



# 印度密乘源流考略(上)

談錫永

## 前言

密乘分四續部，即下三續，與無上續。前者相當於今日的東密，包括事續、行續、瑜伽續三部；後者相當於今日的藏密，所持密續雖亦有三乘之別，但一般皆統稱之為無上續部。

對於密乘的源流，近代研究者將下三續部跟無上續部分開來處理，他們一般認為下三續部的建立較先，而無上續部則建立於七世紀，受印度教性力派的影響很深，是故有些人索性沿用日本的說法，將之稱為「左道密」。

持「左道密」之說者，雖無研究支持自己的說法，但因其說來自日本，故亦頗有人相信，於是輾轉抄引資料，似乎已成爲定論。近日佛光山主編的《佛光叢書》，出版《佛教密宗百問》，著者即用此說，謂性力派的「五摩真言」，即飲酒、食魚、食肉、期待性交、最後以男女雜亂之歡樂爲終結，無上密即攝入此種種，以性交爲修持云云。

這種說法，真可謂「世間極成」，一人倡言，數人附和，而佛教的出版機構卻不加研究，即便出版流通，讀者當然更容易以爲這即是真相。是故這說法實應予以澄清。

此亦猶如對待禪宗，若有人引禪宗歷史，謂其祖師出入娼寮妓舍，說是「調心」，又破燒佛像，呵佛罵祖，然後說，這便是禪宗的修持了，請問禪宗行人亦以爲這是對禪宗的公正評價否？倘認爲這只是無知的誹謗，是則對「左道密」、「性交修行」、「五摩真言」種種描述或定案，便亦應該持平一點來考慮，最少要找到有力的證據，證明無上續部的確是攝入印度教性力派的主要因素，然後才能定之爲「左道密」。如若不然，態度便過份輕率。

同時我們也須知道，日本稱無上續部爲「左道密」，亦非共論，如高野山大僧正酒井真典所著《西藏密部之研究》一書，即盛讚無上密續部的次第，並認爲東密瑜伽部中的密續，實亦含有無上續的理趣，只是欠缺實修儀軌。這便是東密行人的客觀看，持「左道密」之說者，卻似乎未留意及此。

而且，我們亦應瞭解，部份日本東密行人對無上續部痛心疾首，實受當年「立川流」的影響。立川流以房中術冒稱無上密，其傳播會影響東密，由是導致一些東密行人亦對無上密反感，於是自判爲「純密」，判無上密爲「左道密」，這雖然有澄清他們

立場的作用，但實際上卻絕非持平之論。

如果能考慮及東密種種因素，則不宜抄襲其部份人的說法，不提任何証據，即謂無上續部攝入印度教性力派。且於作如此論述時，對性力派之所為則繪影繪聲，既云「期待性交」，又云男女雜交，然後輕輕即將之帶入無上續部身上，而對無上續部之實際修持，以及其思想見地則毫不交代，讀者可能即因此而受誤導，以為無上續部實為掛佛教羊頭，賣性力派雜交狗肉的左道。如此所為，實應摒逐於佛門之外。

我們不妨再看看近年歐美人士研究西藏密宗的著作，依筆者所見，卻未見有人引日人的舊說，將藏密跟性力派比附。蓋關於西藏密宗的外文著譯已日多，研究者由翻譯過來的密續，可以理解無上密續的歷史與見地，是故若再抄襲日人舊說便已成笑話。這種情形，實應為漢文撰述及出版者所注意，因為如今的情形已變成唯漢文著述攻擊藏密，海峽兩岸悉皆如此，而攻擊者卻又都具有「專家」的身份，這樣做，不但顯得漢人研究藏密的態度輕率，而且亦容易牽起佛教內部紛爭。筆者願意將此問題提出，尚希有關人士垂察。於此末法時代，已多僞師僞法，佛教人士若不團結向外，卻從事不必要而且不正確的教派攻擊，未免太過無謂。筆者感到痛心者即在於是。

本文的目的，在提出一些看法，討論密乘的源流，尤着重於討論無上密續的源流。筆者的看法是否正確，歡迎讀者指正，然而卻懇請不可站在偏見的立場來討論。

## 四部密續的建立

許多學者對四部密續的建立，都有一共同的見解，以為它們是由下至上，次第建立而成。即最先成立雜咒，因之發展為事

# 內明

## 第二五九期 目錄

### 專論

印度密乘源流考畧(上)……………談錫永… 3

求那跋陀羅對

中國禪宗之貢獻(五)……………田光烈… 11

論佛教曹洞宗與《參同契》

《易經》之關係(二)……………靜華… 19

### 特稿

契嵩見存著述考(上)……………陳士強… 25

談魏晉佛教玄學化(下)……………道元… 31

### 筆譚

優婆塞戒經研習之二十四

談如何以堅固心學修實義菩薩……………智銘… 37

### 畫頁

封面：印度迦蘭陀竹林精舍

VENUNANA (BAMBOO PARK)

面裏：印度迦蘭陀池佛陀沐浴處

KARANDA TANK

底裏：明·楚石梵琦禪師手跡

封底：寧波天童寺

續，然後再順次發展為行續、瑜伽續、無上續。

這個見解，站在學術立場來推理，似乎站得住腳，但如果實際修持過密法，對此便不能無疑。因為站在無上密的層次，向下安立下三部密，在見地上是由不執實事降為有實事可執，這樣的建立就比較容易；若相反，要由下向上建立，由有實事衍變為無實事可執的法，則是見地上的層層超越，並不容易。

以釋尊轉法輪為例。他並不一開始即說緣起，卻先說四諦，這即是因為以見地言，緣起的層次高於四諦。層次愈高的見地，學人愈難理解，故必須向下安立四諦，然後才能令弟子接受。但我們卻不能說，於釋尊說四諦時，他還未懂得緣生性空。我們只能說，釋迦已証一切相智，然而為隨順眾生根器，故先說不了義法。

至於釋尊自己的修持，當然不同弟子。我們不能說他於開示四諦時修四諦，開示十二因緣時修十二因緣。甚至還可以說，他一定已不須修白骨觀等對治觀，亦不必修觀無量壽佛的十六觀。所以若研究佛法的建立，實不宜用世間科技的發展觀點，認為是自下而上的發展，恰恰相反，佛法建立必然是由上而下的權宜方便。

我們還可以用禪宗為例。禪宗於唐代大盛，其後宗門衰落，由此才有權宜安立，變為禪淨合修，如今已變成傳統。然一旦禪淨合修，再反來恢復六祖的宗風，則已不易。

因此在研究密乘源流時，若執世間法的發展規律作為觀點，便一定會猜測是先有事行二續，然後才有瑜伽續，最後吸收外來的因素，發展成為無上續。說西元七世紀的印度教性力派，影響無上續的建立，所持者即是這種發展觀點。然而這點卻實際上未必符合密法的發展規律。讀者在這問題上不妨稍作深思。

根據西藏密宗的說法，下三部續與無上密續是同時出現，寧瑪派與格魯派可分別代表舊派與新派，他們對此都無異說。更不妨引介乎新舊二者之間的覺囊派說法為例，此派的大學者多羅那他於《印度佛教史》說，第三次結集後，大乘經典與密續即同時出世，其後在施檀波羅王（Candapala）時代，則有如下情況——

……最初五百阿闍梨的許多弟子，也迎請出許多以前沒有弘傳過的顯密經典。在此以前，事部、行部及瑜伽部的所有續，和《密集》、《諸佛平等瑜伽》、《幻化網》等無上瑜伽的一些續（已經請出）。<sup>①</sup>

由是可知，下三部續與無上續是在一段時期內陸續出現的，並非先有事續等，然後才發展為無上續。

是故要討論密乘源流，不宜先入為主，將世間法的發展規律，當成密法的發展規律。亦不宜對密乘自己的說法毫不考慮，一定要將密續的出現跟密乘歷史混同，由於大乘顯宗衰落之後才是密乘的鼎盛期，於是便認為密續的出現，亦必遠在大乘經典出現之後。這樣做，很容易作出錯誤的結論。如果依照多羅那他尊者的說法，則四部密續的出現，應為西元前三世紀至四世紀間的事，比論定西元七世紀才有無上續，時間相差了至少一千年。

第三次結集的年代，依寧瑪派的說法，是在大蓮花王（Mahapadma）時代<sup>②</sup>。依格魯派的說法，是在釋尊涅槃後一百三十七年或一百六十年<sup>③</sup>。近人考証正量部的文獻，認為確實年份應為西元前三四九年，其時確為大蓮花王當政<sup>④</sup>。蓋黑阿育王（Asoka the Black, Kakvarna）於佛涅槃後一百年在位，他護持佛教，但到了晚年，卻發生一場政變，政變的首領即是大蓮花，大蓮花出身賤民，他建立的稱為「難陀王朝」，黑阿育王

的王朝，則是「龍種王朝」，這兩個王朝，跟後來「孔雀王朝」的阿育王都沒有關係。然而因為黑阿育跟阿育王的名字相近，所以很容易將歷史年代弄錯。

至於施檀波羅王，據近人研究認為可能即是迦膩色王二世，其在位年份為西元二世紀初<sup>⑤</sup>。因此根據多羅那他尊者的說法，密續初出為西元前三世紀的事，至西元二世紀初，密續則大量出現，中間經歷了四百多年的歷史。其初出者，還甚可能是無上續。

注釋

- ①張建木譯，多羅那他《印度佛教史》第十四章。
- ②敦珠寧波車（Dujon Rinpoche）《西藏古代佛教史》劉銳之譯。丙二遺教結集。
- ③克主杰《密宗道次第》法尊譯。
- ④拉姆特《印度佛教史》。
- ⑤渥德爾《印度佛教史》。

### 藏密對密續起源的說法

西藏密宗本身對於密法源流的傳說，其實亦未嘗沒有研究的價值。近代學者對此不加重視，原因可能有兩個——第一，神話色彩太濃；第二，新派（格魯派）的說法，跟舊派（寧瑪派）的說法不一樣。

關於第一點。其實自從釋尊涅槃以後，許多佛教傳播的史實已帶有神話色彩，例如說阿難尊者於涅槃前，化成一個島，度五百「日中阿羅漢」；又如說末田底迦（即五百日中阿羅漢之首的大日中Mahamadyantīha亦譯摩訶末田底迦），以神通力在迦濕彌羅降伏龍王，然後向龍王化一跏趺之地，龍王想，一跏趺之

地不大，很爽快就答應了，末田底迦卻以大神變，用一跏趺座蓋住了迦濕彌羅全部地方。如此種種神話，必然在背後有一段史實，不可完全視為無稽。

關於第二點。我們應該先去瞭解一下西藏的史實。宗喀巴大士逝世之後，他的後代弟子為了弘揚格魯派，曾對西藏其餘教派有過很激烈的鬥爭。格魯派的人最高興覺囊派，因為覺囊派跟他們一樣，都以《時輪》法為主，宗喀巴生前即力數覺囊派傳《時輪》的灌頂法有誤，同時亦攻擊他們「順瑜伽行中觀」的見地，這即是主張「如來藏」的觀點，宗喀巴將之稱為「他空派」。

覺囊派的多羅那他尊者晚年在蒙古傳法，於西元一六三四年逝世，次年蒙古汗生一子，認為是尊者轉世，於是將「哲布尊丹巴」（rjebtsun dan pa）這一原來封給多羅那他的尊號，叫此新生兒承繼。後來此轉生第一代的哲布尊丹巴入西藏學法，卻給達賴五世扣留起來，逼令改宗格魯派，覺囊派由是完全消滅。

此外，格魯派力主無上密乘只有生起次第與圓滿次第，否認寧瑪派的「大圓滿」、薩迦派的「道果」、噶舉派的「大手印」。為甚麼呢？因為這三派的法都以「如來藏」作為修持見地（根），如來藏說眾生皆有佛性，是故一切有情皆可成佛，這說法跟西藏大農奴主的利益有抵觸，因此宗喀巴便一改舊說，於宗義上唯稱中觀應成派說為了義，稱如來藏為不了義。正因如此，格魯派便無法承認以如來藏為根本見的一切法。

以上的史實，便可以解釋，為甚麼格魯派在許多問題上都有新說。如密續次第、如中觀宗義、如密乘起源等等，新說跟舊說都截然不同。由於格魯派的論者流行漢土較廣，有些學者先入為主，便以為寧瑪派的舊說無理論基礎，學術性便不如格魯派。這

種成見，不一定正確。

在密乘起源這問題上，格魯派的說法有點含糊，宗喀巴大士的《密宗道次第廣論》，其弟子克主杰的《密宗道次第論》（《密續部建立》），都不對這問題有具體意見。

至於《時輪續》，則謂係於釋尊成道後第一年之三月十四日，釋尊現比丘身說《般若十萬頌》，又於南印現身說《時輪續》，其後，此續傳與金剛手化身之月賢王（Suchandra），有一萬二千頌。月賢是北印香拔拉的國王。<sup>①</sup>

但寧瑪派的說法則與此不同。在此應知，寧瑪派的說法，應該即是印度諸師的傳統說法。如敦珠寧波車的《西藏古代佛教史》說，密續的來源有三——

第一，為普賢王如來在色究竟天，示現為金剛持相，為五方佛及其眷屬所說。

第二，其後，文殊師利菩薩化身為尖銳金剛（Tikṣṇavajra），向天人說密法；觀自在菩薩化身為甘露藥王（Anutabhalajya），向龍王說密法；金剛手化為忿怒尊身，向藥叉眾說密法。

此外，關於大圓滿法系，則以諸佛加持力，由金剛薩埵（即金剛心）傳與帝釋天王子最勝心（Adhicitta 依義應譯為本初心）。

第三，佛滅度後二十八年，天、龍、藥叉、羅刹、人等五大持明，將密法向人間傳播。

關於此五持明之名，漢文譯文如下<sup>②</sup>——

天之持明渣鼎初忠、龍王持明王左波、藥叉持明星箭面、羅刹持明羅爵他丁、與人之持明賴渣啤……。

然而這五個名字的繙譯，實際上有問題，近年《西藏古代佛

教史》已有英譯本，比對英譯，此五大持明實應該是——

天人持明耶舍持護天（Yasarvi Varpala）、龍族持明現毒龍王（Taksaka 或譯德迦义龍王）、藥叉持明焰口藥叉（Vikamukha）、羅刹持明黑齒羅刹母（Matyauapavika）、人持明離車族維摩詰（Vimalakirti, The Licchavi）。

如此繙譯這些名字，才能夠跟佛經中原有的譯名對得上，如若不然，很容易認為這五大持明在佛經中不見經傳。也許正因為這層關係，所以該書的漢譯本出版已近二十年，卻未見有學者提及寧瑪派的說法，這也很難怪，名字太陌生，學者便不加重視，而且會認為無可稽考。

說由五大持明向人間傳播密法，實在並非無稽。釋尊自己即曾屢向天人說法；至於龍族跟密法的關係，更有龍樹至龍王宮開啓南天鐵塔，取出下三部續的傳說作為佐証；至於藥叉等以下三個傳承，卻須細加討論。

注譯

①十四世達賴喇嘛《時輪續灌頂儀軌》（*Kalachakra Tantra Rite of Initiation*）倫敦Wisdom版。

②《西藏古代佛教史》劉銳之譯。

③敦珠寧波車《西藏佛教之寧瑪派》（*The Nyingma School of Tibetan Buddhism*）美國Wisdom版。第二部份。以下簡稱英譯本。

## 人間傳播的討論

關於羅刹與密乘的關係，很容易解釋，《妙法蓮華經》中提到的十羅刹女，都是佛菩薩的護法，如藍婆（Lanba）為釋尊的

護法等，其中黑齒（Makutadanti）則為大日如來的護持，是故說密法由黑齒向人間傳播，自然是因為大日如來即是密法的說法者。

至於藥義與密法的關係，則有天上人間兩重因素。

印順法師據《阿毘達磨大毘婆沙論》等論証，帝釋因陀羅本身即是一位藥義，在三十三天中，有藥義神名金剛手，守護諸天；甚至四天王的北方毘沙門天王，也是藥義，由是可見於未轉化為密乘諸尊之前，在小乘經論中，帝釋一系諸天即是金剛，屬藥義種性。他們以手持金剛杵為特徵<sup>①</sup>。

至於說釋尊的護法為密跡金剛力士，說其種性為天人，未說之為藥義，此中已有密乘的痕跡，因為在《密跡金剛力士經》中，已說到了身語意三密。跟《毘婆沙》的金剛力士比較，轉化的跡象顯然。

除了天上的因素之外，還有人間的因素。

釋尊出生於迦毘羅衛國，即今尼泊爾的西北方。由此向東，是拘尸那，即釋尊涅槃處，拘尸那人為力士族（Malla或譯末羅）；向南，則為毘耶離，屬金剛族（Vri或譯跋耆）。金剛族又分為八族，其中較重要的四族，為離車四族（Licchavi）。釋尊逝世前，到跋耆國，當走到首都毘耶離城時，離車四族人分藍、黃、紅、白四聚，驅車、騎馬、乘象來迎接釋迦，車馬象的裝飾皆依自己族姓的顏色，色彩繽紛，非常熱鬧。釋尊遠遠看到，相當高興，對弟子說，看離車人的集會，就像看到三十三天的天人集會<sup>②</sup>。

從關係來說，跋耆國與釋尊可謂因緣甚深。釋尊既將他們與三十三天人相比，那麼，佛典中用上「金剛」的名相，便是很自然的事。再說，金剛、力士，都是釋尊出生地鄰近的族名，佛

典中設立金剛、力士種種名相視為護法，相信並非巧合。

現在談到人持明了。

說維摩詰是傳播密法的人持明，除了敦珠寧波車之外，暫時還找不到有其他文獻提到，因此這說法就特別值得注意。而且，《維摩經》在西藏並不流行，因此提出維摩詰為密續持明，不應該是西藏諸師的創見，相信必為印度密乘的舊說，隨密法一同進入西藏。寧瑪派一向保存舊說，如今便成為獨家的說法。

於格魯派的著述中，提到二轉三轉法輪的經典，都不提《維摩經》；覺囊派將《大涅槃經》、《勝鬘師子吼經》等，稱為「如來藏十經」，謂是末轉法輪所攝，然而亦未提到《維摩經》。格魯派不提此經，可以理解，因為依照彼宗見地，很難位置此經，既不能將之歸為唯識，亦不能歸入中觀。覺囊派不將之列入如來藏經類，則可能是因為此經實未正說如來藏之故。

然而《維摩經》卻實說如來藏。維摩詰問文殊師利：「何等為如來種？」文殊師利答道：「有身為種、無明有愛為種、貪恚痴為種、四顛倒為種、五蓋為種。以要言之，六十二見以及一切煩惱，皆是佛種。」為甚麼一切煩惱皆是如來種呢？經言——

是故當知，一切煩惱為如來種。譬如不下巨海，不能得無價寶珠，是不入煩惱大海，即不能得一切智寶。

這即是「即煩惱即菩提」的說法，是故「如來種」便即是如來藏。密乘的修持理論，必須以如來藏為根本，原因即在於密乘的修道，正採用「即煩惱即菩提」為手段。假如將如來藏的理論從無上密中抽離，則「即身成佛」之說也就變成沒有依據。

《維摩經》出世很早，於漢靈帝中平五年，即西元一八八年，嚴佛調在洛陽即已譯出《古維摩經》，能稱之為「古」，相信面世已必在百年以上，是則可能與早期的《般若》於西元前已

先後面世，至遲亦應是西元一世紀初期的事。

如今研究無上續部的學者，常將《究竟一乘寶性論》視為該續部理論所依，尤其是大圓滿法系的理論。因此，便很吻合於西元七世紀才成立該續部的說法，但如果聯繫到《維摩經》，則甚至不妨說無上續部的大圓滿，於西元前後已經成立。

注釋

①《初期大乘佛教之起源與開展》及《印度佛教思想史》。

②渥德爾：《印度佛教史》。

## 妙喜國土與金剛刹土

如果單憑維摩詰為金剛族（跋耆離車族），即認定其為密乘祖師，且說為大圓滿法系的祖師，證據顯然不夠，因此，我們再研究一下《維摩經》中最重要的資料。

經中第十二《見阿閼佛品》（為減少植字困難，以下將稱之為「不動佛」），釋尊問維摩詰：「汝欲見如來，為以何等觀如來乎？」維摩詰於是侃侃而談：「如自觀身實相，觀佛亦然。」如是說了一番大道理，最後總結道：「等諸智，同眾生，於諸法無分別，一切無失……不可以一切言說分別顯示，世尊，如來身為若此。」是即謂諸佛眾生平等，同是如來藏所顯，故無分別。阿難見他在釋尊面前也敢說法，便知道他有點來歷，便問他到底是從甚麼地方遷化來此。維摩不告訴他，只教訓了他一頓。釋尊待維摩詰說罷，才告訴阿難：「有國名妙喜，佛號無動，是維摩詰由彼國沒，而來生此。」

妙喜為東方淨土之名，無動即是不動如來。故維摩詰實為彼土的菩薩，來此娑婆世界示現。關於不動佛的因緣，見於大乘初

期的經典《阿閼佛國經》。

經說，於東方妙喜國土（Abhirati音譯為阿毘羅提），有佛名大目，時有一比丘願學菩薩道，大目如來告訴他說，學菩薩道很難，因為須對一切有情，包括「蜎飛蠕動之類」都不得恚瞋。這位比丘立即發誓，永不起瞋心，故即名為不動，是不為恚瞋所動之意。

這位比丘後來成佛，即是不動如來。

此經在後漢時即有支婁迦讖的譯本，跟嚴佛調譯《古維摩》同時，因此，實可視為同一時期出現的大乘經典。

不動如來淨土有種種特點，不同阿彌陀佛的西方淨土。這些特點，實在具有密乘的色彩，試略說如下——

（一）妙喜刹土中諸菩薩，皆登不退轉位。這便很有密乘「金剛不壞」的意味。——事實上，不壞與不動，在基本意義上亦可視為相同。

（二）妙喜刹土中的女性，不轉為男身，但卻沒有女人的種種不便。對女性能否成佛的看法，顯密二乘觀點不同，密乘的觀點顯然近於妙喜刹土。

（三）有情只能憑自己的願力往生妙喜刹土，東方諸聖不作接引。這一點，便跟密乘修持強調自力相同。

（四）須作善行及清淨行，始能往生彼土。經中說有一比丘，因聞妙喜刹土中有女性，便起淫欲意，對釋尊說願生彼土。釋尊知道他的心意，便指責他說：「癡人，汝不得生彼佛刹，所以者何？不以立淫欲亂意著，得生彼佛刹。用餘善行、法清淨行，得生彼佛刹。」密乘修大圓滿者，正強調清淨，維摩詰的名字，玄奘三藏法師譯為「離垢稱」，古譯為「淨名」，離垢便即是清淨之意。因此也可以說，維摩詰即是「清淨之名」，亦即是

清淨的表義。

(五)妙喜刹土中諸弟子，不住精舍，但露地坐。這跟西方淨土的九品蓮台，可謂大異其趣。然而卻正恰如寧瑪派行人之不樂住寺院，離衆而修。龍清曰尊者(Long Chen Ral Jam Pa)於《四法寶鬘》中，強調「屏侍從、離親友、居於淨所」；「交遊亦實有無窮過失。」此所謂交遊，當然不是指世俗交遊，而是指聚衆參學之類。

以上五點，似皆可證成妙喜國土跟密乘的關係。

此外，由密乘修法的特點，亦可看出跟妙喜刹土的淵源。

事續部及行續部，皆有三部密續，即如來部、金剛部與蓮花部。金剛部尊爲不動如來，蓮花部尊即阿彌陀佛。這樣建立三部，顯然便是以三部壇城，分攝釋尊的化土，以及東西二淨土。名之爲蓮花與金剛，則顯密喻義分明。故金剛部壇城，亦即密乘妙喜刹土。

瑜伽續部，建立如來、寶生、蓮花、事業、金剛五部。較事行二續部多出寶生與事業二部，用意爲以五部配合五智、五大等。然寶生部爲出世間事業，事業部則爲世間事業，二者各有側重，因此仍然可以看成是釋尊化土與東西二淨土爲主，再加上世出世法。

無上續部建立六部，即五方佛五部與第六金剛持部。唯修法時，行者無論實際上面對何方，於觀想時必視爲面對東方。自成金剛持後，修對方不動佛，既畢，逆時針方向輪轉，南方寶生佛即居於東方之位。既畢，又順輪至西方阿彌陀佛移居東方，最後爲北方不空成就佛。此種修法，顯然重視東方，由此亦可知東方妙喜國與密乘的關係。

(未完)

(上接第18頁「求那跋陀羅對中國禪宗之貢獻」)

分別之上，而永墮輪迴；第四：特別重要的是多聞薰習，要善於驅使語言文字，而不要爲語言文字所驅使。六祖慧能大師有個著名的偈子：

心迷《法華》轉，心悟轉《法華》。

誦經久不明，與義作仇家。

無念念即正，有念念成邪。

有無俱不計，長御白牛車(《壇經·機緣品》)。

這個偈應作宗門和教門共同遵守的座右銘。歐陽先生指示參禪學佛的途徑亦云：「法當由唯識言說法相，入唯心宗趣法相，法當禪宗趣法相，參印心言說法相」(歐陽漸：《楞伽疏扶》卷一)。「哲人日已遠，典型在宿昔」。時雖末法，而聖教猶存。是在智者，擇而趣之。

綜上所述，我們可以說求那跋陀羅對中國禪宗的貢獻，由《雜阿含》而《大法鼓》而《勝鬘》、而《央掘魔羅》、至《楞伽》而達到頂峰。所以我國禪宗初祖達摩雖云「教外別傳、不立文字」，而又以四卷《楞伽》傳二祖，並云：「震旦唯有此經，可以印心」。然則所謂「教外別傳」者，實以《楞伽》爲教內之真傳也。五祖弘忍雖傳《金剛》，而亦擬請盧珍畫《楞伽》變相。六祖講三身四智，則發揮《楞伽》所傳今佛要義。其後五家七宗祖祖相傳，門風雖殊，而所唱者亦不出《楞伽經》義。故曰《楞伽經》者，「諸佛自覺之聖智，衆生本有之靈知，一乘頓教之玄綱，禪門印心之要訣也。」(普真語)

(未完)