

藏传佛教前弘期“顿渐之争”再考释*

孙悟湖

发生在藏传佛教前弘期的汉、藏、印僧人之间的“顿渐之争”，作为信史，已成定论。但近年来在“顿渐之争”的辩论形式、历史真实性及对摩诃衍的评价等问题上，有些学者产生了质疑，提出了所谓“顿渐之争”只是书信辩论说，甚至认为这段历史都是“建构的”以及摩诃衍被“妖魔化”了。本文仔细研读相关藏汉文文献基础上，认为“顿渐之争”乃汉、藏、印学者佛教文化交流的历史见证，从辩论的形式、内容到摩诃衍的历史作用，其真实性和正面性皆毋庸置疑、无可厚非。

关键词：藏传佛教 顿渐之争 禅宗 建构；

作者 孙悟湖，1971年生，史学博士，中央民族大学哲学与宗教学学院教授、博士生导师。

发生在1300多年前吐蕃的汉、藏、印僧人之间的“顿渐之争”，作为信史，已成定论。但是近年来在“顿渐之争”的辩论形式、历史真实性及对摩诃衍的评价等问题上，有些学者产生了质疑，认为所谓的辩论只是书信往来，甚至认为这一段历史都是后人人为建构的。^①有些学者认为藏传佛教学者对摩诃衍的评价都是负面的，甚至认为摩诃衍被妖魔化了。^②为此，我们有必

* 本成果为“教育部人文社会科学研究项目基金资助”项目，项目批准号：09YJC730012。

① 法国戴密微认为既无拉萨宗会，亦无桑耶宗会，有的只是以笔谈的方式展开的吐蕃宗会。（戴密微：《有关敦煌近著》，载1970年《通报》第56卷，1—3合期，第42页。）张广达在《唐代禅宗的传入吐蕃及有关的敦煌文书》（《学林漫录》，三集，中华书局1981年版）中认为，辩论是通过书面反复进行的。沈卫荣在其《西藏文文献中的和尚摩诃衍及其教法》中认为：“《顿悟大乘正理决》所说的僧诤，实际上不是面对面的论争，而是双方纸上谈兵。”（《新史学》2005年第16卷第一期）Sven Bretfeld和Berne在The Great Debate of bsam yas中提出，桑耶寺僧诤被后来的藏传佛教学者建构成一个传统神话（The Great Debate of bsam yas—Construction and Deconstruction of a Tibetan Buddhist Myth, Asiatische Studien, LVIII, 2004, pp. 15—56）沈卫荣认为“顿渐之争”的历史是被后人有意创造出来的。有关和尚摩诃衍及其教法之传统多半是一种由西藏佛教后弘期的学者们人为地创造出来的传统。（《新史学》2005年第16卷第一期），许名银在《西藏佛教史》（台北：佛哲书舍，2006年版第37页。）中提出摩诃衍入藏引发的“顿渐之争”是未曾有的事。张广达认为：“直到今天，人们还没有从敦煌文书中找到任何材料证实摩诃衍与莲花戒有过对质的情节。至于藏文摩诃衍失败乃至被遣返汉地之说，恐系十四世纪以后藏地某些教派文献为张扬本派声势之所为，具有虚构、传说的性质。”（张广达：《唐代禅宗的传入吐蕃及有关的敦煌文书》《学林漫录》，三集，中华书局1981年版）日本学者今枝由郎认为，晚近出现的某些藏文文献关于摩诃衍与莲花戒当面辩难的记载显然出于虚构。（今枝由郎：《有关吐蕃宗教会议的敦煌藏文文书》，载1975年《亚洲学报》第263卷，第1—2分册，第141页。）

② “在西藏，所有佛教宗派皆众口同声地抗拒汉地和尚（即摩诃衍）的教法”（Herbert V. Guenther, Tibetan Buddhism in Western Perspective, p. 140.）“摩诃衍在整个西藏佛教的发展中都持续地受到批评”（黄敏浩、刘宇光：《桑耶论诤中的“大乘和尚见”——“顿入”说的考察》，《佛学研究中心学报》，2001年第六期）。沈卫荣《西藏文文献中的和尚摩诃衍及其教法》中认为“然于后世的西藏文献中，它却渐渐地演变为一场正义打败妖魔、正法剔除异端的你死我活的血腥冲突。和尚摩诃衍及其他所代表的汉传佛教传统被不断地妖魔化，并最终作为一切异端邪说的代名词而成为藏传佛教各派之间互相攻讦的工具。”（《新史学》2005年第16卷第一期）。

要对藏汉两种史料再进行仔细解读,深度分析,以便得出与历史事实相契的结论。

一、对“顿渐之争”辩论形式唯书信论的商榷

法国著名学者戴密微认为既无拉萨宗会,亦无桑耶宗会,有的只是以笔谈的方式展开的吐蕃宗会。支持此说的其他学者也认为“顿渐之争”的辩论是通过书面方式反复进行的,《顿悟大乘正理决》所说的僧诤,实际上不是面对面的论争,而是双方纸上谈兵。这就是说,发生在藏传佛教前弘期的“顿渐之争”只是一场书信形式的问往答来,而无面对面的辩论。笔者认为此说有悖事实,因为在“顿渐之争”顿门派一方的名著《顿悟大乘正理决》中就有当面辩论的直接描摹:“我大师乃心湛真筌,随问便答。若清风之卷雾,豁睹遥天。喻宝镜以临轩,明分众像。婆罗门等随言理屈,约义词穷……臣据问而演经,非是信口而虚说。”其中的“随问便答”、“随言理屈,约义词穷”、“臣据问而演经,非是信口而虚说”等文义,分明是面对面辩论的形象写照。“随问便答”、“随言理屈,约义词穷”若描写的是书信,则用词不当。所以笔者认为不排除书信辩论形式,但那也不过是顿渐双方用奏折的形式呈奏给赞普的“诉状”,若说只是书信往来,则成有诤三昧。而在《顿悟大乘正理决》最后则直接谈到了辩论:“摩诃衍禅师,……与戒师之辩论,吾人何敢妄生胜负分别情见,或据之抑禅宗而扬自宗,心生轻慢,或视之为踏有谈空、随情肆意、谤毁戒行之一般狂禅。”。如此明显对当面辩论的描摹,或许因持唯书信论的学者忽视其记载抑或未明其境义而致视而不见。不仅如此,在汉藏文史料中尚有多处当面辩论之依凭,亦见当庭对质之佐证。

其一,从“顿渐之争”渐门派一方的名著《修道次第》中,不难看出有面对面辩论的痕迹。渐门派主持人莲花戒在辩论后,撰著了《修道次第初、中、后三篇》,在《修道次第后篇》中,批驳了其辩论对手摩诃衍的不思不观的“全不作意”观点。^①众所周知,摩诃衍的论点在《顿悟大乘正理决》中多有体现,如其中主要有真性本有、妄想覆盖的佛性说,寂心离妄、全不作意的思维观,离妄显真、无思成佛的解脱见等,^②莲花戒何以只抓住“全不作意”不放呢?其实,这正因为面对面辩论的缘故。有针对性的以己之长,攻敌之短的方式,是辩论赛场上的求胜之道。因顿门派所谈最多的则是“离妄、无思”,又因顿门所谓“白云黑云俱障虚空,铁索金锁皆成系缚”,是在辩论中随机而演,然因其比喻形象而生动,易于把握,故为渐门派所执为把柄。这种“攻其一点,不及其余”的方式,也是辩论赛场上常用的伎俩。而莲花戒作为瑜伽行中观自续派的传人,自然深谙辩论之道,因此我们也就不难理解在《修道次第三篇》中何以莲花戒只驳斥了摩诃衍的“全无所思,全无所作”论点。

其二,依据《顿悟大乘正理决》中问答形式及其相关内容,也可看出有面对面地辩论。第一,重复问答,反诘辩难乃当面辩论的常见形式。如其中说:“此义前者已答了,今更再问”、“此问早已二度答了”、“《金刚经》云:‘离一切诸相,则名诸佛。’若言离妄想,不成佛者,出何经文?”,乃明显当面辩论的口吻。第二,引经据典问答的有“错漏”之处,乃是当面辩论常有的情况,^③若是书信,

① 莲花戒:《修道次第后篇》,中华大藏经《丹珠尔》对勘本卷64,北京:中国藏学出版社,2000年藏文版,第173—174页。

② 《顿悟大乘正理决》中所载答问,多贯穿上述观点,其中提到较多的则即寂心离妄、无思无观等。这也是渐门派所执把柄处。

③ 《顿悟大乘正理决》中回答对手提问所引经典原文并非完全照搬、毫厘不差,而是多有“错漏”,其中固然有翻译版本之原因,但主观性“错漏”也有很多。如十二部经,准《楞伽经》云:“大慧,应随顺义,莫看言说。”引自《大正新修大藏经》第672号,第2卷,第599页,亦可见于《大正新修大藏经》第670号,第1卷,第489页、第671号,第3卷,第529页,但与原经文都有出入。原文为“莫著言说”。又《涅槃经》云:“闻佛不说法者,是人具足多闻。”与原经文也有出入。见于《大正新修大藏经》第374号,第26卷,第520页、第375号,第24卷,第764页。

则不应该出现诸多错漏。第三，避实就虚、答非所问，亦是当面辩论常用的策略。如渐门派则主要攻击摩诃衍的“寂心离妄、全无所思”的观点，而顿门派有些回答则避实就虚、避重就轻。如：

答第二新问：……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。若言离妄想，不成佛者，出何经文？所言《首楞严经》云，学射渐渐者，不缘增长心想妄想，只合令除妄想。

问者主要针对诸佛所说，皆是渐门，那么顿门之见是何佛所说？而答者则避重就轻，只说“所言渐顿，皆为众生心想妄想见”，连出自何经都含糊其辞。明显带有当面辩论的色彩。

新问第四，问：或有故令生长之想，或有不令生想，处凡夫地，初修行时，不得除一切想。答：诸大乘经云，一切众生缘有妄想分别，取着生不生妄想，是故流浪生死，若能不取着生不生妄想，便得解脱。凡夫众生不得除想，出何经文？

对于处在凡夫地的初修行人，不可能断除一切思虑，如何除一切想？答者则说一切众生因有妄想分别，所以流转生死，如果不执着于妄想，便得解脱。此回答明显答非所问，最后只能反问。这也明显带有当面辩论的口气。

若有如此分别，即有取舍。有如此说，请答者！

此句乃明显当面辩论时的口气。

由此可见，《顿悟大乘正理决》中所载问答，多处可见当面辩论的场景、形式和口气。由此亦可证明“顿渐之争”有面对面的辩论。

其三，后弘期成书的相关藏文史料，如《巴协》等史书，明确记载了“顿渐之争”乃藏王赤松德赞主持下的面对面辩论，这一记载基本符合客观史实。《巴协》等史书对前弘期“顿渐之争”内容及形式的记载有基本的史学依据，无论从《修习次第》中莲花戒对摩诃衍的批驳内容看，还是从《顿悟大乘正理决》中的记载看，都能描摹出这次僧净的大致轮廓，搜寻到上述资料记载的史学依据。尽管在某些方面还有争议和出入，如关于辩论结果的记载，那也不过是辩论双方各执一词、皆为胜者的表现。关于这一点，本文将在第二部分详细论之，此处略过。

其四，发生在汉藏两地的辩论，当面辩论者众，而书信往来者寡，故汉藏两地举行的辩论，有当面辩论之传统。在汉地发生的佛道之辩和佛儒之辩，虽辩论内容集结成书，但形式却多是帝王召集的面对面的辩论。^①而在藏地发生的辩论，也多是当庭对质，当面辩难。^②可见，其传统

① 如北魏孝文帝正光元年（520）召集的清观道士姜斌与融觉寺僧人昙无关于佛、道二教先后的辩论。北齐文宣帝天保六年（555）敕召沙门与道士的辩论。北周武帝天和四年（569）召集百官、道士、沙门、名儒2000余人，关于儒、释、道孰先孰后的辩论。北周武帝建德二年（573）召集群臣及沙门道士等辩三教先后的辩论。隋文帝开皇三年（583）召集沙门道士关于“老子化胡说”的辩论。隋炀帝大业四年（608），杨宏率道士、儒生入智藏寺与佛教关于《道德经》中“有物混成”是成于一还是成于异的论辩。唐高宗显庆四年（659），诏僧道入合璧宫进行关于道生善恶的辩论。高宗在位时，经常召集僧道辩论，前后有七八次之多，基本上道士负多胜少，一说每次均败北。唐高宗显庆五年（660），高宗敕召沙门静泰、道方李荣在洛阳宫中就《老子化胡经》进行辩论。以上文献引自于 <http://lt.cjdbj.net/thread-1067352-1-1.html>。

② 如止贡巴·玖旦贡布的《止贡巴·玖旦贡布四十教言》中记载：赤松德赞时期，莲花生大师等翻译家、班智达和长者桂等喜欢佛法的大臣坐在右排座，辛占巴南卡、琼布东则等苯教徒和昂·达惹鲁贡等喜欢苯教者坐在左排座，由国王主持进行辩论，结果佛教一方胜出。（《正法唯一意趣大疏·光明智慧明灯论》，香港：天马出版社，2006年，第203—314页。）又如《韦协》一书中载：“其后，佛苯争辩。猪年双方会集于素普江布采王宫。佛门辩人为堪布寂护、娘·夏米果恰、尚·杰涅桑、尚钦·美列、尼·达赞董斯、森果·拉隆斯、孜玛玛等人。苯波辩人为达热路恭、大审计官琼波·吞粗、大茹本官琼波·慈泰和侍寝官佐门杂热等。双方不斗法术，只论教理。佛法教义显得贤善而广博、精湛而深奥，而苯波词穷理屈，使来自彭域苯教齐派的众辩者，各个犹如被驯服的‘鬼怪’一般。于是[赞普下谕]，往后不准奉行苯波，不得以杀害众多牛马及动物来置作随葬品。”（巴桑旺堆：《〈韦协〉译注（二）》，《中国藏学》2011年第2期）

如此,当知藏王赤松德赞召集的“顿渐之诤”亦是面对面地辩论,而并非只是书信往来。

其五,就辩论的结果而言,虽藏汉文史料记载不一,顿渐双方各执一词,然亦足可证明双方曾发生了面对面的辩论。不管孰胜孰负,但顿渐双方均承认是辩论的胜负,这一点毋庸置疑。也就是说,尽管结果不一,但辩论确实存在。当然,抛却裁判的裁决,辩论双方都会认为己方获胜。尤其是在当时的背景下,汉印藏佛教学者在各自修习传统、所依经典、文化语境、思维特点等大相径庭的情况下,对佛学某些问题的理解不一致在所难免。这也是汉藏史料对辩论结果记载不一的原因之一。

通过以上分析可知,发生在藏传佛教前弘期的“顿渐之诤”,虽不排除书信问答之形式,然也确有面对面的当庭对质,顿与渐的当面辩论的可能。而将前弘期的“顿渐之诤”简单地说是书信往来,则流于武断。

二、对“顿渐之诤”历史建构论的质疑

前节提到,有学者认为“摩诃衍入藏引发的‘顿渐之诤’是未曾有的事”,乃“藏传佛教学者为张扬本派声势建构的一个传统神话”,这一历史“是被后人有意识创造出来的”,“具有虚构、传说的性质。”^①那么,学界赋予历史建构怎样的含义?

“建构”,即将旧的存在,置放在新的视野中,进行重新审视,重新的组合与编辑。就历史而言,客观存在的历史或过去也遭到质疑,代之而起的是“建构的历史”(history as construct)的观念:除了使用这些文件的历史家的观感、特殊兴趣过滤的文件中建构出来的历史之外,过去是不存在的。因此,历史家不是说真话的人(truthteller),而是说故事的人(storyteller),他凭着具说服力的修辞和叙事技巧,而不是事实,成功地说服读者接受对过去的某一种解释(rendition)是“真的”。也就是说,历史是意识形态、立场、修辞、叙事的产物。这个看法与怀特发展出的历史哲学吻合。^②建构论认为,人们在获得知识的过程中不可避免带有行动者的价值和理解,知识在建构过程中不可避免受社会与文化因素的影响。^③

上述两种观点认为,历史都是建构的,建构的历史与真实的历史的区别在于,建构的历史是基于客观史实基础上而不可避免受社会与文化因素的影响。如果按照这一尺度来衡量,“顿渐之诤”的历史与其他所有的历史一样,都带有建构者的价值和理解,都受到了社会与文化因素的影响,如此说“顿渐之诤”乃是建构的历史,无可厚非。而虚构亦有完全虚构和部分虚构等程度的区别,完全虚构否定了历史事件,部分虚构至少肯定了历史事件的客观存在。然而将历史置于真实和虚构两端,无视其辩证统一关系,则流于二元对立思维下的偏执。持“顿渐之诤”乃“建构的”观点之学者所认为的虚构,显然指完全的虚构,乃是“未曾发生的历史”。考察“顿渐之诤”所涉及辩论的原因、辩论的阵营、冲突及其形式,辩论的内容等,汉藏文史料的记载基本一致。这种一致性,与“顿渐之诤”乃“演绎的”、“虚构的”甚至是“未曾发生的历史”,

① 沈卫荣在《西藏文献中的和尚摩诃衍及其教法》中说:“sBa/dBa'bzhed中所记录的那场面对面的辩论是否整个就是作者以《修习次第》为根据虚构、演绎出来的呢?显然,我们有理由推测,sBa/dBa'bzhed中有关‘吐蕃僧诤’的说法很可能就是一个创造出来的传统”其根据是:“依据敦煌藏、汉文文献对‘吐蕃僧诤’这一事件的重构已经表明,实际的故事与后世的表述(representation)之间存在着较大的差异。今天,人们甚至对究竟有没有发生过这样的僧诤都有怀疑,因为很难想象和尚摩诃衍和莲花戒真的可以像后世藏文历史文献中所表述的那样,就如此深妙的佛法精义作面对面的辩论。对辩论的结果,藏、汉文文献亦各执一是。”

② 单德兴:《重建美国文学史》,北京大学出版社2006年版,第14—15页。

③ 陆益龙:《建构论与社会学研究的新规则》,《学海》2009年第2期。

确是南辕北辙、自相矛盾。因此,综合汉藏文史料,“顿渐之争”乃“建构的”论点(实际上是演绎和虚构)不能成立。

“顿渐之争”乃汉藏宗教文化交流史上的一件盛事,站在藏汉宗教文化交流的高度审视“顿渐之争”这一历史事件,其真实性毋庸置疑。如果否定了“顿渐之争”,就间接否定了历史上汉藏文化之间的交流。汉藏两族之间的交往自唐朝贞观年间就有据可查,有史可鉴。其间两公主入藏,将中原文化尤其是儒释道文化带入藏区,藏族学者亦入长安朝学习,使者间的迎来聘往更是不计其数。仅汉地禅宗入藏就有多次多人,且明标于史册,分载于文书。如《佛祖统记》卷四十一载:“(德宗建中)二年,吐蕃遣使乞朝廷赐沙门善讲佛理者,帝令良锈、文素往赴说法教化,二岁一更之。”藏文史料《巴协》所载赞普派桑希去唐求法,在益州受教于尼玛和尚。据山口瑞凤考证,此乃《历代法宝记》所载的金和尚。^①敦煌史料所载的《大乘二十二问》,乃昙旷禅师答赞普所问。尤其是沙州沦陷后摩诃衍入藏,有《顿悟大乘正理决》问世,详细记录了汉、藏、印佛教学者就高深的佛学问题进行的立宗答问、反复辩难,将汉藏文化交流推向深层,引至高阶,遂成汉藏文化交流的典范。这些都有明确记载,成为汉藏文化交流的历史见证。认为“顿渐之争”是虚构的,从某种意义上否定了汉藏文化交流的历史,与史相背,于理相违,且罔顾汉藏文史料的一致记载。

其一,从“顿渐之争”的背景看,汉藏文史料记载基本一致。

汉文史料《顿悟大乘正理决》载:

粤我圣赞普,……于五天竺国,请婆罗门僧等卅人,于大唐国,请汉僧大禅师摩诃衍等三人。会同净域,互说真宗。我大师密授禅门,明标法印。皇后没卢氏,一自虔诚,豁然开悟,剃除绀发,披挂淄衣,朗戒珠于情田,洞禅宗于定水。……常为赞普姨母悉囊南氏,及诸大臣夫人卅余人说大乘法,皆一时出家矣。……首自申年,我大师忽奉明诏,曰婆罗门僧等奏言:汉僧所教授顿悟禅宗,并非金口所说。请即停废。我禅师……悲悯含灵,泫然流泪,遂于佛前恭虔稽首而言曰:若此土众生与大乘有缘,复所开禅法不谬,请与小乘论议,商榷是非……。于是奏曰:伏请圣上于婆罗门僧责其问目,对相诘难。校勘经义,须有指归,少似差违,便请停废。帝曰:俞。婆罗门僧等以月系年,搜索经义,屡奏问目,务掇瑕疵。我大师乃心湛真筌,随问便答。若清风之卷雾,豁睹遥天。喻宝镜以临轩,明分众像。婆罗门等随言理屈,约义词穷,分已摧锋,犹思拒辙,遂复眩惑大臣,谋结朋党。有吐蕃僧乞奢弥尸、毗磨罗等二人,知身聚沫,深契禅枝,为法捐躯,何曾顾己,或头燃炽火,或身解箱刀,曰“吾不忍见朋党相结,毁谤禅法。”遂而死矣。又有吐蕃僧卅余人,皆深悟真理,同词而奏曰“若禅法不行,吾等请尽脱袈裟,委命沟壑。”婆罗门等乃瞪目卷舌,破胆惊魂,顾影修墙,怀渐战股。既小乘辙乱,岂复能军,看大义旗扬,犹然贾勇。

藏文史料也有相似的记载,《巴协》和《贤者喜宴》都有记载:

继之,赞普向两位轨范师及所有顿渐派僧人手中各献白花一束,随即言道:“为了我的贪恋黑暗的吐蕃属民,而从印度请来菩提萨埵,吐蕃少数人皈依佛法,一些信仰者出家为僧,并建造了少数寺院,也翻译了佛经,建造了佛像及佛塔,并使人向所有属民教授佛法。而其中的少数信仰者出家为僧。在这种情况下,和尚摩诃衍那来到此处,随后大部分吐蕃僧人向和尚学习。另一方面,菩提萨埵之弟子则不容许学习和尚之见解。因此分裂成顿渐两派。此二派不和,发生动乱,我对此予以裁决,结果,和尚之门徒不悦,娘·夏弥切割自身之肉而死;和尚梅果火烧己头而死亡;埃仁波切及尼雅切玛拉自捶己身生殖器而逝,其他(顿门派)之诸人各持利刃,扬言:‘杀尽全部渐门派之人,然后我等亦死于王宫之前。’我

① 山口瑞凤:《吐蕃佛教和新罗的金和尚》,《新罗佛教研究》,东京,1973年。

不准这样行事，结果发生了麻烦。”^①

可见，关于辩论的起因，汉藏文史料所载颇为一致。第一，摩诃衍来到吐蕃，倡导简便易行的禅法，修习摩诃衍禅法的人越来越多，以至于原来追随修习渐门佛法的人也开始转而修习摩诃衍的禅法，渐门派的人数越来越少，由此危及到渐门派的利益；第二，渐门派则毁谤、攻击摩诃衍的禅法为外道邪见，顿门派则认为渐门派为“小乘浅智”，两派遂起争论，吐蕃赞普予以裁决，有偏向渐门派之嫌，于是摩诃衍的门徒则通过“自残”来进行抗议；第三，在双方剑拔弩张而赞普又裁决不定的情况下，于是赞普又请来了善于辩论的莲花戒论师，想要以公开辩论的方式一决雌雄来结束这一纷争。

在上述史料中，还涉及到了双方辩论的阵营、辩论的时间。《顿悟大乘正理决》记载摩诃衍一方是三人，婆罗门一方是三十人，而藏文史料《五部遗教》、《禅定目炬》则记载了摩诃衍一方有近五十人。藏文史料《巴协》、《贤者喜宴》等则记载莲花戒一方只有不足五人。论敌人数多而已方人数少，最后还辩胜了，以少胜多，无疑是渲染己方厉害、秉持正法而已。

至于辩论的时间，日本学者上山大峻认为辩论当有两次，第一次拉萨宗会是780至782年，第二次桑耶宗会为792至794年。^② 这种观点则受到山口瑞凤的质疑，认为第一次辩论的时间与沙州陷落及摩诃衍入藏的时间矛盾，摩诃衍于786年入藏去拉萨，怎么可能还未入藏就开始了辩论呢。所以第一次辩论应是792至794年，以顿门派胜利而告终，无莲花戒参加。794年莲花戒被请来，准备了4个月以后，遂于御前辩论。^③ 山口氏的说法还是比较符合实际的。

其二，关于辩论的内容，如果对比汉藏文史料的记载，则有错漏矛盾之处，然将两种史料综合起来看，则又是互相补充，完整记录了双方辩论的内容。

汉文史料主要是《顿悟大乘正理决》的记载。考察《顿悟大乘正理决》，摩诃衍一派的论点主要可概括如下：

第一、真性本有、妄想覆盖的佛性说。摩诃衍认为，众生佛性本来具足，但被无始以来的无明烦恼妄想习气覆盖。如《顿悟大乘正理决》中说：佛性本有，非是修成，但离三毒虚妄，妄想习气垢衣，则得解脱。……凡夫缘有三毒，妄想盖覆，所以不出得大势之力。……本来有佛性者，如日出云，浊水澄清，镜磨明净。可见，在摩诃衍看来，佛性众生本来具足，只是被无明妄想习气覆盖、遮蔽，所以流转生死，不能解脱。若要解脱，需离三毒妄想、习气垢衣，就像太阳出于云中，浑浊的水滤掉了杂质，宝镜磨去污垢而后明净一样。

第二、寂心离妄、全不作意的思维观。^④ 摩诃衍认为，凡夫有心想妄想习气，所以才不离三毒烦恼，才会流浪生死，出离不得。若离妄想云、出习气泥、寂分别心，真如自然显现。所以在思维观上，摩诃衍主张寂心离妄、全不作意。他依据《金刚经》及诸大乘经所说的“离一切妄想习气，则名诸佛。”、“但离心妄想，则诸佛如来法身，不思智慧，自然显现。”、“凡所有想，皆是虚妄，若见诸想非想，则见如来。”“一切众生缘有妄想分别，取着生不生妄想，是故流浪生死，若能不取着生不生妄想，便得解脱。”“若得不观不思时，六波罗蜜自然圆满。”“但离心想、妄想，一切分别思维，则是自然具足三十七道品法”等文义，提出在思维上应寂心离妄、全不作意，这样才能求得解脱。

① 巴·赛囊著，佟锦华、黄布凡译注《巴协》，四川民族出版社1990年版，第48—49页。巴卧·祖拉陈哇著，黄颖译注：《贤者喜宴》摘译（十），《西藏民族学院学报》1983年第一期。

② 上山大峻：《昙旷和敦煌的佛教学》，载《东方学报》1964年（京都）第35册。

③ 山口瑞凤：《上山大峻著〈昙旷和敦煌的佛教学〉》，载《东洋学报》，1965年第47卷。

④ 关于远离心想妄想、不思不观之见，《顿悟大乘正理决》中多处可见，故在辩论中，被渐门派一方总结为“全不作意”而诟病。

第三、离妄显真、无思成佛的解脱见。摩诃衍认为，三毒、烦恼、妄想，均因思维而生，故当离一切想，不思、不观，即可解脱成佛。如日出云，其光顿照，遍满一切，无坏无杂。如《顿悟大乘正理决》中载：准《涅槃经》云：“有药名阿伽陀，若有众生服者，治一切病。”药喻无思、无观。三毒、烦恼、妄想，皆从思惟分别变化生。所言缚者，一切众生已来，皆是三毒、烦恼、无想习气系缚”。又如：返照心源，看心想若动，有无净不净、空不空等，尽皆不思不观，不思者亦不思。故《净名经》中说，不观是菩提。还有“是故总不思惟，一切三毒烦恼妄想习气，一时总得解脱。”“若悟得不思、不观、如如之理，一切法自然具足，修与不修亦得。”“不思不观，利益众生者，《人如来功德经》中广说，由如日光光照一切，如意宝珠具出一切，大地能生一切”等等，都是说无思、无观，离得三毒、烦恼、妄想，就可以一切法自然具足而解脱成佛。

第四、莫著言说、离言绝相的禅修法。摩诃衍认为，佛性真实、胜义法身，无限广大，非凡夫有限心智所能思维、认识，故渐修法门只适合小乘钝根劣机浅智，若利根者，当离言绝相，不著言说，超越言思，直觉真实，顿悟胜义。如摩诃衍在《顿悟大乘正理决》中引经据典：十二部经，准《楞伽经》云：“大慧，应随顺义，莫看言说。”又经云：“无法可说，是名说法。”《金刚经》云：“离一切诸相，则名诸佛。”《思益经》第二云：“梵天白佛言：‘菩萨以何行，诸佛授记？’佛言：‘若菩萨不行生法，不行灭法，不行善法，不行不善法，……不行知，不行得，若菩萨如是行者，诸佛则授记。’”都在论证在禅修中莫著言说、离言绝相，才能证得菩提，获得解脱。

第五、依根设法、随机教化的方法论。摩诃衍认为，凡夫根器有钝利，知见有浅深，佛为随机教化众生，故法门亦有顿渐。如《顿悟大乘正理决》中说：“一切法义，虽是无为无思，若钝根众生，入此法不得者，佛在世时，此娑婆世界，钝根罪重，所以立三乘，说种种方便。”这就是说，众生根器有钝有利，对于利根众生，应离三毒烦恼妄想，修无为无思，便可解脱成佛，然对于钝根众生，就要为其立三乘之法，说种种方便，渐次悟入，累世修行。对于佛法，众生根器不一，知见各异，如说：“是故一味之水，各见不同；一切众生，亦复如是，知见各各不同。譬如龙王一云所覆，一雨所润，一切树木及以药草，随其根机性而得增长。一切众生，亦复如是。佛以一音演说法界，众生随类各得解脱。一切众生根机不同，譬如小泉流入大海。伏望圣主，任随根机方便，离妄想分别，令人于无二胜义法海，此亦是诸佛方便。”因此要“随因缘时节，随众生根机”而教化。

在此，摩诃衍在树宗立论时，何以藏传佛教学者只把其观点总结为“非但不善分别应舍，即是善的分别亦成解脱障碍。譬如白云黑云俱蔽晴空，铁索金锁皆成系缚，只应全不作意，方能求得解脱。”^①藏文史料所载摩诃衍的立论在汉文史料中可否有依据？笔者认为，有。摩诃衍对上引“若菩萨不行生法，不行灭法，不行善法，不行不善法，不行世间法，不行出世间法”经文似乎穿插了黑云白云的譬喻，又依据“准《涅槃经》中所说‘有药名阿伽陀，若有众生服者，治一切病。’药喻无思、无观。三毒、烦恼、妄想，皆从思惟分别变化生。所言缚者，一切众生已来，皆是三毒、烦恼、妄想习气系缚，非是铁叶绳索，系缚在狱，须得绳索粮食等，此则是第二重邪见、妄想，请除却！是故总不思惟，一切三毒烦恼妄想习气，一时总得解脱。”故而在辩论中被渐门派理解为“全不作意”。这一论点既便于把握，又易于反驳，故被藏文史料传承下来，而久载于史书。

此外，藏文史料《五部遗教》和《禅定目炬》亦对摩诃衍一方的某些观点进行了记载。是对《巴协》等藏文史料记载顿渐双方论点的有益补充。《五部遗教》之《大臣遗教》中记载了

① 土观·罗桑却吉尼玛著《土观宗派源流》，甘肃民族出版社1984年藏文版第50页。

包括摩诃衍在内的近五十位禅师的辩论发言,其思想内容主要是心无分别、无二、心性平等、不执善恶、二入四行等。^①无独有偶,努钦·桑吉益希的《禅定目炬》也记载了包括摩诃衍在内的多位禅师的观点,而且在思想内容上也有惊人的一致。

堪钦菩提达摩多罗说:真实应断除所有分别,凝心而住,无我无他,恶棍雅士平等为一,坚住不移,更不随于言教。此即与真理冥符,无有分别,寂然无名,名之入理。禅定之堪布无住说:无心是戒律,无忆念是三摩地,如幻之心不生是智慧。禅定之堪布降魔藏说:任何亦不忆念即是忆念佛,若观待此而心等至,则即是如来真实之身性。禅定之堪布阿达那海说:心如是等舍,即是瑜伽必定之道。禅师摩诃衍说:法性无思议,即安立为无分别。^②两种史料所载都强调“无分别”,这种惊人的一致不是一种巧合,而是对客观史实的描述,即“顿渐之争”确有其事。

藏文史料另一个传统里记载的“顿渐之争”辩论的内容与《顿悟大乘正理决》所记载的内容颇有出入,这也是学界争论不休的原因之一。这一传统是《巴协》、《布顿佛教史》和《贤者喜筵》等藏文史料中关于“顿渐之争”的记载。对上述藏文史料忠实记录的汉文本当属法尊法师的《西藏民族政教史》,^③但较之《巴协》、《贤者喜筵》的记载简略,省去了贝央和益希旺波的助辩内容^④。而考查《巴协》《贤者喜筵》中记载莲花戒论师反驳摩诃衍观点的主要内容,其实都源于莲花戒在其名著《修道次第》中对摩诃衍观点的驳斥。^⑤而莲花戒就是渐门派一方的主辩手、当事人,其在书中记录的又是对摩诃衍的当庭驳斥,有案可稽,有史可依。上述史料不过是比较忠实地还原了辩论的原貌,使之成为一场精彩的辩论赛,有论辩双方,有裁判,有胜负,有立宗,有答辩,有辩有驳,有破有立。不过在某些微不足道之处还有争议,如其中所涉顿门派的观点过于简陋,藏文史料只记载了莲花戒对摩诃衍观点的驳斥,何以未见摩诃衍的反驳?但这并不影响对基本史实的界定。关于这一点,日本学者冲本克己认为,摩诃衍一方在《唯一无想意》中对莲花戒的驳斥进行了批驳。^⑥汉文史料《顿悟大乘正理决》也只是对问目的答复,亦未见渐门派的观点及其对渐门派观点的驳斥。与《顿悟大乘正理决》所记载颇有出入,则有扬己抑人之嫌。然将汉藏文史料结合起来看,其中的记载相互补充,完整展现了“顿渐之争”的全貌。在《修道次第后篇》中,莲花戒论师对摩诃衍的批驳为何没有点名?为何没有在书中谈到顿渐双方的诤事?笔者认为,《修道次第后篇》中莲花戒论师对摩诃衍禅师的批驳,即是“顿渐之争”当面辩论中对摩诃衍禅师的驳斥。在《修道次第后篇》中之所以没有提到诤事和摩

① 巴卧·祖拉陈哇著,黄颢译注《贤者喜宴》摘译(十一),载《西藏民族学院学报》1983年第二期。注释22。值得注意的是,在诸多禅师的发言中,掺杂了一段赤松德赞王的诏令:“见而又见知而复知,内外诸法黑白分明。如是,其一,无分别;其二,无法如是无分别;其三,无分别非是无念;其四,顿悟别义无精进。此四者一时刹那修习之。”这段记载与《顿悟大乘正理决》中的“至戊年正月十五日,大宣诏命曰:‘摩诃衍所开禅义,究畅经文,一无差错,从今已后,任道俗依法修习。’”竟然也颇多一致。

② 努氏佛智:《明辨观修心要——禅定目炬》,现藏中国藏学研究中心图书馆长条书,第77—79页。

③ 法尊:《西藏民族政教史》,西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室1991年印,第19—21页。

④ 《巴协》与《贤者喜筵》都详细记载了贝央和益希旺波助辩内容。但贝央没有提出激烈反对意见,只是认为顿渐主要是方法不同。参见巴卧·祖拉陈哇著,黄颢译注《贤者喜宴》摘译(十一),载《西藏民族学院学报》1983年第二期。注释22。

⑤ 参见巴卧·祖拉陈哇著,黄颢译注:《贤者喜宴》摘译(十一),载《西藏民族学院学报》1983年第二期。莲花戒:《修道次第后篇》,中华大藏经《丹珠尔》对勘本卷64,北京:中国藏学出版社,2000年藏文版,第173—174页。

⑥ 冲本克己:《桑耶宗论的研究——以敦煌文献为中心》,载《禅学研究诸相》(田中良昭博士古稀纪念论集),大东出版社,平成十五年版。第32—33页。日本学者木村隆德在《敦煌出土藏文写本 Pelliot116 研究(之一)》一文中也进行过考证。载《印度学佛教学研究》第23卷第2号,昭和五十年,第778—780页。

诃衍的名字，主要由书的性质决定的。《修道次第》主要阐述渐门派的修行次第的，如果长篇大论来谈论“顿渐之争”，则与主题不符。

其三，从辩论的结果看，汉藏文史料记载不一致，恰恰印证了其乃辩论的性质，辩论双方都是胜者。

《顿悟大成正理决》中记载顿门派摩诃衍一方获胜，“至戌年正月十五日，大宣诏命曰：‘摩诃衍所开禅义，究畅经文，一无差错，从今已后，任道俗依法修习’”。而在藏文史料《巴协》、《布顿佛教史》和《贤者喜筵》中则记载以莲花戒为首的渐门派一方获胜，顿门派败北。汉藏文史料记载的差异，成为“建构论”者的一大理由。然而，在辩论中，孰胜孰负，全由藏王赤松德赞这个裁判裁决而定。^①对于辩论双方而言，都认为己方是胜者，亦在情理之中。当然，藏文史料记载的辩论胜方莲花戒论师对摩诃衍禅师的驳斥，是否就真的无懈可击？太虚大师曾就莲花戒论师对摩诃衍禅师的驳斥发表了自己的看法。太虚大师认为莲花戒论师对摩诃衍禅师的驳斥一一可答，摩诃衍禅师在西藏并未被破。如《心月记》中载：“当时莲花戒所出难题，一一可答，而支那堪布在西藏并未被破。”^②

在此，笔者无意借太虚大师之言为摩诃衍禅师翻案，只是想说明，汉藏文史料关于辩论结果记载的差异，并非某一方有意为之，而是在辩论中双方都有权利认为己方是胜者。况且，现在争论孰胜孰负已经没有太大意义了，不管谁胜谁负，汉藏印僧人齐聚桑耶寺，演三乘之奥旨，示佛法之精髓，论汉印僧人之高下，辩顿渐修法之长短，确成为不争之史实，亦成为汉藏文化交流之典范。至于藏王赤松德赞作为裁判，第一回合判顿门派胜，御前辩论又判渐门派胜，笔者认为这主要是出于政治统治考虑者多。藏族民众信仰佛教者多是初业行人，当讲方便和次第，而摩诃衍一方从究竟义上宣扬“不行善法、不行不善法”，甚至不行布施，这种说教既不利于王者的统治、社会的稳定，又不利于僧人的生计，因此招致藏王的反对。从《顿悟大乘正理决》的记载隐约可以看出，婆罗门一方“随言理屈”尚不足以迫使赞普下诏宣布“摩诃衍所开禅义，究畅经文，一无差错，从今已后，任道俗依法修习”，而是在顿门派“自残”和“扬言”之后，才被迫下诏。而从后来再请莲花戒入藏辩论看，第一次宣布顿门派胜，似乎是赞普暂时平息内乱的权宜之计。

综上所述，综合汉藏文史料的记载，深入分析其内涵可知，藏传佛教史上的“顿渐之争”，乃是客观发生的史实，而非虚构的历史。

三、对摩诃衍负面评价论及评价妖魔化的正名

前文提到，有学者认为藏传佛教学者对摩诃衍的评价都是负面的，甚至有妖魔化的倾向。对此，笔者认为言过其实。诚然，多数藏文史料对摩诃衍的评价都是负面的，如《巴协》、《布顿佛教史》、《贤者喜宴》等，都认为摩诃衍所传教法为邪见。但也有藏文史料对摩诃衍的评价是正面的。如努钦·桑吉益希著的《禅定目炬》对摩诃衍的评价就与众不同，认为摩诃衍所传的顿悟法门乃是普遍圆满之论典：“渐悟者为印度阿闍黎莲花戒之主张，乃不了义之经，未普遍圆

① 对于这次辩论的裁决，藏王赤松德赞还是相当谨慎的，曾就禅法问题请教过著名禅师昙旷，遂有《大乘二十二问》问世。

② 太虚大师：《心月记》，见佛化新闻二四八、二四九、二五〇期。见 <http://bbs.jcedu.org/frame.php?frameon=yes&referer=http%3A//bbs.jcedu.org/viewthread.php%3Ftid%3D13584>。日本学者冲本克己认为藏王赤松德赞的诏令是肯定了汉地禅宗，所以认为《正理决》中的记载是客观的。见冲本克己：《桑耶宗论的研究——以敦煌文献为中心》，载《禅学研究诸相》（田中良昭博士古稀纪念论集），大东出版社，平成十五年版，第34页。

满之论典；顿悟者乃迦叶与阿闍黎达摩所传者，……由彼所传之末即是和尚摩诃衍入顿悟论典者，乃是普遍圆满之论典。”^①他还用众生根器的利钝分析了采用顿渐修法的原因：

渐门次第入者如前所说，于所缘辛劳精进而生起非所缘，而法由宗、因、喻之因明三支比量度量，重视中观之义；顿门者则认为自他一切诸法从无始来即无生，若追求其生则心被杂染，于任何时亦不能观其大义，如鸡倾全力亦不能使大海掀起狂澜。然欲任何亦不思议而趋入法性，彼亦如《如来庄严智慧光明一切佛境界经》说，开示因缘和合法，亦谓入道次第者，为诸愚夫说方便。自然天成之此法，又有谁人次第修，超越边见之自性，微聚想蕴如何观，则唯丝毫亦无许。彼时心即如虚空，佛与所行境为一。为根机卑下者而开示入道次第，如乌龟奋力跑亦难达妙高山，所缘者即说无分别，如是顿门者远离所作之事。^②

这就是说，对于愚夫钝根，才采用次第而修的渐修法门，而对于利根众生，则开示顿悟法门。由此看来，努·桑吉益希在《禅定目炬》中将摩诃衍所传顿悟法门判为普遍圆满的教典，较之莲花戒的渐门教法优胜，完全肯定了摩诃衍的教法。南卡诺布先生通过评价努·桑吉益希《禅定目炬》中的见地也从正面评价了摩诃衍的教法：“智者及成就之大阿闍黎大宝佛智为了明白通达大圆满阿底瑜伽之甚深意趣比和尚之见地及入顿悟宗派更加殊胜之理。故，佛智所作论典《禅定目炬》第五品广为诠释和尚之见地。此即诸公正平等者引导盲者之眼匙。”^③他还批评藏地一些大德只是一味地指责摩诃衍的过失，却没有人去探索顿门派法门为何人讲说，其见修之根源依佛之何种经教，如何诠释这些经教之意趣。如说：“当古代汉地禅宗摩诃衍那之教法出现在藏地时，从印度迎请贤达嘎玛拉西拉到藏地，和尚摩诃衍败北的事件由此不胫而走。嘎玛拉西拉所著诸修道次第之渐修主张作为重点在弘传，而于顿门者之所许则唯指摘其过，然能明白开示顿门见、修、行真实之传规为何者之讲说论典，顿门见、修之根源依佛之何种经教、如何诠释经教之意趣等理者，任何亦无有……诸贤愚者们于和尚之教理极尽指责、轻视之能事，由此产生了贬低和尚之恶理。”^④

《五部遗教》中对摩诃衍的教法也持肯定态度，其评价也是正面的。如其中说：

渐门之方便是“止住修”，考察其相续心，它获得了较为容易之修持方式“止住修”；顿门者从无始以来胜义者非生，修持无所作之方便虽已获得，然此非最极之方便也，亦不将其作为大方便。入次第之渐门者是趋入无分别，修无分别、不作意，三解脱门次第修，即性空、无相、无愿三解脱门次第修；顿门之修持方式则顿然而入，非次第轮流修持，顿时修持胜义非生，始生无生灭之心而终生无生灭之果……渐门者则于所缘辛劳精进修持而生非所缘，于诸法由因明度量之，重视中道之义；顿门者则主张自他一切法本始无生，若追求彼生则彼污垢杂染。由此则不能获证大义，若想任何亦不思而入禅定，则开示因缘次第入，诸愚痴者皆由方便入次第也。为劣根者之义而开示入次第，乌龟走亦不达妙高山，由所缘者说无分别。如是，顿门远离所作也。^⑤

可见，《五部遗教》也与《禅定目炬》一样，对摩诃衍及其教法的评价是正面的。

宁玛派的著名学者隆钦然降巴对摩诃衍的教法也持肯定态度：“由于大阿闍黎摩诃衍已经说了（禅宗之义理），但此时之劣慧者未能了知其义。实际上它（禅宗思想）如实而住。对于小乘人秘而不宣，因为他们不能通晓其义。故他们在诽谤其义时因此业而堕入恶趣。”^⑥

① 努氏佛智：《明辨观修心要——禅定目炬》，现藏中国藏学研究中心图书馆，第32—34页。

② 同上，第81—83页。

③④ 南卡诺布：《论敦煌古藏文文献〈贝吾贡琼〉》，《中国藏学》（藏文版）1984年第4期。

⑤ 欧坚朗巴掘自雅隆石窟：《五部遗教》，北京：民族出版社，1986年藏文版，第457—458页。

⑥ 隆钦然降巴：《七宝藏论·实相藏》，四川德格印经院藏文木刻版，第23—24页。

清代乾隆年间藏传佛教宁玛派高僧噶妥·仁增才旺诺布对禅宗的评价也完全是积极的和正面的：“藏地诸大德所谓‘汉地和尚’，若由名异而复归原义，则悉皆唯追随佛世尊之教也。然此藏地众多贤愚者流，唯由先前纷乱之说所迷妄，将和尚之宗派见视为外道之见。”^① 噶妥·仁增才旺诺布又在评论努·桑吉益希的著作时再次肯定了摩诃衍教法乃是佛陀的了义契经。如说：蕃之尊主获焰慧地之圣者佛智大宝在《三摩地眼之三摩地释》中说：总之，它（汉地和尚所安立之宗派）不但是佛法，而且它特别是大乘及其内部之跟随菩提达摩多罗之顿门，它是依佛三转法轮之了义心要，经藏之义，唯修习义，唯许此方也。其道之性质是若干契经，是为智者之殊胜智者所讲也。^②

上述几位学者都对摩诃衍及其教法持肯定态度，由此看来，有学者所谓的藏传佛教所有宗派都对摩诃衍及其教法持否定态度、所有学者都对摩诃衍执负面评价，甚至妖魔化为藏传佛教各宗派互相攻讦的工具的观点，言过其实了。笔者以为，正因为顿渐双方曾经发生了唇枪舌剑的当面辩论、公堂对质，才会出现互相诋毁、彼此抹黑的情况。既然是论战，就不可能公正地评价对方。正如《大学》中所言：“人之其所亲爱而辟焉，之其所贱恶而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣。”也就是说，人们对所好恶的事物都有过分好恶的偏向，所以喜欢一个人或物而知道其缺点，厌恶一个人或物而知道其优点的人天下少有啊。故顿渐双方互相诋毁，亦是人情所使然。

综上所述：发生在藏传佛教前弘期的“顿渐之争”，顿渐双方历时两年之久，对深奥的佛教义理问往答来，对艰涩的佛学问题反复辩难，既有相互呈奏赞普的奏折问答，亦有藏王主持下的当庭辩论。遂成汉藏文化交流史上的一件大事，是汉藏文化交流的见证。因此，所谓辩论形式唯书信论不能成立，而认为“顿渐之争”乃“建构的”甚至是虚构的历史，则易流入历史虚无论，从而否定汉藏文化交流的历史。如果我们用今天的眼光来审视顿渐之间的诤辩，孰是孰非也很难裁决。一如班班多杰先生所认为的：摩诃衍禅师站在超越时空脉络和理性思辨的立场上发言，而莲花戒则在世俗时空框架和理性思辨的范畴内去解读，一个是以纯粹直觉为前提的宗教神秘主义，一个是以理智分析为基础的哲学神秘主义。^③ 二者层面各异，方法不同，摩诃衍是从究竟意义上谈论解脱，所以不讲方便，莲花戒是从初业行人的角度来讲修行，所以重视方便和次第，因此不易裁决胜负，难以断定是非。只因藏地民众从“预试七人”落发为僧始，大都是初业行人，不宜走顿悟修行之路，故藏王最终以辩论的方式裁决顿门派失败，其维护政治统治的意图显而易见。然而正因为藏王的如此裁决，后弘期以降，藏地大多数佛教学者遂将摩诃衍的顿门教法定性为外道邪见，然也有少数藏传佛教学者认为摩诃衍的教法乃纯正的佛法，甚至较渐门派教法殊胜，因而有学者所谓的藏传佛教所有宗派都对摩诃衍及其教法持否定态度、执负面评价的观点言过其实。

（责任编辑：黄夏年）

① 噶妥·仁增才旺诺布：《略说汉地和尚之出现及先前之宗派》，《噶妥·仁增才旺诺布文集》中册，北京：中国藏学出版社，2006年藏文版，第379页。

② 同上，2006年藏文版，384页。

③ 班班多杰：《禅宗在藏传佛教前弘期的传播和对后弘期的影响》，载《历史研究》2008年第6期。