



法尊与民国时期藏密在汉地的传播

◎ 杨红伟



法尊法师(1902-1980),中国现代佛教史上的著名高僧,曾师从太虚法师与大勇法师学习法相、因明及密教。后赴藏区深入研修藏传佛教10余年,获甚深成就。返回内地后,在重庆汉藏教理院讲授和翻译藏传佛教经典。法尊法师一生笔耕不辍,译介藏传佛教相关著述120余部(篇)。因而有人认为他“第一次把藏传佛教的显密理论,系统地介绍到汉地”,是20世纪上半叶翻译藏文佛经最有成就者^[1];或谓之为中国近代沟通汉藏佛教之先锋与大成就者,盛赞:“法尊法师在近现代佛教界推动汉藏佛教的文化交流中所做出的贡献无出其右者。”^[2]然而已往论者多注意法尊法师在译介藏

传佛教及沟通汉藏佛教方面之贡献^[3],至若法尊法师之藏传佛教思想,尤其对待藏密之态度及其在汉地弘传之贡献,则无专论予以介绍。故本文专论之,以补学术研究之阙如。

一、入康藏之藏密见行

法尊,河北省深县南周堡村人,俗姓温。1920年春在山西五台山玉皇庙出家,法名妙贵,字法尊。彼时大勇在玉皇庙讲经,深受赏识。1921年秋,北平佛教界邀请太虚于广济寺讲《法华经》,大勇偕法尊前往拜谒,即蒙太虚谆谆教诫,勉励其前往即将开办的武昌佛学院学习。是年冬,法尊在北平法源寺从道阶法师受具足戒,并前往南京宝华山研习律学。大勇则东渡日本,研习密法。1922年冬,法尊入武昌佛学院,接受系统的汉传佛教教育。法尊佛学思想深受太虚影响,投身于“佛教革命”的洪流,经受汉传佛教现代转型的洗礼。由此而始,法尊“二十余载,若学若行无一不秉大师之慈旨而为之”。^[4]

武昌佛学院是法尊接触密教之始,学习了《密宗纲要》等要籍。1923年冬,大勇法师自日本回国,至武昌传密法。当时,“各处的佛教徒无论在家出家,都有唯密是尚的风气”,针对这种情形,法尊提出:“在已经学过教理的人去研究他,才能了解他那

里头的真实道理。若是那一般全无教理根底的人去学他,只能够学到一些假像观。”^[5]强调研修密法,必须要佛学系统的知识与理解作为研究根底,才能明了密法的真义。

1924年,法尊自武昌佛学院毕业,受太虚法师之命,入北平藏文学院,随大勇学习藏传佛教,以备日后互译汉藏传佛教经典,沟通汉藏佛教及文化。其先,大勇游雍和宫,感叹“西藏佛法,何其伟也!”^[6]又“与白普仁尊者,一同闭关于善缘庵,修护摩法。……便觉着西藏的密法,比东密来的完善”^[7],于是立志前往西藏学习佛法。受太虚与大勇影响,法尊决心效仿先觉,立志翻译藏传佛教典籍,为振兴汉传佛教做一些贡献。他说:“我对于西藏的佛教典籍,凡是内地所没有的,我都发愿学习翻译出来补充所缺。尤其对于义净法师所翻译的律藏,我很想给他补充圆满。西藏的密法,当然也不是例外的事。”^[8]

1925年春,太虚在北平讲法,鉴于国民革命军将起师北伐,乃命大勇率藏文学院学员组织留学团进藏。是年冬,留学团抵达西康康定,住安却寺。1926年春,法尊到跑马山去,依止慈愿大师学习藏文和藏传佛教。这一年的学习,虽为初涉藏传佛教,却已让法尊对藏传佛教产生了极大信仰,对格鲁派的修习次第尤觉为奇宝。他说:“这一年所学的学非常满意,对于藏文方面也大有进境;对于西藏的佛法产生了一种特别不共的信仰。因为见到《苾刍戒释》、《菩萨戒释》的组织和理论,是在内地所见不到的事。尤其那部《菩提道次第论》的组织和建立,更是我从未梦见过的一个奇宝。我觉着发心求法的志愿,总算得到了一点小结果,那怕就是死在西康,我也是不会生悔恨心和遗憾的了。”^[9]

1927年春间,法尊与朗禅搭骡帮进藏,抵达甘孜,因康藏关系紧张,西藏政府疑心大勇等人为国民政府派员,遂下令汉僧不准入藏。法尊与大勇滞

留甘孜札噶寺,依止札噶大师,从其弟子学习《菩提道次第广论》、《因明初机入门》、《现观庄严论》、《辨了不了义论》等多种经论。法尊尤其依止格陀诸古,用4年时间,学习了修菩提心的教授和密宗的深意^[10]。这是法尊系统接触藏密的开端,生起了对格鲁派信仰。

扎噶寺学法期间,法尊曾谒见前来朝礼的安东格西(绛热仁波切),起了前往依止的念头。1929年,扎噶大师与大勇先后圆寂。1930年,法尊前往昌都,依止安东格西,用大半年的时间,“接受了四十余部的大灌顶”。8月间跟随安东格西进藏,路上又依止拏墟达朴喇嘛,接受了“绿度母身受曼陀罗之不共修法等”。同年10月,抵拉萨。在西藏期间,法尊依止上师,按照次第,循序渐进,系统地学习了显密教法。其修习内容概括为:1932年学习《因明总义论》及《菩提道次第广论》;1933年学习《现观庄严论》、《金鬘释》、《密宗道次第广论》、《五次第广论》、《大威德二种次第》、《护摩大疏》,并接受了“三百余尊结缘灌顶”和“空行佛母修法教授”等;此外还依止甘丹赤巴听《俱舍论》,从绛则法王听《戒律》,从颇章喀大师受“胜乐金刚之大灌顶”等^[11]。这是法尊系统学习和深入见行藏密的阶段,所获极为丰富,因而法尊自认为:“在康藏留学的这几年中间,要算我这一生中,最饶兴趣,最为满意的一幅画图了。”^[12]

早在1930年,太虚为筹办世界佛学苑汉藏教理院之事,即函命法尊速回川主持工作。法尊以对西藏佛学初窥门径,尚需深造,不欲半途而废,辞谢不应,并荐安东格西以自代。1932年秋,汉藏教理院成立,太虚函令频催,嘱法尊迎请安东格西入川主持。法尊屡请达赖喇嘛批准而不允,乃于1933年冬独自离藏,绕道印度返国。1934年6月16日抵达宁波阿育王寺,谒见太虚,奉面谕,入川主持汉藏教理院。由此结束了第一次入藏学习。

为在汉地弘扬宗喀巴的显密教法及帮助自己的翻译事业,法尊念念不忘迎请安东格西。1935年9月,法尊再次出发前往西藏。经海路,绕道印度,于1936年春方始抵达拉萨。不料安东格西已于正月初二日圆寂。法尊悲痛异常,赶至绒波寺为安东格西料理后事。返回拉萨后,法尊又依止绛则法王“听讲《菩提道次第略论》、《苾刍戒广释》和《俱舍论》等”^[13]。迎请未果,又得太虚及汉藏教理院电催,法尊法师只得携带所求经书,于九月间踏上了返川的征程,绕道印度,于1937年春返回重庆,继续主持汉藏教理院。此为第二次入藏学习。

由是观之,法尊接触之密法涵盖东密与藏密,然其见行,则不脱藏密。究其根底,则不外受太虚、大勇之影响,觉得藏密方为密教之完备者。法尊曾引太虚之言,说印度佛教判为三期:初为小乘,以南洋佛教为代表;次为大乘,以汉传佛教为代表;终为密教,以西藏佛教为代表,故而西藏密教典籍极为丰富^[14]。因而不难窥见,在法尊看来,汉密固不如藏密,东密则不过是汉密的支流,“觉着密宗的味道,也只有那么浓”^[15],虽可弥补汉密中衰的缺憾,较之藏密相去甚远。此亦法尊依止藏传佛教大德接受灌顶,听闻密法、见行密法的缘起。

二、藏密史兴替之考察

法尊感近代以来汉传佛教之衰退,更为“佛教革命”口号所激荡,誓愿为佛法而牺牲一切。在他看来,“所言为佛法者,即愿令佛法久住,尤愿令汉藏佛法久住耳。其令住之方便,唯有将未有者,译讲传授;旧有者,光愿弘扬耳”^[16]。法尊既有此宏愿,即以沟通汉藏佛教为己任,尤愿以藏传佛教所完备而汉传佛教所缺少之藏密典籍与教授介绍于汉地。或言之,法尊并不仅为增进己身研修藏密,实为促进汉传佛教之变革,为促进汉传佛教之发展而研修藏密,期望通过研修藏密,并在汉地弘传藏密,为

汉传佛教之增益。

弘法当以详细推介为先,故法尊有对西藏佛教及藏密弘传历史作系统的梳理。法尊依据大量史料,认为西藏佛教始于松赞干布时期,因娶唐朝文成公主与尼泊尔赤尊公主,吐蕃臣民才得以接触佛法。墀松德赞时期,立佛教为国教,大力扶持佛教,迎请印度高僧入藏,建立寺院,剃度僧徒,确立僧伽制度,佛教的真正规模,才算完备。至朗达玛841年灭佛,卫藏无僧伽。此为西藏佛教的“前宏期”。至978年,鲁梅等在青海学法,返回西藏重集僧伽,弘扬佛法,此为西藏佛教“后宏期”的开端。

法尊亦以密教的教授作为判断西藏佛教分期的标准。他认为:“松赞王至墀惹巴仅时所宏之佛教,即前宏期之佛教。关于显教,与后期所宏者无别。而密教则与后期所宏者多有不同,故依密法之宏传,名之为旧派(宁玛派)。”^[17]前宏期所传密教与后宏期所传密教的区别在于:“密乘行事两部(下二部)于前宏期以佛密论师所传者为主。……后宏期中则偏重于瑜伽部与无上瑜伽部,其事行两部虽尚流行各种灌顶与修法,而经论之讲授几若无闻也。”^[18]

西藏前宏期所传密教,始自于松赞干布弘传观音法,令藏民普遍信仰观音,诵持“六字明”,并翻译密部教典多部。而密教教授则兴盛于墀松德赞在位时期。彼时迎请莲花生大师入藏弘法,传出三种瑜伽教法。后令静命大师与莲花生大师主持,建桑耶寺,度七试人出家。随后,藏地出家者日众,凡三百余人。于是,墀松德赞“遂请静命、无垢友、佛密、静藏、清净狮子等诸大论师,及先出家之七人,并法光、虚空、宝军、无分别、释迦光、吉祥积、龙幢等诸大译师,在译经洲(桑耶寺之一院名)中,广译三藏教典;又请宏密乘之法称大师在真言洲(桑耶寺之一院)中,广译金刚界曼荼罗等密教要典;又请迦氏弥罗、胜友、施戒论师等在净尸罗洲(桑耶



五台山广宗寺尊法尊法大师纪念馆

寺之一院)中,传授戒法”^[19]。噶热巴巾在位时期,密法的翻译与传授受到禁止。彼时噶热巴巾组织高僧大德,整理经论,务使名称统一,免生歧义,并鉴于“密部典籍,理应秘密修持,于非法器之人,不应开示宣说,以前虽以传授,但有利名之徒,依文取义,不解真理,致生弊端,起诸邪行”,“故敕从今以后,凡未得藏王批准不许随意翻译”^[20]。密教在藏地的修持,遂由公开而转入地下之秘密潜行。

朗达玛灭法以后,前后藏僧人零散,戒律废弛,西藏佛教陷入困境。彼时,“学佛者不分在家出家,类不重视修行之次第,致有重密轻显,重师轻经之趋势(但以师长传授之密法为可奉以修行,于三藏教典纵不斥为废纸,亦认为广开知见徒为供养之福田而已)。复有一类,崇敬戒律而毁谤密法,致令显密教法,形同水火”^[21]。不仅如此,即使专务密法者,亦不究密教的真实意义,出现了“诸居家咒师不达密法之真义,行诸邪行与诛法,甚至有伪造经咒者”^[22]的混乱局面。

有鉴于此,占据后藏之地的赞普后裔俄日王阔惹出家为僧,取法名智光,为求真实佛教,派众人入印度学法,迎请论师,翻译显密经教。智光之后,后藏之王拉德及其三子窝德、静光、菩提光迎请阿底

峡大师入藏,整理佛教。

阿底峡大师入藏后,“为对治西藏佛教种种非法,故造《菩提道炬论》,以阐明佛法之本旨及修行之次第”^[23]。后受仲敦巴之迎请至前藏,倾授一切显密教法,并“未有佛化之区多所建树,于固有者亦多所整理,于邪执疑惑之垢,悉以正理而涂除之。尤以针对当时邪行密法、轻毁因果之流弊,特重视业果,宣说皈依”^[24]，“自是西藏佛教大为之一振”^[25]。阿底峡大师圆寂后,门人皆依止仲敦巴大师,遂开噶当派。仲敦

巴之后,该派因传授方式的不同,分为教授派与教典派。

此外尚有人前往印度求法,如卓弥译师专宏密法。萨迦宝王从其学法,又从阿底峡弟子学集密等法,后建萨迦寺。宝王之子庆喜藏学法尤善,遂开萨迦派。萨迦派所宏者“显密皆俱,密法虽总宏一切,而以《欢喜金刚法》为特传,显教则《俱舍》、《戒律》、《因明》、《唯识》、《中观》皆极完备。……此派修行之次第,重在先显后密,尤以别解脱戒律为基础,大致与《菩提道次第》所说者相仿”^[26]。又有卓弥译师弟子玛尔巴,留学印度,专攻密法,欢喜金刚、集部、母部次第学成,回藏开创噶举派。该派因传授方式而分为多系,然均以大印为根本法门,致力于圆满次第。

元代尊萨迦派高僧为帝师,萨迦派统理西藏政教。噶举派则多掌握地方实际政权,形成噶举、萨迦互争之势。延及元末明初,显密教法衰微,“除少数大德外,几不知戒律为何事;寺院僧侣,尽同俗装,不知三衣条文何裁。前后藏各寺虽尚有研究教理之人,亦多属显教经论,仅能启发知识而无真实义可修。……对于密法,惟知乱受灌顶,偏修一部分教授,如迦举派偏修大印,旧派偏修大圆满

等。至如何亲近师长,守护律仪及三昧耶等,则无说无闻也。”^[27]

于是明初有大改革家宗喀巴挺身而出,立志整顿振兴藏传佛教。宗喀巴专事阿底峡之教授,广泛吸收各派之长,收授门徒,建立甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺,遂开一代新风,树立格鲁派,遍布蒙藏等民族地区。格鲁派之教授,慎重戒律,依据阿底峡的教授,无论显密,皆定修行次第,“堵绝学者图便宜之偷心”。该派所建立密法次第,强调学密者应先完成菩提心之功德,“若无此功德,则无入密法之基础。次须依止具足德相之大阿闍黎,受圆满灌顶,未得大灌顶,尚不得闻密法之教义,况云起修?次于灌顶时所受之三昧耶及别解脱律仪,须严谨守护,若不持戒尚不能得人天善趣,况云成佛?已能严谨持净戒者,次须精研密法之真实义,不尔则徒修假相之仪轨,终无现证真实之希望。通达真实义之后,犹须勇猛恒常,勤修生起次第之法,以未成本尊相应之胜三摩地,纵然妄修息脉、空点及光明等定,终久是不得生起。如已善修生起次第者,次当进修圆满次第。若无幻身及光明定等,以证佛果之色法二身,唯修本尊行相之三摩地,仍无所成故。”^[28]

法尊既以弘护汉传佛教为己任,故不能不以西藏佛教之兴衰隆替为借鉴,于西藏佛教史的研究,汲取若干之教训。他总结西藏佛教历史的经验认为,除国王摧残佛教之外,于佛教内部决定兴衰者概有三因:“一重不重戒律,二乐不乐如教实行,三能不能依次而行。”^[29]由此亦可窥见法尊对于密法见行之基本思想,概不过三端:守戒、重教与次第。

法尊认为,戒律乃修一切法的根本,为显密共法。他说:“戒律是根本,菩提道次中不可少者也。”^[30]不守戒律,即难以如教实行。他认为西藏佛教史上教派之兴衰,多由此二者所决定。如噶举派“教授弟子,多以歌唱而演法义,闻法之后,即重实

行。……唯因重师所教,其轻视经教之弊,亦依之而生。又因专修密法之故,亦蔑视戒律而不守持。后时萨迦四祖及宗喀巴大师之所破斥者,亦多指此派的末流和旧派而立言”^[31]。格鲁派崛起的关键就在于该派首重戒律,因而盛赞:“宗喀巴大师虽对于显密二教,俱与以有次第有条理之整顿,然佛法能久住至今而不晦者,尤以其重视戒律,及学行相应,为最有力者也。”^[32]

对于藏传佛教之次第,法尊认为,首在显密双修,由显入密,只有在完备出离心与菩提心的基础上,如实坚修密法,才是成佛的大道。故其特别强调阿底峡大师的修法次第:“明显教虽可成佛,然终未若密法之速利。虽有多种密法,决非普通人民之所能行,及非出家比丘之在家士所宜学。倘非其机,而修其法,犹如兔随狮跃,徒自取其死耳。审细抉择初机学习密法之利弊,打死初机人偷便宜的取巧、居奇心理,要为此论最胜之特点。”^[33]密法之内的修持,同样必须坚持应有之次第,否则亦非成佛之正途。故其赞美宗喀巴大师之密宗道次第说:“其密部之经论仪轨,唯诠此义而无余。故一切密法,皆有决定之法则及次第,凡无定则及超越等次之传述,皆非清净之密法,亦可知矣。”^[34]

三、藏密典籍之译介

法尊对藏密之认识,既可归诸于持戒、重教与次第,由其依止大德修密之见行,与密教之思想,可以发现,其信仰之教即为由阿底峡发其端绪、宗喀巴融汇开创之格鲁派教授。法尊由对格鲁派的信仰,不可避免要以之作为救治汉传佛教缺陷的根本,从而使其翻译工作亦以格鲁派之教典为重点。

后宏期佛教因受印度佛教第三期教法影响,故特重密教。从密教的观点来看,相比小乘、大乘而言,密教无疑是一种快速成就佛果的便捷途径。故刘立千指出:“总之,无论大乘小乘,都主张要断除

烦恼，才能证得菩提。……所以要经历多生的磨难，艰苦修行，才能有所成就……把佛和众生的差距拉得太大，说凡夫要成佛须经三大阿僧祇劫修行才能成就。……密教为什么能够快速成就菩提？因为密宗不仅认为众生有佛性，而且众生就是佛，即心是佛，佛和众生只是迷悟之分，迷就是烦恼，悟即菩提。”^[35]

作为后宏期藏传佛教的集大成者，格鲁派对于密教的尊崇亦不例外。故太虚读《菩提道次第广论》至“如是以诸共道净相续已，决定应须趣入密咒，以能速满二资粮故。设逾共道非所堪能，或由种性功能虚劣，不乐趣密咒者，则惟应将此之次第加以推广”，乃判定格鲁派之教授为“特尚密宗之理论，甚为显然”^[36]。的确，宗喀巴曾言：“方便智慧和合无别金刚萨埵瑜伽，即金刚乘。此有道果二位。善巧方便大于波罗蜜多乘，故名方便乘。”^[37]因其“方便”，故为成就佛果之快捷方式，成为格鲁派教证修持的核心。

密教虽为格鲁派教授的核心，但绝非人人皆可修持。宗喀巴特强调修持的次第，即先显后密，只有具备了大乘种性，方可修持，即所谓：“若有殊胜大乘种性，为善知识之所摄受，于诸共道已善修习，由大悲心最极发动，急欲救度漂流生死诸有恩者，当趣入甚深快捷方式金刚大乘，速疾施与一切有情惟一依处佛世尊果。”^[38]密法修持，虽有诸多不共之道与分支，但均须依诸共道，生起出离心与大菩提心，由此而始，依止善知识之金刚上师，入方便乘的门径。故太虚评价《菩提道次第广论》说：“借观西藏四五百年来之黄衣士风教，独能卓然安住，内充外弘，遐被康青蒙满而不匮。为之胜缘者虽非一，而此论力阐上士道必须经中、下士道，俾趣密之士，亦须取一切经律论所述戒定慧遍为教授，实为最主要原因。”^[39]由此可知，格鲁派教法殊胜之处，即虽以密教为核心，而以三藏、三学为先

导之共道，油然而成为明了次第的有机系统。

格鲁派以显教为修密之共道，或小乘或大乘，均统摄于密教之下，形成圆满之次第。此种教授，不能不影响法尊翻译之思想，由“教法”而决定“行法”，由教法之次第而影响翻译工作之次第，更及翻译之内容结构。

法尊翻译藏文佛典，始自第一次入藏求法，滞留西康期间。首次翻译，选择宗喀巴所造《缘起赞论略》，并做“释”，分上下卷，发表于《海潮音》第13卷第7、8两号。其用意乃在以宗喀巴之言教，说明佛说一切法，均为殊胜教授，无根本之差别：“佛说教法，广有显密，大小三藏，十二部等，无量差别。然其正宗，意在治惑。烦恼根本，无明是极。能治无明，唯有缘起。”^[40]摘译《宗喀巴大师传》，发表于《海潮音》第16卷第8、9、10、11、12诸号。更摘译《阿底峡尊者传》，发表于《海潮音》第17卷第1、2、5、6、8、9诸号。而其用意，不外借西藏佛教史上之伟人，来阐明：“正法有无，依于受持宏演之行者：有诸行者正法住世，无诸行者正法隐没。……受持讲说参行，亦依有传承者为言；若不尔者，则邪正滥矣。”^[41]可见，法尊乃期望以正法而祛除邪行，挽救汉传佛教于既衰。

既求正法，法尊在具体的翻译工作中，亦讲求翻译之次第，务使格鲁派之教法，有完整性。故其翻译，乃遵从宗喀巴之真义，由菩提道而渐及密宗道，尤重戒律，并行不悖。法尊对于藏传佛教典籍的大部头翻译，首先进行的就是宗喀巴的《菩提道次第广论》。入藏以后，法尊即着手进行，1935年由汉藏教理院出版。从密教修行的角度而言，《菩提道次第广论》则为进行密法修行的基础，为树立出离心、菩提心的不二法门。故法尊亦赞之：“夫内明之要，是在对治身心，身心既对治有方，而得解脱。《菩提道次第》等，即是对治吾人身心之阿伽陀也。”^[42]

主持汉藏教理院期间,法尊“每日除在普通、专修两科中教课而外,尚须为法师们讲点戒律和密法,再有空便是做我私人所愿做的翻译工作了”^[43]。此时,法尊准备着手翻译密宗道的有关内容了。不过在此之前,为了避免“崇密”者之邪行,避免重蹈西藏佛教史上的覆辙,法尊还是要先翻译一些戒律的内容,于是就有了《苾刍学处》与《菩萨戒品释》的汉文版。《苾刍学处》为宗喀巴所讲,弟子迦曹杰记录,“先说出家事及依止善知识规矩等,次释二百五十三戒”,强调“无论修何种行,皆以清净戒为根本”^[44]。《菩萨戒品》即无著菩萨《瑜伽师地论·本地分菩萨地初持瑜伽处戒品》,分总明持戒、广辨戒相和总结劝学三部分。宗喀巴认为菩萨戒为波罗密多与金刚乘的共同律仪,于是采各家之说,集大成而为《菩萨戒品释》,乃以戒律作为整顿佛教的先声,破除自称大乘、不守律仪、假借密法胡作非为者的迷障。

由是为基础,法尊先后翻译了《密宗道次第论》与《密宗道次第广论》,阐明密宗修习的次第与根本教授。《密宗道次第论》为宗喀巴弟子克主杰造,系宗喀巴《密宗道次第广论》的节缩本,法尊译于1935年,由太虚作序。全书分为两大部分,初论声闻、大乘,并分大乘为波罗密多与密咒二部,各别其成佛之义;次论显教波罗密多乘法轮与密咒乘法轮,重点在密咒乘。密咒乘法轮总叙事部、行部、瑜伽部与无上瑜伽部,尤重无上瑜伽部,综其依止金刚阿阇梨、绘制曼陀罗、修曼陀罗、灌顶、守护三昧耶及律仪至自体生起圆满次第,条分缕析,次第述及。

《密宗道次第广论》译成于1939年,由印顺法师润文。全书包罗结构略同《密宗道次第论》,唯其内容,《密宗道次第广论》多阐发义理,广征博引,摧破异说,比较详尽;后者则多引史实,或删繁就简,直抒己见。《密宗道次第广论》总摄事部、行部、瑜伽

部、无上瑜伽部,而对无上瑜伽部论说极为详尽。

同时,为指导汉地佛教界的藏密修持,法尊又相继翻译了安钦上师讲授《供曼陀罗文观行述记》,辨明供曼陀罗之仪轨;善慧法幢大师造《温萨耳传供养上师与大印合诵法》,讲皈依、供养上师及迅速证得上师本尊的诸行仪轨与教证;《西藏传弥勒修法》讲西藏佛教中的具体弥勒修法;阿旺堪布所讲《尊长瑜伽法》具体介绍如何修持出离心、清净法,舍下劣心和本颂殊胜。

法尊翻译格鲁派之教典,粗看似漫无次第,实有内在之逻辑。盖其既信仰格鲁派之教义,秉承格鲁派之教法,故不能不尊崇藏密。而为张藏密之真义,亦不能不先翻译格鲁派之正法,循序渐进,由起信发心,而至显教完满大乘种性、严守律仪而修证密教之圆满次第。

四、法尊弘传藏密之贡献

1920年代中后期,在佛教革命的大旗下,中国失传了近千年的密宗文化也出现了复兴的气象。其时,传统中国佛教的大乘八宗派都“渐次流行而耀光彩,密宗亦应时崛然兴起。先则京也、粤也、鄂也、蜀也,密风密雨,栉沐已久,今则江浙亦莫不披靡其风化焉。自表面不得谓非佛法前途之大好瑞兆矣,盖密宗之绝迹中华于今千余年矣,而今得复兴,正如久失之宝,今且发现而复得之也,宜乎举国缙林及诸精进学佛居士,群起而趋之若鹜矣。”^[45]密教在近代的勃兴,由两方面的推动:一是自日本向中国输入的东密、台密;一是由蒙藏地区向内地输入的藏密。

中国近代密教的复兴,首先来自日本的刺激。第一次世界大战期间,日本趁机向中国提出《二十一条》,其中要求允许日本向中国传播佛教,尤其是中国早已失传的密教。身当中国复兴佛教运动领袖的太虚,“虽明知其为政治利用文化侵略之计

策,然以中土密宗诚绝,固亦未如之何也”,但“受此重大刺激,对于密教问题,渐渐注意”,因而“主张派人留日留藏习密以重兴我国之密宗”^[46]。大勇即为在此情势下,东渡日本学法。然而不久,即出现了得日人权田雷斧灌顶的王弘愿,连续发表文章、诋毁显教的“非法密风”。此举无疑给中国佛教界雪上加霜,引起了太虚的警惕。^[47]

彼时,由于蒙藏问题,一批爱国藏传佛教政教领袖及喇嘛来至内地,成为推动密教复兴之最重要力量。1924年,班禅大师被迫流亡内地,大弘藏密;同年,诺那呼图克图亦至北京讲经说法。此外,蒙古喇嘛白普仁、西康喇嘛多杰觉巴格西等,更是往来南北,讲经弘法,不断举办法会,从而带动了内地修习藏密的风气。太虚对藏密在内地传播,持大欢迎之态度。太虚不仅创办了汉藏教理学院,还于1934年春从九世班禅受金刚大阿闍梨大灌顶,可见其研究、借鉴藏传佛教的殷殷之情。正是在这种情势下,太虚将借鉴密法、学习密法,重建中国密教的希望寄托在藏密之上,派遣大勇率“西藏学法团”入藏求法。故时人评论道:“(中国佛教)近年之趋势,则由净土禅宗,而趋向于密宗。而密宗之所以能突起应世者,盖有其特殊之因缘,其始由于本刊(《海潮音》)之提倡东密。继则由喇嘛藏密之传入。而藏密之宣传,势力更大”,“因有藏密之宣传,国人对于东密,近几无人着眼矣。”^[48]

可见,无论是学习东密,还是学习藏密,对于中国佛教复兴运动的领袖太虚来说,根本的着眼点,都在于为建立汉传佛教的密宗做准备。然而,就实际传播的情形来看,东密因其固有之缺陷,故不能满足此等之需要。而藏密在内地的传播,虽则有黄教之格鲁派,红教之宁玛派,传法者亦无不充满热情,但终因语言之障碍,难有系统之传播。故太虚曾针对国人偏执于密咒而批评道:“佛之正法,则端在明一切事物皆众缘成而唯识现,当自心

改造善行,修致良果,互为增上以庄严国世;如偏重于密咒,斯又非佛密之本真矣。”^[49]

作为太虚的追随者,法尊自然不会不理解其根本意图,恐怕此亦法尊西藏求法务必尽其全观,究其深旨的缘由。由此亦不难明白,法尊学习藏密,何以先介绍、翻译显宗与律仪了。盖以己力,纠正时弊,弘扬正法而已。顺此理路,法尊在近代中国弘传藏密之贡献则昭然若揭。

法尊之贡献,可归为两大端。其一,法尊或译或介,首次在近代中国大规模地揭示了藏密修持的完整性和系统性,即说明了藏密并非为独立之存在,乃与显教和合为一,有机而圆融,须臾不分。故修习藏密,必须要有显教的前导,有律仪的守持,否则便是邪行。故时人尝言,《菩提道次第》汉文版出,而国人始知发心之重要^[50]。故法尊翻译《菩提道次第广论》及相应之典籍,不啻为国人习藏密立一正轨之途径。《海潮音》为之广告中说:“本论组织严密,理论周详,人天三乘之共法,大乘显密之要门,由人身发心向佛果之三士学道,步骤方便,师资传承,解行并重,次第井然。光明三士道修行之方法,决择止观正见尤为精微。上承印度,下启卫藏,今流华夏,洵(洵)人天出世之明灯,大乘菩萨之南针,宜乎人各一编也。”^[51]

其二,则于或译或介中,揭示藏密修行之次第,为藏密教法在汉地系统弘传之第一人。如果“菩提道次第”揭示显密修行之次第,偏重显教之大乘种性功德,而“密宗道次第”则在明了密教之修行次第,何以由生死次第而至圆满次第。法尊不仅详细解释密教在西藏之发达史,尤详定译介《密宗道次第广论》与《密宗道次第》,广弘藏密之正法。故《海潮音》在《密宗道次第》汉文版的广告中赞扬之:“组织精密,理论周详,凡研究密宗者,不可不人手一编。”^[52]

故总而言之,法尊对于藏密在汉地的弘传,乃

追随太虚现代佛教复兴之旗帜,勤勉求法,恪守法度而见行,条分缕析而详查,究其正理而弘扬。不仅针灸时代之痼症,贡献于一时代之佛法;亦确树藏密教法之正轨,泽被后世苾刍于无穷。

(作者为兰州大学宗教文化研究中心研究员兼佛教文化研究所所长)

【注 释】

[1] 吕铁钢、胡和平编:《法尊法师佛学论文集》,北京:中国佛教文化研究所,1990年,第407-408页。

[2] 王守常:《虚妄分别辩——欧阳竟无与法尊的争论》,载王博主编《中国哲学与易学——朱伯昆先生八十寿庆纪念文集》,北京:北京大学出版社,2004年,第114-115页。

[3] 相关方面的文章,主要有:方兴:《法尊对沟通汉藏文化的贡献》,上海社会科学院宗教研究所、上海宗教学会合编《宗教问题探索:1987年文集》,上海:上海社会科学院出版社,1988年;黄夏年:《法尊法师三题》,载觉醒主编《觉群·学术论文集》第1辑,北京:商务印书馆,2001年;张玉良:《法尊》,《五台山》2006年第10期;白正梅:《法尊法师与汉藏文化交流》,《佛教文化》2004年第6期;黄启明:《佛教高僧法尊法师》,《五台山研究》2005年第2期;杨化群:《著名的藏文翻译家——法尊上人》,中国人民政治协商会议文史资料委员会宗教组编《名僧录》,北京:中国文史出版社,1988年。

[4] 法尊:《略述太虚大师之悲愿及其伟业》,载汉藏教理院同学会太虚大师追悼委员会编辑委员会编《太虚大师纪念集》,汉藏教理院同学会,1947年,第24页。

[5] [15] 法尊:《现代西藏》,汉藏教理院,1937年,第6页。

[6] 妙观:《菩提道次第修法笔记序》,载则一编《藏密宝典》第1册,北京:民族出版社,2001年,第11页。

[7] 法尊:《现代西藏》,第7页。

[8] 同上,第8-9页。

[9] 同上,第12-13页。

[10] 同上,第14页。

[11] [12] 同上,第16页。

[13] 法尊:《现代西藏》,第26页。

[14] 法尊:《西藏佛教概要》,载吕铁钢、胡和平编:《法尊法师佛学论文集》,第1-2页。

[16] 法尊:《法尊法师来书》,《海潮音》第17卷第6号,第111-112页。

[17] 法尊:《西藏民族政教史》,载徐丽华主编《中国少数民族古籍集成(汉文版)》第97册,成都:四川民族出版社,2002年,第15页。

[18] 同上,第45页。

[19] 同上,第11页。

[20] 同上,第14页。

[21] 同上,第24页。

[22] 同上,第20页。

[23][24] 同上,第25页。

[25] 法尊:《现代西藏》,第35页。

[26] 同上,第37-38页。

[27] 法尊:《西藏民族政教史》,第49页。

[28] 法尊:《现代西藏》,第42-43页。

[29] 法尊:《从西藏佛教学派兴衰的演变说到中国佛教之建立》,《海潮音》1936年第17卷第4号,第37-45页。

[30] 法尊:《法尊法师自西藏来书》,《海潮音》1936年第17卷第9号,第106-107页。

[31] [32][33][34] 法尊:《从西藏佛教学派兴衰的演变说到中国佛教之建立》,《海潮音》1936年第17卷第4号,第37-45页。

[35] 刘立千:《藏传佛教各派教义及密宗漫谈》,北京:民族出版社,2000年,第14-15页。

[36] 太虚:《序》,载《宗喀巴大师集》第1卷,法尊法师译,北京:民族出版社,2001年,第3页。

[37] 《宗喀巴大师集》第2卷,法尊法师译,北京:民族出版社,2001年,第32页。

[38] 同上,第22页。

[39] 太虚:《序》,载《宗喀巴大师集》第1卷,第4页。

[40] 法尊:《缘起藏论释》(上卷),《海潮音》1932年第13卷第7号,第3-16页。

[41] 法尊:《阿底峡尊者传(卷一)》,《海潮音》1936年第17卷第1号,第71-80页。

[42] 法尊:《论学僧之成绩》,《海潮音》1935年第16卷第4号,第93-96页。

[43] 法尊:《现代西藏》,第27页。

[44] 《宗喀巴大师集》第5卷,法尊法师译,北京:民族出版社,2001年,第25页。

[45] 太虚:《中国现时密宗复兴之趋势》,《海潮音》1925年第6年第8期,第12页。

[46] 同上,第14页。

[47] 罗同兵:《太虚对“东密”的理性抉择:从密教对武昌佛学院的冲击说起》,《宗教学研究》2002年第1期,第131-136页。

[48] 太虚:《十五年来中国佛教之动向》,《海潮音》1935年第16卷第1号,第69-80页。

[49] 太虚:《论时事新报所谓经咒救国》,《海潮音》1932年第13卷9号,第43-48页。

[50] 妙观:《菩提道次第修法笔记序》,第11-12页。

[51] 《海潮音》1936年第17卷第2号,扉页。

[52] 《海潮音》1937年第18卷第1号,扉页。