

太虚大师为支那堪布翻案*

尹邦志

提 要：公元8世纪末期在拉萨发生的吐蕃宗论，内涵深邃，殊难通达，藏传佛教进入后弘期以来千余年，仍因之聚讼不已。民国时期，随着内地兴起藏传佛教热潮，佛教界对此事也颇为纠结。太虚大师根据自己的见地和法尊法师新译的资料，进行了理性的抉择。他解答了四个问题：第一、西藏所传支那和尚，是否可代表中国的禅宗？第二、支那和尚所立的宗，是否当时真是被破？第三、假使不真被破，为什么自认堕负而归？第四、若中国禅宗曾在西藏被破，此刻西藏的教理流到中国，禅宗是否同样的被破而不能成立？太虚大师对吐蕃宗论的抉择，高瞻远瞩，宗说兼通，深入浅出，契理契机，可视为结论性的判断。

尹邦志，西南民族大学学报编辑部副研究员。

主题词：吐蕃宗论 显密之争 民国佛教 禅 太虚

唐朝时期继禅宗的“顿渐之争”后在拉萨发生的“顿渐之争”，学界称为“吐蕃宗论”^①。它是汉藏佛教交流史上的一个里程碑。这次漫长的大型辩论，以教理和修持实践中最核心、最深刻的问题，聚集了当时唐、蕃、印佛教界最具有代表性的人物寂护、莲花戒、摩诃衍等，以及吐蕃政教两界的领袖赤松德赞、拔·塞囊、娘·定埃增等，往复辩难，波澜壮阔，成就了佛教史上一件不朽的盛事。藏传佛教后弘期，从萨迦班智达、布顿、宗喀巴为主的班智达阵营，和冈波巴、隆钦巴、晋美林巴为代表的瑜伽士阵营就这一事件展开了近千年的笔战，可见此事深刻影响了藏传佛教的发展格局和各宗派的修持路线。而敦煌文献的发现，又使它长期以来成为国际藏学界的热点问题，产生了令人瞩目的成果。

但无论在汉传还是藏传佛教界的书写中，吐蕃宗论中汉僧主角摩诃衍的形象都不佳。民国时期的汉藏交流，激发太虚大师专门作了《为支那堪布翻案》^②的讲演。他的见地高远、掌握的材料也颇为充分，对于教界和学界，都有启迪。笔者作相关课题研究时，蒙台湾学者侯坤宏先生指示阅读，感到有必要向同仁介绍，特撰此篇，请方家赐正。

一、民国时期的“显密问题”

民国时期，汉藏佛教交流进入了一个新时代，体现了中国佛教的自觉^③和广大信众的宗教热忱。自唐至清，汉藏间的宗教活动受到政治的倡导和局限，参与的人数非常有限。尤其元、明、清三个朝代，藏传佛教向汉族和少数民族地区传播，汉地僧俗入藏受教者却极少。在汉地，藏传佛教基本上只得到了皇室和达官贵人的护持，加上语言和地域文化的隔阂，受到误读，它对中原大地的实际影响，相对来说还非常弱小。

进入民国以后，各界却都对藏传佛教有了新的认识。以刘湘为代表的一批政界人士认识到宗教在国防上的重要性，有意派僧入藏学习。佛教界的改革派，也希望佛法藏传佛教。如宽融法师曾撰《西藏宗喀巴大师之革命与今日整顿支那佛教之方针》一文，提出了依宗喀巴的方法组织教团、振兴教育、严申戒律、实行利他的思路。在学术界，钢和泰、吕澂和汤住心等人均涉足西藏佛教，研究机构在北京、南京、上海、重庆纷纷成立。人们认识到藏文经典多译自梵文原本，保存了原貌，且印度佛教后期的中观应成派、中观自续派、中观瑜伽行派的论著更为齐备；密典齐

全，而汉译只有事部、行部、瑜伽部，缺无上瑜伽部。简言之，汉藏佛教有互补作用。

和古代的单向传播不同，这一时期的汉藏佛教实现了大规模的双向交流。格鲁派的九世班禅、白普仁、七世章嘉活佛、多杰觉拔，宁玛派和噶举派的诺那活佛、贡嘎活佛及萨迦派的根桑活佛等康藏高僧大德纷纷来内地传法，吸引信徒动辄上万。如诺那、贡嘎两位活佛的弟子就有4万余人，高级知识分子一千余人^④。他们不仅像古代活佛那样举办法会、设坛灌顶，还进行教理研究，采用现代化的教育方式译经传法。活佛、高僧们不囿于自己的一宗一派，出现了教派之间、显密之间、汉藏之间相互合作、融通的良好局面。因此，藏传佛教在内地有了群众基础^⑤，学习藏密成为社会上的一种新趋势。释大勇、能海等人组织了大型的取经团队，入藏求法，形成了整个密教史乃至中国佛教史上的壮举，堪能媲美玄奘的印度之行。

民国时期，汉藏佛教展现出了强大的开放性和包容力^⑥，促进了中国佛教的复兴。但也有其复杂性和矛盾性。现在学界一般认为存在着“显密之争”。关于这一点，由于能够从来内地传法的藏人记载中找到的资料极少，学者们依据民国时期的刊物、著述进行探讨。据梅静轩的分析，所谓“显密之争”，还是一个模糊不清的概念。其关键内容涉及白衣的传法、对双修的误解、“再现”的引导以及庶民的信仰习惯四点^⑦。

“白衣传法”指的是弘传东密的王弘愿（1876—1937）居士引起的争论。1927年、1932年广州六榕寺佛教总会为僧尼灌顶震惊佛教界，他主张“显灭密兴”的荒谬言行激起许多人的不满，他传法阿闍黎资格的取得令人难以信服，他将着天衣、带发髻的大日如来诠释为俗人，更令人怀疑其佛教知识，他高价贩卖经典、法器以获取暴利，铸“包治百病”的铜质金刚牌等事情引起了佛教界的围剿。史善严、显荫、持松及法舫等发动笔伐。同出师门的曼殊揭谛甚至“大义灭亲”^⑧。

王宏愿事件之后，中国学密的焦点由东密转为藏密。但汉人对藏传佛教存在一些误解。出于自身的宗教需求和文化背景“再现”的藏传佛教是否真实，仍然值得商榷。比如，对于藏密的“双修法”，藏人解释为智慧与方便的双融，以佛

父佛母拥抱的形象表达，汉人斥为“邪淫”。西藏喇嘛也被描绘成“饱食衣暖，除念经外别无所事，自然只有趋于淫欲之一途”^⑨，连班禅也因此而受到嘲讽。太虚大师也指责喇嘛的俗服、肉食、饮酒、杀生不合佛戒^⑩。佛教界中充斥着喇嘛们售法求财各式的流言^⑪。景昌极、印顺法师等人更著书立说，认为密教源于印度坦特罗，瑕瑜互见，是弊病丛生的佛法末流。对民众的密教信仰，碧松指其惑于即身成佛之说^⑫，法舫斥为不分青红皂白，“弄得全国乌烟瘴气”^⑬。一些汉、藏僧俗合作的消灾祈福法会、地方政府花费巨款迎请喇嘛的举动、名流要人“经咒救国”等言论，也引起了民众的嫌恶和社会的批判。

汉藏佛教之间的矛盾，有政治和文化方面的原因。政治方面，1911年11月，受四川保路运动波及，拉萨、江孜、波密等地相继发生暴动，驻拉萨的川军和藏人发生激烈冲突^⑭，导致汉藏交恶。同期，藏地内部的政教关系也经历了艰难，乃至达赖和班禅之间产生了对立。接下来的一些事件，使兄弟民族同室操戈，剑拔弩张。1914年签订的《西姆拉条约》并没有真正解决边疆问题，形势反而日益恶化。外国殖民者乘机插手，使问题升级。汉藏之间，既有融通款曲的渴望，又有相互戒备的紧张。藏地既敞开了大门欢迎汉僧前往学法，又误以大勇法师为特派官员，以致该团困于川边，悠悠四载始终无法入藏。汉地方面，政教两界都寄予了佛教的交流解救国难的热望，难以冷静地看待不同传承的宗教现象，深入探讨其内涵。

宗教文化方面，对于密教，由于文化差异，从元朝以来汉地就形成了曲解它、丑化它、排斥它的传统，根深蒂固，二者在民国时期相遇，必然会产生激烈碰撞。且佛教界的内部，无论在汉地还是藏地，从来就不乏理性与信仰、戒律和实修的对立。民国时期汉僧对民众信仰和密法修持的种种非难，有些类似于吐蕃宗论中印度僧人对禅宗的种种质问及后弘期的千年之争，虽引经据典，却不失偏颇。因此，我们来研究太虚大师对吐蕃宗论的抉择，至少有三个方面的意义：第一，依经典案例判摄汉藏教理；第二，评价历史事件和历史人物；第三，解答现实中的宗教问题。时至今日，汉藏佛教的交流虽日益深化，与“显密之争”类似的问题仍在延续，太虚大师的

见解，仍然没有过时。

二、太虚大师所要解决的问题

太虚大师的讨论，涉及了当时的显密问题。之所以专门讨论吐蕃宗论，的确是因为它关系到古今汉藏佛教的诸多关键。不是随兴偶然提及，被好事者记录下来，作为谈资。

从因缘来说，是因为多次有人问及。先是“在民国十四五年前，有藏人从青海写信来问”。由于汉文中留下的资料相当少，大师对于辩论的内容和具体情况，都未详悉，就根据汉传佛教界的一般看法，回答两点猜测：一是摩诃衍对禅宗不见得很高明；一是西藏当时没有弘扬禅宗的机宜。后来，由于法尊法师翻译了许多藏传佛教界的经典和史籍，大师对此已经了然。又有多人来信问及，因感到兹体事大，特别于 1942 年夏在汉藏教理院公开地讲演，以期让更多的人知道自己的观点。

太虚大师要解决的，有四个问题：

第一、西藏所传支那和尚，是否可代表中国的禅宗？第二、支那和尚所立的宗，是否当时真是被破？第三、假使不真被破，为什么自认堕负而归？第四、若中国禅宗曾在西藏被破，此刻西藏的教理流到中国，禅宗是否同样的被破而不能成立？

这四个问题，对于关心汉藏佛教关系的人来说，的确是每一个都有冲击力，是关键问题。可见，大师对此作了充分的准备，希望讲演具有彻底性。整个演讲体现了单刀直入的风格。

三、支那和尚可以代表禅宗

大师开门见山地说：

稽考史乘，从他的教授辩论考察起来，可以见到这位支那和尚在晚唐禅宗盛行的风气中，的确是禅宗，而且是禅宗里面一位有力的宗师。

摩诃衍的身世，直到现在也不是很清楚，宗密把他列入神会²⁵大弟子之中。敦煌文献里留下了摩诃衍所写的《顿悟大乘正理决》，此时大师未必见到了。但这些对于判断摩诃衍的禅无关紧要，略而未提。太虚大师认为，摩诃衍将佛法分为渐、顿二门，与向来禅宗所谓“教下”、“宗下”的判教差不多，也与西藏显、密的分类相仿

佛。他解释摩诃衍的意思，是以渐门为方便，以顿门为成佛的必经之路。但摩诃衍并没有否定、取消渐修，他也许可了渐门。大师又细致地分析说，只经过顿门，即能成佛，所以摩诃衍的宗旨所在，即是顿悟法门。这里涉及的是裁判。

接下来，大师分析了摩诃衍的禅法，回应了藏传佛教界的指责。摩诃衍所造的论典中，宣扬有“可灭心”理论等，以一切无所著即能成佛。“这种理论，重在止息思慧，同择灭一样，易于得定，不是佛法的完满道理。”藏传佛教历史上，宗喀巴大师批判摩诃衍否弃“妙观察智”、耽于寂止，大概就是大师所说的“止息思慧”的意思。太虚大师却没有顺着宗喀巴的思路指责摩诃衍，反而赞扬了他的“偏激之论，是极扼要的言语，是禅宗盛行之时常有的论调”。太虚大师虽然没有提到宗喀巴的名讳，但以他对宗大师的推崇，对法尊法师翻译的格鲁派经典的熟知，我们可以看作他是在回应藏地以宗大师为代表的批判。

摩诃衍的种种“非法举动”，太虚大师作了辩解。和尚因《解深密经疏》与他所传的宗旨不合而用足践踏一事，藏传佛教界的批判，从古到今，不绝于书。大师却指出，像他这样，并非不尊重圣教。呵佛骂祖，毁像焚经，也是宗门常有的事。并引了云门、赵州、德山等人的禅语，说明支那和尚所为，并不足奇。而且赞扬他：“当机应用，不存规则，非常活泼粗猛，使人听了，似火烧心！”

但这里毕竟不是上堂说法，参公案禅机，所以大师并没有止于赞叹，而是做了深入的阐释。禅师们使用这些扼要的言句、异常的行为，“其要点，就在要人止息妄想分别，故以言语击人，使之明记不忘，集中注意于顿超法门”。但他们也没有丧失理性，所以只是当时应用，不许人作为典要，不准记录、流传。可见，摩诃衍的事迹、理论，都是禅宗所有的风气。

由于评破摩诃衍的人大多立足于经典，所以，应该指出他的教理有充实的根据。摩诃衍为什么承认有渐门，却极端提倡顿门呢？大师认为，这里也有最深的道理。从整个佛法看，第一、所有世界的有情无情，土沙瓦砾，一切一切，都是佛法。另一方面，凡是众生境界，完全不是佛法，真正的佛法，是佛自证的清净法界，

也就是诸法实相、本来面目，无有一切心言相，没有一切分别相，非但以言语文字不能够明说，而且非以言语文字所能诠表，这就是佛法真实性的清净法界，也就是真正的佛。这一切法，人人本具，个个不无，如《华严经》说：“一切众生，皆有如来智慧德相，但以妄想执着不能证得。”佛法的要点，即能将一切妄想分别息灭干净，袒露本来真实的佛。又如《六祖坛经》说：“黄梅说法下，倏尔大悟本来自性清净，具足万法。”这正是佛法的清净法界，全依究竟圆满佛果说的，也可叫做法界宗、佛心宗。可以说，一切情与无情，若能证到诸法实性，也就是佛——法身佛，即真正的佛。《法华经》说“开示悟入佛之知见”。开示得粗略一点的，是《阿含经》等；大乘经典则说得比较深广精奥，但都有应机方便寓于其中。而应机方便不同的教典和宗派发挥的法门。

太虚大师把大乘法横判为空慧宗、唯识宗、佛心宗三系，竖判为人天善法，三乘共法和大乘不共法。其中，空慧宗以遍一切法的空性为焦点；唯识宗以一切法唯识为中心；佛心宗说明一切众生本性清净，等同诸佛。归元虽为一，但它们在对待妄想执着的方法上，又有不同。在佛心宗里面，又有天台宗的“圆渐”教义，华严宗主张“圆顿”。禅宗以顿悟为宗旨，其行持理论，当然与众不同。摩诃衍是禅宗的，他于佛法奥义深有根据，由此可见。

在佛教的弘扬过程中，人们总能看到独显己胜、旁抑他宗的言行。对此，太虚大师解释为“含有抑扬的方便道理”，不能以宗派偏见的眼光来看待。摩诃衍不废渐门的天台、贤首、密宗、净土，但他们既然提倡顿门，就宣扬只有顿门能成佛，就要显己独胜，当然要说唯此一门，更无二门，直趋佛果，真正成佛。净土宗、密宗等等，也都有类似的抑扬方便。但顿悟法门千指万指，就是直指人心，见性成佛，见本来自性，就是佛自性清净法界，就是佛，也就是心。《涅槃经》说：等觉菩萨不能了了见佛性。要是最后的一刹那顿悟未达到，顶多不过成个菩萨，乃至等觉地的菩萨要成佛，还是要经金刚后心一刹那的顿悟。如此顿悟法，似只许对等觉菩萨说，不能向一般人道。但法贵当机，有机即可以应，修此法便能成就。既然经过菩萨地位至最后成佛是要

顿悟的，一切众生清净法身本同于佛，不过是妄想执着遮障着。只要他们有一种根机，直前顿悟，便是当机。太虚大师认为，密宗是修化身佛成就，禅宗是顿成法身佛。在当机上，可以有禅宗法，也可以有密宗法。

总之，太虚大师认为，中国佛教的特质在禅，禅宗的顿门是佛法的精粹，是一种扼要宝贵的法门，不可以抹杀。摩诃衍所说的确是禅宗的，他可以代表禅宗的宗师。

四、和尚并未被破

当时在西藏，请莲花戒来和摩诃衍辩论，可以发明各自的义理，并无妨难。但后世的史传，却以成败来论述这场颇有意义的论证。直到20世纪90年代，日本学界经过“严密的考证”，仍然认为宗论的结局是摩诃衍败回敦煌。太虚大师的意见，与古今中外教内外的学者态度迥然不同。

首先，他从禅宗的角度考察了摩诃衍和莲花戒的修为。《拔协》等藏族史书中记了一个故事，至今仍被教内外一些人士作为莲花戒堪称禅师的一个证据。但是太虚大师不以为然。书中记载，二人初见面时，莲花戒隔河便作手势，举杖在头上三绕，意为设问：何为流转三界之因？和尚即以手捉衣领向地二摔，意谓此由二取无明为因。几番往来之后，莲花戒认可了摩诃衍很厉害，为将来双方的激烈争论铺了路。为了说明这段记载表现的“是莲花戒片面的意思”，大师又引用了一则滑稽的故事：

苏东坡爱谈禅。一日至黄州，特意命人通知某大寺的长老，约某日拜会谈禅。长老得讯，忧悒寡欢。恰巧寺中有一皮匠，见老僧愁容满面，请问其故，帮他想了一个办法。至谈禅之日，寺中僧人全都回避了，皮匠穿着老和尚的衣服，跏趺坐在山门外，恰似老僧模样。东坡来了，见他默坐蒲团，便用手拍拍头。假和尚便以足顿顿地。东坡又摸摸肚皮，皮匠就敲敲屁股，仍然坐下。东坡见此情景，心悦诚服。回衙后向众人说：“和尚真了不起，禅境甚高！我拍头，指头顶三十三天；他用足顿地，表脚踏十八层地狱；我摸肚皮，表示学富五车；他拍屁股坐下，表示坐十方界。这多么超妙啊！”皮匠

的解释却是：“他来拍拍头，找我做帽子；我蹬地，表示是做鞋的；他摸肚子，要腹皮，我拍屁股，表示股皮最好。那家伙不识货，便自去了。”

太虚大师的意思是，支那和尚不研究法相，一味地住在本分工夫上。他的手势，可作很多种解释，但不一定是他的意思。如果《拔协》记载的真是莲花戒的理解，那也只能说是“禅外谈禅”，不能认真。

既然他们的辩论不能用禅宗的机锋来评判，那就应该从因明角度来分析。

摩诃衍和尚立的“宗”是：“行不善业堕落恶趣，行善业往生善趣，因此，善恶二业都不能出生死，都障碍成佛，譬如黑云白云都遮蔽晴空。若能都无所思，即能解脱生死；由不作意思，即无所得。故顿悟者与十地齐等。”这段话，被藏传佛教界历史上很多大师批评为“拨无因果”的见地。太虚大师作了反驳。认为摩诃衍所说的黑云白云，都比喻虚妄分别。他只许无分别而住，不思善，不思恶，即能解脱生死。他意在说明善恶俱非，离妄想分别，直了本来面目。如六祖说：东方人生西方，西方人又生何处？故须经过十地的顿悟，乃能成佛。这是对和尚论点的分析。接下来剖析莲花戒的诘难。

莲花戒破道：“如果没有观察慧，瑜伽师由什么因缘能住无分别呢？”莲花戒显然没有区分“观察慧”的种类。太虚大师指出了这一点：他是就渐门而说的，但和尚主张顿门，不可相提并论。这里简单提及，宗喀巴大师所著《菩提道次第广论》批判摩诃衍，主要依据也是说他丢掉了“妙观察智”，这和莲花戒的立场是有继承关系的。太虚大师虽然没有广破，但指出了“观察慧”的种类，说明顿悟派没有舍弃妙观察智，而是有自己的别样的妙观察智，只是没有阐述这样的法相，这是非常有力的。

又引莲花戒破摩诃衍的“无念”：“如果说一念一切法，那么，一切所修，都不能不念，也不能不作意。因为，说不念一切诸法，就已经念一切法了。”太虚大师指出，这也是因为他站在渐门的立场，才会这样说。渐门承许“有念”，顿门则主“无念”。顿门的“无念”，并非“以无念为念”。以下是更细的分析。

莲花戒又破道：“若谓无念心所即成无分别，

则闷绝昏迷之际，亦应是无分别？”看来这是莲花戒在名相上面混淆了各宗派的对“念”的解说。大师指出，摩诃衍所说的“念”，不是莲花戒所说的“念心所”，而是“妄想分别心”。所以，莲花戒的辩难不能成立。

莲花戒又难道：“若无正分别，则无入无分别之方便，仅灭念心不分别诸法，如何能入一切诸法皆无自性呢？既不了达空性，即不能顿断诸障，是故要以正智方便断除障碍及颠倒错乱。”阅读莲花戒在宗论后留下的著作《修习次第第三篇》，可知其中一个重要的观点，就是引用《楞伽经》、《维摩诘经》等佛典中“智慧方便不二”的观点，斥责摩诃衍毁弃方便。而禅宗恰好有“方便入下流”的警示。太虚大师这里没有引用摩诃衍的观点来回答莲花戒，却代为作答：“究竟涅槃与佛的法界都言语道断，心行处灭，无念无作，无有分别，由无分别，则成一切种智。有分别都是渐门，顿门不然。”可见，“方便与智慧不二”仍然是渐门派的观点，太虚大师只从究竟的意义上加以阐述，简洁回答。

这里还涉及一个“空性”的问题。从 8 世纪的寂护开始，直到 19 世纪的麦彭仁波切，都指斥摩诃衍的见地是“单空”，而不是“中道空”。莲花戒说他“不了达空性”，也是这个意思。太虚大师虽然没有做出有针对性的详细分析，他的话却非常完善地回答了这个问题。“言语道断，心行处灭，无念无作，无有分别，由无分别”，可以看作是对“空”的解说。“由无分别，则成一切种智”，则说明“空”与“智慧”不二，是有“作用”的，不是“单空”。这个说法，也符合《大乘顿悟整理决》。

还有一个莲花戒的问难：“若无念、无作意，如何能成宿住念通、一切种智？又如何能断诸烦恼？而以正智现观真义瑜伽师，正是由于达内外三时一切皆空，才能灭除虚妄分别，斩断恶见。”这是上一个诘难的深化、细化。莲花戒的意思是，断烦恼成菩提。无念、无作意，一切皆空，怎么产生智慧、断烦恼？太虚大师同样是代答：“烦恼即是虚妄分别，无虚妄分别则无烦恼，无烦恼即成佛；与了达诸法皆空，无妄想分别之种种安立，完全相同，不相违背。”反之，莲花戒承许烦恼当以有分别行对治，例如以“无我”对治“有我”，这是乃渐门之事、顿门之用。无念

时怎么产生“宿住念通”和“一切种智”呢？很简单，“只离妄想分别即成就”。

最后，太虚大师总结：“可见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。”

五、观机逗教

（一）摩诃衍对吐蕃因缘的观察

摩诃衍既不是真正被破，为什么退出西藏呢？太虚大师的解释是，机缘不合。因为真正能够因顿门而成就者极少，许多藏人都无彻底的信解而摇动，所以自认堕负，没有说支那和尚自认失败。其次，藏王请莲花戒来，表明信仰已集中于莲花戒。对于西藏宁玛派及后弘期诸多的顿门修行者，大师没有展开论述。

（二）现实的选择

首先，藏传佛教传入了汉地，禅宗是否应该被灭？这个问题已经不必回答，禅宗是佛法中最可宝贵的一宗，古今如此。遇有当机，即能引趣。

但是，太虚大师认为，他所处的民国时期并不是弘扬禅宗的好时机。能够适应禅宗的法器极少。一般丛林的坐香、打七，只存空壳而已。从实际出发，须以人天乘法、三乘共法、大乘不共法的次第去提倡，使一般信仰佛法的人，都可修学。程度极高者，仍需要顿悟法门。不能弘扬禅宗的另一个原因，是真能代表禅宗的善知识已不可得，中国已无禅宗。既然禅宗已经不存在，谈何可灭？

当时中国佛教的情势，太虚认为“尤与静命、莲花戒，唯识、中观理论融通相契”。他提倡的人天乘法、三乘共法、大乘不共法次第，曾受到宗喀巴大师的影响，与莲花戒的思想有相通之处。莲花戒所说的法门，遣除妄想执着，由唯识、中观等等教理进入观修，引发出世智，达到一真法界，是普被众机的。这样，显教、密教可以贯通，最后经过密宗、禅宗成佛。

结 语

太虚大师对吐蕃宗论的抉择，高瞻远瞩，宗说兼通，深入浅出，契理契机，可视为结论性的

判断。

（责任编辑：又小易）

* 本文为2011年度中央高校基本科研业务费优秀团队及重大孵化项目“汉藏佛教同源异流——基于共通经典的阐释”（11SZYTH04）；2012年度教育部西部和边疆课题：“汉藏佛教核心话语的形成和影响研究——以顿悟思想为中心”（12XJA730003）阶段性成果。

- ① 这一事件，史书中一般称为“顿渐之争”，现代国内学者一般称为“吐蕃僧诤”。“宗论”这个名字，国外学者用得较多一些。例如，日本学者冲本克己写了三篇文章，标题都叫“bSam yas 的宗论”。这个称呼更能反映事件的内涵。
- ② 《心月记》，载《佛化新闻》248、249、250期，选入《太虚大师全书》第十八编“讲演”第172篇。以下引用此文，不另注明。
- ③ 陈兵、邓子美：《二十世纪中国佛教》，北京民族出版社，2000年，第356页。
- ④ 王川：《民国时期藏传佛教在内地的流传》，《西南民族大学学报》，2008年第6期，第23页。
- ⑤ 索南才让：《民国年间（1912—1949）汉藏佛教文化交流——内地僧人赴藏求法》，《西藏研究》，2006年第4期，第43页。
- ⑥ 孙华：《民国时期藏密在汉地的传播》，《西藏大学学报》（社会科学版），2011年第3期，第62页。
- ⑦ 梅静轩：《民国早期显密佛教冲突的探讨》，《中华佛学研究》（第3期），中华佛学研究所发行，1999年，第251—270页。
- ⑧ 曼殊揭谛：《与王弘愿论密教书》，《海潮音》，1933年第2期，第22页。
- ⑨ 陈健夫：《西藏佛教的过去与现在》，《海潮音》，1934年第9期，第27—28页。
- ⑩ 太虚：《中国现时密宗复兴的趣势》，《海潮音》，1934年第3期，第3页。
- ⑪ 梅静轩：《民国早期显密佛教冲突的探讨》，《中华佛学研究》（第3期），中华佛学研究所发行，1999年，第251—270页。
- ⑫ 碧松：《送法尊上人赴藏迎安格西》，《海潮音》，第17卷第1期，1936年1月15日出版，第91页。另外，太虚的弟子能信也曾对此表达不满：“最耸人听闻者，尤其即身二字，今修密者不计其数，成佛者何无一人？”见《能信法师上太虚大师函》，《海潮音》，第13卷第11期，1932年11月15日出版，第4—5页。
- ⑬ 法舫：《蒙藏委员会规戒喇嘛严守戒律》，《海潮音》，1935年第8期，第4—5页。
- ⑭ 冯明珠：《近代中英西藏交涉与川藏边情》，台北：国立故宫博物院，1996年，第278—280页。