

宗喀巴大师对“支那堪布遗教”的批判

尹邦志

〔摘要〕 “支那堪布”即吐蕃宗论中的汉僧摩诃衍。其遗教即藏传佛教中因之流行而出或攀附于彼的种种修法。“支那堪布”在宗喀巴大师的著作中只是一个修辞符号，他的批判，除了超越自己修行过程中所受教法的影响外，主要是清理同时代藏传佛教中种种“不如法”的势力。所破之义可以归纳为四个方面：（1）赞无分别，（2）执著住心，（3）破观察慧，（4）毁谤世俗。这四大“遗毒”，以赞叹无分别为核心，依中观应成派教理而破斥。这一批判，反映了印藏佛教传统中班智达和瑜伽士修行路线的矛盾，有合理性，也有片面性。但对于导正佛法，有不可磨灭的贡献。

〔关键词〕 吐蕃宗论；无分别；中观；符号；汉藏佛教

〔中图分类号〕 B946.6 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769 (2012) 03-0142-06

8世纪末期蔓延于摩诃衍和莲花戒为代表的汉、藏、印僧人间的“顿渐之争”，在藏传佛教史上持续发酵，引起了长达千余年的讨论。藏王益西沃批判“大圆满”等顿悟修法不合三藏教理，并迎请印度大班智达阿底峡入藏弘法，开启了“后弘期”的历史。宗派兴起之后，藏人的第一位班智达萨班又以印度中观派为正统，把“大手印”的修法斥为“汉地大圆满”，加以评破，并以“顿渐之争”时期的宗教格局来描述当时藏地各宗派之间的关系，产生了深远的历史影响——藏地的大师们纷纷就此展开争论，逐渐裂为两大阵营。宁玛派的隆钦巴、晋美林巴等实修派高僧与之针锋相对，布顿、宗喀巴等经院派大德则接踵发挥其说。由于格鲁派在政教两界的统治地位，宗喀巴的批判尤其影响巨大。但他的批评也让摩诃衍在藏传佛教界的形象更加突出了，超过了以前任何时期。批判反证了禅宗思想的复杂性、深刻性，说明它在那个时代还在

延续着影响，是一个不容忽视的传统，汉藏两个民族的佛教文化交流极其深入。

宗喀巴曾经深受藏地诸宗派修持方法的影响，其中，“支那堪布遗教”——今天已经很难厘清具体包括藏地的哪些宗派，留给了他刻骨铭心的经历。这在他的传记中有所描绘。因此可以推测，他的写作，既有否定自我的意思，又要清剿这些“遗教”在藏地的势力。因为沉痛，也就猛烈。大师的批评，全部都是从教理上展开的，是严肃的，并没有对摩诃衍本人的品行修养、修持境界进行任何指责。这就如同禅师的棒喝，看起来毫不留情，但是，在接引众生方面，却是最为慈悲的。作为一个伟大的宗教家，他的锋芒，并不是要对准一个无论时间还是空间上都非常遥远的宗派或个人，而是要对当时藏传佛教界一些弊端痛下针砭。他笔下的“支那堪布”只是一个符号。如此命名，可以不必指名道姓，避免一些不必要的教派争

〔基金项目〕 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）；2011年度西南民族大学宗教学研究生学位点建设项目（2011xwd-s0101）；2012年度教育部西部和边疆课题“顿悟：汉藏佛教核心话语的形成和影响——基于共通经典的阐释”

〔作者简介〕 尹邦志，西南民族大学学报编辑部副研究员，博士，四川成都 610041。

端、人事纷扰。同时，也有指明思想渊源的意思。某种程度上，他和萨班一样是在修辞策略的意义上使用这个符号。

直到去世前一年，宗喀巴都还在新著的《入中论善显密意疏》中谴责摩诃衍。多部著作中，以《菩提道次第广论》的“毘钵舍那品”最为频繁，先后十余次点名批评他。先引一段文字，借以标明他总的观点：

支那堪布等，于如此道颠倒分别。有作是云 “凡是分别，况恶分别，即善分别亦能系缚生死，其所得果不出生死。金索绳索皆是系缚，黑白二云俱障虚空，黑白狗咬皆生痛苦，是故惟有无分别住是成佛道。其施、戒等，为未能修如是了义愚夫而说。若已获得如是了义，更修彼行，如王为农得象求迹。”和尚于此引《八十种赞叹无分别经》根据成立，此说一切方便之品，皆非真实成佛之道。毁谤世俗，破佛教之心藏，破观察慧思择无我真实现义故。故亦远离胜义道理，任何胜进终惟摄于奢摩他品，于此住心执为胜道，是倒见中最下品者。莲花戒大菩萨以净教理已善破除，宏扬如来所爱善道。⁽¹⁾

这一段内容，可以归纳为四个方面的批判：（1）赞叹“无分别”，（2）毁谤世俗法，（3）破坏观察智慧，（4）执着于住心。摩诃衍的这四大“遗毒”，显然以赞叹无分别为核心，其他的几个方面都是由此引发的。文中的“八十种赞叹无分别经”应当指的是80部经，而不是一部经。可见，“无分别”是宗喀巴对摩诃衍思想、禅法的总的评价。下文将根据这四个方面展开。

一、赞无分别

吐蕃宗论中，寂护批判摩诃衍耽著空性，会导致修行的过失。萨班的批判也继承了这一观点。宗喀巴虽然秉承的是中观应成派的观点，他的著作中也体现出这种延续性。

（一）邪解空性

宗喀巴认为，并非一切名言、分别都是执着，要破除它们之后才能显出空性。胜义谛诸根本智能成立性空，无错乱的现量识和比量识，能成立世俗的有法，这些都不能一概称为“执着”。所谓执着，如执着芽为实有，有三种情形：（1）执芽实有自性，是执实有；（2）执芽无性如幻而有，是执妄有；（3）不执取实、妄差别，惟执总有。然而，摩诃衍等没有理解无自性正见，以为一切分别施設、一切名言都是实执。他们把未为错乱因缘所坏的世间名言、中观派在名言中所承许的一切，都说成不合正理，与外道大自在所谓有无没有别。这种颠倒见，是证中观义的最大障碍。因为邪解空性，把一切善行、恶行都当作是“分别”，排除在修行之外，这样修下去，自以为得到“空正见”时，见现前的一切都是执着相，都是生死系缚。然后生颠倒见解，说善行是为未得如此了义正见

者说。⁽²⁾

宗喀巴大师又从“止”和“观”的角度对此进行了解释，希望能够揭示“支那堪布遗教”所犯错误的根源。“止”的修法是“全无分别”的，这在《宝云经》以及众多经论中所说“奢摩他是心一境性”原理下可以证明。但“观”却不是这样。因此，应当清楚，所谓“无分别”是由两种的：（1）修空无分别，（2）于空性全未悟解的无分别。因此，不能执着“凡有一切安乐明显无分别都是修空”。智者所造论典中说，初步修“止”时，只可以止修无分别住；初步修观时，以观察慧思择而修。因此，把一切分别都执着为“实执”，舍此一切分别，就违背了一切了义经论，难以得到无谬的“无我”正见。一位凡是无分别都是修甚深空义的“观”，纯粹是支那堪布修法。细观莲花戒所著三篇《修习次第》，可以了知。⁽³⁾

从“依教修观”的角度来说，“分别”是必需的。因为，在获得根本无分别智之前，需要如理修观，引生智慧。在获得根本无分别智之后，需要修观，获得后得无分别智。因此，把一切根据“无我”之义所作的推求观察都当作分别心，加以去除，以为这样能生无分别智，实在与经典相违，不知修行智慧的因果法则。世尊在《迦叶问品》中说“迦叶，譬如两树为风振触，便有火生，其火生已，还焚两树。迦叶，如是观察生圣慧根，圣慧生已烧彼观察。”这说明观察（分别）是发生圣慧的“因”，不能够拨无因果。莲花戒《修次中篇》说：“彼由如是以慧观察，若瑜伽师不执胜义诸法自性，尔时悟入无分别定，证一切法无自性性。若不修习以慧观察诸法自性，惟一修习舍弃作意，终不能灭所有分别，终不能证无自性性，无慧光故。如世尊说，从观察生如实智火，烧分别树，犹如钻木钻出之火。”这些都是对修行智慧因果的很好的说明。

中观应成派认为，佛说的最重要道理莫过于缘起性空。在修行上的运用，就是要遵循因果法则。“空性”不能离开“因缘”或“因果”来解释，否则会陷入断见。这是宗喀巴大师批判“支那堪布遗教”的基本立场。然而，修持可以有不同的道路，宗喀巴大师是站在渐门派的立场来解说的，摩诃衍是顿门派。宗大师的评破，坚持的是莲花戒的观点，太虚大师在《为支那堪布翻案》中已经详细反驳。

（二）所破太广

空性并非一物。应成派主张，空性依如理破执而显现。最主要的，是要破除人、法二“我”执着。但依中道而言，所破太狭、太广都是错误。依蕴而安立的“我”不应破，实执的“我”是生死流转的根本，应破。若破业果所依的“唯我”则破业果，成为断见。世俗法，也就是五蕴、八识的境界，它们观待于凡夫的分别心，是有作用的。如果远离或舍弃了分别心，则一切的因果、缘

起、色法不能成立为自相实有的任何法，因此不应破除。然而，有人以“空性”的见解，否认名言量的作用，执著“一切法空”，否定缘起，抹杀轮回，声称“一切法原本清淨”、“生死即涅槃”、“众生就是佛”等等；还有一种看法，认为名言量都是妄想分别，没有办法到达实相，所以“什么都不用说，什么都不分别”等。这两种观点都片面地执着“空性”，否定缘起，对名言遮破太过。宗喀巴认为，“支那堪布遗教”的错误是遮破太广：

是故《菩提资粮论》云“无自性故空，是空取何相？遣一切相故，智者何所愿？”此将经说三解脱门，与此处说性空见一解脱门，断相违失，以教理成此为解脱门。断性之境何须更破？以证彼者即能对治二我相执，于彼全无相执气故。若于如此分别亦见过患，善恶分别悉破除者，显然欲树支那堪布所遗教规。⁽⁴⁾

松本史朗说这一段话是“直截了当地批判‘离边中观论’的文字”⁽⁵⁾。他所说的“离边中观论”，出自萨迦派郭屋绕降巴·索南僧格（福狮，1427-1478）的学说。萨迦政权失势之后，该派的精英们或转入学问，或转入修持，产生出“萨迦六庄严”。郭氏将藏传佛教各教派所奉的中观见地分三派：以堆波瓦·喜绕坚赞（1292-1361）为代表的觉囊派“常见中观派”、以宗喀巴为代表的格鲁派“断见中观派”、萨班为代表的“离边中观派”。松本史朗说“从龙树开始到宗喀巴为止的中观思想，除了他们两人外，全部都是‘离边中观论’的历史。”⁽⁶⁾他显然没有区分印藏历史上各种修行路线，笼统地下了这个结论。

郭氏的中观见是“中义为离有无、是非等一切边，故须尽弃边执、相执。若于其中不首先破实执外境之真如，则不能破其后诸边执。故依离一异等诸正理认定内外实事皆无真。于此，所破粗大，为轮回因由之首。故于诸经中详说正理，破彼耽著境真如。破彼之后，若执真如空性，则譬如乘马者不落右侧即落左侧，难免落入断边，故应破彼。是故，须破二执及不二执，四边所执皆不可得。若因此而将无执着于彼说成‘了悟空见’，生起‘此为中见’一边执着，则不论执空、不空等，皆未免边执，故非中见。”⁽⁷⁾

郭氏此说一出，随即引起反击。不过，他的观点和寂护、莲花戒的中观瑜伽行派有相通之处。同时，这一段话，也可以说明宗喀巴的批判“支那堪布所遗教规”覆盖面非常广。宗喀巴这段话是说，中观派也说业果性空，持断见者也说无业果，然而他们是不同的。譬如有一个贼，有人并不知道他偷了东西，胡说是他偷的；有人亲眼看见他做贼，义正辞严地指了出来。虽然他们都说中了，但一个是妄语，一个是实语，是无可否认的。这个比喻是说，有智慧、有作用的空，和片面的“空”是截然不同的。所以，宗喀巴解释他所说的“空”，并

非作用所空的空，而是无自性但可以安立因果缘起的空，不是断灭空。

“空”是指法界的本性，它既不会因为分别心的执著而变成“有”，也不是用“空慧”去空掉的。执着偏空是可怕的，因为它否定了“缘起”、“作用”，肆意诋毁持戒、止观等佛法，其结果，就像石女不可能生儿育女一样，连世间善业果报都不能得到，更不要说证得佛的果位了。所以，宗喀巴要大声疾呼“诸具慧者应知性空之空义，是缘起义，非作用空无事之义。”⁽⁸⁾

总之，宗喀巴大师强调所破不能太广，这样，各个宗派才能够相辅相成。宗喀巴的这一思想，太虚大师深有同感。他说“中国尚禅宗者，斥除一切经律论议。虽若《宗镜录》遍录经论，亦但扬厥宗，鄙余法为中、下。尚净土者，亦劝人不参禅学教，专守一句弥陀。贤、台虽可以小始终顿圆、藏通别圆摄所余佛言，然既为劣机而设，非胜根所必须，纵曰圆人无不可用为圆法，亦惟俟不获已时始一援之，而学者又谁肯劣根自居，于是亦皆被弃。此风至日本而加厉……”以至清末民初时，佛教“几溃颓无以复存。迄今欲扶掖以经论律仪，亦尚无以树立其基础”！因而，他推崇《菩提道次第广论》“力阐上士道必经中、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”，是西藏佛教兴盛“最主要原因”。⁽⁹⁾

（三）修空过失

在《菩提道次第广论》中陈述修观的方法时，首先就是破除错误的修法。第一种就是摩诃衍所代表的方法——执无分别。

破第一宗者，有作是说，虽未证得无我正见，但能执心令无分别，便是修习本性实义。以实义空，永离一切是此非此，如是住心与彼实义随顺转故，以境全非有，心全无执故。

对这样的修行者，应当质问：按照您的修法，是全无所有一切境界，那么是已经了知全无所有，然后随顺此了知之心全无执地安住呢？还是先并未了知由境实义而无所所有，心无执住即为修习境无的实义呢？如果是前一种，即承认未得正见，那就自相矛盾了。为什么？因为您不是承认了这是了义见地吗？按照格鲁派的见解，您就是未明正理所破界限。凡有所安立，您都说与正理相违。

其次，全无所受取处，是诽谤正见。安住这样的心境上，不是修习无倒真空，这在上文止观的区别中已经说过了。如果这样思维：以相应于实义、正理的观慧来推察诸法，有为无为一切法都不是正理，只能安立为世俗假有；胜义谛中永离一切戏论。这个道理，修行者虽未了知，但安住那种不受戏论的境界，也可以说与胜义谛相随顺。如果这样修空，实在是大错而特错。一切人都不可妄执此是此非顺境实义，而应真实地修一切实义。否则，一切外道

所修的“无分别止”，都应该是在修空。

这类的错误观点实在太多了。又如，境本性空，心住于空，二者是相应的，古来的智者、圣人已经证实，我们只需要照着去修就可以了。如果这样，外道都说他们也在修空，与佛道没有区别，怎么驳斥？那么佛教与外道有什么不同？佛教要求修行者随顺道理，安住而修，即得正见。未得见、以无执安住便是修空，不成道理。如果说在任何事上的分别都系生死之根，无分别住就是解脱道，那么和尚派还有什么过失呢。⁽¹⁰⁾

萨班的《显明释迦牟尼佛诸密意》把全无造作的“唯一白法”斥为“痴修”，指责诸多大手印修习者陷于其中不知自拔。宗喀巴大师的上述批判，与之有继承性。

（四）舍弃大乘之本

莲花戒的《修习次第》后篇中批判了摩诃衍舍弃智慧 and 方便，也就是破坏了大乘佛法、一切佛法，宗喀巴大师承袭了这一观点：

修次后篇云 “起如是思，立如是论，诸分别心，起善不善业增上故，令诸有情受善趣等果流转生死。若全不思惟，全不造作，则解脱生死。以是因缘，当全不思惟，全不应修施等善行，修施等者，唯为愚夫增上而说。彼乃毁谤一切大乘，大乘既是一切乘本，由谤彼故谤一切乘。言不思惟，谤观察慧，审观察慧是正智本，谤彼即谤出世间慧，断其本故。言不应修施等善行，毕竟谤毁施等方便。总其智慧方便，是名大乘。”⁽¹¹⁾

他引用《楞伽经》和《圣如来秘密经》等教言说：方便与智慧总摄菩萨一切正道。因此，像摩诃衍这样毁弃智慧和方便，就是诽谤大乘、诽谤一切佛教，作大业障。这些佛教之敌，认为修习布施、持戒、忍辱、精进、禅定和般若六度万行，都不离分别心，是造作，不究竟。我们因许可修行六度，与他们绝不相同。

若唯以修施等行故与他分别，是说我与和尚修了义见同，若不尔者，无分别定亦当分别，又一切分别皆系生死，汝岂非求解脱生死。若求解脱，则行惠施持净戒等皆须分别，修彼何益，前已广说。以是若许一切分别皆系生死，和尚尤善，汝被相违重担所压。又彼学者。⁽¹²⁾

他进而批评藏地的修行者，和尚还有可取之处，你们却被与教理相违的重担所压。这大概就是说，和尚是不立文字的，藏地的学者们却著书立说，然而又不能自圆其说，且因文字而造作业障。另一部分学者这样说：你们集中观察人、法二我相的执着之境，然后才能执之心，这种方法就像狗追着石头咬，叫做“由外断截戏论”。它的无效，多么明显啊！应当从最初持心不散入手修行，就如狗咬断咬掷石之手。这样修行，在执相之境上令心不散，一切戏论自内断截。宗大师指出，他们这些人，学教理抉择正见，只是随着名言漂流，乃是最下劣的邪见，谤毁一切佛经、大菩萨。

可见，他和萨班一样把当时佛教界的诸多弊端视为“摩诃衍遗教”：

凡无分别，皆说是修甚深空义毘钵舍那，纯粹支那堪布修法。⁽¹³⁾

由邪分别诽谤正法，现见多如支那堪布。⁽¹⁴⁾

如和尚许，唯摄散心舍弃作意……若如和尚说，一切分别皆系生死，则念当请无分别教授及当修行无分别等，许一切皆是系缚。⁽¹⁵⁾

二、执著住心

他像莲花戒一样，依照《解深密经》来解释止观的修法⁽¹⁶⁾，所以，他批评摩诃衍“不顺此经，故用足毁”。尤其令人痛心的是，“现见多有随此派者”⁽¹⁷⁾。《解深密经》，瑜伽行派说是了义的，《入中论》说是不了义的。然而，宗喀巴在解说止观的修行时，引用颇多，并且据此批驳摩诃衍，可见他受布顿影响之深。

在修行方法上，宗喀巴批判摩诃衍以禅定的修习代替一切菩萨行。有人说，班智达多方观修，古萨里只是止修，大师驳斥了这种区别，认为都应该双修止观。不喜欢教典，把观慧当作闻思，认为一切分别都是有相执，障碍正等觉。宗大师批判这是“极大乱说”。他主张，从思所成慧，如理作意，修所成慧、真义现观，才能生起。

宗大师是要求以“作意”的方法来修的止观的。他把只修止不修观的态度与外道一样加以批判：

如是惟以如前已说正奢摩他，心于一缘如其所欲安置而住无诸分别，复离沉没具足明显，又具喜乐胜利差别，不应喜足。应于实义，无倒引发决定胜慧，而更修习毗钵舍那。若不尔者，其三摩地与外道共。惟修习彼，如外道，终不能断烦恼种子，解脱三有。如《修次初篇》云：“如是于所缘境心坚固已，应以智慧而善观察，若能发生智慧光明，乃能永害愚痴种子。若不尔者，如诸外道，惟三摩地不能断惑。”如经亦云 “世人虽修三摩地，然彼不能坏我想，其后仍为烦恼恼，如增上行修此定。”此中说言“虽修三摩地”者，谓如前说，具无分别明等差别妙三摩地，虽修习此，然终不能断除我执，故云“然彼不能坏我想。”由其我执未能断故，其后仍当生诸烦恼，故云“其后仍为烦恼恼。”若尔由修何等，能得解脱耶，即前引经无间又云 “设若于法观无我。”谓若观察无我之法，能生智慧了无我义。又云 “既观察已若修习。”谓已获得无我见者，若能修习无我正见。又云 “此因能得涅槃果。”谓此因即能得涅槃果。如由修此能得解脱，若修余法能解脱否，又云 “由诸余因不能静。”谓除此外而修余道，若全无此，若及烦恼不能寂静。此言明显，惟无我慧乃能永断三有根本。《修次论》中，亦引此文破和尚执，故于此义当获定解。⁽¹⁸⁾

三、破观察慧

成就无分别定，心于所缘不散乱的真实含义，是让心于善所缘，都能安住。因此，止修成后，更应修与如所有智和尽所有智相应的六度万行，灭无边过失。如果只是安住一所缘境，是尚未了解修止的意义，不能增长广大善行。这样舍行品观品妙观察慧，惟修三摩地心一境性，其利极小。又于无我义，若无观慧引生恒常猛利定解，缘如所有性毗钵舍那，惟久修习正奢摩他，仅能压伏现行烦恼，终不能断烦恼种子。故非惟修止，亦定应修观。如《修次中编》云“诸瑜伽师若惟修止，惟能暂伏烦恼现行，不能断障。以未发生智慧光明，则定不能坏随眠故。”佛学即慧学，而不是定学。“慧”的含义，《菩萨地》云：“谓能悟入一切所知，及已悟入一切所知拣择诸法，普缘一切五明处转：一、内明，二、因明、三、医方明，四、声明，五、工巧明，当知即是菩萨慧之自性。”能悟入慧者，是未得地前慧，已悟入者，是得地慧。

生慧方便，是思惟生慧功德及未生的过失。慧是现后一切功德根本。譬如，以美妙的金色所作装饰，虽然美妙，如果再镶嵌青宝石，就更为可意。菩萨所行五度，若以拣择理、非理的慧钿宝嵌饰，则更为希有。这个比喻是说，慧能让五法成清净。大小乘及经论中，所说的核心内容，一言蔽之，就是“慧”之所作。二谛建立及经论中互相开遮众多不同，以慧分辨意趣无违，即是智慧无上功德。反之，如果无慧，则法有过患。六度无慧，如无眼目。愚痴之因，谓近恶友，懈怠懒惰，极重睡眠，不乐观择，不解方广，未知谓知，起增上慢，上品邪见，或生怯弱，念我不能，不乐亲近诸有智者。若有多闻，由思所闻法义，能生思慧，从此能生广大修慧。因此，圣道最胜命根就是择法慧。慧无上因，谓于无垢经论勤求多闻，以诸教理善为成立。

修慧者首先应多闻。只有多闻，多修观察慧，才能形成定解。没有多闻，就会颠倒解，导致过失。能无错住持修证的圣教，必依无错了解教法，先知多法者，修时即应修法义，不可忘失。若先未知，也不必怯退，当随慧力而求多闻。复非听闻此法，别修他法，即所修处而求闻思，故又不应该惟修一分，定应依止初业菩萨所修圆满道之次第。若慧劣弱即令修彼，若慧广大，或初虽微劣，由修习故增广之时，将此道次渐为增广，能与一切清净经论相属而修，亦非定须别求多闻，故凡圆满无错教授，略亦能摄一切经咒大小诸乘道之宗要。

虽有现证空性之慧，若无大菩提心，仍非菩萨之行。故应增长大菩提心为行所依，地上慧度修所愿境。其能圆满无上妙智资粮所有方便，谓发三慧，现应励力而求多闻。若不尔者，违越学处罪所染著，诸余生中亦不乐多闻，不能学习菩萨学处。若于现法勤修开发智慧方便，能

遮现法不学之罪。凡菩萨成佛，皆依六度而得成佛。这是过去、未来、现在诸菩萨众共行之道，此六即是一切白法大海，而不主张“唯一白法”。

菩萨之行，除六度外，还有四摄，即布施、爱语、利行、同事。摄受眷属，要先使他欢喜，就施以资财，给予帮助。起欢喜心后，要让他知道如何修，就以爱语宣说正法，除其无知，断其疑惑。了解正法以后，以有利的行为激励修善行。身教胜于言传，所以要同事，使其不退转，长时修行。佛说四摄法是成办一切众生义利的贤善方便，摄眷属者，要依理而行。

菩萨行无边无际，总体来说就是六度四摄，靠它们能成办自利利他二种事业。

四、毁谤世俗

“赞无分别”是宗喀巴大师对摩诃衍教法的“错误”的揭示。从上文已经可以看出，他批判的锋芒所指的，是当时的不同流派的学者、修行者。其实，他所忧虑的、所要清理的，是这种观点、修行方法的影响。在他看来，形势是非常严峻的——大乘佛法是一切世间和出世间善法的根本，摩诃衍的遗教，将毁灭一切世间善法。

宗喀巴认为，他所处的时代，圣教行将隐没。更可悲的是，这种趋势似乎无法挽回。因为能以了义、无垢教理，圆满或扼要地判决正道的善士夫也已经全部灭亡了。众生主要是福薄智浅的人，虽于正法略有信仰，然而慧力最极羸劣，故有轻毁行持、守戒等事。修道时舍弃这些善行，是因为当今的领导修行的人士，宛如和尚摩诃衍一样，将人们引入歧途。还有一类人，除不毁谤方便而外，在见解道理方面，赞许和尚所说，口称“善哉”。另有一类，舍弃观慧，全不思惟，心中坚持和尚修法，以为妙善。这些人虽然不知修空之道为何物，纵然曾经自以为在修空，如果自诩“已得无倒空性之义，无谬修习”，教导“有修证者，只应该修空，不应更修世俗行品”，或说世俗行品不须执为中心，都与一切圣教相违，只是“违越正理之道”⁽¹⁹⁾。这些见解的危害也是不能容忍的“毁谤世俗，破佛教之心脏，破观察慧思择无我真实义故，亦远离胜义道理。”⁽²⁰⁾

正如《拔协》所引寂护的批判，这些修行者“于空性欢喜”，对佛法的危害不浅：（1）轻毁行品持戒等事，（2）见解道理不正，（3）舍弃观慧，（4）赞叹和尚。这样的批判，虽然莲花戒在《修习次第》中已经涉及，但在宗喀巴的笔下，批评显得更为猛烈——他认为是“倒见中最下品者，莲花戒大菩萨以净教理已善破除。”⁽²¹⁾对比早期西藏史书中对摩诃衍的温和态度，宗喀巴大师已经现出了“清理颠倒见”的决绝。连用“倒见”、“最下品”这样严厉的字眼，加重语气，以引人惊觉。

宗喀巴大师还根据布顿的叙述，塑造了一个踏毁“了

义”经书的摩诃衍的形象：

《解深密经》宣说毘钵舍那为：于胜三摩地……中能正思择、最极思择、周遍寻思……伺察……若见……若观，是观察慧最极明显无可抵赖。支那堪布见已谤云：此是经否不得而知，用足毁踏。因彼计一切分别皆执实相要弃观慧全不作意乃为修习甚深法义。⁽²²⁾

成佛，应当进修各种方便。方便必须无错谬，因此，智慧、方便缺一不可。《毗卢遮那现证菩提经》说“秘密主，一切种智者，从大悲根本生，从菩提心因生，以诸方便而究竟”《修次中篇》的主张也是如此。宗喀巴以此为根据，总结出“三主要道”：大悲心、空性见、菩提心。他赞同莲花戒的主张，批判摩诃衍毁弃方便、毁谤世俗：“于持戒等一切业果建立，见如兔角之花纹，谓彼等行是对未了义者说，已知了义即不须破。此乃妄执，一切皆是分别所作，一切分别皆是着实相执故，便同支那堪布。”⁽²³⁾

五、班智达的路线

宗大师主张的修行道路，是先从他人闻法，由他力而发定解，再以圣教正理，如理思惟所闻诸义，由自力而得决定。因此，“修”必须包括闻、思、修三慧。从内容上说，包括道的次第。这是典型的班智达的路线。正是站在这样的立场，他批判摩诃衍：

又说一切分别是相执故，障碍成佛，舍弃一切观察之修，此为最下邪妄分别，乃是支那和尚堪布之规。……又此邪执障碍敬重诸大教典，以彼诸教所有义理，现见多须以观察慧而思择故。诸思择者，亦见修时无所须故。又此即是圣教隐没极大因缘，以见诸大经论，非是教授心不重故。⁽²⁴⁾

能不能把一切圣言都视为修行教授，是判断是否获得了“决定知解”的判断标准。因此，应当尊重引导次第。

（参考文献）

- [1] [2] [3] [4] [8] [10] [11] [12] [13] [14] [15] [16] [17] [18] [19] [20] [21] [22] [24] 宗喀巴. 菩提道次第广论 (A). 法尊译. 宗喀巴大师全集: 第1册 (M). 民族出版社, 2011. 253-254, 491, 389, 452, 404, 335-336, 335, 335-336, 389, 491, 456, 339, 338, 399, 254, 247, 247, 338, 54-55.
- [5] [6] [7] 松本史朗. 宗喀巴中观思想研究 (M). 褚俊杰译. 国外藏学研究译文集: 第8辑 (Z). 西藏人民出版社, 2011. 278、284, 289, 284.
- [9] 太虚. 菩提道次第广论序 (A). 宗喀巴大师全集: 第1册 (M). 民族出版社, 2001. 3-4.
- [23] 宗喀巴. 入中论善显密义疏 (A). 法尊译. 宗喀巴大师全集: 第3册 (M). 民族出版社, 2001. 131.

（责任编辑：颜 冲）