

萨班对“汉传大圆满”的批判^{*}

尹邦志^{**}

【摘要】萨迦班智达所谓的“汉传大圆满”，包括了禅宗、噶举派、噶当派、断派、希解派、宁玛派等派在藏地传统的教法。他的批判，立足于经律论三藏和印度正统，目的是破斥种种不如法的乱象，导正藏传佛教的发展方向。因为具有权威性，它的历史影响非常深远，布顿、宗喀巴等历代大师都接踵发挥。历史地看，萨班的立场反映了印藏佛教传统中班智达（经院派）和瑜伽士（修传派）的矛盾，既合理合法，又不失偏颇。从汉藏佛教关系的角度来观察，萨班借重“吐蕃宗论”这个典故来描绘后弘期的情形，激活了这一历史话题，给藏传佛教新兴教派之间的关系打上了“中印之别”、“古今之别”和“显密之别”的烙印，将吐蕃宗论时期的宗教格局嵌入了后弘期，对藏传佛教的历史方向产生了影响。

【关键词】吐蕃宗论；修辞策略；宗教格局；汉藏佛教关系；禅宗

中图分类号：B946.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2012)04-0118-07

萨迦班智达·贡嘎坚赞（1182—1251）是萨迦派早期五个重要祖师中的第四祖。藏传佛教界把他和隆钦巴（1308—1363）、宗喀巴（1357—1419）一起尊奉为“文殊菩萨的三大化身”。从他开始，萨迦教法向东传入我国民族地区及中原大地，为国家文化和版图的统一做出了永垂不朽的贡献。

萨班在《显明释迦牟尼佛诸密意》《三律仪辨别论》等著作中，对12—13世纪藏传佛教界的“唯一白法”、“本尊观顿时生起”、“亥母加持”、“发菩提心仪轨”、“梦境”等修持“乱象”予以有力批判，力图树立学修并重的严谨学风。随着萨迦派在蒙元帝室的支持下扩大到整个藏区，他的观点逐渐成了权威见地，以致布顿（1270—1364）、宗喀巴等大师都加以发挥。萨班的批判，也为研究“吐蕃宗论”^①对后弘期的影响和汉藏佛教关系提供了一个很有价值的视角。

一、摩诃衍、“唯一白法”和大手印

在《三律仪论自注》中，萨班宣称他所弘扬

的“大手印”与藏地流行的有四个迥然不同之处：（1）由佛所说；（2）是从灌顶中生起的智慧；（3）从二次第的三摩地中生起的自然智慧；（4）是娴熟密咒方便的。如实修行，即生便能成佛。信受大手印的人应该这样修持。除此以外的大手印佛陀没有说过，来源不正：

现时之大手印与汉传大圆满法，下降派与上攀派，顿悟派和渐悟派（之区别），实际并无不同，仅更易名称而已。^②

此处的“汉传大圆满”指的就是吐蕃时期汉地和尚摩诃衍传播的禅法。藏族史书《拔协》中记载，摩诃衍自诩：

修无分别后，则可凭借证悟而成佛，此犹如大鹏由虚空落于树端一般，因为此系由上而下落，故为“唯一白法”……修行身语等善品，不能成佛。要想成佛，应无所思忆，心无所虑。如此修行，始能成佛。^③

“大鹏由虚空落于树端”这个比喻就是萨班所讥讽的“下降派与上攀派，顿悟派和渐悟派”，其内涵是判别教派的方法。“汉传大圆满”这个名称，把禅、大手印、大圆满都囊括了。藏密大

* 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）、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”阶段性成果。

** 作者简介：尹邦志，四川彭州人，哲学博士，（成都 610041）西南民族大学学报编辑部副研究员。

① 8世纪末期在拉萨展开的中印佛教徒的大辩论，双方的代表人物分别是禅宗的摩诃衍和中观瑜伽行派的莲花戒。这次辩论，对于藏传佛教前弘期和后弘期的发展格局都有深远影响。

② 萨班《三律仪辨别论》，转引自黄明信《吐蕃佛教》，北京：中国藏学出版社，2010年，第122页。

③ 拔·塞囊著，佟锦华、黄布凡译注《拔协》，成都：四川民族出版社，1990年，第32页。

手印，指究竟果位或殊胜成就、极无变异之乐，与第一刹那所得印证此乐之一切种色，无亏无盈，体性如初，乃至虚空未尽，常住常静，谓之印；断、证、心德三大具备，谓之大，故名大印。它的修习，并不限于噶举派。萨班的批判有两个要点：一是传承上的，说藏地的大手印来自汉地和尚；一是教理上的，他批判顿悟、渐悟的修法和判教方法。他的批判激起了许多人的反驳。隆钦巴的继承者晋美林巴（1728—1798）便与他针锋相对：“又有人说‘现在的大手印来自汉地的大圆满法。’这种说法本身陷入了宗教门派的泥潭，是一种典型的世俗偏见。天下正法是一家，把大圆满法说成是从汉地来的，真是无中生有。”^①

不过，萨班的批判是有文本依据的。他发现，摩诃衍使用的“唯一白法”也是大手印的修行人的理论：

唯一白法：白法，梵语名阿迦陀药，是一种能治百病的万应灵丹，这用来比喻离戏大手印，指它能息一切生死苦恼。^②

敦煌文献中有摩诃衍的《顿悟大乘正理决》，该文引《涅槃经》说“有药名阿伽陀。若有众生服者，治一切病。药喻无思无观。”^③萨班说，三毒烦恼妄想都从思惟分别变化生，一切众生都受其系缚，并没有什么铁叶、铁索系缚在狱。因此，清除妄想，不作意思惟，一时可得解脱。这就是他的“不思不观”之法、“唯一白法”。

萨班所指的汉地堪布“唯一白法”的后裔，一般认为与密勒日巴的弟子、噶举派的实际开创者冈波巴等人相关。《土观宗派源流》说，冈波巴开示了显教大手印与密教大手印二种教授。显教方面，是博引经教，证明佛曾将空性说名为“大手印”，又有“唯一白法”之名。但在向蔡巴（1123—1193）以前，此名尚不显著。向造《大印唯一白法》论，其名大著^④。他还说“唯一白法”是“一切无上瑜伽续部中的精要之法”、“密教的《大手印》……名为‘唯一白法’阿伽陀药”。可见，它是涵盖了显教、密教大手印的。萨班的《三律仪辨别论》全面地评判印藏佛教各派，尤其12、13世纪的噶举派、噶当派、希解派和断派等，但土观曾指出，可能主要是破向蔡巴的《大印唯一白法》和止贡巴的《正法

一密意趣》的。向的“唯一白法”被人与摩诃衍的“全不作意”联系在一起，这是不公正的，《三律仪辨别论》中所作遮破，“其为武断非常显明”^⑤。

从这里可以看到，萨班对摩诃衍的态度，并不是在批判历史，而是针对着现实。大手印教法是否来自于“汉地”，是否传承自摩诃衍，这并不是重点。那么他为什么又要把摩诃衍搬出来呢？《显明释迦牟尼佛诸密意》的一段引文，透露了一些信息：

……汉地堪布抹杀方便和智慧，说只需心通悟，即是“唯一白法”，即能成佛。并说薄伽梵经中所说的五浊之见浊，即是爱著空性云云。非仅吐蕃，一切五浊横流之地之人，均皆爱著于此。法性乃尔。此种教法如若弘扬，将损害共同之佛教！^⑥

这是吐蕃宗论中批判摩诃衍的印度大师寂护^⑦说的。寂护是明确地囊括中观宗的甚深道次第、唯识宗的广行道次第建立了中观瑜伽行派的人。在印度的班智达中，他无疑是最具有代表性和权威性的人物之一，印度众多的佛学大师如狮子贤、法友、佛智、圣解脱部、阿巴雅嘎绕等都是他的追随者。在佛语的解析和辩论上，他是天下无敌的。因而，在藏传佛教的建立过程中，他的贡献和莲花生大师一样崇高，同受尊为“师君三尊”之一。寂护大师对汉地堪布的批判，自然是所有人都应该服膺的。

可见，批判摩诃衍是萨班的修辞策略，是他借古讽今的手法——“汉地大圆满”的错误是不

① 仁增·吉美林巴著，洛珠加措、肖干田译《涌莲藏真——藏传佛教前译派传承源流》，中华佛典宝库，2005年。

② 土观·罗桑却季尼玛著、刘立千译《土观宗派源流》，拉萨：西藏人民出版社，1985年，注解3，第292页。

③ 转引自戴密微著、耿昇译《吐蕃僧诤记》，拉萨：西藏人民出版社，2001年，第156—158页。敦煌文献中，字句常有脱讹，此段也不太通顺。

④ 土观·罗桑却季尼玛《土观宗派源流》，第75页。

⑤ 土观·罗桑却季尼玛《土观宗派源流》，第81页。

⑥ 萨班著、张炜明译《显明释迦牟尼佛诸密意》，尚未出版。本文所引该书内容均出自第9章，不另注明出处。

⑦ 寂护的生卒年，王辅仁为《中国大百科全书》撰写的词条断为705—762年，《佛学大辞典》推为700—760年，如石法师的《现代大乘起信论》则称约680—740年，戴密微《敦煌学近作》推断寂护应该活动到781年以后。藏地还有寂护世寿900岁的传说，但多罗那他的《印度佛教史》提出了质疑。

言而喻的。

寂护这段话，后世史书多数是从《拔协》中引用的。《拔协》记载是否可信，却有争论。巴·祖拉陈瓦（1504—1566）在其名著《贤者喜宴》中点评：像摩诃衍和寂护这样的大师不可能说出“五浊之见浊即是爱著空性”这种低水平的话来。莲花戒的《修习次第第三篇》中也找不出。这是“别有用心的徒”孱入的^①。

不过，仔细阅读萨班的批判，却可以看到他是留有余地的。他引用寂护的话说摩诃衍的教法“将损害共同的佛教”，却没有说会损害“不共的佛教”或“一切佛教”。因此，即使是这些宗派的虔诚信徒，也可以放心地接受萨班的观点，把它看作有益无害的箴言。萨班反对“爱著空性”，无论站在哪个大乘宗派的立场，都是无可辩驳的。因为反对“爱著空性”，他在不否认“即心即佛”的同时，强调了它的条件：虽然理论上可以说即心即佛，但事实上，未圆满福德和智慧的资粮就不能成佛。这需要修行六度，更需要密咒的方便善巧。他同时指出，佛经中说心即是佛、不依他悟的方法，是接引外道数论师的“方便”。

“即心即佛”的确是有许多层次的。汉传佛教中，天台宗的“六即佛”之说，对此辨析得颇为明晰。太虚大师曾经引用来评价藏传佛教界的“即身成佛”的主张^②。但是，“即心即佛”的层次性，恰好只能证明而不是否定它的成立。不能排除某些宗派有特殊的修法，阐述了它的“不共”之义。“即身成佛”也是这样。密勒日巴说“即身成佛并非权巧之密意说，而是决定的了义教。当然这必须要对此生的一切全不挂心，依止一位真正合格的上师，徒弟自身也必须是具有根器的才行。这样的条件再得到密乘的圆满灌顶，依生起和圆满次第的口诀无间断的修持，上根可以即身成佛，中根则在死时或中阴时成佛，下根也可以在七世或十六世时得到成就。”^③萨班也承认这点，只是在校正其偏失。

二、对大手印的见解

（一）对大手印“依据”的批判

萨班反对某些人“依据”《大般若经》等的

性空观来指示大手印：将一切法指示为心，将心指示为虚空，将虚空指示为空性。他认为这些人落入了般若的影像，不知道观修，更不知道密咒的大手印。这里是对“显教大手印”的批判——冈波巴区分了显、密大手印“大手印即是般若波罗蜜的实际修法，亦即是三昧王经中所揭示的教授，般若乃是佛法的心髓，大手印又是般若的心髓。”^④而萨班弘扬密教大手印。他认为显教和续部下三路教法只讲空性法，未讲方便道，连大手印的名字也找不到。种种流行的所谓“大手印”，“出自汉地‘唯一白法’的追随者”^⑤。

萨班以佛经中没有“依据”来批判种种大手印，使人联想到吐蕃宗论中，印度僧人指责摩诃衍之法并非佛陀“金口所宣”，即不见经典记载，因而不是佛法。他们的立场是一样的。

《土观宗派源流》说：冈波巴大师引了很多经教，论证波罗蜜多乘中佛曾说空性为大手印。有人说《甘珠尔》中未见这样的经文。班禅大师指出汉文《大藏经》、藏译《佛现住经》和其他一些经文之中确实有这样的依据。如《三昧王经》即有“诸法自性大手印”等语。然而，萨班曾说“吾之大手印，灌顶所生智”，可见显教中并无“大手印”。土观却批评了这种说法，因为许多大成就者都证实，显教修习的是方便与智慧不二的大手印。四法印中，“诸法无我”可以印证一切法，可名为大^⑥。

（二）对大手印“见地”的批判

《显明释迦牟尼佛诸密意》引用了噶举派《大手印的教诫》的观点：如果修大手印时落入乐、明、无念，会分别投生于欲界天、色界天和无色界天；修习者不应失落（即执著）于大手印本性、失落于观修、失落于道、失落于融为一

① 参考黄明信《吐蕃佛教》，第107页。

② 《太虚大师全书》第19册，北京：宗教文化出版社，2005年，第126页。

③ 疯行者著、张澄基译《密勒日巴大师全集》，上海：上海佛学书局，1999年，第306页。

④ 冈波巴著、张澄基译《冈波巴大师全集选译》，台湾：法尔出版社，1985年，第4页。马尔巴是将大乘般若经论引入西藏的主要中介人之一，《密勒日巴尊者传》多次提及密勒日巴与般若经的密切关系，由此可见噶举派的主张。

⑤ 阿旺贡噶索南著，陈庆英、高禾福、周润年译注《萨迦世系史》，拉萨：西藏人民出版社，2002年，第84—86页。

⑥ 土观·罗桑却季尼玛《土观宗派源流》，第80页。

味。应断除这些过失，如同婆罗门纺线般，本状、无造、放松、从容、缓缓安住。

在萨班看来，以“心无造作的安住”来解说大手印，这种“痴修”与“唯一白法”没有丝毫差别，却与经续论中说的大手印相违。“唯一白法”的实质，是把心和一切法了知为空。持这一最低劣的修法，会上不愿行善，下不畏罪恶，蔑视正法和说法之人，将障碍方便、善巧、五道十地、三身、五智、十力、四无畏、四无碍解脱、一切种智等等功德，堕入恶道。而且，婆罗门纺线也不是“无造作”、“无观修”：纺线要注意羊毛的疏密、粗细、松紧，随时调整。拿起羊毛准备纺线就是有为的——造作。如果修大手印就是随便安住，那么上师的口诀还有什么用处？还有什么比断除“三错处四失落处”、观修和本性更严重的“造作”呢！这种解说，比喻和意义颠倒，愚蠢。

什么是大手印？萨班解释：所谓大手印的概念，梵语为无修净分。手是空智，印是从轮回中解脱。所谓从旧密和大手印明点中得到，此说是错误的。梵语应为“玛哈穆吒”。“玛哈”意为“大”；“穆吒”意为“印”、“记号”、“形状”、“符号”等。义为“把印盖在生死涅槃、空乐双运等一切教法之上，则实行之义，名称大手印之见”。少部分人会自然生起大手印的法相智，大多数是依赖方便道，经历五道十地。他引用诗来解释大手印：

大手印本性是，/大手印不动乐，/能取所取之正形，/舍弃演说解悟等，/犹如乾达婆城，/圆光占卜之本性，/瑜伽法与智慧主，/敬仰显教和密乘，/极微尘之法性逝，/圆光占卜所有人，/一切种相之殊胜，/超荐彼等大手印。^①

萨班认为，需要所谓寻思真实法性，即一切种智的殊胜空性。大手印又有瑜伽双运之智，以及现空双运、明空双运、空乐双运、大乐双运、俱生之智、自然妙智、自证妙智和分别寻思之智等许多名称。要获得正果，须依成熟灌顶法相和解脱二次第修习。二次第即龙树菩萨所说的生起次第和圆满次第。因为引生密宗无上之智的一切方法都归于二次第之中，这是要义^②。

显然，萨班的批判反映了他本人的依教修观的班智达作风。他的方法是正确的，但不能说与

他相对、相反的方法就是错误的：

密勒日巴瑜伽士，愕然观心见体性，洞见离戏似虚空！一切放下悟实相，证悟诸法体性空！松复松兮归本元，明体河中清浊分！全舍顿断妄念绝，六道险径永灭迹！通达自心即佛故。无有所欲之可修！悟境由内开显时，如彼极暗黑暗中，皓日突出光大千！一切烦恼妄念聚，不假断舍与对治，法尔消融无踪迹！^③

《显明释迦牟尼佛诸密意》也承认：“对于离开实相而住心，也应回遮”，而“过分的造作、改造而长时拖延成佛，也不应理”。萨班也曾指出了大手印和中观派的禅修的不同：“中观修定虽然好，但修习起来困难极大。”“寻思时心不外散，内止一处，空与直观二者，掉入恶途之大因……相思近息静之定，与空乐双运观二者，以及殊胜密宗大印道，此时欲解脱者修习而为善。”^④可见，他和密勒日巴的不同，只是反映了不同的宗风而已。

（三）大手印四瑜伽

密勒日巴曾提出大手印四瑜伽的次第，冈波巴有详细解说。《土观宗派源流》承认“噶举先德关于大手印道立为四种瑜伽之说”，指出桑昌法主·郭仓巴、向大师及其他人有这种见解。萨班认为，四瑜伽结合五道、十地来修大手印，这也是无相唯识^⑤的见地，是杜撰的。中观宗没有这种说法。续部中虽然也讲地道，却无论如何也没有按照四瑜伽的次第安立任何地道。而且，大手印是密咒的灌顶和二次第的三摩地^⑥的分支，不是显教唯识无相的观修。并且，大手印是顿悟之道，计较地道则违反了“无有（观修）”的教诫。

萨班解释了密宗大手印与地道的结合^⑦，但

① 阿旺贡噶索南《萨迦世系史》，第84—86页。

② 阿旺贡噶索南《萨迦世系史》，第84—86页。

③ 疯行者《密勒日巴大师全集》，第447页。

④ 阿旺贡噶索南《萨迦世系史》，第79—80页。

⑤ 唯识实相师虽不承认所取境为实有，但承认根识所现为实有。唯识假相师非但不承认所取境具实有性，根识所现也无实有、为识，是假。萨班站在离边中观见的立场，在《理量宝藏论》和《宗派的差别》中详细评破。

⑥ 定，等持。梵音译作三摩地，略作三昧。于所观察事或于所缘，一心安住、稳定不移的心所有法。

⑦ 阿旺贡噶索南《萨迦世系史》，第84—86页。

认为与四瑜伽无关。他把密勒日巴和冈波巴等人的观点列入“唯识宗”，却引起了后人的争议。罗桑仁钦认为，密勒日巴等由四瑜伽门而修持大手印，是假相唯识派。土观主张密勒日巴是中观派，“噶举派之《四瑜伽》，不能定其为唯识之规”，批评这种观点“只堪作拭臀之石”，并指出其来源“近来偏僻小寺的一些僧衲，虽无一种能破他宗的新奇理论，却仍然从《三律仪论》中略拾片言只语来破噶举巴……这是枉费笔墨，自讨苦吃，全无意义。”^①

（四）批判觅心法

随着佛教的发展，噶举派人提出越来越多的寻觅自心本性的修法。《大手印明炬论》介绍，向蔡巴曾说“万有种子心本相，与佛佛子心无别，妙智显现即法身，非是物质本自明，无有实体形色空。”朱钦林巴说“放下无为即开悟，如河流水悉显发，尽舍所缘一切相，常住等引瑜伽士！”多数人又谓“凡起任何妄想的构画，不令其自行消失，要冲闯它，即于此上，让其增广，它便自行溃散。诸分别心同时生起和同时散失，分别心有多少，法身亦有多少。”向蔡巴说“如是等引中，分别涌现时，即光明法身，勿作其他想！故此妄分别，空性出空性，法身出法身，双运出双运。”这类言论大概都没有“最极微细的本元心”的词句，而只说那自然生起的念我行我坐的“粗心”，依于来、住、去三者去寻觅此心之理。这是随顺根器，就当前自心实相来抉择本元心性，比较容易修习的原故。但是一类书中说“除心的世俗实相外，其抉择胜义实相之理智，则作为可以抛弃之事”，这都是不通经论的话^②。

（五）批判“混杂传承”

萨班认为，所有混杂传承的最初源头是德谢·帕木竹巴（1110—1170）。他先依止萨钦12年，出现了成就的征兆。后来投奔冈波巴，执掌噶举派，将萨迦道果法、那诺六法和大手印等混合讲授。弟子塔札瓦·僧格江称（狮子幢）和札加格底等继承了他的做法^③。

此后，萨钦的再传弟子杰贡巴的后藏弟子也著述有混合了大手印等的《道果正文注释》。另外，成就者各札巴把夏玛派的道果法和六支瑜伽混合，在拉萨某处修行24年，而从心中流出《除障愣视海》等法，把六支瑜伽和道果混合，

写成文字。

之后，嘎波依玛吉尼侧修学了夏鲁派^④和萨迦派的教诫，18年后获得成就，将萨迦派和夏鲁派融合，著述成文。他有一些著作真实可靠，以《道果嘎加玛（极密本）》最出名。嘎波、根帮札加、打色江贾递相传授。不过，传承已经消失。

萨班指出，觉囊派^⑤的传承也是混杂的。根邦钦波^⑥先依蒋央萨藏拉埔巴·谢亚威色（智光）学了萨迦派教法，又受了姜巴恰巴·仁钦威色（宝光）所传夏鲁派之法，色·卡琼瓦赐给了他教诫——他的传承并不单一。他改窜《金刚偈》，著《正文注释》，混进去许多没有传承的仲派口诀。他的弟子拉堆巴旺加（自在王）混合了六支瑜伽和四支瑜伽，考虑到“别摄”的禅定齐具一切道，做了“三种需要”、“三种不需要”等论述。这与“全不作意”、抹杀一切方便的汉地和尚相似。在混合传承之中，这两种传承是不清净的。

三、不合律仪的乱象

（一）违反显教律仪者

萨班认为，佛教的修持可归入三种律仪之中：1. 声闻律仪，首先断除损害他人的行为，其后如法修善。2. 大乘显教律仪，以大悲心为主的世俗菩提心与通达空性的观慧双运，成正等正觉。3. 密乘律仪，加持自己与佛的身、口、意无别，播下种子，为成熟道的灌顶；令种子向上生长，为解脱之道。在批判对大乘别解脱律仪

① 土观·罗桑却季尼玛 《土观宗派源流》，第82—83页。

② 土观·罗桑却季尼玛 《土观宗派源流》，第80页。

③ 尹邦志 《萨班对摩诃衍遗教的批判》，《宗教学研究》2007年第3期。

④ 夏鲁派：布顿派。元代布顿仁钦竹住后藏夏鲁寺传出的藏传佛教宗派名。

⑤ 觉囊派：11世纪中，优摩·弥觉多吉创“他空见”。其后土杰尊珠建觉囊寺。又其后堆波瓦·喜绕坚赞及多罗那他 etc 相继住持、流传，称觉囊派。

⑥ 袞榜·土杰尊珠：译言悲精进（1243—1313），南宋藏传佛教著名大师，系优摩·弥觉多吉的五传弟子。宋元间创建觉囊寺于后藏拉孜县觉囊地方，其再传弟子堆波瓦·喜绕坚赞，弘扬宗风，称觉囊派。

的理解时，部分内容与本文有关，略述如下。

大乘别解脱戒讲如法取舍善恶业。业属有为法，而法之本源界是无为法，非业。萨班把当时藏传佛教界关于业果的“邪分别”归为三类：（1）承许本性有善恶；（2）业之果善恶绝对分明；（3）业的本质有绝对开许、绝对遮止的邪分别。承许本性有善恶的人，以香玉扎巴为代表，承许因位时存在果，因果同时。他在讲《华严经》中“众生一切所有善，已作将作现在作”时，认为“所有”意味一切有情天然存在着善——如来藏。此外，止贡噶举派的创始人止贡巴·仁钦贝（1143—1217）、竹巴噶举派的创始人郭仓巴、达垄噶举派创始人达垄塘巴·扎西贝（1142—1210）都有类似的观点^①。萨班认为他们迷乱于“回向之要”。而“如来藏”，指的是没有变化、没有善恶的法界，不能成为回向之善。萨班批判其中一些人把如来藏解说为是有情之界，而不是法界。经论中所说如来藏，也抉择为“不了义”。

此外，萨班批判了11种不正确的方便道，即不清净六度行持，不清净的信心、悲心、慈爱、方便道、誓愿，都是篡改佛法。总之，实践不能与佛语相违，这是萨班的基本观点。一些人舍弃印度教授派的讲辩著习惯，不拘一格，他不能接受。

（二）密乘律仪违反者

首先，萨班确立了大手印修行次第：（1）领取能成熟的四灌顶；（2）二次第观修；（3）观修大手印；（4）串习大手印混合“轮涅一味”行为；（5）登地证果。

在领取能成熟的四灌顶方面，他认为藏人有六种迷乱。第一种迷乱，冈波巴等人将不能成熟的灌顶许为能成熟，将金刚亥母的加持说成是灌顶，编造仪轨，以此开启那若六法、大手印等修行之门。这种作法没有密续及论典等依据，过患严重。第二种，弟子数目不确定、坛城不清净。第三种，认为无灌顶也可观修甚深道。这是自己编造的说法。第四种，是灌顶的作法上的迷乱：

（1）次第迷乱：主张未经灌顶也可修密咒，灌顶可后来补上。这是一些《密集》派人和密咒士的说法。（2）弟子的相续迷乱：认为未通达心性时，灌了顶也没有利益；通达了心性则不需要灌

顶。这是觉域派人舍弃密咒的错误。（3）坛城不净。魔所加持的那些大手印修习者以上师相应代替仪轨。仪轨是否必要，应依佛说，并非一切仪轨都可从上师领取。（4）续部的迷乱：事部是否需要四灌仪轨？不空罽索法是否要作二次第的观修？一些说“是”，因为他们知上下续部的差别。（5）不知“法门”类别。“因信解是法门，没有作灌顶，获得了信解的人也可以观修密咒”，一些大手印修士这样主张。萨班说，灌顶是进入金刚乘的唯一法门。不仅是法门，而且是殊胜法门——以密咒缘起为道，依蕴、界、处仪轨的缘起播下种子的成佛方便。“观修”就是守护灌顶，令功德增长。第五种迷乱，密勒日巴的弟子底普巴·热穷巴（1083—1161）有四句主张“虽作灌顶也不获、虽然不作也获得、作即获得、不作即不获得等四种。”这不是来源可靠的续部中的说法，这是在扰乱佛教。第六种迷乱，是认为可以向未得灌顶者讲密咒^②。这是针对一些宁玛派人不守护三昧耶誓言说的。

五次第中的（2）和（3）方面，为萨班判噶举派的大多数人为汉地宗教的余绪提供了根据。他认为，二次第所生的大手印，以“能”、“所”关系区分了“智慧”和“见地”。其中，智慧又分为比喻智慧和真实智慧。比喻智慧虽未现见法性，但与真实智慧的远离言说、乐空双运相似。真实智慧系初地见道时所生。如果不知道《大瑜伽续》等密典中所说的“大手印”即由灌顶和二次第修行所生的自然智慧的意义，就难以作出以上的区分。有些藏人把灌顶和二次第撇开不论，仅把少许寂止和近似空明的细微分别当作见道。这是欺人之谈。如果把显宗经典中的“无念”、“不作意”等文字许为大手印，把“单空”的“相似胜观”作为究竟，制心一处，住与空寂，或以愣住、压制妄念为大手印法，都是错误的。这些批判，除了涉及灌顶、二次第外，核心

① 止贡巴“（本性）所有之善”、郭仓巴的“存在之善”，达垄塘巴“自性之善”，都属于此。

② 张炜明、陈兵《萨班对十二、十三世纪藏传佛教的批判——〈三律仪辨别论〉评述》，《西南民族大学学报》人文社会科学版2010年第10期。

内容与寂护对摩诃衍的批判相同^①。

在究果方面，批判了五种迷乱：（1）因果种类不分。蔡巴噶举和香巴噶举的著作中主张由“唯一白法”即观修空性生出三身之果。汉地的《六祖坛经》也有性具三身四智的说法。“空”能生三身吗？萨班认为，这是因果颠倒。冈波巴等主张观修“唯一白法”之后作方便回向，也是自相矛盾的：需要回向则不是“唯一白法”，不作回向则无度众生的利益。仅观修空性，远离方便，与经教和正理相违，是断见，连空性也不能证得。（2）因果颠倒。有些人认为观修双运出现果光明即成佛。这是因果颠倒。（3）无因生果。向蔡巴等人不知道无上续部的密意，开许成佛可以不经十地五道；不知道密咒行者的十地境界，认为绕行扎日等地圣山就能解开脉结，极其荒谬。（4）因不齐全而生果。有人说金刚乘直取果位，成就四身。萨班反问：能成熟的四灌和能解脱的四道是金刚乘四身之因，没有它们，如何成就四身？（5）错认果的自体。光明空性即究竟果，一些《密集》行者如是说。然而龙树及其后学的《密集五次第》和《摄行论》等中都只说：双运佛身之果从光明究竟而生起，没有说光明空性即是究竟佛果。

结 语

萨班还批判了其他多种迷乱，此处不再赘述。其用意是依据三藏，拨乱反正，其结果可谓影响深远，贡献巨大。

一般认为，印藏佛教界有班智达（法师）、瑜伽士（修士）两派，即“经院派”和“修传派”。萨班乃以经院派的立场，禀承印度的正统，主要批判噶举等“修传派”的后学，有理有据、符合正法，但也不无片面性。传修派自有其圆顿的见地，萨迦《道果教授》也主张自心本性本自具足，没有善恶等分别妄念的明空双运，远离戏论、不造作之心的体性，即是心性。将心的“明分有法”（事物、现象）称为“轮回”，有法之法性——“空分”作为“涅槃”，称为“轮涅无别”。萨班也承认，顿悟顿证也非无可能。冈波巴、向蔡巴、止贡巴等都是藏地公认的成就者，在教法方面多所创新，萨班太注重印度正统，对

他们持排斥的态度。特别是密教的灌顶，萨班未探讨其本质、意义及种类。最殊胜的真实灌顶，其实并非死板的仪轨。灌顶只是通达本性的一种方便，是可以灵活使用，乃至自编仪轨的。当然，班智达和修传派的矛盾并不是不可调和的，因为教、证二法犹如车的两轮，缺一不可。萨班的批判，也自觉地缓和着其间的矛盾，对佛教的发展，仍然有深刻的启迪意义。

从吐蕃宗论在后弘期的影响及汉藏佛教关系的角度观察，萨班借古讽今的修辞手法产生了历史性的影响。首先，他借重寂护来批判种种不合佛语的现象，既反映了他以印度佛教为正统的主观倾向性，又造成了把汉藏佛教更紧密地联系在一起的客观结果。他的批判，为藏地产生的诸宗派之间的关系打上了“中印之别”的烙印。在树立寂护权威的同时，打开了一个秘盒，释放了摩诃衍这个魔鬼，让他在青藏高原的天空驰骋至今，成了藏地几乎所有大师和教派都必须面对的一个问题。第二，也许是更重要的，他用前弘期中印佛教宗派对峙的眼光来描述后弘期藏传佛教的情形，又为这些新兴宗派之间的关系打上了“古今之别”的烙印。第三，他一再强调自己“密教”的立场，又打上了“显密之别”的烙印。由于萨班的地位重要、他的思想具有指引历史方向的力量，在一定程度上，可以说他把吐蕃宗论时期的宗教格局嵌入了后弘期。这从布顿、宗喀巴等人继续着他的工作、几乎所有的大师都要因为对摩诃衍表态而划为界限分明的两个阵营上面可以看出来。

萨迦班智达，一个语言大师，激活了吐蕃宗论这个话题，甚至赋予了它超越具体的历史语境的意义。

（责任编辑 杨海文）

^① 麦彭仁波切认为，寂护对摩诃衍的批判，核心不是如后人所谈，指责他的“断见”，而是判为“单空”。