

中華佛學學報第 7 期 (pp.213-261) : (民國 83 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 7, (1994)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

中國禪宗在西藏

釋慧嚴

中華佛學研究所副研究員

提要

「中國禪宗在西藏」之論文，主要是想透過發生於墀松德贊在位期間的紀元 792 年至 794 年之間的西藏諍論事件，或叫桑耶諍論，來了解六世紀至八世紀西藏佛教的情況，特別是代表漢地即中國佛教的禪宗，在西藏流傳的情形。因為西藏諍論事件，是一椿龍樹佛學系統的印度佛教與漢地禪宗的佛教，在拉薩發生有關教理、信仰理解上的街突而引起諍論的緣故。

在這個時代的西藏，隨吐蕃王朝的成立，勢力往外延伸之際，因地緣上的關係，接觸到佛教重鎮的長安和安西四鎮等的緣故，而促進吐蕃王朝內迎佛派對佛教的興趣。因此本論文先就此作一番探討的工作，以了解此時西藏境內多元的佛教。在此多元的佛教中，漢地的禪宗也有一席之地，且其勢力足以引發西藏諍論事件，是值得我們注目的。也因此在這個時代裏，流傳於西藏的禪宗，是屬於那一系統的呢？當然這需要從此事件的主角之一摩訶衍的《頓悟大乘政理決》來探討，進而研究摩訶衍代表的禪，是屬於那一系統呢？又摩訶衍之外，是否還有來自漢地其他系統的禪呢？如果有，其所屬系統為何？是經由何種途徑傳入西藏的？又在此事件中，漢地的禪為何敗北，其中是否有政治因素介入其中？及此事件之後，漢地的禪在西藏的影響力如何？都是本論文試著去解開的課題。

關鍵詞：1.安西四鎮佛教 2.敦煌淪陷 3.桑耶諍論 4.摩訶衍 5.北宗禪看心離念

一、序言

為完成博士論文的寫作，而到京都大學親近竺沙雅章教授成為京大東洋史的研修員。因此因緣引出了我對敦煌佛教的興趣，特別是對西藏論諍(桑蔭宗論 bSam yas 寺諍論)的論旨之一，即頓漸之說的論辯，也就是印度佛教與漢傳佛教的論諍的內容。因為明清時代頓漸之辯在佛教思想史上，占有相當的篇幅[1]的緣故，對發生於八世紀末葉(即 792 年～) [2]中印佛教思想史上的頓漸實踐論論辯的史實，遂有一探其真貌的欲望。在深入窺視這一歷史事件的同時逐漸地對八、九世紀的西藏佛教感到興趣，尤其是漢傳佛教傳入西藏的史實。到底漢傳佛教是在怎樣的時代背景下？經由怎樣的途徑傳入西藏的？特別是漢傳佛教中的禪宗在什麼時候傳入的？所傳入的禪宗又是屬於那些派系的？它們對西藏佛教的成長具有了怎樣的影響力？為什麼在墀松德贊 (Khri sroñ lde brtsan 754～797) 王的時代，會與來自印度的佛教僧團發生衝突，而有引人注目的西藏論諍事件發生呢？在這事件之後，西藏佛教的生態有了怎樣的變化呢？以上所提出的問題，即是本論文探討的主要對象。首先要探討的是墀松德贊王以前的西藏佛教。

二、西藏與佛教的接觸

佛教傳入西藏的年代，一般西藏的史書都說是在松贊干布(Sroñ btsan sgam po 581～649) 王的時代，對此傳說，學者中也有持否定意見者，[3]不過西藏接觸佛教的機會，是在吐蕃王朝成立之後，其勢力不斷往外擴張的時候，也就是棄宗弄贊(即松贊干布)、芒松芒贊 (Mañ sroñ mañ btsan 650～679 在位) 及器弩悉弄 (Khri ḥdus sroñ 676～704) 三王在位的時代。在此三王在位的時代裏，由於祿東贊 (Mgar stoñ rtsan yul zuñ ? ～ 667)、贊悉若 (Mgar btean sña ldom bu)、欽陵 (Khri ḥbriñ) 贊婆 (bTsan ba) 父子兄弟，先後執掌吐蕃的軍事政治，[4]以他們的足智多謀，遂使這一時代的吐蕃勢力，不僅是擴及到青海、甘肅方面，更遠及到今日的東土耳其斯坦。[5]

由此可知，七世紀的吐蕃已儼然成為能與唐帝國對抗的大國。在吐蕃勢力不斷地往外擴張之際，由於所統治的地域如安西四鎮，[6]及緊鄰的涼州(甘肅)、松州、茂州、巂州(四川劍南道)，均是以佛教為信仰中心的地域。其中的安西四鎮，吐蕃從咸亨元年(670) 攻陷之後，直到長壽元年(692) 「武威軍總管王孝傑大破吐蕃之眾，克復龜茲、于闐、疏勒、碎葉等四鎮，乃於龜茲置安西都護府」為止，長達二十二年的統治，吐蕃與這地域的文化接觸是必然的事。而這地域的文化面貌如何呢？根據開元十五年(727) 十一月由印度回國的新羅僧慧超所著的《往五天竺國傳》(P ch 3532) 中云：

又從蔥嶺步入一月至疏勒，外國自呼名伽師祇離國，此亦漢軍馬守捉，有寺有僧，

p. 216

行小乘法，喫肉及蔥韭等，土人著疊布衣也。又從疏勒東行一月至龜茲國，即是安西都護府，漢國兵馬大都集處。此龜茲國足寺足僧，行小乘法，食肉及蔥韭等也。漢僧行大乘法。又安西南去于闐國二千里，亦足漢軍馬領押。足寺足僧，行大乘法，不食肉也。從此已東，並是大唐境界，諸人共知，不可言悉。開元十五年十一月上旬至安西，于時節度大使趙君（趙頤貞），且於安西，有兩所漢僧住持，行大乘法，不食肉也。大雲寺主秀行，善能講說，先是京中七寶台寺僧。大雲寺都維那，名義超，善解律藏，舊是京中莊嚴寺僧也。大雲寺上座名明憚，大有行義亦是京中僧，此等僧大好住持，甚有道心，樂崇功德。龍興寺主名法海，雖是漢兒，生安西，學識人風，不殊華夏。于闐有一漢寺，名龍興寺，有一漢僧名□□，是彼寺主，大好住持，彼僧是河北冀州人士。疏勒亦有漢大雲寺，有一漢僧住持，即是崑州[7]人士。又從安西東行□□，至焉耆國是漢軍兵馬領押，有王，百姓是胡，足寺足僧，行小乘法，□此即安西四鎮名數（大正五十一，979、a、b）。

依上文看來，我們可窺知八世紀初葉安西四鎮的佛教信仰狀況，雖然這記載比吐蕃統治時期晚了三十多年，但不是不足憑信的，不過為了加強這個看法，我們可以參考貞觀二十年（646）7月13日完成的《大唐西域記》的記載，以及有關的研究文獻。首先談到疏勒，疏勒即是佉沙，[8]依《大唐西域記》卷十二佉沙國條中云：

篤信佛法，勤營福利，伽藍數百所，僧徒萬餘人，習學小乘教的說一切有部。

至於龜茲，則從二世紀開始，就有來自印度的僧侶在此，從事傳教的活動，這從此地出土的，二世紀至五世紀的梵文殘簡等即可推測而知。[9]又如眾所知有名的鳩摩羅什（344~413 或 350~409），即是出身於此，成長於此的一代高僧。[10]龜茲的佛教在紀元 379 年頃，從龜茲留學回國的僧侶純和、曇充等的報告，當時在龜茲就有五所寺廟，四百四十位僧侶，三所尼寺，二百六十位尼。如此看來，在鳩摩羅什的少年時代，

p. 217

龜茲已有屬於說一切有部教團的僧侶七百多位了。[11]由此可以反映出龜茲佛教的狀況了。但是值得注意的，是玄奘留學印度的時代（629~643），唐朝的勢

力尚未遠及於此，[12]故唐朝的佛教也尚未影響此地的佛教信仰才對。這點從《大唐西域記》卷一屈支國中所云之：

伽藍百餘所、僧徒五千餘人，習學小乘教說一切有部，經教律儀取則印度，其習讀者即本文矣。尚拘漸教食雜三淨。

即可明白。此云屈支國者，即是龜茲。[13]

關於于闐國者，從曹魏以後就有佛教僧侶經常往來此地，是一崇佛的國家。[14]

而碎葉城者，依胡三省註是焉耆都督府治所也。[15]故欲瞭解碎葉的宗教信仰的話，可參考焉耆。據《魏書》卷一〇二「西域」焉耆國條云：

文字與婆羅門同。俗事天神，並崇信佛法。尤重二月八日，是日也，其國咸依釋教，齋戒行道焉。

由以上所敘述安西四鎮的佛教信仰情況，可以知道早在吐蕃王朝的勢力尚未伸張及此地時，

p. 218

此地的佛教已相當盛行。在如此的地理環境下，當吐蕃勢力染指於此時，吐蕃對當地的人文不可能視而不見，換句話說，吐蕃的侵陷安西四鎮，是吐蕃接觸佛教的因緣之一。

又據《往五天竺國傳》中云：

又迦葉彌羅國 (kaśmir) 東北，隔山十五日程，即是大勃律國、揚同國、沙播慈國此三國並屬吐蕃所管，衣著言音，人風並別……地狹小，山川極險，亦有寺有僧敬信三寶。若是已東吐蕃國……國王百姓等，總不識佛法，無有寺舍。[16]

由上文可以知道，八世紀的初葉，大勃律國、揚同國（羊同國）、沙播慈國等有佛教信仰的國家，為吐蕃所統治，這又增加了吐蕃接觸佛教的機會。雖然慧超談到此時代的吐蕃尚無寺舍，王室百姓也不知道有佛教。不過由吐蕃所統治過的安西四鎮及上述三國，均有佛教僧侶活躍著的社會情況來看，可能有點言過其實，不如說慧超所載的資料，正足以反映這一時期，佛教在西藏是居于無足輕重的狀態，[17]比較合乎史實。而事實上，除了以上所敘述的地域之外，吐蕃與吐谷渾、唐朝的接觸，也都可以證明此時的吐蕃，已有足夠的機會接觸到佛教。首先我們來看吐蕃與吐谷渾接觸的情形：

一、吐蕃對吐谷渾動兵，是始於貞觀十一年（637），[18]「其王棄宗弄贊與羊同連合，發兵攻擊吐谷渾，吐谷渾不能支，遁於青海之上，以避其鋒，其國人畜並為吐蕃所掠」。[19]

- 二、後與吐谷渾不和，龍朔(661~663)、麟德(664~665)中，遞相表奏，各論曲直，國家依違，未為與奪，吐蕃怨怒，遂率兵以擊吐谷渾，吐谷渾大敗。河源王慕容諾曷鉢及弘化公主脫身走投涼州，遣使告急。[20]
- 三、麟德二年(665)春正月丁卯，吐蕃遣使入見，請復與吐谷渾和親。仍求赤水[21]地畜牧，上不許。[22]
- 四、咸亨元年(670)四月，

p. 219

詔以右威衛大將軍薛仁貴為邏娑道行軍大總管、左衛員外大將軍阿史那道真、右衛軍郭待封自副，率眾十餘萬以討之，軍至大非川、為吐蕃大將論欽陵所敗，仁貴等並坐除名，吐谷渾全國盡沒……。[23]

依以上史料來看，從貞觀十一年起，吐蕃與吐谷渾之間和和戰戰的，直到咸亨元年吐蕃終於降服了吐谷渾。由於青海方面的吐谷渾，是為南北朝時代東西交通第二大道而繁榮，因此也帶來了吐蕃積極進出東西交通大道的結果。[24]因吐谷渾位居東西交通的要道，且自南北朝時代以來，國中已有佛教流布，又吐谷渾的佛教是以劍南為中心而展開。位於岷山(松州西北吐谷渾境內)的齊興寺、通雲寺，是吐谷渾佛教的代表。在七世紀的初葉，吐谷渾早已是高度化的佛教國家。吐蕃長期以來，處心積慮要將吐谷渾納入統治範圍，最初是基於貿易經濟的考量，但是當吐蕃統治了吐谷渾之後，能不受當地佛教文化的影響嗎？[25]

吐蕃與唐朝的接觸，是開始於唐太宗的時代。由於與唐朝的勢力交接，促成了唐朝文化的輸入西藏。唐朝文化傳入吐蕃一事，也是我們在探討佛教傳入吐蕃的史實上，一個值得注意的對象。而唐朝文化傳入吐蕃的史料如下：

- 一、貞觀十五年(641)太宗以文成公主妻之……漸慕華風。仍遣酋豪子弟請入國學，以習詩書。又請中國識文之人典其表疏。[26]
- 二、因請蠶種及造酒、碾、磑、紙墨之匠，並許焉。[27]
- 三、貞觀五年(631)以後，太宗數幸國學太學，遂增築學舍一千二百間……已而高麗、百濟、新羅、高昌、吐蕃諸國酋長，亦遣子弟，請入國學，于是國學之內八千餘人，國學之盛近古未有。[28]
- 四、顯慶三年(658)……吐蕃遣使論仲琮，

p. 220

表吐谷渾罪……。[29]

- 五、咸亨元年(670)……吐蕃遣大臣仲琮入朝。琮少遊太學，頗知書。[30]
- 六、景龍四年(710)正月，金城公主下降。[31]
- 七、〔開元十八年(730)〕使名悉臘(Myas slebs)隨使者(惟明及張元方)入朝……悉臘略通華文，既宴與語。[32]

(開元)十八年十月名悉臘等至京師，上御宣政殿，列羽林仗見之。悉臘頗曉書記，先曾迎金城公主至長安，當時朝廷皆稱其才辯。[33]

八、〔開元十九年(731)九月〕時吐蕃使奏云：「公主請毛詩、禮記、左傳、文選各一部」，制令秘書省寫與之。[34]

由以上史料來看，雖然唐蕃的交涉有將近一世紀之久，而有關唐蕃文化交流的漢文史料並不多。但我們也可以藉此明白唐蕃的文化交流開始於文成公主的入藏。因為文成公主的下嫁，吐蕃在對唐文化的仰慕之下，有留學生的派遣。留唐學生中如論仲琮、名悉臘者，列身於政治界，扮演唐蕃交涉的重要角色。在當時學漢語，似是一種時代的需求，這從『漢蕃對音千字文』的斷簡(現物存於巴黎國立圖書館)也可窺知。[35]除了語言之外，農耕、產業、造紙等的技術，也傳入西藏，儒學亦不例外。

p. 221

然而上述史料中並沒有談及佛教的事情，但因為那時的長安是個國際文化色彩濃厚的都市，佛教是其文化中重要的一環，長安佛教的鼎盛，是眾所周知的，吐蕃留學生不可能不知道，也不可能忽視它。又事實上，隨著文成、金城兩位公主的下嫁吐蕃，唐朝佛教的傳入吐蕃並非是不可能的。在墀松德贊(Khri sroñ lde brtsan)的第一詔勅中云：

〔原文〕 Rgya btags Ra mo cheḥi gtsug lag khan

〔譯文〕支那人建立的 Ra mo che 的伽藍)。[36]

這座 Ra mo che 就是小昭寺，在布頓著的《佛教史大寶藏論》[37]中，也談及文成公主修了拉薩小昭寺(頁 170)。至於金城公主的入藏，據《布頓佛教史》中云：

〔原文〕 (Gzin'san kon jos) Sha' sakyā mu ni btsal te mchod na byas so1.

〔譯文〕(金城公主)尋得釋迦牟尼像虔誠供養。[38]

由此可以知道因文成、金城兩位公主入藏的因緣，漢傳佛教傳入西藏的情形。而此情形正告訴我們，那可能只是兩位公主的私人信仰而已，漢傳佛教在西藏，可能還不具有多大的影響力吧！不過基於個人的宗教信仰的緣故，會有保護同一宗教信仰人物的事。所以在 dGra bcom pa dge ḥdun ḥphel gyi luñ bstan pa (《僧伽婆羅陀那的于闐懸記》)中，就載有如下有關金城公主護僧的事。

和闐(于闐)的僧侶等，因其國的佛教衰頹後，欲求安住之地而到 Tshal byi 的地方時，受到來自支那皇帝之女，赭面國(吐蕃)之王 gDoñ dmar yul gyi rgyal po 的王妃深厚的保護。[39]

與此事有關的資料尚有法成譯的《釋迦牟尼如來像法滅盡之記》，[40]此記中云：

安息、疏勒…… 眾僧多分移從于闐國…… 于闐塔寺妙法，故行法人多於餘國，久住於世。…… 當爾之時，赤面國王有大威勢，多侵餘國，以為自境。…… 爾時于闐屬彼赤面王，故廣行正法，建立塔寺，置其三寶人戶田園，興大供養。…… (于闐)國王大臣於出家眾不生歡喜。後於異時有一菩薩為赤面國第七代王，彼王納漢菩薩公主以為妃，后將六百侍從至赤面國。時彼公主極信佛法，大具福德，赤面國王亦大淨信，過於先代，廣興正法。如是之時，于闐國王年少不行佛之正法，先諸苾芻曰：不然歸俗，不然隨意出向他處。以驅逐故，眾僧集拶摩寺，評議是事……。一切眾僧至赤面國薩田比田比 (Tshal byi) 之境，時薩田比田比軍當道節度多聞眾僧從西來至，走白赤面王知。爾時彼王夫人聞多眾僧失土波進，白其王曰：「我辨畜乘及以資具，願請眾僧來至赤面國」王亦許之，以辨畜乘。便迎眾僧，至赤面國。…… 時赤面國置七所寺，辨諸供具，常住人戶倍勝往日，安置眾僧住在七寺。後經三、四年，公主心上有惡瘡出，病苦之時，公主白王：「妾因此疾終不得免，所有僮僕及以財物，願施三寶。」王亦許之。六百侍從亦放出家，然後公主，命將終盡。[41]

依注釋 40，可以知道法成由藏文所記成的《釋迦牟尼如來像法滅盡之記》，就是《于闐國懸記》的第一章，而且它的內容，比現存藏文本要接近原有的形態。[42]由整章內容來看的話，我們可以由此窺出金城公主下嫁吐蕃，到她去世前後，也就是 710 年至 740 年間，吐蕃佛教實況。

在此所說的赤面國，就是赭面國 (Gdoñ dmar yul)，也就是指的吐蕃國。依《舊唐書》吐蕃傳貞觀十五年條有「公主惡其人赭面」，[43]亦可證明。如依佐藤氏所指摘的這位公主就是金城公主 [44]的話，于闐國的佛教教難，是發生於金城公主逝世[45]前五、

六年的時候，也就是紀元 735 年的前後吧！依上述的資料，當于闐國的僧侶於 735 年逃亡到吐蕃之後，受到金城公主的保護。當時的吐蕃王是赤德祖贊 (Khri lde gtsug brtasn 704 ~ 754)。赤德祖贊接受了金城公主的請求，將他們安置在瓜曲 (即桑耶寺所在地的附近) [46]地方的七所寺院。由此可知，金城公主保護來自于闐國一僧侶的事。在此值得注意的，是赤德祖贊對佛教的態度。上述資料中言及「時彼公主極信佛法，大具福德，赤面國王亦大淨信，過於先代，廣興正法」之事。赤德祖贊的佛教信仰比以前的吐蕃王來得深厚，這可能

是受到金城公主的影響吧！依 SBa-bzed 的記載在他的晚年即天寶十年 (751) 他派遣了尚喜(san-shi)等四人為使者，出使中國求佛經。[47]在這件事以前，即金城公主逝世後沒多久，吐蕃王朝內，發生了排斥佛教，驅逐僧侶的事件。這事件的始末，依《釋迦牟尼如來像法滅盡之記》的記載的話，是這樣子的：

公主終後，赤面國王境界之內，豆瘡病起，大臣百官并諸子孫而死者眾，時彼群臣而集會之白其王曰：「王國界內，先無如是瘡苦病惱，今諸波逆戎夷僧眾來到此處，公主崩逝，大臣百官多有死者，是故此諸出家之眾，不留王界，理合驅出。」王先之日，合驅不驅，委細詳之，群臣同心，樂驅眾僧，以白王知。欲驅眾僧，出於王界。是時赤面國王境內舊住苾芻瞋恚而言：「若以驅逐此諸僧，我等亦皆不住於此。」諸臣恚言：「汝等亦當隨意而去。」公主來至赤面國後，漢王興崇道士法，故一切漢僧悉皆來至赤面國界。如是之時，彼界眾僧，赤面國內所有舍利聖教經論，供養諸具常住財物，盡皆齋持，往至於西大乾陀羅國。[48]

p. 224

由上文的資料，可以知道金城公主是因為生豆瘡而逝世。在她逝世之後，也有不少的王公貴族因此病而逝世。這豆瘡說不定是天花，很可能是因為天花的流行，導致金城公主及一些王公貴族的喪生，但這場流行病的擴大，正好給信仰苯教的反佛派一個很好的排佛藉口。這事件的發生是在金城公主逝世後沒多久，依王森氏之見，是在紀元 739 年的時候。[49]因此事件而被驅逐出吐蕃之境的，除了于闐僧侶之外，還有在于闐僧侶入藏以前，就移住到吐蕃的僧侶。值得注目的，是這些僧侶是在金城公主入藏之後，由漢地來的，他們是因為「漢王興崇道士法」而入吐蕃的。這裏所說的漢王，可能是指的唐玄宗。[50]由於唐玄宗的崇奉道教，所以漢地的部份僧侶來到了吐蕃，金城公主可能基於民族的感情而保護他們。依上文來看，他們的身份的確是僧侶，決不是佐藤氏，F. W. Thomas 所說的，是道士的說法。[51]我們可以依此窺知，在金城公主的時代，吐蕃境內已有了漢僧；不過他們的影響力還不是很大，還無法與吐蕃的傳統宗教苯教的勢力相抗衡。只是在紀元 751 年，即赤德祖贊的晚年，他還決定派遣尚喜等四人入漢地求佛法一事，可以說明，漢地的佛教在吐蕃王的心目中，還具有某種程度的吸引力。同時由有反佛派的排佛，也可以顯示佛教在吐蕃，已逐漸形成了氣候。還有直到八世紀中葉為止，吐蕃在整個國際大環境的影響之下，所接觸到的佛教已包含了來自印度及中國的東西了。

三、漢地佛教與西藏

漢地佛教的傳入西藏可以說是在吐蕃勢力的壯大，與唐朝幾經和戰的情況下進行著。漢地僧侶的入藏，有的是由唐朝朝廷派遣的，有的是被吐蕃俘虜的。關於前者，《佛祖統記》卷四十一，建中二年 (781) 中云：

吐蕃遣使乞朝廷賜沙門善講佛理者。帝令良琇、文素往赴說法教化，歲一更之(大正四十九，頁 379a)。

p. 225

又《冊府元龜》卷九八〇，外臣部通好中亦云：

(建中)二年二月以萬年令崔漢衡為殿中少監，持節使西戎。初吐蕃遣使求沙門之善講者，至是遣僧良琇、文素一人行二歲一更之。

又《唐會要》卷九七吐蕃傳：

(建中)二年三月以萬年令崔漢衡為殿中少監持節使西戎，初吐蕃遣使求沙門之善講者，至是遣僧良琇、文素二人，每人一歲更之。

建中二年，正是唐蕃建中會盟也就是清水會盟的前夕，當時負責與吐蕃締結會盟者，是崔漢衡。這從如下資料即可得知：

- 一、初(建中二年三月)(常)魯與其使崔漢衡至列館，贊普令止之，先命取國信敕……其盟約，請依景龍二年(708)……其定界盟，並從之(《舊唐書》下、吐蕃下)。
- 二、建中三年為殿中少監兼御史大夫，充和蕃使，與吐蕃使區頰贊(Khu rgza btsan)至自蕃中。時吐蕃大相尚結息(Shan rgyal zigs)忍而好殺，以常(嘗?)覆敗於劍南，思刷其恥，不肯約和。其次相尚結贊(Shan rgyal btsan)有材略，因言於贊普，請定界盟約，以息邊人，贊普然之，意以結贊代結息為大相，約和好，期以十月十五日會盟於境上。戊申以漢衡為鴻臚卿。四年吐蕃朝貢(《舊唐書》卷一二二，崔漢衡傳)。
- 三、初漢衡與吐蕃約定月日盟誓，漢衡到，商量未決，已過其期。遂命澤諧結贊，復定盟會期……以來年(四年)一月十五日會盟於清水西。[52]

崔漢衡的出使吐蕃，原是為與吐蕃交涉，以訂和平條約的。而此時的吐蕃王正是墀松德贊(Khri sroñ lde brtsan 342~397)。如眾所周知，墀松德贊是吐蕃王朝歷代蕃王中最積極導入佛教信仰於吐蕃的人物。在他向唐朝要求派遣沙門入藏宣講佛法以前，即在他二十歲(紀元761)時，他就下定了決心，要積極輸入佛教的信仰。[53]二十年後的唐蕃建中會盟，他要漢僧入藏，也正表明了他的宗教政策。其實在這會盟以前，

p. 226

吐蕃境內已有因戰爭而被俘虜的漢僧，這從如下資料即可證明。

(建中)三年四月，放先沒蕃將士僧尼等八百人歸還，報歸蕃俘也(《舊唐書》卷一九六下，吐蕃下)。

漢僧因被俘虜而入藏的例子，並不因唐蕃建中會盟的簽定而中止。因唐蕃的戰爭，並不因建中會盟而停止的緣故。漢僧因被俘虜，強制送到拉薩的事例最多的，是吐蕃，統治敦煌的時期。敦煌失陷於吐蕃，是在貞元二年（786）。[54]從這一年開始到大中二年（846）為止，是敦煌史上所謂吐蕃統治時期。在這半世紀之久的吐蕃統治期中，敦煌佛教對吐蕃的影響應是不小才對。尤其是當敦煌失陷之後，在敦煌稍具盛名的僧侶被迫入藏，還有吐蕃統治者的直接接觸佛教重鎮的敦煌，想必也是一大震憾吧！當時身在敦煌的漢僧，如曇曠（？～788）、[55]摩訶衍（786～794 在藏）[56]等，前者接受了來自吐蕃王對有關佛教問題的詢問，後者即是被迫入藏，且於西藏諍論中，代表漢地佛教，在吐蕃王面前與印度僧侶，就頓悟漸修的問題進行辯論。以下我想就兩者的人生經歷，來一窺當時的吐蕃佛教的實況。

p. 227

與曇曠有關的研究文獻，可參考上山大峻氏的〈西明寺學僧の敦煌の佛教學〉（《敦煌佛教の研究》頁 17～83）等的著作。[57]在此我將依上山氏的研究，簡略地來介紹曇曠的生平經歷：

- 一、 出身河右，但出生年代不明。
- 二、 出家於河右，在此初學唯識、俱舍。
- 三、 後遊學長安，於西明寺學《大乘起信論》及《金剛般若經》。
- 四、 天寶末年，長安因安史之亂陷於紛亂中，而欲回河右，以從事布教活動。
- 五、 由長安回河右途中，於朔方（靈州）撰述《金剛般若經旨贊》二卷，於涼城（涼州）撰述《大乘起信論廣釋》五卷，於甘州撰述《大乘起信論略述》二卷。
- 六、 於寶應二年（763）因避戰火展轉至沙州（敦煌）。
- 七、 於大曆九年（774）三月二十三日完成《大乘百法明門論開宗義決》的著作。在此以前，於敦煌先後有《大乘入道次第開決》及《大乘百法明門論開宗義記》的著作問世。
- 八、 于晚年即 774 年以後，因回覆來自吐蕃王墀松德贊的詢問，而有《大乘二十二問》之著作。
- 九、 於 788 年逝世。

依以上所敘述的來看，曇曠是一位學兼瑜伽唯識與般若中觀二系的僧侶。擁有如此學養的他，也就難怪會被指名，來回答吐蕃贊普的詢問了。記載這一歷史性的佛學問答，就是《大乘二十二問》一書。此書因敦煌遺書的重見天日而被發現。其寫本中最長較完整的寫本是 SCh2674，現被收錄於《大正新修大藏經》第八十五冊中，著作的年代，上山氏認為是在 786～788 年之間，[58]也就是敦煌淪陷於吐蕃不久的事，此時墀松德贊正值英年時期（44 歲左右），從他下定決心欲輸入佛教信仰以來，已歷經二十餘年的歲月，此時的西藏有來自印度那爛陀寺中觀學者的寂護(Śantarakṣi-ta)？

p. 228

~ 779) [59] 等，還有西藏佛教的搖籃桑耶寺(*bsam zas*)，由寂護、蓮華生(*padmasambha*) [60] 等負責，正在興建中。[61] 桑耶寺的大殿完工於 779 年，在這一年有所謂「應試七人」

p. 229

(*Sam mi mi drug*) 的西藏人僧侶的出現，[62] 墀松德贊在桑耶寺大殿落成時，為桑耶寺立了碑文，並藉此碑文召告全國人民，宣示了他以佛教為國教的決心。此碑文即是「桑耶寺興佛證明碑」，其內容如下：

邏些(拉薩)及札瑪(*Brag mar* 在桑耶寺附近)之諸神殿，建立三寶所依處，奉行緣覺之教法(*Saṅs rgyas kyi chos*)。此事，無論何時，均不離不棄所供養之資具，均不得減少，不得匱乏。今邇後，每一代子孫均需按照贊普父子所作之盟誓發願。其咒誓書詞不得棄置，不得變更。祈請一切諸天、神祇、非人來作盟證。贊普父子與小邦王子諸論臣工，與盟申誓。此詔□盟書之詳細節目文字正本，存之于別室。[63]

由此碑文可以看出墀松德贊除了自己之外，亦要王公貴族，還有其後代子孫，都信奉佛教的決心。如眾所知，這是長年以來，圍繞在吐蕃王朝的迎佛派與信奉傳統苯教(*Bod kyi chos*) 反佛派政治鬥爭的一個結果，可以說在這個階段，迎佛派算是占了優勢。

p. 230

763 年對墀松德贊來說是個重要的年代，在這一年因印度那爛陀寺的寂護第一次入藏，為他講說了十善道、十八界、十二因緣等佛教教理，[64] 使他接觸到印度佛教。另一方面，這一年的十月，吐蕃的軍隊在馬重英(*sTag sgra klu khon*) 等指揮之下，攻占了長安城，並立邠王男廣武王承宏為帝。雖然占領的時間僅是短暫的十五天，[65] 但因當時長安，是個佛教都城，其繁華的市容給馬重英等的印象必然很深。而他們的見聞，也必然會傳到墀松德贊的耳裡，這點從他對占領長安的功臣，在論功行賞時，任命迎佛派的 *mGos khri bzañ yab lhag* 為宰相，[66] 即可窺知。換句話說，長安的占領，使他間接地知道了長安佛教。或許是這個因緣，促成他在 770 年左右，派遣埏色朗(*sBaḥ gsal snañ*) 到長安求佛法。[67] 由於吐蕃國內情勢迎佛派的得勢，加上他自己本身也可能在公務之餘，潛心研究佛學吧！因此在吐蕃占領敦煌之後，他就向當地的碩僧曇曠，提出了二十二條有關佛教的問題。也因此這部《大乘二十二問》，是我們瞭解墀松德贊，在此階段的佛學素養，及佛教在西藏的情況，最好的資料之一。

當吐蕃攻陷敦煌之後，本來是要曇曠到拉薩的，但因曇曠已年邁，且又臥病在床不良於行，[68]墀松德贊才改用書面方式提出問題，讓曇曠也以書面方式來回答。當時墀松德贊所提出的問題如下：

第一問云：菩薩離世俗之地，不向聲聞緣覺之行，欲令一切眾生除煩惱苦，作何法者。

第二問云：又不退入行菩薩，內所思意，外身顯現，法中內修第一法，何是外行，第一法是何。

p. 231

第三問云：修身口意，從初至修行，行如何。

第四問云：又今處於五濁惡世，自既無縛，彼亦無解，義如何者。

第五問云：佛有有餘無餘涅槃，此二涅槃，為別實有，為復假說。

第六問云：佛有三身，其法身者，周遍法界，化身各各在一切佛，而其應身，有一有異。

第七問云：佛有一切智，因從修行六波羅蜜，但本性清淨，湛然不動，是一切智，此二種如何。

第八問云：眾生若行諸菩薩行，發菩提心，如何發行。

第九問云：十地菩薩，幾地有相，幾地無想，有想無想，何者是行。

第十問云：菩薩具修諸解脫門，行法如何。

第十一問云：菩薩法身，與佛法身，同不同者。

第十二問云：菩薩涅槃，及與輪迴，並不分別，義如何者。

第十三問云：菩薩所知，不著涅槃，不染世間，依何法者。

第十四問云：又大乘法，智慧方便二種雙行，眾生欲行，如何起行，菩薩自在，則可能行，眾生不然，何能行者。

第十五問云：聲聞緣覺菩薩三乘，於六塵境，各如何見。

第十六問云：菩薩緣覺聲聞三乘，初發心相，行法如何。

第十七問云：又此三種，皆入涅槃，聲聞緣覺菩薩涅槃，各如何者。

第十八問云：大乘經中，有說三乘，是方便說，或說究竟，或說二乘，皆得成佛，或說二乘，不得成佛，義如何者。

第十九問云：經說聲聞所得涅槃，與佛無異，後智三身，一切並滅，猶如燈焰，滅即無餘，此是定說，是不定說。

第二十問云：大乘經說，一切諸法，皆無自性，無生無滅，本來涅槃。既爾如何更須修道，一切自然得涅槃故。

第二十一問云：其含藏識，與大智慧，雖有清濁，是一是異，義如何者。

第二十二問云：佛在世時，眾僧共行一法，乃佛滅後分為四部不同，於四部中，何是一法。[69]

依以上的問題及寂護於 773 年第二次入藏以後，就定居於藏地傳教來看，墀松德贊的佛學素養大致來自寂護所傳瑜伽行中觀系的影響，應該不會錯才對吧！也就是說他的佛學教養是奠基在大乘般若中觀的基礎上，這從第七問的「佛有一切智，因從修行六波羅蜜」、

p. 232

第八問的「行諸菩薩行，發菩提心」及第十四問的「大乘法，智慧方便二種雙行」來判斷，可以窺知。因為「發菩提心」、「修行六波羅蜜」、「智慧方便二種雙行」都是般若思想的中心的緣故。又從序文中的「然其問端，至極幽隱，或有往年曾學，或有昔歲不聞」，[70]可以知道此時傳入西藏的印度佛教，有未流傳於漢地者，甚至於印度佛教的新情勢，在曇曠來說也是未曾有聞。關於這點最好的例子，就是第二十二問中所提到的「四部」。曇曠對此問的回答，可以說費了相當的篇幅，但我們從「但聞四五之說，所言四者，即是西域。各有三藏，盛行四宗：一上座部、二說有部、三大眾部、四正量部。言五部者，即是東方。但就律宗，說有五部，一者薩婆多，即十誦律、漢地似行。二曇無德，即四分律，漢地盛行。三彌沙塞，即五分律，漢地少行。四摩訶僧祇，即僧祇律，漢地不用。五迦葉田比田比耶，空傳律名，但有戒本。東方五部，從西域來，西域四部，咸傳本有……。」[71]的答覆，就可以知道曇曠對印度佛教的新情勢一無所知的情形。事實上，墀松德贊所提的四部，是指的「有外境論者「唯識派、經中觀、瑜伽行中觀」吧！因為這是寂護的《中觀莊嚴論》(Madhyamakālamkāra)及 ye shes sdes 的《見差別》(「lTa ba' i khyad par」)，對整個佛教的分類法的緣故。日後這種分類法，在西藏逐漸展開成「田比田比婆娑師、經量部、瑜伽行派、中觀派」四部，且為西藏人理解佛教的方式，為種種的「佛教綱要書」(Grub mthaḥ)所採用。[72]

由此我們也可以知道瑜伽行中觀佛教，對西藏佛教的影響力。然而此種情勢的發展，是在 792~794 年[73]之間，在桑耶寺及拉薩等地所發生的「西藏諍論」，

p. 233

[74]也就是印度佛教與漢地佛教禪宗的大辯論之後才確定的，而這個諍論是由贊普墀松德贊主持的。因此，這諍論的內容，也可以幫助我們來瞭解這個時代的西藏佛教。

西藏諍論成為學界的注目焦點，是開始於 1952 年法國學者戴密微氏在他的《Le concile de Lhasa》Paris 1952，一書中，發表的敦煌寫本 PCH4646 的《頓悟大乘正理決》在此論文中，證實了西藏史書所傳承的「禪僧摩訶衍與婆羅門僧的教義諍論」的事件。在此以後義大利的杜奇氏、日本的上山氏、芳村修基氏等及中國的饒宗頤氏們，先後投入了此歷史事件的研究。在此我想借用先學們研究的成果來達成我正探尋的上述課題，即此事件的主角之一摩訶衍就是因戰爭，而被迫入藏的事。

有關此諍論的漢文資料，除了上揭述的 P Ch4646 之外，尚有 S Ch2672 佛經疏釋、P Ch4623 諸經要抄，藏文資料則有蓮華戒的《修習次第論》後篇（Lam-rim chen mo）。

《頓悟大乘正理決》中云：

臣沙門摩訶衍言：當沙州降下之日，奉贊普恩命，遠追令開示禪門，乃至邏娑，眾人共問禪法，為未奉進止，罔敢即說。後追到訟割，屢蒙聖主詰訖，卻發遣赴邏娑，教令說禪。復於章蹉，及特便邏娑，數月盤詰。又於勃譽漫尋究其源，非是一度。陛下了知臣之所說，禪門宗旨是正，方遣與達摩摩低同開禪教。然始敕命頒下諸處，令百姓官僚盡知。復陛下一覽具明，勝義洞曉。臣之朽昧，縱說，人罕依行，自今若有疑徒，伏望天恩與決（Pch4646、153a6~153b6）

上述資料，唯《頓悟大乘正理決》述及，如果此資料無虛，則我們可以依此了解摩訶衍被迫入藏，是在敦煌淪陷於吐蕃的 786 年。當他初到拉薩(邏娑)，就有人向他問禪法，但是因為沒有贊普的首肯，只有沈默以對。之後，奉命到訟割 (Zuñkar)[75]、

p. 234

章蹉 (昌珠寺?) [76]、勃譽漫 (Brag dmar)[77]等處，接受了墀松德贊有關禪宗的尋問。最初他得到贊普的認可，得以同達摩摩低 (提?) 一起弘揚來自漢地的禪宗。歲月如駒，一轉眼過了五、六年，就在 792 年時，他接到了墀松德贊

的旨令，代表漢地佛教與來自印度的僧侶，就有關佛教教義及修持問題進行辯論。當時的情況，《頓悟大乘正理決》中，敘述如下：

A. 首自申年(792)，我大師忽奉明詔曰：婆羅門僧等奏言：漢僧所教授頓悟禪宗，並非金口所說，請即停廢(Pch4646，127b4~5)

B. 交聘鄰邦，大延龍象，於五天竺國，請婆羅門僧等卅人，於大唐國，請漢僧大禪師摩訶衍等三人，同會淨域，互說真宗(Pch4646，127a2~3)

C. 至戌年(794)正月十五日，大宣詔命曰：摩訶衍所開禪義，究暢經文，一無差錯，從今已後，任道俗依法修習(Pch129a1~2)。

與上揭文可作對照的，是《布頓佛教史》。其相關敘述如下(郭和卿譯文)：

p. 235

A. 于是漢地和尚瑪哈雅那(摩訶衍 Mahāyana)的門徒們勢力大了起來。他們說：「以身語作善法行，是不能成佛的。當住于一無所作中而成佛。」他們固執此一斷見而不修善行。當時西藏人大都喜學和尚之宗。伯央(dBaḥ dpal dbyañs)和埤惹達那(dBaḥ ratna)等少數人仍宗菩提薩埵(寂護)之規。因此發生了兩種見行不同的爭論。藏王吩咐說：「當依阿闍黎菩提薩埵的見行而行。」以此激怒了愚昧的導師們，他們手持利刃，揚言凡不宗漢地和尚者全部被殺掉。藏王心中不安(頁175)。

B. 藏王立即遣使去迎請阿闍黎蓮花戒(Kamalaśīla)。這情況被和尚知道後，他們取來了《廣本般若經》等一切深奧經典進行講習。....相繼又迎來蓮花戒大師，于是藏王坐在中間，和尚座次排在右邊，蓮花戒座次排在左邊。不以和尚為宗的人們都附坐于蓮花戒座次的後面。藏王將兩串花鬘曼2鬘曼分交阿闍黎及和尚，並且說道：「請你兩人辯論吧，負者應向勝者獻上花鬘，而且不許留駐西藏，必須離開此土。」(頁176)。

C. 藏王吩咐道：「所有徒眾侍眾也都有參與辯論的機會。」伯央立刻說道.....。耶喜旺波(ye shes dbaṅ po)說道.....。說了諸如此類有理有據的話之後，宗和尚的頓門師們無言以對，只好將花鬘曼鬘曼獻給阿闍黎，承認自己失敗。傳說那時如厥瑪瑪等人(和尚之徒)心生憂惱，用石塊捶擊自身而死。于是藏王命令說：「從今以後，「見」應依龍樹的宗規而行持，「行」應以「十法行」[78]及《般若波羅蜜》

而修學，不許再作頓門之宗規。于是遣送和尚返回漢地，搜集了和尚的著作窖藏起來（頁 177~188）。[79]

由以上漢文及藏文資料來看，有西藏諍論事件的發生，是兩者的共同處，不過藏文資料則無年代的記載。有關該事件的始末及其結果，兩者可說是各說各話，令人難以分辨其真相。然而依學者們的研究，知道摩訶衍入藏後，相當活躍，並得皇后沒盧氏等王公貴族的皈依（資料見頁 16）。在禪宗勢力急速膨脹中，引發了印度僧團的抗議，向贊普進言說：「摩訶衍所傳的禪宗不是佛教，應加以禁止。」此時摩訶衍起而辯駁之，自 792 年起，歷經幾次的交手，摩訶衍是占了上風，但仍不免遭禁的命運。此事引發了親摩訶衍的藏僧以自殺相抗的激烈事件。贊普因此請出了耶喜旺布商討對策，結果自印度請來寂護的弟子蓮花戒，於贊普王面前與摩訶衍進行辯論。結果摩訶衍辭窮敗北退出拉薩，

p. 236

時間是在 794 年，這就是有名的西藏諍論事件的始末。[80]由此可以知道上述藏漢兩地的資料，是記載此一事件前後期的片段史實。

四、漢地禪宗在西藏

由西藏諍論的事件，可以知道漢地禪宗在西藏的勢力，然而這股漢地禪宗在西藏的勢力是如何呢？可從頁 14 所揭述的墀松德贊幾次向摩訶衍尋問有關禪門的事情，可以窺知。又《頓悟大乘正理決》中云：

我大師密授禪門，明標法印。皇后沒盧氏一自虔誠，劃然開悟，剃除紺髮，披掛緇衣朗戒。珠於情田，洞禪宗於定水，雖蓮花不深，猶未足為喻也。善能為方便，化誘生靈，常為贊普姨母悉囊南氏，及諸大臣夫人卅餘人說大乘法，皆一時出家矣，亦何異波闍波提為比兵尼之唱首爾（Pch4646，127a3-127b1）。

p. 237

此中所云之「皇后沒盧氏」，依戴密微氏及佐藤氏的研究，它是 ḥBro bzaḥ 的音譯。她是墀松德贊的第三妃 Hbro bzaḥ kha rgyal mo btsan（NIR. P.168），《拔協》作 Khri rgyal mañ mo btsan，看似兩人實是一人，她出身於沒盧氏，依《拔協》的記載，她因沒生子故，後為尼名為 byañ chub btsun，也即是《王統鏡》（Rgyal rabs gsal baḥi me loñ）中所說的 ḥBre bzaḥ byañ chub btsun。[81]

桑耶寺鐘銘：

〔原文〕 Jo mo rgyal mo brtsan yum | Sras kyis phyog bcuḥi | dkon mchog
gsum ga la | mchod paḥi slad tu coñḥ | di bgyis de deḥi bsod | nams kyis stobs

kyislh | a btsan po khri sron lde brtsan | zab sros stans dpyal | gsuñ dbyañs
drug | cuñi sgra dbyañs dañ ldañ te | bla na myed pañi byañ chub du grub par
smond to ||

〔譯文〕王妃甲茂贊母子二人，為供奉十方三寶之故，鑄造此鐘。以此福德之力，祈願天神贊普赤松德贊父子、眷屬，具六十種妙音，證無上之菩提。[82]

又昌珠寺鐘銘：

〔原文〕Tshal gyi sku zon dañ | sems can thams cad | dge ba la bskul bañi
phyir | dril chen po ḥdi yañ lha | btsan po khri lde sron brtsan | gyi du-snan
ḥgroñs pa bsrugs so sol | lhñi rna sgra bar snañ la | grag pa dañ ḥdra bar zoñ
bdag Jo mo byañ chub kyis | bgyis nas mkhyen pho rgyañi | dge sloñ rin
chen gyis blugs so ||

〔譯文〕（沒盧妃菩提明之勸請）令一切眾生齊歸善業之故，特鑄造此大鐘。鐘聲有如天神鼓樂，嘹亮于浩渺虛空，此亦增天神贊普赤德松贊之住世壽元也。施主為王妃菩提氏，並由唐廷漢比兵大寶仁欽監鑄。[83]

p. 238

以上桑耶寺鐘銘中的「王妃甲茂贊」Jo mo rgyal mo brtsan 及昌珠寺鐘銘中的「王妃菩提氏」Jo mo byañ chub 不是別人就是前述的 Khri rgyal mo btsan [84]也就是《頓悟大乘正理決》中的「沒盧氏」。在桑耶寺建築時，她與王子赤德松贊[85]出資鑄造了桑耶寺鐘，慶祝桑耶寺的落成，也祈求佛祐赤松德贊父子。從名字上看，此時的她尚未出家為尼才對，又從昌珠寺鐘銘中「施主王妃菩提氏」來看，此時的甲茂贊已落髮為尼，又因她是為贊普赤德松贊祈福，可見此鐘的鑄造，是在墀松德贊去世，赤德松贊繼位的紀元 797 年前後。由此推斷，月她的出家可能是在 787 年桑耶寺落成以後，西藏諍論期中的 791 年吧！[86]依《頓悟大乘正理決》他是受了摩訶衍也就是禪宗的影響而出家，而且她自己出家之外，也影響了贊普的姨母悉囊南氏 sNa nam za [87]即墀松德贊的母親 sNa nam za mañ mo rje 'bshi sten 的妹妹 sNa mams bTsan mo rgyal, [88]及諸大臣的夫人出家。因此她在西藏佛教史的角色，被讚嘆有如釋迦牟尼佛的姨母摩訶波闍波提夫人，可能她在西藏佛教史上，是第一位女性出家者。

由上述來看，漢地禪宗在吐蕃王朝中，所佔的份量應是不輕。從《頓悟大乘正理決》敘及西藏諍論事件的始末時所談的：

婆羅門等隨言理屈，約義詞窮，分已摧鋒，猶思拒轍遂復眩惑大臣，謀結朋黨。有吐蕃僧乞奢彌（Myañ sha mi）、尸毗磨羅（rNgegs Byi ma ba）等二人，知身聚沫，深契禪枝，為法捐軀，何曾顧己，或頭燃熾火，或身解霜刀曰：「吾不忍見朋黨相結，毀謗禪法。」遂而死矣。

又有吐蕃僧卅餘人皆深悟真理，同詞而奏曰：「若禪法不行，吾等請盡脫袈裟，委命溝壑。」婆羅門等乃瞠目卷舌，破膽驚魂，顧影脩牆，懷斬心斬心戰股。既小乘輒亂；豈復能軍，看大乘旗揚，猶然賈勇（pch4646, 128b1~129a1）。

又《布頓佛教史》中亦云：

繼後阿闍黎菩提薩埵（寂護）作授記說：「將來西藏有外道出現，佛教將分為兩派，

p. 239

且發生爭論。那時可去迎請我的弟子嘎瑪那西那（Kamalaśīla）（蓮花戒）來作辯論，將能息滅邪論，顯揚正法。」之後，阿闍黎因被馬踢傷而示圓寂。……于是漢地和尚瑪哈雅那（Mahāyana 摩訶衍）的門徒們勢力大了起來，他們說：「以身語作善法行，是不能成佛的，當住於一無所作中而成佛。」他們固執此一斷見，而不修善行。當時西藏人大都喜學和尚之宗；伯央（dBaḥ dpal dbyaṅs）和□惹達那（dBaḥ ratna）等少數人仍宗菩提薩埵之規，因此發生了兩種見行不同的爭論。藏王吩咐說：「當依阿闍黎菩提薩埵的見行而行。」以此激怒了愚昧的導師們，他們手持利刃，揚言凡不宗漢地和尚者全部被殺掉……。

又說：

（蓮花戒等）說了諸如此類有理有據的話之後，宗和尚的頓門師們無言以對，只好將花鬘曼鬘獻給阿闍黎，承認自己失敗。傳說那時，如厥瑪瑪（Co rma rma）等人（和尚之徒）心生憂惱，用石塊捶擊自身而死。……後來和尚一邊的四個漢人屠夫行刺蓮花戒大師，因而大師腎臟受傷逝世。[\[89\]](#)

由以上漢藏兩種資料來看，雖然內容情節有出入，但是在西藏爭論中，為了漢地禪宗能否於西藏傳佈一事，而有吐蕃僧殉身的事件，則是相同的。雖然《頓悟大乘正理決》中的乞奢彌、尸毗磨羅，與《布頓佛教史》中的厥瑪瑪是否同人物，現在無法判知。除此之外，有吐蕃僧揚言欲殺害婆羅門僧；又寂護因事故而喪生，及蓮華戒遭漢人殺害而死的事件。由此來推測，可以知道漢地禪宗當時在西藏的勢力。這股勢力的成長，最後與印度佛教僧團發生了衝突。而衝突的原因，除了對佛教教理的認識與實踐有了岐見之外，政治軍事的考量也是促使吐蕃王朝，欲排除漢地僧侶在西藏的勢力的因素之一吧！因為此時吐蕃與唐朝的關係緊張，又此時西藏的大論尚結贊（Shan rgyal btsan）雖是個迎佛派者，但卻是最敵視中國的人物。在他的主政之下，與唐朝訂下了平涼偽盟（787年）及攻陷北庭都護府（790年）[\[90\]](#)的緣故。在此我想從宗教的層面來看，漢

印佛教僧團的衝突。在《頓悟大乘正理決》中，摩訶衍自述了自宗的教理如下：

p. 240

臣前後所說，皆依問准經文對之，亦非臣禪門本宗。臣之所宗，離一切言說相，離自心分別相，即是真諦。皆默傳默授，言語道斷。若苦論是非得失，卻成有諍三昧，如一味之水，各見不同，小大智能，實難等用。……摩訶衍聞，奏為佛法義，寂禪教理，前後頻蒙賜問，餘有見解，盡以對答。其六波羅蜜等，及諸善要修不修，恩敕屢詰。兼師僧官寮，亦論六波羅蜜等諸善，自身不行，弟子及餘人亦不教修行，諸弟子亦學如是。復有人契奏聞，但臣所教授弟子，皆依經文所示，臣所行行及教弟子法門，兼弟子所修行處，各各具見解進上。緣凡夫眾生力微，據修行理，與六波羅蜜亦不相違。其六波羅蜜與諸善，要行不行者，前後所對者，是約勝義，不言行不行。論世間法，乃至三歸依，一合掌發願，大小諸善，上下盡皆為說，悉令修行，衍和上教門徒子弟處。

又說：

法性遍言說，智所不及，其習禪者令看心，若心念起時，不觀不思有無等，不思想亦不思。若心想起時不覺，隨順修行，即輪迴生死；若覺，不順妄想作業，即令念解脫，離一切諸佛。於勝義中，離修不修。若論世間法，假三業清淨，不住不著，則是行六波羅蜜。又外持聲聞戒，內持菩薩戒，此兩種戒則能除二毒習氣。所修行者，空言說無益事，須修行依無取捨，雖說三惡道、天人外道二乘禪，令其知解，不遣依行。一切三界眾生，自家業現，猶如幻化陽燄，心之所變。若通達真如理性，即是坐禪，若未通達者，即須轉經合掌禮拜修善。凡修功德，不過教示大乘法門令會。猶如一燈然百千燈事，法施以利群生。摩訶衍一生已來，唯習大乘禪，不是法師，若欲聽法相，令於婆羅門法師邊聽。摩訶衍所說，不依疏論，准大乘經文指示。……摩訶衍依止和上法號降魔、小福、張和上。唯仰大福、六和上同教示大乘禪門 (Pch4646, 154b6~156a1)。

依上述資料來分析，以摩訶衍為首的漢人僧團，在修行方面以習大乘禪為主，而其修禪著重在看心、不思不觀。因此主張「於勝義中，離修不修。若論世間法，假三業清淨，不住不著，則是行六波羅蜜。」如此的見解，在印度僧侶及墀松德贊來說，似是無法認同。這從「其六波羅蜜等，及諸善要修不修，恩敕屢詰。」可以得到證明。又在蓮花戒的《修習次第》(sGom pa 'i rim pa) 後篇中云：

有人(摩訶衍作如下主張)「因由心的分別作善不善的業力，諸眾生得天界等的果；輪迴於生死之中。

p. 241

因此之故，若人什麼都不思惟，什麼也不做的話，可從輪迴中得到解脫吧！是故，什麼也不宜思，布施等的善行也不宜行。行布施等事者，是為愚者而說。」如此思惟的人(指摩訶衍)是棄捨一切的大乘。因為一切乘是以大乘為根本的緣故，棄捨它的話，就是棄捨一切的乘吧！何者，說：「什麼也不宜思」的人，就是棄捨以真實觀察為特徵的般若智！因為真實智慧的根本是真實觀察的緣故，棄捨它的話，就等於是斷棄根本的真實觀察的緣故，也就成為棄捨出世間的智慧吧！又說：「連布施等的善也不宜行」的人，就變成終究是要棄捨布施等的方便。簡要地說的話，智慧和方便就是大乘。若《大乘伽耶山頂經》中云：「總而言之，諸菩薩道略有二種，何等為二，即般若智與方便。」又《如來不思議秘密大乘經》中也云：「此般若智與方便者，資攝諸菩薩道」。因此之故，捨大乘者，作大業障.....(Bhk. III, 13. 16~15.9)。[91]

如上所述，是為蓮花戒對摩訶衍的禪的批判。在十四、五世紀，宗喀巴(Tson kha pa Blo bzañ grags pa 1357~1419)的《菩提道次第廣論》卷二十三中，亦引用此文來說明「思惟分別」的適用性。在此先將法尊氏的譯文陳述於下：

若謂任隨分別何事，一切分別，皆繫生死，故無分別住，是解脫道，前已廣破。若如是者，則於和尚派，亦無少過可設。修次後篇云：「起如是思，立如是論，諸分別心，起善不善業增上故，令諸有情受善趣等果流轉生死。若全不思惟，全不造作，則解脫生死。以是因緣，當全不思惟，全不應修施等善行，修施等者，唯為愚夫增上而說。彼乃毀謗一切大乘，大乘既是一切乘本，由謗彼故謗一切乘。言不思惟，謗觀察慧，審觀察慧是正智本，謗彼即謗出世間慧，斷其本故。言不應修施等善行，畢竟謗毀施等方便。總其智慧方便，是名大乘。如《聖伽耶經》說：『諸菩薩道略有二種，何等為二，謂慧及方便。』《聖如來秘密經》說：『方便智慧，由此二種，總攝菩薩一切正道，故謗大乘作大業障.....。』(頁43，左)此先安立和尚所許，顯然說其若如是許，則是誹謗一切大乘。

p. 242

如是敵者，汝當了知。若謂我許修施等行不同彼者，若唯以修施等行故與他分別，是說我與和尚修了義見同，若不爾者，無分別定亦當分別，又一切分別皆繫生死，汝豈非求解脫生死。若求解脫，則行惠施

持淨戒等皆須分別，修彼何益，前已廣說。以是若許一切分別皆繫生死，和尚尤善，汝被相違重擔所壓。又彼學者，有作是念，若多觀察二我相執之境，其次乃斷能執之心，如犬逐石，是名由外斷截戲論。故從最初持心不散，如犬逐咬擲石之手，由修彼故，於相執境令心不散，一切戲論自內斷截。故學教理決擇正見，唯於名言漂流隨轉，此乃最下邪見，謗毀一切佛經六莊嚴等(頁44，右)。[\[92\]](#)

由此文看來，蓮花戒對摩訶衍禪的批判，直到後世仍然是一成不變地被引用來批評漢地所傳的禪宗。其中「思惟與分別心」的區別究竟何在？從蓮花戒的批判文中，漢地佛教似是將「分別心與思惟」混在一起，因此主張「不思不觀」。對此，蓮花戒等認為思惟不能與分別心畫上等號，它亦是妙觀察智的一種，不應棄捨的。宗喀巴也說：「則諸惡友唱說一切思惟，皆是分別，悉應棄捨者，自知法中，無如是語，良師不許。」[\[93\]](#)漢地禪宗因主張不思不觀，故對六波羅蜜的修持，也就抱持消極的態度，也因此招來蓮花戒等的批判。蓮花戒引用《大乘伽耶山頂經》及《如來不思議秘密大乘經》來說明，大乘佛教不出般若智與方便而此方便無它即是布施等五波羅蜜也。後世的宗喀巴，更廣引經典，說明般若智與方便雙運的重要，茲將其所引經文，陳述於下：

(一)《秘密不可思議經》：

智慧資糧者，謂能斷除一切煩惱，福德資糧者，謂能長養一切有情，以是因緣菩薩摩訶薩當勤修習福智資糧。

(二)《聖虛空庫經》：

由慧智故而能偏捨一切煩惱，由方便智故而能不捨一切有情。

(三)《聖解深密經》：

我終不說一向棄背利益眾生事者，一向棄背發起諸行所作者，能得無上正等菩提。

(四)《無垢稱經》：

何為菩薩繫縛解脫，若無方便攝取三有，是為菩薩繫縛，若以方便趣向三有是為解脫。

p. 243

若無智慧攝取三有，是為菩薩繫縛，若以智慧趣向三有是為解脫方便未攝慧為繫縛，方便所攝慧為解脫。慧所未攝方便為縛，慧攝方便是為解脫。

(五)《伽耶經》：

諸菩薩道略有二種，何等為二，謂方便智慧。

(六)《祥勝初品》：

般若波羅蜜多者是母，善巧方便者是父。

(七)《迦葉請問經》：

迦葉譬如大臣，所保國王則能成辦一切所作，如是菩薩所有智慧，若由方便之所攝持，能作一切諸佛事業。[\[94\]](#)

又值得我們注意的，是宗喀巴對他同時代的西藏佛教的部份情況，作了如下的指摘：

又諸有情多是薄福，雖於正法略有信仰，然其慧力最極羸劣，故現仍有輕毀行品持戒等事。於修道時棄捨此等，宛如和尚所教而修，又有一類除不毀謗方便而外，見解道理，許和尚說而為善哉。又有餘者棄捨觀慧，全不思惟，意許和尚修法為善。此等之道，全未接近修空方所，縱許修空，然若說云：「已得無倒空性之義，無謬修習，有修證者唯當修空，不當更修世俗行品，或說行品，不須執為中心，多門修習。」亦與一切聖教相違，唯是違越正理之道。[\[95\]](#)

此文中所談的和尚，顯然地是指摩訶衍而言，因此文的開頭，有「支那堪布等，於如此道顛倒分別，有作是云：「凡是分別，況惡分別即善分別亦能繫縛生死....」[\[96\]](#)的緣故。而此和尚所傳的教法，宜到宗喀巴的時代，仍然存在於西藏一事，可由此文得到證明。同時也可以由此文知道，僧侶生活的墮落，不守教戒，不重視觀慧者，都被歸納為漢地禪宗的事。以下我想先來探討摩訶衍的師承、思想，再進一步了解，流傳在西藏的禪宗，除了摩訶衍系統的以外，有何系統的禪宗，還有禪宗流入西藏的情形如何？

在《頓悟大乘正理決》摩訶衍的上奏文中，自述自己的師承如下：

p. 244

摩訶衍依止和上法號降魔、小福張和上、唯仰大福六和上，同教示大乘禪門 (p. 4646, 155b6~156a. 1)。

依《景德傳燈錄》卷四「北宗神秀禪師法嗣一十九人」中，列有：

兗州降魔藏禪師

西京義福禪師

京兆小福禪師[\[97\]](#)

又《楞伽師資記》中有云：

第八唐朝洛州嵩山普寂禪師、嵩山敬賢禪師、長安蘭山義福禪師、藍田玉山惠福禪師，同一師學，法侶雁行，俱承大通和上後。少小出家，清淨戒行，尋師門道，遠訪禪門。行至荊州玉泉寺，遇大通和上諱秀，蒙授禪法。諸師等奉事大師十有餘年，豁然自證禪珠獨照。[\[98\]](#)

在《楞伽師資記》中所列的神秀四大弟子中，長安蘭山義福禪師（658~736）與藍田玉山惠福禪師，據柳田聖山氏等的研究，此兩人就是《頓悟大乘正理決》中，摩訶衍所自述的大福六和上及小福張和上。[\[99\]](#)如果此說無謬的話，

降魔藏、大福六、小福張三人同屬神秀門下之說，則可成立，同時摩訶衍的禪也就屬於北宗禪了。[\[100\]](#)而實際上，

p. 245

我們也可以從《頓悟大乘正理決》來檢驗摩訶衍思想的歸屬，以證明他的師承。

在頁 35 中，摩訶衍自敘：

a. 是故坐禪看心，妄想念起，覺則不取不住，不順煩惱作業，是名念念解脫 (Pch 4646, 147b2~3)

b. 其習禪者令看心，若心念起時，不觀不思有無等，不思者亦不思 (Pch 4646, 1 55.a1~2)

c. 謹答：准佛頂經云：「一根既返源、六根成解脫。」據金剛經及諸大乘經皆云：離一切妄想習氣，則名佛。所以令看心，除一切心想妄想習氣 (129b5~6)

d. 云何看心？返照心源看心，心想若動，有無、淨不淨、空不空等，盡皆不思，不觀者亦不思，故淨名經中說：「不觀是菩提。」 (f.135a2~3, PT823)

e. 若離想、不思不觀，云何得一切種智？答：若妄心不起，離一切妄想者，真性本有，及一切種智，自然顯現。如花嚴及楞伽等經云：「如日出雲，濁水澄清，鏡得明淨，如銀離礦等。」 (f.140a2~5)

f. 楞伽經中說，大慧菩薩白佛言：「修多羅中說：如來藏本性清淨，常恒不斷，無有變易。具卅二相，在於一切眾生身中，為蘊界處垢衣所纏，貪著恚痴等妄想分別垢之所污染，如無價寶在垢衣中。」並密嚴、花嚴、金剛三昧、法華、普超三昧及諸一切大乘經，具載此義。據斯道理，佛性本有，非是修成，但離三毒，虛妄、妄想，習氣垢衣，則得解脫。(f.145a6~b4)

g. 想過者，能障眾生本來一切智，及三惡道久遠輪迴，故有此過。金剛經說：「亦令離一切諸想，則名諸佛。」 (f.136b3~4)

以上是有關摩訶衍的「不思不觀的看心論」的資料，此中 g 段中的「想」，是指妄想而言。

p. 246

有關妄想的過失，是它障蔽了一切眾生的本來一切智，因此使眾生無始劫來，輪迴於三惡道生死之中。雖是如此，正如 f 段中所說，「如來藏本性清淨，常恒不斷，無有變易」，[101]眾生雖輪迴於生死中，但如來藏佛性本具有，它並不因貪著恚痴等妄想分垢的蓋覆，而受到污染，產生變易。只要眾生遠離貪瞋痴三毒妄想習氣的垢衣，就能如 e 段中說的「一切種智自然顯現，如日出雲，濁水澄清，鏡得明淨，[102]如銀離礦」。然而如 c 段中所說想要離一切心想妄想習氣者，看心是必要的。因為透過看心，如能不思不觀，而 c 段中所引《維摩詰所說經》中的「不觀是菩提」[103]所以能離一切妄想雜念。如此的修行論，我們可以從他引用的《金剛三昧經》[104]的「佛言一念心動，五蔭俱生，令彼眾生，安坐心神，住金剛地，既無一念。此如如之理，具一切法」[105] (f.130b1~2) 中，窺測出其脈絡。又如此以「脫垢衣」為目的，要求「離妄想」（即離念）而進入「不思不觀的看心」，其依據，是基於《金剛經》的「離一切諸想，則名諸佛」。[106] 而其思想的骨幹，是不折不扣的北宗「清淨禪」。這從《禪門師資承襲圖》中的：

p. 247

北宗意者，眾生本有覺性，如鏡有明性，煩惱覆之不見，如鏡有塵。若依師言教，息滅妄念，念盡則心性覺悟，無所不知；如磨拂昏塵，塵盡則鏡體明淨，無所不照（《卍續藏》一一〇，頁 870，上）。[107]

可以窺知。又在《頓悟大乘正理法》中的「看心」「坐禪看心」，正是北宗禪的特色。[108]屬於北宗禪系統的敦煌寫本中，《大乘無生方便門》裏的「看心若淨，名淨心地」；[109]《大乘開心顯性頓悟真宗論》的「看淨心，看心起處，即須覺知，心從本已來清淨，不被外緣所染」，[110]及道信的「坐禪看心」[111]都足以證明「看心」之說，屬於北宗禪。雖然神秀不言「看心」而提出「觀心」，但從他的《觀心論》[112]中的：

a.是觀心可名為了。[113]

b.若唯觀心，云何免彼之若？……但能攝心，離諸邪惡、三界六趣輪迴之業自然消滅，能滅諸苦，即名解脫。[114]

c.但能攝心內照，覺觀常明，絕三毒永使消亡，六賊不令侵擾，自然恆沙功德種種莊嚴，無數法門悉皆成就。[115]

又與以上諸文可以對照的，是：

若欲攝妄歸真，染淨平等者，要須注意「觀心」。本覺自現，意觀有力，仍不出意念到彼岸，

p. 248

常入甚深禪定，久習不已，自然事是皆畢。[116]

由以上諸文，令人想起《菩提達摩南宗定是非論》中所述及的：

為秀禪師，教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。[117]

及：

嵩岳普寂禪師、東岳降魔藏禪師此二大德，皆教人坐禪，凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證，指此以為教門。[118]

在此諸文中，我們可以清楚地看出，「觀心」的目的，在於「攝妄歸真，染淨平等」，而這是要「攝心內照（或內證）」才能實現的。也有神秀、普寂、降魔藏等所教導的禪法即「凝心入定、住心看淨」，才可達到的。這「住心看淨」，可以說是上文所說的「看淨心」或「看心若淨」。「看淨心」的目的，是「身返悟心源」；[119]對此「觀心」，則是要「覺察心源」；[120]由此再看摩訶衍的「看心，不思不觀」、「返照心源，看心」[121]的話，就能理出摩訶衍的禪，是出自北宗禪。

關於摩訶衍的禪，是屬何系統？在學界的看法，可以說是很極端的。山口氏指示，摩訶衍的「不思不觀」代替了神秀的「觀心」，是以「離念」為目的，以期達到「返照心源」的境地，[122]主張是屬北宗禪。可是小來宏允氏的見解，雖採用了相同的資料，

p. 249

卻提出了與山口氏完全相反的結論，他認為摩訶衍的禪，是屬於南宗禪的頓悟說。他視「返照心源」與「頓悟」同義，又把「看心與大乘頓教的見性成佛道畫上等號」[123]。其論理的根據，是摩訶衍對「令看心除習氣，出何經文」的追問，所作的回答。此回答的內容如下：

謹答：准佛頂經云：一根既返源，六根成解脫。據金剛經及諸大乘經習皆云：離一切妄想習氣則名諸佛。所以令看心，除一切心想妄想習氣（f.129a4~6）。

又在「云何看心」的尋問下，摩訶衍回答如下：

返照心源看心，心想若動，有無、淨不淨、空不空等，盡皆不思，不觀者亦不思，故淨名經中說：不觀是菩提（f.135a2~3）。

如上述，有關「看心除習氣」的理論根據，摩訶衍列出了《佛頂經》中的「一根既反源，六根成解脫」及《維摩詰經》中的「不觀是菩提」。小來氏因此指出《諸經要抄》中所引《大佛頂經》中的：

元是一精明，分為六和合，一處成休復，六用皆不行一根既反源，六根成解脫，反聞聞自性，性成無上道反見見自心，見性成佛道。[124]

及《金剛三昧經》中的：

此大乘頓教法門，為一切眾生本來自有佛性，千經萬論大小乘教文字言說，只指眾生本性，見成佛道。此法亦名反源，亦名反照，亦名反流，亦名迴向，亦名無生，亦名無漏，亦名不起，亦名法離見聞覺知。[125]

p. 250

來證明他的看法。他曾指出《大佛頂經》與《金剛三昧經》是頓悟禪保唐宗的論述依據。[126] 然而我們由《諸經要抄》所引的文句來看，確實是可以證明「反源」即「返照心源」與「頓教」具有同義的說法。但是值得注意的，是《諸經要抄》中所引的《金剛三昧經》之文，實際上在此經中並無此文或類似此文文句。同時如依《諸經要抄》中對大乘頓教的定義，是「為一切眾生本來自有佛性，千經萬論大小乘文字言說，只指眾生本性，見成佛道」的話，如下二段各代表北宗禪與南宗禪的文句，就值得我們再三地省思：

- 一、北宗意者，眾生本有覺性，如鏡有明性，煩惱覆之不見，如鏡有塵。若依師教，息滅妄念，念盡則心性覺悟，無所不知。[127]
- 二、一切眾生本來涅槃，無漏智性本自具足，何為不見，今流浪生死，不得解脫。為被煩惱覆故，不能得見。要因善知識指授，方乃得見故，即離流浪生死，使得解脫。[128]

此二段文句與前揭《諸經要抄》之文，大義相同。由此可以知道唐朝宗密以前，即初期禪宗思想的特徵。此特徵是基於：如來藏思想即一切眾生自有佛性，只因煩惱蓋覆不能顯現，故能返照心源或覺察心源，即是見性成佛道。如果僅就此點就能與頓門連接的話，則此一時代的禪門應無頓漸之分。又從屬北宗系史料的《大乘開心顯性頓悟真宗論》（S4286、P. 二一 2162、大正八五）的書名來看頓悟並非是南宗禪的專利品。同時神秀、神會的見解也無差異。且再回頭看摩訶衍的「據斯道理，佛性本有，非是修成，但離三毒，虛妄、妄想、習氣垢衣，則得解脫」（f.145b4）。也可以知道，摩訶衍與兩者持有相同的見解。

關於看心與大乘頓教的關係，由於《頓悟大乘正理決》中，前後六次引用了《金剛經》中的「離一切諸相，則名諸佛」，小來氏因而認為它是《頓悟大乘正理決》的思想主軸。同時也因此文句，為神會頓悟說的理論依據，也是「見性成佛」、「頓悟無念」的經證。因此主張摩訶衍的看心與大乘頓教見性成佛是可以畫上等號的。[129]

在《頓悟大乘正理決》中，摩訶衍確實多次引用了此文句，不過他對「離一切諸相，則名諸佛」中「諸相」的理解，是值得我們注意的。他有三次將「諸相」作「諸想」

p. 251

又有一處作「妄想習氣」(f.129a6)。又從「所以經文，凡所有想，皆是虛妄，若見諸想非想，則見如來」來看，不用置疑地，這是《金剛經》的文句，[130]只是「相」被當作「想」而已。在摩訶衍來說，因他對「相」、「想」的理解模糊，所以把它們視作是「妄想習氣」，因此才將「離一切諸相，則名諸佛」與「令看心除一切妄想習氣」，緊密地連繫在一起。如此的思想，我們可以在《大乘無生方便門》中的「凡所有相，皆是虛妄，看心若淨，名淨心地」看出端倪。而在《大乘無生方便門》中，是以上句來說明它的離念說。摩訶衍說：「緣眾生迷妄想故，則言離妄想，若迷得醒悟，自無妄想可離」。又他二次向墀松德贊告白說：

且臣前後所說，皆依問，准經文對之，亦非臣禪門本宗。臣之所宗，離一切言說相，離自心分別相，即是真諦，皆默傳默授。(f.153b6~154a1)。

由此都可以證明，摩訶衍的看心，是屬於北宗禪的離念說的範疇。從以上的申論來作結論，我認為小白田白田氏對摩訶衍禪的系統歸屬，所作的判斷，是值得商榷的，且其所作的論理，也是有牽強之感。

又有學者如饒宗頤者，指出摩訶衍的禪是調和了南北二宗，他的論證也是依「看心」及「返照心源」。[131]他認為「看心」是北宗禪的教法，這點是不用再贅言。但是饒氏認為「返照心源」是南宗禪之物的看法，筆者認為並不盡然。因為神秀在《觀心論》中，談及「覺察心源」，兩者應是無差異才對，故「返照心源」應不是南宗禪才談，已不用置疑。因此饒氏之說也有待商榷。關於饒氏的如此看法，沖本克己氏也持反對的看法，他認為摩訶衍是否明確地持有對抗南宗禪的北宗意識，都是個疑問。雖然沖本氏也認為「不思不觀」是荷澤宗的主張，而摩訶衍的「不思不觀」是受了荷澤宗的影響。[132]關於這一點，與沖本氏持相同意見的學者，有山口瑞鳳氏。山口氏與饒氏均依宗密的《禪門師資承襲圖》，論述摩訶衍是屬於荷澤禪是神會的弟子。

p. 252

[133]不過針對山口氏的論述，長谷部好一氏則持有待商榷的看法。他認為：

- 一、根據宇井伯壽氏《禪宗史研究》中的《大乘無生方便門》，主張「不思不觀」是北宗禪所說。[134]
- 二、依《大乘無生方便門》中「一念淨心，頓超佛地」[135]主張北宗禪也並非不談頓悟。

由此他把摩訶衍的禪，看作是以北宗的傳統為基體，再混入淨眾宗的禪。[136]

有關摩訶衍禪的宗派歸屬，如上所述，學者的看法紛歧，而所以導致如此看法歧異的主因，是對《頓悟大乘正理決》[137]問答部份內容的解析，及蓮華戒《修習次第後篇》中，有關摩訶衍禪批判內容分析不同而來。若依王錫的序所述的師承來說，不用置疑地摩訶衍是北宗禪的人物，且《頓悟大乘正理決》是北宗禪的史料一事，學者亦不否認。但是隨著對內容的解析，則出現了紛歧的看法，其主要原因，是它包含了二種的頓悟說及二個宗派的禪，也就是神會和無住；北宗禪和達摩禪的內容。[138]也可以說它收藏了漢地所傳的禪。我們似可把它視作是部漢傳早期禪宗思想的代表作。[139]因這部《正理決》的問答部份，是摩訶衍回答來自印度僧團的質問。而這些質問的材料，正是源自當時流傳於西藏的漢地佛教的緣故，我們可藉此來了解，當時有那些漢傳佛教流傳於西藏。

p. 253

關於這點的結論，就如前揭小來氏及山口氏的論文所說的，當時有神秀系統的禪之外，尚有保唐宗及荷澤禪。關於這漢地禪的蹤跡，我們也可以從蓮花戒的《修習次第》後篇來作檢驗。此中，如頁 19~20 之外，有如下諸文：

無正確的個別觀察者，以何方法將無始以來，耽著於色受等塵勞的染心，置於斷絕思量分別的狀態上。如言對一切法無憶念、無作意可以到達斷絕思量分別狀態，那將是不合理。畢竟無正確的個別觀察，似是做不到無憶念一切諸法，無作意的。如果自己憶念了、作意了此法，心如此修習，對其心修習無憶念、無作意者，其時其人甚憶念、作意之其姑且不論，僅不憶念不作意，就言無憶念無作意者，其時二者是以何形消失、此需調查其物自體。單僅說是無憶念、無作意，是不能得到其該然的原因。即在無相、無作意處成為斷絕思量分別的境界。僅以此理由，就主張為斷絕思量分別者，因為失心狀態也是無懷念，無作意的緣故，也是成了達到斷絕思量分別的境地。無正確的個別觀察，而說希望就他物無憶念、無作意，是無其他方法的。無憶念無作意，縱使執境，無正確的個別觀察者，如何通達諸法無自性。執取諸法自性空，無正確的個別觀察者，是無法悟得其性空吧！不悟空性罪障是不能捨的。[140]

上文是蓮花戒對禪的批判，這在《布頓佛教史》中，也被引用，其文如下：

(摩訶衍) 和尚說道：「作善不善業，不外往善趣和惡趣兩途，以此仍未解脫生死輪迴，而且是成佛的障礙。譬如黑白兩雲，任何一種雲都是障蔽天空的。須任何亦不作意，由任何立不思想而獲得完全解脫生死輪迴。任何亦不作意，不加分別，不去觀察，即是無緣。這與一時頓入十地無異。」

蓮花戒大師說道：「如你所說任何也不思想，它即是捨離妙觀察智，須知清淨慧的根本，亦即妙觀察智。因此，如果捨離此智，必將捨離出世間智。如果沒有妙觀察智，瑜伽行者都住入無分別，如果一切佛法都是無想念（無憶念）、無作意的話，則一切修行的體驗都不能想念、不能作意了。如果想我所修是不念法，那將成為極念想作意。如果僅作無想念，那末昏倒或迷失知覺的時候，就應成為證得無分別。在沒有清淨的妙觀察智中，是無法證入無分別智的。僅遮止了想念，

p. 254

如果沒有清淨的妙觀察智，如何能證入一切法無自性呢？在還未通達空性時，是完全不斷離障染的。因此，應知是以清淨慧來遠離顛倒相的。由於正念是不可不想念的，想念而無作意，如何能憶念往昔處所，如何能成為一切智、如何能離諸煩惱。因此，應知以清淨慧抉擇諸義的瑜伽行者，他通達了一切三時內外皆無自性，而分別也歸寂靜，遠離了一切惡見依此善巧通達方便和智慧，斷除一切障染，而能獲證一切佛法。[\[141\]](#)

由以上諸文，可知蓮花戒對摩訶衍所指摘的重點，是「無憶念、無作意」。但是蓮花戒所指摘的，在《正理決》中是找不到的，而實際上，正如學者們所說的，那是保唐宗無住的思想。[\[142\]](#)他曾引《維摩經》中的「不行是菩提，無憶念故」[\[143\]](#)而加註云：「常求無念，實相知惠」。[\[144\]](#)由此可知他所言的「無念」，即是《維摩經》中所說的「無憶念」。又因神會的《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》中有云：《維摩經》云：「不觀是菩提，無憶念故，即是自性空寂心」。[\[145\]](#)使我想到了：無住的「常求無念，實相知惠」，可能是來自於神會的「無憶念故，即是自性空寂心」。又與金和尚無相的「無憶、無念、莫妄」[\[146\]](#)三句語，也並不是完全無關，又同神會的「說無念法立見性」

p. 255

[\[147\]](#)也有淵源。由此看來，在西藏爭論發生的時候，除了摩訶衍所傳的禪法之外，屬於神會、無相、無住系統的禪法，已在西藏流傳之事，大致可以得到佐證。不過這一系統的禪法，是何時？經由怎樣的路途傳入西藏的呢？

無相、無住這兩位禪僧是駐錫於四川的成都府的淨眾寺及保唐寺。[\[148\]](#)而這淨眾寺的無相與保唐寺的無住，先後同來自西藏的遣唐使 dBaḥ (Khri bsher) Saṅ shi (即 dBaḥ dpal dbyaṅs) 及 dBh gsal snaṅ (即 dBaḥ ye shes dbaṅ po) 有過接觸，又從紀元 751 年至 794 年為止，因南詔國的反唐，受吐蕃的冊封，並聯手占領了嵩州（四川省南部），[\[149\]](#)使吐蕃與劍南的文化得以交流，劍南兩宗的禪也因此而傳入西藏。[\[150\]](#)根據學者們的研究，在摩訶衍入藏，也就是敦煌淪陷以前，漢地的禪就經由四川傳入西藏。

[151]這漢地的禪包括了淨眾宗、保唐宗的頓悟無念禪及以菩提達摩多羅為初祖的禪，也就是八世紀中葉，發展於劍南（四川）地方的《曆代法寶記》系統即智誦一處寂一無相一無住的禪，此中特別是淨眾宗無相，保唐宗無住二人的禪，大概於《曆代法寶記》成立（774年以後）以前即766年～771年起，至摩訶衍入藏（786年）為止的期間中，就已逐漸落實於西藏。[152]

佐證以上學者們所論述的史料，是「sBa-bshed」《拔協》這部有關sBa族的西藏古老的史書。在此《拔協》一書中，記載dBaḥ (Khri bsher) Sañ shi (尚喜) 及dBaḥ gsal snañ奉命出使唐朝，於歸國途中，經劍南，遇益州金和尚無相受教的事。依《拔協》的記載：

尚喜是王子（墀松德贊）的玩伴，在赤德祖贊（Khri lde gtsug brtsan 704～754）的晚年，赤德祖贊為了王子，想傳入中國的佛法，遂派遣尚喜等四人到中國……。其後一行人於歸國途中，遇到了以繩繫虎，在散步的益州金和尚預言道：父王崩不久，在西藏，因苯教大臣們而有毀佛的事發生。然後從王子的口中，可以說出外道之法時，應王子的要求說佛法的話，其時王子的信仰是會產生的吧！[153]

受王命而到中國求法的色朗 gSal snañ，是馬鳴菩薩的化身，受中國皇帝的禮遇，催設盛大的饗宴。對色朗（gSal snañ）學禪定事，皇帝將益州金和尚分配給他。色朗（gSal snañ）受持止觀經，後從金和尚實際地修習它。[154]

以上兩段文的敘述，傳說的味道很濃厚。關於此事，在以後的《布頓佛教史》亦有類似的傳述，其文如下：

因此，又將阿闍黎（指寂護）送回尼泊爾去了。過了一段時間，復命填色朗（dBaḥ gsal snan）前往漢地去求法（中略）那時漢地的和尚說：經過六月零六天，

有一馬鳴的化身來到此間，並畫出了來人的畫像。藏人到漢地後，中原皇帝重賞他們，並對他們優禮有加，賜和尚修身教諭，對其徒眾也賜以禮品。[155]

以上是與色朗有關的部份，致於尚喜方面的則如下：

赤松德贊在少年時，曾同尚喜等一行四人派到內地去求佛法。那時有一具有神通的和尚，事先說西藏派來的使者中，有一位是菩薩化身，

他的相貌是這樣，說後捏出了面相。他們到時，漢地皇帝對他們很優待，並給了許多經典，派了一位和尚同他們一起返藏。當抵西藏時，藏王已逝世，因王子年幼，由大臣們專權，破壞了善法之規律，驅逐信奉佛法的人們。[156]

關於尚喜與色朗入漢地求法一事，將《拔協》與《布頓佛教史》的上文對照的話，可以知道內容情節不致有太大差異，但可看出《拔協》的記載，較正確且完整。尚善一行人出使長安，是在赤德祖贊的晚年，他們在益州遇到的金和尚無相，是位神異的和尚，這在《曆代法寶記》中所說的他也是位神異的人物。[157] 雖然在漢文的史料中，無法證實尚喜親近過金和尚，但以金和尚逝於寶應元年(762)5月19日，[158]且751年至794年之間，經由四川入藏之路暢通，二人的相遇並非不可能。又因754年赤德祖贊逝世赤松德贊以十三歲之齡即位後至二十歲親政為止，吐蕃的朝政，是由反佛派所掌控，佛教受到排擠的事傳入四川也是極為自然。[159]所以《拔協》的記載，與史實並不相悖。

又從漢文史料中來作窺究。據《舊唐書》卷一九六下吐蕃傳下：

a.永泰二年(764)三月，命大理少卿兼御史中丞楊濟修好于吐蕃。四月吐蕃遣首領論泣藏等百餘人隨濟來朝，且謝申好。

p. 258

b.大曆二年(767)十月靈州破吐蕃二萬餘眾，生擒五百人，獲馬一千五百匹。十一月和蕃使，檢校戶部尚書兼御史大夫薛景仙自吐蕃使還，首領論泣陵隨景仙來朝。景仙奏云：贊普請以鳳林關為界。俄又遣使路悉等十五人來朝。

a 段中的論泣藏 *Blon khri bzan* 是廣德元年(761)，揮軍侵入長安的將領之一，[160]764年以他為首的百人使節團出使中國，在歷史上的意義是值得注目的。又769年以路悉 *Sbrañ rGya sgra legs gzigs* 為團長，尚喜 *dBaḥ khri bsher Sañ shi* 為副團長的十五人使節團到長安。[161]由此可見尚喜確實到過長安，且是在赤松德贊積極吸取佛教文化的時期。不過767年的出使長安，在尚喜來說可能是第二次，而這次如果也是經由四川回藏的話，他所遇到的應該是保唐寺的無住吧！同時由尚喜兩次入唐，返藏時都選擇劍南道來看，四川的禪對他們具有某程度的吸引力，是可以窺測而知的。

五、結論

由上文看來，屬於四川系統的淨眾宗及保唐宗的禪，在唐蕃清水會盟（783年）以前，就經由四川傳入西藏，是不用置疑的吧！在路悉、尚喜等出使唐朝以來，唐蕃之間，經過多年的交涉，終於由崔漢衡、尚結贊（*Shan rgzal btsan*）代表唐蕃，在建中四年（783）1月15日訂立了清水會盟。[\[162\]](#)在這期間，吐蕃要求唐朝朝廷派遣善講的沙門入藏，唐朝也作了善意的回應，派遣良琇、文素等每隔一年輪流入藏傳教。[\[163\]](#)在這同一時期裏，印度的寂護（*Śantarakṣita*）也第二次入藏（771年），在赤松德贊的興佛政策下，與蓮花生 *Padmasambha*（773年入藏）攜手建造桑耶寺。之後，786年敦煌淪為吐蕃的屬地，敦煌的佛教在時代趨勢中，自然地傳入西藏，以現存的敦煌寫本中與禪宗有關的計有二百種三百點 [\[164\]](#)來看，禪宗在敦煌應是相當活躍，這也是摩訶衍被請入藏的時空背景。而隨著摩訶衍的入藏，北宗系統的禪也傳入了西藏，這是很自然的事。從存在於敦煌藏譯的禪宗文獻中《頓悟大乘正理決》

p. 259

[\[165\]](#)，《不觀義》 P.tib 21、《波羅蜜義》 P.tib 116、117、《禪定精要論》 P.tib 812、S.tib 706、709、《方便論》 P.tib 117、812、813、《禪定頓悟門》 S.tib 468、709，（以上諸文學者皈納為《摩訶衍遺文》）、《唯一無想義》 P.tib 116、《諸方語錄抄》 P.tib 116、813 及《頓悟真宗要決》 P.tib 116、《楞伽師資記》 S.tib 710、704 等 [\[166\]](#)來看，也可以得到證明。因此透過此藏譯禪宗典籍的研究，也可檢驗禪宗尤其是初期禪宗對西藏佛教的影響，限於篇幅，就留待次篇的論文，再來報告吧！

p. 260

Chinese Zen Buddhism In Tibet

Ven. Hui-Yen

Associate Researcher , Chung-hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

The thesis, “Chinese Zen Buddhism in Tibet”, concerns mainly the incident of the Tibet controversy, or Sangye controversy, which occurred between 792 and 794 A.D. during the reign of Chisongdanzan, in an effort to understand the spread of Buddhism from the sixth to the eighth century in Tibet, with specific attention addressed to the development of the zen Buddhism from the China proper.

The Tibet controversy involved confrontations of theories and beliefs in Lasa between a sect of Longshu Buddhism, which derived from India, and zen Buddhism from the China proper. This was the time after the establishment of the Tufan kingdom in Tibet. Both due to the geographical spread of the kingdom to Changan, the capital of the Tang dynasty and the center of Tang Buddhism, and to the contacts with the four military forts of Anxi (literally, the suppressed West), apportion of the Tufan Kingdom began interested in Buddhism. This study thus will begin with a survey of the various sects of Buddhism in Tibet, including the zen Buddhism from the China proper; the latter deserves our particular attention, as it was so powerful as to trigger the Tibet controversy.

From what sect of Buddhism did the zen Buddhism which prevailed in Tibet at that time actually develop? For this, I suggest, one has to look into Mokeyan's *The Dialogue of Sudden Enlightenment: Politics and Theories in Mahayana Buddhism* (dunwu dasheng zhengli jue) to find the answer; Mokeyan was one of the key figures in the incident. From there, one then moves to examine the zen Buddhism represented by Mokeyan; what sect did he belong to? Were there other sects of zen Buddhism from the China proper other than that of Mokeyan? If so, what sects were they? Via what means and by what routes did they spread

p. 261

to Tibet? In terms of this incident, why was the zen Buddhism defeated? Were there political factors involved? Moreover, after the incident, how was the influence of the zen Buddhism of the China proper in Tibet? These are issues to be explored in the study.

[1] 荒木見悟《頓悟與漸修——陽明學の位相》頁 108~140 研文出版，1992 年 3 月 19 日。

[2] 參考上山大峻《チベット宗論の始終——敦煌佛教研究》頁 257~263 法藏館，1990 年 3 月 31 日。

[3] 佐藤長《古代チベット史研究》頁 798，東洋史研究會。

[4] 祿東贊有子五人……長曰贊悉若早死、次欽陵、次贊婆次悉多干 (mGar stagu)、次勃論 (blon)，及東贊死、欽陵兄弟復專其國(《舊唐書》卷一九六上(吐蕃傳上))。

[5] (棄宗) 弄讚乃遣其相祿東贊致禮，獻金五千兩，自餘寶玩數百事(同上)。

永徽元年(650)弄讚卒；弄讚子早死，其孫繼立，復號贊普，時年幼國事皆悉祿東贊，東贊姓藝氏(『通典』卷一九〇、邊防天吐蕃、及寰宇記卷一八五均作薛氏)。雖不識文記而性明毅嚴重，講兵訓師，雅有節制，吐蕃之並諸羌，雄霸本土，多其謀也(同上)。

儀鳳四年(679)贊普 (Mañ sron mañ btsan) 卒，其子器弩悉弄嗣位，復號贊普，時年八歲，國政復委於欽陸(同上)。

欽陵應是贊悉若之誤，依佐藤長『古代チベット史の研究』頁 315，東贊死後吐蕃的指導者是贊悉若。贊悉若位居大論 (Bhon chen 相當於宰相)，執政十八年間最大的功績，是安西四鎮的攻陷及對吐谷渾的徹底解決。吐蕃自論欽陵兄弟專統兵馬……其兄弟皆有才略，諸番憚之(同上)。

時吐蕃盡收羊同，黨項及諸羌之地，東與涼、松、茂雋等州相接，南至婆羅門，西又攻陷龜茲、疏勒等四鎮，北抵突厥，地方萬餘裡，自漢魏以來，西戎之盛未之有也(同上)。

參考佐藤書，頁 319。

[6] 安西四鎮即龜茲、疏勒、于闐、碎葉。

咸亨元年(670)四月癸卯，吐蕃陷龜茲、拔換城廢安西四鎮(《新唐書》卷三，本紀第三高宗)。咸亨元年入殘羈縻十八州，率于闐取龜茲拔換城，於是安西四鎮並廢(同上卷二一六，吐蕃上)。

夏四月吐蕃陷西城十八州，又與于闐襲龜茲，撥換城陷之，罷龜茲、于闐、焉耆、疏勒四鎮(《資治通鑑》卷二〇一，唐紀十七高宗咸亨元年)。

[7] 崑州：甘肅省岷縣(桑山正進《慧超往五天竺國傳研究》，頁 194，京都大學人文科學研究所，1992 年 3 月 31 日。

[8] 《新唐書》卷二二一上，西藏上疏勒條：疏勒，一曰佉沙，距京師九千里而贏。

[9] 注七桑山氏書，頁 188。

[10] 《高僧傳》卷二，鳩摩羅什傳，大正五〇，330a~333a。

[11] 桑山氏書，頁 188~189。

[12] 同上書，頁 19。

[13] 《遊方記抄》悟空入竺記中雲：「龜茲國王白瓊亦云丘茲，正曰屈支城」，大正五十一，980C~。

[14] 自外風俗物產與龜茲略同。俗重佛法，寺塔僧尼甚眾王尤信尚，每設齋日，必親自灑掃饋食焉（《魏書》卷一〇二，西域于闐國條）。

于闐國……其國出美玉。俗多機巧，好事祆神，崇佛教（《舊唐書》卷一九八，西戎于闐國條）。

[15] 《資治通鑑今註》十一築碎葉城，頁 326。

焉耆都督府：貞觀十八年滅焉耆置。有碎葉城，調露元年（679）都護王方翼築，四面十二門，為屈曲隱出伏沒之狀雲（《新唐書》卷四十三下地理志七下）。

安西四鎮是唐太宗於貞觀二十一年（647）破龜茲時以郭孝恪為都護兼統于闐、疏勒、碎葉時所置（《舊唐書》卷一九八西戎，又《冊府元龜》卷九五六外臣部總序）。直至開元年間，方棄碎葉改置焉耆（桑山氏書頁 194）。

參考佐藤氏書頁 332。

[16] 大正五一，977a。

[17] 王森《西藏佛教發展史略》頁 7，中國社會科學出版社，1987 年 6 月。

[18] 《舊唐書》卷一九六上，吐蕃上。

[19] 佐藤氏書頁 252。

[20] 《新唐書》卷二一六，吐蕃上。

[21] 現在的柴集河方面和臨洮方面（佐藤氏書頁 312）。

[22] 同注 20，又《資治通鑑》卷二〇一。

[23] 同注 20 及注 19。

[24] 佐藤氏書頁 316。

[25] 參考松田壽南〈吐谷渾遣使考〉上、下—《史學雜誌》48 之 11、12、1939。

小求宏允〈チベット禪宗の歴代法寶記〉—《禪宗文化研究所紀要》六，頁 146~147，1974 年 5 月。

[26] 同注 19。

[27] 同上。

[28] 《唐金要》卷三十五學校。

[29] 同注 20。

[30] 同上。

[31] 金城公主下嫁吐蕃王棄隸蹛贊 (704~754) 的年代，《古代チベット史研究》頁 393 中，佐藤氏元：「これら記録によつて景龍三年 (709) 頃に公主が入藏したことは確實見られるべあろう」。關於佐藤氏景龍三年說，我想是四年才對。這依如下史料即可明白。

一、中宗神龍元年 (705) 吐蕃使來告喪，中宗為之舉哀，廢朝一日。俄而贊普之祖母遣其大臣悉董熱來獻方物，為其孫請婚，中宗以所養雍王守禮女為金城公主許嫁之。「自是頻歲貢獻。景龍三年 (709) 十一月又遣大臣尚贊吐等來迎女，中宗宴之於苑內毬場。……四年正月制曰：……期幸始平縣以送公主 (同上)。舊唐書卷一九六上，吐蕃上。

二、景龍四年春正月丁丑，命左驍衛大將軍、河源軍使楊矩為送金城公主入吐蕃使 (《舊唐書》卷七史宗本紀)。

[32] 同注 20。

[33] 同注 19。

[34] 同注 19。

[35] 參考佐藤書頁 794~795。

[36] 參考佐藤書頁 798~799。

參考立花秀孝「唐蕃兩國佛教之交涉」—《宗教研究所》第十一卷頁 667~。

[37] 郭和卿譯，民族出版社，1986年3月。

[38] 參考佐藤長〈プトンのチベット佛教史和譯〉——《古代チベット史研究》頁852～。

郭和卿譯《佛教史大寶藏論》頁171。

[39] 佐藤書頁390。

[40] 此記存於 Pch 二一三九，《大正藏》二〇九〇號。關於此記，日本學界有如下的看法。

この本はチベツ藏經所收 Peking ed., No5699: Li』 i yul lung bstang pa 《于闐國懸記》の最初の部份に相當するもので(《敦煌遺書》第一集影印本1928)，寺本婉雅氏の邦訳でいへばその第一章に相當する(《于闐佛教史的研究》，1921)——上山大峻《敦煌佛教の研究》頁182～186 法藏館1990年3月31日。

[41] 大正五十一，996a、b、c。

[42] 上山氏書，頁183。

[43] 當時的吐蕃習以赤土塗面，此赤土類似化粧品故雲赭面。

[44] 佐藤氏書頁391。

[45] 《舊唐書》吐蕃傳上作「(開元)二十九年春，金城公主薨，吐蕃遣使來告哀，仍請和，上不許之」。但二十九年仍使者抵達長安的年代，金城公主的逝世要比此早二年，即二十七年(739)才對——參考佐藤書頁478～。

[46] 參考王森氏書頁6。

[47] 佐藤氏書頁774～775。

小求宏允〈古代チベットにおける頓門派(禪宗)の流れ〉—《佛教史學研究》第18卷2號，頁62～63，1976年4月。

小求宏允〈チベットの禪宗と歴代法寶記〉——《禪宗文化研究所紀要》六，頁144，1974年5月。

[48] 大正五十一，頁996c～997a。

[49] 王森氏書頁6，林冠群氏「因此在740年至741年之一場瘟疫，不但金城公主深疾薨逝，且為貴族與蕃(苯之誤)教徒藉口不請外教，激怒蕃神，引起災疫、導致所有外來之僧侶，悉數被驅逐出境(《吐蕃贊普墀松德贊研究》頁151，台灣商務印書館，1991年4月，依注45，知道金城公主是於739年因感

染流行病而逝世，所以知道這場瘟疫是發生於 739 年。吐蕃的初次排佛應是 739 年。

[50] 佐藤氏書頁 391。

[51] 佐藤氏書頁 390。

[52] 《舊唐書》卷一九八上吐蕃傳上。

[53] 林冠群氏書頁 201，山口瑞鳳氏〈チベット佛教〉——《講座東洋思想 5》頁 235，東京大學出版社。

[54] 敦煌即沙州的淪陷年代的確定，是歷經二十餘年在學界裡，幾經研究的成果。其相關的主要研究文獻如下：

(1) 藤枝晃氏〈吐蕃支配期の敦煌〉——《東方學報・京都》三十一，京都大學人文科學研究所，1961 年 3 月 31 日。

(2) 史葦湘氏〈吐蕃王朝管轄沙州前後——敦煌遺書 S 一四三八背(書儀)殘卷的研究〉——《敦煌研究》創刊號，1983 年。

(3) 白鬚淨真氏〈吐蕃支配期の東西交通——關隴朝貢道の途絶と西域朝貢使——〉《東洋史苑》六，1973 年。

(4) 土肥義和氏〈敦煌寺領の直接生産者の性格をめぐる一、二の問題〉——《東アジア文化圏の成立をめぐるつて》，唐代史研究會，1978 年。

(5) 池田溫氏〈丑年十二月僧龍藏牒〉——《山本博士還曆記年東洋史論叢》，1972 年。

(6) 山口瑞鳳氏〈吐蕃支配時代〉——《講座敦煌 2、敦煌の歴史》，大東出版社，1980 年。

(7) 陳國燦氏〈唐朝吐蕃陷沙州的時間問題〉——《敦煌學輯刊》第一期，1985 年。

(8) P. Demiéville 氏 "Le concile de Lhasa" (Paris 1952).

(9) 上山大峻氏《敦煌佛教の研究》頁 25~31，法藏館，1990 年 3 月 31 日。

[55] 上山氏書頁 33。

[56] 同上書頁 298。

[57] 芳村修基氏〈河西僧曇曠の傳曆〉——《印度學佛教學研究》七之一，1958 年 12 月。後收錄於《イソド大乘佛教思想研究カマウシーウ》頁 65~74，百華苑，昭和 49 年 3 月 30 日。

山口瑞鳳氏〈曇曠と敦煌の傳教學〉——《東洋學報》第四十七期第四號，1965 年 3 月。

巴宙氏〈大乘二十二問之研究〉——《中華佛學學報》第三期頁 65~110，1990 年 4 月。

[58] 上山氏書頁 43。

[59] 第一次入藏是在七六三年只停留四個月，就因此時西藏境內發生了水災及傳染病的蔓延，苯教徒就藉題發揮，說是因為佛教傳入的緣故，迫使寂護不得不離藏暫回尼泊爾。

他第二次入藏是在 771 年——(山口瑞鳳氏〈チベット佛教〉—《講座東洋思想 5》頁 236)。

當即迎請阿闍黎(指寂護)來到藏王宮裡，由阿倫達(Aba, nanta)作譯師，在藏王的弄楚宮中，經四月之久，阿闍黎講說了十善道、十八界、十二因緣等教法。因此觸怒了藏地的邪惡鬼神，發現澎塘(hPhan than)被水沖塌，紅山(dMar po ri)被雷轟擊，人疾畜瘟都同時發生。以此心懷惡意的人們說：「這是作佛法所得的惡報。」因此，又將阿闍黎送回尼泊爾去了。過了一段時間，覆命堪、色朗(sBah gsal snan)前往漢地去求法；又派尚喜(san shi)等三十人再去迎請阿闍黎(郭和卿說：《佛教史大寶藏論》頁 173，民族出版社，1986·3)。

佐藤長譯：〈プトンのチベット佛教史和譯〉——《古代チベット史研究》頁 855~。

[60] 蓮華生的入藏是在 773 年(前揭山口氏文(前揭山口氏文——《講座東洋思想 5》頁 237)。

此後迎請阿闍黎蓮華生來到桑野(bSan yas)地區修土地儀軌法。阿闍黎菩提薩埵(寂護)作了土地觀察，並按照阿□延那布尼寺(O tanta pu. ri)的圖樣，設計出須彌十二洲、日月雙星、周圍繞以鐵圍山以表莊嚴(右揭郭和卿譯書頁 174)。

同右佐藤氏譯文——佐藤氏書頁 856。

[61] 有關桑耶寺(dpal bsam zal mi hgyur lhum gyis grub pa 位於拉薩南方藏布河流域)的興建年代，現日本學界的說法，是 775 年奠基，779 年完成大雄寶殿的一樓、787 年整座伽藍完工，並由寂護舉行落成典禮(前揭山口氏文——《講座東洋思想史 5》頁 237)。

御牧克己氏〈頓悟と漸悟—カマラシーラの修習次第〉——《講座大乘佛教 7 中觀思想》頁 222，春秋社，昭和 57 年 11 月 30 日。

由此看來林冠群氏的說法：桑耶寺開工於木兔年(775)，完工於土羊年(779)，共費五年。表中諸書(指《布敦佛教史》、《紅史》、《西藏王統記》、《拔協》、《賢者喜宴》、《西藏王臣記》、《青史》、《蓮花遺教》)

以青史最得其實(林氏書頁 214)，這說法值得商榷。林氏的論證，與佐藤氏相同(佐藤氏書頁 768~770)，然而從「即ちサムイエ寺院は七七九年に礎石ガ置かれ」來看，佐藤氏好像主張桑耶寺是於 779 年奠基似的。佐藤氏的主張是針對 G. Tucci 氏所判斷的 791 年而提出的(頁 768)。他們的此年代判定是對如下資料中的半年而下的。

(A)在半年迎請來說一切有部的十二位比丘，為了考驗在藏地能否建立出家僧伽，最初以應試七人來出家，即所謂三老三少一壯。所謂三老係堪曼殊西(dBaḥ maṅḍsa shrī)、巴惹達那肯達(dBaḥ ratna raksbita)、鄭嘎謨底嘎(Branka mu ti ka)等三人，三少為昆納根扎(hKhon nḥa gendra)、巴閣毗若遮那(Pagor pai ro tsa na)、章德唉納禮(Rtsaṅ de wendra)等三人，一壯係朗嘎達那(Glaṅ ba ta na)。..... 此即所謂「應試七人」(郭和卿識書頁 114)。

(B)第一、詔敕(G. Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*, Serie Orientale Roma I. Rome 1950, p. 96)中雲：

贊普父王逝後，由種種樣相之型，伽藍 Shun gyis ḥgrub pa 之礎，建於羊年春月十七日。自此以來，在西藏建立三寶之礎，行世尊之法不壞。贊普父子和子之母作誓約，內外大小臣以下者也發誓。書記勒令於文字(譯自佐藤氏書頁 768)。

此中的半年，Tucci 氏認為是 791 年，而佐藤氏認為是 779 年。不用說有關此年代判定的研究，在今日已被確定為 779 年，這一年桑耶寺大殿落成，且有西藏佛教史上所謂「應試七人」(Sad mi mi drug)在寂護門下出家，並請了來自北印度那爛陀寺說一切有部的十二位比丘為他們受戒，奠定了出家僧團的基礎。

[62] 參考注 61。

[63] 王堯氏《吐蕃金石錄》頁 169，文物出版社，1982 年 10 月。

[64] 參考注 59。

[65] 廣德元年(763)..... 十月..... 降將高暉引吐蕃入上都城，與吐蕃大將馬重英等立故邠王男廣武王承宏為帝，立年號、大赦；署置官員，尋以司封崔懷等為相。郭子儀退軍南保商州，吐蕃居城十五日退，官軍收上都，以郭子儀為留守(《舊唐書》)卷一九六上，吐蕃上，頁 5237)。

[66] 佐藤氏書頁 538~539。

[67] 參考注 59。

[68] 況曇曠識量荒唐、學業膚淺，博聞既懵於經論，精解又迷於理事。臥病既久、所苦彌深，氣力轉微，莫能登涉，伏枕邊外，馳戀聖顏，深問忽臨，心神驚駭(PCH2690、PCH2287、PCH4297)。

[69] 參考上山氏書頁 485~503。

[70] PCH2690、PCH2287、SCH4297。

[71] 上山氏書頁 499~500。

[72] 參考上山氏書頁 55。

一般西藏佛教綱要書中學派的分類，可參考御牧克己氏的 "Blo Gsal Grub MTHA' " 京都，1982。

[73] 有關西藏爭論發生的年代，戴密微 (Paul Demieville) 提出的 792~794 的說法 ("Le conaile de Lhasa Paris, 1952")，在今日的學界，似已無異議。巴宙氏引用蘇瑩輝氏《敦煌論集》頁 218 及 215~230 中論述沙州 (敦煌) 的淪陷，是在 781 年的緣故；主張爭論是在 780~782 之間舉行，並由此推論《大乘二十二問》與此爭論有關，且具有仲裁的角色。巴宙氏在〈大乘二十二問之研究〉，主張：「促使藏王寄出若干問題與曇曠的近因，好像似牽涉及與西藏頓門派及漸門派兩者間的教義的分歧」《中華佛學學報》第三期，頁 67)，在頁 85~87 中，巴宙氏就此主張論述者。但是因為蘇氏的沙州淪陷年代的判斷錯誤，連帶著巴氏所主張的爭論的年代判定也跟著錯誤。因此，可以說巴氏所提出的，有關上述大乘二十二問的主張，是不能成立的。

[74] 此爭論也叫「拉薩爭論」(戴密微說 "Le Concile de Lhasa")，也被叫做「桑耶爭論」，因是發生在 bSam yas 的 chan chub lin) 的緣故 (杜奇說 Giuseppe Tucci : "Minor Buddhist Texts" Part II Chapter I. Roma 1958 pp. 3-155)。後來戴密微氏 (依據 "bKa' than sde lna" 五部教誡等的資料) 認為爭論的進行不是只有一次，而是多次，且地點並不是侷限在桑耶寺或拉薩，故主張改為「西藏爭論」(P. Demiéville ; Bibliographic ; Guiseppe Tucci , Minor Buddhist Texts part II. Toung Pao , Vol. XLVI , Leiden , 1958 , pp. 402-408) 以上參考上山氏書頁 248。

[75] 藏文依佐藤氏書頁 508。其他沿藏布江去桑寫 (bSan yas) 之西數里，即乞黎蘇籠獵贊者 (khri sron lde brtsan) 與東印度高僧蓮華生 (Padmasambhava) 相會之處，乞黎蘇籠獵贊普亦駕崩於此 (饒宗頤氏〈王錫《頓悟大乘政理決》序說並校記〉——《大藏經補編》35，頁 807。不過饒氏是依 Tucci : MBT. p. 32 , TTK. P. 79)。

[76] 參考饒氏前揭文注 51 : 王毅《西藏文物見聞記》：山南之行昌珠寺一文物，1961，3。如果章蹉是昌珠寺。昌珠寺今屬山南地區，乃東縣澤當區昌珠鄉，是山南地區的政治中心(王堯氏書，頁 192)。

[77] 墀松德讚的誕生地 (bTsan po sron lde brtsan bray mar duḥ bltan/ yum mañ mo rje noñs pha 贊普松德贊誕生於 Bray mar，母后 Mañ mo rje 守護者——《西藏年代記》馬年 (752) 條 "DTH. tx p.26 , tr p. 51)。

桑耶寺所在地 (yab khri sroñ lde brtsan gyi rin la // Bragmar gyi bsam yas las stsogs pa // dbud mthar gtsug lag khañ brtsigs ste dkon mchog gsum gyi rten ltsugs pa dañ / 父墀松德讚的時代裡，於 Brag mar 札瑪爾等中央及地方建立伽藍，奠下三寶的基礎——TTK. p. 105)。

Brag mar 清代譯名作札瑪爾，今屬山南札囊縣桑耶氏區 (參考，饒文及王堯氏書頁 169)。

[78] 十法行者即繕寫、供養、佈施、聽聞、朗誦、記憶、演說、默念、思惟和修習 (郭和卿譯《佛教史大寶藏論》頁 208)。

[79] 以上有中文譯本之外，尚有日文譯本，即佐藤氏書頁 859~863。

[80] 參考山口氏「中國禪チベット傳教」，《敦煌佛典と禪》頁 383~385，大東出版社，篠原壽雄氏、田中良昭氏編，平成 2 年 12 月 6 日，二版。

霍韜晦氏在《法言》(1989, 1, 佛教法住學舍所發表的「禪與密——拉薩對辯所反映的文化問題」中，指摘蓮華戒是密宗大師，故拉薩對辯 (即文中所說的西藏爭論) 是禪密之爭。像這樣的指摘，我認為是值得商榷的。首先蓮華戒是否是位密宗大師就是個大問題。因為寂護與蓮花戒無論是否如傳說中所說的師生關係，可暫置一旁，但西藏佛教史上視兩者為中觀派 (dBu ma pa) 的論師，且為瑜伽行中觀 (rNal hbyor spyod pañi dbu ma) 派的論師，是學界眾所周知的事的緣故，詳細可參考如下研究文獻。

一鄉正道氏〈瑜伽行中觀派〉——《講座大乘佛教 7 中觀思想》頁 175~207，春秋社，昭 57 年 11 月 30 日。

原田覺氏〈チベット佛教の中觀思想〉，同上書頁 283~308。

如此看來，論述的前題有了錯誤，結論可能就需要修正。我認為西藏的爭論，不是如霍氏所說的禪密之爭，而是如御牧克己氏所說的，中國禪宗與印度中觀派的論爭 (《頓悟と漸悟——カマラシーラの修習次第》，同右書頁 218)。在此值得注目的，是中國即漢傳早期的禪宗思想，也是以龍樹的中觀思想為基礎的。同是龍樹的中觀思想，一者在漢地發展成獨自的思想，一者在原地的印度繼續發展。不當當這兩股思潮在西藏會聚時，卻迸出衝突的火花。由此看來，同種的文化，歷經異地文化的洗禮之後產生質變，是不可否認的事。

資料部份見頁 33~34。

[81] 參考佐藤氏書頁 802。

[82] 以上錄自王堯氏《吐蕃金石錄》頁 185~186。

[83] 同右頁 191~192。

[84] 參考右書頁 186。

[85] 參考右書頁 187。

[86] 山口瑞鳳氏〈中國禪とチベット佛教〉—《敦煌佛典と禪》，頁 383～。

[87] 參考佐藤氏書頁 804。

[88] 同注 86，頁 384。

[89] 郭和卿譯《佛教史大寶藏論》頁 175～178。

佐藤氏書頁 859～863。

[90] 佐藤氏書頁 806。

[91] 中文的翻譯是參考了立花孝全氏〈Lam-rim chen mo (菩提道次第廣論)に見られる bSam yas の宗論について〉——《印度學佛教學研究》15 之一，1966。

上山氏書頁 311～312。

御牧氏前掲文——《講座大乘佛教 7 中觀思想》頁 232

有關《修習次第》後篇的各國語言翻譯，請參考御牧氏文，右書頁 235～236。

[92] 宗喀巴著、法尊氏譯《菩提道次廣論》，新文豐出版社，民國 72 年 1 月。

[93] 同右書卷十三，頁 45，左。

[94] 同右書卷十，頁 2，右、左。

[95] 同右書卷十，頁 1，左。

[96] 同右，頁 1，右、左。

[97] 大正五一，頁 224 a、b。

[98] 大正八五，頁 1290 c。

[99] 柳田聖山氏《初期の禪史 I》頁 324，築摩書房，昭和 46 年 3 月 10 日。

饒宗頤氏〈王錫『頓悟大乘政理決』序說並校記〉——《大藏經補編 35》頁 804～、華宇出版社。

饒宗頤氏「神會門下摩訶衍之入藏兼論禪門南北宗之調和問題」—《現代佛學大系》53，頁 384，彌勒出版社，民 73 年 5 月。

[100] 山口瑞鳳氏〈中國禪とチベット佛教〉——《敦煌佛典と禪》頁 402～403，大東出版社，平成 2 年 12 月 6 日。

沖本克己氏〈摩訶衍の思想〉——《『花園大學研究紀要』第 8 號》頁 10，花園大學文學部，1979。

原田覺氏於〈摩訶衍禪師考〉一文注 19 中，指出「大福六和上是指六祖大德神秀吧！」的看法。（《佛教學》第 8 號，頁 131，佛教學研究會，1979 年 10 月）雖然與義福相關的資料有：嚴挺之的「大智禪師碑銘並序」（《全唐文》卷二八〇）、陽伯成的「大智禪師碑陰記」（同上卷三三一）、杜昱的「大智禪師塔銘」（《唐文拾遺》卷十九）、贊寧的「京兆慈恩寺義福傳」（《宋高僧傳》卷九）及《舊唐書》卷一九一方伎傳神秀。但是在這些資料中，沒有具體的資料可作佐證，同時降魔藏既為神秀弟子，不可能將神秀排列於降魔藏之後，所以原田氏的看法似是值得商榷。

[101] 《七卷楞伽經》卷二，大正十六，頁 599b。

[102] 「如來常住清淨法界，隨眾生心示現涅槃。佛子譬如日出普照世間，於一切淨水器中影無不現，普遍眾處」（《八十華嚴》卷五十二，大正一，頁 276b）。

「諸佛如來淨諸眾生自心現流，亦復如是，漸而非頓。譬如明鏡頓現眾像而無分別。諸佛如來淨諸眾生自心現流，亦復如是，頓現一切無相境界而無分別，如日月輪一時遍照一切色像」（《七卷楞伽經》卷二，大正十六，頁 596b）。

[103] 捲上，大正十四，頁 542b。

[104] 水野弘元氏指出《金剛三昧經》乃紀元 649～665 年間，在中國編撰的經典（《菩提達摩 二入四行論 金剛三昧經》—《印度學佛教學研究》三之二，頁 239～244，昭和 30 年）。

[105] 原文如下：

佛言：「一念心動，五陰俱生，五陰生中，具五十惡。」無住菩薩言：「遠行遍計，遊歷十方，一念心生，具五十惡。雲何令彼眾生無生一念。」佛言：「令彼眾生，安坐心神，住金剛地，靜念無起，心常安泰，即無一念。」（大正九，頁 369a）。

[106] 原文應是「離一切諸相，則名諸佛」（大正八，頁 750b 及頁 754b）。摩訶衍將「想」作「相」解，且此「想」者作「妄想」又如 C 段作「妄想習氣」解，顯然是錯誤的。但是最早作如此解釋者，並不是摩訶衍，而是窺基（632～682）的《金剛經讚述》（原田覺氏《頓悟大乘正理決の妄想說について》《印度學佛教學研究》25 之 2，昭和 52 年 3 月）。

[107] 參考山口氏前揭文，頁 302。

[108] このテキスト全篇(《大乘心行論》)に見える思想は、大乘的な看心と中心とする禪法に、各種の思想や教義を総合した北宗禪の特色を示すものである(篠原壽雄氏〈北宗禪と南宗禪〉—《敦煌佛典と禪》頁174～)。

[109] 大正八五，頁1273c。

[110] 大正八五，頁1279a。

[111] 篠原氏前掲文——《敦煌佛典と禪》頁170。

[112] 神尾弑春氏〈觀心論私考〉——《宗教研究》新九卷五號，1932年。

參考篠原氏前掲文：神尾弑春氏の現存異本の對校，及び慧琳の《一切經音義》にもとづいて本論の撰者を神秀と推定する論考(《敦煌佛典と禪》頁174)。

[113] 大正八五，頁1270c。

[114] 大正八五，頁1270c～頁1271a。

[115] 同右書，頁1273a、b。

[116] 《大乘開心顯性頓悟真宗論》，大正八五，頁1279a～。

[117] 胡適氏《神會和尚遺集》頁285，胡適紀念館，民國57年12月。

[118] 同右書頁287。

[119] 《大乘開心顯性頓悟真宗論》，大正八五，頁1278a。

[120] 《觀心論》，大正八五，頁1273a。

[121] 頁44，c段。

[122] 「その不思不觀は，神秀の觀心に代わつていただけのものであり，離念を目的としその心源を返照する境地に至るためである(山口氏前掲文，《敦煌佛典と禪》頁393～)。

又沖本克己氏，認為摩訶衍主張離念、看心，但又與《二人四行論》有一致的地方，因此主張不思不觀是荷澤宗的主張，摩訶衍的禪是受了荷澤宗的影響(《摩訶衍の思想》)——《花園大學研究紀要》第8號，頁10，花園大學文學部，1977)又小泉氏指出摩訶衍將神會，無住所主張的「無念」換作「不思不觀」(〈古代チベットにおける頓門派(禪宗)の〉流わ——《佛教史學研究》第18卷2號，頁72，佛教史學會，1976年3月)。

[123] 「この一段を介することによって、マカエン禪師が引用いた《大佛頂經》の句は、看心=大乘頓教の見性成佛道べすることガただちに理解されるだろう。また第二番目の問答に見える「返照心源」も頓悟と同義べすることが知られる(『歴代法寶記』と古代チベットの佛教) — 《初期の禪史》Ⅱ頁333, 築摩書局, 昭和59年5月20日。

[124] 大正八五, 頁1196c。

[125] 同右。

[126] 〈古代チベットにおける頓門派(禪宗)の流れ〉 — 《佛教史學研究》第18卷2號, 頁76, 佛朝史學會, 1976、3。

[127] 見頁46。

[128] 〈南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語〉 — 《神會和尚遺集》頁233~。

[129] 小来氏前掲文——《初期の禪史》Ⅱ頁333~335。又小来氏在〈古代チベットにおける頓門派(禪宗)の流れ〉(《佛教史學研究》第18卷2號, 1976年3月)中, 亦有相同的論述。

[130] 大正八, 頁750b、及754b。

[131] 〈神會門下摩訶衍之入藏兼論禪門南北宗之調和問題〉 — (參考《選堂選集》現代佛學大系53, 彌勒出版社, 民73年5月~)。

[132] 〈摩訶衍の思想〉 —— 《花園大學研究紀要》第8號, 頁20, 花園大學文學部, 1977。

[133] 饒氏前掲文

山口氏〈チベット佛教〉 —— 《講座東洋思想》5, 頁244~247, 東京大學出版會第一〇版, 1981年11月30日。

[134] 該書頁464, 不過據筆者考, 『大乘無生方便門』, 說的是「不思議」。

[135] 大正八五, 頁1273c。

[136] 〈吐蕃佛教と禪—頓悟大乘正理決をめぐって—〉 —— 《愛知大學院大學文學部紀要》創刊號, 1971。

[137] 《頓悟大乘正理決》是法國學者戴密微氏所發現, 並於1952年以 "Le Concile Lhasa" 一書發表之。它的內容, 除了前後三次的問答之外, 有河西觀察判官朝散大夫殿中侍御史王錫(不詳)所撰的序文, 及前後三篇摩訶衍給赤松德

讚的上奏文。其問答部分有舊問新問之別。舊問部份除了 P464b 之外，S2672 亦收錄之。還有 P823 的藏文的寫本。

[138] 小來氏〈古代頓チベットにおける門派(禪宗)の流れ〉—《佛教史學研究》第 18 卷 2 號頁 78。

[139] 詳細請參考小氏來小島氏一文〈古代チベットにおける頓門派(禪宗)の流れ〉—及山口氏〈中國禪とチベット佛教〉。

[140] 以上的中文翻譯，是參考前揭山口氏的論文——《敦煌佛典と禪》頁 400～401，《敦煌佛典と禪》頁 400～402 及芳村修基氏《トンド大乘佛教思想研究—カマカラシーラの思想—》頁 433～441，百華苑，昭 49 年 3 月 30 日。

[141] 《佛教史大寶藏論》頁 176～177。

[142] 前揭山口氏論文——《敦煌佛典と禪》頁 394～395。無住是位主張徹底「無念」者，詳見《歷代法寶記》，大正五一，頁 186a～195c。此中，如下文：

無住行無緣，慈行無願慈，行不熱慈，行無思慈，亦不彼亦不此，不行上中下法，不行有為無為，實不實法，不為益不為損，無大福無小福，以無所受而授諸受，未具佛法，亦不滅受。若欲懺悔者，端坐念實相無念即實相，有念即虛妄，懺悔咒願皆是虛妄。和上說：誰人報佛恩，依法修行者，誰人堪受供養，世事不牽者，誰人消供養，於法無取者，無念即無取，無念即無垢，無念即無淨，無念即無繫，無念即無縛，無念即無自，無念即無他，正無念時，無念不自，無念即般若波羅蜜(頁 195b～c)。

[143] 大正十四，頁 542b。

[144] 大正五一，頁 189b。

[145] 胡適氏《神會和尚遺集》頁 237。

《維摩詰經》菩薩品第四：不觀是菩提，離諸緣故；不行是菩提，無憶念故(大正十四，頁 542b)。

[146] 詳見《歷代法寶記》劍南城都府淨泉寺無相禪師傳(大正五一，頁 184c)。

[147] 東京荷澤寺神會和上每月作檀場，為人說法，破清淨禪，立如來禪，立知見立言說，為戒定慧，不破言說雲：正說之時即是戒，正說之時即是定，正說之時即是慧，說無唵法立見性，開元中滑臺寺為天下學道者定其宗旨(《歷代法寶記》，大正五一，頁 185b)。

[148] 成都府淨眾寺金和尚，法名無相(宗密《圓覺經大疏鈔》卷三下，《卍續藏經》十四，頁 555c)。

後章仇大夫請開禪法居淨泉(眾)寺，化道眾生，經二十餘年(《歷代法寶記》，大正五一，頁 184c)。

劍南城都府大曆保唐寺無住和上，每為學道四眾百千萬人……(《歷代法寶記》，大正五一，頁 185c)。

[149] (天寶)十一載(752)には南詔は吐蕃の封を受けているのである(《古代チベット史の研究》頁 521)。

吐蕃、南詔は聯合して嵩州を佔領した(同上書頁 522)。

天寶十年(751)劍南周邊に一大變化が起つた。唐朝の重税に背離した南詔國が吐蕃に歸屬したのである。これは 794 年まで繼續した。この間、吐蕃は南詔と連合して蜀に入寇する事が多くなった。そして最も重要なのは、この期間中、吐蕃は南詔經由で蜀に入る新ルートを開いた事であろう。……このルートは、もともと唐朝が雲南經營のために開いたもの(建昌路)であり重要な經濟要路であつた(小来氏チベットの〈禪宗と歷代法寶記〉—《禪宗文化研究紀要》六，頁 149，1974、5)。

[150] 參考小来氏〈チベットの禪宗と歷代法寶記〉。

山口氏〈中國禪とチベット佛教〉。

[151] 漢族佛教是從八世紀中葉開始，經由四川而傳入吐蕃的(戴密微著，耿千譯〈從敦煌寫本看漢族佛教傳入吐蕃的歷史〉——《西洋漢學家佛學論集》頁 151~152，華宇出版社)。

禪宗是於中印僧諍會之前半世紀傳入吐蕃的，並且在那裡與印度佛教進行過激烈爭奪(同上書頁 170)。

[152] 參考小来氏〈チベットの禪宗と『歷代法寶記』〉戴密微的前揭文。

山口氏〈中國禪とチベット佛教〉。

[153] 譯自小来氏前揭文——《禪文化研究所紀要》六，頁 143c)。

[154] 識自同右頁 144a)。

[155] 郭和卿譯，布頓著《佛教史大寶藏論》頁 173)。

[156] 同右頁 171)。

[157] 金和上得付法及信衣；遂居谷山石巖下，草衣節食，食盡_■土，感猛獸衛護(《歷代法寶記》，大正五一，頁 184c)。

[158] 大正五一，頁 185a)。

[159] 參考小来氏前掲文。

[160] 佐藤氏前掲書頁 769。

[161] 山口氏前掲文，《敦煌佛典と禪》頁 381 ～。

[162] 參考本論文頁 15～17。

[163] 同注 162。

[164] 田中良昭氏《敦煌禪宗文獻の研究》頁 8，大東出版社，昭和 58 年 2 月 20 日。

[165] 漢文的《頓悟大乘正理決》有 P4646、S2672 二種，此中伯希和本，已有戴密微氏的 "Le concile de Lhasa", Paris (1952) 作了詳盡的研究及翻譯。將伯希本和斯坦因本作校對研究的有長谷部好一氏的〈吐蕃佛教と禪—頓悟大乘正理決をめぐって〉（《愛知學院大學文學部紀要 1 號，1971》及饒宗頤氏的〈王錫『頓悟大乘政理決』序說並校記〉（《選堂選集》彌勒出版社，民 73 年 5 月）。致於藏文本則有 Ptib 21、823、827 三本，但每本均是屬於舊問部份，其中也有漢文本中沒有者，雖僅是斷片，可看出是漢文本 P4646 再編前的寫本。

[166] 藏譯《楞伽師資記》原典是 Stein Col. Poussin No. 710 也就是 Poussin 教授的 Catalogue of the Tibetan Mss from Tun-huang (敦煌西藏文獻目錄) 的第七一〇之二，題名是 "Lin kaḥi mkhan pho dañ slob mahi mdo bam pho gcig go"。最早發現此資料的是上山大峻氏的《チベット譯楞伽師資記について》—《佛教學研究》25、26 六合併號頁 191～209，龍谷大學佛教學會，昭和 43 年 5 月 15 日。又西岡祖秀氏發現了 S tib 704 《師資記》的斷片，以〈チベット譯『楞伽師資記』の新出斷片について〉發表於《印度學佛教學研究》31 之 1，日本印度學佛教學會，昭和 57 年 12 日。