

阿底峽《菩提道燈》內容研究

中華佛學學報第六期 1993.07 出版

(pp. 329-349)

張福成

法光佛教文化研究所講師

329 頁

阿底峽，為孟加拉地區一小國的王子，自幼廣習婆羅門吠陀經典及佛教五明，曾追隨當世著名學者那洛巴、香底巴、勝敵、羅怛羅笈多等而精通顯密各種論典法要，對聲明尤其擅長，曾在寺中代師與外道辯論，以聲明問題折服對方。二十九歲出家，三十一歲更出海至金洲法稱處廣習論典，尤其是習得多種發菩提心的共不共教授。十二年後回到印度，旋為國王迎請至超戒寺，廣弘發心教授。由於其盛名，至 1040 年時已身佩百八隻寺鑰，掌理多數道場，被稱為印度的「頂莊嚴」。

西藏的原始信仰「苯教」，曾深入在朝廷與民間，由於對贊普造成重大壓力，贊普乃支持外來新教「佛教」以資抗衡，於是有蓮花生等人入藏，形成佛教的「前弘期」，但末代贊普朗達瑪滅佛(842 年)後，不久遇刺身亡，衛藏各地割裂，盜匪橫行，史稱「黑暗時代」。912 年之後佛苯開始再度流傳，由於教法互混，難以辨認，阿里國王耶協沃·絳曲沃不忍見正法衰亡，於是耗盡人力錢財，至印度迎請班智達，阿底峽乃在 1042 年到達了阿里，三年後復至衛藏各地，廣講經論，傳授密法，居藏十三年(1042-1054)，弟子遍布衛藏三區，最後圓寂於聶塘，將一百五十七師所傳的經論法要完全留給了西藏人。1965 年巴基斯坦政府（其時孟加拉尚未獨立）還向北京要求迎回聶塘阿底峽靈塔中的部分骨灰，以便安藏。

330 頁

阿底峽對西藏的影響，都是透過噶當派及《菩提道燈》而展現的，這兩項要素（教派及論典）的影響也歷久不衰，持續至近代。其中的《菩提道燈》更為藏傳佛教各大教派定為必讀書籍，是每一寺僧修「發心法」之前的研究論典。透過該論，使阿底峽的精神在藏傳佛教中不斷重現而歷久彌新。

該論初撰時，是應阿里王絳曲沃的勸請，所針對的是當時廣泛流行於衛藏阿里間的七個佛教疑難，阿底峽逐一分析解釋。但由於頌文僅六十八頌，文簡義豐，多人提出進一步解釋的要求，於是他又撰了《菩提道燈難處釋》，擇要解釋根本頌的內容。

仔細分析根本頌的內容，則係由三大觀念所組成：（一）菩提資糧（二）發菩提心（三）三士道。其中的每一觀念，在印度佛教中都已有淵遠流長的歷史。由於阿底峽將這些傳統配合七個疑問，組織成了一部論典，其構思精巧，是罕有其匹的。所以《青史》記載，該論完成後，解決了藏人所有的疑難，而此後也開始在各大教派中出現了這種道次第的書籍。本文分四節，依次探討該論所包含的七大疑難及三大傳統。

第一節 對七個問題的答覆

據《阿底峽尊者傳》（以下簡稱《尊者傳》）記載，阿底峽抵達阿里後，¹拉尊跋（即絳曲沃）供金三百兩請曰：

今藏地有情，以無善知識所攝受故，於甚深廣大義理，依自虛妄分別，互相諍論，願除彼疑。後依共乘二問、顯乘二問、密乘三問，願將慈尊及龍猛傳來教授，一切大乘深義，文少義豐，如師長所自修習，作一善論……（阿底峽）依所請，造《菩提道炬》。

由此記載可以知道，《菩提道燈》是依這七個問題貫穿起來的，這些疑難正是該書的核心論題，而且也正反映了當時教法混亂的進一步情形，卡爾梅也指出，阿底峽為答覆這七個問題，而撰述了《菩提道燈》，問題之一即是--僧人是否可修行真密法？²

331 頁

因此，能夠了解這七個問題，也就能夠掌握《菩提道燈》的精義。然而這七個問題究竟所指為何，不但《尊者傳》沒有說明，該書所本的《佛尊寶具吉阿底峽廣傳普傳》（以下簡稱《廣傳》）中也沒有記載。

¹見《阿底峽尊者傳》，頁 59~60。

²請參考：天喇嘛益西沃的《文告》，頁 110~111。卡爾邁著，嚴申村譯。文登國外藏學研究譯文集，第三輯，西藏人民出版社，1987。但文中說：《菩提道燈》認為僧人不宜接受四種灌頂的後面兩種。這點有誤，《道燈》中明確指出，僧人不宜接受灌頂的第二、三種，第四種雖無明說，但由於灌頂是依序而昇，沒有第二、三灌，自然也就無法接受四灌了。

此後阿底峽被種敦等人迎入衛藏，行至藏區拉堆絳（今薩迦，定日以北）時，庫敦、俄勒貝協饒等六人又請問了五個問題，阿底峽說：「汝等不具心力，較彼尚多者拉尊跋已問訖，盡於《道燈》中，汝等所問者亦有之」。³這五個問題，依阿底峽自己的說法，應該就包括在絳曲沃的七問中了。《尊者傳》列出了這些問題：⁴

- (一) 方便與慧，隨以一支成不成佛？
- (二) 菩薩律儀所依，需不需別解脫戒？
- (三) 未得金剛阿闍黎之灌頂，可否講說密乘經？
- (四) 梵行者可否受「密」、「智」灌頂？
- (五) 未得灌頂，可否行密咒行？

顯然（一）（二）是關於顯乘，而（三）、（四）、（五）則是密乘方面的問題。由阿里及藏區均提出相同問題看來，這是當時普遍存在的疑點。但是仍未能了知七個問題的全貌，剩下的是共乘二問。《菩提道燈》的內容是以闡述大乘為主的，依陳玉蛟所譯《菩提道燈》看來，⁵第三章「大乘皈依」以下至篇末，處理了上述顯密乘五個問題，則共乘二問應該是在「總說上士道」一章中，而且只能在定義「下士」及「中士」的那二頌中（陳譯本第 2、3 頌，以下頌文，依陳譯本編號）。該論由格偉洛卓譯出後，由於精簡扼要，許多人對頌文的深義不能理解而提出質疑，於是阿底峽又撰著了該論的註解《菩提道燈難處釋》，但是釋文中對「下士」、「中士」那二頌也完全未予解釋（以下頌文與釋文均為互相對照，僅標示頌文，不另外注出釋文頁數），令人難以了解這二頌

332 頁

的內涵。但是在格魯派僧人許為《菩提道燈》最佳註解的宗喀巴《道次廣論》中，共下士道修心，是以修憶念死亡來觀察後世惡趣痛苦，進而了解業力的決定力量，引生行善去惡的意願而皈依，如此就算趨入佛法正教了。⁶結合噶當派道次第及自宗大手印的岡波巴《解脫莊嚴寶》中，對「迷戀輪迴之欲樂」的下士，其

³ 《尊者傳》頁 65~66 的譯文是：汝等不具心力（無智也）較彼尚多，拉尊跋途已問訖，盡載於《菩提道炬論》中，汝等所問者亦有之。但《廣傳》頁 168，2~3 行的原文是：「jo bo'i zhal nas khyed rnam la thags tshod mi mnga' de bas mang ba lha btsun pa byang chub'od kyis zhush nas byang chub lam sgron gyi nang la bdog khyed kyi de rnam kyang bdog gis gsung」，應譯為：汝等不具心力，較彼尚多者拉尊跋已問訖。

⁴ 見《尊者傳》頁 65。然譯文中僅列出四個問題，問題（4）遺漏了，本文據《廣傳》，頁 168，第二行補足。

⁵ 文載陳玉蛟著《阿底峽與菩提道燈釋》，頁 65~72，東初出版社，民 80。陳氏將《道燈》判為 68 頌，而歐陽喇嘛及呂澂均判為 70 頌。

⁶ 見《道次廣論》卷三，頁 41~卷四，頁 55。宗喀巴大師造，法尊法師譯，彙文堂出版社，民 76 年。

對治的方法亦是由憶念死亡開始，進而了解輪迴的痛苦。⁷至於「中士」方面，《道次廣論》的共中士道修心一章中，闡明了如何由滅掉諸取蘊而得到解脫。⁸由此可知，「下士」談的是如何憶念死亡而進入佛法，「中士」則涉及去我執而獲解脫。另外，對《菩提道燈》的撰述背景，描述噶當派極為詳盡的《青史》中記載：⁹

於是尊者撰出《菩提道炬論》，開示三士道之次第，
首先開示下士道的實踐，應隨念死，如果沒有捨此世
心，則未入於正法的領域；如果執蘊為我，則不獲解
脫；如果未生起菩提心，則未入大乘道.....

接下來是對前述顯密五個問題的簡略答覆，則上述引文，顯然是對共乘二問的回答，與前述《道次廣論》、《解脫莊嚴寶》所探究的內容也相符合。因此，我們得知這七個問題是：

- (一) 如何得入於正法？
- (二) 如何可獲解脫？
- (三) 方便與慧，隨以一支成不成佛？
- (四) 菩薩律儀所依，需不需別解脫戒？
- (五) 未得金剛阿闍黎灌頂，可講說密乘經否？
- (六) 梵行者可否受「密」、「智」灌頂？
- (七) 未得灌頂，可否行密咒行？

現存譯本上，¹⁰首先是格偉洛卓所加的「譯敬偈」，禮敬文殊菩薩。¹¹其次方為本論的開始，在開始的「書首禮讚」（第 1 頌）部分，¹²除頂禮三寶外，還包括了造

333 頁

論的原因，是由於絳曲沃的勸請，才撰述了本論，使後世閱讀者能夠感念求法者的殷誠勸請。第 2 頌至第 6 頌是「造論宗旨」，首先判別眾生的根基為三種：「下

⁷見《岡波巴大師全集選譯》第五章。岡波巴著，張澄基譯，法爾出版社，民 79 年。

⁸見宗喀巴，（注 6）所引書，卷六，頁 17~18。

⁹見《青史》，頁 165。廓諾·迅魯伯著，郭和卿譯，西藏人民出版社，1985。

¹⁰《菩提道燈》現有三種譯本：1. 陳玉蛟譯文，文載陳著（注 5）所引書，2. 法尊法師譯文：收於《西藏經義淺論》。3. 超一法師譯文：收於《大藏經補篇》第十冊，頁 76~78。彌勒出版社。

¹¹譯敬偈（'gyur phyag），藏人譯經之規，由譯者加於正文之前，功用有二：1. 表明由印地所來之經論，非藏人自撰，當感念傳來不易。2. 區別三藏，於經藏前為：頂禮三世佛，律藏前為：頂禮一切智者，論藏前為：頂禮文殊菩薩。

¹²書首禮讚（mchod brjod），文章前撰著者禮讚三寶及傳承祖師、根本上師之讚詞。

士」是人天乘，「中士」屬小乘，「上士」為大乘。第 3 頌回答了第一個問題，憶念死亡，努力行善以得人天福果，算是進入佛法的下士夫。第 4 頌回答了第二個疑問，能去除我執，即是能得寂滅的中等人。至於要成為上士，則需發願清除一切眾生的痛苦（第 5 頌），而本論的宗旨，即在為上士說明開悟成佛的方法（第 6 頌）。¹³

這個方法包括兩部分，即顯乘與密乘，而以顯乘為基礎。依顯乘的方式，需先皈依，然後發起菩提心。皈依應先供養十方諸佛及上師，再以普賢七支供及不退轉的求菩提的心，來行皈依的儀軌（7、8、9 頌）。這是大小乘共同的基礎，入佛法的初步。在心念上應具備慚愧心，為了自己或眾生的利益，來祈求三寶的護祐，並時刻記住不使皈依衰損，以及皈依的目的、利益等等。至於三寶的型式、皈依的時間（一生或至菩提藏之間）等亦有大小乘的差別。¹⁴皈依後應發起菩提心。這是入大乘而成佛的根本，應依照儀軌來作（10、11 頌），¹⁵並且時常憶念菩提心的功德，以使其堅固（12~17 頌）。菩提心其實並不容易生起，《尊者傳》中有兩處記載藏人求發心法過於草率，根本不能生起菩提心。¹⁶即使生起後也容易衰損，因此需努力使其擴充增長（18、19 頌），增長的方法即是戒、定、慧三學，三者總攝為「行菩提心」。所以

334 頁

顯乘的實踐方式，攝略起來是皈依與發心，細分則為皈依、發心、戒學（20~33 頌）、定學（34~41 頌）、慧學（42~58 頌）。經過五道（資糧、加行、見、修、無學），就漸漸可以覺悟成佛了（59 頌）。在戒學中，阿底峽首先答覆了絳曲沃的第四個問題，認為別解脫戒是菩薩戒的分支，亦為其前行，因此應該先受，只有他生修習過大乘而安住在大乘種性的根器，才可以直接受菩薩戒（20、21 頌）。接著阿底峽講述了傳戒（菩薩戒）良師所應具備的條件（22、23 頌），以及無師受戒儀軌（24~31 頌），而以受戒功德（32、33 頌）作為戒學的結束。

在定學中，阿底峽首先說明神通的重要，因為由此方能自利利他，迅速圓滿菩提資糧（34~36 頌），所以應該精進修習（37 頌），而神通則來自禪定（38、39 頌），遵循良師菩提賢的《禪定資糧品》來修習，就可以得到禪定而具備神通

¹³ 《道燈》第 2 頌說：「由下中及上，應知有三士，為明彼特徵，當書各差別」，似乎論旨是區別三士，但其實第 6 頌「於諸勝有情，求大菩提者，當說諸師長，所示正方便」方標示論旨。請參考陳玉蛟，（注 5）所引書，頁 73，注 3。

¹⁴ 前述關於皈依的介紹，請參考阿底峽：皈依教說，（藏文 No.4478）。該文將皈依分為所依處所、止、動機、時間、學處、性質、數量、方式、作業、分類、釋名、喻例、過失、目的、利益等十五個項目進行討論。

¹⁵ 這個儀軌，請參考阿底峽所著：發心律儀儀軌次第，藏文大藏經，No.4490。該文將發菩提心的儀軌及受發心學處（菩薩戒）的儀軌一併介紹。

¹⁶ 見《尊者傳》，頁 65 及頁 68。

了(40頌, 41頌前半)。但是想斷除二障, 證得最終的圓滿, 還必須靠智慧(41頌後半, 42頌), 而智慧則與方便相輔相成, 不能分離的(43頌), 這就回答了第三個問題。阿底峽接著指出, 六度的前五度是方便, 第六度是智慧(44、45頌), 二者一定要配合修習, 才能證悟(46頌)。他並界定智慧為「了達蘊處界, 皆悉無有生, 知其自性空」(47頌), 而依中觀的方式, 即可證得這種空性慧(48~58頌), 經過五學道即能達最終的圓滿(59頌)。如此, 結束了顯乘的探討。

此外, 阿底峽又提出密乘的方式, 他認為行者本身如果喜歡密乘經典所說的儀軌, 也想經由咒術八大悉地的力量來迅速積聚覺悟的資糧(60、61頌), 這個人就可以進一步修習密乘。但需先承事師長, 如法求得灌頂(62、63頌), 這是第七問的回答。由於在無上續部中, 灌頂分為瓶、密、智、語四個等級, 而密灌、智灌涉及雙身的修法, 在當時這是一個很大的疑問, 也是絳曲沃的第六問。阿底峽則直接回答: 受戒的出家梵行者, 不能受這二種灌頂, 因為聖教的維持靠清淨的比丘, 而這兩種灌頂會使梵行衰損(64~66頌), 在家居士則可受可不受。至於梵行者想要講說, 閱讀密乘經典, 只要上師給予瓶灌或隨許就足夠了(67頌), 即使是在家居士, 也應如此, 講說、閱讀密乘經典時才能產生利益, 這是第五問的回答。

回覆完七個疑難後, 阿底峽結束了本論。《尊者傳》載該論完成後, 解開了當時所有的疑問,¹⁷足見其所受的重視了。

第二節 大乘資糧的涵攝--顯密融貫

釋迦牟尼初轉法輪, 開示了《四聖諦》的真理, 此後佛弟子依佛安住梵修, 期能證得滅諦, 其主要方法(道諦)是戒定慧三學。依部派佛教傳統, 將佛世戒定慧三學依序

335 頁

作總整理介紹的, 以五世紀時, 斯里蘭卡覺音尊者所著的《清淨道論》最為著名。¹⁸「戒」主要是討論基本五戒, 四眾弟子則有數目不等的詳細戒條。¹⁹「定」即是三昧, 指經過一些步驟, 將意識集中於某一對境, 最後達成與其結合(即所謂「瑜珈」)的境界(心一境性), 部派時代, 將三昧分成空、無相、無願三種方式, 《清

¹⁷見《尊者傳》, 頁 60。

¹⁸ 有葉均據巴利文所譯的本子, 收入「世界佛學名著譯叢」, 編號 86, 華宇出版社, 民 76。

¹⁹ 目前對佛教四眾弟子的戒律作通盤介紹的, 以聖嚴法師的《戒律學綱要》最佳。天華出版社, 民 71。

淨道論》則描述了四十種禪定。²⁰「慧」則指對諸法自性空的了悟。人法二無我是佛教的基本精神，也是其與其他宗教相區別的根本之點，²¹慧觀的方法是四念住（身、受、心、法），釋迦牟尼曾說自己是由四念住的慧觀而成正覺，過去及未來諸佛亦是依此而證悟，也只有這個方法，才能使眾生證得涅槃滅諦。²²

至西元一世紀大乘興起時，相信釋迦牟尼成佛以前的菩薩階段，其實踐及所依之理論，較聲聞及緣覺更為廣大，因而形成了菩薩思想，稱為「大乘」。²³大乘認為究竟的境界是菩提，以此取代了部派佛教時代受各宗教影響偏重解脫的氣氛。菩提即是智慧，包括三種，²⁴其完全實現即為「無餘涅槃」，三世紀的龍樹則特別指出，實現的過程也是一種涅槃，稱為「無住涅槃」，因為依緣起法，涅槃必須與眾生一同達成，利他即是自利，是以在涅槃的實踐過程中，為了眾生將有無數的事必需完成。²⁵如此將菩薩實踐階段，修行的對象推廣及一切眾生。

以此為基礎，對三學都有了重大的發展。「戒」方面形成了菩薩三聚淨戒，「禪定」則如小品般若談及的百八三昧、六萬三昧，²⁶「慧觀」也分成多門，²⁷羅什所譯的《禪秘要法經》中，修慧觀的方法已與傳統的四念住大不相同。²⁸這些對三學的討論

336 頁

經過二百年漸漸擴充累積，龍樹將之匯集作了總整理，著出了《菩提資糧論》（大正，冊 32，No.1660），將這些方法分為福業及慧業所積聚，而大別之有六項，即是六波羅蜜，由於它是成佛的條件或方法，因此定名為「資糧」。²⁹六度的內容還是包括在三學之中，³⁰只是由於時代不同，內涵也擴充了很多，有必要作一次的畫分，重新提出一個新的架構，此後討論成佛方法的，就多從傳統的三學方式，改由六度的項目來討論。但龍樹在論中諄諄教誡，由於佛體具有無邊功德，所以成就菩提的資糧亦是無有邊際，六度僅是依眾生有限的智力而說的，³¹而以六波

²⁰葉均（注 18）所引書，上冊，漢譯前言部分及頁 139～145。

²¹呂澂《印度佛學思想概論》，頁 293。天華出版社，民 71。

²²張澄基《佛學今詮》，上冊，頁 227。慧炬出版社，民 79，六版。

²³呂澂，（注 21）所引書，頁 97。

²⁴「一切智」：了知一切法共相的智慧，「道相智」：了知得到一切智之方法，「一切相智」：了知一切法之自相。

²⁵呂澂，（注 21）所引書，頁 127。

²⁶呂澂，（注 21）所引書，頁 107。

²⁷關於大小乘在三學上的差異，請參考張澄基（注 22）所引書，下冊，頁 7～11。

²⁸張澄基，（注 22）所引書，頁 235～236。

²⁹呂澂，（注 21）所引書，頁 118。又所謂「資糧」，具有「滿」、「持」、「長養」、「因」、「眾分具足」等義。請參考「菩提資糧論」，卷一。

³⁰前三度：布施、持戒、忍辱攝於戒學之中，精進則攝於其他五度之中，故也攝於三學任何一支。請參考岡波巴《解脫莊嚴寶》，頁 129。

³¹龍樹：菩提資糧論，大正，冊 32，No.1660，頁 517 下～518 上。

羅蜜處俗度眾時，菩薩行者應「諸論及工巧，明術種種業，利益世間故，出生建立之」。³²這種以六度廣習各種方便善巧的能力來度化眾生，是大乘「無住涅槃」的重要觀念。

至五，六世紀的無著世親時代秉持著這種精神，《瑜伽師地論，菩薩地》提出五明為菩薩所應學，《菩薩藏經》更將菩提資糧擴大成為六度四攝，³³世親在《資糧譚》(藏文，No.4166)中也特別強調：應精進於度眾的四攝法，盡力利濟眾生。³⁴當時的國王正從婆羅門教的信仰轉移至佛教，³⁵外道如正理派都有了很大的發展，佛教乃順應潮流吸收其特長，形成了對因明的重視，以提高自己在當時的地位。四攝法中的「同事」一項，頗能反映大乘順應潮流而廣學的精神。

順著這種精神發展，七、八世紀婆羅門教重視咒術祭儀，且兼具佛教的許多特色後(一神信仰、梵我合一)，在社會上逐漸成為大潮流，也成為佛教的壓力，佛教勢必依據傳統的精神，學習其專長，而使之成為一種新的菩提資糧。但此時所學與已往大不相同，不再是一些哲學理論，而是以咒術祭儀為主，這是因為時代潮流不同所致。如此就形成了「顯密融貫」的學風，將組織後的咒法祭儀稱為「密」，佛教本有的哲理及修行方法稱為「顯」。

對於咒術祭儀過分吸收重視，無疑會使佛教本身愈益同化於新興的印度教，所以「顯密融貫」應該具有以下兩要項：

337 頁

- (一) 以顯乘慧觀的內涵(般若智)為核心。
- (二) 顯密皆為成佛資糧，而且既然將密法吸收入佛教之中，經過歷史的演變，一定會產生融合的現象，也就是出現某種組織化或系統化。這個次序應該是先顯後密，因為是以佛教為基礎而吸收密法的。

很明顯的，**掌握了第(一)項就掌握了佛教的精髓而不會同化於外道**。至於達到空性慧的方法，佛教經長期的發展，已有了數量龐大的論典，透過這些研究，再加六度四攝的實踐，即能證入滅諦，若能將這些安置為基本所應學，更能維持佛教傳統的特色，而在此基礎下所運用的咒術祭儀，也是被佛教涵攝後的方法，大不同於印度教。否則沒有顯教教理實修基礎，貿然直接學習咒術祭儀，就與外道沒有差別了。在以後西藏的歷史中，稱這種人為「咒師」(sngags pa)，其

³²同上，頁 533 下。

³³呂澂，(注 21) 所引書，頁 202~203。

³⁴世親：資糧譚，(藏文，No.4166)，頁 349，1~2 行。

³⁵呂澂，(注 22) 所引書，頁 191。

作為佛教徒的資格，是常令人懷疑的。

七世紀密乘初興時，那爛陀寺對陀羅尼就很重視，並且編纂了密續《持明咒藏》，寺中也有壇場供傳法誦咒。且設祭祀之神。³⁶此時僅為注意而學習的階段。八世紀時，顯密融貫大體上出現了組織化的規模。那寺主講寂護的主要弟子蓮花戒，曾著了四篇連貫性的文章《究竟果燈》（藏文，No.2320）、《菩提行燈》（藏文，No.2321）、《瑜伽道燈》（藏文，No.2322）、《秘密心燈》（藏文，No.2323），表達了上述兩點特色。

在《究竟果燈》中，他認為順業因所得的果是暫時的，究竟的果則是了悟的五身，其中又以性空法身為根本。如此就掌握了佛教的基本觀點。而在《菩提行燈》中則主張「力聚福德糧，智慧糧亦同，具足三律儀，習六波羅蜜，行四灌瑜伽」，³⁷顯密修法同為菩提資糧，但論中多談及顯乘的皈依、供養、懺悔、念誦、住屍陀林及四念住等修法，密乘僅言及初步的思念本尊天、獻朵馬等。然而在《瑜伽道燈》中，除略言顯乘修法外，開始論及誦咒經，禁戒行、脈、輪等的密乘較深入的修法，至《秘密心燈》則完全討論密乘無上瑜伽部氣脈明點的修行，並且說經由上述密法的修行，能了解緣起法（顯乘），且「金剛快腳將成就」（密乘），³⁸認為在求取菩提上，金剛乘較為迅速。

這四部著作在順序上，明顯地以顯乘修法為基礎。來組織顯密融貫的體系。將佛教的最基本教理攝在第一篇，將最深奧的密修攝在最後一篇。中間二篇顯密兼論，但顯乘先繁後略，密乘先略後繁。從編排的順序可以看出，當時安置在佛教之中的密

338 頁

法，已經有某種程度的組織化了。不過該文論及顯乘修法時，則未有排定次第，僅是將重要的修法都提及而已。

至八世紀建立的超戒寺，已是在顯密融貫的基礎上專弘密乘了，幾乎在論及修法時，常顯密融通而談。十世紀菩提賢所著的《禪定資糧品》（藏文，No.3924）為阿底峽極注重而在《菩提道燈》中所引用，該論起始，菩提賢即說：本論是隨於密咒經藏及波羅蜜經藏，來宣說禪定的資糧。³⁹至阿底峽的《禪定資糧品》（藏文，No. 2460）中，也表明該論是為了讓密咒行者，能了解禪定的支與非支而起抉擇，因為即使依於密咒法，損毀了禪定分支亦不能成就三昧。但他所談的分支幾

³⁶同上，頁 255。

³⁷蓮花戒：菩提行燈（藏文，No.2321），頁 263，1~2 行。

³⁸蓮花戒：秘密心燈，（藏文，No.2323），頁 265，2 行。

³⁹菩提賢：禪定資糧品，（藏文，No.3924），頁 159，1 行。

乎都是顯乘所談的內容，這就明白表示：顯乘是密乘的基礎。其《一念優婆提舍》（藏文，No.3928）則表示：菩薩初發心（顯乘）至未得大灌頂（密修）之間，應行智慧及方便二事，而智慧即是了知諸法無自性，本性即法界性。這篇短文更充分表明了前述顯密融貫應具之兩項特色。可以說，**阿底峽時代的超戒寺，顯密融貫的理論及次第已經完全成熟齊備了。**

但是，以顯密融貫的系統，對整個成佛資糧作通盤整理，而且組織最為完善的，首推《菩提道燈》。該論第6頌說：「於諸勝有情（上士），求大菩提者，當說諸師長，所示正方便」，這個正方便就是成佛的方法，也就是菩提資糧，包括了兩部份，一部分是顯乘的方法（第7~58頌），另一部分是密乘的方法（第60~67頌），如此將顯密乘作了融通，而顯乘的慧學中，討論諸法無生的法空思想，以此表達了佛教的基本觀點。除了先顯後密的次第外，其顯乘中又依傳統排定了戒定慧三學的次第，整部論次序井然，這點是蓮花戒前述著作中所未具有的。**在論中阿底峽也一如蓮花戒，認為密咒乘的修法能較迅速達到菩提的目標。**他入藏後至拉薩大昭寺時，曾為了講解密乘戒律問題與種敦觀點不合而作罷，種敦的理由是，那此討論對西藏並不適當，阿底峽說：密咒的戒律及金剛歌等不能講解，我來藏地就無意義了，⁴⁰**這個事件頗能說明他認為金剛乘較為迅速的觀念。**但是《菩提道燈》密咒乘的部分並未如顯乘一般，列出修習的次第，這一部份看起來顯然是為了回答問題而羅列的，在阿底峽自撰的釋中也未探討這個問題，最可能的答覆是由於傳承不同，而次第不同。**而且密法除無上瑜伽部的四部灌頂次第嚴明外**，其餘的密法繁多紛雜，有的則在歸入何部尚有問題，更不用談及次第了。所以這個問題若按《菩提道燈》的精神來看，得到上師灌頂，隨許後，上師自然會依傳承及弟子的根基，授予他修學的次第。

這個答案也可以用來回答《菩提道燈》中所顯現的另一問題：既然密咒乘較為迅

339 頁

速，而又要以顯乘為基礎，則顯乘修至何境界才可以進修密咒呢？**答案自然也是看上師的觀察及各個傳承的傳統了。**

如此以顯密的菩提資糧來追求無上菩提，所形成的金剛乘即是佛教，完全不同於外道。阿底峽在桑耶寺撰著的《超世間七支儀軌》（藏文，No.2461）認為：**顯乘的普賢七支供養，若能以空性慧行之，即是金剛乘的修行。**這明白表示，並非密咒行才算是金剛乘。在此，金剛乘就是佛教，也等於「顯密融貫」，而非「顯密融貫」中那個範圍狹隘的「密乘」。這個觀念影響藏人至鉅，當時西藏教法混

⁴⁰ 《廣傳》，頁187~188。

亂，不但密法令人不解，顯密間也互相排斥，自阿底峽的《菩提道燈》後，藏人認為，以顯密方式來達到無上菩提，就是佛教，就是金剛乘。藏人慣稱前一方式為「波羅蜜乘」，稱後一方式為「密咒乘」，漢人卻誤以為顯密菩提資糧中的密法就是藏傳佛教，可以說只看到了藏傳佛教的半面，這完全是未能對藏傳佛教作較深入探討所導致的結果。

第三節 大乘資糧的實踐--發菩提心

「發菩提心」是大乘中相當重要的一個問題，張澄基認為：解答了何謂菩提心這個問題，就等於解答了全部大乘佛法，因為大乘的教法、宗趣和精神，可以全部囊括在菩提心中。⁴¹阿底峽雖然有那麼多的師長，但提及金洲法稱時必合掌頂禮，因為是他使阿底峽的菩提心生起且堅固的，⁴²可知發菩提心的重要了。張澄基界定菩提心為：為了利濟眾生而生起的上求佛果之心。則「發菩提心」即是：為了真實的和究竟的利益眾生而發願去行廣大的菩薩行，而志求佛果。⁴³陳玉蛟則界定「發心」為：為了其他眾生的利益，而發起取證無上菩提的欲求、希求或意願。⁴⁴

與中國佛教不同的是，「發菩提心」在藏傳佛教中是一個非常重要的修行法門，而在中國，它可能只是一個重要的觀念，既沒有完整的發心修法，亦無人教導講習，甚至淪為日常口頭用語。⁴⁵每個重要的藏傳佛教教派，都有自己發菩提心的傳承、發心的儀軌、修此儀軌之後的證量境界。在修慧語譯的《大乘菩提心法》（即《修心七義》）及《尊者傳》中都記載有依儀軌修菩提心法之後起神通的證量境界。⁴⁶

關於菩提心的討論，是伴隨大乘興起之後而出現的，由於大乘將菩提視為佛體，

340 頁

而為最究竟的目標，則立志追求菩提就成為大乘的起點了。龍樹已經對菩提心相當地重視，他曾說：「我與此世人，欲證無上覺，依根菩提心，堅固如山王，大

⁴¹張澄基，（注 22）所引書，頁 238。

⁴²《尊者傳》，頁 29。

⁴³張澄基，（注 22）所引書，下冊，頁 244~245。

⁴⁴陳玉蛟：「發心」在漢藏佛學中之意義及其在宗教實踐之心理功能，頁 220~221。中華佛學學報第三期，中華佛學研究所，民 79.4。

⁴⁵同上，頁 210。

⁴⁶無著賢論師造，修慧語譯：大乘菩提心法，頁 41。文登《修菩提道次第初修法門，大乘菩提心法等合刊》，白雲寺印，民 80。

悲盡十方，不依二邊智」。⁴⁷想要得無上菩提，依靠的就是這個菩提心。其所撰的《菩提心離相論》(大正，冊 32，No.1661)可算是最早討論菩提心的論典了，他在論中說：「所有諸佛世尊諸菩薩摩訶薩，皆因發是菩提心故.....又此菩提心，是諸菩薩總持行門」。⁴⁸既然說是一個實踐的行門，他真的就為此撰了一個修行的儀軌，名為《發菩提心儀軌》(藏文，No.3966)，這個儀軌很簡短，依懺悔、隨喜、皈依、供養的準備前行來發菩提心，這個發心又分成發世俗菩提心與發勝義菩提心，最後以迴向作為結束。這個儀軌是根據其對菩提心的理論製成的，當時他正將變化繁多紛雜的所有大乘法門，在《菩提資糧論》中歸納為六度，所以《菩提心離相論》中雖說菩提心是菩薩總持行門，但也還沒發展到以此進一步結合大乘資糧的地步，當時他最關心的是菩提如何與大乘法空的思想相應，整部論的重點是以蘊處界慧觀的方式，表明菩提心亦是無自性，龍樹說著論的主旨是：「為欲圓滿如勝願(度化眾生)故，安立自相正體因故，入第一義真實觀故，彼菩提心無生自相，是故今說，所言菩提心者，離一切性。問曰，此中云何離一切性，答謂蘊處界，離諸取捨法，無我平等，自心本來不生，自性空故」，⁴⁹由於智慧是了悟諸法自性空，菩提心無生自相，離一切性，不就等於智慧了嗎？順此推論當然是的，所以論中又說：「於空法中無有二相，諸法任持自性真實，智波羅蜜多是即菩提心」。⁵⁰這個指的是勝義菩提心，他在《菩提心釋》(藏文，No.1800)中說：「以世俗方式發起菩提心願後，應生起修習勝義菩提心之力」，⁵¹修習的方法即是以蘊處界觀菩提心自性不生。當時大乘提倡法空及二諦的思想，菩提心就勝義言空無自性，就世俗言則有名言安立，且有修持的儀軌，這是當時的一貫作風。

341 頁

龍樹對菩提心的定義及分法具有權威的意義，此後論及菩提心的內涵一律以此為原則，可以說他的討論結果，貫穿了此後所有對菩提心的討論。既然發起世俗菩提心，願意追求無上菩提，就必須依道諦證入滅諦(於大乘中此指無住涅槃)，因此就須習戒定慧三學，是否可以此進一步綜合大乘行門呢？真正往這個方向去努力的首推世親。當時的《菩薩藏經》幾乎陳述所有大乘重要的修行法門，將菩薩道組織的極為詳盡，而以「四無量」、「六度」、「四攝」為總綱，且提出得到般若的十善巧，⁵²其內容豐富之程度又超越了龍樹時代，很可以在這個基礎上再作一次提綱契領的工作，而使其與實踐相結合，世親的《發菩提心經論》(大正，冊

⁴⁷修慧，(注 46) 所引文，頁 40。

⁴⁸龍樹：菩提心離相論，(大正，冊 32，No.1661)，頁 541 中。

⁴⁹同上。

⁵⁰同上，頁 543 中。

⁵¹龍樹：菩提心釋(藏文藏經，No.1800)，頁 76，第 2 行。龍樹這篇文章在藏文中有二譯：1. No.1800 為印度堪布 gu na u ka ra 及西藏譯師 rab zhi bshes gnyen 所譯。2. No.1801，印度 ja ya nand 及西藏譯師 ga bu mdosde 'bar 所譯。兩篇文章內容一致，與中文的「菩提心離相論」，內容也相接近，是否由同一原本所譯，有待進一步的比對研究。

⁵²呂澂，(注 21) 所引書，頁 203。

32, No.1659)正是這樣的作品。論分十二品，在初品中稱發菩提心是大方等最上妙法，修此能滅無明。如何能發起菩提心呢？第二品說具足十法四因緣即能發起。發起之後要注意菩提正因的修習，因為由此長養菩提心，就能得到菩提了，什麼是菩提正因呢？第三品說：「六波羅蜜是菩提正因，四無量心三十七品諸萬善行共相助成，若菩薩修集六波羅蜜，隨其所行，漸漸得近阿耨多羅三藐三菩提」，⁵³如此就將龍樹時代所整理出來的六度與發心的實踐法門結合在一起了。世親選用六度為核心，除了其為龍樹所提倡外，另一個原因大概是由於四無量心是與外道所共，而三十七道品又過於繁多。論在此品後即依序講解六度，在第十如實法門品，第十一空無相品重申諸法無自性，第十品說：「若人發菩提心，以有所得故於無量阿僧祇劫，修集慈悲喜捨布施持戒忍辱精進禪定智慧，當知是人不能離生死不向菩提，何以故，有所得心及諸得見」，⁵⁴這是對龍樹勝義菩提心的發揮。

不過要等到七世紀末的寂天時，以菩提心的實踐法門結合大乘資糧才臻於完備。他在其影響深遠的《入菩薩行論》⁵⁵第一品中說：「入於菩薩諸學處，依據經教攝略說」，⁵⁶他撰述的目的是要說明菩薩所應學，菩薩所追求的目標是菩提，其所應學當

342 頁

然就是菩提正因，就是菩提資糧了。在同一品中將菩提心分為兩種：願菩提心與行菩提心，並說這兩者的差別就如同「想走」與「正在走」的差異。⁵⁷這表示，想要得到菩提是願心，行各種菩薩所應行時是行心。所以在論的第三持菩提心(發菩提心)品說：「如前諸善逝，發起菩提心，於菩薩學處，依次住於彼，如是利益眾，(我)亦發菩提心，於菩薩學處，依次住於彼。如是具慧者，極持菩提心，為使其增廣，如是讚此心」。⁵⁸使菩提心增廣即是依靠行心，行六度的菩提資糧。論的第四示不放逸品、第五應護正知品談的是行菩薩行應有的基本態度，第六、七、八、九品分別討論了忍辱、精進、禪定、般若，至於布施、持戒是包括在這四度之中，所以不另立章節，而以迴向作為論的結束。這部論非常巧妙的將菩提資糧涵攝在菩提心的實踐中，而以願心、行心為總綱。可以說由龍樹，無著發展

⁵³大正，冊 32，No.1659，頁 510 下。

⁵⁴同上，頁 515 下。

⁵⁵漢文藏經中未有寂天之名，以致以往的佛學研究者對其極陌生，但在藏傳佛教中，他卻是十分重要的人物。本名「寂鑿」，南印一王國之王子，後在北印那爛陀寺出家改名「寂天」。其《入菩薩行論》噶當派極為重視，列為必讀的「噶當六論」之一，中文譯為《菩提行經》(大正，冊 32，No.1662) 趙宋天息災譯，作者訛誤為龍樹。關於其背景，請參考呂澂《印度佛學思想概論》，頁 277~280。中文「菩提行經」有八品，藏譯本則有十品，本文所引，以藏文本為主。

⁵⁶《入菩薩行論》(藏)，頁 1，5~6 行。

⁵⁷同上，頁 3，8~13 行。

⁵⁸同上，頁 16，17~20，頁 17，1~4 行。

下來的這個潮流，到了寂天就完備了，此後所有討論以菩提心來實踐大乘資糧的，完全以寂天的架構為主，再也沒有超出這個範圍。

八世紀入藏的蓮花戒，在與中國的摩訶衍（大乘和尚）辯論後，深感藏人在佛法的修習上不得法要，於是撰著了《修習次第（初篇）》（藏文，No.3915。大正，冊 32， No.1664，廣釋菩提心論），⁵⁹論有四品，完全依照寂天的系統，分菩提心為願心與分位心（卷一，分位心即行心），分位心所應行，廣有無量無邊，略而言之，就是六度。許多後來的討論都認為摩訶衍所主張的無思無作是屬於禪宗的系統之一，但這也說明，當時中國其實欠缺完善的實踐上的綱領，而這個實踐綱領在蓮花戒時已經形成久遠的傳統了。除了以《修習次第（初篇）》來討論修習的法要外，蓮花戒又撰了《菩提心修習》（藏文，No.3913。大正，冊 32， No.1663，菩提心觀釋），內容幾乎與龍樹的《菩提心離相論》一致，以蘊處界的方式闡述菩提心了不可得，離一切相，這是提醒在菩提心的修習上，不可執著。

343 頁

與蓮花戒的情況相同，入藏的阿底峽也是應藏人修行上的問題而撰著了《菩提道燈》，以當時教法混亂的情況來看，也是沒有掌握實踐的綱領，於是阿底峽在論中也依寂天的骨幹，分出二類菩提心（第 10~19 頌），並說行心是為了增廣願心的（第 19 頌），其方法是三學。他依其超戒寺顯密融貫的學風，將顯密資糧都安置入菩提心中，這是與寂天、蓮花戒所不同的，另一差異點是他用三學概括顯乘資糧，而非前二人所用的六度。為了適應實踐上的需要，他還撰著了《發心律儀儀軌次第》（藏文，No.3969）來作為實際修發心法門時應用，按照儀軌應先祈請上師賜予發心，次行三皈依，供養上師，然後三次念誦發心的願詞。儀軌中還記載沒有上師時如何自己在佛像前發菩提心。龍樹所撰的《發菩提心儀軌》與此篇內容相差甚多，由龍樹傳下來的實際修法，經世親、寂天、蓮花戒，中間的變化如何，目前還是尚待研究的，但從阿底峽之後，西藏所有的發菩提心修法，都是依照他的口訣教授了。⁶⁰

較阿底峽稍早的十世紀初，印度還有一位勇者（馬鳴）⁶¹著有《俗諦菩提心修習次第書》（藏文，No.3911）及《真諦菩提心修習優波提舍書》（藏文，No.3912）兩篇文章，大概當時也受到重視，所以在多羅那他的《印度佛教史》中記載有這

⁵⁹蓮花戒應藏王赤松德贊之請，撰著了三篇名為《修習次第》的論文，解釋他與大乘和尚辯論時所探討的內容。此後為了區分，依其撰著前後，將三篇文章分為初篇、中篇、後篇。請參考御牧克己「頓悟與漸悟-蓮花戒的修習次第」，《中觀思想》，第六章，華宇出版社，民 74。三篇中除了初篇曾譯為中文外，餘均未譯，這三篇文章都很重要，可以見出印度修學傳統的梗概，尤其是「發心」方面的討論，是以在宗喀巴《道次廣論》中一再引用這三篇論文。呂澂指出，初篇在西藏尤其具有影響力，而其梵文本目前也尚存（《印度佛學思想概論》，頁 282~283）。

⁶⁰《尊者傳》，頁 32。

⁶¹關於勇者，印度歷史上有二位，請參考陳玉蛟《阿底峽與菩提道燈釋》，頁 131。

件事。⁶²這兩篇文章繼承的是龍樹的傳統，在後一篇中純粹談諸法無實如虛空，有如夢中因果，一般人就是執無為有才輾轉於輪迴之中。在前一篇中提出一個重要觀念：為什麼發勝義菩提心之後，要行菩提大行呢？因為是要驅離出離道（小乘），而出離道指的是各種善趣之行及各種寂靜涅槃之行，必需了解諸法空性，以此行無量善巧方便行，才算是勝菩提行。這兩篇文章迥異於蓮花戒、阿底峽所承的傳統，不以菩提心作為三學或六度等菩提資糧的實踐綱領，卻在菩提心的實踐中，隱然畫分了三士道，而以能用菩提心行菩提大行者為最能利益大眾的勝士，算是非常特殊的另一種型式。

關於菩提心的討論還有另一種型式，在阿底峽當時，由於超戒寺顯密融貫的學風，所以幾乎對每一法門都用這種方式來探討，發心的問題也是如此。勝敵（阿底峽上師之一，超戒寺班智達）曾撰有《發菩提心受本尊儀軌》（藏文，No.3968），論中談到，在善知識處，面前安置壇城，三誦發心儀軌而受持菩提心，然後行七支供養，再學菩薩學處，而本文的主旨是「持菩提心及學處，圓滿行二種菩薩資糧，應現前配合各種行持，此中分三：初業者以律儀戒為主，是本尊行；以大願行各種行的行者，以攝善法戒為主，是三昧行；住地行者，以饒益有情戒為主，是引導眾生行。此示初

344 頁

業者的本尊行」，⁶³接著敘述了各種儀軌及咒語。以發菩提心及密咒修法相配合，頗能代表當時超戒寺的風格。中文的大藏經中列有一篇《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心》（大正，冊32，No.1665），完全是以密乘觀想的方式來發菩提心。該論在宋、元的藏經中沒有，譯者提名是唐朝不空，若譯者屬實，唐約當西藏前弘期，那表示約在蓮花戒的時代，就有以密乘法門來發菩提心的方式了。

第四節 大乘資糧的實踐者--勝士夫

三士夫的區分，也是大乘興起後出現的問題。阿底峽在《菩提道燈》中分別對三者都作了界定：「任憑何方便，唯於生死樂，求自利益者，知其為下士。背棄三有樂，遮止諸惡業，但求自寂滅，彼名為中士。因自心痛苦，而悉欲徹盡，他人一切苦，彼是上士夫」（第3~5頌），中士指的是聲聞、緣覺，上士夫指的則是大乘行者。令人疑惑的是，佛教興起時，幾乎其他的重要宗教如耆那教等，都是追求人生的解脫，此後佛教無論是何部派，亦是以出離輪迴為基本標的，則中士、上士就可囊括所有佛教的行者了，何以又有下土的區分呢？原因是為了向大眾弘法，可以說三士道的起源，是大乘為了向群眾介紹佛法，對眾生在學習佛法

⁶²張建木譯，多羅那他著《印度佛教史》，頁215。四川民族出版社，1988。

⁶³勝敵《發菩提心受本尊儀軌》，藏文，No.4493，頁486，1~3行。

的根基上作了區分而產生的。問題肇始於龍樹《寶鬘論》(全名為《誠王寶鬘》，藏文，No.4158。大正，冊 32，No.1656，寶行王正論)。由於大乘強調以了悟諸法無自性的般若智行無住涅槃，不斷利濟眾生，自然會廣泛學習世俗的各種事情，這產生了學習五明的思想，以此將出世與入世結合在一起，龍樹本人也多才多藝，懂得煉金術、繪畫、雕刻、製香等，⁶⁴充份體現了這種精神。由於這種精神和能力，他非常受到當時國王甘蔗王(寶行王)的支持，於是著了《寶鬘論》勸王如何信仰佛教，實踐佛法。⁶⁵論的第一品說：「先說樂因法，後辯解脫法，眾生前安樂，次復得解脫，善道具名樂，解脫謂惑盡，略說此二因，唯信智二根，因信能持法，由智如實了，二中智最勝，先藉信發行」。⁶⁶可以想知的，釋迦牟尼時代，來從他學習的弟子，主要是想解脫輪迴，所以他最初開示的四聖諦，首先就說明人生是苦的，更遑論鼓勵人追求世俗的富貴功名了，也許他在已後的弘法中，曾對群眾開示如何行十善道，得到世俗好的果報，但弟子也很少去討論這些，而致力於道諦的禪定與慧觀。但龍樹此論的對象是世俗的國王，所以在第一安樂解脫品及第二雜品中廣為論述了如何行十善道，而得人天的大福報，第二品中還以

345 頁

如來的相好為例，說明是行何種善業而得的果報，以鼓勵甘蔗王廣行善業，當然也說明了寂靜涅槃才能脫離這些無常，自然較為殊勝。如此就區分出了求人天福果的一般士夫及求寂靜涅槃的修行者。如果是勸國土信仰佛教，此二種區分也就夠了，但當時大小二乘互諍很嚴重，早期出現的《法華經》、《維摩詰經》對小乘的界限畫分得很清楚，⁶⁷而小乘則指責大乘非佛說。究竟信仰那一乘較好呢？龍樹勸甘蔗王信仰佛教，對這個問題自然不能沒有說明，所以在第四正教王品，又區分了大小二乘，論中說：「於大乘無生，小乘說應滅，無生滅一體，自義莫違反，真空及佛德，若如法簡擇，大小兩乘教，於智人何諍」，⁶⁸語氣很和緩，說兩乘皆為佛說，應該相親相愛。但論到境界及必須選擇其一時同一品中又說：「菩薩願及行，迴向等彼(小乘)無，若依小乘修，云何成菩薩……是故聰明人，應捨憎大乘，當起勝信受，為得無等覺，由信受大乘，及行大乘教」，⁶⁹雖然二乘皆為佛說，但要得菩提成佛，還是要靠大乘。文中雖然沒有對二乘人下界說，其實是將教內判成二種根器。論的最後(第五出家正行品)，說如同小乘諸地一樣，大乘行者行六度十善，也要經過十地的階次才進入佛位。有行者的差別，又有行者所經歷的階位，這就成了此後討論根器差別的模式了。克主大師(克主杰)在其《密宗道次第論》中就指出：《寶鬘論》以正理最廣抉擇人法二無我，亦顯粗概方便

⁶⁴ 呂澂，(注 21) 所引書，頁 130。

⁶⁵ 同上，頁 115。

⁶⁶ 《寶行王正論》，(大正，冊 32，No.1656)，頁 493 上。

⁶⁷ 呂澂，(注 21) 所引書，頁 106。

⁶⁸ 《寶行王正論》，頁 502 中。

⁶⁹ 同上。

分三士道次第。⁷⁰之所以說「粗概」，因為沒有對三士人下界說。可以想見的，既然大乘是行者最佳的選擇，對於三士的討論，重點自然就放在闡述勝士夫之上，上士也就成為三士道的核心。龍樹之後的提婆繼續在這個方向上作了努力，《密宗道次第論》指出：聖天（提婆）菩薩造四百論，分十六品，前八品中，明下士中士道次第及上士菩薩行次。⁷¹《四百論》有完整的藏譯本，中文則僅譯出後八品，但呂澂指出：《百論》第一品《捨罪福品》，譯文（中譯）分量相當大，內容則概括了《四百論》前八品的要義。⁷²在中譯的《百論》（大正，冊 30，No.5169）第一品中，提婆正式將眾生判為三種，但沒有引經據論，只提到是佛說，其實是大乘學者自己提出的新主張。論中說：「佛三種分別，下中上人施戒智，行者有三種，下智人教布施，中智人教持戒，上智人教智慧.....何以說下中上，利益差降故，布施者少利益，是名下智，持戒者中利益，是名中智，智慧者上利益，是名上智，復次施報下，戒報

246 頁

中，智報上，是故說下中上智」。⁷³這裡正式提到了三士的名稱、可資界說的特徵、行持的果報，**可以說在提婆的時代，三士道的說法就成型了**，⁷⁴但是由於提婆的精神重在評破，就沒有如同《寶鬘論》一般，建立修行的道階。

三士道的觀念經過兩百年的流行，在無著世親時代還被廣泛引用在論著如《俱舍論釋》、《瑜伽師地論、攝抉擇分》等之中。⁷⁵八世記的蓮花戒，將道階的觀念引入了他的《廣釋菩提心論》之中，論的最末（第四品），敘述了經各種方便、智慧等菩提資糧的修行，將經歷煖、頂、忍、世第一等而進入菩薩十地，經此而登佛位。**奇怪的是，論中並沒有提出三士道的觀念，可能的原因是由於他在與大乘和尚辯論後才著出此論，因此重點就放在大乘行者修法的次第上了。**

十世紀初的勇者，又將三士的觀念引入其《俗諦菩提心修習次第書》（藏文，No.3911，請參考本文前一節），大乘認為人天善道是出離道的分支，均是大乘行菩薩道者應脫離的。基本上這是一篇討論修發心法的專文，並不是對群眾演說佛法的三士道的傳統。稍後十世紀末的阿底峽，再度以三士道的架構為基礎，著出了《菩提道燈》，而也一如《廣釋菩提心論》，將重點放在大乘行者（上士）的修

⁷⁰克主大師著，法尊法師譯《密宗道次第論》，頁 24，右面。新文豐出版社，民 63。

⁷¹同上，頁 24，左面。

⁷²呂澂（注 21）所引書，頁 133。

⁷³《百論》頁 169，中～下。

⁷⁴《百論》第一品中亦提及布施可得人天福報，持戒可獲一己的寂滅，但關於上士的定義卻顯然與《俱舍論》、《菩提道燈》不同，《百論》中以悟無相智慧為上士，而《俱舍論》及《菩提道燈》中所謂的上士均指發心欲淨除眾生痛苦者。或許「三士道」的觀念曾經歷某些轉折，或許《百論》第一品並未能賅攝《四百論》前八品的義蘊，有待進一步的探討。

⁷⁵陳玉蛟《阿底峽與菩提道燈釋》，頁 45～46。

法次第上。《菩提道燈》的撰述背景，幾乎決定了阿底峽採用三士道的架構，當時絳曲沃王請教了七個問題，包括如何入於佛法，如何解脫輪迴等共乘的問題，解答這些問題幾乎等於向群眾演說佛法，這就不能像《廣釋菩提心論》一般僅討論大乘菩提行了。所以阿底峽聽完後立刻就想到了《寶鬘論》，他說：「藏地已有龍猛菩薩之《寶鬘論》，較彼好者不可得也。然依所請，造《菩提道炬》」。⁷⁶為什麼阿底峽在此特別提及《寶鬘論》？就是因為該論分別眾生三種根器，凡夫修十善累積人天福報，小乘人求寂靜涅槃，大乘行者修諸法空性的慧觀以行菩提行，整部論等於回答了絳曲沃近半數的疑問，他只要再將大乘行者的修法次第予以強調且詳細闡明即可，依此為底稿自然是再好不過了。因此阿底峽將前面敘述過的，二種菩提心所攝持的顯密菩提資糧，一起置於上士所應學之下，而成為《菩提道燈》。仔細檢討該論所涉及的主題：大乘菩提資糧的涵攝思想、以二種菩提心作為實踐的綱領、三士道實踐者的區別，無不有其淵遠流長的歷史傳統，

347 頁

而該論正是將這些傳統融匯的登峰造極之作，在其之前僅有蓮花戒的《廣釋菩提心論》可以比美，但該論未引用三士道的觀念，而未論及密咒乘，可能也說明當時那爛陀寺在顯密融貫之上未臻成熟。⁷⁷

由於這部論結合了這些傳統，重視教理與實踐的結合，次第分明，而且以「發心」為實踐的起點，所以此後藏傳佛教各大教派，均將金洲法稱傳下來的《修心七義》、寂天《入菩薩行論》、阿底峽《菩提道燈》三部書列為論典稍為有些基礎後，修發心法之前的必讀書籍，因為藉此可了解顯密之間的關係，尤其可了解發心與菩提資糧之間的關係。閱完之後，再閱讀各派成就者仿《菩提道燈》而撰的註釋書籍，噶舉派則讀岡波巴的《解脫莊嚴寶》，格魯派則讀宗喀巴的《道次廣論》，噶當派雖有許多註解，但向以阿底峽的自釋為主。這些書閱完後，實際修發心時，都有各派成就者自撰的儀軌，但其口訣必定是阿底峽傳下的寂天自他相換或金洲法稱的因果七教誡。

這就是《菩提道燈》對藏傳佛教在實踐上所產生的最廣大深遠的影響。

關鍵詞：

1.阿底峽 2.《菩提道燈》 3.發菩提心 4.三士道

248 頁

⁷⁶ 《尊者傳》，頁 60。

⁷⁷ 蓮花戒為中觀自續派，在《廣釋菩提心論》中亦有論及佛地四智等瑜伽行派的觀點，此亦與《菩提道燈》大有差別。

Atisa and the Impact of His "Lamp of the Path of Enlightenment" on Tibetan Buddhism

Chang Fu-ch'eng

Lecturer, Fa-Kuang Institute of Buddhist Studies.

Summary

Atisa was a prince of a small kingdom in Bengal. Since his childhood he had studied the Brahmin vedas and the Buddhist five sciences. He once studied with the well-known scholars such as Naropa, Santipa, Jetari, and Rahulagupt. Therefore, he was well versed in the various scriptures, especially the Sabdarvidya. On his master's behalf, he once debated with Tirthyas by using the problems of Sabdavidya to subdue the opponents. He was ordained at 29. At 31, he went abroad to Suvarnavdipa to study Abhidhammas with Dhamma Kirti, especially the various common and unique methods of making bodhicitta. Twelve years later, he returned to India and was invited to Vikramasila Temple by the King. He expounded widely the teachings of the making of bodhicitta. Due to his reputation, in 1040 A.D., he already held 800 keys of temples and ruled a lot of monasteries. He was called the "Optimum Serenity" of India.

The original religion in Tibet was Bonism which had deeply gone into the imperial court and citizen, posing a heavy pressure to Tibetan kings. Therefore, the Tibetan Kings brought the new religion, "Buddhism", from India to counterbalance. Accordingly, Padmasambhava and others went into Tibet. This was the "previous period" of Tibetan Buddhism. In 842 A.D., Tibetan King Glan-dar-ma destroyed Buddhism and was then assassinated. Tibet was thus split into small kingdoms and abundant of robbery. This was the so-called "Dark Age" in history. After 912 A.D. Buddhism and Bonism was widely spread again. Because the intermingling of the two teachings was hard to distinguish, king ye shes'od, byang chub 'od (耶協沃·絳曲沃) of mnga'ris (阿里) couldn't bear the decaying of Buddhism and spent immeasurable manpower and money

to invite pandita from India. In 1042 A.D., Atisa arrived in mnga'ris(阿里). Three years later, he went to many places of dBus and gTsang to lecture on sutras and abhidhammas and to transmit tantra. He lived in Tibet for 13 years (1042-1054). His disciples scattered over the three regions of dBus and gTsang. Finally, he passed away in sNye thang leaving the essentials of the teachings descending from 157 masters to Tibetan people. In 1965, the Pakistan government (at that time Bangladesh was not yet independent from Pakistan) even asked the Red China government to bring back part of Atisa's relics for worship.