

中華佛學學報第 4 期 (pp.341-357) : (民國 80 年),
臺北 : 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 4, (1991)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

《菩提道燈難處釋》探微

陳玉蛟
中華佛學研究所副研究員

提要

阿底峽的《菩提道燈難處釋》(以下略作《難處釋》),是屬於「道次第」一類的論典。因其內容偏重宗教實踐,沒有嚴密的邏輯論證,沒有龐大精深的思想體系,讀起來並不費力。因此,本文只擬探討此論釋的「版本」、「真偽」、「特色」、「對西藏佛教的影響」、以及「與《菩提道次第廣論》異同之辨」等幾個問題,希望藉此能對《菩提道燈難處釋》得一全盤的了解。

研究的結果顯示：

1. 北京版《西藏大藏經》的錯誤率較德格版高。
2. 《難處釋》中的一小部分,可能是那措譯師根據阿底峽口述增添的,並非阿底峽親筆所撰。
3. 「三士道」之說,源自《俱舍論釋》與《攝抉擇分》,非阿底峽首創。
4. 《難處釋》有下列六項特色：
 - (1) 在一般歸依的基礎上,強調不共的大乘歸依。
 - (2) 在菩薩戒方面,以無著的《戒品》為主,以寂天的《學處集要》為輔。在持戒要領方面,強調「幻化觀」和「自他換」。
 - (3) 在定學方面,重視神通,借神通之力,迅速圓滿福德資糧。
 - (4) 在慧學方面,偏向中觀應成派而兼含自續思想。
 - (5) 貫通大乘顯密二宗。
 - (6) 重視實踐,廣引百多部經教和論典。
5. 《難處釋》含攝了當時印度盛傳之學,更結合了實踐與教理二軌,為西藏佛教提供了最正確的走向。而月稱中觀應成派的學說,能在西藏受到重視,並繼續發展,《難處釋》的引介功不可沒。

6. 《難處釋》與宗喀巴根據此論釋撰寫而成的《菩提道次第廣論》，約有六處較明顯的差異。其中最值得注意的一點，就是《廣論》將《難處釋》中作為行菩提心的「增上意樂」，移到「願菩提心」之前，形成了「七因果發心」說。

一、前言

根據西藏史料記載：自從西藏朗達瑪王（Glang dar ma）大肆毀滅佛教以後（838~842A.D.），西藏的前弘期佛教遭到非常嚴重的破壞。佛寺不是被拆毀便遭封閉，僧團組織解體，翻譯和學經的活動完全停止。如此，大約經過一個世紀左右的「黑暗時期」或「滅法時期」。到了公元十世紀後半，政治風暴平息，社會逐漸安定以後，西藏佛教才重新獲得恢復的機運，並從此展開更為生氣蓬勃的「后弘期佛教」。而在后弘西藏佛教的發展中，影響最大、貢獻最鉅的印度高僧中首推燃燈·吉祥智——阿底峽尊者（Dipamkarasrijñana--Atīsa, 982~1054）。

阿底峽應藏王智光之請，於一〇四二年去到西藏弘法，前後一共居住了十三年。在這十三年間，他借著大量的傳法、講經、翻譯和著述的活動，將畢生所學、所證的大乘佛法的精要，傾囊傳授給求法若渴的藏人。阿底峽一生著作豐富，有顯有密、有觀有行，西藏大藏經中就收錄了一百多部他的作品。而其中觀行兼備且對西藏佛教影響最大的，首推《菩提道燈》（Byan chub lam sgron）及其自註——《菩提道燈難處釋》（dka'grel）。因為這部論和自註是阿底峽針對當時西藏佛教界弊害而寫的，而且經過弘傳以後，有效地整頓了后弘初期西藏佛教紊亂的教理與躐等的修習次第，使西藏佛教步上教理系統化與修持規模化的正軌。自此以後，西藏佛教有關修道次第一類的論著，大多以《道燈》及其自註為藍本。例如：噶當派卓壘巴（Gro lung pa）的《教次第廣論》和《道次第廣論》；噶舉派岡波巴（sGam po pa, 1079~1161）的《大乘菩提道次第解脫寶莊嚴論》（Thal rgyan）和宗喀巴（Tsong kha pa, 1357~1419）的《菩提道次第廣論》（Lam rim chen mo）等等。

《難處釋》是《道燈》的註釋，《道燈》義理不明的地方，釋中都作了簡要的說明。釋中除了提示戒定慧三學的各項修持要領之外，更舉出一百多部與修持相關的重要經論，為修學者指出研讀經論的方向，完善地結合了教理與實踐。這一點，對西藏佛教日後解行并重的發展也起了決定性的作用。

總之，阿底峽及其《道燈》、《難處釋》，對西藏后弘期的佛教影響極其深遠。因此，想要了解西藏后弘期佛教的源流，研究阿底峽的生平、思想、修持宗趣以及《道燈》、《難處釋》兩部著作，實為最重要的一環。此外，阿底峽

是十一世紀初印度超戒寺著名的高僧，研究他和他的這兩部著作，也有助於我們對十一世紀印度佛教的認識。以上就是筆者撰寫本文的動機。

p. 344

二、關於版本問題

本書翻譯《菩提道燈》及《難處釋》，係根據北京版與德格版兩種版本。由於這兩種版本在文字上有不少的歧異，因此在進行翻譯研究的同時，筆者曾將此二版本加以比對，列出彼此歧異的字句，作成一個「對勘表」（參見《阿底峽與菩提道燈難處釋》玖）。並且根據文法規則、前後文義以及其它相關文獻嘗試作一正誤的抉擇，正確者以「○」表示。從「校勘表」中，筆者發現到如下幾個問題：

1. 北京版錯誤率偏高：「校勘表」總共列出兩版本歧異處 700 條。其中，兩版本同時都有問題的很少。在 700 條歧異處中，北京版有 560 條是錯誤的，約佔全數的 80%。
2. 北京版的歧誤有四種類型
 - (1) 具格的 kyis, gys, gyis 等，經常被寫成屬格 kyi, gi, ghi 等。這種情形出現的次數最高，共有 70 條，約佔北京版錯誤總數的 12.5%。
 - (2) 屬格的 kyi, gi, gyi 等，也經常被寫成具格 kyis, gis, gyis 等。這種類型的錯誤共有 45 條，約佔總錯數的 8%。
 - (3) 其它較常出現的型態是：在德格版中未來式“g”前音的動詞，常被寫成的“b”前音。這種情形總共有 11 條。如：
 - a. gzung→bzung
 - b. gzhag→bzhag
 - (4) 北京版有多出一整句或一整段的情形。詳見《阿底峽與菩提道燈難處釋》玖、「《菩提道燈釋》校勘表」[1]。

總而言之，德格版與北京版丹珠爾都有差錯，都不完美。不過，二者相形之下，德格版總算比較可靠。至於，為什麼北京版的錯誤會這麼多？會出現特定型態的錯誤？這兩個問題，已經超出本文的研究範圍。在此不擬討論，留待異日另行處理。

三、《難處釋》真偽之辨

阿底峽剛到西藏不久，就答應菩提光的勸請，寫作了《菩提道燈》。這一點，傳記上有明确的記載：而且《菩提道燈》的最後一頌也有明文[2]，因此，從來沒有人懷疑過它的真實性。

p.

345

但是《難處釋》就不同了。宗喀巴在《廣論》中指出：一般的傳記或史料上都

不說阿底峽自造《難處釋》；只提到：阿底峽在布讓（sPu rang）時曾經作了一個略釋，後來住錫桑耶的時候，戒勝譯師請求阿底峽進一步作更詳細的增釋。阿底峽說：「你自己發揮添加就可以了。」所以，戒勝譯師就根據尊者所作的略解，把自己的所見所聞添加進去，而成為今日丹珠爾中的《難處釋》。因此，《廣論》中毫不隱晦地指出《難處釋》中有數處誤謬[3]。

《難處釋》中有那些錯誤，《廣論》並沒有一一指出。唯一被提出來討論的，就是關於「發心學處」的問題。《難處釋》中說：印度諸大學者對於「發菩提心學處」的看法並不一致，共有四種不同的看法。有人主張：「發心學處」是初發心者及趣入行者所有的學處。也有人主張：應該守護經典裡面所說的一切學處等等[4]。宗喀巴認為：這兩種說法不可能是阿底峽自己寫的，不足以採信。因為所發的心如果是行心，那麼只在歸依學處上，外加取捨白法和黑法等八法來作為「發心學處」，這一定是不夠的。如果發心只是願心，那麼就不須要學習經裡面所說的一切，以及趨入行持以後的所有學處。否則願心和菩薩戒的學處就沒有差別了[5]。

筆者認為，宗喀巴的立論不一定能成立。因為阿底峽一生廣泛參學，博聞強記。因此，在強調實踐的《難處釋》中，廣引眾說，聊備參考，并非不可能。儘管如此，宗喀巴這種慎思明辨的研學態度，的確值得欽佩與學習，而他在《廣論》中所提出的這項質疑，也值得留意和進一步探究。

四、「三士」說非源自《菩提道燈》

《菩提道燈》第2、3、4頌說，眾生的根機有三種，即下、中、上「三士」。因此，有些學者便誤認為：「三士」的觀念和說法，肇始於阿底峽的《菩提道燈》。如「宗喀巴的《菩提道次第廣論》」一文中說：「本論是根據《菩提道炬論》所說的三士道的次第而組織的。」[6]《西藏佛學原論》也說：《菩提道燈論》判別眾生根基為：下士、中士與上士[7]。這樣的說法，表面上看來似乎沒有什麼毛病，但是很容易造成一般讀者的誤解，

p. 346

使人認為：「三士道」是阿底峽的創見。例如：有人在「阿底峽的佛學思想及其對西藏佛教的影響」一文中說：「尊者將佛法總攝為三士道。」《望月大辭典》裡面的說法，也不例外[8]。

其實，《菩提道燈》「三士」一詞及其概念，出自世親的《俱舍論釋》。阿底峽在《難處釋》中，引用世親的《俱舍論釋》說：

「下士，想辦法追求自己的安樂。中士，只求減苦……。上士，由於自己有痛苦，所以只圖為他人求取安樂，根除痛苦。」[9]

由此可見，《菩提道燈》中「三士」的名稱和定義，完全根據《俱舍論釋》，非阿底峽的創作。事實上，「三士」名稱與概念的形成，恐怕比世親的時代還要早些。因為《瑜伽師地論》「攝抉擇分」說：

「復次，依行差別建立三士，謂上中下。無自利行無利他行，名為下士。有自利行無利他行；有利他行無自利行，名為中士。有自利行有利他行，名為上士。」[10]

由此可見，早在無著與世親時代，「三士」之說已普遍流傳於部派佛教學者與大乘瑜伽師之間。阿底峽只不過是引用此說，強調唯獨上士才是大乘法器，才是《菩提道燈》最主要的開示對象而已。

五、《難處釋》的特色

（一）強調大乘歸依

一般所謂歸依，是指有人深感三界痛苦，無依無靠，因而歸投三寶，祈求三寶庇護，並導令解脫。這種歸依，適用於所有初入佛門的一般弟子，也是歸依的最原始意義。因此，進行歸依儀式時，只要簡單地口誦如下的「歸依文」就夠了：

p. 347

「我某甲，盡形壽歸依佛；盡形壽歸依法；盡形壽歸依僧。」[11]

然而，《難處釋》中所說的，不是這種簡單的歸依；而是在一般歸依基礎上，更上一層樓的大乘歸依。如《難處釋·大乘歸依》中說：

「某人已決意出離輪迴的痛苦，經常憶念死亡，心性慈愍，心智聰慧，而且不曾違犯七眾別解戒中的任何一種。又，初夜、後夜皆不睡眠，勤修瑜伽，飲食知量，護諸根門，戒慎恐懼，恐犯細罪。這樣的人心想：“...聽說有一種稱為大乘的佛法，能究竟自他的利益。我應該找尋一位最殊勝的善知識，從他那裡求得這種大乘佛法。”」[12]

既然是為了追求自他利他的大乘佛法來求受歸依，而大乘佛法的終極目標又是無上菩提；因此，《菩提道燈》便主張：大乘歸依須以「不退無上菩提之心」為動機，再配合《聖普選行》的「七支供養」去行歸依的儀式[13]。這種大乘歸依的觀念與型式，在阿底峽以前的論典中，似乎還沒有提出過。果真如此，那麼在一般歸依的基礎上，強調更進一步求受大乘歸依；應該是《菩提道難處釋》的特色。

（二）菩薩戒學以無著為主寂天為輔

在大乘的菩薩戒學方面，阿底峽主張：大眾別解脫戒是受持菩薩戒的基礎、前行。因此，在受學菩薩戒以前，應該先具備任何一種七眾別解脫戒。不過，較諸別解脫戒，阿底峽似乎更重視大乘種性或宿根。如《難處釋》中說：

「已住於種性和已經在他生修習過大乘的人，自然不做惡事。因此，這些人雖然一開始就受菩薩戒也沒有過失……。受戒前沒有大乘氣習的人，（即使受了戒）也生不起菩薩律儀。」[14]

具備了別解脫戒的基礎以後，有心修學大乘佛法的人，應該進一步求受菩薩戒。

p. 348

菩薩戒的受戒儀軌，有有師和無師兩種。這兩種儀軌在唯識開宗祖師——無著的《菩薩地》「戒品」和中觀學者寂天的《學處集要》（'siksasamucarya）中都有。《難處釋》在有師儀軌方面，採取「戒品」的說法，在無師儀軌方面則根據《學處集要》[15]。至於阿底峽為什麼會做這樣的選擇，《難處釋》中並沒有說明。難道是為了調合無著和寂天（'santideva,約 650~700）的菩薩戒學說嗎？我個人認為：主要的原因可能是為了截長補短。因為有師軌，「戒品」說得完整；而無師軌，則《學處集要》中介紹得較為詳細。

此外，有關「戒的種類」、「捨戒因緣」、「不捨戒因緣」、「出墮」以及「持戒的利益」，《難處釋》中也將無著與寂天的學說并列，先介紹「戒品」的說法，再引用寂天的學說作補充[16]。至於「持戒要領」，阿底峽完全採取中觀宗的幻化觀、和寂天從「緣起相依相待」的理念所發展出來的「自他換」修法，修習念死、念戒、正知、正念、不放逸、懺悔、隨喜和迴向等項目[17]。

總之，《難處釋》以無著的「戒品」為架構，輔以寂天《學處集要》的學說，再配入「幻化觀」和「自他換」的持戒要領。這無疑是《難處釋》菩薩戒學的一大特色。

（三）定學重神通

在《難處釋》的「增上定學」中，阿底峽特別強調引發神通的重要，並且主張：神通是利他和圓滿兩種資糧的最佳方法[18]。如說：

「如鳥未長翼，不能空中飛，若離神通力，不能利有情。

俱通者一日，所生諸福德，諸離神通者，百世不能集。」[19]

此外，更引用其師菩提賢（Bodhibhadra）的《定資糧品》（Ting nge'jin tshogs keyi le'u）及龍樹的說法來成立自己的主張[20]。

p. 349

在早期的顯教論典中，提到引發神通可以利益眾生的說法尚易見到，但是特別強調“神通是圓滿福德與智慧兩種資糧之因”的教典就少有了。阿底峽之所以會如此重視神通，可能與當時密教的流行有關。因為《難處釋》「密咒乘」中說到：藉著念誦和禪定修成息、增、懷、誅和世間八大悉地以後，就能迅速不費力地圓滿福德與智慧兩種資糧[21]。而「八大悉地」中，有些悉地的內容和顯教所說的五神通是非常相似的。例如：捷足、飛空、現種種身、占圓光而生神通等[22]。

因為受到密教重視「世間悉地」的影響，而在顯教的定學中強調應該修神通，這也是《難處釋》中相當別緻的一環。

（四）慧觀偏應成

在《難處釋》第九章「智慧與方便」中，阿底峽依照《中論》慣用的論證方式，以「四大因」成立一切法無生、無自性[23]，並引用《二諦經》（*bden gnyis*）及《智心髓集要》（*Ye shes snying po kun las btus pa*）等經教和論典，成立「能觀的慧」在勝義上也無生、不存在[24]。因此，我們可以肯定地說：阿底峽見依中觀。不過，阿底峽評破唯識，是站在勝義的層面而立論的。如果退回到世俗的標準，是否可以允許「唯識無境」的理論成立呢？對於這個問題，阿底峽並沒有進一步地探討。因此，很難判定《難處釋》究竟採取中觀宗那一個分派的觀點。不過，阿底峽自述中觀宗的傳承時，除了龍樹、提婆以外，只提到月稱、清辨、寂天和菩提賢[25]，沒有提到瑜伽行中觀派的代表學者——寂護、蓮花戒、解脫軍、獅子賢等人，只有在論說「一多正因」時，引用了寂護《中觀莊嚴》（*dbu ma rgyan*）和吉祥藏（*dpal sbas*）《入真性註》（*De kho na la 'jugpa'i grel*）中的一頌。而《難處釋》中所推薦的中觀典籍，也沒有一部是瑜伽行中觀派的著作[26]。據此大概可以推論：阿底峽宗於瑜伽行中觀派的可能性最小。

p. 350

剩下來的經部行中觀派和應成中觀派兩派之中，到底阿底峽宗於何派？這個問題相當棘手。因為《難處釋》中，無論在師承方面或著作方面，月稱與清辨都是平行並列的。或許阿底峽認為：站在實證的立場來看，月稱和清辨學說的微細差異並不衝突，都足以引導人證入真理，因此不嚴格區分二者而一併採納。另一種可能的情形是，阿底峽重實修而輕宗義。他一再強調：應當修習從龍樹傳下來的要訣，切莫死守宗派的教義[27]。重視實踐而又不重宗派義理的人，往往會忽視宗派教義的精微處。即使發現其中有些差異，也無暇無心去細究整理。在這種情況下，不辨月稱與清辨學說的細微差異而一視同仁，不是很可能嗎？

總之，單從《難處釋》的中觀傳承和所引的文獻，我們無法分辨阿底峽的慧觀思想究竟以何為宗。不過，在「智慧與方便」這一章裡，有三十個頌談到了修習中觀見的要領，從這三十頌，仍可隱約看出一些宗派思想的偏向。

- 1.第 1 頌說：觀察真實性時，宗派中所探討的義理都是錯誤虛偽的。
- 第 13 頌說：自他宗派或成立諸法為有，或成立為無，但是在究竟義名，根本不能成立有與無。
- 第 17 頌說：修習勝義的時候，不須依靠比量的智慧。

從以上三頌來看，阿底峽主張：世間比量純屬虛妄，不足以成立勝義。這一點比較近於月稱的觀點，而別於清辨。因為清辨承認，有個世間勝義諦介於世俗諦與勝義諦之間，藉此世間勝義諦可以說明、導向真勝義諦[28]。月稱則主張：真理離言，雖有喻可譬，卻無因可立。所以自宗不預設特定的比量，僅權巧借用敵宗為因，論破敵方，令其悟解自宗的立場[29]。

2.討論到勝義諦的時候，這三十頌中的第 7、8、9、10 等五頌的內容與月稱《入中論》的說法完全一致。例如《難處釋》說：眼翳尚未痊愈的時候，我們不能使有眼翳的病人看見沒有毛髮的視像。一旦眼病好了，卻又不能使他看見有毛髮的視像。同樣地，如果無明的眼病醫好了，睡夢也清醒過來了，那時，所有的一切現象，甚至於能領受的識也都完全不存在了。如《入中論》說：

p. 351

「如眩翳力所遍計，見毛髮等顛倒性，

淨眼所見彼體性，乃是實體此亦爾。」[30]

僅憑上述兩點理由，要肯定《難處釋》的中觀見屬於應成派，當然是不夠的。充其量只能說，它比較偏向應成中觀的觀點，僅是而已。西藏格魯派宗喀巴大師和其他寫作「宗義書」的學者——如嘉木漾·協巴（'Jam dbyangs bzhad pa, 1648~1721）和章嘉（lCang skya, 1717~1786）等人，判別阿底峽於月稱應成派[31]，大概也是出於這個原因吧！

（五）貫通顯密

阿底峽認為：密咒乘勝過波羅蜜多乘，是屬於更上一層樓的修法。因此，說完波羅蜜多乘以後，就在《難處釋》的最後一章宣說「密咒乘」——無上大乘中的最大乘。其中主要的內容是說：想疾速圓滿福慧資糧而修學密咒法門的人，必須先承事師長，令師長歡喜。待求得灌頂和隨許之後才能修習。其中，「密灌」和「慧灌」，出家眾不能求受，否則不但不能獲得成就，反而會犯戒而墮落三惡道[32]。顯然，在為利眾生願成佛的發心基礎上，《難處釋》結合了波羅蜜多乘與密咒乘，形成一部貫通顯密的修道次第的論典。

印度的無上瑜伽密，興於第八世紀前後。在此以前的大乘顯教論典相當純粹，幾乎看不出有全面結合密教修行體系的趨勢。第七世紀以實踐著名的寂天，在他的名著《學處集要》中，也只是引用了一些真言而已，不涉及密教修法的全體。到了第九世紀達磨羅王時，興建超戒寺，顯密并弘。自此以後，密教日益興盛。不過，一般學者寫作顯密論著時，大都分別處理，各成體系，很少把顯、密之學貫通成一個道次第也就是：以菩提心貫通顯密。先三歸、三學；由

戒得定，由定起通，雙運智慧與方便；最後昇進密乘，以不共修法疾速圓滿福慧資糧，成就正覺。如此顯密一貫的修道次第，除了《菩提道燈》與《難處釋》以外，恐怕很難再找到同樣性質的論著了 [33]。

p. 352

（六）重視實踐廣引教理

一般說來，屬於修道次第論著的最大特徵，就是重視實踐、強調修行。《難處釋》正是這樣一部實踐意味濃厚的修道指南。其中，諄諄告誡藏人應該實修之言教，處處可見。例如：

「當今之日無暇廣聽聞，猶如舟筏廣大諸經論，

是如當斷一切擾意緣，唯修最勝親承之教示。

人壽苦短知識無邊際，此生壽量尚且不可知，

是故當如鵝飲水中乳，依信唯取所求有義事。」 [34]

「是故應當棄比量，思辨為主諸論典，

應當修習聖龍樹，教理傳承之口訣。」 [35]

「既知牟尼正法命，出如至喉將淪亡，

此時煩惱力最盛，求解脫者勿放逸。」 [36]。

「因恐文太繁，於此不廣陳，

僅就已成宗，為修故精說。」 [37]

「我所詳述此種勝教授，乃至佛陀教法住世間，具足悲心與菩提心者，願彼日夜精進勤修習！」 [38]

從上述的引文可以看出，《難處釋》的確是一部為了指導人修習大乘佛法而寫的論典。更加難得的是，這部修行指南有非常完整的理論架構，此點上節已經詳明，

p. 353

茲不贅述。除了完整的理論架構以外，《難處釋》更指出每一個修行階段所應閱讀大乘的經典、密續與論典，把修持和教理緊密地結合在一起。綜計其中所列、所引經論之數，約達 150 部之多，遠勝寂天《學處集要》中所引的經數。

又，《學處集要》中只引經續，而《菩提道燈釋》則兼引論典。茲將其中所引的經、續論典，依照西藏大藏經目錄的分類，作表如次（詳見拾）：

密咒	經集	寶積	般若	華嚴	戒律
45	38	15	4	2	2
甘珠爾 106 部					

中觀	唯識	密咒疏	昆曇	般若
29	9	3	2	1
丹珠爾 44 部				

從上表可以看出，《難處釋》中所引佛典，有顯有密，有經教有理論。經典方面，「經集」與「寶積」類偏高。論典方面，「中觀」居冠。像這樣強調實踐而又廣引教理的修道指南，自然也構成了《難處釋》的另一特色。

六、《難處釋》對西藏佛教的影響

觀行圓備的《菩提道燈》，由阿底峽撰成并宏傳出去以後，有效整頓了後弘期西藏佛教紊亂的教理與躡等的修習次第，使西藏佛教步上教理系統化與修持規範化的正軌，并逐漸興盛起來[39]。自此以後，西藏有關修道次第一類的論書，大都以《道燈》為藍本。例如達波噶舉派（Dwags po bka' brgud）的始祖岡波巴（sGam po pa, 1079~1161 A.D.），結合《道燈》與密勒日巴（Mi la ri pa, 1052~1135A.D.）的「大手印」法門，《大乘菩提道次第解脫莊嚴寶論》，其中引用《道燈》多達 14 處[40]。

p. 354

其次，宗喀巴的《廣論》，也被認為是《道燈》的廣註。因為，該論一開頭就說：本論總依《現觀莊嚴論》，別依《菩提道燈》[41]。而且其中的內容，除止觀方面有顯著的差異外，整個理論架構大致取自《道燈》。由此可見，《道燈》對西藏佛教最大的貢獻，在於提供完整修道次第的架構。

《難處釋》是《道燈》的自註，《道燈》義理不明確之處，釋中都有簡要的說明。除了提示各項修持要領以外，釋中更舉出 170 多部相關的重要經論，為修學者指出研讀經論的方向，完善地結合了理教與實踐。這一點，對西藏佛教日後的發展，產生了決定性的作用。因為一個宗教是否可以歷久彌新，除了外在客觀的政治和經濟因素以外，端賴教內的理論與實踐能否緊密地結合。如果偏重理論而輕忽實踐，則易形成徒托空談，華而不實的局面。如果偏重實踐而缺乏理論，則失其依據；容易混同流俗，盲修瞎練而自誤誤人。只有在解行并重的情況下，宗教才可能進一步地發展。

由於阿底峽在《難處釋》中強調解行并重，進而明確地指出研讀經論的方向。職是之故，他的弟子都非常重視經論的講習；甚至主張：佛說的一切教典（bka'）都是凡夫修行成佛的必要指南與教授（gdam ngag），都應該學習，不能偏廢。這一派的學人，便因此而獲得了噶當派（bKa' damg pa）的美名[42]。當然，對於其他各大教派，這種學風多多少少也促成了重視教典的正面影響。重視教理的薩伽派（Sa skya pa）和格魯派，就是兩個很好的例證。

此外，在戒學方面，宗喀巴的《菩薩戒品菩提正道論》（Byang chub gzhung lam），曾數處引用《難處釋》增上戒學的說法[43]。在慧學方面，《難處釋》對月稱中觀論著的推崇，也引起西藏巴曹譯師等學者的注意。在巴曹譯師及其弟子長期翻譯和講習的過程中[44]，月稱應成中觀派的學說逐漸獲得肯定與推崇，甚至因因明辯論術的提倡而獲得發展，在西藏大放異彩[45]。宗喀巴更在月稱中觀論著的基礎上精益求精，

p. 355

進一步發展出獨創一格的修觀體系[46]

總之，《道燈》對西藏佛教實修方面的影響非常巨大、明顯，這一點一般人都看得出來。《難處釋》的影響雖不明顯；但是，其中含攝了當時印度盛傳之學，更結合了實踐與教理二軌。它宛如一盞暗夜明燈，為西藏佛教日後的發展提供了最正確的導向。而月稱應成派的學說能在西藏獲得重視與進一步的發展，《難處釋》的引介更是功不可沒。

七、《難處釋》與《廣論》之差異

宗喀巴之《廣論》，依據《菩提道燈難處釋》撰寫而成，其理論體系之精嚴與完整，較《菩提道燈釋》有過之而無不及，自不待言。其次，此二論著前後相距三個半世紀，於此漫長的期間，西藏佛教之實踐和理論體系，應該有更進一步的發展。是以，這兩部修道次第的論著，在內容上應該也有些差異。今試舉其大者言之：

- 1.《難處釋》詳論大乘，而《廣論》則通於凡小，以下士及中士之學，為上士必備之基。這是由於宗喀巴兼採《現觀莊嚴論》，以菩薩道概括三乘之說的原故。
- 2.在歸依、發菩提心之後，《難處釋》依三學分章，而《廣論》則繼之以六度四攝。二者次第略有不同。
- 3.《難處釋》論止，一本中觀師菩提賢的《定資糧品》。《廣論》立說，全依瑜伽學派《解深密經》與《聲聞地》諸籍。
- 4.《難處釋》第十章專論密咒乘，分析密典為七部。《廣論》則略說數語便止，另闢專著《密咒道廣論》（sNgags rim chen mo），詳論密咒修道次第。其中，舉凡「清淨菩提心」、「四類灌頂」、「守護律儀與三昧耶」、「生起次第」與「圓滿次第」等五品修學次第及四部密續之說，未見於《難處釋》中，大底為宗喀巴之創說。

以上所舉四端，全同呂澂《西藏佛學原論》，而呂氏之書，論述尤詳，可資參考[47]。以下兩點，則為《原論》未盡之處，而為本書所發明者。

5.《難處釋》並舉月稱、清辨之論，不以為異；《廣論》則獨尊月稱應成之見，以為究竟。此為二論論慧學最大之岐異處。呂氏以為：阿底峽之書，於瑜伽猶有所取；而以「為修故而說」

p.

356

一語成立其說[48]。此理未見得當。蓋「為修故而說」一句，係指為觀修者擇要而談，與瑜伽學派無必然之關係。又，《難處釋》中所述傳承，未及寂護、解脫軍、師子賢、蓮花戒之輩；所舉中觀論典，亦鮮有彼等瑜伽行中觀派之著作。是以，《原論》中「阿底峽傳寂天和會中觀瑜伽」之說，仍有待商榷。況且，寂天在《入菩薩行》辯破唯識，不遺餘力[49]，怎能說是「和會中觀瑜伽」？此理不辯明矣！

6.《難處釋》論發心時，分願、行二心。願心由「知一切有情如母」、「欲報母恩」而生「慈」，由慈引「悲」，由悲發起「願菩提心」。而行心體性，即菩薩律儀，為願菩提心之增上，故稱為「增上意願（lhag bsam）。關於此點，《難處釋》中引《虛空藏經》和《聖真實集法經》為證說：

「善男子，若由兩種法攝持，則菩提心住於不退轉。那兩種？意樂和增上意樂。...增上意樂由不貪意樂和勝進修行攝。...勝進修行由福德資糧和智慧糧攝...。」

「追求殊勝功德，就是增上意樂，增上意樂就是：善待諸生靈，慈愛一切有情，恭敬一切聖者，悲愍諸世人，承事上師...」[50]

由此看來，增上意願是指：發起願菩提心以後更進一步的修持功夫。它應該屬於行菩提心，不屬於願菩提心。然而，《廣論》中卻說，阿底峽傳來「修菩提心七種因果教授」，所謂「七因果者」，即願菩提心從增上意樂生，增上意樂從悲生，悲從慈，慈從報恩、報恩從念恩；念恩從知母恩生[51]。其中，將「增上意樂」置於發起願菩提心之前，是願心的因而非其果——行菩提心。而且，《廣論》中也沒有引出足以自圓其說的經論依據。更重要的是，與阿底峽相去不遠的噶當派學者甲·怯喀巴（Bya. Chad kha pa, 1101~1175）和曾遊學噶當派門下的岡波巴，在他們的名著《七義修心法》（Blo sbyong don bdun）和《解脫莊嚴寶論》中，都沒有提到「增上意樂」一詞[52]。

p. 357

由此可見：發心「七因果」很可能是宗喀巴更異之說。他認為：希望一切有情離苦得樂的四無量心，聲聞獨覺也有。但是有勇氣自己承擔救度有情的重責大任者，則非大乘莫屬。因此，便在「悲」和「願菩提心」中間，加進「增上意樂」一項而成為七種因果。

總之，宗喀巴「七因果發菩提心」的說法，創意雖美。終非阿底峽論發心之原意。

私意以為：在願菩提心之前增加「增上意樂」一項，並無必要。因為聲聞獨覺固然也有大悲，但是卻缺乏「為利眾生願成佛」的意願，因此可以用有無「願心」來判別大小乘，不必在「大悲心」上硬作區分，別出「增上意樂」一項。「增上意樂」，應該是「願心」增強到某種程度以後，自願為利益眾生而受持菩薩戒，學菩薩行的「行菩提心」。

p. 358

In-depth Exploration of Explanation of Difficult Points in Light on the Path to Awakening

Chen Yu-jiau
Associate Reserach Fellow,
Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

Atisa's Explanation of Difficult Points in Light on the Path to Awakening (or, in short, Explanation of Difficult Points) is a treatise of the Stages on the Path (lam-rim) genre. It makes easy reading since the emphasis is laid on religious practice, neither strict logical reasoning nor elaborate, profound philosophical systems are dealt with. In order to gain a comprehensive understanding of the text the present paper discusses its editions, the question of authenticity, its special features and impact on Tibetan Buddhism, and those points where Lama Tsongkhapa's Great Stages on the Path differs.

It was found that:

- (1) the edition of the Peking Tanjur is not as reliable as that of the Derge Tanjur;
- (2) a small portion of the text is probably an interpolation by Nag-tsholo-tsaba based on Atisa's oral explanation;
- (3) the concept of "three types of Trainees with differing capacities" was not Atisa's innovation, it can be found already in the Commentary on the Abhidharma-kosa and the Yogacarabhumi;
- (4) the peculiar features of Explanation of Difficult Points are
 - (a) the special Mahayana refuge on the basis of the general refuge is emphasized,
 - (b) the Bodhisattva precepts are explained primarily in terms of Asanga's Bodhisattvabhumi and secondary in terms of Santideva's

Sixsamuccaya, while the actual practice of morality stresses both contemplation of illusionary nature and exchanging oneself with others,

- (c) the practice of meditation stresses supernatural powers which help to accomplish merits quickly,
 - (d) the presentation of wisdom is inclined towards the Prasangika understanding but contains Svatantrika ideas, too,
 - (e) both the sutra and tantra traditions of the Mahayana are brought together,
 - (f) practice is stressed and more than one hundred scriptures are quoted;
- (5) encompassing Indian Buddhism as it flourished then, the text offered Tibetan Buddhism the most correct direction through its combination of practice and teaching, it was also a vital factor which led to the emphasis on, and later development of, Candrakirti's Prasangika theory in Tibet;
- (6) there are six instances where Explanation of Difficult Points and Great Stages on the Path clearly differ, the most interesting of which is that Lama Tsongkhapa moves the treatment of "superior intention" from the section on engaging bodhicitta to the section on aspiring bodhicitta which thus came to constitute "the seven instructions of cause and effect".

- [1] Jaschke, *Tibetan Grammar* 中，允許此種語法的存在（New York, 1966, P.59）。
- [2] 參見《阿底峽與菩提道燈釋》中，《菩提道燈》，第 67 頌。
- [3] 參見《菩提道次第廣論》。臺北：文殊出版社，民國六十七年。以下簡稱《廣論》。頁 239~40。
- [4] 同 3)。另見 2) 引書，頁 109。
- [5] 同 3)。
- [6] 參見《廣論》，頁 4。
- [7] 見呂澂著，《西藏佛學原論》。臺北：老古出版社，民國六十七年，頁 72。
- [8] 見《阿底峽尊者傳》。臺北：佛教出版社，民國七十五年。「附錄」，頁 88。另見《望月大辭典》，冊 1，頁 40b。
- [9] 見註 2 引書，頁 84。
- [10] 見大正，30，642 中。
- [11] 參見聖嚴著《戒律學綱要》。臺北：東初出版社，民國七十七年，頁 38。
- [12] 參見註 2 引書，頁 96。
- [13] 參見註 2 引書，頁 98。
- [14] 參見註 2 引書，頁 142。
- [15] 參見註 2 引書，頁 171。
- [16] 參見註 2 引書，頁 172~175。
- [17] 參見註 2 引書，頁 181。
- [18] 參見註 2 引書，頁 191。
- [19] 參見註 2 引書，《菩提道燈》，第 35、36 頌。
- [20] 參見註 2 引書，頁 194。
- [21] 參見註 2 引書，頁 246。

- [22] 參見註 2 引書，頁 247。
- [23] 參見註 2 引書，頁 209。
- [24] 參見註 2 引書，頁 217。
- [25] 參見註 2 引書，頁 213。此中的清辨，也可能是《中觀寶燈》的作者——另一較後出的清辨（參見江島惠教，「阿底峽的二真理說」，《龍樹教學的研究》。東京：春秋社，1979，頁 389 以下）。
- [26] 參見註 2 引書，頁 214。
- [27] 有的日本學者認為：阿底峽的《中觀要訣開寶篋》中，夾雜著瑜伽行中觀派的思想（《西藏佛教史》，頁 118）。
- [28] 參見野澤靜澄「中觀兩學派的對立及其真理觀」，收入《中觀與空義》世界佛學名著譯叢，冊 62，民國七十五年，頁 153~4。
- [29] 同註 28 引書，頁 163~5。
- [30] 見月稱著，《入中論》。台北：新文豐出版社，民國六十四年，卷 2，頁 19。
- [31] 參見《廣論》，頁 408；Hopkins, J., *Meditation on Emptiness*. Wisdom Publication, London, 1983. P.432, 534. Lopez Donald Sewell, Jr., *The Svatantrika-, Madyamaka Tenet System*, University Microfilms Internation, Michigan, 1982. P.387。
- [32] 參見註 2 引書，頁 256。
- [33] 阿底峽另一部著作《定資糧品》（Ot.5398），也結合了密咒乘的修定法門（參見《廣論》引文，頁 72）。
- [34] 參見註 2 引書，頁 256。
- [35] 參見註 2 引書，頁 215。
- [36] 參見註 2 引書，頁 220。
- [37] 參見註 2 引書，頁 261。
- [38] 參見註 2 引書，頁 261。
- [39] 參見王輔仁著，《西藏密宗史略》。台北：佛教出版社翻印，民國七十四年，頁 67。

[40] 參見岡布巴著，《岡波巴大師全集選譯》。台北：法爾出版社，民國七十六年，頁 125-363。另見《西藏佛學原論》，頁 38。

[41] 詳見下文。

[42] 參見王森著，《西藏佛教發展史略》。北京：中國社科出版社，1987，頁 51。

[43] 參見宗喀巴著，《菩薩戒品釋》（收入《大藏經補篇》，冊 8）。台北：彌勒出版社，民國七十五年，頁 703、705、727、751。

[44] 前文已詳。

[45] 西藏的因明學，十一世紀後半，開始受到重視，以拉薩南郊的桑浦寺（gSang phu）為中心，翻譯、注疏、講說因明論典。到十二世紀中葉，甚至發展出一套獨特的辯論模式（參見《西藏密宗史略》，頁 97-8）。而此辯論術的產生必然有助於中觀應成派學說的進一步發展。

[46] 參見《廣論》，卷 17-24。另見法尊撰，「宗喀巴大師的菩提道次第論」，《廣論》（頁 12-15）。

[47] 參見《西藏佛學原論》，頁 71-89。

[48] 參見《西藏佛學原論》，頁 86。

[49] 參見《入菩薩行》，「智慧品」第 26-29 頌。

[50] 以上參見本書，第四章。

[51] 參見《廣論》，頁 225。

[52] 參見《岡波巴大師全集選譯》，頁 189-239。《大乘修心七義論釋》，台北：新文豐出版社，民國七十六年。頁 89-98。