



明内

集漢穀城刻石字





台宗三祖智者大師



道在生活中

唐思鵬

的關係，管窺之見，敬希同道指正。

一切法皆是佛法

一般初學佛道的人，不知從何下手，找不到入門處，誤認為學佛人應避開生活，不問人世，到深山古洞去閉關，或在黑帳裏靜坐。這種把佛法與生活隔開的錯誤認識，在當今初學佛道或想學却又望而止步的人中佔有相當的比例。因此，常有人言：「我現在沒時間學佛，工作忙，家裏兒女還沒有成家立業，待我退休，子女成行，晚年休閒無事之時從事學佛。」所以社會上就有不少不了解佛法的人，視出家修行的僧眾或在家學佛的居士是：循入空門，逃避現實，消極無為的悲觀厭世者。殊不知真正學佛的人是積極有為、大雄無畏、不捨現實的，是止惡修善、廣為社會作貢獻的；就在止惡修善、為人類作貢獻的同時，忘我忘他，破我法執著，觀當體即空。這種不取不捨、不增不減地行持，當下便得解脫。所以欲求解脫者，不能捨現實生活而它求；欲求覺他者，不能捨一切眾生而自了。梁啟超先生云：「佛法是入世而不是厭世，是兼善而不是獨善。」正說明了佛法是不捨世法、不捨生活、不捨眾生的，若離生活則無佛道可言。筆者有鑒於此，特本一切法皆是佛法，不捨道法現凡夫事等聖言，談談道與生活

《中論》云：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦即中道義；未曾有一法，而不從緣生，亦無有一法，而不是空者。」既然一切法都從緣生，一切法都是空，而人們穿衣吃飯、走路睡覺、工作學習、應事接物的一一生活，無不是緣生諸法，如夢幻泡影；明白此理者，當下便能遠離我法執著，證得諸法的實相，而入於不二法門。也就說諸法既是緣生性空，而佛法就成了人們解脫出離、證得真如實性的佛法。所以《金剛經》云：「一切法皆是佛法」。龍樹菩薩也說：「一切資生事業皆是佛道」。唐朝大居士龐蘊的老婆，人稱龐婆，曾說：「易、易、易，百草頭上西來意。」正是顯示一切法皆是佛法義。《維摩詰經》曾言眾香國土香積如來化度眾生不以語言文字而為說法，唯以妙香而作佛法，菩薩聞已，皆獲大利。如該經中維摩詰問眾香

國土諸大菩薩云：「香積如來以何說法」？彼菩薩曰：「我土如來無文字說，但以衆香令諸天人得入律行。菩薩各各坐香樹下，聞斯妙香，即獲一切德藏三昧；得是三昧者，菩薩所有功德皆悉具足。」因爲宇宙間任何一法皆擺脫不了緣生這一基本法則，當然妙香亦不例外，既是緣生，則緣生之法有實體，相如夢幻，性自空寂，故人們應不執著，應不分別，在見相時，即於相上見性，有上觀空，這樣自能證得諸法的離言自性而當下解脫。以故《金剛經》云：「不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。」《十二門論》云：「衆因緣生法，是即無自性，若無自性者，云何爲有法。」既無實法可得，故凡見聞覺知，皆當遠離我法執著，使心清淨，如如不動，不取於相。所以說：「一切法皆是佛法」。

再引一段《維摩詰經》中精煉的佛語，以便進一步說明一切法皆是佛法義。如佛告阿難云：「阿難！或有佛土以佛光明而作佛事，有以諸菩薩而作佛事，有以佛所化人而作佛事，有以菩提樹而作佛事，有以佛衣服臥具而作佛事，有以飲食而作佛事，有以園林台觀而作佛事，有以三十二相八十隨好而作佛事，有以佛身而作佛事，有以虛空而作佛事，有以夢幻影響、鏡中像、水中月、熱時焰，如是等喻而作佛事，有以音聲語言文字而作佛事，或有清淨佛土、寂寞無言、無說無示、無識無作、無爲而作佛事。」

總之，有爲諸法依內緣而生，有相無體，了不可得。凡夫不達此理，便生倒想邪執，佛陀爲使有情破迷開悟，故假借語言文字，方便宣說，以顯一切諸法本自離言的實義，從而令諸衆生深達依他如幻，以除遣遍計所執，而悟入圓成實性。所以《金剛經》云：「一切有爲法、如夢幻泡影、如露亦如電，應作如是

目錄 期六九二第

內明

專論

道在生活中……………唐思鵬……………3

《實性論》五題……………談錫永……………9

《菩提道次第》的特色……………如吉……………18

特稿

漢藏所奉

十六羅漢、十八羅漢辨異……………黃春和……………30

佛教造像藝術的宗教情趣

——禪文化義學思想對

我國佛雕藝術的影響……………王壽雲……………37

畫頁

封面：山東歷城九塔寺九頂塔

面裡：台宗三祖智者大師

底裡：菡萏飄香

封底：明·八大山人

觀。」依此而觀，自能破迷開悟，離苦得樂，而超凡入聖。

不捨道法現凡夫事

古往今來諸佛菩薩莫不依此現實生活而證菩提涅槃。《金剛經》卷首敘述如來的身教云：「爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食，入其城中，次第乞已，還至本處，飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。」此段恰好說明如來是「不捨道法，現凡夫事。」因為凡夫要穿衣吃飯，走路睡覺，工作學習，應事接物，而聖者就是在這些凡夫事中，不取於相，如如不動，以般若大智慧了達這一切皆是緣生之法，變化無常，有而非真，如夢如幻，故能在凡夫的日常生活上不起我法執著，而自解脫出離。所以藕益大師說：「迷既迷其所悟，悟即悟其所迷。」也就是說凡夫是在聖者悟的地方迷，而聖者恰在凡夫迷的地方悟。故凡夫迷而不覺，則長墮苦海，不得解脫；而聖者大覺不迷，則遠離苦海，究竟解脫。

既然聖者是在生活中悟，而凡是在生活中迷，那末，眾生若欲破迷開悟，轉凡成聖，也祇有效法聖者在現實生活中不取不捨，哪裏迷從哪裏悟才能有成。這像人跌跤子一樣，在甚麼地方跌下去，就一定要在甚麼地方爬起來，決不能說我在這裏跌下去，而在那裏爬起來。眾生在生活中迷，也祇有在生活中對境觀當體即空去悟，絕不能說在生活中迷，而與現實生活取遠距離去求見性解脫。所以慧能大師說：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，猶如覓兔角。」這正是說明學人應不離現實生活而悟。

於現實生活中怎樣悟呢？且以吃飯為例：真正的學佛人吃飯

應按時而吃、如律而吃、悲憫眾生而吃、了達無我無法而吃。

所謂按時而吃 佛陀即給人們做出了榜樣，如前所引《金剛經》云：「爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食」，一定要到吃飯之時才可進食，而不能隨便進食。也就是說要按時吃飯，生活有規律，而決不能應吃飯時而不吃飯，不吃飯該工作學習時而又要吃飯，這種生活不規律、不按時吃飯的行為，為佛陀所不許，所以沙彌十戒中即有不非時而食的戒律。

所謂如律而吃 佛陀亦給人們做出了榜樣，如前所引《金剛經》云：「還至本處，飯食訖，收衣鉢」，也就是說佛陀在舍衛大城乞食，乞已，並沒有在施主家吃，也沒有在回祇樹給孤獨園的路上邊走邊吃，而是要回到說法的地方才吃；並且所吃的食量每頓基本一致，而並不以為好吃的則多吃，不合口味的則少吃，而是隨緣任運，不貪口福，吃飽為止。這種吃飯是符合戒律的，即屬如律而吃。

所謂悲憫眾生而吃 佛陀亦給人們做出了榜樣，如前所引《金剛經》云：「入舍衛大城乞食，入其城中，次第乞已」。如來乞食不選貧擇富，對一切眾生作平等觀。因為如來乞食則能使一切眾生廣種福田，如果乞這戶不乞那戶，有選擇地乞，這就不能使一切眾生普種福田，同時如來內心便有貧富親疏的分別，則不屬行無緣慈，運同體悲，怎能叫大慈大悲憫眾生，大喜大捨濟含識呢？所以如來視一切眾生如獨子，化緣時心無分別地次第行乞。學佛人在吃飯時也要像佛陀一樣悲憫一切眾生，要了知眾生「鋤禾日當午，汗滴禾下土」的辛苦勞作，更要了知我現在一日三餐，飯飽菜足，其他眾生是不是同我一樣有菜飯可飽呢？災區人民是否有飯菜可飽呢？三塗眾生、特別是餓鬼趣眾生是否也有飯菜可飽呢？佛說眾生是苦，我們學佛人應發大悲心，學習地

藏王菩薩「地獄未空，誓不成佛，衆生度盡，方證菩提」的精神，努力學習佛法，深入經藏，以便弘法利生，荷擔如來家業，使一切衆生不飢不渴，飽飲甘露。這種起大悲心不捨衆生而進餐，即屬悲憫衆生而吃。

所謂了達無我無法而吃 也就是在吃飯中雙破人法二執。一般衆生愚蒙不覺，不達我空法空之理，在吃飯時總執著有實在的我在吃飯，由是便有我執；執著有實在的飯被我吃，由是便有法執，有我法執，是爲大迷不覺的凡夫。聖者雖也與凡夫一樣在吃飯，但聖人畢竟是聖人，而不同於凡夫，爲甚麼？因爲聖人雖在吃飯，但在吃飯時徹底深達我是緣生幻相，有而非真，猶如夢中的我，於是心便不執著有實我在吃飯，這樣當下心便清淨而證得我空眞如。就在破除我執的同時，亦深達所食之飯是緣生性空，如夢如幻，無有實體，猶如夢中的飯一樣，有而非眞，心不取相，亦不執著，這樣就在吃飯時破除了法執，而證得法空眞如。證我空眞如即破能取執，證法空眞如即破所取執；能所二執一破，自然證得平等眞如，就在吃飯上入於不二法門而得解脫。所以說在吃飯時應該了達無我無法而吃。

總之，在吃飯上按時而吃、如律而吃、悲憫衆生而吃，皆屬大悲不捨現實生活；了達無我無法而吃，即屬大智不取緣生事相。這種不取不捨，悲智等遠，即是在生活中所行的大菩薩道。所以慧能大師說：「不離見聞緣，超然登佛地。」

吃飯時不取不捨，睡覺時亦當不取不捨。睡覺怎樣不取不捨呢？那就是：按時而睡、如律而睡、住法光明而睡、住色光明而睡、悲憫衆生而睡、了達無我無法而睡。

所謂按時而睡 即應按照彌勒佛《瑜伽大論》所說：初夜分經行晏坐，後夜分經行晏坐，中夜分惺悟瑜伽。這種初夜後夜經

行晏坐，中夜睡覺，即屬按時而睡。但是一般衆生根本沒有按時睡覺，夜晚應該睡覺時而不睡，如現在社會上有許多博奕行賭、尋歡著樂的人，終夜打麻將，進舞廳，而白天該工作學習時則沒精打彩，萎靡不振，甚至是整日大睡。這種該睡而不睡，不該睡時而又大睡的行爲，則爲佛陀所不許。如昔時阿那律尊者在佛陀講經時大睡不醒，而被佛陀嚴厲呵責。孔子的弟子宰予晝寢，也被孔子呵曰：「宰予晝寢，朽木不可雕也，糞土之牆不可圻也，余欲語何諸！」所以學人睡覺應按時而睡才對。

所謂如律而睡 即應按照佛陀睡覺的姿式而睡，也就是右脇而臥，重疊其足，右手撐在右臉頰下，左手放在大腿上，如臥佛睡覺一般，這種睡覺的姿式即稱如律而睡，亦稱吉祥睡。因此，古人有「睡如弓」之稱。但是一般衆生根本沒有按照吉祥臥的姿式睡覺，倒在舖裏胡亂而睡，這種睡法根本不合戒律。所以學人睡覺應以吉祥臥爲準，從而達到如律而睡。

所謂住法光明而睡 即是在按時而睡、如律而睡的基礎上，如理如法地思維正法，以求達到聞思修三慧的圓滿。也就是說學人在最初睡覺而又沒有睡熟之前，應該對白晝所聞的佛法如理思維，反復參悟，力求把甚深最甚深，微妙最微妙，難通達極難通達的如來真實義悟深、悟透，以期達到見性開悟。這種在熟睡之前如理思維正法，即屬住法光明而睡。因爲時間寶貴，一去不返，學人應抓住時機精勤用功，對正法多聞多思多修，以對治貪瞋等煩惱，而決不可虛度光陰，空過一生。

所謂住色光明而睡 即是指學人在白天過用精力，身心勞倦，初睡時無力思維正法的情況下，學人應該安住正念，內心不動，祇覺眼前一片光明，然後身心就安住在這種一片光明的境界中，如如不動，如果瞌睡來了即順其自然，讓它入睡，這種睡

覺，即屬住色光明而睡。

所謂悲憫衆生而睡 即在睡覺之時了達我在舖裏安然而臥，無憂無慮，而其他衆生是不是也有地方安身呢？在這漆黑的夜晚他們是不是同我一樣有煖烘烘的被窩可寢呢？人有地方安寢，而三塗衆生特別是傍生趣的飛禽走獸它們在吹風下雨的寒夜是不是有地方安寢呢？佛說衆生在苦海，衆生在火宅是完全真實的，我們學佛人應該發上成無上佛道，下度無邊衆生的菩提大心，努力學習佛法，也要學諸佛菩薩那種自覺覺他、自度度他的精神，使受苦有情都得解脫，都得出離。這種悲憫有情而睡覺，即屬悲憫衆生而睡。

所謂了達無我無法而睡 即是在睡覺之時通達我空法空，了知無實我睡覺，無實覺被我睡。睡覺是緣生，睡覺如夢幻，小時我睡覺，昨天我睡覺，乃至昨晚我睡覺，現在回想起來，早已如春夢一宵，了無痕跡，這不是我空法空嗎？人們在熟睡做夢時，往往也有夢中的我在睡覺，也有覺被我睡，一旦醒來，甚麼也沒有了。晚上做夢是這樣，白天亦復如是，與夢無異，所以古人把白晝稱爲大夢，夜晚稱爲小夢。但是一般衆生不達人生如夢，往往執夢境爲真實，於是夜爲小夢所蔽，晝爲大夢所迷，恒處生死長夜，不得覺悟。佛陀爲破凡夫的我法執著，特說「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電。」既然一切有爲法皆如夢幻泡影，夜晚睡覺亦不例外，仍是有爲如夢，所以學人在睡覺時應該遠離分別執著，不要認爲有實我在睡覺，也不要認爲有實覺被我睡，達到能所雙亡，心境俱空，這樣當下便能在睡覺上證得睡覺的離言法性而超然解脫。作如是觀者，雖在睡覺，而亦是覺人，這種睡覺，即屬了達無我無法而睡。

如上所說睡覺時的按時而睡、如律而睡、住法光明而睡、住

色光明而睡以及悲憫衆生而睡，則屬上面所說的大悲不捨現實生活；了達無我無法而睡，亦屬上面所說的大智不取緣生事相。這種不取不捨，即是福慧雙修，悲智等運，也就是屬《維摩詰經》所說的「不捨道法，現凡夫事」。

吃飯睡覺時的不取不捨如是，其它工作學習，走路晏坐乃至上廁解便皆應如是。舉一反三，以一貫萬，這種不取不捨的修行，恰正是融道於生活之中。

既然明白了生活便是道，道不離生活，當然學佛的人無處不是修行下手的地方，也就是說隨處皆可入道。從種田的農人來說，一方面用科學知識勤耕細作種好農作物，使糧食增產，有了充足的糧食，使他人有飯可吃，也可以自己飽腹，免遭飢荒；同時就在種好農田作貢獻時，忘我忘他，內心安閑恬靜，這就是古人所說的農禪。做工的工人也應忘我勞動，無私奉獻，既勤勤懇懇地工作；同時又了達我及我所皆如夢幻，心不取相，亦不執著。商人經商亦應和顏悅色，對顧客百挑不煩，百問不厭，不高抬市價，買賣公平；同時內心又從容不迫，法喜充滿。育人的教師也應有德有才，認真備課，對學生既進行言傳，又進行身教，循循善誘，使學生如沐春風化雨之中；同時內心清淨，無欲無求，而又常飽法味。保家爲國的軍人也應大雄無畏，威武不屈；同時就在保家爲國的邊防綫上通達生死如幻，我法本空，內心不驚不怖，而坦蕩無著。從政的領導者猶應視人民如父母，與廣大羣衆同甘苦，共優樂，勤政愛民，既作遵紀守法的模範，又大公無私的帶頭人。

各行各業的一切大衆，果能如是不取不捨，自他雙利地在現實生活中活參活悟，現證現觀，這樣五洲自成淨土，娑婆便是極樂，豈不美哉！

結語

綜上所述，可見一切法皆是佛法，學人即在一切法的現實生活上不取不捨，既做好自己的本質工作，同時又忘我忘他，不取法相，不取非法相。這種自他雙利的修持，是活潑潑的、即動即靜的生活禪，即可以積福，又可以修慧，所以古人說：「運水搬柴是妙道，穿衣吃飯是真如。」《金剛經破空論》也說：「衣食住行事即理，一切毗尼皆佛行，一行中見實相，護念付囑善應知。」古往今來凡有成就的大德，莫不依此現實生活而真參實悟。《瑜伽大論》偈云：「世間諸事俗，牟尼皆不著，無著孰能取，見聞而不愛。」《華嚴經》也說：「一切諸佛皆出於人間」。這就說明學佛人不應避開現實生活，遠離衆生，祇要能於生活中不增不減，不取不捨，對眼見色時，不取色相；耳聞聲時，不取聲相；對鼻嗅香、舌嚐味、身觸塵、意了法時亦當不取於香味觸法諸相，這就是《金剛經》所說：「不住色生心，不住聲香味觸法生心」的「無所住而生其心」。臨濟義玄禪師說：「在眼曰見，在耳曰聞，在手執著，在足運奔，汝若無心，隨處解脫。」所以真正的解脫之道是不捨現實生活的。祇能說人們在現實生活中是否覺悟，若深達染淨諸法皆無實體，心不取相，亦不住空，無住而住，這樣當下便是覺人而得解脫。古德說：「一念念無住，即釋迦出世；步步離相，即彌勒下生。」六祖慧能也說：「念念無住，即無縛也。」反之，若不達諸法的真實相，於現實生活中依名取相，執為真實，這樣就是實足的凡夫。所以欲學如來大乘佛法者，應努力在度衆生的現實生活中觀空遣相，不取不捨。

（上接第29頁「《菩提道次第》的特色」）

利，以是蘊異名故。」第二過者，若我與蘊，自性是一，一有情身中有多蘊，我也應成多個；如「我」只有一個，蘊也應是一，如此過失甚多。第三過者，若說我與五蘊是一體，我應有生滅，此中又存在三種過失：「一過，憶念宿命不應道理；二過，作業壞失；三過，未作（業）會遇。」可見，若我與五蘊是一體，盡是過失，因此，我與五蘊是一體的可能性是不存在的。

假如我與蘊相異，「應不具蘊生、住、滅相」，如馬與牛不同，不具牛相。「我若不具生滅之相，即應是常，常則無變，全無作為……流轉還滅皆不成故。」又若離開五蘊有「我」的話，那麼應該找得出來，其實離開五蘊，卻找不到「我」，因此，沒有一個離開五蘊之「我」。由此可知，五蘊與我一異，都不可得，而又沒有第三種情況存在，所以真實的我是沒有的。我，只是依五蘊所立的假名。

又以同樣的方式推究，法中也不具有「我」，而是如幻如化。總之，一切法都無自性，而緣起因果又非斷無，通達此理，依而修習，即破我執、法執，可出三界、成佛道。

於由本論具有以上特色，由它所組建的黃教修學體系顯得廣博精微，既總括了三藏全部教法，又廣攝衆機，三根普被，真實地發揚光大了佛的一代時教。所以太虛大師說：「永明雖能以禪恢教，而雍正紹其風，但均不能如西藏之宗喀巴，在菩提道次第教上更安密宗。」「台賢二宗歷代祖師，皆各自重主觀，而尚缺平視等量之客觀的精神和態度。換言之，即對於釋尊教法未能平等的觀察和組織。因此，以今觀之，反不及西藏宗喀巴菩提道次第之組織圓滿。」（《中國佛學》）不過，本論的殊勝之處，不是他人所盡能讚嘆，有緣者自能品嚐其甘露美味。



《寶性論》五題(下)

談錫永

四 如來藏與唯識

唯識家破如來藏，實破其「他空見」，然於如來藏思想的核心則實未嘗破。

何謂如來藏思想的核心？

如來藏思想實即「順瑜伽行中觀」之所依。唯此派卻可分為二，一為「順真相唯識」，一為「順假相唯識」。前者說「如來藏緣起」，後者視如來藏即阿賴耶識，故說「阿賴耶緣起」。此如前述漢土地論宗之二派，前者相當於隨順勒那摩提的「相州南道派」，後者相當於隨順菩提留支的「相州北道派」。

要瞭解印土此兩派的觀點，最方便的方法是就地論宗兩派著述來研究，此尚可見兩派差異。這其實可以成爲一個研究如來藏的專題。

此名爲「順真相唯識瑜伽行中觀」者，實無非爲後世研究宗

義的學者所立名，自宗則名之爲「大中觀」(maha-madhyama-kā). 此乃用以簡別中觀自續、應成二派，蓋以此二派但說中觀外義，自宗則說內義。

參敦珠法王《中觀宗宗義》，筆者譯，發表於《內明》第二五七期，收《四法寶鬘》中作爲附錄（見《佛家經論導讀叢書》第一輯）。

然而大中觀亦分兩派。一視「他空見」爲了義，如覺囊派；一視「離邊見」爲了義，如甯瑪派。二派皆說如來藏。

「自空見」不入此派，爲外中觀自續派及應成派之所依，皆不主如來藏。於藏土，此爲格魯派所依止，唯卻判自續派爲不了義，應成派爲了義。

如是說，唯離邊見大中觀爲如來藏思想的核心，他空見僅爲其外殼。

因修習時的道次第亦依「他空」爲一次第，故不說爲誤，只說此次第非爲究竟，故說爲外殼。

藏土格魯派破「他空見」大中觀，依中觀應成義而破，如宗喀巴大士及其傳人，此將於下題討論。漢土破者則用唯識義，如歐陽竟無大師及其支那內學院派。本題即就其所破而論述。

主要參考二文——

《抉擇五法談正智》，歐陽漸（此為《唯識抉擇談》中之一分）。

《大乘起信論料簡》，王恩洋。

二文收入張曼濤編《現代佛教學術叢刊》第三十五冊。（以下簡稱《叢刊》）

漢土唯識家當時不知西藏有覺囊派的「他空見大中觀」，故乃據傳為馬鳴菩薩造的《大乘起信論》而破。此論所據，實即「他空見大中觀」，此可用覺囊派篤浦巴大師的《了義海論》(Ri chos nges don rgya mtso)比較而知。

漢文資料可參考《覺囊派教法史》（西藏人民版）附錄多羅那他尊者著的《金剛乘密法概論》與《中觀他空思想要論》。由前者，更可瞭解「他空見」為道次第中一次第修習之所依的說法。

歐陽竟無否定《起信論》的「真如緣起」，是就其總體而破。他的說法是

「真如體義，不可說種，能熏所熏，都無其事。」此即謂真如非如種子，具有能熏、所熏的作用。因此「《起信論》不立染淨種子，而言熏習起用，其熏習義亦不成。」如是「真如緣起」即便不能成立。

這是堅守唯識家的立場來作抉擇。蓋唯識家認為唯阿賴耶識的種子才能起熏習之用，真如既非種子，即不成熏習，如是便亦不成緣起。

當時跟唯識家辯難諸大德，承認「真如體義」（真如是實有

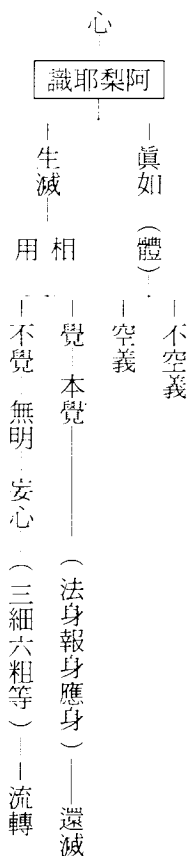
的本體），因此便只能解釋為甚麼不立種子亦可說「染淨熏習」（如唐大圓《起信論解惑》，收《叢刊》）。

可是他們卻離唯識而另立熏習義。如唐大圓即言——「真如淨法實無於染，但以無明而熏習故，則有染相；無明染法實無淨業，但以真如而熏習故，則有淨用。」

「知非有漏種子熏生無漏，但以有漏現行違反無漏淨法，斯名因無明熏而有染相也；亦非無漏種子熏生有漏，但以無漏現行違反有漏染法，斯名因真如熏而有淨用也。（同上揭文）

他避開「種子熏習」而說「現行熏習」，即謂有漏現行、無漏現行所起的染淨即是熏習。然而現行所熏者即是種子，若不立種子，則「無明熏」、「真如熏」者，所熏究為何耶？故此說不足以動搖唯識家的觀點。

王恩洋之所破，則別別而破，他先將《起信論》要義綜合，表列如次：



然後乃綜論之曰——「如是則此論所云之真如，為一實物，其性是常，其性是一。以其常故，性恆不變；以其一故，遍一切法；以為實物故，能轉變生起一切法，而一切法皆此真如之現象及與作用。」

常惺《大乘起信論料簡駁議》則謂王恩洋理解有誤。真如非常一、真如非能生一切法之實物。然此二義正為王恩洋的觀

點。只不過王恩洋認為《起信》說真如常一、能生一切法，而常惺則謂《起信》中的真如非是此義。然則是亦未能破王恩洋也，蓋王恩洋所據，乃向來的說法，如法藏等。因此常惺非破王恩洋，乃破法藏、慧遠等古德，彼等視《起信》所說「心真如者，即一法界大總相法門體」之真如為真常。然而後來的印順法師於《起信平議》中，亦判《起信》為「真常」，此即同王恩洋之所論。他們的分別，僅在於王恩洋視「真常」為外道，印順則判之為佛家的「真常唯心論」。是則常惺亦應破印順。

以上所引，均見《叢刊》同冊。

若「心真如」為真常，能生一切法，則正受王恩洋所破。

王恩洋的「料簡」說——

一者、佛法所云真如無實體，而是諸法空性。此則謂真如即體，而是諸法本質。

二者、佛法真如都無有用，性非能生，不生萬法，但以有萬法故，而真如之理即存。而此則謂真如能生，生起萬法，以有真如故，而萬法起。

三者、佛法云真如非以一常住之體故，諸法依之而有生滅，但以諸法生滅無常故，而顯此無常之常性，名之曰真如。此則以有一真如常住之實體故，諸法隨之而生滅。

復次，《起信》所說之「一心」，即如來藏。

慧遠《大乘起信論義疏》：「於一心中絕言離緣為第九識，隨緣變轉為第八識。」（大正·四四）

此以「心真如」為第九識，「心生滅」為第八識，統攝於「一心」，如是即《勝鬘》所云：「如是如來法身不離煩惱藏名如來藏。」

復云：「彼《勝鬘經》宣說二識（按，謂六識七識），一者

空如來藏，謂諸煩惱空無自實；二者不空如來藏，謂過恆沙一切佛法。」此即如覺囊派，但立「他空」，所空者即為煩惱污染，而「圓成實善逝藏者，任何時候自性都不空。」（多羅那他《他空思想要論》）

是故《起信》所說既為常一實體，說如來藏便當亦為實體。由是唯識家遂亦依此而破如來藏。

如呂澂《起信與禪》對於大乘起信論來歷的探討，即云：《起信》理論的重心可說是放在「如來藏緣起」上面的，而首先要解決的即是如來藏和藏識的同異問題。這些原來也是《楞伽》的主題。但原本《楞伽》是將如來藏和藏識看成一個實體。（同上《叢刊》）

謂《楞伽》將如來藏及藏識看成為實體，乃呂澂之誤解。若依甯瑪派說，「如來藏藏識」無非只是心識境界。有情心識於受污染時，此心識境界即名藏識；若不受污染，心識境界即名如來藏（見《中觀宗宗義》）。視為境界，即非實體。

勒那摩提所譯的《寶性論》，確有視如來藏為實體的傾向，由是更易引起誤會。

如印順法師於《如來藏之研究》（正聞）中，談到「轉依」，即引《寶性論》中的一段——

「實體者，向說如來藏不離煩惱障所纏，以遠離諸煩惱，轉身得清淨。」

由是印順法師說：「菩提自性（實體），是如來藏的轉依得清淨……。」

實際上梵藏本皆說——

「自性者，世尊說名如來藏，為煩惱藏所纏，以遠離煩惱藏，得圓滿清淨境界。」

只說「自性」(Svabhāva)，未說為「實體」，亦未說「轉

身」。印順法師顯然是受誤導，才會在「菩提自性」下註「實體」二字。難怪他會判如來藏思想為「真常唯心」。

蓋若如來藏或「心真如」為實體，則不能成立「真如能生萬法」的緣起，亦無所謂「轉依」。不能成為緣起，以違緣生法平等故。

王恩洋於同上揭文中云：「今汝真如能生萬法，萬法從真如生，而真如不從餘生，真如但能生而非是所生，真如性常一萬法非常一。有如是等之不平衡，是不平等因。因既不平衡，則汝真如與諸外道、梵天、上帝、時力、自然、世性、我等有何差別？」

不成轉依，以熏習義不成故，且體用相違故。

熏習不成，已見前引。

體用相違，則如王恩洋所云：「復次，如此論（指《起信》）中所云真如自體，從本已來性自滿足一切功德。又云一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有增減，無生無滅，畢竟常恆等。體既如是，用亦應然。所生諸法應同一清淨相，如何得有凡聖三乘、善惡業果、世出世間諸法差別？」

然若不視如來藏為實體，則不受唯識家所破。

王恩洋「料簡」三點，皆據真如為常一實體而破，故若視如來藏僅為離煩惱藏（不受煩惱藏所纏、所染）的心識狀態，則其「料簡」不成。

心識含容萬法，以萬法皆由心識生，此即唯識所云：「諸法由心識變現，萬法不離識之義。非為實體，即不能說之為『不平等因』」。

如來藏既為心識境界，故可轉依。轉依的意思，是說轉捨煩惱而依清淨，此僅為心境的變化，故可不說熏習，由是亦不

必建立種子。

故對於如來藏思想，他空見視如來藏為不空的實體，乃受唯識家以「緣生」義破。若不視為實體，僅視為心清淨相，則與唯識家所立「緣生」義無違，以非一心二門，故不受破。

甯瑪派的離邊大中觀，離空有二邊說如來藏，斯為如來藏思想的正見。以此見地，修大圓滿法，證解脫果。然前行修習卻依次第各有根道果，此則絕不可籠統。

許多人常常誤會，一派立何見地，則其修習亦必須全依此見地。此實不明「道次第」之意。既有修道次第，則自有次第見地，豈能以一見地高高在上，籠罩全部次第修習耶？

五 如來藏與中觀

佛教傳入西藏初期，有兩件事對西藏佛學發生深遠影響。一為漢僧摩訶衍與印度蓮花戒(Kamalasila)論諍失敗；一為譯師智軍著《見差別》判教。

摩訶衍與蓮花戒的論諍，法國學者戴密微(Paul Demieville 1894 1979)有詳細論述，影響所及是令西藏佛家畏談禪宗。尤其是後起的格魯派，對摩訶衍的指責可謂聲色俱厲。

宗喀巴大士在《菩提道次第廣論》（上士道·奢摩他章）說：「（《解深密經》）宣說毘鉢舍那是觀察慧，最極明顯無可抵賴，傳說支那堪布（按，即摩訶衍）見已，謗云：『此是經否不得而知。』用足踏毀。因彼妄計一切分別皆執實相，要棄觀慧全不作意，乃為修習甚深法義，不順此經，故用足踏毀。現見多有隨此派者。」（法尊法師譯文）這是對摩訶衍所傳禪法的指責，同時亦旁及甯瑪派的「大圓滿」、「噶舉派的「大手印」、薩迦派的「道果」。

後來宗喀巴的弟子克主傑(Mkhas Grub Rje 1385-1438)，在《宗喀巴秘密傳記》中，索性指斥摩訶衍的主張為「畜生修法」。

至於智軍著《見差別》唯許中觀見，而視唯識論者為不了義，影響所及，西藏便很少學者專門研究唯識，「瑜伽行中觀派」的學者則佔盡優勢。智軍的判教實基於密乘思想，蓋印度的密乘行者絕大部份為瑜伽行中觀師也。

參考許明銀《智軍的〈見差別〉蕃本試譯》（台北《東方宗教研究》民國八十年、八十二年）

在這兩重影響之下，西藏學者研究「如來藏思想」便遠比研究唯識為盛，甚至可以說唯識家在西藏簡直不成氣候。甯瑪派、噶舉派、薩迦派，無不以如來藏作為見地，更無論受格魯派嚴厲批判的覺囊派了。

為甚麼如來藏思想會受到這般重視呢？

第一，印度大師傳來的止觀修法，為瑜伽行中觀派的修法，而如來藏思想恰為此派的見地。

這一點，參看甯瑪派大圓滿諸續、噶舉派的大手印諸續、薩迦派的《道果》即可知。其中薩迦派對如來藏的看法，格魯派把他說得很含糊。如《土觀宗派源流》云：「文殊怙主薩班和絨敦等諸大德，皆以中觀自續見為主；仁達瓦尊者又是持中觀應成派見。釋迦勝初尚中觀，中持唯識，後執覺囊派見，其餘還有很多人以大圓滿見為殊勝者……。」這樣說，主要是因為童慧大師（仁達瓦Red mda ba 1346-1412）即是宗喀巴主要上師之一。但既說「還有很多人以大圓滿見為殊勝」，則可見如來藏思想仍為此派的主流。

第二，後弘期的繙譯，重視如來藏系列的經論。尤其是俄譯師所傳，影響絕大。

參《青史》及《佛教史大寶藏論》。

其實這兩點因素也可以說是相輔相成，由是便令到如來藏思想成為西藏佛教的主流。這情形到了宗喀巴才有所改變。

不過，宗喀巴始終重視《寶性論》，他本人雖未註釋此論，然而卻指定弟子必須學習。他的大弟子傑曹巴（盛寶Rgyal tshab Darma Rinchen 1364-1423）所註的《寶性論釋》（Theg pa chen po rgyud bla mahi tika），即為格魯派的重要典籍。

此中後弘期的繙譯引入「慈氏五論」，實在影響深遠。當宗喀巴十六歲離鄉到衛藏求法時，他的上師頓珠仁欽撰偈頌送行，其中即有指示他如何理解此五論的偈頌。

據《宗喀巴評傳》（班班多杰著，北京京華社，一九九五）

格魯派對《寶性論》中所說的如來藏，可用克主傑的說法為代表，以明其見地。彼許有精心識中有如來藏，然卻不許如來藏即佛法身（佛自性身）。許如來藏與佛法身同屬無為、非有、常恆堅固而住，卻不許如來藏具足實性。此可視為據「中觀應成派」而建立的如來藏思想。

參拙譯《密續部總建立廣釋》（Rgyud Sde Spyilia man par gzag pa rgyas par brjod）克主傑造論。（收《佛家經論導讀叢書》第二輯，香港密乘版）

關於如來藏，最大問題是如何用空性理論來解釋。蓋諸宗派無一不認許空性，然則如來藏到底是空抑或空不空，則成爭論的焦點。

覺囊派認為如來藏不空，不但如來藏不空，即一切法都具真實性，是故亦不空。所須空者為污染如來藏的客塵煩惱，以及由分別心所假立、用名言表示的虛妄相。因此所空者為事物真實本體外的「他」，亦即外加於本體的虛妄分別。由

是說為「他空」。這個觀點，恰恰便是《起信論》的觀點，是故覺囊派便可依附印度論師中「順真相唯識瑜伽行中觀派」持他空見者的觀點，謂無著、世親、陳那、安慧皆說他空見。（參考多羅那他《他空思想要論》，見《覺囊派教法史》附錄。）

宗喀巴在《菩提道次第廣論》的「止觀章」中，說有三種空性見，一者太過，二者不及，三者即為其自宗。如是安立三種見地，實欲盡破當時西藏各宗派的空性見而建立自宗。

這個問題牽涉太廣，必須詳說。

我們先看宗喀巴大士的說法。

大士的說法見於《菩提道次第廣論》，本應徵引，然而篇幅太廣。印順法師於《中觀今論》（正聞版）曾節錄其說法，則得其精髓，今引述如次（見第九章）。

「太過派主張一切法性空，空能破一切法，從色乃至涅槃、菩提無不能破，此為宗喀巴所不許。破壞緣起法，即是抹煞現象，是不正確的。」

「不及派……此派以為無自性空的空性，即所破的自性，含義有三差別：一非由因緣所生；二時位無變；三不待他立。觀一切法的自性不可得，即是破除於一切法上含此三種錯誤的自性見。依此觀察，可證悟勝義空性，得到解脫。宗喀巴評此為不及者，以為他所說的『不由因緣所生』為不及，即沒有徹底破除微細的自性見。」

「《廣論》中於破太過與不及後，提出自宗的正見，即是月稱論師的思想，稱為應成派。應成派以為：緣起法即是空的，空是不破壞緣起的。承認一切法空，即假有法也不承認有自相，與自續派的不及不同；雖承認一切法空而不許破壞緣

起，故又與太過派不同。」

然而宗喀巴卻未說明，何者為「太過」，何者為「不及」。其弟子傑曹巴於《寶性論釋》中，則謂對《寶性論》有兩種錯誤見地，一者不理解空性的世俗諦；二者誤認空性為可由智證的實有本體，如「瑜伽行唯心論者」。這就即是「太過」與「不及」。因此，太過派實指大中觀，此中包括甯瑪、薩迦、噶舉等派在內，因為格魯派認為，他們所說的大中觀破壞緣起法，他們說勝義諦「離緣起」，如來藏亦離緣起；至於不及派，則指唯識師與他空派，未提到自續師。

印順法師據宗喀巴之說，立為三宗——虛妄唯識、性空唯名、真常唯心。此中虛妄唯識為「不及」，真常唯心為「太過」。他說（見《中觀今論》）：

「唯識者可說是不空假名論師。《瑜伽論》等反對一切法性空……主張依實立假，以一切法空為不了義。」——是故他即判之為宗喀巴大士所說的「不及」。

「真常者自以為是『空過來的』……不空妙有者，本質是破壞緣起法的，他們在形而上的本體上建立一切法。迷真起妄，不變隨緣，破相顯性，都是此宗的妙論。所以要走此路者，以既承認緣起性空，即不能如唯識者立不空的緣起。以為空是破一切的，也不能如中觀者於即空的緣起成立如幻有。但事實上不能不建立，故不能不在自以為『空過來』後，於妙有的真如法性中成立一切法。此派對於空，也還是了解得不够。因為空而不得其中，太過了，以致無法成立一切，這才轉過身來，從妙有上安身立命，依舊是自性真實不空。」——是故他即判之為宗喀巴大士所說的「太過」。

印順法師說「真常唯心」為「太過」，顯然跟傑曹巴所說的不同。印順是針對漢土對《起信》、《楞伽》、《勝鬘》的

見地而說。即指說如來藏為不空的諸宗派。這樣，覺囊派的他空見當然亦包括在內，因為此派的見地，恰如漢土對《起信論》的傳統見地。然而傑曹巴卻判他空見為「不及」，這是由於漢藏二地的歷史背景不同，故所判亦異。

因此若依印順法師所判，則甯瑪、薩迦、噶舉派等所持的如來藏思想，實未包括在三宗任何一宗之內。其所判只觸及華嚴及天台的見地。若依傑曹巴所判，則凡說如來藏者，不是「太過」，便是「不及」，前者即甯瑪、薩迦、噶舉等派，後者即覺囊派。故知其所針對者，實為主張「大中觀」的一切派系，如是成立「應成派」爲了義的說法，作爲安立自宗的根據。

我們可將傑曹巴及印順法師之所破立，表列比較——

傑曹巴的破立

破——太過：甯瑪、薩迦、噶舉派等「大中觀」

——不及：唯識派、他空派

立——中觀應成派

印順之所破立

破——太過：真常唯心（他空派）

——不及：虛妄唯識（唯識派）

立——性空唯名（中觀應成派）

此中傑曹巴之所破，顯然比印順所破爲廣，因爲他之說爲不及者，已包括「真常唯心」及「虛妄唯識」者在內。蓋傑曹巴很直接，他空即是真常，無須如印順法師那樣，說他們要「轉過身來，從妙有上安身立命」建立真常。

由於對「真常」的看法不同，印順法師之所判實未觸及「大中觀」。

然而宗喀巴的說法，卻引起甯瑪派及薩迦派的反駁。到了近代，即格魯派學者亦不完全同意他的理論。

格魯派學者吉祥法(Gedün Chopel 1905 1951)於拉薩教授中觀時，批評宗喀巴的空性見爲「斷見」。他的說法，給他一個學生紀錄下來，寫成論文，題爲《中道甚深義善說論·龍樹見變》(dbu mai zab gdal snying por dril bai legs bshad klu sgrub dgongs rgyan, Zla ba bzang po)。這論著流傳後引起軒然大波。於一九四七年，吉祥法被西藏政府以親漢人的罪名逮捕。這篇論著後來於一九五〇年正式出版，吉祥法則於一九四九年被釋。——見Jeffrey Hopkins在Tibetan arts of love 中對吉祥法的介紹(Snow Lion, 1992)。

甯瑪派的不敗尊者（蔣貢麥彭Jamgon Mipham 1846-1912）在《寶性論至尊彌勒教法義理》(Theg pa chen po rgyud bla mahi bstan bcos kyi mchan rgyal mi pham shal lun ldeb)中，解釋爲甚麼甯瑪派的大中觀見實爲正見。這即是對宗喀巴大士破爲「太過」的答辯。

尊者據《不增不減經》，說欲於如來藏中去除那已存在的煩惱，實不應理，蓋於如來藏中實無一法可滅；亦不可能加以任何新設施的德性，蓋於如來藏中實無一法可增。

然而煩惱卻與如來藏不同。煩惱可以藉空性見而遮遣，如來藏本體雖空，卻不可遮遣，因爲如來藏與十力四無畏等佛的德性常俱，如日與光明常俱。一切佛的德性不可說之爲空，因此如來藏雖具空性，卻不能用空性見將之遮遣。

不敗尊者在此解釋，爲甚麼說如來藏離緣起而無過失（同時亦遮撥他空見，此處將不論）。

宗喀巴於《菩提道次第廣論》中破「太過」，實破大中觀，

謂「覺性法爾而現，故離因果」（引敦珠法王《中觀宗義》語），以其離緣起為不應理。不敗尊者則解釋煩惱藏為緣起法，如來藏則法爾而具佛的德性（如日法爾而具光明），既為法爾，故不能說為緣起法。因此大中觀實不同撥一切法皆無因果的外道。

（宗喀巴於破「太過」時，實亦同時破中觀自續派。他認為於觀察「生」等有無之時，「不應更加勝義簡別」，「於所破冠加勝義簡別語者，唯是中觀自續師執。」這就不同印順法師的理解：「依我看，若說不及，自續派倒可以充數。」也即是說，對於中觀自續派，宗喀巴認為「太過」，而印順法師卻認為「不及」，由是可見印順法師雖引宗喀巴的說法而立三宗，而見地則實不相同。）

不敗尊者只是答辯，並未非難宗喀巴大士的見地。薩迦派的學者則不同了。此派學者福德獅子(Sonam Sengge 1429-1489)，在《見辨別論》(T'a bai Shan yed)中，將中觀見分為三類：一者以常邊為中，如覺囊派的篤浦巴；二者以斷邊為中，如宗喀巴；三者以離邊為中，如自宗。

他將此三類中觀見判別如下——

以常邊為中者認為：空性有二，一為自性空，一為他性空。遍計所執性與依他起性是世俗諦，如夢幻等，即自性空；法性則為圓成實性，為勝義諦，故非自性空，僅污染法性的有為法（遍計所執與依他起性）為空，故圓成實性為他空。以斷邊為中者認為：依正理觀察時，以空性否定一切法，且以否定為真實，此絕對否定，即為勝義諦，亦是諸法的究竟實相。

以離邊為中者認為：「中」即說離有無、是非等一切邊，故邊執非捨不可。可是卻不能空言離邊，必須先否定被執為真

實的那個客體，然後才能離否定之邊。例如必須否定對「二」的執着，然後才能否定對「非二」的執着。——然而於否定之後，若執着於空，則落斷見。

所以判宗喀巴的中觀見為斷見，乃說其執空以為真實。福德獅子且說自己的說法，是曰稱譯師(Gpa tshab Nyi ma grags 1055)以來，以至童慧大師的見解。日稱是將月稱(Candrakīrti)論著譯為藏文的大譯師，月稱的中觀見，即宗喀巴大士稱為「應成派」的見地；童慧大師又為教授宗喀巴中觀的上師，福德獅子將他們提出來，分明是有意為難宗喀巴。

宗喀巴其實已對被指為「斷見」作出辯解，他在《菩提道次第廣論》中有一段說話——

「由於諸法悉皆無我，一切法貪無餘永盡，豈於少法見少可求或相可緣，故唯無我是無第二寂靜之門。是故《菩提資糧論》云：『無自性故空，是空取何相，遣一切相故，智者取何願。』此將經說三解脫門（按：三解脫門為空、無相、無願），與此處說唯性空見一解脫門，斷相違失，以教理成為此解脫門。斷性之境何須更破，以證彼者即能對治二我相執，於彼全無相執氣故。若於如此分別亦見遇患，善惡分別悉破除者，顯然欲樹支那堪布所遺教規。」（依法尊法師譯文）。

這番說話的主旨，即謂經雖說有三解脫門，而唯空解脫門最勝，為對治執着的善分別。若連空的境界（斷性之境）都認為不應分別，那就是依從摩訶衍的主張，不作任何分別。

在這裏，彼此相諍之點實在於——當以空性來對治人我、法我二執時，這種分別是否即屬墮入邊見？福德獅子認為若執空為實以對治，此即屬邊見；而宗喀巴則認為成立這樣的善分別不算邊見，否則即是「全無分別」，亦即是摩訶衍的遺規。

福德獅子反駁宗喀巴大士，措詞嚴厲，他說，如果將摩訶衍的主張，跟蓮花戒所主張的離邊中觀混淆，實為被魔所迷的說法。

他並且指責宗喀巴，當他跟童慧大師學中觀時，亦主張離邊中觀，後來他接觸烏瑪巴喇嘛（即精進獅子），烏瑪巴替他請來文殊菩薩，於會見文殊之後，他才有這樣的主張。這就暗示他所會見的文殊，實在是魔。

據《至尊宗喀巴傳》（郭和卿譯，青海人民出版社），宗喀巴曾多次會見文殊，頭一次會見「係由烏瑪巴作譯師，宗喀巴大師作為問法者……他問至尊文殊：『現在我的正見，應成和自續兩派中，屬於何一種？』文殊說：『任何一派也不是。』由於那時宗喀巴大師的心中，仍然是承認『一無所有』（任何也沒有）以及任何都不可取執的見解。」

由這段傳說，的確可以說宗喀巴自會見文殊之後，才懷疑離邊中觀，而確立執取應成派的見地。

福德獅子的指責，即據此而言。所以他說：「只執着空為真實，而否定非有非無的離戲論見，這一派，是烏瑪巴喇嘛藉文殊顯示的學說，與至尊聖龍樹之說相違。」

然而平實而言，福德獅子判宗喀巴為「斷邊」，實非由修習立場出發。蓋薩迦派的「道果」建立「三現分」——不清淨現分、覺受現分、清淨現分，於實修時即是覺受現分，此際亦唯以空性分別以除虛妄戲論。

所以西藏甯瑪、薩迦兩派，及部份噶舉派行者，以「非空非不空」說如來藏，實未落真常邊，以其非他空故。因此宗喀巴便只能破覺囊派及部份噶舉派行者的他空見如來藏。

離分別、離戲論、離邊見以說如來藏，則如來藏並非本體，故不落空與不空的範疇之內。如來藏只是由心識功能所顯的相

狀。當心識起不受污染的功能時，顯清淨相，那就稱之為如來藏（佛及八地菩薩的心識狀態）——與此相對者則為藏識（阿賴耶識），此則為心識起受污染的功能，顯污染相（凡夫的心識狀態）。

茲引敦珠法王於《中觀宗義》的一段說話，以明其義。

「故云真實亦有兩種，此即本來真實之本覺，所生之法爾根本智真實，及依禪定生起之根本智真實。前者超越世俗，為法爾根本智或根本識，此由自體本覺智而可了知勝義真實。」

此中視為真實者，只是根本智，此即不同《起信》及覺囊派，執真常而他空。由是即不宜將甯瑪等派所依的《寶性論》，因說如來藏，即視之等同《起信》。

宗喀巴顯然明白這點，故他對甯瑪派的大圓滿等置。因大觀見無可否定，然修習時若先落見地，便反易陷入「無分別見」的執着，此即摩訶衍的缺失。有此流弊，故亦不肯定。

是故持平而言，筆者小結論諍如下——

1. 如來藏思想無過失，不落真常，亦離他空，以其非安立為本體故。亦非太過，僅於勝義離邊。

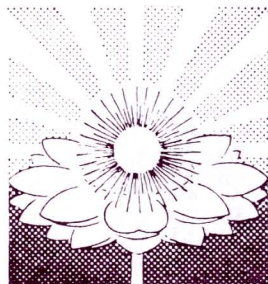
2. 然而如來藏思想僅為見地。須依次第修習始能依此見地而證。若執此見地而修，反易成過患，尤易輕忽戒律。

3. 持應成派見地建立的修習體系，流弊較少，故此建立亦不可視為斷見。

4. 即使依他空見或真常見建立修習體系，於道次第中亦無過失。然而卻不可視為究竟，一如依應成派修習體系，亦不可視為究竟。

編按：《寶性論》新譯收入《甯瑪派叢書》見部，香港密乘佛學會出版。

（完）



《菩提道次第論》的特色

如吉

佛教自藏王松贊干布時（唐朝初年）開始傳入西藏，漸漸發展，至朗達瑪滅佛（公元842年）後，曾隱沒近百餘年，後來阿里智光王、菩提光王（北宋初年）請阿底峽入藏整理佛教，使佛教快速發展，形成了寧瑪派、迦舉派、薩迦派、迦當派等，呈現了「諸家爭鳴」的興盛局面。又經過二、三百年，到了元末明初時期，佛教又出現了衰退的現象：①見解紛歧、爭論激烈。例如，有人認為性空即是畢竟無，於是產生了否定善惡業果等斷滅見；又有人認為只有「不分別」才是成佛之道等。②僧人戒律鬆弛、教風敗壞，很多喇嘛「不習經典、亂受灌頂、寺廟僧侶，盡同俗裝。」③又有從天竺來的名爲紅阿闍黎和綠君班智達等倡言蹂躪婦女爲合修，殺死敵方是救度，遂有號爲《合度》的邪法出現了。又有很多名爲密咒而實則是行污穢之行的。」（土觀·羅桑卻吉尼瑪《土官宗派源流》）凡此種種，使得佛教的靈光在社

會群衆的心目中越來越暗淡。③修學次第混亂。當時有些佛教徒「頗不注重廣學佛經，甚至譏誚三藏多聞者爲分別師或戲論，以爲修學一種簡單的法門，便能得到解脫；也有的人只學一部經論，就自以爲從事聞思了；有些人則只重修密，不學顯教。」（《土官宗派源流》）總之，那時的西藏佛教出現了一「頹廢萎靡之相」。

在這種情況下，宗喀巴大師（本名羅桑札巴，生於青海宗喀地區，生活於1357年——1419年）幸運而生。大師宿植慧根，自幼出家，廣學顯密教法，又經過嚴格的修持，從1400年——1409年的近十年中，著作了《菩提道次第廣論》（以下簡稱《廣論》，後又節錄成《略論》）等，把西藏流傳的顯密教法組織成一個以「博聞」、「深思」和實踐修證，入境、行、果爲綱領，

由顯入密、顯密並重，按部就班、次第井然的系統。在此基礎上進一步組建了新的清淨的黃教格魯派（格魯，意為「善規」或「善律」）僧團，以後逐漸領導和影響了整個西藏佛教，真實弘揚了佛教正法，且至今傳承不衰。可見，《菩提道次第論》對利益後世衆生「厥功甚偉」。

《菩提道次第論》在利益衆生方面能產生如此不可思議的功効，自然有其不同於其它經論的特色。對此，茲歸納八點，標列於後，就教於讀者諸君。

一、以引導修學的步驟來安排寫作程序。

本論的展開，是按照古代印度超戒寺說法的軌則：首先，爲了說明法的來源是清淨的緣故，解說作者的重要性；其次，爲了使學人對本論的修法產生恭敬信仰而說明法的重要性；其三，如何聽聞、講說佛法；其四、以真實指導修行之法引導弟子的次序。如《略論》卷一云：「如濟迦麻羅喜羅寺（譯爲超戒寺）說法之軌則……今於此菩提道次第之引導分四：一、爲明法源清淨故，釋作者之重要；二、爲於教授生敬信故，釋法之重要；三、於具足二種重要之法如何聽受、講說；四、如何以正法教授引導弟子之次第。」

關於本論修法的來源，宗喀巴大師自稱是祖述阿底峽尊者之法義，所以方便稱阿底峽尊者爲本論的作者。

阿底峽尊者（982年——1052年），名燃燈智吉祥，別號阿底峽（譯爲「殊勝」或「無報究竟」）。尊者本是古印度東方的惹火地王國（今孟加拉國達卡地區）的王子，自幼聰穎過人，後出家學道，學冠天竺，且通達各類教法，成爲印度當時佛教界各宗各派所共同尊奉的最高權威人物。如《略論》卷一說：「復於

內宗上下諸部，有未達及邪解、疑惑等垢者，洗除令淨，增長正法。各派對之，均極愛敬，不分部類、視同頂髻。」西藏阿里地區的智光王和菩提光王祖孫二代耗費本國內巨大的財力、人力、歷經長時，才將尊者請至藏地，整頓西藏佛教，著《菩提道炬論》，總攝一切顯密心要，種敦巴等繼承尊者教法，建立了迦當派。而且對西藏佛教的其它各派也產生過深遠的影響。又宗喀巴是依承了迦當派的教法，並根據《菩提道炬論》綜述一代時教，而著《菩提道次第論》。因此，《廣論》或《略論》的卷一都對阿底峽尊者的生平事蹟作了詳細的介紹。

阿底峽尊者的成就已如上述，憑他的修學經驗所抉擇的教法足以使人信仰，而殊勝無比，所以說明本論教法的殊勝性是本論第二重要內容。本論教法的殊勝性主要表現在：①、所說圓滿，因爲總攝了一切顯教、密法之心要；②、容易受持，因爲是以指導修行的步驟作爲論述的次序；③、優越於其它修行的法軌，因爲能巧妙地安立性相兩宗在修行中的位置，並能發揚光大龍樹、無著二位大師的教法。本論從敘述聽聞、講說佛法的規則開始，中間的依止法、歸依三寶修下士道，又發出離心修中士道，乃至發菩提心、修六度行，直到修止，都是依據無著菩薩傳述彌勒菩薩的《瑜伽師地論》、《現觀莊嚴論》等的說法，只有到了修般若空觀，才以龍樹的中觀正見來作指導。如《略論》卷一云：「此教授之根據，爲《菩提道炬論》，而道炬論乃尊者一切著述中之根本。以能總攝顯密要義故，所說圓滿；以能調心爲次第故，易得受持；以能善巧性相兩宗，嚴飾二師教授故，勝餘軌式。」因此，本論是集深見、廣行二大流派之大成，是總攝三藏十二部教法之大綱，具有指導上中下三類有情修行成佛的全部次第。《略論》卷一中說：「此論爲總攝一切佛法之綱宗，龍樹、無著二大派之準繩，勝士趣一切智地之法軌，三類士夫應修持乃

至菩提一切無不全備之次第也。」

以上二次說明了本論的法源清淨和教法之殊勝，主要是建立學人對本論的信心。信心，是修行佛法之基礎，無信，於佛法不能獲益。如經中說，信為能入，智為能度。無信，猶如無手而入寶山，則無所得。又修行通常的次第，是信、解、行、證。可見，本論的開篇，即緊扣住修行的規則。

對修行生信之後，便是求解。解，即是理解、瞭解。若要獲得對佛法的理解、瞭解，就必須聽聞，只有通過聽聞，才能對佛法產生深刻的認識和瞭解。因此，本論第三項內容，即是說明聽聞、講說的規則，詳盡地介紹了聽聞的重要意義、思想準備、應克服的心理過失等。關於聽聞的重要性，如《略論》中引《聽聞集》云：「多聞能知法，多聞能遠惡，多聞捨無義，多聞得涅槃。」是說通過聽聞，瞭解戒定慧的真實內容，然後經過修持，得到解脫。就一般而言，因聽聞而破除對佛法之迷惑，確立正信，引生正見，乃至證得真實。

又佛法的修行，是自利利他，自己修行獲得利益之後，就要以佛法利益眾，所以本論在說明了聞法的規則之後，附帶解說了講法的規則，使學人們在修學有成之後，如理地演說佛法、宏揚佛法，廣利有情。

修學的第三步是行、證，便是在有了信解基礎上的真實實踐。於是本論第四項內容，就是說明以真實指導修行之法引導弟子之次序。說到實際修持，應以依止善知識開始。善知識，是具足正知正見、能方便善巧地指導後學的人，即是有智慧、有經驗的老師，他們是過來人，依據他們的指導，學人便能快速地獲得成就。如《略論》卷一云：「諸廣經論，雖皆為殊勝教授，然在初業有情，若弗依現前人師之教授，雖欲直入彼等，而不得密意，設復有得，亦須觀待長時功力。」

親近了善知識，修行的指導上有保證，但還應進一步瞭解一座修法的基本規則，掌握修止觀的基本要領，所以本論在依止法之後，開示「略示修法」，說明每座修法前的準備、中間應注意的事項，以及結座之後的事宜等。

正式用功，初修時可能興趣濃厚，若以後稍有挫折，或許會退卻，因此，本論在略示修法後安立「修暇滿大義」一節內容，令學人思惟人生難得，而有修行機會的人生更難得，猶如盲龜在大海中偶然值浮木孔一樣，一旦失去，墮入八難之中，則「前途渺茫」。所以，現在應該一鼓作氣，向上攀登，才不辜負此暇滿人生。

在修學方面，因親近善知識而有了良好的基礎之後，應當了知修道從下到上的全部過程，以及建立這一完整過程的意義。於是在暇滿大義後，開顯「道次導引」。

由道次導引，瞭解了從歸依三寶到成佛的全部次第，接下來就應正式從觀無常開始而修下士道，中間修中士道，再上去發菩提心、修六度行，直到「止觀雙運」成功，條件成熟者，應該進修密法。

總之，以真實修學之法引導弟子之次序一項，是宗喀巴大師攝三藏教法中的要義，切實指導學人進行實際修證。

可見，本論的寫作次序完全是按信、解、行、證的基本修學步驟進行展開，因此，它純粹是一部真實指導修持的教典。

二、對經律論等量齊觀，並攝取其要義而指導三學之切實修持。

本論三士道的架構，總的是依據彌勒菩薩的《現觀莊嚴論》，而直接的藍本則是卓壠巴大師的《聖教次第論》，又《聖

教次第論》是依據阿底峽尊者的《菩提道炬論》而造，因為宗喀巴大師要特別顯揚阿底峽尊者，所以稱《菩提道炬論》為本論的直接依據。如《略論》卷一云：「本論總依彌勒菩薩之《現觀莊嚴論》，又以別依《菩提道炬論》……。」這是本論在總的方面的論典依據。

在經典方面，《略論》卷一云：「如《法華經》及《寶積經·諦者品》，皆詮一切佛語，以權實二意示成佛之方便。」《法華經》等開權（三乘）顯實（一乘），匯三歸一，以成佛為旨歸，與《現觀莊嚴論》中由下士道而發展到上士道的內涵是相通的。所以《法華經》和《寶積經·諦者品》是本論在經典方面的總的依據。

關於律典方面的依據，本論在篇首敘述作者最為崇奉的傳承祖師——阿底峽尊者的功德事蹟時，說：「極善根本四部（大眾部、上座部、有部、經部）教典，雖諸異部，作受食等諸微細分，互取捨處，遍知無雜。」（《廣論》卷一）可見，尊者是精熟諸部律典。又實際行持方面，《略論》卷一中說：「尊者於受比丘戒後，愛護其戒，如牦牛愛尾。守護輕細猶且捨命不渝，於諸重禁，夫復何說？『大持律上座』之稱，於焉起矣。」對大乘菩薩戒、密宗戒、三昧耶戒「非僅受時暫起勇進，亦於受後各別隨行，終不違犯。設有違越，亦疾各以還淨儀軌除罪清淨。」這就為後世重律護戒，樹立了榜樣。此外，本論在說到善知識的標準時，把「持戒」作為第一首要條件。由此可知，本論一開始，便提出了戒律的重視，說明了本論要把「嚴守戒律」作為它的一大綱領。正因為這樣，黃教才能後來居上，一舉扭轉了當時西藏佛教界戒律鬆弛的頹風。

具體每一修法，都是引經、論（包括祖師法語）、律（主要是戒經）來證明成立。例如，敘述「說法規則」時，《略論》卷

一云：「丙四、觀機差別者，如戒經云：『不請不當說。』謂不啓請，不應宣說也。雖然啓請，亦當觀其根器，若知是器，雖未啓請，亦可為說，此三昧王經所言也。諸餘威儀，如律廣明。」這是引經、律作為依據。又如，中士道中說明修戒的重要性時，先引龍樹菩薩的論，再引《妙臂經》等進行證明，《略論》卷三云：「先須於戒之勝利數數思惟，心既決定，則勇猛增長。《親友書》（龍樹著）云：『衆德依戒住，如地長一切。』《妙臂經》亦云：『如諸禾稼依於地，無有過患而發生。如是依戒勝白法，以悲水潤而生長。』當如說而思焉。」在解說「止觀自性」中，《廣論》卷十四說：「寶雲經說義同深密（即《解深密經》），如云：『奢摩他者，謂心一境性，毘鉢舍那者，謂正觀察。……』《修次中編》亦云：『外境散亂，既止息已，於內所緣，恆常相續，任運而轉，安住歡喜輕安之心，是名奢摩他。既由安住奢摩他時，思擇真實，是名毘鉢舍那。』便是引經論的內容來說明修定之法。說到依止善知識的物質準備方面，《略論》卷一稱：「謂內外財供、身口給侍、如教修行也。」又《莊嚴經論》云：「當以財利及承事，如教修行依知識。」《本生經》云：「報恩供養者，謂如教修行。」也是引經、論作根據而證成法義。其它引經論說明法義的例證俯拾皆是，不復繁引。

總之，經、律、論雖然是佛法教典中的三個組成部份，但不能截然分開，因此，本論對它們採取平等的態度，並攝取其要義為三學的實際修持服務。

三、深細辨見，務必以清淨之見而引導修學。

正見，猶如人的眼目，人若眼目失明，其行動必然是盲目

的，危險性很大。修行中若見解不正，儘管辛勤勞苦，但與解脫或成佛無緣。因此，佛法修學的綱領——八正道以正見為首，中國禪宗的祖師也說：「寧可千年不悟，不可一日錯路！」可見，諸佛的正法以及祖師的經驗，對正見都極其重視。本論作為切實指導修持的綱領性著作，對普通修持和修行各個層次（三士道）方面的見解都深細辨別，務必令學人明了於心，毫不含糊。

在普通修持方面，儘管門類繁多，但不出止、觀二門，如《略論》卷一云：「所言修中，有以分別慧觀察而修觀，及以分別專一安住而修止二種也。」於是有人便認為，聰慧者應當修觀，姑薩黎只可修止。本論駁斥說，「雖屬點慧，亦須修止，縱是姑薩黎，亦須於善知識修猛利信等。」

又有誤解，修觀唯限於聞思之時，在求修慧時，則不必觀察。有這種誤解者，一方面，對「於非理作意之執實分別，與如理作理之正分別二種，未能辨別」所致。另一方面，是不瞭解正確觀察對修定的意義。如果在修定前多觀察惡業果、世間五欲過患和善業果等，則能防護並懺悔惡業果、厭患五欲，欣慕善法功德，可令心調柔、安適，「隨欲修止修觀，但稍作意，不假多功，即可成就。」又在修定中，念三寶功德等，令心高舉，易斷昏沉；思惟無常、苦等過患，易滅掉舉。所以，能正確觀察，則是修定的有力助緣。

佛法中修行成佛，有一個由低級到高級的完整過程，低級階段即是修下士道，捨惡從善，追求後世善趣的圓滿，以此為基礎再往上進修。於是有人以經中「於一切世間圓滿皆須棄捨」作根據，便認為「受用等圓滿善趣者，不出世間故，於彼希求，不應理也。」論中駁斥：一、佛法要使眾生獲得二種利益，即暫時的人天安樂和最終的解脫。世間根身等圓滿的善趣身是求解脫的人

必須具有的，只有依托這種身才能漸次修習出世之善。二、所有一切根身、財富、眷屬等圓滿的善趣，不僅僅都是世間所攝，菩薩正是在世間中作出世的事業。根身等圓滿的善趣中最完美者是佛的色身，以及佛的國土和眾眷屬等。可見，求解脫的人對善趣的希求也是不可缺少的。因此，對善趣也不能一概棄捨或指責。

在中士道中，修出離心，有人便以《秘密不思議經》為根據而說，若對世間產生厭惡，希求出離，如同聲聞厭離世間，則墮於寂滅一邊。所以，修厭惡世間之心，對於小乘人來說是很好的，菩薩也修這種心，實在不應該。持這種論調的人，是對經中的義理沒有正確瞭解，這部經中說菩薩對世間不應害怕的義理，並不是說對於煩惱與業力所牽制而流轉三界的生老病死等苦不應出離。而是說菩薩受大悲願力所引導，為了利益有情而在三界受生不應畏懼。因為受煩惱業力所支配而流轉世間，被眾苦所逼迫，自利尚且沒有力量，更何況說利他呢？這種流轉是一切痛苦的根源，菩薩比其它小乘人越發厭離，並希求滅除，然而由於大悲願力支配而受生世間，化度眾生，雖受諸苦，卻應該歡喜。

進入上士道，發菩提心，修大乘行，關於這方面的見解，佛教界紛紛紜紜，本論一一給予辨正。現介紹少數幾例：

1、唯有「無分別」才是成佛之道，邪見者認為，凡是分別，不僅是惡分別，縱使是善分別，也是繫縛，因為他們的果報不出生死。如同金索、繩索都成繫縛等等，因此，唯有無分別才是成佛之道，其它布施、持戒等是為那些還不能修這真實之理的愚人而說，懂得了這種真實、徹底之理者再就不必修布施等了。

本論認為，這種「布施等實際修持的一切方便，不是成佛之道」的見解，是對佛法的大誹謗，因為它否定了佛法中「如理分別」的心要，也否定了無我慧的觀察，由此將遠離並捨棄對諸法真理的證悟（對真理的證悟是通過無我慧的觀察才實現的）。

2、只要通達空性，成佛就夠了。有人以為，修學布施等行的人，是因為沒有堅固通達空性，如果通達了空性，那麼修行成佛就足夠了。

作者根據一般說法，大乘人修無住涅槃，不住世間，也不住寂滅。其中不住世間，是以通達無自性的智慧或智資糧而修；不住寂滅，是依了知諸法緣起事相的世俗道或福資糧進行修習。又經中說，依智資糧即可斷一切煩惱，以福資糧而長養一切有情，因此，菩薩對於福智二種資糧都應當精進。

又十地菩薩，每一地都以修十度中一度為主要，並兼行其它諸度，其它凡夫須精進全面而修，就用不着說了。

可見，「空性成佛」論無論是道理上，還是事實上，都站不住腳。對此類邪見的駁斥，論中還有，恐文繁不錄。

隨着時間的往後推移，衆生離開佛逐漸遙遠，根機也轉鈍，對佛所指示的趣向涅槃的路線也越來越模糊，幸好佛在經典中授記龍樹菩薩解釋佛的密意，指示佛法的大光明藏。龍樹菩薩滅度後，見仁見智的諸中觀師競相闡釋龍樹論典隱微之義，於是產生了月稱、清辨諸家，其中以月稱的應成派堪能紹繼龍樹宗義，阿底峽尊將此中觀正見傳入西藏，使西藏當時通達中觀正見者很多。但中觀正見畢竟甚深微妙，不容易契入，所以到宗喀巴時代，能契悟和弘揚月稱中觀者相當稀少。而這種中觀正見又是衆生出生死、證無生的關鍵所在，因此，宗喀巴大師在本論修觀一節中清除這一「寶珠」周圍的塵埃，使它重顯光明，照耀世間。

龍樹菩薩闡明佛經中緣起性空的密意，顯發諸法無自性的真理，於是有人便誤為諸法畢竟空，如龜毛、兔角，並進一步引生了三寶、因果都不能成立的邪見。如《廣論》卷十八云：「藏地自許中觀師者，多許破自性理能破因果，順實事師，反說以理破壞因果是中觀見，而起勝解。」無自性義，即是緣起義，由於緣

起，由因生果，因果不虛，一切成立。如《廣論》卷十七云：「由緣起因，故自性空，故緣起義，現為無性、空性之義，即是龍猛（即龍樹）菩薩不共之宗。」故於此緣起成立，此成立故，苦亦成立。苦依因緣、緣起建立，若無緣起，苦不成故。若有苦諦，生苦之集、滅苦之滅、能滅之道，亦皆應理，故有四諦（法）。若有四諦，則於四諦知斷證修（僧）亦皆成立。若有知等，則三寶等一切皆成。」不過，「安立或許彼業果等，全無自性。」（《廣論》卷十八）

又有人說，中觀師說一切皆無自性，是破除一切而加限定，如《廣論》卷十七云：「若一切皆無自性，餘復何有？破除縛脫及生滅等，不須更加勝義簡別。」一切雖無自性，於勝義中無，對名言來說，還是可以成立的。如《廣論》卷十九云：「由是眼等有為，於自性體，非可為有，於以法性（勝義）所立性中，亦不可有，故隨何性，皆悉不成。……故亦唯於名言說有。」諸如此類，仔細辨別中觀正見與其它「實有見」微細差別者，論中尚有多處，限於篇幅，本文不能一一列舉。

總之，正見與邪見，其差別微細，而引生的結果，則差距甚大。往往「差之毫厘，謬以千里。」本論為了真正引導衆生出生死城，因此不惜大量篇幅分別邪正，使「正見之光」照臨天下，令修行者邪正分明，依於正見的引導而步入涅槃。

四、會通一切經論互不相違，顯示其均為修行之指導，而止息謗法業障。

佛說的一切法（即經論），都是為了每一位有情修成佛道，因而，某一類法（經論）或者是道的主幹，如發菩提心、中道正

見等；或者是道的輔助成份，如修出離心、布施、禪定等。因此，菩薩對一切法（經論），都應當修學。如《略論》卷一云：「盡佛一切所說，須知皆為一補特伽羅成佛之道，彼亦隨應或為道之主幹，或為道之支分，而菩薩所求，為利世間，其所化導，亦須攝受三種種姓，故於彼等道品，皆應修學。知三乘道者，是成就菩薩所求之方便。」又種敦傑說：「我之喇嘛（指阿底峽尊者），是能以四方大道（三士道加密乘）而持一切教法者。」

佛為利益一切眾生而說一切經論，因此，一切經論都是修行的指導。然而初學者智慧微劣，不能夠直接依止經論進行修行，而必須依靠師長口頭傳授，並逐漸地研究經論，才可以通達，依而修持。《略論》卷一云：「蓋於諸求解脫者，真實不虛之殊勝教授，實為諸大經論。然我等智慧微劣，不堪直接依止經論，須依知識口傳，漸次研尋，乃可通達。勿執諸經論無益修持，而固守淺顯教授。」種敦傑也說：「若多學經已，復從他處另求餘種修行法規，是為錯誤。」「故本論自依止善知識，以至修正觀，總為顯示一切經論皆為教授。」所以，誤認為諸大經論沒有修行指導的意義，實在是一件很危險的事。如《略論》卷一中又說：「或謂佛說大部經文，是講說法，無修持之要義，其有關修行之心要，當知須於餘處另求教授。如斯執者，能於無垢經論作生起敬重障礙，當知是集謗法業障。」

從以上論述可知，一切經論都是我們離苦得樂的「寶筏」，而且是從權（方便）或實（真實）二方面指示成佛的途徑，所以權、實二者不可偏廢。正如《略論》卷一云：「如《法華經》及寶積經·諦者品》，皆詮一切佛語，以權實二意示成佛之方便。倘不解此，妄分勝劣，謂某也大乘所當學，某也成佛之障礙所當棄。如斯謬見，當成謗法。」「但於前說，能生決定者，自能滅除謗法惡行。」

五、建立嚴密的修學次序，從而消除學人超越次第或得少為足的錯誤作法。

佛法雖有五乘或三乘之種種不同，但以大乘為佛說法的本懷，而大乘教法經龍樹菩薩等大德的發揚光大之後，在佛教界佔據了主導地位，傳到中國漢地和西藏之後，尤其如此。因此，學佛者都以大乘法自尚，而修大乘法必須要以下中士法為基礎，所以本論根據阿底峽尊者傳來的完整教法，對由下中士法進修到大乘法的次第進行了嚴密的建立。

修大乘的入門即是發菩提心，發菩提心，就是為了利益一切有情而願求成佛。

有情的生命形態有六類，即所謂「六道眾生」。六道中地獄、餓鬼、畜生三惡道，具足了極重的貪瞋痴，要受刀山、火海、饑渴、鞭撻等痛苦，自身的痛苦尚不能解決，是談不上利他的。所以要利益他，先應厭惡道苦，歸依三寶、修十善業，立定人天善趣的基礎，這便是下士道。如《略論》卷三云：「世間身等圓滿，雖求解脫人，現時亦所當求，由依彼身漸次輾轉而得決定善故。」

人天善趣，雖然已離惡道中粗猛的苦苦，但還有壞苦、行苦，及參雜着苦苦（主要是人道中），而且終究要墮落，因此無真實安樂。如《略論》卷三說：「蓋謂雖能得人天之位，以猶未能越行苦故，於彼執為自性樂者，實為顛倒。若以正言，全無安樂，其後仍決定墮於惡趣，終苦故也。」所以還必須進一步修出離心、戒定慧，永遠超出三界，才能真正實現離苦得樂的目標。這些內容即是中士道。

自身能夠永滅衆苦，實現了自利，但縱觀整個衆生界，我們生生世世受生捨生，死此生彼，因此無一不是自己的父母或眷屬，現在自己找到了安樂處而捨下他們不顧，對於大丈夫來說，於心難忍，所以還要度衆生出苦海，才算完成了自己的全部職責。如《略論》卷四云：「以輪迴無始故，我之生亦無始。生死相續，於輪迴中無不受之生，及未受生之地，而未成母等親者，亦所必無，……此復非但昔曾做母，即於未來，亦當爲母。」如是唯是生死流轉而不識耳。倘將彼等受苦之諸母棄而不顧，僅謀自己之解脫，忍心無愧，豈有更甚於此者哉？」而要度衆生，只有成了佛才具有足夠的能力。因此，爲了利益一切有情而願求成佛。《略論》卷四云：「如是若欲生起度脫有情之心，當念我今如此，即一有情之義利，亦不能圓滿做到。非但如此，縱得二種阿羅漢位，亦僅能利少數有情，……念此無邊有情，滿足彼等一切現前究竟之義利，有誰能耶？如是思惟，則知唯佛有彼堪能，而發爲利有情欲得佛位之心。」從而發起真實的大菩提心，由此才能真正進入大乘道。

若依如上次第修習而生起相應功德，又進一步受菩薩戒，修六度行，且獲得止觀雙運者，如果有興趣的話，可以進修密法。如《略論》卷二中說：「如是修已，於身心中如何方能發起無偽菩提之心，如應所作。……爾後於六度四攝等多修欲學之心，若生決定欲學之心已，進受清淨菩薩行戒。……此後總於六度而爲修學，特別爲令其心於善所緣如其所欲能安住故，於止體之靜慮更當修學。」「以如是共道修身心已，必須轉入密乘，以入於彼速當圓滿二資糧故。」修密法者，又應依次如法親近善知識、求受灌頂，嚴格守護密乘律儀。如《略論》卷二云：「若其欲入金剛乘者，首須修依止善知識法，較前尤爲鄭重。次以從清淨密部所出灌頂法成熟身已，於彼時所得之密戒及三昧耶，拚命守

護。」正式修習密法，必先修下部中有相瑜伽、無相瑜伽，後修上部生起次第、圓滿次第。如《略論》卷二中說：「爾後或於下部有相瑜伽，或於上部生起瑜伽（即生起次第），隨於一中而爲引導，次或於下部無相瑜伽，或於上部滿次瑜伽（即圓滿次第），隨於其一而修學之。」

建立這種嚴密的次第，一方面使一類學人在未生起共中下士之功德時，剋服妄自尊大，自言「我是菩薩」的虛妄驕慢心態。如《略論》卷二云：「所以於三士夫須各分別而引導者，要義有二：一爲摧伏猶未發生共同中下士夫之心者，即妄自稱『我是上士』之我慢。」另一方面，又可廣利衆機，上根者按這種次第修習，使得其基礎穩固，步步上升。如云：「二爲於上中下三等根機作大饒益也。……於具上堪能者，示所共道以令修習，對彼等自所應修諸功德法，若已生者則能攝持；或雖未生，亦能速疾發起。下下發已，導入上上，於自共乘，並無延滯也。」中下根機，也可根據自己的情況，隨宜修習。既不致於得少爲足，也不會因法不對機，修而無果，於佛法徒生讚嘆而不得實益。如云：「若是下劣補特伽羅者，雖修上法品類，亦必不生上品意樂，而下品復棄，則上中下道功德勝利，俱無所得矣。」

依照這種嚴格的次序修學，黃教不僅扭轉了當時修學次第混亂的局面，而且自身代代相承不絕，並遠傳康蒙等地。如太虛大師《廣論序》中說：「借觀西藏四、五百年來之黃衣士風教，獨能卓然安住，內充外弘，遐被康、青、蒙、滿而不匱，爲之勝緣者雖非一，而此論力闡上士道必經中下士道，俾趣密之士，亦須取一切經律論所詮戒定慧遍爲教授，實爲最主要原因。」

六、注重基礎，力倡親近善知識。

本論在闡述修學的基礎時，除了建立對本論修法的信心而外，便是說要在入門時親近善知識，思惟人生難得、廣泛聽聞。關於聽聞，談到聽聞的重要性，說「佛法」如珍寶、眼目、光明、具大利益、無副作用，《廣論》卷一引《瑜伽師地論·菩薩地》云：「復次應如菩薩地說，須以五想而正聽聞。謂佛出世，極罕難遇，其法亦然，由稀貴故，作珍寶想；時時增長俱生慧故，作眼目想；由其所授智慧眼目，能見如所有性，及盡所有性故，作光明想；於究竟時，能與涅槃菩提果故，作大勝利想；現在亦能得彼二之因，止觀樂故，作無罪想。作是思惟，即是思惟聞法勝利。」又闡明聽聞應結合自己的實際情況，為修學實踐而聽聞。如《略論》卷一云：「必須為自身心抉擇而聽，譬如欲知自面有無垢惡，照鏡知已，而除其垢。自行過惡，於法鏡中現，心生熱惱，除過修德，須隨法行。」

人生難得，如《略論》卷一中引戒經云：「人死之後，墮惡趣者，多如大地土；生樂趣者，少如爪上塵。」可見，能得人生是極其稀有的，普通人生就是如此難得，而能修行佛法之人生，則更為稀貴。因為不僅要具足一般人的基本條件（如六根聰利等），還要處在有佛法教化的地區（有佛或佛弟子說法教化），對三寶具足信心，及未造五逆重罪（殺父、殺母、殺阿羅漢、破僧、出佛身血），而能夠具有聞法的這些基本條件者，千萬人之中難得一人，所以現在的佛教學人應感到慶幸，更應很好地把握這珍貴的人生，利用它來作一番修行的事業，而切勿錯過。如《略論》卷一云：「於今生即須修持，今生若不修，衆多生中暇滿難得故。」

親近善知識，又稱修依止法。親近的意義，如《廣論》卷一引鐸巴所集博朵瓦語錄云：「總攝一切教授首（修行之總綱），

是不捨離善知識。」「修解脫者，更無緊要過於尊重（即師長），即觀現世可看他而作者，若無教者，亦且無成。況是無間從惡趣來，欲往所未經地（解脫或成佛），豈能無師？」說到真實依止，先應做思想依止，對善知識修清淨信心。深信一切善法功德都由善知識的教導而生，因此，看待依止師應如佛一樣，恆常觀察其功德。假設生起尋求依止師的過失之心，即應懺悔，並努力防護。如《略論》卷一云：「於弟子身心中，但能生起一分功德，減損一分過失，一切安樂善妙之根本，皆由善知識教導之力。」「學人於佛皆不致生起尋過之心，而能思其功德，於師亦應爾，故須視師是佛。……設以放逸或煩惱熾盛等過，忽起尋過之心，應當勵力懺改防護。」阿底峽尊者當年在西藏時，有人要求尊者指導修法，尊者感慨地說：「說到修行的指導，要有信心啊！要有信心啊！」這對那些輕慢依止師者，正是痛下一針砭。

又本論在「略示修法」一節中，說到正修，「先修依止之勝利，不依止之過患。次多起防護，絕不放任，有尋過之心，盡我所知師之戒定慧等德，數數思惟，乃至淨信末生以來，恆修習之。」（《略論》卷一）

在正修「觀」集積資糧時，《廣論》卷十七云：「親近無倒了達佛語宗要智者，聽聞無垢清淨經論，由聞思慧引發通達真實正見，是必不可少毘鉢舍那（觀）正因資糧。」這裏強調修觀時，首要者即是親近善知識。

總之，本論極力標舉「人生難得、佛法難聞、善知識難遇」的警語以昭示學人，特別是親近善知識一項，三、四十年代在西康弘揚本論的西藏大德昂旺吉朗堪布曾把它與發菩提心列為本論的「二大鐵門坎」，可見，親近善知識是何等的重要！

又在正修時，先修念死、觀無常、思惟因果的道理。念死、思惟因果之理，這些非常普通而又重要的修學內容，一般都輕視

或忽略，本論卻給予高度的重視。對於念死，論中不僅詳細介紹其修法，說明其重要性，是使我們能最快成就一切善法功德的入門，是迅速摧壞一切煩惱惡業的「大鐵錘」。如《略論》卷二云：「諸經於此念死之心……復以為頓能摧壞一切煩惱惡業之錘，頓能成就一切善妙之門等而稱嘆之。」還特別強調說，「念死者，乃一切圓滿之門也。是故莫執此為諸無餘深法可修者之所行。……應於初中後三皆必須修此法之理者，起決定而修習之。」

由因生果的道理是世、出世間一切善惡、苦樂諸法變化的總法則，看似簡單，其實甚深奧妙。本論除了說明由善業生樂果、由惡業生苦果、業增長廣大、業不作不得、業所作不失等基本規律外，還介紹了業的分類、十惡業果以及運用業果的規律懺罪修德的方法等。而鄭重地肯定，「於此不虛謬之業果能決定者，說為一切諸佛子之正見，讚一切白法之根本也。」（《略論》卷三）又說：「有一類人，自謂於空性已獲決定，於業果未能決定，於彼不作數者，其於空性之見成顛倒矣。達空性者，即於空性見為緣起之義，能為於業果生決定之助伴故也。」可見，能見空性者，只不過是見到業果的真實性而已，否則，即屬顛倒。康隆巴對普穹瓦說：「格西敦巴謂業果甚關重要，吾意現今講說、聞修皆非稀罕，唯此修業果者難矣！」這對於鄙棄業果而談修行者來說，不正是一聲震耳發聵的驚雷！

綜上所述，本論對親近善知識、定解業果之理等基礎性的內容給予超乎尋常的重視，務必令學人由此而建立堅固的基礎，然後穩步向上進修。

七、從正反兩方面說明每一修法的意義，從

而實現用鼓勵和警策雙向激發修學之興趣。

利、害是推動事物發展的根本動力，世人為了膚淺的利害而造業不止。若深究利害關係，唯有修行，才能真正趨利而避害。因此，本論利用利害的原理，從正反兩方面說明每一修法的意義，使學人為了趨利避害而修法，從而實現用鼓勵和警策雙向激發修學之興趣。

例如修忍，先思惟忍的利益：能修忍者，將來沒有太多的怨敵，親友不離，又有眾多的喜樂，臨終不致懊悔，死後生於天上。如《略論》卷五云：「須知修忍之勝利，及不忍之過患也。初者，應思當來，無多怨敵，親友不離，有多喜樂，臨終無悔，身壞之後，當生天中也。」由瞭知忍的利益，對此利益感到欣慕，遇不平之事便冷靜對待，克制衝動。不忍的過失：現前能見到的，如內心不能感受寂靜、調柔，破壞先前所有的喜樂，並對善樂之事以後再也得不到。又不能安靜地睡眠，內心狂亂，並致使親友遠離等等。如《略論》卷五云：「現法中過患者，意無領受寂靜調柔，壞先所有歡喜安樂，後不復得，不能安眠，心不止住。若瞋盛者，……雖為親友，亦為斷絕，縱以施攝亦不住等。」還有現前不能感受到的——摧壞長久以來所集的善法功德，招引強烈而痛苦的果報等眾多過失。如《入行論》說：「千劫所集積，供養善逝（佛）等，所有諸善行，一瞋皆能壞。」《略論》卷五中又云：「如是感極猛利不悅意之異熟，及滅於他世出生極悅意之異熟果報者，是非現見之過患也。」深知不忍的過失，於是克服瞋心，平息怒氣，痛下決心改變過去暴躁的情緒，遇事忍讓三分，而以心平氣和的態度待人接物。

又如修精進，思惟精進的利益，《略論》卷五中引《莊嚴經

論》云：「善法聚中精進勝，由依此故彼隨得，以精進後住勝樂，世、出世所攝成就。」可見，精進是善法中最殊勝者，它可使我們獲得世、出世間的安樂，成就一切功德，所以應該對一切善法發起精進。若不精進，即生懈怠，則一切善法不得成就。《念住經》云：「唯有一煩惱，何有如懈怠，誰有一懈怠，彼是無諸法。」因此，應當克服懈怠，修諸善法勇猛不退。

總之，本論對每一修法都引經據典，從正反兩方面說明其利害關係，由此引發修行之興趣。

八、以三士道爲架構，突出出離心、菩提心、中觀正見等佛法之重點。

佛所說的一切法，都是爲了利益一切衆生，如《略論》卷二云：「一切佛從初發心……皆是唯爲饒益有情，故說一切法，亦唯爲成就有情義利。」而利益有情，即是要使有情獲得世間暫時的人天安樂，以及出世間的究竟解脫或成佛。如云：「如是所作有情義利，略有二種，即於世間權時現前增上善（人天安樂），與出世間究竟決定善也（解脫或成佛）。」（《略論》卷二）又要獲得人天安樂，必須修下士道。如論說：「依初所說所作，於正下士或共下士法類中攝。」（同上）若欲得寂滅解脫，一定應修中士道。論中說：「究竟決定善者，有唯從流轉出離解脫及修一切種智二種。此中依於聲聞及獨覺乘所說一切，於正中士或共中士法類中攝。」（同上）想要度衆生、成佛道必定要修上士道。如論云：「修一切種智亦有二種，謂波羅密多大乘與金剛乘也，此二皆於上士所有法中攝。」（同上）

可見，佛說三士道，即滿足了利益衆生的一切願望，而且三士道統括了佛的一切教法，因此，本論以三士道爲架構而貫攝一

代時教。如《略論》卷六云：「謂攝一切佛語之樞要，……三類士夫修持之次第，宣示一切完全之菩提道次第……。」論中解說正修三士道的部份是本論的正宗分，從歸敬頌開始，乃至修暇滿都屬於序分，最後勸導進修密法一段是流通分。

又三士道的基礎和關鍵是出離心、菩提心、中觀正見等，所以本論着重突出了出離心等重點內容。

出離心，有粗顯和微細二種，它們分別是下士道和中士道的基礎。

修粗顯的出離心，是先觀粗顯的無常——念死。死，是生命的質變，衆生最爲畏懼，所以佛教念死，以淡化衆生對現世的貪著。如《略論》卷二云：「若能生一真實念死之心，且如定知我今日、明日定死，稍知法者，即見親等無可共住，遂能遮制於被愛著……且能見及爲利養恭敬等世間法而致力者，一切皆無堅實。」然後進一步思惟三惡道中的大痛苦，於是引發恐怖和厭離之心，便尋求歸依、修十善業。如《略論》卷二中說：「以怖苦故，則能殷重歸依等事，爲衆多修行心要之大總聚也。」

生起微細的出離心，即是在粗顯出離心的基礎上，再思惟微細的無常——上二界（色界、無色界）深妙禪定中微細的身心變化，畢竟未離煩惱繫縛。又觀察人道中的苦苦，欲界的壞苦，以及上二界的行苦。總之，三界之中無真實安樂之處，於是發願要永遠超出三界。如《略論》卷三云：「以修三有（即三界）之過患，於生死中，生起猛利欲求出離，以彼生死，當須滅除。」菩提心，是上士道的入門，也是修大乘道的中心和不共之因。如《略論》卷四云：「此中佛說有波羅密多乘及密乘之二種，然此二由何門而入耶？唯菩提心是。」「如是無上菩提心者，是佛苗中如種子之不共因。」「如是若通達空性之慧，猶不成大乘不共之道，……是故須將菩提心之教授執爲中心而修

焉。」

菩提心，即是為利有情而願求成佛的大願心，其發心的根本之因，便是大悲心。因為從最初發起這種大願心，中間廣積資糧，成佛後廣度衆生，都要依賴大悲心的支持。如《略論》卷四云：「故於佛果，亦初中後三，大悲為要。」

修習菩提心，先應對一切有情修平等捨心，為普遍地廣度有情而作準備。如《廣論》卷八云：「又若此中不從最初遮止分黨，令心平等，於諸有情一類起貪、一類起瞋，所生慈悲皆有黨類，緣無黨類，則不能生，故當修捨。」次思惟一切有情都會做過或將來要做我的母親而修歡喜心，這些曾做過我母親的有情對我有無量恩德，由思惟報恩（令其離苦得樂）而引發慈悲。如《略論》卷四云：「我最愛樂悅意之諸有情，如是樂乏苦逼，當如何而令其離苦得樂耶？……於諸有情念以我為作利樂之意樂，須生慈悲為能引起故也。」

由修慈悲喜捨而生起廣度有情之心，然而只有佛才有此廣度有情的大能力，因此，為了利益有情而希求成佛。

要了生死、成佛道，必須要證得真實的法身，而要證法身，一定要有通達無自性的清淨見。如《廣論》卷十七云：「如是於我我所無少自性獲定解已，由修此義而得法身。」

龍樹菩薩顯發無自性的清淨見，其要義有三：

1、以了知緣起性空之理而生起遠離二邊之中道見。如《廣論》卷十七云：「龍猛（即龍樹）菩薩之所許，謂依如此如此因緣，生滅如此如此衆果，即應依此因果建立而求空性及中道義。」卷十八又云：「若達一切法，本無自性如微塵許，不墮有邊；如是則於苗等諸法，非由作用空而為無事，有力能作各各所作，引決定智，遠離無邊。」可見，由無自性義，即可引發離於有、無二邊的中道見。

2、正破俱生無明。菩薩闡釋經中密意，令衆生依之出生死，因此須破衆生顛倒之心，「破顛倒心，須先破所執境故。如緣起因，破人法上所有自性，故此所破，須所知中無，有則不能破故。雖如是無，然能發生增益執有，故定須破。」而破除的實質，「亦非如以錘擊瓶，是於無令起知無定解。若定解無，即能遮遣執有亂識。」破除時又應當注意「諸法無性，非由此語令其諸法成無自性，然一切法皆無自性。」破斥的對象是無明，因為「無明對治是一切之對治。無明即是一切過失之根本。」無明者，「謂執內外諸法由自相生，增益自性之心。」「故具慧者，當知俱生無明所執之境為所破之根本……能於生死繫縛一切有情者，是俱生無明故。」（《廣論》卷二十）

3、抉擇人無我、法無我之理。要破除無明，無明「即增益有我。此復有二：謂增益法我及增益補特伽羅我。故法我執與人我執，俱是無明。」（《廣論》卷二十）所以破無明，即是破人我執與法我執。又「其無明者，謂明相違品，明了了知無我真實義慧。」因此，破人我執與法我執，便是要明了人無我與法無我之理。

先說人無我之義，俱生人我執，或名薩迦耶見之所執，即「緣依蘊（五蘊）假立之我，故非緣蘊，唯緣補特伽羅，復須可執為我之補特伽羅。」（《廣論》卷二十）因此，要辨析人無我之理，首先要決定「我」與蘊的關係，「如是若我或數取趣（即有情或人）有自性者，亦不能出若一若異，故當觀察我與取蘊，為一性耶？抑為異性？」（《廣論》卷二十二）

既然若我有自性，我與蘊不出一、異二種關係，「修瑜伽者，先觀我、蘊二是一性有何過失？」（《廣論》卷二十二）「佛護論師於此宣說有三種過失：謂計我無義，我應成多，應有生滅。」「其中初過，若許我蘊，二性是一，妄計有我，全無義



漢藏所奉十六羅漢、 十八羅漢辨異

黃春和

羅漢是指證得阿羅漢果的聖者，以證果而得名。阿羅漢是梵語Arhat的音譯，意譯有三義：殺賊，意思是殺盡一切煩惱之賊；應供，意思是接受人天供養；不生，意思是證入涅槃，不再受輪回之苦。

佛教認為，一個凡夫要修成阿羅漢果，前後要經歷四個位次，也就是四個果位。第一果為須陀洹，漢譯預流果，意為凡夫通過修行斷盡「見惑」，開始見到佛道，進入聖道之法流。第二果為斯陀含，漢譯一來，意為凡夫在斷見惑的基礎上，進而斷除欲界思惑。欲界思惑共有九品，斯陀含只斷除了前六品，尚有三品沒有斷盡，因此還需在人間天上再受生一次，故名一來。第三果為阿那含，漢譯不還，意為在斯陀含的基礎上進而斷除欲界思惑後三品，不再還來欲界受生，故名不還。第四果為阿羅漢，意為斷盡欲界、色界、無色界一切見惑和思惑，究竟無餘，得不生之聖果，受人天供養。以上四個果位中，前三果稱「阿羅漢

向」，指尚在修行階段，而趨向於阿羅漢果的聖者。也就是說前三果的學人煩惱尚未斷盡，尚需繼續修行。唯有阿羅漢斷除三界見思二惑，證得四智圓融，無需再修，無需再學，是四果中的究竟果位。

阿羅漢被小乘佛教視為究竟果位，但是大乘佛教並不以為然，認為阿羅漢遠未達到佛教的終極，視之為「自了漢」。在大乘佛教的修道位次上，最高果位是佛，其次是菩薩，然後才是羅漢。從斷煩惱的修證上，羅漢同於八地菩薩；從斷所知障的修證上，羅漢僅相當於菩薩的第七信位。在成佛的道路上，羅漢雖有八地的解脫基礎，但是尚缺乏大乘入世度生的遠大理想和慈悲精神。因此，大乘鼓勵羅漢回小向大，從第七信位慢慢修起來。針對羅漢已進入小乘涅槃，大乘讓羅漢「住世不涅槃」，幫助護持佛法，由於大乘佛教賦予了羅漢新的使命，因此羅漢在大乘佛教

裏有了自己的位置和任務，千百年來亦享受着寺廟的香火和信徒的膜拜。

漢傳佛教和藏傳佛教同屬大乘佛教，都崇拜羅漢。歷史上漢地佛教崇拜的羅漢有四大羅漢、十六羅漢、十八羅漢、五百羅漢、十大弟子等。藏傳佛教除無五百羅漢的崇奉外，其餘都有。其中，十六羅漢和十八羅漢在兩種佛教圈裏崇奉最為普遍，各種藝術形象也最為常見。值得注意的是，漢藏所奉十六羅漢和十八羅漢雖然數量、名稱一樣，但是它們在來源、居地、生平、供奉儀軌及藝術形象許多方面都存在着差異。比較而言，漢地所傳十六羅漢和十八羅漢經典的記載十分簡略，藝術形象及供奉儀軌亦無嚴格的規定，存有較大的隨意性；而西藏所奉羅漢不僅來源清楚，事跡詳細，而且形象特徵及供奉儀軌等也都十分明顯和井然有序。比較這些差異，我們可以從中窺見漢藏佛教在繼承和發展印度佛教中，所採取的不同態度和體現的不同宗教、文化風貌，同時對於漢藏佛教界互相瞭解和學習亦有一定的現實意義。

一、關於十六羅漢

十六羅漢是佛經中受佛陀囑咐住世不涅槃的十六位尊者。漢藏所奉差異可概括為以下四個方面：

1. 來源：

十六羅漢傳入漢地較早。北涼道泰大師所譯《入大乘論》就已提及，曰：「尊者賓頭盧、尊者羅怛羅如是十六人諸大聲聞散布在諸處……守護佛法。」唐僧湛然在《法華文句》中也說：「准《寶雲經》第七，佛陀記十六羅漢令持佛法，至後佛出方得入滅。彼經一一皆列住處、人名、數等。故諸聖者皆於佛前各各

發誓言：我等以神力故弘護是經，不般涅槃。賓頭盧、羅雲在十六數，卻不云迦葉。」但是，這兩部經典皆只提到賓頭盧和羅怛羅兩位尊者，而未列出其餘十四位羅漢的名號。現存漢譯佛典最早記載十六羅漢的名號、居地及眷屬的是唐三藏法師玄奘所譯《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》（簡稱《法住記》）一卷。據該經記載，難提蜜多羅（梵語Zandimira的音譯，意譯慶友）是佛滅後九百年獅子國（今斯里蘭卡）的高僧。該經稱，慶友在行將入滅時將十六羅漢及居處等告訴大眾，遂成《法住記》經典。由此看，漢地所奉十六羅漢是由斯里蘭卡（上座部佛教教區）傳入的。這部經典由玄奘大師譯出後一直成為漢地所奉十六羅漢的根本依典。

西藏所奉十六羅漢大約始於九世紀左右。敦煌發現的一篇九世紀的藏文銘記顯示，當時十六羅漢的形象繪畫已經十分盛行。又據藏文文獻《能仁王聖者十六尊者傳記》記載，十六尊者在我國唐朝時取道中原到西藏弘法，他們在西藏廣施善緣，聲名大振。這個故事在西藏廣為流傳，有極大影響。但是此書把公元前六世紀的人復活於公元九世紀，未免帶些神秘色彩。特別是書中提到「漢地和尙」和漢地皇帝都不見於漢文史冊，這些不得不令人生疑。當時所奉十六羅漢的來源亦無記載。西藏現知最早關於十六羅漢記載的典籍，是十五世紀頃克什米爾學者釋迦西日所著《十六羅漢禮供》。該書對每一羅漢的名號、居地及持物都作了詳盡的介紹。從現存實物如美國洛杉磯州立博物館、英國大英博物館和印度巴特納博物館的藏品看，西藏十六羅漢藝術形象亦出現於此時。十五世紀後，西藏關於十六羅漢的記述日漸增多，如甘欽益西嘉措著《能仁聖者十六尊者傳記·佛寶美飾金鬘》、阿羌阿吉旺保貢嘎仁欽著《能仁十六尊者供奉儀軌》、旬欽楚臣仁欽著《能仁王十六尊者贊》、班欽班丹益西著《聖十六尊者傳

記》等。這些著述大部份是西藏僧人所撰。我們知道，西藏佛教主要發展於十世紀後的後弘期，而後弘期佛教典籍又主要由克什米爾、東印度和尼泊尔等地傳入。由此看來，西藏所奉十六羅漢是直接源於印度本土的。具體來說源於克什米的可能性最大。

德國波恩大學著名的藏學專學家扎雅活佛在其所著《西藏宗教藝術》一書中說：「印度有關十六尊者最重要的一部著作是跋巴迦達薩衍所著，其中所列十六尊者次序以賓頭盧跋羅墮尊者為第一位，但其他著作都以因竭陀尊者作為十六尊者的第一位。」由此看，印度關於十六尊者的記載是有多種不同的典籍的。據此，上面漢地所依之《法住記》以賓頭盧跋羅墮為首位，藏地所依典籍以因竭陀為首位，正好說明了它們各自所奉十六羅漢，是依據了印度不同的關於十六羅漢的記述的。

2. 名稱、居地及眷屬

據玄奘所譯《法住記》記載，漢地所奉十六羅漢名稱，居地及眷屬如下：

- (1) 賓度羅跋惰（闍），居西瞿陀尼洲，眷屬一千；
- (2) 迦諾迦伐蹉，居北方迦濕彌羅國，眷屬五百；
- (3) 迦諾迦跋（釐）闍，居東勝神洲，眷屬六百；
- (4) 蘇頻陀，居北俱盧洲，眷屬七百；
- (5) 諾矩羅，居南瞻部洲，眷屬八百；
- (6) 跋陀羅，居（軌）沒羅洲，眷屬九百；
- (7) 迦理迦，居僧伽茶洲，眷屬一百；
- (8) 伐（闍）羅弗多羅，居鉢刺（拏）洲，眷屬一千一百；
- (9) 戌博迦，居香醉山中，着眷屬一千二百；
- (10) 半（托）迦，居三十三天，眷屬一千三百羅漢；

- (11) 羅怛羅，居畢利澈（颺）瞿洲，眷屬一千一百；
 - (12) 那伽犀那，居半度波山，眷屬一千三百；
 - (13) 因揭陀，居廣脅山，眷屬一千三百；
 - (14) 伐那婆斯，居可住山中，眷屬一千四百；
 - (15) 阿氏多，居（鷲）峰山中，眷屬一千五百；
 - (16) 注荼半（托）迦，居持軸山中，眷屬一千六百；
- 西藏所奉十六羅漢名稱，居地及眷屬據《十六羅漢禮供》等書記載如下：

- (1) 因竭陀，居岡底斯山，眷屬一千三百；
- (2) 阿氏多，居仙人山，眷屬一百；
- (3) 伐那婆斯，居七葉山，眷屬一千四百；
- (4) 迦里迦，居南瞻部洲赤銅洲，眷屬一千一百；
- (5) 伐（闍）羅弗多羅，居辛卡拉洲，眷屬一千一百；
- (6) 跋陀羅，居雅穆（拏）河中之島上，眷屬一千二百；
- (7) 迦羅迦伐蹉，居卡切，眷屬五百；
- (8) 迦諾迦跋黎墮（闍），居西牛賀洲，眷屬七百；
- (9) 巴沽拉，居北俱盧洲，眷屬九百；
- (10) 羅怛羅，居唐古特青藍洲，眷屬一千一百；
- (11) 注荼半托迦，居靈鷲山，眷屬一千六百；
- (12) 賓度羅跋羅墮，居東勝神洲，眷屬一千；
- (13) 半托迦，居三十三天，眷屬九百；
- (14) 那迦希，居翁羊山，眷屬一千二百；
- (15) 蘇頻陀，居比呼拉山，眷屬一千四百；
- (16) 阿秘特，居岡底斯山，眷屬一千。

比較上面所列漢藏十六羅漢的名稱、居地及眷屬，我們不難發現二者的差別：名稱上大致相符，只是各有兩名羅漢不能相

對，即漢地的諾矩羅、戍博迦和藏地的巴咕拉、阿祕特；居地和眷屬上差異較大，一看便知；另外還有一個最明顯的差異，就是十六羅漢的排列順序，漢藏的排列完全不同。

3. 生平

漢地所傳十六羅漢生平履歷幾乎是一片空白，只有極少數羅漢有零星材料散見於三藏聖典中。在漢地所奉十六羅漢根本依據《法住記》裏，只提到十六羅漢的名稱、居地和眷屬，而對他們的生平卻只字未提。相比之下，西藏所奉十六羅漢就要真實得多，都有生平事跡。記載十六羅漢生平的著作有十餘種之多。從這些記述看，十六羅漢出身於不同的社會階層，有王子，有平民，有手工業者，有商人。他們的傳記內容從形式上看大體一致，都是前世曾作過惡業，後來改邪歸正，專行善事，依此善業，此世感得釋迦牟尼佛或其弟子接引而皈依佛教，通過精勤修學，終成正果。真實地反映了釋迦牟尼佛有教無類、慈悲為懷的接引方式和四諦、十二因緣的原始佛教思想，與釋尊時的佛教教化狀況和思想風貌完全相符。

4. 形象特徵

漢地所奉十六羅漢形貌，《法住記》裏沒有介紹。佛寺所奉十六羅漢塑像一般都是依據前蜀簡州金水張玄所繪十八羅漢圖和五代禪月大師貫休所畫十八羅漢圖，以及宋代大文豪蘇東坡為此兩組圖畫所作的贊文（見《東坡七集》中《後集》二十和《續集》十）。張玄和貫休所繪十八羅漢依據是什麼，已不可考。他們繪畫的羅漢形貌從後世大量模仿的作品中可以得見，不妨據之描述如下，並附蘇氏為貫休羅漢圖所作贊文：

(1) 賓度羅跋墮（闍），坐岩石上，左手持杖，右手扶岩，

右膝上置經卷。眉骨外凸，眉毛奇長。蘇氏贊曰：「白（氈）在膝，貝多在中。目視超然，忘經與人。面顙百皺，不受刀箭。無心掃除，留此殘雪。」

(2) 迦諾迦跋蹉，盤坐岩石上，雙手結印，扶杖於肩頭。面上滿是皺紋，雙眉下垂，頭作仰視。蘇氏贊曰：「耆年何老，粲然復少。我知其心，佛不忘笑。嗔喜雖幻，笑則非真。施此無憂，與無量人。」

(3) 迦諾迦跋厘墮（闍），身體枯瘦，倚坐岩石，瞠目閉嘴，長眉如劍。右手執拂，左手按膝，腳着木履。蘇氏贊曰：「揚眉注目，拊膝橫拂。問此大士，為言為嘿。嘿如雷電，言如牆壁。非言非默，百祖是式。」

(4) 蘇頻陀，盤坐岩石上，全身裹法衣。右手握拳當胸，左手置膝上。蘇氏贊曰：「聘耳垂肩，綺眉覆觀。佛在世時，見此耆年。開口誦經，四十餘齒。時聞雷電，出一彈指。」

(5) 諾矩羅，交腳坐岩石上，雙手抱如意木童子（古代一種搔痒的器具）。蘇氏贊曰：「善心為男，其室寶喜。背痒執爬，有木童子。高下適當，輕重得宜。使真童子，能知茲乎。」

(6) 跋陀羅，盤坐岩石上，身着通肩袈裟。深目隆鼻，滿面胡鬚，頭朝上仰。右手隱袈裟內，左手捻一串佛珠。蘇氏贊曰：「美狠惡婉，自昔所聞。不圓其輔，有圖者存。現亦報相，代衆生報。使諸佛子，具佛相好。」

(7) 迦理迦，坐岩石上，右腿支起，左腿橫置，右手置右膝上，左手支於石座。雙眉修長，繞過右手指然後垂落於石座上。蘇氏贊曰：「佛子三毛，發眉與鬚。既去其二，一則有餘。因以示衆，物無兩遂。既得無生，則無生死。」

(8) 伐（闍）羅弗多羅，坐岩石上，上身袒露，兩臂交於膝，手掌下垂。身體略向右側，似在看經，經在石座上。蘇氏贊

曰：「兩眼方用，兩手自寂。用者注經，寂者寄膝。二法相忘，亦不相損。是四句偈，在我指端。」

(9) 戌博迦，坐岩石上，高鼻深目，雙目有神，凝視前方。左手執拂子，右手屈指仰掌置膝上。蘇氏贊曰：「一劫七日，剎那三世。何念之勤，屈指默計。屈者已住，信者未然。孰能住此，屈信之間。」

(10) 半托迦，盤坐岩石，身裹通肩袈裟，脖子也掩於袈裟內。兩手捧經卷，作讀經之狀。蘇氏贊曰：「垂頭沒肩，俯目注視。不知有經，而況字義。佛子云何，飽食晝眠。勤苦用功，諸佛亦然。」

(11) 羅（怛）羅，盤坐岩石，高鼻深目，雙目圓睜。右手當胸結印，左手按左膝。蘇氏贊曰：「面門月圓，瞳子電爛。示和猛容，作威喜觀。龍象之勢，魚鳥所驚。以是幻身，為護法城。」

(12) 那伽犀那，坐岩石上，相貌奇特，雙目圓睜，額頭隆起，後腦突出宛如肉髻，張口露舌。雙手抱拳柱於頷下。蘇氏贊曰：「以惡轆物，如火自（熱）。以信入佛，如水自濕。垂肩捧手，為誰虔敬。大師無德，水火無功。」

(13) 因揭陀，交腳坐岩石上，身着通肩袈裟。左手捧經於胸前，似在看讀，右手招佛珠。肩倚一枯杖。蘇氏贊曰：「捧經持珠，杖則倚肩。植杖而起，經珠乃閑。不行不立，不坐不臥。問師此時，經杖何在。」

(14) 伐那婆斯，身着通肩袈裟，端坐岩窟內，兩手隱於袖中，閉目入定。蘇氏贊曰：「心如死灰，形如槁木。神妙萬物，蒼岩骨肉。鐵磬誰鳴，空谷傳聲。呼之不聞，不呼眼瞠。」

(15) 阿氏多，雙手抱右膝，坐岩石上，張口露舌，貌似鬼王。蘇氏贊曰：「勞我者暫，休我者黔。如晏如岳，鮮不僻淫。」

是哀駘它，澹台滅明。名妍於心，得法眼正。」

(16) 注荼半托迦，側身坐枯樹內，左手結印於胸前，右手執扇右腿上。眉骨突出，高額隆鼻，形貌奇特。蘇氏贊曰：「以口說法，法不可說。以手示人，手去法滅，生滅之中，自然真常。是故我法，不離色聲。」

西藏十六羅漢的形象較漢地清楚，記載十六羅漢的著述對羅漢形像都有描述。十六羅漢各具特色，尤其是他們的手印和持物各各不同，標顯着各自不同的宗教功用和宗教內涵，識別起來容易得多。下面據寺廟供奉的羅漢塑像和唐卡畫像，將十六羅漢各自手印及持物記錄如下：

- (1) 因竭陀，右手持拂子，左手托香鉢；
- (2) 阿氏多，雙手結禪定印；
- (3) 伐那婆斯，右手作期克印，左手持拂子；
- (4) 迦里迦，兩年各持一個金耳環；
- (5) 伐闍羅弗多，右手作期克印，左手持拂子；
- (6) 跋陀羅，右手作說法印，左手結禪定印；
- (7) 迦羅加伐蹉，雙手持念珠串；
- (8) 迦諾迦跋黎墮闍，兩手作禪定手印；
- (9) 巴沽拉，雙手抱貓鼬；
- (10) 羅怛羅，雙手捧一頂王冠；
- (11) 注荼半托迦，雙手結禪定印；
- (12) 賓度羅跋墮，右手持經書，左手托法鉢；
- (13) 半托迦，左手持經書，右手作說法印；
- (14) 那迦希，右手持法鉢，左手持禪杖；
- (15) 蘇頻陀，雙手持經書；
- (16) 阿秘特，雙手托一座菩提塔。

二、關於十八羅漢

十八羅漢較十六羅漢更爲人們熟悉。但是從嚴格的宗教意義上講，十八羅漢是不能成立的，因爲佛經中並無十八羅漢的記載。漢藏佛教裏都有十八羅漢的崇奉，都是在各自所奉十六羅漢的基礎上增加兩位宗教人物而形成的，而且歷史上十八羅漢的影響都遠遠地超過了十六羅漢，甚至替代了十六羅漢的位置。這是一個饒有趣味的宗教現象。那麼，漢藏所奉十八羅漢是不是一樣的呢？回答是否定的。它們的區別除各自繼承十六羅漢的不同外，另外還有兩個明顯的差異：

一、新增的兩位羅漢不同來歷

漢地十八羅漢的形成主要是由繪畫方面造成的。據史料記載，北宋大文豪蘇東坡謫居海南時，先後看到前蜀簡州金水張玄所畫十八羅漢圖和五代禪月大師貫休所畫十八羅漢圖，並都爲之賦詩作贊。蘇氏在給後者的贊文《自海南過清遠峽寶林寺敬贊禪月所畫十八阿羅漢》中列出了十八羅漢的名稱。他們是：前十六羅漢與《法住記》所記相同，第十七位是「慶友尊者」。第十八位是「賓頭盧尊者」。這是漢地關於十八羅漢的最早記載。但是很明顯，蘇氏所記中第十七位慶友尊者是《法住記》的作者，不屬受佛陀付囑的住世羅漢，第十八位賓頭盧是第一位的重覆，將此二人與《法住記》所記十六羅漢組合起來完全是沒有道理的。正因如此，關於十八羅漢的最後兩位引起了後人的種種推測與考訂，從而形成多種說法。

北宋高僧志磐率先對蘇氏所說提出質疑並重新訂正，他在所著《佛祖統記》卷三十三中將蘇氏所記的慶友和賓頭盧兩位全部排除出局。他的理由是，慶友爲《法住記》作者；賓頭盧是第一位羅漢的重覆，不能反復充數。他提出第十七和第十八兩位應爲

摩訶迦葉和君徒鉢嘆。這兩位尊者是正當名份受佛陀付囑的住世羅漢。志磐的觀點還是頗有道理的。

十八羅漢在元朝以後基本替代了十六羅漢的地位，佛教寺廟大殿中所奉多爲十八羅漢群像。佛寺所奉十八羅漢的最後兩位一般是慶友尊者和玄奘大師，慶友是說者，玄奘是譯者，雖不是受佛陀付囑的羅漢，但對十六羅漢的宣傳都有極大貢獻。出於紀念的意義，將他們與十六羅漢供奉一起是有一定道理的。今天大多數佛寺供奉的十八羅漢是這樣的。

清乾隆時期，乾隆皇帝附庸風雅，聯絡章嘉國師，也對十八羅漢進行訂正。《秘殿珠林續編》第四冊有清莊豫德摹貫休補盧楞伽十八應真冊，後有乾隆題頌。頌文稱：第十七降龍羅漢是嘎沙鴉巴尊者（即迦葉尊者），第十八位伏虎羅漢是納答喇尊者（即彌勒尊者），由章嘉呼圖克考定。降龍伏虎乃是後世的傳說，蘇東坡集有應夢龍羅漢記說，元豐四年歧亭廟中有一阿羅漢像，左龍右虎。由此可見北宋時降龍伏虎像不一定是分成兩個羅漢的。由於乾隆參與訂正，這一說法一時也頗爲流行。

西藏十八羅漢新增補的兩位是羯磨托拉居士和大乘和尚。這兩位人物何時加入十八羅漢行列目前衆說紛紜。從他們的傳說事跡看，歷史甚久，似在唐朝晚期時，但從現存實物（造像及繪畫）看，則在十五世紀前後。關於這兩位羅漢的履歷，漢藏史料記載都十分模糊，只能根據歷史進行揣測。

羯磨札拉，是一位在家居士，爲觀世音菩薩的化身，十六尊者的侍僕。據藏傳佛教材料記載，他擁有超凡和奇妙的法力，高深的智慧，淵博的佛學知識。釋迦牟尼佛曾對阿難陀預示說：居士羯磨札拉將從北印度的具祥王宮而來，安慰一些信仰佛法的人。由此可以清楚的看出，居士羯磨札拉並未修得羅漢果位。他之所以同十六尊者列在一起，我想是因爲他與十六尊者之密切關

係，而更主要的是受了漢地十八羅漢信仰形式的影響。但是羯摩札拉和大乘和尚雖然與十六尊者一起供奉，組成與漢地相同的十八羅漢之數，但藏傳佛教並不把這新增的兩位視為真正的羅漢。

在佛教藝術中，羯摩札拉的形象特徵十分特別而明顯：他的前方是無量光佛，表示他每天要謹遵無量光佛的指示。頭梳高髻，背負經篋，倚坐於飾有華蓋的坐具上。張開的華蓋表示對經典的敕定。他的右邊有一隻虎。虎的來源可以追溯到十六尊者應唐肅宗之請訪問大唐的時候。尊者們訪唐期間，有時需要入山靜修。他們常去噶拉辛山，由於這座山上有許多猛獸，居士怕危及尊者們，便施用法力，從自己的座位處生出一隻猛虎保衛諸位尊者。這樣，在居士的藝術造像右側就出現了一隻老虎。居士的右手拿拂子，左手執寶瓶。拂子表示侍奉十六尊者，為之除塵等；寶瓶是為尊者準備的淨水瓶。

大乘和尚，又稱漢地和尙、摩訶衍和尚。據藏文文獻《迎請尊者》一書記載，唐肅宗時皇帝派大乘和尚，帶上言辭誠懇的邀請信，前往印度的瑪伽德哈邀請十六尊者到漢地傳法。十六尊者到來後，皇帝特為之建十六座房舍，並供養許多絲絹綢緞。講法完畢，十六尊者又到別處弘法去了。但從此他們的形象便被雕塑成像，在漢地受到供奉。據說肅宗皇帝給十六尊者的書信抄件收錄在《丹珠爾》大藏中。大概是因為大乘和尚作為邀請十六尊者的信使，西藏遂將其與十六尊者一起供奉，組成西藏的十八羅漢系列。

這個說法雖為西藏佛教史書所載，而且廣為流傳，但是有兩點值得我們懷疑：其一，如此重大的事件，漢地史籍中卻無記載；其二，印度十六尊者皆生活於公元前六世紀頃的釋尊時代，離唐肅宗有一千餘年的歷史，時代相差，如何請之，不符事實。從此兩方看是不可信的。筆者以為可能與兩位漢地的真實佛教人

物有關。

其一，是八世紀時入藏傳播大乘頓悟法門的漢僧摩訶衍。摩訶衍的真實姓名史書無載，只知他是唐朝禪宗北宗一派的學僧。他於八世紀中入藏弘法，自稱所傳為「頓悟」法門，一度影響甚大。後來與印度請來的寂護、蓮花生、蓮花戒學說發生磨擦。當時，赤松德贊在位，有意抑漢揚印，便發起印僧和漢僧之間的關於頓漸問題的辯論會。印僧以蓮花戒為代表，漢僧則以摩訶衍為代表。辯論時間為780—782年。結果在王權的干預和偏袒下，以摩訶衍為代表的漢僧敗北，漢僧被遭驅逐，重返內地。漢僧雖然敗了，但他們所傳的頓悟法門並未隨之消失，已深深地滲透到藏地人們心中，成為藏傳佛教思想的有機組成部份。摩訶衍傳法藏地在歷史上有很大影響，相信藏地信徒不會忘記他。為了紀念他傳法的功德，西藏信徒將他與十六尊者供奉一起，讓他享受寺廟香火是有可能的。

其二，漢地所奉彌勒菩薩化身——布袋和尚。布袋和尚是五代時浙江奉化的一位僧人，法名契此。生前常游化於江浙一帶，居無定處。常背一個布口袋，故稱布袋和尚。示寂時自稱彌勒菩薩化身，由此受到世人信奉。五代時其藝術形象開始出現，現存最早的布袋僧雕像在杭州飛來峰石窟的煙霞洞，雕刻於五代。兩宋時布袋形象的供奉十分流行，並被請進寺廟山門殿中。明代至今山門殿供奉布袋形象的彌勒菩薩成為定制。隨著漢藏之間密切的政治文化往來，漢地的這一信仰內容很可能被西藏信徒接受，就像西藏吸收漢地的關公和太極八卦一樣。現在西藏十八羅漢中的大乘和尚形象與布袋僧形象十分相像，尤其是有時還在其塑像上或旁邊附加五個孩童，顯然是來源於漢地的俗信題材——五子戲彌勒。因此，可以說，不管西藏的大乘和尚是否源於漢地的布



佛教造像藝術的宗教情趣

禪文化美學思想對我國佛雕藝術的影響

王壽雲

我國的雕塑藝術源遠流長，根據近代考古文化的資料證明，遠在新石器時代，就出現了彩繪陶塑，殷周時期的玉刻和石刻，及至到了戰國時代的彩繪木俑等雕塑，已有了生動的藝術造型，具有精美的裝飾和明麗的色彩。

二十世紀七、八十年代，我國考古工作者在陝西臨潼發現了號稱世界八大奇跡的彩繪陶塑的秦俑，其規模宏偉，反映了我國雕塑藝術在佛教造像傳入之前，已具有了高度的藝術水平和驚人的藝術成就。

但是，我國佛教造像藝術的形成，確是一種外來雕塑藝術影響的結果，在公元前後，最初隨佛教從西域等地傳入，逐漸發展成為具有中國民族風格和特色的雕塑形式。現從造像藝術的宗教情趣來觀察。禪文化對中國石窟造像、壁畫彩塑、木雕瓷塑等藝

術的審美，有着深刻的影響，下面我們從佛教造像藝術和禪文化美學關係，作進一步探討和說明。

一 佛教造像藝術的源流

佛教造像原起於佛教，從實物來看，初以石窟造像為主的，它起於僧侶宗教信仰的需要，以後，又隨佛教一起傳入中國。

印度佛教早期是沒有偶像的，然佛雕藝術最早確是出現在釋迦時代。據《增一阿含經》卷二十八載：當時憍賞彌城的優填王和舍衛大城的波斯匿王，因釋迦牟尼上天為母說法，思念不已，而分別召國內的能工巧匠，按佛陀的形像，塑造的栴檀木和紫（磨）金的釋迦造像，經曰：「是時（優填）王即勅國界之內諸

奇巧師近而告之曰：『我今欲作（如來）形像！』巧匠對曰：『如是！大王！』是時優填王即以牛頭栴檀作如來形像，高五尺。」又曰：「是時波斯匿王聞優填王作如來形像高五尺而供養，是時波斯匿王復召國中巧匠而告之曰：『我今欲造如來形像，汝等時當辦之。』時波斯匿王而生此念，當用何寶作如來形像？斯須復作是念，如來形體黃如天金，今當以金作如來形像。是時波斯匿王純以紫磨金作如來像高五尺。爾時閻浮提內始有此二如來像。」

到了孔雀王朝阿育王（約公元前272—232在位）大力提倡佛教。佛教在印度成為國教以後，佛教造像藝術才普遍出現了。公元四世紀，貴霜王朝出現了古印度佛教造像藝術的希臘化的時代。由於宗教信仰的需要乃至受到希臘文化影響，借鑒希臘的雕塑藝術。至時，釋迦牟尼有了佛祖之像，供人頂禮膜拜，健陀羅佛教藝術因此而誕生。在秣菟羅地區，則純粹從印度本土孕育的佛教雕塑，以雅利安民族的相貌塑造佛像，產生薄衣透體，衣紋細密而勻稱的佛教造像藝術的另一大流派。其後，秣菟羅風格式樣，在印度及佛教南傳的地區展開，而健陀羅的造像風格，則經西域傳到中國。

印度佛教的早期造像藝術，用希臘雕刻的手法與風格塑造釋迦牟尼的形像，從面到衣飾紋理，都具有強烈的希臘特點，是典型的東西方文化匯聚的產物，對後世佛雕藝術產生了深遠的影響。這種藝術流派隨着佛教的傳播，以及禪文化意識的進一步滲透，首先產生影響我國佛教石窟造像藝術。

佛教傳入中國以後，佛教造像藝術便隨佈道一起流行起來。早期的佛像雕塑是依據西域僧侶傳來的模式，在新疆等地的石窟中供奉，以後，我國雕塑藝人根據佛教的《本行集經》、《大智度論》等經典記述佛陀的形像有三十二相、八十種好的內容，進

行造像雕塑的，其主要特徵大致有以下五點：

1. 頭上有高肉髻或螺髻，傳說釋迦佛頭生肉丁如山頂，髮圓卷而濕潤。
2. 兩眉之間有「白毫相」，傳說釋迦佛兩眉之間軟白如兜羅棉，光白鮮潔，白毫相可以放射，光照一切。
3. 早期的服飾不尚奢華，通常為袒右肩或肩大衣，以後，逐漸演變為漢族的褒衣博帶式的大衣。
4. 蓮座，蓮花象徵清淨，釋迦牟尼成道以後，初轉法輪時，坐於蓮花座，相應的坐勢也叫「蓮花坐勢」，即兩腿交叉，雙腳盤在大腿上，足心向上，菩薩像一般是腳踩蓮花呈「S」型。
5. 身放丈光，佛像之後有一背光圓，身光一丈，此光放出可滿三千大千世界。

釋迦造像的規範，在佛經中就有詳細的記載：如面部要為橢圓的卵形，手柔軟長過膝，手指豐滿如豆莢，腳似蓮花瓣形，兩肩圓潤，肩部與前臂要彎如象鼻，胸膛如雄獅肢體等，它體現了早期印度佛教雕刻藝術的審美觀念上的要求。

在佛像雕塑藝術中，菩薩的造型華麗而莊重，早期為天人文夫像，以後，又遂演化成世俗的美女形象，其基本的特徵是頭戴寶冠，上身赤裸，飾手鐲、臂鐲，頸有項圈，身披瓔珞，肩搭飄帶，下身為羊腸大裙，赤露雙足。這種既強調宗教的信仰，又屬於世俗化和實用性的佛教造像藝術。

南北朝以後的歷代帝王護持佛教，佛教造像藝術進一步發展，不論是雕塑藝術，還是佛像造像，都比過去有了較大的發展。特別是北朝佛教的佛教造像藝術同傳教佈道結合起來，當時，北朝佛教偏重於佛教的形迹，開石窟，建佛寺，雕塑佛像，同時還注重戒律與修行，視苦修和禪定為出家僧人修行的指南。

莫高窟早期石窟的開鑿與造像、壁畫等，多與僧人修禪入定等修行生活，有着密切的關係。

早期佛教造像的格局，一般來說：只塑單身佛像，或雙身佛像。彌勒菩薩（佛教的未來佛）塑像多交腳高於上層闕廡內，這與我國民間佛教的彌勒信仰有關的，至於布袋和尚的彌勒塑像，是據五代奉化契此應化事迹，塑成袒腹踞坐，喜笑顏開，手拿布袋的中國和尚。這是宋朝以後的事。至於協侍菩薩像，一般都是雕塑（壁畫形式繪畫的）於佛的兩側。

塑像一般都與壁畫連為一體的，從造像藝術的特徵來說：菩薩束髮戴花鬘寶冠，面形渾圓，額寬嘴大唇薄，眉長眼鼓，嘴角一般上翹，鼻高直到額際；上身半裸，胸飾瓔珞莊嚴之，肩披大巾，腰裹長裙，如新疆克孜爾石窟28號窟的壁畫菩薩（約公元3—8世紀），頭戴寶冠，袒露上身，不著裙褲，臉形方圓，面部眉線挑起，下端與鼻線相連，人中較短，顯得高鼻深目，五官集中。塑雕菩薩站立的身姿。大都是呈「S」型的，四肢動作富有音樂的節奏，顯出舞蹈姿態，美倫美奐的，薄衣透體，瓔珞嚴身，披巾繞臂，豐乳，細腰大臀，猶如人間天上的美女，更甚的是以妓作為雕塑的模特兒，具有很高的造像藝術的水平。

二 禪對雕塑藝術的影響

隋朝以後，佛教造像藝術受到當時名家的人物壁畫的影響，以及禪文化審美意識的進一步介入，得到了帝王們的重視，不少名家藝人創作大量的佛教壁畫藝術，於是，它進一步影響了佛教的石窟雕塑，形成了石刻泥塑兩大類的佛教造像藝術，逐漸形成中國宗教情趣的風格，以簡練寫實的手法，突破了宗教聖像雕塑

的舊程式，有了創造性的發展。這時，菩薩的造型生動圓潤，雕塑時不施色彩，而是以柔和而洋溢着生命感的流動線條，刻法流暢明快，刻畫出那豐滿美麗的軀體，以及裹着勻稱四肢的薄絹一樣的裙帶衣裳。這樣的造像藝術體現了禪文化美學思想的審美情趣，可以說是通過宗教式淨化和藝術升華的結果，給人以一種強烈的藝術美感，是一種美的享受。

佛教到了唐朝，禪宗在中國的地位正式確立，佛教造像開始將理想與現實，佛性與人性有機地結合起來，極大地推動了佛雕藝術的技巧和風格。這時，佛像既莊嚴又親切。既出世又入世，既煥發着佛國淨土的聖光，又散發現實人間的氣息，創造出了時代的風格特色，佛教造像藝術有了禪文化審美意識固有的含蓄安詳之美，為中國傳統雕塑藝術增添了藝術和生命力，這些結果來自藝術家的特定感受，都與禪文化的審美情趣相關的。因此，禪意識的介入，使佛教雕塑藝術更加生動，更加藝術化，具有推廣宗教信仰的作用和效果，使佛教進一步普及社會，深入民間。

禪宗到了六祖慧能以後，逐漸形成了「南頓北漸」的禪修的局面，隨之慧能的南禪進一步盛行。加快了佛教中國化的步伐，由繁至簡地將印度佛教變成為中國式的禪法，其影響的意義是極為深刻的。特別是禪宗提倡自我，頓悟成佛說，強調人人本具佛性，人人都可以成佛作祖，充分地展示了人的至尊品位與極高的價值。

中晚唐以後，由於禪宗進一步盛行，這時「禪」已經不再是原來的靜坐、思慮和禪修了，而注重人生、人性，提倡「平常心是道」，將禪法運用到日常生活的「擔水砍柴」中去「智慧觀照」，說明禪是不假外求，自心自悟，成佛完全在於個人內心的一念之間。

因此，這時期的佛像雕塑藝術受到禪宗的影響，中晚唐時所

造的佛像比隋代所造的佛像，更具有農業社會的樸素，以及儒家人本思想的審美情趣和禪文化具有一種靜穆觀照的體悟，雕塑面貌更為圓滿，姿態也顯得比較妥貼，衣褶的雕法也更為流暢，這些藝術美感都是我國雕塑藝人在禪文化美學的審美情趣中，吸收了健陀羅和印度雕塑藝術的特點，而發展成爲一種具有中國民族風格特色的造像藝術。所以，有人以爲：這時期的佛教造像藝術風格與印度也頗相仿佛的，標誌着中國雕塑技藝達到了登峰造極的地步，豐富了我國傳統文化的雕塑藝術，顯示了民族精華之不朽。這時，我們可以說中唐佛教造像藝術的風格特點是禪的內省對藝術審美進一步滲透的結果。

唐代的造像藝術爲適應當時現實社會的審美習尚，以豐滿健壯，雍容華貴爲美。其造像發展的風格特點：早期爲天人丈夫像，初唐清瘦，後演變成世俗的美女形像。到了唐代中期，佛教禪宗進一步發展，這時的佛教造像藝術達到了精妙的地步。菩薩塑像制作精美，風度典雅，體態婀娜，平腴光潤，身佩瓔珞，頭戴寶冠或束高髻，素面如玉，長眉入鬢，有的如貴族女性莊淑典雅。有的如二八妙齡少女，婷婷玉立。特別是到了開元、天寶年間，菩薩造像豐滿健壯，再度爲肥碩。唐代是莫高窟佛教藝術最輝煌的時期。

現就莫高窟285號窟的彩塑菩薩像來說，不僅有意識的突出菩薩慈悲愍世，更甚的是以禪的意識進一步滲透，努力地打破「神」與「人」的界線，更多地賦予溫柔娟着的慈母特點，無論從外觀形貌，體格或服飾等，都出現了漢民族的特色。此菩薩像高一·八五米，頭頂寶冠，頸佩項鏈，臂腕戴着釧環，足脛套着鐲飾，顯得十分華貴的，身體呈「S」形傾斜，優美地站立在那裏，頭部斜而微低，彎彎修長的細眉下，鳳眼似開似閉，眼神恍惚而朦朧，抿緊櫻唇，兩角微微上翹，顯現出禪那種「唯我獨

尊」的神態。

這是一尊真正的盛唐貴族女性像，它那生動的神情體態刻劃精美的狀變彩繪，令後代雕塑家仰之彌高，望塵莫及的。然而，唐德宗貞元年間的石刻佛像，更使人們驚嘆不已的，據文獻記載：佛像從唐玄宗開元元年（公元713年），由樂山凌雲寺海通禪師發起修鑿，後經劍南川西節度使韋皋於唐德宗貞元十九年（公元803年）才鑿成，歷時九十年之久。佛像原有七層十三重檐的大佛閣覆蓋，此閣毀於元末戰亂，今成露天大佛了。

大佛位於四川樂山凌雲山棲鸞峰的臨江峭壁上，是一尊彌勒佛的坐像。佛像兩側還有身高十餘米，手持戈戟，身穿戰袍的護法武士兩尊。以及神態各異的造像數千。大佛面水背山，遠遠望去，山是一尊佛，佛是一座山。大佛頭高出山，腳踏江水，佛像通高七十一米，頭寬十米，鼻長十米，耳長七米，眉長五·六米，眼、嘴均長三·三米，頸長三米，肩寬二·八米，從腳背到膝蓋二·八米，腳背寬八·五米。佛像如此魁偉高大，比例均勻，立於三江匯合處，真有一夫當關，萬夫莫開之勢。

從造像藝術價值來說，樂山大佛是世界上最大的一尊石刻佛像，以高巨魁偉著稱於世，也以他的形神兼備和浩大的工程令人驚嘆，其雕琢精細，工藝高超，比例恰當，給人以肅嚴穩重的美的享受，同時也說明了禪的輝煌黃金時代，顯示大唐帝國的宏大气魄，又顯示了唐代雕塑藝術精湛無比的技藝，是我國佛教造像藝術的登峰造極之作。

三 禪的心靈回歸與內在的情神

中國傳統文化對外來的文化有融合消化的功能，它非但沒有

拒絕外來的印度佛教，而且能使他們和諧地進入自己的美學結構中，就拿禪文化的美學意識來說，佛教的造像雕塑藝術等，創造性地加以變成能適合中國文化藝術的需要，特別是寺院泥塑造像的成果輝煌。足以使這一時代稱為佛教藝術的黃金時代。

中晚唐時，我國禪宗進一步流行，到了五代宋朝時，南方禪宗更加興盛，和禪宗關係甚為密切的羅漢造像非常普遍，出現了十六羅漢的造像藝術。這時，江蘇吳縣角直保壽寺的羅漢群像，能把握人物特徵，寫實性的雕塑在形貌上力求酷似真人，受到人們的稱贊，它屬於揚惠之傳派的宋代作品，達到了佛教世俗化的目的。在這裏特別應該指出的是北宋、南宋的彩塑也達到了出神入化的境界，受到世人的推崇。從雕塑藝術來說：中國傳統文化十分注意藝術的內在精神，然而，禪文化確將藝術作為自己的心靈回歸，達到盡善盡美的境界。

北宋於公元960年（建隆元年），由趙匡胤代後周稱帝，建都東京（今河南開封），國號宋，史稱北宋。這時期的佛教造像，從格局到規模，都不能同大唐帝國相提並論的。然而，寺院的泥塑佛像，卻承繼傳統有餘，特別是建於北宋嘉祐六年（公元1061年），山東長清靈岩寺（位於秦山西北山麓）的千佛殿中的彩塑佛像，是宋代造像中的寫實性雕塑代表，歷來受到人們的稱贊。殿中央塑像是「中天教主釋迦牟尼文佛」的立像，兩側排列着四十尊彩塑羅漢的坐像，其藝術價值很高，首先是它突出了塑像的人間性、佛性平等的特點，羅漢既是人間的僧人，就應該首先具有凡人一般的神完氣質。栩栩如生，呼之欲出的形象，充滿了濃郁的人間氣息。

從整體上說，靈岩寺的羅漢塑像是以真人為模特兒，具有典型的山東人的形貌特徵，它是唐以後寫實性雕塑的復蘇。或者說是禪文化宗教情趣交融的結果。四十羅漢像我們在生活中常見的

人物一樣，有的橫眉怒目，有的低頭含笑，有的在熱烈講說，有的正凝神冥想猶如參禪，有的抱膝昂首仰望天際，有的柱枝側面觀賞，有的更甚地進入了禪定的境界……不同年齡，不同性格的僧侶，人面不同，各如其心，無不生動傳神，栩栩如生。同時，人物的肌肉皺紋，襟袖縫等各部位細節的刻劃，體現了鮮明的寫實手法，被梁啟超先生譽為「海內第一名塑」。

到了南宋，佛教造像藝術體現將佛與人世溝通，將神格還歸於人格來雕塑了，如江蘇吳縣太湖東山紫金庵，相傳建於唐初初葉，後廢。據清康熙《蘇州府志》記載，寺重建於明洪武年間，現存的建築為後期重建的。

紫金庵大殿南宋彩塑（一說元末明初）三世佛（釋迦、藥師、彌陀）以及迦葉、阿難侍立兩側。其雕塑藝術型制古樸，為同類塑像中少見的佳作。正殿左右兩壁的十六尊羅漢和壁背面的觀音塑像，相傳是南宋（一說元末明初）民間雕塑藝人雷潮夫婦的作品，後壁的八尊羅漢塑像為邱彌陀於明末增塑。羅漢等彩塑經過多次重裝，最近一次在清光緒年間，裝鑲彩繪的。這些羅漢塑像高一·二米左右，比例適度，衣褶流轉自如，容貌各異，又因性格，年齡不同，神態也不一，有作笑作怒，或沉思冥想，有含眠呈入禪定，有的還作假寐，意姿悠然，栩栩如生。觀音塑像的神情安詳莊嚴，姿態裊娜遠眺大海，富有藝術的感染力。這裏特別指出：三世佛中的釋迦佛塑像的眸子，藝人採用凹凸雕塑，將塑像的眸子更顯活靈活現。釋迦眸子能八方睨視，也就是說隨着信徒的角度不同而產生轉動，這種似乎的閃動，將佛與人世溝通，將極樂淨土拉回到了人世間，更體現出禪的法味了。

不論是三佛、二弟子、以及十六羅漢、海島觀音，乃至日後補塑的八尊羅漢，造型比例合適，多數如禪僧一樣平易近人，傳神入妙，用簡潔的手法達到極妙的效果，不愧為江南古塑佛像中

的珍品，其藝術價值受到世人推崇備至的。

佛教自宋代開始，禪宗逐漸趣向衰落，特別是南宋時教內主張禪淨一致，禪教一致，使禪宗失去它昔日的雄姿。與宋同時，在北方先後興起遼、金兩國，在西邊興起了西夏國。這一時期，佛教在中國北部和西部等地區仍然受到了歷朝統治者的保護和利用。在遼代重熙七年（公元1038年），大同建華嚴寺薄伽教藏殿，作為遼金兩代佛教雕塑的代表。

薄伽為薄伽梵之略，又作婆伽婆，梵語譯漢為世尊，為佛之十個名號之一；教藏，指佛教三藏經典。此殿自遼中葉以來，向為華嚴寺的藏經殿，雖殿內所藏的五代佛經已散佚，卻完整地保存着三十一尊遼代塑像。華嚴寺遼代的塑像，是遼代造像藝術的精華，塑造藝術高超，每尊菩薩寶冠各異，而且神態也略不同，呈「S」型的。這些遼代的塑像，據金大定二年（公元1162年）碑文記載：是表現「三世諸佛，十方菩薩、聲聞、羅漢、一切聖賢」的，殿內壇的中央並列着三世佛，四角各配置一個身穿鎧冑、面目慍恔的護法天王，在三世佛和佛法天王中間，還有羅漢、菩薩及供養人等塑像，這些塑像容貌豐滿，衣飾流暢，其中的合十菩薩重心放在右腳，身軀輕輕扭動，頭部略傾斜，細眉高鼻，雙眼微閉，如入禪定，兩唇略張，神態典雅而含蓄。這一尊雕塑作品給人有一種超塵脫俗的藝術美的享受，通過靜中有動，有音樂節奏的體態，表現以形傳神的內在美，是一種永恆的生命，使人達到聯想和想象的效果，為我國現存遼代塑像中的精品。

明清以後，是中國封建社會的衰落時期，也是中國佛教造像的最後階段，這時期的作品，承繼傳統有餘，但也不乏有許多粗濫作品，缺乏早期特有的一種禪意識的審美情趣，這同禪在中國衰微有直接的關係。

（上接第36頁「漢藏所奉十六羅漢、十八羅漢辨異」）

袋僧信仰，但起碼它吸收了漢地布袋僧的形象特徵和俗信內容。歷史是紛繁複雜的，漢藏之間的關係在歷史的長河中千頭萬緒，時隔久遠，的確不易找到大乘和尙這個人物及其形象的令人信服的科學根據。上面所談只是個人看法。

大乘和尙的形象較好辨認，為漢人面目，身體肥胖，腹部尤為明顯。身著漢式袈裟。右手拿念珠，左手捧一個壽桃。

二、供奉儀軌

漢藏所奉十八羅漢一般都是成組出現，不單獨供奉，供奉時各有一定的儀軌。漢地十八羅漢一般都供在佛寺大雄寶殿兩側，拱衛主尊應身佛釋迦牟尼。排列順序是自左至右，即左側自前至後，然後右側自後至前，皆為坐姿。形式大多為立體雕塑，也有繪畫的形式。

西藏所奉十八羅漢通常也有兩種供奉形式。一是以塑像的形式供於寺廟主殿兩側，拱衛中央主尊，排列十分講究。一般是第一、三、五、七、九、十一、十三、十五奇數羅漢置於殿堂的左側，順序是自裏向外排列；第二、四、六、八、十、十二、十四、十六偶數羅漢供於殿堂右側，順序也是自裏向外排列。再一種形式是畫在一幅唐卡上。主尊是釋迦牟尼，釋尊座下為四大天王，自左至右為東、南、西、北四天王；釋尊左右分別為阿難和迦葉兩大弟子；十八羅漢環侍釋尊的兩旁，排列順序與佛寺殿堂布置相同，左側奇數羅漢，右側偶數羅漢。這種供奉形式在西藏寺廟裏十分常見。另外，還有一種供奉形式，即將上面唐卡中的所有人物依主次關係濃縮成一尊圓雕藝術形式。主尊釋迦牟尼是圓雕像的主體，十八羅漢及釋尊二弟子附在釋尊的背光上，四大天王雕在佛座正面，構成一幅內容豐富的立體畫面。這一形式較為難得，北京首都博物館就保存有一尊這樣的造像。



菡萏飄香

社長 釋敏智
督印 釋修智
編輯 釋素聞
承印 文采印刷公司

內明雜誌社
Nei Ming Magazine Society
香港新界屯門藍地妙法寺
Miu Fat Buddhist Monastery,
Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱 歡迎助印

佛元二五四〇年十一月一日出版
公元一九九六

Printed in Hong Kong

八大山人乃明寧都王孫本名朱耆國變後棄家為僧其畫法
出自晉唐至則心儀董其昌筆墨淋漓線條簡練不泥成法世稱神
品現時歐美博物館藏其作品珍同拱璧焉

至於其署名八大山人草書連綴合而讀之為
哭之笑之隱約有深意倘得慷慨其遇可哀而為
昇華永垂不朽也愛國之僧人也 庚申夏月 袁海詩恭繪



明·八大山人