

# 西藏佛教研究的意義

輔仁大學兼任助理教授 許明銀

西藏佛教<sup>1</sup>向來被過低評價了。國內的宗教系、所與佛學院、研究所，佛教課程明顯地仍以中國佛教為主，印度佛教為輔；西藏佛教的課程則似乎可以用「可有可無」來形容。更有甚者，西藏佛教常被人們以「喇嘛教」<sup>2</sup>的稱呼來談論；或被視為與土著的薩滿教混

---

<sup>1</sup> 中國大陸以中國佛教包含漢語系、藏語系和巴利語系，亦即有漢佛教、藏傳佛教和上座部佛教的三大語系、三乘之稱呼。這明顯有政治上的考量和設計，茲為正名，本書一律以西藏佛教（Tibetan Buddhism）來表達。

<sup>2</sup> 眾所周知，喇嘛教的名稱，是來自俄人施密特（Isaak Jakob Schmidt，一七七九～一八四七）在一八二〇年代至一八四〇年代，以〈Über Lamaismus und Bedeutung dieses Namens〉一文，發表於聖彼德堡的學士院通報（Bulletin scientifique publié par l'Académie des Sciences de St. Pétersbourg. Vol. I, P. 11）內，因此，西洋人使用德語的 Lamaismus 一詞，當在十八世紀末或十九世紀初。再者，漢文史料的《續文獻通考》洪武三年（庚戌，一三七〇年）八月的記事，為「刺麻」在明代之最早出處；而《明實錄》最早出現「刺麻」一語，是在〈太宗實錄〉卷四七的永樂四年（一四〇六年）十一月庚午條「西番的牙簇刺麻札巴朵只」，以後「刺麻」從永樂、洪熙起頻頻出現。

淆的佛教之一派，這種主張使人認為，它好像不是佛教。但是，在西藏並沒有適合於被稱做「喇嘛教」的特別宗教。這是不了解佛教的人士，以抓住該特徵對西藏佛教給與的名稱，是易於被誤解的稱呼，故宜廢而不加使用。今日代表西藏的達賴喇嘛十四世，也常籲請大家不要使用「喇嘛教」，這是理所當然的事情<sup>3</sup>。

---

最早介紹西藏的佛教到日本的小栗栖香頂（一八三一～一九〇五），在其著作《喇嘛教沿革》（一八七七年，明治十年）一書中，首先使用「喇嘛教」的稱呼，且把「喇嘛教」說明作「古之密教」。此書比窪德爾的《西藏的佛教或喇嘛教》（L. A. Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, London 1895），還要早使用「喇嘛教」。小栗栖用來作為藍本的魏源著作《聖武記》（一八四二年著），只有「刺麻」的稱呼，而未使用「刺麻教」或「喇嘛教」的名稱。總之，「喇嘛教」的稱呼不外乎是西洋文字的 Lamaismus（以俄人施密特為最早），Lamaisme or Lamaism 之翻譯；在東方或者是上述日本人使用的「喇嘛教」的漢字，逆輸入中國的；再不然的話，便是在「刺麻」一詞底下很自然地加上「教」字，而作「刺麻教」再加上不雅的口旁，遂形成今日習以為常的「喇嘛教」。

<sup>3</sup> Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama, *Opening the Eye of New Awareness*, Translated by Donald S. Lopez Jr., With Jeffrey Hopkins, Wisdom Publications, Second printing 1990, P. 7; 第十四世達賴喇嘛著，管沼晃譯《大乘佛教入門》蒼洋社，一九八〇年一月，二九頁。

稱做「喇嘛教」之後，或有補充是「佛教的一派」，或「與土著的宗教融合之佛教」的情形。這只會讓人覺得：它是非常奇怪的佛教，或是採納佛教的土著宗教。我們試著取中國·朝鮮·日本佛教的任何一個觀察時，它們都是「佛教的一派」，而且具有與「土著的宗教融合」的一面。事實上，佛教決不拒絕接受、再造和改變其他民族的思想。輕易認為只有西藏佛教特殊，似乎大部分是這稱呼惹來的禍。

這一印象產生輕視西藏佛教的傾向，或助長、阻礙了佛學的適當發展。此外，迎合有關一般西藏的獵奇趣味和不正確的資訊，似乎對西藏佛教的評價給與奇怪的判斷。因為鳥葬，或因一妻多夫婚姻而吃驚，不過若從土葬的人士看來，火葬也要吃驚的；事實上，婚姻形態是歷史環境決定的。任憑不了解西藏佛教，卻不可從那般習俗，遵從錯誤所類推的評價。

從地理上的見地來看，西藏正好位於佛教發祥地的印度·尼泊爾北側。在尼泊爾的東方有錫金，不丹，形成西藏文化圈的南緣；西藏的西端由拉達克（俗稱「小西藏」）與克什米爾銜接著。拉達克亦屬於西藏文化圈。從古代起，西藏人就親自前往印度·尼泊爾學習佛教，且從這些地方聘請歷史上的名僧至本國汲取佛教。這與日本僧人前往中國，學習完成不少改觀的中國佛教返國，進而構築成日本式的佛教，情形是頗不一樣的。哪怕單純地考慮，哪個佛教與

印度佛教有著更大的距離，也很清楚。

中國的佛教，大體上由來自中亞的僧侶多年來所傳入。一般認為公元前五、六世紀在印度產生的佛教，在阿育王（Aśoka，在位期間為公元前二六八年至公元前二三二年）時代始越過印度國境，進入中亞和新疆地區，故傳入中亞·西域的印度佛教，在當地消化，融合了將近二、三百年之後才傳入中土的。佛教在公元一世紀被傳入中國，這由明文所證明，是在公元六五年；<sup>4</sup>亦即在後漢明帝（在位期間為五七～七五年）時代。佛教傳入中土之前，須考慮前述土俗化的「西域佛教」，再加上在中國擁有龐大強烈個性的各種思想，故不難想像對此一外來思想給與大的影響，迫使它不少的改觀。相

---

<sup>4</sup> 早期傳入中國的佛教，主要是依附道教而行。信仰者主要是信仰道教的貴族士大夫。據《後漢書·楚王英傳》載楚王英：晚節更喜黃老，學浮屠齋戒祭祀。又載明帝永平八年（公元六五年）詔書說：楚王誦黃老之微言，尚浮圖之仁祠……。按：楚王劉英和明帝劉莊是異母兄弟，都是漢光武帝劉秀的兒子。文中所說的浮屠、浮圖是佛陀的古譯。此乃明文記載永平八年（公元六五年），楚王英「奉帛愆罪」，得到漢明帝「詔書還贖」之典據。然，近年來中國大陸，則以漢哀帝元壽元年（公元前二年），大月氏國使伊存向博士弟子景盧（又作秦景憲）口授《浮屠經》（原文見《三國志》裴松注所引魚豢的《魏略·西戎傳》、《魏書·釋老志》），認為是正史明確記載佛教傳入中國之最早記錄。因此，明訂公元一九九八年是中國佛教二千年。

對於此，印度佛教傳入西藏本土時，在尚無強有力的思想，足以使佛教變形的基礎上，從八世紀後半期到九世紀前半期的大約六〇年當中，從印度接踵而至的佛學巨匠們，使佛教在該地紮下了根。可以說，當時成立了大致收羅佛教體系的完整譯經，也不過分。極端的說法是，在此一時期印度佛教原原本本地由南往北移植而生根的。

若要舉西藏佛教和日本·朝鮮·中國的佛教之不同的重要點時，另外還有的。後者主要是來自八世紀以前的印度佛教；而西藏佛教毋寧是繼承從八世紀後半期到十三世紀初的印度佛教之教義體系。中國佛教在經過所謂的「格義佛教」<sup>5</sup>之後，仍然繼續著以中國式的嗜好來整理佛教。成為日本佛教根本的隋唐佛教，祖師們藉著宗教體驗與信條，從佛教體系做大膽的取捨而成立了諸宗派。作為那些

<sup>5</sup> 所謂「格義」，是在說明、解釋佛教的教理時，從中國的儒教和老莊的古典，引類似的思想和用語，以此為媒介，使易於理解之講解方法。《梁高僧傳·竺法雅傳》言：雅乃與康法朗等，以經中事數，擬配外書，為生解之例（T. 50. 2059, 347a）。再者，《出三藏記集》卷十四的〈鳩摩羅什傳〉言：支竺所出，多滯文格義（T. 55. 2145, 101b）。格義之法，創於竺法雅。雅與道安（三一〇二～三八五）同學於佛圖澄（二三二～三四八）。道安少年時，必常用格義，及在飛龍山，其學有進步，而知其多違理處，故有「先舊格義，於理多違」的排擊聲音。

立宗根據所提出的教判，大體上在標榜疾速成就自己的「成佛」一事上，有很大的特徵。此一特徵，在八世紀末以後長達半世紀以上，對集中學習印度佛教的西藏人士來說，不能看做是有價值的主張。<sup>6</sup> 在伊斯蘭教徒的壓力下與印度教化的潮流中，從印度逐漸消失的佛教徒，最後階段所面臨的佛教諸問題，都傳入西藏，且可以說將該解決委諸他們。

上述中國·朝鮮·日本的所謂「三國佛教」的祖師們，若以刻板的眼光來說，他們經歷了佛教所帶來的多樣化的困惑，而從那些經論當中選擇合於自己的嗜好，提出教理根據證明其優越性，聚集贊同者而形成了宗派。這便是大家所熟悉的依教相判釋（「教判」）所作的立宗，也是隋·唐以降佛教的特質：亦即抽出佛教教學體系之一部分，以此代表佛教全體。所謂「嗜好」或有語病，總之，可視為各個祖師們據此以為最終境地的立場。而且這些祖師當中，也有汲取所謂密教的儀軌佛教之人士，不過他們對後期的佛教帶來大問題的密乘佛教（Tantric Buddhism），亦即對所謂主張藉著性的實踐修道法之左道密教，未有瓜葛。

針對此，傳入西藏的最終期印度佛教，擔負著視為未解決的課題，且視為佛說將所集大成的古今教說，絲毫不損地、階段性地確

---

<sup>6</sup> 平川彰等著，許明銀譯《佛學研究入門》法爾出版社，一九九〇年五月，二五九～二六〇頁。

立了定位教理體系的工作。西藏佛教除了要解決大乘佛教各種教理中的許多矛盾問題之外，進而還要克服在家佛教帶來的左道密教的反教團佛教之逸出常軌等課題。因此，西藏佛教除了承擔當時印度佛教內外的一切爭論問題之外；其解決途徑與答案，是可以在宗喀巴（bTsong kha pa，一三五七～一四一九）及其後歷代格魯派（dGe lugs pa）祖述者的著作中找到的。

西藏佛教從正面直接回應來自印度佛教所托付解決的這些問題。對於以「喇嘛教」之名，蔑視西藏佛教的人士而言，是不可能知道西藏佛教面對那麼大的重任的。西藏人在七世紀前半期，已經有他們固有的文字；這比起日本人平假名實用化還要早二世紀。在九世紀前半期，大體上完成了大藏經的西藏語譯，所以也能回應任何要求，以他們的語言可以窮究佛教教理的蘊奧。這種特權對今日的日本人仍然未被容許，雖然日本在現代佛學研究上取得領先地位，但是他們尚未擁有日語的大藏經。<sup>7</sup>同樣地，歐美佛教學者指出：無上瑜伽續的梵·藏文字彙，在現代的歐洲文字很難找到適當的語詞。無上瑜伽續的密教經典，雖有若干部漢譯被保存下來，但是漢文·日文亦很難對它表達得正確、精準。總之，我們研究西藏佛教，

---

<sup>7</sup> 日本雖擁有獨傲全球的網羅巴利語三藏及其藏外重要典籍，即所謂《南傳大藏經》六五卷、七〇冊的大藏經，它只是日語譯本而已。其他，諸如《國譯一切經》、《國譯大藏經》等等，亦然。

是要學習他們對上述佛教的歷史上的課題，提出的出色答案。

西藏佛教顯示出，有與中國·朝鮮·日本的佛教極其明顯的不同點。「三國佛教」主張的「成佛」，是以自己完成為直接的目標；針對此，前者則是無限地祈願利他，往「一切智者」(Kun mkhyen, 遍知·佛)的道路邁進，決不是為了自己而追求「涅槃」。為了真正的利他，自己完成是必要的此一邏輯，常使人忘卻為了自己完成，利他行也是不可欠缺的；終於在不知不覺之間，把作為「救他人的佛教」之菩薩道，改變成「自己得救的佛教」。也就是說，不知不覺地把大乘佛教拉回到小乘佛教式的形態上。但是西藏佛教方面，將印度佛教主張的「無住處涅槃」的理想，固定成《楞伽經》所說的一闍提菩薩，亦即固定成以「大悲闍提」<sup>8</sup>為理想的形態，認為絕對

<sup>8</sup> 一闍提，梵文是 icchantika 或 ecchantika。又寫作「一闍底迦」，略作「闍提」。

原意為「正在欲求的人」，漢譯作「斷善根·信不具足·極欲」。不具有成佛之因，本來指印度的快樂主義與現世主義者。據《楞伽經》言，有二種的一闍提，即斷善根闍提（「焚燒一切善根」）與大悲闍提（「憐愍一切眾生，作盡一切眾界願」）。前者是一般性的一闍提，後者是菩薩的一闍提。大悲闍提且以導此斷善根闍提至悟境之誓願，有此方便作願，故永不入涅槃。因此，我們必須指出，大悲闍提是大乘佛教的理想中的人物，是大乘佛教徒的象徵。西藏佛教便是守著一切智者與凡夫平等，且貫徹絕對利他的印度佛教之本來形態的。



利他是朝向一切智者的佛教徒之面貌，故是守住本來的形態的。也就是說，菩薩依智慧（般若·真如智慧），故不住生死；依慈悲，故努力救渡眾生，不厭倦，永遠地留在輪迴的世界上，亦不安住於涅槃。這便是一切智者的應有姿態，此便是「無住處涅槃」，生死即涅槃·涅槃即生死亦即是謳歌貫徹所謂完全·絕對的利他主義之理想。

此一理想，不用說是在「般若」(shes rab, Skt. prañā)「方便」(thabs, Skt. upāya)的雙修、雙運和在悲(snying rje, Skt. karuṇā)·智不二的理念之下提出的。對於藉著般若證得一切法（諸法）無自性的人來說，只有利他行才是其應有狀態，且願證得無上菩提者，也是來自於只想徹底完成利他行之誓願。因此，以利他行為大前提，事實上卻追求自利，進而絕望於無限的修道，而期望自己速得成佛之思想，在西藏佛教是沒有的。蓋對發菩提心者而言，修道與利他行，是同樣重大的事情之故。

進而提出如來藏思想，若看其理解方式的差別，也能具體地得知彼此不同。「三國佛教」常抓住經典所說的人類具有本來成佛的資質，以此為根據，厭惡而不喜歡無限的修道，乃祈願藉著更確實·簡易的方法回歸到佛的資質上。也就是頓悟、即身成佛、念佛往生。例如：對於願證菩提的佛教徒，採用獎勵發出作為「救濟者」的無限誓願之經典教說，從「被救者」的立場來理解它，作為自己的理想而向所嚮往尊崇的一切智者邁進，採用此誓願作為保證，一直在等待「救渡」。這些想法的一部分，由繼承中國佛教的西藏佛教之一

派——寧瑪派 (rNying ma pa)，亦即由「古派」也加以主張；不過，在一般西藏佛教是完全找不到的。因為凡夫想成佛，則不管任何情形，都必須經過正確的修道之此一不可動搖的原則，同時，確立了修道便是佛教的內容之觀念。正確的修道，是為了利他，習得將悟「空」理的般若智與方便行視為無二不離者，而得到無分別智。不為自己追求佛教徒終極境地的涅槃，而是自己在此輪迴世界無限地轉世，以解除自己以外者的苦惱。這就是一切智者化身的菩薩之面貌；也就是「輪迴即涅槃」、「生死即涅槃」之最佳寫照；依此而行便是正確的修道本身。佛的資質，亦即經典對佛性的保證，不外乎是激勵有情朝此無限的利他行之此一修道主張。因此，西藏佛教的基本理念是：凡夫的狀態與等正覺者（一切智者）之間，一定要有無限的修道。

「三國佛教」由祖師們注意到人類難以救渡的利己本性，或許含有重新發展的教理；西藏佛教的研究對佛教的一切教理與實踐，常能呈現出佛教本來的面貌，以及可能有的個別解釋·發展·結論。在這裡也能顯示出與佛教的本質有關的問題。來自對西藏佛教的不負責任的一般觀念和錯誤的預先判斷，是不可眼睜睜地漏看這些值得深入研究的各點的。

最後，吾人不厭其煩地重申：像西藏佛教那樣知性地正統的佛教，在世界的任何佛教地區是不存在的。不怕誤解而敢說的話，這

是與「三國佛教」比較之後而說的。今日學界研究的結論認為：只有西藏佛教繼承印度大乘佛教的正統；是後期印度佛教（八世紀以後）的直系；它重視邏輯思辨（因明論式），是最有學問價值的佛教。套上達賴喇嘛十四世的話說：「我通常解釋西藏的佛教，也許是最完整形態的佛教。它包括在今日世上各種不同傳統佛教的所有重要教說。」<sup>9</sup>今日，對世界的佛學研究大勢而言，西藏佛教的研究成為不可欠缺的理由，也在這裏。

〔按：本文為拙著《西藏佛教史》（改訂增補版）之第一章內容，全書計二十五萬字，近期內將由台北·全佛出版〕

---

<sup>9</sup> Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama, *The World of Tibetan Buddhism—An Overview of Its Philosophy and Practice*, Translated, edited, and annotated by Geshe Thupten Jinpa, Wisdom Publications, 1995, p. 3.