

中華佛學學報第 2 期 (pp.157-212) : (民國 77 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 2, (1988)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

《現觀莊嚴論》初探

陳玉蛟
中華佛學研究所研究員

提要

《現觀莊嚴論》是一部對印、藏佛學影響非常深遠的大乘論典。本文擬對此論之「創作」、「釋名」、「作者」、「性質」、「內容」、「思想」、「相關註疏」，以及「此論對印藏佛學之影響」等數方面，作一綜觀性的初步探討，並提出下面幾點看法：

一、《現觀論》是一部綱要性的《小品般若經》釋。將它與《瑜伽師地論·攝事分》比較，可以看出：《現觀論》確實具本母（*mātrikā*）的性質，它相當於擇攝《小品般若經》宗要的本母攝頌。《現觀論》之於《小品般若經》，猶如《攝事分》中「契經事」的本母攝頌之於《雜阿含》。

二、《現觀論》以「諸法無自性」的中觀思想為主，兼採瑜伽觀行及其次第；它很可能是後期印度大乘佛學「瑜伽行中觀派」思想的濫觴。

三、由於(1)《現觀論》的性質與《攝事分》中「契經事」的本母攝頌相似；(2)《現觀論》以中觀思想為主，兼採瑜伽觀行次第；(3)《現觀論》的某些內容與《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》、《大乘阿毘達磨集論》等瑜伽學派的根本論典十分接近；因此筆者主張：《現觀論》的作者是一位博通中觀與瑜伽學說的大思想家。至於他究竟是偏重瑜伽實踐的中觀學者，或是深受龍樹學說影響的瑜伽師，乃至於他是否托名彌勒，這就很難斷言了。

一、前言

從多羅那他（Tāranātha, 1575-1634A.D.）《印度佛教史》（Dam-chos 'phags-yul du ji-ltar dar tshul）第卅章，與現存《現觀莊嚴論》

p. 158 ↘

（Abhisamayāṅkārā, mNgon-par rtogs-pa'i rgyan）印、藏註疏的數量看來，《現觀論》是對印、藏佛學影響非常深遠的一部大乘論典。民國廿六年，法尊法師將它譯成漢文，並附上略釋刊行流通，然而後繼乏人，殊為可惜。

關於《現觀論》的研究，近四、五十年來國外已有相當顯著的成果，例如：

1. E. Obermiller 有：

- (a) 「彌勒在《現觀論》中闡明的般若經義」（1913）
- (b) 「《現觀論》第一、二、三品的解析」（1933-43）

2. G. Tucci 有：

- (a) 「彌勒與無著的某些教義」（1930）
- (b) 「師子賢的《現觀莊嚴之光明》」（1932）

3. E. Conze 有：

- (a) 《現觀論》（梵本英譯，1954）
- (b) 「彌勒的《現觀論》」（1954）
- (c) 「《現觀論》」傍註（1957）
- (d) 改寫本《小品般若經》（梵本英譯，1966）
- (e) 《般若波羅蜜多文獻》（1971）

4. N.R. Lethcoe 有：「關於《現觀論》、改寫本《小品般若經》與未經改寫的漢譯本《小品般若經》之間關係的一些看法」（1976）[\[1\]](#)

在東洋的日本方面如：天野宏英、真野龍海、田端哲哉等學者也有可觀的研究成果[\[2\]](#)。本文根據宗喀巴（Tsong-kha-pa, 1359-1415）所著《般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論俱釋大疏——妙解金鬘》（Shesrab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa man-ngag gi bstan bcos mngon-par-rtogs-pa'i rgyan 'grel-pa dang bcas-pa rgya char bshad-pa legs bshad gser-gyi-phreng-ba，以下簡稱《金鬘疏》），以及上述的英文論著，對《現觀論》的「創作」、「釋名」、「作者」、「性質」、「內容」、「思想」、「相關註疏」，以及「此論對印、藏佛學的影響」等八方面，作一綜觀性的初步探討，以為今後進一步譯註研究之基點。

p. 159

二、《般若經》之發展與《現觀莊嚴論》之創作

近代西方學者研究印度佛學中的《般若波羅蜜多》文獻之後指出：《般若波羅蜜多》文獻在印度的發展，前後經歷了一千多年之久，約略可區分為四個時期。最古老的般若經是《八千頌般若波羅蜜多經》（*Astasāhasrikā prajñāpāramitā-sūtra*）[3]。這部根本般若經共有卅二章，其中某些部份的構作時期，可能要追溯到紀元前一〇〇年左右，其他的篇章則是後來逐漸添增的。整部經典的編纂約歷時二個世紀以上[4]。

大約在紀元之初，《八千頌般若波羅蜜多經》這部根本經典，開始被增編成《小品般若經》的形式，也就是我們今日所習見的《十萬頌般若波羅蜜多經》（*Śatasāhasrikā prajñāpāramitā-sūtra*）、《二萬五千頌般若波羅蜜多經》（*Pañcavimśatisāhasrikā prajñāpāramitā-sūtra*）和《一萬八千頌般若波羅蜜多經》（*Astādaśasāhasrikā prajñāpāramitā-sūtra*）。這三部般若經的內容其實是一樣的，只不過增編部份的重覆語句詳略各有不同而已。《十萬頌》中，至少有八萬五千頌（約五分之四）屬於重覆語句的形式，有些地方語句的重覆竟然長達數百貝葉之多。《二萬五千頌》和《一萬八千頌》重覆的部份較少，有時候僅將法數一頭一尾列出而已，所以篇幅較短。在中亞地帶，《一萬八千頌》似曾廣受歡迎；然而歷來的印度大德在註釋般若經時，顯然比較偏好《二萬五千頌》[5]。或許是因為它的內容豐富，便於組織發揮，而且經文也長短適中的原故吧！

《小品般若經》的編纂約經歷了三個世紀，其中組合了不同時期形成的作品，而這些作品的內容往往是彼此不相連貫的，有時甚至從某個主題猝然跳至另一主題。編排的紊亂、卷帙的龐大以及冗長的重覆，使得思想原本就深奧難懂的《小品般若經》，更加不易理解和憶持[6]。關於這一點，印度著名的般若學者師子賢（*Haribhadra*，約公元九世紀），在《八千頌般若波羅蜜多現觀莊嚴論光明釋》（*Abhisamayālan-kārālokā, rGyan-s nang*，以下簡稱《光明釋》）中說：「我曾聽說：聖者無著（*Asanga* 約 400-470A.D.）雖解一切聖教義理並獲證悟，

p. 160

但總覺般若經義莫測高深；因為般若經的經文重覆之處甚多，而不重覆之處，經文主題也不易認清。無著因而心中悶悶不樂，特為此事觀修聖者彌勒。（修成之後，當面請教彌勒）於是，彌勒便為他造般若經釋——《現觀莊嚴論》。無著聽完此論以後，又為世親（*Vasubandhu*，約 420-500 A.D.）等人解說。」[7] 這個傳說是真是假姑且不論，至少它暗示了：《小品般若經》的確是一部很難理解的經典。

為了克服上述的困難，使人容易了解般若經義，大乘學者勢必要採取一些應變的措施。應變的方式之一，就是使般若經的體裁朝精簡的型式發展，例如像《金剛經》（*Vajracchedika*）與《心經》（*Hrdaya*）等簡短而又充滿哲學意味的經典；另一種方式，就是不直接將《小品般若經》改成精簡的型式，而把它

濃縮精鍊，提出綱要，並有系統地將這些要義全部貫通起來，作成一部綱要性的般若經釋。《現觀莊嚴論》大概就是在這種時代背景下創作出來的一部論典[8]。

三、《現觀莊嚴論》論名略釋

《現觀莊嚴論》只是簡稱，論的全名是《般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論頌》（*Abhisamayāṅkara-nāma-prajñāpāramitopadeśa-śāstrakārika*）。顧名思義，《現觀莊嚴論》就是《般若波羅蜜多經》的論義、教授或口訣（*upadēsa, manngag*）。此處所說的《般若經》，雖然也包含《十萬頌》和《八千頌》，但主要的還是指《二萬五千頌》；它相當於竺法護譯的《光讚般若波羅蜜多經》（286 A.D.）、竺叔蘭譯的《放光般若波羅蜜多經》（291）、什譯的《摩訶般若波羅蜜多經》——《小品般若經》（404），或奘譯的《大般若經·第二分》（600-663）。

「現觀」之梵語為 *abhisamaya*，是由 *abhi*（向，對）+*sam*（聚，集）+語根 *I*（去，行）組合而成的。其意為“契合”或“融合”。此處是指，能觀的智與所觀的真實性契合為一的狀態，也就是現證或親證的意思。這部論以八個現觀的意義來貫通整個《般若經》，寫得非常巧妙。此論共分八品，每品下分若干要義，總計有七十要義。這「七十義」就是《般若經》的「莊嚴」。宗喀巴在《金鬘疏》中解釋說：「所謂“莊嚴”，

p. 161

是一種譬喻的名稱。如人天生麗質，又配戴上手鐲等美飾，當他在明鏡中映現時，眾人見了，必然心生歡喜。在這個譬喻裡，“天生麗質”象徵奧妙的“般若經體”，“美飾”象徵“七十義”，“明鏡”象徵《現觀論》。當“般若經體”和“七十義”在此論中顯現出來的時候，學者們見了必然心生喜悅，所以稱為“莊嚴”。《大乘莊嚴經論》說：『如人麗質加莊嚴映明鏡中，眾人見已生起最勝之歡喜，如是善說開顯妙法諸要義，故諸智者於此亦生最勝喜。』」[9]

四、《現觀莊嚴論》之作者

《現觀論》的作者是誰？學術界對於這個問題頗多爭議，不過約略可歸納為如下三種看法：

一、藏傳《現觀論》是彌勒（*Maitreya*）的作品，是著名的「慈氏五論」之一[10]。布敦（*Bu-ston*, 1290-1364 A.D.）於其《善逝教法史》（*bDe-gshegs bstan-pa 'i chos-'byung*）中說：「如按師子賢的說法，無著菩薩在兜率……，同時請求（彌勒）著作開示諸經義的論述，因而著作了『慈氏五論』。《要鍵月光論》（無畏作護造）中說：……彌勒菩薩出於悲心，為了使其通達，而作《現觀論》。……那種由無著啟請后，才著論述的說法，實系師子賢論師的誤會。」[11]師子賢與無畏作護這兩位印度的般若學者，對於彌勒是否因為慈允無著之請，才作《現觀論》這一點雖有爭論，但是他們都一致認定《現觀論》

是彌勒造的。總之，兜率天上的彌勒菩薩造《現觀論》，是印、藏佛教傳統的一般看法，而這個看法，近代仍有學者支持。例如，孔慈就說：「從戴密微（Demieville）一九五四年發表於『法國遠東學院學報』那篇論文的觀點來看，彌勒不太可能是歷史上的人物。」[12]此外，印順也舉出許多例證說明，西元四、五世紀時，上升兜率問彌勒的說法在罽賓非常流行；所以無著上升兜率天見彌勒，實為當時一般的事實[13]。

二、有些學者主張：五論是無著所作。然而，由於無著這一系的人為了增加「五論」的權威性，所以宣稱無著是受到彌勒的啟示才寫下這五部論。無著受彌勒菩薩啟示般若經甚深內義而作《現觀莊嚴論》，這種情形就好像龍樹（Nāgārjuna，約 150-250 A.D.）受文殊菩薩（Mañuj'sri）

p. 162

啟示中觀根本思想，然後創立中觀學派一樣[14]。

三、另外還有一些學者主張：作「慈氏五論」的彌勒，不是天上的菩薩，而是無著人間的老師[15]。宇吉伯壽、杜齊（Tucci）便是贊成此一看法的學者。宇井伯壽甚至在他一九二一年發表的一篇論文中，推定彌勒的生卒年為公元二七〇~三五〇年左右[16]。

以上是關於「慈氏五論」作者的三種看法，究竟孰是孰非，到目前為止學術界仍無定論。不過呂澂說：「無著、世親以前，應該有一批瑜伽師，就是無著、世親學說之所自。至於他們是否托名彌勒，就很難斷言了。」[17]這可能是比較持平的一個看法。因此，筆者認為第三說比較接近實際的情況。下面筆者將直接從《現觀論》的性質與內容兩方面，進一步地來探討《現觀論》作者的問題。

前文曾經介紹過，《現觀論》是一部《小品般若經》綱要性的釋經論。後文將進一步揭示：《現觀論》具有《瑜伽師地論·攝事分》（Yogācāryābūmau vastusamgraha）中抉擇《雜阿含》契經宗要的本母攝頌的性質。《現觀論》之於《小品般若經》，猶如《攝事分》的本母攝頌之於《雜阿含》。關於《瑜伽師地論》，雖然藏傳為無著所造，但戴密微曾於一篇論文中提出下列的看法：漢譯的《修行道地經》（Yogācārabūmi）乃僧護（Sangharaksa，僧伽羅刹）的作品，它就是《瑜伽師地論》的雛型，較無著早兩百年[18]。呂澂也認為：

《瑜伽師地論》的核心部份《菩薩地》（Bodhisattvabhūmi），早在無著、世親弘揚瑜伽大乘學說之前就有了。它由一批瑜伽師宣揚著；像有部

（Sarvāstivāda）的世友（Vasumitra）和僧護就是屬於這一系統的[19]。現在既然我們發現：解釋《小品般若經》宗趣的《現觀論》，其性質類似擇攝《雜阿含》的《瑜伽師地論·攝事分》的本母攝頌。因此，我們有理由推測：《現觀論》的作者，可能與創作《瑜伽師地論》這一系的瑜伽師有關。或許這種綱要性的釋經模式，正是這類瑜伽師「抉擇如來所說、所稱、所讚、所美先聖契經」的一種獨特手法。

另外，從《現觀論》的內容來看，《現觀論》中有些頌文，可在彌勒的《大乘莊嚴經論》和《攝大乘論》（Mahāyānasamgraha）中找到文字上幾乎完全一樣的偈頌；有些頌文則在內容方面與《大乘阿毘達磨集論》

p. 163

（Abhidharmasamuccaya）有很密切的關係（詳見後文）。由此，我們可以更進一步推測：《現觀論》的作者，極可能是無著學說所自的那批瑜伽師之一，至少也是一位博通瑜伽學說的學者。

再就思想方面而論，基本上，《現觀論》以「一切法空、無自性」的中觀思想作為核心，兼採瑜伽的觀行次第，然後貫成一個龐大而完整的體系去解釋《小品般若經》（詳見後文——柒）。因此，我們可以大致推斷：《現觀論》的作者，是一位既深入中觀又博通瑜伽學說的大思想家，至於他究竟是偏重瑜伽實踐的中觀學者，或是深受龍樹學說影響的瑜伽師，且乃至於他是否托名彌勒，那就難斷言了。不過，為了便於說明，以下仍以彌勒為《現觀論》作者之名。

五、《現觀莊嚴論》之性質及其與《攝事分》之比較

甲、《現觀論》之性質

如前所說，般若經發展到公元第四世紀的時候，形成卷帙龐大、編排紊亂和經文重覆累贅等多種弊端，增加了一般佛教徒學習般若經的困難。

《現觀論》「序品」說：

「大師於此說，一切相智道，非餘所能領，……

為令易解故，是造論所為。」[20]

從論頌本身來看，彌勒就是為了去除一般人研習《小品般若經》的困難，使人容易悟入如來所說的甚深般若經義，所以才寫作《現觀論》。因此，在性質上，《現觀論》應該是解釋《小品般若經》的釋經論；而且這部釋經論，必須具備協助人克服學經困難的功能。換句話說，（一）它必須是濃縮精鍊的、提綱挈領的，唯獨這樣，才能去除經文重覆累贅的弊病，消弭一般人因經卷龐大而不願研讀的畏懼心理。（二）它必須具備一個三乘共貫、性相並彰的完整思想體系，含攝廣大行持的菩提道次第和究竟圓滿的果位，並用以此根

（vastu, gzhi，即對存在萬事萬物的認識）、道、果三門貫通整部《般若經》。如此，才能免除編排紊亂之失，

p. 164

使經文顯得條理井然、脈絡分明，引人循序漸進，深入浩瀚淵深的般若義海。

現在，且讓我們來看看，《現觀論》是否具有述的那些功能。

《現觀論》「序品」第五、六頌說：

「般若波羅蜜，以八事正說。遍相智道智，次一切智性，

一切相現觀，至頂及漸次，剎那證菩提，及法身為八。」[21]

這兩頌說明了：此論以佛的一切相智（即遍相智）現觀、菩薩的道智現觀、聲聞與獨覺的一切智現觀等三智的內容作「根」，以圓滿現證一切相現觀加行、至頂現觀加行、漸次現觀加行、一剎那現證菩提現觀加行等四加行作「道」，以法身現觀作「果」；也就是以此根、道、果三門，或八個現觀——八事（*dnegos-po brgyad*）來宣說整部的《般若波羅蜜多經》。這「八事」，其實就是《大品般若經》的總綱。總綱下有「七十義」，七十要義之下，更細分出一千二百細目[22]。《現觀論》以這「八事、七十義、一千二百細目」來分析解釋《大品般若經》，將它們與經文逐段配合會通；這樣，經文的組織便顯得有條不紊了。此論的漢譯者法尊法師曾說：「《現觀論》是一本般若經的科目。」[23]英譯者孔慈也說：「此論是《大品般若經》內容的偈頌體表解……它摘要地總括了《二萬五千頌》的經文內容，提出經文內容大綱前後一貫的次序，並將傳統佛教所建立的道次第，配入經文的每一個段落中。因此，處處容見具體可行的成佛之道。」[24]

依據上述的說明，已可約略認識《現觀論》的性質。然若想進一步作具體而深入的了解，則必需將《經》與《論》互相配合起來對讀，方能克竟其功。因此，下面將舉出「一切相智品」中別說「大乘廿僧」（*dge-'dun nyi-shu*）為例，實際說明經、論之間的關係。這樣可以幫助我們大略看出，彌勒處理《大品般若經》的手法，並進一步具體了解《現觀論》的性質。

《現觀莊嚴論》中關於「廿僧」的頌文是這樣的：

「諸鈍根利根，信見至家家，一間中生般，行無行究竟，

三超往有頂，壞色貪現法，寂滅及身證，麟喻共二十。」[25]

師子賢主張這兩段顯說的大乘僧眾有：「鈍根」、「利根」、「信解」、

p. 165

「見至」、「人家家」、「天家家」、「一間」、「中般」、「生般」、「有行般」、「無行般」、「全超」、「半超」、「遍歿」、「現法寂滅」、「身證」、「麟喻」等十七類，隱說的僧眾有：「預流果」、「一來果」、「阿羅漢向」等三類，一共是廿類大乘不退轉僧眾[26]。與此「廿僧」相對應的《大品般若經》經文，是什譯本的「往生品」和奘譯本的「觀照品」第三之三的前半，經文相當長。限於篇幅，本文僅取其中較具代表性的數段為例。

（一）、「人家家」的菩薩

「舍利弗！有菩薩摩訶薩，入初禪乃至第四禪……，以方便力故，不隨禪生，還生欲界剎帝利大姓、婆羅門大姓、居士大家，成就眾生故。」

(二)、「天家家」的菩薩

「復有菩薩摩訶薩以方便力故，不隨禪生，或生四天王天處，或生三十三天、夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天，於是中成就眾生，亦淨佛世界，常值諸佛。」

「復次，舍利弗！有菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故，入初禪，此間命終，生梵天處，作大梵天王。從梵天處，遊一佛國至一佛國，在所有諸佛得阿耨多羅三藐三菩提未轉法輪者，勸請令轉。」[27]

在龍樹的《大智度論》中，關於這三段經文的註釋，較經文長一倍半。其內容大抵是對經文句義的解析，以及對可能產生疑難的答辯。今惟恐文繁，故不引錄。《現觀論》對這三段經文的解釋，只有兩個字「家家」（*kulamkula,rigs-gnas-rigs*）。這與《智度論》的註釋方式，恰好形成一個非常強烈的對比。

《智度論》的註釋是銷文釋義的、剖析的、思辨的、推演的；而《現觀論》卻是綜合的、精簡的、歸納的、提綱契領的。這兩部《小品般若經》的釋論，猶如牡丹綠葉，足以相得益彰，互相發明。現在值得我們進一步探討的問題是，《現觀論》為什麼、憑什麼用「家家」這兩個字擇攝上述那三段經文呢？這個問題的答案，可以從較《現觀論》中出的阿毘達磨論典中去找尋思想的線索。

p. 166

編纂於西元二、三世紀之間的《大毘婆沙論》卷五三說：

「家家有二：謂天家家及人家家。天家家者，謂於天上，或受二生，或受三生。或一天處，或二天處，或三天處，受二、三生。或一天家……。人家家者，謂於人中，或受二生，或受三生。或一洲處，或二洲處，或三洲處，受二、三生。或一人家……受二、三生。」[28]

由於前述第一段般若經經文中所宣說的菩薩，只在人間度化眾生，類似小乘僧眾中已斷欲界的三、四品修惑，於人間再投生三、二家便可證圓寂的「人家家」聖者，所以彌勒便以「人家家的菩薩」作這段經文的要義或標題。第二、三段經文所說的菩薩，只在欲界諸天成就眾生；或作大梵天王，普請諸佛轉法輪。這種行徑，類似在欲界天投生三、二家便可證圓寂的小乘「天家家」聖者，所以彌勒便以「天家家的菩薩」作這段經文的標題。若進一步再將「人家家的菩薩」與「天家家的菩薩」合併，加以濃縮精鍊，便可提鍊出上述三段般若經文的最終結晶「家家」。彌勒處理《小品般若經》的手法，大抵是如此

的。以下再舉六段經文補充說明。

(三)、「信解或見至的一來果」菩薩

「舍利弗！有菩薩摩訶薩，一生補處，行般若波羅蜜，以方便力故，入初禪乃至第四禪，入慈心乃至捨……。若生兜率天上，隨其壽終，諸根不失，具念正知（什譯本作：「具足善根，不失正念」，異餘譯本），以無數百千億萬諸天圍繞恭敬來生此間，得阿耨多羅三藐三菩提。」

(四)、「信解或見至的不還果」菩薩

「舍利弗！有菩薩摩訶薩，得六神通；不生（此土）欲界、色界、無色界，從一佛國至一佛國，供養、恭敬、尊重、讚歡諸佛。」

「……遊戲神通，從一佛國至一佛國，所至到處，無有聲聞、辟支佛乘之名，乃至無二乘之名。」

「……所至到處，其壽無量。」

「從一國土至一國土；所至到處，有無佛、法、僧處，讚佛、法、

p. 167

僧功德。諸眾生聞佛名、法名、僧名故，於此命終，生諸佛前。」

「……初發意時，得初禪乃至第四禪，……是菩薩不生欲界，色界、無色界中，常生（他方）有益眾生之處。」[29]

與前述的情形一樣，《智度論》對這六段經文的註釋也很長，約為經文長度的七倍。而《現觀論》仍然只用了「信（śraddhā,dad-pa），見至（drstiprāta,mthong-thob）」三字，便精當地把這使段經文完全賅攝了。

《大毘婆沙論》卷五四說：

「此信、勝解補特伽羅，或是預流果，或是一來向，或是一來果，或是不還向，或是不還果……此見至補特伽羅，或是預流果，乃至或是阿羅漢向。」[30]

由於上述所引第一段經文所說的菩薩，是一生補處菩薩上生兜率天後，當來下生人間一次便成正覺，類似小乘僧眾中名信解或見至的一來果聖者，所以這類菩薩被冠以「信解或見至的一來果」之名。第三段經文中的菩薩，願力特殊，現生命終以後，不重回本土，隨願往生他方世界救度眾生。因此被冠以「信解或見至的不還果」之名。將這兩類菩薩的名稱合併在一起，經過濃縮精練的處

理，便成了（三）、（四）六段經文的題要「信（解）、見至」。總之，《現觀論》之「大乘廿僧」兩頌中的第三句「信見至家家」五字，擇攝了以上九段經文的宗要。

有了以上的理解之後，現在便可進一步從更大的範圍來探討彌勒處理《大品般若經》的手法。彌勒看出「往生品」這一大段經文的宗旨，是說明『各種不同典型的大乘不退轉菩薩』；又發現這些菩薩在斷惑、證果和轉生方式這三方面，與小乘聖僧有相類似的地方。於是就以小乘聖僧作喻，借用四向四果之名，施設在大乘僧眾上，組成廿類大乘不退轉僧眾。因此，我們可以說：「廿僧」就是彌勒賦予般若經「往生品」的一個主題或綱要，而其中每一類僧眾便是綱要底下一條條的細目。以此「廿僧」為例類推，則《現觀論》中由最初的「發心」乃至最末的「法身」等要義，均可循此方式，與《大品般若經》的某一大段經文互相配合。所以，後世出現的梵本《二萬五千頌般若經》，都把這八品《現觀論》

p. 168

的頌文置於經前。把「七十義」和「一千二百細目」插入相應的段落間。例如：(a)收編於西藏大藏經「論部」(bstan-'gyur)中，題名師子賢造的《二萬五千頌般若經(合論)》(Sher-phyin stongphrag nyi-shu-lnga-pa)；(b)孔慈英譯本所依的梵文本根據《現觀莊嚴論》修訂的《聖、二萬五千頌佛母般若波羅蜜多》(Āryapañcavim'satisāharikā bhagavati prajñāpāramitā Abhisamayālankāranusārena sam'sodhitā)都是屬於這一類較晚出的改寫本《大品般若經》。於此附帶一提，孔慈說：(a)本與(b)本有些出入，(a)本顯然是較晚出的[31]。可惜他並未舉出明確的證據，這一點似乎仍有待今後進一步的研究。

或許有人會問：「整部《大品般若經》與「八事七十義」的配合，都和前面所舉的例子那樣巧妙嗎？」這個問題的答案恐怕是否定的。事實上，像《二萬五千頌》這樣龐大的般若經，把它加以分析、歸納，然後以「根、道、果」的完整體系一以貫之，這件工作決不單純。為了使經更配合論的一貫體系起見，對部份經文重新加以組織、刪改、添增，這是絕對可能的。早期傳出的《大品般若經》(什、奘譯本)，部份經文不符論義，而後傳的((a)、(b)二本)《二萬五千頌》卻與論頌十分吻合，道理就在這裡，以「廿僧」作例子來說，不但後傳經本順序，已經作了大幅度的調整，而且其中甚至還添加了七段與「預流果」、「中般」、「全超」、「半超」、「行有頂」、「壞色貪」、「獨覺」等大乘僧眾相對應的經文[32]。其他，像「廿二發心」和「法身品」等處的經文，也有類似的情形。總之，後世通行的《二萬五千頌》經本，均已根據《現觀論》作了修改。修改後的經本，當然是比較符合論頌的；不過，有許多地方，經與論的配合依舊勉強。這一點只需稍作對讀便可明白。綜上所說，《現觀論》是《大品般若經》的註釋，屬於「經釋」一類的論著。不過，它與龍樹著作的《大智度論》大不相同。《智度論》是隨經散說的，旁徵博引的，愈演愈廣，愈說愈多，釋完初品已成卅四卷，「若備釋其文，將近千有餘卷」[33]。《現觀論》則正好相反，它是濃縮精鍊的、提綱挈領的。全論總共二七三頌，約《大品般若經》的百分之一。它有組織、有體系，便於《大品般若經》的理解和憶持。它的確是一部名符其實的《般若波羅蜜多之要訣——現觀莊

嚴論》。

p. 169

乙、與《瑜伽師地論·攝事分》比較

民國十二年，支那內學院呂澂先生，發表《雜阿含經刊定記》，證明《瑜伽師地論·攝事分》的「契經事擇攝」，是《雜阿含經》修多羅部份的本母——摩坦理迦（*matrika*）。論文從卷八五到九八，凡十四卷[34]。

從經與論的比對中，可以明顯看出：《攝事分》的論義，是依《雜阿含經》而建立的。經有「五陰」、「六入處」、「雜因」、「道」——四誦（品），論也有對應的「行擇攝」、「處擇攝」、「緣起、食、諦、界擇攝」、「菩提分法擇攝」——四擇攝（含蘊、處、緣起、食、諦、界及道品等七事）。每一擇攝，立有攝頌（唵拞南，*udāna*）[35]。攝頌又有總、別之分。總頌的內容相當每一擇攝下的要義；別頌的內容，相當於要義下的細目。與《現觀論》一樣，這些要義和細目都是《雜阿含》經文濃縮精鍊而成的，有助於全經的理解與憶持。有時一經有二、三細目相對，有時總攝數經為一細目，不一定是一經對應一細目的。不過，《攝事分》的每一細目底下，均附有一段解析《雜阿含》經文或根據經文作進一步發揮的論義。這是《現觀論》所沒有的。茲舉《雜阿含經》的「道品誦」與《攝事分》的「菩提分法擇攝」為例，進一步加以說明。

「菩提分法擇攝」的總綱（總唵拞南）是：「念住與正斷，神足及根、力、覺、道支、息念，學、證淨為後。」[36]共分十個要義，分別擇攝《相應部》的「念處相應」、「正勤相應」、「如意足相應」、「根相應」、「力相應」、「覺支相應」、「聖道分相應」、「安那般那念相應」、「學相應」、「不壞淨相應」[37]。

以「念住」這個要義來說，「念住」以下有四個別唵拞南頌。其中第二唵拞南頌是：「安立、邊際、純，及如理、緣起，修時障自性，說、斷起修後。」[38]其中共有九個細目。這九個細目，分別擇攝《雜阿含》的第六〇五經至六一二經。如「邊際」，擇攝第六〇五經。經云：

「如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

p. 170

有四念處，何等為四？謂身身觀念處；受、心、法觀念處。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」[39]

如「純」，擇攝第六〇六、六〇七兩經。經云：

「……如是比丘！於此四念處，修習圓滿，精勤方便，正念，正知、應當學。……」

「……告諸比丘：有一乘道，淨諸眾生，令越憂悲，滅惱苦，得如實法，所謂四念處。何等為四？……」[40]

如「如理」，擇攝第六〇八經。經云：

「……告諸比丘：若比丘離四念處者，則離如實聖法；離如實聖法，則離聖道；離聖道者，則離甘露法；離甘露法者，不得脫生老病死、憂悲苦惱，我說彼於苦不得解脫。若比丘不離四念處者……我說彼人解脫眾苦。」[41]

附於「如如理」細目之下，進一步解析第六〇八經經文的論義是：

「復次，若於身等四種所緣，發起種種非理作意，即便違背四種念住。違背此故，即便違背如理作意。謂聖如理，無間能生正見支等所有聖道，違背此故，即便違背一切聖道；違背道故，便為違背道果、甘露、究竟涅槃。」[42]

其餘的細目，如「緣起」擇攝第六〇九經；「修時障自性」擇攝第六一〇、六一一兩經，「說」、「發起」、「修」等三細目合攝第六一二經[43]。

從以上經、論的簡單比對，可以大致看出：《攝事分》中本母攝頌總攝《雜阿含》的情形，彷彿是《現觀論》總攝《小品般若經》的情形一樣。《現觀論》以「八事、七十義、一千二百細目」總攝《小品般若經》；而《攝事分》也以「七事（四擇攝）、三十八義、三百一十二細目」總攝《相應修多羅》[44]。二者不同之處是：(一)《現觀論》是性相並彰的，三乘共貫的，所以體系比較複雜龐大；(二)《現觀論》只有論頌，不像《攝事分》在攝頌底下還附有進一步解析經文的論義。

《瑜伽師地論·攝事分》說：

「當說契經摩坦理迦，為欲決擇如來所說，如來所稱、所讚、所美先聖契經。譬如無本母，字義不明了；如是本母所不攝經，其義隱昧，

p. 171

義不明了。與此相違，義即明了，是故說名摩坦理迦。」[45]

本母的體裁，是標舉契經《現觀莊嚴論》初探的綱目作釋。標目如母；從標起釋，如母所生。依標作釋，能使意義決定明了。集取佛說的聖道項目，稱為摩坦理迦。《阿含經》的母體是《雜阿含》，而擇攝《雜阿含》——修多羅主體的摩坦理迦，正是《瑜伽師地論·攝事分》的「契經事」本母攝頌。同樣的，大

乘經的根本是《般若波羅蜜多經》，而擇攝《小品般若經》的正是《現觀論》。因此，《現觀論》確實具有本母的性質，它相當於擇攝《小品般若經》宗要的本母攝頌。我們可以說：《現觀莊嚴論》之於《小品般若經》，猶如《瑜伽師地論·攝事分》中「契經事」的本母攝頌之於《雜含阿經》。

關於《現觀論》的性質，仍有一問題必須提出來討論，那就是：《現觀論》的體裁原是優波提舍（upadeśa）——論義、口訣、教授。它如何會具有本母的性質呢？這一點可以引用《瑜伽師地論》來解釋。《瑜伽師地論》卷廿五說：

「云何論議（優波提舍）？一切摩坦理迦、阿毘達磨，研究甚深素怛纜藏，宣暢一切契經宗要，名為論議。」[46]

另外，卷八一也說：

「論議者，謂諸經典循環研覈摩坦理迦。……依此摩坦理迦，所餘解釋諸經義者，亦名論議。」[47]

從這兩段《瑜伽師地論》的論文可以看出，對大乘瑜伽學者而言，優波提舍是一切論書的通稱，它兼含摩坦理迦與阿毘達磨。由此我們便不難理解，何以體裁是優波提舍的《現觀論》會具有本母——摩坦理迦的性質了。

六、《現觀莊嚴論》之內容

如前所說，《現觀論》的論義是以「八事七十義」的體系架構而成的。如果先明白什麼是「八事七十義」，那麼要了解整部論的內容就比較容易了。因此，本節擬就「八事七十義」來概說《現觀論》的內容。

p. 172

關於「八事七十義」，E.Obermiller 於《現觀論中所顯示的般若經義》一書中，曾大略介紹過[48]。法尊法師也曾經寫過一篇「現觀莊嚴論中八品七十義略解」的論文[49]。這篇論文的内容較前者充實，但是並未註明其中解釋所依據的論典。因此，該篇論文中的解釋只能代表法尊法師本人的看法與心得。宗喀巴所著《金鬘疏》的序品，對「八事七十義」有一段詳細的說明，本節以下所作簡介，就是摘譯其中要點寫成的。

甲、八事（astau padārthāḥ, dngos-po brgyad）

一、一切相智：於一剎那頃，現觀一切如所有、盡所有行相之智。如《般若經》說：「任何行相」等。又說：「行相寂滅」。般若經文依此次第，開示了知世俗與勝義的行相。此分為，通達如所有的一切相智及盡所有的一切相智。

二、道智：通達三（乘）道無自性，進而圓滿、成熟、清淨而現證真際（*yang-dag mtha'*，空性之異名）之學道。此分為了知聲聞道、獨覺道與佛道之三智。

三、一切智：於一切（五蘊等）事上，通達補特伽羅我空之少分智。此分為聲聞的一切智及獨覺的一切智。

四、圓滿現觀一切相加行：為使三智的了悟獲得自在，總攝三種無生而修習的菩薩瑜伽。此分為廿相加行。

五、至頂相加行：依止圓滿現觀一切相的相加行，並於總攝三種無生之修習獲得自在的菩薩瑜伽。此分為七種至頂相加行。

六、漸次相加行：為使三智所了知之行相頓生的悟智獲得堅固，而漸次修習三智諸行相的菩薩瑜伽。此分為十三種漸次相加行。

七、一剎那圓證菩提相加行：漸次修習三智（諸行相）而達於究竟的菩薩瑜伽。此分四種剎那相加行。

八、法身：修完相加行（後所得），具有眾多無漏功德的究竟果。如《二諦論》（*bDen-gnyis*，八世紀初智藏造）說：「諸法之身故，無邊德依故，智隨行體故，是怙主法身。」此頌的論義如《二諦論難處釋》（*bDen-gnyis kyi dka' 'grel*，八世紀中寂護造）說：「身是聚合（之義），

p. 173

所以法身就是諸法的聚合；因立果故。問：為什麼說是因呢？答：因為法身是世、出世間一切功德的依處。」又說：「因此，所謂『法』，是指種（因）；所謂『身』，是指體性。」此法身分為四種[50]。

乙、七十義（*artha-saptatih, don bdun-cu*）

（一）、一切相智」有十義

有人說：「十義是修成一切相智之因，所以從以因襯托果的方式來開示（一切相智）。」師子賢與智足（*Ye-sheszhabs*）則認為：因為所緣中含攝一切所知，所以先說明一切因與果的行相，然後才開示現觀彼等行相的唯一智——一切相智……。這是從以境烘托有境（*yul can*，即含攝客體的心或認知）的方式來說明的。以下說明十義的內涵。

（一）發心：為了利他而欲求圓滿菩提，與此欲求相應而生之心。此分為廿二種，其道位從資糧道至佛地。（品 I，頌 1-3，「發心為利他……」）

（二）教授：能正確引導人證得大乘發心所追求的目標之言教。（頌 4-7，「正行及諸諦……」）

（三）四抉擇分：大乘資糧道以後出生的智慧，勝解行地所攝，具有五種殊勝。

此分為：煖、頂、忍、世第一法四種。（頌 8-19，「所緣及行相……」）

(四)正行所依：修行正法所依止的法界自性。此法界自性由所依分為十三種。其道位從資糧道至最後心。（頌 20—22，「通達有六法……」）

(五)正行所緣：修行者所知（的理法），此分為十一種。所緣與行相沒有道位之分，因為所緣遍於一切所知。（頌 23—24，「所緣一切法……」）

(六)正行所為：能誘導菩薩發奮上達的究竟果。此分為三大所為。其道位限於佛地。（頌 25，「思有情皆勝……」）

(七)鎧甲正行；於一一波羅蜜多中含攝六波羅蜜多之行持。此分為六種。其道位從資糧道至最後心。（頌 26，「彼別別施等……」）

p. 174

)

(八)趣入正行：以修所生慧為主而進趣大乘道的行持。此分為九種。其道位從加行道至最後心。（頌 27、28，「靜慮無色施……」）

(九)資糧正行：將出生大菩提之行。此分為十七種。其道位從世第一法至十地。（頌 29—54，「悲及施等六……」）

(十)定出正行：於究竟之生地，決定能出生一切相智之正行。此正行是第十地的殊勝道所攝，由出生地而分成八種。（頌 55、56，「所為及平等……」）

(二)、「道智」有十一義

(一)作映奪等：以如來光映奪諸天眾之光，伏其我慢，使他們成為能生道智的生命體。（品 II，頌 1，「調伏諸天故……」）

(二)聲聞道：僅通達補特伽羅無我的少分智。此分為聖道與加行道兩種道。（頌 2—5，「道相智理中……」）

(三)獨覺道：通達一個半無我（即全分的補特伽羅無我及半分的法無我——能取所取異體空）的少分智。分類同前。（頌 6-10，「自覺自證故……」）

(四)菩薩見道：無漏修道未生起以前，證悟二種無我的出世間智。此分為十六種。（頌 11—16，「諦及諦上忍……」）

(五)修道的作用：已成就修道之果的利益。此分為六種。其道位從第二地至佛地。（頌 17，「遍息及一切……」）

(六)無上勝解作意：肯定『般若佛母有功德』的無漏修道。此分為廿七種。（頌 18、19，「勝解謂自利……」）

(七)讚美、承奉、稱揚三者：對於修習自利、二利、他利三種勝解的菩薩、高地菩薩及諸佛，心中生起的那一分歡喜心；或宣揚他們具有利益眾生的功德的那一分（歡喜心）。此分為二十七種。（頌 20，「般若波羅蜜……」）

(八)無上迴向作意：為了利他，將自他善根轉成圓滿菩提之一分的有漏修道。此分為十一種。（頌 21、22、23，「殊勝遍迴向……」）

p. 175

(九)無上隨喜作意：對自他善行特別歡喜的有漏修道。此分為具有世俗境與勝義境的兩種隨喜。從「勝解」到「隨喜作意」之間的道位，都是第二地至十地。（頌 24，「由方便無緣……」）

(十)成辦功德的修道：已修成究竟悟智之因的大乘無漏修道。此分為「自體」等五種。（頌 25，「此自體殊勝……」）

(十一)最極清淨的修道：已修成究竟斷德之因的大乘無漏修道。此分成九種修所斷的九種對治。（頌 26—31「依佛及施等……」）

(三)、「一切智」有九義

(一)智不住諸有：以通達無自性之慧去除對三有的戀執。（品Ⅲ，頌 1，「非此岸彼岸……」）

(二)悲不住涅槃：以最勝發心之力消除對寂滅的耽著。（同上）

(三)非方便則遠：因執著根、道、果三者之相而受繫縛，此不能對治相執的一切智。（頌 2，「彼由攀緣相……」）

(四)方便則非遙：具有殊勝的方便與智慧之智。（同上）

(五)所治的一切智：屬於菩薩所應斷的一切智。（頌 3—7，「色等蘊空性……」）

(六)對治品的一切智：通達一切有法無自性而能對治相執的智慧。（同上）

(七)一切智的加行：於色等破執而修習之道。此道隱含了聲聞、獨覺的加行道，分成十種。（頌 8、9、19a. b，「色等無常等……」）

(八)加行平等性：修一切智加行的行相，此行相能破除對境與有境的執著。共有四十種。（頌 10c.d「色等無憍慢……」）

(九)見道：初見真諦即能遠離三十二種增益，此真諦的現觀隱含小乘的見道。（頌 11、12、13、14、15，「於苦等諸諦……」）

p. 176

(四)、「圓滿現觀一切相加行」有十一義

(一)行相：境，或加行所修的對象；此分為一七三種行相。（品Ⅳ，頌 1、2、3、4、5，「一切智差別……」）

(二)加行：為得道力，統攝三智而修之瑜伽；共有廿種。（頌 6、7、8、9、10、11，「已承事諸佛……」）

(三)功德：修完加行所證之暫時利益與究竟利益。此分為十四種，其道位從資糧位至佛地。（頌 12a. b，「摧壞魔力等……」）

(四)過失：即魔業。此種魔業能中斷加行的生起與加行的漸趣殊勝，此分為四

十六種。（頌 c. d，「過失有四十……」）

(五)性相：能顯示加行功用之智慧，此分為九十一種。（頌 13—31，「由何相當知……」）

(六)順解脫分：與去除煩惱種子的解脫分相隨順的加行。（頌 32—34，「無相善施等……」）

(七)順抉擇分：具有護念有情之殊勝心態，及以修所生慧為主之勝解行的智慧。（頌 35—37，「以煖等所緣……」）

(八)有學不退眾：具有決定不墮於有、寂二邊之兆相的菩薩。此分為加行道、見道、修道三種。（頌 38—59，「從順抉擇分……」）

(九)有寂平等性加行：通達輪迴與涅槃皆無自性以後所修之加行。（頌 60，「諸法同夢故……」）

(十)無上清淨剎土加行：淨化屬於自己的情、器世間之加行，此分為二種。（頌 61，「有情世如是……」）

(十一)善巧方便加行：現證善巧方便的十種境，並且了知是時機與不是時機之加行。（頌 61、62，「境及此加行……」）

由「行相」到「善巧方便加行」這十一義，圓滿現觀三智的一切行相。其中第二與最後三義是加行的體性，其餘是加行的境、依止、所斷、所知與功德等。

p. 177

（五）、「至頂加行」有八義

(一)兆相：在統合三智之修習有所成就時，會產生屬於加行道煖位的兆相；此分為十二種。（品 V，頌 1，「夢亦於諸法……」）

(二)增長：在統合三智之修習有所成就後，逐漸增長的那個部份。此增長屬於加行道的頂位，分為十六種。（頌 2，「盡瞻部有情……」）

(三)堅穩：已於三智的各種證解和不捨有情的大悲獲得堅固的頂加行。此屬於加行道的忍位所攝，分為二種。（頌 3，「由三智諸法……」）

(四)心遍往：為了隨喜四種菩薩的發心而專注一境的頂加行，此屬於加行道的世第一法。（頌 4，「四洲及小千……」）

(五)見道的頂加項：統合三智的修習已有所成就，而且可作見所斷分別之不共對治的加行。（頌 5-23，「趣入及退還……」）

(六)修道的頂加項：統合三智的修習已有所成就，而且可作修所斷分別之不共對治的加行。（頌 24—36「滅等九等至……」）

(七)無間定的頂加項：統合三智的修習已有所成就，而且成就了一切相智的直接因。（頌 37、38、39，「三千生聲聞……」）

(八)應除的邪執：執著二諦是互相對立的無知，此分為十六種。（頌 40、41、

42，「所緣成及彼……」)

從「兆相」到「邪執」等八義就是頂加行。又，前七義是頂加行的體性，第八義是頂加行的所斷。

(六)、「漸次加行」有十三義

(一)施漸次加行：配合漸次加行的總相，次第修習布施。(二)戒，(三)忍，(四)精進，(五)禪定，(六)般若等漸次加行也是同樣的配合說明。

(七)隨念佛漸次加行：於勝義中不緣如來功德，於世俗則正確地次第懷念。同樣的，把“佛”代換成“善、不善、無記”、“有學不退眾”、“三律儀”、“法施、財施”、“生於天界的聖者”，就成為：(八)隨念法，(九)隨念僧，(十)隨念戒，(十一)隨念捨，(十二)隨念天等漸次加行。

p. 178

(十三)了知無實自性的漸次加行：通達一切法無自性漸次修習的加行。(品VI，頌1，「從施乃至慧……」)

「漸次加行」包含了一切的實踐，而這些實踐的項目並非各別獨立的。前六義是漸次加行的實踐內容，六隨念是漸次加行的實踐階段；最後一義是淨化執著的方法，所以它是遍於前十二義的。

(七)、「一剎那圓證菩提加行」有四義

(一)一剎那現證非異熟之一切法的加行。

(二)一剎那現證異熟之一切法的加行。

(三)一剎那現證一切法無性相的加行。

(四)一剎那現證一切法無二的加行。(品VII，頌1-5，「施等一一法……」)

《光明釋》、《善明詞義疏》(Tshig-gsal)、《牟尼密意莊嚴論》(Thub-dgongs)與智作慧(Sher-'byung)都說：「這四種加行之體相同而名稱互異。」

(八)、「法身」有四義

(一)自性身：法界本來清淨，而忽然出生的一切垢染也已淨化之身(品VIII，頌1~11，「能仁自性身……」)

(二)圓滿報身：在佛所度的有情中只對地上菩薩示現的色身，此報身是化身的增上緣。(頌12~32，「相有三十二……」)

(三)變化身：從增上緣——報身產生的佛身，此化身能普度已清淨與未清淨的眾生。(頌33~40，「乃至有三有……」)

(四)智法身：已圓成佛地的究竟智。

就勝義而言，不可說這四種佛身的前一與後三是互異的；但若就名言來說則相異，而且後三身是異體的。四身是「法身」這一品的主體，附帶說明的「事業」，是以法身為增上緣而產生的白淨功德。事業有廿七種。

《極稱分釋》（Grags-pa'i cha）說：「七十義」的數目是由《具足清淨釋》（Dag-ldan）與《善明詞義疏》（Tshig-gsal）[51]這兩部註疏所確定的。

p. 179

因為此二疏把“放光令隱暗”當作一義，把“讚美、承事、稱揚”三者當作一義，立「道智」為十一義。另外，將「法身」分為“三身”與“事業”四義。總共「七十義」。這部師子賢的論釋（《明義釋》，'Grel-pa don-gsal）並未明說「七十義」。不過若從論義來判斷，《明義釋》顯然是把“執邪”當作“無間定頂加行”的支分，不另外計算；或把“事業”當作“法身”的附屬，也不算數。若依照《光明釋》（rGyan-snang）的論義看來，顯然是指二說中的後一說[52]。

以上扼要摘譯了《金鬘疏》序品對「八事七十義」的解釋。「七十義」之中的每一要義又分為若干細目。例如，「發心」要義底下分成廿二種發心，也就是廿二個細目。將每一個要義底下分出的細目全數加起來，共成「一千二百細目」，這「一千二百細目」幾乎就是《現觀莊嚴論》的全部內容了。

七、《現觀莊嚴論》之思想

甲、以「諸法無自性」之中觀思想為主

《解深密經》（Samdhinirmocana-sūtra）「無自性相品」中述及「三時判教」時說：

「世尊初於一時，在婆羅奈斯仙人墜處施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪。……在昔第二時中，唯為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生、無滅，本本寂靜，自性涅槃，以隱密相轉正法輪……」[53]

大致說來，《解深密經》中「四諦法輪」是指《阿含經》；它以宣說「此有故彼有，此生故彼生，……純大苦聚集。此無故彼無，此滅故彼滅，……純大苦聚滅」的緣起，和「離於二邊」的中道思想為主[54]。而「無相法輪」是指《般若經》等初期大乘經典，這些經典以闡揚「一切法性空」、「一切法假名」的思想為主。中觀宗的始祖—龍樹，站在大乘學者的立場，將《阿含經》緣起、中道的根本思想，以及《般若經》性空、假名的特質，巧妙地統一起來，創作了《中論》（Madhyamakākārikā），

p. 180

評破當時教內、教外各派偏頗的岐見，將佛陀的教法重新確立在緣起性空的磐石上。[55]。

公元五世紀初，無著、世親出來組織中期的大乘經論，主張「唯識無境」的學說。《現觀論》的作者彌勒，如前所述，其活動年代介於龍樹與無著之間。這段期間，大乘的瑜伽學說正在組織、編纂，尚未定型成熟；而中觀的思想體系已經完成了好一段時間，並且正在逐漸發展。彌勒處身於這樣的一個時代背景，說他完全未受當時流行的大乘中觀思想影響，似乎不太可能。那麼在彌勒所著的《現觀論》中，是否可以明顯看出中觀的思想理路呢？現在且讓我們直接從論頌本身去探討這個問題。

《現觀論》「一切相智（*nam-mkhyen*）品」中，開示“加行位菩薩修觀之所緣與行相”時說：

「所緣無常等，是四諦等相，行相破著等，是得三乘因。

色等離聚散，住假立無說，色等不安住，其體無自性。

彼等自性一，不住無常等。彼等彼性空，彼等自性一。

不執著諸法，不見彼相故。智慧所觀察，一切無所得。

色等無自性，彼無即為性。無生無出離；清淨及無相。

由不依彼相，非勝解無想，正定定作用，授記盡執著。

三五為一體，正定不分別，是順抉擇分，下中上三品。」[56]

又，「道相智（*lam-shes*）品」中，開示“了知聖聲聞道之道相智因四順抉擇分”時，說：

「聖聲聞道中，由色等空故，空無別為煖，由彼無所得，

許為至頂位。忍位於色等，破常住等理。依於十地等。

由廣說無住，即名第一法。由佛以現智，不見諸法故。」[57]

又，「一切智（*gzhi-shes*）品」中，開示“修加行之果”時，說：

「色非常無常，出二邊清淨，無生無滅等，如虛空離貪，

脫離諸攝持，自性不可說，由宣說此義，不能惠施他，

皆悉不可得，畢竟淨無病，斷除諸惡趣，證果無分別，

不繫屬諸相，於義名二種，其識無有生，一切智剎那。」[58]

以上這些頌文，處處宣說並強調「無自性」、「性空」、「無所得」、

p. 181

「無生」、「無滅」、「不見諸法」等觀念，據此我們可以理解：基本上，《現觀論》是以隨順《般若經》空義的中觀思想立說的；特別是在闡明「根、道、果」三者中之「根」的時候。

乙、兼含瑜伽觀行

學界一般公認：“一切法，性空、唯名”是《般若經》的核心思想；然而《小品般若經》所要宣揚的教義，並非只是單方面偏狹的空性見而已。如果《小品般若經》所要宣揚的教義，只是性空與唯名的思想而已，那麼當初印度的大乘學者，將《八千頌》的根本經直接縮減成廿五頌或更簡略的《心經》也就夠了，何勞殫思竭慮，硬將根本般若經擴充成《二萬五千頌》的龐大形式呢？可見，除了性空、唯名的中心思想之外，《小品般若經》中必然還蘊含了其他重要的佛法課題；那就是成佛所需要的一切廣行持。把「一切法空」的深見，周遍運用在一切修持上，淨化身、口、意三業，廣集福慧二種資糧，進趨圓滿的四身佛果，這纔是《小品般若經》的主旨。

關於這一點，宗喀巴在《金鬘疏》中也說：「彌勒把般若經的經體，歸納成八事七十義，然後配合瑜伽行的實踐次第，造《現觀莊嚴論》。」[59]又說：

「關於（般若經的論釋）應該依照法友（Dharmamitra, Chos-kyi-bshes-gny-en.約第十世紀）的說法——般若經的內容分成：（一）核心要義——勝義諦；（二）廣大（行持）——現觀次第。闡釋第一部份的是（龍樹的六部）「理論群」，闡釋第二部份的是《現觀莊嚴論》。」[60]根據法友與宗喀巴的說法，《現觀論》的主要內容應該是：以「一切法無自性」的空義作核心，去闡明《小品般若經》中所開示一切成佛所須的廣行持次第。

為了闡明《小品般若經》中廣行持的內容，彌勒採取瑜伽行的實踐次第造論，當然也免不了會將當時流行的瑜伽學說導入《現觀論》中。下面筆者將試著從（一）論頌本身內容的分析；（二）與其他唯識論典的比較兩方面來證實這個看法。

乙一、頌文內容的分析

《現觀論》「道相智品」第八頌說：

p. 182

「遠所取分別，未離能取故，當知由所依，攝為麟喻道。」[61]

這一頌說明了，《現觀論》將「已遠離色等外境之所取分別，而尚未遠離內識之能取實執分別」的觀慧攝為獨覺道。而能取與所取是唯識論典中所慣用的術語。如《攝大乘論》中曾引用傳為彌勒所造的《分別瑜伽論》說：

「菩薩於定位，觀影唯是心。義相既滅除，審觀唯自想。

如是住內心，知所取非有，次能取亦無，後觸無所得。」[62]

這兩頌在《大乘阿毘達磨集論》與玄奘編譯的《成唯識論》中，也都分別被引用過[63]；可見對於瑜伽學派而言，這兩頌所闡明的意義應該是非常重要的。因此，“先去除緣客體而生的所取分別，再進一步脫離緣主體而生的能取分別”可說是最根本、最典型的瑜伽觀行次第。彌勒在《現觀論》「道相智品」中很明顯地引進了這種說法，不過他採取這種觀行的主要用意，是要把「遠離所取而未離能取」的觀慧配屬獨覺道，好讓獨覺道在大乘佛學的三乘道體系裡也有個妥當的安排。

另外，在「一切相智品」中，能取與所取分別更進一步被分為雜染和清淨的所取分別以及實有和假有的能取分別；而每一種分別又各細分出九種，共成三十六種分別。如頌云：

「由所依對治，二所取分別，由愚蘊等別，彼各有九種，

由實有假有，能取亦分二，自在我等體，蘊等依亦爾。」[64]

這四種分別的名稱和卅六種分別的說法，在早期的中觀與唯識論典中皆不曾出現過。《攝大乘論》中有「四尋思」（yongs-su-tshol-ba bzhi-po），與「四如實智」（yang-dag-pa ji-lta-ba-bzhin tu young-su shes-pa bzhi-po）的名稱[65]。

「四尋思」、「四如實智」與《現觀論》中所說的四種分別，關係似乎很密切，不過《攝論》中並沒有足以說明二者之間關係的進一步資料。倒是《成唯識論》在解釋《唯識卅頌》的第廿七頌時，有一段話可幫助我們更接近這個問題。《成唯識論》說：

「煖等四法，依四尋思、四如實智初後位立。……依明得定，發下尋思，觀無所取，立為煖位。……依明增定，發上尋思，觀無所取，立為頂位。……依印順定，發下如實智，於無所取決定印持；無能取中亦順樂忍。

p. 183

……依無間定，發上如實智，印二取空，立世第一法。」[66]

從這段引文可以看出：上、下「尋思」，就是觀察「所取名、義、自性、差別四法，皆自心變，假施設有」的所取分別（慧）；而上、下「如實智」，則是觀察「離能取識，既無實境；離所取境，寧有實識」的能取分別（慧）。表面

上看來，《成唯識論》所說的只是上下層次的差別，沒有雜染、清淨與假有、實有的類別。但事實上，雜染、清淨與實有、假有本身就有上下深淺層次之別。因為，加行位菩薩不但要伏下“緣雜染外境的所取分別現行”（下品），更要求進一步伏下“緣清淨外境的所取分別現行”（上品）；不但要伏下“執內識為實有能取分別現行”（下品），更要求進一步伏下“執內識為假有的能取分別現行”（上品）。因此，《現觀論》中所說的四種分別，與《攝論》中所說的「四尋思」、「四如實智」依然可以會通。由此可以證實，《現觀論》中四種分別之說實源自瑜伽行派。

此外，《般若經》說佛有法身與色身二種。早期的中觀論著也只說佛有二種身；然而《現觀論》中卻提出佛有四身的看法。這也是《現觀論》中採取瑜伽學說的另一例證。如該論「序品」最後一頌說：

「自性圓滿報，如是餘化身，法身並事業，四相正宣說。」[67]

從以上的例證，我們可以明白：《現觀論》中確實已納入了某些瑜伽行學說的重要觀點。除此以外，《現觀論》中尚有另一些屬於瑜伽行的學說，然而這些說法，僅從頌文的字面，不易看出其思想淵源，必須與其他的唯識論典作比較，方能顯出它們與瑜伽學派之間的關係。

乙二、與其他的唯識論典作比較

在內容方面，《現觀論》有許多地方與被列為「慈氏五論」之一的《大乘莊嚴經論》，以及無著的《攝大乘論》都有共通、甚至完全相同之處。例如：

1、《現觀論》「一切相智品」中的「廿二發心」說：

「如地金月火，藏寶源大海，金剛山藥友，如意寶日歌，

王庫及大路，車乘與泉水，雅聲海流雲，分二十二種。」[68]

《大乘莊嚴經論》的「發心品」說：

p. 184

「如地如淨金，如月如增火，如藏如寶篋，如海如金剛，

如山如藥王，如友如如意，如日如美樂，如王如庫倉，

如道如車乘，如泉如喜聲，如流亦如雲，發心譬如是。」[69]

若將《大乘莊嚴經論》頌文中第一個以下的「如」字與「淨」等形容詞去掉，則「發心品」的頌文，便如《現觀論》「廿二發心」的頌文一模一樣了。

2、《現觀論》「法身（chos-sku）」和第七、八頌說：

「聲聞無諍定，離見者煩惱；佛無諍永斷，聚落等煩惱。

佛所有願智，任運無礙著，無隱礙常住，普答一切問。」[70]

《攝大乘論》「彼果智分」第十二、十三頌說：

「能滅諸有情，一切惑無餘，害煩惱有染，常哀愍頂禮。」

上述「法身品」的第八頌與「彼果智分」的第十三頌，除了譯法不同之外，意義幾乎是一樣的。而第七頌與第十二頌，儘管從頌文的字面上看來有些出入，但義理上仍然相同。這一點可以從無性（Asvabhava）對十二頌的註釋去理解。無性的《攝大乘論釋》說：

「“能滅諸有情，一切惑無餘”者，非如聲聞住無諍定，方便遠離，不令自身作少有情性生煩惱緣，唯伏欲界有事煩惱非餘煩惱。諸佛不爾，方便能滅一切有情一切煩惱，令無有餘，『害煩惱』者，唯害煩惱，不害有情。」[71]

由此可見，《現觀論》「法身品」的第七頌與《攝大乘論》「彼果智分」的第十二頌，意義還是相同的。此外，《現觀論》中整個「法身品」與《攝大乘論》「彼果智分」，以及《阿毘達磨集論》「得品」中的「現觀建立」都十分相近[72]。

3、《現觀論》「一切相智品」中的「廿僧建立」與《阿毘達磨集論》「得品」中的「補特伽羅建立」也有許多共通之處[73]。

雖然《現觀論》中尚未引入「阿賴耶識」（āyavijñāna）「三自性」（trayaḥsvabhāva）等唯識宗的其他主要觀念，但上述事實已足以證明：《現觀論》與早期瑜伽學派的論典，確實有非常密切的關係。我們幾乎可以肯定地說：著作《現觀論》的彌勒，如果不是位深受中觀學說影響的瑜伽行者，便是一位偏重瑜伽實踐的中觀思想家。因為《現觀論》

p. 185

無論在性質、內容和思想三方面，都明顯反映出該論的作者是一位精通中觀與瑜伽學說的大乘思想家。

丙、《現觀論》是「瑜伽行中觀派」思想的濫觴

一般認為，中觀學派發展到了後期，在學術思想上出現了一個回轉的趨勢，那就是：以中觀宗「勝義無自性」的觀點為基礎，再吸收若干瑜伽學派的說法，調合折衷成一個新興的學派——中觀宗自續瑜伽行派（Yogācāra-Mādhyamikasvāntrikas）。此一學派，關於中觀的方法論和對二諦的解釋，異於月稱（Candrakīrti, 600-650 A.D.），而與清辨（Bhāvaviveka, 約 500-570 A.D.）相似，是自續、自立量的，不是隨應破的。

「中觀宗自續瑜伽行派」的創始人，一般公推是東印的寂護（Śāntaraksita, 725-784 A.D.）。因為他在《中觀莊嚴頌》（dBu-margyan gyi tshig-le'ur-byas-pa）中，明確地把瑜伽行派「唯心無境」的學說，納入中觀的思想體系。如《中觀莊嚴頌》第九一、九二頌說：

「依於唯心義，當知境無實；依此宗更解，彼心無我義。

善執理韁人，乘二宗馬車，是故將證得，如義大乘性。」[74]

由於寂護在《中觀莊嚴頌釋》（dBu-ma'i-rgyan gyi 'grel-pa）中曾屢次引用《楞伽經》（Lankāvatāra-sūtra），日本名學者山口益因而主張：「《楞伽經》典，實甚與瑜伽中觀自續派欲言之意趣相應。蓋《入楞伽經》……為曾提高含有如來藏義之唯心唯識義之經典，但由是而同時強調心識無自性空，而攝受中觀與瑜伽唯識之宗義於一具體形態，即依此點言，可視瑜伽中觀自立派乃依《楞伽經》所具此種思想特徵以建立自派教義者。」[75]山口益博士的說法確實具有創意。

《楞伽經》偈頌品說：

「依於唯心時，不分別外境，緣真實而住，亦超越唯心。

超越唯心已，更遠離無相，住無相行者，彼能見大乘。」[76]

根據《中觀莊嚴論釋》中所引用的這二頌看來，《楞伽經》確實足以作為「瑜伽行中觀派」宗義的依據。不過，根據西藏貢卻亟美汪波（dkon-mchog 'jigs-med dbang-po, 1728-1791, A.D.）所著《外內教宗義撮要寶鬘》

p. 186

（Phyi nang gi grub-mtha'i rnam-bzhag mdor-bsdus-pa rin-po-che'i phreng-ba）的說法，「瑜伽行中觀派」的學者除了寂護、蓮花戒（Kamalasila，約740-790）以外，還有聖解脫軍（'Phags-pa mam-grol-sde, Ārya-immtasena，約六—七世紀）和師子賢等學者，而這些學者都是《現觀莊嚴論》的註釋家，他們建立自派宗義所依據的論典，應該是《現觀論》。職是之故，儘管《楞伽經》足以作為「瑜伽行中觀派」宗義所依之經證，但「瑜伽行中觀派」宗義所依的論據，應可遠溯至較寂護《中觀莊嚴頌》更早的《現觀莊嚴論》。

從本章前兩節的討論，我們可以肯定，《現觀論》所闡揚的，是以中觀思想為主而兼含瑜伽觀行次第的般若學。此一調和折衷的思想體系，既不離甚深的空性見，又有具體的實踐次第可資依循，可能較易普遍被人接納而逐漸獲得發展。因此，中期的大乘佛學發展到了後來，雖然明顯地分裂成中觀與瑜伽兩大宗派，但是彌勒最初在大乘佛學的沃土裡，親手種下的這株「雙具中觀深見與瑜伽廣行之基因」的思想幼苗終於在聖·解脫軍與寂護、蓮花戒的細心照料下，成長、茁壯、開花，並結出「中觀宗自續瑜伽行派」的碩果[77]。雖然寂護在《中觀莊嚴頌釋》中，不曾引用過《現觀論》的頌文，但這並不表示他不

曾受到《現觀論》初創二家思想調合的影響。或許是因為《現觀論》偏重修行成佛的現觀次第，而《中觀莊嚴頌》只作思想和學理的建立，不強調修行實踐的相關體系[78]，所以e而不引。因此，筆者認為：《現觀莊嚴論》很可能是「中觀宗自續瑜伽行派」思想的濫觴。至少，聖解脫軍和「瑜伽行中觀派」另一支系的代表——師子賢等《現觀論》的註釋家，他們深受《現觀論》的影響，這一點是不容置疑的。

此外，《外內教宗義撮要寶鬘》論及「瑜伽行中觀派」所主張的“大乘菩薩的證果方式”時，說：「於煖位時，伏下“見所斷的染污所取分別現行”；證得忍位時，伏下“見所斷的執實能取分別現行”；證得世第一法時，伏下“見所斷的執假能取分別現行”。煖、頂、忍、世第一法四位（所依之禪定），依次稱為：明得三摩地、明增三摩地、入真性一分三摩地、無間三摩地。」[79]另外在論及“小乘的證果方式”時，又說：

p. 187

「諸定性的獨覺，以“能取、所取二空”作為主要的修習觀點。最後，依止修道金剛喻定，斷盡煩惱障與（執能取所取異體的）粗品所知障，同時現證獨覺羅漢果。」[80]

上述這些「瑜伽行中觀派」的主張，完全是《現觀論》中的說法（請參閱Z一所引之兩段頌文），它們顯然源自較寂護《中觀莊嚴頌》更早的《現觀論》。這一點可作本節結論的有力佐證。

八、《現觀莊嚴論》之相關註疏

甲、印度學者之註疏

師子賢在《現觀論光明釋》中，開宗明義述其傳承時說：彌勒造《現觀莊嚴論》，無著註釋，名《真實性決定》（De-nyid rnam-nges），世親也隨之作疏[81]。然而西藏大藏經中並無著與世親的註疏。在史料上有記載，而且西藏大藏經中也保存下來最早的一部論釋，是聖解脫軍作的。多氏《印度佛教史》中記載：「聖解脫軍以中道無自性論義，釋《八品般若經》與《現觀論》，造《般若》、《現觀莊嚴》雜揉之論釋（——《聖·二萬五千頌般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論釋》）[82]。」聖解脫軍以後，接連四、五個世紀中，《現觀論》相繼弘傳，相關的論釋與註疏先後問世，數量達廿一部之多（見后文）。

這廿一部論釋與註疏，宗喀巴年輕的時候曾下過一番鑽研的功夫，因為他卅二歲那年寫作的《現觀莊嚴論金鬘疏》[83]，就是以師子賢的《現觀莊嚴論釋》和《（配入現觀論的）二萬五千頌般若經》為基礎，並博引其他各家註疏而完成的[84]。另外，在《金鬘疏》的序文裡，宗喀巴對這廿一部藏譯的《現觀論》註疏，也概略作了一個通盤的說明，其中包含註疏的詳細分類與真偽之辨的考察。本章以下所述，完全依據《金鬘疏》之序文，或意述或翻譯而成。

甲一、廿一部《現觀論》註疏之分類

宗喀巴將《現觀論》的註疏分成兩類。其中配合般若經的論釋和疏有十二部，未配合般若經的有九部。茲分別列舉此廿一部註疏說明於後。（以下所列論名之編號，係日人所編德格版西藏大藏經總目錄編號。原藏文論名之對音，請見附錄）

(一)、配合般若經之註釋

(一) 配合《十萬頌》的有一部：

- 1、《十萬頌註》（No.3802，法吉祥）

(二) 配合《二萬五千頌》的有四部：

- 1、《聖·二萬五千頌般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論釋》（No.3787，聖解脫軍，約六—七世紀）
- 2、《聖·二萬五千頌般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論頌釋》（No.3788，尊者解脫軍，約七世紀後半）
- 3、《（配入《現觀論》的）二萬五千頌般若波羅蜜多》（No.3790，師子賢，約九世紀初）
- 4、《現觀莊嚴論頌具足清淨釋》（No.3801，寶作寂，約十一世紀初）

(三) 配合《八千頌》的有三部：

- 1、《聖·八千頌般若波羅蜜多之註釋——現觀莊嚴之光明》（No.3791，師子賢）
- 2、《聖·八千頌般若波羅蜜多釋難——最勝心要》（No.3803，寶作寂）
- 3、《聖·八千頌般若波羅蜜多要鍵月光釋》（No.3805，無畏作護，約十二世紀）

(四) 配合《般若波羅蜜多攝頌》的有三部：

- 1、《集薄伽梵功德寶頌釋難》（No.3792，師子賢）
- 2、《（般若波羅蜜多）攝頌釋難》（No.3798，覺吉祥智）

p. 189

- 3、《般若波羅蜜多藏鑰》（No.3806，法吉祥）

(五) 同時配合《十萬頌》、《二萬五千頌》、《一萬八千頌》三部般若經的有一部：

- 1、《十萬、二萬五千、一萬八千頌三本八現觀同顯論》（No.3789，念智稱，約十世紀後半）

(二)、未配合般若經之註疏

- 1、《般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論釋》(No.3793, 簡稱《小註》或《明義釋》; 師子賢)
- 2、《般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論頌譯善明詞義疏》, 此為《明義釋》之疏, (No. 3796, 法友, 約十世紀)
- 3、《般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論釋難明理念疏》, 與 2 同為《明義釋》之疏, (No. 3794, 吉祥法稱)
- 4、《現觀莊嚴論釋攝義》, 此為《明義釋》之攝義, (No. 3795, 智作慧, 約 950-1030 A.D.)
- 5、《般若波羅蜜多攝義》, 此為《現觀論》之攝義, (No. 3797, 童吉祥賢)
- 6、《般若波羅蜜多攝義燈》, 與 5 同為《現觀論》之攝義, (No. 3804, 阿底峽; 982-1054 A.D.)
- 7、《現觀莊嚴論極稱分釋》(No.3799.寶稱, 約十一世紀初)
- 8、《薄伽梵母般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論慧燈鬘釋》(No.3800, 覺吉祥智)
- 9、《牟尼密意莊嚴論》(No.3903, 無畏作護, 約十二世紀) [85]

以上廿一部註疏中, 宗喀巴對《牟尼密意莊嚴論》和《般若波羅蜜多藏鑰》二書的分類, 有進一步的說明。他說:

「《牟尼密意莊嚴論》是解釋牟尼整體聖教密意之作。雖然此論隨興立說(不拘一家之言); 然亦未出《現觀論》之範圍而作他解; 尤其, 此論的後三品(全論只有四品), 完全以宣說《現觀論》之義理為主, 因此將它計入隨順《現觀論》之論釋中。又, 此論某些地方, 雖然也配入了「補特伽羅……」等般若經文,

p. 190

但多數人不把它計入配合般若經的論釋之列。另外, 前文曾經提過的《般若藏鑰》一書。其中雖未直接引用經文, 但卻將《般若攝頌》中的要目, 分門別類地與《現觀論》搭配, 所以被列入配合般若經一類的論釋。」[86]

由於《現觀論》本來就是《小品般若經》的綱領、科目, 因此在註釋《現觀論》時, 若能將相對應的般若經文引入, 必然更易使人看出經、論互相彰顯的意趣。職是之故, 在聖解脫軍首創經、論雜揉的論釋模式之後, 學者競相仿效, 陸續撰出十二部配合般若經的《現觀論》釋。勿庸贅言, 這類論釋應該是《現觀論》最正統的論釋。不過從另一方面來看, 雖然《現觀論》是《小品般若經》的釋經論, 然因此論本身雙熔中觀深見與瑜伽廣行於一爐, 自成雄渾體系。從根、道、果分出八現觀, 從八現觀開展出七十要義與一千二百細目; 條

理分明，層次井然，可堪獨立成為學者研學、註疏的對象。基於這個理由，師子賢便寫下了第一部未配合般若經的《現觀論》釋——《明義釋》

(No.3973)。師子賢的這番創舉，頗得當時學界的好感，於是後起之秀，如法友、智作慧、阿底峽等人，也相繼撰述了九部這類的註疏；其中甚至有三部完全是根據《明義釋》發揮或攝要寫成的。《現觀論》的論釋之所以會發展出配合與不配合般若經的兩類論釋，大概就是這個原因。

甲二、廿一部註疏真偽之辨

從表面上看來，藏譯廿一部《現觀論》註疏，似乎都應該是印度人的著作。然而宗喀巴經過一番縝密分析和研究之後，提出了他批判性的反對意見。他說：

「傳言所有這些註疏都是印度人的著作。然據稱由克什米爾（Kashmir）法吉祥（Dharmaśri）所著之《十萬頌註》顯然非印人之作。因為 1. 該論釋將般若經的緣起品與《現觀論》（起首的）禮讚（mchod-brjod）互相搭配 [87]，並引『攝佛廣說之「緣起」而成「禮讚」之頌文』一語作論據。然此語實出《寶燈論》（Rin-chensgron-ma）。此外，（西藏）學界亦盛傳此論釋是巴日（Ba-ri）[88] 所作。2. 該書有『《大品般若經》三百卷』之說。3. 該書在教授（gdams-ngag）一章中說：

p. 191

『班底達派（Pantita，又稱經院派）主張：於外境上斷除增益；向外作觀，由觀察外境而去除執取外境之錯誤認知。古蘇魯派（Kusulu，又稱實修派）主張：於內心上斷除增益；向內觀修，本來面目自證仍知，故證解須於自心生起。』又說：『「在加行位時，以聲聞順抉擇分之禪定斷除妄念」這種說法是不對的。因為，無妄念便不須斷，有妄念則斷不了。若能了知妄念自性，無妄念自然現為智慧。』這些說法實出自藏人，非印度學者所說。因此，雖然傳言法吉祥造《十萬頌註》與《般若藏鑰》這兩部論釋，但我認為它們是某翻譯家或藏人的作品。

《三本八現觀同顯論》是印度作品的可能性也很小，而且其中經、論互相搭配的方式有些錯誤。職是之故，此論是否大學者念智稱（Smrtijñānakīrti）之作，仍待考察。

關於《集薄伽梵功德寶頌釋難》一書，清淨吉祥（Unyāsri）說：『這部論釋的行文與《光明釋》相似，所以是師子賢寫的。』不過傳說笨差松巴（'Bum-phrag gsum-pa）與大主尊（bDag-nyid chen-po）曾表示：『這部論釋主張只有一種現觀，所以不是（師子賢造的）。』然而《要鍵月光論》卻說：『師子賢的《集薄伽梵功德寶頌釋難》一書說……』這樣便又否定了前一說法，所以這部論釋大概是師子賢寫的。

《般若波羅蜜多攝義燈》是印人著作的可能性也很小，而且其中有很多藏人的說法，所以我認為是阿底峽的弟子或某些藏人的著作。」 [89]

乙、西藏學者之註疏

前述廿一部註疏，除聖解脫軍和師子賢的六部著作傳出較早（約九世紀初）以外，其餘大都是十到十一世紀後半之間的作品。最早譯成藏文的，大概是師子賢的《明義釋》，因為該論釋譯畢之跋文中載明譯者是吉祥積（dPal brtsegs）。吉祥積是西藏佛教前弘期大翻譯家之一，活躍於公元八一四—八二五年之間[90]，去師子賢的時代不遠。其餘註疏的譯出，大約在十世紀後半至十二世紀初，由峨譯師囉滇乙希（bLo-l dan ye-shes; 1059-1109 A.D.）、仁清桑布（Rin-chen bzang-po, 958-1055 A.D.）

p. 192

和其他的譯師陸續完成[91]。在這些譯籍的基礎上，西藏學者繼續研習《現觀論》，並於講學之餘紛紛著書立說，因此也留下了為數可觀的著作。茲根據孔慈《般若波羅蜜多文獻》一書，將藏人所著《現觀論》的相關註疏介紹如后（原藏文論名及人名之對音，詳見附錄）：

（一）、布敦·仁清筑（1290—1364）

- （一）《分辨廣中略三本（般若經）八品七十義段落之般若之鑰》。
- （二）《般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論釋聖教之穗大疏》。
- （三）《般若波羅蜜多成就論——除惡見》。此為（一）之附錄，其宗旨在於防範別人對《現觀論》作諍難。
- （四）《聖教之穗間而需要之附註——高道總綱》。此書注解（一）中重要句義及名相。

（二）、宗喀巴

- （五）《般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴俱（明義）釋之大疏——妙解金鬘》。
- （六）《向、住諸大士之建立——明慧道階》。此為詳說《現觀論》「廿僧」之專著。
- （七）《略攝廿僧——向住大士之難（解）處關鍵》。此為（六）之注解和略要（孔慈註明此為宗喀巴之某一弟子所作）。
- （八）《靜慮、（無）色備忘錄》。此為論究《現觀論》「四靜慮、四無色定」專題之記要。

（三）、達瑪仁清·傑曹（1364—1432）

- （九）《般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論明義釋心要莊嚴疏》，簡稱《心要莊嚴疏》。此書依據《金鬘疏》寫成。
- （十）《現觀次第之實踐方式——開啟最勝乘之門》。此書說明《現觀論》及《明義釋》中某些主要章節的重點。

(十一)《八現觀及七十義之註釋，附實踐方式要略》。此書解說「八事七十義」。

p. 193

(十二)《現觀莊嚴論攝義寶鬘》。此為《現觀論》、《明義釋》和《金鬘疏》三書之總綱。

(四)、開朱·給列貝桑布 (1385–1438)

(十三)《般若波羅蜜多要訣現觀莊嚴論明義釋難解理念疏》。

(五)、開朱·滇巴打哇

(十四)《現觀莊嚴論俱釋之探究——善說白蓮鬘，初品》。此為探究《明義釋》第一章之重要著作，其中包括對異說之駁斥。

(十五)《現觀莊嚴論根本釋之總義疏——心要莊嚴之光明》。此為《現觀論》及《明義釋》之註疏。

(六)、款洞·貝糾兒昏筑

(十六)《現觀莊嚴論釋心要莊嚴疏——善明詞義》。

(七)、乙希賈千

(十七)《般若波羅蜜多要訣現觀莊嚴論攝義精要——開啟般若百藏之鑰》。此為《現觀論》之大略解釋。

(十八)《結合般若波羅蜜多八千頌與現觀莊嚴論以明示菩提道次第精粹之要訣——顯明般若波羅蜜多之燈》。此為根據《八千頌》和《現觀論》之觀點，以闡明《菩提道次第廣論》(Lam-rim chen-mo)之要訣。

(八)、梗敦竹巴 (第一世 達賴)

(十九)《月賢王之變化(身)大司都·南佳扎巴之問與答》此書記錄大司都·南佳扎巴所問有關《現觀論》之問題及解答。

(九)、阿旺囉桑賈措

(二十)《現觀莊嚴論諸根本啟明——善慧密意莊嚴獅子音》。此為《現觀論》

p. 194

及《明義釋》之疏，亦為哲蚌 ('Bras-spungs) 寺德漾 (bDe-dbyangs) 學院教

科書。

(十)、卻季賈千·囉桑（第一世 班禪）

(廿一)《般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴心中顯明善說之大海，初品詳釋》。此書詳明《現觀論》初品之基本要點。

(十一)、卻季賈千·解俊

(廿二)《靜慮、（無）色之探究》。

(廿三)《現觀莊嚴論俱釋之疏顯明二種難處關要——善說俱緣龍王遊戲海（初至八品之總義）》。此疏主要依據《金鬘疏》及仁達哇（Re-mdā'-pa）之註疏而作。

(廿四)《現觀莊嚴論俱釋之疏顯明二種難處關要——善說俱緣龍王遊戲海（初至八品之探究）》。此疏主要依據《金鬘疏》及仁達哇（Re-mdā'-pa）之註疏而作。

(廿五)《抉擇現觀莊嚴論八事七十義之勝方便》。

(廿六)《廿僧之探究》。

(十二)、漾間·噶微囉追

(廿七)《第五品論義頌——明慧頸嚴》。此為《現觀論》第五品之註。

(十三)、達瑪巴多羅

(廿八)《現觀莊嚴論之攝義——般若鑰》

(十四)、龍堆喇嘛阿旺：囉桑

(二九)《般若波羅蜜多所出名數》。此書明「八事七十義」。

(十五)、蔣貝賈措

(三十)《般若波羅蜜多之探究——去迷之恒河水，不敗口授》。

p. 195

(十六)、格桑拉旺

(三一)《般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論顯明般若義釋》。

(十七)、滇悲尼瑪·囉桑

(三二)《般若波羅蜜多八品之探究——巧笑智者之頸嚴》。

(十八)、滾湯巴·棍秋滇悲種味

(三三)《般若波羅蜜多初品之探究——未完成之旁註》。

(十九)、作者不確定者

(三四)《傑·汪秋擋巴集論義精要，答淨般若波羅蜜多經論諸難處者》。

(三五)《顯明現觀莊嚴論義之教理寶藏》。此為《現觀論》之詳解。

(三六)《般若波羅蜜多之探究——智者頸嚴之美鬘》。此為《現觀論》之詳解 [92]。

此外，日本大谷大學·真宗綜合研究所所編《西藏文獻目錄》中，尚收錄有如下幾部相關之註疏：

(二十)、松巴堪布·乙希貝糾爾

(三七)《八事七十義指引——如意芽》。

(三八)《現觀莊嚴論難處總義攝略——新慧頸莊嚴》。

(三九)《廿僧總義攝略》。

(廿一)、娑南扎卑貝·南偈秋亟得

(四十)《般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論俱釋心要莊嚴疏義善說——顯明般若義之燈》 [93]。

(廿二)、漾滇·噶微囉追

(四一)《集聖·八千頌大疏現觀莊嚴光明之關要——啟開見經義之眼》。

p. 196

(四二)《般若波羅蜜多現觀莊嚴論句義不敗口授註》。

從上列註疏看來，最受西藏學者歡迎的，顯然是師子賢的《明義釋》，因為有不少註疏是針對《明義釋》而加以疏解的。其次是宗喀巴弟子達瑪仁清的《心要莊嚴疏》——（十），解釋此疏的作品有三部。此外，西藏學者承襲印度晚期大乘佛學的學風，因此他們注解《現觀論》時，基本上還是採用「瑜伽行中觀派」的觀點。不過也有人突破傳統的拘限，嘗試以「應成派」（*thal-'gyur-ba*）

的見解釋論，自創一格。如卻旺扎卑貝所著《現觀莊嚴論究竟觀點應成釋——顯明要義之月光》[94]即是一例。顯然，西藏的般若學除了承襲之外更有創新。

玖、《現觀莊嚴論》對印、藏佛學的影響

彌勒作《現觀論》的主要目的，是為了使人容易了解、憶持《小品般若經》。像這樣的一部論典，在印、藏佛教史上究竟產生過怎樣的影響呢？這是個值得留意的問題。因為此一事實，可以客觀反映出《現觀論》的價值，和它在印、藏佛學家心目中的地位。

大體說來，一部經論對佛教學術思想的影響，可由後代學者註疏的數量見其端倪。相關之註疏愈多，顯其本典之影響力愈強；反之亦然。因為一部能鍼砭時弊、振奮宗教心靈的經典，必然眾人爭睹、相互傳習研究。於是學而有成者，巧運其匠心，或提示經中微言，或闡明論文大義，或推演新說，或總攝要義，以應各類眾生之需求。久而久之，相關註疏之數量自然與時俱增。曾深遠地影響大乘佛學的《中論》，其註疏多達十五部[95]。實為最佳之例證。而熔深見廣行於一爐而造出的《現觀論》，其註疏數量較諸《中論》，如前所示，誠有過之而無不及，其對大乘學術思想之啟發與影響不言可喻。

此外，從史料的記載，亦可約略窺出《現觀論》廣泛流傳之梗概。多羅那他於其名著《印度佛教史》中，曾經述及配合《現觀論》而講說之般若學，在晚期大乘佛學發展中受到重視的情形。他說：「達磨波羅（Dharmapala，約 810-875 A.D.）王即位之時，以師子賢、智足為上師，

p. 197

於一切處普弘《般若波羅蜜多》與《吉祥密集》，置通達《般若》與《密集》之班底達於上首。……建講說《般若》之道場卅五所。……此王而後，亦唯《般若》之弘傳極一時之盛。」[96]這段史料顯示：印度大乘佛學發展到第九世紀，中觀與唯識義理之爭顯然已成歷史陳跡。取而代之並且廣受歡迎與重視的，成了調和中觀與唯識二家思想的般若學——《現觀莊嚴論》，並於其中闡明修道的現觀次第。從《般若》與《密集》並列，以及當時卅五所講說般若道場的盛況，不難看出般若學受到重視的程度。

印度晚期大乘佛學這種重視般若的學風，後來逐漸傳入西藏，也蔚成了西藏佛學的主流。《青史》（Deb-ther sngon-po）記載：「（阿底峽）尊者，來到桑耶住伯嘎寺中，與譯師共同譯出了《二萬五千般若光明釋》……，對聞法眾講授了一次《現觀論》。由於僅粗略而說，未滿足聽眾心願，復作了一次詳廣的講說，由洽達·敦巴作了紀錄。因此普遍傳稱為「康傳現觀論」。繼續說《二萬五千般若光明釋》時，據說聞法者僅有十四位格西。」[97]《青史》又說：「峨譯師（rNgog lo-tsa-ba，1059—1109 A.D.）之首要弟子為哲·謝饒把爾。他對介內寺及其他大眾，廣為宣說根本法類及《般若波羅蜜多》經論二者……著名的嘎穹仁漠，本名叫選奴楚稱，也在阿·蔣秋耶協座前學習而后作《現觀論小註》（'Grel chung = 'Grel-pa don-gsal）與《般若攝頌》（'Phags-pasher-phyin sdud-pa tshigs-su-bcad-pa）等多種論釋之疏。……勇滇生格對我（即作者

GosgZhon-nudpal,1392–1481) 的上師——釋迦旺秋 (Shakya dbang-phyug) 講授《現觀論明義釋》廿六次……」[98]

《青史》又說：「至尊仁達瓦 (Red-mda'-ba,1349-1412) 依止大善巧師梁溫袞嘎學習波羅蜜多經，後來經弟子等勸請而作《現觀論明義釋》之疏。宗喀巴大師亦從仁達瓦座前聽受此教，而后作《金鬘疏》。……後來賈操杰、達瑪仁清 (Dar-ma rin-chen, 1364-1432) 著《明義釋》之疏，此書於今流通甚暢，已成廣利有情之論著。」[99]

以上這三段史實顯示：西藏在十二世紀前後，已經形成學者普遍講說、著述《現觀論》的學風，到十五世紀後半尤其興盛。而時至今日，

p. 198

《現觀論》仍為三大寺學僧必習的五部大論之一，其重要性由此可見一斑，孔慈也說：「在印度和西藏，數世紀以來，《現觀論》一直被當作《小品般若經》的主要註釋，然而中國卻無人知曉……此論雖稍嫌型式化，但對於任何一位想研習《小品般若經》的人而言，它確實是無價之寶。」[100]

從以上《現觀論》註、疏的數量，以及史料所載般若學在印度、西藏弘傳的情形，我們可以明顯看出《現觀論》對印、藏佛學所產生的深遠影響。雖然《現觀論》與《般若經》的配合，並非十全十美，有些地方仍嫌過於勉強。但是事實證明，彌勒為了使人易解《小品般若經》而創作《現觀論》，對後世影響至深且鉅，其成就無疑是空前的。倘若《現觀論》及其相關註疏亦能及早傳入漢地，與《大智度論》相互發明，或許式微於漢地的般若學也會展現出另一番新興的景象。

※本文原有八個論題，其中「論名略釋」及「現觀論的性質」的前半，曾於《西藏研究會訊》第四期發表。然因此二部份與本文其他論題有關，故於稍作修改之後一並納入本文。

p. 205

附錄一：

廿一部藏譯的《現觀論》注疏

(“A”表作者)

1.No 3787

Hphags-pa 'ses-rab-kyi-pha-rol-phyin-pa ston-phrag ñi-'su-lna-pahi man-nag-gi bstan-bcos mnon-par-rtogs-pahi rgyan gyi hgrel-pa. (A: Rnam-par grol-bahisde=Vimmktasena)

2.No.3788

Hphags-pa 'ses-rab-kyi-pha-rol-phyin-pa ston-phrag ñi-'su-lna-pahi man-nag-gi bstan-bcos mnon-par-rtogs-pahi rgyan gyi tshig-lahur-byas-pahi rnam-par hgrel-pa. (A: [bTsun-pa] Rnam-grol-sde.

3.No.3789

Hbum dan ñi-khri-lna-ston-pa dan khri-brgyad-ston pa gsum don mthun-par mnon-rtogs brgyad-du bstan-pa. (A : Smrtijnanakirti)

4.No.3790

'Ses-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa ston-phrag-ñi-'su-lna-pa. (A : Sen-ge bzan-po = Haribhadra)

5.No.3791

Hphabs-pa 'ses-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa brgyad-ston pahi b'sad-pa, mnon-par-rtogs-pahi rgyan-gyi snan-ba shes-bya-ba. (A : 同上)

6.No.3792

Bcom-ldan-ndas yon-tan rin-po-che sdud-pahi tshigs-su-bcad-pahi dkah-hgrel shes-bya-ba. (A : 同上)

7.No.3793

'Ses-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin pahi man-nag-gi bstan-bcos mnon-par-rtogs-pahi rgyan shes-bya-bahi hgrel-pa. (A : 同上)

8.No.3794

'Ses-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pahi man-nag-gi bstan-bcos mnon-par-rtogs-pahi rgyan shes-bya-bahi hgrel-pa rtogs-par dkan-bahi snan-ba shes-bya-bahi hgrel-b'sad. (A : Chos-kyi grags-pa dpal)

9.No.3795

Mnon-par-rtogs-pahi-rgyan-gyi hgrel-pahi bsdu don. (A : ' Sen-rab hbyun-gnas blo-gros)

10.No.3796

'Ses-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pahi man-nag-gi bstan-bcos mnon-par-rtogn-pahi

rgyan-gyi tshig-lehur-byas-pahi hgrel-b'sad tshig rab-tu gsal-ba shes-bya-ba.(A : Chos-kyi b'ses-gnen)

11.No.3797

'Ses-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pahi-don bsdus-pa shes-bya-ba. (A : Kumār-aśrībhadrā)

12.No.3798

Sdud-pa tshigs-su-bcad-pahi dkah-hgrel. (A : Buddha'svījñāna)

13.No.3799

Mnon-par rtogs-pahi rgyan-gyi hgrel pa grags-pahi cha shes-bya ba. (A : Ratnakīrti)

14.No.3800

Bcom-ldan-hdas-ma 'ses-rab-kyi-rol-tu-phyin-pahi man-nag gi bstan-bcos mnon-par-rtogs-pahi rgyan-gyighrel-pa 'ses-rab sgron-mahi phreñ-ba shes-bya-ba. (A : Buddha'srijnana.)

15.No.3801

Mnon-par rtogs-pahi rgyan-gyi tshig-lehur-byas-pahi hgrel-pa dag-ldan shes-bya-ba. (A : Rin-chen hbyun-gnas shi-ba)

16.No.3802

Ston-phrag-brgya-pahi rnam-par-b'sad-pa shes-bya-ba. (A : Dharma'sri)

17.No.3802

Hphags-pa 'ses-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa brgyad-ston-pahi dkah-hgrel snin-po mchog ces-bya-ba. (A : 同上)

18.No.3804

'Ses-rab-byi-pca-rol tu-phyin-pahi don-bsdus sgron-ma. (A : Mar-me-mdsad ye-'ses)

19.No.3805

Hphags-pa 'ses-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa brgyad-ston-pahi hgrel-pa gnad-kyi zla-bahi hod ces-bya-ba. (A : Hjigs-mad hbyun-gnas sbas-pa)

p. 207

20.No.3806

'Ses-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pahi mdsod-kyi lde-mig ces-bya-ba. (A : Dharmasri)

21.No.3903

Thub-pahi dgongs-pahi rgyan. (A : Hjigs-med hbyung-gnas sbas-ps = Ab-hyangara)

以上資料錄自日人編印，德格版，《西藏大藏經總目錄》(台北：彌勒出版社)，頁五六五～八九。

附錄二：

藏人著述之《現觀論》注疏

1.Rgyas'brin bsdus bsum-gsum-gyi skabs brbyad, dos bdun-cu'i mtshams'byed-par byed-pa'i Śer-phyin-gyi Ide-mig ces bya-ba.

2.Śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-nag-gi bstan-bcos mnon-par rtogs-pa'i rgyan shes bya-ba'i 'gtel-bahi rgya-cher rgya-cher bsad-ka, Lun-gi sne-ma shes bya-ba (= bu-ston's Phar-phyin)

3.Śes-rab-pyi pha-rol-tu phyin-pa grub-pa'i rab-tu byed-pa, Lta-ba nan-sel shes bya-ba.

4.Lun-gi sne-ma'i skabs skabs-su nkbo-ba'i zur-'debs, Mthon-lar ston-thun.

(以上四書之作者為：布敦·仁清竹，Bu-ston rin-chen-grub.)

5.Śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-nag-gi bstan-bcos mnon-par rtogs-pa'i rgyan 'rel-pa dan bcas-pa'i rgya-cher bsad-pa, Legs-bsad gser-gyi pgren-ba shes bya-ba.

6.shugs-pa dan gnas-pa'i skyes-bu chen-po mams-kyi mam-par bshag-pa, blo gsal bgrod-pa' them-skas shes bya-ba.

7.Dge'-dun ñi-su bsdus-pa, Bshugs gnas gnas spyas-bu chen-po'i dka'-gnad.

8.Bsam gzugs zin-bris.

(以上四書之作者為：宗喀巴，Tsong-kha-pa)

9.Rnam-bsad snin-po'i rgyan. Śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-nag-gi bstan-bcos mnon-par rtogn-pa'i rgyas-gyi 'grel-pa don gsal-ba'i rnam-bśad, Sñiṅ-po'i rgyan.

10.Mnon-par rtogs-pa'i rim-pa nams-su len-tshul, Theg mchog sgo 'byed ces bya-ba.

11.Mnon-par rtogs-pa brgyaddon bdun-cu dan bcas-pa'i 'grel-pa ñame-su len-tshul mdo-tsar donbcas-pa.

12.Mnon-par rtogs-pa'i rgyan-gyi bsdus-don, Rin-po-che'i phren-ba.

(以上四書之作者為：

p. 208

宗喀巴之弟子達瑪仁清·賈費：Dar-ma-rm-chen, rgyal-tshab)

13.Śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-nag-gi bstan-bces mnon-par rtogs-pa'i rgyan-gyi 'grel-pa don-gsal-ba'i rnam-bśad Rtogs-dka'i snan-ba shes bya-ba. (A：宗喀巴之弟子開朱：給列貝桑布：Mkhas-grab Dge-legs dpal bzan-po)

14. Bstan-bcos mnon-par rtogs-pa'i rgyan 'grel-pa dan bcas-pa'i mtha'-dpyod, Legs-par bśad-pa padma dkar-po'i 'phren-ba-las skabs dan-po.

15. Bstan-bcos mnon-par rtogs-pa'i rgyan rtsa-grel spyi-don rnam-bśad, Snin-po rgyan-gyi snan-ba shes. (以上兩書作者為： Mkhas-grub bstan-pa dar-ba)

16. Bstan-bcos mnon-par rtogs-pa'i rgyan-gyi 'grel-tik, Rnam bśad sñin-po'i rgyan-gyi tshig-don rab-gsal shes bya-ba (A: Mkhon-ston Dpal-'byor lhun-grub)

17. Śes-rab-kyi pha-rol tu phyin-pa'i man-nag-gi bstan-bcos mnon par rtogs-pa'i rgyan-gyi bsdus-don shib-tu bkod-pa, Śer phyin mdzod-brgya 'byed-pa'i lde-mig.

18. Śer-phyin ston-phrag brgyad-pa dan mnon-rtogs rgyen sbyar to byan chub lam-gyi rim-pa'i gnad-rnams gsal-bar ston-pa'i man-nag, Śer-phyin gsal ba'i sgron-me.

(以上兩書之作者為： 乙希賈千, Ye-shes-rgyal-mtshan)

19. Rgyal-po zla-ba bzan-po'i rnam-' phrul Tai-si-tu grags-pa'i : driba and dri-ba'i lan. (A : 第一輩達賴，梗敦竹巴， Dga-'dun-grub-pa)

20. Bstan-bcos mnon-pa rtogs-pa'i rgyan-gyi rtsa-' grel-rnams gsal-bar byed-pa blo-bzan dgons-rgyan gdonlña'i dhan-po'i sgra-dbyan-gyi rtsa-' grel-rnams gsal-bar byed-pa bol-bazn dgons-rgyan gdonlña'i dhan-po'i sgra-dbyans-las. (A : Ngab-dbang blo-bzang rgya-mtsho)

21. Śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-nag'gi bstan-bcos mnon-par rtogs-pa'i rgyan-gyi sñin-po'i sñin-po gsal-bar legs-par bśad-pa'i rgya-mtsho-las skabs-dan-po'i rnam-par bśad-pa. (A : chos-Kyi rgyal-mtshen, blo-bzan)

22. Bsam-gzugs-kyi mtha'-gcod.

23. Bstan-bcos mnon-pa'i rtogs-pa'i rgyan'grel-pa dan bcas-pa' i rnam-bsad rnam-pa gñis-kyi dka'-ba'i gnad gsal-bar byed-pa , Legs-bśad skal-bzan Klu-dban-gi rol-mtsho shes bya-ba (skabs bang-po nas brgyad-pai don)

24. 同上 (skabs dan-po nas brgyad-pai mtha-' dpyod)

25. Bstan-bcos mnon-par trogs-pa'i rgyan-gyi brjod-bya dnos brgyad don bdun-cu nes-par 'byed-pa'i thabs dam-pa.

(以上五書之作者為：

p. 209

Chos Kyi rgyal-mtshan, rji-btsun)

26. Dhe-'dun ñisu'i mtha'-gcod.

27. Skads lna-pa'i gshun-don tshigs-su bcad-pa, Blo-gsal mgul-rgyan. (A : Dbyang-can dga-' ba' i blo-gros)

28. Mon-rtogs rgyan-gyi bsdu-don, Śer-phyin lde-mig. (A : Dharmabhadra)
29. phar-phyin-las b' yung-bái min-gi-rnam-grans. (A : Klon-rdol bla-ma ngag-dban, blo-bzan)
30. Śes-ra-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i mtha'-dpyod 'khrul sel gangā'i chu rgyun mipham shal lun. (A : Jam-dpal rgya-mtho)
31. Śes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i man-nag-gi bstan-bcos mnon-par rtogs-pa'i rgyan-gyi 'grel-pa yum don gsal-ba. (A : dGe-legs lha-dbon)
32. Phar-phyin sKabs brgyad gkyi mtha'-dpyod legs-par bzhad-pa mkhas-pa'i mgul-rgyan. (A : Bstan-pa'i ni-ma, blo-bzan.1689-1746)
33. Phar-phyin sKabsdang-po'i mtha'-dpyod mchen-'grel rtsom-'phro. (A : Gung-thang-pa, Dkon-mchog bstan-pa'i sgron-me, 1762-1823)
34. Rhyal-dban 'phags-mchog dam-pa'i sku shabs-nas phar-phyin-gyi gshun-gi dka'-gnas rnam-la bka'-'dri phebs-pa'i lan gshun-don sñin-por sgril-nas phul-ba. (A : ?)

p. 210

35. Bstan-bcos mnon-par rtogs-pa'i rgyan-gyi don gsal-bar byed-pa'i lun dan rigs-pa'i gter-mdzod. (A : ?)
37. dNos-pobrnyad dos-bdun-cui gran-dren dpag-bsam myu-gu shes-bya ba (《西藏文獻目錄》 編號 No.1073)
38. mNon-par rtogs-pai rgyan gyi dka'-gnas kyi spyi-donñun bsdu blogsar mgul-rgyan shes-bya-ba. (No.11074)
39. dGe- 'dun ñi-śuí spyi-don mdor-bsdu (No.11075)

(以上三書之作者為： Sum-pa mkhan-po, ye-śes dpal-' byor)

40. Śer-phyin man-nag gi bstan-bcos mnon-rtogs rgyan rel-pa dan-bcos-pá'i sñin-por rgyan gyi don legs-par bñan-pa yum-don gsal-pai sgron-me. (A : Bsod-nams grags-dpal rnam-bpyd mdhog gisde. No.11542)
41. Phags-pa brgyad-ston-pái rel-chen rgyan-snan las btus-pái ñer-mkho mdo-don lta-bái mig byed shes-bya-ba. (A : bBtans-can dga' ba' i blo-gros, No. 11046)
42. Śer-phyin mnon-rtogs-rgyan gyi tshig-don rnam-par bñad-pa ma-pham snal-lung shes-bye-ba. (A : mDo nag bstan-pa'i ñ-ma, No.11544)

p. 211

A Preliminary Study On The Abhisamayalamkara

Chen Yu-Jiou

The Abhisamayālamkāra is a Mahayana treatise which had far-reaching impact on Indo-Tibetan Buddhism. The present paper attempts at providing a preliminary conspectus discussing its composition, the meaning of its title, its author, nature, contents, thought, commentaries, and influence on Buddhism in India and Tibet. The author arrives at the following conclusions:

1. The Abhisamayālamkāra is an outline commentary on the Large Sutra on Perfect Wisdom. A comparison with the Vastusamgraha of the Yogācāryābhūmi reveals that it indeed possesses matrka characteristics and amounts to the matrka verses which summarize the essential meaning of the Large Sutra on Perfect Wisdom. Their relationship is like that between the matrkas of the Vastu-samgraha's Sutra-vastu and the Samyuktāgama .
2. As to its thought, the Abhisamayālamkāra mainly presents the Mādhyamika concept of all dharmas being devoid of self-nature, but also incorporates the graduated practices of the Yogācāra . With high probability, these are the beginnings of the "Yogācāra Substantialist School of the Middle Way" of late Indian Mahāyāna Buddhism.
3. Since firstly, the Abhisamayālamkāra characteristically resembles the matrkas of the Sutra-vastu, secondly, its main thought is Mādhyamika , but the stages of practice are adopted from Yogacara , thirdly, some parts of the Abhisamayālamkāra are very much akin to main Yogacara treatises like the Mahāyānasutrālamkāra, Mahāyānasamgraha , and Abhidharmasamuccaya, the present writer is of the

p.212

opinion that the author of the Abhisamayālamkāra was a great thinker with a comprehensive understanding of both Mādhyamika and Yogācāra teachings. It is, however, hard to decide upon whether he was a Madhyamika scholar with strong inclinations toward Yogacara practice or a Yoga master who was heavily influenced by Nāgārjuna's teachings, or whether he really wrote under the prestigious name Maitreya.

[1] 文中所引書目及論文，見 Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*. (Second edition. Tokyo: The Reiyukai, 1987) pp.19-44.

[2] 貞兼綾子編《佛教莊嚴論的研究》（東京，山喜房佛儒林，昭和 47 年），頁三一八。

[3] 見(註 1)引書，P.16

[4] 同(註 1)。不過呂澂認為：「《金剛經》的出現，要比《八千頌》早一些，約公元五〇年左右。（見《印度佛學思想概論》，〔台北；天華出版社翻譯本，民國七十年〕頁九三、九九）

[5] 見(註 1)引書，P.10。另外，關於《二萬五千頌般若經》的發展，Lathcoe 認為有三個可能的發展時期。：1)竺叔蘭 (Moksala) 譯本 (公元 291 譯出。；2) 什譯 (430-404) 與譯本 (659-663)；3) 改訂本。：1) 竺叔蘭譯本與什譯本；2) 奘譯本；3) 改訂本。參 Nancey R. Lethcoe "Some Notes on the Relationship between the ABISAMAYĀLANKĀRA, the Revised PAÑCAVIMŚATISĀHASRIKĀ, and The Chinese Translations of The Unrevised PAÑCAVIMŚATISĀHASRIKĀ", JAOS 96,1976, P.510-11.

[6] 見(註 1)引書，P.11.

[7] 見宗喀巴所著《金鬘疏》，日影印本北京版，西藏大藏經，V.155, Ja, 14a。另見(註 1)引書，PP.101-2。

[8] 見(註 1)引書，P.11。

[9] 見北京版，西藏大藏經，V.154, Ja, 11b。又《金鬘疏》中所引《大乘莊嚴經論》之頌文，漢譯本較略，僅五字一句：「譬如莊美質，臨鏡生勝喜；妙法莊嚴已，得喜更第一。」（見大正藏，冊三一，頁五九〇下）。

[10] 「慈氏五論」又名「慈氏五法」（Byams-pa'i-chos-Ingā）。藏傳與漢傳的這五部論，略有不同。漢傳之五論為：

- (1)、《瑜伽師地論》（Yogācārabhūmīśāstra）。此論藏傳為無著所作。
- (2)、《分別瑜伽論》（Yogācāravibhangaśāstra）。此論已失傳。
- (3)、《大乘莊嚴經論》（Mahāyānasūtrāṅkāra）。
- (4)、《辨中邊論》（Madhyāntavibhagaśāstra）。
- (5)、《金剛般若經論》（Vajracchedikāsūtraśāstra）。

其中(3)、(4)二論漢藏所傳相同，而(1)、(2)、(5)三論，西藏另有所傳如：

- (1)、《現觀莊嚴論》（Abhisamayāṅkāra）
- (2)、《辨法法性論》（Dharmadharmatāvibhanga, Chon dang chos-nyid rnam-'byed）

(3)、《大乘最上要義論》(Uttaratantra, Theg-chen rgyud bla-ma' ibstan-bcos)。此論勘同漢譯本『究竟一乘寶性論』，但漢譯本題名堅慧所造。

[11] E.Obermiller, History of Buddhism(Chos-'byung) Part II: The History of Buddhism in India and Tibet, by Bu-ston, translated from Tibetan. Heidelberg (Leipzig, Harrassowitz, 1932.) P.139.另見郭和卿譯，《佛教史大寶藏論》(北京：民族出版社，1986)，頁一三六。此段文字，漢、英二譯本出入頗大，然因無原文可對，今依漢譯本。

[12] "In view of what Demieville has said,in BEFEO XLIV, 2, 1954, PP.381, 434,it appears rather unlikely that Maitreyanatha should be regarded as an historical person." 見 The Prajñāpāramitā Literature. P.102.

[13] 印順著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》(台北：正聞出版社，民國七六年版)，頁六四〇。

[14] 見(註 1)引書，P101.

[15] 同(註 14)。

[16] 宇井伯壽著，《印度哲學研究》(東京：岩波書店，一九二四年)，頁三五五—四四一。

[17] 《印度佛學思想概論》，頁二一五。

[18] 狄雍 (de Jong) 原著，霍韜晦譯，《歐美佛學研究小史》—— A Brief History of Buddhist studies in Europe and America (香港：佛教法住學會,1983)，頁八六。

[19] 呂澂著，《印度佛學思想概論》，(台北：天華出版社影印，民國七十年版)，頁二一四~一五。

[20] 法尊譯註，《現觀莊嚴論略解》(台北：佛教出版社，民國六七年版)，卷一，頁四。

[21] 同(註 20)，卷一，頁六。

[22] 同(註 1)引書，The Prajñāpāramita Literature.P.104.

[23] 法尊撰，「現觀莊嚴論中八品七十義略解」。(《現代佛教學術叢刊》〔台北：大乘文化出版社〕：冊四五，頁一四三)

[24] 同(註 1)引書，P.12.

[25] 見《現觀論略釋》，卷一，頁一五。

[26] 見師子賢著，《現觀莊嚴論譯》（mNgon-rtogs-rgyan-gyi-'grel-pa 或 Grel-pa don-gsal）。北京版，西藏大藏經，No.5191，V.91, Ja, 101 a -b。

[27] 羅什譯，《大智度論》（台北：真善美出版社）。卷三八，頁一〇四一五。

[28] 見大正藏，冊廿七，頁二七六下。

[29] 見《大正藏》卷三八，頁二七六下。

[30] 見大正藏，冊廿七，頁二七八中一下。

[31] 同(註 1) 引書，PP.38-9.

[32] 見拙文，宗喀巴「現觀莊嚴論金鬘疏大乘廿僧釋義」（《中華佛學學報》，第一期，七十五年），頁一八一～二二八。另見 Conze, *The Large Sūtra on Perfect Wisdom*. (Berkeley: U.Cal.,1975) P.66-75.

[33] 僧叡撰，「摩訶般若波羅蜜經釋論序」。見《大智度論》，頁二二。

[34] 呂澂撰，「雜阿含經刊定記」（《內學》第一輯，頁一〇八～一〇九）

[35] 印順編，《雜阿含經論會編》上冊（台北：正聞出版社，民國七五年版），頁一三。

[36] 大正藏，冊三〇，頁八五三下。

[37] 見(註 35)引書，中冊，頁二三四。

[38] 大正藏，冊三〇，頁八五九上。

[39] 見(註 35) 引書，中冊，頁二三六。

[40] 同(註 35)。

[41] 同(註 39)。

[42] 同(註 39)。

[43] 見(註 39) 引書，中冊，頁二三八—四八。

[44] 「四擇攝」共有六個總攝拈南，卅七個別攝拈南。若將總攝頌中的每一項，算做一個要義，則總計有「卅八要義」。又，將別攝頌中的每一項，算做一個細目，則總計有「三百一十二細目」。詳見(註 35)引書，上、中二冊全部。

[45] 參大正藏，冊三〇，頁七七三上。

- [46] 參大正藏，冊三〇，頁四一九上。
- [47] 參大正藏，冊三〇，頁七五三中。
- [48] 參 E.Obermiller, *The Doctrine of Prajñāpāramitā as exposed in the ABHISAMAYĀLAMKĀRA of MAITREYA*. (Talent, Oregon, Photographic Reprint, 1984) PP.61-84.
- [49] 參《現代佛教學術叢刊》，冊四五（台北：大乘文化出版社，民國六十七年）頁一四三～一六〇。
- [50] 參北京版，西藏大藏經，V.154, Ja, 60b -61b²。
- [51] 此處原為 Tshig-don（句義）。由於《現觀論》之註疏中沒有名為 Tshig-don 者，故暫改為 Tshig-gsal。
- [52] 同(註 50) 書，68a³-77a。
- [53] 參大正藏，冊一六，頁六九七上。
- [54] 參印順著，《空之探究》（台北：正聞出版社，民國七十五年，頁一五〇，二一〇。
- [55] 見(註 54) 書第四章，「龍樹——中道、緣起與假名、空性之統一」。
- [56] 《現觀論略釋》，卷一，頁一七。
- [57] 同(註 56) 引書，卷二，頁三。
- [58] 同(註 56) 引書，卷三，頁二二。
- [59] 日本影印北京版、西藏大藏經，V.154, Ja, 5a。
- [60] 同(註 59)引書，5b³。
- [61] 見《現觀論略釋》，卷二，頁五。
- [62] 見大正藏，冊卅一，頁一四三下。
- [63] 《大乘阿毘達磨集論》將「菩薩於定位……」等二頌歸屬佛說（見大正藏，冊三一，頁六八七）。《成唯識論》中未說明出處，只說：「頌曰菩薩於定位……」（見大正藏，冊卅一。頁四九中）。
- [64] 見《現觀論略釋》，卷一，頁二〇。
- [65] 見大正藏，冊卅一，頁一四二下。此資料由惠敏法師提供，特此致謝。

- [66] 見大正藏，冊卅一，頁四九中。此句引文係由惠敏法師提供，特此致謝。
- [67] 見《現觀論略釋》，卷一，頁一一。
- [68] 見前引書，卷一，頁十二。
- [69] 見大正藏，冊卅一，卷二，頁五九六中。另見(註 10)。
- [70] 見《現觀論略釋》，卷四，頁一八〇。又，請參考(註 1)引書，P.102。
- [71] 見大正藏，冊卅一，頁四四〇下。又，請參考(註 1)引書，P.102。
- [72] 見引書，P.102.
- [73] 見大正藏，冊卅一，頁六八八中—六九〇上。
- [74] 德格版·西藏大藏經（東京，世界聖典刊行協會，1978），中觀部，V.12, Sa, 56a 。
- [75] 山口益撰，「中觀自續派與瑜伽唯識」。《現代佛教學術叢書》，冊四六，頁三〇三。（台北：大乘文化出版社，民國六七年版）
- [76] 文中所錄《楞伽經》之偈文，是直接從《中觀莊嚴頌釋》中翻譯出來的（見(註 74)引書，V.12,Sa,79b³）。此二頌實又難陀譯為：「以覺了唯心，捨離於外法，亦離妄分別，此行契中道。唯心無有境，無境心不生，我及諸如來，說此為中道。」（大正藏，冊一六，頁六三一上）。菩提留支的譯本與藏譯本較為接近：「見自心世間，彼心能離相，莫見唯心法，莫分別外義。住於真如觀，過於心境界，過心境界已，遠離諸寂靜。修行住寂靜，行者寂靜住，不見摩訶衍。」（大正藏，冊一六，頁五七一中）
- [77] 貢却亟美汪波所著《宗義寶鬘》一書中，將「自續瑜伽行派」分成三支：(一)、隨順真相唯識的中觀派；此派的代表人物是寂護、蓮花戒、聖解脫軍。(二)、隨順假相唯識的中觀派；此派的代表人物是師子賢。（印度：Dharamsala 文化局，1967）P.57.
- [78] 一川正道撰，李世傑譯，《中觀思想》（台北：華宇出版社，民國七四年），頁二八二。
- [79] 見(註 75)引書，P.63.
- [80] 見前註引書，P.61.
- [81] 見北京版·西藏大藏經，V.89, No.5189, cha,2b¹。另見(註 1)引書，PP.95-6.
- [82] 見多氏《印度佛教史》，頁八八。

- [83] 見法尊譯，《宗喀巴大師傳》（台北：佛教出版社，六五年），頁十。
- [84] 見拙文，「宗喀巴現觀莊嚴論金鬘疏三寶釋義」（《華岡佛學學報》，第八期，七四年），頁四二七～八。
- [85] 日北京版、西藏大藏經，V,154, Ja, 6a -b³。
- [86] 見前註書，6b³。
- [87] 《金鬘疏》說：「任何一部有根據的論釋都不會把《般若經》的「緣起品」與《現觀論》配合。」（見前引書，V.155, Ja, 79b）
- [88] 巴日（Ba-ri）譯師，與密勒日巴同時（1040-1111）代之人《藏漢大辭典》（四川民族出版社，1680，p.1803，）。然而《金鬘疏》的疏文中寫的是 Ba-reg（6b）。德格版藏經目錄中記載，《般若藏鑰》（No.3806）一書之譯者為 Ba-rig。不知這三個近似的名字，是否指同一人。
- [89] 北京版，西藏大藏經，V.154, Ja, 6b -7a。
- [90] 見許明銀撰，「西藏大藏經」（《西藏之友》，第五、六期，台北蒙藏委員會，七五年），頁二七。
- [91] 見日人編印德格版，《西藏大藏經總目錄》，丹珠爾（bstan-'gyur）般若類，（台北，彌勒出版社影印本，頁五九六一七三。
- [92] 見(註 1) 引書，PP.112-20.
- [93] 《西藏文獻目錄》（日本東京，大谷大學圖書館，1973），頁一五七一—二三三。
- [94] 見(註 1) 引書，P.116。另見《宗喀巴師徒三人全集》（rJe yabcrasgsums gyigsum-'bum；Laxmi Nagar, Delhi 1982），V.24, Ka, pp.703-29.
- [95] 見德格版，《西藏大藏經總目錄》，丹珠爾，中觀類，頁五七七—六〇〇。
- [96] 見多氏《印度佛教史》，頁一二九—三。
- [97] 見貴·羅·選奴貝（'Gos Lo Zhon-nu-dpal）著，《青史》（Deb-ther sngon-po）〔四川民族出版社，1984〕，上冊，頁一七一。
- [98] 見○註引書，頁四〇二—三。
- [99] 見○引書，頁四一一—四四〇。
- [100] 見 The(註 1) 引書，P.12.