

格魯派《現觀莊嚴論》注解的傳承與創新 從「彌勒是佛或菩薩之諍」的溯源觀察

釋永明

摘要

彌勒是佛？還是菩薩？

這個議題與相關的辯證內容，精采的存在於現今格魯派三大寺六札倉所用《現觀》教本中，討論的主題不止是單純確認彌勒是佛或菩薩，而是以此為引，透過辯論析解，除了展現《現觀》注釋家們細膩與深厚的佛學學養，還讓學習者於研讀中，能重新審思自己對於佛及佛聖者本身與其相關概念之認識上，是否合於佛教、合於學理與量理。此中，用在釐清「彌勒身份辨析」之教理或範疇，於教典上，觸及了《華嚴經》、《寶性論》、《俱舍論》、《集論》及《密宗道次第》等；於學理上，涉及了佛與菩薩思想，如佛三身、成佛不在人間而在色究竟天、過去佛與未來佛的認定、佛聖者心相續中是否有發心、自利利他圓滿的佛聖者無追求利他之心嗎？十地菩薩、一生所繫、補處菩薩與白幢天子、兜率天代理佛位者等一異與關係之問題；於量理上，大量運用了因明邏輯之遮詮法等宗、因、喻之遮、立、斷等途徑來進行辨證，內容豐富教理完備。

但是，當筆者對於相當這個「彌勒身份辨析」議題在《現觀》注釋書中的應有位置進行檢視時，發現當今三大寺六札倉所用《現觀》教本出現之前的印藏諸注釋書中，除了二十一本印傳注釋書中並未提及之外，現存藏文《現觀》注釋書稍早的薩迦派聶溫《除意闇》及其徒宗喀巴《善說金珠》等書亦未涉入。既然如此，那麼，它是如何成為西藏後出尤其格魯派《現觀》注釋書中難以避談的議題？在某種層

次下，它的出現與內容的變化、擴張，將能反應格魯派《現觀》注釋書傳承與創新的大致情形。因此，本文順著這個議題往前回溯，漸次上推至格魯派之前及創發之時的十四世紀，透過依出現年代前後排序的格魯派所出注釋書群之內容解讀與比對，以此作為研究的基礎，主要嘗試觀察析述十四世紀格魯派宗喀巴以降，至十八世紀卓尼札巴協珠為止這段時間之流裡，「彌勒是佛或菩薩之諍」的源出、傳續、承接與創新等發展、衍變情形，依此呈現格魯派在這前後約四、五個世紀之時代歷程中，諸注釋書之義理傳續、承接與創新等的大致情形。



關鍵詞：現觀、彌勒、注解系統、善說金珠、師子賢
明義釋

**Tracing the Source of the Dispute Whether Maitreya is a
Buddha or a Bodhisattva: An Observation on Tradition and
Innovation in the Gelug Commentaries on the
*Abhisamayālaṃkāra***

Shih Yung-ming

The *Abhisamayālaṃkāra* textbooks used presently by Gelugpa educational institutions contain discussions on the question whether Maitreya is a buddha or a bodhisattva. Texts like the *Avataṃsakasūtra*, *Uttaratantra*, *Abhidharmakośa* and *Śikṣasamuccaya* are quoted and Buddhological concepts like buddhahood, the stages of a bodhisattva etc. are probed by all traditional means of Buddhist logic.

The present writer discovered, however, that none of the twenty-one Indian commentaries on the *Abhisamayālaṃkāra* and none of the earlier Tibetan commentaries up to Tsong-kha-pa himself contains anything corresponding. Thus the question arises how this became such an important topic in the later commentaries, especially those of the Gelugpa. The main thrust of the present paper lies in an exploration of this riddle covering the Gelug commentaries after Tsong-kha-pa up to the eighteenth century in order to demonstrate the traditional and innovative aspects of this literature.

一、前言

(一) 研究緣起、方法與目的

西藏自印地傳入二十一本《現觀莊嚴論》注解書之後，經過翻譯、研究，加上藏地僧人們不斷地傳講、學習與注釋，累積了數量驚人的藏文《現觀莊嚴論》注解書。¹直到今天，當我們回溯、觀察各個藏文注釋書在這段造釋歷程中所顯現的變化，不難發現諸如寫作方式、語言的表達、所依持的宗派立場及辨證形態等等似乎都有著明顯的演變。其中，就注解方式與內涵整體來說，五大教派中的格魯，其一百六十部注解書幾乎都追隨了創派者宗喀巴《善說金珠》與其心子賈曹杰《心要莊嚴疏》之後，詮釋方向與思想中心幾乎可說是接續、傳承了這兩部疏本，²但是，從二大師所處的十四世紀，也是《現觀》注釋研究風氣最盛的時期，到現今三大寺六札倉所用教本源出的十六、十七、十八世紀，這前後四、五個世紀之間所完成的注釋書中，從最先發生解讀上角度的轉化與主題的突顯、成立，中期強化某些問題意識，到後期漸漸有援引更多資料擴大討論的趨勢，這種情形看來似乎極為明顯。但是，嚴格來說，其中細部詮釋內容與注解方式傳續、承接及創新之實際情況如何？筆者認為若能進行按年代順序進行比對式的考察，應可略顯是中梗概。

有鑑於此，本文將嘗試整理並呈顯這一段時間內，格魯派諸注釋書之間傳續、承接及創新之大致情形。方法上，是以一個共通的主題為主軸，將諸本在這個主題下所涵蓋的各個文段，依先後順序加以貫

¹ 就現今尚能得見者而論，約有寧瑪派六家十二部、噶舉派二家四部、薩迦派十一家約三十三部、格魯派七十家約一百六十部及覺囊派二家七部（另有實本訊息未知者多羅那他之註計一家一部）等，再加上派別未明者二十一家約二十四部，總計約一百零九家二百三十九部。（詳見拙著《藏文〈現觀莊嚴論〉注釋書研究》p.p.5-75[以下略稱《藏註研究》]，法光佛教文化研究所畢業論文，未出版，2003年7月）。

² 參《藏註研究》p.p.25-66。

穿之後，透過內容的解讀與比對以作為觀察的基礎。至於作為貫穿考察的主題應以何者為合適？筆者認為這類的研究尚屬起步階段，各種議題範圍都可單獨考察，本文則僅以當今三大寺六札倉《現觀》教本共存的「彌勒是佛或菩薩」議題，上溯至此議題支分之源頭，也是多數早期印藏注釋書共通的第一個議題——「《現觀論》禮讚文之需要」，以此整體與支分二議題為先後端之主軸，貫穿於十四世紀格魯派宗喀巴以後，至十八世紀卓尼札巴協珠之前諸《現觀》注釋書，觀察對比其間內容、論辯方式、寫作形式等差異，同時呈顯這個代表此中時代歷程的格魯派諸注釋書之義理傳續、承接與創新等的大致情形。

（二）辨諍背後之共同立場——《現觀》作者是彌勒

「《現觀論》禮讚文之需要」這個注釋主題本身，其衍生出來的支分重點議題，在後期來說，其實更多的份量是放在「《現觀論》作者彌勒身份」之辨析問題上。對此，藏人的觀念裡似乎不曾懷疑「《現觀論》作者是彌勒」這樣的說法，³也就是說，傳統藏傳佛教裡，或說《現觀》藏文注釋書中的討論，幾乎都不是放在「《現觀論》作者是誰」這一層，而是在「《現觀論》作者確實是彌勒」，甚至是「《現觀論》作者就是現住兜率天的彌勒」的前提與共識之下，直接就「《現觀論》作者彌勒是誰」進行身份辨析。雖然現今某些東西方學者們對於「《現觀論》作者」抱著更高度的懷疑並產生更大範圍的可能性結論，包括「《現觀論》作者不是彌勒而是無著」及「《現觀論》作者其實只是剛好同樣名為彌勒的某個人而已」，⁴藏傳系統仍然堅持「《現觀論》作者是彌勒」這樣的觀點，例如瓦納拉西大學格魯 27 總會編輯小組在印製《心要莊嚴疏》1997~1998 年版時，在前頭附上了一篇編輯序文，其中提到：

³ 另外，在藏漢二地佛法傳續中，對於《寶性論》作者藏傳亦傳為至尊彌勒，但漢土則傳為堅慧（Saramati）所造，相關整合論述可參釋恆清《〈寶性論〉的研究》一文，收於《佛教思想的傳承與發展·印順導師九秩華誕祝壽文集》。

⁴ 參釋如石《〈現觀莊嚴論〉一滴》（以下簡稱《一滴》）p.p.10~16，法鼓，2002 年 7 月。

某個歷史學家說：「不是持兜率天喜悅法的至尊彌勒所作，而是印度的佛子比丘彌勒怙主所著作的。」這是與《明義釋》等具量的論相違，而且諸彌勒法作者若是某個比丘班智達所作的話，應像龍樹父子等那樣，在歷史上必定有某種大流行才對，並不像那樣流行之故，以及[若是如此，則]無著將不會是唯識的開轍師。因此，像那樣的說法，它是許多未將佛菩薩的功德和諸天等放在心上或不接受的人們，光是靠著自己的杜撰來的。⁵

從這裡可發現最晚在二十世紀末以前，藏傳教團裡長久以來不曾懷疑的問題，一種全然不同研究與思惟產物形成的聲音，已經為他們所聽見，於是也開始對東西方佛教學者們另類研究主張有所反應與批駁，認為若果真是某個同名彌勒的人所著，不至於不合常理的未曾普遍為人所知，應當在當時就有某些公認的認定才對。雖然不能接受這種質疑的合理性，在內心中也堅持追隨聖賢的觀點，但也主張必須仔細的去尋求正法清淨的根據，並將理由說清楚，如其序文言：

此外，雖沒有獲得真正堅固的理由，但我方的[傳承]從正等覺(佛)至今，正法的流續依序不斷開展的情形和年代，必須要仔細的尋找清淨的根據，將全部好好的組織安排之後而加以了解，並且將理由說得很清楚，我想這是很重要的。⁶

藏系佛教裡雖似不曾懷疑過「《現觀論》作者是彌勒」的說法，但是不是認同只要是稱為彌勒者，如當時常隨佛陀身邊的彌勒、兜率天的彌勒及當來下生的彌勒，都與《現觀》作者為同一？十五世紀的卻己賈千《遊戲海》在論述相關問題時說到：

有說「至尊彌勒也不是佛也不是菩薩，然而《現觀》作者的至尊彌勒，是佛」，及有說「是菩薩」。答：此二說不對，因為若是至尊彌勒的話，必須是《現觀》作者的至尊彌勒之故，彼至尊彌勒

⁵ 引譯自藏文《心要莊嚴疏》出版序 pp.3~4，India，1997~1998。

⁶ 同上，p.4。

是彼之故，彼《現觀莊嚴》是至尊所造的論之故。⁷

此中，似乎主張有著不須理由必須視為相同才合理這樣的味道。其實，不只這個例子，除了少數近代如卓尼札巴協珠有不同看法之外，藏師們多數是將各種場合的彌勒等同而論。雖然肯定《現觀》作者是彌勒，但他是否就是現住兜率天的待補佛位的彌勒？是一或是異？若是一的話，他現在是菩薩還是佛？若說現在是佛的話，能不能成立彌勒一生補處、當來下生的未來佛之說？對於這個名為「彌勒」的作者本身之身份定位、考察與辨析，在藏系佛教裡曾引起激烈的討論，其中支分議題甚多，而熱烈討論情況，從現今三大寺六札倉各教本幾乎都花上至少十幾頁的大篇幅進行討論可見一般。

但是，當我們試著溯源，是不是可以發現到這個議題範疇的討論是以什麼樣的面貌出現在印地傳來的《現觀》傳譯本中，議題重點是如何在十四世紀至十八世紀後半的格魯派《現觀》注釋書中輾轉的、次第的發生位移？下面就分三個部分進行，先考察形成「彌勒是佛或菩薩」問題的最初源頭「禮讚需要」輾轉形成「佛或菩薩」議題的情形，再觀察此後接續進入的「彌勒是佛或菩薩之諍」於各書辯駁之實際內容，最後歸納總結。

二、從「禮讚需要」形成「佛或菩薩」議題

「彌勒是佛或是菩薩」納入《現觀》注釋書而作為一個主題論述的來龍去脈如何？當從以下三個階段進行說明：(一)印傳本子最初形成「禮讚需要」議題的情形；(二)「禮讚需要」在早期藏文注釋書中的解讀——「自利及利他說」；(三)諍辯的開端。

⁷ 漢譯自藏文《《現觀莊嚴論》并〈釋〉之疏·顯明二種難處關要疏——〈善緣龍王遊戲海·總義部〉》(略稱《遊戲海》)上冊 p.45 下方，中國藏學出版社出版，青海新華書店發行，1989 年。

(一) 印傳本子最初形成「禮讚需要」議題的情形

進入《現觀論》正文之前，最初有一段禮讚文如下：

求寂聲聞由遍智 引導另趣最寂滅 諸樂饒益眾生者
道智令成世間利 諸佛由具種相智 宣此種種眾相法
具為聲聞菩薩佛 四聖眾母我敬禮⁸

當面對著這段禮讚文時，印度注釋家們是如何下筆作解釋的呢？二十一部印傳《現觀》注釋書中，出現最早的聖解脫軍（約六、七世紀）《二萬五千頌現觀釋》如是作解：

[此頌]意義為何？依據聖補特伽羅的情況來配立三種一切智之不共功德以作為前行故，頂禮般若波羅蜜多。⁹

這段文顯然只解釋了《現觀》作者彌勒所採用之禮讚方式：將四聖眾個別配合上能生他們之三一切智及其所生之不共功德，用此作為彰顯四聖之母——般若波羅蜜多之殊勝。聖解脫軍之後，弟子尊解脫軍（七世紀後半）之解說亦同，¹⁰然而到了師子賢（約 730~790A.D）撰著《明義釋》時，開始拓展出另一層面的說明。他試著在正式解說彌勒禮讚文的本身之前，先用一段文句帶領讀者將思考層面跳脫出來，背後似乎問著《現觀》作者彌勒為了什麼而要在論文最初放入這段禮敬文？彌勒禮敬般若母的用意到底何在？在這樣的問題意識作為前提之下，師子賢直接以一段文來表達他所理解的彌勒安立禮敬文之需要，其相當之藏譯文即為：

འཕགས་པ་བྱམས་པ་རང་ཉིད་དམ་པའི་སྤྱོད་པ་དང་མཐུན་པར་རབ་ཏུ་སྟོན་པས། མོ་མོ་རང་གི་རིག་པའི་ཡི་ཤེས་གྱིས་ཤེས་རབ་གྱི་མ་
རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ཡུལ་ཅན་གྱི་རབ་ཏུ་དང་བཞི་ལེགས་པ་ཐམས་ཅད་འཛོལ་པའི་རྒྱུ་ལོ་གཙོ་བོ་ཡིན་ཞོ་ཞེས་བྱ་བར་ངེས་པར་བཟུང་ནས།
གཞན་དག་བཅོམ་ལུན་འདས་མ་ཡིན་ཏན་རིན་པོ་ཆེ་ལུ་ཏུ་དབྱུང་དུ་མེད་ཅིང་། དཔག་ཏུ་མེད་པའི་འབྲུང་གནས་ལ་དོན་གྱིས་འཇུག་

⁸ 此頌諸譯不同，本文則暫引釋法尊漢譯文，《〈現觀莊嚴論〉略釋》p.10，金剛乘學會，1987年。

⁹ 漢譯自 Tib32.p228, No.3787, Bp.28 (4) (此略符指：南天德格版《西藏大藏經》第32冊，第228頁，第3787號論典，第28頁第四行。以下用法同此)。

¹⁰ 參見 Tib33.p286, No.3788, Bp.2 (5)。

གཤམ་བྱ་བའི་བྱིར་རབ་ཏུ་དང་བ་བསྐྱེད་པའི་ཆེད་དུ། རི་ཞིག་དང་པོར་ཡུམ་ལ། ཡོན་ཏན་ཇི་ལྟ་བུ་བཞིན་དུ་བརྗོད་པ་ལྷོན་དུ་འགོ་བ་
'ཅན་གྱི་བྱུག་འཚལ་བ།¹¹

事實上，就這段藏譯文看來，筆者認為師子賢在主張上，從簡短的表達中似乎留有伏筆，看在追隨其後之西藏注釋家們的眼中，各自表述的空間似乎都可得到合理的連結與呼應，當各自見解透過了師徒不間斷的傳承，卻不經意營造了後期產生涵蓋更為寬廣甚至無限的論述，給予各種可能留有似乎被允許的空間。也許套個現代概念來說，師子賢隨行者正因這段文的解讀而共同架構了一個虛擬的、跨時空的辯論場，提供那些處於不同時空讀著這段文的諸多注釋家，甚至直到今天作為研讀者的我們，一個不斷被更新、批駁、討論的機會。這樣的情形，可以從《明義釋》之當代譯文中看到反應，當翻譯家們將他轉譯為英、日、中等各種語文時，譯文中確實透露著差異背後所代表的譯者之不同解讀。¹²

¹¹ 見藏譯本《明義釋》p.3 中間，India, Varanasi, 1998。

¹² 理解上諸譯本呈現多有不同，為了解說方便，筆者暫且就藏譯文直譯之，其它譯文則錄置於下，以供讀者抉擇參考。

Naughton Alexander 英譯文：「Ārya Maitreya demonstrating his own conformity to superior deeds, ascertained with his introspective discriminating wisdom that very lucid (faith) in Prajñāpāramitā is the principal cause of obtaining all good things. In order to have others generate such lucid (faith), implicitly causing them to engage in Prajñāpāramitā as the source of unsurpassable and immeasurable precious qualities, he pays her homage, preceded by expressing, he nature of her qualities.」(*Translation of Haribhadra's Sphuṭārtha, The Clear Meaning Commentary of the Treatise of Oral Instructions of the Prajñāpāramitā, an Ornament for Abhisamayās (by Haribhadra)* p.17, Shin Buddhist Comprehensive Research Institute Annual Memoirs 9, 1991, Japan, Kyoto.)

日譯文為：「聖彌勒自身が、正行と相應して開示された。各自、自ら、明智によつて、般若波羅蜜多そのものの淨信は、一切の妙を得る最勝因なり、と憶持す。而して、他の者達は、不可得にして、無量功德の摩尼宝たる世尊母 (=大般若) の本源を目ざして赴かんとして、淨信を生ぜんがために、まず第一に、佛母に、功德のままに讚嘆する事を先とする者の皈命が、[次如]。」(真野龍海《〈現觀莊嚴論小註〉和譯・註》，見《〈現觀莊嚴論〉の研究》一書之 p.95, 日本東京，山喜房佛書林，昭和 47 年)

釋能海漢譯文：「聖彌勒說，堅穩之自行，及隨順熾然利他之教者，謂由各自各自明之慧，依止般若波羅蜜多經所有至極之教，是將來能得一切妙善主要之

在印祖法友《明句疏》等，及藏人著作中，幾乎都是立基於將這段文斷句成兩個部分，¹³再賦予各自的解讀與義涵。¹⁴若依法友、聶溫、宗喀巴、賈曹傑等兩段式的斷句法及解說內容反向推理這段藏譯文的意思，筆者認為或可漢譯如下：

聖彌勒顯現自身隨順大士的行徑；以各各自證智決定認知到所謂「對般若波羅蜜多有境的淨信，是獲得一切妙善之主因」，為了令他人能對於無可超越、無可測度的功德寶之生處的薄伽梵母，以義理進入之故產生淨信，故暫且於最初[安置]「對母詮說如此一般功德者」之禮讚。¹⁵

因也。如此所云，應作決定攝持，則餘佛母廣大功德寶蘊，莫不容易出生，且於無量事義生住趣入之處，所作徒涉之點，能生超舉甚大之智明。是故初始於母經功德如何，如其所作名詮，先行讚頌、頂禮、皈依。」（《現證莊嚴論·明義疏》清涼記》p.21，福智之聲，1983）

釋如石則將此段藏譯本文句漢譯為：「聖彌勒為了表明自己與菩薩大士的行持相同，使人明確了解『對具有各各自明智之境的般若生起淨信，是獲得一切妙善的主因』，（又）為了令他人起淨信，進而從義理趨入佛母——無法超越、不可測度功德寶的出生處，所以暫且宣說『以讚嘆功德作為前導』的禮讚。」（見《一滴》p.129）。

諸譯本對此易生解讀或翻譯上差異的原因中，筆者認為主要有兩個部分：一、「འཕགས་པ་བྱམས་པ་རང་ཉིད་དམ་པའི་སྤྱོད་པ་དང་མཐུན་པར་རབ་ཏུ་སྟོན་པས།」中的「སྟོན་པས།」有作「顯示」及「解說」，故有譯成「聖者彌勒顯示自己隨順正士的行徑」或「隨順正士之行作開示」之類者；二、「སོ་སོ་རང་གི་རིག་པའི་ཡེ་ཞེས་གྱིས།」一句，各譯文將其主詞或作「彌勒」或作「他人」，而道理上從聶溫、宗喀巴等的解釋文意看來，兩者都說得通。後代有些人就是依據前者方式解讀，故說師子賢及其隨行注釋家們如宗喀巴等密意所認許的，即「彌勒是菩薩」，因為說明了彌勒是根本智、後得智次第生，故說非是佛。對藏譯文解讀的落差關鍵字應當是其中的「གྱིས」。

¹³ 即一般型式的斷句「འཕགས་པ་བྱམས་པ་རང་ཉིད་དམ་པའི་སྤྱོད་པ་དང་མཐུན་པར་རབ་ཏུ་སྟོན་པས།」及「སོ་སོ་རང་གི་རིག་པའི་ཡེ་ཞེས་གྱིས་.....」兩部份。

¹⁴ 於後文將詳。

¹⁵ 整個意思若依聶溫、宗喀巴、賈曹傑等看法，大意解為如下：彌勒在根本定時，現見了對於般若波羅蜜多有境三智具有強烈淨信，將能成辦一切世、出世間妙善果位，雖定中無所分別，但出定之後，在後得位時想起了定中所見之理，覺得有必要讓眾生也能對般若波羅蜜多有境三智生起信心，所以才會在最開頭的地方，先安立這頌禮讚文。筆者這樣解讀的道理將在後文演述中得到呼應。

其中，第一個部份是「聖彌勒顯現自身隨順大士的行徑」，這一句話在三部印傳《明義釋》疏本中並未多說，但進入了藏地，經過聶溫、宗喀巴等人的解讀，並賦予更多諸如自利等意涵之後，引發最晚賈曹傑時代及其之後的幾個世紀，甚至一直到今天，至少格魯派傳承內的激烈的辯論。至於第二個部份「以各各自證智決定認知到所謂……」，也在後來進入「彌勒是佛或菩薩」議題的辯論場中，常被用來揣測推論出師子賢及其隨行注釋家們如宗喀巴等密意所認許的即「彌勒是菩薩」的證據，理由是此段文說明了彌勒自身是根本智、後得智次第而生，然佛聖者非如此，出定、定中皆能辦事，故就此而說非是佛應合理，詳細情形後文待述。

如上，活動年代緊接於二解脫軍之後的師子賢，似乎開始將一個可以名為「《現觀論》禮讚文之需要」的解說議題納入《明義釋》之中，自然地，為這個釋本造疏的法友（約十世紀）《現觀論釋·明句疏》及智作慧（約 950~1030A.D）《現觀論攝議》¹⁶等疏自然也就承接下去了。其中，法友《明句疏》更是花了不少篇幅辨析這段釋文，而當中約有九成八都是關於「各各自證智」本身及其相關問題之辨析。他說：

『聖彌勒彰顯自己乃是隨合著大士的行徑』等，此句易懂不更說；「各各自證」者，以自超越道故離言詮，亦即彼自身所真正證了者，不堪能教導於他人，他人亦非能夠依持彼[教導]，因此，唯自身所真正證了者，即是「各各自證」……。¹⁷

法友如上這段「各各自證智」之部份釋文，順利傳承於藏地，尤其宗喀巴《善說金珠》中，也引用此處文段更加討論。既然各各自證智是自己所證無法如是的教導給別人，而他人也無法如是了知自己所真正教導的，則句中此詞之主格必定非是佛聖者，因為佛聖者無有自所教授而他人無法如是了知的情形。若依此而解，則判定《現觀》作

¹⁶ 智作慧只提及前段，相當釋文可見 Tib33.p171, No.3795, Bp.510 (4~5)。

¹⁷ 漢譯自 Tib33.p180, No.3796, Bp.20 (4~6)。

者彌勒不是佛亦為合理。

另外，非《明義釋》疏本的幾個後出印傳注釋書裡，似乎也可見到師子賢提出的「《現觀論》禮讚文之需要」這個解釋議題的影響，如覺吉祥智《慧燈鬘釋》及寶稱（約十一世紀初）《極稱分》等書中亦可見相似的行文。¹⁸

（二）「禮讚需要」在早期藏文注釋書中的解讀——「自利及利他說」

隨著《明義釋》入藏後成了研讀《現觀》非常主要印傳注釋本之情況下，藏地祖師大德們紛紛為之造疏。這段文傳續到藏地注釋家們時，經過討論、解釋之後，到底有沒有產生義理承接上的變化呢？這得先將西藏注釋書依出現年代依序排列後，再逐一翻察與比對方能得知。¹⁹

就筆者所知，至今（2004年5月）尚存有實本可見的約百家二百多部西藏注釋書中，出現年代最早的一批，當屬噶舉派三世大寶法王·讓炯多傑（1284~1339A.D）的《對於八事七十義所撰注的綱要精髓》及薩迦派布敦仁欽竺（1290~1364A.D）《教言穗》二書。然而前者並非是全面性解釋《現觀論》，只就七十義作說明，判應未將「《現觀論》禮讚文之需要」納入討論，而後者則因個人尚未獲得實本故亦無從納入討論。

十四世紀中、末期時，《現觀論》的研究進入極其熱絡的階段，產生了第二批相當有名的《現觀》注釋家及其作品。這包括了聶溫

¹⁸ 覺吉祥智《慧燈鬘釋》言：「聖彌勒為了顯示自身隨順於諸正士之行徑，且自己的論釋得以圓滿撰著，主要為了能讓他人因為對於無比殊勝無量寶源處之功德寶薄伽梵母有極大的興趣而生信，首先暫且於一切聖者之母般若波羅蜜多先行詮說如是之功德之敬禮。」漢譯自 Tib33.p253, No.3800, Bp.4 (2~4)。

寶稱《極稱分》言：「薄伽梵聖彌勒承許造入現觀偈頌能集攝所有般若波羅蜜多之一切涵義之後，暫且先於[著作]之初，禮敬能成辦一切現觀之因的三有上師佛母薄伽梵母，……」漢譯自 Tib33.p231, No.3799, Bp.378 (2~4)。

¹⁹ 本文所提及的人名及書名之原藏文及相關訊息，可參見《藏註研究》上篇，此處將不贅錄。

(1345~1439A.D)《除意闇》、薩迦派仁達瓦(1349~1412A.D)《日光疏》、雅敦(1350~1412A.D)《如意灌頂王》等，及格魯創始者宗喀巴(1357~1419A.D)之《善說金珠》。第三批是之後的薩迦派絨敦(1367~1449A.D)《顯明句義》及格魯賈曹傑(1364~1432A.D)《心要莊嚴殊》、克主傑(1385~1438A.D)《難瞭解之光顯》等。²⁰

第四批注釋家包括了造有為數不少的《現觀》注釋書之薩迦派釋迦卻滇(1428~1507A.D)及苟然巴(1429~1489A.D)，還有同樣活動於十五、十六世紀間的格魯派洛窩堪千·索朗倫珠(1441~1525A.D)及噶舉第七世大寶法王卻扎加措(1454~1506A.D)、格魯派卻已賈千(1469~1546A.D)、第十六任甘丹赤巴·饒蔣巴卻迴嘉措(1473~1539A.D)、班千索南札巴(福稱)(1478~1554A.D)、開珠·滇巴達傑(1493~1568A.D)，還有十六世紀初、中期噶舉派第八世大寶法王——噶瑪·彌覺多傑(1507~1554A.D)、第五世夏瑪袞卻言臘(1525~1583A.D)及竹巴噶舉派貝瑪噶波(1527~1592A.D)等。

第五批注釋家包括了格魯派卻已賈千弟子開珠·瑾巴達傑(1558~?A.D)、第四世班禪·洛桑卻已賈千(1565~1662A.D)、第四十三任甘丹赤巴——開秋·蔣巴札西(1618~1684A.D)、妙音笑金剛(1648~1722A.D)及卓尼·札巴協珠(1675~1748A.D)，薩迦派則有阿旺卻札(1572~1641A.D)等。²¹

「彌勒安立禮讚的需要」這個議題進入到藏文注釋書中的最初情況如何？以下暫依上文所列幾批注釋家及其著作，並以筆者個人所能得見的本子按序說明。首先，考察同為師子賢《明義釋》疏本的聶溫及宗喀巴本之疏文。²²

²⁰ 另外還有薩迦派開巴千波·袞噶仁千(1388~1401)及格魯派第一世達賴·賈哇給敦竹(1391~1474)、堅厄·洛椎賈千(1402~1472A.D)、祥雄巴·曲旺札巴(1404~1471A.D)等。

²¹ 此後注釋家可見《藏註研究》上篇。

²² 本文基於兩項因素：一、筆者現有手邊能見實本中著作年代最早；二、與格魯創派者宗喀巴有師徒關係，故以聶溫注《除意闇》為本文排序上第一本觀察、

儘管印來《現觀》注釋傳譯本中似乎未見有對《現觀》作者彌勒作過某些專門之討論或解釋，然而到了西藏之後，開始稍有說明。如聶溫《除意闇》在提出彌勒禮讚具有自利需要的解說之前，引經說明作者彌勒得名的由來：

誰[禮敬]？即[彼]無罪垢而成聖者、對一切眾生如兒般慈愛而作利濟之彌勒。《入慈經》²³曰：此尊者於寶幢佛教法中乃為堅慧比丘，修慈愛一切眾生[法]，亦授他此法門，如此長久修持。[某次]乞食時，足至某家門前之後，對其內一眾生之心續生起慈三昧，天人感到非常驚訝而嘆曰：「奇哉！奇哉！」此比丘號稱慈而傳遍色究竟天。彼佛對眾天子言：「此比丘修此行時得名為慈，成佛時亦稱慈，一切[時處]皆名為慈。」²⁴

接著，聶溫轉入疏解《明義釋》「禮讚文前釋」時，如此解讀說明彌勒安立禮讚的需要：

基於何等需要？自利者，透過彰顯自己乃隨合正士行徑之門路，他人得以了知[自己]是正士，而此事亦有需要，能令所化眾生趣入正士所造之論。利他者，為了令生信心，如同以水洗珠般，能清除不信等心之垢穢。……²⁵

像這樣，聶溫將師子賢的「聖彌勒顯現自身隨順大士的行徑」及「以各各自證智……」這二段文各判讀為「自利」、「利他」，也就是將師子賢所謂的彌勒安立禮讚文之需要解釋為：基於自利、利他二種需要，故於論首安立禮讚偈。由此可見至少最晚在聶溫所處時代時，藏

討論的對象。另外，仁達瓦及雅敦注且待未來得見實本再究。

²³ 藏：བྱམས་པ་འདུག་པའི་མདོ།，未知出處及相當之漢譯經，今暫且直譯為「入慈經」，或可作「彌勒入經」。

²⁴ 漢譯自《除意闇》Bp.43，全名《〈現觀莊嚴論〉并〈釋〉之廣疏合釋·除意闇》，十九世紀刻印於拉卜楞寺之刻印版本，於1978年由Ngawang Sopa攜至新德里以西式裝訂型態分二冊複印發行。又，這段敘述不知出處，但漢譯經典中提及彌勒得名由來的，如《賢愚經》第十二卷，記阿難請問彌勒得名由來，佛為說曇摩留支王願修慈心三昧的經段內容。

²⁵ 同上，漢譯自 Bp.44。

人的著作中已明確的使用自利、利他需要的角度來解讀此議題。

對於這樣的判讀，您是否看得到如下這些問題？即：所謂「自利」，其背後乘載著什麼意義？既然展現追求自利需要的行徑，就必然於心續中具有追求自利需要的心？此心可稱自利心嗎？為何「透過彰顯自己乃隨合正士行徑之門路，他人得以了知[自己]是正士」屬於「自利」的義涵？若這真是這裡所謂的自利，那麼，《現觀》作者彌勒是否具有此種自利需要？如果有的話，能不能確立此處所說彌勒不是佛聖者？到了宗喀巴時，他毫無疑問的完全承接了如同聶溫疏所出現的「自利利他說」，²⁶並未碰觸到這些問題，因此，其大體文義亦同聶溫。²⁷然而，對於《明義釋》的「聖彌勒……各各自證智……，是獲得一切妙善之主因……之禮讚」，他如此說明：

設問：何故為了生信而說禮讚？[答：]雖然如自所體悟的不能對他人開導，他人也不能由開導而得證悟，但是瑜伽者對於作為自身所證事的各各自證智之境強烈淨信，是獲得世間與出世間一切妙善的主因，認識體會到上述[的道理]之後，[彌勒]為了[令他人]生信之故，說了此頌[禮讚偈]。[此頌]結合者，即成為主因之道理者，以後釋說明。——此是師子賢的見解。²⁸

如同前面印祖法友解釋「各各自證」之文，宗喀巴亦同樣說明自所體悟為自所能解，無法使他人因自己的開導獲得證悟，因此，若僅依此釋文推判宗喀巴密意，則可言其應當認許了彌勒不是佛聖者。在

²⁶ 釋如石對於宗喀巴說明前揭師子賢禮讚文前釋之疏文，不知是否採部分選譯方式，其譯文中，約有五段合共約一半以上文段未譯出（參《一滴》p.p.129~130「庚一結合前後文」），本處試譯二段於後，若欲知宗喀巴全部的解說內容，可參照原藏文 p.p.31~34（佛陀教育基金會影印，編號 TI029）。

²⁷ 除了將前面所引聶溫說明彌勒慈愛、一切時均稱彌勒的說明，與彌勒禮讚的自利需要加以結合外，也有引申之論述，如言：「自利之需要者，遠行於凡夫地而成聖者、對一切眾生如兒般慈愛，且一切有學、無學階段不捨慈之名的彌勒自身為了彰顯自己的行徑乃是隨合著正士夫的行徑故，彼亦是為了令所化眾生趣入正士所造之論。若如是……。」（漢譯自 p.32）

²⁸ 漢譯自 p.33 第 7 行~倒數第 7 行。

另一段文裡，宗喀巴用自己的表達方式，先略引法友《明句疏》如下文段之辯證，接著批駁他的說法有些不合理：

《明句疏》言：「無分別智者，如是無分別，如何安立對般若母產生信心，所謂信心乃是心所中的信。答曰：如同眼識見色後執取於心中一般，無了別的慧定解[般若]母之後，其後得智陳述以等至對如實所執持的[般若]母信解。復次，所謂『各各自證智對有境般若產生信心』者，與其它行相結合亦無過失。」²⁹雖產生如此二宗說法，但前宗不合理易知，以及後者合理，此已於前文解說了。前說者，若想「以心來安立信與菩提二者的因果關係，或以量來證成」者，則說彌勒自之等至之境為無，以其所引的後得智認知，[此說法就成]不對的了……。³⁰

宗喀巴分析此說法時，覺得回答中的前段「眼識觀色後執取於心中」用來比喻各各自證智與後得智次第而生是不合理的，原因是眼識與影像的記憶是在極短暫中次第而生，但根本定與後得智之間的時間距離是長短不一，如或有入定七天，或有入定一分鐘，或有入定數劫等，因此喻與義不適合相提並論。再者，對般若母的信心是生一切妙善的主因，但不應將信與菩提二者以因果關係看待，³¹或以「心」去安立，或以量來證成，因為要是這麼做，將會推演出「彌勒的根本定是無境的」³²這樣的問題了，況且要是如此的話，則於後得智當如何定解呢？正確應當是在根本定時各各自證智了別三智空的存在，但在後得智時才能定解根本定所了別的事。

（三）諍辯的開端

²⁹ 依筆者的理解，此處因為般若母亦是有境，信心亦是有境，以信心對般若母生信是不合理的，所以信心是菩提的主因，如此說僅是假立而非現量。

³⁰ 漢譯自 p.33 倒數第 7 行~p.34 第 4 行。

³¹ 此意指：有「因」時不應有所生之「果」，因為同一相續之「因」與「果」不應同時存在。

³² 此意指：無世俗境，亦即根本定中無二現。

當師子賢對《現觀論》禮讚文安立了「隨順正士行爲」及「令他人對般若母生信」之後，又被聶溫、宗喀巴等人分別將之與「自利、利他」結合作解時，看在之後的薩迦、格魯諸師眼中，是不是獲得壓倒性的全面認同呢？答案卻是繼「自利、利他說」之後，由絨敦與賈曹傑的諍辯傳續下去，在之後的格魯派內，慢慢轉化出「彌勒是佛或菩薩」之諍辯局面。以下就分爲質疑自利說的絨敦、賈曹傑的反制、引申「彌勒是佛或菩薩之諍」共三個階段，說明這即將展開的諍辯之開端。

A、質疑自利說的絨敦

首先是質疑自利說的薩迦絨敦，他是宗喀巴稍後，與賈曹傑、克主傑處同一輩份之人。對於自利利他說這樣的解讀方式提出反對，這恐怕得算是從他開始而有的。雖然他的《顯明句義》同樣也是疏解《明義釋》的作品，但當他解讀師子賢的「聖彌勒彰顯自己乃是隨合著大士的行徑」這句時，怎麼都不能認同彌勒在單純呼應聖者風範的行爲背後有著自利的目的，因爲雖然依師子賢釋文而說彌勒禮敬是隨順聖者的行爲，但並不能就將這句話與自利的需要扯上關係，因爲聖者彌勒自身照理說應當沒有自利的需要，因此分科時，他以「隨順聖者的行徑」及「生信的需要」代替自利、利他需要的分科法，並直接論述他自己反對前人的「自利說」。他說：

需要有二，其中，「隨順聖者的行徑」者，呈顯自己在他人面前隨順聖者的行爲之故。何故？他人因了知自己是正士而[樂意]趣入此論著。將此[說]結合成自利的需要是不合理的，因爲對於彌勒來說，基於自利而追求是無有的之故，以及純然是為使他人趣入論著而顯現。「生信的需要」者，是為了讓其他所化機生起強烈淨信。此之需要也如後段文所示般，是為了……。³³

³³ 引譯自《〈般若波羅蜜多要訣現觀莊嚴論〉〈釋〉之疏·顯明句義》Bp.5a~b, *Rong~ston on the Prajñāpāramitā Philosophy of the Abhisamayālaṅkāra* : His

至於絨敦對《明義釋》「各各自證智……」這段文的解說文義上略同於聶溫《除意闇》，對於彌勒如何以各各自證智即根本智卻能決定了別生起淨信的重要，認為因為是由根本定引生了後得智時確定下來的，所以了別也可從根本慧說起，如其言：

依信後如何以義趣入母？是以彌勒的各各自證智所了別的，以是決定認知到所謂「於信般若波羅蜜多三智之境所作者之淨信心，乃是一切圓滿果位的主因」之故。無分別智如何執持明了因果之關係？如煙火的關係是用現量後續智才定解的，可稱為「現量所了別者」，同樣的，以根本定引生的後得智所定解的，也可以稱為「各各自證智所了別者」。³⁴

B、賈曹傑的反制

同個時代的賈曹傑，對於薩迦絨敦提出的「不許彌勒有自利需要」這樣的說法，譏為是未通達大乘佛法的表現，³⁵如他在《心要莊嚴疏》裡說到：

承許至尊彌勒無追求自利等等，是未努力仔細地[讀通]大乘典籍。³⁶

接著，他推測絨敦不許彌勒有自利需要的理由時，認為或許是因為他承許彌勒是佛而有的，但要真是這樣的話，就會落入不看立場說話的過失，也就是將共與不共混在一起說了。另一種情況，是絨敦把彌勒當成是菩薩的情況下來說無自利的需要，但若是這樣，就是太不清楚法身的成就是自利圓滿來的，且十地菩薩也需要追求自利法身，即便是佛地都還分有自利身和利他身。如其疏所說：

Sub-commentary on Haribhadra's 'Sphutartha', edited by David P.Jackson, In collaboration with Shunzo Onopa; Nagata Bunshodo Kyoto,1988。

³⁴ 同上，引譯自 Bp.5b。

³⁵ 賈曹傑在《心要莊嚴疏》裡並未指出問題及其來源，但從後代疏解此疏的著作如卻己賈千《遊戲海》及索南札巴《顯明佛母義之燈》等的指名論述可推知賈曹傑實是針對同時代的薩迦絨敦「不許彌勒有自利需要說」所作的回應。

³⁶ 意即：未讀通大乘論典之故。引譯自《心要莊嚴疏》p.13。

因為若從至尊是正等覺的範圍來論說的話，是未將是共及是不共的地方加以區別；[若從至尊]是菩薩的範圍來論說的話，若不見自利圓滿需要法身者，則基於私利[將]未能遮除執取僅僅寂滅就夠了[這樣的念想]，而若不遮除此念想的話，則大乘發心的性相將不圓滿，因為[若如此則]追求自利法身在[位登]十地者的階段成了不需要之故，以及將佛身分為自利身和利他身二者也變成沒有需要之故。³⁷

從這段文，您是否可以看出賈曹傑的立場是否就是承許了彌勒追求自利心的需要？筆者認為既然他反駁壘敦「無自利說」，因此，從他這段批駁文至少可以確認三點：首先，彌勒身份「可以」並且「只可以」從佛或菩薩來看待；再者，若將彌勒看為佛而說無自利心，賈曹傑只說這是共與不共的問題，但他並未說明「不應安立無追求自利需要之心」，也沒說佛聖者心續中「無」自利心，相反的，他也未肯定為「有」。這並不像看待成菩薩的部分，清楚說明必須承許「有」追自利的心；又，他只說共、不共，但未說何所指。

如上種種，這些未明說的密意或立場，確實是造成後代隨行《心要莊嚴疏》的注釋家們在解讀上各有差異，及將此段疏文應用於論證時各自所得結果或有不同之要因。這一段文在之後引申出來的支分問題很多，最主要的就是「彌勒是佛或菩薩」議題，而論辯這個問題就等於是將佛身的性相、差別等問題也納入討論了。

c、引申「彌勒是佛或菩薩之諍」

賈曹傑所謂的共與不共到底所指為何？為何主張因彌勒是佛所以

³⁷ 直接漢譯自 p.p.13~14。用筆者自己的話說明，大意是：你說彌勒沒有自利心的說法是把彌勒當作佛來講，還是當作菩薩來講，若你是把彌勒當作是佛的立場來說「無自利需要」，你是沒有分清楚共與不共的原則；若是把彌勒當作是菩薩的立場來說「無自利需要」，是不是就承許了在彌勒心續中不存有欲求自利法身的心，而若真是這樣的話，那麼彌勒就無法排除具有唯自我追求的心，而這樣的話，又將導致他並不俱足圓滿的大乘發心，而無大乘發心豈不就是不勸稱菩薩囉！」

沒有自利需要，將會犯下不分立場的過失呢？因為此中道理與密意賈曹傑並未詳明，再加上他用如上這樣的論述指出「不許彌勒有自利」說法不合理，也就是分別從「彌勒是佛」及「彌勒是菩薩」結合無自利的合理性而開展的論述，所以雖然結論是兩種情況都說不通「彌勒無自利需要」，但是，《心要莊嚴》的宗規或密意到底是承許彌勒是佛還是菩薩？在各自解讀不同下，從此以後的格魯派《現觀》注釋書裡，便因而開始從承接「自利、利他需要說」，進而形成、轉戰下一個論題——「彌勒是佛還是菩薩之諍」。

另外，合是宗喀巴父子三尊的「克主傑」，也造有《〈明義釋〉疏·難瞭解之光顯》等，及《顯明要義之月光》二書，但其書於疏解師子賢「彌勒禮讚之需要」時，除了順著文句稍作說明之外，並未提及「自利利他說」及相關辯諍等。³⁸

三、「彌勒是佛或菩薩」的熱烈辯駁

繼絨敦、賈曹傑之後的第四批注釋家的著作中，較重要的格魯派注釋書依年代順序有卻己賈千《遊戲海》、索南札巴《顯明佛母義之燈》、開珠·滇巴達傑《善說白蓮鬘》、開秋·蔣巴札西《善緣項飾》及卓尼·札巴協珠《智者喜供雲》等。這些注釋書比之宗喀巴、賈曹傑等先前注釋來說，從隨順《明義釋》文句箴注、解說及討論，到了格魯派這些《現觀》注釋書時，著作型式與方法已經出現出大幅的改變。著作型式上，幾乎都分成《總義部》與《辨析部》呈現，而方法上，如索南札巴所著《總義部》是隨順《現觀》、《明義釋》、《善說金珠》與《心要莊嚴》整體研討重點的順序一一提出後進行總的說明、注釋，而其《辨析部》則對各處最有爭議的問題，清一色鋪陳以

³⁸ 前書可參見 p.p.5~6，甘丹寺北學院圖書館出版，1999年；後書篇幅不長，收錄於《宗喀巴父子三尊全集》中。

因明邏輯方式論證的句式，對筆者而言，乍看之下頗似辯經場上論主申辯時壓倒性的排山倒海似之攻法。這一批均分著有《總義》、《辨析》二部合一的注釋書群，流傳到今天，成了三大寺六札倉的般若學課程重要教科書，而通常《總義部》用來作為教學與研讀的主要對象，而難處或詳細理路則多自行參考《辨析部》，兩部所論宗旨義理一貫。其中，卻已賈千《遊戲海》為色拉寺傑札倉及甘丹寺北學院主要教本，索南札巴《顯明佛母義之燈》為哲蚌寺洛色林學院及甘丹寺東學院所用教本，滇巴達傑《善說白蓮鬘》則為色拉寺味札倉所用教本。另外，蔣巴札西《善緣項飾》一書，也列為甘丹北學院重要教本，還有年代較晚的是十七、八世紀的卓尼札巴《智者喜供雲》，也是色拉寺味札倉重要教本。³⁹以下以此五書來觀察「彌勒是佛或菩薩之諍」進入正式及熱烈辯論的十五到十八世紀初之情形。

（一）卻已賈千提出「彌勒是佛且有自利」的論調

首先，從同時疏解宗喀巴《善說金珠》及賈曹傑《心要莊嚴疏》兩者難處的《遊戲海》⁴⁰一書作者色拉傑尊卻已賈千（1469~1546A.D）在寫作中曾發生的故事說起。據說，當時卻已賈千正在撰注此書，當論述到「彌勒是佛或菩薩」問題時，他為了反對過去薩迦絨敦的論點，採用很多方式及篇幅而證成「彌勒是菩薩」的結論。但是，當晚他入睡之後，竟然夢見彌勒尊者顯現不悅的表情，隔天早上，當他醒來並審視這個夢境之後，覺得應當是自己的論述有問題，他馬上將「彌勒是菩薩」的論述過程與結論去除，反而代之以更多的篇幅、更多的方式來證成「彌勒是佛」的論點。就在他完成此立論之後的當晚，他又在睡夢中見到了彌勒尊者，但是這一次，尊者顯得極為高興。⁴¹此事

³⁹ 以上所述共計五書，詳見拙著《藏註研究》p.p.30-44。

⁴⁰ 此書是《總義部》，另著有《辨析部》，名為《善釋金珠》。（詳見《藏註研究》p.p.30-33）

⁴¹ 此訊息依出身甘丹寺北學院之賴凌[ལྷ་མོ་ལྷོ་ལོ་]格西口頭說明（2003年12月，於中華佛研所），此處僅依筆者記憶略作表述。

在《傑尊卻已賈千貝類玻傳記頌》亦有提及，其頌曰：

昔絨敦夏迦賈千，宣說彌勒為佛等，著多應成破斥時，
即於夢中見彌勒，顯示不悅之面容，爾後撰著眾論述，
證成彌勒即是佛。⁴²

不管這故事的真實性、合理性如何，或所見的彌勒尊者是不是《現觀》作者彌勒等，⁴³從這個流傳在研讀《遊戲海》的色拉寺傑札倉等學僧的口耳之間卻是事實。這可以證明最慢在卻已賈千所處的十五世紀之時，「彌勒是佛或菩薩」的議題已在般若學課程及格魯派學僧中成爲一個正式的辯論課題，也逐漸佔據後出的《現觀》注釋書中一定的份量與辯證領域。

卻已賈千如何辯證「彌勒是佛或菩薩」這個問題？雖然他也依著宗喀巴提及的「自利利他說」及反對者絨敦「不許自利說」與賈曹傑「共、不共立場說」、「自利圓滿說」的回駁等情況，作了一番詳細而清楚的代言，⁴⁴這個部分他沒有提出反對的意見。但是，非常特別的

⁴² 引譯自藏文《宗義、七十義及地道三文合集》p.7，India：Gajang Computer Input Center，1999。

⁴³ 筆者私意認爲這個故事從卻已賈千自身流傳出來應當是真實的，但夢境本身的真實性如何？合理性又如何？前者只是卻已賈千個人所承許，他人無法了解，但是以後者來說，依據夢境被表述之後的情節看來，就不知其所見到底是否真是至尊彌勒？若所見此彌勒即如卻已賈千個人所許乃《現觀》作者，亦即是兜率天一生補處的彌勒的話，那麼，夢境中的彌勒若真是其所證成的佛，且是具相的佛（符合真實佛定義者），理應不會因他人說他是佛就高興，說他不是佛就有不高興的反應。

⁴⁴ 如其言：「……意思是：彼隆《釋》之爭不對，因為他那樣說是從至尊彌勒是佛的範圍來說，還是從他是菩薩的範圍來說呢？若是前者，說『以至尊是佛的理由來將供讚的語句與自利的需要作結合是不對的，因為至尊沒有追求自利的心之故』，這是未努力仔細地[讀通]大乘典籍，因為供讚的語句是基於共的所化機而說，於共的所化機面前他不是佛之故。若他們所見是佛的話，於共的所化機面前他不是佛，而實質的程度他是佛，將有[這樣]共與不共地方未區分的過失之故。若是後者，理應未見著彼至尊彌勒自利圓滿需有法身，因為他是某個菩薩，而他的心續中沒有追求自利的心之故。若承許的話，理應是他的心續中沒有某個圓滿大乘發心的性相囉。再者，他的心續中理應有追求自利的心，因為他是某個[位登]第十地者，於第十地者之心續中有彼之故。初者已理成。第

是他在小結時，將《心要莊嚴疏》與宗喀巴、賈曹傑二師非《現觀》類著作的相關文句併為一談，承許三者所言皆許彌勒是佛，他說：

因此，彼⁴⁵及賈曹傑《寶性論疏》言：「……如是所說雖然彼亦是為了攝受某些共通的所化機，但是並非基於了義，薄伽梵彌勒自身以現證了法之身成佛了。」和[宗喀巴]《密宗道次第》言：「雖然他們⁴⁶實際上是佛，但是佛行事業並不顯現於共的所化機，而前後[說]並不相違，如同來臨此剎土作為導師眷屬之彌勒。」等諸處所說義亦僅此。⁴⁷

卻已賈千以此二段文來作為「引經論證成」進路之主要依據，但引文之後並未進一步論述，其中意圖似乎是意欲凸顯二師在他疏裡承許過「彌勒是佛」的事實，也首度反應自己所許乃為「是佛說」。另外，他也採用「以因明邏輯證成」之進路來討論某些不合理說法的理由何在，並對「共與不共」加以確認其所指向，最後推演出「彌勒是佛」的定解，首先指出諍論的原由：

有人說：對於《心要莊嚴》供養承啟的那段文之中[所提]將供讚語句結合於自利需要不合理，以至尊沒有追求自利的心之故。⁴⁸

然後，卻已賈千自宗隨順他宗的說法來破斥，顯出不許彌勒無自利心的不合理說法，雖然他宗破斥此說時乃持「至尊彌勒是一生所繫菩薩」而證成他有自利心，但密意上卻不承許他是佛，這樣並不能成立，因為彌勒既是證見道位的一生所繫菩薩，他肯定是佛無疑，而且也有自利心。他運用順逆推論過程如下：

因不成，以至尊彌勒是一生所繫菩薩故。彼是或彼是某佛亦可，

二項成立，彼心續中有追求自利法身的心之故，週遍，以彼自利法身是自利身之故；若[因]不成立者，佛身分為自利身和利他身二者理應不需要，[因]不成立之故。以上即是所說之義。」引譯自《遊戲海》p.43。

⁴⁵ 指《心要莊嚴》所說。

⁴⁶ 指八大佛子。

⁴⁷ 此二段文引譯自《遊戲海》p.43 下方之引文。

⁴⁸ 引譯自《遊戲海》p.44。

以彼不是佛故。⁴⁹若第二者⁵⁰不成立者，彼於獲得見道之時，彼理應是現證受用身之補特伽羅故，彼是某佛，成為見道位者之至尊彌勒存在故，成為菩薩之至尊彌勒存在故，八大近侍菩薩存在故。
51

就筆者所理解，此中大概意思或許可以這麼表達：你說彌勒沒有追求自利的心這樣的說法是不合理的，因為他是一生所繫菩薩。而所謂的他是一生所繫菩薩只有兩種可能性是，要嘛他只是一生所繫菩薩，要不然他是佛，但他並不是佛。你說他不是佛是不成立的，為什麼呢？因為當一生所繫菩薩獲見道位以上就肯定可在同一輩子、一個身體中直通佛地現證受用身的。若依此道理，那麼彌勒他就是佛，為什麼呢？因為確實存在某個已證得見道位的至尊彌勒。之所以這麼說是因為已成菩薩的至尊彌勒確實存在。說已成菩薩的至尊彌勒確實存在是因為釋迦牟尼佛的八大近侍菩薩名單當中確實有彌勒。而這麼說也是因為確實有八大菩薩存在的事實。

至於有人同樣以八大近侍菩薩中有彌勒之名，卻膚淺的以此理由要去成立自己所持彌勒是菩薩的觀點，他認為這種論調並不周遍，例子如《般若經》中常於敘述法會現場四眾弟子時說有諸如「……阿難等人俱是阿羅漢……」的文句，然而，經中雖出現這樣的描述，但阿難並不因此就可以說為是阿羅漢，因為他是佛四眾弟子中名為阿難的預流向者。⁵²

又有人以前面所承許的「獲得見道的時候，理應是現證受用身之補特伽羅」這樣的說法，就否定了賈曹傑共與不共須區分之說為不合理的說法，他也加以破斥：

⁴⁹ 引譯自《遊戲海》p.44。意思是：要麼他是一生所繫菩薩，要麼他是某尊佛，而這當中以他不是佛之故。

⁵⁰ 指前句「他不是佛」。

⁵¹ 引譯自《遊戲海》p.44。此段乃卻已賈千自宗隨順他宗的說法來破斥者。

⁵² 參《遊戲海》p.45 第二段下。

[又有說]：若承許根本⁵³者，此處的共是般若波羅蜜多乘，不共是無上密咒乘，作成如此的差別理應不對，獲得見道的時候，他理應有現證受用身的補特伽羅之故。答：不合理，此處比般若波羅蜜多乘更為殊勝的無上密咒乘，理應可以依照聲詞來接受，以彼共與不共之意義為合理之故，成佛理應不需三大阿僧祇劫積聚資糧，以於一世一身中就能成佛的未入道之補特伽羅存在之故，以彼承許之故。⁵⁴

這裡說明「共」是指顯乘，「不共」指密乘，雖然顯乘有證見道位的一生所繫菩薩於一生一身成佛，但密乘更許一生一身成佛者連未入道之凡夫都被含括進來的，所以區別共、不共確實有必要。另外，關於共與不共所指為何，還有人曾解讀為共是聲、緣二部，不共是中觀、唯識二者，他破斥此說不成，因為《現觀》禮讚文的刻意所化機⁵⁵並不包括二乘。⁵⁶

接著，他又指出自己所承許的《現觀》作者彌勒，與這位證見道位的一生所繫菩薩彌勒是在同一輩子中的心續流，而後者既然是佛，那麼同處一輩子的造《現觀》作者彌勒當然也就是佛了，他如此論述：

再者，若是成為見道位者的至尊菩薩，《現觀》作者的至尊和彌勒怙主理應一生攝所周遍，成為見道位者的至尊彌勒既然存在，那麼，若《現觀》作者的至尊彌勒是佛的話，獲得見道的時候，他必須是現證受用身的補特伽羅之故，立因已承許故。若承許，則成佛理應不需三大阿僧祇劫積聚資糧，以證得見道位時，彼有決定獲得第十地之見道故，彼《現觀》作者之至尊彌勒怙主是某個第十地者，與彼同一生所攝之見道菩薩存有故，某個成為見道位者之至尊彌勒存在故，若彼是者，為與彼同一生所攝者所周遍之

⁵³ 指前說「他在獲得見道的時候，他理應是現證受用身的補特伽羅之故」。

⁵⁴ 引譯自《遊戲海》p.44。

⁵⁵ 指正所化機，或稱直接所化機。

⁵⁶ 參《遊戲海》p.45 第二段。

故，立因已承許故。再者，彼至尊彌勒未來瞻部洲時理應是最後有之菩薩，彼現在是一生所繫菩薩之故，立因已承許故，若承許，則彼時依彼，彼理應成佛。⁵⁷

另外，有人主張《現觀》作者彌勒是佛的勝化身⁵⁸，而所持的理由約出現有二類說法，卻已賈千都以不周遍來駁斥，因為若是後者未必能含遍成立前者，例如他說：

……有人說：「彼有法，理應是勝化身，以是將於未來賢劫於此顯現勝化身事業之化身之故。」答：不周遍；有說：「彼理應是勝化身，彌勒佛是勝化身之故。」答：不周遍。因為彌勒怙主持菩薩形態時，稱為「彌勒菩薩」，不稱「至尊彌勒」，而未來顯現十二相成道形態時，稱為「彌勒佛」，不稱「至尊彌勒」之故。⁵⁹

如上，在卻已賈千撰著《遊戲海》時，已明確以至尊彌勒是佛或菩薩議題進行討論，也將某些屬於《現觀》第八品的探討議題如佛法身、化身、報身的性相與差別等，用作此處辨析的理論根據。與卻已賈千約同時期，但比他小九歲的索南札巴也是非常重要的《現觀》注釋家，對於像是卻已賈千的「至尊彌勒是佛且有自利」這類的說法，他並不承許這是《心要莊嚴》的宗規，以下就來聽聽他不一樣的聲音。

（二）索南札巴「不許彌勒是佛亦有自利心」

與卻已賈千《總義部》相較來看，索南札巴在《總義部》亦即《顯明佛母義之燈》裡，雖然也同樣先就賈曹傑駁斥壘敦無自利說的文段依自己的表達方式作了解釋，與其相反的是索南札巴在《總義部》裡的相關論述並不長，只稍稍提及某些共與不共的異說，並作了大概的批評，而各種類型的討論，包括各方所爭「彌勒是佛或菩薩」及各自所持理路與證據之精采討論，均鋪陳於《辨析部》裡。

⁵⁷ 引譯自《遊戲海》p.p.44~45。

⁵⁸ 化身是指不具足五決定的究竟色身，而此中分為三：巧化身、生化身及殊勝化身。

⁵⁹ 引譯自《遊戲海》p.46。

首先，在《總義部》裡，索南札巴表明自己所承許所謂的「共」是指「般若波羅蜜多乘」，「不共」是指「密咒乘」之後，陳述某些人執持如下二種解讀：一者，共指《般若經》與《現觀論》，不共指《寶性論》及《妙法白蓮經》；二者，共是指共同所化機之意樂及經論語詞，不共則指稱事情的真實情況。對於此二說，他並未多作論證，僅以批評的語氣認為這些人是將《心要莊嚴疏》的「共與不共說」作了太微細而不當的解讀了，因為所謂的「共與不共」，自有其整體佛教所共許的解釋，也就是指稱「般若波羅蜜多乘與密乘」，有人還以如此等之不同解讀，而推論說賈曹傑《心要莊嚴疏》的密義是「彌勒是佛，以及雖然是佛，其心續中亦存有欲求自利之心」，索南札巴批評了此說的合理性，認為這種見解是對《心要莊嚴疏》的誤解。⁶⁰對於這個道理，他在《辨析部》中有進一步的說明。此中，索南札巴所指出的所謂種種不當解讀，至少說明了賈曹傑以後至索南札巴之前，「共與不共說」的解讀，除了卻已賈千《遊戲海》所指出的共聲緣與不共中觀唯識之外，已經出現多種不同的說法。

《辨析部》裡，索南札巴先提及壘敦無自利說，並駁以《心要莊嚴疏》所指出的有追求自利法身之心是追求自利之心，並以菩提心成立追求自利法身之心，以彌勒是十地菩薩故成立其存有菩提心，再引二段經文證成彌勒確實是菩薩，是一生所繫十地菩薩，因為佛經確實如是說。那麼，既是一生所繫十地菩薩當然必須存有追求自利法身之心，而這樣的心就是追求自利之心，因此禮讚結合自利需要為合理，他說：

壘敦言：「禮讚結合成自利需要不合理，以彌勒無追求自利之心。」
彼理應有追求自利之心，以彼有追求自利法身之心故。理應如是，

⁶⁰ 參考原藏文《總義部》Bp.p.16~17，其全名為《善說〈般若波羅蜜多要訣現觀莊嚴論並釋之疏——心要莊嚴〉義·顯明佛母義之燈》，收入《班千索南札巴全集》中，印度哲蚌洛色林出版，貝葉式刻印板，1992；中譯本可參釋法音漢譯本《顯明佛母義之燈》p.p.36~37，釋法音譯，台北：法鼓，2002年9月。

以彼是菩提心之故。理應如是，以彼是十地菩薩之故，以《緣起經》⁶¹云「……彌勒菩薩摩訶薩……」及《有寂平等經》云「……彌勒是一生所繫……」之故。再者，彼理應是菩薩，……。⁶²

索南札巴如此在論破壘敦「彌勒無追求自利之心」的過程中，清楚自己所持立場乃「彌勒是菩薩」，而這個立場正是用來破斥壘敦「無自利說」之必須條件，證據是經文已如此明說彌勒是菩薩，且是一生所繫者，所以肯定追求自利的心是存有的。當然，相反的，要是站在彌勒是佛的立場，則「有自利說」就不堪成立了，依此道理返向推測壘敦無自利說的背後立場，可能性之一是他背後承許了「彌勒是佛，所以不應有自利心」。

索南札巴這種推論方式與論證基礎，剛好與自己稍長的卻已賈千相當不同，因為在卻已賈千看來，「有、無自利」並非能用來判定彌勒是佛或菩薩之完全或必要條件，也就是說光是確認彌勒是佛或菩薩並不能直接證成有無自利心，因為佛也有自利心，而所謂的這個自利心是指追求自利法身之心，因佛身中確實存有自利身。但是，這類的說法，索南札巴並不認同，他未指名道姓的提及自宗有某位智者⁶³將《心要莊嚴疏》的密義解釋成「彌勒是佛，但也同時承許其心續上有自利的心」，並批評此見解有問題，他舉出大家承認是佛而無異議的導師釋迦牟尼作例子，套用佛心續中存有自利心的這個見解，由此漸引不合理的引申義而明白此宗不成。其中所用反問及遮遣的情形若以筆者的表達方式陳述則為如此：若您是這麼承許的話，那麼，請問：「導師釋迦牟尼佛心續中有自利的心嗎？因為您就是這樣承許的。」而若是您真是承許導師釋迦牟尼佛心續中有自利心的話，那麼再請問：「導師的

⁶¹ 應當是指《般若經》初品，亦即〈緣起品〉。

⁶² 引譯自索南札巴《辨析部》上冊 p.11。其全名為《依〈解心要莊嚴〉義之理路明說之〈再顯佛母義之燈〉》，分上、下兩冊，甘丹寺北學院電腦打字西式裝訂版，2002。

⁶³ 雖然索南札巴並未指名道姓，但筆者認為這裡所謂的「智者」，指稱卻已賈千的可能性最大。

心續上有需求法身的心嗎？」若您又說是的話，那麼再要問您了：「導師的心續上有希求大乘解脫的心嗎？」若您又回答有，那麼，請問：「導師是希求解脫的補特伽羅嗎？」若您還說是的話，則導師豈不就變成了一個希求解脫的凡夫之輩了嗎！⁶⁴

針對那些雖同是立宗於「彌勒是佛，亦有自利心」卻採用各種不同的理路及論據想要證成的情形，索南札巴亦一一以「不周遍」之理反駁。依其所列持此說者所採諸多正因及其反駁略述如下：

有些人運用《明義釋》、《心要莊嚴》等所出文段，透過引文證成方式要來論證彌勒是佛，索南札巴認為此說不合遍，他說：

是中若有說：「至尊理應是佛，以《釋》曰『……以佛力而獲得……』、『……薄伽梵由未成佛而成佛……』以及《疏》言『依於薄伽梵之神變而到兜率天聽法……』、『存有對一切佛之語教無隱閉之眼』之故。」則不遍，如同以「作大論之釋」等以名獲得，以彼等教言至尊亦以佛及薄伽梵之名獲得之故。⁶⁵

第一句出自《明義釋》，依此指出靠佛力可獲稱佛的果位，依照與其同出處的第二句及《心要莊嚴疏》所言的「薄伽梵」，證明彌勒是佛；又引同疏的語句說，彌勒是對佛的一切教授無顛倒的通達，沒有一點隱蔽，因此可以稱他為佛。然而，索南札巴指出此說恐有對《明義釋》及《心要莊嚴疏》斷章取義且不能含遍於前後文之失。就好像討論無著所作的《自性決定》是否就是結合經與《現觀》之注釋書時，有人也曾徑以《明義釋》文句「作大論之釋」證成，認為此句中的「論」字是指稱《現觀》，但依據凡見有「論」字就解讀必是指稱《現觀》之

⁶⁴ 此段文若試著直譯可為如下：「我方某智者說：『至尊是佛，但彼相續中有追求自利之心。』那麼，導師釋迦能仁之心相續中理應有追求自利之心，以彼宗如是之故。若承許，則彼相續中理應有追求大乘解脫之心，承許故。若承許，彼理應為追求解脫之補特伽羅，承許故。若承許，彼理應為求解脫之士夫囉。」見原藏文《辨析部》上冊 p.12，其全名為《依〈解心要莊嚴〉義之理路明說之〈再顯佛母義之燈〉》，印度甘丹寺北學院電腦打字西式裝訂版，2002年。

⁶⁵ 引譯自索南札巴《辨析部》上冊 p.13。

理，將之套用在《明義釋》其他句子上，如「此論一切義」、「未得論全義」等則未必正確。相同地的問題，此處有人以這些文句中出現有「佛」及「薄伽梵」之名，就說為必是指稱「至尊彌勒」，並依此中文義證成彌勒是佛，這也恐有不周遍之過失。

除了引《明義釋》、《心要莊嚴疏》文句之外，也有引其他論疏所說文段作為證成進路，如同卻已賈千等人引出賈曹傑的《寶性論疏》文句證成彌勒是佛，對此文段義理，索南札巴認為依然對於「彌勒是菩薩」的觀點無有損害，因為這段文句是從不共角度而說，再者，其根本頌的文句則是從整體化身的角度而說的。如其書言：

……如是，以《寶性論》言「及生有現生……」⁶⁶及《寶性論疏》所言「為隨順攝受某些共所化機之故如是說，但並非基於了義，以薄伽梵彌勒本身已現證法身而成佛之故」亦無損害，因為根本論頌所說者，是從總的化身之範圍所作，而論疏所說者，以是如同針對不共之解說故，以根本論頌⁶⁷說「如是依聖教及理，僅僅自身得淨故」而成立之故。⁶⁸

對於主張至尊是佛的說法中，有人認為：既然確定釋迦牟尼在兜率天名為白幢天子⁶⁹時說為是佛，那麼安住在兜率天的彌勒也應當是佛才對。針對這種說法，索南札巴認為不周遍，且白幢天子是生化身，兩者不應混為一談。

又若有人說：「安住兜率天的至尊彌勒怙主理應是佛，以白幢天子

⁶⁶ 指十二相之一，藏譯本《寶性論》曰：「大悲知世間，觀照諸世界，由法身不動，變化諸種姓，從於兜率天，投胎及降生，工巧處成慧，後妃眷喜受，出家作苦行，往菩提道場，伏魔圓菩提，轉法輪涅槃，遍不淨刹土，盡輪回示現。」。應相當於勒那摩提漢譯本的「『佛法身不動，而常現世間，眾生見歡喜，不樂諸有樂。』有現不現，偈言：『從天退入胎，現生有父母，在家示嬰兒，習學諸伎藝，戲樂及遊行，出家行苦行，現就外道學，降伏於天魔，成佛轉法輪，示道入涅槃。』」（T31.1611.p.819a）

⁶⁷ 指《寶性論》。

⁶⁸ 引譯自索南札巴《辨析部》上冊 p.12。

⁶⁹ 釋迦牟尼在兜率內院時名為白幢（參 T.C.d.p.1246），是十二事業中排在「由兜率天下生人間之事業」的前一個。

是佛之故。」則於此不周遍，立因理應如是，以彼是生化身之故，以《寶性論疏》言「顯現於欲界最後生的情形，現生如同白幢天子」之故。……⁷⁰

還有人從千佛名單中確實找得到彌勒之名而說：要是千佛是佛，當然其中的彌勒也是佛。索南札巴認為這種論法亦不周遍，因為千佛中有彌勒，八大菩薩中也有彌勒之名，所以光憑這個理由，不堪遍證彌勒是佛。⁷¹但有人又以千佛為根據，進一步論說：因為有三時諸佛，而其中有未來時的佛，故有未來佛，而彌勒既是未來千佛之一，所以是佛。他認為這樣的說法亦不周遍，若以過去、現在、未來來談論這個問題，會有很多問題，比如：未來與過去如何分判？若像迦葉佛因已於世間顯現涅槃情況而就依此理將之稱為過去佛的話，那麼相對於未來彌勒佛，釋迦佛也是過去佛嗎？其書言：

又若有人說：「彼理應是佛，以彼是未來千佛之故，以有未來佛之故，理應如是，以有未來之時的佛之故，以有三時之佛故。」則不遍，那麼，至尊彌勒怙主理應是未來時之佛聖者，以有彼之故。承立因已承許故。若承許，則彼有法，彼理應不是，以是現在時的佛聖者之故，以彼是成為現在之支分的佛聖者之故。雖以量[可]證成是遍，但因是你承認的。再者，導師迦葉佛理應是過去佛，以至尊彌勒怙主是未來佛之故。若承許，則若是於世間已顯現涅槃情況的佛，理應必是過去佛，以承許故。若承許，則導師釋迦牟尼未決定囉。

若依這個未來佛的理路結合《現觀》與《般若經》來說，還有這樣的問題：若依你所承許的《現觀》作者是未來佛彌勒，那麼《現觀》就不該稱為「論典」而是「佛經」，因為佛所說不稱為論。若你還這樣承許的話，那麼《現觀》所釋的「廣、中、略三部般若經」豈不就變

⁷⁰ 引譯自索南札巴《辨析部》上冊 p.13。

⁷¹ 參索南札巴《辨析部》上冊 p.13。

成了未來的佛典了嗎！如其所言：

再者，彼《現觀莊嚴》理應是未來的佛經，以至尊彌勒怙主是未來佛之故。若承許，則彼理應是成為「廣、中、略三部般若經」密義釋之《現觀莊嚴》，以承許故。若承許，則「廣、中、略三部般若經」理應是未來之佛語囉。⁷²

總之，索南札巴並不承許「彌勒是佛，亦有自利心」等說法，因為是佛就不應有自利心，在引文證成上，雖然確實存有如《寶性論》頌疏所言彌勒是佛的說法，但因為該頌疏是僅就總的化身而說，或就不共角度來作疏的，所以並不足以因此否定彌勒是菩薩的說法。

（三）滇巴達傑承許「彌勒是菩薩，佛聖者有自利心」

比卻己賈千小二十四歲，比索南札巴小十五歲的滇巴達傑，亦同樣著有《現觀》之《總義》及《辨析》二部，前者全名為《〈現觀莊嚴論〉頌、釋之總義註疏·〈心要莊嚴〉之光明》，後者全名則為《〈現觀莊嚴論〉并〈釋〉之辨析·善說白蓮鬘》。因此二部都是賈曹傑《心要莊嚴疏》的再釋本，所以在書中的解說上都先依順著賈曹傑「先劃分共、不共立場」等道理加以演述，除此之外，他與索南札巴一樣，幾乎把所有的討論放在《辨析部》裡，但不同的是，其《辨析部》廣收極其之多的各種共、不共異說及其所引申的佛、菩薩之性相、佛身議題等相關討論，在所用篇幅上，比起之前卻己賈千、索南札巴二師《辨析部》明顯的擴大四倍以上的篇幅。他不但花了至少十六頁之篇幅，而且寫作型式與手法上也有其特別及創新之處，如不同於卻己賈千與索南札巴之未分科及解說了《心要疏》的辯駁文之後，提出一些說法綜合討論的方式，滇巴達傑將整體科判直接大分為「遮、立、斷」三大部份進行辨析，並幾乎論述以因明邏輯表達句式。寫作上，殊為特別之處是在第三斷諍的地方，經常可見有辯經場上慣用的口頭用語，

⁷² 引譯自索南札巴《辨析部》上冊 p.p.13~14。

如「扣頌」等，⁷³此乃辯論場上一方遮破對方時，此取勝者通常會一邊用手或念珠在平輩或輩份較低的敗論者頭上繞三圈，一邊就喊「扣頌」，而滇巴達傑的文章一路讀來，好似也看到他在論勝了某些人的主張時，忍不住跳起來說上一句「扣頌！」作為展示對方宗、因、喻三者全錯的收尾語。另外，滇巴達傑在稱呼彌勒時，表達用語上似乎嚴謹的緊抓「《現觀》作者」一詞不放，如他慣稱以「《現觀》作者至尊」、「《現觀》作者至尊彌勒怙主」等，而不像卻已賈千與索南札巴多直用「至尊」、「至尊彌勒」等那種似乎有證成彌勒身份等於確認「《現觀》作者」身份之意。滇巴達傑如此「《現觀》作者」的用語，似乎透露著他背後有著特意要將此處所討論的從各種場合下的彌勒區別開來的用意。

滇巴達傑《總義部》因乃隨順《心要莊嚴》文句解說的部份，⁷⁴大體與卻已賈千、索南札巴略同，故此處直接以《辨析部》來看他如何辨證《現觀》作者彌勒之身份？依其疏所分之「遮、立、斷」三大部份略述其論述之大致內容如下：

在第一個部分「遮」，也就是遮他宗的地方，滇巴達傑先就五組「共、不共」之異類解讀，及其所引申出來的《現觀》作者是佛或菩薩的結論等，作了一番遮遣。如：有人將「共、不共說」，當作「《現觀》頌釋、《寶性論》頌釋」，因其背後立場是站在《現觀》與《寶性論》為同一作者所著，且認定《寶性論》頌及釋之宗規都承許彌勒是

⁷³ 可見滇巴達傑《辨析部》上冊 p.38 (+1)、p.39 (+2)、p.41 (+1) 及 p.43 (+5、-1) 共五處。印度色拉寺味札倉圖書館，電腦排版打字西式裝訂版，1996年。

⁷⁴ 其疏解大意依筆者之表達方式略述如下：在辨析彌勒是佛或是菩薩之前，不允許不先劃分立場，若不分立場就開始辯論，則這種辯論是對大乘教法未有精心聞思之故，因為把彌勒當成佛的立場也不能如此辯，以菩薩的立場也不能辯，若以是佛的立場來辯論的話，就有不分共與不共的過失，以菩薩的立場來辯的話，就有大乘發心的定義不具足的過失，因為若是這樣，則大乘發心將與其助伴——追求法身的「欲求」兩者不能相應。所謂共與不共，是指般若乘與金剛乘。參考《〈心要莊嚴〉之光明》p.p.35~36，台灣：佛陀教育基金會，1999年八月複印版。

佛，故說「不共」是指「《寶性論》頌及釋」。滇巴達傑認為此說不合理，因為彌勒在《寶性論》開頭表明自己是為了清淨自身的所知障而造論，即：「如是依聖教及理，僅僅自身得淨故，他人圓具信敬心，為攝彼等吾撰此。」⁷⁵故《寶性論》頌釋宗規應當將彌勒許為菩薩，不是佛。⁷⁶其實，認定同為彌勒所造論的《寶性論》頌及釋之宗規承許彌勒是佛的立場，可以追溯前人如卻已賈千及從索南札巴的討論中所舉的某人等，他們確實以《寶性論》頌或疏之某段文句來證成彌勒是佛而不是菩薩。對此，滇巴達傑在第三斷諍一開頭的地方也作了說明，理論基礎大致與前面索南札巴說法相同。

另外，還有四組「共、不共」之異說，有人將此分別解讀為「《現觀》頌釋、《妙法白蓮經》」、「《阿毘達磨》、『廣中略三經』頌釋」、「禮讚文之處、廣中略三經之處」及「自利之需要、追求自利之心」。其中，前三組都將各自之「共」者指向「彌勒是菩薩」，「不共」者指向「彌勒是佛」。針對最後一組的說法，⁷⁷滇巴達傑如此辨析：

.....[此中說]無學佛聖者之心續中沒有追求自利之心理應不合理，以彼心續中有追求自利之心之故。理應如是，以彼心續中有追求自利法身的心之故。理應如是，以彼心續中有追求圓滿菩提的欲之故。理應如是，以彼心續之大乘發心是和追求自助伴圓滿菩提的欲相應的之故。理應如是，以是大乘發心之故。遍，以《疏》言：「[若從至尊]是菩薩的範圍來論說的話，若不見自利圓滿需要

⁷⁵ 此頌勒那摩提漢譯本無完全相同者，或者相當於「如是作論者，不違於正法，順三乘菩提，對三界煩惱」(T31.1611.p.813a)頌文，本處僅直譯自滇巴達傑《辨析部》之藏譯文引文。

⁷⁶ 參滇巴達傑《辨析部》上冊 p.p.30~32。

⁷⁷ 有人說：「此處所說之共當作是自利之需要，不共當作是追求自利之心，因為雖然至尊有共自利之需要，但沒有不共追求自利之心故，說『自利之需要是共，追求自利之心是不共』之理由有的，以『自利的需要存有於有學、無學二者之心續中故共，追求自利之心僅存於有學者之心續，而無學佛聖者之心續中沒有』之理由如是說之故。」引譯自滇巴達傑《辨析部》上冊 p.32。

法身者……。」⁷⁸

從如此的辨析中，可以看出滇巴達傑本人與卻已賈千等人一樣承許了無學佛聖者有追求自利的心，而這個心就是追求自利法身的心。如是之說剛好與索南札巴等人「佛聖者無自利心」之說法相反。

另外，滇巴達傑對於「凡是彌勒，則同遍於佛」的說法，如此反駁：若你這麼承許的話，那麼，請問十地菩薩的彌勒是佛嗎？是彌勒之故，是這樣嗎？彌勒是菩薩，是得十方一切如來的光明灌頂之故。⁷⁹說彌勒是佛不成立，以是凡夫之故。⁸⁰對於另有一種主張：「《現觀》作者彌勒是佛，是未來佛之故，是佛，導師釋迦牟尼佛是現在佛之故！」他則這樣辨析：此說不周遍！因你是以《現觀》作者彌勒於未來將呈現十二事業而說為未來佛嗎？既然如此，若是以未來與佛共基之理而說是未來佛的話，則是不成立的。⁸¹因此，彌勒是佛，是未來佛之故，是「未來」與「佛」的共基，此理不成立，因為要是這樣的話，試問那條老狗也是佛嗎？因牠是未來佛之故，因凡一切眾生皆在未來成佛。未來時的物質是未來的物質，因未來時的佛是未來的佛之故，若不承許此理的話，除此以外還有何證據堪說彌勒是佛呢？⁸²

⁷⁸ 引譯自滇巴達傑《辨析部》上冊 p.p.32~33。

⁷⁹ 「十方一切如來的光明灌頂」者，指十地菩薩最後將成佛時，十方一切諸佛如來同放大光明給予之灌頂；可參《佛說十地經》等。

⁸⁰ 同上，直譯則為：若有人說：「若是至尊彌勒者，必為是佛聖者所周遍。」那麼，住十地的菩薩彌勒怙主有法，理應如是，以其之故。理應如是，以是獲得十方一切如來的光明灌頂的菩薩之故。不堪承許，以是有情之故。(p.34。)

⁸¹ 同上，參考 p.p.34~35。

⁸² 同上，參考 p.35，直譯則為：若有說：「《現觀》作者至尊彌勒怙主理應是佛聖者，以彼是未來佛聖者之故，理應如是，以我們的導師是現在佛之故。」則不遍。那麼，「《現觀》作者至尊彌勒怙主，以是於未來必顯現十二事業之理由，理應是未來佛，是如此或者是以未來和佛聖者共基之理由而[說]是未來佛兩者任一，而後者不是之故。若初者不成立，則此理應可以，以是未來佛聖者之故。後者理應如是，以是未來之故。理應如是，以是未來和佛之共基之故。若許根本者，黑黃色狗有法，理應是未來佛聖者，以是於未來必顯現十二事業的情形之故。許是遍，理應如是，以是眾生之故。再者，若是未來時的事物，理應必是未來的事物，若是未來時的佛聖者，則必是未來的佛聖者之故。理應如是，至尊彌勒怙主承許為未來的佛聖者中，除此以外還有何指望處之故。若許根本

第二「立」，也就是建立自宗方面，滇巴達傑先引出壘敦無自利說，並解讀其所持理由乃是基於彌勒是個已經完全圓滿自利者，⁸³再依《心要莊嚴》的理路作了一番解說，此與前人及其《總義部》的說法大體相同，也與卻己賈千、索南札巴二人都同樣認許「共」是般若乘，「不共」是密乘。接著，不同的是，他更依自宗如此之理而推論說：《現觀》作者彌勒成佛之理可以這麼來說，亦即在兜率天以一個變化身作補佛位，而自己色究竟天成法身，再重回兜率天用十二事業轉法輪。又，他引出《華嚴經》的經文證成此說。其書言：

以此處所說之共與不共之差別上，此共是作為般若波羅蜜多乘，不共是作為密咒乘之故。若如此做，則《現觀》作者的至尊有成正覺之理，以是於兜率天安置一化身，於色究竟天現證法身，返還安置其化身本身之後，將於瞻部洲示現十二事業之故，以彼說於《華嚴經》中亦言：「……如同菩薩從兜率天安住而現證法身成佛之故。」⁸⁴

這樣的說法，用來定位《現觀》作者彌勒成佛之理，但是於兜率天的所依上可否能有新成佛的情形？於兜率天安置的化身與在色究竟天現證法身之後返還兜率天安置的化身是菩薩是佛？白幢天子是佛或是菩薩？這在後面的第三個部分，即「斷諍」之處的內容中也對「是否堪許於兜率天有新的成佛之事」有所說明，如其中有言：

若有說：「於兜率天的所依上理應有新的成佛，以兜率天的所依者的至尊彌勒怙主必須是某個新成佛之補特伽羅，以安住於兜率天之同時，自身顯現十二事業情形之故。」則不遍，不堪承許，以於欲界所依中無新成佛之故。理應如是，以《入楞伽經》言：「欲

者，未來時的事物有法，理應如是，因此之故，因易除。

⁸³ 其言：有人諍曰：『……以至尊是完全圓滿自利的補特伽羅之故。』（p.35）。

⁸⁴ 引譯自滇巴達傑《辨析部》上冊 p.36；今核對竺三藏佛馱跋陀羅《華嚴經》漢譯本未見相同文段，不知此藏譯文出處是否與「菩薩摩訶薩住兜率天有十種業，……」（T9p.665.a~c）經段內涵相當，待查。

界及有頂，不成等正覺，色界究竟天，離欲得菩提。」之故。⁸⁵

這段辨諍是對於教理中正確成佛之理的再確認，因為有人認為兜率天所依者的至尊彌勒，其自身正同時顯現著十二事業（即漢地慣稱的「十二相成道」），所以是那個持兜率天所依的彌勒，必是某個新成佛之補特伽羅。但事實上，正如《入楞伽經》所言，所謂新的成佛，是指成就佛三身中的法身，而法身必定是在色究竟天成就，不可能在欲界或是無色界新成佛。所以，靠著欲界的所依身是不可能成為新成佛者，也就是不能成辦法身，所以兜率天的所依者之至尊彌勒怙主不堪承許為新成佛之補特伽羅。

另外，對於釋迦牟尼佛於兜率天所安立的生化身，也就是白幢天子，除了卻已賈千書中有人持彌勒是勝化身等，及索南札巴《辨析部》中所舉有人以白幢天子是佛的理由要去成立彌勒是佛等錯見之外，白幢天子的身份定位在滇巴達傑及其之後的蔣巴札西、札巴協珠等書中，也常可見其被用來當作論辯「彌勒是佛或菩薩」基礎的情形，如此處有人將其許為菩薩：

若有說：「白幢天子理應是菩薩，《現觀》作者之至尊彌勒怙主是某個菩薩，又是《現觀》作者之至尊是於自己的補處灌頂之故。」則不遍，不堪承許，以十二事業是不能由法身而顯現之故。理應如是，以《寶性論》言：「由法身不動，變化諸種性……。」⁸⁶

佛是否含遍無追求自利之心？滇巴達傑認為不含遍，因為化身雖是利他圓滿之補特伽羅，但心續中仍有追求利他之心。為什麼滇巴達傑從有無利他心來論證呢？因為若是自利究竟者，其心續中理應含遍沒有追求利他之心。相反的可知，若有追求利他之心，則理應存有追

⁸⁵ 引譯自滇巴達傑《辨析部》上冊 p.41；《入楞伽經》之漢譯有元魏天竺三藏菩提留支本，相當之譯文為：「欲界及無色，佛不彼成佛，色界中上天，離欲成菩提」（T16.671.p.583c），此處則依滇巴達傑《辨析部》所引藏引譯文直譯。

⁸⁶ 引譯自滇巴達傑《辨析部》上冊 p.41；《寶性論》「由法身不動，變化諸種性」之出處同前文註 66。

求自利之心。

若有言：「佛聖者心續中理應無追求自利之心，以佛聖者是圓滿自利的補特伽羅之故。」則不遍。那麼，化身之相續中理應無追求利他之心，以是利他圓滿之補特伽羅之故。理應如是，以是化身之故。遍，以若是圓滿受用身，必須是利他作圓滿之故。⁸⁷

除了對於成佛之理、佛身問題、密咒道一身一生成佛之承許等等有諸多討論之外，滇巴達傑第三「斷諍」處中，亦有某些討論內容之諍與答略同於前人，如關於持「賢劫千佛中有彌勒之名」「彌勒是未來佛」及「未來時之佛」等理由而論彌勒是佛等諍問，及其「八大菩薩中亦有彌勒故不遍」等回答。

從辨析過程之義理所指看來，滇巴達傑承許《現觀》作者彌勒是菩薩，亦有成正等覺之理，且對於佛有、無自利心的說法持不含遍的觀點。

在滇巴達傑入滅後約過五十年的十七世紀初期，格魯派內另一位重要的《現觀》注釋家，也是第四十三任甘丹赤巴的開秋·蔣巴札西誕生了，從十四、五世紀的賈曹傑與壘敦巴時期，到了約一個世紀半後的蔣巴札西活動時期，「彌勒是佛或菩薩」之諍以何面貌呈現？有何變化？接著，就以其所著的《〈現觀莊嚴論〉并〈釋〉之答辯·善緣項飾》進行觀察。

（四）蔣巴札西「彌勒是佛，所具自利是自利法身」

蔣巴札西《善緣項飾》一書，用來辨析「彌勒是佛或菩薩」問題的篇幅，雖比起滇巴達傑《辨析部》略少，但也花上十四頁之長，就此而言，此二人的著作所反應的十六至十八世紀上半之格魯派，確實對於這個議題給予相當程度的重視。

蔣巴札西在《善緣項飾》中所呈現的引用材料、所牽涉的思想、寫作型式及論理模式上，就筆者個人研讀分析之見，認為其與先前卻

⁸⁷ 同上，引譯自 p.44。

己賈千、索南札巴及滇巴達傑三者比較看來，有些特別之處，例如在引用材料上大致與前人相同，也用了《寶性論》頌疏及《密宗道次第》，但也採用某些在此議題上前人未曾引用過的論疏材料，如《三律儀論說》、《俱舍》、《廣大遊戲經》、賈曹傑《阿毘達磨集論疏》等文段。在論證所據之教理牽涉的思想層面上，則大致與前人相同，也應用了佛法報化三身的性相、十二事業、十地與佛地者之菩提心具足與否、未來佛與現在佛等教理思想等。⁸⁸然而特別的是，經過他獨特的論理模式分析之後，卻常有與前人應用同樣材料、思想所推論出的結論或相違，或不相關。比如，同樣的文段，別人用以證成彌勒是菩薩，他卻用以證成是佛，要不然就是別人用來證成某個見解，他卻用來破遣這個見解。

他與前人論理模式較大不同之處，是前三人多是先舉別人說法，再以教或理或遮或斷，蔣巴札西則多是將自己所許的結果（所立之宗）說在前頭，然後說原因（正因），接著若嫌不堪成立，則馬上再下注解，再換另一個理由，繼續證成所立之宗，若從理上對方仍不承許，有時還會以「若你還是不許，則某論疏所說就變成不合理了」這樣般出教典證據的方式反破。

例如，他說：

再者，至尊彌勒理應是佛，以白幢天子是佛之故，若不成，則理應如是，以彼是現證法身之補特伽羅故，立因理應如是，以《寶性論》言：「於法身不動上，以化身種種體性，生有現生……。」⁸⁹之故。再者，至尊彌勒理應是佛，以彼安住生有現生事業之補特伽羅是佛故。理應如是，以彼生有現生之事業是佛之事業故，以彼是勝化身之事業故，以彼十二事業全是之故，以《阿毘達磨

⁸⁸ 參考《〈現觀莊嚴論〉并〈釋〉之答辯·善緣項飾》p.p.19~33，印度甘丹寺北學院於2000年電腦打字完成後，委託台灣佛陀教育基金會於同年以西式裝訂版形式印製發行，分上、下兩冊，封面書名略為《般若辨析》。

⁸⁹ 其出處同前文註66。

集論》賈曹傑疏有言：「此等雖不是從任何補特伽羅之範圍而作，但唯是從勝化身而作……。」此事中若有人言：「安住生有現生事業之補特伽羅，理應是勝化身，以彼之事業是勝化身之事業故。」則不遍。⁹⁰

這段文的論證大致是這樣的：首先他立宗說「彌勒應當是佛」，理由是白幢天子是佛所以彌勒是佛。若這樣說不能成立的話，那麼又說至尊彌勒理應是佛，因為他是現證法身之補特伽羅，怎麼確認他是現證法身之補特伽羅沒錯呢？從如上《寶性論》所說的文句之義理，可以證成這個說法。接著對依此中之道理加以解釋論證，他的推理大致是這樣的：至尊彌勒理應是佛→以是安住於現生事業的補特伽羅亦即是佛之故→彼理應如是→因為現生的事業即是佛的事業之故→是勝化身的事業之故→以彼十二事業均是之故→因為《集論疏》說「此處一切所作皆非是任何凡夫補特伽羅所作的，而僅僅是勝化身的所作」之故。其實，以白幢天子是佛而說彌勒是佛的說法，比蔣巴札西早約百年出現的注釋家——索南札巴就已曾駁斥過此理不周遍，但此處顯然未顧及其說，又另出一條理路證成彌勒是佛。

蔣巴札西為了鞏固自己的論點，也與其他主張彌勒是佛的人一樣應用了《明義釋》的「以佛力尋得，智者能分別」、「薄伽梵正士，未勝者已勝……」，及《寶性論疏》的「如是所說雖然彼亦是為了攝受某些共通的所化機，但是並非基於了義，薄伽梵彌勒自身以現證了法之身成佛了……」來進一步證成，他如此論說：彌勒是佛，確實是佛，因為《寶性論疏》……。⁹¹證成彌勒是佛之後，如何不落入壟斷「彌勒無自利心」之說，而證成自宗所依《心要莊嚴》的「彌勒有自利心」呢？他和索南札巴一樣，以確定是佛而大家皆無異議的釋迦牟尼佛為例子，但結論卻與其「佛聖者心續中無追求自利之心」完全相反，他

⁹⁰ 引譯自《善緣項飾》p.p.21~22。

⁹¹ 參《善緣項飾》p.24。

證成的結果是「有自利」。

首先，他先立宗為導師心續中理應有追求自利的心，理由是因為他存有追求自利法身之心，而為什麼能證成他存有追求自利法身之心呢？因有追求圓滿菩提之心故，再問憑什麼說有追求圓滿菩提之心？因為導師心續中必有追求利他圓滿菩提的心故。他說：

再者，導師釋迦牟尼有法，汝之心續中理應有追求自利之心，以汝之心續中有追求自利法身之心故。理應如是，以汝之心續中有追求圓滿菩提之心故。理應如是，以汝之心續中，有追求利他圓滿菩提之心故。理應如是，以汝之心續中，有欲求獲得利他圓滿菩提之心故。

接下來，他以其道還治其人似的說：若是這麼說你還不能認許的話，則依你所謂「自利已圓滿，所以無自利心」的理路套用於此，不就成了「利他已圓滿菩提者必無欲求利他之心」的理則了嗎？然而此理卻存有宗與因不周遍的過失。怎麼說呢？因為若依你的論證理路，你說導師心續中不具欲求獲得利他圓滿菩提的心，原因必須安立為導師是已斷煩惱之補特伽羅，那麼，既然已斷除煩惱，則依你的理路往下推，則必須安立導師心續中沒有欲求斷除煩惱的心。若你真要這樣承許的話，那麼，請問：導師釋迦牟尼心續中沒有欲求斷除煩惱的心嗎？因為他正是已經斷除煩惱之補特伽羅，事實上這是不遍的，也就是這樣的宗與因犯了不同遍之過失。換句話說，不具欲求斷除煩惱的心不一定是已斷除煩惱的補特伽羅，如不向道的凡夫雖也是不具有斷除煩惱的心，但他並不是已斷除煩惱的補特伽羅。如其言接著說：

若不成，則要是已獲得利他圓滿菩提的補特伽羅者，汝之心續中，理應必須沒有欲求獲得利他圓滿菩提之心，以導師釋迦牟尼心續中無有欲求獲得利他圓滿菩提之心故，立因已承許故。若承許，則汝若是已斷煩惱之補特伽羅者，汝之心續中，理應含遍沒有欲求斷除煩惱的心，以承許之故。若承許，則導師釋迦牟尼有法，

汝之心續中理應沒有欲求斷除煩惱的心，以汝是已斷煩惱之補特伽羅故。遍合，立因已承許故。⁹²

再說，依據前面正推方式所論，佛聖者心續中必存有追求自利之心，因為若有此必有彼，若能證成佛心續中存有「欲求獲得利他圓滿菩提之心」就能證成亦存有「追求自利之心」，最後決定的關鍵指向了「欲求獲得利他圓滿菩提之心」之存有。因此，若證成此心存有，則可證成追求圓滿菩提之心存有，而又若證成其存有，就能證成存有追求自利法身之心，當然若能證成存有追求自利法身之心，就成立佛心相續中確實存有追求自利之心。因此，他又用大乘發心的性相之一分作為「欲求獲得利他圓滿菩提之心」，並以大乘發心界限上通佛地，及大乘發心五相應等教義漸次推論，最後證成「佛有自利心」。他說：

再者，導師釋迦牟尼有法，汝之心續中理應有欲求獲得利他圓滿之菩提心，以汝之心續中有大乘發心故。遍，若是大乘發心，則具有與緣取自之助伴的利他圓滿菩提之欲相應，必須是五種相應之故，以《明義釋》言：「一種願者，是追求且欲求正真圓滿菩提本身……」之故。⁹³

總之，蔣巴札西不僅幾乎通篇立宗於「彌勒是佛」，也用教理、教義證成「彌勒是佛，亦有自利心」。

（五）札巴協珠「彌勒是佛，但此彌勒是菩薩」

蔣巴札西入滅後才不到十歲年紀的卓尼札巴協珠，在後來也成為格魯派中重要的《現觀》注釋家，著有《智者喜供雲》一書，是總義與辨析合一的著作。對於「彌勒是佛或菩薩」的議題，札巴協珠並不像滇巴達傑、蔣巴札西等那般花上大篇幅而只用了七頁，但整章讀來，不但清楚表白自己所承許的結論，也照顧到幾乎所有前人的各種主張與論證。

⁹² 引譯自《善緣項飾》p.p.25~26。

⁹³ 同上，引譯自 p.26。

札巴協珠在論述「彌勒是佛或菩薩」之初，明確了當的以自問法導出這個論題作為全部的重點所在，他這樣切入：「若問：此《現觀莊嚴論》作者的至尊彌勒是佛或是菩薩？」接著，他將前面諸師分成二類，一類主張「是佛」者，一類主張是菩薩者，首先他先以自答方式帶出持第一類見解者，並依他們所持的教理亦綜論於後：

壘疏、傑尊巴⁹⁴、班千卻久貝桑等，[承許]至尊彌勒是佛，因為《釋》言：「以佛力尋得」、「薄伽梵未成佛而成佛」及《疏》言：「依於薄伽梵之神變」、《寶性論》賈曹傑疏亦言：「基於了義，薄伽梵彌勒現證法身而成佛了。」⁹⁵

接著，從千佛中之佛及宗喀巴承許彌勒是佛兩條進路，證成「是佛說」。他說：彌勒有法，是佛，以千佛是佛故，若彌勒未成佛，則千尊佛之數量不足；若彌勒已成佛，就有千尊佛，若確立了千尊佛的存在，則誰都無法破除彌勒是佛的論點，因為千尊佛裡面確實包括了彌勒。⁹⁶至於承許彌勒是佛之後，是否也承許其心續中有追求自利的心？他舉出滇巴達傑的宗規說明自利是指「自利法身」。⁹⁷

在他的宗規中，確實如此有承許彌勒是佛的情形，他以上面諸教理證明彌勒是佛之後，為了強調自己對這個觀點的堅持，他還非常堅定的說：我啊，無論何時何地都不承認至尊不是佛！⁹⁸但是，非常特

⁹⁴ 指前文所說的色拉傑尊·卻己賈千。

⁹⁵ 引譯自《智者喜供雲》p.12，全名為《能顯〈現觀莊嚴論〉密義——〈智者喜供雲〉總義、辨析合釋》，封面書名為《般若總義、辨析合釋》，分上下兩冊，南印度色拉寺味札倉圖書館所出電腦打字版，1997年。

⁹⁶ 直譯則為：再者，理應是佛，以是某賢劫千佛佛，若至尊不是佛，則將不是千佛佛之故。初者理應如是，既有千佛，則若有彼，誰也不能證成不是佛之故。後者理應如是，以有成為千佛中的至尊彌勒之故。再者，理應是佛，宗喀巴安立彼是佛之故，理應如是，彼說明至尊彌勒怙主雖然實際上是佛，但對所化有情不直接顯現佛的事業之故，因《密宗道次第》言：「雖然實際上是佛，但是佛行事業並不顯現於共的所化機，而前後[說]並不相違，如同來臨此剎土作為導師眷屬之彌勒。」如是依於教理而成立。(p.p.12~13)

⁹⁷ 其書言：滇巴達傑的宗規中說：「佛也有追求自利的心，以彼心續中有追求自利法身的心之故。」引譯自《智者喜供雲》p.14。

⁹⁸ 引譯自《智者喜供雲》p.14。

別的是，他說雖然我決定認為「彌勒是佛」，但是我說的這個彌勒，卻不是《現觀》作者彌勒，雖然《現觀》作者彌勒成佛之理確實是可以安立的，而各種情況下的至尊彌勒亦確實是有的，但我決定的是《現觀》作者彌勒是菩薩。誠如其言：

若肯定決斷而說，則彼彌勒怙主，雖有《現觀》作者至尊彌勒怙主，八大近侍佛子中有份的彌勒怙主，千佛中有份的彌勒怙主，但是承許《現觀》作者彌勒菩薩。⁹⁹

接續下文時，他立基於專門指向《現觀》作者彌勒這樣的基礎上來進行論述。至於為何承許《現觀》作者不是佛而是菩薩呢？有人質問：

理應於兜率天的所依中有新成佛，以彼兜率天的所依之彌勒怙主，於兜率天所依上新成佛之故。理應如是，彼於兜率天處所安立了與自己相同的一個化身，於色究竟天剛剛現證法身的那個時候，彼兜率天的化身，是剛剛成佛的兜率天的所依之補特伽羅故。理應如是，以彼時彼顯現兜率天所依之行相故。

此中問題的大意是：兜率天有剛剛新成佛的嗎？兜率天的彌勒是在兜率天成佛的，是因兜率天以變化身代理佛位，色究竟天成佛，色究竟天成佛的那一剎那，兜率天的也成佛，因為色究竟天成佛那一尊是兜率天的那一尊，只是呈顯於兜率天而已。

他則如此反駁：

不遍，以釋迦牟尼變化兔子，彼雖是顯現兔子的行相，但彼非兔子之故。後者理應如是，以不是旁生之故。理應如是，以是佛之故。上說不堪承許，以沒有於欲界所依中新成佛者之故。理應如是，以《入楞伽經》言：「欲界及有頂，無有成佛者，色界究竟上，離欲而成佛。」

札巴協珠答辯：此理不成立！當導師變化為兔子時，他只是顯現

⁹⁹ 同上，p.15。

出兔子的樣子而已，但他並非就等於是兔子本身。如果你承許這隻兔子就是佛，那麼，導師不就變成畜生了嗎！同樣的，套用此理，佛在色究竟天成就法身的同時，如月影現於水中的化現了兜率天的那一尊，但兜率天的那一尊並不是色究竟天新成佛的法身本身。總之，《現觀》作者彌勒非於兜率天成佛，因他是欲界人也是兜率天人，此二地不許有新成佛者。最後，札巴協珠也與前人一樣引出《入楞伽經》經文證成在欲界及兜率天不能新成佛。¹⁰⁰

依上述看來，我們可以說札巴協珠的宗規是：承許彌勒是佛，但《現觀》作者彌勒不是佛而是菩薩。

四、結論

經由以上文本排比的解讀與觀察，發現這個同時存有於十六、十七、十八世紀所出現的《現觀》注釋書中的辯證——「彌勒是佛或菩薩」，原來起因於印祖師子賢在《明義釋》中論及《現觀論》禮讚文時，所安立的一段「禮讚需要」之文句。從師子賢的思路輾轉輸入西藏聶溫、宗喀巴等人而開始往「自利利他需要說」發展，這條詮釋進路顯然開始是制約於師子賢的說法，尤其轉入「自利、利他說」後，因薩迦派絨敦的異議而由格魯派賈曹傑於《心要莊嚴疏》批駁，其中雖分別從「彌勒是佛、是菩薩」兩種角度推斷出「彌勒無自利說」皆不能成立，但作者背後的立場與文句真意，卻遺留給後代見解不一的辯證

¹⁰⁰ 同上，參考 p.p.16~17，直譯則為：若有人說：「理應於兜率天的所依中有新成佛，以彼兜率天的所依之彌勒怙主，於兜率天所依上新成佛之故。理應如是，彼於兜率天處所安立了與自己相同的一個化身，於色究竟天剛剛現證法身的那個時候，彼兜率天的化身，是剛剛成佛的兜率天的所依之補特伽羅故。理應如是，以彼時彼顯現兜率天所依之行相故。」則不遍，以釋迦牟尼變化兔子，彼雖是顯現兔子的行相，但彼非兔子之故。後者理應如是，以不是旁生之故。理應如是，以是佛之故。上說不堪承許，以沒有於欲界所依中新成佛者之故。理應如是，以《入楞伽經》言：「欲界及有頂，無有成佛者，色界究竟上，離欲而成佛。」

空間。

從卻已賈千活動的十五世紀開始，《現觀》注釋情形的後續發展更是立足於《心要莊嚴》而進行更深化、更廣泛、更細緻、更支分的演述與辯證。他在《遊戲海》一書中，對於絨敦與賈曹傑之爭的內容注解時，首先清楚表明自己承許「彌勒是佛亦有自利心」的論點，之後引起當時諸如索南札巴、滇巴達傑等，及之後蔣巴札西、妙音笑金剛及札巴協珠等格魯派內諸師，各種跟進與反對的聲浪，也激起正式的「彌勒是佛或菩薩之爭」。

如本文所述，後期格魯派《現觀》注釋書隨行於《心要莊嚴疏》，除了承接其「共與不共立場說」，也開拓另一塊辯論版圖，辯論起「彌勒是佛或是菩薩」的議題，而其下分出二路，即三類理則隨行眾，第一類理則用種種方式成立證成「彌勒是佛」的觀點，較代表性的是卻已賈千、蔣巴札西。第二類理則亦用種種方式相反的成立證成「彌勒是菩薩」的觀點，較為代表性的是索南札巴及滇巴達傑；又同許「是菩薩說」者之下又開二路，一者許佛聖者心相續中無自利，一者許有自利，前者如索南札巴，後者如滇巴達傑。第三類是最晚在十七、十八世紀時，又出現了兼容二說者，即決定彌勒是佛，但也區隔認許了此處《現觀》作者的彌勒是菩薩。筆者認為，這三類說法雖然論證結論不同，但是所用經論文獻資料卻大致相同，其問題乃出於所持立場、文段解讀方式與所採辯證進路不同所致。

整體看來，格魯派《現觀》注解書雖幾乎都起始於師子賢《明義釋》的傳續，但前前後後的傳承上，也在扣緊師子賢疏解文句為前提下，或有沿襲前人、或有始發創新，但也有各自闡述的情形。總之，從「彌勒是佛或菩薩之爭」這個議題反溯觀察，反應了十四世紀至十八世紀格魯派《現觀》注釋書的詮釋注解粗分的衍變過程，即：源出於《明義釋》→再釋《善說金珠》，從反制異說開展支分論述的《心要莊嚴疏》，接著是承接前見亦開立創見的《遊戲海》，然後，後起諸書

在大體上均以承接「《明義釋》、《善說金珠》及《心要莊嚴疏》」注釋架構為主要原則下，對於較細膩的部份，不免也出現一些反諷派內未具名前說的各自論述，開啓所謂「雖承接前說，亦不失個人創新之看法與論述方式」的後期格魯派《現觀》注釋之風。



