

中華佛學學報第 15 期 (p399-425)：(民國 91 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 15, (2002)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

宗喀巴《現觀莊嚴論金鬘疏》「教授修行及諸諦」釋義

釋如石
前中華佛學研究所副研究員

p. 399

提要

《現觀莊嚴論》的〈一切相智品〉，有「發心」等十個要義。其中第二要義——「教授」下面，又分出十個細目。第一個細目，是關於修行性質不違世俗與勝義二諦的教授。第二個細目，是關於修行所緣四諦的教授。這兩種教授，在《現觀莊嚴論》中只有一句頌文：「修行及諸諦」。本文的主要內容，即是師子賢《現觀莊嚴論明義釋》和宗喀巴《現觀莊嚴論金鬘疏》解釋「修行及諸諦」這一部分的譯注。

《現觀莊嚴論》的印、藏注疏，向來都以調和瑜伽和中觀二宗，或「瑜伽行中觀派」的宗義來注解《現觀莊嚴論》。然而筆者卻發現，在「教授修行」這一細目所賅攝的《小品般若經》文中，明顯呈現出「三乘聖者皆能現觀法無我」的應成中觀思想，而不是「聲聞聖者只能證悟人無我，獨覺聖者只能證悟粗分法無我」的瑜伽行中觀思想。這似乎透露了：彌勒調和瑜伽與中觀二宗宗義而寫的《現觀莊嚴論》，雖然善巧闡明了蘊含於《小品般若經》中整個成佛道次第的思想體系，而且後來發展出

來的瑜伽行中觀宗義也很適合用來解釋《現觀莊嚴論》；但該派的某些思想，卻不見得吻合《大品般若經》本身的經義。關於這個問題，本文也附帶作了概略的探討。

關鍵詞： 1.《現觀莊嚴論》 2.《明義釋》 3.《金鬘疏》 4.教授修行 5.教授四諦

p. 400

【目次】

[一、簡介《現觀莊嚴論》](#)

[二、簡介《現觀論金鬘疏》](#)

[三、《金鬘疏》「教授修行及諸諦」釋義](#)

[甲一、教授總義（分五）](#)

[乙一、聽聞者](#)

[乙二、聽聞之因](#)

[乙三、從何處聽聞](#)

[乙四、教授之性質](#)

[乙五、道位](#)

[甲二、教授別義（分二）](#)

[乙一、銜接前後文](#)

[乙二、釋義（分二）](#)

[丙一、總說教授](#)

[丁一、闡明論頌](#)

[丁二、疏解《明義釋》（分四）](#)

[戊一、修行之本質](#)

[己一、性質](#)

[己二、殊勝](#)

[戊二、修行所緣的四諦](#)

[己一、四諦總義](#)

[庚一、釋名](#)

[庚二、內含](#)

[辛一、事相](#)

[壬一、雜染諦](#)

[壬二、清淨諦](#)

[辛二、定義](#)

[辛三、性質一異](#)

[辛四、確定諦數](#)

[辛五、確定次第](#)

[己二、四諦別義](#)

[庚一、各別的說明](#)

[辛一、教授苦諦](#)

[辛二、教授集諦](#)

[辛三、教授滅諦](#)

[辛四、教授道諦](#)

[庚二、結義](#)

[四、結論](#)

p. 401

一、簡介《現觀莊嚴論》

鳩摩羅什翻譯的《摩訶般若波羅蜜經》中，有一段經文說：

舍利弗白佛言：「菩薩摩訶薩云何應行般若波羅蜜？」佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見菩薩，不見菩薩字，不見般若波羅蜜，亦不見我行般若波羅蜜，亦不見我不行般若波羅蜜。何以故？菩薩、菩薩字性空，空中無色，無受、想、行、識；離色亦無空，離受想行識亦無空；空即是色，色即是空，空即是受、想、行、識，受、想、行、識即是空；何以故？舍利弗！但有名字故，謂為菩提；但有名字故，謂為菩薩；但有名字故，謂為空。所以者何？諸法實性，無生、無滅、無垢、無淨故。菩薩摩訶薩如是行，亦不見生，亦不見滅；亦不見垢，亦不見淨。何以故？名字是因緣和合作法，但以分別憶想假名說。是故菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見一切名字，不見故不著。」^[1]

對於唯識宗派而言，這段經文似乎相當重要，因為世親與無性

(Asvabhāva)在《攝大乘論釋》中，都根據上段經文來解釋《攝大乘論》

「十種散動分別」的十種對治。^[2]安慧 (Sthiramati, 約 470~550) 的《大乘阿毗達磨雜集論》也說：「如是十種分別，依《般若波羅蜜多·初分》宣說。」^[3]此外，菩提流支 (550 左右來華) 所傳的《金剛仙論》、陳那 (Dinnāga, 約 480~540) 的《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》 (藏譯 brgyad-stongdon-sdus, 《八千頌般若經攝義》) 和寶作寂

（*Śānti-pa*，約十一世紀）的《現觀莊嚴論具足清淨釋》（*Dag-ldan*）中，也都說到了《般若經》十種「散動分別」的對治。 [4]

不過，中觀學派並不作此種解釋。例如，《西藏大藏經》中題名牙軍（*mChe-ba'i sde*，約八世紀末）所作的《十萬、二萬五千、一萬八千般若廣釋》（簡稱《三本般若破妨難釋》，*Yum gsum gnod 'joms*）便不作「十種散動分別對治」的解釋。 [5]

p. 402

另外，漢傳為龍樹所造的《摩訶般若波羅蜜經》釋——《大智度論》，對於上述經文也只以問答方式作隨經散說的解釋，並沒有附予該段經文任何特定的主題。若從這段經文開始算起，一直到《大智度論》第三十六卷結束為止，則所有釋論的篇幅約有經文的五倍之多。 [6]由此我們大致看出：《大智度論》解釋《大品般若經》的方式，是銷文釋義的、旁徵博引的、辯析的、推衍的；所以單單解釋完「序品」就有三十四卷。怪不得太虛會說：「《大智度》宗實相以推辯諸法無不盡，雖汪洋恣肆哉，亦曾莫得其統緒。」 [7]連當代佛學泰斗印順也發出了「真是讀到後面，就忘了前面」的感慨。 [8]

西藏所傳另一部屬於瑜伽行中觀派的《大品般若經》釋——《般若波羅蜜多要訣現觀莊嚴論》（*Abisamayālānkāra*；以下簡稱《現觀論》），同樣不對上段經文作「散動分別對治」的解釋。更值得注意的是，此論解釋《般若經》的風格非常特殊，迥異《大智度論》。《大智度論》是隨經散說的、辯析的、推衍的，但《現觀論》卻是層次分明的、簡明扼要的、提綱挈領的。它可以說是整部《大品般若經》經義濃縮精鍊而成的完美結晶， [9]所謂「以三智境、四加行道、一法身果，次第綸貫經義」。 [10]《大智度論》洋洋灑灑用了五倍篇幅來注解的那段《般若經》文，《現觀論》的解釋卻只有簡短的五個字：「修行及諸諦」， [11]真不愧是《般若波羅蜜多經》的「要訣」（*man-ngag*；或譯教授）。

已故西洋名般若學者 E. Conze 在《般若波羅蜜多文獻》一書中也說：

此論精采絕倫，是一部《大品般若經》內容的偈頌體表解，全論共有二七三頌，分為九品，各品長短不一。它概述了《二萬五千頌般若經》的經文內容，彰顯出《二萬五千頌般若經》經文大綱的邏輯次序，同時還把傳統佛教所架構的道次第，配入經文的每個一章節中，因此處處容見具體可行的成佛之道。 [12]

在《現觀論》中，「修行及諸諦」一句，位於「一切相智品」下的第二個要義——「教授」

p. 403

（gdams-ngag）。「教授」的定義，就是能正確引導行人證得大乘發心所求目標的言教。「教授」下面又分出十個細目：其中第一個細目「教授修行」，開示了「修行性質不離二諦」的教授；第二「教授諸諦」，開示了「修行所緣四諦」的教授等等。 [13]下文所譯，即宗喀巴

（Tsong-kha-pa，1357～1419）《現觀莊嚴論具釋廣疏妙解金鬘》（簡稱《金鬘疏》，Legs bshad gser phreng）對論頌「修行及諸諦」以及相關《般若經》文的綜合解釋。

二、簡介《現觀論金鬘疏》

在印度，弘揚《現觀論》最著名的般若學者是獅子賢（Haribhadra，730～795）。他的《現觀論》注釋，在《西藏大藏經》中仍然保存了四部。 [14]在西藏，宗喀巴是最負盛名的佛學大師之一。他的《金鬘疏》，就是根據獅子賢的《現觀莊嚴論明義釋》（簡稱《明義釋》，'Grel-pa don gsal）和《二萬五千頌般若經合論》（簡稱《般若經合論》）寫成的。

宗喀巴十七歲那年開始聽習《現觀論》，經過多年的聞思、辯論、講說和四載的閱藏之後，二十九歲那年開始撰寫《金鬘疏》，歷時兩年才完成這部厚達 354 葉（鉛印本 1112 頁）的大作。 [15]法尊說，若將《金鬘疏》譯成華文，約有五十六卷之多。 [16] 這部屬於般若學的早期論著，雖然不像《廣論》、《入中論善顯密義疏》（dGongs-pa rab-gsal）、

《辨了不了義善說藏論》（Legs bshad snying-po）等後期的成名著那麼嚴謹精深，但也算得上是宗喀巴的重要著作之一。宗喀巴自己後來也承認，關於「句義之關鍵、生起了解之情況、辯論所承許的界限和修持抉擇的要領」等疑難問題，《金鬘疏》的解釋仍未盡理想。所以附囑首座達瑪仁欽（Dar-ma rin-chen，1364~1432），根據他最後一次的講解重新作注。而這便促成了另一部般若學名著《現觀論心要莊嚴疏》的問世。 [17]

《金鬘疏》除了廣演《明義釋》和《般若經合論》以外，還旁徵博引婆沙、經量、唯識和中觀四大宗派的觀點，層層剖析，詳細論究，頗具學術研究的價值。從後面的譯文，我們將可以明顯看出《金鬘疏》的這些特色。

《金鬘疏》對《現觀論》解釋的格式大致是樣的：它先分別對《現觀論》的每一個子題，

p. 404

例如「修行」、「四諦」等等，根據《俱舍》、《集論》等大小乘阿毗達磨論典作一般性的探討，然後再針對《現觀論》和《明義釋》的特定義理，進行另一個層面的剖析和闡釋。以下《金鬘疏》對於《現觀論》及《明義釋》「教授修行及諸諦」詮釋之譯注，主要根據北京版《西藏大藏經》冊 155，Ja 函，102b5-117a4。

三、《金鬘疏》「教授修行及諸諦」釋義

甲一、教授總義（分五）

乙一、聽聞者

一般而言，若僅僅是聽聞教授者，聲聞和獨覺也有。但若是聽聞特定的大乘教授，則又有一般與殊勝之分。本論所開示的是後者。再者，若要直接從佛陀聽聞教授，則必須達到上品資糧道的階位。《大乘莊嚴經論》說：「證得禪定已，修成諸神通，周遊世間界，供養無量佛，並聞諸教授。」 [18]

乙二、聽聞之因

《莊嚴經論》說：「彼時依法流，將從佛證得，寬廣止及智，獲廣大教授。」[\[19\]](#)論義是說，（聽聞教授的因是）依止「法流禪定」。所謂法流禪定，是一種與定相應的心境，若入此定，則能獲得憶持無量聖教文義的念力。由於它能憶持教法句義而不中斷，所以稱為法流禪定。至於它的道位，《大疏》說：「所謂法流禪定，是指將證得初地之道——世第一法的三摩地。」意指擁有（智慧）資糧中的特勝者。因為《現觀論光明釋》（rGyan-sngang）說：「既然在資糧地上已經獲得了心堪能（得止），那麼任何一個得止的人，便獲得了所謂能憶持文義的法流禪定。」[\[20\]](#)

乙三、從何處聽聞

雖然有人說：「（教授）只能從佛聽聞」，但是經云：「十方現在諸佛等」；可見，佛和有能開示大乘教授的善知識都算數。例如，《般若經》中就有不少聲聞宣說大乘教授。[\[21\]](#)

p. 405

乙四、教授之性質

有人說：「（教授）是佛陀本人親口教誡的聖言。」

這種說法不對。前面曾經說過，即使是殊勝的教授，其開示者也不一定非佛陀不可。總而言之，教授並不一定是佛經。例如，（非佛經、非佛所說的）《現觀論》同樣具足殊勝教授的意涵。因此，所有完整或片面開示大乘種姓成佛之道的一切經論，都是殊勝教授。

《現觀論善明詞義疏》（Tshig-gsal）[\[22\]](#)中，首先引用了主張「教授（性質）是道」的異說，然後說：「再者，教誡（之言）也是教授，但『依教奉行』才是此處主要說明的教授。」意即：「教誡之語」和「依教奉行（之道）」這兩者都是教授，但以後者為主。這是法友自己對彌勒教典的解釋。

不過，《略義燈》（Don-bsdus sgron-me）[23] 卻說：「其性質為語輪。」同樣，《明義釋》和《現觀論釋》（rNam-'grel）[24]也都說是能詮之語：「對於能獲得所求利益之事做開示，就是教授和隨示。其中的教授，能守護已得的功德，不使它們退失；而隨示，則能繼續獲得尚未得到的功德。」《具足清淨釋》不但說：「爲了使人了解而宣說就是教授」，更說：「教誡就是教授」。既然諸位大師所見略同，那麼，「教授」本身應該是合乎定義的能詮（經論），而教授的結果，才是依教奉行（之道）。

乙五、道位

智作慧（Sher 'byung，約 950～1030）[25]說：「從初學地開始，一直到佛地爲止，都以教授來清淨菩提心的行持。」《善明詞義疏》說：「（金剛喻定）無礙道時，沒有希求教授之心，因爲已經能夠生起自然智。」意思是說，在最後一生，不必依靠他人教導，就能證得菩提，所以不需教授。對於必須聽聞教授的人來說，這種精緻的道位安排的確很理想；但若就開示教授者而言，則應如前說，其道位「直到佛地爲止」。

p. 406

甲二、教授別義（分二）

乙一、銜接前後文

教授已發最初菩提心的菩薩，使他們能按照自己的階位努力去追求，發起菩提心，修成此心所引發的善法，並且周遍守護，使已經修得的功德明顯增長。（《明義釋》）

前一章（「發心」）主要開示發心的體性，並且作了分類，如此附帶說明「（發心的）類別」之後，才宣說「教授」。對前面已發最初「具欲求」菩提心的菩薩，從十種行境開始教誡，就是教授。無論什麼菩薩，在任何時候，都要配合因地的發心階位去追求教授。

問：爲什麼有這樣的需要呢？

答：這是基於兩種需求的緣故。第一、爲了要修成菩提心及其所希求的一切善法，需要隨示；第二、爲了使「依止善知識而不皈依外道天神」等已得的功德繼續向上增長，則需要教授。

問：要用什麼方法呢？

答：守護已得的功德，不讓它們退失，就是方法。

問：如何和經文配合呢？

答：在《般若經》〈發心品〉裡面，宣說了許多「菩薩想要……應當修習般若」這樣的經文。接下來，舍利子問佛：「世尊！菩薩應該如何修行般若？」經義是說，已經發心的菩薩，爲了圓滿發心所求諸法，應該如何修行？於是佛回答說：「舍利子！……菩薩像這樣修行，就是修行般若。」這段經文開示「修行的性質」。接著，從「舍利子！縱然瞻部洲充滿……比丘」，到「是佛十八不共法的施主」這一段經文，宣說「修行的功德」。這種經文的分段方式，是《具足清淨釋》根據兩部大疏而說的。

〈發心品〉中所謂「應當修習般若」的「般若」，有人認爲就是發心。其實，該品是以各種「欲求」的字眼來開示發心的，修成發心理想目標的方法才是般若。因此，本論所宣說的「修行（性質）」，必須認定就是般若。這樣，前後的義理就可以妥善連貫起來了。

乙二、釋義（分二）

丙一、總說教授

p. 407

丁一、闡明論頌

這就是論頌所宣說的教授：「修行及諸諦、佛陀等三寶、不耽著不疲、周遍攝持道、五眼六通德、見道並修道。」（《明義釋》）

本節所說的「教授」，是分類所依的根本，如果加以區分，則有十種不同的性質；這是應該了解的。區分的理由，是因爲《現觀論》說有「修行及諸諦……」等十種行境。

戊一、修行之性質

己一、性質

為了修成如上所說的各類菩提心，應該以不違越世俗與勝義諦，即以不共聲聞等無所得的方式趣入。（《明義釋》）

（這是）教授修行。

問：教授什麼呢？

答：教授所度眾生「應該趣入」。

問：趣入什麼呢？

答：趣入一種能夠修成一切善法的方法；而這些善法，就是前文所說二十二種菩提心相關經文所宣說的。因此，本節即將說明修成〈發心品〉所說諸善法的方法。這是聖解脫軍的想法，也可以當成是前說經文的段落銜接。

問：要用什麼方式趣入呢？

答：性質上相依而互異的修行者、所修、修行和果證，它們在真性上無所得，在名言上則如幻顯現；應以這種觀修的方式，或以不違越世俗與勝義二諦、雙融二諦的方式趣入。經云：

舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，如實不見有菩薩；也如實不見菩薩之名，也如實不見菩提，也如實不見般若波羅蜜多，也如實不見般若波羅蜜多之名，也如實不見所謂修行、不修行，也如實不見所謂修行又修行、不修行又不修行，也如實不見所謂既非修行、又非不修行，也如實不見色、受、想、行、識。

p. 408

這段經文以第一個「如實」（yang-dag）開示不違越世俗，以其餘的「如實」開示不違越勝義。 [26] 《三本般若破妨難釋》說：「舍利子以有所得之見請問關於『菩薩修行般若』的問題。爲了消除這些有所得之見，

佛便宜說菩薩、菩薩名以及菩提——菩薩無所得之行皆不可得，所謂不可得就是空性。」其中還引用了「般若波羅蜜多也不可得」的經文，並且說：「這些經文開示人無我，而『不見五蘊』等經文，則開示法無我。」

上面所引用的這段經文，在《攝大乘論》、《阿毗達摩集論》、《莊嚴經論釋》、《八千頌略義》和《具足清淨釋》（等唯識論典）中，都解釋成「十種散亂分別的對治」。而且這些論釋中所謂的「（對治）所遮」，《八千頌略義》說：「故說應如佛，不見有菩提，當知圓成前，須除諸遍計。」意即，只說三自性中的遍計是所遮，而不遮依他起。但《破妨難釋》則先表明「一切有為法都是遍計」，然後說「這些都是自性空」；而且又直接依照經文的字面意義來詮釋「不生不滅」，以此遮除「生滅」；其理路完全依循龍樹「六理聚」的說法，因此不屬於唯識宗義。尤其是該經釋不把這段經文當作「十種散亂分別的對治」來解釋，顯然不同於《莊嚴經論釋》的說法與理趣，所以本人也懷疑它是世親的作品。 [27]

己二、殊勝

這樣的修行和聲聞、獨覺不同，遠比他們殊勝；因為這種修行是為了一切有情的利益而修六度功行，依此將能證得所要證悟的法身。經云：

舍利子，縱然瞻部洲完全充滿像舍利子和目犍連這樣的比丘，多得像蘆葦林、或竹林、或甘蔗林、或竹籐林、或稻（田）、麻（田），但他們所有的智慧，仍比不上菩薩摩訶薩一日修習般若波羅蜜多智慧的百分之一，也比不上千分之一、十萬分之一，乃至兆分之一；也無法以數目、分數、計數、因、喻來趨近比擬。舍利子，因此，一日修習菩薩行般若波羅蜜多的智慧，將勝過所有聲聞和獨覺的智慧。為什麼？舍利子，是這樣的，菩薩摩訶薩的智慧，

p. 409

是為了使一切有情涅槃而體現的，但聲聞和獨覺的智慧卻不是這樣。舍利子，不要說瞻部洲完全充滿像舍利子和目犍連這樣的比丘，縱使三千大千世界、或十方、一一恆河沙數世界全部充滿像舍利子和目犍連這樣比丘（也比不上菩薩的智慧）。

聖解脫軍說：「經中的六個譬喻，依次開示小乘的四抉擇分和見道、修道所證悟的六法。」

有人認為此說不合理，因而提出如下的質疑：如果以這六種植物作為「瞻部洲等充滿聲聞」的譬喻來開示六法，那麼這六法豈不是成了「充滿阿

羅漢」的譬喻；但這是不合理的。再者，若以住於六法作為充滿的譬喻，那麼經文說「或」字就沒意義了，因為其中的能喻和所喻法是各別決定的。

對於像你們這樣富於研究精神的人來說，下面毫無瑕疵的答覆將能滿足你們的需要。

在聲聞的無學道中，智慧和神通第一的是舍利子和目犍連。既然經文明說菩薩智慧遠勝「雙第一」，當然更勝過他們的弟子。因此，顯說的譬喻（雙第一）是以一個所喻事來引伸後面的譬喻，所以用「或」字。至於六個隱說的譬喻，則各別決定，所以用「或」字來銜接。

那麼，被煖位乃至修道位所充滿的「蘆葦」等譬喻到底是如何比喻的呢？

其中，煖位如同（脆弱的）「蘆葦」，即使輕微的業惑傷害，內心也無法忍受。頂位如同「竹子」，不易被火和武器所截斷，即使遇到強烈的業惑傷害，也不斷善根。忍位如同「甘蔗」，即使轉生，也不至於墮落惡趣，而且在善趣中不離相續修習加行的甘甜滋味。世第一法如同「竹籐」，能迅速穿透（世俗諦）而悟入見道。見道如同「水稻」，因為那是聖者證悟的最佳果實。

問：（見道）怎可能是「最佳」呢？

答：沒錯。因為見道以後，小乘（聲聞）的證悟就算圓滿了，除了人無我性質的證悟以外，再也沒有更高（法無我）的證悟了。

修道如同「芝麻」，芝麻的花和莖等等雖然是同種所生，但時節不同，結果互異。修道和見道雖然所悟無別，但斷除修惑的能力卻有差殊。

問：那麼，經文中的「林」字又是什麼意思呢？

答：煖等道位的利、中、鈍三根彼此之間雖有差異，但煖（、頂）等各道卻自成一類。蘆葦等各喻之中雖有眾多差異，但也自成一類。「林」字，就是用來喻明這層意義的。

問：那麼，選擇性的「或」字意義何在？

答：那是爲了引出後面的譬喻。

難：果真如此，說最後一個「或」字就不對了，因爲最後一個譬喻已無後喻可引。

答：理由不成；因爲那是爲了引出聖者現法樂住的譬喻之故。爲什麼不說其他的譬喻呢？因爲現法樂住有各種類型，而我們只需知道他們各類的通性。如果一一譬喻，則不勝枚舉；詳細說明，反而弄巧成拙。不過，在當今譯本的最後喻上，都不見有「或」字。

聖解脫軍說：「全部充滿像舍利子和目犍連這樣的比丘」這句經文是指，如上所說程度相同的了悟者。意即，瞻部洲被前述六法——同等層次的了悟者所充滿。

因此，和「雙第一」相同的所有比丘，是指充滿者。瞻部洲等十方世間界，是指被全部充滿的地點。蘆葦等六種植物，是指如何充滿的譬喻。再者，這六種稠密的「林」喻，是用來表達充滿的程度。 [28]

這種以六喻的性質附帶標明六法的說法，和本疏的立場相符，而且單就這些譬喻的方式而言，諸大釋家都沒有疑議。

有人主張，經說「一日修習智慧的菩薩」，是指不退轉的一生補處菩薩。但解脫軍駁斥這種說法，並說：「因此，〈發心品〉所說任何一位具有不退性質、初發名言所生菩提心的菩薩， [29]就是本釋所明顯主張的(一日修習智慧的菩薩)。」所謂「明顯」，雖然是說加行道以下的一位，但論頌所說的這種「修行」，是指菩薩的四種(加行)道。所以我認爲，這些道都是所依，並不違背上說。

《破妨難釋》依稠密和高度，把六喻分爲大、中、小三類，然後說：第一類是蘆葦和竹子，第二類是甘蔗和竹籐，第三類是米稻和芝麻；又說：「它們前密而後疏。」倘若核對經文，則應該是「前疏而後密」才對，因爲這些彈性的譬喻，是爲了說明「被眾多聲聞所充滿」才列舉出來的。

戊二、修行所緣的四諦

己一、四諦總義

庚一、釋名

《攝抉擇分》：「何謂諦？所謂諦，就是性質不違教理之事；此事若能親見，將可轉成清淨之因。」 [30]前句的「事」，是指所緣境，即「如如來所說無常（苦、

空)等法而存在之真諦」。後句則說能緣的心，即「若能如真諦之存在而照見，則能引生不顛倒的智慧。」這僅僅是「諦」的詞義而已。

爲什麼稱苦、集、滅、道爲聖諦呢？

《聲聞地》說：「聖者們修觀真理時，如實證知並親見這四諦如其本然的狀態，但凡夫則不能如實了知與親見，所以稱爲聖者之諦。再者，對凡夫而言，苦、集、滅、道雖然本來就是諦，但並不是因證悟而說爲諦。對聖者而言，則兩方面都是諦。」[31]意即，聖者能夠如實親見諸諦的真實狀態，所以心境雙方都算是諦，而且是「聖者的」諦。但對凡夫而言，境雖是諦，但心中尙未如是證悟，所以不立爲「聖者的」諦。關於這一點，《俱舍譯》說：「頌云：『聖者說爲樂，餘人認爲苦；聖者說爲苦，餘人認爲樂。』有些法師說：其中二個是聖諦；另外二個，既是聖者，也是聖諦。」[32]這段話引述了其他部派對聖諦的主張。

庚二、內含

辛一、事相

壬一、雜染諦

《集論》云：「何謂苦諦？應該知道，就是有情生命和有情生長的环境。」[33]意即，不清淨的情、器兩種世間就是苦諦。因爲同論還說：「一切有情世間和器世間都是由業和煩惱所生。由業和煩惱所產生的這一切都稱爲苦諦。總之，合乎定義的一切有漏法都是苦諦。」[34]

關於集諦的事相，《集論》云：「何謂集諦？就是煩惱和由煩惱所產生的業。」[35]意即，一切有漏的業、惑。

壬二、清淨諦

關於滅諦，《集論》中雖有多種說法，略而言之，則有名言和勝義兩種。
(《集論》云：)

如何是依名言而得的滅諦？就是以世間道制伏煩惱而得到的滅諦。

如何是由勝義而得的滅諦？就是以聖智完全滅除一切煩惱種子而得的滅諦。 [36]

凡夫僅僅只能伏斷煩惱，所以只有假名的滅諦，因為種子尚未清除。

有人主張，滅諦都是真如。但也有人反對。這兩種主張都考慮欠周。《集論》云：「如何是名副其實的滅？就是真如、聖道和煩惱不生；也就是在什麼上滅，用什麼滅和滅掉什麼。」 [37]論義是說，真如是滅（所依）的基礎，所斷煩惱是聖道所摧毀的部分，這就是滅諦的性質。同論又說：「以上道理顯示，在所緣真如上斷除有漏法，就是滅諦的性相。」 [38]意思是說，聖道斷除所斷煩惱的那一分也是滅諦。所以，此處所安立滅諦的性質，必須是無遮（med-dgag）——別別擇滅。例如，遠離瓶子的地方，以及在該處遮除瓶子的遮分，這兩者都是「無瓶」。同樣，聖者心流中（遠離煩惱）的真如，以及所斷煩惱在真如上被聖道除滅的那一分，這兩者都是滅諦；因為那是以出世間道斷除所斷煩惱的無為法。

又，有人引《究竟一乘寶性論釋》：

世尊！所謂苦滅，就是無始無為、無生、無盡、離盡、常恆、堅固、不變、自性清淨、離一切煩惱纏、完整無分、具有超過恆河沙數的不可思議功德、如來法身。世尊！就像「未出煩惱纏的善逝法身稱為如來藏」的說法一樣，詳細的說法，當知應如（《勝鬘》）經中所建立的苦滅之諦。 [39]

而主張：（法爾）處於離垢狀態的心之本性，也是滅諦。但，僅僅自性清淨並不足以成爲滅諦，必須要用修道的力量滅除所斷煩惱才算。即使以世間道制伏煩惱種子，也只是假立滅諦之名的名言滅諦。這一點是應該認識清楚的。

關於道諦的事相，《集論》云：「何謂道諦？根據定義簡單地說，能夠徹底知苦、斷集、證滅和修道的道，就是道諦。又道有五種：即資糧道、加行道、見道、修道和究竟道。」 [40]此論主張，五種道都是道諦。

有人說，上述五道之說，僅僅是就「資糧和加行是道諦的附屬」而立論的，因為《（雜）

集論釋》說：「應該了解這五種分類，是依道諦及其附屬來顯示其差別的。」 [41]

另有些人說：由於不具備道的（道、如、行、出）四法及清淨、光明和對治諸法，所以無學道和資糧、加行二道，只是道的果和因，而不是道的本身；只有見、修二道，才是名副其實的道。

這種說法簡直連天神也為難了。因為《究竟一乘寶性論釋》說：「如前所說，牟尼（無學道）不生不滅，其本質為清淨的（滅、道）二諦，即離欲染的法身。」 [42]再者，如果說，佛陀有為的證悟（佛道屬無漏有為）不是道，那麼究竟要放在四諦中的那一諦呢？這種不屬於四諦的聖者現觀，除了像你這樣智慧等虛空的人以外，還有誰能證得！

諍：在佛地，已經沒有能對治所斷煩惱的種姓（如）、超越憂苦的出離和修行，怎麼還能有道諦呢？

答：在佛地時，能直接斷除煩惱，其斷證已經登峰造極，但仍擁有斷除所斷煩惱的無礙能力、拔度所度有情的能力已臻圓滿的智慧和不讓心顛倒的修行（所以是道）。

此外，關於「乘」和「道」兩者，諸大學者們都說，乘是行道者，而道是乘所行；而且在此處又把三十九種行相說為道諦。這些都只是一般的想法而已。

再者，資糧和加行道，是能趣向各乘菩提的現觀——了悟無我的瑜伽，因此都是合乎定義的道。

諍：（資糧和加行）這兩種道不能清除種子，而且僅僅了悟無我的義共相（don spyi）， [43] 所以不算是道。

答：若如你所說，那麼「凡是現行，都必須不是所斷煩惱」；因為「凡是對治（的道），都必須只能破壞種子而已」。而且「凡是隱晦的，都必須不能被了悟」，因為「凡是以義共相方式得到的了悟，一定不是了悟」。如此，則必須像順世外道一樣：主張所有能了悟外境的正確認知唯有現量，此外無他（比量等）。而且也必須認許：凡夫位不能入道，沒有雙運方便和智慧的實踐，也沒有不退轉。

再者，（凡夫有漏五蘊的）苦諦與道諦並不一定相違，就像（菩薩同時擁有）雜染和清淨兩分一樣，但這並不算集諦。因為集諦必須是煩惱以

及由煩惱集起的業，然而它（凡夫菩薩道）卻兩者都不是。它是了悟無我之後所引生的道，是涅槃的正當方便，

p. 414

不但不能做為再生之因，反而能斬斷輪迴。

諍：但《攝抉擇分》說：「能破壞再生、不順後有且能生出世間道的世間法，為什麼會被納入集諦？本質上，這些（善法）雖然不順再生，但與（牽引）後有的身口意罪行相隨順；所以，應當了解這些法屬於集諦。」[\[44\]](#)

這豈不是和上說相矛盾嗎？

答：沒有過失。那是因為會牽引後有之業的集諦和善法、有漏因有交集，所以該論把它們納入集諦。

辛二、定義

每一諦有四種行相，共十六種。

問：哪十六種？

答：苦諦有非常、苦、空、無我。集諦有因、集、生、緣。滅諦有滅、靜、妙、離。道諦有道、如、行、出。這十六種行相的個別確立，論中已有解說，此處不再贅述。

問：為什麼要建立十六種行相呢？

答：因為可以作為常、樂、我所和我見諸見行對治的，按照順序是第一組的四種行相；作為無因、一因、變因、知先因諸見行對治的，是第二組的四種行相；作為無解脫、解脫是苦、憚悅是微妙和解脫還會退轉諸見行對治的，是第三組的四種行相；作為無道、此道卑劣、另有他道和此道還會退失諸見行對治的，是第四組的四種行相。為了對治這十六種見行，所以建立了十六種行相。[\[45\]](#)

又，《攝抉擇分》說：

什麼是苦諦？就是煩惱所生的有為諸行。……什麼是集諦？就是能引生苦諦的事物。……什麼是滅諦？就是能止息苦、集二諦的法。……什麼是道諦？就是能修成（知苦、斷集、證滅）三種利益的法。[\[46\]](#)

由此也可以了知這四諦的定義。

辛三、性質一異

滅諦和其餘三諦的性質不是同一，而是相異的。其餘三諦之中，聖者根本定的道諦和苦、

p. 415

集二諦性質相異，但後得位的道諦和苦諦卻不相違（不相違者：事相雖異，但有交集）。至於苦、集二諦，則凡是集諦全是苦諦；但苦諦卻不全是集諦。例如（投生的）根本識、器世間、五根，還有無覆無記的有漏諸法（都是苦諦，但非集諦）。

辛四、確定諦數

問：爲什麼確定諦數爲四？

答：因爲有思擇能力的人在（見行的）取捨上，肯定分爲正、負兩面，而這兩面又肯定各有因果關係。《聲聞地》也說：「這是因爲在正、負兩面的基礎上建立因果關係而成了四諦。其中，苦諦是（負面的）果，集諦爲因；而滅諦是（正面的）果，道諦是所知和所證（滅）的因。」
[47]

又，並非一切所知萬法都包含在四諦之中。例如，真如就不屬於四諦；又，非擇滅雖然諸行暫息，但並不被說成是滅諦或其餘三諦。

辛五、確定次第

（關於佛所開示四諦的次第）一開始，就是配合修道者如何抉擇的次第。《寶性論》說：「就像病苦是所知，病因是所斷，現法樂住是所證，醫藥是所依；同樣，（四諦依次是）苦、因、滅苦因和道，（與此相對應的是）所知、所斷、所觸證和所依。」 [48]《俱舍論》也說：「彼（四諦）依現觀次第。」 [49]

己二、四諦別義

庚一、各別的說明

辛一、教授苦諦

關於苦，經云：色等苦果，在真如的體性上，其空性和般若波羅蜜多相同。（《明義釋》）

（這是）教授苦諦。

問：所開示的內容是什麼呢？

p. 416

答：已經形成苦果的有漏色等五蘊，其空性及了悟彼（空性）境的般若，在真如離戲的本質上是同一，而不是相異的。這樣開示心、境無差別，是爲了破除「苦諦是所知（境）」的心理執著。《般若經》云：「在色空性上習應……在受、想、行、識、十二處、十八界、四諦、十二因緣和二十空性上習應。」

關於《十萬頌》和《一萬八千頌》中所說該習應的「七空性」的經義，《破妨難釋》解釋其義爲：「蘊、界、諦、緣、一切法、有爲無爲和自性空七種空性。」雖然像這樣以七種空性習應般若，但並不說爲「習應或不習應」。因爲《般若經》云：「不見所謂在五蘊上習應或不習應。」這是爲了破除心境互異之執而宣說的。

辛二、教授集諦

關於集，空性和已成為因的色等二者不相異，因此經云：「色等不是生滅、染淨的有法」。（《明義釋》）

（這是）教授集起苦蘊的諦。

問：所開示的內容是什麼呢？

答：已成為有漏因的色等諸法，不是集起——生、壞滅——滅、貪等雜染和信等清淨的有法。

問：爲什麼要這樣開示呢？

答：因爲已經成爲有漏因的色等諸法和它們自性空的空性並不相異。經云：「如實不見色生起的有法、滅的有法、雜染的有法和清淨的有法。」同樣，經文在宣說其他四蘊之後，最後說「意識性即空性，空性即意識」，

以這段經文開示：已成有漏因的五蘊，不能成立為有生滅和染淨。這是為了去除「集諦是所斷」的執著。

問：那麼，「色等沒有生滅和染淨」這句經文該如何成立呢？

答：下面即將說明。

如果色有生，便有四種思考的角度，也就是從自生、他生、共生，或從無因生去觀察。

第一、從自生不合理。因為，如果果的自性不能成立，那麼因也不能成立——沒有，即不能成為因。如果說，在生果之前已經有（能自生的）因，那也不合理。因為自生將使因果成為一個，而且已經有了還生，那麼在任何時候都必須生，不可能不生。如此認許，便有成為無窮的過失；因為果雖然已經有了，卻還必須不斷地生。

第二、從他生也不合理，否則一切將從一切生。這個破式沒有迴諍的餘地，除非用「並非從單純的他生，而是從擁有能生彼果功能的他生」來補救。但若加以考察，這種所謂的「（能生果的）功能」，其實和「所立法（——性質完全相異的他）」仍然是一樣的。

p. 417

第三、從自他共生也不合理，因為自生和他生都有過失。

第四、從無因生也不合理，因為這將陷入一切時處都會生的過失。

《中論》云：「非從自生非從他，非從共生非無因，任於何時何處所，諸法畢竟無有生。」 [50] 因為沒有生，所以色等諸法也沒有滅。

再者，如果有某種名為「滅」的法，那麼這種法或者是有，或者是無。若屬前者，既然是有，就不應該滅；因為滅不會有壞滅的成分，因此有、無二者不可能混而為一。若屬後者，那也不對；因為「無」的法根本不存在，就像兔角一樣。《中論》也說：

諸法種種生，畢竟不合理；如是一切法，言滅亦非宜。有與無二者，是一不應理。若法非實有，不當說有滅；猶如頭已斷，不應更言斷。 [51]

因此，生滅純粹是假立的，在勝義上根本不存在。

以上，《破妨難釋》二度引用《中論》所說破除生滅之理，和佛護、月稱所建立的理論全無二致；而且，這部經釋將無生無滅普遍貫通於一切法，這和下述唯識宗的說法顯然是不同的。唯識宗說：「諸法無生無滅」是指徧計所執；「依他無生」，是指自體不生，但從（有自性的）他緣而生。 [52]

其次，染污和清淨在勝義上也不存在。倘若染污是諸法的自性，那麼諸法無論如何都不會變成清淨，因為本性是不可能失去的。倘若清淨是諸法的自性，那麼就不會轉為染污，因為本性是不可能失去的。再者，如果一切法都是染污的，那它們或者已經染污，或者由清淨變成染污。若屬前者，則染污毫無意義，因為已經染污就不需再生出染污了；而且也不可能轉為清淨，因為已經染污的法必須一再生出染污。若是第二種情形，那也不合理，因為染淨是相反的。

再者，在同一法上染淨同時呈現也不對，因為在同一法上（同時）呈現兩種相反的性質是不合理的。

至於清淨（非真實存在），也同理可知。

因此，在勝義上是沒有染淨的。染淨只不過是在本來清淨的真如上，依名言心，施設凡夫位為染污，解脫位為清淨，如是而已。這是《破妨難釋》的解釋。《中論》

p. 418

也說：「自性若成他，畢竟不合理」、「已縛不得脫，未縛無需脫，縛時若解脫，縛脫成同時」、「無相不入相，有相相非住。」 [53]

可見（中觀師）說理的宗要是一致的。

然而，唯識宗卻主張：束縛和解脫所依的基礎——光明心是真實的，但光明心以外的染淨兩分都是假名。這些說法和上說怎能混為一談呢？

辛三、教授滅諦

關於滅，空性遠離生滅、染淨、增減等等，所謂「無色」，乃至「亦無無明生，亦無無明滅，亦無佛陀，亦無菩提」。（《明義釋》）

（這是）教授作為所證的滅諦。

問：所開示的內容是什麼呢？

答：在諸法空性上，無色，乃至無受等四蘊、六處、十八界；無無明生，「亦」包括乃至老死之間皆無生；無無明滅，「亦」字包括乃至老死之間皆無滅；無證悟者佛陀，乃至無所證的菩提，「亦」字包括四諦、四果和獨覺。這些法在勝義上都不能成立。

問：爲什麼要這樣開示？

答：因爲空性遠離 1.有爲法的性相——生滅，2.對治所斷的性相——清淨，3.暫時的特徵——多變成一的減損、一變成多的增長，以及「等等」所包括的三時。所以，空性不生不滅、非染非淨、非減非增、非過未現，在任何像這樣的空性上，都「無色……無佛陀、無菩提。」針對「止息有漏法的滅是所證果之因」的執著，這段經文開示：從色到菩提的一切法都不存在；這是爲了破除執著所證果地的緣故。

辛四、教授道諦

關於道，經云：應該修行施等波羅蜜多在自性、內在的空等、外在的空等、前後際上相應或不相應。（《明義釋》）

（這是）教授作爲所證的道諦。

問：所開示的內容是什麼呢？

答：這雖分爲「道」、「如、行」和「出」三種教授，但大主尊

（bDag-nyid chen-po）卻歸納成「道的性質」、「無分別的方式」和「出離」三類。這種分法非常善巧。

p. 419

第一、因爲修行者和所修諸行二者性空，所以在所修施等六度上修行的菩薩，如實不見具足自性——相應、或不具足——不相應，並依此修行。經云：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時，如實不見在自性上習應或不習應布施波羅蜜多。」對其餘五度也以同樣的方式宣說。由於六度通稱爲道，所以這段經文開示了「教授道（諦的性質）」。

第二、結合者和結合處這兩方面性空，所以內在的結合者——空、無相、無願三者，和外在的結合處——空等三（解脫門）非相應——合，非不相應——散，應該以這樣的悟解去修行。經云：「菩薩摩訶薩行般若波羅

蜜多時，不以空性結合空性，也就是不結合空性瑜伽。為什麼？因為空性非合非散。」對於另外二個無相和無願，經文也以同樣的方式宣說。

《光明釋》說：「空性不和空性結合，也不和空性瑜伽結合。」對無相、無願也引用同樣的配合方式。其中的「結合」，是把心境合而為一；「散」或「不合」，是把心境各自分離。《破妨難釋》說：

修習空三摩地時，若以「有另一個叫做空性的法」的觀念去修行，將空性的本性和空性結合，那麼就應該（修正，而）像如下《般若經》簡要的開示那樣去觀修一切法無所得：「在空性的行相上也應該修習無相，所以空性不與空性結合」、「空性瑜伽即空三摩地，又，空性瑜伽也不和另一個空性瑜伽的性質相結合」。「在另一個無相法上無分別，以及在另一個無願法上無分別」也照樣配合。所以，「空性不是瑜伽，也不是非瑜伽。」

因此，「三三摩地不但不和另外的三種境相結合，也不和另外的三種有境結合。」由於有這一層意義，所以應該有「也」（yang）字才對。

至於和「如、行」的配合，《光明釋》說：「前段經文開示道，（中間的經文開示如、行），後段經文開示出離。」應該在這句釋文的意義上去推敲。又，《光明釋》說：「這段經文開示不分別道諦。」

第三、三時從本以來平等不生，所以已逝的前際、未來的後際、現前的現在三者，並非彼此相應——一時和另一時結合，或彼此不相應——一時和另一時不結合，應該以這樣的理解去修行。《般若經》云：

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時，不以後際結合前際，同樣，不以前際結合後際，不以前後際結合現在，不以現在結合前後際。為什麼？因為三時平等。

p. 420

以這段經文開示：破除三際各自獨立的執著，了悟三世平等而得以出離。

又，什麼是出離呢？

接下來，經文以「不以三際結合一切相智，因為三時不可得」來說明（出離）。

有人解釋說：（出離是指）「遠離『從前際輪迴到後際涅槃之間，出離或不出離』的戲論。」不過，經文並沒有這樣的意思。顯見的經義僅僅是「總說三時平等」。尤其是，在前段經文之後，《光明釋》設問：「什麼是出離處？」並引「不以三際結合一切相智」的經文作答，以此說明「出離處」。

照這樣看來，前兩段經文宣說「相應、不相應」的意義，後段經文僅說「破除結合」而已，並未見到「破除不結合」的經義。至於「彼此」的意義，在後面的經文中，可以看到「破除三際（彼此）互相結合」的經義，但在前兩段經文中，除了在彼岸（空性）上「習應、不習應」和「結合、不結合」之外，在此岸（有漏世間）上卻不見有同樣的意義。

然而，獅子賢如此配合的想法是這樣的：後段經文顯說「破除相應」的意義，並以此暗示「破除不相應」的意義。同樣地，（前兩段經文）直接破除「修行者、結合者、習應不習應般若、結合不結合」之後，由此就可以了解，「所習應和所結合的諸法，是不是在此岸的所習應和所結合」已經間接破除了。

以上三組經文破除了「在道上習應、不習應」等等，這是為了破除執著「道諦是（修行之）心續所依」的緣故。

庚二、結義

以上開示「教授四諦」。

上述四種開示之理，就是對「修行所緣四諦」的教授。

四、結論

一、據筆者在《現觀莊嚴論初探》中的研究，《現觀論》是一部以中觀思想為主，而兼含唯識思想和瑜伽觀行次第的《大品般若經》釋，而且歷來的印、藏注疏，也都依循「瑜伽行中觀派」的宗義來解釋此論。^[54]這或許是因為彌勒認為，大乘成佛之道的修學體系，必須兼具中觀的甚深見解與瑜伽的廣行次第才算圓滿；所以便撰寫出調和中觀與瑜伽二大宗派思想的《現觀論》，來統攝整部《大品般若經》的經義。

而後來的般若學者，可能也想不出較此更為圓滿的釋經模式，所以只好順著彌勒的理路，依「瑜伽行中觀派」的思想來注解《現觀論》。因此，「瑜伽行中觀派」的宗義，應該是印、藏般若學者公認最適合用來詮釋《小品般若經》的思想體系。然而，這是否也意味著「瑜伽行中觀派」的宗義完全吻合《小品般若經》本身的般若思想呢？這的確是一個值得探討的問題。單就本文所譯《金鬘疏》這一小部分的內容而論，問題的答案應該是否定的。

《金鬘疏》在說明「教授修行」那一節引用的《般若經》說：「一日修習菩薩行般若的智慧，勝過所有聲聞和獨覺的智慧。」而這是因為，菩薩的智慧是「爲了使一切有情般涅槃而體現的」。《般若經》義顯然是說：菩薩的智慧勝過二乘，在於修行初發心和動機的不同，而不在修習佛法所引發的智慧本質有任何差殊。關於這一點，在接下來舍利子與佛陀的問答中，說明得更爲清楚：

世尊！預流、一來、不還、阿羅漢的智慧，乃至獨覺的智慧、菩薩摩訶薩的智慧、如來應供正等覺的智慧，所有這些智慧都沒有差別，是遠離、無生、無自性和空性。世尊！如果分不出無差別、遠離、無生、無自性和空性的差異，或者緣不到它們各別的特徵，那麼，菩薩摩訶薩一日修習般若波羅蜜多的智慧怎能勝過聲聞和獨覺呢？ [55]

而且經中佛對舍利子的回答也再次肯定了：菩薩智慧之所以勝過二乘，完全是因為發廣大的菩提心和修廣大的菩薩行所致。如云：

舍利子，下面這件事你的看法如何？菩薩摩訶薩一日修習所行般若波羅蜜多的智慧，修行具有最勝一切行相的一切相智，並且心想：「我要利益一切有情，圓滿現證一切法的一切行相，並使一切有情涅槃！難道一切聲聞和獨覺的智慧也會追求這樣的果位嗎？」

舍利子說：世尊！不會。 [56]

但，「阿羅漢乃至獨覺、菩薩和佛的智慧都沒有差別，都是遠離、無生、無自性和空性」這樣的般若思想，顯然合乎「應成中觀派」，而不順於《現觀論》的基本思想——「瑜伽行中觀派」

的宗義。因為應成派基本上主張：二乘聖者不僅通達人無我，也通達法

無我——諸法無自性；細品人無我和細品法無我並無精粗的層次之別，都是究竟的真理。 [57]

「應成派」的代表月稱論師（**Candrakīrti**，約 600~650），在《入中論釋》中學《十地經》為證而說：這段經文顯然肯定了聲聞和獨覺也了知一切法無自性，否則他們便不能斷除三界的一切煩惱隨眠。 [58]按照月稱的看法，菩薩和二乘的智慧並無質地上的不同，只有廣、狹與方便善巧程度的差異。因為《入中論釋》說：聲聞乘只是略說法無我而已，而大乘則廣泛開示。 [59]這和《大智度論》：「聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空」 [60]的說法是一致的。此外，《入中論釋》還引用龍樹的《寶鬘論》來說明：大乘異於二乘的特點，除了廣說法無我以外，還有菩薩諸地、波羅蜜、大願、大悲心、廣大迴向、兩種資糧和不可思議法性等等。 [61]這些論點也都一致表示：大小乘在空性層面上，只有廣狹和運用上方便善巧的差別，沒有本質上的殊異。

由此可見，「瑜伽行中觀派」的宗義雖然適合用來統攝整部《大品般若經》的成佛道次第，但其中的某些宗義，如「聲聞只能證悟人無我」的思想，並不見得完全吻合《大品般若經》本身的甚深意趣。

二、在前面的譯文中，《金鬘疏》用來解釋《現觀論》的經文只有幾小段，還不到相對應《般若經》全文的五分之一，因此不易看出《大品般若經》與《現觀論》互相發明的意趣。對此有興趣的讀者，可以參閱已配入《現觀論》的改寫本《二萬五千頌般若經合論》。這部經釋，目前已有 **E. Conze** 的英譯本，是從梵本譯出的。 [62]另外在漢譯方面，「中華佛學研究所論叢」近期出版的《現觀莊嚴論一滴》（《現觀莊嚴論初探》之增訂本）「第三篇」中，收集有關於〈一切相智品〉「發心」和「教授」前三細目的譯注；由此亦可略窺經論意趣相互輝映之一斑。

三、本文所譯《金鬘疏》「教授修行及諸諦」這一部分，僅僅只是「教授」要義中的前二細目而已。

p. 423

其他還有關於 3.修行所依三寶之教授、4.爲了穩固修行而開示不怯弱精進之教授、5.爲了增進修行而開示不疲厭精進之教授、6.爲了不退修行而開示攝護大乘道精進之教授、7.爲了使修行能得自在而開示五眼之教授、8.爲了迅速圓滿福智資糧而開示六通之教授，以及 9.10.爲了能了知

須斷分別與俱生煩惱種子而開示見道與修道之教授等八種細目。其中關於「三寶」的教授，已經筆者譯出，收入《現觀莊嚴論初探》；其餘部分，且看來日因緣。

p. 424

An Exposition of the "Advice on Practice and the Truths" in Tsongkhapa's Golden Rosary, Extensive Explanation of the Ornament for Clear Realization

Ven. Rushi

Formerly Associate Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

The Chapter on Omniscience in the Ornament for Clear Realization contains ten quintessential instructions, which begin with "giving rise to the thought of enlightenment." The second of those instructions, "advice," is in itself subdivided into ten sections the first of which is advice on the nature of practice which does not contradict neither relative nor absolute truth. The second subsection is advice on the object of practice, to wit the four noble truths. These two advices refer to one common verse line in The Ornament for Clear Realization,

"practice and the truths." The main part of the present paper consists of an annotated translation of the pertinent passages in the commentaries by Haribhadra and Tsongkhapa, The Clear Meaning Commentary and the Golden Rosary Explanation, respectively.

Both in India and Tibet, the exegetical literature on The Ornament for Clear Realization was in their hermeneutic efforts always trying to harmonize Yogācāra and Mādhyamika or to employ the teachings of the Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamikas. However, the present writer discovered that in the Prajñāpāramitā scripture which is commented upon in the context of advice on practice, the Prāsaṅgika-Mādhyamika point of view that "all noble beings of the three vehicles are able to realize clearly the selflessness of phenomena" is distinctly expressed. This differs from the Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika point of view according to which "the noble hearers are only able to awaken to the selflessness of the person and the noble solitary realizer can only attain the gross selflessness of phenomena." This seems to indicate that, when Maitreya was composing The Ornament for Clear Realization in order to harmonize the teachings of Yogācāra and Mādhyamika, he managed to elucidate the complete gradual path to buddhahood as it is contained in

the Larger Prajñāpāramitā and it became possible to avail oneself of the Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika, a later development, in order to explain The Ornament for Clear Realization. However some teachings of this school are not necessarily in accordance with what the Larger Prajñāpāramitā said in the first place. This problem is also briefly discussed in the present paper.

關鍵詞： 1.The Ornament for Clear Realization

2.The Clear Meaning Commentary

3.The Golden Rosary Explanation 4.Advice on Practice

5.Advice on the Four Truths

[1] 《大智度論》所釋經文，參見《大正藏》冊 25，頁 318 上。

[2] 世親《攝大乘論釋》卷 4（《大正藏》冊 31，頁 342 下～343 上）；無性《攝大乘論釋》卷 4（《大正藏》冊 31，頁 405 中～下）。

[3] 《大正藏》冊 31，頁 746 中。

[4] 《金剛仙論》卷 1（《大正藏》冊 25，頁 798 上～下）；《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》（《大正藏》冊 25，頁 913 上）。《具足清淨釋》中「十種散動分別」對治之說，參見宗喀巴《現觀莊嚴論金鬘疏》，詳見後面譯文）。

[5] 《金鬘疏》所述（詳見後面譯文）。

[6] 《大正藏》冊 25，頁 318 上～756 下。

[7] 法尊《現觀莊嚴論略釋》，太虛〈現觀莊嚴論序〉，臺北：佛教書局，1978。

- [8] 印順《遊心法海六十年》，頁 44，臺北：正聞，1985。
- [9] 陳玉蛟《現觀莊嚴論初探》，頁 9~21，臺北：東初，1991。
- [10] 太虛〈現觀莊嚴論序〉（前引書）。
- [11] 《現觀莊嚴論略釋》〈一切相智品〉，頁 14。
- [12] E. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, Second edition, Tokyo: The Reiyukai, 1978, p.12.
- [13] 《現觀莊嚴論初探》（簡稱《初探》），頁 24、235。另見《現觀莊嚴論略釋》，頁 14。
- [14] 《初探》，頁 328；達喇那他《印度佛教史》，頁 209~211，王沂暖譯，臺北：佛教書局，1978；真野龍海《現觀莊嚴論之研究》，頁 16~27，山喜房佛書林，1980。
- [15] 參見周加巷《至尊宗喀巴大師傳》，頁 107~108，郭和卿譯，臺北：福智之聲，1992。
- [16] 法尊編譯《宗喀巴大師傳》，頁 23，臺北：福智之聲，1994。
- [17] 《至尊宗喀巴大師傳》，頁 239~241。
- [18] 漢譯《大乘莊嚴經論》中，有所謂的「最勝軟心」，但不見有「聞諸教授」這四個字（《大正藏》冊 31，頁 624 下）。
- [19] 此頌最後一句，在漢譯本為「進趣廣大乘」（《大正藏》冊 31，頁 624 上）。
- [20] 《光明釋》是獅子賢配合《八千頌般若經》所作的《現觀論》釋，德格版《西藏大藏經總目錄》編號 No. 3791（《初探》，頁 46）。
- [21] 如《小品般若經》中，佛對阿難說：「阿難！……若以六波羅蜜為菩薩說，汝為弟子，功德具足，我則喜悅。」（《大正藏》冊 8，頁 578 上~下）

[22] 《善明詞義疏》，是法友（Chos-gshes，約十世紀）根據《明義釋》所作的注疏，德格版《西藏大藏經總目錄》編號 No. 3796（《初探》，頁 46）。

[23] 《般若略義燈》，藏傳為阿底峽（Atīśa, 982~1054）所作的《現觀論》略義，No. 3804（《初探》，頁 47）。

[24] 《現觀論釋》，是聖解脫軍（rNam-grol-sde，約六世紀）配合《二萬五千頌》所作的注釋，No. 3787（《初探》，頁 46）。

[25] 智作慧作有《明義釋》之略義——《現觀論釋攝義》，No. 3795（《初探》，頁 47）。

[26] 據筆者的理解，每一個「如實」應該都是開示不違勝義，不知宗喀巴為何會說：第一個「如實」開示不違世俗。或許是版本不同的緣故吧！這段經文，什、奘譯本皆無「如實」二字，但《大智度論》對其中的「不見」二字，都作「勝義不見」解釋。如說：「此中不言常不見，但明入般若觀時，不見菩薩及般若波羅蜜。」（《大正藏》冊 8，頁 318 中）。

[27] 關於《破妨難釋》是否世親的著作，宗喀巴在「序文」中也有一段討論，其結論是牙軍所作，而非世親所作。（詳見《初探》，頁 88~90）。

[28] 《大智度論》也說：用此四種植物（缺甘蔗和竹籐）來作譬喻，是因為「叢生稠緻，種類又多。」（《大正藏》冊 25，頁 320 中）

[29] 《金鬘疏》根據《莊嚴經論》之「四力發心」而說：名言所生菩提心，指從他人開示所引發的菩提心。它相當於見道以下的世俗菩提心（《初探》，頁 202；《莊嚴經論》見《大正藏》冊 31，頁 595 下~596 上）。

[30] 漢譯本為：「諦義云何？答：如所說相不捨離義。由觀此故，到清淨究竟義，是諦義。」（《大正藏》冊 30，頁 605 中）

[31] 譯本略同，詳見《大正藏》冊 30，頁 434 下～上。《聲聞地》的這種說法，和《俱舍論釋》完全一致（《大正藏》冊 29，頁 114 上）。

[32] 奘譯本略同，詳見《大正藏》冊 29，頁 114 上～下。

[33] 漢譯本見《大正藏》冊 31，頁 674 上。

[34] 漢譯本見《大正藏》冊 31，頁 674 中。

[35] 漢譯本見《大正藏》冊 31，頁 676 上。

[36] 漢譯本見《大正藏》冊 31，頁 681 下。

[37] 漢譯本見《大正藏》冊 31，頁 681 下。「名言」一詞，漢譯本譯為「世俗」。

[38] 同前注。

[39] 漢譯本略同，詳見《大正藏》冊 31，頁 824 上。

[40] 漢譯本見《大正藏》冊 31，頁 682 中。

[41] 漢譯本見《大正藏》冊 31，頁 682 中。

[42] 漢譯本見《大正藏》冊 31，頁 826 中。

[43] 義共相（don-spyi），是概念共相的一種，只存在於思維過程中增益的部分，即心中現起的意象，如思惟過程中所現的抽象之瓶（參見《藏漢大辭典》上冊，頁 1305）。

[44] 漢譯本參見《大正藏》冊 30，頁 672 下；其中的「身語意妙行」，在《金鬘疏》的引文中為「身語意罪行（nyes-spyod）」。

[45] 這一段解釋可參見《俱舍論釋》（《大正藏》冊 29，頁 137 中～下）。

[46] 漢譯本參見《大正藏》冊 30，頁 605 中。

[47] 漢譯本參見《大正藏》冊 30，頁 434 下。

- [48] 漢譯本出處尚未查出。
- [49] 參見《大正藏》冊 29，頁 118 下。
- [50] 漢譯本參見《大正藏》冊 30，頁 28 下。
- [51] 漢譯本參見《大正藏》冊 30，頁 11 下～12 上。
- [52] 《宗義寶鬘》「唯識宗義」，頁 81。
- [53] 上引三小段《中論》之漢譯本，分別參見《大正藏》冊 30，頁 20 中、21、7 中。
- [54] 《現觀莊嚴論初探》，頁 33～44。另見山口益〈中觀自續派與瑜伽唯識〉（收入《現代佛教學術叢刊》冊 46，《中觀思想論集》，頁 304～313），臺北：大乘文化，1978。
- [55] 引文根據藏本《二萬五千頌般若經合論》譯出，參見如石《現觀莊嚴論一滴》第三篇。什、奘本，見《大正藏》冊 8，頁 222 上；冊 7，頁 12 中～下。
- [56] 同前注。
- [57] 貢卻亟美汪波《宗義寶鬘》，頁 104～105（陳玉蛟譯，臺北：法爾，2000）。另見敬之〈中觀宗關於「安立業果」與「名言中許有外境」的問題〉收入《中觀思想論集》，頁 352。
- [58] 如石〈《入中論釋·初品》譯注〉，收入如石《入菩薩行衍義》，頁 306～307，高雄：諦聽，1999。
- [59] 前引書，頁 309。
- [60] 《大正藏》冊 25，頁 618 下。
- [61] 〈《入中論釋·初品》譯注〉，收入《入菩薩行衍義》，頁 309。所引《寶鬘論》為：「聲聞教典中，未說菩薩願、大行及迴向，豈能成菩薩？小乘經未說，安住菩提行；大乘頻開示，智者應受持。」漢譯本參見《寶行王正論》，《大正藏》冊 32，頁 502 中。

[[62](#)] E. Conze, *The Large Sutra on Perfect Wisdom, with the divisions of the Abisamayāṅkāra*, Berkeley: University of California, 1975.