

宗喀巴《現觀莊嚴論金鬘疏》「四抉擇分」釋義

如石

壹·《現觀莊嚴論金鬘疏》簡介

《現觀莊嚴論》(Abisamayālavāra, 以下簡稱《現觀論》), 是一部偈頌體裁的《小品般若經》釋, 傳為彌勒(Maitreya)所造。全論共有二百七十三頌; 解釋經文的「正宗分」有八品, 加上前「序」後「攝」, 共成十品。[註1]

從達喇那他(Taranatha, 一五七五—一六三四)的《印度佛教史》和現存《現觀論》印、藏註疏的數量, 我們可以很明顯地看出, 在六世紀以後的印度和九世紀以後的西藏佛教中, 此論向來都被當作《小品般若經》的主要註釋。[註2]即使在二十一世紀的今天, 它依然是西藏三大寺學僧必修的五部大論之一, 而且修學年限長達五年之久, 其重要性可見一斑。

在印度, 弘揚《現觀論》最著名的般若學者是獅子賢(Haribhadra, 約七三〇—七九五)。他的《現觀論》註釋, 在《西藏大藏經》中仍然保存了四部。[註3]在西藏, 宗喀巴(Tsong-kha-pa, 一三五七—一四一九)是最負盛名的佛學大師之一。他曾根據獅子賢的《現觀論明義釋》('Grel-pa don gsal)和另一部已配入《現觀論》的改寫本《二萬五千頌般若經》——《二萬五千頌般若經合論》, 寫成了《現觀論俱釋廣疏妙解金鬘》, 簡稱《金鬘疏》(Legs bshad gsel phreng)。這部屬於般若學的早期論疏, 雖然不像《廣論》、《入中論善顯密意疏》(dGongs-pa rab gsal)、《辨了不義善說藏論》(Legs bshad snying-po)、《中論理海疏》(Rigs-pa'i rgya-mtsho)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。

《金鬘疏》除了廣演獅子賢的《明義釋》和《二萬五千頌般若經合論》以外, 還旁徵博引印、藏各家註疏, 並提出許多佛學上的重要議題, 分別從印度佛教的婆沙、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。《金鬘疏》的這些特色, 我們可以從後面的譯文明顯地看出來。《金鬘疏》的性質與內涵, 除了從《金鬘疏》本身的內容去探究以外, 下面有關宗喀巴個人修學、註解與弘傳《現觀論》的整個過程與事蹟, 也能夠提供我們另一個角度的理解。

貳·宗喀巴修學、註解與弘傳《現觀論》之事蹟

宗喀巴生於西元一三五七年，七歲時，出家為沙彌。年滿十六歲那年，宗喀巴按照西藏當時正規的修學傳統，辭別剃度師頓珠仁欽，前往公認為佛教中心的後藏參學。臨行前，頓珠仁欽指示他：

最初當學習，《廣中略般若》、《現觀莊嚴論》。彼論善巧時，粗通教法情，亦當暗記心，繼應學菩薩道和偉大行，及《經莊嚴論》、《辯法法性論》……《辯中邊論》……《寶性論》，……《釋量論》、《中觀》諸論等……。[註4]

大師去到後藏以後，便遵照師長所指示的方向，廣學顯密諸論。

十七歲那年（一三七三），大師去到德哇巾寺，依止大善知識雲丹嘉措作主誦讀師，大阿闍黎烏金巴作附講師，學習《現觀論本釋》。大師僅僅學了十八天，就能領會論釋的義理，並且熟練《降嘉註解》。再過不久，便善巧精通了《現觀論》的所有句義。教導的師長和同學，對大師的才智都驚嘆不已。[註5]

十九歲那年，大師首度涉足桑浦和德哇巾等地的辯論場，參與辯論《現觀論》。大師的德學和論辯能力，由此開始展露頭角。後來，又陸續去到薩迦寺、拉堆北方的幾個辯論場和勒寧寺，與學者相互切磋。這時，他從那塘一位格西手中取得一本貢噶貝著作的《現觀論注》，閱讀之後有了新的體會。[註6]從一三七三到一三七五這兩年間，宗喀巴主要鑽研的論典，就是《現觀論》。

二十歲那年（一三七六），大師去到哲欽寺，在梁溫巴貢噶貝座前聽受《現觀論詳解》一遍，法喜充滿。二十四歲那年，大師又在尊勝上師仁達瓦（Red mda'-ba，一三四九—一四一二）座前聽受了一遍《現觀論》。[註7]大師學習經教的態度和一般學僧不同，大師一向廣泛閱讀所有相關的印、藏著述，互相參照，然後加以融會貫通；他從不滿足於一些零散的經論解釋。以研習《現觀論》為例，大師除了遍覽印度二十一家註疏以外，更廣泛參考藏地各種註解，並與當時著名的學者一起對論、問辯，並詳加抉擇。[註8]

大師從二十五歲到二十九歲，利用四年的時間完成了閱藏的修學。在二十九歲那年夏天（一三八七），大師開始在德哇巾寺撰寫《現觀論金鬘疏》，前後歷經了兩年才全部完成。[註9]

在大師一生之中，首次宣講的大論，是安慧的《阿毘達磨雜集論》。那一年，大師才十九歲。自此以後，大師才開始講解《現觀論》和其他的因明、中觀等論典。[註10]在撰寫《金鬘疏》那一段時期，大師先後在格汝寺、德哇巾寺、甲域地區、索日安寺、覺磨隆岩寺和五佛寺中，講解過多次的《現觀論》。[註11]

宗喀巴大師最著名的一次說法，是在札喜東寺。他先閉關閱藏二十一天，然後同時在一天之中，開講《現觀論》等十五部大論，歷時三個月才圓滿。其中有兩部論典先講完，所以又另外多講了兩部小論，總共講完十七部論典。[註12]這次講座，可以說開創並保持了西藏有史以來，同一時間內講說大論部類的最高紀錄。

著名的《廣論》和《菩薩地戒品廣釋》(Byang-chub gzhung-lam)，是大師在四十六歲那年完成的。隔年(一四〇三)，大師曾經再度配合經論，詳細講解《現觀論》一遍。這時，四十七歲的宗喀巴，對於顯密教法顯然又有了更深廣的體會。所以，這次講解《現觀論》，有許多論點不同於早期的《金鬘疏》，特別是在「句義之關鍵、生起瞭解之情況、辯論所承許的界限和修持抉擇的要領」等疑難，大師的解說較《金鬘疏》更為明確而深入。因此，弟子們便央請大師再寫作一部註疏。當時，由於首座達瑪仁欽(Dar-ma rin -chen，一三六四—一四三二)作有聽講的筆記，大師便指示由他代勞。後來，達瑪仁欽那部闡明大師究竟意趣的名著《現觀論心要莊嚴疏》(rNam-bshad snying-po'i rgyan)，便是在這樣的因緣下促成的。[註13]

此後，大師還撰寫了《中論理海疏》和《辨了不了義善說藏論》等多部顯密論典，說法也以「道次第」和密典居多。[註14]有關《現觀論》的講解，就不見於傳記中了。

從以上宗喀巴修學、註解和弘傳《現觀論》的事蹟來看，在西藏佛教中，《現觀論》似乎是學習大乘經論相當重要的一部基礎論典。數百年來，西藏三大寺一直把般若學——《現觀論》的修學年限定為五年，或許這就是基於這樣的考量吧！

參·《現觀論金鬘疏》「四抉擇分」釋義

《現觀論》的第一品是〈一切相智品〉。此品下分「發心」等十個要義。第三個要義，是發起大乘菩提心以後，聞思「教授」並完成大乘資糧道實踐所生的勝解智慧——抉擇分(nges-'byed yang-lag)。在《金鬘疏》中，「四抉擇分——四加行道」分為總、別兩部分，下文所要譯註的，便是其中「總說」的部分。其主要內容包含了「加行道所依的身心」、「加行道的總別性質」和「分位心境之考察」，所依據的論典是《俱舍》、《大乘莊嚴經論》、《辯中邊論》、《阿毘達磨集論》、《聲聞地》、《究竟一乘寶性論》和《辦法法性論》。

一、生起加行道所依之身心

(一)所依之身

《俱舍釋》說：「（煖、頂等四善根，依欲界身現起，其中）前三善根只能生於人間和（北俱盧洲以外的）三洲。生前曾經生起加行道者，在諸天中可以再度現前。第四善根（世第一法），也能在諸天中生起。」[註 15]

(二)所依之心

《俱舍頌》云：「（此順抉擇分……）六地二或七。」[註 16]意指，四善根都依止靜慮六地（四靜慮、未至定和中間定）。「二」字表示：煖、頂這兩種善根下（欲）界也有。因為妙音尊者也主張：煖、頂二位可依於欲界。[註 17]

至於特殊的菩薩加行道，有人說：在大小兩乘的教理中，從上品資糧道到證得法流禪定，都依止第四禪；因為《俱舍頌》說：「麟喻佛依第四禪，一座中證自菩提。」[註 18]果真如此，則不僅加行道，連法流禪定以上一切大乘道的功德全部都得依止第四禪，那過失就太大了；尤其是把無色解脫和滅盡定也說成依止第四禪。

因此，加行道主要是依止靜慮六地的任何一地。

二、能依之加行道

(一)加行道之性質

1. 共同之性質

《俱舍頌》所謂的「此順抉擇分，四皆修所成」，《俱舍釋》解釋為：「順抉擇分的這四種智慧行相，都是修所成慧，而不是聞、思所成慧。」[註 19]不過，加行道都是修所生慧的說法，乃就主體而言，並非完全沒有聞、思所成慧。因為《大乘阿毘達磨集論》說：「什麼是加行道？（答）資糧道所有（善根），加行道也一定具備。」[註 20]意思是說，屬於資糧位的凡夫律儀和聞思諸功德，加行道都有。《辦法法性論釋》也說：「『其中抉擇者，謂依大乘經，如理作意攝，一切加行道。』其中的『一切』，依聞、思、修而有所差別，因為是依此而抉擇法的緣故。」[註 21]如果不是這樣，那麼加行道心續中所有殊勝的聞、思慧，便都不算是解脫道了。

2. 各別之性質

《現觀莊嚴光明釋》(rGyan—snang, 師子賢著)根據《大乘莊嚴經論》和《集論》的說法,宣說了煖等四加行道的特性,本疏也將依照其中說法加以解釋。

(1)煖位 安住三摩斯多的菩薩,除了意言以外,不見色等事物,唯見意言現為自相、共相。這就是「明得三摩地」,也是初得「擇法忍」。《莊嚴經論》說:「爾後菩薩得煖位,安住三摩斯多中,除卻心意之名言,不見一切諸外物。」[註 22]

(2)頂位 為使煖位所得「法之顯現」逐漸增長,以無住的修持穩定精進,這就是「明增三摩地」。同樣,《莊嚴經論》云:「為求增長法明故,普起堅固之精進。」[註 23]《論釋》逐字解釋其中的「堅固精進」,而《大疏》則說:「所謂『堅固精進』,指菩薩的精進。」

(3)忍位 經過堅固精進之後,「明增定」大大地增長而安住於唯心,這時便解悟了:所顯外境,僅僅是內心而已。從此以後,見一切諸法皆是內心,非心外別有。洞見這層法義時,所取散亂已經斷除,但能取散亂還在。由於這時內心專注於無所取,且將順勢趣入無能取,所以稱為「入真性一分三摩地」。同樣,《莊嚴經論》說:「法之顯現增長已,心住唯心之悟境。爾後由見唯心故,見所顯境皆是心。彼時對於所取境,散亂分別將斷除。」[註 24]

(4)世第一法 斷除所取散亂之後,心便停留在能取的散亂上。這時,若能思惟「沒有所取卻還有能取,不合理」,便能立刻斷除貪著能取的散亂,而觸證無間三摩地,這就是「無間三摩地」。

為什麼這種三摩地稱為「無間」呢?

因為所取散亂斷除以後,立刻就有能力斷除能取散亂。能取散亂如果斷除乾淨了,便立刻證入初地。同樣,《莊嚴經論》也說:「所取斷時能速疾,觸證無間三摩地。如是緊接於彼後,能斷能取之散亂。依照彼四之次第,即是煖等四加行。」[註 25]

《現觀論光明釋》說:「前三種智慧,依次分為小、中、大三種顯現。當第四種無相智慧顯現時,才算圓滿。」若依此說,則前三種悟智,是在無所取上獲得修所生慧的決定,但因貪著唯心而生的能取散亂仍未息滅,所以必須以不執著唯心的第四種悟智,才能在無能取上獲得修所生慧的決定。

關於這一點,理劍(Rigs-ral)不以為然,他說:「如是緊接於彼後」一句,是指在世第一法之後斷除能取散亂;但這種說法不對。因為《大疏》說:「緊接於彼後」之義,是緊接在斷除所取散亂之後。《光明釋》也說:「世第一法沒有能取之散亂。」《集論》也引《大乘阿毘達磨》經而說:

菩薩於定位，觀影唯是心，義想既滅除，確認唯自想。如是住內心，悟所取非有，次能取亦無，後觸無所得。[註 26]

這段經文宣說，在沒有能取分別之後，證入見道。

如上所說的這四種加行，對於無我的義理勝解堅固，所以又稱為「勝解行地」。《寶雲經》也說，加行位具有如下許多功德：「住於此地的菩薩，雖是凡夫，但已真正超越凡愚之心態，具有禪定、陀羅尼、解脫和神通等無數功德。」[註 27]

(二)加行道之分類

若依性質而分，則加行道有煖、頂、忍和世第一法四位。若再以大、中、小品級而分，則成十二品；因為每一位各有三品。此外，還有一種說法，將煖、頂、忍和世第一，分為於法得決定的小、中、大三種忍。雖然各種《般若經》釋都將世第一分為大、中、小三品，但《俱舍頌》和《集論》卻說為「一剎那」。[註 28]《莊嚴經論》也說是「即刻或無間三摩地」，這和「一剎那」的說法相同。

(三)分位心境之考察

有人說：「加行道三摩地為瑜伽現量，已經沒有任何分別了。」

另有人主張：（加行道三摩地）「是憶念的再決識（btad-shes，其定義為：對自心所生前一認知（量）所了知的事物，進行再次確認的非量心識）」[註 29]。

但多數學者都認為，第一說不對。如果對的話，那麼加行道三摩地就能夠現觀法性、斷除少分見所斷煩惱、沒有任何分別，而且非凡夫之心識；因為是瑜伽現量的緣故。

如果同意前三個理由，那麼便和《集論》如下之所說相違：「四諦中的十六行相，皆通於世間和出世間法。世間、出世間法有什麼差別呢？（答）對於所知有三種差別：未深刻悟入和深刻悟入之別，有障礙和無障礙之別，有分別和無分別之別。」[註 30]

如果認為第四個理由不夠周延，那麼便與無畏作護（Abhyā karagupta，約十二世紀）[註 31]如下的說法相矛盾：「就勝義而言，任何另一類的（世俗）現量怎可能會沒有錯誤呢？如果沒有錯誤，則一切行者都將成為（聖位）瑜伽師，而不是凡夫了。」[註 32]

第二說也不對。若此說正確，便不可能有悟智的顯現，因為是「憶念之再決識」之故。這個理由有周延性，因為「憶念之再決識」是名言的分別心，與現量的顯現相違。如果認同

這個理由，那麼又和無畏作護用來破斥異議的下說相違：「當悟智非常明顯地現前時，是忍位的階段。」（無畏作護）這種「加行位中有悟智顯現」的說法，如果解釋成「資糧道上散亂的成分居多，而加行位上，由於已經熟習修所生慧，所以散亂很少」，那是可以允許的。但若主張「（加行道上）有（無二）法性的悟智顯現」，這種墮入（瑜伽）現量的過失，還有誰能挽救呢？

總之，如果主張三摩斯多是屬於「思擇滅」的性質，那麼便和「沒有名言分別」的主張相矛盾。關於這一點，下文將再作說明。

那麼本宗的論點又是如何呢？

本宗不認為「加行道三摩地能現觀真諦之義」，否則便有「凡夫心中有染末那（第七識）不現行的空檔（證無我）」的過失。然而，現觀無我之智現前時，必定與我見之現行相違。所以加行位對於無我的觀緣，只能顯現出無我的「義共相」（don-spyi）[註 33]，勝解於此，並執持之。由於這是審觀義共相之心，所以是顯現義相之分別。在資糧道上，如理確認四諦之心行不退失的行者，也有那樣的「憶念之再決識」，而且有些行者也會有殊勝無我的比量。因此，加行道在本質上雖屬錯覺，但（其錯誤的程度）和百分之百錯覺的一般凡夫心態不同；因為那是聽聞法界最極清淨等流習氣增盛所生的緣故。

至尊彌勒在《辯中邊論》說：「見義修對治，雖順是顛倒，隨關非顛倒、顛倒與隨關，俱離無學道。」這些偈頌，教理泰斗世親（在《辯中邊論釋》中）解釋為：「隨順不錯亂的錯覺是凡夫的修道（加行）；與顛倒的修所斷煩惱相關連而其性質並不錯亂的，是有學聖者的修道；完全去除顛倒見與相關的煩惱二者，則是無學聖者的修道。」[註 34]（安慧的《辯中邊論》）《註疏》也說：「前者，從修習四念處到五力之間；其次，從修習七菩提分到八聖道之間。」[註 35]

總之，有些人認為：「凡夫有法性的現觀」，而此主張和「法相顯乘不能見法性」的說法並不矛盾；並且說：「咒乘和顯乘之道只是遠、近的差別而已。」這種感人的言論，就像說「我的母親是石女」的說法一樣。特別是像「在密乘中，連凡夫也可以證得顯乘聖者才有的甚深義」，以及「顯乘中說為凡夫易得的天眼和變化等神通，即使現證了法性也不去修證」這一類的主張，除了那些只相信字面意義的笨蛋以外，那一個依循教理的理性學者會去相信呢？因為這種主張竟然把見所斷和修所斷絲毫沒有減少的人，說成為現觀無我。

再者，這些說法否定了用最勝方便的「究竟道」修得的證悟，反而肯定了不具最勝方便的「偏狹道」修得的證悟。這樣的主張，除了智慧等同虛空的你以外，還有誰會接受？這些謬論，理性的學者連聽都懶得聽。所以您應該接受如下的說法才好呀：

一切智者寂護說：一切淺見凡夫心，所現境相皆誤謬，故無現量所證成，少許真實法性義。……

補位佛陀彌勒說：極精微故非聞境，勝義境界非所思，法性甚深故絕非，世間修者所悟境，猶如生盲目對色，愚者從來不曾見。

肆·結語

以上所譯，只是《金鬘疏》根據大小乘論典對《現觀論·一切相智品》的「四抉擇分」這個子題，所作的一般性探討，還沒有牽涉到《現觀論》本身「四抉擇分」的法義。

《現觀論》「四抉擇分」的定義是，圓滿大乘資糧道以後所生出的義現觀；其道位限於大乘四加行位。位於煖、頂等四加行位的菩薩，由於具有所緣、行相、因緣、善知識及四種分別尋思等五種殊勝，而勝過二乘的四加行道。[註 36]在《現觀論》中，關於「四抉擇分」的偈頌，從「所緣及行相」開始，到「棄捨所治品，應知為攝持」為止，總共有十二個偈頌。[註 37]其中論及上、中、下十二種品級加行道的所緣與行相，以及能、所取的三十六種分別，明顯吸收了唯識宗的思想和觀行次第。因此，歷來的印、藏註疏大都以「瑜伽行中觀派」的宗義來註解《現觀論》。

據說，在西藏三大寺的僧院中，「四抉擇分」是很具挑戰性的一個大辯論課題。但願異日有暇，能將此一部分完整譯出，以供漢傳佛教界參考。

【註釋】

[註 1] 陳玉蛟，《現觀莊嚴論初探》（台北：東初，一九九一年）第三、六十一頁。關於《現觀論》作者、性質、內容、思想及其對印、藏佛教影響之綜合研究，以及《現觀論金鬘疏》之部分譯註，詳見《初探》的增訂本——《現觀莊嚴論一滴》，法鼓文化「中華佛學研究所論叢」出版中。

[註 2] 《現觀莊嚴論初探》，第四十五—六十一頁。

[註 3] 同 [註 2]，第三二八頁；達喇那他，王沂暖譯，《印度佛教史》（台北：佛教，一九七八年）第二〇九—二一一頁；真野龍海，《現觀莊嚴之研究》（山喜房佛書林，一九八〇年）第十六—二十七頁。

[註 4] 周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》（台北：福智之聲，一九九二年）第九十九—一〇一頁。引文前兩句的次序，筆者已經更動。

[註 5] 同 [註 4]，第一〇七頁。

[註 6] 同 [註 4]，第一〇八頁。

[註 7] 同 [註 4]，第一〇八、一二八頁。

[註 8] 同 [註 4]，第一三二、一三三頁。

[註 9] 同 [註 4]，第一四四、一四五頁。另見王堯，《宗喀巴評傳》，第十四頁。

[註 10] 同 [註 4]，第三五二頁。不過，王堯，《宗喀巴評傳》說：宗喀巴第一次為人講解的是無著的《集論》，而非安慧的《雜集論》，第十二頁。

[註 11] 同 [註 4]，第一四四—一四六頁。

[註 12] 同 [註 4]，第一四七、三五三頁。

[註 13] 同 [註 4]，第二三九—二四一頁。

[註 14] 同 [註 4]，第二五一、二五二、三一五頁。

[註 15] 奘譯本為：「前三善根，三洲初起，後生天處，亦續現前。第四善根，天處亦起。」（《大正藏》第二十九冊，第一二〇頁中）。

[註 16] 《大正藏》第二十九冊，第一二〇頁上。

[註 17] 奘譯本為：「或聲為顯二有異說，謂煖頂二，尊者妙音說，依前六及欲（共有）七地」（第一二〇頁中）。妙音（Ghosa，約一、二世紀）為說一切有部的四大論師之一，著有《生智論》（詳見印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》，正聞出版社，一九八七年，第二八二—二八五頁）。

[註 18] 同 [註 16]，第一二〇頁下。

[註 19] 同 [註 16]。

[註 20] 奘譯本為「何等加行道？謂有資糧道，皆是加行道。」（《大正藏》第三十一冊，第六八二頁中）

[註 21] 《辦法法性論釋》無漢本，藏傳為世親所作。論釋中所引頌文，詳見法尊譯本（印順〈辦法法性論講記〉收入《華雨集》第一冊，正聞出版社，一九九三年，第二五三頁）。

[註 22] 以上一段，參見漢譯《大乘莊嚴經論》（《大正藏》第三十一冊，第六二五頁上）。

[註 23] 同 [註 22]。

[註 24] 同 [註 22]。

[註 25] 《大正藏》第三十一冊，第六二五頁中。

[註 26] 漢譯本參見《大正藏》第三十一冊，第六八七頁中。

[註 27] 漢譯本參見《大正藏》第十六冊，出處尚未查出。

[註 28] 漢譯本《集論》參見《大正藏》第三十一冊，第六八九頁上：「世第一法性唯一剎那，必不相續。」《俱舍論釋》說：「無間入正性離生。」（《大正藏》第二十九冊，第一二〇頁下）。

[註 29] 蕭金松，〈心類學介紹〉，政治大學《邊政研究所年報》第十九期，第八十頁。

[註 30] 同 [註 26]，第六八六頁上。

[註 31] 達喇那他《印度佛教史》說：無畏作護是印度大乘佛教最後的殿軍，有二十四位大自在者隨學，作有《八千頌般若波羅蜜多要鍵月光釋》和《牟尼密意莊嚴》兩部作品（呂澂《西藏佛學原論》，台北：老古文化事業，一九七八年，第二十三、九十三—九十四頁）。

[註 32] 大概出自無畏作護的《牟尼密意莊嚴》，無漢譯本。

[註 33] 「義共相」（don spyi），是概念共相之一種，但存在於思惟過程中增益的部分，即心中現起的外境形象，如思惟過程中所現抽象之瓶（《藏漢大辭典》上冊，第一三〇五頁）。

[註 34] 奘譯本參見《辯中邊論》，《大正藏》第三十一冊，第四七二頁下。藏譯本的解釋比較清楚。

[註 35] 《西藏大藏經》中收集有兩部《辯中邊論》釋，除了世親的作品（No. 240）以外，便是安慧的《辯中邊論廣釋》（No. 246）（呂澂《西藏佛學原論》「藏譯顯乘論典略目」，第一二三—一二四頁）。

[註 36] 《現觀莊嚴論略釋》，第十七—二十二頁。

[註 37] 前引書。