

小品般若經論

由小乘佛學發展為大乘佛學，是不得不然的趨勢。

釋迦般涅槃之後，小乘弟子過份執着釋迦生前的言教，可是，對釋迦言教的理解，卻不是每個長老弟子都相同，因此，首先在詮釋戒律方面就分為五部，因戒律的不同詮釋便導致佛教分裂，關於這方面的情況，詳見於《異部宗輪論》的導讀。

隨着對釋迦言教的理解不同，矛盾也變得愈來愈尖銳。小乘部派佛學互相辯難，將許多問題已推入牛角尖，本來生機勃勃的佛法，竟變成繁瑣哲學，所以佛學便非來一次重大的演變不可，這演變，即是大乘佛學的成立。

大乘佛學以「般若」(prajñā)思想為先導。這樣說，是因為最早結集的佛典，即是「般若」系列的經典。雖然依照密乘的說法，說至遲在西元一世紀便已有「大圓滿」(rdzogs pa chen po)法系的傳授，而且關於「大圓滿」的「如來藏」(tathāgatagarbha)思想，早在釋迦時期已經成立，比「般若」經典的出現為早，但以經典結集能成一系統而言，則不妨仍視「般若」為一主導思想。

「般若」說空，不但說「人我空」，亦說「法我空」，這方面，可參考《金剛經》(Vajracchedikā)的導讀。一提出「法我空」這個原則，就否定了小乘部派的許多爭執，因為這些爭執都是名相之學，只是一大堆概念的執着，實無關乎修持，離成佛之道更遠。

「般若」經典的出現，大概在西元前後，「般若」思想的流行則一定比這時期為早。

關於「般若」系列經典結集的實際情況，如今已不清楚，只知道大約在西元一世紀初，《八千頌般若波羅蜜多經》(Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā)就已經成立。這套《般若經》，漢譯稱之為《小品般若經》。

以後陸續傳播，由簡至繁，則有「一萬頌」、「一萬五千頌」、「二萬五千頌」，以至「十萬頌」。其中的「二萬五千頌」本，漢土則稱之為《小品般若經》，亦即唐玄奘之所譯。

《小品般若經》實際上僅相當於唐玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》的第四會。於西元 403 年，由鳩摩羅什譯出。而玄奘的翻譯，則於西元 663 年完成。

「般若」經典的部頭變得愈來愈大，在結集者而言，是想將一切與般若有關的思想，來一個兼收並蓄，但是對讀者來說，每每苦於茫無頭緒。因此，許多解釋般若經典的論著便相繼出現。其中最重要的兩論，即是龍樹論師的《大智度論》，與彌勒菩薩的《現觀莊嚴論》(Abhisamayālamkāra)。

這兩本釋論，寫作方法完全不同，龍樹的《大智度論》僅解釋《大般若經》的第

二會，隨文演義，舌燦蓮花，讀了這本論著，就能對經文有所瞭解，是故成爲講釋經文的典範。

可是瞭解了經文，卻並不等於同時能瞭解經文所說的全部法義。讀者也許有這樣的經驗，聽人講經，講者將經中每一個字都解釋得清清楚楚，可是全經講完之後，腦中依舊一片空白，只留下對一些名相的印象。

《現觀莊嚴論》就是針對着這種情形而作。它不詮釋經文，但是卻用論述的形式，來重新組織般若經典的法義，從而導入般若的觀修。這也即是說，其所說法義，實爲行人提供如理抉擇的理。

據印度獅子賢論師（Haribhadra）的說法，無著論師（Asaṅga）當年正因感到般若經典的法義茫然，所以才觀修彌勒菩薩（Maitreya），彌勒便現身爲他講說般若經義以及具體修持，記錄下來即是《現觀莊嚴論》。

「現觀」（abhisamaya）的意思，可以引申爲現證。本論即用八種現觀來統攝般若經典的大意。八種現觀又分說爲七十個義理，此即所謂「八事七十義」。

所謂「八事」，即——

- （1）一切相智（十義）
- （2）道智（十一義）
- （3）一切智（九義）
- （4）圓滿現觀一切相加行（十一義）
- （5）由煖至頂加行（八義）
- （6）漸次加行（十三義）
- （7）剎那現證菩提加行（四義）
- （8）法身（四義）

如上八事（八現觀），即是修習成佛的過程。也即是說，依照論主的觀點，般若經典並非只是陳說義理（根），它實在是爲學佛的人提供實修之路（道），學人循此修習，至終極即能成佛（果）。

這是一個很重要的學佛觀點。如今佛教學者的最大毛病，是將佛家經論當成哲學來研究，實際上，一切經論都是修持的指導。如果不是爲了指導學人修持，佛不必說法，菩薩也不必發揚佛說的法義。

不但這樣，各派論師於詮釋法義之時，其實亦是以個人現證作爲基礎。各人現證的境界不同，有的偏重於一切法的本質，有的偏重於一切法的生起；有的偏重於外境，有的偏重於內心，於是對釋迦所說之法，便各有各的見地，由是形成部居宗派。

西藏學者將龍樹一派，稱爲「深觀派」，將彌勒一派（實際上是無著一派）稱爲「廣行派」。深觀，是深刻地觀一切法的空性，所說即爲佛法的智慧；廣行，是說範圍廣大的行持，亦即說由凡夫修習至成佛的現觀次第。《現觀莊嚴論》即屬於後者。

然則，《現觀莊嚴論》到底是以那一部般若經典作為依據，從實修觀點來演述八事七十義的呢？

印度學者曾以「八千頌」本來配合，未見調和，但以「二萬五千頌」本來配合，則覺若合符節，著名的二部論著，皆出於獅子賢論師之手。前者為《聖八千頌般若波羅蜜多註·現觀莊嚴光明》(*Ārya-Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitāvya-khyābhisamayā-lamkāraloka-nāma*)，後者為《二萬五千頌般若波羅蜜多〔合論〕》(*Pañcaviṁśatisāhasrikā-prajñāpāramitā*)。

此外，還有解脫軍(Vimuktisena)的《聖二萬五千頌般若波羅蜜多口訣·現觀莊嚴論釋》(*Ārya-Pañcaviṁśatisāhasrikā-prajñāpāramitopadeśa-sāstrābhisamayālamkāra-vṛtti*)，西藏學者對此論甚為推崇。解脫軍主「三身」說，師子賢則主「四身」說，如是即為印度論師註釋《現觀莊嚴論》之兩大傳規，前者有寶作寂(Ratnakaraśānti)等繼承，而後者則由般若作慧(Prajñākaramati)等弘揚。此亦可視為瑜伽行古學與今學之分野。

此二傳規亦傳入西藏，格魯派(dGe lugs pa)的宗喀巴大士(Tsong kha pa)力主師子賢的「四身」說，但藏傳的其他教派則不以為然，恪守解脫軍之傳規。由是，亦成為宗喀巴與薩迦派(Sa skya pa)福德師子(bSod nams senge, Go ram pa)之間激辯的主題之一。此等論爭雖非本導論所討論的範圍之內，讀者卻亦不妨對此有所認識。

羅時憲教授這本「對讀」，是用「八千頌」本來配合《現觀莊嚴論》。漢土學者的經論配合，當以本書為首創。當然我們可以要求高一些，說應該用「二萬五千頌」本來配合，然而開創為難，是故本書的價值仍然不容抹殺。

讀者對於本書，應該留意的是——到底應該如何觀修般若。書中雖然沒有提供具體觀修的儀軌，可是，卻已經提供了一個次第及原則，這些次第與原則原已見於《般若》系列經典，《現觀莊嚴論》則已將其鈎提出來。

對於具體觀修，其實即是「瑜伽行中觀」，如今，這些觀修已變成為密乘的教法。能跟《現觀莊嚴論》配合得最為緊密的，或者可推甯瑪派的教法為首，因為甯瑪派的教法，完全符合彌勒瑜伽行的說法，由識境(圓滿現觀一切相)漸次觸證智境(剎那現證菩提)，以至現觀佛內自證智(法身境界)，此即瑜伽行派之所謂「轉識成智」。不過關於這些，已非所討論的範圍，讀者若有興趣，可參考拙編《甯瑪派叢書》。

公元一九九四年甲戌秋晚初版序
公元一九九八年歲次戊寅四月台灣版序
公元二千又四年歲次甲申四月修訂版序