

宗喀巴「現觀莊嚴論金鬘疏」「大乘廿僧」釋義

陳玉蛟

中華佛學研究所研究員

中華佛學學報第一期

頁 181~182

181 頁

提要

『現觀莊嚴論明義釋』和『金鬘疏』中關於「總說三寶」的部份已經譯出，發表在上一期『華岡佛學學報』。本篇譯文即是「總說三寶」的後續部份--別說大乘廿僧。

在結構上，本文首先譯出『明義釋』中關於「廿僧」的釋文，其次擇要譯出『金鬘疏』的疏文，並將其中所引用的般若經文與什譯『大品般若經』、奘譯『大般若經第二會』、藏譯『二萬五千頌般若經』（日本大谷大學，北京版藏經甘珠爾，NO.731），以及已配入『現觀論』的改寫本『二萬五千頌般若經』--(a)藏譯本，『二萬五千般若合論』（丹珠爾，NO.5188）；(b)英譯本，E. Conze, *The Large Sutra on Perfect Wisdom* 等五種經本互相核對。結果發現：

(1) 什、奘、藏譯三本般若經，不但經文秩序不符合『現觀論』中「廿僧」的排列順序，而且還缺少了七段與「廿僧」相對應的經文。

(2) 『般若合論』及 Conze 英譯本中的經文與『現觀論』完全不合。

182 頁

(3) 『金鬘疏』中的般若經引文，並非出自『二萬五千

頌般若經』，而是出自『般若合論』。

『般若合論及 Conze 英譯本中的經文符合『現觀論』，而其餘三本般若經不合，其原因安在？是否有人爲了使經、論互相配合而改動經文？又，般若學在中國的式微與『現觀論』的遲至民國時代譯出是否有關？此等問題將於譯文之餘一併提出討論。

一、緒言

近代學者根據文獻資料研究，泰半主張「菩薩」一詞是後出的，大約成立於西元前二百年前後（註1）。漢譯『雜阿含』中尚無菩薩的名稱，但是在較『雜阿含』晚出，屬於大眾部，大乘思想濃厚的『增一阿含』中，卻隱約可見菩薩涵義開展的痕跡。如：「我本未成佛道爲菩薩行，坐道樹下」，「菩薩具正念出家」，「菩薩出母胎……從兜率天降神來下在母胎」，「補處菩薩」，「昔……曾爲菩薩，有鴿投我」，「菩薩發意趣大乘」，「菩薩行四法本，具足六波羅蜜」，「（佛）導凡夫人立菩薩行」，「彌勒兜率尋來集，菩薩數億不可計」（註2）。與『增一阿含』關係密切的『大品般若經』，把菩薩的思想又往前推進了一步；在配合無量佛國思想、菩薩願力和『阿毘達磨論』中各類小乘聖僧涅槃前轉生方式的情況下，大乘菩薩上求下化的途徑出現了多樣性的變化。

大乘菩薩這種富於變化的修道途徑，在『大品般若經』的「往生品」（英譯本爲「觀照品」第三之三，前半）裏面，有非常詳細的開示。舍利弗問佛：「世尊！菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜，能如是習相應者，從何處終，來生

此間？從此間終，當生何處？」[\(註3\)](#)佛應舍利弗之請，於是就開示了許多不同典型的菩薩，其中每一類都具有一種獨特的成佛修道途徑。彌勒尊者不但看出這一品經文的主旨，在於說明「各種不同典型的大乘不退轉菩薩」，而且還發現「這些菩薩在斷惑、證果和轉生方式這三方面，和小乘聖僧有相類似的地方」；於是就以小乘聖僧為喻，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：「大乘廿僧」就是彌勒尊者賦予般若經「往生品」的一個主題或總綱，而其中每一類僧眾就是總綱下一條一條的細目。

在『現觀莊嚴論』裏面，關於大乘僧寶的頌文一共有八句：「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」[\(註4\)](#)。對於這兩頌的解釋，印度各家說法並不一致。覺吉祥智和寶作吉主張：頌文字面上明說了「廿僧」。聖解脫軍、師子賢、法友和無畏作護則主張：這八句頌文在字面上並未將「廿僧」全數明示，有部份僧眾是隱說的。例如，解脫軍主張：顯說的僧眾有十六個，隱說的僧眾有「第八聖」、「一來果」、「不還果」和「羅漢向」等四個；而師子賢則主張：論頌字面顯說的僧眾有「鈍根」、「利根」、「信解」、「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，隱說的有「預流果」、「一來果」、「阿羅漢向」等三類，合計一共是廿類大乘不退轉僧眾。又，除寶作吉一人以外，其餘各家均主張「大乘廿僧」全部是聖位菩薩[\(註5\)](#)。

因為『現觀莊嚴論』的「大乘廿僧」是借用「小乘僧眾」之名而開示的；因此，宗喀巴在討論「廿僧」的主題之前，首先說明被用來做喻的「小乘僧眾」。在『金鬘疏』中，「小乘僧眾」被分為「總說」和「別說」兩部份。總說的部份，宗喀巴除了引用世親的『俱舍論』以外，還引用無著的『大乘阿毘達磨集論』和安慧的『雜集論』，對「小乘僧眾」作了一個非常扼要的通盤性介紹；其中對於「超越證」、「次第證」和「頓出離」[\(註6\)](#)等名相

的剖析尤其清楚。別說的部份，主要是「小乘僧眾」的分類說明。[\(註7\)](#)至於本文的主題----「大乘廿僧」，也被分為兩部份：一、宗喀巴首先引用般若經文說明「各類僧眾的性質」；並附帶討論「僧眾的道位」、「僧眾的名、實」以及「經中廢解之處」等問題；二、疏解師子賢『現觀莊嚴論明義釋』中「廿僧」的釋文。

根據原文，第二部份應該排在第一部份的後面；在本文中，為了使解釋『明義釋』的疏文可以直接上承釋文起見，特地將前後的秩序調動了。另外，筆者於譯文中添加了一些符號，這些符號必須事先加以說明：

(1) () 內的字句，是爲了使譯文順暢或便於了解而添加的。

(2) 『金鬘疏』中般若經的引文和什、奘、藏譯三本般若經之間出入頗大，爲了容易看清其間的差距，筆者將『疏』中多出的經文括入[]號中，將什、奘、藏譯三本多出的經文括入< >號內；其他須解說的地方，另外作註說明。

二、譯 文

(一) 『明義釋』對「廿僧」頌文的解釋

『明義釋』云：「依止（後文）將說的道相智所攝見道十六剎那（中前十五剎那的大乘不退轉僧眾），因為有隨信行和隨法行的（根機）差別，所以（安立）兩種初果向（1、2）；

其次，是（但住）預流果（3、論中隱說者）；

其次，是天家家和人家家的另外兩種（勝進）預流果（4、5）；

其次，是鈍根信解和利根見至的第二果向，（雖然有兩種根機，但是只能合計為）一種（6）；

185 頁

其次，是（但住）一來果（7，論中隱說者）；

其次，是另一種（勝進）一來果----一間（8）；

其次，和前面（一來向的情形）相同，是信解和見至（而合計為一種）的第三果向（9）；

其次，是四種不還果，也就是：中般、生般、有行般、無形般（10、11、12、13）；

其次，是行色究竟的另外三種不還果，也就是：全超、半超和遍歿（14、15、16）；

其次，是壞色界欲染而行有頂的另外兩種不還果，也就是：現法寂滅和身證（17、18）；

其次，是阿羅漢向（19，論中隱說者）；

其次，是獨覺（20）；

一共有廿類（大乘不退轉僧眾）。」[（註9）](#)

從以上的譯文我們可以看出：『明義釋』所列舉的「廿僧」，完全是依照「次第證」四向四果的順序排列的，與『現觀論』中「廿僧」的排列順序稍有出入。『現觀論』先列舉屬於「第八聖」的「鈍根」和「利根」，其中包含屬於「次第證」的預流向和「超越證」的一來向及不還向；其次列舉屬於「超越證」的「信解」和「見至」，其中含一來果和不還果；最後纔列舉「家家」乃至「身證」等「次第證者」。

（二）『金鬘疏』「大乘廿僧」釋義

甲一、承接前後文

在有關「僧寶」的這一品般若經文中，（世尊）宣說了許多形形色色的大乘僧眾。（彌勒尊者）爲了使人容易了解這些僧眾的分類，於是（在『現觀論』中）附上「諸鈍根利根……」等兩頌，別說「佛陀等三寶」中的大乘僧寶。

（問：）與「廿僧」相對應的經文有那些？

186 頁

（答：）在「教授法寶」以前的經文中，（世尊首先）告誡弟子，應當勤修般若波羅蜜，並且開示了種種精進用功的方法。此後，（世尊）爲了答覆「如是習相應之菩薩，從何處終，來生此間？從此間終，當生何處？」的問題，於是

就宣說了（有關）這些僧寶（的經文）。

甲二、疏解『明義釋』的釋文

乙一、預流

丙一、預流向（1、2）

（在「廿僧」頌文之後），從「由諦與諦上，忍智四剎那，說此道相智，見道具功德」[（註10）](#)這一頌開始，將論及「道相智」。依止「道相智」所攝見道十六剎那中的前五剎那（心），正為成辦預流果的斷、證功德而努力的聖者，就是具「預流向」名稱的菩薩。因為預流向有「鈍根隨信行」和「利根隨法行」的差別，所以具「預流向」名稱的菩薩也有（利根和鈍根）兩類。所謂根機的利或鈍，是指悟解（空性）的遲速，和宿業是否已經清淨而說的[（註11）](#)。

丙二、但住預流果（論中隱說，3）

（預流）向位已經解釋完了，現在將說具「但住預流果」名稱的菩薩。

（問：）什麼是「但住預流果」呢？

（答：）心住見道第十六剎那，而尚未（進一步）斷除任何欲界修惑的聖者，就是具「但住預流果」名稱的菩薩。

「什麼是……」以及「具……名稱」等字眼，在後文中（說明其他菩薩的時候雖然省略了，但是）都應該比照本段的解說方式，將它們補添進去。

丙三、勝進預流果

「勝進預流果」有生於欲界天的「家家」聖者和生於人間的「家家」聖者之別，所以除了「但住預流果」的菩薩以外，還有（具「天家家」名稱和「人家家」名稱的）另外兩種「勝進果」。這兩種（勝進預流果）是以對治的修道斷（修所斷）惑的。

乙二、一來

丙一、一來向（6）

以修道已經斷除欲界第五品修惑，正為現證一來果而努力的聖者，就是具「一來向」名稱的菩薩。雖然這類菩薩也有「鈍根信解」和「利根見至」兩種，但是單就「廿僧」的範圍而言，只能當作一個計算。

丙二、但住一來果（隱說，7）

已經斷除欲界第六品修惑，正住於解脫道的聖者，就是具「但住一來果」名稱的菩薩。

丙三、勝進一來果（8）

所斷的修惑和前者相同，（處於後得位，正為斷除第七品或第八品而努力；）但是仍須再投生欲界天一次，這種異於「但住果」的「勝進一來果」，就是具「一間」名稱的菩薩。

乙三、不還

丙一、不還向（9）

已經斷除欲界第七品或第八品修惑，正為斷除第九品而努力的聖者，有利根和鈍根兩種，這兩種聖者就是具「不還向」名稱的菩薩。和前面（一來向）的情形一樣，這兩種「不還向」只能當作「廿僧」其中的一個計算。

（問：）爲什麼位於預流向階段的利根和鈍根各別計算，而位於一來向和不還向階段的利根和鈍根卻合計爲一

188 頁

類僧眾呢？

（答：）有人說：「見道十五心具有對治的作用，而（利、鈍）兩種根機的對治能力不等，所以各別計算。到了（第十六心）住果的時候，對治的作用已經消失了，所以合計爲一。」（這種說法有問題，因爲）住果時雖然沒有斷除見惑的（對治）作用，但是斷除修惑的（對治）作用卻是有的。菩提智（[註 12](#)）說：「（在世第一法的最後剎那，）見道無間生起，不容許有根機轉移的時間，所以根機是個別決定的，應該分別計算。到了修道位，根機可以轉移，不一定是個別決定的，所以合計爲一。」這種說法比較合理。

丙二、不還果

已經斷除欲界九品修惑的聖者，就是具有「不還果」名稱的菩薩。這類菩薩可以分爲五種：

丁一、中般（10）

已經斷除投生色界的結使，而形成中有的結使尚未斷除；在中有的正生或已生的階段，現證（無學）道，得盡苦際，這種聖者就是具「中般」名稱的菩薩。『般若經論現觀莊嚴廣釋善明詞義論』（No.5194，法友著）云：「具“中般”名稱的菩薩生於梵世間（[註 13](#)），以彼（欲界）身積集資糧而後圓成正覺」。『現觀莊嚴頌釋具足清淨論』（No.5199，寶作寂著）云：「所謂“彼”是指色究竟天，非南瞻部洲。」可見這兩種說法都把“中有”視爲三界中的“色身”，非“中陰身”。

丁二、生般（11）

投生色界和形成中有的兩種結使尚未斷除，必須等到投生色界以後，纔能獲得盡苦際的聖者，就是具「生般」名稱的菩薩。這是最後生的菩薩，壽命無量，一生成佛。

丁三、有行般（12）

189 頁

投生色界以後，須要精進修行纔能現證（無學）道的聖者，就是具「有行般」名稱的菩薩。

丁四、無行般（13）

投生色界以後，不必精進修行就能現證（無學）道的聖者，就是具「無行般」名稱的菩薩。

丁五、上流

「上流」的聖者分爲：「行色究竟」的不還果和「行有頂」的不還果兩類。

戊一、行色究竟的上流

「行色究竟」的上流聖者又分爲：「全超」、「半超」和「遍歿」三種。

己一、全超（14）

從梵眾天命終以後，超越其他色界天，而直接生到色究竟天的聖者，就是具「全超」名稱的菩薩。

己二、半超（15）

從梵眾天命終以後生淨居天，有些超越一個淨居天，有些超越兩個淨居天，最後生到色究竟天的聖者，就是具「半超」名稱的菩薩。

己三、遍歿（16）

從梵眾天命終以後生五淨居天，於其中遍生遍死一回，最後生於色究竟天的聖者，就是具「遍歿」名稱的菩薩。

戊二、行有頂的上流

行有頂的上流聖者已經脫離了對色界的貪染，所以又稱做「壞色貪」的聖者。「壞色貪」的聖者分為「現法寂滅」和「身證」兩種：

190 頁

己一、現法寂滅（17）

現生證涅槃的聖者，就是具「現法寂滅」名稱的菩薩。

己二、身證（18）

以身現證滅盡定的聖者，就是具「身證」名稱的菩薩。

關於「行有頂」的上流聖者，『八千般若現觀莊嚴光明釋』（No.5189，師子賢著）的舊譯本云：「所謂“行有頂”，是指異於“行色究竟”的其他兩種菩薩：其人一為“壞色貪”，另一為“現法寂滅”而以身證（滅定）的菩薩。」法友在『善明詞義論』中也根據這個舊譯本而說：「這兩種菩薩中的前一種，以欲界身斷除色界的見、修二惑，命終以

後，捨色界直生無色界；第二種菩薩具輪王七寶，不受後有，即生成佛；後者又稱為最勝菩薩」。菩提智認為：「就聲聞僧眾而言，這種說法是可以成立的，但是就大乘僧眾而言（則不然）；菩薩只要修習四靜慮、四無色定就可以稱為“行有頂”，如果有能力入無色定就可以稱得上是“壞色貪”。這種看法很正確。有些人（因為『光明釋』的舊譯本有誤，便）認為師子賢的解釋錯了，這種想法很不合理；一位圓滿通曉五明的大班支達怎麼可能犯下這麼嚴重的錯誤呢？

乙四、阿羅漢向（隱說，19）

已經斷除有頂地修所斷惑第八品，正為斷除第九品而努力聖者，就是具「阿羅漢向」名稱的菩薩，這是『光明釋』的說法，金洲法稱（註14）也是這麼主張的。智作慧（註15）認為：所有的「上流」聖者都以世間（有漏）的修道斷惑。這就不是解脫軍和師子賢的想法了。

乙五、獨覺（20）

獨自修觀聲聞經藏（的義理）而證道的聖者，在無佛出世的時代，將成為具「麟喻獨覺」名稱的菩薩。『光明

191 頁

釋』中使用“將成為獨覺”這句話，主要是想避免使用「（獨覺）羅漢」之名；因為（一個菩薩，不論是）具有「獨覺羅漢」，或是具有「聲聞羅漢」的名稱，在理論上都是不對的（註16）。

總而言之，「預流」（所攝的不退轉菩薩）有五類，「一來」有三類，「不還」有十類，加上「阿羅漢向」和「獨覺」，一共有廿類具小乘聖眾名稱的大乘不退轉菩薩。『論頌』中明說的僧眾只有十七類，另外以三類隱說的僧眾補足

「廿僧」的數目；這是『明義釋』和『光明釋』的旨意。『光明釋』說：「初果、二果和四果向容易了解，所以略而不說。」

甲三、解釋『般若經』的經文

乙一、各類僧眾性質的說明

（大乘）不退轉僧眾可分為廿類，這廿類僧眾又可歸納為：丙一、具「第八聖」名稱的菩薩，丙二、具「先離欲染」名稱的菩薩，丙三、具「次第證」名稱的菩薩，丙四、具「獨覺」名稱的菩薩等四大類。

丙一、具「第八聖」名稱的菩薩

丁一、隨信行的「鈍根」菩薩（1）

『經』云：「舍利弗！有菩薩人中命終，還生人中者，除阿毘跋致，是菩薩根鈍；不能疾與般若波羅蜜相應，諸陀羅尼、三昧門不能疾現在前」[（註17）](#)。關於這段經文，『本母般若廣中略三本八義同顯論』（No.5187，牙軍著）云：「所謂阿毘跋致是指八地的不退轉菩薩」。有人說：「有些菩薩爲了利益眾生而生死人間，這些菩薩並非鈍根，他們不但能疾與般若波羅蜜相應，而且能疾得諸陀羅尼及三昧門」。此外，還有一些關於「以善業和福德力而生死人間」的說法，例如：「前生未曾修習般若者和天生的鈍根，雖然在現世勤修般若，卻不能疾與般若波羅蜜相應，諸陀羅尼及三昧門也不能疾現在前」。解脫軍也說：「經上之所以說“除阿毘跋致”，是因爲只能以

192 頁

利根道證不退轉的緣故」[（註18）](#)。既然只有利根能證不退轉，所以經上纔說“阿毘跋致”是例外。

丁二、隨法行的「利根」菩薩（2）

『經』云：「從他方佛國來者，（諸根明利），疾與般若波羅蜜相應；與般若波羅蜜相應故，捨身便得諸深妙法皆現在前，後還與般若波羅蜜相應，在所生處常值諸佛。」又云：「有〈一生補處〉菩薩，（諸根更利），兜率天上終，來生是間；是菩薩不失六波羅蜜，〈隨所生處〉一切陀羅尼門、諸三昧門疾現在前」[（註 19）](#)。以上三段是關於「第八聖」菩薩的經文，解脫軍也主張把「隨信行」和「隨法行」這兩類菩薩納入初果向。

（問：）在見道以前，已經先斷除欲界修惑六品乃至八品的二種隨行，應該算是一來向；如果九品全部斷盡，就是不還向，並且在證第十六心時成爲一來果和不還果。這個時候，鈍根的「隨信行」轉名「信解」，利根的「隨法行」轉名「見至」。因此，二種隨行應該包括有「超越證」的情形纔對，解脫軍的著作中難道沒有這種說法嗎？

（答：）有的。解脫軍並不認爲二種隨行全是（次第證的）初果向，其中也包括有「先離欲染」的向位在內。

（難：）解脫軍『現觀莊嚴論釋』云：「（先離欲染而且又是鈍根的）二果向和三果向稱爲信解。」又云：「（先離欲染而且又是利根的）二果向和三果向稱爲見至」[（註 20）](#)。這種說法不合理，因爲，「先離欲染者」在向位的階段應該稱爲「隨信行」或「隨法行」，而且『俱舍論』和『大乘集論』都把「信解」和「見至」的名稱安在果位上。

（答：）（解脫軍的說法並）沒有錯，因爲把「信」「見」之名安在「先離欲染」的向位上還是可以的。就像「隨信行」和「隨法行」這兩個名稱一樣，「信」「見」之名主要是用來區分鈍根和利根的；因此，原本安在果位上的名稱，依然可以轉用到向位上。如果不這麼解釋的話，那麼解脫軍在『論釋』中其他的地方又說：「在先離欲染的向位上安立二種隨行之名，在果位上則改用信、見之名」[（註 21）](#)。這樣，前後文豈不是互相矛盾了嗎。

（難：既然）將一來向和不還向的「信」「見」納入「先離欲染」的範圍，會（使前後文）互相矛盾，可見他們應該是屬於「次第證」的。

（答：）不合理。因為勝進道的「信」、「見」一來果雖然是不還向，但是卻與一來向相違（註 22）。因此，解脫軍『現觀莊嚴論釋』在引用關於『信解』和『見至』這兩段般若經文之後，接著立刻引用關於一來果和不還果的經文，就是爲了要配合說明「先離欲染」的兩種向位和果位的原故。由此看來，『論頌』中所謂「諸鈍根利根」應該是指，初果向以及「先離欲染」的二果向和三果向；所謂「信見至」則指，「先離欲染」的二果和三果。

關於「次第證」的一來向和不還向，『論頌』中以「家家」之名代表「勝進預流果（即一來向）」，以「一間」之名代表「勝進」一來果（即不還向）」；「中般」等勝進不還果之名則代表阿羅漢向。

丙二、具「先離欲染」名稱的菩薩

丁一、向位

戊一、與信解同類的「鈍根」菩薩 (註 23)

經云：「舍利弗！有菩薩摩訶薩，不以方便力，入初禪乃至第四禪，亦行六波羅蜜；是菩薩摩訶薩得禪故，生長壽夭，隨彼壽終（若）生人間（或欲界天，值遇諸佛（，供養承事）；是菩薩諸根（昧鈍）不利。」（註 24）

戊二、與見至同類的「利根」菩薩 (註 25)

經云：「有菩薩摩訶薩，入初禪乃至第四禪，入慈心乃

至捨，入虛空處乃至非有想非無想處，修四念處乃至八聖道分，行十力乃至大慈大悲。是菩薩（具大悲心）用方便力，不隨禪生，不隨無量心生，在所有佛處中生，常不離般若波羅蜜行；如是菩薩，賢劫中當得阿耨多羅三藐三菩提。」

丁二、果位

194 頁

戊一、具「一來果信解見至」之名的兩種菩薩 [（註 26）](#)

經云：「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，入空處乃至非有想非無想處；修四念處乃至八聖道分，入空三昧，無相、無作三昧；不隨禪生，生有佛處，並修梵行。若生兜率天上，隨其壽終，諸根不失，具念正知 [（註 27）](#)，以無數百億萬諸天圍遶恭敬，來生此間，（後於諸佛國土，）得阿耨多羅三藐三菩提」。這些菩薩重返此世間一次，然後就到其他的佛國般涅槃，所以具有「一來果」的名稱。

戊二、具「不還果信解見至」之名的兩種菩薩 [（註 28）](#)

經云：「舍利弗！有菩薩摩訶薩，得六神通；不生欲界、色界、無色界，從一佛國至一佛國，供養、恭敬、尊重、讚歎諸佛」。這些菩薩在娑婆世界命終以後，無論往生什麼地方，都不再重回本土，所以具有「不還果」的名稱。

丙三、具「次第證」名稱的菩薩

丁、預流果

戊一、具「人家家」名稱的菩薩（4）

經云：「舍利弗！有菩薩摩訶薩，入初禪乃至第四禪，入慈心乃至捨，入空處乃至非有想非無想處；以方便力，不隨禪生，還生欲界刹帝利大姓、婆羅門大姓、屋土大家，成就眾生故」。這是「人家家」的菩薩。

戊二、具「天家家」名稱的菩薩（5）

經云：「舍利弗！復有菩薩摩訶薩，入初禪乃至第四禪，入慈心乃至捨，入空處乃至非有想非無想處；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，

195 頁

亦淨佛世界，常值諸佛」。這是「天家家」的菩薩。

丁二、一來果

戊一、具「一間」名稱的菩薩（8）

經云：「舍利弗！有菩薩摩訶薩，修四禪乃至十八不共法，（由通達彼等故，其觀行雖得四諦，）然未現證四諦，當知是菩薩一生補處」（[註 29](#)）。解脫軍『現觀莊嚴論釋』云：「這種菩薩已經斷除七、八品修惑，獲得對治七、八品惑的無漏道，只剩下最後一生；因為具備了這三個條件，所以從“但住一來果”進昇“勝進道一來果”」（[註 30](#)）。無畏作護判別「一間」的菩薩為七地或八地，但是經文中明說「一生補處」四字，所以應該是指十地菩薩纔對。

丁三、不還果

戊一、具「中般」名稱的菩薩（10）

經云：「（有菩薩摩訶薩，從初發心，得四禪，得四無量乃至十八不共法；以方便善巧，生梵眾天乃至色究竟天，於彼處成正等覺，饒益有情）」[（註 31）](#)。這種菩薩在某一色界天中成佛以後，來到人間示現成道，所以稱為「中般」的菩薩。

戊二、具「生般」名稱的菩薩（11）

經云：「舍利弗！有菩薩摩訶薩，初發心時便得阿耨多羅三藐三菩提，便轉法輪，與無量阿僧祇眾生作益厚已，入無餘涅槃；是佛般涅槃後，正法若住一劫，若一劫餘」[（註 32）](#)。寶作寂『具足清淨論』云：「此處說初發心是指：菩薩先從色究竟天到兜率天，後投生南瞻部洲，出家，坐菩提樹下，發心即刻現證有餘涅槃（的發心）」。

戊三、具「有行般」名稱的菩薩（12）

196 頁

經云：「舍利弗！有菩薩摩訶薩住六波羅蜜，（從一世界至一世界，安立有情於菩提；）是菩薩常勤精進，利益眾生，（畢竟）不說無義之事。是菩薩摩訶薩，（為利眾生故，常勤精進，從一佛國至一佛國；）無量阿僧祇劫修行，得阿耨多羅三藐三菩提」[（註 33）](#)。因為這一類菩薩很努力地利益眾生，所以稱為「有行般」。

戊四、具「無行般」名稱的菩薩（13）

經云：「舍利弗！有菩薩摩訶薩，（以）初發意<時，行六波羅蜜>，正超（什譯本作：上）菩薩（無過失）位，得阿毘跋致地，（亦廣植一切佛法）」[（註 34）](#)。『具足清淨論』及「牟尼密意莊嚴論」（No.5299，無畏作護著）說

：「這些特殊種性的菩薩，少用功力而速成正覺，所以稱爲“無行般”。」

戊五、具「上流」名稱的菩薩

己一、「行色究竟」的三超菩薩

經云：「舍利弗！有菩薩摩訶薩住六波羅蜜，（成轉輪王，）以檀（波羅蜜）爲首，安樂一切眾生；須飲食與飲食，衣服、臥具、瓔珞、華香、房舍、燈燭，隨所須皆給與之；（安立一切有情於十善業道後，生梵眾天乃至色究竟天，最後於諸佛土圓成正覺）」[（註 35）](#)。這種行色究竟天的菩薩，又可分爲「全超」、「半超」和「遍歿」三種：

庚一、具「全超」名稱的菩薩(14)

經云：「（舍利弗！有菩薩摩訶薩，修成四禪，爾後完全退失。復得初禪，命終生梵眾天，於梵眾天復得二、三、四禪後生色究竟天，最後於諸佛土圓成正覺。））」[（註 36）](#)

庚二、具「半超」名稱的菩薩(15)

經云：「（舍利弗！有菩薩摩訶薩，於梵眾天歿，生淨居天；或超一淨居，或超二淨居而生色究竟天，最後於

197 頁

諸佛土圓成正覺。））」[（註 37）](#)

庚三、具「遍歿」名稱的菩薩(16)

經云：「舍利弗！有菩薩摩訶薩，化身如佛，（淨兜史多天後，生梵眾天乃至色究竟天；以方便力，）爲地獄中眾

生說法，爲畜生、餓鬼中眾生說法。」[\(註 38\)](#)

己二、「行有頂」的菩薩

經云：「(舍利弗! 有菩薩摩訶薩，能修四靜慮、四無色，生梵眾天乃至增善天，其次生空無邊處乃至有頂地，最後往生諸佛國土)」[\(註 39\)](#)。經上所說的雖然是「增善天」，然而解脫軍於『論釋』中卻說：「除五淨居外，生餘一切處，後次第生於無色界」。所以「增善天」應該是指「廣果天」。

戊六、具「壞色貪、行無色界」名稱的菩薩

經云：「(有菩薩摩訶薩，得四靜慮、四無色等至，生空無邊處乃至有頂，最後往生諸佛國土)」[\(註 40\)](#)。這些菩薩在人間命終以後，不經色界，直生無色界。

戊七、具「現法寂滅」名稱的菩薩(17)

經云：「舍利弗! 有菩薩摩訶薩，行六波羅蜜時，成就三十二相，諸根淨利，終不墮惡趣，不自高亦不下他。諸根淨利故，眾人愛敬；以愛敬故，漸以三乘法而度脫之」。就小乘(的論義)而言，「現法寂滅」是指依止初得聖道的身體現證寂滅；就『般若經』的經義而言，則「現法寂滅」的菩薩能使看見他的眾生(漸次)趨入涅槃。

戊八、具「身證」名稱的菩薩(18)

經云：「舍利弗! 有菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜，得四禪、四無量心、四無色定；遊戲其中；入初禪，從初禪起，入滅盡定，從滅盡定起，乃至入四禪；從四禪起，入滅盡定，從滅盡定起，入虛空處，從虛空處起，入滅盡定

，從滅盡定起，乃至入非有想非無想處；從非有想非無想處起，入滅盡定。如是舍利弗！菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜，具足善巧方便（，頻頻入趨諸靜慮、無量、三摩地、等至，亦）入超越定，（最後於諸佛土圓成正覺）。」[（註 41）](#)

丙四、具「麟角喻獨覺」名稱的菩薩（20）

經云：「（舍利弗！有菩薩摩訶薩，於無佛亦無聲聞之世間界，自力圓成菩提；是菩薩具足方便善巧，先以三乘道成熟無量百千億萬眾生，後現證無上菩提。）」[（註 42）](#)

如上（所引經文），於解脫軍『現觀莊嚴論釋』中，總共引用了廿四段----其中含「羅漢向」（和「第八聖」的經文在內）[（註 43）](#)。

乙二、考察大乘僧眾名稱的設施問題

（問：）因為大、小乘僧眾彼此有相似之處，所以就以小乘僧眾之名設施於大乘僧眾而作開示；那麼施設的方式究竟如何呢？

（答：）解脫軍主張：大乘僧眾同樣有「超越證」和「次第證」兩類，其中屬於「超越證」向位的有「鈍根」和「利根」，屬於果位的有「信解」和「見至」；除了這四種以外，其餘的全部納入「次第證」的範圍。此外，解脫軍對於這些僧眾所作的說明與『俱舍論』相同。師子賢在『光明釋』中主張：所有的大乘僧眾都屬於「次第證」，至於（他對僧眾的）說明則雷同『大乘集論』。然而沒有一本論釋是以配合「頓出離」的方式來說明大乘僧眾的。

（問：）（大、小乘僧眾之間足以）做為施設依據的共同點有那些呢？

（答：）斷（惑）、證（果）和投生方式。

乙三、討論另一些特殊的問題

丙一、經文中令人費解之處

（難：經文中說）「聖者生長壽天」這是不合理的，因為（聖者）已經（斷）盡了靜慮等的支分；加行道的菩薩（生長壽天）也不合理，因為暖位以後就不再有八無暇了；資糧道菩薩（生長壽天）也不合理，因為（他們）是不退轉的。

（答：）Kong-ka-na-pa [（註 44）](#) 的學者們認為，長壽天分無暇和非無暇兩類：一、（修習）外道離下界貪而生長壽天（者），臨終時因起邪見而墮地獄，所以是無暇；二、凡夫菩薩尚未見勝義諦，於（菩提）大道上遇惡知識，因受彼之誤導而生長壽天，然依佛力及自己的菩提心力，將一如從前，不會退失。『廣智經』 [（註 45）](#) 云：「若有某一具大乘根器者生長壽天，由於不見其他所度有情，便會入滅 [（註 46）](#) 而再生人間。」這種說法很好。總之，上述經文的意義是說：外道投生於長壽天時會起邪見，所以是無暇；凡夫菩薩因為有智慧力，所以雖然投生於（長壽天）也不起邪見。因此，加行道的菩薩沒有無暇（的障礙）和會投生長壽天，這兩件事是不相矛盾的。

復次，上界生身（的菩薩）不會持有毀謗因果的邪見；經中所謂「不退轉除外」，義指第八地，非泛指一般之不退轉。『十萬二萬五千一萬八千般若廣釋』（No. 5206，牙軍著）云：「有些菩薩雖然勤修六度，但是因為缺乏善巧方便而誤生長壽天，間隔（很長的）一生無法修習六波羅蜜。（這種菩薩）轉生人間以後，縱然以宿習六度之道力繼續勤修佛法，總還是鈍根。」誠如上說，前世曾經投生長壽天，後來轉生人間修習佛法而證聖道的，便是鈍根。

（難：）「行有頂」和「壞色貪」的菩薩生無色界也是

不合理的，因為這與『般若攝頌』(註 47)所說的「不求生於無色界」和「菩提功德、波羅蜜將退失」相矛盾。

200 頁

(答：)沒錯。所謂“生”是說：已得生彼（無色界）之因----無色等至。對“生”不得自在就會生（無色界），若得（自在）就不會生（無色界）。『大乘集論』云：「欲色界菩薩者，與滅離無色界生（之）靜慮相應，住靜慮樂而生欲界或色界。」『雜集論』釋云：「何緣菩薩不生無色界？若已證得最勝威德菩薩，凡所受生，皆欲利益安樂眾生；以無色界非成熟眾生處故（，菩薩不生無色界）。」(註 48)

(難：)「三超」那一段（經文上）說：（菩薩）從初禪的禪悅乃至（餘）三禪退失；又說：因禪定之力生於諸天。這也是不合理的；因為昇登高地的菩薩，不會貪著禪悅，可以任意投生，怎麼會因等至之力而生（諸天）呢？

(答：)沒錯。第一，（經文）是指有些鈍根不善巧的聖位菩薩，或味著禪悅的凡夫菩薩而說的；第二，（這些高地菩薩也可以）隨自意樂，依諸等至而生（天界）。

丙二、說明「廿僧」的地際（即道位）

『牟尼密意莊嚴論』云：「二種隨行屬於（見道的）前十五剎那心，人家家和天家家從二地到五地，一來向是第六地，一來果和一間是七地，不還向是八地或九地，從中般起一直到身證為止都是第十地。」

大尊者 bDag-nyid-chen-po (註 49) 主張：預流，連同但住果在內，一共有五種，這五種預流發起出世間的初心（初地）；兩個一來果和兩個不還向，這四種菩薩住（六波羅蜜多）行（二至七地）；但住不還果以及上流一類的八種勝進道不還果，這九種菩薩屬於不退轉位（八地）；羅漢向是

一生補處（十地）；獨覺可分別配屬前四類。

解脫軍主張：二種隨行屬於見道，其餘的都是修道，羅漢向是第十地。

師子賢認為：預流向屬於見道，其餘的都是修道。[（註 50）](#)

201 頁

（宗喀巴認為：）雖然有上面這些說法，但是這種把菩薩十地按照「廿僧」的先后排列順序而分配的說法畢竟是不妥當的；因為「隨法行」和「一間」的經文上都說；這些菩薩是「一生補處」[（註 51）](#)。

丙三、考察「廿僧」名實是否相符的問題

（問：）此處所說的「預流」等名稱是假名還是本名？

（答：）關於這個問題（有下面四種不同的說法）：

（A）有人主張：「預流」等名稱只是假名而已，因為大乘僧眾具備有「三種法」的原故；所謂「三種法」，是指在斷、證（及投生方式這三）方面有少許相似之處。

（B）有人認為：僧眾之名僅適用於小乘的四向四果，大乘菩薩沒有這一層意義。這種想法顯然是要不得的。

（C）有人說：『般若經』和『廣博嚴淨不退轉輪經』中都有關於菩薩眾的開示，（如果將經中的「預流」等名稱也當成菩薩僧的本名，）這樣，（大、小乘僧眾之間）豈不是會互相衝突嗎。

（D）塔布（Dwags-po，可能是藏密塔布噶舉派的創始

者----岡布巴)認為:菩薩僧也具有「預流」等僧眾的意義,所以(「預流」等名稱)不是假名,應該是(菩薩)的本名。

關於(後面)這兩種說法,菩提智認為:就聲聞乘而言,聖道是涅槃之因,因此,預入聖道者就是名符其實的僧眾;同理,預入成佛之道的菩薩也可以安上「預流」之名;由此可見後說較善。

關於這一點,(宗喀巴認為:)『般若經』中並沒有明文地將「一來向」、「一來果」、「不還向」、「不還果」和「獨覺」等名稱安在菩薩眾上,然而彌勒尊者(造『現觀莊嚴論』)解釋『般若經』的時候,卻把代表聲聞向位和果位的「隨信行」和「家家」等名稱直接安了上去:怪不得有些釋論家竟然把「大乘廿僧」解釋成“迴小向大的菩薩”。『廣博嚴淨不退轉輪經』中,雖然明文地使用了「隨信行」、「隨法行」、「第八聖」、「預流果」

202 頁

、「一來果」、「不還果」、「羅漢」、「獨覺」和「聲聞」等九種名稱,但是經上使用這些名稱(是另有密意的,)不能直接依照經文字面的意義去解釋,否則(具有「聲聞」、「獨覺」等名稱的菩薩)豈不也成了名符其實的聲聞、獨覺和羅漢;這樣,三乘道豈不是互相混亂了嗎。

(問:)「如果『廣博嚴淨不退轉輪經』的經文不能依照字面的意義去解釋,)那麼「今此會眾比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、百千諸天皆生須陀恒想……辟支佛乘想,唯願世尊為除此眾如是諸想……」[\(註 52\)](#)這幾句經文該作何解釋呢?

(答:)具有聲聞、獨覺種性的人都會認為:「只要能證得四果或獨覺果就心滿意足了」,甚至還會有「除此以外

，再也沒有其他更高的道果可以修證」的想法，爲了引導這些人進趨大乘道，所以經上纔開示“菩薩也有「第八聖」等（僧眾的功德和意義）”。這就是（經文直接使用「第八聖」等名稱的）密意所在，如果不這麼解釋的話就會互相矛盾。

（問：）什麼是經文密意之所依呢？

（答：）『廣博嚴淨不退轉輪經』云：「……見佛無染著，令諸有情信，彼離染故名，具慧「隨信行」。……法流難思議，然不出彼流，隨得彼法性，故名「隨法行」。……已過八邪行，正抵八解脫，不執著八正，故名「第八聖」。……佛道不思議，若人住此道，彼即入於流，我稱彼「預流」。……佛說眾因緣，能生於菩提，應知彼等緣，爲求彼而「來」。……其人更不復，趨向三惡道，已逮諸佛法，故名「不還果」。……能斷諸煩惱，故名「阿羅漢」。……能爲無量眾，說菩提寂滅，清淨離戲論，是故名「聲聞」。……諸法無性相，無觸如虛空，若現觀此法，則名「辟支佛」[\(註 53\)](#)。上述經文說明了使用「第八聖」等名稱的原因，因而也闡明了（以「第八聖」等名稱宣說菩薩眾的）密意所依。既然經上明文地將「第八聖」等九種（小乘僧眾的名稱）安在菩薩眾上，那麼（

203 頁

『現觀莊嚴論』中所說的）「隨信行」等「廿僧」應該也是菩薩。解脫軍『現觀莊嚴論釋』和師子賢『現觀莊嚴光明釋』中引用『不退轉輪經』，所根據的就是這一點。

（問：）經上如此密意宣說菩薩眾有何必要？

（答：）『要鍵月光論』（No.5202，無畏作護著）云：「（經上的菩薩眾）與聲聞眾名稱之所以相同，是爲了令人相信菩薩也是僧眾的原故。因爲有些不信解菩薩是僧眾的

人認為：只有聲聞的四向四果纔是僧眾。爲了去除這種想法，所以就將四向四果的名稱安在菩薩眾上。」

（問：）如果把經上所使用的「第八聖」等名稱當成菩薩的本名，會有什麼後果呢？

（答：）那將會導致三乘道錯亂的結果，這一點前面已經解釋過了。『大乘集論』云：「何緣菩薩已入菩薩超昇離生位而非預流耶？（答：）由得不住道一向預流行不成就故。何緣亦非一來耶？（答：）故受諸有無量生故。何緣亦非不還耶？（答：）安住靜慮還生欲界故。」[（註 54）](#)

三、結論

（一）總結「大乘廿僧」

羅什譯『大品般若經』的「往生品」，從「世尊！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，能如是習相應者，從何處終，來生此間？……」，一直到「……意業不令妄起。」爲止，一共有四十六段經文（見附錄，奘譯和藏譯本有五十一段）；如果加上『般若合論』中多出來的七段，總共有五十三段。這五十三段經文，分別代表五十三種不同典型的大乘不退轉僧眾。彌勒尊者以小乘僧眾做爲歸類的大綱，將「往生品」中具有類似小乘僧眾特徵的菩薩合爲一類，一共歸納出廿類大乘不退轉僧眾；並且以此「大乘廿僧」作爲解釋「往生品」的總綱。由此可見，『現觀莊嚴論』的

確有類似「本母」的性質；或許我們可以這麼說：『現觀莊嚴論』之於『大品般若』，猶如『瑜伽師地論』中「攝事分」之「契經事」之於『雜阿含』[（註 55）](#)。

（二）『金鬘疏』中所引般若經文之考察

前文曾述及，筆者在翻譯『疏』中所引用的經文時，核對過什、奘、藏譯三種版本的般若經，結果發現：『疏』中有六段引文找不到根據；因此，推斷『金鬘疏』中的引文必然另有出處。除了收集在『甘珠爾』的『般若經』以外，宗喀巴引用經文唯一可能的根據，就是收集在『丹珠爾』中，揉合部份經文的解脫軍『現觀莊嚴論釋』和揉合了整部般若經的師子賢『二萬五千頌般若合論』。將這二本論釋找出，與『疏』中的引文互相核對，於是得出了下列的結果：

（A）什、奘、藏三種譯本般若經中所缺少的六段經文，在這兩本論釋中都可以找到。

（B）在這兩本論釋當中，宗喀巴獨採『般若合論』作為引經的依據。這一點可以從下例的比較中獲得證實：

例一：與「隨法行」菩薩相應的經文

（a）『疏』中引文：「從他方佛國來者，（諸根明利），疾與般若波羅蜜相應……。有〈一生補處〉菩薩，（諸根更利），兜率天上終，來生是間；是菩薩不失六波羅蜜……。」

（b）『合論』中經文：「同右」[（註 56）](#)。

（c）解脫軍『論釋』中經文：「菩薩摩訶薩，從他方佛國或兜率天命終，而來生此間者，將成為利根。」

[（註 57）](#)

例二：與「全超」菩薩相應的經文

(a) 『疏』中引文：「有菩薩摩訶薩，修成四禪，爾後退失。復得初禪，命終生梵眾天，於梵眾天復得二、

205 頁

三、四禪，生色究竟天，最後於諸佛土圓成正覺。」

(b) 『合論』中經文：「同右」[\(註 58\)](#)。

(c) 『論釋』中經文：「有菩薩摩訶薩，退失三禪，復得初禪，生梵眾天；以宿習之力雜修第四禪，命終生色究竟天。」[\(註 59\)](#)

上述二例明白地顯示出：『金鬘疏』中的般若經文是從『般若合論』中抄錄出來的。

爲什麼宗喀巴獨採『合論』而不引用解脫軍『論釋』中的經文呢？可能的原因有二：

(a) 因爲『論釋』中只揉合了部份的經文，有些地方過於精簡，顯不出『經』、『論』互相發明的意趣，所以宗喀巴就選擇經文完整的『合論』作爲引經的依據。

(b) 從上述二例，我們確實也不難看出：解脫軍時代（約公元五〇〇年）的般若經，經過二、三百年的流傳，到了般若學最興盛的師子賢時代（約公元八〇〇年），經文的內容又有了新的變更。這些變更無疑地將使『經』、『論』之間的搭配更形完美。這也可能是宗喀巴採用『般若合論』的另一理由。

(三) 什、奘、藏三種譯本般若經不符『現觀論』原因之探討

『現觀論』是彌勒尊者將整部『般若經』濃縮、提煉、歸納並加以組織而成的一本釋經論，相當於『般若經』的科目或表解。照理『現觀論』中每一個細目都可以在『般若經』中找到相對應的經文，而且每一段經文的前後順序應該符合『現觀論』中頌文的順序；然而事實上並不盡然。

什、奘、藏三種譯本的『般若經』，在經文前後順序的排列上雖然完全相同，文句的多寡也很相近(奘譯和藏譯本的內容較多)；但是，這種經文順序卻不同於『現觀論』中「廿僧」頌文的順序，而且還缺少了七段與「廿僧」相應的經文(與「預流」菩薩相應的經文『金鬘疏』中未引)。關於這個問題，宗喀巴在『疏』文中也曾經提到

206 頁

，他說：「『合論』中除了頌文明說的廿種菩薩以外，另外還加上預流、一來、不還、第八聖和羅漢等經文，一共引了廿五大段。其中有好幾段經文，例如：預流、中般、行色究竟的前二超、行有頂、壞色貪和獨覺等菩薩的經文，在目前流通的『般若經』本中都找不到；有些甚至連第三超的經文也沒有」(註 60)。這究竟是什麼緣故呢？為什麼流通於解脫軍和師子賢時代的『般若經』與『現觀論』如此吻合，而早期譯漢的『般若經』和後來輸入西藏收集在『甘珠爾』中的『般若經』與『現觀論』卻有這麼大的出入呢？

多氏『印度佛教史』上有這樣的一則記載：「復次，此(解脫軍)阿闍黎修觀般若，心中生起殊勝覺受，無有疑惑

；惟覺有一處經文與『現觀論』不相配合，不安於心。爾時夢中聖彌勒授記曰：『汝往波羅奈斯之伽藍，可得大利！』翌日天明，遂去彼地；路遇優婆塞寂鎧，從南方普陀山請至二萬頌八品之經。見經句與『現觀論』之頌文符合，心得寬慰焉。乃以中道無自性論義釋『八品經』與『現觀論』，造『般若』、『莊嚴』和雜之論釋」(註61)。這一則記載顯示：當時，至少有二種不同的『般若經』流通著；一種是不完全符合『現觀論』的北印流通本，另一種是完全符合『現觀論』的南印流通本。

另外，根據『大般若經』初會三百〇二卷中說：『般若經』的流行，最開頭是在東南方，以後流傳到南方。然後到西方，逐漸到北方、西北方，最後到達東北（中國地區）。這一則記載說明了：傳入中國地區的『般若經』是北印或西北印的流通本。既然北印的流通本不能完全符合『現觀論』，那麼從北印或西北印傳入中國地區的『般若經』本，當然不可能完全符合『現觀論』。

傳入中國地區的『般若經』，在當時是不完全符合『現觀論』的北印或西北印流通本，這一點大抵上是可以確定的。現在剩下的問題是，為什麼南、北印流通的『般若經』本在經文的內容上會有這麼明顯的差距呢？這可以從兩方面去分析：

207 頁

(a) 假設『般若經』在開始流通的時候就是完整的，而且完全符合『現觀論』，可是在次第北傳的過程中，遺漏或缺損了部份的經文；所以，當經本流傳到北方的時候，有些地方就和『現觀論』配合不上了。

(b) 彌勒尊者爲了使後人容易了解『般若經』深見廣行的義理，特地作了提綱挈領的『般若經』釋----『現觀莊嚴論』。在當時，或許彌勒本人只是提出一個大略的綱要而

已，並沒有要求所造的論和所釋的經，一定得百分之百的吻合。可是到了後來，有些弘揚『現觀論』的般若學者，爲了使經與論的配合更形完美，於是就對部份不符『現觀論』的般若經文重新加以組織、刪改、添增，使經文內容更符合論意。

上述兩種可能的說法中，呂澂讚成第二種。他認爲：解脫軍所見從南印請來的般若經本，在文字上已有些變動了（[註 62](#)）。近代著名的般若學者 Conze 也指出：如果多羅那他（Taranatha）的記載可信，那麼『二萬五千頌般若經』的改寫本（recast version；已配入『現觀論』的『二萬五千頌般若經』，近似於題名師子賢造的藏譯本『般若合論』），可能出現於公元五世紀頃（解脫軍時代）。此經本有下列四個特點：

（1）添加了少許經文（Conze 所舉的例證中未提及「廿僧」）。

（2）省略之處很少（其實就「廿僧」的相關經文而言，『合論』較什譯本少 a、b 兩段，較奘譯、藏譯本則少 a、b 和 A~E 等七段經文，不能說是很少；見附錄）。

（3）經文順序常被調整：「不同的（廿二）發心」和「各類的（廿）僧眾」等章節完全被重新調整過。這種經文的重新編排，似乎是爲了配合『現觀莊嚴論』而做的。

（4）（文字上）小的更改非常多，其中多數是專門術語。其主要目的是使經文更爲簡明扼要，但多數情況亦缺乏規則可尋。（[註 63](#)）

Conze 所指出的四個特點，在「往生品」的經文中都可以找到根據（見附錄）。此外 Conze 還說：「『現

觀論』所依據的般若經本（改寫本），在內容上有許多地方異於現存的九種大般若經本。我們無法判斷這些差異究竟是出於『現觀論』作者的改寫，或者是另有一特殊的經本在瑜伽行派圈內盛行流通」（註64）。單就「廿僧」的相關經文而言，筆者認為：『現觀論』所依據的經本，係經由造論者或其弟子所改寫的可能性較大；改寫的主要目的是為了配合『現觀莊嚴論』。此點可從下面的舉列明顯看出：

（a）為了配合「隨法行」的利根菩薩，經文中原有的「一生補處」被刪掉，因為「一生補處」是十地菩薩，和位階見道的「隨法行」差距太大。又，原本沒有的「諸根明利」和「諸根更利」被添加進來配合頌文中之「利根」菩薩。

（b）為了配合「遍歿」的菩薩，經文中加進了「淨兜史多天後，生梵眾天乃至色究竟天；以方便力……」，因為「生梵眾天乃至色究竟天」正是「遍歿」僧眾的不共特徵。

（c）為了配合「中般」、「全超」、「半超」、「行有頂」、「壞色貪」和「獨覺」等菩薩，添加了六整段與這些僧眾“非常相應”的經文（見附錄）。

（d）為了配合「廿僧」頌文的排列順序，大幅度地調整原經文的排列順序（見附錄）。

這些經文順序的調整和字句的刪增，顯然都是為了配合『現觀論』的斧鑿痕跡。如果撇開『現觀論』不談，那麼調、不調整經文順序，添、不添加經文字句，對整個「往生品」的般若經義而言，根本不會有什麼影響。

（四）漢地般若學式微原因之探討

自從解脫軍以中道無自性的義理揉釋『般若經』和『現觀論』以後，般若學在印度似乎愈來愈受重視。到達磨波羅

王即位的時候，「以師子賢、智足爲上師，於一切處普弘『般若波羅蜜多』和『吉祥密集』，置通達『密集』與『般若』之班支達於上首。……建造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」[（註 65）](#)

209 頁

。由此可以看出般若學在印度晚期大乘佛學的發展中受到重視的情形。在當時，所謂般若學，就是把『般若經』配合『現觀論』而講說的般若之學。這種顯宗『般若』、密修『密集』的學風，後來經由阿提沙尊者傳入西藏，成了西藏佛學的主流。至今，代表般若學的『現觀論』仍然被列爲三大寺學僧五種必修課程之一。Conze 也說：「此論雖然稍嫌形式化，但是對於任何一位想研習『大般若經』的人而言，它卻是無價之寶。在印度和西藏，幾個世紀以來，『現觀論』一直被視爲『大般若經』的主要註釋；然而在中國卻無人知曉。」[（註 66）](#)

反觀我們漢地，自從『道行般若』和『放光般若』譯出之後，「格義」和「六家」的般若學在關河一帶曾經非常盛行。羅什來華以後，不但改譯了『大品般若』，而且還摘譯出龍樹解釋『大品般若』的『大智度論』；照理，漢地的般若學應該從此應運而興，可是事實上除了三論宗稍有紹繼之外，般若學在隋、唐以後便逐漸式微；這是什麼原因呢？爲什麼般若學在漢地無法繼續闡揚呢？

如果認真地追究起來，般若學在內地之所以不受重視，不能發達，其中的原因必然相當複雜，不是任何單一的理由所能解釋清楚的。不過，在錯綜複雜的因素當中，筆者認爲：『現觀論』和其論釋不能適時傳入漢地，必然也是一個非常重要的因素。

『大品般若』總共有二萬五千頌之多，卷帙這麼龐大的一部經典，如果沒有導讀的經釋，條理清晰、脈絡分明地加

以解說，想必一般人是看不來的；即使看了，頂多也只能泛泛地流覽而過，很難得出一個具體的全盤概念。龍樹解釋『大品般若』的『智度論』，早在姚秦時代就已傳入漢地，可惜並沒有產生重大的影響。原因是，這部釋經論在駁斥外道邪說、小乘偏執和闡揚無自性空義這幾方面，雖然有相當卓越的建樹；但是，對於蘊含在整部『大品般若經』裏面，境、行、果這一貫的大乘道次第，卻沒有特別留意地提出來加以組織；因此，歷來研讀『智度論』的學者，對『般若經』依然會有摸不著頭緒的遺憾。例如：太虛大師在『現觀莊嚴論序』中就說：「『大智度』宗

210 頁

實相以推辯諸法無不盡，雖汪洋恣肆哉，亦曾莫得其統緒」。印順導師在『遊心法海六十年』中也說：「『大智度論』是『大品般若經』釋，全文長一百卷。經釋是依經解說，與有體系的宗經論不同。論文太長，又是隨經散說，真是讀到後面，就忘了前面」。在這種情況下，鑽研『智度論』和『大品般若』的人自然愈來愈少，比較容易分析解說的『金剛經』、『心經』和比較接近內地傳統文化的『法華』和『華嚴』，反而受到普遍的歡迎和重視。

和『智度論』一樣，『現觀論』也是『大品般若經』釋；不過，彌勒處理『般若經』的手法和龍樹有所不同。龍樹表現在『智度論』中的手法是旁徵博引的、辯析的、推論的，一如僧叡在『摩訶般若波羅經釋序』中所說：「其為論也，初辭擬之，必標眾異以盡美；卒成之終，則舉無執以盡善」。而彌勒表現在『現觀論』中的手法卻是整部『般若經』經義的濃縮、提鍊、歸納和組合，是提綱挈領的；所謂『以三智境、四加行道、一法身果，次第綸貫經義』（註 67）。Conze 也說：「在『大般若經』偈頌形式的摘要中，最突出的便是『現觀莊嚴論』----一部解釋『大般若經』的論著；它是四世紀的作品，傳為彌勒所造。此論精彩絕倫，是一部『大般若經』內容的偈頌體表解，全論共有二七三頌，分

爲九品，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精神進程（即道次第），配入經文的每一個章節中；因此，處處容見具體可行的成佛之道。』（註68）

這兩部經釋，一者旁徵博引，一者提綱挈領，猶如牡丹綠葉，相得而益彰。倘若『現觀論』和其論釋也能及早傳入漢地，與『智度論』互相發明，或許漢地的般若學會展現出另一番新興的景象。

211 頁

註 解

(註 1): 印順著，『初期大乘佛教之起源與開展』，（台北：正聞出版社，民國七十年五月初版），頁一三〇。

(註 2): 所列『增一阿含』之經文依次參閱：大正藏，二冊，頁七三九上，M.100MII .p.211 頁七五三下，頁七四九下，頁六一六中，頁五五〇上，頁六四五中，頁六二二下，頁五四九下。詳見楊郁文編：『阿含講義』，頁二九、三〇（尚未刊行流通）。

(註 3): 羅什譯，『大智度論』，卷三八。

(註 4): 法尊譯註，『現觀莊嚴論略釋』大正藏，二五冊，頁三三六上。（台北：佛教出版社，民國六十七年五月版），卷一，頁一五。

(註 5): 關於『論頌』是否顯說「廿僧」的問題，『金鬘疏』中有一段煩瑣的討論，詳見北京版，西藏大藏

經，冊一五五，145b5~147b8；譯者於此僅總述其中大義。

(註 6)：在見道之前，以世間道斷除欲界六品和九品修所斷惑者，『雜集論』中稱為「倍離欲」和「已離欲」，『金鬘疏』中則通稱此二者為「先離欲染」；由於這類聖者以越級的方式證果，所以『俱舍論』中又稱為「超越證」。又，在見道之前，未能以世間道斷六品修惑，而以漸進的方式次第證得上品果位，則稱為「次第證」。又，「入諦現觀已，依止未至定發出世間道，頓斷三界一切煩惱」的聖者，稱為「頓出離者」或「頓斷所斷者」。上說分別見大正藏，冊三一，頁七五四中一七五六中；以及冊二九，頁十七中。

(註 7)：『金鬘疏』中，「總說小乘僧眾」的全部和「別說小乘僧眾」的一部份，已由筆者譯出，分別以「小乘僧眾泛論」和「小乘僧眾中的超越證者和頓出離者」為題，發表在『佛學譯粹』創刊號和『西藏研究會訊』第一期，有意者可以參考。

(註 8)：『明義釋』Grel-pa don-gsal，是第八世紀印度最著名般若學者師子賢的作品。此書原名『般若經論現觀莊嚴釋』（日本大谷大學收藏，北京版西藏大藏經總目錄，編號 No. 5191。以下之書目編號均依據此目錄，故不另作註說明），在『金鬘疏

212 頁

』中，宗喀巴認為這本論釋，文句精簡而且釋義清晰明暢，所以簡稱為『明義釋』。

(註 9)：此段譯自北京版，西藏大藏經，冊九一，101a6~101b4。

- (註 10): 同註四引書，卷二，頁六。
- (註 11): 世親著『俱舍論釋』云：「由信人故，隨行於義，故名由信隨行。……由法隨行亦爾，先由經等正法，自尋思義。」（佛教大藏經，冊四五，頁一九三）可見此處宗喀巴對根機利、鈍的解釋和『俱舍論』已有所不同。
- (註 12): 菩提智 Byang-ye，名不見經傳，不知是何許人也，可能是宗喀巴的師長和前賢。
- (註 13): 初禪以下之世間稱為梵世間。
- (註 14): 金洲法稱 Chos-kyi grags-pa dpal，著有『般若經論現觀莊嚴釋顯明難解疏』（No.5192）。
- (註 15): 智作慧 Shes-rad byung-gnas blo-gros，著有『現觀莊嚴釋略義』（No.5193）。
- (註 16): 大乘補特伽羅中只有佛配稱「大乘羅漢」，菩薩尚不能具「羅漢」之名。又，此句為意譯，直譯應為：因為使用此（「獨覺羅漢」之名）而不使用「聲聞羅漢」之名是不對的，理由相等故。
- (註 17): 關於「廿僧」的全部經文，參看資料如下：
- (a) 藏譯本『二萬五千頌般若經』，北京版大藏經，甘珠爾，冊一八，62b7~70b2。
 - (b) 師子賢著『二萬五千般若合論』，北京版大藏經，丹珠爾，冊八八，77b2~84b2。
 - (c) 玄奘譯『大般若經』第二會，大正藏，冊七，頁一八上一二〇中。
 - (d) 羅什譯『大智度論』，卷三八，三九。
 - (e) Conze 梵本譯英：The Large Sutra on Perfect; Wisdom, with the divisions of the Abhisamayalankara. (Berkeley;University of California,1975.) pp.66~74

(註 18): 此段引文見解脫軍著『二萬五千般若經論現觀莊嚴釋』，丹珠爾，冊八八，37b1。

(註 19): (諸根明利) 和 (諸根更利) 這兩句，奘、什、藏譯三本中都沒有，但是在藏譯『般若合論』和 Co nze 英譯本中卻可發現有如

213 頁

下相對應經文：多 (諸根明利) ----藏: dbang-po rnam rno-bar (78a4); 英: Keen faculties (p.68) 多 (諸根更利) ----藏: dbang-po shin-tu-rno-bar gyur78a6; 英: sharper faculties (p.68); 『智度論』中只有「他方佛國來者利根」的釋文。又，<一生補處>四字，雖然在疏中的引文，『合論』和英譯本中都沒有，但就「第八聖」菩薩的階位而言，沒有這四個字反較恰當。

(註 20): 此二句引文見註一八引書，38b2 及 38b4。

(註 21): 此句引文乃宗喀巴之意述，並非原文；原文見註一八引書，37b8~38a1。

(註 22): 此句義理不甚明白。

(註 23): 前面有關「廿僧」之編號，完全是依據「次第證」果位的前後順序而編的，然而此種編號並不適用於「先離欲染」的菩薩，所以此處不附上編號。

(註 24): 疏中所引用的此段經文，多出(或欲界天)四字，此四字『合論』和英譯本中都可以找得到----藏: dod-pai-lha dang (78b2); 英: among men or gods (p.68)

(註 25): 同註廿三。

(註 26): 同註二三。

(註 27): 此句除什譯本作: 「具足善根, 不失正念」(p. 105) 以外, 餘譯本均相同。

(註 28): 同註二三。

(註 29): 見附錄, 經文 18。

(註 30): 見前註一八引書, 39a6。

(註 31): 見附錄, 經文 19。

(註 32): 此句除什譯本作: 「若減一劫」以外, 餘譯本均作「若一劫餘」。見附錄, 經文 20。

(註 33): 見附錄, 經文 21. 及 22.。

214 頁

(註 34): 見附錄, 經文 23。

(註 35): 見附錄, 經文 25.。

(註 36): 見附錄, 經文 26。

(註 37): 見附錄, 經文 27。

(註 38): 見附錄, 經文 28。

(註 39): 見附錄, 經文 30。

- (註 40): 見附錄，經文 31。
- (註 41): 見附錄，經文 38。
- (註 42): 見附錄，經文 40。
- (註 43): 解脫軍的論釋中，總共引用經文廿四段。『金鬘疏』中只引用了廿二段，「第八聖」和「羅漢向」的經文未列。
- (註 44): 不知所指為何？
- (註 45): 『廣智經』，Ye-shes rgyas-pai mdo (No.767)，漢譯缺。
- (註 46): 原文為「涅槃」，mya-ngan las das-pa，此處做為高僧大德之圓寂解釋。
- (註 47): 『般若攝頌』，勘同法賢譯『佛母寶德藏般若波羅蜜經』。此句漢譯本作：「不求生於無色界，而求菩提波羅蜜」（大正藏，冊八，頁六八三中）稍異藏譯本。Conze 英譯本作：Do not strive after rebirth in the formless world, Less there be a loss of the perfections and of the qualities of the enlightenment therein.同藏譯本。見 E.Conze, The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Vears Summary. (Bolinan, Calif; Four Secsons Foundation, 1975.) p.63.
- (註 48): 大正藏，冊三一，頁六九〇上；頁七五六上。
- (註 49): 在顯教方面，宗喀巴受仁達瓦 (Red-mda-ba，十四世紀後半薩迦派中較重要的僧人) 的影響最大，其思想皆依此師為基礎。

（見王輔仁著『西藏宗密史略』，台北：佛教出版社，七四年三月版。頁一一一，一七一）。大尊者（bDag-nyid-chen-po）大概是對仁達瓦的尊稱。

（註 50）：在法尊譯註的『現觀莊嚴論略釋』中，有「七地菩薩名羅漢向，十地菩薩名麟角獨覺。」的說法，並且還說：「此依師子賢論師意述」（見註四引書，卷一，頁一七）。然而從『明義釋』的釋文和此處的疏文看來，卻不見師子賢有這種主張。因此，『略釋』中關於「廿僧地際」的說法仍有存疑的必要。

（註 51）：在『金鬘疏』的引文中，提到「一生補處」的只有「一間」和「一來果」兩段經文；而此處宗喀巴卻說成「一間」和「隨法行」，不知是什麼緣故？可能宗喀巴是就流通本的般若經文而說的；因為在甘珠爾『二萬五千頌般若經』中，關於「隨法行」的經文裏面，的確有「一生補處」四字。

（註 52）：大正藏，冊九，頁二五七下。

（註 53）：這九段經文中的「隨信行」、「隨法行」和「辟支佛」等三段，藏、漢二譯出入較大，所以重新譯過；其餘的經文亦依據藏譯本稍作修改。見大正藏，冊九，頁二五九上一二六九下。

（註 54）：大正藏，冊三一，頁六九二下。又，以上『金鬘疏』之疏文摘譯自西藏大藏經，冊一五五，145b1~160b5。

（註 55）：此一觀點得自中央大學林崇安教授。

（註 56）：西藏大藏經，冊八八，78a4~78a6。

(註 57): 同前註引書, 37b2~37b3。

(註 58): 同前註引書, 81b6~81b8。

(註 59): 同前註引書, 40a6~40a7。

(註 60): 西藏大藏經, 冊一五五, 148a1~148a3。

(註 61): 多羅那他著, 王沂暖譯, 『印度佛教史』(台北: 佛教出版社, 民國六七年五月初版), 頁八八。

(註 62): 呂澂著, 『印度佛學思想概論』(台北: 天華出版社, 民國七十年版), 頁二八四。

216 頁

(註 63): E.Conze, The prajnaparamita Literature. (Second edition, Tokyo; The Reiyukai, 1978.) pp.36-38。

(註 64): 同前註。

(註 65): 同註六一引書, 頁一二九—一三〇。

(註 66): E.Conze, The prajnaparamita Literature. p.12 .

(註 67): 太虛: 「現觀莊嚴論略釋序」, 同註四引書。

(註 68): 同註六六。

217 頁

附 錄

關於「廿僧」的經文，『金鬘疏』中只引出了比較具有代表性的廿二段，僅及全部經文的一半，這樣勢必看不出整品經文和「廿僧」頌文互相配合的全貌。此外，就「廿僧」的經文而言，『般若合論』與什、奘、藏譯三本般若經，不論在經文內容或排列順序方面，都有顯著的出入。爲了便於看清整品經文和頌文互相配合的全貌，同時也爲了更具體地了解『合論』和其它經本之間互相出入的情形，筆者將『合論』中關於「廿僧」的全部經文和另外三個經本做了一個比較。進行比較的方式是這樣的：

(a) 由於什、奘、藏三個譯本的經文內容相近，而且經文順序也完全一致，因此只須擇一與『合論』進行比較。此處選擇譯文比較精簡的什譯本。

(b) 『合論』中的每一段經文都編上一個阿拉伯數字，以便於經文順序的比較。

(c) 『合論』中多出來的經文被括入（ ）號內，並以羅馬對音拼出原文；Conze 英譯本的部份譯文亦一併附上，以便對照。什譯本中多出來的經文，則以<>號表示。

(d) 奘、藏二譯本多出來的五段經文，冠以大寫的英文字母----A、B、C、D、E。

(e) 什、奘、藏三譯本多出來的兩段經文，冠以小寫的英文字母----a、b。

一、第八聖的菩薩

1、舍利弗白佛言：世尊！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，能如是習相應者，從何處終，來生此間？從此間終，當生何處？佛告舍利弗：是菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜，能如是習相應者，或從他方佛國來生此間，或從兜率天上來生此間，或從人道中來生此間。

218 頁

二、隨信行的菩薩

2、舍利弗！有菩薩人中命終，還生人中者，除阿毘跋致，是菩薩根鈍，不能疾與般若波羅蜜相應，諸陀羅尼、三昧門不能疾現在前。

3、舍利弗！汝所問：菩薩摩訶薩與般若波羅蜜相應，從此間終，當生何處者。舍利弗！此菩薩摩訶薩，從一佛國至一佛國，〈常值諸佛〉，（供養承事諸佛，乃至無上正等菩提；同奘譯本，）終不離佛。

三、隨法行的菩薩

4、（舍利弗！有菩薩摩訶薩，）從他方佛國來者，（諸根明利）dbang-po rnams rno-bar，疾與般若波羅蜜相應；與般若波羅蜜相應故，捨身便得諸深妙法皆現在前，後還與般若波羅蜜相應，在所生處，常值諸佛。

5、舍利弗！有〈一生補處〉菩薩摩訶薩，（諸根明利

) dbang-po shin-tu rno-bar gyur, 兜率天上終, 來生是
間; 是菩薩不失六波羅蜜, <隨所生處, >一切陀羅尼門、
諸三昧門疾現在前。

四、預流（果）的菩薩

6、（舍利弗！有菩薩摩訶薩，勤行般若波羅蜜及習相
應時，為成熟有情故，雖以方便力現證預流果，然不起我慢
。）

byang-chub-sems-dpa' sems-dpa'-chen-po shes-rab
kyi pha-rol-tu-phyin-pa la spyod cing sbyor-'ba la
brtson-par-bye-pa na/ sems-chan yongs-su smin-par-bya
-ba'i phyir / thabs-la-mkhas-pa'i stobs kyis rgyun-
tu-zhugs-pa'i 'bras-bu mngon-sum du byas kyang des
nga-rgyal du mi byed-pa dag yod do zhes bya-ba ni
rgyun-tu-zhugs-pa'o//

五、二果向和三果向的信解菩薩

219 頁

7、舍利弗！有菩薩摩訶薩，不以方便力，入初禪乃至
第四禪，亦行六波羅蜜；是菩薩摩訶薩得禪故，生長壽夭；
隨彼壽終，（若）生人間（或欲界天）gal-te 'dod-pai-k
hams kyi lha dang mi ryams su skye, 值遇（承事）諸佛
，是菩薩諸根（昧鈍）不利。

8、舍利弗！有菩薩摩訶薩，入初禪乃至第四禪，亦行般若波羅蜜；不以方便故，捨諸禪，生欲界，是菩薩諸根亦（昧鈍）不利。

六、二果向和三果向的見至菩薩

9、舍利弗！有菩薩摩訶薩，入初禪乃至第四禪，入慈心乃至捨，入虛空處乃至非有想非無想處，修四念處乃至八聖道分，〈行十力乃至大慈大悲〉。是菩薩（具大悲心）用方便利，不隨禪生，不隨無量心生，在所有佛處中生，常不離般若波羅蜜行；如是菩薩，賢劫中當得阿耨多羅三藐三菩提。

七、一來果的菩薩

10、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，入空處乃至非有想非無想處；修四念處乃至八聖道分，入空三昧，無相、無作三昧；不隨禪生，生有佛處，並修梵行。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；獨異餘譯本）dbang-po ma nyams-pa dang dran zhing shes-bzhin; with non-defective sense-organs, mindful and self-po-ssessed; 以無數百千億萬諸天圍遶恭敬，（示現）來生此間，（後於諸佛國土）'dir skye-ba bstan te /sang-rgyas kyi zhing sna-tshogs-parnams su;having here exhibited a rebirth,they know full enlightenment in various buddha-fields.，得阿耨多羅三藐三菩提。

八、不還果的菩薩

11、舍利弗！有菩薩摩訶薩，得六神通；不生欲界、色界、無色界，從一佛國至一佛國，供養、恭敬、尊重、讚歎諸佛。

12、舍利弗！有菩薩摩訶薩，遊戲神通，從一佛國至一佛國；所到之處，無有聲聞、辟支佛乘之名<，乃至二乘之名>。

13、舍利弗！有菩薩摩訶薩，遊戲神通，從一佛國至一佛國；所到之處，其壽無量。

14、舍利弗！有菩薩摩訶薩，遊戲神通，從一國土至一國土；所到之處，有無佛、法、僧處，讚佛、法、僧功德；諸眾生聞佛名、法名、僧名故，於此命終，生諸佛前。

a、<舍利弗！有菩薩摩訶薩，初發意時，得初禪乃至第四禪，得四無量心、得四無色定，修四念處乃至十八不共法；是菩薩不生欲界、色界、無色界中，常生有益眾生之處。>

九、人家家的菩薩

15、舍利弗！有菩薩摩訶薩，入初禪乃至第四禪，入慈心乃至捨，入空處乃至非有想非無想處；以方便力，不隨禪生，還生欲界刹帝利大姓、婆羅門大姓、居士大家，成就眾生故。

十、天家家的菩薩

16、舍利弗！復有菩薩摩訶薩，入初禪乃至第四禪，入慈心乃至捨，入空處乃至非有想非無想處；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。

17、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。

221 頁

十一、一間的菩薩

18、舍利弗！有菩薩摩訶薩，修四禪乃至十八不共法，（由通達彼等故，觀行雖得四諦，）
de dag rjes-su rtogs
-par byed-pa'i phyir spyod-pa gang dag 'phags-pa'i
bden-pa bzhi-po rnam thob-pa yang; who course in
compliance with them. They are recipients of the
four holy truths; 然未證四諦，當知是菩薩一生補處。

十二、中般的菩薩

19、（舍利弗！有菩薩摩訶薩，從初發心，得四禪，得四無量乃至十八佛不共法；以方便善巧，生梵眾天乃至色究竟天，於彼處成正等覺，饒益有情。）

dang-po sems bskyed-pa nas nye-bar gzung ste /
bsam-gtan-bzhi thob-par gyur-pa dang / tshad-med
gzugs-med chos-so-bdun stobs-mi-'jigs-pa so-so-yang-
dag-par-rig-pa-ma-'dres-pa-bco-brgyad thob-pa gang
dag thabs-mkhas-pas tshangs-ris nas 'og-min gyi-lha'i
bar du skye-bar 'gyur zhing / der sangs-rgyas nas
sems-can gyi don byed-pa dag kyang yod do//

十三、生般的菩薩

20、舍利弗！有菩薩摩訶薩，初發心時便得阿耨多羅三藐三菩提，便轉法輪，與無量阿僧祇眾生作益厚已，入無餘涅槃；是佛般涅槃後，正法若住一劫，若一劫餘（什譯本作：餘法若住一劫，若減一劫；異餘譯本）。dam-pa'i chos bskal-pa 'am/bskal-pa las lhag-par gnas-pa; dharma abides for an acon, or more。

十四、有行般的菩薩

222 頁

21、舍利弗！有菩薩摩訶薩，住六波羅蜜，（從一世界至一世界，安立有情於菩提） 'jig-rten gyi khams nas 'jig-rten gyi khams su 'dong zhing de dag du yang sems

-can rnam byang-chub tu yang-dag-par 'jog-pa byed ;
pass on from world system to world system and there
establish beings in enlightenment; 是菩薩常勤精進，
利益眾生，（畢竟）不說無義之語。

22、<舍利弗！>是（什譯本作：有，並將經文 22.置
於 21.之前，成爲獨立的一段；異餘譯本）菩薩摩訶薩，（
爲利益眾生故，常勤精進，從一佛國至一佛國）sems-can gyi
don du rtag tu brtson-pas sangs-rgyas kyi zhing-nas
sangs-rgyas kyi zhing du 'gro ; always energetic for
the sake of beings,they pass on from one buddha-
field to another.; 無量阿僧祇劫修行，得阿耨多羅三藐
三菩提。

b、<舍利弗！有菩薩摩訶薩，行六波羅蜜，常勤精進
，利益眾生，從一佛國至一佛國，斷眾生三惡道。>

十五、無行般的菩薩

23、舍利弗！有菩薩摩訶薩，（以）初發意<時，行六
波羅蜜>，正超（什譯：「上」；奘譯：「入」）菩薩（無
過失；奘譯：「正性離生」）位 skyon-med-pa las yang-
dag-par 'das ; enter into the fixed condition of a
bodhisattva; 得阿毘跋致地，（亦廣植一切佛法）。

24、舍利弗！有菩薩摩訶薩，初發意時，與般若波羅蜜
相應，與無數百千億菩薩，從一佛國至一佛國，淨佛世界。

十六、行色究竟的菩薩

25、舍利弗！有菩薩摩訶薩，住六波羅蜜，（成轉輪王） 'khor-los-sgyur-ba'i rgyal-por gyur nas ; have become universal monarchs; 以檀（波羅蜜）爲首，安樂一切眾生：須飲食與飲食，衣服、臥具、瓔珞

223 頁

、華香、房舍、燈燭，隨所須皆給與之。（安立一切有情於十善業道後，生梵眾天乃至色究竟天，最後於諸佛土圓成正覺。） dge-ba-bcu'i las kyi lam rnam la sems-can rnam rab-tu-bkod de / tshans-ris nas 'og-min gyi bar gyi lha rnam su sykes sangs-rgyas kyi zhing snatshogs rnam su 'tshang-rgya-ba ; having established beings in the ten ways of wholesome action , they are reborn among the gods of Brahmas group, etc. to: up to the Highest gods.

A、<舍利子！復有菩薩摩訶薩，雖具住六波羅蜜多，常以淨戒波羅蜜多而爲上首，勇猛修習諸菩薩行，具身語意殊勝律儀；勸諸有情亦令修習如是律儀，令速圓滿。>

B、<舍利子！復有菩薩摩訶薩，雖具住六波羅蜜多，常以安忍波羅蜜多而爲上首，勇猛修習諸菩薩行，遠離一切忿恚等心；勸諸有情亦令修習如是安忍，令速圓滿。>

C、<舍利子！復有菩薩摩訶薩，雖具住六波羅蜜多，常以精進波羅蜜多而爲上首，勇猛修習諸菩薩行，具足修行一切善法；勸諸有情亦令修習如是精進，令速圓滿。>

D、<舍利子！復有菩薩摩訶薩，雖具住六波羅蜜多，常以靜慮波羅蜜多而爲上首，勇猛修習諸菩薩行，具修一切勝奢摩他；勸諸有情亦令修習如是勝定，令速圓滿。>

E、<舍利子！復有菩薩摩訶薩，雖具住六波羅蜜多，常以般若波羅蜜多而爲上首，勇猛修習諸菩薩行，具修一切毘鉢舍那；勸諸有情亦令修習如是勝慧，令速圓滿。>

十七、全超的菩薩

26、（舍利弗！有菩薩摩訶薩，修成四禪，爾後完全退失。復得初禪，命終生梵眾天，於梵眾天復得二、三、四禪後生色究竟天，最後於諸佛土圓成正覺。）

224 頁

bsam-gtan-bzhi bsgrubs te /bsam-gtan rnams las
yongs-su nyams nas bsam-gtan-dang-po bsgrus te /
tshangs-ris-kyi lha rnams su skye zhing de dang yang
bsam-gtan rnams bsgrubs nas 'og-min gyi bar du skye
nas / sangs-rgyas kyi-zhing sna-tshogs rnams su bla-
med-rdzogs-byang du mngon-par rdzogs-par 'tshagn-
rgya-ba dang yod do //

十八、半超的菩薩

27、（舍利弗！有菩薩摩訶薩，於梵眾天歿，生淨居天；或超一淨居，或超二淨居而生色究竟天，最後於諸佛土圓成正覺。）

tshangs-pa'i 'jig-rten nas shi-'phos nas gnas-gtsang-mar skyes te / gnas-gtsang-ma'i gnas gcig gam gnyis las rgal te 'og-min du skyes nas /……。

十九、遍歿的菩薩

28、舍利弗！有菩薩摩訶薩，化身如佛，（淨兜史多天後，生梵眾天乃至色究竟天；以方便力） dga'-ldan gyi gnas sbyangs shing tshang-ris-kyi lha'i gnas nas 'og-min gyi lha'i bar du skyes te / thabs-la-mkhas-pas ; purified the tushita-realm……；爲地獄中眾生說法，爲畜生、餓鬼中眾生說法。

29、舍利弗！有菩薩摩訶薩，行六波羅蜜時，變身如佛，遍至十方如恒河沙等諸佛世界，爲眾生說法；亦供養諸佛及淨佛世界，聞諸佛說法；觀採十方妙佛國相，而以自起殊勝世界；其中菩薩摩訶薩，皆是一生補處。

二十、行有頂的菩薩

30（舍利弗！有菩薩摩訶薩，能修四靜慮、四無色，生梵眾天乃至廣果天，其次生空無邊處乃至有頂地，最

bsam-gtan dang / gzugs-med-pa sgrub-par byed-
pa dag tshang-ris nas dge-rgyas kyi bar gyi lha rnam
su skye zhing / de nas nam-mkha'-mtha'-yas-skye-
mched nas srid-pa'i-rtse-mo'i bar du skye-bar byed de /
de nas sangs-rgyas kyi zhing sna-tshogs su skye-bar
'gyur ro//

廿一、壞色貪的菩薩

31、（舍利弗！有菩薩摩訶薩，得四靜慮、四無色等至，生空無邊處乃至有頂，最後往生諸佛國土。）

bsam-gtan dang /gzugs-med-pa'i snyoms-par-'jug
-pa thob-par 'gyur-bar gang yin-pa de dag nam-mkha'-
mtha'-yas skye-mched nas syid-pa'i-rtse-mo'i bar du
skye-bar 'gyur zhing /……

廿二、現法寂滅的菩薩

32、舍利弗！有菩薩摩訶薩，行六波羅蜜時，成就三十二相，諸根淨利，終不墮惡趣，不自高亦不下他。諸根淨利故，眾人愛敬；以愛敬故，漸以三乘法而度脫之。如是舍利弗！菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜時，應學身清淨、口清淨、意清淨。

33、舍利弗！有菩薩摩訶薩，行六波羅蜜，得諸根淨；以是淨根而不自高，亦不下他。

34、舍利弗！菩薩摩訶薩，從初發心，住檀波羅蜜、尸

羅波羅蜜，乃至阿毘跋致地，終不墮惡道。

35、舍利弗！有菩薩摩訶薩，從初發心，乃至阿毘跋致地，常不捨十善行。

36、舍利弗！有菩薩摩訶薩，住檀波羅蜜、尸羅波羅蜜中，作轉輪王，以財物布施眾生，安立眾生於十善道。

226 頁

37、佛告舍利弗：有菩薩摩訶薩，住檀波羅蜜、尸羅波羅蜜；無量千萬世作轉輪聖王，值遇無量百千諸佛，供養、恭敬、尊重、讚歎（，爾後現證無上菩提。）

廿三、身證的菩薩

38、舍利弗！有菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜，得四禪、四無量心、四無色定；遊戲其中；入初禪，從初禪起，入滅盡定，從滅盡定起，乃至入四禪；從四禪起，入滅盡定，從滅盡定起，入虛空處，從虛空處起，入滅盡定，從滅盡定起，乃至入非有想非無想處；從非有想非無想處，入滅盡定。如是舍利弗！菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜，具足善巧方便，（頻頻趨入諸靜慮、無量、三摩地、等至，亦）入超越定（，最後於諸佛土圓成正覺）。
bsam-gtan dang / tshad-med-pa dang / ting-nge-'jin dang / snyoms-par-'jug-pa 'di dag yang-dang-yang du rnam-par-mnan cing snyoms-par-'jug-pas；此句英譯本亦缺。

廿四、阿羅漢向的菩薩

39、舍利弗！有菩薩摩訶薩，（安住六波羅蜜，）常爲有情作法照明，〈亦以自照〉乃至阿耨多羅三藐三菩提，終不離（彼佛法）照明。

廿五、獨覺的菩薩

40、（舍利弗！有菩薩摩訶薩，於佛不住世，亦無聲聞之世間，自力圓成菩提；是菩薩具足方便善巧，先以三乘道成熟無數百千億萬眾生，後現證無上菩提。）

sangs-rgyas mi bzhugs shing nyan-thos rnams
kyang med-pa'i 'jig-rten gyi khams su rang byang-chub
tu mngon-par-'tshang-rgya-ba dag yod do // de dag
thabs-mkhas-pas srog-chags brgya-stong-bye-ba phrag
mang-po theg-pa gsum gyis yongs-su-smin-par-byas nas
……//

227 頁

廿六、以聲聞及獨覺道證果之菩薩

41、舍利弗！有菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜，修四念處乃至十八不共法；不取須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛果、辟支佛道；以方便力，令諸眾生起八聖道分（什譯本作：爲諸眾生故，起八聖道分；異餘譯本）
sems-can thams-cad lam la btsud cing rnam-par sbyangs
nas ; they show the eight fold path to all being.，
以是八聖道，令得須陀洹果乃至辟支佛道。自不現證而安立

他。

廿七、安立他於自所不證之法的菩薩

42、舍利弗！一切阿羅漢，辟支佛果及智（及斷） dang spong-ba，是菩薩無生法忍。

43、舍利弗！當知是菩薩摩訶薩，（如是）行般若波羅蜜，在阿毘跋致地中住。

44、舍利弗！有菩薩摩訶薩，住波羅蜜，淨兜率天道，當知是賢劫中菩薩。

45、舍利弗！是（阿毘跋致） phyir-mi-ldog-pa； irreversible budhisattva；菩薩摩訶薩，於佛法中已得現觀（什譯本作：尊重。奘譯本作：現起） mngon-par-rtogs-pa； rise up to。

46、舍利弗！以是故，菩薩摩訶薩，行般若波羅蜜時，身、口、意不淨不令妄起。

（上述）這些經文，明白地開示了不退轉的菩薩僧眾。（因此就是世尊）對於『僧寶』的教授。

* * * *

*

以上『合論』中關於「廿僧」的經文，共有四十六段。這四十六段經文，有些被用來配屬「廿僧」；有些配屬頌文中雖明說而不計入「廿僧」的僧眾，例如：「行色究竟」「行有頂」和「壞色貪」的菩薩；有些則根據經文的內容另立名目，自成一類菩薩，例如：「第八聖」、「不還果」，以

及第廿六、廿七兩類菩薩。『合論』中菩薩的

228 頁

種類多至廿七種，其原因在此。

另外，『合論』中的 6、19、25、26、29、30、31、40 等七段經文，是什、奘、藏三種譯本的般若經中所沒有的。缺少了這七段經文，則具有「預流」、「中般」、「全超」、「半超」、「行有頂」、「壞色貪」和「獨覺」等名稱的七種大乘不退轉僧眾，將失去相對應的經文。同樣的，『合論』比起其他三本般若經也少了 A、B、C、D、E、a、b 等七段經文，但是這七段是可有可無的，因為還有其餘相似的經文可與「廿僧」批配，所以並不影響『經』與『論』的互相配合。根據這七段經文的排列位置以及經文的意義來判斷，a 段經文可納入「不還果」菩薩的範圍，b 段可納入「有行般」菩薩的範圍，而 A 至 E 等五段經文則可納入「行色究竟」菩薩的範圍。

此外，前面的經文編號，完全是按照『合論』中的經文秩序編排的，這也就是『現觀論』中「廿僧」的排列秩序。這些編了號的經文，若依另外三本般若經的經文秩序排列起來，就會得出下面這種非常不規則的數序排列情形：1、4、5、2、3、（6）、7、8、9、15、16、17、10、11、12、13、14、a、23、20、24、38、41、42、43、44、18、（19）、22、21、b、25、A、B、C、D、E、（26、27）、28、29、（30、31）、32、33、34、35、36、37、39、（40）、45、46。由此便可以明顯地看出：『合論』中關於「廿僧」的經文排列順序與另外三本般若經不同，而且這種歧異很可能是後人爲了配合『現觀論』中「廿僧」的排列順序而重新調整所造成的。

Conze 根據梵文本譯英的『二萬五千頌般若經』（已配入『現觀論』的改寫本），其中關於「廿僧」的經文部份與

『合論』十分接近；唯一較大的出入就是，英譯本將屬於「預流果」的經文併入「二果向和三果向信解」的菩薩之中。Conze 在『般若波羅蜜多文獻』一書中曾指出：題名師子賢造的藏譯本『般若合論』和梵文本有些出入，前者顯然是後出的（見註六六引書，頁三六）。