

弘明寺
主編

佛家經論導讀叢書

○ 第一輯



羅時憲
導讀

《小品般若經》
《現觀莊嚴論》

對讀

上

佛家經論導讀叢書

《小品般若經》
《現觀莊嚴論》

對讀（上）

羅時憲導讀

佛家經論導讀叢書

卷首語

王亭之

近年損資印贈佛經的人多，而能讀佛家經論的人卻少。近年演繹佛學的著作譯作亦多，只是能引導讀者有系統地讀經論的叢書則未見。為此，同人等發願，精選佛家經論若干種，編成叢書出版，小乘大乘，空宗有宗，顯乘密乘，規模略具。

光是選印佛經，即雖精心選註，對今日的讀者恐怕益處亦不大。尤其是一些不能讀經論原文的讀者，他們僅靠讀近人的著述來瞭解經論大義，甚容易僅能得一偏之見，因此，便須要指導他們怎樣去讀經論，令其能親自體會經論的法味。這總比靠間接傳播，所領略者為深刻。此亦猶家廚小炒，終比名廚製作的罐頭好味。

是故「導讀」之作，除註釋或講解經論外，最重要的，還是指出一經一論的主要思想，以及產生這種思想的背景，同時交代其來龍去脈，即其啟發承先的作用。讀者循序而入，便當對佛學發展的脈絡瞭然，亦能體會佛說一經的用意，菩薩演繹一論的用心所在。

然而由於技術問題，叢書出版次序，並不等於閱讀經論的次序，此點尚希注意。



ཨོཾ། །དགའ་ལྷན་གནས་སྤྱད་མ་པ་ཉལ་དཀར་པོ་སྐྱོ་
 དབྱུང་བཅེས་ཏེ། །རྒྱལ་ཚོ་བས་ཉིད་དུ་དབང་བསྐྱུར་མཚོག་བརྟེན་པ། །ཐམས་ཅད་
 མ་པ་མ་མགོ་བལ་སྤྱུལ་ཚལ་ལོ།།

彌勒菩薩

佛家經論導讀叢書

總序

要學佛，首先要明白一點，一切佛家經論，其功能是給學佛的人用來研讀，而不光是用來唸誦。倘認為經只能唸，不能讀，而且不必讀，那就未免將全套《大藏經》的意義看低。因為等於把藏經看成廢紙。

要聞法，亦首先要明白一點，所聞者必須是佛菩薩所宣示的法要，而不是講者本人對人生的感受。倘認為由此即可獲得佛教徒的生活指南，那就未免將佛法的涵義貶低，因為佛不只教導人怎樣生活，而且還教導人怎樣解脫。

有些人矢志學佛，卻終身未能聞如來的法義，即由於未能研讀經論，又未能得聞有系統的法義開示。

學佛必須研讀經論，千萬不要以為研讀經論只是「佛學」，而非「學佛」。不讀經論，根本就沒有可能建立正見，沒正見又焉能稱為學佛。

目前坊間談佛學的書刊林立，可是卻少見引導讀者直接研讀經論的讀物。由於古今文字隔阂，若無引導，研讀維艱，這也許即是今日提倡「學佛」，或提倡「唸經」，而不提倡「讀經」的緣故。本叢書的出版，或可滿足一些有志體會佛陀經義及菩薩論旨的人。

佛家思想，並非由不斷發展而來。但其流播於世間的過程，表面看來，卻是一個發展的過

總序

程。

這個過程是：原始佛學——部派佛學——大乘佛學。於大乘佛學之中，流播的過程又先顯後密。

如果認為佛家思想由發展而來的，那麼，釋迦就不可能說大乘經典，因為釋迦說法時代，屬於原始佛教。阿難尊者結集佛的遺教，亦並未結集大乘經典。

所以說，大乘經典所演繹的，是佛的密意。稱為「密意」，意思是說，佛於說法時雖未明白說出此意，但其內涵卻實在有這重意思。

因此一切佛學，實在是由上向下的建立。

釋迦先說四諦，然後再說緣起。我們不能說當他說四諦時，不明白緣起，後來說法多年，才忽由四諦發展出十二因緣。若這樣說時，便是謗佛。

佛已得一切相無分別智，但他於弘法時，卻不能一開始就將自己證悟的境界說出，而且證悟的境界實亦無可說，是故他便只能權宜向下安立，說四諦等。

華嚴家認為，佛轉法輪，先說《華嚴》，然後才向五比丘說四諦。姑無論釋迦當日轉法輪的實際情形是否如此，但就由上向下安立這一重意義來說，華嚴家的說法，不能說沒有道理。是故爭論是否先說《華嚴》，便只是爭事實而不是爭其含義。

所以研讀佛經，實在有兩重途徑——

一是按其流播過程，先讀釋迦說法時代的遺教結集經集，如《阿含經》等；然後讀部派時代的論著，如《阿毘達磨俱舍論》等；再然後讀大乘經論，此則浩如瀚海，有「般若」、「唯

識」、「如來藏」三大系列。

一是按了義與不了義來研讀。所謂了義，是指其法義究竟真實，所謂不了義，是指其法義有若干程度的權宜安立。

如果先按第一種途徑研讀經論，然後再按第二重途徑來重讀經論，對學者來說，應該收益最大。

本叢書中，《雜阿含經選讀》是原始佛學時期的經典；由《異部宗輪論》，可窺部派佛學時代的各部派不同宗義；由是上窺大乘空有二家的思想，以及顯乘密乘的論著，則已能得全部佛法的綱要。至於每部經論所含的法義，以及其屬於那一宗派，表達甚麼思想，則已詳於各經論導讀之中。

佛家發展成許多宗部，固然許多時是由於詮釋經義的觀點不同，但許多時卻實不純由於理論上有紛爭，而是由於每宗部祖師的個人實修，其所領悟的境界有所不同。將不同的境界用理論表達，因而便有種種不同的傾向。例如中觀家傾向於領悟一切法的本體，由此便說一切法無自性；唯識家傾向於觀察一切法的現象，並由此領悟本體，由是便說唯識無外境。密乘甯瑪派同漢土禪宗，其「大圓滿」即是直接證入諸法實相的祖師禪，由是便說如來藏。

所以於研讀經論之時，其實不宜將之視為理論的研究，實宜用之於修持上的配合。藏密古師有四宗部理論，配合四續部（事續部、行續部、瑜伽續部，以及無上瑜伽續部）修持的說法，後來雖被格魯派加以否定，其實這說法亦甚值得參考。關於這點，於本叢書的《四法寶鬘》導讀中

已有說明。

如果將各宗部的理論，跟實修聯繫，那麼，研讀經論的層次，便當與純理論研究有所不同。這重意旨，希望讀者能夠領悟。

本叢書出版，時間有點倉促，兼且限於人力，當有許多不足之處，尚祈讀者賜予指正。尤其是關於編輯的觀點，以及導讀的觀點，望能集思廣益，於以後編印第三輯時，能做得較為完美。

別序

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，小乘弟子過分執著釋迦生前的言教，可是，對釋迦的言教，卻並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，關於這方面的情况，詳見於《異部宗輪論》的導讀。

隨著，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」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。雖然照密乘的說法，說至遲在西元一世紀便已有「大圓滿」法系的傳授，而且關於「大圓滿」的「如來藏」，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》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著，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况，如今已不清楚，只知道大約在西元一世紀初，《八

別序

千頌般若波羅蜜多經》就已經成立。這套《般若》，漢譯稱之為《小品般若》。

以後陸續發展，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《大品般若》，亦即唐玄奘之所譯。

《小品般若》實際上僅相當於唐玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》的第四會。於西元四〇三年，由鳩摩羅什譯出。而玄奘的翻譯，則於西元六六三年完成。

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，每每便苦茫無頭緒。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》。

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，舌粲蓮花，讀了這本經著，就能對經文有所瞭解，是故成為講釋經文的典範。

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》就是針對著這種情形而作。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。

據印度獅子賢論師的說法，無著論師當年正因感到般若經典的法義茫然，所以才觀修彌勒菩薩，彌勒便為他講說般若經義，記錄下來即是《現觀莊嚴論》。

「現觀」(abhisamaya) 的意思，可以引申為現證。本論即用八種現觀來統攝般若經典的大意。八種現觀又分說為七十個義理，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) ，它實在是為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) 。

別序

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。如果不是為了指導學人修持，佛不必說法，菩薩也不必發揚佛說的法義。

別序

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為基礎。各人現證的境界不同，有的偏重於一切法的本質，有的偏重於一切的生起，有的偏重於外境，有的偏重於內心，於是對釋迦所說法，便各有各的見地，由是形成部居宗派。

西藏學者將龍樹一派，稱為「深觀派」，將彌勒一派（實際上是無著一派）稱為「廣行派」。深觀，是深刻地觀一切法的空性，所說即為佛法的智慧；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》到底是以哪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，著名的論著，二者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》，後者為《二萬五千頌般若波羅蜜多合論》。

此外，還有寶作叔的《聖二萬五千頌般若波羅蜜多要訣現觀莊嚴論譯》，西藏學者對此論甚為推崇。

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。

《小品般若經》及《現觀莊嚴論》對讀

導讀者簡介

羅時憲，一九一四年生，廣東順德人。畢業於中山大學中國語言文學系（一九三九）及研究院中國語言文學部（一九四一）。歷任中山大學及廣東國民大學講師、副教授、教授。先後主講大乘及小乘佛學、佛典翻譯文學等科目。

羅氏少從寶靜法師聽講，後皈依太虛大師，廣習天台、唯識、中觀之學。早年著作有《大乘掌中論略疏》、《唯識學之源流》、《唐五代之法難與中國佛教》。一九四九年抵香港，除教學外，更在香港海蓮社、三輪佛學社，香港大學及中文大學等機構講授《隋唐佛學》、《成唯識論》、《解深密經》、《金剛經》、《因明入正理論》等，達數十年之久，對佛法在香港之流布，貢獻極大。一九六二年，應金剛乘學會之邀，主編《佛經選要》。一九六五年，創立法相學會，出版《法相學會集刊》。

《般若》經論對讀
導讀者簡介

一九八四年移居加拿大，從此奔波於港、加兩地，弘揚法相與般若。一九八九年創立安省法相學會，使唯識、法相之學說，遠播至北美。

除上所記早年著作外，另有《能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋》、《成唯識論述記刪注》。近年著述則有《唯識方隅》、《瑜伽師地論纂釋》、《解深密經測疏節要》。

佛家經論導讀叢書

佛家經論導讀叢書

編輯委員會簡介

編輯委員會簡介

馮公夏，廣東人，生於一九零三年，從何恭弟老師習中文，愛好中國文學，尤喜《易經》。與章達哲士研究易卜精義，一九三七年皈依密宗上師榮增堪布，修密法。一九五六年往尼泊尔參加佛教大會，順道遊覽印度佛陀聖蹟，又訪問瑜伽大師施化難陀，返港後組織瑜伽學會，傳授瑜伽術，饒益後學。一九七三年再往印度訪問軍徒利瑜伽大師告比奇理士那，親聆其興起拙火經驗，嘆為觀止。生平所學，宗教與科學並重，務求實證，排除臆測與盲信，近年擬由量子學說之研究，將形而下與形而上世界之隔膜突破，天人合一，印證佛學色空不異與不生不滅真理。

羅時憲，見導讀者簡介。

李潤生，原籍廣東中山，一九三六年在香港出生，在香港接受教育。先後畢業於葛量洪師範學院、珠海書院及新亞研究所。從事教育工作凡三十餘年，現任葛量洪教育學院講師。對中國語言學、文學、佛家唯識學、因明學等都有研究。近作有東大圖書公司出版的《僧肇》（世界哲學家叢書之一）。歷年學術論著有《禪宗對教育的啟示》、《佛教的時代意義》、《佛家業論辨析》、《佛家邏輯的必然性與概然性》、《因明相違決定的批判》、《因明現量相違的探討》、

《法稱因明三因說的探討》等，分別發表於各大專學報或佛學叢刊。此外亦曾為香港中文大學報紙課程撰作《禪悟歷程》等專文，為佛教月刊《法燈》撰寫「山齋絮語」的小品專欄。對佛教思想、教育、文藝有一定的貢獻。

談錫永，廣東南海人。先世為八旗士族。

童年習道家，及隨其尊人紹如先生修東密。

於大學時期開始接觸佛典。

二十八歲後，皈依藏密，由是研究唯識及中觀。後來又專研西藏中觀學說。

七十年代起，為香港報刊撰寫專欄，所用筆名以「王亭之」較為人熟悉，取「妄聽之」之意。近年仍以此筆名，在報刊撰寫通俗佛學。結集有《談佛談密》、《觀世音與大悲咒》、《細說輪迴》等。

其談密文章，收入《現代佛教學術叢刊》。

目錄

卷首語

總序

別序

科判

導言

釋題

經論對讀

27 23 17 1

科判