

《入菩提行論難語釋》〈般若波羅蜜多章〉譯注（偈頌 1 注釋）*

法鼓文理學院佛教學系副教授 釋見弘

摘要

《入菩提行論》乃 8 世紀前半，活躍於印度那爛陀(Nālandā)寺院的大乘佛教僧侶寂天(Śāntideva)之重要著作，對印度、西藏等佛教有著一定的影響。印度人所撰的《入菩提行論》注釋書，傳說多達百部。不過目前有文獻流傳至今的，約近十部之多。此十部中，目前唯一有梵語文本傳世的，僅有智作慧(Prajñākaramati)所作的《入菩提行論難語釋》(Bodhicaryāvatāra-pañjikā)一書。

智作慧是大約活躍於 10-11 世紀印度最大寺院超戒寺(Vikramaśīla)的偉大學問僧之一，與寶作寂(Ratnākaraśānti)、智吉友(Jñānaśrimitra)等論師約是同時代的人物。《入菩提行論難語釋》是智作慧最主要的代表作，根據智作慧在《難語釋》中的敘述，寂天的《入菩提行論》第 9〈般若波羅蜜多章〉的內容，主要可分為以下幾個架構。(一)偈頌 1 到偈頌 5，是關於中觀學派二諦說的概要說明。(二)偈頌 6 到偈頌 151 為止，

是環繞著中觀的二諦說，展開種種的論爭。作為立論者(論主)的中觀論者從空的立場逐一展開種種辯駁之後，最後歸結到：由因緣所生的事物不持有任何實體，是空的，本來就是不生不滅的，——這一龍樹以來的空性思想立場。(三)偈頌 152 到 168，是本書的最後結語。

本篇譯注範圍以第 1 偈頌的注釋(即散文之長行)為主。如上已述，偈頌 1 到偈頌 5 與中觀學派核心思想之二諦說有關，其中，第 1 偈頌乃進入二諦說前的導論，也可說是第 9 章全體的導論。雖然僅僅一個偈頌，智作慧卻給了十分詳細之注釋。細讀其內容，說它是一部大乘佛教的導論也不為過。本譯注中，除了將智作慧這部分注釋，從梵文翻譯為現代中文，針對術語、經論引用等，加上相關註腳。譯文方面，考量現代人理解之方便，除部分漢譯傳統語詞，其他儘量採用現代白話譯詞。

關鍵字：智作慧、《入菩提行論難語釋》、般若波羅蜜多、《入菩提行論》、中觀學派



* 2015/4/10 收稿，2015/7/12 通過審稿。

解題

《入菩提行論難語釋》(*Bodhicaryāvatāra-pañjikā*) 是大約活躍於 10-11 世紀印度論師智作慧 (Prajñākaramati) 的作品。如題所示，本書乃對《入菩提行論》(*Bodhicaryāvatāra*) 的注釋書，也是眾多印度人撰述的《入菩提行論》注釋書中，唯一仍有梵文本流傳至今的論書。

《入菩提行論》乃 8 世紀前半，活躍於印度那爛陀(Nālandā) 寺院的大乘佛教僧侶寂天 (Śāntideva) 之重要著作。《入菩提行論》的梵語名 *bodhicaryāvatāra* 一詞中，音譯為「菩提」的 *bodhi* 意味著「覺悟」。被譯為「行」的 *caryā* 意味著「活動」、「行為」、「實踐」等意涵。至於被譯為「入」的 *avatāra*，梵語原意是降入、進入等意思，特別與神明以肉體形式化現於世間有關。從而，*bodhicaryāvatāra* 的意思是「進入菩提行」、「菩提行的實踐」，也就是為了獲得菩提，實踐菩薩所當為之種種德目。

傳統以來，《入菩提行論》所流行於世的梵語本，與現今收在西藏大藏經的藏譯本，二者同由 10 章所成，共 913 個偈頌。

² 不過 1985 年後，經過學者們的系列考察，發現敦煌出土的藏

¹ *pañjikā* 意為注釋、注疏。梵語表達「注釋」者除了 *pañjikā*，還有 *bhāṣya*、*vṛtti*、*vivṛtti*、*vārttika*、*ṭīkā* 等字，它們彼此間其實並無特定意涵上或使用上的差異。華語界或從藏譯傳統 (*dka' 'grel*)，將 *pañjikā* 一字，譯為《難語釋》，日語界則多作《細疏》或《難語釋》等。本文循藏譯傳統，採《難語釋》一譯。

² 《入菩提行論》，除了藏譯本，還有宋朝天息災的漢譯本《菩提行經》以及譯自藏譯本的蒙古譯本。不過漢譯本與目前所傳 10 章的梵文本差異處不少，

語文獻群中，題名 *Byang c(b)ub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa* (《入菩薩行〔論〕》) 一文獻 (Stein No. 628)，其內容與結構，比起傳統以來流傳的 10 章本更接近寂天當初的原作。³ 敦煌出土的藏譯本，係由 9 章所成，全書只有 701.5 個偈頌。⁴ 換言之，目前流傳的 10 章本，其中有不少文詞或偈頌應是經過後世的增補和改寫。

儘管如此，就目前所見的 10 部之多⁵ 的印度所撰述的《入菩提行論》注釋文獻群中，只有 1 部是對 9 章本的注釋，其餘皆是針對 10 章本的注釋。⁶ 再者，這些印度人撰寫的作品裡，目前唯一有梵文本流傳下來的，就只有智作慧所撰的 10 章本之《入菩提行論難語釋》，其餘都只有藏譯本。

總括來說，9 章本與 10 章本的《入菩提行論》(或《入菩薩行論》) 在印藏歷史上的實際流傳情況，雖仍有不少不明之處，

且缺少 10 章本的第 3 章和第 4 章。

³ 詳細請見齋藤 (1985)，(1986)，(1994)，(1997)，(2000)，Saito (1993) 等。另外，如 Ishida (1993)，石田 (1988)，(2002)，梶原 (1991) 等研究，基本上係追隨齋藤教授觀點所展開的細部研究。

⁴ 以上三本文獻的構成比較 (各章章名、偈頌數目等) 請見齋藤 (1986): 89。

⁵ 若根據布頓 (Bu ston rin chen grub, 1290-1364) 之述，印度人所作的《入菩提行論》注釋書多達百部，其中被翻譯為藏文的只有 8 部 (Obermiller 1986: 166)。若就目前西藏大藏經所見，印度撰述的相關文獻多達 11 部，其中有 2 部是單純偈頌的節錄，其餘 9 部是注釋書 (見江島 1966 與齋藤 1986: 95-100)。齋藤教授認為：就目前所見文獻來說，10 這個數字，超過了龍樹《根本中論》之注釋書數以及世親《俱舍論》的注釋書數。於此可看出《入菩提行論》在印度佛教的重要性 (齋藤 1994: 147)。

⁶ 見齋藤 (1996)，(1997)，Saito (1999)。



依據學者們的研究，基本上，10 世紀以後的印度佛教，以及以阿底峽（Atiśa, 982-1054）為始的西藏噶當派傳承中，10 章本已然成為定本廣為流傳。且自 11 世紀起，智作慧的《入菩提行論難語釋》又特別受到重視。例如，西藏學者布頓（Bu ston rin chen grub, 1290-1364）在撰寫對《入菩提行論》注釋⁷時，經常依循智作慧的解釋。⁸其後的宗喀巴（Tsong kha pa, 1357-1419）與弟子賈曹杰（Rgyal tshab rje dar ma rin chen, 1364-1432）更直呼智作慧為「偉大的注釋家」。⁹

智作慧是大約活躍於 10-11 世紀的印度僧人，負責守護超戒寺（Vikramaśīla）之「六賢門」¹⁰（或說是西門，或說是南門）的大學問僧，¹¹與寶作寂（Ratnākaraśānti）和智吉友（Jñānaśrimitra）等論師大約是同時代的人物。《入菩提行論難語釋》是智作慧最主要的代表作，¹²根據智作慧在《難語釋》中的說明，寂天這部《入菩提行論》第 9 章的內容，其主要架

⁷ *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i 'grel pa byang chub kyi sems gsal bar byed pa zla ba'i 'od zer.*

⁸ 參見齋藤（1994）：139-141，Sweet（1977）：38，Williams（1998）：48 n. 8。

⁹ Sweet（1977）：38f., 219；Hopkins（1980）：155。Sweet 並指出賈曹杰其《入菩提行論》的注釋書（*Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rnam bsbad rgyal sras 'jug ngogs*）中，引用了智作慧《難語釋》文句（Sweet 1977：219）。

¹⁰ 參見 Chaudhary（1975）：2, 6, 15。

¹¹ 見 Roerich（1988）：205f.，Schiefner（1868）：178.10-19。

¹² 除了此書，他另外著有：*Śiṣyalekha-vṛtti*，*Abisamayālamkāra-vṛtti-piṇḍārtha* 等作品。

構如下。（一）偈頌 1 到偈頌 5，是關於中觀學派二諦說的概要說明。（二）偈頌 6 到偈頌 151 為止，乃環繞著中觀二諦說，展開中觀學派與其他學派的種種論爭。其中登場的其他學派也就是論敵，以經量部（Sautrāntika）為始，接著有瑜伽行唯識（Yogācāra）論者、以及以正理學派（Nyāya）等印度傳統學派為始的有我論者（Ātmavādin）、順世外道（Cārvāka= Svabhāvavādin 自然論者）、有神論者（Īśvaravādin）、原子論者（Paramāṇuvāda）和根本原質論者（Prakṛtivādin）等等。針對論敵提出的各式觀點，立論者（論主）的中觀論者從空的立場逐一展開辯駁，最後歸結到：由因緣所生的事物不具有任何實體，是空的，是不生不滅的——此一龍樹以來的空性立場。（三）偈頌 152 到 168，是最後結語，包含了寂天的回向文（vers. 167-168）與注釋者智作慧自身的回向文。

本篇譯注以第 1 偈頌和注釋為主。如上已述，偈頌 1 到偈頌 5 與中觀學派二諦說有關，第 1 偈頌算是進入二諦說的導論，也可視為是第 9 章的導論。對此偈頌，智作慧給予甚為詳細之注釋，其內容雖無太深哲理，但說它是一部大乘佛教導論恐不為過。譯注主要以 La Vallée Poussin 的梵文校訂本（以下略稱為 LVP ed.）為底本，並參照 Vaidya 的校訂本以及德格版和北京版的藏譯本（略語皆作 tib.）。本譯注中，力求貼近梵文進行學術性的現代語譯。文中術語和經論引用，亦在譯者能力所及，提供相關註腳。譯文方面，考量現代環境與古代漢譯情境迥異，除部分譯語沿襲傳統漢譯語詞外，大部分譯文皆根據梵語原意，採較白話、現代之表達方式。不過，譯者才疏學淺，加上本篇



譯文以貼近梵語原文為主旨，譯文淺陋之處，還祈識者指教¹³。

翻譯體例

1. [] 是為了讓文意通順，翻譯者所補入之詞句。() 表梵語原字、漢譯、同義字等補充說明。
2. 本翻譯中加有下線之字表示偈頌原字。
3. 翻譯係以 LVP ed. 為底本。
4. 翻譯主體原典《入菩提行論難語釋》一書中的頁數行數，統一採五位數，前三位表頁數，後兩位表行數，如 28709 表第 287 頁第 9 行。其他原典頁數行數之標示採原典略語+頁數+行數之方式，如 Pras p. 350. 13-15；有時也採校定者姓氏+年代+頁數+行數之方式，如近藤 (1936) p. 101. 2-4。至於現代研究論著，則採作者姓氏+年代+頁數方式標示，如 Schmithausen (1969): 137-142。
5. 譯語儘量採現代語詞。不過有著歧義的字，如 prapañca（言語之虛構 戲論）則方便採用漢譯之「戲論」，標題的 prajñāpāramitā 採傳統音譯之「般若波羅蜜多」。因「波羅蜜多」傳統雖多理解為「到彼岸」，但依現代學者們的考察，其實當作「完成」。也因此，prajñāpāramitā 中的 prajñā 一字，雖意指「智慧」，為了與 pāramitā 一致，也統一音譯為「般若」。Prajñā 的同義字，根據智作慧之言，如 jñāna、parijñāna 等字，則翻譯成「智慧」。vipaśyanā（觀察 漢譯作毘鉢舍那、觀等）



則依照漢譯，譯為「觀」。śamatha（專注 漢譯作奢摩他、止等）與 samādhi（專注 漢譯作三摩地、三昧、定、等持等）二字，依據智作慧行文，也是同義字。本譯注中，śamatha 統一依漢譯，譯成「止」，samādhi 則譯成「定」，其形容詞 samahita，譯為「〔入〕定的」。其他漢譯如「行」(saṃskāra)、「分別」(vikalpa, kalpanā)、「證得」(adhigama)、「習氣」(vāsanā) 等字意涵曖昧，不若據梵語意涵譯為「形成作用」、「概念分別」、「體悟」等現代語詞來得容易理解，如是等字詞，則採現代譯語。

6. skt. 原字之前後有時標有上標 ° 之符號，表示其前或其後有內連音或外連音的字被省略。
7. 上標之 *…… 與 ……* 符號表示文句之始終。*…… 表示從 * 符號開始的文句，……* 表示到 * 符號為止的文句，此符號之使用係為了表示與其他佛典一致之文句。如同同一頁譯文出現第二次與其他佛典一致文句，第二次之文句則以 *…… 與 ……* 標示，以方便區別。

*梵語原典的羅馬轉寫，此處茲不贅附，有興趣者可參考西來大學網路電子佛典

(<http://www.dsbcproject.org/canon-texts/browse-by-category>)。不過該輸入錯字間雜，請依紙本校訂版為解讀根據。

¹³ 感謝兩位匿名審查者提供許多寶貴意見，讓本譯注得以減少一些錯誤及不周之處。

譯注：第 9 章 第 1 偈頌與注釋

（Om！皈依世界的守護者。Om！皈依世界之主。）¹⁴

皈依於彼（＝般若波羅蜜多）——〔它是〕無穢之物¹⁵、
無上境地、離一切戲論（prapañca）¹⁶、以「般若波羅蜜

¹⁴ 根據 LVP ed. p. 342 註腳 2 所述，藏譯本中並無此歸敬偈（maṅgala）。取代此歸敬偈，藏譯本作 'phags pa 'jam dpal gzhon nur gyur pa la phyag 'tshal lo (= mañjuśrīye kumārabhūṭāya namaḥ)。

¹⁵ skt. 是 nirlepatayā（具格），直譯的話是「作為無穢之物」。

¹⁶ prapañca 一字，早在龍樹之前即散見於佛典或佛教以外的印度文獻中。漢譯除了廣為採用的「戲論」外，也有作「妄想」、「障礙」、「障害」等（安井 2012: 36）。關於 prapañca（戲論）語義，May (1959): 175 n. 562（即註腳 562）中言及此字之字面意思為「擴張」（expansion），意味著推論思考之機能，與 vikalpa, vitarka, vicāra 相當。梶山（1969）: 61 f. 中提到 prapañca 原意為多樣性、複數性，意味著思惟或語言的複雜發展。他主張將 prapañca 翻譯為「言語之多元性」或「言語的虛構」（以上，請一併參照梶山 1978a: 324, 1980: 140f.）。Schmithausen (1969): 137-142 中則以為此字通於內省、名稱，意味「主體的行為」，與 vāk (or: abhilāpa)、vikalpa、abhisamkāra 三個概念密切相關。立川（2007）: 28 中則譯作「言語的展開」。總之，prapañca 一字，除了如漢譯「戲論」一詞所示，與言語的擴張、展開等有關外，主要也與思維之展開有關。

學者們對 prapañca 之語意理解，雖然大同，然若進一步從對龍樹《中論》與其注釋書之研究來看的話，有時卻可看出細部的歧異。例如，立川武藏教授根據《中論》與其注釋書，在立川（1980）: 161, n. 22 中，提出 prapañca 這個字可以由四個側面來理解。也就是（1）作為言語的 prapañca，（2）作為表達之行為（亦即對於對象，使用言語來表達各個思惟、分別之行為）的 prapañca，（3）作為表象、概念的 prapañca，（4）作為表達之對象（亦

即存在於外界中，取一定形象的物體、對象物，如瓶等）的 prapañca。有趣的是，同樣身為中觀思想的重要研究者，丹治昭義教授之理解與立川教授間則有微妙差異。在丹治（1981）一文中，丹治教授在詳細檢討《中論》諸注釋書後，從三個側面嘗試解明 prapañca 的意涵。他說：prapañca 包含三層的意涵：（1）以分別（kalpanā）為根據，相當於語業的言語之表達（abhidhāna）或言語（vāc），此是最表面的 prapañca 之層次；（2）橫躺於言語之表達、言語的分別（kalpanā）之根底層次的 prapañca，以及（3）作為最深層依據，也就是作為概念分別之最深根據的、內心深處之 prapañca。

立川教授上述說法中的第（4）（存於外界之個別物體）與丹治教授上述說法中的第（3）（作為概念分別之最深層根據的內心之 prapañca），二者不得不說是迥然全異之物。它們都依據完全相同的文節而來，也就是都是根據月稱（Candrakīrti, ca.530-600）對《中論》第 18 章第 5 偈頌（「分別是由 prapañca 生起」云云）的注釋文句之解讀所得之結果：「而那些分別是由無始以來輪迴中所數數學習而來的，有著認識、認識對象、言語的對象、言語、行為的主體、行為的對象、行為的手段、行為、瓶、衣、冠、車、色、受、男、女、利得、損失、樂、苦、名譽、不名譽、誹謗、讚賞等等特徵的多樣的戲論〔而〕生起。」（Pras p. 350. 13-15: te ca vikalpāḥ anādimatsaṃsārābhyastāj

jñānajñeyavācyavācakakartṛkarmakaraṇakriyāghaṭapaṭamukūṭaratharūpa-vedanāstrīpuruṣalābhālābhasukhaduḥkhayaśo'yaśonindāpraśaṃsādīlakṣaṇād vicitrāt prapañcād upajāyante。）同樣是月稱的一段文句，卻產生不同的理解，這是由於二位教授對文句的著眼點與立場不同。對於月稱的這句話，立川教授表示：文句中的「瓶」、「布」等，與其說是單指概念、表象的「瓶」、「布」，不如說它們該被理解為存在於外界，帶有一定形狀的瓶等物體（立川 1980）。又指出：想要截然判別原典中出現的 prapañca 到底是第（3）的意涵，還是第（4）的意涵，這是不可能的。雖如此，若想要將此字解讀為第（3）意或第（4）意的單方，這也是不正確的。（立川 1980）



多」(prajñāpāramitā 智慧的完成¹⁷ 等世俗(samvṛti)¹⁸ 語詞被說稱的、無漏(anāsrava)¹⁹ 之物；正確地理解它

另一方面，丹治教授則認為：就月稱的思想來說，可以說實質上，「戲論」與世俗的、世間的言說(vyavahāra)在內容上完全相同。月稱實質上並未區別戲論與言說，而讓它們共同代表認識和語言、認識對象之二元性。因此，戲論寂靜意味著以認識和語言為中心的二元性之消滅(丹治 1981)。

比較二位教授的上述觀點，立川教授在舉出戲論的第(4)義時，雖然有獨特的觀察，但卻無法清楚闡明龍樹在偈頌為何要說「分別是由戲論生起」？因為如果依據立川教授的理解，此偈頌該被解釋為「分別是由外在的事物對象所生」。如此一來，對 prapañca 之詮釋似乎缺少了較深刻的考量。同樣，月稱上述文節，是否真如丹治教授所理解般，全部只需還原到「以認識和語言為中心的二元性」就好，這一點譯者認為值得進一步確認。

回到智作慧的《難語釋》。智作慧此處說的 prapañca，不管解讀為「分別」(vikalpa, kalpanā)，或是解讀為作為分別之根據的、內心最深層的 prapañca，二者皆可，請參照本譯注 34906 一節文末之敘述。

¹⁷ 根據學者們的研究，prajñāpāramitā(般若波羅蜜多)的正確梵語語意是「智慧的完成」。對於 prajñā(智慧，般若)的定義與種類，智作慧在下面 34406 以下有簡要解釋。至於 pāramitā(波羅蜜多)之梵語為何當解讀為「完成」，請見三枝(1981): 140-146 中之說明。

¹⁸ samvṛti 的意涵，請見第 2 偈頌和其以下 35205 之注釋。現代學者們對此字意涵作過不少文獻上的研探，如安井(1970): 157-164 和長尾(1978): 305-320。

¹⁹ anāsrava = an+āsrava。智作慧依循傳統，在本《難語釋》中，依循阿毘達磨傳統，將 āsrava 理解為漏、即煩惱之意。阿毘達磨文獻中，āsrava 被定義為「煩惱的漏出」(亦即從六根所漏出，故稱煩惱為「漏」，見 AkBh ad AK V 40 = AkBh . 308, 15)。不過，榎本文雄教授從耆那教文獻、阿闍婆吠陀和

之後，有著無垢智的人們，往趣最高寂滅(nirvṛti)²⁰——之後，依循〔《般若經》的〕說明方法(vidhivat)²¹，我造了它(=般若波羅蜜多)的注釋。用明瞭的(prasanna)²²言詞。

〔作為〕功德寶庫、到達如海洋般〔遼闊之〕教說彼岸

初期佛典等文獻中之文例，重新檢討 āsrava 的意涵。他發現前述文獻中，āsrava 意味著「漏入」(洩入、進入、流入)，而非阿毘達磨傳統所理解的「漏出」之意(二者洩漏之方向不同)。至於「漏入」的內容，除了煩惱，還包含業和苦等等(榎本 1983)。

²⁰ 此處 nirvṛti 意指涅槃(nirvāṇa)。

²¹ vidhi-vaṭ, 副詞，「依據規則地」、「如規則般地」。其中 vidhi 亦即「規則」、「說明方法」、「原理」。智作慧未明言此處 vidhi 之實際內涵。如根據丹治教授的考察，大約從清辨(Bhāviveka, 舊作 Bhāvaviveka 或 Bhavya 等, ca. 500-570)起，中觀學派開始自覺地採用 prajñāpāramitā-nīti 或 prajñāpāramitā-vidhi 一詞，以表明自己和當時強勢的唯識學派等不同，乃是依循般若經的立場、也就是空性立場之學派。此字在後來的觀誓(Avalokitavrata, 7th c.)或月稱的著作中都出現過(丹治 1985: 125, 1988: 97 n. 16)。另外，月稱在主著《明句論》(Prasannapadā)一書中，特別採用 madhyamakāvatāra-vidhi(「《入中論》中的說明方法」)一詞(見 Pras p. 2. 7)。月稱為何如此，請參見丹治 1985, 1988: 96 n. 14。

²² prasanna, 明瞭的、明澄的。《俱舍論》(Abhidharmakośa-bhāṣya)提到：「……信是心之明澄。其他〔的人們，也就是論敵們說〕：『〔信就是〕確信〔四〕諦、〔三〕寶、業果〔關係〕。』」(AkBh p. 55. 6-7: ...śraddhā cetasaḥ prasādaḥ, satyaratnakarmaphalābhisampratyaaya ity apare.) 根據月稱的說法，此字非指論理上的正確性，而是來自於淨信後的心之明徹、明瞭(丹治 1988: 91 n. 11)。



的那位尊師寂天 (Śāntideva) 所能闡明者，²³ 對其意義，劣慧的我怎麼能夠闡述呢？雖然如此，因為透過般若的反覆實踐 (abhyāsa 數習)，會有無比的善〔生起〕，因此，〔為了獲得此無比的善，不敏的〕我乃開始了〔《入菩提行論》注釋的執筆〕。

我的智慧 (mati)，絕沒有任何些許功德之薰習 (vāsanā)，也不曾獲得〔任何些許的〕智慧之閃光 (pratibhā)。儘管如此，親近奉仕善友 (sanmitra)²⁴ 〔會有善〕果〔生起〕，正是朝著此類〔善果〕，我的言詞（即注釋）向著〔它〕前進。

如今 (atha)，不論任何大德——凡是因為特定種性²⁵ (=

²³ 此處 skt. 文作 yatrācāryo guṇanidhir asau śāntidevaḥ prakāśaṃ vaktuṃ śaktaḥ pravacanamahāmbhodhipāraṃ prayātaḥ / kiṃ tasyārthaṃ...，其中的 yatra ...prakāśaṃ vaktuṃ śaktaḥ 如照梵語語法，當譯為：「關於某物，..... 那位尊師寂天 (Śāntideva) 能述說明知 (prakāśa)，對其意義，.....」，也就是 vaktuṃ śaktaḥ 的受詞應是 prakāśaṃ，而非 yatra。因為√cac 的受詞不會是處格 (locative)。故雖然 prakāśaṃ 也可以讀作副詞，但此處解讀為 vaktuṃ śaktaḥ 的受詞，以上，感謝現任京都大學教授的赤松明彥恩師之教示。這裡為了譯文的流暢，簡單翻譯為「.....尊師寂天 (Śāntideva) 所能闡明者.....」，有將 prakāśaṃ 讀作副詞，將處格的 yatra 讀作受詞之嫌，特此說明。

²⁴ sanmitra = sat+mitra，漢譯作善友或善知識等，此處特指般若波羅蜜多。

²⁵ gotra，漢譯作「種性」、「種姓」等，其梵語字面意思指「家系」、「家族」、

菩薩種性)、作為被尊敬的善友 (kalyāṇamitra)、以繫屬於三界所有人之苦痛〔當作自己的苦痛〕而痛苦、意欲除去一切眾生所有苦痛，不顧自身安樂，心想「只有成佛才是平息它(苦痛)的手段」，因為渴望彼(成佛一事)的獲得，生起菩提心 (bodhicitta)，²⁶ 〔並〕為了圓滿成就善逝 (sugata)²⁷ 境地 (pada)

「來自於共同祖先，有著血緣關係的親族集團」。佛教初期，此字主要是指精神上的家族，而非血緣上的家族，例如作為修道階位的 gotra-bhū (Pāli 語) 或 gotra-bhūmi 二詞。前字意指「加入聖者、佛教徒或僧伽的家族之人」、「相應於聖者狀態之人」，後字指「種性地」(在《十萬頌般若經》中，乃共三乘之十地中的第三地)。二者都是譬喻性的用法，意指精神上的家族。但到了稍後的佛教，特別是大乘的瑜伽行唯識學派之後，gotra 演變成意指「天生的素質」、「本質性的性質」，如眾所周知的「五種性」。附帶一提的是，部分大乘經典，如《華嚴經〈性起品〉》、《維摩經》，其中雖使用了 tathāgata-gotra (如來藏) 一詞，但其後分的 gotra 一字，意思近似於早期的「佛教徒、僧伽一員」之意。以上參考了 Takasaki (1966)。

《入菩提行論》的作者寂天，是否承認種性思想，學者觀點不同。Dayal 教授認為寂天不重視種性 (Dayal 1932: 50)，田村 (1982) 則認為寂天認同種性，主張種性是菩提心生起的要件之一 (田村 1982: 257 f.)。至於智作慧此處的 gotra，指的是修行者天生的素質，特別是指 bodhisattvagotra (菩薩種性)，於此可見智作慧是承認種性思想的。

²⁶ bodhi (菩提)，意指完全的智慧，亦即覺悟。根據寂天的說法，bodhicitta (菩提心) 有二種，「願菩提心」與「行菩提心」。BCA I 15: tad bodhicittaṃ dvividhaṃ vijñātavyaṃ samāsataḥ / bodhiprañidhicittaṃ ca bodhiprasthānam eva ca //(BCAP 02312)

²⁷ sugata、善逝，依小野 (2000) 的研究，智作慧在對《入菩提行論》第 1 章第 1 偈頌進行注釋時，採用獅子賢 (Haribhadra, 約 8th) 觀點，從三個角度解釋 sugata 之語義。



手段的二資糧，²⁸ 次第從事於布施 (dāna) 等〔善行〕——對如是不斷從事〔於布施等善行〕的他（即大德）來說，即使完全生起了止 (śamatha 奢摩他)，²⁹ 〔他所做的〕布施等〔善行〕，如果欠缺般若的話，也不能帶來成辦世界利益要因的佛果 (buddhatva)。如是留心於此，意圖從輪迴苦痛中解放出來的人，一定要致力於般若之生起。如〔前面第 8 章第 4 偈頌中〕已述：「藉著『止』而充分擁有『觀』(vipaśyanā 毘鉢舍那)³⁰ 的人」³¹ 云云般，在那裡，已經解釋過「止」〔的意思〕。如今，〔尊師寂天〕一面說明緊接於「止」之後被獲得的、別名般若的「觀」，而說了〔以下偈頌〕。

²⁸ 二資糧是 puṇyasambhāra (福德資糧) 與 jñānasambhāra (智慧資糧)，詳見 34414 一節。

²⁹ śamatha = samādhi (三摩地)。18708: śamathaḥ cittaikāgratālakṣaṇaḥ samādhiḥ.

³⁰ vipaśyanā 毘鉢舍那即觀察，是抉擇、通曉真理的智慧 (般若)。見 18712: vipaśyanā yathābhūtatattvaparijñānasvabhāvā prajñā.

³¹ 第 8 章第 4 偈頌: śamathena vipaśyanāśuyuktaḥ kurute kleśavināśam ity avetya / śamathaḥ prathamam gaveṣanīyaḥ sa ca loke nirapekṣayābhiratyā // (BCAP 28704) (翻譯: 藉著「止」充分地具備了「觀」的人，〔可以〕止滅煩惱。知道〔此事〕之後，首先應該追求「止」。它 (= 止) 〔是藉由〕對世間的無關心的喜悅〔而生的〕。) 智作慧在注釋此第 4 偈頌的 śamatha 時說: 「śamatha 之定義是心一境性，也就是 samādhi」(śamathaḥ cittaikāgratālakṣaṇaḥ samādhiḥ / BCAP 28705) 又，根據智作慧注釋，此第 4 偈頌之前半部可作不同之解讀: 「充分地具備了有著「止」之「觀」的人，〔可以〕止滅煩惱。」(BCAP 28709-10)



因為牟尼說: 「此全部的隨從物是以般若為目的，所以，因為期望苦的停止，〔行者〕應該生起般若。」³² [1] imam parikaram sarvam prajñārtham hi munir jagau / tasmād utpādayet prajñām dukkhanivṛttikāṅkṣayā // [1]

(34406)〔偈頌中的〕「此」，是把緊接著〔本第 9 章之前〕、於本論書中（即《入菩提行論》中）、依循定義被說明的布施〔持戒、精進〕等等，作為「此」、亦即作為在眼前之物來說及。「隨從物」(parikara) 即圍繞物 (parivāra)、周邊物 (pariccheda)³³，也就是資糧之意。「全部」是〔於前面 1-8 章中〕已經敘述過的這一類的、異於〔本章主題「般若」的布施、持戒、忍辱、精進、禪定等〕物。³⁴ “prajñārtham hi munir jagau” 是〔前一句

³² 關於此偈頌，敦煌出土的 9 章本《入菩薩行論》之藏譯，其文如下: bsdog pa 'di dag thams cad kyang // bdag dang gzhan gyi shes rab don // de bas mya ngan 'das pa dang // bde ba 'dod pas shes rab skyed // (齋藤明教授將上述藏文，還原為如下梵文(下線處表與 10 章本不同): imam parikaram * sarvam prajñārtham hi parātmanoh / tasmād utpādayet prajñām sukhanivṛti kāṅkṣayā //) (翻譯: 此附屬物的全體是以自身與其他人們的智慧〔之生起〕為目的。因此，期望安樂與涅槃的話，〔人們〕必須使智慧生起。) * 依此處敦煌藏譯本，對應於梵語 parikara 的是 bsdog pa，或當譯為「準備手段」，參見 Saito (1993) p. 2f., 43。

³³ 以上的 parikara 等字，主要在說明「主從關係」。印度傳統的主從關係，以圖案表示的話，如眾星拱月之關係。故此處旨在說明六波羅蜜中，般若波羅蜜是「主」，如月，位處中心；布施等五波羅蜜是「從」，如星，圍繞在其周邊。請見下面經文引用，特別是 34801 一節中星月之譬喻。

³⁴ 換言之，智作慧此處是將偈頌中的「此附屬物」理解為「布施、持戒、忍

“*imam parikaram sarvam*”的〕連續。〔*prajñārtham* 要讀成有財釋，亦即〕對以布施等〔五物〕為特徵的「隨從物」而言，以如實辨析（*pravicaya*）緣生事物之真實為特徵的

（*yathāvasthitapratītyasamutpannavastutattva*）「般若」（*prajñā*）、它正是〔此隨從物的〕「目的」、目標。〔也就是說，〕因為它（般若）〔能〕引導〔布施、持戒等隨從物〕成為正菩提的原因

（*saṃbodhihetubhāvopānāyaka*），³⁵〔所以〕彼〔隨從物被說為是〕如是之物〔，即被說為是「以般若為目的」〕。³⁶因為在布施波羅蜜多等〔六波羅蜜多〕之中，以事物的辨析為本質

（*dharmapracayasvabhāva*）的般若³⁷是上首（*pradhāna* 核心物 第一義物）故。

（34414）亦即是這樣的：布施是獲得等覺者（*saṃbuddha*）菩提的最初因，包含於福德資糧中故。再者，正是為持戒（*śīla*）

辱、精進、禪定」五物。另一方面，如依據智作慧在後面 34804 中的注釋，「此附屬物」也可以解讀為單指「禪定」（= *śamatha*）。

³⁵ 即有了般若，布施等乃可作為獲得菩提之原因。

³⁶ 以上是將偈頌的 *prajñārtham* 之複合詞解讀成有財釋（*Bahuvrihi compound*），亦即將前分的 *prajñā* 與後分的 *artham* 解讀為同格，然後整個字去修飾偈頌中的 *parikaram*。

³⁷ 以上對 *prajñā* 的定義說明類似《俱舍論》的文句，如 “*duḥkhādīnām āryasatyānām pratisaṃkhyānaṃ pratisaṃkhyā prajñāviśeṣas ... /*”（*AKBh p. 4. 1f.*），又如 *matih prajñā dharmapracayaḥ*”（*AKBh p. 54. 22*）「慧是般若，〔也就是〕諸法的辨析。」要注意的是，依據《俱舍論》之言，*prajñā* 是一般的「辨別、判斷」，有善有惡，也就是廣義的 *prajñā*，與六波羅蜜多中狹義、特定的 *prajñā* 不完全對等，請參見櫻部（1978）：367 n. 1。



³⁸ 所莊嚴的、帶來圓滿享樂資具的、善趣（*sugati*）之連續³⁹的它，〔即布施，〕是獲得無上般若之因。忍辱（*kṣānti*）亦是作為除去與其對立的瞋怒（*pratigha*）之物，保護著由布施、持戒所成的資糧，為體悟善逝性而開始發動。而此清淨、由布施等三者所生的、被稱為「福德資糧」之物，*……以及由禪定（*dhyāna*）所生的、被稱為「智慧（*jñāna*= *prajñā*）資糧」之物……*⁴⁰，〔此二物，〕若無精進（*vīrya*）的話，則不會發生。是故，它（精進）也是作為二資糧之因，為了一切覆障（*āvaraṇa*）的捨離（*prahāṇa*）而被生起。又，對其心是入定的（*samāhita*）人言，會生起如實智慧（*parijñāna*= *prajñā*），是故禪定波羅蜜多也是無上智慧（*jñāna*= *prajñā*）之因，〔這點也〕是恰當的。

（34506）如是，縱使此布施等〔五者〕被善修持、〔善〕收集，若沒有般若的話，是不能成為到達善逝境地的原因。因此，也不能獲得「波羅蜜多」（*pāramitā* 完成）之名。反之，擁有般若所成的清淨，以廣大無礙、崇高的活動性，隨順於彼〔般若〕所展開的〔布施等五者〕，成為彼〔即到達善逝的境地〕的原因，並且也獲得了「波羅蜜多」之名。

³⁸ *śīla* 「戒」一字是源自動詞字根 *√śi* 之名詞，意味性格、人格、習慣、性格傾向等。原實教授從佛教以外的印度古典文獻，探討 *śīla* 語意，對理解佛教之 *śīla* 意涵，多所啟發（原實 1992）。漢傳佛教傳統，多將六波羅蜜中的 *śīla* 譯為「持戒」。嚴格說來，「戒」與「持戒」本非同義字，此處為行文上方便，沿襲漢譯。

³⁹ 亦即累生累世都在善趣出生。

⁴⁰ *……到……* 為止的文句，*Vaidya ed.* 中欠缺。

（34511）如是，以不見施者、施物、取〔施物〕者等⁴¹三者，⁴²被般若所淨化的〔布施等五者〕，經過長時間精勤策勵、不間斷地被反覆實踐，〔漸次〕往趣高峰的極致

（prakarṣaparyanta），成就如來法身（tathāgatadharmakāya）。〔此法身〕離無明所導致的一切概念分別（vikalpa）網垢，從煩惱障（kleśāvaraṇa）和所知障（jñeyāvaraṇa）解放出來，以二無我性的體悟（adhigama 證得）為本質，以「是一切自他利益之完成依據的勝義真實（paramārthatattva）」為自體（ātmaka=svabhāva⁴³）。⁴⁴故說布施等諸德目（guṇa）以般若為上首（pradhāna）。

（34517）但是，不應說：「倘若對布施等物言，般若是上首的話，應該單只有彼〔般若〕才是成就等覺（saṃbodhi）的

⁴¹ 「等」一字，意味不只有布施，持戒、忍辱、精進、禪定皆同樣具有同樣的三者（漢譯：三輪）。又，「布施者（行為主體）與布施物（行為手段）與受取者（行為對象）」之三者，又名三端（trikoṭi）或三輪（trimaṇḍala）。請參照 37209 和 60405 之文節的相關敘述。

⁴² 亦即三輪清淨（trimaṇḍalapariśuddhi）之意。

⁴³ 梵語複合字後分的 ātma(ka) 與 svabhāva、svarūpa 等常是同義字。此處為考量梵語原字，將 ātma(ka) 譯為「自體」，至於 svabhāva 則譯為「本質」。

⁴⁴ 根據目前為止的文脈，「法身」等同「勝義真理」，等同「空性」。不過如就整體佛教思想史而言，法身的「法」，有著多種不同的指涉內容。它可以意味緣起，也可以意指戒、定、慧、解脫、解脫知見之五分法身，或指如來所具有的諸德性（十八不共法等）或是指法界（dharmadhātu），乃至可被理解為住於凡夫眾生中的「如來智慧」（即法性 dharmatā）等，與如來藏思想攸關的內容。請參照高崎（1966）與（1974）：763-767。



手段，其他的布施等物有什麼用呢？」因為，彼〔般若〕以外的〔布施等物〕之功能〔在前面〕已經闡述過了。如無眼者的布施等物，單只要以般若為導師（netṛ），〔便能〕趨近如所希求般之善逝的境地（bhūmi）。因此，〔布施等物〕被說是以般若為導師（upanāya）。然而，實現正等覺（samyaksaṃbodhi）的手段，並不單單只有般若而已。故「布施等隨從物是以般若為目的」〔此事〕成立。

（34605）〔或〕因〔其自身已〕離一切概念分別（kalpanā），〔因此〕對於〔「以無為有」之附加（samāropa 增益）及〔「以有為無」之〕損減（apavāda）的二極端寂默（mauna）故，或因具有以無學者（aśaikṣa）⁴⁵的身、語、意業為特徵的三寂默（maunatraya）⁴⁶故，〔被稱為〕「牟尼」（muni），〔「牟尼」〕也

⁴⁵ 亦即指阿羅漢。

⁴⁶ mauna（中性名詞）來自 muni（男性名詞，聖者、仙人等意），為默然、寂默之意，漢譯或音譯為牟尼、牟尼，有時也表聖者之意（森 2009）。mauneya 意指牟尼性、牟尼行，也作寂默，同 mauna。《俱舍論》（Abhidharmakośa-bhāṣya）第 4 章第 64a-c 偈頌及其注釋文裡，提到 maunatraya，並解釋如下。AKBh p. 267. 1-7: aśaikṣaṃ kāyavākkarma manaś caiva yathākramam / maunatrayaṃ... (64a-c) aśaikṣe kāyavākkarmaṇi kāyavānmauneye / aśaikṣaṃ tu mana eva manomauneyaṃ na manaskarmeti / kiṃ kāraṇam / cittaṃ hi paramārthamuniḥ / ... api khalu kāyavākkarmaṇi viratisvabhāvena na manaskarma / cittāvijñāptyabhāvāt / ... kasmād aśaikṣam eva nānyat / arhataḥ paramārthamunitvāt / 「〔頌曰：〕只有無學的身語業以及意，依序是三寂默（maunatraya）（64a-c）。〔釋曰：偈頌是說〕無學的身語業是身語的寂默（mauneya）；另一方面，只有無學的意是意寂默（mauneya），意之業則非，之〔意。〕何以故？因為心是勝義牟尼（muni）」

就是佛陀、世尊、亦即是持有救護被三苦性 (triduḥkhatā)⁴⁷ 所苦的全世界之志向者的人，「說」(jagau= jagāda= uktavān)，之意。在聖《般若波羅蜜》等經典中，〔牟尼他〕依次闡述了布施等隨從物是以般若為目的的。

(34610) 如《十萬頌般若波羅蜜〔經〕》(*Satasāhasrikā Prajñāpāramitā*) 中所述：「^{*}……其實，須菩提啊！正如同日輪和月輪活動於四大洲中，並且來到、巡回於四大洲一般，同樣地，須菩提啊！般若波羅蜜多活動於五波羅蜜多中，來到、巡回於五波羅蜜多。因為缺少般若波羅蜜多故，五波羅蜜多不〔能〕獲得『波羅蜜多』之名。其實，須菩提啊！正如同轉輪聖王 (cakravartin)⁴⁸ 如果沒有七寶的話，是不〔能〕獲得『轉輪聖王』之名一般，同樣地，須菩提啊！五波羅蜜多因為沒有般若波羅蜜多故，不〔能〕獲得『波羅蜜多』之名……⁴⁹。^{*}……其實，

故。……。再者，身語之〔無表〕業 (=行為的潛勢力)〔是〕作為以遠離 (virati) 為本質之物〔而存在〕，〔但〕意之業則非，因為心沒有無表業故。……。為何只有無學才是〔牟尼〕，其他人不是呢？因為阿羅漢是勝義牟尼 (muni) 故。」

因此，若依循《俱舍論》上述的解釋的話，這裡的 *aśaikṣakāyavānmanāḥkarmalakṣṇa*^o 也許應該翻譯為「以無學的身語業和〔無學的〕意為特徵的……」。又，如上已述，「無學」是指「阿羅漢」，「業」(karma) 是指無表業 (avijñaptikarma)。

⁴⁷ triduḥkhatā 指 duḥkhaduḥkhatātā(苦苦性)、vipariṇāmaduḥkhatā(壞苦性)、saṃskāraduḥkhatā (行苦性)。見 AKBh ad AK VI 3 (AKBh pp. 328-333)。

⁴⁸ 關於 cakravartin 轉輪聖王之意涵與演變，參見荒牧 (1974): 387 n. 56。

⁴⁹ 以上，從上標符號 ^{*}…… 到 ……^{*} 為止的引文，與 ADS pp. 111. 23-112. 10

須菩提啊！正如同任何小河，它們全都流入恆河所經之處，〔然後〕伴隨著恆河，它們流入大海一般，同樣地，須菩提啊！被般若波羅蜜多所攝取的五波羅蜜多，往趣一切種智性 (sarvākārajñatā)⁵⁰ 所經之處。……^{**51}〕〔如是〕詳細闡述。

(34708) 又再次，〔如〕下述：「橋尸迦啊！菩薩 (bodhisattva)⁵² 大士 (mahāsattva) 們的這個般若波羅蜜多，超越了布施波羅

之文一致。

⁵⁰ sarvākārajñatā，漢譯為「一切種智」或「一切相智」。大乘佛教中，此智有時被認為是佛才具有的智，乃是在一瞬間的直觀智中，同時認識勝義的與世俗的之一切存在物，或者被解釋為是同時認識諸存在物的共通之樣相(共相) 與個別之樣相(別相) 的智。相對於佛所擁有的此智，聲聞、緣覺擁有的名「一切智」，菩薩擁有的名「道種智」。不過，如此分別對應於三乘的三種智，其完整形態雖然見諸於《小品般若經》甚或《大智度論》等經論之中，但未必所有的大乘經論，都如此明確定義、區別這三種智。即使在《大智度論》中，也存有不同主張，有主張一切智與一切種智有別，也有主張二者是無別的。參見真野 (1972): 66 ff.，梶芳 (1980): 636 ff.，以及川崎 (1992): 111-117, 345-349。

⁵¹ 以上，從上標符號 ^{**}…… 到 ……^{**} 為止的引文，與 ADS pp. 112. 23-113. 3 一致。

⁵² 「菩薩」(bodhisattva 菩提薩埵) 一詞，大約是西元前 200 年前後出現，且於西元前 100 年時似已普及於印度佛教中。傳統以來，學者們或認為：在「本生」等佛傳文獻中，「菩薩」一詞，專指已成佛者如釋迦牟尼佛之前身，或雖尚未成佛，但已得授記，將來必定成佛者如彌勒菩薩，乃得此稱呼。大乘佛教興起後，有別於小乘之聲聞、緣覺，菩薩一字專指發起菩提心的大乘佛教修道者。換言之，與小乘中只有得授記者才得稱為菩薩不同，大乘中則即使是未得授記之凡夫，只要發起菩提心，皆得稱為「菩薩」(參見平川 1981，三枝 1981)。不過，近二、三十年來，隨著對大乘佛教之起源研



蜜多，超越了持戒波羅蜜多，超越了忍辱波羅蜜多，〔超越了精進波羅蜜多〕，超越了禪定波羅蜜多。⁵³ 其實正猶如，橋尸迦啊！或百或千的、無有引導者的天生之盲人們不能趣入 (avataṛaṇa) 道路，〔更何況〕如何趣入都城一般，同樣地，橋尸迦啊！無眼的五波羅蜜多，如果沒有般若波羅蜜多的話，就會變成沒有引導者的、天生之盲人們〔般之為物〕，沒有般若波羅蜜多的話，〔它們〕不能趣入菩提道，〔更何況〕到底要如何趣入一切種智性城呢？〕「然而，橋尸迦啊！當五波羅蜜多為般若波羅蜜多所攝取時，那時這些五波羅蜜多即成為有眼之物。並且，為般若波羅蜜多所攝取的這些五波羅蜜多，則獲得波羅蜜多的名稱」，如上詳細闡述。如上述般，於其他點也應依從經典〔之敘述〕來理解。⁵⁴

究的進展，學者們如 Gregory Schopen、Paul Harrison、Jonathan Silk、Jan Nattier、佐々木閑、下田正弘等陸續提出新的觀點。因此，傳統以來的上述兩種不同之菩薩觀，也受到質疑，參見 Nattier (2003)，下田 (2004) 等。

至於 bodhisattva 這一複合語之語義，其前分 bodhi 單純意指「覺悟」一義，但後分的 sattva 則有多種意涵，故複合語 bodhisattva 的整體意涵，也因此有多種解釋。Dayal 教授提出了七種語釋，並以為巴利文獻中的解釋，也就是「追求覺悟的有情」之解釋最為穩當 (Dayal 1932)。不過，梶山博士則認為大乘佛教雖然也接受了巴利文獻的解釋，但另一方面是更重視「有著向著覺悟的心或志向的人」這一新的解釋方式 (梶山 1983: 37-41, 1978b)。杉本 (1991) 一文對菩薩之語義也有清晰的整理。至於智作慧本身對菩薩語義的解釋，請見 42115 一節。

⁵³ 以下的引用近似 AS p. 87. 3-10 之文句。

⁵⁴ tib.作：de bzhin du gzhan yang 'dir mdo gzhan gyi rjes su 'brangs nas ji lta ba

(34801) 又，〔如下〕所述：「汝 (般若波羅蜜多) 經常為無垢的一切波羅蜜多所跟隨。無有非難者 (般若波羅蜜多) 啊！如同新月經常為諸星所跟隨一般。」⁵⁵

(34804) 又或者，〔偈頌中的〕「此」是緊接著〔本章之〕前的所說之物 (rūpa)，〔也就是〕以「止」為本質的一連串〔之議論〕(prabandha)。「隨從物」，因為是使般若生起者，〔故是〕彼〔般若〕的原因群與基礎之構成〔者〕。「以般若為目的」，〔即對〕彼〔隨從物〕而言，其「目的」、目標、也就是作為應被完成之物〔，如是的隨從物之目的〕，正是前面言及的「般若」，〔而牟尼說了那樣的〕它 (tam = prajñāitham)。⁵⁶ 因為在被「止」所淨化的心相續中，將〔有〕穀物 (sasya) 之生起 (niṣpatti)。

(34809) 如《集學論》中所述：「進而，〔若問〕此「止」的偉大性 (māhātmya) 是什麼〔的話，答曰：就是〕生起如實智 (yathābhūtajñāna) 之能力。因為牟尼說：『〔人〕定的 (samāhita) 〔人會〕如實知曉』。」⁵⁷ 《法集經》(Dharmasamgītiśūtra) 中，

bzhin du go bar bya'o. (翻譯：再者，如上述般，關於這一點也應依從其他的經典，作適當的理解。) 藏譯的譯文較梵文文句容易理解。

⁵⁵ 此偈頌，是來自《般若經》開頭偈頌 (第 8 偈頌) 的引用。般若系經典中，除了《十萬頌般若經》外，其他的《八千頌般若經》等梵文本的文獻中，其開頭都有一連串相同的偈頌群，其作者被認為是 Rāhulabhadra。請參見 AS p. 1 與赤松 (1989): 328 n. 3。

⁵⁶ 以上旨在說明偈頌中的 prajñāitham 是有財釋。

⁵⁷ 以上，引用自 ŚS p. 119. 9-10。後半句：samāhito yathābhūtaṃ jānātityuktavā munih 其實是來自 ŚS 的偈頌 9a (ŚS p. XLI)，但 ŚS 與《難語釋》雙方文字

此點亦被言及：「其心是〔入〕定的人，會有如實知見（yathābhūtarśana）。如實知見的菩薩，其大悲對有情發動。〔他如是想：〕⁵⁸ 『為了一切有情，我必須要完成此定門（samādhimukha 三昧門）。』他為彼大悲所驅使，圓滿關於戒（adhiśīlam）、關於心（adhicittam），以及關於慧（adhiprajñam）⁵⁹ 〔的三〕學後，現證無上正等覺」，⁶⁰ 如是詳細闡述。

（34906）〔本偈頌的文脈〕應如下連結：「因為」（hi= yasmāt）「牟尼說」，布施等「隨從物」，或者以「止」為本質的「隨從物」，是「以般若為目的」，因此〔行者〕「應該生起般若」、〔此中的〕「應該生起（utpādayet）」，即應該完成（niṣpādayet）、應該現觀（sākṣātkuryāt），應該修習（bhāvayet），應該實修（sevayet），或者應該反覆修為（bahulikūryāt）〔之意〕。

（34909）而彼「般若」是二種⁶¹：「是因的〔般若〕」以及

略有差異。ŚS (p. 119. 9-10) 中作：... asya śamasya ... prajñānāṭīty.avadaṇ. munih (點線處表差異處)。又 ŚS 9a 之文句，如根據 LVP ed. p. 348 n. 6 所述，也見諸於相應部等巴利文獻中。相對於《難語釋》的 jānāti，巴利文獻與 ŚS，皆作 pajānāti 或 prajānāti。又《難語釋》28716 中也引用了 ŚS 的此偈頌，在那裡則作 ... prajñānāṭīty.avadaṇ. munih。

⁵⁸ 根據 ŚS 文，在此處補上 evaṃ cāsyā bhavati。

⁵⁹ adhiśīla、adhicitta 等字，漢譯或做「增上戒」、「增上心」等。依據 BHSD p. 12、p. 13、p. 15、p. 527 所言，adhiśīla 等字可作副詞（意思：關於戒）、形容詞、或作為名詞放在複合語的前分使用。《難語釋》此處的 adhiśīlam、adhicittam、adhiprajñam，明顯當作副詞解，故譯為「關於戒」等。

⁶⁰ 與 ŚS p. 119. 11-14 之引用文句相同。

⁶¹ skt.: sā ca prajñā dvividhā hetubhūtā phalabhūtā ca /，意即有二種，但依照

「是果的〔般若〕」。「是因的〔般若〕」也是二種：「信解行（adhimuktīcarita）⁶² 菩薩的〔般若〕」以及「入地（bhūmipraviṣṭa）菩薩的〔般若〕」。另一方面，「是果的〔般若〕」，以無相故，其本質是具備了一切殊勝形象之「一切是法空的」之體悟。⁶³ 它們之中，首先，由聞、思、修所成的「是因的〔般若，即信解行菩薩的般若〕」，藉著依次地反覆實修，使「入地〔菩薩〕的般若」生起。接著，彼〔是果的般若〕，藉著一個比一個上位的「地」之獲得，乃至離二障（āvaraṇa）⁶⁴ 為止，不斷增長卓越性，〔最後，〕使本質為離一切概念分別網的佛果般若生起。正



梵語當譯作「是二種」，此是梵語之慣用表達方式，如下方的 hetubhūtāpi dvividhā adhimuktīcaritasya ca bhūmipraviṣṭasya ca bodhisattvasya /，以及 BCAP 35307-08: sā ca saṃvṛtīr dvividhā lokata eva / tathyaṣaṃvṛtīr mithyāsaṃvṛtīś ceti / 等。

⁶² 關於 adhimuktīcarita（信解行），此修行階段的具體所指，佛教傳承中有不同理解。例如在《瑜伽師地論》〈菩薩地〉中，此是指從菩薩初發心開始，到得清淨意樂為止的凡夫位（見《瑜伽師地論》頁 553b, Dayal 1932: 278 ff.）。但在蓮華戒（Kamalaśīla）的《修習次第 初篇》（*Bhāvanākrama I*）中，此被理解為四順抉擇分，也就是四加行道（參見芳村 1974: 362 ff.、森山 1989: 9）。智作慧此處的 adhimuktīcarita 意謂何者，譯者無法斷定。又複合語 adhimuktīcarita 之前分 adhimukti（信解）之意涵，請參照櫻部（1975）: 36，楠本（1998）、（1999）。附帶地，ŚS 中，寂天將 adhimukti 分為「劣信解」與「優信解」二類（田村 1982: 256f.）。

⁶³ phalabhūtā tu sarvākāraṇāropetasarvadharmasūnyatādhiḡamasvabhāvā animittayogena /

⁶⁴ 二障（ubhayāvaraṇa）即煩惱障（kleśāvaraṇa）和所知障（jñeyāvaraṇa），智作慧對此之解釋，見本章第 55 偈頌之注釋（BCAP 44710 以下）。

是因此之故，〔偈頌中才〕說，「因為期望苦的停止」。

（35003）「苦」，就是屬於被攝入於五趣中的有情的集合體的〔苦〕，和屬於自己的〔苦，這二種類之物〕。也就是與輪迴相關的〔有情〕的〔苦〕的，以生、老、病、死為本質的苦，以愛別離、怨憎會、求不得為特徵的〔苦〕，以及要言之，以五取蘊（pañcaupādānaskandha）⁶⁵ 為自體的〔苦〕，⁶⁶ 〔彼苦「的」〕「停止」，〔即〕滅、寂靜，也就是因為具有不再生的性質之故，恆常地斷滅，之意。「因為期望」彼（=苦的停止），即因為意欲、因為欲求〔彼〕之意。⁶⁷

（35009）亦即是這樣的：對有著顛倒的觀念的人來說，藉著將不存在之物附加（samāropa）為存在的執著之力，生起「我」、「我的」之認識，從而有非根源的思惟（ayoniśomanasikāra 非

⁶⁵ 亦即五蘊的別名。取（upādāna）乃煩惱，是對於生存的執著、欲望。「五取蘊」意指執著生起之根柢的色受等五物之集聚，或意指被執著的、構成人類生命的色受等五要素之集聚。換言之，作為生命個體存在的人類係以「執著」或「欲望」為根本，此謂之「五取蘊」。

⁶⁶ 有部、法藏部等北傳阿毘達磨的傳承中，將以上被列舉之諸苦，統稱為「八苦」。至於南傳阿毘達磨體系中所言的「苦」，與北傳有若干差異。又，上述最後的「要言之五取蘊苦」此項，在北傳阿毘達磨中，有時候與前七苦（生苦～求不得苦）並非是並列關係（藤田 1980: 203-212）。

⁶⁷ skt.: tasyāḥ kāṅkṣayā abhilāṣeṇa chandeneti yāvāt / 直譯的話，當作：有著對於彼（=苦的停止）的「期望」，即〔有著對於彼的〕意欲、慾望之意。以上是解釋偈頌 duḥkhanivṛttikāṅkṣayā。又此句或可意譯為「期望苦的停止的話」，比較通順。



理作意）之所產的貪欲等煩惱群⁶⁸ 出生。由彼〔煩惱群而有〕業（karman）⁶⁹ 〔出生〕，由彼〔業，有再〕生（janma）〔出生〕，且由彼〔生，有〕病、老、死、愁、悲、苦、憂、惱出生。同樣地，而有此「單單⁷⁰ 只是大苦蘊」的集起（udaya）⁷¹ 出現。因此，對以正智慧觀察有著如是順觀形相之緣起

（pratityasamutpāda）的人來說——再者，對看到彼同一物〔即緣起〕是無我的、無我所的，作為有著與幻、陽炎、蜃氣樓、夢、影像等一樣樣相之物，實際是無自性（niḥsvabhāva）的，的人來說——，基於如實智⁷² 〔的觀察〕，以迷妄（moha 痴）為本質的無明這一存有支分（bhavaṅga 有支），因其自體與彼

⁶⁸ 《中論》中注釋家們認為貪欲等煩惱之產生與「非根源的思惟」有關。例如清辨在《般若燈論》（*Prajñāpradīpa*）中提及：「〔貪欲、瞋恚、無明（=貪、瞋、痴）〕並不限於只由淨和不淨的顛倒〔所生〕。因為作為它們（貪欲等）生起的原因，還有『非根源的思惟』等等」。又，月稱在《明句論》中也提到無明是以「非根源的思惟」為原因，詳細內容請參照梶山（1980）: 141，May（1959）: 181 n. 586。

⁶⁹ 此處的 karma，不只是身、語、意的行為，也意味招感這些行為的果報之潛在的能力。故此處採用傳統漢譯「業」一字，不譯為「行為」。

⁷⁰ skt.: evam asya kevalasya mahato duḥkḥaskandhasya samudayo bhavati / 此處 kevala 的翻譯採取梶山（1980）: 131 之翻譯。松本（1989）: 60 中，將 kevala 翻譯為「純粹的」或「全部的」。又這裡的「單單只是大苦蘊」傳統漢譯作「純大苦蘊」。

⁷¹ 關於 samudaya 的語義問題，請參見松本（1989）: 86 n. 34。

⁷² LVP ed. 中作 °parijānāt °，此處依 tib. (yongs su shes) 以及 Vaidya ed.，訂正為 °parijñānāt °。

〔如實智〕⁷³ 是對立 (vipakṣa) 的，止滅不起。無明滅故，以彼 (無明) 為原因的諸形成作用 (saṃskāra 行) 則滅。應知：如〔上述〕般，各各先行的「是因之物」滅故，各各繼起的「是果之物」則滅，乃至存有支分滅故，老、死、愁、悲、苦、憂、惱則滅。同樣地，而有此「單單只是大苦蘊」的滅發生。「它們之中，無明、渴愛與取着被區分 (vyavaccheda)⁷⁴ 為煩惱道。

⁷³ Oldmeadow tr.中，將 skt. 中的 tadvipakṣātmakatayā 之 tad 理解為「無明」之意。Oldmeadow tr.: This is on account of thorough knowledge of things as they are insofar as the nature [of thorough knowledge] is adverse to that [ignorance]. 不過根據 skt. 先後語順，tad^o 應指如實智較恰當。

⁷⁴ LVP ed. 此處文本都作 vyavacchedaḥ (被區分的)。相對於此，DS (即《十地經》) 和 ŚS 雙方的文本中都採否定意涵的 avyavacchedaḥ 一字。DS 的對應 skt. 之文節，荒牧教授之日譯的意思如下。「關於這些，若加以分類的話，(1) 關於根本真理的無知，以及 (8) 愛着，以及 (9) 對於迷惑之存在的執着，〔這些是〕煩惱心的流轉，經常相續而流。(2) 主體的行為以及 (10) 迷惑之存在是業的流轉，經常相續而流。上述以外之物是苦惱的流轉，經常相續而流。」(見荒牧 1974: 181)。另一方面，將十二支分類為煩惱(惑)、業、苦三群之方式，《十地經》外，也見於傳為是龍樹 (Nāgārjuna) 所作的《因緣心論》(Pratīyasamutpādabṛdaya)、《大毘婆沙論》等文獻中。例如，《因緣心論》第 2 偈頌說：「第一與第八與第九是煩惱(惑)。第二與第十是業。而剩餘的七者是苦。十二法〔被〕收攝為三。」(Gokhale 1955 p. 103: ādyāṣṭamanavamāḥ syuḥ kleśāḥ karma dvitīyadaśamau ca / śeṣāḥ sapta ca duḥkhaṃ trisaṃgrahā dvādaśa tu dharmāḥ //) 因此，如梶山 (1980): 97f.、112 ff. 中所指謫的，如是思考似乎在龍樹前後時代是普遍的想法。又，《俱舍論》中也可看到同樣的想法，只不過不同於「煩、業、苦」此三群的分類名稱，《俱舍論》採用的是「煩惱、業、事 (vastu)」的分類名稱 (AK III



諸形成作用與存有被區分為業道。其餘諸部分被區分為苦道」。⁷⁵ *……前端〔滅則〕後端滅，〔此〕被區分為滅道。正如〔上述〕，三個道不具有主體 (nirātmaka 無我的)，〔是〕沒有主體和主體所有的，且〔是〕因生而生、因滅而滅。〔何以故？其〕本質正如諸蘆束〔之相依而立〕般〔故〕……⁷⁶。這一點後面將透過論理 (yukti 理證) 和經典 (āgama 教證) 詳細地闡明。

(35109) 因此，如〔上述〕般，對於用般若觀察：「被形成物 (saṃskṛta 行)〔是〕以夢、幻等為本質的」的人來說，因為〔他〕理解一切物乃作為無自性之物〔而存在〕，基於對勝義的體悟，〔他會〕有伴隨著潛在印象 (vāśana 習氣) 的所有過失群之滅發生。因此，般若〔是〕一切苦的止滅之因〔，這一點〕是妥當的。

(35113) 又同樣地，依據論理與教證進行考察者的人，會生起對事物之真實無倒辨析⁷⁷〔這樣的般若〕。為了闡示彼 (tad)，〔尊師寂天接著〕說了「世俗」云云之二諦的確立 (第 2 偈頌)。

26-27 = AKBh p. 134. 6ff.)，此與《大智度論》的相同。

⁷⁵ 引號中文句係引用自《十地經》(略語 DS)。DS 的文本，請參見近藤 (1936) p. 101. 2-4, Rahder (1926) p. 50 sect. I, Vaidya (1967) p. 33. 6f.。寂天的 ŚS (p. 227. 11f.) 中也可見到相同的引用。

⁷⁶ 從 skt. 文末 iti 一字來看，*……到 ……* 為止的文句似乎也是引用，其 skt. 與 DS 以下的一段文句類似：pravibhāgataḥ pūrvāntāparāntanirodho vartmavyavacchedaḥ / evam eva trivartma nirātmakam ātmātmīyarahitaṃ sambhavati vibhavati svabhāvato naḍakalāpasadṛṣaṃ / (近藤 1936 p. 101. 4-5)

⁷⁷ 對 pravicyayaḥ 一字，tib. 中沒有對應之翻譯。

⁷⁸（以下接第2 偈頌。本譯注完。）

略語與參考文獻（漢字依筆畫順序）

一、原典

AK = *Abhidharmakośa* of Vasubandhu.

AKBh = *Abhidharmakośabbāṣya* of Vasubandhu.

Ed. by P. Pradhan: *Abhidharma-kosabbāṣya of Vasubandhu*. TSWs 8, Patna, 1967.

ADS = *Aṣṭadaśasāhasrikā Prajñāpāramitā*,

Ed. & tr. by E. Conze: *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭadaśasāhasrikāprajñāpāramitā, Chapters 55 to 70 Corresponding to the 5th Abhisamaya*. SOR Vol. 26, Roma, 1962.

AS = *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*.

Ed. by P. L. Vaidya *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā with Haribhadra's Commentary Called Āloka*. BST No. 4, Darbhanga, 1960.

BCA = *Bodhicaryāvatāra* of Śāntideva.

BCAP = LVP ed. = *Bodhicaryāvatārapañjikā* of Prajñākaramati.

Ed. by Louis de La Vallée Poussin: *Prajñākaramati's*

⁷⁸ 對 *satyadvayavyavasthām āha saṃvṛtir ity ādi* 一句，tib.中未有對應翻譯。

Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva.

Bibliotheca Indica, Calcutta, 1901.

DS = *Daśabhūmikasūtra*.

(1) Ed. by J. Rahder (skt. prose only): *Daśabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi Chapitres Vihāra et Bhūmi*. Louvain, 1926.

(2) Ed. by 近藤隆晃 (skt., vers. & prose), see 近藤 (1936).

(3) Ed. by P. L. Vaidya (skt., prose only): *Daśabhūmikasūtra*. BST No.7, Darbhanga, 1967.

Pras = *Prasannapadā* of Candrakīrti.

Ed. by Louis de La Vallée Poussin: *Mūlamadhyamakakārikās (Madhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti*. Bibl. Bud. 4, 1903-1913.

Gokhale (1955) = *Pratītyasamutpādahṛdayakārikā* of Nāgārjuna.

Ed. by V. V. Gokhale: *Der Sanskrit-Text von Nāgārjuna's Pratītyasamutpādahṛdayakārikā. Studia Indologica: Festschrift für Willibald Kirfel zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*. Bonn, pp. 101-106, 1955.

Vaidya ed. = Ed. by P. L. Vaidya: *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*. BST No. 12, Darbhanga, 1960.

ŚS = *Śikṣāsamuccaya of Śāntideva*.

Ed. by P. L. Vaidya: *Śikṣāsamuccaya of Śāntideva*. BST No.



11, Darbhanga, 1961.

tib. = *Bodhicaryāvatārapañjikā*. Tibetan tr. by Sumatikīrti (Sumatikīrti), rev. by Yon tan rgya mtsho. *Byang chub kyi spyod pa la 'jug pa'i dka' 'grel*. Derge (DBU MA 10): No. 3872 La: 185a3-288a7, pp. 93-144; Peking (Vol. 100) No. 5273 La: 205a4-325a5, pp. 65-113.

《瑜伽師地論》：大正 30（No. 1579 玄奘譯），頁 279-882。

二、現代研究（含字典）

BHSD = *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*. Ed. by F. Edgerton. Chaudhary, R.

(1975): *The University of Vikramaśīla*. Bhagalpur.

Dayal, H.

(1932): *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. London.

Nattier J.

(2003): *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*. Honolulu: University of Hawai's Press.

May, J.

(1959): *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti*. douze chapitres traduits du sanskrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine. Paris.

Hopkins, J.

(1980): *Compassion in Tibetan Buddhism*. London.

Ishida, Ch.

(1988): Some New Remarks on the *Bodhicaryāvatāra* Chap. V. In: *Indogaku Bukkyogaku Kenkyū*, 37-1: 476-479.

Oldmeadow tr.= Oldmeadow, P. R. (tr.)

(1994): A Study of the Wisdom Chapter (Prajñāpāramitā Pariccheda) of the *Bodhicaryāvatārapañjikā* of Prajñākaramati. A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy of the Australian National University.

Obermiller, E.

(1986): *History of Buddhism (Chos-'byung) by Bu-ston*. Heidelberg. 1st: 1931 / reprinted: 1986 Delhi (page citations are to the reprint edition of 1986).

Roerich, G. N.

(1988): *The Blue Annals*. Part 1 & 2, Delhi (1st: 1949 / 2nd: 1976 / 3rd: 1988).

Saito, A.

(1993): A Study of Akṣayamati (= Śāntideva)'s *Bodhisattvacaryāvatāra* as Found in the Tibetan Manuscripts from Tun-huang. Grant-in-Aid for Scientific Research (C) No. 02801005, 1990-1993.

(1999): Remarks on the Tabo Manuscript of the *Bodhisattvacaryāvatāra*. *Tabo Studies II*, ed. by Scherrer-Schaub, C. A. & Steinkellner, E., Serie Orientale



- Roma No. 87, Roma, pp. 175-188.
- Schiefner, A.
(1868): *Tāranāthae de Doctrinae Buddhicae in India Propagatione*. (Tibetan text edition) 1st: 1868 Petropoli / 2nd: 1963 Tokyo.
- Schmithausen, L.
(1969): *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*. (Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 264.Bd., Abh. 2), Veröffentlichungen, Heft 8, Wien: H. Böhlau.
- Sweet, M. J.
(1977): *Śāntideva and the Mādhyamika: The Prajñāpāramitā-pariccheda of Bodhicaryāvatāra*. Ph. D. Thesis, University of Wisconsin, Madison.
- Takasaki, J.
(1966): Dharmatā, Dharmadhātu, Dharmakāya, and Buddhadhātu — Structure of the Ultimate Value in Mahāyāna Buddhism —. In: *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 14-2: 903-919.
- Williams, P.
(1998): *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*. Surrey.
- 下田 正弘

- (2004): 〈菩薩の佛教〉,《法華文化研究》30: 1-18。
- 川崎 信定
(1992): 《一切智思想の研究》,東京:春秋社,頁 111-117, 345-349。
- 三枝 充憲
(1981): 〈概説 —— ボサツ、ハラミツ ——〉,《講座・大乘佛教 1 大乘佛教とは何か》,東京:春秋社,頁 89-152。
- 小野 妙子
(2000): 〈入菩提行細疏における (sugata) の語義解釈について〉,《印度學佛教學研究》49-1: 371-373。
- 平川 彰
(1981): 〈大乘佛教の特質〉,《講座・大乘佛教 1 大乘佛教とは何か》,東京:春秋社,頁 1-58。
- 立川 武藏
(1980): 〈言語活動の止滅と空性 —— プラパンチャについて ——〉,《佛教學》9/10: 145-163。
(2007): 《空の實踐ブッディスト・セオロジー(4)》,東京:講談社。
- 田村 智淳
(1982): 〈中觀の實踐〉,《講座・大乘佛教 7 中觀思想》,東京:春秋社,頁 251-282。
- 丹治 昭義
(1981): 〈無我と實在 —— 中論第十八章の注釋史的考



察（二）》，《南都佛教》47：19-43（又收於《沈黙と教説中觀思想研究 I》，吹田市：關西大學東西學術研究所，1988年）。

（1985）：〈中觀派の菩薩觀——中論から入中論へ〉，《日本佛教學會年報》51：125-141。

（1988）：《中論釋 明らかなことば I》，大阪：關西大學出版部。

石田 智宏

（1993）：〈Bodhicaryāvatāra における波羅提木叉と懺悔法——改編と改譯の證跡——〉，《佛教史學研究》36: 2: 1-27。

（2002）：〈『入菩提行論』の自證説批判——敦煌本と現行本の構成について〉，《初期佛教からアビダルマへ：櫻部建博士喜壽記念論集》，京都：平樂寺書店 pp. 431-445。

安井 廣濟

（1970）：《中觀思想の研究》，京都：法藏館（1961 初版，1970 年再版）。

安井 洋一

（2012）：〈『入菩提行論』の註釋文獻について〉，《智山學報》61：35-55。

赤松 明彦

（1989）：《大乘佛典 中國・日本篇 1 大智度論》，東

京：中央公論社。

江島 惠教

（1966）：〈『入菩提行論』の註釋文獻について〉，《印度學佛教學研究》14-2：644-648。

杉本 卓洲

（1991）：〈菩薩の語義〉，《佛教文化學論集：前田惠學博士頌壽記念》，頁 506-513。

松本 史朗

（1989）：《緣起と空：如來藏思想批判》，東京：大藏出版社。

芳村 修基

（1974）：《インド大乘佛教思想研究——カマラシーラの思想——》，京都：百華苑。

長尾 雅人

（1978）：《中觀と唯識》，東京：岩波書店。

近藤 隆晃

（1936）：《Daśabbhūmīśvaro Nāma Mahāyānasūtraṃ 梵文大方廣佛華嚴經十地品》，東京：大乘佛教研揚會。

荒牧 典俊

（1974）：《十地經 大乘佛典 8》，東京：中央公論社。

高崎 直道

（1966）：〈gotrabhū 與 gotrabhūmi〉，《印度學佛教學論集：金倉博士古稀記念論文集》，京都：平樂寺書店，頁 313-336。



真野 龍海

(1972)：《現觀莊嚴論の研究》，東京：山喜房佛書林。

原 實

(1992)：〈Śīla 研究(名詞連合)〉，《印度哲學佛教學》7：18-23。

梶山 雄一

(1969)：(上山春平 共著)《佛教の思想 3 空の論理》，東京：角川書店。

(1978a)：〈知恵のともしび〉，《世界の名著 2 大乘佛典》，東京：中央公論社，頁 287-328。

(1978b)：〈菩薩・大士の語義について(一)(二)〉，《國譯一切經印度撰述部月報 三藏集》第 4 輯，東京：大東出版社，頁 89-104。

(1980)：〈中觀派の十二支縁起解釋〉，《佛教思想史 3 佛教内部における對論 —— インド〉，京都：平樂寺書店，頁 89-146。

(1983)：〈般若思想の生成〉，《講座・大乘佛教 2 般若思想》，東京：春秋社，頁 1-8。

梶芳 光運

(1980)：《大乘佛教の成立史的研究》，東京：山喜房佛書林。

梶原 三恵子

(1991)：〈Bodhicaryāvatāra の基本性格 —— 人稱の意

味するところ ——〉，《待兼山論叢》25：25-38。

齋藤 明

(1985)：〈中觀系資料〉，《講座敦煌 6・敦煌胡語文獻》，東京：大東出版社，頁 311-347。

(1986)：〈敦煌出土 アクシャヤマティ作『入菩薩行論』とその周邊〉，《チベット佛教と社會》，東京：春秋社，頁 79-109。

(1994)：〈『入菩薩行論』の謎と諸問題 —— 現行本第 9 「知恵の完成(般若波羅蜜)」章を中心として ——〉，《東方學》87：136-147。

(1996)：〈『入菩薩行論解説細疏』のシャーンティデーヴァ理解〉，《今西順吉教授還暦記念論集 インド思想と仏教文化》，東京：春秋社，頁 582-594。

(1997)：〈『入菩薩行論』新舊両本における自我批判〉，《日佛年報》62：49-62。

(2000)：〈シャーンティデーヴァ作『入菩薩行論』の傳承と変容 —— 初期本テキストの發見秘話〉，《(日本)科學研究費助成事業研究成果報告 (A)，No. 11164230，1999-2000。

森山 清徹

(1989)：〈Kamalasīla と Haribhadra (2) —— Haribhadra の引用する Bhavanakrama I ——〉，《佛教論叢》33：6-10。

森 章司

(2009)：〈遊行と僧院の建設とサンガの形成〉，《中央學



術研究所紀要》「モノグラフ篇」no. 14
(<http://www.sakya-muni.jp/monograph/14/16/5parivrajaka.html>, p. 1)。

楠本 信道

(1998)：〈adhimukti 研究〉，《哲學》50：95-107。
(1990)：〈大乘莊嚴經論における‘adhimukti’の意味〉，《印度學佛教學研究》47-2：113-115。

榎本 文雄

(1983)：〈初期佛典における āsrava (漏)〉，《南都佛教》50：17-28。

藤田 宏達

(1980)：〈苦の傳統的な解釋 —— アビダルマ佛教を中心として ——〉，《佛教思想 5 苦》，京都：平樂寺書店，頁 201-240。

櫻部 建

(1975)：《佛教語研究》，京都：文榮堂。
(1978)：〈存在の分析(『俱舍論』第1章・第2章)〉，《大乘佛典》，東京：中央公論社，頁 329-396。



The Translation & Annotation of the “Prajñāpāramitā Chapter” (Verse 1 & Commentary) of *Bodhicaryāvatāra-pañjikā*

Ven. Jien-Hong
Dharma Drum Institute of Liberal Arts, Associate Professor

Abstract

As a work that has influence on Indian and Tibetan Buddhism, *Bodhicaryāvatāra*, is an important treatise written by Śāntideva, an active Mahāyāna Buddhist monk at Nālandā Monastery during the first half of the 8th century. According to legend, the number of commentaries for *Bodhicaryāvatāra* written by the Indians was as many as one hundred. The texts that are still available today, however, are only about ten volumes. Among these, the only extant Sanskrit manuscript is Prajñākaramati’s *Bodhicaryāvatāra-pañjikā*.

Prajñākaramati was one of the great scholastic monks at Vikramaśīla, the largest Buddhist monastery roughly about 10th-11th century India. About the same era were scholars such as Ratnākaraśānti and Jñānaśrīmitra. *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* is Prajñākaramati’s most important masterpiece, in which it states that the 9th Chapter of Śāntideva’s *Bodhicaryāvatāra* can be divided into several sections as follow. Firstly, verses 1 to 5 are the outline of the Mādhyamika’s theory of the two truths. Next, from

verses 6 to 151 are the arguments surrounding this theory. Through these verses, Śāntideva disputed the argumentations of his opponents from the standpoint of a Mādhyamika thinker and he eventually reached the conclusion that anything causally produced is empty in substance and is ultimately neither arising nor ceasing. This, apparently, is the ideology of emptiness since Nagarjuna. And thirdly, verses 152 to 168 form the conclusion of the chapter.

This paper translates and annotates the commentary of verse 1. As mentioned above, verses 1 to 5 are related to the theory of the two truths, which is the core concept of the Mādhyamika. Among these, verse 1 is a preface to the theory, furthermore, it can also be considered as an introduction to chapter 9. Prajñākaramati wrote an extremely detail commentary for this verse even though it only consists of one verse. Perusing its content, it's not hard to conclude that this commentary can be viewed as a preliminary study of Mahāyāna Buddhism as well. Besides translating this commentary from Sanskrit to modern Chinese, this paper also provides detailed footnotes to its use of terminologies and references. For the convenience of its readers, this paper tries to use modern terms in Chinese during the translation.

Key words: Prajñākaramati; *Bodhicaryāvatāra-pañjikā*; Prajñāpāramitā; *Bodhicaryāvatāra*; Mādhyamika

