

中華佛學學報第 7 期 (pp. 41-72)：(民國 83 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 7, (1994)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

《入中論釋》「初品」譯注

釋如石(陳玉蛟)
前中華佛學研究所副研究員

提要

本文分為譯序和譯注兩部分。譯序部分有四：

- 一、簡述以語體文重譯〈入中論釋〉之緣起；
- 二、根據史料略究作者月稱之生平；
- 三、略說此論內容大義；
- 四、簡介〈入中論〉在印、藏弘傳的情形以及現存的相關注疏。

譯注部分，是用語體文譯注的方式重新處理藏譯本〈入中論釋〉初品。研究結果發現，以語體文重新譯注此論，不僅其有時代的意義，亦有助於論義組部的了解。文後的附錄，是「初品」兩種藏文版本的對勘表。

關鍵詞： 1.入中論 2.入中論釋 3.極喜地 4.月稱

壹、譯序

一、重譯緣起

月稱的《入中論釋》，早先已由法尊法師譯成漢文，原本不需重譯；今以語體文重新譯注，主要基於下述二點理由：(一)時下年輕一輩學佛的後進，在文言文的理解上已有愈來愈困難的趨勢；(二)法尊的譯筆雖甚精巧，民國以來堪稱第一，但是翻譯和校對上的疏忽以及版本之間的出入，在所難免；因此，目前流通的譯本中，仍發現有不符原文的地方。茲略舉「初品」中三處為例：

(1) byang chub dam pa yang dag brags par bgyi／

如實宣揚勝菩提

法尊譯：聞佛演說勝菩提[1]

(2) dam pa dag gis gnyis po 'di rang gi bdag nyid gsal bar byed pa ltar gnas par mthong ste／'di lta ste／skad cig re re la mi rtag pa nyid dang／rang bzhin gyis stong pa nyid...

諸智者明見：(水波與月影) 這兩者猶如呈現自本性般地存在著，即剎那無常與自性空.....

法尊譯：諸智者明見二事：謂剎那無常及自性空[2].....

(3) ma byung ba dang yang dag par ma byung ba dang log pa／

無生、真實不生、虛妄

法尊譯：無實、無生、亦無虛妄[3]

以上所舉三例，在教義的理解上是有些差距的，有必要加以澄清。倘若能藉著重譯的機緣，參照印、藏注疏，對法尊譯本詳加修訂、審校和注釋，或許有助於後人更清楚地理解《入中論》的論義。

二、月稱生平略究

關於月稱的生平事蹟，漢文資料全缺，只有西藏史料中還保留了一些。在這僅存的一點資料中，如果再刪除那無法作客觀研究的神通事蹟[4]而慎言其餘，就很難有什麼話可說了。因此，關於月稱的生平，只能簡單略究如後。

月稱誕生於南印度一個名叫三曼多 (Samanta) 的地方，時間大約是在名唯識家護法的前半生。他從小就廣學各種學問，出家以後，更精通一切經論。後來，曾跟隨清辨的多位學生以及佛護的弟子蓮花覺 (Kamalabuddhi) 學習龍樹諸論；同時，也貫通了顯密，成為一位頂頂有名的大學者。月稱一生著有：《五蘊品類論釋》、《瑜伽行四百論廣注》、《六十頌如理論釋》、《歸依七十頌》、《入中論》及其論釋等。其中，最著名的是《中觀根本明句釋》和《密集明燈釋》；這兩部論釋，被譽為如日月的「二明論釋」。

後來，月稱在南印度一帶弘法，在恭軍那 (Konkuna) 國破斥外道的多次辯難，使大多數的婆羅門和長者歸依佛教。最後，他在摩奴潘加 (Mannubhanga) 山修習密咒，獲得殊勝的成就，住了很長一段時間以後才逝世。[5]

上述「月稱約生於護法前半生」的說法，出自多羅那他《印度佛教史》，大致可以採信；因為月稱在《入中論釋》和《四百論釋》中，都曾經提到護法。[6]此處所謂「前半生」，以通常人的壽命而言，大約是二十至四十歲之間；因此，月稱的出生應該晚，而且至少要比護法晚個二十到四十年。關於護法的年代，筆者接受 Erich Frauwallner 的考證，即護法的生卒年為 530 ~ 561A.D.，而稍早於護法的清辨則為 500 ~ 570A.D.。[7]依此考據為準，那麼月稱應該生於 550 ~ 570 之間。今暫定為公元 560 年。

p. 44

假設月稱在二十歲左右 (580A.D.) 開始學習龍樹宗義，那時清辨和佛護早已作古，所以只能跟隨他們的弟子學習中觀教義。如此推算，便與史傳的說法大致吻合，所以我們可以設定：月稱約生於公元 560 年。那麼卒年呢？《印度佛教史》中記載月稱的壽命頗長，住世四百年以後，才化虹光而去。今假設他足足活了一百歲，那麼應該是卒於公元 660 年左右。因此，本文暫把月稱的生卒年，定位在 560~660A.D. 之間。[8]

此外，關於月稱的事蹟，《印度佛教史》中還說：護法在月稱退休以後，繼任那爛陀寺方丈；又說：月稱在那寺與月官進行過七年的辯論。[9]這些說法頗值得懷疑。因為：

第一：較多羅那他早二個半世紀的布敦 (Bu ston , 1290~1364A.D.)，在他的《佛教史大寶藏論》中，沒有記載月稱擔任方丈一事；雖然提到了辯論，但是未說長達七年之久。[10]

第二：此時，中觀、瑜伽之諍方興未艾，一向以唯識學掛帥的那寺，怎可能把方丈之職，如此輕易地轉移到中觀宗月稱手上，然後再交還給護法呢？

第三：月稱的出生起碼比護法晚二十年以上，因此不太可能在護法之前任那寺方丈。

第四：果真月官與月稱在那寺進行過為期七年的馬拉松式的大辯論，那麼公元 632~637 年在那寺求學的玄奘，以及其後於 673~685 年間留學印度的義淨，在《大唐西域記》和《南海寄歸內法傳》中怎會不記上一筆呢？《寄歸傳》中只說，月官是大雄才菩薩，義淨去到印度之時他還活著，可是沒有提到月稱和辯論一事。

基於上述的討論，筆者產生了如下幾點看法：

1. 月稱可能和佛護、清辨等中觀師一樣，都不是那爛陀寺出身，主要活躍於唯識思想較不流行的東、南、東南印一帶，很少到中、北印弘法。
2. 月稱和月官或許曾經在那寺辯論過，但是決非七年之久，頂多只是短期的。此外，

p. 45

從月官獲得好評這件史料推測，當時中觀宗屈居劣勢的可能性較大。

3. 月稱在世之時，其名望似乎遠不及月官響亮。
4. 《印度佛教史》的作者多羅那他(1575~1634A.D.)，年代上距離月稱長達千年之久，而且未曾親臨印度求學考察；因此，他所記載有關初、中期的印度佛教史料，必多訛傳。

三、《入中論》大義

《入中論》，是印度中觀宗應成派大師月稱寫的。月稱的著作很多，大部分是注解龍樹和提婆論書的論釋；其中，以獨立創作的方式表達他個人見、道、果一貫中觀思想體系的作品，僅此一部。因此，現代的學者大都認為：此論是月稱的代表作。^[11]

《入中論》屬於偈頌體裁，言簡意賅，能清楚表達的義理十分有限；所以月稱又親自作了長行體裁的注解——《入中論釋》。

在這部自注裡面，月稱一開始就開宗明義地說：「為了使人悟入《中論》，所以寫作《入中論》。」由此可見，《入中論》是一部指引學人深入理解龍樹《中論》的入門書。

所謂「使人悟入」，從論釋本身的內容來看，其實是藉著破斥他宗曲解或權釋《中論》的方法反顯《中論》的正見，而非以正面解釋《中論》內容的方式使人悟入；這正是應成派最典型的論證方法。月稱在自注裡面也曾經明說：「不通達真實義故，謗此深法(《中論》)，今欲無倒顯示論真實義故，造此入論——入中觀論。」這就明白地表示了，《入中論》主要是為了破除當時的宗派異見而寫的。

在龍樹那個時代，唯識宗尚未成立，中觀宗內部的思想也還沒有分歧，所以《中論》所破斥的對象，都是外道邪見和部派的不了義教。至於後來衍生的「心外是有境或無境」和「名言中諸法有無自相」等諍議，在《中論》裡面尚不見有明顯的申論。但是，佛教經過四百年的發展以後，到了月稱的時代，思想背景已大為改觀。唯識宗盛極一時，自續與應成成分河飲水，而且都各以自宗的宗見注釋《中論》。在月稱看來，這些《中論》的注釋，除了佛護一家獨得中觀正義之外，其餘各說，皆有所偏，都應該糾正。然而，這些宗派異見又都是龍樹以後才陸續出現的；如果把它們全部扯進一部《中論》的注釋裡面詳加討論，似乎不太合適。所以月稱只好在寫就《中觀根本明句釋》之前，先寫一部《入中論》，以便專門處理這些棘手的問題。藉著辯破清辨論師和唯識宗義，反顯自宗所抉擇的中觀義理不同於其他中觀師；同時也強調，《中論》是不可以用唯識宗義來曲解的。

p. 46

再者，由於所論破對象的緣故，《中論》廣說人法二無我，而不談菩薩廣大的道行與佛的果德。這樣的體系，就一個宗派思想的完整性來說，確實有美中不足的遺憾。因此，月稱又另外參照了《十地經》和龍樹的《寶鬘論》，採取其中所說的大乘廣大道行，來作為整個《入中論》的思想架構；也就是，以凡夫菩薩位的大悲心、無二慧和菩提心三法為前導，再由此引入論的主體部分——與聖位菩薩十地相應的布施等十種波羅蜜多之行，和佛的無學果位。至於此論不共的應成宗義和破斥唯識宗的辯證論點，則完全集中在第六地——般若波羅蜜多那一章裡面詳加發揮。

總之，《入中論》引人悟入《中論》堂奧的門徑大抵如是。只要能掌握好這個大原則，再去閱讀《入中論》，就不至於見樹不見林，而迷失在義理論辯的稠林中了。如此，要「悟入《入中論》」，或許會比較容易些吧！

四、《入中論》相關注疏

(一)印度方面的注疏

在印度，曾經對《入中論釋》作過注疏的學者，傳有寶稱（*Rin chen grags pa*）[\[12\]](#)和勝喜（*Jayananda*，約十一世紀）二人。其中，只有勝喜的《入中論疏》（*dBu ma la'jug pa'i'grel bshad*）傳譯到了西藏，收入丹珠爾·中觀部，*Ra*函。這部注疏，卷帙很大，解釋非常詳細，幾乎每一個字句都不放過，連《入中論釋》中引用的經文也不例外，[\[13\]](#)可謂了解《入中論》極珍貴的參考資料。研究過這部注疏的學者，對它都有佳評。如小川一乘認為：就文獻學的觀點而言，勝喜的注釋是理解《入中論》必需的輔助材料。[\[14\]](#)笠松單傳在「月稱著《入中觀論》第一章譯注」中，也參考勝喜的疏文作注。[\[15\]](#)另一位研究過月稱「無我思想」的美國學者——*Engle, Artemus Bertine* 則說：「這部注疏將月稱《入中論釋》的每一個語詞，幾乎都作了字面上的說明，對於許多語義含糊段落的了解很有幫助。」[\[16\]](#)

雖然近代學者對勝喜的注疏評價甚高，但是精研月稱思想的西藏高僧宗喀巴，在《入中論善顯密意疏》

p. 47

中，曾數處舉出勝喜的某些解釋「極不應理」。[\[17\]](#)因此，儘管這部注疏十分重要，但是在引用或研究它時，卻不能不稍加留意。

儘管疏解《入中論釋》的印度注疏僅此一部，但是，曾經引用此論或注釋來表明中觀思想的其它的論典，卻為數不少。如阿底峽(982~1054A.D.)在《菩提道燈難處釋》中曾數次提及此論；[\[18\]](#)智作慧(950~1030A.D.) 在《入菩提行難處釋》中，威月(Vibhucandra，約十二世紀後半~十三世紀初) 在《入菩薩行密意顯明殊勝釋》中，都曾廣引此論解釋寂天的《入菩薩行》「智慧品」。[\[19\]](#)由此可以約略看出，《入中論》對印度佛教的影響，一直延續到了十三世紀初，也就是印度佛教瀕臨滅亡之際。

(二)西藏方面的注疏

公元 1041 年，阿底峽入藏以前，《入中論》尚未被譯成藏文，自然也就無人講說流通。阿底峽入藏以後，在他為藏人撰寫的《菩提道燈難處釋》中，曾祖述龍樹、提婆、月稱等中觀師承，[\[20\]](#)引用、推薦月稱的《入中論》等著作，[\[21\]](#)於是引起了西藏學者們的注意重視。首先，有那措(Nag tsho, 1971A.D. ~?) 和巴曹(Pa tshab, 約 1055A.D.~?) 譯師，各譯出一部《入中論釋》；[\[22\]](#)接著，滾噶札(Kun dga grags, 約十一世紀) 和勝喜又合譯勝喜的《入中論疏》；就這樣開啟了此論在西藏弘傳的序幕。此後，藏僧在長期講習研討的過程中，又因為因明辯論術的提倡和各大宗派的重視，《入中論》的研究獲得了進一步的發展，在西藏大放異彩，傳出為數可觀的精湛注疏。茲將輯入大谷大學《西藏佛教文獻》中的相關注疏，和目前格魯派寺院所使用的《入中論》教材(Yig cha) 列舉如次(以下所列 1~7 號注疏，參見 CATALOGUE of TIBETAN WORKS. Otani University Library, Kyoto, 1973. 目錄編號 No. 11076, 11551, 13962, 11547, 11548, 11549, 13957 ;):

p. 48

1. 《入中論善顯密意疏》
dBu ma la ' jug pa ' i rnam bshad dgongs pa rab gsal.
宗喀巴(Tsong kha pa,)
2. 《入中論探微小集——月光》
dBu-ma ' jug-pa ' i mtha ' -dpyod nyung- ' dus zla- ' od zhes-bya-ba
松巴堪布(Sum pa mkhan po, 1704~1788)
3. 《入中論探微——闡明教理寶藏深義的福緣正道》(哲蚌寺果芒學院教材)
dBu-ma ' jug-pa ' i mtha ' -dpyod lung-rings gter-mdzod zab-don kun-gsal
skad-bzang 'jug-ngogs zhes-bya-ba (sGo-mang yig-cha)
嘉木揚·協卑多傑('Jam dbyangs bshad pa ' i rdo rje, 1648~1722)

4. 《入中論箋注——善說之月光》
dBu-ma la ' jug-pa ' i ' grel-mchan legs-pa bshad-pa zla-ba ' i ' od zer zhes-
bya-ba
開偏囊哇 (gShan phan snang ba)
5. 《入中論疏——闡明真實義之燈》
dBu-ma la ' jug-pa ' i rnam-bshad de-kho-na-nyid gsal ba ' i sgron-ma zhes-
bya-ba
玄奴羅追 (gShon nu blo gros)
6. 一切智上師嘉木揚·協卑多傑之口傳
《入中論大論探微——教理明燈》
bsTan-bcos chen-po dbu-ma la ' jug-pa ' i mtha ' -dpyod lung-rigs sgorn-me
zhes-bya-ba kun-mkhyen bla-ma ' jam-dbyang bzhad-pa ' i rdo-rje ' i gsung-
rgyun
貢卻吉美汪波 (dKon mchog 'jigs med dbang po , 1728~1789)
7. 《闡明入中論善顯密意疏之關鍵——密意重顯》
dBu-ma ' jug-pa ' i rnam-bshad dgongs-pa rab-gsal gyi dka ' -gnas gsal-bar
byed-pa ' i dgongs-pa yang gsal zhes-bya-ba
傑尊喜饒汪波 (rJe drung shes rab dbang po)
8. 《中觀大義——顯明奧義之燈》(哲蚌寺羅色林學院教材)
dBu-ma spyi-don zab-don gsal-ba ' i sgron-me (Blo-gsal-gling)
蘇南札巴 (bSod nams grags pa)
9. 《闡明入中論善顯密意疏大義之注疏——福善頸嚴》
(色拉寺下院教材)
dBu-ma ' jug-pa ' i rnam-bshad dgongs-pa rab-gsal gyi dka ' -gnas gsal-bar
byed-pa ' i spyi-don legs-bshad skal-bzang mgul-rgyan (Se-ra-bye)
卻吉蔣千 (Chos gyi rgya mtshan)
10. 《開啟奧義眼之金針》

p. 49

(羅色林學院教材)

Zab don mig ' byed gser gyi thur ma (1984 , Blo-gsal-gling)

卑瑪蔣千 (Pad ma rgyal mtshan , 近代)

西藏三大寺內，僧眾成千累萬，龍象四方群集。在這陶冶僧才的大融爐裡，通常一個學僧，經過十五、六年的博學慎思與切磋琢磨的辯論，學而優者，得以晉昇頭等格西，為人師表。如此溫故知新，教學相長的修學生涯，更歷十數寒暑以後，教證雙全，眾人愛敬者，往往應他人勸請而有著述傳世。大凡這類學問僧的著作，論證都很嚴謹，思路亦見清晰，層次條理井然，見解獨到而深入；其中不僅可以見到個人博覽經論，深思熟慮的「一得」之見，更不乏久經三大寺賢哲論難以後，去蕪存精，四海可準的至理之言。特別值得一提的是，這些注疏，較少旁徵博引，長篇大論如九旬玄談者；一般都是針對論中重要的論題和關鍵義理，以化繁為簡的方法，提出一連串問題單元，再以嚴密的辯論

格式，逐一進行論證，斷然決疑。平心而論，此等藏典較之印度注疏，實有過之而無不及。

在漢地《入中論》及其注疏的傳譯相當遲。民國 31 年，才有法尊由藏文陸續譯出《入中論釋》和宗喀巴的《善顯密意疏》。民國 50 年，演培法師開講此論，課程結束後出了一本《入中論頌講記》，此外幾乎就見不到有什麼專門性的研究成果了。今後，倘若漢系佛教有意朝這一方面深入，那麼上述西藏佛教豐碩的研究成果，顯然是不能不借重的。

五、譯注說明

(一) 本文翻譯《入中論釋》所依藏文原本有二：

1. 德格版《西藏大藏經》，dBu ma, Ha：220b～231a
2. BIBLIOTHECA BUDDHICA，《佛教文庫》，冊九，台北影印版，1984，頁 1～32。

(二) 《入中論釋》原文中無科判，譯文中所列科判，主要根據宗喀巴《入中論善顯密意疏》。

(三) 《入中論釋》中所附論頌，除略改數處外，其餘全採法尊原譯，並依次標上頌文序數。

(四) 為了便利讀者查閱，筆者在譯文中插入了德格版的葉碼。

(五) 文中()內的文字，是筆者附加的說明。

(六) 法尊譯本中，為求暢達行文而省略不譯者，本譯文亦隨順從略。

(七) 根據德格版與佛教文庫版做出的藏語對勘表，置於附錄。

p. 50

貳、《入中論釋》「初品」譯注

一、序論禮讚大悲

甲一、論題

梵語云：Madhyamakāvātārabhāṣya-nāma (220b)

藏語云：dBu-ma la 'jug-pa 'i bshad-pa zhes-bya-ba

漢語云：入中論釋

甲二、譯敬

禮敬文殊室利童子！

甲三、明論義

乙一、總讚大悲

丙一、明菩薩有三因

為了使人悟入《中論》，所以寫作《入中論》。

比起菩薩和最極圓滿的佛陀，更值得首先讚歎的，應該是佛的最初圓滿因——一種具有「救脫所有繫縛於生死牢獄的無怙眾生」性質的諸佛大悲。為了開示此理，所以宣說如下等二頌：[\[1\]](#)

聲聞中佛能王生，諸佛復從菩薩生，

大悲心與無二慧，菩提心是佛子因。¹

因為佛陀擁有圓滿的無上法力，比聲聞、獨覺和菩薩更加殊勝圓滿，而且聲聞等眾都聽從佛語；所以諸佛世尊稱為「能王」。「聲聞等眾從諸佛生」，是說由諸佛培育而出生。如何培育？諸佛出現世間的時候，必然正確無誤地宣說緣起；而聲聞等僧眾，循著聽聞、思惟和修習緣起的次第，就能完全圓滿他們所志求的果位。

p. 51

問：有人單從聽聞佛說緣起，就已經善巧通達了勝義，可是現生卻未證得般涅槃？

答：儘管如此，但是這些曾經親聆開示的修行者，來生必定現證他所希求的圓熟果位；就像業必然會完全成熟而生出果報一樣。(221a) 聖天說：「今生已知真，若未證涅槃，他生縱不勤，必證如業熟。」[\[2\]](#)《中論》也說：「諸佛不出世，聲聞亦滅盡，諸辟支佛智，無依而自生。」[\[3\]](#)

有些行者能證得（所聞）正教授的果，所以是聲聞。例如他們會說：「所作已辦，除了此生以外，不更知有來生。」等等。其次，（這些人）從如來聽聞無上正覺之道以後，都能為追求佛道者宣說，所以是聲聞。如《妙法白蓮華經》說：「怙主！我等今已成聲聞，如實宣揚勝菩提，亦善解說菩提聲，故吾等是真聲聞。」[\[4\]](#)

雖然菩薩也是如此（宣揚無上覺道），但那些只會宣說，卻一點也不照著修習的行者才是聲聞。

p. 52

因此，他們不會成為菩薩。

佛 (sangs-rgyas) 這個語詞，是「覺悟真實性」之意，[5]通用於聲聞、獨覺和無上正覺三類聖者。因此，「覺悟」一語，也可以用來表詮獨覺。這些獨覺，因為福智增上，勝過聲聞；但因沒有福智資糧、大悲和一切相智等德能，而劣於正覺佛陀；所以是「中」。因此，他們雖然未曾親聆開示，卻能自生智慧；再者，由於他們只為自利而自證覺悟，(221b) 所以是獨覺。從前述之理可知，聲聞和獨覺確實是從如來所開示的教法而出生的，所以說「從能王生」。那麼能王又從何而生呢？論頌說：「諸佛復從菩薩生」。

問：難道菩薩不是由於聽從如來說法而生才稱為佛子的嗎？怎能說諸佛世尊從菩薩生呢？

答：此話雖然不錯，不過，從階位差別和勸令真實發心來說，菩薩也可成為諸佛世尊的因。從階位差別來說，因為如來是菩薩的果。從勸令真實發心來說，例如聖文殊菩薩，曾經勸勉釋迦牟尼世尊及其他諸如來，最初發菩提心。由於究竟果須待其主因，所以頌說：「諸佛從菩薩生」。

由於圓滿的因是最珍貴的；而且一說「應該供養因」時，便知「應該供養果」了；其次，為了開示諸佛世尊如大藥樹，能供給無量果實，因此更應該細心愛護其幼芽；再者，為了引導當時參與聞法的三乘有情，決定趨入大乘；所以諸佛要讚歎菩薩 (222a)。如《聖寶積經》說：「迦葉，例如眾人禮敬初月過於滿月。同樣地，凡是對我深信不疑的人，都應當禮敬菩薩甚於如來。為什麼？因為從菩薩生出如來，從如來生出一切聲聞和獨覺故。」[6]

以上所說，是從正理和經教兩方面成立「諸佛從菩薩生」。

那麼菩薩的因又是什麼呢？論頌說：「大悲心與無二慧，菩提心是佛子因」。「悲心」，是指哀愍，它的行相與性質，下文將說。「無二慧」，是指脫離有、無等二邊的智慧。「菩提心」，如《聖諸法遍行經》說：「菩薩應從菩提心了達一切法。一切法等同法界。由於所知能知已空，故能澈了忽生而又不住的一切法。如是菩薩心想：應該使有情眾生都了達像這樣的法性。菩薩所生此心，就稱為菩薩的菩提心、利樂一切有情心、無上心、因慈而和愛的心、因悲而不退的心、因喜而無悔的心、因捨而無垢的心、

p. 53

(222b) 因空性而不變的心、因無相而無障的心、因無願而不住的心。」[7]

菩薩的主因，就是「大悲心」、「無二慧」和「菩提心」這三種法。如《寶鬘論》說：「彼根本即為：遍十方悲心，不依二邊慧，堅固如山王，無上菩提心。」[8]

丙二、明大悲是無二慧和菩提心的根本

由於悲心又是菩提心與無二慧的根本，為了顯示悲心最為主要，所以頌說：

唯悲於佛圓滿果，初如種子長如水，

常時受用如成熟，故我先讚大悲心。2

例如種子、水潤和成熟，對於外界豐碩的穀物等而言，是初、中、後三個階段的主因，所以最為重要；同樣，對於圓滿的佛果而言，唯獨悲心是初中後三個階段中最重要。具足悲心的菩薩，深以他人之痛苦為苦，為了救護一切苦痛有情，所以毅然決然地發起此心：「我一定要救度這一切世人出離痛苦，令成正覺！」又因為沒有無二智便不能達成這個誓願，所以決定要進趨無二智。因此，一切佛法的種子只是悲心而已。如《寶鬘論》說：「大乘經中說，悲心為前導，諸行無垢智，智者誰謗彼。」[9] (223a)

雖然已經生起菩提心了，倘若後來不以大悲水再三灌溉，那麼這個尚未修集廣大資糧的行者，勢必會以聲聞、獨覺般涅槃的方式而涅槃。即使已經證得了無邊佛果，後來若缺大悲的圓滿成熟，(有情眾生)也不能長久受用；而且也無法促使證得聖果的廣大僧眾綿延不絕，長久興盛。

乙二、別禮大悲

丙一、敬禮緣生大悲

為了禮敬悲心，

p. 54

現在要從理解「所緣差別」的角度，闡明悲心本身的差別。頌文說：

最初說我而執我，次言我所則著法，

如水車轉無自在，禮彼緣生所興悲。3

這世上的人，在執著「我所有」之前，先執著有我；即先虛構一個不存在的我為有，然後再強烈地執著這個我為真實；而且又在「這是我所有」的妄執上，執著除了我執之境以外的一切事物。執著我與我所有的世間人，被業與煩惱的繩索緊緊地繫縛著，任憑(生死)機輪的推動者——意識的推動而流轉。在上窮有頂，下至無間地獄的深邃生死大井中，不停地轉動，而且自然而然地往下墜落，必需經過一番努力，才能有些許提昇。(十二緣生中)雖然有無明等煩惱、業和生這三種雜染，但是初、中、後的次第並不確定，每天都被苦苦、壞苦所逼惱；所以永遠像水車旋轉一樣，[10] 沒有超脫之期。(223b)

菩薩眼見這些眾生的痛苦，如同身受，並且心生悲愍，發奮要去救護他們；因此，首先應該至誠禮敬諸佛最初因的大悲。這就是菩薩的緣生大悲。

丙二、禮敬緣法和無緣大悲

為了要從所緣的角度闡明緣法和無緣大悲，所以頌文說：

眾生猶如動水月，見其動搖與性空。3

(禮敬緣法無緣悲)

「禮敬緣法無緣悲」這一句，應當和這半頌配合起來理解。

由於海水非常清澈而風勢不猛，在遍佈波浪的水面上，月影和它所依存的水波同時起滅，

p. 55

彷彿可以現見這兩件事物的實體。然而，有智慧的人卻見到：這兩者猶如呈現它們自本性般地存在著，即「剎那無常與自性空」。同樣，心被大悲所推動的菩薩，看見有情眾生沈淪在薩迦耶見的大海——那滋生無明味著的因，具有一切顛倒分別的性質，充滿一切眾生無明的藍色大水，被非理性的虛妄分別風猛烈吹動著。當菩薩看見這些眾生，隨著自己的業力流轉，如同月影一般，剎那剎那遭受無常的痛苦，卻又空無自性；於是決心如實證得佛果，摧壞眾生無常的痛苦，出生殊勝的正法甘露味，遣除一切顛倒分別，成為一切眾生的親友。

[11]

p. 56

二、第一發心——極喜地

甲一、略說諸地差別所依

至誠禮敬「緣有情」、「緣法」與「無緣」的悲心以後，(224a)為了要宣說菩薩十種菩提心的差別，所以頌文先就「第一菩提心」而說：

為欲救度諸眾生，此佛子心隨悲轉，

以普賢願善迴向，安住極喜此名初。4

由悲心等所完全攝持的菩薩無漏智，如果一一別其分位，就有了「地」的名稱，因為那是功德的依止處。其次，在逐漸向上昇進時，由於有功德數量、所獲得的殊勝能力、施波羅蜜多等的增勝，以及異熟展轉增長等差別，所以安立了極喜地等十地差別。諸地的體性本身尚不可說寧可聞。」[12]

在這十地裡面，極喜地是菩薩的第一發心，而最後的法雲地是第十發心。一如前文所說，菩薩現見眾生皆無自性以後，以此作為大悲的特殊緣境，其心被大悲所推動，並以普賢菩薩的大願作圓滿迴向。這種具有「極喜」之名，且由其果德所彰顯的無二智，稱為最初心。此中，初發心菩薩所發的十大願等十種無

量億之願，都包含在普賢菩薩的大願裡面。為了含攝一切願，所以頌文特別引述此「普賢願」。(224b)

好比在聲聞乘中，依「向果」與「住果」的差別而建立聲聞八地；同樣，在大乘中，也建立了菩薩十地。又如聲聞不贊成「順抉擇分位就是初果向」，即將登地的菩薩也不例外。如《寶雲經》說：「上上勝解行者所觀的法性，臨界初地，但仍然是菩薩未生菩提心之地。」接著，此經更進一步解釋「住於勝解行剎那的菩薩」說：「善男子，例如轉輪王，雖然相貌過人，但仍未得天趣之貌。同樣，菩薩雖然遠勝一切世間、

p. 57

聲聞和獨覺地，但仍未證勝義菩薩地。」[13]

甲二、廣說諸地差別——諸地功德

乙一、莊嚴自身功德

一旦上上勝解行菩薩趨入了最初極喜地，頌文便說：

從此由證初心故，唯以菩薩名稱彼。5

證得初心者，已經完全超出異生凡夫地，只能以菩薩之名稱呼，不可用其他的名稱；因為這時他已經是聖者了。如《佛母二千五百頌》說：「所謂菩提薩埵，是隨順通達之薩埵的別稱，也就是隨順通達並了知一切法的薩埵。如何了知？如實了知不生、真實不生和虛妄，[14]非如異生凡夫之所觀察，非如異生凡夫之所取得(225a)，所以稱為菩提薩埵。何以故？因為菩提完全不可觀察，菩提無所修作，菩提無所緣慮。善勇猛，如來不曾證得菩提，因為一切法不可得故。一切法不可得，所以稱為菩提。如此，就稱為佛的菩提，非同口說。善勇猛，倘若發起菩提心而心雜如是驕慢之想：「我們為求菩提而發起此心，發心所求的菩提是真實有的」，這種人不應稱為菩薩；這些人應該稱為生心薩埵。為什麼？因為他們強烈地執著生，執著心，執著菩提。」[15]

又說：「菩提沒有性相，沒有性相之自體，能如此隨順通達者，就是菩提，非同言說。

p. 58

善勇猛，因為通達了這些法，所以稱為菩薩。善勇猛，如果有人不能了知、不能隨順通達此法，而自認為是菩薩，那麼此人離菩薩地還很遙遠，離菩薩法也很遙遠。那是以菩薩之名欺騙天、人和阿修羅等世間。善勇猛，如果單靠名稱便成菩薩，那麼一切有情都將成為菩薩了。善勇猛，菩薩地不僅僅是語業而已。」[16]

當菩薩證得如上所說的菩提心時 (225b) , 不但只能以菩薩之名稱呼，而且頌文更說有如下之功德：

生於如來家族中，斷除一切三種結，

此菩薩持勝歡喜，亦能震動百世界。6

由於已經超越了一切異生、聲聞和獨覺地，而且已經生起趨向如來普光明地之道的原故，初地菩薩已經生在如來家族中了。這時，由於曾經現見補特伽羅無我，所以也脫離了薩迦耶見、疑和戒禁取三種結，因為它們永不再生。未見真實性者，由虛構我而生起薩迦耶見；同樣，由於疑惑也可能使人趨向它道。由於趨入真實，所以證得了菩薩地的果位功德；由於遠離了障地的過失，

p. 59

所以生起不共的殊勝歡喜；由於歡喜無量，所以持有最勝的歡喜。因為持有殊勝的歡喜，所以此地不但得到「極喜」的名稱，還能震動一百個世界。

從地登地善上進，滅除一切惡趣道，

永盡一切異生地，說彼猶如第八聖。7

由於熟習已悟得的空性，並對昇登第二地等興緻勃勃，初地菩薩將順利地的地昇進。例如預流向 (226a) 因為證悟與聖道相應的聖法，而離諸過失，生諸功德；同樣，菩薩也因證悟初地，而生出與該地相稱的功德，並斷盡過失。上述說明，取預流向以為譬喻。

乙二、勝過二乘的功德

丙一、此地由種性、福德勝二乘

頌云：

住於最初菩提心，較佛語生及獨覺，

由福力勝極增長；8

這是初地菩薩的另一些殊勝功德。

《聖彌勒解脫經》說：「善男子，例如初生不久具足王相的王子，單靠種姓尊貴的優勢就勝過一切耆舊大臣。同樣，剛發菩提心不久的初學菩薩，由於生在如來法王的家族中，所以能以菩提心和大悲心的優勢，勝過久修梵行的聲聞與獨覺。善男子，例如大鵬金翅鳥王的幼鷲，雖然初生不久，但是振翅的風力及清淨眼目的稟賦，卻非其他大鳥所及。同樣，初發菩提心的菩薩，生在如來大鵬金翅鳥王的家族中；這大鵬金翅鳥王之子，以欲求一切智心的發心翅力，就

勝過他人了，而他清淨增上意樂眼目的功德，更是百千劫修出離的聲聞和獨覺所不及的。(226b)」[17]

丙二、七地由智慧之力勝二乘

頌云：

彼至遠行慧亦勝。

p. 60

8

《聖十地經》也說：「諸佛子，例如生於王族具足王相的王子，剛一出生就勝過一切眾臣。然而，那是仗著國王的威力，非憑自己的智慧觀察之力。一旦他長大成人以後，才能以自己的智力勝過一切大臣。同樣，初發心的菩薩，也是因增上意樂的尊貴，而勝過一切聲聞與獨覺，非憑自己的智慧觀察之力。第七地菩薩，由於安住在了悟自境的殊勝空慧上，所以勝過一切聲聞與獨覺。」[18]

丙三、成立上說

丁一、明《十地經》說二乘通達法無自性

因此，應當了解：只有遠行地以上的菩薩，才能以自己的智力勝過聲聞與獨覺，而不是七地以下。這段經文顯然肯定了：聲聞與獨覺也了知一切法無自性。倘若不能遍知諸法無自性，那麼這些聲聞、獨覺便如同世間的離欲者一樣，初發心菩薩單憑自己的慧觀就可以勝過他們。而且就像外道一樣，他們也不能斷除三界的一切煩惱隨眠。再者，由於緣取色等自體而變得迷惑顛倒，所以也不能通達補特伽羅無我，因為他們所執取的諸蘊，就是施設我的所依。

丁二、引論證成

如《寶鬘論》說：(227a)

乃至何時有蘊執，爾時於蘊起我執，若有我執定造業，從業更復再受生。

此三道無初中後，猶如旋轉香火輪，彼此相互為因果，此將流轉於生死。

彼五蘊於自他共，及於三時無得故，我執即當漸滅盡，其次業及生亦然。[19]

又說：

p. 61

猶如人因眼迷亂，執有旋轉香火輪，如是以諸眼等根，執有種種現前境。

諸根及根所對塵，根塵勝義亦無義。

若諸大種各互異，應墮無薪有火過，火大需合即無性，餘大亦當如是知。

如是諸大於合散，皆無義故聚無義，諸大和合無義故，色於勝義亦無義。

畢竟識蘊及受蘊，想蘊以及諸行蘊，一一自性無義故，於勝義中無實義。

猶如痛苦止息時，便生我慢執實樂，如是苦樂無體性，故能斷除觸樂愛，

以及斷除離苦愛，如是見已得解脫。

若問何法能見此，於名言中說為心，心所若無心亦無，無實義故不許有。

倘若真能如實知，世間眾生無實義，是則如火無薪因，無住無取入涅槃。[20]

問：只有菩薩才能像這樣現觀無自性嗎？

答：不盡然。因為上述論頌是就聲聞與獨覺而說的。(227b)

問：何以見得？

答：因為論頌緊接著就以菩薩的立場而說：「菩提薩埵亦如是，見已決定求菩提。然彼菩薩因悲心，乃至菩提恆受生。」[21]

此外，聲聞經中也說：聲聞為了斷除煩惱障，依「日親作是說：諸色似聚沫，諸受如水泡，諸想如陽燄，諸行如芭蕉，諸識如幻事。」[22]等經文；即以聚沫、水泡、陽燄、芭蕉、幻事等喻，真實地觀察諸行。阿闍黎在闡明此理時說：「大乘說無生，餘說盡空性。盡無生一義，是故當忍許。」[23]在《中論》中也說：「世尊由證知，實無實法故，於迦旃延經，雙破有無二。」[24]

丙四、釋妨難

問：如果聲聞乘也宣說法無我，那麼宣說大乘豈非毫無意義？

p. 62

答：應知此宗說法是違反經教和義理的，世尊宣說大乘不只是開示法無我而已。

問：那麼還開示了些什麼呢？

答：菩薩諸地、波羅蜜多、大願、大悲心等，以及普皆迴向、兩種資糧和不可思議的法性。如《寶鬘論》說：「聲聞乘典中，未說菩薩願、大行及迴向，豈

能成菩薩？(228a) 小乘經未說，安住菩提行，大乘頻開示，智者應受持。」
[25]

此外，由於聲聞乘只是略說法無我而已，所以為了開顯法無我而宣說大乘教，也是合理的，那是為了要廣說的原故。如阿闍黎說：「若不悟無相，佛說無解脫，故佛於大乘，圓滿說彼義。」[26]

附論已了；心智清明之士，應該能了解本論的真實義了，所以下面將言歸正傳。

乙三、初地增勝的功德

丙一、初地的布施

爾時菩提最初因，布施於彼最增勝。

證得歡喜地的菩薩，在施、戒、忍、進、定、慧、方便、願、力和智十種波羅蜜多中，只有施波羅蜜多最為增勝，並非全無其餘波羅蜜多。又，此施波羅蜜多即一切相智的最初因。頌說：

雖施身肉仍殷重，此因能徵地隱德。9

這時，菩薩證悟初地等幽微的智德，也能從施捨自身內外事物的表徵明顯推知；就像從煙而推知有火等事物一樣。

丙二、下乘的布施

一如菩薩的布施是成佛的初因，而且是肯定其有幽微智德的表徵；同樣，諸異生凡夫、聲聞及獨覺的布施，也是除苦及獲得永久安樂之因。(228b) 為了開示此理，所以頌說：

p. 63

彼諸眾生渴求樂，若無財物樂不生，

知諸財物從施出，故佛先說布施論。10

世間人單以消除飢、渴、病、寒等痛苦，作為引生三有安樂的因。由於虛妄分別自身相續，所以才強烈貪著這種本非安樂的「痛苦暫除狀態」。然而，所獲得的安樂，只是一種痛苦暫時解除的性質而已。儘管如此，倘若沒有這些塵境——性質虛妄但能暫除痛苦的財物，他們的安樂仍舊不能產生。洞悉一切眾生心意的世尊，由於了知「不修集施福的人們，不會獲得除苦之因的物資。」因此，在宣說持戒等言教之前，首先宣說布施。

以下所說的布施者，其布施雖不合教法，但也能產生相應的果報。為了開示布施的重要性，所以頌說：

悲心下劣心粗獷，專事營求自利者，

彼等所求諸受用，滅苦之因從施生。11

有些人就像奸商一樣，只施捨極少的財物，卻希求極大的財富果報，比乞丐所貪求的還要多，而且非常重視布施。雖然他們不能像佛子一樣，純粹出於悲心，不求施報，唯享施樂；然而，由於他們稍微擺脫了不捨的過失，(229a)，且積極追求布施的功德；因此也能獲得圓滿殊勝的財富，消除令人不快的飢渴等身體上的痛苦，成為痛苦止息的因。

此外，這種缺乏悲心、專為消除自苦而熱衷於布施的人（也能獲得如下的益處）：

復次由行布施時，速得會遇真聖者，

爾後永斷三有流，當趣證於寂滅果。12

語云：「善士常至施主家。」信樂布施的人，因為布施的機緣，將會遇到聖者，並從聖者所開示的教法中，了知輪迴無益，而現證無垢的聖道，破除無明，息滅痛苦，斷捨無始以來生死輾轉相續的輪迴之流，以聲聞和獨覺乘而般涅槃。因此，非菩薩行者的布施，也是獲得輪迴和涅槃樂的因。

丙三、菩薩的布施

丁一、菩薩布施的殊勝利益

立誓饒益眾生者，

p. 64

由施不久得歡喜。

一般人，不能在布施的同時，享受到前文所說的樂果。由於他們不能當下感受施果，所以也不熱衷布施。然而，菩薩在布施滿足求者意願的同時，立刻就能享受到所期望的圓滿施果——最殊勝的歡喜；因此，任何時候都歡喜布施。(229b)

丁二、明二種人皆以布施為主

基於前文所說的道理，所以頌說：

悲與非悲皆得樂，[27]

一切善趣果及聖道果的因都是布施，所以頌說：

故唯布施為要行。13

丁三、明菩薩行施時得何種歡喜

前文說菩薩經常熱衷於布施，是因為當菩薩以財物滿足求者時，會立即生出殊勝歡喜。到底是怎樣的歡喜呢？頌文說：

且如佛子聞求施，思惟彼聲所生樂，

聖者入滅無彼樂，何況菩薩施一切。14

當菩薩聽到求者前來乞施的聲音時，便知這些人是來向我乞討的，於是心中歡喜泉湧。如果僅此歡喜就比漸趨涅槃的安樂還要殊勝，那麼菩薩施捨內外財物滿足乞者所得的歡喜，當然就更不用說了。

丁四、明菩薩施身時無痛苦

問：菩薩施捨內外財物時，

p. 65

難道不會產生身體上的痛苦嗎？

答：諸大菩薩割身，就像切割無情物一樣，不會產生身體上的痛苦。如《聖虛空藏三摩地經》說：「例如有一片大沙羅樹林，倘若有人來此砍去一株。這時，其他的沙羅樹不會想道：這株被砍了，我們沒有被砍。而且沒有隨之而起的貪、瞋，也不生尋思和微細的分別。這樣的菩薩忍，最極清淨，量等虛空。」[28](230a)《寶鬘論》也說：「彼既無身苦，云何有意苦，悲心愛世人，故彼久住世。」[29]

至於尚未證得無貪位的菩薩，在遇到違害身體的境況時，身體一定會產生痛苦。不過這種痛苦，正好成為菩薩更積極利益有情的因。頌文說：

以割自身布施苦，觀他地獄等重苦，

了知自苦不足計，為斷他苦勤精進。15

菩薩觀察地獄、傍生和餓鬼等趣的痛苦有情，身受劇苦不斷地逼害，其程度遠甚於千倍切割自身之苦。所以就不再掛慮切割自身之苦，反而為了去除有情的地獄等痛苦而更加精進。

丙四、明施度的差別

為了說明布施波羅蜜多的差別，所以頌文說：

施者受者施物空，施名出世波羅蜜；

「彼岸」是指生死大海的對岸或邊岸，也就是斷盡一切煩惱與所知障的佛果。「到彼岸」就是抵達彼岸。《聲明論》說：「若有後字，不應減去。」以這條語法來說，

p. 66

由於不減去業格，所以成了這個字形。或者由於是 *prsodara* 等，所以保留了 *m* 語尾。這半頌是別說智慧所攝持的布施。至於布施等等，和波羅蜜多相似，所以也可稱為到彼岸。(230b) 由於有迴向的作用差別，終將到達彼岸，所以布施也能獲得波羅蜜多的名稱。後文將說明的持戒等，同理可知。又，這所謂到彼岸的布施，如果施者、受者和施物都無所得，《般若波羅蜜多經》說它是「出世間的波羅蜜多」。因為「無所得」是出世間，而「緣得」屬於名言諦所攝，所以是世間。未證菩薩階位者，不能知此。[30]

復次，頌說：

因於三輪生貪著，故名世間波羅蜜。16

如果在三輪上有所得，那種布施就稱為「世間波羅蜜多」。

甲三、結說初地功德

下面將從智慧結說極喜地的殊勝功德。頌說：

極喜地如水晶月，安住佛子意空中，

令心光明獲端嚴，除眾厚暗得尊勝。17

「喜」字如實道出了此「地」的名稱。「尊勝」義指，勝過一切障礙初地的煩惱而安住著。因為「地」是慧的性質，所以(如水晶月一般)高高在上地安住在佛子心意之中。一如前文所說，極喜地消除一切厚暗而獲得尊勝，為了用譬喻闡明前文的義理，所以頌說「如水晶月」。

《入中論釋》第一發心極喜地

p. 67

參 附錄 藏譯《入中論釋》「初品」對勘表

表中分別列出德格版與佛教文庫對應的葉碼、行數以及彼此歧異之處。「○」號表示：在文法規則、前後文義和其它相關注疏等參考標準的查核下，筆者認為比較正確合理的字詞。

頁(葉)	行	佛教文庫版		德格版		葉	行
1	2	madyamakā	○	mādyamake		220b	1
	2	bhashyam		bhāṣya	○		1
2	13	skye bo	○	skye ba	○		7
265b	15	bstan pa 'i	○	sten pa			
3	2	brten pa		rten pa	○	221a	2
	11	bsgrag par		bsgrags par	○		4
	13	mi bzad 'dra ^[1]	○	mi zad 'dra			4
	17	mams las thal		mams la thal	○		
266a	20	gsum char		gsum car	○		6
4	9	'byung		byung	○		
	10	bltam zhe na		blams zhe na	○	221b	1
	20	kyis		kyi	○		
5	4	'don pa	○	'dod pa			5
	5	bltos nas		lto nas	○		5
	8	rjod pas		brjod pas	○		6
	19	bya 'o/		bya 'i/	○	222a	2
6	6	ci 'i		ci 'i phyir	○		3
	18	du ^[2] bas		du ^[2] bas			
8	1	zhes		zhes bya ba	○	222b	4
268a	15	yongs		yod	○		7
	19	kyi	○	kyis			
9	1	te		te dus phyis		223a	1
	5	gsal		mngon par gsal	○		3

	17	'khrul		'khrul		5
	17	sgor		bskor	○	6
	20	mthur		thur	○	6
p. 68						
頁（葉）	行	佛教文庫版		德格版		葉 行
10	3	by nyid gyi		sdug bsngal gyi	○	7
268b	8	'das	○	'das ma		223b 1
10	13	yi		yis	○	2
	15	dang ba		dwangs pa	○	3
	15	drag pa		drag po	○	3
	16	brlabs		brlabs[3]		
	17	brten		rten	○	3
11	3	byung		byung ba 'byung	○	5
	4	gyi/		kyi/	○	5
269a	10	byung		byung ba/byung	○	5
	18	cing	○	zhing		224a 2
	19	smon pas	○	smon lam		2
12	2	car		char	○	2
269b	7	bzhag	○	gzhag		
	18	zhing/		cin/	○	6
	20	bu		bus	○	6
13	2	dpa 'i		dpa '	○	
	14	kyi		kyis	○	
	14	thog		thob par	○	224b 3
270a	16	mos pa		mos pas	○	3
	20	las	○	las ni	○	4
14	11	gdags		dwags	○	6
	14	de ltar	○	de lta		7

	19	brntes		rnyes	○	225a	2
	20	bya 'o/		bya 'i/	○		2
15	9	bya 'o/		bya 'o/	○		4
270b	17	slu	○	bslu			6
	17	de 'i	○	di			6
	20	ngag	○	gang			7
16	14	thul		tshul	○		3
	15	mthong		ma mthong	○		4

p. 69

頁 (葉)	行	佛教文庫版		德格版		葉	行
	18	des		de 'i	○		
17	2	'dir	○	'dis			
	5	mar	○	bar			
271b							
18	5	phrug	○	phru		226a	5
272a	15	phrug	○	phru			6
	18	brkya stung		brgya stung du	○		7
19	12	nyid	○			226b	4
	14	ko		ko no	○		
272b	16	kyis		gyis	○		
17	ba			bar	○		5
	18	la yang		la	○		
20	6	pa	○	par			7
	10	yin		yi	○	227a	1
	13	du		du 'ang	○	227a	1
	13	du		du 'ang	○		2
		mthong		thob	○		
	17	da	○	de			3

273a						
21	1	lhar		ltar	○	4
22	1	lam		la	○	227b 2
273b	11	nyid		phyir	○	4
	14	gdam		gdams	○	5
		dgag	○	gdags		
23	5	de	○	des		7
	9	po 'i		po	○	228a 1
274a	16	kyis	○	kyi		3
	18	rgyu	○	rgyur		4
24	3	ko na	○	ko nas		5
	26	yis	○	yi		
	7	'gyur		gyur	○	
p. 70						
頁（葉）	行	佛教文庫版		德格版		葉 行
274b	8	pas		pas[4]		228a 6
	15	du ba 'i		du[5]	○	
25	3	'ching		'ching[6]	○	2
	5	mngon		ches mngon	○	2
	9	spyod	○	spyad		3
	14	stong		stong	○	5
26	1	so	○	te		6
	1	chung		nyung	○	
	3	pas		bas	○	
		zhing		cing	○	7
	4	kyi ltar		ltar	○	
	5	bu 'i		bu	○	
275a	14	bo	○	ba		229a 2
	16	yis		yi[7]	○	

	17	pa po 'i		ba po 'i	○	3	
27	4	ltar	○	lta			5
	7	la	○	ba			
	10	pa 'i sbyin pa 'i		pa 'i	○		6
	13	mnyam		mnyam pa	○		7
175a		pa 'i yid	○	pa 'i yang			
	15	pas		pa	○		
	16	thams		dus thams	○		
	20	gtso bo	○	rtsa ba		229b	1
28	2	'gyed		'ged	○		2
	4	go		ko	○		
	7	kyed	○	byin			3
	14	ci zhig		ci	○		4
276a	20	sa		sa	○		6
29	1	sa		sa	○		
	12	de 'i		de 'i tshe	○	230a	3
276b							
p. 71							
頁 (葉)	行	佛教文庫版		德格版		葉	行
30	15	'di		'dis	○		6
	17	bzhag		gzhag	○		7
	20	bzhag	○	gzhag		230b	1
31	4	pa	○	par bta ba			2
	8	kyis	○	kyi phyir	○		3
277a							
32	5	kyi		kyis	○	6	
	8	bsal		gsal	○		7

An Annotated Translation of Candrakīrti's Madhyamakāvatāra-bhāṣya, Chapter One

Yen. Ju-shih (Ch'en Yü-chiao)
Formerly Associate Researcher,
Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

The present paper contains two parts, an introduction to the translation of Chapter One of the Madhyamakāvatāra-bhāṣya and the annotated translation proper. After a short explanation of the reason for this new vernacular translation of the Madhyamakāvatāra-bhāṣya, the introductory part provides a short, critical biography of Candrakīrti, based on historical records, gives a general account of the contents of the Madhyamakāvatāra-bhāṣya, and introduces concisely the spread of this text in India and Tibet as well as the commentaries which have come down to us.

The annotated translation of Chapter One of the Madhyamakāvatāra-bhāṣya according to its Tibetan version is executed in colloquial Chinese. It was found that using the idiom of present-day language not only bears meaning for this age but also facilitates the understanding of exegetical subtleties. The appendix lists the variant readings of two Tibetan editions.

[1] 參見法尊譯《入中論》(台北：新文豐出版社，民國 64 年)，卷一，頁 2。藏文出處詳見本譯文中所附德格版葉碼。

[2] 參見注 1 引書，卷一，頁 6。

[3] 參見注 1 引書，卷一，頁 7。

[4] 張建木譯《印度佛教史》中說：「月稱能從圖畫上的乳牛擠出奶來，又能將手毫無阻礙地插入石柱，還能穿行牆壁不受障礙。」北京：民族出版社，1983 年，頁 151。

[5] 以上月稱略傳，參見《印度佛教史》，頁 151；另見郭和卿譯《佛教史大寶藏論》(北京：民族出版社，1981 年)，頁 133。

[6] 參見法尊譯《入中論》，卷六，頁 27；另見 Engle, Artemus Bertine., The Buddhist Theory of Self According to Acarya Candrakirti University Microfilms International, 1983, p.5。

[7] 參見 Erich Frauwallner, Landmarks in the History of Indian Logic 收入 Winer Zeitschrift für Kunde Süd-und Ostasien 1961, p.125 ~148；另見 Bhavaviveka's Prajnāpāda Six Chapters The Buddhist Theory of Self According to Acarya Candrakirti University Microfilms International, 1986, p.31. 關於此一問題，印順的見解比較特殊，他認為護法的生卒年為 481~560 A.D.，足足活了八十歲，(參見「世親的年代」，收入《現代佛教學術叢刊》冊九十六，頁 32)。若以此生平為準，那麼月稱二十歲學習中觀諸論時，清辨大約才四、五十歲，月稱大可直接向清辨請益，不必轉向清辨的弟子求教。

[8] Engle, Artemus Bertine 把月稱的生卒年定在 550~650A.D.，推算的方式與筆者亦不盡相同(參見注 6 引書，P.4~5)。

[9] 參見注 1 引書，頁 155。

[10] 參見《佛教史大寶藏論》，頁 133。

[11] 參見安井廣濟撰「中觀佛教」，收入關世謙譯《佛學研究指南》(台北：東大圖書公司；1986 年) 頁 93。

[12] 參見注 4 引書，頁 172。

[13] 參見本譯文注 13、16。

[14] 參見小川一乘《空性思想的研究——入中論的解譯》(京都：文榮堂書店，昭和 51 年)，頁 9。

[15] 參見中村元主編《印度哲學與佛教諸問題》(東京：岩波書店，1951)，頁111~143。

[16] 參見注6引書，頁4。

[17] 參見筆者根據藏文本重校的新版《入中論善顯密意疏》(台北：法爾出版社，民國80年)，頁66、68、74、262、295等。

[18] 參見陳玉蛟譯著《阿底峽與菩提道燈釋》(台北：東初出版社，1990年)，頁180、211、214、216。

[19] 參見江島惠教「《入菩薩行論》の註釋文獻について」(《印度佛教研究》，14卷，2號)，頁644、646。

[20] 參見注18引書，頁213、221、225。

[21] 同注18。

[22] 雖然德格版和北京版的《西藏大藏經》中，沒有收錄那措的《入中論釋》譯本，但宗喀巴在《善顯密意疏》中，曾數次提及那措「譯文較為妥善」(參見注17引書)，頁98、182、379、381、382等，可見那措的確翻譯過《入中論釋》。

[1] 《入中論釋》中，原本附有頌文。釋文中「等二頌」三字，原本緊接於初頌之後，今為求便於理解，移到初頌之前。又，「等」字是因為「禮讚大悲」原有兩頌，而此處先舉出一頌說明，故用「等」字表示後面還有一頌將說。

[2] 聖天(Phags-pa lha，約170~270)，是梵語Aryadeva(提婆)的意譯。宗喀巴《入中論善顯密意疏》中說，此頌出於提婆的《四百論》(bZhi-brgya-pa)。(卷一，頁5)。

[3] 此頌是《中論》「觀法品」最後一頌。法尊法師根據藏文，把最後一句譯成「無依而自生」(rtan-pa med-par rab-tu byung)，完全正確，且與月稱自注的義理相吻合；但是卻異於鳩摩羅什所譯青目，《中論釋》。《青目釋》說：「若佛不出世，無有佛法時，辟支佛因遠離生智。……少觀厭離因緣，獨入山林，遠離憤鬧得道，名辟支佛。」(大正，30，25中)月稱《中論明句釋》中則說：「無依(或遠離)是指，身與心遠離，或完全不尋求善知識。」(德格版《西藏大藏經》，中觀部，7，Ha，122a4，University of Tokyo，Tokyo，1978)由於獨覺的特色是無師自悟，不只是遠離憤鬧而已，所以此處乃採取藏譯—「無依而自生」。

[4] 此頌，西晉竺法護譯為：「我等今者，乃為聲聞，還得聽省，上尊佛道，當復見揚，聖覺音聲。」(大正，9，83上)鳩摩羅什譯為：「我等今者，真是聲聞，以佛道聲，令一切聞，我等今者，真阿羅漢。」(大正，9，18下)隋。闍

那幅多共笈多之譯文同什譯本(同上, 151 中)。H. Kern 根據梵本所譯與本論引文最為接近：

「 Now, O Lord, are we disciples ,
and we shall proclaim supreme enlightenment everywhere ,
reveal the word of enlightenment ,
by which we are formidable disciples. 」

(參見 Saddharma Pundarika or The Lotus of the True Law, New York, 1963, p.115)

[5] 藏文"sangs-rgyas kyi de-nyid"，譯成漢文，應該是「佛的真實性」。不過，宗喀巴認為這是誤譯，正確的譯法是"de-nyid rtogs-pa"——了悟真實性(見《善顯密意疏》，卷一，頁四)此說頗有道理，故取之。

[6] 參見《寶積經》「普明菩薩會」：「譬如月初生時，眾人愛敬踰於滿月。如是迦葉，信我語者，愛敬菩薩過於如來。」(大正，11，634 下；另見 12，197 中)。

[7] 元魏菩提流支譯《佛說法集經》，有一段經文與此類似，參見大正，17，641 下~642 上。

[8] 此頌，真諦譯《寶行王正論》為：「為自他俱得，無上菩提果，是菩提根本，心堅如山王，因十方際悲，及無二依智。」(大正，32，497 上)。

[9] 此頌，真諦譯為：「諸菩薩威儀，悲為首智成，大乘說如此，何因而譏謗。」(大正，32，502 上)。

[10] 頌文「如水車轉」的譬喻，大概出自《無常經》。因為該經說：「循環三界內，猶如汲井輪。」(大正，17，745 下)且根據《根本說一切有部毗奈耶》卷第四、十八、二十七、四十三及《根本薩婆多部律攝》卷九、十二看來，此經是唯一一部被允許用吟詠方式誦習的經典，也是喪葬時和伐木築室前吟誦之所需(參見蔡念生編《弘一大師法集》，台北，新文豐出版社，民國 63 年，冊六，頁 70~74)。既然《無常經》廣為僧眾所誦習，那麼月稱曾經聞習此經，並引用於《入中論》中，應無疑議。

[11] 此句與上一句原是相互輝映的。若採直譯，應譯成「如實證得摧壞眾生無常之苦的，出生殊勝正法甘露味之因的，遣除一切顛倒分別之性質的，成為一切眾生之親友的佛果」。

[12] 《十地經》有四種漢譯本，此頌分別見於大正，9，554 中；10，180 下；357 下；500 下。又，這四種漢譯本大同小異。其中以唐·屍羅達磨所譯《佛說十地經》的頌文，最接近《入中論釋》的引文。不過，第四句「說向極難何況聽」中的「向」字，可能是「尚」之誤。又，月稱引用此頌，主要是為了說

明：菩薩地一大悲所攝持的無二智，如空中鳥跡，不能見，不能說；因此，不能從無二智的差別來區分諸地。菩薩地只能從證得無二智的果德來表示。

[13] 參見《除蓋障菩薩所問經》(大正，14，721下~722上)。異譯《寶雲經》及《大乘寶雲經》中，不見此段經文。

[14] 關於「不生、真實不生、邪妄」(ma byung ba dang / yang dag par ma byung ba dang / log pa dang)一句經文，法尊譯本與玄奘所譯完全相同(參見下注)，但與藏文本原義有些出入。勝喜(Jayananda)《入中論疏》解釋此句為：「所謂"不生"是指，不從各別的因生，但從因緣聚合而生.....所謂「真實不生」是指，(就勝義而言)即使從因緣聚合也不生起.....因為真實不生，所以(生起的世俗法)是虛妄顛倒的.....」(參見北京版，西藏大藏經，冊99，Ra，76a22)如此解釋非常合乎月稱的中觀思想。由此可見，藏譯本此句完全合理，不必牽就奘譯而改成「無實、無生亦無虛妄」。此外，日本學者松笠傳註明說：漢譯與藏譯本意義一致，而不同於梵本(參見註釋一，注(15)引書，頁117、118)。然查其所引梵文：abhutah, sambhuta, vitatha, naite, tatha, yatha.....，其意義應與漢譯本一致才對。

[15] 《二千五百頌般若經》相當於奘譯《大般若波羅蜜多經》「第十六分」。經說：「又菩薩者於一切法亦能如實如佛而知。雲何菩薩如佛而知？謂如實知一切法無實、無生亦無虛妄。又諸菩薩於諸法性，非如愚夫異生所執，非如愚夫異生所得，(如實而知)故名菩薩。何以故？善勇猛，夫菩提者無所執著、無所分別、無所積集、無所得故。又善勇猛，非諸如來應正等覺於菩提性少有所行，以一切法不可得故。於法無得，說名菩提。諸佛菩提應如是說，而不如說(離諸相故)。又善勇猛，若諸菩薩發菩提心作如是念：我於今者發菩提心，此是菩提。「我今為趣此菩提故發修行心」是諸菩薩有所得故，不名菩薩。(但可名為狂亂薩埵。何以故？善勇猛，)由彼菩薩決定執有發起性故，決定執有所發心故，決定執有菩提性故。(若諸菩薩發菩提心有所執著，但可名為於菩提心有執薩埵。不名真淨發心菩薩。彼由造作發菩提心，是故復名造作薩埵，不名菩薩。彼由加行發菩提心，是故復名加行薩埵，不名菩薩。何以故？善勇猛，彼諸菩薩由有所取發菩提心，但可名為發心薩埵，不名菩薩。)」(大正，7，1071中)()號內的經文是漢譯本多出來的。

比對這兩種譯本，可以看出：月稱所引的經本較略，漢譯本較詳；而且經文順序也有些差異。玄奘於公元六一九年赴印，正好是月稱在世之時。因此，除非《入中論釋》的經文是由月稱所節引的，否則即可說明：當時流通的《二千五百頌般若經》，至少有兩個以上的傳本。

[16] 奘譯經文，茲不引錄，詳見大正，7，1070中。

[17] 《聖彌勒解脫經》相當於漢譯《華嚴經》「十地品」，參見大正，10，557中，518下，197中；9，562中。其中，「王相」應指轉輪王相。因為勝喜解釋為：「具有美髮及長臂等特徵」(北京版，冊99，Ra，81a28；德格版，Ra，68a27)。

[18] 同注 17。

[19] 《寶鬘論》每句七個音節，依昔譯規應譯成每句五字，由於這兩段引文頗為重要，今為求達意，仍保留每句七字。真諦譯《寶行王正論》，參見，大正，32，494 上。

[20] 參見大正，32，501 下。真諦的譯文不易瞭解。

[21] 同注 20。

[22] 此段經文，出自《雜阿含》二六五經(大正，2，69 上，主要是以譬喻說明：諸行有為法"非常，如幻如化，自性不可得，無我無我所"，因為二六五經最後結歸說：「無實不堅固，無有我我所。」

[23] 參見大正，32，501 下。

[24] 此頌出自《中論》「觀有無品」第七頌，羅什譯之為：「佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」(大正，30，20 中)。

[25] 《入中論釋》所引《寶鬘論》的這兩頌，在漢譯《寶行王正論》中，並非前後銜接，而是在前一頌與後頌中間，另有兩頌隔開。參見大正，32，502 中。

[26] 《善顯密意疏》中說，此頌引自《出世讚》(卷二，頁 81)。

[27] 第十三頌的第三句，根據原文直譯是：「悲性以及非悲性」。為了便於瞭解，本文採意譯。

[28] 參見《大集·大虛空藏菩薩所問經》(大正，13，618 中)。另見《大方等大集經虛空藏品》(大正，13，97 中～下)。

[29] 從《寶鬘論》本身來看，菩薩沒有身心之苦，是因為福慧二資糧的關係。福德勝故身不苦，得無二智故心不苦(大正，32，498 中)但是《寶鬘論》中並未說「割截身體時身體不會覺得痛苦」。以是，月稱引用此頌來成立"菩薩割身不苦"，此種論證是否恰當，仍有待研究。寂天在《入菩薩行》第七品中，也引用了《寶鬘論》這一頌說明，登地菩薩施捨身肉毫無困難。參見筆者譯著，《入菩薩行導論與譯註》，台北，藏海出版社，民國 83 年，頁 255，頌 26，27，28。

[30] 「不能知此」中的「此」字，係指佈施。參見北京版，冊 99，Ra，102b26。

[1] 參見台北版，《西藏大藏經》，冊 11，「妙法白蓮華經」，Ja 函，46a 或頁 804 (台北：南天出版社，1991 年)。

[2] 「du」可能是「de」之誤。

[2] 「du」可能是「de」之誤。

[3] 「brlabs」可能是「rlabs」之誤。

[4] 「pas」勝喜注為「pa sa rtogs pa」（95a1）《善顯密意疏》亦作「nang gi sa thob pa」，較為合理。

[5] 勝喜注中只有「du」，較為合理。

[6] 「ching ba」在勝喜注中為「gyur」（95b3），較易理解。

[7] 勝喜注中為「de 』i rgyu can」（97b7），因此「yi」字較正確。「de」指佈施（sbyin pr）。