庫車所出《大智度論》寫本殘卷之研究
兼論鳩摩羅什之翻譯

周 伯 戡

《大智度論》是探索大乘佛教思想一本不可不讀的書。

在中國佛教史上，鳩摩羅什在第五世紀初，藉著此書，不但澄清早期中國佛教徒對般若思想的誤解，並且同時攻擊上座部的佛教思想。當第六世紀前五十年三論宗在中國出現時，此書是此宗的核心作品。藉著三論宗與當時其它各種佛教思想的交流，此書影響稍後出現的天台宗與牛頭禪。[1]

在印度佛教史上，此書是第一個大乘佛教思想——中觀佛教——的註釋之書。被註釋的作品即代表初期大乘思想的《摩訶般若波羅蜜經》(Prajñāpāramitā Sutra)。由於此書相傳爲龍樹所作，於是引起國際佛學界極大的重視。比利時學者 E. Lamotte 窮其一生之精力，把此書的前三十四卷譯成法文，並對此書詳加註釋及對可能的梵文句子做了還原的工作。Lamotte 的翻譯是當今佛學界偉大的成就。透過 Lamotte 的翻譯與註釋，學者不但進一步了解了初期大乘佛教思想的特色，而且從此書豐富的歷史記載中，擴大了對印度佛教發展的認識。

受中國佛教與西方佛學影響的日本佛學界，早在本世紀之初就對此書進行研究，迄今已有令人稱道的成果。然而，奇怪的是這些研究《大智度論》的學者，除了極少數研究文獻外，[2] 居然忽略了大谷光瑞考古隊於 1911 年在中國新疆庫車所發現的《大智度論》寫本的二件殘卷。[3] 殘卷曾刊登在 1915 年出版的《西域考

---

1 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：鼎文書局，1976，頁 763～765，795～797。

2 禿氏祐祥，〈大智度論の古本に就て〉，《龍大論叢》，257，大正 13 年；宮地廓慧，〈智度論の本文批評に於ける一觀點〉，《龍谷大學論叢》，304，昭和 7 年。

3 有趣的是西方學者似乎對此二件殘卷也一無所悉。Paul Demiéville 曾評論 Lamotte 的《大智度論》的法文翻譯，臚列了六朝以後的寫本，其中獨缺此文討論的二件。見 Journal Asiatique, CCXXXVIII,3, Paris, 1950, pp. 375-395

臺灣大學學術期刊資料庫

古圖譜》中，但是編得頗爲凌亂。殘卷的本身最先藏於二樂莊，後移到今日的國立京都博物館，直到 1980 年，才由龍谷大學的井ノ口泰淳教授把它和其他日本大谷考古隊尚存的發現品整理後出版，收在《西域出土佛典の研究——西域考谷圖譜の漢文佛典》中。[4]

這兩件寫本分別編在《西域出土佛典の研究》圖版 XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX(請參見所附之圖片)。圖版 XXV, XXVI, XXVII 是完整的一件，我稱它爲甲件，圖版 XXVIII, XXIX 顯示的是另一件，我稱爲乙件。二件殘卷的寬度都差不多，25 公分，上下天地 0.8 公分。在長度上，甲件 84 公分，乙件較短，51 公分；在內容上，甲件較豐富，它有標題爲「摩訶般若波羅蜜優波提舍中【讚般若】波羅蜜品第廿七」的完整一品及標題爲「摩訶般若波羅蜜優波提舍中讚般若波羅蜜品第廿八」的開頭部份。乙件只有「摩訶般若波羅蜜優波提舍中讚般若波羅蜜品第卅一」的大部份。兩件寫本的品號雖然不相同，但是乙件的內容絕大部份與甲件的第廿七品重複。也因爲如此，甲件的文字雖然多處剝落，但是可由乙件補足內容。

事實上，大谷考古隊在中國新疆所發現的《大智度論》寫本的殘卷有數件，分別從庫車、赫色勒、喀喇和卓所發現。[5] 單在庫車所發現的殘卷也有數件，但這二件的書寫的文字形式與內容，都頗爲特殊。

二件殘卷是由帶隸味極重的楷書，即「經書體」，所寫成，與公元三八六年出於敦煌的《法句經》極爲類似。[6] 紙是褐色的麻紙，接近漢紙。紙上畫出烏絲界欄。但是沒有留下用啓子畫烏絲界欄造成的洞痕。一如早期中國的寫本。長行部份每行十六字到十八字不等。偈文部份每行 20 字。根據藤枝晃教授對中國中世紀中文寫本分期的研究，[7] 這兩件寫本絕不會晚於第五世紀中葉。根據文獻的記載，《大智度論》是在西元四〇五年年底或四〇六年年初所譯出。那麼這二件寫本應該最接近羅什譯本的原貌。但是我們細讀這二寫本，並與今日的《大智度論》相互比較，卻意外的發現寫本的內容與今本有極大的出入，這使得過去學界對《大智度論》的種種討論，必須重新提出檢驗。

---

4 井ノ口泰淳，《西域出土佛典の研究——西域考古圖譜の漢文佛典》，京都：法藏館，昭和 55 年。

5 參閱井ノ口泰淳，前引書，圖版 XXX-XXV，這些圖版所顯示《大智度論》的內容與今刊本幾乎無異，年代也比較晚。

6 徐祖蕃、秦明智、榮恩奇編，《敦煌遺書書法選》，蘭州：甘肅人民出版社，1985，頁 1～9，也請參閱同書頁 17～23 定位在北朝初期的《大涅槃經》的書法做一比較。

7 藤枝晃，〈中國北朝寫本の三分期〉，《古筆學叢林》，第一號，1987，頁 3～36。

臺灣大學歷史學系圖書資料庫

此兩寫本殘卷，特別是甲件，有一完整的結構，它包含著論名、品名、品號、被解釋的經文、釋論的本身、讚頌、中文的釋名七大部份，這也是構成今本《大智度論》的七大要素。下面我將順著它本身的構造，依序討論。不過在討論之前，我將先把殘卷的本文謄錄一次，再把這兩寫本互校，最後再用現存較老的三種《大智度論》版本，大正藏、趙城藏、房山石經，[8] 及與梵文本互校，來呈現當初羅什長安譯經的實況。

(I)

首先我先依寫本原來的形式，用現代的楷書恢復它的本文。[9] 我只在每行之前加上阿拉伯數字以說明行數。【】內字由二個寫本互校而補上的。

1 、摩訶般若波羅蜜優波提舍中【讚般若】波羅蜜品第廿七[10]
2 、菩薩摩訶薩不住法住般若波羅蜜中能
3 具足般若【波】羅蜜一切法不著故問曰何以故先
4 說住般若【波羅】蜜中能具足五波羅蜜不說餘
5 波羅蜜中住荅曰般若波羅蜜有二種一成就般
6 若波羅蜜二初學般若波羅蜜今不住法住般
7 若波羅蜜是初學般若波羅蜜能具足成就
8 般若波羅【蜜】是五波羅蜜不得般若波羅蜜亦
9 不能得增【長】成就譬如種子不【在地】中雖得雨
10 澗終無生者若種子在地不得雨潤亦不生也[11]
11 若行者心地雖有五波羅蜜水不得般若波羅

8 我所以選用這三種大藏經來校勘是因爲這三種藏經代表著三個不同的佛教大藏經版本的傳統。房山石經的主體是契丹藏。而契丹藏 (983～1030) 與中國最早的佛教刻本開寶藏，並無關係，在中國佛教藏經的版本中是完全獨立的。參閱林元白，〈房山石經初分過目記〉，《現代佛學》，1957年9月。張暢耕、畢素娟，〈論遼朝大藏經的雕印〉，《中國歷史博物館館刊》，總第九期，1986年，頁69～89。趙城藏絕大部份爲金代所刻，根據的本子是北宋的官版，即開寶藏。見蔣唯心，《金藏雕印始末考》，南京內學院，1953，特別是頁15。李富華，〈趙城金藏研究〉，《世界宗教研究》，1991-4，頁1～18。
大正藏是以高麗再雕本爲底本再以其他刻本校勘而成。高麗再雕本在刻印時，由沙門守其參考了許多當時的版本 (1236～1251)，嚴格校勘而成，版本最精，大正藏以此爲底本，再和其他刻本相校，將校勘記附於每頁之下，成爲今日佛學研究的標準版本。

9 井ノ口泰淳已把寫本以現代楷書寫出。但是有若干錯誤，我在這裡予以更正。

10 一行起首的「、」意爲一品或一段落的開始。

11 「潤」字明顯爲「澗」字之誤。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

蜜種子亦不生以是故是中說住般若波羅蜜
中能具足檀波羅蜜乃至般若波羅蜜不說住
餘波羅蜜【復】次般若波羅蜜甚深微妙一切三
世十方諸佛母得佛道之本餘五波羅蜜不尒
以是故但說般若波羅蜜如佛自說般若波羅
蜜中若百人千人皆盲不得前導則不能有所
至五波羅蜜無般若波羅蜜導則不能出世間亦
【復】如是得般若波羅蜜將導至佛道復次
【五波】羅蜜莊嚴般、若、波、羅、蜜、則尊貴譬如[12]
【五】星莊嚴於月、則尊貴以是故但說般若波羅
蜜不說餘波羅蜜復次譬如人在恒河中乘柂
順流必至大海苦薩行般若波羅蜜必得入至
薩婆若海復次菩薩乃至一念心清淨與般若
波羅蜜相應【必】得至佛【譬如】、意寶珠有人見
者如意所願皆得不虛【如】說般若波羅蜜偈

、般若波羅蜜　實法不顛倒　念相觀以除　言語法亦滅
无量衆罪除　清淨心常一　如是尊妙人　則能見般若
處空无染著　不盡亦不滅　若能如是觀　是則得見佛
若如法觀佛　般若及涅槃　是三則一相　其實无有異
諸佛及菩薩　能利益一切　般若爲之母　能出生養育
佛爲衆生父　般若能生佛　是則爲一切　衆生之祖父
般若爲一法　佛說種種名　隨諸衆生力　爲之立異字
若人得般若　論議心皆滅　譬如日出時　朝露一時失
般若之威德　能動二種人　无智者恐佈　有智者歡喜
若人得般若　則爲般若主　般若中不著　何況於餘法
般若无所來　亦復无所去　智者一切處　求之不能得
若人見般若　是則爲彼繫　若人見般若　則亦名被繫
若人見般若　則時（是）得解脫[13]　若不見般若　則亦無罣导
是事爲希有　甚深有大名　譬如幻化物　見而不可見

12 「丶」爲重複記號。
13 「時」字寫在「是」字之旁，是「是」字的更正。

臺灣大學學術期刊資料庫

41 諸佛及菩薩 聲聞辟支佛 解脫涅槃道 皆從般若得
42 言說爲世俗 憐愍一切故 假名有諸法 雖說而不說
43 【般】若波羅蜜 譬如大火炎 諸邊不可觸 无觸復叵觸
44 一切觸已捨 是名不可觸 不可觸而觸 是則名爲觸
45 般若无壞相 誰能讚其德 一切語言過 適无所依止
46 般若誰叵讚 我今能得讚 雖未得死地 則爲已得出
47 、摩訶般若波羅蜜優波提舍中讚般若波羅蜜品第廿八
48 、摩訶般若波羅蜜秦言大般若言慧波羅言到
49 彼岸到智慧大海彼岸到一切智慧邊窮盡其
50 極故名到彼岸問曰何者是智慧答曰一切智慧

乙本的內容和甲本極爲接近，只是較短，但是在校刊和梵文的翻譯上，有其意義，所以我仍把它的本文以現代的楷書謄錄於下。

1 、摩訶般若波羅蜜優波提舍中讚般若波羅蜜品第卌一
2 、菩薩摩訶薩不住法住般若波羅蜜中
3 能具足般若波羅蜜一切法不著故問曰何
4 以故先說住般若波羅蜜中能具足五波羅
5 蜜不說餘波羅蜜中住荅曰般若波羅蜜有
6 二種一成就般若波羅蜜二初學般若波羅蜜
7 今不住法住般若波羅蜜中是初學般若波羅
8 蜜能具足成就般若波羅蜜是五波羅蜜不得
9 般若波羅蜜亦不能具足成就波羅蜜是般
10 若波羅蜜不得五波羅蜜亦不能得增長成就
11 譬如種子不在地中雖得雨潤終无生者若種
12 子在地不得雨潤亦不生也若行者心地雖有五
13 波羅蜜水不得般若波羅蜜種子則亦（生）不生以[14]
14 是故是中說住般若波羅蜜中能具足檀波羅蜜[15]
15 乃至般若波羅蜜不說住餘波羅蜜復次般若波羅蜜甚深微[16]

14 「亦」字以小字寫在「生」字旁，是「生」字的更正。
15 「住」字以小字寫在「說般」之間，表示插入。
16 「不說住餘波羅蜜」以淡墨書於正文之旁，表示漏寫插入。

16 妙一切三世十方諸佛母得佛道之本餘五波
17 羅蜜不尔以是故但說般若波羅蜜如佛自說
18 般若波羅蜜中若百人千人皆盲不得前導則
19 不能有所至五波羅蜜无般若波羅蜜導不能[17]
20 不能出世間亦復如是得般若波羅蜜將導得
21 至佛道復次五波羅蜜莊嚴般、若、波、羅、蜜、
22 則尊貴譬如五星莊嚴於月、則尊貴以是
23 故但說般若波羅蜜不說餘波羅蜜復次譬
24 如人在恒河中乘栰順流必至大海菩薩
25 行般若波羅蜜必得入至薩婆若海復次菩
26 薩乃至一念心清淨與般若波羅蜜相應必得
27 至佛譬如、意寶珠有人見者如意所願皆得
28 不空如說般若波羅蜜偈
29 、般若波羅蜜　實法不顛倒　念想觀以除　言語法亦滅
30 无量衆罪除　清淨心常一　如是尊妙人　則能見般若
31 虛空无染著　不盡亦不滅　若能如是觀　是則得見佛
32 若是法觀佛　般若及涅槃　是【三】則一相　其實无有異
33 諸佛及菩薩　能利益一切　般若爲之母　能出生養育
34 佛　是則爲一切　衆生之祖母

在這兩寫本中有極多古字，如得（得），我（我），假（假），就（就），希（希），解（解），所（所），養（養），是（是）等字，根據施安昌先生的研究，它們是第五世紀中葉以前標準的書寫字形。[18] 再佐以前面藤枝晃教授對中國文書寫本材料及文字斷代的研究，這兩件《大智度論》寫本殘卷必定完成於第五世紀中葉以前。但是經過仔細的校勘，兩件寫本些微的差別應有意義。次頁的對照表是我對這兩件殘卷校勘所得的結果。其差異處共有七處。

在這七處差異裏，除第三點，乙本多一字，在文義上並無差別外，其他六點對《大智度論》的版本、翻譯與傳承的研究有特殊意義。從第四點到第七點的差異發生在〈讚般若波羅蜜偈〉裏，由於此偈的梵文原文迄今仍存在，我將把它們

17 「〻」意爲削除記號。
18 施安昌，〈敦煌寫經的涕變字群及其命名〉，《故宮博物院院刊》，1988：4，頁66～71；〈敦煌寫經斷代發凡〉，《故宮博物院院刊》，1985：4，頁58～66。

臺灣大學學術期刊資料庫

甲　　件	乙　　件
1 品第廿七（第一行）	品第卌一（第一行）
2 不得般若波羅蜜亦不能得增長成成就（第八行～第九行）	不得般若波羅蜜亦不能具足成就波羅蜜是般若波羅蜜不得五波羅蜜亦不能得增長成就（第八行～第十行）
3 種子亦不生（第十二行 ）	種子則亦不生（第十三行）
4 念相觀以除（第廿七行）	念想觀以除（第廿九行）
5 處空無染著（第廿九行）	虛空無染著（第三十一行）
6 若如法觀佛（第三十行）	若是法觀佛（第三十二行）
7 衆生之祖父（第三十二行）	衆生之祖母（第三十四行）

放到後面與梵文偈文一同討論。第一點和第二點的差異在版本上特別值得注意。這兩件寫本殘卷由於在內容與字數上均相差不遠，但是在品號上，竟然有如此大的差異，甲本作「品第廿七」，乙本作「品卌一」，說明了這兩寫本是分別從兩個不同的本子抄出。這也說明了何以甲本會缺「具足成就波羅蜜是般若波羅蜜不得五波羅蜜亦不能」二十二字。由於缺了這二十二字，甲本此段的語義不完全。

此外，甲本與乙本有關「讚般若波羅蜜」的內容雖然相當，但在此以前的各主題討論上，乙本必比甲本豐富，以至同樣是「讚般若波羅蜜」，乙本作「品卌一」，甲本卻作「品第廿七」，後面我還會再討論這問題。

(II)

現在我們拿較老的三種《大智度論》的刊本—大正藏、趙城藏、與房山石經和這兩寫本校勘，我們會發現現存這三個刊本與這兩個寫本殘卷之間在內容上有很大的出入。

最明顯的差異是從兩寫本的第三行「問曰」起到「如說般若波羅蜜偈」（甲本第二十六行，乙本第二十八行）以前的這段釋論，完全不見於今日的刊本中。被解釋的經文本身也有相當的出入。甲本中第二十八品開頭的「秦言」釋「般若波羅蜜」文部份，也與今刊本有相當大的差距。只有在〈讚般若波羅蜜偈〉上差別不大。下面我以甲本寫本作主體，與《大智度論》的趙城藏本、房山石經本、及大正藏本相互勘驗。爲了行文的方便，我進一步把這三個本子簡稱《金》、《石》、《正》。

臺灣大學學術期刊資料庫

校勘分成五個部份：一、品名的品號與名稱，二、被解釋的經文，三、釋論，四、讚般若波羅偈，五、秦言釋名。由於第二和第三部份與刊本差異太大，我將把這兩部分的校勘留到後面相關各節中討論。

第一部分：

1 第一行：摩訶般若波羅蜜優波提舍中讚般若波羅蜜品第廿七
《金》、《正》：大智度論釋初品般若波羅蜜第二十九卷第十八
《石》：摩訶般若波羅蜜經釋初品中般若波羅蜜義第二十九

2 第四十七行：摩訶般若波羅蜜優波提舍中讚般若波羅蜜品第廿八
《金》、《正》：大智度論釋般若相義第三十
《石》 ：摩訶般若波羅蜜經釋初品中般若波羅蜜相義第三十

在品名的名稱上，《石》本較接近這兩寫本，因它把所釋之經 Prajñāpāramitā 以音譯的方式表達。品名雖不相同，但甲本和今本較爲接近。「論釋」或「經釋」在寫本中是以音譯「優波提舍」表達。

第四部份：《金》、《石》、《正》三本皆有這偈，刊本和寫本在這方面的差異，對後面要討論羅什的翻譯有密切的關係，因此這部份校勘是很煩瑣的。

1 第二十七行：念相觀以除
《金》、《石》、《正》：念想觀已除

2 第二十九行：處空無染著　不盡亦不滅
《金》、《石》、《正》：如虛空無染　無戲無文字

3 第二十九行：是則得見佛
《金》、《正》：是即爲見佛
《石》：即是爲見佛

4 第三十二行：祖父
《金》、《石》、《正》：祖母

5 第三十三行：般若爲一法
《金》、《石》、《正》：般若是一法

6 第三十四行：論議
《金》、《石》、《正》：議論

7 第三十八行：若人見般若　是則爲彼繫　若人見般若　則亦名被繫

臺灣大學學術期刊資料庫

《金》、《正》：若不見般若　是則爲被縛　若人見般若　則亦名被縛

《石》：若人見般若　是則爲被縛　若不見般若　則亦名被縛

8 第三十九行：則時得解脫　若不見般若　則亦无罣礙

《金》、《正》：是則得解脫　若不見般若　是亦得解脫

《石》：是則得解脫　若不見般若　則亦得解脫

9 第四十二行：假名有諸法

《金》、《石》、《正》：假名說諸法

10 第四十二行、四十三行「觸」字

《金》、《石》、《正》：均作「取」

11 第四十三行：无觸復叵觸

《金》、《石》、《正》：无觸亦不觸

12 第四十四行：是則

《金》、《石》、《正》：是即

13 第四十五行：誰能讚其德　一切語言過　適无所依止

《金》、《石》、《正》：過一切言語　適无所依止　誰能讚其德

14 第四十六行：般若誰叵讚　我今能得讚　雖未得死地

《金》、《正》：般若雖叵讚　我今能得讚　雖未得死地

《石》：般若雖叵讚　而我今能讚　雖未脫死地

在偈文校勘上，我們可以清楚的看見刊本的句子比寫本流暢，寫本的句子被刻意的潤飾過，如「觸」改成「取」。當然，句子的潤飾可以發生在《大智度論》於十世紀前開寶藏開雕以前抄寫前的任何一個階段；但是經過與梵文原頌相驗，我認爲絕大部份的潤飾是經過羅什之手（請詳後），只有若干較小的差異可歸諸於抄經者。

乙本殘卷的內容太少，很難讓我們說明它與這三刊本之間的關係，但在它短而殘缺的偈文中，我們從上述校勘裡的第一與第四點可知，它與刊本一致，校勘裡的第二點，乙本與刊本的前半句的內容相同。

第五部份：甲本的秦言釋名部份，文長不再重複。下面只錄《金》、《正》兩本與甲本相同的部份。

臺灣大學學術期刊資料庫

問曰：何以獨稱般若波羅蜜爲摩訶，而不稱五波羅蜜？答曰：摩訶、秦言

「大」，般若、言「慧」，波羅蜜、言「到彼岸」。以其能到智慧大海彼岸，到諸一切智慧邊，窮盡其極，故名「到彼岸」。 一切世間十方三世諸佛第一大。次有菩薩、辟支佛、聲聞是四大人皆從般若波羅蜜中生，是故名爲「大」。復次，能與衆生大果報，無量無盡，常不變異，所謂涅槃，餘五波羅蜜不能爾。布施等離般若波羅蜜，但能與世間果報，是故不得名「大」。問曰：何者是智慧？答曰：般若波羅蜜攝一切智慧。

《石》本略異，如「言慧」「言到彼岸」前加「秦」字。「不變異」作「不變壞」。「到諸一切智慧」無「諸」字。「波羅蜜中生」無「中」字。

經過對比，刊本在內容上不僅文字更清晰，義理也有更進一步的鋪陳。所以刊本的這段文字，與寫本有關，但又不是來自寫本。

(III)

在前面序論中已提過此兩殘卷包含了構成今日刊本所見《大智度論》的七大基本原素，從這節起，我將分別予以討論。在討論的過程中，我將把相關的譯經問題一起帶入。至於上節未完成第二和第三部份的校勘，將留到後面諸節討論。這節先討論此作品的梵文正名。

當《大智度論》吸引國際學者的注意時，他們首先遭遇的問題是此書梵文的原名稱。學者們對「大智度」三字的梵文 mahāprajñapāramitā 均無異議，寫本的「摩訶般若波羅蜜」即此字的梵文音譯。但對「論」或「論釋」的梵文有爭議。E. Lamotte ，南條文雄以爲是 Śāstra ，[19] 干潟龍祥同意此用法，但他說也有 Vibhāṣā 的可能。[20] Venkata Ramanan 猜它是 Vyākyāśāstra 。[21] 《望月佛教大辭典》說是 Upadeśa ，但沒給理由。[22] 所以要解決「論」或「論釋」的梵文原名究竟是 Śāstra, Vibhāṣā, Vyakyāśāstra 或是 upadeśa 並不容易。單從正統的佛教資料是無法決定的。正統的佛教資料告訴我們，當羅什在四〇五年譯畢此作品時，此

19 南條文雄，《南條目錄》，no. 1169。E. Lamotte 法譯本 La Grande Vertu de Sagesse 所附之梵文書名是 Mahāprajñāparamitā Śāstra。Lamotte 在法譯本的第三册的序中把此書的梵文書名做了修改，但是仍未確定它的梵文全名，他認爲是 Prajñāpāramitopadeśa 或 Mahā-prajñā-pāramita-sūtra-upadeśa。參見〈大智度論之作者及其翻譯〉，郭忠生譯，《諦觀》，第62期，1990年7月。

20 R. Hikata, Survikrāntavikramiparipṛccha Prajñāpāramitā Sūtra, Fukuoka, 1958

21 K. Venkata Ramana, Nagārjūna's Philosophy, Reprinted, Delhi, 1975, P. 335, n. 6.

22 《望月佛教大辭典》，頁3321下。

臺灣大學學術期刊資料庫

作品即被命名爲《大智度論》，這可見於他的筆受僧叡，[23] 與同時代慧遠的記載。[24] 羅什的傳記中也說他所譯的這作品是《大智》。[25] 在以後的經錄中記載的也是《大智度論》或《大智度經論》。[26] 只有在一件較有爭議的資料《龍樹菩薩傳》中提到「優波提舍」。[27]

今此寫本殘卷明白地寫著「優波提舍」，所以「論」的梵文必定是 upadeśa 無誤。《大智度論》的梵文原名必定是 Mahāprajñāparamatopadeśa 。經此兩寫本殘卷的驗証，過去國際學者對此書梵文原名的揣測，至此可以平息。

然而，寫本以音譯的方式來表達書名，並冠以品名，是頗奇特的。

此《論》是羅什所譯《大品般若》的釋論。在第五世紀初以前，《般若經》在中國佛教圈內，除了道安外，沒人以譯音稱呼《般若經》的全名。支婁迦讖於西元一七九年所譯的《般若經》被稱爲《道行》、《道行般若》或《小品》。無羅叉於二九一年所譯的《般若經》被稱爲《放光》、《放光般若》或《大品》。竺法護於二八六年所譯的《般若經》得遲到三七六年之後才逐漸爲中國佛教徒所知。此譯本被稱爲《光讚》，是《放光》的同本異譯。

中國佛教徒對佛經繙譯精確的重視始於道安。他在世的最後五年（三七九～三八五），主持長安譯場時，「銓定音字，詳覈文旨」，[28] 對原文的譯音也極盡慎重之能事。[29] 他一改先前稱呼佛典名稱的方式，直接以譯音來稱呼佛典。[30] 所以他於三八二年命人譯車師前部王所送來的《般若經》時，稱此經是「摩訶鉢羅

23 僧叡，〈大智度釋論〉，《出三藏記集》，（以下簡稱《出》）卷十，《大正藏》，（以下簡稱《正》），LV，頁 75 下。

24 慧遠，〈大智度抄序〉，同上註，頁 75 中。

25 〈鳩摩羅什傳〉，《出》，卷十四，《正》，LV，頁 101 中。

26 這些經錄均見於《正》，LV，下面我只列經錄的編號，及其出處的頁數。以《大智度論》爲名載入經錄如下：2149-253c、2151-359b、2154-513a。以《大智度經論》爲名載入經錄如下：2146-141a、2147-153b、2148-185b、2154-513a.

27 《龍樹菩薩傳》有二部，在《正》，L，頁 184 上～ 186 下，記載鳩摩羅什譯。但是在僧祐的《出三藏記集》與慧皎的《高僧傳》中的〈鳩摩羅什傳〉裡，均沒提到羅什譯有此作品。我懷疑這是後人託羅什之名而作。此作品有說：「龍樹……廣明摩訶衍，作優婆提舍十萬頌。」頁 180 下。

28 〈道安傳〉，《出》，卷十五，《正》，LV，頁，109 上。

29 有關道安譯經對中國佛教發展的貢獻，參閱拙著，〈早期中國佛教大乘小乘觀〉，《國立台灣大學文史哲學報》，第三十八期，1990 年 12 月。〈早期中國佛教的小乘觀〉，《國立台灣大學歷史學系學報》，第十六期，1991 年 7 月。

30 茲列出道安最後五年主持繙譯所譯出的佛典及其梵文名稱。《阿毗曇八犍度論》jñānaprasthāna、《毗婆沙》Vibhāṣā、《中阿含》madhyāgama、《增一阿含》ekottarāgama、《三法度論》tridharma Śāstra、《鼻奈耶》vainayika、《比丘尼大戒本》bhikṣuni-prātimokṣa、《阿毗曇心論》abhidharamakṛdaya、《僧伽羅刹（所集經）》[The Buddha's Life Compiled by] Saṅgharakṣa、《婆須蜜（所集論）》Vasumitra Śāstra。

若波羅蜜經」。對此經道安没要求譯者全譯，他只是拿舊經與此經做一比較，把過去譯錯或失譯的部份補譯出來，若不知孰是孰非，則兩造並存，在下面做一解釋。所以這只是個「經抄」。他並爲此《經抄》寫了一個〈經抄序〉。[31]

透過此〈經抄序〉，我們發現道安編纂佛典的格式似乎並未追隨傳統梵典的格式。在此〈序〉後，道安寫著：「南摸一切佛過去未來現在佛如法諸明。摩訶鉢羅若波羅蜜經抄」。僧祐對從「南摸」到「諸法明」的第一句下註解「天竺禮般若辭也。『明』，『智』也。……『南摸』，屈體也。」[32] 此句見於今日梵本《般若經》的起首。[33] 我抄錄於下，並附白話中文繙譯。

> Namaḥ sarvabuddhabodhisatvebhyaḥ namo daśadiganantāparyantalokadhātu vyavasthitebhyaḥ sarvabuddhabodhisatvebhyo 'tītānāgatapratyutpannebhyaḥ namo bhagavatā āryaprajñāpāramitāyai
>
> 向一切菩薩致敬，向一切安住無邊世界的過去未來現在十方菩薩致敬，向世尊的神聖完美的智慧致敬。

在第二句「經抄」下僧祐註解著：「天竺經無前題，前題皆云吉法……道安爲此首目題也。」僧祐所說的「吉法」即指上述道安所寫的「南摸一切佛過去未來現在佛如法諸明。」道安的《經抄》起首應是有這段「吉法」。但是根據梵文佛典「經無前題」的傳統形式，應該没有像「經抄」這樣的書名頭銜；顯然在經本的形式上，道安採用中國書本的形式。

那麼《般若經》梵本的形式是怎樣呢？僧叡在〈大品經序〉中說：[34]

> 梵本唯有〈序品〉、〈阿鞞跋致品〉、〈魔品〉有名，餘者直第其品數而已。

他接著說，鳩摩羅什「以名非佛制，唯存〈序品〉，略其二目。」換言之，《般若輕經》的格式只有〈序品〉有目，其餘只有品數，没有品名。[35]

此外，梵本《般若經》的經名也是没有的。梁武帝在五一二年作〈大品經序〉談到當時各種《般若經》的版本時說：[36]

> 既不具經名，復不悉時之前後；若以臆斷，易致譏嫌。

---

31 〈摩訶鉢羅若波難蜜經抄序〉，《出》，卷八，頁52上。

32 同上註。

33 R. Hikata, ibid., p.1.

34 同註31，頁53中。

35 《高僧傳》卷四〈朱士行傳〉：「支孝龍就叔蘭一時寫（放光）五部，校爲定本，時未有品目。」《正》，L，頁346下。說明在第三世紀晚期般若經的原本就没有品目。一如今日之般若經。

36 《出》，卷八，頁54中。

臺灣大學期刊資料庫

梁武帝在〈序〉中引僧叡〈小品經序〉的話：「斯經正文凡有四種，是佛異時適化之說。多者十萬偈，少者六百偈。」這說明梵本《般若經》是以偈文數來區分不同的本子；一如我們今日研讀梵文《般若經》一樣。早期中國佛教徒賦予〈初品〉品名，再以此品名來區分不同《般若經》的本子，並不符合梵本的形式。當羅什譯《般若經》時，就不採用此法，而採中國另一種稱呼，即《小品》、《大品》，來分別稱呼新譯的《八千頌般若經》和《二萬二千頌般若經》。這種稱法並不是很恰當，對已知有十萬頌《般若經》存在的僧叡就無奈的說：「此之大品，乃天竺之中品也。隨宜之言，復何必計其多少，議其煩簡耶！」[37]

現在我們回來再看這兩寫本的名稱「摩訶般若波羅蜜優波提舍」。前面已說過，此作品在羅什時，已被稱爲《大智度論》。而以音譯的方式來表達作品名始於晚年的道安，那麼這寫本極可能在三八五年～四〇〇年所譯。有關這點，我在下面還會繼續討論。

(VI)

在這節中，我將處理寫本殘卷中所釋的經文，即《大品經》，之部份。除了第二節中尚未處理的校勘，將在本節中進行外，第五世紀初前後，中國佛教徒所認識的《般若經》的版本，以及羅什繙譯《大品經》的精確程度，也將在此節中一併討論。

寫本所釋的《大品經》的句子不長，「菩薩摩訶薩不住法住般若波羅蜜中能具足般若波羅蜜一切法不著故」。由於釋論部份是討論般若波羅蜜和五波羅蜜之間的關係，毫無疑問，這和羅什所譯《大品經》初品下面這段經文相當。

> 菩薩摩訶薩以不住法，住般若波羅蜜中；以無所捨法，應具足檀那波羅蜜，施者、受者、及財物不可得故。罪、不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜。心不動故，應具足羼提波羅蜜。身心精進不懈怠故，應具足毗梨波羅蜜。不亂不味故，應具足禪那波羅蜜。於一切法不著故，應具足般若波羅蜜。菩薩摩訶薩以不住法，住般若波羅蜜中。[38]

這段經文在今刊本的《大智度論》中被打散，分別從卷十一至卷十九（《金》、《正》）逐字逐句的解釋。在卷十八，解釋完「於一切法不著故，應具足般若波羅蜜」之後，隨即附以〈讚般若波羅蜜偈〉。從敘述的內容和次序來看，寫

37 同上註，頁55上。

38 《正》，VIII，頁218下～219上。

臺灣大學學術期刊資料庫

本所釋的《大品經》經文與刊本不合。井ノ口泰淳認爲寫本的經文是種省略的形式，所見甚是。[39] 但是我認爲它決不是以上述羅什的譯句爲直接參考的底本，因羅什的繙譯比這寫本精確得多。它也決不是以《放光》、《光讚》的相對譯句爲參考的底本予以縮寫。[40] 此段譯文的梵文原句仍見於今日的 Pañcamiviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā。此梵文本的初品已由 Nalinaksha Dutt 校訂，於 1934 年出版。校訂本以 devanāgarī 的文體書寫，我沒有機會看到。這兒我採用副島正光以羅馬拼音整理 Dutt 教授的本子。[41] 下面我抄錄梵文原文，並做現代白話中文的繙譯，並附上羅什的繙譯（簡稱《羅》），和《放光》（簡稱《放》）、《光讚》（簡稱《光》）的繙譯，然後比較寫本與羅什的繙譯，來說明何以我認爲寫本的繙譯是完全獨立的。

Bodhisattvena mahāsttvena prajñāparamitāyāṃ sthitvā 'sthana-yogena dānapāramitā paripūrayitavyā aparityāga-yogena deya-dāyaka-patigrāhaka-anupalabdhitām upādāya /

諸菩薩摩訶薩，由於不住法，而住於完美的智慧中。由於不捨法，應得到最完美的施捨；因爲施捨者、受施者和所施的東西是不能得到的緣故。

《羅》：「菩薩摩訶薩以不住法，住般若波羅蜜中；以無所捨法，應具足檀那波羅蜜，施者、受者、及財物不可得故。」

《放》：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜者，未曾不布施，有財有施有受者，爲行檀波羅蜜。」

《光》：「菩薩摩訶薩住於般若波羅蜜，已修無處所。即便具足檀波羅蜜，令不缺減，有所施與，無所愛逆。

śilapāramitā paripūrayitavyā āpatty-anāptty-andhyāpattitam upādāya /

應得到最完美的戒行，因爲不存有罪、無罪的緣故。

《羅》：「罪、不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜。」

《放》：「知罪知福，爲行尸波羅蜜。」

《光》：「尸波羅蜜當令具足，從是因緣，未曾於罪、不罪。」

---

39 井ノ口泰淳，前引書，頁 XV。

40 《放光般若》，《正》，VIII，頁 2。《光讚》，頁 149 下。

41 副島正光，《般若經典の基礎的研究》，東京：春秋社，昭和 55 年，頁 216～217。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

kṣantipāramitā paripūrayitavyā ākṣobhanatām upādāya /
應得到最完美的忍耐，因爲【意念】不動的緣故。
《羅》：「心不動故，應具足羼提波羅蜜。」
《放》：「不起恚意，爲行羼提波羅蜜。」
《光》：「亦當具足羼波羅蜜，興無瞋恚。」

vīryapāramitā paripūrayitavyā kāyika-caitasika-vīrya-asraṃ-sanatām upādāya/
應得到最澈底的精進，因爲身與心的全體都無懈怠的緣故。
《羅》：「身心精進不懈怠故，應具足毗梨波羅蜜。」
《放》：「身口意常精進，意不懈怠，爲行惟逮波羅蜜。」
《光》：「當學惟逮波羅蜜，便得受決，從其身意興諸精進，不起諸漏。」

dhyānapāramitā paripūrayitavyā ānāsvādanatam upādāya/
應得到最完美的禪定，因爲不著於【禪】味的緣故。
《羅》：「不亂不味故，應具足禪那波羅蜜。」
《放》：「於六情無所味，行禪波羅蜜。」
《光》：「當具足禪波羅蜜，由是之故，無所企求慕。」

prjñāpāramitā paripūryitavyā prajñā-dauṣprajñā-anupalabdhitām upādāya /
應得到最完美的智慧，因爲有智、無智不可得的緣故。
《羅》：「於一切法不著故，應具足般若波羅蜜。」
《放》：「佛告舍利弗，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，定意不起。」
《光》：「佛言，舍利弗，若菩薩摩訶薩住般若波羅蜜，則自具足於四意止。」

除了最後一句梵本與今刊本的繙譯有出入之外，其他句子的中文繙譯都接近梵文。從中文的繙譯來看，寫本簡化的《大品經》的句子，比較接近羅什的繙譯，而不是《放光》、《光讚》。衆所周知，羅什《大品經》的繙譯，比起前二個譯本更精確、流暢，但我不認爲寫本中的《大品經》經文來自羅什的繙譯。原因是寫本的經文本身仍不如羅什的繙譯精確。下面我先探討梵文中譯的本身。

寫本的經文和羅什的繙譯有二處明顯的差異。第一、寫本的經文作「不住法」，而羅什的繙譯作「以不住法」。以梵文相驗，此字作「 asthāna-yogena 」，yogena 作爲 instrumental 形式，並和另一字結合成複合字時，意爲 possessing,

臺灣大學佛學研究資料庫

partaking of 。[42] 所以「以不住法」的「以」(yogena) 是不能少的。

第二、寫本的經文作「能具足」，今羅什譯本作「應具足」。梵文原文作 paripūrayitavya ， 這是從字根 pri 發展成的動詞形容詞 (gerundive) 。[43] 梵文的 gerundive 有未來應該完成的含義，因此此字加上字首 pari- 之後，意爲「使（菩薩摩訶薩）具有 (furnished with, 或 accomplished) 」，並沒有表能力「能」的意味。所以羅什把這字的動詞變化所表達的語氣譯成「應」。

這兩處在繙譯上細微的差異正好說明羅什繙譯的精確。因此羅什繙譯《大品經》的過程應該提出來討論。

羅什繙譯《大品經》態度極爲嚴謹。在最後寫定之前，他還先譯畢《大智度論》，以供檢覈《大品經》的繙譯。僧叡〈大品經序〉：[44]

> 以弘始五年，歲在癸卯四月二十三日，於京城之北逍遙園中出此經。法師手執梵本，口宣晉言。兩譯異音，交辯文旨。秦王躬攬舊經，驗其得失，諮其通途，坦其宗致。與諸舊宿，義業沙門，釋慧恭、僧䂮、僧遷、寶度、慧精、法欽、道流、僧叡、道恢、道懌、道恆、道悰等五百餘人，詳其義旨，審其文中，然後書之，以其年十二月十五日出盡。校正檢括，明年四月二十三日乃訖。文雖粗定，以《釋論》校之，猶多不盡，是以隨出其《論》，隨而正之。《釋論》既訖，爾乃文定。

既然《大品經》的繙譯與《釋論》——即《大智度論》——有密切的關係，那麼《釋論》的繙譯是怎樣進行呢？〈大智論記出論後〉說：[45]

> 究摩羅耆婆法師……四年夏於逍遙園中西門閣上，爲姚天王出《釋論》、七年十二月二十七日乃訖。其中兼出經本、禪經、戒律、《百論》、《禪法要解》，向五十萬言，并此《釋論》一百五十萬言。

僧叡〈大智釋論序〉：[46]

> 秦王……乃集京師義業沙門，命公卿賞契之士五百人，集於渭濱逍遙園堂……躬攬玄章，考正名於梵本。諮通津要，坦夷路於來踐。經本既定，乃出此《釋論》。

這三段資料對《大品經》與《大智度論》的繙譯始末秩序有點混亂，整理後

---

42 Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary. Oxford, p. 856b.
43 Monier-Williams, ibid., p.641a.
44 同註 36。
45 同註 24。
46 同註 23，頁 75 上。

臺灣大學學術期刊資料庫

我們可得到下面一個時間表。

弘始四年夏	始譯《大智度論》
弘始五年四月二十三日	始譯《大品經》
弘始五年十二月十五日	《大品經》初譯完成
弘始六年四月二十三日	《大品經》初校完成
弘始七年十二月二十七日	《大智度論》譯畢
弘始八年	《大品經》全文校定完成

從這時間表我們可以看見《大品經》從開始繙譯到定稿是羅什所譯佛典中費時最長的一部。所以費時最長是因爲《經》《論》的繙譯同時進行。

從上述三段資料中，我們也看到，此經的繙譯，參與的人數不但最多，素質也是當時中國佛教界一時之選，所受的重視是空前的。而羅什繙譯的態度嚴謹則可從「兩釋異音，交辯文旨」「詳其義旨，審其文中」兩段話中看出。「兩釋異音，交辯文旨」這點我在後面再談。「審其文中」「詳其義旨」指的是對梵文文法及其語氣的推敲，確定暗含之義爲何，「然後書之」。從上面第四節的中梵對校，我們可以看到《大品經》繙譯的嚴謹。所以梁武帝說羅什譯此經，「三譯五校」，[47] 此語不虛。最後讓我們來處理羅什所譯《大品經》的版本問題。

第五世紀初，中國佛教徒對《般若經》的認識反應在僧叡〈小品經序〉中：[48]

> 斯經正文凡有四種，是佛異時適化廣略之說也。其多者云有十萬偈，少者六百偈，此之《大品》，乃天竺之中品也。

僧叡所說的十萬偈般若經當時並未傳入中國，僧叡是從羅什處得悉此版本的存在；此版本的般若經後爲玄奘譯入《大般若經》中。六百偈般若經干潟龍城認爲應是《那伽室利大般若經》。[49] 扣掉這兩種般若經，所剩下的兩種般若經必定是羅什所譯的《大品》和《小品》了。《小品》指的是八千頌般若經，此無異說。羅什所譯是《大品》究竟指今日那一本般若經，則異說歧出。一般經錄都說《大品》、《放光》、《光讚》是「同本異譯」。[50] 但來自北印度，從五〇八到五三五年待在中國的菩提流支，在所撰的〈金剛仙論〉指稱，《放光》偈文是二

47 同註 36。

48 同註 37。

49 R. Hikata, ibid., p. XXII. 此經在今《正》，VII，頁 974～979。爲玄奘所譯。但是此經早在 420～479A.D. 已爲翔公譯出，名爲《濡首菩薩淸淨分衛經》，《正》，VIII，頁 740～748。干潟龍城認爲它應該在竺法護與羅什之間譯出。R. Hikata, ibid., p. XVI

50 2146-118b, 2154-583a, 2157-911a.

萬五千頌，《光讚》的偈文是一萬八千頌。[51] 而引用流支意見的吉藏 (549～623) 認爲流支指的《大品》是是二萬二千頌。[52] 若根據吉藏引用流支的看法，一萬八千頌的般若經似乎不存於中國。那麼羅什所譯的《大品》究竟是二萬五千頌、二萬二千頌或是一萬八千頌，就很難決定了。不過《大智度論》本身証實經本是二萬二千頌，[53] 我們相信參予繙譯的僧叡所說的《大品》應指二萬二千頌。

由於般若經是大乘佛教思想的代表，所以流傳極廣，分化很厲害，有關它版本相互矛盾的記載似乎說明了這事實。[54]

但我們不應忽視道安有關般若經的一段記載。

> 會建元十八年（三八二年），正車師前部王，名彌第，來朝。其國師字鳩摩羅跋提，獻梵大品一部，四百二牒，言二十千失盧 (śloka)。失盧三十二字，梵數經法也。即審數之，凡十七千二百六十首盧。殘二十七字，都并五十五萬二千四百七十五字。天竺沙門曇摩蜱執本，佛護爲譯。對而檢之，慧進筆受，與《放光》《光讚》同者，無所更出也。其二經譯人所漏者，隨其失處，稱而正焉。其義異不知孰是者，輒併而兩存之，往往爲訓其下，凡四卷。其一紙二紙異者，出別爲一卷，合經五卷也。[55]

此段記載有幾點值得我們注意。第一、此般若經是大品，內容與《放光》《光讚》相近。第二、它號稱有二萬頌，經道安親自數過，共有一萬七千二百六十頌，[56] 接近一萬八千頌。第三、道安並沒有要求譯者完全重譯此經。他只要求譯者拿舊經做一比較，把過去譯錯或失譯的部份補譯出來，若不能決定孰是孰非，就完全記下，在下面做點解釋，所以這只是個「經抄」。

道安在此所說《大品》是一萬八千頌應該是可信。但是我們對道安如此精確的記載在它的版本確認上有二項困難。第一、今刊本的《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄》被學者認爲是《小品》的同本異譯，換言之，它是八千頌般若波羅蜜經。[57] 我

51 菩提流支，《金剛仙論》，卷一，《正》，XXV，頁 789.

52 吉藏，《金剛般若疏卷》，卷一，《正》，XXXIII，頁 86 下。

53 《大智度論》，卷一百，「如此，中般若波羅密品有二萬二千偈，大般若品有十萬偈。」僧叡已指出般若經有十萬偈，又說《釋論》的經本應該只是中品，那麼羅什所譯的《大品》必定是二萬二千偈無疑。相應於羅什所譯的《大品》的梵文殘卷今有二萬五千頌與一萬八千頌。參見 E. Conze, The Prajñāparamitā Literature, Tokyo: The Teiyukai, 1978, pp. 34-41.

54 吉藏：「備探南北，遍撿經論，部數不同。」同註 52，頁 86 上。此外，梶芳光運在〈般若部黨史〉一文中，對般若經到玄奘時發展的情形有仔細的描述，《支那佛教史學》，1-2，昭和 12 年 7 月。

55 同註 31，頁 52 中。

56 嚴格的說，應該是 17264 ślokas，而不是 17260 ślokas。

57 R. Hikata, ibid., p. XXX., E. Conze, ibid., p. 46

臺灣學術期刊資料庫

個人以爲，今刊本的《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄》不是道安那時的《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄》。因根據道安的敘述，「其二經譯人所漏者，隨其失處，稱而正焉。其義異不知孰是者，輒併而兩存之，往往爲訓其下，凡四卷。其一紙二紙異者，出別爲一卷，合經五卷也。」此《經抄》應是一本考異注釋的工具書。今本的《經抄》有五卷，卻是一本每品都有完整敘述的經。

第二、道安的〈經抄序〉有一段討論梵中繙譯極有名的文字，曾爲道安筆受的僧叡在擔任羅什《大品經》繙譯工作時，視它們爲譯經的座右銘，[58] 因此僧叡應該知道有一萬八千頌般若經的存在。莫非他在上述記載中所說的《大品經》是指一萬八千頌的本子，而不是二萬二千頌？

不過道安的一段有關此本般若經的記載值得我們注意。他說：「梵有義說，正似亂辭，尋說句語，文無以異，或千五百，刈而不存，四失本也。」今天我們讀各種版本的般若經，根本找不到這「義說」——即解釋的文字——的痕跡。但道安的記載提醒我們，在第四世紀末，西域已出現了一種帶有「義說」的般若經。此種般若經經過道安對其「方言古字，自爲解其下」，即用中文解釋佛教專有名詞，使這《經抄》有點像今日的《大智度論》。

(V)

在這節中，我將討論寫本中「釋論」的部份。此部份的原文已見於前面。這兒要討論的是它的結構與性質。

寫本的「釋論」只由一個「問」所構成；主要談般若波羅蜜和其它五波羅蜜的關係。說它是其它五波羅蜜的根本。接著讚頌般若波羅蜜。

今本《大智度論》的相當部份是由五個「問」所構成。從前一個「問」發展到下一個「問」，層層相扣，結構緊湊。最後以回答「云何是諸法實相？」說明諸法實相是透過般若波羅蜜所觀察到的世間一切諸法的本質。因此接下來讚頌般若波羅蜜。在一答一問中，今本《大智度論》還說明，何以佛與菩薩均得般若波羅蜜仍有身份上的差異。[59]

就「釋論」的結構與內容來看，今本的《大智度論》與寫本的《優波提舍》是兩種完全不同的本子。

僧叡在〈大智度論序〉中說到「釋論」的結構：[60]

58 僧叡：「執筆之際三，惟亡師五失及三不易之誨，則憂懼交懷，惕焉若厲，雖復履薄臨深，未足喻也。」〈大品經序〉，《正》，LV，頁53上～中。

59 《大智度論》卷十八，《正》，XXV，頁190上～中。

60 同註23。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

其爲《論》也，初辭擬之，必標衆異，以盡美矣。成之終，則舉無執以盡善。「釋」所不盡，則立「論」以明之。「論」其未辨，則寄「折中」以定之。使靈篇無難喻之章，千載悟作者之旨。

這敘述明白地指出「釋論」部份是由「釋」、「論」、「折中」三部份所構成。「釋」必引衆說，不主一家之言，爲的是「盡美」。若所引的衆說，不能充份說明般若的精義，就立「論」。「論」通常是大乘論師部派之見。若「論」仍不能盡其意，則「寄『折中』以定之」，即進一步分析所釋經文的主旨，再廣引經典故事，補強自己的看法，使《般若經》能澈底地被了解。

這種結構可見於解釋「菩薩」一事上。作者先列舉諸家對「菩薩」的看法，然後自陳大乘佛教徒的立場：「摩訶衍人言：是迦旃延尼弟子輩是生死人，不誦不讀摩訶衍經，非大菩薩不知諸法實相，自以爲利根智，於佛法中作議論，諸結使、智、定、根等，於中作義，尚處處有失，何況欲作菩薩論議？」爲了進一步說明大乘立場，作者取釋迦種種本生故事，引各種經來闡釋，說明初發心即得菩薩位。[61]

今本《大智度論》在這部份並沒有如此複雜。但它也說到它的解釋只是「略說」，「廣說」在後面。寫本的「釋論」部份，在結構與內容上，都太簡單，缺乏《大智度論》那種開宗立派的氣勢。它應屬於一種簡單注釋般若經的作品。

最後，還有一點值得我們注意。寫本中的「經」「論」兩部份並沒有特別的標出，作明顯的區分，而是抄寫在一起。當我們檢查其它現存《大智度論》的寫本時，「經」「論」兩部份確實也都沒有特別標出，抄寫在一起，正如我們考查的這兩件寫本。而刊本之中只有《金》藏本保有這種形式，《石》本中，「經」「論」兩部份已被特別標出而加以區分。因此，我們可以推測，《金》本的前身，也是最早的刻本大藏經，《開寶藏》，必定沿襲傳統的寫本形式，未把「經」「論」加以區分。把「經」「論」作區分，可能來自《石》與《正》共同承襲的刊本，《契丹藏》。

(VI)

這一節中，我將處理〈讚般若波羅蜜偈〉之部份。前面已就部份作過校勘，這裏，我將處理它的梵中繙譯。

此〈偈〉相傳爲羅睺羅 (Rāhula) 或羅睺羅 (Rāhulabhadra) 所作。[62] 下面此偈

61 《大智度論》，卷四，《正》，XXV，頁91中～92中。

62 此頌作者的考証，參見 E. Lamotte, ibid., p. 1060, n. 2. E. Conze 認爲此頌完成於第二世紀，ibid., p.94.

臺灣大學學術期刊資料庫

的梵文原文出於 Suvikrāntavikrāmi-paripṛccha-prajñāpāramitā Sūtra ，[63] 它的內容與現存的中文繙譯非常接近，但是不完全一致。我先抄下梵文原文，再以現代的口語中文譯出，讀者可以把它和寫本與刊本的古譯做一對照。

1. nirvikalpe namastubyaṃ prajñāpāramite 'mite
yā tvaṃ sarvānavadyāṅgi niravadyair nirīkṣyase //
我向妳頂禮，般若波羅蜜，廣大離妄念，清淨無罪惡，離一切過失，妳是不可睹的

2. ākāśam iva nirlepāṃ niṣprapañcāṃ nirakṣaram
yas tvāṃ paśyati bhāvena sa paśyati tathāgatham //
妳無著如虛空，超越文字戲論，以此法看妳的人，能見到如來。

3. tava cāryagunāḍhāyā buddhasya ca jagadguroḥ
na paśyanty antaraṃ sataś candracandrikayor iva //
富於聖德者的你、及世界的教導者的佛之間，
有如月和月光之間，區別看不出。

4. kṛpātmakāḥ prapadya tvām buddhadharmapuruḥsarīm
sukhen 'āyanti mahatmyam atulam bhaktivastsale //
趨向於妳的慈悲者將趨向佛法，在妳愛子的慈悲中，他們將輕易地獲得深廣無比的佛法。

5. sakrd apy āśaye 'suddhe yas tvāṃ vidhivad īkṣate
tenāpi niyataṃ siddhiḥ prapyate 'moghadarśane //
一旦在清淨的心中正確地看到妳，在使人見到皆有得的妳中，他們一定能獲得成就。

---

63 Suvikrāntavikrami-paripṛccha, ed. by Matsuto, pp. 1-2, also ed.by Hikata, pp. 1-2.此頌也見於下列各般若經版本，Aṣtasāhasrikā Prajñāpāramitā, ed., by Mitra, 1988, pp. 1-3; Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, ed. Dutt, 1934, pp 1-3.更詳細地說明見 Conze, ibid., p. 95.

6. sarveṣām api virānām parārthe niyatātmanām
poṣikā janayitrī ca mātā tvam asi vatsālā //
對有寧靜心靈，且爲了富饒衆生利益的英雄。
妳是慈愛的母親，和能生養之母。

7. yad buddhā lokaguravaḥ putrās tava kṛpālavaḥ
tena tvam asi kalyāṇi sarvasattvapitāmahī //
世界的教導者的諸佛是妳慈愛的孩子，
妳是有德的，衆生的祖母。

8. sarvapāramitābhis tvaṃ nirmalābhir anindite
candralekheva tārābhir anuyātā 'si sarvadā //
所有純潔的至善永遠伴隨著無瑕的妳，正如星星伴隨著新月。

9. vineyam janam āsadya tatra tathāgataih
bahurūpā tvam evaikā nānānāmabhir īḍyase //
妳雖有種種形色，但妳是一。爲了要教化衆生，如來在各處，
以種種異名讚頌妳。

10. prabhām prāpyeva diptāṃśor avasyāyodabindavaḥ
tvāṃ prāpya pralayamyānti doṣā vādāś ca vādīnām //
得到妳，好爭論者的議論和過失皆消滅，就像露水遇見了太陽之光。

11. tvam eva trāsajananī bālānām bhīmadarśanā
āśvāsajananī cāsi viduṣāṃ saumyandarśanā //
以妳威怖的形相，使愚者覺得恐懼；
以妳溫和的形相，使智者覺得安樂。

12. yasya tvayyapy abhiṣvaṅgas tvannāthasya na vidyate
tasyāmba katham anyatra rāgadveṣau bhaviṣyatah //
得到妳的人是妳的主人，不能了解他的母親的人，
如何能處在愛憎之外呢？

臺灣大學圖書館期刊資料庫

13. nāgacchasi kutaścit tvaṃ naca kvacana gacchasi
stāneṣv api ca sarveṣu vidvabhir nopalabhyase //
妳無所來，亦無所去；智者處於一切地方，但是得妳不到。

14. ye tvām eva na paśyanti prapadyante ca bhāvatah
prapadya ca vimucyante tad idaṃ mahad adbhutam//
不如此觀妳的人將得到妳，而得到終極的解脫，這是多麼希奇。

15. tvām eva badhyate paśyann apaśyann api badhyate
tvām eva mucyate paśyann apaśyann api mucyate //
見妳的人被繫，不見到妳的人也被繫；
見到妳的人得解脫，不見到妳的人也得解脫。

16. aho vismayanīyāsi gambhīrāsi yaśasvinī
sudurbodhāsi māyeva dṛśyase na ca dṛśyase //
噢！妳眞希有，甚深刻，有大名，像是難以理解的幻化物，可見而又不可見。

17. buddhaih pratyekabuddhaiś ca śrāvakaiś ca nisevitā
mārgas tvam eko mokṣasya nāsti anya iti niścayah //
妳是被諸佛、辟支佛、聲聞所修習唯一解脫之道，
是確定而沒有其他之道。

18. vyavahāram puraskṛtya prajñaptyartham śarīvinam
kṛpayā lokanāthais tvam ucyase ca na cocyase //
當世間語言取具實像作爲假名時，乃是出於世界之主的憐愍；
妳是可說，又不可說。

19. śaktas kas tvām iha strotum nirnimittām nirañjanām
sarvavāgviṣayātītā yā tvaṃ kvacid anihśritā //
誰能夠在此讚頌無相無垢的妳；妳超越語言的境界，存在任何地方，
無所依止。

臺灣大學學術期刊資料庫

20. saty evam api saṃvṛtyā vākpathair vayam īdṛśaih
tvām astutyām api stutvā tuṣṭūṣantah sunirvṛtāh //
我們以傳統的語言聲音讚誦超越所有讚誦的妳，我們心中是多麼喜悅快樂。

梵文〈讚般若波羅蜜偈〉的文體是 kārika ，以優美的音律吟出。中譯也以五言詩的形式與之呼應。

與這二十節梵文偈文相對中譯也有二十節。相互比較下，我們發現梵文偈文有四句，4, 5, 8, 14, 沒有相應的中譯。中譯中有二節爲梵文原偈文所無，「般若波羅蜜，譬如大火炎，諸邊不可觸，无觸復叵觸」及「一切觸已捨，是名不可觸，不可觸而觸，是則名爲觸」。另外二節由原偈文的一節擴充而成，即「若人見般若，是則爲彼縶，若人見般若，則亦名被縶。」及「若人見般若，則時得解脫，若不見般若，則亦無罣导」，由上述第十五節偈文所擴大的。

大體而言，中譯不是梵文原偈文的直譯。爲了遷就中文五言詩的形式，以及解說的功能，中譯是一種意譯。

經過上述與《金》、《石》、《正》三種《大智度論》版本校刊後，我們發現刊本比寫本更接近梵文偈文的原義。例如「念相觀已除」改成「念想觀已除」(nirvikalpa)。「處空無染著，不盡亦不滅」改成「如虛空無染，無戲無文字」(ākāśam iva nirlepam niṣprapañcām nirakṣarām)。「般若爲一法」改成「般若是一法」(evaikā ， eva 用於加強語氣，如口語中文的「就是」。)「衆生之祖父」改成「衆生之祖母」(sarvasattvapitāmahī)。「則亦无罣导」 改成「是亦得解脫」；因梵文此處作 mucyate（解脫），「罣导」的梵文作 āvṛīyate 或 vṛīyate ，所以修改是必要的。

此外，在第二節〈讚般若波羅蜜偈〉校勘記中的第七與第八，《石》本與《金》本、《正》本，在動詞「見」的否定與肯定形式上前後顚倒，今以梵本相校，《石》本是正確的。

把寫本甲本與乙本和梵文原偈文比較，乙本也較接近梵文原義。

這首〈偈〉從寫本傳抄到今日刊本的過程中，必定經過了若干修改潤飾，如把「觸」改成「取」，把「縶」改成「縛」。這些修改不像上述之改訂，並不與梵文原義相違背。

這些細微的修改說明今刊本的〈偈〉文繙譯比寫本的〈偈〉文更精確。我以爲刊本〈偈〉文是寫本〈偈〉文的修正，它出於羅什之手。關於這點，我將在後

臺灣大學學術期刊資料庫

面討論羅什的繙譯時再詳談。

(VII)

在這節中，讓我們討論《大智度論》的卷數。

在經錄裡，對此有三種記載：七十卷、百卷、百十卷。但是從第五世紀初出《論》起，就記載《大智度論》是「百卷」，[64] 所以經錄以「百卷」爲《大智度論》標準的卷數，而以小字說明有七十卷和百十卷本的存在。在前面第五節末，我已提到所有的寫本都包含「經」「論」兩部份，所以經錄所說的卷數必定也是包含「經」「論」兩部份的。

在第四節裡，我提到二點。第一、道安於三八二年所譯的般若經有「義說」，爲今本般若經所未見。我推測它的性質應該與《大智度論》的「論」部份類似。第二、《大智度論》的繙譯比《大品經》早十個月，若羅什所譯的《大智度論》如同道安所見的《般若經》，包含著「經」「論」，那麼羅什勢必要譯出《大品經》不可。一如〈大智度記〉所言：「究摩羅耆婆法師……四年夏於逍遙園中西門閣上，爲姚天王出《釋論》。七年十二月二十七日乃訖。其中兼出經本……。」

確定《大智度論》原本必須包含「經」「論」兩個部份後，我們可以進一步討論《論》的原本的大小。在這點上，學者們的意見極爲分歧。[65]

僧叡〈大智釋論序〉：[66]

> 經本既定，乃出此《釋論》。《論》之略本有十萬偈，偈有三十二字，并三百二十萬言。梵夏既乖，又有煩簡之異，三分除二，得此百卷。於《大智》三十萬言，玄章婉旨，朗然可見。

根據這敘述，我們得到兩點。第一、羅什是從《論》的「略本」譯出。第二、若把這「略本」全部譯出，應該有三百卷。慧遠也持此看法。[67]

但是僧叡在此〈序〉的後面又說：「法師以秦人好簡，故裁而略之。若備譯其文，將近千有餘卷。」〈大智度記〉中也說：「《論》初品三十四卷，解釋一

---

64 〈大智度論記〉，及慧遠，〈大智度論抄序〉，《出》，卷八，《正》，LV，頁75中，76中。

65 絶大部份的學者均執著《大智度論》有廣本（千卷）與略本（三百卷）之分。近日印順法師認爲並沒有這種區分存在，《大智度論》的原本應是約一百三十六卷。參見〈大智度論之作者及其翻譯〉，《東方宗教研究》，新二期，台北：國立藝術學院。頁9-70。

66 《出》，卷八，《正》，LV，頁75中。

67 同註24。

品，是全論。其本二品以下，法師略之，取其要，足以開釋文意而已，不復備其廣釋，得此百卷。若盡出之，將十倍於此。」換言之，把《大智度論》全部譯出，將有一千卷。這就和上述三百卷的結論相互矛盾。

若細讀上述兩段資料，我以爲這兩段資料分別指涉兩種不同《大智度論》的版本。三百卷是指它的「略本」，羅什把這「略本」釋《大品經》初品的部份，詳細地譯出。千卷指的是它的「廣本」；羅什把《論》有「廣本」一事告之僧叡，並說明他何以不採用「廣本」。（「以秦人好簡，故裁而略之。」）

現在我們回過來看庫車這兩寫本。甲本上書有廿七品，廿八品。乙本上書第四十一品。內容相同，但品數不同。顯然乙本所根據的本子內容多於甲本。從寫本本身，就說明了《釋論》有類似「廣本」與「略本」之別。

當然，《大智度論》梵文原本究竟有多大，我們無法眞正地確知。我們只能利用這兩個寫本讓我們推測當時註釋《大品經》的本子可能有好幾個。（包括道安在三八二年所讀的《般若經》。）羅什所譯的《大智度論》最爲完備。這些註本都是以「優波提舍」爲名。

(VIII)

在這節中，我將討論甲寫本中第廿八品的中文釋名。在年代早於這寫本的佛典中文註釋也一併提出來討論，以顯出這寫本的中文釋名與《大智度論》刊本的中文釋名，在中文佛典註釋傳統中所具的地位。

寫本與刊本在這部份的差異，可見前面的校勘，兩者內容類似，以《金》、《正》兩本相驗，今本多了「一切世間十方三世諸佛第一大。次有菩薩、辟支佛、聲聞是四大人皆從般若波羅蜜中生，是故名爲『大』。復次，能與衆生大果報，無量無盡，常不變異，所謂涅槃，餘五波羅蜜不能爾。布施等離般若波羅蜜，但能與世間果報，是故不得名『大』。」九十二字。比寫本更爲翔實。

近人每論及《大智度論》的中文釋名，必說這是羅什所爲，進而懷疑《大智度論》的作者不是龍樹。[68] 這裡我無意探討《論》的作者，我只就中文佛典註釋

68 R. Hikata, ibid., pp. LII-LXXV., E. Lamotte 認爲《大智度論》的作者是一位熟悉印度西北部佛教的人，影射此人是羅什。〈大智度論的作者及其翻譯〉，郭忠生譯，《諦觀》，六十二期，1990 年 7 月。Conze 就直接點出羅什，ibid., p. 94。加藤純章推測此書作者或許是某一從印度西北來到西域的學者所寫。〈大智度論的世界〉，宏音譯，《諦觀》，五十二期，1988 年 1 月，頁 6。干潟龍祥以爲此書的基本哲理是龍樹的，但是在翻譯的過程中，爲羅什增修過。〈大智度論の作者について〉，《印佛學》七卷一號，昭和 33 年 12 月，ibid., pp. LII～LXXV。印順法師認爲作者爲龍樹無誤。前引書。

臺灣大學學術期刊資料

在中國佛教思想發展上所扮演的腳色，來討論此寫本與《大智度論》的中文釋名，因《大智度論》一書及其中文釋名的性質與中國當時的章句訓詁傳統是一致的。

從寫本來看，中文釋名就是《論》的一部份，在甲寫本裡，它是〈般若波羅蜜相品第廿八〉。在前面諸節的討論中，我已漸進地說明，寫本與刊本是各自獨立的本子。在最後的結論裡，我還會再說明，寫本早於羅什的繙譯。

早期佛典雖已譯成中文，但是若不經說明，無人能懂。早期中國佛教徒了解經義的方法有二種。一是「講經」；一是「注經」。漢末佛教傳入中國，講經就開始了。安世高與安玄均是其中的佼佼者，[69] 但是整體而言，一般的水準不高，到了道安時，講經仍不過是「唯敘大意，轉讀而已。」佛法的義理，仍「隱没未通」。[70]

注經始於嚴佛調，接著有支謙、陳慧。支謙的注見於今本《大明度經》〈行品〉中。嚴佛調的注現已不見。陳慧的注被康僧會稍作修改，今日仍可看到。當時注經的水準，可舉幾個例子來看。

首先先舉支謙對《大明度經》的注。經文：「夫體道爲菩薩，是空虛也。斯道爲菩薩，亦空虛也。」注文：「師云：菩薩心履踐大道，欲爲體道，心爲道俱，無形，故言空虛也。斯道者謂空、不願、無想。」[71] 支謙的繙譯的特色是，即使專有名詞，也完全放棄梵文的音譯而代之以相當的漢文宗教思想名詞。他的注也充滿同樣的特色。在所引的這句裡，「道」指的是「般若」，「空虛」指的是「幻化」。在繙譯上，以中國本土的宗教思想名詞來取代佛教專有名詞，是很容易令人曲解佛教教理的。在中國傳統的宗教思想裡，「道」指的是宇宙終極的實體，佛教的「般若」指的是「最高的心智狀態」。「空虛」固然有佛教「幻化」指稱「物無自性」的含義，但缺乏「物之存在」那層意義。注文的解釋更易於導至往後般若六家七宗的「心無論」的出現。

這類比附中國本土宗教思想的注解，可從下面一段混入經文《安般守意經》中的注文中看出。「安爲清，般爲淨，守爲無，意名爲；是『清淨無爲』也。」完全扭曲了安般 ānāpāna 爲數息觀的原意。[72]

---

69 湯用彤，前引書，頁 114。

70 同註 28，頁 108 上。

71 《大明度經》，卷一，〈行品〉，《正》，VIII，頁 478 下。此經的註爲支謙自爲，見湯用彤，前引書，頁 118，134。因此「師云」的「師」必指支亮。

72 湯用彤，前引書，頁 142～143。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

然而漢代經學追隨師說的傳統，也爲早期中國佛教徒所承襲。在前引支謙的注裡，就明說這是「師說」。康僧會也說：「宿祚未没，會見南陽韓林，潁川皮業，會稽陳慧。此三賢者，余從之請問，規同矩合，義無乖異。陳慧注義，余助斟酌，非師所傳，不敢自由也。」[73] 所以「注經」和「講經」是同一件事。從當時的經注，我們可以了解當時中國佛教徒對佛教思想認識的水平。

僧叡在〈喻疑論〉中說五世紀以前講經的情形：

> 漢末魏初，廣陵彭城二相出家，並能任持大照，尋味之賢，始有講次，而恢之以格義，迂之以配說，下至法祖、孟詳、法行、康會之徒，撰集諸經，宣揚幽旨。粗得充允，視聽暨今。[74]

這種「恢之以格義，迂之以配說」就是衆人習稱第五世紀前中國佛教爲「格義佛教」的特色。

這種經註和漢代的訓詁章句沒有什麼不同。我們可取道安早年所作的《人本欲生經註》爲例。道安在「生死亦微妙」一句下注「生死，極末也；徼明之諦達于末也。」在「從是有習」下注「句倒也。言從習有是苦。」[75]

承襲漢代經學的師說與章句訓詁的傳統不是中國佛教徒不能了解印度佛教思想的癥結所在；癥結所在是中國佛教徒不能從佛教原始語言直接了解佛教專有名詞的特殊含意。三〇三年，竺法寂與竺叔蘭取《放光》中譯本與梵本對勘時，就說：「晉梵音訓，暢義難通，諸開士大學文生書寫供養諷誦讀者，願留三思，恕不逮也。」[76]

這「晉梵音訓，暢義難通」的困難一直到三七九年，道安到長安主持繙譯上座部論書以後，才有實質的改變。

上座部論書的特點之一，就是對佛教名相，專有名詞做詳細的解釋。三八三年僧伽跋澄所出的《鞞婆沙論》卷一討論迦旃延爲何作此書時說：「彼尊者令學利，作誓願，於五千佛修阿毗曇，令我於當來三耶三佛，施設阿毗曇章句，是故，彼妙觀智，已作此經。」[77] 在說「阿毗曇有何句義」，《鞞婆沙論》廣引婆須蜜、曇摩多羅、瞿沙、曇無德、鞞婆闍婆提、舍提、譬喻師、婆跋芩諸說。衆說多從原文 abhi-（無上）做基點來解釋 abhidharma 的原義。

---

73 康僧會，〈安般守意經序〉，《出》，卷六，《正》，LV，頁43中～下。
74 《出》，卷五，《正》，LV，頁41中。
75 道安，〈人本欲生經註〉，《正》，XXXIII，頁1中。
76 〈放光經記〉，《出》，卷七，《正》，LV，頁47。
77 《毗婆沙論》，卷一，《正》，XXVIII，頁416中。

臺灣大學學術期刊資料庫

上座部論書被譯出後，大開中國佛教徒的眼界。道安在校畢《鞞婆沙論》後，感動地說：「然後乃知大方之家富，昔見之至狹也。恨八九之年，方闚其牖耳。」他並對求佛法者建議：「願欲求如意珠者，必牢裝強伴，勿令不周滄海之實者也。」即學佛法者必須隨時以此書爲伴。[78]

受到《鞞婆沙論》的影響，道安在定義「阿毗曇」時，也以梵文原義作基點進行：「阿毗曇者，秦言『大法』也。衆祐有以見道果之，擬性形容，執乎眞像，謂之『大』也。有以道慧之至齊，觀如司南，察乎一相，謂之『法』。故曰『大法』也。」[79] 這種以中文釋經的方式來說明佛教專有名詞的梵文原義，在中國佛教史上是第一次出現。在〈摩訶鉢羅波羅蜜經抄序〉中道安說：「其有方言古辭，自爲解其下。」應該就是用「秦言」註解佛教梵文字彙。

結果，「晉梵音訓，暢義難通」這藩籬被打破。上座部的論書被中國佛教徒視爲相當於中國章句訓詁的作品，以爲透過此種作品，他們能夠正確的了解代表佛教最高眞理的《般若經》。[80] 但這也顯出他們那時尚未對印度佛教教派思想有正確的認識，不知《般若經》屬於大乘佛教，與上座部佛教在佛教義理的取向是完全不同的。[81]

到了第五世紀初，羅什以良好的中文，能同時進行譯經和講經。他極重視《大品經》與《大智度論》的繙譯，因透過此兩作品的繙譯，他不但能矯正中國佛教徒過去對《般若經》錯誤的認識，也可以駁斥上座部佛教。在繙譯的過程中，他「兩釋異音，交辯文旨。」「兩釋異音」是指對奇特發音的佛教詞彙他以梵語和秦語兩種語言解釋。例如「時」這概念，《大智度論》卷一：「天竺說時有二種。一名「迦羅」(kāla)，二名「三摩耶」(samaya)。」[82] 這是以梵語來解釋一特殊之觀念。另一種即如刊本和寫本所書的「摩訶 (mahā)，秦言『大』也。般若 (prajñā) 言『慧』也。波羅蜜 (pāramitā) 言『到彼岸』。以其能夠到智慧大海彼岸，到諸一切智慧邊，窮盡其極，故名『到彼岸』。」這是以秦語來解釋特殊之觀念。由於《論》和《經》同時出，以「兩釋異音」的方式來講解這兩作品，講解的內容一定寫入《論》中，不可能獨立而出。

78 道安，〈毗婆沙序〉，《出》，卷十，《正》，LV，頁73下。

79 道安，〈阿毗曇序〉，《出》，卷十，《正》，LV，頁72上。

80 道安，〈十法句義經〉：「阿毗曇者，數之苑藪也。其在赤澤碩儒通人，不學阿毗曇者，蓋闕如也。夫造舟而濟者，其體也安，粹數而立者，其業也美，是故，般若啓卷，必數了諸法，卒數以成經，斯乃衆經之喉衿，爲道之樞極也。可不務乎，可不務乎。」《正》，卷十，《正》，LV，頁70上。

81 參閱拙著，見註29。

82 《大智度論》，卷一，《正》，XXV，頁65下。

臺灣大學學術期刊資料庫

此外，以中文釋佛教辭彙的梵文原義始於三八〇年之後的道安，所以甲寫本的第廿八品的中文釋名，應該在此時之後。

(IX)

現在我們已檢討完寫本的每一部份，據此可以推想羅什譯《大品》和《大智度論》的情形。

僧祐在評論早期的譯經時，特別提出「譯人」與「筆受」在譯經過程的重要性。「譯之得失，由乎譯人，辭之質文，繫於執筆（即筆受），或善梵義，而不了漢旨，或明漢文，而不曉梵意，雖有偏解，終隔圓通……前古譯人，莫能曲練，所以舊經文意，致有阻礙，豈經礙哉，譯之失耳。」[83]

羅什譯《大品》和《大智度論》時，毫無疑問，他是「譯人」；筆受是僧叡。羅什來到長安時，已能「率多閑誦【舊經】，無不究達，轉解秦言，音譯流利。」[84] 僧叡年青時，則曾爲道安的筆受，並精於梵文。當他爲羅什的筆受時，年紀已過五十。[85] 在中國佛經繙譯史上，譯人與筆受均通梵漢二語是很罕見的。此外，我們必須考慮其它三個使羅什的譯經在中國佛教史永垂不朽的條件。

第一個條件是有關羅什本人的譯經動機。從〈羅什傳〉，我們得悉羅什年青時，是一位優秀的小乘佛教學者，但在十七歲左右，他接觸到大乘中觀的思想，爲之傾心，於是轉而獻身大乘佛教，成爲大乘佛教的捍衛者。當他來到長安，中國佛教徒一方面誤解大乘佛教，一方面又不能區分大小乘佛教，誤把小乘視爲大乘。他閱讀了過去中譯佛典，發現「義多乖謬，皆由先譯失旨，不與梵本相應。」[86] 爲了要徹底糾正中國佛教徒對大乘佛教的認識，他決定重譯《大品經》，並出《大智度論》。《論》中處處可見他攻擊小乘的部派色彩。

第二個條件是有關來自君主的重視。羅什的繙譯是受到後秦姚氏皇室的支持，然而在譯這兩作品時，國君姚興不但提供了嚴密的警衛（「禁禦息警於林間」），並親自參予繙譯，手攬舊經，「諮其通途，坦其宗致。」[87] 在《大智度論》譯畢之後，還把此《論》送給南方的佛教領袖廬山慧遠，請他作序。（一種自誇

83 僧祐，〈胡漢譯經音義同異記〉，《出》，卷一，《正》，LV，頁4。

84 同註25。

85 橫超慧日，〈僧叡と慧叡は同人なり〉，《中國佛教の研究》，卷二，京都：法藏館，昭和46年，頁119～140。

86 同註25。

87 僧叡，〈大品經序〉，《出》，卷八，《正》，LV，頁53中。

臺灣大學學術期刊資料庫

的表現？）

第三個條件是有關僧叡對佛典繙譯精確的執著。僧叡年青時，曾受教於道安，他對於道安因譯文的謬誤，無法通達佛理，想藉著上昇兜率天，「決言於彌勒」的痛苦，[88] 有深刻的體會。道安晚年重視繙譯的精確，他去世前三年所發展出「五失本三不易」的繙譯原則，[89] 必然深刻地留在僧叡的腦海裡。他自述他爲羅什《大品經》的筆受時，「執筆之際，惟亡師五失及三不易之誨，則憂懼交懷，惕焉若厲，雖復履薄臨深，未足喻也。」所以在他與羅什合作繙譯佛典時，他不斷地與羅什爭論譯文的正確與優美。例如在譯《思益經》時，他和羅什爭 viśeṣac-intā 的正確漢譯。他雖然最後仍依照羅什的繙譯，但他在〈思益經序〉中表達他的不服與被迫妥協的無奈：「詳聽什公傳譯其名，翻覆展轉，意似未盡，良由未備秦言，名實之變故也。察其語意，會其名旨，當是『持意』，非『思益』也。直以未喻『持』義，遂用『益』耳。其言『益』者，超絕殊異妙拔之稱也。『思』者，進業高勝，自強不息之名也。舊名『持心』，最得其實。……庶以所錄之言，粗可髣髴其心耳。不同時事之賢，儻欲令見其高座所說之旨，故具載之于文，不自加其意也。」[90] 在譯《大智度論》時，僧叡常「進欲停筆爭是，則校競終日，卒無所成。」他甚至批評羅什，「法師於秦言大格，唯譯一法，方言殊好，猶隔而未通。」[91] 有這麼一位以精於梵文自負的僧叡作筆受，羅什在譯經時必然被迫反覆解答梵語的含義（「交辯文旨」）。結果，在譯人與筆受均通曉梵漢兩語的情形下，譯經與講經合而爲一，其成就對當時與後日中國佛教影響之大，絕非在此之前的佛典繙譯所能比擬。因此，我們不能忘記，在羅什典雅而精確的繙譯中，瀰漫著是已逝世二十年的道安求法精神，這個精神透過僧叡充份地實踐出來。

既知羅什精確的繙譯來自這一個複雜的因緣背景，我們再回過頭來檢驗兩寫本。根據上面逐段分析的結果，做出寫本先於羅什所譯的《大智度論》的結論。

(X)

最後，讓我們回顧前面每節對此兩寫本的分析與討論，並爲這兩寫本的身份

88 僧叡，〈毗摩羅詰提經義疏序〉，《出》，卷八，《正》，LV，頁59上。

89 「五失本三不易」指的是在繙譯過程中原典的五項事情將會失掉，但是有三點絕不可改變。參閱 Erich Ocho, Tao-an on Translation, in The Eastern Buddhist, Vol. VIII, no. 4, Aug., 1954. 氏著，〈中國佛教初期の翻譯論〉，《中國佛教の研究》，卷一，京都：法藏館，昭和33年。

90 僧叡，〈思益經序〉，《出》，卷八，《正》，LV，頁57下～58上。

91 僧叡，〈大智釋論序〉，《出》，卷十，《正》，LV，頁75中。

與可能完成的時間作一推測。

從施安昌與藤枝晃教授兩人對六朝漢文寫本的研究，庫車出土的這兩件寫本，就其帶隸味很重的楷書書法形式、若干字特殊的寫法、近似漢紙的紙材、及書寫的格式來看，此二寫本必定是第五世紀中葉以前的作品。由於這寫本的內容是解釋《大品經》，又和今刊本《大智度論》的內容相當，我們可以斷定它和《大智度論》有密切的關係。此外，在寫本的結構上，它由論名、品名、品號、被解釋的經文、釋論的本身、讚頌、中文的釋名七大部份所構成，與今刊本《大智度論》完全一樣。今本《大智度論》完成於弘始七年十二月二十七日（西元四〇五年年底或四〇六年年初），與寫本完成的時間極爲接近。但是由於下面幾個原因，我們不認爲它從刊本的《大智度論》中抄出。

第一、刊本《大智度論》裡，被解釋的《大品經》經文從卷十一到卷十九都有仔細的逐字解釋，而寫本以簡化的形式把經文放在一品中處理。第二、刊本《大品經》相對於寫本的經文漢譯，它比寫本精確。第三、寫本中「釋論」的部份全不見於刊本中。而我們知道，此部份在《大智度論》中屬於初品，《大智度論》的初品是個全譯本，寫本中「釋論」的部份既不見於刊本中，無疑說明寫本的原始本子與羅什所譯的原本截然不同。第四、寫本中「釋論」部份比起刊本《大智度論》的相對部份，在結構與內容上，都比較簡單。第五、刊本《大智度論》中〈讚般若波羅蜜偈〉的漢譯比寫本更精確。第六、以中文解釋「般若波羅蜜」的梵文意義時，刊本比寫本複雜，並包含其餘的五波羅蜜。

此外，根據下面二個原因，我們認爲寫本不會早於三八〇年道安在長安譯經時。

第一、梵本不同版本般若經都名爲 Mahāprajñāparamitā Sūtra，早期的中國佛教徒是以每版本的初品之名，來區分不同版本的般若經如《道行》、《放光》、《光讚》。以譯音「摩訶般若波羅蜜」爲經名，始於道安晚年譯經時。第二、道安晚年在長安譯經時，受到上座部論書的影響，特別關注佛教辭彙梵語的意義，並以「秦言」說明。這種釋經的方式，表面上，仍承襲中國傳統經學章句訓詁的形式，但在實質的內容上，這是中國佛教徒了解印度佛教思想的大突破。

更進一步，根據下面二個理由，我認爲這寫本早於刊本《大智度論》，換言之，它早於羅什的繙譯。第一、在經本、釋論、讚般若波羅蜜偈、及中文釋名上，刊本的漢譯與說明都比寫本精確而優秀。第二、從上述第九節的討論，只有羅什的繙譯才能達到這種水平。

由於這兩寫本的出現，我們相信，在第四世紀末，至少在西域流傳著不同註

臺灣大學學術期刊資料庫

解《般若經》的梵文本子。[92] 因甲、乙兩寫本就是從不同翻譯的本子抄出。羅什的繙譯是根據某一個梵文本的「略本」，它的「廣本」據說有千卷。

這兩寫本的原始繙譯應該在涼州、高昌或龜茲一帶，也就是今日的河西走廊與新疆的東部。時間應在三八五～四〇〇年之間。此時這地方爲俘擄羅什呂光的後涼所據。這可從兩點推斷出來。第一、廬山慧遠在四〇六年收到羅什新譯出的《大智度論》才知道此《論》的存在。當時南北訊息往來非常困難，慧遠當然不知道遠離南方的後涼佛教的活動。第二、寫本出土的庫車，也就是羅什的故鄉龜茲，當時爲後涼的呂氏所統治。羅什被羈後涼的十六年期間，應該知道這寫本的存在，在繙譯〈讚般若波羅蜜偈〉時，他極可能參考過這譯本，[93] 因爲我們觀察到刊本的羅什繙譯是基於寫本的繙譯而作明顯的修正。若這個推論不錯，就這層意義上來說，羅什的《大智度論》應該不能算是初譯。

然而，僧叡在〈大智釋論序〉中興奮地說：「幸哉！此中鄙之外，忽得全有此《論》。」[94] 或可說明寫本一定不是全譯本。它像是《大智度論》，是註釋《般若經》某一梵文本子的零星繙譯，就這層意義上來說，羅什所譯的《大智度論》是個初譯本。

當羅什譯出《大智度論》後，這些不完整的繙譯就像先前所出的《法華》、《維摩詰》、《般若》被羅什的譯本所取代而遭人遺忘了。由於它在道安之後所出，因此，它不見於道安的《綜理衆經目錄》。由於此寫本的翻譯極可能在後涼，因此，也不見忽視西域譯經活動的僧祐的《出三藏記集》中。[95]

第四世紀的中國佛教徒認爲《般若經》中的教義代表佛教最高的眞理，致力於此經的鑽研，但是此經是極難理解的，即使今日偉大的般若學者如 Edward Conze 擁有極好的佛教語言及佛教哲學知識，仍得求助於般若經的論疏。[96] 第四

---

92 現存最早有關般若經的梵文註釋本是 abhisamayalāmkara，被認爲是第四、五世紀的作品，見 E. Conze, ibid., p.95。

93 羅什重譯先前所出的大乘佛典時，參與者攜著前譯本與羅什的新譯相互勘驗，因此羅什的翻譯是參考過先前的翻譯。這些經典，據文獻記載，有《大品》、《小品》、《維摩詰》、《思益》。

94 同註 91，頁 75 上。

95 小野玄妙在《佛教經典總論》裡提到僧祐疏忽了西域佛典漢譯的活動，他舉二件事爲例。西元 394 年，曇摩跋檀在龜茲譯《稱揚諸佛功德經》，及北凉末年（西元 430 年左右），法盛在高昌譯《菩薩投身飴餓虎起塔因緣經》，不見於僧祐的《出三藏記集》中。見《佛書解說大辭典，別卷——佛典總論》，頁 93 下，104 下～105 上。

96 Conze 承認二萬五千頌的梵文《般若經》很難理解，因此他編輯此經的英譯本時，以 abhisamayalākara 爲架構。見 The Large Sutra on Perfect Wisdom, Tr. by Edward Conze, Berkeley: University of California P., 1975, P. X.

臺灣大學圖書館典藏資料庫

世紀的中國佛教徒既不精於佛教語言也缺乏佛教哲學知識這兩者的條件下，除了依賴正確的譯本之外， 更迫切地需要有漢文解說的梵文《般若經》的注疏。[97]
梵文般若經的注疏在當時的西域應該不只一種，添加漢文解釋的，除了道安的《摩訶般若波羅蜜經抄》以及羅什的《大智度論》外，這二件寫本也是其中的一種。它們的出現補充了中國佛教史上所遺失的一頁，即中國佛教徒如何爲理解《般若經》所做的努力，並爲羅什《大智度論》的全書翻譯形式做了補充說明。

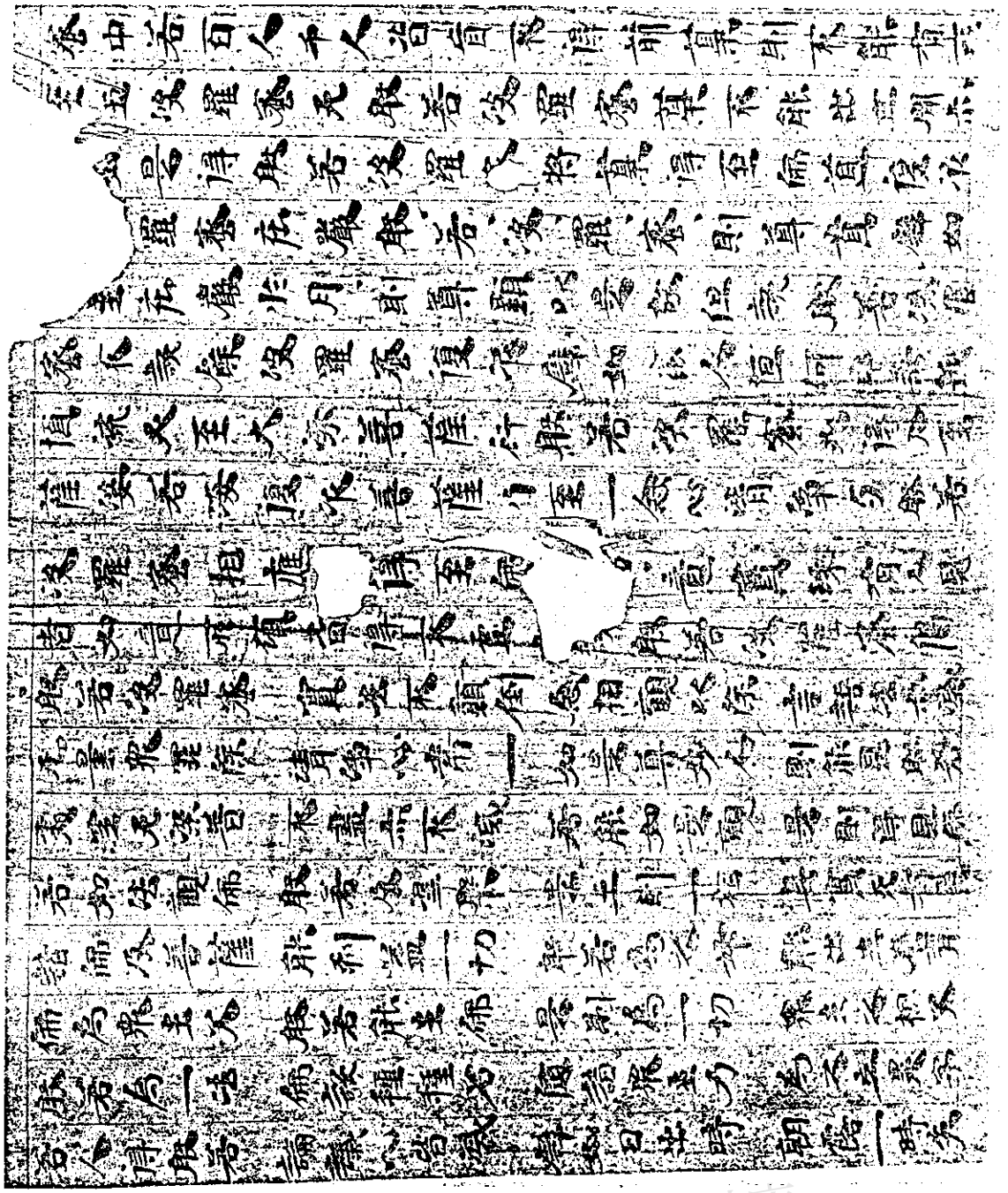
97 道安甚至誤把《毗婆沙》爲《般若》的註疏本子。參見註 80 。

臺灣大學學術期刊資料庫

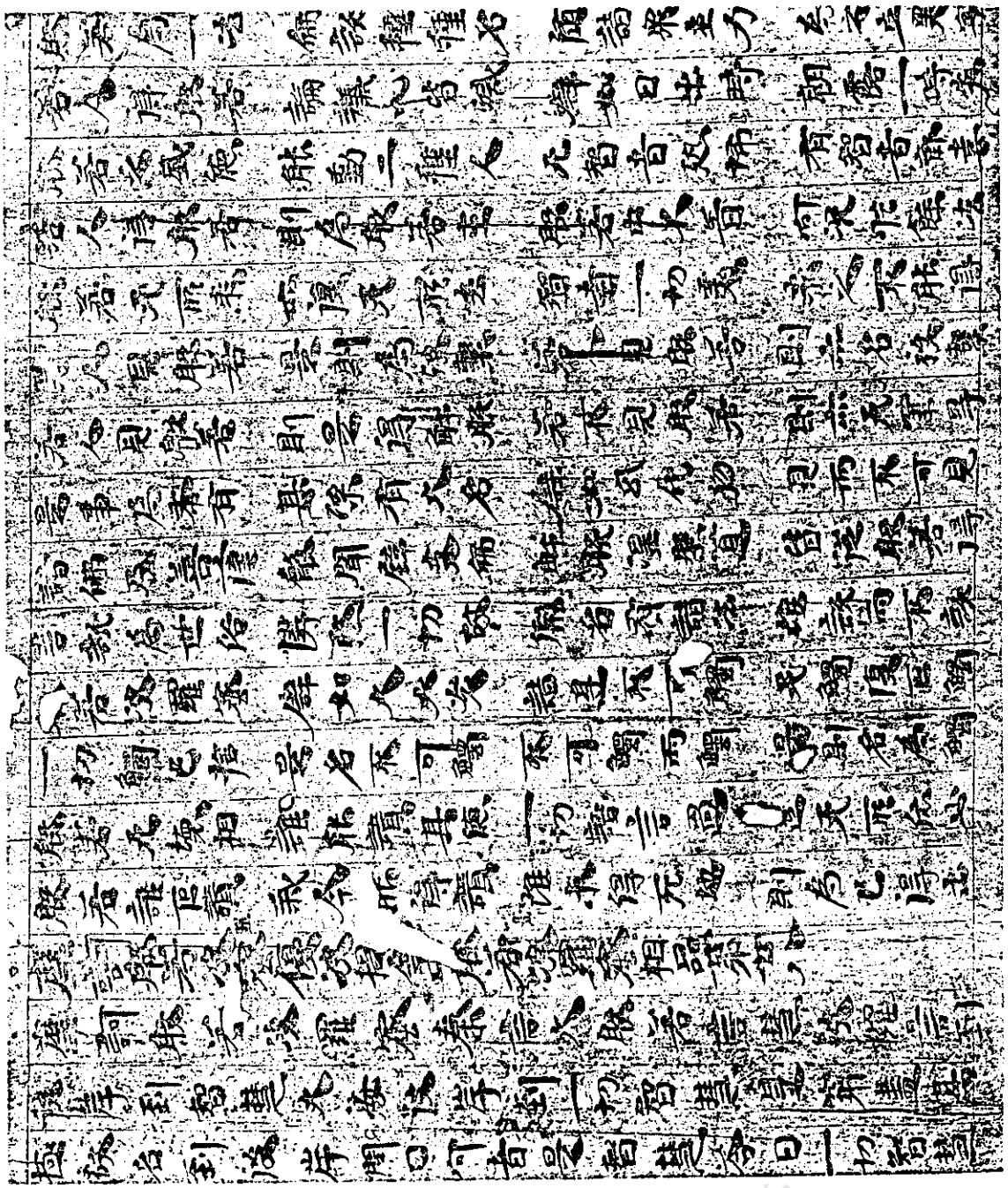


XV

臺灣大學學術期刊資料庫



臺灣大學學術期刊資料庫



臺灣大學學術期刊資料庫



臺灣大學學術期刊資料庫



臺灣大學學術期刊資料庫

參考書目

（A）中文——專書

徐祖蕃、秦明智、榮恩奇編，《敦煌遺書書法選》，蘭州：甘肅人民出版社，1985

湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：鼎文書局

蔣唯心，《金藏雕印始末考》，南京內學院，1953

僧祐，《出三藏記集》，《正》，LV

《龍樹菩薩傳》，《正》，L

慧皎，《高僧傳》，《正》，LII

鳩摩羅什（譯），《摩訶般若波羅密經》，《正》，VIII

無羅叉（譯），《放光般若》，《正》，VIII

竺法護（譯），《光讚》，《正》，VIII

菩提流支（譯），《金剛仙論》，《正》，XXV

吉藏，《金剛般若疏卷》，《正》，XXXIII

鳩摩羅什（譯），《大智度論》，《正》

支謙（譯），《大明度經》，《正》，VIII

僧伽跋澄（譯），《毗婆沙論》，《正》，XXVIII

中文——論文

林元白，〈房山石經初分過目記〉，《現代佛學》，1957 年 9 月

張暢耕、畢素娟，〈論遼朝大藏經的雕印〉，《中國歷史博物館館刊》，總第九期，1986 年

李富華，〈趙城金藏研究〉，《世界宗教研究》，1991 ： 4

施安昌，〈敦煌寫經的遞變字群及其命名〉，《故宮博物院院刊》，1988 ： 4

————，〈敦煌寫經斷代發凡〉，《故宮博物院院刊》，1985 ： 4

周伯戡，〈早期中國佛教大乘小乘觀〉，《國立台灣大學文史哲學報》，第三十八期，1990 年 12 月

————，〈早期中國佛教的小乘觀〉，《國立台灣大學歷史學系學報》，第十六期，1991 年 7 月

印順法師，〈大智度論之作者及其翻譯〉，《東方宗教研究》，新二期（即將出版），台北：國立藝術學院

臺灣藝術期刊資料庫

郭忠生（譯），〈大智度論的作者及其翻譯〉，E. Lamotte 原著，《諦觀》，六十二期，1990 年 7 月

宏音（譯），〈大智度論的世界〉，加藤純章原著，《諦觀》，五十二期，1988 年 1 月

（B）日文——專書

小野玄妙，《佛教經典總論》，《佛書解說大辭典——別册》。

井ノ口泰淳，《西域出土佛典の研究——西域考古圖譜の漢文佛典》，京都：法藏館，昭和 55 年。

望月信亨，《望月佛教大辭典》

橫超慧日，《中國佛教の研究》，卷一，京都：法藏館，昭和 33 年

————，《中國佛教の研究》，卷二，京都：法藏館，昭和 46 年

副島正光，《般若經典の基礎的研究》，東京：春秋社，昭和 55 年

日文——論文

禿氏祐祥，〈大智度論の古本に就て〉，《龍大論叢》，257，大正 13 年

宮地廓慧，〈智度論の本文批評に於ける一觀點〉，《龍谷大學論叢》，304，昭和 7 年

藤枝晃，〈中國北朝寫本の三分期〉，《古筆學叢林》，第一號，1987

梶芳光運，〈般若部黨史〉，《支那佛教史學》，1-2，昭和 12 年 7 月

干潟龍城，〈大智度論の作者について〉，《印佛學》七卷一號，昭和 33 年 12 月

（C）西文——專著

Edward Conze (tr.), The Large Sutra on Perfect Wisdom, Berkeley: University of California Press, 1975

E. Conze, The Prajnaparamita Literature, Tokyo: The Teiyukai, 1978,

Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, Oxford

R. Hikata, Survikrāntavikramiparipṛccha Prajñāpāramitā Sūtra, Fukuoka, 1958

K. Venkata Ramana, Nagārjūna's Philosophy, Reprinted, Delhi, 1975

E. Lamotte, La Grande Vertu de Sagesse, t.I, Louvain: Muséon, 1944; t. II, ibidem, 1949; t. III, Louvain: P. I. O. L. 1970; t. IV, 1976; t. V, 1980

西文——論文

Paul Demiéville, Comptes Rendus E. Lamotte. La Grande Vertu de Sagesse

臺灣大學學術期刊資料庫

Tome II, in Journal Asiatique, CCXXXVIII,3, Paris, 1950,

Erich Ocho（横超慧日）, Tao-an on Translation, in The Eastern Buddhist, Vol. VIII, no. 4, Aug., 1954.

臺灣大學學術期刊資料庫