

《菩薩瑜伽行四百論注·第七品斷貪愛的方法》初探

釋見愷
中華佛學研究所

提要

月稱注解提婆《四百論》之《菩薩瑜伽行四百論注》共十六品，前面八品是說法之百義，就實踐方面說輪迴的恐怖，勸修解脫行。後半八品是論議之百義，藉批判他派之學說，開顯無自性·空之理；兼顧實踐與理論。提婆的思想直承龍樹，月稱的思想亦被視為上溯龍樹真義。第七品討論斷貪愛的方法，貪愛執著是輪迴解脫的關鍵。因此，本文想借此一窺中觀的修行方法。

本論文屬導論性質，主要就《四百論》著者、注釋者、注釋的型式，及研究成果，還有第七品的品名和內容介紹，以提供深入研究之基礎。

關鍵詞：1.《四百論》 2.月稱 3.斷貪愛 4.中觀 5.《百論》 6.提婆

一、前言

印度佛教中觀派的歷史，學界一般分為三期，¹初期由龍樹、提婆，提出中觀哲學的系統說明；中期之清辨²、月稱形成兩大分派——自立論證派和歸謬論證派。³後期的中觀論書，將龍樹、提婆、月稱三人並列，讀禮說：「敬禮龍樹、提婆、月稱三師」⁴。在我國提婆作品雖有漢譯，但研究的人不多；而月稱的著作，完全沒有漢譯本⁵。近世歐美及日本，對中觀學的研究，幾乎以月稱《淨明句論》(Prasannapadā)為中心⁶，而提婆《四百論》月稱注解之梵文寫本《菩薩瑜伽行四百論注》(Bodhisattvayogācāra-catuḥśatakaṭīka，簡稱 BC)，自一九一四年發現後

¹ 梶山雄一等著《中觀思想》，頁9（講座·大乘佛教 7；1982）。

² 中期中觀派論師，南印度人。精通三藏及龍樹宗義，就論破方法言，認為應使用論理學的方法，在破他時應提出自己的理由，要用比量的格式來論破對方，才能使論敵心服。《中觀思想》，頁153。〈清辨之生平及著作〉（飯田昭太郎著，曇昕譯《諦觀》24期，頁40）。

³ 中期中觀區分為兩派，即應成(Prasaṅgika)和自立量派(Svātantrika)。龍樹以破顯宗，不提出自己的主張，只是用歸謬論證法來證明，期對手所提出的理論，在立敵共許的原理下，只會導致謬誤的結果。提婆、佛護、月稱、寂天繼承這個傳統，稱應成派或歸謬論證派。清辨以為單舉出敵論的謬誤是不夠的，還須提出自依的論證，稱自立量派。《中觀思想》，頁117。

⁴ 山口益《中觀佛教論攷》，頁4（1967；山喜房）

⁵ 月稱的著作完全沒有漢譯，直到民國三十一年，法尊法師從藏譯本漢譯《入中論》，新文豐有出版。又法尊法師講釋之《入中論講記》，慧炬出版。另有演培法師之《入中論頌講記》由天華出版。

⁶ 梵本之發現、整理、翻譯及研究等，參考萬金川譯〈中觀與中觀論者〉（普先著：東海大學《中國文化月刊》1984）。塚本啟祥等編著《梵語佛典の研究》，頁237（1990；平樂寺書店）。

，則較少人問津⁷。我國《淨明句論》的研究已經起步⁸，《四百論》仍是待開墾的沙漠。選擇BC為畢業論文，一方面加強自己的語文能力及學習翻譯，以此了解提婆乃至中觀思想的基礎，一方面也想作為引介，希望這塊磚頭，能引出寶玉來。

選擇《第七品斷貪愛的方法》為題目，主要的原因是：

學界一般以哲學的角度看中觀，認為中觀理論性強而實踐面弱。但《四百論》共十六品，前面八品是說法之百義，就實踐方面說輪迴的恐怖，勸修解脫行。後半八品是論議之百義，藉批判他派之學說，開顯無自性·空之理；兼顧實踐與理論。⁹ 提婆的思想直承龍樹，月稱的思想亦被視為上溯龍樹真義。¹⁰ 因此，本文想借BC一窺中觀的修行方法。

修習佛法的目的在生厭、離欲、滅盡、解脫¹¹；而斷除煩惱及煩惱所依處的外境，一直被視為重要的修行課題。《四百論》第六、第七品分別對這兩個主題進行討論，第六品缺漏梵本殘卷。在考慮多一種資料可供參考，及佛研所的學習與研究能回歸修行的本懷。所以，選擇第七品作為論文習作的主題。

⁷ 梵本是一九一一年被Haraprasād Shāstri (HPS)所發現，此是本書的唯一梵文寫本，是其他各譯本的依靠，從梵文斷片整理回收的數量，約全書的三分之一。Haraprasād Shāstri, *Catuhśatikā by Ārya Deva*, (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol.III, NO.8, p.447-514; 1914). Tom J.F. Tillemans, *Materials for the study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti* Vol.I, p.1; 1990. 塚本啟祥等著，頁 237。

⁸ 惠敏法師指導本所及法光學生，選取本論各品為畢業論文，已通過第三品、十五品、十九品、二十六品四品，其中第二十六品已結集成《生命緣起觀》一書出版。

⁹ 山口益譯著《中觀佛教論攷》，頁 175。塚本啟祥等著，頁 172。Ruth Sonam, *Yogic Deeds of Bodhisattvas*, p. 23; 1994: Snow Lion。

¹⁰ 山口益譯註《月稱造 中論釋》，頁4 (1967, 清水弘文堂書房)。

¹¹ 《大正藏》冊2, 頁5下。

二、《四百論》概介

（一）作者——提婆(Āryadeva)的生平與著作

根據注釋者月稱(Candrakīrti)的說明，提婆出生於辛哈拉(Sinhala)島¹²，是個王子，後來在南印度出家，受教於中觀論的導師龍樹菩薩。¹³ 西藏人的普遍傳說是提婆出生在辛哈拉島的皇宮花園中，從蓮華化生，國王收養這名男孩，並立為王儲。¹⁴

根據多羅那他 (Tāranātha)《印度佛教史》和布敦 (bu ston)《佛教史大寶藏論》，¹⁵提婆是般遮室利甘(Pañcaśrīṅga)國王的兒子及繼承人。他拋棄了王位跟隨親教師希摩提婆(Hemadeva)出家受具。通達三藏後，離開故鄉，參訪寺院及巡禮南印度的佛教遺跡。後來受學於龍樹座下，盡得心法。

依漢譯之〈提婆菩薩傳〉¹⁶：提婆為「南天竺人，龍樹菩薩弟子，婆羅門種也。……南天竺王總御諸國，信用邪道，沙門釋子不得一見。」提婆乃出而感化國王，幾經努力，「王乃稽首伏其法化，殿上有萬婆羅門，

¹² Sinhala 是否就是錫蘭的問題，仍有爭議。至於年代問題，和他的老師龍樹一樣不清楚。多數的學者主張提婆與Vohārikatissa和Saṃghatissa有關，而且生活在三世紀後半。但Lang強調龍樹和提婆可能與一位錫蘭王有來往（該王朝在三世紀中葉結束），因此，Lang將提婆的活動放在225-250AD.之間。Karen Lang, *Āryadeva's Catuḥśataka*, p.8 (1986; Akademisk Forlag Copenhagen). Tillemans, *Materials for the study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti*, p.5. Sonam, *Yogic Deeds of Bodhisattvas*, p.11. 山口益《中觀佛教論攷》，頁178。

¹³ 德格版西藏大藏經 NO.3865.[Ya.31b4]。

¹⁴ 張建木譯《印度佛教史》，頁96（多羅那他著；四川：1988）。郭和卿譯《佛教史大寶藏論》，頁131（布頓著；民族：1986）。Sonam, *Yogic Deeds of Bodhisattvas*, p.11。

¹⁵ 同註14。

¹⁶ 鳩摩羅什譯〈提婆菩薩傳〉（《大正藏》冊50，頁186下-188上）。

皆棄其束髮，受成就戒。」提婆廣建法幢，與諸外道論辯法義，折服評破論敵，化人無數。後來提婆離開弟子，入森林中，「造百論二十品，又造四百論以破邪見。」可惜提婆樹敵太多，後被一為其所論破之外道弟子所殺。¹⁷

西藏的聖典中有許多經典是提婆所寫的；德格版的西藏大藏經的目錄中有八部屬提婆的經典，另有十二部不同的經典屬名聖天(phags pa iha)所寫，《四百論》是出自於聖天。¹⁸但Robinson只列《四百論》(Catuḥśataka, No. 3846)、《掌中論》(Hastavala-prakaraṇa, No. 3844, 3845, 3848)、《百字論》(Akṣara-śataka, No. 3834, 3835)、《智心髓集》(Jñāna-sāra-samuccaya, No. 3851)四部為提婆所作。¹⁹漢譯則有《百論》²⁰、《百字論》(T1572)²¹、《大丈夫論》(T1577)、《提婆菩薩破楞伽經中外道小乘四宗論》(T1639)、《提婆菩薩破楞伽經中外道小乘涅槃論》(T1640)等五部是提婆的作品。

根據現代學者的研究，可能有兩位提婆，²²而密續的作品並不是《四百論》的作者所寫，這應是可以同意的。漢譯的《百論》，這部作品連同

¹⁷ Richard H. Robison, *Early Mādhyamika in India and China*, p. 27. (1978; Delhi.)

¹⁸ 根據《日本東北大學德格版大藏經總目錄》(現代佛學大系，彌勒出版社影印，1982)。屬名提婆者 No. 1610. 1613. 1794. 1804. 1808(?). 2279. 2334. 3850. 屬名聖天者 No. 1612. 1614. 1615 1806. 1807. 2457. 3844(漢譯：陳那). 3845(漢譯：陳那). 3846(四百論). 3848(漢譯：陳那). 3849(漢譯：陳那). 3851.

¹⁹ Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, p. 28.

²⁰ 漢譯有鳩摩羅什譯《百論》，玄奘譯《廣百論》《大乘廣百釋論》。《百論》《廣百論》屬於同本異譯。

²¹ 德格版目錄No. 3834. 3835之《百字論》屬名為龍樹所作。

²² 一位是龍樹的弟子，即本文所介紹的提婆；另一位可能是位密續行者，有許多密續的著作。Tillemans, *Materials for the study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti*, p. 6). Sonam, *Yogic Deeds of Bodhisattvas*, p. 15.

龍樹的作品皆被認為是研究中觀的重要根據，尤其在中國和日本。另外一部是《百字論》，它非常扼要的反駁數論(Sāṃkhya)和勝論(Vaiśeṣika)的主張，在中文的經典中是提婆所寫，在藏文經典中則是龍樹所作。然而《四百論》、《百論》及《百字論》在風格及主題上具有某種相同的特質，應是屬於提婆的作品。

《百字論》的內容極為簡要，第十節²³以後之內容次第，與《百論》破神品第二之次第一致，第五節遮一異有無，破因中有果無果說，第六節標示中觀相依相待的因果說，第七、八、九節，成立因果之無有自性。所以《百字論》可以說是《百論》破神品以後的綱要書吧！²⁴

漢譯《百論》所涵蓋的主題與《四百論》第二部分的的主題非常相似。這件事導致百論的真實性受到懷疑，月稱(Candrakīrti)曾於注釋中說《四百論》就是《百論》，並且解釋其理由。²⁵不過，此二論書在主題呈現的順序上有一些差異，而且在所提出反駁對方的爭論也有差別。而《四百論》只有在另外一半中才有一些相似之處。因此，《百論》可能是一部獨立的作品，或是再整理過《四百論》加上附加部份的摘要本。²⁶

(二) 注釋者——月稱生平及著作

關於月稱的生平事蹟，除了藏文歷史學家們所寫的布敦《佛教史大寶

²³ 日譯《百字論》分為二十一節。參《國譯一切經》68,頁6。

²⁴ 山口益《中觀佛教論攷》頁200。

²⁵ 北京版西藏大藏經 5260 (Vol.98, 92.2.3). Sonam, *Yogic Deeds of Bodhisattvas*, p 17. 釋惠敏·釋果徹《生命的緣起觀》頁123。(1995, 東初)。

²⁶ T.R.Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, p93.(1960; London) Sonam, *Yogic Deeds of Bodhisattvas*, p 17. 山口益《中觀佛教論攷》頁201。

藏論》²⁷，多羅那它《印度佛教史》²⁸，松巴堪布《如意寶樹》²⁹之外，我們幾乎沒有可靠的資料談到月稱的生平。在這僅存的一點資料中，如果再刪除那些無法作客觀研究的神通事蹟，³⁰ 資料就更少了。因此，月稱的生平只能略究如下。

月稱誕生於南印度薩曼多(Samanta)，時間大約是名唯識家護法的前半生。從小廣學一切學問，出家後，更精通各種經論。後來，又從清辨的多位學生，和佛護的弟子蓮華覺(Kamala-buddhi)處學得龍樹之宗義與諸論書，貫通顯密，成為頂頂有名的大學者，曾擔任那爛陀寺之住持³¹。爾後，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，在摩奴潘加(Mannubhamga)山，修習密咒，獲得殊勝的成就，並逝世於此山。月稱偏好龍樹中觀學，是中期中觀思想的主要人物之一，歸屬於中觀應成派，和他對立的是清辨或寂護自立量派。在西藏，月稱受到高度的尊重，他的著作在西藏佛教中，非常受到重視。³²

關於月稱的年代，上述「約生於護法前半生」的說法，大致可以採

²⁷ 郭和卿譯《佛教史大寶藏論》，頁133。

²⁸ 張建木譯《印度佛教史》，頁151。

²⁹ 浦文成、才讓譯《如意寶樹史》，頁161(松巴堪欽 益西班覺著1994, 甘肅)。

³⁰ 月稱能從圖畫的乳牛擠出牛奶，又能將手毫無阻礙地插入石柱，還能穿行牆壁不受障礙。參考前註書。

³¹ 多氏記載：月稱曾任那寺方丈。但較多氏早二個半世紀的布敦(1290~1364A.D.)佛教史中沒有記載；又當時，中觀、瑜伽之諍方興未艾，一向以唯識學掛帥的那寺，可能請中觀健將月稱任方丈？釋如石〈《入中論》「初品」譯注〉(《中華佛學學報》第七期)。

³² 月稱的學說傳入西藏相當完整，加上宗喀巴大師的弘揚，以之為中觀正見，又將《入中論》列為教科要目，因此月稱在西藏非常受到尊重。

信；因為月稱在《四百論注》中，曾提到「當代賢者護法」³³，護法的年代據Erich Frauwallner考證為530~561A.D。³⁴依此，學者將月稱之年代定於600~650A.D。³⁵

西藏大藏經中有十七部屬名為月稱的著作，³⁶而中觀論者月稱的作品主要是對龍樹和提婆著作的注解：《淨明句論》、《五蘊論釋》、《六十頌如理論釋》、《菩薩瑜伽行四百論注》、《三皈依七十頌》等。另有一部《入中論》及其釋，以獨立創作的方式表達個人見、道、果一貫中觀思想體系的作品。因此，現代學者大多認為：此論是月稱的代表作。³⁷

因為在《淨明句論》、《四百論注》中引證，本論可能是最初表達月稱中觀思想的作品。月稱在自注中一開始就說：「為令悟入中觀論，故造入中論。」³⁸可見《入中論》是一部指引學人深入理解龍樹《中論》的入門書。在龍樹的時代，瑜伽行派尚未發展，中觀本身思想一致，所以《中論》所破斥的對象，是外道與部派學說。到了月稱時代，思想背景大為改觀；瑜伽行派盛極一時，應成與自續分河飲水，各以自宗的宗見注釋《中論》。在月稱看來，這些《中論》的注解，除了佛護一家獨得中觀正義外，其餘各說，皆有所偏。然而，這些宗派異見都是龍樹以後才陸續出現

³³ 德格版西藏大藏經, No.3865 (Ya60/31b1)。

³⁴ Erich Frauwallner, *Landmarks in the history of Indian Logic*, p.125-148. 釋如石〈《入中論釋》「初品」譯注〉（《中華佛學學報》第七期，頁44）。

³⁵ 尾山雄一《中觀思想》頁9。Chr.Lindtner, *Candrakīrti's Pañcaskandhaprakaraṇa*, I. *Tibetan Text*, p.89. Cesare Rizzi, *Candrakīrti*, p. 6.

³⁶ 中觀部：No.3858.3864.3865.3867.3861.3862.3863.3866 .3971, 但特羅部：No.1724.1785.1786. 1814. 1816.1817.2535.2733.這些作品無法確定是否為中觀論者月稱所作，有學者提出兩位月稱的看法，一位是中觀論者，一位是密續行者。Tillemans, *Materials for the study of Āryadeva dharmapāla and Candrakīrti*, Vol.I.p.13.

³⁷ 安井廣濟〈中觀佛教〉（關世謙譯《佛學研究指南》，頁93）。

³⁸ 法尊《入中論釋》，頁1。

現，似乎不宜放入《中論》的注解中，所以，另寫一部《入中論》，藉著辯破唯識宗義和中觀自續，反顯自宗所抉擇的中觀義理不同於其他中觀師，表達獨特之中觀正見。

本論參考《十地經》和龍樹的《寶鬘論》，採取其中所說的大乘廣大道行，為《入中論》的思想架構；即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。至於不共應成宗義和破斥唯識宗的辯證論點，則在第六地——般若波羅蜜多章中，詳加發揮。³⁹

（三）《四百論》大義

1. 總義

關於《四百論》的總義，月稱在注釋的開始說道(31a1)「由聖提婆所著作之《菩薩瑜伽行四百論》十六品偈頌之意義，現在想以一注疏分別說明它的總義。為了說明勝義的次第，先如實區別世間的事物，所以在開始的四品，揭示世間法的真相。

- 一、色等五蘊是依因緣而生，緣具緣滅，所以無常。
- 二、無常之物，必然具有無常性，能損害自體，故是苦。
- 三、對苦之事物常生厭離，故為不淨。
- 四、不淨之物應棄捨遠離，從我執我所執，生起我及我所，故應無我。
- 五、因此見世間之一切是顛倒，必須捨斷，進趣佛位，故說菩薩正行。
- 六、鎮伏煩惱，以其障菩薩行故於第六品考察煩惱。
- 七、外境是煩惱生起、住著、增長的原因，故於第七品考察外境。

³⁹ 釋如石〈《入中論釋》「初品」譯注〉頁 46。研究目錄參看《チベット大藏經》中觀部 7.(1978, 4ff. 世界聖典刊行協會)、塚本啟祥等編著《梵語佛典之研究》論書篇Ⅲ，頁 233, 246)。

八、因有情無法理解法之自性，對諸境非理作意，而生起煩惱，因此論說勝義，弟子聞說法之自性的說明，心堪能相續，故說第八治淨品以下八章，依諸法無自性義而說，以上是四百論總義。」

《四百論》循序漸進的闡述，在第一部份的前四章裡，解釋世間法的本質是無常性的、苦迫性的、不淨的、我執的；接下來在第五章介紹菩薩的如何修行成佛，因為煩惱執著妨礙菩薩行；在第六、第七章中，解釋斷煩惱、去貪愛的方法；第八章解釋如何在清淨行中了解勝義諦，而在九至十六章中，透過遮難他派教義，開顯中觀諸法無自性之勝義。⁴⁰

關於品名需要注意的是，是在各品品末出現。月稱注疏加「菩薩瑜伽行」(Bodhisattvayagācāra)五字，別行本頌沒有這五個字。現今在「總義」之文中，開始是《菩薩瑜伽行四百論》，結束時只寫《四百論》，由此可見，此論之名稱有全稱、略稱兩種。羅什譯《提婆菩薩傳》⁴¹、《中論·觀邪見品》⁴²、《成實論》卷八⁴³等，單稱《四百論》，此《四百論》加「瑜伽行」之語，不同的注釋者有不同的解釋，迦措(gyel-tsap)在他的注釋中說「這論文被寫的目的是用以幫助龍樹主張的了解，這階段的瑜伽修行使得那些具有大乘根器者成佛。」在經文中所謂「瑜伽行」指的是具有大乘根器者所要培養的心靈的捷徑或洞見。藏文的「瑜伽」就是真實或可信的意思。有時候它被用以指真實或基本現象存在的模式。另外「瑜伽」的意思是「取得控制」的意思。因此「瑜伽」可以合起來解釋為修行上的控制，意指為了獲得解脫成就的必要途徑，不管是尋求個人解脫的小乘行者或尋求開悟的大乘行者。⁴⁴又月稱特別提出「菩薩瑜伽行」五字，或

⁴⁰ 山口益《中觀佛教論攷》頁，170。Suzuki, *Sanakirt fragment and Tibetan Translation of Candrakīrti's Bodhisattvayogācāratuḥśatakaṭika*, p.vii。

⁴¹ 《大正藏》冊50，頁187下。

⁴² 《大正藏》冊30，頁39上。

⁴³ 《大正藏》冊32，頁298中。

⁴⁴ Sonam, *Yogic Deeds of Bodhisattvas*, p. 17

許也由於當時的思想背景，因面對教理組織甚嚴謹的瑜伽行派，標舉自宗重視菩薩道之修學，是理行合一體系完整吧！宇井伯壽曾在印哲學研究第一卷⁴⁵討論。

2. 關於《四百論》的前後二部份

月稱注(31b1)「此論為現在的賢人護法區分為二部份。一是說法之百義，一是論議之百義，我以為《四百論》是一整體，根據此論利益應利益的人，掌握全論之義旨，成滿自他之利益。」說法之百義，就實踐方面說輪迴的恐怖，勸修解脫行。論議之百義，批判他派之學說，開顯無自性、空之理。⁴⁶雖然分為前後兩部份，但月稱將它們視為一體，以一注疏解說之。

前面八品，為後八品所說諸法無自性之論議，作心器順熟之準備，第九品解釋開始時，月稱注(145a3)「弟子已經過前八品之大海水的淘洗，心性清淨堪能相續，得真如甘露之器，從此以下為說真性之抉擇，了解諸法之真實性。」這種說法在《中論無畏注》⁴⁷開始述說「般若中觀說唯有心器清淨，具備廣大之智慧，堪受甚深之教的人」有著相同的意趣。既然已經方便開導，《四百論》第九品以後就像月稱所說，與《中論》相同意趣。護法將《四百論》分為前後二部份，個別解釋，現存玄奘譯有護法釋《大乘廣百論釋論》是對後半論議百義之解釋。

月稱將此區別分設的《四百論》，以「一注疏」前後相連，就像龍樹在《大智度論》中，以布施為為例，對未了解布施意義的人，說世間一般的解釋，慢慢地次第開導，開顯施者、所施、受者不可得之施波羅蜜。同樣的，《四百論》雖分為兩部份，但它是一個整體。現在引用月稱注疏的

⁴⁵ 宇井伯壽〈提婆の四百論と廣百論と百論〉(《印度哲學研究》第一卷，頁267)。

⁴⁶ 參山口益《中觀佛教論攷》，頁175。塚本啟祥等編著《梵語佛典の研究》，頁172。

⁴⁷ 無漢譯。山口益《中觀佛教論攷》，頁176。

結語「掌握全論之義旨，成滿自他之利益」，所謂「先安立而後成滿」，提婆說《四百論》使所願圓滿。因此，月稱以一注疏連貫解釋《四百論》前後兩部份。護法將它分為前後兩部份，將重點放在後半，沒有解釋前面部份，應是不明白提婆「以一論安立所願，成滿自他利益」的用心吧？⁴⁸

3. 《四百論》論名之意義

「此四百論者，
四之語非顯了故，
除諸分別故名百，
征服執著故曰論。

因最初之語不顯了故，又除諸分別故曰百，而征服種種之執著，故名論，乃四百偈，又百偈。」

月稱先以五字一行的偈頌解釋《四百論》的名稱，接著又再以長行解釋，這樣解釋應是強調說明吧？本論固然有四百偈頌，可稱為《四百論》，然而，就像月稱所說「四」不是現前的識別，重點在「百」，「百」有除諸分別的意義，「百」是「論」的持業釋，「百」是攝歸義，如Catuḥśataka-śāstra-śataka等，月稱的《明句論》⁴⁹中，單以《百論》表《四百論》。玄奘譯《廣百論》，是《四百論》後半二百偈，不稱二百論，而名百論，因為比羅什翻譯的《百論》浩瀚，所以稱《廣百論》。這是不用二百論的名稱，而叫《廣百論》的理由吧？何況先前月稱所說，《四百論》後半是論議之百義，因此得名《百論》。為何「百」不顯數目，而是遮遣邪執之義呢？從「百」śataka之梵文字根√śam; to dosist, to dcstroy, 吧？月稱於「百」，特別說遮遣分別邪執，就教理與語源分析，不只是月稱的創見，應該是適用於印度語典家間所規定的語源分析。⁵⁰

吉藏〈百論疏〉⁵¹解釋羅什譯《百論》的論名時說「由百偈得名，正

⁴⁸ 山口益《中觀佛教論攷》，頁177。

⁴⁹ 釋惠敏·釋果徹《生命的緣起觀》，頁36, 123。

⁵⁰ 山口益《中觀佛教論攷》，頁185。

⁵¹ 《大正藏》冊42, 頁234。

由此百偈摧邪顯正，故不以偈疏為目。」「佛泥洹後八百年，外道紛然，異端競起，邪辯逼斥，擾亂正道，外道之二十五諦、六七諦，內則五百部執興盛，以拒大乘，故作此論以防正禦邪。」因此，月稱「遮除種種之邪執」，是共同的說法，表示了破斥摧壞一切異說的宗趣，Śata=bahu（百=多數）可以這樣說吧？稱四百偈、二百偈、百字論，「百」也是論偈的數目吧？所以「百」是論偈數目，⁵²也是分別邪執之義，這樣應沒有超越月稱的解釋吧？⁵³

三、月稱注釋《四百論》的型式

月稱注解《四百論》之《菩薩瑜伽行四百論注》(Bodhisattvayogācāra-Catuhśatakavṛtti)，現存梵（斷片）、藏、漢（後八品）⁵⁴，梵文寫本由Haraprasād śāstri發現，校訂出版，⁵⁵從本梵文斷片整理回收的BC約全文的三分之一。⁵⁶

《四百論注》共十六品，前面八品是說法之百義(chos bstan pa brgya pa, *dharmaśāsanaśataka)，就實踐方面說輪迴的恐怖，勸修解脫行。後半八品是論議之百義(rtsod pa brgya pa, *vivādaśataka)，批判他派之學說，開顯無自性、空之理。⁵⁷雖然分為前後兩部份，月稱將它們視為一體，以不同的風格注釋。

⁵² 〈百論疏〉卷上：「今從百偈得名者，正言由此百偈無邪不摧，無正不顯，故以偈疏為目也。」（《大正藏》冊42，頁234）。

⁵³ 山口益《中觀佛教論攷》，頁185。印順《印度佛教思想史》，頁148。

⁵⁴ 護法之注釋，漢譯《大乘廣百論釋論》，玄奘譯。

⁵⁵ H.Shāstri, *Catuhśatika by Ārya Deva*, p. 449.

⁵⁶ H.Shāstri摘出約一百二十九頌，因有幾頌不很完整，宇井伯壽有不同的意見。詳見附錄之梵藏對照。

⁵⁷ 參山口益《中觀佛教論攷》，頁175。Sonam, *Yogic Deeds of Bodhisattvas*, p. 23.

月稱注釋《四百論》的形式，可以分為七個部份：

1) 提出問題：在前面八品就世俗事件提出疑問，如第七品第五頌所提的問題是：輪迴是有終點，或者是沒有。如果有的話，那麼我們就可不費吹毫之力獲得解脫，所以努力沒有意義。假如沒有，生命存在無有邊際，因此努力也沒有結果？後半八品問題是陳述反對者如勝論師、數論師或一切有部的觀點。

2) 回答問題：用一兩句文詞簡述月稱對此問題的看法，有時候這個部份會省略。如第七品第五頌回答：這個不是執持一方決定的。怎麼說呢？因為無自性的緣故，就無自性來說，是有邊際和無邊際；因為以明和無明為因之故。而且此二者是依存許多因緣條件，而各種條件又十分難得，所以這二個不能各別決定，這不是決定性的。

3) 答案（理由）：引用《四百論》的頌文，《四百論》提供問題的引證。如第七品第五頌說：

聞所聞及說，生起甚難得；彼簡言輪迴，有或無邊際。

4) 解釋：解釋是講述理由，就偈頌解釋。如第七品第五頌說：

「聞者」是具有暇滿人身的人，聽聞善友授受的教說，能慎思修習⁵⁸教說的意義，但暇滿人身甚為難得！「所聞」的內容正適宜澈見真理，也很難得。「說者」是如來，更加難得。因為如來出生如優曇鉢羅花十分稀有，而前面兩者都要依賴如來說法。因為每一個都需要各種條件配合，所以說「聞者和所聞和說者」三種各各能夠生起，非常稀有難得！

對於一位具有這三種稀有條件的人，可以截斷生死之流，不應該說輪迴沒有盡頭；不具足此因緣的人，不知輪迴何時終止，所以不應說輪迴有邊際。因此，佛陀不回答十四無記中，關於輪迴不確定說有邊際和無邊際。不確定回答的原因，是因為它是空性的，由所和合的因緣決定，沒有絕對的答案。

如此依存於緣的關係，有邊際和無邊際也是因緣條件的集合；緣不具足就無限。有智之士，最好向生存（有）的滅盡精進。月稱有時會發展反對者的觀點，並指出邏輯的矛盾，以應成的方式否定反對者的觀點。

⁵⁸ 德格版: dpyod 分析、慎思、伺察（《藏漢大辭典》，頁1646中）。北京版: spyod 行、做、修習、舉行（《藏漢》，頁1682中）。

5) 故事(喻說):⁵⁹在第一部分解釋之後,習慣上引用一個或數個故事、譬喻,以印證教理加強說服力。根據月稱的說明,這些譬喻例子是從法使(Dharmadāsa)⁶⁰而來。這些故事在後半八品沒有出現。其他月稱所注釋的論書,也沒有類似的寫法。第七品第六頌故事說:二位男子運送大麻樹枝,在歸途中,看見二捆棉,其中一人捨棄大麻而取棉花,以同樣的方式,此人終於運送黃金歸來。然而,第二個男子考慮:「我長時間運送大麻,何必捨棄呢?」仍運送大麻。

6) 結語:月稱用一二句話為以上的解釋作結語。第七品第五頌結語:

聞者、所聞、說者也非常難得。所以,輪迴不是有邊際,也不是無邊際。

7) 結頌:本論前八品,從第二偈開始至第七品十三偈(二六至一六三)之注釋中,除解釋提婆之本偈外,月稱自造結頌,以為注釋本頌之總結。例如第七品第五頌:因緣和合故,知是彼生起;三者甚難得,邊際不定說。月稱為本頌所作的結頌,為何限於前七品,目前還不能解答。⁶¹

⁵⁹ 漢譯為譬喻、喻說的梵語有三類:(一) Upamā, aupamya, sadṛśa. 是修辭學上的一種方法,為一般的性類推、比較或比喻。(二) Drṣṭānta, nidrśana, udāharaṇa. 是因名三支中的「喻」,係論述某一教說後,敘述一個故事作為實例例證,以印證教理加強說服性。(三) Avadāna 十二部經之一,原是記載佛及弟子等聖賢之行誼風範,在闡發教理時,作為舉例和譬喻,以加強教化作用。(一)與(二)均在本質上具有譬喻之性,可稱為「本質的譬喻」,而(三)在本質上並不具有譬喻之性,是被運用成為譬喻例證的內容,可稱為「用法的譬喻」。釋純因《漢譯中阿含經譬喻之基礎研究》,頁 14。

⁶⁰ 法使論師出現在多羅那它佛教史第二十三章陳那等之時代事蹟下,和安慧、陳那同時代,安慧、陳那居於東方,西方則是法使和德光,南方是清辨解脫軍的前半生。或說:法使是無著兄弟的弟子,東方藩伽羅國(Bhaṅgala)人,作《瑜伽行地》的注釋,教授解脫軍般若之現觀。而Bhattacharya認為有兩位法使一位是文法學家,一位著作了Vidagdhamukhamāṇḍaṇa。山口益《中觀佛教論攷》,頁 92。Vidhushekhara Bhattacharya, *The Catuḥśataka of Āryadeva*, p. xxiii。

⁶¹ 山口益《中觀佛教論攷》,頁 95。

四、《四百論》研究成果概介

中觀學派中提婆的主要作品——十六品的《四百論》(Catuḥśataka) 比起中觀學派祖師龍樹菩薩的主要作品較少人接觸。《四百論》月稱注的梵文寫本《菩薩瑜伽行四百論注》(Bodhisattvayogācāra-catuḥśataka)，是一九一一年被Haraprasād Shāstri (HPS)所發現的不完整的手稿中，唯一保存下來的梵文手稿。⁶²《四百論》，像《中觀論》和許多其他偉大的印度基本經典，都是以非常簡潔的風格寫成。這種簡潔性的特性，賦予經文很大彈性和模稜兩可的地方，也因此解釋有多種。⁶³西藏學者將此種情形比喻為麋鹿的皮，可以這樣剝，也可以那樣剝。西方學者經常發覺這種曖昧的情形充滿挫折感，而追求固定的意義。東方的學者將不同的目的考慮在內，較能適應這種解釋的多變性。

簡明而強烈否定的敘述充滿著龍樹和提婆的作品中，談到「沒有觀

⁶² 此是本書的唯一梵文寫本，是其他各譯本的依靠，從梵文斷片整理回收的數量，約全書的三分之一。Shāstri, *Catuḥśatikā by Ārya Deva*, p. 449。宇井伯壽〈提婆の四百論と廣百論と百論〉，頁275。塚本啟祥等編著《梵語佛典 研究》，頁172。

⁶³ 以偈頌的形式，因為偈頌的音節、格律的限制，常造成意義的滑動。如《中論》二十四品第七頌 atara brūmaḥ śūnyatāyāṁ na tvaṁ vetsy prayojanam/ śūnyatāṁ śūnyatārthaṁ ca tata evaṁ vihanyase// 因清辨、月稱對śūnyatā, śūnyatārtha的理解不同，他們的解釋顯然不同。根據清辨，śūnyatā是緣空性的智慧，是離一切執著。依月稱的注解，空性是超越分別，戲論止滅的世界，是真如、法性。根據清辨，śūnyatārtha指無分別智之所知者，是真如。依月稱的注解，是指緣起。萬金川〈《中觀論頌·24.7》在解讀上的幾個問題〉（中華佛學學報第十期，頁173）。

點」「沒有立場」或說某一事物或自我「並不存在」。⁶⁴ 這些造成很多的誤解，尤其中觀空的哲學一直被曲解，⁶⁵ 然而，注釋就是說明它們真正的意義。因此，顯然有必要翻譯和出版《四百論》的注釋。⁶⁶

近論中對《四百論》的研究，例如K. Lang⁶⁷和J. May⁶⁸幾乎都以月稱的注解為依據解釋《四百論》。杜其 (Tucci, 1925)的意大利文翻譯作品《四百論注》是唯一根據中文的版本翻譯的，其中加入一些摘自護法注釋的釋文。現在西方和日本的學者不單獨透過月稱——即所謂中觀應成派(Madhyamika-Prāsaṅgika)的觀點來看來《四百論》。西藏學者，除去他們少數對護法的立場的獨立注釋，一般說來也是取月稱的觀點。護法的注

⁶⁴ Vv29-30, yadi kācana pratijñā syānme tata eṣa me bhaveddoṣaḥ/
nāsti ca mama pratijñā tasmānnaivāsti me doṣaḥ//29//
yadi kiṃ cidupalabheyam pravartayeyam nivartayeyam vā/
pratyakṣādibhirarthastadabhāvānme 'nupālambhaḥ//30//

若我有任何所許(pratijñā)，那由此我便會有這種過失；然而我沒有所許，因此我定無過失。若我以現量等義(pratyakṣādibhirarthais)觀得(upalabheyam)某法生起(pravartayeyam)或破滅(nivartayeyam)它，(那我受責難)；然而，由於那是非有(abhāva 不存在)的緣故，所以我不受責難(anupālambhaḥ)。中觀論者以沒有立場為立場，不立有自性的宗，所以不會有過失。

⁶⁵ 《中論》第一至第六詩頌說明對空的誤解和責難，如第六詩頌：śūnyatām phalasadbhāvam adharmaṃ dharmam eva ca /sarva-saṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase// 斷言空性的結果，否定了〔修道上〕果報的真實存在，以及〔倫理行為上〕道德與不道德的事情，也否定了世間上共同的一切言語習慣(sarva-saṃvyavahārāṃś)。

⁶⁶ Tillemans,,*Material for the study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti*, p. 1. Sonam, *Yogic Deeds of Bodhisattvas*, p.20。

⁶⁷ Tillemans,,*Material for the study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti*, p. 1.

⁶⁸ Tillemans,,*Material for the study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti*, p. 1.

釋是從唯識派的立足點來解釋頌文，⁶⁹ 它提供了一種連貫而且徹底的解釋。但是卻與月稱的論點大異其趣，月稱經常有意傾向於把提婆菩薩視為中觀應成立論。⁷⁰

1923年，Vaidya提出本頌的梵文本，而且企圖從藏文中還原遺漏梵文本的計劃；基於此，他嘗試了法文的翻譯。Bhattacharya(1931)提出可取得的本頌梵文及《四百論注》中的章節，並且企圖重整《四百論》中遺失的梵文部份。Bhattacharya的作品無疑地代表一種有意義的進步，然而，它受到兩項的缺陷而受阻：(a)他的還原重整，像從藏文取來的長篇梵文，不可靠。(b)Bhattacharya氏的藏文本只根據奈唐版，而他又經常錯讀。⁷¹

1986年Lang氏出版了《四百論》除了提出HPS的本頌梵文的翻譯外，比較北京、德格、卓尼、奈唐版，她的《四百論》較令人滿意。事實上，值得注意的是《四百論》的本頌梵文有兩種藏文版，其中之一只是本頌(D3846)，另外一種是把本頌編入注解中(D3860)，這兩種在頌文有些差異。1986年，Lang氏只討論《四百論》，在她的博士論文中，把月稱的注釋做了摘要翻譯，但是沒有出版。⁷²

有一項值得注意的成果——整合護法與月稱的注釋，是Tillemans(1990)的作品，分為兩冊，第一冊先就近百年來《四百論》的研

⁶⁹ 今舉一、二例：破常品第一(大30, 193a3)「所以者何？功能差別，名為種子。如是種子必依於他，……必定依止阿賴耶識及四大種。無餘依中因果散壞，悵望思慮都無所依，而計我體是種子，理不應然。」教誡弟子品第八(大30, 248b1c3)「如來處處說三自性，皆言遍計所執空，依他圓成二性是有，故知空教別有意趣。……緣生法有二種，一者遍計所執，二者依他起性。此中意明，遍計所執自性非有不說依他，若說依他都無自性，便撥染淨二法皆無，名惡取空自他俱損。」是唯識宗立場。

⁷⁰ Tillemans, *Material for the study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti*, p.1.

⁷¹ Tillemans, *Material for the study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti*, p.3.

⁷² Tillemans *Material for the study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti*, p.3.

論》四、五品，及《四百論》十二、十三品的譯注，第二冊是十二、十三品的藏文校勘及漢譯《廣百論》。他的特色是有系統的整合月稱和護法的注解。為了避免不同版本頌文的混淆和不同的注釋觀點，因此，在翻譯中文《廣百論》的時候，擇優護法的解釋，而在翻譯藏文和提婆經文的HPS梵文時，採納月稱的洞見。⁷³

最近(1994)出版了一本西藏人的注釋，那是蘇南(Sonam)翻譯嘉措(gyel-tshap)《四百論》的注解。Sonam 在蘇南仁欽格西 (geshe sonam rinchen)的指導幫助下，參考各家著作翻譯編輯而成，本書以較平易的英文表達，是一本提供現代人閱讀，了解提婆思想的佳作。⁷⁴

日本方面，遠藤二平(1932)出版了日文的《廣百論》⁷⁵，雖然在解釋中文名詞方面的用處很有限；但是校訂了大正藏的版本，及注釋所提供的相關資料，這對想研究《廣百論》的人是有幫助的。山口益從一九三七年開始進行《四百論》的研究，因為他豐富的學養，有相當可觀的成績，他的論文目前收在《山口益佛教學文集》(1973)、《中觀佛教論考》(1975)二書中。宇井伯壽(1944)⁷⁶曾就提婆《四百論》、《廣百論》、《百論》的關係性，提出精闢的見解，他的說法在日本學界仍具有影響。

其他如瓜生津隆真、佐佐木惠精、宇野惠教、小川一乘、齋藤明等

⁷³ 作者將《廣百論》四、五品，及《四百論》十二、十三品分別翻譯，互相對照，找出相互間的異同。Tillemans, *Material for the study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti*, p.19.

⁷⁴ Ruth Sonam, *Yogic Deeds of Bodhisattvas*. (1994, New York)。

⁷⁵ 國譯一切經 68 中觀部三 (1932, 東京)。

⁷⁶ 宇井伯壽〈提婆の《四百論》と《廣百論》と《百論》〉印度哲學研究第一卷。(1994, 東京)。

⁷⁷，都有相關的論文發表。近幾年有兩位後起之秀，研究《四百論》，也都有相當的成果。一位是東大上田昇，將一至八品翻譯為白話日文，於一九九四年出版。⁷⁸ 另一位是大正大學的鈴木晃信，也在一九四四年出版月稱注的梵藏、藏梵索引⁷⁹ 與梵藏校勘本⁸⁰，對梵藏文間的差異，及藏文各種版本的出入，作嚴密的校勘注，並將研究《四百論》的相關文獻附錄於後。此二書提供研究《四百論》、《四百論注》的人不少方便。

至於第七品相關的研究只有一篇，是依藏文還原梵語再英譯：即

Vidhushekhara Bhattacharya: *The Catuḥśataka of Āryadeva with extracts from the commentary of Candrakīrti*, reconstructed from the Tibetan version with an English translation, Chapter VII, Proceedings and Transactions of the Forth Oriental Conference, Allahabad, 1928, pp.831-871.

專論性的研究尚未見到。

法尊法師曾經譯出《四百論》但是沒有出版。

綜合而言，《四百論》及注的研究，重點仍在文本勘證、翻譯上，未來可在這基礎上，從事義理的闡發、研究，而其宗教實踐面所蘊涵的寶藏，尚待有心人士挖掘。

五、第七品的品名與內容

《四百論注》共十六品，前面八品是說法之百義，就實踐方面說輪迴的恐怖，勸修解脫行。後半八品是論議之百義，藉批判他派之學說，開顯

⁷⁷ 參塚本啟祥等編著《梵語佛典の研究》，頁172。

⁷⁸ 上田昇著『四百論注』第一～八章和譯（1994, Tokyo）

⁷⁹ Kōshin Suzuki, *Index to the Sanskrit Fragments and Tibetan Translation of Candrakīrti's Bodhisattvayogācāracaṭuḥśatakaṭika*, Sanskrit-Tibetan; Tibetan-Sanskrit (1994, Tokyo).

⁸⁰ Kōshin Suzuki, *Sanskrit Fragments and Tibetan Translation of Candrakīrti's Bodhisattvayogācāracaṭuḥśatakaṭika* (1994, Tokyo).

無自性·空之理。眾生所以輪迴生死，是因為無明而有自性見，產生強烈的愛著，以為世間的一切，是不變的，是我所能擁有，是快樂的，所以沈溺其中。為了引導眾生，趨向解脫道，所以在前面四品解釋世間法的真相是無常性的、苦迫性的、不淨的、我執的，應該厭離捨棄；接下來在第五章介紹菩薩如何修行成佛，因為煩惱執著妨礙菩薩行；在第六、第七品中，解釋斷煩惱、去貪愛的方法，因為煩惱障礙解脫行，而對外境的貪著是煩惱生起、住著、增長的原因，所以必須善觀因緣法，確立無自性的主張，斷除對境界的貪著，以進趣菩提。而第八品解釋如何在清淨行中了解勝義諦。月稱在前八品以喻說的方式，令眾生從聞法中，思維喻說的內涵，從感性層面內化修行體驗。在九至十六品中，透過遮難他派教義，開顯中觀諸法無自性之勝義，令聞法者，確立無自性的主張，從根本上拔除自性見。思維喻說的內涵，體解無自性的理論，兩者相輔相成，無論感性、理性上都能達到調和，飛越輪迴的大海，至究竟涅槃城。所以《四百論注》前後十六品，實踐與理論結合，組成一完整的修學體系。

關於品名：梵語斷片缺；Bhattacharya還原為Viṣayasambhogābhini veśāprahāṇopāyasandarśānam(1928,835)，宇井伯壽作Manuṣyakāmabhogālayaprahāṇopāyasandarśana(1944, 274)藏文Mi ṅid kyi mñon par 'dod pa'i yul gyi loṅs spyod la mñon par 'zen pa spaṅ ba'i thabs bstan pa；日譯為欲樂享受の執著の斷方便を説く（山口益 1975, 225），貪愛を斷ずる方便（上田 1994, iii）。英譯作 How to reject Attachment to the Sensual Pleasures People Desire (Lang. 1986, 71)，Abandoning Attachment to Sense Objects.(Sonam1994, 169) 依藏文直譯：斷除人間貪欲境的享受之方法。前第六品說斷煩惱，第七品考察煩惱生起、增上原因之對境(viṣaya)，因對境是欲樂享受的依處(kāmabhogālaya)故。而此依處即十二緣起支之「有」(bhava)，有情之生存，由於愛取而「有」，因「有」而生死相續。《俱舍》（大29, 51b10f）「由取為緣，積集種種，招後有業，說明為有。」《順正理論》（大29, 141b10f）「由愛力，取增盛時，種種馳求善不善境；為得彼故，積集眾多能招後有淨不淨業。」《俱舍》（大29,48c5）「貪即是愛，與此相應

諸纏名取，所起身語二業名有。」本品以厭離「有」，為斷業之宗要。前第六品中說斷除煩惱的方法，第七品考察煩惱生起之增上原因的外境，此外境是欲樂享受的依處(Kāma bhagālaya)，所謂煩惱起因之外境，此亦是所說的「有」。因此，一般說欲、色、無色，三界之「有」也是此「有」，也就是十二緣起中之「有」，說：「由取而有」，我們的生存由愛取而有，《俱舍》卷九「由取作緣，招種種後有，積集為業，說名為有」⁸¹，由愛著執而為「有」，而有生老死之輪迴。⁸²若要脫離輪迴，必須斷有；所以在輪迴、解脫上，第七品處於相當關鍵的地位。

在第七品中，觀察對境——愛著處——有，可從兩方面說：

一、如實知現世有，二、現世有是苦，不應執著，也遮除希望來世有的快樂。先略述如實知現世有，輪迴的苦海沒有邊際，對於迷惑於青春而生起憍慢心，不怖畏無邊的苦海而說：「所謂青春和老死像在路上賽跑，恰好我跑在前面，青春的狀態是沒有一定的，所以不需要生起憍慢心(2偈)。」或者「在生死苦海中漂泊，不是依自己的願望趣向人天等六道，不能自主卻思如自在者，對於有不生起怖畏沒有比他更愚痴的，有智慧的人在他力的控制下，對有沒有不恐懼的(3偈)。」「此有是善趣，於六根不具足，智慧薄弱，不可喜經驗之有，那有智慧的人看待這世間是殺人處(7偈)。」「這有的自性動搖，起伏不住，心無所著而醉狂，聖人等認為是醉狂處(8偈)。」

特別從不定的狀態、不自在的醉狂處說有，此有的世界在世間法上不得不簡別合理和不合理，對愚痴的人有此必要，但就實質上說是無意義的，沒有究竟的意義。說：「法是依世間之國家、種族、家族、習慣而定，因此而設定婚姻等的規定，種種的規定稱為法，依場所和時間之差別而有不同，因此自性決定的法是不可得的，所以對法不應執著(9-11偈)」。

對有的生起要生怖畏，說：「關於見一事之果，是由大種所造，心所

⁸¹ 《大正藏》冊29, 頁51中。

⁸² 山口益《中觀佛教論攷》，頁 225。

起，次第輾轉而增多，此一最初因是不能見的，見一事無窮盡的增長，而有恐懼的人，見這世界的生起如何不生起怖畏呢？(10偈)」。此是對有之觀察，見眾生往來生死，本際不可得。如：《中論》觀本際品十一第一頌「大聖之所說，本際不可得，生死無有始，亦復無有終」，此亦是探究無始無明，在怖畏有之上，希望有遮斷的方法，這有執是從無始以來，脅迫於有執之根本，怖畏陷入無邊的深坑，如何根絕有執？生起無自性的見解，理解緣起的勝義。

其次在本品中，需注意對善趣所生的執著，注釋者敘述如下：「由於惡趣、八難種種苦迫，不是好的住處，由於善業，到達善趣，遠離了惡趣的苦迫，應是適宜的住處，所以不應厭捨善趣。」在其他地方也見到如上的敘述，如先前所說對來世有的執著，在本品中看到應厭離善趣而不斷反覆敘述斷此執的方法。即為了得到天上的樂而修善業而說，賢聖人對天界也和地獄生起同樣的恐怖(14偈)。或有人說，為了得到快到快樂的感受，追求所愛的境而造作福業、淨法，而說：「可愛之境是善業所得，希望解脫的人觀察它如不淨染著的家，是損害的根本，生起煩惱之故，是放逸處，由於如此應當捨棄。因為它不能成就利益，為了可愛之果而聚集資糧是無意義的(20偈)。或對於未來希望得到殊勝的果，而說：「為了得到未來的果報而對淨行執持貪著，見到未來的邊際時，難道不害怕？放棄應怖畏的邊際的話，對未來的果、淨行的欲望，也應捨棄。」(22偈)。或是「希望果之相清淨，就如同傭人的酬勞一般，福德和酬勞是相等的，自他樂所生因的福是殊勝的，這福也是輪迴的原因，因此希望善的賢聖人怎麼會去做不善呢？」(23偈)

又前面所說，應捨棄執著善趣之樂而行善，此與《中論》第二第一偈，第三品第三偈，第七品第十五偈，第十品第十三偈，第二十五品第七

偈等有相同的理趣。⁸³ 說：「過去樂不可得，已經滅了的緣故，未來樂並不存在，還沒生起的緣故，現在樂也不可得，因為不停留，因此沒有真正的快樂。渴望樂的享受，努力聚集樂的因，是為甚麼呢？（13偈）」於此觀察三世的樂受，受的產生，法相宗是以根、境、識三和合而生受之心所，注釋者從「過去處云云……心剎那動搖」觀察三世，是「過去識」和內容的心性觀察。在探究斷有執的方法之過程上，特別在無自性空上，如對樂之因，本品指示心性觀察之觀行，這在最後解釋並歸結，說：「雖對不能戰勝顛倒智的人而言，是雜染的因，如戰勝顛倒之自性，見機械和幻術師和所造的幻法自性空的人，就不是雜染的因，見趣一有如幻法等是緣起物，非實有自性的人，超越依顛倒生起的生死，離開罪福之所作事，到達涅槃。（24偈）」即沒有顛倒心之生起，有一趣之法，觀察法無自性空，於觀察中實修心之無自性空，若要探求此中觀說思想之類型，其中以署名為龍樹著作之《大乘二十頌論》⁸⁴ 特別顯著。

以上是本品的主要內容，依照注釋者之意，本章的宗要是說生死即有之厭離為斷業的方法。而斷業中，主要對未來果之斷除，由以上所述中，重點放在希望未來之善趣的善業吧！即應當捨離希求未來善趣、福德，關於這點，在前第五品說是菩薩行的要項中，主張捨棄招感人天生死苦果報的善趣，同一意趣，如前所論，於《百論》中之「捨罪福品」中論及「執著施、戒、智三種福報，往來生死趣中。」揭示捨福德，依無相最上之法。⁸⁵

⁸³ 《中論》2.1「已去無有去，為去亦無去；離已去未去，去時亦無去。」3.3「火喻則不能，成於眼見法；趣未去去時，已總答是事。」7.15「生非生已生，亦非未生生；生時亦不生，去來中已答。」10.13「燃不餘處來，餘處亦無燃；可燃亦如是，餘如去來說。」25.7「有尚非涅槃，何況於無耶？涅槃無有有，何處當有無？」

⁸⁴ 《大正藏》，頁 256。有學者懷疑本書為龍樹所作。Lindtner, *Nāgārjuniana*, p. 12。

⁸⁵ 山口益《中觀佛教論攷》，頁 225。