

[大因緣經注。]

巴漢校譯與導論

Mahānidānasuttavaṅṅanā

莊博蕙 譯著

菩提長老 (Ven. Bhikkhu Bodhi) 前言

目次

前言 / 菩提比丘	xi
出版序 / 釋悟因	xxv
中譯序 / 莊博蕙	xxix
凡例	xxxvi
引用經典一覽表	xxxviii

導論

1

前言	2
I、《注》釋「說法因緣」中所呈現的上座部聲聞菩薩道思想	5
一、上座部願欲成佛的菩薩教義思想簡介	7
二、阿難本生善意王子的故事所呈現的聲聞菩薩道思想 ..	14
(一) 效仿佛陀	14
(二) 聲聞波羅蜜的內涵	16
(三) 佛陀之超勝	19
三、上座部三乘究竟解脫的教義	22
四、結語	23
II、《經》說與《注》釋中的緣起	24
一、「此緣」、「緣法」、「緣生法」、「此緣性」的涵義	26
二、《大因緣經注》釋緣起	29
(一) 以「緣行相」(paccayākāra)一詞取代「緣起」 ..	29
(二) 「緣行相」與二十四緣	30
(三) 注釋文獻主張「緣法」即「緣起」	33

III、本《經》緣起九支說的特色	38
一、主序列與次序列簡介	38
二、於愛支下開展的次序列	41
三、別樹一格的主序列	42
(一) 名色為觸之緣	42
1. 「名色」與「觸」的內涵	43
(1) 「名色」的涵義	43
A. 「名色」最狹義的內涵，不包括「識」	43
B. 「名色」泛指五蘊	44
C. 最廣義的「名色」，尚包括「外名色」	45
(2) 「觸」的涵義	47
2. 以四論述成立「名色」與「觸」兩者間的關係 ..	49
3. 《注》釋「名色緣觸」的目的：區分果報觸與 非果報觸	52
4. 增語觸與輪迴後有	54
(二) 無有「無明」與「行」二支——緣起止於「名色 緣識」、「識緣名色」	55
1. 識與名色相互為緣的兩種說明	55
2. 識不由外而來	59
IV、名言、名言道與「自我」的安立與滅除	61
一、名言道的四方面	62
(一) 指涉工具	62
(二) 指涉者	63
(三) 指涉對象	64
(四) 賦予涵義	68
二、賦予自我涵義（一）：「施設自我」	69
三、賦予自我涵義（二）：「認定自我」	71
四、《大因緣經》約受破除「認定自我」	73

五、「我是此」(ayam aham asmi)與「我是」(aham asmi)的差別	74
V、上座部所主張的兩類阿羅漢	81
一、五種慧解脫阿羅漢	82
二、五種俱解脫阿羅漢	87
Mahānidānasuttaṃ 大因緣經	93
說法因緣 (段1)	95
緣起九支說 (段2-22)	97
施設自我 (段23-24)	119
一、自我有色少量	119
二、自我有色無量	119
三、自我無色少量	121
四、自我無色無量	121
無施設自我 (段25-26)	121
一、無施設自我有色少量	123
二、無施設自我有色無量	123
三、無施設自我無色少量	123
四、無施設自我無色無量	125
認定自我 (段27-32)	125
一、受是我之自我	125
二、受實非我之自我，我之自我不感受	129
三、受實非我之自我，然我之自我非不感受，我之自我感受，因我之自我是受法故	129
七識住、二處及慧解脫阿羅漢 (段33-34)	133

八解脫及俱解脫阿羅（段35-36）	139
-------------------------	-----

Mahānidānasuttavaṅṅānā 大因緣經注	143
-------------------------------------	------------

I、[本經說法]因緣注	145
◎ 釋「俱盧」名	147
◎ 依古注釋師釋「俱盧國」由來	147
◎ 曼達他王至四大天王天	151
◎ 曼達他王至三十三天	153
◎ 釋「甘馬薩曇馬」，其一	157
◎ 釋「甘馬薩曇馬」，其二	159
◎ 釋「一面坐」	161
◎ 阿難往詣世尊問疑	163
◎ 四類水	173
◎ 褒讚注	177
○ 以四喻譬緣起於阿難淺顯	179
譬喻一：力士喻	179
譬喻二：大魚喻	179
譬喻三：金翅鳥喻	181
譬喻四：修羅王喻	183
○ 四因說明緣起於阿難淺顯	183
一、往昔成就親依止之論述	185
二、居津要	209
三、須陀洹故	209
四、多聞故	211
◎ 緣起之甚深性	211
○ 以四行相謂緣起之甚深性	211
一、義（即：果／緣所生法）之甚深性	213
二、法（即：因／緣法）之甚深性	213

三、教說之甚深性	215
四、通達之甚深性	219
◎ 叱責注	231
II、緣起注	249
◎ 生緣老死	249
◎ 觸的特殊緣	253
◎ 緣性：如、不違如、非他異	257
◎ 「因」、「因緣」、「集」、「緣」= 因由	261
◎ 有緣生	263
◎ 取緣有	265
◎ 愛緣取	267
◎ 受緣愛（昔世愛）	269
◎ 緣於受，愛（現行愛）	271
◎ 緣於[現行]愛，尋求	273
◎ 緣於尋求，得	273
◎ 緣於得，抉擇	273
◎ 緣於抉擇，欲貪；緣於欲貪，耽著；緣於耽著，遍執； 緣於遍執，慳吝	275
◎ 緣於慳吝，守護；不一之惡不善法生	277
◎ 昔世愛和現行愛，以受成一合會	279
◎ 觸緣受	281
◎ 名色緣觸	283
○ 第一問：無名身[四無色蘊]施設時，色身中有意觸 （即增語觸）否？	285
○ 第二問：無色身之施設時，名身中有有對觸否？ ..	289
○ 第三問：無名身及色身之施設時，有增語觸或有對 觸否？	291
○ 第四問：無名色之施設時，有觸否？	291

◎ 識緣名色	295
○ 若識不入母胎	295
○ 若識入母胎後離去	297
◎ 名色緣識	303
◎ 於識與名色相互為緣的範圍，有情生、老、死、歿、 再生	305
◎ 名色與識相互為緣的範圍，是增語路、言語路、施設路	307
◎ 名色與識相互為緣的範圍，是智慧行境	309
III、施設自我注	313
◎ 修遍禪者的四種施設自我	313
◎ 四種施設自我的持見者，依現世、他世、隨眠次分 ..	315
IV、無施設自我注	321
V、認定自我注	323
◎ 三類認定自我者	323
◎ 一、認定「受是我之自我」不成立，因受乃無常、有 為、緣生	325
◎ 二、色蘊為自我不成立	329
◎ 三、想、行、識三蘊之一或全三蘊為自我不成立	329
VI、七識住[及二處]注	339
◎ 七識住	343
◎ 第一識住：人、一類天、一類墮者——身種種，想種種	343
◎ 第二識住：初禪梵眾天、梵輔天、大梵天以及四惡趣 眾生——身種種，想一性	347
◎ 第三識住：論教法五禪之二、三禪中的少光天人、無 量光天人、流光天人——身一性，想種種	351

◎ 第四識住：論教法第四禪之少淨天人、無量淨天人、遍淨天人——身一性，想一性	353
◎ 廣果天人亦屬第四識住	353
◎ 二處之一：無想有情	355
◎ 淨居天	355
◎ 第五識住：空無邊處之有情；第六識住：識無邊處之有情；第七識住：無所有處之有情	357
◎ 二處之二：非想非非想處	359
◎ 了知七識住及二處的集、滅、味、患、離，由無執取，成五種慧解脫阿羅漢	359
VII、八解脫注	365
◎ 「解脫」之「增上解脫」、「善解脫」義	365
◎ 第一解脫：內、外取相之四色界禪	369
◎ 第二解脫：僅外取相之四色界禪	371
◎ 第三解脫：緣淨美色遍或四梵住之四色界禪	371
◎ 第四至第八解脫	373
◎ 於八解脫得自在的定義	375
◎ 俱解脫的定義：以無色定和以聖道二分，從色身和名身二分解脫	375
◎ 五種俱分解脫阿羅漢	377
參考書目	383

Foreword

前言

Foreword

The Mahānidāna Sutta of the Pāli Canon is the longest and most detailed of the Buddha's discourses on dependent origination (*paṭicca-samuppāda*), which is widely considered to be the key discovery of the Buddha and the core of his enlightenment experience. Because of its size, the Mahānidāna Sutta is included in the Dīgha Nikāya, the collection of long discourses, rather than in the Nidāna-saṃyutta of the Saṃyutta Nikāya, which collects the Buddha's shorter teachings on dependent origination. But while it is the longest sutta on dependent origination, the Mahānidāna Sutta stands out because it presents a unique version of the sequence of conditions.

The sequence used in the Mahānidāna Sutta differs from the usual version in three major respects. The first is that it lacks the first two factors of the usual formula, ignorance and volitional activities. In the Mahānidāna, the series is traced back in reverse order, from effects to conditions, starting with old age and death, which is conditioned by birth. But instead of ending with ignorance, as the usual twelve-term sequence does, it ends with the mutual conditionality of consciousness and name-and-form: consciousness is the condition for name-and-form, and name-and-form is the condition for consciousness. This method of exposition is not unique to the Mahānidāna; we find it in other suttas (for instance, in SN 12:65). But in other suttas, the conditional relationship between consciousness and name-and-form is merely stated, without explanation. In the Mahānidāna, explanations are given of exactly how consciousness and name-and-form condition each other.

The second way the Mahānidāna Sutta differs from the usual sequence is by the absence of the six sense bases. Instead, the series moves back

前言

《大因緣經》是巴利聖典中，佛說「緣起」（paṭicca-samuppāda）經說中最長、最詳盡的一部。「緣起」是被公認為佛陀最主要的發現和其正覺經驗的核心。《大因緣經》因其篇幅而收之於較長經說的《長部》，未收於《相應部12因緣相應》中，後者集成了佛陀關於緣起較短的經說。但是，儘管《大因緣經》是相關緣起最長的經說，但是凸顯此部經者，乃在於其所呈現特有的因緣序列。

《大因緣經》中所使用的因緣序列，和一般的說法，主要在三方面有所不同。第一，缺一般定式中的最前二支，即「無明」和「行」。《大因緣經》中，序列以逆說回推的順序，由果返推因緣，始於以「生」為緣的「老死」，但並未如一般十二支的序列止於「無明」，而是以「識」與「名色」相互為緣作結：「識」為「名色」之緣，「名色」為「識」之緣。此一闡釋的方法並非《大因緣經》獨有，在其他經中我們也可發現（例如，《相應部12相應65經》）。不過，其他的經只陳述了「識」與「名色」相互為緣的關係，並沒有加以解釋，《大因緣經》則確切地解釋了「識」與「名色」如何地相互為緣。

《大因緣經》第二項與一般[緣起]序列不同之處，是缺「六處」；取而代之的是，序列由「觸」逆推至「名色」，以其為

from contact to name-and-form as its condition. To clarify how name-and-form is the condition for contact, the sutta includes a passage that distinguishes two kinds of contact, “designation-contact” (*adhivacana-samphassa*) and “impingement-contact” (*paṭigha-samphassa*). This passage, and the terms it uses to demonstrate how contact is conditioned by name-and-form, are unique to this sutta.

The third difference in the Mahānidāna Sutta is the inclusion of a secondary sequence of conditions branching off from craving. This sequence shows the ethical and social consequences of craving. Craving leads not only to clinging and renewed existence (as in the usual formula), but also to the pursuit of gain, to attachment, possessiveness, miserliness, and other social ills, culminating in quarrels, conflict, and violence.

The Mahānidāna Sutta deals with other subjects besides dependent origination, and these raise questions about the unity of the sutta. Following the section on dependent origination, the sutta moves on to topics that do not have an apparent connection with the primary topic of the discourse. One section is on “descriptions of self,” another on “considerations of self,” and finally a section that distinguishes between two kinds of arahants: those liberated by wisdom, and those liberated in both respects.

These sections raise the question of how this sutta was compiled. Was the entire sutta originally expounded by the Buddha in one session, as we find it in the text? Or does it consist, rather, of three separate discourses that were joined together to create a single long discourse? The connections between these sections are not obvious; how the later sections relate to dependent origination is particularly puzzling. The commentary offers explanations of the sequence, but its explanations seem contrived and are not entirely convincing. It is possible that several independent discourses were later merged into one to create the Mahānidāna Sutta as we find it in the Dīgha Nikāya.

緣。爲了闡明「名色」爲「觸」之緣，經中含有一段經文，區分二種觸，即「增語觸」（adhivacana-samphassa）和「有對觸」（paṭigha-samphassa）。這段經文和其用以說明「觸」如何以「名色」爲緣的[此二]名相，是本經獨有的。

《大因緣經》第三不同是，包括了從「愛渴」延伸而出的因緣次序列。這一序列顯示了「愛渴」的道德和社會的後果。「愛渴」不僅導致執「取」和後「有」（如一般的緣起定式），還導致追求利得、耽著、佔有、慳吝和其他[種種]社會弊端，終至於爭執、衝突與暴力。

《大因緣經》除「緣起」外，還涉及其他主題，這引起關於此經的統一性的質疑。在有關「緣起」的段落之後，論題進入了與經說[緣起]要旨沒有明顯關連的主題：有一段落關於「安立自我」，另一段落關於「認定自我」，最後，有一段落分辨兩類阿羅漢：慧解脫者與俱解脫者。

這些段落引出「此經是如何集成？」的疑問。我們現在所看的經，是整部經說原來就是佛陀一次的開示？還是結合三各別經說而成一長經？段落與段落之間的連貫並不明顯，後面的段落如何與「緣起」相關連，尤其令人困惑。注文對此次序提供解說，但其解說似嫌牽強，不完全令人信服。有可能的是：我們在《長部》中所看到的《大因緣經》，是幾部獨立的經說，後來合併而成一經的。

The Mahānidāna Sutta has a fairly long commentary attached to it, which is included in the Sumaṅgala-vilāsinī, the complete commentary to the Dīgha Nikāya. This commentary is regarded as the work of Ācariya Buddhaghosa, a learned monk from South India who came to Sri Lanka in the fifth century for the purpose of writing commentaries to the Pāli Canon. Buddhaghosa's commentaries were not original works that he composed entirely on his own; rather, they build upon a tradition of exegesis that may have been started among the Buddha's direct disciples, gathering more material as time went by.

The Pāli commentaries composed by Buddhaghosa represent the collective wisdom of the teachers in the lineage of the Mahāvihāra, the Great Monastery in Sri Lanka, where he worked. They were compiled on the basis of older commentaries that were preserved in the ancient Sinhala language and kept at the Mahāvihāra. Buddhaghosa's main task, as he describes it, was to extract the essence of these ancient commentaries, integrate the material, and translate it into an elegant style of literary Pāli, the language of the canonical texts.

These commentaries interpret the suttas by way of the exegetical system that was developed in the lineage of the Mahāvihāra. Thus, while the suttas (with their parallels in other early Buddhist schools) are part of the shared heritage of Indian Buddhism, the commentaries are particular to the Theravāda school. They explain the canonical texts in accordance with the distinctive methods of interpretation maintained by the learned monks of the Mahāvihāra. These methods use ideas from the Pāli Abhidhamma, as well as the views of ancient Buddhist masters both in India and Sri Lanka, to create a remarkably consistent and detailed system of textual analysis and interpretation.

The Pāli commentaries have their own explanatory texts, known as *ṭīkā* or subcommentaries. These were written to clear up problems raised by the commentary and sometimes to shed further light on the sutta itself.

《大因緣經》有一篇相當長的注，收在《長部》完整的注釋書《善吉祥光嚴》(Samaṅgala-vilāsinī)中。此一注釋書被認為是覺音阿闍黎的作品。他是南印一位博學比丘，五世紀時，來到斯里蘭卡，目的是為巴利聖典作注。覺音的注釋並非完全是他的原作，而是建立在一個詮釋經典的傳統上，此一傳統可能始於佛陀的嫡傳弟子間，隨著時間演進而收集了更多的資料。

覺音所纂輯的巴利注釋，呈現了他工作所在——斯里蘭卡大寺(Mahāvihāra)中，傳承該寺派師長的集體智慧。這些注釋根據存於大寺中，以古僧伽羅語保存的更古老的注釋纂輯而成。覺音的主要任務，正如他所描述的，是萃取出這些古注的要義，彙整資料，再以典雅的寫作文體，將其譯成巴利語，即聖典語。

這些注釋以大寺派傳承所發展出的詮釋體系來詮解經說。因此，儘管經說（以及其他早期佛教部派的對應經典）[同]為印度佛教的共同遺產的一部分，注釋卻是上座部所特有的。他們依據大寺派飽學僧侶所主張的獨特詮釋方法來解釋聖典中的經說。這些方法用巴利阿毗達磨的思想以及印度和斯里蘭卡的佛教古代大師的觀點，創出一套非常一致和詳細的經典分析詮釋體系。

巴利注釋本身[也]有注解，稱為疏或復注，為了釐清注釋引發的問題[而作]，有時為了進一步闡明經說而寫。《長部》的疏是由另一位名為法護(Dhammapāla)的南印僧人所作，他大約

The subcommentary to the *Dīgha Nikāya* was composed by another South Indian monk named *Dhammapāla*, who may have lived in the seventh century, two centuries after *Buddhaghosa*. He probably resided at *Kanchipura*, in present-day *Tamil Nadu*. Like *Buddhaghosa*, he adhered quite strictly to the explanatory system of the *Mahāvihāra*. His style is often dense and his explanations are subtle, complex, and highly technical, which sometimes makes him hard to read.

In this book, my long-time student *Pohui Chang* offers a translation of the *Mahānidāna Sutta* and its commentary from *Pāli* into Chinese. She includes as well, in her notes, passages from the *ṭīkā*. The origin of this project—its own “dependent origination”—goes back to 2009 and 2010, when two *bhikkhunis* from Taiwan came to *Chuang Yen Monastery* (near *Carmel, New York*) to study the *Pāli* commentaries with me. Since *Pohui* had been studying *Pāli* with me for several years, I invited her to join our classes. At these classes we studied together the commentaries to the *Mūlapariyāya Sutta* (MN 1) and the *Sabbāsava Sutta* (MN 2). Subsequently, *Pohui* translated the *Sabbāsava Sutta* and its commentary; this translation has already been published (*Luminary Publishing Association*, 2014). She next decided to translate the *Mahānidāna Sutta* and its commentary, working on it under my guidance over several years. The present book is the result of her efforts.

The commentary to the *Mahānidāna Sutta* has many interesting sections, but it does not offer a detailed explanation of dependent origination itself. This is because *Buddhaghosa* had already discussed dependent origination in great detail in his major work, the *Visuddhimagga*, and thus he could refer the reader to that work for full explanations. The *Visuddhimagga* explains the links of dependent origination by way of the scheme of twenty-four conditional relations (*paccaya*) found in the *Abhidhamma* treatise, the *Paṭṭhāna*. In the commentary to the *Mahānidāna Sutta*, he refers to the conditional relations only briefly, not in full detail.

是七世紀人，距覺音兩世紀之後，可能居住在現今的泰米爾納德邦的坎奇普拉。和覺音一樣，他非常嚴格地遵守大寺派的詮釋體系。他的風格一向密實，解釋精微、複雜且極度專門，有時使他[的解釋]難以閱讀。

在這本書中，我多年的學生莊博蕙，巴譯中翻譯了《大因緣經》及其注，註腳還包括疏文段落。此翻譯一事的起源——其本身的「緣起」，可以追溯到 2009 年和 2010 年。當時兩位比丘尼由台灣到莊嚴寺（在紐約 Carmel 附近），從我學習巴利注釋。由於博蕙已和我學習巴利多年，我邀她來一道上課。在這些課堂上，我們一起學習了《根本法門經》（Mūlapariyāya Sutta）（《中部》第1經）和《一切漏經》（《中部》第2經）的注釋。其後，博蕙翻譯了《一切漏經》及其注，該譯作已經出版（香光書鄉，2014）。接著，她決定譯《大因緣經》（Mahānidāna Sutta）及其注，在我的指導下用功數年，本書是她努力的成果。

《大因緣經注》有很多有趣的段落，但對「緣起」本身並沒有給予詳細的說明。這是因為覺音已經在他的主要著作《清淨道論》中詳細地討論了「緣起」，因此，他可以推介讀者參照該作完整的解說。《清淨道論》以阿毗達磨《發趣論》（Paṭṭhāna）中二十四緣（paccaya）的系統，來說明緣起支。他在《大因緣經注》中，僅簡略而非完整詳盡地提及因緣的關係。

The commentaries are of value not only for their explanations of the suttas themselves, but also because they provide background information about the origin of the suttas, the course of events that motivated the Buddha to give a particular teaching. Sometimes the commentary will explain the distant background to a sutta, the events in past lives that lie behind the present discourse. Often these background explanations will draw upon legendary material rather than historical facts. We see this clearly in the Mahānidāna commentary, which relates the story of how Venerable Ānanda, in a distant past life, made the aspiration to become the personal attendant of a future buddha. Such stories help to dispel a false idea that many Mahāyāna Buddhists have about the Buddha's eminent arahant disciples. It is commonly believed that the arahants narrowly pursue their own liberation, without concern for others. But the Pāli commentaries show us that the Buddha's great disciples, such as Sāriputta and Ānanda, long ago made aspirations or vows to attain high positions under a future buddha; for many eons they cultivated the pāramīs in order to fulfill their ideal. They seem almost like bodhisattvas, and thus the translator here aptly designates them as "sāvakabodhisattas."

In recent years, Chinese followers of Buddhism, whether in Taiwan or China, have shown keen interest in Theravāda Buddhism. So far the study of Theravāda Buddhism has focused largely on the Sutta Piṭaka, probably because the suttas represent the most ancient phase of Buddhism and also because the suttas bring us most directly into contact with the Buddha as a historical person. However, to gain a broad, deep, and thorough understanding of Theravāda Buddhism, it is not enough merely to study the canonical texts. It is also necessary to study the commentaries. The commentaries are not easy to read. They are written in a scholastic style and employ a highly technical system of explanation. But despite the difficulty, they bring to light many aspects of the Dhamma only hinted at in the suttas. Hence there is a serious need for the Pāli commentaries to be translated into modern languages, particularly both English and Chinese.

注釋之有其價值，不僅在於其對經本身的說明，還因其提供了關於經的緣起背景，引起佛陀給予某一特定開示的事件經過緣由。有時，注釋還會說明一部經的久遠背景，在該部經的背後，過去生中的事件。通常這些背景解說，取材自傳說，而非歷史事實，此點我們在《大因緣經注》中，可以清楚看到。此注講述了阿難尊者的故事，如何於久遠的過去生中，立下成爲未來佛侍者的志向。這樣的故事，有助於消除許多大乘佛教徒對於佛陀傑出阿羅漢弟子們的錯誤觀念。一般認爲阿羅漢狹隘地追求自己的解脫，不關心他人。但是巴利注釋告訴我們，佛陀的大弟子，如舍利弗和阿難，很久前已立下志向或誓願，要在未來佛座下獲得更高的地位。爲了實現理想，他們多生累劫修學波羅蜜，幾乎就像是菩薩一般了，所以，於此譯者貼切地稱其爲「聲聞菩薩」。

近年來，無論在台灣還是在中國大陸，漢傳佛教徒對上座部佛教表現出強烈的興趣。迄今爲止，對上座部佛教的學習大多集中在經藏上，可能因爲經典代表佛教最爲古老的階段，也[可能]因爲經典帶著我們和歷史的佛陀作最直接的接觸。然而，要對上座部佛教有廣泛、深入和透徹的理解，僅學習聖典是不夠的，也有必要學習注釋。注釋甚難閱讀，[因其]以學術文體寫成，並使用極其專門的解說體系。不過，注釋雖難[讀]，卻在多方面闡明了經典中僅稍稍點到的佛法[法義]。因此，將巴利注釋譯成當代語言，尤其是英語和中文，有其嚴肅以對的需要。

Translating Pāli into Chinese presents many challenges. There is, first, the difference between the two languages by way of grammar and syntax. And then there is the difficulty of deciding whether to translate Buddhist technical terms with their ancient Chinese renderings or to use more contemporary renderings that will be meaningful to modern readers. Pohui Chang has faced these challenges and dealt with them skillfully in this translation. This book is of value, not only for the translation itself, but also for Pohui's excellent introduction, in which she explores many of the knotty doctrinal issues raised by the sutta and its commentary. This work will no doubt help Chinese Buddhists and students of Buddhism gain a more accurate understanding of the teachings of early Buddhism. I also hope it will help to clear up some of the misunderstandings of Theravāda Buddhism that still prevail in the Chinese Buddhist world.

Ven. Bhikkhu Bodhi

Chuang Yen Monastery
Carmel, New York, U.S.A.

將巴利語譯成中文，呈現了許多挑戰。首先，兩種語言在文法上和語序上有差異。然後，佛教名相是否要以其古譯譯之，或使用對現代讀者有意義的、較為當代的譯詞，在決定上也有所困難。博蕙面對這些挑戰，在本譯中善巧處理。本書有其價值，不僅在翻譯本身，也在博蕙精闢的〈導論〉，探討了本經及其注所引發的許多棘手的法義問題。此書無疑地將有助於漢傳佛教徒和佛學學生，對早期佛教的教義，有更精確的了解。我也希望它將有助於泯除仍盛行於漢傳佛教界中對上座部佛教的一些誤解。

菩提比丘

於美國紐約卡梅爾莊嚴寺

因緣際會

—— 出版序 ——

「秋雖然來，冬雖然來，而此後接著的還是春。」只是終結2019年寒冬的，並不是2020年充滿生機的初春，而是更加艱鉅與未知的挑戰——「新型冠狀肺炎」傳染病，已知的首名病人在2019年末確診，從此猶如海嘯般，病情在全球各國大規模爆發並急速擴散，先是亞洲、歐洲，再擴散至北美等地區。或以為炎熱氣候不利病毒傳播，南美洲或非洲等地能得倖免，但顯然人類對於病毒的認識還是不夠，至2020年9月初，全球已有220多個國家和地區，累計近3000萬名確診個案，逾86萬名患者死亡。在這本書進入最後出版階段的期間，疫情仍持續擴散——聯合國甚至認為，嚴重特殊傳染性肺炎疫情，是人類自二次世界大戰以來所面臨的最嚴峻危機。

我要說：「瘟疫比戰爭更恐怖。」因為病毒傳播不分國界、種族、貧富。這些恐懼慌亂的喧嘩聲，不只有生離死別的哭喊；也由於各國採取了限制出行、封城、體溫篩查和關閉邊境、撤僑等封閉式管理，讓已然密不可分的全球化經濟、文化、科技與生活方式，面臨人貨斷流、消費陡降、失業人數攀升的衝擊；更因為疫苗研發成功尚未可期，疫情暫緩好似遙遙無期——在這日常生活中，人們充滿了恐慌、躁動、憤怒、厭倦、疲勞——佛教說的「苦迫」二字，於此刻更是真實。

發現了嗎？你現在所面臨的這般苦迫，既是因為與他人、與世間相互依存而有；也是個人的身體、情緒、心理乃至觀念、思想等交相影響而有。「苦」是佛教最關注的核心問題，佛陀通過對生命的體證，對「苦」的生起、原因及苦滅的方法，提出「此有故彼有，此生故彼生」的緣起思想——沒有哪一種事物或現象是孤立存在的——緣起的流轉還滅通於雜染、世間、現實的一切；也通於清淨、出世間、安樂的境界。佛陀悟到這必然的法則，以是為教法的核心，告訴世人：「見緣起即見法，見法即見佛。」此時香光出版以講述緣起思想為主的《大因緣經注》，既是因緣際會，也是時代需要——所有人都須靜下心，好好觀察了解自己：為何總是陷入這無始無終、迴旋往復的煩惱鏈條？如何能發起信心，在當下面對並圓滿人生？

《大因緣經》及其《注》的概介、在南傳上座部典籍的重要性及特殊性，讀者可於本書的菩提長老〈前言〉與譯者〈中譯序〉中得到充分的認識。與《大因緣經》對應的北傳漢譯經典有：後秦佛陀耶舍、竺佛念共譯的《長阿含·大緣方便經》、東晉僧伽提婆譯的《中阿含·大因經》、東漢安世高譯的《人本欲生經》、宋施護譯的《佛說大生義經》。撰寫本書出版序前，我敬謹虔誦這些經典，思惟本經起始的阿難所問：阿難問佛「緣起甚深」，為何他卻覺淺顯易懂，於是佛應此而說：「如果世間無生、老、死等三法存在，則無如來、阿羅漢、正等正覺出現於世。」從生命現象而論來觀緣起，也是從逐物流轉、從現況、苦況輪轉中去觀「老死與生」的相依相繫。你就是要先看到明擺在眼前的生命這苦、這麼苦、這麼多的吶喊與無力，在當下，不論是苦受、樂受、不苦不樂受，都先當頭棒喝——「思」。

這次出版的《大因緣經注》，是菩提長老指導莊博蕙博士所翻譯、整理、抉擇而成，並且有詳盡精闢的導論。其特色有三：

一、由巴利語直接翻譯為漢語文。除了對巴利語的涵養外，譯者在譯文的文白語體與古今名相譯詞，有其思考與抉擇。這是佛典現代漢譯都必須面對的問題，本書是一種嘗試與實踐。幸承菩提長老對於阿毗達摩的解讀、校譯，真是得來不易！難怪老人在〈前言〉末段說：「將巴利語譯成中文，呈現了許多挑戰。」

二、本書有《經》，同時還有覺音尊者對此經的注釋、法護尊者為注釋而作的疏復注——更加詮釋、解釋，既專門又精微。另外，本書的所有注譯，是逐字逐句全譯。不僅完整呈現上座部注釋書，注釋書的「語詞釋義」也全譯出，這是譯者為讓讀者除能理解經義，也兼顧巴利語的學習。我特別指出，盼大眾了解這用心良苦。

三、本書不僅在翻譯上有其價值，〈導論〉所探討的諸多法義問題，解析亦相當精闢，值得一讀。

「緣起甚深」，但「緣起也是淺顯呈現」的——佛法需要「人」體證實踐；佛法的傳播與推動，更需要「人」——《大因緣經注》是香光書鄉出版社「法行叢書·經注篇」第二集，這過程並不是理所當然，而是匯聚眾多佛弟子的努力。阿難所問，提醒我們，請珍惜這淺顯緣起背後那甚深的奮鬥與認真。

透過本書巴、漢經注之間的對話，不同傳統語系的會遇，有助於促進佛教內各種不同傳統、佛弟子間的和諧，並賦予佛教在現代世界嶄新的生命力，對佛教教義有更精確的了解。出版前夕，

先睹爲快，也發願，這應是我們共同一致信願所趨，有願必成！

香光尼僧團
悟因

序於香光山寺
2020年夏安居中

謹以此書
紀念

鴻洋

博蕙

中譯序

此書翻譯的緣起，源於菩提長老於2012年7月至2013年3月八個月間，於莊嚴寺和如圖書館，對「巴利注釋班」的同學講解《大因緣經注》，共二十次。上課期間，我初譯了部分注文，但真正開始著手翻譯，則要等到2014年底《一切漏經注》付梓後。由於《大因緣經》與《注》涵蓋的內容既深且廣，我又時有外務打斷，從2016年2月起，才陸續修改譯稿，直至2017年3月間，第一次正式交予香光。本應接著進行的審稿、排版等事，未料卻因我個人生命中的重大變故而暫停。其後兩年譯事完全停頓，直至去年六月間，方得再拾譯筆，全面修改了譯作，並改寫〈導論〉。直至今年三月，才又交稿香光，距離第一次完稿，已然整整三年。

《大因緣經》及其《注》在上座部典籍中的重要性與特殊性，菩提長老已於本書〈前言〉中說明，在此不再贅述，而是約略介紹〈導論〉的內容，以助讀者閱讀。〈導論〉共分五部分，第一部分提出南傳聲聞菩薩道思想。歷來一般讀者，習慣截然劃分南北傳的學佛者，以為前者屬解脫道，後者屬菩薩道。雖然今日隨著資訊的發達，大家逐漸了解南傳亦有菩薩道行者，但仍有些許關鍵點未得釐清，例如：「修學解脫道，是否即非修學菩薩道？」或，「修學菩薩道，即是修學成佛之道？」若依本《注》中阿難的本生故事來看，譯者認為，除了發願成為未來佛者，今日多數的行者，不論南北傳，其所修習的道路，正確地說，屬「聲聞菩薩道」：因為在南傳佛教傳統中，致力於此生解脫的行者，

乃因宿世修習了「聲聞菩薩」的資糧，今世方能成為釋迦佛的阿羅漢弟子而解脫。而大部分的漢傳佛教徒，發願生生世世行菩薩道，若於彌勒佛龍華三會時得度，發的便不是成未來佛的願，而是聽佛說法而得度，依定義，其所修習的，也當屬「聲聞菩薩道」的範圍了。至此，佛教界習慣上二分的解脫道和菩薩道的行者，似乎可以在「聲聞菩薩道」的路徑上合流了。從本《注》來看，譯者以為，在長時大空中，南傳和漢傳的修學，本質上是非常接近的，只是在不同時候，展現出偏重的差異而已。第二部分，解釋本《經》與《注》中的緣起。正如菩提長老指出，本《經》與其他早期佛教部派的對應經典，同為印度佛教共有遺產的一部分，但本《注》則為大寺派所特有。換言之，若從別的部派觀點來解釋本《經》，其解說將有別於本《注》。本《注》解釋經說緣起，有一相當特殊之處，即以「緣行相」代緣起一詞，第二部分的重點，即在探討大寺派論師從阿毗達摩二十四緣的觀點出發，詮釋緣起所帶出的特殊意涵。第三部分探討緣起九支的特色，主、次二序列，名色與觸，目次中皆已列出，讀者可依之選取有興趣的部分來閱讀。本《經》的另一特色，牽涉到名言、名言道與「安立『自我』」的議題，譯者別立第四部分來探討，其中「我是此」和「我是」一節，對漢傳「分別我執」和「俱生我執」有興趣的讀者不妨參考。〈導論〉中探討本《注》名言和修行間的關連，譯者感覺尚有未盡之言，將來若有因緣，當更為文討論。第五部分關於慧解脫和俱解脫阿羅漢，此一議題，今人探討甚多，譯者僅就本《注》的角度來說明。

須特別說明的是本譯的語言選擇。雖然今日普遍認為巴利經典應以白話文中譯，譯者基於以下三點考慮，毅然選擇「傾向文言」的文體。一、主張巴利經典以白話語譯者，認為今日讀者的

華文程度普遍低落，不足以閱讀非白話的譯文。對此，譯者看法略有不同。誠然，現代少數讀者或有語文的困難，但多數讀者未必如此。如果願意放慢腳步，慢活細讀，閱讀上應不至於困難。況且，試看廣大的漢傳，法會仍採用古譯版而行之，未見信眾有何困難。二、或有主張既是今譯，就應該以現代文體爲之。此一看法，甚有道理，譯者也同意，只是需進一步釐清，現代文體是否就等同於百分之百的白話文？答案應該是否定的。因爲中文作爲傳承中華五千年文化的語言，很多文言的遺詞用語，早已成爲今人語言的一部分，也在口語中使用。是故，佛經中的「如是我聞」或「此有故彼有」等，是絕對可保留的，而不須改寫成「我是這樣聽到的」或「當什麼存在了，則有什麼」等。三、以「白話語體」譯經，譯者也曾作了嘗試，結果讀之有如白話解經，而非譯經。大多數的時候，深覺譯文與原經「不甚貼合」，衍生出原經沒有的涵義，失其精準性。基於以上三點，深感中譯上座部巴利經典的語言，似乎沒有必要如「操作指南」手冊般的直白，決定依見燾法師的建議，以「文言風」的譯經文體爲之。然而，今人雖有閱讀文言的訓練，畢竟缺乏文言寫作的練習，因此，譯文最多只能「傾向文言」而已。本譯在此譯詞文體方面是一種嘗試，往後當會繼續實驗與探索。

本書的名相，也決定採用傳統譯詞，理由如下：一、傳統譯詞，言簡意賅，已廣爲人知，便於記憶和說明，以緣起支的定型式言，實不需要以「以無明爲緣而有行」來取代「無明緣行」。二、本經內容，非初學者範圍，保留傳統譯詞，能和漢傳、藏傳經藏接軌，容易搜尋到已有的相關文獻。以「增語觸」和「有對觸」二詞爲例，在南傳經藏中只此一經，《小部》中的《大義釋》雖有出現，但嚴格說來，其性質已不屬於經藏了。不過，此

二詞在其他兩大傳統文獻中也有，如採新譯，例如譯者曾經考慮的「指稱觸」和「撞擊觸」，也許對現代一般讀者較有親和力，但無法搜尋到相關的資料。三、有些字詞的涵義甚廣，例如「施設」，如果採用「安立」，只呈現某一部分的用意，會失去原字廣泛的內涵，原擬如《一切漏經注》一般，別立一節「語詞探討與釋義」，但因本書的〈導論〉正文及注文註腳中都已討論了，不須重複，讀者直接參考相關之處即可。

譯者譯注時，除了佛學的非初學者，心中還存著另一類的讀者，即是已學習了「經典巴利」，進一步對「注釋巴利」有興趣者。此書注譯，和先前的《一切漏經注》相同，都是逐字逐句的全譯，沒有略過注文中任何一字。對於了解上座部經義，注釋書固然有其價值，但以注釋書「語辭釋義」的作用而言，逐字全譯其實是沒有必要的。因為只要在經文字句不清楚之處，根據注文，加上註腳即可，大可不必嘔心瀝血、耗時費神地全譯。之所以選擇如此做，乃因心中有方便讀者學習語言的考量，也因此在校文的註腳中，對巴利的關鍵語句，加了解說，希望能藉此促進「注釋巴利輕鬆學」。

此書在譯者遭重大變故之後，又值此萬方多難之際，仍能與讀者見面，要感謝來自僧俗二方面長時的護持與協助。首先感謝菩提長老多年的教導，從初級經典巴利的第一堂課開始，至艱澀難懂的注釋巴利為止，不論語法或法義，總是有問必答。感謝美佛會大覺寺的錫蘭善覺（Subodha）長老對讀注文的錫蘭版本，譯者得以進一步請教菩提長老各版本異讀之處。菩提長老隨時隨地能指出出處及確切經號的超級記憶力，每每令譯者歎為觀止，堪稱巴利語和上座部法義的活字典。譯者移居莊嚴寺後，得以近距

離觀察長老，長老生活極為規律，遇事處理，事畢歸零，決定要做之事，數十年如一日，滴水穿石的工夫，是提攜與鼓舞譯者勇往直前、重拾譯筆的身教典範。

其次，感謝香光尼僧團悟因長老尼全力支持本書的出版，並為本書撰寫序言，數年前僅得一次短暫的拜會，但其氣度與涵容，至今仍在譯者心中留下深刻的印象。感謝見燾法師逐字對讀譯文與巴利原文，點滴提出寶貴的修改意見，現今改寫的〈導論〉，也是根據他的建議，作了相當大幅度結構上的調整。長老講解此《注》時，法師其實已前往香港攻讀佛學博士學位，畢業後有段時日，各方面並不安定，但還是仔細讀完譯稿。他曾說，面對如此艱澀的注文，加之我們各自生活上的困頓，但兩人卻都還能堅持到底，沒有半途而廢，應該感到歡喜，我頗表贊同。感謝香光主編見晉法師和見海法師，由於兩次譯稿相距多年，有些前後不一致的地方，到了最後排版和校稿時候才發現，還得再次作大幅度的調整。法師們辛勞備至，安忍南台灣酷熱的天氣與繁瑣的編輯工作，若非心中有眾生、有佛法，斷然不能成就此事。又，感謝開印法師、法曜法師對一些譯詞的看法，提供譯者作進一步的斟酌與推敲。

在家眾中，首先感謝羅慶龍老師，《一切漏經注》出版後，羅老師從第一頁讀至最後一頁，並透過香光書鄉提出他的看法，我們因而結識。他結業於香光安慧學苑佛學初、中、高級班及兩期進階班，參與明法尊者的《表解》的校對工作，又至今講解上座部阿毗達摩達八次之多。相識之後，我凡是有關阿毗達摩的問題就教於他，都能得到清楚明白地解疑。此一新書註腳中多處相關阿毗達摩處，尤其是二十四緣方面，我根據疏文作註後，

都請他再次確認無誤。初稿每一個字他都曾過目，對於如此特殊的法緣，我深深感激。感謝左宜，以其深厚的國學根柢，我的譯文只要經他修飾，莫不起了畫龍點睛的作用。慧珠，以其國學專業背景，任何時候我有字詞的疑問，都能馬上得到解答。她與耐娟、耿黔，在我初譯時，定期聚會閱讀初稿，提供讀者觀點，作為我進一步改稿的參考。玲淳、淑雅、萬梅、金鳳，甚至寺裡的法師，在我密集改稿時，時常照顧我的生活所需，真是多生的善緣，令我萬分珍惜。還有，感謝有容，莊嚴寺每有法會或禪修需要翻譯人員時，我若正值密集改稿分身乏術，只要開口，她總是二話不說，從紐約上州開車二小時來上陣代打，只為了讓我能早日完成譯作，儘管本身學校教職及全系系務早已讓她極度忙碌，她的護持令我感動萬分。又，感謝志良幫忙校對最後文稿。

最後，謹以此書紀念鴻洋，從初識到死別，我們以佛法始，以佛法終，共度三十餘年的歲月中，佛法是我們共同的語言。願他於新的生命裡，具智及悲，繼續他的行願與對法的追求。又，值此新冠肺炎肆虐全球之際，願以此翻譯功德，迴向一切眾生離苦：

迴向偈（吉祥偈 Maṅgalagāthā）

苦痛者離苦痛 dukkhappattā ca niddukkhā

怖畏者離怖畏 bhayappattā ca nibbhayā

悲傷者離悲傷 sokappattā ca nissokā

願眾生皆如是 hontu sabbe pi pāṇino

莊博蕙

謹誌於莊嚴寺法樂小築

2020年6月

凡例

- 一、本書「大因緣經」巴利語，以巴利聖典協會版（PTS）為底本，對照緬甸第六結集巴利藏網路版（Be）及錫蘭三藏羅馬轉寫網路版（BJT），若干處參考錫蘭版（Ce），於未採用巴利聖典協會版處加註說明，並未全面列出各版本間的異同。對各版本全面異讀有興趣的讀者，可直接參考巴利聖典協會版註腳。
- 二、本書「大因緣經注」巴利語，亦以巴利聖典協會版（PTS）為底本，對照緬甸第六結集巴利藏網路版（Be），異讀處請錫蘭的善覺（Subodha）長老對照錫蘭版（Ce），菩提長老再根據各版本間的異文，依法義作取捨；採用其他版本處，以註腳說明，並不全面列出各版本間的異同。
- 三、本書註腳所引用之巴利三藏及注釋文獻，為便利讀者易於取得，其冊數及頁碼指緬甸第六結集巴利藏網路版（Be）的VRI版的冊數及頁碼。
例：
VRI 2.73 表示：VRI 第2冊，頁73。
- 四、「大因緣經」、「大因緣經注」漢譯譯文：
 - (一)方括弧 [] 內的語詞，乃譯者為使譯文文意完整及補足行文語氣而加入。
例：
「緣何[有]老死？」 表示：「有」為譯者所加。
「此[六根中名色]即是[二觸之]因……中略……此是緣」之義。
表示：「六根中名色」、「二觸之」為譯者所加。
 - (二)圓括弧 () 內的文字，為譯者的補充說明。
例：
「因」等（因緣、集、緣），皆是因由的同義語。
表示：「因緣、集、緣」為譯者的補充說明。
 - (三)「大因緣經」段落標題為譯者所加，以方括弧 [] 標示。

(四)「大因緣經注」段落標題為譯者所加，以雙圈號◎或單圈號○標示之。

(五)〈導論〉中所引用的經、注、疏文，皆以標楷體標示於引號內；引用今人論述，則以細明體為之。注譯中所引經文，以標楷體標示，注及疏文則以細明體標示。

五、本書註腳引用漢譯三藏及注釋文獻之格式，舉例如下。

例：

《長部14大本經》 表示：《長部》第14經·大本經。

《相應部12因緣相應60因緣經》

表示：《相應部》第12相應·因緣相應，第60經·因緣經。

《增支部3集137經》 表示：《增支部》第3集，第137經。

《長阿含1大本經》 表示：《長阿含經》第1經·大本經。

六、本書「大因緣經注」漢譯譯文註腳及〈導論〉中的「疏」一詞，若未特別說明，皆指法護論師《大因緣經疏》。

七、本書「大因緣經注」漢譯譯文註腳及〈導論〉中引用葉均譯《清淨道論》，由於各版頁數互有差異，故統一採用底本頁碼。

八、本書引用《大正新脩大藏經》經文，根據CBETA網路版<https://cbetaonline.dila.edu.tw/>，出處依冊數、經號、頁欄排列。

例：

T1, no.14, pp.241c-246a 表示：《大正新脩大藏經》第1冊，大正經號14，頁241下欄至頁246上欄。

九、本書「大因緣經注」漢譯譯文引用經文原句時，譯者仍採用經文原意；譯其下的注釋解說時，則依注釋師的理解。

引用經典一覽表

【巴利原典文獻】

Āṅuttara Nikāya	《增支部》
Apadāna	《譬喻經》
Apadāna-aṭṭhakathā	《譬喻經注》
Buddhavaṃsa	《佛種姓經》
Buddhavaṃsa-aṭṭhakathā	《佛種姓經注》
Cariyāpiṭaka	《所行藏》
Cariyāpiṭaka-aṭṭhakathā	《所行藏注》
Dhammapada	《法句經》
Dhammasaṅgaṇī	《法集論》
Dīgha Nikāya	《長部》
Itivuttaka-aṭṭhakathā	《如是語經注》
Jātaka	《本生經》
Jātaka-aṭṭhakathā	《本生經注》
Mahāniddeśa-aṭṭhakathā	《大義釋注》
Mahā-aṭṭhakathā	《大義注》
Kathāvatthu	《論事》
Milindapañhā	《彌蘭王問經》
Majjhima Nikāya	《中部》
Manorathapūraṇī	《滿足希求》 = 《增支部》 注釋書
Nettipakaraṇa	《導論》
Paṭisambhidāmagga	《無礙解道》
Paṭṭhāna	《發趣論》

Peṭakopadesa	《藏釋》
Puggalapaññatti	《人施設注》
Samyutta Nikāya	《相應部》
Sāratthadīpanī-ṭīkā	《心義燈疏》 = 《律藏》疏
Sāratthappakāsinī	《顯揚心義》 = 《相應部》注釋書
Suttanipāta	《經集》
Sumaṅgala-vilāsini	《善吉祥光嚴》 = 《長部》注釋書
Theragāthā-aṭṭhakathā	《長老偈注》
Vibhaṅga	《分別論》
Vinayaṭīka	《毗奈耶》（《律藏》）
Visuddhimagga	《清淨道論》

【縮語】

Be	Burmese-script edition（緬甸第六結集巴利藏網路版）。
BJT	Buddha Jayanti Tipitaka Series（錫蘭巴利三藏網路版）。
Ce	Sinhala-script Simon Hewavitarne Bequest edition (1933) Ceylon: Colombo（錫蘭字體版巴利藏）。
PTS	Roman-script edition Pali Text Society（英國巴利聖典協會版）。
T	Taishō Revised Tripiṭaka《大正新脩大藏經》，引自 《CBETA電子佛典集成》（2014），中華電子佛典協會。
VRI	Vipassana Research Institute（內觀研究所）。
元亨寺版	《漢譯南傳大藏經》（1990-1998）。高雄：元亨寺妙林出版社。

導論

前言

《大因緣經》（Mahānidānasuttam，以下簡稱《經》）為《長部》第15經，記敘佛陀於俱盧國（Kuru）甘馬薩曇馬城（Kammāsadhammā），以九支說及二序列對阿難尊者講說緣起的甚深義。內容結構分為七部分：一、說法因緣¹：簡略說明說法因何而起。二、緣起九支說：相較於常見的十二支說，本《經》獨缺無明、行、六處三支，僅逆推至識緣名色及名色緣識；不言六處緣觸，而言名色緣觸，以名、色、名身、色身、增語觸、有對觸及觸，說明名色與觸的關係；又於緣起主序列愛支之下開展次序列。三、施設自我：不以六十二外道見說明，但以十二種施設自我（attapaññatti）說明。四、無施設自我：亦以十二種無施設說明。五、認定自我：約受破除「自我」見。六、七識住、二處及慧解脫阿羅漢：列舉九有情居並說明如何成為慧解脫阿羅漢。七、八解脫及俱解脫阿羅漢：列舉八解脫並說明如何成為俱解脫阿羅漢。由於所涉法義既深且廣，一向為上座部視為巴利聖典五部中最深奧的經典之一²。

經名中 Mahā 一字，義為大，相對於散見《相應部12因緣相應》（Nidāna-samyuttam）中篇幅較短、內容較簡有關緣起的諸經，尤其是同經名的《因緣經》（Nidānasuttam）³而說。

1 嚴格說來，本《經》中「說法因緣」十分短小，屬解說「緣起」的一部分，但因本《注》長篇發揮，為了方便《經》與《注》對照說明起見，勉強說為一單元。

2 Bodhi, *The Great Discourse on Causation*, 頁1。

3 此經（SN 12:60）相對於《大因緣經》為小，其他類似的例子，如《中部》根本五十經編第四「大雙品」中，皆各有大小經：《牛角小經》、《牛角大經》；《牧牛者大經》、《牧牛者小經》等。

Nidāna 一字，義為本源、起源、源頭。佛世時，在印度婆羅門的使用中，原本賦有濃厚本體論與創造論的意味，因其認為梵（Brahmā）是宇宙世間的創造者，是宇宙世間的起源⁴。然正等正覺的佛陀，現觀緣起，了知生死世間⁵的起源，僅是無始的有因有緣的世間集，其滅，也僅是有因有緣的世間滅而已，並非由任何梵我、自在天或造物主造作而來。因此，儘管經名沿用了當時婆羅門的語詞，卻有了迥然不同的新義⁶，是 hetu（因）和 paccaya（緣）的同義詞⁷，中譯為「因」、「緣」、或「因緣」⁸，正是本《經》緣起無我的主題。

與本《經》對應之漢譯經典有四，依譯出的時間先後為：東漢（25—220）安世高譯的《人本欲生經》⁹，屬《長阿含》的單經譯本；東晉（317—420）僧伽提婆譯的《中阿含》第97經《大因經》¹⁰；姚秦（384—417）佛陀耶舍共竺佛念譯的《長阿含》第13經《大緣方便經》¹¹以及宋（960—1279）施護（？—1017）譯

4 Piya Tan (2003) 根據 Joanna Jurewicz (2000) 而提出的看法，頁146。

5 原始佛法說所說的世間，指具想、具意的五尺之身。見本《注》譯，註217。

6 佛陀善於重新定義婆羅門的觀念和思想，例如《相應部21比丘相應5善生經》(Sujātasuttam) 的禮拜六方。參見 Gombrich, Richard F, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. London & NY: Atlantic Heights, Athlone, 1996。

7 相較之下，《注》文說法因緣注的小標 nidāna-vanṇanā，雖也有 nidāna 一字，反而保留了較多本源、來源、源頭的涵義，不與「因」或「緣」同義。

8 nidāna 涵義有三，見本《注》譯，註2。

9 T1, no.14, pp.241c–246a。

10 T1, no.26, pp.578b–582b。

11 T1, no.1, pp.60a–62b。

的《佛說大生義經》¹²，屬《中阿含》的單經譯本。漢譯四經皆包含了本《經》七部分的内容；最晚的施護譯有六處支，次晚的《大緣方便經》總說及結說緣起總綱中有六處支，但經文廣說中無六處支而說：「緣名色有觸」¹³；較早的二經《大因經》和《人本欲生經》，雖然總說及結說緣起總綱僅提五支¹⁴，無六處支和名色支，但經內文廣說中也都是「名色緣觸」的九支說。是以本《經》的九支說雖在巴利聖典四部中獨樹一格，但在漢傳對應經中有三經也是「名色緣觸」的九支說。

《大因緣經注》（Mahānidānasuttavaṇṇanā，以下簡稱《注》）屬《長部》注釋書《善吉祥光嚴》（Sumaṅgala-vilāsinī）¹⁵，為五世紀覺音¹⁶所輯纂，對原經有闡釋，也有發揮¹⁷：一方面根據上

12 T1, no.52, pp.844b–846b。

13 開頭緣起總說序列中說：「六入是觸緣」及結說序列中說「名色緣六入，六入緣觸」，但正文解說中無六處支，而言：「緣名色有觸」。

14 《大因經》總綱和《人本欲生經》總綱皆是：老死、生、有、受、愛五支。

15 舊譯《吉祥悅意》，溫宗堃譯為《善吉祥光》，譯者試譯《善吉祥光嚴》。因約字義說，vilāsinī 無「悅意」義，而是「光輝照耀、優雅迷人」義。又，聖典四部各有注，注又有疏，疏又分新舊二組。十八世紀智種（Ñānābhivamsa）尊者作《長部》的《新疏》（Abhināvaṭṭikā），對《長部》〈戒蘊品〉舊疏，更進一步解說。其對 vilāsinī，解釋為「以光環圍繞，以之，如光輝嚴飾」（Byāmapabhāya parikkhepo parimaṇḍalo, tena vilāsinī sobhinī tathā）。vilāsin 是語基，vilāsī 是陽性主格單數，vilāsinī 是陰性主格單數或複數。

16 一般稱覺音論師，嚴格說來，應是注釋師，傳說其音似佛，故其名 Buddhaghosa 應譯為佛音，此處沿襲傳統譯名。

17 有關注釋文獻的三特色：語彙釋義、義理闡發、提供背景，見《一切漏經注》〈導論〉，頁6–16。又，參見 Toshiichi Endo (2013), *Studies in Pāli Commentarial Literature: Sources, Controversies and Insights*. Hong

座部阿毗達摩的理論注釋本《經》；另一方面注釋說法因緣時，長篇鋪陳，加入當時顯然已有的聲聞菩薩道思想，其內容包括漢傳佛教徒耳熟能詳的議題和語詞，例如菩薩、發願、授記、修習波羅蜜等，皆為原經所無，亦不見於其四部漢譯對應經典，清楚呈現了上座部教義至注釋文獻時期的發展。因此，本《經》與《注》，實值得吾人詳細、深入地探討。

以下本文就《經》說與《注》釋，分別探討五大主題：I、《注》釋「說法因緣」中所呈現的上座部聲聞菩薩道思想。II、《經》說與《注》釋中的緣起。III、本《經》緣起九支說的特色。IV、名言、名言道與「自我」的安立與滅除。V、上座部所主張的兩類阿羅漢。

I、《注》釋「說法因緣」中所呈現的上座部聲聞菩薩道思想

經文開始，循例簡略交代本《經》「時」、「地」、「人」三方面的說法因緣：「時」為一時，「地」是俱盧國的甘馬薩曇馬城，「人」則為佛陀與阿難。阿難問佛，緣起甚深，為何對他顯現淺顯？佛答「莫作是說」，僅寥寥數語，即轉入緣起九支的說明。相較於經文的簡約，《注》詳釋「地」與「人」的說法因緣，篇幅相當長，幾乎佔全《注》的一半。

首先，依古注釋師之說，細說「地」——俱盧國名和甘馬薩曇馬城名（本書頁157-159）的由來。俱盧國的起源和曼達他（Mandhātā）轉輪王的故事（本書頁147-157）不可或分。轉輪王為

佛教傳統中理想的治世聖王，具足七寶，德服四方，聖典四部中也已見提及¹⁸。曼達他轉輪王時，三大洲¹⁹之人，隨王來至閻浮提，即今之印度，後因故不得返回其故土，因而定居於閻浮提；其中，由北俱盧洲而來之民所居之地，即稱為俱盧國。此一故事應和印度民族追溯民族來源的古神話有關，與世上每一民族的遠古史相同，有著史實的根據，也不可避免有著想像與添加的成分。甘馬薩曇馬，舊譯「劍磨瑟曇」，本《注》說其名的來源有二：或與《本生經》釋迦佛調伏食人者甘馬薩有關，或與俱盧國宗教儀法的違犯事件有關（本書頁159）。總之，甘馬薩曇馬城是上座部若干重要經典的說法處，《念住經》（*Satipatthānasuttaṃ*）也開示於此²⁰。如約佛陀契理契機而說法，推斷該地的居民具有相當成熟的聞法根器與智慧。

其次，《注》文提供本《經》的背景故事：佛說此經時，阿難已證須陀洹果。一日，阿難入須陀洹果定。出定後，數回思惟緣起，覺緣起淺顯明白，因而心中疑惑：諸佛皆說緣起甚深，何以僅具聲聞弟子有限智的他，卻如淺顯明白般呈現？因而前往問佛，佛答：「莫作是說」。注師對此「莫作是說」一語，長篇議論，認為佛此答寓有亦褒亦責之意。褒讚方面，以「力士、大魚、金翅鳥、修羅王」譬喻阿難大慧明智，非常人能及（本書

18 例如《中部129賢愚經》（*Bālapaṇḍitasuttaṃ*）說及轉輪王的七寶。「七寶」，見本《注》譯，註5。

19 須彌山四大洲分別為東勝身洲、西牛貨洲、北俱盧洲、南閻浮提州（漢譯南瞻部洲）。

20 以此處為說法處的經典尚有：《中部75摩犍提經》（*Māgaṇḍiyasuttaṃ*），《中部101不動經》（*Āneñjasappāyasuttaṃ*），《相應部12因緣相應60因緣經》（*Nidānasuttaṃ*），《相應部12因緣相應66思惟經》（*Sammasasuttaṃ*）。

頁179-183)。推究其因，在於「往昔成就親依止故、居津要故、須陀洹故、多聞故」（本書頁183）。其中，「往昔成就親依止」中，描述阿難前身爲善意王子時，發願、得佛授記、修習波羅蜜而成爲未來佛之侍者的故事，可謂弟子本生，與佛陀本生相較，有異曲同工之意趣。責難方面，責其不足，無法與佛相較，也責其未希求三種更爲殊勝的成就，包括佛的一切智。褒讚與責備兩方面皆爲原《經》所無，呈現上座部至注釋文獻時期，教義上所開展的嶄新的一頁——聲聞菩薩道思想，是古老四部中不曾或見。其內容，實爲上座部欲成正等正覺的菩薩，修習十波羅蜜以成佛之教義的旁支發展。因此，欲了解此一詮釋爲亦褒亦貶的觀點，須先對此一思想背景，有概略的認識²¹。

一、上座部願欲成佛的菩薩教義思想簡介

上座部願欲成佛的菩薩教義，最初載於聖典中《小部》收錄較晚的《佛種姓經》（*Buddhavaṃsa*），其中規範了成佛的要件：一位具足八法²²的求覺有情（即菩薩 *bodhisatta*），佛前發願，得佛授記，修學十波羅蜜至少經四大阿僧祇又十萬劫至最勝的程度²³，成正等正覺。而「菩薩」一詞，於較《小部》更古老的

21 參考 Toshiichi Endo (1997/2002), *Buddha in Theravada Buddhism* 及 Bhikkhu Bodhi, “Arahants, Buddhas and Bodhisattvas”, *The Bodhisattva Ideal: Essays on the Emergence of Mahāyāna*, 頁1-30。

22 八法，見本〈導論〉，頁11。

23 波羅蜜的修習分三種程度：基本、中等及最勝。見法護《所行藏注》（section xi）。

聖典四部中即已見使用²⁴。釋迦佛言：「我於正覺前²⁵，尚為未現正覺之菩薩（bodhisatta）時，作是[念]」²⁶，即指釋迦佛未成佛稱為菩薩。阿難述說他親聞佛說：菩薩正念正知生兜率、住兜率、入母胎、出母胎等種種希有、未曾有的事跡²⁷。而釋迦佛前的六佛——自毗婆尸佛至迦葉佛²⁸——未成佛前，也都稱為菩薩，也都以上述的定型文句描述。此外，經典又說未來有「彌勒世尊」：「人壽八萬歲之時，名為彌勒之世尊出現於世²⁹」，由此推論現有「彌勒菩薩」居兜率天上。本《注》亦提及二位菩薩：「距此[劫]之第十萬劫中，有佛出世，名『蓮華上』。其城名『有天鵝』，父王名『慶喜』，母后名『善慧』，菩薩名『超上』王子。」（本書頁185）是蓮華上佛未成佛前為菩薩：「……我等之菩薩，同生兜率天；由彼處歿已，取結生於無量飯[王]釋迦之家。」（本書頁205）是釋迦佛未成佛前。二佛分別為《佛種

24 由於相對應的《雜阿含經》中無「菩薩」一詞，印順法師認為「菩薩」一詞起於聲聞三藏之後，《中部》、《相應部》中的「菩薩」一詞是後加的。《初期大乘佛教之起源與開展》，頁125–126。

25 「我於正覺前，尚為未現正覺之菩薩時」定型句中，「正覺」通阿羅漢的覺悟，「現正覺」則專指佛陀的正等正覺，詳見《一切漏經注》「語詞試譯」。因此，上座部教義認為「尚未正覺、尚未正等正覺」的菩薩尚為凡夫。

26 Pubbeva me, bhikkhave, sambodhā anabhisambuddhassa bodhisattasseva sato etadahosi. 《相應部12因緣相應10喬達摩經》(Gotamasuttam)。

27 《中部123希有未曾有法經》(Acchariya-abbhutasuttam)。

28 《相應部12因緣相應4毘婆尸經》(Vipassīsuttam)至第十經《相應部12因緣相應10喬達摩經》(Gotamasuttam)共七經，內容皆相同，只是佛名不同而已。相對應《雜阿含366經》等也有相同的記載。

29 Asītivassasahassāyukesu, bhikkhave, manussesu metteyyo nāma bhagavā loke uppajjissati. 《長部26轉輪王師吼經》(Cakkavatti-Sīhanāda suttam)。

姓經》中所載二十五佛中第十和第二十五佛。

值得注意的是，此一菩薩的內涵與漢傳略有不同。大乘佛教某些高階菩薩久遠劫前即已成佛，如觀世音菩薩，名正法明如來，但以大悲故，迴入娑婆，示現菩薩形象，度化眾生；但上座部傳統的菩薩，直至成佛的前一世，仍為凡夫。巴利 bodhisatta 一字，音譯「菩提薩埵」，簡稱「菩薩」，對應二梵文字³⁰：一、bodhisattva：bodhi（覺）sattva（有情），依字面義直解，是「覺有情」，但上座部注釋文獻主張此處「覺有情」的「覺」字乃「智」（ñāṇam）之義，非指佛弟子證道果的「正覺」或佛陀的「現正覺」：「在此，菩提（bodhi 覺），即智（ñāṇam），具覺之有情，是菩薩，具智、具慧、賢智之士之義，始於諸古佛足下發願，彼有情即為賢智者，非間愚者，是為『菩薩』。」³¹此為第一義。二、bodhisakta：bodhi（覺）sakta（專致、志於），此義中，覺字指正覺，由四道智所構成。志求正覺的有情，仍是未覺的凡夫，未覺但致力於覺、執著於覺，已得佛授記，將必如蓮華般綻放：「猶如出水而立、成熟之蓮華，必將因太陽光芒之照觸而醒覺，謂之『覺蓮』。如是，以於諸佛前得授記故，必將無間圓滿波羅蜜而醒覺之覺有情，亦[謂之]『菩薩』。彼四道智所構成之覺，有情願求而轉，執於覺，亦[謂之]『菩薩』³²。」綜合

30 參見菩提長老說明，*The Connected Discourses of the Buddha*，註11，頁728–729。

31 Bodhisattasseva satoti ettha bodhīti ñāṇam, bodhimā satto bodhisatto, ñāṇavā paññavā paṇḍitoti attho. Purimabuddhānañhi pādamūle abhinīhārato paṭṭhāya paṇḍitova so satto, na andhabāloti bodhisatto. 《顯揚心義》(Sāratthapakāsinī)《毘婆尸經注》(Vipassīsuttavaṇṇanā) (VRI 2.19)。

32 Yathā vā udakato uggantvā ṭhitam paripākagatam padumam

以上二義，上座部的菩薩是未證道果、具智求覺的有情³³，佛陀的自述——「我於正覺前，尚為未現正覺之菩薩時，已為生法³⁴，遍求生法，已為老法，遍求老法，已為病法，遍求病法，已為死法，遍求死法，已為愁法，遍求愁法，已為雜穢法，遍求雜穢法」³⁵——明白地說明了此點。

上座部的菩薩，必須修學十波羅蜜，即所謂的成佛布施等十法³⁶，至少經四大阿僧祇又十萬劫，方能成佛。根據《佛種姓經》，十波羅蜜為布施（*dāna*）、持戒（*sīla*）、出離（*nekkhamma*）、智慧（*paññā*）、精進（*vīriya*）、忍（*khantī*）、諦（*sacca*）、決志（*adhiṭṭhāna*）、慈（*mettā*）、捨（*upekkhā*）。另一收錄於《小部》的聖典《所行藏》³⁷（*Cariyāpīṭaka*）也提及十波羅蜜³⁸。修習十波羅蜜之前，必先

sūriyasmisamphassena avassaṃ bujjhissatīti bujjhanakapadumanti vuccati, evaṃ buddhānaṃ santike byākaraṇassa laddhattā avassaṃ anantarāyena pāramiyo pūretvā bujjhissatīti bujjhanakasattotipi bodhisatto. Yā ca eṣā catumaggañāṇasaṅkhātā bodhi, taṃ patthayamāno pavattatīti bodhiyaṃ satto āsattotipi bodhisatto. 《顯揚心義》。

- 33 根據上座部教義，發菩薩願者，修到十六觀智中的行捨智。關於行捨智的修行，見《清淨道論》，底本頁碼656。
- 34 「法」指自性。《聖求經注》：*Jātidhammoti jāyanasabhāvo* 「生法」：出生之自性。*Jarādhhammoti jīraṇasabhāvo* 「老法」：衰老之自性。*Byādhidhammoti byādhisabhāvo* 「病法」：病之自性。以此類推。
- 35 《中部26聖求經》（*Ariyapariyesanāsuttaṃ*）。
- 36 *buddhakarā nāma dhammā dānapāramitādayo dasadhammā*。
- 37 《所行藏》最後偈頌列有十波羅蜜，有釋迦佛三十五則本生故事，但沒有關於智慧、精進、忍等三波羅蜜的本生。
- 38 遠藤敏一指出，由於上座部一開始就說已成系統化的十波羅蜜，又不見其發展的蛛絲馬跡，因此有學者認為上座部的波羅蜜思想是取自於別的部派，Endo (1997)，頁270。

於佛前發願，並得授記；授記之後，才得以開始積集菩提資糧（bodhisambhāra）。但初次得佛³⁹授記前，尚先具足八法，此八法，《佛種姓經》說為：「生為人，得為[男]性，因，見佛，出家，具德，奉侍與[強]欲，由八法之結合，成就作佛之願志⁴⁰。」其注解釋：生為人（manussattaṃ），非為龍等。得為男性（liṅgasampatti），非為女性、黃門、非男非女、亦男亦女⁴¹。因（hetu），指於發願的那一世，已具足成就阿羅漢之因。見佛，即見師（satthāradassanaṃ），必須於一位在世的佛面前。若世尊已涅槃，在舍利塔前、菩提樹下、佛像前、辟支佛、已覺之聲聞弟子前⁴²，授記不成。出家（pabbajjā）：佛教中比丘或非在家之外道沙門。具德（guṇasampatti），指得四禪八定及五神通的功德。奉侍（adhikāro）：指願為諸佛捨己性命。[強]欲（chandatā）：為了成佛之法⁴³，有大欲、精進及勇猛，其欲的強度，即便大鐵圍山內皆成一水域，也能以己之臂力，渡此大水而達於彼岸。

39 釋尊於過去生中，有二十四位佛對其授記。林崇安，〈《佛種姓經》的要義〉，第4版。

40 Manussattaṃ liṅgasampatti, hetu satthāradassanaṃ; Pabbajjā guṇasampatti, adhikāro ca chandatā; Aṭṭhadhammasamodhānā, abhinīhāro samijjhati. 《佛種姓經》(VRI 2.59)。

41 換言之，如果生為天人、女人身等，若有成佛之願心，則於積累菩提資糧後，迴向生於人中為男性。Bodhi (2017), *The Suttanipāta: An Ancient Collection of the Buddha's Discourses Together with Its Commentaries*, 註372。

42 為何辟支佛和已覺聲聞無法替菩薩授記？因為無有業果決定智，無法得知誰人能成佛，誰人不能成佛。Bhābbābhābbake ñatvā kammavipākaparicchedakañāṇena paricchinditvā byākātuṃ asamatthattā.

43 即十波羅蜜。

釋迦佛的前身須彌陀（Sumedha），即因具足了以上八法，得以於燃燈佛（Dīpaṅkara）前發願。舍利弗請問釋迦佛，何時願求最上菩提（bodhimuttamā）⁴⁴？釋迦佛答其前身爲須彌陀結髮苦行者時，於燃燈佛前，以樹皮與獸皮鋪於泥土上，解開頭髮，俯伏於地，請佛與其弟子「踏予而行，勿踏泥土」，並於佛前發願：

何以我於此，隱微證知法？將達一切智，成佛於共天⁴⁵。
何以一人渡？見己⁴⁶力強者，達一切智已，令人天共渡。
於最上人前，以我此決心，圓滿一切智，令眾人渡。⁴⁷

「於此」指於此人間世，「隱微證知法」中的「隱微」是「隱微衣裝」（aññāta-vesena）的簡譯，指有如穿著隱而不顯、不爲人知（aññāta）的衣裝（vesa），以此方式，作爲燃燈佛的聲聞弟子，當生證阿羅漢果。因爲已具足八法，是有能力達此一目標的。但句首「何以」是反問語，反詰爲何要此生證阿羅漢果？一者相較於佛果，聲聞阿羅漢果是隱微的；二者見己是力強者，不欲「一人渡」，欲「令人天共渡」，因此於燃燈佛前述其願於

44 「大雄！上人！尊之志（abhinīhāro）何若？賢者！於何時，尊乃願求（patthitā）最上菩提（bodhimuttamā）？」見《佛種姓經》2提繫迦〈燃燈品〉須彌陀發趣論（Sumedhapatthanākathā）。

45 「於共天」：於共天人的世界中（Sadevakeṭi sadevake loke），《佛種姓經注》（VRI 0.104）。

46 依《佛種姓經注》解釋加入。

47 *Kim me aññāta-vesena, dhammaṃ sacchikatenidha; sabbaññutaṃ pāpuṇivā, buddho hessaṃ sadevake. Kim me ekena tiṇṇena, purisena thāmadassinā; sabbaññutaṃ pāpuṇivā, santāressaṃ sadevakaṃ. Iminā me adhikārena, katena purisuttame; sabbaññutaṃ pāpuṇivā, tāremi janataṃ bahum.* 《佛種姓經》。譯文為譯者根據菩提長老解釋及《佛種姓經注》試譯。

未來成佛、廣度眾生之志。「志者，願也」⁴⁸，巴利傳統雖以不同的字表達志向，如 *paṇidhānaṃ*（願誓）、*patthanā*（願求），但若指於佛前伏地發願一事，則專用佛前述志（*abhinīhāro*）⁴⁹一詞，也就是於佛前發願了。是故《佛種姓經注》釋：「志（*abhinīhāro*）者，伏地，以精進確立：『繫心為成佛，未得佛授記，我終不起身。』」⁵⁰得燃燈佛為其授記：「且看此結髮苦行者，行極度之苦行！由此經無量劫時，彼將成佛於世間」⁵¹。得佛授記已，進而修習十波羅蜜。因此，《小部》中的《本生經》⁵²及《所行藏》，記載了許多釋迦佛往昔為菩薩時，難行能行，難忍能忍，多生累劫積累成佛資糧的本生故事。

此處值得一提的是，雖然大乘佛法中，大悲心是成佛的要素：「不忍聖教衰，不忍眾生苦，緣起大悲心，趣入於大乘」⁵³，但上述八法中並未包括大悲。雖然《佛種姓經》中多處以 *anukampako*（悲憫）和 *kāruniko*（悲心）二字描述已成佛的諸佛，但可確定的是：上座部傳統中，悲心不是欲願成佛的菩薩因地發願時的動機⁵⁴。相同地，也不是上座部聲聞菩薩道思想中欲

48 *Abhinīhāranti paṇidhānaṃ*. 《相應部12因緣相應疏》(VRI 2.8)。

49 《南傳菩薩道》譯為「無上願」，頁11，註20。

50 *Abhinīhāroti abhinīhāro nāma buddhabhāvatthaṃ mānaṣaṃ bandhitvā “buddhabyākaraṇaṃ aladdhā na uṭṭhahissāmī” ti vīriyamadhiṭṭhāya nipajjanaṃ*.

51 *Passatha imaṃ tāpasam, jaṭilaṃ uggatāpanam; aparimeyyito kappe, buddho loke bhavissati*. 元亨寺《漢譯南傳大藏經》譯文，譯者稍作修改，下句亦同。

52 有五百多則。

53 《成佛之道》，頁257。

54 無著比丘(2015)亦指出：「想救拔眾生的悲願並不是早期菩薩思想

願成未來佛之弟子因地發願的動機⁵⁵。以下探討即本《注》說法因緣中阿難欲願成未來佛之弟子因地的本生故事。

二、阿難本生⁵⁶善意王子的故事所呈現的聲聞菩薩道思想

(一) 效仿佛陀

本《注》說法因緣中阿難的本生故事，《經》文中無，由《注》文增衍鋪陳而來。與佛陀本生故事相仿，也有古佛前述志發願、得佛授記、修習波羅蜜等事。首先，《注》文敘述阿難往昔佛前述志發願的因緣：阿難前身爲善意王子，是蓮華上佛出家前的幼弟。蓮華上佛成正等正覺後，爲了攝受其父王，與諸比丘住於京城，善意王子因此得以時常親近。其父因王子平定邊亂有功，欲行封賞，王子聽採大臣建議：「財富之得，於殿下無難；縱然得之，[歿時]必將棄捨一切而往，唯持福[業]一[法]而往。」（本書頁189）請求雨安居期間以侍奉佛陀作爲賞賜，而得以廣行布施，大興土木，供佛及僧，廣種福田。以此布施因緣，

發展階段的中心思想 (the compassionate wish to save living beings was not a central factor in the early stages of the arising of the bodhisattva ideal)」，溫宗堃中譯 (2018)，頁6。

- 55 例如大迦葉於燃燈佛前發願，願成未來釋迦佛的弟子時，其動機是爲了成爲頭陀行者中之第一：「何以我以最後智成就？爲了於未來佛前，成爲頭陀行者中之第一而發願。」“*Kim mayham aññaya sampattiyā, anāgate ekassa buddhassa santike dhutavādānaṃ aggabhāvattthāya patthanam karissāmī*” ti. 《增支部注》(VRI 1.131)。
- 56 弟子本生或稱爲本事。《增支部》1集第十四章「第一」品，記載阿難於佛弟子中多聞第一、憶念第一、穎悟第一、堅毅第一及侍奉第一，其注的文字與本《注》大同小異。又，阿難的本生故事，見《本生經》282、421、496。

得於佛前述志發願。且由於先前對須曼那長老得以時時親覲蓮華上佛的特殊地位，心生嚮往，因此，於蓮華上佛前五體投地，頂禮而發願時，願成未來佛之侍者：「尊者，凡我所造之福德，始於道中每一由旬興建之休憩所，[乃至今日之布施，]非為志求成就帝釋、成就魔羅、成就梵天而造，乃為志求成為佛之侍者。因之，世尊，願我於未來，亦如須曼那長老般，成為佛之侍者」（本書頁201），是為阿難因地為善意王子的佛前述志。

其次，得佛授記：蓮華上佛以普眼觀察，知其願必成，因此為其授記：「『於未來距此第十萬劫，[有]佛出世名瞿曇，[彼]將成其侍者』，言：『汝之所欲求（icchitaṃ patthitaṃ），一切皆成就。圓滿一切志（sankappā），猶如十五日。』」（本書頁203）發願、授記後，本《注》描述其多生累劫，行廣大布施：「……於彼[蓮華上]佛世，布施十萬年而生天上。又，於迦葉佛時，為一長老乞食時[能]持[熱]鉢，布施上衣供養，更生天上；由彼處歿，成波羅奈王，為八辟支佛建築小屋，備摩尼檯，以四資具奉侍萬年」（本書頁203-205）。因此，此一「具志」（abhinīhāra）的有情，歷十萬劫後，終與釋迦菩薩同生兜率天，同生釋迦族，其後出離，修學佛法，證得須陀洹果：「與跋提等一同離家，於世尊前出家，於滿慈子尊者前聞法，不久即確立於須陀洹果。」（本書頁207）

由以上描述可見，一位求覺的有情，雖不以成佛為目標，但以成為未來佛的聲聞弟子，以證果為目標，其因地的修學過程，也須效仿佛陀因地發願，得古佛授記，並修習波羅蜜，這確實與修

學菩薩道而成佛的觀念十分類似了⁵⁷。事實上，本《注》明白提出「聲聞波羅蜜」一詞及圓滿波羅蜜的觀念，《注》中佛詰問阿難：「何以汝無通達聲聞波羅蜜智（*sāvaka-pārami-nāṇaṃ*），如歷一阿僧祇又十萬劫，波羅蜜圓滿（*pūrita-pāramino*）之舍利弗、目犍連般？」由此可說，聲聞菩薩道的思想，至本《注》文時代，可謂確立了。然則，「聲聞波羅蜜」的內涵究竟為何？

（二）聲聞波羅蜜的內涵

「聲聞波羅蜜」一詞，最初的使用法僅指佛陀弟子的果證，而非因行中的十波羅蜜。其中，「聲聞」（*sāvaka*）指透過聽聞佛陀音聲言教而修行證果的弟子⁵⁸。《清淨道論》釋為：「恭敬聽聞世尊之教授、教誡者為聲聞⁵⁹。」「波羅蜜」則是 *pāramī* 的音譯，一說由 *parama*（最高、最上）衍生而來⁶⁰，在巴利聖典四部中，是「卓越成就」義：「諸弟子（*sāvakā*）修習四念住……於此，我眾多弟子以證智達卓越成就而住⁶¹。」「以證智達卓越成就」指證得阿羅漢果⁶²，非指修習十波羅蜜中的波羅蜜涵義。又見於佛陀讚歎舍利弗於聖戒、聖定、聖慧及聖解脫得自在，得

57 是以後來有「聲聞菩薩」一詞之說，明昆長老於《南傳菩薩道》，提及「聲聞菩薩」一詞。敬法比丘譯，〈前言〉，頁7，說明三類菩薩——聲聞菩薩、辟支菩薩和正等正覺菩薩，分別證得三菩提。證無上正等正覺的菩薩又分三類：慧者菩薩、信者菩薩、精進者菩薩。

58 聲聞是通稱，佛世時外道師的弟子也稱聲聞。

59 *Bhagavato ovādānusāsaniṃ sakkaccaṃ suṇantī' ti sāvakā*, *Vism* 155.

60 另一解說為 *pāraṃ*（彼岸）+ *ita*（已到）。

61 *Tatra ca pana me sāvakā bahū abhiññāvosānapāramip-pattā viharanti*. 《中部77善生優陀夷大經》（*Mahāsakuludāyisuttam*）。

62 法護論師注。

波羅蜜 (pāramippatto)⁶³，也是「卓越成就」義。即使在收錄較晚的《小部》第一《小誦經》(Khuddakapāṭha)的《伏藏經》(Nidhikandasuttam)，其偈：「無礙解、[八]解脫、聲聞波羅蜜、緣覺、佛地，一切由此得」⁶⁴，其中「聲聞波羅蜜」一詞，仍指弟子所達到的卓越成就，正是本《注》佛詰問阿難句的前半句——「何以汝無通達聲聞波羅蜜智」(sāvaka-pārami-ñāṇam)中聲聞波羅蜜一詞的涵義；換言之，佛詰問阿難，為何他沒有證得上首弟子之智的卓越成就。然而，佛詰問阿難句的後半句——「如歷一阿僧祇又十萬劫，波羅蜜圓滿 (pūrita-pāramino) 之舍利弗、目犍連般？」中，則指聲聞弟子因行所修的十波羅蜜⁶⁵了。因為根據注釋文獻，佛弟子分三類⁶⁶，因其因地修習波羅蜜的時間長短不同而有成就的不同：欲成爲未來佛的上首弟子 (agga-sāvakā)，須歷一阿僧祇又十萬劫修習波羅蜜；大弟子 (mahāsāvakā) 修習十萬大劫；至於普通弟子 (pakatisāvakā)，文獻雖未確切說明，但推測爲一百至一千劫之間⁶⁷。據此，佛詰問句的後半，明顯指弟子因地應修的十波羅蜜。換言之，本《注》佛詰問阿難句中，前後便分別使用了「聲聞波羅蜜」一詞

63 《中部111不斷經》(Anupadasuttam)。

64 Paṭisambhidā vimokkhā ca, yā ca sāvaka-pāramī; paccekabodhi buddhabhūmi, sabbametena labbhati. 菩提長老解釋：此文句中，聲聞波羅蜜一詞，在文義上，與緣覺、佛地平行，指聲聞弟子的卓越成就，非指聲聞弟子行布施等波羅蜜。

65 菩提長老認爲，此一涵義和大乘佛法中的波羅蜜多 (pāramitā) 已相差無幾，雖然所需修習波羅蜜的數字有所不同，上座部說爲十或三十，大乘說爲六。見 Ñāṇamoli & Bodhi (1995/2005), *The Middle Length Discourses of the Buddha*, 頁1284, 註763。

66 詳見本《注》譯，註252。

67 Vism 402 (VRI 2.39)。

在注釋文獻時代已有的果證與因行的二種不同的涵義。

注釋文獻時代已有的果證與因行的二種不同的涵義，在法護論師《長老偈注》中的定義，可進一步得到佐證：「凡為世尊弟子所應達成、令實現弟子成就者，是聲聞波羅蜜」（yā cāyaṃ Bhagavato sāvakehi pattabbā sāvakasampattisādhikā sāvakapāramī）⁶⁸。

「聲聞波羅蜜」由sāvakehi pattabbā（為諸弟子所應達成）修飾，指弟子所應達到的卓越成就；但又為sāvakasampattisādhikā（令實現弟子成就的）一詞所修飾，指卓越的修習，即波羅蜜的修習，能令弟子證得卓越的成就⁶⁹，也就兼含二義了。上述三類弟子中，歷一阿僧祇又十萬劫圓滿修習十波羅蜜的上首弟子，證得「弟子卓越成就」，得弟子卓越成就智（音譯「聲聞波羅蜜智」（sāvaka-pāramī-ñāṇaṃ）），其內容包括一切世出世間智⁷⁰，即三明、六通、四無礙解智⁷¹。阿難是釋迦佛八十大弟子之一，未證得此智。因此，本《注》中，佛詰責其不如舍利弗與目犍連。

68 《長老偈注》（VRI 0.186）。

69 遠藤敏一看法略有不同，認為複合字中的單數使用，指最高的完美，因此 sāvaka-pāramī（已達聲聞弟子的卓越狀態），指最上的狀態，完成、完美的意思。複合字中的複數使用，指十波羅蜜。波羅蜜單字使用時，即非複合字的使用時，也指十波羅蜜。但對於聲聞弟子在注釋文獻時期也須修習波羅蜜的看法也是一致的。同 Endo (1997)，頁 277–278。

70 Sāvaka-pāramiñāṇanti aggasāvakehi paṭilabhitabbaṃ sabbameva lokiyalokuttarañāṇaṃ. 《律藏》疏《心義燈疏》（Sāratthadīpanī-ṭīkā）（VRI 1.308）。

71 《長部新疏》（Dīgha Nikāya Abhinavaṭīkā）〈戒蘊品〉（Sīlakkhandhavagga）：Tattha sāvaka-pāramiñāṇanti sāvakaṇaṃ dānādi-pāramipāripūriyā nipphannaṃ vijjattayachalaḥhiññācatupaṭisambhidā-bhedaṃ ñāṇaṃ（VRI 1.338）（其處，「弟子卓越成就智／聲聞波羅蜜智」者，以圓滿布施等波羅蜜，所完成的三明、六通、四無礙解等智）。

中間詰責其不如辟支佛：「[何以]無通達辟支佛智（pacceka-bodhi-nāṇaṃ），如歷二阿僧祇又十萬劫，波羅蜜圓滿（pūrita-pāramino）之辟支佛般？」最後詰責其不如佛：「若此（緣行相）於汝盡成淺顯現起，何以汝無證得一切知性智（sabbaññuta-nāṇa），如歷四、八或十六阿僧祇又十萬劫，波羅蜜圓滿（pūrita-pāramino）之諸正等覺般？」因此，本《注》總結阿難未希求此三種殊勝成就，是一種過錯：「汝何以無希求此等殊勝之成就？視汝之過愆至何等程度！」（本書頁237）

（三）佛陀之超勝

由於因地修習有差異，果證自然不同。《注》中，佛詰問阿難，如果緣起淺顯，何以他不能無師而自通達緣起：「何以汝未依自力成須陀洹？而唯立於我所予之法，乃洞達須陀洹道？」（本書頁231-233）又，如果緣起淺顯，為何阿難問緣起甚深一事時未證二果乃至阿羅漢果：「若僅此涅槃甚深，而緣行相淺顯，何以汝無根絕此四煩惱：『癡⁷²欲貪、瞋恚結，癡欲貪、瞋恚隨眠』而證一還果？無根絕此四煩惱微細殘餘而證不還果⁷³？無根絕此八煩惱：『色貪等五結⁷⁴、有貪隨眠、慢隨眠、無明隨眠』而證阿羅漢？」（本書頁233-235）即便證得了弟子最上智，和佛智相較，僅是「有限智」（padesa-nāṇa），無法和佛陀的一切知性智相比⁷⁵。

72 見本《注》譯，註248。

73 見本《注》譯，註250。

74 見本《注》譯，註251。

75 根據上座部教義，諸佛的一切知性智，並非全面、恆常、持續地現前，但只要佛心轉向欲知之法，即可隨欲得知（本《注》譯，註110）。雖然

正如菩提長老指出，雖然經說佛是未生道之令生者、宣說者，弟子是行道者，遵循佛陀的教導而行，及其證時，所證的內容（四聖諦）無二無別⁷⁶，但如果因此而理解二者的不同，僅在證悟時間的先後以及導師與弟子的差別而已，則失之偏頗⁷⁷。早在聖典四部中，即載有佛不共其阿羅漢弟子的特質，如「如來十力」（*dasa tathāgatabalāni*）⁷⁸、「四無畏」（*cattāri vesārajjāni*）⁷⁹、佛有「三念住」⁸⁰、佛居「牛首之位（*āsabham ṭhānam*）」，於眾中作師子吼，轉梵輪⁸¹等。到了注釋文獻，廣見有「十八佛法」⁸²一說。雖然其內容，部派間或有異同⁸³，但佛

如此，可肯定的是，深廣兩方面皆遠勝於其聲聞弟子。又，參見Anālayo (2006)，頁1-20。

- 76 如來、阿羅漢、正等正覺者，乃未起道之令起者；未生道之令生者；未說道之宣說者；知道者、解道者、熟知道者；今，諸比丘！聲聞乃道之隨行而住者，其後為具[道]者。諸比丘！此為如來、阿羅漢、正等正覺者與慧解脫比丘之差別、高下、差異。《相應部22蘊相應58等正覺者經》（*Sammāsambuddhasuttam*）。
- 77 Bodhi, “Arahants, Buddhas and Bodhisattvas”, in *The Bodhisattva Ideal*, 頁8-10。
- 78 如來十力如實知：1. 處非（因非因）。2. 業報。3. 趨一切處之道。4. 非一界種種界世間。5. 眾生之種種願樂。6. 眾生之根性。7. [四禪、[八]解脫、定、等至之染淨及出[定]。8. 宿命智。9. 以天眼知眾生隨業智。10. 漏盡智。「如來十力」和「四無畏」，見《中部12師子吼大經》（*Mahāsīhanādasuttam*）。《增支部10集21師子吼經》（*Sīhanādasuttam*）也有如來十力的說明。
- 79 「四無畏」：正等覺無畏、漏永盡無畏，說障法無畏、說出道無畏。出處見上註。
- 80 「三念住」見《中部137六處分別經》（*Salāyatanavibhaṅgasuttam*）。
- 81 見《中部12師子吼大經》（*Mahāsīhanādasuttam*）。
- 82 大乘佛法也有「十八不共法」（*aṣṭādaśāveṇikā buddhadharmāḥ*）之說。
- 83 聖典四部中所說十力、四無畏、三念住，加上收錄較晚的《小部》中所提到的「大悲」，成為「十八佛法」（*aṭṭhārasa buddhadhammā*）。另一類

較其阿羅漢弟子超勝是可以肯定的。上座部佛九號⁸⁴之中，「阿羅漢、明行足、善逝，覺者（buddha）⁸⁵」四者共阿羅漢弟子，「正等正覺、世間解、無上士調御丈夫、天人師、世尊」五者則不共其阿羅漢弟子，也正說明此點。正等正覺諸佛的智慧，在深度上能自證緣起，在廣度上能通達一切知性智，絕非僅具有有限智的弟子所能望其項背。

因此，本《注》「說法因緣」中，列舉了四處佛智的超勝：「諸佛之雷震，由於達此四處——律儀施設、界地差別、緣之行相、宗義差別——乃為洪大，[其]智隨入，佛智之偉乃現。教說甚深，三相印記、空性相應。」（本書頁169-171）「律儀施設」指制定學處，分別罪的輕重，可恕不可恕，有犯無犯等，唯佛與佛能了知。「界地差別」，上座部正統傳承認為阿毗達摩為佛親口所說⁸⁶，唯佛能了知如何分別二十四緣，並以無量無邊的方式，來分別世間、出世間「界地」的「差別」。唯佛能於無佛的時

說法，如《長部33等誦經注》（VRI 3.161）中所載，是完全不同的內容，因所涉複雜，不在本文討論的範圍，可參考水野弘元（2000），〈《無礙解道》及《義釋》在巴利聖典成立史上的地位〉，《巴利論書研究——水野弘元著作選集（三）》，頁81-87。

84 相較於北傳佛十號，南傳少了「如來」，菩提長老解釋：如來用於佛的自稱。

85 因共於聲聞弟子，故譯為「覺者」。

86 傳統的上座部佛教，根據覺音所引用的《大義注》（Mahā-aṭṭhakathā），說佛母摩耶夫人命終之後，生兜率天，為男性天子。佛於第七個雨季安居時，至三十三天說法，其母（男性天子）前往聽法，是為巴利論藏的來源。參見《阿毗達摩概要精解》，頁xvi-xvii。對此，現代學者持有不同的看法。

代，了知「緣之行相」，即「緣起」⁸⁷。唯佛能了知佛世種種外道的「宗義」，分別六十二外道見的「差別」。此四者，唯是如來的境界，他人甚至是阿羅漢弟子，皆無有能力可到達。

三、上座部三乘究竟解脫的教義

雖然注師藉佛之口，責備阿難之不足，顯示佛陀的超勝，似有獨尊追求佛道之殊勝，然而須知本《注》並未偏離上座部三乘究竟解脫的教義⁸⁸。《注》釋「希求此等殊勝之成就」，包括聲聞波羅蜜智、辟支佛智及正等正覺諸佛的一切知性智三者，即說明了此三乘究竟解脫的觀點；換言之，並非人人皆應修學波羅蜜以成佛。事實上，菩提長老指出，上座部雖有成佛的菩薩道，但此道其實是保留給極為罕少及特出之人的⁸⁹。因此，《清淨道論》說，具足了無貪、無瞋、無癡、出家、遠離、出離六種意樂者，得證聲聞、緣覺、正等正覺的三種菩提之一⁹⁰。即使注釋文獻到了波羅蜜思想廣泛地發展時，凡與未來佛有重要關係的人物，如佛父、佛母、佛子等，均須修學十波羅蜜⁹¹，也沒有人

87 經說「緣起」，注文多以「緣之行相」（即緣行相）代之，並認為兩者為同義詞，詳見本〈導論〉，第II節。

88 Bodhi (2013), “Arahants, Buddhas and Bodhisattvas”, 頁42。

89 “...this path was reserved only for the very rare and exceptional individual.” *The Discourse on the All-Embracing Net of Views*, 頁43。

90 「具足如是意樂者，圓滿三菩提之一 (Evaṃ sampannajjhāsayo hitissannaṃ bodhīnaṃ aññataraṃ pāpuṇāti)」，參見葉均《清淨道論》〈3 說取業處品〉，底本頁碼116。「三菩提」一詞，不見經說，但見於《清淨道論》及注釋文獻，例如本《疏》中提及三菩提，見本《注》譯，註258。

91 遠藤敏一指出《法句經注》中，所有佛弟子均須發願並圓滿十波羅蜜，在家弟子及佛母亦然。Endo (1997), 頁277。buddhamāta ...

人均須成佛的教義。對於上座部菩薩道思想貢獻甚多的法護論師，其《所行藏注》中，多處提及應令眾生入於三乘、成熟於三乘：欲成正等正覺的菩薩，修習法布施——「教授法時，應令諸眾生入於、成熟於三乘（yānattaye）」⁹²；對於志求聲聞菩提者⁹³，說歸依、戒律儀、防護根門、飲食節量……聲聞菩提⁹⁴；對於志求辟支菩提、三藐三菩提（正等正覺）之諸有情⁹⁵，隨宜說施等波羅蜜，建立、淨化於此二乘中（yānadvaye patitṭhāpanā pariyodapanā），「全然以大悲故，直至安立眾生入於、成熟於三乘（yānattaye），令得自在、禪定、解脫、三摩地等至，達慧之頂，佛德方於掌握中。」⁹⁶

四、結語

由本《注》衍生鋪陳的「說法因緣」中可看出，上座部教義發展至注釋文獻時期，已開展出嶄新的一頁。一位求覺的有情（即菩薩），不論所求之覺為何，均須先圓滿波羅蜜的修習：聲聞菩

kappasatasahassaṃ pana pūritapāramī (佛母亦須圓滿十萬劫波羅蜜)，事實上，《佛種姓經注》、《本生經注》、《譬喻經注》皆有此句。

92 Apī ca tayā dhammadesanāya yānattaye sattānaṃ avatāraṇaparipācanāni kātabbāni. (VRI 0.286)

93 sāvakabodhiyaṃ adhimuttacittānaṃ.

94 說歸依、戒律儀、防護根門、飲食節量、警寤精進、七正法、於三十八業處修奢摩他……於色身等諸處修毗婆舍那、清淨行道、掌握正性、三明、六通、四無礙解、聲聞菩提，隨宜闡釋彼等之功德，建立、淨化。

95 paccekabodhiyaṃ sammāsambodhiyañca adhimuttānaṃ sattānaṃ.

96 kevalaṃ karuṇāvaseneva yāva na buddhaguṇā hatthalaṃ āgacchanti, tāva yānattaye satte avatāraṇaparipācanehi patitṭhapento hānavimokkhasamādhisamāpattiyo abhiññāyo ca lokiyā vasībhāvaṃ pāpento paññāya matthakaṃ pāpuṇāti.

薩爲證得聲聞菩提，辟支佛菩薩爲證得辟支佛菩提，正等正覺菩薩爲證得佛菩提，皆須多生累劫修習十波羅蜜⁹⁷。如此，和聖典四部修習八支聖道的教導間，出現了不同的偏重⁹⁸，流露出些許大乘的特徵，應與早期大乘思想的發展有關。

此三類菩薩中，只有欲求正等正覺的菩薩和辟支佛菩薩，才能在無佛的時代，自證緣起。因此，本《注》說：「然除兩[類]菩薩外，無有其他有情，能以自力理直緣行相。」（本書頁243）此中「緣行相」即「緣起」，正是《經》說與《注》釋接下來所探討的主題。

II、《經》說與《注》釋中的緣起

《經》與《注》的第二部分在說明「緣起」（paṭiccasamuppāda）。「緣起」是佛法的核心，爲佛教各宗各派所共許。世尊曾說：「見緣起者，即見法；見法者，即見緣起」⁹⁹，緣起在佛陀教法中的重要性可見一斑。巴利聖典五部中，提及「緣起」一詞的就有三百餘處¹⁰⁰，遑論內容與緣起相關的經典了。原始佛法中，佛說緣起教法的目的，在揭示生死輪迴的因緣，徹底去除其因緣，則能解脫輪迴之苦，得涅槃樂。

97 雖然前二者和成佛所需修習的時間及強度無法相提並論。

98 Bodhi (2013), “Arahants, Buddhas and Bodhisattvas”, 頁18。

99 “yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati; yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passati” ti. 《中部28象跡喻大經》（Mahāhatthipadopamasuttam）對應《中阿含30象跡喻經》亦作：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」

100 以「CBETA 電子佛典」搜尋而得。

緣起是此故彼的法則，佛陀用以說明雜染生命的發生。法則雖爲一，但其解說可或略或詳，因此經中可見三支、五支、九支、十支及常見的十二支的序列¹⁰¹。《相應部12因緣相應1緣起經》（Paṭiccasamuppādasuttaṃ）列出最完整十二支的名稱及其間的十一重關係：「無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死、愁、悲、苦、憂、惱生起。如是，乃此全苦蘊之集。諸比丘！此謂之緣起。」其後的一經，更進一步界定了各支的內涵¹⁰²。序列說明的方向，有順、逆二種¹⁰³。雖然緣起的通則¹⁰⁴：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」¹⁰⁵四句，可以適用於還滅的部分，但嚴格說來，上座部古老的聖典四部中，緣起的定義，僅包括集起流轉的部分¹⁰⁶。

- 101 十支說少無明和行二支。九支說少無明、行和六處三支，本《經》即是。五支說是愛、取、有、生、老死。三支說是無明、愛、識：「無明覆，愛結繫，得此識身」，《雜阿含294經》。
- 102 《相應部12因緣相應2分別經》（Vibhaṅgasuttaṃ）。北傳對應經典《雜阿含298經》也有緣起各支的定義。
- 103 聖典四部中的順、逆說，以十二支說為例，前者順說無明等的緣起支至老死支，後者逆說老死等的緣起支至無明支。但第五部《小部》中的《自說經》（Udāna），首三經中，第一經「順」序思惟緣起，由於緣之生而緣所生法生，第二經「逆」序思惟緣起，由於緣之滅而緣所生法滅，第三經「順」、「逆」二序思惟緣起，包括流轉與還滅。注釋文獻中解釋順逆說，也包括了雜染和還滅兩部分的順逆說共四種。
- 104 見《相應部12因緣相應21十力經》（Dasabalasuttaṃ）、《相應部12因緣相應22十力經第二》（Dutiyadasabalasuttaṃ）。
- 105 Iti imasmim sati idaṃ hoti, imassuppādā idaṃ uppajjati. Imasmim asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati.
- 106 菩提長老指出：雖然古老四部說緣起，往往在說明集起之後，緊接著說還滅，例如《相應部12因緣相應》中諸經（SN12:1, 12:49, 12:50, 12:61, 12:62），但還滅部分，不稱為緣起。到了較晚的《小部》，才包括

本《經》以九支來說明緣起，其特色將於下一節討論，此節先探討本《經》與《注》釋緣起的異同。

一、「此緣」、「緣法」、「緣生法」、「此緣性」的涵義

緣起說中相鄰的兩支，為「緣法」與「緣生法」的關係。在巴利聖典中，前者僅單用一「緣」（paccaya）字，唯獨本《經》中稱為「此緣」（idappaccaya）。本《經》中九支各有其「此緣」，指各支各別的「特定緣」¹⁰⁷，如本《經》句：「阿難！若被問及：『由此緣而有老死耶？¹⁰⁸』『有』是所應答。若言：『緣何[有]老死？』『生緣老死』¹⁰⁹，如是，是所應答。」意即以出生為緣而有老死，出生是老死的特定緣；直至第九支，以名色為緣而有識，名色是識的特定緣：「阿難！若被問及：『由此緣而有識耶？』『有』是所應答。若言：『緣何[有]識？』『名色緣識』，如是，是所應答。」而到了注釋文獻，才在經說的「緣」字之後，加上「法」字，成為阿毗達摩常用的「緣法」（paccayadhamma）一詞。但與「緣法」相對的「緣生法」（paṭiccasamuppannā dhammā），其定義可見於經說，《相應部12因緣相應20緣經》（Paccayasuttam）：「何為緣生法？諸比丘！

還滅，參見本〈導論〉，註103。Y. Karunadasa 教授也指出，根據早期佛法教義：一法生起後，其滅是不待因緣的，故雖有「依待而起」（paṭiccasamuppāda 即「緣起」）一詞，但無「依待而滅」（paṭicca-nirodha）一詞（*The Theravāda Abhidhamma*，頁265）。參見本〈導論〉註117。

107 菩提長老英譯為 a specific condition (*The Great Discourse on Causation*，頁45)。

108 見本《經》譯，註3。

109 直譯「由出生為緣（以出生為緣）[而有]老死」，此處沿用傳統譯詞，以下緣起各支皆同。

老死是無常、有為、緣生、盡法、衰法、逝法、滅法¹¹⁰。生……有……取……愛……受……觸……六處……名色……識……行……無明是無常、有為、緣生、盡法、衰法、逝法、滅法。」其注釋文獻的定義可見於《清淨道論》：「『緣生法』：依彼彼緣所生之法。」¹¹¹

「此緣」的抽象名詞「此緣性」¹¹² (idappaccayatā) 是「緣起」(paṭiccasamuppāda) 的同義字，由佛自述其所證之法¹¹³——緣起與涅槃兩處 (ṭhānaṃ) 皆甚深難見的經文中可得佐證：「我所證法甚深、難見、難覺、寂靜、勝妙、非推論行境、微妙、為賢智者所體驗……即：此緣性、緣起；此處亦難見，即：一切行之止、一切依之捨、愛盡、離貪、滅、涅槃。」¹¹⁴正如「一切行之止」、「一切依之捨」、「愛盡」、「離貪」、「滅」五個語詞，文法上是涅槃的同位語，涵義皆指涅槃，「此緣性」與「緣起」，文法上亦為同位語，涵義亦同，皆指緣法和緣生法之間的那個此故彼的關係，亦即下列引文中的「彼界」¹¹⁵，是以相鄰

110 Katame ca, bhikkhave, paṭiccasamuppannā dhammā? Jarāmaṇaṃ, bhikkhave, aniccaṃ saṅkhataṃ paṭiccasamuppannaṃ khayadhammaṃ vayadhammaṃ virāgadhammaṃ nirodhadhammaṃ.

111 Paṭiccasamuppannā dhammāti tehi tehi paccayehi nibbattadhammā, 第十七章, (VRI 2.148)。

112 參見楊郁文, 〈緣起的「此緣性(idappaccayatā)」〉, 頁62–109。

113 dhamma, 《中部26聖求經注》: 指四聖諦。

114 《中部26聖求經》adhigato kho myāyaṃ dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacarō nipuṇo paṇḍitavedanīyo ... yadidaṃ–idappaccayatā paṭiccasamuppādo. Idampi kho ṭhānaṃ duddasaṃ yadidaṃ–sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhākkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ. (VRI 1.227) 譯者試譯。

115 《相應部12因緣相應20緣經注》「彼界住立」: 彼緣性住立 (ṭhitova so

兩支間的關係特稱為「法住性、法定性、此緣性」；總說各支的此緣性、如性（*tathatā*）、不違如性（*avitathatā*）、非他異性（*anaññathatā*），則稱為「緣起」。正如《緣經》中所定義：

諸比丘！何為緣起？諸比丘！生緣老死：或諸如來出世，或諸如來不出世，彼界住立，法住性、法定性、此緣性。（*ṭhitāva sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā*）如來現正覺、現觀彼……。有緣生……取緣有……愛緣取……受緣愛……觸緣受……六處緣觸……名色緣六處……識緣名色……行緣識……諸比丘！無明緣行：或諸如來出世，或諸如來不出世，彼界住立，法住性、法定性、此緣性……。如是，諸比丘！此中之如性、不違如性、非他異性、此緣性，諸比丘！謂之緣起。¹¹⁶

菩提長老指出，雖然此段經文常被引用來說明緣起的定義，但總結句中的「此中」（*yā tatra*）一詞常被忽略。文義上「此中」綜述前說十一重關係中的如性、不違如性、非他異性、此緣性，「謂之緣起」。因此，可以如此說，「此緣性」側重說明緣起序列中相鄰兩支間的特定條件性，而「緣起」，說明了從無明至老死整體雜染生死流轉的發生¹¹⁷，即是說明集諦。「此緣性」與

paccayasabhāvo)，非任何時候，生不是老死之緣。

116 *Iti kho, bhikkhave, yā tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā-ayam vuccati, bhikkhave, paṭicasamuppādo.* 《相應部12因緣相應20緣經》(VRI 1.24)。

117 根據上座部經說中，緣起是雜染生命的法則，即但本身非雜染。緣起的說明僅指全苦蘊之集的部分 (*evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo*)，不指全苦蘊之滅；換言之，只包括集起流轉的部分，不包括還滅的部分。還滅的部分是正道跡

「緣起」，兩者都具有如性、不違如性、非他異性的性質。《大因緣經》的特色，即是以探究各各相鄰兩支的「此緣」，來解釋整個雜染生命的緣起——「全苦蘊之集」（本書頁99）的發生。

二、《大因緣經注》釋緣起

（一）以「緣行相」（paccayākāra）一詞取代「緣起」

《大因緣經注》釋《經》說的緣起，但《經》說「緣起」處，《注》文多以「緣行相」一詞代換，全注文中俯拾皆是，不可勝數。例如：描述阿難「導智入緣行相」、「彼三回思惟十二支緣行相」、「此緣行相，為一切諸佛言『甚深，顯現亦甚深』，然於我，[僅]為有限智之弟子，卻成淺顯、清晰、昭然而現起」、「於傍晚時分，以問緣行相為由而往詣」、「於須陀洹者，緣行相有如顯淺般現起」等；佛陀正覺前，作是念：「我為通達此緣行相精勤之時，無乃已過四阿僧祇又十萬劫？為通達緣行相，於我無有未施之施、未圓滿之波羅蜜多者。又，我[決志]『今日將通達緣行相』」；而未覺有情：「於此緣行相混亂、纏結、困惑」等等，不僅本《注》如此，所有注釋文獻中「緣起」皆以「緣行相」代之。我們不禁要問：「緣行相」何義？其內涵為何？為何注師以「緣行相」一詞代替佛陀教法中至關重要的「緣起」？以「緣行相」表達緣起義，兩者教義上有何異同？這是本

（sammāpaṭipadā, SN 12.3），與被稱為邪道跡（micchāpaṭipadā）的雜染緣起是背道而馳的。印順法師亦提及「雜染的因緣，即緣起法。……總結的說，即純大苦聚集，這是經中處處說到的。中觀、瑜伽學中，緣起法——或依他起法，通於染淨，成為佛法中異常重要的理論，所以這值得特別留心！」《佛法概論》，頁145。

章節接下來所要探討的議題。

（二）「緣行相」與二十四緣

以「緣行相」替代「緣起」一詞，實與上座部論藏第七部《發趣論》以二十四緣¹¹⁸闡釋緣起的教義及其注釋文獻中「緣法」即「緣起」的主張有關。首先，「緣行相」是緣（paccaya）與行相¹¹⁹（ākāra）的複合詞，以「依主釋」（tappurisa）中的屬格關係拆解，理解為「緣的行相」。其中的 paccaya（緣）指「緣法」（paccayadhammā），與「緣生法」相對；以緣非單一，一法（果）不由單因生，因此「緣法」作複數解，而 ākāra（行相）指樣相、相貌，因此「緣行相」是「諸緣法的種種行相或相貌」¹²⁰之義。而此一涵義正是上座部中「發趣」（paṭṭhāna）一詞的涵義。

118 嚴格說來，二十四緣實際只有二十二緣，因為有緣和不離去緣相同，無有緣和離去緣相同。但二十四緣又可開展細分為五十二種緣。詳見《攝阿毗達摩義論表解》，明法比丘編，羅慶龍修訂，2008，ch.8-42至ch.8-45。

119 「行相」並非專門術語，字面義指相貌、樣相。例如《相應部56諦相應11轉法輪經》中的三轉十二行相（tiparivaṭṭā dvādasākārā）指佛陀如實知見的四聖諦十二個「方面」的內涵。本《注》說緣起以四行相謂甚深（本書頁211）指從「義甚深性、法甚深性、教說甚深性、通達甚深性」四方面來說緣起的甚深義。

120 由於漢語的名詞單複數不易區分，譯者視上下文脈而分別使用「緣」、「緣法」、「諸緣法」、「緣行相」、「緣之行相」，但皆有「諸緣法的種種行相」的涵義。

「發趣」（paṭṭhāna），根據覺音所纂輯的《發趣論注》，涵義有三，皆是依 paṭṭhāna 一字的語源來解釋¹²¹。其一說明「發」（pa）字闡明「種種行相」義（nānappakārattham），「趣」（ṭhāna）字闡明「緣」義，「發趣」即是「緣的種種行相」義：「約何義為發趣？約『種種行相之緣』義。『發』字釋『種種行相』義，『趣』字釋『緣』義。」¹²²約此義而言，「發趣」和「緣行相」所指，即無二無別。「緣法」以種種行相作為「緣生法」之緣，能令「緣生法」生起、住立或持續，而《發趣論》將此種種行相歸納為二十四種，即是上座部阿毗達摩所主張的二十四緣。二十四緣並非指緣法只有二十四種；事實上，上座部阿毗達摩「法的理論」中所說的八十九心、五十二心所法、二十八色、涅槃與概念，都能作為「緣法」，只是緣法如何為緣的方式，在《發趣論》中歸納為二十四種。上座部又有緣力（paccayasatti）說¹²³，主張「緣法」之所以能令「緣生法」生起、住立或持續，乃在於「緣法」內的緣力，能產生或完成某果。二十四緣，更具體地說，即指二十四種存於「緣法」內的緣力，正如辣椒之辣為辣椒內有，無椒則無辣；相同地，緣力為緣法內有，離緣法則無緣力。一切緣法有其特有的緣力，由此緣力使緣法令緣生法生起、住立或持續¹²⁴。

121 釋達和譯，〈《發趣論》〉，《巴利論書研究——水野弘元著作選集（三）》，頁385。

122 Kenatṭhena paṭṭhānanti? Nānappakārapaccayaṭṭhena. ‘Pa-kāro’ hi nānappakārattham dīpeti, ṭhānasaddo paccayaṭṭham. (VRI 0.342)

123 參見 Bodhi (1993 / 2010), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, 頁293。或參見《阿毗達摩概要精解》〈第八章〉，節二之助讀說明。

124 譯者直接譯自 Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, 頁293。也可參見《阿毗達摩概要精解》，頁291。

上座部注釋文獻認為，經說中緣起的方法（*paṭīccasamuppādanaya*），僅說明了相鄰兩支間，緣生法之依於緣法的存在而存在的相貌而已（*tabbhāva-bhāvībhāvākārāmatta*）¹²⁵。例如：經說無明緣行，但無明如何作為諸行之緣，則並未說明。但以阿毗達摩二十四緣的架構細說，則能顯示「緣法」以何種方式為緣，而令「緣生法」生起、住立或持續。換言之，運用二十四緣，則能更進一步細膩地闡明每一對緣起支中「緣法」和「緣生法」間的必然性是如何發生的，此一方法即為阿毗達摩論說的發趣的方法（*paṭṭhāna-naya*）¹²⁶。上座部諸注師解釋經說緣起時，都是混合了經說和論說緣起的方法來闡釋的，本《注》也不例外。不過，由於在《清淨道論》中已用此緣起的方法與發趣的方法詳闡了緣起十二支說，本《注》注解本《經》九支說，自無庸多述。因此，對於緣法為緣的方式，僅略提了「親依止緣」（*upanissaya-paccaya*）和「俱生緣」（*sahajāta-paccaya*）兩種¹²⁷，例如：「生以親依止的方式，為老死之緣」、「它（業有）以親依止的方式，為生之緣」、「愛以俱生的方式，亦以親依止的方式，為取之緣」，並未再深入作解說，其餘更簡略地說以「另外的方式」作緣而已。對此，《大因緣經疏》（以下簡稱《疏》）一一作了補充。

由以上所論可見，注釋文獻以二十四緣的種種緣行相，來闡

125 *Tabbhāva* 彼[即：緣法]之存在，*bhāvībhāvākārāmatta* 僅[說明了]緣所生法（*bhāvī*）的存在（*bhāva*）相貌（*ākāra*）而已。菩提長老：其實說的就是此有故彼有（*imasmiṃ sati = tabbhāva, idaṃ hoti = bhāvībhāva*）。

126 詳見《阿毗達摩概要精解》〈第八章〉。

127 「親依止緣」和「俱生緣」，大略說來，以時間來區分，「俱生緣」是時間上同生同滅的諸法之間的緣力，「親依止緣」則是非同時生起的諸法之間最顯著的緣力。

明經說相鄰兩支中「緣法」和「緣生法」間的關係，其目的也是說明「緣起」中「此故彼」的關連性——法住性、法定性、此緣性。因此，依此義，緣行相不是別的，即是緣起：「緣起者，即緣行相，以緣行相令相關諸法緣於彼此而生起，故謂『緣起』。」¹²⁸綜上所述，以「緣行相」來代替「緣起」，法義上是相順於經說的，而本《注》以「緣行相」來代替「緣起」之所由，亦可得釋。

（三）注釋文獻主張「緣法」即「緣起」

不過，對於「緣行相」中的「緣法」，注釋文獻進一步與「緣起」等同起來，即和經說有了差異。《清淨道論》第十七章「說慧地品」，開宗明義定義「緣起」時，即指出「緣法」即是「緣起」¹²⁹：「此中，首先當知無明等諸法是『緣起』」（*Tattha avijjādayo tāva dhammā paṭiccasamuppādoti veditabbā*）。其後，又再強調「緣法」即「緣起」：「緣起者，應知為緣法（*paṭiccasamuppādoti paccayadhammā veditabbā*）。……如是，佛以『如性』等同義詞說緣起時，緣法即是說為緣起者（*paccayadhammāva paṭiccasamuppādoti vuttā*）。」¹³⁰句中「緣法」

128 *Tattha paṭiccasamuppādanti paccayākāraṃ. Paccayākāro hi aññamaññaṃ paṭicca saḥite dhamme uppādeti. Tasmā paṭiccasamuppādoti vuccati.* 《相應部因緣品注》（*Nidānavagga-aṭṭhakaṭṭhā*）。

129 緣起的特相、作用與現起，《清淨道論》說為：「緣起以老死等諸法之緣為特相、與苦結合為作用，邪道為現起。」葉均譯，《清淨道論》，底本頁碼519，譯者稍作修改。約非趣向涅槃之道而為邪道（*Nibbānagāmimaggassa uppathabhāvato kummaggapaccupaṭṭhāno*）。

130 〈說慧地品〉，本段譯文因與葉均譯不同，故引整段巴利原文如下：571. ...*Paṭiccasamuppādoti paccayadhammā veditabbā. Paṭiccasamuppādoti dhammā tehi tehi paccayehi nibbattadhammā.*

巴利原字是複數，指緣起說中相鄰兩支中作為緣的「緣法」，若以本《經》來說，就是九個「此緣」。

其次，注釋文獻又等同「此緣」與「此緣性」：「此為其中（按：此緣性）語義：此等（老死等）之緣是此緣，此緣即是此緣性；或，此緣的集合是此緣性。」¹³¹在此觀點下，可以說，緣起中「緣法」、「緣生法」以及其間「此故彼」的關係，三者之中，「緣法」是更受強調的。因此注釋文獻又說：「生緣老死：或諸如來出世，或諸如來不出世，彼界住立，法住性、法定性、此緣性」中的「界」是緣起支中緣法的緣自性（*paccayasabhāvo*），沒有任何時候，生不是老死之緣¹³²。本《注》也指出本《經》的緣起是為了說明緣法的緣性：「示彼彼諸緣之如（*tatham*）、不違如（*avitatham*）、非他異（*anaññatham*）之緣性」¹³³。

Kathamidaṃ jānitabbanti ce? Bhagavato vacanena. Bhagavatā hi paṭiccasamuppādapaticcasamuppannadhammadesanāsutte -以下引用《緣經》的部分省略。572. *Evaṃ paṭiccasamuppādaṃ desentena tathatādīhi vevacanehi paccayadhammāva paṭiccasamuppādoti vuttā. Tasmā jarāmarañādīnaṃ dhammānaṃ paccayalakkhaṇo paṭiccasamuppādo, dukkhānubandhanaraso, kummaggapaccupaṭṭhānoti veditabbo.* 雖然「法」（*dhamma*）字有多義，其一可作「法則」解，但此處「緣法」（*paccayadhammā*）的法（*dhammā*）字，不能解釋為法則，因為先前已清楚界定「當知無明等法是緣起」。

131 *Tatrāyaṃ vacanatto, imesaṃ paccayā idappaccayā. Idappaccayā eva idappaccayatā. Idappaccayānaṃ vā samūho idappaccayatā.* 《清淨道論》巴利原文段落573。葉均譯，底本頁碼519。譯者稍作修改。

132 《相應部緣經注》（*Ṭhitāva sā dhātūti ṭhitova so paccayasabhāvo, na kadāci jāti jarāmarañassa paccayo na hoti*）（VRI 2.3）。

133 見本《注》譯，註316、317、318。

由於強調了緣法，眾緣法的和合，或說為眾緣和合，成了上座部注釋文獻及其後對緣起的典型解釋。《清淨道論》即以眾緣和合，來說明緣起的如性、不違如性及非他異性¹³⁴：

以依彼彼緣，不少亦不多，彼彼法之生成故，是如性（tathatā）。以眾緣已和合之際（sāmaggiṃ upagatesu paccayesu），即便僅是須臾頃，無有因之而所成諸法之不存在，是不違如性（avitathatā）。非欺誑、無欺誑之作，無有一法之生，依於他法之緣，是非他異性（anaññathatā）。或約上述老死等緣故，或約眾緣和合故，說為「此緣性」。¹³⁵

其他的注釋文獻也多持此觀點¹³⁶：「以法住性、法定性二詞所說者，即是緣，由於以緣而緣生諸法住立，因之，緣本身即謂之

134 根據菩提長老，說明「緣起」的「此故彼」的必然關係的「如性、不違如性、非他異性」，最原始的涵義是用以說明緣起的「真實性、正確性、真實無異性」的。Bodhi (2000), *The Connected Discourses of the Buddha*, 頁742, 註54。與其對應的三個形容詞——「如」、「不違如」、「非他異」，在他經中也用來形容四聖諦。《相應部56諦相應20如經》（Tathasuttam）：「諸比丘！此四者是如、不違如、非他異（Cattārimāni, bhikkhave, tathāni avitathāni anaññathāni），何等四？諸比丘！『此是苦』：此是如、不違如、非他異；諸比丘！『此是苦集』：此是如、不違如、非他異；諸比丘！『此是苦滅』：此是如、不違如、非他異；諸比丘！『此是趨向苦滅道跡』：此是如、不違如、非他異。」

135 So panāyaṃ（疏：指緣起）tehi tehi paccayehi anūnādhikeheva tassa tassa dhammassa sambhavato tathatāti sāmaggiṃ upagatesu paccayesu muhuttampi tato nibbattadhammānaṃ asambhavābhāvato avitathatāti aññadhammapaccayehi aññadhammānuppattito anaññathatāti, yathāvuttānaṃ etesaṃ jarāmaṇādīnaṃ paccayato vā paccayasamūhato vā idappaccayatāti vutto. 《清淨道論572》（VRI 2.85）。

136 參見本《注》譯，註319。

『法住性』。緣決定諸法，因此，謂之『法定性』。」¹³⁷

此一緣法即緣起觀點，嚴格說來，和經說的緣起是有差異的。因為「緣法」與其相對的「緣生法」，同樣是有為、生滅之法，如何能等同於若佛出世、若不出世，法爾如是的法則？對於上述《清淨道論》中「緣起者，應知為緣法」一句的定義，葉均譯為「『緣起』是緣的法」¹³⁸，推測應該是感到教理上有會通的必要¹³⁹。菩提長老於其英譯相應部《緣經》的註中也指出¹⁴⁰，「法住性、法定性」二詞在《增支部3集137經》也用來描述「無常、苦、無我」三相¹⁴¹。因此，「法住性」和「法定性」應是說明諸

137 Dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatāti imehipi dvīhi paccayameva katheti. Paccayena hi paccayuppannā dhammā tiṭṭhanti, tasmā paccayova “dhammaṭṭhitatā” ti vuccati. Paccayo dhamme niyameti, tasmā “dhammaniyāmatā” ti vuccati. 《緣經注》(VRI 2.37)。

138 「這是(緣起和緣所生法的)簡的解釋：『緣起』是緣的法。」《清淨道論》〈17說慧地品〉，底本頁碼518。同樣地，水野說明「緣行相」(paccayā-ākāra)是「緣起的樣相」(paṭiccasamuppāda-ākāra)，應該也同樣感到有會通的必要：「それは『分別論』第六の『緣相分別』(Paccayakāra-vibhaṅga)品である[按：《分別論》第六品的名稱應是paṭiccasamuppāda vibhaṅga]。ここでは十二緣起の『緣起の樣相』(緣相)が種々に分別して説かれている。」《パーリ論書研究》，頁338。

139 不過此處「緣起是緣的法」譯法，不是《清淨道論》原意。上文已說明此處 dhammā 一字，不作法則解。

140 Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*, 頁741, 註51。

141 「諸比丘！或諸如來出世，或諸如來不出世，彼界住立，法住性、法定性。一切行無常。如來現正覺、現觀彼。現正覺、現觀彼已，宣說、教示、施設、建立、開顯、分別、闡明：『一切行無常。』……一切行是苦……一切法無我。」Uppādā vā, bhikkhave, tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ, ṭhitāva sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā. Sabbe saṅkhārā aniccā. Taṃ tathāgato abhisambujjhati abhisameti. Abhisambujjhivā abhisametvā ācikkhati deseti paññāpeti paṭṭhapeti vivarati vibhajati uttānīkaroti- ‘sabbe saṅkhārā aniccā’ ti... ‘sabbe saṅkhārā dukkhā’ ti...

法的法則、理則，不能是諸緣法本身。

如此一來，如何會通注釋文獻中此一「緣法即緣起，眾緣法的和合即緣起」的觀點？也許還是得從二十四緣的緣力說之觀點來解說。正如上面已說的辣不離椒，緣力不離緣法，雖然強調了緣法，其目的還是在說明緣法和緣生法「此故彼」的關係。此外，從上座部實修的教法中，也可約略得到佐證。

根據上座部十六觀智的實修方法，觀生滅實際上還包括了觀集滅。行者從成熟的生滅智（*udayabbayañāṇa*）開始，真正進入觀修的階段¹⁴²。但成就成熟的生滅智之前，行者還須先「以緣（*paccayato*）及以剎那（*khaṇato*）二種而見生滅」¹⁴³。何為「以緣見生滅」的修法？以五蘊為例，覺音說：「他所觀的由無明等集而諸蘊集，由無明等滅而諸蘊滅者，這是他的以緣見生滅」¹⁴⁴。然後行者修習「以剎那見生滅」觀諸蘊的修法：「其次，觀生起之相、變異之相時，見諸蘊之生滅，這是他的以剎那的見生滅」¹⁴⁵。因此，上座部觀察諸法的生滅，實際還有觀緣

‘*sabbe dhammā anattā*’ *ti*. 元亨寺版經數略有不同，為3集134經。

142 成熟的生滅隨觀智，解脫於十種觀染，開始了行道智見清淨。見葉均譯，《清淨道論》〈20 說道非道智見清淨品〉，底本頁碼634、640。

143 同上註，底本頁碼632。葉均譯文：「這是他的以緣的生滅觀（*dassana*）」，譯者因原文為 *dassana* 而稍作修改。

144 *Yañhi so avijjādisamudayā khandhānaṃ samudayaṃ, avijjādinirodhā ca khandhānaṃ nirodhaṃ passati, idamassa paccayato udayabbayadassanaṃ*. (VRI 2.267)。葉均譯，頁同上註。《智慧之光》亦提及以緣見生滅及以剎那見生滅，只是用詞稍有不同：「見緣生滅」及「見剎那生滅」，頁496。

145 *Yaṃ pana nibbattilakkhaṇavipariṇāmalakkhaṇāni passanto khandhānaṃ udayabbayaṃ passati, idamassa khaṇato udayabbayadassanaṃ,*

（條件）的集與滅，是故到了觀生滅的階段，即已包含了對「此故彼」關係的體會，而非單純地觀法的剎那生、剎那滅而已，正如其緣法即緣起的教義主張一般，緣法本身已包含了緣起中此故彼的成分。

III、本《經》緣起九支說的特色

本《經》是緣起九支說，較最完整的十二支說，少了無明、行和六處三支，是上座部聖典五部中唯一無六處支的一部經，不過對應本《經》的四部漢譯經典¹⁴⁶中，除最晚譯出的一部，其餘三經也無六處支。本《經》又以二序列¹⁴⁷闡明緣起，也是五部中絕無僅有的，但漢傳四對應經也皆如此。此緣起九支說的特色，可分三方面來探討：一、主序列與次序列簡介。二、於愛支下開展的次序列。三、別樹一格的主序列：名色直接緣觸，以及名色與識相互為緣。

一、主序列與次序列簡介

首先，本《經》中，佛對阿難說：「此緣起甚深，顯現亦甚深」，有情因不能通達緣起，無法解脫輪迴。以生、老、死是輪迴中苦迫的現實，因此佛陀由此三法出發來解說緣起¹⁴⁸，告訴阿

uppattikkhaṇeyeva hi nibbattilakkhaṇam. 其後，成為成就稚嫩生滅智的初觀者，克服了生滅隨觀智還未到達完全成熟的階段所發生的十種觀染後，進入九個觀智的第一觀智——成熟的生滅隨觀智。

146 見本〈導論〉「前言」。

147 二序列以下詳說。

148 生、老、死是佛出世的因緣——「諸比丘！若於世間無生、老、死此等三法存在，則無如來、阿羅漢、正等正覺出現於世，則無如來所宣說之

難：若有人問「老死」有沒有「此緣」（idappaccaya），即特定緣，因此特定緣而老死的發生？則應肯定回答有。又，若有人問「老死」的「此緣」為何？則應回答「生」，如《經》中說：「『由此緣而有老死耶？』『有』是所應答。若言：『緣何[有]老死？』『生緣老死』，如是，是所應答。」（本書頁97）如是依次由果推因，一一說明各支的特定緣。推求觸的特定緣時，略過六處支，不說「六處緣觸」，而說「名色」是「觸」的「此緣」。然後，推求「名色」的「此緣」時，說明為「識」，推求「識」的「此緣」，說明為「名色」。換言之，並未上推至「行」和「無明」二支，而於此作一小結：「如是，阿難！名色緣識，識緣名色，名色緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，由老死緣，愁悲苦憂惱生。如是，乃此全苦蘊之集。」（本書頁99）即是本《經》緣起說的主序列綱要，即為名色與識相互為緣的緣起九支說。其後，再由「生緣老死」逆推¹⁴⁹，一一詳說九支中各自相鄰兩支間的關係，直至識與名色相互為緣為止。

值得一提的是：雖然在此緣起九支說皆以一「緣法」說明一「緣生法」，但二者之間並非單因生單果。事實上，每一緣生法（果）有多緣（因），是多因成多果的，因此，《清淨道論》特別指出緣起說中的一因一果，是約主要、明顯及不共而說的¹⁵⁰。

法律，耀於世間」《增支部10集76經》。 Jāti ca, jarā ca, maraṇaṅca-ime kho, bhikkhave, tayo dhammā loke na saṃvijjeyyūṃ, na tathāgato loke uppajjeyya araham sammāsambuddho, na tathāgatappavedito dhammavinayo loke dibbeyya.

149 關於緣起順說、逆說、順逆說，見本《注》譯，註193至197。

150 主要 (padhānattā) 指根本因素而說；明顯 (pākaṭattā) 指依最明顯的一因而說；不共 (asādhāraṇattā) 指不共通於一切而說，詳見《清淨道論》

又，依邏輯學的角度說，「緣法」與「緣生法」間，是必要條件的關係（即：若無A，必無B），但未必定是充分條件的關係（即：若有A，必有B）。以「愛」（A）為緣而有「取」（B）為例，無「愛」必無「取」，然有「愛」未必定有「取」，唯其如此，修行解脫方成可能¹⁵¹。

《經》文於第一主序列中，說明「以受為緣，有愛渴」時，開展了第二序列——次序列，插入主序列中進一步闡述。次序列之敘述，與主序列類似，有一由因至果的總綱，以九個語詞¹⁵²說明愛渴是衍生種種惡不善法之因：「緣於受，愛；緣於愛，尋求；緣於尋求，得；緣於得，抉擇；緣於抉擇，欲貪；緣於欲貪，耽著；緣於耽著，遍執；緣於遍執，慳吝；緣於慳吝，守護；以守護故，執杖、執刀、爭鬥、異執、諍論、指責、兩舌、妄語，不一之惡不善法生。」（本書頁105）然後再以邏輯上必要條件的方式，由果推因，從「不一之惡不善法」回推直至次序列的起始：「緣於受，愛」為止。然後回接主序列的「觸緣受」，終至名色與識相互為緣的緣起九支說。

〈第十七章〉，底本頁碼543。

151 見林崇安，〈《大緣經》中緣起的論證略探〉，第4版。《大緣經》為元亨寺版本《經》譯題。

152 此九語詞也出現於《增支部9集23愛為根經》（*Taṇhāmūlakasuttaṃ*），稱之為「以愛為根之九法」（*nava taṇhāmūlakā dhammā*），不過僅列舉名相而已，並未進一步闡明。

十二支序列與本《經》的主、次二序列，可表示如下¹⁵³：

完整的十二支序列：

無明→行→識→名色→六處→觸→受→愛→取→有→生→老死

《大因緣經》中主序列：

__ → __ → 識 ↔ 名色 → __ → 觸 → 受 → 愛 → 取 → 有 → 生 → 老死

《大因緣經》中次序列：

愛→尋求→得→抉擇→欲貪→耽著→遍執→慳吝→守護→不一之惡不善法

二、於愛支下開展的次序列

關於愛支下開展的次序列，本《注》說明：主序列中「此即是取之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：愛」屬過去多生的昔世愛（*purima-taṇhā*），次序列中「緣於愛，尋求」所顯示的愛渴，屬今生的現行愛（*samudācāra-taṇhā*）。當然，由下一生看此生，則此生的現行愛即成過去生的昔世愛。愛與無明同為生死輪迴之根。約此生的現行愛來說，有情因過去所造作之業，感得此生苦受、樂受、不苦不樂受三果報受。無聞凡夫又復以此果報受為緣——尤其是「輪迴誘餌」（*vaṭṭāmisā*）的樂受——當生又起現行愛，造作新業，導致輪迴的再有。

153 取材自菩提長老書中列表，見 Bodhi, *The Great Discourse on Causation*，頁49。

本《注》又說明現行愛有二種：覓求愛（*esana-taṇhā*）與覓得愛（*esita-taṇhā*）。為追求受用，而有覓求愛，甚至尋覓於羊徑棧道。因覓求而有得，因所得起覓得愛，尋思抉擇所得是否合意、美妙，多少歸我，多少歸他，多少現前享用，多少儲備他日之用。依於以上種種的尋思抉擇，欲貪生起。緣於欲貪，因我和我所而生耽著；緣於耽著而遍執；緣於遍執，慳吝不願與他人共。緣於慳吝，守護所得；為了守護而行不善：執杖、執刀、爭鬥、異執、諍論、指責、兩舌、妄語，因而種種的惡不善法生，這即是次序列中的說明（本書頁271-277）。

不論是昔世愛，或是現行愛，都是以「受」為緣的，因此本《經》兩序列中的二「愛」，於「受」中合而為一：「如是，此一對之二法，以受而成一合會。」本《經》於傳統說為輪轉根的昔世愛之外，別詳今生的現行愛如何發生，實寓有強調此生當下修行的深義。

三、別樹一格的主序列

（一）名色為觸之緣

本《經》九支緣起說，無「六處」支，而以「名色」直接為「觸」之緣，是上座部聖典五部中絕無僅有的。由於與本《經》對應的漢譯四部經，其中的三經¹⁵⁴也作如是說，因此，推論九支

154 除了遲至宋朝年間才譯的《佛說大生義經》有六處支外，其餘三經皆和本《經》同，以名色為觸之緣：《人本欲生經》作「名字因緣更」，「更」字為「觸」舊譯，「識令有名字。名字因緣有識。是如是為識因緣名字。名字因緣識」，以「字」與「色」形似，推測應為手民誤植，換言之，「名字因緣更」即「名色緣觸」。《大因經》作「更樂有何緣。當如是答。」

應是本《經》的原始面貌¹⁵⁵。欲探究其涵義，以下首先說明名色及觸的內涵，其次論究本《經》如何以四論述來成立「名色緣觸」，然後探討本《注》釋「名色緣觸」的用意，在於區分果報觸與非果報觸，最後略論「增語觸」與輪迴後有的關係。

1. 「名色」與「觸」的內涵

(1) 「名色」的涵義

「名色」的內涵有廣有狹，由於本《經》與《注》所提及的「名色」，涵蓋了從最狹義至最廣義的內容，因此先予以一一界定及釐清：

A. 「名色」最狹義的內涵，不包括「識」。正如《分別經》(Vibhaṅgasuttam)中所定義：「何為名色？受、想、思、觸、作意，此謂之名；四大與四大所造色，此謂之色，如是，此名與此色，諸比丘！此謂名色。」¹⁵⁶顯見「名色」中無「識」。本《經》緣起說中主序列的「識緣名色，名色緣識」中的名色即不包括識，故能與識相互為緣。此一不包括識的名色，本《注》

緣名色也。」「更樂」為「觸」之另一舊譯。《大緣方便經》在經文之初：「誰為觸緣？應答彼言：六入是觸緣」，但詳細解說各支時，卻無六入支，而說「我以是緣，知觸由名色」。

155 印順法師說明漢譯對應經典時，也認為九支是經的「原始的真相」。《唯識學探源》，頁15。

156 *Katamañca bhikkhave, nāmarūpaṃ? Vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro— idaṃ vuccati nāmaṃ. Cattāro ca mahābhūtā, catunnañca mahābhūtānaṃ upādāyarūpaṃ. Idaṃ vuccati rūpaṃ. Iti idañca nāmaṃ, idañca rūpaṃ. Idaṃ vuccati, bhikkhave, nāmarūpaṃ.* 《相應部12因緣相應2分別經》。

稱之為「純名色」(suddham nāma-rūpaṃ)，和識的關係，有如《蘆束經》(Naḷakalāpīsuttaṃ)中所譬喻：「有如二蘆束，相互依止立。」¹⁵⁷

B. 「名色」泛指五蘊：此一用法，菩提長老特別指出，經說文句本身並未直接說「名」包括「識」，但以推論得知，例如：「應捨斷忿怒，應當棄捨慢，超越一切結，彼無所有者，於名色無執，諸苦不降臨」¹⁵⁸，尤其多見於聖典五部收錄較晚的經典如《小部》中的《經集》，例如：「於此名色，彼切斷愛」等¹⁵⁹。此中之「名」，由推論得知指受、想、行、識四名蘊，「色」指色蘊，「名色」泛指五蘊全體¹⁶⁰。又，本《經》中，成立「名色」直接為「觸」之緣的論述中的「名身」一詞，於本《注》解釋為包括識。而阿毗達摩與注釋文獻，「名」除了包括四無色蘊之外，尚包括涅槃¹⁶¹。

157 Seyyathāpi, dve naḷakalāpiyo aññamaññaṃ nissāya titṭheyyuṃ. 《相應部12因緣相應67蘆束經》。

158 《相應部2天子相應34無有經》(Nasantisuttaṃ) (Kodham jahe vippajaheyya mānaṃ, saṃyojanaṃ sabbamatikkameyya. Taṃ nāmarūpasmimasajjamānaṃ, akiñcanaṃ nānupatanti dukkhā)。《相應部注》(VRI 1.58)：「無所有者」指阿羅漢，無有貪瞋癡(Akiñcananti rāgakiñcanādivirahitaṃ)。

159 acchecchi tanhaṃ idha nāmarūpe 《經集355》。又，《經集756》：「住著於名色，認此為諦實」(niviṭṭhaṃ nāmarūpasmim, idaṃ saccanti maññati)，可見「名色」泛指五蘊，因而推論名包括識；其餘《經集909》、《經集950》、《經集1100》等經也如此。

160 雖然北傳《雜阿含298經》定義識包括於「名」之內：「云何名？謂四無色陰。受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂四大、四大所造色，是名為色。此色及前所說名是為名色」(T2, p.85a)，但菩提長老認為此經也應屬收錄較晚的經典。

161 阿毗達摩中，四無色蘊被稱為 nāma (名)，因為識知所緣時，它們「傾

C.最廣義的「名色」，尚包括「外名色」（bahiddhā nāmarūpaṃ）。「外名色」一詞在巴利聖典中僅見於《賢愚經》（Bālapaṇḍitasuttam）¹⁶²：「愚者為無明覆、愛渴繫，如是，此身生成。如是，此身與外名色，如是為一對。緣於一對，觸，即此六處¹⁶³。經由彼等或其一所觸之愚者，經驗苦樂。」¹⁶⁴其中，「此身」為「此俱識之身」，若依俱五蘊的有情來說，俱識之身必俱受、想、行。因此，「此身」指有情內自身的名與色，即五蘊。而與「此身」相對的「外名色」，《賢愚經注》釋為「外在他人的俱識之身」（bahiddhā ca paresaṃ saviññāṇako kāyo）¹⁶⁵，即他人的名色，他人的五蘊。但此說未必與此處經義相合，因為此身與外名色在此說為一對，是六觸的生起因。然而他人的名色未必為六觸的生起因，因此，菩提長老主張「外名」或指「概念」¹⁶⁶：「名色」一詞，雖為佛陀所使用，但之前即已存在婆羅

向」（namana）於所緣；也因「使令傾向（nāmana）」義而被稱為nāma（名），因為它們使令彼此傾向於所緣。涅槃僅就「使令傾向」義而被稱為 nāma（名），因為涅槃以作為「所緣增上緣」而令無咎法——即出世間心與心所——傾向於[涅槃]自身。譯者直接譯自Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, 頁325。

162 但有漢傳對應經《雜阿含294經》：「愚癡無聞凡夫無明覆、愛緣繫，得此識身。內有此識身，外有名色，此二因緣生觸。」

163 《賢愚經注》：「即此六處：即此六觸處，六觸因。」Saḷevāyatanāni saḷeva phassāyatanāni phassakāraṇāni. (VRI 2.35)

164 《相應部12因緣相應19賢愚經》：Avijjānīvaraṇassa, bhikkhave, bālassa taṇhāya sampayuttassa evamayam kāyo samudāgato. Iti ayañceva kāyo bahiddhā ca nāmarūpaṃ, itthetaṃ dvayaṃ, dvayaṃ paṭicca phasso saḷevāyatanāni yehi phutṭho bālo sukhadukkhaṃ paṭisaṃvedayati etesaṃ vā aññatarena. 元亨寺版譯文，見《相應部12因緣相應19愚與賢》，頁27。譯者在此略作修改。

165 《賢愚經注》(VRI 2.35)。

166 對於《奧義書》的聖者來說，名與色是梵的多樣性顯現，由感官領會

門聖典《奧義書》，其中「名」用以指名稱，「色」指種種型態¹⁶⁷。據此，菩提長老認為此一「外名色」中的「外名」，尚殘留有《奧義書》中「名」的原始涵義，即名稱，主張「『外名』為概念，用來指稱所認知的所緣。」¹⁶⁸，並援引巴利經典較常見的詞句「於此俱識之身與外一切相」（*imasmim̐ saviññāṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu*）¹⁶⁹加以佐證。

此一論點，證之於注釋文獻他處的說明，法義上是可成立的。根據《阿難經注》，「外一切相」的內容包括色相、聲相、香相、味相、觸相、常等相、人相、法相（*dhammanimitta*）¹⁷⁰，最

為種種色，由思想理解為種種名或概念。詳見Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*，頁48。

167 例如林煌洲所闡明：「由布爾夏（*puruṣa*）生出萬物，有如諸河流向海洋而失其名稱及形式（*nāma-rūpa*，名色），萬物將歸之於布爾夏。」〈古奧義書（*Upaniṣads*）與初期佛學關於人的自我（*Self*）概念之比較與評論〉，《佛學研究中心學報》，第5期（2000.07），頁25。

168 “external name” being the concepts used to designate the objects cognized. Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*，頁740，註48。

169 此經句尚見於《相應部》其他經典，例如《相應部18羅睺羅相應21隨眠經》（*Anusayasuttam̐*）：「於此俱識之身與外一切相」（*imasmim̐ saviññāṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu*）。此外尚有《相應部18羅睺羅相應22離經》（*Apagatasuttam̐*）；《相應部22蘊相應71羅陀經》（*Rādhasuttam̐*）；《相應部22蘊相應72修羅陀經》（*Surādhasuttam̐*）。漢譯對應《雜阿含294經》作「內有此識身，外有名色，此二因緣生觸。」（T2, p.83c）。關則富認為：「『外界一切相』意指生命個體經由六種感官（六根）所認識的對象，『有識身』與『外界一切相』形成主體和客體的相對關係。」《巴利語佛經譯注：增支部》（一），頁265，註546。

170 *Bahiddhā ca sabbanimittesūti rūpanimittam̐, saddanimittam̐, gandhanimittam̐, rasanimittam̐, phoṭṭhabbanimittam̐, sassatādinimittam̐, puggalanimittam̐ dhammanimittanti evarūpesu ca bahiddhā*

後一項「法相」指「法所緣」：「法相者，稱之為法所緣之相」（*dhammanimittanti dhammārammaṇasaṅkhātāṃ nimittāṃ*）¹⁷¹。「法所緣」，根據上座部阿毗達摩，有六：淨色、微細色、心、心所、涅槃、概念。其中，淨色、微細色屬「色」；心、心所、涅槃屬「名」；但概念既不屬「色」，亦不屬「名」。由於本《經》後段所提及的增語、言語、施設一段經文，皆與名言概念有關，釋「外名」為「概念」，實有助於詮釋本《經》後段相關名言的議題，將於下節「名言、名言道與『自我』的安立與滅除」中探討。以下續說「名色緣觸」的內涵：「觸」的涵義。

（2）「觸」的涵義

「觸」，經說為根、境、識三者的會合：「緣於眼與諸色，眼識生，三者之合集[為]觸」¹⁷²。欲界眾生有眼、耳、鼻、舌、身、意六根（即內六處），外界有色、聲、香、味、觸、法六境（即外六處），六根對六境，六識生起，因此有六種「三者之合集」，形成六觸，即經中所說：「有六觸身：眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸，諸比丘！此謂之觸。」¹⁷³此六觸在本《經》中，分說為「有對觸」（*paññhasamphassa*）和「增語觸」（*adhivacanasamphassa*）二種¹⁷⁴，但未加以說明。根據本《注》，

sabbanimittesu. 《增支部3集32阿難經注》（VRI. 2.102）。

171 《增支部3集32阿難經疏》（*Ānandasuttavaṇṇanā*）（VRI 2.91）。

172 *Cakkhuñca paññca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ. Tiñṇaṃ saṅgati phasso.* 《相應部35六處相應60遍知一切取經》（*Sabbupādānapariññāsuttam*）。

173 《相應部12因緣相應2分別經》（*Vibhaṅgasuttam*）。

174 漢譯有對觸和增語觸。《阿毘達磨品類足論》卷2〈4辯七事品〉：「五觸云何？謂：有對觸、增語觸、明觸、無明觸、非明非無明觸。」（T26,

「有對觸」¹⁷⁵指前五根觸¹⁷⁶，由「依處（即五根）和所緣（即五境）互相碰撞是撞擊，由此撞擊生起有對觸」¹⁷⁷；而「增語觸」即「意觸」：「於意門中生起的意觸」是「增語觸的同義語」。（本書頁287）意觸因為以名言概念為工具，所以稱為增語觸：「意觸之所以得『增語觸』之名，以應約增語、施設而理解意觸故」¹⁷⁸。若約上座部阿毗達摩更進一步細說，則有對觸是五門心路過程中五根識的觸心所，而增語¹⁷⁹觸是其餘七十九心的觸心所¹⁸⁰，二者都是名法，而非色法。

no.1542, p.698c)。印順導師《大乘廣五蘊論講記》，頁264–265：「語言的功用是讓我們人與人之間彼此互相溝通、互相表示。不曉得的人，好像把它看得實在得很，其實語言不實在的，千變萬化。拿一本大字典來翻翻看，一個字不曉得有多少解說，這樣解說也可以，那樣解說也可以，從古代到現在，這個字一直在變，沒有一定的。現在我們又發明了許多特別的名字出來，它都表示一個意義，都是『增語』，實際上那個東西根本沒有這個字眼，這些都是符號。」

- 175 「有對」今人或譯為「撞擊」，如《阿毗達摩概要精解》中譯詞。
- 176 《阿毘達磨品類足論》卷3〈4辯七事品〉：「有對觸云何？謂：五識身相應觸。增語觸云何？謂：意識身相應觸。明觸云何？謂：無漏觸。無明觸云何？謂：染污觸。非明非無明觸云何？謂：不染污有漏觸。」（T26, no. 1542, p.700b）
- 177 詳見本《注》譯，註418。
- 178 詳見本《注》譯，註408。
- 179 《瑜伽師地論》卷72：「何等為名？謂即於相所有增語。」（T30, no. 1579, p.696a3）
- 180 《大義釋注》（Mahāniddeśa-aṭṭhakathā）Paṭiḥhasamphassoti nippariyāyena pana paṭiḥhasamphasso nāma pañcadvārikaphasso. Adhivacanasamphasso nāma manodvārikaphasso. (VRI 0.268)

2. 以四論述成立「名色」與「觸」兩者間的關係

本《經》以四論述成立名色爲觸之緣，其中的第一論述：

「凡依彼等行相、彼等徵相、彼等標相、彼等示相而有名身之施設，彼等行相、彼等徵相、彼等標相、彼等示相無有之時，於色身中，增語觸可得了知否？」「實不，尊師。」

「名身」（*nāmakāya*）一詞，於收錄較早的聖典四部中，僅見於本《經》¹⁸¹，相同地，「色身」一詞亦然¹⁸²。由於身（*kāya*）有「聚、堆」（*rāsi*）之義¹⁸³，因此，本《注》釋名身爲「名之集合」（*nāma-samūha*），指受、想、行、識四無色蘊非色法的集聚（本書頁283）。注釋文獻說明，此四無色蘊依彎曲傾向

181 但其觀念早已存在。《相應部》及《中部》中若干經典，例如：《中部9正見經》（*Sammāditṭhisuttaṃ*），《相應部22蘊相應56取之遍轉經》（*Upādāna-paripavatta-suttaṃ*），《相應部12因緣相應2分別經》（*Vibhaṅgasuttaṃ*）。《取之遍轉經》已以六觸身（*phassakāyā*）、六愛身（*taṇhākāyā*）、六受身（*vedanākāyā*）、六想身（*saññākāyā*）、六思身（*cetanākāyā*）及六識身（*viññāṇakāyā*）來說明觸、愛、受、想、行、識，以識為例：「何者為識？有此六識身——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，此之謂識」。到了收錄較晚的《小部》中的經典，有不少處提及名身，例如《經集》（*Suttanipāta*）、《無礙解道》（*Paṭisambhidāmagga*）、《導論》（*Nettipakaraṇa*）、《小義釋》（*Cūḷaniddeśa*）和《藏釋》（*Peṭakopadesa*），不過嚴格說來，後四經典在性質上是更近於論藏的。

182 此外也是《小部》中的《譬喻經》（*Apadāna*）和上註中所提內容近於論藏的四論著。

183 根據注釋文獻，身可包括三種：呼吸身（即入出息身 *assāsapassāsakāya*）、所生身（*karajakāya*）、名身（*nāmakāya*）。詳見本《注》譯，註404。

(namana) 於所緣之義而得「名」(nāma) 之名稱¹⁸⁴。而色身即是非名身的色蘊。有情的生命體，不外心與身兩方面，本《注》說明以名身和色身表示，合為五蘊，代表有情的身心總合，即總稱五蘊的部分。

「施設」有多義，在此採「安立」義¹⁸⁵，「名身之施設」指以受、想、行、識四無色蘊（即：名身）各別的「行相、徵相、標相、示相」¹⁸⁶等特性——即以「受的領納性、想的認知性、行的造作性以及識的了別性」¹⁸⁷——為依處而有名身的存在¹⁸⁸。如果安立名身的諸因——即四無色蘊的特性不存在的話，以無色蘊作為依處的增語觸，不能在色身中以五淨色為依處而生起（本書頁285-289）。換言之，若無名身四無色蘊的特性，則無增語觸生於色身中。

第二論述說明：施設色身的行相、徵相、標相、示相不存在之時，名身中無有有對觸。有對觸即五根觸，「有對觸」發生時，

184 《大因緣經疏》，詳見本《注》譯，註401。

185 「施設」一字，經教法中，最初僅泛指名稱或名字的安立，用以指稱或形容某事或某物，例如《中部116仙吞山經》(Isigilisuttam)中，佛說某些山，過去有別的稱呼(samañña)及施設(paññatti)。印順法師：「安立與施設義同」(《勝鬘經講記》，頁41)。論教法中，「施設」為專門術語，表示概念，參見《阿毗達摩概要精解》〈第八章〉，「緣之概要」中，「概念之分析」，節廿九至卅二。

186 關於此四相的定義，見本《注》譯，註398、399、400。

187 《大因緣經疏》(VRI 2.90)。

188 此處的名身施設，與本《經》後面所說「為施設此[五蘊]狀態，輪轉轉起」中的「施設」(指標出名稱來描述已存在的五蘊)不同。標出名稱來描述已存在的五蘊，類似《瑜伽師地論》卷25中所講「施設觀待者。謂由名身句身文身，施設諸蘊。」(T30, p.419b)

根識生起，根識生起時，有受、想、行等相應名法（即心所）俱生，有對觸即是根識中的觸心所。換言之，若無俱撞擊特性¹⁸⁹的色蘊，則由受、想、行、識四蘊組成的名身中，不會有經由眼、耳、鼻、舌、身五根而產生於根識中的「有對觸」。若無色身，無有五根觸生於名身中。

由此可知，「有對觸」與「增語觸」都是「名」法，皆是「名身」的一部分，但二觸的發生，均須同時有名身和色身二依處才能生起。第三論述合說前二論述，若無名身與色身的特性，則無增語觸和有對觸。第四論述總說，若名色的特性不存在時，則無有觸。

雖然觸是有情身心和外在世界的交會點，且每一觸皆依於名身和色身兩者，但菩提長老指出，前三論述顯然強調有情認識外在世界的內部基礎：「因為在此名與色被描述為身，顯然是約狹義言，作為有情生命體二方面，非約廣義包括所緣境而言」¹⁹⁰。因此，《注》也說明五蘊本身：「以四蘊為依處」、「……以五淨色為依處」、「……色蘊為依處」（本書頁287-291）；而解釋「有對觸」時，也僅提及有情自身色蘊而已：「以俱撞擊¹⁹¹之色蘊為依處而生之觸」（本書頁289-291），並未包括俱撞擊的色法，亦即未包括作為所緣的「色、聲、香、味、觸」外五處。至第四論

189 俱撞擊之色，也稱為有對色，指五根（眼、耳、鼻、舌、身）和五根境（色、聲、香、味、觸）十處（共十二法），觸包括地、火、風。

190 Bodhi, *The Great Discourse on Causation*, 頁16。

191 撞擊色又稱有對色，非撞擊色又稱非有對色。疏：依處和所緣互相碰撞是撞擊，由此撞擊生有對觸，因此說俱撞擊等。詳見本《注》譯，註418。

述，名色的範圍才擴大至包括有情內名色與外名色的關係，是故本《注》釋第四論述中的名色為：「六[根]門中的名色」：

由於眼門等[五根門]中，色即是眼等及色所緣等，名是相應的[受等]諸蘊，如是，此五種[有對]觸以名色為緣。意門中，心所依處及任何色所緣，是色；[與意觸]相應的諸法及任何非色所緣，是「非色」；如是，應知意觸亦為以名色為緣之觸，名色是它的多種緣。（本書頁293）

由以上解說可知，不論前三論述中有情內在身心的「名色」，或是第四論述中的內外名色，說「名色緣觸」時，實際已涵蓋了六處支。因此，也等同說「六處緣觸」。正如林崇安指出：「此處經文中的名色，是指六處：將意處與其餘非色相應的諸法，說為『名』；將其餘色處，總說為『色』，因而此時的『緣名色而有觸（名色緣觸）』是相同於『六處緣觸』」¹⁹²。

3. 《注》釋「名色緣觸」的目的：區分果報觸與非果報觸

不過，本《注》認為，本《經》未言六處支而言「名色緣觸」，有其特殊用意，即：除了顯示果報觸外，尚顯示非果報觸。根據上座部阿毗達摩與注釋傳統，經說的緣起支中，識、名色、六處、觸與受支是果報法，但觸有果報觸和非果報觸，緣起支「六處緣觸」的「觸」，僅涵蓋眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸的果報五根觸以及意觸中的果報觸，但意觸中的非果報觸，就

192 林崇安(2017)說明《大緣經》的四論證，是用來成立名色是觸的必要條件；又引《攝事分》解說，《大緣經》中名色指六處，因此「緣名色而有觸（名色緣觸）」相同於「六處緣觸」。

必須透過「名色緣觸」來說明，因此本《注》指出：

「名色緣觸」：然，由於言「六處緣觸」時，所涵蓋者，僅眼觸等六果報觸。在此，欲顯示為此「六處緣觸」句所涵攝及未涵攝的特殊緣生[法]¹⁹³，復於六處之外，[說]「觸」的另一特殊緣；因此，此說應[如是]解。（本書頁253-255）

根據上座部阿毗達摩，六識中的前五根識，是有情依過去所造的善業或惡業，所感受或善或惡的果報，即所謂的雙五識¹⁹⁴，業上是果報無記的，並不造作新業。與此雙五識相應的觸，是五根觸（即有對觸），都是果報觸。意觸則不然，有果報和非果報兩種。凡心路過程中，一切與五門轉向、領受、推度、確定、意門轉向、速行、彼所緣的七種心相應的觸，以及離心路過程中，和結生、有分、死亡的三種心相應的觸，都屬於意觸的範疇。其中，非果報觸是：與五門轉向、確定、意門轉向¹⁹⁵和速行心相應的觸，即是本《注》所說，未為「六處緣觸」所包括、但為「名色緣觸」所包括的觸，本《疏》說明為：當下善心中的善觸、不善心中的不善觸，或是唯作心中的唯作觸¹⁹⁶。五根觸、意觸和果報、非果報的關係，表列如下：

193 「特殊緣生[法]」指「觸」。詳見本《注》譯，註306至309。

194 即：不善心產生的不善果報中的五根識，和八大善心產生的善果報中的五根識，合稱雙五識。

195 五門心路過程中的確定心，即意門心路過程中的意門轉向心，但因分屬不同的心路，所以分別列出。

196 本《注》譯，註307。

觸	內容	果報觸	非果報觸
五根觸 (即有對觸)	與雙五識相應的觸	五根觸	
意觸 (即增語觸)	心路過程中：一切與五門轉向、領受、推度、確定、意門轉向、速行、彼所緣的七種心相應的觸。 離心路過程中：與結生、有分、死亡的三種心相應的觸。	與領受、推度、彼所緣、結生、有分、死亡心相應的觸。	一切與五門轉向、確定、意門轉向、速行心相應的觸。

4. 增語觸與輪迴後有

由於五門轉向、確定、意門轉向及阿羅漢唯作心中的唯作觸皆與造作新業無關，因此，凡夫及有學速行心中的觸——善心中的善觸、不善心中的不善觸——成爲修行上的重要環節。然而，不論善觸或不善觸，都是意觸，與指稱有著密切的關聯。正如菩提長老指出，有情與外在世界的互動，有由外而內和由內而外兩個方向，代表被動與主動的二階段：前者由外而內，有情領受過去業成熟的果報所緣，眼見色、耳聞聲、鼻嗅香、舌嚐味，身感身觸，產生有對觸，生起五根識；後者由內而外，有情對所受果報做出反應，意觸中有種種的指稱，產生行動，造作新業而有輪迴的後有¹⁹⁷。由此可見，增語觸中的指稱，極爲重要，關係著有情生死輪迴的再有。不過，說及指稱一事如何令輪迴再有之前，本

197 Bodhi, *The Great Discourse on Causation*, 頁17:「每一個撞擊[根門的]所緣，都從心中引出一個相關的指稱，點燃行動的火花，[此]反應被認為是適當的。因此，撞擊與指稱間的關係，乃是以認知術語 (in cognitive terms) 來描述[一個狀況]，此和以意動術語 (in conative terms) 的受與愛所描述的狀況相同：經由建立於承繼過去業上的現前活動，而有輪迴的再有。」

《經》先說明了九支中最後兩支——名色與識——相互為緣的關係。

(二) 無有「無明」與「行」二支——緣起止於「名色緣識」、「識緣名色」

1. 識與名色相互為緣的兩種說明

經中說緣起，有逆說 (paṭiloma) 與順說 (anuloma) 二種¹⁹⁸。逆說緣起由老死上推，最多見推至無明支，少數推至名色與識支，或僅止於愛支；順說緣起則與此相反。無論順說或逆說，不包括「無明」與「行」二支的緣起說實為少數，本《經》屬此少數經典之一。不過，佛陀自述其正覺的《城邑經》¹⁹⁹，也是無此二支的：

我作是念……「何緣名色？」諸比丘！我以如理作意，以慧而有現觀：「識有故名色有，識緣名色。」²⁰⁰我作是念：「何有故識有？緣何而有識？」諸比丘！我以如理作意，以慧而有現觀：「名色有故識有，緣名色有識。」²⁰¹諸比丘！我作是念：「然此識返轉，無踰名色²⁰²，於此範

198 見本〈導論〉，註103。

199 《相應部12因緣相應65城邑經》(Nagarasuttam)。

200 'viññāṇe kho sati nāmarūpaṃ hoti, viññāṇapaccayā nāmarūpan' ti.

201 'nāmarūpe kho sati viññāṇaṃ hoti, nāmarūpapaccayā viññāṇan' ti.

202 paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā na paraṃ gacchati. 北傳《雜阿含287經》也有類似的經文，指出識為名色之緣，名色無越識，但並未反過來說識無越名色：「何法有故名色有？何法緣故名色有？即正思惟，如實無間等生，識有故名色有，識緣故名色有。我作是思

圍，[有情]生、老、死、歿、再生，即名色緣識，識緣名色；名色緣六處，六處緣觸……」。

根據水野弘元及印順法師的分析，識與名色相互為緣的緣起說，識與名色的關係可由二個觀點來詮釋²⁰³。（一）認識論的觀點：佛陀在《六六經》中²⁰⁴，以有情當下的認識作用，來解說六根、六境、六識、六觸、六受、六愛間的關係²⁰⁵。若以此說明「識緣名色、名色緣識」，則指「認識關係中的識（六識）與名色（六境）互依存的狀態」²⁰⁶。（二）胎生學的觀點：識與名色的關係，也可從胎生學觀點來說明。此時的識支，指入胎剎那的結生識，名色指胎兒的名色²⁰⁷，兩者也是相互為緣的²⁰⁸。

惟時，齊識而還，不能過彼，謂緣識名色。」

203 此段說明，綜合以下兩位學者所說：水野弘元，〈原始佛教的心〉，《佛教教理研究》，頁43-47；印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁238-239。

204 《中部148六六經》(Chachakkasuttam)。

205 印順法師：「推求愛的因緣，到達認識的主體——識，是認識論的闡明。識是六識；名色是所認識的，與六境相當。」《初期大乘佛教之起源與開展》，頁238-239。

206 水野弘元，〈原始佛教的心〉，頁46。

207 水野弘元：「把識看成是入胎剎那的結生識，名色視為胎內胎兒名色（肉體、精神）的產生階段，六處視為胎兒六根的產生階段。」同上註，頁45。

208 兩觀點並不相違，前一觀點著重解釋當前的認識如何發生，後一觀點在時間上延伸超越一世，但也還包括有六根與六境的相關相涉所形成的認識的部分，只是要等到胎兒出生之後，才有根境相涉而起的一般認識的部分「胎中雖有眼耳等根，還不能見色聞聲等。一到出了胎，從此六『根』開始了與六塵『境』界『相』關『涉』的活動，根境相觸而起一般的認識，叫做『觸』」。《成佛之道》，頁170。

現依本《經》看，也確實如此。比較特別的是，本《經》同時呈現認識論與胎生學的二類觀點：一方面有認識論的觀點，於「名色緣觸」四論述中（本書頁49-52），可見現前識與名色相互為緣，有情得以認識當前的世間：前五根以色、聲、香、味、身觸的五根境（是「色」）為所緣，意根以法塵（包含了「名」和「色」）為所緣，而生起六識（是「名」），說明了名色與識的相互為緣。另一方面，即如本《經》所說的：「若識不入母胎，名色增生於母胎否？」「若識入母胎後離去，名色可為此狀態而生起否？」「若稚子——或男童或女童——之識被斷，名色可至增長、發展、成熟否？」（本書頁115-117）明白表達以入胎、住胎及出胎三階段來說明識與名色的關係。

本《注》依上座部剎那心教義，對此識與名色的三階段關係，有十分詳盡的闡釋（本書頁295-305），在此略述其義：緣起支中的識支指結生識（paṭisandhiviññāṇa），是新生命中的第一個心識剎那，如果此結生識，沒有相應「名」法²⁰⁹和三十個俱生「色」法為緣，則結生不可能發生，是識與名色第一階段關係。由於每個心識只有一心剎那，但色法最長可維持十七個心識剎那，因此若與結生心等起的色法，不能給第十七個有分心作緣²¹⁰，即稱為識入母胎後離去，即無有結生之後一期生命的發展，是第二階段關係。之後，若在一期生命中，識被切斷，沒有識的純名色²¹¹必無

209 即與結生識相應的諸心所。

210 作為心所依處色。因為在第十七個有分心生起一期生命的第一個心路過程執取這個生命。

211 純名色的說法，也只是為了說明「識緣名色」的假設，就像「若識不入母胎」的假設。根據上座部法義，除了無想有情外，不可能只有純色蘊的結生。

法持續增長、發展、成熟，是第三階段關係。總之，生命中的任何階段，名色與識必然相互緣助才能存在。因此，本《注》以君王及其佐臣、將軍作喻，說明二者（本書頁303-305）相依相待的關係：君王的佐臣和將軍，為君王所做成；但君王若無眾臣及將軍，僅君王一人，君王也不成其為君王。

和以入胎、住胎及出胎三階段來說明識與名色的關係密切相關的，是上座部的以三世兩重因果說解釋緣起十二支。十支說上加「無明」與「行」二支，即成為常見的緣起十二支說²¹²。上座部注釋文獻以「四攝類」，將此十二支歸「攝」於四「類」的三世兩重因果來說明：過去五因（無明、行、愛、取、有），現在五果（識、名色、六處、觸、受），現在五因（無明、行、愛、取、有），未來五果（識、名色、六處、觸、受），是上座部最常見的解說「識緣名色」兩支的模式。

或有議論，以為以三世兩重因果來解說緣起，純是部派時期的產物，對此，菩提長老不表同意²¹³，因為先前引述《賢愚經》的經句：「愚者為無明覆、愛渴繫，如是，此身生成」，顯見有過去世之因及現在世之果，其後，「以愚者未為完全苦滅而行梵行，因此，身壞命終後，愚者還結身（kāyūpago），彼以結身故，不由生、老、死、愁、悲、苦、憂、惱解脫，我言：『不由苦解脫』。」又明白指有現在世之因及未來世之果。²¹⁴

212 印順法師認為，十支說應是十二支說的原型。《成佛之道》，頁170。

213 見Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*, 頁520–521。

214 許恬智於〈緣起說之「識與名色」研究——以初期佛典與瑜伽行派為主〉一文，也指出初期佛典，不論是漢譯阿含或巴利經典，都已呈現此二觀點。

2. 識不由外而來

不過，不論從三世兩重因果或從胎生學的觀點，來解釋識與名色二支時，有一點須特別說明，即：識不由外而來。雖然本《經》提及「識入母胎」及「識不入母胎」，但並非意味有一不變如梵我般的識，由外而進入母胎之內。經中，佛叱責一名為唵帝（Sāti）的比丘，因其持有「即此非異²¹⁵之識流轉、輪迴」²¹⁶的邪見，佛再再強調「識乃緣生」（paṭiccasamuppannaṃ viññānaṃ），「除緣之外，無有識之生成」（aññatra paccayā natthi viññānaṃ sambhavoti），並以種種譬喻說明識的依緣而生：

諸比丘！緣於彼彼緣而識生，即依彼彼而稱識。緣於眼與色而識生，即稱之眼識²¹⁷。……緣於意與法而識生，即稱之意識。譬如，緣於彼彼緣而火燃，即依彼彼而稱名。緣於薪而火燃，即稱之薪火；緣於木片而火燃，即稱之木片火；緣於草而火燃，即稱之草火；緣於牛糞而火燃，即稱之牛糞火；緣於穀皮而火燃，即稱之穀皮火；緣於塵屑而火燃，即稱之塵屑火。如是，諸比丘！依何緣而識生，即依彼彼而稱名。²¹⁸

因此，本《注》對「識不入母胎」句，特別說明只是譬喻性的

215 anañña 一字，字面直譯為「非異」，意思是：不是(an-)別的(añña)，元亨寺版譯為「常保持自己之同一性也」，嚴格說來，算是釋義。

216 “Tadevidaṃ viññānaṃ sandhāvati saṃsarati anaññaṃ” ti. 《中部38愛盡大經》(Mahātaṇhāsāṅkhasuttaṃ)。

217 Cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati viññānaṃ, cakkhuvīññānaṃtveva saṅkhyāṃ gacchati.

218 《中部38愛盡大經》(Mahātaṇhāsāṅkhasuttaṃ)。

說法：「若不以結生的方式，有如入[胎]而轉起一般轉起」，「有如」（viya）二字表示僅是譬喻，並非結生識真由母胎之外而來；對此，本《疏》也再次強調：「胎生者的結生，雖然好像從外入母胎而轉起，事實上只是依緣而諸蘊於其處（母胎）初次的生起。」²¹⁹換言之，儘管字面上看，「識入胎」似乎意味識有如不變的梵我，由外而進入母胎，但事實上，結生識不由外而來，結生只是諸蘊在胎內首度生起而已。

因此，識並未先來後去，或是「在此、在彼感受諸善惡業果報的言者、受者」²²⁰的輪迴主體，而是與名色「有如二蘆束，相互依止立」²²¹，相互為緣的緣生法。本《注》所說若識「未先行（pure-cārika）、未取結生於母胎」的「先行」一詞，僅為譬喻說，是故本《疏》釋：先行即先導（pubbaṅgameva）²²²。因為識是俱生諸法的先導，因此，世尊說：「諸法意先導」²²³。菩提長老：心有主導的作用，識為名色的先行乃譬喻說，非約時間說，乃約作為主要因素說。上座部主張心所（名）與心（識）是同生、同滅、同所緣、同依處的²²⁴，此識，注釋文獻說為結生心，

219 Gabbhaseyyakapaṭisandhi hi bāhirato mātukucchiṃ okkamantassa viya hontīpi. Atthato yathāpaccayaṃ khandhānaṃ tattha paṭhamuppattiyeva. (註：Hontī 是 hoti 單數陰性主格的現在分詞。)

220 Yvāyaṃ, bhante, vado vedeyyo tatra tatra kalyāṇapāpakānaṃ kammānaṃ vipākaṃ paṭisaṃvedetī, 佛陀問唵帝比丘，識是什麼，唵帝作此答而遭佛陀叱責。

221 見本〈導論〉，註157。

222 疏：先行即先導（pubbaṅgameva）。

223 「諸法意先導，意主意造作。若以染污意，或語或行業，是則苦隨彼，如輪隨獸足。」了參法師譯，《法句經1》。

224 詳見《阿毗達摩概要精解》〈第二章 心所之概要〉。

自然也不例外。然而，「識入母胎」雖然只是譬喻之說，菩提長老指出，正說明了此識並非憑空而來，而是之前尚有前識，此結生識只是接續了無始以來生生世世的「識之續流」（continuum of consciousness），作為一個剎那的生起而已²²⁵。此識與前識有著相續不一不異的關係；不一，故能離常見，不異，故能離斷見。因此，可以這樣說，止於「名色緣識」、「識緣名色」的緣起序列，較上推至行與無明二支的緣起說，更能凸顯雜染生命無始和無我的涵義。有情的生死輪迴，就在此名色為識緣、識為名色緣、名色與識相互為緣的範圍內轉起，是故本《經》說：「於此範圍，阿難！或生，或老，或死，或歿，或再生；……即：名色與識俱。」「就這麼多」²²⁶，再也沒有別的了，只有名色與識相互為緣而已，沒有所謂的「自我」、主宰者或造物主而有生死輪迴的轉起，可謂徹底揭櫫了緣起無我的真諦。

IV、名言、名言道與「自我」的安立與滅除

緊接其後，本《經》續說此一名色與識俱的五蘊，是：一、增語路（adhivacana-patha）、言語路（nirutti-patha）、施設路（paññatti-patha）的範圍；二、智慧行境（paññâvacaram）的範圍；三、輪轉（vaṭṭam）轉起的範圍。不過，本《經》所言，也就僅止於此了。漢譯四對應經典雖有相關文句，但並無提供更多的資訊²²⁷。因此，以下的探究，主要根據上座部阿毗達摩法義、

225 Bodhi, *The Great Discourse on Causation*, 頁17-18。

226 ettakena 《大因緣經疏》（VRI 2.96）。

227 依譯出年代先後而言，《人本欲生經》作「止是說名止是處。對止是諍本現。當從有慧莫受」。巴漢對讀可知「止是」是 ettāvātā（於此範圍），「諍本現」應指名言概念是生起諍論、諍議的根本。《大因經》

綜合注釋文獻及今人²²⁸解說，嘗試作一詮釋。

一、名言道的四方面

首先，根據菩提長老，增語路、言語路、施設路發生轉起時，關涉了四方面²²⁹：（一）指涉工具、（二）指涉者、（三）指涉的對象、（四）賦予涵義。

（一）指涉工具：即本《經》所說的增語（adhivacana）、言語（nirutti）、施設（paññatti）三者，可以以「名言」（vacanāni）一詞統稱，因為根據《法集論》：

何等法為增語？凡彼彼諸法的稱號、名稱、施設、言說、名、命名、立名、詞、文、稱呼，此等諸法是增語²³⁰。

何等法為言語？凡彼彼諸法中的稱號、名稱、施設、言說、名、命名、立名、詞、文、稱呼，此等諸法是言語。

作「由是增語，增語說傳，傳說可施設有，謂識名色共俱也。」「增語」（adhivacana）即指稱。《大緣方便經》作：「齊是為語，齊是為應，齊是為限，齊是為演說，齊是為智觀，齊是為眾生。」《佛說大生義經》作「汝今當知，諸語言及語言道，非語言及非語言道，所生及所生道，如是二種，皆不離名色。」四者亦皆與名言和名言道有關。

228 主要以菩提長老 *The Great Discourse on Causation* 導論為主，兼及 Piya Tan 的“Mahā, nidāna Sutta”一文，並參考瑪欣德尊者，〈概念法〉及〈概念的產生〉，《阿毗達摩講要》（上集），頁57-65。

229 Bodhi, *The Great Discourse on Causation*, 頁22-23。

230 1313. Katame dhammā adhvacaṇā? Yā tesam tesam dhammānaṃ saṅkhā (稱號) samaññā (名稱) paññatti (施設) vohāro (言說) nāmaṃ (名) nāmakammaṃ (命名) nāmadheyyaṃ (立名) nirutti (詞) byañjanaṃ (文) abhilāpo (稱呼) – ime dhammā adhvacaṇā. Sabbeva dhammā adhvacaṇapathā.

何等法為施設？凡彼彼諸法的稱號、名稱、施設、言說、名、命名、立名、詞、文、稱呼，此等諸法是施設。

可見三語詞同義，皆指名言。雖然後來逐漸發展成有些微的語義差別：「增語」多指一一法的名稱，「言語」指眾人共同安立、約定俗成的語言，而「施設」²³¹則有從經說的「設立、制定」之義，到注釋文獻專指「概念」之義，視上下文脈而定²³²，但三者皆和名言相關，皆不離概念，皆依概念而顯示意義。正如本《疏》指出增語、言語、施設三詞同義 (*adhivacanāniruttipaññattipādāni samānatthāni*)，皆一切名言 (*sabbāni vacanāni*)，因為一切名言，均有此三種特質，雖然用法稍異，但就依概念 (*paññatti*) 而顯示意義而言，三者相同²³³。總之，增語、言語、施設皆是名言概念。

(二) 指涉者：名言道轉起的第二方面為指涉者。本文上節探討的有對觸和增語觸 (本書頁47-51)，正說明了增語路、言語路、施設路三名言道，乃因色、受、想、行、識五蘊共同運作而發生：以名色為緣而有有對觸和增語觸，透過「受的領納性、想的認知性、行的造作性以及識的了別性」²³⁴作為名言的依處、道路 (*patha*) 或境域²³⁵，而有名言道的發生。例如：甲看見乙，甲

231 關於施設的涵義，水野弘元有專文詳論，見：〈施設〉《佛教教理研究——水野弘元著作選集(二)》，釋惠敏譯，頁537-558。

232 本書中，*paññatti* 一詞，凡出於經文或注文引經文處，皆譯為「施設」，屬注釋文獻的解釋則譯為「概念」。

233 見《大因緣經疏》(VRI 2.96)。此處名言概念可和上節所論的「外名」相互發明。

234 《大因緣經疏》(VRI 2.90)。

235 「路」指境域。詳見本《注》譯，註466。

（指涉者）因名色與識的作用——即透過名色與識俱的五蘊作為為路徑，心中生起乙的名字（指涉工具）來指涉乙，即指涉的對象。換言之，指涉者的五蘊，是增語路、言語路、施設路的名言道轉起的範圍。

（三）指涉對象：指涉對象的五蘊，也是增語路、言語路、施設路的名言道轉起的範圍。在此須指出：上座部的增語路、言語路和施設路三名言道，與漢傳佛教的「言語道斷，心行處滅」中的「言語道」一詞的涵義不同²³⁶。本《經》的三「名言道」皆指五蘊本身²³⁷，正如本《注》明確指出：「此[增語路、言語路、施設路]三詞所說，即是成為增語[、言語、施設]等依處的[五]蘊。」（本書頁307）除此之外，本《注》對此稱為三「名言道」的五蘊，尚進一步加以區分：

「增語路」：「增榮、增財」等，未見[其]義，僅涉及言詞所轉起的言說道。「言語路」：「『憶念』是為正念者，『正知』是為正知者」等以涉及原因所轉起的言說道。「施設路」：「明智者聰敏、聰明、賢智、廣學」等，從各種方面使令人知而轉起的言說道。（本書頁307）

236 不能說巴利傳統沒有名言道即指言語本身，因為《相應部》注釋書《顯揚心義》（Sāratthappakāsinī）中的一段文，也有此一涵義：「名言本身即是名言道，或者，之所以稱為名言道，乃因透過名言道而了知涵義」（62 niruttivoya niruttipathā, atha vā niruttiyo ca tā niruttivasena viññātabbānaṃ atthānaṃ pathattā pathā cāti niruttipathā. Sesapadadvayepi eseva nayo. Tīṇipi cetāni aññamaññavevacanānevāti veditabbāni.）（VRI 2.248）。不過，此議題涵蓋甚廣，不在本文討論範圍。此處僅說，本大因緣經、注、疏，皆指出三名言道指五蘊。

237 Bodhi, “Introduction”, *The Great Discourse on Causation*, 頁22。

「增榮」、「增財」是注釋文獻時期印度常見的奴隸名字，奴隸無榮、無財，以「增榮」或「增財」指稱奴隸時，但有空名，未見其義；此奴隸的五蘊是此一增語（即：「增榮」或「增財」）的依處或通道，不出此奴隸的五蘊，是此增語路的範圍。相同地，描述某人因正念、正知而稱為正念正知者時，因為此人的五蘊是此一言語表述（即：「憶念」是為正念者）的依處或通道，因此，此正念者的五蘊即稱為言語路；施設路亦然，指以不同的表述——聰敏、聰明、賢智、廣學，來表達同一概念「明智者」，此明智者的五蘊即稱為施設路。即便《注》文如是細分，所說的不外是名色與識俱的五蘊是增語路、言語路和施設路的範圍。本《疏》再次強調此點：「應知以此三名稱所言的表達的轉起之道，是名色與識俱，即是於此範圍」。²³⁸

此一名言道即五蘊的上座部觀點，亦可從《相應部22蘊相應62言語路經》（*Niruttipathasuttam*）中得到佐證²³⁹：

此三言語路、增語路、施設路，不混淆。往昔未混淆，
[今]不混淆，[未來]不混淆。[此說]不為有智之沙門、婆
羅門所非難。何者三？諸比丘！凡過去、已滅、已變壞之
色，其名稱（*sankhā*）曾有（*ahosi*），其標名（*samañña*）

238 *Evaṃ tīhipi nāmehi vuttassa vohārassa pavattimaggopi saha viññāṇena nāmarūpanti ettāvatāva icchitabbo.* (VRI 2.96)

239 《論事》（*Kathāvatthu*）援引此經佐證上座部不同意說一切有部的三世實有說。根據PCED：《論事》巴利論藏第五部，乃阿育王時代第三結集時（約255 B.C.），由目犍連子帝須（*Moggaliputta-tissa*）所編輯。內容以問答體的形式，闡明錫蘭大寺派所傳承的分別上座部教理，將其他部派學說視為異端，加以批評駁斥，全部由二十三品226條的論點組成，且還涵蓋其他部派對《律藏》和《經藏》的不同解釋。

曾有，其施設曾有，其名稱非現有（atthi），其名稱非將有（bhavissati）。凡過去、已滅、已變壞之受……想……行……凡過去、已滅、已變壞之識，其名稱曾有，其標名曾有，其施設曾有，其名稱非現有，其名稱非將有。²⁴⁰

其後，經文又以相同句型說明未來和現在的五蘊²⁴¹。五蘊有過去、現在、未來的五蘊，過去的色、受、想、行、識五蘊是過去的增語路、言語路、施設路，未來的色、受、想、行、識五蘊即是未來的增語路、言語路、施設路，現在的色、受、想、行、識五蘊稱為現在的增語路、言語路、施設路；三世的五蘊是過去、現在、未來增語路、言語路、施設路的各自範圍，彼此不相混淆。如是，名色與識相互為緣的五蘊，給增語、言語、和施設作為「道路」而指涉自他一一法，形成了所能了知的一切法的範圍，是故《法集論》指出：「增語路即一切法……言語路即一切法……施設路即一切法」²⁴²。

一切法，從另一角度說，若依經說，在眼見色、耳聞聲、鼻嗅香、舌嚐味、身感觸、意念法中，有著一切的範圍²⁴³，也即本

240 《相應部22蘊相應62言語路經》。

241 凡未生、未現之色、受、想、行、識，其名稱、標名、施設「將有」，非「現有」，非「曾有」。凡已生、現生之色、受、想、行、識，其名稱、標名、施設「現有」，非「曾有」，非「將有」。

242 Sabbeva dhammā adhvācanapathā. Sabbeva dhammā niruttipathā. Sabbeva dhammā paññattipathā. (VRI 0.282)

243 《相應部35六處相應23一切經》(Sabbasuttam)：「眼與色、耳與聲、鼻與香、舌與味、身與觸、意與法，諸比丘！此之謂一切。諸比丘！若有人如是言：『我擯斥此「一切」已，而將安立他者為「一切」。』於其，將僅是言語事而已。被問無能解說，更陷困惑。何以故？諸比丘！以非其境界故。」

《經》所說「名色與識俱」的範圍。若依論說，一切法有究竟（paramattha）法與世俗（sammuti）法之別。究竟法包括心、心所、色和涅槃四者²⁴⁴，其中心、心所和色，即是五蘊；世俗法不具自性，並且不是不可再予以解析之法。究竟法與世俗法皆可透過名言的安立施設（paññatti）來表達。

名言的安立施設²⁴⁵，依論教法，區分為「名字概念」（nāmapaññatti）和「意義概念」（atthapaññatti）兩大類。名字概念（令知概念）標指一一法的名稱，令人知一一法；意義概念（所知概念）是名字概念所指涉的法的內容。兩大分類之下又各分若干小類，但與此節的討論相關的是歸於名字概念之下指稱五蘊的「存在概念」（vijjamānapaññatti）²⁴⁶。由於五蘊本身是究竟法，五蘊的名稱是關於存在的五蘊的概念，意即：生滅的五蘊是究竟法，以色、受、想、行、識的名稱來命名究竟法的五蘊，此類的名字概念稱為「存在概念」。究竟法的五蘊是行者智慧所應行、應知的領域，是觀智的對象。但其名稱只是關於存在的五蘊的概念，可以作為究竟法的影像而為人所認知，但在究竟意義上不存在，不是觀智的對象²⁴⁷。在此須說明的是：五蘊雖說為究竟法，但與涅槃之說為究竟法的涵義不同。五蘊仍是無常、苦、無我的有為法，正因其具此有為法的三共相，因此可以是觀智的對象，是智慧可以增長的慧地，是故本《經》說：「於此範圍，是智慧行境」（本書頁117）。

244 關於究竟法，參見《阿毗達摩概要精解》〈第一章心之概要〉，節二。

245 概念屬於法所緣，為六門中的意門所識知。有關概念之分析，參見《阿毗達摩概要精解》〈第八章緣之概要〉，節廿九至節卅二。

246 或有譯為真實的概念。見本注文註腳475。

247 區別究竟法和概念法，在禪觀上甚為重要，依本《經》經句說明，可以「依彼等行相、彼等徵相、彼等標相、彼等示相」而顯示者，是究竟法，反之，則為概念法，換言之，有自性者為究竟法，無者為概念法。

（四）賦予涵義：不論其為究竟法或概念法，指涉者以指涉工具表述一切法時，皆須透過名言概念來表達，並賦予涵義，即是名言道轉起所涉及的第四方面。此時，若不能善分別究竟法與概念法，以名言概念指涉自、他五蘊時——即本《經》所說「為施設此狀態」（本書頁117）及本《注》所釋「為了以『受、想』等名稱施設」（本書頁309）時——往往為概念所困，因此，對一切法賦予涵義時與事實產生了差距。實際上，有情在自身名色與識俱的五蘊範圍內以名言概念指稱自、他一切法時，不過是名色和識的相互作用而已。但執實的眾生於指稱之時，無時無刻不與無明相應，而有我、我所的真實感。因之，無論在指涉者、指涉工具、指涉對象、賦予涵義四方面，皆賦予了種種不如實的涵義。因此，名色與識俱的五蘊成爲惑、業、果報三輪轉起的範圍²⁴⁸——即本《經》所說：「於此範圍，為施設此狀態，輪轉轉起」（本書頁117）。

凡夫所賦予種種不如實的涵義中，影響最爲深遠的，莫過於在約定俗成的名言指稱「我」（*ahaṃ*）的概念之上，賦予一個獨一、不變、主宰的「自我」（*attā*）涵義，本《經》說爲「施設自我」（*attapaññatti*）和「認定自我」²⁴⁹（*attasamanupassanā*），二者皆因見（*diṭṭhi*）而來，皆爲邪見。邪見可分爲三大類²⁵⁰：

（1）撥無因果的決定邪見（*niyatamicchādiṭṭhi*），障礙升天及解脫。（2）宗教或哲學上形而上之見（*diṭṭhigata*），不障生天，但

248 自他五蘊（即名色與識俱）無時不變，但凡夫指涉時執取概念，又於概念上起種種不如理作意。參見：瑪欣德尊者，《阿毗達摩講要》（上集），「六、概念法」及「七、概念的產生」，頁57-65。

249 漢譯阿含譯為「計有我」，見《雜阿含63經》。

250 Bodhi, *The Discourse on the All-Embracing Net of Views*, 頁4。

障解脫，本《經》的「施設自我」屬之。凡夫中的哲學家、理論家，或得定但無慧者，或經一番深思審慮，或依自身禪定經驗，於理念上有系統地建立一個獨一、不變、主宰的「自我」，是為「施設自我」。《梵網經》中所載六十二外道見²⁵¹，是佛世時常見「施設自我」的種類。(3) 薩迦耶見 (sakkāyadiṭṭhi)²⁵²，本《經》的「認定自我」屬之。以下先探討「施設自我」。

二、賦予自我涵義（一）：「施設自我」

雖然佛世時常見的「施設自我」，常見說為六十二外道見，但本《經》以十二種施設來說明：施設自我為有色少量、有色無量、無色少量、無色無量四大類²⁵³；每類又以現今、未來和隨眠的區別而細分為三次類（本書頁119-121），合為十二。本《注》以修遍禪 (kaṣiṇa) 的止禪者執取禪定中現起的禪相——即遍相 (kaṣiṇa-nimittam) 為「自我」來闡釋。禪相是由修止而得的心的影像，為六種意義概念之一²⁵⁴，但得色遍禪者施設或安立禪相為不變的「自我」，賦予禪相「自我」的涵義——就空間言，有有色或無色、少量或無量的不同；就時間言，有常、斷的不同。

251 《長部1梵網經》破斥六十二外道邪見。

252 解釋詳見下文。

253 「無量」的巴利原字直譯應為「無邊」。

254 六種意義概念分別為：形狀概念、組合概念、方向概念、時間概念、空間概念及相概念，遍相等禪相屬於最後一類：相概念。參見《阿毗達摩概要精解》〈第八章〉，節三十之助讀說明。

菩提長老指出，此處《注》以得色遍（*rūpakasiṇalābhiṃ*）的有無來詮釋有色或無色，失之狹隘。正解應為「自我」之有色²⁵⁵。不過，無論「有色」所指為何，所施設之「自我」，其存在性有如龜毛兔角，則是相同的。正如本《疏》指出：「以約究竟義言（*paramatthato*），無有所謂的『自我』，僅是持見者的遍計（*parikappitamattam*）而已。因此，只是他們的『自我』想（*attasaññā*）及其對其性質[如]有色狀態等的遍計而已。」²⁵⁶

其後，《經》文又以與施設「自我」完全相反的方式，說明無施設「自我」的內容：無施設「自我」為有色少量、有色無量、無色少量、無色無量四大類；每類又以現今、未來和隨眠細分為三次類（本書頁121-125），是為無施設自我的十二類。《經》未說明何人無施設自我，《注》指出五類人：「一切聖者無施設，及彼等多聞之三藏持者、二藏持者、一藏持者，乃至已善抉擇、已學成一尼柯耶之說法者及已發[強]觀者」（本書頁321）。其中已發觀者，本《疏》特別說明修觀者並非一開始就能無施設自我，必須是已發動「強觀」（*balavavipassanā*）者；已立於強觀之人，即便無多聞，由於觀之威力（*vipassanāya ānubhāvo*）如此，故能無施設自我。²⁵⁷所述的五類人，由於具智，因此不會在理論上安立「自我」，如《注》說，對於遍禪似相，有「僅是遍禪似相」之智，於無色諸蘊，也是有「僅是無色諸蘊」（本書頁321）之智而已。《疏》又特別指出，得禪及神通者，未必無施設自我。可

255 詳見本《注》譯，註497。

256 *Yasmā attā nāma koci paramatthato natthi. Kevalam pana diṭṭhigatikānam parikappitamattam, tasmā yattha nesam attasaññā, yathā cassa rūpibhāvādiparikappanā hoti.* (VRI 2.97)見本《注》譯，註484。

257 見本《注》譯，註506。

見具智才是無施設自我的要素，充分顯示慧學在佛法中的重要性。

三、賦予自我涵義（二）：「認定自我」

然而，即便有系統地建立「自我」者，其於日常生活中，未必時刻有著「自我」的理論；又，對於大多數的世間人而言，理念上並無建立「自我」，但觀念上仍然認為或此或彼為「自我」，即是「認定自我」。認定的巴利字是名詞 *passanā*（見、視），其動詞是 *passati*（見為、視為），名詞 *passanā* 加上接頭詞 *sam-* 和 *anu-* 而成的 *attasamanupassanā*，直譯為「自我之認定」，即視之為自我、計執為自我之義。《相應部22蘊相應47認定經》（*Samanupassanāsuttaṃ*）中，佛陀說明凡夫認定自我時，皆於五取蘊或其一而認定：

諸比丘！凡沙門或婆羅門，認定種種為自我之時，皆認定五取蘊或其一[為自我]……認定色是「自我」，或「自我」擁有色，或色在「自我」中，或「自我」在色中；受……想……行……他認定識是「自我」，或「自我」擁有識，或識在「自我」中，或「自我」在識中。²⁵⁸

凡夫計執五蘊而有的認定自我，稱為「薩迦耶見」（*sakkāya-ditṭhi*），共二十種——色即是「自我」（*attā*），「自我」擁有

258 *Ye hi keci, bhikkhave, samaṇā vā brāhmaṇā vā anekavihiṭaṃ attānaṃ samanupassamānā samanupassanti, sabbete pañcupādānakkhandhe samanupassanti, etesaṃ vā aññataraṃ. 《相應部22蘊相應47認定經》（Samanupassanāsuttaṃ）。*

色，色在「自我」之中，「自我」在色之中，以此類推其餘四蘊而合爲二十。²⁵⁹「薩迦耶見」爲音譯，意譯是「有身見」，字頭sat- 指存有、存在的，「身」（kāya）指集合體，二字合爲sakkāya，指存在的五取蘊的集合體。凡夫於此存在的五取蘊的聚合中，錯覺有一個獨一、恆常、自主的「自我」存在，於此錯覺中的常、一、自主的「自我」之外，尚認定或彼或此爲自我，巴利經句描述爲「ayam（此）aham（我）asmi（是）」，漢文說爲「此（ayam）是我」，屬於薩迦耶見，²⁶⁰和描述阿羅漢定型句中否定「此是我」（eso'ham asmi）中的此（eso），所指不同。²⁶¹

凡夫由於「自我」觀念根深柢固，加之施設自我或認定自我，因此難以理解緣起無我的甚深性，甚至在佛陀開示緣起無我的當下，仍不斷地追問「誰觸」、「誰受」²⁶²：

緣六處有觸。「然則，尊師，誰觸？」世尊言：「非適當之問。」我不言[有人]觸，我若言[有人]觸，則其問「然則，尊師，誰人觸」適當，然我不如是言。凡有人問未如是言[有人觸]之我：「然則，尊師，緣何有觸？」方為適

259 參見《阿毗達摩概要精解》〈第七章〉，節七；《中部44有明小經》（Cūlavēdallaśuttam）；《相應部22蘊相應》。

260 《中部148六六經》（Chachakkasuttam）。

261 經中常以「此非我所，此（eso）非是我，此非我之自我」（netam mama nesohamasmi, na eso me attā）描述阿羅漢。其中nesohamasmi是「na（非）eso（此）aham（我）asmi（是）」的縮簡，是故《顯揚心義》（Sāratthapakāsinī）注解「『我**是**此』乃慢執」（Esohamasmīti mānagāho），非屬邪見。

262 正如菩提長老於 *The Great Discourse on Causation* 的導論中指出，頁24–25。

當之問。此為適當之答：「緣六處有觸，緣觸有受」。

「然則，尊師，誰受？」……。²⁶³

可見緣起的甚深性（gambhīratā）於眾生難解，其因除了眾生愛、樂、欣、喜阿賴耶²⁶⁴（即：貪著、愛）外，實由於凡夫有牢不可破的「自我」執的預設立場。

四、《大因緣經》約受破除「認定自我」

此一眾生於五蘊執持「自我」的「認定自我」，本《經》僅就五蘊中的受來說明（本書頁323），分為三類，認為：（一）受是「自我」，此一立場本《注》說明為「受蘊為依處之薩迦耶見」。《經》對受是「自我」，破斥如下：然而受有樂受、苦受、不苦不樂受三種，感知其中之一時，則無從感知其餘二者，而三受又皆是「無常、有為、緣生、盡法、衰法、逝法、滅法」，因此，若認定三受之一為「自我」，彼受滅時，「自我」則滅，與「自我」是「常恆住不變易」的定義不合，故，「受是我之『自我』」不成立。《注》進一步說明：若不認定「自我」為三受之一，但認定為三受的總合為自我者，則自我成一生滅的混合法。然執三受為自我者，不僅不認可此自我無常，亦不認可

263 《相應部12因緣相應12牟犁破群那經》（Moliyaphaggunasuttam）。

264 《中部26聖求經》認為原因在於眾生愛、樂、欣、喜阿賴耶（ālaya），「我所證法（《聖求經注》：「指四聖諦」），甚深、難見、難覺、寂靜、勝妙、非推論行境、微妙、智者所體驗。然此有情眾，喜阿賴耶、樂阿賴耶、悅阿賴耶。此喜阿賴耶、樂阿賴耶、悅阿賴耶之有情眾，此處乃難見，即：此緣性、緣起；此處亦難見，即：一切行之止、一切依之捨、愛盡、離貪、滅、涅槃。」《聖求經注》說阿賴耶指所貪著的五種欲貪對象以及渴愛之念想。

於一剎那有多受之生，因此亦不成立。（二）「自我」不是受，也不感知受。此一立場，《注》說明為「色蘊為依處之[薩迦耶見]」。《經》於此的破斥：完全沒有受的地方，無有「我是」（*asmi*）的存在感，亦即，沒有我的存在；《注》也指出，只是純色蘊，有如棕櫚風扇或窗櫺處，如何能是「自我」？因此亦不成立。（三）「自我」不是受，但「自我」是受法（*vedanā-dhammo*），可以感知和領納「受」。《注》說明此立場為「想、行、識蘊為依處之[薩迦耶見]」。由於「自我」不是受，不會因受有生滅而「自我」有生滅，但因可感知和領納「受」，不是無生命的純色法，因此避免了前兩者的過失。然而，仍不免有一種過失，即《經》所說的：「若受全然無餘盡滅，悉無有受時」，無法成立「此是我」（*ayam aham asmi*）；《注》說，因受滅而想、行、識蘊必然同滅，無法說此三蘊之一為自我，或此三蘊整體為自我，因此第三種立場亦不成立。總之，種種的認定「自我」和施設「自我」，不過是持見者的遍計而已，《注》以有如「兔角之銳利」來形容，意即：兔角已不存在，何來銳利之有？

五、「我是此」（*ayam aham asmi*）與「我是」（*aham asmi*）的差別

對於《經》以受顯示薩迦耶見的「我是此」或譯「此是我」句，《注》說明受滅之時，想、行、識三蘊必然與受同滅，不可能有「我是此」或「我是」的執取（本書頁329-331）。「我是此」和「我是」二者有何不同？上座部主張前者由見生，後者不是見，而是一種慢（*māna*）、欲（*chanda*）和隨眠（*anusaya*），

由根本無明生²⁶⁵。「我是」是「我是此」的根源，後世唯識學所說的「俱生我執」和「分別我執」²⁶⁶，與此有類似之處。當然原始佛法無第七、第八識之說，不過《相應部22蘊相應47認定經》（*Samanupassanāsuttaṃ*）提及無聞凡夫有「我是」與「我是此」兩者：「無聞凡夫，為無明觸所生受（*avijjāsamphassajena vedayitena*）所觸時，有『我是』、『我是此』、『我將是』、『我將不是』、『我將是有色』、『我將是無色』、『我將是有想者』、『我將是無想者』、『我將是非想非非想者』」²⁶⁷。凡夫因先有「我是」之執，然後認定自我，甚至更進一步以種種見來施設自我。換言之，之所以視此為我或視彼為我，根本的原因還在於有「我是」之執：「此認定²⁶⁸是不離其『我是』的」²⁶⁹。

已斷薩迦耶見的初果至三果的有學，只捨斷了「我是此」，但未捨斷「我是」，尚有「我是」之慢。源於根本無明的「我是」

265 “the basic ignorance”, Bodhi, *The Great Discourse on Causation*, 頁 32。

266 《成唯識論》：「然諸我執，略有二種：一者俱生、二者分別。俱生我執，無始時來虛妄熏習內因力故恒與身俱，不待邪教及邪分別任運而轉，故名俱生。此復二種。一常相續在第七識，緣第八識起自心相執為『我』。二有間斷在第六識，緣識所變五取蘊相，或總或別起自心相執為『我』。此二我執，細故難斷，後修道中數數修習勝生空觀，方能除滅。分別我執亦由現在外緣力故，非與身俱。要待邪教及邪分別，然後方起，故名分別。」（T31, no.1585, p.2a）

267 *Avijjāsamphassajena, bhikkhave, vedayitena phutṭhassa assutavato puthujanassa ‘asmī’ tīpissa hoti; ‘ayamahasmī’ tīpissa hoti; ‘bhavissa’ ntipissa hoti; ‘na bhavissa’ ntipissa hoti; ‘rūpī bhavissa’ ntipissa hoti; ‘arūpī bhavissa’ ntipissa hoti; ‘saññī bhavissa’ ntipissa hoti; ‘asaññī bhavissa’ ntipissa hoti; ‘nevasaññīnāsaññī bhavissa’ ntipissa hoti.*（VRI 2.44）

268 指認定五蘊或其一為「自我」。

269 *Iti ayañceva samanupassanā ‘asmī’ ti cassa avigataṃ hoti.*（VRI 2.44）

之感，有如藕斷絲連，以菩提長老的話語來形容：「主體性氣味」（“odour of subjectivity”）²⁷⁰，一縷猶存。而依上座部法義，只要「我是」之慢尚存，即還有無明，即有輪迴的再有：「『我是』不離時，則有五根的下生²⁷¹：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根。諸比丘！有意，有法，有無明界²⁷²。」²⁷³

《相應部22蘊相應89差摩經》（*Khemakasuttam*）²⁷⁴明白指出有學和阿羅漢的區別之一，在於「我是」執的有無斷除。經言：差摩尊者病重時，諸上座比丘遣一比丘探病，並詢問：色取蘊、受取蘊、想取蘊、行取蘊、識取蘊，此等五取蘊²⁷⁵中，何者差摩尊者認定為「自我」或「我所」？（*kiñci attam vā attaniyam vā samanupassati’ ti*）差摩尊者答：「於此五取蘊中，我不認定何者為我或我所。」因此可以確知差摩尊者至少證得初果²⁷⁶，《差摩經疏》指出或有說為不還果，或有說為一還果²⁷⁷。而經中未證果

270 Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*, 頁1083。

271 《相應部》注=《顯揚心義》（*Sāratthappakāsinī*）：下生指生起（*nibbatti*）。（VRI 2.239）

272 意指業意，法指所緣，無明界指速行剎那的無明（*Manoti idam kammamanam sandhaya vuttam. Dhammāti ārammaṇam. Avijjādhātūti javanakkhaṇe avijjā*）。同上註。

273 *Asmī’ ti kho pana, bhikkhave, avigate pañcannaṃ indriyānaṃ avakkanti hoti. Atthi, bhikkhave, mano, atthi dhammā, atthi avijjādhātu.*（VRI 2.44）。漢譯相應經為《雜阿含63經》：「如是愚癡無聞凡夫，計我、無明、分別如是觀，不離我所；不離我所者，入於諸根；入於諸根已，而生於觸；六觸入所觸，愚癡無聞凡夫生苦樂，從是生此等及餘。」

274 漢譯相應經為《雜阿含103經》。

275 五取蘊：此處漢譯五受陰。

276 Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*, 頁1083，註176。

277 *Anāgāmī kira khemakatthero, “sakadāgāmī” ti keci vadanti.*（VRI 2.221）

的諸上座比丘推論他是漏盡阿羅漢。對此，差摩尊者表明，因為他於五取蘊未離「我是」，因此不是漏盡阿羅漢：「我於此五取蘊²⁷⁸中，不認定何者為我或我所，然我非漏盡阿羅漢。我雖於五取蘊未離『我是』，然不認定『我是此』。」²⁷⁹差摩尊者又進一步說明「我是」和五取蘊的關係是：色非「我是」，然非除色之外是「我是」，其餘四蘊，亦復如是。之後，又以蓮花香作喻：若有人說蓮花之香是「瓣香」、「色香」或「蕊香」，皆非正說，花香方為正說。換言之，花瓣、花色、花蕊皆為花的一部分，如同一一蘊是五蘊的一部分，整體雖說花有香，但香不在花瓣、花色或花蕊；相同地，有學聖者雖不認定色、受、想、行、識為自我，換言之，雖無薩迦耶見，但於整體的五蘊，仍有未離「我是」之感：

「如是，友！我不言色是『我是』，亦不言離色是『我是』；不言受……不言想……不言行……我不言識是『我是』，亦不言離識是『我是』，友！我雖於五取蘊未離『我是』，然我非『我是此』。友！即使聖弟子的五下分結已斷，其殘餘於五取蘊之『我是』慢、『我是』欲、『我是』隨眠仍未根絕」（pañcasu upādānakkhandhesu

278 五取蘊的定義，參見《阿毗達摩概要精解》〈第七章〉，節卅五。

279 “... Imesu khvāhaṃ, āvuso, pañcasu upādānakkhandhesu na kiñci attamaṃ vā attaniyaṃ vā samanupassāmi, na camhi arahamaṃ khīṇāsavo; api ca me, āvuso, pañcasu upādānakkhandhesu ‘asmī’ ti adhigataṃ, ‘ayamahasmaṃ’ ti na ca samanupassāmi” ti. (VRI 2.118) 雖然此經句 Be、Ce、PTS 三版本皆作 asmī ti adhigataṃ，已證得「我是」，法義上說不通。菩提長老推斷為版本訛誤，引證他經形容阿羅漢已離「我是」(asmī ti vigataṃ)，主張此處應作 asmī ti avigataṃ：[於五取蘊]未離「我是」。此處採長老說法。詳見 *The Connected Discourses of the Buddha*，頁1083，註176，及頁1057，註61。

anusahagato ‘asmī’ti māno, ‘asmī’ti chando, ‘asmī’ti anusayo
asamūhato) ²⁸⁰。

那麼，已斷五下分結的聖弟子，如何斷「我是」慢、「我是」欲、「我是」隨眠？差摩尊者說於五取蘊隨觀生滅而住：「『如是色，如是色之集起，如是色之滅沒；如是受，如是受……如是想……如是行……如是識，如是識之集起，如是識之滅沒。』其於五取蘊隨觀生滅（udayabbayānupassino）而住時，其殘餘於五取蘊未根絕之『我是』慢、『我是』欲、『我是』隨眠亦達根絕。」²⁸¹ 差摩尊者說法時，說法者與聽法者俱證阿羅漢果：「解說之時²⁸²，六十位上座比丘與差摩尊者之心，以無執取而由諸漏解脫。」²⁸³

更確切地說，「我是」就是有我存在、我在之義；換言之，即是「有我」²⁸⁴之義。凡夫和有學皆有我，但其內容不同：凡夫的有「我」（aham），包括獨一、不變、主宰的「自我」（attā）及源於根本無明的我慢、欲、隨眠；有學的有我，無獨一、不

280 Kiñcāpi, āvuso, ariyasāvakassa pañcorambhāgiyāni saṃyojanāni pahīnāni bhavanti, atha khvassa hoti – ‘yo ca pañcasu upādānakkhandhesu anusahagato asmīti māno, asmīti chando, asmīti anusayo asamūhato.

281 “... Tassa imesu pañcasu upādānakkhandhesu udayabbayānupassino viharato yopissa hoti pañcasu upādānakkhandhesu anusahagato ‘asmī’ ti, māno ‘asmī’ ti, chando ‘asmī’ ti anusayo asamūhato, sopi samugghātaṃ gacchatī’ ti. (VRI 2.120)

282 直譯：此解說被說之時。

283 《相應部22蘊相應89差摩經》(Khemakasuttam)。

284 水野弘元，《パーリ語辞典》：asmīti-:[asmi-iti]「我ありと」の。~anusaya 我隨眠。~chanda 我欲。~māna 我慢。

變、主宰的「自我」的成分，但我慢、欲、隨眠，仍錯覺有個我存在。根據上座部教義，唯有斷了十結²⁸⁵的阿羅漢，才是真正的無我。

由於阿羅漢已斷除俱生的我執——「我是」（*aham asmi*）之慢、欲、隨眠，因此，他使用約定俗成的名言概念「我」（*aham*）指涉自身內外時，沒有任何主體性的涵義指涉，換言之，不造作我，即不造作我所，如《增支部3集32經》說：「於此俱識之身，能不造作我（*ahaṅkāra*）、造作我所（*mamaṅkāra*）、慢隨眠；於外一切相，能不造作我、造作我所、慢隨眠」²⁸⁶。造作我由見（*diṭṭhi*），妄想造作「我是此，我是彼」；「造作我所」是愛（*taṇhā*），妄想造作有屬於我者；「我是」（*aham asmi*）是慢。無有見與愛時，稱之為於世間無彼作（*atammayo*）²⁸⁷，無認同於任何事物，證得阿羅漢，正如本《經》說：「彼不如是認定時，於世間無任何執取；無執取時，無所擾動；無擾動時，自證般涅槃²⁸⁸，了知『出生已盡，梵行已立，應作已作，無復於此。』」（本書頁131）

285 果位與斷結的關係，詳見《一切漏經注》書末附表一及附表二。

286 造作我（*ahaṅkāra*）是見（*diṭṭhi*），為初果聖者所斷。有我即有屬於我的，即是造作我所（*mamaṅkāra*），造作我所不是見，而是愛（*taṇhā*），至阿羅漢方斷。

287 《增支部6集104無彼作經》之注說明：彼作（*tammayo*）指愛和見（*taṇhādiṭṭhiyo*），無彼作（*atammayo*）指無有愛和見。但《中部113善士經》（*Sappurisasuttaṃ*）和《中部137六處分別經》（*Saḷāyatanaṅgavibhaṅgasuttaṃ*）的注，說明彼作性指愛（*taṇhā*），無彼作性指無渴愛（*Atammayatāti tammayatā vuccati taṇhā, nittaṇhāti attho*）。

288 *parinibbāyati* 音譯般涅槃，意譯圓寂，可指佛陀或阿羅漢的入滅，也可指入滅前的漏盡證涅槃。詳本《注》譯，註564。

由於阿羅漢徹底了知無我，對「我」（aham）不會有常、斷見，因此本《經》說，對於如是解脫的阿羅漢，若有人說他持有「如來死後有、如來死後無、如來死後亦有亦無、如來死後非有非無」之見，則不恰當，因為這四句皆有主體性²⁸⁹的指涉涵義，但阿羅漢對於自、他，並沒有賦予此一涵義，然深知名言，善用名言，轉起名言但不為名言概念所困。因為凡名言所及、名言道所及、智慧及智慧行境所及，以及惑業苦輪轉所及，阿羅漢皆已證知：「凡增語所及，凡增語路所及，凡言語所及，凡言語路所及，凡施設所及，凡施設路所及，凡智慧所及，凡智慧行境所及，凡輪轉轉起所及——比丘由證知彼²⁹⁰而解脫。」（本書頁133）正如於其他經中世尊對質多（Citta）長老說：「質多！此等世間之名稱、世間之言語、世間之言說、世間之施設，如來以之表達而無執取。」²⁹¹正因為如此，阿羅漢的增語觸是唯作觸。

最後說明一點，雖然「施設自我」和「認定自我」皆由見而來，不過根據上座部阿毗達摩，二者歸於四取之中。四取——欲取（kāmuṇāpādāna）、見取（diṭṭhupādāna）、戒禁取（sīlabbatupādāna）、我語取（attavādupādāna）（本書頁363），注釋文獻分別如下：「欲取」，狹義言，指對欲樂的強烈愛渴；廣義言，指對世間任何法的愛渴。「見取」，指執取邪見，如道德

289 Bodhi, *The Great Discourse on Causation*, 頁38。

290 「彼」：指「凡增語所及，凡增語路所及，凡言語所及，凡言語路所及，凡施設所及，凡施設路所及，凡智慧所及，凡智慧行境所及，凡輪轉轉起所及。」

291 “Imā kho citta, lokasamaññā lokaniruttiyo lokavohārā lokapaññattiyo yāhi tathāgato voharati aparāmasan” ti. (VRI 1.179) 《長部9布叱婆樓經》(Poṭṭhapādasuttam)。

上的無作見、命定見，或臆測見如六十二外道見。「戒禁取」，指以為宗教儀式、苦行及其相關的戒禁能令行者解脫。「我語取」指執取「薩迦耶見」（sakkāyadiṭṭhi）²⁹²。後二者其實也是邪見，只是特別提出說明，是以《法集論》說：「除戒禁取及我語取，一切之邪見亦為見取」²⁹³。「施設自我」屬四取中的見取²⁹⁴，「認定自我」屬我語取²⁹⁵，而四取正是本《經》中緣起中取支的定義，因此，本《經》有關施設自我和認定自我的部分，看似偏離了緣起的主題，其實可以視為取支的探討²⁹⁶。

V、上座部所主張的兩類阿羅漢

本《經》最後主題在說明解脫道的最高目標——阿羅漢，可分為兩類：慧解脫（paññāvimutta）和俱分解脫（ubhatobhāgavimutta，簡稱為俱解脫）。經文先列舉九有情居，即七識住²⁹⁷再加上無想處和非想非非想處的二處，然後指出：若比丘如實知此九有情居的集、滅、味、患、離，由無執取而成

292 參見本《注》譯，註661。

293 《法集論》〈第三篇概說品12取聚1215〉（1221 Thapetvā sīlabbatupādānaṅca attavādudupādānaṅca sabbāpi micchādiṭṭhi diṭṭhupādānaṃ）。

294 北傳看法相同，印順法師：「取有欲取、見取、戒禁取、我語取四種……內心執取自我（我語取）……。」《唯識學探源》，頁13。

295 指《攝阿毗達摩義論》，參見《阿毗達摩概要精解》〈第七章〉，節七之助讀說明。

296 Bodhi, *The Great Discourse on Causation*, 頁29。

297 關於識住，根據經說，有根據識於不同生存地結生生起而區分，說為「七識住」者，如本《經》；也有根據識的依處——其他四蘊——而區分，說為「四識住」者，如《相應部22蘊相應54種子經》（Bhijassuttam）以及《長部33等誦經》（Saṅgītissuttam）。

爲解脫者，是爲慧解脫阿羅漢（本書頁133-137）。其次，列舉八解脫，然後指出：若比丘對此八解脫，依順、逆、順逆次序，隨欲入、住、出自在，滅盡諸漏，則是俱解脫中最超上與妙勝者。（本書頁139-141）

一、五種慧解脫²⁹⁸阿羅漢

首先，本《注》列出慧解脫者有五種——乾觀者（*sukkhavipassaka*）或稱純觀乘者（*suddha-vipassanā-yānika*）以及證得色界四禪之一而證阿羅漢果者²⁹⁹：

「慧解脫」：由慧而解脫，意即：「無證八解脫，僅以慧

298 巴利四部中，提及和「俱解脫阿羅漢」相對的「慧解脫阿羅漢」一詞的經典如下：《相應部》中，嚴格說來只有一經：《第8婆耆舍相應7自恣經》（*Pavāraṇāsuttam*），世尊說明參加自恣的五百比丘中，有六十位是三明者，六十位是六神通者，六十位是俱分解脫者，其他為慧解脫者。其餘提及「慧解脫」一詞的共二十九經，但都是用以形容漏盡阿羅漢的「無漏心解脫、慧解脫」的定型句，非指「慧解脫阿羅漢」。《中部》只有二經，即界定七類聖者的《70枳吒山邑經》（*Kitāgirisuttam*）及《65跋陀利經》（*Bhaddālisuttam*），後者只是列舉名字而已。《長部》中有三經：本《經》、《28自歡喜經》（*Sampasādanīyasuttam*）及《33等誦經》（*Saṅgītisuttam*），第三經僅列舉名字而已。《增支部》有六經：《2集48經》（列舉而已）、《7集14經》（列舉七類人，無上福田）、《7集56經》（其中六類）、《8集22經》（列舉而已）、《10集16經》（列舉而已）、《9集45俱分解脫經》（*Ubhatobhāgavimuttasuttam*）。

299 《相應部12因緣相應70須尸摩經》（*Susimasuttam*）中的慧解脫阿羅漢是否有色界禪，溫宗堃有專文詳盡探討，並有多篇相關論文，詳見溫宗堃の風培基 <http://tkwen.sutta.org/>。漢傳對應《須深經》中慧解脫阿羅漢無四色禪。北傳所稱「全分慧解脫」者，若依上座部的劃分，屬乾觀者。

力，使名身及色身[於未來]不轉起³⁰⁰而解脫。」彼（慧解脫阿羅漢）有五種：乾觀者以及立於初禪等[四禪]之一而證阿羅漢者。此亦為[《人施設》]所言：「何人慧解脫？在此，有人未以身觸八解脫而住，以慧見已，其諸漏盡，此人稱為慧解脫者。」（本書頁363-365）

八解脫（aṭṭha vimokkhā）雖名為解脫（vimokkha），但非究竟的解脫（vimutti），而是定，正如本《注》所釋二涵義：「以何義而為解脫？以增上解脫³⁰¹義。又，何謂此增上解脫義？由相違諸法善解脫之義；以及以歡喜於所緣之方式而善解脫之義。」（本書頁369）由相違諸法解脫，指色界禪以鎮伏斷的方式，降伏相違諸法如五蓋等³⁰²；又因歡喜於所緣，傾向、釋放於所緣。兩者皆指定（samādhī），其實就是九等至（samāpatti）³⁰³的內容，其中的四色界禪合說為前三解脫，加上四無色界定及滅盡定，成為八解脫；雖然皆是定，但第八解脫——想受滅定（即滅盡定 nirodhasamāpatti），由於是三果以上聖者才能入的定，也有慧的成分³⁰⁴。

慧解脫的第一類——乾觀者³⁰⁵，「因無止修潤澤的性質，其觀

300 疏：指於未來。

301 漢譯常見譯為「勝解」，參見本《注》譯，註667、671。

302 《疏》如是解。

303 Ñāṇamoli & Bodhi (1995), *The Middle Length Discourses of the Buddha*, 頁1198, 註188。

304 菩提長老：因為是三果聖者和阿羅漢才能入之定。

305 參見溫宗堃〈巴利註釋文獻裡的乾觀者〉，《正觀》，第33期（2016）。

乾、粗，或無滋潤」³⁰⁶，「以觀為乘」³⁰⁷，「了知之時解脫，是慧解脫，『未觸初禪』，以遍知等，了知通達四諦，以完成了（通達）最極致的作用而有的殊勝解脫。」³⁰⁸無有禪那，的確是無證八解脫，僅以慧力解脫³⁰⁹。不過，根據上座部注釋傳統的主張，乾觀者「未觸初禪」，僅指其證四聖諦之前，沒有先證得世間禪定，但證時則有和初禪相等的定力³¹⁰。因為所有的行者，於證出世間道之時，都得圓滿八支聖道中的正定³¹¹。而正定，根據經說，其定義為色界的四個禪³¹²。換言之，乾觀者證阿羅漢時³¹³，其正定生起於出世間初禪，是故《清淨道論》指出：「以觀的決定的乾觀行者（無禪那者）的生起之[聖]道……是屬於初禪（paṭhamajjhānikāva）的。」³¹⁴而其餘四類慧解脫阿羅漢，具色界禪。既已具禪定，為何本《注》文仍說是「無證八解脫，僅

306 詳見本《注》譯，註665。

307 《疏》：vipassanāyānikoti katvā。

308 同上註：Pajānanto vimuttoti vā paññāvimutto, paṭhamajjhānaphassena vinā parijānanādippakārehi cattāri saccāni jānanto paṭivijjhanto tesam kiccānaṃ matthakappattiyā niṭṭhitakiccatāya visesena muttoti vimutto。此處疏中「未觸初禪」一詞，根據菩提長老，僅指乾觀者（見 *The Great Discourse on Causation*，頁103）。

309 雖然在上座部聖典五部中，未見明白提出乾觀，但正如溫宗堃指出：「然確有乾觀聖者乃至乾觀阿羅漢」，見本〈導論〉，註299。

310 「不論是純觀行者或止行者，一切道心與果心都是一種禪那心。」詳見《阿毗達摩概要精解》〈第一章〉，節三十至三十一之助讀說明。

311 詳見《清淨道論》〈21說行道智見清淨品〉，底本頁碼667。

312 見《相應部45道相應8分別經》（Vibhaṅgasuttam）。

313 《增支部4集170雙運經》（Yuganaddhasuttam）中阿難曾說，於其面前宣稱得阿羅漢者，其修行方法總說有四種：先止後觀、先觀後止、止觀雙運及意為法之掉舉所執。

314 詳見《清淨道論》〈21說行道智見清淨品〉，底本頁碼667。

以慧力」解脫呢？豈非自語相違？欲解決此難題，須對「證八解脫」一詞的內涵有進一步的說明。

首先，八解脫的前三解脫，雖然即是四色界禪，但只證得色界禪，未得無色界定，不能稱為「證八解脫」。因為根據上座部教義，無色界定是俱解脫者所須具備最低限度的定，可從《枳吒山邑經》（*Kitāgirisuttam*）³¹⁵中明確看出。此經以根性³¹⁶區分聖者為七類³¹⁷，與大多數經典依四道四果區分為四雙八輩不同。七類中的首二類，即是俱解脫者和慧解脫者：

何人為俱分解脫者？諸比丘！在此，某人以身觸而住彼等超越色之無色寂靜解脫，以慧見已，彼之諸漏已滅盡。諸

315 《中部70枳吒山邑經》，漢傳對應經典為《中阿含大品195阿濕貝經》。

316 Ñāṇamoli & Bodhi (1995), *The Middle Length Discourses of the Buddha*, 頁1274, 註701。此中根性指信、進、念、定、慧五根中那一根較強或明顯。有學聖者中，隨信行者信根增上，隨法行者慧根增上，信解脫者（或信勝解者）信根增上，見至者慧根增上，身證者定根增上；無學聖者中，慧解脫者慧根增上，俱解脫者定、慧根增上。漢傳《阿毘達磨大毘婆沙論》卷54說由五緣故，分七類：「如何立七補特伽羅。答由五緣故建立七種。一由加行故。二由根故。三由定故。四由解脫故。五由定及解脫故。由加行故者。謂隨信行及隨法行。由根故者謂信勝解。及見至。由定故者謂身證。由解脫故者謂慧解脫。由定及解脫故者謂俱解脫。」（T27, no.1545, p.280b25–30）

317 其餘五者為有學聖者：……某人以身觸而住……無色寂靜解脫，然以慧見已，一些漏已滅盡……謂身證者（*kāyasakkhi*）。……某人未以身觸而住……無色寂靜解脫，然以慧見已，彼之一些漏已滅盡……謂見至者（*ditṭhippatto*）。……某人未以身觸而住……無色寂靜解脫，然以慧見已，彼之一些漏已滅盡……信解脫者（或譯信勝解者）（*saddhāvimutto*）。某人未以身觸而住……無色寂靜解脫……隨法行者（*dhammānusārī*）。某人未以身觸而住……無色寂靜解脫……隨信行者（*saddhānusārī*）。

比丘！是人謂俱分解脫者……何人為慧解脫者？諸比丘！
在此，某人未以身觸而住彼等超越色之無色寂靜解脫，
然以慧見已，彼之諸漏已滅盡。諸比丘！是人謂慧解脫
者。³¹⁸

「以身觸」（kāyena phusitvā）之「觸」是「達到」之義³¹⁹；
「未以身觸」則無達到無色界定，至多僅有色界第四禪的定力；
「以慧見」指「以慧見[四]聖諦」³²⁰。引文中兩類阿羅漢皆以慧
而達漏盡，不同處在於證阿羅漢果前，是否有超越色界的定力。
色界禪確實是解脫，但不是極超勝（sātisaya）的定：「雖得色
禪解脫，但沒有依止極超勝的定」³²¹，顯然地，無色界以上方
是極超勝之定，僅具色界禪而證阿羅漢者，「以缺乏極超勝定
力故」³²²，仍以「僅以慧力」來形容。換言之，行者修定輾轉增
上時，至少證得了空無邊處定（無色界的第一個定，即第四解
脫），其所具有的四色界禪定力，才堪稱證得八解脫的範圍。

318 Ekacco puggalo ye te santā vimokkhā atikkamma rūpe āruppā te kāyena phusitvā viharati paññāya cassa disvā āsavā parikkhīṇā honti. Idha, bhikkhave, ekacco puggalo ye te santā vimokkhā atikkamma rūpe āruppā te na kāyena phusitvā viharati, paññāya cassa disvā āsavā parikkhīṇā honti.

319 《枳吒山邑疏》：Phusitvā patvā。《中部70枳吒山邑注》「以身觸」意即「以俱生名身觸」（Kāyena phusitvāti saḥajātanāmakāyena phusitvā）。《中部95商伽經疏》（Caṅkīsuttam）：「『以俱生名身觸』意即『以[與]道[與]慧俱生之名身觸』。」（Sahajātanāmakāyenaṭi maggapaññāsahajātanāmakāyena。）

320 《中部70枳吒山邑注》。

321 Adhigatepi hi rūpajjhānavimokkhe na so sātisayasamādhinissitoti. 《增支部7集14經》。

322 Sātiyassa samādhibalassa abhāvato. 《疏》。

五種慧解脫中，乾觀者沒有禪定，理應無神通³²³，因此對於本《經》所說，觀所有九有情居中七識住的集、滅、味、患、離，而成慧解脫，應是觀現前自身識的集、滅、味、患、離，至於其他的生存地的集、滅、味、患、離，當以歸納推理而得之，其餘四種有色界定而無修神通的慧解脫阿羅漢亦然³²⁴。

二、五種俱解脫阿羅漢

無色界定是俱解脫阿羅漢的最低限度定力，由於無色界定加上其上之定共五種：空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定，以及三果聖者以上方能入的滅盡定，因此，依之而解脫的俱解脫阿羅漢於本《注》中也就說為五種：「由空無邊等處其一出，而證阿羅漢者；以及已成阿那含，由滅[受想定]出而證阿羅漢者。」（本書頁377）換言之，若阿羅漢的定，至少具空無邊處定或其上之定之一者，即可稱為俱解脫。是故《疏》說明：「得無色界禪定之一者，即可謂得八解脫者³²⁵。」但如此

323 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷109：「問此中數說慧解脫者起他心智。此起必依根本靜慮。若慧解脫亦能現起根本靜慮。豈不違害蘇尸摩經。彼經中說。慧解脫者不能現起根本靜慮。答慧解脫有二種。一是少分。二是全分。少分慧解脫於四靜慮能起一二三。全分慧解脫於四靜慮皆不能起。此論中說少分慧解脫。故能起他心智。蘇尸摩經說全分慧解脫。彼於四靜慮皆不能起。如是二說俱為善通。由此少分慧解脫者。乃至能起有頂等至但不得滅定。若得滅定名俱解脫。」（T27, no.1545, p. 564b5-15）

324 上座部的主張，神通需修而成，關於六種神通的修法，可參見《攝阿毗達摩義論表解》，附錄9-9。

325 **疏**：[問:]從四無色界定的其中之一而出定，是約得空無邊處等其中之一而說，還是約得所有無色定者而說？[答:]隨你所欲，兩者相同，若約得所有無色定者而說，沒有什麼矛盾。[問:]然而，其處[若]約得[四無色界定]其中之一者而說，會和「當比丘順入、逆入、順逆入此八解脫」的經文相違[按:此處問者對原經文了解有誤，經文所說

一來，若只證得無色界最低限度的定（空無邊處），只有四解脫³²⁶，如何說為證八解脫呢？注釋傳統有二說：（一）以整體來說明部分，雖僅有部分，但以整體來表示：「以賦予該名稱的奢摩他，即八解脫中的一部分，謂之『得八解脫者』。³²⁷」（二）有方便說（pariyāyena）和非方便說（nippariyāyena）。《俱分解脫經》（Ubhato-bhāga-vimuttasuttam）認為：得無色定但無滅盡定（nirodhasamāpatti）證阿羅漢者，是方便說為俱解脫³²⁸；得四禪八定及滅盡定者而證阿羅漢者，方是世尊非約方便義所說的俱分解脫阿羅漢³²⁹。換言之，具足了全部八個解脫定，證得阿羅漢時，其解脫則為最上、最勝的俱分解脫，正是本《經》所說的：「當比丘順入、逆入、亦順逆入此八解脫；凡所欲處，凡所欲者，盡所欲時，亦入亦出；且由諸漏之滅盡，以證智自證無漏心解脫、慧解脫，於現法具足而住時，阿難！此人謂俱分解脫比丘。阿難！無有其他俱分解脫，較此俱分解脫，更為超上或妙勝。」（本書頁141）換言之，證得阿羅漢之前，已成三果聖者，有能力入滅盡定者，所證得的阿羅漢果，是五種俱解脫中最為超勝的。

有能力入滅盡定者，是否一定得從無色界空無邊處定以上出，

指俱解脫中最上、最殊勝者，指五種俱解脫者之其一。[答:]由於得無色界禪定之一者，即可謂得八解脫者。

326 四個色界禪合為三個解脫，加上空無邊處定，共四個解脫。

327 atthavimokkhekadesena tamnāmadānasamatthena
atthavimokkhalābhīveva vuccati.

328 《增支部9集45經》。事實上，此經更說，得初禪、二禪、三禪、四禪而以慧解脫者，都可以方便地說為俱解脫。

329 《人施設注》也有相同的說明：「無約任何方便義而言，是最殊勝的俱解脫」（nippariyāyena ubhato-bhāga-vimutta-settho）。

證阿羅漢果才能稱為俱解脫？答案似乎應該是否定的。因為根據《薩遮迦大經》（Mahāsaccakasuttam）³³⁰，釋迦菩薩從外道師學時，分別證到無所有處及非想非非想處定，但之後以四禪證得漏盡；又，《增支部9集41經》記載佛正等覺前，曾入滅盡定³³¹。由此推論，對於八解脫已能出入自在者，於定已無任何障礙，從八解脫之任一出定而證阿羅漢果，都屬於俱分解脫的第五種。

俱分解脫（ubhatobhāgavimutta），依字面直譯，應作二分解脫³³²，根據上座部注釋文獻，非單指以定、慧二分——定指無色定，慧指阿羅漢道——得解脫，同時亦指從色身和名身二分得解脫，正如本《注》所說：「『俱分解脫』：以二分解脫／從二分解脫³³³，以無色定而從色身解脫，以[阿羅漢]道³³⁴而從名身解脫。」（本書頁375）而其中的名身，除了指四無色蘊的名身，尚指名、句、文的名身。《注》以譬喻指出，如同被風吹滅的火燄，我們無法以言詞說火燄滅了去至何方；相同地，對於無餘

330 《中部36薩遮迦大經》。

331 此經和他經所載不同，他經說佛陀證得色界四禪，然後證得三明，例如MN4, MN19, MN27, MN36。依上座部教義，只有三果以上聖者方能入滅盡定，此經描述佛證得阿羅漢前曾入滅盡定，因此，若依此經，佛先證三果，然後證阿羅漢。

332 不過二分解脫未必指俱解脫阿羅漢，例如《舍利弗阿毘曇論》（8）：「若人盡智生非無生智。是名一分解脫人。復次二分解脫人。若盡智生無生智生。是名二分解脫人。」

333 菩提長老：dvīhi bhāgehi 可解釋為工具格或奪格，即：以無色定和以聖道二分，從色身和名身二分解脫。

334 根據《疏》加入，最高道指阿羅漢道。《相應部注8.7》也有相同的語句：arūpāvacarasamāpattiyā rūpakāyato vimuttā, aggamaggena nāmākāyatoti。根據上座部阿毗達摩，最高道（aggamagga）指第四阿羅漢道，即得阿羅漢果之前的道剎那，參見本《注》譯，註695。

涅槃的解脫者，我們無從標名：「如疾風滅火，滅故無所名；牟尼亦如是，由名身解脫，滅故無所名」（本書頁375-377）。是故《疏》釋其義為：投生於無色界的有學者，先已由往昔的色身解脫，於無色界令阿羅漢道生起時，因遍知名身故，亦從名身解脫。以無取著，達般涅槃，不再被稱為剎帝利、婆羅門等（本書頁377）。如此所解脫的名身，兼具四無色蘊的名身之義，與名、句、文身的名身之義了³³⁵。

本《注》最後一部分，再次強調俱解脫阿羅漢的定力至少須具有無色界的禪定。注中指出山寺長老，因色界第四禪³³⁶和無色定禪支相同：心一境性和捨受，主張從第四禪出而證阿羅漢者也是「俱分解脫者」。但本《注》特別提出說明，第四禪不能劃歸為俱解脫之定，其論述如下：

色界第四禪，雖亦有二支、捨俱及伏煩惱，但仍轉起於諸煩惱增長之鄰近處；由於此等煩惱，於五蘊存有中，依青等之一為所緣而轉起，色界禪並未超越彼[色]所緣³³⁷。因此，完全遣除色，以無色禪鎮伏煩惱而證阿羅漢，方是俱分解脫者。（本書頁379）

由於鄰近煩惱增長區，用來達到色界禪定的色遍，原就是五根的對境。毫無疑問地，依上座部的教義，至少須具備空無邊處的

335 《疏》：「不再以名稱[標名]，如是，不再被稱作剎帝利、婆羅門等。」詳見本《注》譯，註695。

336 即論教法中的第五禪，經教法的四色禪在論教法中分為五禪，詳見《阿毗達摩概要精解》，節十八至二十之助讀說明。

337 因為用來達到無色界禪定的色遍原就是五根的對境。

定力，才能稱為證八解脫的俱解脫者。

本《經》所說兩類阿羅漢，無論其為慧解脫或俱分解脫者，必然具有心解脫與慧解脫兩方面：「於現世，以證智自證，具足而住無漏之心解脫、慧解脫」³³⁸，「如是，諸比丘！由離貪而心解脫，由離無明而慧解脫」³³⁹。總之，證之時皆具有止與觀兩方面，證得時皆有心解脫與慧解脫二方面，皆成漏盡阿羅漢，達到解脫道的最高目標，約此而言，兩類阿羅漢是無二無別的。

338 *Āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati.* 此定型句廣見於聖典五部。

339 “*Iti kho, bhikkhave, rāgavirāgā cetovimutti, avijjāvirāgā paññāvimutti*” *ti.* 《增支部2集32經》[按：PTS 為2集31經]。

Mahānidānasuttaṃ

大因緣經

Mahānidānasuttaṃ

1. Evaṃ me suttaṃ.

Ekam samayaṃ Bhagavā Kurūsu viharati, Kammāsadhammaṃ¹ nāma Kurūnaṃ nigamo. Atha kho āyasmā Ānando yena Bhagavā ten' upasaṃkami, upasaṃkamtivā Bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho āyasmā Ānando Bhagavantaṃ etad avoca:

‘Acchariyaṃ bhante abbhutaṃ bhante yāva gambhīro cāyaṃ bhante paṭicca-samuppādo gambhīrāvabhāso ca. Atha ca pana me uttānakuttānako viya khāyatī ti.’

‘Mā h' evaṃ Ānanda avaca, mā h' evaṃ Ānanda avaca. Gambhīro cāyaṃ Ānanda paṭicca-samuppādo gambhīrāvabhāso ca. Etassa Ānanda dhammassa ananubodhā appaṭivedhā evam ayaṃ pajā tantākulaka-jātā gulā-guṇṭhika-jātā muñja-babbaja-bhūtā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ saṃsāraṃ nātivattati.

¹ 原作 Kammāssadhammaṃ，此處採用 BJT 及 Be 讀法，全書提及此地名處皆然。本經所用巴利原文，以 PTS 版為底本，採用其他版本之處則加註說明，並不全面列出各版本間的異同。

大因緣經

[說法因緣]

1. 如是我聞。

一時，世尊居於諸俱盧，名「甘馬薩曇馬」之俱盧人城鎮。爾時，尊者阿難往詣世尊，往詣已，禮敬世尊，於一面坐。於一面坐之尊者阿難，對世尊言此：

「希哉！尊師！奇哉¹！尊師！此緣起窮甚深際，顯現亦甚深；然於我猶如淺顯明白般呈現。」

「阿難！莫作是說！阿難！莫作是說！阿難！此緣起甚深，顯現亦甚深。阿難！以此法之不隨覺、無通達，如是，此有情眾成²織縷纏結、結團線球、蘆葦須芒，無[能]超越苦界、惡趣、墮處、輪迴。」

1 abbhutam (奇哉)：漢譯常見譯為「未曾有」，雖然巴利注釋文獻也如此解說 [pubbe abhūtam abbhutanti vuccati 昔未有，謂未曾有]，但菩提長老認為「未曾有」是訛譯，誤以為是 bhūtam 的否定，因為根據 *Pali English Dictionary*，abbhutam 應由梵文 adbhuta 而來，和吠陀的 abhva 同一語源，義為非尋常發生者。

2 -jāta 成為。

2. ‘ “Atthi idappaccayā jarā-maraṇan ti?” iti puṭṭhena satā Ānanda, “Atthîti” ’ssa vacanīyaṃ. “Kim paccayā jarā-maraṇan ti?” iti ce vadeyya, “Jāti-paccayā jarā-maraṇan ti” icc assa vacanīyaṃ.

‘ “Atthi idappaccayā jātîti?” iti puṭṭhena satā Ānanda, “Atthîti” ’ssa vacanīyaṃ. “Kim paccayā jātîti?” iti ce vadeyya, “Bhava-ppaccayā jātîti” icc assa vacanīyaṃ.

‘ “Atthi idappaccayā bhavo ti?” iti puṭṭhena satā Ānanda, “Atthîti” ’ssa vacanīyaṃ. “Kim paccayā bhavo?” ti iti ce vadeyya, “Upādāna-paccayā bhavo ti” icc assa vacanīyaṃ.

‘ “Atthi idappaccayā upādānan ti?” iti puṭṭhena satā Ānanda, “Atthîti” ’ssa vacanīyaṃ. “Kim paccayā upādānan ti?” iti ce vadeyya, “Taṇhā-paccayā upādānan ti” icc assa vacanīyaṃ.

‘ “Atthi idappaccayā taṇhā ti?” iti puṭṭhena satā Ānanda, “Atthîti” ’ssa vacanīyaṃ. “Kim paccayā taṇhā ti?” iti ce vadeyya, “Vedanā-paccayā taṇhā ti” icca ssa vacanīyaṃ.

[緣起九支說]

2. 「阿難！若被問及：『由此緣而有老死耶？³』『有』是所應答。若言：『緣何[有]老死？』『生緣老死』⁴，如是，是所應答。」

「阿難！若被問及：『由此緣而有生耶？』『有』是所應答。若言：『緣何[有]生？』『有緣生』，如是，是所應答。」

「阿難！若被問及：『由此緣而有有耶？』『有』是所應答。若言：『緣何[有]有？』『取緣有』，如是，是所應答。」

「阿難！若被問及：『由此緣而有取耶？』『有』是所應答。若言：『緣何[有]取？』『愛緣取』，如是，是所應答。」

「阿難！若被問及：『由此緣而有愛耶？』『有』是所應答。若言：『緣何[有]愛？』『受緣愛』，如是，是所應

3 雖然此經句文法上 atthi 指「有」老死，但文意上並非問老死的有無，而是問老死有無特定之緣（即「此緣」），因此，《疏》解釋：「有」意指老死之緣——「是否有（Atthi）老死之緣，因彼緣而老死成？」（Atthi idappaccayā jarā-maraṇan ti = atthi nu kho jarāmarāṇassa paccayo, yamhā paccayā jarāmarāṇaṃ bhaveyyāti. ida-p-paccayā: idaṃ + paccayaṃ（此緣，依主釋（tappurisa）複合詞）的從格。）

4 直譯「由出生為緣（以出生為緣）[而有]老死」，此處沿用傳統譯詞，以下緣起各支皆同。

‘ “Atthi idappaccayā vedanā ti?” iti puṭṭhena satā Ānanda, “Atthîti” ’ssa vacanīyaṃ. “Kiṃ paccayā vedanā ti?” iti ce vadeyya, “Phassa-paccayā vedanā ti” icc assa vacanīyaṃ.

‘ “Atthi idappaccayā phasso ti?” iti puṭṭhena satā Ānanda, “Atthîti” ’ssa vacanīyaṃ. “Kiṃ paccayā phasso ti?” iti ce vadeyya, “Nāma-rūpa-paccayā phasso ti” icc assa vacanīyaṃ.

‘ “Atthi idappaccayā nāma-rūpan ti?” iti puṭṭhena satā Ānanda, “Atthîti” ’ssa vacanīyaṃ. “Kiṃ paccayā nāma-rūpan ti?” iti ce vadeyya, “Viññāṇa-paccayā nāma-rūpan ti” icc assa vacanīyaṃ.

‘ “Atthi idappaccayā viññāṇan ti?” iti puṭṭhena satā Ānanda, “Atthîti” ’ssa vacanīyaṃ. “Kiṃ paccayā viññāṇan ti?” iti ce vadeyya, “Nāma-rūpa-paccayā viññāṇan ti” icc assa vacanīyaṃ.

3. ‘Iti kho Ānanda nāma-rūpa-paccayā viññāṇaṃ, viññāṇa-paccayā nāma-rūpaṃ, nāma-rūpa-paccayā phasso, phassa-paccayā vedanā, vedanā-paccayā taṇhā, taṇhā-paccayā upādānaṃ, upādāna-paccayā bhavo, bhava-paccayā jāti, jāti-paccayā jarā-maraṇaṃ, jarā-maraṇa-paccayā² soka-parideva-dukkha-domanass-upāyāsā sambhavanti. Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

2 Be 和 BJT 均無此句。

答。」

「阿難！若被問及：『由此緣而有受耶？』『有』是所應答。若言：『緣何[有]受？』『觸緣受』，如是，是所應答。」

「阿難！若被問及：『由此緣而有觸耶？』『有』是所應答。若言：『緣何[有]觸？』『名色緣觸』，如是，是所應答。」

「阿難！若被問及：『由此緣而有名色耶？』『有』是所應答。若言：『緣何[有]名色？』『識緣名色』，如是，是所應答。」

「阿難！若被問及：『由此緣而有識耶？』『有』是所應答。若言：『緣何[有]識？』『名色緣識』，如是，是所應答。」

3. 「如是，阿難！名色緣識，識緣名色，名色緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死⁵，由老死緣，愁悲苦憂惱生。如是，乃此全苦蘊之集。」

5 直譯「由出生為緣（以出生為緣）[而有]老死」，此處沿用傳統譯詞，其餘各支皆同。

4. ‘ “Jāti-paccayā jarā-maraṇaṇ ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ yathā jāti-paccayā jarā-maraṇaṇ. Jāti ca hi³ Ānanda nābhavissa sabbena sabbam sabbathā sabbam kassaci kimhici, seyyathidaṃ devānaṃ vā devattāya, gandhabbānaṃ vā gandhabbattāya, yakkhānaṃ vā yakkhattāya, bhūtānaṃ vā bhūtattāya, manussānaṃ vā manussattāya, catuppadānaṃ vā catuppadattāya, pakkhānaṃ vā pakkhattāya, sirimṣapānaṃ sirimṣapattāya⁴, tesam tesam va⁵ hi Ānanda sattānaṃ tathattāya⁶ jāti nābhavissa, sabbaso jātiyā asati jāti-nirodhā api nu kho jarā-maraṇaṇ paññāyethāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmātiḥ’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo jarā-maraṇassa, yadidaṃ jāti.’

5. ‘ “Bhava-paccayā jāti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ yathā bhava-paccayā jāti. Bhavo ca hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbam sabbathā sabbam kassaci kimhici, seyyathidaṃ kāma-bhavo rūpa-bhavo arūp-abhavo vā⁷, sabbaso bhava asati bhava-nirodhā api nu kho jāti paññāyethāti?’

3 全經十四處，PTS 均作 va hi，此處採用 Be 和 BJT 讀法。

4 BJT 同 PTS，Be：sarīsapāna vā sarīsapattāya。

5 Be、BJT：tesañca。

6 經文中，PTS 作 tathattāya，為了如此狀態（tathattā 如此狀態的與格 -āya）；BJT 同此；Be 作 tadattāya 為彼（tad 彼：指各類出生 + attāya 為了）。PTS 注、Ce 注與 PTS 經文同。Be 注和 Be 經同；但三版本的注文解釋文句都相同：deva-gandhabb’ ādibhāvāya（為了天、乾闥婆等狀態[之出生]）。故此書經文採用 PTS（tathattāya），注文採用 Ce（tathattāya），但譯為處格。

7 Be 和 BJT 作 kāma-bhavo vā rūpabhavo vā arūpabhavo vā。

4. 「『生緣老死』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而生緣老死。阿難！若任何之生，於任何處，全然完全不存在，即如——或諸天於天狀態⁶之[生]、或乾闥婆於乾闥婆狀態之[生]、或夜叉於夜叉狀態之[生]、或生類於生類狀態之[生]、或人於人狀態之[生]、或四足於四足狀態之[生]、或翼類於翼類狀態之[生]、或爬蟲類於爬蟲類狀態之[生]，阿難！若彼彼之諸有情，於如此狀態之生不存在，悉無有生之時，由生之滅，老死可得了知⁷否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是老死之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：生。」

5. 「『有緣生』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而有緣生。阿難！若任何之有，於任何處，全然完全不存在，即——欲有、色有或無色有，悉無有有之時，由有之滅，生可得了知否？」

6 devattāyā，《注》及《疏》均解說為與格，涵義為：為了諸天狀態之生。菩提長老：為了諸天狀態之生，意即於天等處之生，故譯者譯為處格（於諸天狀態），較符合漢語語法。此段所言的各類出生，同此。

7 經文原字 paññāyetha 是 pajānāti 的被動式 paññāyati（被了知、被認知、被看見）的第三人稱單數，中間型，可能／願望式語態。與此字相關的字，詳見本《注》譯，註478，及本書〈導論〉，註185。

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo jātiyā, yadidaṃ bhavo.’

6. ‘ “Upādāna-paccayā bhavo ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ yathā upādāna-paccayā bhavo. Upādānaṃ ca hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbaṃ sabbathā sabbaṃ kassaci kimhici, seyyathīdaṃ kāmûpādānaṃ vā diṭṭhûpādānaṃ vā sīlabbatûpādānaṃ vā attavādûpādānaṃ vā, sabbaso upādāne asati upādāna-nirodhā api nu kho bhavo paññāyethā ti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo bhavassa, yadidaṃ upādānaṃ.’

7. ‘ “Taṇhā-paccayā upādānan ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ yathā taṇhā-paccayā upādānaṃ. Taṇhā ca hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbaṃ sabbathā sabbaṃ kassaci kimhici, seyyathīdaṃ rūpa-taṇhā sadda-taṇhā gandha-taṇhā rasa-taṇhā phoṭṭhabba-taṇhā dhamma-taṇhā, sabbaso taṇhāya asati taṇhā-nirodhā api nu kho upādānaṃ paññāyethāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo upādānassa, yadidaṃ taṇhā.’

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是生之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：有。」

6. 「『取緣有』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而取緣有。阿難！若任何之取，於任何處，全然完全不存在，即——或欲取，或見取，或戒禁取，或我語取，悉無有取之時，由取之滅，有可得了知否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是有之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：取。」

7. 「『愛緣取』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而愛緣取。阿難！若任何之愛，於任何處，全然完全不存在，即——色愛、聲愛、香愛、味愛、觸愛、法愛，悉無有愛之時，由愛之滅，取可得了知否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是取之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：愛。」

8. ‘ “Vedanā-paccayā taṇhā ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ yathā vedanā-paccayā taṇhā. Vedanā ca hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbaṃ sabbathā sabbaṃ kassaci kimhici, seyyathādaṃ cakkhu-samphassajā vedanā sota-samphassajā vedanā ghāna-samphassajā vedanā jivhā-samphassajā vedanā kāya-samphassajā vedanā mano-samphassajā vedanā, sabbaso vedanāya asati vedanā-nirodhā api nu kho taṇhā paññāyethā ti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo taṇhāya, yadidaṃ vedanā.’

9. ‘Iti kho Ānanda vedanaṃ paṭicca taṇhā, taṇhaṃ paṭicca pariyesanā, pariyesanaṃ paṭicca lābho, lābhaṃ paṭicca vinicchayo, vinicchayaṃ paṭicca chanda-rāgo, chanda-rāgaṃ paṭicca ajjhosānaṃ, ajjhosānaṃ paṭicca pariggaho, pariggahaṃ paṭicca macchariyaṃ, macchariyaṃ paṭicca ārakkho. Ārakkhādhikaraṇaṃ daṇḍādāna-satthādāna-kalaha-viggaha-vivāda-tuvaṃtuva-pesuñña-musāvādā aneke pāpakā akusalā dhammā sambhavanti.’

10. ‘ “Ārakkhādhikaraṇaṃ daṇḍādāna-satthādāna-kalaha-viggaha-vivāda-tuvaṃtuva-pesuñña-musāvādā aneke pāpakā akusalā dhammā sambhavantīti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ, yathā ārakkhādhikaraṇaṃ daṇḍādāna-satthādāna-kalaha-viggaha-vivāda-tuvaṃtuva-pesuñña-musāvādā aneke pāpakā akusalā dhammā sambhavanti. Ārakkho ca hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbaṃ sabbathā sabbaṃ kassaci kimhici, sabbaso ārakkhe asati ārakkha-nirodhā api nu kho daṇḍādāna-satthādāna-kalaha-viggaha-vivāda-tuvaṃtuva-pesuñña-musāvādā aneke pāpakā akusalā dhammā sambhaveyyun ti?’

8. 「『受緣愛』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而受緣愛。阿難！若任何之受，於任何處，全然完全不存在，即——眼觸生受、耳觸生受、鼻觸生受、舌觸生受、身觸生受、意觸生受，悉無有受之時，由受之滅，愛可得了知否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是愛之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：受。」

9. 「如是，阿難！緣於受，愛；緣於愛，尋求；緣於尋求，得；緣於得，抉擇；緣於抉擇，欲貪；緣於欲貪，耽著；緣於耽著，遍執；緣於遍執，慳吝；緣於慳吝，守護；以守護故，執杖、執刀、爭鬥、異執、諍論、指責、兩舌、妄語，不一之惡不善法生。」

10. 「『因守護故，執杖、執刀、爭鬥、異執、諍論、指責、兩舌、妄語，不一之惡不善法生』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而因守護故，執杖、執刀、爭鬥、異執、諍論、指責、兩舌、妄語，不一之惡不善法生。阿難！若任何之守護，於任何處，全然完全不存在，悉無有守護之時，由守護之滅，執杖、執刀、爭鬥、異執、諍論、指責、兩舌、妄語，不一之惡不善法生否？」

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo daṇḍādāna-satthādāna-kalaha-vinggaha-vivāda-tuvaṃtuva-pesuñña-musāvādāṃ anekesaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ sambhavāya, yadidaṃ ārakkho.’

11. ‘“Macchariyaṃ paṭicca ārakkho ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ, yathā macchariyaṃ paṭicca ārakkho. Macchariyaṃ ca hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbam sabbathā sabbam kassaci kimhici, sabbaso macchariye asati macchariya-nirodhā api nu kho ārakkho paññāyethāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo ārakkhassa, yadidaṃ macchariyaṃ.’

12. ‘“Pariggahaṃ paṭicca macchariyan ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ, yathā pariggahaṃ paṭicca macchariyaṃ. Pariggaho ca hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbam sabbathā sabbam kassaci kimhici, sabbaso pariggahe asati pariggaha-nirodhā api nu kho macchariyaṃ paññāyethāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo macchariyassa, yadidaṃ pariggaho.’

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是執杖、執刀、爭鬥、異執、諍論、指責、兩舌、妄語，不一之惡不善法生起之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：守護。」

11. 「『緣於慳吝，守護』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而緣於慳吝，守護。阿難！若任何之慳吝，於任何處，全然完全不存在，悉無有慳吝之時，由慳吝之滅，守護可得了知否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是守護之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：慳吝。」

12. 「『緣於遍執，慳吝』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而緣於遍執，慳吝。阿難！若任何之遍執，於任何處，全然完全不存在，悉無有遍執之時，由遍執之滅，守護可得了知否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是慳吝之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：遍執。」

13. ‘ “Ajjhosānaṃ paṭicca pariggaho ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ, yathā ajjhosānaṃ paṭicca pariggaho. Ajjhosānaṃ ca hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbam sabbathā sabbam kassaci kimhici, sabbaso ajjhosāne asati ajjhosāna-nirodhā api nu kho pariggaho paññāyethāti?

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo pariggahassa, yadidaṃ ajjhosānaṃ.’

14. ‘ “Chanda-rāgaṃ paṭicca ajjhosānaṃ ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ, yathā chanda-rāgaṃ paṭicca ajjhosānaṃ. Chanda-rāgo ca hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbam sabbathā sabbam kassaci kimhici, sabbaso chanda-rāge asati chanda-rāga-nirodhā api nu kho ajjhosānaṃ paññāyethāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo ajjhosānassa, yadidaṃ chanda-rāgo.’

15. ‘ “Vinicchayaṃ paṭicca chanda-rāgo ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ, yathā vinicchayaṃ paṭicca chanda-rāgo. Vinicchayo ca hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbam sabbathā sabbam kassaci kimhici, sabbaso vinicchaye asati vinicchaya-nirodhā api nu kho chanda-rāgo paññāyethāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo chandarāgassa, yadidaṃ vinicchayo.’

13. 「『緣於耽著，遍執』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而緣於耽著，遍執。阿難！若任何之耽著，於任何處，全然完全不存在，悉無有耽著之時，由耽著之滅，遍執可得了知否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是遍執之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：耽著。」

14. 「『緣於欲貪，耽著』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而緣於欲貪，耽著。阿難！若任何之欲貪，於任何處，全然完全不存在，悉無有欲貪之時，由欲貪之滅，耽著可得了知否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是耽著之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：欲貪。」

15. 「『緣於抉擇，欲貪』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而緣於抉擇，欲貪。阿難！若任何之抉擇，於任何處，全然完全不存在，悉無有抉擇之時，由抉擇之滅，欲貪可得了知否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是欲貪之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：抉擇。」

16. ‘“Lābhaṃ paṭicca vinicchayo ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ, yathā lābhaṃ paṭicca vinicchayo. Lābho ca hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbhaṃ sabbathā sabbhaṃ kassaci kimhici, sabbaso lābhe asati lābha-nirodhā api nu kho vinicchayo paññāyethāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo vinicchayassa, yadidaṃ lābho.’

17. ‘“Pariyesanaṃ paṭicca lābho ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ, yathā pariyesanaṃ paṭicca lābho. Pariyesanā ca hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbhaṃ sabbathā sabbhaṃ kassaci kimhici, sabbaso pariyesanāya asati pariyesanā-nirodhā api nu kho lābho paññāyethāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo lābhassa, yadidaṃ pariyesanā.’

18. ‘“Taṇhaṃ paṭicca pariyesanā ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ, yathā taṇhaṃ paṭicca pariyesanā. Taṇhā ca hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbhaṃ sabbathā sabbhaṃ kassaci kimhici, seyyathīdaṃ kāma-taṇhā bhava-taṇhā vibhava-taṇhā, sabbaso taṇhāya asati taṇhā-nirodhā api nu kho pariyesanā paññāyethāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda, es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo pariyesanāya, yadidaṃ taṇhā.’

16. 「『緣於得，抉擇』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而緣於得，抉擇。阿難！若任何之得，於任何處，全然完全不存在，悉無有得之時，由得之滅，抉擇可得了知否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是抉擇之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：得。」

17. 「『緣於尋求，得』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而緣於尋求，得。阿難！若任何之尋求，於任何處，全然完全不存在，悉無有尋求之時，由尋求之滅，得可得了知否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是得之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：尋求。」

18. 「『緣於愛，尋求』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而緣於愛，尋求。阿難！若任何之愛，於任何處，全然完全不存在，即——欲愛、有愛、無有愛，悉無有愛之時，由愛之滅，尋求可得了知否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是尋求之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：愛。」

‘Iti kho Ānanda ime dve dhammā dvayena vedanāya eka-samosaraṇā bhavanti.’

19. ‘“Phassa-paccayā vedanā ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ, yathā phassa-paccayā vedanā. Phasso ca hi Ānanda nābhavissa sabbena sabbam sabbathā sabbam kassaci kimhici, seyyathidaṃ cakkhu-samphasso sota-samphasso ghāna-samphasso jivhā-samphasso kāya-samphasso mano-samphasso, sabbaso phasse asati phassa-nirodhā api nu kho vedanā paññāyethāti?

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo vedanāya yadidaṃ phasso.’

20. ‘“Nāma-rūpa-paccayā phasso ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ, yathā nāma-rūpa-paccayā phasso. Yehi Ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāma-kāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho rūpa-kāye adhivacana-samphasso paññāyethāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

「阿難！如是，此一對之二法⁸，以受⁹而成一合會。」

19. 「『觸緣受』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而觸緣受。阿難！若任何之觸，於任何處，全然完全不存在，即——眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸，悉無有觸之時，由觸之滅，受可得了知否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是受之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：觸。」

20. 「『名色緣觸』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而名色緣觸。阿難！凡依彼等行相、彼等徵相、彼等標相、彼等示相而有名身之施設，彼等行相、彼等徵相、彼等標相、彼等示相無有之時，於色身中，增語觸可得了知否？」

「實不，尊師。」

8 直譯為：此二法，以一對的方式。

9 此處根據注的說明，譯為工具格：因受而成一合會。《長部》英譯譯者 Maurice Walshe 亦譯為工具格（Thus these two things become united in one by feeling, 頁225）：因為受的緣故。菩提長老則認為是處格：合會於受（Thus these two phenomena, being a duality, converge into a unity in feeling, *The Great Discourse on Causation*, 頁50）。《中阿含因品大因經第一》：「欲愛及有愛。此二法因覺（按：僧伽提婆譯「受」為「覺」），緣覺致來。」

‘Yehi Ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi rūpa-kāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho nāma-kāye paṭigha-samphasso paññāyethāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Yehi Ānanda ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāma-kāyassa ca rūpa-kāyassa ca paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati api nu kho adhivacana-samphasso vā paṭigha-samphasso vā paññāyethāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Yehi, Ānanda, ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāma-rūpassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati api nu kho phasso paññāyethāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo phassassa, yadidaṃ nāma-rūpaṃ.’

21. ‘“Viññāṇa-paccayā nāma-rūpan ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ yathā viññāṇa-paccayā nāma-rūpaṃ. Viññāṇaṃ ca hi Ānanda mātu kucchiṃ na okkamissatha, api nu kho nāma-rūpaṃ mātu kucchismiṃ samuccissathāti⁸?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

8 除 PTS 經文作 samucchissathāti，PTS 注、Be 經及注，Ce 經及注均作 samuccissatha，故改之。

「阿難！凡依彼等行相、彼等徵相、彼等標相、彼等示相而有色身之施設，彼等行相、彼等徵相、彼等標相、彼等示相無有之時，於名身中，有對觸可得了知否？」

「實不，尊師。」

「阿難！凡依彼等行相、彼等徵相、彼等標相、彼等示相而有名身及色身之施設者，彼等行相、彼等徵相、彼等標相、彼等示相無有之時，增語觸或有對觸可得了知否？」

「實不，尊師。」

「阿難！依彼等行相、彼等徵相、彼等標相、彼等示相而有名色之施設者，彼等行相、彼等徵相、彼等標相、彼等示相無有之時，觸可得了知否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是觸之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：名色。」

21. 「『識緣名色』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而識緣名色。阿難！若識不入母胎，名色增生於母胎否？」

「實不，尊師。」

‘Viññāṇaṃ ca hi Ānanda mātu kucchiṃ okkamitvā vakkamissatha, api nu kho nāma-rūpaṃ itthattāya abhinibbattissathāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Viññāṇaṃ ca hi Ānanda daharass’ eva sato vocchijjissatha kumārakassa vā kumārikāya vā, api nu kho nāma-rūpaṃ vuddhiṃ virūḷhiṃ vepullaṃ āpajjissathāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo nāma-rūpassa, yadidaṃ viññāṇaṃ.’

22. ‘“Nāma-rūpa-paccayā viññāṇaṃ ti” iti kho pan’ etaṃ vuttaṃ, tad Ānanda iminā p’ etaṃ pariyāyena veditabbaṃ, yathā nāma-rūpa-paccayā viññāṇaṃ. Viññāṇaṃ ca hi Ānanda nāma-rūpe patitṭhaṃ nālabhissatha, api nu kho āyati jāti-jarā-maraṇa-dukkha-samudaya-sambhavo paññāyethāti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda es’ eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo viññāṇassa, yadidaṃ nāma-rūpaṃ.’

Ettāvatā kho Ānanda jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjetha vā, ettāvatā adhivacana-patho, ettāvatā nirutti-patho, ettāvatā paññatti-patho, ettāvatā paññāvacaraṃ, ettāvatā vaṭṭaṃ vaṭṭati itthattaṃ paññāpanāya, yadidaṃ nāma-rūpaṃ saha viññāṇena⁹.’

9 PTS 只作 yadidaṃ nāma-rūpaṃ saha viññāṇena (即：名色與識俱)。Be 作 yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena aññamaññapaccayatā pavattati (即：名色與識俱，以相互為緣性而轉起)。BJT 作 yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena aññamaññapaccayatāya pavattati (即：名色與識俱，以相互緣而轉起)。菩提長老認為 Be 和 BJT 因有「相互

「阿難！若識入母胎後離去，名色可為此狀態¹⁰而生起否？」

「實不，尊師。」

「阿難！若稚子——或男童或女童——之識被斷，名色可至增長、發展、成熟否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是名色之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：識。」

22. 「『名色緣識』，此既為所言，阿難！應知其以此理由而名色緣識。阿難！若識未得住立於名色，未來生老死苦集之生成，可得了知否？」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！此即是識之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：名色。」

「於此範圍，阿難！或生，或老，或死，或歿，或再生；於此範圍，是增語路；於此範圍，是言語路；於此範圍，是施設路；於此範圍，是智慧行境；於此範圍，為施設此狀態¹¹，輪轉轉起；即：名色與識俱。」

10 itthattāya 依注文解說為為格，為了此（五蘊無缺之）狀態。itthattā 指此生的狀態。

11 指為施設此五蘊的狀態。

23. ‘Kittāvatā ca Ānanda attānaṃ paññapento paññapeti? Rūpiṃ vā hi Ānanda parittaṃ attānaṃ paññapento, paññapeti “Rūpī me paritto attā” ti. Rūpiṃ vā hi Ānanda anantaṃ attānaṃ paññapento, paññapeti “Rūpī me ananto attā” ti. Arūpiṃ vā hi Ānanda parittaṃ attānaṃ paññapento, paññapeti “Arūpī me paritto attā” ti. Arūpiṃ vā hi Ānanda, anantaṃ attānaṃ paññapento, paññapeti “Arūpī me ananto attā” ti.

24. ‘Tatr’ Ānanda yo so rūpiṃ parittaṃ attānaṃ paññapento paññapeti, etarahi vā so rūpiṃ parittaṃ attānaṃ paññapento paññapeti, tattha-bhāviṃ vā so rūpiṃ parittaṃ attānaṃ paññapento paññapeti, “Atathaṃ vā¹⁰ pana santaṃ tathattāya upakappessāmī” ti iti vā pana’ ssa hoti. Evaṃ santaṃ kho Ānanda rūpiṃ parittattānudiṭṭhi anusetīti iccālaṃ¹¹ vacanāya.

‘Tatr’ Ānanda, yo so rūpiṃ anantaṃ attānaṃ paññapento paññapeti, etarahi vā so rūpiṃ anantaṃ attānaṃ paññapento paññapeti, tattha-bhāviṃ vā so rūpiṃ anantaṃ attānaṃ paññapento paññapeti, “Atathaṃ vā pana santaṃ tathattāya upakappessāmī” ti iti vā pan’ assa hoti. Evaṃ santaṃ kho, Ānanda, rūpiṃ anantattānudiṭṭhi anusetīti iccālaṃ vacanāya.

為緣」一詞，似乎是由注文文句而來的誤植。

10 原作 va，依下文相同文句及 Be、BJT 更改。

11 原作 icca ala，依 Be 及 PTS 注文引句更改，以下皆同。

[施設自我]¹²

23. 「然則，阿難！施設自我者¹³，至何範圍施設？阿難！或施設自我為有色、少量者，施設『我之自我有色、少量。』阿難！或施設自我為有色、無量者，施設『我之自我有色、無量。』阿難！或施設自我為無色、少量者，施設『我之自我無色、少量。』阿難！或施設自我為無色、無量者，施設『我之自我無色、無量。』」

[一、自我有色少量]

24. 「其中，阿難！彼施設自我，施設為有色、少量者：或彼施設自我者，施設為現今有色、少量；或彼施設自我者，施設為於他處存有¹⁴有色、少量；或彼如是想：『既非如是¹⁵，為如是性，我將令成辦。』如此者，阿難！足以說『自我有色、少量』之定見潛伏。」

[二、自我有色無量]

「其中，阿難！彼施設自我，施設為有色、無量¹⁶者：或彼施設自我者，施設為現今有色、無量；或彼施設自我者，施設為於他處存有有色、無量；或彼如是想：『既非如是，

12 即漢傳對應經中的「計我」。

13 菩提長老：paññapento 是主格、現在分詞，指施設者。

14 注：指他世存有。

15 「如是」指有色、少量。

16 此處因與前面所說少量相對，譯為無量，但原文直譯為「無邊」。

‘Tatr’ Ānanda, yo so arūpiṃ parittaṃ attānaṃ paññapento paññapeti, etarahi vā so arūpiṃ parittaṃ attānaṃ paññapento paññapeti, tathabhāviṃ vā so arūpiṃ parittaṃ attānaṃ paññapento paññapeti, “Atathaṃ vā pana santaṃ tathattāya upakappessāmi” ti iti vā pan’ assa hoti. Evaṃ santaṃ kho, Ānanda, arūpiṃ parittattānudiṭṭhi anuseṭīti iccālaṃ vacanāya.

‘Tatr’ Ānanda, yo so arūpiṃ anantaṃ attānaṃ paññapento paññapeti, etarahi vā so arūpiṃ anantaṃ attānaṃ paññapento paññapeti, tathabhāviṃ vā so arūpiṃ anantaṃ attānaṃ paññapento paññapeti, “Atathaṃ vā pana santaṃ tathattāya upakappessāmi” ti iti vā pan’ assa hoti. Evaṃ santaṃ kho, Ānanda, arūpiṃ anantattānudiṭṭhi anuseṭīti iccālaṃ vacanāya.

Ettāvatā kho, Ānanda, attānaṃ paññapento paññapeti.

25. ‘Kittāvatā ca Ānanda attānaṃ na paññapento na paññapeti? Rūpiṃ vā hi Ānanda parittaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti “Rūpī me paritto attā” ti; rūpiṃ vā hi Ānanda anantaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti “Rūpī me ananto attā” ti; arūpiṃ vā hi Ānanda parittaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti “Arūpī me paritto attā” ti; arūpiṃ vā hi Ānanda anantaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti “Arūpī me ananto attā” ti.

為如是性，我將令成辦。」如此者，阿難！足以說『自我有色、無量』之定見潛伏。」

[三、自我無色少量]

「其中，阿難！彼施設自我，施設為無色、少量者：或彼施設自我者，施設為現今無色、少量；或彼施設自我者，施設為於他處存有無色、少量；或彼如是想：『既非如是，為如是性，我將令成辦。』如此者，阿難！足以說『自我為無色、少量』之定見潛伏。」

[四、自我無色無量]

「其中，阿難！彼施設自我，施設為無色、無量者：或彼施設自我者，施設為現今無色、無量；或彼施設自我者，施設為於他處存有無色、無量；或彼如是想：『既非如是，為如是性，我將令成辦。』如此者，阿難！足以說『自我為無色、無量』之定見潛伏。」

「阿難！施設自我者，於此範圍施設。」

[無施設自我]

25. 「阿難！無施設自我者，至何範圍無施設？阿難！或無施設自我為有色、少量者，無施設『我之自我有色、少量。』阿難！或無施設自我為有色、無量者，無施設『我之自我有色、無量。』阿難！或無施設自我為無色、少量者，無施設『我之自我無色、少量。』阿難！或無施設自我為無色、無量者，無施設『我之自我無色、無量。』」

26. ‘Tatr’ Ānanda yo so rūpiṃ parittaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti, etarahi vā so rūpiṃ parittaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti, tattha-bhāviṃ vā so rūpiṃ parittaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti, “Atathaṃ vā pana santaṃ tathattāya upakappessāmī” ti iti vā pan’ assa na hoti. Evaṃ santaṃ kho Ānanda rūpiṃ parittattānudiṭṭhi nānusetīti iccālaṃ vacanāya.

‘Tatr’ Ānanda yo so rūpiṃ anantaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti, etarahi vā so rūpiṃ anantaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti, tattha-bhāviṃ vā so rūpiṃ anantaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti, “Atathaṃ vā pana santaṃ tathattāya upakappessāmī” ti iti vā pan’ assa na hoti. Evaṃ santaṃ kho Ānanda rūpiṃ anantattānudiṭṭhi nānusetīti iccālaṃ vacanāya.

‘Tatr’ Ānanda yo so arūpiṃ parittaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti, etarahi vā so arūpiṃ parittaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti, tattha-bhāviṃ vā so arūpiṃ parittaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti, “Atathaṃ vā pana santaṃ tathattāya upakappessāmī” ti iti vā pan’ assa na hoti. Evaṃ santaṃ kho Ānanda arūpiṃ parittattānudiṭṭhi nānusetīti iccālaṃ vacanāya.

[一、無施設自我有色少量]

26. 「其中，阿難！彼無施設自我，無施設為有色、少量者：或彼無施設自我者，無施設為現今有色、少量；或彼無施設自我者，無施設為於他處存有有色、少量；或彼不如是想：『既非如是，為如是性，我將令成辦。』如此者，阿難！足以說『自我為有色、少量』之定見無潛伏。」

[二、無施設自我有色無量]

「其中，阿難！彼無施設自我，無施設為有色、無量者：或彼無施設自我者，無施設為現今有色、無量；或彼無施設自我者，無施設為於他處存有有色、無量；或彼不如是想：『既非如是，為如是性，我將令成辦。』如此者，阿難！足以說『自我為有色、無量』之定見無潛伏。」

[三、無施設自我無色少量]

「其中，阿難！彼無施設自我，無施設為無色、少量者：或彼無施設自我者，無施設為現今無色、少量；或彼無施設自我者，無施設為於他處存有無色、少量；或彼不如是想：『既非如是，為如是性，我將令成辦。』如此者，阿難！足以說『自我為無色、少量』之定見無潛伏。」

‘Tatr’ Ānanda yo so arūpiṃ anantaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti, etarahi vā so arūpiṃ anantaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti, tathabhāviṃ vā so arūpiṃ anantaṃ attānaṃ na paññapento na paññapeti, “Atathaṃ vā pana santaṃ tathattāya upakappessāmi” ti iti vā pan’ assa na hoti. Evaṃ santaṃ kho Ānanda arūpiṃ anantattānudiṭṭhi nānusetṭhi iccālaṃ vacanāya.

Ettāvataṃ kho, Ānanda, attānaṃ na paññapento na paññapeti.

27. ‘Kittāvataṃ ca Ānanda attānaṃ samanupassamāno samanupassati? Vedanaṃ vā hi Ānanda attānaṃ samanupassamāno samanupassati. “Vedanā me attā” ti. “Na h’ eva kho me vedanā attā, appaṭisaṃvedano me attā” ti iti vā hi Ānanda attānaṃ samanupassamāno samanupassati. “Na h’ eva kho me vedanā attā, no pi appaṭisaṃvedano me attā, attā me vediyati vedanādhammo hi me attā” ti iti vā hi Ānanda attānaṃ samanupassamāno samanupassati.

28. ‘Tatr’ Ānanda yo so evam āha “Vedanā me attā” ti, so evam assa vacanīyo “Tisso kho imā āvuso vedanā, sukhā vedanā dukkhā vedanā adukkha-m-asukhā vedanā. Imāsaṃ tvaṃ tissannaṃ vedanānaṃ katamaṃ attato¹² samanupassasīti?”

12 PTS 作 attano，應為手民之誤，今訂正。

[四、無施設自我無色無量]

「其中，阿難！彼無施設自我，無施設為無色、無量者：或彼無施設自我者，無施設為現今無色、無量；或彼無施設自我者，無施設為於他處存有無色、無量；或彼不如是想：『既非如是，為如是性，我將令成辦。』如此者，阿難！足以說『自我為無色、無量』之定見無潛伏。」

「阿難！無施設自我者，於此範圍無施設。」

[認定自我]

27. 「又，阿難！認定自我者，至何範圍而認定？阿難！認定自我者，或認定受為自我：『受是我之自我』；阿難！認定自我者，或如是認定：『受實非我之自我，我之自我不感受』；阿難！認定自我者，或如是認定：『受實非我之自我，然我之自我非不感受，我之自我感受，因我之自我是受法故。』」

[一、受是我之自我]

28. 「其中，阿難！凡如是說『受是我之自我』者，應語彼如是：『友！有此三受：樂受、苦受、不苦不樂受。於此三受，何者汝認定為自我？』」

‘Yasmiṃ Ānanda samaye sukhaṃ vedanaṃ vedeti, n’ eva tasmim̐ samaye dukkhaṃ vedanaṃ vedeti, na adukkha-m-asukhaṃ vedanaṃ vedeti, sukhaṃ yeva tasmim̐ samaye vedanaṃ vedeti. Yasmiṃ Ānanda samaye dukkhaṃ vedanaṃ vedeti, n’ eva tasmim̐ samaye sukhaṃ vedanaṃ vedeti, na adukkha-m-asukhaṃ vedanaṃ vedeti, dukkhaṃ yeva tasmim̐ samaye vedanaṃ vedeti. Yasmiṃ Ānanda samaye adukkha-m-asukhaṃ vedanaṃ vedeti, n’ eva tasmim̐ samaye sukhaṃ vedanaṃ vedeti, na dukkhaṃ vedanaṃ vedeti, adukkha-m-asukhaṃ yeva tasmim̐ samaye vedanaṃ vedeti.

29. ‘Sukhā pi kho Ānanda vedanā aniccā saṅkhatā paṭiccasamuppannā khaya-dhammā vaya-dhammā virāga-dhammā nirodha-dhammā. Dukkhā pi kho Ānanda vedanā aniccā saṅkhatā paṭiccasamuppannā khaya-dhammā vaya-dhammā virāga-dhammā nirodha-dhammā. Adukkha-m-asukhā pi kho Ānanda vedanā aniccā saṅkhatā paṭiccasamuppannā khaya-dhammā vaya-dhammā virāga-dhammā nirodha-dhammā.

Tassa sukhaṃ vedanaṃ vediyamānassa “Eso me attā ti” hoti, tassā yeva sukhāya vedanāya nirodhā “Vyagā¹³ me attā” ti hoti. Dukkhaṃ vedanaṃ vediyamānassa “Eso me attā” ti hoti, tassā yeva dukkhāya vedanāya nirodhā “Vyagā me attā” ti hoti. Adukkha-m-asukhaṃ vedanaṃ vediyamānassa “Eso me attā” ti hoti, tassā yeva adukkha-m-asukhāya vedanāya nirodhā “Vyagā me attā” ti hoti. Iti so diṭṭhe va dhamme aniccaṃ sukha-dukkha-vokiṇṇaṃ uppāda-vaya-dhammaṃ attānaṃ samanupassamāno samanupassati yo so evam āha “Vedanā me attā”

13 PTS 作 Vyāgā, Be 作 Byāgā, 菩提長老認為應為 Vyagā (已消失, 已逝), 為 vigacchati 的過去分詞。BJT 作 vyaggo (困惑), 與此處文義不合。

阿難！感知樂受時，即於彼時無感知苦受，無感知不苦不樂受，彼時僅感知樂受；阿難！感知苦受時，即於彼時無感知樂受，無感知不苦不樂受，彼時僅感知苦受；阿難！感知不苦不樂受時，即於彼時無感知樂受，無感知苦受，彼時僅感知不苦不樂受。」

29. 「阿難！樂受乃無常、有為、緣生、盡法、衰法、逝法、滅法¹⁷；阿難！苦受亦為無常、有為、緣生、盡法、衰法、逝法、滅法；阿難！不苦不樂受亦無常、有為、緣生、盡法、衰法、逝法、滅法。」

彼正感受樂受時，思：『此為我之自我』，由彼樂受之滅，思：『我之自我已逝。』彼正感受苦受時，思：『此為我之自我』，由彼苦受之滅，思：『我之自我已逝。』彼正感受不苦不樂受時，思：『此為我之自我』，由彼不苦不樂受之滅，思：『我之自我已逝。』如是，凡如是說『受乃我

17 疏：[有]滅盡之自性者盡法、[有]衰亡之自性者衰法、[有]逝去之自性者逝法、[有]消滅之自性者滅法，以此四語示受之壞性。 *Khayasabhāvāti khayadhammā, vayasabhāvāti vayadhammā virajjanasabhāvāti virāgadhammā, nirujjhanasabhāvāti nirodhadhammā, catūhipi padehi vedanāya bhaṅgabhāvameva dasseti.* 菩提長老：X-dhamma：有 X 之性質。盡法有滅盡的性質，衰法、逝法、滅法同。

ti. Tasmāt ih' Ānanda etena p' etaṃ nakkhamati “Vedanā me attā” ti samanupassitūṃ.

30. ‘Tatr’ Ānanda yo so evam āha “Na h’ eva kho me vedanā attā appaṭisaṃvedano me attā” ti, so evam assa vacanīyo “Yattha pan’ āvuso sabbaso vedayitaṃ n’ atthi, api nu kho tattha ‘Asmī ti’¹⁴ siyāti?

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’ Ānanda etena p’ etaṃ nakkhamati “Na h’ eva kho me vedanā attā, appaṭisaṃvedano me attā” ti samanupassitūṃ.

31. ‘Tatr’ Ānanda yo so evam āha “Na h’ eva kho me vedanā attā, no pi appaṭisaṃvedano me attā, attā me vediyati, vedanā-dhammo hi me attā” ti, so evam assa vacanīyo “Vedanā ca hi āvuso, sabbena sabbam sabbathā sabbam aparisesā nirujjheyūṃ, sabbaso vedanāya asati vedanā-nirodhā, api nu kho tattha ‘Ayam aham asmī ti siyāti?’”

14 雖然 Be 經文、BJT 皆作 ayamahasmī ti siyā ti，但 PTS、Be 和 Ce 三版本的注文均和此處 PTS 經文讀法相同，故採 PTS 讀法，其義為「我是」，而非「我是 X」。 「我是」和「我是 X」的區別，詳見本書〈導論〉，頁74。

之自我』者，認定自我時，即於現法認定[自我]為無常、苦樂混合、生滅法。因是之故，阿難！以此，認定『受是我之自我』亦不成。」

[二、受實非我之自我，我之自我不感受]

30. 「其中，阿難！凡如是說『我之自我非受，我之自我不感受』者，應如是語彼：『然，友！悉無有受¹⁸處，彼處可否有「我是」？』」

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！以此，見『受實非我之自我，我之自我不感受』亦不成。」

[三、受實非我之自我，然我之自我非不感受，我之自我感受，因我之自我是受法故]

31. 「其中，阿難！凡如是說『受實非我之自我，然我之自我非不感受，我之自我感受，因我之自我是受法故』者，應如是語彼：『然，友！若受全然無餘盡滅，悉無有受時，由受之滅，彼處可否有「此是我」？』」

18 菩提長老：vedayita 原為 vedeti 的過去分詞，涵義為「所感受，所領受，所經驗」，但也獨立作名詞使用，即和受 (vedanā) 同義，此處指後者。相同的使用，可見於 Evam me sutam (如是為我所聽聞／如是我聞)，sutam 為 suṇāti (聽、聞) 的過去分詞，涵義為「所聽、所聞」，但作名詞使用時，涵義為學習。又，gahita (已取、已抓、已把持) 為動詞 gaṇhāti (抓取) 的過去分詞，但作名詞使用時，涵義為觀念、想法。

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tasmāt ih’Ānanda etena petaṃ nakkhamati “Na h’ eva kho me vedanā attā, no pi appaṭisaṃvedano me¹⁵ attā, attā me vediyati, vedanā-dhammo hi me attā” ti samanupassituṃ.

32. ‘Yato kho pana¹⁶ Ānanda bhikkhu n’ eva vedanaṃ attānaṃ samanupassati, no pi appaṭisaṃvedanaṃ attānaṃ samanupassati, no pi “Attā me vediyati, vedanā-dhammo hi me attā” ti samanupassati, so evaṃ na samanupassanto na ca¹⁷ kiñci loke upādiyati, anupādiyaṃ na paritassati, aparitassaṃ paccattaṃ yeva parinibbāyati, “Khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nâparam itthattāyāti” pajānāti.

15 原無 me，依 Be、BJT 加入。

16 PTS、Be 經文無此字，但 BJT、PTS 注釋書及 Be 注釋書皆有，故加入。

17 PTS 無，依 Be 加入。

「實不，尊師。」

「因是之故，阿難！以此，見『受實非我之自我，然我之自我亦非不感受，我之自我感受，因我之自我是受法故』亦不成。」

32. 「然，阿難！由於比丘不認定受為自我，亦不認定自我不感受，亦不認定『我之自我感受，因我之自我是受法故』，彼不如是認定時，於世間無任何執取；無執取時¹⁹，無所擾動²⁰；無擾動時，自²¹證般涅槃²²，了知『出生已盡²³，梵行已立，應作已作，無復於此²⁴。』」

19 anupādiyaṃ 和 anupādiyanto 同，皆為現在分詞。

20 菩提長老：paritassati 明顯地和梵文 paritr̥ṣyati（渴愛）相關，但在巴利字中和 tasati（恐懼；顫慄）混為一談，因此不論是聖典五部或注釋文獻中，皆兼有「愛渴」和「恐懼」二義。為了能同時表達此二義，菩提長老以 to be agitated（被擾動）譯動詞（paritassati），而以 agitation（擾動）譯名詞（paritassanā）。見 *The Connected Discourses of the Buddha*，頁765，註137。譯者因之譯「擾動」，指「不以愛渴、見、慢之擾動而執取」。

21 paccattaṃ：由字首 paṭi（對於）+ attā（自我）而成：此我非指形而上的我，而僅指個人。paccattaṃ 和 parinibbāyati 連用，指親自、不由他、內自證之義。

22 parinibbāyati：般涅槃、圓寂，指佛陀或阿羅漢的入滅，或阿羅漢未入滅前，尚活在世間，因漏盡證涅槃一事。詳見本《注》譯，註564。

23 出生已盡：指未來的出生已盡。

24 意即先前提及的「此狀態」、「如此之狀態」、「如此五蘊的狀態」。

Evam-vimutta-cittam kho Ānanda bhikkhum yo evam vadeyya ‘Hoti Tathāgato param marañā iti’ ssa diṭṭhīti tad akallam¹⁸. ‘Na hoti Tathāgato param marañā iti’ ssa diṭṭhīti tad akallam. ‘Hoti ca na ca hoti Tathāgato param marañā iti’ ssa diṭṭhīti tad akallam ‘N’ eva hoti na na hoti Tathāgato param marañā iti’ ssa diṭṭhīti tad akallam. Tam kissa hetu? Yāvat’ Ānanda adhivacanam yāvatā adhivacana-patho, yāvatā nirutti yāvatā nirutti-patho, yāvatā paññatti yāvatā paññatti-patho, yāvatā paññā yāvatā paññāvacaram, yāvatā vaṭṭam vaṭṭati¹⁹, tad abhiññā vimutto bhikkhu. Tadabhiññāvimuttam bhikkhum [yo evam vadeyya]²⁰ na jānāti na passati iti’ ssa diṭṭhīti tad akallam.

33. ‘Satta kho imā Ānanda viññāṇaṭṭhitiyo, dve ca āyatanāni. Katamā satta?’

Sant’ Ānanda sattā nānatta-kāyā nānatta-saññino, seyyathā pi manussā ekacce ca devā ekacce ca vinipātikā. Ayam paṭhamā viññāṇaṭṭhiti.

‘Sant’ Ānanda sattā nānatta-kāyā ekatta-saññino, seyyathā pi devā Brahma-kāyikā paṭhamābhiniḅbattā. Ayam dutiyā viññāṇaṭṭhiti.

18 此句 PTS 作 Hoti Tathāgato param marañā’ ti, iti’ ssa diṭṭhīti tad akalam。此處採用 Be、BJT 讀法：Hoti Tathāgato param marañā iti’ ssa diṭṭhīti, 其中 ssa=assa, 菩提長老：指心已解脫之比丘。下文餘三處同。

19 PTS 作 yāvatā vaṭṭam, yāvatā vaṭṭam vaṭṭati；Be 作 yāvatā vaṭṭam, yāvatā vaṭṭati；此處採用 BJT 讀法。

20 PTS、BJT 作 “tadabhiññā vimutto bhikkhu, tad abhiññā vimutto bhikkhu”。Be 作 “tadabhiññā vimutto bhikkhu, tadabhiññāvimuttam bhikkhum”。此處依據菩提長老意見，認為前句的 yo evam vadeyya（若有人言）也是此句 tadabhiññāvimuttam bhikkhum 的主詞和動詞，故採用 Be 讀法，但標點斷句略有不同。

「阿難！如是心已解脫之比丘，若有人如是言，其見²⁵為『如來死後有』，此非恰當；其見為『如來死後無』，此非恰當；其見為『如來死後亦有亦無』，此非恰當；其見為『如來死後非有非無』，此非恰當。何以故？阿難！凡增語所及，凡增語路所及，凡言語所及，凡言語路所及，凡施設所及，凡施設路所及，凡智慧所及，凡智慧行境所及，凡輪轉轉起所及——比丘由證知彼²⁶而解脫。[若有人言]證知彼而解脫之比丘，其見為不知不見²⁷，此非恰當。」

[七識住、二處及慧解脫阿羅漢]

33. 「阿難！有此七識住及二處²⁸。何等為七？

阿難！有有情，身種種，想種種，即如：人、一類天及一類墮者，此為第一識住。

阿難！有有情，身種種，想一性，即如：初[禪]生之梵身天人，此為第二識住。

25 心已解脫之比丘之見。

26 「彼」：指「凡增語所及，凡增語路所及，凡言語所及，凡言語路所及，凡施設所及，凡施設路所及，凡智慧所及，凡智慧行境所及，凡輪轉轉起所及。」

27 指不知不見如來死後有無四句。

28 合成九有情居。

‘Sant’ Ānanda sattā ekatta-kāyā nānatta-saññino, seyyathā pi devā Ābhassarā. Ayaṃ tatiyā viññāṇaṭṭhiti.

‘Sant’ Ānanda sattā ekatta-kāyā ekatta-saññino, seyyathā pi devā Subhakiṇṇā²¹. Ayaṃ catutthā²² viññāṇaṭṭhiti.

‘Sant’ Ānanda sattā sabbaso rūpa-saññānaṃ samatikkamā paṭigha-saññānaṃ atthagamā nānatta-saññānaṃ amanasikārā “Ananto ākāso” ti ākāsānañcāyatanūpagā. Ayaṃ pañcamī viññāṇaṭṭhiti.

‘Sant’ Ānanda sattā sabbaso ākāsānañcāyatanam samatikkamma “Anantaṃ viññāṇan” ti viññāṇañcāyatanūpagā. Ayaṃ chaṭṭhā viññāṇaṭṭhiti.

‘Sant’ Ānanda sattā sabbaso viññāṇañcāyatanam samatikkamma “N’ atthi kiñcīti” ākiñcaññāyatanūpagā. Ayaṃ sattamī viññāṇaṭṭhiti.

‘Asaññasattāyatanam nevasaññā-nāsaññāyatanam eva dutiyaṃ.

34. ‘Tatr’ Ānanda yāyaṃ paṭhamā viññāṇaṭṭhiti nānatta-kāyā nānatta-saññino, seyyathā pi manussā ekacce ca devā ekacce ca vinipātikā, yo nu kho Ānanda tañ ca pajānāti, tassā ca samudayaṃ pajānāti, tassā ca atthagamaṃ pajānāti, tassā ca assādaṃ pajānāti, tassā ca ādīnavaṃ pajānāti, tassā ca nissaraṇaṃ pajānāti, kallaṃ nu kho tena tad abhinanditun ti?

‘No h’ etaṃ, bhante.’

21 PTS、BJT：Subhakiṇṇā；Be：Subhakiṇhā。

22 PTS、BJT：catutthā；Be：catutthī。餘處皆同。

阿難！有有情，身一性，想種種，即如：流光天人，此為第三識住。

阿難！有有情，身一性，想一性，即如：遍淨天人，此為第四識住。

阿難！有有情，由色想之全然超越，由有對想之滅，由種種想之不作意[，作意]：『空無邊』，達空無邊處，此為第五識住。

阿難！有有情，全然超越空無邊處已[，作意]：『識無邊』，達識無邊處，此為第六識住。

阿難！有有情，全然超越識無邊處已[，作意]：『無所有』，達無所有處，此為第七識住。

[二處者，]無想有情處及第二之非想非非想處。」

34. 「其中，阿難！此身種種、想種種之第一識住，即如：人、一類天及一類墮者，阿難！凡了知彼²⁹，了知彼之集起，了知彼之滅沒，了知彼之樂味，了知彼之過患，了知彼之出離者，彼為其所歡喜³⁰，恰當否？」

「實不，尊師。」

29 即：第一識住。

30 直譯：彼（第一識住）為其（了知者）所歡喜。kallaṃ nu tena tad bhinādituṃ ti 中，kallaṃ 是不變化詞，恰當、適當之義；tena 是「被他、為其」之義，「他、其」指了知者；tad（彼）指識住。

...pe...

‘Tatr’ Ānanda yâyaṃ sattamī viññāṇaṭṭhiti sabbaso viññāṇañcâyatanam samatikkamma “N’ atthi kiñcīti” ākiñcaññâyatanûpagā, yo nu kho Ānanda tañ ca pajānāti, tassā ca samudayaṃ pajānāti, tassā ca atthagamaṃ pajānāti, tassā ca assādam pajānāti, tassā ca ādīnavam pajānāti, tassā ca nissaraṇam pajānāti, kallaṃ nu tena tad abhinanditun ti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tatr’ Ānanda, yam idaṃ asaññasattâyatanam, yo nu kho Ānanda tañ ca pajānāti, tassa ca samudayaṃ pajānāti, tassa ca atthagamaṃ pajānāti, tassa ca assādam pajānāti, tassa ca ādīnavam pajānāti, tassa ca nissaraṇam pajānāti, kallaṃ nu kho tena tad abhinanditun ti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Tatr’ Ānanda, yam idaṃ nevasaññā-nâsaññâyatanam, yo nu kho Ānanda tañ ca pajānāti, tassa ca samudayaṃ pajānāti, tassa ca atthagamaṃ pajānāti, tassa ca assādam pajānāti, tassa ca ādīnavam pajānāti, tassa ca nissaraṇam pajānāti, kallaṃ nu kho tena tad abhinanditun ti?’

‘No h’ etaṃ, bhante.’

‘Yato kho Ānanda bhikkhu imāsañ ca sattannaṃ viññāṇaṭṭhitīnaṃ imesañ ca dvinnaṃ āyatanānaṃ samudayañ ca atthagamañ ca assādañ ca ādīnavañ ca nissaraṇañ ca yathābhūtaṃ veditvā anupādā vimutto hoti, ayaṃ vuccati Ānanda bhikkhu paññā-vimutto.’

……中略……

「其中，阿難！此第七識住，超越一切識處已[，作意：]『無所有』，達無所有處，阿難！凡了知彼，了知彼之集起，了知彼之滅沒，了知彼之樂味，了知彼之過患，了知彼之出離者，彼為其所歡喜，恰當否？」

「實不，尊師。」

「其中，阿難！此無想有情處，阿難！凡了知彼，了知彼之集起，了知彼之滅沒，了知彼之樂味，了知彼之過患，了知彼之出離者，彼為其所歡喜，恰當否？」

「實不，尊師。」

「其中，阿難！此非想非非想處，阿難！凡了知彼，了知彼之集起，了知彼之滅沒，了知彼之樂味，了知彼之過患，了知彼之出離者，彼為其所歡喜，恰當否？」

「實不，尊師。」

「阿難！當比丘如實知此七識住及此二處之集起、滅沒、樂味、過患、出離已，由無執取而成解脫者，阿難！此人謂慧解脫比丘。」

35. ‘Aṭṭha kho ime Ānanda vimokkhā. Katame aṭṭha?’

Rūpī rūpāni passati. Ayaṃ paṭhamo vimokkho.

‘Ajjhattaṃ arūpa-saññī bahiddhā rūpāni passati. Ayaṃ dutiyo vimokkho.

‘Subhant’ eva adhimutto hoti. Ayaṃ tatiyo vimokkho.

‘Sabbaso rūpa-saññānaṃ samatikkamā paṭigha-saññānaṃ atthagamā nānatta-saññānaṃ amanasikārā “Ananto ākāso” ti ākāśānañcāyatanaṃ upasampajja viharati. Ayaṃ catuttho vimokkho.

‘Sabbaso ākāśānañcāyatanaṃ samatikkamma “Anantaṃ viññāṇaṃ” ti viññāṇañcāyatanaṃ upasampajja viharati. Ayaṃ pañcama vimokkho.

‘Sabbaso viññāṇañcāyatanaṃ samatikkamma “N’ atthi kiñcīti” ākiñcaññāyatanaṃ upasampajja viharati. Ayaṃ chaṭṭho vimokkho.

‘Sabbaso ākiñcaññāyatanaṃ samatikkamma nevasaññā-nāsaññāyatanaṃ upasampajja viharati. Ayaṃ sattama vimokkho.

‘Sabbaso nevasaññā-nāsaññāyatanaṃ samatikkamma saññā-vedayita-nirodhaṃ upasampajja viharati. Ayaṃ aṭṭhama vimokkho. Ime kho Ānanda aṭṭha vimokkhā.

[八解脫及俱解脫阿羅漢]

35. 「阿難！有此等八解脫。何等為八？」

有色者見諸色，此第一解脫。

內無色想者見外諸色，此第二解脫。

『淨美！』而殊勝解脫，此第三解脫。

由色想之全然超越，由有對想之滅沒，由不作意種種想
[，作意：] 『空無邊』，入空無邊處而住，此第四解脫。

全然超越空無邊處已[，作意：] 『識無邊』，入識無邊處
而住，此第五解脫。

全然超越識無邊處已[，作意：] 『無所有』，入無所有處
而住，此第六解脫。

全然超越無所有處已，入非想非非想處而住，此第七解
脫。

全然超越非想非非想處已，入想受滅而住，此第八解脫。
阿難！此等乃八解脫。」

36. ‘Yato kho Ānanda bhikkhu ime aṭṭha vimokkhe anulomam pi samāpajjati, paṭilomam pi samāpajjati, anuloma-paṭilomam pi samāpajjati, yatth’ icchakaṃ yadicchakaṃ yāvad icchakaṃ samāpajjati pi vuṭṭhāti pi, āsavānañ ca khayā anāsavaṃ ceto-vimuttiṃ paññā-vimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayamañ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati, ayaṃ vuccati Ānanda bhikkhu ubhato-bhāga-vimutto, imāya ca Ānanda ubhato-bhāga-vimuttiyā aññā ubhato-bhāga-vimutti uttaritarā vā paṇītatarā vā n’ atthīti.

Idam avoca Bhagavā. Attamano āyasmā Ānando Bhagavato bhāsitaṃ abhinandīti.

36.「阿難！當比丘順入、逆入、亦順逆入此八解脫；凡所欲處，凡所欲者，盡所欲時，亦入亦出；且由諸漏之滅盡，以證智自證無漏心解脫、慧解脫，於現法具足而住時，阿難！此人謂俱分解脫比丘。阿難！無有其他俱分解脫，較此俱分解脫，更為超上或妙勝。」

世尊說此，尊者阿難歡喜悅意世尊之所說。

Mahānidānasuttavaṅṅanā

大因緣經注

Mahānidānasuttavaṅṅanā

I Nidānavaṅṅanā

1. Evaṃ me sutam...pe... *Kurūsū* ti, Mahā-Nidānam. Tatrāyaṃ anuttāna-pada-vaṅṅanā.¹

¹ 關於本注所採版本，見本書〈凡例〉二之說明。

大因緣經注¹

I、[本經說法]因緣²注

1. 如是我聞……中略……「於諸俱盧」：大因緣[經]。此[注是]其處（大因緣經）未明語句的注釋。

1 《長部》注釋書，*Sumaṅgala-vilāsinī*，舊譯《吉祥悅意》，譯者試譯《善吉祥光嚴》，詳見本書〈導論〉，註15。印順法師因舊譯名《吉祥悅意》，主張覺音以四悉檀（世界、為人、對治、第一義）命名「四部」的注釋書，用以彰顯各「部」的宗旨。其中，《長部》及其對應漢譯《長阿含》，屬於世界悉檀，目的在於令眾生歡喜悅意。對此，菩提長老持有不同的看法，理由有四：一、*vilāsinī* 一字，無「悅意」的涵義。二、覺音於《長部》注釋書的跋文中，說明此注釋書是應善吉祥佛學院（*Sumaṅgala Pariveṇa*）龍牙（*Dāṭhānāga*）尊者之請而作。因此，長老認為：注釋書名「善吉祥」，或僅為單純紀事，標出佛學院之名；或為覺音視《長部》本身為善吉祥，為其作注，宛如以光嚴飾般。三、「悉檀」（*siddhanta*）一詞，不見於覺音所有著作，只見於其後的疏中，其原始涵義為「宗義」（*samaya*），也與《大智度論》以「悉檀」指稱詮釋的原則或說法的目的涵義不同。四、如果覺音有以四悉檀命名「四部」注釋書的想法，應有明文說明。

2 *nidāna* 涵義有三：一、「因緣」，和 *hetu*（因）或 *paccaya*（緣）同義，如本《經》經名。二、「序」，指「序論」，如《長部》的「序論」（*Nidānakathā*）。三、佛說某經的「因緣」或「緣起」，說明佛陀於何時何地對何人說某經，如此處的注標 *Nidānavañṇanā*，注釋本《經》說法的因緣或緣起。

Kurūsu viharatī ti, Kurū nāma jānapadino rājakumārā, tesaṃ nivāso eko pi janapado rūlhi-saddena Kurū ti vuccati, tasmim Kurūsu janapade.

Aṭṭhakathācariyā pan' āhu: Mandhātu-kāle tīsu dīpesu manussā: Jambudīpo nāma Buddha-paccekabuddha-mahāsāvaka-cakkavatti-pabhūtinam uttama-

◎ 釋「俱盧」名

「居於諸俱盧」：諸俱盧，謂國土之諸王子，其居住地雖僅為一國，然一般說為「諸俱盧」，[世尊居]於彼諸俱盧[人]之國土。

◎ 依古注釋師釋「俱盧國」由來

然諸古注釋師言：曼達他王時，[東勝身洲、西牛貨洲、北俱盧洲]三大洲之人，聞「閻浮提³者，乃始自佛、辟支佛⁴、

3 須彌山四大洲的南洲，又稱南閻浮提洲，漢譯南瞻部洲，即今之印度。

4 Paccakabuddha（辟支佛、緣覺、獨覺）：「辟支佛」為音譯，「緣覺」或「獨覺」為意譯。菩提長老根據 K. R. Norman 而解說：中印雅利安語系一些方言中，k 和 y 可互換，例如提婆達多的重要輔臣 Kokāliya，也有說為 Kokālika。耆那教也有辟支佛的觀念，以其使用的 Prakrit 語說，辟支佛稱為 patteya-buddha。而 Norman 認為 patteya-buddha 由更早的字 paccēya-buddha 而來，paccēya 有說為由梵文 pratyaya 而來，而梵文 pratyaya 即是巴利的 paccaya。因此，「辟支佛」有譯為「緣覺」者。而又因為中印雅利安語系方言中 k 和 y 可互換的語則，paccēya-buddha 成為 paccēka-buddha，因此譯為「獨覺」。實際推究起來，paccēka 原意是 paccēya，因此「緣覺」是正譯。不過，根據 Norman，「緣覺」的「緣」字，不是《妙法蓮華經》（Saddharma-Puṇḍarīka Sūtra）中所說的指十二緣起，而指一特殊因緣（a specific cause）——無經由佛陀的教導而發生的特殊事緣（a specific occurrence not by a Buddha's teaching）（Norman, *A Philological Approach to Buddhism*, 頁134–135）。菩提長老舉證《人施設23》中「緣覺」的定義，說明「緣覺」因證四聖諦而覺悟：「何人為緣覺者？有一類人，於昔所未曾聞法，自現正覺[四]諦，於彼（四諦）處，既無得一切智性，亦無於諸力得自在，此人稱為『緣覺者』」。 (Katamo ca puggalo paccakasambuddho? ekacco puggalo pubbe ananussutesu dhammesu sāmaṃ saccāni abhisambujjhati; na ca tattha sabbaññutaṃ pāpuṇāti, na ca balesu vasībhāvaṃ, ayaṃ vuccati

purisānaṃ uppatti-bhūmi uttama-dīpo atiramaṇīyo ti sutvā, raññā Mandhātu-cakkavattinā cakka-ratanaṃ purakkhatvā cattāro dīpe anusaṃyāyanta² saddhiṃ āgamaṃsu. Tato rājā pariṇāyaka-ratanaṃ pucchi: ‘Atthi nu kho manussa-lokato ramaṇīyataraṃ ṭhānaṃ ti?’ ‘Kasmā deva evaṃ bhaṇasi? Kiṃ na passasi candima-sūriyānaṃ ānubhāvaṃ? Nanu etesaṃ ṭhānaṃ ito ramaṇīyataran ti?’ Rājā cakka-ratanaṃ purakkhatvā tattha āgamāsi.

2 原作 anuparisamyaṃyanta, 此處採用 Be 讀法。

大聲聞、轉輪⁵[王]以來，諸最上人出生地，乃最上洲，極為可樂。」乃與置輪寶⁶於前而巡行⁷四大洲之曼達他轉輪王，來至[閻浮提]。其後，王詢問[其]將軍寶⁸：「有較人間世⁹更為可樂之處耶？」[將軍寶答:]「陛下！何故如是言？君未見日月¹⁰之威力耶？彼等處，無乃較此更為可樂？」王遂置輪寶於前，前往彼處。

puggalo paccekabuddho.) (VRI 0.121)

- 5 轉輪王 (rājā cakkavattī) 是佛教傳統中理想的治世聖王，具七寶與四成就 (siddhi)。七寶是：
 1. 輪寶 (cakkaratana)：王以之德服四方敵國 (詳見下註)。
 2. 象寶 (hatthiratana)：純白，王騎之飛行於空中。
 3. 馬寶 (assaratana)：純白、黑頭，王騎之飛行於空中。
 4. 摩尼珠寶 (maṇiratana)：光照黑夜，因之能夜行王軍。
 5. 女寶 (ithhiratana)：其身、意皆順於王。
 6. 居士寶 (gahapatiratana)：能以業報所生天眼為轉輪王探得財物。
 7. 將軍寶 (pariṇāyakarātana)：賢智、聰明、有智、能幹，興所應興，廢所應廢，立所應立。
 四成就是：勝色容顏、長壽、少疾少病、為人歡喜愛敬。
 詳見《中部129賢愚經》(Bālaṇḍitasuttam) (VRI 3.212–3.213)。
 《經集6寶經注》也詳細描述轉輪王的七寶。
- 6 剎帝利灌頂王，於布薩 (uposatha) 日，齋戒沐浴，登妙高台，若有天之輪寶現於其前時，持水瓶以水灑淨輪寶，則成轉輪王，能命輪寶前行，率四軍隨其後，四方敵國自動歸順。
- 7 **疏**：「隨行」，即「隨巡」。Anusaṃyāyāntenāti anuvarantena.
- 8 《寶經注》：曼達他王成為轉輪王時，其長子自然而然成為將軍寶。《中部129賢愚經》及《經集6寶經注》描述其職務屬於治國，非屬軍務。由本《注》來看，兩方面皆有。
- 9 即四大洲。
- 10 **疏**：以日月為標題而言四大天王住處 (candimasūriyamukhena cātumahārājikabhavanamāha)。

Cattāro Mahārājāno: Mandhātā mahārājā āgato ti, sutvā va: Mahiddhiko mahānubhāvo rājā³, na sakkā yuddhena paṭibāhitun ti, sakaṃ rajjaṃ niyyātesuṃ. So taṃ gahetvā puna pucchi: ‘Atthi nu kho ito ramaṇīyataraṃ ṭhānan ti?’

Ath’ assa Tāvatiṃsa-bhavanaṃ kathayiṃsu: Tāvatiṃsa-bhavanaṃ deva ito ramaṇīyataraṃ⁴. Tattha Sakkassa deva-rañño ime cattāro Mahārājāno paricārakā dovārika-bhūmiyaṃ tiṭṭhanti. Sakko deva-rājā mah’ iddhiko mah’ ānubhāvo. Tass’ imāni upabhoga-ṭṭhānāni yojana-sahass’ ubbedho Vejayanta-pāsādo, pañca-yojana-sat’ ubbedhā Sudhammā deva-sabhā, diyaḍḍha-yojana-satiko Vejayanta-ratho, tathā Erāvaṇo hatthī, dibba-rukkha-

3 原作 Mahiddhiko mahārājā，此處採用 Be、Ce。

4 PTS：deva ito ramaṇīyaṃ，Ce：deva ramaṇīyaṃ。此處依 Be，因上文王問：有較此更為可樂之處嗎？以比較級回答，最合文義。

◎ 曼達他王至四大天王天

四大天王纔聞曼達他大王至，[因思：]「大神通、大威力之王，非能以戰拒擋」，即獻己國。彼（曼達他王）取¹¹之¹²，復問：「有較此更可樂之處耶？」

於是，[眾人]乃對彼言三十三[天]¹³宮：「陛下！三十三[天]宮較此更爲可樂。其處，此四大王爲帝釋天王立於門衛地¹⁴之僕從。帝釋天王大神通、大威力，此等爲其受用處：千由旬¹⁵高之「勝利殿」，五百由旬高之諸天集會所「善法堂」，百五十由旬¹⁶之「勝利車」，「伊羅婆那」象亦同¹⁷；千棵天樹嚴飾之歡喜林、彩藤¹⁸林、刺籬木林、混合林，百由旬高之波利質多羅香

11 疏：取者，受也（Gahetvāti sampatīcchitvā）。

12 疏：即四大天王國（Tanti cātumahārājikarajjam）。

13 三十三天，即忉利天，欲界第二天，居須彌山頂。《相應部11帝釋相應13摩訶梨經》（Mahālisuttam）注：以摩伽（Māgha）為首的三十三位婆羅門青年，因福行而投生於此，因以得名，Māgha 成爲帝釋。（見 Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names, Tāvatisa 條目）或說須彌山頂各有八大天王的三十二天城，中間善見城爲帝釋所居，合爲三十三天城，故稱三十三天。三十三天的信仰，印度吠陀時代早已有之。（詳見《佛光大辭典》，頁512。）

14 疏：為了在諸天集會所「善法堂」和天城的四門守護，四天王來到了[三十三天]。

15 一由旬約七英哩。1 英哩（mile）等於1.6公里（kilometer），因此一由旬約等於11.2公里。

16 diyaddha-yojana-satiko 一百五十由旬的[di：二，addha：一半，diyaddha：1.5，satika：一百的]。

17 意即大象亦一百五十由旬。

18 此林因帝釋摩伽（Māgha）之妻質多（Cittā）的福德而成就，林

sahassa-paṭimaṇḍitaṃ Nandana-vanaṃ, Cittalatā-vanaṃ, Phārusaka-vanaṃ, Missaka-vanaṃ yojana-sat' ubbedho Pāricchattaka-koviḷāro tassa heṭṭhā saṭṭhiyojanāyatā⁵ paññāsa-yojana-vitthārā pañca-dasa-yojan' ubbedhā jaya-sumana-pupphala-vaṇṇā Paṇḍu-kambala-silā, yassā mudutāya Sakkassa nisīdato upaḍḍha-kāyo anupavisatī ti.

Taṃ sutvā rājā tattha gantu-kāmo cakka-ratanaṃ abbhukkiri. Taṃ ākāse utthāhi saddhiṃ catur-aṅginiyā senāya. Atha dvinnaṃ devalokānaṃ vemajjhato cakka-ratanaṃ otarivā pathaviyaṃ patiṭṭhāsi saddhiṃ pariṇāyaka-ratana-pamukhāya catur' aṅginiyā senāya. Rājā ekako va Tāvatiṃsa-bhavanaṃ agamāsi. Sakko: Mandhātā āgato ti sutvā va tassa paccuggamaṇaṃ katvā: 'Svāgataṃ te Mahārāja, sakamaṃ te Mahārāja, anusāsa Mahārāja' ti vatvā, saddhiṃ nātakehi rajjaṃ dve bhāge katvā ekama bhāgaṃ adāsi. Rañño Tāvatiṃsa-bhavane patiṭṭhitamattass' eva manussa-bhāvo vigacchi, deva-bhāvo pātur ahoṣi. Tassa kira Sakkena saddhiṃ Paṇḍu-kambala-silāyaṃ nisinnassa akkhi-nimesanamattena nānattaṃ paññāyati. Taṃ asallakkhenta devā Sakkassa ca tassa ca nānatte muyhanti. So tattha dibba-sampattiṃ anubhavamāno, yāva chattiṃsa Sakkā uppajjitvā cutā tāva Sakkarajjaṃ⁶ kāretvā, atitto va kāmehi tato cavitvā attano uyyāne patito⁷ vātāpena phusita-gatto kālam-akāsi.

5 採用 Ce, PTS 作 saṭṭhi-yojanāyatā, Be 作 saṭṭhiyojanāyāmā 亦可。動詞為 āyati, 過去分詞 āyata 或名詞 āyama 都可表示長、長度。

6 此處採用 Ce。PTS 作 Sakkā-rajjaṃ, Be 作 rajjaṃ。

7 此處採用 PTS 及 Ce, Be 作 patiṭṭhito。

樹¹⁹下，勝茉莉花色虛軟石²⁰，長六十由旬、廣五十由旬、高十五由旬。以其柔軟，帝釋坐時，半身入於其中。

◎ 曼達他王至三十三天

王聞此，欲前往彼處²¹，灑淨輪寶。彼（輪寶）與四軍²²，同[升]立於空中；再由二天界²³間下降，與以將軍寶為首之四軍，同立於地面²⁴。唯王一人[憑己威神]²⁵，前往三十三天宮。帝釋纔聞「曼達他王已至」，即出迎於彼，言：「善來！大王！[此一切]皆歸王！大王！請治理[此三十三天]！大王！」言畢，二

中藤蔓多彩[citta（彩色）+ latā（藤蔓）]，其處所生的流藤，每千年開花一次。（見Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names，Cittalatāvana 條目。）

- 19 一種刺桐黑檀，根莖枝葉花果皆香，能遍薰忉利天宮，故又稱香遍樹。蘇錦坤：即《中阿含2晝度樹經》的「晝度樹」、《雜阿含506經》的「波梨耶多羅樹」、《佛說義足經》的「波利質多樹」。（詳見台語與佛典：《中阿含經》「晝度樹經」。）
- 20 蘇錦坤，台語與佛典：「驪色虛軟石」。
- 21 指三十三天。
- 22 四軍：步軍、騎軍（騎馬之士兵）、象軍（騎象之士兵）、車軍（駕車之士兵）。
- 23 即四天王天與三十三天。
- 24 **疏**說明：輪寶其實並未降落地面，僅僅立於靠近地面之處，如此停立不久後消失，返回轉輪王的人間都城。此乃因為轉輪王的統治權在三十三天不存在之故。
- 25 根據**疏**加入。

Cakka-ratane pana paṭhaviyaṃ patiṭṭhite pariṇāyaka-ratanaṃ suvaṇṇa-paṭṭe Mandhātu-upāhanaṃ likhāpetvā: Idam Mandhātu rajjan ti, rajjaṃ anusāsī. Te pi tīhi dīpehi āgata-manussā puna gantuṃ asakkontā pariṇāyaka-ratanaṃ upasaṅkamtivā: ‘Deva mayaṃ rañño ānubhāvena āgatā, idāni gantuṃ na sakkoma, vasanaṭṭhānaṃ no dehī’ ti yāciṃsu. So tesam ekam-ekam janapadaṃ adāsī. Tattha pubba-Videhato āgata-manussehi āvasita-ppadeso tāy’ eva purima-saññāya: Videha-raṭṭhan ti nāmaṃ labhi. Aparā-goyānato āgata-manussehi āvasita-padeso: Aparanta-janapado ti nāmaṃ labhi. Uttarakuruto āgata-manussehi āvasita-ppadeso: Kuru-raṭṭhan ti nāmaṃ labhi. Bahuke pana gāma-nigam’ ādayo upādāya bahu-vacanena vohariyati⁸. Tena vuttaṃ *Kurūsu viharatī* ti.

8 原作 vorhariyyati，根據 Be 改正。

分國土及諸舞伎，一分予[曼達他王]。王方住立三十三天宮時，人性²⁶即逝，天性立顯²⁷。據云，其與帝釋坐於虛軟石時，僅憑眨眼，差別乃見²⁸；未察彼（眨眼）之諸天，愚矇不知帝釋與其之差異。彼於此處受享天福，歷三十六位帝釋生而又歿，行使帝釋²⁹王權，猶不滿足諸欲³⁰，遂由彼處歿³¹，墜落自家宮苑，身遭風、炎所觸而亡³²。

而輪寶[返回人間都城]立於地時³³，將軍寶令人刻曼達他王之鞋於黃金板上，[置於王座³⁴]，[憶念]「此為曼達他王之王國」而治國。彼等來自三[大]洲之人，無能復返³⁵，往謁將軍寶，乞求：「陛下！我等因王之威神力而來，今無能返，請賜我

26 疏：人性指人的體味和流出物等。

27 疏：王至天界後，後後受業（aparāpariyāya vedanīyassa kammaṣa katokāsattā）因緣成熟，因此天性顯現。後後受業，或譯為無盡業，只要諸緣具足，能於次生後的任何一世成熟。

28 菩提長老：印度人認為天人不眨眼睛，因此，帝釋不眨眼，只有曼達他王眨眼之時，方能辨別二人。

29 帝釋是頭銜，非天神名。帝釋居三十三天，但統領四天王天和三十三天。

30 疏：王貪得無饜足，心想：以此半壁王國，我如之何？（*Kim me iminā upaddharajjēnā*” ti atricchātāya atittova.）

31 另一說法，根據Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names，王欲除帝釋，以便統治全三十三天，以貪婪故，漸失威神力，遂從天上墜落自家宮苑。

32 疏：因人間氣候劇烈故。

33 指曼達他王獨自前往三十三天，輪寶與四軍、將軍寶返回王之人間都城時。

34 見Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names，Mandhātā 條目。

35 輪寶降落時，卡陷於地，三大洲人因而無法返回故里。出處同上註。

*Kammāsa-dhammaṃ*⁹ *nāma Kurūnaṃ nigamo* ti Kammāsa-dhamman¹⁰ ti ettha keci *dha*-kāraṣṣa *da*-kārena atthaṃ vaṇṇayanti. Kammāso ettha damito ti kammāsadammo¹¹ Kammāso ti Kammāsapādo porisādo vuccati. Tassa kira pāde khāṇukena viddhaṭṭhāne vaṇo ruhanto citta-dāru-sadiso hutvā ruhi, tasmā Kammāsa-pādo ti paññāyittha. So ca tasmim okāse damito porisādabhāvato paṭisedhito. Kena? Mahāsattena. Katarasmim Jātake ti? Mahā-Sutasoma-jātake ti eke. Keci pana therā Jayaddisa-jātake ti vadanti. Tadā hi Mahāsattena Kammāsapādo damito; yath' āha:

9 PTS、Ce 作 *Kammāssa-dhammaṃ*，今根據 Be、BJT 及以下注文字 *kammāso* 而更改成僅有一 *s*。

10 同上註。

11 PTS、Ce 作 *kammāssa dammaṃ*，今採用 Be。

等居住之處。」彼遂一一賜予彼等國土。自東勝身洲而來之人所居之地，即依其先前名稱，得名「勝身國」；自西牛貨洲而來之人所居之地，得名「西土國」；自北俱盧洲而來之人所居之地，得名「俱盧國」，然約眾多村落城鎮等，以複數稱之，故言：「居於諸俱盧³⁶。」

◎ 釋「甘馬薩曇馬」，其一：甘馬薩（意譯：斑）；曇馬（dhamma = damma：「調伏」之音譯）

「名『甘馬薩曇馬』之俱盧人城鎮」：「甘馬薩曇馬」，在此，一些[注釋師]以 da 字注釋 dha 字，因此，「甘馬薩曇馬」意為「甘馬薩在此被調伏」³⁷。「甘馬薩」：[母夜叉之子]³⁸食人者甘馬薩葩達³⁹[的簡縮]⁴⁰。據云，其足為樹椿刺穿之處，傷口癒合時，癒成有如木材斑痕，因此[以]「斑足（音譯：甘馬薩葩達）」[之外號為人]所知。彼於其處被調伏，遮止其食人性。為誰[調伏]？為大有情⁴¹[調伏]。[載]於何本生中？有⁴²[言]，於「大須陀須摩本生」⁴³中；然，一些長老⁴⁴言，於「伏敵本生」⁴⁵

36 此處解說「俱盧」雖意指一國，但其巴利原文使用複數的原由。

37 因為二字音似，注師以調伏（damma）來詮釋城名的後半 dhamma。

38 根據疏加入。

39 甘馬薩：「斑」的音譯；葩達：「足」的音譯。其故事，詳見 Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names, Kammāsapāda 條目。

40 根據疏加入。

41 指釋迦佛尚為菩薩時。

42 疏：指《長部》誦者。

43 參見元亨寺版，537經《大須陀須摩本生譚》。

44 疏：指《中部》誦者。

45 參見元亨寺版，513經《伏敵本生譚》。

Putto yadā homi Jayaddisassa
Pañcāla-ratṭhâdhipatissa atrajo
Cajitvā pāṇaṃ pitaraṃ amocayiṃ
Kammāsapādam pi c' ahaṃ pasādayin ti.

Keci pana *dha*-kāren' eva atthaṃ vaṇṇayanti. Kuru-ratṭha-vāsīnaṃ kira Kuru-vatta-dhamme; tasmīṃ Kammāso jāto tasmā taṃ ṭhānaṃ: Kammāso ettha dhammo jāto ti *Kammāsadhamman* ti vuccati. Tattha nivīṭṭha-nigamassāpi etad eva nāmaṃ.

Bhumma-vacanena kasmā na vuttan ti? Avasan' okāsato. Bhagavato kira tasmīṃ nigame vasan' okāso koci vihāro nāhosi. Nigamato pana apakkamma aññatarasmīṃ udaka-sampanne ramaṇīye bhūmi-bhāge mahā vana-saṇḍo ahosi. Tattha Bhagavā vihāsi taṃ nigamaṃ gocara-gāmaṃ katvā. Tasmā evam ettha attho veditabbo, *Kurūsu viharati Kammāsa-dhammaṃ nāma Kurūnaṃ nigamo*, taṃ gocara-gāmaṃ katvā ti.

中，因彼時斑足爲大有情⁴⁶所調伏。如[偈]說言：

我爲伏敵之子時，
 般遮王之親生子；
 捨命乃令父得脫，
 亦令斑足生淨信。

◎ 釋「甘馬薩曇馬」，其二：甘馬薩（kammāso：斑污）；曇馬（dhamma：戒禁法）

又，一些[注釋師]僅就 dha 字本身注釋[甘馬薩曇（dha）馬的涵義]。據云，俱盧國居民有「俱盧禁戒法」⁴⁷，[其後，]於彼（曇馬：禁戒法），有斑污（甘馬薩 kammāso）生，因此其處[因]「斑污之法在此生」⁴⁸而稱爲「甘馬薩曇馬」。其處亦正爲[俱盧國居民]定居之城名。

何以[甘馬薩曇馬巴利原字]未以處格說？以非居所故。據云，彼城中，無有任何精舍是世尊居所。然，出得城來，一有水可樂之地中，有大密林；世尊於彼城（甘馬薩曇馬）乞食已，住彼（密林）處。因此，在此，應如是知「[世尊]居於諸俱盧，名『甘馬薩曇馬』之俱盧人城鎮」爲「[以]彼甘馬薩曇馬作爲乞食村落」之義。

46 根據《本生經》，釋迦佛未成佛，尚為菩薩時，是伏敵王的親生子，名為不著敵王子。

47 疏：俱盧禁戒法嚴格遵守五戒。

48 斑污（kammāso 甘馬薩）之法（dhamma 曇馬）。

Āyasmā ti piya-vacanaṃ etaṃ garu-vavacanam etaṃ. *Ānando* ti tassa therassa nāmaṃ. *Ekam-antan* ti bhāva-napuṃsaka-niddeso, ‘visamaṃ candima-sūriyā pariharantī’ ti ādisu¹² viya. Tasmā yathā nisinno ekamantaṃ¹³ nisinno hoti tathā nisīdī ti, evam ettha attho daṭṭhabbo ti. Bhummi’ atthe vā etaṃ upayoga-vacanaṃ. *Nisīdī* ti upāvisi; paṇḍitā hi garu-ṭṭhāniyaṃ upasaṅkamtivā āsana-kusalatāya ekam-ante nisīdanti. Ayañ ca tesam aññataro, tasmā *ekam-antaṃ nisīdi*.

Kathaṃ nisinno kho pana ekam-ante nisinno hoti? Cha nisajja-dose vivajjetvā, seyyathīdaṃ atidūraṃ accāsannaṃ upari-vātaṃ unnata-ppadesaṃ atisammukhaṃ atipacchā ti. Atidūre nisinno hi sace kathetu-kāmo hoti uccā-saddena kathetabbaṃ hoti; accāsanne nisinno saṅghaṭṭanaṃ karoti; upari-vāte nisinno sarīra-gandhena bādhati; unnata-ppadese nisinno agāravaṃ pakāseti; atisammukhā nisinno sace daṭṭhu-kāmo hoti cakkhunā cakkhuṃ āhacca daṭṭhabbaṃ hoti; atipacchā nisinno sace daṭṭhu-kāmo hoti gīvaṃ pasāretvā daṭṭhabbaṃ hoti.

12 Be 載有出處 (a. ni. 4.70)。

13 PTS 作 ekam-ante，同以下第二涵義。

◎ 釋「一面坐」

「尊者」：此為親愛之詞⁴⁹、敬重之詞。「阿難」：彼長老名。「一面」(ekamantaṃ)：詞性說為中性，如「日月運轉不正」⁵⁰等[句]中[不正為中性]；因此，[一面 ekamantaṃ]在此涵義應視為：正如一面坐者之坐，他便如是坐。或，此(ekamantaṃ一字)對格作處格義[使用]。「坐」：坐下；智賢之人，往詣堪為師長地位者，善於[取]座故，於一面坐；此人(阿難)乃彼等(賢智者)之一，是故「於一面坐」。

然則，如何坐，方為於一面[坐]之坐者？避免六種坐之過失⁵¹已；如下：過遠、過近、上風、高處、過於面對，過於居後。以於過遠坐，若欲交談，必得高聲談論；於過近之座坐，造成擦碰；於上風坐，惱[人]以體味；於高處坐，顯不尊重；過於面對而坐，若欲視，則瞪眼相視⁵²；過於後方而坐，若欲視，引頸而見。

49 緬版疏作“Āyasmā” ti vā “devānaṃ piyā” ti vā “tatra bhava” nti vā piyasamudāhāro esoti āha “āyasmāti piyavacanameta” nti. tatra 一字不易解，菩提長老根據巴利《律藏》疏《心義燈疏》或簡稱《心義燈》(Sāratthadīpanī-ṭīkā = Sāratthadīpanī)，認為“tatra bhava” nti 應作bhadrabhavanti (賢友)：Āyasmāti vā devānaṃpiyāti vā bhadrabhavanti vā piyasamudācāro esoti āha “āyasmāti piyavacanameta” nti. (「尊者」者：「諸天之所愛」或「賢友」，此為[表]親愛的稱呼，故[注師]說「『尊者』：此為親愛之詞」。)

50 《增支部4集70經》。

51 由於梵文 doṣa (過失)和 dveṣa (瞋)轉成巴利皆作 dosa，因此 dosa 有二涵義，此處指前者。

52 dassati 被見；daṭṭhabbaṃ 應被見。cakkhunā cakkhuṃ āhacca daṭṭhabbaṃ hoti 直譯為[過於面對面者]應被[師長]以眼瞪眼而見。下句相同：[過於後方者]應被[師長]引頸之後而見。

Tasmā ayam pi tikkhattuṃ Bhagavantam padakkhiṇam katvā sakkaccam vanditvā ete cha nisajja-dose vajjento dakkhiṇa-jānu-maṇḍalassa abhimukha-tṭhāne chabbaṇṇānam Buddha-rasmīnam anto pavisitvā pasanna-lākhā-rasam vigāhanto viya suvaṇṇa-paṭṭam pārupanto viya ratt’ uppala-mālā-vitāna-majjham pavisanto viya dhamma-bhaṇḍ’ āgāriko āyasmā Ānando nisīdi. Tena vuttam *ekam-antam nisīdī* ti.

Kāya pana velāya kena kāraṇena ayam āyasmā Bhagavantam upasaṅkamanto ti? Sāyaṇha-velāyam paccayākāra-pañhaṃpucchana-kāraṇena. Tam divasam kirāyam āyasmā kula-saṅgah’ atthāya ghara-dvāre ghara-dvāre sahassa-bhaṇḍikam nikkhipanto viya Kammāsa-dhammam piṇḍāya caritvā piṇḍa-pāta-paṭikkanto Satthu-vattam dassetvā Satthari gandha-kuṭim pavitṭhe Satthāram vanditvā attano diva-tṭhānam gantvā antevāsikesu vattam dassetvā paṭikkantesu diva-tṭhānam paṭisammajjitvā camma-khaṇḍam pañṇapetvā udaka-tumbato udakam gahetvā udakena hatthapāde sītale katvā¹⁴ pallaṅkam ābhujitvā nisinno sotāpatti-phala-samāpattim samāpajjitvā,

14 雖然 PTS、Ce 均作 udaka-tumbato udakena hattha-pāde sītale katvā（以從水罐[之]水清涼手足），但因 Be 文義更清楚，故採用 Be。

因此，此「法之司庫」阿難尊者，右繞世尊三匝，恭敬禮拜已，亦避此等六種坐之過失而坐，於面對[世尊]右膝輪處，入六色佛光內，如入明淨紫金液⁵³，如衣金箔，如入紅蓮華鬘蓋；以此，說「於一面坐」。

◎ 阿難往詣世尊問疑

然而，此尊者於何時、以何因，往詣世尊？於傍晚⁵⁴時分，以問緣行相⁵⁵為由。據云，那日，此尊者為攝受⁵⁶族姓之家，猶如於家家戶戶投置千金包⁵⁷般，於甘馬薩曇馬乞食。乞食返，於大師盡[弟子之]務⁵⁸；佛入香舍，[阿難]禮大師已，前往己之晝居處。諸弟子⁵⁹[於阿難]盡[弟子之]務。[諸弟子]返去⁶⁰，[阿難]復

53 lākhā 是一種作為染料的紫色蟲膠，rasa 或說為水銀。

54 sāyaṇha (晡時)：有「晡時申，日入酉」之說，而十二地支之申時為下午3—5時，也有「日落申」之稱，因此譯為傍晚。(參考 http://yifertw.blogspot.tw/2011/04/blog-post_25.html。)

55 paccayākāra (緣之行相，簡稱緣行相)。「緣行相」即「緣起」，兩者為同義字，《經》說「緣起」處，《注》文多以「緣行相」取代，詳見本書〈導論〉「II、《經》說與《注》釋中的緣起」，頁24。

56 菩提長老：「攝受」，「令受益」之義。

57 菩提長老：令族姓之家有機會供養佛陀侍者，於未來得大果報，故有此說。

58 直譯：已令[他人]看見[他盡了對]大師的弟子之務。Satthar，見本書頁185，註103。Satthu 在此為與格，對於大師。

59 antevāsika (內住者，弟子，門人，學徒)，受戒後長時間依止某一師長(ācariya 音譯：阿闍黎)修學，在師長教導之內(ante-)學習而住(vāsika)者；也指僧團之外各行各業中的「學徒」。

60 antevāsikesu vattaṃ dassetvā paṭikkantesu：此處 paṭikkanta，為過去分

atha paricchinna-kāla-vasena samāpattito vuṭṭhāya paccayākāre ñāṇaṃ
otāresi. So: Avijjā-paccayā saṅkhārā ti, ādito paṭṭhāya antaṃ, antato
paṭṭhāya ādiṃ, ubhayantato paṭṭhāya majjhaṃ, majjhato paṭṭhāya ubho ante
pāpento tikkhattuṃ dvādasa-padaṃ paccayākāraṃ sammasi. Tass' evaṃ
sammasantassa paccayākāro vibhūto hutvā uttānak' uttānako viya upaṭṭhāsi.
Tato cintesi: Ayaṃ paccayākāro sabba-Buddhehi gambhīro c' eva gambhīr'
āvabhāso cā ti kathito, mayhaṃ kho pana padesa-ñāṇe ṭhitassa sāvakassa
sato uttāno vibhūto pākaṭo hutvā upaṭṭhāti. Mayhaṃ yeva nu kho esa
uttānak' uttānako hutvā upaṭṭhāti udāhu aññesam pī ti.

掃⁶¹晝居處，敷展皮墊⁶²，自水罐取水，以水清涼手足已，結跏趺坐，入須陀洹果等至⁶³。

然後依預定時刻，由[果]等至出，導智入緣行相⁶⁴：始自「無明緣行」而至⁶⁵終⁶⁶、自終至始⁶⁷、始自兩端[其一]而至中⁶⁸、始自中而至兩端[其一]⁶⁹，彼三回思惟⁷⁰十二支緣行相；如是思惟

詞，表動作的完成，指阿難的弟子們為其盡弟子之務後，已經返回自己的處所。因此，其後數個動詞（*paṭisammajjitvā, paññāpetvā, gahetvā, katvā, ābhujitvā, samāpajjitvā*），其主詞皆為阿難。

- 61 疏：「又復掃除」，以[生性]徹底故，[阿難]又復打掃弟子已打掃之處（*Paṭisammajjitvāti antevāsikehi sammajjanatṭhānam sakkaccakāritāya puna sammajjitvā*）。
- 62 錫蘭僧侶作為禮佛及打坐之用。見葉均譯《清淨道論》〈3說取業處品〉，底本頁碼99，註33。
- 63 果等至：即果定。此時阿難已證初果。果定之說，見於《小部》中的《無礙解道》（PTS 1.21）。又，根據《清淨道論》，四道四果的聖者，除了於道果剎那，以涅槃為所緣外，尚可於其他時候入果定：先決意入果定，及定中長短，然後由生滅隨觀智開始，次第轉觀，經行捨智，然後入於果定。
- 64 關於以下世尊說緣起的四種方式，詳見《清淨道論》〈17說慧地品〉，底本頁碼539–541。帕奧禪師尚教導緣起第五法，詳見《智慧之光》〈第十一章 緣起第五法〉，頁171–267。
- 65 *pāpento*（至），為現在分詞，巴利原句中，其受詞有四：*antaṃ*、*ādiṃ*、*majjhaṃ* 和 *ante*。
- 66 指順觀緣起：從「無明緣行」順觀至「生緣老死」。
- 67 指逆觀緣起：從「生緣老死」逆觀至「無明緣行」。
- 68 譯者於經中未能查到此類說明，推測或僅為注師之推衍。
- 69 始於中間至始端者，例如：《中部11師子吼小經》（*Cūlasihanādasuttaṃ*）由四取上推至無明。始於中間至末端者，例如：《相應部12因緣相應52取經》（*Upādānasuttaṃ*）由愛下推至老死。
- 70 菩提長老：*sammasati*：接頭詞 *sam-*（有強化的意味）+ *masati* 觸；

Ath' assa etad ahosi: Handâhaṃ imaṃ pañhaṃ gahetvā, Bhagavantam pucchāmi, addhā me Bhagavā imaṃ aṭṭh' uppattiṃ katvā sālindaṃ¹⁵ Sineruṃ ukkhipanto viya ekaṃ suttanta-kathaṃ kathetvā dassessati. Buddhānaṃ hi vinaya-paññattiṃ bhumm' antaraṃ paccayâkâraṃ samay' antaran ti, imāni cattāri ṭhānāni patvā gajjitaṃ mahantaṃ hoti, ñāṇaṃ anupavisati, Buddha-ñāṇassa mahanta-bhāvo paññāyati, desanā gambhīrā hoti tilakkhaṇ' āhatā suññatā-ṭṭhisamyuttā ti.

15 原作 Sālindaṃ，但非專有名詞，故根據 Be 改為小寫。下二行的 paññattiṃ 原作 paṇṇattiṃ，二字相同，但前者較常用，故採前者。

之時，緣行相成清晰，猶如淺顯明白般現起；因之思量：「此緣行相，爲一切諸佛言『甚深，顯現亦甚深』，然於我，[僅]爲有限智之弟子⁷¹，卻成淺顯、清晰、昭然而現起。其唯於我成淺顯明白而現起耶？抑或於他人亦然？」

彼爰思此⁷²：「且令我取此疑問，問於世尊，世尊必藉我此事由⁷³，演說一經，猶如擊舉須彌[及其]周邊⁷⁴，開顯[緣行相]。」

摩 = 完全地摩觸 (to rub completely; to explore)；葉均譯為「思惟」。

- 71 此時阿難是初果，尚未證阿羅漢。不過，根據上座部教義，即便是佛陀的阿羅漢弟子，甚或辟支佛，其智仍是有限智，唯有佛陀才有包括一切的、不留下任何部分的 (nippadesa) 智。
- 72 直譯：於他有此[想法]。
- 73 atthuppattim ([說法]事由)：注釋文獻用語，指以某事作為某經說法的緣起。
- 74 疏：「周邊」者，環繞包圍 (Sālindanti saparibhaṇḍam)。菩提長老：指山腳周邊之大地、樹林等。疏：以此「猶如擊舉須彌」，言此類教說的難度 (Sineruṃ ukkhipanto viyā” ti iminā tādisāya desanāya sudukkarabhāvamāha)。

諸佛⁷⁵之雷震，由於達此四處——律儀施設⁷⁶、界地差別⁷⁷、緣之行相、宗義差別⁷⁸——乃為洪大⁷⁹，[其]智隨入⁸⁰，佛智之偉乃

- 75 **疏**：為了顯示「正如了知律儀施設、界地差別、宗義差別，唯是一切知性智的境界，不共於他；如是，對緣之行相的分別，離二邊，無作者、受者，也[唯是一切知性智的境界]」，[因而此段注文]以『諸佛之』等[句]開端。」（*Yathā vinaya paṇṇattibhūmant arasamayantarānaṃ vijānaṃ anaññasādhāraṇaṃ sabbaññutaññasseva visayo, evaṃ antadvayavinimuttassa kārakavedakarahitassa paccayākārassa vibhajaṇaṃ pīti dassetuṃ “buddhānañhī” tiādi āradhamaṃ.*）
- 76 此段有關佛智之偉的文字，亦見於《梵網經注》（VRI 1.88–1.89），其處有較詳細的說明：律儀施設指制定「此為輕罪，此為重罪，此為可恕，此不可恕，此入罪，此無犯，此趨向斷頭罪，此趨向出罪，此應悔罪，此世間罪，此教誡罪；於此事例，施設學處（*sikkhāpadapaññāpanaṃ*）。他人無有能力、力量，非他人境界，唯為如來境界（*tathāgatasseva visayo*）。」英譯可參考 Bodhi trans., *The Discourse on the All-Embracing Net of Views*，頁124–126。
- 77 *X-antaraṃ*：X 的差別、差異、不同（參見 *Dictionary of Pali*，頁 148a）。《梵網經注》（VRI 1.88）：「界地差別」指分別論藏、二十四緣以及以無邊的方法[如]「此等謂四念處……中略……謂八支聖道、謂五蘊、謂十二處、謂十八界、謂四聖諦、謂二十二根、謂九因、謂四食、謂七觸、謂七受、謂七想、謂七思、謂七識。其中若干謂欲界法、若干謂色界無色界法、若干謂世間法、若干謂出世間法」來分別諸法。南傳上座部認為阿毗達摩由佛親口開示，故有此說。《梵網經疏》（VRI 1.122）：「界地差別」即區別諸法（*avatthāvisesa*）（例如「念」歸於四念處、五根、五力、七覺支、八道分中）和分別處（*ṭhānavisesa*）[如]欲界[、色界、無色界、出世間界]等。
- 78 《梵網經注》：指分別六十二見。
- 79 [教說之]雷震洪大：由於將說[之法]，繁複且難瞭，[故]教說之雷震，以種種方式轉起，廣大而多種。（*Gajjitaṃ mahantaṃ hotīti taṃ desetabbaseva anekavidhatāya, duviññeyyatāya ca nānāyehi pavattamānaṃ desanāgajjitaṃ mahantaṃ vipulaṃ, bahubhedāṇca hoti.*）
- 80 **疏**：「智隨入」：因此，分別將說諸法時，[諸佛]教說之智再再（*anu anu*）入於（*pavisati*）[將說諸法]。（*Ñānaṃ anupavisatīti tato eva desanāññaṃ desetabbadhamme vibhāgaso kurumānaṃ anu anu*）

現⁸¹。教說甚深⁸²，三相印記⁸³、空性相應⁸⁴。

pavisati.)

- 81 「佛智之偉乃現」(直譯：佛智之偉被看見、被了知)。**疏**：此類法之宣說及通達，諸佛教說之智和通達之智的偉大，成為明顯。(Buddhaññāssa mahantabhāvo paññāyatīti evaṃvidhassa nāma dhammassa desakam, paṭivedhakañcāti buddhānam desanāññāssa, paṭivedhaññāssa ca ulārabhāvo pākato hoti.) (VRI 2.73)
- 82 **疏**：雖然在此依此敘述——「佛世尊之一切語業，智前導、智隨轉」，則世尊之一切教說，無有無智者，皆以同獅子般之沉穩，於一切處轉起。然則，約所將說者(緣行相)而言，[此大因緣經之]教說，尤其依智而入，應視為更深刻。(Ettha ca kiñcāpi “sabbam vacīkammaṃ buddhassa bhagavato ñāṇapubbaṅgamaṃ ñāṇānuparivatta” nti (mahāni. 69, 169; cūlani. 85; paṭi. ma. 3.5; netti. 14) vacanato sabbāpi bhagavato desanā ñāṇarahitā natthi, sīhasamānavuttitāya sabbattha samānappavatti. Desetabbavasena pana desanā visesato ñāṇena anupavittihā, gambhīratarā ca hotīti datṭhabbam.) (VRI 2.73)
- 83 Āhatā (印記)：āhanati (打；打印)的過去分詞；印章、印記是 muddā。
- 84 何以達到施設律儀後，[諸佛的]教說[是]三相印記、空性相應？[以]其中，教說轉起之時，隨順共坐會眾之根性，有有為法無常性等之闡明，以及一切法無我、我所之開顯，是故，[佛]說：「以種種教說 (anekapariyāyena) 說法。」(Kathaṃ pana vinayapaññattiṃ patvā desanā tilakkhaṇabbhāhatā suññatapatisaṃyuttā hotīti? Tatthāpi sannisinnaparisāya ajjhāsayanurūpaṃ pavattamānā desanā saṅkhārānaṃ aniccatādivibhāvanam, sabbadhammānaṃ attattaniyatābhāvappakāsanañca hoti. Tenevāha “anekapariyāyena dhammiṃ kathaṃ katvā” tiādi.) (VRI 2.73) 雖然「無常、苦、無我」的觀念普遍見於早期經典中，但到了注釋文獻，才以「三相」一詞統稱。南傳聖典「五部」中，「三相」一詞僅出現一次——《小部》中《譬喻經》(Apadāna)，提及名為跋婆犁 (Bāvarī) 的一婆羅門具三相：「諷誦持真言，精通三吠陀，具[大人]三相，婆羅門名跋婆犁」(Ajjhāyako mantadharo, tiṇṇam vedāna pāragū; Tilakkhaṇena sampanno, bāvarī nāma brāhmaṇo.) (第41帝須彌勒品47)。但此處的三相，非指無常、苦、無我，而指三大人相 (tīhi mahāpurisalakkhaṇehi samannāgato) 《長

So kiñcāpi pakatiyā va eka-divasena sata-vāram pi sahasa-vāram pi Bhagavantam upasaṅkamanto ahetu akāraṇena na upasaṅkamati, taṃ divasaṃ pana imaṃ pañhaṃ gahetvā Buddha-gandha-hatthiṃ āpajja¹⁶ ñāṇa-koñca-nādaṃ Buddha-sīhaṃ āpajja¹⁷ ñāṇa-sīha-nādaṃ sossāmi. Buddha-sindhavaṃ āpajja¹⁸ ñāṇa-pada-vikkamaṃ passissāmī ti cintetvā diva-ttānā uttāya camma-khaṇḍaṃ papphotetvā ādāya sāyaṇha-samaye Bhagavantam upasaṅkami. Tena vuttaṃ: Sāyaṇha-velāyaṃ paccayākāra-pañhaṃ pucchana-kāraṇena upasaṅkanto ti.

Yāva gambhīro ti ettha yāva-saddo pamāṇātikame, atikkamma pamāṇaṃ gambhīro, atigambhīro ti attho. *Gambhīrāvabhāso* ti gambhīro va hutvā avabhāsati dissatī ti attho. Ekaṃ hi uttānam eva gambhīrāvabhāsaṃ hoti pūti-panṇ’ ādivasena kāḷa-vaṇṇaṃ purāṇa-udakaṃ viya, taṃ hi jāṇu-ppamāṇaṃ pi sata-porisam viya dissati. Ekaṃ gambhīraṃ uttānāvabhāsaṃ hoti maṇi-gaṅgāya vippasanna-udakaṃ viya. Taṃ hi sata-porisam pi jāṇu-ppamāṇaṃ viya khāyati. Ekaṃ uttānaṃ uttānāvabhāsaṃ hoti cāṭi-ādisu udakaṃ viya. Ekaṃ gambhīraṃ gambhīrāvabhāsaṃ hoti Sineru-pādaka-mahā-samudde udakaṃ viya. Evaṃ udakaṃ eva cattāri nāmāni labhati. Paṭicca-samuppāde pan’ etaṃ n’ atthi. Ayaṃ hi *gambhīro c’ eva gambhīrāvabhāso cā* ti ekam eva nāmaṃ labhati. Evarūpo samāno pi *atha ca pana me uttānak’ uttānako viya khāyati*. Tad idaṃ *acchariyaṃ bhante abbhutaṃ bhante* ti, evaṃ attano vimhayaṃ pakāsento pañhaṃ pucchi. Pañhaṃ pucchitvā tuṅhībhūto nisīdi.

16 原作 āsajja（接近），依 Be、Ce 及疏引文更正。

17 同上註。

18 同上註。

雖其平時一日間，百回、千回往詣世尊，無因無由不往詣；然那日，彼取此[緣行相淺顯之]問，思：「我得⁸⁵佛香象已，將聞智象吼；得佛師子已，將聞智師吼；得佛駿馬已，將見智足騁」。從晝居處起，擲抖皮墊，持[之]，於傍晚時分，往詣世尊。故言：「於傍晚時分，以問緣行相為由而往詣」。

◎ 四類水

「窮甚深際」，在此，「窮……際」一語，乃「越量、超越度量衡而甚深、極深」之義。「顯現甚深」：「是甚深，顯現[及]視之⁸⁶[亦甚深]」之義。以一[類事物]僅淺顯，顯現[卻]甚深，如黑色陳水，以腐葉等故，雖僅及膝，視之如百人身⁸⁷[深]；一[類事物]甚深，顯現[卻]淺顯，如摩尼河清澄之水，其雖百人身[深]，卻如及膝般呈現；一[類事物]淺顯，顯現

老偈注》(Theragāthā-aṭṭhakaṭṭhā)。至於「空性相應」(suññatā-paṭisaṃyuttā)一詞，已見於《相應部》中，如《相應部20譬喻相應7楔子經》(Āṇisuttam)提及，若未來世，為如來所說，甚深、義甚深、出世間、空性相應諸經，被誦說之時，比丘不欲聞、不傾耳、不用心了知，不認為彼等諸法應學習、應熟記，……則此等經典必將消失。是故比丘應如是修學：為如來所說，甚深、義甚深、出世間、空性相應諸經，被誦說之時，比丘欲聞、傾耳、用心了知，認為彼等諸法應學習、應熟記。

- 85 疏：「Āpajjā（得、到達）」：指到達[佛處]後 (patvā)，令[佛]釋放出智之象吼，[涵義]同 pāpunitvā（到達、得）(Āpajjāti patvā yathā nāṇakoṇcanādaṃ vissajjeti, evaṃ pāpunitvā)。
- 86 dissati：被動動詞，「被見、看起來」。
- 87 porisaṃ：印度使用的長度單位，一說相當於一人的身高，另說相當於一人連同手上舉的高度。

Bhagavā tassa vacanaṃ sutvā: Ānando bhav' agga-gahaṇāya hatthaṃ pasārento viya, Sineruṃ chinditvā miñjaṃ nīharituṃ vāyamamāno viya, vinā nāvāya mahāsamuddaṃ taritu-kāmo viya, pathaviṃ parivattetvā pathav' ojaṃ gahetuṃ vāyamamāno viya Buddha-visayaṃ pañhaṃ attano uttānaṃ vadati, hand' assa gambhīrabhāvaṃ ācikkhissāmī ti, cintetvā *mā h' evaṃ* ti ādim āha.

[亦]淺顯，如容器等中水；一[類事物]甚深，顯現[亦]甚深，如須彌山腳之大海水；如是，水得四種名稱。而緣起，此⁸⁸則無有，以其「甚深，顯現亦甚深」，僅得一名稱而已。雖如是，「然於我猶如淺顯明白般呈現」，此乃「希哉！尊師！奇哉！尊師！」如是，[阿難]表己之詫異而提問，問已，默然而坐。

世尊聞其語，思：「阿難言佛境界⁸⁹於己淺顯之間，[實則，泛常之智，欲了知緣起，]⁹⁰有如為取有頂⁹¹而伸手⁹²，有如為破須

88 **疏**：無有「此」——非甚深、非顯現甚深——二者，因此，上述四類中，僅得最後一類，甚深、顯現亦甚深。

89 **疏**：已見諦者（佛、辟支佛、聲聞聖弟子），於緣起具通達性。然聖弟子與辟支佛，於緣起智程度有限，唯佛無限，因此言「佛境界之間」。

90 根據**疏**加入。**疏**認為以下四喻約泛常之智（pākatikañña）而說。

91 有頂：即欲有、色有、無色有三「有」之「頂」。有情於此三界中一期生命的存在，從結生始，至死亡止，是為「有」。而無色界的第四天（即非想非非想處天），是此三界存在的最高頂，稱為「有頂」。

92 **疏**：注釋師以此段中四喻的甚深性，說明緣起謂「甚深」的甚深性：正如遙遠故，伸手無能採取有頂（見上註）；如是，泛常之智無能領會：緣無明等而行等（至生老死）發生的涵義。（Yathā bhavaggaṃ hatthaṃ pasāretvā gahetuṃ na sakkā dūrabhāvato, evaṃ saṅkhārādīnaṃ avijjādipaccayasambhūtasamudāgataṭṭho pākatikaññaṇa gahetuṃ na sakkā.）（VRI 2.74）

Tattha *mā h' evan* ti ha-kāro nipātamattaṃ; evaṃ mā bhaṇī ti attho. *Mā h' evan* ti ca idaṃ vacanaṃ Bhagavā āyasmantaṃ Ānandaṃ ussādentō pi bhaṇati apasādentō pi.

◎ Ussādanāvaṇṇanā

Tattha ussādentō: 'Ānanda tvam mahā-pañño visada-ñāṇo, tena te gambhīro pi paṭicca-samuppādo uttānako viya khāyati, aññesaṃ pan' esa uttānako ti na sallakkhetabbo, *gambhīro yeva ca gambhīrāvabhāso ca.*'

彌取山髓⁹³而奮力，有如欲渡大海⁹⁴而無舟，有如為取地之菁華⁹⁵而奮力遍翻大地！且令我為其宣說甚深性」，而說：「莫作是[說]」等。

「莫作是[說]」中，ha 字僅是虛詞[無義]，即「莫如是說」之義。世尊說此「莫作是[說]」語，亦褒亦貶阿難尊者。

◎ 褒讚注

褒讚處：阿難！汝大慧、明智。因之，於汝緣起雖甚深，猶如淺顯般呈現。然於他人，此非見為淺顯，而是「甚深、顯現亦甚深。」

93 疏：正如泛常之人，無能劈破須彌，取山味精髓；如是，關於緣起諸法與意涵，無能以泛常之智通徹地區別、闡析及了知。（Yathā sineruṃ bhinditvā miñjaṃ pabbatarasaṃ pākatikapurisena nīharitum na sakkā, evaṃ paṭiccasamuppādagate dhammatthādiḷe pākatikañāṇena bhinditvā vibhajja paṭivijjhanavasena jānitum na sakkā.）（VRI 2.74）

94 正如對泛常之人而言，無能以雙臂渡越大海；如是，約廣大之義而言，等同大海般的緣起，泛常之智無能依教說而渡越（即：理解）。（Yathā mahāsamuddaṃ pākatikapurisassa bāhudvayena padhāritum na sakkā, evaṃ vepullaṭṭhena mahāsamuddasadiṣaṃ paṭiccasamuppādaṃ pākatikañāṇena desanāvasena padhāritum na sakkā.）（VRI 2.74）

95 正如對泛常之人而言，無能奮力遍翻大地以取地之菁華；如是，「如此，無明等為行等之緣」，彼等之緣性，無能以泛常之智取之而領會。（Yathā mahāpathaviṃ parivattetvā pākatikapurisassa pathavojaṃ gahetum na sakkā, evaṃ “itthaṃ avijjādayo saṅkhārādīnaṃ paccayā hontī” ti tesam paccayabhāvo pākatikañāṇena nīharitvā gahetum na sakkāti.）（VRI 2.74）

Tattha catasso upamā vadanti. Cha-māse subhojana-rasa-putṭhassa kira kata-yoggassa mahā-mallassa samajja-samaye katamallapāsāṇapāricayassa¹⁹ yuddha-bhūmiṃ gacchantassa antarā-malla-pāsāṇaṃ dassetuṃ. So: ‘Kim etan?’ ti āha, ‘Malla-pāsāṇo’ ti. ‘Āharatha nan ti, ukkhipituṃ na sakkomā’ ti vutte sayam gantvā: ‘Kuhim imassa bhāriya-tṭhānan’ ti vatvā dvīhi hatthehi dve pāsāṇe ukkhipitvā kīlā-guḷe viya khipitvā va agamāsi. Tattha mallassa malla-pāsāṇo lahuko pi na aññesaṃ lahuko ti vattabbo.

Cha-māse subhojana-rasa-putṭho mallo viya hi kappa-sata-sahassaṃ abhinīhāra-sampanno āyasmā Ānando, yathā mallassa mahābalatāya malla-pāsāṇo lahuko: evaṃ therassa mahāpaññatāya paṭicca-samuppādo uttāno, so aññesaṃ uttāno ti na vattabbo.

Mahāsamudde ca Timi nāma maccho dvi-yojana-satiko, Timiṅgalo ti-yojana-satiko, Timipiṅgalo catu-yojana-satiko, Timirapiṅgalo pañca-yojana-satiko: Ānando, Timindo, Ajjhāroho, Mahātimī ti, ime cattāro yojana-sahassikā; tattha Timirapiṅgalen’ eva dīpenti. Tassa kira dakkhiṇa-kaṇṇaṃ cālentassa pañca-yojana-sate padese udakaṃ calati, tathā vāma-kaṇṇaṃ, tathā naṅguṭṭhaṃ, tathā sīsaṃ. Dve pana kaṇṇe cāletvā naṅguṭṭhena udakaṃ paharitvā²⁰ sīsaṃ aparāparaṃ kampetvā kīlītuṃ āradhassa

19 採用 Be, PTS 作 kata-malla-nepuññassa, Ce 作 katamallane puññassa。

20 PTS、Ce 皆作 naṅguṭṭhena paharitvā, 此處採用 Be。

○ 以四喻譬緣起於阿難淺顯

譬喻一：力士喻

其處，[古注釋師]說四喻。據云，[一]大力士，美味佳餚滋養六月、已調練、已習角石畢，於祭典時，前往競技場，[人]示其途中一角力石。彼問：「此為何物？」[答：]「角力石」。「取之來！」[人]言：「無能舉之」，[力士]即自前往：「此石何來沉重之處？」言畢，以雙手舉二石，如耍玩之球拋擲而去。於此，角力石於力士雖輕，於他人則不應言輕。

正如美味佳餚滋養六月之力士，具志⁹⁶歷十萬劫之尊者阿難，如力士之大力故，角力石為輕，如是，長老⁹⁷之大慧故，緣起淺顯；其於他人，不應言淺。

譬喻二：大魚喻

又，大海中有魚，名帝彌，[身長]二百由旬；帝彌加洛，三百由旬；帝彌頻加洛，四百由旬；帝彌若頻加洛，五百由旬；「阿難陀、帝彌陀、阿加若何、摩訶帝彌」，此四者一千由旬；然其中，[古注釋師]僅以帝彌若頻加洛說明[緣起於阿難淺顯]。據云，彼擺動右鰭時，五百由旬域內之水搖動，左鰭亦然，尾亦然，頭亦然。然彼擺動雙鰭、以尾擊水、頭出頭沒方始嬉戲之

96 abhinhāra（志、願）。其詳細內涵，見本書〈導論〉，頁13。

97 即阿難尊者。

sattaṭṭhaya-janasate padese bhājane²¹ pakkhipitvā uddhane āropitaṃ viya udakaṃ pakkaṭṭhaṃ²², tiyojana-sata-matte padese udakaṃ piṭṭhiṃ chādetuṃ na sakkoti. So evaṃ vadeyya: ‘Ayaṃ mahāsamuddo gambhīro gambhīro ti vadanti kutr’ assa gambhīratā? Mayaṃ piṭṭhi-paṭicca-chādanamattam pi udakaṃ na labhāmā ti.’ Tattha: Kāyūpapannassa Timirapiṅgalassa mahāsamuddo uttāno ti, aññesaṃ khuddaka-macchānaṃ uttāno ti na vattabbo. Evameva²³: Ñāṇūpapannassa therassa paṭicca-samuppādo uttāno ti, aññesaṃ pi uttāno ti na vattabbo.

Supaṇṇa-rājā ca diyaddha-yojana-satiko; tassa dakkhiṇa-pakkho paññāsa-yojaniko hoti, tathā vāma-pakkho pi, piṅjavattī satta-yojanikā, gīvā tiṃsa-yojanikā, mukhaṃ nava-yojanaṃ, pādā dvādasa-yojanikā. Tasmim supaṇṇe vātaṃ dassetuṃ āraddhe satt’ aṭṭha-yojana-sataṃ ṭhānaṃ nappahoti. So evaṃ vadeyya: ‘Ayaṃ ākāso ananto ananto ti vadanti, kutr’ assa anantatā? Mayaṃ pakkha-vāta-ppasāraṇ’ okāsam pi na labhāmā ti.’ Tattha: Kāyūpapannassa supaṇṇa-rañño ākāso paritto ti, aññesaṃ khuddaka-pakkhīnaṃ paritto ti na vattabbo, evameva²⁴: Ñāṇūpapannassa therassa paṭicca-samuppādo uttāno ti, aññesaṃ pi uttāno ti na vattabbo.

21 PTS、Ce 皆作 satta-yojana-sate ṭhāne bhājane，此處採用 Be。

22 Be 作 pakkuthati，此處採用 PTS 及 Ce。

23 原作 Evam evaṃ，此處採用 Be。

24 原作 vattabbo. Evam evaṃ，此處採用 Be。

際⁹⁸，七、八百由旬域內之水，有如注於容器、置於灶上沸騰之水般；三百由旬域內之水，尚不能覆蓋其背。彼如是言：「人言此大海甚深甚深，何來其深？我等尚不得覆背程度之水。」於此，於具[大]身之帝彌若頻加洛，大海淺顯，於其他小魚，不應言淺；正如是，於具智之長老[阿難]，緣起淺顯，然於他人，不應言淺。

譬喻三：金翅鳥喻

又，金翅鳥王[身長]一百五十由旬，其右翼五十由旬，左翼亦然；尾羽六十由旬，頸項三十由旬，口喙九由旬，足十二由旬。金翅鳥方始振風之際⁹⁹，七、八百由旬之處[仍]不足。彼如是言：「人言此虛空無邊無際，何來其無邊際？我等尚不得展翅振風之空間！」於此，於具[大]身之金翅鳥王，虛空偏小，於其他小鳥，則不應言小；正如此，於具智之長老[阿難]，緣起淺顯，然於他人，不應言淺。

98 此句 *dve... āraddhassa*，文法上為絕對屬格句型。

99 直譯：當其發動以示風時，即：振翅而飛之時。

Rāhu asur' indo pana pād' antato yāva kes' antā yojanānaṃ cattāri sahaṣṣāni aṭṭha ca satāni yojana hoti. Tassa dvinnaṃ bāhānaṃ antaraṃ dvādasa-yojana-satikaṃ, bahalattena cha-yojana-satikaṃ, hattha-pāda-talāni ti-yojana-satikāni, tathā mukhaṃ. Ek' ekaṃ aṅguli-pabbaṃ paññāsa-paññāsa-yojanaṃ, tathā bhamuk' antaraṃ; nalāṭaṃ ti-yojana-satikaṃ, sīsaṃ nava-yojana-satikaṃ. Tassa mahāsamuddaṃ otiṇṇassa yojana-sahassa-matte ṭhāne gambhīrodakaṃ jāṇu-ppamaṇaṃ hoti. So evaṃ vadeyya: 'Ayaṃ mahāsamuddo gambhīro gambhīro ti vadanti, kutr' assa gambhīratā? Mayaṃ jāṇu-ppaṭicchādanamattam pi udakaṃ na labhāmā ti.' Tattha: Kāyūpapannassa Rāhuno mahāsamuddo uttāno ti, aññesaṃ uttāno ti na vattabbo, evameva²⁵: Ñāṇūpapannassa therassa paṭicca-samuppādo uttāno ti, aññesaṃ pi uttāno ti na vattabbo. Etam atthaṃ sandhāya Bhagavā *Mā h' evaṃ Ānanda avaca, mā h' evaṃ, Ānanda avacā* ti āha.

Therassa hi catūhi kāraṇehi: Gambhīro pi paṭicca-samuppādo uttāno ti, upaṭṭhāsi. Katamehi catūhi? Pubbūpanissaya-sampattiyā, tittha-vāsenā, sot' āpannatāya, bahussutabhāvenā ti.

25 原作 vattabbo. Evam evaṃ, 此處採用 Be。

譬喻四：修羅王喻

又，阿修羅王羅睺，由足端至髮際，四千八百由旬；其兩臂間距一千兩百由旬，厚六百由旬，手足掌面三百由旬，顏面亦同。一一指節五十由旬，眉間距亦同；前額三百由旬，頭首九百由旬。彼入大海時，一千由旬處之深水[僅]及於膝。彼如是言：「人言此大海甚深甚深，何來其深？我等尚不得覆膝之水量！」在此，於具[大]身之羅睺，大海淺顯，於他人[則]不應言淺；如是，於已具智之長老[阿難]，緣起淺顯，然於他人，不應言淺。以涵此義，世尊言：「阿難！莫作是說！阿難！莫作是說！」

○ 四因說明緣起於阿難淺顯

以四因由，緣起雖甚深，於長老卻現起淺顯。以何四者？往昔成就親依止¹⁰⁰故、居津要¹⁰¹故、須陀洹故、多聞故。

100 指親依止緣，往昔修習所積累的波羅蜜，成為親依止緣。

101 Titthavāsa（居津要）：此一用語，巴利三藏中極罕用，只見於注釋文獻中描述阿難宿世因緣的定型句。津渡（tittha）為河水較淺，可渡涉之處。古代橋梁建築不發達，居於津渡可得各種便利，因此，用以譬喻能有就近親近師長之便，於其跟前學習等。

© Pubbûpanissaya-sampatti-kathā

Ito kira sata-sahassime kappe Padumuttaro nāma Satthā loke uppajji; tassa Haṃsavatī nāma nagaraṃ ahoṣi; Ānando nāma rājā pitā; Sumedhā nāma devī mātā; Bodhisatto Uttarakumāro nāma ahoṣi. So puttassa jāta-divase mahābhinnikkhamaṇaṃ nikkhamma pabbajitvā padhānaṃ anuyutto anukkamena sabbaññutaṃ patvā: Aneka-jāti-saṃsāraṃ ti, udānaṃ udānetvā, sattāhaṃ bodhipallaṅke vītināmetvā: Paṭhavīyaṃ ṭhapessāmī ti, pādaṃ abhinīhari. Atha paṭhaviṃ bhinditvā mahantaṃ padumaṃ utṭhāsi. Tassa dhura-pattāni navuti-hatthāni, kesaraṃ tiṃsa-hatthaṃ, kaṇṇikā dvādasa-hatthā, nava-ghaṭa-ppamāṇo reṇu ahoṣi. Satthā pana ubbedhato atṭha-paññāsa-hattho ahoṣi. Tassa ubhinnaṃ bāhānaṃ antaraṃ atṭhārāsa-hatthaṃ, nalāṭaṃ pañca-hatthaṃ, hattha-pādā ekādasa-hatthā. Tassa ekādasa-hatthena pādena dvādasa-hatthāya kaṇṇikāya akkanta-mattāya nava-ghaṭa-ppamāṇo reṇu utṭhāya atṭha-paññāsa-hattha-ppadesaṃ uggantvā okiṇṇa-manosilā-cuṇṇaṃ viya paccokiṇṇo. Tad-upādāya Bhagavā Padumuttaro tv’ eva paññāyittha. Tassa Devalo ca Sujāto ca dve agga-sāvaka ahesuṃ; Amitā ca Asamā ca dve agga-sāvikā; Sumano nāma upatṭhāko.

一、往昔成就親依止之論述

據云，距此[劫]¹⁰²之第十萬劫中，有佛¹⁰³出世，名「蓮華上」¹⁰⁴。其城名「有天鵝」¹⁰⁵，父王名「慶喜」，母后名「善慧」¹⁰⁶，菩薩¹⁰⁷名「超上」王子。彼（超上王子）於其子出生之日，大出離¹⁰⁸而出家，專致精勤，漸次¹⁰⁹證得一切知性¹¹⁰，發

102 根據疏解釋加入。

103 Sattar 有「導師、大師、教主」之義，通常指佛，故此處譯為佛。

104 《小部》第十九《佛種姓經》有二十五佛之說，蓮華上佛為第十佛，或有譯為勝蓮華佛，然根據此注文說明，蓮華上佛應較合義。

105 此處地名及人名，譯者採意譯，唯下文侍者須曼那（即善意）長老除外，以便區分阿難前身善意王子。「有天鵝」傳統音譯漢沙瓦提，「慶喜」音譯阿難陀，「善慧」音譯須彌陀，「超上」王子音譯鬱多羅；二上首男弟子中，「執天」即帝瓦羅，「善生」即須奢；二上首女弟子中，「無量」即阿彌陀，「無等」即娑摩。

106 《佛種姓經》中，說母后名須奢（意譯「善生」）。

107 指蓮華上佛未成佛前，尚為菩薩之時。巴利「菩提薩埵（bodhisatta 簡稱菩薩）」一詞，可由兩個意思不同的梵文字而來，一、bodhisattva（已覺之有情），二、bodhisakta（志求覺悟者），前者指已覺悟者，後者指未覺但志求覺悟者。《相應部》注釋書《顯揚心義》（Sāratthapakāsinī）中《毘婆尸經注》（Vipassīsuttaṇṇanā）（VRI 2.19）認為由後者 bodhisakta 而來，詳見本書〈導論〉，頁9。

108 mahābhikkhamaṇaṃ nikkhama，直譯：已出離了大出離。

109 anukkamena（漸次）= anupubbena（依次第；循序），見本書頁207，註166。

110 證得「一切知性」（sabbaññutā），即指成佛。「一切知性」一詞，未見於四部尼科耶及《小部》中較早之經典，但見於《小部》中較晚之經典——如《無礙解道》（Paṭisambhidāmagga）、《大義釋》（Mahāniddeśa）、《小義釋》（Cūḷaniddeśa）——以及注釋文獻中。「一切知者」（sabbaññū）見於經說，意即「全

「於多生輪迴」之自說語畢¹¹¹，菩提座¹¹²上度七日，[思：]「我將立於地」而伸足；爾時，一大蓮華即破土而出，其外瓣九十肘¹¹³，蕊柱三十肘，蓮蓬十二肘，花粉有九甕盆之量。而佛身高五十八肘，其雙臂間距十八肘，前額五肘，手足十一肘。彼以十一肘之足踩於十二肘之蓮蓬之時，九甕盆量花粉揚起，上至

知者」。佛是否是為全知者？佛說：「天魔沙門婆羅門天人眾之所見、所聞、所覺、所知、所得、所求、以意伺察者，我皆了知。」（《增支部4集24經》）然而，佛亦明白表示，若有人說：佛說佛為一切知者、一切見者（sabbadassāvī），行住坐臥間，完全之知見（aparisesaṃ ñāṇadassanaṃ）恆常（satataṃ）不斷（samitaṃ）地現前，作是說者，則為謗佛，所說不實（《中部71婆蹉衢多三明經》（Tevijjavacchagottasuttaṃ））。雖如此，並非否定有一切知者、一切見者，因為佛亦說：若有人言，佛說無有知一切、見一切之沙門婆羅門者，亦是謗佛，所說不實。佛告訴波斯匿王，正確的說法是：「無有彼沙門、婆羅門，能一次即（sakideva）[同時]全知全見。」（natthi so samaṇo vā brāhmaṇo vā yo sakideva sabbam ñassati, sabbam dakkhiti.）（VRI 2.236）《中部90普棘刺林經》（Kaṇṇakatthalasuttaṃ）。《普棘刺林經疏》注解 sakideva 為以一轉向（ekāvajana）或以一路[心]速行（ekavīthijavana）。因此，上座部注釋文獻看法是：佛的全知全見，並非全面、恆常、持續地現前，然而，只要佛心轉向欲知之法，即可隨欲得知。《彌蘭王問經》「2一切知性問」（Sabbāññubhāvapañho）有討論此一議題。

- 111 巴利注釋文獻認為諸佛正覺時，皆說此偈：「於多生輪迴，尋求造屋者，而未得見之，數數生為苦。已見造屋者，無復再造屋。椽桷皆毀壞，棟樑亦摧折。心已入離行，證得愛滅盡。」（《法句經》（153–154））改自了參法師譯（Anekajāṭisaṃsāraṃ sandhāvissaṃ anibbisam; Gahakāraṃ gavesanto, dukkhā jāti punappunam. Gahakāraka diṭṭhosi, puna geham na kāhasi; Sabbā te phāsukā bhaggā, gahakūṭam visaṅkhatam; Visaṅkhāragatam cittaṃ, taṇhānaṃ khayamajjhagā ti.）。《法句經注》：「尋求造屋工匠——愛渴（taṇhā）」；以離行作的涅槃為所緣；已證愛盡之阿羅漢果。
- 112 菩提長老：菩提座指菩提樹下之座。
- 113 hattha（肘長）：度量單位，自手關節至中指指端，約十八吋。

Padumuttaro Bhagavā pitu saṅghaṃ kurumāno bhikkhu-sata-sahassa-parivāro Haṃsavatīyā raja-dhāniyā paṭivasati. Kanitṭha-bhātā pan' assa Sumana-kumāro nāma. Tassa rājā Haṃsavatito vīsaṃ-yojana-sate ṭhāne bhoga-gāmaṃ adāsi. So kadāci kadāci āgantvā pitaraṃ ca Satthāraṃ ca passati. Ath' eka-divasaṃ paccanto kupito²⁶. Sumano rañño pesesi²⁷. Rājā: Tvaṃ mayā tattha kasmā ṭhapito ti paṭipesesi. So nikkhamma²⁸ core vūpasametvā: Upasanto deva janapado ti rañño pesesi. Rājā tuṭṭho: 'Sīghaṃ mama putto āgacchatū²⁹' ti āha.

Tassa sahasamattā amaccā honti. So tehi saddhiṃ antarāmagge mantesi: Mayhaṃ pitā tuṭṭho; sace me varaṃ deti kiṃ gaṇhāmī ti. Atha naṃ ekacce: Hatthiṃ gaṇhatha, assaṃ gaṇhatha, rathaṃ gaṇhatha³⁰ janapadaṃ gaṇhatha, satta ratanāni gaṇhathā ti āhaṃsu. Apare: Tumhe paṭhav' issarassa puttā, na tumhākaṃ dhanāṃ dullabhaṃ, laddham pi c' etaṃ sabbhaṃ pahāya gamanīyaṃ, puññañ eva³¹ ekaṃ ādāya gamanīyaṃ, tasmā deve varaṃ dadamāne te-māsaṃ Padumuttaraṃ Bhagavantaṃ upaṭṭhātum varaṃ gaṇhathā ti. So: Tumhe mayhaṃ kalyāṇa-mittā nāma, na me taṃ cittam

26 原作 kupito ti，此處採用 Be、Ce。

27 Be 作 Sumano rañño pesesi –“paccanto kupito” ti。

28 PTS、Ce 無 nikkhamma，根據 Be 加入。

29 原作 āgacchatu，依 Be 更正。

30 PTS、Ce 無 rathaṃ gaṇhatha，根據 Be 加入。

31 原作 ca，根據 Be 更改。

五十八肘之區域後，如黃礦粉¹¹⁴般撒落；約此，世尊說為「蓮華上」。彼之二上首弟子為「執天」與「善生」，二上首女弟子為「無量」與「無等」，侍者名「須曼那」。

蓮華上世尊為攝受¹¹⁵[其]父¹¹⁶，與十萬比丘之隨眾，居於「有天鵝」之王城。其幼弟，名善意王子；王授彼一處富邑，距「有天鵝城」二千由旬；彼時來探望父與佛。爾時，一日邊境亂起，善意遣使[告]王。王[回覆]：「吾何以置汝於彼處？」彼遂出城弭定賊匪，遣使[告]王：「陛下！國土靖矣！」王喜，言：「吾兒速來！」

彼（善意王子）有大臣一千，途中其與彼等相議：「吾父喜，若賞賜於我，當取何者？」其時，有言於彼：「取象、取馬、取車、取國土、取七寶。」另[言]：「殿下¹¹⁷乃大地主宰¹¹⁸之子，財富之得，於殿下無難；縱然得之，[歿時]必將棄捨一切而往，唯持福[業]—[法]而往。因之，於天子賞賜之際，當取欲奉侍蓮華上世尊三月[為]賞賜。」彼[言]：「汝等謂我善友¹¹⁹

114 *manosilā*：一種妝飾用之黃紅色礦粉。

115 菩提長老：即受其父王供養，作為其福田。

116 *pitu saṅgahaṃ kurumāno* 直譯：為[其]父而作攝受之時。

117 原文為 *tumhe*，雖為第二人稱複數，其實涵義為單數，用以稱呼善意王子。印度語法下對上稱呼，以複數代單數，以表尊敬；如漢語下對上不直接稱呼。譯者此處試譯「殿下」。句中 *puttā* 一字亦同，文法為複數，涵義只是單數的敬語。

118 大地主宰，即：國王。

119 *kalyāṇamitta*（善友，漢傳佛教稱「善知識」）涵義有三：一、指

atthi, tumhehi pana uppāditam, evaṃ karissāmī ti gantvā pitaraṃ vanditvā pitarā āliṅgetvā tassa matthake³² cumbitvā: Varam te putta demī ti vutto: ‘Icchām’ ahaṃ mahārāja Bhagavantam te-māsam catūhi paccayehi upatṭhahanto jīvitam avañjham kātum; imaṃ me varam dehi’ ti āha. ‘Na sakkā tāta, aññaṃ varehī’ ti. ‘Khattiyānaṃ nāma dve kathā n’ atthi, etam eva me dehi, na mam’ aññaena attho’ ti. ‘Tāta, Buddhānaṃ cittaṃ nāma dujjānaṃ; sace Bhagavā na icchissati, mayā dinne pi kiṃ bhavissatī’ ti? So: ‘Sādhu deva, ahaṃ Bhagavato cittaṃ jānissāmī’ ti vihāraṃ gato.

32 PTS、Ce 無 tassa，根據 Be 加入。

也，我[本]無彼心，因汝等而生，我將如是行！」往而禮拜[其]父；父擁之¹²⁰，吻其頭，言「兒！且令我賞賜於汝！」[王子]言：「大王！我欲以四資具¹²¹奉侍世尊三月，無令[此]生徒然！請賜此賞於我！」「不可，愛兒！另選他者！」「王族者¹²²無二言，請賜此賞於我！吾別無他需¹²³！」「愛兒！諸佛之心者難知，若世尊不欲，縱爲我予，將如之何？」彼[言]：「善哉！陛

一般善友，即此處大臣之於王子。二、指同行善友，如舍利弗與目犍連。三、指教授業處的師長——此一涵義的善友，《清淨道論》定義為：「[因成就戒而為眾生]可愛、尊重、崇敬者；叱責、厭嫌惡者、[善予指導之]言者、耐忍[惡]言詞者；[多聞]能作[諦、緣起相應等]甚深論說者，無因不作策勵者。」又說：正等正覺的佛是具足一切行相的善友，因為經中佛說：「阿難！由於以我為善友，受制於生之有情從生解脫等。」《相應部45道相應2半[梵行]經》（Upaḍḍhasuttam）。佛滅後，若要學習定，以仍在世的八十大弟子為善友。若八十大弟子亦已不在世間，則善友依次第為：漏盡者、三果、二果、初果、得禪凡夫、持三藏者、持二藏者、持一藏者、精通一結集（五部中之一部）及其注釋書（atthakathā）且有慚愧者（lajjī）。因為如此之持聖典者，護衛傳統，守護傳承，遵循師長意見而非己之意見。所以古代長老再三言：「有慚愧者將守護[佛法]，有慚愧者將守護[佛法]。」（改自葉均譯《清淨道論》〈3說取業處品〉，底本頁碼98-99）（Tasmā sace khīṇāsavaṃ labhati, iccetam kusalam, no ce labhati, anāgām isakadāgāmisotāpannabhānalābhīputhujjanatipīṭakadharadvipīṭakadharaekapiṭakadhare su purimassa purimassa santike. Ekapiṭakadharepi asati yassa ekasaṅgītipi atthakathāya saddhim paṇṇā, ayaṅca lajjī hoti, tassa santike gahetabbam. Evarūpo hi tantidharo vaṃsānurakkhako pavenīpālako ācariyo ācariyamatikova hoti, na attanomatiko hoti. Teneva porāṇakattherā “lajjī rakkhissati lajjī rakkhissati” ti tikkhattum āhaṃsu.）

120 直譯：為父所擁。

121 四資具：飲食、衣服、臥具、醫藥。

122 刹帝利即王族。

123 Aññenattho = Aññena（其他）+ attho（需要）。巴利語中，所需要的對象以具格表示。此句直譯：於我無他需。

Tena ca samayena bhatta-kiccaṃ niṭṭhapetvā Bhagavā gandha-kuṭiṃ pavitṭho hoti. So maṇḍala-māle sannisinnānaṃ bhikkhūnaṃ santikaṃ agamāsi. Te naṃ āhaṃsu: ‘Rājaputta, kasmā āgato sī?’ ti?

‘Bhagavantaṃ dassanāya, dassetha me Bhagavantaṃ’ ti.

‘Na mayaṃ rājaputta icchit’ icchita-kkhaṇe Satthāraṃ daṭṭhuṃ labhāmā’ ti.

‘Ko pana bhante labhati?’ ti. ‘Sumanatthero nāma rājaputtā’ ti.

‘So kuhiṃ bhante thero?’ ti therassa nisinnaṭṭhānaṃ pucchitvā gantvā vanditvā: ‘Icchāmi’ ahaṃ bhante Bhagavantaṃ passituṃ, dassetha me’ ti āha. Thero: Ehi rājaputtā ti, taṃ gahetvā gandha-kuṭi-pariveṇe ṭhapetvā gandha-kuṭiṃ abhiruhi.

Atha naṃ Bhagavā: ‘Sumana kasmā āgato sī?’ ti āha.

‘Rājaputto bhante Bhagavantaṃ dassanāya āgato’ ti.

‘Tena hi bhikkhu āsanaṃ paññāpehī’ ti. Thero āsanaṃ paññāpesi. Nisīdi bhagavā paññatte āsane. Rājaputto Bhagavantaṃ vanditvā paṭisanthāraṃ akāsi.

下，且令我知世尊心」，遂前往精舍。

其時，[蓮華上]世尊食事畢，已入香舍¹²⁴；彼（王子）來至共坐圓堂之諸比丘前。彼等語彼：「王子！因何而來？」

「爲見世尊，願令我見世尊¹²⁵。」

「王子！我等非欲見時，即得見佛。」

「尊者！然則何人[欲見時，即]得[見]？」「名須曼那長老者，王子！」

「尊者！彼長老何在？」詢問長老之坐處，往而頂禮，言：「尊者！我欲見世尊，請引見於我。」長老[言]：「來！王子！」攜彼[同往]，置彼於香舍外庭，而[自]登香舍。

爾時，世尊言彼：「須曼那！何以來此？」

「尊師！王子已至，欲見世尊。」

「若爾，比丘！設座！」長老設座，世尊坐於已設之座。王子頂禮世尊已，問候[世尊]。

124 蓮華上佛居處之名。

125 直譯：請示世尊於我。

‘Kadā āgato si rājaputtā?’ ti.

‘Bhante tumhesu gandha-kuṭiṃ pavitṭhesu, bhikkhū pana: Na mayaṃ icchit’
icchita-kkhaṇe Bhagavantam daṭṭhum labhāmā³³ ti, maṃ therassa santikaṃ
pāhesuṃ, thero pana eka-vacanen’ eva dassesi. Thero bhante tumhākaṃ
sāsane vallabho maññe’ ti.

‘Āma rājakumāra, vallabho esa bhikkhu mayaṃ sāsane’ ti.

‘Bhante Buddhānaṃ sāsane kiṃ katvā vallabhā hontī?’ ti

‘Dānaṃ datvā sīlaṃ samādiyitvā uposatha-kammaṃ katvā kumārā’ ti.
‘Bhagavā ahaṃ thero viya Buddha-sāsane vallabho hotu-kāmo, te-māsaṃ
me vass’ āvāsaṃ adhivāsethā’ ti.

33 原作 Mayaṃ icchit’ icchita-kkhaṇe Bhagavantam daṭṭhum na labhāmā，根據 Be、Ce 將否定詞調至句首，強調非時時得見。

[世尊問：]「王子！何時至此？」

「尊者！世尊¹²⁶入香舍時；諸比丘[言]：『我等非欲見世尊時，即得見之』，遣我至[須曼那]長老前；然長老僅一言，即令我[得]見。尊者！長老實為世尊教中之寵。」

「然！王子！此比丘乃我教中之寵。」

「尊者！於諸佛之教中，行何事成鍾寵？」

「布施、持戒、布薩羯磨¹²⁷，王子！」「世尊！我欲如長老般，成為諸佛教中之寵，請許我雨安居¹²⁸[奉侍世尊]三月！」

126 此句為絕對處格。原文為 *tumhesu*，以第二人稱複數，尊稱蓮華上佛。印度語下對上，以複數代單數表示尊稱，如漢語中不以第二人稱直接稱呼長上，故此處譯「世尊」，餘處亦同。

127 行布薩羯磨，即行布薩，出家人一般指說戒。布薩 (*uposatha*)：印度一年分三季——熱季、雨季、涼季，每季各四個月。每一季中的四個月，又次分為八個半月 (*pakkha*)，第三個和第七個半月有十四天（一年共有六次），其餘六個半月各有十五天（一年共十八次）。或十四天、或十五天的半月結束時，正逢月圓或新月，印度人視之吉祥日，佛教即為布薩日。僧眾於布薩日誦戒，信眾前去寺院聽經和禪修。不過，一年一度的雨安居結束時，最後一日是半月誦戒日，改由自恣 (*Pavāraṇā*) 取代。自恣日僧眾依僧臘，依次請 (*pavāreti*) 其他僧眾「舉示自身於見、聞、疑等三事中所犯之罪，面對其他比丘懺悔之，懺悔清淨，自生喜悅，稱為自恣（滿足、喜悅）」。（參考 *Ñānamoli & Bodhi, The Middle Length Discourses of the Buddha*，頁1174，註59；*Bodhi, The Connected Discourses of the Buddha*，頁463，註513；佛門網「布薩」條目。）

128 雨安居 (*vassāvāsa*)：根據佛制，雨季四個月中的三個月期間，僧眾安居一固定住所，接受供養，精進修學，避免踐踏草木小

Bhagavā: Atthi nu kho tattha gatena attho ti oloketvā³⁴ Atthī ti, disvā: ‘Suññāgāre kho rājakumāra Tathāgatā abhiramantī’ ti āha. Kumāro: ‘Aññātaṃ Bhagavā, aññātaṃ Sugatā’ ti vatvā: ‘Ahaṃ bhante purimataram gantvā vihāraṃ kāremi, mayā pesite bhikkhu-sata-sahassena saddhim āgacchathā’ ti paṭiññaṃ gahetvā pitu-santikaṃ gantvā: ‘Dinnā me deva Bhagavatā paṭiññā, mayā pahite Bhagavantam peseyyāthā’ ti pitaram vanditvā nikkhamitvā yojane yojane vihāraṃ kārento vīsaṃ-yojana-sataṃ addhānaṃ gantvā, attano nagare vihāraṭṭhānaṃ vicinanto Sobhanaṃ³⁵ nāma kuṭumbikassa uyyānaṃ disvā sata-sahassena kiṇitvā sata-sahassaṃ vissajjetvā vihāraṃ kāresi. Tattha Bhagavato gandha-kuṭiṃ sesa-bhikkhūnaṃ ca rattiṭṭhāna-divāṭṭhānaṃ’ atthāya kuṭi-leṇa-maṇḍape kārāpetvā pākāra-parikkhepe katvā dvāra-koṭṭhakaṃ ca niṭṭhapetvā pitu-santikaṃ pesesi: ‘Niṭṭhitam mayham kiccaṃ, Satthāraṃ pahiṇathā’ ti.

34 原作 āloketvā，根據 Be、Ce 更改。

35 PTS、Ce 作 Sobhassa，根據 Be 及下文偈頌更改。

世尊觀思：「[我]前往彼處¹²⁹，可有義利耶？」見「有[義利]」，言：「王子！於空閑處，諸如來歡喜¹³⁰。」王子言：「已知，世尊！已知，善逝！」[復言]：「尊者！我先往，令建精舍；遣使時¹³¹，請與十萬比丘前來。」遂攜[世尊之]允諾，前往父之跟前，[言]：「陛下！世尊已允諾於我。我遣使時，請[王]延請¹³²世尊。」拜[別]父[王]，出城，去道二千由旬，於一一由旬處，建造休憩所¹³³；於己之城邑，尋覓[建]寺處：見一地主名為「淨美」之園苑，以十萬金購得，捨十萬金建寺。於其處為世尊建造香舍，為餘諸比丘之晝、夜居處，建造房舍、窟室、圓亭，造圍籬，山門竣工。遂遣使父前，[言]：「我事已畢，敬延請大師。」

蟲，是為雨安居。雨安居可分「前安居」和「後安居」兩種，為期皆三個月。前安居在每年陽曆七月月圓日次日至十月月圓日，約農曆六月十六日至九月十五日；後安居則再推遲一個月，為期也是三個月。（引用自上座部佛教百科 <http://wiki.sutta.org/index.php?title=雨安居&variant=zh-hant>。）

- 129 句中 *gatena* 一字之前省略了 *mayā*，直譯為：藉由我去（*mayā gatena*）彼處（*tattha*），有（*atthi*）義利（*attho*）否（*nu kho*）？佛觀其與王子前往封邑，度雨安居是否有義利。
- 130 蓮華上佛告訴王子：諸如來在空閑僻靜之處，感覺歡喜，間接表示接受請求。因此，王子接下來說明此事。
- 131 *mayā pesite*：絕對處格句型，直譯為：[信函或使臣]為我（*mayā*）已送、已派遣（*pesita*）之時。
- 132 對王用 *peseyyātha* 命令式，第二人稱多數，表敬語。
- 133 菩提長老：此處 *vihāra* 應指休憩所而非寺院。

Rājā Bhagavantam bhojetvā: ‘Bhagavā Sumanassa kiccaṃ niṭṭhitam, tumhākaṃ gamanaṃ paccāsiṃsatī’ ti āha. Bhagavā sata-sahassa-bhikkhu-parivāro yojane yojane vihāresu vasamāno agamāsi. Kumāro: Sattā āgacchatī ti sutvā yojanaṃ paccuggantvā gandha-māl’ ādīhi pūjayamāno vihāraṃ pavesetvā –

‘Sata-sahassena me kītaṃ sata-sahassena māpitaṃ,
Sobhanaṃ nāma uyyānaṃ paṭiggaṇha mahāmunī’ ti.
vihāraṃ niyyātesī.

So vassūpanāyika-divase dānaṃ datvā attano putta-dāre ca amacce ca pakkosāpetvā āha: ‘Ayaṃ Sattā amhākaṃ santikaṃ dūrato āgato. Buddhā ca nāma dhamma-garuno, na āmisa-garukā; tasmā ahaṃ imaṃ te-māsaṃ dve sātāke nivāsetvā dasa-sīlāni samādiyitvā idh’ eva vasissāmi, tumhe khīṇ’ āsava-sata-sahassassa iminā va nīhārena te-māsaṃ dānaṃ dadeyyāthā’ ti. So Sumanattherassa vasanaṭṭhāna-sabhāge yeva ṭhāne vasanto yaṃ thero Bhagavato vattaṃ karoti, taṃ sabbaṃ disvā: Imasmim ṭhāne ekanta-vallabho esa thero, etass’ eva me ṭhān’ antaraṃ patthetuṃ vaṭṭatī ti, cintetvā vūpakaṭṭhāya pavāraṇāya gāmaṃ pavisitvā, sattāhaṃ mahā-dānaṃ datvā sattame divase bhikkhu-sata-sahassassa pāda-mūle ti-cīvaraṃ ṭhapetvā Bhagavantam vanditvā:

王已供世尊齋食畢，言：「世尊！善意事已畢，盼世尊¹³⁴之臨。」世尊十萬比丘相隨，居一由旬休憩所而前往。王子聞「大師前來」，出迎一由旬，以香華鬘等供養，引請[世尊]入寺，獻寺[而說偈言]：

爲我以十萬購得，爲我以十萬興建，
名爲淨美之園苑，祈願大牟尼¹³⁵納受！

彼（王子）於雨安居之始日，布施施物¹³⁶，召妻兒及大臣，道：「此大師自遠方來，至我等前；諸佛者，重法不重財；因之，我將著二衣¹³⁷、受持十戒¹³⁸，於此居此三月。汝等亦當以此方式，布施施物於十萬漏盡者¹³⁹三月。」[王子]居於須曼那長老同寮房區，凡長老服世尊之務時，彼悉見之，[因]思：「此長老實爲此處¹⁴⁰至寵，我宜於他處志求其位¹⁴¹」，遂於自恣¹⁴²日近時¹⁴³，入村落，行大布施七日；於第七日，於十萬比丘足下呈置

134 原文以第二人稱複數，尊稱蓮華上佛，見本書頁195，註126。

135 牟尼（muni）：此處是聖者之義。詳見《佛光大辭典》，頁2476。

136 指供齋。

137 二衣：南傳淨信男所著之白色中衣（antaravāsaka），如裙，及白色上衣（uttarāsaṅga）。疏：僅以二衣護己之體，捨其他一切資糧。

138 善意王子雖為在家，但如沙彌一般受持十戒。

139 即阿羅漢。

140 指蓮華上佛之教中。

141 意即：我應立志於其他佛所，求得如須曼那長老般的地位。

142 自恣：見「布薩」，本書頁195，註127。

143 upakaṭṭhāya pavāraṇāya：此句文法上為絕對處格結構。

Bhante yad etaṃ mayā magge yojan' antarikaṃ yojan' antarikaṃ vihāraṃ
kāraṇato paṭṭhāya puññaṃ kataṃ, taṃ n' eva Sakka-sampattiṃ, na
Māra-sampattiṃ na Brahma-sampattiṃ patthayantena, Buddhassa pana
upaṭṭhākabhāvaṃ patthayantena kataṃ. Tasmā aham pi Bhagavā anāgate
Sumanatthero viya Buddhassa upaṭṭhāko bhaveyyan ti, pañca-paṭiṭṭhitena
nipatitvā vandi.

三衣¹⁴⁴，頂禮世尊，[道]：

「尊者，凡我所造之福德，始於道中每一由旬興建之休憩所，[乃至今日之布施，]非為志求成就帝釋¹⁴⁵、成就魔羅¹⁴⁶、成就梵天¹⁴⁷而造，乃為志求成為佛之侍者。因之，世尊，願我於未來，亦如須曼那長老般，成為佛之侍者」，以五體投地而頂禮。

144 三衣：即一、大衣 (saṅghāṭī 僧伽梨)，托鉢時所穿之衣。二、中衣 (antaravāsaka)，又稱入眾衣，禮拜、聽講、布薩時所穿用。三、上衣 (uttarāsaṅga)，勞務或就寢時所穿。三衣通常染以袈裟色 (kāśāya) [橘黃色、黃色、褐色、棕色]製成，故又稱為袈裟。參見佛門網，「持三衣」條目。

145 欲界第二天三十三天天主。

146 魔羅 (māra)，此處指天[子]魔。上座部巴利傳統說魔有五種：
一、天子魔 (devaputtamāra)：即惡魔波旬 (Pāpimant)，居欲界第六天——他化自在天，擾亂行者修行，令不得出離生死輪迴（《相應部4魔相應22三彌提經》(Samiddhisuttaṃ)）。
二、煩惱魔 (kilesamāra)：譬喻行者內在種種煩惱如愛、慢、見等，如：「執取之時 (upādiyamāno)，為魔所縛；無執取時，由波旬所釋」（《相應部22蘊相應63執取時經》(Upādiyamānasuttaṃ)）、「臆想之時 (maññamāno)，為魔所縛；無臆想之時，由波旬所釋」（《相應部22蘊相應64臆想時經》(Maññamānasuttaṃ)）、「喜貪之時 (abhinandamāno)，為魔所縛；無喜貪之時，由波旬所釋」（《相應部22蘊相應65喜貪時經》(Abhinandamānasuttaṃ)）。
三、蘊魔 (khandhamāra)：指五蘊，如「色是魔，受是魔，想是魔，行是魔，識是魔」（《相應部23羅陀相應11魔經》(Mārasuttaṃ)）。
四、死魔 (maccumāra)，指死亡。
五、行作魔 (abhisāṅkhāramāra)：造作／行作為魔，因令生老死等大不幸生故。Jātijarādimahābyasananibbattanena abhisāṅkhārova māroti abhisāṅkhāramāro. 《清淨道論大疏》(VRI 1.241)（詳見 Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names, Māra 條目）。

147 指色界的統治者大梵天 (Mahābrahmā)。

Bhagavā: Mahantaṃ kulaputtassa cittaṃ, ijjhissati nu kho no ti, olokeno:
Anāgate ito sata-sahassime kappe Gotamo nāma Buddhō uppajjissati,
tass'eva³⁶ upaṭṭhāko bhavissatī ti ñatvā:

‘Icchitaṃ patthitaṃ tuyhaṃ sabbam eva samijjhatu
Sabbe pūrentu saṅkappā cando paṇṇarase yathā’ ti āha.

Kumāro taṃ sutvā: ‘Buddhā nāma advejjha-kathā hontī ti, dutiya-divase
yeva tassa Bhagavato patta-cīvaraṃ gahetvā piṭṭhito piṭṭhito gacchanto viya
ahosi.

So tasmaṃ Buddh’ uppāde vassa-sata-sahassaṃ dānaṃ datvā sagge
nibbattitvā Kassapa-buddha-kāle pi piṇḍāya carato therassa patta-gahaṇ’
atthaṃ uttara-sāṭakam datvā pūjam akāsi. Puna sagge nibbattitvā tato
cuto Bārāṇasi-rājā hutvā aṭṭhannaṃ pacceka-Buddhānaṃ paṇṇa-sālāyo
kāretvā maṇi-ādhārake upaṭṭhapetvā catūhi paccayehi dasa-vassa-sahassāni
upaṭṭhānaṃ akāsi. Etāni pākataṭṭhānāni.³⁷

36 原作 tass'esa，根據 Be、Ce 更改。

37 原為逗號，此處根據 Be、Ce 改為句號並分段。

[蓮華上]世尊：「偉哉氏族子之心！將能成否？」觀¹⁴⁸而知之：「於未來距此第十萬劫，[有]佛出世名瞿曇，[彼]將成其侍者」，言：

汝之所欲求，一切皆成就。

圓滿一切志，猶如十五日。

王子聞之，[因思：]「諸佛者無二言」¹⁴⁹，即於翌日，猶如持彼[瞿曇]¹⁵⁰世尊之衣鉢，亦步亦趨¹⁵¹而前往¹⁵²。

彼（王子）於彼[蓮華上]佛世¹⁵³，布施十萬年¹⁵⁴而生天上。

148 菩提長老：應指以佛之普眼觀察。根據南傳上座部，佛之眼有五。

一、佛眼（buddhacakkhu）：知眾生根器之智。

二、普眼（samantacakkhu）：指佛的一切智。

三、法眼（dhammacakkhu）：證得前三聖道聖果聖者所具之智（參見《一切漏經注》〈導論〉，頁28-29）。

四、天眼（dibbacakkhu）（見《相應部6梵天相應5某梵天經》（Aññatarabrahmasuttam）及《相應部12因緣相應70須尸摩經》（Susimasuttam））。

五、肉眼（maṃsacakkhu）。

149 意即：王子聞蓮華上世尊的偈言時，知道自己將來必定成為瞿曇佛的侍者。

150 根據《增支部1集注》（VRI 1.222）加入：即於翌日，有如持瞿曇佛之衣鉢，緊隨而行一般（dutyadivase gotamabuddhassa pattacīvaram gahetvā piṭṭhito piṭṭhito gacchanto viya ahoṣi.）《增支部1集注》第十四「第一」品（Etadaggavaggo）。

151 直譯：緊隨[其]後。

152 指第二天乞食時的心境。

153 直譯：於那佛的生起之時，即佛世時。

154 蓮華上佛時，人壽十萬歲，故王子能布施十萬年。

Kappa-sata-sahassaṃ pana dānaṃ dadamāno va amhākaṃ Bodhisattena saddhiṃ Tusita-pure nibbattivā tato cuto Amitodana-Sakkassa gehe paṭisandhiṃ gahetvā anupubbena katābhinikkhamano sammā-sambodhiṃ patvā paṭhama-gamanena Kapilavatthum āgantvā tato nikkhamante³⁸ Bhagavati Bhagavato parivār' atthaṃ raja-kumāresu pabbajantesu Bhaddiy' ādīhi saddhiṃ nikkhamitvā Bhagavato santike pabbajitvā na cirass' eva āyasmato Puṇṇassa Mantāṇi-puttassa santike dhamma-kathaṃ sutvā sot' āpattiṃphale patiṭṭhahi.

38 原作 nikkhante，此處根據 Be、Ce 更改。

又，於迦葉佛¹⁵⁵時，爲一長老乞食時[能]持[熱]鉢，布施上衣¹⁵⁶供養，更生天上；由彼處歿，成波羅奈¹⁵⁷王，爲八辟支佛¹⁵⁸建築小屋¹⁵⁹，備摩尼檯¹⁶⁰，以四資具奉侍萬年——此等[皆]爲[往昔成就親依止之]明顯事例。

而十萬劫行布施之際，[阿難]與吾等之菩薩¹⁶¹，共生兜率天¹⁶²；由彼處歿已，取結生¹⁶³於無量飯[王]¹⁶⁴釋迦之家。[世

155 迦葉佛爲釋迦佛之前一佛。據《長部14大本經》和《長阿含1大本經》，過去有七佛：毗婆尸佛、尸棄佛、毗舍浮佛、拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛、釋迦牟尼佛；而未來有彌勒佛。

156 長老鉢食熱燙，王子施捨身上外衣，供長老襯手。

157 佛世時，古印度十六大國之一迦尸（Kāsi）的首都。

158 《增支部1集注》（VRI 1.222）中亦見敘述：波羅奈王於己吉祥苑內，爲八辟支佛建築小屋，又備眾寶所成之座椅及摩尼檯，以四資具奉侍萬年。

159 paṇṇa-sālā = paṇṇa + chadanā + sālā，指[以枝]葉覆蓋的小屋。

160 摩尼即寶珠，摩尼檯，菩提長老解釋：應指擺放水罐等容器之檯。

161 指稱釋迦牟尼佛未成佛前。菩薩一詞的說明，詳見本書〈導論〉，頁7。

162 直譯為兜率城，此處沿襲傳統用詞。

163 「取結生」即「投生」。

164 阿難之父名「無量飯」，是佛陀父親淨飯（Suddhodana）王的兄弟，阿難是釋迦佛最年輕的堂弟。無量飯王漢譯甘露飯（Amatodana（amata + odana）[王]，amata，甘露之義，也是不死（指涅槃）之義）。

尊]¹⁶⁵循序¹⁶⁶出離¹⁶⁷、成等正覺，首行¹⁶⁸返迦毘羅城¹⁶⁹。世尊離此而去之際¹⁷⁰，諸王子¹⁷¹爲追隨世尊而出家¹⁷²；[阿難]與跋提¹⁷³等一同離家，於世尊前出家，於滿慈子尊者¹⁷⁴前聞法¹⁷⁵，不久即確立¹⁷⁶於須陀洹果。

-
- 165 菩提長老：anupubbena katābhikkhamano sammā-sambodhiṃ patvā paṭhama-gamanena Kapilavatthuṃ āgantvā 一句的主詞為釋迦佛。
- 166 「漸次；依次第；循序」：指循序「依戒等清淨之次第、依觀之次第、依[四]道之次第」而成等正覺（anupubbenāti sīlādivisuddhipaṭipāṭiyā, tattha ca vipassanāpaṭipāṭiyā ceva maggapaṭipāṭiyā ca）《如是語經注》（Itivuttaka-aṭṭhakathā）〈17有學經注（二）〉（Dutiyasekhasuttavaṇṇanā）。
- 167 abhinikkhamano 前面加 kata = 形容詞。動詞 nikkhamati（出離），佛陀的出離，常加字首 abhi-，涵義相同，如同佛陀的正覺使用 abhi-sambuddha。
- 168 巴利語法使用工具格。
- 169 釋迦國首都。
- 170 此句文法上為絕對處格。
- 171 出家的王子，除了阿難和跋提之外，尚有阿那律（Anuruddha）[天眼第一]和提婆達多（Devadatta）。
- 172 此句文法上亦為絕對處格。
- 173 跋提長老，佛弟子中，「門第高貴第一」（uccakulikānam）《增支部1集193經》，出家後證阿羅漢果，常言：實是快樂！實是快樂！佛問其故，答言：在家求王者樂時，宮內外、城內外、國內外皆守備安排，但仍恐怖驚懼；而今至森林、樹下、空屋，無恐怖驚懼，悠閒從順。《自說經20跋提經》（Bhaddiyasuttaṃ）。其偈言，見《長老偈、長老尼偈》，頁842–865。
- 174 即說法第一的富樓那彌多羅尼子（音譯）。《增支部1集196經》。
- 175 此處聽法的「法」（dhamma-kathaṃ）指說法開示。
- 176 paṭiṭṭhahi：paṭiṭṭhahati（被建立）的過去式。

Evam esa āyasmā pubbûpanissaya-sampanno; tass' imāya pubbûpanissaya-sampattiyā gambhīro pi paṭicca-samuppādo uttānako viya upaṭṭhāsi.

© Tīthavāsādivaṇṇanā

Tittha-vāso ti punappunaṃ garūnaṃ santike uggahaṇa-savana-paripucchana-dhāraṇāni vuccanti. So therassa ativiya parisuddho. Tenāpi' ssāyaṃ gambhīro pi paṭicca-samuppādo uttānako viya hutvā upaṭṭhāsi.

Sot' āpannānañ ca nāma paccayākāro uttānako viya hutvā upaṭṭhāti, ayañ ca āyasmā sotāpanno.

如是，此尊者（阿難）乃具足往昔親依止者。以此往昔成就親依止故，緣起雖甚深，於彼[卻]如淺顯般現起。

◎ 居津要等注

二、居津要

「居津要」：數數於諸師長前學習、聽聞、問疑、憶持之謂¹⁷⁷；彼[事]¹⁷⁸於[阿難]長老極為純淨。因之，此緣起雖甚深，於彼，猶如淺顯般現起。

三、須陀洹故

又，於須陀洹者¹⁷⁹，緣行相¹⁸⁰有如淺顯般現起，而此尊者乃須陀洹。

177 疏：於巴利聖典之學習、聽聞[法]義、疑難處反覆問疑、置聖典與聖典之義於心——皆應理解為約緣起而言。

178 指數數於諸師長前學習等事。

179 疏：須陀洹破癡（sammoha），依親身之現量（attapaccakkha），知「凡集法悉為滅法」。

180 與「緣起」同義，見本書頁163，註55。

Bahussutānañ ca catu-hatthe ovarake padīpe jalamāne mañca-pīṭhaṃ viya nāma-rūpa-paricchedā pākaṭā honti; ayañ ca āyasmā bahussutānaṃ aggo hoti, bāhu-saccānubhāvena pi' ssa gambhīro pi paccayākāro uttānako viya hutvā upaṭṭhāsi.

◎ Paṭiccasamuppādagambhīratā

Tattha attha-gambhīratāya dhamma-gambhīratāya desanā-gambhīratāya paṭivedha-gambhīratāyā ti catūh' ākārehi paṭicca-samuppādo gambhīro nāma.

四、多聞故

又，於諸多聞者，名色分別¹⁸¹昭然，如燈燃於一四肘¹⁸²室中時，牀椅昭然般；而此尊者乃諸多聞者之第一，以多聞力，緣行相雖甚深，於彼卻成淺顯般現起。

◎ 緣起之甚深性

○ 以四行相謂緣起之甚深性

其中¹⁸³，以「義¹⁸⁴甚深性、法甚深性、教說甚深性、通達甚深性」四行相¹⁸⁵，緣起謂甚深。

181 「名色分別」（*nāma-rūpa-paricchedā*）：包括色攝受智（*rūpa-pariggaha-ñāṇa*）、名攝受智（*nāma-pariggaha-ñāṇa*）、名色攝受智（*nāmarūpa-pariggaha-ñāṇa*）和名色差別智（*nāmarūpa-vavatthāna-ñāṇa*）四智。此階段為七清淨中的第三階段：見清淨。詳見葉均譯《清淨道論》〈18說見清淨品〉，底本頁碼587-597。

182 見本書頁187，註113。

183 菩提長老：指於此緣起甚深性的論題中。

184 菩提長老：attha 字義一般是「涵義」，但與 dhamma（法）前後使用時，dhamma 指因，attha 指果，所以此處「義甚深」指「果甚深」，其後的「法甚深」指「因甚深」。見本書頁213，註188。

185 《中部47考察經（*Vīmaṃsakasuttaṃ*）注》：「行相者，因由也（*ākārāti kāraṇāni*）。」《清淨道論》〈17說慧地品〉亦論及此四種甚深性（詳見葉均譯，底本頁碼583-585）。

Tattha: Jarā-maraṇassa jāti-paccayā sambhūta-samudāgataṭṭho gambhīro...
pe... saṅkhārānaṃ avijjā-paccayā sambhūta-samudāgataṭṭho gambhīro ti,
ayaṃ attha-gambhīratā.

Avijjāya saṅkhārānaṃ paccayaṭṭho gambhīro...pe... jātiyā jarā-maraṇassa
paccayaṭṭho gambhīro ti, ayaṃ dhamma-gambhīratā.

一、義（即：果／緣所生法）之甚深性

其中，以緣生故，老死之生成、發生¹⁸⁶之義¹⁸⁷甚深，……中略……以緣無明故，諸行之生成、發生義甚深，此為義甚深性¹⁸⁸。

二、法（即：因／緣法）之甚深性

「無明之為諸行之緣義甚深¹⁸⁹……中略……生之為老死之緣

186 根據疏，「[以]生[為]緣而生成、發生」可有二解：

一、老、死以生為緣而生成（bhūta）後，老死的持續而來

（āgata）之性，與相應之已緣，繼續轉起發生。

二、或，「生成義」（sambhūtaṭṭho）和「發生義」

（samudāgataṭṭho）分開解釋：「生成義」意謂「非由生，老死不存在」、「非生，[則]無有他者[為老死因]」；「發生義」意謂種種生、隨種種緣的存在，顯現相應的老死。（yā yā jāti yathā yathā paccayo hoti, tadanurūpapātubhāvoti attho.）

187 atṭha 與 attha 同，前者常見用於複合字字尾，指「約……涵義而言」。後者常見用於單詞使用，指「涵義」。

188 「義甚深」即「果甚深」，此一解說，著重說「義」，「義」指「果」，此處即指緣所生法，從緣所生法的角度說緣起甚深。attha 最常見的涵義是「義」，注釋文獻中將「義」解說為「果」，其來有自，《分別論15無礙解分別720》：「四無礙解——義無礙解（attha-paṭisambhidā）、法無礙解（dhamma-paṭisambhidā）、辭無礙解（nirutti-paṭisambhidā）、辯無礙解（paṭibhāna-paṭisambhidā）。於因之智是法無礙解，於因之果的智是義無礙解。又，「於苦之智是義（即：果）無礙解，於苦集之智是法（即：因）無礙解，於苦滅之智是義（即：果）無礙解，於趨向苦滅之道之智是法（即：因）無礙解。」《分別論15無礙解分別719》。

189 直譯：對於諸行，無明之緣義甚深。疏：無明成為彼彼行之緣，以何種行相（ākāra）轉起、於何階段（avatthā）確立，此二方面，皆難理解。未積集善資糧者，於無明以九種行相（見本書

Katthaci sutte paṭicca-samuppādo anulomato desiyati, katthaci paṭilomato, katthaci anuloma-paṭilomato, katthaci majjhato paṭṭhāya anulomato vā paṭilomato vā anuloma-paṭilomato vā, katthaci ti-sandhi catu-saṅkhepo, katthaci dvi-sandhi ti-saṅkhepo, katthaci eka-sandhi dvi-saṅkhepo ti, ayam desanā-gambhīratā.

義甚深」，此為法甚深性¹⁹⁰。

三、教說之甚深性

「經中某些處，緣起順¹⁹¹說¹⁹²；某些處逆¹⁹³[說]；某些處順

頁241，註276) 為行之緣的深義，其智無立足處故，故說甚深。其餘(行緣識、識緣名色等)類推。

- 190 菩提長老：此一解說，著重說「法」，「法」指「因」，即緣，從緣的角度說緣起甚深。說因，故從十二支緣起說的第一支「無明」說起。
- 191 順(anuloma)說緣起，依經說，指從以「無明」為緣而有「行」開始，至以「生」為緣而有「老死」。
- 192 desiyati 是被動動詞，緣起為[佛]所說。
- 193 逆(paṭiloma)說：依經說，逆說緣起指由老死開始，推究何為老死之因？生為老死之因，一直上推至何為行之因？無明為行的因，是逆說緣起。自始至終的順說和自終至始的逆說都有三連結(見本書頁217，註198)和四攝類(見本書頁217，註199)。注釋文獻中順逆的解釋，除了經說的方式(順說是自始至終，逆說是自終至始)，尚有第二種解釋：緣起「順」說指由於緣之生而緣所生法生，緣起「逆」說指由於緣之滅而緣所生法滅。因此，注釋文獻中的緣起就包括了雜染和還滅兩部分。經說緣起的正式定義雖然只有雜染的部分，但延伸的說法也都還包括還滅的部分，《相應部12因緣相應1緣起經》(Paṭiccasamuppādasuttam)。

逆¹⁹⁴ [說]；某些處始於中間，或順¹⁹⁵、或逆¹⁹⁶、或順逆¹⁹⁷ [說]；某些處說三連結¹⁹⁸、四攝類¹⁹⁹；某些處說二連結、三攝類²⁰⁰；某

-
- 194 依順逆：經中緣起若依順逆而說，通常以逆說開始，由老死上推無明後，再順說，由無明下推至老死。
- 195 始於中間的順說（即由因至果）；例如「緣眼色生眼識，三事和合觸，觸緣受」等，《相應部12因緣相應43苦經》（Dukkhasuttam）。
- 196 始於中間的逆說（即由果至因）：例如「此四（搏、觸、意思、識）食，[是]何因緣？」愛為其因緣（nidānā）、集（samudayā）、生（jātikā）、根源（pabhavā），而後上推至受、觸、六處、名色、識、行、無明，《相應部12因緣相應11食經》。
- 197 始於中間的順逆說：例如《相應部12因緣相應52執取經》（Upādānasuttam）。經義分兩部分，第一部分說明於可執取諸法上隨觀味，則愛渴增長，以愛渴為緣而有取等等，而至全苦蘊之集，如添燃料於大火，是始於中間的順說；第二部分說明於可執取諸法上隨觀過患，則愛渴滅等等，而至全苦蘊之滅，如無添燃料於大火，是始於中間的逆說。其後七經（至59經）也皆是始於中間的順逆說，只是所舉的譬喻不同而已。
- 198 「連結」指因與果的連結。自始至終的順說和自終至始的逆說都有三連結和四攝類。「三連結」是：一、過去因的「行」連結現在果的「識」。二、現在果的「受」連結現在因的「愛」。三、現在因的「業有」連結未來果的「生有」。
- 199 四攝類：緣起十二支可歸「攝」於四「類」：過去五因（無明、行、愛、取、有），現在五果（識、名色、六處、觸、受），現在五因（無明、行、愛、取、有），未來五果（識、名色、六處、觸、受）。
- 200 從中間至開始的八支說和從中間至終的六支說是二連結三攝類。

Avijjāya pana aññāṇa-adassana-saccā-sampañi-vedhaṭṭho gambhīro,

saṅkhārānaṃ abhisankharaṇa-āyūhana-sarāga-virāgaṭṭho,

些處說一連結、二攝類²⁰¹」，此為教說甚深性²⁰²。

四、通達之甚深性

又，無明之無智²⁰³、不見²⁰⁴、不通達[四]諦²⁰⁵之涵義甚深。

行之行作²⁰⁶、類集²⁰⁷、俱貪、離貪²⁰⁸之涵義[甚深]。

201 一連結二攝類：例如由「取」至「有」至「生老死」，只有二攝類——現在因（取、有）和未來果（生老死）和一連結（現在因的「業有」連結未來果的「生有」）。又，「諸比丘！於結縛之法，見有滋味而住者，愛增長。[愛緣取，……，如是，此乃全苦蘊之集。]」《相應部12因緣相應57幼樹經》（*Taruṇarukkhasuttaṃ*）也是一連結（愛）二攝類（現在因，未來果）。

202 疏：緣起尚有一支說，因經中可得[以下文句]：「……多聞聖弟子，如理善思惟緣起：此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅（… sutavā ariyasāvako paṭiccasamuppādaṃyeva sādhu kaṃ yoniso manasi karoti: ‘iti imasmiṃ sati idaṃ hoti, imassuppādā idaṃ uppajjati; imasmiṃ asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā idaṃ nirujjhatī’ ti.）諸比丘！緣樂受之觸生樂受，則由於彼樂受之觸滅，相對應之[緣於]樂受之觸[而]感受之樂受則滅、止息。」《相應部12因緣相應62無聞經第二》（*Dutiya-assutavāsuttaṃ*）（VRI 1.87）。如是，由於以彼彼因由、如此如此地[教說]被轉動之故，在教說上，緣起甚深，因此說，「此為教說甚深」，由於其處，除了[佛之]一切知性智外，不得立足處。

203 智（ñāṇa）以知（jānana）為特相，無明是智的正相違，故說無智（aññāṇa）。

204 見（dassana）現量見所緣，無明與其相違，故說不見（adassana）。

205 無明之自性，覆蔽包覆苦等確實自味，無令人通達。

206 「行作」：「發令、遍計分別」之義（*Abhisankharaṇaṃ saṃvidhānaṃ, pakappananti attho*）。

207 結合、聚集[與]自己作用一致的相應諸法。

208 一分的非福行作「俱貪」，其他為「離貪」（*Apuññābhisankhārekadeso*）。

viññāṇassa suññatā-avyāpāra-asañkanti-paṭisandhi-pātubhāvaṭṭho,

識之空性²⁰⁹、無[主宰]²¹⁰營作²¹¹、無[主體]移轉[但]結生現起²¹²之涵義[甚深]。

-
- sarāgo. Añño virāgo.)。菩提長老：virāgo 似乎應作 vītarāga（無貪），因為 virāgo（離貪）乃出世間。或，另一解釋：一切的非福行作，以無對治貪故，增長貪、為貪生起之緣，是「俱貪」；其他行作（欲界和色界的諸善行作）和不動行作（四無色界的諸善行作）與此相反，稱為「離貪」。
- 209 於四大所成之身，因其增、損、取、棄可見，無聞凡夫或能厭、離貪、解脫；然於此稱為「心、意、識」者，以長時固執、執為我所、執取為「此是我所，此是我，此乃我之自我」，不能厭、離貪、解脫，《相應部12因緣相應61無聞經》。識成為凡夫執取為我的特殊依處，因此，其空性之涵義甚深。
- 210 根據菩提長老解釋加入。
- 211 凡夫執取「識」為不變的自我，認為是識知、輪迴、有所營作、轉生的主體，以其執著強力故，識的無[主宰]營作、無[主體由一生至一生]移轉但結生現起的涵義甚深。
- 212 上座部阿毗達摩無死後中陰的說法，死亡的下一剎那立即轉生現起。

nāma-rūpassa ekuppāda-vinibbhogâvinibbhoga-namana-ruppanaṭṭho,

名色之[同]一[剎那]生²¹³、各別非各別²¹⁴、傾向²¹⁵[及]變壞之涵義[甚深]。

213 疏：名色於結生剎那同時生起；又，生命期間（pavatti；指結生剎那的下一剎那開始至死亡的期間），各各轉起的每一剎那，名色也同生。

214 「各別」：上座部二十四緣中，相應（sampayoga）緣的關係，只存在同生、同滅、同所緣、同依處的名與名之間，不存在名與色之間，因此，由於「名與色不相應、色與名不相應」而說名、色「各別」。

「非各別」有二義：一、「不可分」：一些名法和另些名法不可分、非各別；一些色法和另些色法不可分、非各別。二、「同生同滅」：一色聚中的色法同生、同滅，非各別。

又，「名與色各別、非各別」的另一解釋：在一蘊有（ekavokārabhava 上座部的說法：無想有情只有色蘊）和四蘊有（catuvokārabhava 上座部的說法：無色界只有四名蘊）的存在，色存在時無有名，名存在時無有色，故「名色各別」；在五蘊有（pañcavokārabhava）的存在，名色同生，故「名色非各別」。

215 名（nāma）有傾向（namana）、面向所緣義。

saḷāyatanassa adhipati-loka-dvāra-kkhetta-visayībhāvaṭṭho,

phassassa phusana-saṅhaṭṭana-saṅgati-sannipātaṭṭho,

六處之統治²¹⁶、世間²¹⁷、門²¹⁸、田²¹⁹及[具]對境²²⁰[之五種]性²²¹之涵義[甚深]。

觸之碰觸、撞擊²²²、會合、集合之涵義[甚深]。

- 216 六處指內六處，即六根。六根的根（indriya）字，源於吠陀之神「因陀羅」（巴：Inda，梵：Indra），因陀羅（漢譯中的釋提桓因）是諸天的統治者，故根字有統治之義。又，「根緣之狀態」是「統治」之義（Indriyapaccayabhāvo adhipatīyattho）。《阿毗達摩概要精解》〈第八章 緣之概要〉，節廿四：「根緣：於此緣，緣法通過在其範圍之內執行其控制力支助緣生法。此緣好比一組大臣，每人都在國內的某個地區有治理權，但並不會干涉其他地區」。Adhipati 原意為君主、王。
- 217 「六處」即「世間」。佛說：「即於此具想、具意之六呎之身中，我施設世間、世間集、世間滅及趨向世間滅之道。」（《相應部2天子相應26赤馬經》（Rohitassasuttam）“...imasmiṃyeva byāmatte kaḷevare sasaññimhi samanake lokañca paññapemi lokasamudayañca lokanirodhañca lokanirodhagāminiñca paṭipadanti.”）又承許阿難的闡說：「依之於世間有世間想、世間意者，此於此聖律中謂世間」（《相應部35六處相應116行至世間邊經》（Lokantagamasuttam）Yena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī – ayam vuccati ariyassa vinaye loko）。透過眼、耳、鼻、舌、身、意內六處，眾生有世間想、世間意，得知此世間。因此，六處為世間。
- 218 外境經由根門進入識識知的範圍，故根是門。
- 219 菩提長老：一般而言，六根的所緣稱為田（即對境），此處或因六根具對境而泛說六根是田（對境），因而以下說六根是具境的。
- 220 每一根是各「有對境的」（visayin）。
- 221 狀態／性（bhāva）指稱前面五種：即統治性、世間性、門性、田性、[具]境性。
- 222 疏：「有對」特指五根門的觸，其餘（碰觸、會合、集合）適用於六觸。碰觸是觸的自性，撞擊是作用，會合、集合是現起。

vedanāya ārammaṇa-rasānubhavana-sukha-dukkha-majjhata-bhāva-nijjīva-vedayitaṭṭho,

taṇhāya abhinandita-ajjhosāna-samosaritatā-taṇhā-nadī-taṇhā-samudda-
duppūraṇaṭṭho,

upādānassa ādāna-gahaṇābhinivesa-parāmāsa-duratikkamaṭṭho,

受之感受所緣之味²²³、苦樂[及]中性²²⁴之狀態、無靈魂²²⁵[但]感受²²⁶之涵義[甚深]。

愛渴之歡喜²²⁷、耽著、匯流、愛渴之河、愛渴之海難滿之涵義[甚深]。

取之取著、執持、黏執、固執、難以超越之涵義[甚深]。

223 此為受的作用（味）。

224 指不苦不樂的捨受。

225 佛世時，諸外道莫不認為有一靈魂／命（jīva）或「自我」（attā）經驗苦、樂、不苦不樂三種受，因此佛所說的無靈魂、無自我然卻感受三受的涵義甚深。

226 疏：感受（vedayita）是受的特相。

227 疏：abhinandita 指俱喜（sappītika）之愛渴。

bhavassa āyūhanābhisankharaṇa-yoni-gati-ṭṭhiti-nivāsesu khipanaṭṭho,

jātiyā jāti-sañjāti-okkanti-nibbatti-pātubhāvattṭho,

jarā-maraṇassa khaya-vaya-bheda-vipariṇāmatṭho gambhīro.

有²²⁸之類集²²⁹行作²³⁰、投於生²³¹、趣²³²、住²³³、居²³⁴之涵義[甚深]。

生之生、出生、入胎²³⁵、生起及現起²³⁶之涵義[甚深]。

老死之滅盡、衰滅、敗壞及變壞²³⁷之涵義甚深。

228 「有」指「業有」，令有情在三界中投生之業。

229 見本書頁219，註207。

230 菩提長老：和「行」（saṅkhārā）相同，此處「有」也以「類集」和「行作」二詞描述。「行」和「有」二者可說幾乎同義，不過，「行」指過去世所造作之業，產生這一世的存有；「有」指此世業的活動，產生未來的存有。

231 yoni（胎、起源），此處指「卵生、濕生、胎生、化生」四生（catasso yoniyo）。

232 指五趣（pañcagati）：大乘經中雖多說六道或六趣，但是「尼柯耶」中只提及地獄、鬼、畜生、人、天五趣。不過《小部》《經集》中的《寶經》（Ratanasuttam）讚歎僧寶時，說「他已解脫四惡趣」（catūh'apāyehi ca vippamutto），應該是將阿修羅歸於四惡趣之一，加上人、天，也是六趣，只是沒有明言而已。

233 指七識住（satta viññāṇatṭhitiyo）：七類識住之處，即本《經》的第六部分，本《注》後面有詳注，見頁339-365。

234 指九有情居（nava-sattāvāsā）：七識住加上四禪最高天（無想處）和無色界第四天（非想非非想處），合為九種有情居住的處所。

235 「『入』胎」一詞，僅為譬喻的說法，並非有不變的本體，由外而「入」胎，詳見本書〈導論〉。

236 指五蘊的現起。

237 菩提長老：vipariṇāma 和 pariṇāma 都有變易的涵義，但前者多指變壞。

Evam yo yo³⁹ avijj' ādinam sabhāvo, yena paṭivedhena avijj' ādayo dhammā sarasa-lakkhaṇato paṭividdhā honti, so gambhīro ti, ayam paṭivedha-gambhīratā ti veditabbā.

Sā sabbā pi therassa uttānakā⁴⁰ viya upaṭṭhāsi. Tena Bhagavā āyasmantaṃ Ānandaṃ ussādentō *mā h' evan* ti ādim āha. Ayam c' ettha adhippāyo: Ānanda, tvaṃ mahā-pañño visada-ñāṇo tena te gambhīro pi paṭicca-samuppādo uttānako viya khāyati, tasmā: 'Mayham eva nu kho esa uttānako va hutvā upaṭṭhāti udāhu aññesam pī' ti: mā evaṃ avacāti.⁴¹

◎ Apasādanāvaṇṇanā

Yam pana vuttaṃ apasādentō⁴² ti, tatha ayam adhippāyo: Ānanda, atha ca pana: Me uttānak'uttānako viya khāyatī ti⁴³ mā h' evaṃ tvaṃ avaca;

yadi hi te esa uttānak'uttānako viya khāyati; kasmā tvaṃ attano dhammatāya sot' āpanno nāhosi? Mayā dinna-naye' va⁴⁴ thatvā sot' āpattimaggam paṭivijjhi. Ānanda, idaṃ nibbānam eva gambhīraṃ paccayākāro pana tava uttānako jāto. Atha kasmā: Oḷārikaṃ kāma-rāga-saṃyojanam paṭigha-saṃyojanam oḷārikaṃ kāma-rāgānusayam paṭighānusayan ti, ime

39 PTS、Ce 均作 yo yo，Be 作 yo，兩者涵義相差無幾，但前者更強調無明、行等一一各有其自性。

40 PTS、Ce 均作 uttānako，根據 Be 更改。

41 原作 *mā evaṃ avaca*（斜體表引言），根據 Be 更改。

42 原作斜體表引言，根據 Be 更改。

43 原作 khāyatī，此處根據 Be、Ce 版。

44 原作 dinne naye，此處根據 Be 讀法。

如是，彼彼無明等[法]之自性，[藉由道智，]²³⁸以[無癡之]通達，無明等法，約作用²³⁹、特相，乃成洞達²⁴⁰，其²⁴¹為甚深，應知是為「通達[之]甚深性」。

然，彼等²⁴²一切，於[阿難]長老，猶如淺顯般現起。因之，世尊褒讚阿難尊者，言：「莫作是[說]」等。此為其中要義：「阿難！汝大慧、明智，以此，緣起雖甚深，於汝猶如淺顯般呈現。因之，莫如是說：『其唯於我成淺顯明白而現起耶？抑或於他人亦然？』」

◎ 叱責注

而「叱責時」所言，此為其處要義——然則，阿難！汝莫如是說：「然於我猶如淺顯明白般呈現」。

若此於汝，猶如淺顯明白般呈現，何以汝未依自力²⁴³成須陀

238 此句括號中文字皆根據疏解釋加入。

239 字面涵義為自味，即作用。

240 paṭividdha (paṭivijjhāti (洞達) 的過去分詞「已洞達」)；paṭivedha (通達) 為名詞。

241 根據疏，彼甚深 (so gambhīro) 的「彼」(so)，兼指自性 (sabhāvo) 與 paṭivedha (通達) 兩者：無明等之自性，以「被洞達」(paṭivijjhīyati) 故，即是「通達」(Avijjādīnaṃ sabhāvo paṭivijjhīyāti paṭivedho)。

242 疏：指以此「義甚深性、法甚深性、教說甚深性、通達甚深性」四行相的略說，以及他處以種種方式廣說的緣起甚深性。

243 直譯為「以自本性」。疏：「以自本性」：依己之自性，離於依他人之教法之義 (Attano dhammatāyāti attano sabhāvena, paropadesena vināti attho)。菩提長老：Dhammatā 可指一個人的個

cattāro kilese samugghāṭetvā sakad' āgāmi-phalaṃ na sacchikarosi? Te yeva aṇusahagate cattāro kilese samugghāṭetvā anāgāmi-phalaṃ na sacchikarosi; rūpa-rāg' ādīni pañca saṃyojanāni bhava-rāgānusayaṃ mānānusayaṃ⁴⁵, avijjānusayan ti, ime aṭṭha kilese samugghāṭetvā arahattaṃ na sacchikarosi?

45 PTS 作 pañca saṃyojanāni mānānusayaṃ bhava-rāgānusayaṃ，今根據 Be。二者僅在次序差別，但 Be 較符合習慣用法。

洄？而唯立於我所予之法，乃洞達須陀洄道？阿難！於汝，若²⁴⁴僅此涅槃甚深，而緣行相²⁴⁵淺顯²⁴⁶，何以汝無根絕此四煩惱²⁴⁷：「癡²⁴⁸欲貪、瞋恚結，癡欲貪、瞋恚隨眠²⁴⁹」而證一還果？無根絕此四煩惱微細殘餘而證不還果²⁵⁰？無根絕此八煩惱：「色貪等

性、習性、品性，如《中部48憍賞彌經》（Kosambiyasuttam）中提及的惡習、壞品性（dussīle pāpadhamme），或指自然法則、法性。此處 attano dhammatāya 指憑藉己性、「依自力」之義。

- 244 菩提長老：此句文法上，共用上句的 yadi（若；如果）。
- 245 經說「緣起」，《注》文從此句以下皆以「緣行相」代之。詳見本書〈導論〉。
- 246 上文阿難言緣起淺顯，未言涅槃淺顯，因此佛問，若僅此涅槃甚深，而緣行相於你淺顯，為何無有以下的成就。
- 247 「欲貪結、欲貪隨眠，瞋恚結、瞋恚隨眠」：即五下分結中，除去初果聖者所斷的最初三結之外，三果聖者所加斷的「欲貪、瞋恚」二結。在此說為四種煩惱，**根據疏**解釋，乃是依「結」和「隨眠」的不同作用而區分：結有繫縛（bandhana）的作用，而隨眠，因其在心續流中未斷，有「力勢」（thāmagama）的作用。因此，「欲貪、瞋恚」依結和隨眠說為四煩惱。下二句亦同。
- 248 **疏**：約超越依處的能力而言「癡」（Ojārikanti vatthuvīttikkamasamatthāvasena thūlam）。菩提長老：此文句，於注釋文句中，意指欲貪強至行淫的程度，謂之「癡」。
- 249 一切的煩惱，尚未為聖者斷除之前，都可稱為隨眠，因為遇緣時，皆能成為現行的煩惱（即：纏 pariyyutthāna）。經中提及七種隨眠，是約最顯著者而說：一、欲貪隨眠（rāgānusaya）。二、瞋恚隨眠（paṭighānusaya）。三、見隨眠（diṭṭhānusaya）。四、慢隨眠（mānānusaya）。五、疑隨眠（vicikicchānusaya）。六、有貪隨眠（bhavarāgānusaya）[包括色貪和無色貪]。七、無明隨眠（avijjānusaya）。見《中部18蜜丸經》（Madhupiṇḍikasuttam）；前四隨眠，亦見於《中部9正見經》（Sammādiṭṭhisuttam）。上座部阿毗達摩細說「隨眠」為潛伏於其所屬名法之流的煩惱。聖者斷結時，斷除隨眠煩惱。
- 250 根絕煩惱指聖道剎那，證果指果剎那。

Kasmā ca sata-sahassa-kappādhikaṃ ekaṃ asaṅkheyyaṃ pūrita-pāramino Sāriputta-Moggallānā viya sāvaka-pāramī-ñāṇaṃ na paṭivijjhasi, sata-sahassa-kappādhikāni dve asaṅkheyyāni pūrita-pāramino pacceka-buddhā viya ca pacceka-bodhi-ñāṇaṃ na paṭivijjhasi? Yadi vā te sabbathā ca esa uttānako hutvā upaṭṭhāti, atha kasmā sata-sahassa-kappādhikāni cattāri, aṭṭha soḷasa vā asaṅkheyyāni pūrita-pāramino sammā-sambuddhā viya sabbaññuta-ñāṇaṃ na sacchikarosi? Kiṃ anattiko si etehi viśesādhigamehi? Passa yāvañ ca te aparaddhaṃ; tvaṃ nāma sāvako padesa-ñāṇe ṭhito: ‘Atigambhīraṃ paccayākāraṃ uttānako me upaṭṭhāti’ ti vadasi. Tassa te imaṃ vacanaṃ Buddhānaṃ kathāya paccanīkaṃ hoti. Na⁴⁶ tādisena nāma bhikkhunā Buddhānaṃ kathāya paccanīkaṃ kathetabban ti yuttam etaṃ?

46 原作 Tādisena nāma bhikkhunā buddhānaṃ kathāya paccanīkaṃ kathetabban ti yuttam etaṃ? 根據 Be 句前加 Na 成肯定句。

五結²⁵¹、有貪隨眠、慢隨眠、無明隨眠」而證阿羅漢？

何以汝無通達聲聞²⁵²波羅蜜²⁵³智，如歷²⁵⁴一阿僧祇²⁵⁵又²⁵⁶十

251 指色貪、無色貪、慢、掉舉、無明五結。

252 聲聞：意即「弟子」，佛世時，外道師的弟子亦稱聲聞。佛弟子分三類：上首弟子（*aggasāvaka*）、大弟子（*mahāsāvaka*）、普通弟子（*pakatisāvaka*）（見《長老偈注》（*Theragāthā-atthakathā* iii 205–206）（VRI 2.455））。每一佛都有兩位上首弟子，舍利弗、目犍連是釋迦佛的上首弟子，修習波羅蜜一阿僧祇又十萬[大]劫乃成為佛之上首弟子，阿難是八十大弟子之一，修習波羅蜜十萬[大]劫乃成大弟子。（見《南傳菩薩道》，頁18。）

253 *pāramī*（意譯：最上的；音譯：波羅蜜），此處 *pāramino* 是形容詞、陽性、複數，修飾複數主格 *Sāriputta-Moggallāna*；若作名詞（陰性），單數單獨使用時，可作 *pāramī*（較常見）或 *pārami*，但複合字中則用 *pārami*，複數作 *pāramī/pāramiyo*。此詞，巴利三藏中，見於經藏《小部》中收錄較晚期的經典《佛種姓》（*Buddhavaṃsa*）和《所行藏》（*Cariyāpiṭaka*），《長部》誦者（*Dīghabhāṇakā*）不以二經為聖典，但《中部》誦者（*Majjhimabhāṇakā*）以此二經為聖典。二經皆提及十波羅蜜：布施（*dāna*）、持戒（*sīla*）、出離（*nekkhamma*，根據論藏，指捨離欲貪和有三時生起的善心及其心所）、智慧（*pañña*）、精進（*vīriya*）、忍（*khanti*）、諦（*sacca*）、決志（*adhiṭṭhāna*）、慈（*mettā*）、捨（*upekkhā*），為早期大乘思想的來源。此外，論藏《人施設》中，有「圓滿聲聞波羅蜜」（*sāvaka-pāramiṇca pāpuṇāti*）句。關於南傳的波羅蜜思想，參見明昆長老（2011），敬法比丘譯（英譯中）。又，本書〈導論〉中「I、《注》釋『說法因緣』中所呈現的上座部聲聞菩薩道思想」，對南傳聲聞波羅蜜思想，有進一步的探討。

254 *ekaṃ asaṅkheyyaṃ* 為對格，作副詞用，表歷經的時間。

255 「阿僧祇」（*asaṅkheyya*）：意即「極大、無量、不可數」，雖說不可數，其數仍有限，有說為 10^{140} 。所以「阿僧祇」指的是一個數字。

256 *-adhika* 的意思是「加上」，格和後面 *asaṅkheyya* 一致，但不是「乘」而是「加」。因此 *satasahassakappādhikaṃ ekaṃ*

萬劫²⁵⁷，波羅蜜圓滿之舍利弗、目犍連般？[何以]無通達辟支佛智，如歷二阿僧祇又十萬劫，波羅蜜圓滿之辟支佛般？又或，若此（緣行相）²⁵⁸於汝盡成淺顯現起，何以汝無證得一切知性智，如歷四、八或十六²⁵⁹阿僧祇又十萬劫，波羅蜜圓滿之諸正等覺²⁶⁰般？汝何以無希求此等殊勝之成就²⁶¹？視汝之過愆至何等程度！汝者，立於有限智之弟子，言「極深之緣行相，於我現起淺顯」，汝²⁶²之此說，乃諸佛言論之相違。[與]諸佛之言論相違

asaṅkheyyaṃ 是一阿僧祇加上十萬[大]劫；Satasahassakappādhikāni dve asaṅkheyyāni 是二阿僧祇加上十萬[大]劫，不是十萬[大]劫乘以二阿僧祇的時間。

- 257 一劫（kappa）即一大劫，除非特別指明。佛曾以譬喻說明一劫的長短：「譬如大岩山，長一由旬、寬一由旬、高一由旬，無裂、無隙、堅實一塊，[有]一人每經百年，以迦尸之細布摩拭一回。比丘！彼大岩山，以此舉動而至遍盡、耗盡，而一劫未[盡]」《相應部15無始相應5山經》（Pabbatasuttam）。關於佛教聖典中提及的三種劫：間劫（antarakappa，即小劫）、無量劫（asaṅkheyyakappa，即中劫）、大劫（mahākappa），參見《阿毗達摩概要精解》〈第五章〉，節十四。
- 258 疏：如同依證得上三道（斯陀洹道、阿那含道、阿羅漢道），[行者]依通達緣行相而通達[四]諦；相同地，證得聲聞菩提（sāvakabodhi）、辟支菩提（paccekabodhi）、等正菩提（sammāsambodhi，即正等正覺之佛菩提），皆依通達緣行相而通達[四]諦。
- 259 疏：對於已佛前述志（katābhinihāra）的大菩薩，以精進的強、中、弱，決定其積集菩提資糧（bodhisambhāra）所需時間的長短，而有四、八、十六阿僧祇劫成佛的區分。
- 260 諸正等覺：即諸佛。
- 261 Kiṃ anathiko si etehi visesādhigamehi = Kiṃ an-atthiko asi etehi visesādhigamehi。Kiṃ 用於句首，表疑問句：怎麼？你不欲求此等殊勝的成就？希求／欲求（atthiko）後接具格名詞。
- 262 Tassa te：巴利語特殊用法，若作與格解釋，直譯「對於那個你」=於你、對你；若作屬格解釋，意為「你的」。

Nanu mayhaṃ Ānanda idaṃ paccayâkâraṃ paṭivijjhituṃ vāyamantass’ eva sata-sahassa-kappâdhikâni cattâri asaṅkhyeyyâni atikkantâni paccayâkâra-paṭivijjhan’ atthâya ca pana me adinnaṃ dânaṃ nâma n’ atthi, apūrita-pāramitā nâma n’ atthi: Ajja paccayâkâraṃ paṭivijjhassāmī ti ca pana me nirussâhaṃ viya Māra-balaṃ vidhamentassa ayaṃ mahāpaṭhavī dvaṅgula-mattam pi nâkampittha? Tathā paṭhama-yāme pubbe-nivāsaṃ majjhima-yāme dibba-cakkhuṃ sampādentassa⁴⁷ pacchima-yāme pana me balava-paccūsa-samaye: Avijjā saṅkhārānaṃ navahi âkārehi paccayo hotī ti, diṭṭhamatte va dasa-sahassī loka-dhātu ayadaṇḍena âkoṭita-kamsa-thālo viya virava-sataṃ virava-sahassaṃ kurumānā vāt’ âhate padumini-panṇe uda-bindu viya pakampittha. Evaṃ *gambhīro cāyaṃ Ānanda paṭicca-samuppādo gambhīrâvabhāso ca. Etassa Ānanda dhammassa ananubodhā...pe... nâtivattatī* ti.

47 Ce、PTS 作 visodhentassa (令 [宿住隨念智] 清淨之時)，此處根據 Be。

者，爲如汝般²⁶³之比丘所言，此適宜否？

阿難！我爲通達此緣行相精勤²⁶⁴之時²⁶⁵，無乃已過四阿僧祇²⁶⁶又十萬劫？爲通達緣行相，於我無有未施之施、未圓滿之波羅蜜多²⁶⁷者²⁶⁸。又，我[決志]「今日將通達緣行相」，摧壞宛若無力之魔軍時，此大地亦無少許²⁶⁹震動；於初更²⁷⁰成就宿住²⁷¹、

263 Tādīsa = tvam-dīsa (如你一般的)。

264 疏：「爲通達此緣行相而精勤」，尤指精勤以積集智 (ñāṇa) 菩提資糧與圓滿慧 (pañña) 波羅蜜，而一切的福德 (puñña) 是親依止 (upanissayo)。

265 此句爲絕對屬格。

266 四阿僧祇即四大阿僧祇。參見本書頁235，註255。

267 波羅蜜多 (pāramitā) 即波羅蜜 (pāramī)，兩者皆音譯，文法上，前者爲後者的抽象名詞，大乘佛教典籍常見使用前者。

268 疏：對所有的大菩薩而言，一切福資糧只是為了智 (ñāṇa) 資糧，以智能圓滿證得正等正覺故。

269 直譯：兩指的程度，約二吋。

270 晝夜分六個時段，夜間三等分中，初更 (或說初夜) 是晚間六點至十點，中更 (或中夜) 是晚間十點至翌日清晨二點，後更 (或後夜) 是清晨二點至六點。

271 指佛陀於正覺之夜的初更，證得宿住隨念智 (pubbenivāsānussatiñāṇa)，即一般所稱的宿命智，能憶念自己一生、十萬生，乃至壞劫、成劫、壞成劫的種種「宿住」，爲三明中的第一明，見《中部4怖駭經》(Bhayabheravasuttam) 及《中部36薩遮迦大經》(Mahāsaccakasuttam)。「宿住」的「住」，因經文說我曾於彼處 (amutrāsīm) 亦於此處 (tatrāpāsīm = tatra + api + āsīm)，應指處所，不過因經文也提及「如是苦樂之受」，因此，《清淨道論》解釋爲「宿世過去生中曾住的[五]蘊」或「曾住的諸法」，又解釋「曾住」指曾以識的行境而住 (gocaranivāseṇa)。詳見葉均譯《清淨道論》〈13 說神通品〉，底本頁碼410-423。

中更成就天眼²⁷²之時[亦]如是²⁷³。然，我於後更黎明²⁷⁴時分，方見²⁷⁵「無明以九行相為諸行之緣²⁷⁶」時，十千世界震動，作百呼千吼，猶如銅鑼之為鐵杵所擊，猶如荷葉水珠為風所動；如是，「阿難！此緣起甚深，顯現亦甚深。阿難！以此法之不隨覺、[無通達，如是，此有情眾成織縷纏結、結團線球、蘆葦須芒]，無[能]超越[苦界、惡趣、墮處、輪迴]。」

272 指佛陀於正覺之夜的二更，證得「有情死生智」（*sattānaṃ cutūpapātāñāna*），為三明中的第二明，以天眼觀見眾生死此生彼，劣、勝、美、醜、幸及不幸，各隨其業。見《中部4怖駭經》（*Bhayabheravasuttam*）及《中部36薩遮迦大經》（*Mahāsaccakasuttam*）。死生智，詳見《清淨道論》〈13說神通品〉，底本頁碼423–429。

273 即：大地亦無少許震動。

274 *balava-paccūsa*：指破曉微光方露於東方地平線時。

275 直譯：方（*matte va*）為我（*me*）所見（*diṭṭha*）時。

276 **疏**：1. 生（*uppāda*）：無明存在時，諸行生起，非無明不存在時；因此，無明是諸行生起之緣。2. 轉（*pavatta*）：無明存在時，諸行轉起、被引導。3. 相（*nimitta*）：無明是諸行[令有情]投入諸存有之緣。4. 存續積集（*āyūhana*）：無明是諸行存續積集而令果生起之緣。5. 連結（*samyoga*）：無明是諸行與自果相連之緣。6. 障礙（*palibodha*）：無明是諸行於自相續中生起而障礙自相續之緣。7. 集（*samudaya*）：無明是諸行出現於與他緣結合處之緣。8. 因（*kāraṇa*）：無明是諸行之因由。9. 緣（*paccaya*）：緣於無明，諸行出、轉起。同樣地，諸行也以九種行相為識之緣，如是類推緣起他支。關於無明以九種行相為諸行之緣，詳見《無礙解道》〈4說法住智品〉（*Dhammatṭhitiñānaniddeso*）（譯按：元亨寺版譯為「法所依智」品）。

Etassa dhammassā ti etassa paccaya-dhammassa. *Ananubodhā* ti: ñāta-pariññā-vasena ananubujjhanā. *Appaṭivedhā* ti tīraṇa-pahāṇa-pariññā-vasena appaṭivijjhanā. *Tantākulaka-jātā* ti tantam viya ākula-jātā. Yathā nāma dunnikkhittam mūsika-cchinnaṃ pesakārānaṃ tantam tahiṃ tahiṃ ākulaṃ hoti: Idaṃ aggaṃ idaṃ mūlan ti aggena vā aggaṃ mūlena vā mūlaṃ samānetuṃ dukkaraṃ hoti; evameva⁴⁸ sattā imasmiṃ paccayākāre khalitā ākula-vyākulā⁴⁹ honti, na sakkonti taṃ paccayākāraṃ ujum kātuṃ. Tattha tantam paccatta-purisakāre thatvā sakkā pi bhavyya ujum kātuṃ. Thapetvā pana dve Bodhisatte aññe sattā⁵⁰ attano dhammatāya paccayākāraṃ ujum kātuṃ samatthā⁵¹ nāma n' atthi.

48 原作 *evam evam*，此處根據 Be 更改。

49 Ce 亦作 *ākulavyākulā*；Be： *ākulā byākulā*。三版本涵義皆同。

50 原作 *añño satto*，根據 Be、Ce 更改。

51 原作 *samattho*，根據 Be、Ce 更改。

「此法之」：此緣法²⁷⁷的。「不隨覺」：不以知遍知而理解故。「無通達」：不以度、斷遍知而通達故²⁷⁸。「成織縷纏結」：有如纏結的織線；正如為織工亂置、為鼠咬嚙的織線，各處纏結，難以「此是[線]尾，此是[線]頭」而拼合[線]尾與[線]尾，或[線]頭與[線]頭²⁷⁹。如是，有情於此緣行相混亂、纏結、困惑²⁸⁰，無能理直²⁸¹彼緣行相。其中，或[有人]能憑自力理直織線，然除兩[類]菩薩²⁸²外，無有其他有情，能以自力理直緣行相。

- 277 **疏**：指此稱為「緣起」之法的（*etassa paṭiccasamuppādasāññitassa dhammassa*）。
- 278 菩提長老：「不隨覺」、「無通達」二詞在《經》說為同義詞。此處，《注》文根據注釋文獻中的世間三遍知（*tisso lokiyapariññā*）區分，注解「不隨覺」指無「知遍知」（指「名色分別智」和「緣攝受智」），「無通達」指無有「度遍知」（或譯「審察遍知」）和「斷遍知」。**疏**：由於並非初觀修（*paṭhamābhinivesa*）時，即能生起「名色分別智」和「緣攝受智」，而是再再須由智之生起（*ñāṇuppatti*）而產生。因此，尚未有「知遍知」時，說為「不隨覺」，尚未有「度／審察遍知」和「斷遍知」時，說為「無通達」。
- 279 意即：把纏結的各織線解開，然後線頭與線頭、線尾與線尾地歸放一處。
- 280 **疏**：[有情]以未行中道，落於兩邊，[故]於緣行相混亂、纏結、困惑。
- 281 **疏**：行於兩邊者，執取彼彼見，不了知如何修行法住（即緣起，見《相應部12因緣相應20緣經》）之說，故言「無能理直彼緣行相」（*Teneva antadvayapatanena taṃtaṃdiṭṭhigāhavasena paribbhamantā ujukaṃ dhammaṭṭhiti kathaṃ paṭipajjitum na jānanti. Tenāha “na sakkonti taṃ paccayākāraṃ ujum kātu” nti.*）。法住智是對法住（即緣起）之智，法住指緣起本身。
- 282 **疏**：指尋求緣覺之有情（*paccekabodhisatta*）和尋求大覺（即正等正覺）之有情（*mahābodhisatta*）（*Dve bodhisatteti paccekabodhis attamahābodhisatte*）。此兩類有情，未覺之時，尋求覺悟，成佛的那一生，能無師了悟緣起。

Yathā pana ākulaṃ tantam kañjiyaṃ datvā kocchena pahaṭam tattha tattha guḷaka-jātam hoti gaṇṭhibaddham⁵², evam ime sattā paccayesu pakkhalitvā paccaye ujum kātum asakkontā dvāsatthi diṭṭhigata-vasena guḷaka-jātā honti gaṇṭhi-baddhā⁵³. Ye hi keci diṭṭhiyo nissitā sabbe paccayākāraṃ ujum kātum asakkontā yeva *guḷa-guṇḍika-jātā* ti.

Guḷa-guṇḍikaṃ vuccati pesakāraṇam kañjiya-suttam; gulā nāma sakuṇikā, tassā kulāvako ti pi eke⁵⁴. Yathā hi tad ubhayam pi ākulaṃ aggena vā aggaṃ mūlena vā mūlam samānetum dukkaran ti purima-nayen' eva yojetabbam.

Muñja-babbaja-bhūtā ti muñja-tiṇam viya babbaja-tiṇam viya ca bhūtā, tādisī jātā. Yathā tāni tiṇāni kottetvā kata-rajjum jinṇa-kāle katthaci patitam gahetvā tesam tiṇānam: Idam aggaṃ idam mūlan ti aggena vā aggaṃ mūlena vā mūlam samānetum dukkaran, tam pi paccatta-purisakāre thatvā sakkā bhaveyya ujum kātum. Thapetvā pana dve Bodhisatte aññe sattā⁵⁵ attano dhammatāya paccayākāraṃ ujum kātum samatthā⁵⁶ nāma n' atthi, evam ayaṃ pajā paccayākāre ujum kātum asakkontī diṭṭhigata-vasena

52 Be、Ce 此處和 PTS 讀法相同，故於下句 Be、PTS 異讀處，採用 PTS。

53 Be：ākulakajātā honti, gaṇṭhibaddhā（混亂結塊），Ce 同 PTS，成團結塊。

54 此句 Ce 作 guḷāgaṇṭhikaṃ vuccati pesakāraṇam kañjiyasuttam, kulā nāma sakuṇikā tassākulāvakotipi eke；Be 作 Kulāgaṇṭhikajātāti kulāgaṇṭhikaṃ vuccati pesakārakañjiyasuttam Kulā nāma sakuṇikā, tassā kulāvakotipi eke。

55 原作 añño satto，根據 Be、Ce 更改。

56 原作 samattho，根據 Be、Ce 更改。

又如纏結的織線，漿粥，以櫛擊打，各處成團結塊；如是，此等眾生踉蹌於諸緣²⁸³，無能理直諸緣，以六十二見之方式²⁸⁴成團結塊²⁸⁵。凡彼依於諸見者²⁸⁶，悉無能理直緣行相故，謂「結團線球」。

織工之漿粥織線謂「結團之線球」（Gulā 結團-guṇḍikam 線球）；一些[注釋師]亦[釋] gulā 謂雌鳥²⁸⁷，其巢謂[Gulā 雌鳥-guṇḍika 球形巢]。由於此二者²⁸⁸同為纏結，[雌鳥之巢]亦應依前[述]「難以拼合線尾與線尾、或線頭與線頭」²⁸⁹的方式詮解。

「成蘆葦須芒」：成為諸如此類如蘆葦草及須芒草般。正如拾取老舊時掉落某處捶打此等之草所製之繩索，難以於此等之草[辨別]「此是[線]尾，此是[線]頭」而拼合[線]尾與[線]尾，或[線]頭與[線]頭。如是，[有人]或能依自力理直它；然能依自力理直緣行相者，除兩[類]菩薩外，無有其他之有情。如是，此

283 疏：指於無常、苦、無我等性之諸緣法，以常等執取。

284 六十二種常、斷見，詳見《長部1梵網經》（Brahmajālasuttam）。

285 「結團成塊」指四種身繫結（kāyagantha）中的「執持僅此為諦實[，餘者皆非]」之身繫結（idamsaccābhinivesa-kāyagantha）。身繫結之身（kāya），用於名身和色身，「蘊聚」之義。名為「身繫結」乃因繫心於身，或繫今世之身於未來世之身。關於四種身繫結，見《阿毗達摩概要精解》，頁262。

286 疏：指依於常見或斷見的沙門或婆羅門。「依於」：執著。

287 sakunika：一種鳥名，sakunikā（陰性），故為雌鳥。

288 疏：即線球與鳥巢。

289 疏：鳥懸於樹枝上之巢，以由各處取來草片纏繞，同樣無法區別頭尾。

gaṇṭhika-jātā hutvā *apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ saṃsāraṃ nātivattati*.
Tattha *apāyo* ti: niraya-tiracchānayani-*pettivisaya-asurakāyā*, sabbe pi hi
te vaḍḍhi-saṅkhātassa ayassa abhāvato apāyā ti vuccanti. Tathā dukkhassa
gatibhāvato *duggati*, sukha-samussayato vinipatitattā *vinipāto*. Itaro pana –

Khandhānaṃ paṭipāṭi dhātu āyatanāna ca
Abbocchinnaṃ vattamānaṃ saṃsāro ti pavuccatī ti.

Taṃ sabbam pi *nātivattati* nātikkamati, atha kho cutito paṭisandhiṃ
paṭisandhito cutin ti evaṃ punappunaṃ⁵⁷ cuti-paṭi-sandhiyo gaṇhantā tīsu
bhavesu catūsu yonīsu⁵⁸ pañcasu gatīsu⁵⁹ sattasu viññāṇa-*ṭṭhitīsu*⁶⁰ navasu
sattāvāsesu mahāsamudde vāta-kkhitta-nāvā viya yante yutta-goṇo viya
ca paribbhamati yeva. Iti sabbam etaṃ Bhagavā āyasmantaṃ Ānandaṃ
apasādento āhā ti veditabbaṃ.

57 原作 punappuna，根據 Be 更改。

58 原作 yonisu，根據 Be 更改。

59 原作 gatisu，根據 Be、Ce 更改。

60 原作 viññāṇa-*ṭṭhitīsu*，依 Be、Ce 改。

有情眾無能理直緣行相，以見之方式成團結塊，「無[能]超越苦界、惡趣、墮處、輪迴。」其中，「苦界」指地獄、傍生、餓鬼界、阿修羅眾，以彼等全無所謂增長、增益故²⁹⁰，謂苦界；如是，以趣向苦故，謂「惡趣」；以由樂聚²⁹¹墮落故，謂「墮處」。而另一²⁹²[爲]：

諸蘊之相繼，並及界與處；
輪轉之不斷，謂之爲輪迴。

無超越彼[等]一切²⁹³謂「無[能]超越」，而由死歿至結生，由結生至死歿，如是數取死歿結生之時，於三有、四生、五趣、七識住、九有情居中流轉，如大海中爲風所襲之舟船，又如軛於械具之公牛。如是，應理解此一切爲世尊叱責阿難尊者時所說。

290 此注釋師把 apāyo 拆成 apa（離）和 aya（增益）二字，解說為無有增益。菩提長老：aya 從 eti（行、入）而來，apa 是「離」，所以 apāyo 有離於正途、入於惡趣之義。疏：無增長、無樂、無樂因故。

291 根據疏釋義：Sukhasamussayatoti abbhudayato。

292 指經句中最後一個語詞：輪迴。

293 疏：指苦界、惡趣，墮處、輪迴。

II Paṭiccasamuppādaṅṅanā

2. Idāni yasmā idaṃ suttaṃ *gambhīro cāyaṃ Ānanda paṭicca-samuppādo* ti ca *tantākulaka-jātā* ti ca dvīhi yeva padehi ābaddhaṃ, tasmā *gambhīro cāyaṃ Ānanda paṭicca-samuppādo* ti iminā tāva anusandhinā paccayākārassa gambhīrabhāva-dassan' atthaṃ desanaṃ ārabhanto *Atthi idappaccayā jarā-maraṇaṃ* ti ādim āha.

Tatrāyaṃ attho: Imassa jarā-maraṇassa paccayo idappaccayo, tasmā idappaccayā atthi jarā-maraṇaṃ. Atthi nu kho jarā-maraṇassa paccayo, yamhā paccayā jarā-maraṇaṃ bhaveyyā ti, evaṃ *putṭhena satā Ānanda paṇḍitena puggalena yathā*: Taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ ti vutte ṭhapanīyattā pañhassa: Tuṅhī-bhavitabbaṃ hoti avyākatam etaṃ Tathāgatenā ti vā vattabbaṃ hoti, evaṃ appaṭipajjitvā yathā: Cakkhu sassataṃ asassatan ti vutte, asassatan ti ekaṃsen' eva vattabbaṃ hoti, evaṃ ekaṃsen' eva *atthi ti' ssa vacanīyaṃ*. Puna: Kiṃ-paccayā jarā-maraṇaṃ, ko nāma so paccayo yato jarā-maraṇaṃ hoti ti vutte *jāti-paccayā jarā-maraṇaṃ ti icc' assa vacanīyaṃ*, evaṃ vattabbaṃ bhaveyyā ti attho. Esa nayo sabba-padesu.

II、緣起注

2. 今，由於此經即是以此「阿難！此緣起甚深」及「成織縷纏結」二句所貫串，因此，首先，依此承接²⁹⁴「阿難！此緣起甚深」而言：「由此緣而有老死耶？」²⁹⁵等，為示緣行相之甚深性而啓教。

◎ 生緣老死

此為其處涵義：此老死之緣即為「此緣」，因之，由「此緣」而有老死。如是，「阿難！若被問及」：「有老死之緣否？」

294 anusandhi（承接；承前之教說）：注釋文獻用語，意為承接之前的經句或經義而開展出來的下一段教說。以本《經》為例，整個解說緣起的部分是承接世尊對阿難說「此緣起窮甚深際，顯現亦甚深」一句而開展出的教說。水野弘元譯為「隨結」。承接有三：一、提問承接（pucchānusandhi），指某段說法內容告一段落，因某位比丘更問，而承接轉入下一段說法內容，例如《中部9正見經》（Sammāditṭhisuttam）舍利弗的說法及《中部109滿月大經》（Mahāpuṇṇamasuttam）佛陀的說法。二、意樂承接（ajjhāsāyānusandhi），因某一聽法者的意樂或需求，轉入下一段說法，例如《中部4怖駭經》（Bhayabheravasuttam）經文最末，佛陀說明自己已得三明，但了知婆羅門疑佛陀尚有貪瞋癡未滅，所以仍於山林中遠離獨居，故接著說林中遠離獨居是為了現法樂住及慈憫後世。三、自然承接（yathānusandhi），例如佛說四諦，說完苦諦自然接著說集諦；說五蘊，說完色蘊自然接著說受蘊等；又例如《中部6希願經》（Ākaṅkheyyasuttam）從持戒始至得六通，全經的經義根據自然承接開展。「承接／隨結」的解說，參見《中部7布喻經（Vatthusuttam）注》（VRI 1.185）及英譯《清淨道論》，Ñāṇamoli（1975／1991），VII, n.31。

295 見本《經》譯，註3。

以何緣而成老死？」賢智之人，不²⁹⁶同於被問及「命同身同²⁹⁷耶？」時，或以問題之捨置性²⁹⁸而應默然，或應言「此不為如來所記說²⁹⁹」，[他]不如是³⁰⁰行，[而是]如同被問及「眼常、無常？」時，一向必言「無常」般；如是，一向「『有』是所應答」。又，[問]言：「由何緣有老死？何為彼緣，因之有老死？」時，「『生緣老死』，如是，是所應答」，「應如是說」

296 否定的語義由下文 *appatipajjitvā*（不做……已）而來。

297 佛世時，耆那教派持「命異身異」（*aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ*）見，認為命（靈魂）與色身各異，死時命如鳥出籠，由此世前往他世，是為常見（*sassatadiṭṭhi*）；非耆那教派，持「命同身同」（*taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ*）見，認為離色身無命，命斷時色身斷，色身斷時命斷，因之，死時有情斷滅，是為斷見（*ucchedadiṭṭhi*）。

298 佛說有四種回答問題（*pañhabyākaraṇāni*）的方式（四記答）：一向答、分別答、反詰答、捨置答。《增支部4集42經》：「有應作一向（決定、絕對）答之問，有應作分別答之問，有應作反詰答之問，有應作捨置答之問。」（*Atthi, bhikkhave, pañho ekamsabyākaraṇīyo; atthi, bhikkhave, pañho vibhajjabyākaraṇīyo; atthi, bhikkhave, pañho paṭipucchābyākaraṇīyo; atthi, bhikkhave, pañho ṭhapanīyo.*）《增支部》注《滿足希求》（*Manorathapūraṇī*）：一向答者，如「眼常、無常？」回答必然一向為無常；若問「無常者，為眼耶？」「非唯眼，耳亦無常，鼻亦無常」，如是分別（分析）後回答，是分別答。若問「如眼，耳亦然；如耳，眼亦然耶？」則當反問，「約何義而問？」「約看見之義而問」，則應答「不然」，「約無常之義而問」，則應答「然」，是為反詰答。若問「命同身同耶？」則應言此為如來所不記者，應置此問而不答，是捨置答。菩提長老：《中部99須婆經》（*Subhasuttaṃ*）、《增支部4集39鬱闍耶經》（*Ujjayasuttaṃ*）為「分別答」經例。

299 *Avyākata* = *abyākata* 不記答，即四記答（見上註）中的捨置答，漢傳佛法說十四無記，巴利上座部說十無記，關於十無記，參見《中部63摩羅迦小經》（*Cūḷamālunkyaṣuttaṃ*）。初果聖者對此十種佛置而不答的問題斷疑，見《相應部24見相應9-18經》。

300 即：或保持沉默，或回答問者此屬如來擱置不答的問題。

Nāma-rūpa-paccayā phasso ti idaṃ pana yasmā: Saḷāyatana-paccayā ti vutte cakkhu-samphass’ ādīnaṃ channaṃ vipāka-samphassānaṃ yeva gahaṇaṃ hoti, idha ca: Saḷāyatana-paccayā ti, iminā padena gahitaṃ pi agahitaṃ pi paccay’ uppanna-visesaṃ phassassa ca saḷāyatanato atirittaṃ, aññaṃ pi visesa-paccayaṃ dassetu-kāmo, tasmā vuttan ti veditabbaṃ. Iminā pana vārena Bhagavatā kiṃ kathitaṃ ti? Paccayānaṃ nidānaṃ kathitaṃ, idaṃ hi suttaṃ paccaye nijjate niggumbe katvā kathitattā Mahānidānan ti vuccati.

之義³⁰¹。此方式[適用]於所有語句³⁰²。

◎ 觸的特殊緣

「名色緣觸」³⁰³：然，由於言「六處緣觸」時，所涵蓋者，僅眼觸等³⁰⁴六果報觸³⁰⁵。在此，欲顯示爲此「六處緣觸」句所

301 菩提長老：《注》文中的「應如是說」（*evam vattabbam bhaveyya*）和《經》文中的「如是，是所應答」（*icc assa vacanīyam*）意思完全相同，前者是覺音時代用語，後者是較早的經典用語，覺音只是用當時的說法把經典所說的再說一次。

302 即：此詮釋方式適用於所有各支之緣的經句。

303 本《經》和其他緣起相關的經典不同之處，在於少了無明、行、六處三支。一般說「名色緣六處，六處緣觸」，《經》中無六處支，而說名色緣觸。詳見本書〈導論〉「III、三、別樹一格的主序列（一）名色為觸之緣」。

304 即眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸。

305 經說：「緣於眼、色，生眼識，三之和合，觸」（*Cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññānam. Tinṇam saṅgati phasso*）《相應部35六處相應60遍知一切取經》（*Sabbupādānapariñāsuttam*）。其中，眼（*cakkhu*）指眼處（*cakkhu-āyatana*）。

涵攝³⁰⁶及未涵攝³⁰⁷的特殊³⁰⁸緣生[法]³⁰⁹，復於六處³¹⁰之外，[說]「觸」的另一特殊緣³¹¹；因此，此³¹²說應[如是]解。然，世尊以此段落，所論者為何³¹³？所論者，乃諸緣之因緣³¹⁴，以本經開解、鬆解諸緣而論說故，是謂「大因緣」。

- 306 **疏**：所涵蓋者，指六種果報觸。（VRI 2.84）
- 307 **疏**：未涵蓋者，指非果報觸的善觸（善心中的觸）、不善觸（不善心中的觸），和唯作觸（五門轉向心，意門轉向心及阿羅漢之觸）。詳見本書〈導論〉「III、三、（一）3.《注》釋『名色緣觸』的目的：區分果報觸與非果報觸」。
- 308 菩提長老：visesa（特殊、不同），有時置於所修飾字之後，如此句中的 paccay' uppanna-visesam；有時置於所修飾字之前，如同句中的 visesa-paccayam。
- 309 「特殊緣生[法]」指「觸」。菩提長老：《注》文認為「緣六處有觸」的「觸」，僅包括由過去業，經六根門而現起的眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸的六果報觸而已。注釋文獻的詮釋：佛不僅要顯示果報觸，還要顯示非果報觸，因此說觸除了六處之外，尚有別的緣，即名色。
- 310 巴利論藏認為色界天人只有眼處、耳處及意處三處，無色界天人只有意處（見《分別論》〈18 法心（Dhammahadaya）章〉）。
- 311 即：名色。換言之，可以不提六處，名色即可成為觸的緣。
- 312 「此」（指名色緣觸）是此段最開頭的 idam，為此段最後 vuttam 的主詞。
- 313 直譯：以此段落，何為世尊所論說。
- 314 **疏**：「諸緣的」指「生」等諸緣法的（Paccayānanti jātiādīnaṃ paccayadhammānaṃ）。「因緣」（nidānaṃ）指老死等的因緣性（nidānattaṃ）、決定的緣性（ekamsiko paccayabhāvo）。（VRI 2.85）菩提長老：意即，諸緣之作為因的緣性（the causal nature of the conditions）。

4. Idāni tesam tesam paccayānaṃ tathaṃ avitathaṃ anaññathaṃ paccayabhāvaṃ dassetuṃ *jāti-paccayā jarā-maraṇan ti iti kho pan' etaṃ vuttaṃ* ti ādim āha.

Tattha *pariyāyenā* ti kāraṇena. *Sabbena sabbam sabbathā sabbān* ti nipāta-dvayaṃ etaṃ, tass' attho: sabbākārena sabbā, sabbena sabhāvena ca sabbā jāti nāma yadi na bhavēyyā ti. Bhav' ādisu pi iminā va nayena attho veditabbo.

◎ 緣性：如、不違如、非他異

4. 今，為示彼彼諸緣³¹⁵之如³¹⁶、不違如³¹⁷、非他異³¹⁸之緣性³¹⁹，
[佛]說：「『生緣老死』，此既為所言」等。

其處，「以[此]理由」：以[此]因由。「全然完全」：此為一對不變化詞，其義：若以一切方式之一切[生]，及依所有自性

315 **疏**：彼彼緣指生等諸緣。即本《經》中的九個緣支。

316 **疏**：「緣性」（paccayabhāva）是如（tatha）、如實（taccha），因為依彼彼緣，生彼彼果，不少亦不多故。或，依彼行相（tappakāro）稱為「如」，因為眾緣已和合之際，無有所[應]生諸法的不生起（即：果必然發生），即便僅須臾頃。
（Yasmā paccayabhāvo nāma tehi tehi paccayehi anūnādhikeheva tassa tassa phalassa sambhavato tatho taccho, tappakāro vā sāmaggiupagatesu paccayesu muhuttampi tatho nibbattanadhammānaṃ asambhavābhāvato.）（VRI 2.85）

317 **疏**：不違如（avitatha）：非欺誑、無欺誑之作，無有一法之生，依於別法之緣。（avisamvādanako visamvādanākāravirahito aññadhammapaccayehi aññadhammānuppattito.）

318 **疏**：謂「非他異」者，以他異性之不存在故。（Anaññathā ti vuccati aññathābhāvassa abhāvato.）葉均譯詞為「如性、不違如性、不他性」。（見《清淨道論》，底本頁碼519。）

319 《清淨道論》：「如是，佛以如性[、不違如性、非他異性、此緣性]等同義詞說緣起時，緣法即是說為緣起者（paccayadhammāva paṭiccasamuppādoti vuttā.）。因此，應知緣起[以]作為老死等諸法之緣[性]（譯按：根據《大疏》加入）為特相，[以]苦之連續[為]作用，[以]邪道[為]現起。」（〈17說慧地品〉，底本頁碼572）（Evaṃ paṭiccasamuppādaṃ desentena tathatādīhi vevacanehi paccayadhammāva paṭiccasamuppādoti vuttā. Tasmā jarāmarañādīnaṃ dhammānaṃ paccayalakkhaṇo paṭiccasamuppādo, dukkhānubandhanaraso, kummaggapaccupaṭṭhānoti veditabbo.）

Kassacī ti aniyama-vacanam etaṃ, dev' ādisu yassa kassaci. *Kimhicī* ti idam pi aniyama-vacanam eva, kāma-bhav' ādisu navasu bhavesu yattha katthaci. *Seyyathīdan* ti aniyamita-nikkhitta-attha-vibhajanatthe⁶¹ nipāto. Tassa attho: yaṃ vuttaṃ kassaci kimhicī ti, tassa te atthaṃ vibhajissāmī ti. Atha naṃ vibhajanto *Devānaṃ vā devattāyā* ti ādim āha. Tattha *Devānaṃ vā devattāyā* ti yā ayaṃ devānaṃ devabhāvāya khandha-jāti, yāya khandha-jātiyā devā devā ti vuccanti, sā ca hi jāti sabbena sabbam nābhavissā ti. Iminā nayena sabba-padesu attho veditabbo. Ettha ca *devā* ti upapatti-devā, *gandhabbā* ti mūla-khandh' ādisu adhivattha devatā, *yakkhā* ti amanussā, *bhūtā* ti ye keci nibbatta-sattā. *Pakkhino* ti ye keci aṭṭhi-pakkhā vā camma-pakkhā vā loma-pakkhā vā, *sirīmsapā* ti ye keci bhūmiyaṃ sarantā gacchanti. *Tesaṃ tesaṃ* ti tesaṃ tesaṃ deva-gandhabb' ādīnaṃ. *Tathattāyā* ti deva-gandhabb' ādibhāvāya. *Jāti-nirodhā* ti jāti-vigamā, jāti-abhāvā ti attho.

61 原作 ayam idha nikkhittassa attha-vibhajan' atthe，此處採用 Be 讀法。

之一切生，不存在。「有」等處，亦應依此方式理解[其]義。

「任何之[生]」：此為未定詞，凡任何於天等處之[生]。
 「於任何處」：此亦為未定詞，凡於任何欲有等九有³²⁰之中。
 「即如」：不變化詞，約涵義的[略說]分別，是已說但未定³²¹，其義為：「所說的『任何之[生]，於任何處』，我將為你分別其義。」然後[廣說]分別時，說「或諸天於天狀態之[生]」等。其處，「或諸天於天狀態之[生]」：[指]諸天於天狀態³²²中的蘊生，由彼蘊生，諸天謂之「天」，彼[諸天之]生若全然不存在。所有[廣說生]句中之義，應依此方式理解。而在此，「天」：出生[為]天³²³。「乾闥婆」：居於樹根、幹等處的神祇³²⁴。「夜叉」³²⁵：非人。「生類」：凡任何已生成之有情³²⁶。「翼類」：凡任何有骨翼、皮翼或毛翼者³²⁷。「爬蟲類」³²⁸：凡任何爬行於

320 九有：見本《經》文，「有此七識住及二處」等。

321 即：「任何之生，於任何處」是略說，略說中已置／已說（nikkhitta）的涵義，將於以下廣說的解釋中，細說分別為各類的出生。因此，在略說中，是未說、未定（aniyamita）。

322 參見本《經》譯，註6。

323 疏：指從欲界的四天王天至有頂天（即色究竟天）之天。

324 疏：四大天王中東方持國天王的眷屬，以香為食。

325 疏：北方毘沙門（vessavaṇa）天王的眷屬。

326 Bhūta 有時泛指一切有情，有時指鬼類。此處注文解說為前者，但疏解說為後者，認為指四大天王之一的南方天王毘琉璃（Virūhaka：增長）王的統眾鳩槃荼（Kumbhaṇḍā），為森林、山嶽和寶藏的守護神。鬼類者：即鳩槃荼，毘琉璃大天王之眷屬（Bhūtāti kumbhaṇḍā, virūhakassa mahārājassa parivārahūtā）。

327 疏：骨翼者如蜜蜂、黃蜂；皮翼者如蝙蝠；毛翼者指天鵝、孔雀等。

328 疏：蛇、蠍、蜈蚣等。

Hetū ti ādīni sabbāni kāraṇa-vevacanān' eva. Kāraṇaṃ hi yasmā attano phal' atthāya hinoti pavattati, tasmā hetū ti vuccati. Yasmā taṃ phalaṃ nideti idaṃ gaṇhathā nan ti appeti viya, tasmā *nidānaṃ*. Yasmā phalaṃ tato samudeti uppajjati, tañ ca paṭicca eti pavattati, tasmā *samudayo* ti ca *paccayo* ti ca vuccati. Esa nayo sabbattha. Api ca: *Yad idaṃ jāti* ti ettha *yad idaṃ* ti nipāto. Tassa sabba-padesu liṅgānurūpato attho veditabbo. Idha pana yā esā jāti ti ayam ettha attho, jarā-maraṇassa hi jāti upanissaya-koṭiyā paccayo hoti.

地面者。「彼彼之」：彼彼天、乾闥婆等的。「於如此狀態」：爲了³²⁹天、乾闥婆等狀態[之出生]。「由生之滅」：「由於生之消失，由於生之不存在」之義。

◎ 「因」、「因緣」、「集」、「緣」= 因由

「因」等（因緣、集、緣），皆是因由的同義語。由於爲了自果而發生³³⁰、轉起故，因由謂「因」；由於如交付³³¹般帶來彼果：「此[爲我果]³³²！受取它吧！」故謂「因緣」³³³；由於果因彼而集、而生，緣於彼而來、而轉起故，謂「集」與「緣」。此[詮釋]方式[適用]一切處。又，「即：生」，在此，「即」（*yad idaṃ*）是不變化詞，[然]於所有[緣起支]句中，應隨[所修飾字的]詞性而理解其義³³⁴，在此，[*yad idaṃ jāti* 的]涵義是 *yā esā jāti*。[爲何老死之緣即是生？]因爲生以親依止的方式，爲老死之緣³³⁵。

329 見本《經》譯，註6。

330 此處注師連結 *hetu*（因）和 *hinoti*（送，送出、發生）二字而作注。

331 疏：有如贈予、受取（*appeti viya niyyātetī viya*）。

332 根據疏解釋加入。*Idaṃ gaṇhatha nanti “idaṃ me phalaṃ, gaṇhatha na” nti evaṃ appeti viya niyyātetī viya.*（VRI 2.86）

333 此處注師將 *nidānaṃ*（因緣）拆成 *nideti*（帶來）和 *naṃ*（它）二字而加以解釋。

334 換言之，巴利字 *yadidaṃ* 雖然是不變化詞，但此經文中，所有提及緣起各支的句子，若所修飾字的詞性是陽性，例如有（*bhava*），則應理解 *yadidaṃ* = *yo eso*；若是陰性，例如此處的生（*jāti*），則應理解 *yadidaṃ* = *yā esā*；若是中性，例如老死（*jarāmaṇaṃ*），則 *yadidaṃ* = *yaṃ etaṃ*。

335 疏：生存在時，老死存在，生不存在時，老死不存在，是故生是老死的親依止緣。

5. Bhava-pade *kimhici* ti iminā okāsa-pariggaho kato. Tattha heṭṭhā Avīci-pariyantaṃ katvā upari Paranimmita-vasavatti-deve anto-karivā *kāmahavo* ti veditabbo, ayaṃ nayo upapatti-bhave. Idha pana kamma-bhave yujjati. So hi jātiyā upanissaya-koṭiyāva va paccayo hoti.

◎ 有緣生

5. 「有[緣生]」句中，以此「於任何處」涵攝空間³³⁶。在此，應知「欲有」指下以阿鼻³³⁷為限，上至他化自在天³³⁸之內，此約「生有」而解說³³⁹，雖然在此約「業有」[詮釋]才恰當³⁴⁰，因為它（業有）以親依止³⁴¹的方式，為生之緣³⁴²。

336 疏：涵攝空間者，指涵攝流轉處。

337 阿鼻為 Avīci 音譯，即無間地獄，造極重罪者死後墮落之處，所受之苦無有間斷，為八大地獄之一。

338 欲界六天的第六天，其處天人享用其下諸天所化作之物，「假他之樂事，自在遊戲，故曰他化自在」。見佛門網。

339 注釋文獻區分「有緣生」之「有」為「業有」（kammabhava）和「生有」（upapattibhava）兩種。「業有」是生起之因，「生有」指有情因業而投生於欲界、色界、無色界三界之一的結生剎那時，諸蘊在空間中的生起。此處《注》文由於《經》文的「於任何處」一詞指空間，因此以「生有」來解釋「有緣生」的「有」，但同時也指出，嚴格說來，緣起支中的「有緣生」應指「業有」。

340 換言之，「有緣生」的「有」非指已投生於三界空間的存有，而是因業而生於三界，所以指業有。

341 菩提長老：若A是B的親依止緣，則時間上A先於B，如橡實是橡樹的親依止緣。所以業是生（出生，非一生或生命）之前強而有力的緣。

342 疏：然則，「生有」難道不也以親依止方式，作為生之緣嗎？是事實，但非主要；「業有」以其令生性（janakabhāva），方為主要緣。投生欲有（欲界的存在）之業有，是欲有之生的緣（意即：欲界中五蘊的存在，是由於投生欲界的業）。色有、無色有也以此方式詮釋。

6. Upādāna-pad' ādisu pi *kimhicī* ti iminā okāsa-pariggaho kato ti veditabbo. *Upādāna-paccayā bhavo* ti ettha kāmûpādānaṃ tiṇṇaṃ kamma-bhavānaṃ tiṇṇaṃ ca upapatti-bhavānaṃ paccayo, tathā sesāni pī ti. Upādāna-paccayā catu-vīsati bhavā veditabbā, nipariyāyen' ettha dvādasa kamma-bhavā labbhanti. Tesam upādānāni⁶² sahajāta-koṭiyā pi upanissaya-koṭiyā pi paccayo.

62 原作 upādānānaṃ，此處依 Be。

◎ 取緣有

6. 「取[緣有]」等句中，以此「於任何處」，應知亦指涵攝空間。「取緣有」：在此，欲取乃三業有³⁴³和三生有³⁴⁴之緣，餘者³⁴⁵亦同³⁴⁶。應知以取為緣，有二十四有³⁴⁷。在此，直接說³⁴⁸，

343 三種「業有」即欲界業有、色界業有、無色界業有，是令生於欲界、色界、無色界的業。

344 三種「生有」指於三界中五蘊、四蘊（無色界天）、或一蘊（無想有情天）的生起。

345 其餘三種取（見取、戒禁取、我語取）也是三種業有和三種生有之緣。

346 欲取如何成為生色界、無色界的業有和生有之緣？「另一種人，由於聽聞或遍計『於色、無色有中成就（較欲界的存有）更多的欲』，便由欲取而生起色、無色定，由於定力而生色、無色的梵天界中。這裡他的生因之業為業有，由業而生的諸蘊為生有，而想有、非想非非想有、一蘊有、四蘊有及五蘊有亦包含在內。這是說欲取為色無色有及所包含的種種區別（的諸有）的緣。」《清淨道論》〈17說慧地品〉，底本頁碼574。（按：此屬於親依止緣。）

347 以四種取之一為緣，各有三種業有和三種生有，加起來共有二十四種有。 $(3 \times 4) + (3 \times 4) = 24$ 。

348 nippariyāyena：指以「論教法」直接說明的方式，或說為「約非方便說」的方式。相對於 pariyāyena，即以「經教法」或方便說的方式。詳見 Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*，頁6；又見瑪欣德尊者，《阿毗達摩講要》（上集），頁36-41。

7. *Rūpa-taṇhā* ti rūpārammaṇa-taṇhā. Esa nayo *sadda-taṇhā*’ ādisu. Sā pan’ esā taṇhā upādānassa sahaḷāta-koṭiyā pi upanissaya-koṭiyā pi paccayo hoti.

得十二業有³⁴⁹，諸取以俱生方式³⁵⁰，亦以親依止方式³⁵¹為彼等³⁵²之緣。

◎ 愛緣取

7. 「色愛」：[於]色所緣³⁵³之愛。此[詮釋]方式[適用]於聲[、

349 **疏**：因為「取」之所以稱為「生有」（於三界中的蘊之生）之緣，是「取」是業有的緣性下說的，不是其他方式，「取」對「業有」而言，是直接的緣性（指如、不違如、非他異的緣性），故說：直接說是十二種業有。

350 **疏**：取以俱生緣的方式，作為與它俱生的不善業（有）之緣；以無間親依止（等）的方式，是其他不善業（有）的親依止緣；但對於善業（有），取僅作為親依止緣。在此「以俱生的方式」包括了相互、依止、相應、有緣、不離去。

351 任何的取是任何的有（包括業有和生有）的緣。而業有是生有的親依止緣。關於取緣業有，**疏**：「以親依止的方式」包括所緣親依止、無間親依止、和自然親依止。

352 即十二種業有。

353 色所緣指眼根（淨色）的對境。Rūpa（色）涵義有二：廣義指名色（nāmarūpa）中的色法；狹義僅指眼根所對的色所緣（rūpārammaṇa）——即外六處中的色處（rūpāyatana），即可見色。依上座部注釋文獻說：可見色指顏色（vaṇṇa）；顏色、聲、香、味、觸五種所緣都包括在色法中，前四者屬於所造色（upādārūpa），即是依地、水、火、風四大而生起的次要色法；觸所緣屬地、火、風三界。但作為識所依的眼（cakkhu）、耳（sota）、鼻（ghāṇa）、舌（jihvā）、身（kāya）五根（淨色）屬所造色，非可見色。上座部的主張，二十八色中只有顏色是「色處」，是可見色，是可見的唯一究竟色法。作為器官的肉眼（akkha）、耳（kaṇṇa）、鼻（nāsā）、舌（jihvā）、身（sarīra）僅是概念法，由究竟法組合而成。以器官的肉眼為例，就包含了眼十法聚、身十法聚、性十法聚、心生八法聚、時節生八法聚及食素生八法聚等諸多究竟法。（詳見《阿毗達摩概要精解》〈第六章 色之概要〉。）

8. Esa paccayo taṇhāya⁶³, *Yadidaṃ vedanā* ti ettha vipāka-vedanā taṇhāya upanissaya-koṭiyā paccayo hoti, aññā aññathā pi.

63 PTS、Ce 作 *Esa nayo taṇhāya*，今採用 Be 版本及分段從上段移至本段起始。

香、味、觸、法]愛等。而此愛以俱生的方式，亦以親依止³⁵⁴的方式，為取之緣。

◎ 受緣愛（昔世愛）

8. 此為愛之緣，「即『受』」，在此，果報受以親依止方式為愛之緣³⁵⁵。其他的非果報受³⁵⁶，也以另外的方式³⁵⁷[為愛之緣]。

354 **疏**：愛是欲取的親依止緣，是其餘三取的俱生緣和親依止緣。
譯按：對此，《清淨道論》說得較為詳細：「於此四取中，愛渴對於第一欲取，只由親依止的一種為緣；因為（欲取）是在於愛渴所歡喜的諸境之中而生起之故。而（愛渴）對於其他的三取，則由俱生、相互、依止、相應、有、不離去、因緣的七種為緣或加親依止緣的八種為緣。然而它（愛渴）若由親依止為（三取的）緣之時，那（愛渴與取）不是俱生的。」（葉均譯，底本頁碼571。）

355 菩提長老：雖然果報心經驗果報受，但愛並不在果報心中生起，而是在極其短暫的時間之後（有說一彈指間有 10 的 9 次方個心識剎那過去），對果報心已感受的果報受生起愛，因此，果報受和愛非同時生起，而是先因業成熟，有受生起，然後愛生起。例如：某人吃葡萄，享受葡萄的美味。首先生起的是果報樂受，必然往昔造了善業，經由那善業的成熟，小小的善果報得到美味的葡萄。其後，對美味（果報受）生愛。因此，此果報受以親依止的方式，成為愛之緣。果報受和愛不可能同時生起，因為果報受生於果報心，而愛只在造業的不善心中生起。（這是舌門心路過程，只有五門裡的五識、領受、推度、彼所緣和隨起意門心路的彼所緣有果報受。）

356 **疏**：指善、不善和唯作受。

357 **疏**：指以俱生的方式。羅慶龍：非果報受有善、不善和唯作受，其中的不善受，可以另外以俱生的方式作為愛之緣，因為善和唯作受不可能和屬於不善的愛俱生。

9. Ettāvatā pana Bhagavā vaṭṭa-mūla-bhūtaṃ purima-taṇhaṃ dassetvā idāni desanaṃ, piṭṭhiyaṃ paharivā kesesu gahetvā viravantam viravantam maggato ukkamāpentō⁶⁴ viya navahi padehi samudācāra-taṇhaṃ dassento *iti kho Ānanda vedanaṃ paṭicca taṇhā*⁶⁵ ti ādim āha.

Tattha *taṇhā* ti dve taṇhā, esana-taṇhā ca esita-taṇhā ca. Yāya taṇhāya ajapatha-sankupath' ādīni paṭipajjitvā bhoge esati gavesati, ayaṃ esana-taṇhā nāma. Yā tesu esitesu gavesitesu paṭiladdhesu taṇhā, ayaṃ esita-taṇhā nāma. Tad-ubhayam pi samudācāra-taṇhāya eva adhivacanaṃ, tasmā duvidhā p' esā vedanaṃ paṭicca taṇhā nāma.

64 Be 作 paharivā kesesu vā gahetvā viravantam viravantam maggato okkamento, Ce 與 PTS 同。

65 Be 作 iti kho panetaṃ, Ānanda, vedanaṃ paṭicca taṇhā, 但經文中無 panetaṃ, 故採用 PTS。

◎ 緣於受，愛（現行愛）

9. 至此，世尊已示輪轉之根昔世愛³⁵⁸；今，以九語詞教示現行愛³⁵⁹：「如是，阿難！緣於受，愛（現行愛）」等，有如擊背揪髮，令人號叫而偏離³⁶⁰[一向之]路徑般。

其處，「（現行）愛」者，乃覓求愛³⁶¹與覓得愛³⁶²二愛。以彼愛而行於羊徑棧道等，覓求、追求受用，此名覓求愛；於彼等已覓求、已追求、已得[諸受用，正生起之]愛，此名覓得愛。彼二者皆是現行愛的同義語，因此，是緣於受的二種愛。

358 疏：昔世愛，指已完成／已結束於先前存有中的愛（*Purimataṇhanti purimabhavasiddhaṃ taṇhaṃ*）。菩提長老：昔世愛和無明不同，但同為生死輪迴之根。

359 疏：「以現行愛」：以纏的方式，轉起之愛（*Samudācārataṇhāyāti pariyaṭṭhānavasena pavattataṇhāya*）。「纏」（*pariyaṭṭhāna*）指現行煩惱，相對於隨眠（潛在煩惱）而言。菩提長老：*samudācāra* 一字，並無和行為（*ācāra*）等（*sam-*）起（*-ud-*）之義，有時指「行為」，有時指纏擾的煩惱；又，由下一世看此世，此世的現行愛即為昔世愛。

360 即：逆說緣起，於「受緣愛」後，一向接著解說「觸緣受」。然，因現行愛乃從此世直透未來老死之因，因此世尊在此別立旁支說明。

361 疏：覓求愛：[為]遍尋諸受用，所轉起之愛（*Esanataṇhāti bhogaṇaṃ pariyesanavasena pavattataṇhā*）。

362 疏：覓得愛：對已求得之受用，正生起之愛（*Esitataṇhāti pariyaṭṭhesu bhogesu uppajjamānataṇhā*）。

Pariyesanā nāma rūp' ādi-ārammaṇa-pariyesanā, sā hi taṇhāya sati hoti.

Lābho ti rūp' ādi-ārammaṇa-paṭilābho, so hi pariyesanāya sati hoti.

Vinicchayo pana ñāṇa-taṇhā-ditṭhi-vitakka-vasena catubbidho, tattha: Sukha-vinicchayaṃ jaññā sukha-vinicchayaṃ ñatvā ajjhattaṃ sukham anuyuñjeyyā ti, ayaṃ ñāṇa-vinicchayo. Vinicchayo ti dve vinicchayā, taṇhā-vinicchayo ca ditṭhi-vinicchayo cā ti: evaṃ āgatāni atṭha-sata taṇhā-vicaritāni taṇhā-vinicchayo, dvāsaṭṭhi ditṭhiyo ditṭhi-vinicchayo. Chando kho devānam Inda, vitakka-nidāno ti. Imasmim̐ pana sutte idha: Vinicchayo ti, vutto vitakko yeva āgato: Lābhaṃ labhitvā h'i itṭhāniṭṭhaṃ sundarāsundarañca vitakken'eva vinicchitan ti: Ettakaṃ me rūpārammaṇ' atthāya bhavissati, ettakaṃ sadd' ādi-ārammaṇ' atthāya; ettakaṃ mayhaṃ bhavissati, ettakaṃ parassa, ettakaṃ paribhuñjissāmi, ettakaṃ nidahissāmī ti. Tena vuttaṃ – *lābhaṃ paṭicca vinicchayo* ti.

◎ 緣於[現行]愛，尋求

「尋求」者，對色等所緣之尋求，因愛存在時，彼即存在。

◎ 緣於尋求，得

「得」：色等所緣之獲得³⁶³，因尋求存在時，彼即存在。

◎ 緣於得，抉擇

而「抉擇」³⁶⁴，依智、愛、見、尋思而[有]四種。其中，「當知³⁶⁵樂抉擇³⁶⁶，知樂抉擇已，當踐行內在之樂。」³⁶⁷此為智

363 疏：[色等所緣的獲得]是因為覓求色等所緣連同[其]依處之故。雖然於[生命]流轉中，也有未求而得者，涵義上說，還是稱為尋求而得，由於往昔已造作那樣的業之故。

(Rūpādiārammaṇapaṭilābhoti savatthukānaṃ rūpādiārammaṇānaṃ gavesanavasena, pavattiyaṃ pana apariyiṭṭhāmyeva labbhati, tampi atthato pariyesanāya laddhameva nāma tathārūpassa kammaṃsa pubbekatattā eva labbhanato. Tenāha “so hi pariyesanāya sati hoti” ti.) 菩提長老：依處 (vatthu) 指具體的事物，例如有人欲覓求一套精美茶具，茶具上美麗的紋飾是色所緣，茶具本身是色所緣的依處／基礎，因此覓求色所緣之時，得必連同其依處。

364 菩提長老：vinicchaya (抉擇)，動詞 vinicchinati 決定、抉擇、分別、區別而形成意見、想法。疏：抉擇 (vinicchaya)，意即「根據[個人]傾向，以各種方式 (vividham)，抉擇 (nicchinoti) [並]加諸於所緣之上「淨樂」等不如實的方面。」(Subhasukha” ntiādikaṃ ārammaṇe abhūtākāraṃ vividham ninnabhāvena nicchinoti āropetīti vinicchayo.)

365 jañña : jānāti 的願望式 = jāneyya，作「應知」解。

366 疏：確實地以自性、集起、滅沒和出離了知樂而轉起的智是「樂抉擇」。

367 緬版標有出處《中部139無諍分別經》(Araṇavibhaṅgasuttaṃ)。

Chanda-rāgo ti evaṃ akusala-vitakkena vitakkite vatthusmiṃ dubbala-rāgo ca balava-rāgo ca uppajjati, idaṃ hi idha taṇhā. Chando ti dubbala-rāgassādhivacanāṃ⁶⁶. *Ajjhosānan* ti: Ahaṃ, mamaṃ ti balava-sanniṭṭhānaṃ. *Pariggaho* ti taṇhā-ditṭhi-vasena pariggahaṇa-karaṇaṃ. *Macchariyan* ti parehi sādharmaṇabhāvassa asahanatā; Ten' ev' assa Porāṇā evaṃ vacanattham vadanti: 'Idaṃ acchariyaṃ mayham eva hotu mā aññesaṃ acchariyaṃ hotū' ti pavattattā macchariyan ti vuccatī ti.

66 PTS 原作 uppajjati. Idaṃ hi idha chando ti dubbala-rāgassādhivacanāṃ. 此處根據 Be 和 Ce 更改。

抉擇。「抉擇者，謂二抉擇，愛抉擇與見抉擇」³⁶⁸，如是所傳一百零八愛伺察，是愛抉擇。六十二見³⁶⁹是見抉擇。由於此「諸天之主！欲[以]尋思為因緣」³⁷⁰，[因此]於此（大因緣經）³⁷¹所言「抉擇」，即是[《帝釋問》]經所傳尋思[抉擇]。獲「得」已，以尋思而抉擇可欲非可欲、妙美非妙美——「若干將為我之色所緣，若干將為聲等所緣³⁷²，若干將予我，若干將予他，若干我將享用，若干我將儲藏」，故言「緣於得，抉擇」。

◎ 緣於抉擇，欲貪；緣於欲貪，耽著；緣於耽著，遍執；緣於遍執，慳吝

「欲貪」：如是，因不善尋思，弱貪與強貪生起於所尋思之事物，此³⁷³在此即是愛。「欲」：弱貪的同義語。「耽著」³⁷⁴：「我、我所」之強力堅執。「遍執」：以愛、見而造作遍執。「慳吝」：無耐受與他人共的狀態，因之，古注釋師如是釋其語義：「以轉起『此乃希有，願僅是我所！願[此]希有，莫成為他所³⁷⁵！』故，謂之『慳吝』。」

368 緬版標有出處《大義釋》（Mahāniddeśa102）。

369 見《長部1梵網經》（Brahmajālasuttaṃ）。

370 《長部21帝釋問經》（Sakkapañhasuttaṃ）。句中 vitakkaṇidāno 複合字是有財釋（bahubbīhi），意欲是以尋思為其因緣，換言之，尋思是因，意欲是果。

371 根據疏加入。

372 直譯：若干於我將作為色所緣，若干將作為聲等所緣等。

373 指欲貪。

374 疏：耽著是因愛、因見而有的執取。

375 注釋將 macchariyaṃ 一字，拆成 mā（切莫）和 acchariya（希有，美好）解釋。

◎ 緣於慳吝，守護；不一之惡不善法生

10. 「守護」：以關閉門戶、保險箱篋等妥善守護。「於……上而做」³⁷⁶是「以……故」，此為因由之名；「以守護故」：[此巴利一詞是]中性詞，涵義為「守護為因」。於「執杖等」：為制止他人而執持棍杖是「執杖」，共同³⁷⁷持刀等是「執刀」。「爭鬥」：身鬥及語鬥。前前之對立是「異執」，後後[有]「諍論」³⁷⁸，「指責」：「你你³⁷⁹」乃不尊重的語詞。

18. 今，為示彼現行愛，亦以逆說方式，更自「以守護故」始，迴轉教說³⁸⁰。

376 注師將 *adhikaraṇaṃ*（因由）拆成 *adhi karaṇaṃ* 二字（以……故），再以字形相似的 *adhi karoti*（於……上而做）解釋。

377 指雙方皆執刀劍。

378 菩提長老：指衝突之起，前先有異執（不同的看法），後成論諍。

379 *tvaṃtvaṃ*（指責）：字面意思是你（*tvaṃ*）你（*tvaṃ*），指爭吵時相互指責對方，控訴「你」如何如何，「你」又如何如何。

380 **疏**：順說指上文「緣於愛，尋求」的一段文，逆說指從守護開始上推的經文。譯按：換言之，《經》〈段落8〉說明「受緣愛」，若依一般的逆說緣起的順序，〈段落9〉應接著說明「觸緣受」。然而為了更進一步說明如何緣於受而種種的現行愛於現世生起，因此先以總標順說（緣於愛，尋求等，以至以守護故，種種惡不善法生），再逆說種種諸不善法因，上至現行愛之因為受。其後，再續接一向逆說緣起的下一支：觸緣受。

Tattha *kāma-taṇhā* ti pañca-kāma-guṇika-rāga vasena uppannā rūp' ādi-taṇhā. *Bhava-taṇhā* ti sassata-diṭṭhi-sahagato rāgo. *Vibhava-taṇhā* ti uccheda-diṭṭhi-sahagato rāgo. *Ime dve dhammā* ti vaṭṭa-mūla-taṇhā ca samudācāra-taṇhā cā ti: ime dve dhammā. *Dvayenā* ti taṇhā-lakkhaṇavasena eka-bhāvaṃ-gatā pi vaṭṭa-mūla-samudācāra-vasena dvīhi koṭṭhāsehi vedanāya eka-samosaraṇā bhavanti, vedanā-paccayena eka-paccayā ti attho. Tividhaṃ hi samosaraṇaṃ: osaraṇa-samosaraṇaṃ, saha-jāta-samosaraṇaṃ, paccaya-samosaraṇaṃ ca. Tattha: 'Atha kho sabbāni tāni kāmasamosaraṇāni⁶⁷ bhavanti' ti: idaṃ osaraṇa-samosaraṇaṃ nāma. 'Chanda-mūlakā āvuso ete dhammā phassa-samudayā vedanā-samosaraṇā ti: idaṃ saha-jāta-samosaraṇaṃ nāma. *Dvayena vedanāya eka-samosaraṇā* ti: idaṃ paccaya-samosaraṇaṃ ti veditabbaṃ.

67 原作 samosaraṇāni，此處根據 Be 讀法。

◎ 昔世愛和現行愛，以受成一合會

其中，「欲愛」是由五種欲之貪，所生起的色[、聲、香、味、觸]等愛。「有愛」為與常見³⁸¹俱之貪。「無有愛」為與斷見³⁸²俱之貪。「此二法」：此二法是「輪轉根之愛和現行愛」³⁸³。「一對」³⁸⁴：約特相為愛而言，[二者]歸一性，然約輪轉根、現行而言，則為二部分，以受³⁸⁵而成一合會，以受為緣、一緣之義。而合會有三種：匯入合會、俱生合會及[以]緣合會。其中，「然則，一切合會於欲貪。」此為匯入合會³⁸⁶；「友！此等諸法欲為根，[由]觸集，[以]受合會³⁸⁷。」此為俱生合會³⁸⁸；

381 疏解釋「有愛」是有見之愛（bhavataṇhā = bhavadiṭṭhi-taṇhā），是依於見（diṭṭhi）（指常見）的愛。菩提長老：例如我有永恆的靈魂，可以永遠存在天界，即是因見而有的「有愛」。

382 死時一了百了是斷見。

383 疏：《經》文「此即是取之因，此是因緣，此是集，此是緣，即：愛」是輪迴之根的昔世愛；而「緣於愛，尋求」的愛是現行愛。北傳《中阿含97經》說的「此二法」指有愛和欲愛。

384 直譯：以一對之方式。

385 vedanāya 為工具格，因此譯為「以受」，此理解合於注和疏的解釋。若理解為處格，可能誤以為先有愛渴才有受，但是緣起說中以受為緣而有愛。

386 疏：從此處、從彼處匯流來[此]後，合會入於同一處所，是為匯入合會。Tato tato osarivā āgantvā samavasanaṭṭhānaṃ osaraṇa samosaraṇaṃ (VRI 2.89)。菩提長老：例如不同的河流源於不同的山頭，但都匯入大海。

387 緬版有註出處：「友！一切法欲為本，一切法從作意生，一切法由觸集，一切法以受合會，一切法定為上首，一切法念增上，一切法慧最上，一切法解脫為心髓。」《增支部8集83經》。

388 疏把合會（samosaraṇā）拆成 samaṃ（平等）saha（一起）和 osaraṇa（流入）來解釋俱生合會：與受平等、一起於一所緣合匯轉起之受，是俱生合會。（Vedanāya samaṃ saha ekasmiṃ

19. *Cakkhu-samphasso* ti ādayo sabbe vipāka-phassāyeva. Tesu⁶⁸ ṭhapetvā cattāro lokuttara-vipāka-phasse avasesā battiṃsa⁶⁹ phassā honti. *Yadidaṃ phasso* ti ettha pana phasso bahudhā vedanāya paccayo hoti.

68 Ce 及 PTS 作 te。今採用 Be 讀法，指上句的所有果報觸中。

69 Be : dvattiṃsa，義同，今根據 Ce 及 PTS。

「[此]一對[之二法]，以受而成一合會」：此應知為[以]緣合會³⁸⁹。

◎ 觸緣受

19. 「眼觸」等³⁹⁰[六觸]悉皆是果報觸³⁹¹而已。其中，除³⁹²四出世間果報觸³⁹³外，尚餘三十二觸³⁹⁴。「即：觸」：此中，觸是受的多種³⁹⁵緣。

ārammaṇe osaraṇakapavattanakā vedanā samosaraṇāti āha “idaṃ sahaḥjātasamosaraṇaṃ nāmā” ti.)

389 菩提長老：由此文看來，俱生合會及[以]緣合會，並非互不相攝。

390 果報觸來自於過去業。**疏**：所有的觸依生起之門（*uppattidvārasena*）而區分。

391 **疏**：果報之路以識為始，以受為終（*viññāṇādi vedanāpariyosānā vipākavithīti katvā*）。換言之，識、名色、六處、觸、受是果，無明、行、愛、取、有是因。

392 **疏**：探討緣起意謂探討生死輪迴（*Paṭiccasamuppādakathā nāma vattakathāti*），故說四出世間果報觸除外。

393 菩提長老：四出世間果報觸指四出世間果心中的觸心所，透過意識（*manoviññāṇa*）而起，非由眼、耳、鼻、舌、身而來。

394 尚餘三十二觸：八十九心中果報心有三十六個，除去四出世間果報心，尚餘三十二心：即欲界二十三，色界五，無色界四。這些心中的觸心所即是。

395 **疏**：觸在「多種」即「多方面」（*Bahudhāti bahuppakārena*）是受之緣。此五門中的眼觸等觸，是以眼淨色等為依處的五種受的五種緣：俱生緣、相互緣、依止緣、果報緣、食緣、相應緣、有緣、不離去緣。但對於其餘以領受、推度及彼所緣的方式生起於每一根門的欲界果報受，眼觸等觸只是一種緣——親依止緣。意門中的意觸，對於以彼所緣的方式生起的欲界果報受，以上述八種方式作為緣；對於以結生、有分和死亡心的方式生起於三界中的果報受也是如此。但是，和意門轉向相應的意觸，對於以彼所緣的方式生起於意門中的欲界受，僅在親依止緣的一方面，作為

20. *Yehi Ānanda ākārehi* ti ādisu *ākārā* vuccanti vedan' ādīnaṃ aññam-aññam-asadisa-sabhāvā. Te yeva sādhukaṃ dassiyamānā taṃ taṃ līnaṃ atthaṅgamentī ti *līngāni*, tassa tassa sañjānana-hetuto *nimittāni*, tathā tathā uddisitabbato *uddesā*. Tasmā ayam ettha attho: *Ānanda, yehi ākārehi... pe... yehi uddesehi nāmakāyassa* nāma-samūhassa *paññatti hoti*, sā esā vedanāya vedayit' ākāre vedayita-līnge vedayita-nimitte vedanā ti uddese sati, saññāya sañjānan' ākāre sañjānana-līnge sañjānana-nimitte saññā ti uddese sati, saṅkhārānaṃ cetan' ākāre cetanā-līnge cetanā-nimitte cetanā ti uddese sati, viññāṇassa vijānan' ākāre vijānana-līnge vijānana-nimitte viññāṇan ti uddese sati: Ayam nāmakāyo ti *nāma-kāyassa paññatti hoti*.

◎ 名色緣觸

20. 「阿難！凡依彼等行相」等中，所言「行相」者，[指]受等³⁹⁶彼此不同之自性³⁹⁷；彼等被善端詳時，令知彼彼[法]隱微之義者，是「徵相」³⁹⁸；是彼彼[法]的認知因故，是「標相」³⁹⁹；是應以彼彼方式⁴⁰⁰而說示故，[是]「示相」。因此，在此，其涵義為：「阿難！凡依彼等行相……中略……依彼等示相而有名身——名之集合⁴⁰¹——之施設⁴⁰²」：受的所受之行相、所受之徵相、所受之標相、是「受」之示相存在時，想的認知之行相、認知之徵相、認知之標相、是「想」之示相存在時，諸行的思⁴⁰³之

受之緣。

396 **疏**：受等即受、想、行、識。

397 **疏**：「不同之自性」：領納（受）、認知（想）、造作（行）、了別（識）性（*Asadisabhāvāti anubhavanasañjānanābhisankharaṇa-vijānanabhāvā*）。

398 《注》文把 *liṅga* 拆成 *līna*（隱微）和 *gamenti*（傳達／令知）二字而說明。**疏**：*līnaṃ apākaṭamattamaṃ gamenti nāpentī ti liṅgāni*（使令不明顯之義為[人]知，謂「徵相」）。例如使令名身傾向所緣的涵義、無色的涵義明顯。

399 **疏**：以此等[標相]，無色的涵義等的識別之因故（*sallakkhaṇassa kāraṇattā*），[名身的涵義]被標示之故[，故稱標相]。

400 **疏**：例如以無色的方式、以所受的方式指示[名身，故稱示相]。

401 **疏**：名之集合指非色法的集聚，由受、想、行、識四無色蘊所組成，依彎曲傾向（*namana*）於所緣（對象）之義而得名稱為「名」（*nāma*）。

402 名身的「施設」，**疏**解釋：名身、非色聚、非色之諸蘊等的施設（*Paññattīti “nāmakāyo arūpakalāpo arūpino khandhā” tiādikā paññāpanā hoti*）。「施設」一詞，經教法和論教法中涵義，見本書〈導論〉，註185。

403 經中多處定義「行」為六思身，如《相應部22蘊相應57七處經》

Tesu nāma-kāya-paññatti-hetusu vedit' ādi-ākār' *ādisu asati api nu kho rūpa-kāye adhivacana-samphasso paññāyetha?* Yvāyaṃ cattāro khandhe vatthuṃ katvā mano-dvāre adhivacana-samphassa-vevacano mano-samphasso uppajjati, api nu kho so rūpa-kāye paññāyetha, pañca-pasāde vatthuṃ katvā uppajjeyyā?' ti. Ath' āyasmā Ānando amba-rukkhe asati jambu-rukkhato amba-pakkassa uppattiṃ viya rūpa-kāyato tassa uppattiṃ asampaṭicchanto *no h' etaṃ bhante* ti āha⁷⁰.

70 原作 ādim āha，今採用 Be。

行相、思之徵相、思之標相、是「思」之示相存在時，識的了別之行相、了別之徵相、了別之標相、是「識」之示相存在時，此爲名身⁴⁰⁴，是爲「名身之施設」⁴⁰⁵。

○ 第一問：無名身[四無色蘊]施設時，色身中有意觸（即增語觸）否？

彼等所受等、行相等名身施設諸因不存在時，「於色身中，

（Sattaṭṭhānasuttam）：「諸比丘！何者為行？有此六思身：色思、聲思、香思、味思、觸思、法思，此謂之行」（Katame ca, bhikkhave, saṅkhārā? Chayime, bhikkhave, cetanākāyā rūpasāñcetanā, saddasāñcetanā, gandhasāñcetanā, rasasāñcetanā, phoṭṭhabbasāñcetanā, dhammasāñcetanā. Ime vuccanti bhikkhave saṅkhārā）。疏：由於在行蘊諸法中，思是最主要的緣故（cetanāpadhānattā），因此說「諸行的思的行相」等。

- 404 身（kāya）是「聚、堆」（rāsi）之義。根據《清淨道論大疏》：「『彼身』：彼入出息身及依於彼（即入出息）之色身。」（Taṃ kāyanti taṃ assāsapassāsakāyañceva tannissayarūpakāyañca.）（VRI 1.301）或者根據《無礙解道注》，身可包括三種：一、呼吸身（assāsapassāsakāya，即入出息身），呼吸由許多稱為色聚（kalāpa）的微粒組成，每一色聚至少由九個色法（地、水、火、風、顏色、香、味、食素、聲音）組成。二、所生身（karajakāya），包括由業生、心生、時節生和食生而來的色法。呼吸身和所生身二者是色身。三、名身（nāmakāya），名法也以聚合、一堆的方式生起，一個心和許多心所同時生起於每一心識剎那中。參考帕奧禪師，《正念之道》，頁56-57。按：入息出息之名為色身，未見於《長部》、《中部》、《相應部》及《增支部》，但見於《小部》的《無礙解道》。
- 405 菩提長老：文法結構上，此一複雜的巴利長句中，yā esā 修飾倒數第二字 paññatti，中間插入的部分屬絕對處格。

增語觸可得了知否？」以四蘊為依處⁴⁰⁶，於意門⁴⁰⁷中生起的意觸——增語觸⁴⁰⁸的同義語，其⁴⁰⁹於色身⁴¹⁰中，可得了知否？[其]以

- 406 **疏**：以稱為四蘊的受、想、心、思為依止緣而作為觸的依處（*Cattāro khandhe vatthum katvāti vedanā saññā cittaṃ cetanādayoti ime catukkhandhasaññite nissayapaccayabhūte dhamme vatthum katvā.*）。為何說受、想、心、思四蘊？羅慶龍：講名聚的組成成分時，會說一心和多少心所，不說一識和多少心所。此處的涵義是：觸以同一名聚裡的其他法為依止緣，心只是其中的一法而已。此處的思蘊指除去觸以外的行蘊裡的其他心所，用蘊表示是方便說。《法集論》中也提及以觸為第五的五法（*phassapañcamakā*）：「其時有觸、受、想、思、心」（*tasmim samaye phasso hoti, vedanā hoti, saññā hoti, cetanā hoti, cittaṃ hoti*）（VRI 0.21）。又，「以觸為第五者[即：四名蘊]，不從眼生」（*na cakkhuto jāyare phassapañcamā*）等。《清淨道論》〈18說見清淨品〉，底本頁碼595。
- 407 生起於五根門的有對觸，也和意觸一樣，以依止緣的方式，以四無色蘊為依處。**疏**：此方式也於五門中生起，[在此特別分別的是「於意門中」（*Ayañca nayo pañcadvārepi sambhavatīti “manodvāre” ti visesitaṃ*）。
- 408 **疏**：得「增語觸」之名，以應約增語、施設而理解意觸故（*Adhivacanasamphassavevacanoti adhivacanamukhenapaññattimukhena gahetabbattā “adhivacanasamphasso” ti laddhanāmo.*）。
- 409 即意觸。
- 410 於色身中，意觸可得了知、可得見，乃因於五蘊有，意觸依於心所依處（**疏**：*Pañcavokāre ca hadayavatthum nissāya*）。菩提長老：巴利注釋文獻，依古印度的傳統，認為心臟為心所依處。不過阿毗達摩中並未特別說明眼界和意識界的色法所依在何處，《發趣論》中僅說：「依彼色法，眼界及意識界轉起；彼色法，以不離去緣的方式，是眼界、意識界及與彼（眼界、意識界）相應諸法之緣。」（*Yaṃ rūpaṃ nissāya manodhātu ca manoviññādhātu ca vattanti, taṃ rūpaṃ manodhātuyā ca manoviññādhātuyā ca taṃsampayuttakānañca dhammānaṃ avigatapaccayena paccayo.*）（VRI 1.11）（*The Great Discourse on Causation*，頁129，註36。）

Dutiya-pañhe ruppan' ākāra-ruppana-liṅga-ruppana-nimitta-vasena *rūpan* ti uddesa-vasena ca ākār' ādīnaṃ attho veditabbo. *Paṭigha-samphasso* ti sappatighaṃ rūpakkhandhaṃ vatthum katvā uppajjanaka-samphasso. Idhāpi therō jambu-rukke asati amba-rukkhato jambu-pakkassa uppattiṃ viya nāma-kāyato tassa uppattiṃ asampaṭicchanto *no h' etaṃ bhante* ti āha.

五淨色爲依處而生起⁴¹¹否？尊者阿難否定[四無色蘊不存在時，]意觸[僅]⁴¹²從色身生，正如否定芒果樹不存在時，熟芒果從蒲桃樹生一般，而說：「實不，尊師。」

○ 第二問：無色身之施設時，名身中有有對觸否？

第二問中，「色」之行相等（徵相、標相、示相）的涵義⁴¹³，應依被破壞之行相⁴¹⁴、被破壞之徵相⁴¹⁵、被破壞之標相⁴¹⁶、說示⁴¹⁷爲「色」而理解。「有對觸」：以俱撞擊⁴¹⁸之色蘊

411 疏：沒有依於受等（四無色蘊），意觸無法[於色身中]以五淨色[之一]爲依處而生起。

412 根據疏加入。

413 菩提長老認爲：ruppāna 和 rūpa 二字形似，嚴格說來，在字源上並無關連。ruppāna 由被動動詞 ruppāti（為……所破壞）而來。雖然如此，以 ruppāna 解釋 rūpa，由來已久，《相應部22蘊相應79被食經》（Khajjanīyasuttam）：「諸比丘！何故汝等說是色？諸比丘！『爲所破壞』，故名爲『色』。為何所破壞？爲寒所壞、爲熱所壞、爲饑所壞、爲渴所壞、爲蛇蚊風炎蛇類之觸所壞。諸比丘！『爲所破壞』，故名爲『色』。」（Kiñca, bhikkhave, rūpam vadetha? Ruppāti kho, bhikkhave, tasmā 'rūpa' nti vuccati. Kena ruppāti? Sītenapi ruppāti, unhenapi ruppāti, jighacchāyapi ruppāti, pipāsāyapi ruppāti, dāmsamakāsavātāpasarīsapasamphassenapi ruppāti. Ruppāti kho, bhikkhave, tasmā 'rūpa' nti vuccati.）（VRI 2.81）

414 疏：違緣聚合時，敗壞生起；或違緣聚合時，是自相續中的法敗壞生起之因性，是謂色的被破壞行相。

415 疏：色的「被破壞行相」本身即是色的徵相，因為彰顯了依處、俱有對觸的隱微之義。

416 疏：因為是彼彼法被認知的標示，所以是標相。

417 疏：約依彼依此而說示，謂之示相。

418 patigha 或譯有對，或譯撞擊。因此，有對色又稱撞擊色，非有對色又稱非撞擊色。疏：依處和所緣互相碰撞是撞擊，

Tatiya-pañho ubhaya-vasen' eva vutto. Tatra thero ākāse amba-jambupakkānaṃ uppattiṃ viya nāma-rūpābhāve dvinnampi phassānaṃ uppattiṃ asampaṭicchanto *no hetam bhante* ti āha.

Evaṃ dvinnaṃ phassānaṃ viṣuṃ viṣuṃ paccayaṃ dassetvā idāni dvinnampi tesam avisesato nāma-rūpa-paccayataṃ dassetuṃ *yehi Ānanda ākārehi* ti catuttha-pañhaṃ ārabhi.

爲依處而生之觸。在此，相同地，長老（阿難）亦否定[色蘊不存在時，]彼（有對觸）[僅]從名身生，正如否定蒲桃樹不存在時，蒲桃果從芒果樹生一般，而說：「實不，尊師。」

○ 第三問：無名身及色身之施設時，有增語觸或有對觸否？

第三問即約兩方面⁴¹⁹說。其處，長老（阿難）否定名色不存在時的二觸之生，正如否定芒果、蒲桃果之生於空中，而說：「實不，尊師。」

○ 第四問：無名色之施設時，有觸否？

如是，別別顯示二觸之緣已⁴²⁰，今，亦爲示彼二者⁴²¹共通⁴²²之名、色緣性而啓第四問：「阿難！凡依彼等行相」。

由此撞擊生有對觸，因此說俱撞擊等（*Vatthārammaṇānaṃ aññaṃaññaṃpaṭiḥanaṇaṃ paṭigho, tato paṭighato jāto paṭighasamphasso. Tenāha “sappaṭigha” ntiādi*）。《法集論658》說十處俱撞擊：「何爲彼色俱撞擊？眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、色處、聲處、香處、味處、觸處，彼色俱撞擊。」（*Katamaṃ taṃ rūpaṃ sappaṭighaṃ? Cakkhāyatanam sotāyatanam ghāṇāyatanam jivhāyatanam kāyāyatanam rūpāyatanam saddāyatanam gandhāyatanam rasāyatanam phoṭṭhabbāyatanam – idaṃ taṃ rūpaṃ sappaṭighaṃ.*）（譯按：元亨寺版658，譯文有誤）阿毗達摩二十八色中，上述眼處至觸處等十處共十二法是有對色，其中的觸指地火風，其餘十六法是非有對色，若不計十個非真實色則爲六法，即女根、男根、心所依處、命根、食和水。

419 疏：二者指二依處（名身、色身）和二觸（增語觸、有對觸）。

420 即：顯示了名身是增語觸（意觸）之緣，色身是有對觸（即五根觸）之緣後。

421 即：二觸。

422 疏：Avisesatoti visesaṃ akatvā sāmaññato。

Yad idaṃ nāma-rūpaṃ ti yaṃ idaṃ nāma-rūpaṃ, yaṃ idaṃ chasu dvāresu pi nāma-rūpaṃ, *es'eva hetu...pe... es'eva paccayo* ti attho. Cakkhu-dvār' ādisu hi cakkh' ādīni c' eva rūp' ārammaṇ' ādīni ca rūpaṃ, sampayutta-kkhandhā nāman ti. Evaṃ pañca-vidho pi so nāma-rūpa-paccayā va phasso; mano-dvāre pi hadaya-vatthuñ c' eva yañ ca rūpaṃ ārammaṇaṃ hoti idaṃ rūpaṃ; sampayutta-dhammā c' eva yañ ca arūpaṃ ārammaṇaṃ hoti idaṃ arūpan ti: evaṃ mano-samphasso pi nāma-rūpa-paccayā phasso ti veditabbo, nāma-rūpaṃ pan' assa bahudhā paccayo hoti.

「即：名色」：即名色，即此六[根]門中的名色，「此[六根中名色]即是[二觸之]因……中略……此是緣」之義。由於眼門等[五根門]中，色即是眼⁴²³等及色所緣等，名是相應的[受等]⁴²⁴諸蘊⁴²⁵，如是，此五種[有對]觸⁴²⁶以名色為緣。意門中，心所依處及任何色所緣⁴²⁷，是色；[與意觸]相應的諸法⁴²⁸及任何非色⁴²⁹所緣，是「非色」；如是，應知意觸亦為以名色為緣之觸，名色是它的多種緣⁴³⁰。

423 注釋文獻中，根、境、識三事和合觸中的根指淨色根，此處眼即指眼淨色，色所緣指顏色。

424 根據疏加入。

425 疏：轉向心應也包括在相應諸蘊中，因為和相應諸蘊不可分離故（Āvajjanassāpi sampayuttakkhandhaggahaṇenevettha gahaṇam datṭhabbam）。羅慶龍：五門轉向心是識蘊，每一心識剎那都是五蘊俱全。

426 根據疏加入。

427 菩提長老：意門中的色所緣不僅只是包括眼根所對的眼所見色所緣，還有聲所緣、香所緣、味所緣、[身]觸所緣。

428 亦包括轉向心。

429 菩提長老：例如以思想或法塵為所緣。

430 疏：果報名以七種方式，作為種種果報意觸之緣：俱生、相互、依止、果報、相應、有、不離去。在此（在果報名中），凡作為食的功能者，以食緣的方式[為緣]，凡作為根的功能者，以根緣的方式為緣。而非果報名，除去以果報緣[的方式]，以[上述]其他（即：俱生、相互、依止、相應、有、不離去）的方式，為非果報意觸之緣。

[以內處]區分為眼處等（耳處、鼻處、舌處、身處）的色法，以依止、前生、根、不相應、有、不離去六種方式，為眼觸等五種觸之緣。[以外處]區分為色處等（聲處、香處、味處、[身]觸處）的色法，以所緣、前生、有、不離去四種方式，為彼[眼觸等]五種觸之緣。而彼等色處等（聲處、香處、味處、[身]觸處）和法所緣，僅以所緣緣的方式為意觸之緣。根據阿毗達摩，法所緣僅為意識所了知，不為五根識所了知，有六種：心、心所、淨色、

21. *Na okkamissathā* ti pavisitvā pavattamānaṃ viya paṭisandhi-vasena nappavattissatha⁷¹. *Samuccissathā* ti paṭisandhi-viññāṇe asati api nu kho suddhaṃ avasesaṃ nāma-rūpaṃ anto-mātu-kucchismiṃ kalal' ādi-bhāvena samuccitaṃ missībhūtaṃ hutvā vattissatha.

71 Be 作 na vattissatha °

◎ 識緣名色

○ 若識不入母胎

21. 「若不入」：若不以結生的方式，有如⁴³¹入[胎]而轉起一般轉起；「增生」：結生識不存在時，餘純名色⁴³²是否以羯羅藍等⁴³³狀態，於母胎內增生、混合而轉起⁴³⁴？

微細色、概念、涅槃。而[心]所依處色以依止、前生、不相應、有、不離去五種方式，為意觸之緣。如是，應知名色是此觸的多種緣。

431 「有如」一詞，甚為重要。詳見本書〈導論〉「III、三、(二) 2. 識不由外而來」的探討。

432 疏：「純名色」：沒有識，只是全然的名色。Suddham nāmarūpamevāti viññānavirahitaṃ kevalaṃ nāmarūpameva。按：「名色」中的「名」，包不包括「識」？講「識緣名色」、「名色緣識」時，識與名色相互為緣，「識」不包括於「名」之中，而是名色的緣；但若以名色泛指五蘊時，則「名」指四名蘊，包括「識」。詳見本書〈導論〉關於名、色、名身、色身的探討。

433 羯羅藍 (kalala) 等：胚胎第一週：羯羅藍是胚胎最初產生的三種色聚——心色十法聚、身十法聚和性根十法聚（已區別男、女），形狀如水般，油滴般大小，是為清水七日。第二週：阿部曇 (abbudaṃ)，形成如水泡般的泡沫，是為泡沫七日，顏色有如洗肉之水。第三週：由泡沫狀態成長到肉狀 (pesi)，形狀如溶錫，顏色粉紅，確定有來自母親飲食而產生的食生色。第四週：先前的軟肉漸成為堅肉 (ghano)，形狀像雞蛋。第五週：堅肉出現五個小疙瘩 (pasākha)，是頭和手腳的雛形。參考《相應部10夜叉相應1因陀迦經》(Indakasuttaṃ)；摩訶甘達勇長老，《佛陀大放光明的關鍵》，頁217-220；以及 *The Connected Discourses of the Buddha*，頁474，註560。

434 此段 samuccissathā, vattissatha, vakkamissatha, nirujjhissathā 皆為條件式用法。

Okkamitvā vakkamissathā ti paṭisandhi-vasena okkantam⁷² cuti-vasena vakkamissatha, nirujjhissathā ti attho. So pan' assa nirodho na⁷³ tass' eva cittaṣṣa nirodhena, na tato dutiya-tatīyānaṃ vā nirodhena hoti. Paṭisandhi-cittena hi saddhiṃ samuṭṭhitāni samatīṃsa kammaja-rūpāni nibbattanti, tesu pana ṭhitesu yeva soḷasa bhavaṅga-cittāni uppajjitvā nirujjhanti. Etasmīṃ antare gahita-paṭisandhikassa dāraḷakassa vā māṭuyā vā pan' assa antarāyo n' atthi. Ayaṃ hi anokāso nāma. Sace pana paṭisandhi-cittena saddhiṃ samuṭṭhita-rūpāni sattarasamassa bhavaṅgassa paccayaṃ dātum sakkonti, pavatti pavattati, pavenī ghaṭiyati. Sace pana na sakkonti, pavatti nappavattati, pavenī na ghaṭiyati, vakkamanaṃ hoti. Taṃ sandhāya *okkamitvā vakkamissathā* ti vuttaṃ.

72 Be 作 *okkamitvā* 。

73 原作 *nirodhena* ；採用 Be、Ce 讀法 。

○ 若識入母胎後離去

「若入後離去」：若[識]以結生入，以死歿離⁴³⁵，「若滅亡」之義。然彼（識）之滅⁴³⁶，不與彼[結生]心⁴³⁷之滅[而滅]，亦不與其後⁴³⁸第二、第三[心識]之滅[而滅]。因與結生心俱，[有]三十整之等起業生色⁴³⁹生起，於彼等⁴⁴⁰住時，十六⁴⁴¹個有分心生而滅去。於此期間⁴⁴²，於已取結生之胎兒或於母親而言，無有[死亡]障礙⁴⁴³，此名為無有[死亡]時機。然若與結生心等

435 疏：「離」：毀壞、相續斷，謂之死，故曰「以死歿的方式」。

436 疏：它的[滅]指識的[滅]，在此識是泛稱。（*Assāti viññāṇassa, tañca kho viññāṇasāmaññavasena vuttam.*）

437 入母胎之識即結生心，是一期生命的第一個心識。

438 疏：其後：結生心後。

439 即欲地胎生者結生時，和結生心同時生起的，是三種業生色十法聚：心所依處十法聚（或稱心色十法聚：地、水、火、風、顏色、香、味、食素、命根、心色）、身根十法聚（地、水、火、風、顏色、香、味、食素、命根、身淨色）、性根十法聚（地、水、火、風、顏色、香、味、食素、命根、女根色或男根色）。

440 即三十業生色法。

441 一期生命中色法的轉起，第一個心識剎那是結生心，第二個心識剎那才是第一個有分心。色法最長可維持十七個心識剎那，而每個心識剎那都有生、住、滅三個小剎那。因此，色法的「生時」等於第一個心識剎那的生時小剎那，色法的「滅時」相當於第十七心識剎那的滅時小剎那，色法的「住時」是中間的四十九個心識小剎那。參見：明法比丘（2008），《攝阿毗達摩義論表解》，羅慶龍修訂2017，Ch 4-2。

442 於此十六有分心生而滅去期間。

443 對胎兒而言，無有死亡的障礙，因那時死心不發生故。然何以於母親無有死難？於那段期間，不會成為「死法」而取胎兒性命故。

起之諸色⁴⁴⁴，能予[列]第十七的有分心作緣⁴⁴⁵，則[生命之]轉⁴⁴⁶轉起，[色]辮⁴⁴⁷接續；然若不能，[則生命之]轉無轉起，[色]辮不接續，是為「離去」⁴⁴⁸，針對此而說「若[識]入[母胎]後離去」。

- 444 **疏**：「與結生心等起之諸色」：指於入[胎]（即結生）剎那時，生起的業生諸色。因為約論教法而言，它們和結生心同生，不是於結生心生後才生起的時節生色；心生色和食生色在那時（結生時）不存在。和結生心等起的諸色有三種：於生剎那等起、於住剎那等起、於滅剎那等起。等起於[結生心之]生剎那[的諸色]，於第十七有分的生剎那時滅去；等起於[結生心之]住剎那[的諸色]，於第十七有分的住剎那時滅去；等起於[結生心之]滅剎那[的諸色]，於第十七有分的滅剎那時滅去。
- 445 **疏**解釋，正在滅之法，不可能是[另一]正在滅之法的緣，但生時和住時[之法]就可能。因此「能不能[作緣]」指的是於第十七有分的生剎那和住剎那，還持續（*dharantānam*）的諸色，也就是在結生心住剎那和滅剎那生起的諸色。因為等起於結生心生剎那的諸色，於第十七有分的生剎那時正在滅去，不可能作緣。在有五蘊的存有，名身依於色身的維持而轉起，心為諸色法所強化，故說諸色給有分心作緣。
- 446 *pavatti*，字義為「轉」，但阿毗達摩中，專指不包括第一剎那的結生心，結生心之後的一期生命的轉起。
- 447 *paveṇī* 有辮子、編髮之義。**疏**：色辮指生於四十八個剎那的業生色辮（*rūpapaveṇī*）連結而轉起。首先是結生心生起，然後是第一個有分心，直至第十六個有分心，（每一心）各有生、住、滅三個小剎那，一一心的三個小剎那中，各有三十個業生色生起。十六個有分心的三個小剎那是四十八個業生色生起的小剎那。
- 448 **疏**：因為若結生心後，第十七心是死心，在結生心的住剎那和滅剎那，業生色不會生起，更別說在[結生心後接下來的]有分心的諸剎那，此種情形下，彼心無有得到它的緣，[生命之]轉無轉起，[生命之]色辮不被接續，必然被切斷，因此說「離去」。

Itthattāyā ti itthaṃ bhāvāya, evaṃ⁷⁴ paripuṇṇa-pañcakkhandha-bhāvāyā ti attho. *Daharass’eva sato* ti mandassa bālass’eva santassa. *Vocchijjissathā* ti upacchijjissatha. *Vuddhiṃ virūlhiṃ vepullaṃ* ti viññāṇe upacchinne suddhaṃ nāma rūpaṃ eva utthahitvā paṭhama-vaya-vasena vuddhiṃ, majjhima-vaya-vasena virūlhiṃ, pacchima-vaya-vasena vepullaṃ. *Api nu kho āpajjissathā* ti dasa-vassa-vīsati-vassa...pe...vassa-sahassa-sampāpanena vā api nu kho *vuddhiṃ virūlhiṃ vepullaṃ āpajjissathā* ti attho. *Tasmā-t-ih’Ānandā* ti yasmā mātu-kucchiyaṃ paṭisandhi-gahaṇe pi kuccha-vāse pi kucchito nikkhamane pi, pavattiyaṃ dasa-vass’ādi-kāle pi viññāṇaṃ ev’assa paccayo, tasmā *es’eva hetu esa paccayo nāma-rūpassa yad idaṃ viññāṇaṃ*.

Yathā hi rājā attano paṇisaṃ niggaṇhanto evaṃ vadeyya: ‘Tvam uparājā, tvam senāpati ti: Kena kato? Nanu mayā kato? Sace hi mayi akaronte tvam attano dhammatāya uparājā vā⁷⁵ tvam senāpati vā⁷⁶ bhaveyyāsi, jāneyyāma vo balan ti. Evam eva viññāṇaṃ nāma-rūpassa paccayo hoti⁷⁷. Atthato evaṃ nāma-rūpaṃ vadati viya: ‘Tvam nāmaṃ, tvam rūpaṃ, tvam nāma-rūpaṃ nāmā ti: Kena kataṃ? Nanu mayā kataṃ? Sace hi mayi pure-cārike hutvā mātu-kucchismiṃ paṭisandhiṃ agaṇhante tvam nāmaṃ vā rūpaṃ vā nāma-rūpaṃ vā bhaveyyāsi, jāneyyāma vo balan’ ti. Taṃ pan’ etaṃ viññāṇaṃ nāma-rūpassa bahudhā paccayo hoti.

74 PTS 原作 itthaṃ-bhāvāya, Be 作 itthabhāvāya, evaṃ, 此處採用 Ce 讀法。

75 根據 Be、Ce 加入 vā。

76 根據 Be、Ce 加入 vā。

77 原僅有前半句 Evam eva viññāṇaṃ, 此處根據 Be、Ce 加入後三字。

「為此狀態」：意即：爲了此狀態⁴⁴⁹，爲了如此五蘊俱全的狀態。「稚子之」：懵懂幼童的。「若被斷」：若被滅斷。「增長、發展、成熟」：識被滅斷時，僅純名色，[先前]生起後⁴⁵⁰，[是否]初時增長，中時發展，後時成熟⁴⁵¹，「可至……否？」或，[無識之純名色]可十年⁴⁵²、二十年……中略……千年「至增長、發展、成熟」否之義。「因是之故，阿難！」：以於母胎取結生時、住胎時、出胎時，以及於一期生命，如十年[、二十年……千年]等，識即是彼（名色）之緣，因此，「此即是名色之因，此是緣，即：識。」

正如王折伏己之臣眾時，如是說：「『汝爲王佐、汝爲將軍』者，爲誰人所作？豈非爲我所作？若非爲我所作，以汝己之德性，可成王佐或將軍否？汝等之力，吾人知矣！」識爲名色之緣即如是。如是，約涵義言，有如識對名色言：「『汝爲名、爲色、爲所謂名色』者，爲誰人所作？豈非爲我所作？若我未先行⁴⁵³、未取結生於母胎，汝可爲名？爲色？或爲名色否？汝等之

449 疏：為了胎兒個體的狀態（gabbhaseyyakassa attabhāvo）。

450 菩提長老：指先時與識一同生起。

451 疏：「增長」：指手足俱全（Avayavānaṃ pāripūri vuḍḍhi）。「發展」：達堅固性（Thirabhāvappatti virūlhi）。「成熟」：達老性（Mahallakabhāvappatti vepullaṃ）。菩提長老：此三語詞在經中常作同義語使用，此處《注》文加以區分成三個不同的階段。

452 菩提長老：指活到十歲。

453 疏：先行即先導（pubbaṅgameva）。菩提長老：「諸法意先導」（《法句經》1），識是俱生諸法的先導，非約時間說，乃約主要因素說。見本書〈導論〉「III、三、（二）2. 識不由外而來」。

22. *Dukkha-samudaya-sambhavo* ti dukkha-rāsi-sambhavo. *Yad idaṃ nāma-rūpan* ti yaṃ idaṃ nāma-rūpaṃ, *es' eva hetu esa paccayo*. Yathā hi raja-purisā rājānaṃ niggaṇhanto evaṃ vadeyyuṃ: 'Tvam rājā ti. Kena kato? Nanu mayā kato? Sace hi mayi uparāja-tṭhāne mayi senāpati-tṭhāne atitṭhante tvam ekako va rājā bhaveyyāsi, passeyyāma te raja-bhāvan' ti. Evameva⁷⁸ nāma-rūpaṃ pi atthato evaṃ viññāṇaṃ vadati viya: 'Tvam paṭisandhi-viññāṇan ti. Kena kataṃ? Nanu amhehi kataṃ? Sace hi tvam tayo khandhe hadaya-vatthuñ ca anissāya paṭisandhi-viññāṇaṃ nāma bhaveyyāsi, passeyyāma te paṭisandhi-viññāṇa-bhāvan' ti. Tañ ca pan' etaṃ nāma-rūpaṃ viññāṇassa bahudhā paccayo hoti.

78 原作 *Evam evaṃ*，此處根據 *Be* 改。

力，吾人知矣！」則此識⁴⁵⁴是名色之多種緣⁴⁵⁵。

◎ 名色緣識

22. 「苦集之生成」：苦聚之生成。「即：名色」：即此名色，「此即是因，此是緣」。猶如王之臣眾折伏王時，如是說：「『君為王』者，為誰人所作？豈非為我⁴⁵⁶所作？若我不居王佐、將軍之位，唯君一人⁴⁵⁷，能成王否？君之王性，我等可見

454 菩提長老：Taṃ pan' etaṃ viññāṇaṃ 句中，Taṃ 和 etaṃ 兩者都是代名詞，指 viññāṇaṃ，巴利語詞中以兩個代名詞指稱同一名詞之例，並不少見。

455 疏：因為結生識或其他的識以俱生、相互、依止、果報、食、根、相應、有、不離去九種方式為果報名之緣。結生時，以俱生、相互、依止、果報、食、根、不相應、有、不離去九種方式為心所依處色之緣。但除了心所依處，[以上]九種中，除去相互緣，以餘八種方式，為其餘色之緣。根據經教法，造作識只以親依止緣方式，為無想有情的色、或有五蘊處的[有情的]業生[色]的緣。其餘的，從第一個有分心開始，所有的識是它的相對應的名色之緣。在此是略說，非廣說，以廣說示緣時，須引進大論（即《發趣論》）的全部討論。然而，如何能確定結生名色以識為緣？依經論說及依推論說。因聖典中說，以「心隨轉法」（《法集論》[論之論母]）等方式，識是受[、想、行]等的多種緣。按：何為心隨轉法？即受蘊、想蘊、行蘊、身表、語表。（《法集論》[概說品1199]）。以[識是]在此可見的心生色[的緣]，依推論而知，識也是不可見色的緣。因為心明淨或不明淨之時，可見隨其（心明淨或不明淨的狀態）生起的諸色，是以可見的推論不可見的。在此，以[識是]可見的心生色[之緣]，確定識也是不可見的結生色之緣。因為《發趣論》中所傳，就如心等起色以識為緣之故，業等起色也是[以識為緣之故]。

456 菩提長老：嚴格說，應作複數 amhehi。

457 疏：無盟友、無王之臣眾。

Ettāvatā kho ti viññāṇe nāma-rūpassa paccaye honte nāma-rūpe viññāṇassa paccaye honte dvīsu aññamañña-paccaya-vasena pavattesu ettakena *jāyetha vā...pe... upapajjetha*⁷⁹ *vā* jāti-ādayo vā paññāyeyyumaṃ, aparā-param vā cuti-paṭisandhiyo ti.

⁷⁹ 原作 *uppajjeyyātha*，依 PTS 經文及 Be 注文更正。

矣⁴⁵⁸。」如是，約涵義言，有如名色亦對識言：「『汝為結生識』者，為誰人所作？豈非為我等所作？若汝無依止三蘊⁴⁵⁹及心所依處，可成所謂結生識否？汝之結生識性，我等可知矣。」則此名色為識之多種緣⁴⁶⁰。

◎ 於識與名色相互為緣的範圍，有情生、老、死、歿、再生

「於此範圍」：識為⁴⁶¹名色之緣，名色為識之緣，二者以相互緣的方式而已轉起之時⁴⁶²，就以那麼多⁴⁶³，[有情]「或生……中略……或再生」，出生等，或數數死亡、結生等，可被了知。

458 疏：我等可見無我等時君之王性。

459 三蘊指受、想、行三蘊，即「名」，以「名」包括受、想、行、觸、作意。結生時，識及三蘊生於心所依處。

460 疏：如何[此名色是識之種種緣]？首先，名於結生識中以俱生、相互、依止、果報、相應、有、不離去七種方式為識之緣。而在此，[名]也以其他[方式]，有些以因緣、有些以食緣，為[識之]緣。而在以上所說[的方式中]，非果報名除去果報緣之外，以俱生、相互、依止、相應、有、不離去六種方式為[識之]緣。而[名]在此也以其他的[方式]，有些以因緣、有些以食緣，為[識之]緣，那是在一期生命中，不是在結生之中。約色而言，心所依處於結生時，以俱生、相互、依止、不相應、有、不離去六種方式為識之緣。然於一期生命中，除去俱生和相互緣，加上前生緣，就以那五種緣為[識]之緣。分為眼處等五種色，以依止、前生、根、不相應、有、不離去緣，為區分為眼識等的相對應的[識之]緣。如是，應知名色是識之多種緣。

461 honte 是 atthi 的現在分詞單數處格 = sati。

462 依次說，識對於名色的緣性，及結生名色對於識的緣性，有時識的[緣性較]顯著，有時名色的[緣性較]顯著，有時兩者等同，[注文為了]顯示[經文]以「於此[範圍]」句合併此三方面，而[分別]說。

463 「於此」：《注》文強調「範圍」，有情的生死輪轉，就在名色為識緣、識為名色緣、名色與識相互為緣的範圍內轉起。

Adhivacanapatho ti siri-vaḍḍhako dhana-vaḍḍhako ti ādikassa atthaṃ adisvā vacanamattam eva adhikicca pavattassa vohārassa patho. *Niruttipatho* ti: Saratī ti sato, sampajānātī ti sampajāno ti, ādikassa kāraṇāpadesa-vasena pavattassa vohārassa patho. *Paññattipatho* ti: Paṇḍito nipuṇo vyatto medhāvī kata-para-ppavādo ti, ādikassa nānappakārato ñāpana-vasena pavattassa vohārassa patho. Iti tīhi padehi adhivacan' ādīnaṃ vatthu-bhūtā khandhā va kathitā.

◎ 名色與識相互為緣的範圍，是增語路、言語路、施設路

「增語路」：「增榮、增財」等，未見[其]⁴⁶⁴義⁴⁶⁵，僅涉及言詞所轉起的言說道⁴⁶⁶。「言語路」：「『憶念』是為正念者，『正知』是為正知者」等以涉及原因所轉起的言說道。「施設路」：「明智者聰敏、聰明、賢智、廣學」等，從各種方面使令人知⁴⁶⁷而轉起的言說道。如是，此[增語路、言語路、施設路]三詞所說，即是成為增語[、言語、施設]等依處的[五]蘊⁴⁶⁸。

464 菩提長老：「增榮」、「增財」是注釋文獻時期印度常見的奴隸名，有名無實；詳見本書〈導論〉「IV、一、名言道的四方面」，頁62。

465 菩提長老：attha 此處可指涵義或所緣。

466 疏：「路」者：轉起之道，轉起之對境、境域。（Pathoti pavattimaggo pavattiyā visayo.）

467 ñāpana：使役動詞 ñāpeti（使知、令知、傳達、溝通）的名詞，字根為 ñā（知：to know）。

468 直譯為：如是，成為增語等依處的蘊，即為此三詞所說。

Paññāvacaram ti paññāya avacaritabbaṃ jānitabbaṃ. *Vatṭaṃ vattatī* ti saṃsāra-vatṭaṃ vattatī. *Itthattaṃ* ti itthaṃ-bhāvo, khandha-pañcakass’ etaṃ nāmaṃ. *Paññāpanāyā* ti nāma-paññatt-atthāya. “Vedanā saññā”⁸⁰ ti ādinā nāma-paññatt’ atthāya khandha-pañcakam pi ettāvatā paññāyatī ti attho. *Yad idaṃ nāma-rūpaṃ saha-viññāṇena* ti yaṃ idaṃ nāma-rūpaṃ saha-viññāṇena aññam-añña-paccayatāya pavattati, *ettāvatā* ti vuttaṃ hoti. Idaṃ h’ ettha niyyātana-vacanaṃ, iti Bhagavā: *Gambhīro cāyaṃ Ānanda paṭicca-samuppādo gambhīrāvabhāso cā* ti, padassa anusandhiṃ dassetvā, idāni *Tant’ ākulaka-jātā* ti padassa anusandhiṃ dassento: *Kittāvatā cā* ti ādikaṃ desanaṃ ārabhi.

80 原句讀作 nāma-paññatt’ atthāya vedanā saññā，此處根據 Be。Ce 作 nāmapaññattatthāya vedanāsaññā。

◎ 名色與識相互為緣的範圍，是智慧行境

「智慧行境」：應為智慧所行、所知⁴⁶⁹。「輪轉轉起」：輪迴之輪⁴⁷⁰轉起。「Itthattam」(此狀態)：即 ittham-bhāvo (此狀態)，此[巴利字 itthattam 是]五蘊⁴⁷¹的名[稱]。「為施設[此狀態]」：為了施設⁴⁷²名稱⁴⁷³，意即：為了以「受、想」等⁴⁷⁴名稱⁴⁷⁵施設，五蘊⁴⁷⁶也僅於此範圍⁴⁷⁷被了知⁴⁷⁸。「即名色與識俱」：名

469 即：名色與識俱，即五蘊，是智慧所應行、所應知的領域。菩提長老：識與名色（即五蘊），一方面是轉起名言（增語、言語、施設）的依處（言說道的「道」即範圍、依處），另一方面是智慧行境，因為智慧的生起，行者得觀五蘊。

470 疏：輪指惑輪（kilesavattam）、業輪（kammavattam）、果報輪（vipākavattam）三輪；總結上述以「生、老、死、歿、再生」五語詞所說義。

471 此處巴利原字作 khandhapañcaka（五蘊），涵義和 pañcakkhandhā 相同，只是前者文法上是單數複合詞，後者是複數複合詞。

472 paññatti（施設、概念），詳見本書〈導論〉「IV、名言、名言道與『自我』的安立與滅除」，頁61。

473 此處的「名」（nāma）指名字、名稱、標名，不是名色的名。疏：「為了名稱施設」：為了使令知道蘊等、觸等、有情等、女人等的名稱（Nāmapaññattatthāyāti khandhādiphassādisattādiitthādīnā massa paññāpanatthāya）。

474 疏：「等」字包括「女人」、「男人」等。

475 即：以概念的名言，安立五蘊、觸等的名稱，屬於六種概念中，對「存在」的究竟法的「概念」（vijjamāna-paññatti）。關於概念之分析，詳見《阿毗達摩概要精解》〈第八章〉，節廿九。

476 五蘊是名稱施設（即名字概念）的依處。

477 疏：[能安立、施設名稱的]依處（vatthu，即：名色與識俱）亦是（即：也僅在此名色與識相互為緣的範圍內被了知）。Vatthupi ettāvatāva. Tenāha “khandhapañcakampi ettāvatāva paññāyati” ti.

478 菩提長老：paññāyati 是被動動詞，涵義為：「被了知、被認知、

色和識，由相互為緣性而轉起，即所言的「於此範圍」⁴⁷⁹。在此，此⁴⁸⁰是[每一句的]歸結語⁴⁸¹。如是，世尊已承⁴⁸²「阿難！此緣起窮甚深際，顯現亦甚深」之句而示[緣起]；今，承「成織縷纏結」之句，以「然則，[阿難！施設自我者，]至何範圍施設？」等，啓說[以下]教說。

被看見」。Paññapeti 是使役動詞，涵義為：「令知、設立、制定」之義。Paññāpana 是基於使役動詞 paññapeti 而來的名詞，涵義為：「X 之令了知、設立、制定」。Paññāti 是名詞，可兼用於被動和主動語義，被動時指「被指示、被指出、被描述、被安立、被施設者」，主動時指：「指示、指出、描述、安立、施設」，詳見本書〈導論〉，註185。

479 菩提長老：意指無作者、無主宰者、無自在天。為某法安立名稱或以名言概念描述某法時，凡夫及有學有錯覺（見《相應部22蘊相應89差摩經》（Khemakasuttam），以為有一作者、主宰者能施設、能令知，但約佛法說，即便能施設、能令知的名色與識俱的五蘊，也不過是在名色與識相互為緣範圍內的作用罷了。

480 「此」指「名色與識俱」。

481 指此段所有以「於此範圍」開始的句子，都是如此。換言之，阿難！於此範圍，或生、或老、或死、或歿、或再生，「即：名色與識俱」；於此範圍，是增語路，「即：名色與識俱」；於此範圍，是言語路，「即：名色與識俱」；於此範圍，是施設路，「即：名色與識俱」；於此範圍，是智慧行境，「即：名色與識俱」。

482 anusandhi（承接；承前之教說），見本書頁249，註294。

III Attapaññattivāṇṇanā

23. Tattha rūpiṃ vā hi Ānanda parittaṃ attānaṃ ti ādisu yo avadḍhitam⁸¹ kasiṇa-nimittam attā ti gaṇhāti, so rūpiṃ parittaṃ paññapeti; yo pana nānā-kasiṇa-lābhī hoti, so taṃ: Kadāci nīlo kadāci pītako ti paññapeti. Yo: Vadḍhitam kasiṇa-nimittam attā ti gaṇhāti, so rūpiṃ anantaṃ paññapeti; yo vā pana: Avadḍhitam kasiṇa-nimittam ugghātetvā nimitta-phuṭ'okāsam⁸² vā tattha pavatte cattāro khandhe vā tesu viññāṇa-mattam eva vā attā ti gaṇhāti, so arūpiṃ parittaṃ paññapeti. Yo: Vadḍhitam nimittam ugghātetvā nimitta-phuṭ'okāsam vā tattha pavatte cattāro khandhe vā tesu viññāṇa-mattam eva vā attā ti, gaṇhāti so arūpiṃ anantaṃ paññapeti.

81 原作 yo: Avadḍhitam，此處採用 Be、Ce 讀法。

82 Be：nimittaphuṭṭhokāsam。

III、施設自我注

◎ 修遍禪者的四種施設自我

23. 於「阿難！或[施設]自我為有色、少量⁴⁸³者」等⁴⁸⁴：取無增大遍相為自我者，彼施設為有色、少量。得種種遍者，他施設它⁴⁸⁵為「時青時黃」。取增大遍相為自我者，彼施設有色、無量。或，除去⁴⁸⁶無增大遍相已，或取禪相所遍滿的空間，或[取]彼處⁴⁸⁷轉起之四蘊⁴⁸⁸，或僅[取]彼等⁴⁸⁹中之識為自我者，彼施設為無色、少量。除去增大遍相已，或取禪相所遍滿的空間，或[取]彼處轉起之四蘊，或僅[取]彼等中之識而為自我者，彼施設無色、無量。

483 少量：不廣、少小之義。以已現起的遍的色，為自我之色，因為遍沒有增大，所以是少小。

484 是持見者之遍計，形同龜毛兔角之不存。詳見本書〈導論〉「IV、二、賦予自我涵義（一）：『施設自我』」，頁69。

485 疏：即「自我」。

486 所謂除去，「並不是像卷席子，也不是像從鍋子裡拿出燒餅一樣，只是對於那遍不念慮不作意不觀察而已。（即是說對於那遍）不念慮不作意不觀察而專以那遍所觸的空間『虛空！虛空！』這樣的作意名為遍的除去。除去遍時，不是增加，也不是減少，光是對遍的不作意及於『虛空！虛空！』而作意而名為除去。」葉均譯《清淨道論》，底本頁碼327。

487 菩提長老：即禪相所遍滿的空間。

488 即四無色蘊。

489 即四無色蘊。

24. *Tatr' Ānandā* ti ettha *tatrā* ti tesu catūsu diṭṭhigatikesu. *Etarahi vā* ti idān' eva, na ito paraṃ. Ucceda-vasen' etaṃ vuttaṃ. *Tattha-bhāviṃ vā* ti tattha vā paraloke bhāviṃ. Sassata-vasen' etaṃ vuttaṃ. *Atathaṃ vā pana santam* ti atatha-sabhāvaṃ samānaṃ. *Tathattāyā* ti tatha-bhāvāya. *Upakappessāmī* ti sampādessāmī. Iminā vivādaṃ dasseti: uccheda-vādī hi sassata-vādinō: Attānaṃ atathaṃ anuccheda-sabhāvaṃ pi samānaṃ tathatthāya uccheda-sabhāvāya upakappessāmī, sassata-vādañ ca jānāpetvā uccheda-vādam eva naṃ gāhāpessāmī ti cintesi. Sassata-vādī pi uccheda-vādinō: Attānaṃ atathaṃ asassata-sabhāvaṃ pi samānaṃ tathatthāya sassata-bhāvāya upakappessāmī, uccheda-vādañ ca naṃ jānāpetvā sassata-vādam eva naṃ gāhāpessāmī ti cintesi.

Evaṃ santam kho ti evaṃ samānaṃ rūpiṃ parittaṃ attānaṃ paññapentī attho. *Rūpin* ti rūpa-kasiṇa-lābhiṃ. *Paritt' attānudiṭṭhi anusetī* ti: Paritto attā ti, ayaṃ diṭṭhi anuseti. Sā pana na vallī viya ca latā viya ca anuseti, appahīn' atṭhena anusetī ti veditabbo. *Iccālam vacanāyā* ti taṃ puggalaṃ evarūpā diṭṭhi anusetī ti vattum yuttaṃ esa nayo sabbattha. *Arūpiṃ* ti ettha pana arūpa-kasiṇa-lābhiṃ arūpa-kkhandha-gocaraṃ vā ti evaṃ attho daṭṭhabbo.

◎ 四種施設自我的持見者，依現世、他世、隨眠次分

24. 「其中，阿難！」在此，「其中」指於四[類]⁴⁹⁰持見者中。「或現今」，僅今，非其後，此乃依斷[見]而言。「或於他處存有」：或，於他世處之存在，此乃依常[見]而言。「或既非如是」：無如是性，「為如是性」：為了如是性⁴⁹¹，「我將令成辦」：我將令成就——以此示[常、斷見者之]論諍。斷見者思惟常見者之自我非如是，亦無有斷滅之自性，我⁴⁹²將令如是性、斷滅之自性成辦！令知常見論[之過患]⁴⁹³已，令其取斷見論。常見者亦思惟斷見者之自我非如是，無有常之自性，我⁴⁹⁴將令如是性、常之自性成辦！令知斷滅論[之過患]已，令其取常見論⁴⁹⁵。

「如此者」：「如是施設自我為有色、少量」之義。「有色」：得色遍⁴⁹⁶者⁴⁹⁷。「自我為少量之定見潛伏」：「自我為少

490 注與疏均視第三類為兩類，故共有四類。

491 疏：如是性指斷滅性或常性。

492 持斷見者。

493 根據菩提長老解釋加入。

494 持常見者。

495 菩提長老：第三種自我見，或可理解為欲令現在非常的自我，未來成為常恆的自我，而非執如注文所釋為常、斷見者之間的論諍。詳見 *The Great Discourse on Causation*，頁31。

496 疏：得色遍禪。

497 「有色」：在此，注文以「有色」指得色遍者（*rūpakasiṅalābhim*），「無色」指無得色遍者，文法上作為隨眠一字的受詞，意思是自我為少量之定見（*parittattānudiṭṭhi* 為主詞）潛

量」，此見潛伏；然，彼非如蔓如藤般潛伏，應知約「未斷」⁴⁹⁸之義而為潛伏。「足以說」：如是之見潛伏於彼人，所說恰當。此[詮釋]方式[適用於]一切處⁴⁹⁹。然，應視此處⁵⁰⁰「無色」之義，指「得無色遍者⁵⁰¹，或以無色蘊為行境⁵⁰²」。

-
- 伏（*anuseti* 為動詞）於得色遍禪者（*rūpakasiṇalābhiṃ* 為受詞）。不過，菩提長老認為，在此經句「有色」（*rūpiṃ*）一詞，文法上應理解為和 *parittam* 一同修飾 *attānaṃ*，指自我為有色少量，因為「尼柯耶」中，無有「色禪」一詞，亦無「色禪」的觀念，僅提及四禪（無「色」字）和四無色禪的區別。
- 498 疏：未以道正斷，由於得因時，則能生起之故，是為隨眠／潛伏之義。（*Appahīnaṭṭhenāti maggena asamucchinnabhāvena. Kāraṇalābhe sati uppajjanārahataṃ anusayanaṭṭho.*）*ārahata* 作為字尾詞有「能、能夠」之義：X-*ārahata*（能）：*uppajjanārahata*（能生）。
- 499 即：自我有色無量、自我無色少量、自我無色無量。
- 500 指第三類（自我無色少量）和第四類（自我無色無量）。
- 501 《清淨道論》〈10說無色品〉：由第四禪入第一無色定（空無邊處定）時，厭離第四禪的所緣的遍的色，希望除去它。疏：無色遍者，除去遍之後的空間，非限定虛空（*Arūpakasiṇaṃ nāma kasiṇuḅghātiṃ ākāsaṃ, na paricchinnākāsakasiṇaṃ*）。菩提長老：十遍中可用來修得色界禪的「虛空遍」，是有限定的虛空，和無色定的空無邊處不同。
- 502 疏：執持之行境（*abhinivesassa gocaro*）。

Ettāvatā: Lābhino cattāro tesam antevāsikā cattāro, takkikā cattāro tesam antevāsikā cattāro ti, attato soḷasa-diṭṭhigatikā dassitā honti. Evaṃ ye attānaṃ paññapenti te dassetvā idāni ye na paññapenti te dassetuṃ *kittāvatā ca Ārandā* ti ādimāha.

至此，[關於施設自我，]得[色遍等]⁵⁰³者四、[及]其弟子⁵⁰⁴四、推論者⁵⁰⁵四、[及]其弟子四——所示者為十六種持我見者。如是，已示施設自我者，今欲示無施設者而說：「阿難！至何範圍[無施設]」等。

503 疏：rūpakasiṇādilābhavasena。菩提長老：得禪定者，經由自身禪定的經驗，施設自我為有色少量、有色無量、無色少量、無色無量四種。

504 得禪定者的弟子未必得禪定，但遵從師長的教導，施設自我，也施設上述四種自我見。

505 未得禪定者，僅以思考推論而施設上述四種自我見者。

IV Naattapaññattivāṇṇā

25. Ke pana na paññapenti? Sabbe tāva ariya-puggalā na paññapenti, ye ca bahussutā tipīṭaka-dharā dvipiṭaka-dharā ekapiṭaka-dharā antamaso eka-nikāyam pi sādhukaṃ vinicchinitvā uggahita-dhamma-kathiko pi āraddha-vipassako pi puggalo na paññapenti yeva. Etesaṃ hi paṭibhāga-kasiṇe paṭibhāga-kasiṇam icc eva ñāṇaṃ hoti, arūpa-kkhandhesu ca arūpa-kkhandhā icc eva⁸³.

83 此處採用 Be、Ce 讀法，此段至此結束。其後為另一段的開始。

IV、無施設自我注

25. 而何人無施設[自我]？首先，一切聖者無施設，及彼等多聞之三藏持者、二藏持者、一藏持者，乃至已善抉擇、已學成一尼柯耶之說法者及已發[強]⁵⁰⁶觀者，亦無施設，以彼等對於遍禪似相，有「僅是遍禪似相」之智；於無色諸蘊，[有]「僅是無色諸蘊」[之智]故。

506 疏：「已發觀者」，以此，示此人已立於強觀

（*Āraddhavipassakopīti tena balavavipassanāya t̥hitam puggalam dasseti*）。非剛開始作觀者就無施設自我。Na paññapeti eva abahussuto pīti adhippāyo. Tādiso hi vipassanāya ānubhāvo. Sāsanikopi jhānābhiññālābhī “na paññapetī” ti na vattabboti so idha na uddhaṭo. 「確實亦無施設[自我]」：意指[一個已立於強觀者]，即便[於教法]無多聞，由於觀之威力如此，亦無施設自我。但，即使於佛教法中得禪及神通者，未說他必定不施設自我，因此在此未被提及。

V Attasamanupassanāvaṇṇanā

Evam ye na paññapenti te dassetvā, idāni ye te paññapenti, te yasmā diṭṭhi-vasena samanupassitvā paññapenti, sā hi ca nesam samanupassanā vīsati-vatthukāya-sakkāya-diṭṭhiyā appahīnattā hoti: tasmā taṃ vīsati-vatthukaṃ sakkāya-diṭṭhiṃ dassetuṃ puna *kittāvatā Ānandā* ti ādim āha.

27. Tattha *vedanaṃ vā hī* ti iminā vedanā-kkhandha-vatthukā sakkāya-diṭṭhi vuttā. *Appaṭisaṃvedano me attā* ti⁸⁴ iminā rūpa-kkhandha-vatthukā⁸⁵. *Attā me vediyati vedanā-dhammo hi me attā* ti iminā saññā-saṅkhāra-viññāṇa-kkhandha-vatthukā. Idaṃ hi khandha-ttayaṃ vedanā-sampayuttattā vediyati, etassa ca vedanā-dhammo avippayutta-sabhāvo.

84 原作 *Appaṭisaṃvedino* ti，依 PTS 經文及 Be、Ce 注文改。

85 根據 Be 斷句。

V、認定自我⁵⁰⁷注

如是，已示彼等無施設者。今，凡施設[自我]者，依見認定已而施設[自我]。由於彼等之認定⁵⁰⁸，乃因二十種依處之薩迦耶見⁵⁰⁹未斷故。因此，爲示彼二十種依處之薩迦耶見，復說：「阿難！[認定我者]，至何範圍[而認定]？」等[句]。

◎ 三類認定自我者

27. 其處，「或[認定]受[為自我]」，以此，受蘊爲依處之薩迦耶見是所說；「我之自我不感受」，以此[說]色蘊爲依處之[薩迦耶見]⁵¹⁰；「我之自我感受⁵¹¹，因我之自我是受法⁵¹²故」，以此[說]想、行、識蘊爲依處之[薩迦耶見]；此三蘊與受相應，故感

507 「認定自我」和「施設自我」不同，前者僅非嚴謹、無有系統地計執或此或彼為自我，後者則是有系統地建立自我。詳見本書〈導論〉「IV、名言、名言道與『自我』的安立與滅除」，頁61。

508 疏：彼認定依見（Sā ca samanupassanā atthato ditṭhidassanavasena）。

509 即：有身見。詳見本書〈導論〉「IV、三、賦予自我涵義（二）：『認定自我』」，頁71。

510 疏：「我之自我不感受」：否定[自我具有]受的性質，也就否定了[自我有]認知（即：想）[、造作（即：行）、識知（即：識）]等性質，因為[想、行、識]與它（受）[有著]不可分離的性質（appaṭisaṃvedanoti vedakabhāvapaṭikkhepamukhena sañjānanādibhāvopi paṭikkhitto hoti tadavinābhāvatoti），因此《注》文說「我之自我不感受」指以色蘊爲依處的[薩迦耶見]。

511 疏：「我之自我感受」，否定自我無感受。

512 疏：「受法」，以此否定我之自我是受。表明的是：自我不是受，但自我擁有受法，受法能感受，因為與受相應的緣故。

28. Idāni tattha dosaṃ dassento tatr' *Ānandā* ti ādim āha. Tattha *tatrā* ti tesu tīsu diṭṭhigatikesu. *Yasmiṃ Ānanda samaye* ti ādi: Yo yo yaṃ yaṃ vedanaṃ attā ti samanupassati: Tassa tassa attano kadāci bhāvaṃ kadāci abhāvan ti, evam-ādi-dosa-dassan' atthaṃ vuttaṃ.

29. Anicc' ādisu hutvā abhāvato *aniccā*; tehi tehi kāraṇehi saṃgamma samāgamma katā ti *sarīkhatā*; taṃ taṃ paccayaṃ paṭicca sammā-kāraṇen' eva uppannā ti *paṭicca-samuppannā*.

Khayo ti ādi sabbam bhaṅgassa vevacanaṃ. Yaṃ hi bhijjati taṃ khiyati pi vayati pi virajjhati pi nirujjhati pi tasmā *khaya-dhammā* ti ādi vuttaṃ.

受，其⁵¹³有與受相應不離的自性而為受法⁵¹⁴。

28. 今，為示彼處⁵¹⁵之過失，佛言「其中，阿難！」等。其處，「其中」指於彼等⁵¹⁶三[類]持見者中。「阿難！於彼時」等：彼彼[持見者]見彼彼受⁵¹⁷為自我[時]，彼彼之自我[則]時存時不存⁵¹⁸；為示如是等過失而說。

◎ 一、認定「受是我之自我」不成立，因受乃無常、有為、緣生

29. 於無常等，有已而無⁵¹⁹故，是「無常」；以彼彼⁵²⁰因由，集合已、會合已而成，是「有為」；緣於彼彼緣，即是以此「正」⁵²¹因由而「已生」，是「緣生」。

「盡[法、衰法、逝法、滅法]」等，悉為「壞」的同義語。凡被壞者，亦滅盡、亦衰亡、亦逝去、亦消滅，故言「盡法」等。

513 疏：Tassa 指想蘊等三蘊為一組的。文法上是單數。

514 受法：受支配、受制於受，X+dhamma（受支配、受制於X之義）。

515 疏：彼處指三種場合、狀況（Tatthāti tesu vāresu）。

516 疏：受為我、我之自我不感受、我之自我是受法。

517 樂、苦、不苦不樂三受之一。

518 疏：由於三受有不同的自性故（bhinnasabhāvattā），若視樂受為自我之時，則不能說苦受是自我及不苦不樂受是自我；餘二者情形類推。

519 疏：以具有生與滅故（udayabbayavantatāya）。

520 疏：為多個、非一的因由所造作之故（anekakāraṇasaṅkhatattā）。

521 在此注師把 samuppannā 拆成 sammā（正）和 uppannā（已生）二字而釋義。

Vyagā me ti vi-agā ti vyagā, vigato niruddho me attā ti attho. Kiṃ pana ekass’ eva tīsu pi kālesu *eso me attā ti hotī* ti: kiṃ pana na bhavissati? Ditṭhigatikassa hi thusa-rāsimhi nikhāta-khāṇukass’ eva niccalatā nāma n’ atthi vana-makkaṭo⁸⁶ viya aññaṃ gaṇhāti, aññaṃ muñcati.

*Aniccaṃ sukhaṃ dukkhaṃ vokiṇṇaṃ*⁸⁷ ti visesena: Taṃ taṃ vedanaṃ attā ti, samanupassanto aniccaṃ c’ eva sukhaṃ ca dukkhaṃ ca attānaṃ samanupassati; avisesen’ eva: Vedanaṃ attā ti, samanupassanto vokiṇṇaṃ uppāda-vaya-dhammaṃ attānaṃ samanupassati. Vedanā hi tividhā c’ eva uppāda-vaya-dhammā ca, taṃ c’ esa attā ti samanupassati: icc assa anicca c’ eva attā āpajjati eka-kkhaṇe ca bahunnaṃ vedanānaṃ uppādo; na kho⁸⁸ pan’ esa aniccaṃ attānaṃ anujānāti na eka-kkhaṇe bahunnaṃ vedanānaṃ uppatti atthi. Imaṃ atthaṃ sandhāya *tasmāt ih’ Ānanda etena p’ etaṃ nakkhamati: Vedanā me attā ti, samanupassitun* ti vuttaṃ.

86 原作 makkaṭako（蜘蛛），今依 Be 更改。

87 Ce 注文作 “aniccaṃ sukhaṃ dukkhaṃ vokiṇṇaṃ” nti，Be 注文作 Aniccasukhadukkhavokiṇṇanti。BJT 經文和 PTS 經文同。這些版本中，菩提長老認為 PTS 經文正確。

88 Be 闕 na，作 Taṃ kho，與文義不合。

「我之[自我]已逝」：離去者，已逝，「我之自我已離、已滅」之義。[或問]：「然則，何以一人於三時⁵²²[作如是想]：「此⁵²³為我之自我」？[答:]「如何不成？」持見者即是插入穀糠堆之木樁，無有所謂的不搖動性，如林猴般地抓此放彼⁵²⁴。

「無常、樂、苦、混合」⁵²⁵，約區分⁵²⁶言：認定「彼彼⁵²⁷受為自我」，即認定自我既無常、又樂、又苦⁵²⁸；約不區分⁵²⁹言：認定「受為自我」，即認定自我為一生滅之混合法⁵³⁰。然受有三種，又為生滅法，若認定彼（三受）⁵³¹為「此是自我」，彼之自我則落入無常及於一刹那多受生起[之謬誤]。然彼不認可此自我無常，亦不[認可]於一刹那有多受之生。[因此，]針對此，說

522 疏：指在[樂受、苦受、不苦不樂受]三種受生起的[不同的]時候（*Tisupi kālesūti tissannaṃ vedanānaṃ pavattikālesu*）。

523 疏：「此」指苦受之自性、樂受之自性、不苦不樂受之自性。

524 抓此枝條，放彼枝條。

525 PTS 注中引文和 PTS 經文略有不同，此段注文係根據 PTS 注中引文而解釋。PTS 經原文 *aniccaṃ sukha-dukkha-vokiṇṇaṃ uppāda-vaya-dhammaṃ*（[認定自我]為無常、樂苦混合、生滅法），其中苦樂混合指時樂時苦。PTS 注文作 *Aniccaṃ sukhaṃ dukkhaṃ vokiṇṇaṃ*（[認定自我]為「無常、樂、苦、混合」之生滅法 *uppāda-vaya-dhammaṃ*），注師解釋其中的混合為樂苦同時存在的混合體。菩提長老：以上二種解釋皆可。

526 疏：區分者，分別樂等（*Visesenāti sukhādivibhāgena*）。

527 疏：彼指苦、樂、不苦不樂三種受。

528 為何《注》文未提不苦不樂受？疏：「苦[受]和樂[受]」：在此，「和」字包括不苦不樂受。或[另一解釋是]，不苦不樂受，約其微細寂靜性（*santasukhumabhāvato*），包括在樂受中。

529 疏：把三種受合為一體，視為自我。

530 指三合一之混合法。

531 根據疏解釋。

30. *Yattha pan' āvuso* ti yattha suddha-rūpa-kkhandhe *sabbaso vedayitaṃ n' atthi*. *Api nu kho tatthā* ti api nu kho tasmim̐ vedanā-virahite tāla-vaṇṭe vā vātapāne vā: *Asmī* ti evaṃ ahaṃkāro uppajjeyyā ti attho. *Tasmāt ih' Ānandā* ti yasmā suddha-rūpa-kkhandho utṭhāya: Aham asmī ti na vadati tasmā *etena pi etaṃ nakkhamatī* ti attho.

31. *Api nu kho tattha ayaṃ aham asmī ti siyā* ti api nu kho tesu vedanā-dhammesu tīsu khandhesu eka-dhammo pi ayaṃ nāma aham asmī ti, evaṃ vattabbo siyā; athavā vedanā-nirodhā sah' eva vedanāya niruddhesu tesu tīsu khandhesu api nu kho: Ayaṃ aham asmī ti vā: Aham asmī ti, vā uppajjeyyā ti attho. Ath' āyasmā Ānando sasa-visāṇassa tikhiṇabhāvaṃ viya taṃ asampaṭicchanto *no h' etaṃ bhante* ti āha.

「以此，阿難！認定『受是我之自我』亦不成。」

◎ 二、色蘊為自我不成立（即：「我之自我非受，我之自我不感受」不成立）

30. 「然，友！其處」：於純色蘊處，「悉無有受」。「彼處[可否有『我是』？]」意即：於彼空無受處或棕櫚風扇⁵³²處，或窗櫺處，可否生起「我是」，如此之造作我⁵³³？「因是之故，阿難」：以純色蘊⁵³⁴生起後，不言⁵³⁵「我是」，因此，「以此，[見『受實非我之自我，我之自我不感受』]亦不成」之義。

◎ 三、想、行、識三蘊之一或全三蘊為自我不成立（即：「受實非我之自我，然我之自我非不感受，我之自我感受，因我之自我是受法故」不成立）

31. 又，「彼處可否有『此是我』？」意即：[若受滅時，]⁵³⁶彼等三受法⁵³⁷——三蘊中，可有一法可如是說為「此實是我」？或，彼時，由受之滅而彼三蘊與受同滅之時，是否生起「此[三

532 《中部11師子吼小經疏》：「棕櫚扇」：由棕櫚葉做成的圓形扇。（*Tālavaṇṭanti tālapattehi katamaṇḍalabījanim.*）（VRI 2.14）

533 詳見本書〈導論〉「IV、五、『我是此』（*ayam aham asmi*）與『我是』（*aham asmi*）的差別」，頁74。

534 即無有四無色蘊。

535 動詞「說」（*vadati*）的主詞是色蘊，意思是：只有色蘊生起，生起後它自己不說：「我是（即：我存在）」。

536 根據菩提長老解釋加入。

537 疏：諸受法即具有受之性質的諸法 *Vedanādhammesūti vedanādhammavantesu*。

Ettāvataṃ kiṃ kathitaṃ hoti? Vaṭṭa-kathā kathitā hoti, Bhagavā hi vaṭṭa-kathaṃ kathento katthaci avijjā-sīsena katheti, katthaci taṇhā-sīsena katheti, katthaci diṭṭhi-sīsena katheti. Tattha: ‘Purimā bhikkhave koṭi na paññāyati avijjāya; ito pubbe avijjā nāhosi, atha pacchā sambhavī⁸⁹ ti, evañc’ idaṃ bhikkhave vuccati, atha ca pana paññāyati idappaccayā avijjā’ ti: evaṃ avijjā-sīsena kathitā. ‘Purimā bhikkhave koṭi na paññāyati bhava-taṇhāya; ito pubbe bhava-taṇhā nāhosi, atha pacchā sambhavī ti, evañc’ idaṃ bhikkhave vuccati, atha ca pana paññāyati idappaccayā bhava-taṇhā’ ti: evaṃ taṇhā-sīsena kathitā. ‘Purimā bhikkhave koṭi na paññāyati bhava-diṭṭhiyā; ito pubbe bhava-diṭṭhi nāhosi, atha pacchā sambhavī ti, evañc’ idaṃ bhikkhave vuccati, atha ca pana paññāyati idappaccayā bhava-diṭṭhi’ ti: evaṃ diṭṭhi-sīsena kathitā.

89 PTS、Ce 作 sambhavī，Be 作 samabhavī。菩提長老：sambhavati（生起）的過去式，兩字皆可，samabhavī 因有擴增而加 a。

蘊之一]是我」⁵³⁸或「[三蘊]是我」⁵³⁹之義。時，阿難尊者不接受彼⁵⁴⁰，如[不接受]兔角之銳利，而言：「實不，尊師。」

至此，所論者何？所論者輪轉。世尊說輪轉，時以無明為要點⁵⁴¹而論，時以愛為要點而論，時以見為要點而論。其中，「諸比丘！雖言『諸比丘！無明之最前邊際不可知，於此之前無無明，之後始生』⁵⁴²，然『由此緣⁵⁴³[而有]無明』可被了知」：如是，是以無明為要點而論。「諸比丘！雖言『諸比丘！有愛⁵⁴⁴之最前邊際不可知，之前無有愛，之後始生』，然『由此緣[而有]有愛』可被了知」：如是，是以愛為要點而論。「諸比丘！雖言『諸比丘！有見⁵⁴⁵之最前邊際不可知，之前無有見，之後始生』，然『由此緣[而有]有見』可被了知」：如是，是以見為要點而論。

538 疏：此處的「此是我」的「此」指三蘊中其一。取三蘊之一為自我而生起的造作我（ahaṃkāra）。

539 疏：「是我」，視三蘊為一體而生起的造作我。

540 疏：彼：指「我是」之造作我的生起。由於四[無色]蘊之滅，其（「我是」之造作我）不得所依故，如兔角之銳利不存在。

541 出自《增支部10集61無明經》（Avijjāsuttaṃ）。疏：以無明為最首要因素，於其下討論（Avijjāsīsenāti avijjaṃ uttamaṅgaṃ katvā, avijjāmukhenāti attho）。

542 疏：甚至對於一切知性智（sabbaññutaññāṇa）無礙的佛，也無法說在這樣那樣的佛或轉輪王時，無明生起；無明的邊際不可得知，以不存在故。

543 疏：無明的此緣是漏等（āsavādi）。

544 出自《增支部10集62愛渴經》（Taṇhāsuttaṃ）。疏：「有愛」指成為存有結縛的愛渴（Bhavataṇhāyāti bhavasamyojanabhūtāya taṇhāya）。

545 疏：「有見」指常見（Bhavadiṭṭhiyāti sassatadiṭṭhiyā）。

Idhâpi diṭṭhi-sīseneva kathitā. Diṭṭhigatiko hi sukh’ ādi-vedanam: Attā ti gahetvā ahankāra-mamañkāra-parāmāsa-vasena sabba-bhava-yonigati-viññāna-tṭhiti-sattāvāsesu tato tato cavitvā tattha tattha upapajjanto mahāsamudde vāt’ ukkhitta-nāvā viya satataṃ samitaṃ paribbhamati, vaṭṭato sīsaṃ ukkhipituṃ yeva na sakkoti.

32. Iti Bhagavā paccayākāra-mūlhasa diṭṭhigatikassa ettakena kathāmaggena vaṭṭaṃ kathetvā idāni vivaṭṭaṃ kathento *yato kho pana Ānanda bhikkhū* ti ādim āha. Tañ ca pana vivaṭṭa-kathaṃ Bhagavā desanā-sukusalattā vissaṭṭha-kammaṭṭhānaṃ nava-kamm’ ādi-vasena vikkhittaṃ puggalaṃ anāmasitvā kārakassa satipaṭṭhāna-vihārino puggalassa vasena ārabhanto *n’ eva vedanaṃ attānaṃ samanupassati* ti ādim āha. Evarūpo hi bhikkhu yaṃ kiñci rūpaṃ atītānāgata-paccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumam vā hīnaṃ vā pañītaṃ vā, yaṃ dūre vā santike vā sabbaṃ rūpaṃ aniccato vavatthapeti, ekaṃ sammasanaṃ. Dukkhatto vavatthapeti, ekaṃ sammasanaṃ. Anattato vavatthapeti, ekaṃ sammasanaṃ⁹⁰ ti ādinā nayena vuttassa sammasana-ñāṇassa vasena sabbadhammesu pavattattā *n’ eva vedanaṃ attānaṃ samanupassati*, na aññaṃ dhammaṃ. *So evaṃ asamanupassanto na kiñci loke upādiyati* ti khandha-lok’ ādi-bhede loke rūp’ ādisu dhammesu kiñci eka-dhammam pi: Attā ti vā attaniyan ti vā, na upādiyati. *Anupādiyam na paritassati* ti anupādiyanto tañhā-diṭṭhi-māna-paritassanāya⁹¹ pi na paritassati. *Aparitassan* ti aparitassamāno. *Paccattaṃ yeva parinibbāyati* ti attanā

90 確定一切色無常、苦、非我的三句，採用 Be 標點。ekaṃ sammasanaṃ = ekaṃ sammasanaṃ hoti。

91 PTS 原作 paritassa-nāya，但不應是 paritassa 加 nāya（方式），而應為 paritassanā 的工具格（paritassanāya）。

此處⁵⁴⁶，亦是以見⁵⁴⁷為要點而論說[輪轉]。持見者執樂[受]等為「自我」，以執取的方式造作我、造作我所，於一切有⁵⁴⁸、生、趣、識住⁵⁴⁹、有情居⁵⁵⁰中，由彼彼處死歿，於彼彼處再生，如大海中為風所襲的舟船，常時不斷流轉，不能由輪轉中拔出頭來。

32. 如是，世尊以若干段落⁵⁵¹，論說昧於緣行相⁵⁵²持見者的輪轉。今，論說離輪轉⁵⁵³而說：「然，阿難！由於比丘」等。以於諸教說善巧故，世尊不針對⁵⁵⁴因修建事等棄捨業處的散亂補特伽

546 指《經》文段落 27–31。

547 疏：為闡明持見者邪見的大過失（micchādittiyā mahāsāvajjabhāvadīpaniyakathā）而論說輪轉。

548 指三有（tayo bhavā）：欲有、色有、無色有。

549 指七識住（satta viññāṇatṭhitiyo），見本《經》及《注》「七識住及二處」一節。

550 九有情居（nava-sattāvāsā）：七識住加上四禪最高天（無想處）和無色界第四天（非想非非想處），合為九種有情居住的處所。

551 kathā-magga：注釋文獻術語，字面涵義是「論說之道」，即指段落。此處指段落 27–31。

552 paccayākāra（緣之行相），注釋文獻中為 paticca-samuppāda（緣起）的同義語，詳見本書〈導論〉「II、《經》說與《注》釋中的緣起」，頁24。

553 vivattaṃ 離輪轉；vatta（輪轉）的反義字。菩提長老：接頭詞 vi-有二義：一、「離」義，例如 virāga（離貪）、離輪轉；二、有強化的作用，例如 visuddhi（全然清淨）。

554 anāmasitvā：不碰觸、不提、不針對。

va kilesa-parinibbānena parinibbāyati. Evaṃ-parinibbutassa pan' assa paccavekkhaṇā-pavatti-dassan' atthaṃ *khīṇā jāti* ti ādi vuttaṃ.

羅⁵⁵⁵，而約⁵⁵⁶住於念住行者⁵⁵⁷補特伽羅，以「不認定受為自我」等，開始論說彼離輪轉。如是之比丘，以「凡任何色，過、未、現，或內、或外，或麤、或細、或劣、或勝，或凡於遠處、或於近處⁵⁵⁸，一切色確定為無常，是一思惟；確定為苦，是一思惟；確定為非我，是一思惟」等方式，依所言之思惟智⁵⁵⁹，於一切諸法⁵⁶⁰轉起故，「不認定受為自我」、不[認定]其他[想等]法[為自我]。「彼不如是認定時，於世間無任何執取」，於[以]蘊世間等⁵⁶¹來區分的世間，不於色等諸法中，執取任何一法為「自我」或「我所」。「無執取時，無所擾動⁵⁶²」：不因愛、見、慢之擾動而執取時，彼不擾動。「無擾動時」，即無擾動之時⁵⁶³。「自證般涅槃」：以煩惱的止息⁵⁶⁴，自證般涅槃。為示如是般涅

555 puggala (人、個人)：舊譯「士夫」，音譯「補特伽羅」，數數取諸趣之義。

556 X (使用屬格) + vasena：約X而言。

557 疏：依師之教誡、正行道者之義。

558 此為色蘊存在的十一個形式，其他四蘊亦然。

559 《無礙解道1小品 53》，「思惟智」元亨寺版譯作「會得智」。

560 一切諸法中：指三生存地一切諸法，彼等是應思惟之法。
(Sabbadhammesūti sabbesu tebhūmakadhammesu. Te hi sammasanīyā.)

561 「等」：十二處、十八界。以蘊、處、界來說明的世間。

562 巴利傳統中，paritassati 皆兼有「愛渴」和「恐懼」二涵義。此處依菩提長老譯詞 agitation (擾動)，理由詳見本《經》譯，註20。

563 巴利原兩字皆為現在分詞，涵義完全相同，只是長短不同而已，中譯勉強做區分。

564 nibbāna 字面涵義是火的止熄，parinibbāyati 般涅槃、圓寂，經中有时用來指稱佛陀或阿羅漢之死後入滅，但更多時候用來指稱未入滅前，即生前，由煩惱的止息而證涅槃一事。其名詞 parinibbāna (音譯般涅槃，意譯圓寂)，注釋文獻區分為兩種：一、kilesaparinibbāna (煩惱的完全止息、寂滅)，即經中所說的

Iti sā diṭṭhī ti⁹² yā tathā vimuttassa arahato diṭṭhi sā evaṃ-diṭṭhi; *iti' ssa diṭṭhī* ti pi pāṭho yo tathā vimutto arahā, evaṃ assa diṭṭhī ti attho. *Tad akallan* ti taṃ na yuttaṃ. Kasmā? Evaṃ hi sati: Arahā na kiñci jānātī ti, vuttaṃ bhaveyya, evaṃ ñatvā vimuttañ ca arahantaṃ: Na kiñci jānātī ti, vuttaṃ na yuttaṃ. Ten' eva catunnam pi nayānaṃ avasāne *taṃ kissa hetū* ti ādim āha. Tattha *yāvatā adhivacanan* ti yattako adhivacana-saṅkhāto vohāro atthi. *Yāvatā adhivacanapatho* ti yattako adhivacanassa patho, khandhā āyatanāni dhātuyo vā atthi, esa nayo sabbattha. *Paññāvacaran* ti paññāya avacaritabbam khandha-pañcakam. *Tad abhiññā* ti taṃ abhijānitvā.

33. Ettakena Bhagavatā kiṃ dassitaṃ? Tant' ākulaka-padass' eva anusandhi dassito.

92 PTS、Be 和 Ce 皆同，然原經文無此詞，只有此句後面所說的另一讀法：*iti' ssa diṭṭhī*。

槃者省察[智]之轉起，言「出生已盡」等。

「如是，彼見」⁵⁶⁵：如是解脫阿羅漢之彼見，是如是見；亦[作另一]讀法：「如是為其見」，意即如是解脫之阿羅漢，如是為其見。「此非恰當」：彼非正確。何以故？既如此⁵⁶⁶，會成為言「阿羅漢無所知」。然，言如是知已⁵⁶⁷而解脫的阿羅漢無所知，不正確。因此，於[如來死後有無等]四定式[句]末，說：「何以故？」等。其中，「凡增語所及」：盡稱為「增語」所及的言說⁵⁶⁸。「凡增語路所及」：盡「增語路」所及，或諸蘊、處、界[所及]。此[詮釋]方式[適用於]一切處⁵⁶⁹。「智慧行境」：五蘊為慧所應行界。「證知彼已」：自證知彼⁵⁷⁰已。

33. 至此，世尊所示者何？所示者，即承接纏結織線句之[教說]⁵⁷¹。

有餘依涅槃（sa-upādisesa-nibbānadhātu），五蘊雖存，但煩惱已斷。二、khandhaparinihbāna（五蘊的完全止息、寂滅），是為無餘依涅槃（anupādisesa-nibbānadhātu）。此處指第一種。參見 *The Connected Discourses of the Buddha*，頁49–50。

565 第一種讀法（如是，彼見），引文原經文無，而只有第二種讀法（如是為其見）。但三版本注文皆有二種讀法的解釋。

566 即：阿羅漢不見如來死後有無等。

567 指知凡增語所及乃至智慧行境。

568 疏：言說（vohāra）：包括有情、女人、男人等，蘊處等、受想等，都應是言說，但約言說生起之處而簡說為蘊、處、界等。

569 即：言語及言語路、施設及施設路。

570 「彼」指：「凡增語所及，凡增語路所及，凡言語所及，凡言語路所及，凡施設所及，凡施設路所及，凡智慧所及，凡智慧行境所及，凡輪轉轉起所及。」為心已解脫的比丘所親證。

571 菩提長老：意指此章節所開示的，是心已解脫的比丘如何解開纏

VI Sattaviññāṇaṭṭhitivaṇṇanā

Idāni yo so na paññapeṭi ti vutto so yasmā gacchanto gacchanto ubhato-bhāga-vimutto nāma hoti, yo ca na samanupassatī ti vutto so yasmā gacchanto gacchanto paññā-vimutto nāma hoti, tasmā tesam heṭṭhā vuttānaṃ dvinnaṃ bhikkhūnaṃ niggamanaṃ ca nāmaṃ ca dassetuṃ *satta kho imā Ānanda viññāṇa-ṭṭhitiyo* ti ādim āha. Tattha *sattā* ti paṭisandhivasena vuttā, ārammaṇa-vasena Saṅgīti-sutte catasso āgamissanti. Viññāṇaṃ tiṭṭhati etthā ti *viññāṇa-ṭṭhiti*, viññāṇa-paṭiṭṭhānass’ etaṃ adhivacanaṃ.

VI、七識住[及二處]注

今，[上]述彼不施設者，由於行而又行⁵⁷²時，成所謂俱分解脫者；彼「不認定[自我]者」，由於行而又行時，成所謂慧解脫者，因之，言：「阿難！有此七識住」等，以顯示上述⁵⁷³兩類⁵⁷⁴比丘之結果⁵⁷⁵與名稱⁵⁷⁶。其中，「七」：[識住]依結生⁵⁷⁷說[為

結、成團之線球。

- 572 **疏**：「行而又行」：先善住立於奢摩他行道（samathapaṭipattiyam suppatitṭhito hutvā），然後以觀行進（vipassanāgamanena），及以[四出世間]道（maggagamanena）行進，是謂「俱分解脫（或俱解脫）」（ubhato-bhāga-vimutta）。以觀為乘（vipassanāyānikoti katvā），不見任何為自我者，是慧解脫。關於俱解脫和慧解脫，詳見《相應部12因緣相應70須尸摩經》（Susimasuttam）、《中部70枳吒山邑經》（Kīṭāgirisuttam）及本書〈導論〉「V、上座部所主張的兩類阿羅漢」，頁81。
- 573 和漢語觀念相反，巴利語 hetṭhā（以下）表示以上所說，uddha（以上）表示以下所說。
- 574 指前面所說「不施設自我」和「以受而言，不認定三種情況為自我」的兩類凡夫比丘（pūthujanabhikkhūnaṃ）。
- 575 **Nigamananti nissaraṇaṃ**（「結果」：出離）。
- 576 即其慧解脫或俱分解脫之名稱。
- 577 **疏**：約有種種身、種種想有情的結生[識]而說七識住，因為種種眾生類中的種種身和種種想，係由繫屬彼眾生類中的結生識以及投生於彼處的業而生。

Dve ca āyatanāni ti dve nivāsa-tṭhānāni, nivāsa-tṭhānañ hi: Idh' āyatanan ti, adhippetam. Ten' eva vakkhati: *asañña-satt' āyatanam n' eva-saññā-nāsaññ' āyatanam eva dutiyan* ti. Kasmā pan' etaṃ sabbaṃ gahitan ti? Vaṭṭa-pariyādān' atthaṃ; vaṭṭam hi na suddha-viññāṇa-tṭhiti-vasena vā suddh' āyatana-vasena vā pariyādānaṃ gacchati, bhava-yoni-gati-satt' āvāsa-vasena pana gacchati, tasmā sabbaṃ etaṃ gahitaṃ.

七]；依所緣⁵⁷⁸說為四⁵⁷⁹，[如]《等誦經》⁵⁸⁰中所傳⁵⁸¹。識於此住，[謂]「識住」，此為識立足處⁵⁸²的同義語。

「及二處」：二居住處，「處」在此實意指居住處，因此，將說「無想有情⁵⁸³處及第二之非想非非想處」。然而，為何此⁵⁸⁴[九有情居]涵攝一切？為了窮盡⁵⁸⁵輪轉際，僅約[七]識住、或[僅約][二]處，不能窮盡輪轉際，然約有、生、趣⁵⁸⁶[九]有情居⁵⁸⁷則能窮盡，因此，此⁵⁸⁸涵攝了一切。

578 菩提長老：此處的所緣應作「依處、支持」解，即其他四蘊。

579 菩提長老：意即，關於識住，經中有說為「七識住」者，如本《經》，根據識在不同的生存地結生生起而區分；也有說為「四識住」者，如《相應部》諸經以及《長部33等誦經》（Saṅgītisuttam），根據識的依處——其他四蘊——而說。

580 《長部》第33經。

581 菩提長老：巴利原文用未來式（āgamissanti），可能因為《經》為《長部》第15經，而《等誦經》為第33經。

582 「識住」：識的立足處。**疏**：現在結生識的立足之因，在五蘊有的存有，是色、受、想、行四蘊；在四蘊有的存有，是受、想、行三蘊。

583 菩提長老：由於業，生為無想的有情，只有色法，沒有受、想、行、識的名法，不造新業，經長久的時間，生為無想有情的業盡之後，從無想天死歿，依生於無想天之前所造的業而投生。

584 指七識住和二居處。

585 **疏**：即：包括無餘（Pariyādānaṃ anavasesaggahaṇaṃ）。

586 有、生、趣：依序見本《注》譯，註548、231、232。

587 七種識住即七個有情居，加上無想有情處和非想非非想處二處，即為九有情居，是有情輪轉的全部範圍。

588 此：七識住和二居處。

Idāni anukkamena tam atthaṃ vibhajanto *katamā sattā* ti ādim āha.

Tattha *seyyathā pī* ti nidassan’ atthe nipāto, yathā manussā ti attho. Aparimāṇesu hi cakkavāḷesu aparimāṇānaṃ manussānaṃ vaṇṇa-saṅghān’ ādi-vasena dve pi eka-sadisā n’ atthi. Ye pi hi katthaci yamaka-bhātaro vaṇṇena vā saṅghānena vā eka-sadisā honti, tesam pi ālokita-vilokita-kathita-hasita-gamana-ṭhān’ ādīhi viseso hoti yeva, tasmā *nānatta-kāyā* ti vuttā. Paṭisandhi-saññā pana nesam ti-hetukā, pi dvi-hetukā pi ahetukā pi honti, tasmā *nānatta-saññīno* ti vuttā.

◎ 七識住

今，言「何等為七」等，次第分別彼義。

◎ 第一識住：人、一類天、一類墮者——身種種，想種種

其處，「即如」為不變化詞⁵⁸⁹，舉例之義，如「人」。於無量輪圍世界⁵⁹⁰無量人中，約容貌身形等言，無二人同。即便某處雙生兄弟或容貌或身形同，然其顧盼談笑、行立等殊異，故言「身種種」。而彼等之⁵⁹¹結生想⁵⁹²，亦有三因、二因、無因⁵⁹³，故言「想種種」。

589 指巴利原字語詞。

590 cakkavāḷesu，直譯：於諸鐵圍山中。

591 非指雙生兄弟，而指「人」。疏：Nesanti manussānaṃ。

592 菩提長老：上座部阿毗達摩說結生心或結生識，注釋書根據其體系詮釋經文的「種種想」為結生想，認為種種想就是結生心或結生識。不過，由於此種說法並不見於經說，是否就是「種種想」的原始涵義，有待商榷。而「種種想」一詞，也不見於其他經中。因此，菩提長老認為，若以初禪眾生是一類想而言，種種想或許應理解為種種所緣。羅慶龍：或許有如非想非非想處的想，想有時被用來代表識或整個名法。

593 羅慶龍：結生想（結生識）是果報識，有三因、二因或無因。果報識不會造業，不好的因（即貪、瞋、癡）一定會造業，所以不論何種結生心都不會有不好的因。不善果報心是不善心引生的果報，因此也不可能有無貪、無瞋、無癡三無記因，所以不善果報心一定是無因。善果報心是由含無貪、無瞋、無癡等二因或三因有因善心所引生的果報，所以除了無因的善果報心外，還會有含無貪、無瞋、無癡之二因或三因無記因的有因善果報心。

Ekacce ca devā ti cha kāmâvacara-devā. Tesu hi kesañci kāyo nīlo hoti, kesañci pītak’ ādi-vaṇṇo, saññā pana nesaṃ dvi-hetukā pi ti-hetukā pi honti ahetukā n’ atthi.

Ekacce ca vinipātikā ti catu-apāya-vinimuttā Uttaramātā yakkhinī, Piyaṅkaramātā, Phussamittā⁹³, Dhammaguttā⁹⁴ ti: evam-ādikā aññe ca vemānikā petā. Etesaṃ hi pīta-odāta-kāḷa-maṅgura-cchavi-sāma-vaṇṇ’ ādivasena c’ eva kisa-thūla-rassa-dīgha-vasena ca kāyo nānā hoti manussānaṃ viya, dvi-hetuka-ti-hetuka-ahetuka-vasena saññā pi. Te pana devā viya na mahesakkhā, kapaṇa-manussā viya appesakkhā dullabha-ghāsa-cchādanā dukkha-pīḷitā viharanti. Ekacce kāḷa-pakkhe dukkhitā, juṅha-pakkhe sukhitā honti, tasmā sukha-samussayato vinipatitattā *vinipātikā* ti vuttā. Ye pan’ ettha ti-hetukā tesam dhammābhisamayo pi hoti. Piyaṅkaramātā hi yakkhinī paccūsa-samaye Anuruddhattherassa dhammaṃ sajjhāyato sutvā:

93 PTS 作 Punabbasumittā，此處採用 Be 及《清淨道論》讀法（VRI 2. 11）。

94 雖然 PTS 和 Ce 皆作 Dhammagottā（法姓），但此處採用 Be 讀法：（Dhammaguttā 法護），因為夜叉在經中多有說為護法者。

「一類天」：指六欲界天人⁵⁹⁴，彼等中，一些身藍，一些身黃；彼等之[結生]⁵⁹⁵想有三因，亦有二因，然無無因⁵⁹⁶者。

「及一類墮者」⁵⁹⁷，離四惡趣⁵⁹⁸之夜叉女鬱多羅母、愛作母、鬼宿友、法護，如是等及其他有宮殿之鬼，彼等之身，依黃、白、黑、金黃⁵⁹⁹、黑褐膚色等及依胖瘦高矮言，有種種，如人之[身種種]一般；想⁶⁰⁰依三因、二因、無因，亦[有種種]。然，彼等不似天有大力，而似貧陋之人，寡能少力，難得衣食，苦迫而住。一類於黑分⁶⁰¹時苦，白分時樂，因從樂積集⁶⁰²墮落故，說為「墮者」。然，在此，彼等三因者，亦能有法現觀。夜叉女愛作母，於黎明時分，聞阿那律長老誦法[，對其子愛作

594 不是色界天人或無色界天人。

595 種種想和結生想。

596 欲界天人的結生識不會無因，只有某些人類或惡趣眾生才是無因生。

597 此處元亨寺版誤譯「一類墮地獄者」，墮地獄者是種種身、一種想。

598 此等有宮殿之鬼，能證初果，因此，注文認為此類的鬼不屬於四惡趣。

599 菩提長老：或說近粉紅色。

600 結生想。

601 Kāla-pakkha 黑分（不是沒有月亮的那半個月，而是由滿月後的那半月），junhā-pakkha 白分（由新月至滿月的那半月）。

602 vinipātikā 通常指地獄、惡鬼、畜生，有時包括阿修羅的四惡趣，但此處，注文解釋為意指不屬於四惡趣的鬼，**疏**認為他們具天性（devabhāva），但無天的富樂成就，有從樂之積集墮落（vinipāto）之事；或，另一解釋是：離（vi-）降至（nipāto）諸惡趣，因此，是「離降至[諸惡趣墮]者」。

‘Mā saddaṃ karī,⁹⁵

Piyaṅkara, bhikkhu dhammapadāni bhāsati,

Api ca dhammapadaṃ vijāniya paṭipajjema hitāya no siyā.

Pāṇesu ca saññyamāmase

sampajāna-musā na bhaṇāmase.

Sikkhema susīlyam attano, api muccema pisāca-yoniyā’ ti.

Evam puttakaṃ saññāpetvā taṃ divasaṃ sot’āpatti-phalaṃ pattā.

Uttaramātā pana Bhagavato dhammaṃ sutvā va sot’āpannā jātā.

Brahmakāyikā ti Brahma-pārisajja-Brahma-purohita-Mahābrahmāno.
Paṭhamābhiniḅbattā ti te sabbe pi paṭhamena jhānena abhiniḅbattā, tesu
Brahma-pārisajjā pana parittena abhiniḅbattā, tesam kappassa tatiyo bhāgo
āyu-ppamāṇaṃ; Brahma-purohitā majjhimena, tesam upaḍḍhakappo āyu-
ppamāṇaṃ, kāyo ca nesam vipphārikataro ca hoti; Mahābrahmāno paṇītena,
tesam kappo āyu-ppamāṇaṃ, kāyo pana tesam ativipphāriko va hoti. Iti
te kāyassa nānattā paṭhama-jjhāna-vasena saññāya ekattā *nānatta-kāyā*
ekatta-saññīno ti veditabbā.

95 Ce 同 PTS, Be 作 saddamakari, 三版本皆可, karoti 的 Aorist 可作 kari/ karī /akari/akarī。

言]：

愛作！切莫作音聲！比丘誦說諸法句⁶⁰³；
 了知法句而踐行，可爲我等之利益。
 於諸生命應自制⁶⁰⁴，不應明知說妄語；
 應自修學善戒德，或能解脫於鬼胎。

如是勸說[其]子已，[愛作母]那日得須陀洹果⁶⁰⁵。又，鬱多羅母，聞世尊法已，即成⁶⁰⁶須陀洹。

◎ 第二識住：初禪梵眾天、梵輔天、大梵天以及四惡趣眾生——身種種，想一性

「梵身⁶⁰⁷」：指梵眾、梵輔、大梵。「初[禪]生」：彼等皆

603 疏：指念住等法。

604 意即不傷害眾生性命。

605 《相應部10夜叉相應6 [夜叉童子]愛作經》(Piyāṅkarasuttaṃ)。

606 -jāta 有「已生、類、成為」三種涵義，此處是「成為」。此處是言下成須陀洹。

607 由於 kāya 有「身」和「聚集」二義，因此，疏解釋 brahmakāyikā 為：具有梵天之身體，由初禪而生天；或，成為梵天眾中[之一]。(Brahmakāye paṭhamajjhānanibbatte brahmasamūhe, brahmanikāye vā bhavāti brahmakāyikā.)

Yathā ca te, evaṃ catūsu apāyesu sattā, nirayesu hi kesañci gāvutaṃ kesañci aḍḍha-yojanaṃ kesañci yojanaṃ attabhāvo hoti, Devadattassa pana yojana-satiko jāto. Tiracchānesu pi keci khuddakā keci mahantā; pettivisayesu pi keci saṭṭhi-hatthā keci sattati-hatthā keci asīti-hatthā honti; keci suvaṇṇā keci dubbaṇṇā honti. Tathā Kālakaṅjikā asurā. Api c’ ettha Dīgha-piṭṭhika-petā nāma saṭṭhi-yojanikā pi honti; saññā pana sabbesam pi akusala-vipākahetukā va hoti.⁹⁶ Iti āpāyikā pi nānatta-kāyā ekatta-saññino tv’ eva saṅkhaṃ⁹⁷ gacchanti.

96 採用 PTS、Ce 讀法；Be 作 honti。

97 Be 作 saṅkhyam，受梵文影響但涵義相同。

以初禪生。其中，梵眾因少量⁶⁰⁸ [初禪] 而生，其壽量三分之一⁶⁰⁹ 劫。梵輔因中等 [初禪而生]，其壽量半劫，其身較廣。大梵因勝妙 [初禪而生]⁶¹⁰，其壽量一劫，其身極廣。如是，彼等身種種故，約初禪而想一性⁶¹¹ 故，應知為「身種種，想一性」。

如彼等⁶¹²，四惡趣有情亦如是⁶¹³。以於諸地獄中，一些身⁶¹⁴ 長一牛呼⁶¹⁵，一些半由旬，一些一由旬；而提婆達多 [身] 成百由旬⁶¹⁶。畜生中亦然，一些 [身] 小，一些 [身] 大；諸鬼界中亦然，一些六十手肘距、一些七十手肘距、一些八十手肘距；一些貌美、一些醜陋；卡拉堪幾卡⁶¹⁷ 阿修羅亦如是，然在此所謂長背鬼甚至七十由旬。一切 [惡趣有情] 之 [結生] 想即為無因不善果報

608 根據疏，「少量」指劣，應知其劣性指欲等（菩提長老：指欲勤心觀四神足）之劣下，或剛剛證得 [初禪] 的程度。修習在劣勝之中間故，是為「中等」，或初禪雖已得，但未善修習故。

「勝」：欲等卓越、已善修習、有精勤。

609 疏：指阿僧祇劫。一阿僧祇劫即一中劫。四中劫合為一大劫。形容初禪諸天壽元的劫指中劫，二禪以上的指大劫。詳見《阿毗達摩概要精解》〈第五章〉，節十四。

610 初禪少量、中等、勝妙即指初禪下品、中品、上品。

611 根據疏，因 [結生想] 三因故，想為同一自性，就相應諸法而言，沒有不同。羅慶龍：色界以上結生心，一定都是智相應的三因，既是同一種果報心，其自性、相應諸法（即心所）自然沒有不同。

612 指梵眾、梵輔、大梵。

613 菩提長老：此段所說，不見於經說。

614 菩提長老：attabhāva 較常見的使用指「個我」，但此處指「身體」。

615 牛呼，音譯伽浮他，長度單位，四分之一由旬，約二哩長。

616 約八百哩。

617 意譯：黑（kāla）酸粥（kañjikā）。

Ābhassarā ti daṇḍa-ukkāya acci viya etesaṃ sarīrato ābhā chijjivā chijjivā patantī viya sarati vissarati ti ābha-ssarā, tesu pañcaka-naye⁹⁸ dutiya-tatiya-jjhāna-dvayaṃ parittaṃ bhāvetvā upapannā Paritt' ābhā nāma honti, tesam dve kappā āyu-ppamāṇaṃ. Majjhimam bhāvetvā upapannā Appamāṇ' ābhā nāma honti, tesam cattāro kappā āyu-ppamāṇaṃ. Paṇītaṃ bhāvetvā upapannā Ābhassarā nāma honti, tesam aṭṭha kappā āyu-ppamāṇaṃ. Idha pana ukkaṭṭha-pariccheda-vasena sabbe pi te gahitā, sabbesaṃ hi tesam kāyo eka-vipphāro va hoti, saññā pana avitakka-vicāra-mattā vā avitakka-avicārā vā ti nānā.

98 Be、Ce 作 pañcakanayena，約論教法五[禪]。

[心]。如是，諸惡趣者亦歸為身種種，想一性。

◎ 第三識住⁶¹⁸：論教法五禪之二、三禪中的少光天人、無量光天人、流光天人——身一性，想種種

「流光」⁶¹⁹：由彼等身出之光，如火把之燄，閃爍明滅宛如落下⁶²⁰般流瀉散去，即為「流光」義。其中，少量修習於[論教法]五[禪]方式⁶²¹中二、三禪二者⁶²²而投生者，謂少光，彼等壽量二[大]⁶²³劫；中等修習而投生者，謂無量光，彼等壽量四[大]劫；勝妙修習而投生者，謂流光，彼壽量八[大]劫。在此，雖約卓越部分言，然亦涵蓋彼等一切⁶²⁴，以彼等全部，其身[光]皆同

618 第三識住以下至二處，可參考《阿毗達摩概要精解》〈第五章〉，節十三、節卅一助讀說明，和表5-1。

619 巴利 sarā 可由梵文 sara（流）和 svara（音聲）兩字轉來，漢傳採 svara 而譯為光音天（經說第二禪天最上位），巴利傳統採 sara 之義。Ābhassarā、Parittābhā、Appamāṇābhā、Subhakiṇṇā 等都是複數，指各層天的天人，如果使用單數，才指某一層天。

620 patantī：陰性現在分詞，由動詞 patati（落下）而來，修飾 abhā（光）。

621 《注》文根據論教法分色界禪為五禪，以之解經，和經教法的四色界禪不同。然而，的確有經典提及：有尋有伺、無尋有伺、無尋無伺三種定，見《中部128隨煩惱經》（Upakkilesasuttam）。因此，早期的阿毗達摩，例如《法集論》中，兩系統並列，對同一段落總是先以經說的四色禪、再以論說的五色禪架構解釋。後來概說阿毗達摩的著作中，例如《阿毗達摩概要精解》，則僅以五色禪來詮釋經文。《清淨道論》大部分採經說四色禪的系統，偶而採四色禪和五色禪並列的方式解釋，讀者可根據上下文脈判斷。

622 論說第二、三禪即經說第二禪。

623 根據疏加入。

624 換言之，注師認為，雖然本《經》中只提到第二禪流光天人，實際上也包括少光天人和無量光天人。

*Subhakiṇṇā*⁹⁹ ti subhena okiṇṇā vikiṇṇā, subhena sarīra-ppabhā-vaṇṇena eka-ghanā ti attho. Etesaṃ hi na Ābhassarānaṃ viya chijjivā chijjivā pabhā gacchati, pañcaka-naye pana paritta-majjhima-paṇītassa catuttha-jjhānassa vasena soḷasa-dvattiṃsa-catusatṭhi-kapp’ āyukā Parittasubhā Appamāṇasubhā Subhakiṇṇā¹⁰⁰ nāma hutvā nibbattanti. Iti sabbe pi te *ekatta-kāyā c’* eva catuttha-jjhāna-saññāya *ekatta-saññā* cā ti veditabbā.

Vehapphalā pi catuttha-viññāṇa-ṭṭhitim eva bhajanti;

99 根據 PTS 和 BJT ; Ce 作 “Subhakiṇṇā” ti ; Be : Subhakiṇṇā °

100 Ce : Parittasubha Appamāṇasubha Subhakiṇṇā ; Be : Parittasubha-appamāṇasubhasubhakiṇṇā °

一遍滿[而說爲身一性]⁶²⁵，想⁶²⁶則爲「無尋唯伺或無尋無伺」之種種。

◎ 第四識住：論教法第四禪之少淨天人、無量淨天人、遍淨天人——身一性，想一性

「遍淨[天人]⁶²⁷」，以淨美、散布、遍布⁶²⁸之淨美身光色，[成]一團[光輝]之義，不似諸流光天人之光，彼等之[光]不閃爍[而]成[一團]光輝。約[論教法]五禪方式，依少小、中等、殊勝第四禪，成壽命十六、三十二、六十四[大]劫之少淨天人、無量淨天人、遍淨天人而投生。如此，應知彼等皆「身一性」，及依[論教法]第四禪[結生]想而爲「想一性」。

◎ 廣果天人亦屬第四識住

廣果天人⁶²⁹亦屬第四識住。

625 菩提長老：身同一遍滿指所發出的身光等長。

626 結生想。

627 字面涵義是淨輝天人。

628 okiṇṇā = o (= ava-下) + kiṇṇā 散；vikiṇṇā = vi 分 + kiṇṇā 散。

629 Vehapphala 單數，指廣果天，只有一層；Vehapphalā 複數，指廣果天天人，於論教法中第五禪得自在而投生廣果天，成為廣果天天人。

asañña-sattā viññāṇābhāvā ettha saṅgahaṃ na gacchanti, sattāvāsesu gacchanti.

Suddhāvāsā vivaṭṭa-pakkhe t̥hitā na sabba-kālikā kappa-sata-sahassam pi asaṅkheyyam pi Buddha-suññe loke na uppajjanti, soḷasa-kappa-sahass’ abbhantare Buddhesu uppajjantesu yeva uppajjanti, dhamma-cakka-ppavattassa¹⁰¹ Bhagavato khandhavāra-t̥ṭhāna-sadisā honti, tasmā n’ eva viññāṇa-t̥ṭhitim na sattāvāsaṃ bhajanti. Mahāsīvatthero pana: ‘Na kho pana so Sāriputta sattāvāso sulabharūpo yo mayā anāvuttha-pubbo iminā dīghena addhunā aññatra Suddhāvāsehi devehī ti, iminā suttena Suddhāvāsā pi catuttha-viññāṇa-t̥ṭhitim catuttha-sattāvāsaṃ yeva bhajantī’ ti vadati, taṃ appaṭibāhiyattā suttassa anuññātaṃ.

101 PTS、Be、Ce 均作 dhamma-cakka-ppavattassa（法輪已轉的），但菩提長老認為 dhammacakkappavattissa bhagavato（法輪之轉者世尊的）讀法較佳。pavattissa 為 pavattin（轉者）的單數所有格。此一讀法見於《增支部》注釋書《滿足希求》（Manorathapūraṇī）（VRI 3.167）以及《律藏》疏（Vinaya-tīkā）即《心義燈疏》（Sāratthadīpanī-tīkā）（VRI 1.216）。

◎ 二處之一：無想有情

無想有情，以識無存故，在此不攝⁶³⁰而歸有情居中⁶³¹。

◎ 淨居天

淨居[天]⁶³²，屬⁶³³離輪轉⁶³⁴區，非一切時[存在]⁶³⁵，不生起於空無佛之世，甚至[經]十萬[劫]或[一]阿僧祇劫；只生起於佛已出[世之]一萬六千劫⁶³⁶期間，有如法輪轉者世尊之營地般⁶³⁷，因此，不歸類於識住，亦不歸類於有情居。然，大吉祥長老⁶³⁸

630 Etthāti viññāṇaṭṭhitiyaṃ。「在此」：於識住中。

631 另一不歸類於識住，但歸類於有情居的，是非想非非想處天。

632 五淨居天：根據《中部41薩羅村婆羅門經》（Sāleyyakasuttam），無煩天（avihā）、無熱天、善見天、善現天、色究竟天。五淨居天和無想天在經教法中歸為第四禪天，於論教法中，歸於第五禪。

633 直譯：立於，涵義為「屬於」。

634 淨居天尚在三界內，但因其處眾生即將離輪轉，約不再輪轉而言離輪轉 Vivatṭapakkhe ṭhitā napunarāvattanato。

635 根據《注》文，「非一切時」一詞，應指淨居天非一切時存在。根據疏，似乎指淨居天人非一切時存在，淨居天無天人住於其處：「一萬六千劫後，已生淨居諸梵天人般涅槃故，於空無佛之世，其處無[再]有其他[淨居天人]生起，彼處空，故淨居天人是非一切時[有]的。」（Soḷasakappasahassaccayena uppannānaṃ suddhāvāsabrahmānaṃ parinibbāyanato, aññesañca tattha anuppajjanato buddhasuññe loke suññaṃ taṃ ṭhānaṃ hoti, tasmā suddhāvāsā na sabbakālikā.）

636 換言之，佛滅度後，佛法尚存，因此，尚有不還果生於淨居天，淨居天因之繼續存在一萬六千劫。

637 khandhāvāraṭṭhānasadisā honti suddhāvāsabhūmiyo「如營地般」：[指]淨居諸地。

638 菩提長老：大吉祥長老是早於覺音之前的古諸注釋師之一。

Sabbaso *rūpa-saññānan* ti ādīnaṃ attho Visuddhimagge vutto.

言：「[經⁶³⁹言：]『舍利弗！於此長道⁶⁴⁰中，不易得往昔未曾為我所住之有情居，除淨居天⁶⁴¹外。』依此經，淨居[天]亦歸類第四識住，即第四有情居⁶⁴²。」以經之無可駁斥性而認可⁶⁴³於彼⁶⁴⁴。

◎ 第五識住：空無邊處之有情；第六識住：識無邊處之有情；第七識住：無所有處之有情

「[由]色想之全然[超越]」等[其餘三識住]之涵義，已說於《清淨道論》中⁶⁴⁵。

639 《中部12 師子吼大經》(Mahāsīhanādasuttam)：「有沙門、婆羅門如是言、如是見：『依居處有清淨』。然，舍利弗！於此[輪迴]長道中，不易得往昔未曾為我所居之有情居，除淨居天外」。(Santi kho pana, sārīputta, eke samaṇabrāhmaṇā evaṃvādino evaṃdiṭṭhino— ‘āvāseṇa suddhī’ ti. Na kho pana so, sārīputta, āvāso sulabharūpo yo mayā anāvutṭhapubbo iminā dīghena addhunā, aññatra suddhāvāsehi devehi. Suddhāvāse cāhaṃ, sārīputta, deve āvaseyyaṃ, nayimaṃ lokam punarāgaccheyyaṃ.) 根據此經，則淨居天是有情居之一。菩提長老：三果聖者方生淨居天，但佛陀往昔不曾證得三果。

640 「於此長道中」，指於輪迴長道中，巴利慣用工具格 iminā dīghena addhunā。

641 菩提長老：淨居天只有三果聖人居住，不過，三果聖人未必定生淨居天，可生色界或無色界，但必不生欲界。

642 七識住中第四識住，即九有情居之第四有情居。

643 覺音論師的結論。

644 指大吉祥長老的想法。

645 詳見《清淨道論》〈10 說無色品〉。

N' evasaññā-nāsaññ' āyatanam pana yath' eva saññāya, evaṃ viññāṇassāpi sukhumattā n' eva viññāṇam nāviññāṇam, tasmā viññāṇa-ttḥitīsu avatvā āyatanesu vuttam.

34. *Tatrā* ti tāsū viññāṇa-ttḥitīsu. *Tañ ca pajānāti* ti tañ ca viññāṇa-ttḥitīm pajānāti. *Tassā ca samudayan* ti: Avijjā-samudayā rūpa-samudayo ti, ādinā nayena tassā samudayañ ca pajānāti. *Tassā ca atthagaman* ti: Avijjā-nirodhā rūpa-nirodho ti, ādinā nayena tassā atthagamañ ca pajānāti. *Assādan* ti: Yaṃ rūpaṃ paṭicca...pe... yaṃ viññāṇam paṭicca uppajjati sukhaṃ somanassaṃ, ayaṃ viññāṇassa assādo ti, evaṃ tassā assādañ ca pajānāti. *Ādinavan* ti: Yaṃ rūpaṃ...pe... yaṃ viññāṇam aniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāma-dhammaṃ, ayaṃ viññāṇassa ādinavo ti, evaṃ tassā ādinavañ ca pajānāti. *Nissaraṇan* ti: Yo rūpasmim...pe... yo viññāṇe chanda-rāga-vinayo, chanda-rāga-ppahānaṃ, idaṃ viññāṇassa nissaraṇan ti, evaṃ tassā nissaraṇaṃ ca pajānāti. *Kallaṃ nu tenā* ti: Yuttaṃ nu tena bhikkhunā taṃ viññāṇa-ttḥitīm taṃhā-māna-ditṭhīnaṃ vasena: Ahan ti vā maman ti vā, abhinanditun? ti: eten' upāyena sabbattha attho veditabbo. Yattha pana rūpaṃ n' atthi, tattha catunnaṃ khandhānaṃ vasena, yattha viññāṇam n' atthi, tattha ekassa khandhassa vasena samuday' ādayo veditabbā. Āhāra-samudayā āhāra-nirodhā ti: idaṃ c' ettha padaṃ na¹⁰² yojetabbam.

102 PTS 和 Ce 作不適用 (na yojetabbam) , Be 作適用 (yojetabbam) 。此處採用 PTS 和 Ce 讀法，因疏也說：由於色於其處[僅]是業生的緣故，依食而詮釋，並不適用。(Etthāti ca tameva sandhāya

◎ 二處之二：非想非非想處

「非想非非想處」，正如想之[微細]，如是，亦以識之微細⁶⁴⁶故，而為非識非非識。因此，未於識住中說，而於[二]處中說。

◎ 了知七識住及二處的集、滅、味、患、離，由無執取，成五種慧解脫阿羅漢

34. 「其中」：於彼等識住中。「了知彼」：了知彼識住⁶⁴⁷。
「彼之集起」：並以「由無明集而色集」⁶⁴⁸等方式，了知彼之集

646 **疏**：「由於微細故」：由於已到達殘餘的諸行微細的狀態。（*Sukhumattāti saṅkhārāvasesasukhumabhāvappattattā.*）由於清晰的識之作用不存在，是「非識」，由於不是完全非識，是「非非識」，因此，不說於具有充滿識作用的識住之中。（*Paribhāṅgaviññāṇakiccābhāvato neva viññāṇaṃ, sabbaso aviññāṇaṃ na hotīti nāviññāṇaṃ, tasmā paripphuṭaviññāṇakiccavantisu viññāṇaṭṭhitisu avatvā.*）

647 指第一識住，以下彼之集起、滅沒、樂味、過患、出離，彼為其所歡喜的彼都指第一識住。

648 《無礙解道》〈1大品5生滅智品〉（*Udayabbayañāṇaniddeso*）（*VRI 0.49*）提及由無明集而色集，由愛集而色集，由業集而色集，由食集而色集……「又見成相（按：成相是生）而見色蘊生，見色蘊之生者而見此五相」；由無明集而受想行集，由愛集而受想行集，由業集而受想行集，由觸集而受想行集；由無明集而識集，由愛集而識集，由業集而識集，由名色集而識集。所以五蘊的集起，各有四緣，前三者相同，第四種各異。《清淨道論》〈20說道非道智見清淨品〉亦有提及，底本頁碼631。

vuttaṃ. Tattha hi rūpassa kammasamuṭṭhānattā āhārasena yojanā na sambhavati.)

起⁶⁴⁹。「彼之滅沒」：以「由無明滅而色滅」⁶⁵⁰等方式，了知彼之滅沒。「樂味」：「凡依於色……中略……凡依於識，樂、喜生者，此為識之樂味」⁶⁵¹，如是了知彼之樂味。「過患」：「凡色……中略……凡識，無常、苦、變易法，此乃識之過患」⁶⁵²，如是了知彼之過患。「出離」：「凡於色……中略……於識，去除欲貪，捨斷欲貪，此乃識之出離」⁶⁵³，如是了知彼之出離。「為其[所歡喜]，恰當否？」其比丘，以愛、慢、見之方式，歡喜彼識住為「我」或「我所」⁶⁵⁴，是否適當？應以此[詮釋]方法，了知一切處⁶⁵⁵之涵義。然，無有色之處⁶⁵⁶，其處應依四蘊知

649 了知第一識住的二十五種集起。（*Tassā samudayañcāti tassā paṭhamāya viññāṇaṭṭhitiyā pañcavīsatividham samudayañca pajānāti*）五蘊各有四緣加上各有成相，所以是五乘五的二十五種集起。

650 同上註，出於《無礙解道》（VRI 0.51）。

651 「凡依於色[，樂、喜生者，此為色之樂味……凡依於受，樂、喜生者，此為受之樂味……凡依於想，樂、喜生者，此為想之樂味，凡依於行，樂、喜生者，此為行之樂味]……凡依於識，樂、喜生者，此為識之樂味。」（見《中部109滿月大經》（*Mahāpuṇṇamasuttaṃ*）、《相應部22蘊相應82滿月經》（*Puṇṇamasuttaṃ*）。）

652 同上註。

653 同上註。

654 直譯：彼識住為那比丘，以愛、慢、見之方式歡喜為「我」或「我所」。

655 疏：「一切處」指所有剩下的八種情況中（*Sabbatthāti sabbesu sesesu atṭhasupi vāresu*）。其餘八種情況指其餘六種識住加上二處。

656 指下面的三個識住（第五識住：空無邊處；第六識住：識無邊處；第七識住：無所有處）和第二處（非想非非想處），因為其處無有色。（*Tatthāti upari tīsu viññāṇaṭṭhitīsu dutiyāyatanesu. Tattha hi rūpaṃ natthi.*）

Yato kho Ānanda bhikkhū ti yadā kho Ānanda bhikkhu *anupādā-vimutto* ti catuhi upādānehi agahetvā vimutto. *Paññā-vimutto* ti paññāya vimutto, aṭṭha vimokkhe asacchikatvā paññā-balen' eva nāma-kāyassa ca rūpa-kāyassa ca appavattiṃ katvā vimutto ti attho. So sukka-vipassako ca paṭhama-jjhān' ādisu aññatarasmiṃ tthatvā arahattaṃ patto cā ti pañcavidho hoti. Vuttam pi c' etaṃ: 'Katamo ca puggalo paññā-vimutto? Idh' ekacco puggalo na h' eva kho aṭṭha vimokkhe kāyena phusitvā viharati paññāya c' assa disvā āsavā parikkhīṇā honti: ayaṃ vuccati puggalo paññā-vimutto' ti.

集起等；無有識之處⁶⁵⁷，其處應依一蘊⁶⁵⁸知集起⁶⁵⁹等，此「由食集、由食滅」句，在此⁶⁶⁰並不適用。

「阿難！當比丘」：阿難！比丘「由無執取而解脫」時，不執取於四取⁶⁶¹而解脫。「慧解脫」：由慧而解脫，意即：「無證八解脫，僅以慧力⁶⁶²，使名身及色身[於未來]⁶⁶³不轉起而解

657 指第一處（無想處），因其處僅有一色蘊（*tatthāti paṭhamāyatane. Tattha hi eko rūpakkhandhova*）。

658 即色蘊。

659 依一色蘊知色僅由業集起。

660 指無想處。

661 四取（*cattāro upādānā*）：欲取（*kāmapādāna*）、見取（*diṭṭhupādāna*）、戒禁取（*sīlabbatupādāna*）、我語取（*attavādupādāna*）。「欲取」狹義指對欲樂的強烈愛渴，廣義上，注釋文獻認為包括對世間任何法的愛渴。「見取」指執取邪見，道德上邪見如無作見、命定見等，或執取臆測之見如有關世間常斷等六十二外道見。雖然「戒禁取」和「我語取」也是邪見，但特別被提出，因此不包括在「見取」中。「戒禁取」指以為宗教儀式、苦行及其相關的戒禁能令行者解脫。「我語取」指執取薩迦耶見（*sakkāyadiṭṭhi*），意譯「有身見」。薩迦耶見，詳見本書〈導論〉，頁71-72。

662 疏解釋「慧解脫」的涵義：一、由於未證八解脫，缺乏超勝定力之故（*sātisayassa samādhibalassa abhāvato*），故說僅以慧力解脫。二、[他]了知之時解脫，是慧解脫，未觸初禪（*paṭhamajjhānaphassena vinā*），以遍知等，了知、通達四諦，以完成了（通達）最極致的作用而有的殊勝解脫。第二解釋「未觸初禪」一詞，根據菩提長老，僅指乾觀者（見 *The Great Discourse on Causation*，頁103），證四諦之前，並未先證得世間的禪定。但所有的行者，在證出世間道的時候都是有禪定的，因為要圓滿八正道中的正定（《清淨道論》〈21說行道智見清淨品〉，底本頁碼667）。乾觀行者證時，其定生起於出世間初禪。

663 根據疏加入。

VII Atṭha-vimokkha-vaṇṇanā

脫。」彼⁶⁶⁴有五種：乾觀者⁶⁶⁵以及立於初禪等[四禪]之一而證阿羅漢者。此亦為[《人施設》]所言：「何人慧解脫？在此，有人未以身觸八解脫而住，以慧見已，其諸漏盡，此人稱為慧解脫者。」⁶⁶⁶

VII、八解脫注

◎ 「解脫」之「增上解脫」、「善解脫」義

664 慧解脫阿羅漢。

665 「乾觀者」：因無止修潤澤的性質，其觀乾、粗，或無滋潤。
(*Sukkhavipassakoti samathabhāvanāsinēhābhāvena sukkhā lūkhā, asiniddhā vā vipassanā etassāti sukkhavipassako.*) 菩提長老：「乾觀者」，在經中並無被明白地提出。

666 《人施設15》。

35. Evaṃ ekassa bhikkhuno niggamanañ ca nāmañ ca dassetvā itarassa dassetuṃ *aṭṭha kho ime* ti ādim āha. Tattha *vimokkho* ti ken' aṭṭhena vimokkho? Adhimuccan' aṭṭhena. Ko panāyaṃ adhimuccan' aṭṭho nāma? Paccanīka-dhammehi ca suṭṭhu-muccan' aṭṭho ārammaṇe ca abhirati-vasena suṭṭhu-muccan' aṭṭho, pitu aṅke vissaṭṭh' aṅga-paccaṅgassa dārakassa sayanaṃ viya, aniggahīta-bhāvena nirāsaṅkatāya ārammaṇe pavattatī ti vuttaṃ hoti. Ayaṃ pan' attho pacchime vimokkhe n' atthi, purimesu sabbesu atthi.

35. 如是，示一[類]比丘⁶⁶⁷之結果⁶⁶⁸與名稱⁶⁶⁹已，爲示另一[類]之

667 疏：「一比丘的」：七[種]聖者中的一比丘的。一般依四道四果，區分聖者為四雙八輩，是八種；另一區分法分聖者為七，如《中部70枳吒山邑經》(Kiṭāgirisuttam)及《人施設》(1:30-36/14-15)所說：

一、無學者(阿羅漢果)：

(一)俱分解脫(Ubhatobhāgavimutto)阿羅漢，有無色界定。

(二)慧解脫(paññāvimutto)阿羅漢，無無色界定。

二、有學者：

(三)身證者(kāyasakkhi)：有六種，有無色界定的須陀洹果、斯陀洹道、斯陀洹果、阿那含道、阿那含果、阿羅漢道。

(四)見至者(ditṭhippatto)：有六種，無無色界定的須陀洹果、斯陀洹道、斯陀洹果、阿那含道、阿那含果、阿羅漢道。

《人施設》的解釋，他們已知四聖諦，對佛所教導之法，已以慧(paññāya)深見(voditṭhā)探察(vocaritā)。

(五)信解脫者(saddhāvimutto)：無無色界定，和見至的六種相同，《人施設》的解釋，對佛所教導之法，也已以慧(paññāya)深見(voditṭhā)探察(vocaritā)，但不如見至者的程度。

三、須陀洹道(尚未證須陀洹果的有學聖者)：

(六)隨法行者(dhammānusārī)，有信、進、念、定、慧五根但慧根強，沒有證無色界定。

(七)隨信行者(saddhānusārī)，有信、進、念、定、慧五根但信根強，沒有證無色界定。

漢傳古德說由五緣故而立七聖者，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷54：「如何立七補特伽羅。答由五緣故建立七種。一由加行故。二由根故。三由定故。四由解脫故。五由定及解脫故。由加行故者。謂隨信行及隨法行。由根故者謂信勝解。及見至。由定故者謂身證。由解脫故者謂慧解脫。由定及解脫故者謂俱解脫。」

(T27, no. 1545, p.280b25-30) 菩提長老：漢譯「信勝解」，巴利應作 saddhādhimutta (= 梵文 śraddhādhimukta)，較巴利傳本信解脫者(saddhāvimutto)合理，因為信解脫者/信勝解者尚未到達究竟的解脫。

668 見本書頁339，註575，結果指出離。

669 即：慧解脫阿羅漢。

Rūpī rūpāni passatī ti ettha ajjhattaṃ kes' ādisu nīla-kasiṇ' ādisu nīla-kasiṇ' ādi-vasena uppādita-rūpa-jjhānaṃ rūpaṃ¹⁰³: Rūpaṃ tad assa atthī ti rūpī ti. Bahiddhā¹⁰⁴ *rūpāni passatī* ti bahiddhā pi nīla-kasiṇ' ādīni rūpāni jhāna-cakkhunā passatī. Iminā ajjhatta-bahiddhā-vatthukesu kasiṇesu uppādita-jjhānassa puggalassa cattāri rūpāvacaarajjhānāni dassitāni.

103 原作 *uppādita-rūpa-jjhānaṃ rūpaṃ*，今依 Be、Ce。

104 菩提長老：直至二十世紀初，注文都是寫在貝葉上的。因此，目前三版本中的斜體、粗體、標點等都是現代編輯者的決定。雖然 PTS、Be、Ce 三版本此字皆作斜體字，但若作斜體，則成了解說第二解脫。而此處明顯在解說第一解脫中有禪那者的外取相，因此應當去掉斜體。

結果與名稱⁶⁷⁰，說：「有此等八[解脫]」等。其中，「解脫」，以何義而為解脫？以增上解脫⁶⁷¹義。又，何謂此增上解脫義？由相違諸法善解脫⁶⁷²之義；以及以歡喜於所緣之方式而善解脫之義——意即：以無掌控、無顧慮之狀態，於所緣處之轉起，有如男孩肢體放鬆睡臥於父膝一般。然，此[第二]義，於末[一]解脫⁶⁷³中無，於所有前[七解脫]中有。

◎ 第一解脫：內、外取相之四色界禪

「有色者見諸色」：在此，於內自身之髮等⁶⁷⁴青遍等處，依青遍等[修習]而生起色禪之色⁶⁷⁵：對他而言，有彼（*tad*）色（*rūpaṃ*）[禪]⁶⁷⁶，[是為]「有色者」⁶⁷⁷。外「見諸色」：亦以禪

670 即：俱分解脫阿羅漢。

671 應即為漢譯的勝解。見本書頁367，註667。

672 疏：指色界禪，以鎮伏斷，由相違諸法解脫的狀態。

673 指滅受想，因滅受想中無想無所緣，所以無有歡喜於所緣而善解脫於所緣之事。

674 有禪那者才能內取相，例如修三十二身分，可以取膽汁的顏色，很快可以取到相，然後依次再證得青遍的初、二、三、四禪。詳見瑪欣德尊者，「清淨之道」，第二十一講：「十遍」。

675 有色禪者，指依其他業處修習而得禪那者。

676 *Rūpajjhānaṃ rūpaṃ uttarapadalopena*。「色禪」，約複合字省略末字而言「色」。參見：「色界禪為色」之說（《清淨道論》，底本頁碼329）。

677 疏認為「有色者」之色可指二者：一、由於此人具有包括在自相續內的色；那（色）是其（禪修者的）禪定之因，約那特定之色而說[禪修者]是「有色者」；二、依自相續內之色而得色禪，究竟來說，指色禪，約其有色之狀態言。

Ajjhattaṃ arūpa-saññī ti ajjhattaṃ na rūpa-saññī, attano kes’ ādisu anuppādita-rūpâvacara-jjhāno ti attho; iminā bahiddhā parikammaṃ katvā bahiddhā va¹⁰⁵ uppādita-jjhānassa puggalassa rūpâvacara-jjhānāni dassitāni.

Subhan tv’ eva adhimutto hotī ti iminā suvisuddhesu nīl’ ādisu vaṇṇa-kasiṇesu jhānāni dassitāni; tattha kiñcāpi anto appanāyaṃ: Subhan ti ābhogo n’ atthi, yo pana visuddhaṃ subhaṃ kasiṇaṃ ārammaṇaṃ karitvā viharati, so yasmā: Subhan ti *adhimutto hotī* ti vattabataṃ āpajjati, tasmā evaṃ desanā katā. Paṭisambhidāmagge pana: ‘Kathaṃ subhan tv’ eva adhimutto hotī ti vimokkho? Idha bhikkhu mettā-sahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharivā viharati...pe... mettāya bhāvitattā sattā appaṭikūlā honti; karuṇā-muditā-upekkhā-sahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharivā viharati... pe... upekkhāya bhāvitattā sattā appaṭikūlā honti. Evaṃ: Subhaṃ tv’ eva adhimutto hotī ti vimokkho ti vuttaṃ.

105 原作 bahiddhā ca，根據 Be、Ce 更改，此處說內無色想者，故不以 ca 連接，若以 ca 連接，意味內外皆有色。

眼，外在見青[黃赤白]遍等諸色⁶⁷⁸。以此所示者，爲於內外諸依處之諸遍中，已生起禪那之人之四色界禪。

◎ 第二解脫：僅外取相之四色界禪

「內無色想者」：內非色想，「未於己之髮等生起色界禪」之義；以此所示者，爲於外遍作⁶⁷⁹、僅由外而令禪那生之補特伽羅之色界諸禪。

◎ 第三解脫：緣淨美色遍或四梵住之四色界禪

「『淨美！』而殊勝解脫」，以此示完全清淨之青等諸色遍

678 有禪那者的外取相有二：「一、有禪那的禪修者想修青遍時，可以[用別的禪修業處]依次證得初、二、三、四禪。然後從第四禪出定，藉助很明亮、晃耀智慧之光[譯按：即注文句中的禪眼]，照坐在前面不遠處一位禪修者的後腦勺，不要注意裡面的骨或其他身體的部分，只注意後腦勺呈現出來有頭髮、帶褐色或淺黑色，或者有點淺青色的圓相，注意這顏色，然後憶念著青、青、青。很快他前面出現一個青色圓相，稱為取相。二、先任意去看藍花或藍衣，然後他就取到這相；或者看的時候，只是稍微注意一下，再禪坐時，從第四禪出定，再去取他禪修前所看到的那塊顏色，就會取到相；然後依次去證得青遍的初、二、三、四禪，這是有禪那者修青遍外取相的方法。」（瑪欣德尊者，「清淨之道」，第二十一講：「十遍」，36:57）

679 parikamma 遍作：[此段指]因為[無有禪那而]修習遍禪者，先取外在所緣如青黃赤白等，之後才令禪那生起，故說先於外作預備。

Sabbaso rūpa-saññānan ti ādisu yaṃ vattabbaṃ taṃ sabbam
Visuddhimagge vuttam eva. *Ayaṃ aṭṭhamo vimokkho* ti ayaṃ catunnaṃ
khandhānaṃ sabbaso visuddhattā vimuttattā aṭṭhamo uttamo vimokkho
nāma.

處之諸禪⁶⁸⁰。其處，雖於安止定內，無「[此是]淨」之思惟⁶⁸¹，然[以]清淨、淨美之色遍為所緣而住者，彼[言]其「淨美！」而殊勝解脫為恰當，故作如是教說。然，於《無礙解道》中：「何如『「淨美！」而殊勝解脫』是解脫？」在此，比丘以慈俱之心，遍滿一方而住，……中略……以慈之修習故，無厭逆之有情，以悲、喜、捨俱之心，遍滿一方而住，……中略……以捨之修習故，無厭逆之有情。如是，「『淨美！』而殊勝解脫」說為「解脫」⁶⁸²。

◎ 第四至第八解脫

關於「[由]色想之全然[超越]」等，凡應說者，已全說於《清淨道論》中⁶⁸³。「[全然超越非想非非想處已，入滅受想而住，]此為第八解脫」：以四蘊之全然清淨性故、解脫性故，此第八謂最上解脫⁶⁸⁴。

680 疏：以完全清淨的色遍為所緣的禪修者，以歡喜（abhirati）的方式，而卓越的殊勝解脫生起。然《無礙解道》說，由於修習梵住，說為淨解脫（subhvimokkha）。兩者皆為教說所言，故無相違。

681 菩提長老：入禪定之前，禪者有所緣是淨是美的想法，一旦入禪定，因完全進入所緣，因此沒有淨美的想法。

682 《無礙解道》（VRI 1.212）。

683 詳見《清淨道論》〈10說無色品〉。

684 疏：第八解脫稱為最上解脫，以唯聖者入達故，以終於聖果之性故，以於現法得涅槃性故。此中聖者指阿那含和阿羅漢。

36. *Anuloman* ti ādito paṭṭhāya yāva pariyosānā. *Paṭiloman* ti pariyosānato paṭṭhāya yāva ādito. *Anuloma-paṭiloman* ti idaṃ atipaguṇattā samāpattīnaṃ aṭṭhatvā va ito c' ito ca sañcaraṇa-vasena vuttam. *Yatth' icchakan* ti okāsa-dīpanaṃ yattha yattha okāse icchati. *Yad-icchakan* ti samāpatti-dīpanaṃ, yaṃ yaṃ samāpattiṃ icchati. *Yāvat' icchakan* ti addhāna-pariccheda-dīpanaṃ, yāvatakaṃ addhānaṃ icchati.

Samāpajjati ti taṃ taṃ samāpattiṃ pavisati. *Vuṭṭhāti* ti tato vuṭṭhāya tiṭṭhati. *Ubhato-bhāga-vimutto* ti dvīhi bhāgehi vimutto, arūpa-samāpattiyā rūpa-kāyato vimutto, maggena nāma-kāyato vimutto ti.

Vuttam pi c' etaṃ –

Accī yathā vāta-vegena khittā (Upasivā ti Bhagavā)

Atthaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ,

Evaṃ munī nāma-kāyā vimutto

Atthaṃ paleti na upeti saṅkhan ti.

◎ 於八解脫得自在的定義

36. 「順」：自始至終⁶⁸⁵。「逆」：自終至始。「順逆」：以極熟練故，於諸等至⁶⁸⁶無滯立⁶⁸⁷，由此至彼遊行。「凡所欲處」：說明場所，於彼彼場所欲[入]⁶⁸⁸。「凡所欲者」：說明等至，欲[入]之彼彼等至。「盡所欲時」：說明時間之限定，欲[入]之時間長短。

◎ 俱解脫的定義：以無色定和以聖道二分，從色身和名身二分解脫

「入」：入彼彼等至。「出」：由彼[等至]出而住。「俱分解脫」：以二分解脫／從二分解脫，以無色定而從色身解脫，以[阿羅漢]道而從名身解脫⁶⁸⁹。

此亦為[世尊]所言⁶⁹⁰：

烏波濕婆⁶⁹¹！

如疾風滅火，

685 自第一等至始，至第八等至終。

686 samāpatti，音譯「三摩鉢底」、「三摩鉢提」，或意譯為「等至」，定的別名。

687 疏：指無間依次序、依跳序入八等至。

688 Icchati samāpajjitum.

689 菩提長老：dvīhi bhāgehi 可解釋為工具格或奪格，即：以無色定和以阿羅漢道（即得阿羅漢果之前的道剎那）二分，從色身和名身二分解脫。

690 《經集1080》。

691 婆羅門烏波濕婆，證得無所有處。

So pan' esa ubhato-bhāga-vimutto ākāsānañc' āyatan' ādisu aññatarato vuṭṭhāya arahattaṃ patto ca anāgāmī hutvā, nirodhā vuṭṭhāya arahattaṃ patto cā ti: pañcavidho hoti. Keci pana yasmā rūpāvacara-catuttha-jjhānam pi duvaṅgikaṃ upekkhā-sahagataṃ arūpāvacara-jjhānam pi tādisam eva, tasmā rūpāvacara-catuttha-jjhānato vuṭṭhāya arahattaṃ patto pi *ubhato-bhāga-vimutto* ti. Ayaṃ pana ubhato-bhāga-vimutta-pañho heṭṭhā Lohapāsāde samuṭṭhahitvā Tepiṭaka-Cūḷa-Sumanattherassa¹⁰⁶ vaṇṇanam nissāya cirena vinicchayaṃ patto.

106 原作 Tepiṭaka-Cūḷa-Sumanattherassa 斜體字，但此處非引文，故依 Be 改正。

滅⁶⁹²故無所名⁶⁹³；
 牟尼⁶⁹⁴亦如是，
 由名身解脫⁶⁹⁵，
 滅故無所名。

◎ 五種俱分解脫阿羅漢

彼俱分解脫有五種：由空無邊等處⁶⁹⁶其一⁶⁹⁷出，而證阿羅漢者；以及已成阿那含，由滅[受想定]⁶⁹⁸出而證阿羅漢者。然，一些[論師]⁶⁹⁹認為，色界第四禪，如無色界禪般，亦有捨俱二

692 Tattha atthaṃ paletīti atthaṃ gacchati 其處彼逃逝：滅沒。

693 Na upeti saṅkhanti “asukkaṃ nāma disaṃ gato” ti vohāraṃ na gacchati 不及於名稱，不及於言詞，無以以言詞說[火燄滅了]去至何方。

694 菩提長老：指無餘涅槃之解脫者。

695 疏：「如是牟尼由名身解脫」：如是投生於無色界的有學牟尼（聖者），以[出生於無色界之]本性故，即由往昔色身解脫，又於其處（無色界），令第四（阿羅漢）道生，以遍知名身故，復由名身解脫。成俱分解脫漏盡者，以無取著，達到稱為般涅槃之目的，不再以名稱[標名]，如是，不再被稱作剎帝利、婆羅門等。（Evaṃ muni nāmakāyā vimuttoti evaṃ arūpaṃ upapanno sekkhamuni pakatiyā pubbeva rūpakāyā vimutto, tattha ca catutthamaggaṃ nibbattetvā nāmakāyassa pariññātattā puna nāmakāyāpi vimutto. Ubhatobhāgavimutto khīṇāsavo hutvā anupādāya parinibbānasāṅkhātā atthaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ, “khattiyo brāhmaṇo” ti evaṃ ādikaṃ samaññaṃ na gacchātīti attho.）

696 即四無色界定。

697 疏：從四無色界定的其中之一而出定，是約得空無邊處等其中之一而說，還是約得所有無色定者而說？……得無色界禪定之一者，即可謂得八解脫者。詳見本書〈導論〉及其註325。

698 指滅受想定。

699 指居上寺者及《長部》疏注釋師 kecīti uttaravīhāravāsino,

Giri-vihāre kira therassa antevāsiko ekassa piṇḍa-cārikassa mukhato va taṃ pañhaṃ sutvā āha: ‘Āvuso hetṭhā Loha-pāsāde amhākaṃ ācariyassa dhammaṃ vaṇṇayato na kenaci suta-pubban’ ti¹⁰⁷. ‘Kiṃ pana bhante thero avacā’ ti? ‘Rūpāvacara-catuttha-jjhānaṃ kiñcāpi duv-aṅgikaṃ upekkhā-sahagataṃ kilese ca vikkhambheti, kilesānaṃ pana āsannapakkhe virūhanaṭṭhāne samudācarati. Ime hi kilesā nāma pañca-vokāra-bhave nīl’ ādisu aññataraṃ ārammaṇaṃ upanissāya samudācaranti. Rūpāvacara-jjhānañ ca taṃ ārammaṇaṃ na samatikkamati, tasmā sabbaso rūpaṃ nivattetvā arūpa-jjhāna-vasena kilese vikkhambhetvā arahattaṃ patto va ubhato-bhāga-vimutto. Idaṃ āvuso thero avaca.’ Idañ ca pana vatvā idaṃ suttaṃ āhari: ‘Katamo ca puggalo ubhato-bhāga-vimutto? Idh’ ekacco puggalo aṭṭha-vimokkhe kāyena phusitvā viharati, paññāya c’ assa disvā āsavā parikkhīṇā honti. Ayaṃ vuccati puggalo ubhato-bhāga-vimutto’ ti. *Imāya ca Ānanda ubhato-bhāga-vimuttiyā* ti Ānanda ito ubhato-bhāga-vimuttito. Sesam sabbattha uttānam evā ti.

107 PTS 版標點此句為問號，根據 Be 更改為直述句。

[禪]⁷⁰⁰，因此[主張]由色界第四禪出而證阿羅漢者，亦為「俱分解脫者」。然而，此於青銅閣底樓廳堂⁷⁰¹中所提俱分解脫之疑問，依周利善意三藏長老之注，長久以來，已達決了⁷⁰²。

據述，山寺中長老⁷⁰³弟子，由一托鉢者口中，聞彼[俱分解脫者有六之]⁷⁰⁴問已，言：「友！吾等之阿闍黎，於青銅閣底樓廳堂之釋法，[其決疑]先前不曾為任何人所聞。」「然，尊者！長老所言為何？」「色界第四禪，雖亦有二支、捨俱及伏煩惱，但仍轉起⁷⁰⁵於諸煩惱增長之鄰近處；由於此等煩惱，於五蘊存有中，依青等之一⁷⁰⁶為所緣而轉起，色界禪並未超越彼[色]所緣⁷⁰⁷。因此，完全遣除色，以無色禪鎮伏煩惱而證阿羅漢，方是俱分解脫者。友！此為長老所說。」「[長老]⁷⁰⁸說此已，尚引此

sārasamāsācariyā ca。注文中常見的 keci（一些[人]），往往帶出本《注》注釋師不同意的、其他注釋師的論點。

700 指心一境性和不苦不樂（捨）受二禪支。

701 位於錫蘭古都 Anurādhapura 的建築物，是大寺的誦戒處，其底樓廳堂有僧眾聚集聽法。根據覺音，大沙河（Mahāvālukanadī）以北的僧眾，一年二次於雨安居的首日及最後一日集會於大寺青銅閣，大沙河以南僧眾則集會於帝須大寺（Tissamahāvihāra）。若對於法或律的詮釋有諍論時，則由德高望重的師長於青銅閣底樓廳堂宣告決定。參見 Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names，lohapāsāda 條目。

702 Vinicchayanti samsayachedakaṃ sannitṭhānaṃ patto 已達斷疑之結論。

703 指周利善意長老。

704 根據疏加入。

705 疏：現行者，轉起也（Samudācaratīti pavattati）。

706 即青、黃、赤、白。

707 因為用來達到無色界禪定的色遍原就是五根的對境。

708 指周利善意長老或長老的弟子。

Iti Sumaṅgalavilāsinīyā Dīghanikāy' aṭṭhakathāyaṃ

Mahānidāna-sutta-vaṇṇanā niṭṭhitā.

經[文]⁷⁰⁹：「而何人俱分解脫？在此，某人以[名]身觸八解脫已而住，以慧見[諦]已，其諸漏已盡，此人謂之俱分解脫」。
 「阿難！[無有其他俱分解脫，]較此俱分解脫[，更為超上或妙勝]。」意即：比此俱分解脫⁷¹⁰[，更為超上或勝妙]⁷¹¹。其餘各處[皆已]明白。

如是 《長部》注釋書《善吉祥光嚴》

《大因緣經注》終

709 嚴格說是論藏《人施設24》。

710 此處以另一組巴利語詞表達相同的涵義，兩組都是奪格，字義完全相同，中譯勉強區別。

711 疏：應知：藉由八解脫的順入[、逆入、順逆入]等[達第八解脫]，[然後]以第八、最上解脫為基礎而增長觀而證得最高道（阿羅漢道），應被視為一切俱分解脫中最殊勝者，因為[有]俱最殊勝的自相續的準備之故。（*Aṭṭhannaṃ vimokkhānaṃ anulomādito samāpajjanena sātisaṃsaṃ santānassa abhisankhatattā, aṭṭhamañca uttamaṃ vimokkhaṃ padaṭṭhānaṃ katvā vipassanaṃ vaḍḍhetvā aggamaṃ āgādhigamena ubhatobhāgavimuccanato ca imāya ubhatobhāgavimuttīyā sabbasetṭhatā vedītāti daṭṭhabbā.*）

參考書目

【工具書】

- 上座部佛教百科 <http://wiki.sutta.org>
- CBETA Online <http://cbetaonline.dila.edu.tw/>
- 巴利三藏電子辭典及巴利三藏、義注、復注助讀，Pāli Canon E-Dictionary
Version 1.94 (PCED)
http://samuelsnotes.blogspot.com/2012/10/blog-post_3705.html
- 佛光大辭典 http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx
- 佛門網佛學辭典 <https://www.buddhistdoor.net/dictionary>
- 臺大佛學數位圖書館 NTU Digital Library of Buddhist Studies
<http://ccbs.ntu.edu.tw/index.jsp>
- Malalasekera, G.P. Buddhist Dictionary of Pāli Proper Names
http://www.palikanon.com/english/pali_names/dic_idx.html
- Sutta Central: Early Buddhist Texts, Translations and Parallels (有巴利及中文版本)
<https://suttacentral.net/>

【圖書】

- Bodhi, Bhikkhu (菩提比丘) (trans.)
1978/1990/2007
The Discourse on the All-Embracing Net of Views: The Brahmajāla Sutta and Its Commentaries.
Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
其中“A Treatise on the Pāramīs”(頁243–316)是法護〈所行藏注〉的英譯。
- (trans.)
1984/1995/2000/2014
The Great Discourse on Causation: The Mahānidāna Sutta and Its Commentaries.
Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
美國佛教會，2014。

- (ed.)
1993/2007/2010
A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Saṅgaha of Ācariya Anuruddha.
Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- (trans.)
2000
The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya.
Boston: Wisdom Publications.
- (trans.)
2017
The Suttanipāta: An Ancient Collection of the Buddha's Discourses Together with Its Commentaries.
Somerville, MA: Wisdom Publications.
- Endo, Toshiichi (遠藤敏一)
1997/2002
Buddha in Theravada Buddhism: A Study of the Concept of Buddha in the Pāli Commentaries.
Dehiwela, Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre.
- 2013
Studies in Pāli Commentarial Literature: Sources, Controversies and Insights.
Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The Univ. of Hong Kong.
- Gombrich, Richard F.
1996/2019
How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings.
New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, Pvt. Ltd.
- Hinüber, Oskar von
1996/1997/2001
A Handbook of Pāli Literature.
New Delhi, India: Munshiram Manoharlal Publishers, Pvt. Ltd.
- Horner, I. B. (trans.)
1982
The Book of the Discipline (Vinaya-Piṭaka), I.
Oxford, UK: The Pali Text Society.
- Karunadasa, Y.
2010
The Theravāda Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality.
Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The Univ. of Hong Kong.

- Ñāṇamoli, Bhikkhu (trans.)
 1975/1991 *The Path of Purification.*
 Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu and Bodhi, Bhikkhu (trans.)
 1995/2001/2005
The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya.
 Boston: Wisdom Publications.
- Norman, K. R.
 1997/2006 *A Philological Approach to Buddhism: The Bukkyō Dendō Kyōkai Lectures 1994.*
 Lancaster: The Pali Text Society.
- Nyanaponika Thera and Hecker, Hellmuth
 1997 *Great Disciples of the Buddha: Their Lives, Their Works, Their Legacy.*
 Boston: Wisdom Publication.
- Walshe, Maurice (trans.)
 1987/1995 *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya.*
 *1987版書名：*Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha.*
 Boston: Wisdom Publications.
- 水野弘元 (Mizuno, Kogen)
 2000 《巴利論書研究——水野弘元著作選集 (三)》，
 釋達和譯。台北：法鼓文化。
- 木村泰賢 (Kimura, Taiken)
 2018 《阿毗達磨論之研究》，
 釋依觀譯。新北：臺灣商務印書館。
- 巴宙
 1997 《南傳彌蘭王問經》。北京：中國社會科學出版社。

印順

1949/1972/1992

《佛法概論》。台北：正聞出版社。

1970/1992

《唯識學探源》。台北：正聞出版社。

1981/1989

《初期大乘佛教之起源與開展》。台北：正聞出版社。

1960/1991

《成佛之道》。台北：正聞出版社。

明昆長老

2011

《南傳菩薩道(大佛史)》(上、下)，敬法比丘譯。
慈善精舍。英文版 <https://buddhispano.net/sites/default/files/2017-01/TheGreatChronicleofBuddhas-ListofPDFs.pdf>

明法比丘

2008

《攝阿毗達摩義論表解》，羅慶龍修訂2017。
嘉義：法雨道場。

帕奧禪師

2003

《智慧之光》，弟子合譯，第三版增訂版。
高雄：淨心文教基金會。

段晴等譯

2012

《漢譯巴利三藏·經藏·長部》。上海：中西書局。

莊博蕙

2014

《一切漏經注：巴漢校譯與導論》。
嘉義：香光書鄉出版社。

菩提比丘 (Bhikkhu Bodhi)

2010

英編；尋法比丘中譯，《阿毗達摩概要精解》。
台北：慈善精舍。

達賴喇嘛、圖丹·卻准 (Thubten Chodron)

2016

《達賴喇嘛說佛教——探索南傳、漢傳、藏傳的佛陀教義》。
項慧齡譯，台北：橡實文化。

摩訶甘達勇長老 (Mahagandhayon Sayadaw Ashin Janakabhivamsa)
 2011 《佛陀大放光明的關鍵：解密基礎發趣論之24緣，洞悉生命運作的規則》，釋祖道譯。新北：大千出版。

葉均譯
 1986/1991/2002 《清淨道論》。高雄：正覺學會。

瑪欣德尊者
 2009 《阿毗達摩講要》(上集)。
 台南：台灣南傳上座部佛教學院。

關則富譯注
 2016 《巴利語佛經譯注：增支部》(一)。台北：聯經。

【圖書論文資料】

Bodhi, Bhikkhu (菩提比丘)
 2013 “Arahants, Buddhas and Bodhisattvas”, in *The Bodhisattva Ideal: Essays on the Emergence of Mahāyāna*.
 Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society. pp. 1–30.

水野弘元 (Mizuno, Kogen)
 2000 〈施設〉，載於《佛教教理研究——水野弘元著作選集(二)》，釋惠敏譯。台北：法鼓文化，頁537–558。

Tan, Piya (陳明信)
 2003 “Mahā, nidāna Sutta: The Discourse on the Great Connections”,
<http://www.themindingcentre.org/dharmafarer/wp-content/uploads/2009/12/5.17-Mahanidana-S-d15-piya.pdf>

 2007 “The Buddha as Myth: Universal Themes in the Buddha’s Life”,
<http://www.themindingcentre.org/dharmafarer/wp-content/uploads/2010/02/36.2-Buddha-as-Myth.-piya.pdf>

楊郁文
 2000 〈緣起的「此緣性 (idappaccayatā)」〉，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》。
 台北：甘露道出版社，頁59–109。

【期刊論文】

Anālayo, Bhikkhu (無著比丘)

2006 “The Buddha and Omniscience”, *Indian International Journal of Buddhist Studies*, no. 7, pp. 1-20.

其所有出版及著作資訊均可在取得並下載

<https://buddhistinquiry.org/resources/offerings-analayo/publications/>

2015 “Compassion in the Āgamas and Nikāyas”, *Dharma Drum Journal of Buddhist Studies*, no.16, pp. 1–31.

溫宗堃譯（2018），〈《阿含》和《尼柯耶》的悲心〉，《福嚴佛學研究》，第13期（2018），頁1–23。

Bodhi, Bhikkhu (菩提比丘)

2007 “The Susīma-sutta and the Wisdom-Liberated Arahant”, *Journal of the Pali Text Society*, Vol. XXIX, pp. 51–75.

Jurewicz, Joanna

2000 “Playing with Fire: The Praṭīyasamutpāda from the Perspective of Vedic Thought”, *Journal of the Pali Text Society*, Vol. XXVI, pp. 77–103. Also in *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, Vol. I, ed. by Paul Williams, 2005, pp. 169–187.

李四龍

2001 〈名言施設與諸法實相——智顛與三論師假名觀的差異〉，《普門學報》，第6期，頁135–160。

林崇安

2014 〈《佛種姓經》的要義〉，《法光》，第292期，第4版。

2017 〈《大緣經》中緣起的論證略探〉，《法光》，第328期，第4版。

林煌洲

2000 〈古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於人的自我 (Self) 概念之比較與評論〉，《佛學研究中心學報》，第5期，頁25。

許恬智

2011 〈緣起說之「識與名色」研究——以初期佛典與瑜伽行派為主〉，《法光》，第275期，第4版。

溫宗堃

2003 〈漢譯《阿含經》與阿毘達磨論書中的「慧解脫」——以《雜阿含·須深經》為中心〉，《正觀》，第26期，頁5-51。

2004 〈《須深經》的傳本及南傳上座部對《須深經》慧解脫阿羅漢的理解〉，《中華佛學研究》，第8期，頁9-49。

2016 〈巴利註釋文獻裡的乾觀者〉，《正觀》，第33期，頁5-90。

蔡耀明

2013 〈佛教「八解脫」之解脫學理的探究〉，《揭諦》，第24期，頁201-266。

釋長恆

2009 〈略探十二緣起支中之分位緣起與剎那緣起〉，《福嚴佛學研究》，第4期，頁63-88。

【會議論文】

溫宗堃

2003 〈純觀乘者所依的定——剎那定或如電三昧〉，第六屆「宗教與心靈改革」研討會論文。見溫宗堃の風培基，<http://tkwen.sutta.org/>。

【其他】

了參法師譯

《法句經》
<http://myweb.ncku.edu.tw/~lsn46/Tipitaka/Sutta/Khuddaka/Dhammapada/Dhammapada.htm>

蘇錦坤

《中阿含經》「晝度樹經」，「駸色虛軟石」，台語與佛典 <http://yifertw.blogspot.com/>

瑪欣德尊者

2016 「清淨之道」（法樂禪修緣版），<https://www.youtube.com/playlist?list=PLdJhxTpKWdi4IEKu00rXb0KeJuUYQBkTg>

香光書鄉——超越時空的文化傳播者

香光書鄉出版社（Luminary Publishing Association）成立於1992年，附設於財團法人嘉義市安慧學苑教育事務基金會，以掌握佛法核心義理、法門行持、回應時代需求為使命，出版、譯介南北傳佛教教理、教史、教制、修行法門之優質著作，如佛使比丘、性空法師、菩提長老、向智尊者、中村元、悟因法師等著作，為社會大眾開啟佛教正見與正信之門。並出版佛教參考資源工具書、佛教圖書館叢書、僧伽教育叢書等，服務教界與社會。

[出版品推廣：香光尼僧團各寺院、機構]

· 香光尼僧團 Luminary International Buddhist Society (LIBS)

願景與使命：以尊重生命為起點、關懷時代為志願，秉持悲願、力行、和合的理念，播撒佛法的種籽，共創祥和清淨的世界。

[佛教教育·弘化道場]

香光山寺 gaya.gaya.org.tw
33559 桃園市大溪區頭寮路276巷75-1號
(03) 3873141

印儀學苑 yinyi.gaya.org.tw
10056 台北市中正區濟南路二段36號
(02) 23946800

定慧學苑 dinghui.gaya.org.tw
36044 苗栗市福星街74巷3號
(037) 272477

養慧學苑 yanghui.gaya.org.tw
40356 台中市西區大墩十街50號
(04) 23192007

安慧學苑 anhui.gaya.org.tw
60082 嘉義市文化路820號
(05) 2325165

香光寺 xianguan.gaya.org.tw
60444 嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49-1號
(05) 2541267

紫竹林精舍 zizhulin.gaya.org.tw
83081 高雄市鳳山區漢慶街60號
(07) 7133891~3

[僧伽教育]

香光尼眾佛學院 hkbi.gaya.org.tw
60444 嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49-1號
(05) 2540359

[社會教育·禪修課程]

香光慧青學佛中心
gaya.org.tw/blog/youthgaya/

香光禪修中心 gaya.org.tw/blog/insight/
法爾學院 faerlibs.gaya.org.tw/

[文化研發推廣·數位弘法]

香光尼眾佛學院圖書館
gaya.org.tw/library/

香光莊嚴雜誌 gayamagazine.org/
佛教圖書館館刊
gaya.org.tw/journal/

香光書鄉出版社
gaya.org.tw/publisher/

香光BBC bbc.gaya.org.tw/

法行叢書——法的傳行與會遇

佛法傳行、流行於古往今來不同時空，而有各系對義理的詮解與行持的方法。法，不斷的前行、流變。「法行叢書」為讀者們譯介各傳承、各語系的三藏聖典及其注釋書，開啟各系佛教傳統「法」的會遇與傳譯。

[法行叢書發行·歡迎贊助]

·財團法人伽耶山基金會 Gaya Foundation

伽耶山基金會關懷人本，以大乘菩薩的精神為宗旨，結合社會力量共創悲願、力行、和合的普世價值。「伽耶山」取典於佛教教主釋迦牟尼佛證悟菩提之地——印度古摩揭陀國的伽耶城，旨在說明人人皆有成佛的可能，不分男女、種族、膚色、貧富貴賤……，都可以開啟慈悲和智慧，建立世間、出世間的正見與正行。

捐款項目及方式：<https://donate.gaya.org.tw>

◎感謝美國佛教會於美加地區流通《大因緣經注：巴漢校譯與導論》

·美國佛教會 The Buddhist Association of the United States (BAUS)

地址：2020 Route 301, Carmel NY 10512 USA

電話：845-228-4287

網址：baus.org/tc/

Email：baus.book@gmail.com

國家圖書館出版品預行編目（CIP）資料

大因緣經注：巴漢校譯與導論 = Mahānidānasuttavaṇṇanā
/ 莊博蕙譯著. -- 初版. -- 嘉義市：香光書鄉, 伽耶山基
金會, 民109.12

面；公分. -- (法行叢書. 經注篇；2)

ISBN 978-957-8397-58-3 (平裝)

1.長部經典 2.經藏

221.81

109014473

316.1—BCS（佛教圖書分類法）

法行叢書 經注篇 2

大因緣經注：巴漢校譯與導論

譯 著：莊博蕙

編 輯：香光書鄉編譯組

釋見晉、釋見海、釋見燾

協同編輯：香光尼僧團人文志業

封面設計：雅堂設計工作室

出版者兼著作權人：財團法人嘉義市安慧學苑教育事務基金會
附設香光書鄉出版社

社 址：60082嘉義市東區文化路820號 電話：(05) 2325165

網 址：<http://www.gaya.org.tw>

連絡處：60444嘉義縣竹崎鄉內埔村溪州49-1號

電話：(05) 2541267 傳真：(05) 2542977

Email：publisher@gaya.org.tw

合作出版：財團法人伽耶山基金會

發行人：釋悟因

法律顧問：張雯峰律師、奚淑芳律師

承印者：中原造像股份有限公司

2023年6月譯者修訂版

ISBN 978-957-8397-58-3 (平裝)

著作權所有・請予尊重