

巴利《分別論．諦分別．經分別》譯注

中華佛學研究所 謝美霜

中華佛學研究

第五期 ( 2001.03 )

頁 27-56

©2001 中華佛學研究所

臺灣 臺北

---

頁

巴利《分別論．諦分別．經分別》譯注

中華佛學研究第五期 ( 2001.03 )

27

**提要**

佛陀的一切教說中，「四諦說」是至為核心的教義。在統貫佛陀教說的佛教典籍——阿毗達磨中，深通經義的祖師們如何疏解四諦，是非常值得研究的主題。本文選定巴利論書《分別論》( Vibhaṅga )的第四品〈諦分別〉( Saccavibhaṅga )為譯注主體，主要基於兩點理由：一、南傳論書的研究在國內仍處於搖籃階段，

有待研究者的投入。二、《分別論》依十八個主題來論究法義，每個主題可獨立探討，四諦即為其中的一個主題。目前國內雖已有《分別論》的漢譯，唯係轉譯自日文《南傳大藏經》，文辭艱澀，又少附注說明，不對照巴利原本則難理解，有重加翻譯的必要。因篇幅的限制，本文的譯注僅包括〈諦分別〉中的「經分別」。

**關鍵詞：** 1.巴利論藏 2.《分別論》 3.《除癡蒙說》 4.四聖諦

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

28

## 一、前言

初期佛教的聖典，包括了經 ( sutta )、律 ( vinaya )、論 ( abhidhamma ) 三藏。經藏集結佛陀教說的要義，不同部派各有其編纂的經藏，現存且完整者有南傳上座部 ( Theravāda ) 五部《尼柯耶》 ( Nikāya ) 及北傳漢譯的四部《阿含經》。律藏是出家教團之生活規則的集成。論藏所收者為對集成之契經 ( sutta ) 加以分別、整理的阿毗達磨 ( Abhidhamma ) 論書。<sup>[1]</sup> 經藏所集諸經是佛陀因人因時說法的記錄，其中包含的教說為數甚夥，或因不同的經典有著大同小異的主題而顯得龐雜，或因述義內容過於精要而意旨不易掌握，或因對機不同、傳說不同

而互有矛盾，對經藏加以分別、抉擇、整理的論藏，可以擔負兩個重要任務：一、將過於繁雜的經藏教說化繁為簡；二、由淺而深地貫攝一切佛法的真實義。<sup>[2]</sup> 因此，雖然論藏並非佛陀親自開示的教說，卻是許多位深通經義之祖師們的心血結晶，對於法義的研修而言，實具有相當重要的地位。

在佛陀的一切教說之中，「四諦說」可說是至為核心的教義。緣起說是自內證的法門，釋尊在菩提樹下觀察緣起之理而證菩提，但並未立即向他人開示此緣起法，因為緣起法當靠自己去做實證與體會。由於緣起之理甚深，非常不容易理解與悟入，四聖諦正是釋尊為了讓他人了知緣起法而教導的入門工夫。<sup>[3]</sup> 據《相應部·轉法輪經》(Dhammacakkappavattana-vagga sutta) 的記載，世尊於了悟諸法實相之後，到波羅奈的鹿野苑向五位比丘初轉法輪時，所開示教說的內容正是四聖諦。<sup>[4]</sup> 印順法師說：「四諦是佛法的教綱，世出世間的因果起

---

1. 參見水野弘元著：《佛典成立史》，劉欣如譯（臺北：東大，1996），頁5~6。

2. 參見印順法師：《說一切有部為主的論書與論師之研究》（臺北：正聞，1992），頁2~3。

3. 參見水野弘元：《原始佛教》（京都：平樂寺，1956），頁175~176。

4. 見 M. Leon Feer ed., Saṃyutta-Nikāya. (London: PTS, 1975), Vol. 5, 頁420~431。

滅，都建立在此。」<sup>[5]</sup> 「諦」( sacca ) 就是真實不顛倒，修行者見道，就是要見此四諦之理。佛學發展到大乘佛教階段，較早的大乘經典如《維摩經》、《法華經》等，一提及聲聞法，皆以四諦為其代表；大乘後期佛典如《解深密經》，指出佛陀三時說法的第一時即是宣講四諦法義，足見四諦為聲聞佛學的中心思想，已在佛教歷史上獲得公認。<sup>[6]</sup>

綜合以上所述，四聖諦既為初期佛法的核心法義，阿毗達磨又是能夠統貫佛陀教說的佛教典籍，因此，論書中如何疏解四諦，是非常值得研究的主題；經由此種探討，相信對我們理解佛法的四諦要義有甚大的助益。本文選定巴利論書《分別論》( Vibhaṅga ) 第四品〈諦分別〉( Saccavibhaṅga ) 為譯注的主體，主要基於兩點理由：其一、南傳論書的研究在國內似乎仍處於搖籃階段，極需佛學界人士的參與；其二、《分別論》係依十八個主題來論究法義，每個主題可以獨立開來探討，四諦即為其中的一個主題。目前國內雖已有《分別論》的漢譯，唯係轉譯自日文的《南傳大藏經》，文辭艱澀難解，又沒有附注說明，不對照巴利原本可謂難以卒讀，實有重作翻譯及加以注解之必要。<sup>[7]</sup> 故末學不揣淺陋，為研究上需要，從巴利文將此品侈譯為中文，惟因篇幅之限制，本文只就〈諦分別〉中「經分別」一段而作譯注。

---

5. 見印順法師：《中觀論頌講記》（臺北：正聞，1952），頁 441。

6. 參見呂澂：《印度佛學源流略講》，《呂澂佛學論著選集（四）》（濟南：齊魯書社，1991）（北京：中華初版，1979），頁 1930。《維摩詰所說經》卷 1「三轉法輪於大千」句，僧肇注解說：「始於鹿苑為拘鄰等三轉四諦法輪於大千世界。」（《大正藏》冊 38，頁 333b）《妙法蓮華經》卷 1 說：「為求聲聞者，說應四諦法。」（《大正藏》冊 9，頁 3c）

7. 《漢譯南傳大藏經·分別論》由高雄元亨寺妙林出版社於民國 85 年出版，係主要從日譯本《南傳大藏經·分別論》轉譯為中文。此譯本有以下之缺點：一、譯文中或夾有「日文漢字」，但部份日文漢字的中文意思並非直接就其漢字之字面意義推得，若未轉譯為中文的對應詞語，中文讀者不容易讀通論旨。二、句中詞與詞的聯結關係常未見譯出，以致文句不通順之處甚多，意旨令人費解。

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期（2001.03）

30

## 二、關於《分別論·諦分別》

### （一）《分別論》及其註釋書

《分別論》為南傳巴利三藏之論藏（Abhidhamma-piṭaka）七論中的第二部。

[8] 所謂「分別」（vibhaṅga），指的是對法的分別釋義。[9] 論中共有十八

品，每一品探討一個主題，各品本身即可成為一個完整獨立的單元。[10] 其前

十五品各品大多分為：「經分別」（suttantabhājanīya）、「論分別」

( abhidhammabhājanīya ) 與「問分」( pañhāpucchaka ) 三個部分加以論述；最後三品則主要分成「本母」( mātikā ) 和以增一法數形式所作的「廣釋」兩部分。「經分別」主要引用經藏中相關的經文加以說明，是對諸法作定義式的說明解釋，表現出由經到論之發展的第一階段。「論分別」則為論書所特有的形式，非如「經分別」那樣對諸法作定義式的說明，而是就諸法之存在的所有情況一一予以分析、總合與考察，從阿毘達磨的立場，以定形化的論的定義對語句作詳細的論述。「問分」則以問答的方式，將各品討論的主題依《法集論》

( Dhammasaṅgaṇī ) 中所列本母百二十二門——

---

8. 古來七論的次序為：《法集論》( Dhammasaṅgaṇī )、《分別論》( Vibhaṅga )、《界論》( Dhātukathā )、《人施設論》( Puggalapaññatti )、《論事》( Kathā-vatthu )、《雙論》( Yamaka ) 以及《發趣論》( Patthāna )，參見水野弘元：《南傳上座部論書解說》，《水野弘元著作選集·第三卷·中—論書研究》( 東京：春秋社，1997 )，頁 176 ~ 177。Thittila 長老指出七論中的前三論(《法集論》、《分別論》與《界論》) 形成一個密切的整體，對於正確地理解與解釋佛陀的教說有根本的重要性。參見 The Book of Analysis (Vibhaṅga), (London: PTS.,1979), Introduction ( xvi )。

9. T.W. Rhys Davids & W. Stede ed., The Pali Text Society Pali-English Dictionary ( London: PTS., 1986 )指出“vibhaṅga”一詞具有「配分、區分、分別、分類」( distribution, division, distinction, classification ) 諸義 ( 頁 629 左欄 )。

10. 參見 Nyanatiloka 長老, Guide through the Abhidharma-Pitaka, 1st ed.1938, 2nd revised and enlarged ed. 1957, ( Kandy: Buddhist Publication Society, 1983 )，頁 24。

善、惡、無記、心、非心、心所……有諍、無諍——綜合分別之，以闡明其體性。

### [11]

《分別論》之註釋書，現存者為西元五世紀佛音 ( Buddhaghosa ) 論師所造之《除癡蒙說》 ( Sammoha-Vinodanī )。於《除癡蒙說》一書中，亦依《分別論》之結構，共有十八品，各品之中再次分為「經分別」、「論分別」和「問分」三個部分。於「經分別」中，該註釋書係依原論書所述，詳盡地逐句逐字加以解釋；於「論分別」與「問分」二部分，則是提綱契領地說明其重點；特別是「問分」，當前面諸品已解說過者，則不再重複說明。[\[12\]](#) 無論如何，考察該書之全文，無論是在「經分別」、「論分別」，或者是「問分」之處，佛音論師對原有論書中之關鍵語詞均逐加解釋，並適時地介紹相關教理予讀者，[\[13\]](#) 這對於理解《分別論》而言，可說是助益良多。

## (二) 關於〈諦分別〉「經分別」

〈諦分別〉是《分別論》中的第四品，其「分別」之主題為苦、集、滅、道四諦。這一品之所以會列在〈蘊分別〉、〈處分別〉與〈界分別〉之後，Thiṭṭila 長老指出：「先前的 ( 三個主題 ) 分別似乎是著眼於有為法中較為物質性的與可觸

知的 ( tangible ) 層面，此品則明白述說佛陀教說中的顯著點：就同等的與不可分的程度而言，苦亦是有為法的主要組成要素。」[\[14\]](#) 亦即以「有為法」為中心將「苦」與先前三品之主題「蘊」、「處」、「界」連接起來；而「集」是苦生起的原因，「滅」是苦的止滅，「道」是導向苦滅的實踐方法。與《分別論》前十五品中各品相同，〈諦分別〉亦由「經分別」、「論分別」、「問分」三部分所構成。

---

[11.](#) 參見水野弘元：《南傳上座部論書解說》，頁 223、頁 234 ~ 235。

[12.](#) 筆者以為，這與「論分別」、「問分」中各品形式相當，「問分」且均依《法集論》本母之項目分別之，重複述說之處甚多有關。

[13.](#) 水野弘元：《南傳上座部論書解說》，頁 179 ~ 180。

[14.](#) 見 The Book of Analysis (Vibhaṅga), Introduction ( xxxi )。

在〈諦分別〉之「經分別」中，除了對四諦的內容有綱要性之略說，亦有對略說所述及之法目再一一加以說明的廣釋。其中，略說的部份述及四諦的名目及其基本內容，如苦諦的內容為八苦（生、老、病、死、愁悲苦憂惱、怨憎會、愛別

離、所求不得、五取蘊苦)；集諦為欲愛、有愛、無有愛等種種貪愛；滅為貪愛的全然滅盡；道諦包括八正道，此與經藏中多處經文所載者相同。至於廣釋的部份，則對略說中提到的各各法的項目作解說，如：「何為生？」「何為老？」……等等問題的解答，其主要內容可見於《中部·諦分別經》(Saccavibhaṅga sutta) [15] 與《長部·大念住經》(Mahāsatipatṭhāna Suttanta) [16]；而且與《大念處經》的對應內容可說完全一致，《諦分別經》則缺少對「集諦」的進一步解說，即「然此貪愛生起時於何處生起？住立時於何處住立？」以下的內容。

### 三、《分別論·諦分別·經分別》譯注

四聖諦為：苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、至苦滅道聖諦。 [17]

---

15. 見 Robert Chalmers ed., Majjhima-Nikāya. (London: PTS, 1979), Vol.3, 頁 249 ~ 252。

16. 參見 T. W. Rhys Davids & J. E. Carpenter ed., Dīgha-Nikāya. (London: PTS, 1975), Vol.2, 頁 305 ~ 315。

17. 「諦」是審實不虛之意，此真理由聖人(如來)所說，故稱「聖諦」。《雜》417 經言：「世尊說苦聖諦，我悉受持。如如、不離如、不異如，真、實、審諦、不顛倒，是聖所諦，是名苦聖諦。世尊說苦集聖諦、苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦，如如、不離如、不異如，真、實、審諦、不顛倒，是聖所諦，是名苦聖諦。」(《大正藏》冊 2, 頁 110c)《中阿含經·分別聖諦經》言：「諸賢！過去時是苦聖諦(愛習苦習聖諦、愛滅苦滅聖諦、苦滅道聖諦)，未來、現在時是苦聖諦(愛習苦習聖諦、愛滅苦滅聖諦、苦滅道聖諦)，真諦、不虛、不離於如，亦非顛倒，真諦、審實。合如是諦，聖所有，聖所知，聖所見，聖所了，聖所得，聖所等正覺，是故說苦聖諦(愛習苦習聖諦、愛滅苦滅聖諦、苦滅道聖諦)。」(《大正藏》冊 1, 頁 468b ~ 469c)《舍毘弗

阿毘曇論》言：「如來正說，聖人諦故，是名聖諦。」（《大正藏》冊 28，頁 552c）Saṃyutta-Nikāya 第

56 相應第 20 經：“Idaṃ dukkhaṃ ( ayaṃ dukkhasamudayo, ayaṃdukkhanirodho, ayaṃ dukkhanirodhagāminī ) ti bhikkhave tatham etaṃ avitatham etaṃ aññatatham etaṃ” ( Vol.5, 頁 430 ~ 431 ) ( 比丘們！「此是苦 ( 苦集、苦滅、至苦滅道 ) 」為如，為不離如，為不異如。 ) 又 Saṃyutta-Nikāya 第 56 相應第 28 經：“Sadevake bhikkhave loke samārake sabrahmaṃka sassamaṇa-brāhmaṇiṇā pajāya sadevamanussāya tathāgato ariyo tasmā ariyasaccāni ti vuccanti” ( Vol.5, 頁 435 ) ( 比丘們！在包含天、魔、梵、沙門、婆羅門之人、天大眾的世界中，如來為聖，是故稱為「聖諦」。 )

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期 ( 2001.03 )

33

其中，何為苦聖諦 ( dukkhaṃ ariyasaccaṃ ) ? [\[18\]](#)

生亦是苦，老亦是苦，死亦是苦，愁悲苦憂惱亦是苦，怨憎會是苦，愛別離是苦，求不得亦是苦；略而言之，五取蘊亦是苦。[\[19\]](#)

其中，何為生 ( jāti ) ? 對各各有情 [\[20\]](#) 而言，凡於各各有情品類中 [\[21\]](#)

---

[18.](#) 「苦」的巴利文為“dukkha”，就一般的用法言，有「痛苦、苦楚、悲傷、悲慘」( suffering, pain, sorrow, misery ) 等義，與具有「快樂、舒暢、安適」之義的「樂」( sukha ) 字相對。但「苦」作為第一聖諦，當然含有「痛苦」的一般意義，但也包含釋尊教義的更深意旨，像是「不完美」、「無常」、「空」、「無我」等。參見 W. Rahula, What the Buddha Taught, ( 臺北：慧炬，1983 )，頁 17。

19. 有關八苦之名目，北傳漢譯經論與〈諦分別〉此處所列者略有不同。如《中阿含·分別聖諦經》的相應譯文為：「云何苦聖諦？謂生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得苦，略五盛陰苦。」（《大正藏》冊 1，頁 467b-c）《大毘婆沙論》卷 78 亦云：「如契經說：『生苦、老苦、病苦、死苦、非愛會苦、愛別離苦、求不得苦，略說一切五取蘊苦。』是名苦聖諦。」（《大正藏》冊 27，頁 402b）《法蘊足論》卷 6（《大正藏》冊 26，頁 480 上）、《舍利弗阿毘曇》卷 5（《大正藏》冊 28，頁 552c）、《阿毘達磨集論》卷 3（《大正藏》冊 31，頁 674b）列舉的八苦亦相同。此等經論皆於「老苦」與「死苦」之間別有「病苦」一項，而無「愁悲苦憂惱」之苦。至於巴利藏經中之情形，Majjhima-Nikāya 第 141 經 Saccavibhaṅgasuttaṃ 的八苦與〈諦分別〉此處同（Vol.3，頁 249）；Dīgha-Nikāya 第 22 經 Mahāsatipaṭṭhāna-suttanta 的八苦則因版本不同而有異，一種的八苦與此處同，一種則多出「病苦」（vyādhi pi dukkhā）一項為九苦（Vol.2，頁 305 附注 2）；Saṃyutta-Nikāya 第 56 相應第 11 經亦於八苦之外有「病苦」一項而為九苦（Vol.5，頁 421）。《清淨道論》（葉均譯，臺北：華宇，民國 75 年）進一步將「愁悲苦憂惱」拆分為五項，而以十二法釋苦。（冊 3，頁 108~109）

20. 巴利文為“tesaṃ tesaṃ sattānaṃ”，Sammoha-Vinodanī (Vibhaṅgathakathā) 以此語可概括種種有情品類，無須一一列舉有情品類的名稱（A. P. Buddhadatta Thero ed., London: PTS., 1980, 頁 94）。在巴利文中，代名詞與不變化詞（indeclinable）的重複，有文法上「個別的、分配的」(distributive) 意義，參見 A. K. Warder, Introduction to Pali, (London: PTS., 1984), 頁 171。

21. 巴利文為“tamhi tamhi sattānikāye”，Sammoha-Vinodanī 頁 94 解釋“sattānikāye”為“sattānam nikāye”（於諸有情之品類），意為「於有情之集群」（satta-ghaṭṭayam）、「於有情之集團」（satta-samūhe）。

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

34

之生( jāti )[\[22\]](#)、出生( sañjāti )[\[23\]](#)、入胎( okkanti )[\[24\]](#)、轉生( abhinibbatti )[\[25\]](#)、諸蘊之現起 [\[26\]](#)、諸入之獲得 ( āyatanānaṃpaṭilābha ) [\[27\]](#)，此稱為生。[\[28\]](#)

---

[22.](#) 此“jāti”(生)之意為「(生之)內在本質」(svabhāvapaccattam)，見 Sammoha-Vinodanī 頁 95。

[23.](#) Sammoha-Vinodanī 頁 95 解釋“sañjāti”(出生)之文如下：“sañjāyana-vasena sañjāti ti upasaggena padaṃ vaḍḍhitaṃ” Bhikkhu Nāṇamoli 所譯英譯本 The Dispeller of Delusion, (London: PTS., 1987), Vol.1 作：“Sañjāti (coming to birth) is by the act of coming to birth; the word has been augmented by a prefix.”(頁 114)；其中譯如下：「“sañjāti”有『出生』(sañjāyana)之蘊含；此字加有接頭詞。」

[24.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 95，此“okkanti”(入胎)是就卵生、胎生之有情而言。它們降入卵藏(anda-kosa)與陰藏(vatthi-kosa)；他們轉生就如同降下與進入(okkamantā pi pavisantā viya paṭisandhimgaṇhanti)。

[25.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 95，此“abhinibbatti”(轉生)是就濕生與化生之有情而言。這些類的有情在顯現之後即刻轉生(te hi pākaṭā eva hutvā nibbattanti)。

[26.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 95，前述之「生、出生、入胎、轉生」，是就世間意義所做的說明(sammuti-kathā)；就勝義的說明(paramattha-kathā)而言，所現起者是諸蘊，而非有情，故說「諸蘊之現起」(khandhānaṃ pātubhāvo)。亦即就勝義言，有情個體非常恆、真實性的存在，不是生、出生、入胎、轉生的主體，而是五蘊和合的暫時、假有性存在。《大智度論》卷 5 云：「從有還受後世五眾，是名生。」(《大正藏》冊 25，頁 100b)

[27.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 95，「獲得」(paṭilābha)指的是「於相續(santati)中的現起(pātubhāva)；因為唯有正在現起(pātubhāvantāni)的諸入始可名為『獲得』」。「相續」(santati)有多種意義，簡單的說，是前後因果於時間歷程中連續而無斷絕，陳那《取因假設論》云：「言相續者，謂於異時因果不絕。」(《大正藏》冊 31，頁 885b)《俱舍論》卷 4 亦言：

「何名相續？謂因果性。」（《大正藏》冊 29，頁 22c）《大毘婆沙》卷 60 說「相續」有五種：「然諸相續略有五種：一、中有相續；二、生有相續；三、時分相續；四、法性相續；五、剎那相續。中有相續者，謂死有蘊滅，中有蘊生，此中有蘊續死有蘊，是故名為中有相續。生有相續者，謂中有蘊滅，或死有蘊滅，生有蘊生，此生有蘊續中有蘊，或續死有蘊，是故名為生有相續。時分相續者，謂羯刺藍乃至盛年時分蘊滅，頰部曇乃至老年時分蘊生，此頰部曇乃至老年時分蘊續羯刺藍乃至盛年時分蘊，是故名為時分相續。法性相續者，謂善法無間不善法或無記法生，此不善法或無記法續前善法、不善法或無記法無間，廣說亦爾，是故名為時分相續。剎那相續者，謂前前剎那無間後後剎那生，此後後剎那續前前剎那，是故名為剎那相續。」（《大正藏》冊 27，頁 310a-b）Sammoha-Vinodanī 中的相續，乃指有情依身的相續，是「色的相續」（rūpassa santati）。諸入與相續的關係，Y. Karunadasa, *Buddhist Analysis of Matter*, (Singapore: The Buddhist Research Society, 1967) 說：「色的積聚（rūpassa upacaya）定義為：『凡諸入的集聚（ācaya），即色的積聚（upacaya）。』色的相續則定義為：『凡色的積聚，即色的相續。』是故當前者解釋為『諸入的集聚』時，後者與前者等同。」（頁 78）

28. 《中阿含經·分別聖諦經》的相應譯文為：「生者，謂彼眾生彼彼眾生種類，生則生，出則出，成則成，興起五陰，已得命根，是名為生。」（《大正藏》冊 1，頁 467c）意義晦澀難解。《法蘊足論》譯為：「生謂彼彼諸有情類，即於彼彼有情聚中，諸生、等生、趣入、出現、蘊得、界得、處得、諸蘊生、命根起，總名為生。」（《大正藏》冊 26，頁 480a）《舍利弗阿毘曇論》之譯文為：「云何生？若諸眾生，諸眾生中，生、重生、增長生、陰得、諸入眾和合，是名生。」（《大正藏》冊 28，頁 552c）「生」為什麼是苦？生本身不是苦，但是苦生起的所依，參見 Sammoha-Vinodanī 頁 95~96。根據《清淨道論》的說法，在入胎、懷胎期間、生產之時，胎兒皆受到極大的痛苦；初生時如嫩芽，洗浴及布拭皆有如針刺、剃刀割劃之痛；此後又有自殺、苦行、絕食、縊頸，以及遭人謀殺網縛等種種痛苦。此外，「生」又是種種身心之苦的基礎（葉均譯本，冊 3，頁 110~112）。水野弘元則說：「生苦，生不是『生活』而是『誕生』。生不是指由母胎產出之時，而是指母胎妊娠時的初剎那（結生）。總之，苦是因為輪迴而生於生類中，因此，生苦和行苦可說是同樣的含義。」參見《佛教要語的基礎知識》，世界佛學名著譯叢編委會譯，（臺北：華宇，民國 73 年），頁 211。

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期（2001.03）

35

其中，何為老 ( jarā ) ？對各各有情而言，凡於各各有情品類中之

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期 ( 2001.03 )

36

老 ( jarā ) [29] 、老去 ( jīraṇatā ) [30] 、齒頹、髮白、皮皺 [31] 、壽命之損減 [32] 、諸根之過熟 [33] ，此稱為老。 [34]

其中，何為死( maraṇa ) ？對各各有情而言，凡於各各有情品類中之死去( cuti ) [35] 、死沒 ( cavanatā ) [36] 、壞散 ( bheda ) [37] 、消失

---

[29]. Sammoha-Vinodanī 頁 98 釋此“jarā”(老)為「(老之)內在本質」(sabhāvapaccattam)。

[30]. Sammoha-Vinodanī 頁 98 釋“jīraṇatā”(老去)一詞為「行相之說明」(ākāraniddesa) “ākāra” 主要指「外在的形貌」，M. Monier Williams ed., A Sanskrit-English Dictionary. ( New York: Oxford U. P., 1988; Rpt. of 1st ed. 1899 ) ,頁 127 右欄列舉其義界如下：“form, figure, shape, stature, appearance, external gesture or aspect of the body, expression of the face ( as furnishing a clue to the disposition of mind ).”(外形、形象、形狀、身材、外貌、身體的外姿、外容的表述。)

[31]. 據 Sammoha-Vinodanī 頁 98，齒頹 (khaṇḍicca)、髮白 (pālicca)、皮皺 (valittacatā) 等三者用以說明時間流逝過程中的作用 (kicca)。「齒頹」是就在時間流逝歷程中造成牙齒、指甲等朽壞的作用而言；「髮白」是就造成頭髮與體毛變為灰白狀態的作用而言；「皮皺」是就造成皮肉鬆弛而使皮膚成皺折狀態的作用而言。

[32.](#) 巴利文為“āyuno saṁhāni”，是以水果作譬喻來說明有情的壽命在老年之時是（隨著時間流逝而）縮減的，見 Sammoha-Vinodanī 頁 98。

[33.](#) 巴利文為“indriyānaṁ paripāka”，也是以水果作比喻而說明。已達老年之有情，其眼等諸根是混亂的、不澄淨的，甚至是粗大的對境也無法捕捉到；然而（這些眼等諸根）在年輕時是澄淨的，能夠輕易去捕捉細微之對境的（Sammoha-Vinodanī 頁 98~99）。《大智度論》卷 5 云：「從生五眾熟壞，是名老死。」（《大正藏》冊 25，頁 100b）「熟」為老，「壞」為死。

[34.](#) Sammoha-Vinodanī 頁 100 的解釋如下：「此處非其（老）自身是苦，但由於其具有苦之所依的性質（dukkhassa pana vatthu-bhāvena），故稱之為苦。何種苦（的所依）呢？身苦與心苦（之依處）。年老者體弱有如老舊貨車一般，於其奮力站起、工作、坐下之時，巨大的身苦就產生了。當妻兒不若往昔體貼之時，巨大的心苦就產生了。」所以老的本身不是苦，但會引生身苦與心苦。《清淨道論》說：「此老因為是行苦及苦的基地，所以是苦。由於四肢五體的弛緩，諸根變醜、失去青春、損減力量、喪失念與覺、及為他人輕蔑等許多的緣，生起身心的苦，所以老是它的基地。」（葉均譯本，冊 3，頁 114）

[35.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 100：“cuti”（死去）是就死之狀態（cavanaka）而言。“cavanaka”是動詞字根“cu”經元音強化（guṇa）後加上語尾“ana”而為“cavana”，再加上“ka”形成。加上最後的“ka”並未改變意義，參見水野弘元：A Grammar of the Pali Language.（東京：山喜房，1985），頁 152。加上“-ana”形成的名詞多為中性動作名詞（action noun），表達狀態、行為、手段、用具等，參見 A. A. MacDonell, A Sanskrit Grammar for Students,（Indian Ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1974），頁 161；辻直四郎：《其<sup>ㄉㄨ</sup>齊<sup>ㄉㄨ</sup>應<sup>ㄉㄨ</sup>何<sup>ㄉㄨ</sup>忽<sup>ㄉㄨ</sup>文法》（東京：岩波，1974），頁 212~213。

[36.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 100 釋“cavanatā”（死沒）如下：“Cavanatā ti bhāvavacanena lakkhaṇanidassanaṁ”（“cavanatā”是以性質名詞之形式說明其相狀）。

[37.](#) 「壞散」（bheda）是指死時五蘊解散之狀，參見 Sammoha-Vinodanī 頁 100。

( antaradhāna ) 死亡( maccu-maraṇa )[\[38\]](#)、死期之到來( kālakiriya )[\[39\]](#)、諸蘊之壞散[\[40\]](#)、形軀之棄捨、命根之斷絕，此稱為死。[\[41\]](#)

[38.](#) Sammoha-Vinodanī 頁 100 釋“maccu-maraṇa”死亡為「名為『死亡』的死」( maccu-sankhāraṃmaraṇaṃ )。Majjhima-Nikāya 第 9 經，Sammādiṭṭhisuttaṃ 亦有此詞語 ( Trenckner ed., London: PTS, 1979, Vol. 1, 頁 49 )，其注釋書解說如下：「『死亡』為名為『死亡』的死，以此否定了斷滅的死。」( maccu-maraṇaṃ ti maccu-sankhāraṃ maraṇaṃ tena samuccheda-maraṇādīni nisedheti ) 引自 T. W. Rhys Davids & W. Stede ed., The Pali Text Society Pali-English Dictionary. ( London: PTS., 1986 )，頁 513。Sammoha-Vinodanī 英譯本對 Sammoha-Vinodanī 的疏文有所增補，而與 Majjhima-Nikāya 第 9 經的文句相同，Bhikkhu Ñāṇamoli. 的英譯如下：“Maccu-maraṇaṃ ( ‘dying’ ) death which is called dying; by this is refuted the idea of death as annihilation.” ( The Dispeller of Delusion, London: PTS., 1987, Vol.1, 頁 120 )

[39.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 100 的解釋，“kāla”即為死神( antaka )，其所作業為“kālakiriya”。

[40.](#) Sammoha-Vinodanī 頁 100 指出以上從“cūti”以迄於“kālakiriya”均自世間意義上來說明“maraṇa”。諸蘊之壞散( khandhānaṃ bheda )等是從出世間意義上來解釋“maraṇa”。自勝義而言，則只有諸蘊的壞散，而無任何名為「有情」者的死去。

[41.](#) 並非「死」的本身是苦，而是死具有苦之所依的性質。於死亡而終盡的身軀，其感受之使身軀倒下，如同風中之點燃的草束火把般。於煉獄等徵兆顯現時，巨憂生起。因其為此二苦之所依，故被理解為苦。見 Sammoha-Vinodanī 頁 101。

其中，何為愁 ( soka ) ? 或苦於 [42] 親人之不幸，或苦於財產之毀損，或苦於疾病之侵身，或苦於戒行之毀壞，或苦於知見之錯誤，[43] 遭遇某種不幸，[44] 苦於某種苦法 [45] ( 而有 ) 之愁 ( soka )、愁感 ( socanā )、愁性 ( socitattam )、內愁 ( antosoka )、內遍愁 ( antoparisoka )、心之遍燃 ( cetaso pariijhāyanā )、憂 ( domanassa )、愁箭 ( sokasalla ) [46] ，此稱為愁。 [47]

---

[42]. 巴利文為“phuṭṭha”，為“phusati”(梵文 sprśati)的過去分詞，其意為「為……所觸」、「為……所影響」、「為……所苦」，參見 The Pali Text Society Pali-English Dictionary，頁 479 右欄；M. Monier Williams ed., A Sanskrit-English Dictionary. ( New York: Oxford U. P., 1988. Rpt. of 1st ed. 1899 )，頁 1269 右欄。Sammoha-Vinodanī 頁 103 指“phuṭṭha”具有「為……所支配」( aijhotthaṭa )、「為……所征服」( abhibhūta )、「為……所有」( samannāgata ) 的意思。

[43]. 以上之「( 親人 ) 不幸」、「( 財產 ) 損毀」、「( 疾病 ) 侵身」、「( 戒行 ) 破壞」、「( 知見 ) 錯誤」，巴利文皆作“vyasana”，有「不幸、災厄、損失、厄難、衰損」之意，見水野弘元，《中 - 語辭典》，東京：春秋社，1975，頁 274。此處參照 Sammoha-Vinodanī 頁 102-103 的內容而對“vyasana”有不同的譯語：親人之不幸是親人因盜賊、疾病等而滅亡；財產之損毀是遭到國王、盜賊等 ( 的侵奪 ) 而滅盡；疾病之侵身是使健康受到損害；戒行之破壞指的是造作惡行；知見之錯誤是此知見的生起破壞了正見。

[44]. 某種不幸，除了以上所列舉之「親人之不幸、財產之損毀、疾病之侵身、戒行之破壞，知見之錯誤」，其他如朋友、同僚之不幸等也涵括在內，參見 Sammoha-Vinodanī 頁 103。

45. 苦法，巴利文為“dukkhadhamma”，有「苦的性質」、「苦的事物」、「任何種的苦」之意，見 T. W. Rhys Davids & W. Stede ed., The Pali Text Society Pali-English Dictionary. (Lodon: PTS., 1986)，頁 326。此處應指苦的事物。Sammoha-Vinodanī 頁 103 釋「苦法」為任何種的愁苦所由生起之因。

46. 「愁」(soka) 係就愁之狀態 (socanaka) 言，此是由諸原因而生起之愁的內在性質；愁感 (socanā) 為愁之行相 (sacanākāra)；愁性 (socittatṭhā) 是愁苦之性質 (socitabhāva)；內愁 (antosoka) 是內在的愁 (abbhantare soka)；內遍愁 (antoparisoka) 係於內愁之前加上接頭詞 pari (有「遍及、完全、非常」等意)，其或程度上、或充遍於內之情形較內愁為甚；憂 (domanassa) 是指心的愁苦狀態；愁箭 (sokasalla) 指愁本身有穿透之意，像箭一樣 (aupavittṭhatṭhena soko va sallam)。參見 Sammoha-Vinodanī 頁 103。

47. 《清淨道論》說：「『愁』，是喪失了親戚等事的人的心的熱惱。雖然它的意義與憂一樣，但它有心中炎熱等特相，有令心燃燒的作用，以憂愁為現狀。因為愁是苦苦及苦的所依故是苦。」(葉均譯本，冊 3，頁 115~116) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 104，愁之於苦的意義應如是理解：愁因其自性為苦，也因其為苦之所依，故稱為苦。何等苦呢？衝擊之時的身苦與心苦。緣由愁之刺激，於心臟有一大膿腫生起、成熟、破裂，或黑色之血自嘴裏流出，劇烈之身苦於是生起；而當思及：「我這許多的親人滅亡了，我這許多的財產 (滅失了)」，強烈的心苦就生起了。

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

39

其中，何為悲 (parideva)？或苦於親人之不幸，或苦於財產之毀損，或苦於疾病之侵身，或苦於戒行之毀壞，或苦於知見之錯誤，遭遇某種不幸，苦於某種苦法 (而有) 之悲傷 (ādeva)、悲 (parideva)、哀傷 (ādevanā)、悲痛 (paridevanā)、悲戚 (ādevitattam)、悲愴 (paridevitattam) [48]、(悲)

語 ( vacā )、悲嗟 ( palāpa )、悲歎 ( vipalāpa ) [49]、悲咽 ( lālapa )、悲喊 ( lālapanā )、悲號 ( lālapitattam ) [50]，此稱為悲。 [51]

---

48. 據 Sammoha-Vinodanī 頁 104，悲傷 ( ādeva ) 是有如不斷喊著：「我們的女兒呀！我們的兒子呀！」那樣的哀戚 ( devanti ) 並哭喊 ( rodanti ) 的意思；悲 ( parideva ) 則為持續發出某種稱歎之辭 ( vaṇṇa ) 而哀戚 ( devanti )。哀傷 ( Ādevanā ) 與悲痛 ( paridevanā ) 分就前兩者之行相言；悲戚 ( ādevitattam )、悲愴 ( paridevitattam ) 分就前兩者之性質言。

49. 據 Sammoha-Vinodanī 頁 104，“palāpa”意為「空洞無意義之語」 ( tucchaṃniratthakavacanaṃ )；“vipalāpa”是話只說一半 ( upaḍḍhabhaṇita ) 或故言他事 ( aññabhaṇita ) 的另一種形式“palāpa”。然而，“palāpa” ( 梵文 pralāpa ) 與“vipalāpa” ( 梵文 vipralāpa ) 兩詞均可作「悲傷」 ( lamentation ) 解，參見 A Sanskrit-English Dictionary，頁 689、975。

50. 據 Sammoha-Vinodanī 頁 104，“lālapa”意為「一再地喃喃自語」( punappunaṃlapanam )，“lālapanā”則為「一再喃喃自語的行相」、「lālapitattam」則指「喃喃自語的性質」；然而，The Dispeller of Delusion 將這三者分別譯為「一再喊叫」 ( calling again and again )、「大叫的動作」 ( the act of calling out )、「大叫的狀態」 ( 頁 125 )。實則此三者均自詞根 lap 而來，皆帶有「悲傷」、「哀泣」之意。

51. 《清淨道論》說：「『悲』是喪失親戚等事的人的心的號泣。它有哀哭的特相，有敘述功德和過失的作用，以煩亂為現狀。因為悲是行苦的狀態及苦的所依故是苦。」 ( 葉均譯本，冊 3，頁 116 ) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 104，悲之於苦的意義應如是理解：非其自身為苦，而是其為身苦與心苦之所依，故稱為苦。悲者以雙拳打其身軀，以雙手搥、擊其胸，以頭撞牆，劇烈之身苦因而生起；當思及：「我的許多親人都已滅亡 ( khayam )、衰老 ( vayanam )、抵達老家 ( abbattham gata，即死亡 )」等，強烈的心苦就生起。

其中，何為(身)苦(dukkha)？凡身之不快、身之苦、身觸生起之不快苦感(vedayitaṃ)、身觸生起之不快苦受(vedanā)，此稱為(身)苦。[\[52\]](#)

其中，何為憂(domanassaṃ)呢？凡是心之不快、心之苦、心觸生起之不快苦感、心觸生起之不快苦受，此稱為憂。[\[53\]](#)

其中，何為惱(upāyāsa)？或苦於親人之不幸，或苦於財產之毀損，或苦於疾病之侵身，或苦於戒行之毀壞，或苦於知見之錯誤，遭遇某種之不幸，苦於某種苦法(而有)之煩(āyāsa)[\[54\]](#)、惱(upāyāsa)[\[55\]](#)、煩苦(āyāsittam)[\[56\]](#)、惱苦(upāyāsittam)[\[57\]](#)，

---

[52.](#) 此處之“dukkha”特指生理上的苦，有別於四聖諦中苦聖諦之為苦的通稱。《清淨道論》解釋說：「『苦』是身的苦。身的逼迫是它的特相，使無慧的人起憂是它的作用，身的病痛是它的現狀。因為它是苦苦及使意苦故為苦。所以說：逼迫於身更生意的苦，所以特別說此苦。」(葉均譯本，冊3，頁116~117)

[53.](#) 《清淨道論》解釋「憂」(心苦)之意義如下：「『憂』是意的苦。心的逼惱是它的特相，煩擾於心是它的作用，意的病痛是它的現狀。因為它是苦苦及令身苦故為苦。陷於心苦的人，往往散發哭泣，捶胸，翻覆地滾前滾後，足向上而倒，引刀自殺，服毒，以繩縊頸，以火燒等，受種種苦。所以說：逼惱心令起身的逼迫，所以離憂之人說憂苦。」(葉均譯本，冊3，頁117) 據 Sammoha-Vinodanī 頁105，身苦與心苦(憂)之於苦的意義應如是理解：由於此二者本身就是苦，並且為生理之苦與心理之苦的所依(vatthu)，故而稱之為苦。

[54.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 106，煩 ( āyāsa ) 是煩擾 ( āyāsana ) 之意。為由消沉與失落之行相引起的心之疲苦。

[55.](#) “upāyāsa”為接頭詞 upa 加上 āyāsa 而得，upa 有加強語氣的作用，表示「非常……」、「極為……」之意 ( The Pali Text Society Pali-English Dictionary，頁 138 右欄 )。

Sammoha-Vinodanī 頁 106 解釋說：「“upāyāsa” ( 惱 ) 是強烈的“āyāsa” ( 煩 ) 之意。」

[56.](#) Sammoha-Vinodanī 頁 106 釋：「煩苦」( āyāsittatṭam ) 為「煩」的性質 ( āyāsittabhāvo )。

[57.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 106，「惱苦」( upāyāsittatṭam ) 為「惱」的性質 ( upāyāsittabhāvo )。

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期 ( 2001.03 )

41

此稱為惱。[\[58\]](#)

其中，何為怨憎會苦 ( appiyehi sampayoga dukkha ) ？此處，凡對他而言，是不可欲 ( anittṭha ) [\[59\]](#)、不可愛 ( akanta ) [\[60\]](#)、不可意 ( amanāpa ) [\[61\]](#) 之諸色、諸聲、諸香、諸味、諸觸 [\[62\]](#)；或凡對他而言，諸欲使受害者 ( anathakāmā ) [\[63\]](#)、諸欲使不幸者 ( ahitakāmā ) [\[64\]](#)、

---

[58.](#) 《清淨道論》釋「惱」之意如下：「『惱』是喪失親戚等事的人由於過度的心痛而產生的過失。也有人說這不過是行蘊所攝的一種(心所)法而已。心的燃燒是它的特相，呻吟是它的作用，憔悴是它的現狀。因為它是行苦的狀態、令心燃燒及身形憔悴故為苦。」( 葉均譯本，冊 3，頁

117) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 106，惱於苦之意義應如此理解：惱的本身並非苦，以其為身苦與心苦之所依，故稱為苦。因兄弟與兒子們為瞋恚的國王掠奪領土後遭受殺害，並有殺害之令而怖畏者，非常頹喪，躲進森林，站立坐臥皆苦，劇烈的身苦就生起了。而當想到：「我的眾多親人、許多財富均已滅失」時，心苦即生起。Sammoha-Vinodanī 頁 108 並分別舉例說明愁 ( soko )、悲 ( paridevo )、惱 ( upāyāso ) 如下：愁，有如放置於鍋子裏以溫火燒煮的食油及其他食物；悲，則如同以快火燒煮者之從鍋子溢出；惱，則如未溢出而殘留於鍋子裏者之燒煮滅盡。

59. 據 Sammoha-Vinodanī 頁 106，不可欲者 ( anitṭha ) 是不去尋求的 ( apariyesitā )；或不管去尋求或不去尋求的狀況，此皆為指稱不可意的所緣之名。

60. 據 Sammoha-Vinodanī 頁 106，不可愛者 ( akanta ) 指的是未進入心意中者。

61. 據 Sammoha-Vinodanī 頁 106，不可意者 ( amanāpa ) 意謂：「未於心意中受到喜愛、未使心意增榮者。」 ( manasmirā na appīyanti, na vā manarā vaḍḍhentīti )

62. 據 Sammoha-Vinodanī 頁 106，色 ( 聲、香、味、觸 ) 等乃說明其內在性質 ( sabhāva )。

63. 諸欲使受害者 ( anathakāmā ) 意指「諸欲 ( 其 ) 遭受傷害者」 ( anattarā kāmeti icchanti )，見 Sammoha-Vinodanī 頁 106。在巴利文中，於名詞或形容詞前加上“a-”( 母音開頭者則加“an-” ) 的否定性接頭詞，可能有兩種意義，其一是加以否定，常以「非」、「不」加以翻譯；其二是形成相反詞，參見 B. Mukherjee, “A Pre-Buddhist Meditation System and its Early Modifications by Gotama the Bodhisattva ( ī )”，( 《中華佛學學報》第 9 期，民國 85 年 7 月 )，頁 313 附注 7。此處的“anathakāmā”，與下文的“ahitakāmā”、“aphāsukāmā”、“ayogakkhemakāmā”均屬第二種解釋。

64. 諸欲使不幸者 ( ahitakāmā ) 是「諸欲 ( 其 ) 遭到不幸者」 ( ahitarā kāmeti icchati )，見 Sammoha-Vinodanī 頁 106。

諸欲使不安穩者 ( aphāsukāmā ) [65]、諸欲使繫縛者 ( ayogakkhemakāmā ) [66]，與它們之會遇 ( saṃgati )、會集 ( samāgama )、會聚 ( samodhānaṃ ) [67]、結合 ( missībhāva ) [68]，此稱為怨憎會苦 [69]。

其中，何為愛別離苦 ( piyehi vip̐payoga dukkha )？此處，凡對他而言，是可欲 ( it̐tha )、可愛 ( kanta )、可意 ( amanāpa ) 之諸色、諸聲、諸香、諸味、諸觸；或凡對他而言，是諸欲饒益者、諸欲利益者、諸欲安穩者、諸欲離繫者；或為母親，或為父親，或為兄弟，或為姐妹，或為友朋，或為同儕 [70]，或為親戚與血親 [71]，凡與他們之不得

---

[65]. 欲使不安穩者 ( aphāsukāmā ) 是「諸欲 ( 其 ) 不安穩、住於苦者」

( aphāsuṃ dukkhavīhāraṅkāmeti icchati )，見 Sammoha-Vinodanī 頁 106。

[66]. 諸欲使繫縛者 ( ayogakkhemakāmā ) 是「諸不欲 ( 其 ) 自四種繫縛中獲安穩、遠怖畏、離輪迴，而欲 ( 其 ) 輪轉受怖者」 ( catūhi yogehi khemaṃ nibbhayaṃ vivaṭṭaṃ na icchanti, sabhayaṃ vaṭṭaṃ eva nesaṃ kāmeti icchati )，見 Sammoha-Vinodanī 頁 107。

[67]. 據 Sammoha-Vinodanī 頁 107，會遇 ( saṃgati ) 是前去 ( 相會 ) 後的結合 ( saṃyoga )。會集 ( samāgama ) 是前來 ( 相會 ) 後的結合 ( saṃyoga )。會聚 ( samodhānaṃ ) 是立、坐等之時的共俱 ( sahabhāva )。

68. 結合 ( missībhāva ) 是將一切作用結合在一起，這是就有情 ( satta ) 而言的組成 ( yojanā ) ；但就行 ( sankhāra ) 而言，凡獲致者會被執取 ( yaṃ labbhati taṃ gahetabbaṃ ) 。參見 Sammoha-Vinodanī 頁 107。

69. 《清淨道論》說：「『怨憎會』是和不適意的有情及事物相會。與不合意的相會是它的特相，有令心苦惱的作用，不幸的狀態是他的現狀。因為它是苦的基地故為苦。」（葉均譯本，冊 3，頁 118）據 Sammoha-Vinodanī 頁 107，從意義上來看，怨憎會並不稱為一種法。惟對於與怨憎者會合的人而言，由於它是兩種苦的所依，故稱為苦。與不可意的事物會合，使生起戳刺、砍切、割裂等身苦；也因生出苦惱產生心苦。

70. 據 Sammoha-Vinodanī 頁 108，「同儕」( ammacca ) 得名於「執行工作時與我同在之意」。

71. 據 Sammoha-Vinodanī 頁 108 所釋，「親戚」( ñāti ) 得名自「他們如此知曉，或如此被知曉：『此為我們自家的。』」（ayaṃ amhākaṃ ajjhattiko ti evaṃ jānanti ñāyanāti vā ñāti）「血親」( sālohita ) 則是「因血緣而連結者」。

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期 ( 2001.03 )

43

會遇 ( asaṃgati )、不得會集 ( asamāgama )、不得會聚 ( asamodhānaṃ )、不得結合 ( amissībhāva )，此稱為愛別離苦。[72]

其中，何為求不得亦是苦 ( yaṃ p' icchaṃ na labhati taṃ pi dukkaṃ ) ? ( 屬 ) 生法 ( jātidhamma ) 之有情 [73]，生起如此之欲求 [74]：「啊！願我等不屬於生法！啊！願我等之生( jāti ) 不會到來！」然此不應憑欲求而能獲得，[75] 此亦求不得亦是苦。[76] ( 屬 ) 老法 ( jarādhamma ) 之有情、…… ( 屬 ) 病法

之有情 ( vyādhi-dharma )、( 屬 ) 死法 ( maraṇadhamma ) 之有情、( 屬 ) 愁  
悲苦憂惱法 ( soka-parideva-dukkha-domanassupāyāsa-dhamma ) 之有情 [\[77\]](#)  
生起如此之欲

---

[72.](#) 《清淨道論》說：「『愛別離』是和適意的有情及事物別離的意思。與可愛的事物別離是它的特相，有生愁的作用，不幸是他的現狀。因為它是愁苦的所依故為苦。」( 葉均譯本，冊 3，頁 118 ) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 108，從意義上來看，愛別離並不稱為一種法。惟對於與所愛者別離的人而言，由於它是兩種苦的基礎，故稱為苦。與可欲事物分離，透過身體的乾、枯等造成身苦；而從「那些從前是我的，現在不是我的了」之憂愁生起了心苦。

[73.](#) ( 屬 ) 生法的有情，係指具有生之性質 ( jāti-sabhāva, jāti-pakatika ) 的有情，參見 Sammoha-Vinodanī 頁 108。

[74.](#) 欲求 ( icchā )，即貪愛 ( taṇhā )，見 Sammoha-Vinodanī 頁 108。

[75.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 108 所釋，所欲的是存在於斷集之諸聖者中( pahīnasamudayesu sādhu ) 的不生，以及存在於諸進入涅槃者之生的不到來，由於欲求者不透過道的修習則不會獲得，不欲者透過道的修習則能獲得，故說「此不應憑欲求而能獲得」。

[76.](#) 《清淨道論》說：「『求不得』，如說：『呀！如果我們不生多麼好啊！』像於此等的事物中欲求而不能得，故說：『求不得苦』。對於不能得的事物而希求是它的特相，有遍求的作用，不得其所求是它的現狀。因為它是苦的所依故為苦。」( 葉均譯本，冊 3，頁 119 )

[77.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 109，( 屬 ) 老法之有情、( 屬 ) 病法的有情、( 屬 ) 死法的有情、( 屬 ) 愁憂悲苦惱法的有情，分指具有老、病、死、愁憂悲苦惱之性質的有情。

求：「啊！願我等不屬於愁悲苦憂惱法！啊！願我等之愁悲苦憂惱

( sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā ) 不會到來！」然此不應憑欲求而能獲得，此亦求不得亦是苦。[\[78\]](#)

其中，何為「略而言之 [\[79\]](#) ，五取亦是苦」？( 五者 ) 如下：色取蘊、受取蘊、想取蘊、行取蘊、識取蘊。[\[80\]](#) 此等即所說：「略而言之，五取蘊亦是苦」。

[\[81\]](#)

---

[78.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 109，因其為二種苦( 身苦與心苦 )的所依。如一個被推尊為「他將成為國王」者，為一群烏合之眾所擁，而進入山野或叢林之中。當國王知道這件事，便派遣軍隊前往討伐，他的徒眾便遭國王派來的人所殺害，他自己本身也受傷逃走，躲進樹裏或岩石裏。那時，下起大雨，一片黑暗，並有從各處來的黑蟻等咬噬他，劇烈的身苦就生起了。而當想到：「只為了我自己，我的眾多親人、我的眾多財富均已滅失」時，強烈的心苦便生起。因欲求為此二苦之所依，故稱之為苦。

[79.](#) 「略而言之」，巴利文為“saṁkhittena”，這是聯繫著教義而說。因為「苦」或有數以百計，或有數以千計，或有數以百千( 十萬 )計，無法全數列出，但以此種闡說方式，即可概括所有的「苦」，所以在此處說：「略而言之，五取蘊亦是苦」。參見 Sammoha-Vinodanī 頁 109。

[80.](#) 關於五取蘊之意義，Saṁyutta-Nikāya 第 22 相應第 48 經說：「何為五取蘊？凡某種色，或過去、或未來、或現在、……或遠、或近，是有漏的、所取的，此稱為色取蘊。凡諸種受，……或近、或遠，是有漏的( sāsavam )，所取的( upādānīyam )，此稱為受取蘊。凡某種想，……凡諸種行，……是有漏的，所取的，此稱為想取蘊。凡某種識，或過去、或未來、或現在、……或遠、或近，是有漏的，所取的，此稱為識取蘊。」( 冊 3，頁 47~48 ) 對應的《雜》55 經經文如下：「云何為受蘊？若色是有漏，是取，若彼色過去、未來、現在，生貪欲、瞋恚、愚癡，

及餘種種上煩惱心法。受、想、行、識，亦復如是。」(《大正藏》冊 2，頁 13b)以「有漏的」、「所取的」來對五蘊加以限定而為五取蘊。

81. Sammoha-Vinodanī 頁 109 ~ 110 認為蘊之於苦的意義應如此理解：一切跟隨著生 ( jati ) 而來的苦，無論是此處所列舉者 ( 老、死、愁、悲、苦、憂、惱、所求不得 ) 或此處未列舉者，都不能離開五取蘊而有。因此，教導苦邊 ( 即苦滅 ) 的大仙說：「這些苦略說為五取蘊。」並說明生等以種種方式惱害五取蘊，有如火之於燃料、射擊之於靶、牛虻蚊蠅等之於牛身、收割者之於田地、匪徒之於村落，他們於取蘊上生起，如同大地上之草及蔓草，又如樹上之花、果、芽。而於取蘊的這些苦，以生為首，老為中間者，死為最後。至於愁、悲、苦、憂、惱、所求不得等，注釋書也分別再予以說明如下：愁是遭受近於死亡之苦的燒灼之苦；悲是無法忍受的悲號之苦；(身)苦是苦於四大不調之不可意者的身之病苦；憂則是因身苦而生起厭惡之凡夫，遭受壓迫而生起的心之惱害；而惱是愁等之增長而生起的意氣消沉之悲泣之苦；所求不得是：獲得欲求者之破滅的欲求破滅之苦；如此自各方面觀察，取蘊本身就是苦。縱然以多劫之時間來一一述說 ( 諸苦 )，也無法說盡無餘，所以世尊才說：「略而言之，五取蘊亦是苦」，以此說明了諸苦均在五取蘊之中，如同所有大海海水的味道都在一滴水中一般。

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期 ( 2001.03 )

45

此稱為苦聖諦。

其中，何為苦集聖諦 ( dukkhasamudayo ariyasaccam ) [82] ？那導致再有 ( ponobbhavikā ) [83] 、伴隨喜貪 ( nandirāgasahagata ) [84] 、於處處有愛樂 ( tatra tatrābhinandinī ) [85] 之貪愛，亦即：欲愛 ( kāmatanḥā ) [86] 、

---

[82.](#) 「苦集」的「集」字，巴利文為“samudaya”，有「生起、起因」（rise, origin）等意思，參見 The Pali Text Society Pali-English Dictionary 頁 687 右欄。雲井善昭：《チ - ㇿ 語佛教辭典》，（東京：山喜房，1997），頁 909 左欄。「苦集」意為苦之起因。

[83.](#) 「再有」（punobbhava）意謂「產生再次的存在」（punobbhavakaraṇaṃ），見 Sammoha-Vinodanī 頁 110。「導致再有」（ponobbhavikā），《清淨道論》言：「『能取再有』——令其再有為取再有，即是它的性質是再有的，故為能取再有。」（葉均譯本，冊 3，頁 121）

[84.](#) 「伴隨喜貪」（nandirāgasahagata），Sammoha-Vinodanī 頁 111 的解釋如下：  
“abhinandanasankhātena nandirāgena sahatā ti”，Ñāṇamoli, The Dispeller of Delusion. Vol.1, 頁 132 譯作：「伴隨著稱為愛喜（abhinandana）的對喜的貪。」（accompanied by the greed for delight called delighting.）

[85.](#) 「於處處愛樂」（tatra tatrābhinandinī），《清淨道論》言：「『處處而求歡樂』——即於個人所生的這裡那裡而求樂的意思。」Sammoha-Vinodanī 頁 111 說：「不論何處有個體（attabhāva）之存在，即於彼處有愛樂。或於色等之所緣境（ārammaṇa）有愛樂；於色有愛樂，於聲、香、味、觸、法有愛樂。」

[86.](#) 欲愛（kāmatanḥā）是關於五種欲望對象的貪愛，參見 Sammoha-Vinodanī 頁 111。五種欲望對象為色、聲、香、味、觸。

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期（2001.03）

46

有愛（bhavatanḥā）[\[87\]](#)、非有愛（vibhavatanḥā）[\[88\]](#)。

然此貪愛生起時於何處生起？住立時於何處住立 [\[89\]](#) ？

凡世間中具可愛相者 ( piyarūpaṃ )、悅意相者 ( sātārūpaṃ )，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。

何為世間中具可愛相者、悅意相者？

眼 [90] 為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。耳……鼻……舌……身……意 [91] 為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。

色 [92] 為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。聲 [93] ……香……味……觸……法 [94] 為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住

---

[87.](#) 有愛 ( bhavataṇhā ) 是對存在 ( bhava ) 的貪愛。由於對有之欲求與對禪之欣求，而生起之伴隨常見之對色 ( 界 ) 有與無色 ( 界 ) 有的貪求。參見 Sammoha-Vinodanī 頁 111。

[88.](#) 非有愛 ( vibhavataṇhā )，是對於非有 ( vibhava ) 的貪愛。是伴隨著斷見的貪著。見 Sammoha-Vinodanī 頁 111。

[89.](#) 巴利文為“nivisati”，據 Sammoha-Vinodanī 頁 111，是以反覆生起而得安住 ( punappunaṃ pavatti-vasena patitṭhahati ) 之意。

[90.](#) Sammoha-Vinodanī 頁 111 解釋眼之所以為世間中之具可愛相、悅意相者，係指對眼以我所而受繫縛，具美貌的有情，因攫取鏡子等中的影像，想像自己的眼睛如同開於黃金天宮中具有清淨五淨色的摩尼寶窗。

[91.](#) 耳、鼻、舌、身、意之所以為世間之具可愛相、悅意相者，則因有情將耳想像為如同銀管 ( rajatapanālikā )、珠寶鏈帶 ( pāmangasuttaka ) 一樣；將世人美名為「高鼻」 ( tuṅganāsā ) 的鼻子想像成抹於鼻子四周的雄黃膏 ( ghāṇaṃ vattetvā ṭhapita haritālavattī )；將舌想像成如同一條紅色毛織布、如同軟滑甘美的糖果；身則想像成沙羅樹與金拱門；將意想像成他人之意無可比的高貴。參見 Sammoha-Vinodanī 頁 111 ~ 112。

[92.](#) 想像色如同金色的迦尼迦樹花等之美貌。參見 Sammoha-Vinodanī 頁 112。

[93.](#) 想像聲如同迦陵頻伽鳥、布穀鳥，或鑲以寶石之管籥所發的柔悅音聲。參見 Sammoha-Vinodanī 頁 112。

[94.](#) 於獲得香等四種所緣對象 ( 即香、味、觸、法 ) 時，他們想像：「其他還有誰能有如此好的呢？」參見 Sammoha-Vinodanī 頁 112。

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期 ( 2001.03 )

47

立。[\[95\]](#)

眼識 ( viññāṇaṃ ) [\[96\]](#) 為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。耳識……鼻識……舌識……身識……意識為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。

眼觸 ( samphassa ) [97] 為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。耳觸……鼻觸……舌觸……身觸……意觸為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。

眼觸所生受 ( cakkhusamphassajā vedanā ) [98] 為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。耳觸所生受……鼻觸所生受……舌觸所生受……身觸所生受……意觸所生受為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此

---

95. 據 Sammoha-Vinodanī 頁 112，如此想像者，六根、六境及其他等等均為可愛、悅意之事物，於此等，生起尚未生起之貪愛，已生起之貪愛則反覆生起而得安住。

96. 「識」 ( viññāṇam ) 為一種心理活動，是以六根 ( 眼、耳、鼻、舌、身、意 ) 之一為其基礎，以及和其相應的外六塵 ( 色、聲、香、味、觸、法 ) 之一為對象而生起的反應。例如，眼識有眼根為其基礎，色為其對象。必須注意的，識並不是對於對象的認識作用，它只是一種知覺——對外物呈現的知覺。當眼根接觸到色，比如說藍色的色，眼識的生起只是單純知覺到一種對象的呈現，但並不去認知它是藍色的，在此階段並無認知作用。是由想蘊 ( 五蘊中的第三蘊 ) 認識到該物為藍色。參見 W. Rahula, What the Buddha Taught，頁 23。

97. 「觸」 ( samphassa )，《瑜伽師地論》卷 3 說：「觸云何？謂三和合。」 ( 《大正藏》冊 30，頁 291b ) 又說：「觸作何業？謂受、想、思所依為業。」 ( 《大正藏》冊 30，頁 291c ) 觸是根、境、識三者的和合，為受、想、思生起的所依。

98. 「眼觸所生」 ( cakkhusamphassajā ) 意指從眼觸而生，或於眼觸中生 ( cakkhusamphassato cakkhusamphassasmim jātā )，參見 Sammoha-Vinodanī 頁 19。其餘「耳觸所生」等依此類推。「受」 ( vedanā ) 是指生理的與心理的感官與外界接觸所經驗到的苦的、樂的、不苦不樂的諸種感覺。參見 W. Rahula, What the Buddha Taught，頁 21。

處住立。

色想 ( saññā ) [99] 為世間中之具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。聲想……香想……味想……觸想……法想為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。

色思 ( sañcetanā ) 為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。聲思……香思……味思……觸思……法思為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。

色愛 ( tañhā ) 為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。聲愛……香愛……味愛……觸愛……法愛為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。

色尋 ( vittaka ) [100] 為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。聲尋……香尋……味尋……觸尋……法尋為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。

色伺 ( vicāra ) [101] 為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起

---

99. 「想」 ( saññā ) 有六種 ( 即色想、聲想、香想、味想、觸想、法想 ) ，關連於內六根與外六塵。和受一樣，想是由六根與外界接觸而生。想的作用在認識、辨別生理的與心理的對象。參見 W. Rahula, What the Buddha Taught, 頁 22。據 Sammoha-Vinodanī 頁 19，「 ( 色、聲、香、味、觸、法 ) 想」與「 ( 色、聲、香、味、觸、法 ) 觸所生想」不同，前者從所緣境 ( ārammaṇa ) 得名，後者從所依 ( vatthu ) 得名。

100. 「尋」 ( vitakka ) ，又譯為「覺」，《阿含要略》說明其意如下：「對所緣心之攀著為相；如打鐘，心最初對境集中就是尋。」 ( 楊郁文，臺北：東初，民國 82 年，頁 246 ) 《清淨道論》言：「尋是尋求，即思考的意思。以專注其心於所緣為相。令心接觸、擊觸於所緣為味 ( 作用 ) ；蓋指瑜伽行者以尋接觸，以尋擊觸於所緣而言。引導其心於所緣為現起 ( 現狀 ) 。」 ( 葉均譯本，冊 1，頁 221 )

101. 伺 ( vicāra ) ，又譯為「觀」，《阿含要略》說明其意如下：「對所緣連續思惟為相；如鐘聲之餘韻，心繼續思考就是伺。」 ( 頁 246 ) 《清淨道論》言：「伺是伺察，即深深考察的意思。以數數思惟於所緣為相。以俱生法隨行於所緣為味。令心繼續 ( 於所緣 ) 為現起。」 ( 葉均譯本，冊 1，頁 221 )

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期 ( 2001.03 )

49

時於此處生起，住立時於此處住立。聲伺……香伺……味伺……觸伺……法伺為

世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛生起時於此處生起，住立時於此處住立。

此稱為苦集聖諦。

其中，何為苦滅聖諦？

凡該貪愛 [\[102\]](#) 之全然離欲滅盡 ( asesavirāganirodha )、棄捨 ( cāga )、捨離 ( paṭinissaga )、解脫 ( mutti )、無執 ( anālaya )。 [\[103\]](#)

然該貪愛 [\[104\]](#) 捨棄時於何處捨棄？滅盡時於何處滅盡？

---

[102.](#) 該貪愛，指的是於前段中說明苦集聖諦時所言之貪愛。因為惟有透過苦之根源 ( 苦集 ) 的滅盡，苦方能滅盡，此外別無他法。如同樹根之安穩、堅固，被砍斷的樹木將再生長，當貪愛隨眠 ( taṇhānusaya ) 未根絕時，苦也就會一再生起。如來所行有如獅子，於滅苦及闡明苦滅時著眼於因 ( hetumhi patipajjanti: “遂行於因” )，而非果；異教徒所行有如犬類，他們藉由苦行及其教說而著眼於果 ( phale patipajjanti )。參見 Sammoha-Vinodanī 頁 112 ~ 113。

[103.](#) 全然離欲滅盡 ( asesavirāganirodha ) 等均為涅槃之同義異語 ( nibbāna-vevacana )。因為證得涅槃之時，貪愛無所其餘，故說：「全然離欲滅盡」。證得涅槃之時，貪愛被棄捨、被捨離、解脫、不貪執，故說：「棄捨、捨離、解脫、無執」。因涅槃雖是唯一，然相對於所有有為法名稱的涅槃之同義異語卻有許多。例如：全然離欲滅盡、棄捨、捨離、解脫、無執、貪滅盡 ( rāgakkhaya )、瞋滅盡 ( dosakkhaya )、癡滅盡 ( mohakkhaya )、貪愛滅盡 ( taṇhākkhaya )、不起 ( anuppāda )、不轉起 ( appavatta )、無相 ( animitta )、無願 ( appanihita )、無存續 ( anāyūhana )、不結生 ( appaṭisandhi )、不現 ( anupavatti )、不趣 ( agati )、無生 ( ajāta )、不老 ( ajara )、無病 ( avyādhi )、不死 ( amata )、無憂 ( asoka )、不悲 ( aparideva )、不惱 ( anupāyāsa )、無雜染 ( asankiliṭṭha ) 等等。參見 Sammoha-Vinodanī 頁 113。

[104.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 113，此處言「該貪愛」，是為了說明當貪愛以道斷盡，且於證得涅槃時已達不轉起之時，則不復存在 ( abhava ) 於那些顯現其生起的諸所依 ( vatthu ) 中。

凡世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。

何為世間中具可愛相者？

眼為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。[\[105\]](#) 耳……鼻……舌……身……意為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。

色為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。聲……香……味……觸……法為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。

眼識為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。耳識……鼻識……舌識……身識……意識為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。

眼觸為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。耳觸……鼻觸……舌觸……身觸……意觸為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。

眼觸所生色為世間中具可愛相者。悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。耳觸所生色……鼻觸所生色……舌觸所生色……身觸所生色……意觸所生色為世間中具可愛相者、悅意相者，此

---

[105](#). Sammoha-Vinodanī 頁 113 ~ 114 舉了二個例子來說明貪愛捨棄、滅盡之對境相同於貪愛生起之對境。其一為：有一個人看到了田野上生長的帶著刺的瓜藤，在找到了根後，他可能會從頂端開始來砍斷（瓜藤）根。瓜藤會逐漸枯萎，不再生起。由此可說：於田野上之帶著刺的瓜藤已滅盡、捨棄了。於眼等之貪愛有如田野上帶著刺的瓜藤，以聖道斷其根，於證得涅槃後，會不再轉起。它（即貪愛）如此消逝，如同田野上帶著刺的瓜藤，不再出現於該等對境之上。另一是：從森林裏帶回盜賊後，可能於南方城門處死他們。由此可說：森林裏的盜賊已死或已被殺。如此，於眼等之貪愛有如森林的盜賊，由於證得涅槃後之滅盡，它在涅槃之滅盡則有如南門之盜賊。它（即貪愛）如此消逝，如同森林裏的盜賊，不再出現於該等所依之上。

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期（2001.03）

51

貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。

色想為世間中具可愛相者。悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。聲想……香想……味想……觸想……法想為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。

色思為世間中具可愛相者。悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。聲思……香思……味思……觸思……法思為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。

色愛為世間中具可愛相者。悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。聲愛……香愛……味愛……觸愛……法愛為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。

色尋為世間中具可愛相者。悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。聲尋……香尋……味尋……觸尋……法尋為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。

色伺為世間中具可愛相者。悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。聲伺……香伺……味伺……觸伺……法伺為世間中具可愛相者、悅意相者，此貪愛捨棄時於此處捨棄，滅盡時於此處滅盡。

此稱為苦滅聖諦。

其中，何為至苦滅道聖諦？

此即八聖道，[\[106\]](#) 亦即：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精

---

[106](#). Sammoha-Vinodanī 頁 114 解釋「八聖道」之稱，理由在於：

(1)由八個部分所構成，故稱為「八」；

(2)由於具有遠離為各各道所壞之染污 ( kilesa ) 的性質、具有成就聖性的性質、具有成就聖果之獲得的性質，故稱為「聖」；

(3)因其為求涅槃者所遵循，或因其導向涅槃，或因其朝向染污之滅除，故稱為「道」。

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期 ( 2001.03 )

52

勤、正念、正定。[\[107\]](#)

其中，何為正見 ( sammādiṭṭhi ) ？於苦之知見 ( ñāṇam ) 、於苦集之知見、於苦滅之知見、於至苦滅道之知見，[\[108\]](#) 此稱為正見。

其中，何為正思惟 ( sammāsaṅkappa ) ？出離 ( nekkhamma ) [\[109\]](#) 之思惟、無瞋恚 ( avyāpāda ) 之思惟、無惱害 ( avihimsā ) 之思惟，[\[110\]](#) 此稱為正思惟。

其中，何為正語？妄語之遠離、兩舌之遠離、惡口之遠離、綺語之遠離，此稱為正語。

---

[107](#). 八聖道各有其相，於正見，係以正確的知見 ( dassana ) 為相；正思惟則以正確的心之專注為相；正語係以正確的掌握 ( pariggaha ) 為相；正業係以正確的興起為相；正命以正當的淨

化為相；正精進以正當的努力為相；於正念，則以正當的現起為相；而於正定，則以正當的等持為相。於此八者之中，由於正見對於追求證得涅槃之瑜伽行者甚有助益，所以佛陀首先開示宣說。此稱為般若之光、般若之劍，藉此正見，瑜伽行者得以摧毀無明黑暗、殺死染賊（kilesacore ghātentō），安穩地獲致涅槃。而正思惟亦甚有益於彼，因而次於正見之後。參見 Sammoha-Vinodanī 頁 114 ~ 115。

[108.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 116，「於苦之知見」等指出四諦為禪修的業處（kammaṭṭhānaṃ）。Saṃyutta-Nikāya 第 56 相應第 1 經言：「比丘們！修習禪定罷！已得定的比丘如實地了知。因此，比丘們！應精勤（於了知）『此為苦』；應精勤（於了知）『此為苦集』；應精勤（於了知）『此為苦滅』；應精勤（於了知）『此為至苦滅道』。」（Vol.5，頁 414）

[109.](#) 「出離（nekkhamma）」意指自欲求對象（kāma）的遠離。參見 Sammoha-Vinodanī 頁 117。

[110.](#) 「無瞋恚（avyāpāda）之思惟」、「無惱害（avihiṃsā）之思惟」，Sammoha-Vinodanī 頁 118 指出「無瞋恚之尋（avyāpāda-vitakka）」與「無惱害之尋（avihiṃsā-vitakka）」分別為「瞋恚之尋（vyāpāda-vitakka）」與「惱害之尋（vhiṃsā-vitakka）」的反面。B. Mukherjee, “A Pre-Buddhist Meditation System and its Early Modifications by Gotama the Bodhisattva. (ī)” 即言“avyāpāda”與“avihiṃsā”的接頭詞“a-”應作相反之義解，故分別將二詞英譯為「慈的思惟」（thought of benevolence）與「悲的思惟」（thought of compassion）。（《中華佛學學報》第 9 期，頁 313 附注 7）

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期（2001.03）

53

其中，何為正業？殺生之遠離、不與取之遠離、邪淫之遠離，此稱為正業。

其中，何為正命？於此世間，有聖弟子捨棄邪命 ( micchā-ājīva ) [111] ，依正當之生計 ( sammā-ājīva ) [112] 以活命，此稱為正命。

其中，何為正精進？於此世間，有比丘為了未生起之惡不善法之不生起，而生志欲 ( chandaṃ janeti )、精進 ( vāyamati )、精勤 ( viriyam ārabhati )、專志 ( cittaṃ paggañhāti )、勤奮 ( padahati )。為了已生起之惡不善法之捨棄，……為了未生起之善法之生起，……為了已生起之善法之堅住 ( ṭhiti )、不失 ( asammosa ) [113] 、增長 ( bhīyyobhāva )、廣大 ( vepulla )、增進 ( bhāvanā ) [114] 、成滿 ( pāripūrī )，而生志欲、精進、精勤、專志、勤奮。

其中，何為正念？於此世間，有比丘於身安住於身隨觀 ( kāye kāyānupassī viharati )，為勤修者 ( ātāpin )、正知者 ( sampajāna )、具念者 ( satimant )，調伏世間之貪與憂 ( abhijjhādomanassa )；於受 ( vedanāsu )……；於心 ( citte )……；於法 ( dhamesu )安住於法隨觀 ( dhammānupassin ) [115] ，為勤修者、正知者、具念者，調伏世間之貪與憂。此稱為正念。

其中，何為正定？於此世間，有比丘遠離欲樂、遠離不善法，進入

---

[111]. 「命」 ( ājīva ) 為維持生計之方式、職業之意，參見 F. Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol.2: Dictionary, ( Kyoto: Rinsen Book Co., 1985 ), 頁 90 右欄。  
「邪命 ( micchā-ājīva )」 意為不正當的生計方法。

[112.](#) “sammā-ajīvena”應作“sammā-ājīvena”，參照 Dīgha-Nikāya 第 22 經，Mahā-satipaṭṭhāna Suttanta ( Vol. 2 , 頁 312 )。另 Sammoha-Vinodanī 頁 119 所引亦作“sammā-ājīvena”。即正當的生計方法。

[113.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 289 , “asammosāya” ( asamosa 之為格 ) 意為「為了不失」( anassanattam )。

[114.](#) 據 Sammoha-Vinodanī 頁 290 , bhāvanā 意為「增長、繁榮」( vaḍḍhi )。

[115.](#) 身、受、心、法之隨觀即「四念處」之操作，其詳細內容參見 Majjhima-Nikāya 第 10 經，Satipaṭṭhānasuttam( Vol. 1 , 頁 55 ~ 63 ); 或 Dīgha-Nikāya 第 22 經，Mahāsatipaṭṭhānasuttanta ( Vol. 2 , 頁 290 ~ 315 )。

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期 ( 2001.03 )

54

而安住 [\[116\]](#) 於有尋有伺 ( savitakkaṃ savicāraṃ ) [\[117\]](#) 、由離生喜樂 ( vivekajam pītisukhaṃ ) [\[118\]](#) 之初禪。因尋伺之止息 ( upasama ) ，進入而安住於內淨 ( ajjhattaṃ sampasādanaṃ ) [\[119\]](#) 、心專一 ( cetaso ekodibhāvaṃ ) 、無尋無伺 ( avitakkam avicāraṃ ) 、由定生喜樂 ( samādhijaṃ pītisukhaṃ ) 之第二禪。因自喜遠離，成就捨 ( upekhaka ) [\[120\]](#) 而安住，具正念、正知 ( sata ca sampajāna ) ，以身受樂，此即聖者所稱之「( 成就 ) 捨、具正念、安住於樂者」， [\[121\]](#) 進入而安住於第三禪。因樂之斷除與

因苦之斷除，及因先前喜與憂之除滅，[\[122\]](#) 進入而安住於不苦不樂、捨念清淨 ( upekhāsatipārisuddhi ) [\[123\]](#)

---

[116.](#) 巴利文作“upasampajja viharati”，直譯為「進入而後安住」之意。A. K. Warder, Introduction to Pali 指出“vi-har”（前置詞 vi 加上動詞詞根√har）帶有（動詞之）持續（durative）的意義，常與其他動作結合。然而，在某些結合中，其意義可能淡化到僅表示「（動作的）持續性」（duration），變成較像其他動詞的輔助詞。（頁 239）此處將“viharati”譯為「安住」，即含有保持禪定狀態之意義。

[117.](#) 尋、伺之意義，參見注 100、101。

[118.](#) 由離生喜樂，指的是由於離去五蓋而生起之身的喜（pīti）與身的樂（sukha）。其中，喜與樂的差別是：「對於樂的所緣而獲得滿足為喜，而去享受獲得了的滋味為樂。」參見《清淨道論》（葉均譯本，冊 1，頁 221）。

[119.](#) 「內靜」，「內」是自己之內的意思；「淨」是淨信。或以二禪因止息了尋、伺的動搖而心得清淨，故名為「淨」。參見《清淨道論》（葉均譯本，冊 1，頁 236~237）

[120.](#) 《清淨道論》指出「捨」有十種，第三禪的「捨」為「禪捨」，其意義如下：「『住於捨』，如是說則稱對最上樂亦不生偏向為捨。」（葉均譯本，冊 1，頁 241）

[121.](#) 《清淨道論》言：「即因那人達到最上微妙之樂的三禪而能『捨』不為那樂所牽引，能以防止喜的生起而顯現的念而『念』彼以名身而受諸聖所好諸聖習用而無雜染的樂，所以值得贊嘆。」（葉均譯本，冊 1，頁 245）

[122.](#) 「樂之斷除與因苦之斷除」，是指生理上之苦、樂的斷除。「先前喜與憂之除滅」，「先前……除滅」是說在那以前已除滅，非於第四禪的剎那；喜與憂為心理上的苦、樂。參見《清淨道論》（葉均譯本，冊 1，頁 247）。

[123.](#) 「捨念清淨」（upekhāsatipārisuddhi），指因捨而生之念的清淨之意。第四禪的「捨」為「遍淨捨」，《清淨道論》說：「『由於捨而念遍淨為第四禪』，如是說則稱遍淨一切障礙亦不從事於止息障礙為捨。」（葉均譯本，冊 1，頁 242）又說：「『捨念清淨』——即因捨而生的

念的清淨。在此禪中念極清淨，而此念的清淨是因捨所致，非由其他，故說『捨念清淨』。『分別論』說：『此念由於此捨而清淨、遍淨、潔白，故說捨念清淨』，當知使念清淨的捨，是中立之義，這裡不僅是念清淨。其實一切與念相應之法亦清淨。但只以念的題目（包括一切相應法）而說。」（葉均譯本，冊1，頁250）

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期（2001.03）

55

之第四禪。此稱為正定。

此稱為至苦滅道聖諦。

#### 四、結語

過去臺灣地區的佛學研究很少涉及對巴利佛典的探討，巴利語的解讀能力應是主要的關鍵之一。此外，缺乏專門研究者的指導，也是不得其門而入的重要因素。有鑑於本地佛學在巴利論書上的大片空白，以及從事譯注是學習巴利語文與論書義理的基礎方法，本篇論文於是對巴利論書進行漢譯的嘗試。所完成的工作，與其說是對〈諦分別〉的義理內容已有了清楚的認識，無寧說是只踏出了研究的第一步，尚不明瞭的地方甚多，前方的道路還很漫長。

由於巴利論書有其特有的論列形式，若不加以適當的注解，即使將其轉譯為中文也難以瞭解全文內涵，故在巴利佛典的研究上，首先宜作的應是譯注。再者，以許多個同義詞來進行詞語的解釋是論書常用的形式，這是翻譯上極為困難的地方，在譯語的選擇上頗費思量。在論文中，廣泛地參考及採用《分別論》的注釋書《除癡蒙說》、相關的巴利經論如《清淨道論》等的說法，一方面有助於提高譯文的妥當性，另一方面則可提供解讀上的參考依據。事實上，若能將《分別論》的注釋書《除癡蒙說》相關部分一併譯出，附在《分別論》的文句之下，將可以給予閱讀者莫大的幫助。

最後要說明的，是本篇論文仍有許多不足之處。在解讀上，尚有疑惑之處仍然甚多，本篇論文雖已完成了翻譯的工作，但仍待更進一步去釐清各個疑惑之處。此外，這篇論文也不過譯出了《分別論》十八品中的一品的一部分，在整個巴利論藏中僅為極小的一部分。不過，透過此

頁

巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注

中華佛學研究 第五期 (2001.03)

56

次的譯注研究，了解到巴利論書之間的密切關聯性，也確認論藏義理之根源乃是來自經藏義理，所以對〈諦分別〉，乃至《分別論》全本的解讀，必須尋求對巴

利經、論的整體理解。當然，埋首於書面文獻的鑽研之餘，如能師事學養甚佳的南傳佛教法師，對於巴利論藏的義理傳承，在學習上即便不能收事半功倍之功，至少也可免於事倍功半。