慧地之五——釋四諦

《清淨道論》第十六章 · 附《勝義寶箱》註疏

法曜法師初編譯（Bhikkhu Dr. Dhammadipa Sak attempted edited and tr. June 20, 2026）

【正文】

*tadanantarāni pana **saccānī**ti cattāri ariyasaccāni — dukkhaṃ ariyasaccaṃ, dukkhasamudayo ariyasaccaṃ, dukkhanirodho ariyasaccaṃ, dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccanti. tattha —*
在根之後而說「**諦**」，即**苦聖諦、苦之集聖諦、苦之滅聖諦、苦滅之道聖諦**的**四聖諦**。釋此四聖諦：

> **《勝義寶箱》或《大註疏》（Paramaṭṭhamañjusā）**
> **[諦之義]**
>
> 如果不以「聖」（*ariya*）作為限定，而只是用「諦」（*sacca*）一詞來說明，這裡的用意是在表明：凡是稱為「諦」的，在此處所指的其實就是四聖諦（*ariyasacca*）。因此說：「諸諦」（*saccāni*）就是「四聖諦」（*cattāri ariyasaccāni*）。
>
> 因為一般性的名稱（*samāññajotanā*）必須依據特殊差別（*visesa*）而成立，而當人們想要掌握特殊意義時，也應當使用能夠表達該特殊意義的名稱。
>
> 或者，當四聖諦（*ariyasacca*）被深入考察（*vicārita*）時，其他相關法義在意義上（*atthato*）也都已經包含在其中而得到考察。此外，由於四聖諦是觀智（*vipassanā*）所依止的基礎（*bhūmibhūta*），而且真正具有決定性意義的也正是四聖諦，因此雖然只是提出「諸諦」（*saccāni*）這個名稱，實際上所指的仍然是「四聖諦」（*cattāri ariyasaccāni*）。

vibhāgato nibbacana, lakkhaṇādippabhedato.

atthatthuddhārato ceva, anūnādhikato tathā.

kamato jātiādīnaṃ, nicchayā ñāṇakiccato.

antogadhānaṃ pabhedā, upamāto catukkato.

suññatekavidhādīhi, sabhāgavisabhāgato.

vinicchayo veditabbo, viññunā sāsanakkame.

一以分別，二分解，以及三以相等別，四以義，五以義的要略，六以不增減，七以次第，八以生等的決定，九以智作用，十以區別內容，十一以譬喻，十二以四法，十三以空，十四以一種等，十五以同分與異分，智者當於**教法的次第**而知於抉擇。

所謂「教法次第」（*sāsanakkama*），是指四聖諦（*ariyasacca*）的宣說，或者說是對四聖諦的教導(教誡)（*ariyasaccadesanā*）。

因為整個教法（*sāsana*），也就是世尊（*bhagavā*）的教導，從始至終都不離開四聖諦而運作。其內容無非是在說明流轉（*pavatti*）、止息（*nivatti*），以及導致流轉與導致止息的原因。

因此，教法是在諸諦（*sacca*）之中展開與運行的（*kamati*）。

*tattha **vibhāgato**ti dukkhādīnaṃ hi cattāro cattāro atthā vibhattā tathā avitathā anaññath ā, ye dukkhādīni abhisamentehi abhisametabbā. yathāha — "dukkhassa pīḷanaṭṭho sa ṅkhataṭṭho santāpaṭṭho vipariṇāmaṭṭho, ime cattāro dukkhassa dukkhaṭṭhā tathā avitat hā anaññathā. samudayassa āyūhanaṭṭho nidānaṭṭho saṃyogaṭṭho palibodhaṭṭho. niro dhassa nissaraṇaṭṭho vivekaṭṭho asaṅkhataṭṭho amataṭṭho. maggassa niyyānaṭṭho hetu ṭṭho dassanaṭṭho adhipateyyaṭṭho. ime cattāro maggassa maggaṭṭhā tathā avitathā ana ññathā"ti (paṭi. ma. 2.8). tathā "dukkhassa pīḷanaṭṭho saṅkhataṭṭho santāpaṭṭho vipari ṇāmaṭṭho abhisamayaṭṭho"ti (paṭi. ma. 2.11) evamādi. iti evaṃ vibhattānaṃ catunnaṃ catunnaṃ atthānaṃ vasena dukkhādīni veditabbānīti. ayaṃ tāvettha vibhāgato vinicc hayo.*

[(一)以分別]

此中：(一)「以分別」——分別**苦**等，各各有四種的**如實，非不如實、非不如是**之義，於苦等現觀之人當這樣顯現觀察。即所謂：「苦是**逼迫義、有為義、熱惱義、變易義**……」[1]，此等四種是苦的如實、非不如實、非不如是之義。「**集**是**堆積義、因緣義、結縛義 、障義**……。**滅**是**出離義、遠離義、無為義、不死義**……**道**是**出義、因義、見義、增上（力）義**……」此等四種是道的如實非不如實非不如是之義。

又如說苦是逼迫義、有為義、熱惱義、變易義、**現觀**義等。如是當依各有四義的分別而知苦等。這是先以分別抉擇。

「如實」（*tathā*）是指具有那樣的自性，也就是具有苦（*dukkha*）等法的自性。

「非不如實」（*avitathā*）是指不具有虛妄、欺誑的性質，而是在逼迫（*bādhana*）等意義上具有真實不虛的本質（*bhūtasabhāva*）。

「非不如是/不異於彼」（*anaññathā*）是指不具有其他樣態（*aññākāra*），遠離不逼迫（*abādhana*）等與其相反的狀態。

1

由於苦被苦苦（*dukkhadukkhatā*）及其原因所安立，因此其本質意義是逼迫/壓迫（*pīḷanaṭṭha*）。

其本質意義也是有為（*saṅkhataṭṭha*），因為它是由種種因緣（*paccaya*）聚集和合（*samecca sambhūya*）而形成的。

其本質意義也是熱惱（*santāpaṭṭha*），因為它被苦苦及其原因所燒灼（*paridahana*），或者因為它與煩惱之火（*kilesadāha*）相應。

其本質意義也是變異（*vipariṇāmaṭṭha*），因為它必然以兩種方式被改變（*vipariṇāmetabba*）：一是因老（*jarā*），二是因死（*maraṇa*）。

在這裡，壓迫之義（*pīḷanaṭṭha*）是苦（*dukkha*）依其自相（*sarasa*）而顯現的方式。

其餘三種意義，則依次是透過顯示集（*samudaya*）、道（*magga*）與滅（*nirodha*）而顯現。這就是四聖諦彼此的差別所在。

由於對種種境界的歡喜與貪著（*tatratrābhinandana*），以及不斷累積、聚集（*rāsikaraṇa*），苦（*dukkha*）得以生起（*nibbattana*）。而所謂積聚（*āyūhana*），是因為它具有不斷展開與累積的作用和樣態（*ākāra*）。

或者說，從集（*samudaya*）而來、生起的，就是這個苦（*dukkha*）；而它的累積（*ūhanaṃ*）與持續流轉（*pavattanaṃ*），便稱為積聚（*āyūhana*）。這是集諦依其自相（*sarasa*）而顯現的方式。

它將苦安置於眾生之上（*nidadāti dukkhaṃ*），因此稱為因緣（*nidāna*）。意思是說，它令苦生起，彷彿使人不得不承認：「這就是那個苦」（*idaṃ taṃ dukkhaṃ*）。這種因緣之義（*nidānaṭṭha*），是透過顯示苦（*dukkhadassana*）而顯現的方式。

它將眾生與輪迴之苦（*saṃsāradukkha*）繫縛在一起，因此稱為結合/結縛之義（*saṃyogaṭṭha*）。

它障礙道（*magga*）的證得（*maggādhigamana*），因此稱為障礙之義（*palibodhaṭṭha*）。

而這兩種意義——結合之義（*saṃyogaṭṭha*）與障礙之義（*palibodhaṭṭha*）——則是透過顯示滅（*nirodha*）與道（*magga*）而顯現的方式。

眾生從它之中出離（*nissaranti*），或者它本身已經出離（*nissaṭa*），與一切有為法（*sabbasaṅkhata*）完全脫離（*visaṃyutta*）；

又因為它是對一切依處的捨（*sabbūpadhipaṭinissagga*），因此稱為出離（*nissaraṇa*）。這是它依自性（*sabhāva*）而顯現的方式。

其餘對滅的說明，則是透過顯示苦（*dukkha*）、集（*samudaya*）與道（*magga*）而顯現；或者是從它作為離（*viveka*）的層面來說，因此被稱為不死境（*amataṭṭha*）；又或者因為它不會被導致有為法壞滅的原因（*samudayakkharāpaccayāvināsitā*）所破壞，所以被稱為不集起、不滅。

「從輪迴（*saṃsāra*）出去」（*niggamana*），稱為導出（*niyyāna*）。這是它依自相（*sarasa*）而顯現的方式（*āvibhavanākāra*）。

藉由斷除障礙（*paribodha-upacchedana*），證得涅槃（*nibbāna*）本身。因為道（*magga*）以涅槃（*nibbāna*）為所緣（*nibbānanimitta*），因此其義為因（*hetuṭṭha*）。

又，由於慧（*paññā*）在其中是主要的，因此見涅槃（*nibbānadassana*），或見四諦（*catusaccadassana*），即是其見之義（*dassanaṭṭha*）。

於四諦之見（*catusaccadassana*），以及於煩惱（*kilesa*）與苦（*dukkha*）熱惱（*santāpa*）的止息（*vūpasamana*）中，道法（*maggadhamma*）對相應法（*sampayuttadhamma*）行使主導性（*ādhipacca*）；因此，此即是道（*magga*）的增上/主導之義（*ādhipateyyaṭṭha*）。或者，由於道法（*maggadhamma*）特別是所緣增上(主導)緣（*ālambanādhipati*），正如所說：「道之主導者」（*maggādhipatino*），因此它們這種樣態（*ākāra*）就是主導之義（*ādhipateyyaṭṭha*）。

這些，因之義（*hetuṭṭha*）、見之義（*dassanaṭṭha*）、增上/主導之義（*ādhipateyyaṭṭha*），是藉由顯示集（*samudaya*）、滅（*nirodha*）、苦（*dukkha*）而顯現的方式（*āvibhavanākāra*）。

「如是等等說」，這是前後文的連結（*sambandha*）。

現觀之義（*abhisamayaṭṭha*）是指應被現觀者之義（*abhisametabbaṭṭha*）。或者，作為現觀（*abhisamaya*）所緣（*visayabhūta*）之義（*attha*），稱為現觀之義（*abhisamayaṭṭha*）。或者，現觀（*abhisamaya*）的運作方式（*pavattiākāra*），稱為現觀之義（*abhisamayaṭṭha*）。

*nibbacanalakkhaṇādippabhedatoti ettha pana **nibbacanato** tāva idha **du**-iti ayaṃ saddo kucchite dissati. kucchitaṃ hi puttaṃ dupputtoti vadanti. **khaṃ**-saddo pana tucche. tucchaṃ hi ākāsaṃ "khan"ti vuccati. idañca paṭhamasaccaṃ kucchitaṃ anekaupaddavādhiṭṭhānato. tucchaṃ bālajanaparikappitadhuvasubhasukhattabhāvavirahitato. tasmā kucchitattā tucchattā ca **dukkha**nti vuccati.*

[(二)「以分解」]

「以分解及相等各別」的句子中，先「以分解」說:「墮肯」(苦)---「墮」(*du*)的音是表示厭惡的意思，如人說厭惡的兒子為「墮補多」(惡子)。其次「肯」的音是空的意

思，如說虛空為「肯」。而此第一苦諦，因為是許多危難的住處，所以是厭惡;又因為缺乏那愚人所思惟的常、淨、樂、我之性，所以是空。是以厭惡故，空故，名為「墮肯」(苦)[2]。

[一、苦（dukkha）之語義]

所謂「苦」（*dukkha*），是指一種劣惡、令人厭離的狀態（*kha*）。由於它是值得責難的（*gārayha*），因此具有無實質、無可依靠（*asāra*）的意思。

saṃ-

iti ca ayaṃ saddo "samāgamo sametan"tiādīsu (dī. ni. 2.396; vibha. 199) saṃyogaṃ dīpeti. ***u****-iti ayaṃ "uppannaṃ uditan"tiādīsu (dha. sa. 1; mahāva. 84) uppattiṃ.* ***aya****-saddo kāraṇaṃ dīpeti. idañcāpi dutiyasaccaṃ avasesapaccayasamāyoge sati dukkhas suppattikāraṇaṃ. iti dukkhassa saṃyoge uppattikāraṇattā* ***dukkhasamudaya****nti vuccat i.*

[495]　其次(集)，「三」的音，如用在「三曼格摩、三妹等」(來集、集結)的諸字中，是表示集合的意思，「鄔」的音如用在「鄔本能、鄔地等」(生起、上升)諸字中，是表示生起之意。「阿耶」的音，是表示原因之意。而此第二集諦是表示和其他的緣集合之時為生起苦的原因。如是因為集合而為生起苦的原因，所以說是「苦之集」[3]。

[二、集（samudaya）之語義]

在「會合」（*samāgama*）與「聚集」（*sameta*）等詞中，如果單獨使用「來」（*āgama*）或「去」（*eta*）等字，並不能表達「結合」（*saṃyoga*）的意思。然而，當加上前綴 *saṃ-* 時，便能顯示結合、聯結的意義，因此說它具有「顯示結合」（*saṃyogaṃ dīpeti*）的作用。

這是透過順向推論（*anvaya*）與反向排除（*byatireka*）的方法，證明其具有表達此意義的功能。

同樣地，在「已生起」（*uppanna*）與「已出現」（*udita*）等詞語中，也應依照相同的方法來理解。

「*aya*」一詞具有運行、趨向（*gati*）的意思，如同「因」（*hetu*）一詞一樣，具有原因（*kāraṇa*）的含義。由於它能推動自身結果的產生與運作（*ayati pavattati*），或者因為結果由它而來，因此稱為 *aya*。

[2] 墮肯 (*dukkhaṃ*)，墮 (du)，肯 (*khaṃ*)，墮補多 (*duputto*)。
[3] 集 (*samudaya*)，三 (*saṃ*)，三曼格摩 (*samānagammo*)，三妹等 (*sametan*)，鄔 (*u*)，鄔本能 (*uppannaṃ)*，鄔地等 (*uditan*)，阿耶 (a*ya*)。*Saṃ + u +aya=Samudaya*。苦之集 (d*ukkha-samudaya*)。

當這個意思與「結合」的意義結合時，作為生起原因（*uppattikāraṇa*）的法，就稱為「集」（*samudaya*）。

在這裡，即使是各個前綴（*upasagga*）單獨來看，也會與詞根（*dhātu*）共同表達「結合」（*saṃyoga*）與「生起」（*uppāda*）的意義。應當了解，它們的作用在於使動作具有特殊的意義與功能（*kiriyāvisesakattā*）。

*tatiyasaccaṃ pana yasmā **ni**-saddo abhāvaṃ, **rodha**-saddo ca cārakaṃ dīpeti. tasmā abhāvo ettha saṃsāracārakasaṅkhātassa dukkharodhassa sabbagatisuññattā, samadhigate vā tasmiṃ saṃsāracārakasaṅkhātassa dukkharodhassa abhāvo hoti, tappaṭipakkhattātipi **dukkhanirodha**nti vuccati. dukkhassa vā anuppādanirodhapaccayattā dukkhanirodhanti.*

其次第三的滅諦(呢羅達)，「呢」(*ni*) 的音，是非有之意。「羅達」(*rodha*)的音，是表示牢獄之意，即是沒有一切趣的苦之故，所以這裡(滅諦)是說沒有稱為輪迴牢獄之苦的逼迫，或者說到達(此滅)之時，便沒有稱為輪迴牢獄之苦的逼迫了。又因為是苦的對治之故，所以說是「苦之滅」。或者因為是苦的不生起與消滅之緣，所以說「苦之滅」[4]。

[三、滅（nirodha）之語義]

涅槃（*nibbāna*）之所以被稱為「滅」（*nirodha*），是因為「在此處不存在苦」（*ettha rodhassa abhāvo ti nirodho*）。這句話是在說明：涅槃是一種遠離苦的狀態（*dukkhavivitta-bhāva*）。

當一個人證得涅槃之後，由於已經證得它，便有了苦的不存在（*rodhābhāva*）；因為他已獲得了與作為相續活動（*pavatti-saṅkhāta*）之苦相對立的止息（*nivatti*）。從這個角度來說，此詞的組成只是表示：「在此處，苦不存在」（*abhāvo etasmiṃ rodhassa*），因此稱為「滅」（*nirodha*）。

然而，這裡所說的苦之不存在，是就證得者而言的，是屬於個人的（*puggala*），而不是單獨存在於涅槃本身。

所謂「滅」（*nirodha*），其真正意義就是「不再生起」（*anuppāda*），因此稱為「不生起之滅」（*anuppādanirodha*）。它表示未來諸有（*āyatiṃ bhavādīsu*）不再發生、不再延續（*appavatti*），而不是指事物的毀壞或崩解（*bhaṅga*）。

因此，這裡排除了把「滅」（*nirodha*）理解為破壞、崩潰（*bhaṅgavācaka*）的意思，而採用「不再生起」（*anuppādavācaka*）的意義。在這種解釋下，是透過將果安立於因上的方式（*phalūpacāraṃ katvā*），所以把導向滅的條件（*nirodhapaccaya*）簡稱為「滅」（*nirodha*）。

[4] 滅 (nirodha)，呢 (ni)，羅達 (rodha)，苦之滅 (dukkha-nirodha)。

catutthasaccaṃ pana yasmā etaṃ dukkhanirodhaṃ gacchati ārammaṇavasena tadabhimukhabhūtattā, paṭipadā ca hoti dukkhanirodhappattiyā. tasmā dukkhanirodhagāminī paṭipadāti vuccati.

其次第四的道諦，因為是以苦之滅為所緣為目的而前進故得證於苦滅，並且(此第四諦)是得至於苦滅之道，所以說為「導至苦滅之道」(*dukkhanirodhagāminī paṭipadāta*)。

[四、道（paṭipadā）之語義]

所謂「道」（*paṭipadā*），是指能夠使個人證得苦滅（*dukkhanirodha*）的方法與實踐。

有人或許會問：既然道本身就是苦滅的證得，那麼再說它是通往苦滅證得之道，豈不是不合理嗎？

其實並非如此。

因為這裡所說的「證得」（*patti*），並不是指個人現前證悟（*adhigama*）本身，而是指那些能夠導向證悟、成就證悟的原因（*kāraṇabhūta*）。正因如此，這些原因才被稱為「道」（*paṭipadā*）。

同樣地，在其他經論中，「現證」（*sacchikiriyā*）與「應被現證的法」（*sacchikaraṇadhamma*）雖然本質上不可分離，但仍會依照它們作為「個人現證之法」（*puggala-sacchikiriyā-dhamma*）的不同角度而加以區別說明。

或者也可以說：作為苦滅證得（*dukkhanirodhappatti*）最終成果（*niṭṭhānaṃ phalaṃ*）的那個結果，本身就是苦滅的證得；而從現觀、通達（*abhisamaya*）的角度來看，它則被稱為通向苦滅證得的修行道路（*paṭipadā*）。

*531. yasmā panetāni buddhādayo ariyā paṭivijjhanti, tasmā **ariyasaccānī**ti vuccanti. yathāha "cattārimāni, bhikkhave, ariyasaccāni. katamāni ... pe ... imāni kho, bhikkhave, cattāri ariyasaccāni. ariyā imāni paṭivijjhanti, tasmā ariyasaccānīti vuccantī"ti. apica ariyassa saccānītipi ariyasaccāni. yathāha "sadevake, bhikkhave, loke ... pe ... manussāya tathāgato ariyo, tasmā ariyasaccānīti vuccantī"ti (saṃ. ni. 5.1098). atha vā etesaṃ abhisambuddhattā ariyabhāvasiddhitopi ariyasaccāni. yathāha — "imesaṃ kho, bhikkhave, catunnaṃ ariyasaccānaṃ yathābhūtaṃ abhisambuddhattā tathāgato arahaṃ sammāsambuddho ariyoti vuccatī"ti. apica kho pana ariyāni saccānītipi ariyasaccāni. ariyānīti tathāni avitathāni avisaṃvādakānīti attho. yathāha — "imāni kho, bhikkhave, cattāri ariyasaccāni tathāni avitathāni anaññathāni, tasmā ariyasaccānīti vuccantī"ti (saṃ. ni. 5.1097) evamettha nibbacanato vinicchayo veditabbo.*

此等四諦之所以稱為**聖諦**為是**佛陀等**的聖人所通達之故。即所謂[5]:「諸比丘!有此等四聖諦。什麼是它們？.....乃至.....諸比丘，此等是四聖諦」。它們是聖人所通達故名為聖諦。

又是聖人之諦故為聖諦。即所謂[6]:「諸比丘!於天世間中.....乃至.....於天及人世間中，如來是聖者。故名聖諦」。

或因正覺此等[7]而成聖位，故名聖諦。即所謂[8]:「諸比丘!因為如實正覺此等四聖諦，故名如來是阿羅漢等正覺者及聖者」。

又因聖即諦故名聖諦。聖---是如實，非不如實，真實不虛之義。即所謂[9]:「諸比丘!此等四諦是如實，非不如實，非不如是，故名聖諦」。如是當以分解而知抉擇。

[「聖諦」（ariyasacca）名稱之詮釋]

在「諸佛等聖者證悟〔四聖諦〕」（*buddhādayo ariyā paṭivijjhanti*）這句話中，採用了轉喻（*upacāra*）的表達方式。嚴格來說，「佛」這個稱號是在完成證悟（*paṭividdhakāla*）之後才成立的。然而，就如同「佛前往王舍城」（*agamā rājagahaṃ buddho*）這類說法一樣，將後來成就的身份回溯地安立於較早的階段，因此即使在尚未成佛之前，也可方便地稱為「佛等」（*buddhādayo*）。

因為諸佛以及其他聖者，都是透過四道（*catūhi maggehi*）而證悟四聖諦。因此，在「稱為聖諦」（*ariyasaccāni vuccanti*）這句話中，其意思是：「應當被聖者證悟的真理」（*ariyapaṭivijjhitabbāni saccāni*），稱為「聖諦」（*ariyasaccāni*）。這裡採用了後半部分省略（*uttarapadalopa*）的語法形式，完整的意思應理解為「聖者所證悟的真理」。

此外，由於這些真理是如來親自證得（*sayaṃ adhigatattā*）、親自宣說（*paveditattā*）的，而且也正因為如來的開示，其他眾生才能夠證得它們，因此從這個角度來說，這些真理也可說是屬於如來的〔而稱為聖諦〕。

同樣地，在「由於成就聖位/聖性」（*ariyabhāvasiddhitopi*）這句話中，也應按照前面所說的後半部分省略（*uttarapadalopa*）來理解。其完整意思是：「能夠成就聖者境界的真理」（*ariyasādhakāni saccāni*），因此稱為「聖諦」（*ariyasaccāni*）。

至於「聖的真理(聖諦)」（*ariyāni saccāni*）這種解釋，之所以稱為「聖」（*ariya*），是因為這些真理真實不虛（*avitathabhāva*），值得追求（*araṇīya*），並且應當被親自證得

[5] S.V. 433, etc.
[6] S.V. 435.
[7] 此等 (etesa.m)，底本 ekesa.m 誤。
[8] S.V. 433.
[9] S.V. 431.

（*adhigantabba*）。或者，「聖」（*ariya*）這個名稱，也可以理解為世間慣用來指稱那些不欺誑/非不實（*avisaṃvādaka*）、真實不虛（*avitatha*）之法的稱呼。

*532. kathaṃ lakkhaṇādippabhedato? ettha hi **bādhanalakkhaṇaṃ** dukkhasaccaṃ, **santāp anarasaṃ**, **pavattipaccupaṭṭhānaṃ**. **pabhavalakkhaṇaṃ** samudayasaccaṃ, **anupacch edakaraṇarasaṃ**, **palibodhapaccupaṭṭhānaṃ**. **santilakkhaṇaṃ nirodhasaccaṃ, accu tirasaṃ, animittapaccupaṭṭhānaṃ**. niyyānalakkhaṇaṃ maggasaccaṃ, kilesappahānar asaṃ, vuṭṭhānapaccupaṭṭhānaṃ. apica pavattipavattananivattinivattanalakkhaṇāni pa ṭipāṭiyā. tathā saṅkhatataṇhā asaṅkhatadassanalakkhaṇāni cāti evamettha lakkhaṇādi ppabhedato vinicchayo veditabbo.*

[（三）以相等區別]

[496] (三) 怎樣「以相等的區別」? 於此四諦之中，苦諦，**有苦難的特相，有熱惱的作用(味)，以繼續進行為現狀(現起)**。集諦，**有生起的特相，有不斷絕的作用，以障礙為現狀**。**滅諦，有寂靜的特相，有不色的作用，以無相為現狀**。道諦，**有出離的特相，有斷煩惱的作用，(從煩惱)出來為現狀**。

又四諦第的以發生(苦)，使其發生集，停止(滅)，使其停止(道)為特相;亦次第的以有為(苦)、渴愛(集)、無為(滅)、(智)見(道)為特相。如是當以相等的區別而知抉擇。

[相等的區別]

[苦難的特相：]「苦」的特相（*lakkhaṇa*）是「逼迫/惱害」（*bādhana*）。所謂「逼迫」，是指由苦苦（*dukkhadukkha*）及其原因所構成的受苦狀態，或者是被生滅（*udayavaya*）不斷壓迫的狀態。

[有熱惱的作用(味)] 在諸有（*bhava*）之中，透過生（*jāti*）以及眼病等種種情況，苦不斷地一次又一次生起。這種苦的反覆發生，本身就是對個人（*puggala*）的燒灼與逼惱。因此，其作用（*rasa*）稱為「熱惱」（*santāpana*[10]*-rasa*）。

[苦以繼續進行為現狀(現起):] 在流轉與止息（*pavatti-nivatti*），亦即輪迴（*saṃsāra*）與解脫（*vimokkha*）這兩者之中，苦被認定為屬於流轉的一面，因此其現起（*paccupaṭṭhāna*）稱為「流轉之現起」（*pavatti-paccupaṭṭhāna*）。

[集有生起的特相]:] 苦從此而生起，從此而發生（*pabhavati etasmā dukkhaṃ nibbattati*）。

[10] *saṃ-* (完全地)+ √*tap* (發熱) + *-ana* (動作名詞詞尾，表示某種行為、作用)，即煎熬作用。

[集有不斷絕的作用:] 由於後有與前有彼此連結、相續不斷，所以輪轉持續進行；

[以障礙為現狀:] 因此，其「近因（*padaṭṭhāna*）」可理解為相續性。正如所說：「只要渴愛隨眠（*taṇhānusaya*）尚未被拔除，此苦便會一再生起」（*evampi taṇhānusaye anūhate, nibbattati dukkhamidaṃ punappunaṃ*）。因此，苦的本質就是不斷重複生起而沒有中斷。它所造成的障礙（*palibodha*），就是阻止眾生從有（*bhava*）之中出離（*nissaraṇa*）。

[滅有寂靜的特相:] 透過愛盡（*taṇhakkhaya*）等修行，一切苦的相續流（*sabbadukkhasantati*）獲得寂靜（*santi*）。

[滅有不退失的作用:] 其作用（*rasa*）是不退失（*accuti*），或者說是不退墮的成就（*accuti-sampatti*），即不壞滅（*acavana*）的作用。此處所說的「作用」（*kicca*），是以譬喻的方式，把「不退失」（*cavanābhāva*）說成如同一種功能。所謂「不退失」，應理解為不捨棄自己的本性（*sabhāvāpariccajana*），以及不發生變異（*avikāritā*）。

[滅以無相為現狀:] 由於它遠離五蘊（*pañcakkhandha*）的一切相（*nimitta*），所以被稱為「無相」（*animitta*）；因此，其現起稱為「無相之現起」（*animitta-paccupaṭṭhāna*）。

[道有出離的特相:] 透過徹底斷除隨眠（*anusaya-samucchindana*），它成為使人脫離輪迴流轉者（*saṃsāracāraka*）的方法，因此稱為「導出」或「出離」（*niyyāna*）。

[道有斷煩惱的作用:] 一切煩惱（*kilesa*）的不生之滅（*anuppādanirodha*），就是成辦煩惱捨斷（*kilesappahāna-karaṇa*）的結果。

[道有出來為現狀:] 由於心從一切相（*nimitta*）以及流轉（*pavatta*）之中超越而出起（*vuṭṭhāna*），因此被稱為「出起」，所以，其現起稱為「出起之現起」（*vuṭṭhāna-paccupaṭṭhāna*）。

[(四)以義]

(四)「以義」在「以義及義的要略」(*atthatthuddhārato*) 的句子中，先「以義說：什麼是諦的意義（*saccaṭṭho*）? 對於以慧眼而善觀察的人，則知這不是如幻的變化，不是如陽焰的虛偽，不是如異教所說的我的不可得性。然而由於如實，非不如實及非不如是性，并以苦難、生起、出離的方法，這是聖者之智的境界。是以當知如實，非不如實及非不如是性是諦的意義，正如火的相及世間的自然性相似。即所謂[11]「諸比丘!此苦，是如實，非虛，非不如是等」。還有:

法曜：從義理的闡釋 (*atthatthuddhārato*) [而言]，在此，若有人問：就其意義而言，何者名為真實義 (*saccaṭṭha*)？凡是以慧眼（*paññācakkhu*）觀察者所觀察時，不如幻術

[11] S.V. 430.

（*māyā*）般虛妄顛倒，不如陽焰（*marīci*）般欺誑，也不像外道所執之我（*attā*）那樣具有不可得之自性（*anupalabbhasabhāva*）；反而，由於苦迫（*bādhana*）、生起（*pabhava*）、寂滅（*santi*）及出離（*niyyāna*）這四種方式，確實以真實（*taccha*）、不顛倒（*aviparīta*）、實有（*bhūta*）的狀態，成為聖智（*ariyañāṇa*）的行境（*gocara*）。

這種如火之特相（*aggilakkhaṇa*）、如世間常法（*lokapakati*）一般，具有真實（*taccha*）、不顛倒（*aviparīta*）、實有（*bhūta*）之狀態，應當理解為真實義（*saccaṭṭha*）。

> 如金、銀一般顯現，而其實並非金銀者，稱為幻術（*māyā*）；因為[它仍有]事物的存在（*vatthusabbhāva*），所以說[它是]顛倒性（*viparītatā*）。然而，陽焰/海市蜃樓（*marīci*）顯現/看見時如[有]水，走近時[卻]是虛無（*tuccha*）的。連僅僅事物（*vatthu*）本身也不能被看見，因此被稱為欺誑者（*visaṃvādikā*）。如陽焰、如幻術沒有實體的狀態 (*attavidhuro*)，[是]真實的 (*taccha*)、不顛倒的 (*aviparīta*) 存在(*bhūta*) 的狀態。
> (*marīcimāyāattavidhuro bhāvo* ***tacchāviparītabhūtabhāvo*****)**
>
> 「聖者之智」（*ariyañāṇassa*）是指聖者能如實、非不如實把握（*avitathaggāhaka*）的智識；因此，此處不僅包含通達智（*paṭivedhañāṇa*），也包括省察智（*paccavekkhaṇañāṇa*）。它們作為所行境（*gocara*），意即作為應被通達之法（*paṭivijjhitabba*）；同時也應理解為所緣（*ārammaṇa*）。
>
> 火的特相（*aggilakkhaṇaṃ*）是熱性（*uṇhattaṃ*）。
>
> 因為它在任何地方，於木等所依的差別（*kaṭṭhādiupādānabheda*）之中，絕不成為欺誑者（*visaṃvādaka*）、顛倒者（*viparīta*）或非已成者（*abhūta*）。
>
> 「有生之法，即有老之法；亦有死之法。」（《增支部》3.39；5.57）如此所說的生等（*jātiādi*），[即是]世間常態（*lokapakati*）。
>
> 又，有些畜生橫向伸長，人等向上伸長；已達成長終點者，則不再增長，如此等等，也被稱為世間常態（*lokapakati*）。
>
> 於真實、非顛倒、已成之狀態（*tacchāviparītabhūtabhāva*）之中，最後者是如性（*tathatā*）；第一者是非不如實性（*avitathatā*）；中間者是非異性（*anaññatatā*）；這就是它們之間的差別。

無苦非逼迫，無逼迫非苦，決以逼迫性，而說此為諦。
苦是集所成，從彼而非他，決定苦之因--愛著以為諦。
去滅無寂靜，寂靜滅所成，決以寂靜性，而說此為諦。
無道無出離，出離由於道，如實出離性，故說此為諦。
是故諸智者，於此苦等四，不變真實性，總說義為諦。
如是當以義而知抉擇。

法曜：

因為苦不是非逼迫者，所以除了苦之外，沒有別的逼迫者。

依壓迫性之定則（*bādhakatta-niyāma*），因此，此被認為是真諦。

離開彼[因]，苦不從其他而有；而彼[苦]也不從彼[其他]而有。

依苦因之定則（*dukkhahetu-niyāma*），因此，黏住（*visattikā*）是真諦。

離開涅槃（*nibbāna*），沒有其他寂靜；而寂靜也不是非彼，因為[它即是彼]。

依寂靜狀態之定則（*santabhāva-niyāma*），因此，此被認為是真諦。

離開道（*magga*），沒有其他出離（*niyyāna*）；而彼也不是不導出的。

因為具有真實導出之狀態（*tacchaniyyānabhāva*），因此，它被認可為真諦。

如是，於四者之中，真實、非顛倒、已成之狀態（*tacchā-vipallāsa-bhūtabhāva*），

就苦等各自不同的特性而言，被智者稱為「真諦義」（*saccaṭṭha*）。

「所以除了苦之外，沒有別的逼迫者」（*dukkhā aññaṃ na bādhakaṃ*）：為什麼這樣說呢？難道渴愛（*taṇhā*）不也是壓迫者嗎？因為它如同生（*jāti*）一樣，具有作為苦之因相（*dukkhanimittatā*）。

不是。因為它已被個別攝取為壓迫之源的狀態（*bādhakappabhavabhāva*）。如此一來，流轉（*pavatti*）與流轉之因（*pavattihetu*）便被無混雜地顯示出來（*asaṅkarato*）。

或者，如同生等等具有苦的安立狀態（*adhiṭṭhānabhāva*）[一樣]，苦具有安立狀態，[而]苦的苦性（*dukkhadukkhatā*）即是壓迫性（*bādhakatā*），並不是苦之[能]生起性（*dukkhappabhavatā*）。

因此，對於已被個別攝取為生起之狀態（*pabhavabhāva*）的渴愛，不會有壓迫者狀態（*bādhakabhāva*）的過失。因此說：「離開苦，沒有其他壓迫者。」

由於渴愛既然已經被單獨地攝取為苦之生起[因]，[所以]並不存在它具有逼迫者性質的推論(*pasaṅgo*)。(*natthi taṇhāya pabhavabhāvena visuṃ gahitāya bādhakabhāvapasaṅgo*.)

「依壓迫性之定則」（*bādhakattaniyāmena*），意思是：苦唯獨是壓迫者，壓迫者唯獨是苦；如此，即是依兩方面對壓迫性的決定。

因為「依壓迫性之定則」，即是依對壓迫者的定則，以及依對壓迫性中的定則。

正如壓迫性決定地存在於苦，同樣地，苦也決定地存在於壓迫性之中。

「離開它便沒有其他」（*taṃ vinā nāññato*）是指：雖然其餘的煩惱（*kilesa*）、其餘的不善法（*akusala*）、有漏善根（*sāsava-kusalamūla*）以及其他有漏善法（*sāsava-kusaladhamma*），也具有作為苦因（*dukkhahetu*）的性質，但若離開渴愛（*taṇhā*），它們便不能成為苦因。然而，即使沒有那些法，渴愛仍然能作為苦因。因為渴愛能依不善法（*akusala*）而生起苦，而不必依善法；也能依欲界法（*kāmāvacara*）而生起苦，而不必依色界等善法（*rūpāvacara-kusala*）。

「寂靜狀態之決定性」（*santabhāvaniyāma*）是指寂靜狀態（*santabhāva*）的確定性（*niyāma*），或在寂靜狀態中的確定性；因此說「依於彼寂靜狀態之決定性」（*tena santabhāvaniyāmena*）。

「由於是真實的出離」（*tacchaniyyānabhāvattā*）是指：此道（*magga*）在兩方面的決定性（*dvidhāpi niyāmena*）上，都是真實地導向出離（*niyyāna*）。它不像邪道（*micchāmagga*）那樣，由於顛倒（*viparītatā*）而不真實；也不像世間道（*lokiyamagga*）那樣，由於不確定性/必然的性（*anekantikatā*）而不真實。因此稱其為「真實的出離」（*tacchaniyyānabhāva*）。而此道具有真實出離之性質（*bhāva*），即稱為「真實出離之狀態」（*tacchaniyyānabhāvattaṃ*）；因此說「由於是真實的出離」。

因此，因為在一切情況中，「真實」（*taccha*）、「不顛倒」（*aviparīta*）與「實有」（*bhūta*）三者，都已依兩種決定性加以說明，所以才說：「如此，真實而無顛倒」（*iti tacchāvipallāsā*）等語。

[(五)以義的要略]

(五) 如何「以義的要略」?這個諦字，見有多種意義，例如:

(1)「諦語不瞋恚」[12] ，此等是說語真實的意。
(2)「沙門、婆羅門住立於諦」[13] ，[497]此等是說離(妄)諦的意思。
(3)「彼等善於議論說法者，為何以種種法說諦」[14] ，此等是見解諦理的意義。
(4)「諦唯有一無第二」[15] ，此等是說第一義諦---涅槃及道的意義。
(5)「四聖諦的善有好多」[16] ?此等是說聖諦之意。這裡也是適合於聖諦的意義。如是當以義的要略而知抉擇。

所謂義門 (*atthudvāra*)，就是把「真諦」(*sacca*) 這個詞所可能具有的意義提出來 (*uddharaṇa*)，或者先說明那些可能的意義，再從中確定 (*niddhāraṇa*) 所要表達的真正意義。

「離惡之真諦」（*viratisacca*）是指離妄語（*musāvādavirati*）。因為「真實」（*sacca*）一詞，並未通用於其他離（*virati*）的情況。

然而，有人主張：「離惡之真諦（*viratisacca*）即是受持之離（*samādānavirati*）」，即便依此說，也不只是單純的受持（*samādāna*）即構成離惡之真諦，而是對所受持者不違背（*avisaṃvādana*）。但這其實是「誓約之真實」（*paṭiññāsacca*），而其本質正是離妄語（*musāvādavirati*）。如「唯有此是真實，其餘皆虛妄」（*idameva saccaṃ, moghamaññan*）這類所生起的見（*diṭṭhi*），由於執取其為真實（*abhinivisanavutti*），故稱為「見之真諦」（*diṭṭhisacca*）。

由於涅槃（*nibbāna*）具有不失真（*amosadhamma*）的性質，因此稱為「勝義真諦」（*paramatthasacca*）。正如所說：

「涅槃具有不失真之性，聖者如實知其為真諦」（*amosadhammaṃ nibbānaṃ, tadariyā saccato vidū*）。

再者，對彼〔涅槃〕的證悟（*paṭivedha*），以及對導向彼之道（*magga*）的了知（*pajānana*），由於兩者都是不爭論的原因（*avivādakāraṇa*），因此都在以下偈頌中被稱為「真諦」（*sacca*）：

[12] Dhp. 224
[13] 所出不明。
[14] Sn. 885.
[15] Sn. 884.
[16] Vibh. 112.

「確然只有一真諦，並無第二；對於此，眾生若真正了知，便不會爭論」（*ekaṃ hi saccaṃ na dutiyamatthi, yasmiṃ pajā no vivade pajānan*）

[(六)以不增減]

(六)「以不增減」:為什麼只說四聖諦不少也不多呢?因為沒有別的諦存在及不能刪去任何一諦之故。即是說不能增加其他一諦於此等之上，也不能於此等四諦之中刪去一個。即所謂[17]:「諸比丘!茲有沙門或婆羅門，來作這樣的主張:『此非苦聖諦，另有苦聖諦，我要除去這個苦聖諦，宣布另一苦聖諦』，這是不可能的事」。又所謂[18]:「諸比丘!無論是沙門或婆羅門，這樣說:『這不是沙門瞿曇所說的第一苦聖諦，我要否認這第一苦聖諦，宣布另一第一苦聖諦』，這也是不可能的」。

「此非苦聖諦」（*netaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃti āgaccheyya*）這種情況可能出現，但「這是不可能的事/這種可能性不存在」（*netaṃ ṭhānaṃ vijjati*）」這句，是從其決定性的壓迫性（*ekanteneva bādhakabhāva*）來顯示生（*jāti*）等作為苦聖諦（*dukkhāriyasacca*）的不顛倒性（*aviparītata*）。

「宣布另一第一苦聖諦有其他不同於此的是苦聖諦」（*aññaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃti āgaccheyya*）這種情況可能出現，但「這種可能性不存在」這句，是從其不存在於其他地方（*anaññatthabhāva*）來顯示苦聖諦在生等法上的決定性（*niyatata*）。

即使有人以某種方式懷著如此見解而來，為了顯示當面對如法的論證（*sahadhammena ñāpane*）與說明（*paññāpane*）時，他無法成立自己的主張（*attano vādassa patiṭṭhāpana*），故說：「有人可能前來〔認為〕:『我要解說這個……』（*ahametaṃ ... paññapessāmi*），但這種可能性不存在。」

此處所謂「不可能」（*ṭhānābhāva*），正是指生等法不可能成為其他樣態（*anaññathatā*），而且也不存在其他具有如此性質（*tatābhūta*）的事物。即使有人前來〔主張異說〕，就讓他來吧；但根本不存在其成立的立足點（*ṭhāna*）。此即此處經文的意義。

同樣的方法，也適用於第二部經。

然而，在彼處，由於眾生僅藉著取得自己[身體]存在（*attabhāvapaṭilābha*）便會遭遇生等法，且這些法對他們而言是直接現前（*sammukhībhāva*）的，因此〔第一聖諦〕因其為親自遭遇（*sampattattā*）與現量可知（*paccakkhatā*），故列為第一

[17] cf. S.V. p.428.
[18] S.V. 428.)。《雜阿含》四一八經〈大正二・一一0c〉。

（*paṭhamatā*）。由於渴愛（*taṇhā*）是其原因（*nimitta*），故〔第二聖諦〕列為第二（*dutiyatā*）。由於滅（*nirodha*）是彼〔苦〕的止息（*upasama*），故〔第三聖諦〕列為第三（*tatiyatā*）。由於道（*magga*）能導致證得彼〔滅〕（*taṃsampāpakatā*），故〔第四聖諦〕列為第四（*catutthatā*）；應如此理解。

又世尊說(輪迴的)發生之時，同時亦說明其原因;在說(輪迴的)停之時，同時亦說明其停止的方法。如是說其發生及停止並此二者之因，故結論只有四種[法曜：為為究竟(*etaparamato*);或以應知(苦)、應斷(集)、應證(滅)、應修(道);或以愛事(處)、愛、愛之滅、愛滅之方便;或以阿賴耶(執著)、喜阿賴耶、破阿賴耶、破阿賴耶之方便，而說為四。如是應以不增減而知抉擇。

「以此為究竟」（*etaparamato*）這句，是說明流轉（*pavatti*）等一切法，皆無餘地被四聖諦（*cattāri ariyasaccāni*）所完全含攝。

對於欲求寂滅（*nibbutikāma*）的人而言，除了遍知（*parijānana*）等〔即應知、應斷、應證、應修〕之外，再無任何其他應作之事（*kicca*）。同樣地，除此之外，也沒有其他法智（*dhammañāṇa*）的作用（*kicca*）。而且，應遍知（*pariññeyya*）等諸項，也都僅止於此（*etaparamāneva*），因此只說四〔聖諦〕。

對於見到渴愛（*taṇhā*）過患（*ādīnava*）的人而言，渴愛的所依對象（*taṇhāvatthu*）等，也以此〔四聖諦〕為究竟（*etaparamatā*），故如此說。

同樣地，對於見到執著（*ālaya*）過失（*dosa*）的人而言，不論是對五欲功德（*pañcakāmaguṇa*）的執著、對整體欲境（*sakalavatthukāma*）的執著，或對三有所構成之苦的執著，這些執著等也都以此〔四聖諦〕為究竟（*etaparamatā*），故如此說。

[(七)以次第]

(七)「以次第」，這裡也是說法的次第。於此等四諦之中 :因為是粗 (*oḷārika*))是一切有情所共同的，所以最初說容易知解的苦聖諦。為了指示他的因，故繼之說集諦。為知因滅故果滅，所以此後說滅四示證滅的方便，故最後說道諦。

[498]或者為使繫縛於有樂之樂的有情而生畏懼之想，故最初說苦。為示那苦不是無作(*akata*)而自來，也不是由自在天所化作等，而是從因而生的，所以繼之說集。為了對那些畏懼為有因的苦所逼迫，並有希求出離於苦之意的人，指示由出離而生的安樂，故說滅。為令彼等得證於滅，故最後說導達於滅之道。 如是當以次第而知抉擇。

「由於粗顯」（*oḷārikattā*）這句，是僅就生（*jāti*）等苦相對一般人（*pacurajana*）而言具有明顯性（*pākaṭatā*）而說，並不是指聖智（*ariyañāṇa*）所應通達（*paṭivijjhitabba*）的方式。

「彼」（*taṃ*）即是指苦。

「無作/未作」（*akata*）意指「未被生起」（*anibbattita*），或「沒有被造成之因」（*anipphāditakāraṇa*）。此為其意趣（*siddham*）。因為當因（*kāraṇa*）成立時，果必然也成立。而藉由「未作[之物並」不會生起」（*neva akataṃ āgacchati*）這句，駁斥了無因論（*ahetuvāda*）。

藉由「不是由自在天所造」（*na issaranimmānādito*）這句，駁斥了由造物主（*pajāpati*）、原人（*purisa*）、自性（*pakati*）、時間（*kāla*）等所形成的學說。

至於此處更進一步應說之義，將在後文顯明。

藉由「具因之苦」（*sahetukena dukkhena*）這句，是說明由觀苦（*dukkhadassana*）所生起的警覺/悚懼感（*saṃvega*）得到增強。

因為當苦被理解為有因（*sahetukabhāva*）時，便會生起強烈的悚懼感：「只要此因存在，此苦便會無間斷地持續。」

為了生起安心/安慰（*assāsa*），故宣說滅。也就是說，為了令已生起悚懼感者獲得安慰，因此宣說滅聖諦（*nirodhasacca*）。

因為對輪迴之苦已生厭離（*nibbinna*）者，當聽聞滅之教說時，會生起極大、極大(*ativiya ativiya*)的安心 (*assāsa*)。

[(八)以生等的決定]

(八)「以生等的決定」，即在四聖諦的解釋中，世尊解釋諸聖諦，曾說生等諸法，所以這裡當以生等的決定而知四諦的抉擇。一、釋苦有十二法 : [19]「(1)生是苦、(2)老是苦、(3)死是苦、(4)愁、(5)悲、(6)苦、(7)憂、(8)惱是苦、(9)怨憎會是苦、(10)愛別離是苦、(11)求不得是苦、(12)略說五取蘊是苦」二、釋集，有三法 : [20]「此愛能取再有(生)，與喜貪俱，處處而求歡樂，即所謂(1)欲愛、(2)有愛、(3)無有愛」。三、釋滅，只一涅槃法而依只一涅槃法而依如是之義 [21] :「即彼前述之愛的(消滅)無餘離貪、滅、

[19] D.II, 305; M.III, 249; P.ts.I, 37; Vibh. 99.
[20] D.II, 308; M.III, 205f; P.ts.I, 39; Vibh. 101.
[21] D.II, 310; M.III, 251; P.ts.I, 40; Vibh. 103.

捨離、放棄、解脫、無執著(無阿賴耶)」。四、釋道，有八法[22]:「何者是導至苦滅之道聖諦？即八支聖道。所謂(1)正見....乃至....(8)正定」。

法曜： 關於「出生等的決定」 (*jātiādīnaṃ nicchayā*)：世尊在指示諸聖諦 (*ariyasaccāni*) 時，在苦的解說 (*dukkhaniddesa*) 中所說的，就是這些法：「生 (*jāti*) 是苦，老 (*jarā*) 是苦，死 (*maraṇa*) 是苦，愁 (*soka*)、悲 (*parideva*)、苦 (*dukkha*)、憂 (*domanassa*)、惱 (*upāyāsa*) 也是苦，與不愛者相會 (*appiyehi sampayoga*) 是苦，與所愛者別離 (*piyehi vippayoga*) 是苦，所欲求而不得 (*yampicchaṃ na labhati*) 也是苦，簡略而言，五取蘊 (*pañcupādānakkhandha*) 是苦」（《分別論》190）。因此，在苦的解說中，有十二種法。

在集的解說 (*samudayaniddesa*) 中，有三種愛 (*taṇhā*)：「那種導向再有 (*ponobbhavikā*)、與歡喜貪愛俱 (*nandīrāgasahagatā*)、處處歡喜其中 (*tatratatrābhinandinī*) 的愛，即欲愛 (*kāmataṇhā*)、有愛 (*bhavataṇhā*)、非有愛 (*vibhavataṇhā*)」（《分別論》203）。

在滅的解說 (*nirodhaniddesa*) 中，就義而言只有一個涅槃 (*nibbāna*)：「對於那個愛本身的無餘離貪與滅盡、捨離、放棄、解脫、無所依著」（《分別論》204）。

在道的解說 (*magganiddesa*) 中，有八種法：「什麼是趣向苦滅之行道的聖諦？就是這個聖八支道 (*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*)，即正見 (*sammādiṭṭhi*) ……正定 (*sammāsamādhi*)」（《分別論》205）。

如此，在四諦的解說中，已說出生 (*jāti*) 等諸法。因此，在此也應了知這些以出生 (*jāti*) 等為首的諸法之決定。

> 「彼等如生（*jāti*）等法，是世尊所宣說的。」此為文句的連結意。
>
> 那麼，為何此處沒有包括疾病（*byādhi*）呢？因為它並非普遍必然（*anekantabhāva*）。因為疾病有時不存在，而且對某些人而言完全沒有。如經所說：

[22] D.II, 311; M.III, 251; P.ts.I, 40; Vibh. 104.

「往昔只有三種病：欲望、飢餓與老」（*tayo rogā pure āsuṃ, icchā anasanaṃ jarā*）。

如跋拘羅長老（*Bākulatthera*）等，即完全未曾有病。或者，也應理解為：由於此處已攝入苦（*dukkha*），因此疾病也已被包含其中。因為從勝義（*paramatthato*）而言，由地水火風等界擾動（*dhātukkhobha-paccaya*）所引生的身苦（*kāyika-dukkha*），即稱為疾病（*byādhi*）。

將五取蘊（*upādānakkhandhapañcaka*）合為一類（*koṭṭhāsa*），因此說為「十二法」（*dvādasa dhammā*）。

由於同具欲愛（*kāmataṇhā*）的共通性（*sāmañña*），故合而說為「苦集聖諦」。然而，雖然未逐一指出其中所含的差別（*antogadhabheda*），而將渴愛（*taṇhā*）視為一體，但仍分為三種：與常見（*sassatadiṭṭhi*）伴隨（*sahagatā*）的渴愛、與斷見（*ucchedadiṭṭhi*）伴隨的渴愛，以及離於見（*diṭṭhivirahita*）而僅是欲樂滋味（*kāmassāda*）的渴愛。

同樣地，雖然以「此即聖八支道」作為道聖諦（*maggasacca*）而總攝地說，但那些法就其自性（*sabhāva*）而言其實各自不同。因此說為「八法」。

[1.釋苦]

(1)「生是苦」這「生」字亦有多義。例如:(一)「一生、二生」[23]，是說有(生)的意思;(二)「毗舍佉，有沙門生(種)名尼犍陀」[24]，是作部類之意;(三)「生為二蘊所攝」[25]，是作有為相之意;(四)「於母胎中，初心生起，初識現前，由此名為他的生」[26]，是作結生的意思;[499](五)「阿難!菩薩正在生」[27]是作出生之意;(六)「關於他們生說(系統說)是無可輕視無可責難的」[28]是作家族之意;(七)「姐姐!從那時起，我便以聖生而生」[29]，是作聖戒的意思。

於「有」（*bhava*）之中」，所謂「有」（*bhava*），是指由取與捨所界定（*ādānanikkhepaparicchinno*）的法相續流（*dhammappabandha*），即由執取〔新有〕與捨離〔舊有〕所限定的相續；所謂「於彼有中」（*tasmiṃ bhave*）。

[23] D.I, 81, etc
[24] A.I, 206.
[25] Dhaatu-kathaa 15.
[26] V.I, 93.
[27] M.III, 123.
[28] A.III, 152.
[29] M.II, 103.

由於在其中生起胎生、趣向等種種差別（*yoni-gati-ādi-vibhāga*），故稱為「生」（*jāti*）。

或者，由於眾生（*sattā*）於其中依共同相續（*samānanvaya*）而生起，因此「生」（*jāti*）亦有「類別、群體」（*nikāya*）之義。

在「有為相」（*saṅkhatalakkhaṇe*）這句中，是指任何生起之處（*yattha katthaci uppāde*）。因為凡具有生起、產生（*jananaṭṭha*）之義者，即稱為「生」（*jāti*）。

「於結生」（*paṭisandhiyaṃ*）是指於結生心剎那（*paṭisandhi-citta-khaṇa*）。

在「已出生」（*sampātijāto*）這句中，「生」（*jāti*）是指從母胎出離（*mātukucchito*）的出生之義，因此說「於分娩時」（*pasūtiyā*），即「於出生時」（*abhijātiyā*）之意。

或者，由於藉此而有剎帝利（*khattiya*）等社會身份名稱的成立，因此「生」（*jāti*）亦有「家族、種姓」（*kula*）之義。

這裡的生是指胎生者自結生(入胎)之後直至從母胎出來所進行的諸蘊而說。至於其他的生(濕生、化生)當知是只依結生蘊說的，這不過是一些散漫的說法。而這個生，在各種存在 (*bhava*) 中，具有最初出生的特相；以交付為作用；以從過去存在於此處浮現出來為現起；或者，也可以說，以使苦呈現種種差別為現起。

直接地說，即生於各處的有情的諸蘊最初的呈現名為生。而此生有於各種生命最初出生的特相 ;有回返(諸蘊)的作用;從過去生而生起此生為現狀 （法曜：其現起為：從過去生於此生浮現 （*ummujjana*）而出。），或以種種苦為現狀。

在此，這適用於胎生者 (*gabbhaseyyaka*) 從結生 (*paṭisandhi*) 開始，一直到從母胎中出來為止，在這期間所流轉的諸蘊 (*khandha*)。至於其他[眾生]，則應了知這只適用於結生諸蘊 (*paṭisandhikhandha*)。然而，這也只是依方便說 (*pariyāyakathā*) 而言。就不依方便的究竟說 (*nippariyāya*) 而言，眾生在各處受生時，凡是哪些諸蘊顯現，這些諸蘊各自第一次顯現，就稱為生 (*jāti*)。

「胎生者（*Gabbhaseyyakā*）」是指以母胎（*mātukucchi*）所稱之胎藏（*gabbha*）作為依止處（*seyyā*）者；即卵生（*aṇḍajā*）與胎生（*jalābujā*）眾生。「其餘者」（*itara*）是指濕生（*saṃsedajā*）與化生（*opapātikā*）眾生。

而此處的說明，也就是前面緊接所說「唯於結生蘊中」（*paṭisandhikkhandhesveva*）的解說，更何況也適用於「從結生之後開始」（*paṭisandhito paṭṭhāya*）的說法。因此說：「彼彼眾生的最初顯現（*paṭhamapātubhāva*）即是生（*jāti*）。」

它是從浮現（*ummujjana*）的角度被把握，因此其現起（*paccupaṭṭhāna*）是「浮現之現起」（*ummujjanapaccupaṭṭhāna*）。

由於它顯示（*paccupaṭṭhapeti*）將於後文說明的苦之種種差別（*dukkhavicittatā*），因此其現起稱為「苦多樣性之現起」（*dukkhavicittatāpaccupaṭṭhāna*）。

生為什麼是苦？因為是許多苦的基礎的緣故。苦有許多：所謂苦苦、壞苦、行苦、隱苦、顯苦、間接苦、直接苦。

此中:身心的苦受，因為自性及名稱都是苦的，故說「苦苦」。

「然而為什麼？」如此發問的質疑者其意圖是：在純然是苦（*ekantadukkha*）的地獄中，生（*jāti*）是生苦（*jātidukkha*）固然可以成立；乃至於其他惡趣，因其由惡業所生，也說得通。但在由導向快樂之業（*sukhasaṃvattanīya-kamma*）所生的善趣中，生為何也說是苦呢？

樂受，因為是由變壞而苦的生起之因，故說「壞苦」。

捨受及其餘三地的諸行，因有生滅的逼迫，故說「行苦」。

如耳痛、齒痛、貪的熱惱、瞋的熱惱等的身心的病，因為要詢問才能知道，並且此等病痛的襲擊是不明瞭的，所以叫「隱苦」，又名不明之苦。

如因三十二種刑罰所起的苦痛，不必詢問而知，並且此等苦痛的襲擊是明顯的，所以叫「顯苦」，又稱明瞭之苦。

除了苦苦之外，其餘的苦都是根據於(『分別論』中的)諦分別[30]。其次生等的一切，因為是種種苦的基地，故為「間接苦」，而苦苦則名為「直接苦」。

世尊曾於『賢愚經』[31]等用譬喻說明:因為此「生」是地獄之苦的基地，及雖生於善趣人間而由於入胎等類之苦的基地，所以(說生)是苦。[500]

「由於是心所苦（*cetasika-dukkha*）生起之因（*hetu*），例如：「啊！我曾擁有它，唉！如今它已不在」這類心理苦的生起之因。

[30] Vibh. 99f.

[31] 《賢愚經》(Baalapa.n.dita-sutta) M.III, 163f(No.129); cf. D.II, 305f,《中阿含》一九九癡慧地經〈大正一・七五九〉。

依據「凡是無常者，即是苦」（*yadaniccaṃ, taṃ dukkhaṃ*）的說法，三界中的有為法（*saṅkhāra*）稱為「行苦」（*saṅkhāradukkha*）。此處提出其原因：「因為被生滅所逼迫」（*udayabbaya-paṭipīḷitattā*）。凡是經常被逼迫（*abhiṇhaṃ paṭipīḷitaṃ*）者，即因其苦迫性（*dukkhamanatā*）而稱為苦。由於此處所意指的是觀照（*vipassanācāra*）的立場，因此特別提到三界/三地處（*tebhūmaka*）。

「苦苦」（*dukkhadukkha*）是指身苦、憂愁、悲傷與惱苦（*dukkha-domanassa-upāyāsa*）。這是在苦諦分別（*dukkhasacca-vibhaṅga*）中，從「生也是苦」（*jātipi dukkhā*）開始所說的內容。

「亦由世尊所說」是指：由具無障礙智（*anāvaraṇañāṇa*）以及不可思議（*accariya*）、無量說法善巧（*aparimeyya-desanākosalla*）的世尊所說。

「依譬喻而說」（*upamāvasena*）是指：透過火坑譬喻等種種譬喻而說。

另一方則說明：「此處的生（*jāti*）之所以稱為苦，並不是因為它以苦作為自性（*sabhāvadukkha*），因為並不存在與苦受相應的結生（*paṭisandhi*）；而是因為它作為苦的依處（*adhiṭṭhāna*）。」因此說：「因為它是眾多苦的根據地（*vatthubhāva*）」等等。

即使某物並非以苦為自性，依間接/轉義（*pariyāyato*）而言，仍可稱為「苦」。因此，所謂「苦苦」（*dukkhadukkha*），乃是以「苦」一詞來限定其本具苦性的苦（*dukkhasabhāva*），就如同說「色之色」（*rūparūpa*）一般。

此中，(一)由於入胎等類的苦:有情生時，不是生於青蓮、紅蓮、白蓮之中，但是生於母胎中，在生臟(胃)之下，熟臟(直腸)之上、粘膜和脊椎的中間、極其狹窄黑暗、充滿著種種的臭氣、最惡臭而極厭惡的地方，正如生在腐魚、爛乳、污池等之中的蛆虫相似。他生於那樣的地方，十個月中，備嘗種種苦，肢體不能自由屈伸，由於母胎發生的熱，他好像是祋煮的一袋菜及被蒸的一團麥餅。這是說由於入胎之苦。

(二)當母親突然顛躓、步行、坐下、起立、旂旋轉之時，則那胎儿受種種苦，如在醉酒者的手中的小羊，如在玩蛇者的手中的小蛇，忽然給他牽前、拖後、引上、壓下等。又母親飲冷水時，他如墮於八寒地獄，母親吃熱粥或食物之時，如落下火雨相似，母親吃鹹酸的東西，如受以斧傷身而又灑以鹽水相似備嘗諸苦。這是由於懷胎之苦。

(三)如果母親妊娠不正常，則胎兒在母親的親朋密有亦不宜看的處所，而受割切等手術的痛苦。這是由於墮胎之苦。

(四)在母親生產之時，胎兒受苦，由於業生之風倒轉，如墮地獄，然後向於可怖的產道，從極狹窄的產門而出，如從鍵孔拉出大龍，或如地獄有情為雨* [32] *山研成粉碎相似。這是由於分娩之苦。

(五)初生的如嫩芽的身體，以手取之而浴而洗及以布拭等的時候，如受針刺及剃刀割裂之苦一樣。這是由於從母胎出外之苦。[501]

(六)從此以後，於維持生活中，有犯自殺的，有誓行裸體及從事曝於烈日之下或火燒的，有因忿怒而絕食的，有縊頸的，受種種苦。這是由於自己所起的苦。

(七)其次受別人謀殺捆縛等的苦。這是由於他人所起的苦。

於「蓮花等」（*puṇḍarīkādīsu*）之中，所謂「等」（*ādi*）應理解為：不僅包括寶珠、黃金、白銀、珊瑚等種種珍寶聚集之處，也不僅是卵生、胎生、濕生等眾生所依的美妙舒適床座，也不僅是寶石鋪成、令人悅意的宮殿地面，也不僅是灑掃整潔、供養花鬘的宮殿周邊，也不僅是散布如珠網般沙粒的空曠庭院，也不僅是如綠毯一般柔軟平坦的地面。凡此種種，都應攝於其中。

「極端狹窄」（*paramasambādha*）是指非常擁擠、狹迫。

「濃重黑暗」（*tibbandhakāra*）是指極深厚的黑暗。

「充滿各種腐屍之物」（*nānākuṇapasambādha*）是指充滿膽汁（*pitta*）、痰液（*semha*）、膿（*pubba*）、血（*ruhira*）、糞便（*gūtha*）、腸胃污物（*udariya*）等種種穢惡不淨之物。

若母親年齡為二十歲、三十歲、四十歲等，〔胎兒〕便在那裡停留相當長的時間，而那地方極其可厭惡（*adhimatta-jeguccha*），猶如從未清理過的廁坑（*adhotavaccakūpa*）。

即使腐爛魚類等，也不能真正與之相比（*na sadisūpammaṃ*），因為由於風吹等因素，有些臭味偶爾還會消散。

「十個月」（*dasa māse*）是以受格（*upayogavacana*）表達完全相續的時間關係（*accantasaṃyoga*）。這是依多數情況（*yebhuyyavasena*）而說，因為有些情況下，也可能在其中停留更久。

〔胎兒〕以雙手向下交疊，如蹲踞狀（*ukkuṭika*）而坐，全然沒有伸展、舒張（*samijjana-pasāraṇa*）等動作。」

「向前拉扯」（*ākaḍḍhana*）是指向自己方向拉引。

「四周拉扯」（*parikaḍḍhana*）是指從周圍、四面八方拖拉。

「向下搖動」（*odhūnana*）是指往下震動、搖晃（*heṭṭhā dhunanaṃ*）。

「反覆搖動」（*niddhūnana*）是指一再地搖晃（*nidhāya nidhāya dhūnanaṃ*）。

此處所說的是與「拉扯等」（*ākaḍḍhanādi*）相類似的情況，因此說「拉扯等」。

胎中身體（*gabbhagataṃ sarīraṃ*）極其柔嫩纖細，如同新傷口（*taruṇavaṇa*）一般，甚至連些微的寒冷等都無法忍受。因此，以墮入寒地獄坑（*sītanarakūpapannatā*）等作為譬喻。因為對它〔胎兒〕而言，極度寒冷與極度炎熱，都會強烈地逼迫而現起。

以斧頭等（*vāsiyādīhi*）切割身體，再灌注鹼液（*khārāvasecana*），稱為「鹼液覆灌」（*khārāpaṭicchaka*）。

「苦生起之處」（*dukkhuppattiṭṭhāna*）是指名為胎藏（*gabbhāsaya*）的第三階段（*tatiya āvaṭṭa*）。

「轉動過來」（*parivattetvā*）是指轉成腳朝上、頭朝下的狀態。

這是以生產（*vijāyana*）為根本的苦。眾生因這種苦以及死亡之苦（*maraṇadukkha*）而遭受逼惱、感受劇烈痛苦，甚至會忘失數月之久的生命相續（*pavatti*），如同投入巨大黑暗與廣大險境之中。

「對於折磨者」（*vadhentassa*）是指以憂傷（*socana*）、悲歎（*paridevana*）、捶頭（*sīsapaṭihana*）等方式加以逼惱（*bādhentassa*）。

飢與渴（*khuppipāsā*）是由曝曬、高熱等（*ātapāvaṭṭhāna*）所造成的燒灼（*ātāpana*）；而五火炙身（*pañcaggi-tāpana*）等則是更加劇烈的煎熬（*paritāpana*）。

「此」（*imassa*）是指前面所說的七種〔苦〕（*sattavidha*）。

「乃至全部」（*sabbassāpi*）是指一切苦，包括胎中時期（*gabbhakāla*）的燒灼、壓迫等，以及地獄火焚（*nirayaggi-dāha*）等所生起的全部痛苦。

而生（*jāti*）正是這一切的根據地（*vatthu*），因為若無生，這些苦便不存在。因此說：「若不出生……」（*jāyetha no ce*）等等。」

如是此生是一切苦的基地。所以這樣：

如果你不生到地獄裡面去， 怎麼會受那裡火燒等難堪的痛苦呢？
所以牟尼說：
這裡的生是苦。
在畜生裡要受鞭杖棍棒等許多的痛苦，難道不生到那裡也會有嗎？
所以那裡的生是苦。
在餓鬼裡便有飢渴熱風的種種苦，不生在那裡是沒有苦的，所以牟尼說那生是苦。
在那黑暗極冷的世間中的阿修羅，是多麼苦啊！
不生在那裡便不會有那樣的苦的，所以說此生是苦。
有情久住在那如糞的地獄的母胎中，一旦出來便受可怕的痛苦，不生在那裡是不會有苦的，所以此生是苦。更何必多說，何處何時不有苦？
然而離了生是絕對不會有苦的，所以大仙說生是第一苦。
---先以生的決定說--- [502]

「*Vicitta*」意為「多樣/種種不同」（*vividha*），或「奇異/令人驚異」（*acchariya*）。

以上即是「生之解說」（*jātiniddesavaṇṇanā*）的註釋說明。

[502]　(2)「老是苦」，老有二種，即有為相，及包攝於一有的諸蘊在相續中而變老的---如齒落等。這裡是後者的意思。此老以蘊的成熟為特相;有令近於死的作用;以失去青春為現狀。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、失去情春、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。故如是說:

肢體的弛緩、諸根的變化，青春的喪失，力量的消亡，
失去念等而受妻兒的責呵，由於這些以及愚昧的緣故，
而人獲得了身和意的痛苦，這都是以老為因故它是苦。
---這是依老的決定說---

「有為相」（*saṅkhātalakkhaṇa*）是指剎那老（*khaṇikajarā*），此乃依「住者之變異」（*ṭhitassa aññathattaṃ*）所說。

「由破損等而被稱說」（*khaṇḍiccādisammato*）是指依破損（*khaṇḍicca*）、白髮（*pālicca*）、皮膚皺縮（*valittacatā*）等相狀而成立的世俗稱說。

「彼」（*sā*）是指明顯可見之老（*pākaṭajarā*），即稱為諸蘊陳舊狀態（*khandhapurāṇabhāva*）的老。

「諸蘊成熟」（*khandhaparipāka*）是指屬於同一有（*ekabhavapariyāpanna*）之諸蘊達到陳舊狀態（*purāṇabhāva*）。以上即是「老之解說」的註釋說明。」

(3)「死是苦」，死有兩種:一是關於所說[33]「老死為二蘊所攝」的有為相;一是關於所說[34]「常畏於死」的包攝於一有(生)的命根的相續的斷絕。這裡的是後者之意。又以生為緣的死、橫死、自然死、對盡死、福盡死也是這裡的死的名字。死有死亡的特相，有別離的作用，以失去現在的趣為現狀。因為此死是苦的基地，故知是苦。所以這樣說:

> 惡者看見了他的惡業等的相的成熟，善者不忍離去他的可愛的事物，同樣是臨終之人的意的痛苦。
> [503]斷了關節的連絡，刺到要害的末摩[35]，這都是難堪難治的身生的痛苦。
> 因為死是苦所依，故說它是苦。
> ---這是對於死的決定說---

「有為相」（*saṅkhatalakkhaṇa*）是指有為法（*saṅkhāra*）之滅壞（*vaya*）所稱的剎那死（*khaṇikamaraṇa*）。

「依於彼」（*yaṃ sandhāya*）是指：依於彼剎那死（*khaṇikamaraṇa*）而言，在「老死（*jarāmaraṇa*）攝於二蘊之中」（*jīrāmaraṇaṃ dvīhi khandhehi saṅgahitaṃ*）這段文中，才說為「死」（*maraṇa*）。

「彼」（*taṃ*）是指明顯可見的死亡（*pākaṭamaraṇa*），即命根（*jīvitindriya*）斷絕（*upaccheda*）所稱的死亡。

「死沒」（*cavana*）稱為「死沒之相」（*cutilakkhaṇa*），因其是應被標識、認知的特相。

其作用（*rasa*）是與依既得狀況（*yathādhigata*）所成之有情諸行（*sattasaṅkhāra*）分離（*viyoga*）。

由於是依已投生之趣（*gati*）而離散（*vippavāsa*）來被把握，因此其現起（*paccupaṭṭhāna*）是「與趣離散之現起」（*gativippavāsapaccupaṭṭhāna*）。

「惡者」（*pāpassa*）是指與惡相應者（*pāpayoga*），亦即積聚惡業（*upacitapāpakamma*）的人。

「惡業等之相」（*pāpakammādinimitta*）是指於臨終時（*maraṇakāla*）現起的所緣（*ārammaṇa*），即惡業（*pāpakamma*）、業相（*kammanimitta*）或趣相（*gatinimitta*），屬於不

[33] Dhaatu-kathaa 15.
[34] Suttanipaata 576.
[35] 末摩(mamma)是正穴。刺到末摩 (Vitujjamaana mammaana.m) 底本寫作 (Vitujjamaanandhammaana.m)，今據他本。

善異熟之所緣（*akusalavipākārammaṇa*）。對於親見彼相者，便生起巨大痛苦（*mahādukkha*），猶如自己正親身經歷一般。

「賢善者」（*bhaddassa*）是指有善業（*bhaddakamma*）者，即已修善（*katakusala*）之人。

對此人而言，固然可能現起可意所緣（*iṭṭha ārammaṇa*）；然而，由於與所愛別離（*piyavippayoga*）相關的所緣也會現起，因此仍生起巨大痛苦。故說：「對不能忍受與所愛分離者」（*asahantassa viyogaṃ piyavatthukaṃ*）。

「總體而言」（*avisesato*）是指：對惡者與善者兩者皆同樣如此。即使已說「總體而言」，仍再說「一切人」（*sabbesaṃ*），是為了顯示：即使對某些諸行已衰微（*parimadditasaṅkhāra*）的漏盡者（*khīṇāsava*），此種苦也仍然存在。

「命脈處正被刺穿者」（*vitujjamānamammānaṃ*）是指：其關節與連結處被切斷之風所穿刺的命要部位者。」如是，「死之解說」的註釋終。

(4)其次於愁等之中的「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，但它有心中炎熱的特相，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。所以這樣說;

愁如毒箭而刺有情的心，
亦如赤熱的鐵丸而燃燒。
因愁而起病老死等種種苦，
故說愁是苦。
---這是依愁是決定說---

「憂愁（*Soka*）」就意義（*atthato*）而言，其實只是憂受（*domanassa*），因為除此之外，並不存在另一個不同的心所（*cetasikantara*）。

然而，由於所緣（*visaya*）不同，以及生起方式（*pavattiākāra*）不同，因此憂受（*domanassa*）仍有差別（*visesa*）。因此，為了從特相（*lakkhaṇa*）等方面說明這種差別，故說「即使如此」（*evaṃ santepi*）等語。

「內在焚燒」（*anto nijjhāna*）是指內心的熱惱（*cittasantāpa*）。

「徹底燒灼」（*parijjhāpana*）是指帶有貪與瞋熱惱（*rāgadosapariḷāha*）之特別焚燒。

惡作（*kukkucca*）是對已作或未作之善惡行的對境（*visaya*），以後悔（*vippaṭisāra*）方式生起的追悔（*anusocana*）。

至於憂愁（*soka*），則是針對親屬喪失等（*ñātibyasanādi-visaya*）所生起的追憂（*anusocana*），其本質只是心的熱惱（*cittasantāpa*）。因此，雖然兩者都以「追悔／追憂」（*anusocana*）作為現起（*paccupaṭṭhāna*），但它們之間有上述差別。

「毒箭」（*visasalla*）是指塗有毒藥的箭（*visapītaṃ sallaṃ*）。

由於憂愁（*soka*），也可能生起腹瀉（*atisāra*）等疾病。經常被憂愁壓倒（*sokabahula*）者，其身體很快便會衰老；而被強烈憂愁（*balavasoka*）所壓制者，甚至可能死亡。因此說：「它亦招致疾病、衰老與死亡」（*samāvahati ca byādhijarāmaraṇabhedanaṃ*）。

以上即是，「愁之解說」的註釋終。

(5)「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。所以說:

為愁箭所傷的人的悲哭，乾了喉唇口蓋實難受，
比起愁來苦更甚，所以世尊說是苦。
---這是依悲的決定說---

「*Vacīpalāpa*」意為「語言上的失序宣洩」或「口頭哀號」（*vācāvippalāpa*）；就其意義（*atthato*）而言，其實只是聲音（*sadda*）本身。「更甚」（*bhiyyo*）是指超過憂愁（*soka*）與苦（*dukkha*）。因為哀號（*parideva*）是依於憂愁（*soka*）而生起（*sokasamuṭṭhāna*）的。

以上即是「哀號/悲之解說」的註釋說明。

(6)「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。
---這是就苦的決定說---[504]

「即使生（*jāti*）等已依其適當方式（*yathārahaṃ*），以作為苦之根據（*dukkhavatthu*）及作為苦苦（*dukkhadukkhatā*）而具有苦性（*dukkhabhāva*），但此處所說的苦（*dukkha*）是特別地（*savisesaṃ*）就身體受逼迫（*kāyassa pīḷanavasena*）而言。因此說：「此處的苦是以特別義而說」（*dukkhanti visesato vuttaṃ*）。

以上即是「苦之解說」的註釋說明。」

(7)「憂」---是意的苦。心的逼惱是它的特相，煩扰於心是它的作用，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:

逼惱於心令起身的逼迫，所以離憂之人說憂苦。
---這是依憂的決定說---

「以心受損害為味」（*manovighātarasa*）是指：由於與瞋恚（*byāpāda*）相應，而具有擾亂、傷害內心（*manaso vihaññana*）的作用（*kicca*）。

「具足心苦者」（*cetodukkhasamappitā*）是指具有心所苦（*cetasikadukkha*）的人。

「翻滾」（*āvaṭṭanti*）是指朝著前方翻轉（*āmukhaṃ vaṭṭanti*）；朝哪一方向跌倒，就朝那個方向繼續翻滾。

「輾轉翻動」（*vivaṭṭanti*）是指以反覆翻轉（*viparivattana*）的方式滾動。

「腳朝上跌落」（*uddhaṃpādaṃ papatanti*）是指以腳向上（*uddhaṃmukhapādā hutvā*）的姿態跌倒。

「拿起刀刃」（*satthaṃ āharanti*）是指為了刺穿與切割（*vijjhana-bhedana*）自己的身體，而將利器（*sattha*）施加於自身。

以上即是「憂之解說」的註釋說明。

(8)「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、令心燒燃及身形憔悴故為苦。所以這樣說:

因為此惱令心的燃燒及身形的憔悴，
生起極大的痛苦，所以說為苦。
---這是惱的決定說---

在此(愁悲惱之)中，「愁」是如以弱火而燒釜中的東西。「悲」是如以烈火而燒的東西滿出鑊的外面來。「惱」則猶如不能外出留在釜內而被燒乾了的東西相似。

「唯有瞋」（*dosoyeva*）是指：憂惱（*upāyāsa*）只是瞋（*dosa*）的一種生起樣態（*pavattiākāra*），因其使身與心（*kāyacitta*）遭受疲憊、苦惱（*āyāsana*）。因此，由於是強烈的疲困（*bhuso āyāsa*），故稱為「憂惱」（*upāyāsa*），正如強力執取（*bhusamādāna*）稱為「取」（*upādāna*）一般。

「一法」（*eko dhammo*）是指一個不同於十四種不善心所（*cuddasahi akusalacetasikehi aññho*）的獨立心所法（*cetasikadhamma*），亦稱為「沮喪、失望」（*visāda*）。

其作用（*rasa*）是呻吟、哀歎（*nitthunana*），因其以呻吟方式現起（*nitthunanavasena sampajjanato*）；或者，其作用是令身體發出呻吟（*kāye nitthunanakaraṇakicca*）。

在說「由於是行苦」（*saṅkhāradukkhabhāvato*）之後，為了顯示此處的〔苦〕特別強烈（*sātisaya*），故說：「由於燒灼內心以及使身體衰弱」（*cittaparidahanato, kāyavisādanato ca*）。

並且，為了說明憂愁（*soka*）、哀號（*parideva*）與憂惱（*upāyāsa*），無論有無身語表現（*viññatti*），都只是依條件（*yathāpaccayaṃ*）而生起之憂受心（*domanassacittuppāda*）的不同生起方式（*pavattiākāravisesa*），因此說：「於此」（*ettha ca*）等語。

「猶如成熟」（*pāko viyā*）是指：如染料等（*rajanādi*）需要被煮熟之物（*pacitabbavatthu*）的成熟、煮煉（*pāka*）一般。

以上即是「惱之解說」的註釋說明。

(9)「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[36]是它的現狀。因為它是苦的基地故為苦。所以如是說:

見到怨憎是心中第一的痛苦，
從此而生身的苦。
因為它是心身二苦的所依，
所以大仙說怨憎會是苦。
---這是怨憎會的決定說---[505]

「聚合」（*Samodhāna*——意為「會合」（*samāgama*）。其現起（*paccupaṭṭhāna*）是身苦（*kāyikadukkha*）、心擾亂（*cittavighāta*）等種種不利、不幸（*anattha*）的存在（*atthibhāva*），因此稱為「不利狀態之現起」（*anatthabhāvapaccupaṭṭhāna*）。

彼等不可愛者（*appiyānaṃ*）所作的加害行為（*upakkama*），即由身行或語行（*kāyika-vācasika-payoga*）構成的侵擾、傷害，稱為「彼之加害」（*tadupakkama*）；由此所生起者，稱為「由彼加害所生」（*tadupakkamasambhūta*）。

以上即是「怨憎會之解說」的註釋說明。

(10)「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，不幸是它的現狀。因為它是愁苦的所依故為苦。所以這樣說:

[36] 不幸的狀態 (anatthabhaava) 底本 anattabhaava 誤。

因為親戚財產的別離，
愚者深受愁箭的刺激，
所以說此愛別離[37]是苦。
---這是愛別離的決定說---

它以災患、損失或禍害（*upaddavabhāva*）的形式現起（*paccupatiṭṭhati*），因此其現起稱為「災厄之現起」（*byasanapaccupaṭṭhāna*）。

以上即是「愛別離之解說」的註釋說明。

(11)「求不得」，如說[38]:「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 所以這樣說:

因為希求那些而不得的緣故，
有情生起了煩扰的痛苦。
對那不得的事物的希求是苦之因，
所以勝者說此所求而不得是苦。
---這是求不得的決定說---

所謂「不得所欲」（*icchitālābha*），是指任何人對自己所欲求之物（*icchita-vatthu*）的不能獲得（*alābha*）。正如所說：「凡所欲求而不得」（*yampicchaṃ na labhati*）。

為了顯示不得所欲的最高程度（*matthakappatta*），經文（*pāḷi*）以「對於有生之法的眾生」（*jātidhammānaṃ sattānaṃ*）等語加以說明。為了顯示正是此義，因此說：「啊！但願……」（*aho vata*）等語。

關於「欲求」（*icchā*），也有人解釋為「伴隨欲求的不得」（*icchāsahito alābho*）。

其作用（*rasa*）是對那些不可獲得之物（*alabbhaneyyavatthu*）的尋求（*pariyesanā*）。

「未得」（*appatti*）即是「不得」（*alābha*）。

以上即是「求不得之解說」的註釋說明。

(12)「略說五取蘊是苦」，關於此:

如如不動者說生是苦痛的起源，
以及未說的一切苦，除了五蘊不生存[39]。

[37] 愛別離 (piyavippayogo) 底本 viya vippayogo 誤。
[38] Vibh. p.101; M.III, p250.
[39] 底本 etena vijjati 誤，應作 ete na vijjati.

所以大仙為示苦痛的終滅，
略說此等五取蘊是苦。
即此五取蘊為生等的種種痛苦所逼迫，正如火之燒薪[40]，武器之射標的，虻蚊等之集於牛身，收獲者之刈於田地，鄉間的劫掠者之搶於村落;又生等之生於五取蘊，亦如草和蔓等之生於地上，花、果嫩葉之生於樹上一樣。「生」是五取蘊的最初的苦，「老」是它的中間的苦，「死」是它的最後的苦。「愁」是如被至死的苦所襲擊的燃燒之苦。「悲」是不堪於前面的苦的人的悲泣之苦。「苦」是稱為界的動搖(四大不調)極與不如意的觸所相應者的身的病苦。[506]「憂」是由於身病的影響於諸凡夫生起心的病苦。「惱」是由於愁等的增長而生起憔悴呻吟者的心的燃燒的苦。「求不得」是不得如意的人不能完成其所希求的苦。如是以種種的方法來考察「則知五取蘊是苦，如果把苦一一來指示，則經多劫也說不完。正如取一滴水而代表全大海的水滴的味一樣，世尊為了指示一切苦而簡略於五取蘊中，所以說「略說五取蘊是苦」。

---這是五取蘊的決定說---

> 「此處所說者」（*yaṃ vuttamidha*）是指：在此苦諦解說（*saccaniddesa*）中，已依其自相（*sarūpato*）所說明者。
>
> 「未說者」（*avuttaṃ*）是指：雖然在《苦蘊經》（*dukkhakkhandha-sutta*）、《愚人智者經》（*bālapaṇḍita-sutta*）等其他地方已說，但於此未依其自相明白說出者。
>
> 而那一切苦，若離開五取蘊（*upādānakkhandha*）則無法成立。因此，為了顯示苦依於諸蘊（*khandhasannissaya*），並且侵害諸蘊（*vibādhati*），故說：「如火依燃料」（*indanamiva pāvako*）。
>
> 正如箭靶（*lakkha*）是兵器打擊（*paharaṇapahāra*）的對象，諸蘊（*khandha*）亦是輪迴之苦（*saṃsāradukkha*）所作用的對象。
>
> 又如牛隻受虻蚊（*ḍaṃsamakasa*）等侵擾，田地遭成熟穀物收割，村落遭毀村者破壞，同樣地，諸蘊也是生（*jāti*）等苦的依處（*vatthu*）。為顯示此義，因此說：「如箭靶一般」（*lakkhamivā*）等。
>
> 世間中，加害者（*vibādhaka*）通常並不依賴於被害者（*vibādhetabbādhīna*）；但此處〔諸蘊〕卻是依賴於會被侵害者而存在。為顯示此義，因此說：「如草木藤蔓等」（*tiṇalatādīni*）。
>
> 雖然在無始輪迴（*anādimati saṃsāre*）中，對任何眾生而言都無所謂最初起點（*ādi*）；然而，就限定於單一生命（*ekabhava*）的蘊相續（*khandhasantāna*）而言，故說：「生是起始之苦」（*ādidukkhaṃ jāti*）。

[40] 薪 (indhana) 底本 indana 誤。

因此也說：「死是終結之苦」（*pariyosānadukkhaṃ maraṇaṃ*）。

然而，此處所意指者，並不只是斷滅式的死亡（*samucchedamaraṇa*）。

於死亡將至之際所生起的痛苦（*maraṇassa antike āsanne jātaṃ dukkhaṃ*），稱為「臨終之苦」（*māraṇantikadukkha*）。

「遍燒」（*paridayhana*）是指內心熱惱（*cittasantāpa*）。

「胡言亂語」（*lālappana*）是指極度語無倫次（*ativiya vippalāpa*）。

「內在悲嘆」（*anutthunana*）是指內心煎熬、鬱結（*anto nijjhāyana*）。

「逐一」（*ekamekaṃ*）是指：生等（*jātiādi*）各自內部的差別，或生等各法本身逐一而言，或五取蘊（*upādānakkhandhapañcaka*）各別而言。

「總攝而言」（*saṅkhipitvā*）是指加以簡略總結（*samāsetvā*），或以總相說明（*sāmaññaniddesa*）而作概括。

以上即是「苦之解說論」的註釋說明。」

2.釋集 (Samudayaniddesa Kathā)

[*katamañca, bhikkhave, dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ? yāyaṃ taṇhā ponobhavikā nandīrāgasahagatā tatratatrābhinandinī, seyyathidaṃ — kāmataṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā.*

復次，諸比丘！何謂苦集聖諦？此一 貪愛/渴愛(*tanhā)*，令再有，伴隨慶喜 (*nandi)* 與貪染 (*rāga*)，此處、彼處欣樂 (*abhinandi)*，即如是：欲愛、有愛、無有愛。《念住大經》]

其於集的解釋中[41]：「此愛」(*yāyaṃ taṇhā*)---即此渴愛。「能取再有」(*ponobbhavikā*)---令其再有為取再有，即是它的性質是再有的，故為能取再有。伴著喜和貪，故為「與喜貪俱」(*nandīrāgena sahagatā*)。愛的意義和喜貪相同，是作為一起說的。「處處而求歡樂」(*tatra tatrābhinandinī*)---即於個人所生的這裡那裡而求樂的意思。「所謂」(*seyyathidam*)---是不變之詞，它是含有「那是什麼」(*sā katamāti*)的意思。「欲愛、有愛、無有愛」將於「緣起的解釋」(*paṭiccasamuppādaniddese*) [42] 中說明。然而應知這裡是以此三種同生苦諦之義，而一起說為苦集聖諦的。

[41] 釋前底本四九八頁的四諦中的經文。
[42] 見底本五六七頁。

「造成再有」（*punabbhavakaraṇa*）即是「再有」（*punabbhava*），這是以後分省略（*uttarapadalopa*）的方式成立。或者，如同習慣吃餅（*apūpa*）者稱為「食餅者」（*āpūpika*），同樣地，習於造成再有（*punabbhavakaraṇasīla*）者，或以再有為果（*phala*）者，或以再有為目的（*payojana*）者，即稱為「[導向/令]再有者」（*ponobhavikā*）。

由於喜愛（*nandana*）與染著（*rañjana*），故具有[對所緣感到]樂著/歡喜與貪愛（*nandīrāga*）的性質；並且，由於它在一切狀態（*sabbāsu avatthāsu*）中運行（*vutti*），卻不被直接察覺（*apaccakkhāya*），因此稱為「與歡喜與貪愛俱」（*nandīrāgasahagatā*）。

而眾生正是依此〔渴愛〕，在此處彼處（*tattha tattha*）的諸有（*bhava*）中，甚至於蟲、蛆、飛蛾等生命型態裡，也仍然歡喜（*nandanti*），並且依於對色等的愛著（*rūpābhinandana*）而染著（*rañjanti*）。因此稱為「於處處欣樂者」（*tatratatrābhinandinī*）。故而說：「與歡喜與貪愛俱」（*nandīrāgena sahagatā*）等語。因為此處「俱/相應」（*sahagata*[43]）一詞，是具有「以彼為性質」（*tabbhāvattha*）的意思。

依欲有、有、無有之差別而運作 (*pavatti*)，應知有欲愛 (*kāmataṇhā*)、有愛 (*bhavataṇhā*) 及無有愛 (*vibhavataṇhā*)。

不觸及（*anāmasitvā*）欲愛（*kāmataṇhā*）等的差別，而僅 (*kevala*)就其為渴愛之性（*taṇhābhāva*）而言，藉由把握其為一 (*ekabhāvaggahaṇena*)而將之歸於一性 (*ekattaṃ upanetvā*)；又由於任何一個有情都不與任何另一個有情相同，藉由成辦 (*nipphādana*; 促成)能產生彼彼各異狀態之業 (*ataṃvicittabhāvajanakakamma*)[44]，[渴愛]具有極其多樣的性質 (*ativicittasabhāvā*)；又由於它是一切苦（*sakalassa dukkha*）之因 (*hetu*)，所以是苦集聖諦。

「然而，為何此處唯獨渴愛（*taṇhā*）被說為集聖諦（*samudayasacca*）呢？因為它是特殊的原因（*visesahetu*）。

無明（*avijjā*）遮蔽了諸有（*bhava*）中的過患（*ādīnava*）；而見（*diṭṭhi*）等取（*upādāna*），於種種境界中執取，也會增長渴愛（*taṇhā*）；瞋（*dosa*）等亦成為業（*kamma*）的原因。然而，渴愛（*taṇhā*）希求（*abhipatthentī*）種種不同的存在樣態（*vicittatā*），即有（*bhava*）、生類（*yoni*）、趣（*gati*）、識住（*viññāṇaṭṭhiti*）、有情居（*sattāvāsa*）、有情種類（*sattanikāya*）、家族（*kula*）、受用（*bhoga*）、權勢（*issariya*）等的多樣差異；並且依於業

---

[43] *tabbhāvattha = tad + bhāva + attha*，即「以成為彼／具有彼性質為義」。所以這裡註釋是在說，*sahagata* 不應只機械地理解成兩個東西「一起走」。在 *nandīrāgena sahagatā* 中，是說渴愛具有、伴有 *nandīrāga*「歡喜與貪愛」的性質。

[44] 渴愛 → 成辦業 → 業產生各種不同狀態。

的多樣性（*kammavicittatā*）而成為支持條件（*upanissaya*），又成為業的助伴（*sahāya*），從而決定（*niyameti*）諸有等的種種差別（*bhavādivicittatā*）。

因此，由於它是苦（*dukkha*）的特殊原因（*visesahetu*），雖然在經（*sutta*）與阿毘達磨（*abhidhamma*）中，也說無明（*avijjā*）、取（*upādāna*）、業（*kamma*）等，以及其餘煩惱（*kilesa*）、不善根（*akusalamūla*）等，皆為苦因（*dukkhahetu*）；然而，仍然唯獨渴愛（*taṇhā*）被說為集聖諦（*samudayasacca*），應如此理解。

3.釋滅 (Nirodhaniddesa Kathā)

[*katamañca, bhikkhave, dukkhanirodhaṃ {dukkhanirodho (syā.)45} ariyasaccaṃ? yo tassāyeva taṇhāya asesavirāganirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo.*

復次，諸比丘！何謂苦滅聖諦？此即貪愛/渴愛(*tanhā*)之消逝無餘 (*asesa*) 、離貪 (*virāga*)、滅盡 (*nirodho*)、棄捨 (*cāgo*) 、捨離 (*paṭinissaggo*)、 解脫 (*mutti*)、無染 (*anālayo*)。]

在解釋苦之滅，即以集之滅中的「即彼之愛」等的方法來說，為什麼這樣說？因為集滅則苦滅，即是由於集之滅而苦，更無他法。

「唯獨屬於彼」（*tassāyeva*）意即：就渴愛（*taṇhā*）被說為集諦而言，到那個程度，「唯獨屬於彼」是一種決定語。因為，當主要之因（*padhānahetu*）滅去時，其他諸因也確實已經滅去。因此，如同藉由病因（*byādhii-nimitta*）的止息而有疾病（*byādhi*）的止息，同樣地，藉由因（*hetu*）的止息而有果（*phala*）的止息。因此說：

「由集滅故，苦滅」（*samudayanirodhena dukkhanirodho*）。「更無他法/非以其他方式」（*na aññathā*）顯示了上述義理的決定性（*ekantikatā*）。

所以世尊說[46] :[507]

“yathāpi mūle anupaddave daḷhe, chinnopi rukkho punadeva rūhati.

evampi taṇhānusaye anūhate, nibbattatī dukkhamidaṃ punappunan”ti. (dha. pa. 338).

[45] Cf. SN V. 421.
[46] Dhp. 338 頌。

不傷深固根，雖伐樹還生。

愛隨眠不斷，苦生亦復爾。

「不傷/未受損害」（*anupaddave*），意即：沒有昆蟲叮刺、刀杖擊打等災患。正因如此，[它是]「堅固的」（*daḷhe*），穩固的。「即使被截斷」（*chinnopi*），[也是]由枝等的截斷。「於渴愛隨眠中」（*taṇhānusaye*），意即：於欲貪隨眠（*kāmarāgānusaya*）與有貪隨眠（*bhavarāgānusaya*）之中。「不斷/未被摧毀」（*anūhate*），意即：未被破壞（*asamupaghāṭita*）。

因為這樣由於集之滅而滅苦，所以世尊說苦滅而示以集滅。而諸如來的行動是等於獅子[47]，他們在使其滅苦而示苦之滅，是注重於因而非從於果。然諸外道的行動則等於狗子[48]，他們在使其滅苦而示苦之滅，教以勤修苦行等但注重於果的問題而不從於因。如是應先知道其說教的意旨關於苦之滅是由於集之滅。

正如獅子，無論箭被射向自己何處，它就在那裡顯示自己的力量，而不是對著箭顯示；同樣地，諸佛的修行（*paṭipatti*）是針對原因（*kāraṇa*），而不是針對結果（*phala*）。然而，正如狗（*sārameyyā*），當有人以土塊（*leḍḍu*）投擲牠們時，牠們一邊吠叫，一邊咬土塊，而不向投擲者起身反擊；同樣地，外道（*aññatitthiyā*）想要令苦止息，卻致力於割截身體（*kāyacchedana*），而不是致力於煩惱的止息（*kilesanirodha*）。為了顯示這個義理，所以說了「行動是等於獅子/行為如獅子者」（*sīhasamānavuttino*）等語。

這是「即彼之[貪]愛」（*tassāyeva taṇhāyā*）的意義，即彼前面所說的「能取再有」(*ponobbhavikā*) 而以欲愛等分別的愛。「離貪」說為道，因為說:[49] 「離貪故解脫」。

由離貪而滅為「離貪滅」。完全的斷滅了隨眠，故無餘及離貪滅為「無餘離貪滅」。或者說離貪是捨斷（*pahānaṃ*），是故無餘的離貪是無餘的滅。如是當知這裡的語句的接續，依它的意義，則此等一切與涅槃是一同義語。依第一義說苦滅聖諦便是涅槃。因為到達了[~~涅槃之時則~~][貪]愛(*taṇhā*)離(褪去) (*virajjati*)而且滅/褪去(*āgamma taṇhā virajjati ceva nirujjhati ca*)，所以說[涅槃]為離貪與滅(*tasmā virāgoti ca nirodhoti ca vuccati*)。因為到達了[~~涅槃~~]時則是愛的捨等(*yasmā ca tadeva āgamma tassā cāgādayo honti*)，及於彼(涅槃)處而於五欲的執著中(*kāmaguṇālayesu*)即一執著也沒有 (*cettha ekopi ālayo natthi*)，所以又名為「捨離、放棄、解脫、無執著」。

[47] 獅子被射擊之時，是不顧弓矢而直撲射手的。
[48] 如果人以杖石等打狗，而狗不知去咬人，卻怒咬杖石等。
[49] S.IV. p.2.

藉由此，集（*samudaya*）褪去（*virajjati*）、崩壞（*palujjati*）、被截斷（*chijjati*），因此稱為離貪（*virāga*）。」如此，道（*magga*）被稱說。

褪去（*virajjana*）、崩壞（*palujjana*）、完全截斷（*samucchindana*），被稱為離貪（*virāga*）；捨斷（*pahāna*）被稱說。

「是故/因此」（*tasmā*）意即：因為「離貪」（*virāga*）與「滅」（*nirodha*）二詞都是捨斷（*pahāna*）的異名，所以/因此應當如此連接：由於隨眠（*anusaya*）被根除（*samugghāta*），故有無餘離貪（*aseso virāgo*）與無餘滅（*aseso nirodho*）。

連同捨離（*cāga*）等詞一起攝取，所以說：「這一切都是」（*sabbāneva etāni*）。

因為「被稱為涅槃」（*nibbānaṃ vuccati*），而不只是苦的單純止滅（*dukkhassa nirujjhanamattaṃ*），所以「渴愛的無餘離貪與滅」（*taṇhāya asesavirāganirodha*）等語，也都是涅槃的同義語。

他以「然而因為」（*yasmā panā*）等語，來證成已經說過的義理。這是在顯示：離貪等詞如何適用於涅槃。

其中，「依彼而至」（*taṃ āgammā*）意即：以彼涅槃作為所緣（*ārammaṇa*）而到達。

「渴愛褪去」（*taṇhā virajjati*）意即：渴愛藉由聖道（*ariyamagga*），以究竟離貪（*accantavirāga*）的方式而被褪除。

「滅去」（*nirujjhati*）意即：被滅除（*nirodhīyati*）；藉此，他說明「離貪」與「滅」二詞是依處所而成立的工具性名詞（*adhikaraṇasādhana*）。

「及於彼(涅槃)處/正是彼」（*tadeva*）意即：正是涅槃本身。

「捨離等生起」（*cāgādayo honti*），這是以果的名稱（*phalavohāra*）來稱說捨離等的原因。

諸本寫作「於欲功德之住所中」（*kāmaguṇālayesu*）；然而讀本則是「於欲功德之住所等中」（*kāmaguṇālayādīsu*）。

又因為，依於彼[涅槃]，便有捨離 (*cāga*) 等；而且在此，對諸欲功德 (*kāmaguṇa*) 沒有任何一種依著 (*ālaya*)，所以稱為「捨離 (*cāga*)、捨遣 (*paṭinissagga*)、解脫 (*mutti*)、無依著 (*anālaya*)」。

「此即」（*tayidaṃ*）等語，並不是古本（*porāṇapāṭha*）；然而，在《真諦義闡明》（*saccatthadīpana*）之中，依照所說的方法，從彼處引來，而後安置於此。

確實，先前已經說過的特相（*lakkhaṇa*）等，如今又再一次被說明。

它如同對厭離輪迴之苦（*saṃsāradukkha*）而心生厭倦者（*nibbinnamānasa*）作安慰一般，因此，[其]作用（*rasa*）是作安慰（*assāsakaraṇa*）。

由於它是貪（*rāga*）等一切戲論（*papañca*）寂止的因相 (*vūpasamanimittatāya*)，因此顯現出無戲論性（*nippapañcatā*）；故[其]現起（*paccupaṭṭhāna*）是無戲論（*nippapañca*）。

涅槃論 （**Nibbānakathā**）

(問)是否沒有涅槃，猶如兔角而不可得的呢？

(答)不然，由於方便而得之故，因為那涅槃是由於稱為適當的行道的方便而得，猶如以他心智得知他人的出世間心相似，所以不應說「不可得故無有」。亦不應說因為愚人及凡夫的不得故無涅槃。更不應說沒有涅槃。

「根本沒有涅槃」（*nattheva nibbānaṃ*）：如果這是一般性的主張（*sāmaññato paṭiññā*），那麼連自己所承認的涅槃（*attanā adhippetanibbāna*）也會變成不存在。若如此，便有與主張相矛盾（*paṭiññāvirodha*）的過失。

但若是針對他人所承認的涅槃（*parābhimataṃ nibbānaṃ*）而言，那麼，在這種情況下，便有主體未成立（*dhammiasiddhi*）的過失；由此，其理由（*hetu*）也成為依處未成立（*nissayāsiddha*）。

「因為不可獲得」（*anupalabbhanīyato*）：是因為不能由現量（*paccakkha*）獲得，還是因為不能由比量（*anumāna*）獲得呢？

在前一種情況中，由於眼等[感官]的存在，便有不決定性（*anekantikatā*）；在後一種情況中，對於對方而言，理由未成立（*asiddha hetu*）。因此說：「不是，因為能藉由方法而獲得」（*na, upāyena upalabbhanīyato*）等等。

其中，正如唯有獲得他心智（*cetopariyañāṇa*）的聖者（*ariyā*）才能知道他人的出世間心（*lokuttaracitta*）；而即使在那些聖者之中，也唯有阿羅漢知道一切人的[出世間心]，並非所有聖者都知道；

同樣地，涅槃也是藉由方法（*upāya*）而被獲得的，此方法即是由戒（*sīla*）、定（*samādhi*）、慧（*paññā*）所構成的正行（*sammāpaṭipatti*）。

而這應當被理解為義語（*atthavacana*），而不是功用語（*payogavacana*）。

何以故?終於不成為行道的徒然無益之故；即是[508]說，若無涅槃，則導以正見而攝於戒等三學中的正當的行道終於成為徒然無益的了，然此行道，因得涅槃之故，不是徒然無益的。

(問)(能得涅槃故)行道終非徒然無益是不是因得(五蘊)非有之故？

(答)不然，雖然過去未來的(五蘊)非有，但非證涅槃。

(問)那麼，彼等(現在的五蘊)非有應是涅槃？

(答)不然，現在的五蘊非有[50]是不可能的，如果非有(諸蘊)，則不成為現在的狀態了;又(如果現在的五蘊非有是涅槃)未免有依止於現在的諸蘊的道的殺那而生起有餘涅槃界的過失。

(問)在那時(道的剎那)，諸煩惱的不現在(現起)(說為涅槃)應無過失？

(答)不然(有過失的)，因為聖道成為無用之故，如果這樣(說煩惱不現起為涅槃)，在聖道的剎那以前也有無煩惱的，聖道不是成為無用了嗎?所以這是不合理的。

不應當說：「不存在。」（*natthīti na vattabbaṃ*）：其意趣是「因為能被聖者所證得」（*ariyehi upalabbhanīyato*）。從輪迴而心生驚怖者，藉由正行（*sammāpaṭipatti*）證得涅槃，這是諸學派共同成立的道理。

其中，他只依據[佛教]教法（*sāsanika*）而說：「因為修行會落入無果之狀態」（*paṭipattiyā vañcubhāvāpajjanato*）。因此，他說：「因為若不存在的話」（*asati hi*）等等。

「以正見為前導」（*sammādiṭṭhipurejavāyā*），即是「以正見為前行」（*sammādiṭṭhipubbaṅgamāya*）。

而它之所以是前行（*pubbaṅgamatā*），是因為它具有主要性（*padhānabhāva*）。確實，它是在教說之中最先被建立（*desanāruḷhā*），並不是因為它最先生起。

[50] 底本 abhaavaa sambhavato 應作 abhaavaasambhavato.

而此正行（*sammāpaṭipatti*）並不是無果的（*vañjhā*），因為它導向涅槃（*nibbānapāpana*），因為它能令到達涅槃（*nibbānassa sampāpaka*）。然而，依照你的見解，由於涅槃本身不存在，便會落入無果之狀態。這就是[文義的]連接。

若你說：「因為它導向不存在」（*abhāvapāpakattā*），亦即，由於正行藉由斷除煩惱（*kilesasamucchindana*）而導向諸蘊（*khandha*）的不存在，因此不會落入無果之狀態；這就是其意思。

「不」（*na*），是否定。

你藉由「因為它導向不存在」而承認的，也就是「諸蘊的不存在即是涅槃」，這是不對的。為什麼呢？因為，即使在過去與未來[諸蘊]不存在之時，也不存在證得涅槃（*atītānāgatābhāvepi nibbānappattiyā abhāvato*）。因為過去與未來的諸蘊本來就不存在；如果那種不存在就是涅槃，那麼在那種不存在之中，便應當已經證得涅槃。然而，事實並非如此。

不僅僅是過去與未來，甚至連現在也是如此：若說三世（*tiyaddhagata*）一切諸蘊的不存在就是涅槃。

因為，那不應當只是部分的不存在。

如果現在[諸蘊]存在，那麼它們就不是不存在；如果它們不存在，那麼它們就不是現在。

因此，「它們既是現在，又不存在」便成了矛盾（*vippaṭisiddha*）。因此，他說：「不，因為……證得……」（*na, tesaṃ ... pe ... pajjanato*）。

「再者，如果涅槃是現在存在之物的不存在」（*vattamānābhāva*），那麼，當聖道（*ariyamagga*）現起之時，作為其所依的諸蘊（*khandha*）是存在的；如此一來，那時涅槃便應當不存在。若是如此，就會導致即使在道剎那（*maggakkhaṇa*）之中，也不可能證得涅槃。」為了指出這個過失，[論師]說：「由於現在存在之物存在時……的過失」（*vattamāna ... pe ... dosato*）。

「我們並不主張涅槃是所有事物的完全不存在。」

「那麼，是什麼呢？」

「因為就在那時（*tadā*），也就是在道剎那，煩惱（*kilesa*）不存在（*avattamānattā*）；因此，沒有過失（*na doso*），也就是說，不會有前面所說的那些過失。」

如果涅槃是煩惱不存在所構成的不存在（*abhāva*），那麼聖道便會變成毫無意義，因為在聖道剎那之前，那種不存在就已經成立了。因此，[論師]說：「聖道……」（*ariyamaggassa*）。

「因此，這不是一個理由」（*tasmā akāraṇametaṃ*），也就是說：因為這樣便會導致涅槃不可證知、僅僅只是不存在、修行（*paṭipatti*）變成徒勞、在過去與未來不存在的情況下也能證得涅槃；而且，現在存在之物的不存在本身尚且不成立，更不用說煩惱的不存在；同時，也會導致聖道變成毫無意義。因此，為了證明涅槃是不存在而提出的理由，即「因為不可證知」、「因為導向不存在」以及「因為那時煩惱不存在」，都不是正當的理由；這種論證是不合理的。

(問)依照[51]「朋友，那是貪等的盡」等的句子，則(貪等的)盡應是涅槃？

(答)不然阿羅漢也只是(貪等的)盡，因為曾以同樣的句子說:「朋友，那是貪等的盡}等。並且(如果說盡是涅槃)涅槃會成為暫時的過失之故(因為盡是暫時的)。如果這樣(盡是涅槃)，則涅槃等於暫時的有為相，那又何必依正精進去證得它;[52] 因為有為相故則(涅槃)包攝於有為中，包攝於有為之故為貪等之火所燒，燒故成為苦了!

(問)因為盡了(煩惱)以後便不再起之故，此(盡)為涅槃應無過失？

(答)不然，因為沒有這樣的盡之故，縱使有，也未免有如前面所說的過失之故;並且聖道亦可認為涅槃的狀態，因為聖道而盡諸煩惱，故名為盡，聖道以後便不再起過失故。其次就廣義說，這是稱為不生及滅的盡的(涅槃的)親依之故，成了它的親依，以接近而說(涅槃)為盡。

(問)為什麼不直接的說(涅槃的)本質呢？

(答)因為極微細之故。因為太微細，亦曾影響世尊不大熱心去說，並且這是由聖眼才能見證的。

「由『等等』這個詞」（*ādivacanato*），即藉著 *ādi* 一詞，也包含了《閻浮食者/閻浮車經》（*Jambukhādaka Sutta*，SN 4.314 (SN 38.4)以下）的其餘經文，以及其他解說無為界（*asaṅkhatā dhātu*）的聖典文句。

正如《閻浮食者經》所說：

「賢友舍利弗，人們稱之為『涅槃、涅槃』；然而，賢友，什麼是涅槃呢？」

「賢友，貪的滅盡（*rāgakkhaya*）、瞋的滅盡（*dosakkhaya*）、癡的滅盡（*mohakkhaya*），這就稱為涅槃。」

同樣地，《處分別》（*Āyatanavibhaṅga*）中也說：

[51] S.IV., p.251.
[52] 底本漏落了這些句子：Sa'nkhatalakkha.nattaa yeva ca sa'nkhatapariyaapaanna'm, Sa'nkhatapariyaapaannattaa raagaadihi aggihi aaditta'm aadittattaa dukkhan caa ti pi apajjati，茲據他本補入。

「其中，什麼是無為界（*asaṅkhatā dhātu*）？即貪的滅盡、瞋的滅盡、癡的滅盡。」

這裡的意思如下：涅槃，即無為界（*asaṅkhatā dhātu*），是一種具有無為自性的法（*asaṅkhatasabhāva dhamma*）。因為貪等煩惱依於它而滅盡，所以稱為「貪滅」、「瞋滅」、「癡滅」。「依於」（*āgamma*），即藉由道的現證；對於已厭離一切行（*saṅkhāra*）、心傾向無為（*visaṅkhāraninna*）、並由種姓心（*gotrabhū*）使其心轉向出世間的人而言，就是如此。

因為當涅槃被現證之時，被稱為「滅」的道，證得它之後，以它作為所緣緣（*ārammaṇapaccaya*），又依止它這個作為增上緣（*adhipatipaccaya*）的依處；由於它是離諸行者的究竟安穩，也是最高歸趣，所以道能夠滅除貪等煩惱。

因此，若沒有涅槃的現證，便不會有貪等煩惱因不再生起而滅盡，所以說貪等煩惱是依於它而滅盡的。

這一點必須毫無保留地如此接受；否則，如果依照經文的字面意義來理解，便會產生許多過失。為了指出那些過失，論中說：「即使是阿羅漢果……」（*arahattassāpī*）。因為阿羅漢果是以最上果（*aggaphala*）為首的四蘊，所以不能合理地說它僅僅只是貪等煩惱的滅盡。

「這一點也……已被說明……」（*tampi hi ... pe ... niddiṭṭhaṃ*）。這裡，正因為阿羅漢果是在貪等煩惱滅盡之後生起，所以經中才以「貪滅」等詞來說明它；因此，這部經是不了義（*neyyattha*）的。

同樣地，因為貪等煩惱依於涅槃而滅盡，所以經中以「貪滅」等詞來說明涅槃；因此，這部經也應當理解為不了義（*neyyattha*）。為了說明若把涅槃理解成僅僅只是貪等煩惱的滅盡，將會產生許多過失，所以論中接著說：「再者……」（*kiñca bhiyyo*）。

「有所謂落入短暫等過失」（*ittarakālādippattidosato*），意思是：如果涅槃僅僅只是貪等煩惱的滅盡（*rāgādikkhaya*），那麼便會產生種種過失，例如：短暫性、具有有為法的特徵、不必經過修行便能自然證得、不能脫離貪等煩惱、具有熾燃性、具有苦性、不能寂靜、具有多樣性、具有粗重性，以及不能成為種姓心（*gotrabhū*）與道心（*magga*）的所緣等。因此，便會產生這一類過失。

「貪滅」（*rāgakkhaya*）只是貪的滅盡，並不是瞋等其他煩惱的滅盡。同樣地，「瞋滅」等也是如此。

因此，貪滅是一種，瞋滅是另一種，癡滅又是另一種。這樣一來，三種不善根（*akusalamūla*）的滅盡便會成為三個涅槃；四種取（*upādāna*）的滅盡便會成為四個涅槃；五蓋（*nīvaraṇa*）的滅盡便會成為五個涅槃；六愛身（*taṇhākāya*）的滅盡便會成為六個涅槃；七隨眠（*anusaya*）的滅盡便會成為七個涅槃；八邪法（*micchatta*）的滅盡便會成為八個涅槃；九種以愛為根本之法

（*taṇhāmūlaka*）的滅盡便會成為九個涅槃；十結（*saṃyojana*）的滅盡便會成為十個涅槃；甚至一千五百種煩惱（*diyaḍḍhakilesasahassa*）的滅盡，也各自成為一個涅槃。如此一來，便會有許多個涅槃。

所謂貪等煩惱的滅盡，連愚癡凡夫也能明白，甚至連豹、鹿、猴子等畜生也容易辨知。因此，涅槃便成了粗顯之法（*oḷārika*）。

在種姓心剎那（*gotrabhukkhaṇa*），煩惱尚未滅盡；而在道剎那（*maggakkhaṇa*），煩惱也尚未完全滅盡。因此，這種滅盡根本不可能成為認識的所緣。

「因為那被視為涅槃」（*tassa nibbānabhāvato*），即因為徹底的貪等煩惱滅盡被認為是涅槃。

從那種滅盡開始之後，貪等煩惱便不再生起。然而，並不存在某一種可以明確指定為「這就是它」的滅盡，並作為道智與果智的所緣。因此，論中說：「因為不存在那樣的滅盡」（*na tādisassa khayassa abhāvato*）。

「再者，假如有人在最後一生（*pacchimabhava*）之前的第三世，就已看見貪等煩惱（*rāgādīsu*）的過患（*ādīnavaṃ*），並藉由修習禪那（*jhānabhāvanā*）而鎮伏它們；之後，在禪那未退失的情況下命終，投生於梵天界（*brahmaloka*）。在那裡住滿壽命之後，又來到此世，依然對欲樂（*kāma*）離染（*vītarāga*），出家修行，最終證得阿羅漢果。

又假如另有一人，在年輕時便已厭離貪等煩惱，並以禪那鎮伏它們，直到老年時才證得阿羅漢果。

對於這兩種人來說，自從鎮伏貪等煩惱之後，由於那些煩惱不再生起，其狀態便與滅（*nirodha*）相似；如此一來，單純的不生本身就應當被視為滅。如果真是如此，那麼他們就應當被認為已經證得涅槃；然而，事實並非如此。因此，那樣的滅盡並不是涅槃。

而且，那樣的滅盡同樣具有短暫性（*ittarakālatā*）等種種過失。因此，論中說：「即使存在……」（*bhāvepi cā*）等等。」

「如果你因為經文中使用了『滅』（*khaya*）這個詞，就認為涅槃只是那種滅本身，也就是從煩惱滅盡之時開始，貪等煩惱不再生起的那種滅；那麼，在『滅智』（*khaye ñāṇaṃ*）等經文（《法集論》二法母題第 142、1382 條）中，同樣也用了『滅』（*khaya*）這個詞，而且從那種〔智〕生起之後，貪等煩惱也不再生起，如此一來，就會導致聖道（*ariyamagga*）本身也應當被視為涅槃。」為了顯示這一點，[論師]說：「以及聖道……」（*ariyamaggassa cā*）等等。

「正如已滅的（*niruddha*）事物不存在，未生起的（*anuppanna*）事物也同樣不存在。由於具有不存在這一共同特徵（*abhāvasāmaññña*），不生與滅（*nirodha*）相似，因此，不生本身就稱為『不生之滅』（*anuppattinirodha*）。」

因為這正是應當由聖道（*magga*）所滅除的狀態，也就是使本來可能生起之法（*uppajjanāraha*）成為不生之法。因此，它也被稱為「滅」（*khaya*）。

為了將這種滅與其他的滅區別開來，[論師]說：「然而，對於所謂『不生之滅』的滅而言」（*anuppattinirodhasaṅkhātassa pana khayassa*）。

然而，論中說，這種滅的不生起性（*anipphannatā*），是因為「依照比喻的說法，它具有所依緣的性質」（*pariyāyena upanissayattā*）。

因為涅槃作為能夠生起不生之滅的聖道之所緣（*ārammaṇa*），在義理上可以被譬喻地稱為它的所依緣（*upanissaya*）。

「依於那種譬喻性的表達」（*tadupacārena*），也就是依照作為結果（*phala*）的「滅」這一名稱而說。

因為，人們常常以結果來譬喻原因，就像說「酥是生命」（*āyu ghataṃ*）、「糖漿是痰」（*semho guḷo*）一樣。

「它的」（*assā*），即指涅槃（*nibbāna*）。

「因為世尊在觀察時，想到：『這個境界也是極難見到的』（*idampi kho ṭhānaṃ sududdasaṃ*）等語，而生起了不欲宣說的心境（*appossukkabhāva*）。」

根據「摩犍提！你並沒有那種聖眼（*ariya-cakkhu*），藉由聖眼，你才能了知健康並見到涅槃」（MN 2.218）這句話，可知涅槃是應當以聖眼來見的（*ariyena cakkhunā passitabbaṃ*）。

又此涅槃是具有道者才能獲得[53]之故為**不共**。又無前際之故而**非新生**（法曜譯：**「無生起的」(*appabhava*)**）。

(問)既於有聖道時而有[54]涅槃，豈非新生？（法曜譯：若說：「由於道存在時它也存在，所以不能說它是無生起的。」）

[53] 獲得故 (pattabhato) 底本 vattabhato 。
[54] 底本 bhavaato 應作 bhaavato 。

(答)不然，這是不能由道而生的。只是由道而得證而不是由道而生的，所以這不是新生（法曜譯：而不是由道所應產生 (*uppādetabba*) 的。因此，它確實是無生起的）。非新生故**無老死**，既非新生及無老死故(涅槃)是**常**。[509]

(問)(外道的)微(自性、神我、時)等的常性，是否如得涅槃的常性一樣？

(答)不然，因為(彼等的常)無有因故。

(問)是否因為涅槃常故，而彼(微)等是常？

(答)不然，因為因相不得故。

(問) (微等)是否如涅槃非有生起等故為常？

(答)不然，因為微等不是成就之故。

「如果確實存在一種名為涅槃的法，它是一種具有自性的法（*sabhāvadhamma*），並且也包含於眾生的相續（*sattasantāna*）之中，那麼，為什麼它不像位於四岔路口的會堂一樣，是所有人共同擁有的呢？」為了回答這個問題，[論師]說：「因為它只能由具足聖道的人（*maggasamaṅgin*）所證得，所以它不是所有人共同擁有的」（*maggasamaṅginā pattabbato asādhāraṇaṃ*）。

「非新生/無生起的」（*appabhavaṃ*），即它在過去的邊際上並不存在所謂的開始，不能說：「它是在某一位正等正覺佛的時代生起的。」

「於有聖道時而有/當聖道存在時」（*maggabhāve*），即當聖道（*ariyamagga*）現前之時。

「而有 /因為它存在」（*bhāvato*），即因為它真實存在，而且可以被證得。

「微等」（*aṇuādīnaṃ*），即指原子（*aṇu*）、自性（*pakati*）、時間（*kāla*）、神我（*purisa*）等。

「常性/會導致常的結果」（*niccabhāvāpattī*），即成立常見（*sassatabhāva*）。因為這裡所說的是如山峰般不變的永恆性（*kūṭaṭṭhaniccatā*）。

「無有因故/由於缺乏理由」（*hetuno abhāvā*），即由於缺乏能夠證成此義的推理因（*sādhanahetu*）。

「它們是常住的」（*niccā te*）：即原子等。

「涅槃常故/由於涅槃是常住的」（*nibbānassa niccattā*）：由於［常住性］是相待之法（*apekkhadhamma*），因此不符合有效之因（*hetu*）的定義特徵。藉由「因為微等不是成就之故

/由於微等未被成立」（*aṇuādīnaṃ asiddhattā*），他顯示：在「微等是常住的」這一命題（*paṭiññā*）中，有法未成立（*dhammiasiddhi*），因此其因是所依不成之因（*nissayāsiddha hetu*）。

「因為涅槃是常住的」（*nibbānassa niccattā*）：由於〔常住〕是一種依他而立的性質（*apekkhadhamma*），所以不符合邏輯理由（*hetu*）的特徵。

依照上述的道理的自性，故只有涅槃是常;因為超越於色的自性，故涅槃非色。諸佛等的究竟涅槃無有差別，故究竟是一。

由於人的修習而得涅槃時，他的煩惱業已寂靜尚有餘依(即身體的諸蘊)在故，與餘依共同命名為「有餘依(涅槃)」。由於他除去集因，捨斷業果，於最後心以後便不再生起諸蘊，並且已生的諸蘊亦滅之故，無有餘依;這裡是依照無有餘依之故而命名為「無餘依(涅槃)」。

「依照上述的道理的自性/因為前面所說的道理存在」（*yathāvuttayuttisabbhāvato*），這是指他自己先前所提出的理由：「非新生/無生起性」（*appabhavattā*）。而它的無生起性（*appabhavatā*）應當理解為無因緣性（*apaccayatā*）；正因如此，它在過去的邊際（*purimā koṭi*）上沒有起點。

藉著「因為超越了色[法]的自性」（*rūpasabhāvātikkamato*）這句話，論師指出：正如色法（*rūpadhammā*）具有變壞的本性（*ruppanasabhāva*）、具有障礙性（*paṭighātavantatā*）、以色聚的方式存在（*kalāpaso vutti*），以及與空間位置相聯繫（*padesasambandha*）；同樣地，涅槃並不具備這些性質。也就是說，涅槃在任何地方都不存在碰觸或障礙（*paṭighāta*），也不具有空間上的區域性（*sappadesatā*）。因為涅槃不能被指稱為「在某一方向」或「在某一地方」。正因如此，它完全是無住處的（*appatiṭṭha*）。

由於堅強的努力的結果及由殊勝之智而證得之故，是一切知者所說之故，是第一義的自性之故，所以涅槃不是不存在的。即所謂[55]:「諸比丘!這是不生、不成、無作、無為」。

這是解釋苦之滅的抉擇論。

藉由「不鬆懈……由於應被到達」（*asithila ... gamanīyato*），他顯示：對諸聖者（*ariya*）而言，涅槃由直接知覺（*paccakkha*）而成立。

[55] Itv. p37; Ud. p80.

藉著「一切知者所說之故/因為這是全知者之語」（*sabbaññuvacanato*）這句話，他顯示了對其他人而言，涅槃是由推理而成立的（*anumānasiddha*）。藉由這兩點，他指出「因為不可得故」（*anupalabbhanīyato*）這個理由是不成立的（*asiddha*）。

「在究竟義上並非不存在」（*paramatthena nāvijjamānaṃ*）：確實存在。如此總結最初所論述的意義之後，為了引示證成該義的經教（*āgama*），他說「因為已如此說」（*vuttañhetaṃ*）等。如此，導師（*satthā*）宣說了涅槃在勝義上確實存在（*paramatthato nibbānassa atthibhāvaṃ*）。而且，在宣說之時，他並不是僅僅依靠自己的權威，認為：「我是法的主宰（*dhammissara*）、法的主人（*dhammassāmī*）」，便如此宣說；相反地，他憐憫那些只能止於文字層次的人（*padaparama*），因此也以道理（*yutti*）來加以闡明。正如世尊所說：「諸比丘！如果不存在這不生（*ajāta*）、不成（*abhūta*）、不作（*akata*）、無為（*asaṅkhata*），那麼，對於已生、已成、已作、有為之法的出離（*nissaraṇa*），便不可能被了知。然而，諸比丘！正因為存在這不生、不成、不作、無為，所以對於已生、已成、已作、有為之法的出離，才能夠被了知。」（《自說經》73；《導論》41）

其義如下：諸比丘！如果具有不生等自性（*ajātādisabhāva*）的無為界（*asaṅkhatā dhātu*）不存在，那麼，在這個世間，對於具有生等性質、稱為色等五蘊的有為法（*saṅkhata*），便不可能有出離（*nissaraṇa*），也就是無餘寂滅（*anavasesavūpasama*）；既不能被了知，也不能被證得，更不可能存在。因為，以涅槃為所緣（*ārammaṇa*）而生起的正見（*sammādiṭṭhi*）等聖道法（*ariyamaggadhamma*），能夠徹底斷除一切煩惱（*saṃkilesa*）。因此，由此便能顯現出對整個輪迴之苦（*vaṭṭadukkha*）的出離。

前面已經藉由反證法（*byatireka*）來顯示涅槃的存在，現在又說「然而，正因為……」（*yasmā ca kho*）等語，為的是進一步藉由順證法（*anugamana*）來顯示涅槃的存在，並作出總結。其義應當依照前面所說的方式來理解。

再者，由於正等正覺佛出於對整個世間的悲憫，已經藉由許多經文宣說了涅槃界（*nibbānadhātu*）在勝義上確實存在（*paramatthato sabbhāva*），例如：「無緣法即是無為法」（*appaccayā dhammā asaṅkhatā dhammā*；《法集論》二法母題第 7–8 條）；「諸比丘！存在著那個境界（*tadāyatana*），其中既沒有地……」（*atthi, bhikkhave, tadāyatanaṃ, yattha neva pathavī*；《自說經》71）；「這個境界也是極難見到的，即一切行的止息、一切依處的捨離」（*idampi kho ṭhānaṃ sududdasaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo*；《長部》2.64、67；《中部》2.337；《相應部》2.172；《大品》7–8）；以及「諸比丘！我將為你們宣說無為法，以及通往無為的修道」（*asaṅkhatañca vo, bhikkhave, dhammaṃ desessāmi asaṅkhatagāminiñca paṭipadaṃ*；《相應部》4.366）；還有這段經文：「諸比丘！存在著不生」（*atthi, bhikkhave, ajātaṃ*；《自說經》73；《導論》41）。

因此，雖然有些人尚未親自現證，但對於那些深信佛陀教法（*sāsana*）的智者而言，根本不存在任何疑惑。然而，對於那些智慧必須依靠他人引導（*paraneyyabuddhi*）的人，這裡便透過確定經文本意（*adhippāyaniddhāraṇa*）的方式，進行這番理則的考察（*yuttivicāraṇā*），以消除他們的疑惑（*vimati*）。

「正如具有更高境界的欲（*sauttarā kāmā*）與色法（*rūpa*）是應當被遍知（*pariññeyya*）的，因此存在著一種與它們相對立、具有完全不同本性（*tabbidhurasabhāva*）的出離（*nissaraṇa*）；同樣地，對於一切有為法（*saṅkhatadhamma*）而言，也必定存在著一種與它們相對立、具有完全不同本性的出離。而那種出離，就是無為界（*asaṅkhatā dhātu*）。

再者，以有為法為所緣（*saṅkhatadhammārammaṇa*）的觀智（*vipassanāñāṇa*），乃至隨順智（*anulomañāṇa*），都只能以彼分斷（*tadaṅgavasena*）的方式捨離煩惱（*kilesa*），並不能以究竟斷（*samucchedavasena*）的方式將其徹底斷除。同樣地，以世俗諦（*sammutisacca*）為所緣的初禪等智慧，也只能以鎮伏（*vikkhambhana*）的方式捨離煩惱，而不能以究竟斷的方式將其斷除。因此，以有為法為所緣的智慧，以及以世俗諦為所緣的智慧，都沒有能力徹底斷除煩惱；所以，能夠徹底斷除那些煩惱的聖道智（*ariyamaggañāṇa*），必定具有一種與前兩者本性完全相反的所緣。而那就是無為界（*asaṅkhatā dhātu*）。

同樣地，「諸比丘！存在著不生、不成、不作、無為」（*atthi, bhikkhave, ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ*；《自說經》73；《導論》41）等經文，顯示了涅槃在勝義上真實存在（*paramatthato atthibhāva*）；由於這是世尊（*bhagavā*）所宣說的，所以其意義是不顛倒的（*aviparītattha*）。

凡是世尊所說的，都是不顛倒義，正如「一切有為法皆無常（*sabbe saṅkhārā aniccā*），一切有為法皆是苦（*sabbe saṅkhārā dukkhā*），一切法皆無我（*sabbe dhammā anattā*）」（《中部》1.353、356；《法句經》277–279；《長老偈》676–678；《導論》5）一樣。

同樣地，「涅槃」一詞（*nibbānasadda*）在某些語境之中，是以如實的勝義（*yathābhūtaparamattha*）為所緣的；因為譬喻性的用法（*upacāravutti*）也是存在的，就如同「獅子」一詞（*sīhasadda*）等情形一樣。因此，依照這些推理方式，也應當從理論上理解無為界（*asaṅkhatā dhātu*）在勝義上確實存在（*paramatthato atthibhāva*）。

另一種論證（*aparo nayo*）如下：如果涅槃僅僅只是不存在（*abhāvamatta*），那麼，它就不能被稱為「深奧、難見、難悟、寂靜、殊勝、超越思惟、微妙、唯智者所能體證」（*gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacaro nipuṇo paṇḍitavedanīyo*；《長部》2.64、67；《中部》2.337；《相應部》1.172；《大品》7–8）；也不能像「諸比丘！我將為你們宣說無為法」（*asaṅkhatañca vo, bhikkhave, dhammaṃ desessāmi*；《相應部》4.366）那樣，被稱為無為

（*asaṅkhata*）；也不能像「無記法是無緣法」（*abyākatā dhammā apaccayā dhammā*）那樣，被稱為無記法（*abyākatadhamma*）與無緣法（*apaccayadhamma*）。

因為不存在（*abhāva*）根本沒有任何自性（*sabhāva*），能使它被認識為深奧、無為等性質。不存在終究只是不存在而已，它怎麼可能與深奧、無為等特徵相聯繫呢？

再者，這種不存在，對於一切眾生心相續（*santāna*）中的一切煩惱（*kilesa*）而言，要麼是一個，要麼是多個。如果是一個，那麼，藉由一條聖道（*magga*），一切煩惱的不存在就已經被完成、被證得了。如此一來，其餘諸道便毫無意義，不會存在多條聖道，而且所有眾生都將同時證得涅槃。

也許有人會這樣說：「那唯一的、被稱為涅槃的煩惱不存在，不是由聖道所造作，而只是應當被現證的。」然而，如果是這樣，那麼聖道尤其會變得毫無意義，因為它根本不能斷除煩惱；如此一來，甚至連一條真正的聖道也不存在。如果煩惱沒有被斷除，那麼，由於苦（*dukkha*）並未被滅除，現證煩惱的不存在又有什麼意義呢？

假如又說，由於四道各自具有特定的作用，例如斷除心相續中的三結（*saṃyojana*）等，因此四道各自有不同的煩惱不存在。即使如此，若沒有自性的差別（*sabhāvapabheda*），也就不可能有多樣性。因此，那個被譬喻地稱為「煩惱滅」（*kilesakkhaya*）的東西，終究仍然必須是一種具有自性的真實法（*sabhāvadhamma*）。

如果有人說：「不存在（*abhāva*）的差別，只是依據那些具有不存在的事物之差別，而施設出來的差別（*bhedopacāra*）」，那麼，由於那些作為不存在之所依的事物本身具有自性（*sasabhāvatā*），那種不存在也同樣可以被施設為具有自性（*sabhāvopacāra*）。

如此一來，由於那些事物具有染污（*saṃkilesa*）、有為（*saṅkhata*）等性質，所以「染污性」（*kilesasaṅkhatatā*）、「有為性」（*saṅkhatatā*）等稱呼，也同樣應當被施設於那種不存在之上。如果不接受這些結論，那麼，也就不應接受依據那些事物的差別而建立的差別施設。

而且，僅僅是施設的多樣性（*upacarita bahubhāva*），並不能成為真實意義上的多樣性（*atthato bahubhāva*）。例如，被譬喻地稱為水的火，並不會因此而失去燃燒與烹煮的能力。

再者，這種不存在由於沒有自性（*asabhāvatā*），甚至連「一」的問題（*ekatta*）也無法成立。因此，不能說：「由於所有不存在都具有不存在這一共相（*natthibhāvasāmaññā*），所以稱其為無差別（*abhedavohāra*）是合理的。」如果承認它是一，那麼前面所說的那些過失依然存在；如果承認它是多，那麼依照前面所說的道理，它就必須成立為具有自性的真實法（*sabhāvadhammatā*）。

然而，即使承認它是真實法，仍然有人會提出疑問：「既然多樣性（*bahubhāva*）不離存在（*bhāva*），存在也同樣不離多樣性，那麼，是否就會導致涅槃也具有多樣性呢？」

答案是否定的，因為這樣反而會導致多樣性本身不存在。

假如存在與堅硬性（*kakkhaḷatā*）的關係，就像堅硬性與存在的關係一樣密不可分，那麼，一切存在之物都必然成為地界（*pathavībhāva*）。如此一來，又怎麼可能存在多樣性呢？因此，雖然由於世俗語言（*lokavohāra*）的多樣性，多樣性必須依賴存在而建立；但是，存在本身卻不依賴多樣性。所以，雖然涅槃是真實存在的（*sato nibbānassa*），它卻不是多個，正如經中所說：「終點只有一個，而不是許多個」（*ekā niṭṭhā na puthu niṭṭhā*）。而且，在這唯一的涅槃之中，見道（*dassana*）與修道（*bhāvanā*）二者都能成立。

如果對於每一位般涅槃者（*parinibbuta*）而言，都有一個各自對應於其心相續（*santāna*）的涅槃，那麼，涅槃便會成為依附於眾生心相續而存在的東西（*sattasantānaniyata*）。如此一來，有為性（*saṅkhatatā*）等過失仍然無法避免。

或者，如果聖道的作用（*maggakicca*）是斷除煩惱（*kilesappahāna*），而煩惱的不存在（*kilesābhāva*）只有一個，那麼，由於再沒有其他作用需要完成，便不可能存在多條聖道（*maggabahutā*）。

諸道之所以有多種，是因為對於同一個應由聖道現證的法，由於諸根（*indriya*）有鈍、利、更利、最利的差別（*apāṭava-pāṭava-pāṭavatarapāṭavatamabhāva*），以及斷除煩惱的差別，因此現證（*sacchikiriyā*）也有差別。故此，這只有在涅槃是具有自性的真實法（*sabhāvadhamma*）時，才能成立。

再者，如果煩惱的不存在（*kilesābhāva*）就是涅槃，那麼，由於聖道對煩惱執行其自身的作用（*sakicca*），這種不存在便應當是被造作出來的（*kātabba*），而不是應當被現證的（*sacchikātabba*）。因為，不存在究竟具有什麼自性（*sabhāva*），可以成為被現證的對象呢？如果那種自性就是涅槃，那麼，一條聖道便應當造成一切煩惱唯一而不可分的一種不存在。否則，如果依據四道（*magga*）而說涅槃有四種，那麼，便會導致涅槃本身也成為四種，並且必須承認存在各種不同的涅槃（*nibbānavisesa*）。如此一來，由於聖道的作用本來只有一種，便不應存在多條聖道。

然而，如果承認聖道有多種，那麼，依照前面所說的道理，由於對同一法存在不同的現證，因此便證明了涅槃乃是具有自性的真實法（*sabhāvadhammatā*）。然而，由於它是藉由滅盡（*khaya*）而被證得，所以被稱為「滅」（*khaya*）。

因為聖道（*ariyamagga*）就被稱為「滅」，正如《法集論》中所說的「於滅之智」（*khaye ñāṇaṃ*；《法集論》二法母題 142、1382）。而涅槃正是藉由那聖道而被證得、被現證的，因此被稱為「滅」（*khaya*）。

釋滅論釋（*nirodhaniddesakathāvaṇṇanā*）至此結束。

4.釋導至苦滅之道 (*Magganiddesa kathā*)

[*katamañca, bhikkhave, dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ? ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo seyyathidaṃ — sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo sammāvācā sammākammanto sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi.*

復次，諸比丘！何者是苦滅行跡聖諦？此即八支聖道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。]

其次於解釋導至苦滅之道的八(正道)法，雖然曾於蘊的解釋中說明此義(法曜譯：其意義確實已被闡明)，但這裡 (*idha pana*) 將為說明彼等於一剎那而起（法曜譯：「在同一剎那中轉起的」）的後別（法曜：應是「差別」的誤字）。即簡略地說:

(一)為通達四諦而行道的瑜伽者的──以涅槃為所緣而能斷絕無明之根（法曜譯：斷除無明隨眠 (*avijjānusayasamugghātakaṃ*)的慧眼為「正見」;正的見是它的特相，如界的顯明 (*dhātuppakāsana*)是它的作用，破除無明的黑暗是它的現狀。

「八法」（*aṭṭha dhammā*）：從「何者為導向苦滅之道的聖諦？」（*katamaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ*）開始，在《分別論》（Vibh. 205）對導向苦滅之道的解說之中所出現的八法，正見（*sammādiṭṭhi*）等，同樣被引入此處，並以提綱（*uddesa*）的方式加以陳述。其意旨是：此處是依其義理（*atthato pakāsitā*）而加以闡明，而不是依照道諦的解說（*maggasaccaniddesa*）來說明。

如果是依義理來闡明，那麼，為何還要在此處加以論述呢？因此說：「但這裡/然而，在此處」（*idha pana*）等等。其中，「一剎那而起/在同一剎那中運行者」（*ekakkhaṇe pavattamānānaṃ*）這句話，是因為在世間善心（*lokiyakusalacittuppāda*）之中，諸離（*virati*）確實是在不同剎那生起的。然而，其餘的道法（*maggadhamma*）即使在那裡，也是同時生起的。

「通達四諦而行道的[瑜伽者]的/已趣向四聖諦現證之人」（*catusaccapaṭivedhāya paṭipannassa*），是指那位為了令四聖諦的現證（*catusaccābhisamaya*）得以生起，而透過圓滿一切前分修行（*pubbabhāgapaṭipatti*）而修行的人。由於存在著稱為聖道（*ariyamagga*）的修習（*yoga*），因此稱其為瑜伽行者（*yogī*）。

雖然當無明隨眠（*avijjānusaya*）被徹底根除時，與之相應的煩惱甚至連一絲殘餘也不會留下，但是，為了顯示無明（*avijjā*）與明（*vijjā*）是直接相違（*ujuvipaccanīka*）的法，因此說「斷絕無明之根/摧毀無明隨眠者」（*avijjānusayasamugghātaka*）。後面提到邪思惟（*micchāsaṅkappa*）等時，也應依照同樣的方法理解。「以顯示界為作用」（*dhātuppakāsanarasā*），意即以顯示勝義法（*paramatthapakāsanarasā*）為作用；也就是說，它的職能（*kicca*）是闡明四聖諦（*catusaccavibhāvana*）。

道法摧毀其對治法（*paṭipakkhavidhamanākāra*）的方式，以特別明顯而殊勝的形態顯現。因此，雖然前面已經說正見（*sammādiṭṭhi*）具有「摧毀無明隨眠」的作用，但仍然進一步說它的現起（*paccupaṭṭhāna*）是「破除無明黑暗」（*avijjandhakāraviddhaṃsana*）。

(二)具有如上述的見(的瑜伽)者的──與正見相應而破除邪思惟之心的決定於涅槃為「正思惟」;正心的決定是它的特相，令心安止它的作用，斷除邪思惟是它的現狀。

(法曜譯：對於具足如此 (*tathā*)正見的人，與該[正見]相應、能摧破邪思惟 (*micchāsaṅkappa*)，並使心投向涅槃之境 (*nibbānapada*) 的，就是正思惟 (*sammāsaṅkappa*)。它以正確地使心投向[所緣]為相，以安止 (*appanā*) 為作用，以斷除邪思惟為現起。)

「具有如上述的見(的瑜伽)者/對如此具足見者而言」（*tathā sampannadiṭṭhino*）：即由道正見（*maggasammādiṭṭhi*）而具足見，其具足的方式能根除無明隨眠（*avijjānusaya*）。因為「如此」（*tathā*）一詞帶出這一意義：「對如此為了通達四諦（*catusaccapaṭivedha*）而修行的行者而言。」至於以涅槃為所緣（*nibbānārammaṇatā*），則正由「與該［正見］相應」（*taṃsampayutta*）這一表述指明。「斷除邪思惟/摧破邪思惟」（*micchāsaṅkappanighātaka*）：徹底斷除欲思惟（*kāmasaṅkappa*）等邪思惟。

「令心安止它的作用/以安止為作用」（*appanāraso*）：由於它隨以涅槃為所緣（*nibbānārammaṇa*）的道心（*maggacitta*）生起而轉起，故以使［心］安止［於所緣］為職能（*appanākicco*）。

(三)有如上述的見及思惟(的瑜伽)者的與彼(正見正思惟)相應而斷絕語的惡行的離於邪語為[510]「正語」;和合語是它的特相，離(邪語)是它的作用，捨斷邪語是它的現狀。

(四)有如上述的離(邪語的瑜伽)者的與彼(正語)相應而正斷邪業的離於殺生等為「正業」;(離殺生等的)等起是它的特相，離(邪業)是它的作用，捨斷邪業是它的現狀。

(法曜譯：同樣地，對於如此見、如此思惟的人，與那些[道支]相應、能徹底斷除語惡行 (*vacīduccarita*) 的邪語 (*micchāvācā*) 之遠離，稱為正語 (*sammāvācā*)。它以攝持 (*pariggaha*) 為相，以遠離為作用，以斷除邪語為現起。

同樣地，對於如此遠離的人，與那些[道支]相應、能徹底斷除邪業 (*micchākammanta*) 的殺生等之遠離，稱為正業 (*sammākammanta*)。它以使之生起 (*samuṭṭhāpana*) 為相，以遠離為作用，以斷除邪業為現起。)

> 「有如上述見及思惟(的瑜伽)者/對如此見而思惟者而言」（*tathā passato vitakkayato ca*）：即以先前所說的正見（*sammādiṭṭhi*）而見，並由正思惟（*sammāsaṅkappa*）使心投向涅槃這一所緣者。「斷絕語的惡行/根除語惡行」（*vacīduccaritasamugghātikā*）：徹底斷除全部四種語惡行。妄語等以欺騙等為作用，性質粗澀，不能攝持。正語（*sammāvācā*）與它們相反，性質柔和，能攝持相應諸法（*sampayuttadhamma*），因此他說：「和合語是它的特相/它以攝持為相」（*sā pariggahalakkhaṇā*）。
>
> 身體的動作能發動某件應作之事，本身也是一種發動、一種用力。因此，稱為正業（*sammākammanta*）的離（*virati*），也被說成以發動為自性。或者，「起/生起」（*samuṭṭhāpana*）是舉起相應諸法，如同以身體的動作舉起重物。

(五)他(瑜伽者)的 (*yā panassa*)──彼等正語、正業的清淨，與彼(正語正業)相應，斷除詭詐等──離於邪命為「正命」;潔白是它的特相，維持正當的生活是它的作用，捨斷邪命是它的現狀。

(法曜譯: 然而，構成他的正語與正業（*sammāvācākammanta*）清淨、與這兩者相應，並能截斷詭詐（*kuhanā*）等的離邪命（*micchājīvavirati*），就稱為「正命」（*sammāājīva*）。它以清淨為相（*vodānalakkhaṇa*），以維持正當的生計為作用（*ñāyājīvapavattirasa*），以斷除邪命為現起（*micchājīvappahānapaccupaṭṭhāna*）。

)

> 他的」（*assa*）：行者的（*yogino*）。「構成清淨」（*visuddhibhūtā*）：因為它存在時，［兩者］便清淨。
>
> 「潔白/清淨」（*vodāna*）：是活著的有情的清淨，或相應諸法（*sampayuttadhamma*）的清淨，或是生計本身的清淨，［即］命根運作（*jīvitindriyavutti*）的清淨。

「維持正當的生活/以正當生計的運作為作用」（*ñāyājīvapavattiraso*）：因為它是正當生計，即不受諸佛呵責的正當謀生（*abuddhapaṭikuṭṭhā sammājīvikā*）得以運作的原因。因為從它轉起之時起，邪命（*micchājīva*）便不轉起。

(六)那住立於稱為正語、正業、正命戒地(的瑜伽)者的──隨順於彼(正語正業正命)，與彼相應，正斷懈怠的勤精進為「正精進」;策勵是它的特相，未起的不善而令不起是它的作用，捨斷邪精進是它的現狀。

(七)那如是的精進者的──與彼(正精進)相應，除去邪念的心不忘失為「正念」;注意是它的特相，不忘失是它的作用，捨斷邪念是它的現狀。

(八)如是以無上的念而守護其心者的──與彼(正念)相應，除滅邪定的心一境性為「正定」;不散亂是它的特相，等持是它的作用，捨斷邪定是它的現狀。

這正導至苦滅之道的解釋法。

(法曜譯：於是，對於已安住於由正語、正業、正命所構成的戒地 (*sīlabhūmi*) 之人，與那些[道支]相應、與該[戒]相適應，並能徹底斷除懈怠 (*kosajja*) 的精進發起 (*vīriyārambha*)，稱為正精進 (*sammāvāyāma*)。它以策勵為相，以使未生的諸不善法不生起等為作用，以斷除邪精進為現起。

當他如此精進時，與那些[道支]相應、能除去邪念 (*micchāsati*) 的心之不迷失 (*cetaso asammosa*)，稱為正念 (*sammāsati*)。它以現前安住為相，以不忘失為作用，以斷除邪念為現起。

如此，當心受到無上之念的守護時，與那些[道支]相應、能摧破邪定 (*micchāsamādhi*) 的心一境性 (*cittekaggatā*)，稱為正定 (*sammāsamādhi*)。它以不散亂為相，以使心安定為作用，以斷除邪定為現起。

這就是「導向苦滅之行」(*dukkhanirodhagāminipaṭipadā*) 的解說方法。因此，在此應當如此理解生等諸法的抉擇 (*vinicchaya*)。）

正精進（*sammāvāyāma*）雖能摧毀一切不善，但為了顯示它直接對治的是什麼，而稱為「正斷懈怠/根除懈怠」（*kosajjasamucchedaka*）。「策舉」（*paggaha*），就是它甚至從染污一側（*saṃkilesapakkha*）將［心］提舉起來。由於留意身等的美好等行相而轉起、以美好想（*subhasaññā*）等為先導的不善諸蘊（*akusalakkhandha*），就是邪念（*micchāsati*）。

「除去邪念/抖落邪念」（*micchāsativiniddhunana*），就是摧毀它。「不忘失」（*asammoha*）：由於摧毀迷亂（*sammosa*），因此是迷亂的對治。「現前」（*upaṭṭhāna*），就是依所緣的實際性質辨察它。由於有「以守護為現起」（*ārakkhapaccupaṭṭhānā*）與「以由念守護的心」（*satārakkhena cetasā*）（Dīgha Nikāya 3.348）這兩種說法，念（*sati*）尤其是善心（*kusalacitta*）的守護。因此，他說：「以無上的念而守護其心者的/當心受到無上之念的守護時」（*satiyā saṃrakkhiyamānacittassa*）。

如是當知這四諦中的生等的抉擇。

[(九)以智作用]

(九)「以智作用」──當知即以諦智的作用的抉擇。諦智有隨覺智及通達智二種[56]。此中:「隨覺智」是世間的，由於隨聞等而對於滅、道(的所緣)而起的。「通達智」是出世間的，以滅為所緣的作用而通達四諦的。即所謂[57]:「諸比丘!見苦者，亦見苦之集，亦見苦之滅，亦見導至苦滅之道」等一切當知。[511]而此(出世間的智)作用將於智見清淨(的解釋)[58]中說明。但於這裡的世間智中，「苦智」，由於克勝纏(煩惱)而能遮止起有身見;「集智」能遮止斷見;「滅智」，能遮止常見;「道智」，能遮止無作見。或者「苦智」能遮止對於果的異計──於沒有常、淨、樂、我之性的諸蘊之中而計為常、淨、樂、我之性;「集智」能遮止對於因的異計──於非因而起為因之想，以為是由於自在天、初因[59]、時、自然等而起世間;「滅智」能遮止對於滅的異計──於及世界之頂而執為理想境界(涅槃)[60];「道智」能遮止對於方便的異計──耽溺於欲樂及苦行等的不清淨之道而執為清淨之道。所以這樣說:

世間和世間的生因，
世間之滅的幸福和它的方便之道，
未知真諦時，
人是痴迷的。
──如是當知以智作用的抉擇──

[(十)]以區別內容]

(十)「以內含的區別」即除了愛及諸無漏法，其餘的一切法都包含於苦諦之內。三十六種愛行[61]則包含於集諦之內。滅諦則純一無雜。於道諦中:(一)屬於正見部門的有觀神足、慧根、慧力、擇法覺支;(二)由於正思惟所表示的有出離尋等[62]的三種;(三)於正

[56] cf. S.V. 431f.
[57] S.V. p.437.
[58] 見底本六七二頁。
[59] 初因 (padhaaana) 梵文 pradhaaana (勝)同，底本 padaana 誤。
[60] 如阿羅邏仙人及郁陀迦仙人，以無色界為理想境界；如耆那教主張世界之頂非想非非想處為解脫境界。
[61] 三十六愛行，即十二處各有欲愛、有愛、無有愛為三十六。Vibha. 392, 396.
[62] 即出離尋、不害尋、不瞋恚尋。見 D.III, p.215.

語所表示的有四種語的善行[63];(四)於正業所表示的有三種身的善行[64];(五)屬於正命部門的是少欲知足;又此等一切的正語、正業、正命是聖所愛的戒故，及聖所愛的戒是由於信的手而持故，依彼等(戒)的存在而有(信的)存在之故，亦含信根、信力及欲神足;(六)於正精進所表示的是四種正勤、精進神足[65]、精進根、精進力及精進覺支;(七)於正念的表示的是四種念處、念根、念力、念覺支;[512](八)以正定的表示而包含有尋有伺等的三定、心定(心神足)、定根、定力、及喜覺支、輕安覺支、定覺支、捨覺支。

如是當知內含於此四諦中的區別的抉擇。

[(十一)以譬喻]

(十一)「以譬喻」:苦諦如重擔，集諦如負重擔，滅諦如放下重登，道諦如放下重擔的方法。或苦諦如病，集諦如病之因，滅諦如病癒，道諦如葯。或苦諦如飢饉，集諦如旱災，滅諦如丰收，道諦如時雨。又以怨恨、怨恨的根源、怨恨的斷絕、斷絕怨恨的方法; * [66] * 怖畏、怖畏的根源、無怖畏及其到達的方法;此岸、急流、彼岸及其到達的努力。當知四諦也適合於此等譬喻。

──如是應知以譬喻的抉擇──

[(十二)以四法]

(十二)「以四法(四句分別)」:(一)是苦而非聖諦，(二)是聖諦而非苦，(三)是苦亦是聖諦，(四)非苦亦非聖諦。

此中:(一)與道相應的諸(心、心所)法及沙門果，依照「無常者是苦」[67]的句子，因為是行苦之故為苦，而非聖諦。(二)滅是聖諦而非苦。其他的(集道)二諦可說為苦，因為無常之故，但不是因為世尊的梵行所領解的如實的苦諦之義。(三)除了愛之外，其五取蘊則依一切的行相都是苦也是聖諦。 [513](四)與道相應的諸法及諸沙門果，苦依世尊的梵行所領解的如實的諦理則非苦亦非聖諦。* [68] * 如是集等亦得依此類推。這裡當知是以四法的抉擇。

---

[63] A.II, 141.
[64] cf. A.I, 114.
[65] 精進神足 (Viriyiddhipaada)，底本無，依暹羅本增。

[67] S.II, 53; III, 22.

[(十三)以空]

(十三)(以空)[69]「以空及以一種等」的一句中，先說「以空」:一切四諦，依第一義說，因無受(苦)者，作(煩惱)者，入滅者及行(道)者之故，當知(四諦)是空。所以這樣說:[70]

有苦而無什麼受苦者， 有作而無作者的存在， 有滅而無入滅者， 有道卻無行者的存在。

或者:

前面的苦集二種是常恒、淨、樂、我的空， 不死之滅是我的空， 道是常、淨、我的空， 於此四諦之中的是空。

或者(苦集道)三者是滅空、滅是其餘三者空。或者因(集、道)是果(苦滅)的空，因為集中無有苦故，道中無有滅故。不像自性論者(數論派)所說的自性，果不是含於因中的。果(苦滅)是因(集道)的空，因為苦與集、滅與道不結合之故。不像合論者(勝論派)所說的二微等，因不是與因的果結合的。所以這樣說:

三者是滅空，滅是三者空， 因是果的空，果亦是因空。

──如是當知先以空的抉擇說──

[514]

[(十四)以一種等]

(十四)「以一種等」:此四諦中，一切的「苦」，依其現起之性為一種。依名與色為二種。依欲、色、無色界的生起各別為三種。依四食為四種。依五取蘊的差別為五種。

「集」亦依其現起之性為一種。由於邪見的相應與不相應為二種。依欲愛、有愛、無有愛為三種。由四果道所斷故為四種。由於色歡喜等[71]的不同為五種。由於六愛身的不同為六種。

「滅」亦依無為界為一種。依於經說的有餘依及無餘依的差別為二種。由於三有的寂滅故為三種。由於四聖道而證故為四種。由於五歡喜(色聲香味觸的五欲)的寂滅故為五種。由於六愛身的滅盡的各別為六種。

「道」亦依其修習為一種。依止、觀之別或依見、修之別為二種。依(戒、定、慧)三蘊之別為三種。因為此道有(八)部分之故，可以三蘊而包攝，猶如都市包攝於國內。即所謂[72]:「朋有，毗舍佉，不是以八支聖道而包攝三蘊。朋友，毗舍佉，以三蘊而包

---

[71] 即色、受、想、行、識。
[72] M.I, p.301. 參考《中阿含》二０一經〈大正一・七八八c〉。

攝八支聖道。朋友，毗舍佉，正語、正業、正命的三法包攝於戒蘊中。正精進、正念、正定的三法包攝於定蘊中。正見、正思惟的二法包攝於慧蘊中」。

此中的正語等三種只是戒，所以因同種而包攝於戒蘊。在聖典中的「戒蘊中」雖以位格[73]來說明，然而應依作格[74]之義。其次於正精進等的三種之中，以定自已的法性是不能專注所緣而安止(入定)的，當它獲得精進完成其策勵的作用及念的完成其不忘的作用之時的幫助，便得安止。

這裡有一個相當的譬喻:即如有朋友三人，為了祭祀共同進入園中，一人看見了盛開的瞻波伽[75]花，雖然舉手去採，但不可能。另一人便屈他的背給他站，他雖然站在他的背上，但因動搖亦不能取得花。[515]此時第三者又供給他的肩，於是他站在一人的背上，握住另一人的肩，隨其所欲而採了花，用以嚴飾而享受祭祀。當知這譬喻是這樣的:三友同入園中，如正精進等三法同時而生。盛開的瞻波伽如所緣。舉手去摘而不可能，如以定的自已的法性不能專注所緣而安止。屈背給他站的朋友如精進。另一位站著而供給他的肩的朋友如念。於是他站在一人的背上握住另一人的肩隨其所欲而採了花，如獲得了精進完成其策勵的作用及念的完成其不忘的作用之時的幫助的定，得以專注所緣而安止。

是故這裡的定是依其同種而包攝於定蘊中，精進及念則依其作用而包攝於定蘊中。於正見、正思惟之中，慧的自已的法性是不能決定所緣為無常、苦及無我的，但獲得尋(正思惟)的時時衝擊所緣的幫助之時而得決定。何以故?譬如一銀行家，置錢幣於手中，雖欲視察其全部，但眼面是不能翻轉(錢幣)的，只能以指節去翻轉它而得視察它的各部分。如是以慧自已的法性是不可能決定所緣為無常等，只有由那以專注(所緣)為相而有接觸(所緣)作用[76]的尋(正思惟)的資助，如衝擊如翻轉及取而與之(的所緣)才能決定。是故正見是依同種而包攝於慧蘊中，正思惟則依(資助的)工作而包攝於慧蘊中。如是以此等三蘊而攝(八正)道。所以說「由於三蘊的差別而有三種」。依須陀洹道等有四種。

又一切四諦，由於真如及可知之故為一種。依世間、出世間，或依有為、無為之故為二種由於見斷、修斷、及由見與修不可斷之故逼三種。由於遍知(捨斷、作證、修習)等的差別之故有四種。

如是當知由於一種等的差別而抉擇。

[516]

[(十五)以同分與異分]

(十五)「以同分、異分」:一切四諦都是不違真如故、我空故、難通達故，所以相為同分。即所謂[77]:「『阿難!你的意思怎樣?一人從遠處而把箭射過細小的鍵孔，每發都不失敗，或者一人以破裂為百分的發尖而射穿發尖，那一種比較困難比較難得呢』?『如

[73] 以位格 (bhummena)。
[74] 依作格 (karanavasena).
[75] 瞻波伽(Campaka)〈金色花〉，底本 Campatha 誤。
[76] 底本 pariyaahananavasena 誤，應作 pariyaahananarasena 。
[77] S.V, 454. 參考《雜阿含》四０五經〈大正二・一０八ｂ〉。

是尊師，那以破裂為百分的發而射穿發尖，實為困難，實難為得』。『阿難!貫穿其最難貫穿的，還算是那些如實通達這是苦....乃至如實通達這是導至苦滅之道』」。

(四諦的)自相各別故為異分。前(苦集)二種都因難思[78]、甚深、世間、有漏之故為同分。但果與因有別，及應遍知與捨斷的差別之故為異分。後(滅道)二種都因甚深、難思、出世間、無漏之故為同分。但因境(所緣)與有境(有所緣)之別，及應作證與修習之別故為異分。第一第三同指為果故為同分，但是有為及無為之故為異分。第二第四同指為因故為同分，因為一是善一是不善故為異分。第一第四因有為故為同分，但世間和出世間各別故為異分。第二第三是非學非無學故為同分，但是有所緣與無所緣撤為異分。

如是智者當以品類與方法，認識四聖諦的同分和異分。

※為善人所喜悅[79]而造的清淨道論，在論慧的修習中完成了第十六品，定名為根諦的解釋。

[78] 底本 duravagaahattena 誤，應作 duravagaahatthena 。
[79] 底本 paamojjattaaya 誤，應作 paamojjatthaaya 。