大因緣經注。

巴漢校譯與導論

Mahānidānasuttavaṇṇanā

莊博憲 譯著

菩提長老（Ven. Bhikkhu Bodhi）前言

香光書鄉出版社

目次

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

導論 1

前言 2

I、《注》釋「說法因緣」中所呈現的上座部聲聞菩薩道思想 5

一、上座部願欲成佛的菩薩教義思想簡介 7
二、阿難本生善意王子的故事所呈現的聲聞菩薩道思想 .. 14
（一）效仿佛陀 14
（二）聲聞波羅蜜的內涵 16
（三）佛陀之超勝 19
三、上座部三乘究竟解脫的教義 22
四、結語 23

II、《經》說與《注》釋中的緣起 24

一、「此緣」、「緣法」、「緣生法」、「此緣性」的涵義 26
二、《大因緣經注》釋緣起 29
（一）以「緣行相」（paccayākāra）一詞取代「緣起」 .. 29
（二）「緣行相」與二十四緣 30
（三）注釋文獻主張「緣法」即「緣起」 33

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

五、「我是此」（ayam aham asmi）與「我是」（aham asmi）的差別 74

Ⅴ、上座部所主張的兩類阿羅漢 81

一、五種慧解脫阿羅漢 82
二、五種俱解脫阿羅漢 87

Mahānidānasuttaṃ 大因緣經 93

說法因緣（段1） 95

緣起九支說（段2–22） 97

施設自我（段23–24） 119

一、自我有色少量 119
二、自我有色無量 119
三、自我無色少量 121
四、自我無色無量 121

無施設自我（段25–26） 121

一、無施設自我有色少量 123
二、無施設自我有色無量 123
三、無施設自我無色少量 123
四、無施設自我無色無量 125

認定自我（段27–32） 125

一、受是我之自我 125
二、受實非我之自我，我之自我不感受 129
三、受實非我之自我，然我之自我非不感受，我之自我感受，因我之自我是受法故 129

七識住、二處及慧解脫阿羅漢（段33–34） 133

八解脫及俱解脫阿羅（段35–36） 139

Mahānidānasuttavaṇṇanā 大因緣經注 143

Ⅰ、[本經說法]因緣注 145

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

三、教說之甚深性 215
四、通達之甚深性 219
◎ 叱責注 231

II、緣起注 249

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

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

◎ 第四識住：論教法第四禪之少淨天人、無量淨天人、遍淨天人——身一性，想一性 353
◎ 廣果天人亦屬第四識住 353
◎ 二處之一：無想有情 355
◎ 淨居天 355
◎ 第五識住：空無邊處之有情；第六識住：識無邊處之有情；第七識住：無所有處之有情 357
◎ 二處之二：非想非非想處 359
◎ 了知七識住及二處的集、滅、味、患、離，由無執取，成五種慧解脫阿羅漢 359

VII、八解脫注 365

◎ 「解脫」之「增上解脫」、「善解脫」義 365
◎ 第一解脫：內、外取相之四色界禪 369
◎ 第二解脫：僅外取相之四色界禪 371
◎ 第三解脫：緣淨美色遍或四梵住之四色界禪 371
◎ 第四至第八解脫 373
◎ 於八解脫得自在的定義 375
◎ 俱解脫的定義：以無色定和以聖道二分，從色身和名身二分解脫 375
◎ 五種俱分解脫阿羅漢 377

參考書目 383

Foreword

前言

Foreword

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

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

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

前言

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

巴利注釋本身[也]有注解，稱爲疏鈔或復注，爲了釐清注釋引發的問題[而作]，有時爲了進一步闡明經說而寫。《長部》的疏鈔是由另一位名爲法護（Dhammapāla）的南印僧人所作，他大約

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ven. Bhikkhu Bodhi

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

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

菩提比丘

於美國紐約卡梅爾莊嚴寺

因緣際會

—— 出版序 ——

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

先睹爲快，也發願，這應是我們共同一致信願所趨，有願必成！

香光尼僧團
悟因

序於香光山寺
2020年夏安居中

謹以此書

紀念

鴻洋

博蕙

中譯序

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

迴向偈 （吉祥偈 Maṅgalagāthā）

苦痛者離苦痛	dukkhappattā ca niddukkhā
怖畏者離怖畏	bhayappattā ca nibbhayā
悲傷者離悲傷	sokappattā ca nissokā
願眾生皆如是	hontu sabbe pi pāṇino

莊博蕙

謹誌於莊嚴寺法樂小築

2020年6月

凡例

一、 本書「大因緣經」巴利語，以巴利聖典協會版（PTS）為底本，對照緬甸第六結集巴利藏網路版（Be）及錫蘭三藏羅馬轉寫網路版（BJT），若干處參考錫蘭版（Ce），於未採用巴利聖典協會版處加註說明，並未全面列出各版本間的異同。對各版本全面異讀有興趣的讀者，可直接參考巴利聖典協會版註腳。

二、 本書「大因緣經注」巴利語，亦以巴利聖典協會版（PTS）為底本，對照緬甸第六結集巴利藏網路版（Be），異讀處請錫蘭的善覺（Subodha）長老對照錫蘭版（Ce），菩提長老再根據各版本間的異文，依法義作取捨；採用其他版本處，以註腳說明，並不全面列出各版本間的異同。

三、 本書註腳所引用之巴利三藏及注釋文獻，為便利讀者易於取得，其冊數及頁碼指緬甸第六結集巴利藏網路版（Be）的VRI版的冊數及頁碼。

例：

VRI 2.73　表示：VRI 第 2 冊，頁 73。

四、「大因緣經」、「大因緣經注」漢譯譯文：

(一)方括弧 ［ ］ 內的語詞，乃譯者為使譯文文意完整及補足行文語氣而加入。

例：

「緣何[有]老死？」　表示：「有」為譯者所加。

「此[六根中名色]即是[二觸之]因……中略……此是緣」之義。

表示：「六根中名色」、「二觸之」為譯者所加。

(二)圓括弧（ ）內的文字，為譯者的補充說明。

例：

「因」等（因緣、集、緣），皆是因由的同義語。

表示：「因緣、集、緣」為譯者的補充說明。

(三)「大因緣經」段落標題為譯者所加，以方括弧［ ］標示。

（四）「大因緣經注」段落標題為譯者所加，以雙圈號 ◎ 或單圈號 ○ 標示之。

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

五、 本書註腳引用漢譯三藏及注釋文獻之格式，舉例如下。

例：

《長部14大本經》　　表示：《長部》第14經．大本經。

《相應部12因緣相應60因緣經》

表示：《相應部》第12相應．因緣相應，第60經．因緣經。

《增支部3集137經》　表示：《增支部》第3集，第137經。

《長阿含1大本經》　　表示：《長阿含經》第1經．大本經。

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

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

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

例：

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

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

引用經典一覽表

【巴利原典文獻】

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

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

【縮語】

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