

中華佛學學報第 9 期 (p1-34)：(民國 85 年)，臺北：中華佛學研究所，

<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 09, (1996)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1071-7132

緣起之「此緣性(idappaccayatā)」

楊郁文

中華佛學研究所副研究員

p. 1

提要

緣起法門為佛法的重心，然而緣起甚深，難於現觀；從古及今經、律、論多所談論，現代學界亦然。日本佛學泰斗宇井伯壽氏將

“idappaccayatā”譯作「相依性」，並依「識緣名色，名色緣識。」

經句，解釋原始經典之緣起說為“相依性”；此後，日本學界有贊成者亦有異議者，經過數十年尚在討論之中。筆者有緣看到增田英男氏「空と緣起」一文，主要在評論“緣起空說”——意圖以‘緣起’為理由，為‘空’立說，特別是將‘緣起’作‘相依’解；並「以相依性故，一切存在無實體。」作為現代的解釋。增田氏上溯原始緣起說來檢討它，多所論述，卓見俯拾即是；然而亦有所見與筆者相異者，或須說明清楚者在。有關早期佛教「緣起」之“此緣性(idap = paccayatā)”由宇井伯壽氏譯作“相依性”為始作俑，引導許多追隨者，亦引發不同的聲音，投入「緣起相依性」的討論；筆者將有所發言，除對增田英男氏之評論再評議之外，亦將對三枝充惠氏之評議，加上拙見以供大家參考。

首先討論“種種緣起說”，其次 評論“緣起的相依性”之錯誤，當以“法住性、法定性”了解此緣性，其次由“緣起法則認識此緣性——緣起”，繼之“由因果法透視此緣性——如性、不違如性、不他性”，最後 提出“結言”。

【略字表】

〈V〉 i.4 = 《Vinaya-piṭaka(律藏)》 vol.i.(卷 1)p.4 (頁 4)。

〈A〉 i. 189 = 《Aṅguttara-nikāya(增支部)》 vol.i.(卷 1)p.189(頁 189)。

〈S〉 ii.25f. = 《Saṃyutta-nikāya(相應部)》 vol.ii.(卷 2)p.25f. (頁 25 及以後)。

〈VM〉 518 = 《Visuddhi-magga(清淨道論)》 p.518

〈SA〉 ii.41 = 〈Sarattha-pakāsinī(相應部註)〉 vol.ii.p.41

〈2〉

p. 2

83c = 〈大正新修大藏經〉冊 2,頁 83，下欄。

〈南傳 13〉 166 = 〈南傳大藏經〉卷 13，頁 166。

關鍵詞：1.緣起說 2.法住性 3.法定性 4.此緣性 5.緣起法則 6.如性 7.不違如性 8.不他性

p. 3

一.【序言】

緣起甚深難見，早期佛教《經》《律》已有明言；[1]發展中佛教—《阿毘曇》論典乃至《大乘經、論》亦以處理“緣起”為重心；現代東西洋學者仍然以緣起為核心，研究相關的佛法。日本學界許多主導人士，認定

“緣起”指事物以相依相關的成立；以相依相關的成立之事物，沒有獨立的、固定的實體；沒有獨立的、固定的實體，此事實，即是“空”的意義。如此說法為現代的“緣起空說”[2]，然而，亦有異議提出；筆者所見批判最為有力者，首推增田英男氏「空と緣起」[3]文，立論精闢，批判各家說法亦確切。談到現代佛教學“緣起空說”之優位及其理由，有二：

其一：梵語、藏語所傳印度中觀派之注釋書或論書，記載許多緣起空說的思想。……然而，龍樹以後之中觀派文獻所出現的緣起空說的論述，是屬於當時印度思想界流行論理的討論辯駁，相應於此學風的對機的方便論述。既屬方便法，不可持此即以為空之本義。如一部分學者[4]所指摘：中觀派之祖師——龍樹沒說「緣起故空」或者「緣起=空」；((龍樹菩薩是))由於暴露緣起所含論理的自己矛盾，指出「從緣起事物超越」。所以現代的解釋「緣起空」的意義，根本地違反((佛說、龍樹菩薩所論述的))真義。

p. 4

其二：((某些學者))自以為根據於原始經典所說之緣起說；亦即《般若經》或龍樹之“空思想”是於原始佛教所說之“緣起說”，以另一種語言方式表現者。[5]或者，更徹底地強調，[6]根據釋尊成道有甚深關係之原始緣起說的權威，並以此導出“緣起空”，作為《般若經》或龍樹之“空的本義”。[7]

以上所說，筆者甚為贊賞，並且欽佩他能透視「賢聖出世空相應緣起隨順法」。具有道心，能見道之學術研究者，難得遇到；余等可由彼之〈佛教思想の求道的研究〉正集及續集，兩本巨作之內容及冊名，看出增田氏不同於一般純粹學者之研究心態、研究方法，由於立場不同，觀點不一，所得成果即如天壤之別。

為了批判誤解，糾正偏見，增田氏對“原始緣起說”作一番巡視並檢討：

原始緣起說表示佛教之特質、真髓，即使非佛祖直說，亦可說為佛教的大意或第一義諦，無論如何，作為傳承佛教活的宗教之根本的本質而言，不問時代之新古，屬於極為重要的佛法。原始緣起說究竟是否可以如此擔當佛教第一義諦？針對此問之回答，原始緣起說之意義及內容，由於吾等如何承受、如何解釋而有所不同。事實上，有關原始緣起說——其中，十二緣起觀——至今有種種相異的解釋。原始緣起說，以所看到的經文，至少單以所表現形式，倘若其為最古原典所頻說，亦不一定可以說它指示佛教之第一義諦。其等說法有些是時代相應之對機說法，原

本就是第二義門下之方便說，亦有可能；此等廣為被頻說者，反而可能如此。[8]

文中“第一義諦”與“第二義門”增田氏沒有特別定義，只好以一般之說法看待之；“(四)諦法門”乃至“(十二支)緣起法門”屬諸佛「說正法要」，是究竟實說，並非權宜方便法門。將“原始緣起說”歸屬「第二義門下之方便說」，尚須斟酌；共異學外道所說之粗俗因果、業報說，才是增田氏所說第二義門下之方便說。我們可說，只談一般流傳民間的因果、業報說，並非究竟能導致解脫惑、業、苦的「第一義門究竟說」。

p. 5

增田氏引用木村泰賢氏「緣起說並非一定是佛教固有的思想，Rg-veda 末期以來，印度思想諸派間，有類似說法流行。」[9]而言：

不能以此緣起為佛教之特質、真髓，寧可說佛祖或者佛祖以後的教主等，採用當時印度人不生疏的古來緣起的思考方法；以此為方便而進行對機說法。如此看法可能比較妥當。[10]

筆者認為不管從當時民間傳說推理或以報得或修得的神通直觀，許多學派、宗派同說三世因果、輪迴轉世，雖然不具斷見，仍然是帶有常見的因果業報邪說；與釋尊所說“原始緣起說”外觀好像類似，實質迥然不同。佛正說緣起是離常見與離斷見，是處中道說法[11]；不明事實者，難免誤會釋尊採用異學外道所說“因果說”而建立“緣起說”。緣起甚深，具有邊見——常見及斷見——者，具有邪見——我見、我所見——者，究竟無法體會佛陀的“緣起說”。增田氏接著又說：

關於原始緣起說，重要的不是其思惟形式，是借其思惟形式所明示的實際內證。於此，對原始緣起說的實際內容如何解釋，最成問題。[12]

這段話，於現代學者著作中，為筆者從來未曾見者，實獲吾心，心喜佛道上有伴。十二支緣起法，有增長法及損減法之逆、順觀[13]；十二支緣生法須作事(苦)、集、滅、道之四轉，對惑、業、苦的人生實際現象如實觀察，肯定苦可滅，尋覓滅苦之道，實踐滅苦道跡，終於實證苦滅境界。釋尊開示緣起法門，不祇為了說明生命現象而已，終極目標在於導引一切眾生斷除有漏的輪迴，使一切有情處於無漏的涅槃境界生活。增田氏對「原始緣起說」又有如下之說明：

總之，不能說原始緣起說必定是佛說，又一如所與形式原樣，不能說是佛教之第一義諦，

p. 6

但是於原始佛教，與其他種種教說比較，不得不說持有“相對的重要性”。如說：「若見緣起便見法。」即使方便說之“法”亦與第一義諦有極為密接關係的重要教說。亦即成為覺悟第一義諦法之重要契機。就佛祖成道之內容而言，原始經典之中，有種種傳說，[14]其中，仍然緣起觀被認為最為第一有力。[15]因此緣起說於原始佛教諸教法中，占最重要的地位；對以後佛教思想發展上，給予最大的影響。是故，吾人不應忽視或輕視它！ [16]

這一段話，如《雜 287 經》所示，釋尊於菩提樹下，對十二支緣起法作逆、順，增長、損滅的現觀，從十一支緣所生法作事、集、滅、道的四轉得如實無間等知，自言：「我於此法自知、自覺成等正覺(者)。」[17]即可以看出“原始緣起說”不能不說是佛教之第一義諦，又不能說緣起法是「持有相對的重要性」而已；在佛法中，緣起法是“最具重要性”。聲聞聖弟子亦由通達緣起法門，纔能開啓無常法門、苦法門、無我法門等，以法眼、慧眼現觀生滅無常性、有漏苦性、非一無我性、無生涅槃性。見滅諦可證，覓得聖、出世間正道，依無常、苦、無我(、空)之聚思惟，開發道非道智見清淨、行道智見清淨，乃至成就智見清淨——四道智及四果智。[18]

增田氏特別指出：

吾等決不能勿視或輕視原始緣起說，原始緣起說並非出現早而為第一義諦，而需要慎重檢討。除上述原因之外，吾人自己如何理解、解釋。總之，並非原始緣起說之思惟形式，在考察其實際意義。今成為問題之「緣起空說」——特別是所謂「於相依相關的成立者，無有獨立的、固定的實體。」現代的解釋—果真與原始緣起說有本質的關連，這必須檢討。[19]

這段話，筆者頗有同感；增田氏以現代的解釋“緣起空說”，把“緣起”認定為「相依相關的成立」，“空”為「無有獨立的、固定的實體」，如此，「於相依相關的成立者，無有獨立的、固定的實體。」解釋“緣起空說”有似是而非之問題存在。「空と緣起」

p. 7

此篇傑作，根本即是為釐清這重要的問題，多所論述，卓見俯拾即是；然而亦有所見與筆者相異者，或須說明清楚者在。有關早期佛教「緣起」之“此緣性(idappaccayatā)”由宇井伯壽氏譯作“相依性”[20]為始作俑，引導許多追隨者，亦引發不同的聲音，投入「緣起相依性」的討論；筆者將有所發言，除對增田英男氏之評論再評議之外，亦將對三枝充憲氏之評，[21]加上拙見以供大家參考。

首先討論“種種緣起說”，其次評論“緣起的相依性”以及由“緣起法則認識此緣性——緣起”，繼之“由因果法看此緣性”，最後提出“結言”。

二、種種緣起說

要如實了解緣起之此緣性，以及看出緣起的相依性之闕失，預先知道各種“緣起說”，可作增上緣。有見及此，增田氏閱覽三藏及現代有關緣起說之主要著作，作一番綜核論述，值得大家重視：

緣起說之形式如此(五支、八支、九支、十支、十二支等等) 多種多樣，關於其意義，從古以來即有種種解釋，其主要者大致區分如下：

(一♣) 解釋及討論有關時間的、經驗的生命及其身、心活動之因果關係者。

(a♣) 敘述解釋於一刹那乃至一生之因果關係者。

(b♣) 解釋遍及三世乃至無限世之因果關係者。

p. 8

(二♣) 解釋討論有關論理的乃至認識論的條件關係者。」 [22]

這些分析與綜合仍然以阿毘曇為根據，筆者亦曾從事過，記載於拙著《阿含要略》 pp.5-89~91，且以表解如下所示，以供參考：

[阿毗達磨 分析種種緣起之 表解]

		一切（有爲）法緣起			
緣起	(一)非時分緣起	(a)刹那緣起	(I)非有情數緣起	(1)理論的緣起	緣起
		(b)連縛緣起			
	(二)時分緣起	(c)分位緣起	(II)有情數緣起	(2)事實的緣起	
		(d)遠續緣起			

一切有爲法——有成、住、壞、空，生、住、異、滅，乃至生、老、病、死等現象者——如實觀察之、如理作意之、現實生活體驗之，皆屬緣起法及緣所生法。事實上，由因緣生果(包括事、物)，即離不開時間與空間(四次元'4 timention')，阿毘曇命名為「(二)時分緣起」；包括說明三世因果之「(c)分位緣起」及聯綿過去世、今世、未來世無限輾轉的因果關係之「(d)遠續緣起」。至於有情一期生命之諸多現象，由“生有(無明識入胎)”→“本有(有分識住胎，成為持身識維持命根之外，六根、六境、六識互動，識與名色輾轉相緣之一生身、心活動。)”直至→死有“(命終最後之一念——死心)”，都是屬於時分緣起。

「(一)非時分緣起」，是暫時不把時間因素一併思考，祇對因果所以成立之條件如理作意；雖然事、理上“果”由“因”生，可是理論上“因”待“果”立。在論理之觀點——「(1)理論的緣起」，“因”“果”之確立在同一刹那；這就是「非時分緣起」，亦是「(a)刹那緣起」命名所由。十二支緣起之前後兩支之間，有其前(支)因、後(支)果之事實存在——屬「(2)事實的緣起」；前支、後支如鏈環環相扣之生理、心理活動——屬「(b)

連縛緣起」；然而談論前支與後支間之因果關係，有其理論上的必然性，又前(支)因及後(支)果在論理上，亦是確立於同一剎那——「(a)剎那、(1)理論的緣起」。勿視緣起輾轉連縛之事實而祇談理論，如此說來，可能會導出十二支緣起支在同一剎那成立的謬誤[23]；顯然在事實上，無此例證存在。這也是 Kesaputtiyā sutta 釋尊為何告誡 Kālāmā 村民們

“ mā takka-hetu (勿((只)) 以邏輯 ((建立所量而無疑)))”[24]之理由所在。

p. 9

討論事物的因、果之確立在同一剎那——所謂剎那緣起，即屬非時分緣起，包括純理論的人、事、物各種存有與變動的條件考察。十二支緣起之前後兩支連縛的理論之確立，即需兼顧有情的身、心生命活動的事實，一切生活的實際現象。在確立兩支間的理論關係，即屬於剎那緣起；然而，兼顧有情的身、心生命活動的事實，一切生活的實際現象之確定，即屬「(II) 有情數緣起」。此外，物質界、自然界之因果現象，即屬「(I) 非有情數緣起」。

增田氏亦針對從古及今有關緣起說之種種解釋，依其大致區分而作評論，如下：

(一♣) [25]之解釋，非但小乘而已，大乘亦繼承下來，屬於“傳統的解釋”者。(a♣) 及 (b♣) [26]，如宇井伯壽及和辻哲郎所作批判：一者、因為對原始佛教之根本立場缺少充分的理解；一者、對原典欠缺批判。(因此，又因提到古德互相矛盾、相異的教說，認為同一祖師之思想，設想調和它。) 成為教團的偏見，特別是對 (b♣) 的解釋為「輪迴轉生思想」——與古印度之特殊的信仰結合——一般地說，有混淆的牽強附會的感觉。

有關上述之缺點，(二♣) 之解釋只是批判、克服 (一♣) 解釋的缺陷，文獻學的处理，其正確性超過 (一♣) ；可是，有某一種論理為前

提——西洋哲學的論理，隨便解釋緣起說之嫌。由於論理的、哲學的前提之不同，因此，學者間有理，隨便解釋緣起說之嫌。由於論理的、哲學的前提之不同，因此，學者間有種種不同的解釋：

(甲) MaxWalleser松本等，從「認識論的立場」；

(乙) 宇井、和?等，從「相依性之論理」，各自對緣起說作解釋；

(丙) 木村泰賢所說：從主知的、論理主義的以及主意的、心理主義的立場，綜合又揚棄傳統說，嘗試給予新解說。

p. 10

(甲)(乙)(丙)等現代的解釋緣起說，仍然難免屬於一種主觀的解釋；問題在於「成為各家解釋之前提，其立場究竟是否契合“原始緣起說”的本義。此外，需要傾聽渡邊照宏〈佛教〉(岩波新書) p. 81~86所說：「關於緣起說，元本對於“時間”有甚深論理的乃至宗教的洞察，貫穿其中。並非單以常識的、片面的觀察時間的繼起而已，或者，非限定於論理的關係而已。[27]

增田氏部分同意宇井、和辻等對(一♣)之(a♣)(b♣)的批判，然而筆者有不同的意見。前面已略述，「一刹那因果關係」只是敘述理論的緣起，並非說明事實的緣起；實際的緣起乃至緣滅，至少要二刹那以上，如前引用尊者設摩達多所說：「非刹那頃有十二支」。理論上，“因”“果”之確立在同一刹那，可是不能說因果在同一刹那產生；猶如母、子關係之確立在於入胎之一刹那，然而母、子並非同時出現於世。所言「因、果同時」「互為因、果」均非事實上存在。

提到古德把互相矛盾、相異的教說，認為同一祖師之思想，設想調和它；增田氏並沒有說明所以然。筆者認為古德表面互相矛盾、相異的教說，往往是對機談論時，或為實說、或為權說之有異使然。增田氏所提及「教團的偏見，特別對是(b♣)的解釋為「輪迴轉生思想」——與古印度之特殊的信仰結合。」反而是學者之誤解。筆者認為佛世乃至佛後，外道異學有“輪迴轉生思想”，佛陀聖弟子乃至世俗內凡、外凡人士，亦有“輪迴轉生思想”；同樣相信因果、業報、輪迴轉世，而理解有所不同。外道異學及佛教內的凡夫，所信的是「具有常見、我見的輪迴轉生思想」；

然而，法眼現觀緣起的賢聖佛弟子是「無常、無我的輪迴轉生思想」。無我而有業報(有業報而無作者)[28]，無常而有業報相續，並非戲論，並非思想矛盾、言談弔詭；實在是見道以上者，把握緣起的外表「生滅面」，透視緣起內裡的「寂滅面」，不在同一平面實際所看，是透視整體內、外之實相。許多學者，僅僅以聞、思，而不經修、證，無法體會；以為自語相違、思想矛盾、教說相異等等世俗空談、妄斷。

筆者贊同增田氏對(二♣)之(甲)(乙)(丙)三種說法之評論。渡邊氏：「關於緣起說，元本對於“時間”有甚深論理的乃至宗教的洞察，貫穿其中。並非單以常識的、片面的觀察時間的繼起而已，或者，非限定於論理的關係而已。」這小段金言，深獲吾心，冀望讀者能特別重視，體會作者所要傳達的概念。宗教的現觀緣起法、透視此緣性——無常性、有漏苦性、無我性、無生性、無漏寂滅性；現觀緣起，依中道實踐的佛教徒實證體驗：緣所生法是無常的、無我的、非實生的、有漏是苦的、

p. 11

無漏是離苦的。純粹現代的學術研究者，但求理解而不修證的話，無法了解第一義諦的佛法，亦不能避免陷於種種戲論中，也無法究竟解脫諸漏。

三、緣起的相依性

若根據早期佛法，依現實敘述“緣起的相依性”，則有諸多闕失；後來發展中的佛教，純依想像論述“緣起的相依性”，合乎邏輯者則另當別論。然而，“緣起的相依性”終究不能替代“緣起的此緣性[29]”；增田氏爲了批判“緣起相依說”，閱覽主導此說流行的學者及其主要論點，首先歸納如下：

現在問題是與緣起空說直接有很深關係者，實由宇井博士所提起的“相依性”解釋。宇井博士認為緣起之根本意趣，在於「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」所謂緣起通則法句，所顯“相依、相關性”。

緣起說是在說明，由於「明瞭於緣起各支之間的相依相關性」，世界一切事物，在於相依相關的關係而成立。(〈印度哲學研究二〉p. 298ff.)

緣起及相依性是同義語。(〈印度哲學研究二〉p. 321.)

如是由相依的、全體的觀察，看出緣起各支無有固定的、實體的（我），亦即是立足於無我的立場。(〈佛教思想研究〉80-86.) 以上即是給予「緣起空說」作準備，然後主張「此緣起空說為佛陀的根本思想，並且是貫通後世正統佛教的根本基準。」(〈印度哲學研究二〉p. 325-330.)

和辻博士是比宇井博士立足於更徹底的論理主義之立場，對緣起說拔去人的主格，追究純粹的「法與法」之條件關係。對宇井相依性說過分重視，而有下列：「追求種種緣起系列的共通根本思想，須認識宇井氏相依性，此外無他。」(〈原始佛教の實踐哲學〉p. 272.)『緣起說是追尋法與法之間的依存關係。』(〈原始佛教の實踐哲學〉p. 301.)

這些說法與 Keith 及 Stcherbatsky 等所說一致，爾後很多學者採用之，緣起空說大約成為最有力者。

(Buddhist Philosophy in India and Ceylon p. 247 ;

The conception of Buddhist Nirvana p. 39-41.) [30]

筆者對於上述內容，有許多意見相左，部分已有增田氏及三枝氏之評議；兩氏評論之中，

p. 12

有筆者所贊同，亦有需再議者。

(一) 增田英男氏對相依說的批判

但是原始緣起說之根本意趣，究竟如宇井等所說，是在於“相依性”嗎？忠實檢討原典文言，各種緣起說中，明瞭說到相依性者，只是九支及十支緣起中“識與名色”的關係而已。於此兩支之條件關係是特殊的，相異(於一般緣起系列各支間的關係)而「呈現相關的，陷

入永遠地特殊循環」故，於此不更前進，經中特別提出來。以此為「一般原則」，理應不能推及其他緣起支間之關係。[\[31\]](#)

增田氏對宇井氏等所說，原始緣起說之根本意趣在於“相依性”持懷疑的態度；經其檢討原典，各種緣起說中，明白說到“相依性”者，只是九支及十支緣起中“識與名色”的關係而已。識與名色兩支之條件關係是特殊的，相異於一般緣起系列各支間的關係；認為理應不能推及其他各支間之關係。然而，筆者對“相依性”之定義，未得共許之下，不適合評論；何以故？“相依性”有歧義。若言相依性指，*ida-ppaccayatā'* 則九支、

十支乃至十二支緣起皆是'*idappaccayatā*' (此緣性)；若言相依性指“識與名色”二支之間的關係而已，所根據原文

“*aññam aññam nisayā* (直譯：異異依止/他他依止)”之意譯，其義亦可以作為“相依性”解釋，然易誤會為甲與乙有相依關係——甲依止乙，乙依止甲——宜以《雜 288 經》的譯語「輾轉相依」了解，否則，不合原始緣起說。《雜 288 經》所指：

識緣名色(與 名色緣識)亦復如是，展轉相依而得生長。[\[32\]](#)

此處“識與名色”「輾轉相依」為“多法次第展轉依止義”，指依止甲(之識)而有乙(名色之)成立，依止乙(之名色)而有丙(識之)成立，依止丙(之識)而有丁(之名色)成立....——相當於甲生乙，乙生丙，丙生丁.....或母生子，子生孫，孫生曾孫.....；並非“二法互相展轉依止義”即指甲(之識)與乙(之名色)二法互相依止而成立——相當於甲生乙，

p. 13

而乙又生甲；母生子，而此子又生其母；違反現實，並不合“此緣性——緣起性”。當知「一系列多法次第輾轉相依」纔合乎有情數緣起之“此緣性”。至於《雜 287 經》所言：

「識有故名色有，識緣故(麗本：「有」衍文)名色有。」我作是思惟時，齊識而還不能過彼。謂緣識名色；緣名色六入處；緣六入處觸；緣觸受；緣受愛；緣愛取；緣取有；緣有生；緣生老、病、死、憂、悲、惱、苦，如是如是純大苦聚。[\[33\]](#)

為解釋世尊於菩提樹下逆、順觀察緣起之增長法，“齊識而還”之理由，《大毘婆沙論》有十八種說法；其中三種屬尊者世友所說：

何故齊識心便轉還？(1)識樂住識住中故，謂識不欲捨於識住，識住者即名色；故觀識已，還觀名色。(2)復作是說：識與名色互為緣故。(3)復作是說：此二展轉為因果故。[34]

尊者世友所說：「識與名色互為緣」及「此二(識與名色)展轉為因果」，二事或二物互為緣，或者展轉為因果，尊者沒有再加說明。可能有人誤解為甲 (之識) 與乙 (之名色) 互緣，或者誤解為甲 (之識) 與乙 (之名色) 互為因果。如筆者所了解尊者世友所說義，「識與名色互為緣」指有些識為名色之緣，有些名色為識之緣；「此二展轉為因果」指有些識為因而有名色為果，有些名色為因而有識為果。如(甲之) 識為因而有(乙之) 名色為果，然(乙之) 名色為因而有(丙之) 識為果，(丙之) 識為因而有(丁之) 名色為果.....如是識與名色展轉為因果。然絕非只有 (甲之) 識與 (乙之) 名色，此二展轉互為因果。有情數之緣起，無有母生子，而子又生母之事實。上述合乎“此緣性”之「展轉相依」，即指有情數緣起支之系列「次第相連展轉為因果」，相鄰兩支之間，唯前支為因而後支為果。

增田氏則對學者誤解「相依性」作如是評：

然而，將緣起解釋為「相依性」之學者，將此停滯挫折的九、十支緣起之「識 \longleftrightarrow 名色」

p. 14

特殊相關關係，認為是「緣起之基本原則」，想要把它推廣及「全般的緣起說」。此乃明顯地非理類推！總之，「相依性」是十支緣起中，唯識與名色間妥當的關係而屬「特殊原則」而已，並非適合緣起說全體之「普遍原則」。[35]

筆者有不同的意見，「相依性」若是指'idappaccayatā (此緣性)' 則是適合緣起說全體(二支、三支.....乃至十二支緣起) 之「普遍原則」，並非唯識與名色間的「特殊原則」而已。倘若將

'aññam aññam nisaya(異異依止)' 作為「互相依止」解，唯有識與名色，或名色與識有如此特殊互相依止之關係；不說明清楚則有可能使人

誤解，以為(甲之)識與(乙之)名色相依、互相依止。'aññam aññam 有「互相」之義，但是依經文脈絡，或依事實之因果關係、因果鏈，必定是前因後果，不會有甲因乙果同時俱有或互為因果；所以最好把

'aññamaññam nisaya'作為「異異依止」直解。所謂「異異依止」或譯作「展轉依止」如上述，指 甲 (之識) 為因 而有乙 (之名色為) 果，乙 (之名色為) 因而有丙(之識為) 果，丙(之識為) 因而有丁 (之名色為) 果……如是異異(甲、乙、丙、丁……) 次第展轉相依。以略式表示如下：

……識(甲)→名色(乙)→識(丙)→名色(丁) ……

上列表示：不同之主觀與客觀——甲、乙、丙、丁……——次第展轉生起。不祇識、名色次第展轉相依，甲(之識)為因而有乙(之名色) 為果，乙(之名色)為因而有丙(之六入處為) 果，丙(之六入處為) 因而有丁(之觸為) 果，丁(之觸為) 因而有戊(之受為) 果，愛…取…有…生…乃至老死亦復如是次第展轉相依。以略式表示如下：

……識(甲)→名色(乙)→六入(丙)→觸(丁)→受(戊)→愛(己)→取(庚)→……

上列表示：不同之緣起支——甲、乙、丙、丁、戊、己、庚……——次第展轉生起。

增田氏認為緣起支間有方向的關係，而作是論：

p. 15

九、十支緣起之「識←→名色」之關係以外，所有緣起系列(五支……十支)都在說明「一方的(單向的) 緣起關係」，絕非屬說明「相互的、相關的緣起關係」。當然順觀及逆觀之方向是相異，於兩觀之各各觀察，是「一方的關係」，並非「相關關係」。亦即在順觀之場合是屬一方的生緣起，並非「相關的相生緣起」；在逆觀之場合也是屬一方的滅緣起，並非「相關的相滅緣起」。此事可見「緣起通則」之經文則可明瞭：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」此文明白地說「一方的之緣生及緣滅」，並非說明「相互的、相關的之緣

相生及緣相滅」。若是互相的、相關的緣起者，不可以沒有：「彼有故此有，彼生故此生；彼無故此無，彼滅故此滅。」之經文。[\[36\]](#)

確實如此，所有緣起系列(五支.....十支.....乃至十二支) 都在說明「一方的緣起關係」，絕非屬說明「相互的、相關的緣起關係」。然有情數緣起——一期之生存與生活乃至多生流轉生死——設若觀察、思考或談論到「系列的事實緣起」(非「理論緣起」)，而是指明單向的因果關係(如增田氏言則：一方的緣起關係)。換言之，所有緣起系列，包括九、十.....乃至十二支緣起之無明→行→識→名色→六入處→.....老死，都有其前因後果之單向的緣起關係，而不能顛倒方向而說之。系列地逆觀緣起，是以果究因之事實觀察；系列地順觀緣起，是以因推果之理想比量。兩種方式，皆有其系列的單向性進行。甲因與乙果，一定是因先果後；若由甲因合乎緣起而生乙果，不能反向而以乙為因而生起甲果；例如：唯有母懷孕而生其子女，未有子女懷孕而生其父母者。如是，增田氏意指「九、十支緣起之『識←→名色』之關係」有雙向的關係，需說明清楚，否則「識←→名色」依例可改寫為「父母←→子女」，顯然事實上不存在。

增田氏贊成宇井氏對緣起法則之說明「此(因)、彼(果)」關係，在系列上有其“一方的確定性”，如下：

但是巴利語原文之「此、彼」哪一個都是用“ idam ” 同一代名詞。[\[37\]](#)

「於此、這」文字表面一看，亦可以作「相關的」解釋。宇井說此二

“ idam ” 為「條件及被條件」

p. 16

是能夠互相預想，所以可以說有「相關的」。但是宇井又曾說：「此條件及被條件之關係，在序列上有其一方的(一定的方向) 確定性，不得自由改換。(〈印度哲學研究二〉 318f.)

否定改換之可能，兩 “ idam ” 之關係，不可以解釋為有「相關的」。

又，巴利文獻之兩 “ idam ” 解釋為指示同一物者，則(緣起法則之)

經文，根本消失其意義，即謂：「有 A 時，有 A 生起。」相當於「同

語反復」之戲論，緣起之意義完全消失。是故，兩 “ idam ” 必須解釋為非指同一事物，是指二物。若解釋為二物，結果與漢譯之「此、彼」擔當同樣的意義。上述之批判，畢竟是適當。

如上述，緣起說怎麼樣看，都是在說明「一方向的之緣生、緣滅」；並非說明「互相的、相關的條件關係」。是故，只要就忠實於文獻而說，從如此的緣起說，不可能導出相依性之論理。[38]

宇井與增田兩氏皆注意到緣起法則原文所用指示代名詞，言：「此與彼」

哪一個都是用 “ idam ” 同一代名詞。」說到使用‘同一代名詞’顯然有誤；當言：使用同一類中性近身指示代名詞。經文以同一類中性近身指示代名詞，指稱因及指稱果；如果是親自經驗的事物——則以結果追溯原因；如果實驗證實的事物——則由因緣觀察及於結果生成。又，表示所處因緣的狀態的觀察與把握，採用處格的近身指示代名詞——

“ imasmim ” ；所觀察的事物，其結果為主要對象，採用主格的近身指

示代名詞—— “ idam ” 。如此表明這結果之所以形成，是處於有此因緣

具足之狀態才形成；反之，這結果之所以變為沒有，是處於此因緣已有

具足之狀態才轉變成為沒有。這結果之所以生起，是由於此因緣之生起故；這結果之所以消滅，是由於此因緣之消滅故。這事物之有、無與生、滅，悉皆由於此因緣之有、無與生、滅故；如是，這結果與此因緣之關

係，即 “ idappaccayatā (此緣性) ” 。然而因不即是果，果不即是因，

因果不即是一；因果生滅無常，因滅果生而因果相續，不離、不斷；何以故？因果之間有 “ 此緣性 ” 故。

(二) 三枝充憲氏對相依說的批判

三枝氏〈初期佛教の思想〉書中第九章「緣起說」中，亦對緣起的相依說”有所評論：

於初期佛教之資料中，緣起有以巴利語 idappaccayatā（梵

語 idamprat=yayatā）為表記之例。此語實為相應於初期佛教表示緣起說之用語。（宇井博士於〈佛教思想研究〉中，特別大書特書之。）即如文字原樣指「これに緣ること（緣此的事情）」，其中，與緣起之時間的解釋或論理的解釋無關之術語，對於緣起只是表示一種關係性而已。

然而，宇井博士將此 idappaccayatā 譯作「相依性」，即極其危險；與宇井博士並排，有很多學者亦將此語譯作「相依性」。畢竟「相依性」是處於脫離原語而獨自使用著。

所謂「相依」此詞，顯然是一概念、術語，有其獨立的意義及內容。宇井博士相當於採用此語時謂：

idappaccayatā, idampratayatā 其字義是「これに依ること（依此的事情）」，其意義是：甲是依此乙，乙亦依此甲；亦即指互相相依之事情。所以可以譯作“相依性”吧。（〈印度哲學研究〉第二「第二 原始佛教資料論」p. 225）

據初期佛教資料說「甲是依此乙」是正確的，繼之說「乙亦依此甲」之例，在《長部》〈第十五大緣經（Mahānidāna-Suttanta）〉所述「九支緣起」說之老死←生←有←取←愛←受←觸←名色↔識

最後所說之「名色↔識」為唯一例外，其他全然不得見；因此，所謂「互相相依」者，除此唯一例外，則顯然有誤。[39]

三枝氏認為“idappaccayatā”此語實為相應於初期佛教表示緣起說之用語，即如文字原樣指“緣此的事情”，與緣起之時間的解釋或論理的解釋無關之術語，筆者讚同此說。然而筆者以為

“idappaccayatā”對於緣起不只是表示“一種關係性”而已，在說明

有情數緣起系列中，任何相鄰二支，有其因果關係之確立性，因法與果法之間有其系列的確定性或位置的不變性。因與果不能倒置；由乙爲因而生甲之果，則不得以甲爲因而生乙之果。

三枝氏指出宇井氏將“idappaccayatā”譯作「相依性」，並非符合原義，而且有誤導他人思想之危險性；很多學者亦追隨宇井氏，使用「相依性」一詞。如宇井氏依據：甲是依此乙，乙亦依此甲；即指互相相依之事情，可以將“idappaccayatā”譯作「相依性」。則顯然違反有情數緣起所示之「輾轉次第因依」之事實。三枝氏所說：據初期佛教資料說「甲是依此乙」是正確的，繼之說「乙亦依此甲」之例，在《長部大緣經》

p. 18

所述「九支緣起」說之“老死←生←有←取←愛←受←觸←名色↔識”最後所說之「名色↔識」爲唯一例外，屬誤解。逆觀緣起之增長法：「由（乙）識之緣有（甲）名色」「由（丙）名色之緣有（乙）識」；因此，所謂「（乙）識與（甲）名色互相相依」，「（丙）名色與（乙）識互相相依」，“識與名色互相相依”是錯誤。說「（甲）名色依止（乙）識」，「（乙）識依止（丙）名色」，“識與名色次第展轉依止”，纔是正確。

筆者認爲不只“老死←生←有←取←愛←受←觸←名色”等八支，相鄰兩支之間，前支爲後支所依，非後支爲前支之因依；名色與識兩支之間，並非是“名色↔識（甲←乙，乙←甲；甲↔乙，甲↔乙；甲與乙互相相依）”。名色與識兩支仍然如前述——老死……乃至名色等八支，相鄰兩支展轉次第因依。——即甲之名色依乙之識而有，乙之識依丙之名色而有，丙之名色依丁之識而有……；並非「甲之名色依乙之識而有，乙之識依甲之名色而有，甲之名色與乙之識兩者互相相依。」

三枝氏又作評議如下：

idappaccayatā 如文字原樣直譯即為「此緣性」（以此為專門用語，則是大家不熟習之措辭）；如此之譯語，雖然不見於漢譯阿含，為避免誤解。[\[40\]](#)亦可謂適當。

可是上述「此」(idam) 這一詞，於考慮緣起時，說起來是處於一「支」(anga) 的狀態而開展著，於此

此(idam)= 支(anga)

可以如是考慮。若然，所謂「此緣性」此非普遍使用之詞彙，以「支緣性」乃至「支緣起」之譯語替代，可給予 idappaccayatā 作翻譯。

而且，此是極為重大之事，若於初期佛教資料，見緣起所說之例者，確認每個支之存在。（但是，並不是說實體的存在，寧可謂☐沒有那樣詳細反省地使用著。）如是說起來，支是有支(bhava-anga)；因此，支緣起亦可稱為「有支緣起」。

若是如此，以安立十二支之十二因緣為始，各種緣起說必定施設二支以上故，換句話說，幾乎所有緣起說是「支緣起」「有支緣起」。亦即由於「支緣起」「有支緣起」之詞，idappaccayatā 被表明，可以說同時幾乎網羅了大部分初期佛教之緣起說。

p. 19

（於此，與早先所論時間的解釋或論理的解釋無關。）[\[41\]](#)

三枝氏主張：將“idappaccayatā”如文字原樣直譯即為「此緣性」，以此為專門用語，雖然不見於漢譯阿含，為避免誤解緣起系列兩支之間為「互相相依」。筆者甚為讚同，然而，將“此(idam)=支(anga)”以

“「支緣性」乃至「支緣起」之譯語替代，給予 idappaccayatā 作翻譯。”

則有所商榷。如 Paccaya 《緣經》所示：

諸比丘！云何為緣起？「老死是由生為緣。」若如來出世，若如來未出世，彼（法）界確立——法住性、法定性、此緣性；如來現等覺、現觀此（法）。現等覺、現觀（此法）已，宣說、說明、施設、建立、開演、分別、闡明（此法而言）：「汝等當見之！」

諸比丘！「老死是由生為緣。」諸比丘！「生是由有為緣。」諸比丘！「有是由取為緣。」諸比丘！「取是由愛為緣。」諸比丘！「愛是由受為緣。」諸比丘！「受是由觸為緣。」諸比丘！「觸是由六處為緣。」諸比丘！「六處是由名色為緣。」諸比丘！「名色是由識為緣。」諸比丘！「識是由諸行為緣。」諸比丘！「諸行是由無明為緣。」若如來出世，若如來未出世，彼（法）界確立——法住性、法定性、此緣性；如來現等覺、現觀此（法）。現等覺、現觀（此法）已，宣說、說明、施設、建立、開演、分別、闡明（此法而言）：汝等當見之！[42]

關鍵詞句是：

彼（法）界確立——法住性、法定性、此緣性。

（*ṭhitā va dhātudhamma-ṭṭhitatā dhamma-niyamatā idappaccayatā* . . .）[43]

明示有情之生命、生活現象之實相為「這所以有者，因為此有(而形成)。」如：老死是緣生而有……乃至行是緣無明而有。換成公式則為：「此有故彼有。」或者「此有故這有」

p. 20

或者「這有是緣此有故。」或者「這是緣此而有。」明白地說：「這結果是由此因緣而形成。」《緣經》指示某些因緣與某一結果之間有其決定性(*dhamma-ṭṭhitatā* 法住性)；“因法”與“果法”之間，其關係確定。因緣在前，而因緣具足之剎那即有結果之形成於後，因緣與結果之間有

其一定之次第，其位置不可隨便更改(dhamma-niyamatā 法位性)。如《雜阿含 453 經》所說：

非緣種種愛生種種受，非緣種種受生種種觸，非緣種種觸生種種界；緣種種界生種種觸，緣種種觸生種種受，緣種種受生種種愛。[44]

現實上，由乙(之因緣)生成甲(之結果)；除乙(之因緣)，無其他條件生成甲(之結果)；此乙因緣與這甲結果之間，有必然的關係建立著，如此狀態即是「法住性」指「因緣與結果確立的狀態」；此因緣與這結果之間的狀態，即「此緣性」或言「即此是緣性」。三枝氏所言：「此 (idam) = 支 (aṅga)」所以「此緣性 = 支緣性」，可能會使人誤會每一緣起支是此緣性；然而，「此緣性」是指有情數緣起系列，相鄰兩支之間，有其「法住性」與「法定性」。「此」指因支與果支所維持因果的狀態，當然每支皆由緣所生，是「緣生法

(paṭiccasamuppanna dhamma)」；所以《緣經》如是說：

諸比丘!云何為緣生法？諸比丘!老死是無常的(法)、有為的(法)、緣生的(法)、盡滅法、衰滅法、離欲法、滅法也。

諸比丘!生…有…取…愛…受…觸…六處…名色…識…行…

諸比丘!無明是無常的(法)、有為的(法)、緣生的(法)、盡滅法、衰滅法、離欲法、滅法也。

諸比丘!此等(諸支)被稱為「緣生法

(paṭiccasamuppannā dhammā)」[45]。

如是，可以知道「此緣性」並非指「支緣性」，有情數緣起系列相鄰兩支之關係是「此緣性」；有情數緣起系列之每一支是「緣生法」，是“由緣所生的法”。

四、由緣起法則看此緣性

由事物之實際現象觀察其存有與變化，因果之間有其特殊關係存在；現觀緣起之事相，

p. 21

可透視事物之存有(有、無)與變化(生、滅)，有其理則可循。從事、理之觀照與審思，則可了解因果之實際狀態——法住性

(dhammaṭṭhitatā)、法定性(dhamma-niyāmatā)、此緣性

(idappaccayatā) [46]；描述因、果間之關係，尚有大家所熟知之“緣起法則(paṭicca-samuppāda-naya)”：

此有故 彼有，此生故 彼生；此無故 彼無，此滅故 彼滅。[47]

這是很重要的四句「法說」，以最少的辭彙道出因果間之變化與存在之實相及其理性。其中對首句「此有故，彼有。」認識清楚，則其他三句同理可知。此四句傳達「此(因緣)」與「彼(結果)」之間有相對的關係存在，有其必然的關係存在；如「果由因生」，「因待果立」。事實的緣起是「因前果後」，「因滅果生」，「因果相續不斷」；理論的緣起是「因果相待而有」，「因果同時確立」。如是事、理甚深，由如實現觀「此(因緣)」與「彼(結果)」間，之所以有「生、滅」或「有、無」之現象存在，可以歸納為「此“故”彼」的形式；「此」與「彼」之間，所有的關係，所維持的狀態，是「此緣性」，即是「緣起法」。

《S.12,41》發問：

何者是以般若所善見、善洞察 “聖理趣(ariyo ñāyo)” ？

(答)：家主！在世，有聖弟子確實對 “緣起

(paṭiccasamuppādam)” 如理思惟：此有故彼有；此生故彼生；此無故彼無；此滅故彼滅。即如此——緣無明有諸行，緣諸行有識…乃至如是全部苦蘊集起。由於無明離貪、滅盡無餘而有諸行之滅盡，由於滅

盡諸行而有識之滅盡……乃至如是全部苦蘊消滅。如此“聖理趣”是以般若所善見、善洞察。[\[48\]](#)

“聖理趣”即是規範有情染、淨的“緣起法”，需以般若如理作意才能善見、善洞察它；有情由雜染而流轉生死，由淨化而轉出有漏的輪迴，皆是緣起，不外乎「此故 彼」。

p. 22

俗數法之「此有故彼有；此生故彼生。」依之而流轉生死；第一義空法之「此無故 彼無；此滅故 彼滅。」依之離染證涅槃。

「八不緣起」乃至「十不緣起」——

- (1)不有不無之緣起（就緣起說有、無；離緣起並無絕對有、絕對無。）
- (2)不生不滅之緣起（依緣起而有生、滅；生，不實生；滅，不實滅。）
- (3)不常不斷之緣起（依緣起：因滅果生是無常，因果相續是不斷。）
- (4)不一不 之緣起（因不即是果，果不即是因，因、果不即同一；然果依因生，因待果立，因果不相離。）
- (5)不來不去之緣起（依緣起，果生時無不變之因來到果中；果滅時無不變之果復歸因。因果依緣變化無常，因果依緣相屬；因果之間不實來、不實去。）等等，皆需如實現觀因果之事相，如實通達緣起之理性——「此(因)故彼(果)」。

在翻譯緣起法則，Gunbhadra 法師好像碰到困難，所以他用了數種不同的方式或譯法在表現這緣起法則。緣起法則之法句，實際上含有深義存在；為大家最熟悉的法句如《雜 262 經》：

此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。

或者斷句為「此有故，彼有；此生故，彼生；此無故，彼無；此滅故，彼滅。」《雜阿含 293 經》就把「此有故彼有，此生故彼生。」譯作：

有是故是事有，是事有故是事起。

這四個「是」都是指示代名詞——這一些、這些，不用「此」跟「彼」來替代，而用「是...是」。還有不同的翻譯法不便一一列舉，現在從原文來看緣起法則之首句：

Imasmim̄ sati idam̄ hoti.

是「此有故彼有。」之原文。可是這樣的漢譯有待商榷，大家已經習慣了「此有故彼有。」之譯法。然而，不能按照漢文的辭彙來瞭解「此有故彼有」，應當有所修正，分析如下：

「此有故彼有」之“此”這個詞，原文是“Imasmim̄”是近身指示代名詞、處格；近身指示代名詞所指的這個「有」原文是“Sati”它是動詞‘sant [√as(用英文來說是 to be 的自動態現在分詞—being)]’的處格[loc.]。

p. 23

然而，「此有故彼有」之“彼”譯語有問題，其原文為“idam̄”它也是近身指示代名詞，而且是主格 [nom.]，也就是指示話中的重點，而省略所指主體。可是近身指示代名詞怎麼能用「彼」？「彼」[49]是遠身、指遠一點、比較關係疏遠的、或者比較看不清楚的；「此(idam̄)」是近身，指在眼前之事物，可實際看得很清楚者。

其次，“hoti”字義也是「有」，字根 —√bhu(相當於英文“to become”，它是三人稱單數的直說法現在式動詞，英語“becomes”；與“sati”之字根√as(英文“to be”)不同，所以字義有別。

現在直接用原文來認識這一個法則所啓發的許多重點。讀過哲學的人就曉得，“being”跟“becoming”是完全是不一樣的概念；都是「有」，然而“being”是「存在」、「存有」，是指自有或者不管它是怎樣的

存有；“becoming”是「轉成」、「生成」，不是自有的，是有條件的轉變成爲有。以理性觀察人、事、物都是這樣有條件地「成爲有」或「生成」。

現在要注意“idam”——近身指示代名詞主格，建議不用「彼」翻譯，有別於「此」字，採用稍微強調語氣的近身指示代名詞—「斯」。「斯有。(idam hoti.)」，而這「斯」字是要指出，釋尊開示緣起是依現實的事物，以果推究其所以生成的因緣；注重結果，是對於這個結果、有這個結果，而這個結果並不是想像的，是事實的。爲什麼會成爲事實？即追究其因緣。

在這裏，最好將「彼有。」當作「斯有。」來了解，是指現實觀察「斯果存在。」有這個結果，或者有斯果，或者有這麼樣的結果—事實；再來追查，究竟是那一些因素生成的？那麼我們就可以發現，它是有原因的、有因緣的、有許多條件的，那是處於許多因素，同“一”系列的和合行動而有“一”結果；所以指示代名詞及動詞採用單數

“imasmim sati (處於有此時)”;實際上因緣不是單數的，如十二支緣

起之原文或有單數詞或有複數詞——如「無明 (avijjā)」支爲單數的，

而「行 (saṅkhārā)」支是複數的，「識 (viññāṇam)」又是單數的……，然「無明」之內容乃至「識」——隨生即滅之持身識——等皆有許多因素存在。

邪因論者主張一因可有結果，可是佛法說一因不能成果；所以

“imasmim sati (處於此有時)”「此」這代表這一些，這一些是處於同一整合的狀態，所以用單數來指示它在這樣的狀態。可是這一整合狀態是由一系列的變化生成。依事實的直接觀察，即可發現：有這樣的結果 (idam hoti) 是因爲處於具有這一些因緣故 (imasmim sati)。

由經驗證實，可說：因為處於有這一些因緣的狀態時(**imasmim sati**)，才有這樣的結果 (**idam hoti**)。累次有同樣的事實可現觀或驗證，由例證推理，就可以記說：處於有這一些因緣具足時(**imasmim sati**)，肯定有這樣的結果(**idam hoti**)；或者事實尚未生成之前，推論：倘若處於有這一些條件具備時(**sace imasmim sati**)，將有這樣的結果 (**idam bhavissati**)。

結成果(**A**)是由這一些因緣(**A1**)，這一些因緣(**A1**)水有它生成的因緣(**A2**)在，...；以符號表示則：(**A**)←(**A1**)←(**A2**)←(**A3**)←.....(**An**)。

可是這一些因緣，每一個因緣又有它的形成的因緣，追溯個不停，是沒有意義；所以現在對這些因緣不管它怎麼樣次第展轉演變生成，只管這一些面前能直接觀察的因緣，是怎樣形成結果。那就會現見：在這一些因緣——種種無自性的因、緣——由於和合、結合、化合、統合好，終於有眼前一個新的事物形成，「結果」生成。「斯果云何而有？」這個結果是因為這一些因緣和合而有的。又這一些因緣，我們要注意，用近身指示代名詞指稱，意思是指現前觀察得到的或經驗得到的，不是用想像的憑空推論或猜測其可能性。觀察因果，現在要注意一點，佛陀的觀察因果，先立足於現象而觀察事實，然後所有的現象觀察之後，歸納出一個原理、原則；然後，爲了達成某一結果，曉得必須安排某些合乎形成結果的因緣，使之具足。爲了使大家容易體會，現在舉例來說明：

我們說桌上有一個、二個.....十個「東西」在，而鐘錶師一看，這些東西是剛好能夠組合成一個錶，沒有多出一個，也沒有缺少一個。倘若現在需要一鐘錶，這十個東西可以改稱爲鐘錶的「零件」；這一些零件怎樣形成，怎樣運搬到桌上，暫時不管它。鐘錶師先認清這一些零件，然後按照裝錶經驗，不違反機械錶的計時原理，先把底盤擺好了，按照順序、方位，零件一一地裝置妥當，最後蓋上錶殼；十個零件擺好就是一個錶嗎？不是，只是一個具有像錶一樣的東西，因爲沒有動力，鐘錶不動就不能計時，不是實在可用的鐘錶；手動者需要轉緊發條，電動者裝上電池給予動力，就有一個能動的錶。調整齒輪轉動的速度到理想的狀況，可以正確計時，分秒不差。我們自己是鐘錶師，或者是站在這一位

錶匠的身旁在看，不是遠遠地看，從一開始裝配就仔細在看，一直到組合成一個會動、計時正確的鐘錶，整個過程都是連續地在看著；看什麼呢？由於這些零件從鐘錶師開始組合到完成，加上動力，乃至處於維持組合完整，動力不消盡之時、空中(**imasmim sati**)，即有這一個鐘錶的組成及存在(**idam hoti**)。

現在市面上有時尚的手錶，外殼前後都是透明的，裏面的零件看的一清二楚，齒輪在動著也看的很清楚，計時也準確；裝配的過程雖然有親眼目睹，可是看得到整個錶之組合狀態及其動態。若有人問：「這錶如何存在？」我們可以回答：「從錶被裝配好，

p. 25

只要處於這些鐘錶零件不壞、動力不消失之狀態中(**imasmim**((於此——零件與動力的組合))**sati**((存有時)))，即有這錶存在(**idam**((此一錶))**hoti**((存在)))。 」

“ **Imasmim sati idam hoti.** ”句中「形成這結果 (**idam hoti**)」之原因，

用「由於正在處於有此狀態故(**imasmim sati**)」說明。從 “ **sati** [**vas** 之 **ppr.loc.**](正在處於有……故) ” 這一詞，要瞭解「現在進行式

(**ppr.**) 」是一個連續現象在進行當中；也就是這一些條件繼續在維持當中，從零件由鐘錶師組合到組合完成為止，就是一個錶被造成的因緣，當然包括動力的條件存在。而這一些條件一直維持之下，一直有這一個錶存在；動力沒有，錶不動了，不能計時就不算是錶。所以我們在看一隻好錶，為什麼有這一隻好錶？是因為有這一些零件次第一一的裝配到結構完成，又能使用的時候，有這一個錶；而好錶的條件維持之期間，這個錶一直有、一直存在著。又這個錶是它自己製造出來的嗎？不是。是別人 (鐘錶師) 他自己不需零件就能製造出來嗎？不是。是不憑藉鐘錶師之裝配，而許多零件它們自己合作而完成？不是。是無任何因緣、條件，自然而有？也不是。

物質無常性、無不變性，合乎因緣則有自然界之物理化學之變化，加上人爲可成爲種種工具、零件、成品，所以鐘錶非自生、非他生、非自他共生、非無因生，是因緣生；亦即「（處於）此（等無自性之因及緣——零件、人工、一定之組合——存）有故，彼（錶）有（形成）。」=

「此有故彼有。」=「這所以有（**this becomes** 這（（結果之））所以形成），是因爲處於此有（**when this being** 處於有此（（等因緣））故）。」

「此有故彼有」是立足於觀察現實而發現：任何的一個結果是屬於許多條件組合、維持之下而形成的。如是，可以很清楚地瞭解緣起之第一法則，主要在如實觀察事實，再加追究其所以生成的因緣；是故，以果推因爲重心，逆觀察有情數緣起也是如此。

Guṇabhadra 法師把 “**Imasmim sati idam hoti.**” 翻譯成「此有故彼

有。」以指示代名詞“此”在親近處指因緣，以“彼”在疏遠處指結果；以漢文「此有故彼有。」之句義，往往如是解：「因爲有此因緣故，所以有彼結果。」有以因推果之義。有情數緣起，亦有如此順觀察之法，乃屬理論的思考緣起；「此無故彼無。」順觀察之，預知無有無明、渴愛，則可斷除有漏的輪迴。

現代的學者對這一重要的緣起法則的翻譯，**Walpola Rahula** 法師意譯作：

When this is , that is. [50]

p. 26

“**imasmim sati**” 譯作 “**when this is** (此有時)” 已注意到指示代名詞之「處格 (**loc.**)」的語意「處於有此狀態時」，作爲結果的條件。但是與 **Guṇabhadra** 法師一樣，沒有分別出不同的動詞 (**sati** [**vas**] 與 **hoti** [**bhu**]) 所含之意義，同以 “**is [to be]** (有、存有、存在)” 譯出，

有待商榷。對事物的存有之探討，早在公元前 7~5 世紀盛行，以 **Paramenides of Eleatics** 最爲著名；不久對事物的變化與轉變之探討，大約也在 6~4 世紀風行，以 **Heraclitus of Ephesus** 最爲出名；兩者之主張正相反對 [51]。他們的思想一直影響以後的歐美哲學界及宗教界，亦即 “**Being (to be)**” 與 “**Beconing (to become)**” 的看法，到現代還有不同的人士在贊成一方而反對另一方；這與每人的人生觀與宇宙觀的建立有密切的關聯。佛教主張事物是無常的、變易的、緣生的，所以 **Heraclitus** 之變化與轉變或轉化與生成 (**to become**) 之主張與佛法相應；佛教所反對之非緣起或常見、一因之邪因論，即與 **to be** 之主張或見解相符。

編著 P.T.S.的 **Pali-English Dictionary** 的 **William Stede** 先生，將此法句翻譯爲：

This being, that becomes. [52]

雖然已注意到‘**sati**’與‘**hoti**’二種存在的不同，“**imasmim sati**”譯作“**this being(此有)**”，“**idam hoti**”譯爲“**that becomes (彼變成)**”，可是“**pronoun + participle**”之處格之作爲原因、理由使用之特點沒表現出來。又如 **Gunabhadra** 法師 **W. Rahula** 法師，將同樣的近身指示代名詞‘**imasmim**’保留原義譯作‘此’‘**when this**’或‘**this**’，然而‘**idam**’都譯爲遠身指示代名詞‘彼’或‘**that**’；料想他們有不得已的苦衷使然，從哪些地方可以看出呢？

Guṇabhadra 法師對 “ Imasmim̐ sati idaṃ hoti. ” 翻譯成「此有故彼有。」不滿意，所以於《雜 293 經》譯作：「有是故 是事有。」《雜 590 經》等譯作：「是事有故是事有。」將‘imasmim̐ 與‘idaṃ’同以‘是’之近身代名詞譯出，給讀者注意到，法句之指示代名詞是同一類的；只是漢語沒有「主格(nom.)」與「位格(loc.)」之分別，單依文義脈絡或加上‘處於……時、地、狀況’等詞彙來辨別。無獨有偶，《增一阿含經》的譯者——Sanghadeva 法師，採取同樣手法，將

“ Imasmim̐ sati idaṃ hoti. ” 翻譯成：

p. 27

「緣是有是。」[53]或作：「是有則有」[54]W. Rahula 法師即譯成公式：

“ When A is, B is ” [55]。把指示代名詞省略，排除說明上之困難；但是佛陀使用近身指示代名詞，就現實的目前可觀察之事物，以果推因；或以面前當下可實證之事物，由因得果。如此之妙義有所忽略。

◎ 緣起法則第一句：「此有故 彼有。」可以

將原文：“ Imasmim̐ satii daṃ hoti. ” 法句

義說為：“ Imasmim̐ (nidāne) sati ayam (vipāko) hoti. ” ；

英譯為：“ When this being (cause) , this (result) becomes. ” ；

直譯為：“ 處於有此(因緣具足之)狀態時，斯結果生成。 ” ；

意譯作：“ 有此因緣故，有斯果。 ” ；

公式化：“ 此有故 斯有。 ” 。

現實之觀察為，以眼前現成之事物追究其形成之原因為“逆觀緣起”，切實能把握者，其內心如理作意之過程為：

「斯[果之]有(生成)，是於此[因緣]存有故。」＝「斯有，是此有故」。遍觀現實事物之生成，皆由因緣具足時所致，無有例外；所以，以理性推論：

- (1)要處於某些因緣條件具足時，必有特定的結果生成；
- (2)如果某些條件具足時，將有特定的結果生成；
- (3)要生成某一特定的結果，需具足某些必備條件；
- (4)已有部分條件存有時，只要使其餘的條件具足，即結果必然生成。如此，由某些條件集合以觀察其結果，為“順觀緣起”，而可分為二種：

(a)事實的因果觀察：從因緣和合之過程，到具足條件生成以及維持結果為止。

(b)理論的因果思考：由現實的經驗，斷定某些因緣和合將有何果；或由類似之經驗，推論某些因緣當有何果。

◎ 緣起法則第二句：「此生故 彼生。」

將原文：“imass'uppādā idaṃ upajjati.” 法句

義說為：

“imassa (nidānassa) uppādā ayaṃ (vipāko) upajjati.”；

英譯為：“From the arising of this (cause), this (result) arises.”；

p. 28

直譯為：「由此(因緣)之生起故，斯(果)生起。」；

意譯作：「生此因緣故，生斯果。」；

公式化：「此生故 斯生。」。

◎ 緣起法則第三句：「此無故 彼無。」

將原文：“imasmim̐ asati idaṃ na hoti.” 法句

義說為：“imasmim̐ (nidāne) asati ayam̐ (vipāko) na hoti.” ；

英譯為：“When this not being (cause) ，

this (result) not becomes.” ；

直譯為：「處於無此(因緣具足之)狀態時，無斯結果生成。」；

意譯作：「無此因緣故，無斯果。」；

公式化：「此無故 斯無。」。

◎ 緣起法則第四句：「此滅故 彼滅。」

將原文：“imassa nirodhā idaṃ nirujjati” 法句

義說為：

“imassa (nidānassa) nirodhā ayam̐ (vipako) nirujjati.” ；

英譯為：“From the vanishing of this (cause) ，

this (result) vanishes.” ；

直譯為：「由此(因緣)之消滅故，斯(果)消滅。」；

意譯作：「滅此因緣故，滅斯果。」；

公式化：「此滅故 斯滅。」。

比對上述第一及第二法句，逆、順觀察有情數緣起之「增長法(雜染流轉)」，反之，第三及第四法句則可作逆、順觀察有情數緣起之「損減法(淨化轉出)」。

釋迦牟尼佛陀於菩提樹下觀察有情數緣起時，首先由「云何有“ 老死 ”？」從老死逆觀增長法至「云何有“ 識 ”？」(南傳：由識再逆觀至“ 名色 ”)；其次，由有“ 識 ”(南傳：“ 名色 ”)順觀增長法至有“ 老死……乃至純大苦聚集 ”；復次，由「云何無“ 老死 ”？」逆觀損減法至「云何無“ 行 ”？」；最後，由無“ 無明 ”順觀損減法至無“ 老死……乃至純大苦聚滅 ”。[\[56\]](#)釋尊圓滿現觀十二支緣起法成等正覺，得三明作證無生；於宣說《城邑經》時，有如下開示：

我（釋尊）從彼道（八聖道）見老、病、死，老、病、死集，老、病、死滅，老、病、死滅道跡；見生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，行集、行滅、行滅道跡。我於此法自知、自覺成等正覺，為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷及餘外道沙門、婆羅門在家、出家，彼諸四眾，聞法正向信樂，

p. 29

知法善，梵行增廣，多所饒益，開示顯發。[\[57\]](#)

經中「於此法自知、自覺成等正覺」所說成就阿耨多羅三藐三佛陀之“ 此法 ”即是“ 逆、順觀察有情數(十二支)緣起之增長法及損減法 ”；釋尊據以教導聖弟子，仍然是依緣起處中（道）說法。如《雜阿含 301 佛教撒陀迦旃延經》所述：

世間集如實正知見，若世間無者不有；世間滅如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊說於中道，所謂：「此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明、行……乃至純大苦聚集。無明滅故行滅……乃至純大苦聚滅。」[\[58\]](#)

可見成佛度化眾生，不離現觀緣起——“ 逆、順觀察有情數(十二支)緣起之增長法及損減法 ”，必須通達緣起理趣——“ 此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。 ”，需要體會緣起法性——“ 法住性、法定性、此緣性 ”，尚須明察因果法之“ 如性、不離如性、不異如性 ”。

五、由因果法看此緣性

針對“idappaccayatā (此緣性)”釋尊於《S.12,20(緣經)》有參節開示：

§3 §4(如 本文 三. 緣起的相依性 所引經文)

§5 諸比丘! 「諸行是緣無明 (而有) 。」諸比丘! 就此如性、不違如性、不他性、此緣性，諸比丘! 此被稱為緣起也。[59]

關鍵句《相應部》作：

“ tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā (如性、不違如性、不他性、此緣性 =) patīccasamuppāda (緣起) ” [60]

《雜阿含》作：「法住、法定(麗本誤作：“法空”)、法如、法爾、法不離如、法不異如、審諦、真實、不顛倒，如是隨順緣起。」 [61]

南傳《S.12,20》§5 經文有所省略，補足之則當如是：

p. 30

諸比丘! 「老死是由生為緣。」……「生是由有為緣。」…乃至「諸行是由無明為緣。」諸比丘! 就此如性、不違如性、不他性、此緣性，諸比丘! 此被稱為緣起也。

強調有情數緣起之每相鄰兩支之間有其特殊關係存在，其結果是由因緣而有；結果與因緣之間其關係性，除了前已說明的“法住性、法定性、此緣性”之外，再特別提出“如性、不違如性、不他性”之此緣性，也就是所謂“緣起”的實相。

《瑜伽師地論》根據《雜阿含 296 經》作如是論：

又，此稱理因果次第，無始時來展轉安立，名為法性；由現在世，名為法住；由過去世，名為法定；由未來世，名法如性；非無因性故，名如性、非不如性；如實因性故，名實性；如實果性故，名諦性；所知實性

故，名真性；由如實智依處性故，名無倒性、非顛倒性；由彼一切緣起相應文字依處性故，名此緣起順次第性。』[62]

彌勒菩薩認為有情數緣起十二支環環次第相扣，前因後果展轉安立，事相如是；究其理性即緣起性——法性。有情數緣起通三世，法性法爾如是，緣起法之事、理有其永恆性、普遍性、真實性。“緣起性”亦即“法性”方便說之，由現在世名為‘法住’，由過去世名為‘法定’，由未來世名為‘法如性’；由如是有因性故，名‘如性、非不如性’；由因性如實故，名‘實性’；由果性如實故，名‘諦性’；由所知性如實故，名‘真性’；由如實智所依處性如實故，名‘無倒性、非顛倒性’；由彼一切緣起相應十二支文字所依處性故，名‘此緣起順次第性’。

《清淨道論》根據《S.12,20 Paccaya》對

“tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā (如性、不違如性、不他性、此緣性)” 作如是解釋：

So panāyam tehi tehipaccayehi anūnādhikeh’ evatassa tassa dammassasambhavato (又，此((緣起)) 是由於其等各別不少不多之緣而生成各別之((果))法故，) ‘tathatā’ ti, (是謂「如性」也；)

sāmaggim upagatesu paccayesu (於諸緣到達和合之

時，) muhuttam pitatonibbattanadhammānam asambhavābhāvato (雖祇須臾間無有從此((因緣))不能生成諸((果))法，) ‘avitathatā’ ti, (是謂「不違如性」也；)

aññadhammapaccayehi aññadhammânuppattito (由((生))他法
((丙))之諸緣((甲、乙))不生起別法((異於丙者))；)
'anannathatâ' ti, (是謂「不他性」也；)

yathâ vuttânam etesam jarâmarañādīnam paccayato vâ(如上述或
為此等老死等等之緣故，) paccayasamūhato vâ (或為緣之集合
故，) 'idappaccayatâ ' ti vutto. (是謂「此緣性」也。)[\[63\]](#)

覺音論師認為有情數緣起(十二支緣起)相鄰兩支——前支因緣與後支
結果之間，具有特殊的關係存在；筆者將此關係的狀態以“公式”示
之，如下：

(1)如性： $A(因)+B(緣)=C(果)$

(2)不違如性： $A+B\rightarrow C$

(3)不他性： $A+B\rightarrow \sim C$

(1)“如性”指出：由如是不多不少之因緣而有如此結果；所謂「如是因如是果」。因果之間有其一定的(空間)條件存在，在充足條件的數目上，不能多也不能少；否則不能產生此一結果。過多時、過少時可能產生其他不同的結果或者無結果。

(2)“不違如性”指出：於諸因緣具足之剎那，無有不生果；所謂「不昧因果」「因果不爽」。因果之間有其一定的(時間)條件存在，結果之產生不能在條件尚未具足之前一剎那，亦不能於充足條件具足時，延後一剎那才使結果形成；換句話說：生成結果之時間是一定的，即在因緣具足之剎那，不早也不晚，不違背如此生起之時間性。

(3)“不他性”指出：由一定之因緣生起一定之結果果，不生出其他任何結果；所謂「定業不可轉」[\[64\]](#)。生起‘甲(事物)’之條件，只能生‘甲(事物)’，不能生‘以外之任一事物’；生起‘乙(事物)’之條件，也只能生‘乙(事物)’，不能生‘乙以外之任一事物’；丙…丁……亦復如是。

如上述，“如性、不違如性、不他性”此等特性與前述“法住性”、“法定性”，道出有情數緣起之所有特性，亦即是“此緣性”——緣起性、法性。

六、結言

緣起法門甚深，釋尊以種種善巧方便宣說、說明、施設、建立、開演、分別、闡明之；目的在於使弟子們開法眼見法性——此緣性。宗教的現觀緣起法、透視此緣性，纔能把握無常性、有漏苦性、無我性、無生性、無漏寂滅性；現觀緣起，依中道實踐的佛教徒得以實證體驗：緣所生法是無常的、無我的、非實生的、無漏是究竟離苦的。

法界之真理實相——法住性(*dhammatṭhitatā*)、法定性

(*dhammaniyāmatā*)、此緣性(*idappaccayatā*)——在時間上具有永恆性，在空間上具有普遍性。

事物之實際現象觀察其存有與變化，因果之間有其特殊關係存在；現觀緣起之事相，可透視事物之存有(有、無)與變化(生、滅)，有其理則可循。從事、理之觀照與審思，則可了解因果之理則——此有故斯有，此生故斯生；此無故斯無，此滅故斯滅。——緣起法則

(*paṭicca-samuppada-naya*)所描述因、果間之關係即“此緣性”。

有情數十二支緣起(生命與生活現象)，相鄰兩支前因後果之間，呈現如性(*tathatā* 法如)、不違如性(*avitathatā* 法不離如)、不他性

(*anaññathatā* 法不異如)，如是此緣性 (*idappaccayatā*) 即是緣起

(*paṭiccasamuppāda*)。

如實知“種種緣起法”，纔能把握緣起的現象，透視緣起的理性；否則，難於現觀緣起法的“此緣性”。依世俗諦了解緣起的生滅面——有漏的流轉輪迴——此有故斯有，此生故斯生；依第一義諦通達緣起的寂滅面

——無漏的明智解脫——此無故斯無，此滅故斯滅；染、淨因果皆依此緣性。

“此緣性”指出因果之實相，事實的緣起是「因前果後」，「因滅果生而無常」，「因果相續而不斷」；理論的緣起是「因果相待而有」，「因果同時確立」。如是事、理甚深，昧於事實，不合理的推論，即誤導出早期佛教「緣起」之“此緣性 (idappaccayatā)”作“相依性”解。

“緣起”由如實現觀「此(因緣)」與「彼(結果)」間，之所以有「生與滅」或「有、無」之現象存在，可以歸納為「此“故”彼」的形式；「此」與「彼」之間，所有的關係，所維持的狀態，是「此緣性」，即是「緣起法」所示真理、實相。

p. 33

“Idappaccayatā” in Dependent Origination

Yang Yu-wen

Associate Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

The theory of Dependent Origination is the essence of Buddha dharma. However, Depend Origination is very profound and hard to penetrate. From ancient time until today, there have been many discussions in sutras, vinayas, and sastras. Contemporary scholars do the same. The leading Buddhist scholar of modern Japan Ui-Hakuju (宇井伯壽) translated the term “idappaccayatā” as “inter-dependence”. He also interpreted the theory of Dependent Origination in primitive Buddhist sutras as “inter-dependence” by quoting the sentences in sutras: “With consciousness as condition there is mentality-materiality. With mentality-materiality as condition there is consciousness.” Henceforth, in Japanese academic circle, some agreed with him while the others didn't.

After several decades, it is still under discussion without definite conclusion. The author is lucky enough to read Masuda-Hideo's (増田英男) article entitled “Dependent Origination and Voidness” . He attempts to comment on “the theory of voidness with dependent origination as its cause” , “dependent origination as inter-dependence” ,” because of inter-dependence, all existences have no real essence” as the modern interpretation. Masuda-Hideo traces the primitive theory of dependent origination to examine this subject. He has outstanding views everywhere. However, some of his views differ from mine or need elaboration.

As regards the theory of dependent origination in primitive Buddhism, Ui-Hakuju is the first one to translate the term “ idappaccayatā ” as “inter-dependence” . He thus guides many followers to join the discussion of “dependent origination and inter-dependence.” Of course, some scholars echo with different opinions. I will express my humble views to comment on Masuda-Hideo's

p. 34

comment and Mitsuyoshi Saigusa's (三枝充憲) evaluation.

Firstly, I will review the various theories of dependent origination. Secondly, I will comment on the mistake of interpreting dependent origination as inter-dependence. I opine that “idappaccayatā” should be understood as “relatedness” of states” , and “regularity of states.” I also suggest that we should try to understand “idappaccayatā” through the law of “dependent origination” , and to penetrate “idappaccayatā” through reality, not unreality, and not otherness. Last part is the conclusion.

關鍵詞：1.paṭicca-samuppāda-kathā 2.dhamma-tṭhitatā

3.dhamma-niyāmatā 4.idapaccayatā 5.paṭicca-samuppāda-naya
6.tathatā 7.avitathatā 8.anaññathatā

[1] 《律藏》〈V〉i.4；《雜阿含》〈2〉83c；《長部》〈D〉ii.55,《長阿含》〈1〉8a；《增一阿含》〈2〉797c,798a。

[2] 例—○宇井伯壽〈佛教思想研究〉p500-505,508f.〈唯心の實踐〉p.16f.。○木村泰賢〈大乘佛教思想論〉p.247〈真空より妙有へ〉p. 43-45。○宮本正尊〈中道思想及びその發達〉p.368,714,771,786,〈根本中と空〉p.496,500f.,527,547ff.。○山口益〈佛教に於ける無と有との對論〉p.16-26,31.〈中觀佛教論攷〉p.38,181,214〈空の世界〉p.12- 24。○中村元〈空の考察〉干瀉博士古稀記念論文集 p.175-178,185,188f.。○ Stcherbatsky : The Conception of Buddhist Nirvana,p.39-46
○ B.Keith : BuddhistPhilosophy in India and Ceylon, p.247.
○ E.Conze : Buddhism, p.134。○ E.Frauwallner : Die Philosophie des Buddhismus, S.49,172, 176。

[3] 増田英男〈佛教思想の求道的研究 續〉pp.91 ~ 106。

[4] ○田中順照〈空觀と唯識觀〉p.3 ~ 78.○梶山雄一「中論における無我の論理」中村元編〈自我と無我〉pp.481~514.「龍樹に於ける否定の意味」宗教研究 150 號、p.15。

○T.R.V.Murti : The central Philosophy of Buddhism, pp.136-143,322-328
○ P.T. Raju : Idealistic Thought of India, p.251-253。

[5] 宇井伯壽〈印度哲學研究第二〉p.330.〈印度哲學史〉p.291〈佛教思想研究〉pp.147-151,498f.

- [6] 和辻哲郎〈原始佛教の實踐哲學〉 p.369f.,385
- [7] 〈佛教思想の求道的研究 續〉 pp.93-4 引文中「……」爲筆者有所節錄部分，「(())」爲筆者方便讀者所添加者。後出例同。
- [8] 〈佛教思想の求道的研究 續〉 p.95。
- [9] 木村泰賢〈原始佛教思想論〉 pp.230-7。
- [10] 〈佛教思想の求道的研究 續〉 p.95。
- [11] 《清淨道論》〈VM〉 p.522。
- [12] 〈佛教思想の求道的研究 續〉 p.95。
- [13] 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2 (略作：大〈2〉以下例同) 55c,56a;101b。
- [14] 西義雄〈原始佛教における般若の研究〉 pp.540-564。
- [15] 木村泰賢〈原始佛教思想論〉 pp.467-525,541,552。○宇井伯壽〈佛教思想研究〉 p.74。
- [16] 〈佛教思想の求道的研究 續〉 p.96。
- [17] 《雜阿含經》〈2〉 80b~81a；參閱註(55)。
- [18] 參閱〈VM〉 pp.598-678。

[19] 〈佛教思想の求道的研究 續〉 p.96。

[20] 'idappaccayatā (idampratyayatā)' 日譯語例：

宇井伯壽「相依性」〈印度哲學研究〉第二、p.225,321etc. 〈初期佛教

の思想〉 p.476。○宮本正尊「相依性」〈中道思想とその發達〉 p.770。

○林五邦「相依性」〈南傳大藏經〉十三卷 p.36。○舟橋一哉「相依性」

〈原始佛教思想の研究〉 p.72)有補充說明：但「直譯是『これを縁とすること』，並非一定是『相互に縁となる』之意思。」○佐藤密雄「相依性」〈南大 47〉 52。

其他異譯：○赤沼智善「此が縁に依るといふこと」〈南傳大藏經〉十二卷 p.234。○木村泰賢博士「縁起性」〈原始佛教思想論〉 p.96。○長

尾雅人「此縁性」〈哲學研究〉三六六號 p.4。○山口益「彼縁生果」

〈中論釋〉卷 1 p.77 「彼縁生」同卷 2 p.143。○西義雄 將 idam 及

paccayata 切離，新譯作「即ち縁生」〈原始佛教における般若の研究〉

pp.256~259。○三枝充憲「支縁性」「支縁起」〈初期佛教の思想〉 p.477。

○水野弘元「此縁性」〈南大 64〉 156~7。○佐藤良智「縁性」〈南大 58〉 6。○渡邊照宏譯：「依縁性」〈南大 40〉 205 「縁依性」〈南大 3〉

8。○中村元「縁起のことわり」〈佛教語辭典〉 120b。

[21] 三枝充憲〈初期佛教の思想〉第九章「縁起說」 pp.472-477。

[22] 〈佛教思想の求道的研究 續〉 97f。

[23] 《大毘婆沙論》：「尊者設摩達多說曰：『一剎那頃有十二支，如起貪心害生命。此相應癡是無明；此相應思是行；此相應心是識；起有表業，必有俱時名色；諸根相律伴助即是名色及與六處；此相應觸是觸；此相應受是受；貪即是愛；即此相應諸纏是取；所起身、語二業是有；如是諸法起即是生；熟變是老；滅壞是死。瞋、癡心殺，有十一支，無愛支故。雖有此理，而此中說時分緣起，依十二位立十二支；一一支中各具五蘊，非剎那頃有十二支。』」〈27〉 p.118c。

[24] 〈A〉 i.189。

[25] (一♣)指解釋及討論有關時間的、經驗的生命及其身、心活動之因果關係者。

[26] (a♣) 指敘述解釋於一剎那乃至一生之因果關係者；(b♣) 指解釋遍及三世乃至無限世之因果關係者。

[27] 〈佛教思想の求道的研究 續〉 p.98~9。

[28] 《雜阿含 335 經》 〈2〉 92c。

[29] " idappaccayatā paṭiccasamuppādo (「此緣性—緣起」或「緣起的此緣性」)", 參 〈V〉 i.5。

[30] 〈佛教思想の求道的研究 續〉 p.99。

[31] 〈佛教思想の求道的研究 續〉 p.100

[32] 《雜阿含經》：「譬如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立，若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立；展轉相依，而得豎立。識緣名色(名色緣識)亦復如是，展轉相依而得生長。」〈2〉

81a, The book of Kindred Sayings :

“there stood two sheaves of reeds leaning one against the other.” 〈SE〉

ii.80 《南傳大藏經》：「二の蘆束，互に相依りて立たん」〈南傳 13〉
166。

[33] 〈2〉 80c。

[34] 〈27〉 124c。

[35] 〈佛教思想の求道的研究 續〉 p.100。

[36] 〈佛教思想の求道的研究 續〉 p.100-1。

[37] “Imasmim sati, idam hoti ; (於此存在時，斯有；) imass' uppādā idam upajjati. (由此生故，斯生起。) Imasmim asati, idam na hoti (於此不存在時，斯無有；) imassanirodhāimam nirujjhatī ti. (由此滅故，斯消滅。)” 〈S〉
ii.p.28。

[38] 〈佛教思想の求道的研究 續〉 p.101。

[39] 三枝充憲 〈初期佛教の思想〉 pp.476～7a。

[40] 筆者認為「誤解」，指“idappaccayatā”譯作「相依性」，可能產生誤解緣起之實際狀態；譯作「此緣性」則可避免。

[41] 〈初期佛教の思想〉 p.473。

[42] 〈S〉 ii.25f. ; 參閱《雜阿含 296 經》 〈2〉 84b 。

[43] 〈S〉 ii.25 參閱註 (59) 。相當於《雜阿含 296 經》：「此法常住，法住、法界。……此等諸法法住、法定（麗本：「空」）、法如、法爾、法不離如、法不異如、審諦、真實、不顛倒。」 〈2〉 84b 。

[44] 〈2〉 116b 。

[45] 〈S〉 ii.26 。

[46] 參閱本文三、之 (二) p.17~20 。

[47] 〈2〉 67a 相當之原文

“ Imasmim sati idam hoti, imass'uppādā idam upajjati ; Imasmimasti idam na hoti, imassa nirodhā idam nirujjati. ” 〈S〉 ii.70 。

筆者擬意譯作：此有故斯有，此生故斯生；此無故斯無，此滅故斯滅。

直譯作：此有故斯轉成，此生故 斯生；此無故 斯轉壞(/不成)，此滅故斯滅。

[48] 〈S〉 ii.70；聖理趣(ariyo nāyo)，或可譯作“聖法則”。

[49] 漢文「彼」字相當於巴利語遠身指示代名詞

“ 「 adum [nt.] / asu [m.& f.] ” refers to amore remote object. 〈I.T.P〉 231 。

[50] W.Rahula, What the Buddha Taught, p.53 。

[51] W.Brugger 編著項退結編譯「西洋哲學史節要」〈西洋哲學辭典〉
(1988)p.689f.。

[52] 〈PE-d.〉 394a。

[53] 《增一阿含》：「緣是有是，此起則起；此無則無，此滅則滅。」
〈2〉 724b。

[54] 《增一阿含》：「是有則有，此生則生；……無是則無，此滅則滅。」
〈2〉 713c。

[55] What the Buddha Taught :

“ When A is, B is; A arising, B arises; When A is not, B isnot; A ceasin
g, B ceases. ” p.53。

[56] 《雜阿含 287 城邑經》〈2〉 80bff. 《S.12,65 Nagara》〈S〉 ii.04ff.
參閱註(17)。

[57] 〈2〉 81a。

[58] 〈2〉 85cf.。

[59] 〈S〉 ii.25f. ; 參閱注(42)(43) ; 本文頁 19。

[60] 〈S〉 ii.26。

[61] 〈2〉 84b。

[62] 〈30〉 833a。

[63] 〈VM〉 518； 〈SA〉 ii.41。

[64] 《中阿含 鹽喻經》「隨人所作業，則受其報。……云何有一人作不善業必受苦果現法之報？謂有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長；是謂有（「謂有」疑為衍文）人作不善業，必受苦果現法之報；彼於現法設受（不）善、惡業報而輕微也。」〈1〉 434a 本經指出，作業必受報；然修身、修戒、修心、修慧，亦不能改變惡業之應報，可是於受同樣之異熟報時，可以轉為輕微受。業報雖然不能改變，受報之心態及受報之感受可以轉變。