

無畏山 (Abhyagiri) 派的 十二緣起 — 《有為無為抉擇》 第 14 章*

林 隆嗣 著

(兒童教育寶仙大學教授 Ph.D)

釋洞崧 譯*

關鍵字：有為無為抉擇、解脫道論、無畏山派、緣起、上座部

序文

本稿是繼前稿「無畏山派的五蘊、十二處、十八界—《有為無為抉擇》第 13 章—」《佛教研究》Vol. 36, 2008 之《有為無為

*2016/3/9 收稿，2016/4/22 通過審稿。

*譯者說明：本譯稿承蒙林隆嗣老師授權刊登 (2015)，並且細心地回應筆者所提出對於原文的疑問。在本譯稿，括號[J]為原文的註腳，括弧【p】為原書的頁碼，以方便讀者對照原文。按照徵稿格式，本譯稿不按照原文的「文後註」，改為「隨頁註」。另外，非常感謝評審老師的審核以及提供寶貴的翻譯經驗。原文刊登在：林 隆嗣 (2010)。〈アバヤギリ派の十二緣起——『有為無為決択』第 14 章〉。『佛教研究』(Buddhist Studies), no. 38: 頁 191-222。

抉擇》第 14 章的翻譯研究。

Peter Skilling 判明：被收錄在《西藏大藏經》的 Daśabalaśrimitra 著作《有為無為抉擇》Samskr̥tāsamskr̥ta-viniścaya ('Dus byas dang 'dus ma byas rnam par nges pa zhes bya ba)(Sav)，並非是從特定的思想立場加入作者的批判，而是介紹諸部派與大乘各教說的論書；其中，作為(聖)上座部的學說，所論述的第 13 章~第 15 章全部來自 Vimuttimagma/ Vimuktimārga《解脫道論》廣泛範圍之引用。關於傳承於視斯里蘭卡為發祥地的上座部無畏山派¹教理之論書 Vimuttimagma/ Vimuktimārga《解脫道論》，就完整的形態而言，現有的文獻只有漢譯《解脫道論》(Vim)。由於大註釋家覺音(Buddhaghosa)在參照 Vimuttimagma/ Vimuktimārga《解脫道論》的同時，從上座部大寺派的立場，加以改變、重新構成之後，編纂了集大寺派教理之大成的巴利文獻《清淨道論》Visuddhimagga (Vism)，所以，《解脫道論》與《清淨道論》的比較不僅在《清淨道論》Vism 的成立背景，即使在上座部的思想史性的開展之考察上，也具有重要的意義。儘管如此，由於《解脫道論》自身有許多解讀困難的漢譯譯文與誤譯、誤寫之處，所以雖然已有研究者的現代語譯的嘗試，但迄今真正的思想研究看起來仍很困難。處於如此的狀況，Sav【p.191】的解明，不只在試

¹ [J01]由於在前稿(林 2008:181-182, n.6)已敘述，所以不再重複；雖也有〔學者〕將無視前人周密研究成果的 Norman, Crosby〔二位所主張的〕的《解脫道論》之「部派不確定說」納入考量來保留判斷的立場(cf.馬場 2008:136, n.2)，然筆者認為：單只以出現在前稿 Sav 第 13 章的「睡眠色法說」(cf.森 1984:590f.「事例第六」)與「頭陀假法說」來說(cf.森 1984:567f.「事例第一」)，就是不容置疑的明確證據。



圖解決《解脫道論》的解讀困難之處的這點上成為有效地手法；而依此還可重新更精確地檢討、修正 Vism 與《解脫道論》的異同；釐清大寺派與無畏山派雙方教理上的特色，同時此解明在定位上座部的思想史的工作，也是不可欠缺的基礎作業²。

Sav 第 14 章「上座部的宗義之緣起抉擇」(gnas brtan pa'i sde pa'i tshul gyi rten cing 'brel par 'byung ba nam par nges pa)，繼在前章論述的蘊、處、界以後，對瑜伽的初學者而言，是解說、分析作為應精通的五個項目（參照林 2008:169）之一的「緣起」之章節，在《解脫道論》，相當於卷第十〈五方便品〉第十一之一「因緣方便」(Vim 450a-451c)。在此章節，最初以順觀、逆觀來提示由十二支而成的緣起概觀。接著，在作出各支分的定義以後，解說二支間的因果關係。然後，此因果的相續並非以無明～老死完結的體系，而是無始無終；進一步，在十二緣起的範圍內，根據聖典 (AN 與 MN) 來顯示：被視為原因的無明也仍藉由緣而生起。其次，說明在一心剎那當中，十二緣起同時生起的剎那緣起之解釋。之後，解說有關在煩惱、業、異熟與過去、現在、未

² [J02]在 Sav 第 14 章，若說有關著手處理的緣起，則此也可稱得上是佛教思想上核心之緣起自身，從以前至今，在國內外即是主要的研究主題；即使在近年，也藉由許多的研究者，從各種的角度，增加新的考察。其中尤其有關上座部大寺派的緣起論，將 Vism 置於中心，同時將巴利聖典 (SN, Patis, Vibh) 與其註釋 (Vibh-a)，以及法護的復註 (Vism-mht) 納入視野，或者通過與北傳論書的比較，嘗試教義解釋與思想開展的解明 (參照林寺 1998, i999a(b); 浪花 2000; 馬場 2003bc)。然而，將上座部大寺派的獨特性與覺音的革新性與《解脫道論》的緣起論加以詳細比較、進行討論的研究尚無。

來的分類項目的緣起支之對應關係，緣起與緣已生法的不同，以及作為對於阿難的教誡，有名的緣起深遠性 (DN v. 55: no. 15, Mahānidānasutta 以及 SN ii.92: Nidāna)。最後，以三世兩重因果說為基礎的七種不同觀點，顯示十二緣起支的分類法。屬於此七種當中的最後二項「分別」與「含攝」，在第 13 章，於五蘊解說的總歸納裡，與所使用的項目相同 (參照林 2008:192-193)。

根據以上的內容，本稿的翻譯內為了方便所使用的小標題，與北京版 (No.5865)、德格板 (No.3897) 的對應以及與《解脫道論》的對應，如下所示。

Sav 第 14 章之內容

- 順、逆 (Q98b7, D185a4; cf. Vim 450a)
- 各支的定義 (Q99a7, D185bl; cf. Vim 450a)
- 緣起關係的說明 (Q99b2, D185b4; cf. Vim 450b)
- 緣起關係的比喻 (Q100b2, D186a7; cf. Vim 450b)
- 無始無終與無明的緣 (Q100b6, D186b3; cf. Vim 450b)
- 無明的緣 (Q100b8, D186b4; cf. Vim 450c)
- 一心的理則 (Q101a2, D186b5; cf. Vim 450c) 【p.192】
- 十論、十答 (Q101bl, D187a3; cf. Vim 450c)
 - 煩惱、業、異熟、過去、現在、未來，
 - 緣起、緣已生法、兩者的不同、緣起的深遠性
- 七種方法 (Q102a3, D187b4; cf. Vim 450c)
 - 三種結節、四略、二十樣相、輪、導入道理的方法、分別、含攝



Sav 第 14 章與《解脫道論》非常一致，被認為是 Sav 方面省略的部分比起第 13 章不多，也沒有發現改變論述順序的部分等。在對應於 Sav 「十論、十答」的地方，在《解脫道論》增加「幾因緣？幾因緣法？」而合計為十二論議；若除去〔此十二論議〕與回答這點，省略（或脫落）只有以下二處。

Sav 第 14 章省略之處

Vim 451a25-b7：以速心現起滅～於是成三節可知。
[Q103a6, D188bl]³

Vim 451c12-16：復有說～如是分別可知。
[Q105al, D189b4]⁴

其次，所謂記述的有無，試著以別的觀點來檢討兩者的不同。首先，在同一的文獻內產生思想上不一致的問題或從上座部的傳統來看，提出 Sav 的記述內容這方面被認為是異例的 2 點。

³ [J03]清楚顯示「有以這些內容為始的詳細（乃至廣說）」與省略。由於內容與第 13 章 Vim 449b-449c 廣範圍的省略之處相同，是上座部特有的心作用論【p.204】，所以為了避免使用對讀者不熟悉的用語之繁雜的議論，或許有意地被省略。

⁴ [J04]Sav 所省略的此處，在《解脫道論》接續為「復有說」，因為使用教證來顯示否定之前說法的見解，所以藉由這一節的有無，無畏山派的立場大大地改變。

1. 現在之業、煩惱，現在之異熟

組成上座部的三世兩重因果說，是「三種結節 (sandhi)」、「四略 (sankhepa)」、「二十樣相 (ākāra)」⁵。在 Sav 與《解脫道論》之間有不同的，是三結節當中的第二結節之內容。

Vim 451a2-8: 云何以三節？諸行及識，其間第一節。受及愛，彼間第二節。有及生，彼間第三節。於過去，以業、煩惱緣現在果報，是第一節。以現在果報，緣現在煩惱，〔是〕第二節。以現在煩惱，緣未來果報，〔是〕第三節。第一及第三〔節〕，因果節及有節。第二節，果因節，非有節。

Sav Q102a7-102b3, D187b5-7: de la mtshams ni gsum ste / 'di ltar / 'du byed dang / rnam par shes pa'i bar ni mtshams dang po'o // tshor ba 【p.193】 dang sred pa'i bar ni mtshams gnyis pa'o // srid pa dang skye ba'i bar ni mtshams gsum pa'o // de la 'das pa'i las dang nyon mongs pa ni da ltar gyi rnam par smin pa'i rkyen te mtshams dang po'o // **da ltar gyi las dang nyon mongs pa ni da ltar gyi rnam par smin pa'i rkyen** te mtshams gnyis pa'o // da ltar gyi las dang nyon mongs pa ni ma 'ongs pa'i rnam par smin pa'i rkyen te mtshams gsum pa'o // yang na dang po dang gsum pa ni rgyu 'bras kyi mtshams so // gnyis pa ni 'bras bu'i mtshams so // srid pa'i mtshams ni med do //

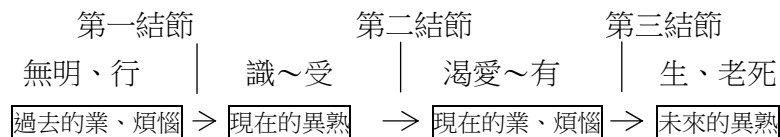
⁵ [J05]浪花 2000:198, 2001:399, 2004:384, n.5, 以圖表淺顯易解地表示巴利上座部的三世兩重因果說。在後代，此架構雖也沒有改變，而關於綱要書《攝阿毘達磨義論》Abhidh-s 的記述內容之圖表，請參考 Bhikkhu Bodhi 1993:301。



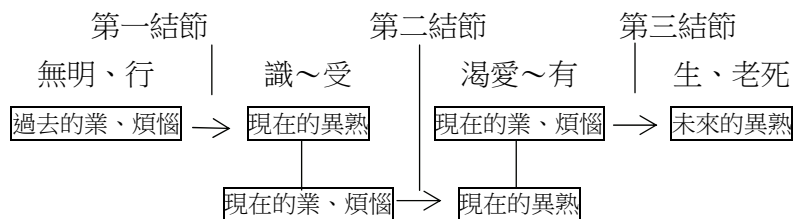
結節有三，即：行與識之間是第一結節。感受與渴愛之間是第二的結節。「有」與生之間是第三的結節。其中，過去業與煩惱是現在異熟的緣，此是第一結節。**現在的業與煩惱是現在異熟的緣**，此是第二結節。現在的業與煩惱是未來異熟的緣，此是第三結節。又，第一與第三是因、果的結節。第二是果[、因] 的結節。[於第二結節]，沒有「有」的結節。

兩者的不同只是在以上畫線的部分，當以圖表顯示三種結節的整體時，如下。

【《解脫道論》的三結節】



【Sav 的三結節】



在《解脫道論》的說明裡，無明與行作為過去的業、煩惱，成為緣而生起「識~受」這種一連串的現在異熟；此現在的異熟成為所謂「渴愛~有」的現在業、煩惱之緣。然後，此現在的業、煩惱生起所謂「生~老死」的未來異熟。另一方面，Sav 說明為：無明與行作為過去的業、煩惱，成為緣而生起「識~受」的現在異熟，此「識~受」，這回作為現在的業、煩惱，成為緣【p.194】而生起「渴愛~有」的現在異熟，此「渴愛~有」更作為現在的業、煩惱，成為緣而生起「生~老死」的未來異熟。

當比較兩者時，在第二結節，比起直接從結果連繫至原因的《解脫道論》，Sav 這方面給人被周到、整理過的印象，讓人會認為是「後者或許顯示了發展後的思想」，然 Sav 的說明之中仍有許多的問題。首先，它與「十論、十答」中所顯示的煩惱、業、異熟的分類內容矛盾。

煩惱 (3)	無明、渴愛、取著
業 (2)	行、有
異熟 (7)	識、名色、六處、觸、受、生、老死

當將此表與上述的三結節圖標比較時，《解脫道論》的三結節說於此分類正確一致。另一方面，如 Sav 的解釋，從無明、行來看，屬於「異熟」的「識~受」，對於「渴愛~有」，成為「業、煩惱」；屬於引起是未來「異熟」的生、老死的「業、煩惱」的「渴愛~有」，當換個角度來看時，若認為是「識~受」的「異熟」，則上述記載的表也應被迫修正。進一步，即使同樣的 Sav 的「四略」，被規定為「識、名色、六處、觸、感受皆是藉由現



在的異熟之省略。渴愛、取著、有是現在業與藉由煩惱的省略」(Sav Q103a8-bl, D188b2-3)，沒有觸及業、煩惱與異熟的二重性。在原本上述記載的三結節之說明，若考慮膽敢將第二結節表現為「果〔因〕的結節 (*phala-hetu-sandhi)⁶」這點，則此處或許將 Vim 的記述視為正確。

2. 識、名色與五蘊

當以作為緣起支的名色與五蘊對應來考察時，是否將識蘊含攝於此，可發現 Sav 與《解脫道論》不同。

Vim 451c19：名色四陰所攝。

Sav Q105a3-4, D189b5: ming dang gzugs ni **phung po lngas** bsdus pa'o //

名色被含攝於五蘊

在《解脫道論》沒有記載有關宋元明三本與宮內廳本的不同解讀；即使在 Sav，因為在所有北京、【p.195】德格、卓尼 (Co ne)、那塘版西藏語譯也沒有發現不同解讀，所以在《解脫道論》名色

⁶ [J06]Cf. Vism xvii.289, Vibh-a 191: vedanāya ca taṇhāya ca antarā eko phalahunasandhi nāma. Sav 只有在此處作 bras bu'i mtshams 這種異常缺失的語句，或許是因為藏譯語譯者確實不理解「果—因的結節」之意圖，而作了毫無道理的改變。而且，有關在上面記載的 Vibh-a 191，日本語譯的對應之處（浪花 2004:366）的「因果」也按照字句應該譯為「果因」。

被歸納為「四蘊」，在 Sav 被歸納為「五蘊」的記述，被認為可追溯至譯者的階段或者原本的階段。

在此，名色的色，不用說當然被含攝於色蘊，所以問題最終歸結於名 nāma 是三蘊還是四蘊這一點上。在五蘊說裡，雖色蘊以外的四蘊當然被分類至「名」，然由於在緣起的文脈，無論在聖典 Vibh 136 或 Vism xvii.203-204 都一貫將「名」認為是受想行三蘊，所以名色是除去識蘊的「四蘊」或許就是上座部共通的看法⁷。如在巴利註釋文獻⁸所述，在十二緣起，由於識作為別的支分，所以避免重複而方便地理解，即使將名色認為是五蘊也絕對不可說是作為上座部的立場教理上的錯誤。然而，在其他地方，如下敘述。

Vim 450a27-28：識者，入胎一念心名「識」。名色者，共相續心

⁷ [J07]譬如，在說一切有部，自經典的階段以來，即使是緣起的文脈，將「名」視為是四蘊，將識蘊含攝於「名」中。See SĀ T99 (298), vol.2, 85a28-29, NidSa p.160, PS ĀVN p.H7; 《法蘊足論》T1537, vol.26, 507b26 (= Dhsk p.33)。《俱舍論》是不把識蘊含攝於名色裡的立場，而至於是否更含攝受蘊〔於名色裡〕，在玄奘譯與其他〔譯本〕，沒有發現一致。See 山口、舟橋 1955: 169-170, n.1,7.

⁸ [J08]See Vibh-a 169: kiṃ pana ime tayo khandhā va nāmaṃ, viññāṇaṃ nāmaṃ nāma na hoti? na na hoti; tasmim gayhamāne nāma viññāṇassa ca paccayaviññāṇassa ca ti dvinnāṃ viññāṇaṃ sahabhāvo āpajjati; tasmā viññāṇaṃ paccayaṭṭhāne ṭhapetvā paccayanibbattaṃ nāmaṃ dassetuṃ tayo va khandhā vuttā ti (see 浪花 2004: 331) 於 Vism-mhṭ Ie iii.1306 也有說明。林寺 1998:135, 139-142 (cf 馬場 2003a:201-202) 詳細地討論。



起心數法及……。

Sav Q99a7-8, D185b2: nying mtshams sbyor ba'i dus kyī sems ni rnam par shes pa'o // [Q99a8] nying mthams sbyor ba'i sems dang ldan pa'i sems las byung ba'i chos ni ming ngo //

結生時的心是識。結生心與俱行的心所法是名。

也就是，由於在此與《解脫道論》相同，明確地區別結生心（識）與結生心俱行的心所法（名），所以即使在 Sav，按照上座部傳統上表記的「四蘊」被認為是本來的立場。

3. 《解脫道論》譯語的混淆

與第 13 章相同，即使在本章，對應的《解脫道論》（即以《高麗藏》為底本的《大正新修大藏經》）的錯字也非常多。大體上是因為相似字傳承上的單純錯誤，從流傳於三本、宮內廳本之不同解讀的存在與文脈，也有訂正可能之案例。其中，現代語譯者已發現、訂正的語句錯誤如下。

無間 → 無聞 (Vim 450b3) cf. Sav: thos pa dang mi ldan pa =
*assutavat (Sk. aśrutavat)
【p.196】

牙 → 芽 (Vim 450b22, etc.)

染性 → 深性 (Vim 450cl6) ci. Sav: zab mo nyid = *gambhīratā

葉 → 業 (Vim 451a15)

識 → 諸 (Vim 451bl9)⁹

進一步，希望指出迄今沒被訂正出來的《解脫道論》的誤寫。這些全都是藉由與 Sav 的比較才可能恢復正確解讀的案例。

米 → 果

Vim 450b 「如汁為米緣」，從 Sav 的解讀 'bras bu = *phala，能夠推測本來的漢譯語為「果」。雖很難判斷此二者是否可視為是文字類似的問題，然因為是以穀物生長來比喻說明緣起的關係文脈，所以也可認為是文字被替換。

受 → 愛

Vim 450c8 「從受生喜」，在之前的現代語譯，此雖直接被理解為「從受，生起喜」(From feeling joy is produced)，然也有三

⁹ [J09]由於是從聖典引用文中的用語，所以有可能訂正。Paṭis i.52: idha paripakkattā āyatanānam (由於在此世諸處完全地成熟)。作為類似表現，參照 Vism xvii.296, Vibh-a 193, Paṭis-a 1.242: paripakkāyatanassa kammakaraṇa-kāle (諸處完全地成熟者，於造業時)。又，Sav 的對應之處由於也是「由於在此世處等 (Q104a) 皆完全地成熟」(Q104a1, D188b7: 'dir skye mched la sogs pa rnam's yongs su smin pas)，所以並非「識」，而理解為「諸」。然而，即使改為「不了諸入」，依舊不曉得「不了」的意義。以否定辭的出現 idha paripakkattā < *idhapari- < *idh' apari-來看，是否有可能說明呢？在平川彰《佛教漢梵大辭典》靈友會 1997，雖提出 asam-prakhyāna, apratipatti, aparijñāna 等，然從那裡我們沒有找到可以想定的原語。

本、宮內廳本的不同解讀；因為也可從 Sav 的解讀 'dod chags = *raga/kama¹⁰ 確認，所以可以改為「從愛生喜」。

明 → 眼

Vim 450c29 「慧明」，也有三本、宮內廳本的不同解讀，因為 Sav 的解讀為 shes rab kyi spyan = *paññācakkhu，所以可以判明是「慧眼」的誤寫。

無 → 母

這並非文字，而是推測為由於發音類似性的誤寫之錯誤。雖沒有發現此處的不同解讀，然在 Vim 450b10-11，「無體」按照 Sav 的解讀為 mngal = *gabbha，或許應修正為「母體」或「母胎」。

4. 《解脫道論》現代語譯之修正

如上已見，《解脫道論》於漢譯文本自體含有許多的誤寫，【p.197】源於漢譯者知識與理解之誤譯也隨處可見。再加上，雖並非翻譯與傳承的過失，然以譯文自體的艱澀度以及逐字性的翻譯產生的特殊句子構造的問題也造成障礙。而在《大正藏》隨意的句點使用，也更成為導致我們錯誤理解的要因。因此，迄今只於 Vism、其他巴利聖典與註釋等，而沒有思想上、文獻上的平行文，要解決《解脫道論》的難解之處大致不可能。就此意義，有

¹⁰ [J10]而且，Sav 的 'dod chags 與《解脫道論》的漢譯用詞沒有一樣的對應。譬如，Vim 450c5-6 「愛」、Vim 450cl0 「欲」，在藏文語譯全都是 'dod chags，在 Sav Q104b5，D189bl: 'dod chags dang bral ba (= virāga) 被譯為「無欲」。

關之前現代語譯意義不明的日譯與錯誤解讀，某種程度是沒有辦法的事。然而，就可以判明 Sav 對於解決如此問題是具有給與重要暗示 (hint) 之資料性的價值這點上，我們對照 Sav 與《解脫道論》的同時，或許有加以修正《解脫道論》之前的解釋 (漢譯文的翻譯) 的必要。以下，有關若干對應 Sav 第 14 章的地方，嘗試提示新的解讀。

4.1 於此無間凡夫，於四諦不知故，五受陰長夜樂著我物，成彼所觸。

此文章位於解說「以無明為緣而有諸行」的地方 (Vim 450b3-4)。首先，如在 3. 指出，「無間」是「無聞」的誤寫，不只從三本、宮內廳本的不同解讀，也從直接連結「凡夫」的語句賦予想像，現代語譯已作修正。然而，作為文章全體，意義不十分清楚。在日本語譯，記載為「此の無聞の凡夫に於ては，四諦を知らざるが故に五受陰あり。長夜に我と物とに樂著し，彼れに觸せらるるを成ず（於此無間的凡夫，不知四諦故而有五受陰。於長夜樂著我與物，於彼成所觸）」(干瀉譯 p.231, 浪花譯 p.269)，即使在英譯 p.260，就同樣的解釋，被譯為“The five clinging groups arise for the uninstructed commoner, because of his ignorance of the Four Truths. In the long night (of ignorance), he clings to self and goods...”。另一方面，在 Sav 的對應之處如下。

Sav Q99b3-4, D185M-5: 'dir so so skye bo thos pa dang mi ldan pa bden pa bzhi la mi shes par gyur pas / dus ring po nas nye bar len pa'i phung po lnga la bdag gi bar mchog tu 'dzin par 'gyur te /



於此情形，無聞凡夫因為不理解有關四諦，所以於長時間，執取五取蘊為「我之物」……。

在此說明：無明是對四諦不理解，因此執著於只是五蘊的自己，產生對「有」的執著。【p.198】Sav 的內容合理，當從此藏文語譯來回顧《解脫道論》時，即判明漢譯文的意圖。首先，記載為《解脫道論》「我物」的，相當於 *bdag gi bar = *mamāyita* (pp. of denom. fr. *mama*)。因此，理解為「我與物」“self and goods”錯誤。再來，《解脫道論》「成彼所觸」，因為是 *mchog tu 'dzin par 'gyur te = *parāmatṭha* (pp. of *parā-mṛś*) 的直譯，所以即使重新將此漢譯語按照文字日譯，意義也不通，然就全體來說，或許可解釋為「此れに於いて，無聞の凡夫，四諦に於て知らざるが故に，五受陰を長夜に我が物と樂著し，彼の觸れる所と成す。(於此，無聞的凡夫，對於四諦不知故，將五受陰於長夜樂著為『我之物』，成為彼所觸。)」。

4.2 彼思惟使非智所處。為得有……

位於 Vim 450b6 這難解的一節，之前的日本語譯雖譯為「彼の思惟は非智をして處る所ならしむ。有を得るが為に（彼思惟使非智所處。為得有）」（干瀉譯 p.231，浪花譯 p.269），然意義也不通。又，在英譯 p.260 記載為“In that thought of becoming there is no knowledge.” 成為與原文不一致的大膽翻譯。對應於此的 Sav 的解讀如下。

Sav Q99b5-6, D185b6: *de dag gi sems pa dang rab tu rtog pa dang bag la nyal de rnams ni dngos po yongs su mi shes pa las byung ba'i srid pa thob pa'i ched du.....*

這些（我物等）的見解與這些思惟、隨眠俱皆因為從完全地不理解對象（基礎）的事實（不遍知）獲得生起的「有」……。

在此之中，譯為「完全地不理解對象（基礎）的事實（不遍知）」的 *dngos po yongs su mi shes pa*，在巴利語可推定為 **vatthu-apariññā* 的語句。這是巴利註釋文獻以來的用語，是指藉由觀而完全地不理解屬於知覺與感覺對象的煩惱之基礎，特別是有關自己自身（五蘊與身體）的語詞¹¹。沿著此藏譯來解讀《解脫道論》，可以翻譯為「彼の(あるいは「彼と」)思惟と使(*anusaya*: 隨眠)は，處る所 (*vatthu*)を智らずして有を得るが為に（彼之（或『彼、』）思惟與使 (*anusaya* : 隨眠)，非智所處 (*vatthu*)，為了獲得有)」。



¹¹ [J11]Cf. Ps i.25: *puthujjano apariññātavatthuko*; Iv-a i.85: *anupacchinnabhavamūlassa apariññātavatthukassa puthujjanassa*; Thi-a 288: *apariññātavatthukānaṃ andhabālānaṃ*. 也有 Paṭis-a i.161 「由於渴愛生起的對象被視為是遍知【p.205】，所以在所遍知的對象」(*taṇhuppādavatthussa pariññātatā pariññātavatthusmim*)這種表現。在 Ps-(Be) i.67 記載為「所謂 *apariññātavatthuko*，是蘊不被三種遍知所遍知（者）」(*apariññātavatthuko ti tīhi pariññāhi apariññātakhandho*)，*vatthu* 被換言為「蘊」，如 Vibh-mt (Be) 156: *vatthupariññāya* (Vibh-a 263) *ti abhijjhādomanassānaṃ vatthubhūtaṃ kāyassa pariānana*，也有被「身體」替代的地方。對應《解脫道論》的議論，雖沒有於 Vism 發現，然可參考 Vism xxii.82f.的 *bhūmiladdha* 之說明。

4.3 根境界識和合

Vim 450b 的此處，在日本語譯記載為「根・境・界・識の和合(根、境、界、識的和合)」(干瀉譯 p. 【p.199】 231, 浪花譯 p.269), 英譯記載為「the union of the other faculties, objects, elements and consciousness」。一般以為，難道不是因為根、境、識三事和合¹²是太過基本性的概念，加上意識到「根、境、識」這種熟悉的譯語，所以才將「界」區分開來嗎？而此處若參照藏語 Sav Q100a4, D186a4: dbang po dang yul dang rnam par shes pa, 則如判明理解為「根、境界、識的和合」才正確。

4.4 一心法

於一心剎那當中，在說明十二緣起俱起看法的部分，在現代語譯也有意義不通的地方，在整體上欠缺同一性的翻譯。在此，只提出重要的點 (point)，試著提示修正方案。

Vim 450c5-12：以眼見色。癡人起愛。於此時淨樂者心癡。此謂無明。思著是無明緣行。心著此行緣識。知相應心數法。及彼所造色。是識緣名色。從受(→愛)生喜。緣喜故。喜色緣故。諸根清淨。是名色緣六入。無明觸是六入緣觸。喜觸緣受欲。受緣愛以著取淨樂。是愛緣取。以著思是取緣有。彼法起是有緣生。住已是老念散壞是死。

¹² [J12]有關觸的定義之根境識三和合，詳細於水野 1964:379-387。

首先，Vim 450c10「欲受緣愛」，如日本語譯「受を欲するに縁りて愛あり。」(干瀉譯 p.233, 浪花譯 p.271)，英譯 p.262「Conditioned by the craving for feeling, craving arises.」共通將「受」理解為欲的受詞。然而，因為欲感受作用，所以有渴愛的這種看法作為緣起的順序不自然。此處，與對應的 Sav Q101a6-7, D187a1-2: de'i tshe 'dod chags pa ni tshor ba'i rkyen las sred pa'o(爾時的欲愛是以受為緣的渴愛)比較時，可以判明隔開「緣於欲、受而有愛」。之前的「喜觸緣受」也是同樣的構文，解讀為「緣於喜、觸而有受」。進一步，在其他部分，許多所看到的「是 A 緣 B」或許也應認為全部相同。

其次，「住已是老念散壞是死」的一節，在之前的現代語譯，翻譯為「住し已るは是れ老念なり。散壞は是れ死なり。(住已，是老念。散壞，是死)」(干瀉譯 p.233, 浪花譯 p.271)，「老念」的用語無法理解。另一方面，在英譯，記載為「and when 【p.200】 living (begins) to end—this is decay. To scatter and to destroy—this is death」(p.262)，「念」沒有被翻譯。有關此問題，與藏譯比較就可能容易地解決。

Sav Q101a8, D187a2-3: gnas pa gzhan du gyur pa nyid ni rga ba'o // skad cig 'jig pa ni 'chi ba'o //

住的變異性是老。剎那滅 (skad cig 'jig pa=*khaṇabhaṅga) 是死。

也即是，《解脫道論》以「住已是老。念散壞是死。」隔開，若解讀為「住し已るは，是れ，老なり。念の散壞は，是れ，死



なり。」，則與 Sav 吻合一致，也符合一心法的趣旨。而且，意指剎那、瞬間的「念」，於 Vim 432a2「念念死」與 450a「入胎一念心」(Sav Q99a7, D185b2「結生時的心」) 等也屢屢被使用。

關於一心法的漢譯部分，單只是〔透過〕與 Sav 比較的話，無法解決的問題依然殘留。雖然如此，根據以上的諸觀點，將上述的漢文小心嚴謹地日譯的話，〔其文〕如下。

「眼をもって色を見，癡人は愛を起こす。此時に於ける淨樂者は心癡なり，此れを無明と謂う。思著は，是れ，無明に縁りて行あり。心著は，此れ，行に縁りて識あり。知と相應する心數法，及び彼所造色は，是れ，識に縁りて名色あり。愛より喜を生じ，喜を縁ずるが故に，喜は色を縁ずるが故に，諸根清淨なり，是れ，名色に縁りて六入あり。無明と觸するは，是れ，六入に縁りて觸あり。喜は，(是れ，) 觸に縁りて受あり。欲は，(是れ，) 受到縁りて愛あり。著を以て淨樂を取る，是れ，愛に縁りて取あり。著を以て思う，是れ，取に縁りて有あり。彼の法の起るは，是れ，有に縁りて生あり。住し已るは，是れ，老なり。念の散壞は，是れ，死なり。」(「以眼見色，癡人起愛。於此時淨樂者，心癡，此謂無明。思著，是無明緣行。心著，此，行緣識。知相應心數法，及彼所造色，是，識緣名色。從愛生喜，緣喜故，喜色緣故，諸根清淨，是，名色緣六入，無明觸，是，六入緣觸。喜，〔是，〕 觸緣受。欲，〔是，〕 受緣愛。以著取淨樂，是，愛緣取。以著思，是，取緣有。彼法起，是，有緣生。



住已，是，老。念散壞，是，死。」)

4.5「因緣」者，諸行異，非成就，不可說；或有為、或無為，不應說。

緣起(因緣)與緣已生法(因緣法)的不同，是對緣起研究的重要的主題¹³，而 Vim 450c25-26 的說明，因為句子簡潔之故，所以反而導致有多種理解的可能。日本語譯記載為「因緣は諸行異にして，非成就にして，説く可(べ)からず，或(い)は有為なるか或(い)は無為なるか，応に説くべからず。(因緣，是諸行異，是非成就，不可說，或有為，或無為，不應說。)」(干瀉譯 p.233，浪花譯 p.271)，英譯 p.263 記載為「The working of 【p.201】 conditioned arising being different (in each case) and being not complete, one cannot speak of it. Be they conditioned or non-conditioned, they cannot be explained.」另一方面，在對應於此的 Sav 敘述如下。

Sav Q102a3-4; D187b2-3: rten cing 'brel par 'byung ba 'di ni 'du byed mam par 'gyur ba yongs su rdzogs pa ma yin pa zhes brjod par bya ba ma yin / 'dus byas zhes brjod par bya ba ma yin / 'dus ma byas zhes brjod par bya ba ma yin no //

有關此緣起，不應被說為「諸行不同而不成滿」，不應被說為「有為」，不應被說為「無為」。

¹³ [J13]有關在巴利上座部的緣起與緣已生法，請參照 SN ii. 25-26, Vism xvii.1f。雖無暇一一列舉論究此問題的研究，然可參照譬如舟橋 1952:61-69 (特別是 67ff.)、平川 1988/1992:309-355 等。

因為緣起是無關如來出世、不出世與否而決定、確立相續的真理 (dharmatṭhitatā, dhammaniyāmatā; tathatā, avitathā, anaññathatā), 所以並非集起、造作的有為法; 而在上座部, 因為將緣起理解為緣法 (Vism xvii.4: paccayadhamma, 成為緣的法, 作為緣而使令生起的法), 所以若立足於根據絕非無為這種緣起的二面性之解釋 (cf. 平川 1988/參照 1992:315-316)¹⁴, 則或許可以理解上述記載 Sav 之說明。

將緣起視為有為或無為, 依部派而解釋不同, 在 Kv vi.2, 批判「緣起是無為」的立場 (東山住部、化地部)。從此論議, 平川彰結論為「因此, 巴利上座部也將緣起視為有為」(平川 1988/1992:319)。如平川已指出, 雖 Kv 第六章是個別批判、駁斥認為「1.決定, 2.緣起, 3.四諦, 4.無色, 5.滅盡定, 6.虛空」是無為的主張之一連串的論議, 然當謹慎、觀察時, (Kv 的一般性的論法) 只是捅破他論者的矛盾, 而非表示自論者採納「緣起是有為」這種積極性的主張。如根據註釋所涉及, 確實彼等從法住性、法決定性的這點, 也不否定「這些是無為」¹⁵。又, 在 5.

¹⁴ [J14]但是, 浪花 1991:18, n.19 確認為: 即使在《清淨道論》, 在緣起的用語, 有所謂顯示中道的記述, 然並非「即非有, 亦非無」的意思。又, 大森 2006:356, 在 Vibh-a, 由於強調藉由法住智來觀察緣起的行相為無常等, 所以大森 2008:439 更基於「只有被諸如來所了知」這種 Dhammapāla (法護) 的解釋, 結論為: 在巴利上座部, 「緣起不被視為是普遍的道理或理法」。

¹⁵ [J15]Ky-a 90: tasmā avijjāpaccayā saṃkhārā ti yā etasmiṃ pade saṃkhāradhammānaṃ kāraṇatṭhena ṭhitatā ti dhammatṭhitatā. tesam yeva ca dhammānaṃ kāraṇatṭhen'eva niyāmatā ti dhammaniyāmatā ti avijjā vuccati. sā ca

滅盡定, 從「不應說是有為或是無為 (Kv-a 92: na vattabbā saṃkhatā ti vā asaṃkhatā ti vā)」的立場, 批判「是無為」之說; 在 6.虛空, 從一部分有為、一部分假法的立場, 開展「無為」論者批判。

從阿毘達磨至 Vism, 甚至在此以後的上座部大寺派, 是否是一以貫之而以緣起=有為的立場, 或許有檢討的餘地。然而, 若 Sav 是正【p.202】確的傳承, 則《解脫道論》可解讀為「『因緣は, 諸行異にして非成就なり』と説くべからず, 或いは『(因緣は) 有為なり』と, 或いは『(因緣は) 無為なり』と応に説くべからず。』(『因緣者, 諸行異, 非成就』不可説; 或『〔因緣是〕有為』、或『〔因緣是〕無為』不應説), 最終成為緣起=非有為、非無為的立場。

4.6 「業相」者, 彼處所依造業, 彼處即起

位於 Vim 451a18-19 的這一節, 在日本語譯為「業相とは彼の処に依りて造る所の業は彼の処に即ち起(こ)り(所謂「業相」, 依於彼之處而所造之業, 於彼處即起)」(干潟譯 p.234-235, 浪花譯 p.272-273), 在英譯 p.264 為「The action-sign that uprises (as

asaṃkhatā ti..... (因此, 在「緣於無明有諸行」的這個語句, 〔無明〕對於諸行這種諸法而言, 就原因的意義, 是確定的狀態; 也就是說, 作為法, 是確定的狀態。又, 同樣地, 無明被稱為是: 對於這些諸法而言, 就原因的意義, 確實是決定的狀態; 也就是說, 作為法, 是決定的狀態。又, 這些是無為, 也就是.....。)當看 Kv 的文脈時, 他論者反駁「何謂不應說為『緣起是無為』?」, 而於肯定這些的自論者, 更出示 SN ii. 25 的例子之文章來主張「是無為」。承襲此爭論, 由於自論者再度開始他論者矛盾的追究, 所以有關這點, 可說是在自論者這方面也先已認同之後的〔基礎〕上之議論。



result) conforms to the action already done」。業相，是現於臨終者面前，影響下一生的要素之一，指將於生前造作的行為賦予特徵的事物（例如，殺生時的刀子等）。然而，在造業的手段（場所）中，業顯現的此一上述之日本語譯，不成為業相的定義。另一方面，Sav 如下。

Sav Q103al-2, D188a5: las kyi mtshan ma zhes pa dngos po aang la brten nas las byas par gyur pa / de'i dngos po nye bar gnas par 'gyur ro //

Sav Q103al-2, D188a5: las kyi mtshan ma zhes pa dngos po **gang** la brten nas las byas par gyur pa / **de**'i dngos po nye bar gnas par 'gyur ro //

所謂業相：凡依存於此等造作業之處的事物，此事物當現在面前。

如乍看之下即可理解般，此句子以指示代名詞 **de**，把 **gang** 的關係代名詞成為承接的構文。即：於《解脫道論》的句子，雖「彼處」二度出現，實際是將此構文直接逐字式地漢譯。據此，應該日譯為「業相とは，(およそその処に)依りて業を造る所の彼の処即ち起り(所謂業相，(凡)依於(此處)而造業之所的彼處即起)」。

4.7 如地雪山海日月

在按照原因的不同，當將依緣而生起的法分類至四種的時候，

《解脫道論》/Sav 在言及了在上座部的聖典阿毘達磨《論事》Kv 中明確地被否定、於巴利文獻言及幾乎沒有出現的「共業」¹⁶。所謂共業，雖是根源於「藉由圍繞在生物的環境世界集體式所造作的過去業的看法」之概念，然作為其具體【p.203】例子，所舉出的是此處 (Vim451c11)。在現代語，記載為「地•雪•山•海•日•月の如し(如地、雪、山、海、日、月)」（干瀉譯 p.237，浪花 p.275），「earth, snow, mountain, sea sun and moon」（英譯 p.267），在所有的每一個字標逗。再來，Bapat 是否是不知「共業」的觀念，將此語理解為*sahajāta-kamma，使每兩個成為一對而給與「地與雪，山與海，日與月共生」¹⁷不可思議的解釋。然而，若參照 Sav，則這一節能夠不難地標逗。

Sav Q104b8-105al, D189b3-4: thun mong gi las kyi rgyu las byung ba ni sa dang **kha ba can dang** rgya mtsho dang zla ba dang nyi ma la sogs pa'o //

以共業原因而生起的法，是大地、**雪山** (Himālaya)、海、月、太陽等。

區別為「雪、山」或是解讀為「雪山」，是與議論的主題無

¹⁶ [J16]如本稿注 4 已指出，在《解脫道論》，於其之後作為「復有說」，Sav 缺否定共業存在的部分，在考量無畏山派的思想性的立場之上，是趣味很深的問題。又，即使在大寺派，到了後代也未必否定共業的觀念；而有關上座部的共業，希望重新檢討原稿。

¹⁷ [J17]“As in things born together, as the earth and snow, mountain and ocean, the sun and moon” (Bapat 1937:107). 【p.206】



關的枝末差異。然而，即使是小的誤譯與誤寫，這些日積月累，也會被後代所繼承；對於阻礙讀者之難解的文獻以及變貌的《解脫道論》之文本，了知〔如此〕狀況的我們，於解讀之際必須盡可能發現、修正既存的錯誤，並細心注意不讓新的錯誤發生、擴大。



*有關翻譯的時候使用的文本與略符，請看前稿（林 2008）

《有為無為抉擇》第 14 章 翻譯¹⁸

[有關緣起的善巧]

[順、逆]

有關緣起的善巧，即：以無明為緣有行，以行為緣有識，以識為緣有名色，以名色為緣有六處，以六處為緣有觸，以觸(Q99a)為緣有受，以受為緣有渴愛，以渴愛為緣有取著，以取著為緣有「有」，以「有」為緣有生，以生為緣，生起老死、愁、悲、苦、憂、惱¹⁹。如此，產生諸大苦蘊的集起；這些是順序。

因無明滅有行之滅，因行之滅有識之滅，因識之滅有名色滅，因名色滅有六處滅，因六處滅有觸滅，因觸滅有受之滅，因受之

¹⁸ [J01] 感謝磯田熙文先生在拙譯完成的過程中，鉅細靡遺地給與寶貴意見。

¹⁹ [J02] Sav: mya ngan dang smre sngags 'don pa dang sdug bsngal dang yid mi bde ba dang 'khrugs pa.各別對應 soka, parideva, dukkha, domanassa, upāyāsa. Cf. Vism xvii.2 (從 SN ii. 1 的引用)。另一方面，在《解脫道論》只看見四個用語「憂、悲、苦、惱」，缺相當於 domanassa 或 upāyāsa 的用語。或者，是否將此二用語當作「惱」呢？即使在有部等，雖也是 śoka-parideva-duḥkha-daurmanasyaopāyāsa (see NidSa, Dhsk, PSĀYN)定型的詞組 (phrase)，然在漢譯，如「憂、悲、惱、苦」(《雜阿含經》)、「憂、悲、苦、惱」(《別譯雜阿含經》)、「愁、歎、【p.214】苦、憂、擾惱」(《法蘊足論》)、「愁、悲、苦、憂、惱」(《阿毘達磨大毘婆沙論》)，並非定型。

滅有渴愛之滅，因渴愛之滅有取著之滅，因取著之滅有「有」滅，以「有」之滅 (D185b) 有生之滅，依生之滅有老死、愁、悲、苦、憂、惱²⁰滅。如此，諸大苦蘊的聚集完全還滅；這些是逆序。

[各支的定義]

其中，對四諦不了知²¹，是無明。身語意業²²是行。結生時之心²³是識。與結生心俱行的心所法是名。名迦羅邏 (kalala) 是色²⁴。自己內部的六處 (六內處²⁵) 是六 (Q99b) 處。六觸的聚集²⁶

²⁰ [J03] 有關與《解脫道論》的不對應，參照 n.2.

²¹ [J04] 《解脫道論》「不知四諦」；Vism xvii.58: avijjā ti suttantapariyāyena dukkhādisu catūsu thānesu aññāṇam. 有關聖典無明之定義，參照 SN ii.4, Vibh 135 等。又，諸文獻的定義被記錄在水野 1964:484f.

²² [J05] 《解脫道論》「身口意業。」在 SN ii.4 雖是身語意三行，然自阿毘達磨以來，增加福行、非福行、不動行。See Vibh 135. Vism xvii.60: saṅkhārā ti puññādayo tayo, kāyasāṅkhārādayo tayo ti evaṃ pubbe saṅkhepato vuttā cha.

²³ [J06] 《解脫道論》「入胎一念心。」有關此漢譯語「念」意指剎那、瞬間，參照本稿序文 4.4。另一方面，Vism 在此處繼承聖典的定義 (SN ii.4, Vibh 136)，舉出眼識等六識。Vism xvii.120: viññāṇan ti cakkhuvīññāṇādi chabbidham.

²⁴ [J07] 《解脫道論》「共相續心起心數法，迦羅邏色。」然而，在 SN ii.3-4，將「名」認為是受、想、思、觸、作意，將色認為是四大種、所造色；在 Vibh 136，認為是三蘊與四大種、所造色。雖 Vism xvii.187 繼承 Vibh 說，然在定義作為六處的緣之名色之際，將「名」認為是三蘊，將「色」認為是四大種、六基礎色 (vatthu-rūpa: 五根、心基)、命根 (Vism xvii.204)。結生識與共生的迦羅邏 (kalala)，參照 Vism xvii 152。

²⁵ [J08] 《解脫道論》「六內入。」 Cf. SN ii.3, Vibh 136.

是觸。六受的聚集²⁷是受。六愛的聚集²⁸是愛。四取²⁹是取著。欲、色、無色有生起的業³⁰是「有」。於諸「有」的諸蘊之生起³¹是生。蘊的成熟³²是老。蘊的滅³³是死。

²⁶ [J09] 《解脫道論》「六觸身」；Vism xvii.220 (verse): saḷ eva phassā saṅkhepā cakkhusamphassa-ādayo. Cf. SN ii.3, Vibh 136.

²⁷ [J10] 《解脫道論》「六受身」；Vism xvii.228 (verse): dvārato vedanā vuttā cakkhusamphassajādikā. Cf. SN ii.3, Vibh 136.

²⁸ [J11] 《解脫道論》「六愛身」；Vism xvii.233 (verse): rūpaṇhādibhedena cha taṇhā idha dīpitā. Cf. SN ii.3, Vibh 136.

²⁹ [J12] 《解脫道論》「四取」；Vism xvii.239 (verse): upādānāni cattāri. Cf. SN ii.3, Vibh 136.

³⁰ [J13] Sav 記載為 'dod pa dang gzugs dang gzugs med pa'i srid pa skyed par byed pa'i las，而《解脫道論》「業能起欲色無色有」。在尼柯耶 (nikāya)，雖一般上將「有」定義為三有 (cf. DN ii.57, SN ii.3, etc.)，然根據 Vibh 137，「有」被分類為業有 (kammabhava) 與生有 (upapattibhava)；前者被視為是福等的三行，後者被視為是欲有～五蘊 (-vokāra-) 有的九有，Vism xvii.250f. 也繼承這些內容。由於「有」是指業與業果兩方面，作為上座部的教義，雖 Sav 也並非錯誤，然《解脫道論》的理解或許比較貼切。

³¹ [J14] 《解脫道論》「於有陰起。」藏語 phung po rnams 'byung ba，在聖典所使用的 jāti 定義，與其認為採用 sañjāti, okkanti, abhinibbatti, khandhānam pātubhāvo, āyatanānaṃ paṭilabho (DN ii.305, MN i.50, 62, iii.249, SN ii.3, Paṭiṣ i.37, Vibh 137, cf. Peṭ 116) (cf. Vism xvii.114)，不如說有關 Vism vii.16 生老死的定義，由於類似詞組 (phrase) 的列舉一致，所以能夠被推定是 khandhānaṃ nibbatti。

³² [J15] 《解脫道論》「陰熟」；Vism vii.16: [khandhānaṃ] paripāko. 在聖典 jarā 的定義是 indriyānaṃ paripāko.

³³ [J16] 《解脫道論》「陰散壞」；Vism vii.16 (cf. xvii.114): [khandhānaṃ] bhedo.



[緣起關係的說明]

於此，若說「所謂因無明有行，乃至，『以生為緣有老死』，是根據何事而有呢？」，應被說明如下。

於此情形，無聞³⁴凡夫因為對四諦不理解，所以於長時間，【p.207】執取³⁵五取蘊為「我之物」而最終貪著「此是我之物」³⁶、「我存在於此」、「此是我自身(我的 ātman)」³⁷。如此的見解，

此語被含攝於聖典 maraṇa 的定義。【p.215】

³⁴ [J17] thos pa dang mi ldan pa = *assutavat (Sk. aśrutavat). 《解脫道論》「無聞」，按照宋元明三本與宮內廳本改為「無聞」。參照本稿序文 3。

³⁵ [J19] mchog tu 'dzin par 'gyue te. Vim 「成彼所觸」是 parāmatṭha (< parā-mṛś) 的直譯。參照本稿序文 4.1

³⁶ [J18] bdag gi bar = *mamāyita (< denom. of mama). 《解脫道論》「我物」的現在語譯(干澗譯、浪花譯「我與物」，英譯“self and goods”)全都有誤。參照本稿序文 4.1。

³⁷ [J20]雖對應於聖典的定型句 etam mama, eso 'ham asmi, eso mama attā, 然第二項目記載為 Sav: bdag 'di la'o 不一致。Sav 誤解為 aham *asmim, 是否可認為是誤讀的可能性? 《解脫道論》記載為「此我物, 此我身」, 缺第二項目。Cf. Vism xiv.218, xx.127. 又, 在 Vism xvii.283, 無明等緣起支各自被說明為「非我 (na attā)」、「非我之物 (na attano)」、「不在我中 (na attani)」、「無有我 (ātman) 之物 (na attavati)」。

³⁸ [J21]英譯指出此處的引用根據。SN ii.94: taṃ kissa hetu. dīgharattaṃ hetam bhikkhave assutavato puthujjanassa ajjhositam mamāyitaṃ parāmatṭham, etam mama eso ham asmi eso me attā ti. (即: 於長時間, 諸比丘! 對不被教示的凡夫而言, 取著、愛著、執取於此, 認為「這是我之物」、「我處於此」、「這是

因對「有」的貪著³⁹, 而與「有」共同集起; 促使對「有」之處思惟、隨眠。這些(我物等)見解與這些思惟、隨眠皆因為從完全不理解對象(不遍知)⁴⁰而獲得生起的「有」, 所以停滯於「有」。如善播種於具有濕氣的大地。此時, 沒有有滅的知。所以, 以無明為緣有行。

因為這些無知而生起現行的意思。依此, 對「有」感到喜悅, 入於「有」, 擴大(D186a)有想的觀念(見解), 使與變異的「有」共結合的識生起。沒有斷絕將思惟置於這些「有」(Q100a)。所以, 以行為緣有識。

譬如若無太陽, 即使光輝存在於大地, 也毫無作用。這即是: (若)沒有識, 即使名色入母胎⁴¹, 也絕不成長。於葦⁴²束成立, 是因為有相互依存。所以, 以識為緣有名色⁴³。

我自身)。

³⁹ [J22] srid pa la zhen pa = *bhavajjhosāna. Cf. AN ii.10, 11, Dhs 195, 198, 227, Vibh 358, etc.

⁴⁰ [J23] dngos po yongs su mi shes pa = *vatthu-apariñña. 參照本稿序文 4.2.

⁴¹ [J24] 《解脫道論》「無體」或許應該修正為「母體」或「母胎」。參照本稿序文 3.

⁴² [J25] na ṭa. 藉由在次注顯示的聖典對應之處, 可理解此語是 naḷa (Sk. naḍa/naḷa)的音譯。Cf. Vim 「荻」。

⁴³ [J26]英譯清楚顯示此處的經典根據。SN iii 14: seyyathā pi āvuso dve naḷakalāpiyo aññamaññaṃ nissāya tiṭṭheyyaṃ. evam eva kho āvuso nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ (又, 譬如, 友! 二葦束相互依存而立。完全相同, 友! 以名色為緣而有識, 以識為緣而有名色。)



意處依存於對象，與名共而生起、轉起。其他的五處，與名共同依存於大種，以食與時節為緣而生等轉起。沒有任何離開此緣〔而有〕之物。所以，以名色為緣有六處。

因為藉由根、境、識的聚集而接觸生起，所以，以六處為緣而有觸。

從觸，使令感受或樂、或苦、或不苦不樂。此非觸不可。所以，以觸為緣有受。

愚癡的凡夫們貪著樂的經驗。多次地為了這些（樂的經驗）而努力。當有苦的經驗時，仍為了離苦得樂而努力。藉由不苦不

Ci SĀ, T99[288]:81a-c.但是，儘管在 Sav 以及《解脫道論》作「相依」，可是只描述以識為緣的名色。另一方面，在 Vism xvii.196 (= Vibh-a 171)，於以識為緣的名色之說明中，*nala-kalāpi* 的比喻登場，顯示四種等起色相互依存。進一步，在 Vism xviii.32，提出作為名與色的相互依存的五比喻之一（林寺 1999b）。識、名色的相互依存與葦束（束蘆）的譬喻，自木村、宇井、和辻以來，在原始佛教的緣起研究屢屢被提起（舟橋 1952:107-109，平川 1988/1992:418, 424-426 等）。這也被有部論書所採用（《阿毘達磨大毘婆沙論》T1545, vol.27，120a 與 Abhidh-k-bh (P) 434 等），也被大乘論書（《瑜伽師地論》T1579, 321b8-9, 827c23-24, 829c11-12）所繼承。再來，於名色與識以外的相依關係，用例也可見於（根據森章司《佛教比喻例話辭典》東京堂 1987:39，《成唯識論》、《八十華嚴經》、《大乘集菩薩學論》），在《攝大乘論》，為了顯示阿賴耶識與雜染諸法的關係，所以也被採用（長尾 1982:142-143, n.3, cf. 榎本 1982）。【p.216】



樂的經驗，最終仍貪著地去感受。所以，以受為緣而有可愛。

當把取對象的力量增強則成為取著。所以，以渴愛為緣有取著。

伴隨著取著而所作的（Q100b）諸行為形成「有」的種子。所以，以取著為緣有「有」。

伴隨著相應於特殊業的目的地，最終成為再生。所以，以「有」為緣有生。

藉由生而最終成老、死⁴⁴。【p.208】

[緣起的譬喻]

又，當進一步考察時，譬如稻穀與種子，（D186b）有無明與行。譬如種子與芽，有行與識。譬如芽與葉，有識與名色。譬如葉與枝，有名色與六處。譬如枝與樹幹，有六處與觸。譬如樹幹與花，有觸與受。譬如花與（花）串⁴⁵，有受與渴愛。譬如（花）串與果實⁴⁶，有渴愛與取著。譬如果實與種子，有取著與「有」。

⁴⁴ [J27] Sav 缺「因此，以生為緣而有老死」。《解脫道論》「是故生緣老死。」

⁴⁵ [J28] DC: *gong bu* = **pinda*. QN: *dgang bu* = **pūra*? 此處《解脫道論》「汁」也沒有對應。

⁴⁶ [J29] '*brasbu*=**phala*。雖《解脫道論》記載為「米」，或許是「果」的誤寫。參照本校序文 3。

譬如種子與芽，有「有」與生⁴⁷。

[無始無終]

又如下，當依於緣對一切來考察。譬如對於如此種子之連續性的發生，前際決不被了知，後際不被了知。與此完全相同，以無明為始的緣起之連續性的發生，前際決不被了知，後際不被了知。⁴⁸

[無明的緣]

在此情形，[若說]何者是無明的緣，應[如下]所說。

也即是無明自身⁴⁹。以無明為緣有隨眠。纏⁵⁰之緣是隨眠。隨

⁴⁷ [J30] 於 Vism xvii.303 雖也有使用比喻的緣起關係，然在此，盲人跌倒的腫物惡化過程的比喻，與白內障、繭、王子即位、幻術師的幻、生於好地的叢林、薪、火傷、飲用鹽水而口渴、上鉤的魚、「種子與芽（有→生）」、樹木的倒壞的這種比喻被說明。又，於 Vism xvii.310，也將無明→行→識的關係譬喻為「種子→芽等→樹木 (bījassa añkurādibhāvena rukkhabhāvappatti)」的過程。然而，沒有與 Sav/《解脫道論》全面性的一致之內容。在《阿毘達磨大毘婆沙論》T1545, vol.27, 122b18-23，將十二緣起譬喻為大樹，使個別對應為無明、行，根；識、名色，莖；六處，枝；觸、受，葉；愛、取、有，花；生、老死，果。

⁴⁸ [J31] 有關因果相續無始無終，參照 Vism xvii.280。

⁴⁹ [J32] 《解脫道論》「唯無明為無明緣。」如此的「無明那樣的自體是無明的緣」這種看法可追溯於聖典。See AN v.113 (quoted by Vism xvii.37): atha ca pana paññāyati idapaccayā avijjā ti. avijjam p'ahaṃ bhikkhave sāhāraṃ vadāmi,

眠之緣是纏 (Q101a)⁵¹。前緣是前者，後緣是後者。或者一切煩惱⁵²成為緣。接著，[有關這些內容]說明如下：「由漏的聚集起，有無明的集起」⁵³。

[一心的理則]

又，一心的理則⁵⁴如下：凡愚者以眼見色時，生起愛欲，有「美好、樂」這種心的癡。這是無明。有從無明所生起的身體等

no anāhāre.又，在 Peṭ 105 以及 Nett 79，以無明為注意散漫 (ayoniso manasikāro)，以無明的因為無明自身 (Peṭ 105: yathā avijjā paccayo, tassā puna kiṃ paccayo? ayoniso manasikāro ... tassa ko hetu? avijjā yeva; Nett 79: iti avijjā avijjāya hetu, ayoniso manasikāro hetu)。有關無明的足處 (padaṭṭhāna)，參照 Hayashi 2004:63-65。關於在有部的無明之因的議論，參照 Abhidh-k-bh (P) 134f.;山口、舟橋 1955:179f。

⁵⁰ [J33] kun nas ldang ba = *pariyuṭṭhāna.但是，在 Skt，一般是 paryavasthāna =kun nas dkris pa.

⁵¹ [J34] 此經典出處是 Nett 79 (Peṭ 105) 已被 Bapat 1937:107, n.1 所暗示。參照浪花譯 p.398，補注二四〇13 (以及英譯 p.262, n.1)。但是，在 Nett 與 Peṭ，以「作為隨眠的無明 (avijjānussaya)」為緣而生起「作為纏的無明 (avijjāpariyuṭṭhāna)」這單方面的關係，在 Sav/《解脫道論》說明兩者相互作用的點不同。

⁵² [J35] kun nas nyon mongs pa = *saṅkilesa.

⁵³ [J36] MN i.54: āsavaśamudayā avijjāśamudayo.在《解脫道論》，在明示「如佛所說」這點上，「從漏集起無明集。」這也被 Vism xvii.36, 275 所引用。又，有關 āsava 成為無明的直接原因 (足處)，參照 Vism xvii.51, Vibh-a 136, Ud-a 42。

⁵⁴ [J37] 《解脫道論》「一心法」。於 Vism xvii. 310，雖可發現 ekattanaya (同一性的理則) 的語句，然是指處於因果連繫、相續不斷的狀態。



作用，這是行。貪著的心是以行為緣的識。從伴隨這些的心而生起的，以及此共同所生起的色，是以識為緣的名色。對於以從欲愛⁵⁵生起的法為緣的喜，以及以從喜生起的法為緣的淨色，所謂無諸根的 (D187a) 清淨⁵⁶，是以名色為緣的六處。與無明所共觸的，是以六處為緣的觸。凡在此時的喜悅⁵⁷，這些是以觸為緣的感受。此時的欲愛是以受為緣的渴愛。執取由貪產生的妙樂【p.209】是以愛為緣的取著。此時的貪著之心是以取著為緣的「有」。促使到達這些的，是以「有」為緣的生。住的變異性⁵⁸是老。剎那滅⁵⁹是死。

如此，應了知：(Q101b) 於一剎那，十二支各自一起進行⁶⁰。

⁵⁵ [J38] 'dod chags = *rāga/kāma. 《解脫道論》「受」按照三本、宮內廳本改為「愛」。

⁵⁶ [J39] 雖《解脫道論》的對應之處混亂，然依 Sav 日譯為「愛より喜を生じ，喜を縁ずるが故に，喜は色を縁ずるが故に，諸根清淨なり」。參照本稿序文 4.4。然而，在諸根清淨，意義相反。

⁵⁷ [J40] QN gang yid bde ba = *somanassa. 另一方面，在 DC，解讀為 gang yang bde ba (凡任何樂)。由於《解脫道論》記載為「喜」，所以採用 QN 的解讀。

⁵⁸ [J41] gzhan du gyur ba nyid. 在《俱舍論》將剎那緣起的老認為是成熟 (paripāka) 【p.219】，而根據山口、舟橋 1955:170, n.5，此語出現在安慧、滿增的註釋。

⁵⁹ [J42] skad cig 'jig pa = *khanabhaṅga. 《解脫道論》「念散壞。」有關譯語「念」，參照本稿序文 4.4。

⁶⁰ [J43] 浪花譯 p.271, n.4 指出：於一剎那十二緣起成立之說出現在 Vibh 138-192。但是，在 Vibh 並非諸行，而是行（單數）；並非名色，而只有名；並非六處，而只作第六處；作為在一心剎那的課題，徹底想試著嚴密地解釋。有關 Vibh-a，

[十論·十答]

此十二支緣起依十個論義與十個回答而完成。

其中，十個論義如下：有幾煩惱？有幾業？有幾異熟？有幾過去？有幾未來？有幾現在⁶¹？云何緣起？云何緣已生法？云何緣起與緣已生法個別的原因？云何此緣起說深遠性⁶²？

當按照數目來說時，也就是：煩惱是三支分，即：無明、渴愛、取著。二支分是業，這即是行與「有」。七支分是異熟，即剩餘的支分⁶³。其中，相當於描繪繪畫的表現方式（理）的煩惱，成為導致後生的原因。就如合乎於畫師之[意]，業造作出多種低劣與殊勝的事物⁶⁴。相當於繪畫色彩的異熟，以業與煩惱成就為緣而生⁶⁵。

參照浪花 2004:386ff. 又，在《阿毘達磨大毘婆沙論》T1545, vol.27, 117c，提出剎那緣起來作為四種緣起當中之，同在 118c7-15，作為「尊者設摩達多」之說，顯示在藉由貪心的殺生這種場面之十二緣起支的對應。Cf.

Abhidh-k-bh (P) 133; 山口、舟橋 1955:167.

⁶¹ [J44] 在《解脫道論》，因為於此增加「幾因緣？幾因緣法？」，所以合計十二論議。

⁶² [J45] zab mo nyid = *gambhīratā. 《解脫道論》「染性」，按照三本與宮內廳本改為「深性」。參照本文序文 3.

⁶³ [J46] Cf. Abhidh-k-bh (P) 134 (kleśa, karman, vastu/phala); 山口、舟橋 1955:176f.

⁶⁴ 原作者修訂為「業は多様な劣ったものや優れたものを作り出す。」

⁶⁵ [J47] 有關煩惱、業、果報的繪畫之比喻內容，在《解脫道論》各別說「如畫師色」、「如畫師色事」、「如種種色」，沒有與 Sav 對應。畫家心懷的影像



二支是過去，即：無明與行。二支是未來，即：生與老死。八支是現在，(D187b)即：剩餘的支⁶⁶。藉由理解此三時(Q102a)，顯示無始無終輪迴之道的相續。

⁶⁷凡此等十二支是按照順序而相互為因、是能作者、是有益者⁶⁸，此即是緣，而且此即是緣起。緣已生法是十二支。有關此緣起，不應被說為「諸行不同而不成滿」，不應被說為「有為」，不應被說為「無為」。有關緣已生法，諸行成滿，且也是「有為」；這些是此（二法）差別的理由⁶⁹。

凡此時的相狀 (rnam pa = *ākāra) 與特徵 (mdzan nyid = *lakkhaṇa)，凡依此而無明成為行之緣，諸聖者以智慧之眼⁷⁰證知此相狀、此特徵與相互的諸緣⁷¹。有關這一切，與此相同。這是

(image)、繪畫的製作過程、由多種色彩組而成的作品之比喻，也可見於 As iii.35 (cf. SN iii.151)，而在此，被使用作為心 (citta) 的通俗語源解釋 (< citra)。

⁶⁶ [J48] Cf. Vism xvii.287, Vibh-a 191.

⁶⁷ [J49] 在《解脫道論》，於此增加「十二分因緣者不應說，除十二因緣亦不應說」。

⁶⁸ [J50] 《解脫道論》缺對應於 byed po nyid dang / phan 'dogs pa nyid dang 的語句。

⁶⁹ [J51] Cf. Vism xvii.4f.

⁷⁰ [J53] shes rab kyi spyan = *paññacakkhu. 《解脫道論》「慧明」按照三本、宮內廳本改為「慧眼」。參照本文序文 3。

⁷¹ [J52] 《解脫道論》記載為「彼行、彼相、彼性」，與 Sav 三個結合處的項目

此緣起的深遠性⁷²。

[七種方法]【p.210】

有關其他的情形，此諸緣起以七種方法應被了知，即：三結節、四略、二十樣相、輪、導入道理的方法、分別、相攝。

結節 (mtshams = *sandhi) ⁷³有三，即：行與識之間是第一結節。感受與渴愛之間是第二結節。「有」與生之間是第三結節 (Q102b)。其中，過去業與煩惱是現在異熟的緣，此是第一結節。現在的業與煩惱是現在異熟的緣，此是第二結節⁷⁴。現在的業與煩惱是未來異熟的緣，此是第三結節。又，第一與第三是因、果的結節⁷⁵。第二是果[、因]的結節⁷⁶。[於第二結節]，沒有「有」

rkyen gzhan dang gzhan dag 不一致。從此藏語來看，雖或許可以推定為 *aññoñña-paccaya (pl.) 的語詞，然無法與「性」鏈接。雖 Vim 繼此記載為「彼聖人不他緣」，然相於 Sav 沒有看到當於此「不他緣」的語句。也許《解脫道論》的譯者將 aññoñña-paccaya 讀錯為 anañña-paccaya，而造成混淆、意義不明的漢譯。

⁷² [J54] 緣起深遠 (gambhīra)，基於在 DN v.55 (no.15: Mahānidānasutta) 以及 SN ii.92 (Nidāna) 對阿難的教誡。在巴利註釋，將此分類為四種來說明。See Vism xvii.304f., Sv ii.493f. (cf. Spk ii.94)

⁷³ [J55] Cf. Vism xvii.289, Vibh-a 191.

⁷⁴ [J56] 《解脫道論》記載為「以現在果報，緣現在煩惱，第二節」。

⁷⁵ [J57] rgyu 'bras 'tshams = hetuphalasandhi (Vism/Vibh-a)。在《解脫道論》記載為「因果節及有節」。

⁷⁶ [J58] 雖記載為 'bras bu'i 'tshams (phalasantidhi?)，然在 Vism 與 Vibh-a 為 phalahetu- sandhi；因為在《解脫道論》與「果因節」一致，所以被認為是 Sav



的結節。

若說被稱為「有」的結節⁷⁷之意義為何，應 [如下] 回答：有關於死後並非無間 (D188a) 轉移⁷⁸的蘊、處、界，達至再有 (yang srid = *punabbhava)；此被稱為「有」的結節。

若說「有」的結節是如何地生起，應 [如下] 回答：陷入無明、伴隨渴愛的凡夫們累積福德與惡業，凡此同者屈服於死的界限之

的錯誤。又，在之前的第一、第三結節的因果結節是 rgyu 'bras kyi mtshams 的表現，對於只是 'bras 的，在此 'bras bu'i mtshams 的用語不統一。

[p.218] 'bras bu 也許也可認為是誤寫 *'bras rgyu 文字之可能性，至少《西藏大藏經》諸版本沒有不同解讀。

⁷⁷ [J59] 浪花 p.272, n.2 推定 sapaṭisandhi 來作為「有節」的巴利語，英譯 p.264, n.2 作 bhava-sandhi。srid pa'i 'tshams 被認為是 *bhava-sandhi 的用語。然而，這是沒有見於 Vism 或是其他的巴利語文獻的用語。

⁷⁸ [J60] 'pho ba (Vim「度」) 是對應於動詞 sam-kram 的語詞。如在 Mil 72 的用例 (see 林 2006:63)，意味著往下一生的轉移、移行。輪迴主體的轉移這種看法在佛教當然被否定。Vism xix.22: evam eva na atītabhavato imaṃ bhavaṃ, ito vā punabbhavaṃ koci dhammo saṅkamati, na ca atītabhave khandhāyatanadhātupaccayā idha, idha vā khandhāyatanadhātupaccayā punabbhave khandhāyatanadhātuyo na nibbattanti ti (完全相同地，所謂從過去有往此有，或從此往再有的某些法並非轉移，而是以在過去有的蘊處界為緣，在此世的(蘊處界)或以在此世的蘊處界為緣，而不是說再有的蘊處界不生。) Cf. Vism xvii.168, Vibh-a 164, MNd-a i.226, Paṭis-a i.361: na nu evaṃ asaṅkantipātubhāve sati....

感受，有對於死的極度疲勞，此時[以下的狀況]生起。即：不見此世，因混亂而失念，屈服於感受而念與思考⁷⁹完全地衰弱，身體的精力與能力完全地衰弱，諸根臨近停止，如乾枯的多羅葉⁸⁰，從身體的兩端，生命機能(命根)將逐漸乾涸。爾時，對於他而言，就像在夢中，業的四法顯現在面前⁸¹。即：業、業相、趣、趣相⁸²。

所謂業：凡造作福 (Q103a) 與非福，或重或輕，或近或以前所造作的業，此等業當現在面前⁸³。



⁷⁹ [J61] dran pa dang blo gros 可推定為 sati 與 mati，而 Vim 是「意念智。」

⁸⁰ [J62] ta la'i lo ma skams pa bzhin du. 《解脫道論》如多羅葉燥，Vism xvii.163, Vibh-a 163: ātape pakkhittaharitatālapaṇṇam iva.

⁸¹ [J63] nye bar gnas par 'gyur te. 在上座部，有關 upatṭhahati/upatṭhāna 被使用來作為意味著於意識表面化作用的語詞，參照林 2003a:320。

⁸² [J64] 在大寺派，雖是 kamma, kamma-nimitta, gati-nimitta 三種，由於無論 Sav 或《解脫道論》記載為「業、業相、趣、趣相」，所以四種說法或許是無畏山派之說。關於臨終時的認識對象與向於再生新作用之過程 (process)，有關理論性的說明，參照 Hayashi 1997。

⁸³ [J65] 《解脫道論》記載為「或重或輕，或多或少，如近其初所造彼業即起」，相當於「或多或少」的語句於 Sav 缺。另一方面，在《解脫道論》，後半部分 (如近其初所造彼業即起) 不正確。由於記載為 Vism xvii.163, Vibh-a 163: garu-samāsevita-āsanna-pubbakatānaṃ，所以應該是指：重大的業、反復造作的業、近於〔死亡〕的業、於過去所作的業四種。這是從決定來生的優先順序看到的業之分類。各別的定義在 Vism xix.15，在此記載 yaṃ garukaṃ, yaṃ bahulaṃ, yad āsannaṃ, kaṭattā vā pana kammaṃ，用語多少不同。有關在後來的綱要書，臨終業被重視，第 2、第 3 的順序產生變更這點，參照林 2003。在

所謂業相：凡依存於此等造作業之處的事物⁸⁴，此事物當現在面前。此時，這些就如造作業的業相顯現。

所謂趣：依福之緣⁸⁵，善趣於面前顯現；依非福[之緣]，惡趣[於面前顯現]⁸⁶。

所謂趣相：對於胎生，於[適合的]時間，伴隨著經血的母胎⁸⁷將於面前顯現。對於化生，凡誕生於此場所將於面前顯現。即：

浪花 2004:325, n.1, 雖記載著 AA (= Mp) 列舉在後代的順序，然這是事實錯誤認知。

⁸⁴ [J66] dngos po = *vatthu. 《解脫道論》「處。」

⁸⁵ [J67] bsod nams kyi rkyen las. 因為 DC 缺 rkyen, 所以 las 並非 Ablative(從格)助詞，而作為名詞來理解，成為「福業(於善趣之旁顯現)」的意思。如在次注顯示，雖是不存在於大寺派的概念不明確，然與《解脫道論》對照，至少可以理解 DC 的解讀錯誤。

⁸⁶ [J70] 「趣('gro ba = *gati)」雖是不見於只列舉「業、業相、趣相」的大寺派項目，然在此，定義被敘述；由於在《解脫道論》有對應文「趣者以功德緣善趣起，以非功德緣惡趣起」，所以 Sav 不可能錯誤插入。然而，具體而言，是如何的內容則不清楚。【p.219】

⁸⁷ [J69] dus dang ldan zhing khrag dang ldan pa'i mal Ito ba. (但是, Jäschke/TSD, 在 s.v. khrag, 舉出 zhang khrag 作為「經血」之語。)另一方面,《解脫道論》記載為「(入胎)時三事和合德勝」,大體上沒有對應。有關在大寺派的胎生之趣相, see Vibh-a 156: mātukucchi kambalāyanasadisā (如以羊毛做出的車乘之母胎)。

宮殿、生物、森林、土地(田地)、樹木⁸⁸、伴隨相似此趣的相將於面前顯現。

此時，如同行於此等(場所)，如同[在此]起來、坐下、臥著，如同見[此等]、如同執取⁸⁹而顯現。此時，以業、業相，以及趣與趣【p.211】相成為對象(D188b)而誕生；有以此為始的詳細(乃至廣說)⁹⁰。

四種略集 (mdor bsod = *sañkhepa)⁹¹，即：依過去業與煩惱之略集、依現在異熟之略集、依現在業與煩惱之略集、依未來異熟之略集。

其中，無明與行是依過去業與煩惱之略集。識、名色、六入、觸、(Q103b)感受是依現在異熟之略集。渴愛、取著、「有」是依現在業與煩惱之略集。生、老死是依未來異熟之略集。

二十樣相 (rnam pa = *akāra)⁹²，即：若取無明，則含攝過去渴愛與取著，作為以煩惱為特徵之行相，是同樣的。若取行，則含攝過去的「有」，成為以業為特徵之行相。若取識、名色、

⁸⁸ [J70] 《解脫道論》「或宮殿、或坐處、或山、或樹、或江。」

⁸⁹ [J71] 《解脫道論》「往彼、或倚、或坐、或臥、見彼、或取。」

⁹⁰ [J72] 《解脫道論》接著描述從死向結生之心作用的過程與色的生起過程。

⁹¹ [J73] Cf. Vism xvii.290, Vibh-a 191. 《解脫道論》「略」, 在 Ñāṇamoli 的英譯 (Vism, Vibh-a) 譯為 section, 浪花 2000:198 譯為「集合」。

⁹² [J74] Cf. Vism xvii.291-297, Vibh-a 191-193.



六入、觸、感受，則含攝現在生與老死，成為以異熟為特徵之行相。若取渴愛與取著，則含攝現在的無明，成為以煩惱為特徵之行相。若取「有」，則含攝現在行，成為以業為特徵之行相。若取生、老死，則含攝未來識、名色、六處、觸、感受，成為以異熟為特徵之行相。

此等二十四法，若含攝全部，則成二十。即在《阿毘達磨》⁹³中：「過去業中有的無明、行、渴愛、取著、有，即此等五法，對此世中的結生而言，成為緣。此世中的識、名色、六處、觸、感受，即此等五法，在此世，於生有以前造的業是緣。在此世，藉由與處等 (Q104a) 完全地成熟⁹⁴，所以無明、行 (D189a)、渴愛、取著、「有」，即此等五法⁹⁵，在此世的業有，對於未來的結生而言，成為緣。從此的識、名色、六處、觸、感受，即此等五法，在未來的生有、在此世所為的業是緣⁹⁶。以五[法]之四種[合

⁹³ [J75] QN: chos mngon pa la, DC: chos mngon pa las. Bapat 1937:104 以及《解脫道論》的現代語譯者指出：在此說的阿毘達磨（《解脫道論》作「阿毘曇」），是指 Paṭis i 152。

⁹⁴ [J76] 《解脫道論》「不了識入」，按照三本與宮內廳本改為「不了諸人」。參照本文序文 3。

⁹⁵ [J77] 在《解脫道論》，此處只記載「二法」。漢譯者，或許不考量內容，於緣起支的數量，合計而誤解為十二（五法+五法+二法）。在現代語譯當中，只有浪花譯仍未訂正。

⁹⁶ [J78] 在 Paṭis i.52. Vism xvii.292, 294, 296, 297 (= Vibh-a 192-193)，同樣地也有此引用文。又，此處也被 Ps i.53-54 所引用。

計]是二十樣相。

所謂輪 ('khor lo = *cakka)，由「以無明為緣而有行」⁹⁷而有「以生為緣而有老死」。如是，只有大苦蘊 [集] 起。更[從此重複]同樣地⁹⁸，有「以無明為緣而有行」等。因為如此，緣起之輪的轉動沒有終止。【p.212】

所謂導入道理的方法 (tshul lugs = *nayanīti)，是二種道理，即：以無明為始的道理與以老死為始的道理。

其中，以無明為始的道理，是以無明為緣而有行，凡至老死，愁、悲、苦、憂、惱等當生起。以老死為始的道理，是從「藉由老死的滅，生滅，藉由生的滅，『有』滅」這二種，乃至「藉由行的滅，無明滅」。

或者，以無明為始的道理，是以後際邊為入口（出發點），即未來部分之道。以老死為始的道理，是以前際邊為入口（出發點），即過去部分之道。

所謂分別 (rnam par dbye ba = *vibhatta)，是指有關緣起有二

⁹⁷ [J79] 在《解脫道論》，於此增加「行緣識」。

⁹⁸ [J80] 《解脫道論》作「於此皆苦陰無知。此謂無明」。藉由苦蘊的無知（無明），更嚴謹、明確地顯示緣起轉動。在 Vism xvii.298, Vibh-a 194，有三種「輪轉 (vatta)」的分類，內容不同。又，有關有輪 (bhava-cakka) 永續性的發生，在 Vism xvii.275-279, Vibh-a 189，以不離愁、苦、憂、惱以及悲與無明，於此等成立之時，無明也成立的這種理由來說明圓輪構造。



種：世間與出世間。

其中，世間是指從以無明為緣時的行，至所謂的「主要是生起此等大苦蘊的集起」。另一方面，出世間，是苦、以苦為緣的信、以信為緣的喜、以喜為緣的喜悅、以喜悅為緣的輕安、以輕安為緣的樂、以樂為緣的三昧、以三昧為緣的 (D189b) 如實知見、以如實知見為緣的畏、以畏為緣的離欲、以離欲為緣的解脫、以解脫為緣的滅⁹⁹。

更說其他的緣起。有四種緣起如下，即：以業與煩惱為原因而生起的緣起、以種子為原因而生起的緣起、以由作（現行）而生起的緣起、以共業為原因而生起的緣起。

其中，以業與煩惱為原因而生起的緣起，是從以無明為緣的行，至所謂的「主要生起此等大苦蘊的集起」。

以種子為原因而生起的緣起¹⁰⁰，以種子與芽等的相續為自性¹⁰¹。

⁹⁹ [J81] 浪花譯 p.401 補註二四五 2 (以及英譯 p.267) 已經指出：此經典根據是 Nett 67。

¹⁰⁰ [J82] DC 缺 sa bon gyi rgyu las byung ba ni。

¹⁰¹ [J83] Vim 「如種、*芽相續」。雖在 Vism 沒有對應之處，然有關「有→生」的局面，使用「種子與芽」的比喻。Vism xvii.303: bhava sati jāti hoti, bñje sati añkuro viya.

以由[神通]行作而生起的緣起，是所化作的色 (sprul pa'i gzugs = *nimmita-rūpa) 等。

以共業為 (Q105a) 原因而生起的緣起，是大地、Himavat (有雪; Himālaya)、海、月、日等。

相攝 (bsdu ba = *saṅgha)：有四種相攝，即：藉由蘊的相攝、藉由處的相攝、藉由界的相攝、藉由諦的相攝。

其中，「藉由蘊的相攝」，即六支為行蘊所攝，也就是：無【p.213】明、行、觸、渴愛、取著、「有」。識為識蘊所攝。名色為五蘊¹⁰²所攝。六處為色與識蘊所攝。感受支為受蘊所攝。生與老死為色蘊與行蘊所攝。

「藉由處的相攝」，即：九支法為法處所攝，也就是：無明、行、觸、感受、渴愛 (Q105b)、取著、「有」、生、老死。識支為意處所攝。名色為意處、法處、(D190a) 五外處¹⁰³所攝。六處為六內處所攝。

「藉由界的相攝」，即：九支法為法界所攝，也就是：無明、行、觸、感受、渴愛、取著、「有」、生、老死。識支為識界所攝。

¹⁰² [J84] 有關 Sav 「五蘊」與《解脫道論》「四蘊」的不一致，參照本稿序文 2。

¹⁰³ [J85] 另一方面，在《解脫道論》記載為「名色五內入所攝」，為了說明個人存在的某種形式，所以被認為限定於「內處」，始終不包含意處 (=識)，在此也將既述的法處排序。【p.220】



名色為七界所攝，即：色界、聲界、香界、味界、觸界、眼界、法界。六處為十二界所攝，即：眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、眼界、眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、意識界。

「藉由諦的相攝」，即三支為集諦所攝，也就是：無明、渴愛¹⁰⁴、取著。餘九支為苦諦所攝，即：行、識、名色、六處、觸、感受¹⁰⁵、「有」、生、老死。有關出世間緣起，苦為苦諦所攝。十支為道諦所攝，即：信、(Q106a) 喜、喜悅、輕安、樂、三昧、如實知見、怖畏、離欲、解脫。滅為滅 (D190b) 諦所攝。

藉由如此的種種方法，而產生有關緣起善巧的智慧，是「有關緣起的善巧」。

〔這是〕出自大賢者 Daśabalaśrīmitra 編輯的《有為無為抉擇》的「上座部宗義之緣起的抉擇」第十四章。

¹⁰⁴ 作者已修訂為「渴愛」。

¹⁰⁵ 作者已刪去衍字「可愛、取著」。

本稿所使用的文本與略符，同〈無畏山派的五蘊、十二處、十八界—《有為無為抉擇》第 13 章—〉。在前稿所舉的文獻中，在本稿加入新提及的參考文獻如下。

參考文獻

- 榎本文雄 (1982): 「『撰大乘論』無性釈に引用される若干の經文をめぐって—「城邑經」の展開を中心に—」『仏教史学研究』24,2:44-57.
- 大森一樹 (2006) 「十二支緣起と法住智に関する一考察—Saṃyutta-nikāya における記述を中心として—」『印度學佛教學研究』55,1:358-355.
- ... (2008) 「『清淨道論』における『相應部』「因緣相應」の緣起説引用について—慧地品の記述を中心として①—」『駒澤大學佛教學部論集』39:444-427.
- 長尾雅人 (1982): 『撰大乘論和訳と注解上』講談社
- 浪花宣明 (1991): 「パーリ上座部の緣起の語義釈研究」『南都仏教』65-.1-19
- ... (2000): 「パーリ上座部の緣起説」『加藤純章博士還曆記念論集アビダルマ仏教とインド思想』春秋社:195-207.
- 馬場紀寿 (2003a) 「北伝阿含の註釈的要素—緣起關連經典—」『佛教研究』31,193-219
- ... (2003b) 「三世兩重因果説の成立—上座部大寺派の緣起支定



- 義—」『印度學佛教學研究』 51,2:199-201
... (2003c): 「縁起支解釈の展開—上座部大寺派の三世兩重因果説—」『インド哲学仏教学研究』 10:17-31
... (2008): 『上座部仏教の思想形成—ブツダからブツダゴーサへ』 春秋社
林隆嗣 (2003a): 「臨終業について」『印度學佛教學研究』 52,1:323-319
... (2008): 「アバヤギリ派の五蘊・十二処・十八界—『有為無為決抉』第 13 章—」『佛教研究』 36,167-208
林寺正俊 (1999a): 「縁起解釈の一考察—一行支について」『印度學佛教學研究』 47,2:897-895
... (1999b): 「南方上座部における名色の解釈について—名と色の相互依存の比喩—」『印度學佛教學研究』 48,1:482-480
平川彰 (1988/1992): 『平川彰著作集第 1 卷 法と縁起』 春秋社
舟橋一哉 (1952): 『原始佛教思想の研究—縁起の構造とその実践—』 法蔵館
松田慎也 (1980): 「『第一義宝函』における縁起解釈」『印度學佛教學研究』 28,1:678-679
水野弘元 (1968): Paṭiccasamuppāda, saṅkhāra の言語的意味」『印度學佛教學研究』 16,2:61-68
森章司編 (1987): 『仏教比喩例話辞典』 東京堂出版
山口益・舟橋一哉 (1955): 『俱舍論の原典解明世間品』 法蔵館
Hayashi, Takatsugu (1997): "Death and Rebirth in Theravada

Buddhism—Some Problems of Mental Object—”, 『論集』 24:66-46.

