

「緣起」與「緣已生法」之差別

呂凱文*

摘要

本文指出「緣起」系列之句型結構可分析為「緣」與「緣已生法」兩項，「緣起」即是從「緣」而生起「緣已生法」的整體內容。進而對於「緣起」與「緣已生法」之差別加以探究，並且嘗試檢視阿毘達磨佛教傳統對於這個問題的看法。

本文主要內容如下：首先以（一）「前言」，作為導論。於（二）「問題之提出」裡，藉由《相應部》〈緣經〉(*Paccaya*)的解讀，提出「緣起」與「緣已生法」之差別的問題，並藉用印順法師的觀點討論這個問題，進而於追溯印順法師的部分觀點於阿毘達磨佛教傳統處。再由（三）「阿毘達磨論書觀點之考察」，以《大毘婆沙論》裡所載的各家觀點為內容，逐一檢討各家對於「緣起」與「緣已生法」之差別的看法。並於（四）「結論」裡，本文認為：或許是甚深的緣起不容易被解釋清楚，因而著重分析學風的阿毘達磨論師們，善巧地將「緣起」理解為「緣」，並且將「緣起」與「緣已生法」的關係理解為因果關係。雖然這般讀法有助於讀者容易掌握因果關聯，但是值得提醒的是，我們必須瞭解「緣起」乃是指謂著「(從)緣(而生起)緣已生法」的整體內容，如此才不會因為它被善巧地詮釋為「緣」時，反而忽略其深刻且豐富的意涵。

關鍵字：緣、緣起、緣已生法

【收稿】2007/10/02；【接受刊登】2007/12/03

* 南華大學宗教學研究所副教授

「緣起」與「緣已生法」之差別

呂凱文

壹、前言

緣起系列之句型結構可區分為「緣」與「緣已生法」兩項。而所謂的「緣起」，即指從「緣」而生起「緣已生法」的整體內容，初期佛教則藉由「緣起」(paṭicca-samuppāda) 這個名詞「代表」之。¹

然而，南傳《尼科耶》的初期佛典裡，提到緣起的「無明緣行，行緣識」等系列的句型時，往往省略其中的存在動詞(如 *sati, hoti* 等)，這種慣用的省略語法雖然不妨其巴利文意義的表達，但是漢譯《阿含經》依據古典佛語逐字直譯的結果，在略去動詞的情況下，歷來學者對於緣起系列句型裡「緣」、「緣已生法」結構與「緣起」之間的概念分際，相對就模糊下。其影響所至之處，使得部分阿毘達磨論師或將「緣起」解讀為「緣」，或將「緣起」解讀為「緣已生法」，諸此種種解釋與見解，於歷來論書與晚近學者的研究裡皆可見到。究竟「緣起」與「緣已生法」、「緣」之間的關係如何呢？本文於此即從這些問題為契機，進行討論。

¹ 印順法師於《佛法概論》裡論及「緣起」與「緣已生法」關係，曾提到：「緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的」。雖然這般詮釋與巴利文 *paṭicca-samuppāda* 的名詞詞性略有出入，但是若以緣起意謂著「從緣而生起緣已生法」角度視之，印順法師以動態義看待緣起的觀點，在實質意義的表達上，或許更能貼近緣起的實義。請參見釋印順，《佛法概論》(台北：正聞出版社，一九九二年一月修訂二版)，頁一四九。

貳、問題之提出

一、佛陀於《相應部》〈緣經〉之開示

爲了方便討論起見，在此以相當篇幅引用《相應部》〈緣經〉〈*Paccaya*〉²：

諸比丘！我爲汝等說緣起（*paṭiccasamuppāda*）及緣已生法（*paṭiccasamuppanna dhamma*），汝等諦聽，當善思念，我則爲說。……諸比丘！何爲緣起耶？諸比丘！緣生而有老死。如來出世，或如來不出世，彼界確立，法住性、法定性、此緣性（*idappaccayatā*）。如來證於此，知於此。證於此、知於此，而予以教示宣佈，詳說、開顯，分別以明示，然而即謂：「汝等，且看！」

諸比丘！緣生而有老死。諸比丘！緣有而有生。諸比丘！緣取而有有。諸比丘！緣愛而有取。諸比丘！緣受而有愛。諸比丘！緣觸而有受。諸比丘！緣六處而有觸。諸比丘！緣名色而有六處。諸比丘！緣識而有名色。諸比丘！緣行而有識。諸比丘！緣無明而有行。如來出世、或不出世，此界確立。法住性、法定性、此緣性。（*ṭhitā va sā dhātu dhamma-ṭhitatā dhamma-niyāmatā idappaccayatā*）。如來證知。此證知

² *Saṃyutta-Nikāya* vol. II, pp. 25-28. 漢譯請參見《相應部二》，《漢譯南傳大藏經》第十四冊，頁二九～三〇。

而予以教示宣佈，詳說、開顯、分別以明示，然而即謂「汝等，且看！」

諸比丘！緣無明而有行。諸比丘！於此有如性、不虛妄性、不異如性、此緣性者，諸比丘！此謂之緣起。

(Avijjāpaccayā bhikkhave saṅkhārā// Iti kho bhikkhave yā tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā// ayam vuccati bhikkhave paṭiccasamuppādo.)

諸比丘！何為緣已生法耶？諸比丘！老死是無常（anicca）、有為（saṅkhata）、緣已生（paṭiccasamuppanna）、滅盡之法（khayadhamma），敗壞之法（vayadhamma），離貪之法（virāgadhamma），滅法（nirodhadhamma）。生...有...取...愛...受...觸...六處...名色...識...行...無明是無常、有為、緣已生、滅盡之法，敗壞之法，離貪之法，滅法。諸比丘！此等謂之緣已生法。

於《相應部》〈緣經〉裡，佛陀分別為比丘們開示「緣起」與「緣已生法」，由此看來，緣起與緣已生法是相關連的，但彼此卻又不盡相同，否則就沒有分別開示兩者的必要了。究竟緣起與緣已生法之間的關係如何呢？在此即是問題所在。為了清析明瞭地表達我們的觀點，並藉此觀點檢視歷來學者的說法，在此採取的策略是就這段經文解讀，並且先提出我們對於「緣已生法」與「緣起」的看法與觀點。

二、「緣已生法」與「緣起」之初步解讀

首先，就「緣已生法」說明我們的觀點。就此段經文的意義而論，「緣已生法」乃是指涉「緣已生」或「緣所生」者；就時態而言，它表示某種事物被完成的狀態；就認識論而言，它即是於認識範圍內為我們能經驗的對象；就因果關係而言，它代表某種事物於時空中的狀態與結果；就其屬性而言，它是無常的、有為的、緣已生的；就其轉進的狀態而言，它將轉進至滅盡之法、敗壞之法、離貪之法、滅法；就數目而言，這段經文則以「老死、生、有、取、愛、受、觸、六處、名色、識、行、無明」等十二項表示，這十二項緣已生法皆是我們經驗範圍內能夠體驗與認識的。

其次，關於「緣起」。由於較為複雜，所以我們於此分為幾項討論。

(1) 當經文提到「何為緣起耶？」，最初僅藉由「緣生而有老死」的句子說明緣起，後面才又補充性地提到「緣有而有有」以至於「緣無明而有行」等完整的十二緣起系列。換言之，關於「何為緣起耶？」這個問題的討論，重點並不純粹是「無明」等「緣」或「行」等「緣已生法」的項目究竟有多少，這一點我們可從經文一開始只舉出「緣生而有老死」一句概括緣起便可明白，其實後面的任何的緣起系列都可以概括緣起。因此，這裡真正的重點在於緣起系列本身的句型結構問題，亦即問到「何為緣起耶？」的問題，緣起正是指從「緣」到「緣已生法」，亦即經文中最初「緣生而有老死」系列裡，從（生）「緣」到（老死）「緣已生法」是謂緣起。

(2) 相對於這段經文以「法」稱呼「緣已生法」，我們注意到「緣起」並未與「法」合用，這表示它並非如同「緣已生法」的「法」

一般地指涉經驗範圍內的具體事象。在此，若我們將「緣起」稱為「緣起法」，這便顯得不適切。況且，經文提到「諸比丘！(從)無明之緣(而生起)諸行。諸比丘！於此有如性、不虛妄性、不異如性、此緣性者，諸比丘！此謂之緣起。」(Avijjāpaccayā bhikkhave saṅkhārā// Iti kho bhikkhave yā tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā// ayam vuccati bhikkhave paticcasamuppādo.)由框字與底線處的文字解讀，「於此」(tatra)是指於「(從)無明之緣(而生起)諸行」的生起(轉滅)過程裡面，亦即於「緣」到「緣已生法」裡面，或於「緣」到「緣已生法」這個範圍(界)裡面，這裡面有著「如性、不虛妄性、不異如性、此緣性」等。而「此」(ayam)「如性、不虛妄性、不異如性、此緣性」即謂之「緣起」。可見緣起並非具體事象之法，而是存在於具體事象之法裡面，且使具體事象之法能夠成立的理則。就此而言，或許稱緣起為「法則」(法之理則)會比稱緣起為「緣起法」更好一些。

(3) 經文中提到「如來出世、或不出世」，這是從時間的觀點，表示緣起是不為時所拘的。此外，經文中提到「此界確立」，這裡的「界」的確是場所義與範圍義，並非是性質義。由於歷來學者並未從「緣」到「緣已生法」之間的範圍來理解「界」，以致於給這裡的「界」義帶來或多或少不清楚的解釋，關於這點我們於它文將更仔細說明。在此只要指出，從「緣」到「緣已生法」之間的這個範圍即是(緣到緣已生)「法」的範圍(界)，亦即是《雜阿含》二九六經所說的「法界」。而所謂的「此界」亦可是說「緣起之界」(緣起的範圍)，亦即緣起於「緣」到「緣已生法」之間，換言之，這是相對於前面的時間觀點，進而從場所的觀點，表示「緣起」乃是指從「緣」而生起「緣已生法」的內容，或從「緣」到「緣已生法」。一如上述經文開頭提到：「何謂緣起耶？緣生而有老死」，其中「緣生有老死」的巴利文為

jātipaccayā jarāmaṇam，或漢譯為「生緣老死」，這主要是描述緣起乃是從「生」（緣）到「老死」（緣已生法）。

（4）經文中提到「法住性、法定性、此緣性」或「如性、不虛妄性、不異如性、此緣性」，這兩段經文剛好呼應前面我們提到「緣起」並非如同「緣已生法」的「法」一般地指涉經驗範圍內的具體事象，緣起反而是使經驗範圍內的具體事象（即緣已生法）成為可能的理則。申言之，緣起即是（緣與緣已生之）〔法〕所安〔住〕的理則〔性〕，緣起即是使（緣與緣已生之）〔法〕確〔定〕（實質與名稱）的理則〔性〕，緣起即是「從緣而生起緣已生法」〔此緣〕的理則〔性〕。而這樣的理則性是客觀性（如性）、必然性、不變性、此緣性。初期佛典則以 paṭiccasamuppāda 這個名詞說明上述的性質。

以上即是我們對於「緣已生法」與「緣起」的觀點。然而，為能夠更深入地解析問題，以下我們將藉由重要學者研究成果的考察，進而反省古代論師的各種觀點，並提出種種批評，這將有助於我們突顯問題與答案。

三、援引、澄清與證成印順法師的部份觀點

印順法師於《佛法概論》亦意識到緣起與緣已生法之分別的難題，如論云：

緣起的流轉依緣起而成的生死相續，佛曾說了「緣起」與「緣生」。佛說緣起與緣生時，都即是「此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行」等。這二者的差別，向來成為難題。緣起與緣生的內容相同，為什麼說為二

名？這二者的意思，是多少不同的。³

印順法師所言甚是。不過，印順法師認為緣起與緣已生法兩者都即是「此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行」的相同內容這一點，其實還是可以再加以細緻地說明與釐清。

我們的觀點如下。以「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」(imasmim sati idaṃ hoti, imass'uppādā idaṃ uppajjati, imasmim asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati)⁴類的定型句為例，雖然初期佛典裡出現這個定型句的地方往往隨後都提到緣起系列的十二項內容，但是就整體而言，不論是巴利或漢譯阿含經，這個定型句應該是特別指涉著「緣起」，而不是指涉「緣已生法」。特別是「相應部」與《雜阿含》皆未有例外，凡是這兩部經文出現「緣起」(paṭiccasamuppāda)或「緣已生法」(paṭiccasamuppanna dhamma)的地方，不難發現這定型句是對「緣起」而論，並非針對「緣已生法」而論。⁵但是也有少數漢譯初期佛典是同時提到兩者，如《中阿含》〈說處經〉即其中之一，不過其中經文並未加以分別，以致於兩者之際顯得含糊不清。⁶為何《中阿含》如此表現的確實原因並不詳，但我們

³ 釋印順，《佛法概論》(台北：正聞出版社，一九九二年一月修訂二版)，頁一四九。

⁴ *Udāna*, pp. 1-3. 漢譯請參考《小部》，《漢譯南傳大藏經》第二六冊，頁五七～五九。

⁵ 以《雜阿含》二九三經(《大正藏》卷二，頁八三下)為例，經文提到：「爾時，世尊告異比丘。……為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法：所謂有是故是事有，是事有故是事起」，由此可見這個定型句是針對緣起而立論。

⁶ 以《中阿含》〈說處經〉為例，經文提到：「阿難！我本為汝說因緣起及因緣起所生法：若有此則有彼，若無此則無彼，若生此則生彼，若滅此則滅彼」。

的設想是，或許「相應部」與《雜阿含》特重於法義分別與析理，其對義理判別的清析度也就顯得比《中阿含》嚴格。

略此不論，緣起所指涉的正是「此有故彼有，此生故彼生」或「此無故彼無，此滅故彼滅」以及「謂緣無明有行」的整體內容。若以「此有故彼有」句型為例，「緣」與「緣已生法」的位置應該是分別位於句中的「此」與「彼」處。就此而言，「緣」乃位於緣起系列的「因」位，「緣已生法」乃緣起系列的「果」位。若解讀「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」，則這定型句是表示「緣出現時，緣已生法就出現；緣生起時，緣已生法就生起；緣不現時，緣已生法就不現；緣滅時，緣已生法就滅。」

除此之外，印順法師於《佛法概論》裡繼續論及「緣起」與「緣已生」關係。論云：

緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的。所以緣起可解說為「為緣能起」；緣生可解說為「緣所已生」。這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果，佛說緣起時，加了「此法常住、法住法界」的形容詞，所以緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。現實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。緣起與緣生，即理與事。緣生說明了果從因生；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生，秩然不亂的必然理則，緣

參見《大正藏》卷一，頁五六二下。

生即依於緣起而成。⁷

印順法師在這裡認為「緣起是動詞」，這可能是因為經文提到緣起是指「(從)無明緣(而生起)行」，因而認為從「緣」而生起「緣已生法」的動態將「緣起」理解為動詞並無不妥。雖然經文裡藉以代表「緣起」的巴利文 *paṭicca-samuppāda* 一詞詞性是名詞，但是，印順法師將「緣起」理解為動詞的觀點，或許更貼近生滅世間的實況，有其另一種角度的意涵。

值得特別一提的是，印順法師引用《雜阿含》二九六經「此法常住、法住法界」⁸經文，認為這是形容「緣起」(底線部份)，進而推論緣起是因果的必然理則。雖然印順法師於《佛法概論》隨文中並未以更多的經據來細密論證這個觀點，但是僅就其提出的扼要結論而言，已著實令後學大加佩服，亦解答我們的疑惑。按《雜阿含》二九六經的「此法常住、法住法界」一詞的上下文脈，乃是：

云何為因緣法？謂此有故彼有。謂緣無明行，緣行識，
乃至如是如是純大苦聚集。

云何緣生法？謂無明、行。若佛出世、若未出世，此
法常住，法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為

⁷ 釋印順，《佛法概論》(台北：正聞出版社，一九九二年一月修訂二版)，頁一四九～一五〇。

⁸ 雖然印順法師的《佛法概論》未標明「此法常住、法住法界」一句的出處，但查閱漢譯阿含經只有於《雜阿含》二九六經出現此句，進而推斷。

人演說，開示顯發。⁹

若依文解讀，乍看之初將可輕易發現「此法常住、法住法界」是形容「緣生法」，而非形容緣起。就此而論，若僅是以「線性思惟」思考，印順法師引述此經文形容緣起，當然便大大不妥，這很明顯是引用錯誤。然而真正的問題不僅於此而已。我們的疑惑在於：究其緣已生法的字義而言，這明顯是過去受動狀態；就時間義而言，這明顯是後出；就哲學義而言，它不具理則的普遍性（universal），就指涉義而言，它闡釋現象的殊異性（particular）；如此一來，豈堪謂之為「若佛出世、若未出世。此法常住、法住法界」的貫時永恆義呢。況且，對讀其對照經《相應部》〈緣經〉（*Paccaya*）時，同時發現到同類用以形容的經文是解釋緣起，並非形容緣已生法。¹⁰而且每每論及緣已生法時，皆謂之為無常（anicca）、有為（saṅkhata）、緣生（paṭiccasamuppanna）。並且指出凡是緣已生法，當緣滅之際亦將是滅盡之法（khayadhamma），敗壞之法（vayadhamma），離貪之法（virāgadhamma），滅法（nirodhadhamma）。¹¹這全都是說明了「緣已生法」應從時間的無常生滅的意義來理解，這亦加深我們懷疑《雜阿含》二九六經的經文編排是否有誤呢？

印順法師在閱讀這段經文的態度顯然是「依義理不依文句」，不依「線性思惟」的方式，反而轉藉「錯置」（misplace）和「跳躍」

⁹ 《大正藏》卷二，頁八四中。

¹⁰ 經文如下：「何為緣起耶？諸比丘！緣生而有老死。如來出世，或如來不出世，此界確立、法住性、法定性、此緣性」。 *Saṅguyutta-Nikāya* vol. II, pp. 25-28. 漢譯請參見《相應部二》，《漢譯南傳大藏經》第十四冊，頁二九～三〇。

¹¹ *Saṅguyutta-Nikāya* vol. II, p. 26. 漢譯請參見《相應部二》，《漢譯南傳大藏經》第十四冊，頁三〇。

(jump) 的手法將經文裡的「此法」(框字部分)解讀為前一子句的「因緣法」(底線部份)。這表面上看來雖是遠離經意,但實質上卻暗中呼應了巴利對照經的原意,甚至就本文的設想與觀點而言,漢譯《雜阿含》二九六經關於「此法常住、法住法界」所要形容的對象正是印順法師指出的「緣起」,而非目前經文單純呈現的樣子,不過若我們對於現存經文靈活的斷句與詮釋,亦可改變其表面文義。¹²話說回來,當初據以漢譯的梵本已佚失,實況如何已難再現。重要的是,以理推之,我們從中將能夠更有技巧地正確解讀緣起與緣已生法的關係。

至於,上述《佛法概論》的引文裡,印順法師提到「緣起是因果的必然理則,緣生是因果中的具體事象。現實所知的一切,是緣生法;這緣生法中所有必然的因果理則,才是緣起法。緣起與緣生,即理與

¹²《雜阿含》二九六經的原文是:「云何緣生法?謂無明、行。若佛出世,若未出世,此法常住。法住法界,彼如來自所覺知,成等正覺,為人演說,開示顯發。謂緣無明有行,乃至緣生有老死。若佛出世,若未出世,此法常住,法住法界,彼如來自覺知,成等正覺,為人演說,開示顯發。謂緣生故,有老、病、死、憂、悲、惱苦。此等諸法,法住、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。是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱苦。是名緣生法。」本文將上述的框字部分,解讀為「緣已生法」。

或者可以將經文重組如下:「若佛出世,若未出世,此法常住,法住法界。彼如來自所覺知,成等正覺,為人演說,開示顯發。謂緣無明有行,乃至緣生有老死。若佛出世,若未出世,此法常住,法住法界。彼如來自覺知,成等正覺,為人演說,開示顯發。此等諸法,法住、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。云何緣生法?謂無明、行。謂緣生故,有老、病、死、憂、悲、惱苦,是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱苦,是名緣生法。」如此一來,便可較為清楚地區分緣起與緣已生法。

事」的觀點，我們完全贊同而無異議。其中，提到「所以緣起可解說為『為緣能起』；緣生可解說為『緣所已生』。這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果」，印順法師認為「但不單是事象的因果」一句，若這是指「即理與事」的關係，這點我們是贊同的。

但是，對於提到「這二者顯有因果關係」一句，印順法師認為「緣起」與「緣已生法」兩者有因果關係的看法，我們在此想加以深入反省，因為這很容易造成我們會誤解「緣起」(paṭicca-samuppāda)即是「緣」(paccaya)，而導致「緣」、「緣已生法」與「緣起」概念彼此之間的區分變得混淆難明。依這裡引用的「為緣能起」等字追查，這乃是印順法師尊重傳統立場而引述阿毘達磨論書的意見。¹³為此我們必須考察阿毘達磨論書對這個問題的看法，再回來省察。

¹³ 請參見釋惠敏，〈「緣起」與「緣所生法相」—印順導師對「瑜伽行派學要」的觀點—〉，《印順思想—印順導師九秩晉五壽慶論文集一》(台北：正聞出版社，二〇〇〇年四月)，頁二四九～二五〇。按「為緣能起」一詞可見於《阿毘達磨俱舍論》卷九(《大正藏》卷二九，頁四九下)：「論曰：諸支因分說名緣起，由此為緣能起果故。諸支果分說緣已生，由此皆從緣所生故」，或見於《阿毘達磨藏顯宗論》(《大正藏》卷二九，頁八四三上)：「論曰：諸支因分說名緣起。所以者何？由此為緣能起果故，以於因果相繫屬中說緣起故，此緣起義」。

參、阿毘達磨論書觀點之考察

我們上面引用過《相應部》〈緣經〉 (*Paccaya*) 這部提到「緣起與緣已生法」的經典，這部經典在阿毘達磨佛教也受到相當重視，諸如《大毘婆沙論》、《俱舍論》或《清淨道論》都引用過這部經典，後者並且加以解說，認為這部經典是理解「緣起」的重要經典。例如《大毘婆沙論》¹⁴卷二三與《俱舍論》卷九，如下提到：

如世尊告諸苾芻言。吾當為汝說緣起法
(*pratītya-samutpāda*)緣已生法(*pratītya-samutpannāms
ca dharmān*)。¹⁵

隨後立即「問：緣起法與緣已生法差別云何」的問題。由於成立於西元一五〇年頃的《大毘婆沙論》，它是綜合了當時各家論師的解說與觀點而集成的巨著，豐富地呈現各家的資料。大致就《大毘婆沙論》所列舉諸論師的觀點而言，我們可以將有這些看法大致歸類為兩大類，一類是主張緣起與緣已生法沒有差別，另一類認為兩者有差

¹⁴ 《大正藏》卷二七，頁一一八上。

¹⁵ 請參見玄奘譯的《阿毘達磨俱舍論》卷九（《大正藏》卷二九，頁四九下）：「如世尊告諸苾芻言，吾當為汝說緣起法緣已生法。此二何異？」，以及梵本 P. Pradhan, *Abhidharmakośa*, p. 136。此外，亦參見真諦譯的《阿毘達磨俱舍釋論》卷七（《大正藏》卷二九，頁二〇六下）：「佛世尊說。比丘我今為汝等。說緣生及緣生此所生諸法。此二句其義何異」。值得注意的是，玄奘將之譯為「緣起法與緣已生法」，可見他把「緣起」與「法」並稱；但是真諦的譯本以及梵本裡則是「緣起與緣已生法」，兩者並未於「緣起」後面附上「法」。

別。前者是以《品類足論》為代表，認為兩者都是「謂一切有為法，故知此二無有差別」；後者則是其他論師或論書的觀點，他們雖然認為緣起與緣已生法之間是有差別，但是對於彼此差異之處又有不同的看法。在此我們先依序陳列《大毘婆沙論》所舉的諸說，然後再循序漸進地對於諸論師關於緣起與緣已生法之區別的觀點，從句型結構之分析的進路來考察諸論師對於緣起系列之結構的觀點。

一、《品類足論》觀點之考察

品類足論作如是言：云何緣起法？謂一切有為法；云何緣已生法？謂一切有為法。故知此二無有差別。¹⁶

由於隨後的「有餘師說」到「尊者覺天說」等，都是對於《品類足論》認為「緣起」與「緣已生法」沒有差別的觀點之提出反駁，可見這種籠統的無差別說並不被諸論師所認同。我們的看法是，若兩者無有差別則佛陀又何必於《相應部》〈緣經〉裡分別解說「緣起」與「緣已生法」，這顯然是彼此有差別，才需要詳細解說。若《品類足論》認為緣起「謂一切有為法」，則他將如何看待「法住性、法定性」與「如性、不虛妄性、不異如性」等緣起的理則呢？由於《品類足論》並未理解到「緣起」（理則）與（緣已生）「法」（事象）的差異，亦未理解緣起系列之句型結構裡「緣」與「緣已生法」的區別，以致於對阿含經的緣起概念有所混淆。

¹⁶ 請參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二三，《大正藏》卷二七，頁一一八上。

二、有餘師觀點之考察

有餘師說：亦有差別，謂名即差別，此名緣起法、彼名緣已生法故。復次，因名緣起法，果名緣已生法，如因果、如是能作所作、能成所成、能生所生、能轉所轉、能起所起、能引所引、能續所續、能相所相、能取所取，應知亦爾。復次，前生者名緣起法，後生者名緣已生法。復次，過去者名緣起法，未來現在者名緣已生法。復次，過去現在者名緣起法、未來者名緣已生法。復次，無明名緣起法，行名緣已生法，乃至生名緣起法，老死名緣已生法。¹⁷

這裡的「有餘師」並未指名道姓是哪些「師」，可見這應該是當時一般流行或普遍被接受的看法，因為不歸屬於特定論師或論書的觀點，才以「有餘師」代表之。這些觀點頗為豐富，茲分類與批評如下。

(一)、謂名即差別

有餘師認為：「謂名即差別，此名緣起法，彼名緣已生法」。這主要是指兩者名稱不同，但因為它未涉及彼此內涵有何不同，也就無法批評之。

¹⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二三，《大正藏》卷二七，頁一一八上下。

(二)、因名緣起法，果名緣已生法

有餘師認為：「因名緣起法，果名緣已生法。如因果，如是能作所作、能成所成、能生所生、能轉所轉、能起所起、能引所引、能續所續、能相所相、能取所取、應知亦爾。」有餘師的這種觀點，於《俱舍論》裡亦可見到，如《俱舍論》云：

然今正釋契經意者。頌曰：「此中意正說，因起果已生」。論曰：「諸支因分說名緣起，由此為緣能起果故。諸支果分說緣已生。由此皆從緣所生故。如是一切二義（緣起、緣已生）俱成，諸支皆有因果性故。」¹⁸

此種說法，除了說明是因果關係外，也有「能所」關係。而印順法師於《佛法概論》裡提到「緣起可解說為『為緣能起』；緣生可解說為『緣所已生』。這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果」的觀點，顯然是站在尊重《俱舍論》這裡的立場引用的。

此外，這種說法在《瑜伽師地論》「攝抉擇分」卷五六，討論「緣起善巧」也可以看到：

「復次云何名緣生法？謂無主宰、無有作者、無有受者，無自作用，不得自在。從因而生，託眾緣轉，本無而有，有已散滅，唯法所顯，唯法能潤，唯法所潤，墮在相續，如是等相，名緣生法。當知此中，因名緣

¹⁸ 《阿毘達磨俱舍論》卷九，《大正藏》卷二九，頁四九下。

起，果名緣生。此無明隨眠，不斷有故，彼無明纏有。此無明纏生故，彼諸行轉。如是諸行種子不斷故，諸行得生。諸行生故，得有識轉。如是所餘諸緣起支流轉道理，如其所應，當知亦爾。」¹⁹

換言之，「無明」是因（緣起法），故有「行」之果生（緣已生法），「行」是因（緣起法），故有「識」之果生（緣已生法），其餘諸緣起支也都具有二義（緣起、緣已生），因為都有因果性之故。亦是如上所引用《俱舍論》：「如是一切二義俱成，諸支皆有因果性故」之結論²⁰，而且，以「猶如父子等名」為例，回答論敵：某人對自己的兒子名為「父親」，但對對自己的父親名為「兒子」，並不是某人對自己的兒子同時名為「父子」二義，而是，某人觀待不同的對象（《俱舍論》說「所觀有差別故」）具有「二義」。²¹

值得一提到是，或許正是因為《大毘婆沙論》與《瑜伽師地論》有如此類似的說法，印老在《性空學探源》才評論說：

一、依緣起而說明緣生；緣起是因果事實所顯的必然理則，一切皆不能違反的定律。緣生是依這理則而生滅的事實因果法（緣所生法）。《雜阿含》二九六經所

¹⁹ 《大正藏》卷三〇，頁六一一中。

²⁰ 參見《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》卷二九，頁五〇上。

²¹ 本段文字參考釋惠敏，〈「緣起」與「緣所生法相」—印順導師對「瑜伽行派學要」的觀點—〉，《印順思想—印順導師九秩晉五壽慶論文集一》（台北：正聞出版社，二〇〇〇年四月），頁二五〇。

說的，就是這意思。西北的婆沙、瑜伽學者們，說緣起是因，緣生是果，雖也是一種說法，但忽略了緣起的必然理則性，未必是佛說緣起的本意吧！二、依緣起開顯寂滅，也就是依有為以開顯無為。²²

的確，印順法師的評論是正確的，但語氣卻略帶婉婉、保留與含蓄，然而還是可以再說明更清楚。關於以上《大毘婆沙論》的有餘師說「因名緣起法，果名緣已生法」、《俱舍論》說「諸支因分說名緣起，諸支果分說緣已生」以及《瑜伽論》說「因名緣起，果名緣生」的觀點，這顯然是以因果關係解釋「緣起」與「緣已生法」的關係。但是，我們認為這些觀點可能是過於著重於uppajjati（生起）這個動詞的變化狀態，以致於將名詞的「緣起」paṭiccasamuppāda與過去受動分詞所形成的「緣已生法法」paṭiccasamuppanna dhamma的關係，解釋為時間繼起意義的因果關係。但是，就緣起系列句型結構而言，「緣」與「緣已生法」的關係才是因果關係，至於「緣起」則是指「（從）緣（而生起）緣已生法」的整體內容。如此一來，毘曇論師等將「緣起」與「緣已生法」解釋為因果關係的觀點，這似乎是混淆了「緣」與「緣起」兩概念的分際。

（三）、前生者名緣起法，後生者名緣已生法

有餘師認為：「復次，前生者名緣起法，後生者名緣已生法。復次，過去者名緣起法，未來現在者名緣已生法。復次，過去現在者名

²² 參見釋印順，《性空學探源》（台北：正聞出版社，一九四四年），頁五二。

緣起法，未來者名緣已生法。」這裡雖然談到三種差異，但是基本上是從時間前後關係來斷定緣起與緣已生法，亦即「緣起法」與「緣已生法」是十二緣起前後因果次第流轉的關係。若是如此，則這種觀點亦難脫將「緣起」誤解為「緣」之嫌疑。

（四）、無明名緣起法，行名緣已生法

有餘師認為：「無明名緣起法，行名緣已生法，乃至生名緣起法，老死名緣已生法。」這段經文似乎是說十二緣起支裡，就彼此相繫的前後兩項而言，前項（無明）是「緣起法」，後項（行）是「緣已生法」；若是如此，這顯然也是將「緣起」與「緣」的概念混淆。除此之外，《順正理論》對上述有餘師的觀點也不認同，它提到「如是所說，不順經義，以契經中說無明等皆名緣起、緣已生故」。²³

雖然有餘師這裡的觀點的確是不順經義，但是我們認為《順正理論》所提出來的評論也未必完全正確。因為就《阿含經》的觀點而言，「無明等皆是緣已生」這個觀點是正確的；但是「無明等皆名緣起」的說法就有待商榷，因為《阿含經》所說的緣起是「從無明之緣而生起行」，即從「緣」到「緣已生法」，並非單支的「無明」等「緣」或「緣已生法」。就此而言，《順正理論》的觀點亦未擺脫誤解「緣起」

²³ 《阿毘達磨順正理論》（《大正藏》卷二九，頁四九八中）：「有餘師說。無明名緣起。行名緣已生。如是展轉。乃至生名緣起。老死名緣已生。如是所說。不順經義。以契經中說無明等皆名緣起緣已生故。有說。無明唯說名緣起。最後老死唯名緣已生。中間十支。俱通二義。非老死位定生諸惑。是故老死唯名緣已生。無明定能發起諸行。故無明位唯說名緣起。諸對法者。有作是言。前際二支。說名緣起。此二意說。為因性故。後際兩位。名緣已生。中際八支。皆通二義。如是二說。俱不順經。經說諸支皆通二故」。

爲「緣」的觀點。

三、脅尊者觀點之考察

脅尊者言：無明唯名緣起法，老死唯名緣已生法，中間十支亦名緣起法，亦名緣已生法。²⁴

《順正理論》²⁵裡提到脅尊者認爲只有「老死」才能稱爲緣已生法的理由是：「老死」不定生諸惑（無明），所以「老死」只能名爲「緣已生法」；至於只有「無明」才能稱爲緣起法的理由是：「無明」定能發起「諸行」，故「無明」只能名爲「緣起」。而脅尊者的這種觀點，是限定十二緣起裡的某些支分是「緣起法」與「緣已生法」的解釋。

四、尊者妙音觀點之考察

尊者妙音作如是說：過去二支唯名緣起法，未來二支唯名緣已生法，現在八支亦名緣起法，亦名緣已生法。

26

²⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二三，《大正藏》卷二七，頁一一八中。

²⁵ 《阿毘達磨順正理論》（《大正藏》卷二九，頁四九八中）：「非老死位定生諸惑，是故老死唯名緣已生。無明定能發起諸行，故無明位唯說名緣起」。

²⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二三，《大正藏》卷二七，頁一一八中。

尊者妙音的觀點，亦是限定十二緣起裡的某些支分是「緣起法」與「緣已生法」的解釋。至於，《順正理論》對於上述二說的評論則是「如是二說，俱不順經，經說諸支皆通二（緣起、緣已生法）故」。²⁷但是我們對於《順正理論》的批評如前「無明名緣起法，行名緣已生法」一節裡所述。

五、尊者望滿觀點之考察

尊者望滿說有四句：有緣起法、非緣已生法，謂未來法。有緣已生法、非緣起法，謂過去現在阿羅漢最後五蘊。有緣起法、亦緣已生法，謂除過去現在阿羅漢最後五蘊，諸餘過去現在法。有非緣起法、亦非緣已生法，謂無為法。²⁸

尊者望滿的「四句說」是從過去、現在、未來等三世的觀點，將「緣起法」與「緣已生法」作四種相配的分析：

1. 有緣起法、非緣已生法：謂未來法（生、老死）。
2. 有緣已生法、非緣起法：謂過去、現在阿羅漢最後五蘊。
3. 有緣起法、亦緣已生法：謂除過去、現在阿羅漢最後五蘊，諸餘過去、現在法。
4. 有非緣起法、亦非緣已生法：謂無為法。

²⁷ 《阿毘達磨順正理論》卷二八，《大正藏》卷二七，頁四九八中。

²⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二三，《大正藏》卷二七，頁一一八中。

此尊者望滿的「四句說」在《俱舍論》²⁹、《順正理論》³⁰也被引用。但是，《俱舍論》對於尊者望滿上述第一項裡認為「有緣起法、非緣已生法，謂未來法」的觀點提出批評。《俱舍論》認為「若未來法，非緣已生，豈不違害契經所說。」亦即，若未來諸法（生、老死）不是「緣已生法」，則不合《雜阿含》二九六經的意思，因為經說：「如說云何緣已生法？謂無明行至生老死。生與老死，既在未來而經說為緣已生法。」³¹

對於上述尊者望滿的第一項，《順正理論》則從毘婆沙師的觀點，以「生身展轉」的理由，為「無明、行支，及生、老死，如何可為現在所攝？」疑問辯護。《順正理論》認為：就（現在世與）未來世二生身說而言，現在世的「愛、取、有」，可名為（未來世的）「無明、行」；從（現在世與）過去世二生身說而言，現在（世的）「識、名色...乃至受」，可名為（過去世的）「生、老死」。故過去世、未來世四支（無明、行；生、老死），皆可屬於現在世的範疇。換言之，若無明、行二支在現在世，其餘十支在未來世；若生、老死二支在現在世，其餘十支在過去世。因此，十二緣起支，皆可屬於現在世的範疇。所以，《順正理論》認為未來諸法（生、老死）亦可名「緣已生法」。³²

²⁹ 《俱舍論》（《大正藏》卷二九，頁五〇上）：「尊者望滿意謂：諸法有是緣起、非緣已生，應作四句。第一句者，謂未來法。第二句者，謂阿羅漢最後心位過現諸法。第三句者，餘過現法。第四句者，諸無為法。」

³⁰ 《順正理論》（《大正藏》卷二九，頁四九八上）：「尊者望滿說：諸法內，有是緣起、非緣已生，應作四句。第一句者，謂未來法。第二句者，謂阿羅漢最後心位過、現諸法。第三句者，餘過現法。第四句者，謂無為法。」

³¹ 《俱舍論》（《大正藏》卷二九，頁五〇上）：「所說四句理亦不然。若未來諸法非緣已生者，便違契經。經說：云何緣已生法？謂無明行至生老死。或應不許二（生、老死）在未來，是則壞前所立三際。」

³² 《順正理論》（《大正藏》卷二九，頁四九八上）：「此無違害，且應審知：

雖然《順正理論》隨後並未對尊者望滿的其它三項觀點批評，但是從《順正理論》以「今詳尊者所說義意，若從因已起名緣已生，若與餘爲因說名緣起」³³來理解尊者望滿對於「緣起」「緣已生法」的主要觀點看來，顯然尊者望滿的立場亦不脫「因名緣起法，果名緣已生法」的模式，這難免又混淆「緣起」與「緣」之間的分際。

六、《集異門論》及《法蘊論》觀點之考察

集異門論及法蘊論俱作是說：若無明生行，決定安住不雜亂者，名緣起法、亦名緣已生法。若無明生行，不決定不安住而雜亂者，名緣已生法、非緣起法，乃至生除老死應知亦爾。³⁴

《集異門論》與《法蘊論》是以十二支緣起生時（無明生行，乃至生除老死應知亦爾）之「決定安住不雜亂者」與「不決定不安住而雜亂者」來分辨「緣起法」與「緣已生法」。但這種觀點應該是論師

一切有支，皆有爲故。一一一定爲三世所攝。無明、行支，及生、老死，如何可爲現在所攝？由約生身展轉理故。約未來世二生身說，現在愛、取、有，得無明、行名。約過去世二生身說，現在識至受，得生老死名。故過未四支，皆可現在攝。然彼尊者復作是言：若無明、行二在現在，彼餘十支在未來世，八無間當生二，第三當生。若生、老死二在現在，彼餘十支在過去世，八無間已滅二，第三已滅。由如是理，十二有支，一切可爲現在世攝。故生、老死，亦名已生。由此與經無違害失。非未已生位，可說爲已生。今詳尊者所說義意。若從因已起名緣已生。若與餘爲因說名緣起。」

³³ 《順正理論》，《大正藏》卷二九，頁四九八上。

³⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二三，《大正藏》卷二七，頁一一八中。

自己的詮釋，因為《阿含經》並未見過類似觀點。

七、尊者世友觀點之考察

尊者世友作如是說：若法是因名緣起法，若法有因名緣已生法。復次，若法是和合名緣起法，若法有和合名緣已生法。復次，若法有生名緣起法，若法有生名緣已生法。復次，若法是起名緣起法，若法有起名緣已生法。復次，若法是能作名緣起法，若法有能作名緣已生法。³⁵

在此尊者世友以「因、和合、生、起、能作」與「有因、有和合、有生、有起、有能作」等等關係來分別「緣起法」與「緣已生法」。「因」(hetu; cause) 與「有因」(hetumat; having a cause, proceeding from a cause) 之間，顯然「有因」所指的不外是「果」。就此而論，「若法是因名緣起法，若法有因名緣已生法」一句與《大毘婆沙論》有餘師說「因名緣起法，果名緣已生法」的觀點，亦沒有太大差別。至於有餘師說的「能所」關係（能作所作、能成所成、能生所生、能轉所轉、能起所起、能引所引、能續所續、能相所相、能取所取），也與尊者世友認為緣起與緣已生法是「能作」與「有能作」的關係相似。

³⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二三，《大正藏》卷二七，頁一一八中下。

八、大德（法救）觀點之考察

大德說曰：轉名緣起法，隨轉名緣已生法。³⁶

在此，大德法救以「轉」作為緣起法。由於《大毘婆沙論》並未對大德法救的觀點提出更多的描述與界定，就此而言，無法確知其所謂的「轉」義為何？但若依《雜阿含經》常將「因、集、生、轉」等詞並用而視為同義詞的觀點看來³⁷，大德法救的觀點似乎也不脫離有餘師說「因名緣起法，果名緣已生法」的模式，。

若根據《瑜伽師地論》「攝事分」對上述《雜阿含》二九六經中，佛告苾芻：「吾當為汝說緣起法及緣已生法」的教說，其解釋是：「復次、由二因緣，於諸「緣起」及「緣生法」，建立二分差別道理：謂如所流轉故，及諸所流轉故。」³⁸。雖然目前沒有《大毘婆沙論》現存的梵本或藏譯本，不能確認此解是否與上述《大毘婆沙論》之大德（法救）：「轉名緣起法，隨轉名緣已生法」的說法有關，但是部分學者指出應該是有類似可能性。³⁹

³⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二三，《大正藏》卷二七，頁一一八下。

³⁷ 《雜阿含》五七經（《大正藏》卷二，頁一四上）：「彼愛何因？何集？何生？何轉？彼愛受因、受集、受生、受轉」。

³⁸ 《瑜伽師地論》，《大正藏》卷三〇，頁八三三上。

³⁹ 請參見釋惠敏，〈「緣起」與「緣所生法相」—印順導師對「瑜伽行派學要」的觀點—〉，《印順思想—印順導師九秩晉五壽慶論文集一》（台北：正聞出版社，二〇〇〇年四月），頁二五三～二五四。

九、尊者覺天觀點之考察

尊者覺天作如是說：諸法生時名緣起法，諸法生已名緣已生法。⁴⁰

契經所說緣起法緣已生法如是差別。

《大毘婆沙論》裡各家論師對於「緣起法與緣已生法差別云何」的問題到此結束。尊者覺天認為「諸法生時名緣起法」，但是《大毘婆沙論》並未對此多加解釋，因此若僅就字面文義看來，這種說法還是有缺陷的。因為異學外道論及「生」時，有「自生」「他生」等說法，因此若尊者覺天這裡所謂的「生」是指「自生」或「他生」，顯然就非佛陀本意了。就算這裡的「生」是指「因緣生」，那麼因緣生起時的諸法也應該是指「緣已生法」，而非緣起本身。

十、覺音《清淨道論》觀點之考察

巴利上座部對於《阿含經》「緣起」與「緣已生法」之差別的看法，可見於覺音(Buddhaghosa)所著的《清淨道論》(*Visuddhimagga*)。《清淨道論》把佛陀的教法整理為戒、定、慧三學，其中「慧學」所探討的內容包括「五蘊、十二處、十八界、二十二根、四諦、緣起」等。至於種種關於「緣起」的解釋，可見於《清淨道論》第一七章「說慧地品」(*Paññābhūmi-Niddesa*)。在此，我們藉由這個部份檢討覺音對於「緣起」與「緣已生法」的觀點。

⁴⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二三，《大正藏》卷二七，頁一一八下。

覺音於〈說慧地品〉的開始，引用《相應部》〈法說經〉(*Desanā*)與〈緣經〉(*Paccaya*)兩經文後，便對「緣起」與「緣已生法」加以定義，如論云：

Paṭṭicasamuppādo ti paccaya-dhammā veditabbā.
Paṭṭicasamuppannā dhammā ti tehi tehi paccayehi
nibbattadhammā.

(當知緣起是緣之諸法。緣已生〔諸〕法是從各個〔諸〕緣所生起的〔諸〕法。) ⁴¹

亦即，覺音所謂的「緣起」即是「緣(之諸法)」(*paccaya-dhammā*)，顯然他傾向於將「緣起」解釋為「緣」。若依他的觀點推之，以「緣無明而有行」為例，「無明」即是緣起；再者，以「緣行而有識」為例，「行」即是緣起。日籍學者平川彰亦指出與解釋：「這裡的無明與行是『緣』，因為在這個『緣』之中含有生起『行』與『識』等所生之法的力量，所以把『緣』看作是『緣起』。因此，把無明與行等有為法裡所具備的力量這般地看成緣起。而且，在它們的力量之外，並不認為它們是作為法則的力量、無為的緣起。因此，這與《俱舍論》把十二緣起的十二支的『因分』當作『緣起』，而把『果分』解釋為『緣已生法』的說法，在基本上是沒有差別的。」⁴²

⁴¹ *Visuddhimagga* p. 518. 漢譯請參考：《清淨道論三》，《漢譯南傳大藏經》卷六九，頁一四八；或葉均譯，《清淨道論》(台北：華宇出版社)，頁一四四。

⁴² 平川彰也指出覺音將「緣起」視為「緣」的觀點，並且他自己地接受這種觀點而無任何批判。參見平川彰，《法と緣起》(東京：春秋社，一九九二年

就此而言，這與上述提到的阿毘達磨諸論師或論書對於「緣起」的理解或有小變化，但基本的觀點仍是相同的。換言之，「緣起」與「緣」兩概念之間並未作嚴格區分，因而原本「緣」與「緣已生法」的因果關係，便被解釋為「緣起」與「緣已生法」的關係為因果關係。

肆、小結

在結束本文之前，我們再回顧《相應部》〈法說經〉(*Desanā*) 提到「緣起」即是從「緣」到「緣已生法」之間的整體內容。如經云：

什麼是緣起 (*paṭiccasamuppāda*)？諸比丘！從無明之緣而生起行，從行之緣而生起識，從識之緣而生起名色，從名色之緣而生起六處，從六處之緣而生起觸，從觸之緣而生起受，從受之緣而生起愛，從愛之緣而生起取，從取之緣而生起有，從有之緣而生起生，從生之緣而生起老死、愁、悲、苦、憂、惱。如是，此乃全苦蘊之集。(*Avijjāpaccayā bhikkhave saṅkhārā, saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanā, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā,*

五月第三刷)，頁三二三。

taṇhapaccayā upādānaṃ upādānapaccayā bhavo,
bhavapaccayā jāti jātipaccayā jarāmaṇaṃ
soka-parideva-dukkha-domanassupāyasā sambhavanti.
Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudaya
hoti.)

經文以「緣起」(paṭiccasamuppāda) 這個名詞指謂著「(從)緣(而生起)緣已生法」的整體內容；因而緣起系列之句型結構裡，可簡單區分為「緣」(paccaya) 與「緣已生法」兩項。因為「緣起」是指「(從)緣(而生起)緣已生法」的整體內容，若就嚴密意義而言，「緣起」當然有別於「緣」，亦有別「緣已生法」。然而，或許是甚深的緣起不容易被解釋清楚，因而著重分析學風的阿毘達磨論師們，善巧地將「緣起」理解為「緣」，並且將「緣起」與「緣已生法」的關係理解為因果關係。雖然這般讀法有助於讀者容易掌握因果關聯，但是值得提醒的是，我們必須瞭解「緣起」乃是指謂著「(從)緣(而生起)緣已生法」的整體內容，如此才不會因為它被善巧地詮釋為「緣」時，反而忽略其深刻且豐富的意涵。

參考文獻

1. 巴利經典部份：

Saṅgḥaya-Nikāya

Udāna

Visuddhimagga

2. 漢譯經典部份：

《中阿含經》，《大正藏》卷一。

《雜阿含經》，《大正藏》卷二。

《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》卷二七。

《阿毘達磨藏顯宗論》，《大正藏》卷二九。

《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》卷二九。

《阿毘達磨俱舍釋論》，《大正藏》卷二九。

《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》卷二九。

《瑜伽師地論》，《大正藏》卷三〇。

《相應部二》，《漢譯南傳大藏經》第十四冊。

《小部》，《漢譯南傳大藏經》第二六冊。

《清淨道論三》，《漢譯南傳大藏經》第六九冊。

《清淨道論》，葉均譯，台北：華宇出版社。

3. 中文與日文部份：

平川彰，《法と緣起》（東京：春秋社，1992年5月第3刷）。

釋印順，《性空學探源》（台北：正聞出版社，1944年）。

釋印順，《佛法概論》（台北：正聞出版社，1992年1月修訂2版）。

釋惠敏，〈「緣起」與「緣所生法相」—印順導師對「瑜伽行派學要」的觀點—〉，《印順思想—印順導師九秩晉五壽慶論文集—》（台北：正聞出版社，2000年4月），頁249~250。

The Difference between *Paṭiccasamuppāda* and *Paṭiccasamuppannadhamma*

Kai-Wen LU

Abstract

Paṭiccasamuppāda means the whole content and processing which are arising from *Paccaya* to *paṭiccasamuppannadhamma*. Therefore, the sentence structure of *Paṭiccasamuppāda* in early Buddhist literature is divided into two parts, i.e. *Paccaya* and *Paṭiccasamuppannadhamma*. This paper is a trail show that the difference between *Paṭiccasamuppāda* and *Paṭiccasamuppannadhamma*.

For the reason why *Paṭiccasamuppāda* thought is so profound and complex, that Buddhist philosophers are hard to analyze it well. In this paper we point out that Abhidhamma philosophers neglect and misunderstand the difference between *Paṭiccasamuppāda* and *Paṭiccasamuppannadhamma*. Moreover, they used to interpret *Paṭiccasamuppāda* as *Paccaya* which is the cause of *Paṭiccasamuppannadhamma*.

Keywords: *paṭiccasamuppāda*, *paṭiccasamuppannadhamma*, *paccaya*