

華嚴專宗學院研究所第五屆畢業論文

智儼的緣起思想—
以《搜玄記》對「現前地」的詮釋為中心

指導教授：陳一標教授

研究生：釋法音

中華民國八十九年六月

智儼的緣起思想—— 以《搜玄記》對「現前地」的詮釋為中心

釋法音

華嚴專宗學院研究所第五屆

提要

華嚴宗法界緣起的特色，在於一即一切，一切即一，諸法相入相即，圓融無礙而重重無盡。《華嚴經》中的〈十地品〉，講述大乘菩薩修行過程的十個階位，其中第六現前地對緣起的論述最為詳細、深入。

本文藉由智儼《搜玄記》對第六現前地的詮釋，來論述他的法界緣起思想，並配合《六十華嚴經》的〈十地品〉，以及世親的《十地經論》原文，作對照研究。

處理智儼的緣起思想前，第二章先探討智儼在華嚴思想中的地位、《搜玄記》的架構以及第六地在《華嚴經·十地品》中的地位。

第三章研究智儼的《搜玄記》如何詮釋《經》的十個觀門，以及《十地經論》的三門——大悲隨順、大悲增上、大悲滿足。

最後，於第四章即探討智儼其緣起思想，如何將法界緣起分成了兩門來觀察，以凡夫染法說明「緣起一心門」和「依持一心門」，以明染污法的生起；而在菩提淨分則以「本有」、「本有修生」、「修生」、「修生本有」四門，來說明清淨法的生起。從此染和淨的部份，深入了解他如何總括如來藏緣起與賴耶緣起，以完成華嚴獨自的法界緣起思想。

第一章 緒論

《華嚴經·十地品》中的十地說，主要敘述菩薩的行位次第，此十地不離佛一切智，是：「集一切智功德法門品」（T9,575b²⁶⁻²⁷）。

其中，第六現前地中，菩薩主修般若，觀一切法因緣生，了達真如無真妄之別。菩薩十地中，此部份對緣起的論述最為詳細、深入。

華嚴宗二祖智儼二十七歲時，就撰作此《華嚴經》的註釋《大方廣佛華嚴經

搜玄分齊通智方軌》，簡稱為《搜玄記》。據說此乃聽智正講《華嚴經》，並研讀地論南道派慧光的《華嚴疏》，欣然領會到「別教一乘無盡緣起」後所寫。因此，《搜玄記》對第六現前地的詮釋，最能突顯華嚴宗早期的緣起觀，這是一個相當值得探究的問題。

第一節 研究動機與目的

釋尊於菩提樹下，悟入世間的緣起，而得無上正等正覺。從這個觀點看來，我們可以說，佛教的根源乃是緣起論。《雜阿含經》中說：「若佛出世，若未出世；此法常住，法住法界。」（T2.84b¹⁶⁻¹⁷）不管諸佛出世與否，緣起法是常住、永恆的。

「緣」，就是指關係或條件的意思。所謂的緣起，即是指一切諸法，皆因種種條件或互存的關係而成立的，變化無常；佛陀所證悟即是此緣起的法則。

從佛陀開顯緣起法以來，一直流傳到今天，各宗派都有其不同的說法。最早的是「業感緣起」說，也就是十二因緣說。把萬法生起的原因，歸之於眾生的業力。中觀學派主張緣起性空，強調一切事物的本性體空，才能生起一切的萬物。瑜珈學派主張賴耶緣起，謂一切萬物，皆為吾人的第八阿賴耶識所變現。「如來藏緣起」說，又作「真如緣起」，係指由如來藏自性清淨心，生起一切萬有之緣起論，乃《楞伽經》、《密嚴經》等所詮顯之思想。華嚴宗主張的「法界緣起」，亦稱法界無盡緣起、無盡緣起、一乘緣起，即法界之實相。法界的形成，係以一法而成一切法，以一切法而起一法，是故一關係著宇宙之一切（一即一切），一切亦含攝於一之中（一切即一）。如是法界之一與一切互為主從，相入相即，圓融無礙而重重無盡，稱為法界緣起。

智儼在詮釋第六現前地的觀門時，以《十地經論》的三個觀門來統整《華嚴經》的十種觀門，本文即以智儼的《搜玄記》對第六現前地的詮釋為中心，來討論智儼的十二因緣觀。而《搜玄記》談論因緣觀時，另闡釋義來說明此法界緣起，分染淨兩面，兩者有何關係？兩者又如何攝於一？又如何以此染與淨，統攝如來藏思想與賴耶緣起，以完成華嚴獨自的法界緣起思想，皆是值得探究的問題。

本論文的研究範圍，主要是以智儼的《搜玄記》的第六現前地為中心，配合《六十華嚴經》的〈十地品〉，以及世親的《十地經論》原文，作對照研究，希望達到以下的目的。

- 一、了解《搜玄記》和第六現前地於華嚴思想中的地位。
- 二、從中了解《搜玄記》如何詮釋《華嚴經·十地品》中的十個觀門，以及《十地經論》如何從三個不同方向來統攝《經》的十門。

三、了解智儼的法界緣起觀。

第二節 全文結構大要

本研究先著手整理《搜玄記》第六現前地科判，並為全文作標點、註釋，作本研究的附錄，以了解其第六現前地的架構；其次再深入探討智儼對不同觀行的詮釋，從中了解其緣起的思想。最後，再深入探討智儼的緣起思想，如何超脫如來藏與唯識思想。

全文結構與章節大要如下：

第二章主要探討智儼的《搜玄記》以及第六現前地，在華嚴思想中的地位。第一節介紹智儼的生平時代背景、所著論書；其次探討他的學思歷程。第二節對《搜玄記》的架構作一說明。第三節談論到第六地在〈十地品〉中的地位，並介紹《華嚴經·十地品》譯本和注釋書，中國、印度以及一些學者對它的研究。

第三章主要分析智儼對觀行的詮釋。第一節先了解《華嚴經》第六現前地中的十二因緣觀，智儼的《搜玄記》在詮釋第六現前地的觀門時，將經的十種觀門，依明所治障、辨觀體、和所釋經文三方面來解釋，本節循此作簡要說明，以期能對經中的十種觀門，能有一概括的了解。第二節探討《十地經論》的厭離有為觀如何統整《經》的十觀，令眾生能對一切有為法不起貪著。第三節研究《十地經論》的大悲隨順觀如何統整《經》的十觀，合為四門來解說。前一門可以說是就有情，彰顯其所犯的過失；後三門是就法，來辨別其錯誤之處。第四節分析《十地經論》的一切相智觀的九種觀門，如何對《經》的十門再作說明。

在第四章中，探討智儼的緣起思想。第一節先就智儼的緣起觀之架構，對其法界緣起所作的染和淨的兩面作一說明，並與慧遠的思想作一比較。第二節是依染法的緣起，分成二門：緣起一心門和依持一心門；再從緣起一心門分出三小門：真妄緣集門、攝本從末門和攝末從本門，來說明其真妄的立場。第三節是就淨法的緣起面來談論，分四門來說明，即本有、本有修生、修生和修生本有。

第五章為結論。

第二章 《搜玄記》和第六現前地於華嚴思想中的地位

本章主要探討智儼的《搜玄記》以及第六現前地，在華嚴思想中的地位。首先對智儼的生平以及其所處的時代背景、所著論書，作一簡要的介紹；其次就他當時所處時代思想的背景，來了解他的學思歷程；再者對《搜玄記》的架構作一說明。最後，再談論到第六地在《華嚴經·十地品》中的地位，於中先介紹《華

嚴經·十地品》譯本和注釋書，中國、印度以及一些學者對它的研究；再就〈十地品〉第六現前地在《華嚴經》中的地位，作一簡要的概述。

第一節 華嚴思想發展中的智儼

華嚴宗為中國大乘佛教八大宗派之一，以《華嚴經》為所依經典，其正式確立應始自法藏，但思想源流卻可上溯至六世紀的杜順（557~640）及其弟子智儼（602~668）。

初祖杜順是否撰述《法界觀門》、《五教止觀》，學界未有定論，因此有些學者不承認杜順為初祖，而主張以智正為祖師，¹但也有反對的。²此外，也有堅持主張智儼為初祖的。³現在，暫且依據中國佛教組織者的歷史觀點，肯定杜順就是初祖的說法，⁴並將智儼視為二祖，以這樣的觀點來認識、探討他的思想。

一、智儼生平略述

智儼和尚（602~668），俗姓趙，甘肅天水人，隋仁壽二年（602），生於官吏之家。年幼即好佛教，十二歲時，有一天，杜順翩然來訪，對智儼之父言：「此我兒，可還我來。」（T51.163b⁶）智儼的雙親，知智儼應入佛門，遂欣然將其託付予杜順。杜順領了智儼後，將他託於高足達法師，日夜精勤授學。後來有兩位梵僧來遊，智儼從學梵文。

從傳記看來，智儼從小就與他人不同，如說：「母初夢梵僧執錫而謂曰：『速宜齋戒，淨爾身心。』遂驚覺。又聞異香，有娠焉。及儼生數歲，卓異凡童，或壘塊為塔，或緝華成蓋，或率同輩為聽眾，而自作師。生智宿殖，皆此類也。」（T51.163b⁻¹¹⁻⁻⁷）

十四歲剃染，後依常法師（567~645）聽《攝大乘論》，不到幾年便能解其精義。受具足戒後，到處參學，遍聽《四分律》、《阿毘曇八犍陀》、《成實論》、《十地經》、《地持經》、《涅槃經》等經律論，後來又從名僧靜琳參學。

後來漸感佛教經典和派別眾多，難以遍學，因而在經藏前發誓，信手採取，

¹ 參見境野黃洋著：《支那佛教史講話》下，PP.490~499。轉引自木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書公司發行，中華民國 85 年 2 月初版，P.74。

² 參見常盤大定著：〈支那華嚴宗傳統論〉（《東方學報》東京第三，PP.1~96）。轉引自木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書公司發行，中華民國 85 年 2 月初版，P.74。

³ 參見鈴木忠撰：〈華嚴宗の傳統い就にて——智儼初祖説の提倡——〉，《哲學雜誌》（49~563~565）；《原始華嚴哲學の研究》，PP.1~126。轉引自鎌田茂雄撰：〈華嚴學的典籍及研究文獻〉，藍吉富主編：世界佛學名著叢譯⑥1，《華嚴學論集》，台北：華宇出版社，民國 77 年 6 月初版，P.363。

⁴ 參見結城令聞撰：〈隋唐の中國的新佛教組織の一例としての華嚴法界觀門について〉，《印度學佛教學研究》第 6 卷第 2 號，P.276。

獲得《華嚴經》第一卷，於是決定專學《華嚴》。適逢智正法師於至相寺開講此經，於是前往聽受；在疑義中，更遍覽藏經，搜尋眾釋，獲北魏·慧光所撰《華嚴經疏》，對此經所說「別教一乘無盡緣起」的義旨，有所領會。後來又得遇一位僧人，告以要深入一乘必須先理解十地中六相義，於是從事六相義的研究，立教分宗，製此經疏，即《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，略稱《華嚴經搜玄記》；那時他才二十七歲，這部著述直到他晚年才在至相寺弘傳。

《續高僧傳》〈法順傳〉中稱他「神用清越，振績京泉」(T50.654a¹¹⁻¹²)，可以想見當時宣傳經教的情況。後來又在雲華寺講說《華嚴》，宗風大振，時人稱他為雲華尊者，或稱至相大師，法藏就在此時投在他的門下。⁵

於唐高宗總章元年圓寂，儼大師的一世，清高風範，一生不求名聞，喜好靜棲於草澤間，從事著述及教育弟子。以下乃其生平略記年表：

年份		年齡	事蹟
西元	中元		
602	隋文帝仁壽二年	1	生於甘肅天水
613	隋煬帝大業九年	12	從杜順出家
615	隋煬帝大業十一年	14	即預緇衣，剃染
621	唐高祖武德四年	20	受具足戒，到處參學
628	唐太宗貞觀二年	27	明六相之義，隨於至相寺，製《華嚴經搜玄記》
659	唐高宗顯慶四年	58	於雲華寺中講《華嚴》，名遍寰內，法藏隨師
662	唐高宗龍朔二年	61	義湘至雲華，禮事和尚，願為弟子，與藏公同學
668	唐高宗總章元年	67	終於清淨寺

師學風廣潤，思路通暢，於佛法妙旨，法界玄義，獨承杜順真髓，致力於《華嚴》教海的理論建設，是第一位將華嚴思想鋪陳、條析得如此清晰可循者。承初祖意，楷訂宗綱，教理、教觀雙備，一宗之風於焉奠基。

二、智儼當時的思想背景

佛教由印度傳至中國，西元六世紀初，南朝有梁武帝以佛教為治國的根本，北朝則有北魏靈太后掌管朝政。這個時代，佛教在南北朝兩個朝廷的保護下，可說極其隆盛。但是，還是停留於接受「印度佛教」、「外國佛教」的階段。由印度和中亞諸國的弘法者傳譯了許多種經典，依據這些經典而做的佛教研究，也都只不過是將其種種學派的教說加以集中、理解而已，並沒有中國佛教者自己的創見。

雖然，在當時尚有《涅槃經》的傳譯，以致「佛性」學說的流行，《般若經》

⁵ 參見崔致遠撰《唐大薦福寺故主翻經大德法藏和尚傳》：「時智儼法師於雲華寺講華嚴經，藏於中夜忽睹神光來燭庭宇，迺歎曰：『當有異人弘揚大教。』翌旦就寺膜拜已因設數問。……」(T50.281b²⁻⁸)

的空哲學也常被議論，並且也對種種經典加以教相判釋。但這還未跨出印度佛教，無法滿足中國人的生命欲求，也不能為中國社會解除苦惱。

中國佛教史上，中國人真正超越印度佛教、確立自己的佛教，是在西元六〇〇年前後，即從南北朝末至隋代。此時，雖然北周武帝於中國北部嚴厲地推行廢佛毀釋的政策，阻絕佛教的發展，卻反而致使中國人的宗教——中國佛教的成立。中國佛教因為隋的佛教復興運動，而再度興隆；其後，隋唐佛教的各宗派紛紛興起。⁶

智儼即是處於這樣的時代，當時不同宗派，都紛紛成立自身的判教體系，以含攝各類佛典和教義。其目的為「界別」和「會通」之外，更且是通過排序和比較，以求突出其自身的教學，將其所依的佛典和闡明的佛義更加殊勝化。如：代表中國早期瑜伽行教學的地論學派和攝論學派、代表中觀教學的三論學派、以弘揚《法華經》的精神為本要的天台學派等。

依據《華嚴經傳記》中對智儼的記載，就有提到他曾研習《十地經》；又曾依法常、靜琳和智正學習，此眾師皆是地論、攝論學派中人；⁷凡此可見智儼與地論、攝論這兩學派有密切的關係。所以，其思想受到此兩派的教說所影響，是自然之事。但他在承襲兩派教說的同時，亦對這些說法作出改造，創立了具有自身特色的教學體系、以顯揚《華嚴經》，以及為日後華嚴宗學說的發展提供了基本的架構和明確的方向。⁸

貞觀十九年（645）時，玄奘取經回到長安，開始了譯經生涯，所以，當時玄奘大師的唯識思想，可說主導著中國的佛教界。而法藏亦曾親近玄奘大師，⁹聽說當時的法藏因思想不合而退出玄奘的譯場，轉而投入默默無聞的智儼門下，專弘華嚴。由此可見當時華嚴教義已自成一格；此現象也表示佛法思想之博大，非一門一宗所能獨霸的。

三、智儼的著作與華嚴思想的發展

智儼大師所撰經論的義疏，根據《華嚴經傳記》卷三說，共有二十餘部，章句都很簡略，解釋卻很新奇，但現存無幾。

⁶ 參見玉城康四郎主編，許洋主譯：《佛教思想（二）：在中國的開展》，幼獅文化事業公司印行，民國 76 年 4 月再版，PP162~165。

⁷ 有關諸師的研究，可參見木村清孝著：《初期中國華嚴思想の研究》，春秋社發行，昭和 52 年 10 月 31 日，第 1 刷發行，PP.377~382。

⁸ 參見廖明活撰：〈智儼判教思想的形成〉，收錄於釋恆清編：《佛教思想的傳承與發展》中，台北：東大圖書公司發行，中華民國 84 年 4 月初版，P.336。

⁹ 參見《宋高僧傳》：「尋應名僧義學之選，屬奘師譯經，始預其間，後因筆受證義潤文見識不同，而出譯場。」（T50,732a¹²⁻¹⁴）

1、《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》

共有十卷，略稱為《搜玄記》，約十二萬餘字，收藏於《大藏經》第35冊頁13~106。

此論解釋《華嚴經》，顯示一經的教相及觀行的方軌；記述六十華嚴之綱要，並解釋其文義，全書分為五門，即：

- ①、歎聖臨機，德量由致。
- ②、明藏攝之分齊。
- ③、辨教下所詮之宗趣及能詮之教體。
- ④、釋經題目。
- ⑤、分文解釋。

前四門為《搜玄記》中之玄談，第五門由淨眼品至入法界品第三十四品，就每一品分品名、來意、宗趣、釋文第等四科談其玄旨。後來法藏的《華嚴經探玄記》，即祖述此書所作。此《搜玄記》乃智儼二十七歲時的著作。

2、《華嚴五十要問答》

二卷，約二萬六千餘字，收藏於《大藏經》第45冊519~536。

解釋一經的要義。係以問答體論述《華嚴經》之五十三要義，問題則不依經文先後，大義先釋果德，次明心識，修行法則。相對於《搜玄記》釋相簡略，此論則有極詳細的議論，常以小、始、終、頓、圓五教之立場判釋；或依小乘，三乘、一乘的立場考察，釋會眾說，使無乖諍。

本書於問答第二十五和第四十三中，有提到《成唯識論》。¹⁰考《成唯識論》於659年譯出，如是《五十要問答》之成書，當在659年後，由此可見此乃智儼晚年的作品，又《五十要問答》在闡述《華嚴經》所關涉到的重要觀念和課題時，其所釋的義理，基本上是採取依教分述的方式，於每一問題，評定不同層次的佛教教學持論之異同，其整體表達方式，具有濃厚的判教味道。

3、《華嚴經內章門等雜孔目章》

共四卷，略稱為《華嚴孔目章》，約九萬餘字，收錄於《大藏經》第45冊頁536~589。

為指示一經的大綱。內容也是依舊譯《華嚴經》而設一四四章門，說明小乘、

¹⁰ 參見（T45.522C⁴）&（T45.531b⁹）

參見廖明活撰：〈智儼判教思想的形成〉，收錄於釋恆清編：《佛教思想的傳承與發展》中，台北：東大圖書公司發行，中華民國84年4月初版。

一乘、三乘之差別，確立同別二教判，以明無盡一乘教義。書中不僅闡明《華嚴經》之殊勝，並肯定《華嚴經》於一切經中之地位。此書可謂為智儼晚年的作品，文中除引用新譯《華嚴經》之外，更引用數十部經論，如《法華經》、《起信論》等書。與《搜玄記》、《華嚴一乘十玄門》等，同為法藏《探玄記》之基礎。其特色為融合三乘與一乘及同別二教之教判，而成為華嚴宗極重要之思想。

本論中較重要者為卷一之一教分齊義、一乘三乘義章、因果章、唯識章、入佛境界章，卷二之發菩提心章、真如章、一乘法海章，卷三之十地章、轉依章，緣起章，卷四之往生義、性起章、迴心章、融合一乘義等。

又，在真如章中，曾引用玄奘所譯《大般若經》的〈那伽室利分〉，可輔助我們推算《孔目章》寫成的年代。¹¹《大般若經》一共費時三年十一個月才譯成，完成於唐高宗龍朔三年十月二十三日，相當於西元663年，而〈那伽室利分〉是在《大般若經》的第576卷，估計約在龍朔三年的八月譯出來。智儼是生於隋文帝仁壽二年（602），所以按推算，那時他是六十二歲。由此線索來推算，《孔目章》當是在他六十二歲或更晚的作品。

4、《華嚴一乘十玄門》

一卷，約七千餘字。為初祖杜順說，智儼撰，收於《大藏經》第45冊頁514~518。

本書係就如來海印三昧之所現而立十門，發揮其玄旨。十門為：

- ①、同時具足相應門
- ②、因陀羅網境界門
- ③、祕密隱顯俱成門
- ④、微細相容安立門
- ⑤、十世隔法異成門
- ⑥、諸藏純雜具德門
- ⑦、一多相容不同門
- ⑧、諸法相即自在門
- ⑨、唯心迴轉善成門
- ⑩、託事顯法生解門

此十門各具教義、理事、解行、因果、人法、分齊境位、法智師弟、主伴依正、逆順體用、隨生根欲性等十義，總成百門，以顯示重重無盡之義。為法藏的《探玄記》、《華嚴教義章》等闡發十玄所據。因此，華嚴一宗到智儼，教相和觀行就已粗備了。

¹¹ 參見鐘志彭撰：〈論智儼之判教思想〉，《萬行雜誌》總 136 期，P.22 下。

從其傳記裡，可知智儼被法順帶走後，就交與其高足達法師教誨，出家後又依常法師學《攝大乘論》，四處參學。在決定專研《華嚴》時，聽智正的講說，並鑽研慧光的文疏。吸收地論宗的學風，故師可謂學風廣闊，思路通暢。尤以慧光的別教一乘說、無盡緣起說，以及十地中六相義，影響他思想最大，依此基礎而構成了華嚴思想的體系。如：「被推測是承繼於慧光教判的漸、頓、圓的三教教判，可見於青年期的《搜玄記》。其後的五教教判等，即於此基礎上成立的。」¹²

從其青年期的《搜玄記》中可以知道，他把《華嚴經》置於頓、圓二教：「（釋尊）始於道樹，為諸大行，一往直陳宗本之致。方廣法輪，其趣淵玄，更無由藉，以之為頓。……所言圓教者，為於上達分階佛境者，說於如來解脫法門究竟窮宗至極果行，滿足佛事，故曰為圓。」¹³這樣的說明，可以說幾乎完全依照慧光的說法。但慧光將《華嚴經》評為「頓教所攝」，而此中的頓、圓二教的說法，可以說是智儼自身的主張。¹⁴

又，智儼依於真諦譯《攝大乘論》及《攝大乘論世親釋》，立小乘、三乘、一乘的三教教判。¹⁵「根據於《五十要問答》，《華嚴經》於此教判，不用說是被置於一乘。例如『見佛』之意，小乘、三乘、一乘各有不同。而一乘的見佛，即《華嚴經》所說的見十佛。由此可知，《華嚴經》的『一乘』教，即意味著究極，絕對的真理。」¹⁶

到其晚年著作裡，《孔目章》就出現其五教判的思想。智儼最根本，最常用的是小乘、初教、終教（熟教）、頓教、圓教（一乘）的五教。而此五教，其後並被法藏確立為華嚴宗的教判。

他晚年的思想，已是將《華嚴經》置於圓教（一乘）。此事顯然與前之漸、頓、圓三教判的情形不同，突顯了圓教的特色。¹⁷

又，他於一乘的立場立同、別，乃至共、不共的二種教判。其中的同、別二教的分類，於《搜玄記》中早已有這樣的說法，謂：「此經宗通有同、別二教，三乘境見聞及修等故也。如《法華經》三界之中，三車引諸子出宅，露地別授大牛之車，仍此二教同在三界為見聞境，又聲聞等為窮子，是其所引。故知小乘之外別有三乘，互得相引，主伴成宗也。」（T35,14b⁻³~c³）此中的同教是被喻為

¹² 參見木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書公司發行，中華民國 85 年 2 月初版，P.79^{12~14}。

¹³ 參見《搜玄記》（T35.15C¹⁻⁸），以及類似圓教的規定，亦可見於（T35.14b）。

¹⁴ 參見木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書公司發行，中華民國 85 年 2 月初版，P.80。

¹⁵ 參見《搜玄記》：「又依真諦攝論，一者一乘，二者三乘，三者小乘也。」（T35.14b^{18~19}）

¹⁶ 參見木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書公司發行，中華民國 85 年 2 月初版，P.80。

¹⁷ 關於頓教之諸問題，參見中條道昭：〈智儼の教判說について〉，《駒澤大學佛教學部論集》第 9 期，1978 年。

《法華經·譬喻品》中的三車，而別教則被喻為大白牛車。前者是因應於各人的資質、能力而施與的方便教；而後者則是在方便之後，所給與的究極真理。但是在《搜玄記》中，並未再作進一步的分析探討。¹⁸

於《五十要問答》中，可見他把一乘教義分為共教和不共教。謂《華嚴經》所明諸義一句即具一切的圓教一乘的教理，是屬於不共教；而於大乘經中廣說，名字雖同而意皆別異的小乘、三乘教義，是屬於共教。¹⁹由此可知，他僅將《華嚴經》配於一乘不共教，而其他的經典則配於共教，一邊是繼承《搜玄記》的同、別二教的範疇，一邊是明確地標出《華嚴經》的超越及優位性。²⁰

第二節 《搜玄記》的架構

唐太宗貞觀二年（628），智儼時年二十七，在明白六相之義後，於至相寺撰《搜玄記》。據說智儼從智正聽講《華嚴經》後，接觸到地論南道派祖師慧光的《華嚴疏》，欣然領會到「別教一乘無盡緣起」。之後，又得一異僧，告之應追究「六相」之義，終於了知一乘的真義，而著作此書。²¹

此書為《華嚴經》的注解，尤以書首即藉由「漸」、「頓」、「圓」三門的判教架構，釐定《華嚴經》在佛說整體中的位置；於此亦可反映出智儼的早期判教的思想。

《搜玄記》記述六十華嚴綱要，並解釋其文義。全書分五門，以分別華嚴一經之文義，即：①、歎聖臨機，德量由致。②、明藏攝之分齊。③、辨教下所詮之宗趣及能詮之教體。④、釋經題目。⑤、分文解釋。前四門為綜論，篇幅頗短，後一門為疏釋，是中心的部份。其中的第二門和第五門的啓始地方，說示《華嚴經》在佛說中的特殊地位時，提及「漸」、「頓」、「圓」三種教的區別。又第五門的正文中，申釋個別章句和佛教觀念時，論及三乘、一乘兩種教和小乘、三乘、一乘三種教的不同。²²

¹⁸ 參見木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書公司發行，中華民國 85 年 2 月初版，P.82。

¹⁹ 參見《搜玄記》：「一乘教義分齊……有二種：一、共教，二、不共教……」（T35,522b^{3~11}）

²⁰ 參見木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書公司發行，中華民國 85 年 2 月初版，P.83。

²¹ 參見木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書公司發行，中華民國 85 年 2 月初版，P.77。

²² 參見廖明活撰：〈智儼判教思想的形成〉，收錄於釋恆清編：《佛教思想的傳承與發展》中，台北：東大圖書公司發行，中華民國 84 年 4 月初版，P.337。

茲附上其大綱提要如下：²³

一、歎聖臨機，德量由致。（略）

二、明藏攝之分齊

一化始終，教門有三、（1）、漸教，（2）、頓教，（3）、圓教。

初門，漸內所詮三故，教則爲三：（1）、修多羅，（2）、毗那耶，（3）、阿毗達摩。此經即修多羅藏攝。約所爲二故，教則爲二，即聲聞、菩薩。此經即大乘教攝。又，此經即頓及圓二教攝。

三、宗趣、教體

有二：

（一）、總、謂因果緣起實爲宗趣。

（二）、別有四門：（1）、教義相對以辨宗趣，（2）、境行，（3）、理事，（4）、因果，皆前宗後趣。

能詮教體，有五：（1）實音聲名味句，（2）、可似音聲名味句，（3）、不可似音聲名味句，（4）、唯識音聲名味句，（5）、真如音聲名句。

四、釋題目

先解經題，次釋第一品題，如文。

五、隨文解釋

初，總料簡教之分齊，次、別釋文。分齊有二：

（一）、對邪顯正，有四：約緣，約業，約惑，約始終。

（二）、約所詮者，略有十門：

1、同時具足相應門，於中有十：（1）、教義具足，（2）、理事，（3）、解行，（4）、因果，（5）、人法，（6）分齊境位，（7）師弟法智，（8）、主伴依正，（9）逆順體用自在，（10）隨生根欲示現具足。此等十門相應，無有前後。

²³ 取自會性法師所著的：《大藏會閱》（經部一），台北：天華出版，民國 67 年 11 月 1 日初版，PP.400~402。

2、因陀羅網境界門。

3、秘密隱顯俱成門。

4、微細相容安立門。

5、十世隔法異成門。

6、諸藏純雜具德門。

7、一多相容不同門。

8、諸法相即自在門。

9、唯心迴轉善成門。

10、託事顯法生解門。

上之十玄，並皆別異，若教義分齊與此相應者，即是一乘圓教及頓教法門；若與此相應不具足者，即三乘漸教所攝。

次隨文釋者：

初、略舉八種教明互相成及約三教相明其次第。

八教者：一、一乘三乘分齊，二、真應，三、迴三入一，四、空有，五、凡聖相由，六、常無常，七、三乘同行，八、辦法邪正。
三教，即漸、頓、圓。各論次第。

次、隨文釋：此一部教，大分有三：序、正、流通。

若豎料簡，隨其八會，有十義別。

〈淨眼品〉是序；〈盧舍那〉下辨正宗；經不來盡，故無流通。大論云：不思議經有十萬偈，此唯有三萬六千偈故。

正宗中，四門分別：一、釋名，二、來意，三、明宗趣，四、釋文。

釋文有二：

1、對會：此〈盧舍那品〉，果廣而因略，故屬果德；

2、〈名號〉下，因廣而果略，故判因行。就品分者，有三：

初、至〈光覺〉等來，舉果勸樂生信分；

二、〈明難〉下，修因契果生解分；

三、〈離世〉下，依緣修行成德分。

第二會普光堂，〈如來名號品〉第三，四門同前。普者，德普；光者，智光；亦可光普。已下諸品，從略，如文。

前四門為搜玄記中之玄談，第五門由〈淨眼品〉至〈入法界品〉等三十四品，就每一品分品名、來意、宗趣、釋文等四科談其玄旨。

第三節 第六現前地在《華嚴經·十地品》中的地位

《華嚴經》部帙龐大，應非一次集出，而是在闡明佛菩薩行果的大方針下，將相關的經典陸續編集起來，有些部類，早已分別流行。其圓融的菩薩道精神，為大乘佛教的特色，成為修學菩薩行的不共法門。如《十地經》，也即是《華嚴經》中的〈十地品〉，是菩薩行體系的典型，於《六十華嚴經》成立以前，就已有單行本別行，可以視為華嚴菩薩道的頂點，佔有核心地位。

一、《華嚴經·十地品》的譯本與注釋

《華嚴經》相傳梵本有十萬偈。一般有四種譯本：

- 1、東晉·佛馱跋陀羅譯的《大方廣佛華嚴經》三十四品，六十卷，僅三萬六千偈。（西元420年譯出，略稱《六十華嚴》。）
- 2、唐·實叉難陀譯的《大方廣佛華嚴經》三十九品，八十卷，亦僅有四萬五千偈。（西元699年譯出，略稱《八十華嚴》。）
- 3、唐·般若譯的《大方廣佛華嚴經》一品，四十卷。（西元798年譯出，略稱《四十華嚴》。）
- 4、耆那密特拉等譯的 "Savs-rgyas phal-po-che shes-bya-ba 'sin-tu rgyas-pachen-pohi mdo"（《名為佛華嚴的大方廣經》）四十五品。（約九世紀末譯出，略稱《藏譯華嚴》。）

但是，以上四種中的3，是相當於其他三種《華嚴經》的最後一章，〈入法界品〉的部分。²⁴

於這些譯本中，祖師亦對之作了不少的注釋書，茲略舉如下：

²⁴ 參見木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書公司發行，民國85年2月初版，PP.1~2。

- 1、《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》十卷，唐·智儼述。
- 2、《華嚴經探玄記》二十卷，唐·法藏述。
- 3、《大方廣佛華嚴經疏》六十卷，唐·澄觀撰。
- 4、《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》九十卷，唐·澄觀述。
- 5、《新譯華嚴經七處九會頌釋章》一卷，唐·澄觀述。
- 6、《新華嚴經論》四十卷，唐·李通玄撰。

在《六十華嚴經》譯出之前，於中國即已有〈十地品〉單行本的先後譯出，略列如下：（現已收入於大正藏第十冊）

- 1、《佛說菩薩本業經》一卷，吳·支謙譯。
- 2、《諸菩薩求佛本業經》一卷，西晉·聶道真譯。
- 3、《菩薩十住行道品》一卷，西晉·竺法護譯。
- 4、《佛說菩薩十住經》一卷，東晉·祇多蜜譯。
- 5、《漸備一切智德經》五卷，西晉·竺法護譯。
- 6、《十住經》四卷，姚秦·鳩摩羅什譯。
- 7、《佛說十地經》九卷，唐·尸羅達摩譯。

於印度方面，〈十地品〉也特別受到尊重。如唯識學者成立唯識，寧可引述《十地經》的「三界一心作」，不引更明顯的「心如工畫師」，或「應觀法界性，一切唯心造」，這是值得注意的。在龍樹早就著有《十住毘婆沙論》，為《十地經》的解釋。龍樹的《大智度論》裡，所提到的《十住經》與《漸備經》，即是〈十地品〉。又，世親改宗大乘後，首先就是解釋《十地經》，著有《十地經論》，傳到中國，為研究「十地」的主要論典，當時研究風氣興盛，後來更由此產生地論宗。²⁵

於近代的研究當中，對此〈十地品〉的研究有不少，²⁶其中亦有許多學者將唯心思想與十地說的研究（久野芳隆、山田龍城及其他）合併，作了許多與唯識思想有關的研究，日譯（龍山章真、宮坂宥勝、荒牧典俊等）與英譯（本多惠）

²⁵ 當時研究風氣之盛，可參見釋仁宥撰：〈地論宗南道派初期心意識思想初探——以法上《十地論義疏》為中心〉，圓光佛學研究所畢業論文，民國 88 年 7 月，P.37。

²⁶ 有關學者對〈十地品〉的研究，略舉如下：

丘山新著：〈《十地經》の思想的研究 I 十地の結節點〉，《印度學佛教學研究》第 25 卷第 1 號，PP.154~155。

伊藤瑞叡著：〈十地經における bhūmi の概念〉，《印度學佛教學研究》第 18 卷第 2 號，PP.883~889。

伊藤瑞叡著：〈十地經における十地の名稱について〉（上、中、下），《印度學佛教學研究》，上 21-1，PP.92~99；中 22-2，PP.353~361；下 23-1，PP.368~374。

葉德生著：〈十住毘婆沙論與華嚴十地經之比較研究〉，《中國佛教》卷 30:8，PP.10~15。

越路照德著：〈菩薩十地思想成立の史的考察〉，《印度學佛教學研究》第 6 卷第 2 號，PP.98~99。

都很完備。²⁷

二、〈十地品〉在《華嚴經》的位置

在各大乘經典中，菩薩被視為佛德的具現者，所以有人認為讚歎菩薩的功德與讚歎佛的殊勝之經典，在內容上有必然的關係。菩薩的德性大多反映於他的名稱，這在《華嚴經》上尤其顯著，如文殊代表著信智，而普賢代表著行願，金剛藏表示十地藏如來的功德等等。²⁸如是，先輩們根據經典史學的立場，以菩薩名作為問題，而表明他們對有關《華嚴經》成立的見解。²⁹他們大致認為：《華嚴經》是以普賢思想來統一的文殊經典與普賢經典的組織化。以〈十地品〉為中心，將文殊經典與普賢經典作適當的配列，其間再增補、插入諸品。³⁰

對於這種說法，石井教道博士卻另有一番見解。³¹他並不詳論菩薩名稱與諸品的關係。首先他認為《華嚴經》的蓮華藏世界說是如來藏思想的藝術表現。其次認為《兜沙經》（相當於《華嚴經》中的〈如來名號品〉、〈光明覺品〉）是《華嚴經》的母體。其主因係因《菩薩本業經》被認為是《華嚴經》編纂先驅形態的典型。³²

山田龍城認同此推論，他認為：《菩薩本業經》中的十地思想是繼承譬喻文學《大事》的十地，以攝取《般若經》的四位而創倡的，在十住的名下展開為讚佛乘，趁《華嚴經》集成的機會固定為〈十地品〉的十地。³³又，在《兜沙經》裡，也可以看到「從十方佛土以文殊為上首，具有獨特修行內容的諸菩薩來集，放大光明，讚歎佛威神力」的這種《華嚴經》的說法原型。

這些說法，主要是源於華嚴教學，一方面把《華嚴經》當作五分五周因果的

²⁷ 參見高崎直道撰：〈華嚴思想的展開〉，藍吉富主編：世界佛教名著譯叢⑥，〈華嚴學論集〉，台北：華宇出版社，民國 77 年 6 月初版，P.242。

²⁸ 詳見伊藤瑞叡撰：〈華嚴經的成立——華嚴大本的構想內容與集成意圖，以及十地經的位置〉，藍吉富主編：世界佛學名著叢譯⑥，〈華嚴學論集〉，台北：華宇出版社，民國 77 年 6 月初版，P.205。

²⁹ 龍山真章著：《梵文和譯十地經》，P.10 以下。轉引自伊藤瑞叡撰：〈華嚴經的成立——華嚴大本的構想內容與集成意圖，以及十地經的位置〉，藍吉富主編：世界佛學名著叢譯⑥，〈華嚴學論集〉，台北：華宇出版社，民國 77 年 6 月初版，P.231。

³⁰ 此中亦有不一致的看法，認為是以〈入法界品〉為典型，再配備其他諸品。詳見伊藤瑞叡撰：〈華嚴經的成立——華嚴大本的構想內容與集成意圖，以及十地經的位置〉，藍吉富主編：世界佛學名著叢譯⑥，〈華嚴學論集〉，台北：華宇出版社，民國 77 年 6 月初版，P.205。

³¹ 詳見伊藤瑞叡撰：〈華嚴經的成立——華嚴大本的構想內容與集成意圖，以及十地經的位置〉，藍吉富主編：世界佛學名著叢譯⑥，〈華嚴學論集〉，台北：華宇出版社，民國 77 年 6 月初版，P.205~207。

³² 石井教道著：《華嚴教學成立史》，P.166。轉引自伊藤瑞叡撰：〈華嚴經的成立——華嚴大本的構想內容與集成意圖，以及十地經的位置〉，藍吉富主編：世界佛學名著叢譯⑥，〈華嚴學論集〉，台北：華宇出版社，民國 77 年 6 月初版，P.231。

³³ 山田龍城著：《大乘佛教成立論序說》，P.246。轉引自伊藤瑞叡撰：〈華嚴經的成立——華嚴大本的構想內容與集成意圖，以及十地經的位置〉，藍吉富主編：世界佛學名著叢譯⑥，〈華嚴學論集〉，台北：華宇出版社，民國 77 年 6 月初版，PP.231。

菩薩行的教說，另一方面當作佛自內證法門的純粹教說而來的。但是，若重視於後世所開展的唯心緣起思想，則含有唯心思想的《十地經》可被視為《華嚴經》的根本。

〈十地品〉在《華嚴經》成立以前就已單獨別行，因此它本身甚至具有序分、結分的內容。即單本別行的經典；西晉竺法護譯的《漸備一切智德經》五卷、姚秦·鳩摩羅什與佛陀耶舍共譯的《十住經》四卷、唐·尸羅達摩譯的《十地經》、J·拉鐵爾所出版的與近滕隆晃出版的Daśabhūmika-sūtra，都具備有序分。而透過十信→十住→十行→十迴向的歷程，到十地才大致完成修生因果的次第，因此在形式上，可以把它們看成是十地的序分。所以〈十地品〉單獨存在並沒有什麼不自然，而且意指它在《華嚴經》中，佔有重要的核心地位。³⁴

若根據澄觀清涼國師所著《疏鈔》，他將全經分為七處、九會、五周、四分來說，十地法門，是位於第六會的他化自在天宮。是如來放眉間毫相光，以金剛藏菩薩為會主，入菩薩智慧光明三昧所說的法門，品唯單一，而經文則有六卷之多。上之三賢進修位滿，解、行、願之三德亦已周圓，如今進位十地，親證真如，如來智業，漸漸增修，有如大地生成萬物。

又，此一品是於第六會他化自在天，由金剛藏菩薩說法，介紹十地的法義。這十地是聖位菩薩果位，金剛藏菩薩承佛神力後，便宣說此菩薩應修習的十種智慧地。這十地是一切諸佛法之根本，十地究竟成就，才能得一切智智。此於《經》中之歡喜地即有說到：

十地者，是一切佛法之根本。菩薩具足，行是十地，能得一切智慧。
(T9. 543C⁷⁻⁹)

謂若能通達、圓滿此菩薩的十地行位，就能得到智慧，能體解佛教大小乘所有的教義。於其他的譯文中，雖其所表達的文字有異，但文字背後的意思卻是完全相同的。所以，由此亦可知道，《十地經》被認為是綜合一佛一代的教說，乃是一不可掩蓋的事實；也可想像出他以佛一代所說教義，具現於大乘佛教修行者的菩薩一身上的意圖。³⁵此在在的闡明菩薩的修行，把菩薩於自利、利他修行的進展，於心向上的過程中，分成十種階段來說明，即此十地之區別；菩薩也必須徹底的修滿十地的菩薩行，才能證得一切智慧，若不歷經此十地是無法成佛的。

其目的是在對治十障、體證十種真如、成就十種勝行。因為它亦是菩薩所證之地位，一切佛法皆依此而生，所以，亦可說它是該通一切佛法行門。是故，不

³⁴ 詳見伊藤瑞叡撰：〈華嚴經的成立——華嚴大本的構想內容與集成意圖，以及十地經的位置〉，藍吉富主編：世界佛學名著叢譯⑥，《華嚴學論集》，台北：華宇出版社，民國 77 年 6 月初版，P.218。

³⁵ 神林隆淨著，許洋主譯：《菩薩思想的研究下》，藍吉富主編：世界佛學名著叢譯⑥，台北：華宇出版社，民國 73 年 11 月初版，PP.253~254。

僅含容了六度行願，更概括了十度願門。所謂的一門深入，萬行齊彰，即一度一地，皆具足萬行法門。

茲將十地以圖表示之。³⁶

地名	行持	斷障	證真	寄乘	顯報
歡喜地	布施度	異生性為障	遍行真如	寄人乘	閻浮提王
離垢地	持戒度	邪行障	最勝真如	寄欲界天乘	轉輪聖王
發光地	忍辱度	暗鈍障	勝流真如	寄色無色界天乘	忉利天王
燄慧地	精進度	微細煩惱現行障	無攝受真如	寄須陀洹乘	夜摩天王
難勝地	禪定度	下乘般涅槃障	類無別真如	寄阿羅漢乘	兜率天王
現前地	般若度	粗相現行障	無染淨真如	寄緣覺乘	善化天王
遠行地	方便度	細相現行障	法無別真如	寄菩薩乘	自在天王
不動地	願行度	無相中作加持行障	不增減真如	寄顯一乘	二禪大梵天王
善慧地	力行度	利他行中不欲行障	智自在所依真如	寄顯一乘	三禪大梵天王
法雲地	智行度	於諸法中未得自在障	業自在等所依真如	寄顯一乘	摩醯首羅天王

三、第六現前地的地位

十地中之第六地，它是顯現真如清淨性之位，於《搜玄記》的釋名中，就有提到：

般若波羅蜜行，有間大智現前，故名現前地。（T35. 60b⁻⁵⁻⁴）

因為，此地菩薩於因分能妙達緣生之解，而且於果分能滅觀智心，所以成就無分別智的般若波羅蜜行，並能令之現前，親證緣起即空的真如性，通達諸法緣起，離一切染淨相，所以名之現前地。《瑜伽師地論》中亦說：「現前觀察諸行流轉，又於無相，多修作意，方現在前，是故第六名現前地。」（T30. 729c⁻⁶⁻⁴）又相對於後地，而說之為有間大智現前，是因為此地雖無相觀多，有相觀少，但尚須作意，智慧方能現前；第七地則純無相觀，且常在觀中無有間斷，故說此地是有間大智現前，而命之為現前地。

於此第六現前地能斷粗相現行障，證得無雜染清淨的真如。此地菩薩加修平等利生之行，智慧現前，即斷粗相（於四諦中，執苦集為染，執道滅為淨）現行障，證得無染淨真如，而此真如本性無染，故亦不可言後方淨。即此地斷染淨相之障，但猶有流轉還滅之生滅相的微細相為障。因此，在住心中，以大悲為首，大悲增上，大悲滿足，來觀察三界十二因緣皆是無有自性。如從無明支至老死支，皆是智慧光明，則於身、語、意的善不善行，動用之中，皆是般若智現前，而證

³⁶ 參見釋觀慧撰：《華嚴經十地品研究》，華嚴專宗學院佛學研究所第一屆畢業論文，PP.21~33。

入本性無染淨的真如理體。此即是《華嚴經》中所說，以三心（即大悲為首，大悲增上，大悲滿足）來觀察眾生，而於《搜玄記》則謂：厭離有為觀、大悲隨順觀、一切相智分別觀，以此三觀說明菩薩的度化眾生。

是故，此六地菩薩，由能常寂，即般若的現證；又能常常悲念眾生，所以可說是大悲、般若不二，為大乘的不共勝法，已勝超出了二乘的智證，故可知此地的殊勝。又在此《華嚴經·十地品》中所說的第六地，乃在廣明緣起，而且還說：

三界虛妄，但是心作。十二緣分，是皆依心。（T9.558c¹⁰⁻¹¹）

此句就對大乘的唯心論，有著非常的影響，為後來者所常引用。又高崎直道亦說：

第六現前地的緣起觀是發動後四波羅蜜的原動力，也成為菩薩順序地升到後四位的基礎。即是在《十地經》中，三界的唯心觀促使後四位成為可能。³⁷

由上可見，此第六現前地處於一重要的地位，其緣起觀為發動後四波羅蜜的起動力，以令成就佛道。

第三章 智儼對觀行的詮釋

最能表達華嚴實踐特色的詞語，當屬「觀門」或「觀法」。³⁸智儼於《搜玄記》中，就有提到「觀」字時，說：「內心照察名之為觀，亦可目眇說之為觀。」（T35,53a¹⁻²）前一句是指對內觀照自心，後一句則指對外用眼睛來審察諦視，如此，內外勤修諦觀，以證悟實相，獲致解脫。

本章主要是探討智儼的《搜玄記》，如何詮釋《華嚴經》以及《十地經論》第六現前地的觀門，亦即他對十二因緣觀有何見解？他如何由此導出法界緣起，影響後來華嚴宗的發展。

《搜玄記》在詮釋第六現前地的觀門時，將經的十種觀門，依明所治障、辨觀體、和所釋經文三方面作說明，本章第一節即處理此部份，以期能對經中的十種觀門，能有一概括的了解。《十地經論》從厭離有為、大悲隨順、一切相智三個方向，重新統整經的十觀，使十二因緣的觀法更加豐富，第二到第四節，即依《搜玄記》來了解《十地經論》的三觀，所含藏的豐富底蘊。

³⁷ 參見高崎直道撰：〈華嚴思想的開展〉，藍吉富主編：世界佛學名著譯叢⑥，華嚴學論集》，台北：華宇出版社，民國73年6月初版，P.264。

³⁸ 參見川田熊太郎等著。李世傑譯：《華嚴思想》，台北：法爾出版社，民國78年6月1日，第1版第1印，P.453。

第一節 《華嚴經》第六現前地中的十二因緣觀

《華嚴經》第六現前地，主要以十二因緣³⁹的流轉，說明眾生輪迴世間的真相；透過十二因緣流轉與還滅的分析和洞察，可了知眾生此一純大苦集聚生起與消逝的原因。

依《搜玄記》將經的十觀所對治的障礙以及其觀體列表如下：

經的十觀		所治障	觀 體	
			順	逆
①	因緣分次第	我見執	因緣理次第生義	
			三性相	緣起空無性性觀
②	依止一心觀	彼外境自性執	梨耶緣起	
			三性相	緣起空無性性觀
③	自因觀	異計因緣執	四緣理	
			三性相	三空門
④	不相捨離觀	因果異時計	同時生果理	
			三性相	三空門
⑤	三道觀	因緣廢事計理執	煩惱、業、報及通生義	
			三性相	三空門
⑥	三際觀	無因執	三時因果理事	
			三性相	三空門
⑦	三苦觀	樂淨執	三苦及知苦智	
			三性相	三空門
⑧	因緣觀	計單因有力生果	緣生理事及智	
			三性相	三空門
⑨	因緣生滅縛觀	心惑	俗諦無分別理事	
			三空門	生縛無分別觀
⑩	無所有盡觀	此局心惑 亦可通諸使	緣順性理事	

* 三性相：空、似相、真實。

三空門：空、無相、無願。

一、因緣分次第

此門是在告訴我們十二因緣流轉的情形。即眾生為何受生於此世間（生死），一直流轉不息。

1、對治我見執

凡夫一味的追隨著「我」、「我所」，以此不正思惟，而造作種種有漏業行，

³⁹ 參見《六十華嚴經》：「現前地中，觀甚深因緣法。」（T9.575b¹⁰）

產生種種善、惡業果。由於此業行，於心識田中種下生死流轉的種子，令此心識，能招感當來的生、老死。這就有如《經》中所說的：「世間所有受身生處，皆以貪著我故。若離著我，則無生處。」（T9.558b¹⁴⁻¹⁵）

是故，智儼說：「言十二分，是我作也。」（T35.63c¹⁴⁻¹⁵）十二有支，皆是眾生執著我見所引生的。

2、對治之法

調在這十二有支流轉的過程中，事實上是沒有一個所謂的個體「我」的存在，這就如《經》中所說：「無我、無我所、無作者、無使作者。若有作者，則有作事。若無作者，則無作事。第一義中，無作者，無作事。」（T9.558c⁷⁻⁹）《搜玄記》認為沒有所謂的「似我」在流轉，而說：「但治人見，此惑通彼三空所治。」（T35.63c¹⁶）此「三空」即是空、無相、無願門。

空——對治實有人相
無相——對治計為似相
無願——成似生及實法相

- ①、在十二因緣的流轉本身，無明緣行，行緣識……這些過程中，「實無有人相，見實人相，即空門所治。」（T35.63c¹⁷）眾生執著有個實體的個我存在，以為真實；其實，沒有所謂的實體存在，一切都是不真實的，即觀諸法為因緣所生，我、我所二者皆空。
- ②、雖有十二因緣流轉的緣起法，但卻不可認為有一個「似我」的產生，如《搜玄記》中說：「緣起似我生，不如所取生，計為似相，即無生所治。」（T35.63c¹⁸⁻¹⁹）即不能認為有一「似我」產生，而且其產生是與所取外境的生起有所差別，把它計為似相。如能了達此無生之理，則不會認為有一似我的生起，有異於外界。這就是無生所要對治的，即謂諸法之實體，無有生滅之相。即所有存在之諸法無實體，是空，故無生滅變化可言。然凡夫迷此，不知無生之理，起生滅之煩惱，故流轉生死。
- ③、既然是無生，又怎會有一個似我的生呢？與所取的產生呢？為什麼知道有一個似我呢？《搜玄記》中說：「所以得知有彼似我？故《論》云：自他差別識，從我見薰習生。⁴⁰故得知也，成似生及實法相，即無願門。」（T35.63c¹⁹⁻²¹）《論》中告訴我們之所以會有自他的差別識，皆是從我見薰習所生。儘管它沒有一真正的我，異於外界的法，但事實上，還是會看到因緣的流轉，有似生。所以於此無願門，即是肯定此因緣幻生的似生——我，以及進一步肯定無我本身是一真實的法相。是故，說它也可通治前二執，對治那些無我、

⁴⁰ 真諦譯《攝大乘論》謂：「自他差別識。因我見薰習種子生。」（T31.118a²⁹）

空的說法，以及成就八種自在相。

為什麼這樣說呢？因為從《論》裡可以知道自體空是有，成無性性。即真實的體性是有的，也就是說把人無我、法無我，作為一真理，又進一步的肯定它，而成此無性性。⁴¹

筆者認為此門最大的特色，即是智儼於解釋《經》文的時候，尚把它分為四門來解說，茲將之作表，示列如下：

四門	門別	相從		要攝	總
①	解惑顯無我門	成	釋成無我	宗顯無我 即因緣性	因緣分次第
②	責情顯理門	答	顯無我		
③	辨相顯實門				
④	依實辨相門	相	依二諦立因緣相	總顯因緣之相	

二、依止一心觀

這一門即是觀十二因緣皆依此一心而起作用，沒有一個所謂的實體在控制。智儼指出：「心者，即梨耶心。」(T35.64b¹⁷)關於此「心」，到底所指為何呢？與經文中時常提到的「三界唯心」所指之「心」是同一個嗎？對此，可以說眾說紛紜，容後詳述。

1、對治外境的自性執

即外在的一切境，皆無有一定之自性，故自性即空。這若與《經》中之文配合來看：「三界虛妄，但是心作，十二緣分，是皆依心。」(T9,558c¹⁰⁻¹¹)欲、色、無色界，所有的一切，皆因「心」所造成，乃至十二因緣之相續，也是依於此「心」。只有心造作業，而無作者，無一所謂的作者在主宰、控制我們，一切都是「心」在控制生死流轉，為什麼呢？因為會流轉於三界，一切皆是由我們的心所造作之業而感成的結果；在此，似乎未否認三界的存在。

2、能對治之法

是以賴耶緣起為觀體，以及三空，即空、似相、真實三性，以及無生性相來作為此順觀。文中智儼是以梨耶心為所依，而說依此一心能現一切境、萬法皆由此心而現，其主要在對治外道對於外境的自性執。其實，它本來就是沒有實體，是空的，所以說沒有生滅變化可言。

⁴¹ 於真諦譯《三無性論》中說：「一切有為法，不出此分別、依他兩性。此二性既真實，無相無生。由此理故，一切諸法，同一無性。此一無性，真實是無，真實是有。真實無，此分別、依他二有。真實有，此分別、依他二無。故不可說有，亦不可說無。不可說有如五塵。不可說無如兔角。即是非有性，非無性，故名無性性。亦以無性為性，名無性性。即是非安立諦。若是三性並是安立，前兩性是安立世諦。體實是無，安立為有，故真實性，即是安立真諦。對遣二有，安立二無，名為真諦。」(T31.867c¹⁵⁻²⁵)

三、自因觀

此一門主要是說明每一支都有它自己造作的業果，以及助起後一支的力用。於此所說的「自」，是揀別自己與他者之不同而命名之，但在此主要是揀選邪因，不揀正因。在這一觀門中，攝四種因，即因緣、增上緣、所緣緣、等無間緣；以此四緣理來作為此門之觀禮，並用三性相，為順觀體；用三空門為逆觀體。

1、對治不同計執的因緣執

智儼指出於修道中，貪、瞋、癡，其實不是發起業行的動力，而是要具足外在的因和緣，方可發生業行。這就如外道所持的戒禁等而起之謬見，如數論學派以自性為因。

2、對治之法

謂於此觀門，具足因緣、增上緣、所緣緣、等無間緣四種緣。於能生的諸法當中，具有因緣的親、□二種理，名為俗諦觀。如果不起妄心分別計執，就能夠得到一分的清淨。

於此謂無明有二種作，一為親因緣，一為□因緣。即於《經》中說：

又無明有二種作：一者、緣中癡，二者、為行作因。行亦有二種作……死亦有二種作：一者、壞五陰身，二者，以不見知故。而令相續不絕。
(T9.558C¹⁶~559a³)

這裡所謂的親因緣，即如《經》所言的「又無明有二種作：一者、緣中癡」，即指無明自身。凡夫為它所覆蔽，而闇昧無知，而不能如實了知。行亦如此，由於業行的勢力，令諸有情於種種不同的別異趣類中，領受差別的生死果報。即因為行可以造業，造業就要受報。以此類推，其他的十支亦是如此，各有其自行相。

所謂的□緣，即是如《經》所說的「又無明有二種作：一者、緣中癡，二者、為行作因」中，無明的第二種作——為行作因。此無明與行作緣，由無明的勢力為增上，令後有業得增長，即作成行生起的因素，為行所依。

在行的方面，其第二種作，即是作識生起的因素。由業習氣勢力的增上，令第八識現行相續，並能夠使當來的名色等得以增長。⁴²以此類推，其他的十支亦是如此，各自有其助起後一支的力用。

四、不相捨離觀

謂十二支之間，支支互為緣，並且沒有時間先後的次第，而是同時互不相捨

⁴² 參見正果法師著：《佛教基本知識》，台北：財團法人佛陀教育基金會，民國 84 年 8 月。

離，而令之不斷。這就有如於《經》中所說：

又無明緣諸行者，無明令行不斷，助成行故。……乃至生緣老死，憂悲苦惱者，令死不斷，助成死故。無明滅故，則諸行滅，乃至生滅故，老死憂悲苦惱滅。因滅故，果亦滅。（T9.559a³⁻⁹）

謂前一支能起後一支；後一支依前一支起，離前支就沒有後支，兩者不相離，因為它們各個都沒有自性。此門主要是強調離前支就沒有後支觀，所以說如果前一支滅了，後一支也就滅了。故說有因就有果，因滅故果亦滅。

此一門，主要是對治因果異時生的計執。若非如此，因滅後，果才生起，那就會有因不生果報等過失。此門是以因果同時互生理為此觀體，並用三性相，為順觀體；三空門為逆觀體。於此親和□二因是同時的。

五、三道觀

此門在說明十二有支分別為惑、業、苦三道所攝。「道」於此有能通之義，即此三者能互相通，自煩惱通於業，自業通於苦，自苦更通於煩惱。也即是以此煩惱、業、報及通生義作為此觀體，並以三性相和三空門為順、逆觀體。

所以，智儼說：「因緣之理，通生諸有。……」（T35.65c¹³⁻¹⁸）即一切法皆由因緣和合而生，此道理通於一切的生命存在（諸有）。因為依煩惱道生，所以同在有漏（有流）。因為依業生，所以有六道之別，善惡不同。因為依於報而生諸法，所以諸法相續不斷，而有三界生死，依其所趣而有不同的相。由於這種理事相應之理，所以法齊生；由於事的隔別，所以理事不會相互生。因為理只是一諦理、事之理體而已，不藉由事相的生死，三有的果報則無法成立。

此觀是對治廢事計理的過失，即計執諸法通因緣理，執著本性、空理，醉心於理性的思惟或參證，也就是說偏重於理論上，而不重視法相。又，於此也同時對治那些主張一因可生諸法的宿作論者，以及數論學派的自性等。

六、三際觀

此一門是在說明十二有支與三世因果間的關係，即過去、現在、未來三際。如一切法等皆無有始。以今生來說，是從前世的因緣而有，而前世亦是從前世而有，如是輾轉推究，可知一切法之原始皆不可得，無有一起始點。

此觀以三時因果之理和事為體，以說明十二因緣流轉的過程中，是沒有一起始點，這不是直線的前後，或螺旋式的前後，是如環無端的前後。

所要對治的是外道所執之無因執，謂一切萬物皆是自然造化而生，造化無因，不從因生。執此無因自然生為有，而執為是常，此即是常見。又言未來無生、

老死，斷滅而不再有續生，謂世間及我僅限於生之一期，死後即歸於斷滅，此即為斷見。其實一切法，乃是因緣和合而生，現世之果，乃由前世之因而生；前世之果，更由前世之因而生，相續展轉不息。

以三世因果的理和事，作為觀體。謂無明、行等，是過去世，為現在世的因，以對治計執此身為常見的邪見。愛、取、有等，為未來世的因，對治外道所執生滅後無有相續之斷見過。也即是以三世因果展轉，而有後有報體之生，來說明因果的相續，生死無窮，有迷界流轉的過患。

七、三苦觀

謂十二有支，皆是苦聚，以三苦即苦苦、壞苦、行苦來說明之。

凡夫不知此迷界之真實相，而於世間之無常執常，於諸苦執樂，於不淨執淨。三苦觀即是欲對治眾生的樂、淨執。

眾生具有此因緣和合的身體，就得飽受此三苦的折磨，只是我們迷於其中，著於外樂，即五識緣五境所生之樂，迷於此欲樂，而不知此乃不真實，誤把它當成真正的快樂；不知此一切乃至我們的身體，皆是不淨的，皆是虛妄不實的。

以三苦及知苦智為觀體，並用三性相，為順觀體；用三空門為逆觀體。三苦之對治，分別如下：

- ①、行苦：無明、行、識、名色、六入，名為行苦。我們無知，產生種種業行……乃至六根的具足，而得受這世間一切的剎那變化、無常，遷流不息的苦。不能作主，不自在所以苦。了知行苦，就能對治執身為常住不壞，計有樂、淨之執。
- ②、苦苦：觸、受二支，名為苦苦。因為有了六根，它就能感受和觸對六塵境界，感受到外界的事物。心感受身所受之苦，名為苦苦。凡夫不知道身是無常，反計執此身自在，執此自主自在之我為我，不能明瞭五蘊假合和之義，執其為實有。是故，了知苦苦乃因緣和合，即能對治此身自在、樂、淨之執。
- ③壞苦：愛、取、有等餘支，為壞苦。因愛、取，故生將來有乃至再來死，飽受變化無常、生滅敗壞的種種苦。知我們貪著的樂或苦，都是虛偽不實的，不長久的。這個身體是不究竟，它總有一天是會變壞的，以此來對治認為身是究竟的，且計有樂、淨的執著。

八、因緣觀

「因」有決定的力用，「緣」有發果的能力，因緣具足法才可以生起。這裡

強調它們生起的關係，是互為緣起，非自性作；因係無自性，所以是為緣起性空的。這就與第一因緣分次第門，所著重的地方不同，因為於第一門比較偏向於十二有支的流轉來說明，謂於執有一實體的個「我」而有生死的流轉，而此門於《經》中說：「又因無明，諸行生。無明滅，諸行滅。以諸行性空故，餘亦如是。」

（T9.559a¹⁹⁻²⁰）告訴我們此「我」流轉的現象，主要是無明所覆，闇昧無知，而造下了種種的業行。所以，由此我們更可了知，無明可說是流轉的主因，因為它的生起，而有其他諸分的生，是故，只要無明滅，那行也就滅了，一切也就不會再生起了。

在這裡所欲對治的是計執單一的因就有引生果的力用。這就有如數論學派所執著的自性因，說它能夠生出二十五諦。即認為自性為神我所受用，能生大諦、我慢諦等其餘二十四諦，為諸變異之根本原因；亦即以自性為一切現象之生因。其實，此身等乃因緣所生，只是迷者不能了知，而稱之為自性作，這即是戒禁取見之一；以此非因為因，而起謬見。

於此門中，以緣生理事及智為觀體，並用三性相為順觀體；用三空門為逆觀體。智儼於此又有提到因緣生的理則：「若但因力，無緣發果能者，其因六義，不現在前。……」（T35.66a⁹~b⁶）若只有因力，而沒有發果的功能，其所具有的因六義，就不會現在前。

茲先將此「因六義」，作表解如下：

因六義 \ 別門		有或空	有力或無力	待緣或不待緣
①	剎那滅	空	有力	不待緣
②	果俱有	空	有力	待緣
③	恆隨轉	有	無力	待緣
④	性決定	有	有力	不待緣
⑤	待眾緣	空	無力	待緣
⑥	引自果	有	有力	待緣

所謂的「因六義」，即：

- ①、剎那滅：謂念念的生滅，即一念纔生，生則隨滅，念念不停，剎那變異，是有力、不待外緣的。之所以會有力、不待緣，是因為因之體性為空，具有引生果之全部力用（直接原因），而無須假借他緣之力（間接原因），所以於緣事時，就能不借助他緣而自遷動、變異。
- ②、果俱有：謂俱有是空、有力、待緣。是以於得外緣時，因為它的體性為空，雖具有引生果之力用，然尚須待（借助）他緣之力，而引生果，以成力用。

- ③、恆隨轉：謂恆隨轉而無有間隔，是有、無力、待緣。因為因之體性為假有（本體不變，而隨緣示現之諸法，稱為假有），不具有引生果之力用，而必須借助他緣之力以引生果，所以知得隨他，而不能沒有，且不能違緣，故說無力。
- ④、性決定：決是有、有力、不待緣。謂因之體性為假有，具有引生果之全部力用，而不須借助他緣之力，來以引生果，所以對外各各所緣的性，如善、惡、無記三性，無有間雜，不會更改而定成其自有之性。
- ⑤、待眾緣：觀因緣，是空、無力、待緣。是以知道因之體性雖為空，但不具有引生果之力用，而必須借助他緣之力，即非緣一因而生，必假眾緣而後成就，以引生果。
- ⑥、引自果：如引顯自果，是有、有力、待緣。是以於知得外緣時，是各引自體果用，即唯顯自因，得自果，自因、果，不會混雜。故，它雖謂因之體性是為假有，具有引生果之力用，然尚須借助他緣之力而引生果。

又，智儼於釋文時說，「因」通親、□，即四種緣：因緣、增上緣、所緣緣、等無間緣。所以由此可知，因和緣和合，即可生行，即有造作之義。所以，從其釋名即可明瞭，這是依《論》來說的。又，依小乘來說，是所謂的六因四緣；若依三乘，即十因、二十因等；若依一乘，即隨法辨因，為一因緣，理、事各別，與法界等。於此的六因義，唯有一乘能窮，這是約別教來說的。

九、因緣生滅縛觀

此一門是在說明諸支的生起，乃因緣的共力所成，才有生和滅的繫縛。「因緣」即一切法等，非真實有，皆是因緣和合所成，可謂是隨順世情而假設其名，而說生滅等有之理，也即是依俗諦所成。「生」是指所生的果法，「滅」即是離因緣生的力用，「縛」即指順縛從俗諦。依《經》本，無「因緣」二字。

此門是在對治心惑，亦即認為因和緣的共力，就可感得果報的執著。也有說因緣法，只要各有少力，就能成一果報，其緣起的道理，通諸有義，即遍一切有為法。若於因和緣，有共生果的力用，即名迷理、事分別執。即執假有之法為實，也即是法我執。

於此是以俗諦無分別理事，為此觀體，並用三空門，即空、無相、無願門，為順觀體；逆則成一生縛無分別觀。

諸緣生法，成俗諦相，不是一緣即可成的；隨一緣，果不得立，謂不能簡別親□。因為一法的成就，是各各不同的因緣所造就的。但是，此緣生法，也是空，

因為它也是無自性的。

所以，於此觀中，主要是在說明：「因緣生內，有二種義：一、無自性義故空，二、因緣有力故，生得果法。此緣縛內，亦有二義：一、是俗諦緣起，二、離緣生力故空。因緣生法，若無生力，果即不成。此緣縛觀，若無空義，果即不成。」（T35.66c²⁰⁻²⁴）即生滅縛所要表顯的是因緣「生」和性「空」的義理。

十、無所有盡觀

謂此十二支，乃因緣所生，本來就沒有自性；以其沒有自性，所以沒有決定的相可得。明瞭此無相之真理，即相辨空。又因空故，所隨順也無所謂之有，如此盡觀其性。

於此是對治心惑，也可通於諸煩惱，因為俗諦通攝故。執因緣故，只有相應於俗相，自體的空義，就無法現前，所以是一障礙。怎麼樣的因緣生法，即是自體空，理不自住呢？於隨順成俗諦，成果時，仍以不同的因緣，以此義求，有不偏增。若迷而說只有俗諦，是過失，也即是法我和人我之見。

此門是以緣順性理事為觀體，所依觀門，三義與上一觀同，唯有其生縛的意趣有別。生縛觀，唯成順有；而此觀，是空、有俱順，而且並是俗諦。因為此空是自體空，非事空也。諸緣生法，不起則已，起即雙現。有如渴鹿，見陽焰水，乾濕並彰。又有如鏡像，染淨雙現。

從以上的十個觀門中，可清楚的知道智儼，是從不同的角度去談論十二因緣；並且清楚的告訴我們，凡夫之所以於三界中流轉不息，即不知此迷界的真實相，而於世間之無常執常、於諸苦執樂、於無我執我、於不淨執淨。

第二節 《論》緣起觀之一——厭離有為觀

依論觀	厭離有為觀	
經論 相對		
依經十門		
因緣分次第	成答相	成
		答
		相
一心所攝	第一義	第一義
自業助成	世諦差別	染、染依止觀
不相捨離		因觀
三道行		攝過觀
觀先後際		護過觀
三苦集		不厭厭
因緣起		深觀
因緣生滅縛		
隨順無所有盡觀		

此下的三個小節，是依於智儼所著的《搜玄記》來作分門的。《搜玄記》乃是智儼對《六十華嚴經》所作的注釋，從經論的對照，可以知道他是依於世親的《十地經論》來作解釋。而且，於高峰了州所著之《華嚴思想史》中，亦有提到：「對於緣起說，即依世親大士的解釋，展開〈十地品〉的緣起觀，配合《華嚴經》而組織其體系；」⁴³所以，在這依《論》的部份，智儼之《搜玄記》中謂：「依論分別者有三：一、厭離有為，二、大悲隨順，三、一切相智。」（T35.67b¹~c¹）於此《論》的第一門是厭離有為觀，《十地經論》名之為「因緣集」。⁴⁴

厭離有為觀，即是對一切有造作、因緣所生的事物，不起貪著。此門乃菩薩已經能夠遠離煩惱得解脫，但卻因為憐憫眾生尚未脫離，而於此有為法中，以不起著之心，而觀察眾生。於此門即是在談論如何厭離有為之法，而且以不同的角度去談論如何去厭離有為。

那已於《經》中立有十個觀門，為何於《十地經論》中，又個別立此厭離有為觀（因緣集）呢？於《搜玄記》就有提到：

⁴³ 參見高峰了州著，釋慧嶽譯：《華嚴思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社印行，民國 68 年 12 月 8 日初版，P.129。

⁴⁴ 《十地經論》曰：「五道中所有生死差別，是名世間所有差別，此因緣集有三種觀門應知。」（T26.168b^{9~11}）

初、厭離有為者，解則為順，行則為逆，解中以三空相為順。大分為三：一、成答相，二、第一義諦，三、世諦差別。為知世無人成，世有為過，故須第一。既知過已，未知趣何理，故有第二。雖知所入法，未知依何而得，故舉俗諦，辨所依觀門。故《論》云：隨順觀世諦，即入第一義。
(T35. 67c¹⁻⁷)

此觀門大分為三，即於「解」的方面，以三空相即空、無相、無願為順行。可以這樣說，於成答相門中，明白一切因緣法之真實相，觀諸法為因緣所生，我、我所二者皆空；而知道此一切皆是繫縛於我們的一心，於中無有一作者、無有作事，即皆無有一實相可言，如是趣入第一義諦；再藉由世俗諦中的各個觀門的差別作觀，無所願求，如船筏，必應捨之。此即是「解」為順行，即順由成答相→第一義諦→世諦差別。於「行」的方面，則為逆行，意即於實踐中，知道——世諦差別觀後，再回返趣入第一義。於知道這一切皆是由於我們這一心所為，三界都是虛妄的，沒有一作者，也沒有作事；緣合則有，緣散則無，就不會有「我」、「我所」之執了。這即是從世諦差別→第一義諦→成答相的「逆」行。這就是此厭離有為觀所欲闡明的道理。

茲就於此一門中，所說的三種觀門，再詳述於下：

一、成答相

成——「成」無我義
答——「答」若無實我，為何眾生會執我
相——若因緣無，我以何「相」，住因緣集行

這一門主要是告訴我們，世間所有的生死差別，都是貪著於「我」而成立，若能離此「我」，知道這只不過是個假相，不再妄執它，那就不會再有生死，也就不會再流轉於六道中。成答相三門如《十地經論》說：

五道中所有生死差別，是名世間所有差別，此因緣集有三種觀門應知。
(T26. 168b⁹⁻¹¹)

同樣地，智儼解釋為何須要說此第一成答相。謂世間本來就無有作者，無有作事，而我們卻執著有「我」、「我所」存在，所以，才必須立此第一說，來講明世間的真相。

這就是《經》中所談論的因緣分次第門，它就是在告訴我們苦的相貌是什麼？原因為何？以什麼方法，方能夠斷滅？於澄觀的《華嚴經疏鈔》卷四十九中：「作是念：世間受生，皆由著我；若離此著，則無生處。」將此直接與苦、集、滅、

道四諦來配對，即：⁴⁵

苦——「世間受生」
集——「皆由著我」
道——「若離此著」
滅——「則無生處」

二、第一義

於厭離有為後，所達到的無為，即是此第一義諦。這就有如智儼於《搜玄記》中說，既然已經知道這有情世間和器世間，但不知道要證知的道理，所以再立說第二門，即是此第一義諦。在《十地經論》中說：

云何第一義諦差別？如是證第一義諦，則得解脫彼觀故。《經》曰：「是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作。」論曰：但是一心作者，一切三界唯心轉故。（T26. 169a¹³⁻¹⁶）

這「但是一心作」者，就是在說明三界是虛妄，一切的因緣，事實上都是繫縛於我們的一心。同樣地，於《搜玄記》中亦說：

二、第一義諦：釋得脫所以。就彼因緣，觀第一義，得脫因緣。（T35. 67c⁹⁻¹⁰）

告訴我們得脫的原因，就是依十二因緣，觀第一義諦，知道一切三界皆唯心轉，唯心所作；十二緣分，皆是依心而有。

一切三界皆唯心轉，那此「心」又指的是什麼呢？智儼在《搜玄記》中說：

依止一心觀者，即十二緣等能依也。心者即梨耶心，就此以題章，以梨耶緣起，為此觀體。（T35. 64b¹⁶⁻¹⁸）

指「梨耶心」，《經》說：

隨事生欲心，是心即是識。事是行，行誑心故，名無明。……老壞名為死。（T9. 558c¹¹⁻¹⁶）

智儼解釋道：在心造作眾多的業當中，這生欲的「心」，即是「意識」；也明確的指出，這就是「梨耶心」。為什麼這樣說呢？他於《搜玄記》中，就有提到：

欲心有二義：一、識現起作用分別。二、即此識因緣發起，作用義邊，即屬其事。……豈可欲心之後，別辨不了，故知即欲，名為不了。（T35. 64c⁻²~65a⁵）

⁴⁵ 參見澄觀著：《華嚴經疏鈔》卷 49，台北華嚴蓮社印行，第 6 冊，PP.36~37。

他說欲心有二種意思，第一種可說是識現起的作用分別，即具有認識、分別現象界等一一事物之作用。第二種則是此「意識」，於因緣和合生起時，其所產生的作用，即是屬於其事，此事即是行者於心上的分別，即是業行。在能見取邊來說，是指意識；於因緣發起邊來說，則是屬梨耶識，這兩者其實是不可分別的，在生起時是一起的，沒有所謂的先後之分。所以，於行迷惑愚癡時，名之無明，其行現成，分別實相。

欲心在取境時，當下即是不了，豈可在欲心之後，才別辨不了。所以，知道此即是欲心，名為不了。現於此說梨耶識，變成不了，名為意識。取其實事，故名為無明。

從上面的說法，我們可把「但是一心作」的「心」視作梨耶識，此門亦屬一心所攝門，「一心」尚待探討。

三、世諦差別

已經知道苦的真實相，苦的滅諦，藉由此世諦中的各個觀門的差別來作觀，進入第一義諦。即如《搜玄記》中所說的：「隨順觀世諦，即入第一義。」(T35.67c⁷)此世諦中的各個觀門，可以說就是要厭離有為所用的觀。是故，智儼於《搜玄記》中說：

雖知所入法，未知依何而得，故舉俗諦，辨所依觀門。(T35.67c⁵⁻⁶)

雖然已經知道所要趣入的法，但卻不知道應該依何而得？所以舉出觀世間法。這裡的意思是說，雖然說是出世間，但還是得從世間做起，這就像菩薩有出世間的心，但卻發大菩提心，而於世間教化眾生，行菩薩道。如在《大智度論》中也提到：「《中論》中亦說：涅槃不異世間，世間不異涅槃；涅槃際世間際，一際無有異故。」(T25.198a⁵⁻⁷)由此我們更知道，世間與涅槃是沒有兩樣的。

在這裡，此「世諦觀者：世即時也；諦者，時中法實。此合《經》中，後八門半，為六門觀。初半為一，取二為一，次三各一，後三為一。」(T35.67c¹¹⁻¹⁴)「世」又異名為「時」，有遷流、破壞、覆真之義。「諦」，即是落於時間中的法，亦即生滅法的實理。

此世諦可以說是菩薩入勝義諦之因，是菩薩入於勝義諦中，那樣地觀察緣起，理解緣起，隨順觀世諦，而入第一義諦。《論》把《經》中所謂の後八門半緣起觀分為六類：「此觀有六種：一、何者是染，染依止觀。二、因觀。三、攝過觀。四、護過觀。五、不厭厭觀。六、深觀。」(T26.169a¹⁸⁻¹⁹)《搜玄記》也說：「此六門中：初一門、明染依止。次二、建立染相，⁴⁶次一、就染彰過，次

⁴⁶ 《搜玄記》於此六觀門中，若分各一，可謂是少了一個，但依據《論》中所釋因觀中，有分為自和他兩個因觀的說明，所以，於此染相，把它視為二門來說明。

二、正觀防非，後一、辨觀分齊。」（T35. 67c¹⁵⁻¹⁷）

此觀是分成了六門來談論的，對照於《經》來看，我們就可以知道在其一心所攝門中，也就是此世諦差別觀中的第一門，在談論染與染的依止時，還是回歸到此「三界唯心」，即三界本身是染，觀此染之外，還是得觀其染的依止，也就是唯心。所以，智儼於《搜玄記》中說：

依第一義。何故說依？妄法依真，為欲就之求真故也。（T35. 67c¹⁸⁻¹⁹）

謂染是依第一義，但為什麼說妄法依真呢？其原因是為了以它來求證真。也就是說在世俗諦中，要依妄法來求證得真。

其次，觀其因觀，此門是在說明染相的原因，智儼於《搜玄記》中是把它分為自因和他因二種觀。指出於《經》中說自因，是為了簡別與外道之不同，如外道執自性為因等。於《論》說他因，是就四緣內，簡取增上緣，成十二因緣。

也就是說十二因緣的每一支，其前一支與後一支間的關係，可互作為其各自助起後一支的力用，這可說是就《經》之自業助成門來說，《論》把它說為「他因」，為增上緣。此增上緣，對親因為□，因為它不是直接助成此法生起的緣，所以可說是與親因緣為□。望增上果為親，是因為它能直接成為此生起法的緣，助成其生果的力用，故說為親。所以，在此說親因時，把增上緣說為「他因」。

每一支間，又有其不相捨離，能夠互為緣，而令之不斷的力用，這就是所謂的不相捨離門，《論》說為「自因」。它與「他因」觀一樣，也是通於親□因緣。即於《十地經論》中說：

云何自因觀？無明等自生因觀，緣事故。何者是無明等因緣行？不斷助成故。（T26. 169b⁹⁻⁷）

即「無明等自生因觀」是自義，「緣事」二字是其因義。⁴⁷「自生因觀」即令行不斷，「緣事」即是助成。所以，於中又說：「自因觀者，不相捨離觀故，離前支無後支觀故。」（T26.169⁸⁻⁷）即前後二支是不相捨離的，離前支就沒有後支；前支若斷，後支也就不再相續了。所以，於《搜玄記》中說：「增上緣中，取親因緣，即互為因等，由互為因，通諸支故。」（T35.68a²⁻⁴）所以，由上而看，即可知此因觀，很清楚的告訴我們，每一支間的關係、力用。

現就其於攝過觀來看，即是在說明此十二有支，為三道所統攝，即惑、業、苦三道。以此來說明其因果的流轉相，謂此三道能攝苦因、苦果，來彰顯其過。

有過失，就有護過的必要，所以再論如何防護凡夫有邪見的過失？《經》以

⁴⁷ 參見澄觀著：《華嚴經疏鈔》卷 49，台北華嚴蓮社印行，第 6 冊，P.142。

三際觀來說明，《十地經論》說：

云何護過觀？若言因緣生者，分別有三種過：一者、一切身一時生過，何以故？無異因故。二者、自業無受報過，何以故？無作者故。三者、失業過，何以故？未受果，業已滅故。此三種過，以見過去世等異因答故，受生報等差別故。……是名護三種過示現。（T26.170a⁷~b⁵）

謂若主張因緣生，那就可去辨別有三種過失。如：

①、一切身一時生過

謂由無異因所生。如果說是從自性變化而來，都沒有不同的原因，那這一切身，即這一世、下一世、過去世的身，都應該在這一時都同時生起，即一剎那現起。

這即是不知道有三世轉，諸業有已作、未作、得果、未得果、已斷、未斷的種種。所以，由是可知，不可能落入一切身一時過的。

②、自業無受報過

謂無有作者所生。自己所造的業，不會自己受報，為什麼呢？因為沒有作者，也即是無我；那怎會有我在造作業，我在受苦呢？

這即是不明白，一切業，不是當來受、也不是不受，更不是一時受的。而且自己所造的業，是得由自己去承受，非他人可代受的，故沒有不受自果的理由。

③、失業過

謂會有失去業的過失，即還沒有受果，業就消滅了。其實，這種種的業，三世業果，肯定是會受報的，只是時間的問題，所以，業不會在未受果報前就消失的。

以上三點說明因緣觀如何避免這三種過失。

再就其不厭觀來說，這對照於《經》的三苦觀，《經》中說是為對治眾生的樂、淨執。謂三苦從三受生，即苦受生苦苦、樂受生壞苦、捨受生行苦。《十地經論》中說：

云何不厭厭觀？厭種種微苦分別，所有受皆是苦故，及厭種種麤苦故。（T26.170b⁵⁻⁷）

調厭離種種微苦分別，所有受皆是苦，此是約微細行苦來說，這是二乘不厭，⁴⁸菩薩厭；以及厭種種粗苦，此是約壞苦及苦苦來說，這是凡夫不厭，菩薩亦厭。智儼亦說這是防離二乘的慢心過。

於此世諦差別中之最後一觀，即是深觀，《十地經論》把它分別為四種：

……深觀者有四種。一者、有分非他作，自因生故。二者、非自作緣生故。如《經》無明因緣行生因緣能生行，餘亦如是。無明滅行滅行無，餘亦如是故。三者、非二作，但隨順生故，無知者故，作時不住故。如《經》無明因緣行，是生縛說，餘亦如是。無明滅行滅，是滅縛說，餘亦如是故。四者、非無因作，隨順有故。如《經》無明因緣行，是隨順有觀說，餘亦如是。無明滅行滅，是隨順無所有盡觀說，餘亦如是故。若無因生，生應常生，非不生，以無定因故，亦可恆不生。何以故？無因生故。此非佛法所樂。若爾隨順有觀，有因，非無因故。若無因，不得言隨順有。

(T26.170b¹²~c²)

智儼在《搜玄記》中，亦有提到論主分本三觀為四法來趣入其甚深之理。對照《經》之後三觀來說明：

- ①、非他作，由自因生故。謂因的自體，具有其生果之力用，以此來離無因說的計執。
- ②、非自作，由緣生故。謂因的自體，雖具有生果之力用，但須待他緣而生，即於此顯非只有親因緣方具有勝力，□因緣亦具有此生果之勝力。藉此來離單因生的計執。以上的二種義，就是在去除對自性的計執。此二即是《經》中的「因緣起」門。
- ③、非二作，由隨順而生故。於此是去除前面所說的見因緣相。隨順生者，無知者故，作時不住故。即因的體性，為空，為假有，本來就非他作，非自作，而是隨順有，所以不可無；隨順有，非自己有；隨順有，也不一定是從因生，所以，離有、無是不可取的。這是解《經》中的「因緣生滅縛」。
- ④、非無因作，由隨順而有故。即是離第六意識，而無分別。也就是如上所說的，若無因生，生應常生，而非不生；以它無定因來說，亦可恆而不生，因它無因生故。但此非佛法所樂，若是如此，隨順有，是觀有因而非無因，若是無因，就不得言隨順有。所以，說它為十平等法所攝。隨順故，無分別故，這就是深觀的妙趣也。此為《經》中的第十「隨順無所有盡觀」。

⁴⁸ 澄觀於其《疏鈔》中有提到：「二乘雖知捨受行苦，不窮委細，有無量相及變易苦，故云不知。」謂四禪已上，皆唯行苦，二乘已超，而言不厭，於此有意：①、調約界內無，謂苦有無量相，非諸聲聞緣覺所知。②、調變易苦是說為出三界，究竟無緣故。參見《華嚴經疏鈔》卷 50，台北華嚴蓮社印行，第 6 冊，P.19。

綜合上面所說，即是菩薩以大悲為首，不忍眾生為愚癡所障，憐憫眾生，而於十二因緣中，所作的觀行。為了讓眾生更清楚自己，而告訴我們一一的方法，世間的有為真相，令趣入第一義諦。

第三節 《論》緣起觀之二——大悲隨順觀

依論觀 經論 相對 依經十門	大悲隨順觀	
	正確	錯誤
因緣分次第	觀眾生愚癡顛倒	
	遠離我	著我
一心所攝	餘處求解脫	
	阿賴耶識和阿陀那識	我、我所
自業助成	異道求解脫	
不相捨離		
三道行	因緣理	顛倒因
觀先後際		
三苦集	求異解脫	
因緣起		
因緣生滅縛	常、樂、我、淨	我、我所
隨順無所盡觀		

於此大悲隨順觀中，大悲隨順即是大悲隨順因緣，亦可稱之為因緣隨順大悲。此一門可以說是菩薩觀法空寂，但念眾生愚癡，不能照見此身之不實，萬法皆是由於因緣的和合所成，其實乃是緣生緣滅的，但眾生卻為這不真實之相、虛妄不實所纏；故菩薩因而生起大悲心，欲救拔為苦難所纏之眾生，所以於此深念眾生心中，觀十二因緣。

於此《十地經論》是把《經》中的十觀合為四門來解說，前一門可以說是就情（眾生）來彰顯所犯的過失，後三門是就法，來辨別其非（錯誤之處）。茲於下列出。

一、愚癡顛倒

這一門是辨明眾生所患的過失，是我們所應該遠離的。既先正明其愚癡及顛倒處，是癡迷性相；後出所以，謂倒執我故。於《十地經論》中說：

隨所著處愚癡及顛倒。此事觀故。以著我故，一切處受生；遠離我故，則無有生。（T26.170c¹²⁻¹⁴）

即眾生之所以會愚癡及顛倒，而於一切處受生，就是因為「著我」之故；是故，明此以令眾生遠離此錯誤之過心，也即是對治執我的心。

二、餘處求解脫

此門是在說明眾生所依的理是錯誤的，相對於彼正理，而將所取錯誤的「我」，名之為餘處。

謂凡夫愚癡顛倒，本應常於梨耶識中，以及阿陀那識中求解脫，但是反而於餘處——我、我所中求解脫。意即用識境來對治我境，謂唯一心，可於中求，心外無法，以唯識智，來對治我智。

所以，由此也可以看到，此門所講的還是攝於一心所攝門中，還是屬於染的依止；欲從此不正確的地方脫離，方得解脫。

三、異道求解脫

此門是在說明於異道中求解脫，即所依的行法不對，如性因等顛倒因。於此舉出其錯誤的地方，來說明它所行的過失，於四門中一一破之。

為何說於異道中求解脫呢？《十地經論》中謂：

云何異道求解脫？於顛倒因中求解脫。顛倒因有三種：性因、自在天因、苦行因及無因……（T26.170c⁻⁶~171a⁷）

前面的三因為邪因，所以說之為顛倒因；後一為無因，合成為四種過失。⁴⁹

智儼於《搜玄記》亦說到，因為眾生不於因緣理中求道，反而於顛倒因中，依於妄因、自性等求解脫。於下分釋：

- ①、自因觀：此以自性為因，謂能生二十五諦，這即是數論學派所執，此門即是欲破此自性因。謂因緣有支，各有二種業，能生彼因及緣事，而不是由自性而生，所以，斷前支緣，則後支不續，便得解脫。
- ②、不相捨離觀：對治梵我一體化之梵我一如的思想，梵天與眾生是相離的。此門破以自在天為眾生因的顛倒因，今以無明等為行等因。
- ③、三道觀：說明業、惑為苦因，欲求解脫此苦因，應當斷此業、惑，而今於此反修苦行，起妄業。故所對治的是苦行因，對治那些把苦行當成樂因，以為苦行能得未來樂報的六師外道。
- ④、三際觀：對治執無因生者，前、中、後三際是互為因果的，是無有起始的。

⁴⁹ 參見澄觀著：《華嚴經疏鈔》卷 49 中謂：「此有四因，如次四門破之，前三是邪因，故併云顛倒。」台北華嚴蓮社印行，第 6 冊，P.137。

智儼亦於《搜玄記》特別舉出，以四智心來對治外道邪教，於非理作意所生的邪智。

四、求異解脫

此門明所求的果報是錯誤的，就如以苦欲捨苦。即此門謂眾生不識真正的解脫，而錯將所求的三界苦等，視為解脫相，所以說之為「求異」。

《十地經論》中謂：

真解脫有四種相：離一切苦相、無為相、遠離染相、出世間相。彼諸行苦事，隨逐乃至無色有縛。……（T26.171a⁷⁻¹⁷）

智儼亦解釋說，解脫有顯緣起、生智、滅惑的三種，但眾生於我、我所中求解脫，妄計常、樂、我、淨，是故無法具足此三義。於下分釋：⁵⁰

- ①、三苦觀：說明三苦的集成，只有妄苦，而沒有真樂。於此以對治眾生執樂的顛倒，即離一切的苦相，顯緣起之理；真實的樂德，無有行苦等的遷流變化。
- ②、因緣起：對治執我的顛倒，以顯我德為遠離對我之執。
- ③、因緣生滅縛觀：對治眾生的淨顛倒，即遠離染相，以顯淨德，因為眾生所縛非自在故。
- ④、無所有盡觀：對治執常的顛倒，以顯常德，即出世間相。謂外道所求之非想非非想處天等，還是於三有中，還是不常，因為尚未出三界。

由以上的此四種觀門，我們更加清楚的知道，菩薩不僅憐憫眾生愚癡，告訴我們錯誤的地方，而且更告訴我們錯誤的見解，在「異道」中所作的、不該求的錯誤之解脫，並指引眾生正確的道路。

⁵⁰ 此下之四門，法藏和澄觀皆認為「無為相」是常德，「出世間相」則為我德，此與智儼的看法有異。

請參見法藏著：《探玄記》（T35.350c⁹），澄觀著：《華嚴經疏鈔》卷 49，PP.29~30。

第四節 《論》緣起觀之三——一切相智分別觀

依論觀 經論 相對 依經十門	一切相智分別觀
因緣分次第	染淨觀
一心所攝	染依止觀
自業助成	方便觀
不相捨離	因緣相觀
三道行	入諦觀
觀先後際	力無力信入依觀
三苦集	增上慢非增上慢信入觀
因緣起	無始觀
因緣生滅縛	
隨順無所有盡觀	種種觀

於此一切相智分別觀中，是以悲念，為了救拔眾生的苦，所以要求佛智慧，以利益眾生。即以求佛果，滿眾生心。智儼謂一切即是所觀的境；智為能觀的心；一切相智，即是入一切行相的觀察，詳悉深究根源的因緣性相諸門的觀法。於此把它分為九種來加以說明。

一、染淨分別觀

於此門分別染和淨的不同，染即我慢煩惱染；淨即無我慢的淨。也就是於我慢，著之即染，離之即淨。即《十地經論》中說：

染淨分別觀：著我慢，離我慢，染淨故。如《經》：是菩薩觀世間生滅已，作是念，世間所有受身生處差別，皆以貪著我故。若離著我，則無世間生處故。（T26.171a¹⁸⁻²¹）

即是菩薩在觀察眾生當中，知道此十二因緣的流轉，即是執著「我」為最大的關鍵。

二、染依止觀

於此所攝初後半門是明依第一義，以不知第一義故，即起諸緣，是為染依。第二門是明見第一義，諸緣轉滅，便為淨依。

即是智儼所謂的前次第半門，真、俗二法，與迷心為依；後一心觀，與俗諦

為依。謂前半門內，唯境界依，後之一心依止，則通生依止及境界依。即《十地經論》所說：

此因緣集依何等法？如《經》：是菩薩復作是念，不如實知諸諦第一義故，名為無明，如是等故。（T26.171a⁻⁹⁻¹²）

三、方便觀

方便即是因和緣二力，方便發展。此即是如《經》中所謂的無明有二種作之力用，謂因緣有支各有二業，為起後支的方便，如果前支滅，即不生後後，是解脫方便。

四、緣相觀

即觀察緣的相，所謂的緣相，即是因緣生果，所成的相狀、狀態；也可說為是增上緣的相狀，因為，此十二支之間，支支是互為緣，而令之不斷，有增上之力用。

此一門與上之方便門，有何差別？前者是取其因緣力來說，而後者則是於所成事的狀態說明。並且，此門是欲明其有支無作，唯有因緣生果的相狀而已。

五、入諦觀

入即觀心，諦即所知的苦、集諦。謂此三道是苦、集諦。於《十地經論》中說：

如《經》：是中無明、愛、取，三分不斷，是煩惱道。行、有二分不斷，是業道。餘因緣分不斷，是苦道故。（T26.171a⁻¹~b²）

此三道不斷，是苦、集諦，逆觀之即滅道。

六、力無力信入依觀

以一門為此力無力信入依觀，如無明及行，是過去事，為現在世的因，能招感生識等果報，故稱之為有力。識等為現在事，不會感後果，故名為無力。以此因和果的區分，令人信入，名信入觀。

七、增上慢非增上慢信入觀

謂不如實知微苦我慢，即增上慢。如聲聞人未斷微細之行苦，而謂已斷，謂自己已經究竟，所以稱之為增上慢。已斷惑，名為非增上慢。舉此深苦，令人信入。

有關《搜玄記》談論緣起的部份，於上一章已有談到他對《經》的十種觀門以及《十地經論》三個觀門的註釋。而於此章主要是對釋義的部份，再作詳細的探討，以便能更了解他如何總括如來藏緣起與賴耶緣起，以完成華嚴獨自的法界緣起思想。

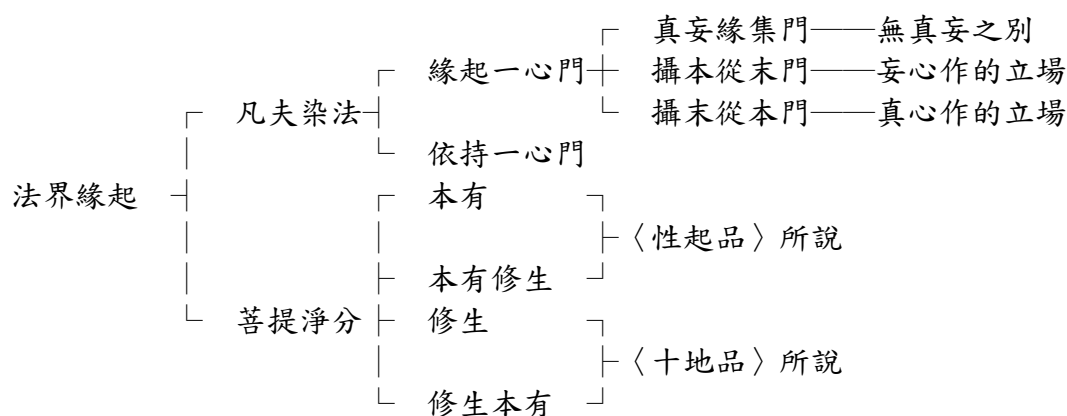
第一節 智儼的緣起觀之架構

智儼在《搜玄記》中，把眾多的法界緣起，總攝為染淨兩面：

法界緣起乃有眾多，今以要門，略攝為二：一、約凡夫染法以辨緣起，二、約菩提淨分以明緣起。
(T35, 62c⁻⁵⁻³)

又從凡夫染法一面來觀察，把法界緣起，分別為「緣起一心門」與「依持一心門」，以說明染污法的生起；而在菩提淨分則以「本有」、「本有修生」、「修生」、「修生本有」四門，來說明清淨法的生起。凡夫染法的一面，可以說是交待世間萬法的流轉，很有趣的是智儼似乎有意溝通賴耶緣起與如來藏緣起，所以在緣起一心門當中，安立「真妄緣集門」，以超越真妄的方式，來詮釋萬法的緣起，而此門是就總相而論，若就別相來說，又可分為「攝本從末」與「攝末從本」兩面，而此二面即一從妄的阿賴耶識開展出十二因緣，另一則為由十二因緣收攝入於真如，分別相當於賴耶緣起與如來藏緣起的思想。可見智儼確實吸收了當時流行的緣起思想，以建立華嚴宗獨特的法界緣起。

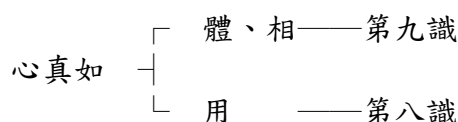
茲將其結構圖示如下：



從此圖表中，我們可以清楚的看到智儼在《搜玄記》裡，是如何的表現其對法界緣起的看法。但是，智儼想以法界緣起來把握一切法，相對於此，慧遠則以真如為所依，如《起信論義疏》中說：

心真如者，是第九識，全是真故，名心真如。心生滅者，是第八識，隨緣成妄，攝體從用，攝在心生滅中。(T44. 179c¹⁴⁻¹⁶)

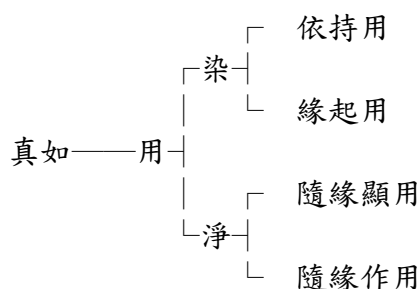
依日本學者織田顯祐所說，慧遠在此書中所言及的心識說，最值得注意的是他把《起信論》的「心真如」、「心生滅」的思想配為第九、第八識。與他在《大乘義章》中所舉出的真如識作為第八阿梨耶識之別名，是互相矛盾的。他認為關於此兩者的關係，應該是以心真如的體、相為第九，第八則在隨緣而成妄法的當下，稱為心生滅相，也稱為真如之用。⁵³即：



他詳釋真如的用大如下：

言用大者，用有二種：一、染，二、淨。此二用中各有二種，染中二者：一、依持用，二、緣起用。……淨用亦有二種：一者、隨緣顯用，二者、隨緣作用。（T44. 179b⁵⁻¹⁴）

這種架構可簡單圖示如下：



在《大乘義章》的「八識義」當中，也可見到與此相同的東西，這個組織被認為是慧遠對心識理解的根幹。⁵⁴依心真如或真識的用大，開為染淨二門，更在染淨二門當中也各分成二門，這樣的思想，乍看之下，與智儼的法界緣起的組織極為相似，但是，它是否真的是這樣呢？

從慧遠由「真如大用」以開展出染淨二門，可見「真如心」是其緣起思想的基礎，似乎與智儼以「法界緣起」來包含染淨二門有所不同。那麼，慧遠對「法界」的看法又如何呢？他在《地持論義記》卷五下中說：

如來藏中，恆沙佛法，同一體性，互相緣集，名為緣起。門別各異，名為法界。
（續藏一一六四・二四五右上）

⁵³ 見織田顯祐著：〈真妄から理事へ——法藏の智儼觀〉，《佛教學セミナー》，大谷大學佛教學會，1988年5月，第47號，P.39上。

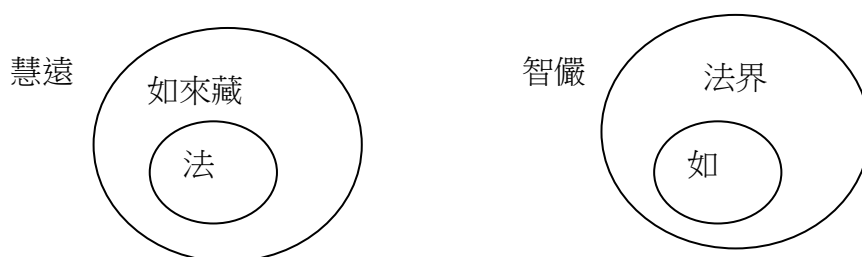
⁵⁴ 見織田顯祐著：〈真妄から理事へ——法藏の智儼觀〉，《佛教學セミナー》，大谷大學佛教學會，1988年5月，第47號，P.39上。

他以真識為一切法，認為作為一切法之體的如來藏，其個別的側面或差別的側面，就是法界。相對於此，在智儼的法界緣起說當中，相當於此如來藏思想的是緣起一心門中的攝末從本門。而智儼則把法界解釋為：

法有三種：謂意所知法、自性、軌則也。……界者是一切法通性，亦因、亦分齊也。
(T35. 87c⁸⁻¹⁰)

亦即法是意味著被說為一切諸法的諸存在，界是擁有現象的個別性，以及一切法的因的一面。因此，法界這個詞語就同時含有兩個意思：一、屬個別現實的諸法，二、作為使現象成立之道理、原因。

因此，如果依如來藏和法界來說明的話，那麼慧遠是將法界理解為如來藏的一部分，而智儼則把如來藏當作法界的側面，因此兩者的緣起觀外形雖然相似，但是，其實發創的根據是完全相反的。⁵⁵這種差別可圖示如下：



(圖一)

即慧遠是以如來藏來含攝法界緣起，而智儼則以法界緣起來含攝如來藏的。由此可見，智儼想要以法界來擺脫如來藏緣起的意圖。但不管是慧遠或智儼，都是想借由這樣的組織來掌握一切染淨緣起法的。

第二節 染法的緣起

現在就智儼從凡夫染法之面的觀察，來說明之。

染法分別緣生者，有二義：一、緣起一心門，二、依持一心門。(T35. 63b¹~c¹)

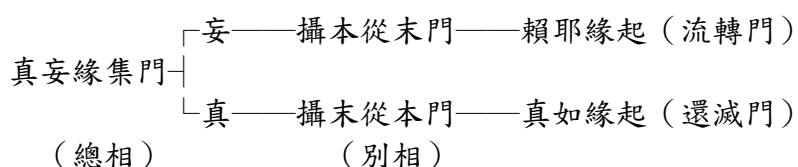
此染法的緣起，智儼主要在說明染污法的生起，以及染污法的依持為何？在此，就讓我們依循著智儼的說明，來考察其緣起一心門。

⁵⁵ 見織田顯祐著：〈真妄から理事へ——法藏の智儼觀〉，《佛教學セミナー》，大谷大學佛教學會，1988年5月，第47號，P.39下~40上。

一、緣起一心門

首先，從智儼早年曾遍覽慧光的《華嚴經疏》，承襲地論南道派的思想來考察；慧遠的時代又早於智儼，依這樣的時代背景來看，他是否果真受到慧遠的影響，才把此凡夫染法分成二門來說呢？在此緣起一心門當中，他又想表達些什麼呢？其實，此緣起即是告訴我們一切諸法，都是緣生緣滅的，因種種條件的集散而生滅。就好像我們因為有這個「一心」的作用，而生死輪迴不息。但是，這個「一心」，它到底指的是什麼呢？

在此緣起一心門，智儼又把它分作：（1）真妄緣集門，（2）攝本從末門，（3）攝末從本門。以圖示如下：



攝本從末門，談論阿賴耶識開展十二因緣，應是屬賴耶緣起的系統；攝末從本門，說明十二因緣皆真心作，則屬如來藏緣起。

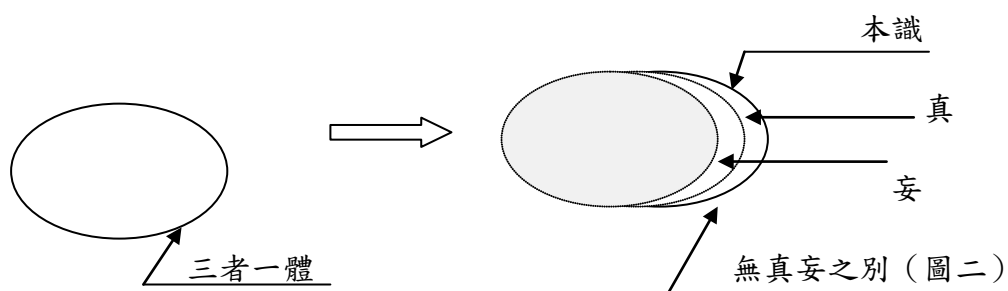
（一）、真妄緣集門

在此真妄緣集門，智儼把它當成一個總相來看待，它是沒有真妄的分別。智儼似乎想以此來超越一切屬於真或妄的說法，以此來詮釋萬法的緣起。如智儼在《搜玄記》的第六現前地一開始的第五所得果中說：

通達十二緣生真如無染淨功德，得相續清淨及清淨一切眾生染濁果。
（T35. 60c³⁻⁵）

謂所得的果，是能通達十二緣生的真如，即十二因緣所依之真如，是無染淨的功德，所以能得這清淨相續的果，能清淨一切眾生染濁的果。是故，他在此門中，以非真、非妄來談論這能得果的本識。《搜玄記》中說：

言緣集者，總相論十二因緣，一本識作，無真妄別。（T35. 63b³⁻⁴）



試以此圖表來表示這一本識，它即是所謂的「一心」，它沒有真妄的分別，即在真（真如）和妄（阿賴耶識）之間，其實他們是一體的，只是為了讓讀者能清楚的了知，所以把它分成三個層次來表示。

在真妄緣集門，不管是真或妄，都是依一本識，此「本識」，即是《六十華嚴》所提到的「一切從心轉」（T9.466a¹）一語中的「心」。因為，此《搜玄記》是《六十華嚴》的注釋書，就如《六十華嚴》所說：「三界虛妄，但是心作。十二緣分，是皆依心。」（T9.558c¹⁰⁻¹¹）此「本識」即是此「心」。在唯識學的論書中，一般也將「本識」視為「阿賴耶識」的同義詞，取其「根本識」之意，但這裡的「本識」，是一真如心，是超越名言分別的真如，與唯識的阿賴耶識有一段距離。

如前面所說，智儼多少受到如來藏的思想的影響，所以當他在了解此「心」的時候，難免帶有如來藏思想的色彩。是故，在理解他的真和妄的時候，筆者嘗試以當時代對中國人影響甚深的《大乘起信論》來說明之。

這就如在《搜玄記》中，所分析的：

如論說：依一心法，有二種門，……以此二門不相離故。（T32.576a⁵⁻⁷）

又此經云：唯心轉故。（T26.169a¹⁶）

又如論說：真妄和合名阿梨耶。⁵⁶

唯真不生，單妄不成。（T44.551a⁴⁻⁵）

真妄和合，方有所為。如夢中事，知與睡合，方得集起。此是真妄緣集之門。（T35.63b⁷⁻⁹）

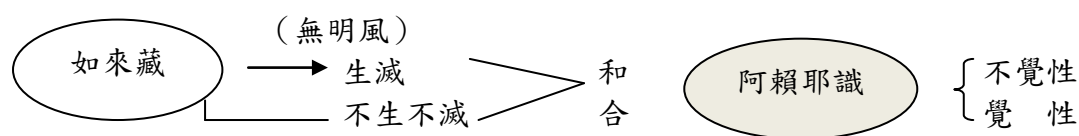
智儼以《大乘起信論》來說明，依如來藏這個自性清淨心（真如心）的開啟，而有二門：即是「心真如門」和「心生滅門」。以「心真如門」說明清淨法，以「心生滅門」說明染污法，因為有此二門，因此才会有生死和涅槃的呈現。

此「心真如門」指的是一心，為一切法所共具的體，是超越迷悟等一切差別之絕對平等之理體，也就是說：「一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞。」（T32.576a¹¹⁻¹²）「心生滅門」就是指真如心依無明而起動，無法了知真相，而誤將錯的當真，產生各種差別現象，此即是所謂的生滅心。而這真如心就是所謂的不生不滅，當它和生滅心和合時，非一非異，而被名為阿賴耶識。故論說：「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿賴耶識。」（T32.576b⁸⁻⁹）

此生滅心即是不生不滅之如來藏心，為無明風所動，而被稱為阿黎耶識。「非一」是指當它們和合時，並不是完全為一個東西。因為，如來藏是清淨的、不生

⁵⁶ 在《大乘起信論》的行文中，並沒有直講到真妄和合名阿梨耶，只是從其文意，可略知。

不滅的；而阿賴耶識是不生不滅與生滅的和合，是依如來藏而有，並不是如來藏，故二者的關係是「非一」的。「非異」是指兩者又不是不同的東西，並不是有一個生滅心和如來藏和合，而是當如來藏為無明風起動，一念不覺，就舉體作阿賴耶識，成生滅心；若無明去盡，阿賴耶識又還原作如來藏，成不生滅心，所以兩者的關係是「非異」的。兩者的關係，可見下圖：



其實，在此真妄緣集門中，阿賴耶識所依的不生不滅的如來藏心，實是不動的，動的只不過是無明妄念罷了，而且他也是不離真如本性，所謂「依如來藏，故有生滅心。」（T32.576b⁸）是故心雖生滅，但其體性仍是不變的。

依《大乘起信論》，就此二門的不相離來說，觀宇宙的萬有，不是唯真或唯妄就能成就的，而是真妄和合，方可成就諸法緣起的。如一法的形成，必有其內在以及外在條件和合的因素。所以不可單以真或妄來表達，而是二者互為緣起。

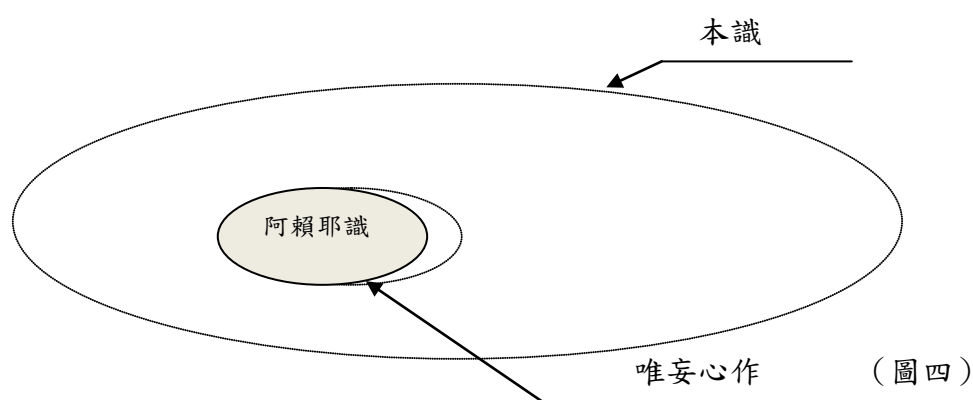
從引文中也可知道，智儼曾受到慧遠思想的影響，才認為唯真不生，單妄不成。他認為真妄的不相離，是故以夢中事，知覺與睡眠和會的集起來譬喻之。就如我們在睡覺的時候，第六意識還有作用，所以才會有夢中事的產生。這第六意識就是我們真的一面，而睡眠就是我們妄的一面，兩者是不相離的，所以當他們和會時，就會作夢。由此可見，智儼對阿賴耶識的看法，還是真妄和合的。

（二）、攝本從末門

智儼在談緣起一心門的時候，把它分成了三門來說，這就有如：以真妄緣集門為一個總說，說它是無真妄之別的。然後再以攝本從末門來談它的妄的一面。最後，再以攝末從本門來談它真的一面。

在這一門裡，智儼是從妄的立場來闡明的：

二、攝本從末者，唯妄心作。（T35.63b⁹）



如圖二所示，本識與真心、妄心是一體的，並非在真心、妄心之外有本識，亦非在本識之外有真心、妄心。但為顯示真心，妄心的緣起，故在圖四以下將本識、真心、妄心作某種區分，以方便理解，並非二者有大小之別。其實三者本來應該是一體的，主要是在闡明本識內涵蓋了阿賴耶識和真如心。而現在是在說明「妄」的立場，故可以看到阿賴耶識在真如心的上面。

這一門，主要在闡明流轉業報等，乃是妄心所作。於此是就「心生滅門」來談論的，即生滅心乃《楞伽經》所說的如來藏中的阿賴耶識，並不是唯識宗所說的阿賴耶識；此阿賴耶識是憑依如來藏而起的。也就是如來藏為無明風動，一念不覺，就舉體作阿賴耶識，成生滅心。這也就是《搜玄記》所說：

法身流轉五道，名為眾生，隨其流處，成其別味。法種眾苦，如此非一，故知攝本從其末也。（T35. 63b¹⁰⁻¹²）

眾生之所以在無始時來，生死輪轉不斷，而無法出生死海，只因為無明所覆，而無法了知我們的真如性。這裡所謂的法身，乃因眾生本皆與如來同一本質，但無法了知而在六道中輪轉不息。

故論云：名種子識及果報識，對治道時，本識都盡。（T35. 63b⁹⁻¹⁰）

一般上都認為心識（阿賴耶識）乃是吾人輪迴之主體，在唯識裡更把此心識命名為本識。如在《瑜珈師地論》卷五十一，更以八義證此識之相，⁵⁷。但這與智儼所說的本識是不一樣的。

在真諦的《顯識論》裡，就提到：「梨耶即果報識」（T31.881c¹⁴），《攝大乘論本》卷上，也提到：「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。」（T31.133b¹⁸⁻¹⁹）

在《瑜珈師地論》中更提到，立阿賴耶識為「種子識」，並謂此識能生色、心、善、惡等一切諸法，而藏有一切種子。意即此種子識因所薰習的染或淨，而得不同的果報。所以當得到正法的薰習之後，就得以對治。這就有如智儼所舉出的種子識及果報識，在對治道時，本識都盡。它是為正道所對治的對象，而對治的最終結果，是妄心完全消滅。

如在此門中，智儼又討論染法的由來問題：

問：當隨染時，為即染也？為由是淨？

答：體是淨，本復是淨，不可名隨，故知染時不可為淨。若爾者，不應說

⁵⁷ 參見《瑜珈師地論》卷 50：「由八種相證阿賴耶識，決定是有……不應道理。」（T30,579a¹⁷⁻²²）此八種相即：①依止執受，②最初生起、③有了性、④有種子性，⑤業用差別、⑥身受差別，⑦處無心定，⑧命終時識。

言：「依如來藏，有生滅心」，應但是單生滅。今言相依，如此說者，是有智人染淨雙證，故作是說，非局染門。（T35.63b¹²⁻¹⁷）

認為《大乘起信論》所說，如來藏一心開二門（心真如門與心生滅門），如果說如來藏的體用是淨的，當真心起時，就相應其如來藏的體用。而染心起時，則違背於如來藏的體用。所以不可以說它是隨染，那在染時也不可以說它是為淨了。

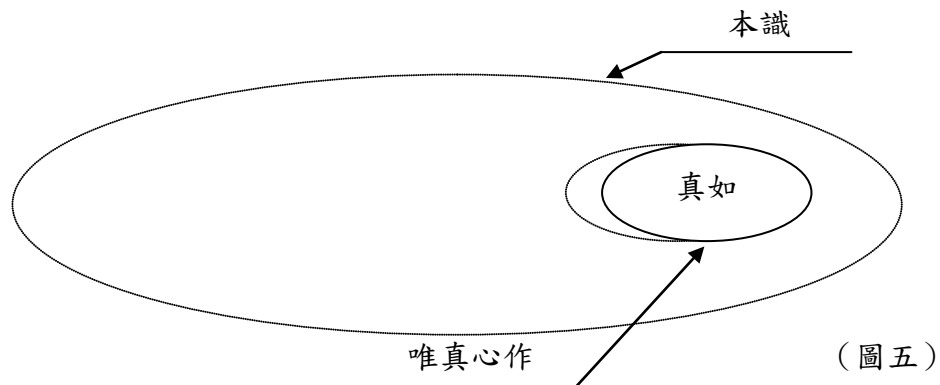
所以，在這裡智儼舉出「真」、「妄」，兩者是相依的、互存的、是相對的。有智慧的人是「染淨雙證」，於染心外，更證見有淨本。是以自己的智力來判別，證悟其旨趣，就如未證悟的人，「見山是山」；在真正的證悟時，也是「見山還是山」。

（三）、攝末從本門

智儼在緣起一心門中，已把真妄緣集門總說十二因緣，一本識作，無真妄之別。接著又從它分出兩門，以攝本從末門來談它妄的一面；現在再依攝末從本門來談它的真的一面。

在這一門裡，智儼是從真的立場來闡明的：

三、攝末從本者，十二因緣唯真心作，如波水作，亦如夢事唯報心作，以真性故。



如圖所示，它也與圖四一樣，為了方便理解而作此區分。此門是在說明「真」的立場，所以把真如心置於阿賴耶識之上。

這一門，主要在闡明十二因緣等流轉，皆真心的示現。可以說它是借由如來藏的立場，來談論這個萬法的緣起。如在《大方等如來藏經》中說：「……善男子，一切眾生，雖在諸趣煩惱身中，有如來藏常無染污，德相備足如我無異。」（T16.457c¹⁻³）眾生本具有佛的一切功德圓滿，卻無始以來即為無明煩惱所縛、繫纏，以致佛性不能顯現，所以在六道裡輪迴不息。但是，一切眾生本具有的如

來性，卻是不容否認的。這就有如波浪是水所作，夢境是報身的心所作，它們本來就是如此的真實，這就是它們本來的真實性。

又，在《大乘起信論》中，當它說到一心所開的二門時，其生滅心（阿賴耶識）就含有二義：「……名阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法。云何為二：一者、覺義，二者、不覺義。」（T32.576⁹⁻¹¹）在唯識中的阿賴耶識是立於染污面來說的，但是在《大乘起信論》的阿賴耶識，卻是扮演著不生不滅的如來藏與生滅的妄心和合而成的。所以，《大乘起信論》又說阿賴耶識有兩種意義，即：在「覺」是對心之本性的覺知，而「不覺」是對心之本性的迷妄。其實，心生滅的現象，都是阿賴耶識所起的現行，因此，覺與不覺，可說是生滅心的現象，只是依所隨和所緣的境不同，而生不同的業果。雖然，《大乘起信論》的阿賴耶識扮演這樣的角色，但它終歸還是以如來藏為依的。

到底智儼是怎樣談此真的一面呢？在《搜玄記》裡，智儼說：

經云：五陰、十二因緣、無明等法，悉是佛性。⁵⁸

眾生之所以會在生死輪轉不停，就是因為無明，不能如實知身心存在，是為業報的作用之所成就，故於身心存在生起愛樂染著，在十二有支中，一個支分一個支分的流轉下去，一路順流而下，直奔老死，繼而展轉流浪生死。所以，修學佛法，要讓生死不再繼續流轉，於十二支分當中，把前一個支分存在的條件去除，如此一一往上，因此而成還滅門。是故，在此門智儼說無明等法，都是佛性，即是如來藏思想所主張的一切眾生皆有如來本性。

又此經云：三界虛妄，唯一心作。⁵⁹

論釋云：第一義諦故也。（T35.63b²¹）

智儼也有說一心就是阿賴耶識，所以在講到第一義諦或阿賴耶識時，還是在說真如心。因為，依智儼對阿賴耶識的看法，認為阿賴耶識是真妄和合，它的體性是以真如為體的。

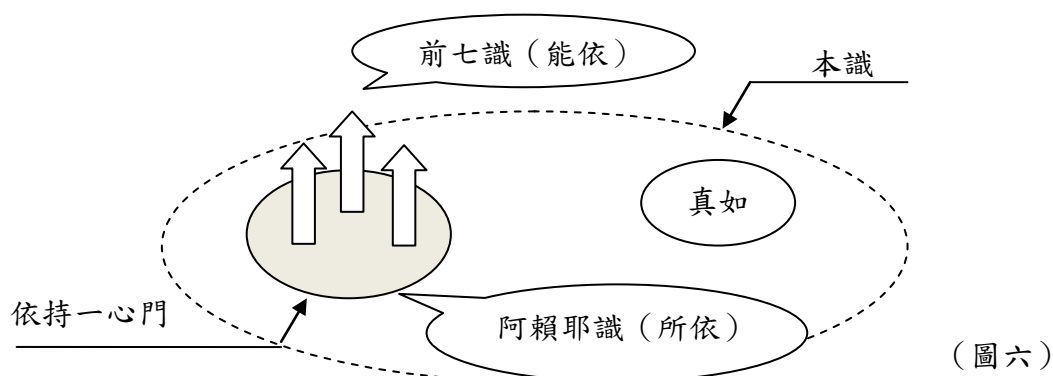
⁵⁸ 見《大般涅槃經》（北），（T12.524a）。文中並無此段，但可從其：「……十二因緣名為佛性。……」以及，在 P.571c，也有提到：「……佛性因故從無明行及諸煩惱得善五陰。是名佛性從善五陰。……」來略知其意。

⁵⁹ 見《華嚴一乘教義分齊章》，（T45.485a）。在文中提到是《十地經》云，但於經中並無此段，只可略從經文：「……所言三界此唯是心，如來於此分別演說十二有支，皆依一心如是而立。……」於 P.552 中窺知。

二、依持一心門

二、依持一心門者，六、七等識，依梨耶成。故論云：十二緣生，依梨耶識。以梨耶識為通因故。（T35.63c²⁻⁴）

在依持一心門，從引文可知道，前六識、第七識、以至十二支緣生法，「通」是以阿賴耶識為「因」，依阿梨耶識而形成。



阿賴耶識是所依，前六、七等識為能依，依阿賴耶識而生出種種法。智儼把阿賴耶識當成染法的依持門，若就地論南道派以真如為依持，北道派以阿賴耶識為依持，那智儼雖承襲地論南道派思想，那他又以那一思想為主呢？南北二師依持不同，所執的理由當然有別，所以在給與阿賴耶識染或淨的性質當然有別。在智顗《摩訶止觀》卷五上：

地人云：一切解、惑、真、妄、依持法性，法性持真妄，真妄依法性也；
《攝大乘》云：法性不為惑所染，不為真所淨，故法性非依持，言依持者
阿黎耶是也，無沒無明，盛持一切種子。（T46.54a⁻⁷⁻³）、

地論南道派主張以真如為依持，而將一切都歸於法性，也即是一切的真妄法都依法性，依真如。但他所謂的真如，卻也說為屬於全真的阿賴耶，阿賴耶能生一切，即是真如法性生一切法。⁶⁰又地論北道與攝論師，對阿賴耶識有同樣的看法。如在《觀音玄義記》卷二說：「又有攝大乘師，亦同地人之解，他明梨耶是無記無明善惡所依，能持一切善惡種子。」（T34.905c⁷⁻⁹）所以這裡所說的攝論師就以地論北道來說，他們主張以阿賴耶識為依持，法性是不會被煩惱所染，也不需淨法來清淨，但他們所謂阿賴耶卻是染污的。

慧遠雖然承襲著地論南道派的思想，但他的阿賴耶識觀，卻有所不同，如在其《大乘義章》裡，就有提到：「佛性真心與無明地合為本識，名阿梨耶。依本變起阿陀那識執我之心；依本變起眼等六識及六根塵。」（T44.534c¹⁴⁻¹⁶）他所說

⁶⁰ 見印順法師著：《大乘起信論講記》，台北：正聞出版社，民國 81 年 2 月修訂 1 版，PP.94~95 的行文中，有提到這樣的看法。

的阿梨耶，已是真心與無明和合的狀態，而且依此阿梨耶而生起種種的法。

現再以智儼對染法的見解來看的話，在真妄緣集門裡，他是把本識（一心），當成一個真妄和合的識來看待，以《大乘起信論》的兩門「心真如門」和「心生滅門」來說明。其實，從圖表來說：他在解釋本識的妄的一面之時，並非完全接受唯識，把妄的阿賴耶識，解釋為純粹妄染的面。而是以《大乘起信論》的思想，來說阿賴耶識，把它說成無明與真如心和合的，依真如心而存在。所以，在此依持一心門中，智儼把阿賴耶識當成是染法的依持，說它為所依，能生起前六、七等識的法。

那智儼為何於攝本從末門裡，不講阿賴耶識是所依，能生起前六、七等識呢？智儼說：

上緣起一心，染淨即體，不分別異；此依持門，能所不同，故分二也。
（T35. 63c⁵⁻⁶）

此二門所說的有不一樣，就如緣起一心門在說染淨法時，雖依真妄二面，但終究以一心為體。而依持一心門則在說明識的能依與所依的作用，是為一切諸法的能依持的一心。其實，此二門同是指涉染法緣起，祇是兩者著眼處有所不同。前者是阿賴耶識染、淨心體的兩面，後者則是著重于能、所之不同。

第三節 淨法的緣起

從上面的染面觀緣起，我們已經知道智儼對阿賴耶識的看法，現在再依《搜玄記》，來看他在菩提淨分，是如何的說法？首先，他把淨分緣起分成四門來說：

約淨門者，要攝為四：一、本有，二、本有修生，三、名修生，第四、修生本有。（T35, 62c⁻³⁻¹）

根據法藏的《華嚴經傳記》卷二說，智儼曾依常法師聽《攝大乘論》，又曾遍覽地論南道派慧光的《華嚴經疏》，而稍開殊軫。當時的南北道思想又有「當現兩說」的分歧，智儼是否受到他們的影響呢？此當現二說，在說到佛性時，又是否與此淨法有所關聯呢？本文就是想借此來探討其與淨法四門之間，到底存有什麼關係？

一、本有

一、言本有者，緣起本實，體離謂情，法界顯然，三世不動。故〈性起〉云：眾生心中有微塵經卷，有菩提大樹，眾聖共證；人證前後不同，其樹不分別異，故知本有。又此緣生文，十二因緣即第一義。

在吉藏《大乘玄論》卷三，就有提到地論師主張佛性有二：

地論師云：佛性有二種，一是理性；二是行性。理非物造故言本有；行藉修成故言始有。

地論師主張佛性有二種，所謂的理性，非物造而說為本有，乃在說明眾生位就具有佛性，此就是南道派所主張的「佛性在現」。據理來說，智儼曾受慧光的影響，他當然也會承受到這樣的思想，而認為本有，就是眾生內在本就具有佛性。就如《六十華嚴》在〈性起品〉裡，告訴我們眾生都具有佛性，心中有微塵經卷，有菩提大樹，是凡聖所共證的，雖然證悟的時分有前後之別，但其本具佛性卻是無分別的。此成佛之可能性，藉由修行就能使他顯發。

但若依唯識立場來談，一般是從虛妄的阿賴耶識，來交待妄染的一面，所以，有人批評其成佛的可能性就沒有依據，沒有其必然性。唯識思想面對這樣的問題，後來有一派就主張說無漏種子是本有，藉由此說法而解決成佛的可能性的問題。這種思想就有點類似這裡所說淨面緣起的本有，即佛性本有的思想。

若再依如來藏思想來說的話，「如來藏有無量數的不思議佛（功德）法，與如來藏相應，不異而不可分離的。如《論》說：『不空如來藏，謂無上佛法，不相捨離相』。不相離的無上佛法，就是稱性功德，這不但是有的，而且是有作用的，如《論》說：『若無佛性（界）者，不得厭諸苦，不求涅槃樂，亦不欲不願』。『見苦果樂果，依此（種）性而有；若無佛性者，不起如是心』。見世間苦而想離苦，見涅槃樂而想得涅槃，厭苦求樂而發的希願欲求心，是眾生離苦得樂，捨凡成聖成佛的根本動力。這種向光明喜樂自在的傾向，就是如來藏稱性功德的業用。如來藏三義中的種性gotra義，是如來藏的要義，指如來藏相應的無數不思議佛功德法，也就依此說『一切眾生有佛性』。」⁶¹其實，其出發點是為了解決成佛的可能性的問題，所以其一開始被當著本有，且具有佛的無量稱性功德。

是故，智儼在談這本有的時候，就說它是如此的真實，本來就存在，它不會因為時間的改變而遷動。也就是說，緣起本來就是真實義，是真如實相，如實的存在，就如佛於菩提樹下，悟入世間的緣起，而得無上正等正覺。而且此法是常住、永恆的，不管諸佛在世與否，它都存在。此即是《雜阿含經》中所說的：「若佛出世，若未出世；此法常住，法住法界。」（T2.84b¹⁶⁻¹⁷）是故，於文中他又說體離調情，意即若離此緣起的本體，即是所謂的迷情，於此是相對於眾生的情執來說的。

又，從文中亦可知道，此現前地所說的十二因緣，以此本有之義來說，所指的即是第一義諦，而非世俗諦。

⁶¹ 參見印順法師著：《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，民國 81 年 5 月修訂 1 版，P.177。

二、本有修生

二、言本有修生者，然諸淨品，本無異性，今約諸緣，發生新善，據彼諸緣，乃是妄法；所發真智，乃合普賢。性體本無分別，修智亦無分別，故智順理，不順諸緣。故知修生，即從本有，同性而發。故〈性品〉云：「名菩提心為性起故。」（T35. 63a⁴⁻⁹）

從上面的本有中，知道眾生本來就具有佛性，但此佛性，若沒有得到顯發，其作用亦不顯。本有修生所指即此，它就有如種子，如果沒有給予陽光、水份等，就無法成長。所以借由這些因緣，所產生出來的東西，因其性體本來就沒有分別，所修的智慧也是沒有分別的，是同性而發的。也就是說，此如來藏（真如）本有，由修智而顯現。

這如果以南道派主張的「佛性在現」來說，它就是以真修來說明其智慧，如吉藏在《淨名玄論》卷四說：

地論人，真修般若，則本自有之；緣修般若，則修習始起。（T38. 880c¹⁸⁻¹⁹）

真修是本來就有的，它不用靠修習才可得到的。

三、修生

三、修生者，信等善根，先未現前，今對淨教，賴緣始發，故說新生。（T35, 63a¹⁴⁻¹⁵）

如在吉藏所說地論師的另一種佛性的說法，謂行性，行是藉修而成的，所以稱為始有。即北道派所主張的「佛性在當」，這在說明眾生的佛性，非現在有，而是在未來修成；這要靠薰習才可得的新種子，借由淨教的薰習，聽聞正法，賴外在的緣才開始有，所以說是新生。這佛性的顯發，要依靠善緣——聽聞淨教，此就類似唯識的無漏種子新薰說。阿賴耶識裡本來就沒有無漏種子，是由「最清淨法界等流正聞薰習種子所生」（T31.333c¹⁴⁻¹⁵）。清淨心就是從佛所證的最清淨法界而來，聽聞其自證的法界等流的佛法，聞薰習而來的。印順法師說：「聞薰習，形式上是寄附在阿賴耶識中，而在實質上，是『法身、解脫身攝』，也就是屬於法界的。這樣說，有會通如來藏（Tathagata-garbha）說的可能。」⁶²

四、修生本有

四、修生本有者，其如來藏性，隱在諸纏。凡夫即迷，處而不覺。若對迷時，不名為「有」。……今得無分別智，始顯法身在纏成淨。先無有力，同彼無法。今得成用，異本先無，故不可說名為「本有」，說為「修淨」。……

⁶² 見印順法師著：《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，民國 81 年 4 月 5 版，P.268。

先在迷心，不說體用。今時始說有彼法身，故知與彼「新生」是觀，「先有」義疏。（T35. 63a¹⁶⁻²⁵）

在迷的時候，不曉得有如來藏，所以不可說有。現在修得無分別智，如經由修行，得無分別智，此時才有其作用產生，這是異於之前沒有的狀態。到後來修得無分別智，此時就有其用，此用從本無而變成現在有。現能成就用，異於本來先前的那個無，所以不可說為本有。無分別智這用是借由修而得來的淨，所以說為修淨。

第五章 結論

〈十地品〉在《華嚴經》中的重要性，不容置疑。在教理上，它是華嚴菩薩行的典型。它亦是華嚴思想的基本以及華嚴菩薩道的中心，所以若欲對華嚴菩薩道作基礎研究，〈十地品〉可說是最重要的文獻。

第六現前地的緣起觀，以緣起智順、逆觀察十二支緣起，不作染淨差別行。於此地能斷粗相現行障，證得無染淨真如。於住心中，復以大悲心為首，令大悲不斷增上，以達大悲圓滿之境。如此就能觀察世間的受生，皆由於執著我相而起，若能遠離我相，便無生處可受；由此而了知由於有我才會有生死。⁶³此緣起觀，更是成佛所應證的法。

本文即是著重於此「十地」的第六現前地，以智儼的《搜玄記》為主，來探討其對觀行的詮釋。由文中《經》和《論》的詮釋中，可知他是以四門來總說之：

- 一、在對《經》的詮釋裡，由十種觀門，依明所治障、辨觀體、所釋經文作說明。於此十種觀門中，不同角度地談論著十二因緣。以空、無相、無願三空門以及空、似相、真實三性相作為觀體，對治各種不同的計執。
- 二、於《論》的緣起觀中，分成三門來作說明。於此第一之厭離有為觀中，是謂菩薩已經能夠遠離煩惱，得解脫。但卻因為眾生尚未脫離，而不捨眾生，而於此有為法中，以不起著之心觀察眾生。此觀於「解」中，是以三空相即空、無相、無願為順行。大分為三：
 - ①、於成答相門中，明白一切因緣法之真實相，觀諸法為因緣所生，我、我所二者皆空。
 - ②、說明所欲趣入之理，知道此一切皆是繫縛於我們的一心，於中無有一作者、無有作事，即皆無有一實相可言，如是趣入第一義諦。

⁶³ 楊政河著：《華嚴哲學研究》，台北：財團法人台北市慧炬出版社，民國 81 年 8 月再版，p.78。

③、已知所欲趣入之法，但未知依何而得，故舉俗諦，藉由世俗諦中的各個觀門的差別作觀。

三、於第二的大悲隨順觀中，菩薩觀法空寂，但念眾生愚癡，無法照見萬法皆因緣和合所成，緣生緣滅，而生起大悲心，救拔為苦難所纏的眾生，於失念眾生心中，觀十二因緣。此觀分四門作說明：

①、先道明眾生愚癡顛倒之相，皆因著「我」。

②、說明眾生愚癡顛倒，應依於梨耶識中，以及阿陀那識中求解脫，而卻反依於錯誤的「我」、「我所」中求解脫。

③、眾生不於因緣理中求道，反而於顛倒因中，依於妄因、自性等因中求解脫，不得出處。

④、眾生不知真正之解脫相，是離一切苦相、無為相、遠離染相、出世間相；而反於我、我所中妄計常、樂、我、淨，無法達到解脫所顯之緣起、生智、滅惑之義。

四、第三之一切相智分別觀中，亦是以悲念來救拔眾生的苦，所以須求佛智慧，以利益眾生，也就是說入一切行相的觀察，詳細深究的因緣性，此中以九種分別來加以說明。

於此可說是以智者的立場，以道明眾生的染淨分別。即菩薩了解眾生苦、集因緣之理，為了該眾生清楚認識自己的煩惱，更能見到自己所不能見的微細煩惱，所以，廣為詳說。此九種觀門是種智境，能對治無智障；能觀法體，即為能治非理。

又，智儼雖然承受著地論南道派的思想，但他又多少繼承了如來藏的思想，所以他的緣起思想，與慧遠有很大的差距。如在《搜玄記》我們就可看到他辦法界緣起分成了兩門來觀察，以凡夫染法說明「緣起一心門」和「依持一心門」，以明染污法的生起；而在菩提淨分則以「本有」、「本有修生」、「修生」、「修生本有」四門，來說明清淨法的生起。

在「緣起一心門」當中，安立「真妄緣集門」來總相說明萬法的緣起，皆一本識作，此十二因緣，沒有真、妄的區別。又就別相說明「攝本從末」與「攝末從本」兩門，即一從妄的阿賴耶識開展出十二因緣，另一則為由十二因緣收攝入於真如。

在這裡，他與慧遠最大的差別，就是一個把如來藏當作法界的側面，以法界緣起來含攝如來藏；而另一個則把法界理解成如來藏的一部份，以如來藏來含攝法界緣起，因此兩者的緣起觀外形雖然相似，但是，其實發創的根據是完全相反

的。不過，他們兩人都是想借這樣的組織來掌握一切染淨緣起法的。

總結來說，智儼在此「緣起一心門」當中，主要在說明這個本識，它即不是真的，也不是妄的，兩者是不相離的，缺一不可的。它是清淨但又遠超如來藏所謂的真如心，試圖跳出此如來藏緣起的思想，而達到法界緣起。

在淨的緣起法方面，他把淨分緣起分成四門來說。如眾生到底是本來就具有佛性，或因薰習才有的呢？但智儼最後還是強調兩者都有：一為本有和本有修生，為需要給予時間、不斷灌溉的成長，借由此而顯發出來的；另一為修生和修生本有，則是靠薰習淨教、聽聞正法而來的。

當然，法界緣起的特色在於一即一切，一切即一，諸法相即相入的思想。在目前所探討的部份，似乎還沒有辦法呈現這一面，尚待日後的研究。但由此我們已可發現智儼面對當時的緣起思想，他似乎已經想以非真非妄的形式來綜合染淨緣起。依止一心門的部份，其實同樣有這樣的企圖，當時地論宗本身就有法性依持或梨耶依持，就如前面所說的，筆者認為他最後的想法還是法界依持。

行文至此，筆者認為自己尚有很多無法處理的問題，如對淨門的研究就相當不足，所以無法了解智儼的佛性思想，以及淨法緣起在其法界緣起中的地位。唯有期望來日繼續努力，但願識者能不吝指教。

附錄

《搜玄記》第六現前地——科判

第六地內六門同前。

壹、釋名

一、釋名者：般若波羅蜜行，有間大智現前，故名現前地。

貳、所離

二、所離者：依《地論》本：「微煩惱、習障」（T26.127a）；若依《攝論》：「微細相行、無明」（T31.221b），此文寄在七地。

（壹）、別釋二障

復有二障：一、證諸法生起相續，即迷俗也。二、相想數起，即迷真也。

（貳）、再釋所離

又治二業障及一報因緣生死。

參、所顯

三、所顯：無染淨義。

肆、辨所成

四、辨所成：成般若波羅蜜及解得緣起。

伍、所得果

五、所得果者：通達十二緣生、真如無染淨功德，得相續清淨及能清淨一切眾生染濁果，及六地位。通果同前。

陸、釋文

六、釋文者：此文有三。初、偈頌生後；二、辨地體；三、偈頌結前。

（壹）、偈頌生後

初有十八偈：前有二偈，菩薩讚歎；次二、諸天三業供養；次二、天王及以眷屬讚歎地義；共有十一、天女讚地體及諸別行；次一、解脫請入後證。

女文（指天女讚地體及諸別行）分三：初一、伎樂供養；次九、正歎果德及因；後一、默然觀佛。就前九文中，初四、歎果；次五、歎因。因文有三：初一、大悲行；次三、六度行；次一、結成德用。

一、十八偈

（一）、前二：菩薩讚歎

諸菩薩聞說	上地之行相	在於虛空中	雨眾妙珍寶 ❶
放清淨光明	供養於世尊	咸讚言善哉	善哉金剛藏 ❷

（二）、次二：諸天三業供養

無量億諸天	心皆大歡喜	於上虛空中	兩種種珍寶 ❸
光明相綺錯	微妙甚可樂	香華諸瓔珞	幡蓋散佛上 ❹

（三）、次二：天王及以眷屬讚歎地義

他化自在王	與諸眷屬等	雨眾妙寶物	零零如雪下 ❺
歌頌供養佛	稱歎金剛藏	咸讚言善哉	快說諸地行 ❻

（四）、次十一：天女讚地體及諸別行

1、初一：伎樂供養

千萬億天女	於上虛空中	作天眾妓樂	歌歎佛功德 ❷
-------	-------	-------	---------

2、初九：正歎果德及因

（1）、初四：歎果

咸作如是言	如來之所說	微妙無有量	能滅諸煩惱 ❸
諸法本性空	無有毫末相	空無有分別	同若如虛空 ❹
無有去住相	亦無有戲論	本來常清淨	如如無分別 ❺
若能通達	一切諸法性	於有於無中	其心不動搖 ❻

(2)、初五：歎因

①、初一：大悲行

但以大悲心 爲度諸衆生 是名諸佛子 從佛口法生 ⑫

②、初三：六度行

常行於布施	利益諸衆生	本來雖清淨	持戒而堅心 ⑬
雖本心無傷	而行於忍辱	雖知法性離	而行於精進 ⑭
雖先滅煩惱	而入於諸禪	雖先解法空	而分別諸法 ⑮

③、次一：結成德用

寂滅智雖多 而求利世間 能滅諸惡者 名之爲大人 ⑯

3、後一：默然觀佛

如是諸天女 百千種妙音 稱讚歌頌已 默然而觀佛 ⑰

(五)、次一：解脫請入後證

解脫月菩薩 請金剛藏言 當以何行相 得成第六地 ⑱

(貳)、辨地體

地體文中，大判有三：一、勝慢對治；二、不住道行勝；三、明彼果勝。

一、勝慢對治

初文有三：一、牒前生後，勸修趣入；二、辨相；三、結行成。

(一)、牒前生後：明十平等法

初明勝慢對治者，明十平等法，有二種意；一、解境；二、行境。

1、解境

言解境者：即此十門，爲所執法。「不住道」下，明所依行，觀門方便。

2、行境

言行境者：即十平等，是觀解初，「不住道」下，明觀成相。又依《論》，別定其文，亦好也。

(二)、辨十平等之相

就十平等，釋相有二：初一、總；次九、別。九內有三：初七、以無破有；次一、以有破無；次一、有無雙破。

總列十平等法，及《華嚴經》原文如下：¹

- ①、無性平等：「一、以無性故，一切法平等。」
- ②、無相平等：「二、以無相故，一切法平等。」
- ③、無生平等：「三、以無生故，一切法平等。」
- ④、無成平等：「四、以無成故，一切法平等。」
- ⑤、離平等：「八、以離故，一切法平等。」
- ⑥、本淨平等：「五、以本來清淨故，一切法平等。」
- ⑦、無戲論平等：「六、以無戲論故，一切法平等。」
- ⑧、無取捨平等：「七、以不取不捨故，一切法平等。」
- ⑨、幻夢平等：「九、以幻夢影響水中月故，一切法平等。」
- ⑩、有無不二平等：「十、以有無不二故，一切法平等。」

1、總：一平等＝無性平等

疑云：若諸法無，云何住持，久立決定？為答此疑，故《經》云：「無性故。」²言無性者，無實性也。

2、別：九平等

(1)、初七：以無破有

初文有三：初一、空解脫門，即無相觀；次五、無相解脫門，即無生觀；次一、無願解脫門，即無性觀。行次第者，此舉解成行外。

①、初一：空解脫門，即無相觀＝無相平等

又云：若諸法無，云何現見實有？為破此疑，故《經》云：「一切法無相平等。」³

②、初五：無相解脫門，即無生觀

甲、無生平等

¹ 《六十華嚴》，(T9.558b^{3~9})

² 《華嚴經》：「一、以無性故，一切法平等。」(T9.558b)

³ 《華嚴經》：「二、以無相故，一切法平等。」(T9.558b)

又疑云：若法無相者，有處法生，有處法滅，取心隨見，不由自意。云何無相？為破此疑故，《經》云：「一切諸法，無生平等。」⁴此下自體空，不如無相等，故異前也。言無生者，一切諸法，並從念生，無有自立。云何云有？如《論》：「念展轉故。」⁵

乙、無成平等

又云：若法從念生，即因緣非一，念等諸緣，我盡不見，唯見所成安立之法。念等不見，自可是無。所成之法，應說是有。為破此疑故，《經》言：「無成故。」⁶言無成者，既法從他生，汝不見彼，從緣而發。既許法從他生，汝不見此相，當知所見即是自謂，不得實境，妄見所成故。《論》云：「無成平等。」⁷此二迷苦諦。

丙、*離平等（*離平等為十平等之第八，《搜玄記》先釋，故先出）

又云：若諸法從他生，無自生性，我許非有；能成之因，既得成他，此有力能，應說是有。為答此疑故，《經》云：「一切離故，一切法平等。」⁸依《經》在第八句，言離者，〔能成之因〕但所執境，情謂是實，論彼所見，即無所從。一、非先有，二、無實理。所以知若〔彼能成之因〕從緣生，即似〔實而〕非實，故知所見，即相非有。故《論》云：「染相。」⁹故此即計集諦，問：若是集諦，即心聚攝；解既在境，云何應集？答：論能取體，乃應緣似（顯現）煩惱業用，計謂境中。境即是無，義歸取相，故說是集。

丁、本淨平等

又云：諸法因緣，尋彼本末，俱不可取；究其此意，染法依實，迷真而生。染可說無，所迷真俗滅道二諦，順理應有。答：汝謂真俗，順理是實，此義不然。滅道真俗，乃是梵行、正智境界，云何乃云，如謂是實（如一般的稱謂，說其是實）？為破此疑，故《經》云：「本淨平等。」¹⁰若如謂是實，即雜染心生，不可言本淨。故《論》云：「淨相。」¹¹故此迷滅道二諦。

戊、無戲論平等

又云：若法不如所見是實有者，即不應起世間言說（若法不像我們所見那麼實有，就不應該有世間的言說）；現有名種種不同，即驗所目之義非無。答：如言所執名非一者，是世謂施設，非先實有，所以知但見世間，得義不得名，得名不得義，故知諸名不定從義。汝謂義實起名等，此即戲論，非實有也。為破此疑故，《經》云：「無戲論故。」¹²名不實有，賴義而生；義不自彰，

⁴ 《華嚴經》：「三、以無生故，一切法平等。」（T9.558b）

⁵ 《十地經論》：「二、念展轉行相。如《經》：一切法，無生平等故。」（T26.168a）

⁶ 《華嚴經》：「四、以無成故，一切法平等。」（T9.558b）

⁷ 《十地經論》：「三、生展轉行相。如《經》：一切法，無成平等故。」（T26.168a）

⁸ 《華嚴經》：「八、以離故，一切法平等。」（T9.558b）

⁹ 《十地經論》：「四、染相。如《經》：一切法，寂靜平等故。」（T26.168a）

¹⁰ 《華嚴經》：「五、以本來清淨故，一切法平等。」（T9.558b）

¹¹ 《十地經論》：「五、淨相。如《經》：一切法，本淨平等故。」（T26.168a）

¹² 《華嚴經》：「六、以無戲論故，一切法平等。」（T9.558b）

依名而顯，此即驗是戲論因緣。又觀義因，不見名果；又觀名果，不見義因，此似戲論亦無，故《論》云：「分別相故。」¹³所以唯說分別者，為顯即相空也。此迷四諦名，上已無生觀說（如上已說無生觀）。

③、次一：無願解脫門，即無性觀＝無取捨平等

又云：我已知相是無（空解脫門），了生非有（無相解脫門），即驗如實，決定可趣。答：汝謂自見，為妄非有；別見「離念」為可取者，還是分別。故《經》云：「無取捨故。」¹⁴無取捨者，本為情謂，是取所見，並皆不真，今還見「離念」為所趣，即同前妄。故《論》云：「出沒相故。」¹⁵所以唯言出沒，為出沒即空，上來以無遣有。

（2）、次一：以有破無＝幻夢平等

又云：我尋〔思〕「相」、「生」是無（「相是無」屬空解脫門，「生是無」屬無相解脫門），又知「離念」非有（無願解脫門），當知染淨真俗等法，並無其體，不可進趣。答：汝見染淨，不可進趣，謂無法者，此義不然。為破此疑故，《經》云：「如幻夢等。」¹⁶若法並無者，云何有處夢，有處不夢？驗此即知，一切諸法不定是無，故《論》云：「我非有相。」¹⁷所以為破我無，唯言無我者，此為離我。不住無我故，緣成幻事。此不同上見（此處的執見與上述的執見不同），此即以有破無。

（3）、次一：有無雙破＝有無不二平等

又云：所以前起八種見（即從「無性平等」到「無取捨平等」所分別要對治的八種執見），為不盡理，〔故〕以無破有；復起一見（即「幻夢平等」所要對治的執見），又不盡理，〔故〕已（即「以」）有破無。我今體尋，不可偏有無取（不可偏取有無）。

〔問：〕今具成二義，此可當理？

答：如外所見，由不越情，所以知如所見境，無義非有義，有義非無義，據其理也，即無是有，有無是一。為破此疑，故《經》云：「有無不二。」¹⁸言不二者，法不自住，應緣成起；復不是緣，故成果法。尋其諸法，不越自他，自他不住，即事辨空。若如見有無，此由不越自他兩際。故《論》云：「成壞故。」¹⁹所以但言成壞者，謂成壞即空，故不別求，當知不二平等之法，非除滅有無，說為不二。此即如實，即驗所謂有無，名為戲論。亦非有無二法之中，別立一法，以為不二，不俱取同上。

¹³ 《十地經論》：「六、分別相。如《經》：一切法，無戲論平等故。」（T26.168a）

¹⁴ 《華嚴經》：「七、以不取不捨故，一切法平等。」（T9.558b）

¹⁵ 《十地經論》：「七、出沒相。如《經》：一切法，無取捨平等故。」（T26.168a）

¹⁶ 《華嚴經》：「九、以幻夢影響水中月故，一切法平等。」（T9.558b）

¹⁷ 《十地經論》：「八、我非有相。如《經》：一切法，如幻夢、影、響、水中月、鏡中像、焰化平等故。」（T26.168a）

¹⁸ 《華嚴經》：「十、以有無不二故，一切法平等。」（T9.558b）

¹⁹ 《十地經論》：「九、成壞相。如《經》：一切法，有無不二平等故。」（T26.168a）

以因緣法有無同體，各非自性，說彼無法以為有故，有即非有；還即說彼有法為無，無則非無。有非有故，無外更無別有為二；無非無故，有外更無無法為二，故曰有無不二。又復說彼有無之法，為不二故，亦無不二自性可取，此破有無雙計。

（三）、結行成

第三結文有二，可知義相如《論》耳。

二、不住道行勝

上約十二入，明所軌法；下約十二緣生，辨所依觀門。

（一）、約十二入：明所軌法

*即謂勝慢對治中之「解境」。

（二）、約十二緣生：辨所依觀門

問：上明法唯約十二入，下諸觀門，何為偏在緣生？

答：攝法取寬，故約十二入，以通依〔報〕、正〔報〕。今約觀門，攝外從內，故局緣生。

此文有二：一、就初住以明不住，即總立宗。二、「作是念」（T9.558b¹⁴）下，約彼正住以開觀門，即別釋也。前地劣故，正住地中，方名不住。此地勝故，初住地中，即名不住。

1、總立宗：就初住以明不住

初文有二：

（1）、牒前起後：觀法相等

一、「觀法相」等²⁰，牒前起後。言法相者，牒前文中，十平等法，隨順牒前，得入六地。此依《論》，《經》可准之。

（2）、正顯不住：勝大悲下

二、「復以勝大悲」（T26.127a⁵）下，正顯不住，於中通下六句分別。

①、釋名

一、釋其名，對前觀故，說此為「復」。

大悲首者，念眾生心，拔苦為悲，悲增曰大。

²⁰ 《十地經論》：「是菩薩如是觀一切法相，隨順得至。」（T26.168a⁶）

大悲增者，求心慙至，稱曰增上。亦可求於增上果故，名為增上；

為求佛智，利眾生故，名曰大悲。

言滿足者，離有為心，厭有為故，觀察緣起，觀之窮盡，名為〔悲〕滿足。

此即《經》、《論》二處不同。

若依《論》文，為有四句。即以第四生滅一句，依前三門，以成行相。²¹

若依《經》本，第三即生滅，即用生滅為滿足觀。²²

據《經》、《論》二處，即有二意，釋生滅門：

一、依《論》者，所謂眾生、菩提因緣，並是有為，今以智知，故云觀生滅。

二、依《經》者，因緣之法，順生逆滅，本為救生，故云大悲。又若依《經》成四句，亦得可知也。

②、明三心次第

甲、起悲

乙、利益

丙、離過

二、明三心次第之義：①乘前觀空法，便念眾生，虛妄所纏，故先起悲。

②以悲念故，求佛智慧，欲以利益，故起第二。③佛智必由離過所成，故起第三。

③、自利利他分別

甲、前一：利他

乙、後二：自利

三、就自利利他分別：前一、利他；後二、自利。

④、護煩惱護小分別

甲、前二：護小

乙、後一：護煩惱

四、護煩惱護小分別：前二、護小（防護以免小乘心生）；後一、護煩惱（防護以免煩惱心生）。

²¹ 《十地經論》：「是菩薩如是觀一切法相，隨順得至。以勝大悲為首故、大悲增上故、令大悲滿足故、觀世間生滅故。」（T26.168a⁶）

²² 《華嚴經》：「大悲為首、增長大悲故、觀世間生滅相。」（T9.558b）於此經中，少了大悲滿足觀，把世間生滅相和滿足觀合說為一，即此第三。

⑤、因果

甲、初、後攝因

乙、求果

五、就因果：初、後攝因；第二、求果。

⑥、不住分別

甲、初一：利他，不住涅槃

乙、後二：自利，不住世間

六、不住分別：初一、利他不住涅槃；後二、自利不住世間。

茲將此六種分別，作表解如下：

六句分別 \ 三心	大悲首	大悲增	滿足
釋名	念眾生心，拔苦為悲，悲增曰大	求心愍至，稱曰增上	離有為心，厭有為故，觀察緣起，觀之窮盡，名為〔悲〕滿足
次第	起悲	利益	離過
二利	利他	自利	
二護	護小		護煩惱
因果	攝因	求果	攝因
不住	不住涅槃	不住世間	

2、別釋：約正住以開觀門

二、就正住別辨觀門。初、通《經》、《論》，科簡觀門；第二、釋義。

(1)、通經論科簡觀門

初門有三：一、就《經》科；二、就《論》科；三、將《經》、《論》相對分文。

①、經科

就《經》科中，初、別明十觀；二、重結之。

甲、別明十觀

十觀是何？

- 一、因緣分次第。
 - 二、「三界虛妄」下，明一心所攝。
 - 三、「無明有二種」下，明自業助成。
 - 四、「無明令行不斷」下，不相捨離。
 - 五、「無明愛取」下，三道行。
 - 六、「無明行是過去」下，明觀先後際。
 - 七、「無明行乃至六入」下，明三苦集。
 - 八、「無明因緣行生」下，辨因緣起。
 - 九、「無明因緣是生縛」下，辨因緣生滅縛。
 - 十、「無明因緣是隨順有」下，是隨順無所有盡觀。
- 於中並各有順、逆觀，即為二也。《經》文如此。

總列十觀，及《華嚴經》原文如下：

- ①、因緣分次第：「作是念，世間所有受身生處，皆以貪著我故。若離著我，則無生處。一切凡夫，常隨邪念，行邪妄道，愚癡所盲，貪著於我，習起三行：罪行、福行、不動行。以是行故，起有漏心種子：有漏有取心故，起生死身。所謂業為地，識為種子，無明覆蔽，愛水為潤，我心溉灌，種種諸見，今得增長，生名色芽。因名色故，生諸根。諸根合，故有觸。從觸生受，樂受故生愛。愛增長，故有取，取因緣，故有有。於有起五陰身，名為生。五陰變，名為老。五陰滅，名為死。老死因緣，有憂悲熱惱，眾苦聚集，是十二因緣。無有集者，無有散者，緣合則有，緣散則無。菩薩如是，於六地中，隨順觀十二因緣。
又作是念，不如實知第一義，故有無明。無明起業，是名行。依行有初識，與識共生，有四取陰。依止取陰，有名色。名色成就，有六入。根、塵合，故有觸。觸因緣，生受。貪樂受，名為愛。愛增長，名為取。從取起業，名為有。業報五陰，名為生。五陰變，名為老。五陰壞，名為死。死別離時，貪著心熱，名為悲。發聲啼哭，五識為苦，意識為憂，憂苦轉多，名為惱，如是但生大苦積聚，是十二因緣。無我、無我所，無作者、無使作者。若有作者，則有作事。若無作者，則無作事。第一義中。無作者。無作事。」

(T9.558b¹⁴~c⁹)

- ②、一心所攝：「又作是念，三界虛妄，但是心作，十二緣分，是皆依心。所以者何，隨事生欲心，是心即是識。事是行，行誑心故，名無明。識所依處，名名色。名色增長，名六入。三事和合，有觸。觸共生，名受。貪著所受，名為愛。愛不捨，名為取。彼和合故，名為有。有所起，名為生。生變，名為老。老壞，名為死。」

(T9.558c⁹⁻¹⁶)

- ③、自業助成：「又無明有二種作：一者、緣中癡，二者、為行作因。行亦有二種作：一者、生未來世果報，二者、與識作因。識亦有二種作：一者、能受生。二者、與名色作因。名色亦有二種作：一者、令識起相續，二者、與六入作因。六入亦有二種作：一者、能緣六塵，二者、能與觸作因。觸亦有二種作：一者、能觸所緣，二者、能與受作因。受亦有二種作：一者、覺憎愛事，二者、與愛作因。愛亦有二種作：一者、於可染中生貪心，二者、與取作因。取亦有二種作：一者、能增長煩惱，二者、與有作因。有亦有二種作：一者、能於餘道中生，二者、與生作因。生亦有二種生：一者、能起五陰，二者、與老作因。老亦有二種作：一者、令諸根熟，二者、與死作因。死亦有二種作：一者、壞五陰身，二者、以不見知故，而今相續不絕。」 (T9.558c¹⁶~559a³)

- ④、不相捨離：「又無明緣諸行者，無明令行不斷，助成行故。行緣識者，令識不斷，助成識故。識緣名色者，令名色不斷，助成名色故，乃至生緣老死，憂悲苦惱者，令死不斷，助成死故。無明滅故，則諸行滅，乃至生滅故，老死憂悲苦惱滅。因滅故，果亦滅。」 (T9.558a³⁻⁹)

- ⑤、三道行：「又無明、愛、取是三分，不斷煩惱道。行、有二分，不斷業道。餘因緣分，不斷苦道。先、後際相續故，是三道不斷，是三道離我、我所，而有生滅。」 (T9.559a⁹⁻¹²)

- ⑥、觀先後際：「又無明及行，是過去事。識、名色、六入、觸、受是現在事。愛、取、有、生、老死是未來事。於是有三世轉。無明滅故，諸行滅，名為斷，三世相續說。」

(T9.559a¹²⁻¹⁵)

- ⑦、三苦集：「又十二因緣說，名三苦。無明、行、識、名色、六入，名為行苦。觸、受，名為苦苦。愛、取、有、生、老死、憂、悲、苦、惱，名為壞苦。無明滅故，諸行滅。乃至生滅故，老死滅，名為斷三苦相續說。」

(T9.559a¹⁵⁻¹⁹)

⑧、因緣起：「又因無明諸行生，無明滅，諸行滅。以諸行性空故，餘亦如是。」 (T9.559a¹⁹⁻²⁰)

⑨、因緣生滅縛：「無明因，緣諸行生，以生縛說。無明滅故，諸行滅，以滅縛說，餘亦如是。」 (T9.559a²⁰⁻²²)

⑩、隨順無所有盡觀：「又無明因，緣諸行生，是隨順無所有觀說。無明滅，諸行滅，是隨順盡觀說，餘亦如是。」

(T9.559a²²⁻²⁴)

乙、重結

②、論科

二、次就《論》科。論家就此十番觀中，三門分別：一、就厭離有為中心，觀十二因緣，此即是前滿足生滅門。二、就深念眾生心中，觀十二緣下，說為悲隨順觀。言隨順者，此即起悲，隨順緣生，即是前悲為首。三、求佛心觀十二緣，《論》文名為一切相智分別觀，此即是前悲增上觀。

甲、滿足生滅門：厭離有為心中，觀十二因緣。

乙、悲隨順觀：深念眾生心中，觀十二因緣。

丙、一切相智分別觀：求佛心，觀十二因緣。

問：前初住先明悲首，次說增上，後彰悲滿。今此何故先滿，次悲，後說增上？

〔答：〕前初住中，生心次第，故先悲首，後論悲滿。今此是其正行次第，故先悲滿，後說增上。

〔問：〕是義云何？

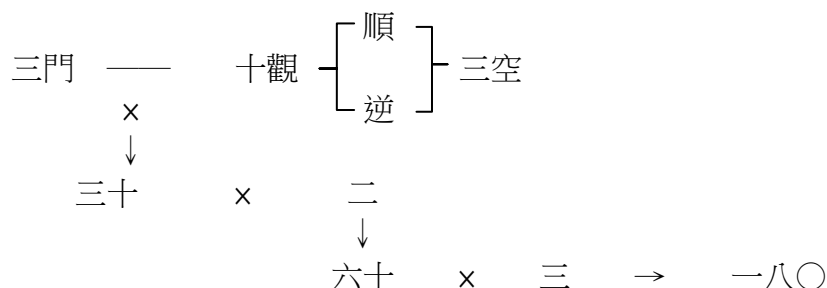
〔答：〕前初住中，乘上十法，觀法空寂，便念眾生妄有，為法之所纏故，故先起悲；悲欲拔苦，須得佛智，次起增上；佛必由離有而成，故明滿足生滅等觀。

今正行中，離過為始，先厭有為；因自離過，便念眾生，處之不出，次辨隨順；前二攝因，理必在前，一切相智，是求果行，理須在後。

茲將此三門，作表解如下：

論說次第 \ 住位	初住	正住
①	大悲首	悲滿足
②	大悲增	大悲首
③	悲滿足	大悲增

此三門中，各有十種觀因緣集，即為三十。一一門中，各有逆順，即成六十。上來分別，但依住地，明六十番。對下果分，有一百八十因緣觀門。所以知然，尋果分文，以三空門，分別緣集，據此門下，各攝不同故。



《經》云：依空解脫〔門〕，得十空三昧，無生（即無相）、無願〔解脫門〕，亦復如是。²³據此三空，便有三義。若以空三昧，觀十二緣，即十二緣皆空，所以知己，論主將「分別無相」配空三昧。若以無相門觀十二緣，十二即「似」；若以無願門，觀十二緣，緣生即「實」。《論》中又說：無相觀門，為真實性，由真實離相，故以配之。以無願配無生，為依他無生，無所願求，故用配之。此等因緣同異法門，准下十空三昧，思之可解。

③、經論相對分文

第三、以《論》對《經》文分齊者，更有別意。前依《經》本，十番即成厭離有為、因緣等觀。故據前後，《經》本十番成一百八十門。

又問：若依《經》、《論》，無有六十門觀相，云何得成一百八十門？

答：由《經》，初開三觀門，後論主仍許《經》本二十番，而更別辨三門四門九門等。今以前開三觀門，驗後《經》中觀體，即知定有六十門也。

甲、論對經：攝十門為三番

今以《論》對《經》，攝十門為三番。意從一觀厭離有為，此意下更分別。

乙、論攝經分齊

（甲）、就厭離有為觀：攝十為三

然《論》攝《經》分齊者，就厭離有為觀中，攝彼《經》內十番觀門，以之

²³ 《華嚴經》：「菩薩住現前地，得勝空三昧、性空三昧、第一義空三昧，究竟空三昧，大空三昧，合空三昧，生空三昧，如實離虛妄空三昧，略空三昧，離分別不分別空三昧，如是等萬空三昧門現在前，無相、無願三昧，亦如是。」（T9.559b¹⁵⁻²⁰）

為三。

十中，初門，即以為一，名成答相；次有半門，復以為一，名第一義，後八門半，合之為一，名世諦差別。

A、初門：名成答相

B、次有半門：名第一義

C、後八門半：名世諦差別

（乙）、大悲隨順觀：攝十為四

第二、大悲隨順觀中，攝十為四。初門為一，名觀眾生愚癡顛倒；次一為一，名餘處求解脫；次四²⁴為一，名異道求解脫；後四為一，名求異解脫。

A、初門：名觀眾生愚癡顛倒

B、次一：名餘處求解脫

C、次四：名異道求解脫

D、後四：名求異解脫

（丙）、一切相智分別觀：攝十為九

一切相智分別觀中，攝十為九。初有半門，說之為一，名染淨觀；次一門半，復以為一，名染依止觀；次有五門，各別為一；²⁵次有兩門，復合為一，名無始觀；次一為一，名種種觀。通前為九，此三門中，文之前卻，後當分釋。

A、初有半門：名染淨觀

B、次一門半：名染依止觀

C、次之一門：名方便觀

D、次之一門：名因緣相觀

E、次之一門：名入諦觀

F、次之一門：名力無力信入依觀

G、次之一門：名增上慢非增上慢信入觀

H、次有兩門：名無始觀

I、次一：名種種觀

²⁴ 原作「三」，但應為「四」，可參見《搜玄記》：「三、以四門為異道求解脫。」（T35.68b²）

²⁵ 此處之 C～G 五門，由參閱《探玄記》：「三名方便觀……」（T35.344c⁶）之五觀門，而列入觀名。

茲將十門與三觀，以圖表示之：

三觀（論） 十門（經）	厭離有為觀		大悲隨順觀	一切相智分別觀	
因緣分次第	成答相	成	觀眾生愚癡顛倒	染淨觀	
		答			
		相			
第一義		染依止觀			
一心所攝	染、染依止觀		餘處求解脫		
		世諦差別		異道求解脫	方便觀
			因觀		因緣相觀
			攝過觀		入諦觀
	護過觀		力無力信入依觀		
	不厭厭觀		求異解脫	增上慢非增上慢信入觀	
	深觀	無始觀			
		隨順無所有盡觀		種種觀	

（2）、釋義

二、釋義者：依大《經》本，法界緣起，乃有眾多。今以要門，略攝為二：

一、約凡夫染法，以辨緣起；二、約菩提淨分，以明緣起。

①、約菩提淨分：以明緣起，要攝為四（*《搜玄記》先釋，故先出）

約淨門者，要攝為四：一、本有；二、本有修生；三、名修生；第四、修生本有。

甲、本有

言本有者：緣起本實，體離謂情，法界顯然，三世不動。故〈性故〉云：「眾生心中，有微塵經卷，有菩提大樹，眾聖共證。」人證前後不同，其樹不分別異，故知本有。又此緣生文，十二因緣即第一義。

乙、本有修生

言本有修生者：然諸淨品，本無異性。今約諸緣，發生新善，據彼諸緣，乃是妄法，所發真智，乃合普賢。性體本無分別，修智亦無分別。故智順理，不順諸緣。故知修生，即從本有，同性而發。故〈性品〉云：「名菩提心為性起故。」

問：本有修生，既是新發，義非是舊，云何乃說，從其本性？

答：此品為是新生之義，說是修生；與本義親，故從性起。如今穀不別劫初，順本穀親，對今緣，故不說新得，此思可解。

丙、修生

三、修生者：信等善根，先未現前，今對淨教，賴緣始發，故說新生。故《論》云：「彼無無分別智故。」

丁、修生本有

四、修生本有者：其如來藏性，隱在諸纏，凡夫即迷，處而不覺。若對迷時，不名為有，故無相。《論》云：「若有應見。」又依《攝論》云：「有得不得、見不見等故也。今得無分別智，始顯法身在纏成淨。」先無有力，同彼無法。今得成用，異本先無，故不可說名為本有，說為修淨。

問：若說始顯為修起者，名曰修生，云何說顯？

答：只為是顯修生門中，義成本有。先在迷心，不說體用。今時始說有彼法身，故知與彼新生是親，〔與〕先有義。如《論》云：離不離無常。既言無常，不可從本有。上來四義於此緣生，理實通有。若對《經》分文，此十番緣生，唯有二門：一、修生；二、修生本有，餘二在〈性起品〉。

②、約凡夫染法：以辨緣起，有二義

第二、染法分別緣生者，有二義：一、緣起一心門；二、依持一心門。

甲、緣起一心門

緣起門者，大分有三：初、真妄緣集門；二、攝本從末門；三、攝末從本門。

（甲）、真妄緣集門

言緣集者，總相論十二因緣，一本識作，無真妄別。如《論》（指《大乘起信論》）說：「依一心法，有二種門，……以此二門，不相離故。」（T32.576a⁵⁻⁷）又此《經》云：「唯心轉故。」²⁶又如《論》說：「真妄和合，名阿梨耶。」²⁷

²⁶ 可見於《十地經論》：「但是一心作者，一切三界，唯心轉故。」（T26.169a）

²⁷ 在《大乘起信論》的行文中，並沒有講到真妄和合名阿梨耶，只是從其文意，可略知。如：「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿賴耶識。」（T32.576b⁸⁻⁹）

唯真不生，單妄不成，真妄和合，方有所為。如夢中事，知與睡合，方得集起。此是真妄緣集之門。

（乙）、攝本從末門

二、攝本從末者，唯妄心作故。《論》云：名種子識及果報識，對治道時，本識都盡。法身流轉五道，名為眾生。隨其流處，成其別味。法種眾苦，如此非一，故知攝本從其末也。

問：當隨染時，為即染也？為由是淨？

答：〔或言〕體是淨，本復是淨，不可名隨，故知染時不可為淨。若爾者，不應說言：「依如來藏，有生滅心」，應但是單生滅。今言相依，如此說者，是有智人染淨雙證，故作是說，非局染門。

（丙）、攝末從本門

三、攝末從本者，十二因緣唯真心作，如波〔由〕水作。亦如夢事，唯報心作，以真性故。《經》云：五陰、十二因緣、無明等法，悉是佛性。又此《經》云：「三界虛妄，唯一心作。」²⁸《論》釋云：第一義諦故也。

問：攝末從本，應是淨品，云何乃在染門分別？

答：此攝末從本，理在淨品緣生，今為對染顯染如幻，故在染門。

問：義若如此，一切淨法並〔皆〕對染顯妄，云何獨辨攝末從本在染緣生？

答：凡論淨品緣起，有其二種：一、為對染以顯妄法故，《經》云：「不如實知諸諦第一義故也。」（T26.168c⁵）二、但顯淨品緣起，即是顯理之門，即如〈普賢〉、〈性起品〉（指《華嚴經》中〈普賢行願品〉與〈如來性起品〉）等是也。餘義准此可解。此攝末從本，即是不空如來之藏。此中亦有空義，為自體空，後當分別。

乙、依持一心門

二、依持一心門者，六、七等識，依梨耶成。故《論》云：十二緣生，依梨耶識。以梨耶識為通因故。

問：與上緣起一心，云何取別？

答：上緣起一心，染淨即體，不分別異。此依持門，能所不同，故分二也。

問：如上諸義，並一一門別，云何得成一證境界？

答：上來所辨，並約緣別顯，即是證境方便道緣；欲樂既別，即今所依觀門非一。若尋證境，如上十平等說。

上來第二釋義門訖。

²⁸ 見《華嚴一乘教義分齊章》（T45.485a），在文中提到是《十地經》云，但於經中並無此段，只可略從經文：「……所言三界此唯是心，如來於此分別演說十二有支，皆依一心如是而立。……」（T10.553a）於中窺知。

(3)、次對文：釋觀門別相

次對文，釋觀門別相。

①、依經十觀

就《經》本十觀內，初、明順觀，次、辨逆觀，餘皆同此。其逆觀相，後當釋。

甲、因緣分次第

初、因緣分次第者，三種分別：一、明所治障；二、辨觀體；三、釋《經》文。餘皆同此。

(甲)、明所治障

言治障者，治我見執。謂言十二分（即十二因緣中的每一支分），是我作也。即是身見、邪見遍通。若分文別，但治人見。此惑通彼三空（即空、無相、無願三解脫門）所治。

治相云何？實無有人相，見實人相，即空門所治；緣起似我生，不如所取生，計為似相，即無生（即無相解脫門）所治，所以得知有彼「似我」。

故《論》云：「自他差別識，從我見薰習生。」故得知也。成似生及實法相，即無願門，通治前二執，亦可治彼無我空及成八自在見相。所以得知，故《論》云：自體空者有故，此成無性性也。即治惑門。

(乙)、辨觀體

二、觀體者，即顯因緣理次第生義，以空及似、實等三性，為順觀體。逆即成一緣起空無性性觀，即用緣起次第理為此觀體，即依《經》辨也。若依《論》辨，但准以思攝。

(丙)、釋經文

三、釋文者，就因緣分者，即因分也。次第者，漸次也。觀者，照達義。就此以題章也。此文有四，相從為三，要則為二，總攝為一。

A、四門門別

- (A)、解惑顯成無我門
- (B)、責情顯理門
- (C)、辨相顯實門
- (D)、依實辨相門

門別四者：一、舉彼解惑，顯成無我門。二、依《論》，「愚癡」(T26.168c⁵)下；依《經》，「一切凡夫」(T9.558b¹⁵)下，責情顯理門。三、依《論》，「無智」(T26.168c⁸)下；依《經》，「常隨邪念」(T9.558b¹⁶)下，辨相顯實門。四、「不知諸諦第一義諦」(T9.558b⁻³)下，依實辨相門。

總列四門，以《華嚴經》及《十地經論》原文配之：

①、顯成無我門

依《十地經論》：「云何成差別？初明唯因緣集，釋無我義成。一切世間所有受身生處，皆以貪著我故。若離著我，則無世間生處，即無我義成。若第一義中，實有我相者，著我之心，即是第一義智，不應在世間受身生處生。又復若第一義中實有我相者，若離著我，則應常生世間。顯示此義如《經》世間所有受身生處差別，皆以貪著我故。若離著我，則無世間生處故。」(T26.168b⁻⁶~c³)

依《華嚴經》：「觀世間生滅相，作是念，世間所有受身生處，皆以貪著我故。若離著我，則無生處。」(T9.558b¹³⁻¹⁵)

②、責情顯理門

依《十地經論》：「云何答差別？若實無我，云何著我？此中應有是難，即自答言：愚癡所盲，貪著於我，以示現如《經》菩薩復作是念，此諸凡夫愚癡所盲，貪著於我故，如是實無有我。」(T26.168c³⁻⁷)

依《華嚴經》：「一切凡夫。」(T9.558b¹⁵)

③、辨相顯實門

依《十地經論》：「有何次第貪著於我？得有生間受身生處。成此示現如《經》無智闇障，常求有無故，如是答難差別。是中無智有無者，怖求常斷，此示無明、有愛，是二有支根本故。恒隨邪念，妄行邪道，集起妄行、罪行、福行不動行。恒隨邪念者，示無明因故。妄行邪道者，示於解脫處不正行故。集起妄行者，示菩薩勝義故。菩薩雖行於有，不名妄行。以是行故，起心種子，有漏有取想，乃至隨順觀因緣集。是中起心種子者，示生老死體性。復生後有者，隨順攝取，成就罪福等行

業爲地故。前說無智闇障，無明覆蔽故。常求有無，愛水爲潤故。如是住，如是生心，我是我所，我我想是，慢我生不生，如是等種種見網。自然而滅者，性自滅故，非智緣滅，如是答難因緣集，釋無我義成已。」
(T26.168c^{7~22})

依《華嚴經》：「常隨邪念，行邪妄道，愚癡所盲，貪著於我。習起三行：罪行、福行、不動行，以是行故，起有漏心種子。有漏有取心故，起生死身。所謂業爲地，識爲種子，無明覆蔽，愛水爲潤，我心溉灌種種諸見，令得增長，生名色芽。因名色故生諸根，諸根合故有觸，從觸生受，樂受故生愛，愛增長故有取，取因緣故有有，於有起五陰身名爲生，五陰變名爲老，五陰滅名爲死，老死因緣，有憂悲熱惱，衆苦聚集，是十二因緣。無有集者，無有散者，緣合則有，緣散則無，菩薩如是，於六地中，隨順觀十二因緣。」
(T9.558b^{16~27})

4、依實辨相門

依《十地經論》：「云何相差別？若因緣無，我以何相住因緣集行？」
(T26.168c⁷)

「是中無明所作業果者，所謂名色於中，識者彼依止故，名色與識共生故，識名色迭互相依故。若無作者於中，分別作事亦無，此說因緣集有分，自體無作事故，是名有分次第因緣集觀。應知云何第一義諦差別，如是證第一義諦，則得解脫彼觀故。」
(T26.169a^{9~14})

依《華嚴經》：「又作是念，不如實知第一義，故有無明。無明起業是名行，依行有初識，與識共生有四取陰，依止取陰有名色，名色成就有六入，根塵合故有觸，觸因緣生受，貪樂受名爲愛，愛增長名爲取，從取起業名爲有，業報五陰名爲生，五陰變名爲老，五陰壞名爲死，死別離時，貪著心熱名爲悲，發聲啼哭，五識爲苦，意識爲憂，憂苦轉多名爲惱，如是但生大苦積聚，是十二因緣。無我、無我所、無作者、無使作者。若有作者，則有作事。若無作者，則無作事。第一義中，無作者，無作事。」(T9.558b^{3~c}⁹)

B、四門相從

(A)、成——解惑顯成無我門——釋成無我

(B)、答 $\left\{ \begin{array}{l} \text{明責情顯理門} \\ \text{明辨相顯實門} \end{array} \right\}$ 顯無我

(C)、相——明依實辨相門——依二諦立因緣相

相從三者：四門中，初一名成，釋成無我。中二名答，答顯無我。後一名相，謂依二諦，立因緣相。

C、四門要攝

(A)、答 $\left\{ \begin{array}{l} \text{解惑顯成無我門} \\ \text{責情顯理門} \\ \text{辨相顯實門} \end{array} \right\}$ $\left\{ \begin{array}{l} \text{宗顯無我} \\ \text{即因緣性} \end{array} \right.$

(B)、依實辨相門——總顯因緣之相

要攝二者：前之三門，宗顯無我即因緣性。後一，總顯因緣之相。

D、總：第一因緣分次第

總為一者，總為第一因緣分次第。就第三辨相顯實中，只由癡愛起諸業行，乃至老死，非由於我。於中，初順，次逆，後結。

茲將四門，作表解如下：

四門	門別	相從		要攝	總
①	解惑顯無我門	成	釋成無我	宗顯無我 即因緣性	因緣分次第
②	責情顯理門	答	顯無我		
③	辨相顯實門				
④	依實辨相門	相	依二諦立因緣相	總顯因緣之相	

(A)、初：順

順中，初言無智（即無明）有無。

a、無明支

《經》云：「常隨邪念」(T9.558b¹⁶)，是無明支，無智是癡，求是愛，求常名有，求斷曰無也。過去唯癡，實即過去，備諸煩惱，癡愛力強，所以偏舉。

b、行支：有六句

〔《論》云：〕〔恒隨〕(T26.168b⁸)下，是行。行有六句：前三、行過，後三、行體。依《經》「行過」三句亦是無明支，以闕《論》中無明支故。

(a)、前三：行過

(b)、後三：行體

c、識支

「以是行」(T9.558b¹⁷)下，是其識支，初、以是行起心種子，乘前起後，由行熏心令心生後，故說為種，心者是梨耶。二、「有漏」(T9.558b¹⁸)下，對後生死顯前種義，有漏是愛，取想是見。依《經》取心，心即通想。

d、名色支：有七句

「所謂業為地」(T9.558b¹⁹)下，復生後有，是名色支。生名色等有七句：一、業為地，二、識為種，三、無明覆，四、愛水潤，五、我心溉灌，六、種種見網，²⁹七、名色牙生。

(a)、業為地

(b)、識為種

(c)、無明覆

(d)、愛水潤

(e)、我心溉灌

(f)、種種見網

(g)、名色牙生

子，識為種子難

問：如熏習義，應業為種，識為依地。云何今識為種子？

答：凡論業種，分別有二：一、熏習成種時，二、引生感果時。

〔一、〕若熏習成種時，業為種子，以識為地。〔因〕為識未被熏時。未辨有種，今為熏習，始說種生，即與上心能熏義親，與識義，故識為地，種為能依，即屬業也。

二、引生感果者：以識為種，用業為地。今言業者，是臨生時，中陰求

²⁹ 大正藏作「綱」，疑有誤。

生，業心為正業種，猶在本識未發。今此上心，求生中陰，是種子用相，此用相既非業體，但能引業，感得識支，如地引種，令得成果，說業為地。種在識內，與彼本識，同無記性。先造業識，上心已謝。今種現與本識俱成，與識義親，與能薰，故判從識，合為種子。此有二義：一、是即體，二、是異體。此義如上，料簡中說。

問：業力、無明及諸見等，現今求生，同識為依，應從識為種。云何別分為所依地？

答：理同依識，但有別義，不如種子，以種現同識無記性。一、體，二、相，俱一不分。求生無明，雖與識同，現變成其色心等別，不如本識體相二義，不可從識為種子也。

餘文可知。

(B)、次：逆

(C)、後：結

乙、依止一心觀：即十二緣等能依

二、依止一心觀者，即十二緣等能依也。心者即梨耶心，就此以題章，以梨耶緣起，為此觀體，三門（明所治障、辨觀體、釋經文）同上。

(甲)、明所治障：治彼外境自性執

初、所治者：治彼外境自性執，謂一切境。別治但以惑自性、差別、積聚等三。通治可知。

(乙)、辨觀體：以三空

二、能治所依觀體者：還以三空——空、似、實，無生、〔無〕性、〔無〕相，為此順觀。故《論》云：阿梨耶識為大空故。無生、似實、無願，如《論》思之應知。逆成一觀，同初門。

A、唯識：有二

(A)、梨耶唯識

(B)、意識唯識

唯識者有二種：

一、梨耶識持生諸法，離識即無。

二、明意識唯識，生死、涅槃染淨等法，現在意地，離識即無。梨耶唯識，始是解境，非行所依。

意識唯識，此終即是正解所依，心終意始，反前可知。

觀相云何？如行心見法為境。若無觀心覺境，染淨等法縱任現前。

今知意言所作取，謂之心不起；知識作時，名用依他遣分別境。

問：依他與識，云何取別？

答：〔一、〕依他約相，所以知分別體空。相能起識，其識隨緣，不守自性，此應成空，乃現似相，故知約相。

二、唯識約體，三界唯心，顛倒分別即空，故得知也。識望無性，即似非實，體相相成，故通說耳。

問：如境依心，即是果法，似而非無，云何對識，辨境即空？

答：但從心生，非分別境。屬能緣心，依他性攝。所以知，當見境時，但見實故。故論主以二諦等文，作一依止觀也。

問：後知唯識，還是所知。與前謂境，有何義別？仍判後境，屬依他性。

答：前見境時，不知緣集，說唯識作，作義非性。見識作時，分雜謂染，緣集作理，違分別性，故知別也。遣實境滅時，即得一分空無相性，無相現故，唯識想境，並則不生，名得無性性。此是行門，唯識觀法。若約生解，則三性後，辨無性性。

問：唯識想滅，為知無相，境遣唯識想，為識想自滅？

答：更無別知，無相觀心。但唯識想，兼知無性。取想則自不現在前。又亦依前勢，而得後心不生也。

今此文內，通二唯識，三界唯心作，即本識唯識；如《經》下偈，但從貪心有，即意識唯識。此是順觀，此依《經》辨。

（丙）、釋經文：經本有四

A、立宗

B、引聖教證

C、責

D、答

三、釋文者：《經》本有四：初句、立宗。二、「十二緣分」（T9.558c¹⁰）下，引聖教證。三、「所以者何」（T9.558c¹¹）下，責。四、「隨事生欲心」（T9.558c¹¹）下，答。隨者，眾多義。事者，上心作業。生欲心者，心是梨耶心。

問：既言欲心，即是意識。云何言本心？

答：欲心有二義：一、識現起作用分別。二、即此識因緣發起，作用義邊，即屬其事。能見取邊，即屬意識；因緣發起，即屬梨耶。為起時同處，不可分別。如行誑心，名為無明。欲心取境，即是不了。豈可欲心之後，別辨不了，故知即欲，名為不了。但成文故，語有前後。事是行者上心分別，事即是業行。行誑心名無明者，其行現成，分別實相。今梨耶識，變成不了，名為意識。取其實事，故名無明。餘文可知，此依《論》辨。

問：此與《經》本何別？

答：《經》通《論》，局也。

丙、自因觀

三、自因觀者：自者，揀他異之名，唯揀邪因，不揀正因。今此觀內，攝四種因：因緣、增上緣、緣緣、次第緣。以四緣理，為此觀體。自此已下至因緣觀，並用三性相，為順觀體；用三空門，為逆觀體，但義別分，有此諸觀。於分別性內，揀異妄計，三門同上。

（甲）、明所治障：治異計因緣執

言所治者：治異計因緣³⁰執。如修道貪瞋癡，實非發業；計具因緣，能發生業，即戒取見；如自性非因為因及心煩惱分，同此治。

（乙）、辨觀體：具因緣親□二理名俗諦觀，妄計不生成一分真

二、所依觀門者：明此自因，具四緣等，能生諸法。此具因緣親 二理，名俗諦觀。妄計不生，成一分真也。此《經》文辨之。

（丙）、釋經文：無明有二種作等

A、親因緣：癡是親因

B、□緣：與行作因

三、釋文者：今言無明，有二種作等者：一、親因緣，二、是 緣。一、緣中癡是親因也。二、與行作因，即 緣也。此中攝三緣，餘文類可知。又但取 因。此約《論》辨。

丁、不相捨離觀

第四、不相捨離觀者：三門同上。不相捨離者，無他別時，相離生也。三性分同上自因觀。

（甲）、明所治障：因果異時計

初、明所治者：因果異時計，謂因滅果後生，此即因不生果失。更有餘失，思之可解，是戒取見。

（乙）、辨觀體：同時生果理

二、所依觀門者：以同時生果理，為此觀體。此親、 二因俱同時，此約《經》文辨。

觀相云何？無明有二種：一、子時，二、果時。彼二種時，非是前後。

³⁰ 大正藏作「綠」，疑有誤。

依子取時，名曰子時；依果取時，名曰果時。

其義云何？子者，令行不斷。果者，此子時中，所成行果。依此〔指行果〕取時，名曰果時。

問：果因同時，即別體過？若前後生，因不生果過〔，不是嗎〕？

答：我立因果，異彼二失。由是同時，異第二失；為是因果，異第一失。此非逆觀，去情說也。但顯俗諦理，非第一義，所以知同時。故《論》云：有二種義故，緣事示現。云何二義：一、是因義；二、是果義。緣事示現者，依緣二種義，示現二種時。如是餘因緣分自生，因二種義，緣事應知。

又《論》引《中論》偈云：「眾緣所生法」，是即不即因，亦復不異因。「非斷亦非常」者，明因果兩義，各非斷、常，行是無明果，不即無明因；由是果故，不異無明因，因義反前可知。非斷亦非常，行由是果非斷，是果無方非常，即此時中，無明是因非斷，是果因故非常。此義論主削去外情，作逆觀說，非順緣生俗諦門。所以得知？論主後自屬當。

（丙）、釋經文

《經》云：「自生因緣觀，義如前說」，故知也。此約《論》辨。

戊、三道觀

五、三道觀者：三者，數；道者，通生義。以煩惱業報及通生義，為此觀體，三門同上。

（甲）、明所治障：對治因緣廢事計理執

初、所治者：對治因緣廢事計理執，謂計諸法通因緣理，即廢事執理失。故《論》云：「若因緣生者，一切法俱生。」故得知也。

問：如《論》文此語，屬後三際。云何從前以為所治？

答：論主別有異意。科後八門半觀，以為俗諦，明執是過，故從後說。論主用三道為攝過觀，即體是過，不可別有所治。

今依《經》本，三道是德，故有所治。將在前論，所以知論主別有異意。如前依止一心觀，分為兩門，豈是十番意也？亦有解者，作外人與論主成失，若作此釋，義轉難解，所以得知。

疑云：若因緣生者，一切法俱生。《論》答云：過去業有二種。一、未作業，二、已作業。只可未作者，非一切生。已作者，應一切生。為如是故，今成論主與外成失，屬前治也。

又一因生諸法，如計宿作及自性等，分同此治，是戒〔禁〕取〔見〕耳。

（乙）、辨觀體

二、所依觀門者：對三性分，同上自因觀。

因緣之道，通生諸有。依煩惱道，生諸有故，同在有流也。

依業生諸有，六道不同，善惡有異。依報生諸法，相續不斷，故得三有，成其事業，諸相不同。此理事相應理，故法齊生。由事隔故，不互相生。若但因緣理，不藉事生者，即三有不成。此依《經》本辨。

（丙）、釋經文

三、釋文可知。依《論》辨之可知。

己、三際觀

第六、三際觀者：三者，數；際者，顯無始分齊。即以三時因果理事，為此觀體。三門同上。

（甲）、明所治障：治無因執即常見和斷見

一、所治者：治無因執，即常見也。謂執諸法，不從因生。復言未來，無生老死，即斷見也。

（乙）、辨觀體

二、能治所依觀門者：無明、行等是過去世，治現在世執身常見；愛、取、有等是未來世，對治外執斷見過也。此依《經》辨。

（丙）、釋經文

三、釋文者：於是三世轉者，謂展轉生諸後有也。此明過患耳。餘文可知，此依《論》辨。

庚、三苦觀

七、三苦觀者：三者，數；苦，是義。三門同上。

（甲）、明所治障：樂淨執

初、所治者：謂樂淨執。是因緣身具有三苦，迷者不了，謂有樂淨，即見取〔見〕攝，分有戒〔禁取〕見。

（乙）、辨觀體

二、明所依觀門者：三性同上。理實通論，諸因緣分通三苦。今約相，分無明、行等，以為行苦；觸、受二支，名為苦苦；愛、取、有等，以為壞苦。行苦漸增，治身常住，計有樂淨。苦苦治身自在有樂淨執；壞苦治身究竟計有樂淨，此名順俗觀。

〔問〕：但以三苦，及知苦智，為此觀體，此苦何得通三性？

答：如《經》說，不生不滅，是無常義等。

又云：是苦、是諦、是實。又廣如《中邊論》；准之、思之可解。此依《經》文辨。

（丙）、釋經文

釋文者：所以五支（指無明、行、識、名色、六入），名為行者，諸分漸增，未對苦具，但行相增。所以觸、受為苦苦者，為此二支，對外苦具增。所以愛〔取、有、生、老死〕等，名壞苦者，是未來世生因緣故，違現在身，顯其現在非久住世；愛、取、有體，非是壞相，顯他壞增，名為壞苦，餘文可知。此依《論》辨。

辛、因緣觀

八、因緣觀者：三門同上。

（甲）、明所治障：調計單因有力生果

初、所治者：謂計單因有力生果，如執自性因，能生二十五諦。此身等因緣生，迷者不了，謂自性作，即戒取見。

（乙）、辨觀體

二、所依觀門者：三性同上。因緣生理，因有決定用，緣有發果能，方得法生。若但因力，無緣發果能者，其因六義，不現在前。

何者為六義？

一、念念滅：此滅是空、有力、不待外緣。所以有力不待緣，為因體未對緣事，自遷動故。

二、俱有：是空、有力、待緣。所以者，為得外緣，唯顯體空，俱成力用也。

三、隨逐至治際：是有、無力、待緣。所以知為隨他故，不可無；不能違緣，故無力也。

四、決定：是有、有力、不待緣。所以知外緣未至，性不改，自成故。

五、觀因緣：是空、無力、待緣。所以知者，為待外緣，唯顯親因非有，無力能生果也。

六、如引顯自果：是有、有力、待緣。所以知得外緣時，唯顯自因，得自果故。

問：此因緣六義，分齊云何？

答：今言賴緣者，但取因事之外，增上等三緣，不取自因六義互相發。所以者，其六義者，同是理法，對因事顯；廢生因事，六義不能自互發成。但外三緣，各有理事，故得對顯因果之義。

〔問：〕若爾，六義不應總別相成？

答：六義六相共成者。六相有二義：一、順理，二、順事。此二義中，順理義顯，順事義微。其四緣事，二義同上。但順事義增，順理義微。所以知因緣生果法，起迷義顯。為此，論主別將六相，照令入理，故知四緣順事增也。所以知總別順理義增者，為辨六相，令見心入理。

問：何以得知但總別六義，得順理增，不取於事？

答：論主簡事，不具六相，唯約義辨，故知也。上二微義，思之可解。今因緣內，各有六義，故說別有勝用，能感於果。

問：如《論》說：非他作，自因生。非自作，緣生故。既言非他，云何但取勝力生果？

答：此舉不生，形取勝力。若不形奪，勝力不成。今此奪中，偏取一邊勝力，屬上論主自因觀。今此通取〔因、緣〕二力不能生義，分在其中。准上六義，思之可解。

〔問：〕有一別空，入後觀門，至當分別。此即治前獨因感果執。業藉緣造，後感果時，不賴緣發，此執何失？

答：若廢於緣，自因勝力，並皆不成。

此即俗諦觀，即以緣生理事及智為觀體，此依《經》辨。

（丙）、釋經文

三、釋文者：因即通親，四種緣也。故云：因緣能生行，故知也，釋名可解。此依《論》辨。又依小乘，六因四緣；若依三乘，即十因、二十因等；若依一乘，即隨法辨因，為一一因緣，理事各別，與法界等。今六因義，唯一乘能窮，此約別教說也。

壬、因緣生滅縛觀

第九、因緣生滅縛觀者：因緣牒成，俗諦所依，生者所生果法，滅者即離因緣生力，縛者即順縛從俗諦。依《經》本，闕無「因緣」二字。三門同上。

（甲）、明所治障

初、所治者：此下二觀，但治心惑，通義可解。謂因緣共力，能感果執。又言因緣法，各有少力，共成一果。其緣起理，通有諸義。若見因緣，有力共生，即名迷理事分別執，即法我所見。

（乙）、辨觀體

二、所依觀門者：此用三空門，為順觀體，逆成一生縛無分別觀，餘意下更分別。諸緣生法，成俗諦相，不屬一緣。但諸已生法隨去一緣，果不得立。不簡親 故。《論》云：無知者故，作時不住故。若因緣能生，不可不住。問：若因緣不生，而有法者，先因未集，亦應生果。又此縛果法，因緣生果，二相何別？

答：因緣生內有二種義：一、無自生義故空，二、因緣有力故，生得果法。此緣縛內，亦有二義；一、是俗諦緣起，二、離緣生力故空。因緣生法，若無生力，果即不成。此緣縛觀，若無空義，果即不成。

〔問：〕云何是空相？

答：因內求 不可得，又求生力不可得。前因緣生果生義，是增空義，是微。為因緣法順生迷增故。今緣縛法空義，是增生力義微。為緣起法順生無分別智故。故下《經》云：緣起之法，離有無也。此雖無生力，以空力成故，離自性生。《經》云：無住為本故。

問：若緣生順迷增者，此義可爾。緣縛順空增，應當真諦攝？

答：空有二種：一、為空故，得有俗成，二、為空，成無分別。今取成俗空，故不入真諦。

問：若觀生縛，當見法時，為有能縛因力以不？

答：無能縛者，若有能縛，即是他義，縛義不成，此義思之可解。今以俗諦無分別理事，為此觀體。此生縛觀，不分因果。此依《經》文辦。

（丙）、釋經文

三、釋文者：無明因緣，諸行生，以生縛說者。無明因緣，牒俗所依；以生縛說者，正斥觀體，生縛同前釋。所以言說者，為欲依言等平等俗故。何者以此縛字通目，生、不生為縛故，非親生為縛故。非無俗諦，不可以二相？取此二義故，以一說縛字，印定其義。若廢其說，恐別取二義，故觀依說，以取義也，理在說中，餘文可解。又《經》通取空力多，有力少。《論》即不說因也，此依《論》辨。

癸、無所有盡觀

十、無所有盡觀：依《論》名「隨順有盡觀」，三門同上。

（甲）、明所治障

初、所治者：此局心惑，亦可通諸使。俗諦通攝故，為執因緣，但有應俗相，自體空義不現在前，故是障也。何者？但因緣生法，即自體空，理不自在，順成俗諦；成俗諦果時，仍以不同因緣，以此義求，有不偏增。若迷謂唯有

俗者，故是過失，即法我、我所見。

（乙）、辨觀體

二、所依觀門者：三義同上。生縛意趣有異，後自分別。諸緣生法，不起即已，起即雙現。如彼渴鹿，見陽焰水，乾濕並彰。又如鏡像，染淨雙現，此是正理。

問：其所現空，為是真諦？為是俗諦？又此觀法，與前緣生，及以生縛，云何取別？

答：因緣及縛，唯成順有。今第十觀，空、有俱順。又此空有，並是俗諦。況明真俗，此有多義：一、體相相對，二、空有相對。如此分真俗，其義非一，若空有分真俗，有則為俗，空即為真，即證智所知。若體相相對，空有可以相論，故若約此義，俗諦通空、有，此空是自體空，非事空也，故《論》（《大乘起信論》云：「是心真如相，能示摩訶衍體」。故知雖是真如得名俗相，不是體也。此即空有同為一相，以緣順性，理事為此觀體。故上文云：「十二緣生，是無為也。」此依《經》辨。

（丙）、釋經文

三、釋文者：隨順即空，隨順於有盡者，為空隨順，即有盡滅也。此順論主後釋，不順《經》文。若依《經》：無所有盡觀者，無所有者所順，盡者能順，俗相即空，順於滅理。以俗相求法，即盡其性，此是周盡之盡。亦有解者，以盡字為逆觀，此不應《經》文，為文中別有逆相。又若此盡，即是逆者，諸觀並應置其盡字。文云：無明因緣，諸行生，是隨順無所有盡觀者。因緣無性，即相辨空，空故隨順無所有理，盡其性也。

十觀亦有相生次第，為知諸虛妄過故，故有第一。既識妄已，未知妄法，依何得生，故有第二。識知所依，未知有何理，故有第三。已知生理，未知依何時，故有第四。識知時已，未知約何義，故明第五。知其義已，有何本末，故有第六。知本末已，未知有何過，故有第七。知其過已，云何對事成，故有第八。知成已，未知有何相，故有第九。知相已，疑謂乖理，故有第十。依《經》十番訖。

②、依論三觀

二、依論分別者有三：一、厭離有為，二、大悲隨順，三、一切相智。

甲、厭離有為

初、厭離有為者，解則為順，行則為逆。解中以三空相為順，大分為三：一、成答相，二、第一義諦，三、世諦差別。為知世無人成，世有為過，故須第一。既知過已，未知趣何理，故有第二。雖知所入法，未知依何而得，故舉

俗諦，辨所依觀門。故《論》云：隨順觀世諦，即入第一義。

（甲）、成答相

初、釋文如前。

問：此〔成答〕相即俗諦，何須第三〔世諦差別〕更明俗諦？

答：此辨俗諦，為取過失。

（乙）、第一義諦：依止觀中，上半門也

二、第一義諦：釋得脫所以。就彼因緣，觀第一義，得脫因緣。此取依止觀中，上半門也。

（丙）、世諦差別：攝經中之後八門半，為六門觀

世諦觀者：世即時也，諦者，時中法實。此合《經》中，後八門半，為六門觀。初半為一，取二為一，次三各一，後三為一。

A、染染依止觀

初，是染染依止觀：染者，能依也。依止者，所依也。此六門中：初一門、明染依止。次二、建立染相，次一、就染彰過，次二、正觀防非，後一、辨觀分齊。

又云何染故明染相？染何所依？

依第一義。何故說依？妄法依真，為欲就之求真故也。

B、因觀

二、言因觀者：觀染所因。

問：論主合本二觀，為一因觀。《經》本初為「自因」，論主云「他因」；

《經》本「不相捨離」，論主云「自因」。此義云何？

答：經主言自，簡異外道。《論》言他者，就四緣內，簡取增上緣，成十二因緣義。準論主意，消彼《經》文，即舉親別。取其緣，不取親者，為不順十二因緣故也。云何不順？十二支中，但行、有二支，報因義顯，餘者略而不具。

又別取增上緣，故簡之所以名緣。作他因者，為增上緣。對親因為，望增上自果為親。今對親因，說彼增上故，說他因亦可，反之取其他也。

《經》名「不相捨離」，如前觀釋，亦通親。《論》言自因者，增上緣中，取親因緣，即互為因，等由互為因，通諸支故。

C、攝過觀

三、攝過觀者：攝十二緣以為三道，觀察唯是苦集過也。

D、護過觀

四、護過者：護彼凡夫邪見過也。

E、不厭厭觀

五、不厭厭者：防離二乘慢心過也。微細之苦，二乘不厭，菩薩能厭，名不厭厭。

F、深觀

六、深觀者：觀行窮深因緣之理，妙過情趣，故名為深觀。

相云何？論主分本三觀以為四法，趣其深理。

一、非他作，自因生故。即成自因，具有勝力，離無因計。

二、非自作，緣生故。即顯緣，具有勝力，即離單因生，果不藉緣失。此二種義，離自性執，由順俗諦，見心不息。

問：何故不言，各有少力，共成多力？

答：若少，多則不成。

三、非二作，但隨順生。此則去前見因緣相。隨順生者，有無不可取。為隨有故，不可無；隨順有故，非自有；復隨順有，非定從因生，故離有、無不可取也。

四、非無因作，隨順有故。即離意地，謂無分別，其法如上十平等攝，此即深觀之妙趣也。

問：此觀為是逆觀？為是順觀？

答：此通逆順。隨順觀世諦，即順也，即入第一義諦，故逆也。此觀通治諸惑，不別明所治。以一緣起無生唯識為此觀體。

問：如上諸義，並是順觀，逆觀云何？

答：真俗二諦，非分別知，但對見情，故分二相。欲知逆順者，唯越見情，即逆順相應。云何作方便？如諸觀門，互相形奪，即體其理，得滅諸見，餘義可知。

乙、大悲隨順

二、大悲隨順者：大悲隨順因緣，亦可因緣隨順大悲。論主合十為四：一、以第一為愚癡顛倒，二、以一門為餘處求解脫，三、以四門為異道求解脫。

四、以四門為求異解脫。第一、辨過為所離，第二、所求理。三、為所依道。

四、為所求果。此四門中，一一對番。邪為所治，正為能治。

（甲）、第一：愚癡顛倒

初、愚癡顛倒者：隨所著處愚癡及顛倒，此事觀故。以著我故，一切處受生；遠離我故，即無有生。即以顛倒，治法我相；用知過心，治執我心。

（乙）、一門：餘處求解脫

餘處求解脫者：凡夫愚癡顛倒，常應於梨耶識中及陀那識中求解脫（正確的所求理），〔但是反而〕乃於餘處，我、我所中求解脫（錯誤的所求理）。此義云何？〔前者意謂〕應於梨耶緣起法中求，及〔後者意謂〕於妄我境中求解脫。即用識境，以治我境；以唯識智，治我智矣。

（丙）、四門：異道求解脫

云何異道求解脫？於顛倒因中求解脫。此義云何？應因緣理中求道所依（正確的所依道），及於妄因、自性等中求解脫道（錯誤的所依道）。則以自因理，治自性為因，生二十五諦理法；為自性因不平等故，須治也。

何者為二十五諦？五知根即眼等五根，五作根即手、腳及口、大便、小便根。并心平等根，為十一根。五大即地、水、火、風、空。五唯量即色、聲、香、味、觸。加前十一，為二十一。憂、喜、闇亦名染，麤黑即是貪、瞋、癡，合名染心，諦為二十二。慢諦亦名我心，為二十三。覺亦名智，為二十四。自性為二十五。人欲死時，不能作業故，先五作根壞，變為五知根。肉眼壞變為火大，耳變為空，鼻變為地，舌變為水，身根壞變為風。五大壞變五唯量，地變為香，水變為味，火變為色，空變為聲，風變為觸。唯量變為憂喜闇，憂喜〔闇〕變為慢，慢變為智，智變為自性。今壞者，非滅壞，但無現用，還歸於本，故名壞也，成反前可知。

不相捨離，以治梵作，為梵天與眾生相離故。

三道治苦行因，為苦行非樂因故。

三際治無因，前中後際因生故。

用四智心治邪智，此有二義：一、以緣起，為正道體。以修成智，為助道體。自因等，為正道體。二、以無分別智，為正道。諸道品，為助道。即舉法取能觀智為道體也。

（丁）、四門：求異解脫

求異解脫者：汎釋解脫有三種：一、顯緣起，第二、生智，第三、滅惑。今於我、我所中求解脫，妄計常、樂、我、淨，三義即俱不成。《論》以四義顯之：一、用三苦，治彼樂倒，顯緣起理，真實樂德，行苦等遷動無故。二、用因緣，治彼我倒，即顯我德，有為不自在故。三、用生縛觀，治彼淨倒，即顯淨德，縛非自在淨故。四、用隨順有，治彼常倒，即顯常德，為隨順三有不常未出故。又用常、樂等，次第配之，餘義如論。

丙、一切智相

三、一切相智觀者：一切即所觀境，智者能觀心。

（甲）、染淨分別觀：攝十番之初半門

一、取有分觀內半門，為染淨分別觀。染者，我慢煩惱染；淨者，無我慢淨；分別者，差別而知。

（乙）、依止觀：取十番內，一門半觀

仍依止觀，取十番內，一門半觀，為依止觀。前次第半門，真、俗二法，與迷心為依，後一心觀，與俗諦為依。二依義齊故，通一依止，一心依止，通生依止及境界依。前半門內，唯境界依。

（丙）、方便觀：一門

三、以一門為方便觀。方便者，因緣二力，方便發果。

（丁）、緣相觀：一門

四、以一門為緣相觀。緣相者，因緣生果之狀相義也，亦可增上緣狀相義也。問：此一門與上方便何別？

答：前取因緣力，後取成事狀相。又前位後，欲明有支無作，唯有緣相義也。

（戊）、入諦觀：一門

五、以一門為入諦觀。入者，觀心；諦者，所知苦集諦也。

（己）、力無力信入觀：一門

六、以一門為力無力信入觀者。如無明、行生識等果，名為有力。識等不感後果，名為無力。以此因果分齊，令人信入，故名信入觀。

（庚）、增上慢非增上慢信入觀：一門

七、以一門為增上慢等者。聲聞人未斷行苦，謂為究竟，故名增上。已斷麤惑，名非增上。舉此深苦，令人信入。

（辛）、無始觀：二門

八、以二門為無始觀。言無始者，無彼無始也。為成因生，故非緣作。為成緣生，故非因作。此二處求無作者，始復求二作，非自成故無自性，始名無始觀。

〔問：〕所以二觀，為無始者？

答：因緣相形，不可說始。以生縛觀，表法有終。若法無終，不可但說，言無始觀。

問：縛云何終？

答：若縛是果，不可說有終。為縛不定果一相，故說終。

（壬）、種種觀

九、種種觀者：但俗隨順，因緣非一，故云種種。此九觀門，是種智境，治無智障，能觀法體，即為能治非理。觀智境，亦有逆順，逆者煩惱滅，順者得法體。

三、明彼果勝

三、彼果勝者：文分有五：

（一）、對治滅障勝

一、對治滅障勝者：是前勝慢對治家果。前修十法，而為對治。此地滿中，更以甚深三脫為治，名對治勝。前治五地染淨慢障。今此更治微細我心及有無等，名滅障勝。此中文亦有背向，消息無違也。

（二）、修行勝

二、修行勝者：是前不住道行家果。依前不住，更起勝修，名修行勝。

1.明修行之心

2.明修行勝：菩薩作如是念下

（1）、明修行

（2）、明修行勝：即得無障礙下

二、修行勝中：初、明修行之心。二、「菩薩作如是念」（T9.559b⁶）下，明修行勝。此文有二：初、明修行。二、「即得無障礙」（T9.559b¹¹）下，明修行勝，餘文可知。

（三）、三昧勝

三、三昧勝者：望前治勝，以說果也。前修三脫，而為對治。彼治轉增，名三昧勝。此中文用《論》比之可解耳。

1.辨空門

2.無相下

就三昧有二：初、辨空門。二、「無相」（T9.559b²⁰）下，等餘二空，餘義如論。

(四)、不壞心

四、不壞心者：望前滅障，以說果也。以滅障故，三昧之心，不可破壞。

1.初一：總

2.後句：別

後二果中，各初一、總，後句、是別。

(五)、自在力

五、自在力者：望前修行，以說果也。依前修行，上進無礙，名自在力。餘文如《論》。

1.初一：總

2.後句：別

就地果文內，三果如前。調柔分四：一、調柔行相。二、「月光喻」³¹下，明教智淨。三、別地行。四、結說相。前中，初法、次喻、後合。就法說中，多見諸佛，為起行緣。次能練行，後所練淨，餘文如《論》。

(參)、偈頌結前：重頌有二

三、重頌有二：初、明頌意。次、正偈頌。

偈有三十九：初三一句；頌十平等。次十九三句：頌不住道行。三、次六偈：頌不住果。次有九偈：頌調柔三果。次一：歎顯說分齊。不住有二：初十七一句：頌十種觀。次二半：頌結文。不住果文中：初三：頌三脫。次一半：頌修行，次半：頌三昧。次半：頌不壞心。次半：頌自在力。

一、明頌意

二、正偈頌：偈有三十九

(一)、初三一句（初三頌又一句）：頌十平等

諸菩薩已得 具足五地行 知諸法無性 無相無生滅□

本來常清淨 無有諸戲論 諸法常離相 不取亦不捨□

性空猶如幻 離二無分別 隨順如是行 得入第六地

³¹ 參見《華嚴經》：「譬如月明能令眾生，身得清涼……」（T9.559c⁸）

住明利順忍

(二)、次十九三句：頌不住道行

1.初十七一句：頌十種觀□

以智慧力故	觀察於一切	世間生滅相	
悉知諸世間	皆從無明有	無明若滅者	則無有世間
觀察因緣法	隨順第一義	而不壞緣報	所作及假名
如實無作者	亦無有受者	如是觀有爲	如雲無實事
不知真諦義	名之爲無明	從是則生思	身口業行果
從行故有識	即生於名色	如是次第起	生死苦惱聚
了達於三界	但從貪心有	知十二因緣	在於一心中
如是則生死	但從心而起	心若得滅者	生死則亦盡
無明二種作	緣癡作於業	乃至於老死	壞散五陰聚
從於此事邊	具出於苦惱	是事若盡者	苦惱則亦滅
無明若具足	相續則不滅	因緣若盡者	相續則亦斷
無明及愛取	即是煩惱道	行及有是業	餘分則是苦
癡行爲過去	識名色六入	觸受是現在	餘則未來世
癡業識名色	六入名爲行	觸受是苦苦	餘分則是壞
癡從衆緣生	則有於諸縛	衆緣若滅者	諸縛則亦斷
從因而生果	因滅則果滅	如是觀諸法	自性則皆空
隨順於無明	則有諸世間	若能不隨順	是則斷於有
從是則有是	是無則無是		

2.次二半：頌結文□

如是十種觀 甚深因緣法

因緣分次第	去來及現在	作不捨一心	分別有三道
三種苦差別	生滅於縛法	無所有及盡	能行逆順觀

(三)、次六偈：頌不住果

1.初三：頌三脫□

菩薩如是入	十二因緣法	知空如夢幻	無作者受者
如是觀因緣	智者修於空	事滅不相續	入於無相行
知此二虛假	於中無所願	但以大悲心	愍度於眾生

2.次一半：頌修行□

如是諸大士	修習解脫門	悲心愛樂佛	無量諸功德
知諸有爲法	皆從和合有		

3.次半：頌三昧□

得萬空三昧	無相無願定
-------	-------

4.次半：頌不壞心□

智慧轉增進	入於上順忍
-------	-------

5.次半：頌自在力□

得於諸菩薩	無礙智解脫
-------	-------

(四)、次有九偈：頌調柔三果

如是諸善根	轉勝利明淨	供養無量佛	諸佛所稱讚
於諸如來所	出家學佛道	入佛諸法藏	善根轉增長
猶以琉璃寶	瑩磨於真金	光明轉清淨	餘所不能及
如月行虛空	清涼被一切	四種風所吹	不能今遇絕
菩薩智慧光	滅諸煩惱火	四魔不能壞	其義亦如是
菩薩住是地	多作善化王	諸根悉猛利	能破增上慢

所作諸善業 皆悉隨智慧 聲聞諸問難 不能得窮盡

是佛子若欲 如是勤精進 須臾即能得 百千億三昧

見於百千億 十方世界佛 如秋清涼時 月光明淨好

（五）、次一：歎顯說分齊

如是第六地 深妙難知見 聲聞所不了 大士略說竟

參考書目舉要

一、經論

- ☐《雜阿含經》，大正藏第二冊。
- ☐《六十華嚴經》，大正藏第九冊。
- ☐《八十華嚴經》，大正藏第十冊。
- ☐《佛說兜沙經》，大正藏第十冊。
- ☐《大般涅槃經》（北），大正藏第十二冊。
- ☐《十地經論》，大正藏第二六冊。
- ☐《攝大乘論》，大正藏第三二冊。
- ☐《三無性論》，大正藏第三一冊。
- ☐《起信論》，大正藏第三二冊。
- ☐《搜玄記》，大正藏第三五冊。
- ☐《華嚴經探玄記》，大正藏第三五冊。
- ☐《大方廣佛華嚴經疏》，大正藏第三五冊。
- ☐《淨名玄論》大正藏第三八冊，。
- ☐《大乘義章》，大正藏第四四冊。
- ☐《華嚴一乘教義分齊章》，大正藏第四五冊。
- ☐《華嚴五十要問答》，大正藏第四五冊。
- ☐《華嚴經內章門等雜孔目章》，大正藏第四五冊。
- ☐《華嚴一乘十玄門》，大正藏第四五冊。
- ☐《續高僧傳》，大正藏第五十冊。
- ☐《瑜珈師地論》，大正藏第五十冊。
- ☐《唐大薦福寺故主翻經大德法藏和尚傳》，大正藏第五十冊。
- ☐《華嚴經傳奇》，大正藏第五一冊。

二、研究書籍

- ☐澄觀著：《華嚴經疏鈔》卷49，台北華嚴蓮社印行，民國81年3月3版，第6冊。
- ☐釋成一著：《華嚴文選》，台北華嚴蓮社印行，民國79年6月初版。
- ☐賢度法師編著：《華嚴學講義》，財團法人華嚴蓮社出版，民國86年4月7日5版。
- ☐宣化禪師講述：《大方廣佛華嚴經淺釋》☐，法界佛教印經會印行，民國77年1月出版。
- ☐印順法師著：《大乘起信論講記》，台北：正聞出版社，民國81年2月修訂1版。
- ☐印順法師著：《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，民國81年5月修訂1版。
- ☐印順法師著：《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，民國81年4月5版。
- ☐印順法師著：《佛教史地考論》，台北：正聞出版社，民國81年4月1版。
- ☐龜川教信著，釋印海譯：《華嚴學》，美國法印寺印行，1988年8月出版。
- ☐正果法師著：《佛教基本知識》，台北：財團法人佛陀教育基金會，民國84年8月。
- ☐會性法師著：《大藏會閱》（經部一），台北：天華出版，民國67年11月1日初版。
- ☐陳英善著：《華嚴無盡法界緣起論》，台北：財團法人華嚴蓮社，民國85年9月26日初版。
- ☐楊政河著：《華嚴哲學研究》，台北：財團法人台北市慧炬出版社，民國81年8月再版。
- ☐方立天著：《法藏》，傅偉勳／韋政通主編：世界哲學家叢書，台北：東大圖書公司印行，民國80年7月初版。
- ☐傅偉勳著：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司印行，民國79年7月初版。
- ☐陳沛然著：《佛家哲理通析》，台北：東大圖書公司印行，民國82年10月初版。
- ☐川田熊太郎等著，李世傑譯：《華嚴思想》，台北：法爾出版社，民國78年6月1日第1版。
- ☐高峰了州著，釋慧嶽譯：《華嚴思想史》，台北：中華佛教文獻編撰社印行，民國68年12月8日初版。
- ☐玉城康四郎主編，許洋主譯：《佛教思想（二）：在中國的開展》，幼獅文化事業公司印行，民國76年4月再版。
- ☐神林隆淨著，許洋主譯：《菩薩思想的研究下》，藍吉富主編：世界佛學名著譯叢^⑥，台北：華宇出版社，民國73年11月初版。
- ☐木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書股份有限公司，民國85年2月1版。
- ☐木村清孝著，《初期中國華嚴思想 の研究》，春秋社發行，昭和52年10月31日，

第1刷發行。

□鎌田茂雄著：《中國華嚴思想史の研究》，發行所：財団法人東京大學出版會，1978年10月15日1刷。

□伊藤瑞叡著：《華嚴菩薩道の基礎的研究》，發行所：平樂寺書店，昭和63年2月16日。

三、研究論文

□高崎直道撰：〈華嚴思想的展開〉，藍吉富主編：世界佛學名著譯叢⑥①，《華嚴學論集》，台北，華宇出版社，民國77年6月初版。

□伊藤瑞叡撰：〈華嚴經的成立——華嚴大本的構想內容與集成意圖，以及十地經的位置〉，藍吉富主編：世界佛學名著叢譯⑥①，《華嚴學論集》，台北：華宇出版社，民國77年6月初版。

□高峰了州著，釋慧嶽譯：〈華嚴南道地論系的思想〉，張曼濤編《現代佛教學術叢刊》③③，台北：大乘文化出版社，民國67年1月初版。

□釋觀慧撰：《華嚴經十地品研究》，華嚴專宗學院佛學研究所第一屆畢業論文。

□釋慈汶撰：〈《華嚴經·十地品》離垢地戒度之研究〉，華嚴專宗佛學研究所第四屆畢業論文，民國87年6月。

□釋仁宥撰：〈地論宗南道派初期心意識思想初探——以法上《十地論義疏》為中心〉，圓光佛學研究所畢業論文，民國88年7月。

□孫富支著：《大乘起信論》「一心開二門」之研究，文化大學博士學位論文。

□陳英善著：《從「心」論中國哲學基本型態之開展》，中國文化大學哲學研究所博士論文，民國76年1月。

□廖明活撰：〈智儼判教思想的形成〉，收錄於釋恆清編：《佛教思想的傳承與發展》中，台北：東大圖書公司發行，中華民國84年4月初版。

□廖明活著：《智儼的「緣起」和「性起」思想》，佛學研究中心學報第2期。

□鐘志彭撰：〈論智儼之判教思想〉，《萬行雜誌》總136期。

□織田顯祐著：〈真妄から理事へ——法藏の智儼觀〉，《佛教學セミナー》，大谷大學佛教學會，1988年5月，第47號。

□中條道昭：〈智儼の教判說について〉，《駒澤大學佛教學部論集》第9期，1978年。

□丘山新著：〈《十地經》の思想的研究 I 十地の結節點〉，《印度學佛教學研究》第25卷第1號。

□伊藤瑞叡著：〈十地經におけるbhumiの概念〉，《印度學佛教學研究》第18卷第2號。

□伊藤瑞叡著：〈十地經における十地の名稱について〉（上、中、下），《印度學佛教學研究》，上21-1，PP.92~99；中22-2。

□越路照德著：〈菩薩十地思想成立の史的考察〉，《印度學佛教學研究》第6卷第2號。

- 葉德生著：〈十住毘婆沙論與華嚴十地經之比較研究〉，《中國佛教》卷30:8。
- 宮本正尊著：〈緣起に就いて〉，《印度學佛教學研究》，日本印度學佛教學會，昭和30年3月，第3卷第2號。
- 水野弘元著：〈十二緣起說について——特にその心理的見方〉，《印度學佛教學研究》，日本印度學佛教學會，昭和29年9月，第3卷第1號。