

華嚴專宗學院研究所

碩士論文

《華嚴經》現前地緣起觀的研究

研究生：釋耀志

指導教授：陳一標 教授

中華民國 109 年 05 月 15 日

摘要

緣起觀從原始佛教到大乘佛教，一直是整個佛教思想之基石。從最初的業感緣起，到後來大乘的賴耶緣起、性空緣起、真如緣起乃至華嚴之法界緣起等，無不是在揭示一切法緣生緣滅間之關係。緣起甚深難懂，唯佛與菩薩才能究竟了知。現前地菩薩寄於緣覺乘，以三觀攝十門，有次第性的從十個不同角度，對十二緣起進行深入細微的觀察，從而非常詳細的解說眾生的流轉行相及對治的方法。現前地緣起觀，不僅表現菩薩進一步完善了菩薩道的度生事業，同時也彰顯菩薩的悲智圓融。依華嚴無盡緣起圓融無礙的法界觀義理，任何一法皆不出於法界，法界亦不離任何一法，故現前地菩薩的緣起觀亦是法界緣起的展現，以主伴同時存在故。主者即現前地之緣起，伴者即法界中的任何一法，以聚焦於現前地緣起，故現前地緣起觀為顯則主，任何一法為隱則伴，主伴同一緣起，相互依存，儼然不雜，盡顯法界一大無盡緣起。另約菩薩寄位，則體現菩薩道踐行階位的重要性，有具體的行持階位，才能給於眾生行之有效的具體所依。故對現前地緣起觀的了解探討，具有一定研究的價值。

本文研究文獻以《十地經論》、《華嚴疏鈔》為主，其他華嚴祖師相關的著作為輔，來探討華嚴第六現前地以三觀攝十門的緣起觀，並分析其與華嚴法界緣起觀的關連。

關鍵詞： 緣起觀 現前地 相諦差別觀 大悲隨順觀 一切相智觀

目錄

摘要.....	i
目錄.....	ii
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 前賢研究回顧.....	1
第三節 研究的方法與範圍.....	3
第二章 緣起觀於佛教發展史的演變.....	5
第一節 原始佛教及大乘佛教的緣起思想.....	5
第二節 四祖澄觀的緣起思想.....	8
一、唯心說.....	8
二、四法界說.....	10
第三節 現前地緣起觀的背景.....	14
一、勝慢對治.....	14
二、三觀與十門的關係.....	17
第三章 相諦差別觀.....	21
第一節 成答相差別.....	21
一、成差別.....	22
二、答差別.....	24
三、相差別.....	25
第二節 第一義諦差別及世諦差別.....	29
一、第一義諦差別.....	29
二、世諦差別.....	31

第四章 大悲隨順觀.....	58
第一節 愚癡顛倒.....	58
第二節 餘處求解脫.....	60
第三節 異道求解脫.....	61
第四節 求異解脫.....	64
第五章 一切相智觀.....	66
第一節 明九觀攝十門.....	66
一、染淨分別觀.....	66
二、依止觀.....	67
三、方便觀.....	68
四、因緣相觀.....	68
五、入諦觀.....	69
六、力無力信入依觀.....	70
七、增上慢非增上慢信入觀.....	71
八、無始觀.....	72
九、種種觀.....	73
第二節 現前地緣起與法界緣起的關聯性.....	73
第三節 明三昧勝.....	76
一、彼果勝.....	76
二、得三昧勝.....	78
第六章 結論.....	81
第一節 十門之現代意涵.....	81

第二節 三觀之現代意涵.....	83
第三節 法界之現代意涵.....	84
參考文獻.....	87
一、原典文獻.....	87
二、專書.....	87
三、學位論文.....	87
四、單篇論文.....	88

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

緣起是宇宙人生恒一不變的真理，宇宙萬象、色與非色，所共制衡、相互依存的狀態與範疇皆不出緣起。緣起觀作為佛教的核心理論，經過原始佛教、部派佛教、大乘佛教等不同時期的發展，從起源、建立到成熟，一直是佛教理論的核心基石。依佛教之理論，宇宙成、住、壞、空所形成的器世間¹及生命意識形態之流轉皆依緣起而有。《華嚴經》云：「三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立。」²華嚴經現前地菩薩，透過緣起智對有情生命的緣起，進行深層次第性的逆順觀行，發現不僅有情生命緣起的十二有支唯是一心，三界所有的一切皆是依於一心而立，以外（境）由內（心）所攝，故如來於此一心，分別演說十二有支的緣起。具體的實踐觀行，現前地菩薩則是以三觀與十門的關係，進行橫豎交錯、逆順、深廣的作觀。由此三觀與十門的觀行，展現了現前地緣起觀有別於一般傳統的十二緣起說，同時亦以此三觀與十門的因素，而與法界緣起有著密切的關聯性。是故，對現前地緣起觀的深入探討研究，不僅能夠對有情生命緣起的流轉有深入的瞭解，同時也能夠對法界緣起進一步的認識瞭解。透過瞭解現前地的緣起觀行，能夠進一步認識到緣起的本質，進而善護三業，使之隨緣而起，而不隨緣流轉，以為盡其一生努力的方向及目標。

第二節 前賢研究回顧

關於緣起學說，不管是一般緣起抑或華嚴法界緣起，在佛教界內外，從古至今倍受重視，著作眾多。然對於現前地緣起觀的剖析闡述等，依文獻顯示，較權威的有《十地經論》及華嚴祖師等的相關著作，有涉及現前地緣起思想。現代學者，關於華嚴及十地思想的著作，亦多如星河，有關現前地緣起說者顯然不多，下文將列舉與本文內容關係較緊密的相關參考文獻。

釋賢度著《華嚴經十地品淺述（上下冊）》³一書，作者主要依據澄觀祖師的《華嚴經疏鈔》等，以講經的形式，對十地品地毯式的說明。內容的行文架構，是按《華嚴經疏鈔》的解讀模式，對每一地菩薩之觀行、斷障、證真等內容，進行詳細的闡述、探討。對本文有一定的指導作用。

¹ 梵語 *bhājana-loka*。三世間之一。又作器世界、器界、器。指一切眾生所居之國土世界。相當於依正二報中之依報。即指眾生世間或有情世間而言，與「國土世間」、「住處世間」同義。以國土世界形如器物，能容受眾生，可變可壞，故稱器世間。

² 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 194, a14-15。

³ 釋賢度撰，《華嚴經十地品淺釋（下冊）》（台北：華嚴蓮社），2012年。

釋正持之《澄觀《華嚴經疏·十地品》之研究》⁴一文，作者以澄觀的《華嚴經疏》對〈十地品〉的總體科判、組織架構、釋經方法及菩薩之修行特色，全面性的深入研究說明。於現前地也有特別說明，主要表現於兩方面，一、對三觀與十門的關係，概要性的說明；二、對於「三界唯心」與「一心緣起」之「心」的說明，以法藏與澄觀之說法為例，對此一心為真心或妄心的情況作說明。此部分對於本文有一定的參考價值。

日本學者伊藤瑞叡所著作的《華嚴菩薩道の基礎的研究》⁵一書，作者主要依據《十地經》及《十地經論》，對華嚴十地菩薩思想的開展及十地思想的構成，等一系列問題有非常深入的研究。於現前地三觀與十門的關係，也有詳細說明。本文中三觀與十門的關係圖表，就是依其思想脈絡而列表，圖文為指導教授所提供。

《智儼的緣起思想—以《搜賢記》對「現前地」的詮釋為中心》⁶一文，作者主要以探討智儼在地論派思想影響的背景下，如何融匯、吸收當時所興的緣起思想，而成為華嚴獨特的法界緣起思想。內容的開展，首先以智儼於華嚴思中的定位，現前地於十地品中的定位，及《搜玄記》的架構以視角，進行探討；進而依據《搜玄記》詮釋經之十門觀及論之三悲觀；最後以總攝法界緣起而成染、淨緣起二門。從賴耶緣起、真如緣起為切入點，探討現前地一心緣起，並迴歸到法界緣起。

學者陳英善著的《華嚴無盡法界緣起論》⁷一書，以提綱挈領的模式，對《華嚴經》及華嚴宗所特有的思想教義，總體性的開展說明。尤其對華嚴別教一乘無盡法界緣起，一即一切一切即一之圓融無礙的湛深法義，更是多層面的開顯證成。對本文現前地緣起觀的思維模式，有一定的引導作用。

《《十地經論》研究》⁸一文，作者是以十地經論發展的脈絡，依次從《十地經論》與《十地經》的關係，《十地經論》的內容與思想，《十地經論》與地論師的關係，及《十地經論》與華嚴宗的關係，進行研究說明。對於十地的思想內容，則是概要性的說明。與本文相關之現前地，則提出一心緣起與十二緣起著重說明。

⁴釋正持，《澄觀《華嚴經疏·十地品》之研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學系博士論文），2014年。

⁵伊藤瑞叡撰，《華嚴菩薩道の基礎的研究》（京都：平樂寺書店），1988年。

⁶釋法音，《智儼的緣起思想—以《搜賢記》對「現前地」的詮釋為中心》（華嚴專宗學院研究所碩士論文），2000年。

⁷陳英善撰，《華嚴無盡法界緣起論》（台北：華嚴蓮社），1996年。

⁸徐梗，《《十地經論》研究》（云南師範大學中國哲學系碩士論文），2013年。

《《十地經論》的研究》⁹一文，作者分四章進行探討，第一、二章，是《十地經論》譯者的生平及傳譯的過程，第三章，簡單說明十地菩薩修行的內容，第四章，圍繞一心與十二因緣及一心與阿賴耶識的關係，探以三界唯心說。

《《華嚴經·十地品》的菩薩思想與實踐觀行之研究》¹⁰一文，作者總體探討了十地菩薩的思想與實踐觀行，與本文有關聯之現前地，以概括性方式強調悲智不二是現前地核心觀，對於緣起思想部分則是象徵性的說明，然緣起於三觀十門的部分則無深入說明。

〈華嚴十地及世親菩薩《十地經論》義理思想芻議〉¹¹一文，作者以學術性的視角，對《十地經》的版本、譯文內容架構的比對，從中窺視其所給予《十地經論》及《華嚴經·十地品》的影響。高度肯定十地修學的次第，於菩薩道之重要性和特殊性。對於三界唯心之一心染淨的看法，多側重於唯識觀的闡述。對於論主之隱喻性、象徵性語言敘述的詮釋模式，則具有前瞻性的解讀。

《從「十二因緣」到「法界緣起」——以《華嚴經》「現前地」有支相續門為主》一文，雖有涉及到現前地緣起的內容，然作者僅就「有支相續門」而論，對於三觀與十門的關係並無進一步開展探討。¹²

魏常海釋譯《十地經論》¹³一書的內容，皆以白話釋譯。配以譯文、原典、注釋的次序，對《十地經論》概要性的釋譯、說明。

透過文獻的匯總、回顧，對本文所要探討之現前地三觀與十門之緣起內容，有所影響的文獻，多是以研究〈十地品〉、〈十地經論〉為主，其中涉及現前地三觀十門的文獻甚少，故本文僅以〈十地經論〉及《華嚴疏鈔》等著作，為探討的依據。

第三節 研究的方法與範圍

由於本文所依據參考的文獻著作，除以《十地經論》為主外，餘下多是華嚴祖師的著作，所涉及內容以義理辨析及比對為主；並結合本文架構排比次第，故以佛教發展史的脈絡，簡略概述緣起思想之歷史背景。

⁹韓朝忠，《《十地經論》的研究》（吉林大學宗教學系碩士論文），2009年。

¹⁰釋演廣，《《華嚴經·十地品》的菩薩思想與實踐觀行之研究》（玄奘大學宗教學研究所碩士論文），2008年。

¹¹金易明，〈華嚴十地及世親菩薩《十地經論》義理思想芻議〉《2018華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，（台北：華嚴蓮社），2018年，頁113-132。

¹²釋天紹《從「十二因緣」到「法界緣起」——以《華嚴經》「現前地」有支相續門為主》（華嚴專宗學院研究所碩士論文），2018年。

¹³魏常海釋譯，《十地經論》（高雄：佛光出版社），1996年。

任何學說在歷史長河中，應時代需要，必然有沉澱、發酵、中興的過程。佛教亦復如是，以教派教義的不同而產生種種緣起學說，原始佛教的業感緣起，大乘佛教的賴耶緣起、性空緣起、真如緣起及華嚴法界緣起等。各各緣起說，因其教義所宗，所闡述之法義亦各各有別，唯法界緣起一說，不離一切說而圓攝一切說。故本文依《十地經論》為主軸，次之《華嚴疏鈔》，以文獻學闡述及對比的方式，對現前地緣起觀作嘗試性的探討。由於華嚴一經所攝教義深廣，範圍龐大，本文所設定的範圍僅以〈十地品·現前地〉三觀與十門的關係論緣起觀。華嚴經所宗為法界緣起，而〈十地品〉是《華嚴經》菩薩道修行的關鍵核心內容，〈十地品〉中唯第六現前地闡述緣起思想。那麼現前地緣起與華嚴法界緣起有何關聯性？以及與一般十二緣起有何差別？這是本文主要探討的問題意識。

第二章 緣起觀於佛教發展史的演變

第一節 原始佛教及大乘佛教的緣起思想

《雜阿含經》云：「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。」¹⁴緣起定律並非始於佛陀，佛陀之出世與否，不影響緣起法則之存在，如經言，此法常住、法住、法界。然緣起定理則是佛陀所證悟、所發現。佛陀以所觀到的緣起定理，建立了最初的佛教理論依據，緣起定理則成為原始佛教的核心教義。對於原始佛教之緣起教義的研究，在教界中學者的研究成果已碩果累累，本文就簡單略述一下有關於緣起思想的歷史背景。

緣起思想源自于原始佛教，《阿含》等經多有記載。何謂緣起？謂一切法的生起乃依托於因與緣和合而起，兩者相互影響，其特徵表現為「此有故彼有，此滅故彼滅」的因果相依相待性。於原始佛教所表現為「十二緣起」，或「十二因緣」、「十二有支」等等，謂無明緣行，乃至老死等。

依《雜阿含經》的記載，「緣起」有「法」說、「義」說兩層含義，如《經》云：「云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，是名緣起法法說。」¹⁵緣起法說者，是約法所呈現之形象，如以有此無明故有彼行，行必依於無明而生起，同時無明的存在，若於時空條件允許下，也必然啟發行的出現，彼此依存，法爾如是，謂之法說；義說者，《經》云：

云何義說？謂緣無明行者，彼云何無明？若不知前際、不知後際、不知前後際，……不如實覺知，於彼彼不知、不見、無無間等、癡闇、無明、大冥，是名無明。¹⁶

以無明支為例，不能如實、多維角度的瞭解前後際、內外苦樂等業報，所形成的因由等即無明。約此具體的事相所顯法義而言，餘支亦復如是，即緣起義說。緣起之法說義說充分說明了因果理事一體兩面的必然依存性。

十二緣起所表現為以無明緣行乃至老死等十二支，不斷起惑造業，週而復始相互為因緣的生命流轉形式。此是順著生死方向流轉顯緣生，稱之為流轉緣起。在觀察生死流轉時，若先觀因無明而有行，因行而有識，此為順觀；若觀察眾生何以有老死苦，往前推知有生，再觀察何以有生，往前推知有能造作生的「有」

¹⁴ 《雜阿含經》卷 12，CBETA, T02, no. 99, p.84, b16-18。

¹⁵ 《雜阿含經》卷 12，CBETA, T02, no. 99, p.85, a13-16。

¹⁶ 《雜阿含經》卷 12，CBETA, T02, no. 99, p. 85, a16-25。

亦即業力，如此逆而觀之，即是逆觀。另外還有所謂的還滅緣起，如《經》云：「此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅……如是廣說，乃至純大苦聚滅。」¹⁷，若離無明，則無行等序列的緣起，故無明滅則行滅，此為還滅的十二緣起。順逆的觀察同於流轉緣起，無為無明則無行，無行則無識，是為順觀；若從何以老死可以滅，因為生滅，生何以滅，因為「有」滅，是為逆觀。

據經典記載，佛陀因眾生根機的不同，所施設之緣起法有一支緣起、二緣支起、乃至十二緣起等等。十二支緣起若以四諦聖表現，苦、集諦則為世間緣起，以集為因，苦為集之果，明了二者的關係即苦集諦，此為世間因果，亦生滅緣起；滅、道諦則為出世間緣起，道為因，滅為果，二者為出世因果，亦還滅緣起。透過生滅緣起與還滅緣起展現的法義，而建立了原始佛教的業感緣起說，業感緣起也成為原始佛教的核心緣起思想。¹⁸以十二緣起為根本，作為緣起法的核心，為「緣起學說」建立最基本的思想體系架構。

然而因眾生秉性各異，故佛陀之教義施設亦有所不同。若按時代的劃分，先有小乘佛教，後才能有大乘佛教。大小只是相對而言，佛陀本懷所流露則是一相一味的圓滿法義，對於小根眾生則隱大顯小，對於大根器者則直暢本懷，故對於小乘佛教而言有大乘佛教。另一層面，大乘佛教思想也是菩薩道修證過程的展現。若按判教體系而言，有五教十宗。若依教法的思想義理，大乘菩薩思想的核心內容，仍然不離緣起範疇。具有代表性的緣起學說，如唯識學的賴耶緣起，中觀的性空緣起、真如緣起等。

賴耶緣起是唯識宗所主張的緣起學說，是順著業感緣起發展而來，業感緣起主張以無明因緣行等，依因緣和合生起的十二緣起。唯識學則主張萬法唯識，謂一切萬法皆是依阿賴耶識而有，離識則無，同時也強調唯識無境。阿賴耶識譯為藏識，即含藏一切染淨諸法種子，以所含藏的諸法種子，而有世間一切萬法。依此阿賴耶識諸法種子而起的世間萬相，謂賴耶緣起。

阿賴耶識作為藏識，具有能藏、所藏、執藏三義。「能藏」即能夠恒時收藏諸法種子，令持不壞。此是約第八阿賴耶識心王。「所藏」即能夠作為前七轉識的所熏處，前七為能熏，阿賴耶識為所熏，約前七轉識所熏習的種子為所藏。「執藏」即第七末那識恒審思量執著第八阿賴耶識為自我，約第七末那識而言執藏。另阿賴耶識又名根本識、異熟識、阿陀那識、無垢識等。以能夠執持一期生命體，謂根本識；異熟識者，能夠隨順業力，在不同界趣，不同時空變易成熟；阿陀那

¹⁷《雜阿含經》卷 13，CBETA, T02, no. 99, p. 92, c22-25。

¹⁸有關於業感緣起的思想學說，請詳見印順法師的《佛法概論》，頁 64~71。

識及無垢識者，謂以斷惑證真的聖者而言。前二約世間雜染，此約出世間清淨。以具有此上等功能，阿賴耶識能夠隨緣起現行，即種子生現行，現行即有所造作，於造作的當下又有新熏種子，熏習儲存到阿賴耶識，如此種熏現、現熏種，相互為因緣現起一切萬法及生死流轉；同時阿賴耶識隨著修持正法，熏習聖言量等，亦能夠轉染成淨，轉識成智。是故唯識宗立阿賴耶識為染淨依，以為賴耶緣起。

性空緣起者，可說是中觀學派所立的緣起學說，此派以《中論》、《百論》、《十二門論》為根本所依。其教義為顯中道正觀，又名中觀宗；此宗以破邪顯正，顯緣起性空之理，又名空宗。綜其所宗，以空有不二之中道義，顯一切法為暫時的假有，假有的具體存在依真空妙理而立，故假有不離真空，真空不礙妙有，此謂性空緣起。此宗的特色在於只破不立，如《中論》云：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」¹⁹中論所立的八不皆以否定的形式，遣除一切偏執，謂於破邪的當下自然顯正，正顯邪無，以無即空，空即緣起。是故八不以不執一邊顯中道義，說明了性空緣起學說的核心思想。大乘佛教若約判教則有分始教及終教，始教者即始進入大乘的領域，唯識相有宗及中觀性空宗即為始教。然二宗各自所宗皆有所偏，於佛所宗無能圓融無礙，是故而有真如緣起說應運而出，融合性相歸於一如來藏心，以達大乘佛教之終極目標。

真如緣起即如來藏緣起，此約大乘終教而立，以融合相有性空所宗同為一真如體，倡導有情皆同一佛性，皆能成佛。以如來藏真如性海，含藏一切染淨諸法，能隨緣顯現於五道，而不變真如妙體。為《楞伽經》、《密嚴經》等所宗，其緣起法義，於《大乘起信論》中有較系統完整的表述，主要以一心開二門為核心理論。《大乘起信論》云：

依一心法，有二種門。云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等、無有變異、不可破壞。唯是一心故名真如，以一切言說假名無實，但隨妄念不可得故。言真如者，亦無有相。謂言說之極因言遣言，此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念故，名為真如。²⁰

¹⁹ 《中論》卷1，CBETA, T30, no. 1564, p. 1, b14-17。

²⁰ 《大乘起信論》卷1，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a5-18。

一心者即一真如心，以一心總攝一切染淨諸法，故真如緣起以一心開二門，顯染淨緣起同一體性，謂雜染的生滅門及清淨的真如門。生滅門緣起，謂眾生一念無明妄起，則三界流轉，若無妄想分別執著，則無一切虛妄之境界相。故離妄則淨顯，本性顯現。故一切法從本以來離言絕相，唯是一心。雜染及清淨皆不離真如本體，真如為體，雜染為相用，從體起用，即體攝用，相用唯依體起故不易體，是故一心總攝二門，謂真如緣起。

第二節 四祖澄觀的緣起思想

由於本文有涉及依《華嚴疏鈔》之思想為引導，又華嚴諸多著作中，四祖澄觀大師（738~838）的著作最為豐碩，其思想亦較完善、成熟，是華嚴五祖中具備承前啟後的核心人物，故本文僅就澄觀的緣起思想作為背景略作說明。最能體現澄觀華嚴思想的著作，為《華嚴經疏》、《華嚴經疏演義鈔》及《法界觀玄鏡》等。《華嚴經疏》是解釋《八十華嚴經》，其中內容含攝相當濃厚的「唯心」色彩；《華嚴經疏演義鈔》是對《華嚴經疏》的注釋，也是對《八十華嚴經》更進一步的注釋，是澄觀系統歸納、整理其全部學說思想的著作；《法界觀玄鏡》是注釋杜順的《法界觀門》，依法界三觀進一步開展為四法界說。從《華嚴經疏》、《華嚴經疏演義鈔》、《法界觀玄鏡》整的來說，其含攝的思想不外乎法界緣起，然澄觀對於法界緣起的闡述，於本宗的角度是以「四法界說」為準，由於澄觀飽參多學，所涉獵的宗門諸多，在闡述華嚴緣起義理時，也有從「唯心」的角度著墨，其認為一心含萬法，萬法不出一心，故澄觀的「法界緣起說」和「唯心說」有著密切的關係，下面將從「唯心」、「理事」兩個層面探討澄觀的法界緣起思想。

一、唯心說

《華嚴經》中本就具有諸多唯心思想的經文，如〈華藏世界品〉云：

譬如心王寶，隨心見眾色，眾生心淨故，得見清淨剎。

譬如大龍王，興雲徧虛空，如是佛願力，出生諸國土，

如幻師呪術，能現種種事，眾生業力故，國土不思議。²¹

經文中共有三個偈誦，連續用三個不同的譬喻說明心之體用等功能。澄觀於《疏鈔》的解釋謂：「次有三偈，明由淨因，一淨心因，二佛願通因緣，後一明淨業因。」²²第一偈中以「寶」喻「心王」，即「心王」具有如「寶」一樣的自在力，能夠隨心所現種種。此在於說明「淨心」之體與用的關係，即「心王」為清淨之體，以體淨故，從體所顯現之境同是淨境，此約清淨聖者所言；若眾生心清淨的

²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 10，CBETA, T10, no. 279, p. 51, c14。

²² 《新修華嚴經疏鈔》冊 4，卷 17，頁 717。

時候，也能同聖者一樣所見皆是清淨之境。由此可見，心之體本自清淨，然唯心所現而有凡聖之別，若眾生心淨則與聖者無別。凡夫與聖者同樣具備清淨妙明真心，故澄觀強調為淨心因，是從心之本體定論。第二偈中以「大龍王」喻「佛願力」，佛之悲願廣大弘深，如同大龍王呼風喚雨的大力量徧滿虛空的，徧一切處、一切國土度化眾生。第三偈中以「幻師」所具之「呪術」及由呪術所起之「幻事」喻眾生由所造作的種種業行，而感招不同的國土。國土的顯現取決於眾生之業行，此乃藉果說因。

若整體來說，由上三偈以喻蘊所顯之意，在於強調淨心因與淨業因之淨緣起，業依心起，心是本體，業是用，用從體起，故聖者現量所顯之清淨剎，亦不離真心之本體。清淨剎是聖者的現量境，現量境亦不出真心的範疇。又云：

譬如眾續像，畫師之所作，如是一切剎，心畫師所成。

眾生身各異，隨心分別起，如是剎種種，莫不皆由業。

譬如見導師，種種色差別，隨眾生心行，見諸剎亦然。²³

此三偈經文是順從前面的偈意而來，同樣以譬喻顯心之功能作用。前面強調的是淨緣起，此中以眾生起分別故，為染緣起。眾生本自清淨心在隨境起分別的時候，而有染淨的表現。澄觀的解釋，如《疏鈔》云：

後三、通結染淨因，一隨心染淨因；二分別起業因，即以正喻依，亦是以因喻緣心，即是因招異熟果，果之麤妙蓋由業緣；三一偈雙明心、業，行即業故，亦喻眾生同處異見。²⁴

後三者即相對前三個偈誦而稱為後三，即此後面三個偈誦是通於染淨緣起。第一個偈誦說明心是一切染淨諸法種子，即為染淨因。第二個偈誦說明眾生所呈現的果報體乃至所居住之器世間，皆是由於心之分別而起業造惑故。第三偈誦具兩層含義，說明心與業的關係，業由心分別而起，業者亦是行。以業行故又影響心所趣之境，故心業行是相互影響，循環起作用。如澄觀引用第六地經文所說，謂「『業為田，識為種。』心即名言種，為親因緣，名之為因，業如增上緣，名之為緣。」²⁵以喻顯染淨因（種子，緣），隨境而分別起惑造業，染因種子招不善異熟果報體，淨因種子招善趣異熟果報體。善不善皆由業緣，故眾生以業之不同，所現之趣則異，故經說果之麤妙蓋由業緣也。

²³ 《大方廣佛華嚴經》卷 10，CBETA, T10, no. 279, p. 51, c20-26。

²⁴ 《新修華嚴經疏鈔》冊，4 卷 17，頁 718。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 27，CBETA, T36, no. 1736, p. 204, c20-21。

又〈夜摩宮中偈讚品〉云：「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。」²⁶澄觀以具分唯識²⁷之賴耶心解釋之，如《疏鈔》云：

一明具分唯識變故，覺林菩薩偈云：『心如工畫師，能畫諸世間，五陰悉從生，無法而不造。』此明唯心義也，何以得知是具分耶？次頌云：『如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡。』既是即佛之心，明非獨妄心而已。²⁸

引文中之「具分」者，即具染淨二分為具分，在於強調阿賴耶識含藏染淨之二分法。以是故，《經》所言之「心」為「真心」。何以故？以具分阿賴耶識所緣變現故，如疏言，「心能畫諸世間等」，此謂唯心義，此中「唯心義」者，為顯阿賴耶識所攝之一染分，由此染分種子，五蘊等皆從其而生，且無所不生；又疏言「如心佛亦爾，體……性皆無盡。」然眾生本具心體與佛體性無異，即心是佛，故阿賴耶識所攝非獨妄心，以具分故亦真心攝。是故真心亦不離緣起，以染淨同具分攝之。如《華嚴經疏鈔玄談》云：

由前離真心無別體，故成初具分唯識；由前無性理成，故成真如隨緣義。今初言具分者，以不生滅與生滅和合，非一非異名阿賴耶識，即是具分。以具有生滅不生滅，故不生滅即如來藏，即會前唯心真妄，別中通真心也。若不全依真心，事不依理故，唯約生滅，便非具分。²⁹

心、法、眾生三無差別，以體性皆空故具分唯識成，以性空之理遍一切處，故真如隨緣也，故心即佛，從體性上言眾生之虛妄心與佛同體。妄即事，真為理，真非妄能顯即理由事顯，事依理成即會妄歸真，以真心緣起也，亦真如緣起。是故染淨唯心所現，以上從唯心思想說明染淨緣起。

二、四法界說

「法界」梵語調達磨駄都（dharma-dhātu），又曰法性、實相，是一切法之總依。在佛教經典中，由於各宗所宗之不同，而有不同的闡述，《翻譯名義集》云：

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 19，CBETA, T10, no. 279, p. 102, a21-25。

²⁷ 《宗鏡錄》卷 4：「問：此唯識大約有幾種？答：略有二種，一具分，二不具分。且具分唯識者，以無性理故，成真如隨緣義，則不生滅與生滅和合，非一非異，名阿賴耶識，即是具分；若不全依真心，事不依理，故唯約生滅，便非具分。有云，影外有質，為半頭唯識，質影俱影，為具分者，此乃唯識宗中之具分耳。」CBETA, T48, no. 2016, p. 438, c4-10。

²⁸ 《新修華嚴經疏鈔》冊 2，卷 5，頁 30-31。

²⁹ 《華嚴經疏鈔玄談》卷 6，CBETA, X05, no. 232, p. 779, a13 // Z 1:8, p. 266, a14 // R8, p. 531, a14。

達磨馱都，此云法界。妙樂云，所詮無外，故名法界；賢首云，依生聖法，故云法界；清涼云，法界者，一切眾生身心之本體也；起信云，心真如者，即是一法界，大總相法門體，所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別；《淨名》云，從無住本，立一切法；天台釋云，若迷無住，則三界六道紛然而有，則立世間一切諸法；若解無住即是無始無明，反本還源，發真成聖。³⁰

上之引文對「法界」的定義皆有所差別，妙樂湛然之「所詮」意指佛陀所說之教法，佛為能詮，其教法即所詮，法界就是法所詮的總法，所詮皆不離此法界。法藏大師（643～712）是從能生一切聖法，即以此法界為依，能夠轉迷成悟、超凡入聖，側重於「能生聖」義。澄觀主張是一切眾生身、心的本體，本體所含攝內即心，為理；外即身，為事，理事一體為法界也。《起信論》與《淨名經》（即《維摩經》）同，皆是強調真如心層面的表現，以妄心之差別皆是同一空性，則與真心無別；天台以一法界由眾生之妄動，而開十法界，迷則眾生法界，悟則佛法界。此上是《翻譯名義集》綜合諸經論的定義。

法藏則認為「法界」之「法」與「界」，應有各自定義。其中《華嚴經探玄記》（下稱探玄記）及《大乘法界無差別論疏》對「法」與「界」的定義大致相同，然「後者的說明更為清楚。」³¹謂：

法有三義，一持義，謂自性不改故；二軌義，謂軌範生解故；三對意義，是意識所知故。界亦三義，一因義是界義，謂依生聖法故。《攝論》云，法界者，謂是一切淨法因故。《中邊論》意，亦同此說。二性義是界義，謂法之實性。《起信論》云，真如者即是一法界大總相法門體。又云，法性真如海，故云也。三分齊義是界義，謂諸法分齊各不相雜，故名為界。前二皆法之界故，名為法界；後一法即界故，名為法界也。³²

法之三義，一持義者，謂以自性不改即恒持無常性，乃法之屬性。二軌義者，即規則，透過此規則而對事物的認識、瞭解。三對意義者，即意識之所緣境。「前二者分別對應唯識學所重視的『能持自性』、『軌生物解』，第三『對意』義則是說相對於色、聲、香、味、觸為前五識的對象，『法』則是意識所知的對象。」³³

³⁰ 《翻譯名義集》卷5，CBETA, T54, no. 2131, p. 1129, c11-27。

³¹ 陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《2018 華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，（台北：華嚴蓮社），2018，頁427。

³² 《大乘法界無差別論疏》卷1，CBETA, T44, no. 1838, p. 63, b18-26。

³³ 陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，頁427。

界之三義，一因義者，即依此因能生清淨聖法，即聖法所生因。二性義者，此性義是就究竟法性而言。三分齊義者，即諸法保持各自的特徵而不相雜。界之三義中，陳一標同樣認為有唯識學詮釋的介入，謂「第一『因』義完全採用唯識學『一切聖法生起的所依因來』解釋法『界』」。第三「分齊」僅法藏所重視，則與唯識學無關。而對第二性義，則特別說明，若「法界」變成是「法之實性」則有失其解法的獨特性。³⁴陳一標在對「法界」的定義，其說明更為精確，謂：

法界（dharma-dhātu）一詞由「法」（dharma）和「界」（dhātu）所構成，「法」的意涵相當豐富，有「文義法・意境法・皈依法」、「教法、法寶、因、德、物」等義，「界」有「要素」、「種類」、「性質」等義，大乘佛教常解以「種子」、「因」、「性」等義。兩個字組合成「法界」，小則可作為意根、意識所對的對象，大則含容一切萬法，或指一切法所依的真如性。

35

陳一標認為「法界」一詞，是由「法」與「界」組合而來。故對於詞組之結構，即「法」義、「界」義的界定類別，則顯得十分重要。透過對詞組結構之意涵的解析，對於「法界」義的來源則更加清晰明了。以上是對「法界」一詞的定義。澄觀對於法界的定義是基於法藏觀點之基礎，而不同于法藏。澄觀于《華嚴法界玄鏡》（下稱法界玄鏡）云：

言法界者，一經之玄宗，總以緣起法界不思議為宗故。然法界之相要唯有三，然總具四種：一事法界，二理法界，三理事無礙法界，四事事無礙法界³⁶

澄觀于此所主張即以《華嚴經》為主，立法界為華嚴宗之宗趣，緣起之法界玄妙而不可思議，其不可思議則體現于四法界義中，以此成立華嚴宗所特有的四種法界即：事法界、理法界、理事無礙法界、四事事無礙法界。此四法界說是基於法藏大師之五法界說，謂「有為法界」、「無為法界」、「亦有為亦無為法界」、「非有為非無為法界」、「無障礙法界」的基礎上發展而來。陳一標老師認為法藏的五法界說，有可能是與小始終頓圓五教相對應。³⁷

總而言之，法界所具之義，即使同是華嚴宗人，法藏與澄觀的主張也有不同

³⁴ 同上。

³⁵ 陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，頁 413。

³⁶ 《華嚴法界玄鏡》卷 1，CBETA, T45, no. 1883, p. 672, c10-19。

³⁷ 陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，頁，428。

處，在陳一標之〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉³⁸一文中，有詳細闡述，簡單說，法藏所主張即法界、法、界各具有三義，即軌生物解、任持自性、意識所知之義等，澄觀所主張即「法」為「持」、「軌」義，「界」為「分」、「性」義，認為是與華嚴宗觀從事理觀觀察事物有關係，若約理事觀察事物則必然與華嚴之四法界有密切的關係，下面將對四法界作簡單敘述《華嚴法界玄鏡》云：

言法界者，一經之玄宗，總以緣起法界不思議為宗故。然法界之相要唯有三，然總具四種：一事法界，二理法界，三理事無礙法界，四事事無礙法界。³⁹

若究其根源，澄觀所立之四法界義，與前面諸祖所宗宗義頗有淵源。如初祖杜順大師（557～640）所著的《華嚴法界觀》，其思想雖屬於萌芽時段，但是明顯的呈現了法界之意涵；二祖智儼大師（602～668）則以著《搜玄記》創立「十玄門」，三祖法藏依於《搜玄記》更作《探玄記》，認為佛法之宗趣總為「法界」，因隨眾生機別而開為五法界，如《探玄記》云：

第二法界類別亦有五門，謂所入、能入、存、亡、無礙，初所入中亦五重：一法法界、二人法界、三人法俱融法界、四人法俱泯法界、五無障礙法界。

40

法藏從類別上劃分法界為所入、能入、存、亡、無礙五類，從初所入中開五法界，即法法界、人法界、人法俱融法界、法俱泯法界、無障礙法界五法界。這五法界于後，被定義為法藏的五法界。又云：

初中有十，一事法界、二理法界、三境法界、四行法界、五體法界、六用法界、七順法界、八違法界、九教法界、十義法界。此十法界同一緣起，無礙鎔融，一具一切，思之可見。二人法界者，准此下文，亦有十門。⁴¹

又從一法法界中立事理、境行、體用、順違、教義十法界，以此十法界，一緣起即同一緣起無礙鎔融，後四法界亦復如是，以此顯一乘緣起圓融無礙。

澄觀所主張的四法界說，與法界三觀、法藏之五法界皆有密切的關聯性，如于《法界玄鏡》中云：

³⁸ 陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，頁 413-434。

³⁹ 《華嚴法界玄鏡》卷 1，CBETA, T45, no. 1883, p. 672, c10-19。

⁴⁰ 《華嚴經探玄記》卷 18，CBETA, T45, no. 1875, p. 629, c7-18。

⁴¹ 《華嚴經探玄記》卷 18，CBETA, T35, no. 1733, p. 441, a23-b2。

修法界觀門略有三重者，略標綱要，修之一字，總貫一題止觀，熏修習學造詣也。言法界者，一經之玄宗，總以緣起法界不思議為宗故。然法界之相要唯有三，然總具四種，一事法界、二理法界、三理事無礙法界、四事事無礙法界。今是後三，其事法界歷別難陳，一一事相，皆可成觀，故略不明。⁴²

澄觀認為真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀此法界三觀，是《華嚴經》之綱要，而事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界此四法界則是《華嚴經》之宗趣。四法界是從三觀所開展，真空觀即理法界；理事無礙觀即理事無礙法界；周遍含容觀即事事無礙法界；由於事相過於繁雜，故略，以任何一事皆為事法界。

此四法界與法藏之五法界的關係，即融法法界與人法界為事法界，人法俱融法界即理法界，人法俱泯法界即理事無礙法界，無障礙法界即事事無礙法界。此四法界說是比較成熟、完善的華嚴緣起說，同時也標誌著華嚴宗的發展也是基於鼎盛時期。澄觀對於「法界」之特殊義，在於承許「法界」為華嚴宗之宗趣，並非僅停留於四法界之成立，其於《大華嚴經略策》云：

此經以法界緣起，理實因果不思議為宗也。法界者，是總相也，包事包理及無障礙，皆可軌持具於性分；緣起者，稱體之大用也；理實者，別語理也；因果者，別明事也。⁴³

澄觀認為《華嚴經》的宗趣，是以法界為中心，即法界緣起。以理實因果不思議，即法界是總相，融事與理及理事無礙，以有理事無礙，才能上升到事事無礙。而總相體現於法界之體、宗、用上。故《疏》云：「體、宗、用，則以理實為體，緣起為用，因果為宗，尋宗令趣理實體故，法界總攝上三。」⁴⁴以體、宗、用立法界一大緣起，故法界大緣起不出理實因果，其中理實因果之緣起，雜沓而不亂，故說不思議也。

第三節 現前地緣起觀的背景

一、勝慢對治

現前地菩薩以觀十平等法，般若智現前得以進入第六現前地。《華嚴經》云：「菩薩摩訶薩已具足第五地，欲入第六現前地，當觀察十平等法。」⁴⁵十平等法，

⁴² 《華嚴法界玄鏡》卷1，CBETA, T45, no. 1883, p. 672, c8-21。

⁴³ 《大華嚴經略策》卷1，CBETA, T36, no. 1737, p. 702, a6-22。

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷3，CBETA, T35, no. 1735, p. 522, b2。

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷37，CBETA, T10, no. 279, p. 193, c7-9。

即是一切法（一）無相平等，（二）無體平等，（三）無生平等，（四）無成平等，（五）本來清淨平等，（六）無戲論平等，（七）無取捨平等，（八）寂靜平等，（九）如幻、如夢、如影、如響、如水中月、如鏡中像、如焰、如化平等，（十）有、無不二故而平等。現前地菩薩依觀此十平等法而入現前地，世親菩薩在《十地經論》（下簡稱《論》）中稱菩薩觀此十平等法為勝慢對治，《論》曰：

取染淨法分別慢對治者，謂十平等法。是中一切法無相乃至一切有無不二平等者，是十二入一切法自性無相平等故。復次相分別對治有九種：一、十二入自相想，如經「一切法無想平等故」。二、念展轉行相，如經「一切法無生平等故」。三、生展轉行相。如經「一切法無成平等故」。四、染相，如經「一切法寂靜平等故」。五、淨相，如經「一切法本淨平等故」。六、分別相，如經「一切法無戲論平等故」。七、出沒相，如經「一切法無取捨平等故」。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」。九、成壞相，如經「一切法有無不二平等故」。⁴⁶

此十平等法菩薩是如何去觀？謂取染淨法分別慢對治，菩薩以殊勝對治分別染淨法慢，這樣殊勝的對治去觀十平等法，而得勝慢對治。此之「勝」字，約四地菩薩只能對治染法慢，五地菩薩對治淨法慢，不能隨順對治染淨法慢，而第六現前地能夠隨順對治染淨分別法慢，相較於第五地，此地的對治更為殊勝，故言「勝」。智儼對於勝慢對治的主張有兩點，如《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（下簡稱《搜玄記》）云：

勝慢對治者，明十平等法有二種意：一解境，二行境。言解境者即此十門為所軌法，不住道下明所依行觀門方便。言行境者即十平等是觀，解初不住道下明觀成相。⁴⁷

智儼從解境與行境定義十平等法，約解境，謂解者約理，即此十平等法是作為一切法的規則，從解境上而言，此十平等法以義理言詮的方式，作為不住道行觀門的方便依，以行必依理也；約行境，此十平等法是一種觀，不住道行的內容就是展現此平等觀的行相。又云：「上約十二入，明所軌法；下約十二緣生，辨所依觀門。」上約是正對勝慢對治而言，解境是立足於十二入上，從十個角度即十平等來觀察，以此作為一切法的規則；下約即不住道行勝，此即是行境的部分，也即是六地菩薩于住地上觀行的一部分，菩薩是以十二緣生即十二有支為基礎，依

⁴⁶ 《十地經論》卷 8，CBETA 2019.Q2, T26, no. 1522, p. 168a5-17。

⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732, p. 60, c16-20。

緣起智進行觀察辨析。智儼恐有妨難，於文設問，「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。」為何有十二入與十二緣生？兩者的區別在於，十二入是從法的角度，是通於依正二報，這個範疇比較寬廣，十二緣生是從觀門上而言，因為外在一切法依從於內有情，所以觀法只局限於與有情有關的緣生，也就是說就知性理解的對象（解境）而言求其普遍，觀所有的一切法的平等無差別性，但是就具體觀行的對象（行境）而言則定其具體，所以只就有情生命緣起的十二緣生來觀察其平等無差別性。在觀行的部分，又可以分成十門三觀。依論，觀此十平等法即是先總觀十二入的一切法自性無相平等，進而從分別對治的立場別觀十二入的自相相等。菩薩由勝慢對治而得的緣起智，以緣起智住於現前地，依緣起智於現前地有次第的深觀、微觀一切染淨法，得般若智現前故名現前地。

澄觀的觀點，如《疏》云：

十平等隨順如道，但約淨說，染相未亡，對染有淨，亦名取淨。今以十染淨平等法而為能治。下觀緣起，雖有染淨悟空深故，不名取慢。今初勝慢治……列中十句，初總餘別。總云，一切法者，論云，是十二入以三科中蘊不攝無為，處界攝盡，而處次於蘊；又名生門順無生義，故偏舉之。⁴⁸

澄觀認為菩薩觀此十平等法，以能夠隨順真如之道，而為淨；若約眾生則染相未除，為染。染淨是相對而言，相對染而有淨，故為取淨。此「取淨」在於強調，菩薩能夠隨順平等無差別，是從法最究竟的角度而言。是故，以此十平等法為能對治，對治有情生命流轉的十二緣起，然所治雖有染淨，以悟得深空，故不名取慢。此「不名取慢」在於強調，菩薩之實踐觀行是以空性為依。是故，才能證得一切法平等染淨無差別觀，得緣起智而進入現前地。接下來菩薩依此所得之緣起智，能夠隨染淨法，以逆、順有次第性的觀十二緣起，由觀行之次第而有三觀與十門。以能夠隨順隨染淨法，而得不住道行勝。何謂不住道行勝？《論》云：

經曰：「是菩薩如是觀一切法相隨順得至，復以勝大悲為首故，大悲增上故，令大悲滿足故，觀世間生滅故。」論曰：是菩薩如是觀一切法相隨順得至者，得至不住道行勝故。不住道行勝者，不捨眾生過去、現在、未來

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 39，CBETA, T35, no. 1735, p. 801, a9-28。

大悲攝勝故，一切所知法中智淨故，一切種微細因緣集觀故，不住世間涅槃故。如經「復以大悲為首乃至觀世間生滅故」⁴⁹

不住即不住生死、不住涅槃。菩薩於由悲心故，憫念眾生的苦難，住生死苦海中救度眾生，不捨過去、現在、未來任何一切眾生。悲以拔苦，此相對於與菩薩同樣已超越生死束縛，然無發慈悲心的二乘聖者而言，稱大悲攝勝，聲聞、緣覺與菩薩的區別就在於，前者無大悲心，後者有大悲心，由悲心故不入涅槃而住世隨順救度眾生。

菩薩救度眾生首先要有悲心，才能隨順眾生，故稱大悲為首。接著以悲導智，得智清淨，智能引悲，悲則更深，菩薩從不捨三世眾生之大悲為首，更進一步以清淨智遍觀一切所能了知的染淨法而得智清淨，這是從觀眾生轉移到對法的總體上觀，此約悲而言謂大悲增上；接著對一切法進行更加微細的深觀，觀其是如何由因緣而集起，微細深觀而智更加殊勝，智勝引悲更加圓滿，此則大悲滿足。以悲不入涅槃，由智不住生死。智能引悲，悲能導智，從深觀到微細極致觀，由智而能引悲增勝，兩者相互影響、相互增勝。故此中則產生如《經》所言之以大悲為首乃至觀世間生滅，此乃至二字則包含「大悲增上」和「大悲滿足」，此二與「大悲為首」及悲所依之觀智，是不住道行勝攝，故有三悲和三觀之說。三悲是從菩薩的發心而言，三觀則是從菩薩的智境而言，由般若智起發的觀行有深淺之別，故而有三觀的差別，即是相諦差別觀（亦一切智觀）、大悲隨順觀、一切相智觀三觀。

二、三觀與十門的關係

三觀與十門是現前地菩薩，實踐緣起觀行的具體展現。《疏鈔》云：

然緣起深義，佛教所宗，乘智階差，淺深多種。龍樹云：因緣有二，一內二外。外即水土穀芽等；內即十二因緣。今正辨內，然外由內變本末相收，即總含法界一大緣起，染淨交徹義門非一。⁵⁰

佛教所宗的緣起觀，由於大小二乘階位的不同，而有觀智淺深多種。澄觀引龍樹菩薩的觀點，謂緣起的一切因緣無非內外二種，內即十二因緣，外即水土穀芽等。文中正辨內十二因緣，以外由內變，本末相收，此即總顯法界一大緣起。然十二因緣以染淨逆順之交徹，而有多種觀門，即三觀與十門也。

⁴⁹ 《十地經論》卷 8，CBETA 2019.Q2, T26, no. 1522, p. 168a2-4。

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 39，CBETA, T35, no. 1735, p. 802, b3。

現前地的緣起三觀名，由於經論的不同而有別，于《十地經論》中即為相諦差別觀、大悲隨順觀、一切相智觀，在《華嚴經·十地品》中則為一切智觀、大悲隨順觀、一切相智觀。三觀名在經與論中唯第一觀有差別，《論》之「相諦差別」，是從菩薩所觀的對象「相」、「諦」而言；《經》之「一切智」，是從菩薩的自內智上而言，前者攝物約他顯悲，後者觀境約自則顯智。自他不二、悲智雙運正顯法界緣起之無盡圓融。若以法藏的觀點，「認為兩者是次第不同，〈十地品〉約生心次第，《十地經論》約正行次第。」⁵¹

三觀以其宏觀、深觀程度之不同，而有相應之次第。《論》與《華嚴經》經文描述菩薩進入現前地之經文有些許差異，《論》云：「是菩薩如是觀一切法相，除垢故、隨順故、無分別故，得入第六菩薩現前地。」⁵²以《論》的立場，除垢者，遠離障垢故。此之遠離是就菩薩自所遠離，是自利，同時也顯現菩薩修行所證得之智，菩薩于具已遠離垢障的條件下，才能令眾生離垢，若從眾生的角度而言，亦是菩薩悲的顯現。然《華嚴經》云：「菩薩如是觀一切法自性清淨，隨順無違，得入第六現前地」⁵³依《經》之意，菩薩直接切入法性清淨的層面，是以顯一切法當體即空，當體即淨。對比《經》與《論》兩者的差別，一是從正面積極彰顯法之實相，一是以遮遣的方式，遣除垢障，可以說是形而上與是形而下的差別。十門者《疏》云：

今經文內略顯十重，窮究性相以顯無盡，非唯寄位同於二乘。言十重者：一有支相續、二攝歸一心、三自業助成、四不相捨離、五三道不斷、六三際輪迴、七三苦集成、八因緣生滅、九生滅繫縛、十隨順無所有盡，各有逆順即成二十。⁵⁴

經之立十重觀門，在於窮究一切法之性相理體，「十」為虛數，以十蓋整，以十重觀門總顯法界無盡圓融一大緣起。此十重觀門同時也簡別現前地菩薩的無盡緣起觀，不同其寄位之二乘人所觀緣起。十重觀者即一有支相續門乃至十隨順無所有盡門，十門中，依生死流注的逆順觀察則成二十觀，疏又依《論》之三悲觀合觀則成六十重，又加彼果分中三空觀之，則總成一百八十重觀門。三觀與十門，法藏所主張在於「經論的對攝」，對三觀與十門的開合成一百八十觀，有以下的觀點：

⁵¹ 釋正持，《澄觀《華嚴經疏·十地品》之研究》，頁312。

⁵² 《十地經論》卷8，CBETA 2019.Q2, T26, no. 1522, p. 168a2-4。

⁵³ 《大方廣佛華嚴經》卷37，CBETA, T10, no. 279, p. 193, c1。

⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷39，T35, no. 1735, p. 802, b8-13。

論主所以不依經中十門次第解釋，乃更改勢作彼三門別解釋者，意許經中十門自釋十二緣生義，已顯現不待釋故。初住三心歷此十門，義隱難知，須釋方現，是故別作此三門釋。⁵⁵

法藏認為論不依經文將十門與三觀作次第解釋，因為經文中十門已顯十二緣起義，故不必再解釋；然以現前地菩薩之初住地三心歷觀十門，此中則意義深隱難知，必須藉由解釋才能顯其中意，故而是以三觀別別解釋十門。

綜上所言，現前地菩薩以殊勝的對治，而能夠隨順無分別的觀十平等法，以隨順觀十平等法，而得殊勝的不住道行。不住道行是菩薩於現前地緣起觀行的核心部分，具體的展現從十門觀得以開展，即上文所述之十門與三觀。

其實，三觀與十門觀兩者於本質上，有著不同的屬性，即三觀是有次第性的差別，後後勝於前前，勝的對象即是悲智的殊勝；而十門觀在諸多文獻中，並無直接顯示有任何的差別，然而，若從論所論述內容的排比模式看，不難發現十門同樣有次第關係。如十門之第一因緣次第門，其核心內容主要在於宗成無我理，以此無我理為大前提，故立理為先；第二一心所攝門乃至第十隨順有盡觀門，是總別的關係，即一心所攝門是總門，餘者以不出一心故，是不離總門的個別表現，即別門。這是三觀與十門的基本區別。下面依經論列表簡明三觀攝十門的關係：

⁵⁵ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no. 1733, p. 344, b24-26。

表 1⁵⁶

三觀攝十門的關係圖									
十門 三觀 三觀		相諦差別觀			大悲隨順觀		一切相智觀		
一、因緣次第		一、成 答 相 差別	成差別		一、愚癡顛倒	前半	一、染淨分別觀		
			答差別				後半		
			相差別						
二、一心 所攝	前半	二、第一義諦差別		二、餘處求解 脫	二	二、依止觀 (共一門半)			
	後半	1、染依止觀							
三、自業助成		三 、 世 諦 差 別	2、因 觀	自 因 觀	三、異道求解 脫	三	三、方便觀		
四、不相捨離				他 因 觀			四	四、因緣相觀	
五、三道不斷			3、攝過觀						
六、觀先後際			4、護過觀						
七、三苦集			5、不厭厭觀		四、求異解脫	七	七、增上慢非增上慢信入觀		
八、因緣生			6、深 觀	深 觀 一、 二			八	八、無始觀	
九、生滅縛				深 觀 三					
十、隨順有盡觀							深 觀 四		十

⁵⁶ 表 1：為業師陳一標所提供。

第三章 相諦差別觀

第一節 成答相差別

相諦差別觀，此觀以「相」為入「諦」之媒介，其作觀次序即先觀相次觀諦，故為相諦差別觀。所謂的「相」是世間一切現象法的總稱，此相法是眾生所執著，首先需從「相」上遣除眾生對一切法「相」的執著；諦就是諦理、真諦，一切事法背後所隱含之理體，即是緣起空性，眾生因不明相、諦之間的關係，一味執著一切法皆有我、我所，由無明導致癡，由癡而起我法二執，以我我所故衍生一系列的顛倒妄想、起惑造業、生死輪迴，從世間的角度此是俗諦。無明就是對因緣法則之不明，對有無相之不明，《華嚴經疏》云：「論三觀者，一相諦差別觀……，初但觀二諦有為無有我故，即大悲為首觀也。」⁵⁷遣除相諦差別的認知，但觀真俗二諦有為無有我，是以菩薩之本懷大悲為首，觀真俗二諦從因緣觀契入。依據《十地經論》相諦差別觀是約因緣集論，因緣集是就世間所有一切依託于因緣條件，和合而起的法，《論》曰：「是中世間所有受身生處差別者，五道中所有生死差別，是名世間所有差別。」⁵⁸論中強調所觀的，是世間所有「受身生處」，即是「五道中所有生死」的差別，也是世間的所有差別。世間的所有差別菩薩是隨順因緣集而觀，此隨順觀因緣集以三觀進行觀之，《論》曰：「此因緣集有三種觀門應知：一、成答相差別；二、第一義諦差別；三、世諦差別。」⁵⁹如論所示：因緣集觀分別從成答相差別、第一義諦差別、世諦差別來開展其觀行。

對於成答相差別，澄觀先總體概述三者與十門的關係。認為成答相差別不僅彰顯「有支相續門」即論之因緣集門之無我義，對於十門也有同樣的意涵。如《疏》云：

初至則無生處，辨定無我，即論明成，謂雙舉解惑釋成無我故，則知緣集但是妄我；二復作是念下，倒惑起緣，即論明答，謂對難釋通無我義故；三後佛子迷真起妄緣相次第，即論明相。此三若望十門，皆顯妄我非有；三自相望合之為二，前二顯起因緣，明緣無我，後一起緣次第，明緣有相。經依此義中間加一佛子，皆有染淨。⁶⁰

澄觀以綜合《華嚴經》（下稱《經》）文及《十地經論》，認為「成差別」者具含雙重解惑功能，以經之「無生處」故，宗成論之「無我」義，顯依因緣所集起之有支唯是妄我，故無我義成；「答差別」者謂答難，以顯眾生顛倒妄執所集緣起，

⁵⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 39，CBETA, T35, no. 1735, p. 802, b20-22。

⁵⁸ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 168, b21-22。

⁵⁹ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 168, b21-24。

⁶⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 39，CBETA, T35, no. 1735, p. 803, a8-18。

故成無我；「相差別」者顯迷于真理而起妄相，故有緣起流轉的行相。上文三處所顯無我義，是約有支相續一門而論。若望於十門，十門觀也皆顯無我。若合三為二者，即前面成、答差別是顯緣起之所因，明緣起無我，後之相差別，則是顯起緣之次第行相，顯明雖是緣起無我，但有其妄相，以妄故無。是故，成、答、相差別以所顯之無我義，不僅顯第一因緣集門之無我理，同時也是作為現前地十門觀之基礎，以顯一切內外染淨皆是無我義。

一、成差別

成答相即成、答、相之差別。成差別之成有兩重含義，一成受身生處；二無我義成。成受身生處則為六道眾生，生死流轉的條件、因素，那就是眾生的貪著。《論》云：「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。」⁶¹眾生以貪著我故，以此貪著我之因緣，而成為流轉一切世間乃至六道的所有受身生處，即生死輪迴于六道的因緣是貪著于我，若是離開我的執著，則無有一切生死流轉，亦即無我義成，為什麼呢？因為唯因緣所集故，《楞伽經》云：

一切法因緣生有二種，謂：內及外。外者，謂以泥團、水、杖輪、繩、人功等緣和合成瓶；如泥瓶，縷疊草席、種牙酪蘇，悉亦如是，名外緣前後轉生。內者，謂無明愛業等生蘊、界、處法，是為內緣起，此但愚夫之所分別。⁶²

一切法皆是因緣而生，因緣所生有外因緣和內因緣，外者如引文之泥瓶、草席、種牙、酪蘇等，皆需其本身的原料及人為的加工等程序才能成就，諸如此類等等；內者由無明業種子所起之根身、蘊、界、處等。然內外因緣諸法，皆是在眾因緣和合的條件下而生起，是因緣所集而有，是故緣起無有自性，是空無我義，故無我義成。承接上文眾生貪著一切法之我，世親再次強調，若依法之第一義諦論，我相是不可能存在的。《論》云：

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。⁶³

按推理可知，如果第一義（第一義是第一智的對象）中實有我相的存在，那麼凡夫著我之染心應該是第一義智，法之第一義即是諸法實相，是清淨智所證是無相，

⁶¹ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 168, b24-25。

⁶² 《大乘入楞伽經》卷 2，CBETA, T16, no. 672, p. 600, a8-13。

⁶³ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 168, b27-c1。

著我之染心怎麼能是第一義智呢？若著我之染心是第一義智，那麼就不應該在世間乃至六道中流轉生死，而事實是眾生的生死流轉皆是因為貪著我，故第一義實無我相的存在；進一步推理反證，如果第一義中實有我相的存在，那麼離著我非第一智，則應常生于世間，而事實則不然。若第一義常生于世間，那麼和世間雜染則無異，故第一義非世間雜染、第一義實無我相。法藏在《探玄記》中也有同樣的論證：

初中二句，初言世間受身由著我者，反舉或情明我非理，若我理有，著我順理，應得出世，既生世間，明我非理；二若離著我即無生者，順舉解心，明理非我，若理有我，離我違理，應生世間既得出世，明理無我。

64

相對於《論》，法藏大師從眾生執着的對象直接反證，如果有情眾生所執之我，是順應於法性空理，那麼則應該出離世間，而眾生依然于世間流轉受生，這說明執着我違背法性空理；進而順經文義，直接說明法性空理之無我義，如果法性空理中有我的存在，那麼離開我執就違背了法理，那麼離開我執也應該于世間流轉受生，而事實不然，故離我違理，無我義理成。澄觀的觀點，《疏》云：

經依此義中間加一佛子，皆有染淨。今初成者將觀緣起，先釋成無我，辨定所宗。一以貫諸，則顯十門皆成無我，此是正破我執習氣。文中二句，初言世間受生皆由著我者，即反舉惑情明我非理。但是苦集故，若離此著則無生處者，即順舉解心明理非我，是滅道故。此直順經文，已無我義成矣。論經言受身處生者，以我執習氣，但令自他差別故，論云，五道中所有生死差別，若五道差別自由業招耳，又論主反徵惑情顯成無我。⁶⁵

由於成差別於《經》文中比於《論經》中多「佛子」二字⁶⁶，故澄觀認為其所顯「無我」義是約染淨法而言。並強調以一「無我」義貫穿於一切染淨諸法，故則顯十門皆成無我義，此乃正面破除我的執著。而對於所宗無我二句者，一「世間受生」之無我義，是以逆反手法舉眾生所惑，顯明執我非理，由惑而起業故，唯是苦集攝。反之，則以正面順舉解心論證，若離我執則無一切受生等流轉，此乃逆生死流故，是滅道攝。此上是約經意釋，對於論意，澄觀則認為「我執習氣」

⁶⁴ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no. 1733, p. 345, a9-14。

⁶⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 39，CBETA, T35, no. 1735, p. 803, a15-25。

⁶⁶ 《十地經論》卷 8，「經曰：是菩薩觀世生滅已，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。」CBETA, T26, no. 1522, p. 168, b4-6。

《大方廣佛華嚴經》卷 37，「佛子！此菩薩摩訶薩如是觀已，……作是念：『世間受生皆由著我，若離此著，則無生處。』」CBETA, T10, no. 279, p. 193, c17-20。

種子才是受生處的主角，此中之「我執習氣」明顯涉及到唯識學之賴耶緣起，以所造業習種子不同，而有自他受生處之差別。同理五道中，所有生死差別亦由業習種子之不同而差別。以業性本空，故五道中生死差別亦成無我。

綜上所顯法義可知，世間的所有乃至六道的生死流轉，即各種各樣之受身生處的差別，皆是由于貪著我而導致的，如《經》云：「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。」⁶⁷生死由我貪起，離我則無生死，亦無一切世間所有受身生處差別。

二、答差別

答差別即答難差別，世親恐外人妨難而設問自答，《論》云：「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。」⁶⁸于成差別中已證成一切法乃至第一諦中皆實無我的存在，然而眾生為什麼還是一味執著呢？這是論所注意到外人可能會出現的疑難。論引經證「菩薩復作是念：此諸凡夫愚癡所盲貪著於我。」⁶⁹眾生之所以執著，是因為愚癡無知障礙對一切法的認識，不知道一切法皆是緣起性空，事相背後的空性才是真相，真相是理體的表現，是無形無相、無有質礙、無有所著的，眾生則反其道而一味的貪著於我之相，接著《論》又云：「如是實無有我，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。」⁷⁰法尔如是實無有我，那麼眾生貪著的狀態如何，而得有生死的受身生處，論文之意在於揭眾生由貪著導致的後果，其所對應的程度之次第性，其次第如經言，無智、闇障、常求有無故，無智是根本因素，此側重于眾生愚癡的角度而言，強調愚癡則是在彰顯眾生流轉的根本原因即無明，眾生在以無明為本的十二有支完整形態下，于生死中流轉，由無明而有一系列相應的動作——闇障、常求有無等產生。如《論》云：

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。⁷¹

論文于答妨難中，依眾生表現之無智故，而起對法的偏執，怖求貪愛常為有邊、

⁶⁷ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 168, b4-6。

⁶⁸ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 168, c3-5。

⁶⁹ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 168, b6-7。

⁷⁰ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 168, c7-9。

⁷¹ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 168, c9-17。

斷為無邊等狀態，以果推因的邏輯，揭示眾生于以無明為根本的十二有支中流轉的樣態。無智、有無者悌求常斷，所體現、顯示的是無明及有愛之惑，這是作為有支的根本；就恆隨著邪念者而言，則只示無明因故，因無明而無法正確認識一切法的真實性，對於法的真實性不明，恆時以不正確的邪念、認知對待一切事物；由前之邪念恆時相隨，以行由念起，念慮邪思導引行為妄動，行為妄動則是邪道，以邪道行違于法理難以趣入解脫處，故恆隨邪念在于顯示解脫道的不正確行；另一方面，從菩薩的角度而言，菩薩救度眾生于三有之穢土中，雖行於有中與眾生同光和塵，面對與眾生同樣的境物，心不被境有所縛，此相對眾生總是執取有無斷常而言，則是顯示了菩薩所證得勝義智；以眾生不解第一義諦，偏執一切法不是常的就是斷的，長時墮於有無邊，起惑造業，這種有漏有取的業行，其力量所集起種子即是阿賴耶識，是直接導致生死流轉的根本識種，這也直接顯示十二有支之「無明」、「有愛」二支是「有」支的根本，此之「有」支是由前面之「無明」因、「有愛」行所導致的結果，由此「有」支為因，又牽引後「生、老、死」支等果。這就是十二有支生死流轉循環不斷的因緣，而其最根本的因就是無明，以無明故，而有世間所有受身生處差別，無智執著導致的後果。澄觀對答差別之觀點，《疏》云：

倒惑起緣，即論明答。答外伏難故，兩難二答，一執情徵理難，情乖正理答；二常求下，執相徵實難，相不依我答……就文分三，初明倒惑順起染緣；二此因緣故下，正智逆觀；結酬無我，三菩薩如是下，就人結觀。⁷²

澄觀之意基本與論同，然於答差別則有明確說明，謂以兩答破斥兩難。一即以正理破斥外道執情乖理難；二以緣起妄相不依我起，破斥外道執相乖實難。此難若就經文則分為三，一即顯明眾生以顛倒迷惑而順起生死染緣；二則以正智逆觀，結酬生死無我；三則就人結觀。總之，外道以執情而迷理，以執相而違真。若明緣起無我，則無一切邪執。

綜上可知，答差別與成差別兩者的因果關係，故論文于闡述成差別後，緊接著也提出答差別，釐清此中之因果關係，為下文中十門與三觀的關係，提供進一步探討的方向。眾生因無知愚癡與貪著而有生死流轉及有一切法的差別顯現，這是緣起觀最基本的形態，菩薩基於此最基本形態，對十二緣起進行次第性的深觀，而展開緣起觀，這也是現前地的核心觀。

三、相差別

⁷² 《大方廣佛華嚴經疏》卷 39，CBETA, T35, no. 1735, p. 803, b15-18。

相差別是在成、答差別證成一切法無我及眾生愚癡無知的狀態下，進一步說明眾生在這樣狀態的前提下，於十二緣起中流轉的行相。由上之成差別已證成一切法無我，故依眾因緣條件和合而起的十二緣起也是無我。雖一切法無我，然眾生由無知而我執依然存在，故有生死流轉所相對應的十二支相續的狀況，其流轉情形如何？如論所設問言，「云何相差別？若因緣無，我以何相住因緣集行？」⁷³如果十二因緣也是無我的，那麼眾生是以什麼樣的行相集起因緣行？論文引《經》證成：

經曰，是菩薩復作是念：「不如實知諸諦第一義故名為無明，無明所作業果是名為行，依行有初心識，與識共生有四受陰名為名色，名色增長有六入，根塵識三事和合生有漏觸，觸共生故有受，受染著故名愛，愛增長故名取，從取起有漏業名有，有業有果報名生，生陰增長衰變名為老，老已陰壞名為死，死別離時愚人貪著心熱名為憂發聲啼哭名為悲，五根相對名為苦，意根相對名為憂，憂苦轉多名為惱。如是但有苦樹增長無有作者。」

74

依《經》證，因為無法了知諸諦的第一義，第一義即聖者所證得的殊勝境界，是超越凡夫意識的認知，是無法用語言概念所表達，相對這樣殊勝的第一義，凡夫眾生的認知就是無明，由這個無明為根本因，自然導致生死流轉之完整形態的十二有支。

于十二有支中，以無明支為首，論經中整個論證是圍繞以無明為因行，展開由無明而有行、名色乃至老死十二支間，不斷循環、因果相續的密切關係。其間關係，是以有前支而引生後支，由後支又影響後後支，環環相扣，相互影響。具體的關係鏈，如于無明的狀態下，由于對諦理的愚癡、無知所引發出的行為動作，所形成的有漏的業果，這種狀態則稱為行；行是遷流變化的一種動態的造作，是牽動身、口、意三業的一種造作力用，此力用能以種子的形式儲存於阿賴耶識中，是作為促使生命流轉的原動力，如《中華佛教百科全書》所說：「此行，不只是指錯誤的行為，也包含行為餘力的習慣力，不管我們的行為經驗是何種情形，均不會輕易的消失，一定會留下一些餘力被保存、儲蓄起來，而成為知能、性格等素質。」⁷⁵用佛教專用名詞說：「行為餘力的習慣力」就是唯識學所說的「種子」，種子是行為所熏習，同時同步儲存於第八阿賴耶識中，阿賴耶識中種子識就是生命源頭，故緣行有識支的生起，如《論》言：「依行有初心識。」因為無明與行

⁷³ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 168, c23-24。

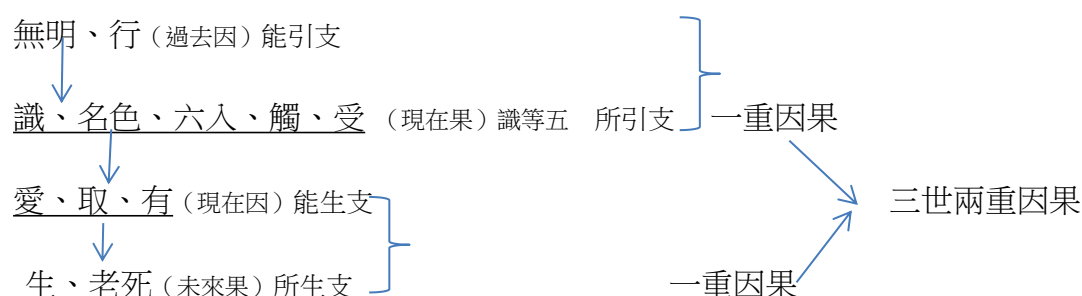
⁷⁴ 《十地經論》卷 8，(CBETA, T26, no. 1522, p. 168, c25-p. 169, a6。

⁷⁵ 藍吉富，主編《中華佛教百科全書》（台南：中華佛教百科文獻基金會），1994 年 1 月。

是屬於過去完成式，行所牽動的身、口、意三業不是顯現的客觀存在，此非客觀存在的主體就是生命最初的心識，故緣行有識；識是生命體最初的開始，即有情生命體的精神主體；而有情生命是五蘊合而成，識是其中一部分，如《論》云：「與識共生有四受陰名為名色，」色、受、想、行、識五蘊和合而有完整的生命特征，故緣識有名色；名色是受、想、行、識等蘊及組成色身諸元素的合稱，而生命最開始只有意識形態，還沒有具體的物質色身，所以稱之為名色；名色的階段新的生命已經開始，在增長過程中，其力量能使六根漸漸出現，《論》言：「名色增長有六入。」因為有情生命是由精神主體與客觀認識體相結合而有，故緣名色有六入，六入即眼、耳、鼻、舌、身、意之六根處，此時有情生命特征已具完備；這是從身心內部的觀察，若約外而言，認識主體的識透過六根而攀緣外塵境，于識、根、境三者和合的當下，在意識作意下所攀緣之境能夠刺激六根，此時則有觸覺的生起，緣此觸覺會有苦、樂、舍三受的生起，苦樂優喜舍三受會刺激精神與肉體的情緒波動，在主觀與客觀的感知下，對樂喜過於主觀的執取則是貪愛，貪愛就是慾望，慾望越來越強烈，就會想盡辦法的去獲取，故緣愛則是取，取的過程就是造作，以貪愛為因所造作的業行，是趣向三界的有漏業，故論言「從取起有漏業名有」；有是以三種不同形式所表現，即欲有、色有、無色有，為一期生命的異熟果報體，一期生命由現行所造業與果報所生即名為生，在一期生命中，諸色根慢慢增長，增長到一定程度，其機能漸漸減弱、衰退變壞，此則是老，色身的老病苦是生命發展的自然規律，誰也避免不了，諸色根在經受老病苦的過程，其機能最後消失則稱為死。

若僅以一期生命為限來看，生命的期限於死的階段就結束了。結束的只是色身，而作為生命的主體阿賴耶識，仍然執持著死前行為造作的種種業習種子，這些業習種子就會繼續起作用，繼續於三有中流轉。十二緣起所體現生命的流轉，在時間上有過去、現在、未來的呈現，已下用圖表顯示：

表 2



從上圖表所示，十二緣起在時間上，（依有部的說法）是三世兩重因果的關係，依生命流轉的次序，從無明支開始至老死支是順觀十二緣起；若約逆觀，則由死支開始。死即此一期色身生命體宣告結束，色身雖結束了，而生命的精神主體會繼續下一期的生命。

所謂死者，《阿毘達磨法蘊足論》云：「彼彼有情，即於彼彼諸有情聚，移轉壞沒、退失別離、壽暖識滅、命根不轉、諸蘊破壞、夭喪殞逝，說名死。如是老死，緣生故起。」⁷⁶有情眾生以壽暖識為維持生命的存在，壽暖識一旦滅壞分散，人則死，死時組成色身的地、水、火、風四大元素一一分散，如風刀割、如生龜脫殼苦不堪言，《大明三藏法數》云：「謂人臨命終時，四大分散，痛毒辛酸慈親孝子莫能相救，風刀解身苦不可忍，是為死苦。」⁷⁷種種劇苦的逼迫，使得身心不安而生起熱惱，《瑜伽師地論》云：「染污驚惶故名熱惱。」⁷⁸眾生在臨死前，由於生前對於親人、名聞利養的種種執著而不捨，其內心充滿貪著、染污、驚惶等等。這些現象如《論》云：

死別離時愚人貪著，心熱名為憂，發聲啼哭名為悲，五根相對名為苦，意根相對名為憂，憂苦轉多名為惱。如是但有苦樹增長，無有作者。⁷⁹

死時離別的貪著是緣有支業行所熏習的習慣力，習慣力慣性的執取敗壞的色身，色身敗壞的苦則使身心產生劇烈的恐懼、不安、熱惱，心熱惱即憂愁，憂愁不已則發聲啼哭為悲傷，這些憂、悲相對於前五根而言則是苦，相對於意根則是憂。在憂苦的持續下，由心熱惱又起惑業苦果，苦逼迫身心又是惱，憂悲苦惱如此相續不停的循環，就猶如苦樹一樣的增長，這樣的增長是由貪執而產生，其中無有一獨立自主的作者存在，皆是以因緣集而有，如《經》云：「菩薩作是念：『若有作者則有作事，若無作者則無作事，第一義中無有作者、無有作事。』」⁸⁰所有苦皆是無明所導致之惑業苦，惑業苦只是十二支呈現的狀態，而在第一義中是無有作者、無有作事的，以第一義非因緣集而有故。因緣集有是眾生愚癡無知，迷失諦理而執著一切法為我的狀況，此則是相差別的安立。相差別同時也呈現十二有支中，前後支相互為緣起的因果關係，依因而有果起，因滅則果無，此即緣起法則。

由上成、答、相差別所開展的情況，可知成、答差別是作為相差別的條件存

⁷⁶ 《阿毘達磨法蘊足論》卷 12，CBETA, T26, no. 1537, p. 513, b3-5。

⁷⁷ 《大明三藏法數》卷 16，CBETA, P182, no. 1615, p. 112, a4-6。

⁷⁸ 《瑜伽師地論》卷 89，CBETA, T30, no. 1579, p. 802, b22。

⁷⁹ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 169, a3-6。

⁸⁰ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 169, a6-8。

在，相差別因成、答差別，故不知第一義諦，而集起整個十二有支的流轉。若從成、答、相差別三者間之程度範圍比較，相差別所涉及的是眾生對於一切法之第一諦的不明，因不明而生起的流轉，其範圍較前成、答差別而言要廣且深，這也許可對應到標題為何立為「相諦差別觀」，可見相差別應是菩薩對治眾生首要了解及解決的關鍵。

成答相差別中，相是立於眾生之所執著，可以說是約於「事」，事必依理成，而「成、答差別」即立於眾生對其所執著之一切事相的真相——法的空性之不明，此即約於「理」。理依托於事，事顯則理隱，文中主要在於遣除眾生對事相的貪著，所以標題所側重即以「相」為主，故「成答相差別」僅以「相」呈現於標題中，謂「相諦差別觀」也。於十門觀中，成答相諦差別是攝於第一有支相續門，所觀之十二有支，是基於一般緣起觀而觀緣起，同時也是作為有支相續門之外的九門觀的基礎。

第二節 第一義諦差別及世諦差別

一、第一義諦差別

第一義諦即勝義諦，《經》云：「第一義諦者，所謂甚深空相應法，無有限齊，不斷絕處，非他因緣，平等一相，無有高下，不亂不靜相、一切法真如相，是名第一義諦」⁸¹第一諦簡單說，即聖者智慧親證的境界，勉強用語言說即：是甚深空所相應的法，是遍一切處，是平等一如、無有高下，是一切法的真如相等，是超越凡夫的認知，非心意識所能了知。關於第一義諦差別這部分，論中著墨甚少。《論》云：

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。⁸²

於論中對於第一義諦差別的闡述，僅如引文所示一小段。此第一義諦差別在三觀與十門中，是屬於第二「一心所攝門」前半門所攝。論文首先提出結論：「如是證第一義諦，則得解脫彼觀故。」根據上下文推論，此之「彼觀」應是「相諦差別觀」，由下面經文「三界虛妄，但是一心作」可佐證，「三界虛妄」是經所宗，其因即「但是一心作」，然凡愚不知三界所有一切，是依虛妄的心而有，而一味的執著，故有上文之「成答相差別」，「三界虛妄」等同「成差別」所宗之「無我」

⁸¹ 《佛說法集經》卷3，CBETA, T17, no. 761, p. 622, a7-10。

⁸² 《十地經論》卷8，CBETA, T26, no. 1522, p. 169, a13-16。

義；接著其不知虛妄的三界是依於「一心」而有，不知即是愚癡、無明的表現，也正是「答相差別」內容所破斥的地方，這是從凡夫的角度而言。「一心」還有另一層面，則表現於聖者的清淨上，聖者所證的第一義諦亦不離此一心，以染、淨皆不離一心故，是故論言，一切三界唯心轉故。「唯心」之「心」依《唯識論》云：

三界唯心，唯是心者，但有內心，無色香等外諸境界……心有二種，何等為二？一者相應心，二者不相應心。相應心者，所謂一切煩惱結使、受想行等諸心相應，以是故言「心意與識及了別等義一名異」故；不相應心者，所謂第一義諦常住不變自性清淨心，故言「三界虛妄，但是一心作」。⁸³

唯心唯有內心，所謂唯識無境也，然心有二種，一是與心、意、識及了別等煩惱心所相應的心，稱之為「相應心」；二是聖者常住不變的清淨心，清淨即離染，相對煩惱染等稱之為「不相應心」。由上文可知，「但一心作」一心包含染、淨兩個層面，三界虛妄呈現的是凡夫染的一面。從一心包含染淨看，「但一心作」是從一切法性究竟義的角度言；論又云，但是一心作者，一切三界唯心轉故。此處「但一心作」是約心的作用上言。證得第一義諦的聖者，是以清淨的真心去認知一切事物，第一義諦差別則是呈現聖者認識事物的面相，然而勝義諦是絕言離相，須透過具體的事物才能表現出來，故「第一義諦差別」是連接著下文之「世諦差別」的部分，此則依論意，隨順觀世諦即入第一義諦。

「云何第一義差別，如是證第一義則得解脫彼觀故。」澄觀認為這是論主表明之所以觀修第一義諦的關鍵點，《華嚴綱要》（下稱綱要）云：「此明修觀所以，以第一義是緣生之性，若見緣性則脫緣縛。」⁸⁴因為第一義諦也是緣生之性，緣生則不可得。進而連第一義諦這個緣生性的名稱也是不可得的，故見緣生性即得第一義，即得解脫緣生性的繫縛，因為究竟的勝義諦是離言絕相，不可言說。又《華嚴綱要》云：「而論經雖云皆一心作，意取能作一心。故云第一義觀，論云但是一心者一切三界唯心轉故，此言則總。轉者起作義，亦轉變義。」⁸⁵對於「三界唯一心轉故」澄觀認為「唯一心」是取其能造作的作用，這是從總體的言「一心」的作用，因為「一心」有「轉」的功能，「轉」即是起作、轉變，亦心能夠起造作三界的一切法。而「三界唯一心轉故」，澄觀認為可以有三層意思，如《綱

⁸³ 《唯識論》，CBETA 2019.Q3, T31, no. 1588, p. 64b19-29。

⁸⁴ 《華嚴綱要》37 卷，CBETA, X08, no. 240, p. 792, b8-23 // Z 1:13, p. 201, b14-c11 // R13, p. 401, b14-p. 402, a11。

⁸⁵ 《華嚴綱要》37 卷，CBETA, X08, no. 240, p. 792, b9-12 // Z 1:13, p. 201, b15-18 // R13, p. 401, b15-18。

要》云：

云何一心而作三界？略有三義：二乘之人謂有前境，不了唯心，縱聞一心，但是真諦之一，或謂由心轉變非皆是心；二、異熟賴耶名為一心，揀無外境故說一心；三、如來藏清淨一心，理無二體，故說一心。此初「一心」，菩薩不為此觀，後二「一心」經意正明，通於三觀。約清淨「一心」為第一觀，通此二心為後二觀……緣相本寂，但應觀真，何以復觀世諦差別？論云：「隨順觀世諦，即入第一義故」，俗為真詮，了俗無性方見真耳。⁸⁶

三義者，一者，二乘人認為境有，但是不知道此境是唯心所現，縱然知道「一心」，但也只認為是真諦的一部分，或者承認境乃是由心轉變而來，但不全部都是心；二者，將作為異熟的阿賴耶識名為「一心」，排除有所謂的外境的存在；三者，將究竟清淨的如來藏視為一心，因為作為真如理體的如來藏本就無二，故說「一心」。此三心，二乘之「一心」，不是菩薩作觀的對象，後之阿賴耶識「一心」及如來藏清淨「一心」，經意已經顯明，通於三觀，（即成答相差別、第一義諦差別、世諦差別）。依引文意，約如來藏清淨「一心」是第一觀（即成答相差別觀），通此阿賴耶識「一心」及如來藏清淨「一心」即是後面的第一義諦差別觀、世諦差別觀。最後澄觀總結言，緣起的相本自性寂，菩薩應當觀真，為何又得去觀世諦差別呢？以論之「隨順觀世諦即入第一義故」為依，世諦即俗諦，第一義諦即真諦，真諦必須由俗諦的言詮得以彰顯，而俗諦必依于真諦乃能成立，故引文言「了俗無性方見真耳」，真正瞭解了俗諦之緣起空性，才能進入真空，才能進入第一義諦。

二、世諦差別

何謂世諦？《經》云：「世諦者，所謂有限齊、名數為他人說，狹劣不廣，是名世諦。」⁸⁷有局限性、相對性的定義界限，能夠用語言概念，以及名字句義、數目等表達陳述的，諸如此類等，所描述的對象，即是世諦，相對無有限齊、殊勝、寬廣的勝義諦，世諦則是狹劣不廣。那麼什麼是世諦差別呢？《論》云：「云何世諦差別？隨順觀世諦即入第一義諦。」⁸⁸這是銜接上面「第一義諦差別」的內容而來，即「第一義諦差別觀」必須由「世諦差別觀」為媒介而證得，故論主言，隨順觀世諦即入第一義諦，此文不僅是承前啟後的作用，同時也確定了「第一義諦差別觀」和「世諦差別觀」的關係，前者必須建立在後者的基礎上起觀行。

⁸⁶ 《華嚴綱要》37卷，CBETA, X08, no. 240, p. 792, b12-23 // Z 1:13, p. 201, b18-c11 // R13, p. 401, b18-p. 402, a11。

⁸⁷ 《佛說法集經》卷3，CBETA, T17, no. 761, p. 622, a6-7。

⁸⁸ 《十地經論》卷8，CBETA, T26, no. 1522, p. 169, a16-17。

反之，若無「世諦差別觀」，那麼無從談「第一義諦差別觀」，故此回應到上文「第一義諦差別」的內容，論為何沒有更多的開展，原因就在於此，即「第一義諦」唯依「世諦」而入，在三觀與十門觀相攝的關係中，兩者也是同攝於「一心所攝門」。世諦差別屬於十門中，除「有支相續門」外的九門所攝，確切的說，「世諦差別」是從「一心所攝門」的後半門開始至最後，一共是八門半攝，與「一心所攝門」前半門所攝之「第一義諦差別」合共九門攝。九門從六個觀行開展，《論》云：「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。」⁸⁹

（一）染依止觀

《論》云：「是中染依止觀者，因緣有分依止一心故。」⁹⁰染指十二因緣，是依止于一心，一心作為十二因緣的染依止是所依，十二因緣是能依。對於「一心」，智儼于《搜玄記》、法藏于《華嚴經問答》中皆解釋為「阿梨耶」⁹¹。

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，…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。⁹²

第二依止一心觀者，釋名者依止即十二因緣，此為能依止，以梨耶一心為所依，故名為依止一心觀。觀如前釋也，若論所治者，治彼外境自性執，所謂一切境別治，然但自性、差別、積聚等三通治可知。⁹³

「阿梨耶心」⁹⁴翻為「無沒」，指第八如來藏心即使隨著眾生流轉，因其真如體而不失滅，故曰無沒。此「阿梨耶心」非唯識學所指唯識無境之「阿賴耶」，唯識學之「阿賴耶」唯有妄識而無清淨的真如體，唯有在轉識時才有清淨智。「阿梨耶一心」不僅是十二因緣的染依，同時也是清淨心真如妙體，此亦是「阿梨耶一心」能夠作為十二因緣所依之故，以妄不孤集，起必由真。故智儼說，以梨耶緣起為此染依止觀之體，此則是從觀行上看待能依與所依的關係。若約對治而言，

⁸⁹ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 169, a16-19。

⁹⁰ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 169, a20。

⁹¹ 阿梨耶者，《攝大乘論》卷 1，云：「名阿梨耶識，彼亦名阿陀那識。」CBETA, T31, no. 1592, p. 97, c2。《攝大乘論釋》卷 1〈釋依止勝相品 1〉：「於阿梨耶識中身種子具足故。以是義故阿梨耶識亦名阿陀那。」CBETA, T31, no. 1595, p. 158, a15-17。

⁹² 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732, p. 64, b16-21。

⁹³ 《華嚴經問答》卷 1，CBETA, T45, no. 1873, p. 605, b4-13。

⁹⁴ 《十地經論義記》卷 3：「阿梨耶者，此翻名為無沒識也，此是第八如來藏心，隨緣流轉體不失滅，故曰無沒。斯乃生死之本性也，妄不孤集，起必由真，故說名色共梨耶生。」CBETA, X45, no. 753, p. 107, c14-23 // Z 1:71, p. 218, d2-11 // R71, p. 436, b2-11。

所能對治的即凡夫對於一切外境所執著之自性執，亦是菩薩作觀的目的。然謂對治一切境為別治，對治眾生由無明惑故，所執著自性、差別、積聚等則是通治，約別治與通治（或者能治所治），智儼與法藏觀點是一致的。那麼菩薩如何從能所依持的角度，來觀察一心與十二因緣的染緣起？

經曰：如來所說十二因緣分皆依一心。所以者何？隨事貪欲共心生，即是識，事即是行，行誑心故名無明，無明共心生名名色，名色增長名六入，六入分名觸，觸共生名受，受已無厭足名愛，愛攝不捨名取，此有分和合生有，有所起名生，生變熟名老，老壞名死。論曰：此是二諦差別一心雜染和合因緣集觀。⁹⁵

論引經證，謂如來所說十二因緣分皆依于清淨的一心，這十二因緣分如何以依止的身份，依于一心？依引文最後論文的結論說，約真俗二諦間的差別，來觀察一心與雜染和合因緣集的緣起觀。從眾生雜染的角度，清淨的一心隨著眾生所造作的一切充斥著貪染慾望之事而共生的心，此「共生之心」即是識，是特指十二有支中其中一識支，而所造作的事即是行。行從所造作之事的果報而言，因貪欲導致行誑心故名為無明，無明與心（識心）共生稱為名色，隨著名色的增長而有（眼等）六入的出現，六入與觸等共生，則有喜樂的感受，執于喜樂受則產生愛，有愛就會想辦法去作取，在執取作作的過程則是有的表現，從有造作之果報而有生的呈現，生隨其成熟的變化而有老的階段，于老盡壞時即是死。

以最初所作貪欲事與心共生之識及後所起十二有支之間的緣起，皆是阿梨耶一心所攝，菩薩透過如此的觀行，了知眾生雜染的流轉狀態及其雜染的所依處。約真俗二諦而言，十二有支為俗諦，能攝十二有支的一心是真諦，此一心亦是眾生流轉所起十二有支的所依處。論所主張真俗二諦的差別，則表現於俗必依真起，即十二有支的緣起必然是依於一心而起。然《探玄記》云：「謂一心是真，雜染是俗，即明此心隨染和合雙辨二諦。」⁹⁶法藏認為論的觀點，是以雙辨二諦的差別，來透視一心與雜染和合的關係及所呈現的狀態，此則是菩薩之所觀，即一心和合雜染因緣集觀。此染依止觀的特點體現于「共」字，雜染與清淨共依阿梨耶一心故。對於作為能治的所依觀體的一心，更深層的解讀，則以三空觀順觀之，《搜玄記》云：「能治所依觀體者，還以三空：空、似實、無生性相為此順觀，故論云阿梨耶識為大空故，無生、似實、無願如論，思之應知。」⁹⁷依三空觀即空、似實、無生性相順觀阿梨耶識一心，在三空觀的體系下，阿梨耶識一心即

⁹⁵ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 169, a21-29。

⁹⁶ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no. 1733, p. 347, c28-p. 348, a1。

⁹⁷ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732, p. 64, b21-23。

是大空。此三空觀之空即一切法為緣起性空故；似實則非實，以十二緣起依實而起，然因雜染故非實而不離實，此則順帶出所依觀體一心是真識，能依之十二有支是意識，如《搜玄記》云：

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。⁹⁸

這二種唯識，論主認為一阿梨耶識是攝持、生起諸法的實體識，離開這實體識則無一切法；二意識唯識者，是以妄識為體，離妄則無生死涅槃染淨等一切法。然一心作為梨耶唯識來解讀，論強調是約解境而言，非行境所依。然智儼三空之「似實」，法藏于《華嚴經問答》中，唯有「實」字，謂：

若能治所依觀體以空，以實等三空門為順觀體，即以二種唯識為順觀體，謂一梨耶唯識，即以真識為體……此觀合論但以十二因緣即一如來藏，真識無別法。⁹⁹

對比兩處引文，法藏認為「實」即是「真識」，即是清淨真如體，故最後的結論，法藏結合論主的觀點，認為此染依止觀之十二因緣即一如來藏，以真識而無有別法故。法藏此觀點同時也呼應了論所主張之「二諦差別一心雜染和合因緣集觀」。從而也體現「染依止觀」所對應之「一心所攝門」，其「一心」非當攝染也攝淨，故「一心所攝門」所攝的即勝義諦與世俗諦。然而從緣起最究竟的真實性看，菩薩所觀則是聚焦于雜染流轉的層面，瞭解染實無有，由貪欲執著而故。

澄觀的觀點，則別開生面，《疏鈔》云：

經中三：初總，謂「依一心」，「分別」「十二」，則「十二」為「一心」所持。而特言「如來」「說」者，「一心」頓具，非佛不知故。謂顯「如來」過去覺緣性已，等相續起，展轉傳「說」故。¹⁰⁰

澄觀分為三個步驟解讀上之經文，首先：以「如來所說：十二因緣分皆依一心」此為總，並且強調「如來所說」在于表明如來過去已親證到十二有支之緣生相續性及輾轉成熟；並非如來不知道「一心」頓具十二有支之理，而是要用教說輾轉

⁹⁸ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷3，CBETA, T35, no. 1732, p. 64, b24-27。

⁹⁹ 《華嚴經問答》卷1，CBETA, T45, no. 1873, p. 605, b8-13。

¹⁰⁰ 《新修華嚴經疏鈔》冊13，卷49，頁210。

傳給後人知道。

其次則以徵問的形式提出問題，謂「十二有支，三世行列，前後引生。『何以』今說皆依一？」¹⁰¹「三世行列」者，釋賢度於《華嚴經·十地品淺釋》中解釋為，以時間相的角度，十二有支的相續流轉，可以分三世、五世或者一世順序來看待。¹⁰²以有三世或者五世等之流轉，今論主何以說此「十二有支」皆依一心攝呢？對於所提之問題，澄觀認為古德對於「十二有支」與「一心」的關係，解釋為「離本識心，一切不成。」¹⁰³此釋雖不失作為一心依持的本義，然並不得顯其核心的宗旨，《疏鈔》云：「今謂說主巧示，非唯三世不離真「心」。今一念「心」頓具十二，彌顯前後不離一「心」。此同《俱舍》第九，明剎那十二因緣也。」¹⁰⁴非不僅是三世不離真心，於當下現前的一念心，也同樣頓具十二有支緣起，這與《俱舍論》第九之剎那等¹⁰⁵緣起的道理是相同的。

約澄觀的主張，此染依止觀，不僅從流轉的行相看，同時也應該從時間的角度來看待，時間則有過去、現在、未來及當下一念。以時空跨越的不同屬性，彰顯一心所攝門究竟義。當然澄觀是站在十門攝三觀的立場，依一心所攝門以時間觀來開展「依持」義，其範圍則廣，由多門攝故；而論主則基於三觀來看待十門，是側重於菩薩的觀行上論「依持」義，故不再別釋。

¹⁰¹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 210。

¹⁰² 賢度法師撰《華嚴經十地品淺釋（下冊）》：「即是說這個十二有支假如我們要把它斷成時間相 P.065 來說，它可以分成三世、五世，甚至可以一世，就我們一期生命當中從無明到老死來說，但在這一生的無明之前，又是另外一世，就時間相來說，這個地方不是按照一世來解釋十二有支的順序，是以相來說。」（台北：華嚴蓮社，2012 年），頁 64，行 13～頁 65，行 03。

¹⁰³ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 211。

¹⁰⁴ 同上。

¹⁰⁵ 《華嚴經十地品淺釋》：「疏云：二、含《俱舍》第九四種緣起：一者、剎那，二者、連縛，三者、分位，四者、遠續。《俱舍論》在一剎那心念當中可以出現十二因緣，這裡面把本末依持門就染相來分，分成四種現象，一個是剎那因緣相，緣起可以有這四種不同的現象來解釋。」頁 66，行 06～09。

（二）因觀

因觀者，因指十二有支，支與支之間，能夠促使任何一支生起的條件即因，從「因」位觀察，故稱之為「因觀」。論云：「因觀者有二種：一、他因觀；二、自因觀。」¹⁰⁶因觀者以所觀察之對象的不同，而有「他因觀」和「自因觀」二種，「他因觀」是攝於「自業助成門」，「自因觀」則攝於「不相捨離門」。

1、他因觀

什麼是「他因觀」呢？論云：

云何他因觀？經曰：是中無明有二種作：一者，緣中癡令眾生惑；二者，與行作因……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。論曰：是中壞五陰身以不見知而令相續不絕者，壞五陰能作後生因，以不見知故能作後生因，是名他因觀。¹⁰⁷

如論經所示，從無明支到死支，對每一支皆說明有二種作，如「無明」的二種作，一者即於親因緣中，由於愚癡而使眾生迷惑，此愚癡是無明的根本因素；二者即「無明」這個親生自果的因，同時是促使「行」支生起的因，相對「行」而言即稱為「他因」。以此為例，十二支皆具備這兩種因素。菩薩基於觀察有支的生起之因，是什麼樣的狀態，從而對眾生作相應的對治，即稱為「因觀」。

「他因觀」論認為，由於不能正確遍知五蘊果報身壞死後，以其業習能夠令他支生起，故流轉相續不絕。不正遍知即是無明，由無明則不得了知其中已經壞死的五蘊，能作為他支生起的因，也因為無明故而又起業造惑，故五蘊壞死時即是又一期生的開始，以其死是無明之因，這個稱之為「他因觀」。

然「因觀」所開之他因與自因，經論的稱謂是相反的，約經之「自業助成門」，是就「有支」自所作業言「自因觀」，而論主則是就「有支」自所作之業，作為「他支」生起之因，相對於他支而言「他因觀」，能夠促使他支生起故；就「不相捨離」門，經是以後支離前支而無從生起，相對後支而言「他因觀」，而論則是相對於前支自所作業本身而言「自因觀」，若無前支自所作業為因，後支則無從生起，故離前則無後。那麼經與論對於因的觀察，其所聚焦點有何區別呢？對於此，智儼在其《搜玄記》中有所說明：

¹⁰⁶ 《十地經論》卷 8, CBETA, T26, no. 1522, p. 169, a29。

¹⁰⁷ 《十地經論》卷 8, CBETA, T26, no. 1522, p. 169, a29-b21。

二言因觀觀染所因，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。¹⁰⁸

因觀即是觀染之所因，智儼認為論將他因觀及自因觀合為一因觀，于中設問：經中稱為「自因」，而論則說是「他因」、經中稱為「他因」，論則說是「自因」，這是為何？答：經中說自因是為了簡別，不同外道主張的「自因生」，論之所以說是「他因」，是就因緣、增上緣、所緣緣、等無間緣四緣中，之增上緣而言，以自類因是作為他支生起的增上緣，論是取其增上緣義，以增上他支生起故；以因增上緣，各支才能成就緣起義，由有此增上緣而成十二因緣義。又云：

消彼經文，即舉親別疎，取其疎緣不取親者，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，簡之所以名疎緣。作他因者為增上緣，對親因為疎，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，亦通親疎。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。¹⁰⁹

于經文是取親因緣，以親因緣簡別疎所緣，若取疎緣而不取親因緣，則不符合、不順應十二因緣。這是為什麼？因為在十二有支中，只有「行」與「有」二支的果報在因位時就顯示，其他支皆不具備這樣的條件。故論別取增上緣，是了為簡別于親因緣，所以叫疎所緣緣。

能夠作為他支生起的因，則是增上緣，相對於親因緣則稱為疎所緣緣，若望其所增上而生起之自果而言，則是親因緣。在這裡是相對於這個「增上自果」的親因（即所謂的「他因」）而說的增上，就是這個親因緣能夠作為他支的增上緣，故說是「他因」也是可以的，側重點不同而已也。

相對於于經中的不相捨離門，一樣是通于親因緣和疎所緣，論主所謂的「自因觀」，是基于本支以能增上他之自親因緣，相對被增上的他支則是自因，以此觀察即「自因觀」，自因他因相互為因，相互為親因緣及疎所緣，此二因皆通于十二支。

¹⁰⁸ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷3，CBETA, T35, no. 1732, p. 67, c19-24。

¹⁰⁹ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷3，CBETA, T35, no. 1732, p. 67, c24-p. 68, a4。

澄觀對遠公的觀點¹¹⁰提出自己的主張，認為其所謂的「他因小通，自因有妨。以論云，自因觀者離前支無後支；經言無明因緣能生諸行故，今謂他因者，全賴前支生後支故，此揀自性故。」¹¹¹為何是小通呢？

以知無明異行故，許其通，而又不不知無明望行，具自、他義，但為他因，故云小通。言自因有妨者，以違論，故論主既引無明因緣生行，證離前支則無後支，明以無明為前，行為後矣。況自因緣內，無有無明生無明支。

112

雖然知道無明異于行則為他因，但不知道無明望行是具備自、他二因義，以知其一，故言小通。而「從前無明生后無明，為自因。」這是有違論主的主張，因為後支的生起，必須籍由前支為因，離開前支不可能有後支，又于自因緣內，沒有無明生無明支，以親因緣必須有所緣緣的增上才能生起故。

透視澄觀的主張，能夠進一步厘清支與支相互影響的關係，同時也肯定及強調了論主的立場和主張。

2、自因觀

《論》云：「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。」¹¹³關於「自因觀」在上文「他因觀」中稍有說明，謂自因是基於望能夠助成他支生起而言，如引文「無明等自生因觀緣事故。」無明乃至老死等支之因緣，這個因緣約其所助成生起的其他支，即是自因，離開此「自因」則無法增上後支的生起，故論云「不斷助成故」。經云：

是中無明緣行者，無明因緣令行不斷，助成行故……生緣老死者，生因緣令老死不斷，助成老死故……論曰：是中無明緣行，無明因緣令行不斷，助成行故者，無明有二種：一、子時；二、果時。是中子時者，令行不斷，有二種義故緣事示現，如是餘因緣分、自生因二種義，緣事應知。¹¹⁴

前無明支自因助成後行支的生起，令行不斷，無明是行生起的因緣。論言此無明有二種：一、是子時，二、是果時。令行不斷的是子時，其中子時也二種義，

¹¹⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，「遠公云，行望無明異故名為他因，從前無明生後無明，名為自因。」CBETA, T35, no. 1735, p. 808, a16-18。

¹¹¹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 808, a18-21。

¹¹² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 66，CBETA, T36, no. 1736, p. 529, b12-17。

¹¹³ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 169, b21-23。

¹¹⁴ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 169, b24-c22。

所謂緣事示現，無明種子（強調為子時）必籍由緣行來體現，即無明是因，行（現行）是果。關於無明二種時，澄觀有作說明，如《疏》云：

子是種子，果是現行。現行之果雖前已謝，故不取之，種子續，故令行不斷，能助成行，故取子時。亦可初起無明，名之為子，遷至行時，名之為果，由前等引之力，令行不斷，助成行故，偏取子時。餘十一支，皆有二時。¹¹⁵

作為無明種子在條件允許下，能夠生起現行，此現行即是無明種子的果實。以現行果望無明種，現行是種子謝去後所生起之果，故不取，以種子有相續的力量，故能夠令行不斷，能夠助成行的生起，故唯取子時。另外，若從最初生起的無明，此無明名為子時，那麼行則是果，以無明有牽引行生起的力量，此力量能夠令行不斷，是增上、助成行的條件要素，若無此助成因素，則後支無從生起，故偏取子時，是強調子時作為因的重要性。其他十一支皆同此義，具有子時和果時。以有不斷助成故無明與行則有不斷捨離的關係。《論》云：

自因觀者，不相捨離觀故，離前支無後支觀故。不離無明則成行觀，若不離無明有行者，不應言無明緣行。若離無明有行成者，異則不成。是故偈言：「眾緣所生法，是則不即因，亦復不異因，非斷亦非常。」¹¹⁶

連續上文，以無明助成行生起，來強調「自因觀」即是「不相捨離觀」，以離前無明因則無後行果，果必從因起，離因則無果，因亦由果則顯，因果相互依存，故言不相捨離。接著論以反證法來證成離無明則行不成，若離無明有行，則不應該說「無明緣行」，然依緣起法則義，必然以無明緣行成緣起理。亦為偈所言之「不即不異」，以前無明支非後行支，故不即；以後行支必從前無明支生起，故不異。以不即不異故非斷亦非常，此更彰顯前後支不相捨離的關係。

（三）攝過觀

《論》云：「云何攝過觀？所謂三道攝，苦因苦果故。」¹¹⁷三道攝者，《搜玄記》云：「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。」¹¹⁸三是量詞，道通于生，意謂十二有支是從三道所生，亦是眾生生死流轉的所在，此觀之體就是惑、業、苦。菩薩觀察十二有支中攝有三種過患，即論所謂三道

¹¹⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 809, a16-21。

¹¹⁶ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 169, c22-27。

¹¹⁷ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, a1-2。

¹¹⁸ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732, p. 65, b23-25。

攝，以三道相互為苦因苦果故。經則稱為煩惱道、業道及苦道。三道的關係如何？《論》云：

經曰：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。先際後際相續不斷故，是三道不斷。如是三道離我我所，但有生滅故，猶如束竹。¹¹⁹

十二有支中無明、愛、取這三支不斷就是煩惱道亦稱惑道；行、有二支不斷是業道；識、名色、六入、觸、受及生、老死七支是苦道。此三道以惑為最首，由惑起業，故次之，依惑所造之業必遭受其相應的苦報，不了苦的源頭，一味執著又開始起惑造業，相續循環不斷。故經言「先際後際相續不斷故，是三道不斷。」以三際劃分，先際即無明、愛、取，中際即識等，後際即行、有。前際惑道與後際業道若不斷，那麼三道則不可能斷，以惑起業必有其苦報。然而，以緣起空性，所謂的三道亦空性，空則無有我及我所，那麼則無生滅，但有生滅，也就像成束的竹子一樣，竹子彼此必相互依存，離一則全無，三道亦復如是。

所依觀門者……因緣之道通生諸有，依煩惱道生諸有故，同在有流（有漏）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。¹²⁰

智儼的觀點，以所依觀體論三道的關係，十二因緣之所以通生諸有，由有煩惱道，依煩惱道所生諸有皆同處於生死之流；而依業道所生諸有，則有六道不同的表現，因為所造善惡業的差別而不同；然依異熟果報體所生起諸法是相續不斷的，以種子生現行，現行還熏種子而相續故，又由於異熟果報體所感之引業、滿業（即界趣）的不同，而得有三界的差異，以及各界受生之根身、器界、事業等也有所不同。三道之所以能夠引生諸有的不同表現，以其此理事相應緣起理，故諸法齊生，但是各各事相因特質不同而相隔，即事相本身有質礙，不能相融故互不相生。但是，如果說十二因緣的緣起，若不依事相的生起來展現，三有之說則不成立，而事實不然，故透過理事之緣起義，觀十二緣起，從而破斥對事法的執著，而遠離三道苦。對於三道攝十二支，法藏和澄觀皆認為三道各有能所二義，即發、潤，但澄觀還從因果三世、二世的角度來解讀。《疏》云：「謂以三道攝十二支，則顯

¹¹⁹ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, a1-6。

¹²⁰ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732, p. 65, c12-18。

有支但攝於苦，因果過患，業惑是因，苦即是果亦有順逆。」¹²¹以三道攝，在於顯有支攝于苦。無明、愛、取惑及行、有業是造成識等苦果的因，于因果中也有逆順觀。約順觀，《疏》云：

順觀中文含二義，一約三世，則過去無明現在愛取名為煩惱。雖同煩惱，過去迷於本際，與無明名；現在牽生後果，由於愛取，從其本末隱顯互彰。

行有是業者，宿業名行，現業名有。雖同是業，過去已定，當相名行；未來未有，業能有之功能立稱。現在五果，未來二果，同皆是苦。現報已定，當相受名；未來來起從過患立。¹²²

順觀有二義，一約三世看十二有支，煩惱道即惑道可以分為過去和現在，過去即無明支，現在即愛、取支。雖然同是煩惱，過去的無明是迷于本際，因為無明是煩惱的根本，若無這根本煩惱，也不會有現在的煩惱，故說是迷于本際，這是總立；然澄觀于其《演義鈔》中，則是約強弱力量分別發、潤業的定位，認為過去無明支迷于本際，相對於與其他煩惱支而言，總立無明支，是側重於其具有建立生死的力量最強；而對潤業偏立愛、取支，則側重於其具有引果的力量最強。¹²³對於現在的果報，則是由愛、取支所造成的，這是別立。過去和現在，從其本末的隱顯看就很清楚。澄觀之《疏鈔會本》的觀點，則認為，前所立的「無明」約于「用」，後所立的「愛、取」是約於「體」。業道中亦有二，宿世所造的業名為行，現在世繼續造作的業名為有；雖然同屬於業，過去的業已是定業，然從當相而名之為「行」，未來的業還沒有表現出來，以現在所造作的行為業因，此業因能引生「有支」的功能，是以其功能而立名稱。以惑業所產生的果報即苦亦二，即識等五支是現在的苦果，生、老死二支是未來的苦果。然同是屬於苦，但現在的苦果報已定，是以其當相的特徵命名，未來的果報還沒現起，是從其過患而名。以上是約三世看三道。又《疏》云：

若約二世，前十同世，則煩惱有二：能發、能潤。雖諸煩惱皆能發潤，於發業位無明力增；潤業受生，愛、取力勝，各偏受名。以無重發，唯一無明；數數溉灌，故分愛、取。¹²⁴

¹²¹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 809, b4-6。

¹²² 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 809, b6-13。

¹²³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 67，〈十地品 26〉：「過去迷於本際下，約強弱分別。過迷本際，建立生死力強；愛取引果強。」CBETA, T36, no. 1736, p. 534, b7-9。

¹²⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 809, b13-19。

約二世而言惑業苦三道之不斷，則前無明十等同為一世，後生老死為一世。其中煩惱道具有「能發」、「能潤」的二種作用力。雖然諸煩惱皆具有發、潤業的作用力，但發業位中，唯以「無明」支的力量最增；潤業受生位中，唯「愛、取」支的力量最勝。于十二有支中，以此無明、愛、取表現之發、潤業力量最增勝，故偏立發業為「無明」、潤業為「愛取」之名。由於無有重複出現的發業位，故總立一無明支，無明業愛水等數數灌溉才能起用，故潤業位別立愛取支。這是從煩惱道看發、潤業。澄觀對於偏立發潤業的觀點，其《疏鈔》云：發業位無明力增，以具十一殊勝事故，謂所緣等，廣如經說。於潤業位愛、取偏增，說愛如水，能沃潤故，要數溉灌方生有芽。且依初後分二愛、取無熏發義，立一無明。¹²⁵之所以總立一「無明」為發業，以其增勝之力具備十一殊勝¹²⁶的作用，而「愛」就像水一樣，「愛水」能夠滋潤著無明業種，並且是要不間斷、密集的數數灌溉，才能生起「有芽」，以其具能夠滋潤、生長的作用力強故偏立之。再總觀諸煩惱，愛取無熏發的作用，唯無明有熏習發起的作用，故煩惱道總立一無明也。業道亦二義，《疏》云：

業亦有二：未潤、已潤。未潤名行，初造作故；已潤名有，近生當有故。若總取識等種為所潤，則亦苦攝故。《唯識》云：「有支一分是業，所攝就苦，七中五約種說，二約現行。種位難知，依當果位別顯為五，果位易了故唯立二，並如前說。」¹²⁷

業道之二義，從其未潤和已潤的角度看，未潤的業名為「行」，即最初造作的行為表現，其作用力為隱沒的因行；已潤的業名為「有」，其業之力已顯現起作用，能夠引生當果，故名之為「有」。

苦道而言，若約總，以取「識」等種為所潤，則亦是苦道攝。如《唯識》所言，有支是業，所攝的就是苦。其七苦支中，識等五支是約種子說，即是苦因，生等二支是約現行說，即苦果。因位難知，故由已現行的當果位別顯為五，而果位的差別相容易知，故唯立生、老死苦二支。三道皆言不斷者，謂從三煩惱生於二業，從彼二業復生七苦，七復生三故。如輪轉。如淨意菩薩《十二因緣論》廣

¹²⁵ 《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》卷 37，CBETA, L132, no. 1557, p. 301, b13-15。

¹²⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 67，〈十地品〉：「十一殊勝事者，《緣起經》說：一所緣殊勝，遍緣染淨故。二行相殊勝，隱真顯妄故。三因緣殊勝，惑業生本故。四等起殊勝，等能發起能引所引，能生所生緣起法故。五轉異殊勝，隨眠、纏縛、相應、不共四轉異故。六邪行殊勝，依諦起增益損減行故。七相狀殊勝，微細自相遍愛非愛共相轉故。八作業殊勝，作流轉所依事。作寂止能障事故。九障礙殊勝，障礙殊勝法故。十隨轉殊勝，乃至有頂猶有轉故。十一對治殊勝。」CBETA, T36, no. 1736, p. 534, c4-13。

¹²⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 809, b13-19。

明。以上是約二世看三道。下面表格表示：惑業苦三道與十二有支的關係：

表 3

惑業苦三道											
過去（本） 前際（一）惑 （略因）							現在（末） 前因 （中二）惑		未來 後際 後果 （略果）		
無明	行	識	名色	六入	觸	受	愛	取	有	生	老死
	宿業	（中五） 苦因（約種說）							現業	（後二） 苦果（約現行）	

上是約順觀，下則約逆觀看三道。《疏》云：

逆觀分二：初明對治斷，謂斷前際無明、行及後際愛、取、有，則七苦不生。後如是，三道下，明自性斷。故《淨意》云：「一切世間法，唯因果無人，但從諸法空，還生於空法，是則生滅因果，如二束蘆，互相依立。不能獨成，則知無性，二我俱空。」³⁶²⁴⁶¹⁸⁸⁴

約逆觀三道亦分為二，初是明對治斷三道，即斷前際惑道之無明支、業道之行支及後際惑道之愛、取支和業道之有支，前後之惑業斷除則無有苦生，三道斷也。明自性斷者，一切法皆緣起性空，然性空不礙妙有。空有相互依存、圓融。如《淨意》所說：世間的一切緣起法，唯有因果的法則存在，沒有人是存在的，以一切法空故，由於諸法皆空性，從此空才能更空法，依此法空與空法的原理，生滅的因果就像兩束蘆葦一樣，是相互依賴而不能獨存的，以此知一切法空無性，故人我及法我亦皆空也。

（四）護過觀

護過觀，是論主為了防護一些，對於「緣生」理產生錯誤見解的人，而設立的觀門。于十門中是屬「第六觀先後際門」。《論》曰：

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

¹²⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 809, b25-c1。

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。¹²⁹

外人認為若一切法因緣生，以因緣生則無我，故其認為就會有三種過患。一即「一切生身皆于同一時生過」，何以故？以無異因故；二即「自所作業無有受報過」，何以故？以無我故無有作者，無作者，那麼自所造業之業則無受報；三即「失業過」，何以故？以未受果所作業已滅壞故，三者必然是銜接上之「自業無受報過」義，以無有受報之作者，則無有「業」的存在，故有「失業之過」。

外人之所以認為一起法因緣生，有以上的三種過失，在于其執著有一個「主體」的存在，這個存在就是支撐一切法生前的主體，然佛教宗「無我」，故其認為「無我」則無有主體，故存在一定的過失。就外人之觀點，論主先以三際劃分十二因緣，對其一一解答。以過現未三際故有異因等差別。如《經》云：

經曰：無明緣行者，是見過去世事；識、名色、六入、觸、受，是見現在世事；愛、取、有、生、老死、是見未來世事。論曰：無明緣行即是見過去世事者，現在生是過去作故。現在果即是當來，即是見過去世因義。識乃至受是見現在世事者，過去世中隨所有業，彼業得現在識等果報，復能得未來果報。愛取有是見未來世事者，復有生，一往定故。¹³⁰

三際即過去、現在、未來，無明、行是約過去事，現在生是依于過去所作之業而已生起，現在與過去為不同時空，又現在之果報即是當來果之因，同時也是過去因之果，現在與當來亦不同時空，故過、現、未是三個不同的時空，于不同時空之因與果必然非無異因；識等是約現在事，以過去所造之業，彼業得生現在識等之果報，同時也是產生未來果之業。過去所造之業體現于現在之果報，現在造作之業則于未來顯報，故業果之受報亦以時空之不同而表現。愛取有是約未來事，以現在之有支所造之業，必定有未來生之果報。以上說明了一分三世流轉的關係，以其理數如此，故說定也。

就經論所言，約過去事者就其因而言，以過因生現果，現果亦未果因也；約現在事者就其果而言，現在所生之果報必由過去業而有，同時現在之業果也影響著將來之果報。以因果相互為因果，故十二有支所產生之一切身，以于過現未三際不同的時空下，有不同之因與果的表現，故一切法緣生以時空不同故，而非無異因，其業果差別亦以時空論報，因必有果故不失業也。

¹²⁹ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, a7-12。

¹³⁰ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, a13-22。

上約順觀，下以逆觀之。就三際與十二有支因果相續之關係。于三際中，以有過去之無明，故有現在之生身，然《經》云：「於是見有三世轉，無明滅故諸行滅、名為斷因緣相續說。」¹³¹如經，若約三世，以無明滅故，諸行自然同時滅去，此即是名之為斷十二因緣說。而論主認為以有「三世轉」，而有三種義，《論》云：

於是見有三世轉者，復有後世生轉故。此說何義？有三種義故，過去業不得報：或有未作或已作未得報，或得對治斷故。是中無明緣行，是作示現；行緣識乃至觸受，此作已得報示現；愛取有不斷，此不得對治示現。若斷愛取，雖有作業，則無明緣行不能生有。¹³²

以有三際故，即三世輪回流轉相續不斷，故後世復生後後世，無窮無盡。于此有三種義，即過去業有三種不得報義，一有未作未得報、二有已作業未得報、三有對治斷未得報。于中之無明緣行是「作」之示現，還無顯報，此即已作未得報；行緣識、名色、六入、觸、受等，此作已得果報示現，愛、取、有不不斷，即是不得對治之示現。若斷除愛取等，雖有諸作業，以無愛取等滋潤，則無明緣行不能生起後有之生死。于是論主總結以三義不報，諸業有六種表現，《論》云：

是故諸業：有已作未作、有得果未得果、有已斷未斷。若如是，則無一切身一時生過。若爾，非一切業即當來受，亦非不受，亦非一時。若自作業果報不失，非他身受故。若如是，則無自業不受報過，他不作故。離彼三事業，定得果不失。若如是，則無失業過。是名護三種過示現。¹³³

論所得出的結論即諸業：有已作、未作，有得果、未得果，有已斷、未斷六種。以此六種業故，則無「一切身一時生過」，是故則非一切業即當來受報，也非不受報，也非是一時生；若自做業果報不失，則非他身受故，若如是，則無自業不受報，以他不作故；離此三業，必定得果不失，則無失業過，即是名為護三種過。

智儼之觀點，其于《搜玄記》云：

以三時因果理事，為此觀體。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；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。

¹³¹ 《十地經論》卷8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, a15-16。

¹³² 《十地經論》卷8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, a22-28。

¹³³ 《十地經論》卷8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, a28-b5。

此依經辨，……於是有一世轉者，謂展轉生諸後有也，此明過患耳，……此依論辨。¹³⁴

智儼認為護過觀是以三時理事為觀體。約所治，即對治外人之無因執，即常見，謂其認為諸法不從因緣生；不從因緣生，則未來無生、老死，此即是斷見，故應對治。能治所依觀門者，以無明、行是過去世，即為現在身生起之因，此則對治現在世執身為常見；愛取有等是未來世生起之因，此則對治外人之執斷見過。此則依于經文而言。由於有三世之流轉，故生死輪迴輾轉相續不斷，此為明其十二有支于三際中，真正之過患。此則是依于論而言。

澄觀之觀點，以能所對應因果的關係，看待三際及護三過。《疏》云：

名護過觀，謂說三際護三過故。三際不同，諸教三說。一依唯識合能、所引，開能、所生故，前十現在，後二未來，十因二果，定不同世。因中前七與愛等三，或同或異，謂生報定同，後報便異，若二三七各定同世。如是一重因果，足顯輪轉及離斷常。此則但以二世具十二支，不許三世兩重因果。若爾云何三際？今之二果乃是前際十因之果。¹³⁵

澄觀直接說明護過觀者，即是以三際維護三過。以三際不同，故諸教說法有三，首先依《唯識》，即合能引所引，開能生所生。能引即無明、行，所引即識、名色、六入、觸、受，此二合則成現在引支；能生即愛、取、有，所生即生、老死，此二開即現在與未來，故開合之後，則前十支屬於現在世，為因；後二支屬於未來世，是果。又因中前七支與後愛三等，亦有同世與異世之分，謂識、名色、六入、觸、受是現在果，愛、取、有是現在因，二者為當生果報，是同世因果，若無明、行約識等為後報，即是異世。此上則為二世一重因果。

接著疏又設問：這樣的一重因果，足以顯現輪轉及離斷常，以二世具十二支故，則不許三世兩重因果，那麼為何還需三際呢？答之，以今之生、老死二果乃為前際十因之果，以二世因果體現不了三際關係，故則需要三世兩重因果才能盡顯三際。其次，合《智論》與《俱舍》之說，《疏》云：

二依智論俱舍，生、引俱開。初二（無明、行）過去，次八（識、名色、六入、觸、受（前五果酬過去）愛、取、有（後三是因招未來））現，後二（生、老死）未來，故成三世。現八之中，前五果，酬於過去，後

¹³⁴ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷3，CBETA, T35, no. 1732, p. 65, c20-28。

¹³⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷40，CBETA, T35, no. 1735, p. 809, c13-20。

三是因，復招未來。則二重因果，各具三道。可得抗行。¹³⁶

《智論》與《俱舍》的觀點，俱開能生所生、能引所引，即是初無明、行支是過去世，次識、名色、六入、觸、受五支現在果，以酬於過去無明、行因，（一重因果）愛、取、有三支是現在因，能夠招引未來生、老死二果。（另一重因果）合之二重因果，各具三道，以此二重因果則顯三際。其三是依經意明三世，《疏》云：

三依此經意明三世故，開能、所引為前、中際，為遮前七定同世故，復示眾明迷本際故；二屬過去合能、所生，總為後際，為遮愛等但是潤故，示因招果，令厭因故，以因從果。五屬未來則能、所引生，及所發潤皆容互有。經無生死者，同許為果，略不明之，論經具也。明文昭然，何為唯取二世不受三耶？已知大意。¹³⁷

經即開無明、行能引為前際，識等所引為中際，此則為遮遣前七非是同世，以顯示眾生由迷于本際，而有流轉；接著合能生支愛、取、有及所生支生、老死為後際，此則為遮遣愛取有是滋潤生死之因，顯示因能招果，以厭離故。此未來際五支，其能所引生及所發潤，皆相互影響，熔融而引生後有，故經文中無提及生死支，以其同為後有之果，故略之。所以引文「何為唯取二世不受三耶？已知大意。」則說明之所以唯取二世，不許三世說，以二世說已攝三世故，其意明顯，故不說三世也。

綜上三例說明，緣生之十二有支三際因果分明，以三際故則護三過。如《疏》云：「若見三際則能護之，然過去業有三種義故，不得報。一未作、二作已未潤、三得對治。」¹³⁸澄觀對於護三過觀最終之觀點，基本和論同，皆以三際故而論護三過。然以過去業有三種義不得報，其中第一「未作業」，澄觀則認為論立此「未作業」說，此說難以解釋得通，如《華嚴疏鈔會本》云：

今言一未作者，此言難解。謂若未作，則未名業。故今依《瑜伽》，其未作業，名為不作。《論》¹³⁹第九云：「不作業者，謂若不思業，若不思已，不起身業、語業。」釋曰，據此不作，即任運所起，非故意思，設爾有思又無思，已不起身口，故不受報。故九地釋表、無表業云，作、無作，作

¹³⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 809, c20-24。

¹³⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 809, c24-p. 810, a2。

¹³⁸ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 810, a23-25。

¹³⁹ 《瑜伽師地論》卷 9，「不作業者，謂若不思業。若不思已，不起身業語業。」CBETA, T30, no. 1579, p. 319, b14-15。

即身口，無作即意。如殺盜等心，雖欲作，不形身口，故不受報。若全不作，名不受報，何要待言，又何得《論》云：「業有三種不受報耶？」不作即無業故。¹⁴⁰

既然是「未作」，那麼則未名之為業，這是澄觀所宗。依據《瑜伽》所證未作業者名之不作；又依據《瑜伽師地論》第九卷所說，所謂即是「不作業」即「不思議業」，此為思業之範疇，不會起身、口業。以不起身、口行為之具體表現，故則不受報；又據第九地所解釋之「表無表業」即是「作無作」，以作即身口，無作即意，以例證明，雖有意念，然無身口具體行動，故不受報。若身口意三皆不起即全不作，故不報。那麼，何須由《論》說「業有三種不受報耶」？以不作則無業故。無業則無生死流轉也。

澄觀對於三不得報義，持否定態度，舉經以證成。《華嚴疏鈔會本》云：

今無明下二舉今經，明得報義。於中有二：先正明對前三不得報，今無明緣行則顯已作者，此揀第一未作業也。既為無明所發之行，此行要是能感當報，故非向來不思之業。現識等者，則前無明、行等已得潤竟，故今受果，此則過去二因已含發潤。¹⁴¹

疏針對論之三不得報舉《經》明得報，謂無明緣行則顯已作，此揀第一未作業不得報。以行既是無明所發之行，此行就是能夠感得當世的果報，故非為向來不思之業。而現世識支等，則是前世無明、行支已潤發後，所生起果報。此則顯明過去無明、行二因已含發潤的作用，故第一未作不得報，以非為向來不思之業，故以經證明得報。此番也正呼應，疏主前所認為未作業難解之處。

愛取有者，謂若得對治，不應依現更起愛等，此後，更有論反釋云：若斷愛取，雖有作業，則無明、行不能生有。釋曰：則顯現在亦有發，無明與行是所潤，等觀此論意，則過二因具於發潤，但舉發業之名，現在愛等亦有發潤，但顯潤名，故上疏云：皆容互有，思之亦可。現在愛、取不潤過去後報之業，故不能生有。¹⁴²

接著約對治，以愛取有而言，若已得對治，則不應該依現在更起愛等。另外也有其他論說反對說，若斷了愛取，雖還有作業，但無明、行是不能生有。按照上之

¹⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》卷 37，CBETA, L132, no. 1557, p. 306, b6-11。

¹⁴¹ 《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》卷 37，CBETA, L132, no. 1557, p. 306, b15-p. 307, a3。

¹⁴² 《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》卷 37，CBETA, L132, no. 1557, p. 306, b15-p. 307, a3-7。

說法，則顯現在愛等亦有發潤的作用，即無明與行是其所潤。若如是，則過去二因具發潤，但以舉發業之名，而現在愛、取亦有發潤，但僅顯潤名，以現在愛、取不潤過去後報之業，故不能生有。

由此推理，若以對治則無現之「愛等」，又以現「愛」不能生「有」，現不潤過，故「有」係無明等所生，以其具發潤業，故以對治亦得報。

（五）不厭厭觀

不厭、厭觀者，不厭是相對指凡夫不知苦，而不厭離苦；厭則是指菩薩知苦而能厭離苦，故稱之不厭、厭苦觀。《論》云：「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。」¹⁴³不厭厭觀于十門中，屬於第七「三苦集」門觀，三苦以行相、粗細之別而有三類。如《經》云：

十二因緣分說名三苦，是中無明、行、識、名色、六入，名為行苦；觸、受，名為苦苦；餘因緣分名為壞苦。無明滅故行滅，乃至生滅故老死滅，名為斷三苦相續說。¹⁴⁴

《經》以逆、順觀十二因緣，約順觀，無明乃至六入五支為行苦；觸、受二支為苦苦，愛乃至老死等是壞苦；逆觀者，無明滅則行乃至老死滅，三苦相續則斷。論主僅依經文，略分十二支與三苦的屬性，無進一步的說明。

智儼的觀點，約十二有支作為所治的對象，認為以其所執著之樂淨，而導致有三苦。《搜玄記》云：「初所治者，調樂淨執。是因緣身，具有三苦。迷者不了，謂有樂淨。即見取攝分，有戒見。」¹⁴⁵迷于無明的凡夫，以錯誤的知見、思維等，執取有為法具有樂淨等，由錯誤的執著而產生三苦之十二有支。這是總說十二有支具三苦義。若約所依觀門，雖以理實通論諸因緣分通三苦，其劃分皆與論經同。而三苦于對治略有差異。《搜玄記》云：

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。但以三苦及知苦智，為此觀體。¹⁴⁶

行苦所對治執著身常住之樂、淨執；苦苦對治執著色身自在之樂、淨執；壞苦則對治執著色身究竟的樂、淨執。依引文，三苦所對治中，皆同指涉于樂、淨執，

¹⁴³ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, b5-7。

¹⁴⁴ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, b8-11。

¹⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732, p. 65, c29-p. 66, a2。

¹⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732, p. 65, c29-p. 66, a5-8。

故樂、淨執是產生三苦的源頭，以有為法具苦、空、無常、無我之特徵，故破斥對治了對身之樂淨執，即此三苦門之觀體也。

法藏的觀點，認為十二有支皆是苦聚，其特質則是以與苦、樂、捨三受關係表現。《探玄記》云：

將釋三苦，因辨受俱分別。瑜伽云，幾樂受俱行？謂除二所餘。解云，除受及老死，餘十有樂受，以受不與受俱故，老死位中多無樂故；幾苦受俱行？謂即彼及所除中一。解云，唯除受支餘十一是苦受；幾是捨受俱行？如樂受說，以老死位多無客捨故。¹⁴⁷

法藏引《瑜伽》為證，認為十二有支除受支與老死支外，其他十支具有樂受，以受支本身即是受，不會再與受俱時生起，而老死位大多沒有樂受；同理，除受支，其他十一支皆具苦受；而捨受則與樂受同。那麼，依引文可得知，十二支中，受支不會與苦、樂、捨受俱，老死支則只具苦受，其他十支則具備苦、樂、捨三受。接著法藏依三受之差別，分十二有支與三苦的關係。《探玄記》云：

壞苦攝十支全及受支中一分謂樂受，除受支中苦受及老死支；苦苦攝十一支全及受支中一分謂苦受；行苦攝，壞苦、苦苦皆是行苦，或有行苦非二支所攝，謂不苦不樂受，是故行苦通攝十二。¹⁴⁸

除老死支，余之具全分受¹⁴⁹之十支及一分捨受之受支，為壞苦所攝，此是約樂受而言壞苦；全分受之十一支及一分捨受之受支，為苦苦所攝，此約苦受而言；然壞苦及苦苦皆行苦所攝，故行苦通攝十二有支。以一切有為法皆是無常，即遷流變化，故為行苦攝。由上引文可知，約三受言，則在於強調受支唯捨受攝，老死支唯苦受攝，余支皆具三受攝。苦、樂、捨三受，是十二支不同表現的苦集觀。

澄觀認為，約所厭粗苦及微苦者，菩薩與凡夫外，還有二乘，《疏》云：

論云：「厭種種微苦，分別所有受皆是苦故。」此約微細行苦；又云：「及厭種種麤苦故此。」約壞及苦。苦皆凡夫不厭，菩薩厭故。又初微苦二乘不厭，菩薩亦厭。二乘雖知捨受，行苦不窮委細，有無量相及變易苦，

¹⁴⁷ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no. 1733, p. 350, b18-23。

¹⁴⁸ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no. 1733, p. 350, c2-6。

¹⁴⁹ 全分受即具苦樂捨三受，一分受支，以受支唯具捨受。

故云不知。¹⁵⁰

二乘是作為鑒定微苦與粗苦的界限，以所有苦，凡夫皆不能厭離，凡夫不厭之苦，二乘能厭，約凡夫而言此稱為粗苦；菩薩所厭離之一切苦，其中之微細行苦，有無量相及變易，二乘不能厭，以其唯知捨受，對於微細行苦無法厭離，約菩薩而言此稱微苦。

綜上所言，不厭厭觀與十二有支的關係，約不厭及厭，則體現于所觀之對象，即凡夫、二乘及菩薩，然凡夫根本就不能厭離苦，故三苦觀門主要對治的對象乃凡夫；約三苦門，則在於體現所執著之程度，故有粗苦、微苦及三受等不同表現。三苦的斷除則在於無明是否斷除，故無明滅則一切苦皆斷。

（六）深觀

深觀于十門中，所攝為最後三門，即第八因緣生門、第九因緣生滅縛門及第十隨順有盡觀門。《論》云：

云何深觀？經曰：「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；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；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。」論曰：「深觀者有四種。」¹⁵¹

深觀者，依經文所顯，即觀十二有支以無明之因緣，而有有支之生滅、生滅繫縛及隨順無所有盡之行相。此三門以觀因緣生而無生，即深觀。目的在於破斥外道的四種自生、他生、共生及無因生的邪執，故深觀有四種。論約無明因緣與行生滅所顯之理，以逆順等方式，明不自生、不他生、不共生、不無因生，破斥外道之自生等。

1、深觀一、二

攝三門之深觀，共有四種。而深觀一與深觀二，是攝第八因緣生滅門，以二觀同攝一門，故論主合在一起說。《論》云：

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，

¹⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 810, b22-27。

¹⁵¹ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, b12-18。

因緣能生行，餘亦如是。無明滅，行滅行無，餘亦如是故。¹⁵²

論先說明非他作，即不他生，以十二有支各有自種，乃儲存于阿賴耶識中之自親因緣種子，由有此種子故，各支才能生起，此是強調種子的因作用；二者非自作，即不自生，以一切法皆依因緣所生，即因必須于緣的作用下，才能生起，因與緣和合而生，故不自生。如無明因緣能生行支，行支的生起，非他生亦非自生。行本身具備自種子，此種子于無明的作用下，有行支的表現，以自種故，非他生；然行種子必藉由因緣等增上才能生起，即從因緣而生，緣生無性，故非自生。如《搜玄記》云：「因緣生理，因有決定用；緣有發果能，方得法生。」¹⁵³緣生法的定理，即因種子具有決定生的作用，緣則具有發果的功能，因緣作用功能和合才有法的生起，故稱之為緣生法，緣生無性則非自生；然以有決定生之作用因種，如豆種唯生豆子，不從麥種生，故非他生也。

十二有支之生滅，決定於無明之有無。以無明因緣行生，余支亦復如是，此為順觀十二因緣；無明滅行滅，余支亦復如是，此為逆觀十二因緣。逆順二觀則顯第八因緣生滅門。依上之論文，深觀一則于說明有支不他生，深觀二則于說明有支不自生。二觀合之，說明因緣所生法，非自生亦非他生也。法藏與澄觀對於深觀的看法略同，認為深觀不僅破斥外道的邪執，內道也有同樣自生等執。法藏從五角度破斥，即一約破外道，二約破二乘，三約法現空，四約因緣形奪，五約緣起無礙門。破斥同樣的內容，澄觀則歸類為二，即一破邪，二顯理。前者所計略有三類，一者外道，二者小乘，三者大乘；後者有二，一者約無生以顯深觀；二者約生無生無礙以顯深觀。今以澄觀之觀點為主，論破自生等執以顯深觀《疏》云：

釋此四句略有二意，一破邪，二顯理。理外妄計，曰邪，邪亡則理顯，理顯則惑亡，反覆相順。然自他等四，是計是依，不之一字是藥是理，窮生之理，不出自等，自等若無，生將安寄。故以不不之，則惑亡理顯。¹⁵⁴

澄觀先總歸納自生等，為破邪顯理。理即緣生理，于此理外所妄計之即是邪，不合乎緣生理也。破邪則在於顯理，故邪破理顯，理顯同時則惑亦亡，故破邪顯理是相互順應。然自、他、共、無因生等，是妄執的所依，論以「不」之一字，作為藥方及緣生正理而對治之，依此緣生理則無自他等，自他等皆無，豈有其生。故以「不」字不之，是破邪顯理惑亡的關鍵，所謂對癥下藥，藥到病自然除，故

¹⁵² 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, b19-20。

¹⁵³ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732, p. 66, a20-22。

¹⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 810, c27-p. 811, a3。

破邪為先。澄觀認為邪執四生者，不僅唯外道，內道中也有所計者，謂有三類邪執，一為外道，二為小乘，三為大乘。

一約外道：

《疏》云：「一者外道，謂冥性為自，梵天為他，微塵和合為共，自然為無因。又此四計，亦是僧佉、衛世，若提子、勒沙婆也。」¹⁵⁵自生等，即是僧佉、衛世師、若提子、勒沙婆等外道¹⁵⁶所執。其認為一切法為冥性¹⁵⁷而生，即冥冥之中就自己生出來，謂自生；認為大梵天是造作一切萬物的主，一切法是依于大梵天而生，謂他生；又世間所有微塵合在一起，能夠生起萬事萬物，謂共生；如《華嚴經十地品淺釋》云：「外道認為世間萬事萬物微塵，全部揉合起來就自然而然地生出世間萬物。」¹⁵⁸外道的共生，就是揉合物質最小的單位微塵，而生起世間萬事萬物。

二約小乘：

《疏》云：「二小乘同類因為自，異熟因為他，俱有因為共，計無明支託虛而起，亦曰無因。上計亦通大乘執相之者。」¹⁵⁹有為法的生起，必依因與緣的和合，才能生起。因者有內因和外因，內因則是阿賴耶識，外因謂六因等。小乘的所執在於外因分，認為同類因¹⁶⁰為自生。同類因，《俱舍論》云：「同類因者，謂相似法與相似法為同類因。謂善五蘊與善五蘊，展轉相望為同類因。染污與染污，無記與無記，五蘊相望應知亦爾。」¹⁶¹同類因為六因之一。如論所言，相似法與相似法才叫同類因，能引生等流果；異熟因為他生，異熟因亦六因之一，唯引生異熟果；又俱有因為共生，俱有因亦六因之一，亦共有因，如《疏鈔》云：

¹⁵⁵《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 811, a4-6。

¹⁵⁶外道者，謂數論師僧佉，勝論師衛世師，尼捷陀若提子，苦行仙人勒沙婆。

¹⁵⁷丁福保《法學大辭典》，數論師所立二十五諦之第一。是為萬物之本源，冥漠無諦，故曰冥諦，又云冥性。又為萬物之本源，萬差之諸法由此生出，故名自性，一名本性，亦云勝性。金七十論上曰：「自性者，或名勝因，或名為梵，或名眾持。」百論疏上中曰：「所言冥諦者。舊云：外道修禪得五神通，前後知凡萬劫內事，自八萬劫外不能了知，故云冥。智度論云：覺諦者此是陰中識，外道思惟：此識為從因緣得，為不從因緣？若從因緣，因緣是何物耶？若不從者得此識，既思惟不能了知，便計此識從前冥漠處生，故稱冥諦。亦名世性，一切世間以此冥諦為其本性。」

¹⁵⁸《華嚴經十地品淺釋》頁 94, 行 07 ~ 08。

¹⁵⁹《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 811, a6-8。

¹⁶⁰《中華佛教百科全書》，同類因：六因之一。又作自分因或自種因。意為生起同類法的因。如《大毗婆沙論》卷十八云（大正 27·90b）：「種類等義是同類義，界地等義是同類義，部類等義是同類義。此同類因唯通過去、現在二世，有等流果。」亦即過去及現在的一切有為法，以同類相似的法為因而引等流果。因此，不同界地、部類的法，沒有同類因。又未來法因作用未起，無引果之義，故無同類因。但無漏道不墮於界繫，依一地而修九地時，每一地都是其餘八地的同類因。在見修無學三道中，鈍根道是鈍根、利根道的同類因，利根道是利根道的同類因。

¹⁶¹《阿毘達磨俱舍論》卷 6，CBETA, T29, no. 1558, p. 31, a23-26。

「俱有因者，如四大種更互相望，為俱有因。」¹⁶²更互相望，就其所生之士用果言，以士用果俱有因；又無明支託虛而起，為無因生。所謂的虛，乃虛妄分別，而非無因。

三約大乘：

大乘所計著，是持對立的角度，看總體。《疏》云：

三約大乘，果法為自，眾緣為他，合此為共，離此為無因；又賴耶自種為自，眾緣為他，合此為共，離此為無因；又法從真起為自，從妄起為他，合此為共，離此為無因。所計雖眾，但顯正理，諸計自妄。¹⁶³

其一，認為因緣所生之法，果法為自；促使法生起的眾因緣條件為他；合此自、他則成為共；離開自、他則為無因。其二，認為作為染淨依之阿賴耶識，其自種子為自；令種子生現在的眾緣為他；合自、他為共；離自、他為無因。其三，認為法從真如而起，以真如故為自，若法從妄起，以妄故則為他；合真妄為共；離真妄為無因。

以上三類之所執，皆為邪執，此乃澄觀所破邪之處。然，其所計執雖眾，但若顯緣起性空真理，皆為妄執。顯理者，《疏》云：「顯理復二，一約無生，以顯深觀；二約生無生、無礙，以顯深觀。」¹⁶⁴顯理的部分有二義，一是約緣起法之無生理，以顯深觀；二則是約緣起之法，生無生無礙理，以顯深觀。一約無生者有二，《疏》云：

先中略為二解，一約展轉釋，法從緣故不自生，既無有自，對誰說他；又一切法總為自故，又他望於他，亦是自故。既無有他，故不他生。自他不立，合誰為共。有因尚不生，無因何得生。二約因緣形奪釋，故《對法》云：「自種有，故不從他；待眾緣，故非自作；無作用，故不共生；有功能，故非無因。」論解同此。若爾自種有故，則是自生，豈曰無生？此乃假自破他，非立於自。次句假他遣自，故《中論》云：「如諸法自性不，在於緣中也。」下二句例然，惟審詳之。¹⁶⁵

依緣起法之無生理，以顯深者，有二義，一是約因、緣輾轉相互釋，所宗即法唯從緣起，故非自生；自他本為相對，無自則無他，亦不他生；自他皆無，何處有

¹⁶² 《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》卷 37，CBETA, L132, no. 1557, p. 311, a8。

¹⁶³ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 811, a8-13。

¹⁶⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 811, a13-15。

¹⁶⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 811, a15-25。

共所言，亦不共生；從因緣所生之皆無自他生，無因豈有生耶。二是約因、緣相互形奪釋。依據《對法》，一切法皆具有存于阿賴耶識的自種子，故不從他生。此之自等解與論主同，之所以立自種子，在於破斥他生，目的非在所立；從緣生即假他，則在於遣除自生。就如《中論》所言，諸法自性是沒有的，唯從緣起。同理，共生、無因亦同此釋。

依生無生無礙理，以顯深觀者，亦二，《疏》云：

二約無礙者，但因緣生果，各有二義，謂全有力、全無力。緣望於果若全有力，則因全無力，故云因不生，緣生，故云不自生；二因望果全有力亦然，故云緣不生，自因生故，故不他生；三二力不俱，故不共生；四二無力不俱，故不無因。此復二義，一約用，則力用交徹，有相入義，謂有力攝無力故。故《十忍品》云：菩薩善知緣起法，於一法中解眾多，眾多法中解了一等。二據體有空不空，有相即義，謂非但因力歸緣，亦乃因體由緣而顯，全攝同緣，因如虛空故。上文云，一即是多多即一等，力無力必俱故，常相即入，是為無盡大緣起甚深之觀。¹⁶⁶

緣起法雖從緣起為空性，然空性的當下，亦不礙假有的存在，故生與無生乃理事無礙共存。無礙則在於因緣所生果，各自所俱之全有力與全無力二義。一者緣望於果若全有力，則因全無力，故不從因生，從緣生，即不自生；二者因望於果全有力，緣則全無力，故緣不生，自因生，即非他生；三者因緣二有力皆不俱，則不共生；四者因緣無二無力，故不無因生。然此全有力全無力者，亦具二義，一用，二體有空空。一約用者，則力用交徹，有相入義，謂有力攝無力故；故澄觀引《十認品》為證，以菩薩善知緣起法理，故知一則知多，多亦同一。二約體有空不空，有相即義，謂不僅因力此緣起，因體亦是由緣而顯。故上二義，乃相即相入，一多相融無礙，即為無盡大緣起深觀。

以上為澄觀總體的概述，內外道對於四生之所執，及以破邪顯理的方式，證成不自生等，以顯生無生無礙之無盡緣起的深觀義。

2、深觀三

深觀三是攝第九生滅繫縛門，此觀在於說明不共生，破斥外道之共生邪執。《論》云：

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，

¹⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 811, a25-b9。

是生縛說，餘亦如是。無明滅行滅，是滅縛說，餘亦如是」故。¹⁶⁷

論以因緣生、滅繫縛說，否定外道之共生。依經「無明因緣行」之緣起義，顯無明緣行非二作，但隨順生、無知者、作時不住故，證成生繫縛為不共生。如《疏》云：

經中但明無明為緣縛行，令行繫屬無明，斯則緣生而為不共者。論云，非二作，但隨順生故，無知者故，作時不住故。意謂但行順無明，緣不得不生，互無知者，故非二作。若爾，但隨順生即是共生，何要知者？故末句云，既從緣生，則念念不住，誰為共耶？此同對法無作用故。又中論云，和合即無性，云何和合生？¹⁶⁸

澄觀順論意，認為行順著無明時，緣生繫縛不得不生，以從緣生而二作相互不知，故則無二作。另假設，若隨順生即是共生，則必相知，然非也。又緣生法前念生後念滅，念念不住，誰與誰共生？此與《對法》之無作用意同；又如《中論》所言，和合者即無自性，故無共生。無明因緣生行，為生繫縛；無明滅行滅，為滅繫縛。約假有之事相，而有生滅繫縛，然緣生無性，故生亦不生，豈有共生。生滅繫縛門假相顯理破斥共生。

3、深觀四

深觀四是攝第十門隨順有盡觀，在于破斥無因生。《論》云：

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，亦可恒不生。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。¹⁶⁹

以隨順有，故非無因生。如經所言，順觀無明緣行，是隨順有觀說，余支亦是。「隨順有」者，即隨順著法之緣起，所呈現的具體現象，約俗而言之有，依此順觀無明因緣生行，即隨順有觀，于支亦復如此。若逆觀，即無明滅行則。相對順觀之生言「隨順有」，逆觀之滅即「隨順無所有」于支亦復如此。以有生有滅故為因緣生，即非無因生。假設無因能生法，生則是常生的狀態，然實則無有常生；如無有定因，則有恒常不生的狀態，以無有可生起之因故。此之無因生具有多種

¹⁶⁷ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, b22-25。

¹⁶⁸ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 811, c2-9。

¹⁶⁹ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, b25-c3。

過患，乃佛教所破斥。最後，論總結，隨順有觀即是觀有因，若無因即不得言隨順有。故以隨順有，故非無因生。以緣生顯隨順有觀，而緣生無性，則顯隨順無所有觀。如《疏》云：

第十無所有盡觀，亦名泯同平等。由行從無明緣生，緣生即無性，故云隨順無所有；次逆觀中，滅亦緣滅，緣滅無滅，方順盡滅之理。¹⁷⁰

澄觀于論之緣生有觀點上，提出以緣生無性之理，為無所有盡觀。相有理無，泯其有無，故言「平等」。由行從無明因緣而生起，因緣和合而生，即是緣起無自性，以無自性故言隨順無所有。余支亦復如是；以無明滅故行亦，此滅乃因緣滅，緣起本自無性，故滅亦無滅。以滅無滅，方得順盡滅之理。然論主之隨順有緣生，澄觀之隨順無所有之無性，皆顯一切法緣生，以緣生故非無因生，若無因生者即大邪見，以是對治故。

以上乃六觀攝十門的內容，是依于相諦差別觀，以逆順而觀十種因緣集法。謂因緣分次第、一心所攝、自業成、不相捨離、三道不斷、觀先後際、三苦集、因緣生、因緣生滅縛、隨順有盡觀。以緣起有相諦差別，而顯緣起甚深，故菩薩約十門不同的角度以觀之。十者表無盡，以十攝無盡，故十門觀即無盡緣起觀。

¹⁷⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 811, c15-19。

第四章 大悲隨順觀

大悲隨順觀者，大悲是約菩薩，隨順則約眾生。以菩薩能夠隨順眾生故，稱大悲隨順觀也。《搜玄記》云：「言隨順者，此即起悲，隨順緣生，即是前悲為首。」¹⁷¹而《探玄記》云：「二就深念眾生心中，釋此十番，名大悲隨順觀，此即是前大悲為首。」¹⁷²第二大悲隨順觀，就是前面三悲之「大悲為首」。同是「大悲」，若約「隨順眾生」，則是從他而起；若就「深念眾生心」，則是約自而起。智儼與法藏的觀點，有自他內外的差異。

此觀論以四觀攝十門。《論》云：「大悲隨順觀者，有四種，一、愚癡顛倒；二、餘處求解脫；三、異道求解脫；四、求異解脫。」¹⁷³一愚癡顛倒，攝第一因緣次第門；二餘處求解脫，攝第二一心所攝門；三異道求解脫，攝第三自業助成門，第四不相捨離門，第五三道不斷門，第六觀先後際門；四求異解脫，攝第七三苦集門，第八因緣生門，第九生滅繫縛門，第十隨順有盡觀門。然澄觀認為四觀，是就其眾生及法，辯其過患。《疏》云：

此之四觀，初一就情彰過，後三就法辨非。於中二，是所依理非，對彼正理，名所取我以為餘處；三是所依行法非，舉其法非，明其行失；後一明所求果非，以苦欲捨苦故。¹⁷⁴

澄觀認為四觀中，第一觀，是就有情眾生，彰顯其過患。後三觀，是就法上，辨別所執非理。其中的第二觀，是辯其求解脫所依之理非，對彼正理；第三觀，辯其所依之行、法皆非，舉其法非，明其行過；第四觀，明其所求之解脫果非，以苦行舍苦因，還是苦果。

第一節 愚癡顛倒

首先提出愚癡顛倒，此乃是眾生生死流轉，無有出離最直接之因素。其行相如何？《論》云：

云何愚癡顛倒？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。云何愚癡？無明闇故。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。愚癡所盲貪著於我，如是顛倒及有相支中疑惑顛倒，如經「菩薩復作是念：此諸凡夫愚癡所盲貪著於我，無智闇障，嘗求有無如是

¹⁴⁶ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷3，CBETA, T35, no. 1732, p. 62, b6-7。

¹⁷² 《華嚴經探玄記》卷13，CBETA, T35, no. 1733, p. 344, b21-24。

¹⁷³ 《十地經論》卷8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, c10-12。

¹⁷⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷39，CBETA, T35, no. 1735, p. 802, c13-17。

等」故。¹⁷⁵

眾生愚癡顛倒的行相，即執著于「我」，以執我而有一切處受生。依其所執之處，言為事觀。世間及三界所有一切處受生之處，皆無有「我」的存在，以遠離我，故則無生。何謂愚癡？不明了無明故。論列以經證，菩薩觀世間之生滅，皆由於眾生之無智愚癡、顛倒，貪執于我及有無斷常邊等，若離著我，則無一切世間生處。基於眾生愚癡顛倒的行為，究其所依即無明。以無明暗故，導致愚癡顛倒，以愚癡顛倒故著我，著我故有生滅流轉。菩薩以悲心故，觀其所以，道出所要，以遠離著我，從事上破除眾生的執著，此乃愚癡顛倒觀之所對治。

法藏的觀點，上文中提到，認為此觀是約菩薩之大悲心，稱為事觀。對於所觀的對象，即眾生的愚癡顛倒執，依論及經破斥。《探玄記》云：

第一愚癡顛倒者，不解無我名為愚癡，謬執有我稱曰顛倒。論中，初總釋，謂菩薩觀此第一門十二有支總，是癡倒。隨順菩薩大悲之心故，云此事觀故也。下別釋中，先解愚癡，後一切凡夫下釋顛倒。前中先釋癡相，謂著我故生，離我不生。舉離不生，現著是癡。次釋癡名云何，問也。無明闇者，以無慧，明體是闇，故名為愚癡。經怙可知。二釋倒中，癡盲著我，如是倒者，是取我之倒；有相有支中疑惑倒者，是取我所倒。此釋經中無智求等，乃至盡此一門，皆是顛倒。菩薩觀此，於諸眾生深起大悲。¹⁷⁶

愚癡顛倒者，對於「無我」的道理不解，即是愚癡；錯誤及妄執「有我」，即是顛倒。愚癡顛倒，前者是迷于「無我」理，後者由迷理故繆執事有。論中，菩薩觀第一門之十二有支是總的愚癡顛倒，澄觀認為此乃總釋；別釋中，先說明「愚癡」之相，即執著「我」故有支生，此為癡相，若離「我」執則不生；癡名者，即無明故暗也，以無慧故，其體是暗，故名之為「癡」。法藏主張「癡盲著我」之倒，此是取「我」倒；而對十二有支之疑惑顛倒，此是取「我所倒」。二者即執我、我所，以執「我」即愚癡，而有「我所」即顛倒，由愚癡迷理，才有顛倒之動作，前為因後為果。此即解釋經中「無智求等」，乃至盡有支相續門皆是愚癡顛倒。菩薩觀諸眾生如此愚癡顛倒，不忍眾生深起大悲，以隨順眾生故，此名事觀。

澄觀同樣認為，以菩薩隨順眾生故，為事觀，以隨順故起大悲觀。對於愚癡顛倒卻以「性相」及「緣相」而說明。《疏》云：

論總釋云，隨所著處，愚癡及顛倒，此事觀故。謂十二因緣是所著處，癡

¹⁷⁵ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, c12-20。

¹⁷⁶ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no. 1733, p. 346, c4-16。

迷性相，倒執我所。下別釋意，明癡隨所迷，立二顛倒。一從初至則無生處，明迷緣性之無我，執我成倒，以著我故，則世間生，明是顛倒。若離此著，則無生處，反顯此著必是顛倒。二復作下竟，初一門，明愚緣相之緣生，疑惑顛倒。謂無智故，常求有無，滯斷常之二塗，故云疑惑。致緣相之相續，明是顛倒。令菩薩順彼眾生愚倒之事，起悲觀察，名為事觀。

177

約總釋，依所著處，眾生倒執十二因緣為我所，此乃癡迷之「性相」；約別釋，以癡隨所迷，而有二顛倒。一者以迷緣起無我理，執我即顛倒，有我故世間生，若離我，則無生處；二者以迷于緣生，即疑惑顛倒執有緣相，謂以無智故，執于有無斷常之相，故十二有支相續輪轉，此執我所亦顛倒。此二顛倒，一為迷理，二為執相，菩薩隨順眾生所迷執，起悲觀之，約順眾生故說事觀也。

總之，菩薩以觀有支相續門，隨順對治眾生之迷于無我理及執有所之愚癡顛倒，以顯眾生之所迷執虛妄，可對治，即說此第一觀為「愚癡顛倒」。

第二節 餘處求解脫

第二餘處求解脫，是攝第二「一心所攝」門。上之愚癡顛倒觀，乃約眾生自身的行相對治。此餘處求者則約眾生所執境對治。《論》云：

云何餘處求解脫？是凡夫如是愚癡顛倒，常應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫，乃於餘處我我所中求解脫，此對治。如經「是菩薩作是念：三界虛妄，但是一心作，乃至老壞名死」故。¹⁷⁸

依論，餘處求解脫者，即凡夫迷無我及執我所之愚癡顛倒，常應於阿賴耶識中求解脫，而凡夫則常於餘處，即于我我所處求解脫，此即愚癡顛倒，故為對治。然何以常應於阿賴耶識中求解脫？經證，三界所有，乃至有支生死流轉，皆一心所作。此「一心」者即論之「阿梨耶識及阿陀那識」，亦三界乃至有支皆因「阿梨耶識及阿陀那識」而有。應以觀依「阿梨耶識及阿陀那識」所起之法，乃緣起無性，了知無自性，則無所執。故若離此「阿梨耶識及阿陀那識」，則無三界及生死流轉，故應於此求解脫，而凡夫於餘處求解脫，此為以愚癡執顛倒，何以得解脫？應對治。

法藏的觀點，則依正邪關係破斥。《探玄記》云：「常應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫者，此是舉正現邪；言乃於餘處我我所中求解脫者，此顯邪乖正。以

¹⁷⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 39，CBETA, T35, no. 1735, p. 806, a7-17。

¹⁷⁸ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, c20-24。

諸愚夫背正從邪，深可悲愍故。」¹⁷⁹以阿賴耶識及阿陀那識是一切染淨法的所依處，於此處求解脫，即舉正，同時亦現邪，以正邪乃是相對而言；餘處之我我所乃眾生愚癡顛倒所執，於此求解脫即邪，即顯邪乖離正也。故破邪以顯正，正現則邪亡，餘處即邪故為所對治。

澄觀的觀點，阿賴耶識及阿陀那識之分位不同而有差別，《疏》云：

經明唯是一心，則心外無我法，當於一心中求。亦同淨名諸佛解脫當於眾生心行中求。言阿賴耶，此云藏識，能藏一切雜染品法令不失故，我見愛等執藏以為自內我故，此名唯在異生有學；阿陀那者，此云執持，執持種子及色根故，此名通一切位。此二即心之別名。論主意明，心含染淨故雙舉二名。釋一心義，求義云何？若有我執成阿賴耶，若我執亡則捨賴耶名；唯阿陀那持無漏種，則妄心斯滅，真心顯現故。下偈云，心若滅者，生死盡，即妄滅也，非心體滅。¹⁸⁰

依經證，唯是一心，以心外無我法，故應於一心處求解脫。然阿賴耶識及阿陀那識皆一心之別名字。阿賴耶識者，則翻譯為藏識，能夠含藏一切雜染法品，令其不失，而第七末那識則恒執為自內我，故阿賴耶識唯藏染法，此名唯用于凡夫位及有學位；阿陀那識者，翻譯為執持，即能夠執持一切法種子及色根等染淨法，此名通一切位。澄觀特別提出，論主以一心含染淨，雙舉阿賴耶及阿陀那名之用意，在於有我執則成阿賴耶識，唯染。若我執亡，則捨阿賴耶識名；唯有阿陀那執持無漏種子，若我執妄心盡滅，則真心顯現。以妄心滅則生死永盡，然妄心所滅，唯滅虛妄之執，非滅心體。故澄觀以一心別名之分位差別，更顯於餘處即我我所執處求解脫者，為愚癡顛倒執，無有解脫可言。

第三節 異道求解脫

異道求解脫，此觀攝十門之自業助成不相捨離，三道不斷，觀先後際四門觀。異道者約外道邪執等破斥。以執自性等顛倒因求解脫，違正道緣起因緣理故為異道。《論》云：

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。不應如是求，何以故？因緣有支，二種業能起因緣事故。如經「是中無明有二種作：一者緣中癡令眾生惑；二者與行作因」，如是等故。自生因故，如經「是中無明緣行者，無明因緣令行不斷，助成行故」，

¹⁷⁹ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no. 1733, p. 348, a1-8。

¹⁸⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 807, c28-p. 808, a10。

如是等故。煩惱業妄想因故、非樂因故，如經「是中無明、愛、取三分不斷，是煩惱道」，如是等故。先中際因故，及中後際因故，中際前後二際故，如經「是中無明因緣行者，是見過去世事」，如是等故。若無如是事，則種種眾生亦無。¹⁸¹

異道所執之顛倒因，即性因、自在天因、苦行因及無因。于此顛倒因中求解脫即異道，不合乎正道，不應如是求。論舉經證，以四門對治性因等四。謂依因托緣而起的十二有支，具備有二種業，能生起因緣事故，此對治異道自性因。如經言，無明支所具備之二種作，一者以緣無明故癡而起惑；二者無明因緣是促使行支生起的因。以具有如是之因與緣而有十二有支之緣起，故非自性因生，以依他起故破自性生，此所對應即第三自業助成門，以行支之生起乃依無明之因緣，依他因非自性因。自在天因執，以自生因對治，對應第四不相捨離門。經云，無明緣行者，以無明因緣令行不斷，此有二義，約自種，無明種子生無明故，為自因生；二者無明因緣是助成行生起的增上緣，令行不斷故。以此二義故，無明緣行等為自因生，非從自在天生。苦行因者，外道執以修苦行能夠斷離苦。此以三道不斷門對治。苦乃無明煩惱及妄想因、非樂等所造作，經云，無明、愛、取不斷是煩惱道，以煩惱不斷，業、苦道亦不斷故，若以苦欲捨苦無有是處。無因生執，以三際門對治。謂以十二有支有前中後三際之因果關係，故非無因生。《探玄記》云：

論言先中際因者，過去二支是先際，與現在識等中際為因故；言及中後際因者，中際愛、取、有與未來後際為因；言中際前後二際故者，於中際內識等五果分屬前際，愛等三因分屬後際。既有此因，云何言無。¹⁸²

上之引文，是釋論文「先中際因故乃至後二際故」三句。「先中際因」者，即過去無明、行二支為前際，是作為中際之現在識、名色、六入、觸、受等生起之因；「中後際因」者，即中際之愛、取、有支，是生起後際即未來生、老死支之因；「中際前後二際故」者，即「中際之識等五果」為前際，「中際之愛等三因」為後際，以有此前後際因果故，非無因生。如《論經》云，無明緣行，以行是依過去之無明為因而生起，非無無明因能生行，十二有支皆是如此也。此乃對治外道執無因生處求解脫之邪行。論主最後總結，若無外道所執之各種邪因，則無各種生也。澄觀認為外道，所執乃邪因及無因二類，合共四因。《疏》云：

¹⁸¹ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 170, c24-p. 171, a7。

¹⁸² 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no. 1733, p. 350, b2-7。

顛倒因有三種，性因、自在因、苦行因及無因。此有四因，如次四門破之。前三是邪因，故併云顛倒。一性即冥性，謂僧佉計此，為所知因。謂知此冥性，即得解脫故。前云異處求解脫，顯其理非。此中雖云所知，意取行非；二即迦羅鳩駄計自在天，為所求因。謂自在天瞋，眾生受苦，自在天，喜眾生受樂，求其喜故；三刪闍夜計苦行，為所修因，但修苦行以酬往業，則得解脫故。四無因，即阿耆多計眾生不由因得，萬法自然。若知此者便得解脫。眾生於上邪因無因異道中求，經欲以正折邪，故舉四門令於中求，不應於上邪見中求。¹⁸³

引文對四種外道所執的行相特質總說明，然後再以四門次第破斥。性因、自在因及苦行因皆為邪因，故云顛倒。一性因，即冥性。謂僧伽執知此因，則能夠得解脫，故稱為其所知因。然「餘處求解脫」在於顯其理非；此則在於顯所行非。二者迦羅鳩駄執自在天，眾生之苦樂皆受自在天之瞋喜所掌控，故求其喜眾生得樂則解脫，乃為所求因。三者刪闍夜計著于修苦行，可以酬謝往昔之苦業等，以苦捨苦，為所修因。四者無因，即阿耆多計眾生乃至萬法皆不由因得，為萬法自然而生，那麼則無善惡因緣果報等，此非理故。外道所執四因，前三為依邪因而行邪道，即是顛倒；四無因者，乃邪見也。經以顯正破邪，故以四門對治之。

《疏》云：「此門即破冥性，謂因緣有支各二種業，而能生彼因緣事，不由冥性故，斷前支緣，則後支不續，一生之中便得解脫。汝之冥性，縱八萬劫知亦無脫期。」¹⁸⁴此門者即自業助成門，破斥僧伽外道執冥性生萬物。謂因緣所生法，以有支具備自他助成二種業，前支斷後支不再相續輪轉，故一生則可得解脫。以此二種作業故，非冥性生。執以冥性求解脫者，縱然歷經八萬劫也知道其無法解脫，故經以因緣生對治。執自在因者，以不相捨離門對治。《疏》云：「以自在天為眾生因，今以無明等為行等因，尚不從於餘支，豈得從乎自在？」¹⁸⁵迦羅鳩駄外道執自在天，為生所生因。今以無明因緣等，為行生起之因等，即行自種子在無明因增上的作用下而生，若離無明則行亦無。無明為因，行為果，約無明而言行為所生果，約行而言無明是其所生因，以離因則無果，若果無因亦不存在，故無明與行不相捨離也，以其不相捨離故，有支流轉則眾生生，故非自他天生也。苦行因所執者，以三道不斷門破斥。《疏》云：「當破異道求中苦行因計，謂以業惑而為苦因，欲求脫苦，當斷業惑，反修苦行，是起妄業。計苦行心即是煩惱，

¹⁸³ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 808, c6-19。

¹⁸⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 808, c19-22。

¹⁸⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 809, a26-28。

如是妄想，寧是解脫樂因？」¹⁸⁶外道執修苦行能斷苦因得解脫，眾生乃以而業惑而為苦因，斷除業惑即能脫苦。外道所修苦行則是起造妄業，計執苦行之心即是煩惱，依此求解脫無有是處。執無因者，依三際門破斥。此門釋意澄觀與法藏同。

第四節 求異解脫

求異解脫者，即不依正道處求解脫，亦約外道所執邪。此以第七三苦集門，第八因緣生門，第九生滅繫縛門，第十隨順有盡觀門，四門破斥之邪執。《論》云：

云何求異解脫？真解脫者有四種相，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，如經「十二因緣分說名三苦，無明行乃至六入名為行苦」，如是等故；如是因緣生故，如經「是中無明因緣行因緣能生行，餘亦如是」等故。如是復染生縛，如經「是中無明緣行，是生縛說，餘亦如是」等故。如是隨順有求無色有解脫，如經「無明因緣行，隨順有觀說，餘亦如是」等故。如是大悲隨順觀因緣集已說。¹⁸⁷

相對異解脫，論言之「真解脫」，真解脫有四種相，即離一切苦相、無為真如相、遠離一切雜染相、出離世間生滅相。論主以四門次第釋之，外道所修之苦行等，皆不出因緣生滅法，縱然達到無想定，也不出三界的繫縛。智儼認為外道求異解脫，乃妄計常樂我淨。《搜玄記》云：

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。¹⁸⁸

其所有妄計，以執有我我所，故論以四門對治。一以三苦門，對治彼之樂倒。如論經言，十二因緣分具三苦義，即無明乃至六入等為行苦；觸、受為苦苦，愛等是壞苦；此三苦顯十二因緣皆是苦聚非樂，此對治外道樂執。二以因緣生門，對治外道我執，如論經言，以無明因緣能生行等，行等依無明所生，以依他生故無我，此對治我倒。三以染生繫縛門對治淨倒，論經言，以無明因緣而生行等，行等繫縛于無明雜染，以雜染繫縛故不淨，此對治淨倒。四以隨順有盡觀門，對治外道求無色天有解脫，此為常倒，如論經言，以隨順觀無明因緣生行，乃緣起有

¹⁸⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 809, c2-5。

¹⁸⁷ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 171, a7-17。

¹⁸⁸ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732, p. 68, c11-17。

為法，即無常，此對治外道執無想天涅槃常倒。以四門破斥外道所執四倒，即非真解脫，故為求異解脫。

于前面行文中，澄觀提出求異解脫者，是就其所求果破斥。今《疏》于四門中，各提出外道所求果處。《疏》云：「今此明其有苦無樂故。論云，彼行苦事隨逐，乃至無色有縛，彼計無色為涅槃者，豈非妄苦耶。」¹⁸⁹謂執生無色界為涅槃，以無色為三界內，不出界外，雖無諸色法，但存心識繫縛不自在，故苦非樂，此對治樂倒。《疏》云：「計非想等以為涅槃，又計妙行為解脫者，非是常德，但是生滅，故可悲之。」¹⁹⁰謂外道所計無想天之涅槃，是依妙行而得解脫故。妙行者，如《會本》云：「計妙行者，以六行伏惑為解脫者解脫因，故既有欣厭心亦生滅耳。」¹⁹¹六行伏惑¹⁹²，即外道厭離下二界為粗苦障，而欣求上界無想天是淨為妙離，以伏住下二惑，得生無想定，故稱為妙行。以有欣喜厭惡之心即是生滅法，故非涅槃常德。《疏》云：「謂彼外道異求非想天等，為解脫者，菩薩觀之但是染縛。非是涅槃真淨之德。」¹⁹³此依生滅繫縛門對治，以非想天仍有生死，以生死而不自在為染繫縛，故非涅槃真淨。《疏》云：「外道計非想、無所有處等為涅槃。以順有故，非是出世故，無我德而妄計解脫，故可悲之。」¹⁹⁴此以隨順有為法故，非想等于三界內，即有漏無有我德，故非涅槃處故對治。

以上四門即大悲隨順觀，菩薩悲心故，隨順眾生的愚癡顛倒，約所邪執之事及法而對治，以破邪顯正故。

¹⁸⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 810, c18-20。

¹⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 811, b18-20。

¹⁹¹ 《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》卷 37，CBETA, L132, no. 1557, p. 314, a7-8。

¹⁹² [宋] 寶臣撰《注大乘入楞伽經》卷 1，CBETA, T39, no. 1791, p. 436, b29-c6。

¹⁹³ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 811, c12-13。

¹⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 811, c26-28。

第五章 一切相智觀

第一節 明九觀攝十門

一切相智觀者，《論》云：「一切相智分別觀者，是中有九種。」¹⁹⁵論以九種觀攝十門。一染淨分別觀，攝第一因緣次第門之前半門。二依止觀，攝因緣次第後半門及第二一心所攝門，共一門半。三方便觀，攝第三自業助成門。四因緣相觀，攝第四不相捨離門。五入諦觀，攝第五三道不斷門。六力無力信入依觀，攝第六觀先後際門。七增上慢非增上慢信入觀，攝第七三苦集門。八無始觀，攝第八因緣生及第九生滅縛二門。九種種觀，攝第十隨順有盡觀門。

一切相智觀者，《搜玄記》云：「一切即所觀境，智者能觀心。」¹⁹⁶謂「一切相智觀」是能所關係，所觀之境謂「一切相」，約眾生為染；能觀之心謂「一切相智」，約菩薩為淨。能所合之「一切相智觀」即通染淨。故《疏》云：「然其三觀俱通二利，若隨相分別相諦觀即自利，次大悲觀明其利他，一切相智通於二利。」¹⁹⁷若總體而言，三觀皆俱通二利，以現前地菩薩平等染淨觀智故。第一相諦差別觀，若約自利則為通淨觀；第二大悲隨順觀，若約利他，則通染觀；唯第三一切相智觀，通於自他二利，即同染淨觀。以此之別，則顯第三總攝前二，如《疏》言：「三約求佛心中釋此十番，名一切相智分別觀，此即是前大悲增上。」以求佛果增上圓滿，而菩薩道以利有情為主，故悲以智增，即為大悲增上。然上求下化才能究竟圓滿佛果，上求為自智，下化為悲他，悲智圓融自他二利，此亦順應現前地菩薩平等染淨緣起觀也。

一、染淨分別觀

染淨分別觀，依因緣次第門之前半門觀緣起。《論》云：

一、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。¹⁹⁸

眾生以有分別執著故，而有染淨。眾生執著於我，一切皆以自我為中心，此為我慢功高，貪著我慢則是染，若爾離之則淨。依經，作為菩薩所觀之境，即世間之生滅及所有受生處的差別，皆是由於眾生執著于我而有，離我則無。故有我則染，離我則淨。此染淨皆依眾生之分別執著，若無分別之著，亦無染淨之分，約眾生

¹⁹⁵ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 171, a17-18。

¹⁹⁶ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3, CBETA, T35, no. 1732, p. 68, c18-19。

¹⁹⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 39，CBETA, T35, no. 1735, p. 802, c23-25。

¹⁹⁸ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 171, a18-21。

之分別觀染淨緣起，稱之為染淨分別觀。

法藏同樣以有無「我執」，作為染淨之分別。《探玄記》云：

染淨分別觀，謂著我為染，離我為淨。然此一文具含多意，且舉四釋。謂經中明是妄取我故，起此緣生次第之相；二論家初意，舉此解惑以現無我，成無我觀，三舉離我不生，現我是癡，順成悲觀；四取此解惑，以為所知染淨之法。下半門以是依真起故，屬後依止觀攝也。¹⁹⁹

謂此觀以有多義，但舉四釋。一約經以明由妄想顛倒執取有我，故有十二緣生次第緣起的之相，此但顯妄執。二約論意，則在於解舉眾生之倒惑，以倒惑執則顯緣生無我，為成無我觀。三以舉離我則無緣起，此顯我執即是愚癡，隨順觀眾生愚癡等，則成悲觀。四取此解惑，讓眾生了知染淨法皆以由我執之有無所導致。以我執故，此染淨觀唯依妄而起。下半門以依真而起，謂屬第二依止觀門。

二、依止觀

依止觀者，此觀攝第一後半門及第二一心所攝門。《論》云：「二、依止觀，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。」²⁰⁰依止觀，謂觀因緣所生法的集起，以何為依止？如經言，菩薩復作是念，眾生不能如實了知諸諦的第一義，故為無明，以無明故因緣集起，如是等即是因緣集所依。論以設問的方式，引出所依之能依即無明。約無明因緣集即是染依；若能如實了知第一義，則因緣集無，即是淨依。是故，依止觀所攝因緣集及一心所攝，以為染淨依故。如《探玄記》云：「謂分別有支依止有二，謂依真性及依心識，此中二諦通是二依，明是大智所了之法也。」²⁰¹謂緣起有支以有染淨二依，依真性者為淨依，即因緣集門，屬真諦；依心識者為染依，即因緣集門，屬於俗諦。此真俗二諦通二依，以能透徹一切法之性相故，唯一切相智也。

上文乃依觀攝門釋。澄觀依經釋，則以二門攝一觀。《疏》云：

後相經文即屬第二依止觀，謂雖依第一義，以不知，故即起諸緣，是為染依；見第一義，諸緣則滅，便為淨依。²⁰²

此則第一因緣集後半門觀，謂從緣起究竟義，因緣集雖依止第一義起，然以眾生

¹⁹⁹ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no. 1733, p. 346, c16-25。

²⁰⁰ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 171, a21-24。

²⁰¹ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no. 1733, p. 348, a7-10。

²⁰² 《大方廣佛華嚴經疏》卷 39，CBETA, T35, no. 1735, p. 806, a19-25。

無明不知，故有緣起流轉，此即染依；反之，若見第一勝義，則為淨依。又《疏》云：

第二依止觀，明此緣集依於二種，一依第一義已如前說；二依心識即是今文。前唯約淨，此通染淨依義如前。又前即依真起妄，此則顯妄依真。²⁰³

此則依第二一心所攝門攝依止觀，前文已知依止有二，前之所依，約第一義言，謂淨依，謂依真起妄；此第二依心識起，以萬法唯心，故通染淨二依，謂顯妄依真。

綜上所觀，染淨二依者，一約眾生，在於顯眾生之無明不知，故有染淨依；二約法之性相，依緣起無性，故有染淨二依。眾生者以無明故，法者以緣起故。若見緣起則見第一義，故以依止觀破斥眾生所執，以顯勝意。

三、方便觀

方便觀者，攝第三自業助成門。以有支具備方便他支生起之業用，故稱方便觀。《論》云：

三方便觀，因緣有支二種業能起因緣事故。如經「是中無明有二種作：一者緣中癡令眾生惑；二者與行作因」如是等故。²⁰⁴

謂以因緣起之十二有支有二種業，能生起十二因緣使之相續流轉。如經，舉無明之因緣有二種作用，一者緣癡起惑，二者與行作因，以此二業為前方便，使有支相續生起，故為方便觀。如《搜玄記》云：「方便者，因緣二力方便發果。」²⁰⁵謂此方便觀，在於顯助成果法的生起，約發果作用為方便。又《疏》云：「謂因緣有支各有二業，為起後方便；若滅前前即不生後後，是解脫方便。」²⁰⁶依疏意，謂有支所有具二業，是前因緣，能起後方便果。若滅前前支之因緣，後後支則不得生。以前前能使後後生起，故為方便。

四、因緣相觀

因緣觀相者，攝第四不相捨離門。《論》云：「四、因緣相觀，有支無作故，如經『是中無明緣行，無明因緣令行不斷，助成行故』如是等故。」²⁰⁷約因緣集

²⁰³ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 808, a11-14。

²⁰⁴ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 171, a22-26。

²⁰⁵ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732, p. 68, c26-27。

²⁰⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 808, c23-25。

²⁰⁷ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 171, a26-28。

起的行相，以十二有支依因緣有，故無自性作，無作之有支所起之因緣相即無性。如經言，以無明之緣故行不斷。行的生起依無明緣有，無明是助成行生起之因，離開前無明則無後行，若行無亦無以言無明，故前後相互助成，不相捨離，謂因緣相。智儼的觀點，約果相論因緣觀。《搜玄記》云：

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。²⁰⁸

所謂緣相，是以因緣所生果之相狀。所依之因緣亦是增緣，以其果唯依緣生，故無作。此顯所生果之相無，破斥我所妄執。若對比因緣相觀與方便觀之異者，方便觀者約作用力觀因緣生；此觀則約果相無顯因緣無作。

然《疏》云：「第四因緣相觀，有支無作故者，既由前前令後後不斷，助成後後，則後後無性。何有前前能作後後，即以無作為緣之相，是種智境。」²⁰⁹謂有支之無作，以由前前令後後不斷，前助成後，故後無性。那麼前前以何故能作後後，以有支無作故。澄觀約無性論觀因緣相，先宗有支無作，依緣起故；以後依前，故後無性。以無性故而無作謂因緣相也，亦是一切種智境。

五、入諦觀

入諦觀者，攝第五三道不斷門。《論》云：「五、入諦觀，三道苦集諦故。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。」²¹⁰入諦觀者，《搜玄記》云：「入者觀心，諦者所知苦集諦也。」²¹¹入者，即菩薩能觀之心；諦者即菩薩所觀之法呈現的諦理，即苦集諦也。論主以菩薩觀十二有支，乃三道苦、集諦為入觀。如經言，菩薩以觀十二有支，明眾生的煩惱，謂源於過去無明及現在愛、取不斷，此即為煩惱道；以無明煩惱故，起惑造業，謂業道即行、有二支不斷；以業果相續，所造之業必有苦果，謂餘支不斷則是苦道。觀此業惑煩惱三道以苦集故，謂入諦觀。澄觀約三道間之關係，論入諦觀。《疏》云：

第五入諦觀，三道苦集諦故，謂業惑皆集故。瑜伽云，生、老死現法為苦；識等五當來為苦者，五約種說故。唯識云，十二皆苦諦攝，取蘊性故；五

²⁰⁸ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷3，CBETA, T35, no. 1732, p. 68, c27-p. 69, a2。

²⁰⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷40，CBETA, T35, no. 1735, p. 809, a28-b2。

²¹⁰ 《十地經論》卷8，CBETA, T26, no. 1522, p. 171, a29-b2。

²¹¹ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷3，CBETA, T35, no. 1732, p. 69, a2-3。

亦集諦，業煩惱性故，此則業惑通於二諦。約其逆觀即滅道諦，滅分別心亦即道故。又體三道即性淨三德涅槃，佛性一實諦故。²¹²

以業惑苦三道皆是苦集諦故，即為入諦觀。然業惑道皆依因緣集而起，以集為因，起業惑，故有苦。故斷集則苦惑滅。依《瑜伽》，苦道者，則以生老死為現在苦；識等五為未來苦，約種因故，能生起未來之苦報。現苦約果，當苦約因，故因果皆苦。若依《唯識論》，十二有支皆苦，以五蘊皆是苦性故，亦是集諦，以業煩惱不自在性故苦。以是之故，則業惑通於苦集二諦。若逆觀則滅道諦，以集因滅故，集以分別執著故，即不起心分別則集滅，集滅即滅道諦。若以三論體空觀之，三道則即清淨自性所顯之三德涅槃，以佛性即究竟一中道實相故。

六、力無力信入依觀

力無力信入依觀者，攝第六觀先後際門。《論》云「六、力無力信入依觀，先中後際化勝故，如經『無明緣行者，是見過去世事。』如是等故。」²¹³力無力者，謂有支有生起的果之力用者，為有力；反之則無力。如《搜玄記》云：「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。」²¹⁴記言，謂無明、行能夠生起識等果。無明為能生識等果為所生。所生依能生之力量而起，故能生具有增勝所生的力用，使果生起，故所有生果為有力。以識等支不感生後果之力用，故為無力。力無力，以望果而定。信入者，以因能生果，因果分齊，界限分明，約此因果定理，以使人生信趣入，故為信入。論主謂先中後三際，皆有化勝的力量。如經言，無明緣行，無明為過去事即先際，有化勝行生起之力，約此行果，先際為有力，行為無力。以此類推，先中後三際以其因果關係，皆具有力及無力。有力者約其能感果，反之則無力。觀此三際以力無力故，使十二有支相續不斷，若離三際則斷相續。以明此力無力因果關係，使眾生依之信入、了知緣起，故謂力無力信入依觀也。

法藏的觀點，則是約三際前後關係，定力無力。《探玄記》云：

力無力信入依觀，過去二支望現有力，望後無力；愛等三支望後有力，望前無力。又釋，過二有力，現五無力；現三有力，後二無力。以皆能生為有力，所生為無力。菩薩舉此，化人令離邪入正，故云信入。依菩薩智照故，云觀也。言先中後化勝者，重釋成先中後，是力無力，化勝是信入，

²¹² 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 809, c6-12。

²¹³ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 171, b2-4。

²¹⁴ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732, p. 69, a3-6。

謂照三際以化眾生，為種智故也。²¹⁵

謂十二有支中，前際即過去無明、行二支望現在識等五為有力，望後際愛取等為無力。愛等三支望後際有支為有力，望前支則無力。此無力與前《搜玄》之別，前約所生果望能生因，果不具生因之力量，為無力，是中力無力存在前因後果的關係。然此無力者，則無直接的因果關係，以前際望現即中際有力，望後則力，前與後沒有直接之因果關係；愛等望後有力，望前無力，亦然。故無力量有力不一定是因果關係。對於信入者，澄觀則以菩薩舉明力無力，令化眾生離邪入正，為信入。舉力令信入，皆依于菩薩之智慧觀行，故為依觀。另，謂論之先中後即是力無力，以能起果故；化勝謂信入，以令眾生信入，之修行而轉殊勝處故。合之為力無力信入依觀，此即菩薩之一切種智也。澄觀之觀點，同樣以因果論力無力。不同則于以時間觀，約三世定力無力。²¹⁶

七、增上慢非增上慢信入觀

增上慢非增上慢信入觀，攝第七三苦集門。《論》云：「七、增上慢非增上慢信入觀，不如實知微苦我慢故。如經『是中無明行乃至六入名為行苦』，如是等故。」²¹⁷論謂以不如實知微苦故，起我慢為增上慢。反之，則非增上慢。依經言，以不了知十二有支無明等為行苦，以行苦其性遷流變化微細難覺知，故行苦即使微苦。以凡夫皆不知苦，此唯約二乘人。

智儼以粗細苦論慢執。《搜玄記》云：「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。」²¹⁸即聲聞乘者未斷微細行苦，以為已經斷除諸苦，證得究竟涅槃，以執取究竟果故起我慢心，此為增上慢。約其所斷之粗苦，即斷有支之壞苦等，以知其苦，為非增上慢。菩薩觀之，舉此微細深苦，令二乘人知苦斷苦除慢，依之信入修證，謂增上慢非增上慢信入觀。

「信入」者，《探玄記》云：「舉此，令彼二乘信入大乘緣生微細苦事，菩薩照此故名為觀。」²¹⁹依記，信入在於強調二乘人信大乘。菩薩舉緣生微細行苦，令其回小向大，信解悟入大乘理，行菩薩道，乃此觀之核心點。

²¹⁵ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no. 1733, p. 350, b8-16。

²¹⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，「三約一切相智中，當力無力信入依觀。論云，先中後際化勝故，謂此三際為因義邊皆名有力，為果義邊名為無力。若約三世，前際於現五有力，於當二無力；中際愛等於當二有力，於現無力。以斯三際化彼凡夫，令信入依行，化中之勝。如是窮究，為種智境。」CBETA, T35, no. 1735, p. 810, b14-20。

²¹⁷ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 171, b4-6。

²¹⁸ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732, p. 69, a6-8。

²¹⁹ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no. 1733, p. 351, a3-5。

澄觀對於「非增慢」有不同觀點，《疏》云：「不如實知微苦，我慢即增上慢；若知微苦，非增上慢。」²²⁰對於「非增上」慢者，論主無明示，為斷粗苦抑或知微細苦；智儼則認為「斷粗惑」；若相對「不知微苦」為增上慢，那麼應是「知微苦」者為非增上慢。以斷粗惑，故澄觀較智儼之觀點，更符合論主意。

八、無始觀

無始觀者，攝第八因緣生及第九生滅縛二門。《論》云：

八、無始觀，中際因緣生故，後際生隨順縛故，如經「無明因緣行，因緣能生行，餘亦如是。無明因緣行，是生縛說，餘亦如是」故。²²¹

始者，最初開端，無始則無開端。緣起依因與緣而起，亦依因緣滅，故此無始觀約緣生及生縛二門說。論謂，中際依前際之因緣生，後際則是順著前中際之繫縛，自然而起，後際復緣生後後，三際相互影響，無始無終。如經言，無明緣行，無明因緣能生行，行依無明因緣生謂緣生，餘支亦如此。無明因緣行，無明繫縛著行，離無明繫縛則行滅，謂生滅繫縛，餘支亦如是。如《搜玄記》云：「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。」²²²謂因緣生時，為成因之條件，則非是緣所作；為成緣之條件，則非是因所作。亦因、緣二皆無作，因緣二和合而有作，非自作，故無性。以無性則緣起不定，故無終也。菩薩次第觀有支前後，因緣相互緣起不斷。以因緣無始，緣起無終，以無始則無終，故名為無始觀矣。澄觀之觀點，約真俗二諦論無始觀。《疏》云：

無始觀，此有二意。一若約俗說，因緣為生滅之本，生死無際，故因緣無始。二約真說，見法緣集無有本性可依，故名無始。即淨名云，從無住本，立一切法故，染淨真性皆無始終，顯染可除，但云無始，餘如別說。論云，中際因緣生，故後際生，即舉此第八門；隨順縛故即第九門，謂但一念從緣生即是不生，故無始也。不言初際生者，意顯無初故，今不起妄，即不生故。隨順縛故而生非有本也。²²³

謂無始觀，攝真俗二義。約俗諦，在於強調因緣法以無常生滅為性，本性生滅故生死無際，即因緣無始。約真諦，在於強調緣起法性無住無依，故為無始。依淨

²²⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 810, c21-23。

²²¹ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 171, b7-9。

²²² 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732, p. 69, a9-12。

²²³ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 811, b20-29。

名言，以無住之本立一切法，染淨真俗皆為無始終，此中顯染以可對治。若約所觀門，以中際因緣生故後際生，此舉第八生滅門，以顯緣生即生滅，離前無後。以隨順繫縛為第九生滅縛門，謂念隨順無明緣起，緣起則生，緣散則滅，故生以不生滅則無滅，以隨順因緣繫縛而起生滅，故本無生滅，故無始終。然三際中，不言初際生者，謂顯緣起無初，由妄心起故，若妄不起即不生，故緣生無始也。菩薩觀之緣生無始，以顯法性無住無依，破斥法我執故。

九、種種觀

種種觀，攝第十隨順有盡觀門。《論》云：「九、種種觀，隨順有觀故，欲色無色愛等，如經『無明因緣行，隨順有觀說，餘亦如是』故。」²²⁴論謂此觀乃隨順三界一切有為法緣起的種種而觀，為種種觀。如經言，以無明因緣生行等種種行相，無明是隨順有為緣生和合而起，故為隨順有，餘支亦復如是。智儼認為種種觀乃約俗諦，以隨順有為故。《搜玄記》云：

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。²²⁵

謂種種觀者，但約俗諦，以隨順緣起有為法之種種緣起相觀，為種種觀。此是菩薩一切種智境，對治無智之障礙。菩薩能觀之法體，是對治無智之能治，約法體為能觀，非依理，觀智之境。此能觀者，若逆觀種種則煩惱滅除，若順觀種種則證得法體。此中，若但約俗，則以隨順觀有為種種；若約法體觀，則為一切種智。

澄觀約世諦，以三界不同為種種。《疏》云：「種種觀，此即世諦觀，由隨順有故，有欲色無色愛等之殊，故云種種。即真順有，未失順無。」²²⁶謂約世諦觀，以隨順有為緣起故，而有欲界、色界、無色界的種種差別，故為種種觀。然世諦順有，乃順虛妄有為相，妄相都盡即為真，亦即真順有；雖為妄相，然其性不失，故以未失為順無，乃順法體無住性。無相對有而言。

第二節 現前地緣起與法界緣起的關聯性

不住道行勝的內容，菩薩於三觀攝十門的實踐觀行中完整呈現。三觀為縱向式，體現菩薩觀智的遞進程度，三觀是悲智漸增的次第關係，約能觀智為理；十門為橫向式的，呈現菩薩所觀之境的廣度。十門者，「十」於華嚴中，有著特殊

²²⁴ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 171, b9-12。

²²⁵ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732, p. 69, a16-20。

²²⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 811, c29-p. 812, a2。

的語意，泛指多、無量、無盡等之意。十門是同一平面的不同側面，代表菩薩所觀行門眾多，以眾生煩惱無量無邊而對治，故總攝為十，約所觀境為事。是故論以三觀攝十門，謂深廣交徹，理事無礙，以顯緣起無盡圓融。那麼現前地緣起與法界緣起有何關聯性？澄觀在《疏》中多處提及，如前文曾出現的，謂「第二別明觀相，即緣起觀…龍樹云因緣有二，一內二外，內即十二因緣。今正辨內，然外由內變，本末相收，即總合法界一大緣起。染淨交徹義門非一，……今經文內略顯十重，窮究性相以顯無盡，非唯寄位同於二乘。」²²⁷

由上引文可推，約所明觀相，現前地緣起觀所展現的內容，以三觀十門橫豎交錯的特點，體現了華嚴法界無盡緣起的特點，故現前地緣起已具備法界緣起的特徵。如引文「今正辨內，然外由內變，本末相收，即總合法界一大緣起」，約緣起法則，此謂現前地所觀之內外染淨諸法，以十二緣起為觀行的基點，作具體可操作性的實踐觀行；跨越時空領域逆順觀之。此以十二緣起為「點」，法界緣起為「面」，點依面而立，面以點而顯。約點而言，十二緣起即是融於的法界緣起整體中；約面而言，法界緣起是攝點之十二緣起而成整體之面，故十二緣起為法界緣起所攝。是故十二緣起與法界緣起具相融相攝的關係，以點與面同一整體、同一體性。

又「今經文內略顯十重，窮究性相以顯無盡。」約觀行，以十重觀逆順觀十二緣起，十重攝無盡，觀染淨交測，窮究緣起性相，以顯無盡緣起。是故以上二處引文，已然彰顯現前地緣起即蘊含法界緣起義。同時也體現現前地緣起不同於一般緣起，如引文「非唯寄位同於二乘。」首先現前地乃菩薩所寄而顯之緣覺位，非是二乘本位，又以菩薩十重觀，顯染淨交測之無盡緣起，此非一般單相十二緣起所有，故現前地緣起觀以菩薩能觀智及所觀境之殊勝，有別於一般緣起。又澄觀於總結十門中，也提出同樣的觀點，如《疏》云：

自下第三總結十名……此逆順若對法第四？名為染淨，然各攝三觀體勢星羅，今重以十門本意收攝。初門明染淨因起，二明緣起本源，三因果有空，四相成無作，五陳其諦理，六力用交參，七窮苦慢除，八形奪無始，九有無無本，十真俗無違。復收十門不出五意，初門迷理成事，次門理事依持，次六成事義門，第九事理雙泯，後一事理無礙。故唯四門不出事理，若從事理無礙交徹，則涉入重重；若依事理逆順雙融，則真門寂寂。故法性緣起甚深甚深，即此因緣名因佛性觀，緣之智即因因性，因因至果成菩

²²⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 39，CBETA, T35, no. 1735, p. 802, b3-9。

提性，因性至果成涅槃性，因果無礙是緣起性。²²⁸

澄觀對於十門攝三觀的總結，僅從十門的角度，以五意收攝，最後歸於四法界，總顯十門緣起為顯法界一大緣起。本文意依五意，約十門與三觀作一總結性回顧。約五意，初為「迷理成事」，為事法界。三觀皆攝第一因緣次第門。相諦差別觀之成答相差別，是約十二因緣集相續流轉的狀態，側重於觀世間受身處。以因緣集，故無我義成。不明無我即迷理，由迷理則自然隨順集起流轉，隨業受生，謂迷理成事。如無明因緣行等，因為無明迷失真理，導致有行等十二有支相續流轉。菩薩以因緣集無自性，對治之；大悲隨順觀之愚癡顛倒，愚癡即迷理，由愚癡的認知而起顛倒的行為，謂迷理成事。此中迷理成事在於彰顯眾生的錯誤認知及行為。如疏所言「初一就情彰過」；一切相智觀之染淨分別觀，相對前面二觀之迷理成事僅就染分而言，此中為染淨分別，是就對法慢之分別觀。若相對凡夫之染慢分別執，二乘則為淨慢分別執；若約菩薩能隨順染淨法，二乘則為染慢分別。以慢即迷理，執慢即事，故染淨分別觀攝多層面像，顯迷理成事。

次理事依持，為理事法界。三觀皆攝第二一心所攝門，以一心總含染淨諸法，故于相諦差別觀中，有第一義諦差別及世諦差別之染依止觀表現。然第一義諦是超越凡夫之認知，不可言詮之出世間的勝義；如論主言，隨順觀世諦即入第一義諦。是故此理事依持義，即建立于世諦差別上，以透過觀世諦差別之理事而證入出世間勝義。然此中所攝僅世諦差別之染依止觀，染者望於淨，若無染則淨亦不存，故染淨同一心所攝故。如疏主所言，了俗無性方見真耳。以理必賴事顯，事必依理成，故出世間之第一義諦差別必然賴于世諦差別而顯，世諦差別同時依第一義諦差別而立，謂理事依持也；約大悲隨順觀則是餘處求解脫，以凡夫之愚癡而執於阿賴耶識外求解脫，愚癡即迷理，餘處求解脫即事。以離心外無別法，故約一心即理事依持也；約一切相智觀則是依止觀，此觀攝因緣次第後半門及一心所攝門。以一心通染淨，明約第一義諦為淨，後約有支門即通染淨。以依真起妄，依妄顯真，謂理事依持也。

三成事義者，為事法界。謂次六門，即「第三自業助成門至第八因緣生門」，約相諦差別觀則是世諦差別之因觀至深觀二的部分，以事相繁多，總有多門，謂因觀、攝過觀、護過觀、不厭厭觀及深觀等，顯成事義。於因觀以有支具自他因緣作用力故，成緣事；攝過觀在於顯三道之因果過患，不斷則成十二有支；護過觀則顯外道不明因緣生，妄執有一切身一時生過、自業無受報過及失業過等而成事義；不厭厭觀，顯凡夫不厭粗苦，二乘不厭細苦，菩薩皆厭。以凡夫不知不

²²⁸ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 812, a2-28。

厭而成事；深觀一及深觀二以外道邪執自生及他生，以因緣生故破邪顯正成事義；約大悲隨順觀，即是異道求解脫四及求異解脫前半部。異道求解脫即外道執性因、自在天因、苦行因等顛倒因，而成事義。求異解脫即背離真解脫，執三界之苦行及非想等為究竟解脫，故成事義。約一切相智觀，即是方便觀乃至無始觀前部分。若約相對相諦差別觀之不明因緣集理而成事義，此即以不明一切法之染淨性相當體空寂，故成事義。

四為理事雙泯，為理事法界。即「第九生滅縛門」，於相諦差別觀即為深觀三，以隨順生滅顯緣起理事，由緣生非生則理事雙泯；約大悲隨順觀為求異解脫，外道迷真解脫理，而求非想天等解脫，然約究竟解脫之涅槃真淨，即理事雙泯；約一切相智觀為無始觀，隨順染縛生非有本，故理事雙泯。

五為理事無礙即「第十隨順有盡觀門」，亦理事法界。於相諦差別觀，即深觀四，顯外道無因生邪執，以隨順因緣有無故，調理事無礙。於大悲隨順觀，即外道計非想無所有處等異處為涅槃，若約究竟解脫無我德，即理事無礙；於一切相智，即種種觀，約三界所有一切皆依真起妄，妄為順有，離有即無，有無同為一體即理事無礙也。

於上五義中，前四皆理事法界，若從後之「事理無礙交徹」相互緣起言，則是涉入重重無盡法界，此則約法界觀顯重重無盡；若依「理事逆順雙融」則歸攝於法性真寂，此則是約法界性顯圓融無礙。那麼由十門匯歸於四法界，故現前地緣起同時也蘊含法界緣起義，那麼透過現前緣起的實踐觀行，將有可能進入法界之無盡緣起。然以法性緣起甚深甚深故，現前地緣起觀名亦為因佛性觀，以緣起之智即因之因性，因之因性為成菩提妙果性，亦是成無上涅槃性，以因果無礙即是緣起性也。

第三節 明三昧勝

一、彼果勝

菩薩入地所作的對治及修行等，所得之果德即彼果勝。論分為五種相，《論》云：「次說彼果勝有五種相：一、得對治行勝及離障勝；二、得修行勝；三、得三昧勝；四、得不壞心勝；五、得自在力勝。」²²⁹這五種相是菩薩于住地中，歷經觀十平等法所得之殊勝果報。此果有二，《探玄記》云：「彼果勝中，文別有二，初行果，後位果。」²³⁰依引文，菩薩所得之殊勝果分為行果與位果兩種，此中五種相為行果所攝。那麼此五種相，相互之間有什麼關聯性？《探玄記》云：

²²⁹ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 171, b12-15。

²³⁰ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no. 1733, p. 352, b23-24。

前中論分有五，初得對治行及離障，是前勝慢對治果；二得修行勝，是前不住道行果；三得三昧，望前治勝以說果，謂前修三脫以說對治，彼治轉增名三昧勝。四不壞心者望前離障以說果，由滅障故，三昧之心不可破壞，名不壞心；五自在力者望前修行以說果，謂依前修行上進無礙名自在力。

231

如引文，初對治行及離障勝，由是菩薩觀十平等法所得之勝慢對治，以勝慢對治故而得此對治行勝及離障勝；二修行勝即由菩薩不住道行所得之果；三得三昧勝則是由初對治勝所得之果，以修空、無相、無願三解脫門得對治勝，此對治轉增即為三昧勝；四不壞心者則望於初之離障勝而說為果，以前能離障，故後所得三昧之心不可破壞，是故名不壞心。五自在力者則是望於前第二修行勝以為果，以其修行上進，無礙而名自在力。以下以列表顯五相之間相互之因果關係：

表 4

因	勝慢對治		不住道行	對治行	離障勝	修行勝
果	1		2	3	4	5
	對治行	離障勝	得修行勝	得三昧勝	不壞心	自在力

由上表可知，此行果之五種相所依的關係，可分為二，一即前二種相以勝慢對治及不住道行勝為依；後三相則是以前二相為依。澄觀對於其中之因果關係，有更詳細的解說。《疏》云：

今初意通五果，由前十觀得此三空等果故。謂以三空觀緣，得第一第三果；三悲觀緣，得第二第四果；三望於初，初是能治，三是所成。四望於二，二是能修，四是堅固。第五通從二觀而生，亦可展轉而生。由有治故離障，離障故行勝，有治故三昧勝，三昧勝故心不壞，心不壞故得自在也。²³²

澄觀之意即此五相果，首先得追溯到前面菩薩的十平等觀，菩薩以觀十平等法而得三解脫門果。則是以三空觀十二緣生得第一及第三相果；第三三昧相望於初對治行，初是能對治，三是以能對治故所成就之果，即為所所成。以三悲觀十二緣生得第二及第四相果；第四不壞心望於第二修行勝，二是能修，四是堅固。而第五相果則是通從三空觀及三悲觀而得生。同時亦可以相互展轉而生。故以先有對故能離障，離障故其行轉勝，同時以有對治勝，故所對轉勝，故得三昧勝，三昧

²³¹ 《華嚴經探玄記》卷 13，CBETA, T35, no. 1733, p. 352, b24-c2。

²³² 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 812, b10-16。

勝故則得心不壞，心不壞故則得自在也。

其中「第四不壞心」，法藏與澄觀的觀點有少許差異，法藏謂第四不壞心是以第一相之離障勝所得果；澄觀謂第四不壞心是約三悲觀所得，同時望於第二修行是堅固。此能離障、能堅固雖皆是菩薩所得果，若約離障則表現於菩薩本身具足離障礙的能力，為自利；若約三悲觀及修行，則表現於菩薩化物的悲心，為利他。自利利他本是踐行菩薩道之份內事，由法藏與澄觀所聚焦點之不同而有差異。

此上為五種相之因果關係的總說，於其中，第一相及第三相中皆涉及三空觀，而第三相同時影響著後二相，故第三得三昧勝相，於五種相中有著承前啟後的重要因素，故下文就以第三得三昧勝，作為「行果」之內容的重要闡述對象。

二、得三昧勝

得三昧勝者，上文已提，是彼果勝之行果的一部分。是由證十空三昧門所得，《論》云：

云何得三昧勝？有十空三昧門同為上首，及彼眷屬故。經曰：是菩薩住此菩薩現前地中，得信空三昧、性空三昧、第一義空三昧、第一空三昧、大空三昧、合空三昧、起空三昧、如實不分別空三昧、不捨空三昧、得離不離空三昧。是菩薩得如是等十空三昧門上首，百千萬空三昧門現在前。如是十無相三昧門上首，百千萬無相三昧門現在前。如是十無願三昧門上首，百千萬無願三昧門現在前。²³³

以證十空三昧門同為上首及彼眷屬故，得三昧勝。十空者，經言，菩薩於住地中，得「信空三昧乃至得離不離空三昧。」菩薩以得此十空三昧門上首，百千萬三昧門同時現前；同樣十無相三昧門上首，百千萬無相三昧門同時現前；亦爾十無願三昧門上首，百千萬無願三昧門同時現前。謂菩薩以空觀證得十空三昧上首，同時得無相、無願三昧門上首乃至百千萬三昧門上首。論對此十空三昧門類分為四，如《論》云：

此空三昧有四種差別：一、觀；二、不放逸；三、得增上；四、因事。除第四三昧，有五三昧，是名為觀。一觀眾生無我，如經「得信空三昧」故。二、觀法無我，如經「性空三昧」故。三、取彼空觀，如經「第一義空三昧」故。四依彼阿黎耶識觀，如經「大空三昧」故。五、觀轉識，如經「合空三昧」故。不放逸者，第四三昧分別善修行故、修行無厭足故，如經「第

²³³ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 172, b2-11。

一空三昧」故。得增上者，第七三昧得增上功德，如經「起空三昧」故。因事者，餘三三昧智障淨因事，如經「如實不分別空三昧」故。教化眾生因事，如經「不捨空三昧」故。願取有因事，如經「得離不離空三昧」故。如是願取，有遠離煩惱染而隨順諸有故，名離不離。²³⁴

謂此十空三昧門具有觀、不放逸、得增上、因事四種差別。具體所屬如論言，觀者，謂前六種三昧，除第四三昧外，其他五種三昧皆為觀攝。一觀，觀眾生無我，以緣生故，此為人空，得第一信空三昧；然《疏》云：「今初觀是觀解，前三就相觀空。一入空者，是人空，亦是總句。」²³⁵依疏文，就觀而言，前面三三昧是約緣起相觀空。論之「信空三昧」，疏謂「入空三昧」，論之「信」約信緣起空理，疏之「入」則約證入。故「信」亦「入」也。菩薩以證得此入空三昧為先，故所觀人空為總句。二觀法無我，緣起無自性故，得第二性空三昧；三取第一人空及第二法空觀之，人法二無我，故為中道第一義，得第三第一義空三昧；四依阿賴耶識而觀，以含藏一切諸法種子故，得第五大空三昧；然《疏》謂「觀本識空如來藏，包含無外故云大空。」²³⁶疏意以本識如來藏包含一切內外無有邊際，阿賴耶識即依如來藏體，約如來藏本識觀，故為大空；又《疏鈔會本》云：

如來藏者，遠公云，大者寬廣。廣謂真識體中，統合法界恆沙佛法，同體平等相應而起，無有一法別守自性，是故名空。隨順法界，無門不在，故名大空。²³⁷

依遠公意，如來藏之大即寬廣。寬者顯容量多，以所含諸法無力無邊，又隨順法界故為大；廣者顯所攝法之種類眾多，約所含法界恆沙佛法，同體平等無自性故為空，合之即大空也。五觀轉識，即是觀七末那識、第六意識及前五識，不離本識，本末合則為一，故得合空三昧。如《疏》云：「五觀七轉識不離如來藏和合而起，皆無自體，故云合空。」²³⁸以依他起無自性故為空，以如來藏和合而起故為何空。以上五種空三昧皆屬於觀解的範疇，疏謂前三種約相觀空，後二種約實觀空，實即如來藏真實體也。

二不放逸即勇猛精進，以分別善修行及無厭足故，得第一空三昧。《疏》云：「二不放逸者，依解起行，行修究竟故名第一。論云：分別善修行，故自分第一

²³⁴ 《十地經論》卷 8，CBETA, T26, no. 1522, p. 172, b12-25。

²³⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 813, a22-23。

²³⁶ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 813, a24-25。

²³⁷ 《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》卷 37，CBETA, L132, no. 1557, p. 326, b3-4。

²³⁸ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 813, a26-27。

也，修行無厭足，故勝進第一也。」²³⁹疏謂不放逸乃依解起行，「解行」者即論之「分別善修行」也，以善分別甚深法義而行修，此為自分第一，即菩薩於六地應所分為自分；精進修行無厭足，使行修究竟，為勝進第一也，即六地所修以精進故，能夠增勝進入七地行，為勝進第一也。三得增上者，以前所修故功德增上也。如《疏》云：「三得增上者，因修成德，功德起故。」²⁴⁰依功德起妙用故謂得第七起空三昧。四因事者，所因有三事，謂智障、化生、順有故。《疏》云：

四因事者，依德起用故。有三種用，初一自利，名智障淨因事，謂分別是智障，今得如實空，能淨分別。後二利他，一教化眾生因事，依空起悲故不捨離。二願取有因事，由得空故，故離染隨順有，故不離諸有。²⁴¹

疏謂因事乃依德起用，以攝三三昧故有三種用。第一如實不分別空三昧，為自利。以分別為障礙智慧生起，能夠如實不分別則智起，智為德用，依德起用即為淨因事，謂轉染分別為淨分別也。後二用為利他，以教化眾生因事，得不捨空三昧。疏謂依空起悲，以悲故入生死教化眾生，故得不捨空三昧。以願取有因事，得離不離空三昧。菩薩入有教化眾生，然不住有，即遠離煩惱雜染。然入有而不住有，即隨順諸有，謂離不離，離即煩惱染，不離即不離教化眾生悲心。約菩薩為其大悲願力，約眾生為有因事，故以願取有因事觀即得離不離空三昧。

以上為十空三昧門以觀、不放逸、得增上及因事等義，總攝菩薩前十平等法及三觀十門，為顯菩薩所觀一切染淨諸法，同一體性，皆悉空寂。最後論經總結言，菩薩以得十空三昧門上首，百千空三昧門現前，同時無相無願三昧門亦復如是。此為顯法界無盡緣起深義，一攝十，十攝無量，無量還有歸于一，相即相入，周遍圓融，互為法界一大緣起。

²³⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 813, a29-b2。

²⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 813, b2-3。

²⁴¹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 40，CBETA, T35, no. 1735, p. 813, b3-8。

第六章 結論

一切存在於時空軌跡中的理事因果，皆是依於緣起的特徵而安立。印順法師於《中觀今論》中，是以相關的因待性，序列的必然性及自性的空寂性，作為對緣起法的說明。²⁴²那麼，對於當下時空的現實生活中，如何正確看待理事因果的緣起，是值得探討的社會議題；若以現前地三觀攝十門的實踐觀行所蘊含之法界緣起義，華嚴現前地緣起觀於當下的大環境中，於現實生活實踐中，是否具備積極性的引導作用。若以緣起所具備的特徵性，嘗試賦予華嚴現前地緣起觀現代語意的可能性，作為導入正確看待現實生活中，緣起理事因果的探討模式。以下將以十門三觀及法界之現代意涵進行探討。

第一節 十門之現代意涵

以能够貼切人們現實生活的認知，十門的現代意涵，僅就相諦差別觀而言。相諦差別是以成答相差別、第一義諦差別及世諦差別為主要觀行。觀者於現代語意即理性的思維觀察，透過對理論而認知事物的真相。故于相諦差別觀中，以相、諦為核心觀。相即事物，諦即諦理，世間諦理及出世間諦理。透過諦理瞭解事物的真相，進一步超越世俗諦理而到達勝義諦。

成答相差別觀於現代語意，成者為宗成無我義，我者即恒常不變、獨一無二。一切由條件因素所組成的事法，表現於時空的軌跡，即從因到結果，一直是處於變化的動態，這種持續的變化即所謂的無我，無我即是一切現象的本來狀態，明白這個道理即知無我理。對於無我理的認可，推理及事，萬事萬物皆是因緣條件所促成，只是暫時的存在，非恒時常住，是無有自主性；然人們由於強烈的自我標榜及主觀意識，以長久的分別執著，致使生活的空間，處處皆是煩惱、痛苦的導火線，此為對於事物的執著，導致內心的情緒的波動，即為相差別。

依上所顯之理，不明無我即無明，即是對生命及世間所呈現之現象的事理不明白。是故，以無明而有行等十二緣起，故有生死的流轉門；若明無我，即無明滅則行等滅，此為還滅門。生命流轉的形態，皆由身口意三業為導向，若認知無我理，於三業的表現不再以我為中心，則能夠超越二元對立的種種煩惱，以無煩惱故，內心則是平靜安祥。並依此無我理，由內及外，由自及他的觀照，去影響周遭的眾生。若以目前因疫情居家隔離的人們為例，雖是短短十幾天的隔離，仍然有多數人僅隔離幾天，身心就奔潰，而產生恐懼、痛苦。²⁴³諸如此類等等，皆是眾生慣性往外攀緣的心所導致，一直追逐外境的感官刺激，而內心則是極度的空虛散漫。倘若人身自由一旦受控，自然就產生焦慮、恐懼，無法安放自我。

²⁴² 印順法師撰，《中觀今論》，CBETA 2020.Q1, Y09, no. 9, p. 60a8-63a。

此時作為三寶弟子者，應當積極的、主動的去融入到社區中，去關懷社會大眾，安撫人們躁動的身心。首先即是令其明理，理明則心安。最快捷的方式，即利用互聯網的便利，對其講解佛教因果緣起之無我義理等，此是從精神上給予幫助；其次是物質上的幫助，於力所能及的範圍下給予需求。人們於身心皆得依怙、依賴的時候，於精神與物質的雙重保障下，才能於任何困境下坦蕩面對，那麼人心也相對趣善，社會也將和諧，相應的場域亦將是清淨的國土。

是故無我理普及於世人及貫徹融合到現實生活中，是具備時代重要的使命感，可見論主將其最先說明之用心也。然理必由事顯，對於行者而言，最終極目的在於超越生命的束縛及究竟的解脫。故論主接著說明第一義諦差別觀及世諦差別觀。以無我理為最究竟的法義真理，是離言絕慮的，故必須由具體的事相彰顯，故透過世諦差別觀才能進入第一義諦差別。世諦差別觀者，即是對於人們所處的時空及所發生的一切事物，皆能夠以正確的人生觀及世界觀進行理性的思維、衡量。對於世諦差別的透徹瞭解，才能進一步從量變到質變的蛻化、昇華，從而超越世俗而證得出世的殊勝義。

然由事法的分位差別，故於世諦差別觀中，攝有多門觀。依次為染依止觀、因觀、攝過觀、護過觀、不厭厭觀及深觀等。染依止觀於現代語意，依止者即阿賴耶識心體，染是約作用功能所言。即賴耶心隨境能夠起一切雜染法，為染依止。簡言之即心隨境轉，外在的環境決定內心的情緒起伏。如有人罵你，內心即刻起反應生氣、憤怒等，原本平靜的心，突然因被罵而起的波浪式的反應，即是染依止的表現。若能時刻關照、覺察內心的變化，清楚的看護每一個心念，倘若外境有所刺激，也能將影響降到最少，慢慢透晰、起觀照，以致煩惱等染心所不起。這是可操作性的實踐觀行，於行者及社會大眾皆適合。具體可以用靜坐觀心的方式進行、對治，久之則心平氣和，那麼人家或罵或讚皆能淡然處之。

因觀者，有自因、他因的表現，因是約具備生起功能作用力，即能夠生果之功而言因。若約因所生果言，因能生自果，此為自因觀；若約依因而生之果言，果是依因而生，非是自生，故此為他因觀。故於現實生活中，我們所表現的任何舉動，皆有雙面性的影響。如小偷作案時被抓，其行為必遭法律制裁，於小偷而言為自因觀，被偷者因財物損失或受驚嚇而身心惶恐等表現，此為他因觀。約例言，若無偷的行為動作，則無自己、他人所面臨的遭遇。此以負面例子說明因果的自他相關性，若於行者而言，應時刻警覺無明惱賊的生起，無無明賊則無自他等一系列的因果的繫縛。

攝過觀與護過觀者，二過皆以無明業行為導引。無明緣行之一系列動作，必然存在一定的過患，此由無明所引起的過患即為攝過觀；護者謂防護意，已知道

無明有此過患，那麼則應避免或不令其生起，作一系列的防護動作，此為護過觀。於行人，則應多聞思聖言量及相應的實踐觀行，才能遠離無明過患；於世人則應行五戒、十善業等，去除不善之煩惱過患。

不厭厭觀者，就是否能夠厭離苦而言，不厭者約凡夫，厭者約菩薩，合之謂不厭厭觀。苦是一切有為法的特徵，以無常、生滅變易故。若予現代語意，即眾生對於生存的世界，所呈現的性質，無法正確認知。如《佛說八大人覺經》云：「世間無常，國土危脆；四大苦空，五陰無我；生滅變異，虛偽無主；心是惡源，形為罪藪。如是觀察，漸離生死。」²⁴⁴經文所描述的情況，就是我們所處空間的真相。國土危脆者，就我們居住的地球而言，由於天災人禍的破壞，到處充滿不定性的災難；然外在的現象，是依於內心的分別執著而起，如經所言，心是惡源，形為罪藪。一味隨著慾望馳騁，沉迷於名聞利養、地位權勢的鬥爭中。所謂有求皆苦，故內心的慾望是導致一切苦的根源，如是正確的觀察，知足少欲，減一分執著則少一分無明，是故，而能漸離生死苦患。

深觀者，則是對因緣集行更深層、更微細的透視，主要是約外道自生等邪執而言。予現代語意而言，就世界宗教簡單的說明。如基督教、天主教等，皆是有神論的主張者，認為上帝是創造一切的真主，上帝所說的一切皆是真理，對於不認可其說者，則極力的否定、打擊。諸如此類的言說，應當慎重、深思是否符合究竟的真理，若非真理即為謬論。宇宙萬象的緣起的真相，無關乎信仰之與否。遠離邪執知邪見，才能正視宗教觀、宇宙觀，遵從自然法則的緣起定律，即如是因如是果。

以上為十門觀，予以現代語意的簡單說明。下面將對相諦差別觀、大悲隨順觀及一切相智總結性的說明。

第二節 三觀之現代意涵

相諦差別觀，於現代語意，相不僅是一切具體現象的表現，更是有情生命狀態的呈現，諦即真實的道理或真理，能夠深入正確的認知及思維相諦間錯綜複雜的關係網即差別觀。相者若約現象而言，一切現象皆非偶然顯現，必有起因、經過、發展及結果的過程，這其間展現的無非即因與果的關係，即具體的現象必由其因而有，然為因者於特定的條件下必有其因，簡單稱之為因因，透過此因因來觀察依因所起之果，同理於特定的條件下必然能夠促成另一果，簡單稱之為果果，即所謂的前前之因產生後後之果，是故因之與果必然不是單一直線的關係，由此可知，看似簡單的個體現象，必然蘊含著無盡的因果關係。依此無盡的因果關係，

²⁴⁴ 《佛說八大人覺經》卷 1，CBETA, T17, no. 779, p. 715, b7-9。

來透視現實生活中的每一事物，就會發現周遭所發生或者即將發生的任一切事物原來與大家都是息息相關，那麼大家的任何一起心動念及舉手投足必然也影響著周遭的任何一事物，因為大家皆是這同一時空場域中的共同體，皆是此因果鏈中的一份子。若能夠如此由外及內的觀察思維，即是相諦差別觀。

大悲隨順觀於現代語意，是一種純粹的利他精神及悲心愍世的情懷，能夠感同身受眾生的苦樂，具備超強的能力，方便善巧給予眾生最需要、最恰當的幫助，同時引導至最究竟的解脫。這是具有高能量場域的聖者才能成就的事業，若就現實生活中，凡事能夠換位思考，並力所能及的發揮自己的光和熱，溫暖周遭需要關懷的人，那麼所至之處皆是祥和、溫馨的場域，處於同樣場域空間的眾生也能夠感同身受這份祥和與溫馨，那麼於現實生活中這樣的行為也許算是善舉吧。約此所謂的善舉，於行為作用力的影響下，必有等量的、善的力量，將激發生命更開闊的昇華空間。以如是因必有如是果，因與果就是當下每一刻發生之具體現象的抽象化，離開因則無果，果若無必然無從談因，是故因果是必然相依共存之理事的表現，理事的存在必然無法超越因果的範疇。反觀理事因果這種必然的呈現，那麼利他的同時，當下亦是自利，若約大悲隨順觀言，菩薩救度眾生的時候，同時也成就了菩薩之道果更趣圓滿。一切相智觀於現代語意，是一種智慧功能的啟用，兼備自利利他，是佛的境界，無法用語言概念表達，勉強而言，需透過前之相諦差別觀及大悲隨順觀的觀行，才能證入。

第三節 法界之現代意涵

法界，簡單而言即宇宙的代名詞，由眾多不同維度的空間，所組成的立體時空，也是精神與物質的共同場域。人類僅活動於四維時空場域，對於其他多維度空間並無法觸及，然而並不影響、妨礙宇宙多維度時空同時並存，成一整體。若假設法界緣起是多維度時空的整體，那麼現前地十二緣起，則是整個時空的某一維度空間，即現前地緣起是法界緣起中不可或少的一部分，若部分不存在，那麼整體同時也無法成立。故現前地十二緣起是以最基本的因素，存在於法界緣起中；若約法界緣起看，現前地緣起即法界緣起的具體表現，是故現前地緣起同時具備兩層身份，既有現前地十二緣起的特徵，又有法界緣起的元素。

若以具體法義而言，現前地緣起是以三觀十門而開展，側重於說明，十二有支相互為因果的緣起表現；若歸根到底則為一心緣起；法界緣起則側重於說明，事法界、理法界等圓融無礙的緣起表現，若歸根到底則為一心法界²⁴⁵。同是一心，

²⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷2〈佛昇夜摩天自在品 15〉：「若約一乘時，此閻浮處即一心法界境界。」CBETA, T35, no. 1732, p. 37, b11-12。《註華嚴法界觀門》卷1：「清涼新經疏云，統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心。然心融萬有，便成四種法界。」(CBETA, T45, no.

所表現的皆不出理事因果的緣起範疇。一心緣起或一心法界，所表現的理事因果，於時空中必藉以緣起的特徵屬性——即相關的因待性，系列的必然性及自性的空寂性而迴歸到法界中。

所謂的因待性即促使事法生起的因果條件，因必待於果，果必待於因，因果是以相關的因待性，維持著事法的存在，同時以此為橋樑，將持續影響任何另外一事法存在的可能性。故一切依因緣而起的事法，必定具備相關的因待性。以目前疫情為例，以某甲為基數，若某甲是確診個例，那麼其必然是因某種因素、渠道而感染病毒，其中致使某甲為確診的因素、渠道等，與其相應的確診現狀，謂相關的因待性之因果緣起。那麼某甲必須按照防疫需求被隔離、就診，才能確保其自身及其周圍直接或間接等人的身心健康。反之，若某甲不遵從防疫隔離要求，或隱瞞疫情，那麼將可能威脅著其周圍乃至整個人類的身心健康。是故：從某甲之確診個例與整個人類可能發生的關係看，此即相關的因待性。以此理推，任一人類及任一事法，皆非常一獨存，個體必然影響著整體，個體與個體之間同樣存在著必然的影響關係。

系列的必然性，即依因而起的果法，於相對的時空下，將有等量的質變，由質變故而有一系列相應的現象。如肥沃土壤中的種子，在陽光雨露的滋潤下，現起發芽、抽枝、開花、結果等一系列必然現象。同理，任何人類善非善之起心動念乃至行為動作等，將影響周遭乃至整個社會場域的好壞。是故，地球人類是息息相關的共同生命體。記得有句歌詞非常好，只要人人都獻出一點愛，世界將變成美好的人間。是故世界的美醜，因每一個體的一系列行為動作而決定。

自性的空寂性，這是從事物本體的屬性而言，是以前面相關的因待性與系列的必然性所使然。如緣生必然還歸於緣滅，以因緣和合生故無自性，無自性故空寂。如人的一生，從一出生的「有」，隨著時間推移逐漸成長，出現「病」、「老」、「死」等現象，最後色身徹底消滅。這個由生到死的過程，所呈現之無常性即法的屬性，亦自性的空寂性。空寂性之空，非空無所有，如一期生命的盡頭，是色身的結束，而攝持生命的阿賴耶識，會隨著一生所造的業力，繼續下一期生命的緣起。空性的殊勝在於，能夠隨緣起生、滅，又不妨礙任何他法的生、滅，同時又能夠和合共存，互為緣起。以有此空性故，才能彰顯法界緣起之理事因果圓融無礙的合理性。

是故，以緣起之特徵性，任何落於時空軌跡的顯現，皆是法界無盡緣起不可或少的元素；因果宛然，理事相依。因果宛然是有，約俗諦，理事相依是空，約

1884, p. 684, b24-c1)此二處引文意雖殊，而所指涉則同是一心法界。

真諦。空有不二則是空性的顯現，以空有不二故，而有理事圓融無礙的法界，依理事圓融無礙為基礎，才能證入事事無礙的法界。事事無礙則以空性為基礎，以空性故，各各事法分位差別，同時現起不相妨礙，法住法位。那麼回顧現前地三觀十門所表現的緣起，固然不離法界緣起，三觀十門以十二緣起為點，存在整體之面的法界中，兩者相即相融，並存不悖。透視現前地緣起與法界緣起，終究還是以理事因果為聚焦。雖然以我們目前極限性的有為生命體，無法現量體證，但是透過對緣起理的認知，能夠帶給我們對生命乃至法界一切現象緣起之蘊含，有更深層的認識思維空間，及更開闊的視野。並藉以透過緣起觀的認知，能夠儘快解鎖生命的密碼，超越生命的繫縛，融入到法界大海中。而現代時空的人類，恰恰對於理事因果的概念非常模糊，如何以法界無盡圓融無礙的緣起理念，引導現代人類的正確的宇宙觀，具有更多思維探討的空間，期待日後能夠進作一步研究。

參考文獻

一、原典文獻

- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 37，CBETA, T10, no. 279。
- 〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 2，CBETA, T16, no. 672。
- 〔元魏〕菩提流支等譯，《佛說法集經》卷 3，CBETA, T17, no. 761。
- 〔後魏〕菩提流支等譯，《十地經論》卷 8，CBETA 2019.Q2, T26, no. 1522。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨法蘊足論》卷 12，CBETA, T26, no. 1537。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 6，CBETA, T29, no. 1558。
- 〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 89，CBETA, T30, no. 1579。
- 〔秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 1，CBETA, T30, no. 1564。
- 〔後魏〕瞿曇般若流支譯，《唯識論》，CBETA 2019.Q3, T31, no. 1588。
- 〔後魏〕佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷 1，CBETA, T31, no. 1592。
- 〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 1，CBETA, T31, no. 1595。
- 〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》卷 1，CBETA, T32, no. 1666。
- 〔唐〕智儼撰《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 3，CBETA, T35, no. 1732。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴經探玄記》卷 18，CBETA, T35, no. 1733。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 39，CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷 80，CBETA, T36, no. 1736。
- 〔唐〕澄觀撰，《大華嚴經略策》卷 1，CBETA, T36, no. 1737。
- 〔宋〕寶臣撰，《注大乘入楞伽經》卷 1，CBETA, T39, no. 1791。
- 〔唐〕法藏撰，《大乘法界無差別論疏》卷 1，CBETA, T44, no. 1838。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴經問答》卷 1，CBETA, T45, no. 1873。
- 〔唐〕澄觀撰，《華嚴法界玄鏡》卷 1，CBETA, T45, no. 1883。
- 〔宋〕法云撰，《翻譯名義集》卷 5，CBETA, T54, no. 2131。
- 〔明〕一如等編集，《大明三藏法數》卷 16，CBETA, P182, no. 1615。
- 〔唐〕澄觀撰，《華嚴經疏鈔玄談》卷 6，CBETA, X05, no. 232。
- 〔唐〕澄觀著，《華嚴綱要》37 卷，CBETA, X08, no. 240。
- 〔唐〕澄觀撰，華嚴編藏會主編，《新修華嚴經疏鈔》，台北：華嚴蓮社，2004 年。
- 〔隋〕慧遠撰，《十地經論義記》卷 3，CBETA, X45, no. 753。

二、專書

- 伊藤瑞叡撰，《華嚴菩薩道の基礎的研究》，京都：平樂寺書店，1988 年。
- 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，台北：華嚴蓮社，1996 年。
- 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年。
- 魏常海釋譯，《十地經論》，高雄：佛光出版社，1996 年。
- 釋賢度撰，《華嚴經十地品淺釋》，台北：華嚴蓮社，2012 年。
- 鎌田茂雄撰，釋慈怡譯，《華嚴經講話》，高雄：佛光出版，1983。

三、學位論文

- 釋正持，《澄觀《華嚴經疏·十地品》之研究》，彰化：國立彰化師範大學國文學系博士論文，2014 年。
- 徐梗，《《十地經論》研究》，云南師範大學中國哲學系碩士論文，2013 年。

韓朝忠，《《十地經論》的研究》，吉林大學宗教學系碩士論文，2009。

釋天紹，《從「十二因緣」到「法界緣起」——以《華嚴經》「現前地」有支相續門為主》，華嚴專宗學院研究所碩士論文，2018年。

釋法音，《智儼的緣起思想——以《搜賢記》對「現前地」的詮釋為中心》，華嚴專宗研究生碩士論文，2000年。

釋演廣，《《華嚴經·十地品》的菩薩思想與實踐觀行之研究》，玄奘大學宗教學研究所碩士論文，2008年。

四、單篇論文

金易明，〈華嚴十地及世親菩薩《十地經論》義理思想芻議〉，《2018華嚴專宗國際學術研討會論文集》上冊，台北：華嚴蓮社，2018年，頁113-132。

陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《2018華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，台北：華嚴蓮社，2018年，頁413-434。