

華嚴專宗學院研究所

碩士論文

從「十二因緣」到「法界緣起」

——以《華嚴經》「現前地」有支相續門為主

研究生：釋天紹

指導教授：陳英善 教授

中華民國 108 年 6 月 21 日

目次

第一章 諸論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 文獻回顧與研究成果回顧.....	3
一、古文獻.....	3
二、現代學者文獻回顧.....	3
第三節 問題意識與研究方法.....	6
一、問題意識.....	6
二、研究方法.....	7
第二章 緣起觀發展脈絡.....	9
第一節 初期佛教的因緣觀.....	9
第二節 部派佛教的因緣觀.....	16
第三節 中觀的緣起.....	25
第四節 阿賴耶緣起.....	32
第五節 如來藏緣起.....	35
小結.....	40
第三章 現前地緣起觀與無我義.....	42
第一節 釋名義.....	42
一、現前地名義.....	42
二、染淨緣起.....	46
第二節 現前地緣起觀.....	57
一、觀因緣.....	57

二、顯無盡.....	59
第三節 無我重要性.....	64
一、無我與因緣.....	65
二、無慢.....	69
三、無我與空.....	69
四、無我與三悲.....	71
小結.....	71
第四章 現前地十二因緣觀.....	73
第一節 凡夫迷理成事.....	73
一、倒惑順起染緣.....	73
(一) 無明.....	75
(二) 行.....	76
(三) 識.....	77
(四) 名色.....	78
(五) 辨六入等八支.....	80
二、迷真起妄.....	80
三、小結.....	83
第二節 聖者之觀行.....	84
一、大悲為首.....	86
二、大悲增上.....	88
三、大悲滿足.....	89
四、悲智相導.....	92

第三節 甚深三昧.....	96
一、空三昧.....	98
二、無相三昧.....	99
三、無願三昧.....	101
四、小結.....	103
第五章 結論.....	109
參考目錄.....	111
一、佛教典籍與古典文獻.....	111
二、專書.....	112
三、學位論文.....	112
四、期刊論文.....	113
五、附錄：有支相續門內容結構圖.....	114

摘要

佛陀證悟之初為眾生宣說「諸法因緣而生」，此即「緣起」法，「緣起」的公式為：「若有此則有彼，若無此則無彼；若生此則生彼，若滅此則滅彼。」此「緣起」法為教佛諸經論中最基本、最具有代表教理之一。初期佛教的「緣起論」是以「惑業緣起」論。發展到中觀時期的「緣起性空」，則多重視此類邏輯論證問題的思辨性，但對「緣起性空」基礎上生命以什麼來流轉問題尚未完整；唯識宗的「賴耶緣起」為生命流轉的主體及感果的異熟識，並以「種子熏習」詳細論述了由「業感果」與生死流轉的歷程以及說明了在「緣起」與「無我」的基礎上，導致無始界來生命流轉的原因——「種子生現行，現行熏種子」。無始以來的「名言種子」熏習與現行（前世與此生）互相作用，從而使「種子」無有間斷。「業種子」的異時招未來異熟的果報，由此生命流轉不停。立「阿賴耶識」為作業及感果的主體，以「賴耶緣起」的業感理論始得完備。在其理論的思想史上功不可沒作用。

在《華嚴經·十地品》的現前地經文中，現前地菩薩以「無我」觀引導眾生觀十二因緣。順於十二因緣則有生死流轉不停，若能以「無我」觀此十二因緣，則能如現前地菩薩悲智雙行，更能證三昧而得「甚深般若」現前。緣起觀發展到華嚴學派時，以重重無盡的「法界緣起」為基礎，觀十二有支。現前地菩薩為寄顯「緣覺」乘所觀之法——十二因緣，引導眾生而開顯一百八十重門，來觀十二因緣的流轉與還滅。現前地菩薩以三悲三智相導，三觀融於一心，甚深般若現前，此菩薩悲智圓融之行，是為引導眾生證此圓融無礙的十佛境界，終究而證得無盡法界緣起。

關鍵詞：緣起、賴耶緣起、現前地、十二因緣、悲智圓融、法界緣起

第一章 諸論

處高科技、現代化社會自然人的眾生，大家都有著不同壓力與種種的追求，在追求自己理想的同時，如何達到「身處於對諸事物追求」之中而無有苦惱與無有執著呢？佛陀在諸經典中，以不同方式引導眾生：如何做到面對種種美好的生活，而能如實做到擁有而不執著、身處而遠離苦惱——即諸法緣起而有。一切諸法因緣而生、因緣而滅。此因緣之法不僅是諸學者的邏輯論證之真理，生活中萬法皆依「因緣」而有。《華嚴經·十地品》中的現前地，以一百八十重方法，引導眾生觀十二因緣來了解生命的流轉，以及通過觀此十二因緣而證甚深般若。此百八十重觀法，顯示了現前地菩薩的悲智雙行、與三三昧的圓融無礙，更是為引導眾生證得重重無盡的法界緣起。

第一節 研究動機與目的

在初期經典中的「緣起」觀，具體含義是指什麼？此中的「無明、行……」等十二緣起又有哪些具體含義？此緣起觀發展到部派時期以四種而談，發展到中觀與唯識時期的緣起觀各有其特點。

初期佛教就已論述人「無我」觀，而發展到「中觀」學時，所談的空為「緣起因果」當體的同時來談「緣起無自性」的空，為「自性空」；唯識為「依他緣」而談空，此為「他空」。即從中觀的「自性空」發展到「識外無境」的「空」。若單從「空」角度而論，那生命又是如何輪迴的？而在唯識學時，是以「阿賴耶識」種子的熏習而主導生命的延續，「染」熏習的種子，為十二因緣的流轉，而依於聖教的「淨」熏習乃為「十二因緣」的還滅。如此解決「諸法緣起無自性」的「緣

起性空」之下，以「種子生現行，現行熏種子」而說明了我們生命「無始界」來的流轉原因與「還滅」的下手處。

十二因緣，雖為諸經論中多有提及，卻少有以十重觀法來引導凡夫，了脫生死流轉之根源與切斷輪迴流轉之方法。在《華嚴經·十地品》的第六現前地中，對十二因緣有：十重門、順逆、染淨等觀法，其中涉及內容較為深奧。華嚴宗諸祖師對此地內容更加詳細的解說，此值得後人深入探討。澄觀大師所著的《華嚴經疏鈔》中，以唯識觀點，對十二因緣種種觀法加以論述。其中最為突出的為一百八十重觀，所涉及註解甚多且不易理解。現代學者對現前地中十二因緣的分析，多以「一心」角度來論證，尚無以一百八十重觀來觀十二因緣。本文擬以現前地中，十門的第一「有支相續門」為例，探討無始以來凡夫如何流轉生死？又如何從十二因緣著手而斷此生死之流，進而完成轉凡成聖？

本文以華嚴的「無盡法界緣起」理為主，並以智儼所著《搜玄記》，從而論述兩者對現前地中十二因緣觀法之差異，引用世親的《十地經論》、法藏《探玄記》與李通玄（後以「李長者」稱之）《解迷顯智成悲十明論》為輔，大分為三個部分進行探討：首先探討凡夫眾生於「無我」之理起顛倒惑，迷於「第一義諦」義理而有起妄，隨無明、行、識……生死為果，受生死流轉不得停息。第二部分論述菩薩以大悲為首、悲心增上、大悲滿足之心行，觀眾生受生死之苦，完成自利、利他之行。最後，菩薩悲智相導利物、究竟甚深般若現前，菩薩以般若智觀緣生法，此為圓教菩薩寄顯緣覺乘，為一人頓修，乃為圓教三乘所證。本文借由對祖師觀點的探討，試了解凡夫受生死流轉之根源，更借鑒祖師之著作而進以比對。

第二節 文獻回顧與研究成果回顧

一、古文獻

本文所參考的古代經論主要有：東晉佛陀跋陀羅（三五九—四二九）所釋的六十卷本，要三十四品，名《大方廣佛華嚴經》，簡稱「晉譯本」或「六十華嚴」；第二部為唐時實叉難陀（六五二—七一零）所譯，凡八十卷，分三十九品，也名為《大方廣佛華嚴經》，簡稱「唐譯本」或「八十華嚴」；第三部為唐朝般若所譯，四十卷《大方廣佛華嚴經》，簡稱為「四十華嚴」，而內題為《入不思議解脫境界普賢行願品》，實為「唐譯本」的第三十九〈入法界品〉的異譯，此譯本最重要的是第四十卷，後來作為單行本流通，被稱為〈普賢行願品〉。

以及有世親《十地經論》，與華嚴祖師智儼所著的智儼《華嚴經內章門等雜孔目章》、《華嚴經搜玄記》，法藏《華嚴經探玄記》、《華嚴經問答》、《華嚴遊心法界記》，澄觀《華嚴經疏》、《華嚴經疏鈔》、《華嚴經行願品疏》、《華嚴經疏鈔玄談》。安慧著，玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》、《大般若波羅蜜多經》、《阿含經》、《成唯識論》、《攝大乘論本》、《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《中論》、《大智度論》、《大乘阿毘達磨集論》等為主要參考資料。

二、現代學者文獻回顧

本文多次引用釋印順，《性空學探源》、《攝大乘論講記》、《中觀論頌講記》、《中觀今論》、《性空學探源》等著作，印老在《空之探究》中《阿含經》與《中論》關係為：緣起、空、中道雖是大乘所弘揚，但並不是離了《阿含經》

而獨有的，而是《阿含》的本義。即中觀雖也談「空」，但沒離開初期佛的《阿含經》所談空的本義，而只是在原有的基本上發展而已。

日本學者水野弘元《佛教要語的基礎知識》與《原始佛教》著作中，對初期佛教十二有支的分析與解讀上，本文作了大量引用與參考，更好以現代語言的方式，使讀者清楚了解到「緣起」「十二因緣」等名詞概念與義理。但學者著作中，對如何以「緣起」觀來修行論述不多。

中村元在其《原始佛教の思想》中對初期的緣起說與十二因緣的觀點為：緣起說形成為十二因緣的定型，是在佛陀圓寂之後過了很長的時間才有的，這至少是原典批判學上的共識。把十二緣起講成佛陀開悟成道的觀想內容，毫無根據，乃是後人假託的...還未建立較有理論形式的緣起說。¹可見此觀點：關於緣起的形成的時間，我們無法得到完成正確的證實與定論，我們學佛者的後人，所以依據的必需繼承佛的遺囑「依法不依人」的原則，

蔡惠明的〈《雜阿含經》的說緣起法〉²中，對初期佛教中的十二因緣，以「三世兩重因果」而做分類，不以為然，因為在初期佛教中，十二因緣還只是論述「有情生命」的輪迴，只有發展到部派佛教時，才有「三世二重」的劃分。

萬金川的《「八不」說緣起《中論》皈敬偈的真義》，中主要對《中論》的緣起觀主要是借緣起性空來引導眾生趨入涅槃。而傅偉勛在《關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察》一文中，認為部派十二緣起觀由分位緣起而發展為「業感緣起」，其實不然，印老等學者認為初期佛教中的順由十二緣起為「業感緣起」。

本文何以從阿含直接到中觀，因印老研究的成果「《中論》為《阿含》通論

¹中村元，《原始佛教の思想》，（東京：春秋社印行，1971年），頁41-72。

²蔡惠明，〈《雜阿含經》的說緣起法〉《內明雜誌社》第211期，（1998年10月），頁6。

考」而考量，雖後來諸多學者對此觀點有不同觀點，此處綜合藍吉富的觀點：「《中論》為《般若經》之通論，而《般若經》經義是直通《阿含經》」³由印老與藍老師對《阿含經》與《中論》的論述，可以使我等後來學習者，更好的了解《中觀》緣起所要表達的性空的脈絡以及其思想。

學者黃正務在其《「人類個體生命起始」義題之探討——以佛教緣起論中之「識」、「名」、「色」研究為主》著作中認為部派時期發展出以「分位緣起」觀念為基礎「三世兩重因果」或「一期生命說」，「十二支緣起」表示有情生死流轉之過程的「胎生學」。認為中觀學派是「即緣即起」的因果關係，是此是「緣起觀」為非常徹底的「剎那緣起說」。而認為唯識學派是將「識」擴大解釋，作為宇宙萬法及有情眾生輪迴依持基礎。以同時性。論理關係的「剎那緣起」來解釋有情眾生煩惱垂直的原因及過程，認為唯識宗是具有異時性、分位關係的「分位緣起」來解釋唯識變現的切法的過程。可見學者認為部派學中的中種緣起觀對後期的中觀學派與唯識宗都有著極其重要的影響。

在對華嚴經十地品現前地的研究諸文獻中，釋觀慧的〈《華嚴經》地十品研究〉之文中，雖涉及到現前地內容，但對此十重觀法尚未系統分析。

釋法音在其論文〈智儼的緣起思想——以《搜玄記》對「現前地」的詮釋為中心〉一文中細緻，對「現前地」中的三悲相對應於十重觀法而以說明，但一則僅以智儼《搜玄記》為主，而沒有將與其他祖師的觀點進等比對，二則沒有分析十二因緣，但其三悲觀的分析與智儼思想的分析，值得借鑒與引用。陳法娟的《華嚴思想中的唯心說——以三界一心為中心》文中，多以「一心」角度來分析，也只是以「一心所攝」來析，沒有說明華嚴宗的圓融互攝、顯重重無心的法界緣起

³藍吉富，〈漢譯本「中論」初探〉，《華岡佛學學報》第3期（1973年5月），頁98。

觀。

第三節 問題意識與研究方法

本論文主要以佛教歷史發展的脈絡而進行探究「緣起」與「十二因緣」在不同發展中，是如何發展到華嚴的「法界緣起」與重重無盡思想，就本文而言，是以《華嚴經》「現前地」中十二因緣觀為主，以發展的不同時期對「緣起」以及「十二因緣」不同的觀點為輔，而探究華嚴緣起以形成之脈絡。

本論文將從以下幾個問題進行探究：

一、問題意識

（一）針對原始佛教的緣起與緣生的問題

佛在諸《阿含經》中對其弟子說此「甚深緣起」，而此緣起又是如何影響著眾生生命的流轉？而眾生又該借悟此「十二因緣」而得斷除生死？我們於生活中又應該以何種心來了解此「十二」項？作為後來學習此「緣起」之法的我們，如何將此「甚深」之法運用於生活之中？而在不同時期、不同經論中，又是如何來理解「緣生」與「緣起」的差別？初期阿含經中，因為翻譯原因所以對「緣生」與「緣起」沒有嚴格區分，而在初期佛教中，緣起法所要宣講的是萬物的狀態還只是有情生命的狀態？十二因緣是佛陀為世人所要宣講的是什麼？發展到部派時期的緣起觀又是怎麼？

（二）大乘佛教緣起觀

佛教由翻譯而發展到中因，因適應本土文化而發展出本土思想，緣起觀經過龍樹菩薩的中觀與十二門，傳譯到中國，又有怎麼樣的發展？此時的「緣起」思

想是否還是針對有情生命的流轉而論？而十二因緣又是怎麼的劃分？

以「諸法唯識」的唯識學派中，阿賴耶識與緣起又是如何交涉的？而唯識宗的緣起思想又是怎樣的？緣起思想又是如何發展為「賴耶緣起」，而又是如何發展為後期的「如來藏緣起」？此二者之間關係又是什麼樣的？十二因緣，由初期的生命流轉與還滅而發展到中觀的緣起性空，以及後來唯識的「賴耶緣起」，而在華嚴宗的緣起又是怎麼？華嚴的「法界緣起」思想又有何獨特之處？其緣起與前期的緣起觀又有什麼關係？華嚴所提供的「無盡」與「圓融」觀在緣起中又是如何體現？而在此所謂「別圓」之教是如何來觀十二因緣？而此現前地的觀法與別地有何不同之處？而諸祖師對此地的觀點又有何同異之處？

二、研究方法

本論的研究方法，主要從以下幾點來說明：

一、經證：以阿含經、中論、等經論為主要研究依據。

二、理證：在認證緣起與之相關內容的依據主要是以：《俱舍論記》、《阿毘達磨順正理論》、《俱舍論記》、《中論》、《瑜伽師地論》、《解深密經》、《攝大乘論》、《成唯識論》、《解深密經》、《華嚴經內章門等雜孔目章》、《華嚴經搜玄記》、《華嚴經合論纂要》、《大華嚴經略策》、《華嚴法界玄鏡》、《華嚴一乘教義分齊章》、《搜玄記》、《新華嚴經論》、《新修華嚴經疏鈔》、《華嚴經問答》、《華嚴遊心法界記》，澄觀《華嚴經疏》、《華嚴經疏鈔》、《華嚴經疏》等論。

三、分析對比：主要引用不同時期的經論，與相關學者之著作，從翻譯、理解、歸類整理等分析出緣起與十二因緣所發展之變化。更引用原經與發其的論

著對原經典的不同觀點，特別是華嚴著祖師：智儼、法藏、澄觀等對緣起與現前地的詮釋之同異之處，進而整理華嚴經現前地十二因緣觀。

四、對比：文多處以不同學者之的觀點予以對此，華嚴部分主要是以華嚴祖師：智儼、法法藏、李通玄、澄觀等對現前地中的觀點與詮釋進行對比與解讀。

五、表格：為了簡略式、重點式來解讀與理解其關聯、組織，文中運用表格、列圖等方式以方便了解。

第二章 緣起觀發展脈絡

「緣起」法為釋迦牟尼成佛之初所證悟之理，此理為無始界來一直恆存之理，無論佛陀宣說與否，此理為萬法存滅、變化之理，佛陀成道之初證悟此恆存不變之理後。在原始經典中的「緣起」觀，具體含義是指什麼？此中的「無明、行……」等十二緣起又有哪些具體含義？而「十二緣起」與「四諦」是什麼樣的關係？初期佛教中的「無常」、「無我」、「空」等與後期佛教中又有什麼不同之處？本往篇論文將從以上幾點加以討論。

第一節 初期佛教的因緣觀

緣起為梵語「*pratīyasamutpāda*」所譯意，而在舊譯為因緣；緣生則為梵語「*pratīyasamutpanna*」之意譯。「緣生」、「緣起」、「因緣」等三詞多互為通用。就「緣起」的具體有何關連性？而「十二因緣」是指哪十二個？又有哪些具體內容？本文將從以下幾點來進行探討：

佛陀在菩薩樹下，因觀緣起而覺悟成就，此為佛所證悟之理，並非為佛所開創。諸多學者對關於「緣起」者，以巴利或是梵語的詞來解釋，而有不同理解，但就「緣起」則為：「阿難！我本為汝說因緣起及因緣起所生法：若有此則有彼，若無此則無彼；若生此則生彼，若滅此則滅彼。」⁴就此中可見：「因緣起」、「因緣起所生法」的公式，為「『若有此則有彼，若無此則無彼；若生此則生彼，若滅此則滅彼。』為『一般緣起』」。⁵此公式為緣起基本概念與緣起的普遍性。

即由他緣而生起者、因緣，學者認為：「『緣』為因，而『緣已生法』為果，

⁴ 《中阿含經》CBETA, T01, no. 26, p. 562, c22-24。

⁵ 參 水野弘元，譯叢編委會譯，《佛教要語的基礎知識》（臺北：華宇出版社，1984），頁 189。

這種因果關係的整體內容名為『緣起』。⁶即「由緣而起」、「與其他關連而起之現像辦的狀態」。⁷所謂「緣起」即「依緣而起」，「依緣」即「依於條件」；「起」為「發生」。故而「緣起」指「借種種條件而產生現象的原理」，「緣起」即「緣起的道理」指現象想互依存的關係，「因條件而生的現象，也會因條件消失而滅」。⁸此即說明「此」與「彼」間的關聯性，是相互影響，而非單一存在或是獨立存在性，無論是生起或是還滅，非單一條件而產生，而為「種種條件」而產生。

經中的「因緣起及因緣起所生法」此兩者，可理解為「眾緣所生」法。而學者呂凱文於論述中，引用印順導師的觀點：「卻是截導師在介紹十二因緣中第三部分而論。」⁹導師上段經文的觀點為：「是介紹『從識到受』中互生的因果性，此中的『緣生』者，也包含『緣滅』僅依於緣起而成或有，『依緣起而有的緣生，佛法是在彼此關涉的和合中，前後相續的演變中去體會的。』」¹⁰初期佛教中的「十二因緣」，十二支中每一支的生起，依他緣而起，即十二支的生起他緣而起時，此為「緣起法」；但前支生滅會影響到後支——即「此有故彼有，此無故彼無」，此又為「緣生」法。學者釋如源對「緣起」與「緣生」定義做如下區分：

緣起的定義是「此故彼」，指一切事物生滅的必然法則。依緣而流轉的『緣生』是無常生滅相，是非實生實滅（重在生滅的非實），故「緣生」的當体

⁶呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與〈雜阿含〉「雜因誦」諸相應概念之交涉》（臺北：天主教輔仁大學哲學研究所博士論文，2002），頁 58。

⁷參 水野弘元，如實釋，《原始佛教》（臺北：普門文庫，1984），頁 22—23。

⁸水野弘元，譯叢編委會譯，《佛教要語的基礎知識》（臺北：華宇出版社，1984），頁 185-192。

⁹三、從識到受，說明現實心身的活動過程，不是說明生死流轉的根源。所以的差別，向來成為難題。緣起與緣生的內容相同，為什麼說為二名？這二者的意思，是多少不同的。緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的。所以緣起可解說為「為緣能起」；緣生可解說為「緣所已生」。這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果，佛說緣起時，加了「此法常住、法住法界」的形容詞，所以緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。現實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。緣起與緣生，即理與事。緣生說明了果從因生；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生，秩然不亂的必然理則，緣生即依於緣起而成。」釋印順，《佛法概論》（新竹：正聞出版社，1992年），頁 150—152。

¹⁰釋印順，《佛法概論》（新竹：正聞出版社，1992年），頁 153。

可說是不生不滅……初期佛教的緣起，主要是依「此故彼」來開顯一切。¹¹

可見「緣起」為一切事物生滅的法則；而「緣生」為「一切緣起法」的無常生滅相。而印老則從因與果上加以區別「緣生」與「緣起」的差異：「緣起與緣生不同，因緣和合所生的叫緣生，這在果的方面講。為緣能起叫緣起，這在因的方面說。」¹²即「緣生」以果上而論，「緣起」主要講因。

「緣起」的具體定義是什麼？

云何名緣起初？謂依此有故彼有，此生故彼生，所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，起愁歎苦憂惱，是名為純大苦蘊集，如是名為緣起初義。¹³

所謂「緣起」者：「此有故彼有，此生故彼生」，因為有「此」故有「彼」，即先「此」生故後有「彼」生。由此「緣起」意，是否可以理解為：若無「無明」則無「行」……則無「愁歎苦憂惱」，即無「苦」。

云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。「云何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。」¹⁴

此中「因緣法」乃為「由緣所生」之法，而學者單從時間的無常生滅來理解。¹⁵實

¹¹釋如源，〈《中論》之緣起論〉，《1990 福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》（臺北：福嚴佛學院，1990年），頁176-177。

¹²釋印順，《攝大乘論講記》（臺北：正聞出版社，1992年），頁28。

¹³《緣起經》CBETA, T02, no. 124, p. 547, b17-21。

¹⁴《雜阿含經》CBETA, T02, no. 99, p. 84, b14-19。

¹⁵呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與〈雜阿含〉「雜因誦」諸相應概念之交涉》（臺

則是到部派佛教才有時間與論理的區別，而在原始佛教并未明確劃分。¹⁶而由上文中可見，緣起關係為法與法之間，如「緣無明行，緣行識」相依關係，而非時間上存在的之意。而採用時間詮釋方式，是發展到後期部派佛教的三世兩重因果「惑業緣起」之說，乃至唯識論的阿賴耶緣起之說。而初期佛教的「因緣法」的生起與還滅，僅為法上關係，而非時間性關係。此中「因緣法」即「緣生法」，無論佛出世與否，此法「常住」為佛「自所覺知」而成「正覺」，可見「因緣法」對修行的重要性。

水野弘元將緣起分為：「緣起有一般緣起（外緣起）和價值緣起（內緣起），然此處為緣起說的基本，即價值緣起。」¹⁷此中「緣生法」，即：藉他緣而生起者有：「無明、行、及至緣生有老死」的十二項，「彼」即後者的生起，「此」藉由前者而生起。並非無緣而生、存在，而此原則一直存在，為「如來自所覺知」而成「等正覺」，並為後人所演說、顯發。謝大寧對初期佛教經典中的「十二緣起」的觀點為：「『業感』者，謂一切緣生皆由無明行業所感而起；無明行業原是無始而來所縈起之波浪，由此而說緣起法之虛妄性」。¹⁸此即初期佛教的「業感緣起」。

佛告比丘：「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別演說，開發顯示。所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集；無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」¹⁹

此「緣起」之真理，并非佛「所作」，非任何人所作，為「法界常住」一直存在真理。世尊最初開示「此有故彼有……」——即「緣起法」，此中所指的「緣起

北：天主教輔仁大學哲學研究所博士論文，2002），頁 58。

¹⁶參 水野弘元，如實釋，《原始佛教》（臺北：普門文庫，1984），頁 26-27。

¹⁷水野弘元，譯叢編委會譯，《佛教要語的基礎知識》（臺北：華宇出版社，1984），頁 188-189。

¹⁸謝大寧，〈試析華嚴宗「法界緣起」義〉，《中正大學學報》第 1 卷第 1 期（1990 年 9 月），頁 56。

¹⁹《雜阿含經》CBETA, T02, no. 99, p. 85, b24-29。

法」，便是指：「『十二支緣起』，此『緣起』公式，此中用作描述現實人生的輪迴現象。」²⁰佛陀為眾生宣說「緣起法」：一是為讓眾生了知「苦」生起的原因；二是為開示「滅苦」的方法。

印順對「純大苦聚」觀點為：「由於無明的蒙昧，愛的染著，生死識身即不斷的相續，不斷的流轉於生死苦海。苦因、苦果，一切在沒奈何的苦迫中，成為『純大苦聚』。」²¹可知，由「無明」而「起」生死苦海的流轉不斷，也是成為「苦集」——「集諦」的原因。

云何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死……開示顯發，謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱、苦……如是隨順緣起，是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，是名緣生法。²²

由上文可知，此十二項的生起為流轉名為「緣生法」，為說明十二項的緣起與還滅。流轉為流轉生死而重複苦惱之意，還滅為消滅苦惱的流轉。²³可見，「緣起」並非僅指「生起」，同時也含「此滅故彼滅」——即由十二因緣而找到滅除「苦」的方法——還滅。

云何名為因緣之法？所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣更樂，更樂緣痛，痛緣愛，愛緣受，受緣有，有緣生，生緣死，老緣

²⁰參 黃俊威，《華嚴「法界緣起觀」的思想探源——以杜順、法藏的法界觀為中心》，（臺北：國立台灣大學哲學研究所博士論文，1993），頁 9-10。

²¹參 釋印順，《佛法概論》（新竹：正聞出版社，1992年），頁 151。

²²《雜阿含經》CBETA, T02, no. 99, p. 84, b16-26。

²³參 水野弘元，如實釋，《原始佛教》（臺北：普門文庫，1984），頁 22-23。

憂、悲、苦、惱、不可稱計。如是成此五陰之身。²⁴

此中，無論是「因緣法」「緣生法」，都是在說明「緣起」即由「此」而有「彼」的關連性。由「十二因緣」而「成此五陰之身」，故而流轉於生死而不停。

佛陀多次為其弟子宣說十二因緣與生死流轉的關係，然此十二因緣的別支，又有哪些具體內容？「世尊答曰：阿難！若有比丘見因緣及從因緣起知如真，因此有彼，無此無彼，此生彼生，此滅彼滅，謂緣無明有行乃至緣生有老死。」²⁵「因此有彼」者，為緣無明有行，乃至緣生有死，此即「十二緣起」。「世尊告諸比丘：「我今當說因緣法及緣生法。」云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。」²⁶學者宇井伯壽認為：「十二有支的各支間構成前列條件（如『無明』）與後列被條件（如『行』）的相依性，此相依相資相關意義的論理關係即是緣起。」²⁷而此十二緣起法又名為「因緣法」，為「純大苦聚集」。

十二緣起說，說明眾生的一切苦惱，由於無明、渴愛等煩惱及行、取、有等業因而產生，是由不正確思維愛、憎等而有取捨的行為與言語（業），以十二緣起為首的種種緣起說，來說明三界輪迴的一切苦惱，即由無明、愛等煩惱及行等業因而產生的。²⁸即由「惑、業、苦」而導致的生死流轉不停，此即「業感緣起」。印老對此：「以六大緣起、業感緣起為『色心』緣起」。²⁹初期佛教中的「色心緣起」，僅為「此」（色）與「彼」（心）之間互相相依的關係。

而諸多學者對「緣起法」與「緣生法」眾說各有所異，就本文引用楊郁文學

²⁴ 《增壹阿含經》CBETA, T02, no. 125, p. 797, b18-22。

²⁵ 《中阿含經》CBETA, T01, no. 26, p. 723, c20-24。

²⁶ 《雜阿含經》CBETA, T02, no. 99, p. 84, b13-16。

²⁷ 宇井伯壽，《印度哲學研究第二》（東京：岩波書店印行，1965年），頁263-343

²⁸ 參 水野弘元，譯叢編委會譯，《佛教要語的基礎知識》（臺北：華宇出版社，1984），頁203-204。

²⁹ 釋印順，《太虛大師年譜》（新竹：正聞出版社，1992年），頁179。

者對初期的「此有故彼有」與十二緣起的觀點，可總結為：

「此」與「彼」有必然的關係建立關，如此狀態為「法住性」即「因」與「果」所維持因果的狀態，此為有情數緣起系列相鄰兩支之關係，此為「此緣性」，有情數緣起系列之每一支是「緣生法」，此是「由緣所生的法」。³⁰

原始的緣起關係，經典中多在論述價值緣起，即說明眾生生命的流轉或還滅的關係。此分為二支、三支、以至十二支，而四諦說也由二支所形成的流轉與還滅緣起。一般「四諦」不用「緣起」一詞講「緣起」關係。³¹

學者黃瑞凱以「心靈意識」結構角度論述十二緣起：

「無明」指一切心識的本質；「行」為心識的能動性，即與「無明」相應心識的造作；「識、名色、六入、觸」等，則在說明心識的認知作用；「受、愛、取」為心意識的心理作用；「有、生」指從「取」(執取)中發展出「我」(即單一、恆存、主宰)的感覺；生出「我」主觀意識後，與現實境不合，而導致「全苦蘊之集」。³²

學者的論述中可見其著重在心識的論理結構，主要是從邏輯次序角度而論，而并非次第的因果關係。以眾生的「心識」為主來解說有情之所以生老病死之苦的潦與過程。從「心識」角度而論「十二因緣」全程，以「心識」為入手處，可斷「全苦蘊之集」的流轉、由此下手則可斷流轉之苦。

³⁰楊郁文，〈緣起之「此緣性 idappaccayatā」〉，《中華佛學學報》第9期(1996年9月)，頁18-211。

³¹參 呂凱文，〈初期佛教「緣起」概念析論：緣起與〈雜阿含〉「雜因誦」諸相應概念之交涉〉(臺北：天主教輔仁大學哲學研究所博士論文，2002)，頁137-146。

³²黃瑞凱，〈初期佛教生死觀之哲理試探——以緣起理論為核心之探索〉(嘉義：南華大學碩士論文，2004)，頁22。

「此有故彼有」中的「此」故有「彼」，可見事物之間非獨立性存在，而是互相的影響關係，而這種「互相影響」的存在關係，必定無有一個不變而固定、獨立的「我」而存在，此即由緣起而認識「無我」性。

然！前文的「緣起」與「四聖諦」的關係是怎樣？「闍陀！愚癡凡夫所不能解色無常，受、想、行、識無常，一切諸行無常，一切法無我，涅槃寂滅。汝今堪受勝妙法，汝今諦聽，當為汝說。」³³佛教理論中心即是「緣起論」，而「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」。學者水野弘元對此文觀點為：「三法印，為緣起的基礎，以及緣起的另一形態——四諦說，被視為原始佛教的根本思想。」³⁴無論是「緣起」公式、「三法印」、「十二緣起」、「四聖諦」為宣說「緣起論」，四諦乃為緣起的開展，此價值緣起。

緣起從十二支緣起的價值走向的緣起論而至一般的緣起論，這代表了佛教的視域由有情世間而擴展到了器世間，而有情生命的由迷轉悟的價值問題，才是真正關心的重點所在。³⁵

可見《阿含經》諸經中所論述的「十二緣起」為「有情生命」的「價值」緣起。是為引導眾生轉迷成悟之「緣起」。

第二節 部派佛教的因緣觀

初期佛的緣起，為述有情眾生，因迷惑不知即「無明」而有「行」等而流轉生死。教重視實踐以追求解脫，而對無我而有的業感流轉的理論並沒有產生太大的疑難。而到部派時期則關注「業感緣起」的理論困難，為解決流轉

³³ 《雜阿含經》CBETA, T02, no. 99, p. 66, c20-23。

³⁴ 參 水野弘元，如實釋，《原始佛教》（臺北：普門文庫，1984），頁 24。

³⁵ 萬金川，〈「八不」說緣起《中論》皈敬偈的真義〉，《香光莊嚴雜誌》第 51 期（1997 年 9 月），頁 8。

的感果功能的問題，為部派學者關注的主要論題。而「緣起」觀，以及與緣起相關的內容，發展到部派以及後期，是怎樣論述的？而在《阿毘達磨順正理論》與《俱舍論》等論中，常以四種緣起法來分析十二緣起各支的可能的關係？

「具十二支，義善成立，又諸緣起，差別說四：一者剎那，二者遠續，三者連縛，四者分位。有餘復說，顯法功能。」³⁶十二因緣發展到部派時期，差別說有四種：

一、剎那緣起

四種緣起各別名相是怎麼？在《阿毘達磨順正理論》中，如是解釋：

剎那緣起，謂「剎那頃」，「多物相藉」。如契經說：眼色為緣，生癡所生染濁作意。此中所有癡即無明，癡者希求，即名為愛，愛者所發表即名業，。若於此中，復說識等為餘支體。³⁷

「剎那緣起」指一剎那頃而具十二有支，當眼為緣，因無明而生起染濁作意——貪求之心（愛支），由內心貪求心而造作「行」等種種業，求得而更加執著，從而使無明增長，求不得而生「嗔」等苦惱之心等。「剎那：謂同一剎那。」³⁸此即時間性的「一剎那」。

一、剎那 kṣaṇa 緣起：與迦旃延尼子同時的寂授——設摩達多 Śarmadatta 所說。一剎那中，有無明、行……老死等十二支。一剎那中，與一念中相近。『華嚴經』「十地品」說：「三界虛妄，但是一心作；十二緣分，是皆

³⁶ 《阿毘達磨順正理論》CBETA, T29, no. 1562, p. 493, b21-24。

³⁷ 《阿毘達磨順正理論》CBETA, T29, no. 1562, p. 494, a7-11。

³⁸ 《俱舍論記》CBETA, T41, no. 1821, p. 166, a6-7。

依心」；「知十二因緣，在於一心中」。一心緣起，可說受到剎那緣起的影響。³⁹

從印老的論述中可窺「剎那」與「一念」相近，此「剎那」即「一念」間十二支同時生起。此「剎那」說，對後期「華嚴」的「一心緣起」有著影響。

學者傅偉勛對此：「所謂『剎那緣起』，指十二支在同一剎那作用的同時的論理關係（宇井等人所持相依說可以看成此說的推演）。」⁴⁰指事物現象在一剎那間的因果關係。可見此「剎那緣起」指十二支在同一剎那作用的因果關係。

二、連縛緣起

前者為「一剎間」同具十二有支，而「連縛緣起」的含義是指什麼？於《阿毘達磨順正理論》中的解釋為：「連縛緣起。謂同異類。因果無間。相屬而起。如契經說。無明為因。生於貪染。明為因故。無貪染生。又契經說。從善無間。染無記生。或復翻此。」⁴¹此為十二有支間連續不斷，形成前因後果的關係。「第二是連縛緣起，意謂因果變化無間相接、鄰次相續的繼起關係。」⁴²即因果變化無有間斷的關係。印老對此觀點為：「二、連縛 sambandhika 緣起：世友『品類足論』說『云何緣起？謂一切有為法』。一切有為法，通於有漏、無漏；有先後或同時的因果關係，所以名為連縛。」⁴³可見此為一切有漏、無漏法同時的因果關係。「連縛緣起」指肉體或精神現象，時時刻刻無有間斷的連續變化的情形及關係。

³⁹釋印順，《印度佛教思想史》（新竹：正聞出版社，1992年），191頁。

⁴⁰傅偉勛，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期(1991)，頁182。

⁴¹《阿毘達磨順正理論》CBETA, T29, no. 1562, p. 494, b6-9。

⁴²傅偉勛，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期(1991)，頁182。

⁴³釋印順，《印度佛教思想史》（新竹：正聞出版社，1992年），191頁。

三、分位緣起

「分位緣起」是指

分位緣起，謂三生中十二五蘊無間相續，顯法功能。謂如經說：業為生因，愛為起因，如是等類，功能差別，於此五種緣起類中。世尊說頌曰：「傳許約位說，從勝立支名」。⁴⁴

由論中可見「分位」緣起指「三生」中十二緣起的相續。「『分位』」謂前後十二分位。⁴⁵指十二有支，前後的次第即有情眾生生死流轉的過程以及狀態。「然佛說十二緣起重於惑業苦的三世因果；聲聞乘法重於生死的解脫，所以毘婆沙師還是以「『分位緣起』」為主。」⁴⁶由印老的論述中，可理解為十二緣起關於「三世二重」因果的「分位」。

分位緣起，即指自生至死或前世至今世、今世至來世的時間序列意味的身心五蘊因果關係，小乘三世兩重因果或護法所代表的《成唯識論》兩世一重因果皆屬此說。⁴⁷

學者認為此「三世兩重」因果與「兩世一重」因果皆屬此「分位緣起」所攝。

而在《俱舍論記》中對此解釋為：「十二支位至皆分位攝者，此約前後十二支位所有五蘊無間相續名為分位。此約生·及不定業·煩惱說。故正理云：分位緣起，謂三生中十二五蘊無間相續。」⁴⁸此中「分位」指十二有支以「三世二重

⁴⁴ 《阿毘達磨順正理論》卷 27CBETA, T29, no. 1562, p. 494, b9-13。

⁴⁵ 《俱舍論記》CBETA, T41, no. 1821, p. 166, a7-8。

⁴⁶ 釋印順，《印度佛教思想史》（新竹：正聞出版社，1992年），192頁。

⁴⁷ 傅偉勛，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期(1991)，頁182。

⁴⁸ 《俱舍論記》CBETA, T41, no. 1821, p. 166, b15-18。

因果」而有分位，即分「階段」，是以「五蘊」無有間斷且相續無間。印老以此解釋為：

分位 avasthita 緣起：『發智論』說：無明、行，是前生的因；識、名色、六處、觸、受，是現生的果。愛、取、有，是現生的因；生、老死，是未來生的果。十二支通於三世，有兩重因果。所以名為分位，是階段的意思。以人來說，如識入母胎，新生命開始，名為「識」。胎中肉團，還沒有成（人）形階段，名為「名色」。胎中人形成就，眼、耳等形成，名為「六處」。十二支，是三世因果的十二階段。每一階段，在欲、色界的，都具足五蘊，以五蘊為體。名為「無明」、「識」等，是約這一階段的特性而說，並非只是「無明」或「識」等。⁴⁹

此「分位」即「階段」，以「三世兩重」因果而「分位」不同階段的十二有支中的各支。每一階段於欲、色二界，都以五蘊為體。是以十二有支的每一支的階段性特性而說，並非只是每一支。

可見此第三部分的「分位」即指十二有支的階段性的特性而論。

而學者釋長恆對此中的「分位緣起」觀點為：

「分位緣起」說影響了中觀以及唯識大乘，二者皆是於其基礎上做了不同的詮釋或補充：大乘中觀以「一切法空」作為其學說的究竟歸宿，大乘唯

⁴⁹釋印順，《印度佛教思想史》（新竹：正聞出版社，1992年），191頁。

識以「分別愛非愛緣起及分別自性緣起」，作為其述說十二緣起的主要綱目，然中觀及唯識皆無脫離有部「分位緣起」的論述範疇。⁵⁰

「分位緣起」即傳統的三世兩重因果說，即以「三世」來分位此十二有支。

四、遠續緣起

前者為十二有支的「階段」性的特性而談十二緣起。而此中的「遠續」的含義是指什麼？「遠續，謂前後障時相續。」⁵¹指前後有時間相隔而能相續。「即此分位緣起隔遠相續名為遠續，此約後·及不定說，故正理云遠續緣起。謂前後際有順後受·及不定受業，煩惱故無始輪轉」⁵²指十二有支不僅表三世，也可說明更久遠的過去以及遙遠的未來，不定時的時間關係。或前後際有順於後受或不定而受業。「第四是遠續緣起，乃指跨過多生多世的緣起關係。第二至第四種緣起皆取前因後果的時間序列觀點，有別於剎那緣起。」⁵³此「遠續緣起」為時間關係跨越久遠，後三種緣起在時間上別於第一「剎那緣起」。

遠續 *prākarsika* 緣起：是『界身足論』說的。生死業報，是不限於前後二生的。可能很久以前的惑業因緣、到今生才受報；今生的惑業因緣，要多少生以後才受報。所以生死業報的十二支，是通於久遠的，名為「遠續」。⁵⁴

印老以「受報」而論時間的跨越性。可見，「遠續緣起」為超越三世兩重因果，而涉及更遙遠的過去及未來，以十二因緣說無限時空的緣起生滅。

⁵⁰釋長恆，〈略探十二緣起支中之分位緣起與剎那緣起〉，《福嚴佛學研究》第4期（2009年4月），頁85。

⁵¹《俱舍論記》CBETA, T41, no. 1821, p. 166, a8。

⁵²《俱舍論記》CBETA, T41, no. 1821, p. 166, b19-22。

⁵³傅偉勛，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期（1991），頁182。

⁵⁴釋印順，《印度佛教思想史》（新竹：正聞出版社，1992年），191頁。

小結

以上四種緣起，各學者持有何種觀點？

這四說，毘婆沙師認為都是合理的；特別是世友的連縛緣起，通於一切有為法，受到《阿毘達磨大毘婆沙論》編集者的稱讚：是了義說，是勝義說。然佛說十二緣起重於惑、業、苦的三世因果；聲聞乘法重於生死的解脫，所以毘婆沙師還是以分位緣起為主。⁵⁵

此中可見「緣起」觀發展到部派時期，對「緣起」觀點雖各有不同。但都將「緣起」歸為「一切有為法」之列。而學者對「一切有部」的緣起觀為：

說一切有部以「法性恆住」、「三世實有」，所以從因緣生，並非新法體，法體是三世一如的。從緣生，只是眾因緣力，法體與「生」相應，從未來來現在，名為生起而已。⁵⁶

可見「一切有部」認為一切法為「三世實有」「法體恆存」。「部派佛教的「法體恆存」說，是為說明眾緣集合來說明「無我」，此時的『無我』是以『人空法有』為主。」⁵⁷可見，此中是以「人空法有」的「法」為「三世實有」。「一切有部主張『緣能生起的叫緣起』，可解釋為經過緣能生起的

⁵⁵釋印順，《印度佛教思想史》（新竹：正聞出版社，1992年），190-192頁。

⁵⁶釋厚觀，《空之探究》（新竹：印順文教基金會，2004年），頁239。

⁵⁷張祥龍〈佛家的緣起終極觀與龍樹的中觀〉，《普門學報》第28期（2005年7月），頁3-5。

叫緣起，有如米麥經過食品加工廠……有部的一貫思想，是有自性有的。」⁵⁸可見有部的「緣起」是以「自性有」。

從前文中的初期的《阿含經》中的緣起來看，《阿含經》是以有情生命苦的產生與解決苦的方法而展開。發展到部派分裂時間，緣起已從事相上來看，發展為「三世二重」因果之說，不再限於此生的狀態。從有部的「三世實有，法体恒存」，拓展到多世生命輪迴角度。此中的「法」是構成現象界的最小質因，而這質因具有與其他質因不同的特性即稱為「自性」，即「法体」。「緣起」觀從初期到部派時，是以「時間」而論生命的流轉即「三世」。

在《阿毘達磨大毘婆沙論》中所說，雖有四種說法（一、剎那，二、連縛，三、分位，四、遠續）；但依說一切有部一向傳說承認的，佛說緣起，是約分位（三世緣起）說的，不是據剎那等（剎那、連縛、遠續）說的。⁵⁹

演培法師對一切有部的緣起觀為「三世」為「分位」來談「緣起」即三世二重因果。

而此中種緣起，對我們在理解上，應該如何具體分類？

辯十二支體別如是，又諸緣起差別說四：一者剎那、二者連縛、三者分位、四者遠續。云何剎那？謂剎那頃由貪行殺具十二支，癡謂無明，思即是行，於諸境事了別名識，識俱三蘊總稱名色，住名色根說為六處，六處對餘和合有觸，領觸名受，貪即是愛，與此相應諸纏名取，所起身語二業名有，

⁵⁸李志夫，〈泛論佛陀及中論緣起理事觀與邏輯理事觀〉，《華岡佛學學報》第4期（1980年4月），頁202。

⁵⁹釋演培，《俱舍論頌講記》（新竹：正聞出版社，1992年），頁58。

如是諸法起即名生，熟變名老滅壞名死。復有說者，剎那連縛如品類足，俱遍有為，十二支位所有五蘊皆分位攝，即此懸遠相續無始說名遠續。世尊於此意說者何？……論曰：傳許，世尊唯約分位說諸緣起有十二支，若支支中皆具五蘊。何緣但立無明等名？以諸位中無明等勝故，就勝立無明等名，謂若位中無明最勝，此位五蘊總名無明，乃至位中老死最勝，此位五蘊總名老死。故體雖總名別無失，何緣經說此十二支與品類足所說有異？如彼論說，云何為緣起？謂一切有為乃至廣說，素怛纜言因別意趣，阿毘達磨依法相說如是宣說，分位剎那遠續連縛唯有情數，情非情等是謂差別，契經何故唯說有情。⁶⁰

傅偉勛對上段話的總結：「自『意謂』層次的『依文解義』發展到『蘊謂』層次。」

⁶¹可見，由初期佛教的「緣起」之理，發展到開始對生命主體的「蘊謂」的層面。

部派佛教的業感緣起論基本上以三世兩重因果去解釋十二有支，即以無明、行當做過去世的二因，識、名色、六處、觸、受為現在世的五果，愛、取、有為現在世的三因，而生、老死為未來世的二果。無明與愛、取為「惑」（煩惱）；行與有為自「惑」生起的「業」；由「業」生起的結果，即有識、名色、六處、觸、受或是生、老死，乃為「事」，「事」即是「苦」。十二有支即說明了以惑、業、苦的順序循環反覆的生死輪迴，故此說法稱為「業感緣起」。⁶²

⁶⁰ 《阿毘達磨俱舍論》CBETA, T29, no. 1558, p. 48, c8-p. 49, a3。

⁶¹ 傅偉勛，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期(1991)，頁182。

⁶² 傅偉勛，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期(1991)，頁183-184。

以上四種緣起者，學者總結如下圖⁶³

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

由以上內容可見，一切緣起之法及緣生之法，離不開時間與空間(時分緣起)，包括三世因果的延續即過去、今生、來世無限輾轉的因果關係(遠續緣起)，有情生命的流轉也屬時分緣起之列。由十二緣起前(因)後(果)支事實存在的關係(事實的緣起)；前支與後支環環相扣的生理、心理活動(連縛緣起)，而論前支與後支的因果關係，可見現論上的必然性；前因及後果在理論上，確立於同一刹那緣起(理論的緣起)。

第三節 中觀的緣起

《阿含經》說「此有故彼有」的緣起，但有部卻將「緣起」作為事相看待，另在自己法有的宗義上建立一套屬於自己的緣起論—自性緣起(亦可作「作用緣起」)。這是說一切有部緣起論的特色。作為佛教基本的「緣起」觀，發展到中觀時，是有怎樣的發展與見解？

「緣起」為佛教的基本教義，更是佛法的中心。「緣起」從《阿含經》中的「此有故彼有」說明有情生命的狀態，發展到部派以「四種緣起」觀成立「自性」說，及至在《般若經》中說「一切法如幻」的無自性的緣起，而到

⁶³楊郁文，〈緣起之「此緣性 idappaccayatā」〉，《中華佛學學報》第9期(1996年9月)，頁8。

中觀的「緣起」觀，又是怎麼的呢？「未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。」⁶⁴一切諸法，皆從因緣而生，故為「空」。

印老在 中對「緣起」與「緣生」的觀點為：

若能了解緣起的名為空相應緣起；大乘特別發揮空義，亦從此緣起而發揮。以緣起是空相應，所以解悟緣起，即悟入法性本空的不生不滅；而緣生的一切事相，也依此緣起而成立。三法印中的無常與涅槃，即可依無我——緣起性空而予以統一。⁶⁵

可見印老對龍樹所做的《中論》乃為「大乘」特別發揮，而「無常」、「無我」、「涅槃」是以緣起性空而統一，而其他學者對《阿含經》中的「緣起」與「緣生」之諍，在此處也做歸納與說明：緣生的一切事相，也依此緣起而成立。

釋尊本是多說無常無我的，但依於緣起的無常無我，即體見緣起空寂的……唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。⁶⁶

佛說緣起性空、無我、無常，為佛法的宗本，由無我，而生慈悲，又因智慧而起無我觀，即由緣起而起慈悲與智慧的正覺。此「緣起」觀發展到中觀時期與初期緣起觀的區別為很明顯的「智慧與慈悲」。

龍樹進一步闡述一切法自性空的道理，以「八不」的中道緣起說：

⁶⁴ 《中論》CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b11-14。

⁶⁵ 釋印順，《中觀今論》（新竹：正聞出版社，1992年），39頁。

⁶⁶ 釋印順，《中觀今論》（新竹：正聞出版社，1992年），a4頁。

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……先於聲聞法中說十二因緣。又為已習行有大心堪受深法者，以大乘法說因緣相。所謂一切法不生不滅不一不異等，畢竟空無所有，如般若波羅蜜中說。⁶⁷

佛之所以宣此「八不」是為斷諸邪見、邊見等，故先於聲聞法中說此「十二因緣」，又為「堪受深法者」說「大乘法說因緣相」即「八不」，此為「畢竟空無所有」，如在「般若」中說。印老對《中論》的緣起觀認為：「聲聞常道以緣起生滅為元首。」⁶⁸正如經文所述，此中緣起觀為聲聞眾常所習法。

佛教初期經典中，所談的緣生法雖有來去，但卻是「不實」，而「般若經」從「無自性」說緣起，正契合此「不實」義，《中論》的「八不」並非否定緣起的生滅相，而是要破諸法「自性」，以闡述此「不實」的無自性義。此八不總破一切法的自性，「八不」緣起即是表明無自性的緣起。從緣起無自性來成立佛說不斷不常的因果義。如此可知：1、《中論》的不斷不常本是《阿含經》之本意，是為闡發緣起真義；2、用「八不」表緣起更是有對治部派的意味。⁶⁹

可見此「八不」不僅是對初期佛教中緣生法雖有來去實為「不實」的論述，更是对般若部的「無自性」緣起的發展為《中論》的「無自性緣起」。可見此「八不」實為闡述「無自性緣起」。

⁶⁷ 《中論》CBETA, T30, no. 1564, p. 1, b14-28。

⁶⁸ 釋印順，《中觀今論》（新竹：正聞出版社，1992年），37頁。

⁶⁹ 胡曉光，〈原始佛教的緣起觀念〉，《內明雜誌社》第263期，（1994年02月），頁14-15。

萬金川老師對此頌而依於梵文的解釋為：

「圓滿的覺悟者宣說緣起是不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去、戲論止息而寂靜安穩的，我向這位說法者中的至尊行禮致敬。」論主之所以向佛陀頂禮致意，並不是基本盲目崇拜心理，而是由於佛陀宣說的此「八不緣起」的教法，更是因為佛陀因悲愍眾生而開演「緣起性空」的正法。此「八不」要整體來看，不能獨立開來看待，此為用來描述緣起，即是《中論》「八不緣起」的真義，而末後二個形容詞，為戲論止息與寂靜安穩的解脫狀態——即涅槃。萬教授又引用月稱的著作，認為此「八不」的「八」并非特定意思，也非此八項，它所要討論的是「緣起」。學者對月稱後期著對比，而認為月稱對「八不」的注解多少是中觀思想開始系統化後的產物。⁷⁰

可見，先為聲聞說「十二因緣」，後為「堪受深法」說「八不」，是「大乘因緣相」。此「八不」為整體描述緣起的狀態，為戲論止息與寂靜安穩的解脫狀態——即涅槃。可見此「八不」緣起，是系統化論證，更為止息戲論，而斷除兩邊之執之始。「緣起、空、中道雖是大乘所弘揚，但並不是離了《阿含經》而獨有的，而是《阿含》的本義。」⁷¹在各宗派雖都談「空」，但對空的理解各有不同。中觀雖也談「空」，但沒離開初期佛的《阿含經》所談空的本義，而只是在原有的基本上發展而已。

⁷⁰萬金川，〈「八不」說緣起《中論》皈敬偈的真義〉，《香光莊嚴雜誌》第51期（1997年9月），頁10-15。

⁷¹釋印順，《空之探究》（新竹：正聞出版社，1992年），209-214頁。

前文中，以假名「八不」的邏輯方式而推論緣起離於一切戲論義。而此論中的種種假名，為表何含義？「因緣所生法。我說即是空。亦為是假名。亦是中道義。」⁷² 由此偈可知因緣生法與空、假（名）、中（道）三者關係，緣生之法，假名為「空」。「緣起法，即一切為相待的現象，因緣和合的假名。」⁷³不僅「空」為假名，「因緣和合」亦為名字的假藉。

空由于是假名，故為中道。假名並不限于說緣起事，且亦說空，亦不能執實——「空亦復空」，此即中道。以偈中表達緣起事為空，而空又為假名，間接將緣起事與假名連起來。其直接意思為「空是假名」。⁷⁴

龍樹在中論中所要論述的是：因為「因緣生法」不可執著於實有一個固定存在的狀態或物質，故假借「空」來表達，但「假名」並非僅指「緣起事」如「涅槃」、「真如」等，僅為一種假借。「空亦是假名和離有離無這中道的義理，都是空義的補充，其作用是防止對空的執著。龍樹並沒有特別把中道提出來，別于空(諦)而求一中諦之意。」⁷⁵空與假名，是離有離無的中道義，是防止對空的執著。而非為說明「空」而加重對此「空」的執著，此為龍樹的「因緣生法」而來說明「空」「假名」「中道」之本意。

諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知真實義…… 眾因緣生法，我說即是無；亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空

⁷² 《中觀論疏》CBETA, T42, no. 1824, p. 5, c4-5。

⁷³ 釋印順，《中觀論頌講記》（新竹：正聞出版社，1992年），246頁。

⁷⁴ 參 吳汝鈞，〈龍樹之論空、假、中〉，《華岡佛學學報》第7期（1984年7月），頁105-107。

⁷⁵ 參 吳汝鈞，〈龍樹之論空、假、中〉，《華岡佛學學報》第7期（1984年7月），頁107。

者。⁷⁶

學者傅偉助對後面偈頌的觀點為：「龍樹有意跳過小乘，回到佛陀悟道成佛的自內證境界，去體會緣起性空之義。」⁷⁷所謂世俗諦者，一切諸法本性空，諸佛因眾生不同根機說法，隨順世俗而說生滅等有之諦理。諸聖者了知諸法實相為空而不生顛倒，出世間法為第一義諦，又名真諦。真諦與俗諦，為佛假名安立，若人於此理不能了知，則於佛之深中，不以了知其直實義。

印老對此段經文觀點為：

眾因緣生法是俗諦，我說即是空是第一義諦。二諦是教，是假名；假名而有即非有，假名而空即非空；依假名的空有，泯空有的一切相，這是中道。中道是不落兩邊的，緣生而無自性空，空無自性而緣起，緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義。⁷⁸

因緣起，故諸法無自性——即空，性空與緣起互為交融無礙，因依假名故有「空」與「有」，無論是俗諦或是真諦，都是假設安立——即假名，無論空與有皆為緣起而無自性，而泯一切相，此即中道義。「《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在。」⁷⁹對於《中論》為《阿含經》的通論考。「緣起性空屬有為緣起論，一切法從因緣生，能生因緣的因緣亦從因緣生。」⁸⁰可見中觀的緣起觀屬有為，並非為究竟。

⁷⁶ 《中論》CBETA, T30, no. 1564, p. 32, c16-p. 33, b14。

⁷⁷ 參 傅偉助，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期(1991)，頁184。

⁷⁸ 釋印順，《中觀論頌講記》(新竹：正聞出版社，1992年)，465-466頁。

⁷⁹ 釋印順，《中觀今論》(新竹：正聞出版社，1992年)，18頁。

⁸⁰ 唐思鵬，〈唯識學的緣起觀〉，《內明雜誌社》第290期，(1996年05月)，頁3-4。

由阿含經中的十二支緣起的價值走向的緣起論而至一般的緣起論，代表了佛教的視域由有情世間而擴展到器世間。「龍樹在《中論》中借緣起性空引導眾生轉迷成悟，而趨入戲論止息、寂靜安穩的涅槃。」⁸¹佛陀以「此有故彼有……」而述彼此間生滅相依關係，以及「苦」的生起與滅苦的方法等。學者胡曉光對中觀的緣起總結為：「部派佛教的緣起，都立足於自性上談緣起，無論是有部的三世實有，經量部的種子熏習論，都可說是一種『自性緣起論』」。⁸²可見部派佛教的緣起無離不開「自性緣起」。學者認為：「中論的緣為『能生』，依緣『能生』生起的叫緣起……中論思想是無自性的。」⁸³可見此中的「緣起」即「能生」之意，為「緣起無自性」。

龍樹以「八不」之遮權方法，以緣起性空的宣說，令眾生由迷轉悟，而達到「止息戲論，寂靜安穩」的涅槃，進一步闡述「緣起」是離於二邊的中道義。陳教授認為：「中觀的『自空說』、『緣起宗』即『緣起自性空』，而其他學派都僅是『他空說』、『自性宗』」。⁸⁴可見中觀的緣起觀為「緣起性空」。

「緣起法」為「自性空」；但中道不能理解為僅論述「空」，無論是「緣起法」、「空」，都僅僅是「假名」，「中道」也只是假藉名字而說。性空與緣起互為交融無礙，都是假設安立——即假名，無論空與有皆為緣起而無自性，為泯一切相，此即中道義。

⁸¹萬金川，〈「八不」說緣起《中論》皈敬偈的真義〉，《香光莊嚴雜誌》第 51 期（1997 年 9 月），頁 17-19。

⁸²胡曉光，〈原始佛教的緣起觀念〉，《內明雜誌社》第 263 期，（1994 年 02 月），頁 14-16。

⁸³李志夫，〈泛論佛陀及中論緣起理事觀與邏輯理事觀〉，《華岡佛學學報》第 4 期（1980 年 4 月），頁 202。

⁸⁴參 陳一標〈他空說的系譜與內含——論印順導師對唯識空性說的理解〉《佛學研究中心學報》第 11 期（2006 年），頁 255。

第四節 阿賴耶緣起

原始佛教對「緣起」的觀點，以「此生故彼生」基礎，而論述十二因緣每一支生起的相對條件，以及說明有情眾生生命流轉與還滅的原因與方法，由此可知「緣起」依他起。而「緣起」觀發展到唯識學中是怎樣的？唯識學中的空、無我又是怎麼樣發展？

由前文可知，以唯識角度來論諸法，皆依於「識」的作用而有諸法無自性的存在。此為似意的顯現。

唯識宗的緣起觀又是怎麼的呢？

無始來數數現行熏習而有。世尊依此說：有情心染淨諸法所熏習故無量種子之所積集。諸論亦說染淨種子由染淨法熏習故生。此即名為習所成種。若唯本有轉識不應與阿賴耶為因緣性。如契經說：諸法於識藏，識於法亦爾；更互為果性，亦常為因性。此頌意言：阿賴耶識與諸轉識，於一切時展轉相生互為因果。攝大乘說：阿賴耶識與雜染法互為因緣。如炷與焰展轉生燒。⁸⁵

眾生生命的流轉，由無始以來由現行熏習的種子而來，一切有情眾生染淨諸法所熏習成種子，此即種子是由熏習而來。阿賴耶識與諸法現行所熏習，互為因果、展轉而生。

學者釋正持對此中的十二有支的因果關係的觀點為：

⁸⁵ 《成唯識論》CBETA, T31, no. 1585, p. 8, b28-c9。

根據《成唯識論》，從無明到有十支是因，生和老死二支是果，故立一重因果。然因與果必須異世，若約現在未來世來說，則十因是現在世，二果是未來世，稱作「二世一重因果」。⁸⁶

可見唯識宗的十二因緣所論述的因果關係為「二世一重因果」。

《成唯識論》的發展理路除了來自部派佛教的業感緣起論與中觀派的緣起性空說之外，還有一點，就是對於十二因緣的第三支識的作用之偏重，以此為整個業感緣起的核心；由是原始佛教十支緣起以蘆束之喻說明識與名色（第四支）不分前後而相互依存的說法，終獲「種子生現行，現行熏種子」的阿賴耶唯識化。⁸⁷

可見「賴耶緣起」是由前章的十二因緣的十二支互相依存而不分前後的說法，終獲得「種子、現行」互熏的「賴耶緣起」的唯識化。此中，學者是從「識」支而「業感緣起」關於生命延續性論題。

眾生無始以來數數現行熏習而有，因熏習而的染淨諸種子，此種子即「阿賴耶識」與諸轉識互為因果，即種子與現行互為因果，此種關係如木材與火焰關係一樣展轉而生。而印老對此觀點是「賴耶在緣起支中，即識支，識為感受生死的異熟果報體。唯識家從此說起，著重種子生現行，這才發展為賴耶緣起說。」⁸⁸在唯識宗角度，「阿賴耶識」為十二因緣（有支）中的「識」支，此是感生死的異熟果報，即「識」招感生死因，因為有種子數數熏習才有下世的現行之異熟果報

⁸⁶釋正持，〈《華嚴經疏·十地品》釋經方法探析〉，《中華佛學研究》第13期（2012），頁28。

⁸⁷傅偉勛，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期（1991年4月），頁188。

⁸⁸釋印順，《攝大乘論講記》（新竹：正聞出版社，1992年），149頁。

體，故發展為「阿賴耶緣起」說。學者陳雁姿對初期佛教的「業感緣起」與唯識的「種子熏習」的關聯性的觀點為：

業感緣起理論自初期佛教開始，至部派佛教期間乃至無著、世間的唯識學諸論中，建立「種子熏習」來說明眾生作業而感果的異時因果，又立「阿賴耶識」為作業及感果的主體，以賴耶緣起的業感理論始得完備。⁸⁹

以「業感緣起」而完成了眾生這一期生命中所造的「業」對下一期生命的影響力即「感果」論題，佛教雖主張「無我」，但由眾生的種種「業」成為種子，而此種子影響著下一期生命即「果」生起——此即由「種子熏習」而完成「業感緣起」，從而完「阿賴耶識」熏習與緣起的論題——即「賴耶緣起」。「唯識學派在中觀派的「緣起自性空」的指引與啟發，重新賦予新的內容意義——亦即以『三性、三無性』思想重新詮釋傳統的『業感緣起』。⁹⁰無論是初期的「業感緣起」或是中觀「緣起性空」，發展到唯識學時，都賦予了新的解釋。

唯識宗以賴耶緣起及種子熏習來說明宇宙人生所依，名言種子是唯識學所創立，作為賴耶變現萬有的親因緣，籍以對存有作一根源性解釋，又立業種子為異熟種，異時而熟，感招未來果報，從而解釋有情生命流轉的過程及可能性，使「無我」而輪迴的業感說在理論得到支持，而有系統性的說明。⁹¹

⁸⁹陳雁姿，〈賴耶緣起對闡釋「生死流轉」的意義〉，《內明雜誌社》第 271 期，（1994 年 10 月），頁 19—20。

⁹⁰釋宗諱，〈唯識的緣起中道義〉，《法光雜誌社》第 146 期，（2001 年 11 月），頁 2。

⁹¹陳雁姿，〈賴耶緣起對闡釋「生死流轉」的意義〉，《內明雜誌社》第 271 期，（1994 年 10 月），22-23。

可見，無論是有情生命的輪迴「業感緣起」或是「無我」，在唯識學中都有系統性的說明與理論上的支持。學者以「名言種子」為現起萬有的親因緣，見我們生活中所見所知，皆因無始以來的「名言種子」熏習與現行（前世與此生）。而「業種子」的異時熟而招未來的果報，由此生命流轉不停。「而採取時間因果系列關係詮釋方式的佛教學者，基本上依循部派佛教的三世兩重因果業感緣起之說乃至唯識論的阿賴耶緣起之說，強調心理的時間因素。」⁹²此中是可以理解為「阿賴耶緣起」因為是「識」的虛妄作用，而依「阿賴耶識」而起諸法——即依於「阿賴耶緣起」，而此種緣起為心理的作用，又因為熏習與現行的關係，故又是以「時間」為因素。

第五節 如來藏緣起

由上文可見唯識派的「賴耶緣起」是從中觀學派的「緣起無自性」（緣起性空）發展而來。而如來藏與緣起的關係又是如何？「此界無始時，一切法依止；若有諸道有，及有得涅槃。釋曰：今欲引阿含證阿黎耶識體及名阿含，謂大乘阿毘達磨。此中佛世尊說偈，此即此阿黎耶識界，以解為性。」⁹³以「阿賴耶」識為「界」，以解為「性」。此「界」為一切法所依，可證得「涅槃」，也是流轉六道所依。而學者陳法娟對此觀點為：「此『界』即『如來藏』」⁹⁴，由此略見「阿賴耶」與「如來藏」之關係，為淨依所依。

⁹²傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期(1991)，頁180。

⁹³《攝大乘論釋》CBETA, T31, no. 1595, p. 156, c12-16。

⁹⁴參 陳法娟《華嚴思想中的唯心說—以「三界一心」為中心》，（臺北：華嚴專宗學院研究所畢業論文，2001年），頁34。

上文為真諦法師所譯觀點，而玄奘對「真如」的觀點又如何？「此諸法勝義亦即是真如，真謂真實顯非虛妄；如謂如常表無變易。謂此真實於一切位常如其性故曰真如。」⁹⁵此「真如」為本來自有，不生不滅，相同於虛空，此「真如」為清淨湛寂的二空所顯，故「真如」為真理的別名。而一切法，緣從緣生而無有自性、本自空寂，此空寂之性即為「真如」。「唯識宗立於實踐的立場，所說的真如是在依他起性上常無『生滅之相』之去執後的真理實體，是人、法二空所顯，即是不空的真如實性。」⁹⁶而此中的真如是怎樣的？真如與唯識又有何關聯？

然契經說心性淨者說心空理所顯真如，真如是心真實性故。或說心體非煩惱故名性本淨，非有漏心性無漏故名本淨，由此應信，有諸有情無始時來有無漏種不由熏習法爾成就，後勝進位熏令增長。無漏法起以此為因，無漏起時復熏成種，有漏法種類此應知，諸聖教中雖說內種定有熏習，而不定說一切種子皆熏故生。⁹⁷

真如即「心空」理所顯，為心體非煩惱即性本淨，無漏法以此為因，以無漏法熏習成種子，此為熏起淨法的因。

學者傅偉勛對此與「如來藏緣」的觀點為：

由原始佛教的「心淨一切淨，心染一切染」之說，在「阿賴耶緣起」論乃發展成為說明有為雜染法業報輪迴的唯識轉變（心染一切染），以及無為清淨法涅槃寂滅的轉識成智（心淨一切淨），不過在理論建構上稍有偏重

⁹⁵ 《成唯識論》CBETA, T31, no. 1585, p. 48, a23-25。

⁹⁶ 王法壽，《法藏對唯識三性思想的融攝與超越》，（臺北：華嚴專宗學院研究所畢業論文，1998年），頁4。

⁹⁷ 《成唯識論》CBETA, T31, no. 1585, p. 9, a4-12。

前者之嫌，故有「如來藏緣起」論的發展，補正阿賴耶緣起論之偏向，而強調心淨一切淨的緣起積極面……「如來藏緣起」論反過來強調「心淨一切淨」的一面，而由法藏繼續發揮，再進一步開展而為法界緣起論。⁹⁸

從學者的內空中，此中是否可以理解為：華嚴的「法界緣起」乃為「如來藏緣起」的淨起。而「阿賴耶緣起」為雜染雙重，而「如來藏緣起」以「清淨」一面而論，「法界緣起」為「淨緣起」的發展？

印老在其著作中對「阿賴耶識」與「如來藏」、「藏識」的關係作如下概括：

「如來藏藏識心、意、意識」，這是在意與意識等七識而外，有「如來藏藏識心」。如來藏與藏識的關係：阿賴耶識為真相（心性淨）業相（種子習氣）的和合。阿賴耶識的自真相，為如來藏的別名。從妄染的心識而探究到心性清淨，是賴耶的自真相。心性本淨而為客塵所染，名如來藏。阿賴耶識著重於妄染，但與本淨心性，並非截然差別。所以一般所說的阿賴耶識緣起，如來藏緣起，在真諦譯中統一起來。這本是同一意義，只是說明的重點（阿賴耶緣起，以生滅妄心為所依。如來藏緣起，以不生滅的自性清淨為所依）不同而已。⁹⁹

阿賴耶識有染、淨的雙面性，而如來藏識為阿賴耶識的一面，即阿賴耶以生滅染淨所依，如來藏識為清淨所依，故阿賴耶緣起是以生滅妄心所依，如來藏緣起以

⁹⁸參，傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期(1991年4月)，頁188。

⁹⁹釋印順，《以佛法研究佛法》（新竹：正聞出版社，1992年），291頁。

不生滅的自性清淨為依。由此可總結，「如來藏緣起」是以「阿賴耶緣起」的清淨分緣起，為清淨分，而後期華嚴的「法界緣起」是以「一淨一切淨」的發展。

所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念，念無自相不離本覺，猶如迷人依方故迷，若離於方則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷，若離覺性則無不覺，以有不覺妄想心故，能知名義為說真覺。若離不覺之心，則無真覺自相可說。¹⁰⁰

因不如實知一法，故而不覺心起，因為不覺所以起妄想心，此為不覺。印老對此：

根本不覺，即一般說的無始無明住地。它是極根本的，而又極普遍的。真心緣起者……於真如一法界不如實知，名為不覺……由於真如平等無差別心的不如實知，就有「不覺心起」。不覺心起，就是虛妄分別心識現前。¹⁰¹

依印老的觀點則為：「無始來」無明為根本不覺，此極普遍。於真如法界不能如實知，為不覺。若能真如平等、如實知，即依於真如、平等心而知，則為覺，則無有虛妄而了知一法，了知一法則能了知諸法，此為「覺」，即「真心緣起」（即如來藏緣起）。

生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。此義云何？以依阿賴耶識說有無明不覺而起……是故三界虛偽唯心所作，離心則無六塵境界。此義云何？以一切法皆從心起妄念而生……當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持，是故一切法……唯心虛妄。以心生則種種法生，心滅則種種

¹⁰⁰ 《大乘起信論》CBETA, T32, no. 1666, p. 576, c29-p. 577, a6。

¹⁰¹ 釋印順，《攝大乘論講記》（新竹：正聞出版社，1992年），145頁。

法滅故。¹⁰²

依「阿賴耶識」有「無明」而不覺，三界依虛妄心所現，一切法依心虛妄而生種種法。即後來的「三界唯心，唯心所現」。學者認為：「此指隨緣而變的妄心業識而說。」¹⁰³即眾生依識而現的，為妄心而現，并非清淨部分，是否可以理解為「依妄想起妄境」，此處為染分緣起？

生「心不」能與法界「相應」，而「忽然」有「念」現「起」，這即「名為無明」。心所以不與一法界相應，即由於妄念現前；由於妄念現前，所以不與法界相應；迷真起妄，本是同一內容的分別解說……不了一法界相而起妄念，即名為無明。¹⁰⁴

依印老的觀點，因為「心」現起，此即無明，此為妄念的染心所，不與清淨法界相應，此無明，即「迷真」而「起妄」，為眾生的染分別緣起之法。可見，「無明」¹⁰⁵者，為「妄念現前」、「迷真起妄」。而前文的「真心緣起，即是如來藏緣起。」¹⁰⁶而印老對「如來藏緣起」觀點為：「真常唯心論之共義。故慧光系之真心緣起，演為華嚴宗。」¹⁰⁷由以上內容可見，無論名為「真心緣起」或是「真如緣起」、「如來藏緣起」，皆為「阿賴緣起」的淨分。

¹⁰² 《大乘起信論》CBETA, T32, no. 1666, p. 577, b3-23。

¹⁰³ 參 鳴泉，〈三界唯心 夢喻最勝〉，《內明雜誌社》第 218 期，（1990 年 5 月），頁 33。

¹⁰⁴ 釋印順，《攝大乘論講記》（新竹：正聞出版社，1992 年），193。

¹⁰⁵ 「自性清淨心，即覺；無明即不覺。眾生無始以來有阿賴耶識，即無始來是不生不滅（淨）與生滅（染）的和合統一。此和合識中的根本無明，也無始來成就，所以不能說從真心生妄心。自性清淨心，為無明所染而現為染心，染心即業識等。「雖」無始來即「有染心」，「而」自性清淨心，還是「常恆不變」，照樣的清淨。「故此」『不染而染，染而不染』的心識緣起「義」，「唯佛能知」，不是凡夫二乘所能了解的。」釋印順，《大乘起信論講記》（新竹：正聞出版社，1992 年），192 頁。

¹⁰⁶ 釋法舫，〈阿賴耶緣起與如來藏緣起之研究〉，《現代佛教學術叢刊》第 25 冊，（1978 年 11 月），頁 101。

¹⁰⁷ 釋印順，《佛教史地考論》（新竹：正聞出版社，1992 年），41 頁。

小結

從初期《阿含經》中的緣起以有情生命苦的產生與解決苦的方法展開，到部派時期，緣起已開展到事相上來看，以「三世兩重」因果來拓展多世的生命輪迴角度。初期佛教「業感緣起」之有眾生有情世間的緣起說，而逐漸從眾生的有情世界而向器世間發展，因為諸法因緣而生，故無自性。

一切有部主張「緣能生起」的叫「緣起」，可解釋為經過緣能生起的叫「緣起」，有如米麥經過食品加工廠；或緣為「能生」，依緣「能生」生起的叫「緣生」。前者是有部的一貫思想，是自性有的，後者是中論思想是無自性的。《阿含經》時有情生命的輪迴「業感緣起」，在唯識學中都有系統性的說明與理論上的支持即是以「名言種子」為現起萬有的親因緣，以「種子生現行，現行熏種子」的阿賴耶唯識化。從而完成「生命如何輪迴」的論述。可見我們生活中所見所知，皆因無始以來的「名言種子」熏習與現行（前世與此生）。而「業種子」的異時熟而招未來的果報，由此生命流轉不停。如此，對於修學中的我們，如理正聞熏習對生命的流轉與還滅都有著十分重要的意義。

「業感緣起」理論自初期佛教開始，至部派佛教期間乃至無著、世間的唯識學諸論中，建立「種子熏習」來說明眾生作業而感果的異時因果，又立「阿賴耶識」為作業及感果的主體，以「賴耶緣起」的業感理論始得完備。

中觀而言僅以不同邏輯解說「緣起」無自性義，但對生命如何而來？又是什麼導致我們生命的延續沒有涉及。而唯識宗以「名言種子」為現起萬有的親因緣，眾生生活中所見所知等一切諸法，皆因無始以來的「名言種子」熏習與現行（前世與此生）互相作用，從而使「種子」無有間斷累積不停。而「業種子」的異時

熟而招未來的果報，由此生命流轉不停。由此而闡述生命狀態的「無始時來」，若想斷此生命流轉，就如理而觀諸法由「緣因」而有，若能以各宗的「緣起無自性」來觀諸法，則可斷流轉之苦。

無論是初期的「業感緣起」或是中觀「緣起性空」，發展到唯識學時，都賦予了新的解釋。唯識宗的阿賴耶識有染、淨的雙面性，而如來藏識為阿賴耶識的一面，即阿賴耶以生滅染淨所依，如來藏識為清淨所依，故阿賴耶緣起是以生滅妄心所依，如來藏緣起以不生滅的自性清淨為依。由此可總結，「如來藏緣起」是以「阿賴耶緣起」的清淨分緣起，為清淨分，後期華嚴的「法界緣起」是以「一淨一切淨」的發展。

第三章 現前地緣起觀與無我義

第一節 釋名義

一、現前地名義

華嚴宗中的「法界緣起」的具體內容是什麼？而《華嚴經·十地品》中的「現前」又是如何來觀十二因緣？為何第六地名為「現前地」？其具體內容與所修之法又是什麼？「現前」的名義是指：「由緣起智能令般若波羅蜜多現在前故名現前地。」¹⁰⁸是指進入此地的菩薩，寄顯「緣覺」乘，觀十二緣起，而起之「智」，能令「般若波羅蜜多」現前，故名為「現前」。法藏分別引用諸論中內容對此「現前」加以說明，如在《探玄記》中所述：

世親釋云：謂此地中住緣起智，由此智力令無分別智而得現前，悟一切法無染無淨，無性釋意及梁論等並同此說。解云：由加行智引根本智，證於真如無染淨法界令現前故。《解深密經》：現前觀察諸行流轉，又於無相多修作意方現前名現前地。解云此有二義：一、現前觀察諸行流轉，二、由多作意令無相觀方得現前。《莊嚴論》云：不住生死涅槃觀慧現前，名現前地。《十住論》云：降魔事已菩薩道法皆現在前。《仁王經》名為法現。¹⁰⁹

世親菩薩認為，此地菩薩以緣起智，以此智之力引無分別智，而了知一切法無染無淨之別，因為是以無分別智而觀，即無分別智現前。此智是由加行智而引根本智，而證得真如無染淨法界現前。而《解深密經》解釋為：現前地菩薩觀諸眾生

¹⁰⁸ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 342, b8-9。

¹⁰⁹ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 342, b7-21。

於十二有中流轉不停，起無相作意現前，因此名為「現前地」。《莊嚴經論》中對此解釋為：此地菩薩以「觀慧」不住生死、不住涅槃現在前。《十住論》中認為：八相成道中降諸魔事已，菩薩的諸道法，皆能現在前。即真如無染的清淨慧現前，以此「緣起智」觀十二因緣，而了知一切法無染無淨即無分別智現在前。

李通玄長者（以下簡稱李長者）對此地觀點：「何故名為現前地，為明此地世間出世間一切智慧皆悉現前，為善觀十二緣生故，為得十三昧故。」¹¹⁰此地菩薩的自利的出世智與利他的出世智，皆得現前，更以大悲心而觀十二因緣，得十種三昧。「明住此現前地復更修習不可壞心入佛智地分。」¹¹¹此地菩薩是以修習「不可壞心」入佛智。「現前地世出世法皆悉了知智慧現前已終故，以此十地以智成悲故……是故此五地除見道疑，六地除世間出世間智慧疑。」¹¹²第五地斷見道位疑，第六現前地菩薩是以斷世間、出世間的智慧之疑障。

澄觀對此解釋為：「現前地，所以來者，已說諸諦相應慧，次說緣起流轉止息相應慧，寄緣覺地，故次來也。」¹¹³此寄「緣覺」故觀十二因緣，菩薩於此地觀十二緣起為止息眾生生死流轉。第五地未能於生死流輪如實觀，而為厭離，為住無相作意，「五地」見「染」可「隨」，「不能破染、淨之」慢「見」。第六現前地勝於前地，「此地」能亡「染、淨」，更令未得圓滿分而得圓滿。

而在唯識諸論中的對此如何解釋？「由此地中無著智現前般若波羅蜜多住現在前故，名『現前地』，即由此義當知亦名緣起相應增上慧住。」¹¹⁴此地菩薩觀眾生因著我，而受十二緣起流輪生死，以無著智慧現前，以「般若波羅蜜多住」，

¹¹⁰ 《新華嚴經論》CBETA, T36, no. 1739, p. 895, b26-29。

¹¹¹ 《新華嚴經論》CBETA, T36, no. 1739, p. 896, a22-23。

¹¹² 《新華嚴經論》CBETA, T36, no. 1739, p. 894, c18-21。

¹¹³ 《新修華嚴經疏鈔》冊13，卷49，頁1。

¹¹⁴ 《瑜伽師地論》CBETA, T30, no. 1579, p. 559, c16-18。

因觀十二緣起，亦名「緣起相應」增上慧住。「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』。」¹¹⁵而現前觀諸行流轉，於無相多修作意，方此慧現前。「言現前者，最勝般若到彼岸住現在前故，謂此地中證緣起住，緣起智力令無分別，最勝般若到彼岸住，自在現前知一切法，無染無淨。」¹¹⁶此地菩薩自在而知一切法，而離於染、淨兩邊，即不住生死與涅槃兩邊而以大悲之心為度眾生離於生死、斷十二因緣之縛到「最勝般若」的彼岸。

澄觀對此觀點認為此為初地所說，而第六地則為：「『觀』十平等，故『觀察流轉』，此約地中；已入地竟，方『觀』緣起故。」¹¹⁷因為寄「緣覺」菩薩以「十平等」而觀十二緣起，此現前地菩薩的十二緣起觀殊勝之處。澄觀對此認為：「現前地善友，謂住緣起智，引無分別最勝般若，令現前故，以名對義。」¹¹⁸是以引「無分別」的「最勝般若」現在前，以此名而釋。「《十住論》云：『降魔事已，菩薩道法，皆現在前。』」¹¹⁹澄觀引《十住論》中內容，認為此中現前地菩薩，證得般若慧，能契合實相，故能降生死與涅槃兩邊而行利生之事。「六、無染淨真如。謂此真如本性無染亦不可說後方淨故。」¹²⁰澄觀引《成唯識論》中，對此「現前」者為：地所證為無染淨真如，離於染淨兩邊為本性無染、淨現前，故名現前地。所謂現前地者「六地中依般若力，能不住生死涅槃二法，如此觀慧恆現在前故名現前地。」¹²¹澄觀大師引用《大乘莊嚴經論》中之釋，則此地菩薩不住生死、不住涅槃，以慧觀而恆現前，故名現前地。學者楊維中對此解釋為：「『現

¹¹⁵ 《瑜伽師地論》CBETA, T30, no. 1579, p. 729, c24-26。

¹¹⁶ 《攝大乘論釋》CBETA, T31, no. 1598, p. 424b8-11。

¹¹⁷ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 3。

¹¹⁸ 《華嚴經行願品疏》CBETA, X05, no. 227, p. 148, b6-7 // Z 1:7, p. 335, d12-13 // R7, p. 670, b12-13。

¹¹⁹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 2。

¹²⁰ 《成唯識論》CBETA, T31, no. 1585, p. 54b15-17。

¹²¹ 《大乘莊嚴經論》CBETA, T31, no. 1604, p. 659b4-5。

前地』又名『現在地』、『目見地』、『目前地』菩薩至此位，住緣起智，進而引發染淨無有分別的最勝智現前，故名『現前地』。¹²²即最勝的染淨無分別智現在前。

「緣起」之法，為佛陀證悟之理，無論佛陀是否宣說，此理必然客觀存在。「緣起」為：「此有故彼有、此無故彼無。」這裡的「緣起法」，即指「十二因緣」又名「十二有支」。「緣起」有：業感緣起、賴耶緣起、真如緣起等。而華嚴學派諸祖師如何解釋「緣起」？「緣起者，大聖攝生，欲令契理捨事。凡夫見事，即迷於理；聖人得理，即無於事故；今舉實理，以會迷情，令諸有情知事即無、即事會理，故興此教。」¹²³「緣起」者為是為了攝化眾生，令契於理而捨事。凡夫多迷理而執事，聖者不然，聖者能契理捨事。聖者，以因緣之理，令諸凡夫轉迷會理，捨事契理。「三乘緣起者，緣集有，緣散即無。一乘緣起即不爾，緣合不有，緣散不無故。」¹²⁴可見一乘「緣起」不同於三乘有「生滅」相的緣起。

關於「緣起」與「緣生」的解讀，現代諸多學者，對於初期佛教的《阿含經》中無論是翻譯或是理解上，有不同觀點。發展到華嚴宗時，學者對此兩者的觀點如何？「《華嚴經》則說：緣起為『依緣生起』；緣生『為依體起用』。」¹²⁵可見此兩者還是有不同之處，「緣起」為「依」於因緣而生起；而「緣生」為「依體」而起用。對此，學者李志夫進一步分析：

「緣起」與「緣生」，兩者有秩序性的不同，並無根本上的差別。因為一事物之緣起，即是一事法界，此一緣起之事，必有此一緣起事物之理，亦

¹²²楊維中，〈《華嚴經》的形成、譯譯、基本思想及其修行論意義〉，《普門學報》第26期，（2005年3月），頁20。

¹²³《華嚴經內章門等雜孔目章》CBETA, T45, no. 1870, p. 563c9-12。

¹²⁴《華嚴經問答》CBETA, T45, no. 1873, p. 606, a24-26。

¹²⁵李志夫，〈泛論佛陀及中論緣起理事觀與邏輯理事觀〉，《華岡佛學學報》第4期（1980年4月），頁200-201。

可謂之理法界。此一緣起之事與此一緣起之理是一致的，正是理事無礙界。凡是緣起的必定是因果相續，也必定是並行不悖的乃能構成宇宙間的無盡緣起，此即事事無礙界。這樣看來，緣起法本身即是在說明宇宙的理與事。已充分孕育了華嚴宗四法界的思想了。¹²⁶

學者從「理」與「事」的角度，對此觀點為：「緣起」與「緣生」僅為分析秩序上不同，而無根本上差別。由一事的「緣起」，必成理法界之緣起；由一事的緣起而了知緣起之理，此正為「理事無礙」緣起。一事之緣起（事），必定事事皆因緣而起（理）。由緣起而了知諸法間因果的相續，如此而構成法界的無盡緣起，此即事事無礙。可見由初期阿含經中緣起，本身即是說明宇宙萬法的事與理的緣起無礙性，也充分含攝華嚴宗的四法界的思想了。可見無論是初期阿含諸經的「緣起」或是發展到中觀時的「緣起無自性」還是唯識中的「阿賴耶緣起」以及「如來藏緣起」，只不過是以「事緣起」或是「理緣起」等角度不同而已。都為華嚴宗的「法界緣起」所含攝。

二、染淨緣起

從前文中的「緣起」的名義中略見，諸宗的緣起為「法界緣起」所攝，而華嚴宗的「法界緣起」名義的具體內容是什麼？法藏在《探玄記》中對此認為：

法界者謂是一切淨法因故，又中邊論云：聖法因為義故，是故說法界，聖法依此境生，此中因義是界義；二是性義，謂是諸法所依性故，此經上文

¹²⁶李志夫，〈泛論佛陀及中論緣起理事觀與邏輯理事觀〉，《華岡佛學學報》第4期（1980年4月），頁210-212。

云法界法性，辯亦然故也；三是分齊義，謂諸緣起相不雜故。¹²⁷

法藏對此「法界」解釋為：一切淨法的因，並引用《中邊論》中含義為：以聖法之因為義，聖法依此清淨法界為生因；二有「性」義，此為諸法之所依，即經中所說法界的法性；三有「分齊」義，一切諸緣起之諸而各守自體性與相，而不相參雜。李長者對此解釋為：

又純與智俱，非情識境，名為法界。又達無明識種，純為智用，不屬迷收，是無依智之境界，名為法界。又以智體無依，無方不徧，普見真俗總不思議，毛孔身塵參羅眾象，無邊境界佛刹重重，智凡同體，境像相入，名為法界。¹²⁸

此「法界」為「純與智」同俱，并非凡夫的情識所知之境界；為智的純用，不屬迷妄之類，是「無依智」即無著智的境界；此「法界」總攝一切真俗之不思議境界，為十佛境界而重重無盡之境界，攝一切凡聖之境界。

而澄觀對此解釋為：「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。」¹²⁹「法界」指總含一切事理且以全體而圓融的方式存在，此即「法界緣起」。又「謂法含持軌，界通性分，緣起有二：一因緣緣起，通於事界；二者法性緣起，即事理無礙法界。」¹³⁰「法」者為「軌持」義，「界」為各持自「性」；「緣起」者一「依因而起」，此能於一切事，二者為稱「性」緣起。此中「法界」即理事無礙法界。

¹²⁷ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 440, b14-18。

¹²⁸ 《華嚴經合論纂要》CBETA, X05, no. 226, p. 34, a8-14 // Z 1:88, p. 386, b15-c3 // R88, p. 771, b15-p. 772, a3。

¹²⁹ 《大華嚴經略策》CBETA, T36, no. 1737, p. 702, a7-9。

¹³⁰ 《華嚴經行願品疏》CBETA, X05, no. 227, p. 61, c17-18 // Z 1:7, p. 249, c1-2 // R7, p. 498, a1-2。

澄觀依「事法界」角度而論：「第一事法界者，界即分義，謂三世之法差別邊際意識所知，並名法界。」¹³¹「事」者為諸事象，「界」指分齊之義。指宇宙各各事物皆因緣而生，各有區別、界限。可理解為：諸眾生所知色、心等一一差別之法，各有分齊，即宇宙諸事，皆各有差別、界限，此為「事法界」。「第二理法界者，界者性也，謂真理寂寥為法之性。」¹³²「理」指理性，「界」為性義。指宇宙的一切萬物，本體為真如理體、平等而無差別。

學者高永霄對上文的理解為：

界為分界，諸法各有自體而分界不同，故名為法界。法界中萬事萬物，待緣而起，諸緣互相依持，相即相入，圓融無礙，一多相容，一即一切，融通周遍，不相妨礙，各安自體。¹³³

宇宙萬法諸事依緣而生，且彼此間互相依持、相即相入，且圓融無礙，一多相容，但又各安自體而不相妨礙。

於海印定中同時演說十法門，主伴具足圓通自在，該於九世十世盡因陀羅微細境界……並同時顯現……卷舒自在故，舒則該於九世，卷則在於一時，此卷即舒舒又即卷。何以故？同一緣起故，無二相故。¹³⁴

法藏在諸作中對華嚴的「緣起」觀點為「同一緣起」。此為佛在海印三昧中自在現顯的種種境界，即佛界的無量功德，此佛境界本是一體，不可言說。對此「同

¹³¹ 《華嚴經行願品疏》CBETA, X05, no. 227, p. 62, a17-18 // Z 1:7, p. 249, d7-8 // R7, p. 498, b7-8。

¹³² 《華嚴經行願品疏》CBETA, X05, no. 227, p. 62, b9-10 // Z 1:7, p. 250, a5-6 // R7, p. 499, a5-6。

¹³³ 高永霄，〈《華嚴經》導讀〉，《內明雜誌社》第 294 期，（1996 年 9 月），頁 17。

¹³⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》CBETA, T45, no. 1866, p. 482, b21-27。

一緣起」的觀點為：「即法界緣起，此法界指佛法界，而非十法界。然佛法界本是一體平鋪，不可說之如如。」¹³⁵由法藏的論述中可見，華嚴的「法界」指圓滿而不可言說的佛法界，而非凡夫眾生所認知的「十法界」。

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。¹³⁶

澄觀對此觀點、：華嚴以「法界緣起」為宗，「法界」者，為諸法之總相，包一切事法與理法。學者揚維對對此觀點為：

「緣起」者，為體之用，「理實」則就性而言，「因果」為十二支事項。此中，華嚴祖師之說與地論師觀點略不同，智儼、澄觀將「一」與「一切」之間的融通作為「法界緣起」的內容。¹³⁷

但法界緣起發展到澄觀時，是以「理事圓融」與「因果無二」而談「法界緣起」。

（二）釋染淨

前文可知，「法界緣起」的圓融無盡義，而形成此「無盡法界緣起」的條件是什麼？「初法界緣起略有三義：一約染法緣起，二約淨法，三染淨合說。」¹³⁸

¹³⁵謝大寧，〈試析華嚴宗「法界緣起」義〉，《中正大學學報》第1卷第1期（1990年9月），頁62。

¹³⁶《大華嚴經略策》CBETA, T36, no. 1737, p. 702 a6-9。

¹³⁷楊維中，〈論華嚴宗對《華嚴經十地品》的繼承與發展——以「染淨緣起」與「法界圓融」為例〉，《2017華嚴專宗學術研討會論文集》冊上（臺北：華嚴蓮社，2017年），頁J2-3。

¹³⁸《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 344 a29-b1。

法藏認為「法界緣起」的建立，需具備「染法緣起」、「淨法緣起」、「染淨合說」三條件。¹³⁹可見智儼對此中「緣起」為「法界緣起」，且以此三條件為基準。

與上文探玄記中的「法界緣起」染、淨，學者謝大寧，對此觀點為：

佛界固是如如不可說境界，在佛的同體大悲運化下起力用，於是遂轉因地之普賢境界，而說佛法界之倒映於因地所起現之種種稱性功德。因此，法界緣起是就佛在定中之倒映其因地所歷別緣修之種種法，由此而說之緣起自然恒只是清淨之緣起，因它是由佛界所起現，只不過假普賢之因地而說而已。這和一般說的緣起自然不同。一般而言，就未成佛之普賢菩薩言，雖已至等覺位，猶有一分微細無明未斷，是仍在還滅過程之中；此時緣起諸法猶不免落於生滅，唯待無明斷盡，始得轉為清淨功德。然而由佛界說的法界緣起，不只是由普賢圓因所說的緣起俱是稱性功德，於一切因地之緣起俱是清淨。¹⁴⁰

此處的普賢因，為諸佛的「同體大悲」用，此「因地」為佛清淨法界的「稱性功德」。華嚴嚴「法界緣起」為佛定中所顯，借普賢的萬行因而說。由佛界說的「法界緣起」，此中的「緣起」，並非一般所說的菩薩因地所轉為清淨，是普賢圓滿因稱性功德，於一切因地緣起皆是清淨。由學者的論述中可見此中的「法界緣起」為清淨緣起。

法藏緣起為淨分緣起，而法藏認為華嚴宗的緣起以三條件合和而來完成。於現前地中又是如何分析？「法界緣起乃有眾多，今以要門略攝為二：一約凡夫染

¹³⁹參 黃俊威，《華嚴「法界緣起觀」的思相探源——以杜順、法藏的法界觀為中心》，（臺北：台灣大學研究所碩士學位論文，1993年），頁205。

¹⁴⁰謝大寧，〈試析華嚴宗「法界緣起」義〉，《中正大學學報》第1卷第1期（1990年9月），頁63。

法以辨緣起，二約菩提淨分以明緣起。」¹⁴¹智儼對「法界緣起」中，以染淨的歸類：以凡夫眾生生命的流轉，是以染法而論緣起，此中的「染法」是生死輪迴的因；以菩提分為淨緣起。做為別教一乘的華嚴宗中的染法緣起所闡述的內容是指什麼？

第二染法分別緣生者有二義。一緣起一心門，二依持一心門。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¹⁴²。言緣集者，總相論十二因緣一本識作無真妄別，如論說。依一心法有二種門，以此二門不相離故。¹⁴³

於染法分別緣起中，分二門：緣起一心與依持一心門，智儼對現前地中十二因緣觀，以此諸染起而觀。「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。」¹⁴⁴而此「依持一心」門，為依「梨耶識」為通因。「今為對染顯染如幻故在染門。」¹⁴⁵智儼對此「染法緣起」為如幻，是寄顯

¹⁴¹ 《搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 62, c25-29。

¹⁴² 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。言緣集者：總相論十二因緣一本識作無真妄別。如論說：依一心法有二種門，以此二門不相離故。又此經云唯心轉故。又如論說：真妄和合名阿梨耶，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。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。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，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，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。二但顯淨品緣起，即是顯理之門，即如普賢性起品等是也。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。《搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 63, b1-c2。

¹⁴³ 《搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 63, a29-b5。

¹⁴⁴ 《搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 63, c2-4。

¹⁴⁵ 《搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 63, b23-24。

的幻染。

在阿賴耶識（一心）尚未區分為真妄之前，十二因緣是由他所造作，故稱之為「緣集一心」指《大乘起信論》的「一心開二門」；所謂「心真如」和「心生滅」二門。因此，不論染、淨或真、妄二法，皆是這「一心」所作。¹⁴⁶

學者釋天念認為，此中的「一心」為《起信論》的「真如心」。而華嚴宗中此處的「一心」與《起信論》中「真如心」有何區別呢？

法藏對初「染緣起」中觀點為：「初中有四門：一、緣集一心門，二、攝本從末門，三、攝末從本門，四、本末依持門，並如別說。」¹⁴⁷此處可見法藏與智儼觀點略有不同。學者對法藏的四門觀點為「此中門，可視為根據智儼染法緣起說，而依智儼之說可追溯到慧遠的以真妄二分彰顯十二因緣。」¹⁴⁸可見華嚴祖師對「染法緣起」論述為彰顯「十二因緣」。

學者葉海煙對此「染緣起」觀點為：

《華嚴經》「唯心轉故」的「真」「妄」和合與《大乘起信論》中「心真如門」與「心生滅門」論相對比，《華嚴經》中進一步以「攝本從末門」之偏於十二因緣的妄心作之立場，來和「果報識」的本識是「妄心」此一肯定相互呼應。¹⁴⁹

可見此中的「染」法緣起為眾生妄心所起的「十二因緣」立場。為現前地中菩薩

¹⁴⁶釋天念，《華嚴宗緣起說之探討》，（臺北：華嚴專宗學院研究所畢業論文，2005年），頁15。

¹⁴⁷《探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 344, b2-3。

¹⁴⁸楊政河，《華嚴法界緣起觀之研究》（臺北：台灣大學研究所碩士學位論文，2013年），頁26。

¹⁴⁹參 葉海煙，〈華嚴法界觀緣起觀的超越意義——一項「擬世界觀」的建構〉，《2003華梵大學第七屆儒佛會通學術研討會論文集》（新北：華梵大學哲學系），頁77。

大悲心觀眾生的「妄」所的「染緣起」。「從其『妄緣』起一切法。」¹⁵⁰澄觀對此「染緣起」是由「妄緣」而起一切法。即生命的流轉生死由眾生的「妄執」而起。學者對此觀點為：「以染法與淨法的兩種闡述而論述『法界緣起』。」¹⁵¹

前者為眾生的「染緣起」，而第二「淨緣起」的內容指什麼？「約淨門者要攝為四¹⁵²：一本有，二本有修生，三名修生，第四修生本有。」¹⁵³法藏對此觀點同於智儼的淨門約分為四：一本有，二本有修生，三名修生，第四修生本有。「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。」¹⁵⁴現前地十重門觀十二因緣，是以「修生」、「修生本有」二門而論。「三染淨合說者亦四門：一翻染現淨門，二以淨應染門，三會染即淨門，四染盡淨泯門。亦如別說第二別明十二有支者具如別章。」¹⁵⁵而染淨合和，又分「翻染現淨門，以淨應染門，會染即淨門，染盡淨泯門」四門。學者楊政河對此「淨法緣起」觀點為：「此乃基於果位而說，法藏承《搜玄記》之說，而開『淨法緣起』為四

¹⁵⁰ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 448。

¹⁵¹ 坂本幸男著，慧嶽。〈法界緣起的歷史形成〉，《現代佛教學術叢刊》第 33 期（1978 年 1 月），頁 191。

¹⁵² 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，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，對今緣疎故，不說新得，此思可解。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，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，先有義疎。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。《搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 62, c27-p. 63, a29。

¹⁵³ 《搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 62, c27-29。

¹⁵⁴ 《搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 63, a26-29。

¹⁵⁵ 《探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 344, b5-8。

門，以彰顯化的功德義相。」¹⁵⁶可見此「淨緣起」為彰顯佛功德之相。

(三) 小結

前文中可知，「染緣起」「染」法緣起為眾生妄心「緣起」，「淨緣起」為顯佛之功德。而「法界緣起」必備的第三「染淨和合」緣起的指？

所證者依攝論證無染淨法界，世親釋云：本無雜染，性無染故，既無雜染。

即無清淨。唯識云：六無染淨真如，謂此真如本性無染，亦不可說後方淨

故。無性中邊竝同此釋。又中邊論云：由了達此知緣起法無染無淨。攝論

云：了知此義入第六地。¹⁵⁷

法藏引用諸經論，對「染淨」觀為：真如本無染淨之別，不是證得後而「方淨」。

澄觀對「所證者依攝論證無染淨法界」引成唯識論中觀點：「入六地時，便能永

斷。」¹⁵⁸因為現前地菩薩在入地之初「以觀十平等故。」¹⁵⁹以所斷之障亦斷染、

淨，斷此愚所證的「無染淨真如」，此真如為：「真如本性無染，亦不可說後方淨

故。」¹⁶⁰此「淨」為「真如本淨」。

釋天念對此「染」、「淨」兩種緣起的觀點為：「『淨法緣起』，就是指真如流轉於現象界的說明；而『淨法緣起』則是從現象界的流轉回歸於真如的過程。」

¹⁶¹學者就兩種緣起，分別以「凡夫」的流轉與「聖者」的回歸（即還滅）於真如而加以歸類。

¹⁵⁶參 楊政河，《華嚴法界緣起觀之研究》（臺北：台灣大學研究所碩士學位論文，2013年），頁29。

¹⁵⁷《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 342, c17-22。

¹⁵⁸《新修華嚴經疏鈔》冊13，卷49，頁4。

¹⁵⁹《新修華嚴經疏鈔》冊13，卷49，頁4。

¹⁶⁰《新修華嚴經疏鈔》冊13，卷49，頁6。

¹⁶¹釋天念，《華嚴宗緣起說之探討》，（臺北：華嚴專宗學院研究所畢業論文，2005年），頁21。

學者陳法娟對此「染」、「淨」觀點為：

當「一心」指「貪」著於我的「心」或「我執」，或是「阿賴耶識」時，十二因緣與一心的關係是：若有一心，則十二因緣相續流轉；若無一心，就能截斷「十二有支，次第相生」，達到解脫的境界。但當「一心」是指「真識」時，十二因緣的流轉與還滅，皆因一心而有。¹⁶²

學者對此「染」為眾生貪心所起，而「淨」為「真識」之用。可見學者是以從眾生的「一心」的「染」用與眾生本具的「淨」之「真識」之本具角度而論「染」、「淨」。此中可看作現前地菩薩已斷障之後所證「無染淨真之如」，以悲心觀眾生的「染」、「淨」。陳法娟進一步論述：「若參照法藏，連接三解脫門，那麼就是一切法，包括妄識，皆依真識而存在。」¹⁶³即，無論「染法」、「淨法」與「染淨合和」諸法，皆為清淨之本體「真如」所攝，由此可見「法界緣起」同共此三法。「前五地中觀四諦染淨，以明不住此地勝故，唯於染法起逆順觀以明不住故也。」

¹⁶⁴現前地勝於前地的染淨觀之處，前地以觀四聖諦染淨，此地中以染淨觀十二因緣而起順逆觀，即此地不僅有「染」、「淨」觀，更於此上起「順逆」觀。

依智儼的染淨緣起歸納如下：

¹⁶²陳法娟，《華嚴思想中的唯心說—以「三界一心」為中心》，（臺北：華嚴專宗學院研究所畢業論文，2001年），頁70。

¹⁶³陳法娟，《華嚴思想中的唯心說—以「三界一心」為中心》，（臺北：華嚴專宗學院研究所畢業論文，2001年），頁70-71。

¹⁶⁴《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 344, b17-18。



在「緣起一心」門中，立「真妄緣集門」之總相說明萬法的緣起，以無真妄別明本識，又以「攝本從本」「攝末從本」二門以別相說明，即「十二因緣」的流轉皆眾生妄心而起，與「十二緣起」皆真心作而。學者陳法音對此兩門認為：「兩門為賴耶緣起與如來藏緣起的思想，由此顯見智儼的法界緣起之發展脈絡與緣起思想的發展思想。」¹⁶⁵

學者釋天念對依「染」、「淨」兩種緣起與「法界緣起」的關聯為：

「法界緣起」是從「真如緣起」所轉出的「圓融無礙緣起」，若從其「一時頓現」而言，或可稱作「無盡緣起」，誠如「因陀羅法界網」光光相射重重無盡甚深緣起。所以「真如緣起」重視諸法染、淨皆從「真如心」所流出；而「法界緣起」，則重視諸法之間，彼此平等互攝，圓融無礙的關係。¹⁶⁶

「染」、「淨」二法皆從「真如心」所出，「無盡緣起」為「法界緣起」的一時頓顯。而學者對此「染、淨」的觀點為：「智儼此說無異也表達出，真妄和合之說，從不重點去強調，則適合接引不同情況的眾生。」¹⁶⁷可見智儼的「染淨和合」說

¹⁶⁵釋法音，《智儼的緣起思想—以《搜玄記》對「現前地」的詮釋為中心》，（臺北：華嚴專宗學院研究所畢業論文，2006年），頁70。

¹⁶⁶釋天念，《華嚴宗緣起說之探討》，（臺北：華嚴專宗學院研究所畢業論文，2005年），頁23。

¹⁶⁷李治華，〈智儼的緣起思想——從唯心到法界緣起〉，《2017華嚴專宗學術研討會論文集》臺北：華嚴蓮社，2017年，頁C2-8。

的觀點，是從不同點而強調，不過說明為眾生不根機而施設。

前文可見，學者是以「一心」角度而論「十二因緣」的流轉與還滅。但李治華對此認為：

華嚴宗是以唯心論作為基點，而大力開顯無盡緣起的諸般面相；從宗風上說，華嚴宗旨在開顯無盡緣起，站在緣起無礙無盡性上，已無須再強調出唯心論，而將心性交融於諸法中，一即一切，事事無礙。¹⁶⁸

由上文可見，「一心」也屬無盡緣起中之一法，此「一心」不可局限於終教的「真心」，「因為，『唯心』、『一心』、『如來藏』等為無盡法界緣起之本體……華嚴教義表現在無盡法界性海圓明緣起無礙上。」¹⁶⁹就華嚴宗教義來說，每一法本身而開顯此「無盡緣起」理。而上文的無論「染」、「淨」、「染淨和合」或是「一心」還是「真心」皆為「法界緣起」的一時頓顯。

第二節 現前地緣起觀

一、觀因緣

菩薩進入現前地，所修之法、所觀之境是哪些？

佛子！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。何等為十？所謂：一切法無相故平等，無體故平等，無生故平等，無成故平等，本來清淨故平等，無戲論故平等，無取捨故平等，寂靜故平等，如幻、如夢、如影、如響、如水中月、如鏡中像、如焰、如化故平等，有、無不

李治華，《無盡緣起與唯心論》，大專學生佛學論文集，2001年，頁8。

¹⁶⁹陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》（臺北：華嚴蓮社，1996年），頁3-15。

二故平等。¹⁷⁰

菩薩觀察十種平等心而入現前地，即：一切法無相故平等，無體故平等，無生故平等，無成故平等，本來清淨故平等，無戲論故平等，無取捨故平等，寂靜故平等，如幻、如夢、如影、如響、如水中月、如鏡中像、如焰、如化故平等，有、無不二故平等。

現前地菩薩觀此十平等法後，而觀十二因緣：「十種觀十二因緣法，所謂：因緣分次第，心所攝，自助成法，不相捨離，隨三道行，分別先、後際，三苦差別，從因緣起，生滅縛，無所有盡觀。」¹⁷¹就所譯而言，對此十種觀法，所譯略有不同。

佛子！菩薩摩訶薩如是十種……觀諸緣起，所謂：有支相續故，一心所攝故，自業差別故，不相捨離故，三道不斷故，觀過去、現在、未來故，三苦聚集故，因緣生、滅故，生、滅繫縛故，無所有盡觀故。¹⁷²

現前地菩薩，以十種相觀，觀諸法緣起相，即以十種觀法，觀十二有支。

十重門不同名與相應六觀如圖：

¹⁷⁰ 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 193, c7-16。

¹⁷¹ 《華嚴經》CBETA, T09, no. 278, p. 559, a24-27。

¹⁷² 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 194, b24-28。

《十地經》 十種因緣觀	《十地經論》 相諦差別觀	世諦差別六觀	《十地品》 十門	《十地經論》 相諦差別觀	世諦六觀
因緣分次第	成答相差別		有支相續門	成答相差別	
一心所攝	世諦差別	染依止觀	一心所攝門	第一義諦差別	
自業成		因觀(他因觀)	自業助成門	世諦差別	染依止觀
不相捨離		因觀(自因觀)	不相捨離門		因觀
三道不斷		攝過觀	三道不斷門		攝過觀
觀先後際		護過觀	三際輪迴門		護過觀
三苦集		不厭厭觀	三苦聚集門		不厭厭觀
因緣生		深觀(自因生、緣生)	因緣生滅門		深觀
因緣生滅縛		深觀(隨順生)	生滅繫縛門		深觀
隨順有盡觀		深觀(隨順有)	無所有盡觀		深觀

此中可見，《十地經論》中與《華嚴經·十地品》中對此十門的名相，因所譯有所不同，但所觀內容卻相同。

二、顯無盡

華嚴宗中諸祖師對此十門的觀法如何？「一有支行列，二攝歸一心，三力用相生，四前後相屬，五三道輪還，六三際因果，七三苦過失，八從因無性，九似有若無，十泯同平等配結前十文。」¹⁷³法藏對此十種觀法的名義略有不同。「第六地中明不住道行勝文，十番十二因緣觀相云何？答：此觀甚難解，然少少開其門為思所趣也。」¹⁷⁴可見此十番觀十二因緣之觀法堪深。「第六地十二因緣觀，同緣覺所行因緣相似故。」¹⁷⁵此為現前地菩薩寄顯「緣覺」。「論主但取經中初住地處三心，分別十門緣起，各具逆順為六十門。今尋下文彼果分中，更以三解脫

¹⁷³ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 352b19-22。

¹⁷⁴ 《華嚴經問答》CBETA, T45, no. 1873, p. 605, a18-20。

¹⁷⁵ 《華嚴經問答》CBETA, T45, no. 1873, p. 606, b15-17。

門觀因緣集，即驗通前成一百八十門分別緣生觀。」¹⁷⁶菩薩以初地所具的「三悲」心觀起十重觀法，觀十二緣起，如此而有三十重。菩薩又各以「順」與「逆」，來觀此十門中，故成六十重法。現前地菩薩以「順」「逆」觀十重門同時，更以三三昧即「空」、「無相」、「無願」三解脫門觀此十二緣起，由此而完成一百八十門方式而分別觀此十二因緣。

又釋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。由此當知，經論合舉，總為四重釋此緣生，一一各十，即為四十門，各有逆順，即為八十門，以三空觀之，總成二百四十門。¹⁷⁷

法藏又引經論綜合來談：以「四重」觀此十門，即成四十門，此中又各以「逆順」來觀，更以三空觀此十二因緣，故成「二百四十重」門。但此種觀法不為華嚴學者所用。

澄觀引用諸論中對此百八十門觀點為：

各有逆、順，即成二十，故下結云「如是逆、順觀察」。「逆」即緣「滅」，「順」即緣「生」。此約「逆、順」，生死流注以為「逆、順」。若準《對法》第四，此中「逆、順」，彼名「染、淨」。「染、淨」之中，各有「逆、順」，則成四十。至下當說。今以易故，經中略無，但二十重。論主復以上三悲觀門解此十重，則成六十。古人兼取「彼果分中三空觀之，則有一百八十

¹⁷⁶ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 344c1-4。

¹⁷⁷ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 344, c4-11。

重觀於緣起」。¹⁷⁸

澄觀引用《大乘阿毘達磨雜集論》等論中，對此中的「順、逆」觀，因為「逆」即緣「滅」此為流轉的還滅，「順」即緣「生」此即生命的生死流轉。此中「染、淨」即「順、逆」，成二十重，以三悲觀此十門，則成六十，更以法藏乘法的「空三昧」，則成百八十重觀此十二因緣。

此中澄觀的觀點仍繼承了華嚴宗祖師對此十重門的觀點。

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。¹⁷⁹

澄觀對此十門，以重新以註解此十門之意：初門「有支相續故」是以「染、淨」而說眾生生命流轉的引續不斷，第二「一心所攝」門觀十二緣起但起於一心之本，第三「自業差別」門是從因、果與有、空的差別而眾生業的差別，第四「不相捨離」以相成無作而不相捨離來談，第五「三道不斷」為陳其不斷原因之理，第六「觀過去、現在、未來」三世力、用交參，第七「三苦聚集」門是窮苦慢除而論，第八門「因緣生、滅」為因與果的形奪無始角度，第九「生、滅繫縛」與有、無本無本故，第十「無所有盡觀」門從真俗無違而論無盡。「文有『十重』『以顯無盡』。」¹⁸⁰可見，華嚴是以此「十重」門，而顯無盡。「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

¹⁷⁸ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 47-48。

¹⁷⁹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 50，頁 371-372。

¹⁸⁰ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 48。

礙。」¹⁸¹澄觀以理、事而收此十門為五，以理、事明十門無盡之意。「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。」¹⁸²無論是「事、理」「順、逆」正顯此中的「緣起」甚深、無盡。

緣起者：有別有通，別謂十二因緣故，分別論者大眾。……遠公云：就人論法三世流轉，是其有為，廢人談法法相常定，故曰「無為」。望今經意緣起無性，故曰「無為」。《大品》云：菩薩觀十二因緣，如虛空不可盡。

《涅槃》云：十二因緣即是佛性，雖舉十二因緣，即已攝陰界諸法。¹⁸³

此中，澄觀以能論與別釋中之別，而談華嚴中「十二緣起」為別釋，並分別引用諸經論而加以解釋「十二緣起」義。引用慧遠對華嚴經中的緣起義歸為「無為」；引用《大品般若經》中所說「菩薩觀十二因緣，為無盡」義；引用《涅槃經》「舉十二因緣攝一切諸法」。可見澄觀對「十二因緣」的緣起義為「法界無盡緣起」，而並以「順、逆」而論「法界緣起」義。「此經總屬圓教。」¹⁸⁴此經的「圓」義具體內容如何？「然此教海宏深，包含無外，色、空交映，德、用重重。語其橫收，全收五教乃至人、天，總無不包，方顯深廣。……圓以貫之，故十善、五戒亦圓教攝。」¹⁸⁵華嚴宗教理，如海深廣，一切諸法無不含攝之中，諸「色、空」諸法交映，「德、用」重重無盡，無不容攝，總無不包。即攝一切諸法，則「十善」、「五戒」皆為此圓教所攝。可見此宗圓攝一切諸法，含括一切諸宗之教法，

¹⁸¹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 50，頁 372。

¹⁸² 《華嚴經疏》CBETA, T35, no. 1735, p. 812, a23-25。

¹⁸³ 《華嚴經疏》CBETA, T35, no. 1735, p. 677, a17-b3。

¹⁸⁴ 《新修華嚴經疏鈔》冊 2，卷 5，頁 1。

¹⁸⁵ 《新修華嚴經疏鈔》冊 2，卷 5，頁 2。

乃至人天的「十善、五戒」之法。「此圓教，語廣，名無量乘；語深，唯顯一乘。一乘有二：一、同教一乘，同頓同實故；二、別教一乘，唯圓融具德故。以別該同，皆圓教攝。」¹⁸⁶此圓，為「別教一乘」，為圓融而具萬德。「華藏世界所有塵，一一塵中見法界。」¹⁸⁷一塵中尚能見法界，何況緣起之法。

而此圓教中，又是如何開顯「重重無盡」？

一塵等事亦然。如此事華既帶同時等十義，具此十門；而此事等具餘教等十門，則為百門。事法既爾，餘教義等具百亦然，則為千門。如教義等有此千門，彼同時門中亦具百門；餘廣狹等例爾，亦有千門。若重重取之，亦至無盡。¹⁸⁸

此中「華」者：「『其華廣大，量等百萬三千大千世界。』下廣歎『德』竟，云『有：十三大千世界微塵數蓮華以為眷屬』，即『華』『眷屬』。」¹⁸⁹為佛在「三昧」中而顯。此「華」為「十三大千世界」微塵之數。以「華」而喻「事」即一切諸法，同具「十義」，以「十十」而顯無盡。此為佛的無盡境界、果德。以「十十」而顯佛德即華嚴宗所顯之「重重無盡」之義。「圓教中所說唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入。如因陀羅網，重重無際，微細相容，主、伴無盡，十十法門各攝法界。義分齊中當具宣說。」¹⁹⁰「圓教」的華嚴宗「緣起」，為「無盡」法界緣起，此緣起無礙而相即相入，且重重無盡，為無盡法門所攝的「法界」。

¹⁸⁶ 《新修華嚴經疏鈔》冊2，卷5，頁5-6。

¹⁸⁷ 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 39b28。

¹⁸⁸ 《新修華嚴經疏鈔》冊2，卷5，頁118。

¹⁸⁹ 《新修華嚴經疏鈔》冊2，卷5，頁114-116。

¹⁹⁰ 《新修華嚴經疏鈔》冊1，卷4，頁712。

「十十法門」者，一一「法門」，一一「法」中多明「十」故——「十」身、「十」忍、「十」眼、「十」通、「十」種玄門。出「十」所以，表義「無盡」，彰異餘宗。故文文之中多皆「十」句，一一「十」句六相「圓融」，方顯「教」「圓」。¹⁹¹

華嚴祖師，以《華嚴經》為依據，而立此為「圓教」，是依於《華嚴經》中「十身」、「十忍」、「十眼」、「十通」等諸經文而開無盡義，而且經文中「十信」、「十住」、「十地」等多以「十」中而再開「十」數。且一一法中同具「六相」之理，故顯「圓融無盡」。「隨舉一盡攝一切，無盡自在緣起法，正十數所顯普法，緣起道理也。」¹⁹²法藏認為此「圓教」緣起思想為隨舉一法而攝盡法界一切諸法，於一法中見無盡無起，華嚴宗的「十」正顯一法中攝一切諸法，而華嚴宗的緣起之理正為「重重無盡」的「法界緣起」。而立依《華嚴經》為宗的為「圓教」。

第三節 無我重要性

菩薩進入現前地，「染淨」「順逆」等重重無盡方法，而觀十二因緣。「約空、有二法。六地已前，空、有間起，名之為『生』；七地已上，寂、用雙行，故名『無生』。」¹⁹³可見，此「現前地」的「無我」，為顯此地仍有「生」意，即仍在「空」「有」之中，且修行未熟。到第七地「已上」，才有「空」「有」不二，「寂」「用」雙融，行修純熟。「初地觀法虛假，破性顯空，但名無我；今此地中，破相趣寂，但名平等。」¹⁹⁴此為顯「空」理的深淺之別，初「歡喜」地雖談「無我」，

¹⁹¹ 《新修華嚴經疏鈔》冊1，卷4，頁712-713。

¹⁹² 《華嚴經問答》CBETA, T45, no. 1873, p. 606, a20-22。

¹⁹³ 《新修華嚴經疏鈔》冊13，卷49，頁28。

¹⁹⁴ 《新修華嚴經疏鈔》冊13，卷49，頁28。

初地的「無我」為「空」「平等」「理」，為人、法皆無自性，為人法二空，得「無生」理；此「現前」地為破諸相有生，而趣向常寂，因為「一切法無相故平等，無體故平等，無生故平等。」¹⁹⁵即「無相無體」，所以「平等。」因為此為勝於初地「無我」之處。

一、無我與因緣

而此中的「無我」與「因緣」的關係如何？「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。」¹⁹⁶眾生因「執著」「我」為實有，故依此「執」有生死流轉受身即「則知緣集但是妄我」¹⁹⁷，澄觀大師對此觀點「計我緣生為『染』。」¹⁹⁸若眾生離於此執，由不再受生，即因「無我」而斷十二因緣生命輪回流轉，此「計我」是「法界緣起」中的「染緣起」所攝。而「無我緣滅為『淨』。」¹⁹⁹因執「我」而有「染」之緣起，若能證「無我」，則為「十二因緣的還滅」此即「淨」，此中「無我」則「緣滅」為「法界緣起」中的「淨緣起」部分。可見無論是「計我」的「染」與「無我」「淨」，為「重重無盡」的「法界緣起」之一部分，為佛在定中的頓顯，借菩薩的因行而說。「世間受生，皆由著我；若離此著，則無生處。」²⁰⁰「世間受生，皆由著我」此明「實我」非理，為苦諦與集諦，反舉眾生之迷惑之情；「若離此著，則無生處」，此為滅諦與道諦，為順舉解心，即離於對「實我」之執，則不再受生。眾生因「著我」實有，而有

¹⁹⁵ 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 193c9-10。

¹⁹⁶ 《十地經論》CBETA, T26, no. 1522, p. 171a18-21。

¹⁹⁷ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 64。

¹⁹⁸ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 58。

¹⁹⁹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 58。

²⁰⁰ 《華嚴經》。CBETA, T10, no. 279, p. 193, c19-20。

十二緣起生死流輪的集因；而「世間受生」皆為妄苦；眾生若能離於「我執」，此即為「道」諦；「則無生處」者，眾生若能離於「我執」則不再受生，此為「滅」諦。「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。」²⁰¹澄觀大師對十門（百八十重）的緣起觀認為：顯此十門乃至百八十重觀，皆成「無我」意，此「無我」正破眾生的我執習氣。「癡至六處是行苦，觸受增長是苦苦，所餘有支是壞苦，若見無我三苦滅。」²⁰²於現前地中，再以頌申眾生之所以受十二因緣生死輪回之苦以及三苦的原因為執於實我，若能證得「無我」則三苦皆滅。「明由『著我』因有十二有支，若作『無我』觀，得離『我所』，諸虛妄緣便為法界大智無作自性緣生故。」²⁰³李長者認為：因為眾生執著有個實我，所以有「十二有支」的生命流轉，若能了知「無我」，而遠離「我所」，則諸法為華嚴的「法界緣起」，此「法界緣起」乃為「大智」、無作自性緣生。

（一）倒惑起緣

而澄觀對此「我」與緣起的觀點為：「由無我計我，癡愛為本，倒惑造業，乃至老死。」²⁰⁴因為眾生「無智」即「無明」，於無我處而執著一個實有的我存在，而有生種種貪愛，而造種種業行，及至老死，故而有緣起次第而生。「倒惑起緣，」²⁰⁵即此為則倒惑而十二因緣次第而生。「妄我起緣，即迷我執。」²⁰⁶眾生迷於無我，此即迷於真空。

眾生之所以輪迴受生，在初地中已說明，是因為：「我是我所等謂見己為我，

²⁰¹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 66。

²⁰² 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 195, b23-24。

²⁰³ 《新華嚴經論》CBETA, T36, no. 1739, p. 897, b3-5。

²⁰⁴ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 78。

²⁰⁵ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 78。

²⁰⁶ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 122。

如男子受生見父精為己有故為我所，又見母為己妻亦是我所，女人反此。」²⁰⁷因為眾生對「我」之執著，執為實有，於中陰身時對此「我」之執，而有「我」之識即「羯羅藍」²⁰⁸，而對父母有不同的「我所」有之執，而有輪迴投胎受生。「以著我故，則世間生」。²⁰⁹此為「顛倒」；澄觀對此觀點：「『迷』緣性之『無我』，執『我』成『倒』」²¹⁰即「眾生『愚』緣相之緣『生』疑惑『顛倒』」。²¹¹因為「顛倒」不明了緣起之理，更不了解「無我」之理，而在「無我」上而執有個實我，故為「顛倒」，此為事觀。

（二）迷真起妄

以「無我」義中的迷真起妄內容是怎樣的？

緣用實者，苦集等相，究竟窮之。實是法界緣起集用，不染而染，起苦集用，不淨而淨，起滅道用。滅道有二：一隨妄集起，對治滅道；二捨妄顯真，真實滅道，諦實如此。故名為實。²¹²

此中慧遠以四聖諦中「苦、集」二諦，論「法界緣起」的「妄起」。一、隨妄執而有苦集，此為隨「妄」而有染緣起；二、滅道二諦為真諦，此二諦，以捨妄（滅道二諦對治苦集二諦）顯真。「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。」²¹³此中智儼以染、淨而

²⁰⁷ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 346b9-12。

²⁰⁸ 「云何和合依託：謂此所出濃厚精血合成一段，與顛倒緣中有俱滅，與滅同時即由一切種子識功能故，有餘微細根及大種，和合而生，及餘有根同分精血和合搏生，於此時中說識已住結生相續，即此名為羯羅藍位。」《瑜伽師地論》CBETA, T30, no. 1579, p. 283, a5-10。

²⁰⁹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 176。

²¹⁰ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 176。

²¹¹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 176。

²¹² 《大乘義章》CBETA, T44, no. 1851, p. 511, c18-21。

²¹³ 《搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 62, c25-27。

論述「法界緣起」。

法藏對此觀點又是怎樣？

既云觀法即以人無我者，云何觀察人無耶？答：且如今之色等法，眼等識得時實無分別，不是不得，雖得而無分別，此即是法。眼等識親證如色等無異。及其意識不了謂實我人。妄緣分別謂實人我。於一事中有真妄齊致。何者意識分別不稱法也。言「真妄」者即眼等識親證是真。意識妄緣為妄。真妄既玄。差別不等。是故證法人無也。²¹⁴

如何觀人無我？以色法為例，眼根、識境，實無分別。雖見一切色，而無分別。對此不了認為實有，以妄緣而起分別而有的「實人我」。眾生，以眼等所見起妄，執為實有即「真」；眾生以虛妄分別心而執為有即「妄」。眾生若能了知「實有」即「真」與「虛妄」皆為不實，不起分別，則能證得法無我。法藏於此中以「妄緣」不實而論眾生因「迷真」而「起妄」，若能證人法二無我，則「真妄」不起。

學者對以上內空的觀點為：「以四諦順逆，觀『法界緣起』成立的根本，隨妄集與捨妄顯真立場，以顯示隨妄緣起與淨法緣起。」²¹⁵學者從中推智儼的「法界緣起」思想的形成，認為智儼的「法界緣起」受到慧遠此中內容的影響。即眾生之所以起種種妄，實為不知「無我」。李長者對現前地中的「無我」觀點為：「由著我因有十二有支，若作無我觀，得離我所諸虛妄緣，便為法界大智無作自性緣生故。」²¹⁶眾生因執我實有，起十二有支的生死流轉；眾生若能以「無我」觀一切法，能離於「我所」的虛妄分別而起的妄緣，則能證得「大智」所證的「法界

²¹⁴ 《華嚴遊心法界記》CBETA, T45, no. 1877, p. 643, b22-29。

²¹⁵ 楊政河，《華嚴法界緣起觀之研究》（臺北：台灣大學研究所碩士學位論文，2013年），頁23。

²¹⁶ 《新華嚴經論》CBETA, T36, no. 1739, p. 897, b3-5。

緣起」。而依智儼的「凡夫染」與「菩提淨」而知，無論是眾生的「倒惑緣起」或「迷真起妄」皆為華嚴重重無盡的「法界緣起」。

二、無慢

而於「無我」下的「我慢」是指？「苾芻！當知：愚昧無聞異生之類，隨假言說，起於我執，於中無我及與我所。」²¹⁷眾生不能悟「無我」之理，是因為愚昧不知而於「假言名說」之上對「我」、「我所」生起執著與「四取」²¹⁸，「『我』語等取為『我慢』故者，即『緣愛，復生欲等四取。』」²¹⁹因為由我執，以「我」、「我取」為實有而起「我慢」等。而澄觀以：「順經中『我慢』之言，先舉『我』語」以『等』餘三。」²²⁰舉此「我慢」而同說明其他三取。

在《十地經論》中：「無明覆蔽、愛水為潤、我心溉灌、種種見網令得增長。」²²¹因為執我實有，以我、我所而生慢心，以此慢心灌溉而使種種見網增長。「如是生心，我是我所、我我想是慢。」²²²不但執我，更執於「業」為我所，因為有這樣的想（心），而依我，起「我想」而生種種慢。可見「慢」心生起皆為「執我」而不明了「無我」而有。

三、無我與空

若證「無我」，所得「空」的內容是什麼？「無我、無我所，無作、無受者。」

²¹⁷ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 112。

²¹⁸ 「一、欲取，二、見取，三、戒取，四、我語取。」

²¹⁹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 110。

²²⁰ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 110。

²²¹ 《十地經論》CBETA, T26, no. 1522, p. 168b11-12。

²²² 《十地經論》CBETA, T26, no. 1522, p. 168c20。

²²³此中的「無我、無我所」為人空；而「無作、無受者」為法空。

「結成於空」者，經有「者」字，則似人「空」；人「空」即上「無我」。今「無作」、「受」之體，在因為「作」，在果為「受」。能作能受，即是於「我」；所作所受，同號「我所」。然「我」為能作，唯勝論義。若數論師，「我」非能作，冥性能作。既能作望「我」，有同、不同；所作、「受」等非局「我所」，則自在等亦名「作者」。故該一切因、果之「法」，名為顯「空」。²²⁴

「人空」即「無我」，而「無作、無受」之體而言，因上為「作」、果則為「受」。而「能作、能受」即於「我」；而「所作、所受」不僅局於「我所」，亦可名「作者」。一切因、果之法，為顯「空」寂。即結成人、法具空——即「無我」可見。

「一、從初至『則無生處』，明『迷』緣性之『無我』，執『我』成『倒』。」²²⁵眾生對緣起之理不明了，因為迷於緣起之下的「無我」，起倒惑而執此「無我」實有「我」。眾生若能了知此「我」實為緣起之下的「無我」，則不再受生死輪回。可見證此「無我」即斷惑流。「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」。²²⁶眾生在流轉過程，因為對「我」執著不捨，因為此執而有流輪之「阿賴耶」種子；若能了知「無我」對此「我」不再執著，能斷導致下期生命流轉的「阿賴耶」之種子生起。若能放下對此「實我」執著的心，便不再流轉生死，此為妄執滅，而非真心如之體滅。澄觀認為：眾生

²²³ 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 194, a11。

²²⁴ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 168-169。

²²⁵ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 176。

²²⁶ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 231-232。

的妄執滅時，則真如心之體顯現。

四、無我與三悲

現前地中對「無我」所述如上，而「無我」所起的「悲」在諸經論指的是？

一、「染、淨因起」者，……成無我義。無我即「淨」，故大悲觀名愚癡顛倒。以著我故，則生，為「染」；無我，則得無生，為「淨」。一切相智名「染」「淨」分別。²²⁷

即「染」為執我、「淨」為無我，而一切相智觀即對「我」（染）與「無我」（淨）能如實了知。菩薩觀眾生因愚癡而起種種顛倒、對「我」的執著實有之顛倒見，以大悲心為引導眾生證「無我」之「淨」。「大悲觀中名無常德，以「形奪」故。一切相智觀名「無始」觀，「因緣」無初故……大悲觀中，以「順」「有」故，「無」有我德。」²²⁸菩薩的大悲觀是順於眾生執我實有，引導眾生證無常德、無我德。「於上『三觀』相『參』而用，謂『三觀』小異，論取不同。」²²⁹於此中，澄觀對此認為「三觀」小異，就取不同而已。可見此總含三觀，即大悲為首、大悲增上、大悲滿足。

小結

如《華嚴經》中所述：「此因緣故集，無有集者；任運而滅，亦無滅者。」²³⁰

無明到老死等十二因緣的生命流轉與還滅，是由無明等因緣，而并非有一個實

²²⁷ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 50，頁 372-373。

²²⁸ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 50，頁 375-376。

²²⁹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 50，頁 372。

²³⁰ 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 193, c29-p. 194, a1。

「我」。此為正顯無我，即正結「無我」。

由十種相，²³¹應知『緣起甚深』之義，謂依『無常』義、『苦』義、『空』義、『無我』義說。……但云「依『無常』義」者，便列「十義」。」……「十義」皆然，故云「由前『緣』『相』皆是『似』『義』」。十箇「似」「義」皆在「相」中，故特由「性、相無礙」，故曰「甚深」，云「正在於此」。²³²

「無我」同「無常義」一樣具十義，「性」、「相」無礙，故「甚深」。就無我與「緣起」，澄觀對此觀點則引用《瑜珈師地論》中：「緣起甚深：六義依無常，一義依苦，一義依空，二義依無我。」²³³可見此「無我」為緣起甚深十相中之一。

前現地中的「無我」觀不僅別於其他宗以「人、法」二無我上，更勝於初地的「無我」為「空」「平等」「理」，為人、法皆無自性，為人法二空，得「無生」理。此地中的「無我」「甚深」，同具十義，「性」、「相」無礙。

²³¹ 「由十種相：六義依無常，一義依苦，一義依空，二義依無我。」今初「一、從自種子，亦待他緣；二、從他，亦待自；三、俱從，無作用；四、此二因性非不是有——此四義即前段中但因緣故集，無有集者；五、雖無始來其相成就，而剎那滅；六、雖剎那滅，而似停住——此二即前任運而滅，亦無滅者。」《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 169-170。

²³² 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 170-175。

²³³ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 169。

第四章 現前地十二因緣觀

第一節 凡夫迷理成事

現前地菩薩以「以如是十種相觀諸緣起。」²³⁴菩薩進入現前地，用上文中十種觀法而觀十二緣起。「第一因緣有分次第觀者，釋名因緣有分者，即十二因緣三有之因故為因緣有分。言次第者，此因緣法因緣漸次以義為次第也。」²³⁵此十重門中，第一門是以「因緣次第」即按「十二」個次第而觀。而「無我」與「十二因緣」的觀點如何？

一、倒惑順起染緣

依經中記載，若無我，為何眾生仍有三界生死輪迴？「凡夫無智，執著於我，常求有、無。」²³⁶凡夫愚痴，於「無我」上起顛倒見，在「無我」上執著為「實我」，於「我所」上而生種種貪愛。「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。此示現，如經『菩薩復作是念：此諸凡夫愚癡所盲，貪著於我』。」²³⁷世親菩薩以問答方式而釋：既然「無我」，為何眾生於此中而有執著？是因為眾生愚痴所迷，於「無我」有「實我」之執，此正如《華嚴經》中所述。世親對此觀點為：因為眾生愚痴、迷惑不知而於「無我」之上執有「實我」。

於《十明論》中的觀點為：「不得了緣，但迷心境，十二有支隨事染著。不能自知有性無性，妄作我見，隨順無明行……此愛取有及生老死，常以生老死為

²³⁴ 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 194, b29。

²³⁵ 《華嚴經問答》CBETA, T45, no. 1873, p. 605, a20-23。

²³⁶ 《華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 193 c20-21。

²³⁷ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 168 c4-6。

果，生生無有停息。」²³⁸李長者，對眾生受生死輪迴的觀點：因眾生於「緣起無自性」之法不明了，但執迷於「我見」之境，故隨十二有支染著而受生死之流。

倒惑起緣，即論明答，答外伏難故。「兩難二答：一、執情微理難，情乖正理答」；二、「常求」下，「執相微實難，相不依我答」。今初「難云：『若實無我，云何著我？』」「如空中無人，豈計有人？」「既著於我，不著無我，明知有我。」「答云：由無智故，於無我處執著於我，非由有我。如翳見空華，豈空中有華？」「第二難云：若實無我，何以貪著於我世間受生為緣次第？明知有我，方得為緣次第生起。」「答云：正由無我計我，癡愛為本，倒惑造業，乃至老死。何要我耶？答意正爾。²³⁹

由眾生「無智」故，於妄情而違於正理，於「無我」處而執實有「我」。眾生於「無我」之上執有「實我」，更以痴愛為本，於倒惑上而造種種業，故受生死之繫著而不得出離。澄觀大師於此觀點為：由眾生情乖正理，於「無我」而計有「實我」，故不明十二緣起之理，而起種種倒惑。

然十二支即為十二別，亦無間然。而諸論中多攝為四：「一、能引支，謂無明、行，能引識等五果種故；」「二、所引支，謂識等五，是前二支所引發故；」「三、能生支，謂愛、取、有，近生當來生、老死故；」「四、所生支，即生、老死，是愛、取、有近所生故。」此約二世一重因果，明「生」、「引」別。²⁴⁰

²³⁸ 《解迷顯智成悲十明論》，CBETA, T45, no. 1888, p. 769 a28-b9。

²³⁹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 78。

²⁴⁰ 《新修華嚴經疏鈔》，冊 13，卷 49，頁 79-80。

就有支相續門中的十二有支，澄觀的觀點為：此處十二有支，為一法界緣起，就「能、所引」與「能、所生」。約以二世一重因果而明「生」、「引」而有別。²⁴¹

言「且依十二」者，以此經中次第行列故，又欲總收「二世」、「三世」故。

然就經文，且合「分」「五」：一、「無明」，二、行，三、識，四、名色，五、合「辨」餘「支」。²⁴²

澄觀此對十二有支分為以下「五」部分而說明。

（一）無明

眾生因迷於十二有支而起倒惑，就一乘圓教的華嚴宗，此中「無明」又有何釋？「復作是念：『凡夫無智，執著於我，常求有、無。』」²⁴³此中「無明」者，為凡夫於「我」執為實有，於所「樂事」執為常「有」，而生貪愛不捨，於「苦事」而無斷滅。「是中無智有無者悖求常斷，此示無明、有愛是二有支根本故。」

²⁴⁴世親對此「無智」，即無明與有愛為二有的根本。

一切眾生從本已來，無本無末、無始無終、無性無相、無古無今，真智慧之體是一切眾生之本源也。為真智慧無體性，不能自知無性，故為無性之性，不能自知無性，故名曰「無明」。如《華嚴經》第六地，不了第一義故號曰「無明」。²⁴⁵

李長者在《十明論》中提對此解釋為：一切眾生本具真智慧之體，但因不明此「無

²⁴¹ 言「『生』、『引』互通」者，「無明、行」中有「愛、取、有」，「愛、取、有」中有「無明、行」。「識等五果」，即「生、老死」，俱是「果」「位」。《新修華嚴經疏鈔》，冊 13，卷 49，頁 80。

²⁴² 《新修華嚴經疏鈔》，冊 13，卷 49，頁 83。

²⁴³ 《華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 193 c20-21。

²⁴⁴ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 168 c9-11。

²⁴⁵ 《解迷顯智成悲十明論》CBETA, T45, no. 1888, p. 769 a14-19。

性之性」與「第一義」故為「無明」。

「無智」，是癡；「常求有、無」，即是「有」愛²⁴⁶。然依三世，諸惑謝往，總名無明，略舉發、潤，有支本故。²⁴⁷若約二世，「雖諸煩惱皆能發、潤，而發業位，無明力增」，故名「無明」。「唯取能發，正感後世善、惡業者」，以為其體。希「常」為「有」，於「有」樂事欲「常」住故；「求」斷為「無」，於「有」苦事願斷滅故。²⁴⁸

澄觀觀點，無論《俱舍》中的三世或是唯識的二世之說，過去「惑」為「無明」，皆因三「有」之貪愛，使無明增長。

(二) 行

澄觀對十二有支觀點為「亦無間然」，然就經文，別分而釋。前已釋「無明」，此中就「行」支而言：「不正思惟，起於妄行，行於邪道；罪行、福行、不動行，積集增長。」²⁴⁹眾生因不正思惟即倒惑而起種種行。此中的「行」又與無明是何關係？「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。」²⁵⁰此為菩薩與凡夫之別，凡夫因種種顛倒相應，而起「妄行」，故不得解脫；菩薩以明了十二有支，故不起有而造妄業，故不為「妄行」。

「今取正『起』『行』時迷於『行』過」，即「『行』俱無明」，非前發業『無明』

²⁴⁶ 「有愛」，即三「有」之「愛」也。亦同《涅槃》：「生死本際凡有二種：一者、無明，二者、有愛。是二中間即有生、老、病、死。」《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 83。

²⁴⁷ 鈔：「依三世」，即《俱舍》云「宿惑謂無明」，則過去若「無明」，若「愛」，皆名「無明」《新修華嚴經疏鈔》，冊 13，卷 49，頁 83。

²⁴⁸ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 83。

²⁴⁹ 《華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 193 c21-22。

²⁵⁰ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 168 c13-15。

『支』『攝』。」²⁵¹於圓教而言，此中的「行」本具無明，並非前念「無明」之後而引發後「行」方起。「行」與「無明」「亦無間然」，此中為「因、果互舉」。因為「恆隨邪念，示無明因。」²⁵²

「因、果互舉」者，此中正「明『行』支」即「無明」「緣」「行」，故云「躡前起後」，即「舉」其「因」；前正說「起」「業」「無明」，即「舉」其「果」。故云「互舉」。若準「《涅槃》」，「無明」能「生」「不善思惟」，則知「無明」亦有「因」「義」。正為「支」「體」，不可說「因」耳。²⁵³

澄觀對「無明」與「行」觀點為「因果互舉」，即「無明」緣於「行」而顯。而眾生「起倒惑」、造行「業」，即也同舉「無明」。並非一般所說的前因而有後果，此中為因果互具。「『體』虛不真，故名『妄行』；『菩薩』『善』知，故『不名妄』。」²⁵⁴眾生雖起種種「妄行」，但此體如空中花而不實，故名為「妄行」，由此「積集增長」而受輪迴不息。菩薩因了知緣起法的無自性，故菩薩雖有種種「行」，非為「倒惑」。

（三）識

澄觀對「無明」與「行」二支的觀點為：「因、果互舉」。「於諸行中植心種

²⁵¹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 86。

²⁵² 「《涅槃》說此為無明因，亦無明攝」者，第二意「為無明」「支」要與「『行』俱」，獨頭「起」者非「無明」「支」。則此一句猶是「無明」，故下《疏》云「躡前起後」，《論經》但云「恆隨邪念，妄行邪道」。「邪念」即是「無明」異名。故論云：「恆隨邪念，示無明因。」《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 86。

²⁵³ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 89。

²⁵⁴ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 90。

子，有漏有取。」²⁵⁵

澄觀對「識支」觀點，引《成唯識論》加以論述：「謂既發行已，由『行』熏『心』，令此本識能招『當來生、老死』，故名之為『種』；若無『行』熏，終不成『種』。故云『於諸行中植心種子』。」²⁵⁶由上「無明、行」熏習於「心」，令識招「生、老死」之「種子」，故「諸行中植心種子」。

現前地中的識，與上述「行」的關係又是怎樣的關係？

即是所引識等五「種」，於一剎那為行所集，無有前後……《緣起經》說

「通能、所引，業種、識種俱名識故；識種但是名色所依，非名色故」。

通取二故，雙舉行、識。²⁵⁷

澄觀對此支觀點：「五種」為所引支，無有前後、依次，不離於「心」。此處識等五支，皆通因、果，識顯因隱果，餘四則顯果隱因。澄觀認為：「以『行』熏『心』，招當果『識』，故『為識支』。」²⁵⁸「識」於一剎那行所集，故名「識」支，此「行」、「識」雙舉。澄觀更進步說明：「『業種』、『能引』，『識種』、『所引』，共『為識支』。」²⁵⁹由「業」熏「識」，一剎那感於當識，故又名為「識」支。

(四) 名色

《華嚴經》中，對「名色」支，分總與別而說：「復起後有生及老死。所謂：

²⁵⁵ 《華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 193 c22-23。

²⁵⁶ 《華嚴經疏鈔》，CBETA, L132, no. 1557, p. 258b10-13。

²⁵⁷ 《華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 804 a3-15。

²⁵⁸ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 95。

²⁵⁹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 96。

業為田，識為種，無明闇覆，愛水為潤，我慢溉灌，見網增長，生名色芽。」²⁶⁰

首句總說：「現行『名』等，皆『生』、『老死』故。」²⁶¹澄觀對此立為「五果」：從「生」至「受」，為增長位，故總名為「生」；而諸衰變位者，名為「老」；壞為「死」，此約三世而言，現在的五果即過去的「生」、「老死」。

「謂由前心等五種有漏有取，愛、取潤故；『復起後有』，是標『有』支『生』於二果。今別顯『有』支之相。」²⁶²澄觀於此以二世一時，而論「能生」、「所生」，此顯前具十因，而明「有」支「生」於「生」、「死」。「今經復加『無明』，則通前十因，共招二果。」²⁶³此中以「無明」為：今世十因所依，為前世二果所招，顯二世一時。

然上諸句，皆明能生；「生名色芽」，即是所生。當報五果，初結生蘊，即是識支。今以前辨「識」「種」，隱於餘四。然「名色」等必有所依本「識」，故初地云「於三界田復生苦芽，所謂名色共生」，論云「共阿賴耶識生」故，即此後文云「與識共生」。²⁶⁴

澄觀的觀點為：「生名色芽」，為所生，前文皆為能生。此中五果，識正結生蘊。此中第八識為體，餘七為「識」，為「名色」攝。就此二支則為：隱於「識」支，顯「名色」。

²⁶⁰ 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 193。

²⁶¹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 99。

²⁶² 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 100。

²⁶³ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 103。

²⁶⁴ 《華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 804 c13-20。

（五）辨六入等八支

「名色」支後，為「六入」等餘八支。

名色增長生五根，諸根相對生觸，觸對生受，受後希求生愛，愛增長生取，取增長生有；有生已，於諸趣中起五蘊身，名生；生已衰變為老，終歿為死。於老死時，生諸熱惱；因熱惱故，憂愁悲歎，眾苦皆集。²⁶⁵

澄觀認為：「然此一段意欲答於受『生』所以，故具出諸惑隱、顯等殊。不在顯相。」²⁶⁶餘八支，此為能生、所生答受生的原因，為明「倒惑」的隱、顯不同。

以上十二有支，「菩薩如是隨順觀察緣起之相。」²⁶⁷為現前地菩薩順於眾生的流轉而觀。

二、迷真起妄

澄觀將十二支以五部分而明，眾生於「無我」上起倒惑而有順於十二有支的染起緣。然眾生又是如何迷於真諦理而起妄？「觀諸因緣實義空，不壞假名和合用，無作無受無思念，諸行如雲遍興起。不知真諦名『無明』。」²⁶⁸此中，觀諸法為假名和合之用，實無自性，但凡夫不知「第一義」即真諦，故名「無明」。世親菩薩引《十地經》而說，因為眾生「不如實知諸諦第一義故名為無明。」²⁶⁹迷於四諦理而起無明，從而起諸妄行，而造生死流轉之因。澄觀對此，引用《大

²⁶⁵ 《華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 193 c25-29。

²⁶⁶ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 121。

²⁶⁷ 《華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 194 a1-2。

²⁶⁸ 《華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 195 b13-15。

²⁶⁹ 《十地經論》，CBETA, T26, no. 1522, p. 168 c25-26。

乘阿毘達磨雜集論》「真實義愚者，謂迷四聖諦。」²⁷⁰即，迷於四聖諦者，乃為「愚」即「無明」。

華嚴宗所說的「三界唯心」，此中是怎樣的「心」？「三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心。」²⁷¹學者對此中「一心」者，並決定著其輪迴於十二有支的「心」，是為凡夫的「妄心」。²⁷²此為凡夫的染緣起。²⁷³然，華嚴宗中的「一心」並非具有真如本體的性質，此中提出「一心」與「三界」是為破「實我」後，對實相的證得。²⁷⁴一切諸法，為真心所現，而「攝歸一心者，上來諸門乃至無盡，不離一心，一心即法界故。」²⁷⁵此「一心」即「法界」也。「智儼對此兼論真妄，但究竟是以真心為本。」²⁷⁶由此可見，此中菩薩以真心為本，起悲行而觀凡夫眾生染緣起。

凡夫本具此「真心」，那為何受生死之繫縛？

隨自貪欲，乘憍慢放逸貪嗔勝劣等業，三界受生，苦樂不同，皆是自心變非由他與，應如是知，是一切眾生所生苦海之源。以迷真智故便有業生，

²⁷⁰ 《大乘阿毘達磨雜集論》「由真實義愚發福不動行者，真實義即四聖諦，於彼愚癡名真實義愚，未見諦者雖起善心。由彼隨眠所隨縛故，亦名愚癡，由彼勢力於三界苦不如實知，便能發起後有因性福不動行，非已見諦者能發此業。」CBETA, T31, no. 1606, p. 728, c13-18。

²⁷¹ 《華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 194 a14-15。

²⁷² 金易明，〈華嚴十地及世親菩薩《十地經論》義理思想趨議〉，《2018 華嚴專宗學術研討會論文集》（臺北：華嚴蓮社，2018 年），頁 F1-19。

²⁷³ 李治華，〈智儼的緣起思想——從唯心到法界緣起〉，《2017 華嚴專宗學術研討會論文集》（臺北：華嚴蓮社，2017 年），頁 C2-4。

²⁷⁴ 孫業成，〈論澄觀觀法界思想〉，收入《佛學與科學期刊》第 2 期第 15 卷（臺北：圓覺文教基金會，2014 年），頁 88-89。

²⁷⁵ 《華嚴經疏鈔玄談》，CBETA, X05, no. 232, p. 845 a15-16。

²⁷⁶ 李治華，〈智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸〉（新北：輔仁大學哲學繫博士論文，2008 年），頁 91-92。

十二有支因此而起。²⁷⁷

而李長者，對凡夫流轉生死原因的觀點為：眾生的一切苦源，以及各自貪嗔等業，皆因各自內心變現。因為眾生於「四聖諦」迷惑不知，便有十二有支相續不斷。故受輪迴之縛。然此中，李長者是以「自心變」現而觀十二有支。「此中十二因緣等一切諸法，皆由一心所變現的『三界唯心』觀。」²⁷⁸就此中「『一心』、『唯心』、『唯一心』只是佔考察十二因緣的一個『場』(立場)而已。……唯心思想的問題，究竟還是後世的體繫家所倡出，在《華嚴經》的原始狀態，那(唯心思想)只是立在其一隅。」²⁷⁹但並非一般所說的「唯心思想」中的「唯心」，為華嚴「重重無盡」思想中一隅。「此因緣果故，集無有集者，此明經意，為名『第一義』故。妄生苦緣，實可悲愍，為迷心境枉流生死。」²⁸⁰李長者進一步說：因為眾生於十二因緣不了知此為「無明」等因緣所起，無有一個所謂主載的「我」集者。若能明了此理，即是了「第一義」。但凡夫眾生，於此「十二有支」上而迷真起妄，故有種種妄境而枉有生死流轉。

澄觀對此「迷真起妄」的觀點又如何？

迷真起妄緣相次第者，即論「相差別」也。論云：「若因緣無我，以何相住因緣集行？」謂當「相」名「住」，生後為「行」。故經意云：「迷諸諦

²⁷⁷ 《解迷顯智成悲十明論》CBETA, T45, no. 1888, p. 769 b9-13。

²⁷⁸ 劉鹿鳴，〈李長者《十明論》抉擇〉，《2018 華嚴專宗學術研討會論文集》(臺北：華嚴蓮社，2018年)，頁 F2-6。

²⁷⁹ 李治華，〈智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸〉(新北：輔仁大學哲學繫博士論文，2008年)，頁 91-92。

²⁸⁰ 《解迷顯智成悲十明論》，CBETA, T45, no. 1888, p. 769 b25-27。

理」，起「相」集耳。²⁸¹

此中「迷真起妄」者，為凡夫不了「第一義諦」，有十二有支次第生起，即有生死的流轉。

三、小結

以上二部分內定皆為眾生受生死輪回的原因，為何以二部分來討論？

略有五異：一、前約妄我起緣，即迷我執；此約迷諦起緣，即迷真實義。二、前約緣起，此約緣次故。前通取十因一處，共起名色；此中一向單說次第。三、前通三世、二世，以許十因同一世故，義取亦通五世；此唯三世，以名色等唯約現故，義取亦通一世。四、前文欲明三世並備，於無明中說有愛故，於現在中說無明故；此中三世互有隱、顯，不許相通。五、前為答難，此為辨「相」，如論意故。有斯五異，兩處辨「緣」，共明相續，總破癡倒，故但束為十門之一。²⁸²

澄觀比對而進行分析：一、約所迷有不同。前迷於「無我」，即「迷」真空，約「執我」實有，而起倒惑；後者「迷真實義」，是迷有，約不了「第一義諦」，而有起妄。二、約起次有差，前就緣起，後者約緣起次第。三、約世有通局：前段「名色」等五，就種為「義」，通「二世」；以五果，皆約現行，即果酬昔因，依於果上復起「愛」、「取」，招後生、死，為「三世」。第二部分，唯約現，但有三世，義取通一世。四、約緣有隱顯不同，明「無明」之中必有「愛、取」

²⁸¹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 122。

²⁸² 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 122。

餘者，或言「於現在中說無明」者，此「現在」之中必具十二。五者，以答、相差別不同。

緣用實者，苦集等相，究竟窮之，實是法界緣起集用。不染而染，起苦集用，不淨而淨，起滅道用。滅道有二：一、隨妄集起，對治滅道；二、捨妄顯真，真實滅道。²⁸³

慧遠以「四聖諦」中的苦集，為「法界緣起」的會聚，滅道為「法界緣起」的發用；而淨緣起」、「染緣起」，為「法界緣起」之親因。²⁸⁴滅道所要對治，恰為前二部分的「倒惑」、「迷真起妄」。

而現前地中，觀十二因緣，又為如何？賢度法師對此觀點為：「觀十二支緣起觀，破十二因緣繫縛之鍊」。²⁸⁵可見此十二因緣，即為轉凡成聖之關鍵。而現前地菩薩無論是以「順」「倒惑順起染緣」或是「迷真起妄」，皆為「法界緣起」一隅。

第二節 聖者之觀行

第六現前地菩薩，起十種平等觀。觀眾生於「無我」之上執有「實我」，更於「第一義諦」不明了，而起倒惑染緣，而生悲心。「佛子！此菩薩摩訶薩如是觀已，復以大悲為首、大悲增上、大悲滿足，觀世間生滅。」²⁸⁶進入現前地菩薩，以十種平等心，「不住道行勝」，更以悲心而觀世間諸生死相續，即十二因緣。「愍

²⁸³ 《大乘義章》，CBETA, T44, no. 1851, p. 511 c17-20。

²⁸⁴ 楊政河，《華嚴法界緣起觀之研究》（臺北：台灣大學研究所碩士學位論文，2013年），頁213。

²⁸⁵ 釋賢度，《華嚴經十地品淺釋》（下冊）（臺北：華嚴蓮社，2012），頁205。

²⁸⁶ 《華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 193 c17-18。

心創起故云悲首，論中以殊勝大悲攝三世眾生故也。」²⁸⁷菩薩起因觀眾生流轉於生死之中，而起「愍心」即悲愍之心。「悲」為首者，即現前地菩薩以殊勝的大悲心而攝化流轉於生死的眾生。

論主通於此十番緣生作三門分別：一就厭離有為心中釋此十番，此即是前大悲滿足觀；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；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。此三與前三次第不同者，前約生心次第，今約正行次第。謂先自離過，次念眾生，後求大果，與前別也。²⁸⁸

法藏承世親之說：現前地菩薩初以「自離」，離於有為心起十重門觀十二因緣，此起大悲滿足；現前地菩薩因深念眾生，而起悲之心，順於眾生的生死流轉而觀十二因緣，此種悲心即「大悲隨順」觀；菩薩為顯求佛果，而起悲心增上，以一切相智分觀十二因緣。三悲心是約菩薩心生起次第，而三智正顯所行次第。

然此十二因緣者「悟十二有支即是佛。」²⁸⁹凡夫迷於十二有支，而有生死輪迴，若能徹悟十二有支，即能打破生死之流終成就佛道。

若以戒定慧觀照方便力照自身心境，體相皆自性空無內外有，即眾生心全佛智海。如經頌云：「欲知諸佛心當觀佛智慧，佛智無依處，如空無所依。」眾生種種樂及諸方便智，皆依佛智起。²⁹⁰

李長者，從實修解譯而談，眾生如何而破此生死之鏈，即眾生若能了知諸法之相，

²⁸⁷ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 344, a11-12。

²⁸⁸ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 344, b19-27。

²⁸⁹ 《解迷顯智成悲十明論》，CBETA, T45, no. 1888, p. 768 b22。

²⁹⁰ 《解迷顯智成悲十明論》，CBETA, T45, no. 1888, p. 768 b25-29。

本性空無自體，此能觀佛智慧之心即為諸佛之智慧之海。雖有眾生受十二有支之流轉苦、種種欲樂，以及菩薩利世的方便智，皆不離佛智而起。「論三觀者：一、相諦差別觀，二、大悲隨順觀，三、一切相智觀。」²⁹¹菩薩起三觀者又名為：相諦差別觀、大悲隨順觀與一切相智觀。

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」。今「菩薩順彼眾生愚、倒之事，起悲觀察，名為事觀。」²⁹²

現前地菩薩觀眾生因「愚」、無智而常求有無，而滯「斷、常」二邊，而起種種顛倒之十二「緣相」相續，菩薩順於眾生此「愚」之「疑惑」而起悲心觀十二因緣，此為事觀。

一、大悲為首

菩薩進入第六地，比前地有何殊勝之處？世親菩薩在《十地經論》中，對此觀點為：

不住道行勝者，不捨眾生過去現在未來大悲攝勝故、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。」²⁹³

進入現前地菩薩為「不住道行勝」，對此，澄觀觀點為：「前三皆『悲』，後一是

²⁹¹ 《華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 802 b20-21。

²⁹² 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 176。

²⁹³ 《十地經論》CBETA, T26, no. 1522, p. 168 a28-b3。

智，由此相導，故名不住。」²⁹⁴即，此地菩薩勝於前地是因為：不捨一切眾生，以「大悲為首」而觀凡夫眾生受生死輪迴的原因。此中的「大悲為首」是指「大悲首者念眾生心，拔苦為悲。」²⁹⁵智儼大師注解為：因不捨眾生，更能拔濟救苦，名為「大悲為首」。

李長者在《十明論》中對此觀點為：

以大慈大悲為首，故不盡諸行。又以空慧入諸行海，長養大慈大悲入生死海。如蓮華處水而無染污，如阿修羅處海纔沒半身，像大悲菩薩以空智隨流處纏不沒。²⁹⁶

因為菩薩不捨悲心，而觀眾生受生死之苦，又以空慧入世而行有之事，不盡諸行，雖入世而不受有法而染，以空智隨順眾生而不被生死所纏。長者認為：「菩薩空慧現前時，此十二有支為根本智法界、為般若智之海」。²⁹⁷可見此中的智為「根本智」

澄觀對此觀點為：「初、但觀二諦有為無有我故，即大悲為首觀也；」²⁹⁸此「大悲為首」者，雖以入世法而觀真俗二諦，為引導證入「無我」，此即菩薩的悲心所在。「初一下同二乘一切智也。」²⁹⁹此菩薩於此的悲智同於二乘的一切智。³⁰⁰

²⁹⁴ 參《華嚴經疏鈔》CBETA, L132, no. 1557, p. 246 a15-16。

²⁹⁵ 《華嚴經搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 61 c29。

²⁹⁶ 《解迷顯智成悲十明論》CBETA, T45, no. 1888, p. 768 c16-20。

²⁹⁷ 參 謝喬如，〈李通玄對十二因緣的解讀——以《解迷顯智成悲十明論》為核心〉，《2017 第二十八屆全國佛學論文聯合發表論文集》（臺北：華嚴蓮社，2017年），頁12。

²⁹⁸ 《新修華嚴經疏鈔》冊13，卷49，頁48。

²⁹⁹ 《新修華嚴經疏鈔》冊13，卷49，頁48。

³⁰⁰ 《摩訶般若波羅蜜經》「薩婆若是一切聲聞、辟支佛智；道種智是菩薩摩訶薩智；一切種智是

二、大悲增上

前者為現前地菩薩寄顯二乘之智，「悲增曰『大』，大悲增者求心愍至稱曰『增上』。亦可求於增上果故名為『增上』。」³⁰¹智儼對此中「大悲增上」者，此為現前地菩薩救度眾生的悲愍之心而增上，更為眾生求出世之果，故名為「增上」。「求果愍至稱為增長，又上求佛果名為增長，論中以於所知緣起令智清淨，即此淨智為佛果本故也。」³⁰²是為眾生上求佛果故名「增長」，菩薩對眾生開示此十二緣起，是為令眾生「智清淨」即佛果。

第三約論大悲隨順中……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……謂著我故生，離我不生，舉離不生現著是癡。次釋癡名……以無慧明體是闇故名為『愚癡』……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。³⁰³

法藏進一步論述為：現前地菩薩之所以對眾生起深深大悲，因為眾生不知「無我」故名愚癡，又謬執「實有我」乃為顛倒。菩薩隨此而生大悲心為「事觀」，因為「執我」實有，而有種種痴相生起。法藏對此「有支相續門」，皆判為「顛倒」。智儼、澄觀與此中觀點不同，後二師在法藏基礎上又分出「迷真起妄」兩部分。

諸佛智。」CBETA, T08, no. 223, p. 375。

³⁰¹ 《華嚴經搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 62 a1-2。

³⁰² 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 344, a12-14。

³⁰³ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 346 c4-16。

從澄觀的著作中可知「二、約大悲隨順觀者，四觀之中，此第一門即當第一愚癡顛倒觀。」³⁰⁴澄觀依於智儼的觀點，於「有支相續」門中，而分：一、執「我」而起倒惑，二、因不了「第一義諦」迷真起妄二門，此「隨順觀」為前者「倒惑順起染緣」。「二、悲隨物增，即大悲增上觀；」³⁰⁵菩薩觀眾生而悲心增勝，此即「大悲增上觀」。「次一自顯菩薩道相智。」³⁰⁶此為菩薩所證的「道種智」即菩薩知一切差別道法。

第二、「大悲隨順觀」中亦二：先正明，後出所以。今初，「一、觀眾生愚癡、顛倒」者，謂「癡」迷性、相，倒執我所故；「二、餘處求解脫」者，即謂「凡夫愚癡、顛倒，常應於阿賴耶識中及阿陀那識中求其解脫，乃於餘處我、我所中求解脫」故。³⁰⁷

澄觀對此觀點為：「大悲隨順觀」者，菩薩觀眾生有種種愚痴顛倒之惑業，而對「實我」之上而起「我所」之倒執；更於「我」上而求解脫的倒見。「今『菩薩順彼眾生愚、倒之事，起悲觀察，名為事觀。』」³⁰⁸菩薩順於眾生於十二有支之上而起「倒惑」更順此而起染緣，故流轉于生死不停，故而菩薩起大悲增上。此為菩薩的事觀。

三、大悲滿足

前二者，是菩薩之悲心而觀眾生受生死繫縛的原因。智儼對此觀點為：「為

³⁰⁴ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 176。

³⁰⁵ 《華嚴經疏鈔》，CBETA, T35, no. 1735, p. 249 b23。

³⁰⁶ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 48。

³⁰⁷ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 54。

³⁰⁸ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 176。

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『滿足』。³⁰⁹菩薩為眾生求佛之智而以此悲智利益眾生，使眾生離於有為之心而觀十二緣起之窮盡之相，故名為「大悲滿足」。「三厭離有為心，論中觀一切種微細因緣以生厭離，緣觀細極故云滿足。」³¹⁰觀一切因緣，是為離於有為心，此為「大悲滿足」。

然作為在家的李通玄對此觀點為如何？「但淨意根空慧現前，十二有支都無所有，及名色識觸受等五法，皆為根本智之法界自在緣生，諸法門大海及諸波羅蜜諸功德海。」³¹¹李長者觀點為：「菩薩在空慧現前時，十二有支為根本智法界、為般若智慧之功德海。」³¹²李長者的重點為「空慧」現前，萬法「皆為根本智之法界自在緣生」。而與法藏的佛之「一切種智」不同。

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。若依經本第三即生滅，即用生滅為滿足觀。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」。³¹³

法藏對《華嚴經》與世親的《十地經論》予以分析：一、經論分科不同，二、就「生滅門」即「大悲滿足觀」有別。一者，論中，就眾生屬有為，而此地是以菩薩悲智之觀，故為生滅，屬菩薩的「大悲滿足觀」；二者，就經中十二有支順則

³⁰⁹ 《華嚴經搜玄記》，CBETA, T35, no. 1732, p. 62 a2-5。

³¹⁰ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 344, a14-16。

³¹¹ 《解迷顯智成悲十明論》，CBETA, T45, no. 1888, p. 769 b28-c2。

³¹² 參 謝喬如，〈李通玄對十二因緣的解讀——以《解迷顯智成悲十明論》為核心〉，《2017 第二十八屆全國佛學論文聯合發表論文集》（臺北：華嚴蓮社，2017年），頁9-14

³¹³ 《華嚴經搜玄記》，CBETA, T35, no. 1732, p. 62 a5-11。

流转生死、逆則還滅，但此中為菩薩救度眾生故為「大悲」。可見經論雖分科不同，但同為菩薩對眾生所起之觀。

澄觀對此觀點又為如何？「三、即委悉窮究因緣性相諸門觀故，即大悲滿足觀。」³¹⁴菩薩以種種觀法，觀十二有支之性相，皆為菩薩對眾生所起悲心，即「大悲滿足觀」。此乃為「後即上同諸佛一切種智。」³¹⁵諸佛的「一切種智」，此為諸佛能得之智。即能以一種智慧覺知一切道法與一切眾生的因種，並了達諸法之寂滅相及其行類差别的智慧。

「一切相智觀」中，「一、染淨分別觀」者，謂計我緣生為「染」，無我緣滅為「淨」。『二、依止觀』，攝初門後半……從後「佛子」明迷真起妄緣相次第：「半門」明依第一義，以不知故，即起諸緣，是為「染」「依」。³¹⁶

澄觀對此「一切相智觀」分為兩部分而釋：一者「染」、「淨」有別，此攝條一門的前半門，即「倒惑順起染緣」，眾生因執我實有而有十二有支的「染」起，即順於生死之流；若了知「無我」之理，而為還滅門，即為「淨」。二者「依止觀」攝「有支相續門」之後半門，即「迷真起妄」，眾生不了「第一義諦」，故有種種染起。「『相』諦觀中不知，故成緣『相』；大悲觀中不知，便為顛倒。」³¹⁷澄觀更進一步說明：於「相諦」中不知，故有種種緣起差別相；於「大悲」中不明了，故起種種顛倒而順起染緣。

此中「染」、「淨」者，法藏在《探玄記》中，對此定為「『法界緣起』必具

³¹⁴ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 48，頁 86。

³¹⁵ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 49。

³¹⁶ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 58。

³¹⁷ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 180。

之條件。」³¹⁸然學者楊維中對此觀點則有不同，楊維中將此「『染』、『淨』釋為『凡』、『聖』之分水嶺。」³¹⁹雖然「染」、「淨」為「凡」、「聖」的流轉生死與出離世間之分界，但此中仍為「法界緣起」。

四、悲智相導

菩薩以大悲為首，觀凡夫眾生受生死繫縛不得出離，以「大悲增上」、「大悲滿足」之心，而度化眾生。菩薩此悲心，更以智相導。

明次第者乘、前觀空便念眾生虛妄所纏故，先起悲，以悲念故求佛果智，以益眾生；次起增長佛智，必由離過而成，是故末後起觀緣生過患終極；三約二利者：初一利他，後二自利；四約二護者：前二護小乘，一護狹心，二護小心，後一護煩惱；五約因果者：初後攝因中一求果；六約不住者：初一不住涅槃。後一不住生死，中一俱無所住。就所觀生滅中。十二緣生順生逆滅故云觀世間生滅。此是總觀。下以十門別觀彼法可知。³²⁰

法藏從六個角度對此「因緣次第觀」門而論悲智互攝、相導：此門「次第」觀，此為眾生虛妄而纏故而起「因緣次第觀」，為利益眾生而起悲觀，為導眾生求佛果之智；為導眾生厭離「常、斷」之兩邊過患，而以多重法細觀因緣，為增長佛智即大悲增長故；三為自利、利他，即「大悲為首」為自利、後二悲為利眾生證佛果，為利他；四者是為防護眾生小乘與煩惱過；五約因果，一三為攝因，大悲

³¹⁸參 黃俊威，《華嚴「法界緣起觀」的思相探源——以杜順、法藏的法界觀為中心》，（臺北：台灣大學研究所碩士學位論文，1993年），頁205。

³¹⁹楊維中，〈論華嚴宗對《華嚴經十地品》的繼承與發展——以「染淨緣起」與「法界圓融」為例〉，《2017華嚴專宗學術研討會論文集》（臺北：華嚴蓮社，2017年），頁J2-3。

³²⁰《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 344, a16-26。

增上為求佛果；六約不住，「大悲為首」為不住涅槃而起此悲，「大悲增長」為不住生死，「大悲滿足」為生死、涅槃俱無所住。「謂順觀大悲不住涅槃，逆觀大智不住生死故名不住道。」³²¹此中悲智相導，是菩薩不住生死與涅槃兩邊。

澄觀承世親之說，對此觀點為：菩薩因凡夫而觀十二有支，此為菩薩之「大悲」之心，但菩薩隨觀不同，而別分為三：

一、「首」者，「初」義，先起「大悲」而「觀」緣故。故論云「不捨過去、現在、未來，大悲攝勝故」，以雖同一切智觀，「觀」三世流轉，厭離有為，而「以大悲為」先，故勝二乘。二、「增上」者，論云「一切法中智清淨故」，謂以道相「智」觀，不唯但「觀」三世，而徧了諸法，故云「一切法中」。以此導前，令「悲增上」，故下經云：「大悲轉增。」三、「滿足」者，論云「一切種微細因緣集觀故」，謂以一切種「智」委照無遺，故名「微細」。三「悲」為次，後後轉深，「智」轉「勝」故。據論現文，初則雙明「悲」、「智」，俱護煩惱、小乘；後但唯語於「智」，義當但護煩惱。既三俱稱「悲」，即下三觀，則皆雙護凡、小。俱通二利，皆雙「不住」也。後句標所觀者，前「滅」後「生」，染「生」「淨」「滅」故。³²²

所謂「大悲為首」者，就《十地經論》中對此為：此「大悲為首」雖同一切智觀，但此處菩薩為「不住道行勝」，此殊勝處為菩薩能橫觀「三世」的流轉，此觀為「厭離有為」之法，勝於二乘之觀法。「大悲增上」，論中對此註解為：於一切法中，智清淨無染，「大悲增上」以菩薩的道種智相導，不但觀三世，此觀能遍及

³²¹ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 344, b15-17。

³²² 《華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 802 a16-p. 1505, a5。

一切諸法，比前觀更增勝。「大悲滿足」者，此以佛的一切種智為導，能觀一切諸微細之法，以佛的一切種智觀諸法無遺，故而更為「微細」。

此三悲，後勝於前，轉而更增勝，第一「一切智」觀中，為防護煩惱與小乘過失，此為自利部分。第二「道種智」者，但防護煩惱，為利他。第三「一切種智」者為自他雙利，雖行利他之事而無所著故。十二有支，因染而有相續，因淨歸於還滅；又因「執我」而有生滅相，即有「染」為「生」，若知「無我」義，則無生處歸名為「滅」。

經中以三悲利物，世親認為此三悲不離三智相導。「前約為物，三皆稱悲；今約觀心，三皆智觀。是知三句各有悲、智相導。融此三觀，唯在一心，甚深般若於是而現。」³²³澄觀引世親之說，現前地菩薩悲利物同時以智相導。然此三觀不離「空、假、中」之一心，為一人頓修，非為次第漸修。但顯菩薩觀心，別分為三部分而論。此中「甚深般若」，為華嚴別圓的不共「般若」，非法華等共「般若」。此中「不共」般若現前者，為一乘教義，為悲、智雙運，理、事齊觀，故為「甚深」。此即究竟一佛乘之般若現前。

又初順根本，次順後得，後即無礙。雖「無我所」，不壞「相」故，而起大悲；能、所本空，悲而無「著」；雙窮性、「相」，不滯自、他。三觀一心，成無礙智，甚深般若寧不現前！一門尚然，況加餘九！³²⁴

澄觀對此三悲觀的觀點為：初者順於根本智，第二為順後得智，後為無礙智，此三智為大乘三智。菩薩雖於「我」而起「無我所」想，但不壞有為之相，故能起

³²³ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 50。

³²⁴ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 49，頁 181。

大悲為首；菩薩更以「能」、「所」本空即「假」「空」，故起悲心而無所著；菩薩雖入世，以悲利物，卻能雙窮「性」、「相」即不礙「空」，而不滯於自利、利他。現前地菩薩以悲智相導，融三智為一心，成無礙智，如此則究竟一乘般若現前，初門如此，何況其餘九門！

又華嚴經云：因緣故法生，因緣故法滅，若能如是解斯人疾成佛等，依此義故得有止觀雙行悲智相導。何者以有即空而不有故是止境也？以空即有而不空故為觀境也；空有全收而不礙二，故止觀二法融也；空有二而不二故是止觀二法離也，即以能觀之心契彼境故是止觀融也；言悲智相導者，觀有即空而不失有，故悲導智而不住空。觀空即有而不失空，故智導悲而不滯有，以不住空之大智故恒隨有以攝生，即大悲也。以不滯有之大悲故常處空而證滅，即大智也……空有圓融一不一故。³²⁵

法藏在《華嚴遊心法界記》以「空有」不二，而論述現前地菩薩的「悲智」的圓融、無礙。

於緣起論，三觀者：一相諦差別觀，二大悲隨順觀，三一切相智觀。初但觀二諦，有為無有我故，即大悲為首觀也；二悲隨物增，即大悲增上觀；三即委悉窮究因緣性相諸門觀故，即大悲滿足觀。初一下同二乘一切智也，次一自現菩薩道相智，後即上同諸佛一切種智。故涅槃云：十二因緣下智觀故得聲聞菩提；中智觀故，得緣覺菩提；上智觀故，得菩薩菩提。上上智觀故，得佛菩提。初二菩提，即初觀意，餘二各一可知。前約為物三皆稱悲，今約觀心三皆智觀，是知，三句各有悲智相導融，此三觀唯在一心。

³²⁵ 《華嚴遊心法界記》CBETA, T45, no. 1877, p. 644, a13-b1。

甚深般若於是而現。³²⁶

義湘繼前祖師的觀點，並引用《緣起論》中內容對此三觀的解釋為：一相諦差別觀，此為真俗二諦，離於「我」，此為「大悲為首」，此為寄二乘，為一切智觀；二大悲隨順觀，此即悲心增上，此為菩薩的道種智；三大悲滿足觀，悉窮究十二因緣之性相而觀諸門，此為一切種智。又引涅槃經中：觀十二因緣，下智得聲聞菩提，中智得緣覺菩提，此二菩提為大悲為首；上智得菩薩菩提，為大悲增上；上上智觀，得佛菩提，為大悲滿足。此三悲皆三智相導，三觀融於一心，甚深般若而現前。

第三節 甚深三昧

菩薩於第五地中圓滿，若進入第六現前地，應觀十平等法：「佛子！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³²⁷。」³²⁸佛在《華嚴經》中對此解釋為：「菩薩如是修三解脫門，離彼、我想，離作者、受者想，離有、無想。」³²⁹此為離於「我想」、「作者想」、「受者想」，離於「有」與「無想」。澄觀對此十平等法的觀點為：「以十句皆通「三空」，故不「顯」之，」³³⁰此「十平等法」為「三空」所攝，所謂「三空」者：「然遠公更有一意：『謂約三空，初之一句遣分別想，即是空門；中間五句遣其名相，是無相門；末後一句遣取捨願，顯無願門。』」³³¹澄觀引用慧遠的觀點，三空者即：「空」、「無相」、「無願」。此

³²⁶ 《法界圖記叢髓錄》CBETA, T45, no. 1887B, p. 748a8-20。

³²⁷ 一切法無相，故平等；無體，故平等；無生，故平等；無成，故平等；本來清淨，故平等；無戲論，故平等；無取捨，故平等；寂靜，故平等；如幻，如夢，如影，如響，如水中月，如鏡中像，如鏡，如化，故平等；有、無不二，故平等。《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 193, c9-14。

³²⁸ 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 193, c7-9。

³²⁹ 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 194, c6-7。

³³⁰ 《新修華嚴經疏鈔》冊13，卷49，頁21。

³³¹ 《新修華嚴經疏鈔》冊13，卷49，頁20。

「三解脫門，亦名三三昧。三昧，即當體受名；解脫，依他受稱。此三能通涅槃、解脫，故名為門。」³³²又名「三解脫門」、「三三昧」，即「當體受」為「三昧」，依他而受為「解脫」；此三能通達涅槃，而得解脫生死，故名為「門」。

智儼認為：「言治障者治我見執。謂言十二分是我作也。即是身見邪見遍通。若分文別但治人見。此惑通彼三空所治。」³³³此三空觀，是為對治眾生執我實有等邪見。眾生迷惑不知，而有種種邪見，以為十二緣起是「我」所作。現前地菩薩為對治此等不正見，以三空觀是為治眾生對「我」見，此為對治人我見所產生的障礙。

法藏對「觀」此中的解釋為：「觀者能見通之義也。」³³⁴即能見、能達之義，即此「三空」觀，為菩薩證得的「三種」。

自性空三昧者，不由修作任理無功而自現故，此云正定。三者正也。昧者定也；何故以三為正。凡為作法以三度為正，昧者情識不現名之為昧。正智現前名之為三。又三者正也。何以故。以三為陽故正也。……云三者正也昧者定也。以五蘊冥昧即正智便現又一止是正字。以一心止其道正故。故止一處無事不辦。³³⁵

李長者對現前地中三三昧的解釋：不由修作、為無功用而現，此名為「正定」，又名「昧」；而有「三」為「正」，一般以三「度」為「正」；「昧」者指「情識不現」；而「三昧」的「三」指「正智」現前。此即指三種「正定」，是「五蘊」寂

³³² 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 50，頁 378。

³³³ 《搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 63, c14-16。

³³⁴ 《華嚴經問答》CBETA, T45, no. 1873, p. 605, a23。

³³⁵ 《新華嚴經論》CBETA, T36, no. 1739, p. 898, c24-p. 899, a9。

冥不動、正智現前，持一心於一處而不動的寂靜正道。可見此中所指的「三三昧」為三度即三種不使「情識現前」的正智，即持心於一處之定的狀態。「明作前十種逆順觀十二有支已，達諸緣起性自無生，便得三解脫門現前。」³³⁶以順逆觀十二有支，而了知緣起之法而自無有生，而證得三解脫門現前。「謂外人計十二但我作。即此身見邪見為體。即以三空所治。」³³⁷澄觀認為此三空觀，是現前地菩薩為對治執著實有我作、我體的眾生。可見澄觀大師認為此三種不僅為菩薩所證得，菩薩更是為引導眾生因種種邪見而有執著的對治之法。

一、空三昧

而此現前地中的「空」三昧肉體內容是指什麼？「知無我、無人、無壽命、自性空、無作者、無受者，即得空解脫門現在前。」³³⁸以眾生空、自性空來明「我」體之空，同時以「無作者、無受者」顯我的作用空即「人、法」具空，因為體空，故無有作因與受果，此正顯智與境具冥。

而智儼對此觀點為：「治相云何？實無有人相，見實人相即空門所治。」³³⁹此中以「實無人相」、「見實人相」即空門所治的是「無人相」為主。而法藏《華嚴經問答》「無實我計為我故，此實即空故，以空門所治。」³⁴⁰此中「空門」所治是「實無我」而執為實有「我」，可見此處所治的為「我執」。「初離彼我等是空門所離也。」³⁴¹即離於「人我」與「法我」為空門所離。

³³⁶ 《新華嚴經論》CBETA, T36, no. 1739, p. 898, b21-23。

³³⁷ 《華嚴經問答》CBETA, T45, no. 1873, p. 605, a24-25。

³³⁸ 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 194, c1-2。

³³⁹ 《華嚴經搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 63, c16-17。

³⁴⁰ 《華嚴經問答》CBETA, T45, no. 1873, p. 605, a26。

³⁴¹ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 352, c24-25。

言「無生觀」者，即法無自性相由故生，生非實有是即為空。空無毫末故曰「無生」，以性自不生故。此云何知？按《大品》等經云：一切法皆空無有毫末相，空無有分別，同若如虛空一等，又《三論》云因緣所生法我說即是空等是也。³⁴²

法藏在《華嚴遊心法界記》對現前地三空觀中的「空門」觀點，是以「法無自性」與「生非實有」即「空」來論述。「觀十二緣自性空、無作皆自性滅畢竟解脫，得空解脫門。」³⁴³以觀十二因緣自性空、無作，皆為自性滅而畢竟解脫，得此「空解脫門」現前。

澄觀對此段文的觀點為：

「用深空滅『離』二『我』」者，即「離彼、我想」，通於人、法「二『我』」
「無」也。云何為「深」？「五地」唯約「淨」法，說「十平等」；今直說「深空」。又前是加行觀察；今已住「空」，般若現前故。³⁴⁴

澄觀引用《探玄記》中觀點而加以論述：「離彼、我想」此為離人、法二我，此地更深五地，五地以十平等唯談淨法，又是加行而觀察；而此地直說「深空」，此地已住「空」門，為般若現前。

二、無相三昧

前者為祖師門對現前地中的「空」三昧觀點，而「無相」三昧內容是什麼？

「觀諸有支皆自性滅，畢竟解脫，無有少法相生，即時得無相解脫門現在前。」

³⁴² 《華嚴遊心法界記》CBETA, T45, no. 1877, p. 643, c8-13。

³⁴³ 《新華嚴經論》CBETA, T36, no. 1739, p. 898, b23-24。

³⁴⁴ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 50，頁 386-387。

³⁴⁵上段文是為對治眾生之執著觀「空」三昧，此中不僅觀空，更觀空相不可得，是為對治執空障，於「空」中不可取相。法藏解釋為：「又緣起體非我生計有我生。以妄生故即無生門所治。」³⁴⁶無生，即涅槃，此即以無分別的空觀，對治「空」執。法藏對前者說「空」觀，以小乘教之止觀而觀；而此中的「無生」為大乘始教之止觀；無生即「涅槃」。「二離有相者是無相所離也。」³⁴⁷離於有相，為「無相」觀所離。法藏在《華嚴遊心法界記》中對此進一步解說為：

二無相觀者，相即無相也。何以故？此法離相故。此云何知？按《維摩經》云：法離於相無所緣故等。又《般若經》云：無法相亦無非法相等。言觀者觀智，是法離諸情計故名為觀也。問：一切法即既空無相，云何成觀耶？答：只以法即空無相是故得成為觀。何者能觀是慧？所觀是無相。今慧照彼無相之境故名為觀也。³⁴⁸

離於諸法「有相」，諸法離於諸相而無所緣，此中的「觀」，是菩薩的「智慧」之「觀」，離於「分別」、離於有情眾生之分別、執著的智慧之觀，而觀諸法「空無相」，是以「慧」為能觀、以「智」為所觀，觀諸法「無相」之境。法藏於此觀點，是菩薩以智慧為能所，而觀諸法無相、無境。「二無有少法可得即得無相解脫門。」³⁴⁹此為「無有少法可得」者，為「無相解脫」。

觀諸有支，皆自性滅，畢竟解脫，無有少法相生，即時得無相解脫門現在前；二、「無相」「門」中亦三：一者、「滅」障，即「觀諸有支，皆自性

³⁴⁵ 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 194, c2-4。

³⁴⁶ 《華嚴經問答》CBETA, T45, no. 1873, p. 605, a27-28。

³⁴⁷ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 352, c25-26。

³⁴⁸ 《華嚴遊心法界記》CBETA, T45, no. 1877, p. 643, c13-21。

³⁴⁹ 《新華嚴經論》CBETA, T36, no. 1739, p. 898, b25。

滅」，謂若入空門，不得空，亦不取空相，則事已辦。若見法先「有」，後說為空，及取空相，非真知空，故名為障。故修「無相」，了「自性滅」，則不取空障。二、所以不取者，得對治故。謂知空亦復空，名「畢竟解脫」。三、既有能治，治於所治，則念想不行。故云「無有少法相生」。能、所斯寂，則「無相」「現」「前」。³⁵⁰

澄觀承法藏的觀點，所謂「無相」觀，此門一是對治前門的「空」之執，二是離於能、所，不僅能觀的「我」為空、所觀之境也空不可得，離於境、相，能、所寂滅，即「無相」現前。

三、無願三昧

《華嚴經》中對此「無願」三昧內容是指哪些：「如是入空、無相已，無有願求，唯除大悲為首，教化眾生，即時得無願解脫門現在前。」³⁵¹此「無願」門，是依於「空」、「無相」而得此「無願」，即無所求，對三界等果報無所願求，是菩薩大悲為首，為教化、利益眾生，是使眾生得究竟解脫為願。「或以生及實法相更無所願故。無願門通治彼二執也。」³⁵²法藏認為此「無願門」，為對治前「空」、「無相」二執，是為達究竟無所求之解脫之門。「三離無相者是無願所離故云離有無相也。以不取無相故說無願。餘經云以無相故無所願求。」³⁵³而在《華嚴經探玄記》中，「無願」門特指「離於無相」，是離於有無之相，以不執取有無之相，為第三「無所願求」觀。而「無相」是對治「空」即離於「空」門，可見此第三「無願」三昧，為離於「空」、「無相」二者，只是隱了「空」三昧不說。

³⁵⁰ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 50，頁 381-382。

³⁵¹ 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 194, c4-6。

³⁵² 《華嚴經問答》CBETA, T45, no. 1873, p. 605, a28-29。

³⁵³ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 352, c26-28。

法藏進一步論述為：

若也不見諸相，即無是即還成倒執，何成觀類耶？問：作如是觀者治何病耶？答：治上執法等病。何者法實非有妄見為有？由妄見有故乃謂真如涅槃可證，即謂生死有為可捨，為斯見故是即為病。今體諸法即空無相有見不生，故成治也。此云何知？案《中邊論》云：無能取所取有而有能取所取無，是二不二為空相也，是故觀法無生相無不盡也。³⁵⁴

為對治眾生顛倒認為有「涅槃」可證之病，故以觀諸法「空」不可得、無有「空相」可得，為對治眾生兩邊妄執，故觀諸法「空」、「無相」無能取、所取。祖師此處，是為對治眾生於前二門中之執，從而得究竟的「無所願求」。「三得前空及無相二門。更無餘願求。唯有大悲教化一切眾生皆令畢竟解脫得無願解脫門。」³⁵⁵現前地菩薩得「空」、「無相」二解脫門，對世間有漏法無所願求，唯以大悲增上來行教化、利生之事，並令一切眾生得此三解脫門。可見此三門，是菩薩為利眾生證得此三解脫門所修之法。

澄觀引用《大智度論》的觀點為：「若於無相中生戲論，欲分別有所作，著是無相。」³⁵⁶此「無願」門，依於前「空」、「無相」而得。「體，即『無有願求』，不求三界等故；『勝』：即大悲化生，勝二乘故。」³⁵⁷此「無願」是以「無有願求」為體，不求三界有果，現前地菩薩是以「大悲為首」而行利生之事，此「無願」勝於二乘之處。澄觀對此門的重點是：現前地菩薩以三界之果報是「無所願」、而是以悲心利益眾生為願，此為勝於二乘人自利之處。

³⁵⁴ 《華嚴遊心法界記》CBETA, T45, no. 1877, p. 643, c20-28。

³⁵⁵ 《新華嚴經論》CBETA, T36, no. 1739, p. 898, b25-27。

³⁵⁶ 《大智度論》CBETA, T25, no. 1509, p. 207b27-28。

³⁵⁷ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 50，頁 384。

經說涅槃一門，今言三者，法雖是一，而義有三。復次應度三種障，謂愛多、見多、愛見等者。見多者，說空門；愛多者，說無作門；愛見等者，說無相門。謂無男、女等相，故斷愛；無一、異等相，斷見。」³⁵⁸

澄觀引用《大智度論》加以論述此「無願」門，此門實則是為對治眾生種種執著與種種妄見。雖分三門而說，實為一門！

四、小結

由前文中可知三三昧的內容，縱觀三門小結如下：「菩薩如是修三解脫門，離彼、我想，離作者、受者想，離有、無想。」³⁵⁹現前地菩薩修此三觀，實為三解脫門。

智儼《華嚴經搜玄記》經云：

依空解脫得十空三昧，無生無願亦復如是。據此三空便有三義，若以空三昧觀十二緣即十二緣皆空，所以知已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。³⁶⁰

從上文中可見：第一「空解脫門」若以空三昧觀十二因緣皆緣起無自性空，對治以為有實自性的人、執取我等相的倒見。由此知人相、我相、眾生相、壽者相為緣起無自性；第二、以無相解脫門觀此十二因緣皆緣起似有，了知諸法依因待緣

³⁵⁸ 《大智度論》CBETA, T25, no. 1509, p. 207c20-29。

³⁵⁹ 《華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 194, c6-7。

³⁶⁰ 《華嚴經搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 62, b24-c4。

而有，並沒有一個主宰「我」存在，也無所取之境，放下一切執著、煩惱，達涅槃寂靜的境界。此對治以為有「涅槃」可得的倒見；第三「無願解脫門」，是依於前二門所對治。現前地菩薩以此三三昧觀，十重觀法觀十二因緣。「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。」³⁶¹法藏認為三三昧門是依果分，即此為菩薩所證的三種「解脫門」而說，而前「十門」、「順逆」、「悲智」依於「十住品」的因分而談。只是隱顯不同而已。「若論觀體者，即顯因緣理次第生義以實空，及以并實性等三性為順觀體，逆觀即成一緣起無性性觀，即用緣起次第理為此觀體也。」³⁶²法藏對此三觀的論述為：現前地菩薩為顯十二因緣之空義，以緣起次第觀為體，以三性為順觀為體、以逆觀為緣起無自性為性而成觀，無論是順觀、逆觀，都是為引導眾生了知諸法的「空」與「無相」皆不可得。此為《華嚴經十地品》中較有特色之處，以百八種法而觀十二有支。「明此現前地得十空無相無願三昧分。」³⁶³李通玄對現前地菩薩所修三昧，此中菩薩以十種三三昧分法。

於五地下舉劣顯勝，初舉五地顯此空門離我之勝，此文是倒。若正應言以十平等深淨心故遠離也，則遠離四地身淨我慢。今以深空滅彼二我故此勝也，二舉四地離障現此文中離作受勝，三此六地等舉此地初十平等處破有無等，顯今地滿無相無願破遣有無一切蕩盡。故云勝也。³⁶⁴

法藏將此地與前四、五相比較，菩薩在初入現前地之初，以十平等而破四、五地之障，此現前地以滿三空觀即「空」、「無相」、「無願」而破有、無一切障。

³⁶¹ 《搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 62, b21-23。

³⁶² 《華嚴經問答》CBETA, T45, no. 1873, p. 605, a29-b3。

³⁶³ 《新華嚴經論》CBETA, T36, no. 1739, p. 896, a21-22。

³⁶⁴ 《華嚴經探玄記》CBETA, T35, no. 1733, p. 352, c29-p. 353, a7。

明得十空三昧現前分，自性空三昧者。不由修作任理無功而自現故……第一義空三昧者，過一切有為無常法故。第一空三昧者，明創過上三界息想定，亦過聲聞緣覺淨土三乘淨穢之定。又十方萬像一性名第一空三昧。大空三昧者，過世情所識空過三乘住無作空也，得意生身故。合空三昧者，明與十方凡聖有情無情合故，起空三昧者，明寂用自在故。如實不分別空三昧者，明無情識故，示現根所見故。不捨離空三昧者，示現遠離過惡故。離不離空三昧者，處世界如蓮華居水故。以此十三昧為首，皆不離空無作無願，三三昧門為體，百千三昧總從此起。³⁶⁵

從李長者的文中可見：「自性空三昧」，為不需修作是任理無功而自現，此名為「自性空三昧」。「第一義空三昧」者，離一切有為、無常之法。「第一空三昧」者，為勝於三界的止息定，此又離於聲聞、緣覺等三乘淨穢的定。又此「第一空三昧」為十方萬像皆同一性。指離於世情所知，勝於三乘所住無作的空，而得隨意受生的意生身。「合空三昧」者，與十方凡聖有情無情合，而寂用自在。「如實不分別空」三昧，離於有情的識，為諸根如實所示現。「不捨離空三昧」者，為示現遠離諸過。「離不離空三昧」者，雖處於世而如蓮華不著於水。以此空三昧，皆不離空、無作、無願，由此三三昧門為體，而顯百千乃至無量之三昧。由此三三昧而見華嚴的重重無盡之門。「明此位菩薩得三空解脫轉增大悲分……為未滿菩提分法者，明此六地已得空無相無作，出世菩提，未得入俗大悲圓滿隨普賢行海自在菩提。」³⁶⁶李通玄進一步對此地菩薩所得的三三昧論述：菩薩得此三解脫門，轉增大悲分，但未滿菩提分法，所得為出世菩提，但示得圓滿的大悲自在菩提分。

³⁶⁵ 《新華嚴經論》CBETA, T36, no. 1739, p. 899, a9-20。

³⁶⁶ 《新華嚴經論》CBETA, T36, no. 1739, p. 898, b29-c9。

此為別於華嚴祖師對此三解脫門的觀點。「又上三空通緣諸法實相，觀於世間即涅槃相，故亦不同二乘。」³⁶⁷澄觀認為此三三昧通緣一切諸法之實相，由此三空觀而觀世間即涅槃相，故此地菩薩能以大悲而行利眾生之事而不住於涅槃，此為勝於二乘之處。

何以觀此三門，而通達諸法實相？澄觀引用《大智度論》：經說涅槃一門，今言三者，法雖是一，而義有三。復次應度三種障，……佛或一時說二門，或一時說三門。菩薩應遍學，知一切道，故說三門。³⁶⁸可見此三門，是為對治眾生種種執著，觀此三空觀，即能斷一切執著。

澄觀認為此為現前地之殊勝之處，因為：

謂於五地中以十平等深淨心遠「離」四地身淨「我」慢，此用深空滅「離」二「我」，故此勝也。二、四地中以道品治三地中正受出、沒等慢，此用空觀以「離作」、「受」，故勝。三、此地方便，但用十平等破顯「有、無」；今此地滿，用深無相破遣「有、無」。一切蕩盡，故此勝也。³⁶⁹

因為五地以十平等心而離四地之我慢，僅於人我空，未得法我空；而現前地菩薩能達深空之理，得人、法二無我——即「空」觀。現前地菩薩以空觀，離於作者、受者想，更能勝於前地——「無相」觀；更用十平等而破顯「有、無想」——無願觀。現前地菩薩三空觀圓滿，得一切法空。

尋果分文以三空門分別緣集，據此門下各攝不同故。經云：依空解脫得十

³⁶⁷ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 50，頁 384。

³⁶⁸ 《大智度論》CBETA, T25, no. 1509, pp. 207c22-208a1。

³⁶⁹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 50，頁 386。

空三昧，無生無願亦復如是。據此三空便有三義：若以空三昧觀十二緣即十二緣皆空，所以知已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。³⁷⁰

此三三門，各有十門，若以「空三昧」觀十二緣起，則此十二有支皆空，而以「無相門」觀十二緣起，則十二有支無相而同相，若以「無願門」觀此十二緣起，則緣生即為實。而論中又說無想觀門為真實髮型，因為真實離於相故，以無生配「無願門」，因為依他而無生、無所願求故。以「十」「空三昧」而觀此十二緣起。而澄觀對此觀點為：「如是十無相、十無願三昧門為首，百千無相、無願三昧門，皆悉現前。」³⁷¹由前「十」「空三昧」、「十無相三昧」、「十無願三昧」為首，而成百千乃至無盡三三昧門，如此而顯華嚴「重重無盡」意。

小结

菩薩進入現前地，以大悲為首、大悲增上、大悲滿足觀，而觀凡夫眾生流轉生死的原因。現前地菩薩觀十二有支，在「有支相續門」中，觀凡夫輪迴生死的原因有二：一、迷「無我」之理，此為「迷」真空，約「執我」實有，而起倒惑，從而順起染緣；二、「迷真實義」，此是妙有，約不了「第一義諦」，而起妄。菩薩以悲心利物同時，更以三智相導：初者菩薩的大悲為首，是以一切智觀，此順於根本智；第二大悲增上中，起「道種智」，此即順後得智；第三大悲滿足者，為「一切種智」，此乃無礙智。此中三智是大乘的三智。菩薩雖於「我」而起「無

³⁷⁰ 《搜玄記》CBETA, T35, no. 1732, p. 62, b22-c4。

³⁷¹ 《新修華嚴經疏鈔》冊 13，卷 50，頁 395。

我所」想，但不壞有為之相，故能起大悲為首；菩薩更以「能」、「所」本空即「假」
「空」，故起悲心而無所著；菩薩雖入世，以悲利物，卻能雙窮「性」、「相」即
不礙「空」，不滯於自利、利他。現前地菩薩三觀不離「空、假、中」之一心，
融三智為一心，乃一人頓修。為顯菩薩觀行，別分為三。此中「甚深般若」，乃
為華嚴別圓之不共「般若」，此「不共」般若現前者，是一乘教義，為悲、智雙
運，理、事齊觀，是究竟一佛乘之般若。

第五章 結論

初期《阿含經》中緣起以有情生命苦的產生與解決苦的方法而展開，到部派分裂時間，緣起已開展到事相上來看，從而以「三世兩重」因果來拓展多世的生命輪迴角度，涉及到時間性論題。中論的「緣起即性空」的定論，從而完成了《阿含經》的「三法印」與大乘諸法皆「緣起」與「實無自性」的「一實相印」的統一。中觀僅以「八不緣起」等邏輯方式解說「緣起」無自性義，但對生命如何而來？又是什麼導致我們生命的延續沒有涉及。唯識宗以「名言種子」為現起萬有的親因緣，眾生生活中所見所知等一切諸法，皆因無始以來的「名言種子」熏習與現行（前世與此生）互相作用。以「業種子」的異時熟招未來的異熟果報，完成了「無始界來」生命流轉的完成。做為學佛的我們若想斷此生命流轉，生活中除了「正聞熏習」外，還要如理觀諸法「緣因」而有，若能以各宗的「緣起無自性」來觀諸法而放下一切執著，生活中如實以「無我」而修而行，則可斷流轉之苦。由唯識宗的「賴耶緣起」發展到發期而有「如來藏緣起」。

華嚴宗的「法界緣起」說中的「染」、「淨」、「染淨和合」三者，從而完成圓融無礙思想。華嚴宗以「十」而顯圓融無礙、重重無盡，而現前地菩薩以十平等心而觀十二因緣，更以染淨、順逆、悲智相導而開百八十重門而觀此十二因緣，以顯無盡之意，實是為引導眾生轉迷成悟而得「甚深般若」現前

《華嚴經十地品》中的現前地菩薩，於「我」上起「無我所」想，以不壞有為之相，起大悲為首；菩薩更以「能」、「所」本空即「假」、「空」，起悲心而無所著；菩薩雖入世，以悲利物，卻能雙窮「性」、「相」即不礙「空」，不滯於自利、利他。現前地菩薩三觀不離「空、假、中」之一心，融三智為一心，

一人頓修。以華嚴別圓不共「甚深般若」現前，此「不共」般若現前者，即以悲、智雙運，理、事齊觀，圓融互攝的悲智齊行。

我們通過對《華嚴經》以及諸論的誦讀，由此了知我們在生活中如何行菩薩道？以幫助他人為自己的實踐與訓練的過程，我們讀誦經論是學習菩薩行具體實踐的方法，生活中我們做到多少？面對他人又有多少大悲心？現實生活中面對種種境界時，我們智慧又生起幾分？這些都是需要我們依於佛陀所宣之理，去對照自己、來自我反省。以《華嚴經》中所示：普賢的萬行與廣大悲願，以同體大悲之心，視一切眾生同於自己，自己即是一個道場（即法界），如此來反覆訓練、實踐。以經論為指導，從而完成現前地所述：「悲、智雙運，理、事齊觀，圓融互攝、悲智齊行」的甚深般若現前。

本文有許多不足之處，就現前地有支相續門中，如何破眾生對「我」的執著以及「無我」的意義，以及「染淨」緣起的具體內容？此中的「一心」為何種心？澄觀對「法界緣起」的進階是如何發展而成？乃至現前地中的「百八十重」的內容等等問題都尚待進一步加以論述。

參考目錄

一、佛教典籍與古典文獻

- 《中阿含經》CBETA, T01, no. 26。
《長阿含經》CBETA, T01, no. 1。
《雜阿含經》CBETA, T02, no. 99。
《增壹阿含經》CBETA, T02, no. 125。
《華嚴經》CBETA, T09, no. 278。
《華嚴經》CBETA, T10, no. 279。
《大智度論》CBETA, T25, no. 1509。
《十地經論》CBETA, T26, no. 1522。
《阿毘達磨順正理論》CBETA, T29, no. 1562。
《中論》CBETA, T30, no. 1564。
《瑜伽師地論》CBETA, T30, no. 1579。
《大乘莊嚴經論》CBETA, T31, no. 1604。
《唯識三十論頌》CBETA, T31, no. 1586。
《攝大乘論本》CBETA, T31, no. 1594。
《成唯識論》CBETA, T31, no. 1585。
《大乘起信論》CBETA, T32, no. 1666。
《探玄記》CBETA, T35, no. 1733。
《大華嚴經略策》CBETA, T36, no. 1737。
《俱舍論記》CBETA, T41, no. 1821。
《中觀論疏》CBETA, T42, no. 1824。
《解深密經疏》CBETA, X21, no. 369。
《大乘義章》CBETA, T44, no. 1851。
《法界圖記叢髓錄》CBETA, T45, no. 1887。
《華嚴一乘十玄門》CBETA, T45, no. 1868。
《華嚴一乘教義分齊章》CBETA, T45, no. 1866。
《華嚴法界玄鏡》CBETA, T45, no. 1883。
《華嚴發菩提心章》CBETA, T45, no. 1878。
《華嚴經內章門等雜孔目章》CBETA, T45, no. 1870。
《華嚴經合論纂要》CBETA, X05, no. 226。
《華嚴經旨歸》CBETA, T45, no. 1871。
《華嚴經行願品疏》CBETA, X05, no. 227。
《華嚴經問答》CBETA, T45, no. 1873。
《華嚴經疏》CBETA, T35, no. 1735。

- 《華嚴經疏鈔玄談》，CBETA, X05, no. 232。
《華嚴遊心法界記》CBETA, T45, no. 1877。
《新修華嚴經疏鈔》冊 13。
《新華嚴經論》CBETA, T36, no. 1739。
《解迷顯智成悲十明論》，CBETA, T45, no. 1888。
《摩訶般若波羅蜜經》CBETA, T08, no. 223。

二、專書

- 中村元，《原始佛教の思想》，東京：春秋社印行，1971 年。
方東美，《華嚴宗哲學》，臺北：黎明文化公司，1981 年。
木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》，台北：東大出版社，1996。
水野弘元，如實釋，《原始佛教》，臺北：普門文庫，1984 年。
水野弘元，譯叢編委會譯，《佛教要語的基礎知識》，臺北：華宇出版社，1984 年。
宇井伯壽，《印度哲學研究第二》，東京：岩波書店印行，1965 年。
陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，1996 年。
釋印順，《中觀今論》，新竹：正聞出版社，1992 年。
釋印順，《以佛法研究佛法》，新竹：正聞出版社，1992 年。
釋印順，《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，1992 年。
釋印順，《佛法概論》，新竹：正聞出版社，1992 年。
釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞出版社，1992 年。
釋印順，《攝大乘論講記》，新竹：正聞出版社，1992 年。
釋賢度，《華嚴經十地品淺釋》，台北：華嚴蓮社，2012。
釋賢度，《華嚴學講義》，臺北：華嚴蓮社，2016 年。

三、學位論文

- 王法壽，《法藏對唯識三性思想的融攝與超越》，臺北：華嚴專宗學院研究所畢業論文，1998 年，頁 11。
李治華，《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學的創立過程為主軸》新北：輔仁大學哲學繫博士論文，2008 年，頁 138。
呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與〈雜阿含〉「雜因誦」諸相應概念之交涉》，臺北：天主教輔仁大學哲學研究所博士論文，2002，頁 58。
陳法娟，《華嚴思想中的唯心說——以「三界一心」為中心》，臺北：華嚴專宗學院研究所畢業論文，2001 年，頁 34。
黃正務，〈「人類個體生命起始」義題之探討——以佛教緣起論中之「識」、「名」、「色」研究為主〉，《南華大學碩士論文》2009，頁 50。
黃俊威，《華嚴「法界緣起觀」的思相探源——以杜順、法藏的法界觀為中心》，臺北：台灣大學

- 研究所碩士學位論文，1993年，頁205。
- 黃瑞凱，《初期佛教生死觀之哲理試探——以緣起理論為核心之探索》，嘉義：南華大學碩士論文，2004，頁13。
- 葉海煙，〈華嚴法界觀緣起觀的超越意義——一項「擬世界觀」的建構〉，《2003華梵大學第七屆儒佛會通學術研討會論文集》，新北：華梵大學哲學系，頁77。
- 楊政河，《華嚴法界緣起觀之研究》，臺北：台灣大學研究所碩士學位論文，2013年，頁26。
- 釋天念，《華嚴宗緣起說之探討》，臺北：華嚴專宗學院研究所畢業論文，2005年，頁15。
- 釋正持，《別教一乘與同教一乘之同異——以〈五教章〉為主》，大專學生佛學論文集，2010年，頁114。
- 釋如源，〈《中論》之緣起論〉，《1990福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》，臺北：福嚴佛學院，1990年，頁176-177。
- 釋法音，《智儼的緣起思想——以《搜玄記》對「現前地」的詮釋為中心》，臺北：華嚴專宗學院研究所畢業論文，2006年，頁70。

四、期刊論文

- 坂本幸男著，慧嶽。〈法界緣起的歷史形成〉，《現代佛教學術叢刊》第33期1978年1月，頁191。
- 李志夫，〈泛論佛陀及中論緣起理事觀與邏輯理事觀〉，《華岡佛學學報》第4期1980年4月，頁200-201。
- 李治華，〈從《十地經論》“六相”思想論智儼法師華嚴學的哲學意蘊〉，《2016華嚴專宗學術研討會論文集》臺北：華嚴蓮社，2016年，頁F3-2。
- 李治華，《無盡緣起與唯心論》，大專學生佛學論文集，2001年，頁8。
- 吳汝鈞，〈龍樹之論空、假、中〉，《華岡佛學學報》第7期1984年7月，頁102-104。
- 鳴泉，〈三界唯心 夢喻最勝〉，《內明雜誌社》第218期，1990年05月，頁31。
- 金易明，〈華嚴十地及世親菩薩《十地經論》義理思想趨議〉，《2018華嚴專宗學術研討會論文集》，臺北：華嚴蓮社，2018年，頁F1-19。
- 孟頌，〈唯識三性與唯識中道〉，《普門學報》第38期，2007年3月，頁2-3。
- 胡曉光，〈原始佛教的緣起觀念〉，《內明雜誌社》第263期，1994年02月，頁14-16。
- 高永霄，〈《華嚴經》導讀〉，《內明雜誌社》第294期，1996年9月，頁17。
- 唐思鵬，〈唯識學的緣起觀〉，《內明雜誌社》第290期，1996年05月，頁3-4。
- 陳一標，〈他空說的系譜與內含——論印順導師對唯識空性說的理解〉，《佛學研究中心學報》第11期，2006年，頁268。
- 陳英善，〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉，《中華佛學學報》第08期，1995年8月，頁378。
- 陳雁姿，〈賴耶緣起對闡釋「生死流轉」的意義〉，《內明雜誌社》第271期，1994年10月，頁17。
- 孫業成，〈論澄觀法界思想〉，收入《佛學與科學期刊》第2期第15卷，臺北：圓覺文教基金

會，2014年，頁88-89。

張祥龍〈佛家的緣起終極觀與龍樹的中觀〉，《普門學報》第28期，2005年7月，頁3-5。

萬金川，〈「八不」說緣起《中論》皈敬偈的真義〉，《香光莊嚴雜誌》第51期，1997年9月，頁8。

傅偉勛，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期，1991，頁177。

楊郁文，〈緣起之「此緣性 idappaccayatā」〉，《中華佛學學報》第9期，1996年9月，頁18-211。

楊維中，〈《華嚴經》的形成、譯譯、基本思想及其修行論意義〉，《普門學報》第26期，2005年3月，頁30。

楊維中，〈論華嚴宗對《華嚴經十地品》的繼承與發展——以「染淨緣起」與「法界圓融」為例〉，《2017華嚴專宗學術研討會論文集》，臺北：華嚴蓮社，2017年，頁J2-3。

蔡惠明，〈《雜阿含經》的說緣起法〉，《內明雜誌社》第211期，1998年10月，頁6。

劉鹿鳴，〈李長者《十明論》抉擇〉，《2018華嚴專宗學術研討會論文集》，臺北：華嚴蓮社，2018年，頁F2-6。

霍韜晦，〈原始佛教的緣起觀念〉，《內明雜誌社》第35期，1975年02月，頁6。

魏道儒，〈從華嚴經學到華嚴宗學〉，《中華佛學學報》第12期，1999年12月，頁375。

謝大寧，〈試析華嚴宗「法界緣起」義〉，《中正大學學報》第1卷第1期，1990年9月，頁56。

謝喬如，〈李通玄對十二因緣的解讀——以《解迷顯智成悲十明論》為核心〉，《2017第二十八屆全國佛學論文聯合發表論文集》，臺北：華嚴蓮社，2017年，頁12。

釋正持，〈《華嚴經疏·十地品》釋經方法探析〉，《中華佛學研究》第13期，2012，頁28。

釋正持，〈華嚴宗緣起的開展：以《十地品》為核心〉，《中華佛學研究》第15期，2014年9月，頁15。

釋長恆，〈略探十二緣起支中之分位緣起與剎那緣起〉，《福嚴佛學研究》第4期，2009年4月，頁85。

釋法舫，〈阿賴耶緣起與如來藏緣起之研究〉，《現代佛教學術叢刊》第25冊，1978年11月，頁101。

釋宗諫，〈唯識的緣起中道義〉，《法光雜誌社》第146期，2001年11月，頁2。

五、附錄：有支相續門內容結構圖

