

華嚴專宗學院研究所
碩士論文

《華嚴經·菩薩問明品》之心性緣起甚深初探

研究生：釋印心

指導教授：陳一標 教授

中華民國 114 年 6 月 14 日

《華嚴經·菩薩問明品》之心性緣起甚深初探

摘要

《華嚴經》重行門，五周因果以信為因、為始，教導菩薩通過信、解、行、證以成佛果。〈菩薩問明品〉屬《華嚴經》五周四分之「差別因果周」，位於其「答所修因問」的第一品經文，是信解之起始，屬承前啟後的位置。信位有解、行、德，解為行、德之本，所以「所修因」之信位，以本品位次為最先。〈菩薩問明品〉以問難的方式，提出了初機信行者可能產生的眾多疑問，而後加以解答說明，開顯十種甚深義理，為引導海會眾生「正解理觀」，正解為能生信之根。接著〈淨行品〉由正解而緣境發願，成清淨正行；〈賢首品〉以正解、淨行為基礎而圓滿解行，成就普賢廣大殊勝的究竟妙德。〈菩薩問明品〉的十種甚深以第一「緣起甚深」為總綱要，由一心之緣起甚深開展出餘九甚深。

「緣起」是佛教的基本理論，旨在說明有情的生死流轉，及世間一切有為法的生起與還滅。在佛教發展的不同時期，對「緣起」的解說略有不同，然皆不離於心。三乘、二乘的緣起在於破除斷、常二見，一乘緣起（法界緣起）通過法界種種現象（宇宙人生）之間的相互依存關係，闡述「一即一切，一切即一」的無盡圓融緣起。〈菩薩問明品〉以問答的方式開顯「十甚深」，引導行人生起正信及正解。「十甚深」最初闡明「緣起甚深」，以眾生皆具如來藏清淨心，而說「心性是一」。眾生「心性」是一，為什麼眼見有種種差別現象？每個人所受用的物資以及自身的身體、相貌等等卻不相同呢？又諸教之所依心識不同，相對應的緣起思想也不一樣，如何和會？了達虛妄緣起的本源，明緣起正理，成就正信及正解。釐清一性之「真空」理體與種種緣起的「幻有」現象之空有、理實、真妄關係；以及如何依理起觀，以解導行。這些的問題，正是本文亟待探討釐清的。

澄觀借由《起信論》「一心開二門」，融合對立的「一心」之體與「種種」現象。從事、理「不相礙義」及「相作義」、虛妄緣起三義、四因以及緣起法空有義等方面，說明「心性是一」與「緣起種種」無礙，並不相違。以如來藏自性清淨心，為一切眾生共同的所依心性，依如來藏清淨心為因，受虛妄分別的無明染緣，而有諸識的熏習，隨緣示現種種染、淨法相續流轉生滅，受苦樂等種種差別業果。真如「隨緣」應現種種法界緣起，而有生死流轉；不失不壞「不變」自性，眾生本具如來的清淨法體，是修行得以解脫的依據，成佛之因。窮達緣起之本源，就成真如淨緣起，是〈菩薩問明品〉所欲闡明的華嚴緣起甚深義理。

關鍵字：菩薩問明品、華嚴經、緣起、心性、澄觀

目錄

第一章 前言	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 前賢研究成果	2
第三節 研究方法與步驟	4
第二章 〈菩薩問明品〉之「十甚深」	6
第一節 「十甚深」在《華嚴經》中之位次及關係	6
一、〈菩薩問明品〉在《華嚴經》中之位次	6
二、「十甚深」次第及彼此的關係	7
第二節 「十甚深」之「問明」	9
一、何為「問明」	9
二、「十甚深」之「問」與「明」	10
三、「十法事」對應「十甚深」	14
第三節 「十甚深」之「緣起甚深」	16
一、「緣起甚深」之問、答主	16
二、「緣起甚深」之「心性」	18
三、「緣起甚深」之「心性是一」	21
第三章 「心性一」之「緣起甚深」義	25
第一節 「緣起」與所依「心性」	25
一、「緣起」與「緣生法」	25
二、五教「緣起」所依心識	30
第二節 以「問」開啟心性「緣起甚深」義	36
一、明「緣起甚深」之問	36
二、阿賴耶識與如來藏的關係	38
三、心性與業果的關係	44
第三節 由「答」顯明「緣起」不相知義	50
一、總明「緣起」不相知義	50

二、喻明「緣起甚深」之虛妄義	51
三、「心性」與業果之「緣起甚深」	54
第四章「緣起甚深」之相成及觀修	55
第一節 明「緣起」四因	56
一、虛妄緣起之妄分別	57
二、虛妄緣起之八識熏習	59
三、虛妄緣起之無性不相知	63
四、虛妄緣起之所依真如法性	64
第二節 「緣起」之空有相成	65
一、緣起法之「空」、「有」四義	66
二、「緣起」之「真空」、「幻有」及「非空非有」三中道	67
三、融合「緣起」八義為五中道並別明真如二義	69
第三節 「緣起甚深」之境智觀行	74
一、「緣起甚深」之無倒正見	74
二、「緣起甚深」之智境契合成觀	78
三、修習信解之二種觀道	80
四、如何緣境修觀	83
第五章 結語	85
參考文獻	87
一、原典文獻	87
二、中文專書	88
三、現代論文	89

表目錄

表 1: 「十甚深」與「十事」對應表.....	14
表 2: 緣起五義對釋表.....	27
表 3: 五不相知對應總、別報表.....	48
表 4: 以四大喻別對諸不相知及通前難.....	54
表 5: 緣起法四義表.....	66
表 6: 空有對應事理相望表.....	69
表 7: 二觀能所對照表.....	81

第一章 前言

第一節 研究動機與目的

澄觀(738-839)將《八十華嚴》分為七處九會，〈菩薩問明品〉位於第二會「答所修因問」的初品，通過文殊與九首菩薩的問答，探討心性、教化、業果、說法等十個修行問題，令十信行者斷除疑惑，生起正信正解。又言及「以十菩薩各主一門，顯十甚深。即為十段。一緣起甚深。……十佛境甚深。」¹法藏(643-712)及澄觀都說，「十甚深」為「遷禪師所立」，是古大德一同遵循。「緣起甚深」的當機者是覺首菩薩，以希求無上菩提，先當由覺而發起，又唯有覺性才能窮達「緣起」之甚深。了知諸法生起的如實因緣，能令行者生起志求解脫的信解，依解修行，是趣向佛果的首要條件。

佛法不離於緣起，有別於其他宗教之神造及命定論。初學菩薩應觀察諸法如實因緣，以培養正信正解。由明緣起之理而生信解，進而通過修行而證悟，遠離迷惑顛倒。疑惑消除才能生起信心，由信解改變自己的觀念，以及看待世間萬物的眼光，走出自我的偏見、妄執。又菩薩因地的修行，以信為最至關重要，信又以觀解為重。正確的信解是菩薩因地修行的基礎，若缺乏正解，佛法的正信種子將從何生起？如果沒有正信，根本談不上修行的深遠體證。

此信由文殊智所成，由信佛的果德，繼而開展菩薩的廣大因行，以智生信，由解而行，成就信德。「十信」為「住」位的方便前修，引導初機行者由理觀而修行，趨入菩薩道，發菩提心導向圓滿成就佛道。解開系縛，則得解脫，猶如應病與藥，藥到病除，而不是通過麻醉劑或止痛藥的暫時緩解。

本文以八十卷《華嚴經》為所依經，文義上的解析，主要以澄觀所注的《大方廣佛華嚴經疏》與《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》為主，輔以智儼(602-667)、法藏等祖師論著，以及道霈(1615-1702)的《纂要》。通過解析〈菩薩問明品〉的「緣起甚深」義，探討「心性」與「業果」的關係，「心性」的染淨緣起。以及性、相二宗的熏習義，緣起諸法的空有、理事。

本文的研究目的大略有以下三點：

一、釐清一味的「心性」與現前千差萬別的緣起諸法之因果、理體、空有、真妄關係，明達華嚴緣起甚深義理。

¹ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 601, a11-14。

二、以經典教理為明境，契見緣起深理，依解起行。如理觀察，照見自己的「心性」；由「一心」所起智慧，印證經中之幽密法要，教理與觀行合一。

三、通過「緣起甚深」之理觀，了知能觀的「心」與所觀的「境」，都是緣起的能所關係。離於人、法的實執，超越所有的分別、對立，通過理觀在生活中的落實，體達華嚴的無盡圓融無礙。

第二節 前賢研究成果

關於「心性」、緣起的論文很多，然聚焦談〈菩薩問明品〉「心性」之「緣起甚深」的論文不多，華嚴專宗專宗研究所的碩士論文有三篇，整理如下：

釋果錚在《《華嚴經》十信法門之探究》中，主要談華嚴十信與《阿含經》及淨土的信之別，並「十信法門」之十信行法。對於〈菩薩問明品〉之「緣起甚深」只是略略帶過。²

釋性空《《華嚴經·菩薩問明品》眾生業性之探討》主要探討「業果甚深」。通過「心性是一」為什麼會有種種不同的果報的問難，說明法界緣起，業沒有自體性，業與果的轉變，三界的所有現象，都是一心所變現。其第四章第一節眾生業性在〈菩薩問明品〉中的涵義中，談及「心性是一」，為何有種種業報差別？對於其中的種種各各不相知之義，作了大略消文，說明「緣起甚深」義。第五章談及五教的緣起，就法藏的「但是一心作」法界緣起說，澄觀「三界所有唯是一心」探討緣起即性起的華嚴性起。³

釋願諦《《華嚴經·菩薩問明品》十甚深法之研究》，首先從科判中及修行位階，談〈菩薩問明品〉在《華嚴經》中的位置，又將「十玄門」對應「十種甚深」明華嚴之「教即觀」。第三章〈菩薩問明品〉的哲學義涵是全文的主訴，詳說「緣起甚深」的「心性」。先解析心、性，繼而說明「心性是一」之理，並以澄觀釋「三界所有，唯是一心」之十重一心，說明如來藏依妄念，而隨因緣顯現萬有差別的現象。依智儼四門說染、淨緣起，「心性」的染、淨、真、妄等，明餘九種甚深乃由一心所開之「緣起甚深」理。對「心性」的解析、探討亦謂詳盡。且聯繫《華嚴經》論述緣起最為詳細、深入的〈十地品〉第六現前地之「三界所有，唯是一心」，圍繞著一心而展開華嚴緣起思想。闡述如來藏的染、淨緣起說及華嚴性起。⁴

² 詳見釋果錚，《《華嚴經》十信法門之探究》（臺北：華嚴專宗學院研究所碩士論文，2006年）。

³ 詳見釋性空，《《華嚴經·菩薩問明品》眾生業性之探討》（臺北：華嚴專宗學院研究所碩士論，2005年）。

⁴ 詳見釋願諦，《《華嚴經·菩薩問明品》十甚深法之研究》（臺北：華嚴專宗學院研究所碩士論文，2002年）。

綜上三例，初篇並未聚焦於「心性」的「緣起甚深」，後二說明了「緣起甚深」義，且聯繫《華嚴經》講述大乘菩薩修行階位的〈十地品〉第六現前地之「三界所有，唯是一心」，圍繞著一心而展開論述華嚴緣起思想。闡述如來藏的染淨緣起說及華嚴性起。然關於心性的「緣起甚深」為何稱「甚深」，及與余經所言之「緣起甚深」有何不同，心性的體驗，「理觀」這些方面尚可再進一步探討。

另釋耀志《《華嚴經》現前地緣起觀的研究》以解析對比經典的方式，梳理華嚴第六現前地三觀與十門之緣起觀。及其與華嚴法界緣起並十二緣起的關聯。

5

釋隆運《十地菩薩道與般若智慧的關係》梳理了第六現前地菩薩的斷障、證真，並三觀、十門、三解脫等般若波羅蜜行。透過對十地各各的入地條件、斷障證真、波羅蜜行及位元果，系統地解析前五地及後四地與般若智慧的關係，闡明慈悲引導，般若智慧貫穿十地菩薩道修行的重要性。⁶此二篇論文雖沒有談及〈菩薩問明品〉之「緣起甚深」，然瞭解第六現前地的「緣起甚深」，亦可加深明了，連貫補充前之「緣起甚深」。

華嚴宗的核心思想為「無盡法界緣起」，〈菩薩問明品〉之心性「緣起甚深」亦不離於「法界緣起」而談。陳英善老師在《華嚴無盡法界緣起論》中，將「無盡法界緣起」界定為華嚴宗的核心思想，以「無盡」顯華嚴宗緣起論別於其它緣起論之深透。通過「法界三觀」循序漸進，次第增上，彼此互為緣，實際上為不可開割裂分開的「一觀」，由此建立「普融無礙」之理論；藉由《十玄門》來論述「普融無礙」之內容，直就一與一切之關係（十法數）及由十種不同的角度（十玄門）來說明無盡法界緣起；最後以十無礙因之「緣起相由」，並「因門六義」來論述「普融無礙」之緣由，對法法普融無礙「法界緣起」理論建構做了系統地梳理。繼而對其加以詮釋，並說明法界緣起理論的演變，且針對華嚴宗思想的核心理論——無盡法界緣起的爭議點，進行了厘清。⁷

稂荻的《無盡的現象圓融》從佛教緣起觀的起源，並華嚴宗判教之小、始、終的緣起學說，對華嚴宗緣起思想理論做系統的梳理、考察，提出了「法界緣起的理論特徵在於就事法而論諸法的現象圓融，其理論實質則是借如來藏緣起而論法界緣起。」通過華嚴宗諸祖的法界緣起核心概念，逐漸由空義轉變為理體，終於真心，說明法界緣起思想是眾生修行的理論，即為教法、亦是觀法。⁸

方立天教授(1933-2014)《中國佛教哲學要義》，第十章〈中國佛教心性論哲學範疇網路〉，指出中國佛教心性論範疇與其他範疇有著複雜的關係，以心和性

⁵ 詳見釋耀志，《《華嚴經》現前地緣起觀的研究》（臺北：華嚴專宗學院研究所碩士論文，2020年）。

⁶ 詳見釋隆運，《十地菩薩道與般若智慧的關係》（臺北：華嚴專宗學院研究所碩士論文，2010年）。

⁷ 詳見陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》（臺北：華嚴蓮社，2013年）。

⁸ 詳見稂荻，《無盡的現象圓融》（長春：吉林大學博士學位論文，2011年）。

倆大範疇為基點，從內在向外展開；又通過心性彼此聯結衍生，邏輯地交織成多重的心性論範疇，展開闡述中國佛教心性論的範疇網路。其認為法性是萬物的本質、本原，心性法性的其中一種，心性眾生的本性、本體，即成佛的真因（佛性），這也是佛教對於心性著重論述的原因。論及佛教心性體系的特徵為：鮮明的去惡從善的道德性；心性正面的絕對、永恆屬性，是成佛理論的堅實基礎；心性負面的相對、可變屬性，是對於實現成佛理想的論證；順從本心、本性，自然發露的平常心即是佛性。⁹明心性之「緣起甚深」義理，為引導起正行之「正解理觀」。方立天教授在其《中國佛教哲學要義》之緒論中，總結湯用彤（1893-1964）先生關於佛教研究的幾個心得，其言：「對佛法的哲學方面研究，必須要有『心性之體會』。」說及此「心性之體會」亦「中國佛教哲學研究必須注意的三個關係」之一——「研究與體驗的關係」¹⁰。

第三節 研究方法與步驟

本文以梳理澄觀所撰的《大方廣佛華嚴經疏》與《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》為主，解析經中文殊所問之「心性是一」與種種緣起業果事法相違難，及其問答所顯明的「緣起甚深」義理。通過對義理辨析及比對，以期能對華嚴的「緣起」甚深義理，有較為清楚明了的體解。大致分五個章節，第一章前言，包含本文之研究動機與目的、前賢研究回顧、研究方法與步驟。

第二章〈菩薩問明品〉之「十甚深」，說明〈菩薩問明品〉在《華嚴經》中之位置，以及前後幾品的大意並關係；釋「問明」之義，簡單說明「十甚深」之「問」與「明」；比對智儼、法藏、澄觀將佛示現神力之「十法事」對應「十甚深」的同異；最後說明為何「十甚深」最先說「緣起甚深」，並明「緣起甚深」的問、答主，以及菩薩名號與其所居住的本刹土、其土佛名所表之法義。通過解析「緣起」的「心性」染淨問題，證成「心性是一」。

第三章「心性」之「緣起甚深」義，先解析「緣起」之義，及五教「緣起」所依心識。接著明文殊為什麼要發起此問難？所問為何？及其正揀的對象。闡明阿賴耶識與如來藏非一非異的關係，以十事五對，說明「心性是一」與種種業果的關係。末以法及喻說明虛妄緣起的種種為什麼彼此不能相知，並心性與業果以何「緣起甚深」。

第四章「緣起甚深」之相成及觀修，以四因答，「既不相知，何緣有種種？」之虛妄緣起。又比對性、相二宗熏習義，明真如之「不思議熏」。以「無性」緣生之空有、理事，解析「心性」與諸法的真妄、空有，並會歸中道，明

⁹ 詳見方立天，《中國佛教哲學要義》上卷，（北京：中國人民大學出版社，2022年），頁267-283。

¹⁰ 方立天，《中國佛教哲學要義》上卷，（北京：中國人民大學出版社，2022年），頁10-11。

此中如來藏性雖不變，不礙隨緣顯現，生起種種諸法的緣起深理。通過比對諸宗緣起觀，說明一切法依他無性，了達虛妄的本源，得無分別智則為實。又以法眼契見緣起正理，拂種種迹入「一真」之「玄道」。最後一節明緣起之境智觀行，明前五重中道境與心智契合即為五觀，及修習信解之「唯心識觀、真如實觀」二種觀道，以及如何緣境修觀，依緣起正理起正行，證真理實相，入法界性。

最後一章結語，先總結〈菩薩問明品〉問答所顯「緣起甚深」義理。接著說緣起之法空有義及其因緣，及緣起法所依的真如法性有「空」、「有」義，與「不變」、「隨緣」二義，對應緣起四因。四因具足種種染、淨法之相續流轉生滅，從真如之「隨緣」義，有種種法生起；依真如之「不變」義，一切法無性不相知。以及如何依理起觀，將理觀落實在生活中。

第二章 〈菩薩問明品〉之「十甚深」

第一節 「十甚深」在《華嚴經》中之位次及關係

《八十華嚴》七處九會之第一會，為五週四分因果之「舉果勸樂生信分」，說佛在菩提場初成正覺，廣顯神變，以及種種的依正果德，令眾生起信樂，而趣入佛道。第二會（普光明會）有六品，屬「修因契果生解分」，所說為十信法門¹¹，會主是智慧第一的文殊師利菩薩。前三品為「答所依果問」，第一〈如來名號品〉說佛身及名號周遍，隨眾生根機示現種種妙相，教化利益眾生令生信；〈四聖諦品〉：依眾生個人的好樂及希求不同，所施設的教法也不一樣，列舉十方法界的不同四諦名字，令聽聞者調伏，明佛的言教徧周；〈光明覺品〉說佛於足下輪中放大光明，令信心修行者無論遠近，都能夠無礙觀察所照的佛境，照事法界差別事；文殊以智光普照事、理法界，身智無二唯一智慧光明遍照，顯事理俱融無礙。前三品明所信之佛的身、語、意三業徧周，是生解所依果法，後三品為「答所修因問」。

一、〈菩薩問明品〉在《華嚴經》中之位次

十信未入位，是接引眾生入道的初門，如何令眾生起信至關重要，就像醫生給病人藥，必須先有信心才願意吃藥，方能起到治病的效果。前「答所依果問」三品舉佛的三業徧周，令行者生起信心。「答所修因問」第一品〈菩薩問明品〉，為修行者開示十種甚深理，令生起正確的信解及理觀，依正解引導正行，乃承前啟後的位置。後〈淨行品〉說菩薩隨所緣境發一百四十願，教導信修行者遇到任何境界，都要隨緣發大菩提心，行大願，成就淨行；〈賢首品〉由前二品信之正解與淨行圓融，而成就普賢菩薩廣大殊勝功德妙用。明信位德用廣大無邊，總括始終，該攝諸位，乃至成佛。

智儼認為本品的來意為說十信法，令生起正解斷除諸障。¹²李通玄認為：前〈光明覺品〉說佛於足下輪中放大光明，令與會者能夠無礙覺觀佛所照的佛境，「文殊師利菩薩以十偈頌歎佛十德，勸令信心者修行」，所以〈菩薩問明品〉是為具十信心的修行者，斷除疑惑及所修的正行而說。¹³

¹¹ 〔姚秦〕竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》，「所謂初發心住，未上住前有十順名字，菩薩常行十心。所謂信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、回向心、護心、戒心、願心。佛子！修行是心，若經一劫、二劫、三劫，乃得入初住位中」。CBETA, T24, no. 1485, p. 1011, c3-7。

¹² 〔唐〕智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732, p. 27, c16-17。

¹³ 〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 820, a7-12。

法藏以前三品答生解所依之佛果，本會普光明殿至第七會再次會于普光明殿，辯依信佛果而成的十信至等覺，為次第漸漸增修的差別因行，而說「修因契果生解分」的來意；本品的來意，所成的因行中，十信是位前方便為最初；又以信有〈明難品〉（即〈菩薩問明品〉）的正解及理觀，〈淨行品〉的隨緣發願之行，〈賢首品〉的普賢菩薩德用該收。依正解法眼的指導，才能生起淨行，成就德用。所以「答所修因問」中最先演說本品。¹⁴

依澄觀所說本品來意有通、別二種。通說有兩種，一、即明「修因契果生解分」的來意，基本承襲法藏所說；二、單說〈光明覺品〉之後三品的來意。三品的來意又分二，一、依古德以十信與十住一起闡明，以「生解因」中最先答的是十住，十信是十住的前方便，以十信應修的十種心，轉相似為真實，而成就十德¹⁵入初住。如果想要說明所成十住，應當先辨明能成十信；二、為了正答十信，所以接著說下三品。別說〈菩薩問明品〉的來意，基本延續法藏所說。¹⁶

綜上四位前賢的說法有詳有略，雖然有廣狹的不同開展，總的來說本品為令信心行者斷除疑惑，生起正解及理觀，理是問答之所明，觀即是所修的正行。又以正解是行、德的基礎，所以所修因行中，本品為最先。

二、「十甚深」次第及彼此的關係

〈菩薩問明品〉的宗趣，單以本品來說，以問答所顯的「十甚深」為宗，依其所成之觀解為趣，相望於後二品而言，以十甚深觀解為宗，而成就後二品的淨行與德用為趣。¹⁷此三品說十信法之正解理觀、淨行、與德用，為所修的因行，述說發菩提心的菩薩通過修行超凡入聖的前方便。由佛果的不可思議殊勝三業而起信，繼而生解，因解起行，淨行圓滿，終成勝妙德用，成十信位。

「十甚深」的次第，澄觀以緣起深廣義理，乃總括所有修行之法，是眾生起信解、起正觀的首要條件，所以最先說「緣起甚深」；二、由於對緣起深理的迷惑，為拂去眾生迷蒙，須要善知識加以教化，所以接著說「教化甚深」；三、信受或違逆教化有善、惡業果的差別，故「業果甚深」為第三；四、藉由說法教化，方能了知業種不同，所以接著為「說法甚深」；五、通過

¹⁴ 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》，「初來意有二：先分來者，前明所依果法，今辯依果所成因行故也；二品來者，所成行中，位前方便，信行最初。信中解行及德，明難辨解，居初故來。」CBETA, T35, no. 1733, p. 175, b19-22。

¹⁵ 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，「信有十德：一親近善友、二供養諸佛、三修習善根、四志求勝法、五心常柔和、六遭苦能忍、七慈悲深厚、八身心平等、九愛樂大乘、十求佛智慧」，CBETA, T36, no. 1736, p. 233, c2-5。

¹⁶ 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 600, c6-11。

¹⁷ 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，p. 600, c29-p. 601, a2。

說法而成就善業，唯是佛的福德之田，故說「福田甚深」；六、隨順教化而得福田，必須嚴格依聖教修持，是謂「正教甚深」；七、受持聖教，應當心心念念憶持，不忘法義教理，即是「正行甚深」；八、以智慧能為正道，統攝其它修行助道為「助道甚深」；九、有助必有正，正助雖有主次、隱顯的不同，最終殊塗同歸，得「一道甚深」；十、得一道即「攝別歸總」，十信觀行圓滿，成就「佛境甚深」¹⁸。

又關於〈如來名號品〉中提到的「十菩薩相望」，澄觀依法、人兩方面來詮釋「十甚深」與「十菩薩」各各之間，都是「六相圓融」的關係：

若以法門為總，文殊主般若統收萬行；九首之德皆是般若，隨緣別相；

同明佛德，即是同相；緣起、教化，互不相收，即是異相；統十甚深，

為成佛境，即是成相；各住一甚深，即是壞相。餘如下說。若約人為總

別，文殊為上首，故曰是總；餘九為伴，是別相故；同則同名為首；異

即賢智等殊。共成十首。表信之人壞各住自。¹⁹

依十菩薩所表法而言，文殊代表般若智慧而統收六度萬行為總相；九首菩薩都是表般若之德，只是隨緣顯現不同的各別相；又十菩薩所明，同是佛德，即是同相；以緣起、教化，彼此互相不能收攝，這就有異相；綜合「十甚深」所說，都是為了成就不可思議佛境界，這是成相；以各各住一甚深，乃是壞相。這是法上的「六相圓融」，從人而論，文殊菩薩是最上首為總；餘九菩薩作為伴則是別相；由菩薩名都有首字，所以說同；又首字有賢、智等不同，為異相；十菩薩共成十首，這是成相；表信之十首菩薩各住自相，則是壞相。

李通玄以「十玄門」之因陀羅網，說明十甚深是彼此互相成就的十法，並非單獨成立的關係。「以十信成一信，以一信成十信，互相徹入。有解者不可偏取一門。」²⁰所言「一」不是那一個有自性、實體，普遍共同界定的數字「一」，「一」是指「十」中的任一個體。外相上雖有各各不同的差別相顯現，然以任一法都是相待成立，彼此作為對方的生因，互為緣起。以一切法成

¹⁸ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 601, a15-21。

¹⁹ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, 213, a6-13。

²⁰ (唐)李通玄撰，《新華嚴經論》，CBETA, T36, no. 1739, p. 740, c21-22。

就一法，一法即具足一切法，各各總攝無盡，如同帝釋宮之寶網，彼此交參互攝，映現出影像重重。

如上所說，「十甚深」雖然各有主旨，分門別說，然法法次第增上，又是同時圓滿具足的「一多無礙」，若缺總該諸法的緣起觀解，沒有辦法次第修行而趣向佛果；倘無如來說法教化，又如何能知道緣起甚深的深理。由一心而同時具足一切法，一與多皆無體，所以亦為一體，先後之別只是隨順世間的方便說。十菩薩及其所表之法皆是「六相圓融」，如因陀羅網交互相徹，互相成就，不可以不可偏執取一門，而廢全理全事。

第二節「十甚深」之「問明」

〈菩薩問明品〉通過文殊菩薩與九首菩薩的問答，開顯「十甚深」。此「十甚深」義，法藏言：「依遷禪師釋為十甚深義」。²¹澄觀亦云：「然此十甚深，即遷禪師所立。今古同遵」。²²依此可知「十甚深」是遷禪師所立。遷禪師的全名具體不明。考唐道宣《續高僧傳》有載隋曇遷(542-607)：「所撰《攝論疏》十卷……《華嚴明難品玄解》總二十餘卷。」²³又《古今圖書集成選輯》及《新修科分六學僧傳》亦言及曇遷禪師曾撰《華嚴明難品玄解》。由此可以判斷為，提出「十甚深」遷禪師應為曇遷禪師。

一、何為「問明」

〈菩薩問明品〉以人法為品名，依主釋。「人」為遮果表因的「菩薩」，「法」即「問明」所顯。澄觀雖說「問」與「明」皆有二義，然依本品之義「問」唯是難問，為了以理證明自己的觀點而詰問；對於彼方問難的回答即是「明」。從答者的角度來說，「明」有二義：一、為了更好的解釋，而旁徵博引，以有教化之益的言辭贊歎述說，令理得以顯現明瞭，此為自「明」，二、為破除問者的疑惑及闇蓋，令他人「明」了。本品以文殊菩薩與九首菩薩互相問答，於一問一答中，彼此互為「明」難，令眾生明了十種甚深的義理，並生起信解。

從賓主雙方論：「問」只是問，「明」則問、答二者都可以「明」。關於「問」為什麼又能稱「明」，有二種義：一、於問中又再次遮其糾正補救之言，以窮理盡性，使答者亡言，這是通往「明」的「問」。二、是對於前之問難的遮救進一步回答，令理明現。使答者疑惑消除，所以稱「明」。

²¹ (唐)法藏述，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 176, c6-7。

²² (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 233, b19-20。

²³ (唐)道宣撰，《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060, p. 574, b1-5。

約教義來說，「問即是教」，因為有問有答，有往復；又「明」即是「法明」，以文殊菩薩十首菩薩之問答，而出十種「法明」，所以稱「問明」，是十甚深法義所攝。從心與境二方面來說，「法」即是所緣的境，「明」是能緣的心，以智慧心明照真俗二諦法，所以稱「法明」。²⁴

如上，先以「答」為「明」緣起深理，繼而說「問」也有「明」義，最後聚焦說所明的是十種「法明」。從釋品名可以知道〈菩薩問明品〉雖「問」「明」並列，然側重於「明」，為宣說十甚深法，令信行者得此十種「法明」。²⁵

二、「十甚深」之「問」與「明」

〈菩薩問明品〉以文殊菩薩啟問，九首菩薩答，開啟顯發「十甚深」義理。那麼首先應當瞭解「十甚深」所「問」為何？「明」的又是什麼？

第一「緣起甚深」所問為，如果說眾生本具的「心性是一」，為什麼有投生善趣、惡趣的不同總報，及個人的身體、相貌、受用的物資等等都不相同的別報？如果有種種差別，怎麼能說「心性是一」呢？這是「緣」與「性」相違之間難。

又有糾正補救說，之所以有種種業報及種類的差別，不是依心性決定，而是由業等熏習諸識所變現，所以並不相違。為破斥此救義，再次以業、心等五對，都是沒有自體性；無性又如何能相知，而生起諸法問難。覺首答以「諸法無作用，亦無有體性」。以諸法相依待，托因緣而生，所以沒有真正的作用，也沒有實在的體性。此明虛妄緣起三義之初義，「一由互相依各無體用，故不相知」。由於諸法依緣而生起沒有體用，為無性緣起，所以令第三義「無性真理恒常顯現」。既不相知，為何能緣起種種？以「法性本無生，示現而有生」答。真如法性本來一性，沒有生滅，只是隨諸識熏習之緣，而示現有種種生滅相。此明真如不失自性，而隨順諸緣，從真而生起種種。又以緣生沒有定性，故能生起諸法。為虛妄緣起之第二義，「由依此無知無性，方有緣起」。舉《勝鬘經》：「依如來藏有生死，依如來藏有涅槃」²⁶，說明真如具不變與隨緣二義，並不相違。「一心」不是只有生滅的妄心，亦具不生滅的真心。如果執著真如凝然不變，則同死物無知覺；若執真如隨緣生滅，則失去成佛的因性。「真空」、「幻有」不離「一心」，諸法由此「一心」而「緣起甚深」。

²⁴ 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，BETA, L130, no. 1557, p. 599, b5-p. 600, a13。

²⁵ 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 600, c11-27。

²⁶ 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 514, b18-23

第二「教化甚深」問的是，如果眾生是空無自性的，如來怎麼隨順眾生的根基調伏教化眾生。如果如來有隨順教化，則不見眾生空，那麼就有佛沒有大智慧之過。這是空有相違難。答以：「分別觀內身，此中誰是我，若能如是解，彼達我有無……」²⁷佛的眼中眾生內外身舉體自性空盡，不是先有後無的斷滅空，所以不需要再行教化。隨緣造作諸業則為眾生，當大智慧現前，即見本來自性清淨即名法身，所以說眾生空不礙隨緣教化。佛憐憫眾生愚癡顛倒，不能自知本來具足真如空性，所以發起大悲心攝化眾生。又以眾生其體寂靜無為，卻不是沒有眾生之相，由體寂滅所以說恆不異於真。此真是在俗之真，是「不動真如本際，而建立諸法」，所以說「無化而化」。以法身隨緣應現故說非有，真如必依託於世間俗事而顯現，此俗是依真之俗，是「不壞假名而說實相」，故言「化即無化」。所化眾生既「空有不二」，能化佛陀亦「悲智不殊」，性相、悲智相融沒有障礙。以「不礙有而觀空，方能入理；不動真而隨化，方能究竟化他」。²⁸如來教化眾生的當下，沒有能教導者，亦無所教導的眾生，並且沒有教化這件事。正是在空理的前提下，大悲隨順眾生根器而示現化導。

第三「業果甚深」問云，一切眾生都是四大假合因緣所生，沒有實我並我所有，既然說無我，那麼是誰來造作善惡業？何人來受苦樂報？如果眾生有受苦樂？為什麼仍說無性？這是聖言量及正理量與現量相違難。答以「隨其所行業，如是果報生，作者無所有，諸佛之所說……」業以迷真而起，眾生因為迷惑造業，感得種種差別果報現起。體達業性本空，以無性緣起，所感業報果，如同物來鏡中則有影子顯現，並不一定要有一個獨立存在的個體「我」，來造業受果報。業與報假緣而生，沒有自體性。以業都是從緣而來，通過業與報的性空而顯「業果甚深」。²⁹

第四「說法甚深」之所問為，如來所證悟唯是一法，為什麼示現說無量諸法，化無量眾，顯示種種德用、方便等教義？所施設的種種教法如果不是一味，是隨言說有別，且為真實的教法，此則與如來所證為一味相違；若法義是一味，不能隨宜善巧說諸多言教，如來所應現無量境界，那麼種種教法及種種教相則為虛妄。這是證教相違難，也是體用相違。答以「譬如地性一，眾生各別住；地無一異念，諸佛法如是……」地以無分別為一性，有能承載眾多眾生之用，「即多是一。即一之多」，「體一」與「用多」不礙；以地喻佛所證悟

²⁷ (唐) 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》CBETA, T10, no. 279, p. 66, c5-6。

²⁸ (唐) 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，「佛見眾生舉體自盡，本是法身，不須更化；大智現前見於法身，隨緣即眾生，故大悲攝化；今以寂滅非無之眾生，恆不異真，而成立故，是不動真際，無化而化；以隨緣非有之法身，恆不異事而顯現故，不壞假名，化即無化。所化既空有不二，能化亦悲智不殊。不礙有而觀空，方能入理；不動真而隨化，方能究竟化他」。CBETA, T35, no. 1735, p. 606, a25-b3。

²⁹ (唐) 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 66, c28-29。

為無分別的一味，不礙應機方便施設無量教法及種種教相。火一與多焰、風與所吹物、雨與水滴等也如此喻。以九喻答前無量諸法等九種無量，由種種分齊之境界，總顯佛「說法甚深」的無量境界。³⁰

第五「福田甚深」所問為，佛是眾生培福之田，福田既然是一，佛心平等，沒有高低、貴賤等分別，為什麼眾生佈施培福的果報有種種色、行、家、根等差別？這是緣與果相違難。答以「譬如大地一，隨種各生芽；於彼無怨親，佛福田亦然……」以大地的平等一如，只是隨種子的差異，各各生芽；譬喻佛以平等心無差別地看待一切眾生，沒有怨親之殊，同樣布施而有種種的差別果報顯現，是因為眾生布施的心有殷重與輕忽之別。如同一性的水，因為裝在大小不等，方圓差別的容器中，而有種種的不同形狀。前四約眾生的根器有大小不同，心有輕重之殊，所以果報有差別，不是如來的過錯。後五約佛而言，正因為佛能徧周稱眾生的差別之機，才能稱為平等，一多相即，平等與差別不礙不乖。又由心的平等沒有高低上下的分別，方能隨緣示現眾多別異之果報，最終導向令一味的解脫。一與多並不相礙。³¹

第六「正教甚深」以佛說，眾生聽聞佛陀的一味教法，受持正法，能斷除一切煩惱，證得出離。於是就有以下二問難，一、佛陀教法是一味的，為什麼眾生聽聞，卻未不能立即斷除全部煩惱束縛？二、眾生同時聽聞佛的教法，又為何有的人解脫，有人還在受五蘊之苦，因無明貪愛而依然流轉三界，不得解脫？如此，佛的教法是否能讓眾生得益？這是「教力相違」難。勤首答初問以修行有勤、惰之別；業障有深、淺之異；眾生根機有生、熟不同；緣有具足、欠缺差殊；智慧有明現與暗昧之迥異，用功有厚、薄的差別，所以斷惑解脫速度的快慢，要看是否有精進用功修行。答第二問以，眾生雖然一同見聞佛法，由被甲精進等五相能速證智慧，滅除障礙，而得解脫出離五蘊之苦；反之則懈怠墮落難以出離三界。此中雖例舉眾多，但以精進與懈怠主要因素，精進修行者，佛陀之教就有勝力，得出離三有；懈怠則無力，沉淪苦海。³²

第七「正行甚深」由佛言，如果眾生對於正法能夠於心中領受，憶持不忘，就能斷除一切煩惱。以此起問云，為什麼還有行者受持正法，卻不斷舊的煩惱？反而更隨著所聽聞的見解，又於心行上新增加貪等十一種煩惱，為其勢力所轉，沒有出離心。既然能受持正法，為什麼不能斷除煩惱？這是聖教與行相違難。答以多聞熏習如果沒有進一步精進修行，增加的只是知見，尚且不能入如來深妙法，沒有辦法親自嘗到法味，更不用說得到殊勝的功用。正法就好

³⁰ 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 608, b7-27。

³¹ 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 608, c15-p. 609, a15。

³² 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 609, a15-c12

比良藥，吃了才能有祛除疾病的功用，不吃則沒有作用，並不是醫生的過錯。接受佛陀的正法，並且將其落實在生活中，「如理思維，法隨法行」，才能斷除煩惱，得到真實的利益，漸漸出離苦海。³³

第八「助道甚深」，佛法中大智慧可殺煩惱賊，令無分別智現前，斷除疑惑，證得真理，這是大眾彼此共許的。般若如眼能看見路上的平坦與否，能夠引導餘萬行，調御心令不偏頗，處於中道。餘行以智慧的開導，才能到達彼岸，究竟成就菩提果，所以說智為最上首。以此而問，為何如來不只讚智慧，又讚另五波羅蜜，並慈、悲、喜、舍四無量等餘行？那麼修行是需要假藉多行、還是唯用智慧、或者隨其何一行都能出離成佛？這是「正助相違」難。如上所言，智慧如明王統御諸行為最上首。修行佛果並非依藉單獨一行就能成就，還需以「般若統攝諸行」，依待眾多助行輔助同修，正行與助行彼此相資。又《大智論度論》云。「般若必具一切行」，所以說讚歎般若行，即是讚歎其餘多行；又由於餘行是般若中的餘行，不離於般若，讚歎餘行，也是讚歎般若，二者並不相違。³⁴

第九「一道甚深」，又名「一乘甚深」。十方諸佛雖如上所言之「正助相資」，齊修萬行，實則佛佛始終都是以觀心性，為化導眾生成佛的唯一途徑，沒有其它，所以如下問難。所問為，諸佛修行出離的因道是一，果應該沒有差別，為什麼今見一切佛土，有「界有染淨」、「居人善惡等異」等十種各各不同的事法？這是「因果、體用相違難」。答以，諸佛不但因同，果德也相同。之所以看起來有佛國土等等不同，是隨眾生根機，而善巧隨感示現，並不是佛自身的果位有差別。

諸佛因果兼具同異兩種，以圓滿利他行海為同因，將此行滿同因，隨順其所調伏的種種眾生心行，迴向所感得的應機之果是異因。由此異因而感世界、眾生界等差別果；由同因感真應身佛所居住之莊嚴圓滿國土等同果。以廢機從佛的一道而言，佛佛的因果都是沒有差別的，同因也能隨順眾生根機迴向成異因，所以能示現為異果，雖現有異而常同；約佛就眾生不同的根機來說，圓滿一如的佛國土等，以眾生心不同，看起來有種種不同，是於同處而見有異；由佛與佛相望論，佛佛都能隨眾生根機而見種種異，此即是同義，則常同常異，同異無礙。³⁵諸佛同修一乘，修圓滿利他行同因，得圓滿莊嚴佛國土同果。所見有種種差異只是隨眾生之機，並非如來果德有高下不同，因果互不相違。

第十「佛境甚深」，以十信觀行圓滿，「攝別歸總」便造佛境。九位菩薩希望藉由文殊久已成佛的深智，廣演宣說，以令了知的甚深佛境界，以及佛境

³³ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 609, c12-p. 610, b11。

³⁴ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 610, b11-p. 611, a10。

³⁵ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，p. 611, b1-10。

界因、度等十一境而問文殊。表「佛境甚深」，唯有般若妙德才能達入佛境。以「始信、終智皆託佛境」，為表尊敬，無論人、法都不能詰難，所以此中沒有結問難。初總說佛境有二：一分齊境界，指從十地因，至後唯有佛所有之佛果位之法；二所緣境界，亦即真如、理體、法性，是佛所證知之境。能所雙融，離於語言的分別及心行上的思慮，是名佛境。此佛緣境界唯佛所有，唯佛能知，不是凡夫情見可以測知的。

佛境「廣」大以虛空喻之；「深」以入為無所入表之。以三義說無所入，一以理對悟說，一切眾生都有如來藏，只是被無明所掩覆，去除無明則翻迷為悟，就像眼睛被手掩住，手一拿開就看見光明，所說的證入是本來就具足，不是新得的，所以說無所入；二以理對事說，眾生是事，所以有證入之言，實際上能入的眾生與所入的理是非一非異，所以說入無所入；三正約心境契合說，以心冥合真境而說為入，如果說有所入，那麼就有能入的智慧，與所入的境，能所未亡，不能稱為入，實無所入才是真正的入。心雖正契冥合境時，不作入解，佛境界的深和廣，本來就沒有辦法用語言表達的。³⁶

三、「十法事」對應「十甚深」

〈菩薩問明品〉十首菩薩以法光開示啟發，教導眾生明了自己的身心。最後佛暫現神力加被示現十事：「1 如所行法，2 如所行業，3 如世間行，4 隨身所行，5 隨根所行，6 隨其行報所生之處，7 持戒，8 毀禁，9 說法，10 果報。」³⁷令十方世界眾生都能親眼看到，而生起信心。三位先賢將所見十事對應「十甚深」，略如下表：

表 1：「十甚深」與「十事」對應表

十甚深	智儼	法藏	澄觀
第一覺首緣起甚深	6、7、8	6、7、8	6 四生非一
第二財首教化甚深	4 隨身行	4 隨身隨行	4 身類不同
第三寶首業果甚深	2 如所行業	2 依法成行	2 如所行業
第四德首說法甚深	5 隨根行根	5 隨根所行	5 根機差別
第五目首福田甚深			8 犯戒
第六進首正教甚深	3 如世間行	3 行非出世	3 集因苦果
第七法首正行甚深			1 所行之法
第八智首助道甚深	1 如所行法	1 行所軌法	7 持戒。
第九賢首一道甚深			9 國土

³⁶ 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 612, a6-b5。

³⁷ 以唐譯本十事缺少「說法」，故採用〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 430, a9-11。

第十文殊佛境甚深	9 說法、10 果報 ³⁸	9 說法、10 總結 ³⁹	10 說法 ⁴⁰
----------	--------------------------	--------------------------	---------------------

智儼總結此現相，為表此「十甚深」法順理，唯是真實，是修行者斷惑證真成聖的方便。⁴¹法藏辨此為十因果法事，前五為因地的修行，後五為果報。二位先賢以「十法事」所配「十甚深」是一樣的，第一覺首「緣起甚深」對應第六「隨其行報所生之處」、第七「持戒」及第八「毀禁」，此三事因果具足，以「持戒」或毀禁戒而得四生非一的總別報。第六與七同對應「如世間行」，第九及第十都配以「說法、果報」二「事」，餘下的是以一「甚深」配一「事」。晉本「十法事」有「說法」，唐譯沒有，澄觀亦加以引用，二者配對跟法藏、智儼有所不同，為一「甚深」配一「事」。澄觀釋第一所行之法，即是法首聞、思、修三學等殊的「正教甚深」，⁴²考察經文及《疏》、《纂要》、《疏鈔會本》及《新修疏鈔》此處都是說法首「正教甚深」，但考察如上諸文的其它地方，並與大經對照經義，余處皆以法首對「正行甚深」，且所行之聞、思、修三學也是「正行甚深」所明之義，其餘的上表已經對應標示，不再詳說。

〈菩薩問明品〉中文殊為會主，表以般若妙德啟信。信自心本具如來智慧德相，只是一時為無明所覆蓋。三界種種現象緣起，實際上都不離於一心，所智證的佛境也不能離於一心之真如。初「緣起甚深」，先闡明諸法的空性、無性，再說真如的隨緣與不變義，明一心而生起諸法的如實因緣。此一心是如來藏自性清淨一心，以眾生本來具有如來的真如智慧，所以說具有真心，又以此真如還在胎胞，還沒有顯現，也屬於妄心，由此真妄和合的一心隨緣生起萬法，而其心性沒有生滅。繼而「教化甚深」在「我空」的前提下，才能大悲隨順眾生根器方便教化。「業果甚深」明業報是如影現相的虛妄與空性；「說法甚深」說如來所證悟雖是一法，不礙施設種種方便教法；「福田甚深」明佛福田平等一如，眾生因為彼此的根器、心量不同，所以布施培福的果報顯現有異。「正教甚深」明佛的一味教法，眾生同時聽聞，卻以根機、因緣、智慧、用功等等不同，不能證得同時證得出離。「正行甚深」答眾生多聞正法還不能真正受益，只有精進修行方能斷除煩惱。「助道甚深」以「般若統攝諸行」，依眾多助行輔助，共同修行成就佛果。又十方諸佛由「一乘」因道修行，得圓滿一如的佛果，以隨順眾生心，所以見有種種不同。「佛境甚深」文殊「攝別歸總」，由信佛之境界開始，智證佛境而終，佛境離能所，絕言思，唯有佛才能知。以上簡要說明〈菩薩問明品〉「十甚深」的大意。

³⁸ (唐)智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732, p. 30, a4-21。

³⁹ (唐)法藏述，《華嚴經探玄記》，(CBETA, T35, no. 1733, p. 184, b26-c10。

⁴⁰ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 612, c16-p. 613, a7)

⁴¹ (唐)智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732, p. 30, a19-21。

⁴² (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》：「又此亦可配十甚深。以是示相答故。一法首正教甚深」，CBETA, T35, no. 1735, p. 612, c25-26。

第三節 「十甚深」之「緣起甚深」

「十甚深」即為十種法明，眾生愚癡迷惑，不能體解世間的一切現象，都是由因緣條件所聚集，茫茫追逐，最終也無所得，在生死苦海中流轉不得出離。菩薩悲心為引導眾生出盲，所以先明「緣起甚深」，教導初學菩薩，應當先學習觀察諸法生起的如實因緣，以生起正確的信心及正解，這是觀行的首要條件。「十甚深」從行上來說，文殊問難九菩薩解答，代表以深妙的智慧來引導種種修行，而後，眾人問文殊示答，則表以眾行而成就妙慧；約法而言，初九甚深顯差別義，後一顯種種差別同歸於一佛境。「十甚深」從行與法這二方面的不二，而開顯十信的觀解。⁴³

一、「緣起甚深」之問、答主

〈菩薩問明品〉先以問開啟「緣起甚深」，後通過解答開顯「緣起甚深」。本品是十住位的前方便修，通過文殊菩薩與九菩薩有次第的問答，啟發眾生對佛法產生淨信，最終證悟。十位菩薩各主一門，表十信法門，開顯「十甚深」。華嚴的信是「初發心即成正覺」，深信眾生本具佛性，必能成佛。此深信貫徹著整個修行的全部過程。「十甚深」隨其任一門，每一門都能體達一切法，之所以說有差別，是因為所表之法不同。文殊與九菩薩互為問答之行，為顯示眾行離不開妙慧的指導，妙慧由六度萬行等眾多的修行而成就，智慧與修行相輔相成。從法上解，前九甚深顯差別義，後一甚深顯種種差別同歸佛境。又以文殊菩薩之般若妙德，總導九菩薩萬行之行法。佛境與種種差別境不二，這是信中之觀解所成。⁴⁴又文殊一人發問，多人答，多人問一人答，表「一中解無量，無量中解一」。⁴⁵「十甚深」雖各各都可以獨立成說，然每一法又有次第上的銜接，以此構成「十甚深」法門。

「緣起甚深」由文殊問、覺首答而開顯，文殊又名妙德，常居於東方金色世界，那個世界有佛名為不動智佛。覺首以內外明朗之覺照，能集諸眾行而得名，其所居住世界名為妙色，覺首所住的國土有佛，名號為無礙智。⁴⁶菩薩名號及其本刹土、佛名都是表法。「菩薩表所行之行。本刹表所證之理。佛名表所得之智。」十佛所居住的國土都以色為名，色法相較於心法為粗，表信位修行粗顯易現，也表較明顯容易令生起信心。佛號同名智，表修習正行所得的智慧，是自心之果。又《演義鈔》釋文殊即能證大智云：「智分因果，即佛華嚴；佛是果智，華即因故。」⁴⁷智慧通因果，文殊所表智慧為智因。說明十信

⁴³ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 601, b6-12。

⁴⁴ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 601, b6-12。

⁴⁵ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 233, c15-17。

⁴⁶ (唐)實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 58, a19-25。

⁴⁷ (唐)實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L133, no. 1557, p. 363, b9-p. 364, b1。

是在智慧的前提下生起，且信中的智慧，是由本覺所起。十菩薩表成就十信心者所修的諸多正行，其所在的佛國刹土，表菩薩所證之理。文殊菩薩表智慧，智慧義含多種，此中以心、心所思量識別諸事相、理體為慧，決斷揀擇名智。一切處文殊由慧揀擇，契於不動智如來根本智果，所以以分別慧為因，以決斷智為果。

所居國土為金色，金的顏色白淨，離於垢染，又能應不同的希求，而成為種種器皿，表心性清淨無染，而能隨緣成辦諸事，此中因心與果心舉體都是白淨沒有染污。澄觀以佛的根本智如同虛空，湛然不動，如果有動即是虛妄，不能說是智，釋不動智。十佛以不動智佛為首，為明自心根本智隨用而有分別，性上實無所動，凡夫至成佛果，從性上來說並沒有什麼不同，因為本覺智本來具足，始終住於凡夫的心真如，並非後得。⁴⁸

〈菩薩問明品〉為所修因之最初，菩薩修行以信為首，故九菩薩同以首為名。《華嚴經疏》云：「二覺首者，覺心性也；無性不礙隨緣，隨緣不礙無性，無礙智也；不染而染，染而不染，俱難了知，為妙色也。」⁴⁹澄觀釋覺首，覺的是心性，心性內外明朗而有覺照的功能，所以能積集生起諸法。無礙智乃「無性不礙隨緣，隨緣不礙無性」，是空有、染淨、理事……的無礙，是跳脫出對立與割裂的圓融一體。引《勝鬘經》所言，「自性清淨心，不染而染，染而不染，俱難了知」⁵⁰釋其所居住的妙色世界。「不染而染」是自性清淨心隨染而成俗，而示現有染相，為心生滅門；「染而不染」為雖然現有染相，但心性恆常清淨，自性本來清淨，即心真如門。此二門雖然示現上不同，其所依心性都是清淨義。妙色不是平常所認為的美妙色，是如同自性清淨心一樣甚深，難以了知，只有佛的智慧才能如實知見方名妙色。

關於緣起甚深的當機者，為什麼是覺首菩薩。法藏以厭生死流轉苦，希求無上菩提，必由初覺而發起，又舉善財初發菩提心於覺城，緣起甚深也唯有覺性才得以窮達，故以覺首為問答主。⁵¹澄觀說：「問覺首者，彼得此門故。緣起深義，不覺則流轉故。」⁵²眾生愚癡迷惑，不了解緣起深理，因而流轉生死。了達諸法由於因緣的積聚，條件的具足而成就，其性本空，所以沒有真正的有與得，也沒有實在的作者與受者；通過隨順觀察世俗諦，繼而入第一義諦，出離生死的流轉，故以覺首菩薩為「緣起甚深」答主。。

⁴⁸ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 516, a5-b1。

⁴⁹ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 591, b6-8。

⁵⁰ 考原文為：「有二法難可了知，謂自性清淨心，難可了知，彼心為煩惱所染，亦難了知」，「自性清淨心，不染而染，染而不染，俱難了知」，應該是祖師總結之言。(劉宋)求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 222, c4-5。

⁵¹ (唐)法藏述，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 176, c19-22。

⁵² (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 601, b13-14。

如上述，〈菩薩問明品〉文殊菩薩表以智慧擇斷為因，發起正行，趣向如來不動智果，從凡夫因行至圓滿佛果，「心性」始終清淨。佛的根本智住於凡夫的心真如，雖隨用而有分別，其性實無所動。覺首表一心中同時具足染淨，真俗無礙，「心性」明澈覺照，而隨緣積聚生起諸法。主要闡明「無性不礙隨緣，隨緣不礙無性」的因果「緣起」甚深義。十信以智慧明達而生起信心，是智慧之解。能信的是眾生自己心中的根本智，信自己的當下的身心，本來具足佛性，只是還需要通過修行，才能令真如佛性顯現。就像泥中的金子本來就存在，經過提煉，去除雜質後金體自然就顯現。

二、「緣起甚深」之「心性」

（一）心之義涵

1. 集起、種種義

佛法不離於心，所言的心，不是指物質的肉團心，而是具有「空」、「無常」、「無我」等屬性的理體心。《大乘成業論》中，經量師把心分成集起、種種兩種：「心有二種：一、集起心，無量種子集起處故；二、種種心，所緣、行相差別轉故。」⁵³心有集起無量種子的功能，心於所緣的差別境界上，有種種不同行相⁵⁴轉變生起。「種種心」是指前七轉識，於所緣境，取種種差別的行相，這是普遍大眾所能經驗及感覺到的。「集起心」則指從最初的結生乃至最終的還滅，一味相續沒有間斷的異熟果識。異熟果識能攝藏一切法的種子，又是一切種子積集的所藏處。具有生果功能的種子，通過不斷的熏習，遇緣和合，就生起現行，有可愛或不可愛的果報如影隨形生起，這是集起的意思。⁵⁵相當於唯識的根本識——阿賴耶，亦即《解深密經》所說的阿陀那識⁵⁶。

2. 心、意、識體一

很多經典中「心識」、「識心」通用，有等同義。《俱舍論》說「心意識體一」。

⁵³ 〔唐〕玄奘譯，《大乘成業論》，CBETA, T31, no. 1609, p. 784, c7-9。

⁵⁴ 行就是行解，即能緣的心識以各自之性能，於所緣外境的品類差別境相之上，能顯現諸品類相，如鏡子照物，鏡面上就有種種差別之物影現。識上所現的影像，名為行相。

⁵⁵ 〔唐〕玄奘譯，《大乘成業論》，「即前所說異熟果識，攝藏種種諸法種子」。CBETA, T31, no. 1609, p. 784, c14-15.，

⁵⁶ 〔唐〕玄奘譯，《解深密經》，「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」。CBETA, T16, no. 676, p. 692, c22-23。

集起故名心，思量故名意，了別故名識。複有釋言：淨不淨界種種差別

故名為心；即此為他作所依止故名為意，作能依止故名為識。故心意識

三名所詮，義雖有異而體是一。⁵⁷

論中所言心亦有「集起」、「種種」義，只是因為識的不同功能，而別安立名為心、意、識，體上來說是無二的。

窺基(632-682)說心法有六義，前二為集起心、積集心，有兩種說法。從種子起現行來說，集起心屬所熏的第八識，為種子集起義；積集心屬能熏的前七轉識，積集諸法種故。以現行熏種子而言，集起心為前七轉識，前七現行共集起，能熏習成種，乃行相集起義；積集心屬第八，前七所熏種子積集於第八識中，以阿賴耶能含藏積集諸法種子。三、緣慮心，八識都有能緣慮自分境的原因；四、心也名為識，由前六識有能了別的功能；五、心亦名為末那，因為第七沒有間斷的特點；六、第八以集起的功能名心；⁵⁸若通說八識皆有積集、集起、緣慮的功能，都可以稱為心；別說以第八識有集起的功能，所以名心；前七亦名心，第七以恒審思量，執著第八為我而別名意；前六以了別六塵外境故名識。八識以功能的不同，而別說有心、意、識三者，實則只是於心而起的分別。

3. 識即是心

窺基又在《義林章》中說識即是心。《華嚴經》以集起綵畫義，說名唯心；論以分別、了達之義為根本，而稱唯識，所以二者並不相違。又唯心之名，通於因果，唯識之稱，唯在因位，以在因位中識的了別功用強於智的簡擇力。⁵⁹

又覺林菩薩偈云：「心如工畫師。能畫諸世間；五蘊悉從生，無法而不造。」⁶⁰此中以畫師的手能夠畫出青、黃等諸彩色，比喻說明心能夠隨緣熏

⁵⁷ (唐)玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 21, c20-24。

⁵⁸ (唐)窺基批註，(明)普泰增修，《大乘法苑明門論解》，「心法者，總有六義：一、集起名心，唯屬第八，集諸種子，起現行故。二、積集名心，屬前七轉識能熏，積集諸法種故；或集起屬前七轉現行共集，熏起種故；或積集名心，屬於第八含藏，積集諸法種故。三、緣慮名心，俱能緣慮自分境故。四、或名為識，了別義故。五、或名為意，等無間故。六、或第八名心，第七名意，前六名識，斯皆心分也。」CBETA, T44, no. 1836, p. 47, a11-18。

⁵⁹ (唐)窺基撰，《大乘法苑義林章》，「識者心也。由心集起，彩畫為主之根本故，經曰唯心。分別了達之根本故，論稱唯識。或經義通因果，總言唯心，論說唯在因，但稱唯識」。CBETA, T45, no. 1861, p. 260, a24-26。

⁶⁰ (唐)實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 102, a21-23。

習，集起變現成六道，而受種種異熟善惡業報，廣如十法界等種種，無不由心所造。《華嚴經》以心能夠集起成諸世間而說唯心。

宗密(780-841)直言《華嚴經》、《起信論》的一心就是如來藏自性清淨心。又通過總結諸經梵文並釋其意。總結心為四種：一指五藏的肉團心；二即八識都能緣慮自分境界的緣慮心；三是能積集諸法種子起現行的集起心，即第八識。四為堅實心，亦即是真實心。真心不覺與諸妄和合，名能含藏染淨諸法的阿賴耶識。不和合則為體常不變的真如。此二門都是如來藏一心所開，離第八識沒有別的自體。四種心實際上是屬同一體，只是有真妄的義別及本末的差殊。⁶¹

又永明延壽(904-975)在《宗鏡錄》依心的事、體、理、實，歸納為四義：心表現在事上能隨境分別，而有見聞覺知的功能；體上來說，其唯是生滅變化的法數；（此二義，從俗諦上說是成立的，約真諦言是沒有實體的。）理上是遣蕩窮盡一切的無自性空。心的本性，唯是真實不虛，自性清淨的如來藏。⁶²

綜上所述，唯識以八識心王都是心，只是因為相應的功能不同，而別安其名。由積集種子的功能名心，末那為意根，有思量的特色，意識分別諸法，眼等五識了別所緣境，起認識作用。華嚴的一心指如來藏自性清淨心。以「一切眾生皆有如來藏。」⁶³煩惱斷除佛性則得現前。眾生的煩惱心中，攝藏著無漏的清淨功德及諸有漏染法，不覺時與諸妄和合名阿賴耶識；覺了則妄相空盡，還其本源自性清淨，即名為真如。

（二）「心性」之意涵

「心性」是指心的實體、本質。澄觀以真心靈知為心體，遣禪門南宗以了見心性為「真知」之病，以了別為識的功能，識所見非「真知」，無分別智所見才是「真知」；又遣北宗「不起心為玄妙」之弊，以集起之心，而觀照、看心，也是妄想，所以也不是「真知」。真心靈知一定是「忘心遺照」，沒有言語思想的造作，只是以無念心，而如實覺知一切事法。真心靈知即是同佛一般

⁶¹〔唐〕宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》，CBETA, X09, no. 245, p. 464, b21-c1。

⁶²〔宋〕延壽集，《宗鏡錄》，「答心法總有四義：一是事，隨境分別，見聞覺知；二是法，論體唯是生滅法數；此二義，論俗故有，約真故無。三是理，窮之空寂；四是實，論其本性，唯是真實如來藏法」。CBETA, T48, no. 2016, p. 433, c27-p. 434, a1。

⁶³〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》，CBETA, T02, no. 120, p. 539, c7。

知見。⁶⁴宗密以「靈知即是心性」⁶⁵來說，「知」就是「心」的全體。「知」與「心」不二，「知」是「心」的功用，「心」是「知」體性。

三、「緣起甚深」之「心性是一」

(一)「心性」之染淨

〈問明品〉以問難方式提出了初機信行者可能產生的眾多疑問，而後加以解答說明，開顯十種甚深義理，為引導海會眾生正解理觀。十種甚深以「緣起甚深」為總綱要，此緣起一心為清淨、污染？或非淨非染？此「緣起」之所依「心性」為真？為妄？智儼在《搜玄記》將染法緣起之緣起一心門分為三：初「真妄緣集門」，二「攝本從末門」，三「攝末從本門」。⁶⁶

今舉華嚴祖師智儼、法藏、澄觀所釋「緣起」加以比對，依次如下：

所以初緣起者，由菩薩初學，應先觀諸法如實因緣故也。緣起者，黎耶共善等三性，及無為集起故也。⁶⁷

初緣起者，諸法依阿賴耶識自性緣生，方得集起故也。何故最初辨此義者，攝論云：菩薩初學，應先觀諸法如實因緣，以成正信解故。⁶⁸

⁶⁴ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》「知即心體。了別即非真知，故非識所識；瞥起亦非真知，故非心境界」。CBETA, T35, no. 1735, p. 612, b27-29。

⁶⁵ (唐)宗密述，《禪源諸詮集都序》，「俱克體直指，靈知即是心性，餘皆虛妄」。CBETA, T48, no. 2015, p. 405, c7-8。

⁶⁶ (唐)智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，「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。言緣集者，總相論，十二因緣一本識作，無真妄分別。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。……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」。CBETA, T35, no. 1732, p. 63, a29-b21。

⁶⁷ (唐)智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，CBETA, T35, no. 1732, p. 28, b4-7。

⁶⁸ (唐)法藏述，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 176, c15-18。

言緣起深理，總該諸法者，若染若淨，染淨交徹無不攝。故攝論中云：

菩薩初學，應先觀諸法如實因緣，以成正信及正解故。⁶⁹

《攝大乘論》言及初學菩薩，應當先觀察諸法如實因緣，由如實觀十二緣生而生起智慧，明了緣生法的體相。智慧能使人遠離增益、損減二邊的過失。通過正修得通達所緣的如實諸相，得諸障解脫。由於心已經通達應知的實相，內在的意業清淨，所以更成就之前所行的六波羅蜜，使其更加清淨而不再退失。⁷⁰

三位祖師同引《攝大乘論》，說明為什麼最初辨緣起之義。菩薩十信之初發心時，應當觀察諸法生起的如實因緣，由觀察「諸法如實因緣」，而成就正信及正解。此中智儼以「黎耶」（新譯為賴耶）與善、惡、無記三性，無為積集說，則為真妄和合。「阿黎耶」是依「如來藏」而有，「不生不滅與生滅和合」的生滅心，對應「唯真不生，單妄不成；真妄和合，方有所為」的「真妄緣集門」。「緣集」從總相上來說，十二因緣的流轉及還滅由根本識而作，「根本識」即「阿黎耶識」還沒有真妄的分別之前，亦即《大乘起信論》二門所依之「如來藏」一心。此不相離二門為：一、沒有染淨生滅的心真如門；二、具迷悟染淨諸相，有凡聖之別的心生滅門。因此也包含「攝本從末門」、「攝末從本門」。

法藏以「阿賴耶識」（舊譯為阿黎耶識）自性緣生為此中「緣起」。世親（約400-480）釋「阿賴耶自性」曰：「阿賴耶識用異熟識、一切種子為自性者，謂得自體異類熟故，諸法種子熏在中故。」⁷¹「阿賴耶識」有三相：自相（阿賴耶）、因相（種子）、果相（異熟）。以「阿賴耶識」能含藏一切雜染品法所熏習的，作為雜染品法的生因，如種子儲存在倉庫中；「阿賴耶識」依善惡雜染法的無始熏習，以業種子為增上緣，自體異類熟相續而生。

又《大乘起信論義記》言：「菩薩從初正信等者，十信之初創發心時，即觀本識，自性緣起因果之體，得成正信。故攝論中約彼「本識」說云：「菩薩初起應先觀諸法如實因緣。」⁷²法藏《大乘起信論義記》說觀諸法之如實因緣，即是觀本識，自性緣起因果之體，由此得成正信。「阿賴耶識」能積集所熏的諸法種子，以其種子生因、異熟識為自性，種子遇緣積集生起現行，招感異熟果報，轉變生起種種法。此雖然偏於妄心層面來說，從「如來藏」的隨緣

⁶⁹ 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 233, b21-24。

⁷⁰ 〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》，CBETA, T31, no. 1593, p. 113, c16-22。

⁷¹ 〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 329, a28-b1。

⁷² 〔唐〕法藏撰《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 266, c18-21。

義而談緣起，為「攝本從未門」。然此中「阿賴耶識」是依如來藏為體，「不生不滅與生滅和合」的生滅心，所以也包含餘下二門。

澄觀所說的緣起甚深理，為依如來藏一心，而有「若染若淨，染淨交徹無不攝」的諸法。繼而又說所顯的深理：「今以真如證心性一，隨緣生滅而成種種，為此深理故。」⁷³「心性一」以真如而證，依「如來藏自性清淨心」，隨緣生起一切染淨諸法。從「如來藏」的隨緣、不變二義而談緣起。無明去除，清淨心顯現，如同明鏡，能隨緣影現種種染淨影像，而體常清淨，如如不動。澄觀所說的緣起，也是真妄和合、染、淨三門具足。

《成實論》中提出了關於部派佛教「心性」染淨的不同看法：「有人說心性本淨，以客塵故不淨；又說，不然。」一方說，「心性」本清淨，只是因為客塵煩惱所覆蓋，所以才有不清淨的顯現。另一方則認為煩惱不是客塵，以下三點破斥：1、煩惱與心同時相應生起，相互為因，不能說是客；2、心有三種：善、無記心不是雜染，而不善心，本來就是不淨的，所以不是客；3、心念念生滅，煩惱對其無法產生作用，又心與煩惱共生，也不能說是客。

「心性」本淨者以心只是覺了認識色等的功能，繼而取相，由著相而生起煩惱，因煩惱再染汙心，所以說心的本性是清淨。對方破斥說：心念生起時即刻謝滅，心已經滅，煩惱從何染汙呢？本淨者又補救說，染汙的不是念念生滅心，而是念念相續心。又再次駁斥，相續心是世俗諦，不是真實義，又相續心於世諦有多過，以心生起的當下，馬上謝滅，未生時則還沒有心，如何相續？所以說心性不是本淨，也不是因為客塵煩惱才不清淨。最後總結，之所以說心性本淨，為客塵所染故不淨，是因佛為斷滅見的眾生說心常在；又惟恐懈怠的眾生，因為聽聞心本不淨，認為性不可改變，就不發清淨心修行，所以才說「心性」本淨。⁷⁴

如上所示，可以理解為，能依的「如來藏」為真妄和合；隨染緣則偏向於妄心「阿賴耶識」；究其本體唯是不變的平等一味「真如」，清淨的真如、法性，所依所隨之「緣」為諸法的如實因緣。眾生本具如如不動的自性清淨心，「如來藏」隨緣，而積集現起染淨之法，為真妄和合的「真妄緣集門」；自性清淨心為無明所覆，阿賴耶識的有漏種起現行，而有染法生起，受種種差別業報，「從心生滅」說「賴耶緣起」為「攝本從未門」；以染法雖由妄識所轉變現起，但究其所依唯心體是一味的真心，從「心真如」說則為「攝末從本門」。三門各以「如來藏」、「阿賴耶識」、「真如」為緣起所依之心，然智儼所說的妄心賴耶識緣起並非局限於染門，真心緣起仍然有染，論及「心性」唯是「若染若淨，染淨交徹無不攝」的如來藏清淨心。

⁷³ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 234, a13-15。

⁷⁴ (姚秦)鳩摩羅什譯，《成實論》，CBETA, T32, no. 1646, p. 258, b4-20。

（二）「心性是一」之證成

「心性是一」法藏以「心之性」、「心即性」證成，「初云心性一者，謂心之性故，是如來藏平等一味，故云一也。又心即性故，是第八識無二類，故云一也」。初以心之體性為如來藏平等一味而證成一；又以心即性，如來藏與第八阿賴耶識無二無別，而言一。此中「心」指阿賴耶識，「心性」就是如來藏自性清淨心，從「心」之「性」的平等一味，與「心」即「性」的不二，而說「心性一」。「一」並不是日常所說的數目字一，而是指絕待不二的意思。

75

澄觀言「心之性」，是以妄心的體性是如來藏；「心即性」由真心即是自性清淨心這兩方面說「心性一」；又由空去虛妄分別心所顯的真如實性——如實空，即空如來藏；與真如法性具足一切的無漏清淨佛功德，亦即《起信論》三大之「相大」所說的，「如來藏具足無量性功德」，即不空如來藏，從兩者的平等無二，而言「心性一」。真如被妄想分別所覆蓋而名如來藏，以妄心之性而說「心之性」，故性相不同；由真心之性言「心即性」，真心即是自性清淨心。此二皆具前所言之二藏，如來藏之體是自性清淨心，自性清淨真心不與虛妄分別煩惱法和合，名為空藏，具足一切的無漏清淨恒沙功德則為不空藏。由妄心之性，真心即性，阿賴耶識與如來藏不即不離，空有不二，所以說「心性」一。⁷⁶

《央掘魔羅經》亦云：「云何名為一？謂一切眾生，皆以如來藏，畢竟恒安住。」⁷⁷此經說一切眾生皆以如來藏，而得畢竟恒安住，名為一，正與本經所說之「心性一」為如來藏暗合。以如來藏為所依，八識有能熏、所熏的功能，而生起種種諸法。此「心性一」不是指八識，也不是第八阿賴耶識，離如來藏，沒有別的自體，能生起諸法。

綜上所述，此中「心性」是指平等一味的如來藏自性清淨心。非八識心王，也不是阿賴耶識。八識以如來藏為所依，有能熏、所熏的功能，而生起種種諸法。又從妄心之性是平等一味的如來藏清淨心，故不離；自性清淨真心含藏無量性功德，不同于第八阿賴耶識。以如來藏與阿賴耶識不即不離說「心性一」。此「心性一」義以真如證成，真如不守自性隨緣而成種種，為所顯的深理。⁷⁸又引諸教皆以如來藏為識的體性，心即是識，所以說心的體性即是如來藏，除此之外沒有別的法，而稱心識甚深。⁷⁹

⁷⁵（唐）法藏述，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 177, a9-11。

⁷⁶（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 607, a14-b9。

⁷⁷（劉宋）求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》，CBETA, T02, no. 120, p. 531, b25-27。

⁷⁸（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 234, a13-15。

⁷⁹（唐）澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 236, a18-20。

第三章 「心性一」之「緣起甚深」義

第一節 「緣起」與所依「心性」

「緣起」是佛教的基本理論，旨在說明有情的生死流轉，及世間一切有為法的生起。緣起說明現象的無我及無常，在不同的時期，對「緣起」的解說略有不同。「緣」即關係、條件，緣起是從因上說，世間上一切人、事、物等諸法，都是依著條件及彼此的關係而聚合成就，沒有實在的自體。

一、「緣起」與「緣生法」

「緣生法」在經文中它主要指無明、行等十二緣起支，從果上說都是由緣而生。是可以為人所認識的「法」。依《舍利弗阿毘曇論》：

云何緣？如佛告諸比丘，我當說緣、緣生法。云何緣？無明緣行，若諸佛出世，若不出世，法住法界，住彼法界。……若如此法、如爾、非不如爾，不異、不異物。常法、實法、法住、法定。如是緣是名緣。云何緣生法？老死、無常、有為、緣生、盡法、變異法、離欲法、滅法。乃至無明……是名緣生法。」⁸⁰

如經所言，「緣」以無明為緣而起行，以行為緣而起識，如是順次前為後緣，輾轉相續生起流轉。此中十二緣起支，無明為緣生起行法等，從事法的生起是為緣而起，為事相上的「緣起」；又說「緣」是「法住法界，住彼法界。」，「緣起」本身也是理、法則，是「不異、法住……法定」。「緣生法」是由緣所生起，屬於後支的無明乃至苦等法。為「老死、無常……滅法」，「緣生法」是無常、有為的即將轉變乃至滅盡、敗壞的法。

《阿毘達磨法蘊足論》亦云：

⁸⁰ (姚秦) 曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》，CBETA, T28, no. 1548, p. 606, b17-25。

云何緣起？謂依此有彼有……如是緣起，法住法界。……此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是實、是諦、是如，非妄非虛、非倒非異，是名緣起。云何名為緣已生法？謂無明、行……老死，如是名為緣已生法。苾芻當知，老死是無常、是有為、是所造作、是緣已生，盡法、沒法、離法、滅法。生、有、取、愛、受、觸、六處、名色、識、行、無明亦爾。⁸¹

《蘊足論》中同樣也說到了，無明、行等是「緣已生法」。「緣起」是「此有故彼有」，彼此相依，相互由藉而有，亦即前《舍利弗阿毘曇論》所說的「緣」。以無明為緣而生起行，以行為緣而起識，如是順次前為後緣，輾轉相續生起憂愁、悲歎、苦惱，如是乃至招集純大苦聚集，而流轉生死。「緣起」是「法住法界」，是「一切如來自然通達」，此中所有法性是真、實、諦、如，非虛妄、非倒非異義，此「緣起」乃真實理體、法則，不是虛妄的假相。

又《清淨道論》說：

云何是緣起？諸比丘！無明之緣而有行，……生之緣而老、死、愁、悲、苦、憂惱發生。如斯有这一切苦蘊之集，諸比丘！此云緣起。……云何是緣已生法。諸比丘！老死是無常、有為、緣已生、盡滅法、衰滅法、離貪法、滅法也。諸比丘！生……乃至……無明是無常、有為、緣已生、盡滅法、衰滅法、離貪法、滅法也。諸比丘！此等云緣已生法。……當知「緣起」是緣之法。「緣已生法」是依各各之緣而生之法。⁸²

⁸¹ (唐)玄奘譯，《阿毘達磨法蘊足論》，CBETA, T26, no. 1537, p. 505, a12-27。

⁸² 悟醒譯，《清淨道論》，CBETA, N69, no. 35, p. 147, a2-11。

論中以十二緣起說明，「緣起」是從因而言，以前支的無明之緣而有行，乃至老等法積集生起。屬於動態的現在進行時，也通過去、未來。每一個現在當下，都快速地成為過去，未來也是一樣的。「緣已生法」是從果而言，屬完成狀態的後支的生、老死等法，是由前前之緣而生起，這是隨順世俗是方便說。如十二緣起支中，將轉向盡滅、衰滅、離貪、滅之無常的有為法，命名為老死。這只是就無常遷流變化中，強截取出的一段而言，其實這個法還在隨緣脈動、不斷轉變著。

又《俱舍論》云：「諸支因分說名緣起，由此為緣能起果故；諸支果分說緣已生，由此皆從緣所生故。如是一切二義俱成，諸支皆有因果性故。」⁸³世親以前支為緣能起後支果，後支從前支因所生起。十二緣起每一支，都具有因果性，所以都可以名「緣起」、「緣已生法」。體雖然是同一個，而有二義，就像同一個人，有二個不同的名稱身份一樣。從因來說，如世間人往上相望父母，只能名為兒女。從果上說，如其往下相對於他的孩子而言，就得稱父母。

澄觀於《大方廣佛華嚴經疏》中，引用世親對緣起的釋義，言及「緣起」有二義：一通說緣起十二支皆名「緣起」，以因對果說，諸前前為緣，令後後逐次生起；二以果對因來說，依因仗緣而生起故名「緣起」。從果的方面來說，果由緣而生，以生即起故，復名「緣生」⁸⁴。以「緣起」、「緣已生法」皆攝一切有為法。所以說二者沒有別。又因起果已生，因果相待而言，有因就有果。所以說十二緣起每一支都可名為緣起、緣生，只是從因果相望的角度不同，而有不同的名稱。

又引《瑜伽師地論》：「由煩惱繫縛，往諸趣中，數數生起，故名緣起。」並釋其緣起五義，略如下表：

表 2：緣起五義對釋表

	《瑜伽師地論》緣起五義	澄觀釋	
一	由煩惱繫縛，數數生起，故名緣起。依字釋；	緣非是起	以因為緣，以果為起
二	緣謝，續和合起，故名緣起，依剎那義釋；	緣即是起	剎那剎那從緣而起
三	依自相續，而得生起，故名緣起。依此有故彼有，相生義釋；	無間因果	前因為緣，而後緣起。

⁸³ (唐) 玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 49, c27-p. 50, a1。

⁸⁴ (唐) 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 812, a11-14。

四	數數謝滅，復相續起，故名緣起。依數壞數起義釋；	無始因果，即緣即起	前已謝滅，後更起因，招果不斷。
五	於過去世覺緣性已，等相續起，故名緣起。由世尊覺悟宣說，展轉傳說，故名緣起 ⁸⁵	緣是所覺，起是教法	依悟說教，故名緣起。 ⁸⁶

澄觀釋緣起五義：初二者非一，以煩惱繫縛因為緣，數數生起果法說；次二者非異，由果從緣生，緣剎那剎那謝滅後，又相續和合生起果法論；三以前前因為緣，依自相續，而後依緣而起果，此為無間因果；四依數數謝滅敗壞，又數數相續生起，復為後之因，而感招果不斷，即緣即起，即因即果，相續不斷，乃無始因果，前四為凡人世俗緣起說。五依世尊於過去世，覺悟諸法的因緣性，正起宣說，而後展轉傳說，故名緣起。此緣是所覺悟的諸法因緣性，起是佛陀對眾生所施的教法，依所悟的諦理而說教法，這是聖者勝義緣起。這五義都是依「起即生」義而說。

雖然「緣起」與「緣生」內容都是「此有故彼有，此生故彼生」，但並不是完全等同。關於二者的差別，印順(1906-2005)在《佛法概論》第十一章緣起法，「緣起的流轉」中說道：

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，

⁸⁵ (唐)玄奘譯，《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 324, c1-11。

⁸⁶ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 540, a29-b8。

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。⁸⁷

簡要來說，「緣起是動詞」，作為緣能令萬法生起；「緣生是被動詞的過去格」，可解說為依緣所生的已經成就的法，因此緣生即事，說明了現實中所知的一切果從因生的具體事象。二者有因果的關係，但緣起因果並不只是是事象上的，緣起說明了緣生事相所以因果相生、「此法常住、法住法界」秩然不亂的必然理則，所以緣起也屬理。又說及從緣起而緣生的流轉門，有兩個重要的意思。

一、從無明緣行乃至到生緣老死的相續流轉，貌似有前後的順序，卻不是直線的前後因果，是如圓環一樣沒有開端的前後。以無明煩惱而造身口意三業，由惑、業而引生苦果，依苦果而有苦受又起煩惱、繼而造作業招感苦果。惑、業、苦如此循環流轉，「雖有前後因果相生，卻又找不到始終」。世間萬法相續流轉，有前後相生的因果關係，卻找不到最初的開端以及最後的終結點。

二、依緣起而有的緣生，是彼此關涉和合的、前後相續流動，無常、無我的因果觀，而不是一般認為的從豆生豆的自性因果。在這和合的相續中，觀察前後因果的必然關係，所以說為十二支。古人相傳而說的十二緣起因果，是在和合相續的一一位次階段上說的。緣起十二支的每一階段都可以有其他支分，如名色階段也有識。只是從一一階段的重心、特色不同，而劃分作若干的階段。⁸⁸

以〈菩薩問明品〉「緣起甚深」為例，問中往善趣、惡趣投生總報及報身有諸根滿、缺等別報果為「緣所生法」；答中八偈所明，依如來藏清淨心隨緣而有諸識，由八識互相熏習，有種種諸法流轉生起為「緣起」。此諸法依真如、妄分別、無性不相知及諸識熏習四因流轉生起的過程及其法則亦名「緣起」。

綜上所述：以十二緣起而言，每一支都可名為「緣起」、「緣生」。從前支說，能作為緣令後後逐次生起，而名「緣起」；從後支而言，果法依前緣所生起，故名「緣生」。「緣生」為已經成就的事法，側重於法是依緣所生；「緣起即是（緣與緣已生之）「法」所安「住」的理則「性」」⁸⁹，所以「緣

⁸⁷ 印順著，《佛法概論》，CBETA 2025.R1, Y08, no. 8, pp. 151a10-152a4。

⁸⁸ 詳見印順著，《佛法概論》，CBETA 2025.R1, Y08, no. 8, pp. 152a05-154a5。

⁸⁹ 呂凱文，〈「緣起」與「緣已生法」之差別〉，《揭諦》第十四期（2008年2月），頁85。

起」也包含理、法則，即依「緣」而起的「緣生法」的生成或者還滅的法則。順觀十二「緣起」，以無明為緣生起行，乃至以生為緣而有老死等緣生諸法生起，而有苦的積聚。逆觀十二「緣起」，如果無明滅則行滅，依次推說，最終沒有生及老死，也就解脫出離生老病死之苦滅。佛由逆、順觀生死緣起得成正覺，所證悟的亦是緣起之理。

二、五教「緣起」所依心識

（一）法藏之五教「緣起」及其所依心識

法藏依佛法義理深淺不同判分為「五教」，分別為：小乘教、大乘始教、大乘終教、一乘頓教、一乘圓教，且對五教所依「一心」做了相應的詮釋。

1. 小乘得名的阿賴耶識

小乘所依心識唯有六識，但此第六意識已包含了末那識與阿賴耶識之義。於阿賴耶識只得其名。⁹⁰

又世親《攝大乘論釋》中也有說道，在《增壹阿含經》中，已說阿賴耶之名，大眾部以異門密意說名為根本識；化地部則名窮生死蘊；部派佛教所說的補特伽羅、有分識、一味蘊、窮生死蘊、一味相續的細心所，能相續轉變，有差別生果功能的細意識，根本識等作為生死輪迴之所依，已經很接近于阿賴耶識的義涵。

91

業感緣起（十二緣起）是原始佛教的主張，旨在解釋有情的生起與還滅。認為眾生由迷惑（即無明）而造作諸業，因業而招感苦果，如是惑業苦輪迴不休。順觀依無明起而造作業，由業力而引起流轉生死而不得出離；從解脫還滅門來說應從生死流轉的源頭——無明而逆觀，以無明及行等前滅，則斷後後之緣，所以能得生乃至老死的還滅。

2. 大乘始教得一分生滅的阿賴耶識及其緣起

大乘相始教，說心王有八個，即眼等六識上加末那、阿賴耶等二識，共八識。《瑜伽師地論》云：「復次此中諸識皆名心意識。若就最勝，阿賴耶識名心。」⁹²論中說八識通名心意識，由於阿賴耶識能集聚一切法種子，於一切時都能緣執受境，緣不可知境，勝於前七，故此中第八阿賴耶識名為心。前六識以了境的的功能為主名識，第七恆審思量名為意。阿賴耶識，意譯為藏識，瑜

⁹⁰ 〔唐〕法藏著，《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c11-13。

⁹¹ 〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 327, a6-18。

⁹² 〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 651, b19-20。

伽行派認為阿賴耶識能含藏諸法的種子，種子遇緣起現行，變現出一切現象，前七轉識又熏習成種，儲存于阿賴耶中。如是現行熏種子，種子熏現行，互為因果，相因相攝。

大乘始教從緣起生滅義，建立阿賴耶識，其所述阿賴耶識，偏重於生滅雜染。賴耶緣起指由阿賴耶識（又名種子識、異熟識）積集種子，種子遇緣，轉變生起種種現行諸法，說明唯是心識起用，否定外境的真實性。

《華嚴一乘教義分齊章》中大乘始教所依心識如下：

若依始教，於阿賴耶識，但得一分生滅之義。以於真理未能融通，但說凝然不作諸法，故就緣起生滅事中建立賴耶。從業等種辨體而生，異熟報識為諸法依，方便漸漸引向真理，故說熏等悉皆即空。如《解深密經》云：若菩薩於內於外，不見藏住……如來齊此建立一切心意識祕密善巧。瑜伽中亦同此說。解云：既齊此不見等處，立為心意等善巧故。是故所立賴耶生滅等相，皆是密意，不令如言而取故。會歸真也。⁹³

大乘始教以阿賴耶識緣起，來說明生死輪迴之所依，此阿賴耶屬有漏雜染，只得一分生滅之義。因其對於真理還不能融通。對真如的理解，唯有凝然不動這方面，尚不瞭解隨緣生起諸法的這一部分，此心識觀還不能在事法上融通。法藏引《解深密經》說始教施設阿賴耶識，以其為諸法所依，有業等種隨緣生起，是密意善巧施設，是為引導眾生漸漸朝向真理的方便。菩薩於內真如及外諸法自體如實不見，「不見」是離於所有的分別，並不是說沒有分別。如實不見與如實見是相待安立，所以可以說二者是相同的。說如實不見，是因為眾生有恆執為實有的錯見，將阿賴耶識當作輪回裡流轉但恆常不變的神我，即便是證得諸法緣起因果，知法常住，「法住法界」的法住智菩薩，仍然有少分實執沒有破除乾淨，為對治實有，所以說如實不見。從前五識到八識，本質都是執持自他對立，二元對立，如眼色及眼識，構成能、所、分別。前五、六意識與阿賴耶識的差別，不過是粗細、側重以及隱顯的差別。《解深密經》為令眾生不依名言生執取的緣故，從了知心意識中因果緣起差別的法住智，進一步會歸真如，而將熏習、阿賴耶等全部否定、空掉。所以說一切心意識都是善巧施

⁹³ (唐)法藏著，《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c25。

設，其所立賴耶緣起生滅等相皆是密意，不是為了安立言說，而後令後人生起執取。

3. 大乘終教得理事融通二分義的阿賴耶識

大乘終教所依的心識是理事融通，具隨緣、不變二分的心識觀：

若依終教，於此賴耶識，得理事融通二分義。故《論》但云：不生不滅

與生滅和合，非一非異，名阿梨耶識。以許真如隨熏和合成此本識，不

同前教業等種生故。《楞伽》云：如來藏為無始惡習所熏，名為藏識。

又云：如來藏受苦樂，與因俱，若生若滅。又云：如來藏名阿賴耶識，

而與無明七識俱。又起信云：自性清淨心，因無明風動成染心等，如是

非一。⁹⁴

此中終教所說的心識，主要表現在理事融通上。如《起信論》所言，「如來藏」因無明的熏習而成「不生不滅與生滅和合，非一非異」真妄和合的阿賴耶識，此為「如來藏」緣起，不同於前面始教所說的，由業種而生。《楞伽經》以「如來藏」「為無始惡習所熏」名為藏識，又「如來藏」「與無明七識俱」則名阿賴耶識。《十地經論》則名第一義真心。終教之所依心識，依不同的經典雖有如來藏、自性清淨心、第一義真心等別名，義皆為真妄、染淨、生滅等兩邊的鎔融，理事的融通。如來藏隨緣生起萬法，依自性清淨心隨染淨緣生起種種世間法，以及清淨出世間法。清淨一心如明鏡，能隨緣影現種種差別影像，而體常清淨，如如不動。無明迷惑造業名為眾生，智慧顯現證得覺明則名如來。

世尊說法為去除眾生的迷執，世人卻聞空執空，聽有執有。聞說阿賴耶識由真如受無明熏習而成，轉而又執真如既是常法，如何能隨熏習而有起滅？如果允許真如有起滅，為何又說其為凝然不動的常？文曰：

⁹⁴ (唐)法藏著，《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 484, c25-p. 485, a9。

問:真如既言常法,云何得說隨熏起滅?既許起滅,如何復說為凝然常?

答:既言真如常故,非如言所謂常也。何者?聖說真如為凝然者,此是隨緣

作諸法時,不失自體,故說為常。是即不異無常之常,名不思議常,非

謂不作諸法,如情所謂之凝然也。⁹⁵

法藏於此中不用「如來藏」而用「真如」,為明聖者所說的真如為凝然,不是眾生所迷執的有一個常住不變的「常」法,是從隨緣變現作諸法時。不失自體性上而說「常」。這個「常」是不異「無常」之「常」,是不思議的「常」。不是凡情所認為的,不能起作用的「常」。又以明鏡喻圓成性(真如),說明真如的清淨,不是因為不動性而顯,而是由於具有染淨二分,才顯性淨,是不異於染之淨。⁹⁶如果不是本來自性清淨,就談不上染;假使不見染,又如何知道性淨?依真如而緣成的一切法,雖有相上隨緣的染汙,究其體性卻是不失清淨自性。只是從安立的角度不同來說,若由無生滅的第一義諦空來說,阿賴耶識為清淨;就生滅的世俗諦假有而言,阿賴耶識則為染汙。

4. 大乘頓教所依心識之真如心

五教中大乘頓教於所依心識,則唯一真如心,法藏舉《維摩經》中,三十二菩薩與維摩結居士所說的不二法門對比說明終、頓二教心識之差別:

若依頓教,即一切法唯一真如心。差別相盡,離言絕慮,不可說也。如

《維摩經》中,三十二菩薩所說,不二法門者,是前終教中,染淨鎔融

無二之義;淨名所顯離言不二,是此門也。以其一切染淨相盡,無有二

法可以融會故,不可說為不二也。⁹⁷

三十二菩薩所說不二法門,是終教不生不滅與生滅和合,非一非異,染淨鎔融無二的心識觀。維摩結居士所顯離言不二,代表頓教之心識觀。以染與淨相待

⁹⁵ (唐)法藏著,《華嚴一乘教義分齊章》,CBETA, T45, no. 1866, p. 485, a7-15。

⁹⁶ (唐)法藏著,《華嚴一乘教義分齊章》,CBETA, T45, no. 1866, p. 499, b8-11。

⁹⁷ (唐)法藏著,《華嚴一乘教義分齊章》,CBETA, T45, no. 1866, p. 485, b2-6。

安立，都不是實有的存在，所以一切染淨相盡，無有二法可以融會，「不二」也不可說。維摩結居士以默然示之，亦即禪宗所說的「說是一物即不中」。

頓教所依的真如心無相，離一切外在的差別相，乃至語言文字相，以及分別及思慮的心相。如《大乘起信論》云：

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。⁹⁸

論中明一切從緣而生的法，本來空寂，真心不曾動過，離一切能言的音聲差別，能緣的名言所詮之假名分別，及可見的種種境界相差別，是畢竟平等、沒有變異、不可壞的真如，所以頓教不說緣起。真如無有相、不可說，亦無有可遣。如禪宗所說的「言語道斷，心行路絕」，因為一切言說都是假名安立，沒有實體，只是隨妄想分別，沒有實體可得。

5. 一乘圓教所依心識

法藏認為華嚴一乘圓教所依心識是無量的：

若依圓教，即約性海圓明，法界緣起，無礙自在，一即一切，一切即一，主伴圓融。故說十心以顯無盡，如離世間品及第九地說。又唯一法界性起，心亦具十德，如性起品說。此等據別教言。⁹⁹

圓教的一心是「一即一切，一切即一」的法界緣起無盡心，以十心表無盡。由六相、十玄、四法界等法門，詮釋其主伴交涉圓融，重重無盡的一乘法界緣起。真如法性之理圓滿普照，如海具足眾德圓滿融攝百川，與一切現象圓融無礙，「一即一切，一切即一」的法界緣起，從現象上來說，眾多現象的興起是整個真如本體的顯現，雖有差別相而不雜亂，井然有序；從體性方面討論，真如本體表現為一切現象，不壞世物之相而普遍存在，因果關係絲毫不差。本體

⁹⁸ (梁)真諦著，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a10-18。

⁹⁹ (唐)法藏著，《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 485, b7-12。

與現象雖然互相容攝，卻各自住本位，一切歸於一，一展開為一切，相融而不混，無礙自在。法界緣起思想旨在說明諸法現象、理體、理體與現象、現象與現象之間的無盡圓融關係。法界本身便是一大緣起，一切事物彼此依存而又相互制約，重重無盡交涉，又圓融無礙。

大乘圓教之同教一乘所依心識，包含前面所說的心識，此為方便施設，攝末歸本，明前面所說的四教都是從此而流出。¹⁰⁰

（二）「一心」為何別有五義

關於為什麼諸教對於「一心」有這麼多不同釋義，法藏釋之：

問：「云何一心約就諸教，得有如是差別義耶？」答：「此有二義：一約法通收，二約機分齊。」初義者，由此甚深緣起一心，具五義門。……故五義相融，唯一心轉也。二約機明得法分齊者，或有得名而不得義，如小乘教；或有得名得一分義，如始教；或有得名得具分義，如終教；或有得義而不存名，如頓教；或有名、義俱無盡，如圓教。¹⁰¹

法藏以「約法通收、約機分齊」二義，初就法而言，有「攝義從名門」等五門。由一心的甚深緣起而有五種不同涵義，實際上五義相融都是一心的轉變而起。聖者隨眾生的根器，以對應的法門攝化眾生。

第二，就機而言，由得法的不同，有「得名而不得義」等五種差別，與五教相對應。小乘教「一心」為得名而不得義；始教「一心」得名、得一分義；終教「一心」名、義具得；頓教得「一心」義，泯除「一心」之名，圓教「一心」名、義俱得，且重重無盡。

法藏認為「一心」，是「真妄和合」的「一心」。只是因為眾生的根機有別，智慧大小不同，所聽聞的法有淺深之別。實際上五義是相融的，本義唯有「一心」，只是聖人依眾生的根器，而施設方便說法教化眾生，隨認一門修行，都能得到證悟。

¹⁰⁰ (唐)法藏著，《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 485, b12-13。

¹⁰¹ (唐)法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 485, b13-26。

（三）澄觀之五教所依「一心」

澄觀關於五教所依「一心」的理解為，一、小乘教認為外境是實有的，由心所造作業善惡差別，而招感苦樂不同的果報，所以是假立的「一心」；二、大乘始教說唯識無境，以阿賴耶（異熟識）為「一心」；三、終教的「一心」即「具足無量性功德」的如來藏自性清淨心；四、頓教「一心」為泯絕無寄，離言說、絕名相，不起思慮的真如一心；五、圓教從融攝萬有，事事無礙圓融的角度而言「一心」。關於「一心」為什麼有這麼多不同的釋義，澄觀以如來方善巧便隨機設教，所以才有如此差異，實際上都是為了開發自心的智慧，照見自心本性。論及心性的本源，實際上是沒有差別的一味。¹⁰²澄觀基本承襲法藏的五教觀，認為天台之所以不立頓教，是因為四教中都有談到離言的原因。法藏另開頓教，為了突顯絕言義，別立為一類。也是因為順應當時廣為盛行，宣揚直指人心，見性成佛的禪宗。¹⁰³

綜上所述：法藏通過五教所依心識，闡述「一心」之甚深義理。以阿賴耶識為「一心」，有小、始、終教。此三教所論述的阿賴耶識，主要是從眾生的迷執說，屬雜染層面的。小乘教只有阿賴耶識之名，還沒有阿賴耶識之義；始教的阿賴耶識只有染分，轉依就是通過修行轉有漏識成無漏智，捨阿賴耶識（染）之名，而稱為無垢識（清淨）。終教之心包含生滅與不生不滅義，以「如來藏」因無明的熏習，而成具足真妄二分的阿賴耶識。頓教所依心識唯一離言絕慮的真如心。華嚴為一乘圓教之別教，所依心識是性海圓明，主伴圓融，具足一切功德的十無盡心。一乘圓教之同教則含攝前諸教所說心識。

第二節 以「問」開啟心性「緣起甚深」義

〈菩薩問明品〉以「心性是一」，那麼為什麼又有種種不同的業報、根身等差別現象的問難為由，開啟心性的「緣起甚深」義。初學菩薩通過觀察諸法如實因緣，以培養正信正解。由信解改變自己的觀念，以及看待世間萬物的眼光，走出自我的偏見、妄執。疑惑消除才能起信，又「所修因」中以信為最至關重要，信又以觀解為重。此信由文殊智所成，信佛的果德，繼而開展菩薩廣大因行。成就信德，智信而解，為「住」位的方便前修，引導初機行者由理觀而修行，發菩提心導向圓滿成就佛道。

一、明「緣起甚深」之問

（一）問難的原因

¹⁰²（唐）澄觀述，《華嚴經疏鈔玄談》，CBETA, X05, no. 232, p. 686, c3-9。

¹⁰³（唐）澄觀述，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 512, c2-5。

文殊菩薩為什麼要發起此問難？澄觀以「一拂異見，二顯深理」答。

所拂異見有三：其一是為了令諸大菩薩了知，一切法都是從緣而生起，有別於外道的自然生、無因生、「大梵天造」及「大自在天造」等實有我之邪見；二、知法從心現，捨二乘由業所生之見；三、知法唯是由心性起，顯唯心義，不同權教執著於教相之有。

引《大乘起信論》「依一心法，有真如門及生滅門」，馬鳴菩薩依此始終皆實「緣起甚深」義理造此論，是為令修行者生起信心。以真如證得心性一，初始的信解，與最終的證入，都是真實不虛，所以說此「緣起甚深」義理是始終皆實。¹⁰⁴真如隨緣有生滅心，而現種種不同類別的業報生起，而實際上心性是不生不滅。緣起妙理始終皆實，平等無二，如〈梵行品〉所言：「初發心時，便成正覺，」以因地最初的發心與果地覺，無二無別，所以說「心性是一」。所顯深理為此「從緣起」、「從心現」、「但心性起」因果相即的圓教一乘甚深緣起，唯心真實義理。為令諸大菩薩於此生起深信正解，由觀起行證得真如，所以才有此問。

（二）為何再次問難

「緣起甚深」義理由文殊問難開啟，前之問難：既然共許「心性是一」，為什麼還有種種的報類差別？如此則違真俗二諦。有糾正補救之言論：「報類的差別，不是以心性決定，而是由業等熏習諸識變現，所以並無相違」。為破斥此救義，以業、心等五各各都是沒有自性，如何能相知，而生起諸法，再次問難。最後結成，種種業報差別，都是依心性而起。澄觀總結「心性是一」與顯現的眾多事法有四相違：約能生、所生結為本末相違難；依論述的角度不同，依體、性上來說，即事理相違；從相上結為，一異相違，但一有事相上的一，有理性一，今經中指的是理上的一異相違；由理體而論則為真妄相違，真、妄單就體而言，實際上「真」也通事相，如佛所明的真如實相智慧等，此中「真」為約理而言。以所含義理不同，所以歸為四結，實為大同小異。¹⁰⁵

（三）揀明再次問難的對象

又澄觀在「揀定所問」中，正揀法相師對於依「如來藏」而生起種種諸法的問難，並論及法性師的遮救、破斥。

首先正揀，此問難是針對假名法相師，為了顯法性師，此能生起種種諸法的「心性一」，是如來藏清淨心的觀點。「離如來藏，不許八識能、所熏等，別有自體，能生諸法。唯如來藏是所依生。」

¹⁰⁴ (唐)澄觀述，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 601, b17-24。

¹⁰⁵ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，(CBETA, T35, no. 1735, p. 601, b25-c5)。

法性師說，「亦不可言，八識無二類，故名心性一。」遮的是法相師的救言：「心性是一者，八識心王同是心故，名為性一。」並以所生的種種，即眼耳鼻舌等，所以並不相違來破斥。法相師又救云：如果不是以八識心王同名為心的緣故；那麼就是由第八阿賴耶識而名為「心性一」。法性師不認可，又說：也不是因阿賴耶識有所熏的功能，而能生起種種法得名「心性一」。以第八是所熏的心體，只是心相生滅，並非唯識性而破斥。覺首答文殊以「法性本無生，示現而有生」。法性是真如的異名，以真如本來沒有生滅，卻能生種種報事，所生報事只是示現而有的生相。為明真如無性、隨緣示現生起種種義，而不是第八阿賴耶識所生。最後結成：文殊菩薩為了顯實教之理，以「心性是一」為何還有種種業報差別而為難本，是為了令覺首以法性示生而答，令海會眾生同證。¹⁰⁶

綜上所述：文殊以「心性是一」與種種的報類相違問難，此問為拂除外道、二乘以及權教的異見，並為顯以真如證心性一，隨緣生滅而成種種，始終皆實的緣起妙理。又為遮止由業等熏習諸識變現，不是由心性緣起的救義，再次以心、業等不相知問難。此是針對假名法相師問難，為了顯法性師以如來藏清淨心，為能生起種種諸法的「心性一」。明以如來藏為所依，隨緣生起種種諸法。

二、阿賴耶識與如來藏的關係

（一）釋阿賴耶識及其異名

依《攝大乘論本》言：阿賴耶識又名藏識，是我們一切所認知的諸法的所依。阿賴耶識具「能藏、所藏、執藏義」。以阿賴耶識能含藏有情前七轉識所熏習的，一切有為雜染法的習氣種子（種子取其能生義），此為能藏義，亦是所熏義，前七轉識為能熏；阿賴耶識為現行法之所依，以所藏種子為因，生起現行，現行又熏習成種子存儲在阿賴耶識這個「大倉庫」裡面。種子由阿賴耶識所攝藏，以種子為所藏；又第七識恆常執著貪愛阿賴耶識的見分，以為我的自體，此為執藏義。法相宗認為諸法生起是以賴耶中的自類熏習種子為親因緣，種子遇緣生起現行，變現生起有情的根身及外部器界，復起惑造業，前七轉識又熏習成種，儲存于阿賴耶中，如是「現行熏種子，種子熏現行」。阿賴耶識與現行諸法互相作彼此的緣，互為因果。

阿賴耶識又名阿陀那識，以執受有色諸根，與身體安危與同，盡形壽相隨轉，令不壞；於結生相續，捨棄前生，另取余生時，執取父精母血為自體一期的生命。引《解深密經》：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」說明阿賴耶識相狀很深細，形狀如瀑流相續不斷，

¹⁰⁶ 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 603, b5-p. 604, a6。

世尊之所以不為凡夫二乘說阿賴耶識甚深義理，是唯恐其聽受後，執著阿賴耶識為實我。¹⁰⁷阿賴耶識又名心，如前已明。

（二）「如來藏」之名義

依《佛性論》如來藏有三種義：「一、所攝藏，二、隱覆藏，三、能攝藏。」

一、「所攝藏」約住「自性如如」，一切眾生都為如來智慧之所攝持而名為藏，所以說一切眾生是「如來藏」。眾生如來性在因時，因為違人、法二空理，所以起無明，為煩惱所染濁；至果顯現時，與二空合，不再迷惑、煩惱，清淨顯現。雖現因時有染，果得清淨，二者體無有別，由如如智稱如如境，一切眾生並沒有實在的出，因為都是從自性來，並非另得。「離此智外，無別勝智；離如如境，無別一境出此境；無別一果過此果」。由於此果能攝藏一切眾生。所以說眾生為如來藏。

二、「隱覆藏」，以如來性在住道前的這個階段，被煩惱隱藏覆蓋。眾生不能自見，故名為藏。在纏真如名如來藏，出纏真如名法身。

三「能攝藏」，「如來藏」能攝持佛果地一切超過恒沙數的功德，以因地之如來性雖還沒有顯現，將來必定可以顯現，為如來盡數攝藏，住於如來應得性。此如來性並非始得，而是本有。¹⁰⁸

《究竟一乘寶性論》以三種義說「一切眾生有如來藏」。一、如來法身遍在一切諸眾生身，二、一切眾生與如來真如之體平等無差別，三、一切眾生全都具足真如佛性。¹⁰⁹以萎華等九種譬喻眾生身中的客塵煩惱染心，由佛、美蜜等九喻眾生身中的如來藏。此二者無始世界來，不相捨離。以佛、美蜜、堅固三種，譬喻如來藏的三種自性之法身。如來法身無餘遍滿眾生界，無有一眾生離如來法身，離於如來智。義同《佛性論》一切眾生為如來「所攝藏」，又「藏」在印度有母胎義，可以理解為一切眾生是「如來的胎兒」。

以真金喻真如，眾生與佛的真如平等無差別，當客塵垢染被淨化時，自性清淨心顯現，即得名如來。相當於「隱覆藏」，如來亦即真如，為客塵煩惱所隱覆。即真如是「一切眾生的胎兒」；後以地藏、樹、金像、轉輪聖王、寶像五種，喻如來性能作三種佛法身的因。如來由三種佛身而顯，如來性即是三種佛身生起的因，所以說一切眾生都具如來種性，只是如胎兒還未出生，亦即上

¹⁰⁷（唐）玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 133, b12-c5。

¹⁰⁸（陳）真諦譯，《佛性論》，CBETA, T31, no. 1610, p. 795, c23-p. 796, a26。

¹⁰⁹（後魏）勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》，CBETA, T31, no. 1611, p. 828, a26-b6。

所說的「能攝藏」義。以眾生具有如來的因，說一切眾生擁有「真如這樣的胚胎」。¹¹⁰又以真如法性不為雜染煩惱所染污，不與煩惱、雜染相應，故名空如來藏。由有佛功德，所以說如來藏不空。不空如來藏是從真如法性具足一切的無漏清淨佛功德、解脫智說，¹¹¹澄觀亦云：「自性清淨真心。不與妄合，名為空藏；具恒沙德，名不空藏。」¹¹²

（三）明如來藏與阿賴耶識非一非異

「如來藏」為諸法生起之所依，則與法相宗所說，以阿賴耶識為一切染淨法之所依相違。為此澄觀作了如下會釋：「瑜伽等中對於凡小，約就權教，隨相假說。楞伽密嚴對大菩薩，依於實教，盡理而說。」¹¹³因眾生的根機有大小，佛陀所施設的法有淺深不同，教有權實之別，所以不相違。

「如來藏」與「阿賴耶識」的會通，引二經三論加以說明。以《大乘密嚴經》：「佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別。」¹¹⁴說明「阿賴耶識」體即是「如來藏」，「如來藏」為妄緣所染名「阿賴耶識」。如同金子與金指環，不執著於指環的相，金體自然展現無遺，二者本質上沒有什麼不同。「如來清淨藏與世間阿賴耶識」，從體上說是沒有差別的。以凡夫、二乘人固守權教推拒真實教法，不能了知「如來藏」以無始雜染惡習所熏而作賴耶，迷時名「阿賴耶識」，悟則為「如來藏」，所以訶責為「惡慧」。這是說明「如來藏」與「阿賴耶識」並非全然沒有關係的異體。

《楞伽阿跋多羅寶經》以泥團與微塵喻，說明轉識、藏識、真相非異非不異。澄觀認為法藏之釋：「此中真相是如來藏，轉識是七識，藏識是梨耶。」¹¹⁵「此解甚當」。但是此中喻有兩種，而對應的識有三種，不容易明了，且此中略過真識而言真相，二者又是否為同義？因此又加予解釋說明：

諸識有三種相：謂轉相、業相、真相。大慧！略說有三種識，廣說有八

相。何等為三？謂真識、現識、及分別事識。大慧！譬如明鏡，持諸色

¹¹⁰（後魏）勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》，CBETA, T31, no. 1611, p. 838, b4-p. 839, a16。

¹¹¹（唐）菩提流志譯，《大寶積經》，「空如來藏，所謂離於不解脫智，一切煩惱。世尊！不空如來藏，具過恒沙佛解脫智不思議法」。CBETA, T11, no. 310, p. 677, a23-25。

¹¹²（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 236, b2-3。

¹¹³（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, 601, c17-19。

¹¹⁴（唐）地婆訶羅奉譯，《大乘密嚴經》，CBETA, T16, no. 681, p. 747, a17-21。

¹¹⁵（唐）法藏撰，《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 255, b26-27。

像，現識處現，亦復如是。大慧！現識及分別事識，此二壞不壞，相展轉因。大慧！不思議薰及不思議變，是現識因。大慧！取種種塵，及無始妄想薰，是分別事識因。¹¹⁶

初以八識都有生滅，即轉相；動則造作業，由八識皆動，所以都有業相；八識都有真性，說明諸識都有三種相：轉相、業相、真相。亦可說這三種相通於八識。由「如來藏」不與妄合之性，而為真識；以現識能現分別境界，如明鏡能攝持眾多影像，故現識即是能現諸法影相，能持「一切根身、器界種子」的第八識。余七識統名分別事識。佛的真相是八出纏，凡夫的真相在第八識亦兼余七識中，即是說八識的真性都可以名為真相。又以唯識中的轉識、藏識對應三識與三相之名，則七轉識即是轉相，亦是此中分別事識；藏識即現識阿梨耶識、業相，由此可知真相即真識。此中真相取通八之真，亦即「如來藏」，而非出纏之真如。¹¹⁷

以泥團與微塵，喻說轉識、藏識、真相非異非不異。泥團由微塵所成，兩者體上是一樣的，故不異；泥團、微塵二者相上有別，所以說非不異。同理，若轉識、藏識、真相三者為異，藏識則應不同於真相，也不能為轉識作因。由於轉識的熏習，真識隨緣而成藏識，所以說三者不異；如果說二者非異，轉識滅，則藏識也應該滅，可實際上真相不滅，只有業相滅。如果真相滅，藏識也會滅；若藏識滅，則與外道斷見論沒有差別。¹¹⁸此明「如來藏」與七轉識和合而為藏識，以藏識乃真妄和合而成，滅的只是屬於妄的那部分，而真體不滅。故藏識、轉識、真相三者非異非不異。

又引《楞伽阿跋多羅寶經》：

如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒，變現諸趣，離我我所。不覺彼故，三緣和合方便而生。外道不覺，計著作者。為無始

¹¹⁶ (劉宋) 求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，CBETA, T16, no. 670, p. 483, a14-21。

¹¹⁷ 依(唐) 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》CBETA, T36, no. 1736, p. 234, c25-p. 235, a10。

¹¹⁸ (劉宋) 求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，CBETA, T16, no. 670, p. 483, a26-b5。

虛偽惡習所薰，名為識藏。生無明住地，與七識俱。如海浪身，常生不

斷。離無常過、離於我論，自性無垢，畢竟清淨。¹¹⁹

「如來藏」是一切染淨諸法的因，依「如來藏」因，能造六道生死輪迴，變現生起諸趣。就像魔術師，能變現種種幻境。此「如來藏」沒有可以主宰的我，及我所，故亦可成就出世間淨法。二乘不知此如來藏性為生死因，計執以根、塵、識三緣和合方便為生因，外道不知此如來藏性，妄執神我等以為作者。

「如來藏」為無始無明所熏，名為識藏，即第八識，八識由含藏染淨諸法的生滅種子而名為無明住地，第八識如海，行相微細不可見，第七識如浪有起滅。八識由於與七識不離，所以如海浪身，有相續不斷的流注，以其相續沒有斷絕，所以稱常生不斷，而不是不動之義。無始無明為因，「如來藏」亦隨七識相續流轉生死不休，然其「如來藏性」，未曾有動，本無有我、我所，離於二乘無常斷滅之見，及外道神我有常之執。「如來藏性」雖有在纏、還染之義，其自性並沒有垢染，畢竟清淨。

復引《起信論》二門之心生滅門：「依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異名阿賴耶識。」「不生不滅」即具恆沙功德的如來藏自性清淨心，「生滅」指如來藏自性清淨心，因無始無明風動，與無明、七識不相捨離，舉體隨緣作生滅心。此心生滅從本覺而起，因無明而生，不是另有一個外來的生滅來與真合，所以有不生不滅與生滅二義，心體則無二。阿賴耶識為轉識所熏成種，從無始時來，前念生、後念滅，因果生滅變異，所以並非是不生滅的「常」、「一」。又此心雖現為念念生滅，其體不變，本來具足恆沙性德。此論義同上經，以無始無明熏習為因，「如來藏」與七轉識和合而為藏識，變現種種諸趣生起。

無著於《攝大乘論本》中，為證明所知依即阿賴耶識，是佛親口所說，引《阿毘達磨大乘經》之偈頌：「無始時來界，一切法等依；由此有諸趣，及涅槃證得。」¹²⁰法相宗以「界者，因也。即種子也。」¹²¹認為所有的認識，都是依止阿賴耶識而成立。阿賴耶識能持一切法，為諸法所依（因），是生死輪迴之所在，及涅槃證得之所依。但阿賴耶識並不是第一因，或者本體。諸法依因托緣而生，推求最初的第一因不可得，故勉為說無始。

¹¹⁹（劉宋）求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，CBETA, T16, no. 670, p. 510, b4-10。

¹²⁰（唐）玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 133, b15-16。

¹²¹（唐）玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1598, p. 383, a6。

法性宗則引《究竟一乘寶性論》，經中以依眾生體性上，具足如來自性，只是暫時被隱藏覆蓋，還沒有顯露出來，所以說一切眾生都有「如來藏」。為明性義即因義，亦引此偈說明，只是改「無始時來界」為「無始世來性」：

經中偈言：「無始世來性，作諸法依止；依性有諸道，及證涅槃
果。」……所言性者，如聖者勝鬘經言：世尊，如來說如來藏者，是法界
藏，出世間法身藏，出世間上上藏，自性清淨法身藏故，作諸法依止
者；如聖者勝鬘經言。世尊。是故如來藏是依、是持、是住持、是建
立……依如來藏故。依性有諸道者；如聖者勝鬘經言：……依如來藏，故
有生死；依如來藏，故證涅槃。世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅
槃，不欲涅槃，不願涅槃故。¹²²

論舉《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（亦名《勝鬘夫人經》）五藏：「如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。」¹²³，說以如來藏性為因，「作諸法依止者」。依如來藏而有生死諸道，及厭苦樂求涅槃、證涅槃。

又真諦所譯世親《攝大乘論釋》說「界有五義」：體類義、因義、生義、真實義、藏義。「此界無始時，一切法依止；若有諸道有，及有得涅槃」¹²⁴說此識界無始時，其亦引《勝鬘夫人經》為釋：

如經言：「世尊！此識界是依、是持、是處，恒相應及不相離、不捨智無
為恒伽沙等數諸佛功德。非相應、相離、捨智有為諸法，是依、是持、是
處。」故言「一切法依止」。如經言：「世尊！若如來藏有，由不了故，

¹²² 〔後魏〕勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》，CBETA, T31, no. 1611, p. 839, a17-b6。

¹²³ 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 222, b22-23。

¹²⁴ 〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1595, p. 156, c12-13。

可言生死是有。」故言「若有諸道有」。如經言：「世尊！若如來藏非有，於苦無厭惡，於涅槃無欲樂願。」故言「及有得涅槃」。¹²⁵

世親所釋「阿黎耶」，大多與《寶性論》之釋「如來藏」同，以「此識界」是依、持及不相舍離等義，本自具足恒沙等數的諸佛功德，亦即「不空如來藏」；（此識界）不與煩惱、雜染的有為法相應，此即空如來藏，由此二藏，為一切法的因，是染淨諸法的所依，這已經不是以染法作依止的阿賴耶識來釋。又由於眾生不了解「如來藏」，所以有不同的果報、受諸道生死輪迴。又說如果沒有「如來藏」，則沒有厭世間苦，求取涅槃的願樂，更談不上涅槃的證得。

由以上等文，可知法性宗認為心的體性即是如來藏，除此以外沒有別的法，所以稱「甚深」。又引《唯識三十論頌》：「此諸法勝義，亦即是真如；常如其性故，即唯識實性。」¹²⁶此頌前明依遍計執、依他起、圓成實三性，立相無性、生無性、勝義無性三種無性。佛以密意說一切法都沒有自性，並不是斷見，而是為了對治愚夫於依緣而起的相似影像，生起虛妄的實有我、法自性二執。為除此前所執的我、法遍計執，所以說諸法無性。於依他起上舍離遍計執，所顯的二空真如，即是圓成實性。此無性理即是真如。法相宗既以真如為識的實性，可知世親也是同法性宗一樣，以如來藏而成識體。只是釋論之後人，只注重明真如的不變義，而少言及隨緣義。何況世親所造的《佛性論》，廣泛引用《勝鬘夫人經》。

最後結歸，諸教都是以「如來藏」為識體。只是因為眾生的根機大小不一，佛陀方便施設淺深不同的法，所以性宗之依如來藏緣起與相宗依賴耶緣起並不相違。澄觀列舉《楞伽經》、《密嚴經》、《攝論》、《起信論》、《寶性論》中，關於「如來藏」與「阿賴耶識」非一非異論述，說明「如來藏」與「阿賴耶識」的關係是非一非異，由此和會二宗。以真如隨緣有生滅心，而有種種不同的業報類別生起，而實際上「心性」沒有生滅，答「心性是一」，為何又有種種不同的業報的問難。¹²⁷

三、心性與業果的關係

（一）明總、別報十事五對相違

¹²⁵ 〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1595, p. 156, c28-p. 157, a5。

¹²⁶ 〔唐〕玄奘譯，《唯識三十論頌》，CBETA, T31, no. 1586, p. 61, a26-27。

¹²⁷ 以上明如來藏與阿賴耶識非一非異，依〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 604, a6-p. 607, a12。

如果說「心性是一」，那麼為什麼現象界卻有五趣善、惡總報，以及諸根滿、缺等別報種種差別？這是總明文殊所問，「心性是一」與業果相違難。接著以十事五對，分別說其中的相違。初總報一對，即人天善趣、及三塗之五趣差別業報。如持五戒能感招得人身之總報業，由於往昔因中有瞋恚或忍辱等造作，於投生為人的總報上，又有相貌莊嚴或醜陋等別報業。總報、別報亦即唯識所言之滿業、引業。文曰：「能招第八，引異熟果，故名引業；能招第六，滿異熟果，名為滿業。……猶如續像，先圖形狀，後填眾綵等。然其引業能造之思，要是第六意識所起；若其滿業能造之思，從五識起。」¹²⁸由前六識中有漏的善、惡業熏習，令第八識的異熟習氣相續生長，酬引業力。引業如畫師先用線條把形狀勾勒出來，此時已有圖像的模形；滿業如同後續慢慢將色彩填滿，並加以暈染。此中引業能造的思心所，由第六意識生起，滿業能造的思心所，從前五識生起。

思是遍行心所之一，八個識都有思心所。思有四種：審慮思、決定思、動身思、發語思。《成唯識論》云：「思謂令心造作為性，於善品等役心為業。謂能取境正因等相，驅役自心，令造善等。」¹²⁹思是意志作用，能推動語言、身體去造作，以其造作的力用與心、心所相應，相續而生而起罪福、善惡等不同業用。此思心所若與煩惱心所相應，則為有漏染業；與善心所相應，則為善業或無漏清淨業。

約別報有四對，於前總報之善、惡趣差別中，又各有六根具足或有缺之別報；諸根滿、缺中，復有生勝處或生劣處之不同別報；於上所說的四生不同，又有各各的相貌，有莊嚴或醜陋之差別報；五於上相貌的美、醜別報中，又各有苦受、樂受之別。以上的五對，每一對的前與之前都包含後及之後，後後必連帶著前前，初對是總報，開善、惡趣為二，第二對開二成四，如是異同，兩兩成倍對開，至於第五對，共成六十二。澄觀認為實際上只有三十二，因為後面所開的，就攜帶前面及之前，前前就無體，可以不計。如蘋果有兩種顏色，一個紅、一個綠，紅、綠蘋果又各有甜與酸兩種口感，我們說有紅色的甜蘋果、紅色的酸蘋果，綠色的甜蘋果、綠色的酸蘋果，已經包含了前面的紅、綠蘋果，就不用再說了。如果以四生、六趣再由各各之異、同展轉對開。那麼就成更多的差別。¹³⁰

（二）通觀心、業不相知「十事五對」相違

「業不知心」等也有十事五對，澄觀為作通、別二解。通以總觀前所說之總、別二報，初從能、所依以問難，明心、業不相知。前已明能招第八的引業即總報；能招第六的滿業，亦名別報。由第八本識論，業是心所，依心而有，以第八為根本依，故「業是能依，心是所依」。能所相待成立，都是從緣而

¹²⁸ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 236, b11-17。

¹²⁹ (唐)玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 11, c24-26。

¹³⁰ 以上明總、別報十事五對相違，依(唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 608, a5-b7。

生，各各都沒有體性以及作用，彼此不能相知。既然不相知，如何能成熏習，沒有熏習，又怎麼能說是因為業等熏習心，而生起多報。以第六識而言，「業是所造，心是能造」。第六識因為無明，由善、不善相應思心所推動造作善、惡等行，熏習阿賴耶，能感五趣可愛及不可愛的種種報相。思心所由於意識所引，才能造滿業，能所相依成立，沒有自性，所以業與心彼此不相知。

又以一切法念念快速地生滅，報業也是一樣，前生後滅，以無常變化沒有真實義，所以不能相知。眾生的報身以眾法合成，因緣具足眾法和合，則眼見有身生起。然此身沒有實體，只是隨法聚合而有起滅，並沒有一個實我。所積聚的眾法，也是各各不相知，只是起滅隨緣，實則起滅中，也沒有一個能主宰的我。此總明我、法二者都是空無的，故各各不相知。進一步離我、我所，於內外諸法不起念。又以我及涅槃二者，唯是假名沒有決定性，破法顯空，由法法的實體都是空無，而顯法法平等。法空也不可執，需將此空病，再次空掉。此中主要從無常、無我來說明心與業不相知，不相知又怎麼能相生。

第二對由得報果時，約能、所受問難，明受、報不相知。受是能受報的因，即名言種；報是所受之總、別報果。名言種子為業所引，而納受其所應受之異熟苦樂之果報。名言有二種：一為能詮表義理的音聲文字為表義名言，二是能識別所緣境界的七轉識之心、心所法，即顯境名言。隨此二名言熏習成為種子，作有為法的善、惡、無記各別親因緣種，令五趣善、惡總報，以及諸根滿、缺等別報五蘊身生起。引《成唯識論》「由諸業習氣，二取習氣俱；前異熟既盡，復生餘異熟。」說明，此中諸業習氣即引業，二取習氣即是名言種，此二俱，即是前所言之名言種子為業所引，令前、前前生的業異熟果受用盡時，又能再生起後、後後生的業異熟果。以名言種子為親因緣，辦其果報之體，業種子為增上緣，招引苦樂等報果。如〈十地品〉第六地所言：「業為田，識為種……有生已，於諸趣中起五蘊身」。¹³¹親辦果體即由名言，若無業種，則不招苦樂報果，如同種子如果不下到田裡面，怎麼也不可能長出芽。名言種子由業所引起，才能來受當來的異熟苦樂之果報。業報與受因二者相依待而成，沒有自體，離開所受的業報也沒有能受，所以二者不能相知。

第三對心、受不相知，是以所熏習的名言因，對應前第一對中所依本識，同第一對一樣，也是就能所依問難。只是前對以業依於識問難，此中以種子依現行問難，明心、受不相知。能受報的因——名言種子，受前七識的熏習而引生，名言種子依於心，沒有實體，所以不能相知；離開能依的名言種子，所依的心體也沒有，能所相待，彼此不能相知。法藏名此對為「新熏不相知」，於此報果上，名言種子只是搜集接受前七轉識的熏習，前七轉識為能熏，此受是

¹³¹ (唐) 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 193, c23-27。

受熏習，不同於第二對所言之受果報。名言因與前七轉識為能所互依，沒有自性，所以各不相知。¹³²

第四對因、緣不相知，通過親因緣與疎因緣相假問難。以第二對中，所引名言種為因，即親因緣；能引業種子為緣，即增上緣。由名言種子親辦果體，引生自類之善、惡總報，以業種而招感苦樂等報。以因、緣相待而言，業種子離開名言種子，不能親辦體；識種子離開業種子，不能招苦樂等報。因與緣互相助成，各各沒有實體，不能相知。業與因二者若相奪，則因、緣兩亡。如果說只是由業招感，以緣奪因，因就像虛空，沒有力用，則不能「自生」；唯以心為體，以因奪緣，緣無作用，則不是「他生」；若由因緣合而辨，則彼此相待，沒有自性，所以是「不共生」；互奪則兩個都空無，「無因生」是不被認可的。即「以因為自，以緣為他，合此為共，離此為無因」，由此四不生義理，類比不相知，就很容易明了。以相待互有都不能相知，互奪虛無更不可能相知。

第五對智、境不相知，從境與智相對時，相分、見分都是無體不能相知問難。所緣境由心所變，心無形象，唯託境顯現，心境相依待，故不相知。約真心而言，心與境為互融。「舉心攝境，則無心外之境，舉境攝心，則無境外之心。」從性上說心、境本來無二，都是由心所變，以相即是性的緣故，相隨性融，隨任一相皆可攝，則相無不皆盡，所以二者不相知。以妄心論，心與境都沒有體。所以教化甚深答中云：「能緣所緣力，種種法出生，速滅不暫停，念念悉如是。」此心識之相、見二分。由無始以來數數熏習。有種種相似法生起。能緣心生，就有種種境相伴而生。若所緣境一起，則必有種種心起。一個法生起，必然會謝滅，剎那不住，求一念暫停不得。心境相互由藉，起滅相待，都是從緣而生起，虛妄沒有自性，所以不相知。

初對及第四對，單就因中說，初就業因從能、所依方面問難，分別以第八識、第六識說明心與業不相知，不相知自然不能熏習以相生；第四以所引名言種為因，能引業種子為緣，因緣相假，相待、互奪都不能相知。第二對以能受報的名言種子，與所受報的果報識對辨，業報與受因，二者相待而成，離所無能，二者不能相知。第三對心含因果，前能受報的名言種子，由前七識新熏而引生（因心），（報種）皆不離於心。業依於識，就能所、依以難，心、受不相知。第五一對義通因果，諸識見分是能知的心。所知的境為諸識相分。約真心，心是能變為因，境是心所變屬果，心託境乃顯，心與境互融，因果俱通；約妄心，心與境依於一心，都是虛妄沒有體，無體又如何能相知。¹³³

¹³² (唐)法藏述，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 177, b15-18。

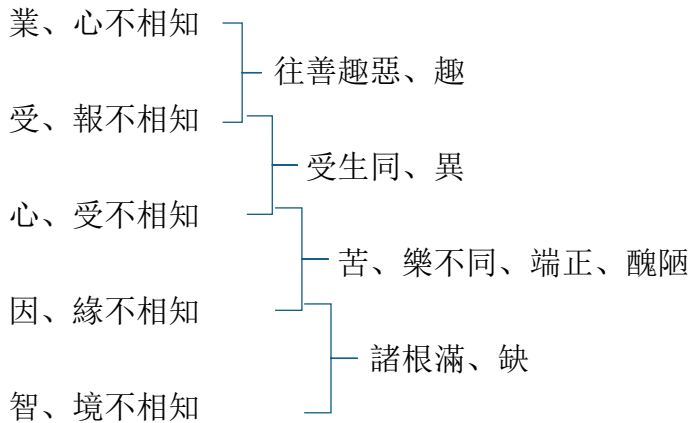
¹³³ 以上通觀心、業不相知「十事五對」相違，依(唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 609, a9-p. 611, b7。

如上五對都是能所關係，分別從彼此相依待、相假以及互奪等方面，說明因緣而起之諸法，皆是虛妄無體，不可相知。又既然說為五對，對則為異、為二，如果說二者合則能所互依，或為彼此互奪，互依、互奪都不可能相知。

(三) 別觀心、業不相知對應總、別報等「十事五對」

別觀以「業不知心」五對，分別對結趣善、惡總別報等五，有如下四重：

表 3：五不相知對應總、別報表



前通觀五對之中，一一都可以通善惡趣，今第一重，以初二對心、業不相知及受、報不相知，對結趣有善、惡等。之所以有善惡等五趣，是由於諸業熏習。此以第一對以心業不相知為因，受第二對之報，所受總報為投生至善、惡趣。所受為總、別報果。

第二重以第二受、報不相知，及第三對心、受不相知，對結受生同、異。「初對以名言種，對所生處」，第二受、報不相知，以能受報的名言種子，由表義、顯境二名言熏習成，作有為法的善、惡等各別親因緣。名言種子為業力所牽，感招五趣善、惡之異熟總報果，以及諸根滿、缺等別報身生起。又「以名言種，對能依本識」，即第三心、受不相知。心即是能依的第八根本識，受是指名言種子。依名言種受到現行識的熏習，是種子依現行，所以說識為能依，那麼此心就通因及果。第一對本識約因中說，為所依本識；此對從果中言，故為能依本識。由因中所依識種受熏有別，往三界當受的果報生處，復生名色苦芽，受生報處則有同、異之別。

第三重前心、受不相知，及第四對因、緣不相知，結苦樂不同及端正醜陋別報。初以心、受不相知，對觀現受的別報，依名言種子而受報生處，能招精神上的苦、樂感受，及相貌端正、醜陋別報。報體即是受現行識熏習的名言種子，離開名言種子、根本識，此二別報沒有別的所依。次對觀苦、樂因等，由於有損壞他人或利益他人的不同業行，而感於苦、樂之別報；以瞋恚、抑或忍辱業緣。招容貌端正及醜陋別報。此中因為名言種，緣即業種子，果乃是別報果。

第四重，以因、緣及智、境不相知，對結諸根滿、缺。前三重以損、益及瞋、忍因，成苦、樂或妍媸別報果。此唯以損他人的眼耳及益他人六根之滿業緣，所以有盲聾等缺根或內六處的諸根滿足別報果。又由報身之內六根有滿缺，所以於意識分別，及眼等五識了境有所不同，即第五對智、境不相知。智於境有信、進、念、定、慧之滿足，所受報果中也有具足五根明利的殊勝。如果智於境上的信等有缺，則得果時五根亦隨之欠缺。境與智相依，所對的相分與能對的見分都是無體，以二者都是從緣無性，沒有能所熏，不能相知。¹³⁴此四重是以第一直問意而對結。

（四）結歸成前難

由業不知心等，再次結歸成就前難。此結有二種解釋，一為依古德作遮救重難。即遮前問意中的補救之言：「報類的差別，是由業等熏習諸識變現，無關心性，所以並無相違」。如《俱舍論》說有情及山河大地世間各各的差別由業而生起，又明業的體性是思及思所作。思心所了別善、惡境相，加以分別、思維、度量，並作出決定，起善、惡等事，就是思業，亦即意業。由意業發現於外的身體以及言語的造作，就是思已業，也可以說業是由身、語、意的造作而來。因為眾生的業有善惡之別，所得的果報就有苦樂、美醜等種種不同¹³⁵。為遮止此類救言，又以重以「業不知心」等問難，心與業都沒有自性，既然沒有真性，彼此只能互為依，無法自立，又如何能相知而生起諸法。因此可以知道，現前種種差別都是皆依心性而生起。又重結有本末、理事、一異、真妄四相違。

二依此釋經文，直接結成三問難。一、直問，不但心性與種種現事不相知，現前有種種事相，彼此各各也都不相知，為何存在而不相知？既然不相知，又是誰令種種報類生起？如果說業令種種生起，業不知心，若言心令種種生起，心不知業。心與業彼此互不相知，所以說由業力造作，令種種報果差別，以及說心令種種生起，都不能成立。那麼種種差別報究竟又是從何而來？二、懷疑問，既然說二者不相知，那麼到底是一性，還是種種？三、相違難問：一性與種種是對立的存在，如果說一性隨順於種種，就會壞真諦，若種種隨順於一性，則壞俗諦，而今見有種種報類差別，此二者彼此相互背離，又不相知，如何能並立共存呢？¹³⁶

綜上各對，依直問意結為：初能依之業與所依的心；二能受報的名言種子與所受的五趣善、惡及諸根滿、缺等總別報處；三所熏習的名言種子與能熏的前七現行識；四所引的名言種親因，與能引的業種子增上緣；第五能對的見分與所對的相分，此五對彼此相依而存在，相依則需要其它條件來支撐，依緣無性，如何有能、所熏等功能而能相知。心與業彼此互不相知，故由業力造作以及心令種種

¹³⁴ 以上別觀心、業不相知對應總、別報等「十事五對」，依（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 611, b7-p. 612, b8。

¹³⁵ （唐）玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 67, b9-27。

¹³⁶ 以上結歸成前難，依（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 602, a8-b8。

差別報果生起，都不能成立。此結直問之現前有種種事相，為何存在而不相知？直問之另一問，既不相知，種種差別報又是從何而來，又是誰令種種生起？答以如前所言種種法，依緣而起，彼此相依，不是有一個「誰」在令種種生起。前之疑問：既然不相知，那麼到底是一性，還是種種？結成前難為：一性隨於種種則失真諦，種種隨於一性則失俗諦。又一性就沒有能所，就不能相知。也可以結為：種種隨不相知，則失俗諦。不相知隨於種種，則失真諦等。關於二者互相乖違不能並立的問難，此中種種依緣而生起，相依待而有，實際上是無生無起。又起則有滅，也不是真實有所起，起而不起，不起而起，不違一性。

第三節 由「答」顯明「緣起」不相知義

覺首菩薩以十一偈答，初一偈讚問許說，上半讚文殊菩薩之問，是為了迷蒙的眾生開曉緣起甚深的義理，令其生起悟解，下半偈明覺首答為分齊稱性之說，普勸諸仁者攝耳諦聽，信受奉行。後十偈，正答前面所說的三重問意。前五偈釋成答以何因緣而不相知，後五偈答前之設難，既不相知，以何緣而生起種種？

一、總明「緣起」不相知義

明「緣起甚深」不相知義。前五偈文曰：

一、諸法無作用，亦無有體性；是故彼一切，各各不相知。

二、譬如河中水，湍流競奔逝；各各不相知，諸法亦如是。

三、亦如大火聚，猛焰同時發；各各不相知，諸法亦如是。

四、又如長風起，遇物咸鼓扇；各各不相知，諸法亦如是。

五、又如眾地界，展轉因依住；各各不相知，諸法亦如是。¹³⁷

初一偈為法說，以諸法從緣而生種種，緣生無體、用，總答前不相知義。此五偈依因明量學，初前半偈即因明的因，諸法指一切有為法。以緣起相由門釋，諸法假因托緣而生，因、緣相假，所以彼此都沒有力用；又果法由因及緣成就，緣生就沒有體性，所以說含虛。果從因而生起，因由果方立名，因果相假

¹³⁷ (唐)實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 66, b6-16。

成立，二者都沒有體性。以因果都沒有體性，無體又如何能有感果及酬因之能；又因果彼此相待，乃是以他為自，即沒有自體、也沒有力用，如何能相知，此明虛妄緣起三義之初義不相知。又由於此妄法都無所有，沒有體用，所以令第三義「無性真理恒常顯現」。¹³⁸

二、喻明「緣起甚深」之虛妄義

初偈以能生的因、緣與所生的果法皆無體用，證成一切法「各各不相知」之觀點，後四偈則舉四大為喻，說明論證此「各各不相知」之宗見。¹³⁹此四喻各顯一義，皆以前三句舉喻說明，最後一句合虛妄緣起法義。初喻「依水有流注」，法中為「依真妄相續」；二「依火焰起滅」對「依真妄起滅」；三「依風有動作」相應「妄用依真起」；四「依地有任持」配「妄為真所持」。

1. 水流喻

以水喻真心，流喻妄法，明依真心，妄法相續生起。單就能依來說，能依為流，流注以十義不相知而成。此十義實則只有前後二流，為兩重能所，亦可合為五對：

初一、三義為一對，以前流為所排、後流為所引，沒有自體性，無性無知，所以不能相知。前頭的水不能自己流動，靠後面的水流推動，前水才能動，繼而成流，所以說前流沒有自性，不知後流；後面的水不能自流，由前頭的水流所引，後水流動，後流無自性故，不能知前流。

二、二四義一對，既然說前流能引後流，後流能排前流，前後有別，不能相到，則不相知。

三、五六二門，以後流是能排也是所引，前流所排即是能引，名雖有別，體並沒有不同，故不相知。

四、七八一對，從能排與所排都是緣成，能、所相待而成，實則無二；八能引與所引，也同樣無二，所以不相知。

五、末一對，前流能引後流，後流能排前流。如果說後流為能排，前流應該稱所排，不可以作能引，以能排與能引的義理門戶類別不同，不能同時並立共存，否則就會混亂。同理前流為所排，也不能是所引，二者不可擺在同一層面來說。不能相容，又如何能相知。

¹³⁸ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，「由互相依，各無體用，故不相知；二由依此無知無性，方有緣起；三由此妄法各無所有，故令無性真理恒常顯現。」CBETA, T35, no. 1735, p. 602, c25-28。

¹³⁹ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 613, a13-p. 614, a14。

能依的前流、後流如果是二，彼此不能相至，無法相知；若二者從體上說無二，沒有彼此又從何相知？前、後流是能所關係，彼此互依成就，沒有自性。由此無知、無性，相續轉變而有流注，為不自流而有流之無性緣起。以能依的流比喻能依的妄法，虛妄緣起的諸法彼此互相由藉，各各不能相到，都沒有自性，是為「有而非有」的「幻有」，所以不能相知。從依、所依來說，前流、後流都是依水而起，所依之流本身沒有自體，不能相知，但為了不壞流相，所以才說水流。此喻妄法依真心而立，以妄法本來沒有，各各自虛，如何能相知相成；又此無知無成的妄法，體上含真，所以「妄有」是以「非有而為有」。由所依而言，前、後流都沒有體，所依唯是水。名有前、後水之別，性上卻沒有差別，是為本沒有流而說流，所以前、後流不能相知。法中為妄盡唯真，能依的妄法沒有體用，妄法虛無而相盡，唯有真心顯現挺然獨立。

法中三義，一、虛妄緣起的妄法「有即非有，以非有為有」；二、以事相隱沒之時，而有所依，說真性為「隱即非隱」；三、妄相虛盡，真理自當顯現，為「以非隱為隱」，以此三義答前三問。初義以現前所經驗的種種法只是虛妄的，其體即是非有，為無性緣起，故不相知，答直問：「既有種種，何緣不相知？」；二、以能依的妄法，依於所依的真性，所以妄法常有種種起滅，真心常無知無性，答疑問：「為是種種？為不相知？」；三、「妄盡唯真」即無彼此，以「即妄即真」，故種種與真性不相知、不乖違，結成前難，答「此二相違難」。¹⁴⁰

2. 火焰喻

「火焰起滅喻」，明依二空所顯的不空真理，妄法相續起滅。能依唯是焰，燄起滅有二義：一如果前頭之焰已經謝滅，前焰已滅，不能知後焰；後焰由前焰謝滅所引，後焰沒有自體，也不能知前焰。二若前焰沒有滅，也需依其之前焰所引，能所相依相成，沒有自體不能相知，又後焰未生，即無所知。以前、後焰都是沒有自體，彼此不相知。能依妄法也如是，前念、後念剎那生滅，起滅相續不斷，沒有自性，不能自立。已經謝滅名前念，還未生起則為後念，已滅、未生，此二念即空無實事，不能相知；以「三時門」說，一念之間，就有三時，初時念頭還沒有生起為「未生」，生起之後即滅是「生時」，謝滅則名為「已生」。前念、後念剎那相續，即生即滅，即滅即生，又都是緣生沒有體相，無體又如何能相知。

水流喻中，以水為所依；此中以前焰、後焰相續起滅，都沒有體用而為所依。火是身體所能感觸的無形熱性，燄是眼睛所見的有形色彩跳動。前燄、後燄皆依火而起滅，由此燄沒有體用及不相知，而有虛妄之相生起謝滅，為「攬

¹⁴⁰ 以上水流喻，依〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 614, a15-p. 617, b1。

非有而為有」；妄法也是如此，以人法二空所顯的不空真理為所依，而有種種依他緣起。了此妄法是無所依的無性緣起，當下就是圓成實性。

所依之焰相續起滅，沒有體用，焰虛無的義理清楚顯現。法中即由空去妄法之定性有，則真理無性顯現分明。初緣起之相空盡，二以緣起之相空盡，所以無性之理全現，三唯無性之理全現。此三義也如上水流喻，依次答前之三問，下不贅言。¹⁴¹

3. 風動喻

風的動相通過樹木等物的搖動，推量而知，離開被風所動之物，沒有辦法知道。以風喻妄法的作用依真而起，離開所依的真體，妄法了不可得。風不能自動，只能參照其它物的動相，而知風動；所依之物自己不能動，隨風而動，能依風與所依之物，都依緣沒有自體，又如何能相知。以此喻能依的妄法無體，依於真而有，妄法無體不能知真；真隱於妄法，離於妄相也找不到真相，真相無相可見，也不可能知道妄法。唯所依，以風吹過鼓動水等物，只有看到水動之相，不見風相，更不知道風有沒有動。妄法的作用，由於妄法本性空無，妄盡唯有所依的真性，清楚明白地顯現。¹⁴²初明能依的妄法全盡；二妄法全盡，以其所依的真性不滅，妄法盡，則所依真性雖全隱而自然露現。如同水位下降，水中的石頭自然露出一樣。

4. 地持喻

「依地有任持」喻妄法為真性所支撐扶持，前能依唯流、唯燄、唯動，此中以地界因為能依。地界因依以自類、異類分別，而有二種義。一、約自類，從地壳的最底层金剛際上至地面，都是上依於下，下能持上，展轉作為彼此的因依，而能得安住。上能依與下能持都是離所無體，上下不能相知；又從上上能依，徹至於最下；由最下下能持徹至於最上，以上下為能所相依持，都沒有實體，則不得彼此相知。不論能依或能持，都是沒有實體，所現妄相無不空盡。以地喻說明妄法也是龜法依於細法，如苦報依於業行造作，業依無明而起造作，無明依其所造業，而感招苦、樂等報。如是展轉相依持，互為因依，都是沒有自體，不可相知。

二、約異類，如〈如來出現品〉所言：「地輪依水輪，水輪依風輪，風輪依虛空，虛空無所依。」地輪依於水輪，以水輪能扶助大地令不散壞，如是依次相依，至虛空則無所依。虛空雖然沒有所依，卻能令世界得以安住。此喻「妄境依妄心，妄心依本識，本識依如來藏，如來藏無所依。」以離開如來

¹⁴¹ 以上火焰喻，依〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 617, b2-p. 618, b14。

¹⁴² 以上風動喻，依〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 618, b15-p. 619, b3。

藏，一切妄法各各無體，不能相知，所以說妄法以無體而相盡。地界依此各各無自性，而得以存立。如果各自有體，則不能相依，不相依，就不可能有法生起。明依此無性理，得以緣成彼一切法。

所依唯此無性緣成之理，一切法依此無性的執持而成，所以妄法無不皆盡，而真性未曾滅，唯獨此無性真理顯現在前。¹⁴³初以妄法無體而相盡；二、妄法相盡，而真理現前，三、唯獨此無性真理顯現在前。

三、「心性」與業果之「緣起甚深」

以四喻別對諸不相知，及趣善趣報等五對，答釋成中，以何因緣，各不相知。略如下表：

表 4：以四大喻別對諸不相知及通前難

業、心不相知		往善、惡趣	由諸業熏習心、心所，受往善、惡趣總報，如水漂流相續不斷。	水
受、報不相知		諸根滿、缺 受生同、異	由名言種為親因緣，受諸根滿、缺及受生同異別報。如火依於木柴，而有生滅	火
心、受不相知				
因、緣不相知		端正、醜陋	以業種子為增上緣，而招感相貌好醜別報。如風吹過令樹木東、西俯仰搖動。	風
智、境不相知	苦、樂不同	由造善、惡因行，依業輕重有樂、苦別報。如地以輕重差異，而有上下之殊。	地	

初以水流轉喻，對應心、業及受、報前兩對不相知，答前「心性是一」，為什麼卻有五趣善惡不同業報之問難。由諸業熏習心、心所，受所應受之報，如水漂流相續不斷。此中流轉體即是阿賴耶，阿賴耶識能含藏前七轉識所熏習的有為雜染法種子，識種子如瀑流水恆時相續流轉。如《成唯識論》所言：「此識性無始時來，剎那剎那，果生因滅。果生故非斷，因滅故非常，非斷非常是緣起理。」¹⁴⁴此明非斷非常的賴耶緣起，因果剎那生滅，相續如流，前因滅即非常，後果即生則為非斷。阿賴耶識從無始時來，相續流轉剎那不停如瀑流水，有情漂溺其中，受五趣善惡業報，不得出離。

二以火喻，對應受、報不相知及心、受不相知，答前「心性是一」，何以見有六根滿缺不同及受生同異之問難，今由名言種為業種所引，招感諸根滿、

¹⁴³ 以上地持喻，依〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 619, b4-p. 620, b7。

¹⁴⁴ 〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 12, c12-14。

缺及受生同異等別報。所以說所受的種種果報，都是依於心而有，如火依於木柴，而有生滅。

又以長風喻對前因、緣不相知，答前「心性是一」，為什麼又見有相貌端正或醜陋的差別報。之所以會有相貌好醜的不同果報，是因為名言種為親因緣，引生善、惡自類總報，又以業種子為增上緣，而招感相貌好醜等別報。如風吹過能令樹木有上下起伏、左右搖動的不同形態。

地界喻也是對因、緣不相知，答前「心性是一」，為何卻有受苦、受樂的不同別報。由於造善的因行有樂果，造惡業得到苦報。苦、樂差別果報，依業的輕重有別；如地由輕重差異，而有上下之殊。此地喻又對應前境、智不相知，答前面的諸根滿缺難，諸根有二種義：一是眼等五根，前火喻已經答明；二為信等五根，以地喻答。雖然是同一塊地，卻能隨種子具足與否，而生芽有別；「心性」雖一，隨根的具足與否，則得果時有信、進、念、定、慧五根明利或欠缺等各各不同的別報。¹⁴⁵

綜上所述，此五偈答以何因緣而不相知。以因明量論，初偈以諸法體用俱無之因，立彼一切法，各各不相知為宗。後四偈則舉四大為喻，論證此「各各不相知」之宗見。法中三義為：一、緣起之妄法以無體而相盡；二、以妄法之相空盡，所以無性之理全現；三唯此無性真理顯現。以此三義答前三問。又以四喻別對諸不相知，及趣善趣報等五對，答釋成中以何因緣，各不相知。以能生的因、緣與所生的果法皆無體用，證成一切法「各各不相知」之觀點；又由妄法無所有，沒有體用，所以令「無性真理恒常顯現」，此文中明虛妄緣起之初及第三義，第二義於後五偈明之。

第四章「緣起甚深」之相成及觀修

前面說明心與業等為什麼不相知，既然不相知，為何又能由緣而生起種種這個問難，經中以後五偈回答說明「緣起」種種義。這五個偈頌為：

六、眼耳鼻舌身，心意諸情根；以此常流轉，而無能轉者。

七、法性本無生，示現而有生；是中無能現，亦無所現物。

八、眼耳鼻舌身，心意諸情根；一切空無性，妄心分別有。

¹⁴⁵ 以上「心性」與業果之「緣起甚深」，依〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 620, b7-p. 621, b1。

九、如理而觀察，一切皆無性；法眼不思議，此見非顛倒。

十、若實若不實，若妄若非妄；世間出世間，但有假言說。¹⁴⁶

此五偈，前三偈明「緣起」四因。第六偈即「諸識熏習」及由「無性不相知」；第七偈為「真如隨緣」；第八偈是「妄分別」。第九偈釋成前以四因「緣起」種種義，明以法眼觀無性，成無顛倒的淨緣起，所依的是智，不是依於識，最後一偈拂世間、出世間種種迹，入「一真」之「玄道」。

第一節 明「緣起」四因

關於「直問」之「既不相知，何緣種種？」澄觀以四因答。第二「疑問」，以無性緣生，所以常有種種虛妄緣起法現起；又由於無性緣生的諸法，沒有自體性，則為空，故真心常常保持一性答。第三「相乖違難問」，以「一性」不離於「種種」，並不是種種事外，單獨有一個「一性」，種種事法性畢竟空，由「種種」與「一性」彼此相依成立答。「緣起」四因如下：

一、妄分別故，二、諸識熏習故，三、由無性不相知故，四、真如隨緣故。初偈具二三，餘二各一義。然此四因，但是一致。謂由妄分別為緣，令真如不守自性，隨緣成有諸識，熏習輾轉無窮。若達妄源成淨緣起，諸宗各取，並不離象。受一非餘，斯為偏見。¹⁴⁷

此「四因」：一、妄分別，通性、相二宗；二、諸識熏習，即法相宗；三、由無性不相知，即無相宗；四、真如隨緣，即法性宗。雖然說有四因之別，實際上四因是無二的，四因不缺，才能成就緣起甚深之趣。以妄分別為緣，令真如不守凝然不動的自性，隨緣而成有各具不同功能的諸識，通過前七轉識熏習第八，輾轉生起種種諸法。由諸識熏習之虛妄緣起，沒有自體性，故不能相知；如果能夠窮達虛妄的本源，就成為真如淨緣起。隨著所執各各不同的情見，則

¹⁴⁶ (唐)實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 66, b16-25。

¹⁴⁷ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 604, b8-16。

與如來聖教相違，如同瞎子摸象，雖然還沒有看到象的全部實相，但各各所說也是象的一部分，並不離於全象。

人們通常是以自我為中心來認識、看待世界。受到經驗、閱歷的影響，所看到的只是所截取事物的片段，看不到前後與整體，加上執著更令思維固化，停留在對現象的認識片斷。如同「盲人摸象」，以為知道事物的全部真相，實際上都是狹隘的偏見。此中引《大般涅槃經》盲人摸象喻，以國王比喻如來，大象比喻佛性，盲人喻無明眾生。眾生聞佛所說，卻執著所見物體的形狀及顏色，以及受、想、行、識，認為有一個離陰的「我」為佛性。此喻為明一切眾生雖本有佛性，以無明藏覆不能徹見，所以執著各自不同的見解。但是其所執的各各異見，也不是完全離於佛性。經中又以天生性的盲人不知道乳的顏色，比喻外道不識佛法中有「常樂我淨」的真實義諦，此為全奪，不識半分。而澄觀借用此喻融會諸宗，則是奪一部分，只是取其中的不離義。

此喻中盲人摸象，摸到象耳朵的盲人，說象就像簸箕，卻不信觸摸脚者，說象如木臼一樣；又摸到象腿的，以為大象如同柱子……如此等等，人人都認為只有自己所經驗的認識是對的，其實每個人看到的只是局部，並不是全體，不能稱為正確的看法，又以部分不離於全體，所以也並不是完全不可取。以象比喻佛所說緣起甚深義理，諸宗依不同的角度，而有不同的見解，如同盲人因為觸摸到象的不同部位，而有種種的差別認識。這些不同的看法，認識了解的雖是局部，也不離於緣起甚深理，只是並不能圓滿徹了。如果一味執著自己的觀點，則為與佛意相背的偏見。執著其中的一個，否定其它，如只信諸識熏習之虛妄緣起，不信無性緣起，及真如隨緣生起諸法者。執著此狹隘的偏見，實在是大迷之人，如同〈離世間品〉所說：「受一非餘，魔所攝持」。以現在語言來說，就是「偏見是魔鬼」¹⁴⁸。

一、虛妄緣起之妄分別

（一）以法相宗三性說妄分別

明「緣起」四因的三個偈頌，其中六、七偈明以四因之諸識熏習、無性不相知及真如隨緣而有種種，第八偈說明四因之虛妄分別。此偈合前四大喻之風喻，以風相空無，不能以肉眼見，只能由見物動而推論，而說有風。

「眼耳鼻舌身，心意諸情根，一切空無性，妄心分別有。」對應《成唯識論》：「依他起自性，分別緣所生；圓成實，於彼，常遠離前，性；故此與依他，非異非不異。」¹⁴⁹初偈「眼耳鼻舌身，心意諸情根」為八識熏習，此中

¹⁴⁸ 以上明「緣起」四因之總說，依（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 621, b3-p. 622, b2。

¹⁴⁹ （唐）玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 45, c10-13。

「諸情根」對應唯識三性之依他起，種種法依他緣因而生起；「妄心分別有」即遍計性；「一切空無性」即圓成實。以一切法緣起無性的緣故，種種不相知，由虛妄分別的原因，有種種法生起。虛妄分別是能徧計的意根及意識，眼等依他是所徧計，由能分別緣慮的諸染淨心及心所法所生起。於此依他生起徧計，執著為實，所以成徧計性，依此徧計能生起染分依他。由於虛妄分別，眼等八識依緣生起，依於緣就沒有實體，即為空。

《成唯識論》說，圓成實即是於依他起（即三界心、心所）上，恆時遠離前徧計所執的分別，人、法二空所顯真如為性，這種性是圓成實。以此顯圓成實與依他起，二者不即不離。澄觀釋此論意言：

分前、性字，二義不同，遠離前言，已空徧計，故是離有；而言性者，自屬真如，故能離無。是以結云：真如離有離無相故。若依此釋，則空無性，妄分別有，皆是徧計，前偈法性，方是圓成。今順法性，依他無性即是圓成。故一偈中三性具足。設順彼宗，離有離無，遠離前性，離徧計有。又此偈云：此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。此即離無，未失彼宗。¹⁵⁰

澄觀特別釋「前」、「性」字，二者是不同義。由「遠離前」之言，說明虛妄分別所執取的能取、所取性，都不是實有的，由遣除而空徧計，所以是離有；而「性」屬真如，所以能離於無。以此結為，真如離有、無相。如果依照真如是離有、無相的釋義來說，那麼「一切空無性」與「妄心分別有」，都是徧計，是應當「常遠離」的「前」；第二偈所說的「法性本無生」是無性，才是圓成實性。此中澄觀依法性宗釋，所遠離的「前」，是依他起的實有。於依他起上所顯的緣生無之性，即是圓成實，一偈頌中就具足三性。若依法相宗義，真如離有、無相，所遠離的「前」，是徧計執的有。又引《成唯識論》偈，以世親也是以真如為識的實性，說本識依於真如性，所以與法性宗並沒有乖違。

以於依他起上捨離遍計執之空性，即是圓成實，此空無性理即是真如，是以「無性為性」和會二宗。由於此圓成實乃於依他起上遮除徧計性，顯圓成實與依他起不即不離，非異非不異。以真如為依他起所依，取不離義，說二者非

¹⁵⁰（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 247, c26- p. 248, a6。

異；由圓成實是清淨的無分別智之所緣境，依他起通染淨，不全然相同，說二者非不異。

（二）以空宗三觀說妄分別

又以此偈對應中論：「因緣所生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義。」則八識是因緣所生法，「一切空無性」即是空，「妄心分別有」是假，由此空假二而不二，成中道義。「因緣所生法」，即是三性所依之法；「我說即是空」，所空為徧計性；「亦為是假名」，指依他起性空唯是假名；「亦是中道義」，即是圓成實。以此義理和會二宗，並不相違。只是法相宗單顯三性，所空的是虛妄的徧計執；法性宗則明與三性相即，所空的是依他起，由能依的徧計虛妄空無，所依亦空。

又以妄心分別之有，是遍計之妄有，此有即是不有，所以說一切空無性。如〈不真空論〉所言：「萬物自虛」。色法的性空，不是等到敗壞才能知道的「斷滅空」。依他所起的緣起法如夢似幻，依虛妄分別心而有，當體即是空，不是需要通過分析色法至極微，才能明白法的虛妄空無之「析空觀」。以空故常一性；以有故常種種，以常有、常空答「疑問」。

以眼等依他起當下就是無性，所以種種與一性不相違；無性理要依眼等的虛妄性而顯，故一性不乖違於種種。「從本起末，即不動實際建立諸法」，不壞其一性；「攝末歸本，即不壞假名而說實相」，不壞其種種相。由種種與一性，本末不相違答前「相違難問」。

又對應第二偈，以「法性」為本，「示現生相」為末，從無生之法性本，起示現生種種之相末。隨緣不失自性，諸趣種種了不可得；末不異本，隨緣示現不異於真如法性之不變。此偈以「空無性」為本，「眼等八識」為末。攝眼等依他為末，歸「空無性」本，離開本就沒有末，就像離開種子就沒有芽與苗一樣。「從本起末」、「攝末歸本」，起與歸，逆順皆具足。本末不礙，一性、種種不相違。¹⁵¹

二、虛妄緣起之八識熏習

第六偈「眼耳鼻舌身，心意諸情根，以此常流轉，而無能轉者。」答前直問：既不相知，為什麼會有種種？明由八識的相續熏習，本識積集種子，成流轉因而生起，又以諸法無自性不相知，能成種種答。此前半偈，為明四因中之八識熏習。澄觀釋初句為五識，第二句為心，以意通六、七識，即六、七、八識都名為心，也是為諸情根所攝。

¹⁵¹ 以上虛妄緣起之妄分別，依（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 634, b6-p. 636, a15。

唯識以「集起名心，思量名意，了別名識」，通說八識皆得心、意、識名，別則以諸識各各不同的勝用，對應其特色，隨其所緣而得別名心、意、識。第八識以能積集現行所熏習的諸法種子，以種子為因，能生起一切諸法，而名「心」。第七能緣藏識，並恒審思量計執為我名「意」，前六以能了別六境之較為粗顯的變化而名「識」。¹⁵²小乘則以「未來名心，過去名意，現在是識」。

（一）明八識俱有依

澄觀認為：「諸情根者，通於八識，皆有根義，已成非一。」¹⁵³說諸情根通於八識，也就是說八識皆有根義，前五識依於色根，後三識依於心。於此後三識同依心中，又有單方面依以及彼此互依的差別。意識依於第七識，七與八識互為所依。第七識為染汙根，第八識又為前七識的所依根，所以諸情根包含八個識。唯識有云，諸心、心所都有三依，即因緣依、增上依，等無間依。因緣依即自種子，一切有為法皆依託自種子親辦果體而生，離此自種子因緣，法必不能生；二增上依，由根識同時俱有，六根及心所法皆託此依，隨順與力令輾轉變異；三等無間依，即前識謝滅，能開前路，導引後識，又能作為緣令後識得起，諸心、心所皆依託此等無間依，離此開導根，必不能起。

俱有是指根識同時，唯識四師所說俱有依不同，澄觀此中採用護法的觀點，引《成唯識論》云：

由此五識俱有所依定有四種，謂五色根、六、七、八識。隨闕一種必不轉故，同境分別染淨根本所依別故。聖教唯說依五根者，以不共故；又必同境，近相順故。第六意識俱有所依唯有二種，謂七八識，隨闕一種必不轉故。雖五識俱取境明了，而不定有故非所依。聖教唯說依第七者，染淨依故；同轉識攝，近相順故。第七意識俱有所依但有一種，謂第八識。藏識若無，定不轉故。¹⁵⁴

¹⁵² (唐)玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 24, c9-15。

¹⁵³ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, L130, no. 1557, p. 629, b2-3。

¹⁵⁴ (唐)玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 20, c12-21。

《論》說五識俱有所依有四種：即五色根,加上六、七、八識。此四隨缺任一種,五識都不能轉。以五色根與五識緣共同境為同境依、第六為分別依,依第七能起染污識,故末那為染淨依、第八是根本所依。論中和會《對法》只說的五識依五色根,以眼根只能為眼識所依,不能為餘四識所依,以不共的原因。其餘四根也是一樣,只能隨識別依一個緣共同境的根;又六、七、八識是五識通依;又以根與識一定同時緣境;而六、七等識較為遠,以「近相順」的緣故所以《對法》唯說「眼識依色根」。實則,五識一定要有四依才能隨轉。

第六意識的俱有所依,唯有七、八識二種,缺任一種都不能轉,雖然意識與五識同時俱,能取境明了,但五識有間斷,只是隨緣現,所以不能為第六意識所依。意識在五識不起現行之時,能獨自緣龜毛、空花等隨心起的獨影境,以及曾經熏習過的影像。《對法》只說依第七,以末那為染淨依,能引意識多起染汙;又由於末那與意識同是轉識,以「近相順」說意識只依第七。

《瑜伽論》引《楞伽經》中偈文所云:「阿賴耶為依,故有末那轉;依止心及意,餘轉識得生。」說明第七末那識的俱有依只有一種,即是第八識,如果沒有藏識第七就不能轉。又以「藏識恒與末那俱時轉故,又說藏識恒依染汙。」說阿賴耶識的俱有所依,也唯有末那識一種,若無第七識,阿賴耶識必不能轉。藏識依染汙識,與末那恒時俱轉,七、八識互相作為彼此的所依。

唯識說識的差別不同,故疏文說不是只有一個種類。為順諸聖教,從大多數的說法,所以於五識俱有依中,只取不共依——五色根;六識單取染汙依;之所以重說為七、八二識中攝,以七識恒時緣藏識,與四根本煩惱我癡、我見、我慢、我愛相應為染汙根,為前六識的染淨依;八為諸識的通依,為前七轉識及心所等法的根本依。前七識為能熏,第八為所熏,由七識熏習第八儲存成種,所以說七是八的因,依阿賴耶識所儲存的種子遇緣起現行,能起前七,說八為七因。八識為彼此的能所熏,展轉互相為因,而恆常流轉,輾轉生起無有窮盡。¹⁵⁵

(二) 明性、相二宗熏習義

能熏、所熏通於性相二宗,二宗皆以七轉識及彼心所為能熏,所熏的對象則不一樣。法相宗以阿賴耶識為所熏,依《攝大乘論本》言:

復次,何等名為薰習? 薰習能詮。何為所詮? 謂依彼法俱生俱滅, 此中有

能生彼因性, 是謂所詮。如苜蓿中有花薰習, 苜蓿與華俱生俱滅, 是諸苜

¹⁵⁵ 以上虛妄緣起之八識熏習, 依(唐)澄觀撰,《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》, CBETA, L130, no. 1557, p. 634, b6-p. 636, a15。

勝帶能生彼香因而生。又如所立貪等行者，貪等薰習，依彼貪等俱生俱滅
此心帶彼生因而生。或多聞者，多聞薰習，依聞作意俱生俱滅，此心帶彼
記因而生，由此薰習能攝持故，名持法者。阿賴耶識薰習道理，當知亦爾。

156

法相宗薰習的定義，舉胡麻為例說明。將胡麻與花一起埋藏在地下，經過一段時間後取出來榨油，此時胡麻已經帶有花的香氣，胡麻與花俱生俱滅，此即是薰習義。薰習概念所詮表的意義，即此時胡麻當中就帶有能生起花香的因生。此中能熏為花，所熏為胡麻。所熏與能熏同時生滅，因為花的能熏，胡麻有隨順能生的花香的因體生。貪等薰習也同理，二者俱生俱滅，此所熏的心能帶貪的生因隨順而生。或多聞薰習，依聞作意與心俱生俱滅，此心能生起帶聞薰習的因。阿賴耶識的薰習道理也是一樣，能熏為前七識，所熏是阿賴耶識。前七識與阿賴耶識俱生俱滅薰習義成，以薰習的緣故，令所熏的賴耶識中有隨順諸雜染品法的種子生起。以此賴耶種子為因而起現行，前七現行識又薰習成種，如是因果展轉生起無窮。

法性宗認為所熏第八識由如來藏隨緣成立，含有生滅與不生滅和合義，所以薰習阿賴耶識即是薰習真如。真如有不動性，又如何能受熏？此中引《大乘起信論》說明真如的薰習義：

有四種法薰習義故，染法、淨法起不斷絕。云何為四？一者、淨法，名為真如。二者、一切染因，名為無明。三者、妄心，名為業識。四者、妄境界、所謂六塵。薰習義者，如世間衣服，實無於香；若人以香而薰習故，則有香氣。此亦如是，真如淨法實無於染，但以無明而薰習故，則有染相；無明染法實無淨業，但以真如而薰習故，則有淨用。云何薰習起染法不斷？所謂以依真如法故，有於無明，以有無明染法因故，即

¹⁵⁶ (唐)玄奘譯，《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 134, c2-10。

熏習真如；以熏習故，則有妄心，以有妄心，即熏習無明。不了真如

法，故不覺念起，現妄境界；以有妄境界染法緣，故即熏習妄心，令其

念著造種種業，受於一切身心等苦。¹⁵⁷

染、淨法之所以相續生不斷，是因為有真如淨法、無明染因、業識妄心、六塵妄境界此四種法的熏習。無明為什麼能作為緣起法的染因？〈十地品〉云：「此中無明有二種業，一令眾生迷於所緣，二與行作生起因。」眾生因為迷於所緣境，認假為真，產生偏計執，又因為錯誤的認知，而生起造作，以此無明為染緣為因，不斷生起雜染緣起。所謂熏習，如同原本衣服是沒有香味，用香加以多時熏染，衣服就會染上香氣。無染的真如淨法，因為受到無明的熏習，示現有染相；無明染法本身沒有淨業，但因為有真如的熏習，順真如而有清淨的功用，以此說明真如既為能熏，也是所熏。

以真如法為依而有無明，能熏的無明必依於真如；又由一念無明為緣，熏習真如，令真如心不守凝然自性，隨染緣而有諸識；諸識輾轉熏習，互為彼此的因，故而染、淨法流轉生起不息。妄心依熏習而有，依無明熏動真如之隨緣性，而有業識心，還以此妄心熏習無明，增加無明的迷惑。因為對真如法不了知，無明不覺而生起妄念，令其轉成轉識（前七識）及現識（第八識），顯現似有妄境界；以妄境界染法之緣，還熏習妄心，令其起諸識浪，緣念著此妄境界，起諸分別事識，造種種業，依業受種種身心苦。以真如是不可熏而熏習，不可染而染，性不變而能隨緣成立，所以得名「不思議熏」、「不思議變」。

如上所說，法相宗以真如是無為法，無為法是堅密的緣故，沒有所熏四義的「可熏性」；真如是清淨的善法，不符合四義的「無記性」；又以真如不變義，則沒有生滅、增減，沒有能熏四義的「有生滅」，「有增減」性。法相宗認為，真如不是能熏，也不是所熏，而法性宗則認為真如既為能熏，也是所熏。由此可知，性、相二宗熏習義的差別在於真如是否能熏習，又唯識熏習等同於種子，《大乘起信論》的熏習不講種子，而以無明為染緣，熏習真如而有雜染法緣起。

三、虛妄緣起之無性不相知

「以此常流轉，而無能轉者」，此後半偈明四因之第三，「由無性不相知」，方成緣起種種。偈中「以此」有兩種義，一、以前半偈的熏習義說，則「以此」指前所說的八識為流轉因；二、此後半偈為顯無性，即以前半偈為流轉果，由八識諸情根而出種種。「以此」指前五偈法、喻所明諸法的無性不相知，舉體性空，

¹⁵⁷（梁）真諦譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 578, a14-27。

為流轉因。此流轉中並沒有有一個能做主的「我」或「人」，所以說沒有能轉的主人，此為破我執；又以識外無法的唯識理，為無能轉，則是破法執。

如果八識與諸法一向有定性，如同金、石性堅，則不可能起熏習轉變，又如何能起流轉，而能成種種。無性猶如水，水能隨緣遇冷成冰，逢火便軟化為水或水蒸氣。無性即是空義，所以《中論》說，以「無定性」及「有空義」，一切諸法得以成就。

由無自性不相知為流轉因，能成種種諸法，此答「直問」，合前四大喻之水流喻。以虛妄中有二義，一虛轉，即前無性緣生故有，真如隨緣示現種種；二無轉，即前無性緣生故空，故真空常一性。以「常種種，常一性」答「為是一性？為是種種？」之疑問。又以虛轉，則不異於真之俗相立，無轉，不異俗之真體存，故真、俗不相違，答真俗二諦「相違難問」。¹⁵⁸

四、虛妄緣起之所依真如法性

「法性本無生，示現而有生；是中無能現，亦無所現物。」法性是真如的異名，此為明真如隨緣。依前諸識熏習之緣，所熏的真如隨染緣，成種種法。諸法「唯心變現」，為全攬真如而成，真如雖隨緣示現有種種生相，不失不變自性；妄法沒有自性，所現的生滅相都是虛妄，所以說此中沒有「能、所現」。又合前四大喻之火喻，火本無生，隨眾緣聚焦而生。

「法性」即是法之性，此為依主釋：「法」為眾生的身心正報，及其所依國土山河等差別法，「性」即是法所依的體性。又以「性」含有「不變」義這個特點，可以被他人認識，因此性也可以名為「法」，由性即法，得名為「法性」，為持業釋。又由一切法各各都沒有自性，「隨緣」之性，法即性，所以名為法性。以「不變」之性，不是妄法，所以性與法不能等同；又由「隨緣」之性與法不離，「隨緣」、「不變」二者具足，不即不離，方為真性。又「本有」二義為釋本無生。以法性有「不變」、「隨緣」二義，本亦分為二。本即性，是源頭根本，約「不變」義說，性本來沒有生滅，只是「隨緣」示現生滅相，「不變」之本性，與未之「隨緣」相不相即；從「隨緣」義而言，真如「隨緣」而有諸法相生起，以本來就沒有一個實在的生起，由本自不生而說無生，而不是先有一個法生起，而後等到法滅才說的無生，「隨緣」本性與「示現」之相不離。由「不變」之性本與「隨緣」之相末，不即不離，熔融無障礙，才是真正的法性真如之本。¹⁵⁹

¹⁵⁸ 前虛妄緣起之無性不相知，依（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 628, b4-p. 633, a2。

¹⁵⁹ 以上法性義，依（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 634, a8-b5。

「法性本無生」為真如不變義、空義，即前所說的「心性是一」。「示現而有生」以真如法性本來沒有生滅，只是隨諸識熏習之緣，示現而有種種生滅。所言生不是實有生，以所熏真如，隨緣成種種法，唯是如來藏清淨心所變現；又以如來藏為能所熏的真性實體，所以說是全攬「真性」而成。雖現有諸趣種種，彼此不相知，了不可得；攬真性而生，生相即是虛妄相，因此說是示現，無生之性與示生之相二者不相違。後二句明如來藏性雖隨緣成種種法，此中沒有「能、所現」。「無能現」指真如不失不動自性，又以妄法本身依真而成，是沒有自體，縱然現有諸趣種種生滅相皆是虛妄，了不可得，不能相知，以此說「無所現」。

由業果示現宛然存在，常有種種生起，亦是無生之生，是不空如來藏；又以真性湛然一性不動不染，為生即無生，是空如來藏。以常種種生、常一性，本未、染淨交徹答「疑問」。

上以無生之一性，示現而有種種生，不違示生之相，是性不違相；又前所示現種種生相，並沒有實在的所現之物，生即是無生，相不違性，性相相成，所以種種與一性不相違；又此中沒有能現的一性，為性非性，亦無所現之種種物，相非相也，性相雙絕，亦不相違。性相雙絕的能現、所現，本是一體而分，是為「無二而二」；性相相成，以無生而示現的種種生，為「二即無二」。以性相圓融，種種與一性不乖違，答「相違難」。¹⁶⁰

綜上所述，以虛妄分別為緣，令真如不守自性，隨緣而成諸識，由諸識熏習輾轉生起種種諸法。此諸法沒有體、性，不能相知，以此四因，所以能隨緣生起種種法。以四因之妄分別，對應法相宗三性，則以眼等八識為依虛妄分別而生的依他起；「妄心分別有」是遍計性；「一切空無性」即圓成實。由常遠離前虛妄分別所執取，此能所二取空之性而顯圓成實。由虛妄分別的原因，八識依他緣起熏習轉變，而有種種法生起。依他緣則舉體性空，沒有自性，為無性流轉，種種不相知。於依他上了達一切法的空、無性，即圓滿成就真實性。

第二節 「緣起」之空有相成

文殊以事、理「相違」問難，前以「一性」與「種種」無二，明二者不相乖違；今以事、理「不相礙義」及「相作義」，明二者相成。「由無方有，一性能成種種；緣生故空，種種能成一性。」緣起之法的「空」理與緣起之「幻有」事相，彼此相成，互為因果，不礙熔融。

¹⁶⁰ 以上虛妄緣起之所依真如法性，依〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 633, a3-p. 634, b5。

一、緣起法之「空」、「有」四義

「緣起」之法總有四義：「一緣生故有、緣生故空、無性故有、無性故空」。此四義，即「空」、「有」二義及「空」、「有」所以（即因緣）二義。略如下表：

表 4：緣起法四義表

緣起法四義		對應答中偈頌
一緣生故有	有義	即妄心分別有，及諸識熏習是也。
二緣生故空	空所以	即諸法無作用，亦無有體性；是故彼一切，各各不相知。（及四大喻）
三無性故有	有所以	法性本無生，示現而有生；是中無能現，亦無所現物。即真如隨緣。
四無性故空	空義	即一切空無性是也。 ¹⁶¹

「緣生故有」是「有」義，對應第六偈及第八偈之「妄心分別有」。即前緣起四因之「妄心分別有，及諸識熏習」。依諸識的熏習及虛妄分別，而有種種法隨緣生起，此為「非有」的「幻有」。

「無性故有」是「有」的因緣，即《中論》所說：「以有空義故，一切法得成」。《維摩詰所說經》云：「從無住本，立一切法」。亦四因之「真如隨緣」義。真如不動自性而隨緣示現有種種生相，此依他緣所生法沒有自性，所現為幻有。以依他的「無」所顯的真如實「性」緣生，所以得名為「有」。因此說依他「無」所顯的真如實「性」是「幻有」的因緣。

「無性故空」是「以有空義故，一切法得成」的「空」義，亦即第八偈所說的「一切空無性」。由於心的虛妄分別，有眼等八識依緣生起，依於緣就沒有自性、實體，即為空義。於依他起上了遍計的永無，人法二空所顯的真如實性，此無之性，即是圓成實。

「緣生故空」是「空」的因緣，即初偈法說：「諸法無作用，亦無有體性，是故彼一切，各各不相知」及四大喻，亦四因之「由無性不相知」。為什麼無性得以成就空義？以諸法為依因託緣而生的「幻有」，「幻有」本身就沒有體用；從「緣生」則互相為依，就是無自性。所以「緣生故空」為「空」的因緣。

¹⁶¹ （唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 622, b10- p. 623, a1-5。

如果以此四句總望空有，「緣生」、「無性」都有空有義，皆可為其因緣，以諸法由緣所生所以名「幻有」，依緣而生故名「空」；以一切法無性所以名「空」，以無性之空義一切法得以成就名「有」。諸法生起必依從於因緣，法從緣而有，必定沒有自性；由於諸法無自性的原因，所以定需依於緣，緣有性則無，幻有之萬種的差別依緣而不同，各各差殊之俗諦因為都是無自性，而合為一味，所以得名為真諦。

由於「無性」為「有」的因緣，其理難證，所以引諸經證。以《佛說維摩詰經》所問：「善、不善孰為本？」推至「不住為本」，因為已經沒有什麼可以作為「不住」的本，所以說「從不住本，立一切法。」又引叡公釋云：「無住即實相異名，實相即性空異名」，以「無住」與「實相」、「性空」三者不異，證成由緣生無性，而有一切法。¹⁶²

綜上所說，以緣起法之空有四義，對應覺首答之緣起四因，由諸識的熏習及虛妄分別，有種種法隨緣生起，此「緣生」的「有」是「幻有」；依真如不動自性而隨緣生起種種，以「無」所顯的真如實「性」緣生，才能從緣而成幻有。如《起信論》所說，依如來藏而有阿賴耶識，所以說「無性」是「有」的因緣；於依他起的一切法上，了達遍計的永無，二空所顯的真如實性，此一切空無之性，即是圓成實，「無性」為「真空」義；以因緣所生的一切法沒有體、用，緣生就是無性，也不能相知。所以說「緣生」是「空」的因緣。

二、「緣起」之「真空」、「幻有」及「非空非有」三中道

前明緣起「空」、「有」及其因緣四義，繼而遣除對「有」的迷執，以及關於「空」的誤解。此由簡妄情，顯緣起無自性之「真空」義理，了無性緣生種種「幻有」，此中所言「空」、「有」皆是中道義，加上和會「空」、「有」成三中道義。文曰：

是以無性、緣生故空，則非無見、斷見之空，為真空也；無性、緣生故有，則非常見、有見之有，是幻有也。幻有即是不有有，真空即是不空空；不空空故名不真空，不有有故名非實有，非空非有是中道義。¹⁶³

¹⁶² 以上「無性」緣生之「空」、「有」四義，依（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 622, b2-p. 623, b9。

¹⁶³ （唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 604, b28-c4。

此中「空」是以從緣而生，沒有自性來說，揀別不是定性無之斷滅空及龜毛兔腳的虛無空，明「無性故空」、「緣生故空」皆是「真空」。澄觀釋「真空」言：「言真空者，非斷滅空，非離色空，即有明空，亦無空相，故名真空。」文中表明「真空」不是通過斷滅、毀壞之後才顯的斷滅「空」，也不是離於色法有一個色外的「空」，是不離於「有」之「空」。「真空」也是沒有自性、無形相，並非於「有」外，另執一個「空」，而是以遮詮的方式，遣除對「空」的錯誤認知。

以無性、緣生故有為「幻有」，由從緣無性而言。此揀「有」並非定性「有」、常見之「有」及實「有」。以從緣而「有」、無性而「有」，即是「幻有」。如同魔術師巧作幻化人，看起來也是一樣具足色身形相，不是說沒有所幻化的人，而是以此幻人為虛幻，是變化而有，並非真人，而言「幻有」。就像稻草人虽然是假的人，但在鸟鹊看来就像真人一樣，还是有驱赶鸟的功能。「幻有」以非實有為「有」，亦名「妙有」。此中揀不是斷、常二見，以斷、常二見，即是五利使的邊見所含攝，為外道邪宗所執。而「有」、「無」見，涉及正法，執取「空」、「有」之相，還沒有契合正理仍然分別「有」、「無」，此「有」、「無」見，唯有大菩薩才能究竟遠離。

初以遣斷滅及虛無之「空」，明「真空」，遣常見、有見之「有」，明「幻有」，接著明「空」、「有」三中道。「幻有」為非實有的「有」，是以「有」與「不有」圓融無礙，亦即空有不二，所以說「幻有」自為中道。「不有」是對有的遣除，遣至舉體全部空盡，無所有之義；第二個「有」即是非「不有」的意思，進一步遣除「不有」，以前已破差別相，此不需要更待破。以非「有」、非「不有」無二，即是中道，是此中「幻有」所闡明的義理。

「真空」是將「空」與「不空」都遣除的「空」，以「不空」與「空」無二無礙，立「真空」中道義。「不空」是以「空」沒有一個真正實在的「空相」而言；「空」也可以稱為「非不空」，是對前「不空」的再次遣除。由「空」與「不空」俱遣，蕩除一切相，名為中道，是「真空」所明義。如經云：「空不空不可說，名為真空」。「真空」從遣除由「空」與「不空」義說，並非是去除「有」後的斷滅空。

澄觀以《肇論》之「不真空」和會「不空空」義，再次重說「不空空故，名不真空；不有有故，名非實有。」又引慧達序中所言：「不遷當俗，俗則不生；不真為真，真但名說。」¹⁶⁴此中俗是為執著現事為實有者，依真而遣俗，是對實有的否定，並不是為了說明俗而言俗；真俗是相待而言的二邊，對俗而言真，所言的真也只是名言之說。此中所破「真空」不是前文與「妙有」相即之「真空」，是破另執著有一個實有的「真空」。人們常以為一向無物的空無

¹⁶⁴（後秦）僧肇作，《肇論》，CBETA, T45, no. 1858, p. 150, b27-28。

是真諦，為「真空」，僧肇再一次以「不」加以否定。所言「不真空」是以世間萬物之無性為真諦。即前以「非空」、「非不空」為中道的「真空」義。

「不有有故，名非實有」，對上所言「不真空」，揀「真空」與「實有」都是二邊，明「不真空」、「非實有」才是正理。真俗只是相對而言，如果計執另有一個「真」為實有，「真」則同於「俗」。「不」與「非」是從遮詮義說，為破除對實有的執著，為顯不真、非實的正理，並不是為成立而言。

如上所述，初明「空」、「有」都是中道，最後以「非空、非有」結成中道。只是此「非空」為合前「真空」的「非空」、「非不空」二義，而不是從「有」義上說；說「非有」為合前「幻有」之「非有」、「非不有」二義，不是為了立「空」義。以「空」、「有」不二為中道。加上前「空」、「有」之上，各有二中道，合為三中道，此為緣起甚深之「空」、「有」中道義。¹⁶⁵

三、融合「緣起」八義為五中道並別明真如二義

(一) 「真空」、「幻有」之理事相望

「真空」、「幻有」又各有二義，「空」、「有」四義與「事理相望」四義及《法界觀門》「理事無礙觀」對應。略如下表

表 5：空有對應事理相望表

空有之相		空有義		事理相望	法界觀
真空	真空必盡幻有， 是無性故空義。	空	不壞性	相害義	真理奪事門
			非不空		
真空	真空必成幻有， 是無性故有義。	非空	離空相	相作攝無礙義	依理成事門
			有義		
幻有	幻有必覆真空， 是緣生故有義。	有	不壞有相	相違義	事能隱理門
			非不有		
幻有	幻有必不礙真空， 是緣生故空義	非有	離有相	不相礙攝於相作	事能顯理門
			空義		

「真空」、「幻有」各有二義，「真空」初義是相害義，以必盡「幻有」事相；「真空」第二義中以相作攝無礙義，以事相是依於理而成的，所以「真空」義以相作為主。「幻有」初義為相違義，以必覆「真空」；「幻有」第二義則以不相礙攝於相作，由理並非事所造就，所以「幻有」的相作義隱。「幻有必不礙真空」之所以說「空」、「有」相作，是從事法能顯理的角度，而說相作之理。此四義為空有之相，亦即是前「緣生故空」等四義。

¹⁶⁵ 以上明緣生之「空」、「有」三中道，依（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 623, b9-p. 624, b9。

又澄觀於《華嚴法界玄鏡》中,說「真空」、「妙有」各有四義。約「真空」理望「妙有」事有四義:一為了成就他義而隱自義,即「依理成事門」;二泯除「妙有」義突顯「真空」義,即「真理奪事門」;三自他俱存的「真理非事門」;四自他俱泯的「真理即事門」。又「妙有」四義為:一為顯「真空」理而隱「妙有」義,即「事能顯理門」;二顯「妙有」而彰隱「真空」義,即「事能隱理門」;三自他俱存的「事法非理門」;四自他俱泯的「事法即理門」。¹⁶⁶

以「真空必盡幻有」所顯的「空」義,對應「真理奪事門」,由理體的執持,事法得以成就,所以事相全體,無不空盡,事盡真理自然平等顯現。離開真如理體,事法不可能得以成就,就像沒有水就哪來波浪的原理一樣。「真空必成幻有」為顯「非空」義,亦即「依理成事門」。由於「幻有」事法依真如理而得以成立,事法本身沒有獨立的實體,依靠眾多因緣而生起,全都沒有自性。如波依於水聚合而成,亦為依一性如來藏而得有種種諸法。由一切法都是空無自性的原理,緣生事法方能成就。此中各取初二門理事對應「真空」、「妙有」。

「幻有必覆真空」為「有」義,對應法界觀中「事能隱理門」。真如隨染緣而成種種事法,緣起事法與真空理相違,事法顯現,理體則隱而不現。眾生無明迷於「幻有」的事法所顯現的種種相,卻看不見隱藏於事法中的真空理。就像大部分人看到一大片的水域,只看得見波濤湧動,而看不到水,忘了波浪本身就是水。「空」相隱沒,而「有」相顯現,所以說色法當中沒有空相。透過觀察波浪的相是虛妄的,波平浪相隱,唯有水相朗然露現。「幻有必不礙真空」為「非有」義,亦即「事能顯理門」。由於事法必依於理體,所以事法為虛,理才是實。事虛則全事之理自然凸顯露現。¹⁶⁷

(二)「真空」、「幻有」五中道

文殊各取其第一義「空」、「有」異,以相害相違義問難,覺首以第二義空、有無礙、相成答。「真空」二義之必盡「幻有」為「空」義,必成「幻有」則為「非空」義;「幻有」二義之必覆「真空」是「有」義,必不礙「真空」為「非有」義。「有」、「非有」,「空」、「非空」又各有二義,合為八,此「空」、「有」八義,雖然是各各有不同的異義,但卻不是沒有交集對立的兩端。

前明「真空」、「幻有」皆是中道,復以「非空」、「非有」結成中道。澄觀又以「空」、「有」所開之四義,乃至八義,合為五中道。初二即是前面

¹⁶⁶ (唐)澄觀述,《華嚴法界玄鏡》,CBETA, T45, no. 1883, p. 680, a10-22。

¹⁶⁷ 以上「真空」、「幻有」之理事相望,依(唐)澄觀撰,《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》,CBETA, L130, no. 1557, p. 624, b9-p. 625, a15。

所說的「真空」、「幻有」中道。以「幻有」上「有」義的不壞相，「非有」之「離有相」二義，合為「即相無相」之俗諦中道。由「真空」之「空」義的不壞性，「非空」的「離空相」二義合，為「即性無性」之真諦中道。「真空」、「幻有」都是存泯無二之中道。

三、以「真空」上遮定無「非空」義，及「幻有」上遮斷滅的「非不有」義，由二義相順不二，共成幻有。為「非空」、「非不有」，顯俗諦而泯覆真諦，以「有」義徹除「空」的執著。

四、取「真空」上遮定有的「空」義，與「幻有」上顯「空」義的「非有」義相順不二，得成「真空」。為「非有」、「非不空」，是存真諦泯俗諦，通過「空」義的顯現，而徹底勘破對有的執著，與第三中道一樣，都是屬於真俗二諦交徹，存泯無礙之中道。前四所合，各各別攝歸「真空」、「幻有」。

五、總合前四，令「幻有」與「真空」無二，合為一味平等法界，是真、俗二諦俱融之中道。第三、四雖然融二諦，三以融真入俗，唯存「幻有」；四融俗入真，為顯「真空」，只是「空」、「有」各各別融。此「幻有」與「真空」四義，及其所開二義全收、俱融，以「空」、「有」無二，立「空」、「有」雙照之中道；「非空」、「非有」無二，為空有雙遮之中道。遮照一時共存，是比第三、四更進一步的存泯無礙。為「即空即有」、「非空非有」無礙的一味法界。

參法藏於《十二門論宗致義記》中，開一緣起為「緣起幻有」、「無性真空」二義。「幻有」含對有遣至幻相舉體全部空盡的「不有」，及不需要更待破差別相非的「非不有」二義；「真空」含「非空」、「非不空」二義，俱遣「空」與「不空」，明一切相皆不可得。「真空」「幻有」又各開二義。此空有又合為五重中道。

初二以「真空」二義為真諦中道，「幻有」二義為俗諦中道。

三、以「幻有」中遮常有的「非有」，即是「真空」中的「非不空」義，此二不二；「幻有」中遮斷滅的「非不有」，即是「真空」中的「非空」義，以「真空」、「幻有」二義的同而說無二，又以這兩個無二，再次無二故。為不墮兩邊，真俗二諦俱融之中道。

四幻中非有。與真中非空。融無二故。名為中道。此是非有非空之中道。經云。非有非無。名為中道。

五幻中非不有。則是真中非不空。此非非有非非無之中道。謂絕中之中也。是故二諦鎔融。妙絕中邊。是其意也。

四、以「幻有」中的「非有」與「真空」中「非空」義無二，為是「非有非空」之中道。

五、由「幻有」中的「非不有」，即是「真空」中的「非不空」義。則為「非非有、非非無」之二諦鎔融妙絕中道。初二是空有別融之真俗二諦中道，後三以真俗二諦交織，為融攝一切、絕諸有邊之妙絕中道。¹⁶⁸

澄觀所釋「幻有」包含：不壞「有」義及離「有」相的「非有」二義，成真諦中道；以不壞「空」義並離「空」相的「非空」二義，成真諦中道。法藏所釋「真空、幻有」則跳過「空」、「有」二義，直接從離「空」相的「非空」、與進一步否定的「非不空」二義；離「有」相的「非有」與「非不有」二義結成真俗二諦中道，其餘三中道，也是依此所釋「真空、幻有」之別，而有略微差別，上面已經列明，不再詳說。

最後總結讚歎，此為「離相離性、無障無礙、無分別法門」。事上顯現有緣起幻有萬象之差別相，理體則是平等無差別性之一味真空；平等無分限的理體，於緣起的各個有分限之差別事相中，完整地體現。「性」、「相」從「真空」、「幻有」二義而言，「幻有為相，真空為性」；若以「空」、「有」四義論，則「真空」、「幻有」都是「相」，「非空」、「非有」才是「性」；依「空」、「有」各開八義來說，則別顯「空」、「有」為「相」，「空」、「有」俱融為「性」。今「空」、「有」互奪、雙融，則前「性」、「相」全都遠離。此中無分別法，單就智慧而說，唯有無分別智慧，才能究竟到達本源；無障無礙，則境、智皆有。上五重中道為約境而說，此五重中道境與心智契合即為五觀。境、觀俱融的智慧，契入無礙之境，則心與境二皆無礙，於一心中有種種無盡之境，種種境上有無礙之一心。緣起甚深之義理，無法用語言文字表達，唯有離語言、絕相狀，才能契合。¹⁶⁹

（三）明真如二性

真如性有二義：「空」、「有」義；亦是「不變」、「隨緣」義。以「有」義故，說人法二空所顯的如如不動，體無變化改動的真如理體，不空的真理，亦即說「不變」義。即：「法性本無生，示現而有生，是中無能現，亦無所現物。」

以「空」義故，說依他緣起的種種沒有自性，當下就是「空」，亦即「圓成實」，即各各不相知義。「空」由依仗他緣才能生起及變化顯現，所以說「以空義，故說隨緣」。此四義，只隨其中一義，即為二宗所收，因法相宗唯

¹⁶⁸ (唐)法藏述，《十二門論宗致義記》，CBETA, T42, no. 1826, p. 215, b16-c11。

¹⁶⁹ 以上「真空」、「幻有」五中道，依(唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，(CBETA, L130, no. 1557, p. 625, a15-p. 626, b2)。

「不變」義，無相宗中唯宗「性空」，所以需要雙融「隨緣」、「不變」二門。假如沒有實有又如何能隨緣而生起諸法，就像本來沒有水，怎麼可能會隨風而形成波浪。所以說「空」、「有」二義，相即不二，「隨緣」亦即是「不變」。「空」、「有」及「隨緣」、「不變」二義具足無礙，才能順應圓融無礙的法性宗之意。

真如為諸法之性，有凝然不動性，亦能「隨緣」生起諸法。如同虛空為星象之性，能容納生起眾多的星象。如果只有「不變」性，性於法就是沒有交集的兩邊；若唯有「隨緣」義，緣有生滅變異，又怎麼能說是真性。又舉《大般涅槃經》雪山「樂味」藥喻以說明真如「隨緣」、「不變」二義。如雪山深叢下，有一味極甜的名為樂味之藥，人們沒有辦法看見，但是聞到香味，就知道這個地方一定有此藥。過去世有轉輪王為了接此藥，於此雪山處造木筒，此藥成熟時，會從地面流出，積集在木筒中。後來轉輪王不在世了，原本一味藥從木筒流出，隨其所流之處差別而有或醋、或鹹、或甜等種種差異。實際上此藥真正的味道，依然停留在雪山，就像滿月一樣沒有減損。凡夫福薄，雖然刻苦加功用行，仍然不能得知。唯有福德因緣具足的聖王出世，才能得到此藥的真正之味。以過去王喻過去佛，此藥比喻如來祕藏為眾多煩惱、稠密的叢林所覆藏，眾生因為無明不能看到。以一味喻佛性，眾生皆有佛性；由此一味藥隨流而出或酢或鹹等種種不同的味道，喻如來藏因無明煩惱造作，隨緣而有地獄、畜生、等六道種種差別生起，以及生為人身的男女性別不同，及種性高低的差異；此藥本味仍然停留在雪山沒有變壞，喻如來藏之不變，佛性堅固雄猛不可毀壞，沒有什麼能殺害佛性使其斷滅。如來藏性有一切都不能摧毀損壞及燒滅的不變義，及能造作種種的隨緣義，但凡夫之類不能看見，只有成就無上正等正覺，才能證知。¹⁷⁰

「性」如果背離於「法」，則與法空不相即，「性」就成了斷滅；若「法」離於「性」，則為「本無今有」者，因為「性」不是新有的，離「性」即是「本無」。「本無今有」則如同虛空中本來沒有眾生，卻常出眾生，如果是這樣，則有「法」即是「性」過，所以應當不是「本無今有」。本無之「法」並不是全然本無，今有之「法」也不是全然是新有，此明「相」與「性」不得相離。又「法」若等同於「性」，「性」是常，「法」也應當為常，實際上「法」是無常的；又「性」如果等同於「法」，「法」滅時「性」也應當滅，實則「性」並沒有隨著「法」滅。舉水與波為例，如果說水即是波，波相滅水也應當滅，眼見波相滅，而水並沒有不滅，由此水不等同於波，同理可知「性」不全然同於「法」。所以說「法」與「性」二者的關係是非即非離。

¹⁷⁰ 〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374, p. 408, b13-c3。

又引經說心生起時，不離於「性」，離「性」無所依，不能起作用；心法謝滅時，真性不滅。「心」、「性」不即不離不可思議。「心性」相對於有情眾生而言，「法性」的則包含情與無情。由「法」、「性」二者相成、相奪，非即非離為中道，結歸有：「非常非斷」、「非有非空」、「非變非不變」三重中道。¹⁷¹如果能和會「法」、「性」，將不被百家異說所迷惑，結勸所有的修行學者放下自己的偏執，以求得緣起的主要宗旨。澄觀此中廣用諸經之理論，加以破斥種種偏見，是為了令修行者生起緣起正確的理解和觀念。

綜上所述，「緣起」之空有相成，初總明緣起之義，說緣起之法總有「空」、「有」，及「空」、「有」之因緣四義，對應答中八偈，明答中所言「空」、「有」及「非空、非有」都是中道義。又「真空」、「幻有」各有二義，文殊以初義相違義問難，覺首以後義不相礙及相作義答。此四義又各有二義，開為八義，結為五中道。融合空有八義，為性相、空有、真俗存泯無礙之中道，答「心性是一，云何見有種種差別？」之相違難。又別明真如「性」有二義，以「不變」義說無性故有，以「隨緣」義說無性故空。以「法」與「性」非即非離的關係，結歸為「非常非斷」、「非有非空」、「非變非不變」三重中道。明此中緣起的空有、理事都是不即不離的關係，是捨離斷常、真妄之別的中道義。由此和會法相、無相二宗的真如「性」義。

第三節 「緣起甚深」之境智觀行

一、「緣起甚深」之無倒正見

（一）如理觀察之正見

「如理而觀察，一切皆無性，法眼不思議，此見非顛倒。」此偈對前義再加以解釋。此有二義，一明由法眼觀察，得知一切法都是「空無性」，契合法界真性無顛倒，成淨緣起。了達緣起甚深正見正理是至關重要的先決條件。此合前四喻之地喻，以法眼契見緣起正理，如地性平等無分別。

二、前偈訶責所見種種有依諸識熏習，虛妄心分別而有，並非實有，不應為依；此偈合與前五偈觀察諸法無作用、無有體性，所以各各不相知，以觀察無性為正法眼，是所應當依止的，為依智不依識，是稱法界性，不顛倒的正見。¹⁷²

¹⁷¹ 以上明真如「不變」、「隨緣」與「空」、「有」義，依〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 624, b9-p. 628, a6。

¹⁷² 依〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 636, b1-8。

（二）拂分限之跡入「一真」之「玄道」

「若實若不實，若妄若非妄；世間出世間，但有假言說。」此為拂迹入玄，宗密釋其義：「為欲入生佛平等，稱性圓淨，究竟之法故。宜拂前垢淨迷情，始修分限之跡也。」¹⁷³以分別心而有垢淨、迷悟、始終等二端對立的法執，及權巧設立修行階位次第之方便教法，都屬於「跡」，拂去「跡」方能化導眾生入「玄道」，即眾生與佛平等無二無別，稱法界性，染淨不二，圓滿究竟之一真法界。

1. 正拂前偈種種分限之跡

澄觀以前「法性本無生」，「一切空無性」是圓成「實」；眼等八識諸情根，是示現而有生相的依他起，為「非實」。此「實」、「不實」，約事理而說，即五法¹⁷⁴之如如（真如）及相。「妄」即妄心分別的非有，「非妄」則是通過如理觀察的無倒正見。「妄」、「非妄」約情智說，亦五法之妄想（分別）、正智。此「實」、「不實」與「妄」、「非妄」都屬於名言，而沒有真實義，則五法具足。以妄分別為緣，有種種世間流轉生起；以如理觀察，成出世間智慧正見，無顛倒法眼。今拂前所成，以前所言都是名言，唯是假名沒有真實義理。如海東曉公云：「如言而取，所說皆非，得意而談，所說皆是。」語言文字可以表達思想及意願，如果只停留在語言的概念，著於文字的表相，而不了本意，只是增加法、我二執，所有的言說都是錯謬；如果不取著言論，悟得言論所表述的的本意，則「實」、「不實」及「妄」、「非妄」，凡有言說，無一不契合正理。¹⁷⁵

〈世主妙嚴品〉亦言及「佛說法性皆無性」，說明佛陀所宣說的教法，是以無性為法之真性。又教化甚深偈云：「世間所言論，一切是分別」，言論包含名與義，能詮的名言唯是意識的分別，名言所詮之義除了意識的分別也沒有另外的體，言論既屬意識分別，則為虛妄計度的遍計執及意流。¹⁷⁶以言論為意界貪識所流出，所以稱言說為假。¹⁷⁷聖言量以無性為真性，世間言說唯是虛妄分別，所以說「世間出世間，但有假言說」。

2. 離言遣物才能得意契真

¹⁷³（唐）宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》，CBETA, X09, no. 245, p. 610, a1-2。

¹⁷⁴（劉宋）求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，「五法者：相、名、妄想、如如、正智。大慧！相者，若處所形相，色像等現，是名為相。若彼有如是相，名為瓶等，即此非餘，是說為名。施設眾名，顯示諸相，瓶等心心法，是名妄想。彼名彼相，畢竟不可得，始終無覺。於諸法無展轉，離不實妄想，是名如如。真實決定究竟自性不可得，彼是如相。我及諸佛隨順入處，普為眾生如實演說。施設顯示，於彼隨入正覺。不斷不常，妄想不起，隨順自覺聖趣，一切外道、聲聞、緣覺所不得相，是名正智」。CBETA, T16, no. 670, p. 511, b12-22。

¹⁷⁵（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 636, b11-p. 637, a5。

¹⁷⁶（劉宋）求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，「意流者，謂意識起貪，依意界貪識流出，故名為流」。CBETA, T02, no. 99, p. 144, b10-12。

¹⁷⁷依（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 647, b5-p. 648, a8。

理是究竟圓滿的，而語言有局限性，容易偏頗，不能圓滿表達。想要說明一切法「空無性」之圓成實，需要藉助現象界的種種生相，沒有實體，只是示現而有生，為有而非有；欲顯諸法相之不實，則需以一切法體性即是空說；欲明其為虛妄分別，妄本身即是不可得；想要表達如理觀察之正見並非虛妄，妄分別能令依他緣起流轉；如果說虛妄分別的世間相，生死的當下即是涅槃寂滅相；若言出世法，實在沒有一個真實的世間可以出。如此則「實」、「不實」、「妄」、「非妄」，「世間」、「出世間」等相即相奪，染淨兩亡，義理要旨圓融包含。

以名對有相之物，則為有物之名；若名所對為無物，雖有物名卻沒有無物的體，如龜毛、兔角，只有言說沒有實體，則為沒有物體的名。所以結為：「是以物不即名而就實，名不即物而履真。然則真諦獨靜於名教之外，豈曰文言之能辨哉？」¹⁷⁸由於物質的體性虛無，沒有承當名的實體；名只是假立，沒有得名即得物的功能。物不是名，所以於物上不得名；若物即名，看到一個物品就應該知道它的名稱。名不是物，依名不能體會到物的真體；如果名等同於物質，口說火字就應當出火燒口，而實際上不是這樣，物質體性虛無，名稱只是假設安立，都不是真實，以二者不相及，所以說彼此都不能相得。此引僧肇〈不真空論〉破竺法汰所作〈本無論〉所結，說明物與名都不是實有，二者不相得。「本無」是世間凡情計度尚且沒有的無，只有假言沒有實體從之，所以竺法汰認為「非有」是什麼都沒有的空無；「非無」是連無都遣除的無，就更沒有東西了，是一向歸無的偏空。

參究諸教立「非有」、「非無」的本旨，以萬物依緣而生並非實有，而言「非有」，由不壞隨緣之相，並非什麼都沒有，而說「非無」。此為斥責此崇尚無的言論有偏，並不契合於「非有」、「非無」之言教。「即事即理」的中道真實義理，方契合「非有」、「非無」的本旨。以世間可見的物與名言尚且不能相到，何況離於言語、思量的真理，又如何能以文字語言所能分辨表達。真諦不可說，離於言教，不是語言文言所能明辯的，此為令舍除對名言的執著。

前明忘言，今為令得其意，顯示不可思議，又引什公所言：「唯忘言者可與道合，虛懷者可與理通，冥心者可與真一，遺智者可與聖同耳。」以虛通之玄道不可以加功用行得，唯有捨卻言說文字之工具，才能與玄道相合；最極致之功不能以事上的作為而得，離能取、所取方能與理契通；「真諦」離於我法二執，放下所執的知見，才能與真諦合一；最上賢聖之智慧無相，不可以心的思量分別而知，若能泯除能證之人，方可與聖者契合。雖有與道合之言說，無心於合；雖說與聖同，沒有求同的心。所以說「有心不契，遺智方知，若有契

¹⁷⁸（後秦）僧肇作，《肇論》，CBETA, T45, no. 1858, p. 152, a25-27。

合，復應拂迹」。能證之聖，所證之法「玄道」、「理」、「真諦」，並皆遣除。離於語言文字概念，超於百非之外，不執著於任何觀念知見，才能近於道。¹⁷⁹

3. 依三無性成假言說

以後三偈對應唯識三無性觀，初依徧計所執性，即「妄心分別有」，而說相無自性性，即「一切空無性」。依此徧計的體相畢竟空無，猶如揉眼睛而見虛空中有花相或金光，在昏暗的路上看到繩子誤以為是蛇，這些都是虛妄分別的幻相，次以如理觀察，種種諸法皆依他緣因無性而起。依《攝大乘論本》所知相分所言：

「此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。此復云何？謂身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，自他差別識，善趣惡趣死生識。此中若身，身者，受者識，彼所受識，彼能受識，世識，數識，處識，言說識，此由名言熏習種子。若自他差別識，此由我見熏習種子。若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子。由此諸識，一切界趣雜染所攝依他起相虛妄分別皆得顯現。」¹⁸⁰

依他起是能遍計的意識，所遍計的依他所起相。依他起是以賴耶中的自類熏習的內外各別種子為因，虛妄分別所攝的十一識，此十一識包含有情的根身及外部器界。有情世界依眼等內六處而安立，器世間依色等外六處而安立。此如幻的種種事法，並非是凡夫無始以來所妄執的自然生起。需要藉助眾多因緣條件才能生起，則沒有實在的自性。由此依他所起的一切法，都是沒有自體性，立生無自性性。於依他起上，遠離前虛妄分別所徧計執取的人、法，此人、法二空所顯的性是真實圓滿勝義，即圓成實。依此圓成實勝義亦屬假名，立勝義無自性性。

¹⁷⁹ 以上物不即名、得意忘言，依（唐）澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 637, a5-p. 638, a2。

¹⁸⁰ （唐）玄奘譯《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 137, c29-p. 138, a9。

又偈言：「若實、若非實，若妄、若非妄；世間出世間，皆是假言說。」此中實即圓成性，以出世的契合圓滿成就之圓成實性，尚且是不實的假言說，世間非實的虛妄分別，更是一時總遣，入第一義諦空，緣起甚深理。

覺首以十偈答文殊問難，前五偈答遮救重難，現象界既有種種，為什麼又不能相知。後五偈正答前本法難，既然彼此不相知，又為何緣有種種生起。關於為什麼不依順序先答本難，而先答救難這個問題，法藏答「以救義若成本難方遣故。」¹⁸¹認為後面所救的義理如果成立，本難才能遣除。所以需要先回答。以此五偈合前四大喻，由此十偈可以分為四。初一偈法說，一切法各各彼此不相知為「宗」，諸法無體、用是「因」；次四偈，舉四大為「喻」證成；後四偈各各別合前四喻，末偈結成前義，如此則因明五支¹⁸²作法具足。¹⁸³

綜上所述，由法眼觀察，前諸識所見皆是虛妄分別，非實有；契合法界真性才是無顛倒正見，不思議的法眼。最後以物、名不相即，依三無性成假言說。拂前「實、不實，妄、非妄，世間、出世間」種種迹，入「一真」之「玄道」，染淨兩亡。前五偈是為了印證成就答以何不相知，次四偈為何有種種法之原因，最後一偈奪前所成，總令離言語、絕思量，鏗入真實義。

二、「緣起甚深」之智境契合成觀

前「真空」、「幻有」五重中道約境而說，又言及此五重境與心智契合即為五觀。一、觀一切法「空」、「非空」無二之真諦中道觀；二、「有」、「非有」無二之「幻有」俗諦中道觀；三、取「非空」之「有」義與「有」上為遮斷滅而說的「非不有」義相順不二，為存俗泯真，以有破空之「幻有」觀；四、由「真空」遮定有的上「空」義，「幻有」上即是空的「非有」義，此二相順不二，為存真諦泯俗諦，以空破有的「真空」觀；最後合前「幻有」與「真空」為一味平等法界，為真、俗二諦俱融之中道觀。

心與境如何契合而成修行觀法呢？《疏》云：「於境，則不礙真而恒俗；於智，則不礙寂而恒照，即境智非一。境則不礙俗而恒真，智則不廢照而恒寂，即境智非異。境則空有無二，智則寂照雙融。」¹⁸⁴此引《大乘起信論》中修信心的修行者，為除此自身及外事眾多業等深重障礙，應當晝夜六時勇猛精勤，以禮拜、懺悔、勸請等種種善行，令善根增長，繼而修行止觀法門，迴

¹⁸¹ (唐)法藏述，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 177, c2-3。

¹⁸² (陳)真諦譯，《如實論》，此五分為：「一立義言，二因言，三譬如言，四合譬言，五決定言」。CBETA, T32, no. 1633, p. 35, b18-20。

¹⁸³ 以上依三無性成假言說，依(唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》，CBETA, L130, no. 1557, p. 638, a2-b3。

¹⁸⁴ (唐)澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 536, c12-16。

向菩提。印順釋此中止觀為「觀是思考、辨析、推求抉擇等作意，止是系心一境，使心一境凝定，不致散亂馳求。」¹⁸⁵。

《論》說，修習止行者，於山林寂靜處端身正坐，攝念正意，調伏身心與理相應。離於緣念呼吸的數息觀，色身漸漸變壞的白骨觀，及青、黃等色，四大及空等所緣外境的分別，乃至識對散心時，六根所取六塵境之見聞覺知的推度認識，唯是自心，沒有實境。於前所說一切境都應當遠離，乃至一切心想，隨其念念生起，也一並遣除。因為想沒有自性，無生滅的自體可得，畢竟是空，就像陽光下的露水，一下子就被曬幹了，所以生滅的當下就是沒有生滅。以心外沒有實境，既然所取外境無相，能取之心也無從生起，不需要等心生起後，再以心方便除遣。不但遣除所取的境相，進一步更除遣能取的意識的分別心及妄想。初習者心念常奔馳散亂，應當攝心令心安住於正念。此中正念為應當了知離心之外，沒有實有外境界。外境既然是虛妄、非有、不實，此能取之心亦寂滅。久習此止觀，漸漸淳熟令心安住；由修止之力，令心漸漸猛利隨順得入定；能伏斷煩惱惑業，令信心增長，信滿入住，速成不退。¹⁸⁶

又擔心學人如果只是修行止，容易耽著於定境不願舍離，或常念一切法空無，不樂求佛道，不起大悲心救度眾生，所以應當從座中起，修學觀法。觀察一切世間有為法沒有辦法停住，剎那變異、毀壞。外境的過去種種法如夢般不真實，現在的一切如電光一閃而過，未來所念法如雲忽然驟起，過、現、未一切諸法，法法無我；觀自身所起的一切心行念念生起謝滅，眾生貪著於常一，恆求不變，所受無不皆苦。觀世間一切有情，凡有身都是不清淨，九孔常流不淨，唯是種種穢污，沒有什麼可以愛樂的，此為無常、苦、無我、不淨觀。當念一切眾生，從過去無始世以來，由於無明熏習的緣故，令心生起還滅，無常遷流，身心已經承受一切大苦楚；現在又有無量苦逼迫，未來所受苦，也沒有分際。如是過、現、未所受皆苦，不得出離。愍念眾生受無盡苦，起大悲心，發誓願救拔一切苦惱眾生出生死海，令得究竟涅槃樂之自利、利他的菩提大願，由此大願力能方便修集一切善法，精進修學，不生懈怠憂惱。此即上所說的「思考、辨析、推求抉擇等作意」。印順評說：「本論所說的止觀初方便，是有所偏重的、不了義的。如以止為無分別，即依心真如而修；分別生滅因緣為觀，即依心生滅起修。以止為隨順真如門，以觀為隨順生滅門。」¹⁸⁷

《論》中分別說明如何修止及修觀，又言及除了靜坐時，專念修學止觀，若從坐中起，凡有所施行造作，悉當常觀察應作及不應作，於行住坐臥一切

¹⁸⁵ 印順著，《大乘起信論講記》（北京：中華書局，2010年），頁236。

¹⁸⁶ 以上止的論述，依（梁）真諦譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, 582, a6-29。

¹⁸⁷ 印順著，《大乘起信論講記》（北京：中華書局，2010年），頁236。

時，皆應方便隨順正理止觀俱行。雖然系念諸法沒有自性，本不生滅，依所觀的境「非有」而修正行，不壞緣起的因果業報相；雖然知道緣起諸法因果業報不虛「非無」而修觀行，更明白一切法無性不可得。¹⁸⁸

如上所說，以止觀並修，空有不二熔融。則所觀的「幻有」境，不礙「真空」理體的不動性，而恒現流動變化的俗相；能觀的智慧雖然有契於理性的寂靜，恆常保持能照事起觀的功能，此即境、智非一。於境不壞流動相，而其所依真心理體不動；智慧則不失照的功能，而依然保持寂靜，即為境智非異。境則空有、真俗二而無二；智有契於真理寂寥的止寂，亦存契合俗諦流動的觀照，止寂、觀照雙融一味。以五觀寂照雙融之智，契融前所觀五境「空有無二」之無礙境，則心境俱融無礙。

三、修習信解之二種觀道

《占察善惡業報經》有說到，如果想要依一實境界，修習信解的人，應當需要學習二種觀道：「一者唯心識觀，二者真如實觀。」修唯心識觀者，應於一切時間，一切處所，觀察自己的身、口、意的所有造作之業，包括一切的境界，都是依他緣起，是自己內心所生的長短、好惡等取相分別，及過去的影塵等見。了了明知，一切法唯心想生滅，想要求得一念暫時停住都很難。只要心念住著，就馬上覺察了知，一旦觀察到心有所緣念，即刻提起，令心跟隨追逐著那個念頭，時刻保持覺知。於念念間都應當提起覺知，不令心落入無記，或攀緣外境而不自覺知，於一切境界不生分別想，乃至離一切相。觀察一切法唯是心的虛妄分別而生，離開心沒有一法可得。知一切法唯是妄念，沒有實在的境界，常常這樣收攝內心，正念觀察，於現前境及謝滅境不生分別憶念，了知心外無法，沒有疲勞厭倦，才是真正修學唯心識觀。¹⁸⁹

唯心識觀亦可對應本品之「眼耳鼻舌身，心意諸情根；一切空無性，妄心分別有。」觀依他而起的一切法，唯是因為心的虛妄分別而有，離開能緣的心，就沒有所緣的現前差別外境及前境相。修正與唯心識二觀，暫時保留能觀的心，此「現前立少物」，為遣除對外境的執著。如同阿基米德提出杠杆原理所說的：「給我一個支點，我就能撬動整個地球」。

唯心識觀能令修行者道心猛利，增長信解力，能夠很快的進入空義，發起無上的大菩提心，所以說唯心識觀是最上智慧之門。修學真如實觀的修行者，在唯心識觀一切法空義的基礎上，進一步思惟心性無生無滅。以凡夫不了法界，好像有心生起時，真要去尋找，卻覓心了不可得，即心性無生。既然沒有

¹⁸⁸ 〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 582, c14-p. 583, a11。

¹⁸⁹ 〔隋〕菩提燈譯，《占察善惡業報經》，CBETA, T17, no. 839, p. 908, a13-29。

生，又怎麼會有滅。又如果說心滅，則沒有心，而心性並不是空無，所以說無滅。以所有的見聞覺知，其體即是心，所以於見聞覺知一切境界皆不住著，永離一切是非、善惡等虛妄分別之諸想。所以說真如實觀及唯心識觀，是眾聖者之所行，如此依理導行而修，才是真正的觀法。¹⁹⁰

《華嚴經疏論纂要》有談及《補註》釋「如其心性而觀察」，則分「心性」為二，以第八賴耶為「心」，如來藏為「性」，結合前所明二觀，對應一心二門及真如二性，略如下表：

表 6：二觀能所對照表

二觀	能觀	一心二門	真如二性	所觀
唯心識觀	賴耶心	心生滅門	隨緣	心外無法
真如實觀	如來藏性	心真如門	不變	心性無生、無滅

唯心識觀依阿賴耶來正確的認知觀察，所觀為心外無法，遣除心外之境，離一切境的分別；真如實觀依如來藏性而認知觀察，所觀為心性無生、無滅，心也一並遣除，離於一切心想之分別。又以唯心識觀對應真如隨緣義及《起信論》的心生滅門，真如實觀對真如不變義及心真如門，如夜摩偈所說「若人欲了知，三世一切佛；應觀法界性，一切唯心造」。¹⁹¹

澄觀釋此偈時言及「大乘觀要不出此二觀」，又說觀有二釋，一、如果有人想要了知三世一切諸佛，應當觀察法界性，且進一步遠離法界性的一切差別，以「見法即見佛」，所以見一切依於心的法界性，即為見佛。三世諸佛皆以證此法界性為體，以離開心並沒有另外單獨存在的法，佛與眾生及心在體上是沒有差別的，此結歸唯心。二、觀法界性即真如實觀，對應《大乘起信論》真如門；觀唯心造即唯心識，對應心生滅門。此二觀門唯是一心中所開，都能總攝一切法盡。二觀成就則真俗二諦雙融無礙，為和合一味法界。觀察一切法，唯是心的虛妄分別而生，離開心沒有一法可得。於一切境界不生分別想，乃至離一切相。所造之外境空無實相，能造之心也沒有自相，不需要待分析，自體當下寂滅，無生無滅。即便通過深入推求探究來尋求，也是究竟不可得。¹⁹²

又教化甚深偈云：「世間所見法，但以心為主；隨解取眾相，顛倒不如實。」此依前正解入唯識稱量觀，唯識以境由心所變，故所見一切法以心為主。依四師所立不同，於此一心，有一分、二分、三分、四分說。《成唯識

¹⁹⁰ (隋) 菩提燈譯，《占察善惡業報經》，CBETA, T17, no. 839, p. 908, b15-29。

¹⁹¹ (清) 道霈纂要，《華嚴經疏論纂要》，CBETA, B04, no. 2, p. 1024, a4-5。

¹⁹² (唐) 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 659, a10-19。

論》依護法四分為正義：即相、見二分、自證分加證自證分。澄觀此中取心有二分，即見分、相分。依《成唯識論》言：

如是四分，或攝為三，第四攝入自證分故；或攝為二，後三俱是能緣性故，皆見分攝，此言見者是能緣義。或攝為一，體無別故。如入楞伽伽他中說：「由自心執著，心似外境轉；彼所見非有，是故說唯心。」如是處處說唯一心，此一心言，亦攝心所。故識行相，即是了別；了別即是識之見分。¹⁹³

《論》言，四分或攝為三分，將證自證分攝入自證分，以二者都屬果，體為一的緣故；或攝為見、相二分，以後三分都有能緣性，以見分有能緣的功能，此後三分為能緣見分所攝；或攝為一心，以四者的體都是心，沒有差別的緣故。此中所說一心，也包含心所。以識行相為了別，而能了別的是識之見分。如果依見分的了別，執取相分為實有之外相，認為相是在心外，於心外取相，這是顛倒見。只有明了相分是唯心所變，只是因為見分的錯誤理解，於心上所現的相似影相，執為實有外境，這才是無顛倒的正見。

又下偈云：「世間所言論，一切是分別；未曾有一法，得入於法性。」澄觀借用唯識加行位的四尋思觀、四如實觀來解析經文，此四即名、義、自性、差別。言論包含能詮的名言及所詮之義，以名等尋思觀，唯是虛妄計度即意識的分別，尚且不能契入唯心識觀，又如何能入真如法性妙觀。

為什麼說一切言說不入法性？一以修行者能觀的心還在虛妄分別計度，不能入唯心觀；二為所觀如來法性境界深廣如虛空，雖說眾生入法性，而實在沒有所入。如果能夠覺察一切法，無不是意識的分別，沒有實法可得，於一切外境界不取不著。時刻攝心，不使放逸馳散，即入唯心正念。又觀此心沒有形相可得，狂心一歇，分別妄想不起，當下即入真如法性。

又觀一切法唯是意識及名言分別，以意識及名言分別而觀，縱成如實，也還在能所對立中；說此相、見二分，為遣除心外境，而立唯識之意。只要還有些許的所得，就不是真正的住唯識觀，只是以此為方便，到通達位時，才能真

¹⁹³ (唐)玄奘譯，《成唯識論》，CBETA, T31, no. 1585, p. 10, c4-12。

正得入唯心。此能緣的見分與所緣相分，由無始以來數數熏習，而有種種相似法生起。如果將相見二分所生的相似法執為實有，便成徧計執。

能緣心生，則有種種所緣境起；所緣境生起，對境則引生種種心。心境互相由藉，都是從緣而生起，法生起必有滅，剎那遷流不住，想求得短暫的停留，都不可能，此緣生為無生之生。以通達位偈所說的，於所緣乃至於能緣的智慧都無所執，離二取相，才是真正住唯識。明了知一切相唯是徧計，沒有自實相，都是從緣而生，是無生之生，名為種種，則了唯心，成唯心識觀；了達一切法無性，於所緣及智境都無所得，心境能所雙亡，不取不著，成真如實觀。「住無分別自覺智境」，沒有能入的人也沒有所入的法界，觀相亦遣除，是為入法性。¹⁹⁴

四、如何緣境修觀

關於如何緣境修觀，《演義鈔》云：「云何明心境耶，謂此經中，昭明顯著。若凡、若聖、若因、若果。能觀之心，所觀之境，無不畢備故。」¹⁹⁵澄觀指出依此大經修觀明心境。以此《華嚴經》中關於凡、聖境界，因果理事，以及「能觀之心，所觀之境」，無不具備，條列清楚，昭然明了顯現。我人所能緣的唯是曾經熏習過的同分影像，比如一幅畫，在普通人的眼中就只是一幅合或者不合自己眼緣的畫，在繪畫者眼裡是意境、構圖、線條、色彩。聖者之智、境不是凡夫所能緣的，只能依聖言量的教導，由多聞熏習，通過比量得知，才能有一定程度的了解，漸漸體解聖者的智、境。如世親《攝大乘論本》所言的「聞熏習種子」。世親《攝大乘論釋》云：

即此熏習相續住在阿賴耶識為因，能起出世間心。……此聞熏習隨在一種
所依轉處，寄在異熟識中，與彼和合俱轉，猶如水乳。然非阿賴耶識，
是彼對治種子，性故。¹⁹⁶

由前所說「眼耳鼻舌身，心意諸情根」，通過正聞熏習，成此「最清淨法界所流正聞熏習為種子」。此「聞熏習種子」依阿賴耶識而住，以此為「聞熏習種子」為因，而能起出世間心。論中言及正聞熏習與阿賴耶識的關係，無著認為二者的關係，就像水與乳一樣，非一非異。此「正聞熏習」的清淨種子雖然寄

¹⁹⁴ 以上教化甚深三偈釋義，依〔清〕道需纂要，《華嚴經疏論纂要》，CBETA, B03, no. 2, p. 507, a11-p. 509, a3。

¹⁹⁵ 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 3, a8-10。

¹⁹⁶ 〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597, p. 333, c21-p. 334, a1。

存在異熟識中，與阿賴耶俱轉，如水乳和合。但「聞熏習種子」並非阿賴耶識，而是能對治阿賴耶識雜染的種子，因為二者的性不同。由聽聞正法、如理思維所起的「聞熏習種子」是純善性，而阿賴耶識是無記性，二者體性不同，所以非一；正聞熏習清淨種子，寄存在阿賴耶識中，兩者非異。最後總結，寄存在阿賴耶識的出世間清淨種子，可以對治阿賴耶識所含藏的雜染種子，並不是以阿賴耶識為自性。

陳一標在說明等流種子所串起的等流因果之「起惑」時，曾說：「貪種子在每一次現行時，就同時回熏貪種子，除非有智慧的對治，否則貪這種煩惱現起的可能性就會永遠存在。」¹⁹⁷因為貪等煩惱種子生起現行時，還會回熏一個同類的等流種子，儲存到阿賴耶識中，如果沒有「聞熏習種子」對治阿賴耶識所含藏的貪等煩惱種子，就會在煩惱的重重纏繞中不得出離。

以法眼「如理而觀察」，觀察諸法沒有實體性，更不能起作用。世間一切法都是緣生無自性，依真如而有無明，依無明為緣熏習真如，令真如不守凝然不動的自性，隨緣而有諸識；由本識積集諸種子而起現行，八識互相熏習，輾轉為彼此的生因，而恆常流轉，有種種染、淨法流轉不息。又諸法是以沒有定性而無性流轉，造作種種業，依業受種種業報。由無倒的正見，契見緣起深理。

通過前面所說的多聞熏習，由正見、正解緣起深理，依理起行。如《楞嚴經序指味疏》云：

理解雖圓，非行莫證。解如目，行如足；有解無行，如有目無足。雖聞

故鄉佳信，終無到家之期。造修名行，契入名證。意謂欲見本尊心父，

務必目足兼資，故曰理解雖圓。非行莫證。¹⁹⁸

諦閑以眼睛比喻解，說明修行離不開正解的指導，盲修瞎練只會背道而馳；以雙腳比喻行，如同只有邁開腳步，才能到達目的地的道理一樣，只有依圓滿的正理正解起行，才能漸漸契向正道，證悟緣起甚深的諸法實相。

綜上所述，「緣起甚深」之境智觀行，應先明了「緣起甚深」之無顛倒正見，契合法界真性的不思議法眼。又應拂前種種迹，染淨兩亡，入「一真」之

¹⁹⁷ 陳一標，〈緣起與業——瑜伽行派對等流種子與異熟種子的詮釋〉，《圓光佛學學報》第15期（2009年10月），頁84。

¹⁹⁸ （清）諦閑述，《楞嚴經序指味疏》，CBETA, X16, no. 313, p. 407, b3-7。

「玄道」。由觀境「非有」而修止行，不壞緣起的因果業報相；雖知因果業報「非無」而修觀行，更明白一切法無性不可得。以「非無」、「非有」不二，而止觀並修。以能觀的「寂照雙融」之智，契融所觀「空有無二」之境，則心境俱融無礙。又以修信解者，應習真如及唯識二觀，以唯心識觀，明所緣一切境唯心，了心外沒有實有外境；依真如實觀，了能緣心亦不可得。離能所二取，則心與境都沒有實相，住無分別智，入法界性。由多聞熏習，通過聖人所傳教理，體解緣起的空有理事理解。依正解起行「造修」，方能契入體證。這也是澄觀「隨緣、順理、造修名行。」之意。「順理」順的是人法二空所顯無性、真如理體。由正解理觀，知與行合一，方名正行。

第五章 結語

〈菩薩問明品〉由大眾共同許可的「心性是一」之理，與所受的總、別報，如壽命的長短，福報的具足與否等現象差別相違之間難，開啟因地初發心與果地覺，無二無別的圓教一乘甚深緣起深理，令修行者生起深信正解，由觀起行證得真如智慧。〈菩薩問明品〉引導海會眾生建立理上的正解，是對於觀行的指導定位，所依之解不是心理方面的了知，或理論上的認知，而是由通過修行所證的智解。體解緣起甚深義理，明理則不迷，以理引導行，觀念改變行為自然跟著改變。

覺首菩薩以十偈答前問難，開顯緣起甚深的義理。初五偈以諸法都沒有體性與作用為「因」，並舉四大為「喻」，證成各各差別的一切法，彼此是不能相知之「宗」見。此五偈對應虛妄緣起三義之初義不相知，又此以妄法無沒有體用，所以令第三義「無性真理恒常顯現」。答釋成中以何因緣，各不相知。後五偈答前面既不相知，為什麼又能緣生種種。前三偈以真如隨緣等四因，答種種生起之因，明虛妄緣起之第二義「依此無知無性，方有緣起」。第九偈明以法眼觀一切法無性，成無顛倒的淨緣起。最後一偈拂世間、出世間種種迹，入「一真」之「玄道」。

文殊以事、理「相違」問難，覺首以事、理「不相礙義」及「相作義」，答明二者相成。「無性」之「空」理與「緣生」之「幻有」事相，彼此相成，互為因果，不礙熔融。緣起之法有四義，總說「緣生」、「無性」都有空有義及其因緣。諸法生起，必定要依靠因緣，依緣就是無自性。約「緣生」則有種

種類別不同的幻有，由緣起四因具足，成就甚深緣起，而有種種諸法生起；從「無性」說，若能了達各各差別的俗諦，都是以無自性而為一性，則名真諦。此中緣起法之空有、理事，離於斷常、真妄之別及實執，皆是中道義。

虛妄緣起之所依真如法性有「空」、「有」義，及「不變」、「隨緣」二義，以「有」義，說人法二空所顯，「不變」的真如理體，即法性本來沒有生滅，是能生起一切法的空如來藏；以「空」理在「隨緣」中，才能得以顯現，依他緣起的種種沒有自性，當下就是「空」無性，為「圓成實」，即諸法無體用，各各不相知義。眾生皆有如來藏清淨心，依真如證「心性一」，真如隨染緣有八識熏習，變現隨緣生滅的種種法，唯是眾生心的虛妄分別而有，並非真如心性有變。由此無性緣起，種種染、淨法之相續流轉生滅；如果能夠窮達虛妄緣起之本源，就成真如淨緣起。

明「緣起甚深」之理，境智契合成觀行。由觀外境是虛妄「非有」，能取之心也一並遣除修止；以境「非無」，然一切法因緣和合而有，本不可得。以境「非無」、「非有」不二，而止觀並修，「寂照雙融」。由「真空」、「幻有」五重中道境，與心智契合即為五觀。又以修信解應習真如及唯心識二觀，依理導行二觀俱修，依心起觀，則了心外沒有實境；以觀明心，所取外境為虛妄不實，能取之心也一並總遣，方入真如實觀。所有的見聞覺知，都是意及與意識的分別，離能所二取相，則住無分別智，入法界性。

由多聞熏習，通過聖人所傳教理，體解緣起的空有理事，依理起觀。意及與意識之分別，正是觀修的下手處，所謂「不怕念起，就怕覺遲」。收攝內心，於六根門頭念念覺照，現前緣起的事法，就是當下觀行之對境，此即為「緣起觀」。通過正解甚深之理，緣境起觀，如理而觀察，理即觀，落實於具體生活上，就是實踐觀行。由觀而開發智慧，以智慧斷除疑惑，繼而能善巧方便起十度圓行，知與行合一，方能契入體證，自他二利。

通過「緣起甚深」之理觀，了知自我「身心」及整個外在現象界，都是依因托緣而有，沒有實在的自性，也沒有真正的生滅，但也不是絕對的空無。生命如水遷流不住，四季常流轉，草木有枯榮，如幻假有的緣起萬象鮮活地展現，只是我們習慣於整體中割裂局部，執著為常、一、靜止的——所謂的永恆。藉助理上的知解，擴展思想上的見解，打開宏觀的視角，雖然眼前所見的還是有限的局部，卻不再受限於固有的認知，漸漸放下人、法的實執。如理思維法義，進一步依理修行，緣境起觀，超越所有分別、對立。在俗諦來說，與自我和解，共世界和諧；從真諦上而言，得入重重無盡之法界緣起，現世體達華嚴的無盡圓融無礙。理觀能在生活中得到落實，這是本品所明「正解理觀」的實踐體驗。

參考文獻

一、原典文獻

- 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》。CBETA, T02, no. 99。
- 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《央掘魔羅經》。CBETA, T02, no. 120。
- 〔晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278。
- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。
- 〔唐〕菩提流志譯，《大寶積經》。CBETA, T11, no. 310。
- 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》。CBETA, T12, no. 353。
- 〔北涼〕曇無讖譯，《大般涅槃經》。CBETA, T12, no. 374
- 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》。CBETA, T16, no. 670
- 〔唐〕玄奘譯，《解深密經》。CBETA, T16, no. 676。
- 〔唐〕地婆訶羅奉譯，《大乘密嚴經》。CBETA, T16, no. 681。
- 〔隋〕菩提燈譯，《占察善惡業報經》。CBETA, T17, no. 839。
- 〔姚秦〕竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》。CBETA, T24, no. 1485。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨法蘊足論》。CBETA, T26, no. 1537。
- 〔姚秦〕曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》。CBETA, T28, no. 1548。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》。CBETA, T29, no. 1558。
- 〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》。CBETA, T30, no. 1579。
- 〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》。CBETA, T31, no. 1597。
- 〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》。CBETA, T31, no. 1585。
- 〔唐〕玄奘譯，《唯識三十論頌》。CBETA, T31, no. 1586。
- 〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》。CBETA, T31, no. 1593。
- 〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》。CBETA, T31, no. 1594。
- 〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》。CBETA, T31, no. 1595。

- 〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》。CBETA, T31, no. 1598。
- 〔唐〕玄奘譯，《大乘成業論》。CBETA, T31, no. 1609。
- 〔陳〕真諦譯，《佛性論》。CBETA, T31, no. 1610。
- 〔後魏〕勒那摩提譯，《究竟一乘實性論》。CBETA, T31, no. 1611。
- 〔陳〕真諦譯，《如實論》。CBETA, T32, no. 1633。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《成實論》。CBETA, T32, no. 1646。
- 〔梁〕真諦譯，《大乘起信論》。CBETA, T32, no. 1666。
- 〔唐〕智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。CBETA, T35, no. 1732。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 〔唐〕李通玄撰，《新華嚴經論》。CBETA, T36, no. 1739。
- 〔唐〕法藏述，《十二門論宗致義記》。CBETA, T42, no. 1826。
- 〔唐〕窺基批註，〔明〕普泰增修《大乘百法明門論解》。CBETA, T44, no. 1836。
- 〔唐〕法藏撰，《大乘起信論義記》。CBETA, T44, no. 1846。
- 〔後秦〕僧肇作，《肇論》。CBETA, T45, no. 1858。
- 〔唐〕窺基撰，《大乘法苑義林章》。CBETA, T45, no. 1861。
- 〔唐〕法藏著，《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
- 〔唐〕澄觀述，《華嚴法界玄鏡》。CBETA, T45, no. 1883。
- 〔唐〕宗密述，《禪源諸詮集都序》。CBETA, T48, no. 2015。
- 〔宋〕延壽集，《宗鏡錄》。CBETA, T48, no. 2016。
- 〔唐〕道宣撰，《續高僧傳》。CBETA, T50, no. 2060。
- 〔宋〕贊寧等撰，《宋高僧傳》。CBETA, T50, no. 2061。
- 〔唐〕澄觀述，《華嚴經疏鈔玄談》。CBETA, X05, no. 232。
- 〔元〕普瑞集，《華嚴懸談會玄記》。CBETA, X08, no. 236。
- 〔唐〕宗密撰，《圓覺經大疏釋義鈔》。CBETA, X09, no. 245。
- 〔清〕諦閑述，《楞嚴經序指味疏》。CBETA, X16, no. 313。
- 〔唐〕元曉疏，《起信論疏記》。CBETA, X45, no. 757。
- 〔清〕道霈纂要，《華嚴經疏論纂要》。CBETA, B03, no. 2。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》。CBETA, L130, no. 1557。
- 〔古印度〕佛音撰，悟醒譯，《清淨道論》。CBETA, N69, no. 35。

二、中文專書

- 方立天著，《中國佛教哲學要義》，北京：中國人民大學出版社，2002年。
- 印順著，《大乘起信論講記》，北京：中華書局，2010年。
- 印順著，《佛法概論》，CBETA 2025.R1, Y08, no. 8。
- 陳英善著，《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，2013年。

三、現代論文

1、學位論文

稂荻，《無盡的現象圓融》，長春：吉林大學博士學位論文，2011年。

釋性空，《《華嚴經·菩薩問明品》眾生業性之探討》，臺北：華嚴專宗學院研究所碩士論文，2005年。

釋果錚，《《華嚴經》十信法門之探究》，臺北：華嚴專宗學院研究所碩士論文，2006年。

釋性空，《《華嚴經·菩薩問明品》十甚深法之研究》，臺北：華嚴專宗學院研究所碩士論文，2005年。

釋隆運，《十地菩薩道與般若智慧的關係》，臺北：華嚴專宗學院研究所碩士論文，2010年。

釋願諦，《《華嚴經·菩薩問明品》十甚深法之研究》，臺北：華嚴專宗學院研究所碩士論文，2002年。

釋耀志，《《華嚴經》現前地緣起觀的研究》，臺北：華嚴專宗學院研究所碩士論文，2020年。

2、研討會論文

釋德安，〈華嚴初發菩提心觀法淺見〉，《2018華嚴專宗學術研討會論文集》，臺北：華嚴蓮社，2018年，頁E1-E20

3、期刊論文

陳一標，〈緣起與業——瑜伽行派對等流種子與異熟種子的詮釋〉，《圓光佛學學報》第15期，2009年，頁74-98。