

華嚴專宗學院佛學研究所論文集

智儼的緣起思想

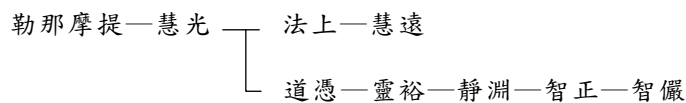
—以《搜玄記》對「現前地」的詮釋為中心

釋法音

一、前言

佛教自印度傳入中國，在不斷的演變中，形成不同的宗派。華嚴宗即是以《華嚴經》為所依的宗派，為法藏（六四三—七一—二）所創立。而法藏師事智儼（六〇二—六六八），其學說的主要觀念亦承襲自智儼，所以智儼可說是中國華嚴教學的先驅，被後人推尊為華嚴宗的第二祖。

智儼師承地論宗南道派，其與該派諸師的簡要關係如下¹：

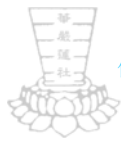


勒那摩提與菩提流支二人因翻譯《十地經論》，見解不同，而有地論宗南、北二道之分，其中，勒那摩提的思想帶有如來藏思想的成份，這從他也翻譯如來藏系的代表性論典《究竟一乘寶性論》亦可窺知一二。南道派另一代表性人物淨影慧遠，可說是以如來藏思想來解釋《十地經論》的典型，因此智儼既然師承南道派，其思想應多少與此派的如來藏思想有關。但智儼在二十七歲撰寫《搜玄記》時，似乎已有企圖超越地論宗南道派思想的傾向。本文即以《搜玄記》為中心²，來探討智儼如何吸收、消化當時所流行緣起思想，並為華嚴宗的法界緣起思想，奠立理論的基礎。

有關《搜玄記》談論緣起的部份，都是針對《華嚴經》〈十地品〉

¹ 見高峰了州著，釋慧嶽譯：〈華嚴南道地論系的思想〉，張曼濤編《現代佛教學術叢刊》，大乘文化出版社，民國六十七年元月初版，頁三二四。

² 見《華嚴經傳記》，〈大正藏〉五一，頁一六三下。

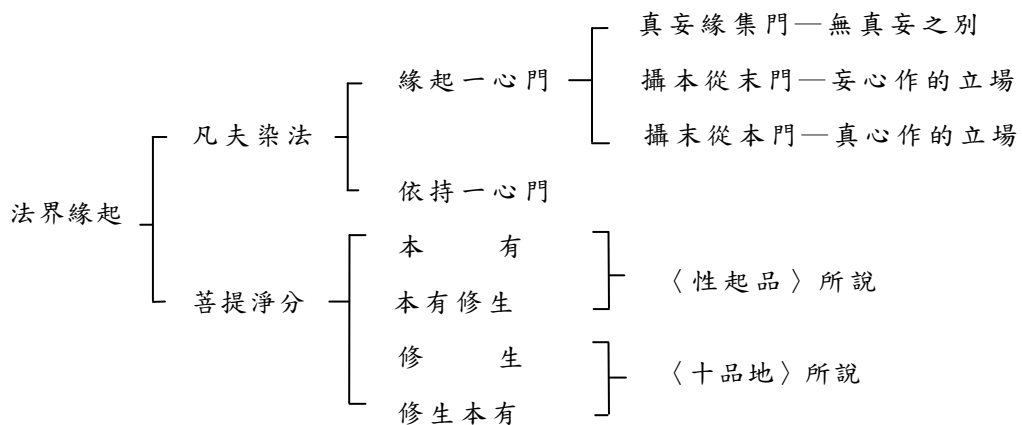


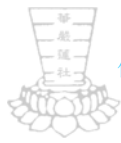
當中的第六現前地「三界虛妄，但是心作，十二緣分，是皆依心（大正九·五五八下）」一文所作的說明。因此，本文即以此部份為中心，來探究智儼如何總括如來藏緣起與賴耶緣起，以完成華嚴獨自的法界緣起思想。

二、智儼的緣起觀之架構

智儼在《搜玄記》中，把眾多的法界緣起，總攝為染淨兩面：法界緣起乃有眾多，今以要門，略攝為二：一約凡夫染法以辨緣起、二約菩提淨分以明緣起（大正三五·六二下）。

又從凡夫染法一面來觀察，把法界緣起，分別為「緣起一心門」與「依持一心門」，以說明染污法的生起；而在菩提淨分則以「本有」、「本有修生」、「修生」、「修生本有」四門，來說明清淨法的生起。凡夫染法的一面，可以說是交待世間萬法的流轉，很有趣的是智儼似乎有意溝通賴耶緣起與如來藏緣起，所以在緣起一心門當中，安立「真妄緣集門」，以超越真妄的方式，來詮釋萬法的緣起，而此門是就總相而論，若就別相來說，又可分為「攝本從末」與「攝末從本」兩面，而此二面即一為十二因緣皆妄心作，另一則為十二因緣皆真心作，分別相當於賴耶緣起與如來藏緣起的思想。可見智儼確實吸收了當時流行的緣起思想，以建立華嚴宗獨特的法界緣起。茲將其結構圖示如下：

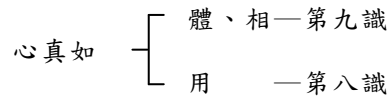




從此圖表中，我們可以清楚的看到智儼在《搜玄記》裡，是如何的表現其對法界緣起的看法。但是，智儼想以法界緣起來把握一切法，相對於此，慧遠則以真如為所依，如《起信論義疏》中說：

心真如者，是第九識，全是真故，名心真如。心生滅者，是第八識，隨緣成妄，攝體從用，攝在心生滅中（大正四四·一七九下）。

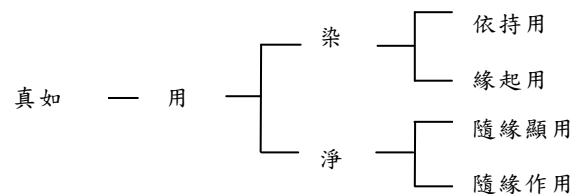
依日本學者織田顯祐所說，慧遠在此書中所言及的心識說，最值得注意的是他把《起信論》的「心真如」、「心生滅」的思想配為第九、第八識。與他在《大乘義章》中所舉出的真如識作為第八阿梨耶識之別名，是互相矛盾的。他認為關於此兩者的關係，應該是以心真如的體、相為第九，第八則在隨緣而成妄法的當下，稱為是心生滅相，也稱為真如之用³。即：



他詳釋真如的用大如下：

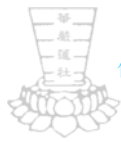
言用大者，用有二種：一、染，二、淨。此二用中各有二種，染中二者：一、依持用，二、緣起用。……淨用亦有二種：一者、隨緣顯用，二者、隨緣作用（大正四四·一七九中）。

這種架構可簡單圖示如下：



在《大乘義章》的「八識義」當中，也可見到與此相同的東西，這

³ 見織田顯祐著：〈真妄 理事 — 法藏 智儼觀〉，《佛教學 一》，大谷大學佛教學會，一九八八年五月，第四十七號，頁三九上。



個組織被認為是慧遠對心識理解的根幹⁴。依心真如或真識的用法，開為染淨二門，更在染淨二門當中也各分成二門，這樣的思想，乍看之下，與智儼的法界緣起的組織極為相似，但是，它是否真的是這樣呢？

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

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

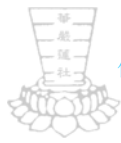
他以真識為一切法，認為作為一切法之體的如來藏，其個別的側面或差別的側面，就是法界。相對於此，在智儼的法界緣起說當中，相當於此如來藏思想的是緣起一心門中的攝末從本門。而智儼則把法界解釋為：「法有三種：謂意所知法、自性、軌則也。……界者是一切法通性，亦因、亦分齊也（大正三五·八七下）。」意即法是意味著被說為一切諸法的諸存在，界是擁有現象的個別性，以及一切法的因的一面。因此，法界這個詞語就同時含有兩個意思：（一）屬個別現實的諸法，（二）作為使現象界成立之道理、原因。

因此，如果依如來藏和法界來說明的話，那麼慧遠是將法界理解為如來藏的一部份，而智儼則把如來藏當作法界的側面，因此兩者的緣起觀外形雖然相似，但是，其實發創的根據是完全相反的⁵。這種差別可圖示如下：



⁴ 見織田顯祐著：〈真妄 理事 一法藏 智儼觀〉，《佛教學 一》，大谷大學佛教學會，一九八八年五月，第四十七號，頁三九上。

⁵ 見織田顯祐著：〈真妄 理事 一法藏 智儼觀〉，《佛教學 一》，大谷大學佛教學會，一九八八年五月，第四十七號，頁三九下一四〇上。



(圖一)

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

三、染法的緣起

現在就智儼從凡夫染法之面的觀察，來說明之。

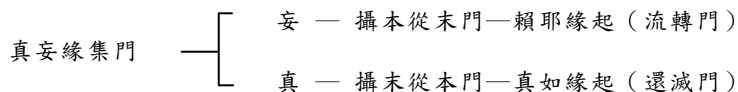
染法分別緣生者，有二義：一、緣起一心門，二、依持一心門（大正三五·六三中）。

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

(一) 緣起一心門

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

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



(總相)

(別相)

攝本從末門，談十二因緣皆妄心作，應是屬賴耶緣起的系統；攝末從本門，說明十二因緣皆真心作，則屬如來藏緣起。



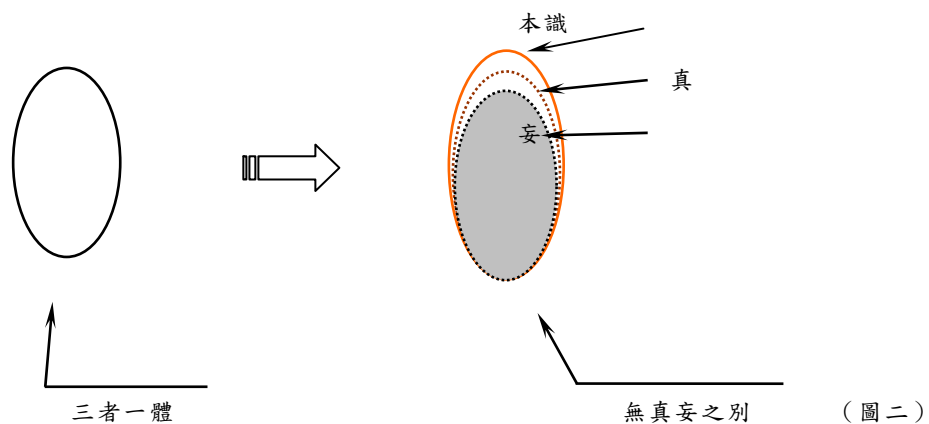
1. 真妄緣集門

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

通達十二緣生真如無染淨功德，得相續清淨及清淨一切眾生染濁果（大正三五·六〇下）。

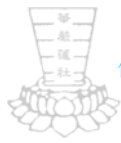
謂所得的果，是能通達十二緣生的真如，即十二因緣所依之真如，是無染淨的功德，所以能得這清淨相續的果，能清淨一切眾生染濁的果。是故，他在此門中，以非真、非妄來談論這能得果的本識。《搜玄記》中說：

言緣集者，總相論十二因緣，一本識作，無真妄別（大正三五·六三中）。



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

在真妄緣集門，智儼把十二因緣當成是一本識來看，認為它沒有真、妄的差別。此「本識」，即是《六十華嚴》所提到的「一切從心轉（大正九·四六六上）」一語中的「心」。因為，此《搜玄記》是《六十



華嚴》的注釋書，就如《六十華嚴》所說：「三界虛妄，但是心作。十二緣分，是皆依心（大正九·五五八下）。」此「本識」即是此「心」，在唯識學的論書中，一般也將「本識」視為「阿賴耶識」的同義詞，取其「根本識」之意，但從由此本識所造的諸法無真妄別來看，似乎亦可說此本識無真妄別，而此一無真妄別的本識似乎與唯識的阿賴耶識有一段距離。

如前面所說，智儼多少受到如來藏的思想的影響，所以當他在了解此「心」的時候，難免帶有如來藏思想的色彩。是故，在理解他的真和妄的時候，筆者嘗試以當時代對中國人影響甚深的《大乘起信論》來說明之。但是值得注意的是，從智儼強調「十二因緣，一本識作，無真妄別」時，筆者認為從此「本識」超越真妄方面來看，不同於慧遠所說的「真如心」或《起信論》所說「一心」。

這就如在《搜玄記》中，所分析的：

如論說：依一心法，有二種門，以此二門不相離故（大正三二·五七六上）。

又此經云：唯心轉故（大正九·四六六上）。

又如論說：真妄和合名阿梨耶⁶。

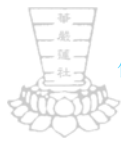
唯真不生，單妄不成（大正四四·五五一上）。

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（大正三五·六三中）。

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

以自性清淨心做為一切法的依止，以及眾生成佛所以可能的

⁶ 在《大乘起信論》的行文中，並沒有直講到真妄和合名阿梨耶，只是從其文意，可略知。

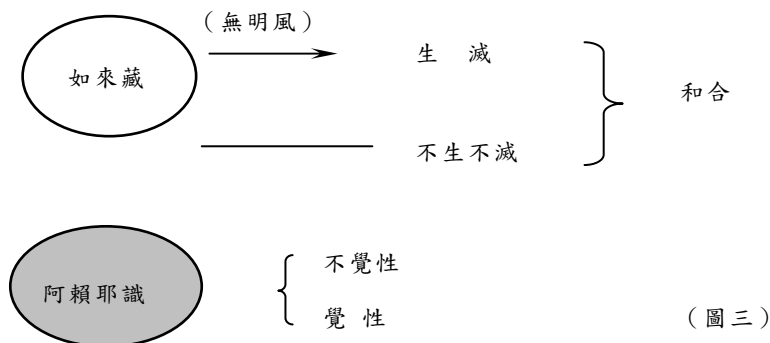


根據；並且以這自性清淨心說明唯識宗的「無漏種」問題⁷

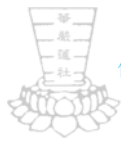
。

此「心真如門」指的是一心，為一切法所共具有的體，是超越迷悟等一切差別之絕對平等之理體，也就是說：「一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞（大正三二·五七六上）。」「心生滅門」就是指真如心依無明而起動，無法了知真相，而誤以錯的當真，產生各種差別現象，此即是所謂的生滅心。而這真如心就是所謂的不生不滅，當它和生滅心和合時，非一非異，而被名為阿賴耶識。故論說：「不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿賴耶識（大正三二·五七六中）。」

此生滅心即是不生不滅之如來藏心，為無明風所起動，而被稱為阿賴耶識。「非一」是指當它們和合時，並不是完全為一個東西。因為，如來藏是清淨的、不生不滅的；而阿賴耶識是染污的、生滅的，是依如來藏而有，並不是如來藏，故二者的關係是「非一」的。「非異」是指兩者又不是不同的東西，並不是有一個生滅心和如來藏和合，而是當如來藏為無明風起動，一念不覺，就舉體作阿賴耶識，成生滅心；若無明去盡，阿賴耶識又還原作如來藏，成不生滅心，所以兩者的關係是「非異」的。兩者的關係，可見下圖：



⁷ 見孫富支著：《大乘起信論》「一心開二門」之研究，文化大學博士學位論文，頁四。



其實，在此真妄緣集門中，阿賴耶識所依的不生不滅的如來藏心，實是不動的，動的只不過是無明妄念罷了，而且他也是不離真如本性，所謂「依如來藏，故有生滅心（大正三二·五七六中）。」是故心雖生滅，但其體性仍是不變的。

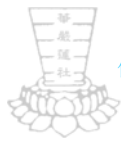
依《大乘起信論》，就此二門的不相離來說，觀宇宙的萬有，不是唯真或唯妄就能成就的，而是真妄和合，方可成就諸法緣起的。如一法的形成，必有其內在以及外在條件和合的因素。所以不可單以真或妄來表達，而是二者互為緣起。

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

從《大乘起信論》中，我們大約可以知道其一心所開的二門，仍在指出生滅與不生不滅的兩門。它雖然講的是二門，但主要還是偏重於真如門。因為，生滅門的阿賴耶識是雜染的，當要講到如何成佛，它就得依真如心來圓滿之。所以賢首云：

（如來藏心）具和合不和合二門，以其在於眾生位故。若在佛地，則無和合義，以始覺同本，唯是真如，即當所顯義也。今就隨染眾生位中，故得具二門也（大正四四·二五〇中）。

和合是指生滅門，此門隨緣成染淨生滅相；不和合是指真如門，此門約體絕相，顯不變義。其實這兩門是就眾生位來說的，如果在佛位，就根本沒有所謂的染淨生滅，因為佛位是純淨無垢的。若從賢首法藏來追溯到智儼的話，可約而隱知智儼可能亦存有這樣的思想。但是，智儼所謂的真妄和合，絕對不是指單純的真如心。他所謂的



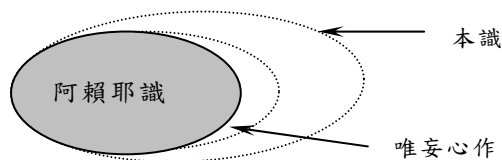
真如心，是超越真如心的，是無真妄之別的本識。

2. 攝本從末門

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

在這一門裡，智儼是從妄的立場來闡明的：

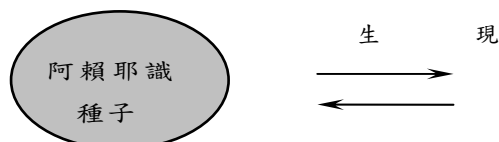
二、攝本從末者，唯妄心作（大正三五·六三中）。

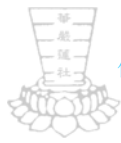


(圖四)

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

這一門，主要在闡明流轉業報等，乃是妄心所作。可以說它是借由唯識的立場，來談論這個萬法的緣起。於唯識中，是以賴耶緣起來說明一切法的生起，它是一切法的根源，幻顯宇宙人生的本源。即阿賴耶識中潛在有一切諸法的種子，而由其種子會生出諸法，這就是所謂的種子生現行；再由現行反薰回種子，成內在心性的力量，也就是所謂的現行薰種子。如下圖所示：





薰 行

(圖五)

種子是代表每個有情心性的隱性的功能（潛在的能力），現行則是我們現實生活中所有生命的經驗。經由有情心性內在的潛能，碰到合理的條件、機會、因素，幻化顯現這虛無的世界。這也就是在《搜玄記》裡所說的：

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。

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

故論云：名種子識及果報識，對治道時，本識都盡（大正三五·六三中）。

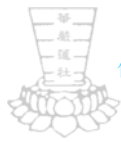
一般上都認為心識（阿賴耶識）乃是吾人輪迴之主體，在唯識裡更把此心識命名為本識。如在《瑜伽師地論》卷五十一，更以八義證此識之相，但這與智儼所說的本識是不一樣的。

在真諦的《顯識論》裡，就提到：「梨耶即果報識（大正三一·八八一下）」，《攝大乘論本》卷上，也提到：「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示（大正三一·一三三中）。」

在《瑜伽師地論》中更提到，立阿賴耶識為「種子識」，並謂此識能生色、心、善、惡等一切諸法，而藏有一切種子。意即此種子識因所薰習的染或淨，而得不同的果報。所以當得到正法的薰習之後，就得以對治。這就有如智儼所舉出的種子識及果報識，在對治道時，本識都盡。它是為正道所對治的對象，而對治的最終結果，是妄心完全消滅。但是，智儼的本識說，是超越一切的真妄，無真妄之別的；但它只要修習得法，一定為正法所對治。

如在此門中，智儼又討論染法的由來問題：

問：當隨染時，為即染也？為由是淨？答：體是淨，本復是淨，不



可名隨，故知染時不可為淨。若爾者，不應說言：「依如來藏，有生滅心」，應但是單生滅。今言相依，如此說者，是有智人染淨雙證，故作是說，非局染門（大正三五·六三中）。

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

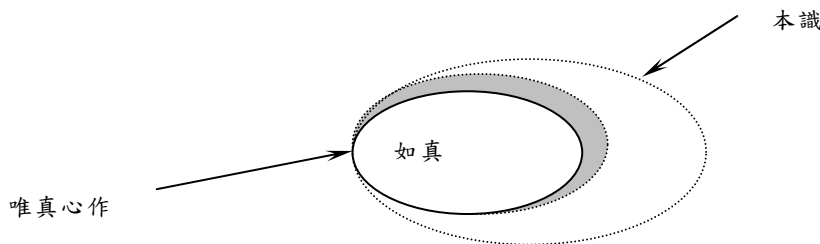
所以，在這裡智儼舉出「真」、「妄」，兩者是相依的、互存的、是雙對的。有智慧的人是「染淨雙證」，於染心外，更證見有淨本。是以自己的智力來判別，證悟其旨趣，就如未證悟的人，「見山是山」；在真正的證悟時，也是「見山還是山」。

3. 攝末從本門

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

在這一門裡，智儼是從真的立場來闡明的：

三、攝末從本者，十二因緣唯真心作，如波水作，亦如夢事唯報心作，以真性故（大正三五·六三中）。



（圖六）

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

這一門，主要在闡明十二因緣等流轉，皆真心的示現。可以說



它是藉由如來藏的立場，來談論這個萬法的緣起。如在《大方等如來藏經》中說：「……善男子，一切眾生，雖在諸趣煩惱身中，有如來藏常無染污，德相備足如我無異（大正十六·四五七下）。」眾生本具有佛的一切功德圓滿，卻無始以來即為無明煩惱所縛、繫纏，以致佛性不能顯現，所以在六道裡輪迴不息。但是，一切眾生本具有的如來性，卻是不容否認的。這就有如波浪是水所作，夢境是報身的心所作，它們本來就是如此的真實，這就是它們本來的真實性。

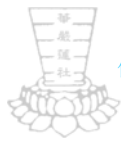
又，在《大乘起信論》中，當它說到一心所開的二門時，其生滅心（阿賴耶識）就含有二義：「……名阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法。云何為二：一者、覺義，二者、不覺義（大正三二·五七六中）。」在唯識中的阿賴耶識是立於染污面來說的，但是在《大乘起信論》的阿賴耶識，卻是扮演著不生不滅的如來藏與生滅的妄心和合而成的。所以，《大乘起信論》又說阿賴耶識有兩種意義，即：在「覺」是對心之本性的覺知，而「不覺」是對心之本性的迷妄。其實，心生滅的現象，都是阿賴耶識所起的現行，因此，覺與不覺，可說是生滅心的現象，只是依所隨和所緣的境不同，而生不同的業果。雖然，在《大乘起信論》的阿賴耶識是扮演著這樣的角色，但它終歸還是以如來藏為依的。

到底智儼是怎樣談此真的一面呢？在《搜玄記》裡，智儼說：

經云：五陰、十二因緣、無明等法，悉是佛性⁸。

眾生之所以會在生死中輪轉不停，就是因為無明，不能如實知身心存在，是為業報的作用之所成就，故於身心存在生起愛樂染著，在十二有支中，一個支分一個支分的流轉下去，一路順流而下，直奔老死，繼

⁸ 見《大般涅槃經》（北），〈大正藏〉十二，頁五二四上。文中並無此段，但可從其：「……十二因緣名為佛性。……」以及，在頁五七一下，也有提到：「……佛性因故從無明行及諸煩惱得善五陰。是名佛性從善五陰。……」來略知其意。



而展轉流浪生死。所以，依修學佛法，不僅不讓生死繼續流轉，且要逆乎流轉的方向而往上，於十二支分當中，把前一個支分存在的條件去除，如此一一往上，因此而成還滅門。是故，在此門智儼說無明等法，都是佛性，即是如來藏思想所主張的一切眾生皆有如來本性。

又此經云：三界虛妄，唯一心作⁹。

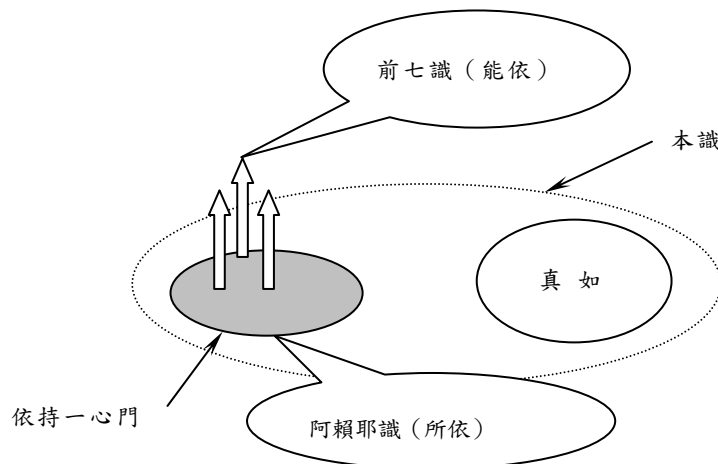
論釋云：第一義諦故也（大正二六·一六九上）。

依智儼所謂的真妄緣集門，是總相論十二因緣，一本識作，無真妄之別。可以知道，他所謂的三界虛妄，唯一心作的「一心」，並不是「真」所指的真如心，也非「妄」所指的阿賴耶識，而是已超脫了「真」和「妄」的一個本識。所以，它是第一義諦。

（二）依持一心門

二、依持一心門者，六、七等識，依梨耶成。故論云：十二緣生，依梨耶識。以梨耶識為通因故（大正三五·六三下）。

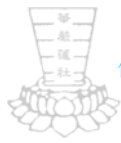
在依持一心門，從引文可知道，前六識、第七識、以至十二支緣生法，「通」是以阿賴耶識為「因」，依阿梨耶識而形成。



（圖七）

阿賴耶識是所依，前六、七等識為能依，依阿賴耶識而生出種種法。

⁹ 見《華嚴一乘教義分齊章》，〈大正藏〉四五，頁四八五上。在文中提到是《十地經》云，但於經中並無此段，只可略從經文：「……所言三界此唯是心，如來於此分別演說十二有支，皆依一心如是而立。……」於頁五五二中窺知。



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

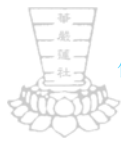
地人云：一切解、惑、真、妄、依持法性，法性持真妄，真妄依法性也；《攝大乘》云：法性不為惑所染，不為真所淨，故法性非依持，言依持者阿黎耶是也，無沒無明，盛持一切種子（大正四六·五四上）。

地論南道派主張以真如為依持，而將一切都歸於法性，也即是一切的真妄法都依法性，依真如。但他所謂的真如，卻也說為屬於全真的阿賴耶，阿賴耶能生一切，即是真如法性生一切法¹⁰。又地論北道與攝論師，對阿賴耶識有同樣的看法。如在《觀音玄義記》卷二說：「又有攝大乘師，亦同地人之解，他明梨耶是無記無明善惡所依，能持一切善惡種子（大正三四·九〇五下）。」所以這裡所說的攝論師就以地論北道來說，他們主張以阿賴耶識為依持，法性是不會被煩惱所染，也不需淨法來清淨，但他們所謂阿賴耶卻是染污的。

慧遠雖然承襲著地論南道派的思想，但他的阿賴耶觀，卻有所不同，如在其《大乘義章》裡，就有提到：「佛性真心與無明地合為本識，名阿梨耶。依本變起阿陀那識，執我之心；依本變起眼等六識及六根塵（大正四四·五三四下）。」他所說的阿梨耶，已是真心與無明和合的狀態，而且依此阿梨耶而生起種種的法。

現再以智儼對染法的見解來看的話，在真妄緣集門裡，他是把本識（一心），當成一個無真妄和合的識來看待。以《大乘起信論》的一心開出兩門：「心真如門」和「心生滅門」來說明。其實，從圖表來說：他在解釋本識的妄的一面的時候，並非完全接受唯識，把妄的阿賴耶

¹⁰ 見印順法師著：《大乘起信論講記》，正聞出版社，民國八十一年二月修訂一版，頁九四一九五的行文中，有提到這樣的看法。



識，解釋為純粹妄染的面。而是以《大乘起信論》的思想，來說阿賴耶識，把它說成是與真如心和合的，依真如心而存在。所以，在此依持一心門中，智儼把阿賴耶識當成是染法的依持，說它為所依，能生起前六、七等識的法。

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

上緣起一心，染淨即體，不分別異；此依持門，能所不同，故分二也（大正三五·六三下）。

此二門所說的有不一樣，就如緣起一心門在說染淨法時，就依真和妄的面來說明，是一切染淨法的體的一心。而依持一心門則在說明識的能依與所依的作用，是為一切諸法的能依持的一心。其實，此二門同是指涉染法緣起，祇是兩者著眼處有所不同。前者是阿賴耶染、淨心體的兩面，後者則是著重于能、所之不同。

四、淨法的緣起

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

約淨門者，要攝為四：一本有、二本有修生、三名修生、第四修生本有（大正三五·六二下）。

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

（一）本有



一、言本有者，緣起本實，體離謂情，法界顯然，三世不動。故性起云：眾生心中有微塵經卷，有菩提大樹，眾聖共證。人證前後不同，其樹不分別異，故知本有（大正三五·六二下—六三上）。

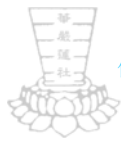
在吉藏《大乘玄論》卷三，就有提到地論師主張佛性有二：

地論師云：佛性有二種，一是理性；二是行性。理非物造故言本有；行藉修成故言始有（大正四五·三九中）。

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

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

若再依如來藏思想來說的話，「如來藏有無量數的不思議佛（功德）法，與如來藏相應，不異而不可分離的。如《論》說：『不空如來藏，謂無上佛法，不相捨離相』。不相離的無上佛法，就是稱性功德，這不但是有的，而且是有作用的，如《論》說：『若無佛性（界）者，不得厭諸苦，不求涅槃樂，亦不欲不願』。『見苦果樂果，依此（種）性而有；若無佛性者，不起如是心』。見世間苦而想離苦，見涅槃樂而想得涅槃，厭苦求樂而發的希願欲求心，是眾生離苦得樂，捨凡成聖成佛的根本動



力。這種向光明喜樂自在的傾向，就是如來藏稱性功德的業用。如來藏三義中的種性gotra義，是如來藏的要義，指如來藏相應的無數不思議佛功德法，也就依此說『一切眾生有佛性』¹¹」。其實，其出發點是為了解決成佛的可能性的問題，所以其一開始被當著本有，且具有佛的無量稱性功德。

是故，智儼在談這本有的時候，就說它是如此的真實，本來就存在，它不會因為時間的改變而遷動。

（二）本有修生

二、言本有修生者，然諸淨品本無異性，今約諸緣，發生新善。據彼諸緣，乃是妄法；所發真智，乃合普賢。性體本無分別，修智亦無分別，故智順理，不順諸緣。故知修生即從本有，同性而發。故性品云：名菩提心為性起故（大正三五·六三上）。

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

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

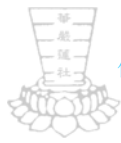
地論人，真修般若，則本自有之；緣修般若，則修習始起（大正三八·八八〇下）。

真修是本來就有的，它不用靠修習才可得到的。

（三）修生

三、修生者，信等善根先未現前，今對淨教，賴緣始發，故說新生（大正三五·六三上）。

¹¹ 見印順法師著：《如來藏之研究》，正聞出版社，民國八十一年五月修訂一版，頁一七七。



如在吉藏所說地論師的另一種佛性的說法，謂行性，行是藉修而成的，所以稱為始有。即北道派所主張的「佛性在當」，這在說明眾生的佛性，非現在有，而是在未來修成；這要靠薰習才可得的新種子，借由淨教的薰習，聽聞正法，賴外在的緣才開始有，所以說是新生。這就有如無著在《攝大乘論》說：

外（物）或無薰習，非內種應知（大正三一·一三五中）。

這是說內種阿賴耶識所攝持的種子，一定是從外面薰習而有的。這佛性的顯發，要依靠善緣—聽聞淨教，此就類似唯識的無漏種子新薰說。阿賴耶識裡本來就沒有無漏種子，是由「最清淨法界等流正聞薰習種子所生」。清淨心就是從佛所證的最清淨法界而來，聽聞其自證的法界等流的佛法，聞薰習而來的。印順法師說：

「聞薰習，形式上是寄附在阿賴耶識中，而在實質上，是『法身、解脫身攝』，也就是屬於法界的。這樣說，有會通如來藏（Tathagata-garbha）說的可能¹²。」

（四）修生本有

四、修生本有者，其如來藏性，隱在諸纏。凡夫即迷，處而不覺。若對迷時，不名為「有」。……今得無分別智，始顯法身在纏成淨。先無有力，同彼無法。今得成用，異本先無，故不可說名為「本有」，說為「修淨」。……先在迷心，不說體用，今時始說有彼法身。故知與彼「新生」是親，「先有」義疏（大正三五·六三上）。

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

¹² 見印順法師著：《印度佛教思想史》，正聞出版社，民國八十一年四月五版，頁二六八。



用是借由修而得來的淨，所以說為修淨。

五、結語

智儼雖然師承地論南道派，又多少受到如來藏思想的影響，但是他的緣起思想，與慧遠還是有差距的。如在《搜玄記》我們就可看到他辦法界緣起分成了兩門來觀察，以凡夫染法說明「緣起一心門」和「依持一心門」，以明染污法的生起；而在菩提淨分則以「本有」、「本有修生」、「修生」、「修生本有」四門，來說明清淨法的生起。

在「緣起一心門」當中，安立「真妄緣集門」來總相說明萬法的緣起，以無真妄之別來明本識。又就別相說明「攝本從末」與「攝末從本」兩門，即一為十二因緣皆妄心作，另一則為十二因緣皆真心作，分別相當於賴耶緣起與如來藏緣起的思想。由此顯見智儼想要以法界緣起，來總攝當時的緣起思想之企圖。

其次，智儼與慧遠最大的差別，是前者把如來藏當作法界的側面，以法界緣起來含攝如來藏；而後者則把法界理解成如來藏的一部份，以如來藏來含攝法界緣起，因此兩者的緣起觀外形雖然相似，但是，其實發創的根據是完全相反的。不過，他們兩人都是想借這樣的組織來掌握一切染淨緣起法的。

總結來說，智儼在此「緣起一心門」當中，主要在說明這個本識，它既不是真的，也不是妄的，它與此兩者不相離，缺一不可。它是清淨但又遠超如來藏所謂的真如心，他似乎試圖跳出此如來藏緣起的思想，以達到法界緣起。

在淨的緣起法方面，他把淨分緣起分成四門來說。如眾生到底是本來就具有佛性，或因薰習才有的呢？但智儼最後還是強調兩者都有，但一為需要給予時間、不斷灌溉的成長，借由此而顯發出來的；另一個則是靠薰習淨教、聽聞正法而來的。



當然，法界緣起的特色在於一即一切，一切即一，諸法相即相入的思想。在目前所探討的部份，似乎還沒有辦法呈現這一面，尚待日後的研究。但由此我們已可發現智儼面對當時的緣起思想，他是以「緣起一心門」將它們綜合為一非真非妄的本識。依止一心門的部份，其實同樣也有這樣的問題，當時地論宗本身就有法性依持或梨耶依持，就如前面所說的，筆者認為他最後的想法還是法界依持。

行文至此，筆者認為自己尚有很多無法處理的問題，如對淨門的探索就很缺乏，有待更進一步的研究。其次，所謂的無真妄之別的本識與淨門的關係為何，也是須更進一步釐清的問題。