

智儼的「緣起」和「性起」思想

廖明活

香港大學中文系

佛學研究中心學報第二期(1997.07)

頁 53

頁 53

一、引言

在各中國佛教學派中，論思想的豐富和圓熟，當首推華嚴宗，而「緣起」和「性起」，乃是華嚴宗思想的兩個中心觀念。華嚴宗的思想體系，為法藏（643-712）所創立，而法藏師事智儼（602-668），其學說的主要觀念，均多承襲自智儼；故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。本文試根據智儼的著作，略觀「緣起」和「性起」這兩個相關觀念在初期中國華嚴教學裏的意義。

智儼為隋朝末年、唐朝初年人，（註 1）幼年出家，曾習學於地論師智正（559-639），與及攝論師靜琳（565-640）、法常（567-645）之門下，受到地論和攝論學統的教說所影響；（註 2）然而他歸宗《華嚴經》，推動了華嚴宗學統的形成。智儼的著述現存完整而又可信者有《搜玄記》、《五十要問答》、《孔目章》、《金剛般若波羅蜜經略疏》四種，當中論述「緣起」和「性起」最詳盡者，首推《搜玄記》，次為《孔目章》，其餘兩種則於此著墨甚少。故以下的討論，主要以《搜玄記》和《孔

（註 1）智儼生平古書記載以法藏（643-712）《華嚴經傳記》卷三（《大正藏》卷 51，頁 163 中 -164 中）為最詳。至於近人的研究，參閱木村清孝：《初期中國華嚴思想研究》（東京：春秋社，1977 年），頁 373-376 和 Robert M. Gimello, "Chih-yen (602-668) and the Foundation of Hua-yen

Buddhism" (Ph. D. diss., Columbia University, 1976) 之有關章節。

(註 2)有關智儼的師承，參閱木村清孝，前引書，頁 376-382。

頁 54

目章》為根據。(註 3)

二、智儼的緣起觀

據說佛陀是在冥想緣起道理時，證得覺悟的，(註 4)因此「緣起」為公認的佛門基本教義，受到所有佛教家派關注。在原始佛教時代，「緣起」主要是表「此有故彼有，此無故彼無」這因果依存法則，與及「無明」、「行」、「識」等十二支緣生法的相生相滅關係，(註 5)其所關涉要為輪迴存有的延續和解脫的問題。隨著佛教的發展，對因果原則和十二支緣生法的關係，出現多種不同解釋，反映了不同佛教家派的存有觀和解脫觀之歧異；而要認識某佛教思想家對存有和對解脫的看法，一個最簡捷可行的方法，便是從其緣起觀入手。這點於智儼也不例外。

智儼作《搜玄記》，疏釋《華嚴經》，起始分「總」和「別」兩門，敘述此經之宗趣。在「總」方面，他說：

「總」謂因果緣起理實為宗。(註 6)

(註 3)有關智儼的著述，參閱木村清孝，前引書，頁 388-404。又前人討論智儼的緣起觀，每以〈一乘十玄門〉一文為根據。此文署名智儼所造，唯從近人考證所見，它很可能是偽作，故本文討論概不採用。有關〈一乘十玄門〉的真偽問題，參閱石井公成：〈《一乘十玄門》□諸問題〉，《佛教學》第 12 號(1981 年)，頁 85-111；吉津宜英：《華嚴一乘思想□研究》(東京：大東出版社，1991 年)，頁 31-38。

(註 4)例如《雜阿含經》第 285 經，記載到佛陀自述他在未成正覺時，思惟緣起道理，從而悟得解脫苦惱之道（

《大正藏》卷 2，頁 79 下 -80 中)。

(註 5)例如《雜阿含經》第 296 經，把「此有故彼有，此無故彼無」這因果依待法則稱為「因緣法」，把「無明」、「行」第十二支法稱為「緣生法」(《大正藏》卷 2，頁 84 中)。

(註 6)卷一上，《大正藏》卷 35，頁 14 下。

頁 55

智儼的教學以《華嚴經》為本據，而他以為《華嚴經》的整體旨趣，在發明跟「因果」問題有關的「緣起」道「理」的真「實」意義；其對緣起問題的重視，可見一般。《華嚴經》述說緣起，以〈十地品〉一品最詳。〈十地品〉把菩薩修行階次分作為十地，其中第六「現前地」的修行，主要是對十二支緣生法作十種觀。(註 7)《搜玄記》在分釋這十種觀前，總釋其要義，說：

二、釋義者，依大經本，法界緣起乃有眾多，今以要門，略攝為二：一約凡夫染法以辨緣起、二約菩提淨分以明緣起。

引文稱呼《華嚴經》所說示的真實緣起為「法界緣起」；並謂這真實緣起有眾多方面，而可總攝為二：一是「凡夫染法」方面，二是「菩提淨分」方面。很明顯，前者是有關染污法的生起，後者是有關清淨法的生起；而依智儼的看法，這兩方面的生起構成了「緣起」。

《搜玄記》繼而對「染法」和「淨分」這兩方面的緣起作出分析。在「淨分」方面，智儼進一步界別出「本有」、「本有修生」、「修生」、「修生本有」四門：

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。

對於第一「本有」一門，智儼有如下闡述：

言「本有」者，緣起本實，體離謂情，法界顯然，三世

不動。

(註 7)這十種觀分別為「因緣分次第」、「心所攝」、「自助成法」等。參見六十卷《華嚴經》卷二五〈十地品〉第二二，《大正藏》卷 9，頁 559 上。

(註 8)卷三下，《大正藏》卷 35，頁 62 下。

(註 9)同上註。

頁 56

故〈性起(品)〉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」。(註 10)

依這引文所述，「本有」是指緣起的根本。這根本為最究極的真實，其自體是遠離所有言謂情執，不會隨著時間轉變而遷動。智儼引用了《華嚴經·如來性起品》著名的「微塵經卷」譬喻，(註 11)表示這究極真實自體亦即眾生心中所原來具有的覺(「菩提」)性；而所有眾生都具有同一的覺性，雖然他們證得覺悟的時分前後有所不同。至於第二「本有修生」一門，智儼如此狀述之：

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(起)品〉云：名菩提心為性起故。(註 12)

「本有修生」是說以「本有」的究極真實為本緣，「生」起清淨法。究極真實乃是諸清淨品法的聚合，而清淨品法本來是沒有差異性的。當究極真實應會外緣時，又發生新的善法，例如真實智。外緣是虛妄的，而真實智則是跟普賢等大菩薩之智慧相同，為無分別相，(註 13)正如

(註 10)同上註，頁 62 下 -63 上。

(註 11)這譬喻以微塵內所藏之大經卷，比喻眾生身中所具足

的如來智慧。參見六十卷《華嚴經》卷三五〈如來性起品〉第三二，《大正藏》卷 9，頁 624 上。

(註 12)卷三下，《大正藏》卷 35，頁 63 上。

(註 13)普賢為著名的大菩薩。《華嚴經》的不少章品，為普賢所說。例如〈如來性起品〉前之〈普賢菩薩行品〉，便詳細記載普賢講說菩薩所當修習和修成之各種正行。智儼在科別《華嚴經》的章品時，合〈普賢菩薩行品〉和〈如來性起品〉為一單元，以為它們是以「自體因果」為主題。智儼又認為〈普賢菩薩行品〉是明性起之因，〈如來性起品〉為明性起之果。參見《搜玄記》卷四下，《大正藏》卷 35，頁 78 下。

頁 57

究極真實為無分別相一樣。從真實智本性跟究極實理相順，而不跟虛妄的外緣相順，可見它是「本有」的究極真實本性發用的結果，以究極真實為本因。智儼在這裏又再提及《華嚴經·如來性起品》，以為此品說「菩提心為性起」即具有「本有修生」之意。(註 14)

智儼界定第三「修生」一門如下：

三、「修生」者，信等善根先未現前，今對淨教，賴緣始發，故說「新生」。(註 15)

依這引文，「修生」指受到清淨教等外緣薰發，從而新「生」起的諸無漏善根，例如信等。智儼這樣申釋第四「修生本有」一門：

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。(註 16)

(註 14)「菩提心為性起」一語不見於〈如來性起品〉。惟〈如來性起品〉闡述如來之菩提時，說：

彼菩薩心不離一切如來菩提故。如自心中，
一切眾生心中亦復如是。(《大正藏》卷 9，頁 627 中)

此語當是此節文意的綜括。

(註 15)卷三下，《大正藏》卷 35，頁 63 上。

(註 16)同上註。

頁 58

這引文起始所提到的「如來藏」，當即是第一「本有」一門所提及的覺性。(註 17) 這作為究極真實之覺性，是一切眾生所「本有」。不過凡夫在迷，其覺性為煩惱所隱蔽，需要經由「修生」，才能顯現為法身。(註 18) 如是看，智儼所謂「修生本有」，乃是說以「修生」的無漏善法（例如無分別智）為本緣，顯現「本有」的覺性。不過上引文的申釋把視點放在「修生」的新始修成義上，指出覺性於隱蔽時，不被覺察，沒有力用，就像不存在一樣，故「不名為有」，「不可說名為本有」；又表示由覺性顯現而見的法身是「新生義親，先有義疏」。這跟前見「本有修生」一門的引文，把視點集中在「本有」的本性具有義上，明顯有別。

「本有」和「修生」的觀念並非智儼所發明，南北朝時人討論佛性問題，便每用到「本有」一辭。(註 19) 稍前於智儼的地論師慧遠（523-592）和天台宗的智顛（538-597），便都在其論著裏提出類似的對比。(註 20) 不過把這兩相對觀念組合起來，形成四門系統，解說清淨法的緣起，這則是智儼所始創。又解說雖分四門，合觀則唯有兩重：一是以「本有」的究竟真實為本緣，這包括前二門；二是以「修生」的無漏善法為本緣，這包括後二門。又清淨法的形成是關乎解脫，而上述的兩重清淨法緣起，顯示了智儼對解脫的看法：從後一重，可見智儼重視後天修為對證得解脫的重要；從前一重，可推知智儼以為解脫乃是眾生所本具之究極真實覺性自體之朗現，從而隨緣發起種種清淨用。

(註 17)「如來藏」原梵語作 tathagatagarbha，直譯為「如

來胎兒」。在大乘經論裏，有多種以如來藏為主題，主張眾生本來具有如來的覺性，就像孕婦懷著胎兒一樣。

(註 18)「法身」者，指佛的自體。

(註 19)吉藏 (549-623)《涅槃經遊意》述及南北朝時期流傳三種佛性「本有」義(《大正藏》卷 38，頁 237 下)。又參閱木村清孝，前引書，頁 516。

(註 20)有關慧遠和智顛之「本有」、「修生」觀念，參閱木村清孝，前引書，頁 516-517；鍵主良敬：〈智儼□□□性起思想□一特質〉，《大谷大學研究年報》第 39 號 (1987 年)，頁 51-52。

頁 59

《搜玄記》在闡明「淨分」緣起後，繼而分「緣起一心」和「依持一心」二門，解說「染法」緣起：

第二「染法」分別緣生者，有二義：一緣起一心門、二依持一心門。(註 21)

《搜玄記》又把「緣起一心」一門分作「真妄緣集」、「攝本從末」、「攝末從本」三門：

「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。(註 22)

對「真妄緣集」這門，智儼有如下析述：

言「緣集」者，總相論十二因緣，一本識作，無真妄別。如《(起信)論》說：「依一心法，有二種門(一者心真如門、二者心生滅門。……)以此二門不相離故。」(註 23)又此《(華嚴)經》云「唯心轉」故。(註 24)又如《(起信)論》說：「真妄和合，名阿梨耶。」(註 25)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。(註 26)

(註 21)卷三下，《大正藏》卷 35，頁 63 上 - 中。

(註 22)同上註，頁 63 中。

(註 23)參見《大正藏》卷 32，頁 576 上。

(註 24)六十卷《華嚴經》卷十〈夜摩天宮菩薩說偈品〉第十六有以下著名偈語：諸佛悉了知，一切從心轉；若能如是解，彼人見真佛。（《大正藏》卷 9，頁 466 上）

(註 25)參見《大正藏》卷 32，頁 576 中。

(註 26)卷三下，《大正藏》卷 35，頁 63 中。

頁 60

據這引文所言，「真妄緣集」一門總說十二支緣生法，為本識所作；而所謂「本識」，即是《華嚴經》「一切從心轉」一語所提到的「心」、與及《大乘起信論》所言及的「阿梨耶識」。這本識為真妄的和合；而所謂「真」「妄」、分別即是《大乘起信論》所說那眾生心的「心真如門」和「心生滅門」。正因為本識和合真、妄兩門，它方能興作十二支緣生法，正如知覺跟睡眠和會，遂集起夢中所見諸事象一樣。

對「攝本從末」一門，智儼解說如下：

二、「攝本從末」者，唯妄心作。故《（攝大乘）論》云：名種子識及果報識，對治道時，本識都盡。（註 27）法身流轉五道，名為眾生；隨其法處，成其別味，法種眾苦。如此非一，故知「攝本從其末也」。（註 28）

這裏說「攝本從末者，唯妄心作」，可見在本識之真、妄兩方面中，是以「妄」的方面為末。引文指出若純自「末」的角度觀十二支緣生法，則它們皆是妄心所作，而所謂妄心，亦即《攝大乘論》所說的「種子識」、「果報識」，為修習正道所對治的對象；而對治的最終結果，是妄心完全消滅。引文繼而申述這作為「末」的妄心的來源，當中所出「法身流轉五道，名為眾生」兩語，明顯是來自《不增不減經》以

下一節話：

即此法身，過於恒沙無邊煩惱所纏，從無始世來隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生。(註 29)

(註 27)《攝大乘論》一再稱呼阿梨耶識為「一切種子異熟果識」，視之為論迴受報的主體和修行對治的對象。

(註 28)卷三下，《大正藏》卷 35，頁 63 中。

(註 29)《大正藏》卷 16，頁 467 中。

頁 61

《不增不減經》跟上述「真妄緣集」一門所兩次引用的《大乘起信論》一樣，為如來藏系經典，主張眾生皆具有如來藏，為輪迴流轉和還滅解脫的根據。《不增不減經》並說言這如來藏亦即佛的法身，(註 30) 這法身為無量煩惱所纏，以至無始時來，生死輪轉不斷。如是看，引文說「法身流轉五道」，形成妄心，以至眾苦，亦即是說妄心及眾苦是依如來藏而有，以如來藏為本據。這點從引文後附的問答亦可看出來：

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，(《起信論》)不應說言「依如來藏，有生滅心」，(註 31) 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。(註 32)

這問答討論染法的由來問題，批評了染法不可以淨法為「體」、為「本」的看法；指出有智慧的人是「染淨雙證」，於染心外，更證見有淨本。而從其引用《大乘起信論》「依如來藏，有生滅心」的話為證言，可見其心目中的淨本，要為是如來藏。

至於「攝末從本」一門，智儼這樣闡述：

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。《（涅槃）經》云：五陰、十二因緣、無明等法，悉是佛性。（註 33）又此《（華嚴）經》云：「三界

（註 30）參見同上註，頁 467 上。

（註 31）參見《大乘起信論》，《大正藏》卷 32，頁 576 中。

（註 32）卷三下，《大正藏》卷 35，頁 63 中。

（註 33）參見北本《涅槃經》卷二七〈師子吼菩薩品〉第十一和卷三五〈迦葉菩薩品〉第十二，《大正藏》卷 12，頁 524 上和 571 中 - 下。

頁 62

虛妄，唯一心作」。（註 34）《（十地經）論》釋云「第一義諦」故也。（註 35）

這裏說「攝末從本者，十二因緣唯真心作」，可見在本識的真、妄兩方面中，是以「真」的方面為本。引文指出若純自「本」的角度觀十二支緣生法，則它們皆是真心所作，就如波浪是水所作、夢境是報心所作。而所謂「真心」，亦即《涅槃經》所說的「佛性」、《華嚴經·十地品》「三界虛妄，唯一心作」兩語中所言及的「一心」、及《十地經論》在解釋這兩語時所提到的「第一義諦」。而依上「攝本歸末」一門有關淨本的討論看，這「真心」無非即是如來藏。

《搜玄記》分三門反覆申明染法緣起之「緣起一心」一門，其言不可謂不詳。惟其闡述「依持一心」一門則頗簡略，祇有以下數語：

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。（註 36）

依這裏所言，「依持一心」一門顯示前六識、第七識、以至十二支緣生法，「通」是以阿梨耶識為「因」，依阿梨耶識而形成。至於這一門跟「緣起一心」一門的分別，智儼有如下說明：

(註 34)參見六十卷《華嚴經》卷二五〈十地品〉第二二，《大正藏》卷 9，頁 558 下。

(註 35)卷三下，《大正藏》卷 35，頁 63 下。《十地經論》為《華嚴經·十地品》的註釋，其卷八解釋「三界虛妄，唯一心作」兩語時，提到「第一義諦」，說：

「但是一心作」者，一切三界唯心轉故，云何世諦差別？隨順觀世諦，即入第一義諦。（《大正藏》卷 26，頁 169 上）

(註 36)卷三下，《大正藏》卷 35，頁 63 下。

(註 37)前六識當是指眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，第七識當是指末那識，參見智儼《孔目章》卷一所列舉的八種識，《大正藏》卷 45，頁 543 上。

頁 63

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。（註 38）

「緣起一心」和「依持一心」二門同是指涉染法緣起，祇是兩者著眼處有所不同：前者顯示「染」「淨」即是阿梨耶心體的兩面，染法在現實上與阿賴耶心體不相離；後者顯示阿梨耶心體和染法之間存在著「能」生和「所」生的關係，兩者本質上為不同層面的存在。

染法緣起處理了十二支緣生法形成的問題，亦即是輪迴存有之所以產生的問題。綜觀以上《搜玄記》對染法緣起的析述，可見智儼把輪迴生死之產生，歸因於阿梨耶識的活動；而智儼所理解的阿賴耶識，又有真「本」和妄「末」兩方面，其真本方面即是真心、亦即是佛性、如來藏。由是探本窮因，染法緣起也便是以如來藏為最終極根據。在前面闡述淨分緣起時，已經提及如來藏無非即是作為淨分緣起的根據那究竟真實覺性。那麼，豈非染法緣起和清淨緣起都是源出同一的清淨根本嗎？智儼亦注意到這點，從而界別出兩種「淨品緣起」：

凡論淨品緣起， 有其二種：一為對染， 以顯妄法故。

..... 二但顯淨品緣起，即是顯理之門，即如〈普賢〉、〈性起〉品等是也。(註 39)

智儼肯認無論是染法或是淨法，都為同一清「淨品」法所出。當「淨品」法對應染緣，顯現虛妄法，那便是染法緣起；當「淨品」法順其本然清淨性，但顯現清淨法，那便是淨分緣起。智儼並指出後者即是《華嚴經》之〈普賢菩薩行品〉和〈性起品〉所明的緣起。

《搜玄記》為智儼年青時期的作品。智儼晚年寫成的《孔目章》(註 40)

(註 38)卷 3 下，《大正藏》卷 35，頁 63 下。

(註 39)同上註，頁 63 中。

(註 40)有關《搜玄記》和《孔目章》的撰作年代，參閱木村清孝，前引書，頁 404-405。

頁 64

也有論及緣起，比較了兩種不同的緣起觀：

三乘緣起，緣聚即有，緣散則離；一乘緣起，緣聚不有，緣散未離。(註 41)

這裏所提到的「三乘緣起」和「一乘緣起」，當是分別指三乘教和一乘教所講說的緣起；而在智儼的著作裏，「三乘教」是泛指大乘教學，「一乘教」，主要是指《華嚴經》的教學。(註 42) 這引文綜括了這兩種緣起的分別，指出前者為「緣聚即有，緣散則離」，後者則為「緣聚不有，緣散未離」，其意思配合前述《搜玄記》對《華嚴經》之緣起觀之析述，與及以下《孔目章》一節有關緣起的話，可以推知：

當知，十二因緣等即體自性空，依彼阿賴耶識生。梨耶微細，自體無我，生十二因緣。..... 此義在三乘，亦通一乘說，是所目故。(註 43)

智儼以《華嚴經》的教學為一乘教之代表，那麼《搜玄記》

所出的「法界緣起」，當即是「一乘緣起」。不過如上所見，「法界緣起」包括淨分緣起和染法緣起兩方面，後者是以阿梨耶識為本據；而上引文把以阿梨耶識為本據的緣起，說為是三乘教之義，同時又通於一乘教。如是看來，作為「一乘緣起」之殊義者，乃是淨分緣起。尤其值得注

(註 40)有關《搜玄記》和《孔目章》的撰作年代，參閱木村清孝，前引書，頁 404-405。

(註 41)卷四，《大正藏》卷 45，頁 586 上。

(註 42)智儼又把《華嚴經》的一乘教學分為「同」和「別」兩種，以為前者亦見諸其他佛典，後者則祇見於《華嚴經》。參閱木村清孝，前引書，頁 438-441；吉津宜英，前引書，頁 47-92。

(註 43)卷三，《大正藏》卷 45，頁 563 下。

頁 65

意者，是《搜玄記》在闡述淨分緣起之「本有修生」一門時，強調淨分緣起所修起的清淨分法，為「順理，不順諸緣」，乃是究極真實覺性本性所自發，跟妄緣性不相順；那便有「緣聚不有，緣散未離」之涵義。又《搜玄記》在狀述染法緣起之「緣起一心」一門時，指出染法緣起所以發生，是真「本」跟妄「末」緣集的結果，要是沒有妄緣，究極真實覺性終竟不會生起十二支緣生法；這正是「緣聚即有，緣散則離」之義。如是看，所謂「一乘緣起」跟「三乘緣起」的分別，其實亦即淨分緣起跟染法緣起的分別。前者關乎清淨法的生起，顯示清淨法為究極覺性自體所現起，自本性上觀為不待緣，其義《華嚴經》述之最詳，故稱「一乘緣起」；後者關乎十二支緣生等染污法的生起，顯示染污法的現起是緣集的結果，其義見於一般大乘經論，故稱「三乘緣起」。

三、智儼的性起觀

「緣起」為所有佛教家派的通說，而「性起」則獨為華嚴學派所盛言，故歷來佛教史家均以演說「性起」，為華嚴宗教學的特點。在佛陀跋陀羅（359-429）所翻譯的六十卷本《華嚴經》裏，有題名〈如來性起〉之一品，詳述佛陀出世的因緣和勝相，為華嚴宗性起思想的根據。(註 44) 智儼

很重視《華嚴經》這一品，就上節的論述所見，他在《搜玄記》析述法界緣起時，便一再提及這品。於此值得注意的地方，是他在述及法界緣起的淨分方面時，特別在述及是這方面的「本有」及「本有修生」兩門時，引用〈性起品〉的話為證，(註 45)並且明確指出：

(註 44)有關《華嚴經·如來性起品》，參閱高峰了州：〈如來出現□思想□華嚴經結構□意圖〉，《龍谷學報》第 331 號 (1941 年)，頁 20-58；西尾京雄：〈佛教經典成立史上□□□□華嚴如來性起經□□□□〉，《大谷大學研究年報》第 2 號 (1943 年)，頁 154-210；鍵主良敬：〈華嚴經性起品□研究〉《大谷大學研究年報》第 25 號 (1972 年)，頁 72-153。

(註 45)參見本文前註 10 和註 12 引文。

頁 66

若對經分文，此（〈十地品〉）十番緣生唯有二門：一修生、二修生本有。餘二（案：即「本有」和「本有修生」）在〈性起品〉。

很明顯，智儼以為〈如來性起品〉涵括淨分緣起之「本有」和「本有修生」兩門所表達的義理；而從上節的討論可見，這兩門的旨要，要在說明究竟真實覺性本自有現起清淨法的作用。這亦正是智儼所理解「性起」觀念之涵義。

智儼著作中提到「性起」地方不多，當中最可觀者，為《搜玄記》註釋〈如來性起品〉部分。那裏首先解釋「如來性起」這品名，說：

「如來」者，如實道來成正覺，「性」者體，「起」者現在心地耳。

依這裏的釋義，「如來」是指踐履如實真道所成就的正覺，「性」是指體；如是「性起」一辭中的「性」字，便是指覺體。《搜玄記》稍前論述法界緣起的淨分緣起時，在談到「本有」一門，亦提到有以覺為性的究極本體。而特別值得留意的地方，是智儼在那裏引用到〈如來性起品〉之微塵經卷

譬喻，顯示他以為這覺體存在於眾生心內；而上引文解釋「性起」一辭的「起」字，又說「起」有「現在心地」的涵義。如是看，依智儼的理解，「性起」的意思，乃是說作為淨分緣起之本有覺體，在眾生心內現起。

在解釋品名後，《搜玄記》繼而分「始終」和「闊狹」兩方面，論說性起的分齊：

問：性起分齊云何？

答：此有二義：一始終相對（明分齊）、二闊狹相對明分齊。

(註 46)卷三下，《大正藏》卷 35，頁 63 上。

(註 47)卷四下，《大正藏》卷 35，頁 79 中-下。

頁 67

初始發心至佛性起，終至大菩提、大涅槃、流通舍利也。闊狹頓悟及三乘始終、出世至聲聞緣覺、世間下至地獄等諸位也，仍起在大解、大行、大見聞心中。

就「始終」方面看，眾生從開始發菩提心，到最終證入大涅槃，皆是其本有覺性的起現。就「闊狹」方面看，下至地獄界之眾生，上至頓悟菩薩，當他們生起大解、大行、大見聞心，便是其覺性的顯現。智儼強調性起範圍之「闊」，假借以下的問答為之說明：

問：若聲聞等有性起者，何故文云於二處不生根？

答：言不生者，不生菩提心性起芽，不言無果葉。若無者，微塵中不應有經卷。……若細分別，地獄無果葉有體，聲聞有體及果葉也。

〈性起品〉曾以大藥王樹譬喻如來智慧，指出正如大藥王樹在地獄水輪中不能生出根，如來智慧樹亦於聲聞緣覺和地獄有情之處不能生長。這譬喻似乎是要顯示聲聞緣覺和地獄有情沒有如來的覺性，不會有性起之事。在上引文的問答中，智儼解釋經文所以說聲聞緣覺和地獄有情不生如來智慧，

祇是說他們「不生菩提心性起芽」，不是說他們「無（菩提心性起）果葉」，又進一步細分別聲聞緣覺和地獄有情，以為前者是「有（性起）體及果葉」，後者是「無（性起）果葉、有（性起）體」。這些解釋和分別的意思都不大顯明，不過其主旨要在申明聲聞緣覺與及地獄有情皆有覺體，可以有性起之事，這是很清楚的。

《搜玄記》註釋《華嚴經》的〈普賢菩薩品〉和〈入法界品〉之部分，也有談到性起。前者有以下的對話，論及性起和因果的關係：

(註 48)同上註，頁 79 下。

(註 49)同上註。

(註 50)參見六十卷《華嚴經》卷 35，《大正藏》卷 9，頁 623 上 - 中。

頁 68

問：性起絕言離相，云何有因果？(答)：有二意：一、為經內因中辨性起，果中明性起，故二也二、性由不住故起，起時離相順法，故有因果也。

問：起時離，與緣修何別？

答：緣修離緣則不成，性起無緣即不損，故別也。

這對話表明覺「性」原來是遠離一切分別相，非語言所能詮述。祇是由於《華嚴經》對性起的演說牽涉及因和果，更且由於當覺「性」體不止住而「起」時，會順應世間法，示現起因果相；由是之故，也便說性起有因果。這對話又比較了「性起」和「緣修」的「離相」性。「性起」是以覺體為本據，而覺體本來便是無一切分別相，其「離相」性非是來自外緣，故說它是「無緣即不損」。而「緣修」所修成的「離相」性，乃是後天修習所得，而如上節指出，智儼認為後天修習是以聖教為緣，故說由「緣修」達成的「離相」性，為「離緣則不成」。很明顯，這裏所謂「性起」跟「緣修」的分別，無非是本文上面所提及的淨分緣起中之「本有」和「本中修生」兩門跟「修生」和「修生本有」兩門的分別。至於〈入法界品〉的註釋，內中有以下一節比較「入法界」和

「性起」之闊狹分齊的文字：

二、闊狹者，唯在大乘心，小菩薩、聲聞、凡夫不說「入法界」。……「性起」宗欲明約法辨分齊，故通；此明約入心辨分齊，故局耳。性起約法，假使不證，不名不起。

這引文指出「入法界」是約「入心」之事說，而事實上有入法界心之事者祇有大乘菩薩；故「入法界」的範圍是「狹」、是「局」，不包括小菩薩、聲聞、凡夫在內。相反，「性起」是約道「理」說，而依道理觀，眾生皆具覺性，即使現時未能證入真道，並不表示他們不能

(註 51)卷四下，《大正藏》卷 35，頁 78 下。

(註 52)卷五上，《大正藏》卷 35，頁 87 下 -88 上。

頁 69

有性起之事；故「性起」的範圍是「闊」、是「通」、涵攝一切有情。很明顯，智儼在這裏是要通過對比「性起」和「入法界」，重申性起為一切眾生所可以有的作用。

《孔目章》有專章解說〈性起品〉之性起義，其文如下：

性起者，明一乘法界緣起之際，本來究竟，離於修造。何以故？以離相故。起在大解、大行、離分別菩提心中，名為「起」也。由是緣起性故，說為起；起即不起，不起者是性起，廣如經文。

此義是一乘。若證位在十地，若善巧在十迴向，若應行即在十行，若應解即在十解，若應信即在十信終心勝進位中，若究竟即在佛果。……(註 53)

這解說指出「性起」乃是最圓滿的一乘教的教義，是關乎法界緣起之本際的觀念；而從《搜玄記》對法界緣起的析述看，智儼所謂法界緣起之本際，無非是覺體。這覺體是「究竟」的真實，非緣「修」所「造」，這點從它是遠「離」所有

分別「相」，便可以見得。眾生發「離分別菩提心」，起「大解」，習「大行」，這一切皆是覺體的「起用」。常途多是自緣起法的層面說「起」，而作為法界緣起之本際這覺體的起用，則是另一層面的起；如是對比緣起層面的起，乃說性起的起為「起即不起」。又菩薩修「十信」、「十解」、「十行」、「十迴向」、「十地」，以至證入「佛果」，當中每一階位，皆有性起之事在。

又《孔目章》解說性起義一章，附錄曇遷之〈亡是非論〉全文，其後有以下案語：

此又順性起故，錄附之。(註 54)

(註 53)卷四，《大正藏》卷 45，頁 580 下。

(註 54)同上註，頁 581 中。

頁 70

曇遷 (542-607) 為著名的地論師，兼通《攝論》，對《華嚴經》亦有研究。其〈亡是非論〉分十方面，說明是非分別為虛妄，教人要無是無非，以達到喪彼我、去得失、「任放無為、逍遙累外」之境界；其立論和措辭，明顯是深受《莊子》書影響。今智儼以為此論是「順性起」，大約是因為其「亡是非」之說法，跟性起學說用來形容覺性之「離相」、「不起」等觀念，意旨有相通之處。

四、結論

智儼以發揚「華嚴經」的教旨為其教學的旨歸，其對《華嚴經》的「緣起」和「性起」觀念的申釋，顯示了他在這兩問題上的觀點。智儼稱《華嚴經》的緣起教說為「法界緣起」，以為它有「染」和「淨」兩門，前者亦為其他大乘教典所述，後者則唯見於《華嚴經》，為《華嚴經》緣起觀的特色所在。智儼把後者進而分為四門，當中之「本有」和「本有修生」兩門所言，也便即是「性起」。如是看，在智儼的教學裏，「性起」乃是「緣起」的一部分。又無論是談「緣起」或是談「性起」，智儼都提到有究竟真實的覺體，作為「起」的本據。他稱呼這覺體為「如來藏」，並在闡述其特性和作用時，一再引用《不增不減經》、《大乘起信論》

等如來藏系和跟如來藏系有關的經典的說法，為之說明；反映出其「緣起」和「性起」思想，是以如來藏真心思想為背景。這大約跟他早歲曾習學於地論師和攝論師門下有關，蓋地論和攝論學統原來是以如來藏真心思想為其學說中心。總之，智儼的「緣起」和「性起」思想，顯示了早期華嚴宗教學跟地論、攝論學統之間的密切關係。(註 57)

(註 55)有關曇遷的生平，參閱道宣 (596-667)：《續高僧傳》卷 18，《大正藏》卷 50，頁 571 中 -574 中。

(註 56)參見《孔目章》卷 4，《大正藏》卷 45，頁 581 中。

(註 57)本文〈智儼的性起觀〉一節沿用了拙稿〈華嚴宗性起思想的形成〉的部分文字。此稿刊於《中國文哲研究集刊》第 6 期 (1995 年)，頁 31-56。

提要

在各中國佛教學派中，論思想的豐富和圓熟，當首推華嚴宗，而「緣起」和「性起」，乃是華嚴宗思想的主要觀念。華嚴宗的思想體系，為法藏 (643-712) 所創立，而法藏師事智儼 (602-668)，其學說多取法智儼；故智儼可說是中國華嚴教學的先驅。本文對智儼現存著作論及「緣起」和「性起」的主要章節，詳細作出分析，以顯示這兩觀念在早期中國華嚴教學裏的意義和關係。

智儼以發揚《華嚴經》的教旨為其學說的旨歸，其對「緣起」和「性起」觀念的申釋，都是以《華嚴經》的教法為依據。智儼稱《華嚴經》所講說的緣起為「法界緣起」，以為它有「染」、「淨」兩門，前者亦為其他大乘經典所述，後者則唯見於《華嚴經》，為《華嚴經》的緣起觀的特色所在。智儼把後者進而界別為本有、本有修生、修生、修生本有四門，詳加闡述；而當中的前兩門所言，據本文分析所見，也便即是「性起」。如是看，在智儼的學說裏，「性起」乃是「緣起」的一部份。又無論談「緣起」或是談「性起」，智儼都提到有究竟真實的覺性，作為「起」的本據。他稱呼這覺性為「如來藏」，並一再引用《不增不減經》、《大

乘起信論》這些如來藏系經典的話，來說明這覺性的作用和特點，顯示其「緣起」和「性起」思想跟如來藏思想關切的密切。