

第三单元 唯心与性起

第一章 绪论

华严思想从侧面而言：第一是透过编纂过程对《华严经》所含藏的思想；第二是解释《华严经》时显示的华严教学思想；第三是华严教学影响后世的思想及存在于思想家的思想。此三种观点若以各自独立形态了解时，即不具任何意义；而是应该互相地加以连贯，以综合的视野探讨，才能阐明华严思想的佛教思想。

所谓「唯心」恰如其字，即只有心，乃藉由大乘佛教明确地针对人类存在，洞察其根本命题所在。佛教是释尊完成了理想人格，通彻古今遍及全人类，体现出理想实现的教义。经由这个提示的理想，让处在无自觉状态下的人类心灵觉醒起来，让人们从黑暗的迷妄中修行向上提升自己，直到证得真理。易言之，在心中是否能分辨对于真理的蒙昧或明达，是接受佛陀教义者应实行的自我督促。

佛教的教理学说是以探究有关「心」之存在的理想状态而发展起来的，关于心的认识作用心识论，本来是考察心性论的。原始佛教时业有心性本净说，其后大乘佛教发达以后，佛教根本原理的唯心思想始被定位。在经典上唯心说以明确的形态出现是在《十地经》第六现前地说的「三界唯心说」，但于如来藏思想系以心性本净说为根本，是在大乘思想形成时所论证的唯心。瑜伽佛教将此唯心说理解为唯识，藉由分析心的认识作用构建唯心论的世界观。在印度经过高度思辨的唯心说辗转被传到中国，以真谛三藏(499-569)为开山祖师研究《摄大乘论》的摄论宗，及以《十地经论》之传译为契机的地论学派随之兴起。而华严宗则是综合这些教理研究而产生，突显出唯心思想的开展。¹

对于华严宗的展开，华严祖师对唯心说有独特的见解，原本而言，思想乃随着时代社会变迁而变貌，在佛教而言，依个人宗教经验不同，个人所呈现的独自思想表现也不同。释尊一心证悟的法是缘起真理。一心随着诸法，衍生的诸业则根据有生起而寂灭的缘起本体；换言之，即使是恒常不变的实体，并非无因而自有，而是在本来性空中，缘他而生起缘起的一心，所以

¹鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座・大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。

唯心以缘起为内容；华严宗将缘起命名为法界缘起，且为别教一乘重重无尽的缘起，三祖法藏贤首国师为《华严经》的宗趣定名为因果缘起理实法界；同时又将此缘起法称为「性起」，意为真性现起，是法界缘起的根本表现。法藏贤首国师的「妄尽还源观」，有六种观法，可以观心及世界，简单地分述如下：

一、摄境归心真空观：观万法为一心所摄，归于一心，心外无物。

二、从心现境妙有观：观从一心现起的万法是无，但非单纯的无，而是妙有。

三、心境秘密圆融观：观一心与万法，不思议地相即相入，自在而圆融无碍。

四、智身影现众缘观：观清净法身投射于种种影子中，构成此缘起之世界。

五、多身入一镜像观：试观建立起多面镜子，其中一面镜子有其他影像进入，且

一一影子都不互相妨碍，万法皆圆融无碍地相即相入。

六、主伴互现帝网观：观一切万法相即相入，构成主伴具足的关系，如悬在帝释宫殿网内每个打结的地方所放置的宝珠，互相映发，举一全收的相状。

欲理解华严思想，要了解此一心与唯心是非常重要的；佛教的唯心论与西洋哲学的唯心论及观念论不同，理由在于佛教主动地掌控这个世界。人类存在与其说是存在于空间，以优势而言，无宁应该说是时间的产物。以佛教思想的主体性而言，佛教的思惟并非主客观的对立，因为它重在实践，所以在主体面占了绝对优势。思考佛教，首先谈到体与用，此两者关系互不分离。如果以菜刀为例，不论如何分析，若不将它想成是为了切菜而用者，则无法拿捏到它的体性。

禅宗的六祖慧能完成大事，辞去五祖弘忍到南方，隐居于广州的法性寺时，该寺的印宗法师宣讲《涅槃经》之际，风吹幡动，其中一僧主张是风动，他僧主张是幡动，议论纷乱不止。彼时慧能指出既非风动，亦非幡动，而是仁者诸君的心动，惊醒在座的大众。慧能此举显现佛教彻底的主体思想。又禅宗大师雪峯与岩头两人欲拜访钦山，到了鳌山店地方被大雪滞留时，岩头每日睡觉，雪峯则坐禅。因为雪峯自己尚未参透禅理，岩头则亲切地提出批判；雪峯虽道出二、三项领悟之处，但岩头仍不赞同，最后以大声斥责而收场。

岩头喝曰：「你不闻：道从门入者，不是家珍。」雪峯曰：「他后如何即是？」岩头曰：

「他后若欲播扬大教，一一从自己胸襟流出，将来与我盖天盖地去。」雪峯于言下大悟。便作礼，起而连声叫曰：「师兄！今日始是鳌山成道。」如此雪峰于岩头说后大彻大悟。佛教类此以思惟主体性的例子不胜枚举。又《六十华严》的〈卢舍那品〉记载，如普贤菩萨说法一般，应将此世界视为修行道场；于〈十地品〉中，说法主金刚藏菩萨更重复地说：「我当于一切众生中，为首，为胜，为大，为妙，为上，为无上，为导，为将，为帅，为尊；乃至于一切众生中，为依止者。」(大九·页五四七上)如上经文，更显出华严思惟的主体性。

然而，华严的世界为理事无碍与事事无碍的缘起世界，不可能保持一种绝对的独立，所以华严的一心，并非主观者思量的一心。吾人试着反观自己，「我」这个体虽然存在于世界之中，但也不过是缘起诸法中之一法而已。更进一步地试着反省自己是诸法中之一法，则见到的自己，亦不过是诸法中之一法。如此每一次归于根源的反省，让我们的视野探求得更为深入，而能将一心变成绝对的主体性。此即为法藏贤首国师所谓的如来藏自性清净心。唯识说即为此说。

华严宗自四祖澄观开始，有四法界之说；以一心为基础构成的一心法界即一真法界的世界，有以下四种观法，兹分述如下：

- 一、事法界：说明个个的事物是对立的，相依相待，形成差别相的世界，因为每一事，皆具有个别的特质。
- 二、理法界：说明虽然差别事法一一对立，然而其体法却平等一如，佛教的法则是缘起法，任何事项均是因缘和合法。
- 三、理事无碍法界：说明理与事交彻、圆融，形成自在无碍的世界。
- 四、事事无碍法界：说明不仅只是理与事，事与事也相即相入，形成一即一切·一切即一，圆融无碍的世界。此为华严圆教所称的世界。

至于法藏所说的三性，一言以蔽之，三性为遍计所执性·依他起性·圆成实性；此系以阿赖耶为根本识的唯识宗派所提倡。人人所见的实法实我，原本皆从妄分别所起，错认有一个实体者称为「遍计所执」；一切法都是缘起的称为「依他起性」；一切法的体性为真如者称为「圆成实性」。然而根据法藏的观点，三性各有空有二义，不应个别考察，而应互相理解与他者之间的关系。有关「圆成实性」所指的真如法性，具有随缘与不变两种意义；随缘一方面形成染净，一方面保持自性清净。于真如而言，真妄理事交彻亦非矛盾；易言之，佛陀认为之真理，众生

亦应能说。「遍计所执」者，是妄分别、是迷情，是将实际上没有的东西视为有，所以是理无情有。因此有关遍计所执的性质，理无这种真理，即真如法性是在驱除妄法后的真理上呈现出来的，具有空有二义者。又于一心结合佛与众生的阿黎耶识²立场，依他起性包藏着分别性的染污分与真实性的清净分。「染污分」形成染污的依他起，「清净分」则形成净分的依他起。无漏的诸法是依真如随缘而现起，真如与本质并无不同；从而色心的诸法是假有，相似于圆成实性的实有，相似于遍计所执性的情有，但都始于缘起法，所以是无自性空；此亦具空有二义。真如的不变与依他起的无性，与遍计所执的理无，此三者吾人称为「三性之本」；而将真如随缘、依他起的似有、遍计所执的情有，称为「三性之末」。此三性在一个时间，随取其一而全收，真妄互融而无障碍；与唯识宗派将真妄区隔历历全然不同，揭举三性在同一际，将遍计所执性至圆成实性视为毕竟同等者，唯有华严思想的特征能够如此；这亦是相对于天台的妄心观，华严是真心观的理由所在。佛与众生皆是如来藏自性清净心所造，心佛及众生是三无差别，并非只有言词，而是华严的根本信条。

第二章 唯心思想之成立

第一節 《佛说十地经》之三界唯心

在大乘经典明确地表现出唯心说者，为唐尸罗达摩（785~）所译之《佛说十地经》第六现前地经文记载：

所言三界此唯是心，如来于此分别演说十二有支，皆依一心如是而立。（大十，页 552

² 相对阿赖耶识之妄心，阿黎耶识如《大乘起信论》等所说是真妄和合者。

下)

以上经文意思，乃指生死轮回的有情三界，即欲界、色界、无色界等迷妄的生存界，全都依赖心而活动，佛教的根本教理十二缘起虽各有十二种不同的概念，但也是根据此一心的运作而起。更进一步地，人类世界的所有经营，因心之存在方式及运作方式而异，同时也藉由改变心的存在方式让我们能够离开苦恼的世界，得到解脱，才是根本症结所在。此段经文的最后一句属于唯识说的重要经证，但并非三界的一切存在是由心造成的唯心论。此《十地经》的作者所表达的心不如后世唯心说发达，他所欲表达者仅是人类与这个世界最根源的有机关系而已；同时也简单明白地表达佛教教理最中心的唯心与缘起思想。后代研究家将此「三界唯心」的「心」论成妄心——谬心——或为相应心——与烦恼结合之心等等。《十地经》的唯心说对后世的影响，是此心可有多种不同解释。世亲将此心做为实践观法的内容，他将它解释为可能证入第一义谛的「真心」。世亲认为无着的《摄大乘论》，对《十地经》唯心说的功效，是以哲学方式从唯识思想的形成过程，将唯心的意义结论成真心的方向。³

此《十地经》的「三界唯心」，传来中国依翻译者而有不同的译法，兹分述如下：

「其三界者，心之所为。」(竺法护译《渐备一切智德经》卷三，大十，页四七六中)

「三界虚妄，但是心作。」(《佛陀跋陀罗译《六十华严》卷二五，大九，页五五八下及鸠摩罗什译《十住经》卷三，大十，页五一四下)

「三界虚妄，但是一心作。」(菩提流支译《十地经论》卷八，大廿六，页一六九上)

「三界所有，唯是一心。」(实叉难陀译《八十华严》卷三七，大十，页一九四上)

「所言三界，此唯是心。」(尸罗达摩译《佛说十地经》卷四，大十，页五五三上)

以上引文当中，第一条竺法护所译之「心之所为」，比较类似日常人心之运作，在「心」的这个字并未附加形而上学的概念。菩提流支译「一心作」的表现，反映从印度传到中国的思想变迁，相互之间的佛教史展开而融合的情形；菩提流支(?516)来中国时为北魏时代，他对《六十华严》颇有研究，也表现在《华严经》的注释上面。

³鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座・大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。頁227。

第二節 净影寺慧远的唯心说⁴

一、《大乘义章》的唯心说

菩提流支将心翻译为一心后，心的解释更加地朝向理心与真心的方向，促使以《十地经论》为所依经典的地论学派兴起的方向。这里述说隶属于南道派净影寺慧远(513-92)的唯心说。他的编著有佛教百科全书之誉，对后世裨益的《大乘义章》，其书对于「三界唯心」一节有如下的记载：

真实如来藏体，缘起集成生死涅槃，是其用也；如经中说：十二因缘，皆一心作。又云：三界一心作；复言：法身轮转五道，名曰众生；此是真实起生死也。又如经中，如来藏性，显成法身，如是等义，起涅槃也。无我体相，粗况如是。(大四四．页四八六中)

根据引文如是说法，在烦恼流转的世界行走，真实的如来藏体的功用，于生死缘起时出现，集成时表现出真实涅槃，即真性是集成涅槃的因。以真性为根据，生死涅槃，真妄现成，然而不得有误者，系此真性具有形而上学的实体，并非由此流出开悟的世界和迷妄的世界，而是烦恼流转时只有烦恼，进入开悟时只有涅槃。但是在烦恼流转的众生，若未说不知何时也能转入开悟的彼岸时，则非佛教的说法，因此必须将烦恼的当体思考为真性。而以真与妄，烦恼与涅槃等对立概念为媒介，做为转入的真性缘起。所谓迷妄的众生证入涅槃开悟的世界，是指悟入的真实原本即显现于生死的现实当中。涅槃何故回归于被烦恼覆盖的众生呢？所给与的明确回答则是三界皆是「一心所作」。此一心才是佛陀觉悟的一心与沈溺于生死的众生一心相连结，彼

⁴ 鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座・大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。頁 229。

此跨越凡圣一心成为无二，进而转为一之觉性根据。更进一步说真性缘起者同如来藏缘起一般，所谓真性是去除如来藏性中的依持与根据，成为「一心」，进而将其存在的方式说为「缘起」。

二、缘起的解释⁵

将缘起解释为真性缘起或如来藏缘起的理由，系根据《大乘义章》记载：「十二因缘，皆一心作。」(大四四，页四八六中)有关此一论点，慧远又重复说明如下：

如来藏中，恒沙佛法，同一性，互相缘集，无有一法别守自性。(大四四，页四七六上)

此一观点明确地根据原始佛教以来的缘起观念，谓缘集的诸法决非保持自性而永远不灭，而是无自性者。慧远藉由众生朝向开悟的转入，以如来藏思想方式陈述《十地经》的「一心作」；同时论及现实的当体是根据于无自性。空之处，可说是佛教最根本的思想。一方面肯定现实存在，却又不立即肯定，而是从头至尾经过了绝对否定之后才被肯定，亦即一心是建立在否定、舍弃、肯定的辩证过程上。

《十地经》的根本精神在于修行阶位的十地，内容即为十波罗蜜。此十波罗蜜是一切菩萨欲入智慧地需收集一切善根，以扩展法智提高智慧。于《摄大乘论》，十地配十波罗蜜，初地配第一波罗蜜，其余互相配合次第修行，从第七地至第十地的波罗蜜是后得智⁶；而第六现前地的智慧波罗蜜是最重要的根本无分别智。此第六地正是说明「三界唯心」，菩萨大智成熟的地；其地名为现前，意指智慧。般若波罗蜜现前，大乘菩萨的精神般若波罗蜜行出现在眼前的意思。慧远将般若二分为真与妄，据此，所谓妄智是在六识、七识工作的智，而将般若视为因缘的集成；所谓的真智是第八识观察相应般若本体妙用的智。此乃以先前所说的如来藏、心性

⁵ 鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座・大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。頁230。

⁶ 又作無分別後智、後得無分別智。無分別智之一。與「根本無分別智」（根本智）相對。即根本無分別智後所得之智。蓋此智乃根本智所引，能了達依他如幻之境，故稱如量智、權智、俗智。

本净的立场为依据，将第八识的体视为见、识说与般若之间的结合。

进而以「二谛⁷义」而言，真谛是存在于如来藏缘起之真性自体，而将缘起的诸法视为世谛。其中，妄智被称为认识世谛的方便智，方便智则为认识缘起诸法的智，且必须在后得智立场所说。真性自体的真谛并非无为寂灭法，而是有运作、活动的；第八识转为真智藉如来藏缘起而现起，此即为众生的一真心。

以上慧远的唯心说，其特征是般若体性结合了心识与般若，具有如来藏·真心。般若思想所隐含者为如来藏的自性并非不变，而是同体缘集的效果。宛如方便集成智一般，于认识缘集诸法智慧展开之处，现出果法门，见到与华严联系在一起的方向。于《十地经》现前地具有根本无分别智的般若，在此以后得智的方向开展，而其支持的依据，正是绝对的真心及唯心的缘起。

第三节 智俨的唯心思想⁸

慧远认为缘起由真妄和合而生起，它是属于如《大乘义章》所载：「唯真不生，单妄不成，真妄和合，方有阴生；摄阴从妄，唯妄心作，如梦中身昏梦心作，如波风作，摄阴从真，皆真心作。」(大四四·页四七四上)这般缘起集成的一心基本构造。而华严二祖智俨(602-668)如何藉由一心理解缘起呢？智俨在学问上师承法常(567-645)学习摄论宗，随智正(559-639)学习地论宗的教学，同时也从智正接受《华严经》讲义。智俨著有《搜玄记》，其中包含「三界唯心」的〈十地品〉解释，大都根据《十地经论》。菩萨在第六现前地观十种十二因缘，可分为成答差别相、第一义谛差别、世谛差别等三种观门⁹，陈述如下：

一、成答差别相

系十种因缘观之总说，又分为成·答·相三种差别。

「成差别」：主要叙述因缘成立的基本概念，系有关十二因缘，因为我执而于自己身上，

⁷ 指真諦與俗諦。並稱真俗二諦。諦，謂真實不虛之理。真諦，又作勝義諦、第一義諦，即出世間之真理。俗諦，又作世俗諦、世諦，即世間之真理。南海寄歸內法傳卷四謂，世俗之事乃覆蔽世間之真理者，故俗諦又譯作覆俗諦、覆諦。

⁸ 鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座·大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。頁232。

⁹ 大二六·頁一六八中。

接受一切世间。五道生死差别而成立的因缘。

「答差别」：虽然成差别是因为我执引起生死等的差别而成就因缘，但是又有本来无我为何执着，进而对于着我是什么而设定问难，其解答则如《十地经论》所载：
「菩萨复作是念，此诸凡夫愚痴所盲贪着于我，无智闇障常求有无。」(大二六. 页一六八中)谓众生着我的原因在于愚痴，无智慧又有障碍，经常求有，求无。

「相差别」：于成差别上论证，因为着我而发生成立因缘是什么，其解答诚如《十地经论》所载有关始自无明终于老死的十二因缘各支展开的相状描述如「经曰：是菩萨复作是念，不如实知诸谛第一义故名为无明，无明所作业果是名为行，依行有初心识…。」(大二六. 页一六八下)如此十二因缘次第现起的相状即称为相差别。

二、第一义谛差别观及世谛差别¹⁰

第一义谛差别所依据的经典为世亲所造的《十地经论》，世亲从观察世俗谛进入观第一义谛其内容记载如下：

论曰：但是一心作者，一切三界唯心转故。云何世谛差别？随顺观世谛即入第一义谛。此观有六种：一何者是染染依止观、二因观、三摄过观、四护过观、五不厌厌观、六深观；是中染依止观者，因缘有分依止一心故。(大二六. 页一六九上)

由引文得知，世亲从观察世俗谛的差别而知第一义谛，共有六种观法，另外经文又载：

经曰：如来所说十二因缘分皆依一心，所以者何？随事贪欲共心生，即是识事即是行。(大二六. 页一六九上)

¹⁰鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座・大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。頁 235

如来说十二因缘皆依一心作用，即十二因缘以一心为依止处，以此经文得知一心可直接被视为是十二因缘中的识支。众生因执我的根本无明顺序地造作十二因缘，但如果得到第一义谛即应该没有作者也不会发生所作的事。

所谓第一义谛是理解通达三界唯心或一心造出来的境界，或指通达圣者境界而言，而非将唯心，一心当做真实第一义。所谓唯心，一心的「心」是思惟三界的根据，如经文内容：「如来所说十二因缘分皆依一心」，所以世亲将第一义谛配合经文为：「三界虚妄，但是一心作。」世亲将此接续于相谛差别，继而再观其他的大悲随顺观及一切相智分别观两种，再解释一切相智分别观的第二余处求解脱，所谓余处并非本来，而是指现象上的我我所¹¹。因为迷惑的凡夫昧于真理，愚痴颠倒，所以在余处(我我所)求解脱。欲对治此，则应正确地理解经文的宗旨，本来即必须在阿梨耶识和阿陀那识上求解脱。¹²阿梨耶识，阿陀那识原本指心的认识作用，用唯识学派的理论时，有各种不同的理解方法；从世亲菩萨对此经文的解释上理解，十二因缘的十二种类有支系以一心为根据而产生的论理，然而对此一心亦可以表现出识说理解的可能性。

三、智俨的解释与《十地经论》¹³

以上是《十地经论》有关唯心思想的概略，在智俨的著作《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》¹⁴中，一方面明显地追论《十地经论》的某些论点，一方面则有自己贴切而独到的唯心解释。例如虽有根据《十地经论》陈述更微细的科段，然而却一边采用旧有的名称，一边在经论能见到的句子配释增加了变更。另外在逐语解释上，于因缘分次第观成答相差别之中，成答差别上有详细论解，相差别则称为「依实弁相门」，经文上视为有叙述现实应有的相状，但在《搜玄记》并无解释。

智俨对于《华严经》〈十地品〉的经文「三界虚妄但是心作」(大九·页五五八下)并未采用如前述在《十地经论》是配第一义谛的解释而备受瞩目。《搜玄记》中，关于所制作的科段，叙

¹¹ 指自身；我所(梵 mama-kara)，指身外之事物，執之爲我所有，故有此名。大智度論卷三十一(大二五·二九五上)：「我是一切諸煩惱根本，先著五眾爲我，然後著外物爲我所。」

¹² 鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座·大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。頁237。

¹³ 鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座·大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。頁238。

¹⁴ 簡稱《搜玄記》。

述「三界虚妄下明一心所摄。」表示「三界虚妄」的句子是置于一心所摄观而解释的立场；名称虽然相同，但与世亲在《十地经论》的配释相异。且连带解释本句的段落，亦不使用根据《十地经论》一心所摄观的名称，而改称为「依止一心观」。而将一心所摄替换成依止一心的意思到底在那里求得的呢？

(一) 「一心所摄观」与「依止一心观」

「一心所摄观」如经文所见之语，有关因缘次第观当然是三界虚妄的句子与此相配，然而世亲在《十地经论》却特别从「一心所摄观」中除掉第一义谛，而将「一心所摄观」解释为世俗谛的「染染依止观」；但是智俨未采取此观点。

所谓「依止一心」，在世亲的解释，是表现在世俗谛差别的六种观察方法中之第一染染依止观，以及十二因缘的十二有支等事象上根据一心而说的论点。智俨将「一心所摄观」称为「依止一心观」的解释如《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》¹⁵所载如下：

二依止一心观者，即十二缘等能依也；心者即梨耶心，就此以题章，以梨耶缘起为此观体。(大三五．页六四中)

如引文得知，所谓「依止一心观」，乃指十二因缘等为能依，以生起的所依心做为阿梨耶识，十二因缘以阿梨耶识为缘，视为生起现行法的阿梨耶识缘起。

有关在《十地经论》配上第一义谛，菩萨思念如来的圣境界「是一心作」，世亲将它解释为「因为一切三界均唯心转故」，智俨将此「转」字理解为阿梨耶识的转变。将第一义谛的一心解释为世俗谛的「染染依止观」心的构造，再综合两者理解的结果，可以见到依止一心语词的概念化，其内容为阿梨耶识的缘起。

所谓「依止一心观」，则为依止一心做观察，藉由观察对治执取的外境，延伸对治观体的作用，此为《十地经论》见不到的解释。另外，虽然阿梨耶识缘起在《十地经论》有出现对于

¹⁵ 簡稱《搜玄記》。

阿梨耶。阿陀那识求解脱的识说理解，但是智俨是将唯识的双面性质领会为梨耶唯识。意识唯识的概念，并解为阿梨耶识缘起。¹⁶如《搜玄记》所载如下：

唯识者有二种：一梨耶唯识持生诸法，离识即无；二明意识唯识，生死涅槃染净等法，现在意地离识即无。

梨耶唯识始是解境非行所依，意识唯识此终即是正解所依，心终，意始。反前可知。(大三五. 页六四中)

唯识有二，一种因梨耶唯识执持而产生诸法，开始于与如来的圣境界相同的解境，而非凡夫修道上的所依。另一种意识唯识则是迷于生死与开悟涅槃等随同染。净一起，以第六意识自己察觉现实的应有状态，从行为开始直到结束为止的正确解读。梨耶。意识二唯识则针对从觉悟的立场和从凡夫现实上修道之间的一心做双面的考察。

(二) 「梨耶唯识」与「意识唯识」

依据《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》记载：

今此文内通二唯识，三界唯心作即本识¹⁷唯识。如经下偈：但从贪心有即意识唯识，此是顺观。(大三五. 页六四下)

从引文可知梨耶。意识唯识此二种唯识的意思。易言之，「三界唯心作」是菩萨思念如来的圣境界，从解境的立场表示观察三界各种现象的梨耶唯识；此一观点被认为是世亲采用此经文配第一义谛的解释。一方面，有关于《六十华严》第六现前地的偈颂记载：「了达于三界 但从贪心有 知十二因缘 在于一心中」(大九. 页五五九中)，贪心的凡夫随着染净和合的日常心——第六意识——具有各种现象的意思即解释为意识唯识。此二唯识，当做心而言，也可表示比

¹⁶鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座・大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。頁239。

¹⁷ 本識，指第八識，謂第八識為出生一切善惡諸法之根本。

照十二因缘为所依，能依的十二因缘顺逆二观来解释。将意识唯识当做顺观时，是从意识地开始到正解，相对于梨耶唯识则为逆观，则是从解境顺次地持有染净诸法构造的缘起吧！

智俨所说的梨耶缘起为此二唯识的基本，然而此处见到的说相，不论与存在于阿赖耶识缘起说的识转变有缘与否，仍可谓极具特征的阿梨耶识观。又此「依止一心观」的科段中未见根据如来藏的解释。

(三) 「法界缘起」说¹⁸

首先关于法界缘起有众多说法，藉此文而知，智俨所用的法界缘起与后来法藏以至澄观根据华严教理基础之事事无碍、相即相入的论理构造为内容的法界缘起，两者是相同的。显示如来的圣境界与凡夫的现实状态，进而结合，即从凡入圣悟入的可能性等种种表现，被称为缘起，总括起来的概念可称为法界缘起。

法界缘起可以下列的科段构造加以论述：

法界缘起——菩提净分——本有

本有修生

修生

修生本有

——凡夫染法——缘起一心门——真妄缘集门

摄本从本门

摄末从本门

——依持一心门

从以上科段中，所谓菩提净分是唯净的缘起，《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》记载：「言本有者，缘起本实体离谓情，法界显然三世不动故。」（大三五，页六二）如此，则性起的表现，可谓是第一义谛的缘起。欲明了合乎凡夫染法的染净构造，则必须根据以如来藏为中心而展开论述。其中的「缘起一心门」即是依据源于如来藏说真妄心的一心解释；「依持一心门」含有

¹⁸鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座・大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。頁241。

与先前存在于「依止一心观」内的梨耶缘起有内容上的连系。惟「依持一心门」明确而言，是依据八识，以八识为所依，而以陈述有六、七识的阿赖耶识缘起的观点，不得不说是与其他不同的说相。所谓依持是所依的第八识与能依的六、七识之间能所依持的关系；所谓「缘起一心门」可以如是观察，即是将一心的染净，或者是真妄二种应有的状态视为根本的体，但不讨论其间染净真妄之别异，此根本体构成一心，表现成缘起，此缘起即是一心，即是如来藏。¹⁹

第四节 法藏之唯心思想

接着，探讨自古以来被认为是集华严宗大成者三祖法藏贤首国师(643-712)的唯心思想，此节试着检讨他的心识说而铺述内容。

一、《华严一乘教义分齐章》²⁰与《华严经探玄记》

法藏著作《华严一乘教义分齐章》，明确华严宗纲要性的教理。以师承二祖智俨和尚同别二种教判及小、始、终、顿、圆之五种教判为根本，谓《华严经》所说的内容，以同别判教而言，属于别教一乘；以五种教判而言，则属圆教；同时他又将其他的经典，与至他为止所出现的印度、中国的佛教教义置于教判底下加以体系化。《华严一乘教义分齐章》是法藏师承智俨等，在诸经中将《华严经》视为最殊胜经典的立场而整编出教理大纲，成为后世论华严学的指标。另一方面他学习其师二祖智俨和尚所著之《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》十卷，撰着出《华严经探玄记》二十卷，此部著作是针对东晋时代翻译的《六十华严》以逐条解释的方式表现出来。这里则一边参考《华严一乘教义分齐章》，一边比照前面业已考察智俨的唯心思想之例子，试着从《华严经探玄记》针对「三界一心作」经文的解释。

二、「一心」的解释

¹⁹鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座・大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。頁242。

²⁰簡稱《華嚴五教章》

关于《十地经论》之「三界虚妄但是一心作」，法藏于《华严一乘教义分齐章》卷二，「所詮差別」之「心識差別」項敘述如下：

又如《十地经》云：三界虚妄唯一心作。《摄论》等约始教义释，诸赖耶识等也；《十地论》约终教释，为第一义真心也。（大四五．页四八五上）

如引文所述，所谓第一义真心，法藏将之规划成「唯一心作」之一心。此段落讨论心意识落在小乘教．大乘始教．大乘终教．顿教．圆教，在教义上是如何容受，而此将之归纳在大乘终教的范畴内。然而如前所述，在《十地经论》并未见到将一心视为第一义真心；另外智俨所述者，也只是将一心解释为梨耶。所谓梨耶心，可能是智俨或是从他所接受的学系中被引导出来的梨耶缘起，一种独自的概念。虽然如此，法藏在此段落，论及《十地经论》将一心配在终教，而且另一方面又说明如果在《摄大乘论》，此经文则约合于始教，并介绍当做阿赖耶识的解释。原本后者并非法藏采取之说法，智俨对于一心的解释适用于如来藏说的原因，可说采用八识说的依持一心门与相对的缘起一心门，与理解为阿赖耶识说的一心解释之间处于并列的关系；也可说着眼于众生心日常所处状态的相对观点。

法藏在此将一心解释放置于小乘．始教与顿教．圆教之间的终教上的阿赖耶识观，尤其藉由与始教之间的对比明显地表显其间的差异性。所谓大乘终教的阿赖耶识，是不生不灭的理体与生灭事相和合，视为是成立于真妄和合的阿赖耶识。此可藉由真谛与俗谛、理与事之间的和合，或不生灭与生灭、不变与随缘的范围来说明。

大乘始教(在此为法相唯识的教学)说明所谓众生意识的本源为第八识，即阿赖耶识，是依据名言种子²¹与业种子产生的果体，它摄藏种子又承受不绝如缕第七末那识的熏习而有依他生灭的性质。相对于始教(法相唯识)，在终教方面，则除了真如以外未有生灭现实界的事实存在；这是包含众生的心意识分析，除现象外，不可能有真如，藉由真如的不变(不生灭)与随缘(生灭)成立阿赖耶识的阿赖耶识观。此种构造出现了和合、或不一不异的言辞表达方法。

进而前引文所谓「《十地论》约终教释」是法藏的解释。在此终教一项如所见一般，就论

²¹ 即指由名言（指名字與言說）所薰成之種子。為「業種子」之對稱。亦即將名言薰習於阿賴耶識中，而形成引生自類各別之法的親因緣種子。

而言可举出《起信论》、《宝性论》；就经典则有《楞伽经》与《胜鬘经》，如来藏说为其内容；根据此诸经论，真如的不变，随缘原为众生本具如来的可能样态之如来藏，为无始恶习熏习所引发者即为阿梨耶识。以如来藏为体，迷失真如因无明而以起灭为相，两者和合成为阿梨耶识，伴随无明的如来藏被称为阿梨耶识。附带地说「如来藏是阿梨耶识」此种经典上的说相乃极贵重的经证而由终教所引证。终教的真如以上面所述的关系为根据，真如的现实样态即是显现随缘的相状。法藏所谓的「《十地论》约终教释」者，是指被称为一心的如来藏的心体是真如本身的意思，而将一心解释为第一义真心。法藏的理解来自如来藏说。

三、「一心」与「第一义真心」

但是法藏的教学，相对于澄观被评为性相决判，后人一般综合评论法藏为性相融合。站在广大视野角度而言，佛教的各种教理都各得其所，均是以考虑到出现在历史上的必然性之后才提出自己的见解。依据法藏的说法，所谓一心在华严圆教中被称为「唯一法界性起心」之法界缘起无碍自在、一即一切、一切即一及主伴圆融等表现出教义根据的概念；为了引导此一方向，在论理上的过程，即将「是一心作」的句子视为如来藏思想的论据，同时也解释为第一义真心。

从法藏综合的见解论述他对一心的解释，于其著作《华严经探玄记》的一段可见到「三界虚妄」的释义。虽与智俨相同地按照《十地经论》的科段解释第六现前地的经文，然而法藏则是根据在《十地经论》见到的相谛差别观而解释「三界虚妄」的句子如下：

第二约厌离有为。就相谛分别者。论释此是染依止观。言二谛差别者。论主意将所依心体是真谛，能依有支是俗谛故。此文名为二谛。（大三五．页三四七下）

前面曾举出在《十地经论》的经文将「三界虚妄」配为第一义谛，又将：「如来所说十二因缘分皆依一心。」以下的句子解释为世俗谛，而法藏的解释可谓合乎论主(世亲)，将「三界虚妄」配为真(第一义谛)大致忠于《十地经论》的分科；然而若更进一步检讨其内容则有不同。《华严经探玄记》所谓「所依心体是真谛」，是指「一心作」之一心的体是真谛，亦即解为真心；

所谓「能依有支是俗谛」者，则以「一心作」所说的一心为根据造出三界的事象，十二因缘是俗谛的解释，日本学者鎌田茂雄认为此为法藏个人的说法。

又前面已论述于《十地经论》，菩萨的三界唯心造的内容等同如来的圣境界，称为第一义谛，一心非真心而是相应心，因此不能如法藏所说的解释为「心体是真谛」。接着依据所见到的一心而成立杂染的俗谛的解释上，虽在分科及内容均依循《十地经论》，然此段法藏乃引证《胜鬘经》的「不染而染」，根据如来藏说而来。此种解释乃按照《十地经论》的相谛差别观对于一心做了侧面的描述，此点与先前引用《华严一乘教义分齐章》，将《十地经论》定位于终教的项目上的论述一致。惟日本学者鎌田茂雄认为此说未必是法藏欲表现其本身根本学说的解释。

首先欲进一步解释「三界虚妄」，即需介绍法藏的学说「十重唯识」的构成。依据《探玄记》记载：

第二就一心所摄中亦四门同前。初约经分二。先明心作三界。是约集起门。后明心持十二。是约依持门。前中言三界虚妄但一心作者。此之一文诸论同引证成唯识。今此所说是何等心。云何名作。今释此义依诸圣教说有多门。（大三五．页三四六下）

以上引文系配于一心所摄观，智俨用的是「依止一心观」的名称，且特别区分「一心作」的表现命名为集起门，心则为十二因缘的依持。亦即智俨针对法界缘起，将染门二分为缘起一心门与依持一心门。

四、十重唯识

智俨的缘起一心门约染缘起而言，是根据如来藏说，针对陈述如来藏一心系随缘显现众生生死的相状，法藏可说在原原本本的圣教说上面引出了多门，也可视为从大乘始教到华严圆教中的一心缘集为止的解释，是从「一心作」的经文衍生出来的。法藏自此顺次地从各种论书揭举种种解释，引导至华严圆教的唯心思想。法藏更将种种的唯心论分成十种，兹分别解释如下：

第一相见俱存唯识：藉由相分(认识的客体．对象)、见分(认识的主体)说三界的成立。其中有四分说，一为安慧的一分说(自证分)、二为难陀的二分说(相分．见分)、

三为陈那的三分说(相分·见分·自证分)、四为护法的四分说(相分·见分·自证分·证自证分);这些除了第一者,可归于相见二分说。即关于眼耳鼻舌身意·末那·阿赖耶等八识,通心王²²·心所²³,见分与相分²⁴共存,主张万法在八识上变现,法相宗的唯识说即为此说;亦为《摄大乘论》、《成唯识论》所说。

第二摄相归见唯识:心识心所(精神作用)现起时,必定认识前一刻的刹那境界(造就认识的客体),外境被内境所托而认识成立。即通过八识心王心所,于见分相分之中,相分为心内所现影像,见分以外则无存在物。易言之,藉由第八识而起的相分乃非实有,只有能见的识——见分,一切的境界均是心心所(精神作用)造出来的影像之说法;此为《解深密经》、《二十唯识论》、《观所缘论》所说。

第三摄数归王唯识:伴随心(识)而起之种种精神作用(心所·心数)藉由心王而起,非单独的自体。各各心所是心(心王·八识心王)的变化作用,全部都归于心王的说法;即八识心所藉心王存在,而本身无自性者。此为《大乘庄严经论》所说。

以上三说属于大乘始教之说。

第四以末归本唯识:认识作用的根本在于第八阿梨耶识,七识为末,由本(第八)识产生的本识作用当做七转识。第八识有真妄二义和合集成者,以第八识的体称为一心,系七识是从第八本识转变产生的说法。即前七识无自体,仅第八根本识有差别功能。此说有被视为属于始教者,但也可将之归为大乘终教。此为《楞伽经》所说。

²² 有部及法相宗等所列五位法中之心法。相对「心所」而言,六识或八识之识体自身称为心王。意为精神作用之主体。说一切有部以眼、耳、鼻、舌、身、意等六识之识体为一,故列心王为一;法相宗以八识(六识加末那识、阿赖耶识)各有识体,故列心王为八。

²³ 梵语 *caitta, caitasika*, 巴利语 *cetasika*。又作心数、心所有法、心所法、心数法。从属于心王。乃五位之一。与心相应而同时存在,为种种复杂之精神作用。

²⁴ 唯识宗所立四种心法(心识之作用)之第二种。又作能取分。即指诸识之能缘作用,为认识事物之主体;亦即能照知所缘对境(即相分,为认识之对象)之主体作用。「见」即见照、心性明了之义,谓能照燭一切诸法及解了诸法义理,如镜中之明,能照万象。

下面三说，属于《涅槃经》·《起信论》等之大乘终教。

第五摄相归性唯识：此说指前说虽然建立一个根本识的唯识说，但仍属个人的唯心说，即使称为阿赖耶的根本识，不外皆是如来藏真如法性所显现。此为《楞伽经》所说。

第六转真成事唯识：此说主张前说被视为根本的如来藏真如法性，虽具有随缘与不变，然而虽然是随缘但不失其本性；虽然是不变，仍然具有不守自性的缘。此为《楞伽经》、《密严经》、《胜鬘经》、《宝性论》、《起信论》所说。

第七理事俱融唯识：前说如来藏随缘而现万法，然随缘转成的诸法，即便说是事(个)却不单只是事而称为理(一般)；又即使称理也不单单是理，而包括事的存在，此说主张理事混融无碍。此为《仁王经》、《摄大乘论》、《胜鬘经》、《起信论》所说。

以上终教言说的极致，通达到顿教。下面的三说属于圆教之别教。

第八融事相入唯识：前说主张理事无碍，性相混融，更进一步，此说主张事事无碍。所谓相入，系指事与事之间的功用相互圆融无碍。此为《华严经》所说。

第九全事相即唯识说：前说事事无碍的用称为相入，以体而言则称为相即，依理成事，对于事而言无依理以外的事。即虽说事事无碍，然对于体性特别主张诸法圆融无碍，全事称为相即的唯识，表现出一即多，多即一。此为《华严经》所说。

第十帝网无碍唯识：前二说虽已阐明事事无碍，但是一中有一切，一切中的一一又有一切，重重无尽地相即相入，自在无碍之深义，尚未显现，特于此强调说明。

以上十种唯识说之前七说，为华严以外的唯心说，后三说属于华严的主张。

五、与五重唯识说之间的关系

法藏的此种十重唯识观，古来即被认为系以法相宗初祖慈恩大师窥基(632-682)的五重唯识为范围，依据他的思想而构成唯识说者。兹对照窥基的五重唯识与法藏的十重唯识内容如下表：

五重唯识		十重唯识	
一	遣虚存实论	一	相见俱存唯识
二	舍滥留纯识		
三	摄末归本识	二	摄相归见唯识
四	隐劣显胜识	三	摄教归王唯识
		四	以末归本唯识
五	遣相证性识	五	摄相归性唯识
		六	转真成事唯识
		七	理事俱融唯识
		八	融事相入唯识
		九	全事相即唯识
		十	帝网无碍唯识

上表未对应到的第四以末归本系根据如来藏说的八识体一说；另外，第六转真成事以后是真如缘起说，与窥基的唯识思想不同。²⁵

法藏于《探玄记》叙述了十重唯识后，又云：

上来十门唯识道理。于中初三门约初教说。次四门约终教顿教说。后三门约圆教中别教说。总具十门约同教说。上来所明通一部经非局此地。又是约教就解而说。（大三五·页三四七中～下）

如引文所述，十重唯识以教判分别，则从第八到第十为别教一乘，比照华严圆教的唯心解释；从同教一乘的观点见之，十门的各个都有存在于华严圆教侧面的唯识，即十门全部被《华严经》包含。法藏的唯心解释，不仅限于〈十地品〉第六现前地，而是全面性地贯穿一部《华严经》。因此从第八至第十，表显出根据法界缘起说之相即相入，重重无尽等意义阐述唯心解释；一方

²⁵鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座・大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。頁250。

面亦透显法界缘起的根本概念，是以唯心说为基础而形成的。

《华严经探玄记》记载：「此之一文诸论同引证成唯识。」（大三五，页三四六下）可见法藏亲自使用「唯识」一语；但是在《十地经》却为「一心作」，亦即所谓的唯心而非唯识。如上屡屡的陈述，心是表现出来存在于三界根据的思想，所以与将重点放在心的认识作用之唯识说，必须考量其间根本的区分。一切属于意识表象的唯识思想，使用此语是有益的论据；但又与唯心思想不尽相同。法藏叙述第八至第十的事事无碍唯识，是将「一心作」的经文，关系到识说的解释，藉由唯识思想施设在教理上的历史，一应地提出来；相对地将《十地经论》确认为如来藏论典，并定在终教位置，同时将它从唯识思想隔离出来论述。对法藏而言，「一心作」的经文始终必须说成是《华严经》中〈十地品〉的思想；因此身为表现唯心思想的用语，是经过如来藏思想的过程；也是法藏为了说明认定《华严经》的经旨为事事无碍。法界缘起而适用的唯心论之依据。十重唯识可谓因所需目的而被论述的吧。²⁶

第三章 性起思想的形成

第一節 〈宝王如来性起品〉之定位

华严教学的特征有所谓的「性起」，相对地天台有「性具」，于是性起思想被思想化。

所谓「性起」是根据《六十华严》的〈宝王如来性起品〉而来，将「性起」当做重要术语而受到注目者为华严二祖智俨和尚。从他的著作展现出来的，直到晚年的《孔目章》都有出现这个语词；然而将〈宝王如来性起品〉推为《华严经》一部内容最高评价者，早在智俨和尚二十七岁时的著作《搜玄记》就已表现出来了。

《搜玄记》卷三下的法界缘起，在「净门缘起」分为四门，其中的本有门记载：

法界缘起乃有众多。……约净门者要摄为四。一本有。二本有修生。三名修生。第四修生本有。言本有者。缘起本实体离谓情。法界显然三世不动故。性起云众生心中有

²⁶鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座・大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。頁 251。

微尘经卷。有菩提大树。众圣共证。人证前后不同。其树不分别异。(大三五. 页六十)

由引文表示经证的〈宝王如来性起品〉描述众生心中包含如微尘般多的经卷，有菩提大树，众多圣人共同证得，虽然人证有前后不同之分，然而菩提树并无分别。法界缘起根据这样的说法，虽是众多缘起的总称，但是区分成染净的净，更有解说称为本有门的唯净之缘起即为〈宝王如来性起品〉。说毕净门四门的末尾亦有记载：「若对经分文。此十番缘生唯有二门。一修生。二修生本有。余二在性起品。」〈十地品〉所说的因缘分次第观以下十门的十二支缘起，在法界缘起净门的四门中，根据修生门与修生本有门的解释是可能的，本有门。本有修生门则被叙述为〈宝王如来性起品〉中法界缘起的意义。

〈宝王如来性起品〉在有关清楚唯净的法界缘起方面，更有法界缘起染门、缘起一心门的第三摄末从本门。摄末从本是以摄受枝末的妄心依从本源的真心意思，站在真心作的观点。其文记载如下：

三摄末从本者。十二因缘唯真心作。……又此经云三界虚妄唯一心作。论释云第一义谛故也。问摄末从本应是净品。云何乃在染门分别。答此摄末从本理在净品缘生。今为对染显染如幻故在染门。(大三五，页六三)

上文中视为真心作的净品缘起应该搭配净门，则为何配在染门呢？答案是染针对净像是欲表明如幻的意思。后更记载如下：

问义若如此一切净法并对染显妄。云何独辨摄末从本在染缘生。答凡论净品缘起有其二种。一为对染以显妄法故。经云不如实知诸谛第一义故也。二但显净品缘起。即是显理之门。即如普贤性起品等是也。(大三五，页六三)

如引文所述，净品缘起有针对净而显现的染，及纯然显净的二门，摄末从本属于前者，后者则指〈普贤菩萨行品〉及〈宝王如来性起品〉。此处智俨系以〈宝王如来性起品〉认定《华严经》

中唯净显理的法界缘起。

第二節 性起思想的源流

原本所谓的「性起」是给与汉译经典《华严经》的一品经名，其源流应可追溯至印度佛教。除了〈宝王如来性起品〉之外，尚可从《宝性论》的「如来性起」等思想求得；这些印度佛教思潮之中，流传着解说如来藏思想的经典及论书之「如来性起」的概念，从中拿捏真如及法性显现的意思，从而强调此方面的思想随之移植到中国佛教。智俨对于〈宝王如来性起品〉之重视，是他接受地论南道派的学系，尤其受到净影寺慧远的思想与唯心思想相同重要的影响。慧远在当时着有如佛教百科全书般的《大乘义章》，这部书是佛教传到中国后，中国佛教者钻研的成果。其中他对「性」的字义论述，所谓「性」是表示佛性、如来性、如来藏性等与佛教中众生成佛可能的语词之重要概念。而且中国固有文字的本身隐藏在背景后面的字义与如何能表述佛教思想的字义之间含有深刻的思索。慧远在《大乘义章》〈佛性义〉以种子因本义、体义、不改义、性别义等四个意义来解释「性」，而这些即是构成华严教学中「性」之意义源流。

慧远的性被理解为真性，所谓真性即为如来藏性。相同地于《大乘义章》以「二谛义两门分别」叙述四宗时，在解释第四显实宗时记载：

真者所谓如来藏性。恒沙佛法。自体缘集。不离不脱不断不异。此之真性缘起。集成生死涅槃。真所集故。无不真实。（大四四，页四八三中）

此处虽然使用了「真性缘起」的用语，但不久之后，智俨将此用语定在法界缘起染门，摄末归本上面。而慧远在有关《华严》、《涅槃》、《胜鬘》、《维摩》等各部经典，都有陈述着：「若论其实。皆明法界缘起法门。语其行德。皆是真性缘起所成。」（大四四，页四八三中）即是在说明诸经法门的原理都是根据真性缘起。

慧远对于所谓缘起的诸法为空、无自性，则为何说成真性的真性缘起呢？他于《大乘义章》陈述如下：

然彼清淨法界門中。備一切義。諸法緣起。互相集成。就空論法。無法不空。據性辨法。無法非性。（大四四．頁四七七下）

依據上引文，慧遠從性的立場把握法的根據，即諸法均為緣起互相集合而成，如無因緣則無能成就法；若以性而分辦法，則每一法均有其自性。²⁷

一、智儼的性起思想

智儼解讀法界緣起，是以前面所敘述的教學為背景，依據思想，自成體系。智儼的唯淨性起在理論的解釋上，符合〈寶王如來性起品〉的經旨，然而欲思考他的性起說，則必須見過其晚年時期所著作的《搜玄記》里面，有系統化性起思想明確實踐的一面。於該著作卷四下的記載：「性者體。起者現在心地耳。」（大三五．頁七九中）以性為體者，是接受慧遠解釋性的第二義。「性為體性」中所謂的體性，是果的體性，即是將出纏如來的果性稱為「性」；而所謂「起者現在心地耳」的「心地」，則指各各眾生的心。出纏的佛果是眾生各自的心地，亦即以此現實的身體顯現在內心的物體。不起的性起積極面是指性德顯現之意，因此就智儼而言，論理上是唯淨的法界緣起之性起；是立刻讓實踐上的眾生各各的身心顯現出來的功用，即為性起。

「性起」被稱為「緣起的究竟為性起」²⁸，然而於《搜玄記》卷第三下陳述因緣生有二種意義，即「因緣生內有二種義。一無自生義故空。二因緣有力故生得果法。」（大三五．頁六七）引文中第一個意義，將緣生理解為無自性故空的意思是一般而無特別的，然而智儼以此把握成不起之起，此種立場，在其晚年的著作《孔目章》²⁹之〈性起品明性起章〉內，發展到性起的思想，記載如下：「由是緣起性故。說為起。起即不起。不起者是性起。」（大四五．頁五八〇下）亦即緣起的諸法一方面被顯現出來，一方面屬於本來不起的果性。如果理解緣起的諸法，其中之一就是無自性，起即不起，則意謂着是從本來不起的立場而言；而單純的緣起之起，則

²⁷ 鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座・大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。頁254。

²⁸ 鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座・大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。頁255。

²⁹ 全名為《華嚴經內章門等雜孔目章》。

不能谓是性起。以诸法无自性而言，将起视为不起是性起的立场。该文内上段又记载如下：

性起者。明一乘法界。缘起之际。本来究竟。离于修造。何以故。以离相故。起在大解大行。离分别菩提心中。名为起也。（大四五．页五八〇下）

由引文知悉所谓性起是明白一乘法界，离开缘起的造修，意谓本来的或本证的立场，而将存在于如来菩提心中的大解．大行．离分别，称为起。又菩提心是众生发愿求菩提的心，但在此是收摄在大解．大行．离分别等如来的境界里。此本证的立场是不起，被称为性起；性起与缘起并非另外个别的两种，其体只有一个，从事的方向见此现实是为缘起；从理而言则为性起。人类与自然的具体的现实仅此一桩，离此而外不会有其他的性起世界。

二、「无心」与「性起」——昙迁的《亡是非论》

为理解智俨的性起思想，必须考量其与昙迁（542-607）思想之间的关系。智俨于《孔目章》之〈性起品明性起章〉里面收录昙迁之《亡是非论》，收录的理由据说是因为顺性起说。

《亡是非论》与《庄子》之「齐物论」之论旨具有深远的关系，尤其藉由郭象注解《庄子》的精神，消化及吸收了佛教的无自性．空及缘起。此部《亡是非论》的思想，是从《庄子》开始，经由郭象的注解，佛教接受了中国固有的思想，再以中国佛教的发展观点而形成的思想之其中一种。原本《庄子》「齐物论」的思想，是崇尚自然平等，万物一体的观念；如果无法理解天地与我并生，万物与我一体的思想，则人类就无法理解这一体的道理，则对于万物的差别相，只有沦落到争论是非真伪。而是非真伪所显示的差别，完全因为未见全体，只执着于一局部。此思想的根本，所谓的是非，即是绝对的对立，即是「无心」；其论所述如下：

将欲不累。莫若无心以无心故。谁谓为是非。是非亡矣。（大四五．页五八一中）

上引文释义为：如果想要不累，则没有比无心更贴切；因为无心，所以不论何人说是非都无意

义，因此已无是非。整句所表显者，其实「无心」与「性起」具有实践的关连性，而先前所谓「心地」一语与此「无心」皆是禅的表现。此语亦可谓是在印度佛教被中国容受后开展出来的词汇特质。

三、法藏的性起思想

接着针对三祖法藏贤首国师于其著作《华严经探玄记》卷十六，对〈宝王如来性起品〉的注释，解释性起叙述如下：

不改名性。显用称起。即如来之性起。又真理名如名性。显用名起名来。

即如来为性起。（大三五．页四〇五上）

关于性起，《华严经探玄记》建立了十门来讨论，十门即（一）分相门、（二）依持门、（三）融摄门、（四）性德门、（五）定义门、（六）染净门、（七）因果门、（八）通局门、（九）分齐门、（十）建立门。兹述其内容如下：

- （一）分相门中接受了慧远的解释，叙述「性」的三种意思；
- （二）依持门论说行证理成、证圆成果、理行圆成三点；
- （三）融摄门则叙述性起的果是真性之用，乃承继慧远的「真性缘起」；
- （四）性德门是理性即行性，所以所谓的起即理性的起；
- （五）定义门则陈述性起的定义有四种；
- （六）染净门论性起唯净；
- （七）因果门说初发菩提心已去者皆收摄在性起里；
- （八）通局门则论性起究竟是否只限于佛果，开觉佛性虽限于有情，但佛性与性起通于依正二报；
- （九）分齐门论说有关性起与无尽法界；
- （十）建立门则分十种门并说其理由。

法藏的论述与重实践的智俨相较下，较偏向分析，可谓过于重视整合性；《华严经探玄记》卷一描述性德时陈述如下：

七开发故者。为欲开发众生心中如来之藏性起功德。令诸菩萨依此修学破无明谷显性德故。（大三五．页一〇八下）

由上引文可以明白「性起之德」在开发的这项表达明确的意义，另外，有关性起与缘集的关系，则于《华严经问答》卷下记载如下：

云何性起为修生因果别耶。答。实尔。其无缘修即无性起。无性起即不成缘修。然即其缘修是离相顺体故为性起。性起即是随缘故为缘修。（大四五．页六〇九下）

由引文知悉，问题是为何性起为修生的因果，答案说，无缘修即无性起，无性起即没有缘修，但是缘修是离相，顺合体性的，才是性起；性起就是随缘，因此为缘修。亦即如以真性．体之立场见缘修时则为性起，如以相的立场见性起，则为论述缘修之观点。

法藏性起说，是从慧远及智俨处接受的理论根据，然而较倾向于慧远的解释，为了集中理论整合的意识，应该更见有系统化；但是却有点欠缺智俨实践的意义。这种现象可谓是法藏的华严学形成后，当时的社会立场与其宗教经验不同所形成的一项特质吧！³⁰

³⁰鎌田茂雄，1984，〈唯心と性起〉，收錄於《講座・大乘佛教》3，東京都：株式會社春秋社。 頁258。