

「性起」的本意與比附

——「靈性起心」與「體性起用」

張蘭石^{*}

摘要：

華嚴思想在當代備受重視卻缺少省思：「性起」之說是否偏離緣起（*pratītya-samutpāda*）之教而聯繫了世俗「體—用」概念？在古代，華嚴宗師智儼、法藏利用東亞固有的「體—用」概念來比附詮釋漢譯華嚴中的「性起」一詞。後來，失去革命精神的「性起」成了世俗人所沉迷的戲論，猶如創生一元本質論或含混玄理泛神論。難怪松本史朗認為華嚴思想非佛教。

以是故，本文對「性起」本意的大膽假設、小心求證——依據《華嚴經·如來性起品》梵文標題（高崎直道所回譯）的詞義，以月稱對華嚴「唯心」的詮釋為判準來重新梳理智儼、法藏對「性起」的注疏，吾人可嘗試從注疏中分辨「方便比附」與「經文本意」而重組「性起」之本意。法藏弟子慧苑提到，「如來性起」一詞兼有持業釋（視為同格限定複合詞）與依主釋（視為格限定複合詞）。漢傳佛教學者們採依主釋所作的詮釋已傾於「體—用」概念，故本文假設「性起」的持業釋而嘗試另闢蹊徑。

* 新加坡佛學院助理教授

觀察華嚴宗師們在其華嚴注疏中所並陳的緣起觀與體用論之後，作者結論：

(1) 覺賢的「如來性起」一譯，「性」字雖是「義加」，卻比竺法護所譯「如來興顯」更保有持業釋的形態。「如來性」一詞可以是「起」這動作名詞的形容，全詞蘊涵對動作主體的教導——教導人們去「如去如來地起心，如來性起心」。然而，「如來」與「興顯」卻像兩個獨立名詞，唯有依主釋，闡釋出的是本體論、認識論。可惜，「如來性起」被簡寫為「性起」之後，「性」字成了指陳「空性」甚至「殊勝種性」的名詞而被執實，於是「性起」一詞仍舊淪於「體性一起用」（體一用）架構——含雜無盡流弊的本體論、泛神論。

(2) 華嚴宗師雖援用「體一用」概念作為方便法來解釋現象界與「性起」，其觀念卻仍指向緣起。因此，在華嚴宗師們的詮釋中，有「性起」本意的線索。

(3) 《華嚴經·如來性起品》經文是描述「成等正覺」與「菩薩對佛的覺知」，而非如來物質身的出生與出現，對應著這些經文，華嚴宗師詮釋「性起」時也大多談「起在菩提心」。顯然，「如來性起」中的「起」是教導能修持的主體心而非玄談客體現象。華嚴宗師對「性起」的理解，呼應了月稱對「唯心」的理解，都指向「心」的「主體性」。

(4) 「如來性起正法」關乎心靈修持而非本體論或認識論。在「如來性起」這組合詞的持業釋中，前面的「如來性」是限定「起」的形容詞，而非混淆於「常我」、「作者」的名詞。迷執於宗師們的方便法的人，將誤以為「性起」對立於「緣起」。如今，為了釐清迷執，「性起」一詞當可平實地語譯為「靈性起心」：超越妄識制約念念相續而靈應共感於法界諸佛眾生，如此地生起心智。

關鍵詞：如來性起、唯心、持業釋、體用

The Original Meanings and the Analogical Interpretations of “Xing Qi”

-- “Intersubjective Awakening” and “Essence-Function”

Chang, Nam-sat *

ABSTRACT:

Hua-yen thought attracts great attention of the modern time but lacks reflection: Have the interpretations of “xing qi” (性起) deviated from the doctrine of Interdependent Co-arising (praṭītya-samutpāda) and connected to the secular concepts of essence-function (體用)? In ancient times, the Hua-yen Patriarchs Zhiyan (智儼) and Fazang (法藏) adopted the indigenous East Asian concept of essence-function to analogically explain the term “ru lai xing qi” (如來性起) quoted from the Chinese translation of the Avataṃsaka-sūtra. After that, “xing qi” deprived of revolutionary spirit became sophistry like essentialism or pantheism in which laymen indulged. No wonder Matumoto Shiro considers the Hua-yen thought not Buddhist.

Therefore, this article applies a bold hypothesis with careful verification on the interpretation of “xing qi”: according to the linguistic meanings of the sanskrit title “tathāgata-utpatti-sambhava” (reconstructed on the basis of the Tibetan title by TAKASAKI Jikidō) of the Ru-lai-xing-qi chapter of the Avataṃsaka-sūtra, by taking Candrakīrti’s viewpoint for the meanings of “cittamatra” (mind only) in Avataṃsaka as the criterion for judging Zhiyan’s and Fazang’s interpretations of “xing qi,” we can tell the “original meanings of scriptures” from the “analogical interpretations by Skilful Means” and reorganize the meanings of “xing qi.” Fazang’s disciple

* Assistant Professor, Buddhist College of Singapore

Huiyuan (慧苑) mentioned that “ru lai xing qi” can be a Karmadhāraya (descriptive determinative compound) as well as Tatpuruṣa (dependent determinative compound). The Chinese Buddhist scholars' interpretations of “xing qi” as a Tatpuruṣa favor the concepts of essence-function, hence this article attempts to make a train of thought by using Karmadhāraya interpretation.

After understanding the synchronously presented concepts of Interdependent Co-arising and essence-function in Hua-yen patriarchs' commentaries on Avatamsaka, the author concludes: (1) Though Hua-yen patriarchs utilized the essence-function concept as Skillful Means to explicate the phenomenal realm and “xing qi,” their ideas were still pointing to the doctrine of Interdependent Co-arising. Hence, there are traces of the original meanings of “xing qi” in the interpretation by Hua-yen patriarchs. (2) The contents of the Ru-lai-xing-qi chapter of the Avatamsaka-sūtra are mainly describing “Buddha's awakening” and “Bodhisattva's awareness of Buddha” instead of the manifestation of Buddha's physical body, and, correspondingly, Hua-yen Patriarchs' interpretations of “xing qi” are mostly talking about “rising of the awakened mind.” It is thus clear that the word “qi” (which literally means rising) in “ru lai xing qi” should be pointing to the “subject” (mind) instead of the “object” (phenomenon). Hua-yen Patriarchs' realization for “xing qi” is in concert with Candrakīrti's for “cittamatra”, pointing to the “subjectivity” of “mind”. (3) The “ru lai xing qi” teaching is about spiritual practice rather than ontology or epistemology. In the compound “ru lai xing qi” as a Karmadhāraya, the part “ru lai xing” defines the part “qi” in the sense of an adjective, not a noun confounded with “Puruṣa” or “Prakṛiti”. People confused in Hua-yen Patriarchs' Skillful Means will mistake “xing qi” for a concept opposing “Interdependent Co-arising.” At present, in order to clarify confusion, it is suggested that the term “xing qi” be pragmatically translated into “intersubjective awakening”: awakening efficaciously experienced by Buddhas and all sentient beings from the conditioned consciousness with moment-to-moment continuity of thoughts.

Keywords: intersubjective awakening, mind only, descriptive determinative compound, essence-function

一、「性起」的原詞意義

(一)「性起」詞義之寓於「如來性起」全詞

智儼、法藏兩代華嚴宗師，對「性起」一詞的闡釋，都依據覺賢（buddhabhadra，佛駄跋陀羅，359—429）在晉代所譯的《大方廣佛華嚴經·寶王如來性起品》（簡稱《華嚴·如來性起品》或《華嚴·性起品》）。此品以「如來性起」作標題，其請法者也以「如來性起妙德菩薩」為名，經句一再出現「如來性起法」、「如來性起正法」、「如來性起法雨」、「如來性起甘露法雨」、「如來性起不思議智」等詞。

「性起」的詞意，應該放在「如來性起」全詞來理解，不可獨就「性起」兩字去附會漢語概念。因為：

1、「如來性起」一詞在華嚴經文中是連用的，沒有單用的「性起」一詞。¹

2、「如來性起」一詞的梵語原詞中並無「性」字。²「性」字的意義顯然是在「如來性」一詞中才存在，不論「如來性」是名詞（n.）或形容詞（adj.）。

既然這「性起」兩字是被簡化的，詞義不完整，自然不能斷章取義地於「性起」二字而說「體性一起用」。

¹ 唯晉譯《華嚴經》〈如來性起品〉兩處例外：在如來性起妙德菩薩發問時與菩薩菩薩回答時的第一句，都稱「如來、應供、等正覺性起正法」，而不只是稱「如來性起正法」。新譯《華嚴經》則有一處將「如來性起妙德菩薩」一名簡化為「性起妙德菩薩」。但是，對照《佛說如來興顯經》中這菩薩的譯名「如來族姓成首菩薩」，可知其名開頭確有「如來」一詞。

² 見法藏之上首弟子慧苑《續華嚴略疏刊定記》，引於下文。

(二)「如來性起」全詞之其他漢譯語詞

「如來性起」一詞，出現於晉譯《大方廣佛華嚴經·寶王如來性起品》，以及其別生經《如來性起微密藏經》二卷。³

此前，這語詞被竺法護在《佛說如來興顯經》譯作「如來興顯」。

在新譯《華嚴經》，實叉難陀將此品標題改譯作「如來出現品」，但其中的主角菩薩名稱仍譯作「如來性起妙德菩薩」。

(三)「如來性起」全詞之漢譯詞意比對

昔時經文之傳譯，被視為神聖性奧義的傳遞，譯語往往暗合多義、用字太簡、格義比附而本意難斷。要考究詞義，便需要版本比對與語詞分析。

日本學者高崎直道曾就晉譯《華嚴·性起品》「如來性起妙德菩薩」「如來性起法」等辭語，一一檢視在各個異譯本對應處的譯語。對應於「如來性起」一詞，有「如來興顯」「如來出生」「如來出現」「如來種姓成」「生如來家」等異譯。⁴

³ 法藏，《華嚴經探玄記》卷1，T35: 123a2-3。(表示為《大正藏》冊35，頁123上欄第2-3行。本文T的資料引自《大正藏》，出處依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序排列。以下皆同此。)

⁴ 高崎直道，“The Tathāgatotpattisambhava-nirdeśa of the Avataṃsaka and the Ratnagotravibhāga- with special reference to the term tathāgata-gotra-sambhava (如來性起)”，《東洋大學における第九回學術大會紀要(一)》，《印度學仏教學研究》13(7-1)(東京：日本印度學仏教學會，1958年)，頁48-53。
高崎直道，〈華嚴教學と如來藏思想——インドにおける「性起」思想の展開——〉，《如來藏思想II》(京都：法藏館，1989年)再所取，頁70-123。(《華嚴思想》[京都：法藏館，1960年]，頁282-289)
高崎直道，〈『華嚴經·如來性起品』と『寶性論』〉，《如來藏思想II》(京都：

高崎直道懷疑「性起」原詞用在某些處（如「如來性起妙德菩薩」）是包含“gotra”（種性）字眼的，但本文並未採納這見解，因為：

1、圖博文（tibetan）華嚴之譯傳較晚，其內容也受到較多如來藏思想與體用概念影響。

2、各種漢譯本，未離「如來」與「起」兩意涵。「起」之意，通於「出生」、「興顯」、「出現」、「成（因種成存）」。「佛說如來興顯經」的「如來種姓成」這譯法，不一定需要包含“gotra”（種性）之類字眼。因為，「起」也可以理解為「種姓成」，所以「種姓」這字眼可能是順此理解而添加。

3、同上理，圖博文華嚴中，雖有“rigs”之類（可對應梵文“gotra”）譯語，不代表梵本原詞中有“gotra”（種性）之類字眼。

4、「生如來家」一譯，則是將「如來」對「起」（生起）看作處格關係。（詳於下文）

（四）「如來性起」全詞之梵本原詞構擬

華嚴宗師法藏曾參與華嚴譯事，較熟悉梵本（胡本）。其上首弟子慧苑曾記：

舊翻「如來性起」四字中，「如來」兩字正依梵本，「性」字全無，「起」字或通，以「溫鉢底」言正譯為「生」為「現」，通有「起」義故。⁵

法藏館，1989年）再所取，頁124-130。

⁵ 慧苑，〈如來出現品〉，《續華嚴略疏刊定記》卷13，X3n221: 828b6-8。（本文X的資料引自《新纂卍續藏》，出處依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序排列。以下皆同此。）

可見：「如來性起」之梵本原詞，是「如來」tathāgata 直接加上「起」utpatti（溫鉢底），中間沒有可譯作「性」的“gotra”之類字眼。

由圖博文華嚴的對應品名“de-bshin-gśegs-pa skyeba ḥbyuv-ba”，⁶可構擬「如來性起」之梵本原詞為：⁷

“tathāgatōtpattisambhava” (=tathāgata+utpatti-sambhava)

（五）「如來性起」一詞之依主釋與持業釋

古德與今人，大致採依主釋來解釋「如來性起」一詞。例如視為屬格限定複合詞而解釋為「如來的出現」、「如來種性的顯起」。

然而，華嚴宗師法藏與當今學者高崎直道都曾指出：⁸「如來性起」一詞中的「如來」與「性起」二詞蘊涵對仗關係。而這二詞若是對仗，這全詞就必然存在持業釋的意義。⁹

說「如來性起」一詞存在持業釋，除了有詞義分析（見下節）作為依據，其實也是華嚴譯場學統的認知。法藏的上首弟子慧苑曾記載：這兩詞個別都有持業釋與依主釋——不只有依主釋。他說：

釋名者：或「如之來」，或「如即來」；或「如來之出現」，或「如

⁶ de-bshin-gśegs-pa → tathāgata

skye-ba → utpatti

ḥbyuv-ba → sambhava

⁷ 高崎直道, 1958; 1989[1960]。

⁸ 法藏之說見下文。高崎直道之說見其〈華嚴思想的展開〉，收於藍吉富主編，《華嚴學論集》，《世界佛學名著譯叢》61（臺北：華宇出版社，1988年）。

⁹ 持業釋（Karmadhāraya; descriptive）是同格限定複合詞。例如 rājaśri 一詞，王就是仙，而非國王屬下的仙人。

依主釋（Tatpuruṣa; determinative）是格限定複合詞。例如 rājapuruṣa 一詞，是國王屬下的人。

來即出現」。

初二句者：謂「如」之與「來」，非一非異。故雖「如」不壞「來此」，「來」是「如之來」，依主釋也。雖「來」不失「如」，此即是「來」，持業釋也。

後二句者：一、正「來即如」時，而不礙乘一切智乘來化三界，此即「如來之出現」，依主釋也。二、正乘一切智來化之時，此即「如來」復即「出現」，持業釋也。¹⁰

其實，依主釋與持業釋並存，法藏已經提及，只是當時未用六離合釋的術語。他說：

《佛性論·如來藏品》云：「從自性住來（至來）至得果故名如來」。不改名「性」，顯用稱「起」。即「如來之性起」。（本文註：以上是依主釋，以下是持業釋。）又真理名「如」名「性」，顯用名「起」名「來」，即「如來為性起」。此等從人及法用題品目。¹¹

慧苑所言持業釋之「如來即出現」，就是其師法藏所言「如來為性起」。

可見：雖然，受到《起信論》觀念影響的法藏，對「性起」一詞主要採取依主釋而比附於漢地「體—用」概念，甚至在提起「性起」持業釋時仍舊以「真理（體）—顯用（用）」來理解；但是，曾參與華嚴譯事的他，至少肯定了持業釋的存在。

可惜，因為許多戲論華嚴的禪道儒生，沒看懂法藏這段文字承認依主釋與持業釋並存，也因為法藏將此持業釋仍舊往「體—用」解釋，以

¹⁰ 慧苑，〈如來出現品〉，《續華嚴略疏刊定記》卷 13，X3n221: 828b6-8。

¹¹ 法藏，〈寶王如來性起品〉，《華嚴經探玄記》卷 16，T35n1733: 405a10-4。

致華嚴在後世成了體用哲學。

既然說法藏上引文的持業釋太偏向「體用」概念了，以下便就完整的依主釋與持業釋來分析「如來性起」。

「如來性起」的依主釋：

1、傳統上，宗師們爲了讓人們理解，較傾向將這詞視爲屬格限定複合詞而分解爲「如來性一起」：如來性狀（或如來胎藏圓因種性）的顯相起用。

2、視爲與格限定複合詞而解釋爲：顯起「如來性」；趨向「如來性」的「起」。

3、然而，在此解釋中，不該執實原詞所無的“gotra”（種性）義。

這組合詞原詞並無「性」字，所以最簡單的分解是「如來一起」，從而可釋爲「如來的出現」（屬格限定）、「生於如來家」（處格限定）、「因如來而興顯」（從格限定）、「趨向如來的起」（與格限定）。

「如來性起」的持業釋：

1、「如來」與「起」的組合，若將前詞視爲後詞的形容，便可加上個「性」字，從而解釋「如來性起」爲「如如般起」、「起之如來如去」。這詮釋法，在法藏注疏中有明顯的線索（見下文）。

2、若將前後詞視爲相即，便解釋爲：「如去一如來」，即「起一起」（utpatti-sambhava）。

或前詞加上個「性」字而解釋爲：「如如之性」，即「起起不已而實無起」之性（當下性，自續性，主體性……另析論於下文）。

例如：rājarṣi（陽性名詞）意思是王仙。——此王本身即仙人，是仙也是王；如來本身即起起，起即是如來。

3、若後詞是前詞的譬喻，亦可加上個「性」字，或「如『起起之性』般的『如來性』」。

例如：pāda-padma（中性名詞）意思是蓮足。所說「足蓮」，是「足」而若「蓮」；所說「如來（性）起」，是「如如之性」而若「起起之事」。

（六）「如來性起」一詞中「如來」與「性起」之對仗

本文上節的引文中法藏說：

真理名「如」名「性」；顯用名「起」名「來」。

在此暫擱置法藏所慣於借用的「真理—顯用」（體性—起用）概念，幡然可見：「性起」一詞，竟可能是與「如來（如去）」tathā-āgata（gata）一詞對稱而譯造的。

法藏指出，在「如來性起」一詞中，「如來」與「性起」的詞性、意義，都相對應。「如來」、「性起」兩詞若是對仗的，則其中一組若是同格限定關係，「如來性起」全詞便蘊涵了三組的同格限定關係。

這便限定了「性起」一詞中的「性」「起」兩字義：

以「如來」tathā-āgata（gata）一詞而言，顯然具有持業釋：

法藏所說「真理名『如』」這句話，字面上「如」與「真理」似乎都是名詞，那麼這「如」就是 tathatā（真如）。但是，對照梵文原詞，則知此解顯然偏差。——「如」不是名詞化、概念化的「真如」「真理」；「真理名『如』名『性』」，也只能解釋成「用『如』與『性』來描述其真實如理」。

「如」（tathā）是副詞，而非名詞；而「來，去」（āgata, gata）是過去被動分詞。——前詞是形容後詞的。

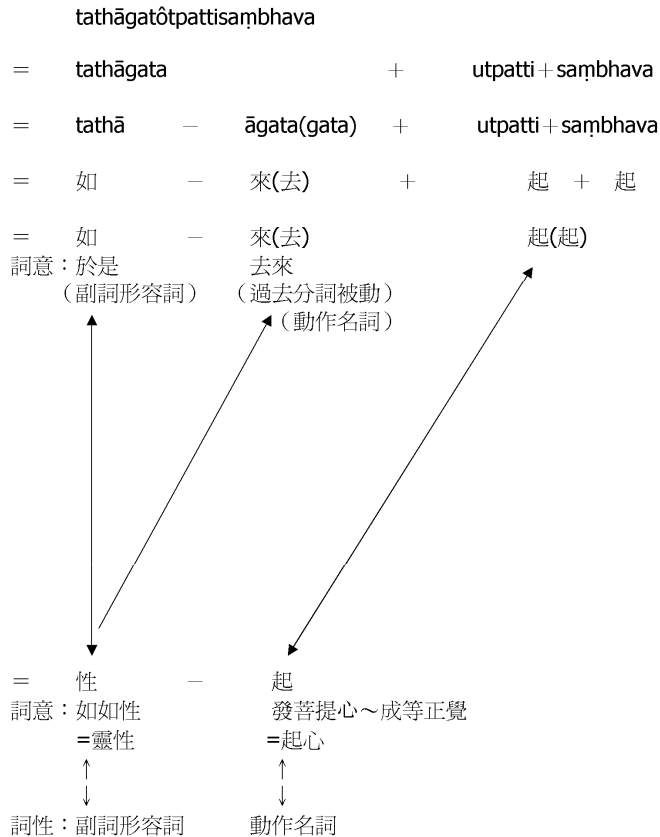
副詞 tathā 之意是「如是；像這樣；就這樣；於是；至此」。由 tathā+āgata（gata）所組成 tathāgata 其實包含 tathā-gata（如去）、tathā-āgata（如來）二動作，轉為名詞而特指佛陀，形容佛陀依緣起法而離世間（如去），

也依緣起法而示現成等正覺（如來）。

所以，「性起」的詞意應包含持業釋。——正如「如來」中的「如」是形容「來去」（āgata, gata）兩動作名詞而暗示了該動作的法爾如是、自在無生；相對地，「性起」中的「性」（如來性）也是形容「起起」（utpatti, sambhava）兩動作名詞而暗示了該動作的靈應共感、法爾如是、非制約性。

上文可圖示如下：

圖表一：由梵詞的全結構分析「性起」為「靈性起心」



梵語原詞「如來（如去）起起」的個別詞性分析，能支持採用「持業釋」的合理性：

「如來」一詞的持業釋，比「依主釋」更直接。因為，「如」（tathā）是副詞而非名詞。因此，所對仗的「性起」一詞，也當存在持業釋的含義。

「性起」一詞的「性」字，若不作為單獨名詞，只作為「如來性」（如如性；如來之性狀）三字的一個簡化，就不再會被混淆為具有自性（svabhāva）的真常種性、抽象體性。

在「如來性起」的持業釋：「如來性」，就是說「如來」之性狀，這名詞是作為「起」的形容詞。這「性」字，不是另指某種真常種性、抽象體性，而是指前詞的性狀。「如來性起」就是：具有「如來」性狀的「起」。《華嚴·如來性起品》第一段普賢菩薩答如何知如來性起正法：

譬如「如如」性，離虛妄寂滅：亦無有生者，亦無有滅者。

如是諸如來，及一切境界，亦同「如如」性，不增亦不減。¹²

這就是持業釋——「如來性」這名詞變成形容詞「如如性」，陳述著「起」（發菩提心，成等正覺）的動作。

於是，「性起」這詞呈現了類似「緣起」的「遮詮真諦（形容詞）——表詮俗諦（動作名詞）」同格限定組合詞結構：

在表現俗諦的動作名詞之上，不以名詞另立真諦，不於真諦執實，只是以形容詞遮詮真諦。前後詞同格（而非依主釋以後詞為主），不偏於俗諦，不於俗諦執實。

¹² 佛訖跋陀羅譯，〈如來性起品〉，晉譯《華嚴經》，T9n278: 614c20-3。

(七)「如來性起」一詞中「起」兩字之動作主體性

utpatti 與 sambhava 皆是「起」義 (arising; origination; manifestation; birth)。

“utpatti”，是動作名詞，意思是「起；生；造」。“sambhava”，也是動作名詞，意思類似“gotra-sambhava”（處格限定：生於種姓家；屬格限定：種性的顯起）中的「起；生；俱；存在；發生」。

法藏說：「顯用名『起』名『來』」。可見，在持業釋中：「起」即「來」，或「來」即「起」。亦即：

「起一起」（utpatti-sambhava）此連用動作名詞，對應了「去一來」（gata, āgata）這隱喻「主體性」的雙關動作。

連用的 utpatti-sambhava 兩字，突出了「起」的動作狀態，如「生生不息」、「生生之謂易」這類語詞般重複突顯了動作本身——隱隱啓示「起」這動作的當下性、自然性、持續性、自續性或主體性。¹³

這動作「起」，若指客體，則「性起」便類似某種本體論或認識論；若限定於主體，便能呼應（月稱所釋）華嚴「唯心」意旨。

(八)「如來性起」持業釋中「如來性」所形容的「共主體性」

在依主釋，「性起」一詞常被學者執著實有「性」字，比照《寶性論》「如來胎藏種性」而擬構出“gotra”，儼然創世種性或真心神性。

不論是在依主釋或持業釋，「性起」一詞都應當指向主體。因為：在依主釋，華嚴宗所方便施設的「如來性」義，是由「性空之緣起」指

¹³ 在華嚴，「性起法」蘊涵主體性精神，架起了從眾生位到佛位的「成等正覺」向度；在世俗，「主體性精神」是民主自由等普世價值的存在基礎。

向「如來之真性」(真心)；在持業釋，「如來性」則只是「起(起心)」的形容詞，指向眾生個體心(妄心)。

但因為「如來性起」梵文原詞其實只有 *tathāgata* (如來)，「性」字只如語助詞，所以，不論是持業釋或依主釋，都不可如後世學者般倒過來忘失「如來」義而執實「性」義。

故知：「如來性」不是「真常心」，「真心」只能是思辨上的方便權設。

依據緣起中道，月稱釐清了「唯心」宗旨(詳於下一章)。華嚴萬偈所直指的流轉、還滅的主體，是如去如來地「起、起」之念心，是一切眾生數數生起的妄心，是能修持、能進展的心，而非等同於「玄」、「理」(Oh, 2000)之類抽象理念的「真心」。玉城康四郎(Tamaki, Kōshirō; 1915—1999)指出：華嚴「三界唯心」的「心」應是指「妄心」而非「真心」，而世親(Vasubandhu)說的「唯心」則兼有妄心、真心兩義；他也指出法藏將「心」的定義變成「智體」「理體」，到澄觀時將「理事無礙」推說至極，於是「一真法界心」成爲宗義。¹⁴本文對《華嚴》的詮釋方法，持月稱所釋之華嚴「唯心」意旨，亦即玉城康四郎等學者所指出：「三界唯心」之心，是妄心，是有待顯起其主體性的個體心，而非虛玄的所謂真心。

在持業釋，如何以月稱所釋的(妄心的)「三界唯心」來開啓「如來性起」這華嚴宗旨呢？答案是：把「如來如去」(*tathāgata*)視爲描繪「起起」(*utpatti-sambhava*)這連用動作名詞之唯心意涵的形容詞。

「如來性」一詞，若要作爲形容詞(*adj.*)且須不離緣起(*interdependent*

¹⁴ 玉城康四郎，〈唯心の追及——思想と體驗との交渉——〉，川田熊太郎監修、中村元編集，《華嚴思想》(京都：法藏館，1960年)。

co-arising)義,則可語譯作「主客(萬法)相依共存性」(the interdependence of subject and object)。

為何還應該進一步限定「如來性」為「共成(共同)主體性」(intersubjective)?因為:「如來性」,是形容「起」的。當這「起」是「起心」(主體)而非「起物」(客體),則這形容詞「如來性」便是形容主體的如如,而非形容客體的如如。

當《華嚴·性起品》的「如來性起」之意被限定於主體,便能呼應華嚴大經處處強調的(月稱所釋)「唯心」。

「如來性起」梵本原詞既無「性」字,則「性」字本意便不能從字面作表詮(否則難免執實為「虛空性」、「佛種性」、「道體性」……),更應領悟其遮詮(遮其別相,詮其共相):

「性」字,遮「如來」(人物)之專指,而得「如來性」(如如性;共成主體性);「性」字,指向「如來」之性狀,而遮詮「眾生皆有的起」。簡言之:「如來性」這名詞,不再專指「佛陀」,而是具普遍性的「如如性狀」,能成為某種「起」的形容詞。——發菩提心、成等正覺這種「起」(起心),都具有這「如如性狀」。

從這樣的思路,便能看到「如來性起正法」持業釋的修行導引:

在眾生邁向「成等正覺」的心念中,以如來的「如如性狀」為心法,遮轉「個體心的妄識制約念念相續」,而悟依「萬法間的靈應共感如去如來」。「轉」妄識制約而「依」如如靈心,是《華嚴·性起品》的「轉依」法門。

(九)「如來性起」持業釋中的「起心」義——智儼、法藏注疏中的線索

關於『如來性起』之『起』強調『主體』,在智儼注疏中有線索:

「起」者，現在心地耳。¹⁵

問「性起」分齊云何？……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。¹⁶

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。¹⁷

「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」。¹⁸

這四段話中的「起者現在心地耳」、「始發心至佛性起……起在大解大行大見聞心中」、「菩提心……性起芽」與「起在大解大行離分別菩提心」，是解釋何謂「起」，都是扣緊主體（而非客體）來談眾生成佛。

智儼繼承了講「真心緣起」的地論學統，而地論學統所定義的「心地」，當近於《十地經論》所述：

「心地」者，隨心所受，三界中報；又隨心所行一切境界，亦名

¹⁵ 智儼，〈寶王如來性起品〉，《華嚴經搜玄記》卷4，T35n1732: 79c1。

¹⁶ 同上註，T35n1732: 79c5-10。

¹⁷ 同上註，T35n1732: 79c11-14。

¹⁸ 智儼，〈性起品明性起章〉，《孔目章》卷4，T45n1870: 580c5-8。

「心地」。¹⁹

故在智儼注疏中，一切「性起」，無非在「心」——且所說的是眾生妄心、菩提心而不是抽象的真心。不論是依主釋或持業釋，「如來性起」的「起」義，都契合「(月稱所釋)華嚴唯心宗旨」而指向「主體」。

第四段引文指出：「性起法」是圓教一乘在談「法界緣起」(任一法皆緣無盡法而共成緣起)之主客對待、生起，在其中，個體心(主)從眾生位到佛位自然顯起而成等正覺。

「緣起之際」，在現代語詞中便是「主客之相待、成立、生起」。宇宙諸佛、眾生身心，全體因緣重重無盡環環相扣而共成一大緣起。在其中，「成等正覺」雖經過六度萬行的「修造」，其心法卻又可說是「本來究竟」而不假修造的。這是為何呢？因為這「成等正覺」不是在心外另造作一個佛身佛境，而是在心中「如如」(如是)顯起其主體性。

智儼說「以離相故，『起在大解大行離分別菩提心中』，名為『起』也。」這「以離相故」就說明：「如來性起」主要談的不是「起相」而是「起心」。

智儼說「由是緣起性故說為起」，便是回歸自性空(svabhāva-sūnyatā)、緣起(pratītya-samutpāda)來說「如來性起」。所以，這「起」就只能色心二法而不能是「常我，真常心所生起之幻化」(含混玄理泛神論)「作者，真體性所起用之現象」(創生一元本質論)；而色、心(客—主)中，又是強調主體，因為：所說「起在菩提心中」，就強調了主體。

強調了主體性的持業釋(寶王如來性起：殊勝而如如的起心)，比依主釋(性起：如來的顯起、體性的起用)更使「起即不起，不起者是

¹⁹ 天親菩薩造，菩提流支等譯，〈初歡喜地〉，《十地經論》卷1，T26n1522: 129a6-8。

性起」具有含混玄理之外的實修導引。這「起即不起，不起者是性起」在「起在離分別菩提心中」的脈絡中，便通於「一念不生全體現」的實修要訣。不論是原始的四念住、內觀禪法或北傳的禪法，都需要先從性空緣起的正見上體悟「無智亦無得」、「心無增減」（這都是「殊勝而如如」），才能進一步生起正見、發菩提心、成等正覺（這都是「起心」）。所以，「起即不起，不起者是性起」應當解釋為：以「不起」（不起妄念）為「起」（起正念），不頭上安頭而另起所謂正念，是〈性起品〉的宗旨。經文在這樣的持業釋中，才具有實修引導價值，才符合中觀師月稱在摧破妄識時的心法——「破邪即是顯正」（而不另外自立宗支）。後代華嚴學者，都只能就「萬法緣起，自性皆空」來簡單理解智儼、法藏兩代所說的「起即不起」，故比附於「體—用」的「性起」一詞確實成了「空—有」戲論——類似說「布施，即不布施，是布施」。

《華嚴·如來性起品》中佛陀初成道時。慈悲宣說眾生皆能成等正覺，不管譯作「如來興顯」、「如來性起」還是「如來出現」都是全品以種種描繪成等正覺的殊勝珍貴、如如靈明（「寶王如來」）來導引菩薩們去起正知見、發菩提心、成等正覺，試問，若品名只是「萬法緣起—自性皆空」的意思，難道佛也閒情逸致地參加魏晉玄談？難道佛陀要說的是，發菩提心成等正覺（起）盡皆等同於沉溺妄想物欲的輪迴（不起）？所以說依主釋（淪於本體論、認識論）不如持業釋的好。當佛陀開示著心（眾生流轉還滅的主體，不是抽象所謂真心）的「起」與「不起」，若吾人只是以「性空」兩字輕易地理解「起即不起」，那是玩弄「性起—緣起」或「真空—妙有」的戲論，終將流於含混玄理泛神論而說貪欲酒水之中自在，不契合《華嚴·性起品》脈絡：直下承擔，先肯定主體的為與不為的差別，再體會「起」（起心）的「殊勝而如如」，便會體悟

到經驗性的、深刻直觀的「起即不起」。

法藏《華嚴一乘教義分齊章》一書是法藏較早期作品（據推算為法藏三十八歲以前作品。）²⁰保有較多智儼思想與自身對經文的理解，較少《起信論》與新羅僧人如元曉或義湘的因素。此書指出：《華嚴·如來性起品》全文所說的性起正法、身、語、意等等「十德」，其實都是「起心」：

唯一法界性，起心，亦具十德，如《性起品》說。²¹

「唯一法界」，亦即「唯依一心緣起之法界無盡因」，這是華嚴宗「無盡緣起論」。「唯一法界性」這一詞本身強調了心的主體性，形容了「起心」之德。法藏在此說「唯一法界」，不離於「唯心」義而說「起心」。

既知《如來性起品》所說皆是「起心」，既知「性起」之「起」旨在「起心」，便不會戲論「性起」成了本體論、認識論。這樣，即使華嚴宗師在注疏中比附著「體用論」，吾人還是能穿透方便戲論而洞悉「性起」經文中的實修指導。

智儼、法藏所註「起在菩提心中」相當重要。「菩提心」(bodhicitta) 點出了「性起法」與含混玄理泛神論（渾無成佛次第，徒然戲論本覺）的不同：

「性起法」強調確有「發心」、「證悟」諸事（皆是「起心」）——「成等正覺」是如去如來的，故普遍「起心」於一切眾生（如上引智儼文第三段），故亦有「應感」、「救度」諸事。

這指出，「性起」從不是「某種更華麗的緣起論」，它不解說現象的

²⁰ 鎌田茂雄，《華嚴學研究資料集成》（東京：東京大學東洋文化研究所，1983年），頁252。

²¹ 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷2，T45n1866: 485b10-11。

緣起，而是依華嚴「唯心」義（採月稱「唯主體」解）而指「主體性的生起」（心對其主體性的證悟）。——這也是智儼解釋「性起」時所說的「淨法緣起」。「淨法緣起」有其增上次第，所以華嚴開示「性起正法」作為修心法門，無意在各種「緣起論」之後的創新說，更不玩「體性起用」這概念遊戲。

法藏說：

言「起」者，即其法性，離分別，菩提心中現前在，故云為起。²²

「即其法性，離分別」這句話，包含「即」「離」兩動詞，可作為禪修導引心法而「解脫妄識制約念念相續」。「菩提心中現前在，故云為起」就指出了：「起」的重點，是符合「唯心」義（強調主體性）的「起心」（解脫妄識制約而發菩提心，成等正覺）。

因此，「如來性起」一詞中的「起」字，其字義雖只是「出現」（傳統上泛解為「起萬法」，易墮認識論與本體論），但其精神卻是「起心」（扣緊主體而非客體）。

法藏又以「眾生心的開發——自在法門」，來闡釋《華嚴·如來性起品》所說「以須彌山微塵等因緣故，起此性起法輪。」

開發故者，謂開發眾生性起心中法界無礙自在法門令顯現，故下文中破微塵出經卷等可知。²³

可見「性起法輪」即是顯起個體心在證悟道上的主體性。²⁴

²² 法藏，《華嚴經問答》卷2，T45: 610c。

²³ 法藏，《華嚴經文義綱目》，T35n1734: 493c20-22。

²⁴ 顯起個體心在證悟道上的主體性：承擔自由意志，發心，自覺本願，具思擇力，救度眾生。這主體性，是顯起在證悟上，而不是在物質或妄識。一個證

總之：拈出「性起」的持業釋，能在「緣起」（主客共存）中強調「心」的主體性、統攝性、可增上性，在「緣起性空」的虛無中指出「主體性」來作為生命的意義；若執著於「性」字的抽象概念化，淪於世俗「體一用」概念，佛法就無謂了。

（十）「如來性起」持業釋中的「主體性」精神——此品經文的宗旨

以上面的分析，對照《華嚴·如來性起品》經文：經文十段，以第一段為主，後九段為伴。第一段，是普賢菩薩回答如來性起妙德菩薩所問「云何菩薩摩訶薩知如來、應供、『等正覺』『性起正法』？」後九段，是普賢陸續回答菩薩如何由身、語、意、境界、行、菩提、轉法輪、般涅槃、所種善根這九方面來起心認知「等正覺」。²⁵十段經文，都是教導菩薩如何起心認知「成等正覺」的正法、身、語、意等等的勝意（而非事相），強調的是「成等正覺」之「如如」，並藉此開示「一切眾生悉具如來智心」。

故可知：此品全文意旨，與其說是標題之依主釋「如來種性的興顯」或「如來的出現」，更像是持業釋的「如來如去的成等正覺」——「成等正覺」的如來如去、圓因無盡、靈應共感。²⁶

第一段，普賢菩薩開宗明義所答的是：

佛子！如來、應供、「等正覺」「性起正法」不可思議，所以者何？
非少因緣，成等正覺出興于世。佛子！以十種無量無數百千阿僧

悟者，不會在物質上控制成癖，不會在人事上唯我獨尊。

²⁵ 佛駝跋陀羅譯，〈如來性起品〉，晉譯《華嚴經》，T9n278: 611c-629c。

²⁶ 高崎直道也說「（如來）出現」的直接意義是「成等正覺」。見其〈華嚴思想的展開〉（同註8）。

祇因緣，成等正覺出興于世。²⁷

這段，是在談「成等正覺」之靈應共感於無盡圓因。而非「如來種姓或體性」的「出現或起用」。在此，「如來性起」一詞的持業釋比依主釋更免於自性見。

持業釋，符合在《華嚴·性起品》第一段「降雨喻」中所表達的「業報大雲降雨」（喻成等正覺）之如如：

復次，佛子！譬如眾生業報大雲降雨，「無所從來，去無所至」，如來、應供、等正覺亦復如是。以諸菩薩善根力故，演說如來性起法雨，「無所從來，去無所至」。²⁸

第六段經文一開頭：

佛子！云何菩薩摩訶薩知、見如來、應供、等正覺「行」？此菩薩摩訶薩知、見如來「無礙行」、「如如行」，是「如來行」。如如：過去不滅、未來不至、現在不起。「如來行」亦如是：不滅、不至、不起。²⁹

這正是典型的「如來性起」一詞之持業釋——以「如來」（如如；如去如來；不滅，不至，不起）為形容詞，形容「起起」動作（知、見、等正覺行）。

因此，在持業釋：《華嚴》說的「如來性起」，猶如《金剛經》說的「應無所住而生其心」。³⁰

²⁷ 佛駝跋陀羅譯，〈寶王如來性起品〉，晉譯《華嚴經》卷 33，T9n278: 612b27-c1。

²⁸ 同上註，T9n278: 613a9-12。

²⁹ 同上註，T9n278: 626a15-18。

³⁰ 鳩摩羅什，《金剛般若波羅蜜經》，T8n235: 749c22-23。

差別是：後者只以遮詮法說「無所住」，前者卻表詮了「如來性」（心與法界的靈應共感、性空緣起）。

《華嚴·如來性起品》十段中，第一段是直說佛陀隨應眾生的「成正覺」，後九段是說菩薩如何去「知、見」佛陀。十段經文都是強調主體的起心（覺悟與知見），十段而主伴圓明，圓滿了本品的中心思想：「靈性起心」如如無礙而遍及佛陀與一切眾生。

所以：「如來性起」的意義雖以「成正覺之如如」為主，但「眾生對如來的起心認知感應」也都是「如來性起」。故「如來性起品」第七段經文說「眾生對如來的起心認知感應／對自身如來的認知」：

復次，佛子！此菩薩摩訶薩自知身中悉有一切諸佛菩提。何以故？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，無量無邊，無處不有，不可破壞，不可思議。佛子！菩薩摩訶薩以如是等無量無邊不可思議方便法門，知、見如來、應供、成正覺菩提。³¹

在第四段，經文開示了如來成正覺的境界——「海印三昧」，藉「海印」解釋何以「如來性起」是「普現一切眾生心念」：

佛子！諸菩薩摩訶薩應云何知如來、應正等覺成正覺？佛子！菩薩摩訶薩應知如來成正覺……舉要言之，於一念中悉知三世一切諸法。佛子！譬如大海普能印現四天下中一切眾生色身形像，是故共說以為大海；諸佛菩提亦復如是，普現一切眾生心念、根性樂欲而無所現，是故說名諸佛菩提。³²

³¹ 佛駝跋陀羅譯，〈寶王如來性起品〉，晉譯《華嚴經》卷 33，T9n278: 627b2-8。

³² 實叉難陀譯，〈如來出現品〉，新譯《華嚴經》卷 52，T10n279: 274c28-a9。

如來成等正覺，便「普現一切眾生心念」。在果地上看，「眾生心念」也是「靈性起心」，難怪《華嚴·性起品》說眾生皆具如來智心。

唯有以「如來性起」（緣起唯心）為心法，才能讓人時時刻刻誠實認清自心、把持自心、靈性起心。因此，《華嚴》偈云：

若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。³³

事實上，華嚴宗師如法藏等以「法界緣起／性起法——十十觀」架構出的圓融證悟次第體系，仍以「性起法」作為螺旋增上的中軸心法（「同教一乘」），只在制高點上（「別教一乘」）才以「十十觀／事事無礙」鋪陳了貌似泛神論的華嚴意境。因為要藉由「將『心一境』範疇轉為『理一事』範疇」從而「在『理一事』範疇成立『事事無礙』」，所以華嚴宗師常借用固有「體用」概念來比附生解。於是，便難免被混淆於思辨戲論——創生一元本質論、含混玄理泛神論。

明瞭「一切唯心造」（月稱之「唯主體」釋）為何是《華嚴》宗旨，便能明瞭《華嚴·如來性起品》為何強調「菩提心」（bodhicitta），明瞭為何智儼、法藏也一再以「起在菩提心」來詮釋「性起」——以「菩提心」縱貫成佛之道而建立「性起法／同教一乘／法性融通門」。《華嚴》通篇以「菩提心」縱貫成佛之道，〈入法界品〉亦說「起在菩提心」：

菩提心者，如是無量功德成就，悉與一切諸佛菩薩諸功德等。何以故？因菩提心出生一切諸菩薩行，三世諸佛成正覺故。³⁴

《華嚴·如來性起品》在智儼的通盤瞭解中更是如此：

³³ 實叉難陀譯，〈夜摩宮中偈讚品〉，新譯《華嚴經》卷 19，T10: 102b。

³⁴ 佛訶跋陀羅譯，〈入法界品〉，晉譯《華嚴經》卷 59，T9: 775-6。

《性（起）品》云：名菩提心，為性起故。³⁵

明瞭「性起菩提心」，便能明瞭為何華嚴毗盧遮那法會以普賢（表徵「圓因」「菩提心」）為上座——「性起正法」皆成就於「菩提心」。

晉譯《華嚴》此品譯名是「寶王如來性起」。這「寶王」兩字的添加，以持業釋來看，才更有意義。——當須以「寶王」（莊嚴之最）來補充「如來性」（如如之性）對「成等正覺」的形容。「成等正覺」，是如如性的，也是一切莊嚴之最。故《華嚴·性起品》第二段（答菩薩如何知見等正覺身）說：

佛子！譬如大海，有寶名曰一切世間莊嚴如意摩尼寶王，具足成就百萬功德。隨彼寶王所住之處，一切眾生所有苦患皆得除滅；隨其所願，悉能充滿。彼摩尼寶王，非少福眾生所能得見；如來法身摩尼寶王，亦復如是。³⁶

《華嚴經·寶王如來性起品》全文鋪陳的，確實就是「起（成等正覺）的具有寶貴性、如如性」。

二、「性起」的釋義揀擇

（一）中觀見——在華嚴注疏中分辨方便比附與經文本意的判準

《華嚴》旨在「唯心」，卻不必然是真常唯心論。事實上，從印度中觀祖師月稱（Candrakīrti, 600—650）到漢地空宗祖師吉藏（549—623）等，都曾用《華嚴》印證自宗。

³⁵ 智儼，〈他化天會十地品〉，《華嚴經搜玄記》卷3，T35n1732: 63a。

³⁶ 佛訶跋陀羅譯，〈寶王如來性起品〉，晉譯《華嚴經》卷33，T9n278: 617c3-8。

釋日慧（1926—2008）《華嚴法海微波》一書，³⁷是以緣起中觀來勘正華嚴宗義。這正是一種繼承古代譯場學統而不落古代文化窠臼的佛經詮釋法：

若能繼承般若中觀，從華嚴宗師智儼、法藏等人的注疏中，擱置方便比附的部份，洞見直露經意的線索，便能釐清華嚴宗旨——「指出主體性且簡別於常我、作者的『唯心』」（未必是真常心）、「發菩提心的『性起』法」（不止於本體論、認識論）。

月稱曾釐清《華嚴》之「唯心」義，駁斥「唯心無境」以免墮於真常唯心論甚至創生一元本質論（違「性空」勝義諦，說自性理體而能起用顯現萬物）、含混玄理泛神論（違「緣起」世俗諦，說一切現成皆是本淨真心神我）。月稱恪守釋迦佛所悟的緣起法，他領會佛說「唯心」的意義，是在「十二支緣起」當中捻出「具主體性之施力點」（「心」）而「簡別外道之作者（創生一元本質論）常我（含混玄理泛神論）」。³⁸《入中論》（Madhyamakāvatāra）頌曰：

現前菩薩已現證，通達三有唯是識，是破常我作者故，彼知作者唯是心。（84）

……如覺真理說名佛，如是唯心最主要，經說世間唯是心，故此破色非經義。（87）

若知此等唯有心，故破離心外色者，何故如來於彼經，復說心從癡業生？（88）

……若謂雖許有色法，然非如心為作者。則遮離心餘、作者，非是遮遣此色法。（90）³⁸

³⁷ 釋日慧，《華嚴法海微波》（上、下）（臺北：慧炬出版社，2000年）。

³⁸ 月稱造，法尊譯，〈第六菩提心現前地〉，《入中論》卷3（臺北：新文豐出版

頌 87 說：佛「心」覺悟「真理」，故稱為佛。同理：「心」能覺「色」，心色二法中唯「心」是流轉、還滅的施力點——是招感業果、輪迴世間的主體，更是還滅成佛的主體。所以，《華嚴·十地品》說「三界唯心」：唯「心」最主要，而非「唯有心」。

既已知：《華嚴》談「唯心」以破「常我，作者」（而非破外境色法之存在）。——「唯」字簡別外道所執著的「自性本質、作者（數論派：prakṛti）」或「真常心、³⁹常我（數論派：puruṣa）」。則可理解：

「如來性起」所說的起，或「如來出現」所說的出現，亦實為「起心」（發菩提心，成等正覺），而非「起色法」（圓滿的佛身色法與佛行事跡）。

（二）「如來性起」中「性」字的獨立概念化：種性義的假立與執實

真常唯心論者對「如來性起」的理解，更接近高崎直道所構擬的“tathāgata gotra saṃbhava”一詞。⁴⁰這其中的「性」字，獨立於「如來」一詞，自有“gotra”（go+√trai：族類，種姓，性質）意涵。

《寶性論》將眾生的佛性權巧說為終將顯起（utpatti）佛果的「本

社，1975年），頌 84-90。

³⁹ 頌 88 與 90 以《華嚴·十地品》破斥了把「心」視為真常（真心）、作者的觀點。

⁴⁰ 高崎直道，“The Tathāgatopattisaṃbhava-nirdeśa of the Avataṃsaka and the Ratnagotravibhāga-- with special reference to the term tathāgata-gotra- saṃbhava（如來性起）”，《東洋大學における第九回學術大會紀要（一）》，《印度學佛教學研究》13（7-1）（東京：日本印度學佛教學會，1958年），頁 48-53；〈『華嚴經·如來性起品』と『寶性論』〉，《如來藏思想 II》，《如來藏思想 II》（京都：法藏館，1989[1958]年），頁 124-130。

質因性」(gotra, dhātu, hetu)，因此「性起」便是“gotra-sambhava”。故高崎直道認為這《寶性論》的「性起說」是《華嚴·如來性起品》的發展，是「將成覺予以普遍化」。⁴¹然而，依據緣起法則，《寶性論》說「如來胎藏種姓—生起」中的這「如來胎藏種姓」，只能指「如來所本之因」或「如如性」，而非別有某種神秘超然之心神或創世元素。不能執實“gotra”猶如「常我」「作者」，否則現象世間不再是無自性的緣起法，全變成了有自性的「幻化之夢」或「萌生之物」。

「佛性」之意，不可執實。執著「佛的種姓」(buddhagotra)，近於本質論(essentialism)；執著「佛的因性、體性」(buddhadhātu)，則流於創生一元論(「發生論的一元論」；generative monism)。⁴²戲論「相即相入事事無礙」，是泛神論(panteism)而非解脫道；妄談「本覺」，則徒為含混玄理泛神論。

(三) 華嚴成等正覺之法與本質論、泛神論

《華嚴經·寶王如來性起品》強調「如來性起正法」是成等正覺之法。

既知：「如來性起」的重點是作為「正法」，是作為成佛之法——自

⁴¹ 高崎直道，“The Tathāgatotpattisambhava-nirdeśa of the Avataṃsaka and the Ratnagotravibhāga-- with special reference to the term tathāgata-gotra- sambhava (如來性起)”，《東洋大學における第九回學術大會紀要(一)》，《印度學仏教學研究》13(7-1)(東京：日本印度學仏教學會，1958年)，頁48-53；〈華嚴教學と如來藏思想——インドにおける「性起」思想の展開——〉，《如來藏思想II》(京都：法藏館，1989[1960]年)。

⁴² 松本史朗，《緣起と空——如來藏思想批判》(東京：大藏出版株式會社，1989年)，頁6。

我實現自我超越的實踐法訣。

當能推斷：「性起」不是經院玄學，不該淪於含混玄理泛神論、創生一元本質論而將「性起」詮釋為「體性一起用」、⁴³「真常心生起現象界」。

這不只因為「性」字不能是具有自性的，更因為：《華嚴》以「唯心」強調了主體性，顯示了佛法的積極性，所以，說「起」者是強調心靈革命而非大興土木。

所以，若要最大程度符應華嚴「唯心」義，且顯示《華嚴》以「如來性起」昭示「眾生皆有佛性皆當成佛」且作為修持指導的意義，當採「如來性起」持業釋，解為「共主體性（或靈性）起心」。

既是自我實現、自我超越的心靈革命實踐法，則當明確地揚棄極權迷信的創生一元本質論（generative monistic essentialism）——如諸種創世神話、天命神權思想、還源思想，⁴⁴亦當避免在專制共業下淪於含混玄理泛神論（indistinct noumenon pantheism）——末法僧官自欺欺人的口實、文化貴族惰性思維的「體用」（Essence & Function）哲學⁴⁵與愚民政策「去除主體性」（不公義之事的合理化，革命心智的去除）的自閉唯心論、天命安慰劑。

⁴³ 「體用（Essence & Function）哲學」詳論於下文。

⁴⁴ 「還源」思想（the idea of “returning”）出自東亞道教「修道歸真」思想（Oh, 2000: 289-291）與初民普遍流傳的「原鄉—還源」神話（如「失樂園」），南北朝時代便已普遍被用來激勵道心、呼應佛淨土本願原型體系，例如傅大士「還源詩」（X69n1335: 116b8-20），所以被法藏沿用在「妄盡還源觀」。

⁴⁵ Oh, Kang-nam, “The Taoist Influence on Hua-yen Buddhism: A Case of the Sinicization of Buddhism in China,” *Chung-Hwa Buddhist Journal* (2000), No. 13: 291-293.

(四) 華嚴「唯心」主體性精神的淪喪：「一元本質與玄理泛神→專制物用與表相唯物」

以「體—用」、「性—相」，比附「性—起」，雖是方便。然而：當「體」字流於創生一元本質論之「自性見」（如 Sāṃkhya 所謂自性“prakṛti”），則「用」字終將淪為「專制物用」而失去《華嚴·性起品》中「眾生皆當成佛」的全然體系。

當「性」字流於含混玄理泛神論之「神秘理體，真常心」（如勝論派之神我“puruṣa”），則「相」字便暗示「表相唯物」而失去《華嚴·性起品》中「發菩提心，成等正覺」的增上次第。

原始樸拙的「體性顯用」，是創生一元本質論；即使圓滑變裝成「即用顯體」，也還是含混玄理泛神論。前者是官僚奴性，後者是自閉自欺，「傳承演變，集體創作」而傳出違背性起精神的順民河蟹主義、僧伽男性沙文主義之類教條。

(五) 「如來性起」中「性」字的方便比附：「體用」哲學，本體論或認識論

法藏之文，常被學者視為佛教「體—用」哲學，其實卻只是適應當機者的方便權設。「體用」(Essence & Function) 是東亞文人的固有概念。⁴⁶這抽象、形上而非直觀的概念也被說一切有部用來解釋法體恒存（三世實有）。

在泛漢字流通區的宗師，為了方便弘道，將緣起法比附於固有的「體」⁴⁷、「理」⁴⁸、「玄」⁴⁹等概念。韓國學者吳剛男（Kang-nam Oh）

⁴⁶ Ibid..

⁴⁷ Ibid., 291.

指出，道教對華嚴宗的影響深及理論核心，智儼《華嚴經搜玄記》標題便暗示其經文詮釋法是「搜玄」——借用道教「玄」概念來解經；此後的法藏、澄觀，無不如此。⁵⁰「玄」代替了「心」作為制高點，類似泛神論，得以統攝多層次、多涵義的「心」，卻喪失了「個體心」的主體性，使講究次第（如說十地）與主體性（如說唯心）的《華嚴》被誤解為含混玄理泛神論。澄觀稱萬物的實相為「一真法界」，這也是導入了老子和易的思路。⁵¹

學者多將「性起」譯作“Nature Origination”，⁵²又例如韓國東國大學教授 Yeong-Seop Ko 譯作“arising from original nature”。⁵³其中，譯詞“original nature”等都是把「性」名詞概念化而看成「本性」。

把「起」譯作“the appearance of the reality-nature”或“things manifest”，似乎談的是本體論或認識論，都不能表現「唯心」意涵。

⁴⁸ Ibid., 293.

⁴⁹ Ibid., 287.

⁵⁰ Ibid..

⁵¹ 木村清孝，《初期中國華嚴思想の研究》（東京：春秋社，1977年），頁13。

⁵² 例如以下論文的標題：

鍵主良敬，〈智儼における性起思想の一特質〉（Kaginushi, Ryohei. “A Characteristic of Chih Yen’s Nature Origination Theory”），載《大谷大學研究年報》第39號（京都：大谷學會，1987年），頁49-92。

廖明活，〈智儼的「緣起」和「性起」思想〉（“The Ideas of ‘Dependent Origination’ and ‘Nature Origination’ in the Teaching of Zhiyan”），《佛學研究中心學報》（1997年），頁53-71。

⁵³ Ko, Yeong-Seop, “Mind and Consciousness Discourse in East Asia: Spectrum of Three Countries, Korea, China and Japan, during 7th-8th century,” *International Journal of Buddhist Thought & Culture* (Korea: International Association for Buddhist Thought and Culture, September 2008), Vol. 11: 83.

（六）泛神論？本質論？

印順導師曾指出華嚴宗流於「寬泛」：

華嚴宗的法界緣起說——是增上緣的極端論……華嚴宗高談圓融，以一法可為一切法的緣，此一法即圓具一切法，一切法都無不遍在一切法中。但佛說因緣，那能這樣的寬泛，不著邊際！⁵⁴

《寶性論》譯者勒那摩提（Ratnamati）以降，地論學統諸師闡述寬泛含混的「增上緣的極端論」「法界緣起」。慧光以降，開啓了新的佛經詮釋法，從文字句義的理解，轉向概念結構的洞悉。⁵⁵智儼、法藏沿襲了那糝合哲學概念的詮釋法，故所說「性起」總似含混玄理泛神論。

印順導師說：

慧光系之真心緣起，演為華嚴宗，後有「教禪一致」之唱。然真心緣起者，好為流轉還滅之建立。不僅名相紛繁，且常立相對之真妄二元，落入「緣理斷九」。⁵⁶

在「如來性起」的依主釋，「性」與「起」兩詞一旦被執實，個別獨立而有自性，證悟之道便被割裂成了二元、兩端。眾生心所「起」（發菩提心），終究難以企及抽象的「性」。華嚴至此倒與世俗儒禪同遊含混玄理泛神論。

松本史朗批判華嚴宗淪於基體說（dhātu-vāda），將「性起」詮釋為由單一實在的基體（dhātu）生出多元之法（dharma），截然區別於「緣

⁵⁴ 釋印順，《中觀今論》（臺北：正聞出版社，2000年），頁170。

⁵⁵ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1998年），頁71-74。

⁵⁶ 釋印順，《中國佛教史略》，《佛教史地考論》（臺北：正聞出版社，1988年），頁41。

起」。⁵⁷華嚴宗所說的「法界」(性)「心」,在他看來猶如能造萬物的一元實體,屬於創生一元論(「發生論的一元論」; generative monism)。⁵⁸

三、結論

「性起」一詞在「體用」概念的比附之下,幾乎成爲供文人賞玩的思維遊戲,淪於創生一元本質論、含混玄理泛神論,甚至成爲唯物專制大國族特色的東亞假唯心(淪喪個體心的主體性精神)哲學。

智儼、法藏雖在注疏中比附「體一用」來解釋「性起」,卻也並陳了性空緣起說。唯有穿透他們的方便文字,才能看到「性起」本意的線索。

《華嚴·如來性起品》經文是描述「成等正覺」與「菩薩對佛的覺知」,而非如來物質身的出生與萬物的出現。華嚴宗師詮釋「性起」時也主要談「起在菩提心」。這顯示「如來性起」中的「起」是著意於能修持的主體心而非玄談客體現象。因此,「如來性起」一詞的本意,呼應月稱所詮的華嚴「唯心」義,指向「心」的「主體性」,著眼於主體性的證悟,而非後世學者流於「體一用」概念而解釋的「真理體性—現起事境」。

「如來性起正法」旨在心靈修持而非本體論或認識論。在「如來性起」這組合詞的持業釋(如來性起=如去如來地發菩提心成等正覺),前詞「如來性」是限定「起」的形容詞,而非類同「常我」「作者」的名詞。所以,爲了矯正本體論或認識論色彩,「性起」一詞當可平實地語譯爲「靈性(形容詞)起心(動作名詞)」——超越妄識制約念念相續

⁵⁷ 松本史朗,《緣起と空——如來藏思想批判》(東京:大藏出版株氏會社,1989年),頁5。

⁵⁸ 同上註,頁6。

而靈應共感於法界諸佛眾生，如此地生起心智發菩提心成等正覺。

（感謝兩位匿名審查人精確細密地提出寶貴意見。尤其一位審查人指出，在本文所引用的華嚴宗師法藏之「性起」持業釋，仍是用「真理－顯用」來解釋的，這令人質疑以持業釋、依主釋之分析法難以有效推導至本文結論。這洞見，讓作者將本文詮釋路線更明確地區隔於法藏引文的詮釋路線，特此致謝。唯因學力、篇幅、時間有限，上述的修補未能完善，且還有其他犀利質疑或建議未能周全反映、修補於此文，期待日後能進一步探討。）

參考書目

一、古籍

鳩摩羅什，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。

佛駝跋陀羅譯，晉譯《華嚴經》，《大正藏》冊 9。

實叉難陀譯，新譯《華嚴經》，《大正藏》冊 10。

天親菩薩造，菩提流支等譯，《十地經論》，《大正藏》冊 26。

法藏，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35。

法藏，《華嚴經文義綱目》，《大正藏》冊 35。

智儼，《華嚴經搜玄記》，《大正藏》冊 35。

法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45。

法藏，《華嚴經問答》，《大正藏》冊 45。

智儼，《孔目章》，《大正藏》冊 45。

慧苑，《續華嚴略疏刊定記》，《新纂卍續藏》冊 3。

二、專書

月稱造，法尊譯，《入中論》，臺北：新文豐出版社，1975 年。

藍吉富主編，《華嚴學論集》，《世界佛學名著譯叢》61，臺北：華宇出版社，1988。

魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1998 年。

釋日慧，《華嚴法海微波》（上、下），臺北：慧炬出版社，2000 年。

釋印順，《中觀今論》，臺北：正聞出版社，2000 年。

木村清孝，《初期中國華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1977 年。

松本史朗，《緣起と空——如來藏思想批判》，東京：大藏出版株式會社，1989 年。

鎌田茂雄，《華嚴学研究資料集成》，《東洋文化研究所叢刊》第 1 輯，東京：東京大學東洋文化研究所，1983 年。

三、論文

廖明活，〈智儼的「緣起」和「性起」思想〉，《佛學研究中心學報》，1997 年。

釋印順，〈中國佛教史略〉，《佛教史地考論》，臺北：正聞出版社，1988 年。

玉城康四郎，〈唯心の追及——思想と體驗との交渉——〉，川田熊太郎監修、中村元編集，《華嚴思想》，京都：法藏館，1960 年。

高崎直道，“The Tathāgatotpattisambhava-nirdeśa of the Avataṃsaka and the Ratnagotravibhāga-- with special reference to the term tathāgata-gotrāsambhava (如來性起)”，《東洋大學における第九回學術大會紀要（一）》，《印度學仏教學研究》13（7-1），東京：日本印度學仏教學會，1958年。

高崎直道，〈華嚴教學と如來藏思想——インドにおける「性起」思想の展開——〉，《如來藏思想Ⅱ》，京都：法藏館，1989年。（《華嚴思想》，京都：法藏館，1960：282-289）

高崎直道，〈『華嚴經・如來性起品』と『寶性論』〉，《如來藏思想Ⅱ》，京都：法藏館，1989[1958]年。

鍵主良敬，〈智儼における性起思想の一特質〉，《大谷大學研究年報》第39號，京都：大谷學會，1987年。

Ko, Yeong-Seop, “Mind and Consciousness Discourse in East Asia: Spectrum of Three Countries, Korea, China and Japan, during 7th-8th century,” *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, Korea: International Association for Buddhist Thought and Culture: September 2008, Vol. 11.

Oh, Kang-nam, “The Taoist Influence on Hua-yen Buddhism: A Case of the Sinicization of Buddhism in China,” *Chung-Hwa Buddhist Journal*, 2000, No. 13.

（責任編輯：釋傳法）

