

智儼的如來藏與佛性思想

華梵大學佛教系 助理教授兼系主任

李治華

摘 要

本文考察智儼的如來藏與佛性思想中，有關「體性」意義之處，主要內容包括：智儼引用三階教的如來藏之說，指出如來藏是：凡聖的本體、生死的本體、體真而相假，又引體相五喻，又引《如來藏經》中的染淨九喻。智儼又大加引徵《楞伽經》，也引用《勝鬘經》，論證如來藏存在。在佛性說上，智儼也引用三階教之說，指出佛性是凡聖皆具的生長因性，所以一切眾生皆是當來佛，又引及《寶性論》的十種佛性義。又引用《佛性論》中舉小乘諸部對佛性義的解執不同，有說佛性是空或說佛性是修得，又從修得上分別眾生有定無佛性、不定有無、定有佛性等三類「種性」，智儼又舉大乘《涅槃經》的約行辨性、約位辨性、約因辨性、約果辨性等四句佛性說。如來藏與佛性兩者名異實同，兩者究竟有何差別，智儼認為佛性說是接引小乘迴小向大的迴心教，如來藏說是直接針對菩薩的直進教。

關鍵詞：智儼、如來藏、佛性、楞伽經

一、前言

約在西元三世紀開始流行的如來藏真常經典，風格從宣說世間苦空的「破邪」轉移到「顯正」，強調如來藏、佛性、涅槃，說明成佛的因性、果德，眾生的本性與涅槃境界都是常樂我淨的，擴大來說，萬法的最終根源就是真常心性，這「真常唯心論」透顯出事物存在的光明面，並且追究緣起生滅之法在滅後如何可能再生，主張生滅中必有不生不滅的本體，才能成立生滅的現象，假必依實如波必依水而有。印度真常佛教在西元四、五世紀中非常流行，但在印度佛學中鮮見論疏，似不太被重視。如來藏教傳入中國後才被廣泛信受與推崇，中國佛教大體上就是以如來藏教為基礎而發展致極，建立了代表中國佛教特色的圓頓教。

智儼（602-668）出身攝論學派、地論學派，是真常心系的唯識學，後又回應玄奘新譯的妄心系的唯識學，順唯心（識）進路，智儼開創出了華嚴宗義。如來藏思想是智儼建構華嚴宗真理觀的基礎，本文主要考察智儼的如來藏與佛性思想中，有關「體性」意義之處，對於如來藏緣起、唯心、性起等「緣起」方面大致尚未涉及。在有關如來藏與佛性的體性思想上，智儼多引用經論與各派別的現成之說，從多方引用中表述出如來藏與佛性思想的體性意義，也涉及如來藏存在的論證，以及如來藏與佛性說的差異，從中可見智儼在教證與理證上如何進行抉擇而認同如來藏思想。¹

如來藏、佛性是大乘佛教共有之說，但唯在真常心系是主要課題。智儼所說的如來藏、佛性大都是在真常心的意義下使用，如在《搜玄記》卷三：

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。」……此攝末從本，即是不空如來之藏，此中亦有空義……²

於此短文，智儼即將真心、真性、佛性、如來藏都視為一體。

智儼論如來藏、佛性的「體性」意義，主要是在《要問答·普敬認惡義》之處，這是闡釋三階教的「普敬認惡」義。³ 三階教是由隋代信行（540-594）所倡

¹ 本文修訂自筆者博士論文《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學創立過程為主軸》，第三章〈智儼的唯心思想〉之部份章節。

² 《搜玄記》，T35,no.1732,p.63b17-c1。

導，主張佛教分正法、像法、末法等三階段發展，第一階段是「一乘法」，第二階段是「三乘法」，第三階段是說佛滅一千五百年後，人皆邪解、邪行，此時若據前二期的佛法來修行，實甚困難，必須依第三階「如來藏佛性體」的「普法」，始易有成。

智儼〈普敬認惡義〉錄附三階教「普敬認惡」的思想，要義如下：普敬認惡乃一體兩面，普敬是普敬眾生的如來藏體，眾生皆有「如來藏佛性體」，「唯敬其體」，此乃「普真普正佛法」，「邪人、正人皆得真正」，因此「一切惡四眾等，現在雖行邪善行，皆當作佛」，所以應普敬眾生，「想一切眾生，皆作佛想」，要效法《法華經》中常不輕菩薩禮拜眾生的行為。認惡則是認識違背如來藏理之處，如「唯說顛倒眾生是惡，不說是善」、「一切佛（法、僧、度眾生、精進）不能救」。

為適合同時末法時代「一、生盲生聾生瘡眾生（劣根的眾生）佛法。二者、死人（無根性的闍提）佛法。」三階教以「如來藏佛性」的體性義為核心，從多方面發揮出普敬認惡義，尤其是在實踐上以及批判佛典中「不了義」（三階教說為顛倒、誤謬）的觀點上，特色顯著。⁴

智儼錄附三階教「普敬認惡」的思想，並不是認同其說。智儼引三階教文只是基於「末代惡多」，贊成其以如來藏理發揮出救度邪人、惡眾、闍提的道理，著重於第三階的普法有「為救闍提，迴向一乘」的性質。

³ 《要問答·普敬認惡義》全文，T45,no.1869,pp.532b10-534c10，後文不一一各別引徵出處。關於〈普敬認惡義〉與三階教的探討，可參見筆者博論中〈終教接引人天教——三階教的受容〉，頁314-319。

⁴ 〈普敬認惡義〉錄附三階教「普敬認惡」的思想：普敬有八段，除如來藏佛性的基本體性義外，其餘要義：唯敬如來藏體，唯敬眾生作佛，不見邪正，不說善惡等名，唯自身是惡人，調停自他、親疎、道俗、貴賤、凡聖等五種不相干的心態。認惡有十二種，以眾生本有如來藏性德為核心，主張口唯得說如來藏佛法，多舉出經論的顛倒（不了義）之說，如：唯說顛倒眾生是惡，不說是善。為諸菩薩說甚深大乘義，為諸聲聞說淺近之義，為一闍提說世間之義。定受不死、死活不定、定死醫藥所不能救（種性說）。若犯重禁，一切佛、法（如《大集經》、《涅槃經》說）、僧、度眾、斷惡修善等，不能救拔。《大集月藏分經·說明法藏盡品》、《阿含經》說正法悉滅。《大般涅槃經》說，末法世時一闍提及五逆罪如大地土。《像法決疑經》說，像法眾生無有一念作出世心。《佛藏經》說，增上慢比丘無有一念求涅槃心。《涅槃經》說，常沒、常行惡、常為無明所纏繞、其心顛倒常錯謬、常污身口。《十論經》說，心常遠離棄捨真實一切法味、常為煩惱及諸邪見惑網所覆、歸依六師傷罷聖道、常行誹謗語。

另《孔目章·三種佛性》可視為是《要問答·普敬認惡義》的補充說明，⁵ 又智儼在《孔目章·立唯識章》中大加引徵《楞伽經》力證如來藏存在，⁶ 底下即以此三篇文義為考察重點。

二、如來藏的意義

如來藏，指在一切眾生的煩惱身中，所隱藏之本來清淨的如來法身。

下文將智儼《要問答·普敬認惡義》中引用三階教的如來藏說中的本體意義，析為四點說明，第五點則是智儼又引《如來藏經》：

(1) 凡聖的本體：「如來藏是一切諸佛、菩薩、聲聞、緣覺乃至六道眾生等體。」、「如來藏佛性體，唯是普法，唯是真法，於中無有邪魔得入其中，是故不問邪人正人，俱得真正。」如來藏是佛與眾生的本體。

(2) 生死的本體：「生死依如來藏，如來藏作生死，是名善說世間言說，故有生死，非如來藏體有生有死。」眾生的生死依如來藏（如波依水）。

(3) 體真而相假：「如來藏佛性體，唯是普法，唯是真法」，有情唯有如來藏體是真法，所以「未有真佛名」、「未有真佛三十二相」，一切的名與相都是假法。

(4) 體相之五喻：「河雖差別，水體無異」、「伎兩雖別，身無別異」、「瓦雖差別，土體無異」、「喻如波依水，水即作波。風因緣故有波，非水體有波」、「金（作）莊嚴具」等五喻，都表示本體同一而現象差別，其中後兩喻是較常見的譬喻，波水風之喻出自《起信論》，⁷ 水體（真心）本無波，由風（無明）才起浪，風停浪靜，就能顯現出水面平靜的映物功能（真心的妙用），此喻特別點出眾生的無明風；「金莊嚴具」的美善，則多用來譬喻佛的妙用。

⁵ 《孔目章·三種佛性》全文，T45.no.1870,p.549b19-c9，後文不一一各別徵引出處。

⁶ 《孔目章·立唯識章》引《楞伽經》證如來藏之全文，T45.no.1870,pp.545c25-546a22，後文不一一各別徵引出處。。

⁷ 《起信論》：「如大海水，因風波動。水相、風相，不相捨離，而水非動性。若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動。心與無明，俱無形相，不相捨離，而心非動性。若無明滅，相續則滅，智性不壞故。不思議業相者，以依智淨，能作一切勝妙境界。」T32,no.1666,p.576c11-17。引文最後「不思議業相者，以依智淨，能作一切勝妙境界。」此義即可用下喻「金莊嚴具」來適切形容。

(5) 染淨之九喻：智儼引用《如來藏經》的九喻，這九喻是以染淨相對設喻，其與之前以體相設喻不同，九喻如下（標題為節錄智儼的評語）：⁸

1. 本性具德：佛以天眼觀見未開敷的華（喻眾生）內有「如來身結跏趺坐」（喻如來藏）。
2. 去染成淨：有人巧智，除蜂取蜜。
3. 在染同愚：米未離皮（喻無明），貧愚輕賤，謂為可棄（喻不知本性具德）；除蕩既精（喻真心），常為御用。
4. 在染難壞：真金墮不淨處隱沒不現，經歷年載真金不壞。
5. 在染闕緣：貧家有珍寶，藏寶不能言我在於此，又無「語」（喻佛的教導）者，不能開發。
6. 會緣成果：菴羅菓內種不壞，種之於地成大樹王。
7. 除染生信：真金像裹以弊物，人謂不淨。有天眼者知有真像，即為出之令他禮敬。
8. 轉想成智：譬如女人貧賤醜陋而懷貴子，經歷多時人謂賤想。
9. 反染歸真：鑄師鑄真金像，既鑄成已，外雖焦黑，內像不變，開模出像，金色見曜。

總之，眾生本來即內具如來藏體，如真金的體性不變，表象染污（外裹弊物、模具焦黑），愚人不識，有待法緣開發，則能轉想成智，去除染污成就信心、清淨、真智、佛果。

三、《楞伽經》中如來藏存在的論證

在論證如來藏存在上，智儼大加引徵《楞伽經》，也引用《勝鬘經》。《楞伽經》於中國有三異譯本：

- 《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，劉宋·求那跋陀羅譯。
- 《入楞伽經》十卷，元魏·菩提留支譯。
- 《大乘入楞伽經》七卷，唐·實叉難陀譯。

智儼之時尚未譯出七卷本，智儼搜羅四卷本與十卷本的經文，各引五處，共成十段經文，湊足象徵圓滿的十數，力證如來藏存在。《楞伽經》也是唯識宗所依據的六經之一，因此智儼在《孔目章·立唯識章》中大加引徵《楞伽經》應也在指出唯識的真義所在。

⁸ 《大方等如來藏經》九喻原文，T16,no.666,pp.457b23-459b12。

（一）四卷《楞伽經》

（1）略說有三種識，廣說有八相（八識），何等[為]三？謂真識（真常心）、現識（可配《起信論》的「三細」，或指梨耶，總之是能變現事物的深細心識）及分別事識（可配《起信論》「六粗」，或指前七識，這是現相後更加執著的認識）。⁹（智儼評：）廣既廣，略當知，與真不異。

智儼意在表示，三識八相是或略或廣說明心識的成份，心識與真常心不異，以真常心為本體。

（2）非自真相識（真常心）滅，但業相滅。若自真相滅者，藏識（梨耶）則滅。大慧！藏識滅者，不異外道斷見論義。¹⁰

經意是說，若無真常心為基礎，則生滅的心識滅時則應永滅（缺乏再生的基礎），如此即落入斷見。

⁹ 《楞伽經》卷1，T16,no.670,p.483a14-17。大正藏有「為」字。三識，法藏配《起信論》的「三細六粗」解釋，凝然以「第九識、第八識（藏識）、前七識」解釋，八相指八識，第九識攝入第八識中講，參見高峰了州《孔目章解說》，頁46。

¹⁰ 《楞伽經》卷1，T16,no.670,p.483b3-5。法藏《起信論義記》：「真相是如來藏，轉識是七識，藏識是梨耶」（T44,no.1846,p.255b26-27）。經中接著詳說：「大慧！若有沙門、婆羅門，欲令無種（子）、有種（子）（為）因，（而有）果現（的無因、有因論），及（諸法生起之後依於）事、時（而常）住，緣陰、界、入（而）生（並常）住（的常見），或言生已（立刻就）滅（的斷見）。大慧！彼（諸法）若（因果）相續，若（惑業之）事、若（五陰之）生、若（諸法之）有（等世間因果），若涅槃、若道、若果、若諦（等出世間因果），（常見與斷見是）破壞斷滅論。所以者何？以此（因果真理是他們）現前不可得（知），及見（諸法的原）始（根本更）非（他們惡見者之）分故。大慧！譬如（斷見的）破瓶不作瓶事，亦如焦種不作芽事。如是大慧！若（如斷見說的）陰、界、入性，（過去生起的）已滅、今（生起的立刻也就）滅、（未來生起的）當滅（等剎那生滅），（這是）自心妄想（所）見，（因為斷見說的諸法滅後的生起）無因故，彼無（因果法則）次第生（的道理）。」（T16,no.670,p.483bc）

(3) 如是微細藏識，究竟邊際，除諸如來及住地菩薩，諸餘聲聞、緣覺、外道，修行所得三昧智慧之力，一切不能思量決了。¹¹

這是說，證悟真常心是菩薩初地以上的程度。

(4) 大慧！善不善者，謂八識。何等為八？謂如來藏名識藏（真妄和合的第八識），（所以）心（第八）意（第七）意識（第六）及五識身，非外道所說。¹²

略同第一、二段。

(5)（大慧！七識不流轉，不受苦樂，非涅槃因。）大慧！如來藏者，受苦樂，與因俱，若生若滅。四住地無明住地所醉，凡愚不覺，剎那見妄相薰心。¹³

經意是說，如來藏是不滅的本體，才能持續容受苦樂的業因，也才能作為修行可得果報（涅槃）的相續因，生滅（已滅）的識（七識）無法維繫業果相續。凡愚不覺真常心，只見生滅的妄心。

（二）十卷《楞伽經》

(1) 大慧！薰集種子心不滅，取外境界諸識滅。¹⁴

¹¹ 《楞伽經》卷1，T16,no.670,p.484a27-29。文句略異，原文「諸聲聞緣覺外道修行所得三昧智慧之力，一切不能測量決了。」

¹² 《楞伽經》卷4，T16,no.670,p.512b6-8。

¹³ 《楞伽經》卷4，T16,no.670,p.512b15-18。大正藏用「動」字。本文略釋：「大慧！（第）七識（的存在乃生滅法，同前六識一樣實也）不流轉，（也）不（能）受（持）苦樂（因果），非涅槃因。大慧！如來藏者（不滅），（才能）受（持）苦樂（的因果），（而）與（流轉生死、還滅涅槃的苦樂）因（共）俱，（才能持續產生）若生若滅（的現象）。」（另513a也有類似之說）

¹⁴ 《入楞伽經》卷2，T16,no.671,p.523b3-4。

經意是說，隨著無常外境起伏的心識是生滅的，而能受薰、集種子的識則不滅。略同四卷本第五。

(2) 大慧！諸外道作如是說，所謂：「離諸境界，相續識滅。相續滅已，則滅諸識。」¹⁵

這是斷見，認為心識離境則滅。略同四卷本第二。

(3) 大慧！如來藏識，不在阿賴[梨]耶識中，是故七種識有生有滅，如來藏識不生不滅。何以故？彼七[種]識，依諸境[界]念觀而生。此七識境界，一切聲聞、辟支佛、外道修行者，不能覺知，不如實知人無我故。以取同相別相[法]故，以見陰界入法等故。¹⁶（智儼略釋）義言若達人無我。所謂人執習則達法無我。七識則與如來藏同。

前七識依境界起念而生（此同第二段的諸識），但如來藏識不生不滅，則不如此。又經文說，「聲聞不知此七識真相，是不能如實知人無我」，但一般說聲聞已證人無我，菩薩更證「法無我」，所以智儼才進而解釋，「若真達人無我，則也能通達法無我」，其意應為，人無我是就有情主體來觀察緣起無實，法無我則只是擴大開來，觀察一切法緣起性空，所以「二無我」實際是相通的。

(4) 大慧！阿梨耶識[者]，名如來藏，而[與]無明七識共俱，如大海波常不斷絕。身俱生故，離無常過。離於我過，自性清淨。[餘七識者，心、意、意識等念念不住，是生滅法。]¹⁷

以大海波譬喻如來藏（水）與無明（波），如來藏是常俱、清淨（無我）。這是接續第三點的「二無我」，也就是透過「二無我」才能觀察到清淨的如來藏。

¹⁵ 《入楞伽經》卷2，T16,no.671,p.522a21-23。文字小異，原文「此不異外道斷見戲論。大慧！彼諸外道作如是說，所謂：『離諸境界，相續識滅，相續識滅已，即滅諸識。』」

¹⁶ 《入楞伽經》卷7，T16,no.671,p.556c11-17。原文小異，以方括字表之。

¹⁷ 《入楞伽經》卷7，T16.556b29-c3。原文以方括字補充。

（在無我性空之後所開顯的如來藏，也可稱為有我、實有，如《涅槃經》的著名講法，佛性「常樂我淨」。）

（5）依諸邪念法，是故有識生，八九種種識，如水中[起]諸波。¹⁸

此處提到八、九識，智儼在《要問答·心意識》卷上：

依《楞伽經》染淨等法有開有合：染開則成七識，合則是梨耶（第八識）。如來淨藏識亦有二義，合則成八識，開則成九識故，有八、九種。¹⁹

《楞伽經》中，染識或說有七、八，淨識或說成八、九，都無妨，只是開合不同。據此，以上經中梨耶識或言為染，或言為如來藏識，也是隨文而異。

地論南道派主張八識說，地論北道派、攝論學派主張九識說，菩提流支是十卷《楞伽經》的譯者，十卷本中有「八九種種識，如水中諸波」之說（見前引文第五），而菩提流支也正是北道派的始祖。從智儼學貫地論、攝論派的背景來看，智儼「合則成八識，開則成九識」之說，應也有調和地攝論學諸說之意。

以上十條，有純從佛說證明，也有從推論上證明如來藏存在，如四卷本的第二、五條，推論之要在於，若無真常心為基礎，生滅的心識滅時則應永滅，因其缺乏再生的基礎，如來藏真心是不滅的本體，才能持續容受苦樂的業因，也才能作為修行相續得果（涅槃）的因，生滅（已滅）的識無法維繫業果的相續。

智儼另舉《勝鬘經》云：

「由有如來藏法，種眾苦乃至樂求涅槃等」，故得知也。又「如來藏不染而染」，據此即是生死體。「染而不染」，據此生死即是涅槃，更無異法。又經文「六識及心法智」，是其生滅，非是可依。唯如來藏不起不滅，成究竟依。²⁰

¹⁸ 《入楞伽經》卷9，T16.565b23-24。

¹⁹ 《要問答》，T45.522c23-25。

²⁰ 「不染而染」、「染而不染」為意引，如《勝鬘經》：「有二法難可了知：調自性清淨心，難可

生滅的妄心與「種眾苦乃至樂求涅槃」都必依不生不滅的如來藏才能成立，此略同四卷《楞伽》第二、五點。所以，生死涅槃必為一體，所謂「染而不染，不染而染」。

四、佛性的意義

佛性，又作如來性、覺性，即佛陀的本性，也指成佛的可能性、因性、種子，為如來藏的異名。

《要問答·普敬認惡義》中智儼引用三階教的佛性說，其中的基本意義，本文分為兩點說明，第三點則是智儼引用《寶性論》的佛性十義：

(1) 凡聖皆具的生長因性：《要問答·普敬認惡義》中說：「佛性者是一切凡聖因，一切凡聖皆從佛性而得生長。」喻如「乳是酪因，一切酪皆因於乳而得生長。」佛性為凡聖得以生長之因性，「生長」在此應指有情主體上的成就佛果、生長善法。另《孔目章·三種佛性》中說「(佛性)其性平等(普法)，猶如虛空，於諸凡聖無所限礙，名為佛性。既無限礙，何故偏云佛性？佛性者，據覺時語。所以知者，為隨其流處成種種味，法身流轉五道(阿修羅道不獨立算)名曰眾生。據此因緣，不名佛性。」此文說明佛性是凡聖的本體，與前文如來藏之說相同，然又特別點出「佛性」(「如來藏」理當也如此)是據「覺」(佛)邊來立名，其實也是「眾生」(迷時)的體性。又《孔目章·三種佛性》中破題便說「佛性者，諸佛所師，所謂法也」，此即「一切凡聖皆從佛性而得生長」的引申，這從在深度的本體論上指出佛性是凡聖因，進而朝向從高度的價值義上宣告出佛性是諸佛之師，要人師法佛性。

(2) 一切眾生皆是當來佛：《要問答·普敬認惡義》中說：「當來佛者，一切惡四眾等現在雖行邪善行，皆當作佛。」、「佛想佛者，想一切眾生皆作佛想。」這是由眾生具有成佛的生長因性而推到當來必有成佛之果。若依理分析：於內在，眾生皆有佛性(因)；於外在，有佛菩薩的普度眾生(緣)；所以，在此因緣的無窮相續中，因緣成熟只是遲早之事。

了知。彼心為煩惱所染，亦難了知。」(T12,no.353,p.222c4-5)其餘引文見：「世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智(可理解為心執著法的妄智)，此七法剎那不住，不種眾苦(乃至一切的種子)，不得厭苦樂求涅槃。世尊！如來藏者，無前際，不起不滅法，種眾苦(乃至一切的種子)，得厭苦求涅槃。」(T12,no.353,p.222b)

以上兩點基本上是中國佛性思想的常談「一切眾生悉有佛性」、「皆當作佛」。

(3) 《寶性論》的佛性十義：《要問答·普敬認惡義》中，智儼又提及佛性義略有十種，謂「體性、因性、果性、業性、相應性、行性、時差別性、遍處性、不變性、無差別性」，此說原出《寶性論》。²¹ 智儼曾多次暗引慧遠《大乘義章》，這次也可能是轉引自《大乘義章》：「如《寶性論》說性為十：一者體性、二者因性、三者果性、四者業性、五相應性、六行性、七時差別性、八返（應為遍）處性、九不變性、十無差別性。」²² 《大乘義章》在列舉佛性十義後即作解釋，而智儼只列舉十義，並未解釋，或許智儼認為《大乘義章》的解釋已足，不需再加說明了。這佛性十義可說是前述如來藏、佛性說的引申、發揮，《寶性論》是印度如來藏說的集大成的論典，相應的，智儼即是以《寶性論》的佛性十義作為佛性的「體性」義的歸結。

五、《佛性論》與《涅槃經》的佛性說

《要問答·普敬認惡義》中，智儼引用《佛性論》中舉小乘諸部對佛性義的解執不同，文略釋如下：

1.佛性是空²³ 本：依「分別說部」，一切凡聖眾生皆以空為其本，凡聖眾生皆從空出，故以空為佛性。又佛性即是大涅槃的境界。

2.佛性是修得：依「毘曇、薩婆多」等諸部，一切眾生沒有本來具有的佛性，只有修得的佛性。又從修行上分別眾生有三類「種性」：

(1) 定無佛性：「定無佛性」即永不得涅槃，這是指犯重禁的「闍提」。

(2) 不定有無：「不定」是指若修時則得，不修不得。這要達到賢善共位以上的程度（才有能力「修時則得」）。

(3) 定有佛性：定有佛性包含三乘人：一、聲聞，從苦忍以上即得佛性。二、獨覺，從世第一法以上即得佛性。三、菩薩，十迴向以上是不退位，得於佛性。²⁴（這是從修行上達到不退位來講的）

²¹ 《寶性論》：「體及因果業，相應及以行，時差別遍處，不變無差別」，T45.522c23-25。

²² 《大乘義章》，T44,no.1851 ,p.474c18-22。

²³ 《佛性論》原文，請見T31,no.1610,p.787c6-15，後文不一一各別引徵出處。

²⁴ 智儼又舉《仁王經》「三賢十聖忍中行，唯佛一人能盡源」（T8,no.245,p.827b12）、《論》「十解已上已聖人」的高低不同標準，並說諸經論不同，是因為「有情機欲各別，隨一義說」。這涉

以上《佛性論》的內容，智儼說是就「小乘及迴心初教」而言，其意應為，以上的小乘之說有迴小向大的趣向，因其涉及大乘初教的空義、佛性義。

智儼又說「若後破執成正義，即是終教，即一切眾生皆有佛性，依二空所顯真如是也。」²⁵ 這是說，《佛性論》主張的佛性說，是終教的「一切眾生皆有佛性」，這是依人法二空所顯現的真如佛性。

智儼又舉大乘《涅槃經》的四句佛性說（底下的標題原為智儼的評語，括弧中字乃本文的對比）：

（1）約行辨性（對比小乘定無佛性、不定有無）：闡提人有，善根人無。（行，可有造作、變化、行為等意思。此處行性，不能就行為說，否則應是闡提人無，善根人有；此處行性，應指變化性、不定性，也就是，處於善根的潛能狀態，具有由潛能變化成現實善根的能力。）

（2）約位辨性（對比小乘定有佛性）：善根人有，闡提人無。（位性指已表現出了善根）

（3）約因辨性（對比小乘佛性即空）：二人俱有。

（4）約果辨性（對比小乘定無佛性）：二人俱無。

智儼說這是頓教、終教佛性及大般涅槃。智儼此處的「頓教」之意應是指「同時俱說」（頓陳）佛性有無的四句義，這應是延用慧光之說。²⁶ 智儼說：「此之四位皆具性得及修得二佛性」，「此之二性同於信解淨心處說故，相由成故也。性得及修得二種佛性非初非中後，前中後取故。」這即是終教的佛性義，文義應指，眾生本具真常佛性，因此「性得」與「修得」畢竟是同一本體，所以眾生皆具有性得及修得二種佛性。「信解淨心」應指證悟到此佛性，證悟到此佛性就能如實了知這二種佛性是「相由成故」，性以修來開顯，修以性為根本。真常佛性超越時間前後，而又顯現出時間相，可以稱性起修。

及複雜的判教行位，可參見法藏《五教章》。以上引《論》指《攝論》，如《攝大乘義章》卷4：「《攝論》復云：『菩薩有二：一者凡夫，謂十信已還。二者聖人，謂十解已上。』」（T85,no.,p.1041b13-14）

²⁵ 《佛性論》原文「佛性者，即是人法二空所顯真如。……是故佛說一切眾生皆有佛性。」T31 ,no.1610,p.787b4-28。

²⁶ 法藏《五教章》卷2記載慧光的漸頓圓之三教判：「為根熟者，於一法門，具足演說一切佛法。常與無常，空與不空，同時俱說，更無漸次，故名頓教。」T45,no.1866,p.480b24-26。

總之，終教肯認眾生皆具佛性（有因性佛性），實無不能學佛（行性、位性佛性）、不能成佛（果性佛性）的眾生，闡提只是「斷現善根」，現在暫時相似斷盡善根罷了，其實仍可接引他學佛（仍有因性、行性佛性）。

六、如來藏與佛性說的差別

智儼在引用《佛性論》與《涅槃經》的佛性義之後，指出佛性說是接引小乘迴小向大的迴心教，如來藏說是直接針對菩薩的直進教：

又驗經文，如來藏為直進菩薩機說，佛性為淳熟聲聞機說。²⁷

佛性說與如來藏說的契機對象不同，這似為智儼的特殊觀點，不過在此智儼並未說明其理由，只說「驗經文」可知。

由於如來藏與佛性說相通，即使在同部經論中也兼談兩者，如《涅槃經》、《寶性論》等，兩說的契機差別似乎很難區分，智儼在此只有提到前述大小乘的佛性說，提供了「驗經文」的些許線索。印順對佛性說與如來藏的經文也提出其差別之處：

《涅槃經》的佛性說，重視《阿含經》的因緣說，參用《般若》、《中觀》等思想來解說，所以與傾向唯心的如來藏說，在思想上，踏著不同的途徑而前進。²⁸

如此，確實從世親的《佛性論》到《涅槃經》的佛性說都可看到參照、接引小乘之處；而如來藏說總體傾向唯心，則與小乘大異其趣。由上，從大小乘佛性說的參照對比中以及印順之論中，可理解到為何智儼認為佛性說是為了循序接引小乘而說的法了，這是依據經文具有方便接引上的重疊性說。在《孔目章·三種佛性》，智儼更略從義理本身上提出解釋：

今對聲聞淳熟人，說有其佛性。為聲聞人先向無餘，不求作佛。今迴聲聞並堪作佛，故說佛性。教興如此。略說佛性有三種：一、自性住佛性。

²⁷ 《要問答》卷2「四十八、普敬認惡義」，T45,no.1869,p.534c7-8。

²⁸ 印順，《如來藏之研究》，頁270。

二、引出佛性。三、至得果佛性。自性住佛性，即是本性。引出佛性，即修得性。至得果性，修因滿足名至得果。又自性住性，即是本性。引出佛性，本性引出。至得果性，本性至果名至得果。又佛性有十種，如《問答》中辨（此即前文《寶性論》的佛性十義）。問：「如來藏性亦說本性，何故如來藏性，不約位說差別之相，佛性義門，即約地位，論其明闇？」答：「如來藏差別，為直進菩薩說故，不約位論其差別。佛性之義，為根熟聲聞說。聲聞見增，今順彼見，故說差別。」²⁹

此段智儼緊扣著（三種）佛性是就地位差別來說因果，如來藏則不如此，智儼依此略論兩說的契機差別，但其說明仍不盡明瞭。本文從佛性說與如來藏的範疇意義上推演其理如下，從佛性說重視「因果」與如來藏說傾向「唯心」（心的體用）上，應也可說：原不求作佛的聲聞小根者，當大乘根熟之時，則對之開示「佛性因果說」，強調出他們已具有成佛的基礎因性（自性住佛性），以促使其欣求（引出佛性）佛果（至得果佛性）；而直進菩薩志求作佛，求證最高境界，則直接給予開顯佛本身全體大用的「如來藏（唯心）體用說」。若從「驗經文」上則如《佛性論》、《涅槃經》的佛性說，《楞伽經》、《起信論》的如來藏說，大體也都表現出如此的風貌差別。所以，如來藏與佛性說雖然可以會通，但在契理契機的表現上應確實仍有所差別。

七、結論

本文主要考察智儼的如來藏與佛性思想中，有關「體性」意義之處，對於如來藏緣起、唯心、性起等「緣起」方面大致尚未涉及。

智儼在有關如來藏的意義上：（1）引用三階教之說：如來藏是凡聖的本體，是眾生生死的本體，唯有如來藏本體真實，一切名與相都是假法；又從體相角度施設五喻：諸河與水體、伎兩與人身、諸瓦與土體、波依水、金作具，這五喻都表示本體同一而現象差別。（2）引用《如來藏經》的九喻，這九喻是以染淨相對設喻，指出眾生本來即內具如來藏體，如真金的體性不變，表象染污（外裹弊物、模具焦黑），愚人不識，有待法緣開發，則能轉想成智，去除染污成就信心、清淨、真智、佛果。（3）大加徵引《楞伽經》論證如來藏存在，另也引用《勝鬘經》：智儼搜羅四卷本與十卷本的《楞伽經》經文，各引五處，共成十

²⁹ 《孔目章》，T45.no.1870,p.549b19-c9。

段經文，湊足象徵圓滿的十數，力證如來藏存在。十條經證，有純從佛說證明，也有從推論上證明如來藏存在，推論之要在於，若無真常心為基礎，則生滅的心識滅時則應永滅，因其缺乏再生的基礎，如來藏真心是不滅的本體，才能持續容受苦樂的業因，也才能作為修行相續得果（涅槃）的因，生滅（已滅）的識無法維繫業果的相續。

智儼在有關佛性的意義上：（1）引用三階教的佛性說：佛性為凡聖得以生長的因性，「生長」在此應指有情主體上的成就佛果、生長善法，由眾生具有成佛的生長因性又推到當來必有成佛之果。（2）點出「佛性」是據「覺」（佛）邊來立名，其實也是「眾生」（迷時）的體性。（3）從價值義上宣告出佛性是諸佛之師，要人師法佛性。（4）提及佛性義略有十種，謂「體性、因性、果性、業性、相應性、行性、時差別性、遍處性、不變性、無差別性」，此說原出《寶性論》，智儼可能是轉引自慧遠《大乘義章》。這佛性十義可說是前述如來藏、佛性說的引申、發揮。（5）引用《佛性論》中舉小乘諸部對佛性義的解執不同，依「分別說部」，佛性是空，依「毘曇、薩婆多」等諸部，佛性是修得，又分定無佛性、不定有無、定有佛性等三種種性，智儼指出：小乘之說有迴小向大的趣向（因其涉及大乘初教的空義、佛性義），而《佛性論》主張的佛性說，則是終教的「一切眾生皆有佛性」，這是依人法二空所顯現的真如佛性。（6）舉大乘《涅槃經》的四句佛性說，這是頓教、終教肯認眾生皆具佛性（有因性佛性），實無不能學佛（行性佛性、位性佛性）、不能成佛（果性佛性）的眾生，闡提只是「斷現善根」，現在暫時相似斷盡善根罷了，其實仍可接引他學佛（仍有因性、行性佛性）。

智儼指出佛性說與如來藏說的契機對象不同，但其說明不盡明瞭。本文從佛性說重視「因果」與如來藏說傾向「唯心」（心的體用）上推說：原不求作佛的聲聞小根者，當大乘根熟之時，則對之開示「佛性因果說」，強調出他們已具有成佛的基礎因性，以促使其欣求佛果；而直進菩薩志求作佛，求證最高境界，則直接給予開顯佛本身全體大用的「如來藏（唯心）體用說」。

中國佛教大體上就是以如來藏教為基礎而發展致極，建立了代表中國佛教特色的圓頓教，如來藏思想對漢傳佛教與華嚴宗都異常重要，本文展現智儼在教證與理證上如何進行抉擇而認同如來藏思想，據此才能進而建構華嚴宗的「性起」思想。

參考文獻

- 《仁王經》。T8,no.245。
- 《勝鬘經》。T12,no.353。
- 《大方等如來藏經》。T16,no.666。
- 《楞伽經》。T16,no.670。
- 《入楞伽經》。T16,no.671。
- 《解深密經》。T16,no.676。
- 《大佛頂首楞嚴經》。T19,no.945。
- 《佛性論》。T31,no.1610。
- 《起信論》。T32,no.1666。
- 《搜玄記》。T35,no.1732。
- 《大乘起信論義記》。T44,no.1846。
- 《大乘義章》。T44,no.1851。
- 《要問答》。T45,no.1869。
- 《孔目章》。T45,no.1870。
- 《五教章》。T45,no.1866。
- 《禪源諸詮集都序》。T48,no.2105。
- 印順（1989）。《如來藏之研究》。台北：正聞出版社，4版。
- 李治華（2008）。《智儼思想研究——以初期華嚴宗哲學創立過程為主軸》。台北：輔仁大學哲學博士論文。
- 高峰了州（1964）。《孔目章解說》。奈良：南都佛教研究會。