

性起與華嚴宗的哲學基本問題

山東大學儒學高等研究院 教授
沈順福

摘 要

從華嚴宗來看，體用觀在其哲學理論體系中並沒有特別的地位與作用。它僅僅是佛教哲學觀察世界的眾多方式中的一種。這種解釋模式以為「體用一對，謂此經中凡舉一法，必內同真性、外應群機，無有一法體用不具。」萬物皆可以通過體用得到哲學性解釋。早期佛教之體，大約分為兩類，即空與心。按照般若學的立場，體即性空。空即萬物之體。現實的萬相無非性體隨緣之用、相。按照唯識學的立場，萬法唯識，心為識體，識為心用。心與萬物的關係被視為體用關係。這種解釋模式，十分類似於貝克萊的現象主義，以為存在就是被感知。其中，感知之心或心的感知活動是存在物的本體（being），現實的存在物便是這種心靈感知的結果，屬於現象。故，體用關係，大體上揭示了事物存在的本體與現象的關係，其中體側重於本體，用類似於現象。值得注意的是，佛教將真如、空視為體或事物的本體。這種存在本體，完全區別於具體之物，甚至不屬於實體。它是徹底的空無，屬於完全的抽象者。這種徹底的抽象存在的誕生，從中國哲學史來看，無疑是開天闢地頭一遭，具體的、形象的本源變成了抽象的、思辨的本原。實體的載體變成了虛無或無體之體。無體之體與體用之辯屬於純粹的思辨哲學用法。這種思辨哲學概念的誕生與思維模式的出現，在中國哲學史上是里程碑性的。從此，中國哲學開始了自己的思辨哲學。從華嚴宗來看，它不僅運用了體用論這樣的思辨哲學，而且對體用關係做出了自己的獨特的解釋。其中最突出之處在於體的內涵的豐富化，即，體不僅僅是體，而且內含用，體用合一而為體。體不再是單純的無體之體，而且包含著隨緣之用。這種新型體用觀，對於早期的單一的體用論來說，無疑前進了一步。這也為其一即一切的世界觀提供了理論基礎。

關鍵詞：華嚴宗、體用、性起

什麼是華嚴宗的哲學基本問題？這是本文所要回答的問題。

華嚴宗的產生，是兩種不同文化即中國本土文化與印度文化交匯的結果。因此，華嚴宗面臨的問題顯然是這兩種文化的邏輯發展的結果。一方面，中國本土哲學，經漢代經學、魏晉玄學的演變，到唐代佛學時期，面臨著哪些問題？另一方面，印度佛學，尤其是以《華嚴經》為代表的大乘佛學，面臨著哪些問題？這兩個傳統所帶來的問題，交匯於華嚴宗，並最終匯成了華嚴宗所面臨的問題。

一、具體的魏晉玄學與唯心的大乘佛學

魏晉玄學的主要代表是王弼、嵇康和郭象等。他們以自然人性為本，禮教等制度文明為末，主張崇本舉末。

王弼說：「夫道也者，取乎萬物之所由也。」¹萬物以道為本。道，王弼以為：「不壅不塞，通物之性，道之謂也。」²道，從物的角度來說便是物性。故，《老子》「其大歸也，論太始之原以明自然之性，演幽冥之極以定惑罔之迷。」³對道的追求，乃是對人性自然的尋找：「法謂法則也。人不違地，乃得全安，『法地』也。地不違天，乃得全載，『法天』也。天不違道，乃得全覆，『法道』也。道不違自然，乃得其性。」⁴率性而自然。人性自然是本。

王弼說：「夫載之以大道，鎮之以無名，則物無所尚、志無所營。各任其貞，事用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉。……載之以道、統之以母，故顯之而無所尚，彰之而無所競。用夫無名，故名以篤焉。用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。故母不可遠，本不可失。仁義，母之所生，非可以為母。形器，匠之所成，非可以為匠也。」⁵禮教等是子、末。正確的態度是「舉本統末，而示物於極者也。夫立言垂教，將以通性，而弊至於湮。」⁶

自漢代以來儒學獨霸、名教至尊。至尊的名教、禮教對人性形成了某種壓迫，以致於出現禮教為重、人性為輕的現象。禮義制度對人性，不僅僅形成了約束，而且造成了迫害。鑒於此，王弼提出「貴無論」，以批判禮義制度而享譽於世。但是事實上，他的真正立場仍然是崇本舉末。

¹ 樓宇烈，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年版，第196頁。

² 樓宇烈，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年版，第197頁。

³ 樓宇烈，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年版，第196頁。

⁴ 樓宇烈，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年版，第65頁。

⁵ 樓宇烈，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年版，第95頁。

⁶ 樓宇烈，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年版，第633頁。

嵇康認為，對於人來說，人性是最根本的，而「人性以從欲為歡，……從欲則得自然」⁷人性自然是嵇康的追求。同時，他也看到了禮教與人性自然之間的矛盾與衝突：「造立仁義，以嬰其心；制為名分，以檢其外；勸學講文，以神其教。故六經紛錯，百家繁熾，開榮利之途，故奔騫而不覺。」⁸甚至提出「越名教而任自然」的極端主張。然而，在嵇康的這種貌似於禮義徹底決裂的態度與主張下，掩蓋著一顆對儒家禮義的篤信與真誠：「所居長吏，但宜敬之而已矣。……非義不言。……人皆薄義而重利，……俗人之所甘願，而君子之所大惡也。」⁹仁義忠敬無不是嵇康崇尚的價值觀。所以，從根本上來看，嵇康還是認可名教的積極意義的。從他的終極追求與對禮教的某種認可的綜合來看，嵇康的觀點和王弼的基本一致：崇本舉末，以人性自然為本，禮教制度為末。

郭象首先贊同《莊子》的任性自然的觀點：「夫與內冥者，游於外也。獨能遊外以冥內，任萬物之自然，使天性各足而帝王道成，斯乃畸於人而侔於天也。以自然言之，則人無小大；以人理言之，則侔於天者可謂君子矣。」¹⁰聖人能任物之自然，從而天性自足。

同時，郭象認為，任性自然之後的名分等，即是自然的，同時也是可以接納的：「今仲尼非不冥也。顧自然之理，行則影從，言則向隨。夫順物則名跡斯立，而順物者非為名也。非為名則至矣，而終不免乎名，則孰能解之哉！故名者影向也，影向者形聲之桎梏也。明斯理也，則名跡可遺；名跡可遺，則尚彼可絕；尚彼可絕，則性命可全矣。」¹¹他甚至提出：「君臣上下，手足外內，乃天理自然，豈真人之所為哉！」¹²禮義等是天理，因此也是合理合法的。郭象以人性自然為根本，並以為禮義隨之而來，因此也是合法的。這一立場也是一種崇本舉末論。

本末論正確地描述了自然人性與禮義道德之間的關係。但是二者的這種關係依然停留在具體而形象的關係中，即人性是本，禮教是末。可是二者之間並沒有出現本質性的差異，即本末之間僅僅屬於程度的不同。那麼，它們僅僅是程度的差異嗎？是否具有質的不同？這便是魏晉玄學所面臨的重要理論問題。後來的體用論便回應了此類問題。

華嚴宗以《華嚴經》為經典，是對以《華嚴經》為代表的大乘佛學的繼承。《華嚴經》有一著名的唯心偈：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。

⁷ 夏明釗，《嵇康集譯注》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1987年版，第143頁。

⁸ 夏明釗，《嵇康集譯注》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1987年版，第143頁。

⁹ 夏明釗，《嵇康集譯注》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1987年版，第305-311頁。

¹⁰ 《莊子注·大宗師》

¹¹ 《莊子注·德充符》

¹² 《莊子注·齊物論》

如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。諸佛悉了知，一切從心轉，若能如是解，彼人見真佛。心亦非是身，身亦非是心，作一切佛事，自在未曾有。若人欲求知，三世一切佛，應當如是觀，心造諸如來。」¹³世間一切無非心作。這是《華嚴經》的基本世界觀。法藏將其總結為：「三界虛妄，唯一心作。」¹⁴萬法唯心作。這種唯心主義的世界觀至少面臨著兩個難題。其一，心作萬相，似乎心在先，相在後。這種心物分離的立場遭到了天臺宗的批判和糾正。後來的華嚴宗也逐漸接受了這種共具互融的世界觀。其二，心作萬相，即是緣起。而緣起的問題是：緣意味著無自性者。既然是無自性者，如何作萬相？故，緣起之空便是性。此即無性之性。

針對魏晉玄學與《華嚴經》的雙重文化所帶來的歷史與邏輯問題，華嚴宗以性起說進行了回應。

二、從心向性：體用論的產生

華嚴宗繼承了《華嚴經》的基本立場，將心視作世界存在的根本，並稱之為體。法藏說：「一體者，謂自性清淨圓明體。然此即是如來藏中法性之體。從本已來，性自滿足，處染不垢，修治不淨。故云自性清淨。性體遍照，無幽不燭，故曰圓明。又，隨流加染而不垢，返流除染而不淨，亦可在聖體而不增，處凡身而不減。雖有隱顯之殊，而無差別之異。煩惱覆之則隱，智慧了之則顯。非生因之所生，唯了因之所了。」¹⁵法藏將這一心體稱作「自性清淨圓明體」，意指此心本性自足、自性清淨、遍照圓明。這種自足的心靈是世界萬物存在的根基或載體，此即體。心是體。

此心體產生兩種形式的顯現或曰「用」，即，「海印森羅常住用」與「法界圓明自在用」。所謂「海印森羅常住用」，「言海印者，真如本覺也，妄盡心澄，萬象齊現，猶如大海因風起浪。若風止息，海水澄清，無象不現。《起信論》云：『無量功德藏，法性真如海。』所以名為海印三昧也。《經》云：『森羅及萬象，一法之所印。』言一法者，所謂一心也。是心即攝一切世間、出世間法，即是一法界大總相法門體。唯依妄念而有差別。若離妄念，唯一真如。故言海印三昧也。《華嚴經》云：或現童男、童女、形天龍及以阿修羅乃至摩睺羅伽等，隨其所樂悉令見，眾生形相各不同，行業音聲亦無量。如是一切皆能現，海印三昧威神力。依此義故，名海印三昧也。」¹⁶「海印森羅常住用」即心現萬相。它揭示了世界萬物的形成機制：依心起萬相。世界萬物依心而在。

¹³ 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第9冊，第465頁。

¹⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第45冊，第485頁。

¹⁵ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第45冊，第637頁。

¹⁶ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第45冊，第637頁。

同時，「法界圓明自在用，是華嚴三昧也。調廣修萬行、稱理成德，普周法界而證菩提。……良以非真流之行無以契真，何有飾真之行？不從真起此，則真該妄末。行無不修，妄徹真源，相無不寂。故曰法界圓明自在用也。《華嚴經》云：嚴淨不可思議刹，供養一切諸如來，放大光明無有邊，度脫眾生亦無限，施戒忍進及禪定，智慧方便神通等。如是一切皆自在，以佛華嚴三昧力。依此義故，名華嚴三昧也。」¹⁷所謂「法界圓明自在用」，又叫作「華嚴三昧」，即盡心修行，證得菩提。

「海印森羅常住用」揭示了萬物存在的原理：心生萬相。「法界圓明自在用」突出了心在證得涅槃中的作用。前者揭示了心的存在論意義。後者強調了心的實踐論價值。無論是存在論的角度，還是實踐論的視角，它們顯示了心之用。由此，誕生了體用論，其中心是體，而生兩種用，即現象之物和實踐之行。

心依此二用而周遍塵世。這便是塵的三種形態，即「一塵普周法界遍」、「一塵出生無盡遍」、「一塵含容空有遍」。所謂「一塵普周法界遍」，即「塵無自性、攬真成立。真既無邊，塵亦隨爾。」¹⁸塵即現實事物，它本無自性，故而依真如而得以普遍周在。現實中的萬物都是無自性的。

所謂「一塵出生無盡遍」，即「塵無自體，起必依真。真如既具恒沙眾德，依真起用亦復萬差。……當知一塵即理即事、即人即法、即彼即此、即依即正、即染即淨、即因即果、即同即異、即一即多、即廣即狹、即情即非情、既三身即十身。何以故？理事無礙、事事無礙。法如是故，十身互作自在用故，唯普眼之境界也。如上事相之中，一一更互相容相攝，各具重重無盡境界也。」¹⁹客觀事物既是理，又是事；既是因，又是果；既是一又是多等等。它是一多、因果、理事等的統一體。

所謂「一塵含容空有遍」，即「塵無自性即空也，幻相宛然即有也。良由幻色無體必不異空，真空具德徹於有表。觀色即空成大智而不住生死。觀空即色成大悲而不住涅槃，以色空無二、悲智不殊，方為真實也。」²⁰客觀事物即空即色，這才是真實、事物的真諦。客觀事物是空性與色有的統一體。

依心顯現的塵的總和，被稱為法界：「即一小塵緣起，是法；法隨智顯，用有差別，是界。此法以無性故，則無分齊，融無二相，同於真際，與虛空界等，遍通一切，隨處顯現，無不明瞭。然此一塵，與一切法，各不相知，亦不相見。何以故？由各各全是圓滿法界，普攝一切，更無別法界，是故不復更相知相見。……

¹⁷ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第 45 冊，第 637 頁。

¹⁸ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第 45 冊，第 637 頁。

¹⁹ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第 45 冊，第 638 頁。

²⁰ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第 45 冊，第 638 頁。

若性相不存，則為理法界；不礙事相宛然，是事法界。合理事無礙，二而無二，無二即二，是為法界也。」²¹法界分為理法界與事法界，簡稱理、事。理法界即性相不存，事法界即事相宛然。「事者心緣色礙等。理者平等真如。」²²理即真如、真諦。事即顯現色相，即現象。什麼是真如、真諦？「如見塵相圓小，幻有現前，是世諦。了塵無體，幻相蕩盡，是真諦。」²³顯現即俗諦。顯現空無自性，便是真諦。因此，事即俗諦、世諦、顯現、現象，理即真如、真諦、空性。它是事物的本真，或曰本體。

從色空角度來說便是色空無二。色即是空：「如見塵從緣成立是色。色無體，故是空。」²⁴「空即是色。」²⁵色空不礙：「色舉體不異空，全是盡色之空，故即色不盡而空現。空舉體不異色，全是盡空之色，故即空即色而空不隱也。是故菩薩觀色無不見空，觀空莫非見色。無障無礙為一味法。」²⁶色非斷空，而是真空。真空即色空不二。

理事無礙、色空不二的立場，從思辨哲學的角度探討了萬物存在的本質或基本原理，即，現實的萬有僅僅是色、事。它的真正本性即真如則是空。且不論空是否屬於真實者，至少在此，它將人們對事物的認識，從現實的經驗視域引導至至超經驗的領域，即真如界。至此，人們的思維領域發生了改變，出現了現實的經驗界與超經驗的真如界。真如世界、理世界、真諦的出現標誌著人們對世界的超越性思維的誕生。這對於中國哲學比如玄學來說，無疑是革命性貢獻。

從印度佛教來看，萬法無自性。可是心生萬相。如果心是空無，則萬相失真。故，為了化解此種困境，華嚴宗採用了體用論。心是體，其顯現便是用，包括萬相和修行。當心被視為體時，此心此體便獲得了實體性，故而名性。「不改名性，顯用稱起，即如來之性起。又，真理名如名性，顯用名起名來，即如來為性起。」²⁷性即真如，它是不改者（絕對不變者，即如）。起即產生、發生、呈現（來）性起即真如顯現。故，性起即本體能依與所依，或者說體用相依。《華嚴經》主張萬相唯心作。華嚴宗依此提出心起、性起。心起即心作萬物。萬物因此而空。空無自性之真、理依託色、事得以呈現。這便是性起。性起論描述了其基本世界觀：「性從緣現故名性起。」²⁸性即真如性，它隨緣而現，故名性起。

²¹ 《華嚴經義海百門》，《大正藏》第 45 冊，第 627 頁。

²² 《華嚴經問答》，《大正藏》第 45 冊，第 598 頁。

²³ 《華嚴經義海百門》，《大正藏》第 45 冊，第 632 頁。

²⁴ 《華嚴經義海百門》，《大正藏》第 45 卷，第 630 頁。

²⁵ 《華嚴發菩提心章》，《大正藏》第 45 卷，第 652 頁。

²⁶ 《華嚴發菩提心章》，《大正藏》第 45 卷，第 652 頁。

²⁷ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第 35 冊，第 405 頁。

²⁸ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第 35 冊，第 406 頁。

由心作萬相轉向性起萬相，標誌著其主題的轉變：由心轉向性。印度佛學，乃至印度哲學的核心主題是心，或者說「自我」。到了中土，思想家們從心轉向了性，以性來理解心。心作萬相成為性起萬相。心向性的轉變標誌著佛學的中國化。

三、佛體名性

性起不僅導引出理事無礙法界，而且直接指向成佛。

在法藏看來，《華嚴經》之意乃「一為明諸法無定相故。二唯心現故。三如幻事故。四如夢現故。五勝通力故。六深定用故。七解脫力故。八因無限故。九緣起相由故。十法性融通故。」²⁹唯心觀、幻事觀、如夢現等合為一處，即唯心世界觀。勝通力、深定力、解脫力合為一處，側重於宗教實踐的方式。因無限、緣起相由、法性融通等，則揭示了華嚴宗的見解：緣起與法性融通，即所謂的法性緣起、事事無礙。

「經意」之後，便是「經益」，即《華嚴經》的作用，現為十種：「一見聞益。二發心益。三起行益。四攝位益。五速證益。六滅障益。七轉利益。八造修益。九頓得益。十稱性益。」³⁰所謂見聞益者，即「依此普法，見聞如來及此遺法。所種善根成金剛種，不可破壞，要必成佛。如《性起品》云：『若有得經卷地如來塔廟禮拜供養，彼眾生等，具足善根滅煩惱患，得賢聖樂。佛子乃至不信、邪見眾生見聞佛者，彼諸眾生於見聞中所種善根果報不虛，乃至究竟涅槃，斷一切惡諸不善根，具足善根。佛子於如來所，見聞供養恭敬，所種善根不可言說、不可為喻。何以故？如來不可思議、過思議故。』」³¹見聞此法，即得善根，並終究成佛。成佛是《華嚴宗》帶給眾生的禮物。

成佛是華嚴宗的目標。能否成佛、如何成佛便是迫切的問題。能否成佛的第一個要素便是：是否具備成佛的可能性。這也是佛性的第一個內涵：佛性乃成佛的依據或可能性。

故，智儼說：「佛性者是一切凡聖因，一切凡聖皆從佛性而得生長。」³²佛性即成佛之可能性，是因。法藏曰：「初一總謂成就諸行能為佛因名如來性。堅心攝成名守名持。下別顯所成果德。各對辨因故皆云性。性者因故也。一成佛果化物因。二淨剎因。三佛地業用無盡故云不壞令成彼因故云性。四成量智因。五理

²⁹ 《華嚴經旨歸》，《大正藏》第45冊，第594頁。

³⁰ 《華嚴經旨歸》，《大正藏》第45冊，第595頁。

³¹ 《華嚴經旨歸》，《大正藏》第45冊，第595頁。

³² 《華嚴五十要問答》下卷，《大正藏》第45冊，第532頁。

智因。六身通因。七語辯因。八涅槃因。九菩提因。上二意業也。是名下第三結名。上來第一明位行竟。」³³性即是因。成佛是果。

佛性的第二個內涵是：它是未來功德果（佛）的規定性。法藏說：「佛性者，謂覺塵及一切法，從緣無性，名為佛性。經云：『三世佛種，以無性為性。』此但一切處，隨了無性，即為佛性。不以有情故有，不以無情故無。今獨言有情者，意在勸人為器也。常於一塵一毛之處，明見一切理事無非如來性，是開發如來性起功德，名為佛性也。」³⁴佛性乃佛之規定性。譬如，「因位菩薩由佛而成即是佛性，由菩薩自成即菩薩性也。」³⁵佛性、菩薩性各自分別、各自規定。佛性乃佛的規定性。

這種規定性，進一步說來，便是佛的理念。澄觀曰：「體同曰性。相似名種。故關中云：『如稻自生稻，不生余穀。』此屬性也。『萌幹花粒，其類無差。』此屬種也。二果種性。關中云：『佛報唯佛，其理不差。』即性義也。『說法度人，類皆相似。』此種義也。果之種性，緣真理生，故云從緣。故釋此偈云：佛緣理生。理既無二，是故說一乘耳。」³⁶性即體、種指類。比如，稻子與余穀的差別便在於性。因此，性乃一物為一物、區別於它物的規定性。佛性是佛之所以為佛的規定性。這種規定性，用朱熹的話說便是「理」，用柏拉圖的話說便是「理念」(idea)。

根據印度《瑜伽師地論》的觀點，法藏亦將種性分為兩種：「本性住」與「習所成」，簡稱本性與習性。所謂「本性」，即「諸菩薩六處殊勝有如是相，從無始世，輾轉傳來法爾所得。……此中本性，即內六處中意處為殊勝，即攝賴耶識中本覺解性為性種性。」³⁷本性即眾生第六識即意識所具有的、天生而來的東西。它的功能是覺解。這種覺解能力是天生的本性。所謂習性，即「先串習善根所得。」³⁸通過後天的學習而養成的習性。本性與習性合成種性。法藏認為：「《經》說習故成性。《論》中說為依性起習。良以此二互成緣起無二相故。《經》《論》互說，義方備足。又《經》說種性在發心後。《論》中種性在發心前。」³⁹本性與習性是兩種不同的理解角度。經驗的《經》強調習性，由經驗而習得種性，故習性或發心在先；思辨的《論》強調本性，認為依性起習，本性置先、發心起後。

習性不離本性：「故無習時亦無彼性。由此亦立無性有情。先無後有非性種

³³ 《華嚴經探玄記》卷7，《大正藏》第35冊，第253頁。

³⁴ 《華嚴經義海百門》，《大正藏》第45冊第631頁。

³⁵ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》第35冊，第39頁。

³⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第36冊，第55頁。

³⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第45冊，第485頁。

³⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第45冊，第485頁。

³⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第45冊，第486頁。

者。此亦不然。以習成處定先有性。愚位未習，故不說性。後起習已，不名無習。是故習成，後說有性。隨於諸乘串習何行。爾時即說本有彼性。」⁴⁰習前必有性。習成而說有性。

本性與習性的結合總稱種性。本性天生、習性修得。那麼，是不是人人皆可成佛呢？這涉及到華嚴宗的判教理論。法藏將佛教經典判為五等，小乘教、大乘始教、大乘終教、大乘頓教和圓教。「若依小乘種性有六種。……於此教中除佛一人，餘一切眾生皆不說有大菩提性。餘義如小乘論說。」⁴¹在小乘教，談不上眾生成菩提問題，更甬提成佛了。佛即釋迦牟尼佛自個，沒有他人。「或一切皆無，唯除佛一人。」⁴²後來有三乘教。「始教」主張「就有為無常法中立種性故，即不能遍一切有情。故五種性中，即有一分無性眾生。」⁴³「或亦有亦無，如始教說，以許一分無性故。」⁴⁴並非一切有情眾生皆有佛性。

「終教」主張「一切眾生，皆悉有性故。……一切眾生有涅槃性。……我常宣說：一切眾生皆有佛性。」⁴⁵「或一切皆有，唯除草木等。」⁴⁶「終教」以為一切眾生皆有佛性。

「頓教」主張「唯一真如，離言說相，名為種性，而亦不分性、習之異。以一切法由無二相故，是故諸法無行。」⁴⁷「或非有非無，如頓教說，以離相故。」⁴⁸頓教離絕名相，從而不分性、習之異。

以《華嚴經》為經典的圓教，「或具前四，如一乘方便處說，或即因具果通三世間，如圓教說。」⁴⁹它綜合了前四類經典，「若依圓教，即約性海圓明、法界緣起、無礙自在、一即一切、一切即一、主伴圓融。故說十心以顯無盡，如《離世間品》及第九地說。又，唯一法界性起，心亦具十德。如《性起品》說。此等據別教言。若約同教，即攝前諸教所說心識。何以故？是此方便故，從此而流故。」⁵⁰圓教乃圓融的世界。從圓教的角度來看，「無有出世功德因故，永不滅度，由是道理，諸佛利樂有情，功德無有斷盡。」⁵¹人皆可以成佛。

⁴⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊，第 486 頁。

⁴¹ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊，第 485 頁。

⁴² 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊，第 488 頁。

⁴³ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊，第 485 頁。

⁴⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊，第 488 頁。

⁴⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊，第 486 頁。

⁴⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊，第 488 頁。

⁴⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊，第 485 頁。

⁴⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊，第 488 頁。

⁴⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊，第 488 頁。

⁵⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊，第 485 頁。

⁵¹ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊，第 485 頁。

五種性說，不僅有效地消解了各類經典對於成佛、佛性的不同立場之間的矛盾或對立，而且也使修行成為必要：「諸乘種性皆就習說」⁵²，即聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘種性皆修行而得之種性，即習性。「以《論》說種性，必具性習。既已有習，必已修行。若已修行，必至堪任。若不從愚夫至堪任已來中間修此串習行者，更何位修也？以於愚位未修習故。得位已去，具第二住故。是故當知：從愚位未修，串習行至彼，堪任串習方成，故得性習通融，以為種性。」⁵³從《論》角度來說，性在習先。習即修行。

眾生與佛區別在哪兒？答曰：「夫真源莫二，妙旨常均。特由迷悟不同，遂有眾生及佛。迷真起妄，假號眾生。體妄即真，故稱為佛。迷則全迷真理，離真無迷。悟則妄本是真，非是新有。迷因無明橫起，似執東為西。悟稱真理而生，如東本不易。就相假稱生佛，約體故得相收。不見此源，迷由未醒。了斯玄妙，成佛須臾。」⁵⁴眾生與佛的區別僅僅在於迷與覺。覺悟即佛，故成佛須臾。其所謂迷即迷於真諦之不明，如以色為實，尤其是持斷空之論，而非真空。迷於色有、事幻，也迷於空虛、真玄。覺悟即覺悟真諦，即知真理、真空。覺悟此者，即為佛。

佛性是佛之性。有了佛性，眾生成佛便有了指望。於是，成佛也成為眾生的理想或嚮往，並因此與中國古典文化中的成聖、成仙等相並列，構成中國傳統文化的一大特色。

四、性起證真

性是真如，起是顯用。真如是理。理性所起，即是行性。

法藏說：「佛性有二：一理性，二行性。此二地前，為障所纏，如金在礦。一大僧祇勤修資糧，及加行力、發本行性，生得初地、初無流智及顯理性。一遍滿義如金出礦。此中信等是行性，所發初無流法。又如彼金新出沙礦，更須火練，令其清淨。地法亦爾。初一剎那所生無漏，唯行性力。第二念去，更重新熏，增益轉盛。況今至此地、滿果位，燒煉純熟，所況如是。」⁵⁵理依行顯。

起乃顯現，故理實行需：「既行依理起，即行虛性實。虛盡實現，起唯性起，乃至果用，唯是真性之用，如金作鑲等。鑲虛金實，唯是金起，思之可見。」⁵⁶虛盡實現，便是性起。

⁵² 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊，第 486 頁。

⁵³ 《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》第 45 冊，第 486 頁。

⁵⁴ 《大華嚴經略策》，《大正藏》第 36 冊，第 704 頁。

⁵⁵ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第 35 冊，第 314 頁。

⁵⁶ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第 35 冊，第 405 頁。

實理虛行之間是統一不離的：「以理性即行性。是故起唯理性起。此與前門何別者？前約以理奪行說。今約理本具行說。問：理是無為，行是有為。理顯為法身。行滿為報身。法報不同，為無為異，云何理性即行耶？答：以如來藏中具足恒沙性功德故。《起信論》中：不空真如有大智慧光明義、遍照法界義等。《涅槃》云：佛性者名第一義空。第一義空名為智慧。解云：此即無為性中具有有為功德法故，《如來藏經》模中像等，及《寶性論》真如為種性等皆是此義。」⁵⁷唯理性起。

理不僅有行，而且帶來果。

故，法藏說：「性有三種，調理、行、果。起亦有三，調理性得了因顯現名起。二、行性由待聞、熏資發生果名起。三果性起者，謂此果性更無別體，即彼理行兼具修生至果位時，合為果性，應機化用名之為起。是故三位，各性各起，故云性起。今此文中正辨後一兼辨前二也。」⁵⁸由於理性而顯了因，即認知能力、認知活動與認知結果；由於行性之聞、熏而資生之結果；由於果性即理行並兼而達到的結果。

理、行、果的關係可以深化為三種形式：第一，「行證理成，即以理為性，行成為起。此約菩薩位。以凡位有性而無起故。」⁵⁹理為性，行作為理的顯現，便是起，此即以行證理。

第二，「證圓成果，即理行為性，果成為起。此約佛自德。」⁶⁰理行為本性，果成為起，理與行成為果位的依據和本原，此即證圓成果。

第三，「理行圓成之果為性，赴感應機之用為起。是即理行徹至果用故起。唯性起也。」⁶¹果位為性，感應為起。依靠這種果報，吸引眾生徹信篤行，應機而化：「藉修引至成位名為果性，果性赴感名為性起。」⁶²感應性起，即感應產生直心、菩提心。法藏認為：性、根、欲及直心合為共體，是相似體，「是心難以是善惡染淨所依，故名為共。煩惱業是次二也。生是第九，以相生義親，故同處辨。復言，共者是根、欲、性、直心。此四相似，俱是法器，故名為共也。染者是使心也。煩惱染淨等者是習行。以習無別體，依染淨殘氣，故舉彼也。依定不定等舉三聚難。二別釋相似義。言根等次第者，明依根起信等故云次第也。何故依起？以相似故。云何相似？謂宿習為根，依根起欲，欲必似根。《論》《經》名信。謂深忍

⁵⁷ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊，第405頁。

⁵⁸ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊，第405頁。

⁵⁹ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊，第405頁。

⁶⁰ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊，第405頁。

⁶¹ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊，第405頁。

⁶² 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊，第405頁。

樂欲，意與此同，習欲成性，性亦似欲。依性起現行直心，心又似性。但依前後，定不定時，故有如此次第差別。」⁶³性、根、欲相似。依靠性而其直心、菩提心，從而產生修行。

性起即起菩提心，即淨。「問：一切諸法，皆依性立，何故下文性起之法，唯約淨法不取染耶？答：染淨等法，雖同依真，但違順異故。染屬無明，淨歸性起。問：染非性起，應離於真？答：以違真故，不得離真。以違真故，不屬真用，如人顛倒，帶靴為帽。倒即是靴，故不離靴。首帶為帽，非靴所用。當知此中道理亦爾。以染不離真體故，說眾生即如等也。以不順真用故，非此性起攝。若約留惑有淨用，亦入性起收。問：眾生及煩惱皆是性起不？答：皆是。何以故？是所救故、所斷故、所知故。是故一切無非性起。」⁶⁴染淨之別在於性起。染違真而不離真，如同顛倒之人的鞋帽。染淨皆是性起。染界性起，為基本世界觀。淨行性起，乃實踐觀：讓真性呈現。如「是故佛智為性，能成菩薩行等名起。」⁶⁵因佛性而起菩薩行。

結論：性起論的意義

華嚴宗的性起論，在中國哲學史與佛教史上，都是一個重要的進步。

從佛學史的角度來說，性起說取代了心作論與緣起說，佛學界討論的重點從心——印度人喜歡的主題——轉向了性（這是中國人喜歡的主題），從而實現了佛學向中國傳統文化的轉變。

對於性起取代緣起，法藏做了四點解釋：

其一，「以果海自體，當不可說。不可說性，機感具緣，約緣明起，起已違緣，而順自性。是故廢緣，但名性起。」⁶⁶性起即隨機感應而順自性。

其二，「性體不可說，若說即名起。今就緣說起，起無餘起，還以性為起，故名性起，不名緣起。」⁶⁷第二層內涵指性體不可言說，我們只能說性之所起，緣亦是性之所起。

其三，「起雖攬緣，緣必無性。無性之理，顯於緣處。是故就顯，但名性起。」

⁶³ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第 35 冊，第 361 頁。

⁶⁴ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第 35 冊，第 405 頁。

⁶⁵ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第 35 冊，第 410 頁。

⁶⁶ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第 35 冊，第 405 頁。

⁶⁷ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第 35 冊，第 405 頁。

如『從無住本立一切法』等。」⁶⁸舊有的緣起說，由於緣無自性，無性可起。故只能將緣起改為性起。

其四，「若此所起，似彼緣相，即屬緣起。今明所起，唯據淨用，順證真性，故屬性起。」⁶⁹現在所呈現出來的事物，印證了真性，因而是性起。

法藏的四點解釋，從根本上說，強調了以心起論為主的緣起說的不足與以性為體的性起說的優勢。或者說，在法藏看來，唯心的緣起論在理論上存在著這樣或那樣的不足。只有性起論才可以徹底解決上述難題。

不僅如此。從中國哲學的角度來說，華嚴宗給中國哲學帶來了至少兩個值得重視的貢獻。其一，（魏晉之前的）中國古典哲學缺少了心的世界觀。華嚴宗等的唯心世界觀對中國哲學帶來了革命性貢獻。關於這一點，馮友蘭也曾提到過：「『宇宙的心』的觀念是印度對中國哲學的貢獻。佛教傳入中國以前，中國哲學中只有『心』，沒有『宇宙的心』。……在本章（即開始講中國佛教的第二十一章）所講的時期之後，在中國哲學中，不僅有心，而且有『宇宙的心』。」⁷⁰唯心論的引入隨後被宋明理學接受，產生了心學。心學的產生實在是佛教唯心論對中國傳統哲學一大貢獻。

其二，體用論的形而上學改善了中國古代哲學思維。中國哲學開始從具體的思維轉向抽象的、超越性思維。這種超越性思維直接影響了宋明理學的思維方式。從先秦哲學與宋明理學的比較來看，後者顯然是一種革命性進步。這一進步產生的原因之一，恐怕與隋唐佛學尤其是華嚴宗有著密不可分的關係。我們甚至可以說：華嚴宗的體用論哲學成為宋明理學的基本思維模式。

⁶⁸ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊，第405頁。

⁶⁹ 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊，第405頁。

⁷⁰ 馮友蘭，《三松堂全集》第六卷，鄭州：河南人民出版社，2000年2月，第215-216頁。

