

華嚴宗性起思想的形成

廖 明 活*

關鍵詞：本有 如來藏 佛性 性起 法藏 修生
華嚴宗 《華嚴經》 智儼 緣起 緣修 覺體

引 言

「性起」觀念在華嚴宗教學裏佔有重要位置，佛教史家往往把它跟天台宗的「性具」觀念對舉，視之為華嚴宗思想的主要標識。華嚴宗教學體系之形成，以智儼（602—668）和法藏（643—713）二人貢獻最大，而他們均曾論說性起問題。本文試通過分析智儼和法藏在這方面的言論，顯示性起觀念在早期華嚴教學裏的意義和位置。又智儼和法藏討論性起，一是以《華嚴經·如來性起品》為立論根據，故以下先簡述此品的內容。

華嚴宗性起思想的淵源：

《華嚴經·如來性起品》

華嚴宗以發揚《華嚴經》的教旨為其教學依歸。現存全本《華嚴經》有兩種漢譯：一為六十卷本，由佛馱跋陀羅（359—429）於晉末、劉宋初年間（418—421年）譯出；一為八十卷本，由實叉難陀（652—710）於唐朝武后在

* 香港大學中文系講師。

位期間（695—699年）譯出。而智儼和法藏的著作所依用的，要為是前者。此本《華嚴經》共分三十四品，其中第三十二〈寶王如來性起品〉，乃是華嚴宗「性起」觀念的出處。^①此品除了以「如來性起」為標題外，並以名為「如來性起妙德」的菩薩為主角，而且一再用到「如來性起正法」、「如來性起法雨」、「如來性起不思議智」等一類辭語。近代學者曾把這些辭語摘出，跟此品現存異譯本同一地方之用語比較，發現六十卷本作「如來性起」之處，其它譯本則或作「生如來家」，或作「如來出生」，或作「如來出現」，或作「如來種姓」，或作「如來性」，均沒有譯作「如來性起」。^②由是遂有學者認為六十卷本這特殊譯法，反映了其繙譯者的特殊思想觀點。^③

〈如來性起品〉記述普賢菩薩向性起妙德菩薩宣說如來所現起的諸相，包括正法相、身相、言音相、心意相、境界相、行相、菩提相、轉法輪相、涅槃相、見聞供養所種善根相共十種，文內大力渲染如來的超越性、遍及性和平等性。例如以下一節有關如來的正法相的文字，便是典型例子：

如來性起正法功德無量，行無量故；充滿十方，無來去故；離生住滅，無有行故；離心意識，無有身故；性如虛空，悉平等故；一切眾生無我所，無有盡故；一切利無盡，無有轉故；不斷未來際，無有退故；如來智無礙，無二平等，觀察有為無為故；成等正覺，饒益眾生，本行迴向自在滿足故。^④

① 有關〈如來性起品〉的內容，除了閱讀原經文外，可參閱鍵主良敬：〈華嚴經性起品の研究〉，《大谷大學研究年報》第25期（1973年），頁72—153。

② 有關〈如來性起品〉的異譯本及其「性起」用語的比較，參閱高崎直道：〈華嚴教學と如來藏思想〉，收入中村元（編）：《華嚴思想》（京都：法藏館，1960年），頁282—289。

③ 例如鍵主良敬指出六十卷《華嚴經》的譯者佛馱跋陀羅跟鳩摩羅什（344？—413）同時，鳩摩羅什是以性空觀念為其思想骨幹，而佛馱跋陀羅在其繙譯中則高舉「性」的觀念，顯示出其思想進路跟鳩摩羅什有所不同。參見氏著，前引文，頁84—89。

④ 《大正藏》，卷9，頁614中。

這裏形容如來的正法相，說它是「離生住滅」、「離心意識」、「一切剎無盡」、「不斷未來際」，為超越物質、精神、時空規律的限制；又謂它是「功德無量」、「充滿十方」、「性如虛空」，為遍及所有的存在；並聲稱它見「一切眾生無我我所」，其智為「無礙」、「無二平等」，突出其等視一切分別的性格。

〈如來性起品〉為了顯示如來的超越性，在闡述如來的心意相時，聲稱如來的智慧並非志氣卑劣的小乘人和罪孽深重的有情所能悟入：

如來智慧大藥王樹，唯除二處不能生長：所謂聲聞緣覺涅槃、地獄深坑、及諸犯戒、邪見、貪著非法器等。^⑤

這節經文以如來智慧譬喻大藥王樹。大藥王樹在所有地方都能生長，唯在水輪和地獄中不能生長。同樣，如來智慧在所有處所都能成就，祇有兩處除外：一為聲聞緣覺所證得的涅槃境、二為斷盡善根（「非法器」）的有情所在的地獄深處。不過，在其它更多地方，當談到如來跟眾生的關係時，此品所強調的，要為如來的遍及性一面。在闡述如來的身相時所提出的著名日出譬喻，便是明顯例子：

譬如日出，先照一切諸大山王，次照一切大山，次照金剛寶山，然後普照一切大地。……如來應供等正覺亦復如是，成就無量無邊法界智慧日輪，常放無量無礙智慧光明，先照菩薩摩訶薩等諸大山王，次照緣覺，次照聲聞，次照決定善根眾生。隨應受化，然後悉照一切眾生，乃至邪定，為作未來饒益因緣。^⑥

根據這節經文，正如在日出時，日光先照大山王，次照大山，最後普照一切大地；同樣，如來之智慧日輪，常放無量光明，先照大菩薩，次照緣覺，次照聲聞，最後悉照一切眾生；甚至罪障深重，必定墮地獄的有情，也不除外。又此

⑤ 同前註，頁623中。

⑥ 同前註，頁616中。

品在闡述如來的心意相時，更從如來智慧之無所不包，無所不至，進而主張無有眾生不具足如來的智慧，祇是他們現時顛倒，未能覺察：

如來智慧無處不至。何以故？無有眾生，無眾生身，如來智慧不具足者。但眾生顛倒，不知如來智。^⑦

並繼而設微塵經卷的譬喻，爲之說明：

譬如有一經卷，如一三千大千世界，大千世界一切所有，無不記錄。……彼三千大千世界等經卷，在一微塵內。一切微塵亦復如是。時有一人出興於世，智慧聰達，具足成就清淨天眼，見此經卷在微塵內，作如是念，「云何如此廣大經卷在微塵內，而不饒益眾生耶？我當勤作方便，破彼微塵，出此經卷，饒益眾生。」爾時彼人即作方便，破壞微塵，出此經卷，饒益眾生。

佛子！如來智慧、無相智慧、無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見，不生信心。爾時如來以無障礙清淨天眼，觀察一切眾生，觀已作如是言：「奇哉！奇哉！云何如來具足智慧在於身中，而不知見？我當教彼眾生覺悟聖道，悉令永離妄想顛倒垢縛，具見如來智慧在其身內，與佛無異。」如來即時教彼眾生修八聖道，捨離虛妄顛倒。離顛倒已，具如來智，與如來等，饒益眾生。^⑧

這節經文表示就如有盡錄三千大千世界一切所有之經卷，藏於一微塵內，有一智者見得此事，遂破壞微塵，使經卷顯現，以饒益眾生；同樣，如來之智慧具足於眾生身中，如來知悉此事，於是教眾生修八正道等，叫他們離開虛妄顛倒，具見其本有的如來智慧。還有當此品闡述如來的菩提相時，亦從言如來菩提身無處不至，進而言一切眾生之心悉有諸佛的覺（「菩提」）性：

如來菩提身無處不至，無處不有故。……此菩薩摩訶薩自知身中悉有一

⑦ 同前註，頁623下。

⑧ 同前註，頁623下—624上。

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。^⑨

智儼的性起思想^⑩

《華嚴經·如來性起品》這眾生本具如來智慧和覺性的說法，叫人想起佛教的心性本淨思想，尤其是大乘佛教的如來藏學說。^⑪ 根據這學說，一切眾生原來皆具有如來的覺性，祇是這覺性現時為煩惱覆蓋，未被覺察；當眾生聞法修行，去除煩惱，顯現覺性，便是成佛。這如來藏學說在南北朝時代頗為流行，在那時形成的地論學統和攝論學統，把如來藏觀念跟瑜伽行學派的阿賴耶觀念結合，來說明流轉還滅的現象，建立一套以清淨本心思想為骨幹的存有論。^⑫ 華嚴宗的教學乃是地論和攝論教學的延展，^⑬ 其存有觀深受如來藏學說

⑨ 同前註，頁627上一中。

⑩ 有關智儼的性起思想，近人論著頗多，可參閱木村清孝：《初期中國華嚴思想の研究》（東京：春秋社，1977年），頁554—558；中條道昭：〈華嚴の性起〉，《印度學佛教學研究》第36卷第2號（1988年），頁743—745；石井公成：〈智儼の性起說〉，《フィロソフィア》第67期（1979年），頁123—151；玉城康四郎：〈華嚴の性起に就いて〉，收入宮本正尊等（編）：《印度哲學と佛教の諸問題》（東京：岩波書局，1953年），頁281—287；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期（1987年），頁49—92；鎌田茂雄：《中國華嚴思想史の研究》（東京：東京大學東洋文化研究所，1965年），頁566—570；Robert M. Gimello, “Chih-yen (602-668) and the Foundation of Hua-yen Buddhism,” Ph. D. diss., Columbia University, 1976, pp. 442-445.

⑪ 有關〈如來性起品〉的思想跟如來藏思想的關係，參閱香川孝雄：〈大乘佛教思想の研究——華嚴經如來性起品について〉，《佛教論叢》第11期（1966年），頁126—128；高崎直道，前引文。

⑫ 有關地論學統和攝論學統的心識思想，參閱坂本幸男：《華嚴教學の研究》（京都：平樂寺書店，1956年），第2部，第2篇，第2章；勝又俊教：《佛教における心識說の研究》（東京：山喜房佛書林，1961年），第2部，第3篇。

⑬ 華嚴宗的教學深受地論和攝論學統的教學所影響，是近代中外佛學界一致的看法。例如近代日本華嚴學專家高峯了州，作《華嚴思想史》，歷述中國、日本歷代華嚴學的演變，當中便有專章講述地論和攝論學統的思想。

所影響；^⑭而〈如來性起品〉的言論既然有跟如來藏教義相通之處，由是它吸引了華嚴宗諸師的注意，受到他們特別重視，是很自然的事。

在華嚴宗的教學史裏，智儼居於始導地位，華嚴宗的不少基本教義，都可溯源智儼的著作。^⑮智儼的早期作品《搜玄記》，為《華嚴經》的註釋，書內有數處地方談到性起，對華嚴宗性起思想的形成，有深遠影響。《搜玄記》解說〈如來性起品〉的引論部分，對「如來性起」的標題，作出如下界定：

「如來」者，如實道來成正覺，「性」者體，「起」者現在心地耳。^⑯依這裏的解釋，「如來」是指踐履如實真道所成就的覺悟，「性」是指體；如是「性起」一辭中的「性」字，乃是表覺體。至於「起」字，這裏說是表「現在心地」；而所謂「心地」，當是指心活動的領域。^⑰如是看，根據智儼的理解，「性起」乃是說以覺為性的體，在心活動的領域顯現。

在界定「如來性起」之標題後，《搜玄記》繼而分「始終」和「闊狹」兩方面，分辨性起的分齊：

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。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

⑭ 智儼和法藏都很重視如來藏觀念。有關二人的如來藏學說，參閱石井公成：〈智儼の如來藏思想〉，《印度學佛教學研究》第28卷第2號（1980年），頁805—808；石橋真誠：〈華嚴教學に於ける如來藏思想〉，《印度學佛教學研究》第35卷第2號（1987年），頁636—640。

⑮ 有關智儼的生平，參閱木村清孝，前引書，頁373—376，及 Robert M. Gimello，前引文內有關章節。有關智儼的學說和其對華嚴宗教學形成的貢獻，參閱木村清孝，前引書，第2編，第3—7章，及 Robert M. Gimello，前引文，第5章。

⑯ 卷4下；《大正藏》卷35，頁79中一下。

⑰ 地論學統所提據的《十地經論》，便這樣界定「心地」：「『心地』者，隨心所受三界中報。又隨心所行一切境界，亦名『心地』。」（卷1；《大正藏》，卷26，頁129上。）

行、大見聞心中。^⑮

就「始終」方面看，眾生從開始發菩提心，到最終證入涅槃，凡其心有向善之念，便是覺體起現之時。就「闊狹」方面看，下至地獄界之眾生，上至頓悟菩薩，當生起大解、大行、大見聞心，便為覺體起現之事。為了顯示性起範圍之「闊」，智儼假借以下問答為之說明：

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。若無者塵微中不應有經卷。……若細分別，地獄無果葉有體，聲聞有體及果葉也。^⑯

本文上節曾提到〈性起品〉為了突出如來的超越性，以如來智慧譬喻大藥王樹，說如來智慧於聲聞緣覺和地獄有情之處不能生根。這譬喻似乎是要表示聲聞緣覺和地獄有情跟如來的智慧斷絕，不能有性起的事。以上的問答對此作出解釋，指出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，不過其主旨在申明聲聞緣覺與及地獄有情皆有覺體，可以有性起的事，則是很清楚的。

綜合以上所引述《搜玄記》解說〈如來性起品〉部分的條文，可見智儼以為「性起」是表示覺體在眾生心現起，並主張一切眾生皆有覺體，其起大乘心，作大乘行，皆為性起之事。又《搜玄記》解說〈十地品〉部分，詳細闡述《華嚴經》的緣起觀，其文一再提到〈如來性起品〉，對了解性起觀念在智儼整體存有觀中的位置，頗有幫助。《搜玄記》稱《華嚴經》所說示的究極緣起道理為「法界緣起」，總別之為「菩提淨分」和「凡夫染法」兩方面：前者關乎清淨法的生起，顯示還滅解脫之因；後者關乎染污法的生起，顯示流轉生死

^⑮ 卷4下；《大正藏》，卷35，頁79下。

^⑯ 同前註。

之因。《搜玄記》進一步界別「菩提淨分」為「本有」、「本有修生」、「修生」、「修生本有」四門；而在說明前兩門時，引用到〈性起品〉的話。很明顯，智儼以為這兩門所說示的，即是〈性起品〉所明的性起道理。智儼這樣申述「本有」一門：

言「本有」者，緣起本實，體離謂情，法界顯然，三世不動故。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」。^{②①}

依這裏所述，「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運動。在這裏智儼引用〈性起品〉「微塵經卷」的譬喻，說明這究極真實自體，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：

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。^{②②}

「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，又發生新的清淨法，例如真實智。外緣是虛妄的，而真實智則是跟普賢之智相同，^{②③}為無分別相，正如究極真實為無分別相一樣。從真實智本性跟究

②① 卷3下；《大正藏》，卷35，頁62下—63上。

②② 同前註，頁63上。

②③ 普賢為著名的菩薩，《華嚴經》的不少章品均為普賢所說。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〉是明性起之果。參見《搜玄記》，卷4下；《大正藏》，卷35，頁78下。

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〈性起品〉，以為此品說「菩提心即性起」，即具有「本有修生」之意。^{②③}

佛教提出緣起學說，是要說明流轉生死和還滅解脫的本因；而智儼闡述的「法界緣起」，其「菩提淨分」方面解釋了清淨法的成因，顯然是跟還滅解脫的本因之問題有關。合觀智儼對「菩提淨分」四門中之「本有」和「本有修生」兩門的解說，可見智儼以為清淨法的現起，以至還滅解脫的證成，乃是眾生「本有」的覺性起現，從而「修生」種種清淨法，由是而有的結果；而根據智儼，這亦正是《華嚴經·如來性起品》所要說示的道理。這裏要一提的，是智儼在舉出「本有」和「本有修生」兩門，強調眾生「本有」的覺性為還滅解脫的本因之後，繼而又舉出「修生」和「修生本有」兩門，那時他指出眾生「本有」的覺性現時為煩惱隱覆，要使它顯現，便得「修生」清淨法，而這又是以聽聞聖教為緣；可見智儼沒有忽視外緣和後天修為對達成還滅解脫的重要性。

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

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。^{②④}

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

②③ 「菩提心即性起」一語不見於〈如來性起品〉。惟〈如來性起品〉闡述如來之菩提相時，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）此語當是此節經文意思的綜括。

②④ 卷4下；《大正藏》，卷35，頁78下。

嚴經》對性起的演說牽涉及因和果的觀念，更且由於當覺「性」體不止住而「起」時，它會順應世間法，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，乃是後天修習所生顯，而正如上節指出，智儼認為後天修習是以聖教為緣，故說由「緣修」所達成的「離相」性，是「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」、「本中修生」兩門跟「修生」、「修生本有」兩門的分別。至於〈入法界品〉的註釋，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。^②

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，眾生皆具有覺性，即使現時未能證入真道，並不表示他們將來不會有性起之事，故「性起」的範圍是「闊」、是「通」，涵攝一切有情。智儼在這裏顯然是要通過對比「性起」和「入法界」，重申性起為一切眾生所可以有的作用。

智儼的晚年作品《孔目章》，有專章解說〈如來性起品〉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

② 卷5上；《大正藏》，卷35，頁87下—88上。

故，說爲起；起卽不起，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，若應行卽在十行，若應

解卽在十解，若應信卽在十信終心勝進位中，若究竟卽在佛果。……^{②⑥}

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」；這點從它原來是遠「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」。常途多是自緣起層面了解「起」；而作爲緣起本際之覺體的起用，則是另一形式的起；故對比緣起層面的起，乃說性起的起爲「起卽不起」。

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。^{②⑦}

曇遷(542—607)爲著名的地論師，兼通《攝論》，對《華嚴經》亦有研究。^{②⑧}其〈亡是非論〉分十點，說明是非分別爲虛妄，教人要無是無非，以達到喪彼我、去得失、「任放無爲、逍遙累外」之境界；^{②⑨}其立論和措辭，明顯是深受《莊子》書影響。今智儼以爲此論是「順性起」，大約是因爲他以爲此論所申明之「亡是非」之義，具見於性起學說用來形容覺性之「離相」、「不起」等觀念內。

②⑥ 卷4；《大正藏》，卷45，頁580下。

②⑦ 同前註，頁581中。

②⑧ 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。

②⑨ 參見《孔目章》，卷4；《大正藏》，卷45，頁581中。

法藏的性起思想^⑩

智儼的弟子中，以法藏最負盛名，對華嚴宗教學體系的創立之貢獻亦最大。法藏著述宏富，現存署名法藏所作的論著有二十多種，當中不少提到「性起」，而以《華嚴經問答》和《探玄記》兩書的論述最詳細。以下主要以這兩種資料為根據，探討法藏的性起思想。^⑪

依上文的闡述，「性起」一辭源自《華嚴經·如來性起品》。此品以如來所顯現的各種性相為主題，當談到如來的智慧性和覺性為遍及時，透露出一切眾生皆具如來的智慧性和覺性的構想。智儼解說性起，主要是環繞這構想，作出進一步發揮。《華嚴經問答》採取相同進路，而且其立論之設題和用語，處處顯示受到智儼性起思想所影響，可視之為智儼性起思想之詮釋。

《華嚴經問答》討論性起，首先談及「緣修因果」和「性起因果」這區別：

從聞熏習等三慧方便緣，以修行所生顯之義，名為「緣修因果」。即此緣修因果法，順自不住實性故，雖隨緣生顯，而從本不生。不生故，生即不生；不生相不可得之義等，名為「性起因果」。……

其無緣修，即無性起；無性起，即不成緣修。然即其緣修是離相順體，

⑩ 有關法藏的性起思想，參閱方立天：《法藏》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁163—169；楊政河：《華嚴經教與哲學研究》（臺北：慧炬出版社，1980年），頁367—372；中條道昭，前引文，頁745—747；玉城康四郎，前引文，頁287—297；遠藤孝次郎：〈華嚴性起論考〉，《印度學佛教學研究》，第14卷第1號（1965年），頁214—216，〈華嚴性起論考（續）〉，《印度學佛教學研究》第15卷第2號（1967年），頁523—528；鎌田茂雄，前引書，頁570—571；Peter N. Gregory, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp. 157-163.

⑪ 有關法藏的生平，參閱方立天，前引書，頁1—19；鍵主良敬、木村清孝：《法藏》（東京：大藏出版社，1991年），頁48—88。有關法藏的著作，參閱吉津宜英：《華嚴一乘思想の研究》（東京：大東出版社，1991年），頁130—150；鍵主良敬、木村清孝，前引書，頁90—98。

故爲性起；性起卽是隨緣，故爲緣修。雖無二體，二義不相是也。^②

「緣修」和「性起」的區別，是智儼《搜玄記》所提出的。智儼所謂「緣修」，是指眾生得到聖教等外緣熏陶，修習善行，從而生起各清淨品法，這引文說「緣修因果」是表以聞、思、修「三慧」爲因，^③經由修行，從而顯生諸清淨果法，正是同一意思。至於「性起」方面，智儼所謂「性起」，是指眾生覺體順其所本有之覺性，現起種種清淨品法。這引文談「性起因果」，則是由「緣修因果」說來，從而論及「緣修」和「性起」的關係。引文表明由緣修而生現的清淨果法，是當覺體不止住時，順其實性所生顯；它們雖然直接是隨著緣修生起，其本源則是那沒有生相（「不生」）的覺體。引文以爲「性起因果」卽是表「不生」的覺體實性，「生卽不生」地顯生諸清淨果法，其對「性起」的理解，跟智儼並沒有重大分別，不過其解說凸顯了「性起」和「緣修」關係的密切：蓋眾生的覺體現時爲煩惱覆蓋，要通過後天的「緣修」，方能順性而起，顯生清淨法，此所以說「無緣修，卽無性起」。反過來說，眾生所以會接受外緣影響，以至修善行，生善法，乃是因爲他們先天具有覺性，此所以說「無性起，卽不成緣修。」又緣修所修顯的清淨法爲離相，跟覺體爲離相相同，故說「卽其緣修是離相順體，故爲性起」。而性起所顯生的清淨法，是隨緣修而起現，其實卽是緣修所修顯的清淨法，此所以說「性起卽是隨緣，故爲緣修。」

本文上節述及智儼在論說「法界緣起」時，把其菩提淨分方面，細分爲本有、本有修生、修生、修生本有四門；當中前兩門是有關性起，後兩門是有關緣修。《華嚴經問答》對「本有」和「修生」兩門的前後關係，有如下的意見：

若有機緣眾生，以性種爲前，習種爲後利益，卽說「本有」前有，「修生」後有；若有眾生以「修生」爲前，「本有」爲後利益，卽說性種爲

^② 卷下；《大正藏》，卷45，頁609下。

^③ 聞、思、修三慧分別指由聽聞、思量、修習佛法所成就的智慧。

後，習種爲前。但隨機緣處中說耳，勿見法定本有前後，……是故諸聖教之說前後不定。^{③④}

本文上節已指出「本有」和「修生」作爲菩提淨分的兩門，前者顯示眾生先天所有的覺體爲還滅解脫的超越根據，後者顯示後天修爲爲還滅解脫的必需條件。以上所引《華嚴經問答》的話，申明「本有」和「修生」兩門沒有輕重之別。它指出佛陀因應不同機緣，當談到還滅解脫時，有時以先天「本有」的性種爲前、後天「修生」的習種爲後；有時以後天「修生」的習種爲前、先天「本有」的性種爲後；^{③⑤}而其實「本有」和「修生」兩者並無定然前後之序，對還滅解脫是同等重要。

智儼在《孔目章》解說「性起」時，曾說「由是緣起性故，說爲起；起即不起，不起者即是性起」。^{③⑥}以下《華嚴經問答》解釋「性起」及說明「緣起」跟「性起」的分別的一節話，可視爲《孔目章》這段文字的註解：

「性起」者，即本具性，不從緣有。言「緣起」者，此中入之近方便，謂法從緣而起，緣起無自性。故起本具性，即其本法性不起中，令入解之。其性起者，即其法性，一切法性即其無起以爲性故，即其法性皆以不起爲起。……

言「起」者，即其法性，離分別菩提心中現前在，故云爲起。是即以不起爲起。如其法本具性，故名起耳，非有起相之起。……

雖待無分別心方起，與本不起全非別相。性全現前，起與不起，同無異故，無增減故。是故經中以虛空中飛鳥所行所不行，俱無別空，而爲喻說。^{③⑦}

^{③④} 卷下；《大正藏》，卷45，頁610上。

^{③⑤} 「性種」和「習種」是兩種解脫的因，前者是無始以來法爾本有，後者則是由後天修行而得。

^{③⑥} 參見同註^{③④}引文。

^{③⑦} 卷下；《大正藏》，卷45，頁610中一下。

綜觀這節話的意思，是要表明由性起而顯生的諸法，原是覺體實性所「本具」，非緣修所創造。當覺體實性離分別念，它們便會現前，這便是「起」的意思。這裏所說的「起」，並無常途所謂「起」之由無至有的意思，故又可說是「不起」；由是乃說性起是「以不起爲起」，「非有起相之起」。這是「性起」跟「緣起」最大不同的地方。引文借用〈性起品〉鳥行虛空的譬喻，^{③⑧}顯示性起所起之法跟覺體實性的關係：正如無論鳥兒飛過不飛過，空間都是一樣，沒有改變；同樣，無論「起」與「不起」，由性起而現前的諸法都是本具於覺體實性內，並無增減。

智儼闡述性起，力言性起是一切有情皆可以有的作用。《華嚴經問答》也是一樣；而對《華嚴經·如來性起品》謂如來智慧樹於地獄和聲聞緣覺之處「不生」長的話，它作出這樣解釋：

約本實皆有，無不生芽；然約行用，故簡別也。……約行中有向背，故曰生不生。^{③⑨}

這引文指出約「本實」來說，地獄有情和二乘人其實皆具如來智慧，都可有性起之事。而經文說「不生」，原來是就「行用」之向背方面說。至於甚麼是「向背」，《華嚴經問答》繼而有如下說明：

若能自知自性起法，名爲「向」；不知自性起菩提，名爲「背」。若約此義者，但發無上菩提心，乃名爲芽生；不發無上菩提心者爲背，不名芽生。地獄二乘涅槃等永不知自性起法，故不生芽；若人天等中能如是知者名爲順，名生芽等。若不知者，不生芽。又自雖不知，而有果藥等，爲二乘人等；不入時中，行德等可迴心也。……雖自以不迴，而約其法，不無性起之起，故得也。^{④⑩}

^{③⑧} 參見六十卷《華嚴經》，卷35；《大正藏》，卷9，頁626上。

^{③⑨} 卷下；《大正藏》，卷45，頁611上。

^{④⑩} 同前註。

這節文字首先解釋「向背」的意思，以「向」為指「能知自性起法」，「背」為指「不知自性起菩提」；以為經文所以說地獄有情和二乘人「不生」如來智慧，乃是鑒於他們不知道自身有如來的覺性，可有性起的作用。這節文字繼而對智儼就同一經文所作的解說，作出申釋。正如本文上節所述，智儼以為經文說二乘人和地獄有情「不生」如來智慧，是說他們「不生菩提心性起芽」；智儼又界別二乘人和地獄有情，以為前者有性起果葉，後者無性起果葉。^{④①}以上引文對智儼這些解說作出詮述，指出謂二乘人和地獄有情「不生菩提心性起芽」，是說他們不知道自己性起的本能，沒有發追求無上菩提之心；又指出謂二乘人有性起果葉，是因為二乘人修習種種行德，而這些行德有叫人迴轉二乘之心、轉向大乘的果效，究其本是性起的表現。至於地獄有情，由於他們並無這些行德，故謂他們無性起果葉。

從以上的論析，可見《華嚴經問答》在性起的問題上，基本上承襲智儼的說法，對智儼的說法一些欠明晰的地方（例如其說性起是「起即不起」，說二乘人不生菩提心性起「芽」而又有性起「果葉」），作出了說明，並突出「性起」（「本有」）和「緣修」（「修生」）之密切關係，提出性起「本具」的觀念，此其貢獻所在。不過自日本僧人凝然（1240—1321）對《華嚴經問答》的作者表示懷疑後，古今不少學者都認為《華嚴經問答》非法藏所親撰；^{④②}由是書內所表達的性起思想，是否真能代表法藏的觀點，是有待商榷。至於在可信的法藏著作中，論述性起問題最詳盡的，要為是《探玄記》。《探玄記》是法藏對《華嚴經》的註釋，是公認的法藏代表作之一。《探玄記》註釋〈如來性起品〉的引論部分，首先界定「如來性起」的標題，繼而分十門申述性起觀念的宗趣，是研究法藏性起思想的最重要參考資料。以下是法藏對「如來性

④① 參見同註⑩引文。

④② 有關《華嚴經問答》疑偽，參閱遠藤孝次郎：〈華嚴性起論考〉，頁216；吉津宜英：〈舊來成佛について〉，《印度學佛教學研究》第32卷第1號（1983年），頁243。

起」這標題的釋義：

《佛性論·如來藏品》云：「從自性住，來至得果，故名『如來』。」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。此等從人及法用題品目。^{④③}

法藏以為「如來性起」有「人」和「法」兩方面的意義。他引用《佛性論·如來藏品》的話，說明「如來性起」在「人」方面之意義。根據《佛性論·如來藏品》，一切眾生約其自性說，皆與佛陀無異，而這自性無論在因位時或在果位時，本體皆是不二，沒有變改。^{④④}法藏表示「如來性起」的「如來」是指這自性，「性」是指這自性的「不改」，「起」是指這自性的顯用。又法藏認為「如來性起」除了可以理解為表「人」所具有的佛性之顯用外，亦可以理解為表理「法」之顯用，那時「如」和「性」兩字是表「真理」，「來」和「起」兩字是表顯用。

《探玄記》在界定「如來性起」的「人」和「法」兩方面的意義後，進而分十門，析述性起學說的旨趣，那時其論說的重點，基本是放在「人」方面，亦即是在人所具有的佛性之顯用問題方面。首先第一分相門把佛性劃分為理、行、果三種，以為它們各有「起」義：

初分相者，「性」有三種，謂理、行、果。「起」亦有三：（一、）謂理性得了因，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。^{④⑤}

佛性有三種的說法，出於《佛性論》。《佛性論》把佛性分為「住自性性」、

④③ 卷16；《大正藏》，卷35，頁405上。

④④ 參見卷2；《大正藏》，卷31，頁795下—796上。

④⑤ 卷16；《大正藏》，卷35，頁405上。

「引出性」、「至得性」三種；指出第一種屬「道前凡夫位」，為未修道的凡夫所有；第二種屬「從初發心，上窮有學聖位」，為在修學階段的聖人所有；第三種屬「無學聖位」，為證得極果，無可再學的聖人所有。^{④⑥}上引文所謂「理」佛性，當即是「住自性性」，這種佛性是凡夫所具有，惟現時被煩惱所覆；當得到了因照察，便會現「起」。^{④⑦}上引文所謂「行」佛性，當即是「引出性」，這種佛性是在修學過程中，由聽聞聖教，得聖教的熏習，從而生「起」。上引文所謂「果」佛性，當即是「至得性」，是「理」和「行」兩種佛性兼具，為修學至佛果位時所獲得，有應機而「起」各種教化的作用。這引文最後指出《華嚴經·如來性起品》所演述的，主要是第三種佛性之起，亦兼明前二種佛性之起。

第一「分相門」把佛性分為三種，顯示每一種佛「性」皆有「起」義。第二「依持門」進而辨明這三種佛性之間的「性」和「起」關係：

二依持門者：

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。

二、證圓成果：即理、行為「性」，果成為「起」。此約佛自德。

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。^{④⑧}

這裏約菩薩、佛自德、佛果用三重，分述三種佛性之間的性起關係：

(1)約菩薩的層面：菩薩所以發起修「行」之事，生起成就佛「果」的願求，乃因他們性本具「理」。故約菩薩說，是理佛性為「性」，行、果兩種佛性為「起」。又凡夫雖亦具有理佛性，但他們未曾發願修行，故說他們是「有性」

④⑥ 參見卷2〈三因品〉；《大正藏》，卷31，頁794上。

④⑦ 「了因」是因的一種，有照了顯發，叫本來存在的果得以呈現的作用。

④⑧ 卷16；《大正藏》，卷35，頁405上一中。

（有理佛性）「無起」（無行、果兩種佛性）。^{④⑨}

(2)約佛自德的層面：佛的圓成「果」德的現起，是本具的「理」性，經由修「行」，去除煩惱，而成就的結果。故約佛自德說，是理、行兩種佛性為「性」，果佛性為「起」。

(3)約佛果用的層面：佛的圓成「果」性有赴感應機，興起各種方便行的作用。故約佛果用說，是果佛性為「性」，赴感應機之用為「起」。

第二「依持門」就「依持」說性起，其所謂「性」，乃是表能依能持；其所謂「起」，乃是表所依所持。又此門分述三種佛性之間的性起關係，義分三重；當中第二的佛自德和第三的佛果用兩重，明顯是由第一的菩薩一重發展而來，而菩薩一重如上面所述，是以理佛性為能依能持的「性」，以行、果兩種佛性為所依所持的「起」。如是看來，理佛性乃是最根本的能依能持，它攝持了其它兩種佛性及它們所起的一切作用。這點正是第三「融攝門」所要指出的：

三融攝門者，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。^{⑤⑩}

既然行佛性是依理佛性而起，則行佛性是虛，理佛性是實；行佛性是用，理佛性是體。而果佛性跟理佛性的關係，也是如此。又法藏以為理佛性不但以行佛性和果佛性為用，更且是原來具有行佛性和果佛性。第四「性德門」說：

四性德門者，以理性即行性，是故唯理性起。……前（「融攝門」）約以理奪行說，今約理本具行說。……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。^{⑤⑪}《涅槃》

④⑨ 法藏在這裏謂凡夫「有性」而「無起」，是就當下凡夫未曾起願修行而說，他並非認為凡夫不能有性起之事。《探玄記》稍後論及〈性起品〉謂如來智慧樹於地獄和聲聞緣覺兩處「不生」時，便明確指出這是「約現在說」；要是「約當來」，則這兩處的有情悉能生如來智慧，皆可性起。參見同前註，頁411中一下。

⑤⑩ 同前註，頁405中。

⑤⑪ 參見《大乘起信論》；《大正藏》，卷32，頁576下。

云：「佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。」^{⑤②}解云：此即無為性中，具有有為功德法故。……是故藉修，引至成果位，名為果性。果性赴感，名為「性起」。^{⑤③}

這裏申述理佛性原來具足行佛性、究竟唯有理性起這道理，舉出如來藏觀念；認為佛典講如來藏具足恒河沙數的功德，即是表示理佛性本具行佛性。這裏又引用《大乘起信論》和大乘《涅槃經》這兩種如來藏系經典的話，認為《大乘起信論》在談到眾生的真如心之不空方面時，謂真如心有大智慧光明，《涅槃經》在談到眾生所有的佛性時，謂佛性即是第一義空，第一義空即是智慧；都是在闡發「理本具行」的思想。至於這裏最後提出「果性赴感，名為『性起』」這兩句話，當是因應《華嚴經·如來性起品》的性起觀的特點而說，顯示〈性起品〉所關涉的性起，主要為赴感應機的果性起；而並無把「性起」一辭的外延，規限在果佛性之範圍內的意思。

以上所分析《探玄記》論述性起的章節，都是環繞佛性觀念立論；這跟智儼的著作討論性起，以覺體觀念為本，為同出一轍。^{⑤④}不過智儼傾向於就覺體的「現在心地」層面講性起，其設論多是自眾生因地的角度出發。而《探玄記》則把佛性界別為理、行、果三種；除了自眾生因地角度，講理、行兩種佛性之起外，亦配合其所註釋的〈如來性起品〉的內容，更多自佛果地角度講果佛性之起。比起智儼的著作，《探玄記》是較注重性起觀念在果方面的意義。這點從其在第一「分相門」，指出〈如來性起品〉是「正辨後一（果性），兼辨前二（理性和行性）」；及其第四「性德門」以「果性赴感，名為『性起』」

⑤② 此言參見北本《大般涅槃經》，卷27，〈師子吼菩薩品〉第11；《大正藏》，卷12，頁523中。

⑤③ 卷16；《大正藏》，卷35，頁405中。

⑤④ 「佛」的意思是「覺」，而「佛性」觀念跟「覺體」觀念一樣，是關乎覺悟的根據和特性的問題。

兩語作結，便可以看出來。又在其後數門中，《探玄記》一再顯示了其性起思想這特點。例如第六「染淨門」論及性起是否包括染法的問題，說：

染淨等法，雖同依真，但違順異，故染屬無明，淨歸性起。……若約留惑，而有淨用，亦入性起收。……（眾生及煩惱）皆是（性起）。何以故？是所救故，所斷故，所知故，是故一切無非性起。^⑤

這引文的前半指出染污法雖然是依佛性而起，^⑥但其性跟佛性相違，故不能說是性起；而清淨法則既是依佛性而起，其性又是跟佛性相順，故可說是性起。而後半則轉而謂一切法，包括惑縛、迷染眾生、煩惱法在內，都是性起；理由是惑縛有時會被聖者借助，為濟渡有情的媒介，而迷染有情、煩惱法和一切法又分別是聖者救度、斷除和認知的對象。這裏把染污法，以至一切法都歸入性起範圍，是就證得佛果的聖者的角度設論；其所指涉的性起，明顯是果性起。又第八「通局門」以講果性起該「通」一切有情無情，為《華嚴經》所開示的圓融教學的殊勝地方：

若三乘教，眾生心中但有因性，無果用相。此圓教中盧舍那果法，該眾生界，是故眾生身中亦有果相。……若三乘教，真如之性，通情非情；開覺佛性，唯局有情。……若圓教中，佛性及性起皆通依正。^⑦

這裏比較了一般大乘教和《華嚴經》的圓教之性起觀，^⑧指出一般大乘教只講眾生心中有因佛性，不談眾生有佛果用；並且把果佛性的外延，「局」限於有情的範圍內。圓教則進而就果佛性的遍及，把一切眾生，以至無情的草木，都包攝在果性起範圍內。由是圓教亦講眾生身中有佛果相；而圓教所明的性起，

^⑤ 卷16；《大正藏》，卷35，頁405下。

^⑥ 大乘佛教的如來藏緣起學說，主張衆生界的染污法，為如來藏受到無明煩惱所熏習，從而生起。在如來藏系經典裏，「佛性」被用作「如來藏」的同義辭。

^⑦ 卷16；《大正藏》，卷35，頁405下。

^⑧ 在法藏的著作裏，「三乘教」往往泛指一般大乘教。

是遍「通」各類有情（「正」）和其所居住的無情處所（「依」）。^{⑤⑨}

除了較多從佛果層面理解性起外，《探玄記》的性起教學的另一值得注意地方，是它把性起觀念跟華嚴宗的萬法一體，相攝無礙的宇宙觀連結，以前者為後者的理據。^{⑥⑩} 這點見於第九「分齊門」：

九分齊門者，既此真性融遍一切，故彼所起亦具一切，分圓無際。是故分處皆悉圓滿，無不皆具無盡法界。是故遍一切時、一切處、一切法等，如因陀羅網，無不具足。^{⑥⑪}

這裏指出既然性起是遍通一切法，由是其所起的每一法，當亦是遍通一切法，以至於無限。就如帝釋天的寶網上懸掛著無數明珠，每一明珠悉映現其它一切明珠，而珠影又交參，重重無盡；同樣，宇宙的每一分處悉涵具其它一切時、一切地的分處，交相涵攝，圓滿無遺。

結 論

「性起」為華嚴宗教學的重要觀念，本文對其來源及其在早期華嚴宗教學裏的意義，作出分析。「性起」觀念源出六十卷本《華嚴經·如來性起品》，而此品所謂「性起」，基本上是指如來所顯現的各種性相。又此品分述如來所顯現的諸性相，在狀述如來的智慧性和覺性為無所不及時，提出一切眾生悉具如來的智慧性和覺性的說法。這說法在華嚴宗教學的始創者智儼的著作裏，得到開展，成為智儼的性起思想的主眼。智儼強調一切眾生同具如來的覺性，皆

⑤⑨ 「正」和「依」即「正報」和「依報」，前者指依過去善惡業因而感得的果報正體（如感得為人果報者具備四肢五官，感得為畜牲果報者具備羽毛齒革），後者指相應正報而得的居住處所的果報（如生為人者有相應的舍宅為依報，生為畜牲者有相應的巢穴為依報）。

⑥⑩ 一般闡述華嚴宗和法藏的思想的書籍，都會詳細申述這種宇宙觀。可參閱方立天，前引書，第五章；鍵主良敬、木村清孝，前引書，頁228—233。

⑥⑪ 卷16；《大正藏》，卷35，頁406上。

可以有性起之事；並表示性起之爲「起」，乃是「不起而起」，跟緣起層面所談的「起」，意義完全不同。署名法藏所作的《華嚴經問答》，對智儼的性起學說這些論旨，進一步作出鋪述。至於法藏的代表作《探玄記》，則除了像智儼的著作般自眾生因地的層面講性起外，同時亦從如來果地的層面明性起，其立論較全面，亦較忠於〈如來性起品〉的原意。更值得注意的是《探玄記》從「果性起」爲融通一切法，推論出一切法爲互相交攝，皆悉圓滿；把性起觀念跟華嚴教學的一即一切，相融無礙的宇宙觀連結，從而突出了性起觀念在華嚴思想整體的意義。

華嚴宗性起思想的形成

廖 明 活

提 要

「性起」觀念在華嚴教學裏佔有重要位置，史家每把它跟天臺宗的「性具」觀念對舉，視之為華嚴宗思想的主要標識。本文對性起觀念的來源及其在早期華嚴宗教學裏的意義，作出分析。「性起」觀念源出六十卷本《華嚴經》之〈如來性起品〉，而此品所謂「性起」，基本上是指如來所顯現的各種性相。又此品分述如來所顯現諸性相，在說明如來的智慧性和覺性為無所不及時，提出一切眾生悉具如來的智慧性和覺性的說法。這說法在華嚴宗教學的始創者智儼（602—668）的著作裏，得到開展，成為智儼的性起思想的主眼。又智儼界定了「性起」一辭的涵義，對「性起」跟「緣起」的關係、「性起」跟「緣修」的分別等問題，都有清楚說明，奠定了華嚴宗性起思想的基礎。智儼的弟子法藏（643—713）為華嚴宗教學體系的建立者。法藏除了像智儼般自眾生因地的層面講性起外，同時亦從如來果地的層面陳述性起。更值得注意者，是法藏把性起觀念跟華嚴教學的一即一切、相融無礙的宇宙觀連結，從而突出了性起觀念在華嚴思想整體的意義。

The Formation of the Teaching of “Nature Origination” in Hua-yen Buddhism

Liu Ming-wood

The teaching of “nature origination” (*hsing-ch'i* 性起) is generally regarded as an important component of Hua-yen thought, and this paper examines its origin and early history. The term “nature origination” is derived from the title of chapter 30 of the 60 *chüan* version of the *Avatamsaka Sūtra*, where it is used to refer to the manifestation of the characteristics of the Buddha. On depicting the Buddha’s characteristics of wisdom and enlightenment, the *Sūtra* speaks about their presence in every sentient being; and this thought of the omnipresence of the Buddha’s nature of enlightenment underlies the teaching of nature-origination of Chih-yen 智儼 (602–668) and Fa-tsang 法藏 (643–713), the founders of the Hua-yen School 華嚴宗. Both Chih-yen and Fa-tsang use ideas denoting man’s inherent essence of enlightenment, such as “Buddha-nature” and “tathāgatagarbha”, to explain the meaning of “nature origination”. Both contrast the teaching of “nature origination” with the teachings of “dependent origination” (*yüan-ch'i* 緣起) and “conditioned practice” (*yüan-hsiu* 緣修), with an eye to highlighting the notion of inherent enlightenment. Different from Chih-yen’s exposition of “nature origination” which focuses on the

aspect of cause, Fa-tsang's interpretation of "nature origination" emphasizes the aspect of fruit. Fa-tsang further connects the teaching of "nature origination" with the Hua-yen teaching of universal harmony, presenting the former as the theoretical basis of the latter.

Keywords: *Avatamsaka Sūtra* *Buddha-nature* *Chih-yen*
conditioned practice *dependent origination*
essence of enlightenment *Fa-tsang* *Hua-yen School*
nature-origination *tathāgatagarbha*