

華嚴專宗學院大學部第九屆畢業論文

華嚴宗緣起說之探討

指導教授：陳英善老師

學生：釋天念

中華民國九十四年五月

第一章 前言

華嚴緣起甚深難見，早期佛教「經」、「律」已有明言；佛教《阿毘曇》論典乃至大乘經、論也以處理緣起為重心；現代東西洋學者仍然以緣起為核心，研究相關的佛法。日本學界許多主導人士，認定緣起指事物以相依相關的成立；以相依相關的成立之事物，沒有獨立的、固定的實體。佛法基本要意：緣起、無常、苦、空、無我，時時跟緣起相應才能解脫自在，時時保持觀察力相依相成，違背緣起就不是佛法。

《華嚴經》陳述佛的種種佛境界果地不可說、因地方便緣修。「因賅果海，果徹因源」。重重無盡，一即一切，一是無量無邊能掌握一離一切不遠。緣起沒有先後，主伴互為緣起，緣起成立。一乘緣起一即一切，一成一切成，初發心以成正覺。天台宗說一念三千，一念的一是緣起的一，一微塵一毛孔，凡夫捨近求遠必定要說有因有我執我愛，貪、瞋、痴三毒所以容易否定因果。所以常在六道輪迴沉迷不斷。菩薩用有來說善、惡以方便說度化眾生，假如執著空諸佛不可度，不要被「相」受影響落入二邊。末學主要目的想探討華嚴宗法界緣起為重點所在。

華嚴宗立教理係以「緣起」為主，而所判立五教之中，除頓教外，分別各說一緣起，於小乘教說業感緣起，於大乘始教說賴耶緣起，於大乘終教說如來藏緣起，於圓教說法界緣起。而唯獨頓教因是無相離言之宗，不便涉教相之教，所以於下諸章節，依華嚴宗所歸納之四種緣起來論述。

第二章 小乘教業感緣起

業感緣起，所謂惑、業、苦三道輾轉輪迴而因果相續，蓋「惑」為心之病，「業」為身行所造的善、惡，「苦」為生死之果報；以心之病為緣而造身之惡，由身之惡為因而感生死之果；如此惑、業、苦三道輾轉，互為因果，所以構為業感緣起。¹

¹ 《佛光大辭典1821頁》

第一節 業感緣起

業感緣起，是以業力來說明宇宙萬法之生起。依業感說，我人的心身及客觀世界，無一不是依日常中身口意業所促現，這即所謂「自業自得」。其中有如父子，家庭、社會等多數相聚，住於同一世界，稱為共業所感；感得各自不同的身體，稱為不共業所感。《俱舍論說》：「有情世間及器世間，各多差別，如是差別，由誰所生？頌曰：世別由業生。」此即是說：差別不同的宇宙萬有是由業力所生出的，此業力可作眾生前謝後起生活的連鎖。無常的風，雖能把眾生的形體在死後吹散於無踪，但其在一期所造作的痕跡變成業力，繼續保持下去，能更引生新生活，由此生至後生，招苦感樂，此即是所說的業感。所招感的業果構為果，其因即為惑。例如：草木的種子，因有日光，水土等和合才能發生莖幹枝葉，乃至結實。同樣道理，因有惑、業，以備有此世界，有此世間；而世界、人生畢竟是迷妄之境，充滿苦惱，所以叫苦果。因這惑、業、苦三道是迷界的因果，由惑、業感苦果，苦果中更造惑業，如此因果展轉，生死無盡。恰似花落結實，實再開花，花又生實，循環輪轉，以至無窮。如果欲想脫離苦果，須先斷滅能生的惑業之因，把惑業全部斷盡，不再感果，便不受生，如此即能證得不生不滅的涅槃。業感緣起的道理為佛教教義的骨幹，是大小乘的通說，然此說乃是小乘有部教派的教義。²

第二節 部派佛教的業感思想一從「唯物」到「唯心」

到了部派時代，「業」的觀念，便正式成為了一個形上學所探討的對象。到底「業」是以何種形式存在？如何作「業」？如何感果等問題？便成為了部派佛教的討論焦點。為了解決此一問題，說一切有部便提出了「無表業」的理論。接著犢子部和正量部也提出了「業體暫住說」；而成實論也提出了「無作業」的理論；而經量部更提出了「思」的種子說；大眾部隨後也提出了「成就說」的理論。

透過這些理論的發展，佛教的業感思想，也有從原先的「唯物」傾向慢慢地往「唯心」的道路發展，這種趨勢，對於大乘佛教的理論發展，關係相當密切。首先想要先瞭解說一切有部的「無表業」。

² 《佛學概論》容理法師講述九四頁

第三節 有部業力分兩大類「表業」、「無表業」

在說一切有部之業力觀認為：身、口、意三業，是人類最基本之行為活動，一切行為之產生，都不外這三方面出發，有部將業的本身分為兩大類：「表業」與「無表業」。應知如是所說諸業中，身由二業：俱表、表無性³。

一、表業

所謂「表業」，就是指此行為之本身，能夠完全明顯地表現出來，讓對方能在當時清楚看見，從而更可馬上獲得判斷。這種觀念，正相當於現今心理學之所課「外觀行為」⁴。如《順正理論》卷三十三所云：

謂能表示，故名為表；表示自心令他知故。⁵

二、無表業

所謂「無表業」，就是指此行為之本身，雖然會在剎那生滅的過程中頓成過去，無法復現，可是其剩餘之影響作用卻依然存在。

無表雖以色為性，如有表業；而非表示令他知故，名無表。說者顯此是師宗言。略說：表業及定所生善，不善色七名為無表。⁶

通過「表業」所產生的「無表業」，雖然亦如「表業」一樣，是四大種所造「色」，可是「表業」與「無表業」之間，仍有其不同點，這就是：「表業」通善、惡、無記三性；而「無表業」祇有是善與不善性兩種，在《俱舍論》卷十三更有進一步解釋說：

無表業唯通善、不善性，沒有無記。所以者何？以無記心勢力微劣，不能引發強業令生。⁷

按有部學者認為：策動身語行為之產生，必須有賴強而有力的意志作用，方

³ 《順正理論》卷三十三（大正29，P·531中；NO·1562）

⁴ 參閱張春興、楊國樞著《心理學》（台北：三民書局，民國66年10月修正），頁290。

⁵ 《順正理論》卷三十三（大正29，P·531下；NO·1562）

⁶ 《俱舍論》卷一（大正29，P·3上；NO·1558）

⁷ 《俱舍論》卷十三（大正29，P·70下；NO1558）。

能使之發為「無表」；如以善心策動而有的身語行為，便可發為「善無表」；而以惡心策動而有的身語行為，更可構成「惡無表」。然而，無記心的本身，由於其意志作用力過於微弱，故此是不可能產生任何強烈的影響作用，而成為「無表業」，所以由無記心所產生之「無表業」，是根本不可能存在。

有部學者，除了不承認有無記心之「無表業」外，同時更進一步否認有唯依意業所生之「無表」，而祇單獨承認身語二業產生「無表」之可能性。其原因乃由於：「無表業」的產生，必須要以「表業」為緣，方能生起，然而，身語意三業當中，唯一最令人清楚看見的行為（表業），實際上祇有身語二業，而意業則不能具有這種可表的特性，所以不能構成「表業」，意業既不可發為「表業」那又何來產生「無表」呢？有關這一點在《順正理論》卷三十三，即有強調謂：

復有何緣，唯有語業，表，無性表，意業不然，以意業中無彼相故。謂能表示，故名為表；表示自心，令他知故，思無是事，故不名表。⁸

由於有部並不承認意業有表，那當然更不能承認有意業之「無表」存在，所以能產生「表業」和「無表業」者，更祇有身、語二業，而非意業，因此在《俱舍論本頌》〈分別業品〉第四中即有偈云：

此身由二業、俱表、無表性。⁹

由此可知，有部學者都一致認為：「無表業」在初起時，必須要依「四大種」；亦即地、水、火、風的四種元素為生因，而在下一剎那當中，「無表業」之生因雖滅，可是，隨後必定會有同類性質的「四大種」繼續產生，作為「無表業」便能相續不斷地進行。然而，意業在初起時，卻是以心為依止，可是心的本身，卻是念念差別，前後剎那之間，根本就無法相應，那麼意業本身到底又如何能與前後心之間取得一致聯繫，從而產生其相續不斷的關係呢？因此，事實上這種情況是不可能發生，所以意業本身根本就不可能產生「無表」，而唯有身語二業，才有成立「無表」之可能性。

就三界存在的立場而言，有部學者認為：「無表」唯有在欲、色二界當中才有，而無色界則是絕對沒有可能存在。其原因是：有部根本就不承認無色界中有「色」（r u p a：指物質）的存在，如《順正理論》卷三十六所云：

⁸ 《順正理論》卷三十三（大正29，P·531下；NO·1562）。

⁹ 《俱舍論本頌》〈分別業品〉第四（大正29，P·316上；NO·1560）。

欲、色二界皆有無表，決定不在無色界中，以無色界中有伏色想故，背諸色入無色定，故彼定中不能生色。…有作是言，以無色界無大種，故無表色¹⁰。

同時在《俱舍論》卷十三中亦有同樣記載云：

欲、色二界皆有無表，以無色中無大種故。¹¹

由於「無表業」是從「表業」而來，當然必須首先要有身語「表色」的條件，才有可能偷其產生，無色界既沒有「色法」的存在，那又何來會有「無表業」呢？倘若承認無色界中有「無表業」，這豈非無形中與「無表業為四大種所造色」之定義，產生矛盾，如《俱舍論》卷十三，即有責難道：

於無色界若有無表，應有無表非大種生。不可說言：有漏無表，以別界地大種為依。¹²

然而，由身語「表色」所引起的「無表色」，到底又應存在於什麼地方呢？有關這個問題，有部學者則認為：它應該存在於「法處」所以又名為「法處所攝色」，「無表色」若不被攝於「法處」，則「無表色」便不可能產生其相續不斷的因果關係，從而成為「無表業」了。如《俱舍論》卷十三所云：

又契經說：苾芻當知，法謂外處，是十一處所不攝法，無見無對，不言無色。若不見於法處所攝無表色者，此言闕減，便成無用。¹³

「無表色」既為「法處」所攝，那麼對於「無表色」之體性間，有部學者又該持何種態度呢？有關這一點，在《俱舍論》卷十三即有表示謂：

毘婆沙師說：有實物名無表色，是我所宗。¹⁴

從這點看來，有部學者對於「無表色」的本身，都一致主張其具有實體性。不但如此，他們同時更從別解脫律儀之相續關係中，進而證知實有「無表色」之存在。如《俱舍論》卷十三云：

¹⁰ 《順正理論》卷三十六（大正29，P·545中；NO·1562）。

¹¹ 《俱舍論》卷十三（大正29，P370下；NO·1558）。

¹² 《俱舍論》卷十三（大正29，P70下；NO·1558）。

¹³ 《俱舍論》卷十三（大正29，P70中，上；NO·31558）。

¹⁴ 《俱舍論》卷十三（大正29，P·70中；NO1558）。

又若撥無無表色者，則亦應無有別解脫律儀。非受戒後，有戒相續，雖起異緣心，而名苾芻等。又契經說：離殺等戒，名為隄塘戒，能長時相結，堰遇犯戒過故，非無有體可名隄塘。由此等證知，實有無表色。¹⁵

總括而論，有部所主張之「無表業」，其實正是潛在，業力的一種具體說明，其體性是「無見無對」之「色法」，為「法處」所攝，故此這一種力量，只能存在於欲、色二界，而且更以身語二業之強烈意志作用為其存在之根本原因，所以是絕對沒有唯依意業或無記心所發之「無表」存在。因此，有部這種以「無表色」來說明「無表業」的處理方式，已經有明顯的「唯物」傾向；同時，也無法說明進一步說明業力的如何相續問題¹⁶事實上，這一種觀念，很可能是跟有部所主張「三世實有，法體恒存」的思維方式有關，是一種含有典型唯物主義實在論的色彩。然而，這一點思考方式，已經慢慢被後來的各派加以批判，從而使得當初部派佛教的「唯物」傾向，開始轉移到「唯心」的思想方向發展；例如犢子部和正量部的「業體暫住說」不失法、成實論「無作業」、經量部的「思」種子說、大眾部的「成就說」等理論，都含有極濃厚的「唯心」傾向。

第三章 大乘始教賴耶緣起

賴耶緣起，即業感緣起之所緣而生者。賴耶、阿賴耶之略稱，梵語*alaya*意譯為「藏」，乃「種子」之義；意即微細不可短之一大藏識，為一切有情之根本所依；而一切千差萬別之現象皆為此藏識所執持之種子所現行，此稱「種子生現行」。於此同時，彼種子所現行之萬法，又於藏識中新熏其種子，此稱「現行熏種子」如是，故知由本有種子，現行、新熏種子等三法之輾轉相生，而有「種子生現行、現行熏種子」之關係。賴耶緣起，謂由藏識所執持之本有種子遇緣生現行之萬法新熏種子於藏識中，而後更遇緣，則自種子再生現行，次由所現行之萬法新熏種子於藏識中，而後更遇緣則自種子再生現行自現行再熏種子，如此經由本有種子、現行、新熏種子三法輾轉輪迴互為因果而無窮始終。¹⁷

¹⁵ 《俱舍論》卷十三（大正29，P·62上；NO1558）。

¹⁶ 請參閱田養民著，楊白衣譯《大乘起信論，如來藏緣起說之研究》（日本，昭和46年元月初版；民國67年8月初譯版，地平線出版社）P·120。

¹⁷ 《佛光大辭典》P·1822上》

第一節 種子是什麼？

那麼，種子到底是怎樣的東西？

譬如現在忽然想起昨天相談甚歡的友人的臉。從和他分別後到現今，那個有關他的記憶停留在腦海中的某處。現代的醫學對這個保持記憶的現象，努力想從生理學上去做解說。說不定不久之後，生理學者們能說明：昨天那位友人的臉是作為如此如此的蛋白質的結合體而被貯存於頭腦中的某處。

然而，即使在那個時候，也只是把記憶保持體解釋明白，而沒有查清楚那個潛在的記憶本身是什麼。和意識過程相同，關於記憶這個心理作用，若只從生理乃至物理的層面著手，則似乎無論如何也不能做出可以令人了解的說明。

與此相同，關於阿賴耶識的種子，也不能認為種子是某種物質性或事物性的存在。種子被以專門術語定義為在阿賴耶識之中能生出自果的「功能差別」。

這當中，所謂功能，是「力」、「能力」的意思，而差別是「特殊」、「殊勝」的意思，因此說：「種子是生出自己的特殊力量。」

總之，所謂種子，它像能源那樣，是一種力。而且，它不是像燒得很旺的火那樣顯在的能源，反而如藏在原子核中的核能那樣，是藏在我們內心深處的潛在的，精神的能源。

第二節 種子與現行的關係（阿賴耶識緣起）

種子潛在性能源具體地發芽，變化成顯在性的活動能源，這是日常的種種經驗。看東西、沉思、哭笑…考慮、喋喋不休、搖動，把所有這些活動彙集起來，稱為「現行」。或因為它們是種種識的活動，所以它們為「現行識」。

就像說種子沉隱不顯而現行顯現那樣，前者呈現潛在態，而後者呈現顯在態，因此，兩者確實是互相對立的概念。然而，兩者相互地處在因果關係中；因為，現在生自種子，故在那個場合，種子是原因，而現行是結果；又已生的現行立即將新的種子培植於阿賴耶識之中，故在那個場合，現行是原因，而種子是結果。

像這樣，由於深層心理和表層心理的有機的相互因果關係，全部的存在宛如

湍急的河流，持續流動。這稱為阿賴耶識緣起¹⁸。

有關阿賴耶緣起沒有加以說明，一者因對唯識還很生疏有待往後有機緣再進一步探討，二者篇幅龐大時間上以及末學能力不足所以賴耶緣起沒有處理清楚請見諒！

第四章 大乘終教真如緣起

終教又名大乘終教，也稱實教。此教強調一切眾生悉當成佛，方盡大乘至極之理，是大乘終極法門，故名終教。又所說契合實理，而名實教。闡述此教的經典是《楞伽》、《密嚴》、《如來藏》、《勝鬘》等經，《起信》、《寶性》、《法界無差別》等論。終教的理論核心是真如緣起論，或如來藏緣起論，是屬於真常唯心論的思想體系。

從真如緣起說：在大乘佛教的三大系統當中，皆有其自身獨自發展的「真如緣起說」。例如：中觀學派的「緣起性空」思想，從某一意義來說，也可以說成是一種性空系統的「真如緣起」。

而唯識學派從「依他起性」的角度，去說明阿賴耶識種子的染、淨轉依等關係的建立，也可以說是一種瑜伽系統的「真如緣起說」。事實上，透過「染依他起」所開展的「偏計所執性」，也可以作為「流轉真如」。或「染污真如」的說明；而透過「淨依他起」所開展的「圓成實性」，也可以作為「清淨真如」的說明。

同時，站在真常系統的「如來藏緣起說」，則更是另外一種形式的「真如緣起」。如《大乘起信論》所強調的「一心開二門」，便是進一步把這「一心（如來藏自性清淨心）」，視作能夠生起宇宙萬物的「真如心」，而一切的世間的染、淨因果，皆以此「一心」作為基礎。

第一節 中觀學派的「真如說」－緣起性空

中觀學派所主張的「緣起性空」思想，其實正是一種典型的「真如說」。誠如《雜阿含經》卷十二第298經所云：

¹⁸ 請參閱橫山紘一著，許洋主譯《唯識思想入門》P・101－102。

緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住。¹⁹

由於「緣起法」並非佛陀所創造，也不是別人所創造，因此，它宛然自有，超然本見的特性，已經是相當明顯的事實了。就在這一種情況下，中觀學派則認為：這是種宛然立的存在特性，應該是一種「緣起故無自性，無自性故空」的「緣起性空」，事實上，這一種「緣起性空」的宛然存在狀態，也可以說是一種「空性真如」。如《中論》卷四〈觀四諦品〉所說：

眾因緣生法，我說即是無（空）；亦為是假名；亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。²⁰

由此看來；這一種「緣起」的宛然存在狀態；也就是「無自性、空」的宛然存在狀態。而這一種「無自性、空」的宛然的存在狀態，也就是「假名有」的宛然存在狀態。事實上，這也正是中觀學派所說的「真如觀」。因此，「無自性、空」的真實義，也正可作為一切法得以錢丹的「存有論基礎」。如《中論》所說：

以有空義故，一切法得成；若無空義故，一切則不成。²¹

總括以上所說：中觀學派的「緣起性空」，其實正好是一種「性空真如」的存有論說明。而代表了早期華嚴開宗思想的杜順禪師，在他的有名著作《法界觀門》中，便以「色即是空、空即是色」的無相教，來說明「空色無礙」的「法界緣起」思想。

第二節 《解深密經》的「七種真如說」

誠如《解深密經》卷三所說：

如是一切「如所有性」者；謂即一切染、淨法中所有真如，是名此中「如所有性」。此復七種

一者、流轉真如：一切行，無先後性；

二者、相真如：謂一切法補特伽羅無我性（人無我性）及法無我性。

¹⁹ 《雜阿含經》卷十二第298經（大正2，P·85上；NO·99）

²⁰ 《中論》卷四〈觀四諦品〉（大正30·P·33中；NO·1564）。

²¹ 《中論》卷四〈觀四諦品〉（大正30·P·33中；NO·1564）。

三者、了別真如：謂一切行，唯是識性。

四者、安立真如：謂我所說，諸苦聖諦。

五者、邪行真如：謂我所說，諸集聖諦。

六者、清淨真如：謂我所說，諸滅聖諦。

七者、正行真如：謂我所說，諸道聖諦。

當知此中，由流轉真如、按立真如、邪行真如故，一切有情平等平等。

由相真如、了別真如故，一切諸法平等平等。

由清淨真如故，一切聲聞菩提、獨覺菩提、阿耨多羅三藐三菩提平等平等。

由正行真如故，聽聞正法，緣總境界…平等平等。²²

在這裏，《解深密經》試圖把「流轉真如」（輪迴）、「安立真如」（苦）和「邪行真如」（集），視之為一種輪迴現象的「染污」緣起。換言之：這一種以流轉輪迴現象來作為染污性真如的做法，正相當於化地部所說的「緣起真如」，或大眾部所說的「緣起支性」。

至於「相真如」和「了別真如」，便是要闡明事物的存在性，就是透過「人無我、法無我」所彰顯性的「唯識性」的存在。事實上，這一種對存在性的規定，也可以說是整個唯識學派所共同主張的「存有論命題」。

而所謂的「清淨真如」（滅），便是在說明「八正道」的實踐內容。這也正相當於化地部所說的「道支真如」，或大眾部所說的「聖道支性」。

事實上，這裏所說的「真如」，並非單純是指輪迴流轉現象的本身；而是在進一步指出；唯然萬物皆在流轉變化的當中，然而其平等一味的「真如性」，卻是永恒不變，又不消失。所謂「真如即是諸法實性、無顛倒性」²³。這便是諸法宛然本具，不生不滅的「如如性」或「真如性」。這一種觀念，跟《大乘起信論》所說的「覺心」或「覺性」，都非常類似。²⁴

²² 《解深密經》卷三（大正16，P·701下；NO·796）

²³ 請參閱田養民著，楊白衣譯《大乘起信論如來藏緣起之研究》（日本，昭和46年元月初版；民國67年8月初譯版，地平線出版社）P·69。

²⁴ 《大乘起信論》卷一（大正32，P·576；NO·1666）。

第三節 《大乘起信論》中的「真如說」一心開二門

《大乘起信論》在這裏所彰顯的「真如說」，其實正是「一心真如」的說明換言之，也就是以「一心開二門」的「真如說」。事實上，這「一心」，在眾生來說是「眾生心」；而在佛的立場來說，則是「真如心」。然而，不之不同屬性而已。如論所說：

摩訶衍者，總說有二種，云何為二？

一者、「法」；二者、「義」

所言「法」者：謂眾生心，是心則攝一切世間法，出世間法。依於此心顯示摩訶衍義。何以故？

是心真如相，即示摩訶衍義體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。

所言「義」者，則有三種，云何為三？

一者、體大：謂一切法真如平等、不增不減故。

二者、相大：謂如來藏具足無量性功德故。

三者、用大：能生一切世間、出世間者因果故；一切佛本所乘故；一切菩薩皆乘此法，到如來地故。²⁵

在《大乘起信論》中，已經正式提及有關「心真如」和「心生滅」的兩個觀念。因此，這裏是以「心真如」為本體；而以「心生滅」為作用，事實上，這一個「一心」，就是「如來藏心」。所以，倘若是從存在事物（法）上來分析的話，則可區分為本體和作用；然而，若就義理（義）上來分析的話，則可區分為體大、相大、用大。雖然，性質上縱使是千差萬別，但皆可說是這一心的不同顯現。如論中所說：

一者、心真如門；二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？

此義云何？

以是二門、不相離故！

²⁵ 《大乘起信論》卷一（大正32，P·575下；NO·1666）。

心真如者，即是一法界大總相法門體。

所謂心性不生不滅，一切諸法，唯依妄念而有差別；若離妄念，則無一切境界之相。是故一切法，從本以來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名「真如」。以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故。

言真如者，亦無有相；謂言說之極因言遣言。

此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真實故；亦無可立，以一切法皆同如故；當知一切法，不可說，不可念故，名為「真如」。²⁶

在這裏，「一心開二門」的理論，於是便正式確立。所謂「一心開二門」，便是指；依止這「一心」，而開展出「心真如門」和「心生滅門」兩種，而這二門的關係，更是相即不離，如濤波依水一般，密不可分。

事實上，「心真如門」就是指全體法界的大總相，也就是所謂的「一真法界」所表現的宇宙全體現象。換言之：「真如緣起」也可以說是另外一種形式的「法界緣起」。然而，「真如緣起」始終是側重於「真如」的衍生義，如：「真如」的用法，是「能生一切世間、出世間善因果故」，這些都是「真如」衍生義，或者是「一心開二門」的衍生開展。然而，倘未能有效說明事物與真如理之間的無礙性（理事無礙），以及事物與事物之間的無礙性（事事無礙），仍至「一多相即」、「一入一切、一切入一」的圓融無礙境界。有關這一部份的理論，也正是整個「法界緣起」所要處理的具體內容。

因此，我們可以說：「真如緣起」其實正是「法界緣起」的理論泉源；而「法界緣起」卻又成為了「真如緣起」的理論完成。兩者的關係，實在是密不可分。

既然「真如」又是如此的「既內在又超越」，對於作為凡夫眾生的我們來說該如何才能證入呢？

事實上，證入這「真如」的方法無他，那就是以「離文字相、離一切相」的方式證入，這是所謂的「隨順證入」。如論所說：

問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順而能得入？

答曰：若知一切法，雖說無有能說可說；雖念亦無能念可念，是名隨順。

²⁶ 《大乘起信論》卷一（大正32，P·576上；NO·1666）。

若離為念，名為得入。²⁷

同時，若進一步就「真如」的絕對義和衍生義來說，更可細分為「如實空」和「如實不空」兩種。所謂「如實空」，主要是就「真如」超越面的絕對義而說；而「如實不空」，則是就「真如」內在面的衍生義而說。如論中所云

復次，真如者、依言說分別，有二種義。

云何為二？

一者、如實空：以能究竟顯實故。

二者、如實不空：以有自體，具足無漏性功德故。

所言空者，從本已來，一切染法不相應故。

謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。

當知真如自性，非有相[－A]、非無相[－B]、非非有相[－－A]、非非無相[－－B]、非有無俱相[－(AB)]；非一相非異相[－P－Q]、非一相非非異相[－－P－－Q]、非一異俱相[－(PQ)]，乃至總說。

依一切眾生，以有妄心念念分別，皆不相應故，說為空；若離妄心，實無可空故。

所言不空者，已顯法體空、無妄故，即是真心，常恆不變，淨法滿足故，名不空。²⁸

因此，這裏所謂的「如實空」，正是指「真如」的本來清淨狀態，世間任何的語言文字都無法加以描述，這正是就它絕對超越義的消極面而言；至於「如實不空」，則是就它內在衍生義的積極面而言，指出它能具足一切出世間法的無漏性功德。所以，我們也可以說：「如實空」，也是專就不生不滅的真如體而言；而「如實不空」，則是專就生滅作用的真如相而言。由此可見，這裏所說的「空」，已經跟中觀學派的使用定義完全不同。

總括以上所說：《大乘起信論》的「一心開二門」思想，的確是「真如緣起」理論的登峰造極！透過「真如緣起」的理論架構，一切有關「緣起」、「法界」、「心」的觀念，在此都可以獲得一個理論上的支撐點；同時，它更可進一步匯通到

²⁷ 《大乘起信論》卷一（大正32，P·576上；NO·1666）。

²⁸ 《大乘起信論》卷一（大正32，P·576上；NO·1666）。

《華嚴經》所說「三界虛妄、唯是一心作」的經證。由此可知，佛教思想中「真如說」，主要是起源於原始佛教「緣起說」中所說的：「若佛出世；若未出世，此法常住，法住、法界…。此等諸法、法住、法空、法如、法爾、法不離如；法不異如」等思想啓，從而發展成部派時代，大眾部的「緣起支性」，或化地部的「緣起真如」理論。就在這種情況下，「緣起法」（法）跟「緣起的存在狀態」（法如），於是便被正式劃上等號（緣起＝如）。

到了大乘時代，由於中觀學派把「緣起的存在狀態」（法如）正式定義為「性空」、「假名」、「中道」²⁹，如此一來，「緣起性空」的觀念，於是便成為了另外一進現式的「真如說」（法如＝性空），這也就是本文所說的「性空真如說」。「法界」、「緣起」、「性空」、「依他起」、「十地」、「十相」等觀念，幾乎都在為了「真如」的同義詞，所以「真如緣起」也就以變相地說成是「法界緣起」或「一心緣起」了。

第五章 大乘圓教法界緣起

法藏在《華嚴經探玄記》卷十三中，曾規定「法界緣起」的建立，必須具備以下三項條件，即：（一）染法緣起；（二）淨法緣起；（三）染淨合說。事實上，這些觀念，皆是依照智儼在《華嚴經搜玄記》的觀念加以整理發展而成。因此，本章節主要依智儼來論述法界緣起。

第一節 「染法緣起」

一、「緣起一心門」

這裏的「緣起一心門」，正相當顧智儼在《華嚴經搜玄記》所說「緣起一心門」中的「真妄緣集門」。例如：

言緣集者，總相論十二因緣，一本識「阿賴耶識」作，無真妄別。如論說：依一心法，有二種門，以此二門不相離故。又此經云：唯心轉故。又如論說。妄

²⁹ 請參閱《中論》卷四〈觀四諦品〉（大正30，P・33中；NO1564）所說：「眾因緣生法，我說即是無（空）；亦為是假名；亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者」一段。

和合，名阿賴耶；唯真不生，單妄不成，真、妄和合，方有所為。如夢中事，知與睡合，方得集起。此是真、妄和合之門³⁰。

法藏認為：在阿賴耶識（一心）尚末區分為真妄之前，十二因緣是由他所造作，故稱之為「緣集一心」而這裏的「如論說」，便是指《大乘起信論》的「一心開二門」；所謂「心真如」和「心生滅」二門。因此，不論染、淨或真、妄二法，皆是這「一心」所作。

二、「攝本從末門」

所謂「攝本」，就是真如為體，或者說是。攝「真如」以為本體，由此而如《華嚴經搜玄記》卷三下所說：

攝本從末者，唯妄心作故。（攝大乘）論云：名種子識，乃果報識，對治道時，本識都盡。法身流轉五道，名為眾生；隨其流處，為其別味，法種眾苦，如此非一。故知攝從其末也³¹。

既然真、妄皆是阿賴耶識的「一心」所作，那麼，阿賴耶識到底如何從原先的「一心」，突然開出真、妄二心來呢？這個問題，便必須要回到《大乘起信論》的所謂「覺」和「不覺」的問題。例如：

所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異，名為阿梨（賴）耶識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法。

云何為二？

一者、「覺」義；二者、「不覺」義。所言「覺」義者：謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍。法界一相，即是如來平等法身，依此法身，說明「本覺」。

何以故？

「本覺」義者，對「始覺」義誤；以「始覺」者，即同「本覺」。「始覺」義者，依「本覺」故而有「不覺」；依「不覺」故說有「始覺」。又依「覺」心源，故名「常覺」；「不覺」心源，故「非究竟覺」。

此義云何？

³⁰ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·63中；NO·1732）

³¹ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·66上；NO·1732）

如 A 夫覺知前念惡故，能止後念令其不起。唯後名「覺」，即是「不覺」故³²。

這裏所謂的「覺」，便是指心體離一切妄想雜念，由此而顯現的真如本性。它是遍虛空界，無所不在。由對阿賴耶識是依不生不滅的真如才能顯現，啓本質上即具有「覺」義；然而，它同時又會顯現生滅的妄法，稱為「不覺」。隨著妄念的起伏，因而顯現出世間的生死輪迴。至於流轉過程，到底是染法、還是淨法問題。智儼接著又說

問：當隨染時為，即染也。為由是淨？

答：體是淨，本復是淨，不可名隨。故知染時，不可為淨。若爾者，不應說言：依如來藏，有生滅心。應但是單生滅，今言相依。如此說者，是有智人，染、淨雙證，故作是說，非局染門³³。

因此，所謂「攝本」，就是以真如為體，或者說是；攝「真如」以為本體，由此而有出世間還滅因果；而「從末」便是指：依從生滅妄法之末而有世間流轉因果。事實上，所謂「攝本從末」，便是指以真如為體的「一心開二門」。

三、「攝末從本門」

上文的重點，主要是在說明妄心的流生轉生滅。而「攝末從本門」，其重點則側重在真如心之上。換言之：一切的生滅現象，皆以回歸於此一真如心。正如同《華嚴經》〈十地品〉所說的：「三界虛妄，但是一心作；十二緣分，是皆依心。」而這裏的所謂「一心」，便是此一真如心；或稱「如來藏」；或稱「阿賴耶識」。

例如：

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。

（大涅槃）經云：五陰、十二因緣、無明等法，悉是佛性³⁴。又此（華嚴）經頁：三界虛妄，唯一心作。論經頁：第一義諦故。

³² 《大乘起信論》卷一（大正 32，P・576 中；NO・1666）

³³ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正 35，P・63 中；NO・1732）

³⁴ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正 35，P・63 中；NO・1732）

在這裏，智儼還引用了《大涅槃》經所說的五蘊「陰」、十二因緣、及無明等法，認為這些都一一具有佛性。而三界的虛妄生起，也是緣自此真如心。然而，在這裏又似乎產生另一個疑問：即然三界虛妄，皆是真心所作，那麼，從真心所開展出來的世界，應該是純「淨」無「染」才對，而不應該有染污的虛妄世間。如《華嚴搜玄記》中，也有提及如此的質詢云：

問：攝末從本應是淨品。云何乃在染門分別？

答：此攝末從本理在淨品緣生，今為對染顯染如幻，故在染門

問：義若如此，一切淨法並對染顯妄。云何獨辦攝末從本，在染緣生？

答：凡論淨品緣生，有其二種：

一為對染以顯妄法故。經云：不如實知諸諦第一義故也。

二為顯淨品緣起，即是顯理之門。即如普賢性起品等是也，餘義准此可解。此攝末從本，即是不空如來之藏此中亦有空義，為自體空，後當分別³⁵。

智儼以「淨品緣生」的兩種作用，來處理這一個問題。事實上這也正是《大乘起信論》中「一心開二門」的另一種表現方式。換言之：所謂（一）為對染以顯妄法故，便是「生滅門」；而（二）但顯淨品緣起，即是顯理之門，便是「真如門」。

這正如同法藏在《華嚴五教章》中所說：

猶如明鏡現對染、淨，雖現染、淨，而不失鏡之明淨；只由不失鏡之明淨故，方能現染、淨之相。以現染、淨，知鏡明淨；以創明淨，知現染、淨。是故二義，唯是一性；雖現淨法，不增鏡明；雖現染法，不污鏡淨。非直不污，亦乃由此反顯鏡之明淨，當知真如道理亦爾。非直不動，性淨成對染、淨；以乃由成染淨，方顯性淨。是故二義，主體相收，一性無二³⁶。

由此看來：從「性淨成對染、淨」的觀念的提出，這裏所謂的「性淨」，似乎又有超越相對性的染、淨；因此，這一個「性淨」，也可以說是一個「絕對淨」。而這一個「絕對淨」的主要特性，是「非直不污」、「非直不動」，是唯一使相對性染、淨成為可能的背後超越存在者。所以，染淨的出現，不但不能否定它的「緣對淨」，反而更使能顯示出「絕對淨」的超越存在性，這便是以「攝末從本門」

³⁵ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·63中；NO·1732）

³⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷四（大正45，P·499中；NO·1866）

來透顯真如心「絕對淨」的深刻意義所在。

四、本末依持門

這裏的「本末依持門」，正相當於《搜玄記》所說的「依持一心門」。其重點是認為：第六識和第七識，皆依阿賴耶識而成立。如《搜玄記》所說：

依持一心門者，六、七等識，依梨耶成。故論云：十二緣生，依梨耶識，以梨耶識為通因故。

問：與上緣起一心，云何取別？

答：正緣起一心，染淨即體，不分別異。此依持門，能所不同，故分為二也。³⁷

由此看來：阿賴耶識在這裏正相當於「如來藏」或「真如心」，是一切世間萬法的存在總根源。而前六識和第七識，皆是依之而得以成立。然而，在這裏又似乎出現另一個疑問；既然萬法皆源自一心，理應沒有「本」「末」才對，如何反有所謂「本末依持」之理。而智儼的解釋是：萬法皆源自一心，所以染、淨即體，不可區分。然而，就彼此間的相依相待關係而言；譬如由第八識所變現的第七識，由於能、所的主客關係不同，自然可區分二。

第二節 淨法緣起

一、「本有」

所謂「本有」，就是指緣起之性的宛然本具。若佛出世，若不出世；法住法更，法不離如，真實無妄不顛倒；這也就是所謂「真如本性」或「性起」。如智儼的《華經搜玄記》所說：

言本有者：緣起本實，體離謂情；法界顯然，三世不動故，〈（如來）性起（品）〉云：眾生心中，有微塵卷，有大菩提樹，眾聖共證，人證前後不同；其樹不分別異，故知本有。又此緣生文，十二因緣即第一義。³⁸

³⁷ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·63下；NO·1732）

³⁸ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·63上；NO·1732）

如此看來：所謂「本有」，原本是用來指構緣起之性的宛然本具；但透過〈如來性起品〉的引申後，便可進一步推演到眾生的本具佛性。因此，「本有」在法性而言，是指「法性的本有」和「佛性的本有」看作是「真如性」的具體表現。

二、「修生」

雖然眾生的佛性「本有」，但要激發這佛性的諸善根，便非「本有」，而是必須靠聞、思、修而成，這便是「修生」。因此，所謂「修生」，便是透過後天的修學而生；而不是先天的本具佛性！如《華嚴經搜玄記》所說：

信生者：信等善根，先未現前；今對淨教，賴緣始發，故說新生。（起信論）云：彼無分別智。³⁹

依此看：「修生」正是後天努力的表現，而非佛性先天本自具足。正如法藏在《華嚴經探玄記》卷十五（大正35，P·392）所說：「唯修生，謂信等善根，本無今有故！」因此，具足諸善根，還是要以善財童子五十三參的精神，精進不已，才可達致。

三、本有修生

這裏的「本有修生」，就是指：先天本具的佛性，也必須靠後天的聞、思、修而成。換言之：佛性本有，待修生以為激發《華嚴搜玄記》所說：

這本有有修生者。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，乃合普賢菩薩。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「如來」「性起」品說：名菩提心為性起故。

問：本有修生，既是新發義，非是舊。云何說從其本性？

答：此品為是新生之義，說是修生；與本義親，故從性起。⁴⁰

眾生所本具的佛性，雖然是本無任何差別，然而，若要回歸本有之佛性（本有），也必須有賴種種外緣的引發，啓迪真智（修生）。如此，即能符合因位的普賢境界。正如法藏在《華嚴經探玄記》卷十五（十正35，P·392）所說：

³⁹ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·63上；NO·1732）

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·63上；NO·1732）

「本有修生：謂如來藏待彼了因，本隱今顯故。」在這裏，佛性本有，然而必須待緣引發的觀點，則更加明顯。

四、修生本有

所謂「修生本有」意思是說：如來藏被無明所覆隱，致使一般凡夫迷而不覺；在這種情況下，凡夫雖本具如來藏，然而，實際上是有等於無。可是，當他們一旦證得無分別智以後，本具的如來藏即可馬上顯現出來，不增不減。正如智儼和尚在《華嚴經搜玄記》卷三下所說的：

修生本有者：其如來藏性隱在諸經，凡夫即迷而不覺；若對迷時，不名為有故。

為相論云：若有應見。

又依攝論說：有得不得，見不見等故也。

今得無分別智，始顯法身在纏在淨。先無有力，同彼無法；今得成用，異本先無，故不可說名為：本有，說為修淨。

問：若說始顯為修起者，名曰修生，云何說顯。

答：只為是顯修生門中，義成本有，先在迷心，不說體用。今時始說有彼法身，故知與彼新生是親，先有義疏。⁴¹

因此，「修生本有」是指如來藏性，雖經久覆，其性不失，一旦證得無分別智，此性即如實彰顯。正如法藏在《華嚴經探玄記》卷十五所說：「修生本有，謂無分別智等，內契真如，冥然一相故。」⁴²而且，法藏法師在此更以金和金器來作比喻，說明其中的關係。例如他說：

猶如金莊嚴具，若稱取斤兩，「本有」如金；若嚴具相狀，工匠「修生」；若由成嚴具，方顯金德，則「修生」之「本有」；若嚴具攬金成，無別自體，則「本有」之「修生」。是知唯金而不礙嚴具故；唯一法身不礙報、化也。唯嚴具而不礙金故；單報、化亦即具法身也。⁴³

如此看來：以上四門，雖有四義，而無四事。「本有」好比是金（金）；「修

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·63上；NO·1732）

⁴² 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·392上；NO·1732）

⁴³ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·392上；NO·1732）

生」好比工匠把金鑄成金器（金器）；「本有修生」好比只把金鑄成金器，別無其他相狀（金 $\longleftrightarrow$ 金器）；而「修生本有」，則是把金鑄成金器，以顯金的屬性（金 $\rightarrow$ 金器）。

綜合這染、淨兩種緣起來說，我們大可發現，其實「染法緣起」，就是指真如流轉於現象界的說明；而「淨法緣起」則是從現象界的流轉回歸於真如的過程。因此，不管是「染法緣起」也好；「淨法緣起」也好，皆是真如法性的兩面觀。在這種情況下，真如即可含有相對染、淨的兩面，而真如的「淨」，則應該屬於更高層次的「絕對淨」。因此，真如本身的「絕對淨」，已經能容攝相對的染淨在其中，不管相對的染、淨如可變遷流轉，也絲毫沒有影響真如本身超然的「絕對淨」。正由於這樣，我們更可以進一步說：真如從本體上所顯現的是「絕對淨」，而在作用上所顯現的則是相對「染」、「淨」。而「絕對淨」和相對「染」、「淨」之間，更是不一不異，體用相即。依據這一原理，法藏更創立「染、淨合說」。

第三節 染、淨合說

法藏所立的「染、淨合說」，共包含四門。即所謂：一、翻染顯淨門；二、以淨應染門；三、會染即淨門；四、染盡淨泯門。可惜有關這四門的內容，在《華嚴經探玄記》中並沒有詳細說明。現在，只能根據《大乘起信論》中〈智淨相〉和〈不思議業相〉來推敲他的原義。

一、翻染顯淨門

所謂「翻染顯淨」就藉著現象界生滅「染法緣起」的止息，使可回歸於清淨，「淨法緣起」。所謂「諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂」，這裏的「生滅滅已」，即相當於「翻染顯淨」，這相當於《大乘起信論》中所說的「知淨相」。如：

智淨相者，謂依法力薰習，如實修行，滿足方便故。破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淳淨故！⁴⁴

二、以淨應淨門

所謂「以淨應染」就是以真如為體的清淨法身，去隨緣起不現報、化等身的

⁴⁴ 《大乘起信論》卷一（大正32，P·576下：NO·1666）

功德妙用。這更是《大乘起信論》所說的「不思議業相」例如：

不思議業相者：以依智淨，能作一切勝妙境界。而謂無量功德之相，常無間斷絕；隨眾生根機，自然相應，種種而見，得利益故。⁴⁵

三、會染即淨門

所謂「會染即淨」，就是在說明：無明的染污性，和清淨的覺性，實際上是相即不離。換言之：無明不離覺性；覺性不離無明。如水與波，不可能孤立而起，無明與覺性，亦復如是。如《大乘起信論》所說：

以一切心識之相，皆是無明，無明之相，不離覺性；非可壞非不可壞。如大海水，因風波動；水相、風相，不相捨離。而文非動性；若風止滅，動相則滅，濕性不壞故！如是眾生性清淨心，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。⁴⁶

四、染盡淨泯門

這是以真如的「絕對淨」來泯滅現象界相對的「染」、「淨」。這一個觀念，正相當於《大乘起信論》所說的以「究竟覺」來泯滅現象界的「覺」與「不覺」，而這「究竟覺」，也就是「本覺」。如《大乘起信論》卷一所說：

心生滅者，依如來藏故，有生滅心。所謂不生不滅，與生滅和合，非一非異，名為阿賴耶識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法。云何為二：一者覺義；二者不覺義。

所言覺義者：謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍；法界一相，即是如來平等法身。依此法身，說名本覺。⁴⁷

因此，透過對真如本身「絕對淨」的「究竟覺」，便可進一步泯除對現象界，由「非究竟覺」或「不覺」而產生的相對「染」、「淨」。這更是見性成佛的終極境界。

如此看來：以上的「翻染顯淨門」和「以淨應染門」，也可以說是從對染法

⁴⁵ 《大乘起信論》卷一（大正32，P·576下：NO·1666）

⁴⁶ 《大乘起信論》卷一（大正32，P·576下：NO·1666）

⁴⁷ 《大乘起信論》卷一（大正32，P·576下：NO·1666）

「攝末從本門」所持的觀點；而「會染即淨門」和「染盡淨泯門」，也可以說是「本有」的立場來加以立論。前者可配置於《華嚴經》的〈十地品〉；而後者則可配於〈性起品〉。因此，我們可以大致上說：「緣起」是用作描述現象界的重重無盡的因果關係；而「性起」則是作為「緣起」之所以成為可能的設基礎！所以「緣起」是作為現象界的因果定律；而「性起」則是作為本體界的後設定律。換言之；「緣起」是用；「性起」是體。「性起」是使「緣起」成為可能的理論根據；而「緣起」則可以說是「性起」的發揮相！這跟《華嚴經》〈十地品〉的「緣起說」和〈性起品〉的「性起說」，可以說是一脈相通，這也正是「法界緣起」思想的根本旨趣。

第六章 結論

綜合以上各章的論點，我們可以清楚地看出，「法界緣起」跟「真如緣起」之間的關係，事實很難區別的。例如早期杜順和當的《法界觀門》和《五教止觀》所呈現的「法界緣起觀」，主要是從「性空真如」所轉出的「法界緣起」。

形成這種差異性的主要原因，很可能是受到早期般若思想的影響；而法藏則是受到當時如來藏思想的影響，尤其是《大乘起信論》的「一心開二門」，更形成法藏思想重要樞紐。事實上「真如緣起」和「法界緣起」的根本差別，主要是「法界緣起」多出一個「圓融無礙」的觀念。而這部份「真如緣起」所沒有的。就其中關鍵點，「真如緣起」的重點在說明萬法根源的衍生義；而「法界緣起」的重點則強調事與事，以及事與理之間互相含攝的無礙性和圓融性。而這一部思想特質，正是「真如緣起」所欠缺的。

因此，我們可以說：「法界緣起」是從「真如緣起」所轉出的「圓融無礙緣起」若從其「一時頓現」而言，或可稱作「無盡緣起」，誠如「因陀羅法界網」光光相射重重無盡甚深緣起。所以「真如緣起」重視諸法染、淨皆從「真如心」所流出；而「法界緣起」，則重視諸法之間，彼此平等互攝，圓融無礙的關係，相當明顯。

可是，當我們再從前追溯，便會更進一步追問到「阿賴耶識」的起源問題，這更必須要回溯到「業感緣起」的形成問題。在部派佛教的「業感緣起說」中為了針對業體的問題，而有所謂唯心與唯物的觀念之爭，爭論的結果，唯心的方向，終於獲得完全的確立，因而更造就了「阿賴耶識」，的種子說理論。

參考書目

- 1 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷十五（大正35，P·392上；NO·1732）。
- 2 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·63下；NO·1732）。
- 3 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·63上；NO·1732）。
- 4 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·63中；NO·1732）。
- 5 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·63中；NO·1732）。
- 6 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷三下（大正35，P·66上；NO·1732）。
- 7 《大乘起信論，如來藏緣起說之研究》田養嚴著，楊白衣譯（日本，昭和46年元月初版；嚴國67年8月初譯版，地平線出版社）P·120。
- 8 《大乘起信論》卷一（大正32，P·576；NO·1666）。
- 9 《大乘起信論》卷一（大正32，P·576下；NO·1666）。
- 10 《大乘起信論》卷一（大正32，P·576上、中；NO·1666）。
- 11 《大乘起信論》卷一（大正32，P·576上；NO·1666）。
- 12 《大乘起信論》卷一（大正32，P·576中；NO·1666）。
- 13 《大乘起信論》卷一（大正32，P·575下；NO·1666）。
- 14 《大乘起信論如來藏緣起之研究》田養民著，楊白衣譯（日本，昭和46年元月初版；民國67年8月初譯版，地平線出版社）P·69。
- 15 《中論》卷四〈觀四諦品〉（大正30，P·33上；NO·1564）。
- 16 《中論》卷四〈觀四諦品〉（大正30，P·33中；NO·1564）。
- 17 《心理學》張春光、楊國樞著（台北：三民書局，民國66年10月修正），頁290。
- 18 《初期大乘佛教的起源與開展》印順著（正聞出版社，民國70年5月版）

- 19 《俱舍論》卷一（大正29，P·3上：NO·1558）。
- 20 《俱舍論》卷十三（大正29，P·62上：NO·1558）。
- 21 《俱舍論》卷十三（大正29，P·70下：NO·1558）。
- 22 《俱舍論》卷十三（大正29，P·70中，上：NO·31558）。
- 23 《俱舍論》卷十三（大正29，P·70中：NO·1558）。
- 24 《俱舍論》卷十三（大正29，P·370下：NO·1558）。
- 25 《俱舍論本頌》〈分別業品〉第四（大正29，P·316上；NO·1560）。
- 26 《唯識思想入門》橫山紘一著，許洋主譯P·101－102。
- 27 《華嚴一乘教義分齊章》卷四（大正45，P·499中；NO·1866）。
- 28 《華嚴一乘教義章集解》靄亭著（財團法人華嚴蓮社，民國85年11月5日初版）
- 29 《華嚴思想史》高崑了州著，釋慧嶽譯（中華佛教文獻社，民國68年12月8日初版）
- 30 《華嚴無盡法異緣起論》陳英善（財團法人華嚴蓮社，民國85年9月26日初版）
- 31 《華嚴經與哲學研究》楊政河著（慧炬出版社，民國71年10月再版）
- 32 《順正理論》卷三十三（大正29，P·531下；NO·1562）。
- 33 《順正理論》卷三十三（大正29，P·531中；NO·1562）。
- 34 《順正理論》卷三十六（大正29，P·545中；NO·1562）。
- 35 《解深密經》卷三（大正16，P·701下；NO·796）
- 36 《雜阿含經》卷十二第298經（大正2，P·85上：NO·99）。