

四門義理與法界緣起

——以《華嚴一乘教義分齊章》為中心

楊祖榮

北京大學哲學系 2012 級

摘 要

本文以法藏《華嚴一乘教義分齊章》為考察文本，對法藏“三性同異”、“因門六義”與“十玄無礙”、“六相圓融”這四門義理的內涵進行詳細梳理，進而分析出此四門義理之內在關聯與互動關係，並試圖以此為基礎，構建出法藏法界緣起思想的部份論證，明晰“四門義理”在法藏法界緣起思想的基石意義。在筆者看來，這“四門義理”中，“三性同異”與“因門六義”是直接來自唯識宗的相關概念，但其表述與側重卻與唯識宗不同，它們是法藏對法界緣起思想之構建，多指生成論而言。“十玄無礙”和“六相圓融”則主要承自智儼法師的相關理論，法藏對此加以吸收和發展，多指圓融論。如果說前兩者是法界緣起之理論基礎，那麼后兩者則是前兩者的具體體現，是“法界緣起”的內容。四門義理之表述雖各有不同，然其內在的邏輯脈絡是一致的，都具有較強的系統論色彩。並且，此四者間存在著緊密的內在互動關係。這一互動關係對法界緣起思想的論證和表述有著重要的意義，既共同體現出該思想因由與內容，又表徵了宇宙論的相關意涵。

關鍵字：三性同異 因門六義 十玄無礙 六相圓融 法界緣起

一、前言

《華嚴一乘教義分齊章》乃由唐朝賢首法藏大師（643—712）所著。法藏大師被認為是華嚴宗的實際創造者，是中古時期重要的佛經翻譯家和佛學義理高僧。除了這些身份外，陳金華教授在 *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*¹一書中還揭示了法藏作為神秘主義者、律師、捨身供養者、奇跡製造者、巫師、魔術家、技術的發明和推廣者、導引術和道教色彩的儀軌的修煉者以及援儒入佛的儒家典籍的熱情讀者等多重身份。²然而，最為人所熟知的還是其在義理與宗派上的成就。這固然是因為研究視角的框定選擇，也在一定程度上表明這方面的造詣很深，以至於掩蓋了其他方面的身份。

法藏大師的義學成就，可以從其留下的相關著作中知道。法藏的著作種類甚多，按湯用彤在《隋唐佛教史稿》中的考證，現存有 23 部，知名而已佚者約有 20 餘部。³其中主要的著作有《華嚴探玄記》、《華嚴一乘教義分齊章》和《起信論義疏》等。其中，《華嚴一乘教義分齊章》不僅是法藏最主要的代表作之一，也被認為是華嚴學綱要書中最具代表性的著作。鎌田茂雄在《華嚴學研究資料集成》中給予了高度評價，認為該書既是法藏依據《華嚴經》所作的華嚴學概論，也是一種佛教概論，是研究華嚴學的入門書和必讀書。⁴除了高度評價外，鎌田茂雄還對其作了詳盡的介紹。

《華嚴一乘教義分齊章》有許多別名⁵，其中最主要的是《五教章》。不同的書名一定程度上可以反映記錄者或稱呼者對其內容的概括和定位。以《華嚴一乘教義分齊章》為例，“華嚴一乘教義分齊”即本章所著之綱領，本章開宗明義，即是為了闡明華嚴一乘教義之分量齊限。中國佛學院華嚴學教研組在《〈華嚴五教章〉基礎教程》中則進一步詮解，認為其包含《華嚴經》與“華嚴宗”的不同，前者乃從華

¹Jinhua Chen, *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang*, Leiden, The Netherlands; Boston: Brill, 2007.

²陳金華，《法藏新畫像》，收於《漢語佛學評論》第一輯，上海：上海古籍出版社，2009 年，第 173—194 頁。

³湯用彤，《隋唐佛教史稿》，北京：北京大學出版社，2010 年，第 137 頁。

⁴鎌田茂雄，《華嚴學研究資料集成》，日本：大藏出版株式會社，昭和五十八年，第 247—252 頁。

⁵這一點徐紹強在《〈華嚴五教章〉版本與思想源流及影響》一文中有詳細歸納，參見《佛學研究》，1994 年 00 期。按照徐紹強的歸納，《華嚴一乘教義分齊章》的別名有《華嚴教分記》、《一乘教分記》、《華嚴一乘教分記》、《華嚴中一乘五教分齊義》、《華嚴經中一乘立教分齊義記》、《五教章》、《義分齊》、《教義分齊》、《五教義分齊》、《華嚴教義分齊》、《華嚴一乘分教記》、《教義章》、《賢首分齊記》。

嚴家自身的角度而論，後者乃是從別家宗派之角度而論。⁶

在歷史流傳中，《華嚴一乘教義分齊章》有草本、煉本、和本與宋本之分。草本與煉本之名出自朝鮮均如法師（923—973）的《釋華嚴教分記圓通鈔》，據其記載，草本為法藏原本，煉本為義湘（625—702）改訂本；和本是奈良時代傳入日本的版本，也是日本僧人和學者講解注疏所用之底本；宋本是淨源（1011—1088）所校訂，也是宋朝“華嚴四大家”⁷所注解的本子，後於鎌倉時代流入日本，為區別於“和本”，日本華嚴學者稱其為“宋本”，而中國華嚴學者也常稱其為“唐本”。⁸這些版本中，有的版本間文字和排列次序上有出入，如和本與宋本中第三卷與第四卷的位置調換。位置前後的不同，在於對本書理解側重的不同。若將其理解為判教書，則側重點在五教；若將其理解為詮釋一乘圓融義，則側重點在義理分齊或四門義理。這也是《華嚴五教章》和《華嚴一乘教義分齊章》名稱不同的原因所在。本文所選定的版本是中華書局於 1983 年出版的《中國佛教思想史資料選編》第二卷第二冊所收錄的《華嚴一乘教義分齊章》⁹，其來源乃基於金陵刻經處刊刻流通的宋本。

《華嚴一乘教義分齊章》就內容而言，主要可以分為判教和一乘教義理的闡釋兩部份，與之相對應的分別是“五教說”與“四門義理”。如果說前者在於突出華嚴“別教一乘”之概念，那麼後者則更強調“法界緣起”之義理。正如前面所分析的，對於這兩種思想的側重，連帶文本的次序，標題的選擇，是有爭議的，存在不同的理解。然而，這樣的爭議對接下來的討論並沒有太多的影響，因為本文寫作之論域僅集中於後者，旨在勾勒出“四門義理”內部的關聯、互動與論證。

或許正是因其思想的特色與系統，《華嚴一乘教義分齊章》在後世的流傳中有極大的影響。¹⁰就中國而言，在宋代有對其注疏而得名的“宋代華嚴四大家”，其後也有僧人不斷地敷講註釋，直到民國還有靄亭的《華嚴一乘教義章集解》；在朝鮮，義湘曾對《華嚴一乘教義分齊章》改訂次序，均如法師也曾加以全文注解；這樣

⁶中國佛學院華嚴學教研組編，《〈華嚴五教章〉基礎教程》，北京：宗教文化出版社，2013 年，第 5—6 頁。

⁷此華嚴四大家並非指宋代華嚴最出名之四家，而是因其都對《華嚴五教章》有注疏而得名。見王頌，《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008 年，第 27 頁。

⁸詳細可見鎌田茂雄《華嚴學研究資料集成》一書和徐紹強《〈華嚴五教章〉版本與思想源流及影響》一文。

⁹法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，收錄於石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編寫，《中國佛教思想史資料選編》第二卷第二冊，北京：中華書局，1983 年。

¹⁰當然，這也與其能夠在會昌法難中保存下來有密切關係。

的注解情況在日本尤甚，僅專門的注解書就達七十八種之多。

由上看來，對《華嚴一乘教義分齊章》的研究是極為重要和必要的。這一進程也早已開始，目前最專門的研究是徐紹強的碩士學位論文《〈華嚴五教章〉哲學思想述評》，收錄于《法藏文庫·中國佛教學術論典》第18冊¹¹，其他的，如吉津宜英也曾有專文對其進行研究¹²。事實上，凡對法藏思想之研究，尤其是對其一乘教義與法界緣起的探討都離不開對《華嚴一乘教義分齊章》思想的探討。就此來看，本文之寫作是個極為重要而古老的話題，故本文之寫作不敢奢望能有所突破與創新，但求能在吸收已有研究之基礎上，詳盡系統地對其思想意涵、內在理路和相關論證，進行梳理和詮釋。因此，筆者嘗試以法藏《華嚴一乘教義分齊章》為主要考察文本，對法藏“三性同異”、“因門六義”與“十玄無礙”、“六相圓融”這四門義理的內涵進行詳細梳理，進而分析出此四門義理之內在關聯與互動關係，並試圖以此為基礎，構建出法藏法界緣起思想的相關論證，明晰“四門義理”在法藏法界緣起思想的基石意義。

二、三性同異

“三性”是大乘瑜伽唯識派所常用的概念，即遍計所執性、依他起性和圓成實性。但即便在同一脈絡體系下，這一概念的含義和運用也經歷了一定的變化。¹³其中，《攝大乘論》中關於“三性”的說明，值得我們注意。《攝大乘論》有真諦和玄奘兩個譯本。真諦譯本《應知勝相品》之一、之二與玄奘譯本《所知相分》都是解釋三性的。但兩者在譯名上略有不同，真諦譯為“依他性相”、“分別性相”和“真實性相”，而玄奘譯為“依他起自性”、“遍計所執自性”和“圓成實自性”。

法藏對唯識“三性”概念進行吸收和改造，並用以闡釋華嚴法界緣起之義理。在法藏看來，“三性一際，據一全收，真妄互融，性無障礙。”¹⁴之所以有這樣觀點，離不開法藏對“三性”的特殊詮釋和分析。

¹¹ 佛光山文教基金會印行，《法藏文庫·中國佛教學術論典》第18冊，碩博士學位論文。對於徐紹強的研究，不得不提及其老師方立天先生的研究。應該說，徐紹強的研究在很大程度上承襲了方立天先生的研究。詳見方立天《法藏與〈金師子章〉》，北京：中國人民大學出版社，2012年，64—123頁。

¹² 吉津宜英，《〈華嚴五教章〉研究》，《駒澤大學佛教學部研究紀要》36號，1978年。本文主要就源流版本和引用情況對《華嚴五教章》進行了分析。

¹³ 這一點在韓廷杰《唯識宗的三性三無性》中有過考察，但卻失之於脈絡性的詳細堪辨。參看韓廷杰，《唯識宗的三性三無性》，《五台山研究》，1993年，第3期。

¹⁴ 《中國佛教思想史資料選編》第二卷第二冊，第179頁。

真中二義者：一、不變義，二、隨緣義；依他二義者：一、似有義，二、無性義。所執中二義者：一、情有義，二、理無義。¹⁵

這樣的區分，大體可以放入本與末、體與用、空（無）與有、常與無常、一與多、靜與動這樣的框架之下。這顯然與唯識三性的表述不同，反而帶有《大乘起信論》真如觀的色彩，具有明顯的如來藏論的真常意味。法藏做這一步區分並非只是簡單的辨明層次與結構，而是爲了對此加以分析，以更好的說明“三性一際”的道理。

由真中不變，依他無性，所執理無。由此三義，故三性一際同無異也。此則不壞末而常本也。經云：眾生即涅槃，不復更滅也。

又，約真如隨緣，依他似有，所執情有，由此三義，亦無異也。此則不動本而常末也。經云：法身流轉五道，名曰眾生也。

即由此三義與前三義是不一也。是故真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙。¹⁶

法藏把真如（圓成實性）中的不變義，依他起性中的無性義，遍計所執性中的理無義放在一起，認為其“不壞末而常本”，能體現三性一際的道理。又將圓成實性中的隨緣義，依他起性中的似有義，遍計所執性中的情有歸為一類，認為其“不動本而常末”，同樣體現三性無異的道理。如果說前三義側重於本、體、空（無）、常、一和靜，那麼後三義則強調了末、用、有、無常、多和動。文中所引的兩段經文分別出自《維摩詰所說經》和《佛說不增不減經》，雖然在引用上與原意有差異，但卻較好說明了本末間的道理，為三性一際的論證，提供了依據。進一步的，法藏由兩類不同的三義，一際無異，最終得出“三性”“真該妄末，妄徹真源，性相通融，無障無礙”的結論。

然而，這樣的論證並非沒有問題。後續的兩個質疑，即“依他似有等，豈同所執情有耶”和“如何三性各有二義而不相違”則一陣見血的指出了問題的關鍵。

對於前一問題的回答，法藏以遍計所執性的情有義與依他起性中的似有義為

¹⁵同上，第 184 頁。

¹⁶同上，第 179 頁。

例，並加以分析，認為一方面遍計所執性中的情有義乃是執著於緣起以為實在，與依他起性中的似有並無差別；另一方面，若拋棄了遍計所執性中的情有義，依他起性中的似有義也不會出現。而圓成實性的隨緣義也是如此。其歸結點便在於對緣起的虛妄執著。

對於後一問題的回答則涉及到對整個三性的分析。具體如下：

在圓成實性中，真如雖然隨緣而成於染淨，但卻仍然保持自性清淨。反過來，也正是由於其自性清淨，所以才能隨緣而成染淨。這一道理在鏡喻中得到很好的說明，鏡子現染淨而不失明淨；不失明淨，方現染淨。因此法藏說：“當知真如道理亦爾，非直不動性淨，成於染淨，亦乃由成染淨，方顯性淨；非直不壞染淨，明於性淨，亦乃由性淨故，方成染淨。”¹⁷由此，圓成實性之不變義與隨緣義，全體相收，一性無二，不相違也。

在依他起性中，因緣似有顯現而非真有，則可知其必無自性。反過來，也正因為其無自性，故而才需藉緣而成似有。因此法藏說：“由無自性，得成似有；由成似有，是故無性。”¹⁸之後法藏舉《大智度論》、《中論》和《涅槃經》的話語，分別說明緣生顯無性、無性明緣生和無性即因緣，因緣即無性的道理。如果前兩者分別是分別就一側面敘說，那麼後一者則是對前兩者的超越，是對緣生似有與無性關係的最終概括。由此，法藏得出依他起性中似有義與無性義，性不相違，全體相收，畢竟無二。

在遍計所執性中，就道理層面而言是無的，然而“雖復當情，稱執現有”，於無處橫計為有。反過來，橫計為有才能知道其於理上，畢竟是無。這一點在木杌喻上得到很好的說明。木杌之上本無鬼，卻橫計為有；如果木杌之上真有鬼，也就不稱其為橫計有鬼，因為若木實有鬼，也就稱不上“計”。故而法藏認為：“今既橫計，明知理無；由理無故，得成橫計；成橫計故，方知理無。”¹⁹由此，遍計所執性上之情有與理無之二義也一性無二。

在對兩個最為關鍵的問題進行回應的過程，同樣也是法藏“三性一際”理論的解釋與構建過程。在這一過程有明顯的兩條脈絡，即兩種三義。若將這兩種三義置於“有”與“無”的框架下，又該如何審視呢？對這一問題的回應，可以對“問答抉擇”

¹⁷同上，第 179 頁。

¹⁸同上，第 179—180 頁。

¹⁹同上，第 180 頁。

中之三門，即“護分別執”、“示執之失”與“顯示其義”，來分析。

在“護分別執”中，通過“有”、“無”、“亦有亦無”和“非有非無”這四個問題，對“真如”、“依他”與“遍計”三性依此發問，並加以回應闡釋，來揭示出不可對三性起分別執的道理，亦不可將其放入這四句中的任何單獨一句。因為無論放入哪一句，都會面臨與此相反情狀的責難。這也從另一個角度說明了，為什麼法藏需要對三性各做兩義的區分，即便這樣的區分看上去還存在著矛盾。

前已告誡不應對三性起分別執，但如果起了分別執，又會有怎樣的過錯呢？法藏在“示執之失”中有詳細的說明。他以“有”、“無”為範疇來對三性加以分析，依此闡明三性若執著於“有”、“無”所犯之過失。這樣的過失，基本可以歸納為“常”與“斷”兩種。無論是“常”還是“斷”其過失的理由是共通的，即不能了知每一性中的兩義都是全體相收，一性無二的，反而執著於其中一者，將兩者絕對與孤立。值得說明的是，法藏對三性這樣的理解，與某些經文中的表述似略有區別，故而他在對問題的回應中，多有會通經文之舉。如真如“常”是“不異無常”的“不思議常”；依他“有”是“不異空之有”等。

明瞭以上分析之關竅後，在“顯示其義”中，法藏對三性與有無的關係做了概括。他認為三性是有、是無、是亦有亦無、是非有非無。這表面上看與之前的不有、不無、不亦有亦無、也不非有非無相矛盾，但實際上，兩者所表達的意思是一致的，即不可對三性起分別執。

這一點與法藏對三性的論證是一致的。這一論證的核心在於“總說”中的歸納：“三性一際，舉一全收，真妄互融，性無障礙”；“真該妄末，無不稱真；妄徹真源，體無不寂；真妄交徹，二分雙融，無礙全攝”²⁰。

三、因門六義

法藏“因門六義”說來源之一，是玄奘譯《攝大乘論·所知依分》的“種子六義”。該品主要解釋阿賴耶識。《攝大乘論》中有偈頌言：“剎那滅俱有，恒隨轉應知，決定待眾緣，唯能引自果。”²¹這當中便有說明“種子六義”的名稱，分別為：剎那滅、俱有、待眾緣、決定、引自果、恒隨轉。對“種子六義”解釋較為詳細的在《成唯識論》。

²⁰同上，第 185 頁。

²¹無著造，玄奘譯，《攝大乘論本》，《大正藏》第 31 冊，第 135 頁，上。

另一個來源是智儼。在《華嚴五十要問答·四十三如實因緣義》中，智儼就從因體（無與有）、力用（有力與無力）和助緣（待緣與不待緣）這三個方面對一切“因”進行考量，進而提出“因門六義”說。

又，一切因有六種義：一、空有力不待緣，念念滅故；二、有有力不待緣，決定故；三、有有力待緣，如引顯自果故；四、無無力待緣，觀因緣故；五、有無力待緣，隨逐至治際故；六、無有力待緣，俱有力故。²²

法藏的“因門六義”，其名目與智儼的“因門六義”是一致的。

初，列名者，謂一切因皆有六義：一、空有力不待緣；二、空有力待緣；三、空無力待緣；四、有有力不待緣；五、有有力待緣；六、有無力待緣。

23

但法藏說提出的“因門六義”與“種子六義”是相互對應的。雖然“種子六義”與“因門六義”的含義並不相同，但法藏卻對此加以會通解釋：

空有力不待緣，與剎那滅義對應；因其剎那滅，故其無自性，所以是空；因其剎那滅而使得果法得生，故言其有力；然其剎那滅並非由外在緣力所導致，故云其不待緣。

空有力待緣，與俱有義對應；因其因果同時俱有方才存在，故可知其非真有，實為空；因其因果同時俱有而使得果法得生，故言其有力；然因其因果俱有之故，因必不孤，故云其待緣。

空無力待緣，與待眾緣義對應；因其待眾緣，故其於內無自性，於外又待緣；也因其待眾緣而因不生，故無法生得果法，故言其無力。

有有力不待緣，與決定義對應；因其決定，自性不改，所以是有而非空；因其自性不改之時卻仍能使得果法得生，故言其有力；因其自性不改，不需外緣便能生得果法，故云其不待緣。

有有力待緣，與引自果義對應；因其能引現自果，故其非空而為有（因為空不能因現自果）；也正因其能引現自果，故其必然是有力；然而，這一引現自果須

²² 智儼《華嚴五十要問答》，《大正藏》第45冊，第531頁，中。

²³ 《中國佛教思想史資料選編》第二卷第二冊，第185頁。

得待緣方生，故云其待緣。

有無力待緣，與恒隨轉義對應；因其恒隨他轉，故其不可無，必為有；因其恒隨轉中，無法違背他緣之作用，必待他緣而起作用，故一方面言其待緣，另一方面又稱其無力引生結果。

法藏的這一步處理極為精妙，可以算是涵蓋了所有原因的種類。然而這其中的許多關竅仍未能展開，故而便會產生諸多疑問：為什麼是緣六法而不是其他；為什麼不建立無力不待緣；待緣指的是待何緣；因望緣有六義，緣對因的情況如何；因中有六義，果中是否也有；現行為種因是否也有六義。對這些疑問的解決，便構成法藏對“建立者”的說明。這些回應主要可以分幾點來說：

第一，按道理，因體、力用和助緣三項內容的排列組合應該有八種，其中空無力不待緣，有無力不待緣不在法藏因門六義之列，因為這兩項既無力，又不待緣，又怎麼能稱其為因呢，故不列。故而以因體、力用和助緣之三項組合，取六義，不多也不少。

第二，就因與緣而言，所謂待緣者，待的不是“因門六義”中的其他幾支，而是除因緣外的等無間緣、所緣緣和增上緣。而因與緣間的關係，若以緣對因來說，則可分為“親因”和“疏緣”這兩類。所謂“親因”是同類緣望同類果，所謂“疏緣”是此類緣望他類果。前者得有六義，後者則不具備。

第三，就果上言，唯有“空”“有”二義，果從他生，無有自性，故言其空；果為因酬，是為假有，故言其有。然而，互為因果的情況下又怎麼辦呢？法藏認為，這時候因果其實是一法，如果它作為因時，那麼它就具有六義；如果它作為果時，則只有空有兩義。“是故六義唯在因中。”

第四，如果六義唯在因中，那麼“現行為種因”中是否也有六義？法藏認為，這之中有初教與終教之別，有隨勝緣與緣起秘密之分。若就前者則不具，若就後者則具備。因為第六、第七識同樣作為如來藏之隨緣義，沒有其他自性，故而其也具有本識中的六義。

在明晰“因門六義”之具體內涵後，法藏以“體”“用”概念來具體分析：

若就體而言，“因門六義”可以歸為有無之四句。原因是“有”，即是說原因自性不改，不待緣也必然能使結果產生，這就是決定義；原因是“無”，即是說原因在極端時間里剎那生滅，這就是剎那滅義；原因是“亦有亦無”，那麼原因必然是要自身有力能引結果，但又要待緣方成，這就是引自果義和俱有義；原因是“非有非無”，

那麼原因必然自身無力不能引結果，唯有待緣方成，這就是待眾緣義與恒隨轉義。

若就用而言，恒隨轉義與待眾緣義並無區別，都是自身無力，唯有待緣，故而是“不自生”；剎那滅義與決定義也並無差別，都是自身有力，不需待緣，故而是“不他生”；俱有義與引自果義也並無差別，都是自身有力，仍需待緣，故而是“不共生”。由此三句統合因門六義，因義方得以成立，因此沒有事物是無因的，也沒有事物的原因是超過這之外的，故而“非無因生”。

此外，法藏還以開合之不同，將因門六義按不同的標準進行不同的分類，也以因門六義的具足情況來“教辨”。於前者，乃可更深入瞭解“因門六義”之層次結構；於後者，則能以“因門六義”為線索，考察法藏判教之情況。當然，這也是為了凸顯一乘教義之努力。如法藏說：“若一乘普賢圓因中，具足主伴無盡緣起方究竟也。”若從因體之空有來看，存在相即的關係；若從力用之有無來看，存在相入的關係；如從待緣之與否來看，有同體與異體的差別；若從整體來看，則法界內各種事物與現象相機不離、相互包含和相互融攝，得至“毛孔容刹海事”之境。

值得注意的是，法藏還以六相圓融來攝緣起因門六義。將“因門六義”統攝為一個整體，即是“總相”；將一個整體的原因開分為六義，則是“別相”；六義共名為因，則可稱“同相”；六義單獨而立，各不相同，則可稱“異相”；由此六義，使得因、果等成立，即是“成相”；六義各自表現自己特殊的意義，各住自位，則是“壞相”。

四、十玄無礙

法界緣起，自在無窮，可以分為兩方面來探討：從究竟果上而言，即十佛自境界；從隨緣因上而言，即普賢境界。然而，對於十佛自境界來說，這是“圓融自在，一即一切，一切即一”²⁴，是不可言說，無可名狀的，因為其“不與教相應”。這一點在《華嚴一乘教義分齊章》的開篇便有提及。法藏區分了“性海果分”與“緣起因分”的差別，前者是十佛自境界，不可說；後者是普賢境界，思之可見。并引《十地經論》中“因分可說，果分不可說”之意來進行解釋。雖然究竟果上，無法直接正面的對十佛自境界進行說明，但從隨緣因分上，卻能夠實現這一目的。法藏也是基於這一層面對法界緣起理論進行闡發的。

那緊接的問題自然是，在因分上，法界緣起之妙義究竟如何？對於這一問題的回答，法藏從兩方面進行展開。一方面，他從譬喻入手，以十錢為喻，從同體

²⁴同上，第 187 頁。

與異體兩個角度，來闡明法界緣起中諸法相即相入，圓融無礙之義；另一方面，他以“十玄門”入手，從十個方面來說明一乘緣起法界圓融無礙之深義。

首先來看十錢喻。

初，喻示者，如數十錢法。所以說十者，欲應圓數顯無盡故。此中有二：一、異體；二、同體。所以有此二門者，以諸緣起門內有二義故。一、不相由義，謂自具德故，如因中不待緣等是也；二、相由義，如待緣等是也。初即同體，後即異體。²⁵

之所以以數字“十”來說，乃源於華嚴之傳統，此處所用，乃是以這一象徵圓滿之數字，凸顯法界緣起之重重無盡之意。在法藏看來，法界緣起之中不外乎兩類：一種是“不相由義”，自身即具備使結果緣起之能力，就如“因門六義”中不待緣的原因一樣，這就是“同體”；一種是“相由義”，指的是如“因門六義”中需待緣方能生果的原因一樣，這就是“異體”。

明白於此，法藏分別就異體和同體兩方面來表明諸法緣起之無礙義。

就異體而言，可以分為“相即”與“相入”兩類，前者就因體之空有而言，後者就力用之有無而言。在相即中，自有他無，是他即自；自無他有，是自即他；若自他體性上均為空或均為有，則兩不相即；若體性上自有他無與他無自有沒有分別，則永遠相即不離。在相入中，自有全力，他全無力，則於自而言能攝他，於他而言能入自；反之，他有全力，自全無力，則於他而言能攝自，於自而言能入他；若自他均有全力或均全無力，則無有相入之關係；若自有全力他全無力或自全無力他全有力沒有分別，則永遠相入。並且，以力用來攝受因體，則體用相入；以因體來攝受力用，則體用相即。

在完成相即相入關係的介紹後，法藏開始十錢喻之解說。若從一文錢數到十文錢，因為從一開始數，那麼一就是本數。並且這個一並非是孤立的一，而是處在整個因緣關係中的一。正因如此，以至於同樣成立的十，也是一中的十。因為如果沒有之前的一，也就不會有之後的十。一具有引生後續數字的全部力用，故而能夠攝入十，但十卻並沒有這樣的功用。同理，從二至九這九個數字也是一樣的。反過來，從十文錢數到一文錢道理也是一樣的，只不過這時候十與一這兩個

²⁵同上，第 188 頁。

數字的位置發生了變化，是十攝一，而非一攝十。

就同體而言，也可以分為兩類，即“一中多，多中一”與“一即多，多即一”。依前者以明同體相入無礙義，依後者以明同體相即無礙義。

從“相入”的角度來說，從一文錢向上數到十文錢，這一中便具有十，因為這個一自身便是一，又給二充當一，給三充當一，直至給十充當一。這便是“一中多”，但這並不是說一等同於十，因為這是相入門而不是相即門。同理，剩下的第二錢至第九錢也是如此的。相反，作為本數的一處於構成十的十個一之中，若離於此，則不成其為本數的一。這便是從“多中一”，但這也並不是說十等同於一。同理，剩下的第九錢至第二錢也是如此的。

從“相即”的角度來說，與“相入”時的數錢方法一樣，只不過這緣成的一也就是十，並且構成十的十個一與最初的一，就自體上而言都是一致的，都是空性。反之亦然。這就是所謂“一即十”，“十即一”。

在這些論述中，法藏有明顯的系統論色彩。這裡所謂的“系統論”，是將所有的事物，各個子系統置入一個總的大系統之下進行衡量與審視，並期望得到一定的結構、規律、一般模式和共同特徵。在法藏的眼中，無論是“一”還是“十”，都置於一個系統下來考量，而非孤立的加以看待。當然這裡的“十”並不簡單是指數字的“十”，而是既代表圓滿，又用以表達“多”義。因此，所謂的“一中多，多中一”；“一即多，多即一”便是將整個法界緣起之世界置於一系統之內來觀照，並認為系統內的諸法存在相即相入的關係，這是其內在的規律，也是對系統進行衡量所得的共同特徵。所以，從整體來看，系統內事物圓融無礙，重重無盡。

除了以譬喻來論述法界緣起之圓融無礙義之外，法藏還立有十玄門加以詮解。“十玄”的說法首先見於智儼的《華嚴一乘十玄門》：

此下明約法以會理者，凡十門：一者、同時具足相應門；二者、因陀羅網境界門；三者、祕密隱顯俱成門；四者、微細相容安立門；五者、十世隔法異成門；六者、諸藏純雜具德門；七者、一多相容不同門；八者、諸法相即自在門；九者、唯心迴轉善成門；十者、託事顯法生解門。²⁶

智儼的“十玄門”被稱作“古十玄”。法藏顯然吸收了這一思想，進而提出自己的

²⁶智儼，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》第45冊，第515頁，中。

“十玄門”理論。但是法藏的“十玄門”並非一成不變的，而是有一個發展變化的次序。其中《華嚴一乘教義分齊章》中的“十玄無礙”，是法藏關於“十玄門”的最早論述。文中“十玄”的名稱與智儼的“古十玄”是一致的，變動的只不過是排列的次序。在法藏後期的著作，如《華嚴探玄記》和《華嚴經旨歸》中，法藏不僅變動了十玄的次序，還對部份的名稱和內容也加以變化，這就是我們通常所說的“新十玄”。如果說前者更多的是法藏對智儼繼承的一面，那麼後者則明顯是發展的成份居多。而《華嚴一乘教義分齊章》一方面作為在“古十玄”與“新十玄”的過渡，另一方面因其理論之系統而詳盡而聞名，因此對文中“十玄門”的探討就更為必要。

法藏首先確立“十義門”來解釋十玄門所依之法義。這“十義”包括：

一、教義，即攝一切一乘、三乘乃至五乘等一切教義；二、理事，即攝一切理事；三、解行，即攝一切解行；四、因果，即攝一切因果；五、人法，即攝一切人法；六、分齊境位，即攝一切分齊境位；七、師弟法智，即攝一切師弟法智；八、主伴依正，即攝一切主伴依正；九、隨其根欲示現，即攝一切隨其根欲示現；十、逆順體用自在等，即攝一切逆順體用自在等。此十門為首，皆各總攝一切法，成無盡也。²⁷

這段中既說明了“十義門”的名稱，又表明十義“總攝一切法”，以顯無盡的目的。然而對“十義門”更深入的解釋又如何呢？法藏《華嚴一乘教義分齊章》的“十玄門”便是在這一意義上出現的。其具體含義和名稱如下：

第一，同時具足相應門，即是一切法同時相應，成就一大緣起，無前無後（同時），無欠無缺（具足）。這是依海印三昧，同時顯現所成。

第二，一多相容不同門，即是任一門中具足攝受其他一切法門之因果理事，以此類推，故而重重無盡，皆盡一多相容。若就法藏所引之《華嚴經·盧舍那佛品》之文句，則也可說本體與現象間的一多相容。值得注意的是，前者一中雖具多，但卻並非一即多，多即一；而後者雖一多互容，自在無礙，但就體而言，也並不相同。

第三，諸法相即自在門，即是一切萬有一即一切，一切即一，圓融自在，相融無礙。若從同體門中來看，一事物本自具足，攝受一切萬法，而這被攝受的一

²⁷ 《中國佛教思想史資料選編》第二卷第二冊，第191頁。

切萬法又相即相入，互相攝受，重重無盡。

第四，因陀羅網境界門，即是一切事物，體相自在，隱顯互現，相即相入，重重無盡。所謂“因陀羅網”乃是一種譬喻，帝釋天宮殿所懸掛之珠網，每一珠子皆現一切珠影，而所現的珠影中又現其他一切珠影，如此無窮無盡。在論述這一門中，法藏還引用了一微塵現無量佛國，一毛孔現無量剎海等譬喻。

第五，微細相容安立門，即是每一事物一方面能夠一一安立，各住自性，不壞其相，另一方面即便每一微小的事物，如時間的一念，空間上的一塵，都既能包容其他事物，也能為其他事物所包容。

第六，秘密隱顯俱成門，即是一切事物被觀察時，基於條件的限制，總有所顯所隱，要麼此顯彼隱，要麼此隱彼顯，然而這隱與顯都能夠同時顯現俱成。這一門之義理中之“隱”與“不在場”，“顯”與“在場”實有相融通之處。

第七，諸藏純雜具德門，即是每一事物都能攝受其他一切事物，每一部份都能攝受整體，因此事物與事物，部份與整體，相互具足，無障無礙。這一門中“純”與“雜”的標準並非那麼確定，或者可以稱為多標準，或者可以說是相對標準。

第八，十世隔法異成門，即是每一事物都與其處於的時間脈絡緊密聯繫，不可分割，故而每一個時間脈絡下的事物之間既相互不同，有所區別，又一時具足顯現。

第九，唯心回轉善成門，即是一切諸法都是如來藏自性清淨心所轉的，並且無論是自性清淨心還是整個性起都具足無盡的德行。因此，一切事物都是自性清淨心的自在作用，都是唯心所轉的體現。

第十，托事顯法生解門，即是每一事法，隨託之事，都能別顯諸理事等一切法門。諸事法之間自在無礙，相互資澤。這一門與三乘中的區別在於，所託事相與所顯道理上的不同。三乘是“託異事相表顯異理”，而一乘“所託之事相，即是彼所現之道理”，同時它是“具足一切理事、教義及上諸法門，無不攝盡者也”。

以上十門，有一定的相似性，但也有不同的側重性。他們或是體現“同時”，或是體現“具足”，或是體現“相即相入”，或是體現“自在”，或是體現“相應”，或是體現“一多”等等。但總的來說，“以上十門等解釋，及上本文十義等，皆悉同時會融，成一法界緣起具德門。”若從佛智境界來審觀此等教義，其實都只存在於大解、大行和大見之中。但是，十玄門中的任何一門都融攝其他九門，無不皆盡。

值得說明的是，法藏還特別強調了兩點：第一，應該按照六相圓融的方式來

對十玄門進行把握；第二，此十玄門是別教一乘緣起之義，與彼三乘全別不同。對於前者的論述，法藏並沒有展開，若參照其以六相圓融對“因門六義”的表述，便大概可以知道以六相圓融對十玄門的把握。對於後者，法藏則較為詳細的通過幾個提問來進行反映。如在託事顯法生解門中一乘與三乘的差別，又如引《華嚴經·賢首菩薩品》、《華嚴經·十地品》和《華嚴經·入法界品》來證明三乘之外別有一乘。

五、六相圓融

無論在因門六義中還是十玄門中，法藏都已經提及以六相圓融的方式來進行把握和理解。那麼，這“六相”概念又是如何融入華嚴之中的呢？“六相”概念來源於早期單行的《十地經》。從《十地經論》的相關引文中可以發現，“六相”最早是對“一切菩薩所行”所作的說明。²⁸後世親在《華嚴經》的研究中發現當中的“十句式”之間有密切的關係，故而採用“六相”的概念，將其作為可以普遍使用的詮釋“十句式”的範疇與方法。此後的地論師在世親的基礎上，逐漸增加新義，使得“六相”成為具有普遍意義的，詮釋“諸法”之間關係的解釋方法和義理體系。而在華嚴教理史上，對六相義的深入闡釋，首先始於智儼，法藏則對此進行吸收²⁹，集於大成，並用來解釋一切緣起現象之間以及各種現象與統一總體之間的關係，進而建構其法界緣起思想。

在法藏處，“六相圓融”又稱“六相緣起”，何為六相？

初，列名者，謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。總相者，一含多德故；別相者，多德非一故，別依止總，滿彼總故；同相者，多義不相違，同成一總故；異相者，多義相望，各各異故；成相者，由此諸緣起成故；壞相者，諸義各住，自法不移動故。³⁰

這就是說，由諸要素組成的整體是總相，構成一整體的諸要素非一致是別相。

²⁸ 世親造，菩提流支譯《十地經論》：“又發大願：所謂一切菩薩所行，廣大無量，不雜諸波羅蜜所攝，諸地所淨生諸助道法，總相、別相、同相、異相、成相、壞相。說一切菩薩所行如實地道，及諸波羅蜜方便業，教化一切，令其受行，心得增長故。廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際，盡一切劫數，行數增長，無有休息。”（《大正藏》第26冊，第139頁，上。）“六相”漢語名目的使用，乃是依據菩提流支之翻譯。

²⁹ 法藏對六相義的吸收，應該主要來自淨影寺慧遠（地論學派）和智儼。

³⁰ 《中國佛教思想史資料選編》第二卷第二冊，第197頁。

別相依賴於總相，并構成於總相。構成一整體的諸要素不相妨礙是同相，構成一整體的諸要素各不相同是異相。依據諸緣諸要素，共同構成一個整體是成相，構成一整體的諸要素各住己義，不相和合是壞相。

之所以需要立此“六相”之意，乃在於“顯一乘圓教，法界緣起，無盡圓融，自在相即，無礙鎔融，乃至因陀羅無窮理事等。”若能瞭達於此，那麼當此義現前之時，便可在斷惑、行德、理性和證悟上都有極大的效用。法藏說：

此義現前，一切惑障，一斷一切斷，得九世十世惑滅；行德即一成一一切成；理性即一顯一切顯；並普別具足始終皆齊，初發心時便成正覺。³¹

如果能明白“六相圓融”之義，自然便可以明白“法界緣起，六相圓融，因果同時，相即自在，具足逆順”的道理。這是果分上十佛自境界所顯之無窮，落實到因分上普賢境界的體現。它在另一層面上，即可以“一即一切，一切即一”來表徵。既然“一即一切，一切即一”，那麼在斷惑上，自然“一斷一切斷”；在行德上，自然“一成一一切成”；在理性上，自然“一顯一切顯”；在證悟上，自然“初發心時便成正覺”。

雖然已經明瞭“六相”之名，也懂得以六相來詮解的目的與功用，但基於法界緣起的六相圓融義究竟該如何理解，則成為另一個重要的問題。《華嚴一乘教義分齊章》中對這一問題的解決，主要是以自問自答的形式，通過椽舍之喻來加以闡釋的。

在總相和別相這一對範疇中，房舍是總相，有別於房舍的椽等諸緣是別相。房舍由椽等諸緣所構成，若離開椽等諸緣，也就沒有所謂的房舍了，若得有椽等諸緣，才能說有真正的房舍。而作為別相的椽等諸緣，正因為其有別於總相的房舍，所以才能使房舍的總相得以成立。值得注意的是，法藏認為“椽全自獨能作舍”，當然這並非是否定瓦等其他諸緣作舍之作用，也不是椽等諸緣各出少力共作舍，而是表明，一個木頭若它不作舍，便只是木頭，不名為“椽”，若它作舍時，方名為“椽”。因此，我們可以說有椽就有房舍，“椽即是舍”。當一個木頭為“椽”而成舍時，必然也就有瓦等其他因緣，如果沒有，也就稱不上是“椽”。

在同相和異相這一對範疇中，椽等諸緣和同來共同作舍，各不相違，都是成舍之因緣（而非其他），這就是同相，椽等諸緣都隨自己的特性，迭互相望，各不

³¹同上，第 197 頁。

相同，這就是異相。同相與總相的差別在於，後者是就房舍而言，而前者則是立足於椽等諸緣。異相與別相的差異在於，後者是椽等諸緣就別於總相之房舍而言，而前者是椽等諸緣各各相異。若構成一整體之諸緣無有同相或無有異相，都會落於兩種過錯：要麼不作舍，為斷；要麼無因執有舍，為常。

在成相與壞相這一對範疇中，由椽等諸緣而有房舍之成，也正因為能成房舍，所以“椽”才名之為“椽”，若非如此，也就不名為“椽”，不名為“舍”，這兩個相互成的就叫做成相，而椽等諸緣各住於自法的相對穩定性和獨立性就叫做壞相。成相和壞相與同相和異相是有一定的差別的，如果說前者更側重時間上或過程上的共同性和差異性，那麼後者則更強調構成力量或作用的共同性和差異性。若成相不成，壞相有作，則有斷和常兩種過失。

在完成六相圓融義的詳細論述後，法藏對椽舍喻六相之義，有一個精煉而到位的總結：

又，總即一舍，別即諸緣；同即互不相違，異即諸緣各別；成即諸緣辦果；壞即各住自法。別為頌曰：

一即具多名總相，多即非一是別相。多類自同成於總，各體別異現於同。

一多緣起理妙成，壞住自法常不作。唯智境界非事識，以此方便會一乘。³²

這一總結中，最值得注意的是，法藏將一多關係引入對六相的闡釋。這一做法，客觀上在六相圓融的基礎上，提煉出了更為概括性的原則，即一與多的關係，並加以分析，來對對華嚴一乘教義進行維護與論證。

六、餘論

對於“三性同異”與“因門六義”，徐紹強在《〈華嚴五教章〉哲學思想述評》中將其作為圓融哲學的理論基礎是很有道理的。³³這裡的“圓融哲學”應是對“法界緣起”思想之描述，人們也常常將其稱為“無盡緣起”。不同的稱謂表達了對其不同意涵不同側面的突出與肯定。如果說“圓融哲學”側重強調圓融無礙的一面，那麼“無盡緣起”則著重強調緣起無盡之義。但無論是“圓融”還是“無盡”其所以能體現和發

³²同上，第 199 頁。

³³徐紹強，《〈華嚴五教章〉哲學思想述評》，《法藏文庫·中國佛教學術論典》第 18 冊，第 173 頁。

揮，仰賴于一定的理路和基礎，這一基礎便蘊涵在“三性同異”與“因門六義”之中。

如果說“三性同異”與“因門六義”是“法界緣起”的基礎，借由這兩方面的內容，使得“法界緣起”思想的提出有了理論上的依據，那麼十玄無礙與六相圓融則是“法界緣起”的內容，借由這兩方面內容的開顯，使得我們對“法界緣起”思想有一個較為直觀的認識。

在陳永革《法藏評傳》中，他將“三性一際”置於“心性與種識”之下，將“因門六義”放入“如來藏緣起與法界緣起”之中，將“十玄無礙”與“六相圓融”作為“法界統觀”的一部份。這樣的分類方法也有一定的道理。若詳細堪辨起來，這樣的分法與文中的表述其實並沒有多少矛盾。只不過在陳永革處，所分更為細緻，更為專門，而此處則立足於法界緣起之一側面，來對四門義理進行論述。事實上，在法藏處，“法界緣起”與“心識和種性”、“如來藏緣起”和“法界統觀”均有密切的聯繫。

在以上行文中，已經詳細考察了四門義理的內在結果和論證思路，這四門義理間的互動與張力，也在其聯繫與側重的不同上，有所表述。正如之前分析所知，這四門義理中前兩者可以被視為“法界緣起”之基礎，後兩者可以被視為“法界緣起”之內容，若統言之，也不妨認為，四門義理是瞭解法藏“法界緣起”思想的一塊基石，四門義理的提出和構建，對“法界緣起”思想起了重要的基石作用。正是在這意義上“法界緣起”才得以彰顯。

在這四門義理中，“六相圓融”所扮演的角色似乎更為特殊，它除了自身作為一門，反映“法界緣起”的內容，而且作為一種分析的方式和框架，應用於“因門六義”和“十玄無礙”的分析之中。這或許與“六相圓融”本身的特點有關。法藏通過對六相義的解說，將其與法界圓融相應，從而形成獨特的基於法界緣起的圓融六相義。而一多關係的引入，也使得“六相圓融”的義理有所深化，解釋力有所加強。總的來看，一切世間無不是緣起之法，而“六相圓融”便是這緣起之法的完滿表達，同時也是對華嚴“法界緣起”的絕佳描述。

“十玄無礙”是法界緣起論的另一條詮釋進路，或是另一視角下法界緣起論的理論圖景。十玄門中雖然許多表述較為相似，但更應該注意到相似中的側重與差別。十玄門的獨特之處在於：隨舉一門，而攝餘下九門，而此十門同時會融，成一法界之緣起，相融無礙，故需以“六相圓融”之方便來會通，以顯華嚴一乘緣起之殊勝。另外，還需要注意的是，華嚴以“十玄”解釋緣起，是建立在“法空”觀基礎上的，也是對“性起”理論的一個發揮和表現，以此心本具一切功德，不假修成而隨緣顯現。

“因門六義”之提出，乃出於對法界緣起無礙之需要。然而單以“因門六義”卻既看不出“法界緣起”之面貌，也無法凸顯一乘之殊勝。這也從一方面說明了“因門六義”的基礎地位。然而，特別的是，法藏不僅將其與六相義相結合，而且將其融入三乘與一乘關係的解說中。對於前者，以“六相圓融”來解“因門六義”，則可知“法界緣起”之面貌；對於後者，以“因門六義”來考察判教，凸顯了一乘圓教中，主伴具足，無盡緣起。

“三性同異”這一門所強調的其實是“三性一際”之思想。“三性”之概念雖承自唯識，但法藏的“三性一際”卻更明顯的帶有《大乘起信論》真如觀色彩。這一特點主要體現在其關於兩種三性之劃分。另一個值得注意的在於，法藏結合中觀性空學，認為真如發行無不具有四句義。

以上便是四門義理的整體架構，然而，作為哲學的探討，我們似乎還應該更深入的追問，從原來的“三性”、“種子六義”，到如今的“三性同異”、“因門六義”這樣的變革是出於什麼樣的目的，又有何種意義？是僅僅出於會通的需要，還是有更深層次思想上的考量？

有一點是可以確定的，“三性同異”與“因門六義”作為四門義理的基礎，其對原有“三性”與“種子六義”的變革，客觀上，既有會通的效果，也有思想層面，乃至論證層面的需要。而後者尤其需要堪辨。

對於“三性”而言，唯識學派內部的認識雖也有些許的差別，但總體來說，遍計所執性歸于染，圓成實性歸于淨，依他起性則兼具染淨。因此，三性通過依他起性而互相聯繫，并取得統一。在這個系統下，遍計所執性的“所遍計”並不涵括“真如”；依他起性所謂的“他”乃是指“識”，依識而生萬有；圓成實性所對應的真如，也僅有不變義，而未有隨緣義。這一點，法藏顯然不滿意。一方面出於《大乘起信論》的影響，另一方面考慮到圓融的需要，法藏將三性闡發為六義：不變與隨緣，似有與無性，情有與理無。這就一方面保證了依真如而生起萬有，因為在法藏看來，真如有不變與隨緣二義，二義并不相違；另一方面，原有三性中強調的遍計所執性和圓成實性的絕對對立，並希望在認識上由染轉淨，這一“性相兩隔”的思路，則變為遍計所執性與圓成實性也融通無礙，萬事萬物皆乃真如顯現，故在認識上溝通了真與俗，並期望通過現象中去體證真如，這一“性相融通”的思路。

³⁴ 呂澂，《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，2001年，第363頁。

對於“種子六義”而言，唯識學派所強調的乃是依“識”而生萬有，故以種子能生果為喻，分析其產生萬有之功能、特徵。而法藏顯然強調真如顯現而生萬物，故而他雖然採用了上述“種子六義”的說法，但並不贊同這一思路。所以，又吸納智儼因體（無與有）、力用（有力與無力）和助緣（待緣與不待緣）三方面的區分，將兩者相對應，而提出因緣和合，而構成事物的六種情況，即“因門六義”。這顯然是從現象層面來表明互為因果的緣起的。如果說“三性同異”側重于真如層面，強調從理事關係的角度貫通事物之間的關係，那麼“因門六義”則側重于現象層面，強調從事事關係的角度說明事物之間的關係。

因此，綜合全文來看，“三性同異”與“因門六義”作為“法界緣起”的基礎具有較強的生成論味道，這裡的生成論乃在強調其作為“法界緣起”的理由，在思想上體現了真如顯現，而生萬物的觀點，是“性起”思想的體現。而“十玄無礙”與“六相圓融”作為“法界緣起”的內容具有較強的圓融論色彩，這裡的圓融論乃在強調其作為“法界緣起”的表現，在思想上體現了相即相入，相融相攝，重重無盡的觀點，是“圓融”思想的體現。但無論是前兩者，還是后兩者，其內在邏輯脈絡都具有內在的一致之處，都是基於一定的系統論而言的，將一切事物置于整個大系統下進行考量，分析其中的結構、規律和特徵。這是理解華嚴思想的一個重要方面，離開了整個系統來考慮，則所有概念、判斷與結論的理解都會出現偏差。

參考文獻

一、原典文獻

《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》冊 45，第 1866 號。

《華嚴一乘十玄門》。《大正藏》冊 45，第 1868 號。

《華嚴五十要問答》。《大正藏》冊 45，第 1869 號。

《攝大乘論本》。《大正藏》冊 31，第 1594 號。

《十地經論》。《大正藏》冊 26，第 1522 號。

《大乘起信論》。《大正藏》冊 32，第 1666 號。

《華嚴一乘教義分齊章》。《中國佛教思想史資料選編》第二卷第二冊。北京：中華書局，1983 年。

二、中日文專書、論文、網路資源等

徐紹強（1989）。《〈華嚴五教章〉哲學思想述評》。北京：中國人民大學哲學系碩士學位論文。又，《法鼓文庫·中國佛教學術論典》18。高雄：佛光山文教基金會。

方立天《法藏與〈金師子章〉》，北京：中國人民大學出版社，2012 年。

靄亭（2000）。《華嚴一乘教義章集解》。臺北：財團法人華嚴蓮社。

徐紹強（2006）。《中國佛教經典寶藏精選白話版 60·華嚴五教章》。高雄：佛光山宗教委員會

中國佛學院華嚴學教研組（2013）。《〈華嚴五教章〉基礎教程》。北京：宗教文化出版社。

鎌田茂雄（昭和 58）。《華嚴學研究資料集成》。日本：大藏出版株式會社。

湯用彤（2010）。《隋唐佛教史稿》。北京：北京大學出版社。

陳永革（2006）。《法藏評傳》。南京：南京大學出版社。

王頌（2008）。《宋代華嚴思想研究》。北京：宗教文化出版社。

呂澂（2011）。《中國佛學源流略講》。北京：中華書局。

徐紹強（1994）。華嚴五教章版本與思想源流即影響。《佛學研究》00。頁 161—171。

陳金華（2009）。法藏新畫像。《漢語佛學評論》1。頁 173—196。

吉津宜英（1978）。〈華嚴五教章研究〉。《駒澤大學佛教學部研究紀要》36。頁 169—191。

韓廷杰（1993）。唯識宗的三性三無性。《五台山研究》3。頁 3—6。

三、西文之專書、論文、網路資源等

Jinhua Chen. 2007. "Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang(643-712)". Edited by Barend J. ter Haar. Boston: Brill, 2007.