

## 《妄盡還源觀》的本覺觀與法藏的思想關聯 ——以「海印三昧」為中心

北京大學哲學系宗教學系 博士生  
杜敬婷

### 摘 要

在被尊為華嚴三祖的法藏（643-712）到華嚴五祖宗密（780-841）的一百多年間，華嚴思想發生轉型，而這一傾向在《妄盡還源觀》中已然有跡可循。《還源觀》不僅直接立足於作為絕對一心的「自性清淨圓明體」展開華嚴思想，還將代表法界緣起境界的「海印三昧」定義為「真如本覺」，從而被質疑將華嚴學的別教境界降格至《大乘起信論》代表的大乘終教。實際上，這種思想傾向仍在法藏思想的延長線上。證據之一是法藏在《起信論義記》中解釋「法性真如海」時引入了真如隨緣論，其次是在《華嚴經探玄記》中用海印喻比喻本覺之自體覺照。相比於強調大海所映現的萬法之間相即無礙的關係性，這一語境下的「海印三昧」更加強調大海對萬法的形上奠基性。這種傾向之所以會在《還源觀》中強化，是因為其在使用「真如本覺」一語時，並非立足於《義記》中的心生滅門之本覺的立場，而是立足於「覺至心源」的「究竟覺」立場。總之，《還源觀》雖然在表面上與《義記》存在分歧，但根本上仍是基於《義記》思想而創作的作品。

**關鍵詞：**妄盡還源觀、本覺、海印三昧、法藏、起信論義記

## 一、問題的提出：斷裂抑或連續？

眾所周知，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》（簡稱《還源觀》）雖署名法藏，但其內容與法藏的思想存在異質性。《還源觀》將「自性清淨心」絕對化為「一體」，並以「圓明」來形容這一絕對的「體」，這與法藏重視「法界緣起」、強調「事」的思想存在分歧。《還源觀》的另一個特點在於對「海印三昧」的獨特解釋。「海印三昧」或言「海印定」乃是華嚴教學的根本定，整部《華嚴一乘教義分齊章》（簡稱《五教章》）的十門組織都是建立在「如來海印三昧一乘教義」<sup>1</sup>的基礎之上，但是《還源觀》以「真如本覺」定義「海印」，有將華嚴學的別教境界降格至《大乘起信論》所代表的大乘終教的嫌疑。日本華嚴學者湛睿（1271-1347）之時就有人質疑，以「真如本覺」定義「海印三昧」，混淆了終教與別教：「既以真如本覺為海印定之體，引《起信論》釋成之，豈不通終教等耶。」<sup>2</sup>

《還源觀》的作者權與成立史不甚明朗。杜順撰與法藏撰兩種說法幾乎同時流傳下來，且都有各自的證據。支持杜順撰說的高郢（734-806）《北塔銘序》現已不存，但是小島岱山根據高郢所作的《水木有本源賦》一文與《還源觀》思想的類似性，推測他曾閱讀過《還源觀》，並在八世紀後半期杜順迅速神格化的背景下，將《還源觀》歸屬於杜順。<sup>3</sup>同時活躍於這一時期的澄觀（738-838）與宗密並未明確指出《還源觀》的作者，但宗密的在家弟子裴休（791-864）卻在《妙覺塔記》中支持其為法藏撰說。小島岱山認為，在主張事事無礙的法藏與主張理事無礙的澄觀、宗密的華嚴思想之間有著無法填補的鴻溝；而《還源觀》作為雖立足於事事無礙觀卻也強調理事無礙觀的觀法書，如果被視為法藏所撰，就能填補這一鴻溝。因此小島推測，宗密正是基於這一意識，將「康藏」與《還源觀》聯結在一起，但出於學者的良心，宗密並未在自己的作品中公開表明《還源觀》是法藏所作。裴休或許受到了宗密這一非正式的觀念的影響，在《妙覺塔記》中認為《還源觀》是法藏所作。<sup>4</sup>《妙覺塔記》成為了淨源在構建華嚴祖統說時，將法藏與《還源觀》建立聯繫的依據。<sup>5</sup>

換言之，對宗密等人來說，只有將《還源觀》的作者權歸屬法藏，宗密與法藏思想之間的分歧便得以化解，於是《還源觀》成為了連接法藏與宗密思想的橋樑。這一分析不無道理，明確了《還源觀》在華嚴思想史上的地位與作用。但是，《還

<sup>1</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 477a6。

<sup>2</sup> 《華嚴演義鈔纂釋》，T57, no. 2205, p.309c18-20。

<sup>3</sup> 小島岱山，〈『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題〉，《南都仏教》第49期（1982年12月），頁14。

<sup>4</sup> 小島岱山，〈『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題〉，頁22。

<sup>5</sup> 陳永裕，《華嚴觀法の基礎的研究》（首爾：民昌文化社，1995年），頁190。

源觀》與法藏思想之間的異質性作為一種表現，是文本呈現出的結果，如果僅橫向比較二者內容，其間顯然存在不可磨滅的斷裂。但是，即便在法藏本人作品中的思想也並非一成不變，其晚年的《入楞伽心玄義》中，如來藏緣起已經有混同法界緣起的跡象。<sup>6</sup>本文將以《還源觀》中引起爭議的「海印三昧」之解為中心，分析這種與法藏的「海印三昧」定義頗為不同的異解，及其與法藏思想之間的斷裂與延續，並從思想的縱向發展過程來重新定位《還源觀》，這不僅有助於釐清法藏與《還源觀》思想的異同，也能為考察華嚴思想史提供更具連續性的視角。

## 二、斷裂性：二類「海印三昧」定義

### （一）作為「法界緣起」的「海印三昧」

「海印三昧」原指大海映照森羅萬象。法藏在《華嚴經探玄記》（簡稱《探玄記》）中解釋道：

海印者，從喻為名。如修羅四兵列在空中，於大海內印現其像。菩薩定心猶如大海，應機現異，如彼兵像故。《大集經》第十四云：「喻如閻浮提一切眾生身及餘外色，如是等色海中皆有印像，以是故名大海印。菩薩亦復如是，得大海印三昧已，能分別見一切眾生心行，於一切法門皆得慧明。是為菩薩得海印三昧，見一切眾生心行所趣。」<sup>7</sup>

簡言之，菩薩入定，其入定之心如大海般平靜，能顯現一切現象。在《五教章》中，法藏也以海印三昧來說明一切法（「十數」）能夠同時顯現，參而不雜。在接下來的設問中，法藏特別回應了一乘圓教與終教的區別。第一，不同於還未得不退、無化現成佛的三乘初教，終教已得不退，能暫時化現成佛，例如《起信論》：一乘圓教不依於位，只借由終教的位相來辨明不同之位，而信滿不退之際，因果鎔融無礙：「得彼普賢法界行德，具攝因果，圓融無礙。若以因門取，則常是菩薩。若果門取，則恒是佛。」<sup>8</sup>第二，一乘圓教的果門成佛與終教的暫時化現不同：「彼但於一位，依一世界化現一佛。此中具十地等攝一切位也。十方世界者，一切處也。念念中者，一切時也。」<sup>9</sup>簡言之，終教只局限於一位、一處、一時，而圓教通攝一切。第三，問難者更問，既然說「示現」，那麼圓教也與終教一樣是「暫現」。法

<sup>6</sup> 在《入楞伽心玄義》中，法藏在「能詮教體」部分對「圓明無礙門」（又稱「圓明具德門」）的解釋中，突出了真如的「不變」與「隨緣」二義。參見《入楞伽心玄義》，CBETA, T39, no. 1790, p. 428b1-16。

<sup>7</sup> 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 189a13-22。

<sup>8</sup> 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 189a24-b2。

<sup>9</sup> 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 189b3-7。

藏回應道，圓教中是「實行滿」，不同於終教是「劣位人」，又舉出各種說明來劃分終教與圓教的界限，茲不贅述。<sup>10</sup>需要注意的是，法藏並不以因與果的二分來區別終教與圓教，而是以「局」與「通」，或言有礙與無礙來區分終教與圓教，毋寧說圓教之「果」並非是與「因」截然有別的結果之意，而是因果、十地等一切在因位視角下的差別全部鎔融無礙的境界。如法藏在《五教章》中以十玄解釋無盡緣起時指出，十玄第一的「同時具足相應門」乃是「依海印三昧，炳然同時顯現成矣」。<sup>11</sup>總之，「海印三昧」代表著無盡、無礙、圓融的一乘圓教之法界緣起，與終教的境界不同。

在可能有後人添筆，甚至可能不是法藏所作的《華嚴遊心法界記》（簡稱《法界記》）中，「海印三昧」依然代表著無礙的法界緣起：

此解行為言名為華嚴三昧，如其據果亦名海印三昧。此即同時前後為名，頓現互融為目。猶如大海現四兵像，像類各差，頓現前後。然即像形非一，水竟不殊。像即水而湛然，水即像而繁雜，歷然前後，終始難源，宛爾繁興，寂然無相，齊頭頓現，隱顯難知，互入無羈，鎔融絕慮。此云何知？按《華嚴經》云「如是不思議，思議不可得，深入不思議，思非思寂滅」等。廣如經辨。<sup>12</sup>

「海印三昧」中作為「一」的大海水與作為「多」的四兵像之間的關係有三點：①差別萬法現於海水的方式是「頓現」，也即海水同時映現差別萬法，並沒有漸次；②萬法具有多樣的差別，而海水卻只是「一」；③差別萬法本質上都是一海水，而一海水也並非有別於差別萬法的其他實在，而就是差別萬法本身。《法界記》接著對「海」、「印」、「定」（「三昧」）分別作出解釋：

海者，即諸像重重無盡，際限難源。窮一竟無有窮，隨一宛然齊現，是故云海也。印者，眾像非前後，同時品類萬差，即入無礙，一多兩現，彼此無違，相狀不同，異而非異，故云印也。定者，類多差別，唯一不殊，萬像競興，廓然無作，故名為定也。<sup>13</sup>

「海」表示一海能映現無窮差別的重重無盡之境界；「印」從差別萬法的角度出發，強調差別萬法同時炳然顯現，具有諸多相狀的差別，而彼此之間沒有本質差別；「定」則強調大海映現的差別萬法，雖然有諸多差別，卻都是唯一海水。

<sup>10</sup> 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 189b7-12。

<sup>11</sup> 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 505a13-16。

<sup>12</sup> 《華嚴遊心法界記》，CBETA, T45, no. 1877, p. 646b23-c2。

<sup>13</sup> 《華嚴遊心法界記》，CBETA, T45, no. 1877, p. 646c2-7。

《法界記》又以四句邏輯解釋「海」與「印」之間的關係：

一、唯海而非印，不壞像而即水故；二、唯印而非海，不隱水而即像故；三、亦海亦印，以像海圓融，一而異故；四、非海非印，以海像鎔融，互形奪故。亦可海即印，自在無礙故，乃至亦即亦不即，非即非不即，無二性故。准思之。如是之義，後文當顯，准彼知此。按此義邊，故名法界無礙也。<sup>14</sup>

四句是一種破除顛倒執著的論證或思考方式，在《雜阿含經》、阿毗達磨論書中就已出現，《大般若波羅蜜多經》為說明一切皆空時也呈現這種邏輯方式，後由龍樹的《中論》進一步發揚，如〈觀法品〉中著名的四句分別偈：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」<sup>15</sup>按照邏輯語法，可以將四句表達為 $\neg A$ ， $\neg B$ ， $\neg A \wedge \neg B$ ， $\neg(\neg A \wedge \neg B)$ 。法藏也繼承了四句邏輯，並頻繁使用。《法界記》出現四句邏輯，也說明該文與法藏的密切關係；此外，文中「不壞 A 而即 B」的語法也是法藏的常用句法。但是，如果仔細推敲《法界記》的四句邏輯，會發現其只具有四句的形式，並沒有貫徹四句的否定意義。試想，如何通過「不壞像而即水」得出「唯海而非印」而非「亦海亦印」？如果貫徹四句邏輯，「唯海而非印」的理由應是「全像即水」或「泯相即水」而非「不壞像而即水」，因為唯有一水，奪彼萬象。「唯印而非海」亦如此。可以說，《法界記》只是借鑒了四句的形式，實際還是試圖描畫無礙的法界緣起境界。

## （二）作為「真如本覺」的「海印三昧」

《法界記》對「一」、「理」的重要性點到即止，《妄盡還源觀》則放棄這種曖昧的態度，直接立足於作為絕對一心的「自性清淨圓明體」展開華嚴思想：

顯一體者，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。《起信論》云：「真如自體，有大智慧，光明義故、遍照法界義故、真實識知義故、自性清淨心義故。」廣說如彼，故曰自性清淨圓明體也。<sup>16</sup>

<sup>14</sup> 《華嚴遊心法界記》，CBETA, T45, no. 1877, p. 646c9-15。

<sup>15</sup> 《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 24a5-7。

<sup>16</sup> 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637b9-19。

文中雖然引用《起信論》來解釋自性清淨圓明體，但對其原文有所改動，將原文中的「真如自體相」改為「真如自體」。<sup>17</sup>在《起信論》的語境下，大智慧光明義、遍照法界義、真實識知義、自性清淨心義等皆是對真如性功德的描述，而《還源觀》將這些對心生滅門中「相大」的修辭當作真如自體，拓寬了真如自體內涵的邊界。小島岱山指出，法藏的《大乘起信論義記》（簡稱《義記》）已經用「如來藏心」解釋《起信論》中的「如來藏」，將其提升至絕對的一心，而《還源觀》中的「如來藏中法性之體」是基於《義記》思想的表述。<sup>18</sup>

代表法界緣起的「海印三昧」在《還源觀》中則成為了依「一體」而起的「二用」之一。二用分別是作為「海印三昧」的「海印森羅常住用」與作為「華嚴三昧」的「法界圓明自在用」。<sup>19</sup>這種對兩種三昧的區分方式與《法界記》一致。<sup>20</sup>就「海印三昧」而言，《還源觀》引用《起信論》與《八十華嚴》描述作為「果」的海印三昧境界；就「華嚴三昧」而言，《還源觀》則綜合了《法界記》、《花嚴經文義綱目》、《華嚴一乘教義分齊章》中對「華」與「嚴」的解釋來說明作為「解行」的華嚴三昧。其中，《還源觀》對「海印三昧」的定義尤為值得注意：

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，天龍及以阿脩羅，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。<sup>21</sup>

總體來看，《還源觀》從定義、比喻、經證三個方面解釋「海印三昧」。首先，「海印」被定義為「真如本覺」，這與其說是描述大海映現萬象的狀態，不如說是指出大海之所以能印萬象的根據。其次，文中的海印喻結合了《起信論》之水波喻中風

<sup>17</sup> 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 579a12-20。

<sup>18</sup> 小島岱山，〈「自性清淨円明体」の成立事情 -「如来藏」・「自性清浄心」の絶対化-〉，《印度學佛教學研究》第30卷第1號（1981年12月），頁144。

<sup>19</sup> 「法界圓明自在用」這一名稱可能來自於法藏《華嚴經探玄記》中的「普賢法界圓明自在之德」。參見《華嚴經探玄記》卷6，CBETA, T35, no. 1733, p. 230a22-23。

<sup>20</sup> 小林實玄已經指出，《還源觀》應是在與《遊心法界記》有密切關係的情況下重新撰述的。參見小林實玄，〈『遊心法界記』における「華嚴三昧」について〉，《印度學佛教學研究》第23卷第2號（1975年3月），頁604。

<sup>21</sup> 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637b21-c4。

與波的元素，以喻被無明妄念所纏的凡夫狀態，而以風波停息後澄淨如明鏡的大海比喻能照、能印一切法的佛之境界。第三，《還源觀》又引經論解釋「海印三昧」，三部經論分別為《起信論》的歸命偈、偽經《法句經》、八十卷《華嚴經·賢首品》。值得注意的是，文中以《起信論》中總攝一切世間、出世間法的「一心」——也即「眾生心」——來解讀偽經《法句經》中印照森羅萬象的「一法」。

將「海印」明確以「真如本覺」加以定義，此乃《還源觀》之首創，日本學者已經注意到這種特殊性。田村芳朗與小島岱山都指出了《還源觀》中「海印」的定義與法藏思想的背離之處。田村芳朗認為，在《探玄記》中的「本覺」是「因性本覺」，也即眾生內在通往覺悟的種性，而《還源觀》的「本覺」與「真如」卻成為一體，因此其是否為法藏所作值得存疑。<sup>22</sup>小島岱山進一步指出，從法藏的立場來看，「本覺」屬於心生滅門，而《還源觀》的「真如本覺」是超越心真如與心生滅的「自性清淨圓明體」之「用」，能引導眾生走向絕對一心，而這是無為的真如所不能具備的功能，因此被稱為「真如本覺」；文中還引《起信論》中對心真如的定義來解釋「海印三昧」，可見《還源觀》中的「本覺」確實被提升到了心真如門。<sup>23</sup>小島岱山評價道，《還源觀》成立絕對的真如的世界，意在將此前的華嚴思想全部吸收，而這種百八十度逆轉，讓法藏構築的華嚴學體系的一部分從根本上崩潰了。<sup>24</sup>

法藏的弟子文超（生卒年不詳）更進一步以真如之「不變」與「隨緣」二義解釋「海印三昧」：

言以何為海者，即謂法界淨心也。何以故？如海吞流，百川歸故，入者無量，同一味故，又能充滿諸川等故，清淨心海亦復如是。而與萬法為歸處，故入者平等同一性故，又能流遍諸有法故，具如是義是故如海也。十相等名義，如《經》廣說。印者，諸法皆依心海而現，同時炳著，前後不差，如印印成，同時各別，故名為印也。定者，所現之像，即性歸真，勇沸繁興，而無起滅，故名為定。三法合說，故名海印定也。海類真如，印同緣起，定如不變，即是真如隨緣不變也。<sup>25</sup>

從對「海」、「印」、「定」三字分別解釋的形式上看，文超的解釋與前一節提到的《法界記》對「海印定」的解釋形式非常類似，但不同的是，《法界記》最終試圖證成的

<sup>22</sup> 轉引自小島岱山，〈『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題〉，頁 27。

<sup>23</sup> 小島岱山，〈『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題〉，頁 27。

<sup>24</sup> 小島岱山，〈『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題〉，頁 28。

<sup>25</sup> 標點由筆者加。神奈川縣立金沢文庫編，《金沢文庫資料全書·第二卷·華嚴篇》（横浜：神奈川縣立金沢文庫，1975 年），頁 13。

是無礙的法界緣起，而文超卻將「海印定」類比為如來藏緣起論中的「真如不變隨緣」。二文的關鍵差異在於一多關係的結構。在《法界記》中，作為「一」的海與作為「多」的萬象是平等的關係，二者相即不離。換言之，沒有在萬象之外的純粹之海，海只能通過所映照的萬象顯現自身；同時，也沒有在海之外的獨立萬象，萬象只能在海的映照下顯現自身。這便是一多鎔融無礙所實現的法界緣起境界。

但是，在文超的解釋中，「一」具有對「多」的形而上的奠基性，「一」與「多」的平等關係被轉換成了本末關係。首先，文超強調「海」是法界淨心，既是萬法之所從來（流），也是萬法之所歸（入），這一「海」的特性顯然與《法界記》所強調的映現萬象的「海」的特性不同。其次，文超在解釋「印」時，強調萬象乃是依「海」而現，從而指出了二者的依持關係，這不同於《法界記》從差別萬象之間的異同來解釋「印」。第三，文超在解釋「定」時，也基於「一」的奠基性，用「歸真」來說明萬象一致，這不同於《法界記》中「一」與「多」的平等性。文超進而以「真如」、「緣起」、「不變」分別對應「海」、「印」、「定」，因此「海印定」=「真如隨緣不變」。在法藏對「如來藏緣起」的解釋中，「不變」與「隨緣」是真如一法的二義，皆是對真如的修辭。文超以「如來藏緣起」的邏輯解釋「海印定」，「海」從而佔據了絕對主導地位，具有作為「一」的「真如」的奠基性：「海」是不變的真如，是「體」；「印」是真如雖不變而隨緣，也即真如之體的染用；「定」則是真如雖隨緣而不變，也即真如之體的淨用。如果對應於澄觀提出的四法界說，文超的解釋顯然屬於「如來藏緣起」代表的「理事無礙法界」。這樣來看，在法藏的判教標準下，文超的解釋確實更為明確地將「海印定」降格到了所謂如來藏緣起宗與大乘終教的地位。

綜上所述，在「海印三昧」的定義上，《還源觀》與法藏之間的思想斷裂顯而易見。法藏弟子文超則進一步將「海印三昧」等同於「真如隨緣不變」，把華嚴思想逐漸著重於「理事無礙」的傾向落實下來。

### 三、連續性：法藏作品中「海印三昧」與「真如本覺」的聯繫

#### （一）《起信論義記》對「法性真如海」的解釋

從《還源觀》與文超對「海印三昧」的定義來看，在法藏後世，華嚴思想發生了轉型。但是，《還源觀》以「真如本覺」定義「海印」的做法，在法藏的作品中也是有跡可循的。如果考察法藏對「本覺」的定義，不難發現「本覺」是屬於心生滅門的範疇：

- ①「攝一切世、出世法」者，辦法功能。以其此心體相無礙，染淨同依，隨流返流，唯轉此心，是故若隨染成於不覺，則攝世間法。不變之本覺及返流

之始覺，攝出世間法。此猶約生滅門辨。若約真如門者，則鎔融合攝染淨不殊，故通攝也。<sup>26</sup>

②問：若始覺異本，則不成始，若始同本，則無始覺之異，如何說言對始名本？答：今在生滅門中，約隨染義，形本不覺，說於始覺。而實始覺至心源時，染緣既盡，始本不殊，平等絕言，即真如門攝也。是故本覺之名在生滅門中，非真如門也。<sup>27</sup>

③問：此中本覺與上真如門何別？答：真如門約體絕相說，本覺約性功德說，謂大智慧光明義等名本覺故。本者是性義，覺者是智慧義。以此皆為翻妄染顯故，在生滅門中攝。以真如門中無翻染等義故，與此不同也。是故體相二大俱名本覺，並在生滅門中，故得具三大也。<sup>28</sup>

④「有淨用」者，此是生滅門中本覺真如，故有熏義，真如門中則無此義。由此本覺內熏不覺，令成厭求，返流順真，故云用也。<sup>29</sup>

法藏在討論本覺為何屬於生滅門時有兩種語境：一、從本覺與不覺、始覺的關係來解釋「始本不二」，如①②；二、本覺乃真如之用，位於心生滅門，如③④。二者構成了生死流轉的閉環，前者是本覺隨染成不覺的流轉生死過程，後者是本覺內熏不覺的返流還滅過程。簡言之，本覺能生一切染法與淨法，在輪回與解脫中起到至關重要的作用。

根據法藏對一心二門與三大的配對，真如也分為心真如門之體大與心生滅門之體大。因此，本覺與真如的關係也應區別探討。首先，根據法藏對心真如門的定義，心真如是絕言絕相的，既無染淨之別，也無對治之義。因此，屬於心生滅門的本覺與絕言絕相的心真如門之間存在斷裂，二者的確無法等同。其次，在法藏的《起信論》注釋中，心生滅門是同時具足體相用三大的，也就是說，真如本覺、本覺真如這樣的表述在心生滅門中並無問題，因為「本覺」就是心生滅門的體大。可見，並不是只要言及「真如」，就一定是心真如門之體大，也可能是心生滅門之體大，正如④所示，法藏也有「本覺真如」的用例。

但是，代表法界緣起境界的「海印三昧」是否可以被定義為心生滅門中的「真如本覺」？在法藏的作品中出現了肯定的用例。在對「海印三昧」的闡釋中，《還

<sup>26</sup> 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 250b20-26。

<sup>27</sup> 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 256c11-17。

<sup>28</sup> 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 256a21-27。

<sup>29</sup> 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 270b12-15。

源觀》引用了《起信論》：「《起信論》云：『無量功德藏，法性真如海。』所以名為海印三昧也。」<sup>30</sup>該偈是《起信論》起首的歸命偈，而法藏在《義記》中對《起信論》該句的解釋已經蘊含了《還源觀》所表達的思想。法藏將這句歸命偈定位於對「法寶」的闡釋，兩句偈分別對應「體大」與「相大」。<sup>31</sup>釋體大中，法藏對「法性」、「真如」、「海」三個關鍵字詞一一作出定義。首先，「法性」凸顯的是真如的普遍性：「法性者，明此真體普遍義，謂非直與前佛寶為體，亦乃通與一切法為性，即顯真如遍於染淨，通情非情，深廣之義。」<sup>32</sup>而「真如」則強調這種遍於一切法的「法性」即使在染法中也真實不虛、沒有變異：「言真如者，此明法性遍染淨時無變異義。真者，體非偽妄。如者，性無改異。」<sup>33</sup>可以說，「法性」與「真如」都是對佛教真理不同側面的修辭。最為關鍵之處是法藏對「海」的解釋：

「海」者約喻釋疑。疑云：真既不變，云何隨於染淨？既隨染淨，云何不變？釋云：如海因風起於波浪，波雖起盡，濕性無變，無變之性不礙起浪。浪雖萬動，不礙一濕，是故動靜無二法。準思之。又釋：顯此真如具德如海。《華嚴》云：「譬如深大海，珍寶不可盡。於中悉顯現，眾生之形類。甚深因緣海，功德寶無盡。清淨法身中，無像而不現。」又有奇特十種相，並況真如。<sup>34</sup>

「海」是對「法性」與「真如」的比喻，而之所以使用「海」的喻例是因為大海具有兩種特徵。第一，法藏以《起信論》中經典的水波喻解釋道，真如就像大海中不變的濕性，並不會因為波浪的起滅而有變異，從而引入了「真如隨緣」論，以回應真如何以不變而隨緣，又何以隨緣而不變的問題。第二，真如就像大海藏有無量的功德，這也可以聯繫到下半偈的「相大」。後一種解釋並非法藏的原創，在元曉的《起信論疏》中已經出現：

所言海者，寄喻顯法，略而說之。海有四義，一者甚深，二者廣大，三者百寶無窮，四者萬像影現。真如大海，當知亦爾。永絕百非故，苞容萬物故，無德不備故，無像不現故，故言「法性真如海」也。<sup>35</sup>

元曉的經證也是前文中法藏所引的《華嚴經·入法界品》。可見，法藏對「法性真如海」的解釋是在元曉的基礎上增加了新的思考，也即《義記》中最重要的水波

<sup>30</sup> 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876, p. 637b23-25。

<sup>31</sup> 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 247c9-10。

<sup>32</sup> 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 247c10-13。

<sup>33</sup> 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 247c14-16。

<sup>34</sup> 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 247c16-25。

<sup>35</sup> 《起信論疏》，CBETA, T44, no. 1844, p. 204a8-12。

喻所詮釋的「真如隨緣」思想。另外值得注意的是，作為「海」義之一的「無像而不現」也出現於《還源觀》對「海印三昧」定義中——「無象不現」——這很難說只是巧合而已。《還源觀》的作者很有可能參考了《義記》中對「法性真如海」的解釋，才會在對「海印三昧」的解釋中同時出現水波喻與海印萬象的元素。但整體上，《還源觀》更為突出的是大海澄淨之後的能照、能印功能，而非所印的森羅萬象。

本文認為，《還源觀》雖然不是法藏親撰，卻是在法藏的《義記》基礎上而創作的作品，延續了法藏注釋如來藏系經典以來重視真如隨緣思想的傾向。

## （二）《華嚴經探玄記》中的海印喻與「本覺」

小島岱山根據凝然《五教章通路記》對《還源觀》中「海印」=「真如本覺」的解釋指出，《還源觀》中「海印三昧」的結構是體用的二重結構，也即真如本覺是能現的心體，應機示現的功能是所現之用；這種二重結構並沒有出現於法藏的其他作品，而是出現於文超對「海印三昧」的解釋中。<sup>36</sup>但若仔細考察法藏作品中的上下文及其語境，會發現事實並非如此。

法藏在《探玄記》中解釋「性起菩提」時，以海印喻比喻菩提業用，在其行文過程中，所謂「海印」實際已經與《起信論》的「本覺」產生聯繫。《華嚴經·性起品》以大海比喻菩提：「譬如大海為一切眾生色像之印，是故大海說名為印，如來、應供、等正覺菩提亦復如是。一切眾生心念諸根，現菩提中，而無所現，故說如來為一切覺。」<sup>37</sup>法藏認為，海印喻正是比喻這種菩提體隨緣外照而成之業用，是「菩提現機洞照德」；同時，一切眾生心念諸根皆映現於菩提體而無所現，是因為「所現」與「能現」不殊，也即「自體顯照，故名為覺」。<sup>38</sup>簡言之，菩提業用是菩提自體顯照，也即自體之覺照，而非在主客二分的認識結構下作為「能現」、「能照」的一方對象化地把捉作為「所現」、「所照」的一方，因此，作為「所現」、「所照」的一切差別法都不離於菩提自體。顯然，法藏已經沒有停留於海印喻所表現的一多相即關係，而是轉而以其來比喻菩提體（「海」）的覺照之用（「印」），這種「用」並非「體」所生發出來的其他存在，而就是菩提自體。因此在這種體用不二的思想下，「海」即是「印」。進一步來看，體用不二的「海」即「印」思想恰是說明「一」（「海」）與「多」（「萬象」）相即不二的根據。

<sup>36</sup> 小島岱山，〈『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題〉，頁 25。

<sup>37</sup> 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278, p. 626c15-18。

<sup>38</sup> 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 413a13-14。

從上述分析來看，法藏作品中海印喻的關注點確實不限於法界緣起，對此進一步的文獻佐證是法藏引用《起信論》來解釋菩提之自體覺照：「《起信論》云：諸佛如來離於見想，無所不遍。心真實故，即是諸法之性。自體顯照一切妄法，有大智用乃至名一切種智。」<sup>39</sup>對照《義記》對該引文的解釋：

言「離於見相，無所不遍」者，明無妄見故，無所不見也。言「心真實故，即是諸法之性」者，佛心離妄，體一心源，無始覺之異，故名「真實」。然此本覺在生滅門中為妄法之體，故云「諸法性」也。一切妄法，並是本覺佛心之相。相既現於自體之上，以體照其相，有何難了而不了知也，故云「自體顯照」等也。<sup>40</sup>

其中關鍵之處是對「諸法性」的解釋。法藏指出，「諸法性」是心生滅門中作為諸妄法之「體」的「本覺」，諸妄法皆是「本覺」之「相」，這仍不出於《起信論》之「依本覺故而不覺」<sup>41</sup>的邏輯。值得注意的有兩點。第一，「本覺」位於心生滅門，因此「海印三昧」並不是徹底與心生滅門隔絕的，如果堅持心真如門與心生滅門二分的分析方法，反而會剝離「海印三昧」的豐富意涵。第二，以「體」顯照「相」不是對象化的認識過程，而是「體」之自照，名為「自體顯照」。法藏緊接著的反問——「有何難了而不了知」——應是對《勝鬘經》中「難可了知」的二法的回應。二法分別是「自性清淨心」以及「彼心為煩惱所染」。<sup>42</sup>《勝鬘經》之所以認為此二法難可了知，是因為經文預設了煩惱與自性清淨心相異的立場：「煩惱不觸心，心不觸煩惱，云何不觸法，而能得染心？世尊！然有煩惱，有煩惱染心，自性清淨心而有染者，難可了知。」<sup>43</sup>但是法藏已經指出，煩惱或言妄法並非有別於本覺或言自性清淨心的存在，而是本覺之相。換言之，妄法並沒有本體論地位，並非獨立的存在，只是對凡夫迷妄的修辭；同時，本覺也並非某種本體，也只是對祛除迷妄的真實本性的修辭。「不觸」是在法具有本體，實存且獨立的前提下所產生的排他性。妄法與本覺既然都沒有實存的本體，也就沒有「不觸」的難題。概言之，本覺是體，妄法是本覺之相，而非獨立於本覺之外的實存，以體顯照自體之相就是自體之用。海印喻正是比喻這種本覺之自體覺照。

因此，「海印三昧」之意涵並非限定於法界緣起。由於澄清之海與澄淨之明鏡在無色透明且能映能照的共同特徵，海印喻兼容了水波喻與明鏡喻的元素，與《起

<sup>39</sup> 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 413a14-19。

<sup>40</sup> 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 281b7-14。

<sup>41</sup> 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576b15-16。

<sup>42</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 222c4-5。

<sup>43</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353, p. 222b26-29。

信論》中作為心生滅門之真如的「本覺」產生了聯繫。而法藏也以本覺之自體覺照為中介，勾連「海印」與「本覺」。總之，無論是思想分析還是文獻證據都表示「海印三昧」與心生滅門的「本覺」絕非割裂的。

#### 四、從《起信論義記別記》看《還源觀》的「究竟覺」視角

前一節分析了法藏文獻中海印喻與心生滅門中的「本覺」的關係，本節將討論心真如門的「真如」是否與「本覺」是徹底斷裂的。在《義記》中，由於心真如門之真如是離言的，法藏並沒有對其作出過多討論。然而，在後世託名法藏的《大乘起信論義記別記》<sup>44</sup>（簡稱《別記》）中，「本覺」與「真如」的關係被明確提示出來：

第八問：本覺既是真如，何故名覺？答：凡言覺有二義。一、覺察義，謂染所不能染故，即是斷障義。二、覺照義，謂自體顯照一切諸法，即鑒達義。但染則本來自離，德則未曾別現，故其義本自有之，故云本覺。<sup>45</sup>

在問者的理解中，無為的「真如」與有為的「覺」很難劃上等號。《別記》的回應首先指出，「覺」有二義，一是相對染法而言的覺察義=斷障義，二是作為自體之功德的覺照義=鑒達義。其次指出，染法「本來自離」，也即真如從未染污，既然從未有染法，也就「未曾別現」所謂真如的功德，換言之，功德並非在對治染法的過程中顯現，而是自體本來就具有的。由此來看，《別記》對「覺」的兩種定義可以對應於《義記》討論「覺」時所提出的「染法所不能染」的「性淨本覺」<sup>46</sup>與前一節所述的作為「自體顯照」的本覺之用。

《別記》進而區分「唯一真覺」與「真覺無覺」兩種狀態：「染離與德之現，現即染離，故唯一真覺也；又由染本性離，無染可離，德本性彰，無德可現，故其真覺無覺也。」<sup>47</sup>就前者而言，「染離」與「德現」是同時的，並不存在以「德」對治「染」並祛除「染」的過程，因此根本上只有唯一的「真覺」。在《起信論》中，「真覺」只出現一次：「以有不覺妄想心故，能知名義，為說真覺。若離不覺之心，

<sup>44</sup> 《別記》是否是法藏親撰也存在疑問。Daniel Wickstrom 在金天鶴的研究基礎上，通過對比《別記》與《義記》中關於本覺與阿賴耶識的討論，以及分析《別記》的思想素材，認為《別記》是在受到元曉、宗密、曇曠，以及同樣是偽作的《三寶章》的影響下成立的，並推測《別記》成立於宗密以後、崔致遠之前的九世紀左右。參見ウィックストローム・ダニエル，〈法藏撰『大乘起信論別記』の偽作説の再考〉，《佛教史學研究》第60卷第2号（2018年3月），頁1-21。

<sup>45</sup> 《大乘起信論義記別記》，CBETA, T44, no. 1847, p. 288c9-14。

<sup>46</sup> 《大乘起信論義記》卷2，CBETA, T44, no. 1846, p. 261b28-c2。

<sup>47</sup> 《大乘起信論義記別記》，CBETA, T44, no. 1847, p. 288c19-22。

則無真覺自相可說。」<sup>48</sup>換言之，「始覺」並沒有本體論意義，只是因為眾生具有妄想心，能知曉諸法的概念及意涵，故為眾生言說「真覺」，以此引導眾生修行解脫。這裡的「真覺」只是相對於「妄想心」的修辭之「真」，其內涵實為「始覺」。法藏也正是如此定義「始覺」：「由無明中能知名義，及真如中內熏義，從此二義得有始覺。」<sup>49</sup>而《別記》所彰顯的唯一之「真覺」，其思想來源應是《起信論》中達到「始本不二」的「究竟覺」。「究竟覺」如法藏所釋：

①始覺道圓，同於本覺，故云究竟，此在佛地。不了其源，始未同本，故云非究竟。<sup>50</sup>

②究竟覺者，前未至心源，夢念未盡，求滅此動望到彼岸。今既夢念都盡，覺了心源，本不流轉，今無始靜，常自一心，平等平等，始不異本，名究竟覺。<sup>51</sup>

從「始覺」與「本覺」的二重關係來說明「始本不二」的思維方法，《別記》與《義記》並無不同：「一、以無是本覺起，隨染所成，無別性故。二、覺至心源，同本覺故，無始覺之異。是故唯有一覺，具二義也。」<sup>52</sup>總之，「始覺」乃「本覺」隨染所成，但根本上「始覺」即同「本覺」，也即只有唯一的「真覺」，這一「真覺」就是《起信論》與《義記》中的「究竟覺」。

就後者「真覺無覺」而言，《別記》通過「始本不二」的詮釋將「本覺」等同於「究竟覺」，只是回應「真如」為何等於「本覺」的第一步；《別記》接著指出這種「覺至心源」的「真覺」實際「無覺」，也即通過否定「真覺」之「覺」是有為且能動的覺悟之義，將其等同於無為的真如。在《別記》的「釋本覺、本不覺」部分，從「本覺」到「究竟覺」、再到真如的線索被打通：

依本覺得成不覺，不覺能知名義，得成始覺。始覺成故，不覺則滅。不覺滅故，始覺則同本覺。同本覺故，則無始覺。無始覺故，則無不覺。無不覺故，則無生滅門，唯一真如門也。是故當知至心源時，唯是真如無生滅。無生滅故，亦不可說真如，豈有三身之別。但隨眾生染機故，故說三身等也。<sup>53</sup>

<sup>48</sup> 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 577a4-6。

<sup>49</sup> 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 256a4-5。

<sup>50</sup> 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 257a8-10。

<sup>51</sup> 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 258c15-19。

<sup>52</sup> 《大乘起信論義記別記》，CBETA, T44, no. 1847, p. 288c17-19。

<sup>53</sup> 《大乘起信論義記別記》，CBETA, T44, no. 1847, p. 288b24-c2。

Daniel Wickstrom 在對比《別記》上文與《義記》對「本覺」的解釋時指出，《別記》通過「本覺」與「不覺」之無二而言「唯一真如門」，將重點放在心真如門，而《義記》中「本覺」與「不覺」鎔融成「一生滅門」，其重點是心生滅門，因此二書存在異質性，以此佐證《別記》乃偽作。<sup>54</sup>本文認同《別記》乃後出的偽作，但認為上述的分析稍顯牽強。首先，《義記》並非以「本覺」與「不覺」鎔融而成立「生滅門」，而是在對真妄各自四義的解釋語境下，將八義逐漸收攝為四門、二門，再到一門，也即一心生滅門，其中「覺」與「不覺」代表的二門與總攝的一心生滅門是並列關係，並非是由前者成立後者。<sup>55</sup>而且《別記》在「第二十二，真如有二義」的討論中也指出：「就此生滅門中，真妄各開四故，即有八門。和合唯有四，謂二覺、二不覺。更攝但唯二，謂覺與不覺。總攝唯一，謂一心生滅門也。」<sup>56</sup>這與《義記》只在文字上有些許不同。

其次，《別記》並非通過「本覺」與「不覺」無二來進入心真如門，而是通過「始本不二」而達到心真如門。實際上，《別記》上述文字正是基於《義記》而立論的：

本覺成不覺，不覺成始覺，始覺同本覺。同本覺故，則無不覺。無不覺故，則無始覺。無始覺故，則無本覺。無本覺故，平等平等，離言絕慮。是故佛果圓融，蕭焉無寄，尚無始本之殊，何有三身之異，但隨物心現故說報化之用。<sup>57</sup>

在《義記》這段文字中，從「本覺」到「究竟覺」形成了邏輯閉環。將依本覺而有不覺、依不覺而有始覺的線性邏輯轉換成閉環邏輯的關鍵之處就是「始本不二」。因為「始覺」等同於「本覺」，也就沒有所謂「不覺」。既然沒有「不覺」，那麼也就沒有依「不覺」而說的「始覺」。然而，至此的分析仍在心生滅門，因為所謂「始本不二」只是消解「始覺」的本體論意義，將其收攝於「本覺」當中，但進一步而言，二者的「不二」並非單向度地使「始覺」回歸「本覺」，因為「始覺」消解的同時，也動搖了「本覺」的本體論基礎。如果只是將「始覺」理解為對「不覺」的對治，那麼本來就不存在的「不覺」自然也無需「始覺」對治，從而只有「本覺」獨存，這是從心生滅門立場所理解的「本覺」；而如果將「始覺」等同於「本覺」

<sup>54</sup> ウィックストローム・ダニエル，〈法藏撰『大乘起信論別記』の偽作説の再考〉，頁 9-10。

<sup>55</sup> 「此生滅門中，真妄略開四義，廣即有八門。若約兩兩相對和合成緣起，即有四門，謂二覺、二不覺。若約本末不相離，唯有二門，謂覺與不覺。若鎔融總攝，唯有一門，謂一心生滅門也。」參見《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 256a8-13。

<sup>56</sup> 《大乘起信論義記別記》，CBETA, T44, no. 1847, p. 292a22-25。

<sup>57</sup> 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, pp. 256c25-257a1。

自身，那麼沒有「始覺」，也就沒有「本覺」，從而達到離言絕慮的佛果境界。而《別記》則直言這種佛果境界就是「唯一真如門」。

僅從文字表面來看，《別記》似乎脫離了《義記》的心生滅門文脈，把「始本不二」向上一提至了心真如門，但這種觀點何嘗不是基於對《義記》中心真如門與心生滅門的割裂而得出的。從《義記》的整體架構來看，雖然法藏對「究竟覺」的闡釋位於「釋生滅法」，但他又同時指出這種「覺至心源」的「究竟覺」屬於心真如門：「實始覺至心源時，染緣既盡，始本不殊，平等絕言，即真如門攝也。是故本覺之名在生滅門中，非真如門也。」<sup>58</sup>法藏在《探玄記》中解釋代表離言之心真如門的頓教時，也指出頓教中「以始覺則同本覺，無始覺之異故」而以「唯一妙理離言絕慮為佛果」。<sup>59</sup>因此，從「本覺」到「究竟覺」的邏輯閉環並非簡單地回歸到心生滅門中「本覺」的起點，否則，由於「依本覺而有不覺」的邏輯，「本覺」會繼續隨染而成「不覺」，也就是說，即便覺悟也會退轉，如此循環往復如何可能解脫？應該說，從「本覺」到「究竟覺」是一種超越的回歸，是從心生滅門之體大（「本覺」）到心真如門之體大（「究竟覺」）的跨越。《別記》中強調的「真覺無覺」就是強調「究竟覺」對心生滅門的超越性。總之，打通心真如門之「真如」與生滅門之「本覺」的關鍵點就在於「究竟覺」。與其說「究竟覺」處於心生滅門與心真如門之間的模糊地帶，含義曖昧，不如說「究竟覺」本身就是對一心之二門的彌合。

需要指出的是，《別記》並未混淆作為心生滅門之體大的「本覺」與心真如門自體，文中在「第九，真如門約本義說」中，承認「本覺」之「本」只是「約生滅緣起中說本」而「不論真如門」。<sup>60</sup>但在回答「本覺」為何與「真如」等同的問題時是有其語境的，其中的「本覺」實際是「究竟覺」。因此，不能只是以為《別記》在文字表面上將「本覺」與「真如」等同，就望文生義，以為《別記》混同了心生滅門與心真如門的真如。更何況，《別記》對該問題的回答也是立足於《義記》的。

以上對《別記》的分析，為我們提供了一個考察《還源觀》中「真如本覺」的角度。回看《還源觀》，會發現「海印三昧」正是立足於「究竟覺」而言「真如本覺」。從這個角度來看，《妄盡還源觀》的題名之「妄盡」與「還源」不正是清楚明瞭地表達出「夢念都盡」與「覺至心源」的「究竟覺」立場嗎？因此，與其說《還源觀》讓法藏構築的華嚴學體系的一部分從根本上崩潰，不如說《還源觀》將其一部分發揚光大。

<sup>58</sup> 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 256c14-17。

<sup>59</sup> 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 240c25-28。

<sup>60</sup> 《大乘起信論義記別記》，CBETA, T44, no. 1847, p. 289a4。

## 五、結語

法藏與宗密之間的思想斷裂是顯而易見的，而這種思想的轉變在《還源觀》中已然有跡可循。以「海印三昧」為例，在法藏作品中作為法界緣起的「海印三昧」，在《還源觀》與法藏弟子文超的作品中，被定義為「真如本覺」，甚至「真如不變隨緣」，從而在判教標準下降格到了如來藏緣起宗與大乘終教的地位。借用澄觀的四法界說，也即從「事事無礙」轉向了「理事無礙」思想。

鎌田茂雄曾對《還源觀》的地位予以高度評價，認為該文是中唐佛教思想之變化的先驅。<sup>61</sup>然而，這種轉變並非一蹴而就的。根據本文的研究，《還源觀》以「真如本覺」定義「海印三昧」的思想傾向仍然在法藏思想的延長線上。證據之一是法藏在《義記》中解釋「法性真如海」時引入了真如不變隨緣的思想，其次是在《探玄記》中用海印喻比喻本覺的自體覺照。相較於強調大海所映現的萬法之間相即無礙的關係性，這一語境下的「海印三昧」更加強調作為真如的大海對於萬法的形而上的奠基性。《還源觀》之所以會強化這種傾向，是因為其在使用「真如本覺」一語時，並非立足於《義記》中生滅門之本覺的立場，而是立足於「覺至心源」的「究竟覺」立場。因此，《還源觀》雖然在表面上與《義記》存在分歧，但根本上仍是基於《義記》思想而創作的作品。

本文之所以強調法藏與《還源觀》之間的連續性，不僅是為了能在這種連續性中理解法藏與宗密的思想聯繫，更是為了此後能夠在連續性中找到真正的斷裂之處，這樣才能更加理解這種斷裂性的背景及其意義，以防只是機械地看待某種表面且顯著的差異。

## 參考文獻

### （一）佛教典籍

- 《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。
- 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，CBETA, T12, no. 353。
- 《中論》，CBETA, T30, no. 1564。
- 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。
- 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
- 《入楞伽心玄義》，CBETA, T39, no. 1790。
- 《起信論疏》，CBETA, T44, no. 1844。

---

<sup>61</sup> 鎌田茂雄，《中国仏教思想史研究》（東京：春秋社，1968年），頁377。

《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846。

《大乘起信論義記別記》，CBETA, T44, no. 1847。

《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866。

《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，CBETA, T45, no. 1876。

《華嚴遊心法界記》，CBETA, T45, no. 1877。

〔日本〕湛叡撰，《華嚴演義鈔纂釋》，T57, no. 2205。

神奈川県立金沢文庫編，《金沢文庫資料全書・第二卷・華嚴篇》，横浜：神奈川県立金沢文庫，1975年。

## （二）專書、論文

小林實玄，〈遊心法界記』における「華嚴三昧」について〉，《印度學佛教學研究》第23卷第2號，1975年3月，頁600-604。

小島岱山，〈「自性清淨円明体」の成立事情 - 「如来蔵」・「自性清淨心」の絶対化 -〉，《印度學佛教學研究》第30卷第1號，1981年12月，頁144-145。

小島岱山，〈『妄盡還源觀』の撰者をめぐる諸問題〉，《南都仏教》第49期，1982年12月，頁13-32。

陳永裕，《華嚴觀法の基礎的研究》，首爾：民昌文化社，1995年。

鎌田茂雄，《中国仏教思想史研究》，東京：春秋社，1968年。

ウィックストローム・ダニエル，〈法蔵撰『大乘起信論別記』の偽作説の再考〉，《佛教史學研究》第60卷第2号，2018年3月，頁1-21。