

從如來藏緣起到法界緣起

——法藏對「法界」內在張力的超越

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所 博士生
段雨函

摘 要

本文從「同教一乘」的視點出發，以法藏不斷超越「法界」概念中真理問題與價值問題的張力為線索，認為從《起信論義記》到《法界無差別論疏》再到《入楞伽心玄義》，均正當終教，但卻呈現了「法界」義涵從如來藏緣起流入法界緣起的思想脈絡。在《起信論義記》中，法藏以終教不空義為前提，同時堅持「理事無礙」的原則，從而顯露了「法界」的內在張力。此後在《法界無差別論疏》中，法藏進一步通過頓教絕相義來泯絕「法界」的這一緊張。到了《入楞伽心玄義》，法藏秉持圓教平等義並確立「實相宗」，超越了「法界」的內在張力。這條演化脈絡，體現了法藏「判教」與「釋義」之間的超情靈巧，不僅為《五教章》中「熟教或一或三」之「以末歸本」的同教一乘提供了示例，也反映了在「妄從何來」的時代語境中，他不斷融貫實相論與成佛論的思想軌跡。

關鍵詞：《起信論義記》、《法界無差別論疏》、《入楞伽心玄義》、如來藏緣起、法界緣起

一、問題的提出

由於法藏（643-712）主要繼承智儼（602-668）的六相十玄說，因此法界緣起說是法藏思想的核心基礎。另外，在隨侍日照（614-688）之後，法藏又積極地為《密嚴經》、《起信論》、《法界無差別論》和唐譯《楞伽經》作疏，不斷闡發如來藏緣起說，使得華嚴學與如來藏思想更緊密相連。此後，如來藏思想再經過李通玄（635-730）、慧苑（673-？）、澄觀（738-839）和宗密（780-840）等華嚴學的融合，以致與華嚴學的界限變得逐漸模糊。¹日僧僧叡鳳潭（1659-1738）曾批評澄觀、宗密「特判終圓兩教之異理，濫而不正」，認為其與天台外派「於別圓二理紛然失緒」似而相侔。²與此相對，普寂德門（1707-1781）也批判宗密、子璿（965-1038）、淨源（1011-1088）多彈力讚述法藏之如來藏教，而疏於闡釋其圓教一乘之義。³有趣的是，二人都主張回到法藏華嚴學之「淳源」，然而對如來藏緣起與法界緣起之

*感謝郭朝順教授、陳英善教授、陳一標教授、張文良教授與張風雷教授為本文的完善提供的寶貴建議，筆者深受啟發。本文的淺陋錯謬之處，蓋由筆者一人承擔。

¹ 例如，湛然（711-782）《金剛錚》所批判的無情無性說只是相當於法藏的終教佛性說，而非通遍依正的圓教佛性說。不過，柏倉明裕指出，不應過多受宋代天台山家派的誤導，認為湛然《金剛錚》批評的「野客」是法藏或澄觀，強調湛然設立虛擬的「野客」只是為了展開天台圓教佛性義。參見柏倉明裕，〈《金剛錚》における無情有性について〉，《法華仏教研究》第32号（2021年12月），頁1-105。實際上，在九世紀，本屬於如來藏思想的特徵卻被誤認為是華嚴思想。如空海（774-835）的《十住心論》（830年）中認為華嚴思想是「真如隨緣」的「極無自性心」，然而他誤以法藏對終教的界定而為華嚴思想。這一點亦被鳳潭批判。參見結城令聞，〈華嚴鳳潭と真言宗宝林学派との論争〉，《華嚴思想》（東京：春秋社，1999年），頁513-557。

² 〔江戸〕鳳潭撰，《起信論註疏非詳略訣》（刊本），頁1，龍谷大学貴重資料画像データベース，<https://da.library.ryukoku.ac.jp/view/190514/1>（2024/12/27）。此書現已翻刻，參見末木文美士，前川健一編，《仏伝と教学》，末木文美士，引野亨輔監修，《近世仏教資料叢書》第2卷（京都：臨川書店，2024年），頁163-211。另外，鳳潭批評天台誤以終教義將「性起」理解為「緣理斷九」，認為華嚴（法藏）的「性起」與天台的「性具」並不違背。參見《華嚴五教章匡真鈔》，T73, no. 2344, p. 305b15-23。關於鳳潭對中國華嚴宗的批判以及對華嚴「性惡說」的討論，分別參見張文良，〈鳳潭對中國華嚴思想的批判及其理論意義〉，《中國人民大學學報》2010年第3期，頁76-82；末木文美士，〈鳳潭と性惡說——《起信論註疏非詳略訣》を中心に〉，《花野充道博士古稀記念論文集 仏教思想の展開》（東京：山喜房佛書林，2020年），頁755-774。

³ 《大乘法界無差別論疏講錄並玄譚》：「清涼《疏》抄其綱紀也，則雖依賢首，其釋義則往往設異義。二途判教，義或混雜。自爾已降，圭峰、長水、晉水率承襲清涼，不全與賢首同。於彼建立如來藏教之義，彈力讚述；於其建立圓一乘之義門，廖乎若亡。其違謬於賢者判教之洪格，倍蓰於清涼。」〔江戸〕普寂撰，《大乘法界無差別論疏講錄並玄譚》（寫本），紙6，哲誠文庫閲覧システム，<https://libbunko.tokaigakuen-u.ac.jp/bibliography/1000614345/>（2024/09/30）。此書為寫本，與《法界無差別論疏示珠鈔》合為一本，藏於哲誠文庫，目前未受學界關注。而且，普寂辨斥鳳潭以理毒性惡為華嚴圓教的宗極（「性起」），頗失圓教之「理原」（「終」、「頓」、「圓」並是如來藏緣起）。見《華嚴五教章衍祕鈔》，T73, no. 2345 pp. 627a01-b19；《華嚴經探玄記發揮鈔》，《大日本佛教学全書》冊8，頁340上、341下。不過，普寂貫徹「偏圓相資」的原則，不僅以如來藏義攝華嚴圓教，更以其示天台圓教（《法華三大部復真鈔》）。關於普寂的綜合研究，可參見西村玲，《近世仏教思想の独創——僧侶普寂の思想と実践》（東京：トランスビュー，2008年）。

關係的態度卻迥然有別。鳳潭極力廓清法界緣起與如來藏緣起的差別，而普寂則強調法界緣起與如來藏緣起玄同一致。因此，如何展現法藏思想中如來藏緣起與法界緣起的互動絞纏，不僅是研究法藏思想所繞不開的環節，也是澄清法藏以降的華嚴學走向所無法回避的前提。

學術界對法藏的法界緣起說與如來藏緣起說關係的探究，主要體現在判教上。吉津宜英認為法藏的五教判與四宗判是出於不同的目的而建立，四宗判建立的目的是為了區分法相唯識宗與如來藏緣起宗，而不是為了主張《華嚴經》的教理。⁴相反，大竹晉則認為四宗判所劃定的範圍是「現今東流一切經」，而華嚴圓教可被納入到如來藏緣起宗的敘述中。⁵Wickstrom 調和二者的觀點，認為四宗判不包括《華嚴經》，但又承認法界緣起與如來藏緣起有著果位和因位的不同，如來藏緣起是法界緣起的重要組成部分。⁶Wickstrom 根據《探玄記》對「現前地」一節的解釋，認為法界緣起包含所有的緣起，其中如來藏緣起(染淨合說)的發展方向是十玄緣起(無礙境地)。⁷杜敬婷通過分析法藏如來藏三疏對「如來藏緣起」解釋的演變，敘述了其從如來藏緣起到性起再到法界緣起的思想脈絡。⁸前輩學者對此多能探蹟索隱、鉤深致遠。不過，由於諸如「如來藏緣起」、「法界緣起」、「性起」、「真如緣起」等概念大多力用相收、卷舒自在，為進一步理解如來藏緣起與法界緣起的交融，需要我們正視二者在前提預設上的差異與內在機理上的一貫。

另外，單從法藏的法界緣起說來處理這一問題時，會存在兩方面挑戰。一方面，從文獻成立的角度，由於《探玄記》對「現前地」解釋的法界緣起說與如來藏思想密切相關，而《探玄記》是法藏長時期修改的結果，⁹因此難以確定法藏思想的變化軌跡。另一方面，從義理內涵的角度，由於法界緣起既可全別於諸緣起，亦可全同於諸緣起，直從法界緣起說下貫，頗難澄清法藏思想重心轉變的深趣。不過，當我們從法藏對如來藏緣起闡釋的變化來考察這一問題時，反而會更加便利。一方面，從文獻成立的角度，法藏闡釋如來藏緣起的如來藏三疏——《起信論義記》、

⁴ 吉津宜英，《華嚴一乘思想の研究》（東京：大東出版社，1991年），頁520-525、611；吉津宜英，《大乘起信論新釈》（東京：大藏出版，2014年），頁133-137。

⁵ 大竹晉，《唯識説を中心とした初期華嚴教学の研究——智儼・義湘から法藏へ》（東京：大藏出版，2007年），頁45。

⁶ ウィックストローム ダニエル，《賢首大師法藏の研究》（京都：龍谷大学博士論文，2019年），頁235-244。

⁷ ウィックストローム ダニエル，《賢首大師法藏の研究》，頁188。

⁸ 杜敬婷，〈從「緣起」到「性起」——法藏對「如來藏緣起」的解釋演變〉，《中國哲學史》2021年第6期，頁87-94。氏著也探討了法藏的如來藏三疏，發人深省，但為了努力挖掘理解法藏思想新的可能，拙文只得在研究視角、論述主題與論證方式等方面措言強說。

⁹ 關於《探玄記》，學界基本認為是法藏長時間撰寫與修訂的結果。相關介紹參見館野正生，〈法藏華嚴思想に於ける緣起相由の研究——《華嚴經探玄記》篇（上）〉，《桜文論叢》第99号（2019年3月），頁187-183。《探玄記》既是法藏思想的最終體現，也包含了法藏思想在不同時期的演變，因此處理起來相對麻煩。

《法界無差別論疏》和《入楞伽心玄義》的完成時間相對確定。¹⁰另一方面，從思想決顯的深旨來看，法藏在堅持三疏**正當終教**的基礎上，呈現了從如來藏緣起到法界緣起的轉化脈絡，進而映照出其分教開宗之規矩與超情釋義之靈巧的融即。因此，本文主要從法藏的如來藏三疏來考察這一問題。

實際上，如來藏緣起向法界緣起的轉化集中體現在「法界」這一概念上。因為「法界」不僅是法藏的法界緣起說的核心概念，¹¹也是其如來藏緣起說的核心概念。在《起信論義記》中，「法界」成為「眾生心」的同義詞，承擔起融貫真如門與生滅門的作用；在《法界無差別論疏》中，「法界」之「無差別」更是《法界無差別論》的核心宗旨；在《入楞伽心玄義》中，《楞伽經》一心二諦的宗旨亦收攝到「法界」上。而且，法藏在《探玄記》和《法界無差別論疏》中對「法界」概念解釋的微妙差異，也反映了如來藏緣起與法界緣起的差別。更重要的是，以兩者的差異為線索，我們發現了如來藏緣起與法界緣起隱含價值優位與真理優位的基本矛盾，對這一張力的彌合才是二說交匯的根本所在。因此，筆者不揣譎陋，以法藏對「法界」義涵詮釋的轉向為線索，通過援引一些未受學界注意的新材料，¹²澄清從如來藏緣起到法界緣起轉化的內在機理，以就正方家。

二、「法界」的基本定義與內在張力

法藏對「法界」的定義秉承自智儼。智儼在《搜玄記》中將《入法界品》品名之「法界」的「法」解釋為意所知法，自性和軌則，將「界」解釋為一切法之通性、因和分齊。¹³未受注意的是，法藏在《探玄記》與《法界無差別論疏》中對「法界」的定義（「釋名」）有微妙的差異：¹⁴

¹⁰ 從時間上看，《起信論義記》大致在《密嚴經》翻譯（685年）之後、提雲般若入唐（689年）以前完成。《法界無差別論疏》則是在《法界無差別論》翻譯（天授二年十月十四日，亦即691年11月9日，此為官方經錄記載年限，實際年限或稍提前）後、《寄海東書》完成（天授三年正月二十八，亦即691年12月23日）前成立。由於周曆的特殊性，具體日期參見平岡武夫，《唐代の曆》，《唐代研究のしおり》第一（京都：京都大学人文科学研究所索引編集委員会，1954年），頁92。《入楞伽心玄義》則大致在704至705年間完成，是法藏的華嚴思想圓熟以後對如來藏思想的再詮釋。當然，還有傳為法藏所著的《密嚴經疏》與《起信論義記別記》，但學界普遍認為此二書的現行本均非法藏真撰。分別參見：大竹晋，《唯識説を中心とした初期華嚴教学の研究——智儼・義湘から法藏へ》，頁477-500；ウィックストローム ダニエル，〈法藏撰《大乘起信論別記》偽作説の再考〉，《仏教史學研究》第60卷第2号（2018年3月），頁1-21。

¹¹ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》（臺北：華嚴蓮社，1996年），頁421-439。

¹² 主要為江戶時期僧人普寂對法藏註疏的講義，或寫本或刊本。為避免以後解前，特隨文而引註。

¹³ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》：「何義故名『入法界』？答：其法有三種。謂意所知法、自性及軌則也。此中通三也。『界』者，是一切法通性，亦因，亦分齊也。『入』者，得此法門。」CBETA, T35, no. 1732, p. 87c10-13。

¹⁴ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 440b11-19。《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 63b18-26。

表 1 法藏對「法界」基本定義的差異表

《探玄記》			《法界無差別論疏》		
法	界	六合釋	法	界	六合釋
持自性義	因義 (《攝論》)	依主釋	持義	因義 (《攝論》、《中邊論》)	依主釋
軌則義	性義 (《華嚴經》)	通二釋	軌義	性義 (《起信論》)	依主釋
對意義	分齊義	持業釋	對意義	分齊義	持業釋

從上表可知，法藏對「法界」定義的差異集中在對「界」之「性」義的理解上。《探玄記》認為「性」義是諸法所依性，如《世間淨眼品》所說「法界法性辯亦然」；《法界無差別論疏》則認為「性」義是法之實性，如《起信論》所說的「真如」和「法性」。兩者均可指「可軌之真實性」：

二是性義，謂是諸法所依性故。此《經》上文云「法界法性辯亦然」故也。¹⁵

三（案：二）¹⁶、性義是界義，謂法之實性。《起信論》云：「真如者，即是一法界大總相法門體。」又云：「法性真如海。」故云也。¹⁷

在法藏看來，《世間淨眼品》所說「法界法性辯亦然」的內涵是性海圓明的法界無盡緣起。¹⁸「諸法所依性」實則是《華嚴經旨歸》中「釋經意」之「法相圓融，實有所因」的「法性融通」，即以實相論為前提的「理事融通，具斯無礙」（理事無礙）。¹⁹而《起信論》所說「真如」、「法性」實際還達不到法界無盡緣起，只是以成佛論為前提的如來藏緣起（理事無礙）。²⁰從法藏舉《起信論》的例子來看，法之實

¹⁵ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 440b16-17。

¹⁶ 根據日本根津美術館所藏明惠的《法界無差別論疏》抄本（1192年）所示，「三」當為「二」。感謝根津美術館副館長松原茂先生授權，以及創價大學菅野博史教授的幫助，筆者幸獲其影印本。

¹⁷ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 63b22-24。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》：「如來法身不思議，法界法性辯亦然，光明普照一切法，寂靜諸法皆悉現。」CBETA, T09, no. 278, p. 400b11-12。本頌是對「勝幢天，於廣願海入諸眾生寂靜法門，而得自在」的說明，「普照一切法」與「諸法皆悉現」是法界無盡緣起義。

¹⁹ 《華嚴經旨歸》，CBETA, T45, no. 1871, p. 595b15-29。

²⁰ 學術界對於如來藏緣起，有以本體論來理解，亦有從救度論處詮解。方駕司南，未知何措。筆者私以為，如來藏緣起的前置語境是價值問題，真妄相即互徹的同時，「真」比「妄」更為基礎，這種「基礎」的根源是價值意義層面而非形而上本體層面。因為「形而上本體的基礎」（情想遍計）已經被「相即互徹」的實相論機制消解殆盡，而「價值意義的基礎」（稱性實德）則始終與實相論「不二而二，二而不二」，不能被消解。

性是遍於染淨、通情非情、言語頓絕的真如門。²¹筆者稍後將指出，法藏雖然認為真如門與生滅門舉體融通，但認為二門並非真正對等：真如門是不起門，不必依賴於起滅的生滅門，而生滅門必須依賴於不起門。《起信論義記》中的如來藏緣起並未完全貫徹理事無礙的實相論原則，與法藏所說「一即一切，一切即一」的無盡緣起有很大差異。二疏對「法界」義涵解釋例證的微妙異同（理事無礙基礎上的一「圓」一「終」），體現了法藏的法界緣起說與如來藏緣起說的共同基礎與細微差別。

「法界」這一概念在大乘佛教中，包含成佛論與實相論兩大面向。²²從成佛論的角度，「法界」的**第一前提**是成佛之因，如真諦譯《攝大乘論釋》所述的法界五義，²³《中邊分別論》所說聖法之因義。²⁴從實相論的角度，「法界」的**第一前提**是平等實相，如《般若經》、《華嚴經》所說。法藏在《探玄記》與《法界無差別論疏》中對「法界」的定義，總體上也分別指涉成佛論（「持自性之因」）與實相論（「可軌之實性」）。法藏對二疏解釋的異同旨在說明：能夠承擔起涅槃成佛的價值保證，必然關涉著諸法實相。「法界」概念到底側重於不空的價值保證，還是偏重於平等的諸法實相，取決於到底基於如來藏緣起，還是基於法界緣起的理論預設。

實際上，「法界」之所以能開出實相論與成佛論，除了與法藏對「法界」的「釋名」有關外，還與其對「法界」的「出體」²⁵密切相關——「法界」全然地關涉著

²¹ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 252a25-b6。《大乘起信論義記》：「『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。《論》云：『在眾生數中名為佛性，在非眾生數中名為法性。』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。『海』者，約喻釋疑。」CBETA, T44, no. 1846, p. 247c10-17。

²² 所謂「成佛論」，蘊含眾生修行與如來救度兩大面向，是討論關於眾生如何成佛的學說，包括位、受生、種姓、現觀、斷惑、成佛、佛身、佛土等內容。雖意攝多門，離開成佛的首要價值預設，成佛論便會失去意義。郭朝順教授為糾正以存有化視點理解「法界」的流弊，特從禪觀實踐的進路開顯「法界」，言詞的切、理致周備，深刻地啟發了本文。參見郭朝順，《華嚴鏡映哲學——〈華嚴經〉覺悟經驗的詮釋與開展》（臺北：新文豐，2023年），頁291-388。氏著還認為法藏的「法界」概念多為佛境之實踐意涵。一談起「實相論」，多以其為天台學的特色。實際上，「實相論」是大乘佛教各宗各派討論的公共論域，雖有不同樣態與多重層級，但均指涉諸法真實，以防滑入顛倒戲論。筆者以此來代替「存在論」的西方哲學詮釋框架。法藏華嚴哲學中的「實相論」是法界無盡緣起。

²³ 五義分別為：性義、因義、藏義、真實義和甚深義。參見〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1595, p. 264b9-17。

²⁴ 《中邊分別論》：「聖法因為義故，是故說法界。聖法依此境生，此中因義是界義。」CBETA, T31, no. 1599, p. 452c3-5。當然，對於「成佛之因」的理解，諸教內涵各不相同。在《中邊分別論》梵本中，「成佛之因」是指以空性為所緣（陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《2018華嚴專宗國際學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2019年），頁424），不同於如來藏思想強調此「因」法爾本具。無論對此「因」內涵的認識有何不同，此「因」均為成佛之必要的價值預設，法藏亦在寬泛通會的意義上談論「因義是界義」。而且，尤需注意，法藏認為《中邊分別論》亦可涵攝終教義（CBETA, T35, no. 1733, p. 325a17-21），甚至其對唯識經論（尤其是舊譯）的會釋亦多有「以終融始」的旨趣。

²⁵ 《華嚴經文義要決問答》，CBETA, X08, no. 237, pp. 429c22-430a13。「釋名」即定義。「出體」指

真理實相問題與實踐意義問題，而這兩大基本問題在圓教中必然全體互即互入。只因實相的不斷顯現全然地即為成佛的不斷該徹，而成佛的不斷返徵亦舉體地即為實相的不斷廓昭，此二而不二，不二而二，當去情如理思之。當然，與實相全體相即的還有妄染，但那只為實相論之分齊，而且也不是「法界」的主要語境，因為華嚴宗的「法界」關注的是稱性建立，而非情執蕩除。若去情措言擬之，「法界」的內涵一旦湧現，則必然指涉實相論，亦必然歸示成佛論，反之亦然，此一三三一法爾圓融無礙。為便於理解，圓教義中「法界」、「實相論」與「成佛論」之間的關係可如下圖所擬解：

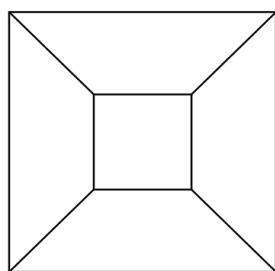


圖 1 「法界」、「實相論」與「成佛論」的關係圖

此圖整體為「法界」，所呈現的「凹面」與「凸面」分別即為「實相論」與「成佛論」。若準法藏之「六相」（總、別、同、異、成、壞）、「五義」（相違、相害、相順、相成、無礙）等圓融的概念闡釋方法論，去情深玩此圖，那麼「法界」在無所謂有張力不張力之圓頓的同時，亦不妨說張力宛然，否則所解之「圓」淪為「贗圓」。但若就法藏判教開宗之「前不攝後」而「以末歸本」的同教一乘語境，並從實踐上層層轉深，那麼「法界」的內在張力則必然會被踏階超越，亦即必然會呈現出往復折徵（在「線條」、「凹面」、「凸面」、「全圖」的視角中來回融切）的語脈，否則直就圓義易增妄計。

學界多以唯識學為參照來考察法藏的如來藏思想。²⁶其實，真正使華嚴宗感到棘手的是如何區別近似華嚴思想的如來藏思想。²⁷作為共同昭示一乘旨趣的如來藏

法藏約「義」將「法界」分為五種「所入法界」（有為法界、無為法界、亦有為亦無為法界、非有為非無為法界和無障礙法界）與五種「能入法界」（淨信、正解、修行、證得和圓滿），並強調此心境二義十門，無礙圓融。這表明「法界」二義分別對應實相論與成佛論的語境，而且二者必然圓極無礙。參見《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, pp. 440b25-441a20。此後約「類」、約「位」的「法界」，都是以約「義」之「法界」為前提。

²⁶ 例如，吉津宜英認為法藏在如來藏註疏提出四宗判的目的是為了明確唯識宗的位置，並揭示其局限性。參見吉津宜英，〈法藏の四宗判の形成と展開〉，《宗教研究》第 53 卷第 1 号（1979 年 6 月），頁 95-103。對此，普寂則認為法藏的兩套判教說（五教判與四宗判），是「教門自爾之兩岐，非由排奘、基二師所立而然也」。參見《華嚴五教章衍祕鈔》，T73, no. 2345, p. 638b02-07。

²⁷ 石井公成，《華嚴思想の研究》（東京：春秋社，1996 年），頁 242。

緣起與華嚴法界緣起，都強調「法界」的無差別，但各自理論的出發點卻迥然有別。從如來藏緣起的角度，「法界」首要的²⁸內涵是價值基礎義，妄必依真，真不必依妄，這保證了整個成佛系統價值根基的至上性，卻有損於諸法平等的實相第一義。而從法界緣起的角度，「法界」首要的意涵是實相平等義，²⁹真妄不僅相依，而且必然極相違順、相即相入，這奠定了實相平等的無差別，卻削弱了成佛的價值保證。克就圓極，成佛論、實相論、如來藏緣起與法界緣起四者即入自在、圓明無礙。如何既堅持「法界」在實相論上的平等（全體無二），又不放棄在成佛論上對價值承諾的恪守（權實恒殊），既是法藏在智儼之後闡釋如來藏系經論要處理的課題，也是後來華嚴宗人所無法回避的任務。

三、《起信論義記》對「法界」內在張力的顯現

如果說《探玄記》與《法界無差別論疏》對「法界」之「法之實性」解釋的差異，最多表明二疏立場的差異，那麼在《起信論義記》中，「法界」概念彰顯的如來藏緣起與法界緣起的張力就變得更加明顯。《起信論義記》強調如來藏緣起的本質是理事無礙，³⁰而這又被認為是法界緣起的理論基礎，³¹以致後世華嚴學匠多認

²⁸ 所謂「首要的」，表示其理論的重心，亦即視角之先行（同上文粗體標識的「第一前提」）。實際上，如來藏緣起亦能彰顯實相論機制，而法界緣起也當蘊含成佛論承諾，但不妨礙二者理論重心的不同。正如圖1的「凹面」與「凸面」，雖然兩者擁有完全一樣的線條結構，但並不妨礙各自清晰全體地顯現為「凹」和「凸」，這種「顯現」便是視角聚焦的重心所致。如來藏緣起首要的價值基礎義，如下文所明。

²⁹ 華嚴的無盡宗趣勢必要求「一一法、一一行、一一德、一一位皆各總攝無盡無盡諸法門」（《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 120c20-24），因此在理論上必然支持實相論所要求的「唯色」（《華嚴經問答》，CBETA, T45, no. 1873, p. 598b22-c4）乃至「性具善惡」（《華嚴發菩提心章》，CBETA, T45, no. 1878, pp. 655c25-656a2）。儘管《華嚴經問答》並非法藏真撰，而《華嚴發菩提心章》享保本的「性具善惡」或為後世「好事漢」所加（《華嚴經探玄記發揮鈔》，《大日本佛教全書》冊8，頁342上），但它們所提供的依據均同於法藏的法界無盡緣起說。

³⁰ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 243b27-c4。如來藏緣起具有兩大向度，其一是價值優位、偏於實踐的成佛論（顯露其實德的主導論域）；其二是面向真理、指涉真實的實相論（界定其本質的基本視閥）。「理事無礙」概念的凸顯，正是隱覆了前者，而彰顯了後者。

³¹ 法藏的《起信論義記》在繼承元曉的基礎上，更進一步為華嚴學中的法界緣起提供了釋義，使《起信論》的思想成為華嚴學的重要基礎。參見柏木弘雄，〈起信論のテキスト、及び研究書〉，收入平川彰編，《大乘起信論》（東京：大藏出版，1973年），頁399。《華嚴經義海百門》：「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。」CBETA, T45, no. 1875, p. 627b24-26。「理事無礙」（法性融通）是法界緣起可能的原因。慧苑與澄觀恐圓教混同終教的「理事無礙」而凸顯「事事無礙」，使得華嚴圓教只被理解為「事事無礙」。其實，「事事無礙」必具餘三。法藏並不強調「事事無礙」，而是強調一切教義理事人法等互即互入的無障礙，因此作為其樞紐的「理事無礙」是法界緣起的理論基礎。另外，小島岱山和石井公成都懷疑《義海百門》並非法藏所著。參見小島岱山，《李通玄の基礎的研究》（東京：東京大学博士論文，1997年），頁143-145；石井公成著，李子捷譯，張文良校，〈華嚴宗觀行文獻的真偽及其產生年代〉，收入《華嚴研究（第1輯）》（西安：三秦出版社，2012年），頁76-77。不過，我們不能忽視《義海百門》體現了法藏「兩極交徹」概念闡釋方法論的通盤貫徹，而其他華嚴學匠鮮有貫徹這種特色。

為《起信論》義兼終、頓、圓三教。但是，《起信論義記》還是以不空的價值根據為如來藏緣起說的前提預設。

在《起信論義記》中，法藏表面上繼承元曉（617-686）的《起信論疏》，³²認為「法界」即無二真心（眾生心）——舉體全作真如門與生滅門，實際是將其收攝到成佛根據上：

初中「一法界」者，即無二真心為一法界。此非算數之一，謂如理虛融平等不二，故稱為「一」。又對下「依言有二義」，故今約體但云「一」也。依生聖法故云「法界」。《中邊論》云「法界者，聖法因為義故，是故說法界。聖法依此境生，此中因義是界³³義」故也。言「大總相」者，二門之中不取別相門，於中但取總相，然亦該收別盡，故云「大」也。此一法界，舉體全作生滅門，舉體全作真如門，為顯³⁴此義，故云「體」也。軌生物解曰³⁵「法」，聖智通游曰「門」。³⁶

這是對真如門是「一法界大總相法門體」的解釋。法藏認為，「一」並非算數的「一」，而是指法性融通意義上的平等不二。法藏強調此一法界舉體全作生滅門，舉體全作真如門，源自《起信論》所說「二門皆各攝一切法」，似乎彰顯的是「諸法舉體即真如，真如舉體即諸法」³⁷的實相義。按理「法界」應該在「諸法之實性」的意義上談論，可法藏卻舉了《中邊論》所說「聖法之因」來解釋「法界」。這表明法藏企圖用成佛論來統實相論。³⁸而且，法藏強調《起信論》的理論歸宿是對大乘起信，

³² 《起信論疏》，CBETA, T44, no. 1844, p. 207a23-b1。關於法藏對元曉《起信論疏》的繼承，參見柏木弘雄，〈起信論のテキスト、及び研究書〉，載於平川彰編，《大乘起信論》，頁399。不過，吉津宜英認為法藏《起信論義記》主要目的是兼顧批判元曉的一乘與唯識宗的三乘，從而成立華嚴別教一乘的至上性。參見吉津宜英，《華嚴一乘思想の研究》，頁511-530。

³³ 「界」字唯有韓國刊經都監本作「法界」，參見남권희, 김지연, 김천학, 우에스기 토모후사, 《간경도감본 법장 대승기신론소 교감본 연구》(대구광역시: 경북대학교출판부, 2021년), 頁94-95。本書【監】以韓國刊經都監木刻版(1461年)法藏的《起信論疏》為底本，結合二十餘種相關寫本與刊本校訂而成，是法藏《起信論疏》最全面的一次校訂，具有重要的參考價值。本文在正文引用《起信論義記》時均對照此書。

³⁴ 「顯」字唯【監】本作「現」(【監】，頁94-95)。

³⁵ 「曰」字【監】本及餘本作「名」(【監】，頁94-95)。

³⁶ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 252a25-b6。

³⁷ 《華嚴經探玄記》：「第六理事無礙門者，亦有二義：一謂一切教法舉體真如，不礙事相曆然差別；二真如舉體為一切法，不礙一味湛然平等。前即如波即水不礙動相，後即如水即波不失濕體。當知此中道理亦爾。是故理事混融無礙，唯一無住不二法門。」CBETA, T35, no. 1733, p. 119a17-23。法藏雖舉《維摩詰經》為例來說明「能詮教體」，但他所舉水波之喻與其對《起信論》的解釋一致。

³⁸ 既然真性是凡聖染淨通依，為何獨言是聖法因？對此，子璿認為此以終教釋，若就圓教則「事理無礙，相即相入，渾融含攝，為一真法界」。《起信論疏筆削記》，CBETA, T44, no. 1848, p. 331c16-21。以成佛論為先決視角，染妄並非由真而生、亦非真用，而只能是所救、所斷和所知，不同於從

而大乘在定義（法義）上指示著純淨的修行活動（「大乘唯淨」），本身便包含強烈的成佛價值訴求。法藏既然將「眾生心」看作「法界」，而「眾生心」也即「大乘」，那麼「法界」便與「大乘」對等。因此，此處「法界」的理論構造的首要前提是應然的價值問題而不是實然的實相問題。

這一點不僅體現在法藏對《起信論》「一心二門」的總體理解上，也表現在二門「攝」義與「示」義的結構性差異上。「法界」（如來藏心）約體絕相義是真如門，染淨生滅悉皆平等一味，約隨緣起滅義則是生滅門，成染成淨而本覺不動。此二門在實相論上舉體通融、際限不分（「攝」），但並不意味著二門在成佛論上完全平等（「示」）。在蘊含價值倫理的成佛論上，法藏認為真如門「但示」於大乘「體」，而生滅門「能示」於大乘的自「體」、「相」和「用」：

問：真如是不起門，但³⁹示於體者。生滅是起動門，應唯示於⁴⁰相用？

答：真如是不起門，不起不必由起立，由無有起故，所以唯示體。生滅是起動門，起必賴⁴¹不起，起含不起，故起中具三大。⁴²

在法藏看來，大乘唯淨，由於真如是不起門，與大乘所顯體大無有異相、詮旨不別，所以即示大乘體；生滅是起動門，與大乘有染淨的差別和詮旨的區分，所以能示於本覺（自體）、翻染之淨相與隨染之業用。⁴³法藏區分了實相論意義的「攝」與成佛論意義的「示」。⁴⁴真如是泯相顯實門，由於不壞相而泯，因此能攝於生滅，但是泯相相不存，因此但示於大乘體；生滅是攬理成事門，由於不壞理而成事，因此能攝於真如，但是成事而理不失，因此具示於大乘三大。既然真如泯相而相不存，但示於體，可也能攬理而理不存，不也應示於相、用嗎？對此，法藏再次強調兩者的不同：生滅門必須依賴於真如門，因此攬理理不失，能具示三大；而真如門未必憑藉

實相論出發的染淨渾融無礙。例如，普寂就以蘊涵價值的成佛論為先決視角，批判了子璿這種「渾融無礙」的實相論解讀。見〔江戶〕普寂撰，《大乘起信論義記要決（中冊）》（刊本），頁 25-26，<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100350684/1?ln=ja> (2024/12/27)。

³⁹ 國立中央博物館本、佛教大學刊本（1651）、江戶刊本（1699）和卍續藏經本（1898）作「但」，朝鮮寫本作「俱」，其餘諸本均作「但」（【監】，頁 86-87）。「但」字為正。

⁴⁰ 【監】本無「於」字，同東大寺本（【監】，頁 86-87）。

⁴¹ 【監】本作「賴」字，同東大寺本（【監】，頁 86-87）。

⁴² 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 251a3-7。

⁴³ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 250c2-11。

⁴⁴ 《大乘起信論義記》：「問：二門既齊相攝者，何故上文真如門中，唯示大乘體，不顯於相用，生滅門中，具顯三耶？答：真如是泯相顯實門，不壞相而即泯故，得攝於生滅。泯相而不存故，但示於體也。生滅是攬理成事門，不壞理而成事故，得攝於真如。成事而理不失故，具示於三大。問：前既泯相相不存故，但示於體，亦可攬理理不存故，應但示相用？答：不例也。何者？生滅起必賴於真故，攬理理不失。真如未必藉生滅故，泯相不存。泯相不存故，唯示於體。理不失故，具示於三。是故攝義是齊，示義別也。」CBETA, T44, no. 1846, pp. 251c24-252a7。

生滅門，因此泯相相不存，唯示於體。真如與生滅的不對等根源於「權」（三乘）「實」（一乘）在成佛價值上的不對等。法藏早年在《五教章》中亦認為「權」必依「實」，而「實」不必依「權」，⁴⁵不過重心落在「諸乘無礙」的圓教立場。

法藏對「攝」與「示」的反復區分在《起信論》注疏史與華嚴學中均有重要意義，但卻被學界忽視。法藏之前的《起信論》注釋書，並沒有強調「攝」與「示」的差異。曇延（516-588）的《起信論義疏》和淨影慧遠（523-592）《起信論義疏》，都未自覺意識到《起信論》所說真如門的「即示」與生滅門「能示」的區別。⁴⁶元曉《起信論疏》雖然意識到「真如門但示大乘體」和「生滅門通示自體相用」就泯相與否有差別，但仍強調「二義亦齊」，真如門「亦應示於事相」。⁴⁷法藏以後的《起信論》理解，要麼遵循法藏的區分，要麼有意忽略「攝」與「示」的差異。其中，曇曠（700-782）、⁴⁸新羅太賢、⁴⁹圭峰宗密、⁵⁰永明延壽（905-976）、⁵¹長水子璿⁵²和憨山德清（1546-1623）⁵³等的解釋，基本都遵循了「攝」與「示」的區分。只有蕩益智旭（1599-1655）本於「介爾之心」的實相論不再強調這種區分。⁵⁴在中國華嚴學中，「攝」義與「示」義差異的意趣得到了繼承，並成為華嚴宗思想的一大特色。例如，澄觀認為，雖然從實相論的角度，「真妄交徹」必然蘊含「即凡心而見佛心」與「即佛心而見凡心」的「凡聖互有」，勢必會支持天台所說「性具善惡」，但從成佛論的角度，為了不妄解成佛的價值意義，只說「即凡心而見佛心」。⁵⁵這種對淨法強調的內涵與「性起」思想融合，⁵⁶構成華嚴學的特色。

⁴⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》：「問：若爾二門俱齊，如何復說有權實耶？答：義門異故，權實恒存；理遍通故，全體無二。何者？謂權起必一向賴於實，是故攬實實不失；實現未必一向藉於權，故泯權權不立。是故三乘即一，雖具存壞，竟必有盡；一乘即三，雖具隱顯，竟恒無盡。」CBETA, T45, no. 1866, pp. 479c21-479c27。

⁴⁶ 《起信論義疏》，CBETA, X45, no. 755, p. 156b3-c11。《大乘起信論義疏》，CBETA, T44, no. 1843, pp. 179c14-180a7。

⁴⁷ 《大乘起信論別記》，CBETA, T44, no. 1845, p. 227b29-c7。

⁴⁸ 《大乘起信論略述》，CBETA, T85, no. 2813, p. 1092b20-c5。

⁴⁹ 《大乘起信論內義略探記》，CBETA, T44, no. 1849, p. 413a21-b10。

⁵⁰ 《大乘起信論疏》，CBETA, L141, no. 1600, p. 93a12-b15。

⁵¹ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 570b18-c8。

⁵² 《起信論疏筆削記》，CBETA, T44, no. 1848, pp. 326c29-327a10。

⁵³ 《大乘起信論疏略》，CBETA, X45, no. 765, p. 448a10-b5。

⁵⁴ 《大乘起信論裂網疏》，CBETA, T44, no. 1850, p. 427b5-c14。

⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》：「『真』謂理也、佛也。『妄』謂惑也、生也。亦生死涅槃。言『交徹』者，謂『真該妄末、妄徹真源』，故云『交徹』。如波與濕，無有不濕之波、無有離波之濕。若論交徹，亦合言『即聖心而見凡心』，如濕中見波，故如來不斷性惡，又佛心中有眾生等。若依此義，合云『真妄交徹、凡聖互收』。今不爾者。若約理融實，即真妄互有。今約有不壞相，但明凡即同聖，以即真故；而聖不同凡，無煩惱故。如波即濕，而濕未必即波，有靜水故。故靜水說波，有動之性、無動之事。如波中說濕，動濕俱有。又說凡即是佛，於凡有益；佛即是凡，令人妄解，是故但云『即凡心而見佛心耳』。」CBETA, T36, no. 1736, p. 8a27-b10。

⁵⁶ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 405b29-c11。另外，普寂指出性起與如來藏思想

《起信論》雖然沒有明確強調「攝」與「示」的區分，但全論立足的重心也不是實相平等義。因為《起信論》中「對治邪執」並沒有對治「對實相不平等的誤解」，而是對治錯誤理解法身／如來藏的人我見與妄取涅槃的法我見，主要強調法身／如來藏並非虛無與雜染的有為法，而只能是無為法。⁵⁷在這個意義上，「對治邪執」說明了全論偏於真心的風格。⁵⁸《起信論》強調成佛價值本身就與實相相契。⁵⁹《起信論》繼承《勝鬘經》所說「空如來藏」與「不空如來藏」，認為真如依言說有兩種，如實空與如實不空。在既要依靠語言描述真如、又要避免妄執真如的情況下，為遵循「各順本說分齊而作解釋，不踏其階浪說玄妙」⁶⁰的解釋原則，法藏只能透過妄染的相對性反顯清淨的絕對性。⁶¹由於語言的涉入，由佛境切換為眾生境，真如被措言擬之，從而有了「真妄」的區分。在真如門的語境中，「真」不是與「妄」在同一層面的相待相對，而是通過依言求解的方便由「妄」空來反顯的更高層面，因為與「妄」相待的「真」同樣還是「妄」。據此，真如不同於無體的妄染而有自體，不同於恒沙煩惱而具足無漏性功德。⁶²如來藏系經論對「不空」強調的初衷，並非出於對形而上本體的考慮，而是對修行過程中產生斷滅見的擔憂。法藏繼承這一旨趣，並自覺地將成佛根基安立在真如門中，這與他在《五教章》中將如來藏定位為真德不空的做法一脈相承。⁶³

不過，在《起信論義記》中，由於離不開語言，使得真如門仍然有對染翻淨的思維，⁶⁴這與不起門「言語頓絕」的意趣大相徑庭。⁶⁵可如果不通過妄染來翻顯絕

雖義門分殊，但「性相綱紀，全無二別」，並強烈批判鳳潭所詮華嚴若棄如來藏，實乃孤懸之圓。見《華嚴經探玄記發揮鈔》，《大日本佛教全書》冊 8，頁 338-339。〔江戶〕普寂撰，《大乘起信論義記要決（上冊）》（刊本），頁 4-5。

⁵⁷ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1667, p. 588b28-c7。

⁵⁸ 子璿曾據此「對治」反對天台性惡說（CBETA, T44, no. 1848, p. 383b14-22），不過其以雜染之法為真如用，實未濟矯枉性惡說的初心（《起信論義記要決》下，頁 35-36）。普寂亦據此「對治」來反對性惡說，考其理據，多以「妄執性惡毀壞聖道修行」為由（《起信論義記要決》下，頁 31-36）。普寂為矯正時弊，認為無論是華嚴還是天台的圓教，都絕非以「性惡」為正旨。克實而言，真正的性惡說主要基於實相論而非成佛論，並能與成佛論「不二而二，二而不二」。表面上，性惡說與性起說充滿張力（真理優位與價值優位的張力），但若就各自理論的圓極，這對張力一定會被融解。

⁵⁹ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576b5-7。《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 580a13-17。

⁶⁰ 〔江戶〕普寂撰，《大乘起信論義記要決（上冊）》（刊本），頁 41。

⁶¹ 《大乘起信論義記》：「言『如實空』者，此以如實之中空無妄染故。云『如實空』，非謂如實自空。此則如實之空，依主釋也。以妄空故，遂能顯示真理，故云顯實也。故《中邊論》云：『無能取所取有，有能取所取無，是名空相故也。』」CBETA, T44, no. 1846, p. 253c2-6。

⁶² 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 253c8-12。

⁶³ 《華嚴一乘教義分齊章》：「八、真德不空宗。謂如終教，諸經說一切法唯是真如，如來藏實德故，有自體故，具性德故。」CBETA, T45, no. 1866, p. 482a6-8。

⁶⁴ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 254a26-b5。

⁶⁵ 《大乘起信論義記》：「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。」

對（頓絕）的清淨，不僅無法保障成佛價值的堅實，而且也將削弱依言生解的救度方便。其實，法藏認為在生滅門中，成佛的價值意蘊是由下至上地通過「不覺」反顯「始覺」，再由「始覺」返同「本覺」，貫至心源時亦能攝平等絕言的真如門。⁶⁶既然生滅門也具備平等絕言與稱性功德之真如門的功能，為何還要別立真如門，造成二門不能皆攝「三大」的缺憾呢？生滅門是就眾生境上通佛境而說，本質上必須偏於起動生滅，否則會喪失修行成佛的意義，可這樣一來稱性功德會有在相依相待中消解的隱患，使成佛論倒轉為本體論。為了避免這種隱患，法藏一方面強調真如門是就佛境下貫眾生境而說，必須借助「無能生義」、「無翻染義」之頓絕的真如來保證成佛價值；另一方面，法藏強調生滅門亦是依不生滅心才有生滅（而非相反），如來藏真心舉體隨緣，非謂捨棄如來藏而取生滅心。⁶⁷

如來藏原本是一個成佛論的概念，因此離不開「將本具的清淨功德作為成佛根據」的最終承諾；但同時，如來藏又只能以法性為基準來理解，⁶⁸因此也無法拋棄「以亡言絕慮為諸法實相」的根本前提。相比於《起信論》的其他注釋者，法藏在尊重《起信論》本身偏於不空論域以及「攝」與「示」差異的前提下，對其傾注了實相論的運作機制，致使《起信論義記》蘊含真德不空與實相平等的緊張。無論《起信論義記》如何強調「法界」之真如與生滅的舉體互徹、舉體融通，出於尊重「不踏其階浪說玄妙」的原則，法藏不能放棄佛位（實）下貫眾生位（權）的理論構造思路。這樣一來，如來藏緣起與法界緣起的張力便轉化為成佛論中價值優位與實相論中真理優位的張力。

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。」CBETA, T44, no. 1846, p. 256a21-27。

⁶⁶ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, p. 256c19-28。

⁶⁷ 《大乘起信論義記》：「前中言依如來藏有生滅心者，謂不生滅心，因無明風動作生滅，故說生滅心依不生滅心。然此二心竟無二體，但約二義以說相依也。如不動之水，為風所吹而作動水，動靜雖殊，而水體是一，亦得說言依靜水故有其動水。當知此中理趣亦爾，準可思之。謂自性清淨心名如來藏，因無明風動作生滅，故云『依如來藏有生滅心』也，《楞伽》、《勝鬘》俱同此說。此顯真心隨動，故作生滅，非謂舉所依取能依。以此門中有二義故，能示三大，是故通攝所依，亦入此門也。」CBETA, T44, no. 1846, p. 254b24-c6。《大乘起信論別記》：「今通取所依如來藏與能依生滅心，合為心生滅門。故言心生滅門者，依如來藏故有生滅心。非舉如來藏，而取生滅心為生滅門也。」CBETA, T44, no. 1845, p. 228c6-9。法藏參考了元曉的說法，因此「所依」是「如來藏」，「能依」是「生滅心」，以如來藏與生滅和合為生滅門，而非單取生滅心為生滅門。「舉」與「取」相反相對，應按「捨棄」之義。《大乘起信論義記》：「初中言依真如有無明者，是舉能熏之法、所熏之法體也。又亦可此中但舉能熏無明，然必依真，故約本舉也。」CBETA, T44, no. 1846, p. 270c2-4。

⁶⁸ sa khalv eṣa tathāgatagarbho dharmakāyāvīpralambhas tathatāsambhinnalakṣaṇo niyatagoṭrasvabhāvaḥ sarvadā ca sarvatra ca niravaśeṣayogena sattvadhātāv iti draṣṭavyaṃ dharmatām pramāṇīkrtya. 參見 Edward Hamilton Johnston, ed., *The Ratnagoṭravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra* (The Bihar Research Society, 1950), 73. 筆者試譯為：不與法身分離、具有與真如無差別的相、以決定的種性為自性的如來藏，無論何時何地普遍具足於一切有情界中，這無疑應以作為標準的法性來理解。

四、《法界無差別論疏》對「法界」內在張力的混絕

相比於《起信論義記》的廣泛影響，《法界無差別論疏》的思想史意義並不明朗。但從法藏將《法界無差別論疏》同《五教章》、《探玄記》、《起信論義記》等著作一同寄給新羅義湘（625-702）的行為來看，⁶⁹《法界無差別論疏》在法藏思想中意義重大。其實，法藏為《法界無差別論》作疏大致出於三個目的：一是認為《法界無差別論》中「二法界無礙緣起、因果混同，通為自在法界無差別義」的主題與《華嚴經》「因果緣起、理實法界」的宗旨遙相深契。⁷⁰二是認為《法界無差別論》中蘊含「修生本有」的素材，可以構成闡發法界緣起之淨法緣起說的重要方式。⁷¹三是通過闡發《法界無差別論》中的如來藏緣起，重回如來藏思想的源初語境，可以彌合其與法界緣起之無盡緣起說的張力。本文主要討論最後一點。

在《起信論義記》中，「法界」蘊含的如來藏緣起與法界緣起的內在張力並沒有實質地解決，主要原因在於《起信論》的真如門與生滅門有「攝」與「示」的差異。法藏通過真如門的絕言絕待迂迴地反顯價值的不空，但反顯本身又違背真如門

⁶⁹ 《寄海東書》，〔高麗〕義天編《圓宗文類》，CBETA, X58, no. 1015, p. 559a3-b3。關於《寄海東書》的完成時間，學界對此意見不一。結合信件的內容、撰號的名稱、寺名的變化、經錄的記載以及周歷的特殊性等相關內容，較為合理的有坂本幸男的 692 至 694 年說、神田喜一郎的 691 年 12 月 28 日說、木村清孝的 693 年 11 月說、以及 Forte 的 690 年 1 月 14 日說等等。分別參見坂本幸男，〈賢首大師の書簡について〉，《書品》第 62 号（1955 年 9 月），頁 2-4。神田喜一郎，〈唐賢首大師眞蹟〈寄新羅義湘法師書〉考〉，《神田喜一郎全集》第 2 卷（京都：同朋舍，1983 年），頁 112。鍵主良敬、木村清孝，〈（人物中国の仏教）法藏〉（東京：大藏出版，1991 年），頁 69-70。Antonino Forte, *A Jewel in Indra's Net: The letter sent by Fazang in China to Uisang in Korea (Italian School of East Asian Studies, 2000)*, 45-68。由於史料記載間的差異與矛盾，很難得出《寄海東書》的確切時間。本文大致贊成神田喜一郎的依據，但據平岡武夫的《唐代の曆》，認為尺牘的確切日期恐為 691 年 12 月 23 日。

⁷⁰ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, pp. 62c21-63b3。《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 120a22-28。

⁷¹ 張文良，〈法藏的「菩提心」觀——以《大乘法界無差別論疏》為中心〉，《宗教研究》2014 年第 2 期，頁 123-124。《華嚴經探玄記》：「法界緣起略有三義：一、約染法緣起；二、約淨法；三、染淨合說。初中有四門：一、緣集一心門；二、攝本從末門；三、攝末從本門；四、本末依持門。並如別說。二、淨法緣起者，亦有四門：一、本有，二、修生，三、本有修生，四、修生本有，如下《性起》處說。三、染淨合說者亦四門：一、翻染現淨門，二、以淨應染門，三、會染即淨門，四、染盡淨泯門。亦如別說。」CBETA, T35, no. 1733, p. 344a29-b7。另外，普寂批評南宋的普觀《法界無差別論疏領要鈔》以《釋摩訶衍論》的染淨緣起來解釋《法界無差別論疏》，認為《法界無差別論》正明淨法緣起。《法界無差別論疏示珠鈔》：「凡方等經論宗猷融一，義門有別，如彼《楞伽》、《密嚴》、《深密》等經，《唯識》、《起信》等論，具說染淨緣起。如夫《花嚴經》、《法華經》及今《論》等，正明淨法緣起，雖然有染淨等句義，但是藉以開闡一乘因果耳。三種緣起分齊混殺，則釋義亦亂。故今立此一門，以充指南焉。」〔江戶〕普寂撰，《法界無差別論疏示珠鈔》（寫本），紙 4，京都大学貴重資料デジタルアーカイブ，<https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00018723> (2024/09/30)。

的意趣，以致會自相矛盾。有鑒於此，法藏在《法界無差別論疏》中擺脫「一心二門」的形式，更進一步從頓教義的角度泯絕「法界」的內在張力。

「法界」在《法界無差別論》中是「菩提心」（自性清淨心）的異名，⁷²是全論闡述的真正主題。相比於《起信論義記》呈現的「法界」全作真如與生滅的實相內涵，《法界無差別論疏》的「法界」主要收攝到成佛論的語境中。這樣一來，實相真理問題的最終根據是成佛價值問題。法藏在《法界無差別論疏》中強調淨法不能在相待中被消解：

問：真如與染俱，翻染有為說淨功德。真如亦與淨法俱，亦應翻淨有為說染過失？

答：不爾，以染法違真說有翻，故云「若離若脫」。淨法順真不說翻，故云「不離不脫」。⁷³

一般認為，真如（法界）是染淨的通相，既然可以借助對雜染的否定來說明其性淨功德，那麼借助對清淨的否定不也可以說明其具染的過失嗎？法藏認為，染法因為違背真性，對翻過來便是清淨功德，因此是空如來藏的「若離若脫」；淨法因為與真性相順，便不能對翻過來說雜染過患，因此是不空如來藏的「不離不脫」。

如果這樣，清淨功德如何而有？在纏時被遮蔽而不能顯現，不能說有，而出纏時又無染可翻，不也不能說有嗎？對此，法藏認為，在纏時具有的清淨功德是由佛眼觀見纏內真如來保證，並不同於翻妄染而有淨德：

問：若爾，此功德云何得有？若在纏時，障故不現，不可為有；若出障時，無染可對，亦不可說有。

答：正在纏時，佛眼觀見纏內真如，不同妄染翻說淨德。⁷⁴

這其實還是與《起信論義記》類似，眾生的妄染也是由聖者現證所確證。⁷⁵《起信論義記》不周全的地方在於，一方面要對舉真如門與生滅門，強調二門的相即相徹，另一方面又因為價值基礎深根於真如，不得不強調依真如而有生滅，而非相反。《法界無差別論疏》放棄「一心二門」的敘述框架，直截了當地將價值的根據移交到佛

⁷² 《大乘法界無差別論》：「至於成佛位，不名菩提心，名為阿羅訶，淨我樂常度。此心性明潔，與法界同體；如來依此心，說不思議法。」CBETA, T31, no. 1626, p. 892c11-14。

⁷³ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 72a20-24。

⁷⁴ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 72a14-17。

⁷⁵ 《大乘起信論義記》：「疑者又云：以何得知依妄念生？釋云：以諸聖人離妄念故，既無此境，即驗此境定從妄生。又若此境非妄所作定實有者，聖人不見，應是迷倒，凡夫既見，應是覺悟。如不見空華，應是病眼。返結準之，故云『若離於念則無』等也。」CBETA, T44, no. 1846, p. 252b15-21。

身上，通過果位的佛逆觀眾生來保證成佛根據。這遵循了「法界」在如來藏思想中首要的價值預設與實踐底色。

值得注意的是，法藏在《法界無差別論疏》中不再強調理事無礙，而是強調「非空非有」的意涵。⁷⁶「非空非有」的一大目的便是取消真如門與生滅門的二分，並使理事無礙的意趣貫徹到底：通過理事交徹、空有俱融以及雙離二邊，將本來頓教意味的真如門融入到「理事」、「空有」展開的甚深緣起中。而且，在纏本具的清淨功德並不是因中有果的實體論，而是對妄相翻所呈現的緣起有。⁷⁷法藏一方面否認由清淨翻為妄染，由佛來保證清淨功德的絕對性；另一方面又默許本具的清淨功德亦是與染對翻的相由緣起。因此，在《法界無差別論疏》中，由於沒有「一心二門」的理論包袱，成佛價值的保證恪守於生滅門的成佛論，不再劃歸到真如門。

可實相本質上是言語路絕的真如，離開了實相論，亦哪有成佛論？那麼《法界無差別論疏》又是如何彰顯法界的實相內涵？由於《法界無差別論》繼承《不增不減經》「一法界」的主旨，認為法身與眾生是義一名異的關係（最清淨的法界便是法身，而有雜垢覆蓋的法界是眾生）。⁷⁸基於此，法藏展開實相絕相義，提供消解「法界」內在張力的頓教方案。法藏在解釋菩提心之分位義的「通結無二」（約人分位之「法界無差別」⁷⁹）時，分為三義：本末相攝門、全體印定門和簡名定義門。⁸⁰

首先，「本末相攝門」是指法身與眾生的不異關係。眾生不異法身，是會末歸本門，法身不異眾生，是攝本從末門。法藏通過《密嚴經》金環之喻，於一金環開為二門：一、金，二、環。金有二義：一、不變義，二、隨緣義。環亦有二義：一、即空義，二、現有義。金與環不異有四義：一、金上隨緣義即是不變義，若不堪作環便不是真金，若不隨緣而住自性則不成環，因此二義相須唯一金。二、環上現有義即是空義，若不現有便不是環，若不即空則不是金，因此二義相須唯一環。三、以金上隨緣義即是環上現有義，金舉體作環而有法身不異眾生。四、以環上空義即是金上不變義，環盡金現而有眾生不異法身。法藏在對生滅門的解釋中認為，不變義與即空義構成真如門，由隨緣義和現有義構成生滅門，生滅門又可就真如與無明的違自順他和違他順自構成真妄四門八義。⁸¹也就是說，法身不異眾生類似生滅門，

⁷⁶ 《大乘法界無差別論疏》：「四說非空非有，謂此宗許如來藏隨緣成阿賴耶識，即理徹於事也；許依他緣起無性同如，即事徹於理也。以理事交徹，空有俱融，雙離二邊，故云也。」CBETA, T44, no. 1838, p. 61c21-25。

⁷⁷ 《大乘法界無差別論疏》：「問：既在纏有染有此淨德，豈不同彼因中計果？答：既各對妄相翻，即是相由緣起。既就緣說有，不同彼計。是故此有，亦不有有也。」CBETA, T44, no. 1838, p. 72a17-20。

⁷⁸ 《大乘法界無差別論》，CBETA, T31, no. 1626, p. 893a5-6。

⁷⁹ 《大乘法界無差別論疏領要鈔》，CBETA, X46, no. 787, p. 698c11。

⁸⁰ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 69b3-c23。

⁸¹ 《大乘起信論義記》，CBETA, T44, no. 1846, pp. 255c18-256a15。

眾生不異法身類似真如門，《起信論》中真如門與生滅門的二分被融到法身與眾生的關係中。據此，法藏才有可能進一步展現實相絕言。

其次，「全體印定門」是指法身與眾生的相即關係。其中包含四個方面。一、以金來攝環，則環無所遺，眾生即法身。二、以環來攝金，則金無不盡，法身即眾生。三、攝環所歸之金，即是所歸之環，以無二為二故。法身即眾生，眾生即法身，俱存而相即也。四以環所攝金，即是金所攝，隨二而無二故。眾生即法身，法身即眾生，俱泯全是，而更無所即。法藏在對真如門和生滅門不相離的解釋中亦采取了「金具」的比喻。這說明，法身與眾生是當體相即的關係。不僅如此，《法界無差別論疏》還通過「無二而二」與「二而無二」來說明眾生與法身的全即全泯。因此，屬於如來藏緣起特點的「二邊雙離」實際展現了頓教泯絕的意涵。而絕相亡言的實相義是在法身與眾生「初二、單句，三、俱句，四、俱泯」⁸²的動態邏輯中展現，亦即成佛的價值保障是在成佛運作的緣起程序中全然地朗現，並不需要歸結到某一絕對的自體。

最後，「簡名定義門」是指法身與眾生是名異而非義別，包含能持門、依持門和縱奪門。在能持門中，只能說法身即眾生，不能說眾生即法身。法身有隨緣作眾生之義，卻沒有眾生作法身之義，因為眾生一向是所持的虛假之法，而法身則唯是能持的真實之法。這實際是假必依實的思維。在能依門中，只能說眾生即法身，不能說法身即眾生。眾生是妄法，依真無體，因此即是法身；法身是真法，不依眾生，故不能說無體即是眾生。這與前文《起信論義記》強調「非謂舉所依取能依」相一致。在縱奪門中，因為法身隨緣義貫穿眾生界，眾生雖存其相而被蕩盡，只能以法身為相；因為法身不變義逆奪眾生界，令其相不存而直顯真性，眾生無別體只能以法身為體。以真實逆奪虛妄，無論眾生存不存，其相俱被蕩盡，無論法身隱不隱，其體俱是顯露。因此只有法身，更無餘法。很明顯，在簡名定義門中，法藏給予了法身絕對優先的地位，將前文「不異」、「相即」的關係通通破壞掉，而只有法身。這與法藏所述頓教成佛論的內涵一致，⁸³亦通法藏所詮「性起」意趣。⁸⁴既然唯有一法身而沒有眾生，對眾生成佛的任何發問都將頓絕，即應然與實然的問題本身被融解了。以上三義構成大乘終極教門，說即說是，均依圓教離言法性，但不可以妄情遍計，而說即說是。⁸⁵

⁸² [江戶]佚名，《法界無差別論疏講錄》（寫本），紙28，哲誠文庫閲覧システム，<https://libbunko.tokaigakuen-u.ac.jp/bibliography/1000614352/>（2024/09/30）。

⁸³ 《華嚴一乘教義分齊章》：「若依頓教，以相盡離念故，唯一實性身。平等平等不可說有功德差別，亦不可說常與無常。若寄言顯者，如《經》云『吾今此身即是法身』，又《經》云『一切諸佛身唯是一法身』等，如是準之。」CBETA, T45, no. 1866, p. 497b4-8。《華嚴經探玄記》：「若約頓教眾生相本來盡，理性本來顯，挺然自露，更無所待故。不可說即佛不即（佛）等也，如《淨名》杜默之意等。」CBETA, T35, no. 1733, p. 413c5-7。

⁸⁴ 《華嚴經探玄記》：「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。如金作銀等，銀虛金實，唯是金起，思之可見。」CBETA, T35, no. 1733, p. 405b4-6。

⁸⁵ 《法界無差別論疏示珠鈔》：「從上三門，其文雖易，其旨深玄。凡方等大乘終極教門，皆依此立，說即說是，悉依圓教離言法性。上所謂『性空智所知』、『聖所行』，即此境也。是故計我著相凡夫非

由於《法界無差別論》更關心如來藏淨法修行的語境，並不像《起信論》那樣更關心融攝空有等哲學問題，因此法藏的注釋便不受限於《起信論》「一心二門」的理論框架，更自然地展現「法界」無差別義。《法界無差別論疏》遵循《起信論》的真如門，認為如來藏具足的功德實有，但是不異真如。⁸⁶因為無差別即差別，所以對妄而翻說有恒沙功德。⁸⁷法藏認為，如來藏具足的清淨功德相當於《起信論》所說的相大，需要「約妄染相違反對顯發」而說。⁸⁸法藏當然承認真妄相依，可強調這是在對妄門，並非在佛地。在《起信論義記》中，真如門依言說而有如實空與如實不空，因此但攝大乘體。然而在《法界無差別論疏》中，空如來藏不僅包括《起信論義記》強調不為煩惱所染的對妄空與如來藏隨緣的煩惱空，而且也包括超出《起信論義記》強調隱自實體的自體空；不空如來藏不但包括《起信論義記》所說不同妄染體無的自體不空和不同恒沙過患的功德不空，而且還強調體相二大的冥合不二。這超出《起信論義記》所說真如門但攝於體的內涵。成佛價值的保證既被收攝到生滅門所揭示的相由緣起中，也貫通到亡言絕慮的頓教義中。《法界無差別論疏》雖然形式上取消了與生滅門對舉的真如門，但是在成佛論的意義上，仍然堅持從生滅門展開的甚深緣起中頓顯離言真如。《法界無差別論疏》的這種做法，為《入楞伽心玄義》以五句義理解如來藏緣起奠定了四句義的基礎。

如果說《起信論義記》在「順本位」與「躋階級」糅合的前提下，用應然問題去統攝實然問題，勢必造成應然和實然不完全融貫的情況，那麼在《法界無差別論疏》中，由於完全立足「順本位」，因此只有通過果位的佛來保證的應然問題，而實然問題本身是應然問題。應然問題恪守於生滅門而不是真如門中，通過生滅門直貫頓教義，從而泯絕如來藏緣起與法界緣起的張力。

五、《入楞伽心玄義》對「法界」內在張力的超越

本節討論法藏在《入楞伽心玄義》中，以法界緣起的意趣來融攝如來藏緣起的做法。這對於「法界」所蘊含的實然與應然衝突的問題提供了更具華嚴特色的解決方案。一方面，法藏認為《楞伽經》也闡述如來藏緣起；另一方面，相比於《起信論義記》和《法界無差別論疏》，《入楞伽心玄義》的釋經方式有很大的不同。在《入楞伽心玄義》中，法藏的解經策略更具華嚴圓教的色彩。法藏在繼承《法界無差別論疏》以如來藏為「非空非有」的基礎上，將如來藏緣起宗改為實相宗，從而拉進

其所為，後代往往有濫說大乘之輩，於己妄情，遍計境界，說即說是，自誤誤人，其害莫大焉，可知。」〔江戶〕普寂撰，《法界無差別論疏示珠鈔》（寫本），紙37。

⁸⁶ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 71b4-7。

⁸⁷ 《大乘法界無差別論疏》：「以差別即無差別故，約真如體平等一味。以無差別即差別故，翻對妄說恒沙功德。以體對無二故，即差別無差別，皆無障礙。」CBETA, T44, no. 1838, p. 71c13-15。

⁸⁸ 《大乘法界無差別論疏》，CBETA, T44, no. 1838, p. 71c20-27。

了與圓教的距離。⁸⁹其實。這種做法反映了法藏企圖完全基於實相論來解決「法界」張力的問題。因為無論從《起信論義記》還是《法界無差別論疏》來看，都是從應然問題出發，應然問題比實然問題更具有第一性，以致實然問題最終只能到達頓教義，還不能達到圓教義。鑒於此，法藏在晚年以圓教的實相義試圖重新超越這一難題。

相比於《起信論義記》的「一心」(法界)是如來藏真心，《入楞伽心玄義》和會真妄，同歸「一心」。⁹⁰法藏認為「一心」約法本末熔融而有四門。一是攝本從末門，此心唯是生滅。二是攝末歸本門，此心唯是如來藏平等一味。三是本末無礙門，此心本末合舉，用以為體。四是本末俱泯門，此心形奪兩亡，理事無寄。法藏認為，實相義並不僅僅局限於俱泯的頓教，而是「各隨說一，於理遍通」、「若虛心融會，隨說皆得；若隨言執著，觸事成礙」。在《入楞伽心玄義》中，「一心」(法界)並不只是恪守純淨價值的一心，而是「雙存本末，法未曾二；俱泯性相，不礙雙在」的一心。換言之，化解「法界」意涵的內在張力的落腳點並不局限於實相絕相義，而是涵融在「四句」任一句中，其內涵已悄然轉向法界緣起了。

同樣是「一心二門」的模式，法藏認為《楞伽經》的宗旨是開「一心」為「二諦」。⁹¹其中，俗諦指心相差別、染淨緣起的凡聖區分，真諦指心體平等、染淨相盡的一味無二。真俗相對有五意。一相違義，是非一門，指真俗相違，談真則違俗，順俗則違真，否則二諦便雜亂。二相害義，是非異之非一門，指並非只說真俗相違，而是要全體互奪：泯俗真顯，覆真俗成，否則二諦便是別體。三相順義，是非一之非異門，指盡俗之真不礙俗立，覆真之俗不礙真顯，否則各乖本位而二諦不成。四相成義，是非異門，指並非只相順才不相違，而是要全體相與：真是理實必不違緣，俗是事虛必不乖理，兩者交徹才得成立，否則理事不融、二諦俱壞。五無礙義，合前四句為一無礙法界，即真即俗、即違即順、即成即壞，圓融自在同時俱現。五義二諦實際超越了《起信論義記》所說「法界全作真如與生滅」的內涵，不僅增加了二門的相違相害義，並最終融「違順成害」成一無礙緣起，至此實相義才完滿。法藏試圖以法界緣起的義涵來解釋《楞伽經》。類似五義的解釋方式在《起信論義記》和《法界無差別論疏》中完全看不到，但在《五教章》和《探玄記》⁹²中經常出現。

⁸⁹ 《入楞伽心玄義》：「四實相宗。明前八識皆是如來藏隨緣所成，亦生滅亦不生滅，性相交徹，熔融無礙，各如本部經論所明。三約緣起法。初宗說有。二說為空。三亦空亦有，謂遍計空、依他有。四非空非有，謂相無不盡故非有，性不礙緣故非空，理事俱融二邊雙寂，不妨一味二諦宛然。」CBETA, T39, no. 1790, p. 426c12-18。日本稱名寺第三代住持本如房湛睿(1271-1346)據此指出，如來藏緣起與法界緣起體同而義異，並認為《入楞伽心玄義》中的「或四或五」表明實相宗亦可攝收圓教。參見〔鎌倉〕湛睿，《起信論義記教理抄》，《大日本佛教全書》冊94，頁57下。但是，法藏在《入楞伽心玄義》明確談到《楞伽經》「於上四中，第四所說，通亦具前」。

⁹⁰ 《入楞伽心玄義》，CBETA, T39, no. 1790, p. 431b7-24。

⁹¹ 《入楞伽心玄義》，CBETA, T39, no. 1790, pp. 428c13-429a12。

⁹² 五義二諦與《探玄記》所說五種所入法界一脈相承。《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, pp.

在法界緣起的意趣下，實然與應然問題的矛盾甚至並不需要被消解，矛盾的全然展卷反而全體顯露著無盡緣起。而且，當法界緣起更融貫地開顯如來藏緣起時，後者便會全然朗現為「圓」，而不存「終」名。⁹³真如門不再是價值的最終保障，價值並不需要奠基在絕待的不空上（真德不空），而是融入到法界緣起所呈現的無盡動態映現的實德中（圓明具德）。換言之，不僅「法界」所含的內在矛盾被消解，而且實然與應然本身也被超越：「生佛」、「空有」、「理事」等範疇均是違順成害、同一緣起、圓明俱現。⁹⁴在這個意義上，《入楞伽心玄義》不同於《法界無差別論疏》以頓教義取消應然與實然的張力問題，而是以類似「圓明無礙」的意旨超越這一問題。

為何三疏的詮釋內涵，蘊涵從真德不空的終教義到言語頓絕的頓教義，再到圓明俱現的圓教義的遞進呢？這與法藏《五教章》中從終教（「得名得具分義」）到頓教（「得義而不存名」），再到圓教（「名義俱無盡」）的演進邏輯一脈相承。⁹⁵為什麼**正當終教**的三疏中蘊含終、頓、圓的內涵？除了與法藏尊重經論固有的論域有關外（「各順本說分齊而作解釋」），還與其早年所著《五教章》中「熟教中或一或三」之「以末歸本」的同教一乘⁹⁶思想一致：

三諸教相收者，有二門，一以本收末門，二以末歸本門。初中於圓教內，或唯一圓教，以餘相皆盡故；或具五教，以攝方便故。頓教中或唯一頓教，亦以餘相是盡故；或具四教，以攝方便故。熟教中或一或三。初教中或一或二。小乘中唯一。皆準上知之。二以末歸本。小乘內或一，以據自宗故；或五，謂於後四教，皆有為方便故。初教中或一，是自宗故；或四，謂於後三

440b25-441a20。

⁹³ 對此，澄觀主張「前之四教不攝於圓，圓必攝四」，且前教「有所通、無其所局」，仍存前教之名（「《疏》、《鈔》之中解釋圓教，多依止二空真如等理，間亦及息妄修真之譚」），與智儼、法藏「直以圓通自在等言而言之」稍有不同，因為「一切偏小之教義，入圓宗則融為別教一乘，本來非是三乘小乘等」。參見《華嚴五教章衍祕鈔》，T73, no. 2345, pp. 624c24-625a16、681c19-20；《華嚴經探玄記發揮鈔》，《大日本佛教全書》冊8，頁8-9。

⁹⁴ 此一意趣表明，只有徹底的實相論才是真正的成佛論。如《入楞伽心玄義》之第九「義理分齊」中飽含成佛論語境的「行位卷舒門」、「障治無礙門」和「佛果常住門」均有五義的解釋邏輯，而第五義均融前四義而顯現無礙圓明。

⁹⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 485b22-26。對概念的實相論開顯，必然包含「俱」（終）、「非」（頓）、「圓」（別）三種層次的遞進與頓融。

⁹⁶ 終教與同教一乘實則交際難辨。對於終教與同教（宋本《五教章》為「圓教」，當訛誤）雖均「始終俱同」，壽靈的《華嚴五教章指事》認為二者仍有不同，因為終教未明無盡（T72, no. 2337, pp. 225c23-226a01）。究其理據，恐未允當，因為「終教理極則智必入法界」、「終教與同教一乘交際難辨，非不明無盡」。參見《華嚴五教章衍祕鈔》，T73, no. 2345, p. 665c10-14。一旦終教與同教交繞，便會衍生同別問題，以致成為華嚴諸師觀點分歧的根本關節（「今宗之一大難關」），是華嚴學持續演化的核心動力。

教，皆有作方便故。熟教中或一或三。頓教中或一或二。圓教中唯一。皆準上知之。⁹⁷

上述的「熟教」顯然就是「終教」。「以本收末」即以「自身」來收其他低於自身的「末」：圓教或唯收自身，或可收小、始、終、頓、圓五教；頓教或唯收自身，或可收小、始、終、頓四教；終教或唯收自身，或可收小、始、終三教；始教或唯收自身，或可收小、始二教；小乘唯收自身。「以末歸本」則以「自身」來會歸高於自身的「本」：小乘或唯歸自身，或歸小、始、終、頓、圓五教；始教或唯歸自身，或歸始、終、頓、圓四教；終教或唯歸自身，或歸終、頓、圓三教；頓教或唯歸自身，或歸頓、圓二教；圓教或唯歸自身。因此，**正當終教**的如來藏三疏，其內涵有一條從終教到頓教再到圓教的演進脈絡。這不同於宗密強調「上五教後後轉深，後必收前，前不攝後」⁹⁸的單向邏輯，而應是「後必收前，前必歸後」的本末交互。而且不容忽視是，法藏在判教上剖判分明、秋毫不差，在釋義上往往有超情不拘之活意。⁹⁹這也無怪主張回到法藏之「淳源」的普寂，認為法藏如來藏三疏均**唯當終教**，但闡釋的如來藏義卻能貫通終、頓、圓三教，¹⁰⁰而這三教統名如來藏教。¹⁰¹以上警醒我們，勿先入為主地將如來藏思想等價於「終教」，甚至也不應將中觀思想或唯識思想局限於「始教」，它們在同教一乘的法義上均能流入法界緣起，亦均為法界緣起之目理（「以是此方便故，及所流、所目故」），最後也均能決顯出圓教義（同別不二、唯一圓教）。

⁹⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》，CBETA, T45, no. 1866, p. 482b2-13。

⁹⁸ 《圓覺經略疏》，CBETA, T39, no. 1795, p. 537c6-7。

⁹⁹ 《大乘起信論義記要決（中冊）》：「疏主判教則雖其淺深，不差秋毫，至其中釋經論之文，則不必拘拘教之分齊，是超情出格之雄風也。」〔江戶〕普寂撰，《大乘起信論義記要決（中冊）》（刊本），頁 46。《大乘起信論義記要決（下冊）》：「今師章疏之中，或處判位淺深，隨教格量；或處釋義從容，不拘教判。蓋斯由深達聖旨，不為教之被縛也。」〔江戶〕普寂撰，《大乘起信論義記要決（下冊）》（刊本），頁 25。《大佛頂首楞嚴經略疏》：「賢首大師判釋華嚴則叙五教十宗以辨權實，解釋《楞伽》、《密嚴》、《起信》等則但舉四宗以判權實，而第四宗中奄含總籠如來藏教始、中、終，未嘗別判於終、頓、圓。」〔江戶〕普寂撰，《大佛頂首楞嚴經略疏》（刊本），頁 4，国書データベース，<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100350697/1?ln=ja> (2024/12/27)。因此，我們需要正視法藏「判教」與「釋義」之間的靈巧鬆活，這也解釋了為何就連《十二門論宗致義記》（按理在五教判中應當始教）也能義通終、圓。參見藤田寺經歷（1741-1810）的《十二門論宗致義記玄譚》：「案此疏文義分齊，二諦中道法義通終圓，然以教文配屬，則當終教也。」〔江戶〕經歷撰，《十二門論宗致義記玄譚》（寫本），名古屋：哲誠文庫，紙 6。關於經歷的相關研究，參見今津洪嶽：〈藤田寺十譽經歷和上と其門流〉，《宗教界》第 12 卷第 12 号（1916 年 12 月），頁 756-770。其實，「判教」與「釋義」之間的活意，展現了二者既條然分明又動態互融，是法藏思想的一個非常重要的特徵。它不僅關乎著法藏對同別問題的看法，也與法藏思想的總體性格密切相關，然而卻經常為學者所忽視。

¹⁰⁰ 《法界無差別論疏示珠鈔》：「當知終等三教，義門雖殊，其依法界無差別緣起建立之宗原，則玄同一致矣。」〔江戶〕普寂撰，《法界無差別論疏示珠鈔》（寫本），紙 3。

¹⁰¹ 〔江戶〕普寂撰，《華嚴經探玄記發揮鈔》，《大日本佛教全書》冊 8，頁 62。

另外，為何法藏在《起信論義記》和《法界無差別論疏》中，總體上以不空的真心論為基礎，而在《楞伽心玄義》強調「和會真妄」的實相義呢？這恐怕與法藏深入思考復禮（?-706?）¹⁰²提出的「真妄偈」¹⁰³密切相關。復禮曾三次參加與如來藏經論有關的譯場，¹⁰⁴並與法藏共同翻譯過《法界無差別論》和《楞伽經》，因此他們彼此應該相當熟悉。復禮是「兼博玄儒，尤工賦咏」的「世俗勝德」，他的質問應有較大的社會影響力。根據先行研究，復禮的「真妄偈」主要間接批判了法藏闡發的如來藏緣起說。¹⁰⁵但根據宗密的看法，如來藏緣起恰恰是回答「真妄偈」的性宗方案。¹⁰⁶而且，復禮並不專精於一宗一派，歷史意義在於作《十門辯惑論》的「護法」功績，似乎並不具備批判法藏的義學功底。¹⁰⁷再加上真妄偈「由真生妄」的前提恰恰為法藏反對，因此法藏回應「真妄偈」的可能性更大。

雖然不能確定復禮提出「真妄偈」的具體時間，但從「真妄偈」的流行¹⁰⁸與《楞嚴經》和《圓覺經》的問世大致同期的情況來看，¹⁰⁹「妄從何來」確實是那個時代的重大佛學問題。實際上，復禮「真妄偈」真正的問題意識，是如何既堅持佛教對輪迴流轉必然包含煩惱無始的基本事實設定，又不放棄涅槃成佛必然指涉妄苦滅盡的終極價值承諾，即所謂「無始而有終，長懷懣斯理」。換言之，這一問題背後

¹⁰² 關於復禮的相關研究可參見一色順心，〈復禮法師の伝記とその周辺〉，《仏教学セミナー》通号39（1984年5月），頁27-38。

¹⁰³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》：「謂如復禮法師有遺問云：『真法性本淨，妄念何由起？許妄從真生，此妄安可止？無初則無末，有終應有始。無始而有終，長懷懣斯理。願為開秘密，析之出生死。』」CBETA, T36, no. 1736, p. 464c20-24。關於真妄偈的引用情況，可參見鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》（東京：東京大学出版会，1970年），頁525-537。「真妄偈」涉及的「真妄」，與「理事」、「生佛」、「真俗」等兩極範疇一樣，都是「法界」概念的基本內涵。

¹⁰⁴ 分別是：在永淳二年（683）到垂拱三年（687），由地婆訶羅擔任譯主，於西太原寺歸寧院翻譯《密嚴經》；在永昌元年（689）到天授二年（691），由提雲般若擔任譯主，於魏國大周東寺翻譯《法界無差別論》；在久視元年（700）到長安四年（704），由實叉難陀擔任譯主，於西京清禪寺翻譯《楞伽經》。這些經典，均與真妄論密切相關。

¹⁰⁵ 一色順心，〈《十門弁惑論》の研究〉，《大谷大学真宗総合研究所研究紀要》通号22（2005年3月），頁12-13。織田頭祐，《華嚴教学成立論》（京都：法藏館，2017年），頁461-462。

¹⁰⁶ 《圓宗文類》，CBETA, X58, no. 1015, p. 557a20-b8。

¹⁰⁷ 比如，均如（923-973）的《釋華嚴教分記圓通鈔》曾記載：（1）復禮曾對法藏闡述「三乘極果亦是假名」的觀點心懷嫌嫉，奏請聖上將其擯去江南；（2）復禮要求法藏改正「三乘極果亦是假名」的觀點才與其共翻八十《華嚴》的「賢首品」。法藏恐錯翻經文，於是造《綱目章》附於《探玄記》寄給義湘請求修訂。參見《釋華嚴教分記圓通鈔》，《均如大師華嚴學全書》，CBETA, B02, no. 1, pp. 49a6-50a2。雖然他處未見法藏被排擠的事跡，但此記載卻能說明以法藏在當時的地位，為何未參與編纂《大周刊定眾經目錄》（695年）的緣由。Jinhua Chen, *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)* (Brill, 2007), 135-136.

¹⁰⁸ 「真妄偈」在八世紀盛行，如《圓宗文類》收集有安國寺利涉（玄奘弟子）、章敬寺懷輝（744-816）、安國寺洪滔（懷輝同學）、雲華寺海法師、澄觀和宗密等的答偈。

¹⁰⁹ 《楞嚴經》與《圓覺經》與真妄論密切相關。富樓那追問「若復世間一切根、塵、陰、處、界等，皆如來藏清淨本然，云何忽生山河大地」（CBETA, T19, no. 945, p. 119c15-17）與金剛藏菩薩追問「若諸眾生本來成佛，何故復有一切無明」（CBETA, T17, no. 842, p. 915b15-16），都在追問「真法性本淨，妄念何由起」。

的真正語境是如何融貫真理問題與價值問題，亦即關涉如何融會實相論與成佛論。法藏的如來藏三疏實際展現了對這兩大論域融貫的不同程度與方式。

在《起信論義記》中，法藏否認了「真先妄後」¹¹⁰，否定了「生」的關係，並強調真如門「無能生義」，生滅門則「依真有妄」，以致二門未完全互徹平等，實相論與成佛論尚未融貫。¹¹¹在《法界無差別論疏》中，法藏重回真妄問題關切的成佛論語境，尤其在「簡名定義門」中，認為只有「真」而沒有「妄」，對「妄從何來」的追問都是戲論。「妄」從何來的問題轉化為「迷真生妄」的認識論，以致仍有「對翻」的潛在戲論（約真無說，約說無真，皆是狂迷）。¹¹²因此，「真」必須以「不守自性」的方式來泯絕價值的挺立，亦即將論域前提轉向「如何正確地認識」（實相論）。¹¹³一旦這樣，主張實相平等的法界緣起便呼之欲出。在《入楞伽心玄義》中，法藏放棄如來藏緣起的價值預設，而是強調融會真妄的實相。其重點不在於「真妄如何而有」，而在於由「真妄」顯現成害違順、圓融無礙的緣起義涵。在這個意義上，由於如來藏緣起與法界緣起都以理事無礙為前提，為了避免妄計「對翻」的過失，「真德不空」的如來藏緣起勢必要在「不守自性」的全然否定中，展露為「圓明具德」的法界緣起。實際上，為了洞徹「真」，如來藏緣起的價值優位，需要自然挺露為融涵實相的「理事無礙」；而為了滌除「妄」，法界緣起的實相優位，需要當體泯絕為涵容價值的「圓明具德」。換言之，唯有究極的成佛論才是實相論（《法界無差別論疏》），只有徹底的實相論才是成佛論（《入楞伽心玄義》）。

六、結語

本文通過考察法藏的如來藏三疏，認為從《起信論義記》到《法界無差別論疏》再到《入楞伽心玄義》，「法界」概念有著從如來藏緣起到法界緣起轉化的思想脈絡。在《起信論義記》中，「法界」雖然具備全體作真如門與生滅門的實相特徵，但本

¹¹⁰ 《大乘起信論義記》：「執中聞依真有妄，便謂真先妄後，故起有始見也。如外道立從冥初生覺等。既眾生有始而後依真，故證得涅槃者還作眾生，成有始之義也。如外道立眾生終盡還歸於冥，名為涅槃，從冥起覺，更作眾生。此亦如是。」CBETA, T44, no. 1846, p. 277b22-28。

¹¹¹ 兼綜博學的蕩益智旭曾批評法藏《起信論義記》「淺陋支離，殊不足觀」（CBETA, J36, no. B348, p. 347c1-2），表達了對法藏《起信論疏》中理論未臻融貫的不滿。這其實與法藏尊重《起信論》本身的論域相關，而非是其不能融貫。

¹¹² 所謂「對翻的戲論」是指，在終教層面，只要側重成佛論上對「真」的優位，就會損害實相論上「真」、「妄」的平等。哪怕「真」在本質上頓絕離言，「妄從何來」仍然會有「對翻」的無窮倒退。這是由追問本身的恆常在場的錯謬性所決定。但如果完全立足圓教實相論的預設，則「翻」與「無翻」熔融無礙。參見〔江戶〕普寂，《法界無差別論疏示珠鈔》，紙44：「若約無明無體，則雖翻轉妄染，恒無翻轉。若約無明有用，則無有翻轉而能翻轉。」

¹¹³ 《華嚴經義海百門》：「歸體息於攀緣，奪相止於迷惑。」CBETA, T45, no. 1875, p. 628b11。所謂的「正確地認識」，便是要理解問題前提的錯謬性，意識到任何回答均不能依「情想建立」作實解，而應該轉向對情執的消除，而這一過程必然導向「絕解寔修」。

質上是以真如門為基礎，真不必依妄，妄必須依真，因此始終有價值不空的前提。《起信論義記》中「法界」內涵的緊張，與《五教章》中「權實」的張力一脈相承，並影響了澄觀主張「真妄交徹」卻但說「即凡心而見佛心」。由於本著「不躋其階浪說玄妙」的原則，且受限於《起信論》未能完全融貫「一心二門」的形式，法藏在《起信論義記》中呈現了真理問題與價值問題的緊張。此後，法藏在《法界無差別論疏》中，不再強調「法界」全作真如與生滅的二分了，而是重回成佛論的語境，強化了「法界」之如來藏緣起的價值根據，並將其貫通到實相絕相的頓教義之中。既然生滅門具備真如門所安立成佛價值的功能，因此不再需要形式上的真如門。到了最晚的《入楞伽心玄義》，法藏立足圓教實相平等義的立場，強調「法界」的無障礙義，將如來藏緣起宗改為實相宗，展現了明顯的法界緣起內涵。這條脈絡體現了法藏「判教」與「釋義」之間的超情靈巧，不僅為《五教章》中「熟教或一或三」之「會末歸本」的同教一乘提供了實例，也反映了在「妄從何來」的時代語境中，他不斷融貫實相論與成佛論的思想軌跡。

其實，法藏的如來藏思想與華嚴思想相互纏繞在一起。法藏的如來藏思想離不開其華嚴思想的顯決，而其華嚴思想亦無法排除對特重於兩極背反的如來藏思想在方法論上的提煉。不僅是法藏，整個東亞華嚴學的演進與發展，都不能忽視如來藏思想與華嚴思想互動的意義（「輔車相依，唇齒相助」¹¹⁴），而這一點卻尚未成為學界研究華嚴學的基本視域。為進一步澄清如來藏與華嚴在思想機制與歷史脈絡中的絞纏，需要我們消化以「概念」為中心的研究視域，並開拓出以「論域」為中心的研究範式。

參考文獻

（一）佛教典籍

- 〔東晉〕佛陀跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278。
- 〔唐〕佛陀多羅譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》。CBETA, T17, no. 842。
- 〔唐〕般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。CBETA, T19, no. 945。
- 〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》。CBETA, T31, no. 1595。
- 〔陳〕真諦譯，《中邊分別論》。CBETA, T31, no. 1599。
- 〔唐〕提雲般若譯，《大乘法界無差別論》。CBETA, T31, no. 1626。
- 〔陳〕真諦譯，《大乘起信論》。CBETA, T32, no. 1667。

¹¹⁴ 〔江戶〕普寂撰，《大乘起信論義記要決》（刊本），序。這啟發我們需要將如來藏思想從終教中解放出來，使其與華嚴思想對等，否則將難以解釋為何它能對中國華嚴學形成隱秘支撐並造成印象逆奪。

- 〔唐〕智儼撰，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。CBETA, T35, no. 1732。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 〔唐〕法藏撰，《入楞伽心玄義》。CBETA, T39, no. 1790。
- 〔唐〕宗密撰，《圓覺經略疏》。CBETA, T39, no. 1795。
- 〔唐〕法藏撰，《大乘法界無差別論疏》。CBETA, T44, no. 1838。
- 〔隋〕慧遠撰，《大乘起信論義疏》。CBETA, T44, no. 1843。
- 〔新羅〕元曉撰，《起信論疏》。CBETA, T44, no. 1844。
- 〔新羅〕元曉撰，《大乘起信論別記》。CBETA, T44, no. 1845。
- 〔唐〕法藏撰，《大乘起信論義記》。CBETA, T44, no. 1846。
- 〔北宋〕子璿撰，《起信論疏筆削記》。CBETA, T44, no. 1848。
- 〔新羅〕太賢撰，《大乘起信論內義略探記》。CBETA, T44, no. 1849。
- 〔明〕智旭撰，《大乘起信論裂網疏》。CBETA, T44, no. 1850。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴經旨歸》。CBETA, T45, no. 1871。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴經問答》。CBETA, T45, no. 1873。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴經義海百門》。CBETA, T45, no. 1875。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴發菩提心章》。CBETA, T45, no. 1878。
- 〔五代〕延壽撰，《宗鏡錄》。CBETA, T48, no. 2016。
- 〔平安〕壽靈撰，《華嚴五教章指事》。T72, no. 2337。
- 〔江戶〕鳳潭撰，《華嚴五教章匡真鈔》。T73, no. 2344。
- 〔江戶〕普寂撰，《華嚴五教章衍祕鈔》。T73, no. 2345。
- 〔唐〕曇曠撰，《大乘起信論略述》。CBETA, T85, no. 2813。
- 〔新羅〕表員集，《華嚴經文義要決問答》。CBETA, X08, no. 237。
- 〔隋〕曇延撰，《起信論義疏》。CBETA, X45, no. 755。
- 〔明〕德清撰，《大乘起信論疏略》。CBETA, X45, no. 765。
- 〔南宋〕普觀撰，《大乘法界無差別論疏領要鈔》。CBETA, X46, no. 787。
- 〔唐〕法藏撰，《寄海東書》，〔高麗〕義天編《圓宗文類》。CBETA, X58, no. 1015。
- 〔清〕續法撰，《法界宗五祖略記》。CBETA, X77, no. 1530。
- 〔高麗〕均如撰，《釋華嚴教分記圓通鈔》。《均如大師華嚴學全書》。CBETA, B02, no. 1。
- 〔明〕成時編，《靈峰蕩益大師宗論》。CBETA, J36, no. B348。
- 〔唐〕宗密撰，《大乘起信論疏》。CBETA, L141, no. 1600。
- 〔江戶〕普寂撰，《華嚴經探玄記發揮鈔》。《大日本佛教全書》冊 8。
- 〔江戶〕普寂撰，《法華三大部復真鈔》。《大日本佛教全書》冊 23。

- 〔鎌倉〕湛睿撰，《起信論義記教理抄》。《大日本佛教全書》冊 94。
- 〔鎌倉〕明惠寫，法藏撰，《大乘法界無差別論疏》（寫本），東京：根津美術館。
- 〔江戸〕鳳潭撰，《起信論註疏非詳略訣》（刊本），龍谷大学貴重資料画像データベース，<https://da.library.ryukoku.ac.jp/view/190514/1> (2024/12/27)。
- 〔江戸〕普寂撰，《法界無差別論疏示珠鈔》（寫本），京都大学貴重資料デジタルアーカイブ，<https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00018723> (2024/09/30)。
- 〔江戸〕普寂撰，《大乘法界無差別論疏講録並玄譚》（寫本），哲誠文庫閲覧システム，<https://libbunko.tokaigakuen-u.ac.jp/bibliography/1000614345/> (2024/09/30)。
- 〔江戸〕普寂撰，《大乘起信論義記要決》（刊本），国書データベース，<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100350684/1?ln=ja> (2024/12/27)。
- 〔江戸〕普寂撰，《大佛頂首楞嚴經略疏》（刊本），国書データベース，<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100350697/1?ln=ja> (2024/12/27)。
- 〔江戸〕經歷撰，《十二門論宗致義記玄譚》（寫本），名古屋：哲誠文庫。
- 〔江戸〕佚名，《法界無差別論疏講録》（寫本），哲誠文庫閲覧システム，<https://libbunko.tokaigakuen-u.ac.jp/bibliography/1000614352/> (2024/09/30)。
- Johnston, Edward Hamilton, ed. *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Bihar Research Society, 1950.

（二）專書、論文

- 一色順心，〈《十門弁惑論》の研究〉，《大谷大学真宗総合研究所研究紀要》通号 22，2005 年 3 月，頁 1-16。
- 一色順心，〈復礼法師の伝記とその周辺〉，《仏教学セミナー》通号 39，1984 年 5 月，頁 27-38。
- ウィックストローム ダニエル，〈法藏撰《大乘起信論別記》偽作説の再考〉，《仏教史學研究》第 60 卷第 2 号，2018 年 3 月，頁 1-21。
- ウィックストローム ダニエル，《賢首大師法藏の研究》，京都：龍谷大学博士学位論文，2019 年。
- 大竹晋，《唯識説を中心とした初期華嚴教学の研究——智儼・義湘から法藏へ》，東京：大蔵出版，2007 年。
- 小島岱山，《李通玄の基礎的研究》，東京：東京大学博士論文，1997 年。
- 今津洪嶽：〈藤田寺十譽經歷和上と其門流〉，《宗教界》第 12 卷第 12 号，1916 年 12 月，頁 756-770。
- 남권희, 김지연, 김천학, 우에스기 토모후사, 《간경도감본 법장 대승기신론소교감본 연구》, 대구광역시: 경북대학교출판부, 2021 년.
- 石井公成，《華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1996 年。

- 石井公成著，李子捷譯，張文良校，〈華嚴宗觀行文獻的真偽及其產生年代〉，《華嚴研究》第1輯，西安：三秦出版社，2012年，頁67-78。
- 末木文美士，〈鳳潭と性惡説——《起信論註疏非詳略訣》を中心に〉，《花野充道博士古稀記念論文集 仏教思想の展開》，東京：山喜房佛書林，2020年，頁755-774。
- 末木文美士，前川健一編，《仏伝と教学》，末木文美士，引野亨輔監修，《近世仏教資料叢書》第2卷，京都：臨川書店，2024年。
- 平岡武夫，《唐代の曆》，《唐代研究のしおり》第一，京都：京都大学人文科学研究所索引編集委員会，1954年。
- 西村玲，《近世仏教思想の独創——僧侶普寂の思想と実践》，東京：トランスビュー，2008年。
- 吉津宜英，〈法蔵の四宗判の形成と展開〉，《宗教研究》第53巻第1号，1979年6月，頁87-110。
- 吉津宜英，《大乘起信論新釈》，東京：大蔵出版，2014年。
- 吉津宜英，《華嚴一乗思想の研究》，東京：大東出版社，1991年。
- 坂本幸男，〈賢首大師の書簡について〉，《書品》第62号，1955年9月，頁2-4。
- 杜敬婷，〈從「緣起」到「性起」——法藏對「如來藏緣起」的解釋演變〉，《中國哲學史》2021年第6期，頁87-94。
- 柏木弘雄，〈起信論のテキスト、及び研究書〉，平川彰編，《大乘起信論》，東京：大蔵出版，1973年，頁390-413。
- 柏倉明裕，〈《金剛鐸》における無情有性について〉，《法華仏教研究》第32号，2021年12月，頁1-105。
- 神田喜一郎，《唐賢首大師眞蹟〈寄新羅義湘法師書〉考》，《神田喜一郎全集》第2巻，京都：同朋舎，1983年，頁98-146。
- 郭朝順，《華嚴鏡映哲學——〈華嚴經〉覺悟經驗的詮釋與開展》，臺北：新文豐，2023年。
- 陳一標，〈從法界義的確立看華嚴與唯識的差異〉，《2018華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，臺北：華嚴蓮社，2019年，頁413-433。
- 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，臺北：華嚴蓮社，1996年。
- 張文良，〈法藏的「菩提心」觀——以《大乘法界無差別論疏》為中心〉，《宗教研究》2014年第2期，頁117-128。
- 張文良，〈鳳潭對中國華嚴思想的批判及其理論意義〉，《中國人民大學學報》2010年第3期，頁76-82。
- 結城令聞，〈華嚴鳳潭と真言宗宝林学派との論争〉，《華嚴思想》，東京：春秋社，1999年，頁513-557。

鍵主良敬、木村清孝，《(人物中国の仏教)法蔵》，東京：大蔵出版，1991年。

館野正生，〈法蔵華嚴思想に於ける縁起相由の研究——《華嚴経探玄記》篇（上）〉，《桜文論叢》第99号，2019年3月，頁188-146。

鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大学出版会，1970年。

織田顕祐，《華嚴教学成立論》，京都：法蔵館，2017年。

Chen, Jinhua. *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*. Brill, 2007.

Forte, Antonino. *A Jewel in Indra's Net: The letter sent by Fazang in China to Uisang in Korea*. Italian School of East Asian Studies, 2000.