論《大乘起信論》在法藏五教—四宗判教體系中的地位

袁大勇

南京大學哲學系.宗教學系 2011 級博士生

摘　要

法藏的判教思想可以分為三期：早期、中期、晚期。早期指法藏 48 歲（691）之前的時期，法藏採用五教十宗之判。從 49 歲（692）到 57 歲（701）為中期，此段時間法藏五教判教與四宗判教並用。從 58 歲（702）到 70 歲（712）為法藏判教體系的成熟期，此時他隱五說四，單說四宗判教。法藏一貫以理、事關係作為判教的依據，到中、後期判教文獻中，逐漸轉變為以佛性論為主要標準。在五教判教體系中，《起信論》由所說絕言、依言二種真如先是被判為始、終、頓三教，後因其許一切眾生悉當成佛被判為終、頓二教。在四宗判教體系中，法藏歸納所屬「如來藏緣起宗」之要義為「非空非有」，與《起信論》「亦空亦不空」之原文相反，這是以華嚴圓教思想統攝《起信論》教理之结果，雖然說依然符合《起信論》的根本思想，但是卻失去了其肯定性的言詮特色。在四宗判教體系中，法藏主要依據佛性論判《起信論》為「唯一無三」之「一乘究竟」。諸種教法之地位在四宗判教體系中比在五教判教體系中都有所提高，這體現了法藏欲以華嚴一乘圓教統攝諸教的努力。法藏把五教判教與四宗判教並列看待，以其圓融思想統攝各種判教，成為一無礙的體系。

關鍵字：法藏、判教、五教判教、四宗判教、文獻學

一、引言

佛教判教在印度已經出現，而中國判教則以其獨特的圓融特色有別於印度判教，此一特色在華嚴三祖法藏那裡表現尤為明顯。在《華嚴一乘教義分齊章》（又被稱為《華嚴五教章》，下略為《五教章》）與《華嚴經探玄記》（下略稱《探玄記》）中，皆先述古來十家判教思想以為先導。法藏自己的判教實則融攝十家，而又有自己的開創。法藏的判教體系十分複雜，是以五教判教和四宗判教兩種體系為主，包含「十宗」、「同別」、「 本末」、「一乘三乘」與「權實」等多種判法的宏大體系。而這一體系在法藏一生中，既非一次形成，更非一成不變。欲研究他的判教體系，必先疏理其判教文獻，理清脈絡，方能較為清晰地把握各種判法在他整體判教思想中的地位。論文採用文獻學與哲學兩種方法，以日本學者吉津宜英和鎌田茂雄兩位學者的研究為基礎，對法藏有關判教的文獻作一疏理，繼而結合法藏兩種核心判教體系「五教判教」與「四宗判教」探討《大乘起信論》在法藏整個判教體系中的地位。

二、文獻梳理

筆者主要依據日本學者吉津宜英[1] 與鎌田茂雄[2] 的考證，對法藏有關判教的相關著作排序如表1：

表1 法藏有關判教文獻匯總表

序號	著作名稱	吉津 宜英		鎌田 茂雄	補充
		時間（西元／年）	年齡	年 齡	
01	《華嚴一乘教義分齊章》	不詳		40歲之前	

1 吉津宜英，<法藏の著作の撰述年代について>，頁 163-179。
2 鎌田茂雄，《華嚴五教章》，頁 22-23。

02	《華嚴經探玄記》	695-	53歲	40歲至49歲	
03	《大乘起信論義記》	696-	54歲	40歲至49歲	
04	《大乘法界無差別論疏》	696-	54歲	40歲至49歲	
05	《賢首國師寄海東書》	約700	58歲		
06	《華嚴遊心法界記》	不詳		49歲至63歲	691-699
07	《華嚴金師子章》	不詳			699/701
08	《入楞伽心玄義》	約705	63歲		

以上著作中，《五教章》撰述最早，反映的是法藏早期的思想。

日本學者吉津宜英推測《探玄記》撰於 695 年之後，《起信論義記》撰述于萬歲通天元年（696）之後。《賢首國師寄海東書》曰：「《華嚴探玄記》二十卷，兩卷未成，……《起信疏》兩卷……已上並因勝詮法師抄寫將歸。」[1] 可能是由於《探玄記》篇幅較長，至《起信論義記》完成，尚差兩卷而未成書。因此可知，兩部著作基本同時，反映法藏同一時期的思想。可以確定的是，《起信論義記》中的四宗判教，是法藏在五教判教之後晚出的理論，此書為法藏中期的著作，能夠反映他比較成熟的思想。

《大乘法界無差別論》為提云般若於西元天授二年（691）譯成于大周東寺。《大乘法界無差別論疏》（下簡稱《無差別論疏》）為法藏為解釋此論所作的論疏，此疏亦與法藏《起信論義記》為同一時期的著作。

有學者懷疑《華嚴遊心法界記》是否為法藏著作，筆者以為證據不足，茲不從之。由於《華嚴五教止觀》多處使用了杜順之後玄奘譯《大乘莊嚴經論》的用語及杜順卒後才出現的寺名，故有學者以《華嚴五教止觀》為《華嚴遊心法界記》的初稿。[2] 換言之，《華嚴遊心法界記》可能是在《華嚴五教止觀》的基礎上修改而成。

1《圓宗文類》，
2 赖永海, 陈士强，《中国佛教百科全书·经典卷》，頁 276。

從文獻之間的引用關係上說，《華嚴遊心法界記》所引《楞伽經》為求那跋陀羅譯舊本，見表 2：

表 2 《華嚴遊心法界記》引用《楞伽經》經文

《華嚴遊心法界記》	宋本《楞伽阿跋多羅寶經》	唐本《大乘入楞伽經》
言說別施行，真實離文字。乃至愚者廣分別。[1]	言說別施行，真實離名字。分別應初業，修行示真實。真實自悟處，覺想所覺離。此為佛子說，愚者廣分別。[2]	言說則變異，真實離文字。我所住實法，為諸修行說。真實自證處，能所分別離。此為佛子說，愚夫別開演。[3]

《華嚴遊心法界記》所引《華嚴經》之處甚多，皆為佛馱跋陀羅譯六十卷舊本，茲列舉幾例，如表 3：

表 3 《華嚴遊心法界記》引用《華嚴經》經文

《華嚴遊心法界記》	晉譯《華嚴經》	唐譯《華嚴經》
譬如人攢火，未熱數休息，火勢隨止滅，懈怠者亦然。[4]	譬如人鑽火，未出數休息，火勢隨止滅，懈怠者亦然。[5]	如鑽燧求火，未出而數息，火勢隨止滅，懈怠者亦然。[6]
一切自在難思議，華嚴三昧勢力故。[7]	一切自在難思議，華嚴三昧勢力故。[8]	如是一切皆自在，以佛華嚴三昧力。[9]
一中解無量，無量中解一，輾轉生非實，智者無所畏。[10]	一中解無量，無量中解一，輾轉生非實，智者無所畏。[11]	一中解無量，無量中解一，了彼互生起，當成無所畏。[12]

1《華嚴遊心法界記》，
2《楞伽阿跋多羅寶經》，
3《大乘入楞伽經》，
4《華嚴遊心法界記》，
5《大方廣佛華嚴經》，
6《大方廣佛華嚴經》，
7《華嚴遊心法界記》，
8《大方廣佛華嚴經》，
9《大方廣佛華嚴經》，
10《華嚴遊心法界記》，

從《華嚴遊心法界記》所引舊本《楞伽經》與《華嚴經》的情況來看，其撰述時間應在唐本《楞伽經》與八十《華嚴》譯出之前。唐本《楞伽》譯成于長安四年（704），實叉難陀八十《華嚴》的譯出時間在聖曆二年（699）。《華嚴遊心法界記》曾經提到過《大乘法界無差別論》，而此論譯於天授二年（691），那麼《華嚴遊心法界記》當成書於 691 年到 699 年之間。這亦合于鎌田茂雄認為此著撰于法藏 49 歲至 63 歲之間的結論。

兩位學者都沒有對《華嚴經金師子章》的撰述年代進行考證，而歷史上的記載亦眾說紛紜。關於《華嚴金師子章》的成書，有四種說法：1.天冊萬歲元年(695)見《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔（選錄《華嚴宗七祖行跡》）》；2.聖曆二年（699），見宋志盤《佛祖統記.諸宗立教志.賢首法藏法師傳》、《佛法金湯編》；3.長安元年（701），見《隆興編年通論》、《歷朝釋氏資鑒》、《釋氏通鑒》、《佛祖歷代通載》、《釋氏稽古略》；4. 長安四年（704），見《法界宗五祖略記》。方立天先生[1,2] 認為可能在聖曆二年（699）或長安元年（701），陳永革[3] 先生從聖曆二年（699）之說。筆者贊同方先生的觀點，即不排除長安元年的可能性。

《大乘入楞伽經》為唐實叉難陀于長安四年（704）譯成。《入楞伽心玄義》為法藏對此經的解釋，吉津宜英認為此書大概完成於 705 年左右，這已經屬於法藏晚年的著作了。

三、《起信論》與五教判教

11《大方廣佛華嚴經》，
12《大方廣佛華嚴經》，
1 方立天，《法藏》，頁 267-268。
2 法藏，《华严金狮子章校释》，頁 13。
3 陈永革，《法藏评传》，頁 494。

法藏陳述其五教判教理論的著作，以《五教章》與《探玄記》為代表。曾略述五教判教的有《華嚴遊心法界記》與《華嚴金師子章》。法藏的五教判教是把諸經論之教相判為五種：「一、小乘教，二、大乘始教，三、終教，四、頓教，五、圓教。初一即愚法二乘教，後一即別教一乘。」[1] 此五教體系中，第一種是小乘，后四種為大乘。法藏于此處特別提出，圆教是指別教一乘，并不包括同教一乘。

五教判教的重點是大乘諸教。法藏釋始、终二教曰：「謂於漸中開出始、終二教。即如上說《深密經》等三法輪中後二是也。」[2] 这三法轮分别是「转法轮」、「照法轮」、「持法轮」。依法藏的觀點，转法轮指的是转四谛法轮，即小乘法；照法轮于大乘中密意说诸法空；持法轮于大乘中明白显示三性及真如之不空。法藏的區分標準是「理」之空有：「約空理有餘，名為始教。」[3] 「空理有餘」之表述似乎是以大乘空宗為始教，但是看法藏論始教所引的經論，除「《般若》等經」、《中論》之外，還有《解深密經》、《地持經》、《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《雜集論》（法藏或稱《對法論》）、梁《攝大乘論》、《大乘莊嚴經論》、《佛地經論》、《成唯識論》等。可見法藏所講的始教，包含有大乘空宗和有宗。后人總結為“空始教”與“相始教”兩種，非常恰當。法藏《五教章》論始教還引用了《梵網經》、《菩薩本業經》、《十地經》、《大乘方便經》。這說明他對某些經典的理解與現代學者不同，因為《梵網經》與《本業經》都是屬於《華嚴》一系經典，其內容實際上已經超出了般若性空的思想範圍，在中土佛教實際上是當作「妙有」類經典看待的[4]，印順法師稱之為「含蓄的如來藏說」[5]。

法藏是從理事關係來看始教與終教的差別的：「此真如二義，同前始教中約法

1《華嚴一乘教義分齊章》，
2《華嚴一乘教義分齊章》，
3《華嚴一乘教義分齊章》，
4 杨维中，《如来藏经典与中国佛教》，頁 22。
5 印顺，《如来藏之研究》，頁 89-94。

相差別門故，但說一分凝然義也。此終教中，約體、相鎔融門故，說二分無二之義。」[1] 理、事不能融通，就是體、相隔別，具體表現就是唯識宗說凝然空真如理，與八識之生滅不能融通：「若依始教，于阿賴耶識但得一分生滅之義，以於真理未能融通，但說凝然不作諸法。」[2] 法藏判唯識宗為始教，認為始教之生滅法與真如為阻隔不通之狀態。結合其「空理有余」之論，說明在他的理解中，唯識之真如觀是凝然之空性。引文中的終教對應如來藏系經典：「約如來藏常住妙典，名為終教。」[3] 是體、相鎔融，或者說是理事無礙的。

從理、事之間的關係，或者說在法之性、相上看諸教差別是法藏一貫的思路。在《探玄記》中亦有所體現：「終教中少說法相，廣說真性，以會事從理故。所立八識，通如來藏，隨緣成立，具生滅、不生滅。」[4] 真性即是真如，也就是「理」；法相即是指生滅緣起諸法，也就是「事」。引文中的八識是屬於事，如來藏是屬於理。也就是說，法藏認為終教講法相少，講真如之性多，其第八識為和合識，同時具足生滅與不生滅二義。

法藏慣於從多個角度敘述，而《探玄記》的變化在于除理、事關係外，對佛性論的強調。在《探玄記》中，法藏對始、終二教的判釋有所變化：「始教者，以《深密經》中第二、第三時教同許定性二乘俱不成佛故，今合之總為一教。此既未盡大乘法理，是故立為大乘始教。」[5] 就是說，在《五教章》中，始、終二教分別對應《解深密經》中的第二、第三時教，而在《探玄記》中此二時教法則只對應始教。其原因是法藏的判教根據發生了變化，是主要以許不許成佛為區分的標準：「終教者，定性二乘、無性闡提，悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。然上二

1《華嚴一乘教義分齊章》，
2《華嚴一乘教義分齊章》，
3《華嚴一乘教義分齊章》，
4《華嚴經探玄記》，
5《華嚴經探玄記》，

教，並依地、位漸次修成，俱名漸教。」[1] 這是說始、終二教都屬於漸教，終教的確立依據是一切眾生都將成佛。此處即是以佛性論為判教依據。再看《探玄記》中頓教之判教標準：「但一念不生，即名為佛。不依位地，漸次而說，故立為頓。」[2] 即終教與頓教之相同點在於許一切眾生皆當作佛，其差別僅在於有無漸次。

需要注意的是，法藏對諸種教相的分判是粗略的，並不十分嚴格而死板。般若系經典和梁譯《攝大乘論》中的文句就同時在論始教與終教時引用。法藏論頓教時亦引用了般若系經典。《楞伽經》同時在論終教與頓教時被引用。如法藏在《探玄記》中釋《華嚴經》「一切諸如來，無有說佛法，隨其所應化，而為演說法」[3] 以及「如來法身不思議，無色無相無倫匹。示現色像為眾生，十方受化靡不見。」為「終教」義。[4] 后一段引文出自六十卷《華嚴經》「盧舍那佛品」，唯第三句作「示現色身為眾生」。[5] 法藏釋《華嚴經》「如來不出世，亦無有涅槃」以及《密嚴經》所說「佛常在法界，無不出世」之「非本非影」為頓教義。[6] 綜合來看，法藏對某經論屬於某一種教相的分判是以此經論的主要傾向為標準，有一個大致的判斷，並不排除別教一乘之《華嚴經》說頓、漸之法，也不排除作為始教的般若系經典會有頓法，各經論之判釋有可能會有交叉、重疊的現象。此一現象與法藏思想的圓融特色有關。法藏在《五教章》中陳述五教判教體系之前，先述古今聖賢十家判教，在最后總結時說：「此等諸德豈夫好異，但以備窮三藏，覿斯異軫，不得已而分之。遂各依教開宗，務存通會，使堅疑碩滯，氷釋朗然。聖說差異，其宜各

1《華嚴經探玄記》，
2《華嚴經探玄記》，
3《大方廣佛華嚴經》，
4《華嚴經探玄記》，
5《大方廣佛華嚴經》，
6《華嚴經探玄記》，

契耳。」[1] 這就是說，以法藏看來，各種判教體系其實并非是天壤懸隔，表面上異說紛呈，無非是為了適應不同的根機，其目的無非是為了使眾生最終導歸一乘，悟入佛之知見而已。既然各種說法都是為了一個成佛的目的，那麼其中有交叉現象就不足為奇了，因為本來所說只有一乘，其中有權有實而已。

法藏在《五教章》中並沒有把《起信論》僅僅判為終教，而是涵蓋了五教中的大乘始、終、頓三教，相當於十宗中的第七一切法皆空宗、第八真德不空宗以及第九相想俱絕宗。《五教章》曰：「又《起信論》中，約頓教門顯絕言真如，約漸教門說依言真如。就依言中，約始、終二教，說空、不空二真如也。此約法以分教耳。」[2] 法藏此處判教的根據就是對真如的詮釋方式，絕言者為頓，依言說空為始教，依言說不空為終教。《起信論》未在《五教章》中有唯一確定的教判歸屬，和其兼說頓、漸有關，確實不容易和法藏的五教判體系直接對應。

在其中期作品《探玄記》中，法藏論終教往往引《起信論》為證。如「起信論中，許地前菩薩見報身佛者，彼約終教，依三昧見也。」[3] 又如「若終教中，信滿入住，則為不退。如《起信論》信成就發心不退故。」[4] 。又如「若終教，十信滿心，勝進分上，入十住初，則得不退，故能暫時化現成佛，如《起信論》說。」[5] 如此種種，引《起信論》證成終教諸種義理。

但是，看《探玄記》中法藏釋十門唯識時的論述，《起信論》并不是只對應終教。其文曰：

1《華嚴一乘教義分齊章》，
2《華嚴一乘教義分齊章》，
3《華嚴經探玄記》，
4《華嚴經探玄記》，
5《華嚴經探玄記》，

四、以末歸本，故說唯識。謂七轉識皆是本識差別功能，無別體故。……解云：既離水無別有浪，明離本識無別六、七……五、攝相歸性，故說唯識。謂此八識，皆無自體，唯是如來藏平等顯現，餘相皆盡。……六、轉真成事，故說唯識。謂如來藏不守自性，隨緣顯現八識、王數、相見、種現。……又《勝鬘經》、《寶性論》、《起信論》皆說此義，成證非一。七、理事俱融，故說唯識。謂如來藏舉體隨緣，成辨諸事，而其自性，本不生滅。即此理事，混融無礙，是故一心二諦，皆無障礙。《起信論》云：依一心法，有二種門。一、心真如門，二、心生滅門。然此二門，皆各總攝一切法。[1]

法藏自己解釋說，十門中之中間四門對應終教與頓教，後三門是圓教中的別教，總具十門是同教。第四以末歸本，是說的前七識皆為第八識的功能顯現，這其實還是在「相」的層面上講，未徹底歸到「性」，故方有第五「攝相歸性」才說到八識皆為如來藏平等顯現。我們知道，法藏釋《起信論》之真如，有不變與隨緣二義，此一層兩門唯識，只是相當於其「不變」之義。欲顯其隨緣，則在第六門「轉真成事」， 法藏於其後直引《起信論》，證明終教之義。如此合三門，真如之二義方得全面體現。中間四門之中，前三皆為漸教，唯最後一門是講頓教。然而，看法藏釋頓教時所引文字，釋成理事無礙的，正是《起信論》一心二門之語。這就是說，在《探玄記》中，《起信論》亦屬頓教。《探玄記》又曰「若約頓教，以始覺則同本覺，無始覺之異，故遂合此智，當相則是如，智相亦盡，唯一妙理，

1《華嚴經探玄記》，

離言絕慮，為佛果也。」[2] 此處所引始覺、本覺之說，亦出自《起信論》。法藏主張若依頓教，不但始覺同于本覺，智、如亦無別，當下即是佛果，而並非是需要從始至本有一漸進還源之過程。總之，法藏在《探玄記》中對《起信論》的判釋，為終教與頓教兩種，這是因為在《探玄記》中，法藏主要是按照能不能成佛，和成佛的方式來判教的。《起信論》因為主張一切眾生皆有佛性，因而被判為終教。又因其說一切法悉皆真，一切法皆同如，因此被判為頓教。

四、《起信論》與四宗判教

法藏所提出的四宗判教體系，見於《起信論義記》、《無差別論疏》、《入楞伽心玄義》三部著作。

《起信論義記》把教相分為四種，即「隨相法執宗」「真空無相宗」「唯識法相宗」及「如來藏緣起宗」。[1] 第一「隨相法執宗」對應五教之中的小乘教。第二、「真空無相宗」與第三「唯識法相宗」對應於大乘始教。對比五教判教體系可知，到了四宗判教時期，法藏開始對大乘空宗與有宗的經典進行有意識的區分。「如來藏緣起宗」是法藏討論的重點。它與之前無相、法相二宗的區別在於理、事無礙。在法藏看來，前面「真空無相宗」是偏於理上說，「唯識法相宗」是側重在事上說，只有「如來藏緣起宗」才體現了一種理事無礙的中道。值得注意的是，法藏明確表明各宗的區分是粗略的，實則四宗經典之間有重疊現象：「然此四宗亦無前後時限差別，於諸經論亦有交參之處。」[2] 這也可視作對五教判教時各經論分判時交叉現象的一個提示。

法藏在《無差別論疏》中，亦採用了與《起信論義記》相同的四宗判法，其

2《華嚴經探玄記》，
1《大乘起信論義記》，
2《大乘起信論義記》，

名目亦相同。[3] 法藏在此論疏中從 1.分諸乘，2.各建立幾種識，3.說空、有法義，4.立宗祖師四個方面解釋了四宗的不同。[4] 法藏先以諸乘差別區分諸宗，表明了其對所判諸宗佛性論的重視。

《入楞伽心玄義》是法藏晚期的著作，在這部作品中，法藏對四宗的表述略有變化：「若依此經宗及通諸教種類相收，或四或五。今且辨四：一、有相宗，二、無相宗，三、法相宗，四、實相宗。」[1] 在先前的兩部著作中，法藏對四宗的命名如「真空無相」、「唯識法相」、「如來藏緣起」的說法，包含了性、相兩個方面。而《入楞伽心玄義》中的命名，則單單從「相」之一面去看。或許是法藏是為了突顯釋迦一代教法之圓融一乘的特色，即在根本之「性」的意義上，諸教是一致的，而諸教的差別僅僅是在「相」的層面。「或四或五」的表述，說明法藏是把五教判教與四宗判教平等看待的，並不是欲以四宗判教取代五教判教。正如上文所論，法藏認為各種判教方法都是適應不同根機的方便。所以說五教與四宗，乃至於他自己所用的權實、本末、一三等等，並沒有什麼根本上的不同。這樣，法藏就以其圓融思想統攝各種判教思想到一互不矛盾的體系之中。

法藏以理、事關係為判教標準，最高的一種是以「理、事圓融」為特點的「如來藏緣起宗」。法藏以《起信論》為「理事融通」的圓融教法：「四、則理、事融通無礙說，以此宗中許如來藏隨緣成阿賴耶識，此則理徹於事也，亦許依他緣起無性同如，此則事徹於理也。」[2] 「如來藏緣起宗」之判，說明《起信論》是超越有相、無相兩邊的一宗。《起信論》排在空宗、有宗之後，體現了法藏欲融通空、有的「中道」思想。

3《大乘法界無差別論疏》，
4《大乘法界無差別論疏》，
1《入楞伽心玄義》，
2《大乘起信論義記》，

從法的角度看，法藏在《無差別論疏》與《入楞伽心玄義》中歸納「如來藏緣起宗」的要義為「非空非有」：

> **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。**[3]

> **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。**[1]

我們知道，此種表述在字面上與《起信論》「亦空亦不空」之原文是相反的。《無差別論疏》是「約法」從理、事關係上說《起信論》為空、有俱融，離空、有兩邊，所以是「非空非有」。《入楞伽心玄義》「約緣起法」所言性、相，與《無差別論疏》之理、事，思路基本相同。

相比之下，「唯識法相宗」則因為講遍計所執性為空，依他起性、圓成實性為有，所以被判為「亦空亦有」。[2] 從「空」的角度來說，法藏亦以「緣起無性同如」來解釋《起信論》中的緣起法。從「有」的一面來說，《起信論》從未講過真如為「有」。《起信論》對真如的描述可以分為兩個層次，一是絕言的層次：「是故一切法從本已來，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。」[3] 這是說真如

3《大乘法界無差別論疏》，
1《入楞伽心玄義》，
2《大乘法界無差別論疏》，
3《大乘起信論》，

本身不可言說，亦不可以思維去把握。所謂「離四句」，就是講把真如描述成「空、有、亦空亦有、非空非有」都是錯的。所以從這個意義上講，當然不能說真如是亦空亦有。既然第一義諦不可言說，若無言說，眾生又不得其門而入，因此又不得不方便言說，《起信論》又曰：「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。」[4] 這就是不得已而言所不能言，只能講它是「亦空亦不空」的。對比絕言、依言兩種真如，絕言真如是究竟的說法，而依言真如，則僅僅是一種方便。

如果從究竟的絕言真如來講，確實不能如法相唯識宗那樣講真如是「亦空亦有」。所以對比《起信論》中的依言真如與法藏的說法，法藏實際上是從依言真如之表述又向絕言方向移動了一步，使用了「遮詮」的表達。法藏的此種表述，雖然說依然符合《起信論》的根本思想，但是卻失去了其肯定性的言詮特色。

法藏在《起信論義記》中曾先述戒賢、智光三乘、一乘之區別。從法藏四宗判教體系中對《起信論》的安排來推斷，《起信論義記》實際上是以《起信論》為一乘的。他明確判《起信論》為一乘是在同時期的另一部著作《無差別論疏》中，以「真空無相宗」與「唯識法相宗」許定性二乘不成佛，所以是具三乘，而「如來藏緣起宗」則「唯一乘」。[1] 在晚年的《入楞伽心玄義》中，法藏的表述略有變化：「初宗唯三無一；二宗亦三亦一，謂三顯一密也；四宗唯一無三，謂一乘究竟，悉成佛故。」[2] 這是亦明確講《起信論》為一乘教法。如果整體上看，不僅僅是《起信論》的地位有所提高，其他各宗亦有變化。小乘教已經不是不只是小乘，變為“唯三無一”就是說，除了沒有一乘之教義，已經具有了三乘法。「真空無相宗」和「唯

4《大乘起信論》，
1《大乘法界無差別論疏》，
2《入楞伽心玄義》，

識法相宗」也變成了「亦三亦一」，是顯說三乘，密意說一乘。此種整體傾向上的變化，是以圓教統攝諸教的結果，其背後的含義是佛所說法，只有一乘，其「圓教」之「圓」就體現在一切教法，包括小乘諸教，也是要引導眾生成佛的。

法藏沒有進一步講《起信論》是屬於哪一種一乘，我們只能通過他的整個判教體系推知。在五教判教體系中，法藏《五教章》之開始「建立一乘」中只把一乘分為別教一乘與同教一乘兩種。後來，在「乘教開合·以教攝乘」中又復分為五種：「一乘隨教有五：一、別教一乘云云。二、同教一乘云云。三、絕想一乘，如《楞伽》，此頓教。四、約佛性平等為一乘等，此終教云云。五、密義意一乘，如八意等，此約始教云云。」[1] 此五種一乘是同、別一乘基礎上的進一步細分，因此后三種「絕想一乘」、「佛性平等一乘」、「密義意一乘」都可以看作是屬於同教一乘。《起信論》因為許眾生皆成佛，因此正符合其第四種「佛性平等一乘」，也是同教一乘的一種類型，對應終教。如果再進一步推論，法藏在《五教章》中把《起信論》同時判為始、終、頓三種教相，那麼結合其五種一乘的說法，亦同時具備「絕想一乘」與「密義意一乘」，《起信論》為同教一乘的結論就呼之欲出了。但是法藏在《五教章》中最終沒有這樣說，《起信論》被明確判為一乘是在四宗判教體系中。所謂同教一乘，在五教判教體系中是在其導三乘而入一乘的意義上講，以三乘教法為教法，以別教之義為教義。而四宗判教中《起信論》被判為「唯一無三」之「一乘究竟」，頗有別教一乘之意味，其地位又似乎比《法華經》要高。當然，此點結論還需要進一步的研究與論證。

五、結論

綜觀法藏的判教，有一個從最早提出的五教判教到後來的四宗判教轉變的過

1《華嚴一乘教義分齊章》，

程。本文基本同意吉津宜英及鎌田茂雄的考證，並在此基礎上把法藏的判教思想分為三期：早期、中期、晚期。早期指法藏 48 歲（691）之前的時期，此段時間法藏的判教體系為五教十宗之判，其代表作品為《五教章》。從 49 歲（692）到 57 歲（701 年）為過渡期，此段時間法藏五教判與四宗判並論。法藏中期五教判教的代表作品為《探玄記》，此一時期的五教判教作品還包括曾略述五教判的《華嚴遊心法界記》與《華嚴金師子章》。法藏中期四宗判教的作品為《起信論義記》和《無差別論疏》。從 58 歲（702）到 70 歲（712）為法藏判教體系的成熟期，此時他隱五說四，單說四宗判教，其代表作品為《入楞伽心玄義》。

从五教判教体系到四宗判教，有以下值得注意的现象：一、法藏在早期使用的是五教判教，在中期则是五教判与四宗判并存，在晚期的作品里，则主要採用四宗判教体系。二、在四宗判教体系中法藏沒有進行別教一乘与同教一乘的區分。三、《华严经》在四宗判教体系中的地位被淡化处理。四、在五教判教體系中，《起信論》先是被判為始、終、頓三教，后被判為終、頓兩教。而在四宗判教體系中，《起信论》的地位被最终提高到了「唯一無三」之「一乘究竟」。

法藏並沒有在四宗判教體系中給《華嚴經》一個位置。這當然不是為了特別顯示《起信論》的崇高（雖然《起信論》的地位確實提高了），因為法藏不僅在《起信論義記》中如此安排，在後來的《無差別論疏》、《入楞伽心玄義》中也是這樣。法藏是把四宗判教与五教判教并列起来看待的，他似乎在有意避免先前的五教判的说法，而代之以四宗判教，这有可能是对来自华严宗内、外批评者的一种回应。法藏一方面在心目中以《华严经》为至高无上的佛陀教法，另一方面又不得不面对来自天台等宗甚至于本宗内部的批评。而法藏本人判教的基本精神，除了要表明《华严经》的殊胜之外，还在于要融会释迦一代教法为一圆融体系，并不想特

别强调各宗各派各经各论之间的差别。因此笔者以为，法藏在四宗判教体系中回避《华严经》是为了避免批评和冲突，并不是像有些學者所認為的，法藏是故意不把華嚴思想與四宗並列，從而體現《華嚴經》的至高無上地位[1]。正是因为这个原因，法藏在四宗判教体系中，并没有进行同教与别教的区分。如果綜合五教判教與四宗判教兩種體系的總體特色，那就是圓融無礙。法藏無論是在兩種判教體系的內部，還是在兩種不同體系的變化中，都體現了這一風格，這或許也是法藏對建立華嚴宗為「圓教」的最大貢獻。

參考文獻

1. 原典文献

《大乘法界無差別論疏》，T44, no. 1838。
《大乘起信論》，T32, no. 1666。
《大乘起信論義記》，T44, no. 1846。
《大乘入楞伽經》，T16, no. 672。
《大方廣佛華嚴經》，T09, no. 278。
《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733。
《華嚴一乘教義分齊章》，T45, no. 1866。
《華嚴遊心法界記》，T45, no. 1877。
《楞伽阿跋多羅寶經》，T16, no. 670。
《入楞伽心玄義》，T39, no. 1790。
《圓宗文類》，X58, no. 1015。

2.中日文專書、論文

1 木村清孝，《中國華嚴思想史》，頁 122。

陈永革（2006）。《法藏评传》。南京：南京大学出版社。
法藏：《华严金狮子章校释》方立天，译，北京：中华书局，1983年，第13页。
方立天（1991）。《法藏》。臺北：東大出版社。
高峯了州（1983）。《華嚴思想史天台教學史合刊》，慧嶽（译） 。《現代佛學大系》（37）。台北：彌勒出版社。頁173。
吉津宜英（1979）。<法藏の著作の撰述年代について>。《駒澤大学佛教学部論集》。頁163-179。
赖永海, 陈士强（2000）。《中国佛教百科全书·经典卷》。《中国佛教百科全书》（壹）。上海：上海古籍出版社。
（日）鎌田茂雄（1979）。《華嚴五教章》。東京都：大藏出版株式會社。頁22-23。
（日）木村清孝（1996）。《中國華嚴思想史》，李惠英（译） 。台北：東大圖書有限公司。頁122。
杨维中（2012）。《如来藏经典与中国佛教》。南京：江苏人民出版社。頁22。
印顺（2011）。《如来藏之研究》。北京：中华书局。頁89-94。