

論法藏在《大乘起信論義記》中的思想嬗變

On Fazang's Doctrine in Commentary on the Awakening of Mahāyāna Faith

南京大學哲學系 碩士生
譚井陽

摘 要

《大乘起信論義記》作為法藏中後期的一部作品，相對於前期的《華嚴一乘教義分齊章》等著作，此作品體現了法藏在思想轉型期的一些重要轉變，在判教思想上，由前期的「五教判」轉為「四宗判」，並且提出了以「理事」關係這一重要概念分判四宗；在如來藏與阿賴耶識的關係上，改變前期將如來藏與阿賴耶識為一體之二相的說法，拉開了二者之間的距離；在對《大乘起信論》中三細六粗的解釋上，與生住異滅的四相結合，並且匹配五意與六染，不僅縱向歷時而說，更借鑒唯識宗，使其有橫向俱時之意；在對五意與意識的關係上，對意與意識問題提出了自己的理解。這些都表明了法藏在四相形成期融匯諸宗的包容性與複雜性，同時也因本作並非法藏最終的成熟思想，也暴露出來因融匯不足而產生的種種問題。

關鍵詞：法藏、如來藏、阿賴耶識、判教思想

一、前言

作為對中國佛教影響極大的一部經論，《大乘起信論》（以下簡稱《起信》）一直是研究熱點。其自身的真偽問題已經是佛教史上的著名公案，本文不再贅述。對於本論的注疏千百年來也從未斷絕。近代以前，關於《起信論》最著名的注疏有三部，即是所謂「起信三疏」：淨影慧遠的《大乘起信論義疏》四卷、新羅元曉的《起信論疏》二卷以及法藏的《大乘起信論義記》（以下簡稱《義記》）五卷。本文以法藏的《義記》為中心，通過梳理《義記》中的理路，探討法藏思想在《義記》中的變化。

在對法藏的思想發展進行分析前，首先需要明確法藏各著作的寫作年代，本文根據日本學者吉津宜英和鎌田茂雄的考證，將與《義記》有關的前中期著作年代簡單介紹。法藏的《華嚴一乘教義分齊章》（又名《華嚴五教章》以下簡稱《五教章》），吉津宜英未言其年代，鎌田茂雄認為著自法藏四十歲之前。之後，據吉津宜英，《華嚴經探玄記》（以下簡稱《探玄記》）著自西元 695 年之後，即法藏 53 歲後；《義記》著自西元 696 年，即法藏 54 歲後¹，而對於以上二著作，鎌田茂雄均認為只能判定為法藏 40 到 49 歲之間所作²。本文綜合二位學者觀點，認為法藏最先寫出《五教章》，之後著《探玄記》，最後著《義記》。至於其他後期作品，與本文關係不大，故略而不言，由於本文並非重在考據，故粗略判定其先後，具體考據可見於二位學者著作。（參見吉津宜英《華嚴一乘思想の研究》，第 144 頁。參見鎌田茂雄《華嚴五教章》，東京大藏出版社，1979 年，第 22-23 頁。）

二、五教判與四宗判

判教思想在印度便已有之，比如著名的戒賢與智光的判教之爭。佛法東流之後，各宗派幾乎都有自己獨特的判教思想，一方面對複雜的佛教流派進行分類，另一方面也可以顯示本宗殊勝。法藏本人亦有自身的判教理論，且並非一成不變。在《義記》中，法藏提出了四宗判教的說法，而在此之前，法藏卻是堅持五教判的，因此，在分析四宗判之時，繞不開其早期的五教判。

在《義記》之前，前期法藏主要堅持的判教思想是「五教十宗」的判斷，即：「初就法分教。教類有五。後以理開宗。宗乃有十。初門者。聖教萬差要唯有五。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

¹ 吉津宜英，《華嚴一乘思想の研究》（東京：大東出版社，1991 年），頁 144。

² 鎌田茂雄，《華嚴五教章》（東京：大藏出版社，1979 年），頁 22-23。

別教一乘。」³此處第一為小乘教，最末的圓教僅指華嚴的別教一乘，而並不包括天臺的同教一乘。中間三教，法藏對其進行開合，言其中有三義，三教可合為一教，即三乘教；亦可分為頓漸二教，始教、終教均歸漸教；還可分為三教，即於漸教中分出始終二教，與頓教合為三。

結合下文中法藏以阿賴耶識為中心對於五教的說明，可以看出，其所指的小乘教即只承認六識的早期部派佛教，終教即是以《起信》為代表的如來藏系統經典，頓教則為以《維摩詰經》為代表的離言絕慮的禪宗一系，圓教為法界緣起的華嚴一系。然而，此處的始教定義卻含糊不清，確切來說，則是唯識與中觀的地位難以準確安放。因在初解釋五教時，法藏引《法鼓經》分判始終二教：「《法鼓經》中以空門為始，以不空門為終。……此則約空理有餘，名為始教；約如來藏常住妙典，名為終教。」⁴不空門即是如來藏一系之真如不空，而空門則應為中觀一系。但在下文以賴耶為中心細說五教時，法藏又言：「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。故就緣起生滅事中建立賴耶。從業等種辨體而生。異熟報識為諸法依。方便漸漸引向真理。」⁵這裡明顯即是指的唯識宗的思想。

再來看看法藏「以理開宗」的十宗說。十宗分別為：一我法俱有宗，包括人天乘和犢子部等。二法有我無宗，為有部等。三法無去來宗。謂大眾部等。四現通假實宗。謂法假部等。五俗妄真實宗。謂說出世部等。六諸法但名宗。謂說一部等。七一切法皆空宗。謂大乘始教。說一切諸法皆悉真空。然出情外無分別故。如般若等。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。九相想俱絕宗。如頓教中顯絕言之理等。十圓明具德宗，即別教一乘的華嚴教理。⁶此處對於大乘始教的說法，又轉為了中觀般若。

綜合以上法藏的敘述，所能得出的較為可信的結論便是，此時的法藏是將中觀與唯識均看作大乘始教，確切來說，此時的法藏並沒有明確認識中觀與唯識之間的區別以及二者究竟應如何定位，而另外一點就是將如來藏一系判為第八真德不空宗，已經可以看出法藏對於如來藏經典的重視。而在之後的《華嚴經探玄記》中，法藏本人的判教思想並沒有發生變化，仍然堅持五教判：「二約曆位無位，開漸頓二教故為四。一小乘教；二漸教；三頓教；四圓教。五或散分為五。於上漸教，複分始終二教。」⁷

³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，《大正藏》冊 45，第 1866 號，頁 481 中 5-9。

⁴ 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，《大正藏》冊 45，第 1866 號，頁 481 中 24-下 6。

⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》冊 45，第 1866 號，頁 484 下 13-17

⁶ 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，《大正藏》冊 45，第 1866 號，頁 481 下 9-20。

⁷ 《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 116 上 27-中 1。

而根據法藏在《義記》中所自述，此後直到寫作《義記》之前，法藏參加了一些重要的譯經活動，並時常將自己的一些困惑與當時的來華僧人如地婆訶羅等討論，自身的判教思想也發生了變化，這些都在《義記》中有所體現。

在《義記》中，法藏摒棄了原本的五教十宗說，重新提出了四宗判教的說法。

「隨教辨宗者，一隨相法執宗，即小乘諸部是也。二真空無相宗，即《般若》等經、《中觀》等論所說是也。三唯識法相宗，即《解深密》等經、《瑜伽》等論所說是也。四如來藏緣起宗，即《楞伽》、《密嚴》等經，《起信》、《寶性》等論所說是也。此四之中，初則隨事執相說，二則會事顯理說，三則依理起事差別說，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。又，此四宗，初則小乘諸師所立，二則龍樹提婆所立，三是無著世親所立，四是馬鳴堅慧所立。」⁸

相對於原本的五教說，法藏此時提出的「四宗說」有了較為明顯的變化，將小乘諸部收歸於隨相法執宗，中觀一系被判為真空無相宗，唯識思想為唯識法相宗，第四則是以《楞伽》、《起信》為代表的如來藏緣起宗。這種判教模式使得中觀與唯識的思想均有了相應的位置。

更為值得注意的是，法藏提出了「理事」這一對觀念，以此去分判四宗，小乘為隨事執相，中觀為因事顯理，唯識則是依理起事，最後則是理事融通無礙的如來藏思想。在這一標準下，四宗層層遞進，最終則是最高的理事圓融。理與事這一重要概念，在法藏「法界三觀」思想中也佔有重要地位，總的來說，理與事的關係可以概括為：一方面，理體不在事法之外，理全體即是事，事法依緣而起、本無自性，故當體亦即是理；另一方面，事法是依於理體而起的幻相，而理體是作為所依的真實，兩者又全然不同。總之，這種以理事互遍為核心的理事無礙觀，旨在說明，形態各異的事法正是因由它們所普遍攝入的同一的理體而獲得了它們的統一性，不可分的理就是它們能彼此迭合、相即相入的仲介。⁹此外，無論是之後圭峰宗密的三教判模式，還是澄觀的「四法界說」，甚至是宋明理學，都深刻收到了法藏這一「理事」思想的影響。

另外，四宗說引人注目的另一點在於，在這種判教模式下，沒有了頓教和華嚴教理的位置。如果說以禪宗為代表的頓教可以被看作是一種修行體悟方式而被收攝於他教之中，尚且可以理解。而法藏本人所代表的華嚴宗卻在四宗中無處安

⁸ 《大乘起信論義記》卷一，《大正藏》冊44，第1846號，頁243中15-下6。

⁹ 傅新毅，《法界觀門與四法界說的形成》，《閩南佛學院學報》2000年第二期，頁98。

放，就難以解釋了。對於此，劉續騰在其博士論文中認為，「由於在四宗之中故意不提華嚴宗，反而更加突出了華嚴宗教理思想不與四宗相提並論的獨尊地位。」¹⁰而袁大勇則以為法藏：「似乎在有意避免先前的五教判的說法，而代之以四宗判教，這可能是對來自華嚴宗內、外批評者的一種回應。」¹¹，對於此點，筆者因學力尚淺，亦無法做出確切判斷。

三、如來藏與阿賴耶識

作為早期華嚴宗人，法藏與其師智儼均受到了包括攝論學派、地論學派以及玄奘窺基所傳的唯識今學在內的唯識學的長期影響，而無論是在地論師、攝論師、唯識今學或是《起信論》中，阿賴耶識都是一個重要概念。此外，如來藏作為真如，對於包括《起信論》在內的中國佛教也都有深遠的影響。對於阿賴耶識與如來藏之間的關係，法藏本人的觀點也是不斷變化的。

在其早期作品《華嚴五教章》中，法藏就以阿賴耶識為中心，對教派進行了判釋，因法藏並未以賴耶分析頓教與同教，故現僅列其對於《起信》為代表的大乘終教中阿賴耶識的看法：「若依終教。於此賴耶識。得理事融通二分義。故論但雲不生不滅與生滅和合非一非異。名阿梨耶識。以許真如隨熏和合成此本識。」¹²之後法藏廣引《楞伽經》、《起信論》、《勝鬘經》、《寶性論》等為證，論證阿賴耶識即是如來藏與無明和合而生。此時的法藏，還是大部分繼承了其師智儼的思想，企圖會通阿賴耶識與如來藏，將賴耶作為隨染的如來藏來處理。

到了中後期的作品《義記》中，法藏對這一觀點做出了改動。不再將阿賴耶識看作是隨熏之後的如來藏，而是在《義記》中強調，此賴耶識「不生滅心與生滅合。以是隨緣門故。非是生滅與不生滅合，以此非是向本真如門故。」¹³此處不生滅心，即如來藏，生滅即前七識。

具體來說，在《起信》中，對於阿賴耶識的定義為：「心生滅門者，謂依如來藏有生滅心轉，不生滅與生滅和合，非一非異，名阿賴耶識。」¹⁴對於阿賴耶識與如來藏的「不一不異」的關係，法藏進行了詳細的說明。

關於不異，法藏以三種「本末」關係來說明：一是「以本從末明不異。」即如來藏隨緣而成一切生滅法。二是「攝末從本明不異者。」即眾生即真如，一切染法

¹⁰ 劉續騰，《華嚴宗教理思想的形成》，（上海：復旦大學哲學學院博士論文，2010年），頁112。

¹¹ 袁大勇，《論法藏對〈大乘起信論〉的判釋》，《北京社會科學》2014年第六期，頁127。

¹² 《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》冊45，第1866號，頁485上5。

¹³ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊44，第1846號，頁254下20。

¹⁴ 《大乘起信論》卷一，《大正藏》冊32，第1667號，頁585上4-5。

皆無自體，悉歸如來藏所收攝。三是「本末平等明不異者。」即「唯真不生，單妄不成。」真妄和合才能生一切法。總之，如來藏與一切妄法不異，亦與賴耶不異。

對於不一，法藏則指出：「不一義者，即以前攝末之本唯不生滅故，與彼攝本之末唯生滅法而不一也。依是義故，經雲『如來藏者，不在阿梨耶中，是故七識有生滅，如來藏者不生不滅。』解雲此中唯生滅是七識，唯不生滅是如來藏，二義既分，遂使梨耶無別自體，故雲不在中，此約不一義說，非謂不和合。」¹⁵阿賴耶識由生滅七識與如來藏二義而成，故而阿賴耶識與如來藏非是一體。

在下文中，法藏對於如來藏、賴耶、七識與無明四者的關係作了詳細說明：「以四句辨之。一以如來藏唯不生滅。如水濕性。二七識唯生滅。如水波浪。三梨耶識亦生滅亦不生滅。如海含動靜。四無明倒執非生滅非不生滅。如起浪猛風非水非浪。」¹⁶

法藏於此引《楞伽經》說，賴耶為七識染法與如來藏和合而生，然而查閱久視年間，法藏奉詔與實叉難陀翻譯的《大乘入楞伽經》，經文中所言乃是：「以此四緣，阿賴耶識如瀑流水，生轉識浪。如眼識，餘亦如是。」¹⁷，而求那跋陀羅與菩提流支的另外兩個《楞伽經》譯本同樣認為乃是阿賴耶識生諸轉識，此外以上三譯本《楞伽經》中，雖然認為阿賴耶識乃是真妄和合的藏識，但均認為阿賴耶識是以如來藏為體的。而在《攝大乘論》與《十地經論》中亦無此說法，甚至在法藏前期作品《五教章》中亦未見。可見此乃後期法藏自身對於《楞伽經》的解讀。將經中如來藏隨染而成賴耶，賴耶中生前七識的思路轉變為《義記》中生滅的七識與如來藏和合而成賴耶，這種轉變，可以看作其在面對同時代窺基的唯識學的挑戰時，所做出的回應。在《五教章》中，面對唯識學以真如乃是寂然不動的本體，不可生成染法的觀點做出了批判，批評這種觀點將真如看作「凝然常」，認為真如的「常」是指的「隨緣作諸法時，不失自體，故說為常。」¹⁸隨染隨緣而作諸法，但是真如自體並未改變。此時法藏對賴耶的看法，仍然是和如來藏密切聯繫起來。

而在《五教章》寫成之後，法藏參與了一些譯經活動，並向地婆訶羅等人請教，對於阿賴耶識的認識有了進一步的深化，於是在《義記》之中提出了生滅七識與如來藏和合而成賴耶的觀點，取代了之前認為賴耶就是雖然地如來藏的說法，進一步將賴耶與如來藏劃清了界限。在這一分判基礎之上，法藏在《義記》中就能更好地對於賴耶和如來藏與一切法的關係做出判斷。

¹⁵ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 255 上 15。

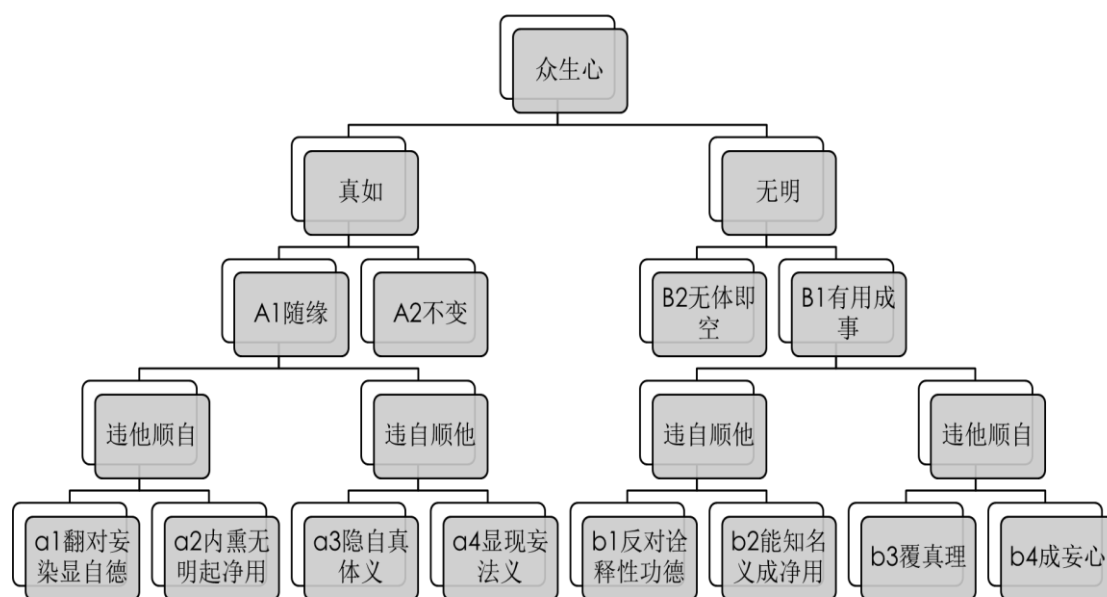
¹⁶ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 255 上 28。

¹⁷ 《大乘入楞伽經》卷二，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 594 中 16。

¹⁸ 《華嚴一乘教義分齊章》卷二，《大正藏》冊 45，第 1866 號，頁 485 上 12。

《大乘起信論》在解釋眾生心時提到：「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，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。」¹⁹心真如相即是如來藏，亦即是真如，而無論是心真如門，還是心生滅門，都只能攝一切法，卻不能生一切法。真正具有攝和生兩種含義的，只有阿賴耶識：「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，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。」²⁰如果延續法藏在《五教章》中的觀點，將賴耶作為隨染的如來藏，隨染之後的如來藏在這裡就具有了生的含義，而將賴耶作為七識與如來藏的和合，便避免了這種理論缺陷。

在對賴耶與七識的關係進行了說明之後，法藏賴耶的覺與不覺二義切入，對賴耶與如來藏的關係做出了新的闡發：「謂真如有二義。一不變義。二隨緣義。無明亦二義。一無體即空義。二有用成事義。此真妄中。各由初義故成上真如門也。各由後義故成此生滅門也。此隨緣真如及成事無明亦各有二義。一違自順他義。二違他順自義。」²¹而違自順他與違他順自又各有二義，具體參見下表：



由以上圖表，如此分判，則共有八門，若將以上把門兩兩相對合成，即 A1 與 B1 成生滅門，由 A2 與 B2 成真如門。由 a1 與 b1 成本覺；由 a2 與 b2 成始覺；由 a3 與 b3 成根本不覺；由 a4 與 b4 成枝末不覺，共有四門。本覺與本不覺在阿賴耶

¹⁹ 《大乘起信論》卷一，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 575 下 21。

²⁰ 《大乘起信論》卷一，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 576 中 7。

²¹ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 255 下 20。

識中，始覺與枝末不覺在七識中。而本末不相離，則唯有覺與不覺二門，二門均收攝於賴耶。然而若就此分辨，則賴耶中所具之覺與不覺，來自於真如與無明二者和合，根據法藏在下文所說：「此識之中以不覺熏本覺故，生諸染法流轉生死。以本覺熏不覺故，生諸淨法返流出纏成於始覺，依此二義遍生一切染淨法。故雲能生也。」²²阿賴耶識為一切染淨法之因，全在真如與無明二者之和合所成的覺與不覺，與前七識無幹，此又與上文所言之賴耶定義相違，對於這一矛盾，法藏本人亦並未做出解釋。

筆者以為，法藏之所以在《義記》之中如此前後矛盾，乃因其為了拉開阿賴耶識與如來藏的距離，根據《楞伽經》賴耶為海生諸轉識浪的說法，做出創造性詮釋，以如來藏與諸轉識和合生賴耶，將賴耶作為一個離於轉識與如來藏後無別自體的存在，但在遇到賴耶如何生一切法這一問題時，作為染法的轉識並不具備與真如和合生覺與不覺的能力，否則前七識將超越賴耶成為生滅門的核心概念，而這是起信論的體系所不能容納的，因此在論述覺與不覺問題時，法藏不得不再次回到起信論系統，用原有的真如與無明互熏來解釋，如此便造成了前後齟齬。然而，此處的矛盾尚屬於表面，這種創造性解釋如果在字面意義上看做賴耶由如來藏和轉識組合而成自然不妥，但若是將其看作是對三者內在關係的另一種解讀也可成立。真正的問題在於，以上表格中所提及的真如與無明二者之間的關係中，無明的違自順他與違他順自之二分。無明的違他順自，即是無明熏真如，使得妄心等得以產生。但無明的違自順他之解釋，相對來說就顯得較為牽強。真如之違自順他與違他順自得以成立的論據在於，接受了《起信》的思路後，真如既有內熏之清淨力，又可因無明力強而受染污。但無明內在卻無此違自順他之力。故，嚴格來說，此處對於無明的種種開合，乃是在對真如開合完畢之後的鏡像配置，無名的違自順他之所以可能，根本即在於真如的違他順自。因此，雖然法藏通過這種複雜綿密的開合構建了真如與無明二者似乎是二元論的生成方式，但是實際上無明依舊是依真如而生，實際上依然難以徹底擺脫「真如生萬法」的不平等因陰影。

此外，法藏在解釋眾生心時，提出了一個「如來藏心」的概念，這一概念只在文中出現了兩次：「初眾生心者，出其法體，謂如來藏心，含和合不和合二門，以其在於眾生位故。若在佛地，則無和合義。以始覺同本，唯是真如，即當所顯義也。」以及「初中言一心者，謂一如來藏心含於二義。一約體絕相義，即真如門也。……二隨緣起滅義。即生滅門也。」²³在極力對如來藏與阿賴耶識進行區分的情況下，又提出了「如來藏心」這一概念，如來藏心乃是眾生心的法體，這一

²² 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 256 中 19。

²³ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 251 下 25。

如來藏心將真如門、生滅門、阿賴耶識等皆收攝，而法藏在後文也並未對這一如來藏心做出任何解釋，這種前後矛盾，根源在於在於法藏並未明確「區分『隨緣』與『緣起』。」²⁴

四、三細六粗與四相

三細六粗是《起信論》為解釋枝末不覺所提出的概念，三細六粗與下文中的五意及六染三者內容大致相同，只不過依據不同的主體與著重點而用不同標準分判，在心因無明而不覺的流轉說三細六粗，在一心的次第展開上說五意，在染心粗細上說六染。因此本節主要分析三細六粗，順帶五意與六染。

具體而說，三細中可分：一、無明業相，即是心因無明而初起極微細的動念，法藏將其對應為唯識家阿賴耶識的自體分。二、能見相，即轉相，業相起後轉成能見，對應賴耶的見分。三、境界相，即現相，依能見相而能現一切境界，對應賴耶的相分。以上三細雖名為三，但因其形相微細，凡夫難以分辨，均統一於賴耶之中。六粗則歸於六識。

應當注意，無論是《起信》本論還是《義記》，在闡發六粗時，均沒有一一對應六識。而是將其統稱為事識。印順的《大乘起信論講記》對此解釋為，真諦所傳之《攝大乘論》中提到兩派，一為多心論者，橫說六識或八識，近於北方所傳；二為一心論者，即一意識師，縱說一識，認為六識均可名為意識，因六識均依意而生，且六識雖各不同，不過是一意識依根不同而有差別。《起信論》於此近於一意識師，故而解說六粗時並未細分六識。²⁵

分說六粗如下：一、智相，依境界心起分別。二、相續相，依智相起念相應不斷。三、執取相，依相續中苦樂等境，深起取著。四、計名字相，於所執相上，更立名言。五、起業相，依名字尋名取著造種種業。六、業系苦相，依業受報。如法藏言，此三細六粗總攝一切染法，皆因不了真如而起。根據印順的理解，三細六粗在《起信》是試圖匹配十二緣起的，雖名字不同，有二支合于一支並說之處，但總體與十二緣起次序相合，雖十二緣起如環無端，但在十二緣起內部，乃是相對歷時性的次第解說，《起信》與此同。²⁶而法藏在《義記》中對於三細的解釋，卻匹配了賴耶中的自證分、見分與相分，如此就並非僅僅是歷時性的解說，更有了橫向俱起的意思，在以三細六粗匹配四相時，這種傾向更為明顯。

²⁴ 石吉岩，《法藏思想的變遷及元曉的影響》收入《西北民族論叢》（第五輯）（北京：中國社會科學出版社，2007年），頁26。

²⁵ 印順，《印順法師佛學著作全集·大乘起信論講記》（北京：中華書局，2009年），頁111。

²⁶ 印順，《印順法師佛學著作全集·大乘起信論講記》（北京：中華書局，2009年），頁99。

在闡述覺與不覺時，法藏將解釋諸法生滅變遷的生、住、異、滅四相引入，並配合《起信論》中的三細六粗、五意、六染，以此分判真心隨熏的過程。所謂諸法生滅，即自性清淨心因無明風動而有一切染法，其過程可分生住異滅四相。其中：「生相有一，住相有四，異相有四，滅相還一。」²⁷

生相中之一即是業相，即三細中第一無明業相，心初因無明起動，而相見未分，這是唯有佛能知的最細微生相，對應賴耶中自證分，也是五意中的初一業識，六染中第六根本業不相應染。

住相中有四，一是轉相，即轉成能見，對應賴耶見分，三細中能見相，五意中第二轉識，六染中第五能見心不相應染。二是現相，境界妄現。即三細中境界相，五意中第三現識，六染中第四現色不相應染。三是智相，由所現之境，妄起分別染淨之相。即六粗中第一智相，五意中第四智識，六染中第三分別智相應染。四是相續相，由不了所分別之法空無所有，起念相應不斷。即六粗中第二相續相，五意中第五相續識，六染中第二不斷相應染。

異相有二，一是執取相，二是計名字相，對諸法起執著貪瞋，計以名字。分別對應六粗中的執取相與計名字相，對應五意後意識，記六染中第一執相應染。

滅相有一，為起業相，因不了無名而因諸緣造諸業。即是六粗中第五起業相。因六粗第六相業系苦相意為依業受報，而果報非可斷，故法藏在此不論第六相。²⁸

至此法藏將原本因角度不同而分而說之的三細六粗、五意及六染統合一處，配合生住異滅四相重新劃分。應當說，此處充分體現了法藏思想融攝百家的複雜性，如在生相及住相中涉及到的三細問題上，借鑒了唯識宗陳那一系對於阿賴耶識的三分法。而五意的名稱，則幾乎全部來源於《楞伽經》，這些思想為法藏吸收後均被做了相應改造，如阿賴耶識中的三分，在唯識宗原本是同時俱起的，而法藏將此匹配三細，使其更有了次第生起的歷時性含義。五意雖全部源自《楞伽經》，但在《義記》已與《楞伽》中五意的含義大不相同，與《起信論》中也有差別，可謂是取名不取體。

雖然諸法生滅種種變化，然而卻都是一心因無明所起：「是故三界四相，唯一夢心，皆因根本無明之力。」如此將一切諸法皆收歸於一心所攝。另外，更為重要的一點是，在將此諸法變遷的四相講完之後，法藏又表示，這種說法，只不過是對於未能窮源的凡夫方便而說：「雖復從微至著辨四相階降，然其始終竟無先後，總此四相以為一念，為粗細融融唯是一心故，故說俱時而有，皆無自立也。然未

²⁷ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 257 中 6。

²⁸ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 257 下 9。

窮源者，隨行淺深覺有先後；達心源者，一念四相俱時而知。」²⁹歷時性的諸法流變不過是方便教法，實則諸法四相一念俱時而起，這種觀點，和法藏自身的性起緣起極為類似。

緣起說是佛法的基石，佛教各宗都有自身的各不相同的緣起理論，但總而言之，無論什麼樣的緣起理論，都是要承認一切法從緣而起，事物現象均要依照一定的條件才能生起，世間萬物均處在普遍的因果聯繫之中。而法藏所提倡的性起緣起，卻認為這種緣起理論只不過是一種不究竟的方便之談，真正的性起緣起，乃是「本具性不從緣」，即是說，作為本體的「一心」，乃是不依賴任何條件的絕對永恆存在，而一心所顯的諸法，其產生便是「法性」的體現，自然也不需要任何條件。在這種「不起之起」的性起緣起之下，諸法既無需條件即可產生，自然也就可以一念之間俱時而起了。法藏此處對於四相的看法，與其自身的性起緣起思想是分不開的。

五、意與意識

五意與六染，在上文中已基本談到，至於六染，按照法藏的分判，則是將五意及意識分別對應粗細染心，此處略而不論。而五意中值得注意的一點，便是五意中的相續識與意識之關係。

《起信論》中在談到意識時提到，「複次生滅因緣者，所謂眾生依心意意識轉故」，印順以為，《起信》本論對於心、意、意識的看法，與真諦玄奘不同，而是接近於古代地論師，將心識分為八種，即作為事識的前六識，作為妄識的第七識，以及作為真識的第八識，第七妄識的作用極豐富，《起信》中將意分為五種，與地論師的妄識十分相近。³⁰重點在於，法藏在《義記》中取消了第七末那識的地位，嚴格說來，這並非法藏本人的獨創，在《楞伽經》中已經有這種傾向：

「識廣說有八，略則唯二，謂現識及分別事識。大慧！如明鏡中現諸色像，現識亦爾。大慧！現識與分別事識，此二識無異，相互為因。大慧！現識以不思議熏變為因；分別事識以分別境界及無始戲論習氣為因。大慧！阿賴耶識虛妄分別種種習氣滅，即一切根識滅，是名相滅。大慧！相續滅者，謂所依因滅及所緣滅，即相續滅。」³¹

²⁹ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 257 下 23。

³⁰ 印順，《印順法師佛學著作全集·大乘起信論講記》（北京：中華書局，2009 年），頁 112。

³¹ 《大乘入楞伽經》卷一，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 593 中 16。

八識若略說，則只有兩種，一是現識，二是分別事識，以不思議熏變為因的現識即是第八識，以分別境界及戲論習氣為因的分別事識為前六識。至於第七識是收攝到現識中或是分別事識中，《楞伽經》中並未討論。在唯識家，末那識恒緣賴耶見分，執以為「我」，並恒審思量，且不僅為第六識所依根，另外與第八阿賴耶識互為所依，其作用十分重要。而法藏在此處卻取消了末那識的地位和作用。理由有二：一是末那識執相應賴耶，故說賴耶必有末那。二是三細均屬賴耶，六粗均與外境相關，末那無緣外境義。故而不說末那識。應當說，法藏的這種處理方式，是有些武斷草率的，取消末那識將引發一系列問題，下文將詳說。

如上所引，《起信》本論是承認第七識的，名之為意。法藏將第七識取消，在解釋五意時，就難免有所不合之處。

《起信》說五意為：「以依阿梨耶識，說有無明，不覺而起能見、能現、能取境界，起念相續，故說為意。」因無明不覺而起是業識，能見為轉識，能現為現識，能取為智識，相續為相續識。前三識屬於賴耶所攝，而第四識的智識是「事識內細分別」，屬於分別事識。

相續識則較為複雜。《起信》對相續識的解釋為：「五者、名為相續識，以念相應不斷故，住持過去無量世等善惡之業令不失故，復能成熟現在未來苦樂等報無差違故，能令現在已經之事忽然而念，未來之事不覺妄慮。」³²法藏在疏解時以此相續識同樣為「事識中細分」，法執因此識念念不斷而得以長相續。認為相續識的一大功能便是能起潤業煩惱，「引持過去無名所發諸行善惡業種」，使得業種不失，並引生其成熟。這裡法藏引入了唯識學的種子說，將業的起現成熟等歸於相續識的相應不斷。

然而，在唯識學中，執持種子使其不斷的是阿賴耶識，而在這裡卻被交給了作為分別事識的相續識，這在唯識宗來看是絕對不能接受的。法藏應該也意識到了這一點，在下文中自己也解釋道：「次言念已經乃至妄慮者，顯此識用粗分別相不同智識微細分別故也。二又總辨前五意功能，初住持業果，是前三細功能，屬梨耶。後念已未之境，是後二功能，屬事識細分也。」³³在解釋了智識和相續識的區別在於一細一粗之後，法藏又順應唯識宗的說法，將住持業果的功能明確為屬於賴耶，念過去未來之境的功能屬於事識。如此解釋仍然不能令人信服，三細中重要的受持種子功能為何可以交由相續識？具備此功能的相續識是否還可被歸為事識？更為重要的一點在於，法藏於此將法執歸為相續識，而我執歸為下麵的意識。然而在唯識宗的教義，能發業潤生而縛有情的煩惱障是因不明無我，執著於

³² 《大乘起信論》卷一，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 577 中 12。

³³ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 265 中 3。

一個實我而產生，實屬於我執，此處將煩惱障抽離出我執而與法執共同塞進相續識中，如何應對唯識宗的反駁？

阿賴耶識為心，意分為五意，心與意都有瞭解釋，對於意識也需有一說明。《起信》中解意識為：「複次，言意識者，即此相續識，依諸凡夫取著轉深計我、我所，種種妄執隨事攀緣，分別六塵名為意識，亦名分離識。又複說名分別事識，此識依見愛煩惱增長義故。」³⁴此處的意識，也即五意中的相續識，此相續識因計身為我，計六塵為我所，分別六塵，故名意識。

法藏對此進行了更為細緻的說明：「初中言即此相續識等者。明此生起識粗細雖殊。同是一識更無別體故。即指前第五識也。但前就細分法執分別相應依止義門。則說為意。此中約其能起見愛粗惑相應從前起門。說名為意識。謂意之識。故名意識也。」³⁵計法執者歸為五意中之相續識，計我執者歸為相續識所轉變之意識。而就體來說，則唯有相續識一體。而唯識宗對於我法二執的觀點則為：我法二執均則可細分為俱生與分別二種，俱生我、法二執又可分為常相續與有間斷二種，前者在第七識，後者在第六識。分別我法二執雖亦可分為二種，但均屬於第六識。³⁶此處法藏並未採納唯識觀點，而是將法執與我執一分為二，法執歸相續識，我執歸意識，但除開前面所言的煩惱障被剝離我執二與法執相合的矛盾之外，另外引發的一點就是，無論是相續識還是意識，都是被劃歸到分別事識之中的，而這一分別事識是否可以遍於三界一切時空？或者說，這一作為前六識的相續識是否可以做到無始時來念念相續從不斷絕？《唯識三十論頌》中明確提到：「意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。」³⁷在無想天、二無心定、極重睡眠與悶絕之時，意識是不現起的，而前五識則更是隨緣現起，其現起的條件更為複雜。在前六事識均不能現起的時候，是否意味著相續識與意識所承載的我法二執也都消失了？在《義記》之中，法藏同樣未能給出對於相續識與意識生起條件的定義。

總而言之，五意之說乃是《起信》綜合地論師、一意識師、《楞伽經》等種種說法而提出的，這五意即是對於末那識的分析說明。而到了法藏的《義記》，加入了自身對於奘傳唯識學的理解，並依據《楞伽經》，取消了末那識的存在，如此五意之說便失去了根基，因此法藏只能將五意一分為二，前三意劃歸賴耶，後二義劃歸前六識，之後的我法二執定位混亂、相續識承擔受持業種功能等等問題，皆是由此所引發的。

³⁴ 《大乘起信論》卷一，《大正藏》冊 32，第 1666 號，頁 577 中 24。

³⁵ 《大乘起信論義記》卷二，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 266 中 5。

³⁶ 《成唯識論》卷二，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 6 下 27。

³⁷ 《唯識三十論頌》卷一，《大正藏》冊 31，第 1586 號，頁 60 下 7。

六、結語

《大乘起信論義記》是法藏中後期的重要作品，通過對其所提出的「四宗說」判教思想、阿賴耶識與如來藏的關係、三細六粗與生住異滅四相和合、相續識與後意識之關係這四個相互聯繫又各有特點的四相進行分析，大致可以得出以下結論：

一、與前期作品相比，在此論中，法藏逐漸擺脫了其師智儼的影響，開始獨立形成自己獨特的思想，如新的四宗判說法，阿賴耶識與如來藏的關係被進一步區分等。

二、法藏思想在形成過程中，接受了包括地論師、攝論師、如來藏思想、以及唯識宗思想的多重影響，而這些思想被法藏精心取捨，構成了其實際創立華嚴宗的思想基礎。

三、在《義記》中，已經可以看出一些對後世影響極大的思想萌芽，如在「四宗判」中提出的理事關係這一哲學範疇，對後世華嚴宗澄觀、宗密等影響深遠。

四、此時法藏的很多思想，仍然不夠周密，如對於如來藏與阿賴耶識的解釋並非圓滿，如來藏心的提出也未伴隨明確定義；取消末那識而談賴耶與事識，在分析賴耶與如來藏的關係，以及分判五意時都出現了問題。以上種種，都說明瞭法藏在試圖吸納唯識學與如來藏學等多家思想時，仍時有滯澀，尚未爐火純青。

五、法藏此時提出的某些思想，並非是其晚年定論。如阿賴耶識與如來藏的關係，在之後的作品如《法界無差別論疏》與《入楞伽心玄義》中，都有進一步的討論，將如來藏與阿賴耶識更清晰地分判，「表現出了此時的法藏在思想上向《華嚴經探玄記》中所提出的依于「一心」的「性起緣起」的回歸，也表現了他在對如來藏的解釋上與慧遠和智儼之和會如來藏與阿賴耶識的很大不同。」³⁸。因此，《義記》在法藏思想的形成過程中，可以說處在一個承前啟後的位置，研究法藏思想，是無法避開這部作品的。

³⁸ 劉續騰，《華嚴宗教理思想的形成》，（上海：復旦大學哲學學院博士論文，2010年），頁118。

參考文獻

(一)佛教典籍：

- 《大乘入楞伽經》卷二，《大正藏》冊 16，第 672 號，頁 594 中 16。
《大乘起信論》卷一，《大正藏》冊 32，第 1667 號，頁 585 上 4-5。
《大乘起信論義記》卷一，《大正藏》冊 44，第 1846 號，頁 243 中 15-下 6。
《成唯識論》卷二，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 6 下 27。
《唯識三十論頌》卷一，《大正藏》冊 31，第 1586 號，頁 60 下 7。
《華嚴一乘教義分齊章》卷一，《大正藏》冊 45，第 1866 號，頁 481 中 5-9。
《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》冊 35，第 1733 號，頁 116 上 27-中 1。

(二)專書、論文：

- 石吉岩，《法藏思想的變遷及元曉的影響》收入《西北民族論叢》(第五輯)(北京：中國社會科學出版社，2007 年)，頁 26。
印順，《印順法師佛學著作全集·大乘起信論講記》(北京：中華書局，2009 年)，頁 111。
吉津宜英，《華嚴一乘思想の研究》(東京：大東出版社，1991 年)，頁 144。
袁大勇，《論法藏對〈大乘起信論〉的判釋》，《北京社會科學》2014 年第六期，頁 127。
傅新毅，《法界觀門與四法界說的形成》，《閩南佛學院學報》2000 年第二期，頁 98。
劉續騰，《華嚴宗教理思想的形成》，(上海：復旦大學哲學學院博士論文，2010 年)，頁 112。
鎌田茂雄，《華嚴五教章》(東京：大藏出版社，1979 年)，頁 22-23。

