

法藏的如來藏緣起說及其理論意義

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所 教授
張文良

摘 要

法藏的如來藏緣起說是印度佛教中的「如來藏」思想和「緣起」思想在中國佛教背景下相融合的結果。在印度佛教中，「如來藏」主要是修行論概念，指眾生位的如來法身，是眾生修行成佛的根據和內在動因，此說原本與「緣起」說沒有直接關聯。在「如來藏」思想傳到中國之後，經由淨影寺慧遠等人的重新闡釋，「如來藏」概念與「緣起」說聯繫在一起，並通過「依持一緣起」說，借助阿賴耶識概念形成了「真識緣起」、「佛性緣起」等思想。法藏的如來藏緣起說建立在「如來藏」一元論的基礎之上，以「理事無礙」為核心內涵。法藏通過確立如來藏緣起說，明確了「如來藏緣起」與法相唯識宗的「阿賴耶識緣起」之間的區分，直接啟發了華嚴宗四祖澄觀提出的「法相宗—法性宗」說。「性相分離」還是「性相不二」遂成為後來中國佛教界思考「緣起」思想問題時重要的概念範式。

關鍵詞：如來藏緣起、阿賴耶識緣起、法藏、淨影寺慧遠

緣起說是原始佛教以來佛教最重要的教義之一。說起緣起說，人們耳熟能詳的是「十二支緣起」，即以無明為起點來說明人的生來病死的緣起緣滅。而隨著大乘佛教的興起，緣起說呈現出多樣化的理論形態，如真如緣起、阿賴耶識緣起、如來藏緣起、法界緣起等。其中，如來藏緣起最早由中國華嚴宗祖師法藏系統地提出，並對後來的中國佛教思想產生了重要影響。「如來藏」思想是印度大乘佛教中的重要思想流派，其代表性經論包括《如來藏經》、《勝鬘經》、《不增不減經》、《寶性論》等所謂「三經一論」，也包括《涅槃經》、《楞嚴經》、《佛性論》、《大乘法界無差別論》等經論。有學者認為大乘佛教在思想上應該分為中觀學派、瑜伽行派和如來藏思想，如來藏思想是大乘佛教思想中相對獨立的一個流派。在如來藏思想傳入中國之後，經過南北朝和隋唐中國佛教思想家的吸收、改造，成為中國佛教思想的有機組成部分，其顯著標誌就是「如來藏」說與「緣起」說相結合而出現如來藏緣起思想。以下，以如來藏概念的傳入到法藏的「如來藏緣起」思想的形成為線索，對如來藏緣起思想出現的思想史背景及其理論意義略作探討。

一、如來藏概念的原始含義

一般認為，如來藏的概念最早出現於《勝鬘經》、《如來藏經》中的隱覆法身說，在《涅槃經》中，「如來藏」與「佛性」並用，兩者成為同義語。但無論從語源上看，還是從經典中的用法看，二者之間都有微妙的差異。從梵文的原語看，與「如來藏」相對應的是「*tathāgata-garbha*」，而與「佛性」相對應的則是「*Buddha-dhātu*」。¹佛性，如《涅槃經》中所示，有所謂「正因佛性」、「了因佛性」等就眾生「因位」而談的「佛性」，也有佛的「十力」、「四無畏」、「三十二相」、「八十種好」等就佛「果位」而談的「佛性」。前者相當於修行論意義上的「佛性」，而後者相當於境界論意義上的「佛性」。「如來藏」，在《寶性論》中被稱為「有垢真如」(*samālā-tathatā*)，即被煩惱所覆蓋的真如；而「無垢真如」(*samālā-tathatā*)則是佛位轉依之相，又譯為「如來法身」。可見，與「佛性」兼具眾生之性、佛之性不同，至少在《寶性論》中，「如來藏」是專就「眾生」位而言的。

除了「*Buddha-dhātu*」和「*tathāgata-garbha*」，還有另一個與「佛性」、「如來藏」有密切關係的梵文詞「*tathāgata-gotra*」。「*tathāgata-gotra*」通常被譯為「佛種」、「佛種性」、「佛性」、「如來種性」，主要出現於《六十華嚴》的「如來性起品」、《八十華嚴》的「如來出現品」和《如來興顯經》。²「佛種」概念與「如來藏」概念之間

¹ 關於《涅槃經》和如來藏系經論中的「佛性」「如來藏」概念的梵文對應詞，日本學者有諸多研究。如水谷幸正：《关于佛性》（「仏性について」）、《佛教大学研究紀要》第31号。

² 《六十華嚴》「光明名持佛性如來大智」（《大正藏》第9冊，613頁下）、「開發示現如來種性」（629頁下）、「八十華嚴」「大智光明持佛種性」（《大正藏》第10冊，264頁中）、「示現如來種性」（277

的關聯，見之於《如來藏經》。在佛陀跋陀羅所譯《大方等如來藏經》中，關於「如來藏」的九個譬喻中有「貧女中貴子」譬喻（不空譯《大方廣如來藏經》此喻名為「孤獨女中轉輪王」），以貧女中所懷的轉輪王譬喻「如來藏」。在《大智度論》中雖然沒有出現「如來藏」之名，但也以引《寶頂經》的方式，表達了轉輪聖王即使處於胎中也高於阿羅漢、辟支佛的說法³，換言之，初發心的菩薩即使處於煩惱藏之中也高於聲聞乘和辟支佛。一般認為「如來藏」概念源自原始佛教的「心性本淨」說，但實際上，「佛種」的觀念也是「如來藏」概念的重要思想源頭。

關於「如來藏」的內涵，最經典的說法是《勝鬘經》中的空、不空如來藏之說：「空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恆沙不離不脫不異不思議佛法。」⁴其中，「空如來藏」表明「如來藏」與煩惱之間的異質性，煩惱是生滅法、有為法，而「如來藏」則是不生不滅法、無為法。「不空如來藏」則是指如來藏具有無量功德，亦即表明眾生與佛本質上是一體的，兩者之間具有同質性。《勝鬘經》的這一立場被《寶性論》所繼承。《寶性論》在解釋《大乘阿毗達摩經》的「無始世來性，作諸法依止。依性有諸道，及證涅槃果」⁵時，引用了《勝鬘經》的經文加以解釋。如關於「依性有諸道」，引用了《勝鬘經》的「世尊！生死者依如來藏……世尊！有如來藏，故說生死」⁶；又如關於「及證涅槃果」，引用《勝鬘經》的「依如來藏故證涅槃……世尊！若無如來藏者，不得厭苦、樂求涅槃」⁷。可見，「如來藏」與眾生的「生死」與「涅槃」皆有密切關係，這可以說是後來的如來藏緣起思想的源頭。

但《勝鬘經》沒有對「如來藏」與「生死」、「涅槃」之間的關係作出詳細解說。如《勝鬘經》云：「有二法難可了知：謂自性清淨心，難可了知；彼心為煩惱所染，亦難了知。」⁸也就是說，作為「如來藏」同義語的自性清淨心在本質上是清淨的，而煩惱則是染污的存在，這兩種性質相反的存在如何能夠結合在一起（彼心為煩惱所染），確實是難以解釋清楚的事情。這一理論難題，恰恰也是後來的如來藏緣起說面臨的重大難題。

值得注意的是，《勝鬘經》雖然說「有如來藏故說生死」、「依如來藏故證涅槃」，但如來藏與生死、涅槃之間並不是生成和被生成的關係，也就是說，並不是由「如來藏」派生出或顯現出生死和涅槃。從如來藏到生死、涅槃，不是時間性的緣起

頁中)。《如來興顯經》「聖明之種性」(《大正藏》第10冊，613頁上)。

³ 《大正藏》第25冊，267頁上。

⁴ 《大正藏》第31冊，221頁下。

⁵ 《大正藏》第31冊，839頁上。

⁶ 《大正藏》第31冊，222頁中。

⁷ 《大正藏》第31冊，222頁中。

⁸ 《大正藏》第12冊，222頁下。

關係。所以，《勝鬘經》是就「如來藏」（意味著眾生與佛、生死與涅槃本質上是一體的）而「說」生死和涅槃。如果不能如實了知眾生與佛之間的這種一體性，就是迷妄的眾生，是生死的世界；如果如實了知這種一體性，就是覺悟者，就是涅槃的境界。正是在這個意義上，《勝鬘經》不說依「如來藏」而「有」生死，而是依「如來藏」而「說」生死。更明確的說法是：「生死者，此二法是如來藏。世間言說故，有死有生……非如來藏有生有死。」⁹生死和「如來藏」並不是截然分開的兩種存在，生死身在本質上與如來法身是一體的，而凡夫眾生體認不到這種一體性，所以就「世間言說」即世俗諦而言，有生有死，而「如來藏」本身並沒有生死。

可見，「如來藏」原本並不是一個緣起論的概念，而是一個修行論的概念。《勝鬘經》談到「如來藏」內涵時，強調「無如來藏，不得厭苦，樂求涅槃」¹⁰，即眾生之所以能夠厭離痛苦、追求涅槃，根本動因就是眾生皆有「如來藏」。大乘佛教的《般若經》等經典講萬法皆無自性，本質上是「空」的。但如果不能正確理解「空」的內涵，而把「空」理解為否定一切事物實在性的「斷滅空」，就陷入虛無主義。而從「斷滅空」的立場看待佛教，那麼佛教的涅槃、覺悟、成佛也是虛無的。這顯然是不符合佛教教義的。宣揚「佛性」「如來藏」教義的經論的出現，某種意義上就是對治這種「斷滅空」傾向，為眾生指出修行目標（成佛）、修行根據和修行動因（佛性、如來藏）。

「如來藏」概念的內涵，在中期瑜伽行派的《楞伽經》中發生了變化，即「如來藏」被視為諸法之因。如《楞伽經》有如下說法：

佛告大慧，如來之藏是善不善因。能遍興造一切趣生。¹¹

佛告大慧，如來之藏是善不善因故，能作六道生死因緣。¹²

大慧！如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生。¹³

如《勝鬘經》所說，「如來藏…若離若脫若異一切煩惱藏」，即「如來藏」與煩惱法是異質的存在，它不可能成為「不善」法存在的根據。按照《大乘密嚴經》的說法，「阿賴耶識恆與一切染淨之法而作所依」，即「阿賴耶識」才是一切染法和淨法存在的根據。「阿賴耶識」作為種子識，儲藏著累劫以來的善惡種子，在因緣具足時就得以現行，從而有染法和淨法的現出。「阿賴耶識」與染淨之法之間確

⁹ 《大正藏》第 31 冊，222 頁中。

¹⁰ 《大正藏》第 31 冊，222 頁中。

¹¹ 《四卷楞伽經》，《大正藏》第 16 冊，510 頁中。

¹² 《十卷楞伽經》，《大正藏》第 16 冊，556 頁中。

¹³ 《七卷楞伽經》，《大正藏》第 16 冊，619 頁下。

實是時間性的緣起關係，而「如來藏」本身是無為法、不生不滅法，與生滅法之間沒有生成和被生成的關係。《楞伽經》之所以將「如來藏」視為「善不善之因」，是因為這裡的「如來藏」的內涵已經發生了變化，即在吸收「阿賴耶識」內涵的基礎上，變成「藏識」、「如來藏識」，如《楞伽經》云：「如來之藏，為彼無始惡習所熏，名為藏識，生無明地。」、「說如來藏以為藏識，第七妄心，名業相識。」本來，「如來藏」作為不生不滅法，是不受熏習的，而只有「阿賴耶識」才受熏習。這裡的「如來藏」因為受熏習，因而具有了「第八識」或「種子識」的功能。這可以說是「如來藏」概念內涵的極大變化，也成為後來的「如來藏緣起」思想的重要思想來源。

二、《大乘起信論》與《大乘止觀法門》中的「如來藏」

如上所述，《楞伽經》中的「如來藏」與「阿賴耶識」結合在一起，使「如來藏」概念具有了全新的內涵。隋代著名佛教思想家，著有《大乘起信論義疏》的淨影寺慧遠曾明確地說，《起信論》的思想是對《楞伽經》思想的闡釋。那麼，《大乘起信論》¹⁴與《楞伽經》在思想上的關係體現在哪裡呢？關於「如來藏」與「阿梨耶識」之間關係的論述應該將兩者聯繫起來的重要部分。

《起信論》的「心生滅門」中，同時言及「如來藏」與「阿梨耶識」，《起信論》的心生滅門開頭部分云：

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。¹⁵

這部分內容是《起信論》緣起說的核心，特別是考察《起信論》如何界定「如來藏」與「阿梨耶識」的關係時，正確解讀這段引文顯得尤其重要。值得注意的是，在討論心生滅時，《起信論》對「阿梨耶識」做了詳細的、獨特的規定，而對「如來藏」則沒有給出任何定義性的說明。為了把握《起信論》關於「如來藏」的立場，我們需要分析在《起信論》中出現的其他「如來藏」的用例。令人意外的是，雖然這是一個基礎性的、重要的概念，但《起信論》中的「如來藏」用例很少。以下是典型用例之一：

¹⁴ 現在關於《大乘起信論》的研究已經有許多研究成果，關於其是否是中國撰述典籍，最近的日本學者大竹晋也有最新的研究（參見大竹晋『大乘起信論成立の研究』、国書出版社、2017年）。總的來看，從其內容看，將其視為中國撰述似乎更具合理性。

¹⁵ 《大正藏》第32冊，576頁中。

二相大。謂如來藏具足無量性功德故。¹⁶

這一用例出現於「立義分」從體相用三個方面解說「摩訶衍」內涵的「相大」部分。《起信論》在這裡是要表明，「一切皆空」並不意味著空無所有，相反，它意味著包含一切殊勝功德。再看下面的用例：

（如來之藏）以唯依真如之義說故。¹⁷

這段文字出現於解釋分的「對治邪執」段，糾正那種認為如來藏中有有為法的差別的誤解。離言絕相的真如通過語言表達出來就是「如來藏」，故「如來藏」與作為一切諸法的有為法沒有關係。與此內涵大致相同的是下面的用例：

如來藏無有前際……如來藏無有後際。¹⁸

有人聽到「依如來藏而有生死」的說法，就誤認為眾生有始、涅槃有終。這段話就是針對這種誤解而言的。從這些用例可以看出，《起信論》中的「如來藏」是介於超言絕相的真如與現實存在的諸法之間的概念。

在《起信論》中，阿梨耶識的用例極少。除了前面的用例以外，只有以下的用例：

以依阿梨耶識，說有無明。¹⁹

這裡也用了「依～而有～」的論法。關於有生有滅的有為法的存在原因，《起信論》一貫用「無明」的原理加以說明。具體的用例如下：

①知無明能生一切染法。²⁰

②一切法皆從心起，以生妄念，一切分別分別自心也。²¹

可見，不是「如來藏」本身能生一切染法，而是「無明」在現實中作為妄念而作用讓人生出有為法。值得注意的是，在論述「如來藏」時，《起信論》從來沒有用「生一切法」的論法。

¹⁶ 《大正藏》第 32 冊，575 頁下。

¹⁷ 《大正藏》第 32 冊，580 頁上。

¹⁸ 同上。

¹⁹ 《大正藏》第 32 冊，577 頁中。

²⁰ 《大正藏》第 32 冊，577 頁上。

²¹ 《大正藏》第 32 冊，577 頁中。

《起信論》以眾生心為根據，從「心真如」與「心生滅」兩個視角對其進行考察，其根本意圖是說明眾生由凡入聖的機制。在此之際，眾生與真如的本來同一性被界定為「如來藏」，而眾生與真如在現實中的非同一性的原因則被界定為「無明」。眾生雖然本來是真如，但在現實中又是眾生，《起信論》將這種與本來性相隔的現實態稱為「阿梨耶識」。《起信論》同時說「如來藏」和「阿梨耶識」而又將兩者嚴格區分的理由就在這裡。《起信論》絕沒有將一切法之因規定為「如來藏」。根據《起信論》的說法，一切法之因是「無明」，而「無明」是「阿梨耶識」的屬性。雖然「阿梨耶識」以「如來藏」為根據，但「如來藏」與「無明」是無緣的存在。《起信論》心生滅門的開頭文字就是要說明這一點。

總之，《起信論》的如來藏觀雖然與《楞伽經》的說法有關聯，但其基本立場之間存在微妙差別。《楞伽經》的特徵在於通過「藏識」、「如來藏識」等概念，將「如來藏」與「阿梨耶識」視為一體，而《起信論》則很謹慎地避開「如來藏」為因而生諸法的思想，甚至對這種思想持批判的立場。在《起信論》中，「如來藏」與諸法之間有「阿梨耶識」作為仲介。由此可見，《起信論》的教說決不是承襲《楞伽經》的思想。

一般認為，《大乘止觀法門》是《起信論》傳播開來之後在中國成立的著作。它雖然不是直接注釋《起信論》的著作，但對我們把握六世紀末中國佛教思想家如何理解「如來藏」與「阿梨耶識」無疑是非常重要的史料：

云何復名此心為如來藏？答曰，有三義：一者能藏名藏；二者所藏名藏；三者能生名藏。……第三能生名藏者，如女胎藏能生於子，此心亦爾。體具染淨二性之用，故依染淨二種熏力，能生世間出世間法也。是故經云，如來藏者，是善不善因。²²

從這段引文中可以看到作者關於「如來藏」理解的諸多問題。文中的「此心」即止觀所依的「一心」，又稱「自性清淨心」、「真如」、「佛性」、「法身」、「如來藏」、「法界」、「法性」等。《起信論》以「眾生心」為根據，從中分出「心真如」、「心生滅」二門，而《大乘止觀法門》則以「心真如」為根據，由此開顯出「心」的種種屬性。與《起信論》相比較，順序發生了逆轉。雖然初看起來變化並不大，但隨著之後的論題的展開，就會看出，這種改變實際上意味著基本立場的變更。即從基於具體存在而發現本來性的立場，轉變為依據本來性來說明現實的立場。在這裡，討論有脫離具體性而走向抽象化、理念化的危險。這種關於「心」與「真如」立場的逆轉，對之後中國佛教史的展開產生了很大影響。《大乘止觀法門》接

²² 《大正藏》第46冊，644頁中。

下來討論作為「一心」屬性的「阿梨耶識」與「如來藏」。這裡所說的「經」即前面所引用的《楞伽經》，可見，《大乘止觀法門》與《楞伽經》一樣，將「如來藏」視為諸法之因²³。從《大乘止觀法門》的「如來藏」觀可以看出，將「如來藏」視為諸法之因，或者說從生成論的立場看待「如來藏」在六世紀末的中國佛教界是主流看法之一。

三、淨影寺慧遠的依持、緣起說

下面考察淨影寺慧遠對如來藏與阿賴耶識的理解。淨影寺慧遠也有關於《大乘起信論》的注釋書《大乘起信論疏》。此疏與《元曉疏》、法藏的《大乘起信論義記》並稱為關於《起信論》的「三大疏」。但淨影寺慧遠關於「如來藏」的思想，又不限於此疏，而是散見於《涅槃經義記》、《十地經論義記》、《大乘義章》等著作中。

關於「如來藏」，淨影寺慧遠首先強調其真實不變的特質：「如來藏性，從本以來，不起不滅，自性常寂。」²⁴從這個意義上說，「如來藏」與真如概念是同義語。而《涅槃經義記》關於「如來藏」則云：

如來藏者，乃是一切凡佛之體。據佛以望，本來常淨。藏外無一生死可得。故如來藏即是佛身，即是佛德。就凡以論，彼如來藏，為妄所覆。所覆之藏，與後顯時法身為本。說為佛因，說為佛性。如此佛性，與彼實諦及佛法身，無二無別。²⁵

由此可見，「如來藏」雖然本質上是清淨的，但這種清淨性是就佛與眾生之體性而言的。就其現實態而言，如來藏相當於佛之性，即果位的佛性，亦即佛身、佛德。而對凡夫眾生而言，如來藏則為煩惱所遮覆，是成佛之因，是如來法身的潛在狀態。可以說，這種詮釋是符合印度佛教中「如來藏」的內涵的。

但淨影寺慧遠的探索並沒有止於傳統的如來藏解釋，而是進一步探索了如來

²³ 關於《大乘起信論》的注釋書，現存最早的文獻是敦煌本《起信論疏》，而研究較多的則是曇延的《起信論疏》，甚至有人提出曇延就是《起信論》的作者。至於這一結論是否成立，這裡存而不論。可以確定的是，《曇延疏》反映了《起信論》在譯出的最早期，中國人是如何理解《起信論》的。《曇延疏》對上面引用的「立義分」做了如下解釋：「相大第二，立真如相大義。謂如來藏，此有二義。一攝義、二生義。（《續藏》一、七一、二六七左下）。如來藏有「攝義」和「生義」的解釋，顯然承襲了心生滅門的阿梨耶識二義。也就是說，曇延完全將「如來藏」與「阿梨耶識」視為同一的存在，即肯定「如來藏」有「生義」、「如來藏」為諸法之因。

²⁴ 《大乘義章》，《大正藏》第44冊，853頁上。

²⁵ 《大正藏》第37冊，690頁中。

藏與諸法之間的關係。關於如來藏與淨法之間的關係，即如來藏與如來法身之間的關係，由於兩者都屬於清淨法，本質上是同義語，所以並不難以說明。而如來藏與染法之間的關係則要複雜得多。關於這一點，慧遠在《大乘義章》中有如下說明：

三者用大。用有二種：一者染用；二者淨用。染用有二：一依持用。如來藏法，為妄所依，能持於妄。若無此真，妄則不立。故《經》說言，若無藏識，七法不住，不得種苦，樂求涅槃。二緣起用。向雖在染，而不作染。今與妄合，緣集起染。如水隨風，波浪集起。是以《不增不減經》言，即此法界，輪轉五道，名曰眾生。²⁶

在這裡，慧遠為了說明如來藏與染法之間的關係，引入「依持」和「緣起」兩個概念。「依持」，是指「依……而有」，而「緣起」則是「依……而生」。在「依持」關係中，染法雖然憑依如來藏而存在，但兩者是性質不同的存在，即一者是「妄」、一者是「真」。正因為如此，如來藏「雖在染而不作染」，它雖然與染法密不可分，但它本身並不生成或顯現為染法。正如桌子由木頭等作成，並不能由「桌子」的概念直接產生一樣。「桌子」的概念也在「桌子」之中，但它並不直接產生「桌子」。那萬法是如何產生的呢？在「緣起（緣集）」關係中，除了「如來藏」之外還需要「妄法」這一外「緣」，即如來藏與妄法結合而產生諸染法。正如《大乘起信論》所說，大海水由於無明風動而產生波浪。海水與波浪之間，需要無明之風作為仲介。

那麼，淨影寺慧遠的這種如來藏觀是來自何處呢？除了《大乘起信論》的影響之外，《楞伽經》的影響最為明顯。如上所述，慧遠認為《起信論》是承襲《楞伽經》的思想而成，他本人積極地從《楞伽經》（菩提流支所譯的十卷《楞伽經》）的立場來理解《起信論》。特別是關於如來藏與阿賴耶識一體的思想源自《楞伽經》：

- ① 八阿梨耶識。……阿梨耶者，此方正翻，名為無沒。雖在生死，不失沒故。隨義傍翻，名別有八：一名藏識，如來之藏，為此識故。²⁷
- ② 如來藏中，從本已來，具二種相：一如實心。所謂真實阿梨耶識神智之性。以阿梨耶神智性故，與無明合，便起妄智。遠離無明，便為正智；二如實法。於彼自性清淨心中，備具一切恒沙佛法，如妄心中備具一切諸虛妄法。²⁸

²⁶ 《大正藏》第44冊，530頁上。

²⁷ 《大乘義章》八識義、《大正藏》第44冊，524頁下。

²⁸ 《大正藏》第44冊，511頁下。

顯然，慧遠在這裡是把「如來藏」與「阿賴耶識」視為一體。「藏識」的概念，作為如來藏與阿賴耶識一體化的概念，最早就出自《楞伽經》。慧遠認為，如來藏中包含阿梨耶識神智之性。此性與無明相結合，便生起妄智。慧遠借助《楞伽經》的「藏識」概念，顯然是為了解決「依持」與「緣起」之間的矛盾，力圖用一個複合性概念把兩種不同性質的關係統合起來。慧遠的理解對法藏的業師智儼產生了很大影響。智儼自身是與玄奘同時代的人，因而對玄奘的阿賴耶識說與如來藏思想到底是何種關係、二者之間如何融合曾進行艱苦的思考。慧遠和智儼的「依持一緣起」說直接影響到法藏的「如來藏緣起」說。

四、法藏的「如來藏緣起」說

下面，我們考察中國華嚴學理論集大成者法藏的「如來藏緣起」說。

說起「如來藏緣起」，首先要考察法藏所理解的「如來藏」。在《起信論義記》中，關於如來藏有如下說法：

- ① 言一心者，謂如來藏心含二義。²⁹
- ② 耶心之體不守自性，是生滅因。³⁰
- ③ 以真心不守自性，隨熏和合，似一似常。³¹

這是《義記》中出現的如來藏用例，如果不讀上下文，其內涵有所不明，但看到這些用例，大體可以窺知《義記》的如來藏理解的核心部分。在①的用例中，如我們在《大乘止觀法門》中所看到的，「眾生心」與「如來藏」的關係與《起信論》相比較，發生了逆轉，變成「如來藏心」具有「真如」和「生滅」二門。這或許是法藏承襲之前的傳統解釋。在②的用例中，在「一心」基礎上如來藏與阿梨耶識一體化，但由於不能把「一心」視為有為法，故導入了「不守自性」的概念。「不守自性」類似於哲學上講的概念的自我否定，通過這種自我否定，解釋清淨的心體如何才能產生染汙諸法的問題。但這裡將「耶心之體」即如來藏規定為「生滅因」，又容易讓人產生誤解，即法藏似乎是從生成論的立場詮釋「如來藏」。即承襲《楞伽經》的「如來藏是善不善因」的主張。但從③的用例，法藏吸收了《起信論》的真如受熏，從真妄和合的角度來理解諸法的生起。法藏所理解的「緣起」不是單純的生成論，而是基於真如的本體論與基於妄法的生成論的統一。

²⁹ 《大正藏》第44冊，251頁下。

³⁰ 同上，264頁中。

³¹ 同上，254頁下。

如來藏緣起的說法出現於《大乘起信論義記》中的判教說。法藏將大乘佛教判為「隨相法執宗」、「真空無相宗」、「唯識法相宗」、「如來藏緣起宗」，並認為《起信論》就屬於「如來藏緣起宗」。關於「如來藏緣起宗」的內涵，法藏在《義記》中云：

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；亦許依他緣起同如。此則事徹於理也。³²

由此可見，法藏將如來藏緣起宗視為理事無礙說，其中不包括華嚴思想所體現的事事無礙的立場，或者說事事無礙的立場包含於理事無礙的立場之中，只是尚沒有展開而已。法藏用「理事無礙」的概念詮釋如來藏緣起，似乎繞開了從生成論的立場詮釋如來藏與諸法關係所帶來的理論困擾，開闢了一條從理和事的關係角度詮釋佛教緣起說的新路徑。

那麼，法藏的「如來藏緣起」說與淨影寺慧遠的依持一緣起說有什麼區別呢？最顯著的區別是法藏引入「不守自性」的概念，將「依持」原理與「緣起」原理整合為新的「如來藏緣起」說。在慧遠的學說中，「如來藏」自身沒有生成和顯現的功能，它要借助於「無明」這一妄緣而與諸法產生關係。而在法藏的學說中，「如來藏」雖然也要借助熏習和合而生成萬法，但這一過程是「如來藏」自身自我否定、自我展開的過程。也就是說，如來藏具有自我否定的功能，妄法只是這種自我否定的表現形式，它內在地包含在「如來藏」自身之中。從這個意義上說，由於慧遠的「依持一緣起」說肯定「如來藏」和「阿賴耶識」都是諸法生起的源頭，所以具有二元論的傾向，而「如來藏緣起」說認定「如來藏」是唯一的存在根據，所以具有「如來藏」一元論的傾向。

這種「如來藏」一元化傾向還表現在法藏對「如來藏」與「阿賴耶識」之間關係的認知上。自從《楞伽經》提出「藏識」或「如來藏識」概念，「如來藏」與「阿賴耶識」的一體性傾向就不斷得到強化。在淨影寺慧遠的著作和《大乘止觀法門》等著作中，我們都可以看到這種傾向。但法藏在《大乘法界無差別論疏》中對《寶性論》的如下偈：「無始世來性，諸法作依止。依性有諸道，及證涅槃果」進行注釋時云：

此是《阿毘達摩大乘經》頌也。彼論（＝《寶性論》）引《勝鬘經》釋此偈。總是如來藏為所依止。《唯識》《攝論》約阿賴耶識釋。故知不同。³³

³² 《大正藏》第44冊，243頁下。

³³ 《大正藏》第44冊，67頁下。

可見，法藏意識到如來藏與阿賴耶識本來的不同。法藏曾參與《大乘法界無差別論》的翻譯，或許由於這段經歷，他清楚意識到「如來藏」說與「阿賴耶識」說之間的差異。《寶性論》本身就是勒那摩提所譯，所以其在印度的成立應該更早。但由於人們一直將其思想與《楞伽經》的教說集合起來理解，故人們一直未能正確理解如來藏思想的本來含義。法藏能夠不受《楞伽經》中的「藏識」、「如來藏識」說的影響而將兩者明確區分開來，顯示出其「如來藏緣起」說的理論特色。

如果將法藏的「如來藏緣起」說與玄奘所譯經論中的「如來藏」思想相比較，其思想特徵就更為明顯。玄奘的「如來藏」思想主要體現在《佛地經論》和《成唯識論》中。《佛地經論》和《成唯識論》是玄奘對數種梵文唯識學著作進行編輯之後翻譯出來的，所以其中的思想某種意義上反映了玄奘本人的思想。

首先，《成唯識論》對「心性本淨」說進行了徹底批判，認為眾生的心性不是無漏的，而是有漏的，所以不能成為覺悟之因。眾生覺悟之因是寄在於心的「無漏種子」³⁴。這種對「自性清淨」說的否定，就從根本上否定了「如來藏」說的理論合理性，顯示出法相唯識宗在成佛之因問題上與華嚴宗完全不同的思路。

《佛地經論》則對「如來藏」概念做了如下詮釋：

又淨法界，若無差別，一切種淨，則名一切如來法身，亦名如來真實體性，于一切時常無變故。由此法界，一切有情，心相續中，平等有故，說如是言，一切有情是如來藏，一切有情皆有佛性。為引不定種性有情，令心決定趣大乘故。³⁵

由此可見，《佛地經論》所說的「如來藏」是一切有情眾生的「如來法身」和「真實體性」。為了說明一切有情在清淨法界中是平等的，才說一切有情是如來藏、一切有情皆有佛性。而且，這種說法不是究竟之義，而是為了引導不定種性的有情眾生趨向大乘佛教的方便。這也就是法相唯識宗所講的「一乘方便，三乘真實」的教義。

與法藏的「如來藏緣起」說相比較，法相唯識宗嚴格地將「如來藏」限定為修行論的概念，並且認為「如來藏」並不能成為修性成佛的「正因」，作為「如來法身」，它只有在覺悟到「圓成實性」時才得以顯現。法藏將《起信論》所代表的「如來藏緣起宗」與《成唯識論》等所代表的「法相唯識宗」相區別，意味著法藏清楚意識到兩者關於諸法緣起的本質有著不同的詮釋路徑。

³⁴ 《成唯識論》卷2，《大正藏》第31冊，8頁下-9頁上。

³⁵ 《佛地經論》卷3，《大正藏》第26冊，305頁下。

結語

綜上所述，「如來藏緣起說」的提出是「如來藏」和「緣起」概念在中國長期演化的結果。「如來藏」概念，在《勝鬘經》、《如來藏經》、《不增不減經》、《寶性論》等早期如來藏系經典中是一個修行論概念，表達眾生厭離生死之苦、追求涅槃之樂的內在動因；而在《楞伽經》中，「如來藏」與「阿賴耶識」一體化，並演變為一個緣起論概念，成為一切善、不善法生起之因。《楞伽經》的「如來藏」概念深刻影響到中國佛教思想家，特別是影響到曇延、淨影寺慧遠以及《大乘止觀法門》的作者。他們無一例外地從緣起論的角度詮釋「如來藏」概念，強調「如來藏」具有生成的功能。但《大乘起信論》中的「如來藏」概念嚴格與「阿賴耶識」加以區分，「如來藏」並沒有生成的功能。法藏在《大乘起信論義記》中提出「如來藏緣起」思想，從理事無礙的立場詮釋「如來藏」與諸法之間的關係，並在「四宗」判教的框架中，將「如來藏緣起」與「阿賴耶識緣起」做了嚴格區分，從而使「法相宗」和「法性宗」的概念成為詮釋大乘佛教思想的重要範式。這可以說是法藏「如來藏緣起」說的重要理論意義。

