# 论佛教本觉与真如缘起思想

# ——以太虚大师本觉与真如缘起观为中心

A Study of the Concept of Innate Enlightenment and the Concept of Dependent Rising of Thusness in Buddhism: A Case Study of Master Taixu's Views on the Concept of Innate Enlightenment and the Concept of Dependent Rising of Thusness

#### 海慧

哲学博士, 戒幢佛学研究所法师, 斯里兰卡佛教与巴利语大学访问学者

# Ven. Hai Hui

Ph.D., Lecturer of Jiechuang Institute of Buddhist Studies, Visiting Scholar of Buddhist and Pali University of Sri Lanka

> 中国佛教研究国际期刊第 1 卷第 1 期 页 239-278(2022 年), 凯拉尼亚:巴禁汉藏佛教文献研究所

International Journal of Chinese Buddhist Studies, Volume 1, Issue 1, pp. 239-278 (2022)

Kelaniya: Institute of Pali-Sanskrit-Chinese-Tibetan Buddhist Literature Studies

ISSN: 2820-2228

A Study of the Concept of Innate Enlightenment and the Concept of Dependent Rising of Thusness in Buddhism: A Case Study of Master Taixu's Views on the Concept of Innate Enlightenment and the Concept of Dependent Rising of Thusness

#### Ven. Hai Hui

#### **Abstract**

The concept of innate enlightenment (本觉 benjue) and the concept of dependent arising of thusness (真如缘起 zhenru yuanqi) have their basis in the scriptures and doctrines of Buddhism. The criticism of these two concepts by the Chinese Inner Studies Institute (支那内学院 Zhina neixueyuan) displays a clear bias. Master Taixu thought that the interpretation of the concept of dependent arising of thusness (真如缘起 zhenru yuanqi) in the Mahāyāna śraddhotpāda śāstra by scholars of Huayan school, Tiantai school and Consciousness-Only school was limited to the teachings of their schools and was not accurate. Additionally, Master Taixu's interpretation of the concept of innate enlightenment (本觉 benjue) as Untainted Seed and Fundamental Non-discriminating Wisdom is different from the concept of innate enlightenment (本 觉 benjue) that all living beings originally possess the wisdom in traditional Chinese Buddhism. His interpretation can be regarded as expedient convenience.

**Keywords**: Master Taixu; Lücheng; *Mahāyāna śraddhotpāda śāstra*; innate enlightenment; dependent arising of thusness.

# → 论佛教本觉与真如缘起思想→ 以太虚大师本觉与真如缘起观为中心<sup>®</sup>

#### 海慧

内容提要:佛教本觉、真如缘起思想有其经典和学理上的依据,内学院对这两种思想的批判则失之偏颇。太虚大师以为华严、天台、唯识三家对《起信论》真如缘起义的解读都失于私蔽。他将本觉释为无漏种子、根本无分别智与中国传统佛教中众生"本具智慧"的本觉观不同,他的诠释可以视为权宜的方便。

关键词:太虚大师 吕澂《起信论》本觉 真如缘起

<sup>◎</sup> 本文据 2013 年第三届河北禅宗文化论坛参会论文修订。

# 一、《起信论》的近代境遇

20世纪初,《起信论》是否为印度著述是中日两国之佛学界争论的焦点之一,但这只是从历史考据的角度而发的讨论,并未涉及到《起信论》(以下简称《起信》)的思想的真伪问题,也就是《起信》的思想是否是佛教思想的问题。而支那内学院的相关讨论却转向了后者。内学院师资以为《起信》不仅不是印度著述,就其思想而言,亦是非佛教的。同时,连禅宗、天台宗、华严宗等受《起信》影响下的所谓的"传统"的中国佛教在内也受到了严厉的批判,以为"中国化"的佛教实际是"非佛教"。太虚大师曾述欧阳竟无的观点说:"台、贤、藏、密,绝口不谈,盖《法华》、《华严》自有真谛,决不可容一家之垄断也。密不尊教,藏时背理,皆法界之陷害也。"<sup>①</sup>吕澂以为:

中国隋唐的佛学,受了《起信论》似是而非的学说影响,不觉变了质,成为一种消极的保守的见解,并且将宇宙发生的原理,笼统地联系到"真心"上面,而有"如来藏缘起"之说,又加深了唯心的色彩。这些都丧失了佛学的真精神,成为统治者利用的工具。<sup>②</sup>

太虚大师:《阅竟无居士近刊》,《太虚大师全书》第25 册,善导佛经流通处,1980年11月第三版,第98—99页。

<sup>&</sup>lt;sup>②</sup> 吕澂:《〈大乘起信论〉考证》,《吕澂佛学论著选集》第一册,齐鲁书社,1991年7月版,第369页。

就义理而言,内学院师资批判的核心是"真如缘起"与"本觉"思想的合法性问题。所谓的合法性问题实际上是这两种思想是否符合唯识学理的问题。因为他们认为这两种思想与唯识学理相违,就是与印度佛学相违。

对于"真如缘起"的定义,各家解释不尽相同。宽泛地说,就是万法以真如为依而生起。汤次了荣以为真如缘起论是以真如为因,待根本无明的缘而起动真如。他说:"所谓真如缘起论,是把宇宙的实体定为惟一绝对的真如,以此为因,待根本无明之缘而起动真如,于是缘起开发生灭现象界。"<sup>①</sup>汤次了荣并没有觉得真如缘起思想有什么问题,而"真如缘起"一词在内学院师资看来,则具有贬义性质。1922 年欧阳竟无于内学院开讲《唯识抉择谈》,其中的"抉择五法谈正智"一节即是以唯识真如为坐标对《起信》的真如缘起观进行批判,还有后来发表的《〈大乘密严经〉序》亦有提及。他的批判有以下三方面:一、"真如"只是一个遮诠,而《起信》却视真如为表诠,能缘起万法。二、真如之理非关能熏所熏,有漏、无漏种子亦不能互熏,《起信》不立染净种子,真如无明互熏之说不能成立。三、真如为"不动",是体性边事,随缘是相用边事,《起信》说真如随缘而不动,体用淆乱。

王恩洋亦随其师欧阳竟无的路径作《〈大乘起信论〉料简》,

<sup>®</sup> 汤次了荣著、丰子恺译:《〈大乘起信论〉新释》,浙江省弘法利生功德会,1996年3月版,第39页。

并对太虚大师的《〈大乘起信论〉唯识释》提出质疑。<sup>®</sup>在《〈大乘起信论〉料简》中,他指出的《起信》真如缘起说有三方面的过失。一、《起信》所立的真如背法性。佛法所说的真如没有实体,为诸法空性,《起信》所立的真如则为实体为诸法本质;佛法真如是没有作用的,性非能生,不生万法,为万法之理,而《起信》之真如能生万法;佛法真如不是有一常住的体性,诸法依之而有生灭,真如不过是无常的常性,《起信》之真如则以有一常住实体之真如,诸法随之而生灭。又《起信》之真如,因为能够生起万法,则是有为法,而非无为法,而佛法真如则是无为法。二、真如能生万法,真如性常一,万法非常一,常生无常,一生多,有不平等因、一因、共因的过失,失坏世出世间之一切法,即失坏缘生义。三、违唯识。<sup>®</sup>

将中国佛教本觉思想做为重点的批判对象的学者是吕澂, 所谓"本觉",吕澂在《试论中国佛学有关心性的基本思想》 中说:

现在即从《起信论》所说,可以了解中国佛学有 关心性的基本思想是:人心为万有的本源。此即所谓 "真心"。它的自性"智慧光明"遍照一切,而又"真 实识知".得称"本觉"。此心在凡夫的地位虽然为

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 王恩洋作有《〈起信论唯识释〉质疑》,见王恩洋《中国佛教与唯识学》,宗教文化出版社,2003年10月版,第157—164页。

<sup>&</sup>lt;sup>②</sup> 王恩洋:《〈起信论唯识释〉质疑》,见王恩洋《中国佛教与唯识学》,宗教文化出版社,2003年10月版,第65—115页。

妄念 (烦恼) 所蔽障, 但觉性自存。妄念一息, 就会恢复它本来的面目。<sup>①</sup>

本觉,即真心自体本来具有智慧,或者说是觉性。作为智慧,本觉自然有识知的功能。在凡夫位,觉性也是存在的,只是被妄念所蔽障。觉性不是从修而得,它本然存在。吕澂对本觉思想的界定和概括是精当的。对于本觉思想欧阳竟无也稍有提及和批评,他认为唯识学中立有正智,而《起信》不立正智是错误的。他说:"说心性不起即是大智慧光明义,而不知此是智如一味之义,因是而不立正智之法,谬也。"<sup>2</sup>在王恩洋看来,法身是理,本觉是智,理和智有别,不可混淆,而《起信》说"法身即是本觉",是理、智混乱。

复云真如用者,乃至云法身报身应身等。夫法身 无相无为,即如如理,报应根本后得,乃如如智,今 乃云俱真如用,又云法身即是本觉,智如混乱,体用 杂揉,盖彼既不知真如,固无怪其谬解法身也。<sup>③</sup> 关于中国佛学与印度佛学的差异,吕澂说:

印度佛学对于心性明净的理解是侧重于心性之不 与烦恼同类。它以为烦恼的性质嚣动不安, 乃是偶然

<sup>®</sup> 吕澂:《试论中国佛学有关心性的基本思想》,《吕澂佛学论著选集》第三册,第 1417 页。此文发表于 1962 年,当时太虚大师已圆寂,没有对此文作出回应。

<sup>&</sup>lt;sup>②</sup> 欧阳竟无:《〈大乘密严经〉序》,见《欧阳境无先生内外学》中之《<藏要> 经叙》,商务印书馆,2015年,第282页。

<sup>®</sup> 王恩洋:《<大乘起信论>料简》,见《中国佛教与唯识学》,宗教文化出版社, 2003年10月第一版,第92页。

发生的,与心性不相顺的,因此形容心性为寂灭、寂静的。这一种说法可称为"性寂"之说("性寂"一语,以汉译的佛典里通常作"自性涅槃"。涅槃的意译即是寂灭、寂静。)。中国佛学用本觉的意义来理解心性明净,则可称为"性觉"之说。从性寂上说人心明净,只就其"可能的""当然的"方面而言;至于从性觉上说来,则等同"现实的""已然的"一般。这一切都是中印佛学有关心性的思想所有的重要区别。

吕澂以为印度佛学就心性而言为"性寂"说,即心性是寂灭的、寂静的,是就心明净的"可能的""当然的"方面来谈,而中国佛教如禅宗、天台宗、华严宗等,都采用了性觉说,即以为心性本觉,此觉是"现实的"、"已然的"。中国与印度佛学在心性论方面有着根本的区别。他认为《起信》的本觉说为误据魏译《楞伽经》的错译而来。他指出:

《起信》视真如与如来藏为一,亦即于真如、正智不分,故谓真如自体不空,具足性德,有大智慧光明,遍照法界;又谓生灭心体离念本觉等虚空相。此以如来藏智空不空义悉归之真如,亦由误据魏译《楞伽》而来。魏译云:如来藏无共意识熏习,故名空;具足无漏熏习法故名不空。愚夫不知,堕在邪见,言无漏法亦刹那不住.破彼真如如来藏故。此译以真如连

\_

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 吕澂:《试论中国佛学有关心性的基本思想》,《吕澂佛学论著选集》第三册,第 1417—1418 页。

如来藏为一名词,故如来藏空不空即真如空不空也。 然勘梵文原本,此段意说,如来藏亦常亦无常,与空 不空无涉(以刹那作空字解,乃魏译一家之言),与 真如更无涉,且无真如如来藏一句。……《起信》全 用魏译文意,适自暴其作伪之据,至谓本觉四种净镜, 杂摭魏译以成篇,则更痕迹显然矣(《起信》四镜, 杂摭魏译以成篇,则更痕迹显然矣(《起信》四镜, 第一云如实空镜,无境可现,此据魏译《楞伽》"如 镜像现心,无始习所熏,如实观察者,诸境悉空无" 一颂,不知此颂,初句原云"如影像现心",末句原 云"似事而非有",谓之境空,译家之错耳)。<sup>①</sup>

吕澂以为《起信》视真如、如来藏为一,真如与正智不分, 所以说真如自体不空,有大智慧光明。《起信》的真如空不空, 依据的是魏译《楞伽经》中的如来藏空不空之义。而问题是魏 译《楞伽经》如来藏空不空之义为误译。吕澂通过对勘《楞伽 经》梵文原本,以为相关段落与如来藏与空不空无关。另外, 《起信》中的本觉四种净镜如实空镜、因熏习镜、法出离镜、 缘熏习镜等也是杂摭了魏译而形成。

对于内学院的批判和近代其他人对《起信》的批评,虚云和尚和太虚大师均有不同程度的批评。虚云和尚在《末法僧徒之衰相》中说:

法末之时, 佛所说的法, 都要灭的。先从《楞严

 $<sup>^{\</sup>circ}$  吕澂: 《〈起信〉与〈楞伽〉》, 《吕澂佛学论著选集》第一册,第295—296 页。

经》灭起,其次就是《般舟三昧经》。如欧阳竟无居士,以他的见解,作《楞严百伪说》,来反对《楞严》。还有香港某法师说《华严》、《圆觉》、《法华》等经和《起信论》,都是假的,这就是法末的现象。<sup>①</sup>

太虚大师亦指出欧阳竟无等唯识学者依《成唯识论》的观点去审度《起信》的说法是不恰当的,他说: "《成唯识论》明境,多依异生心境而说,以揆此论立说之依据点,亦非恰当;故唯识家若古之慧沼、今之欧阳竟无等,每致驳难。"<sup>②</sup>

为回应内学院的批判,太虚大师作《〈大乘起信论〉唯识释》,以唯识学诠释传统的本觉与真如缘起思想,针对王恩洋的质疑而作《答〈起信论唯识释质疑〉》,可以说是正面的交锋。太虚大师之所以宗于传统,这与他个人的宗教经验——"悟人楞严心境"有关,他的实证经验与《起信》之义理是一致的,即亲证了"由觉而不觉的缘起相",所以他信受《起信》。他在《我的宗教经验》中说:

闭关二三个月后,有一次晚上静坐,在心渐静时, 闻到前寺的打钟声,好像心念完全被打断了,冥然罔 觉,没有知识,一直到第二天早钟时,才生起觉心。 最初,只觉到光明音声遍满虚空,虚空、光明、声音

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 虚云:《末法僧徒之衰相》,《虚云和尚全集》第二册,第 170—171 页。某 法师指的是远参法师。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 太虚大师:《〈大乘起信论〉唯识释》,《太虚大师全书》第9册,第1409页。

浑然一片;没有物我内外。嗣即生起分别心,而渐次恢复了平凡心境。自此、我对于《起信》、《楞严》的意义,像是自己所见到的,所以我当时就开始著成了《楞严摄论》。……经过第二次后,《起信》、《楞严》的由觉而不觉的缘起相,得了证明。<sup>①</sup>

# 二、太虚大师本觉、真如缘起观

内学院料简《起信》之非,其有力武器是唯识学理论,因为唯识学理论直接传译自印度,比较真实地反映了印度佛学的原貌。在内学院视域中,《起信》的本觉和真如缘起观与唯识学理相违,这也就意味着与印度佛学相违,不具有合法性。而回应内学院的批判最好的回答就是证明《起信》与唯识学理是相容的。太虚大师曾说:

予解此论,尝著《略释》、《别说》二书。今以时人依据《成唯识论》,对于此论颇多非拨,而主张此论之贤首家说,又不足祛除除其迷谬,乃从《成唯识论》寻得此论立说之依据点,示全论之宗脉,裂千古之疑网.择要以言.不复详其章句。②

为了回应内学院的批判,太虚大师以《成唯识论》的唯识

<sup>◎</sup> 太虚大师: 《我的宗教经验》, 《太虚大师全书》第21册,第349—350页。

<sup>&</sup>lt;sup>②</sup> 太虚大师:《〈大乘起信论〉唯识释》,《太虚大师全书》第9册,第1409—1410页。

学理诠释《起信》,开显《起信》与唯识学理是不相违的。但是他的唯识学诠释不免会与传统中国佛家的解释不同,华严、 天台家对《起信》的解读在太虚大师看来,未必是准确的。

#### (一)本觉观

#### 1、本觉"的唯识学诠释

#### (1)本觉即无漏种子

太虚大师以为本觉即无漏种子。如: "真如体上之不可离不可灭相——真如自体相,如来藏也。换言之、即无漏种子,亦即本觉,亦即大乘相大。" "太虚大师亦有直接把无漏种子称为"本觉无漏种"。 "此无漏种无始以来于阿赖耶识中法尔本具,称为"本净种"、"本觉种"。《〈大乘起信论〉略释》中云: "阿陀那识为无始时来界,本具有一切法种子,具有根本无明种子;亦具有本觉种,亦本具八识及诸心所法、色法种子。" "本觉种也就是无漏无分别智种。《大乘宗地图释》中说:

本净种即是本觉种, 诸净法皆智觉性故, 故一切 无漏清净法亦可曰唯觉也。阿赖耶识异生位中无始以

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 太虚大师:《佛法总抉择谈》,《太虚大师全书》第9册,第1377页。李广良以为本觉为有漏清净种子,引文及叙述有误。见李广良《心识的力量——太虚唯识学思想研究》,华东师范大学出版社,2004年9月版,第123、124页。《佛法总抉择谈》原文应为:"诸无漏清净种,说为本党"引文同上,第1382页。

② 太虚大师: 《佛法总抉择谈》, 《太虚大师全书》第9册, 第1377页。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 太虚大师:《〈大乘起信论〉略释》,《太虚大师全书》第15册,第2513页。

来未起此觉,换言之,即无漏无分别智种曾未起现行, 一向是迷,一向分别,故一切有漏杂染法亦可曰唯迷 也。本觉净种无始以来法尔本有,以此义故,经云: "众生心性本净"。<sup>①</sup>

唯识学以为阿赖耶识(阿陀那识)无始以来法尔本有清净的无漏种子,此无漏种子并非为阿赖耶识所摄持,而是"寄存"于阿赖耶识中。本有无漏种子的说法可见于《摄大乘论》、《成唯识论》。如《大乘宗地图释》中说:

此本来清净之无漏种子,以是无漏性故,能对治 阿赖耶性故,虽寄于阿赖耶识中而非彼摄。然异生无 始以来所现行者为阿赖耶识,无漏种子曾未现行,故 两方无有违害之现象。此本净种虽然具足,而寄存在 无覆无记之阿赖耶识中,详如《摄大乘论》、《成唯 识论》等说。②

太虚大师认为《摄大乘论》中的闻熏习种子为无漏种子。 他说: "《摄大乘》云: '入所知相者,谓多闻熏习所依,非 阿赖耶识所摄'者: 此文唯举无漏种子在彼位增,名为闻熏, 称非藏识。" <sup>3</sup>《摄大乘论本》中说: "乃至证得诸佛菩提,此 闻熏习随在一种所依转处,寄在异熟识中,与彼和合俱转,犹

<sup>◎</sup> 太虚大师: 《大乘宗地图释》, 《太虚大师全书》第5册,第910—911页。

② 太虚大师: 《大乘宗地图释》, 《太虚大师全书》第5册, 第909页。

 $<sup>^{\</sup>circ}$  太虚大师: 《大乘法苑义林唯识章讲录》, 《太虚大师全书》第 9 册, 第 991 页。

如水乳:然非阿赖耶识,是彼对治种子性故。" ① 众生从初发心 到证得诸佛菩提,不管去到哪一界、哪一趣,闻熏习种子都是 寄在异熟识(阿赖耶识)中。闻熏习种子以阿赖赖耶为所依, 但它们不是阿赖耶识自性。如同水和乳,可以融合一味,但乳 不是水,水不是乳,两者自性是不同的。

《成唯识论》卷2云:"诸无漏种非异熟识性所摄故,因果 俱是善性摄故, 唯名为善。"<sup>②</sup>一切无漏种子不是异熟识性所摄, 两者体性不同。因为无漏种子生起的因和所生的果都属于善的 性质, 所以它们只称为善性的, 而异熟识是无记性的。《成唯 识论》卷2还说:"由此应信,有诸有情无始时来有无漏种, 不由熏习, 法尔成就, 后胜进位, 熏令增长, 无漏法起, 以此 为因;无漏起时,复熏成种。"<sup>3</sup>有一类众生无始以来自然就具 有无漏种子,它们不是由熏习产生的,在加行位最后见道位前 的胜进位中, 熏习使它们增长, 无漏法生起时, 以它们为因; 无漏法生起时,又熏成了无漏种子。

#### (2)本觉即根本无分别智

太虚大师除了以无漏种子来解释"本觉"之义, 亦以为本 觉为"本觉智"<sup>④</sup>、即根本无分别智。如《〈大乘起信论〉唯

<sup>◎</sup> 玄奘译: 《摄大乘论本》卷上, 《大正藏》第31册,第136页下。

② 玄奘译: 《成唯识论》卷二, 《大正藏》第31册,第8页上。

<sup>&</sup>lt;sup>③</sup> 玄奘译: 《成唯识论》卷二, 《大正藏》第31册,第9页上。

<sup>◎</sup> 太虚大师:《〈大乘起信论〉唯识释》,《太虚大师全书》第9册,第1427 页。

识释》中说: "依证此一切法本身,故名根本智,亦说名本觉——本觉即根本智别名。" "本觉"之"本"意为以"觉"(根本智)所亲证的诸法的根本,即真如,或法身。而非是"觉"已然具有之意。如《真现实论》中说:

此言"本觉",犹所云"根本智"。依此法身说名本觉 ,即是以所证真如为诸法根本故名根本,能证此根本之智故名根本智——以法身为本,能觉此本名本觉——。<sup>②</sup>

太虚大师将本觉理解为根本无分别智,应该是在回应内学院指出《起信》不立正智、智如混乱的问题。

将"本觉"解释为根本无分别智,与解释为无漏种子可以说是一脉相承的,因为无漏种子的现行就是根本无分别智,所以无漏种子亦称为本觉种。亦如前文所述,本觉种即无漏无分别智种。此外,太虚大师也有把无漏清净种子(本觉)的现行理解为佛的圆觉。他说:

是诸众生清净觉地者:显此体性,乃一切不二之性,故即众生本有之清净觉地。良以各各众生藏识之中,具足无漏清净种子,即是觉性,亦即本觉,与佛圆觉无二无别,惟至佛果乃能证之而成自受用身土耳。<sup>®</sup>

 $<sup>^{\</sup>circ}$  太虚大师: 《〈大乘起信论〉唯识释》, 《太虚大师全书》第 9 册, 第 1423 页。

② 太虚大师: 《真现实论》, 《太虚大师全书》第19册,第564页。

<sup>®</sup> 太虚大师:《〈圆觉经〉略释》,《太虚大师全书》第14册,第2057页。

若本觉指根本无分别智,那么"始觉"即是信智、顺解脱智、顺抉择智、后得智。如:"除根本智及佛果智而外,其余信智、顺解脱智、顺抉择智及菩萨地之后得智,皆名始觉。"<sup>①</sup>或者始觉即资粮智、加行智、后得智,一切智智就是究竟觉,或称为一切种智,即佛智。太虚大师云:

然此本觉一名,乃对资粮智、加行智、后得智等始觉,及一切智智之究竟觉,与异生之不觉而说。始觉等由对本觉等展转而说亦然。始觉或能引本觉——资粮智、加行智,或本觉所起——后得智,故始觉者即同本觉。②

#### (3)太虚大师本觉观的来源

将本觉释为无漏种子,智旭亦是如此解读。他认为无漏种子本来就存在,所以被称为"本觉"。"无漏种子"现行则为四智,即大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智。在太虚大师的著作中未提及他的观点的来源,但我们可以断定他的观点是受到了中国古代《起信》注释的影响,比如智旭的观点。智旭的观点,可见于《〈大乘起信论〉裂网疏》卷二:

言复有二种义者,谓此藏识中, 无始已来, 法尔本具无漏智德种子, 能生无漏诸法, 名为觉义。法尔本具有漏无明种子, 能生有漏诸法, 名不觉义也。

问:下文释觉义云:"谓心第一义性,即是一切

<sup>◎</sup> 太虚大师: 《真现实论》, 《太虚大师全书》第19册, 第564页。

<sup>&</sup>lt;sup>②</sup> 太虚大师: 《〈大乘起信论〉唯识释》, 《太虚大师全书》第9册,第1423页。

如来平等法身, 说为本觉。"何得以无漏种子释之?

答:真如不变随缘,举体而为无漏、有漏若种若现。故下文云:"如是无漏无明种种幻用,皆同真相。" 夫无明种现,尚同真相,况无漏种现,岂不即是第一义性?岂不即是一切如来平等法身耶?良由无漏种子,本自有之,故名本觉。四智心品,初起现行,故名始觉。佛果所成四智心品,即同无漏种子。全体真如,无增无减,平等平等,故云始觉即本觉也。幸舍旧执而痛思之。<sup>①</sup>

#### 2、批评华严宗以佛智释"本觉"

太虚大师指出《起信》所讲述的是菩萨的境界,而非究竟佛果的境界。法藏宗《华严经》,以"一切种智缘起"来解释《起信》思想,则有多处未能符合《起信》之意。也就是说《起信》之"始觉"、"本觉"等指的是菩萨的智慧,而非"一切种智"、佛智。如《〈大乘起信论〉唯识释》中说:

贤首宗在华严,明大乘果,依庵摩罗识持一切无漏种,彰法界缘起——法界缘起可名庵摩罗识缘起,或无漏界缘起,或一切种智缘起,或大牟尼法缘起,或净心缘起,或佛果缘起,可参考《缘起抉择论》——以释此论,虽亦可通,究多未符之处,不能解人疑惑。②华严宗人的确是以佛智释"本觉",如法藏以为本觉之觉

<sup>①</sup> 智旭:《〈大乘起信论〉裂网疏》卷二,《大正藏》第44册,第432页上。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 太虚大师:《〈大乘起信论〉唯识释》,《太虚大师全书》第9册,第1409页。

是如来法身之觉,为"无垢无挂碍智"、"大圆镜智",此觉"理非新成",即本具之意。《〈大乘起信论〉义记》卷中说:

所言觉义者,谓心体离念。离念相者,等虚空界, 无所不遍,法界一相,即是如来平等法身。依乃有大 智慧光明义等故也。虚空有二义,以况于本觉。一周 遍义,谓横遍三际,竖通凡圣,故云无所不遍也。二 无差别义,谓在缠出障性恒无二故,云法界一相也。 欲明觉义,出缠相显,故云即是如来平等法身。既是 法身之觉,理非新成,故云依此法身说名本觉。无性 《摄论》云:无垢无挂碍智名为法身。《金光明经》 名大圆镜智为法身等,皆此义也。<sup>①</sup>

但是,太虚大师认为以佛智释"本觉",则会引发如下矛盾:

不知此义,但依佛之自证智境,说诸众生无始不觉, 实依如来觉心而起,实有始起之期可得,若贤首家法 界还源观等,则众生虽可还如来觉心源而成佛,其如 佛仍将从众生不觉心流成众生何?则成一治一乱之循 环式,永无常觉时矣!故依如来心说缘起,是从佛应 到众生,又从众生感到佛之自他不二增上缘起,由佛 等流身教,生起众生信心,使发起求成佛之志而已。 其实佛居佛位.众生居众生位.各不相到.而众生无

⑤ 法藏:《〈大乘起信论〉义记》卷中,《大正藏》第44册,第256页中。

始无明实非依如来心而起,故继此为令众生得甚深胜解,当说阿陀那识一切种缘起也。<sup>①</sup>

按照华严宗的法界还源观(妄尽还源观)等,众生可还"如来觉心源"而得成佛。那么,佛是否同样会从众生的不觉心而流成众生?"还如来觉心源而成佛"也就是还"本觉"之源而成佛。太虚大师所论述华严宗之妄尽还源观与华严宗的思想是相合的。如法藏认为自性清净圆明体的性体有"遍照"功能,即是本觉义。此本觉在众生与圣者之间可谓是等无差别。妄念既尽,真如本觉得以彰显,此时,佛心如澄清般的海水,一切物象无不映现。他在《修华严奥旨妄尽还源观》中云:

一、显一体者,谓自性清净圆明体。然此即是如来藏中法性之体,从本已来,性自满足,处染不垢,修治不净,故云自性清净。性体遍照,无幽不烛,故曰圆明。返流除染而不净。亦可在圣体而不增,处凡身而不减。虽有隐显之殊,而无差别之异。烦恼覆之则隐,智慧了之则显。非生因之所生,唯了因之所了。《起信论》云:真如自体,有大智慧光明义故,遍照法界义故,真实识知义故,自性清净心义故。广说如彼,故曰自性清净圆明体也。

二、自下依体起二用者,谓依前净体,起于二用: 一者、海印森罗常住用。言海印者,真如本觉也。妄

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 太虚大师:《〈大乘起信论〉唯识释》,《太虚大师全书》第9册,第1425页。

尽心澄,万象齐现,犹如大海,因风起浪,若风止息,海水澄清,无象不现。《起信论》云:"无量功德藏, 法性真如海。所以名为海印三昧也。"<sup>①</sup>

#### 3、评价圭峰为知解宗徒、知解教徒

禅宗的传统中也有本觉思想,如《坛经》云: "何名自性自度? 自色身中,邪见烦恼,愚痴迷妄,自有本觉性,将正见度。" <sup>②</sup>在禅籍中,禅师们不一定使用"本觉"这一概念,但都有提及一种本具的智慧或觉性,这就是本觉思想。神会、宗密都谈"知",可以说是本觉思想的一种表述。但二者的说法常被禅师们拈提和批评。太虚大师以为神会为知解宗徒,而宗密由知解宗徒兼为知解教徒。他说:

有曹溪力呵之,故虽有神会等知解宗徒,而宗风仍畅。慈恩等于知解教徒未力呵斥,故四教、五教兴,嘉祥、慈恩之教轮辍。清凉引而化之,陷泥已深。圭峰则由知解宗徒兼为知解教徒,宗下承曹溪风能斥去之,故宗弥盛。而清凉于圭峰又不能呵却之,故教益晦。<sup>®</sup>

他还说:

\_

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 法藏:《修华严奥旨妄尽还源观》,《大正藏》第 45 册,第 637 页中—第 637 页下。

<sup>&</sup>lt;sup>②</sup> 慧能:《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》,《大正藏》第48 册,第339页中。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 太虚大师: 《曹溪禅之新击节》, 《太虚大师全书》第 15 册, 第 2817—2818 页。

唐圭峰以瑜伽为法相宗,般若为破相宗,自居为 法性宗,曰一乘显性教。以有情有本觉真心名如来藏, 又名佛性。此亦以如来藏名法性者,不如名以真心为 当。然其不脱知解,不悟诸法离言自性,作《禅源诠》, 尝曰:"心是其名,知是其体,知之一字,众妙之门。" 以为举知字即能得心体,宗门或斥之曰:"知之一字, 众祸之门!"明永觉贤以真心具空寂与灵知之二义, 补曰:"空寂之知",谓圭峰取知遗空寂,不了真心。 今按:空寂即无性义,空寂灵知即无性心。即心不悟 无性,故成妄执;妄心若悟无性,即契真如。故空寂 知始是真心,彼执知为心体,且不悟心无性,更何解 乎无性心哉!

此中说觉贤认为宗密在谈真心的时候,认取了"知",却 遗漏了"空寂"。太虚大师认为空寂灵知就是无性心、真心, 而宗密认执"知"为心体,这并不太恰当。而且太虚大师还认 为宗密没有了悟心无性,就难于去解释无性心了。关于神会、 宗密的说法,宗杲曾说:

南泉道:道不属知,不属不知。圭峰谓之灵知。 荷泽谓之知之一字,众妙之门。黄龙死心云:知之一字,众祸之门。要见圭峰、荷泽则易,要见死心则难。<sup>②</sup>宗杲并不否认传统的本觉思想,正如普愿以为"道"不属

<sup>◎</sup> 太虚大师: 《曹溪禅之新击节》, 《太虚大师全书》第15册,第2821页。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 慧然等编:《大慧普觉禅师普说》卷十六,《大正藏》第47册,第879页中。

于"不知",他只是不认同神会"知"之说、宗密"灵知"之说。从此,也可知"本觉"是难以把握和体证的,在传统的禅林中,也是有对本觉思想误读与修证偏差的学人。

#### (二)真如缘起观

#### 1、反驳内学院对真如缘起观的批判

#### (1)辨正真如义

太虚大师以为真如宗与唯识宗所立的真如义是不同的。真如宗因为最扩大圆成实性、摄诸法归真如的缘故,将无为之真如与真如体不离不灭的净相、净用合名为真如。也就是说诸净法都统名为真如。正因为真如宗如此安立真如,才为《起信》无明、真如互熏之说提供了可能。他说:

真如宗以最扩大圆成实故,摄诸法归如故,在生灭门中亦兼说于真如体不离不灭之淨相用名为真如。以诸净法——佛法——统名真如;而唯以诸杂染法——异生法——为遍计、依他,统名无明,或统名念;此《起信论》所以有"无明熏真如,真如熏无明"之说也。<sup>①</sup>

"摄诸法归如"说由窥基提出,太虚大师指出:

此大乘三宗之宗主,基师尝略现其说于《唯识章》 曰:"摄法归无为之主,故言一切法皆如也。摄法归

① 太虚大师: 《佛法总抉择谈》, 《太虚大师全书》第9册,第1378页。

有为之主,故言诸法皆唯识。摄法归简择之主,故言一切皆般若"(《法苑义林章》卷三)。……真如宗最扩大圆成实性而缩小余二性,以有为无漏及离执遍计皆摄入圆成实,复从而摄归于真如无为之主,唯以无明杂染法为依他、遍计故。故此宗说三性,圆成固圆成,遍计、依他亦属在圆成也。<sup>①</sup>

唯识宗因为扩大依他起性,有漏、无漏有为法均摄为依他起性,只以诸法之法性名为真如。真如宗最扩大圆成实性,把有为无漏法和离执遍计都摄入圆成实性,所以此宗说三性,圆成实性固然是圆成实性,但遍计、依他也属在圆成实性。可见真如宗与唯识宗对"圆成实性"的界定不同。

太虚大师以为"真如(圆成实自性)"概念亦遮亦表,遮依他起性与遍计所执性,表圆满成就真实性。太虚大师说:"圆成实自性:乃一切法圆满成就真实之体,以无欠余、不变坏、离虚妄为自性者。不变坏遮非依他起,离虚妄遮非遍计执,无欠余表是圆成实。"<sup>②</sup>真如(圆成实自性)有其真实的体性,为离言自性。太虚大师指出:

一一心行,一一质点,乃至一一法之离言自相,皆即真如,无变无异,常如其性,非一非多,遍如其性,故是心真如相,即一切法离言自性。就是心以示之,所示真如遍一切法,常住如是,亦名一真法界,

<sup>◎</sup> 太虚大师: 《佛法总抉择谈》, 《太虚大师全书》第9册, 第1372—1376页。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 太虚大师: 《佛法总抉择谈》, 《太虚大师全书》第9册,第1372页。

亦名法性,亦名诸法离言自性。无论大乘、二乘乃至 一色一香,无不依此为体,故示此亦即示大乘体也。<sup>①</sup>

而且此离言自性是"不空"的,如:"非于诸法本来离言之真如性,有可空却。"<sup>2</sup>相比内学院诸师对唯识"真如"概念的解读,太虚大师的开显则更为确切。如王恩洋把真如仅仅理解为"无常之常性"、"无我无法之理",而不谈体性。他说:"以诸法生灭无常,故而显此无常之常性,名之曰真如。"<sup>3</sup>他还指出:

此无我无法之理,为诸法实理。如是实性、实相、实理,于常常时遍一切法,真实不虚,故名圆成实性,亦称无为,谓即真如。故诸部般若经云:一切诸法,本性皆空,咸同一相,所谓无相。无相故无生,无生故无灭。由此诸法本来寂静,自性涅槃,即是真如法界等故。<sup>④</sup>

真如固然不是一般意义上实体,但是可以说其有体性的,用"实体"来描述真如也未尝不可,虽然很容易与一般意义上的"实体"相混淆。真如"实是有",为离言自性,为自性(自

\_

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 太虚大师:《〈大乘起信论〉唯识释》,《太虚大师全书》第9册,第1413页。

<sup>&</sup>lt;sup>②</sup> 太虚大师:《〈大乘起信论〉唯识释》,《太虚大师全书》第9册,第1419页。

<sup>®</sup> 王恩洋:《大乘起信论料简》,见《现代佛教学术丛刊》第 35 册,大乘出版社出版,1978 年 11 月初版,第 109 页。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 王恩洋:《研究佛法者应当注意的三个问题》,见《中国佛教与唯识学》,宗教文化出版社,2003年10月第一版,第47页。

体)地存在,若将"实是有"的真如视为无,则为恶取空见了。 如《瑜伽师地论》卷第三十六说:

云何名为恶取空者?谓有沙门或婆罗门,由彼故空亦不信受,于此而空亦不信受,如是名为恶取宫者。何以故?由彼故空被实是无,于此而空此实是有,何故空?亦不应言由此于此即说为空,是故名为恶时之者。云何复名善取空者?谓由于此彼无所有,即实知有。云何复名善取空者?谓由亲故无所有,即实知有;复由于此处知事,所说色等假说性法,都无所有,是此知色等想事,由彼色等假说性法,都无所有,是此知色等想事何者为余,谓即色等假说所依。如是二种皆如实知,谓于此中实有唯事,于唯事中亦有唯假,不更实无起增益执,不于实有起损城执,不增不减不取不舍,如实了知如实真如离言自性,如是名为善取空者。

#### (2)辨正真如缘起义

太虚大师对"真如缘起"所下的定义已别于内学院等的解读。太虚大师认为以真如为迷悟之依而缘起染净诸法,名为真如缘起。他说: "意识缘起,正是从迷悟依以说缘起,悟真如

 $^{\circ}$  玄奘译: 《瑜伽师地论》卷三十六, 《大正藏》第 30 册, 第 488 页下—489 页上。

即空智缘起净法,迷真如即无明缘起染法。故此二者亦可总名 "真如缘起",依真如而悟而迷故。"<sup>①</sup>此外,真如缘起,正名 应为空智缘起,正智由通达二空所显真如而显发,所以展转名 为真如缘起。太虚大师指出:

云真如缘起者,正名空智缘起。空智谓达二空证真如之正智——妙观察智相应心品、平等性智相应心品——相应意及意识心品。然此正智由达二空所显真如而发,故亦展转名为真如缘起。<sup>②</sup>

关于真如宗无明熏真如说,太虚大师辨析如下:

无明熏真如者,无明如目病,病彼体自离病之目——如熏正智或心之自证体——,而观——熏——净空之真如,有诸狂华。依净空实不变生狂华言,言真如不受熏;据因目病所观故,即净空有狂华现,亦可寄言真如受熏。要之、其病(无明) 共好目净空(真如) 相和合——熏——而有病目空华,可以喻此所云无明熏真如义。<sup>③</sup>

此中以为,若以病喻无明,洁净的天空喻真如,通过有病的眼睛在天空中则见到有花,这好比无明熏习真如,因为病(无明)与洁净的天空(真如)相和合,才会发生见到有花。但此花本来并不是真实存在之物。无明与真如相和合,见有花,说

<sup>◎</sup> 太虚大师: 《真现实论》, 《太虚大师全书》第19册, 第569页。

② 太虚大师: 《真现实论》, 《太虚大师全书》第19册,第562—563页。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 太虚大师:《佛法总抉择谈》,《太虚大师全书》第9册,第1378—1379页。

为无明熏习真如,实际上真如是不受熏,如同洁净的天空并没有什么变化,并没有生出花来。

就真如宗而言,真如体和不离于真如体的净相净用都可以称为真如,一切染法都可以称为无明,众生见到、听到诸佛"真如"等流所显示的身教、言教,而生起信解、思维佛法、修习佛法,就是"真如熏无明"。由信解、思维佛法、修习佛法,而众生自身内在本有的无漏智慧种子(真如)逐渐引起能熏破于烦恼(无明),也是"真如熏无明"。太虚大师指出:

真如熏无明者:以一切净法——真如体及于真如体不可离灭之净相净用,皆名真如故,一切佛法皆名真如;以一切染法皆名无明故,一切众生法皆名无明。众生见闻诸佛真如等流所示身言,而生起众生信解思修真如熏无明也。以见闻信解思修故,而自内本具之无漏智种——真如,渐渐引起能熏破于烦恼——无明,亦真如熏无明也。<sup>①</sup>

这里,太虚大师解释的是在真如宗中,"真如熏无明"的 具体内涵。但很明显,他运用了唯识的理论来解释。要认识《起信》的熏习观之成立,须注意两点:一是真如宗的"真如"的 内涵与唯识宗的"真如"内涵宽狭不同;二是从熏习的因和缘 来分析,真如宗和唯识宗谈"熏习"的角度不同。唯识宗讲熏 习专就因缘来说,所以唯识宗谈熏习是,会说正智现行只熏成 正智种子,无明现行只熏成无明种子,不可说正智无明相熏,

① 太虚大师: 《佛法总抉择谈》, 《太虚大师全书》第9册,第1379页。

更不可说无明真如相熏。而《起信》虽然说真如熏习无明,但 真如仅仅为所缘缘、增上缘、等无间缘而已。真如为无分别智 的所知境,故也就是所缘缘。众生以诸佛真如之等流所显示的 身教、言教为增上缘,而生起信解思修即是真如熏习无明。无 漏智种(真如)破于烦恼也是真如熏习无明。空智亦可为无明 的等无间缘,如无漏有为法可无间生有漏有为法。太虚大师指 出:

唯识宗以扩大依他起故,只以诸法之全体名真如, 而真如宗时兼净相净用统名真如;此于真如一名所诠 义有宽狭,一也。唯识宗于熏习专以言因缘,真如宗 于熏习亦兼所缘、等无间、增上之三缘以言,二也。 明此,则唯识宗正智现行唯熏正智种子,无明现行唯 熏无明种子,且不可言正智无明相熏,何况可言无明 真如相熏!而真如宗则可言无明熏真如,真如熏无明 也。二者各宗一义而说,不相为例,故不相妨。如闻 击柝.或言木声.或言四大种声.均无不可。<sup>①</sup>

所以,在唯识宗中,不可谈无明真如相熏,但真如宗说真如无明互熏是可以成立的。染净诸法均是从自己的种子生起,也就没有无为生有为的过失。《起信》的真如缘起说与唯识学理是不相违的。

## 2、辨正《起信》如来藏缘起义

《起信》云: "所言法者,谓众生心。是心则摄一切世间

① 太虚大师: 《佛法总抉择谈》, 《太虚大师全书》第9册, 第1379—1380页。

法、出世间法,依于此心显示摩诃衍义。"<sup>①</sup>太虚大师以为此"众生心"指的是地上的菩萨心,如此解读才能与《起信》下文论生灭门中"依如来藏故有生灭心"及"忽然念起名为无明"对应起来。太虚大师解释说:

盖菩萨心无漏现行时,可依根本智起后得智,复可依后得智无漏无间有漏现行。后得智亦如来藏摄,依后得智无间而起执障相应之三界有漏生灭心,故可云依如来藏故有生灭心,亦可云:"不达一法界故,心不相应——由根本智而后得智,即不达一法界,而智不亲真如契应——忽然念起——由后得智无漏无间忽生二执、二障相应杂染心念,——名为无明。"②

正因为"众生心"为地上的菩萨心,才有可能出现如此不稳定的心况。后得智无间而生起人我、法我执与烦恼、所知障相应的三界有漏心,即"依如来藏故有生灭心"。后得智无漏无间忽然生起二执、二障相应的杂染心念,即"忽然念起名为无明"。可以说《起信》是"依菩萨心说如来藏"。

而华严、天台、唯识宗人对《起信》如来藏说的解读都是 有偏颇的。如:

若贤首家以如来心说如来藏,则如来心常无漏故, 不应依之有有漏生灭心——此论之有生灭心. 专指三

<sup>②</sup> 太虚大师:《〈大乘起信论〉唯识释》,《太虚大师全书》第9册,第1414—1415页。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 真谛译: 《大乘起信论》, 《大正藏》第32册,第575页下。

界有漏虚妄分别心心所聚——及忽然起无明。天台家以真如说如来藏,真如常无起故——真如本义,专指法性以言,此中亦然,但是体义。他处言真如用,总名与如重,则兼清净法相以言,包含真如如来藏,总名曰真如。犹包含清净依他起分,总名曰圆成实也一不应依之有有漏生灭心及忽然起无明。唯识家以异生心中本具之无漏种说如来藏,其无漏种间起有漏之事,亦不应说依如来藏有生灭心,非依无漏种得常有漏现行故;无明亦不应说忽然而起,无始现行商为不应说依如来藏有生灭心,非依无漏种得有有漏现行故;无明亦不应说忽然而起,无始现行首,不知其不可而说。坐是贤首、天台二家,不知其不可而致生违诤,三家皆不知此论依据菩萨心而说、故皆失之私蔽。®

华严宗人依如来之心(真法界及事事无碍法界),或真如(真法界及理法界)解如来藏,但是如来之心恒常无漏,不应依如来之心而有有漏的生灭心及忽然生起无明,这与《起信》论文是相违的。天台宗人以法性真如解如来藏,但是法性真如恒常无有变异,没有造作,不生起万法,所以不可说依法性真如而生起有漏的生灭心和忽然生起无明,而《起信》却说"依如来藏故有生灭心"、"忽然念起名为无明"。唯识宗人依凡夫之心本具的无漏种子解如来藏,但是在凡夫的心行中,凡夫

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 太虚大师:《〈大乘起信论〉唯识释》,《太虚大师全书》第9册,第1415页。

如来藏中的无漏种子从未现行,而且无始无明执障也从来没有 间断过,自然不会发生从无漏无间生起有漏的心况;以无漏种 子解如来藏,说依如来藏有有漏的生灭心,亦是不通,因为没 有依无漏种子有有漏现行的说法;无明无始以来未曾暂时间断, 也不应该说无明忽然地生起。三家的解读都有所偏颇。

#### 3、唯识真如具随缘、不变二义

澄观于《华严经疏》卷二、《华严经随疏演义钞》卷九等 举出性相两宗之间有十种差异,其一为真如随缘还是凝然的差 异。以为法相宗所立的真如常恒不变,不作诸法,为"凝然"; 法性宗以为真如具不变、随缘二义,由于真如能随缘,所以真 如能随染净之缘而生善恶之法。对此,太虚大师曾辩析说:

谓法相宗立真如常恒不变,不许随缘;法性宗说 真如具不变随缘义,故真如随缘凝然别。辨曰:不然。 真如即唯识之实性,不离唯识有故随缘,一切法常如 其性故不变;若定执真如有能熏所熏,则反失不变义 而仅随缘义矣。故唯识真如具随缘不变,而彼宗真如 但随缘耳! <sup>①</sup>

法相宗所立的真如为唯识的真实性,"唯识"为缘起之法, 真如不离唯识而有,这样,真如必随顺于因缘,具随缘义。《唯 识三十论颂》说:"此诸法胜义,亦即是真如,常如其性故, 即唯识实性。"<sup>②</sup>唯识真如于一切法,于一切状态中永远与其本

<sup>◎</sup> 太虚大师: 《对辨唯识圆觉宗》, 《太虚大师全书》第9册,第1404页。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 玄奘译: 《唯识三十论颂》, 《大正藏》第31册第61页上。

性保持一致, 所以可以说唯识真如具不变义。如果如法性宗那 样执着真如定有能熏所熏,真如随缘为能熏所熏,那么此中的 "真如"仅具随缘义、反会失掉不变义。所以、唯识真如具不 变、随缘义, 法性宗所立真如仅具随缘义。

但是,太虚大师又认为法相宗所依之教,说到"真"有两 种分类方式:一、单以真如为圆成实性所摄,也就是单以无为 法为"真":二、将正智、真如摄于圆成实性,兼以无为法和 清净有为法的如来无漏界统称为"真"。第一种单以无为法为 真,为分真,无为法"常如其性"为不变义;第二种兼以无为 法和无漏有为法统称为真,无漏有为法随缘生灭,为随缘义, 无为法为不变义,双具二义,为具真。如:

而五法、三性之圣教. 有单判"真如"圆成实摄 者,是单以无为曰真也。有兼判"正智、真如"圆成 实摄者, 是兼以无为及清净有为之如来无漏界统曰真 也。无为曰真,是曰分真,但不变故。为无为无漏法 曰真, 是曰具真, 有为随缘、无为不变具二义故。<sup>①</sup>

这样的说法与传统的"随缘"、"不变"二义已有很大的 不同, 传统中"随缘"、"不变"二义的主词为无为法真如, 而太虚大师诠释"随缘"、"不变"二义时, 主词虽名为"真 如",但是"真如"一名却包含有无为法和无漏有为法,不变 的是无为法, 随缘的是无漏的有为法。这也与以上所引的太虚

① 太虚大师:《论贤首与慧苑之判教》,《太虚大师全书》第15册,第2798—2799 页。

大师自己的说法不同,上文的论点是作为唯识实性的无为真如 具不变、随缘义,而此文的观点却是:具随缘义的是无漏的有 为法,而不是无为真如。笔者以为,就世俗谛而言,讲无为法 的唯识真如随缘,不无不可,但以为无为法真如随缘而生起万 法,也就是无为法——真如作为因缘生起万法,以唯识学理来看, 是难以认同的,因为作为无为法的真如是非造作的,不可能随 缘而生起万法。若强以无为法的唯识真如理解为随缘而生起万 法,则会出现学理上的矛盾。正如太虚大师所认为的真如仅仅 为所缘缘、增上缘、等无间缘。

# 三、本觉与真如缘起思想合法性问题

#### (一)本觉思想的合法性问题

太虚大师以为本觉即无漏种子、根本无分别智,以唯识学 诠释《起信》的本觉思想,虽然维护《起信》的圣教性,但他 的解释已别于传统的中国佛学。"本觉",本来已觉,在凡夫 位众生已本具的现行智慧,并不是见道时,无漏种子现行才觉, 此觉则等同于佛智。本觉在《坛经》中被称为般若智、觉性, 如六祖慧能云:"菩提般若之智,世人本有自有之,只缘心迷, 不能自悟。"<sup>①</sup>"自心地上觉性如来,放大光明,外照六门,清

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 慧能: 《六祖大师法宝坛经》, 《大正藏》第 48 册, 第 350 页上。

净能破六欲诸天。"<sup>®</sup>禅宗祖师延寿《宗镜录》卷三十六亦说: "无知之真知即是本觉。本觉即是佛一切智也。"<sup>®</sup>本觉是凡夫 位凡夫就具有的现行智慧,不是太虚大师说的无漏种子、根本 无分别智(见道后生起)。

印顺法师解释本觉义时说: "觉即确指本觉,本觉即是本来具有的智慧性。" <sup>3</sup>他还指出: "有人说:始觉是后得智,本觉为根本智,这是不对的。唯识宗有始觉而不承认本觉,但有本有的无漏智种,本论却不同。" <sup>4</sup> "有人"实际上指的就是太虚大师或者太虚大师一系的观点,可以看出印顺法师是不同意太虚大师观点的。关于本觉与始觉义,印顺法师说:

本觉与始觉的意义,可以举喻说明:如蒙上尘土的镜子一样,因有尘土的缘故,镜子照物的功能不能显现。现在用手一分一分地把尘土拭去,在拭去一分尘土时,镜子照物的功能即显现一分,到整个镜面的尘土拭掉,整个镜子照物的功能才全体显现。然而,这镜子的照物功能,不是拭去尘土时新生的,是镜子本来具有的功能;拭去尘垢,不过使这本有的照物功能具体显发而已。本觉与始觉的意义,即如此。因此,

<sup>◎</sup> 慧能: 《六祖大师法宝坛经》, 《大正藏》第48册,第352页中。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 延寿: 《宗镜录》卷三十六, 《大正藏》第48册,第630页下。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 印顺法师:《〈大乘起信论〉讲记》,《妙云集》上编之七,正闻出版社,1992 年修订一版,第104页。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 印顺法师:《〈大乘起信论〉讲记》,《妙云集》上编之七,正闻出版社,1992 年修订一版,第109页。

本论的本觉与始觉,并非有本始二觉,再谈始本不二。要了知本觉是对始觉而说的,似乎有始觉,而其实只是本觉。<sup>①</sup>

此中说本觉与始觉并非二觉,始本不二,其实只有本觉。 觉性,众生本来就有,不是修成,只是远离执着后的呈现。本 觉如同镜子本来就具有的照物功能。当我们拭去镜子上的尘土, 镜子就能照物,但镜子照物的功能本来就有,与我们是否拭去 尘土无关。印顺法师论述本觉与始觉的关系更合于中国传统佛 教的解释。当然,太虚大师并未完全认同自己的诠释一定符合 马鸣的论意,太虚大师的诠释亦可看成是应时对机的方便解释。 太虚大师曾说: "本社应时对机,每多权巧,设言施语,不居 故常;前后相寻,岂无舛漏!唯要不渝令世人于佛法生正信开 正解之旨而已。" <sup>②</sup>他还说: "内院师资破斥过当,吾乃为释以 通其难。实乃吾非马鸣,宁曰:必知马鸣论意!唯以疑难不绝, 则吾之解释亦相与无穷。有味哉!" <sup>③</sup>

佛教经典中不乏本觉思想。在此,笔者暂不引据于有争议 的《金刚三昧经》、《仁王护国般若波罗蜜多经》、《楞严经》、 《圆觉经》等经典,吕澂考辨这些经典为伪经。但其它的经典

.

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 印顺法师:《〈大乘起信论〉讲记》,《妙云集》上编之七,正闻出版社,1992 年修订一版,第109—110页。

② 太虚大师: 《见相别种辨释难》, 《太虚大师全书》第9册, 第1284页。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 太虚大师:《答〈起信论唯识释质疑〉》,《太虚大师全书》第9册,第1453页。

如《大乘理趣六波罗蜜多经》有文云: "本觉心王住第一义禅定宫阙,安处不动犹若金刚,以智慧剑斩烦恼贼。" "云何大悲?了本觉故。" "了真本觉是名智慧。" "诸识随缘转,不见本觉心;自觉智现前,真性常不动。" "诸佛法性身,本觉自然智。" 《菩萨璎珞经》卷七也说: "本觉不思议,现变无有量。" "特别是唯识宗所依六经之一《华严经》有两处使用"本觉"一词,如: "善知识者,心如明灯,顺本觉性而觉了故。" "诸佛菩萨自证悟时,转阿赖耶,得本觉智。" "就义理来说,经典中也多有开显本觉思想,如常被多宗引用的《华严经》经典语句: "复次佛子,如来智慧无处不至。何以故?无一众生而不具有如来智慧,但以妄想颠倒执着而不证得。若离妄想,一切智、自然智、无碍智则得现前。" "另外《华严经》以为真如照明为体,说的就是真如的本觉,如: "譬如真如照

\_

<sup>®</sup> 般若译: 《大乘理趣六波罗蜜多经》卷八, 《大正藏》第8册,第900页上。

②般若译:《大乘理趣六波罗蜜多经》卷九,《大正藏》第8册,第904页下。

<sup>®</sup> 般若译: 《大乘理趣六波罗蜜多经》卷九, 《大正藏》第8册,第906页中。

<sup>®</sup> 般若译: 《大乘理趣六波罗蜜多经》卷十, 《大正藏》第8册,第912页上。

<sup>&</sup>lt;sup>⑤</sup> 般若译: 《大乘理趣六波罗蜜多经》卷十, 《大正藏》第8册,第912页中。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 竺佛念译: 《菩萨璎珞经》卷六, 《大正藏》第16册,第68页下。

<sup>®</sup> 般若译:《大方广佛华严经》卷三十,《大正藏》第10册,第812页上。

<sup>®</sup> 般若译: 《大方广佛华严经》卷六, 《大正藏》第10册,第688页上。

<sup>®</sup> 实叉难陀译:《大方广佛华严经》卷五十一,《大正藏》第 10 册,第 272 页下。

明为体,善根坳向亦复如是,以普照明,而为其性。"<sup>®</sup> "譬如真如能大照明,善根坳向亦复如是,以大智光,照诸世间。"<sup>®</sup> 唯识宗所依的两部经典中明文指出阿赖耶识就是如来藏,如《入楞伽经》卷七说:"大慧,阿梨耶识者,名如来藏,而与无明七识共俱。"<sup>®</sup> 《大乘密严经》亦云:"佛说如来藏,以为阿赖耶。恶慧不能知,藏即赖耶识。"<sup>®</sup> "如来藏"含摄本觉义,那么阿赖耶识同样含摄本觉义。本觉思想是纯正的大乘佛法。

另外, 印顺法师认为在大乘经典中, 并非如吕澂所认为的 只有"性寂"说, 而没有"性觉"说。他认为《大方等如来藏

② 般若译:《大方广佛华严经》卷三十,《大正藏》第 10 册,第 162 页中一下。② 般若译:《大方广佛华严经》卷三十,《大正藏》第 10 册,第 163 页上。此外,陈兵在讨论"印度经论说心性本觉"中说:"自性清净心除了无自性如虚空、清净如清水(无烦恼垢染)等性质外,还有'本明'、'本党'的性质或功能,心性本觉,有多种印度经论为据,如《大乘理趣六波罗蜜多经》卷十称自性清净心为'本觉心',亦为'诸佛法性身,本觉自然智'。《曼殊师利千臂千钵大教王经》卷六谓'本来清净故,是名本觉'。《无上依经》卷上云:'众生有阴界入胜相种类,内外所现,无始时节相续流来,法尔所得,至明妙善。'又说'是性明净'。《海意菩萨所问净印法法门经》谓'心之自性本来明澈'。《胜天王般若经》卷二谓如如'自性明净'。《华严经》卷三十说真如'照明为体'、'能大照明',真如涵盖万法,心之真如(心性)当然也应本明。《思益梵天所问经》谓心'性常明净'。《陀罗尼自在王菩萨经》谓'烦恼本无体,真性本明净'。龙树《大乘法界无差别论》谓'此心性明洁,与法界同体'。《究竟一乘宝性论》卷一偈谓'如虚空净心,常明无转变';卷四谓自性清净心'光明明了,以离客尘诸烦恼故'。"陈兵:《自性清净心与本觉》,载《四川师范大学学报》2010 年第 37 卷第 3 期,第 23—24 页。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 菩提留支译:《入楞伽经》卷七,《大正藏》第16册,第556页中—下。

<sup>&</sup>lt;sup>®</sup> 地婆诃罗译: 《大乘密严经》卷下, 《大正藏》第 16 册, 第 747 页上。

经》、《胜鬘经》、《大乘密严经》、《楞伽经》等经典中都 有本觉思想的教据。他说:

瑜伽行派以真如会通如来藏。但所说的真如(即 空性,圆成实性),只是理性,与依他起性不一不异, 而无关于依他起性的因果起灭, 所以吕澂称之为"性 寂"。在真常大乘经中,如来藏不只是"性寂",也 是"性觉"的. 如《大方等如来藏经》说:

一切众生贪欲、恚、痴诸烦恼中, 有如来智、如 来眼、如来身、结加趺坐、俨然不动。……有如来藏 常无染污, 德相备足, 如我无异。

众生身中的如来藏, 佛那样的有智、有眼, 能说 只是"性寂"而不是"性觉"吗?又如《胜鬘经》说: "如来藏空性之智";《大乘密严经》说:"如来清 净藏,亦名无垢智",那是更明显的"性觉"说了! 《楞伽经》的〈偈颂品〉说:"内证智所行.清净真 我相,此即如来藏,非外道所知"。如来藏就是我 (ātman), "我"能说没有知性吗?所以吕澂主"性 寂"而否定"性觉",是不能解说真常大乘经论的。

印顺法师还认为真谛译《摄大乘论释》所说的阿黎耶识"解 性"与《起信》阿黎耶识有觉与不觉二义大致相近。这进一步 证明了《起信》本觉说是印度佛学思想。他指出:

真谛引如来藏说。说"界以解为性"。是有所据

<sup>&</sup>lt;sup>①</sup> 印顺法师:《〈起信论〉与扶南大乘》,见《永光集》,印顺文教基金会,第 140-141页, 2004年6月初版。

的。如前《法界体性无分别经》,所说的"解",与"知"、"觉"是相通的,所以真谛译《摄大乘论释》所说的,"此识界"是"解性"(又是"因性"),与《大乘起信论》的心生灭——阿黎耶识,有觉与不觉二义,可说是大致相近的。<sup>⑤</sup>

#### (二) 真如缘起思想的合法性问题

太虚大师以为真如宗因为扩大圆成实性的缘故,兼说于真如体不离不灭之净相、净用名为真如,这有别于仅以诸法之法性为真如。真如宗在讲真如、无明互熏时,真如仅为所缘缘、增上缘、等无间缘而已。他的诠释是较为确切的,有力地回应了内学院对真如缘起思想的批判,维护了《起信》真如缘起说之圣教性。真如宗扩大圆成实性,窥基说为"摄诸法归如",此观点之论据在佛典中甚多,如《维摩诘所说经》文:"一切众生皆如也,一切法亦如也。"<sup>②</sup>所以,真如缘起与阿赖耶识缘起是不相违的,与唯识学理是不相违的,所以可以说是"合法"的。

<sup>®</sup> 印顺法师:《〈起信论〉与扶南大乘》,见《永光集》,印顺文教基金会,第 141页,2004年6月初版。

.

<sup>&</sup>lt;sup>②</sup> 鸠摩罗什译:《维摩诘所说经》卷上,《大正藏》第14册,第542页中。

### 四、结论

吕澂以为中国化佛教之"本觉"思想已悖离印度的心性"本 寂"说、"本觉"——众生本具"已然的"、"现实的"之觉、 他对本觉思想的概括是精当的。太虚大师释本觉为无漏种子、 根本无分别智与一般意义上的本觉思想不同, 他的观点可以视 为方便之说。大乘佛教经典,包括唯识宗所依的经典在内不乏 本觉思想,本觉思想是纯正的大乘佛法。王恩洋把真如仅仅理 解为"无我无法之理"亦违于唯识学"真如"概念之本义、唯 识学之真如有其真实的自体。真如宗之真如亦含摄无漏的有为 法, 真如缘起说是可能的。太虚大师对内学院的回应是有力的。 华严宗人依如来之心、天台宗人依法性真如解《起信》中之如 来藏,不免与《起信》的论文相违。内学院对本觉、真如缘起 的批判则失之偏颇。内学院对这些问题的讨论使得这两种思想 引起了更多人的重视, 这两种思想也随之变得清晰起来, 但在 中国佛家古德那里,这两种思想不过被视为佛门中的平常之学, 而近现代的传统从林,并没有受到内学院的影响,还如古德般 依据着《起信》等经论的思想在修行,内学院其实过高地指出 了问题的严重性,把问题放大了!