

言，則知心圓滿含融一時者，無從歸來第二元之名。

不嚴謹處偶有誤景故穿衆生心如心印立默而言，或時真感心而

顯於衆生世間也。此固爲「衆生心」，實「空觀」也。

大乘起信論的心性論

與般若而言，玄學圓融無二義者，無從歸來第二元之名。
《時輪經》開宗明義提出釋迦大乘法體謂「衆生心」。由其
A、小乘說門

二、衆生心——主觀與客觀對

樂嚴斯又取何解以示如？

闡解又取何？兩者並自所見？難言之。辨衆生主觀以示生？望

如將之何？道妙無朕？又取果人對具足采種叶青者二長，限兩者

諸，榮者也。愚者也。因文而取始教說者，因衆人對本題，賴如

大乘佛教思想有三大學派：即中觀，瑜伽和真常①，各成其

龐大的理論與實踐體系。中觀的思想建立在「緣起性空」上，所依

的經論包括《大般若經》，龍樹菩薩造的《中論》，《百論》，《十二

門論》等。代表有宗的瑜伽系強調的是「境空心有」之唯識思想。

此系統下的經論有《解深密經》，《瑜伽師地論》，《攝大乘論》，

《成唯識論》等。而高舉「如來藏自性清淨心」的真常系思想，則宣

揚人性中本有佛性的存在。《如來藏經》、《勝鬘夫人經》，《大般

中觀和瑜伽教理之精華，主要表現於其重要的論典中，但真

常系則偏重經典。但這並不表示真常系在印度未出現重要的論

典。堅慧(Sāramati)造的《究竟一乘寶性論》③(Ratnagotravibha-

ga)就是代表如來藏學主流的集大乘論書④。另一個後期真常系

重要的論典，即是本文要探討的《大乘起信論》。

依傳統言，《大乘起信論》是馬鳴菩薩造，真諦於西元六世紀後期譯出⑤。然自隋僧人法經開始⑥，至近代的一些東西方佛學者⑦，對此傳統的說法不斷提出質疑。但是對真正的作者是誰，則衆說紛云，無有定論。本人不擬介入考證的陣營中。可以肯定的是無論作者是誰，都不會改變《大乘起信論》對中國佛教產生深遠影響的事實。華嚴宗理事無碍的無盡法藏世界，即建立在《起信論》的真如緣起上。而禪宗所要體證顯現的「含生同一真性」，亦不外乎是《起信論》所言的人性本具之真如心。

《起信論》的中心教義可綜合爲「一心，二門，三大，四信，五行」。「一心」是指「衆生心」(摩訶衍法)，即是人性本具的如來藏自性清淨心。它同時蘊含著二方面的屬性。一方面它有清淨無漏的善性，另一方面也表現出染污有漏的惡性。《起信論》把它稱爲「一心開二門」：心真如門和心生滅門。但是無論衆生的心性是處在那一個「門」內，它基本上有「三大」義(摩訶衍義)。以其「體

卷一
總序

總序

釋恒清

三

香樹齋藏大典五 國立臺灣大學哲學系副教授

三

序

目

三

大」而言，衆生心體空而無妄，眞心常恒不變，且淨法滿足。表

現在衆生心性「相大」的是它所含藏的無量無盡如來功德性。而衆

生心的「用大」是在於它能發揮其無盡的功德本性，成爲不可思議

的利他業用，產生一切世間和出世間的善因果。

「一心，一門，三大」開顯了大乘的「法」和「義」，建立了真常理論的架構。與其配合的是實踐層面的「四信」和「五行」。「四信」指自信——即信自己有根本如來藏清淨心爲成佛因，信佛，信法和信僧。「五行」是修行布施，持戒，忍辱，精進和止觀，做爲顯發佛性的實際行動⑧。

綜觀整個《起信論》的架構，它總括了進趣佛法解脫之道的理論和實踐方法。本文將專注於其心性說方面及其理論上的困難加以探討。其中要討論的是《起信論》如何詮定人性：是善，是惡（淨或染）？或善惡兼具？因之而起的難題有：如果人性本善的話，染污的惡性（無明）因何而起？相反的，假定人性本惡，解脫成佛之可能依據何在？又如果人性具足染污和清淨二分，則兩者關係又如何？兩者如何消長？換言之，雜染的生死何以衍生？涅槃還滅又如何得以完成？

二、衆生心——生滅與涅槃依

A · 心眞如門

《起信論》開宗明義點出整個大乘法體所在爲「衆生心」。由其真如面而言，它是個超越的眞常心，有「統攝一切世間出世間法」的功能。由於心的體相無碍，染淨同依，如果它隨波逐流，則盡攝雜染的世間法。但如果返本還原，就可顯現清淨的出世間法。不過這種說法還是站在衆生生滅心的立場而言，如就眞如心而言，則此心圓融含攝一切法，無所謂染淨二元之分。

從「一心」開出的「心眞如門」，《起信論》解釋云：

轉載

大乘起信論的心性論……

釋恒清……

3

天台宗的歷史及思想……

蔡惠明……

16

特稿

『雜阿含經』研習

先得法住智 後得涅槃智…… 羅無虛講
蔡惠明記…… 19

明內

第一二期 目錄

專論

淺論研讀佛經的漸進次序…… 馮 馮…… 23

筆譯

佛教與中國俗文學…… 毛始平…… 28

特稿

香港青銅大佛在南京造…… 黃常倫…… 30

歷代感應傳通鑑…… 陳士強…… 33

佛教文藝

虛雲和尚（續）…… 馮 馮…… 42

畫頁

封面：釋迦如來——張大千繪
面裏：觀音像——張大千繪

底裏：無量壽佛——王震繪

封底：羅漢伏虎圖——丁衍庸繪

「心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法，唯依妄念而有差別；若離妄念，則無一切境界之相，是故一切法從本已來，離言絕相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變易，不可破壞，唯是一心，故名真如。」^⑨

引文中重要的一點是將衆生心對等真如和法界。以諸法理性說，一切法平等，超越言說，文字，心緣的境界。這種說法與唯識和中觀學並無二致。但是《起信論》把法界說爲即是心性不生不滅。以不生不滅的真如「法性」說爲衆生的「心性」，這是有異於中觀和唯識的地方。換言之，真如不再僅是一切法的法性理體，而是蘊含無邊潛能的心性動力。這就是爲什麼緊接著《起信論》說真如有二義：

「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。」^⑩

將真如說爲「空」與「不空」，是依《勝鬘經》的「空如來藏」與「不空如來藏」而來。所謂的「空」是指「從本以來（心真如）與一切染法不相應」。也就是《勝鬘經》說的如來藏與雜染法，從來即「相異，相離，相脫」，所以「空」的是指本來就與清淨如來藏不相干的雜染煩惱法。但因衆生有妄念，與真如不能相應。若能離妄心，則「實無可空者」。所謂「不空」是指衆生真如心中本具真常無漏功德的清淨法。由於此本然存在的清淨無漏法帶有一種「實存的喚醒作用」，驅策衆生邁向「還元」的道路。^⑪這種積極動態的（dynamic）心性論，正是真常唯心系的殊勝處。

對《起信論》的真如心，自古有很多不同的詮釋。其中以淨影慧遠（523～592 A.D.），元曉（617～683 A.D.）和法藏的三大註疏最為重要。慧遠受攝論宗的影響，把真如心解爲第九識，說它是「於一心中絕言離相」^⑫，而能隨緣變現的是第八識，因而他很明顯地表示「真如不隨緣」^⑬。元曉的註解則較慧遠更進一步，他說

道：

「一心者名如來藏。此言心真如門者，即釋彼經寂滅者名爲一心也。心生滅門者，是釋經中一心者名如來藏也。所必然者，以一切法無生滅，本來寂靜，唯是一心。如是名爲心真如門。故言寂滅者名爲一心。又此一心體有本覺，而隨無明動作生滅，故於此門如來之性隱而不顯，名如來藏。」^⑭

元曉之解釋之所以較慧遠有異者，是因爲元曉不再並排地將如來藏視爲諸識中之一，而將心真如與如來藏對等。但是他把「動作生滅」付諸於性隱的如來藏，而不是真如本身。

把真如解釋成「動態真如」（dynamic suchness）的是法藏。他說：「真如有二義：一、不變義，二、隨緣義。」^⑮他進一步解釋：

「雖復隨緣成於染淨，而恒不失自性清淨，祇由不失自性清淨故，能隨緣成染淨也。……非直不動性靜，成於染淨；亦乃由成染淨，方顯性靜。非直不壞染淨，明於性淨，亦乃由性淨故，方成染淨。」^⑯

法藏論真如心的最大特點，在於他不但消極地將真如心視爲兼含真妄，更積極地強調正因爲真如心的淨性，才能起染起淨。如此的說法，可謂對真如心作了最有創意的詮釋。

B · 心生滅門

展現現實人生萬象的「心生滅門」，《起信論》的解釋是：

「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，名阿梨耶識。」^⑰

此段經文有二大要點：1· 生滅心依如來藏而言，2· 阿梨耶是生滅與不生不滅的和合。如來藏爲生死和涅槃依的說法，源自《勝鬘經》，如說：

「世尊，有如來藏故，說生死。」^⑲

「如來藏常住不變，是故如來藏是依，是持，是建立。世尊！不離，不斷，不脫，不異，外有爲法，依持建立者，是如來藏。」

「世尊，若無如來藏者，不得厭苦，樂求涅槃，何以故？於此六識及心法智，此七法利那不住，不種衆苦，不得厭苦，樂求涅槃。」⁽¹⁹⁾

《楞伽經》亦說：「如來之藏，是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣。」⁽²⁰⁾將如來藏說爲眞妄染淨所依，和興造善不善之因，自然會引起二個難題：1·如來藏是否如外道的神我，爲一有實體性的本體？2·如來藏清淨心可以直接出生無漏清淨法，應無異議，因爲同類相生（引自果）故。但是生死流轉的染污煩惱法如何因清淨如來藏而生呢？

針對第一個疑難，《楞伽經》辯解說：

「佛告大慧，我說如來藏不同外道所說之我。大慧！有時說空，無相，無願，如，實際，法性，法身，涅槃，離自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃。如是等句。說如來藏已，如來應供等正覺爲斷愚夫畏無我句故。說離妄想無所有境界如來藏門。……爲離外道，是故當依無我如來之藏。」⁽²¹⁾

如來藏說的真正目的不在於建立類似一元論的作者（雖然表面上它確有神我色彩），以說明諸法的根源。那麼如來藏與梵我有何差別？《楞伽經》抉擇簡別如來藏之不同於外道所說之我，是在於如來藏立說於「空，無願，如，實際，法性，法身，涅槃，離自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃」。這些傳統佛教名稱當然不含造物者「我」的意義。而經典中說衆生有如來藏的目的，亦不過爲了「斷愚夫畏無我」，「開引計我諸外道」而做的方便說而已。事實上，它是表顯空義的「無我如來藏」。

至於第二個疑難，生滅心怎能依如來藏而有，《寶性論》有一

善巧的譬諭。依如來藏而有生滅流轉之存在，猶如依虛空而有地，水，風一樣，雖爲地，水，風所依，而虛空如淨，常住不變，如來藏亦復如是⁽²²⁾。因此，如來藏是染法的「依止因」，而非「造作因」。而染法對如來藏而言，亦不過是「外礫」或「客塵」的煩惱。就如依明鏡而有灰塵，但絕非明鏡能生灰塵。以上的說明固然可以消解清淨不生雜染的難題。但是卻沒有解決另一大問題——雜染（無明）又從何而生？這個問題留待下節談到「無明」時再論。

《起信論》提出「心生滅門」的第二要點是「阿梨耶識爲不生不滅與生滅和合」。阿梨耶識（或阿賴耶識），眞諦譯爲「無沒識」，因爲它有住持種子不失的功能。玄奘譯爲「藏識」，取其有能藏，所藏，我愛執藏的意義。阿賴耶爲唯識學基本教義，從長遠的思想發展中，其涵義有所改變。中國古來有三大家：唯識家，攝論宗和地論宗。玄奘所傳的唯識學，認爲阿賴耶是有漏雜染識，必須將之轉捨才能到達佛果。眞諦所傳的攝論宗阿賴耶有三義：1·果報梨耶：偏重其能爲衆生生生死流轉的異熟報體的作用，但其本質是無覆無記性。2·執性梨耶：指梨耶以染污不善爲體。3·解性梨耶：除染著性外，梨耶有其「解」（覺）性，類似如來藏。菩提流支所傳地論宗的阿賴耶有眞妄二義。眞心被妄熏染法，但眞妄不相捨離。與《起信論》阿賴耶說相比較，雖然地論亦說阿賴耶通染淨，但《起信論》的阿賴耶更能折中貫通於眞妄不一不異。以眞（不生不滅）和妄（生滅）性質不同而言，彼此自是

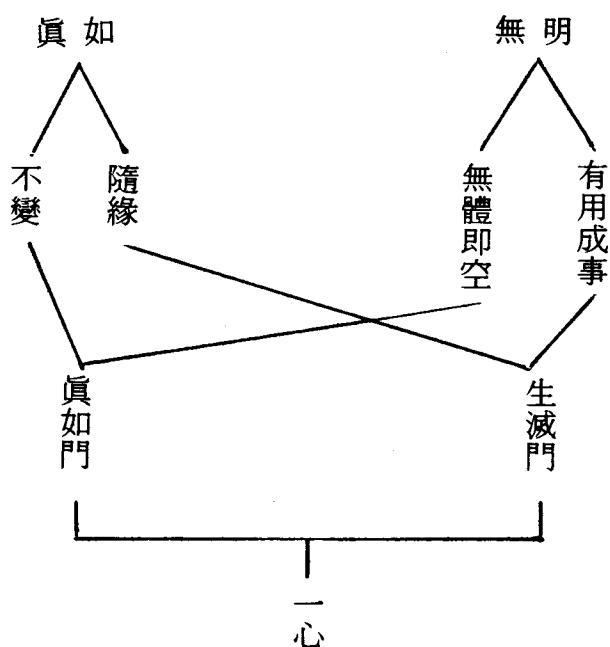
不一。而妄染但是真心「動作生滅」而來，自是不異。正如《勝鬘經》所說的「不染而染，染而不染。」染與不染為不一不異之和合。

C・無明與本覺

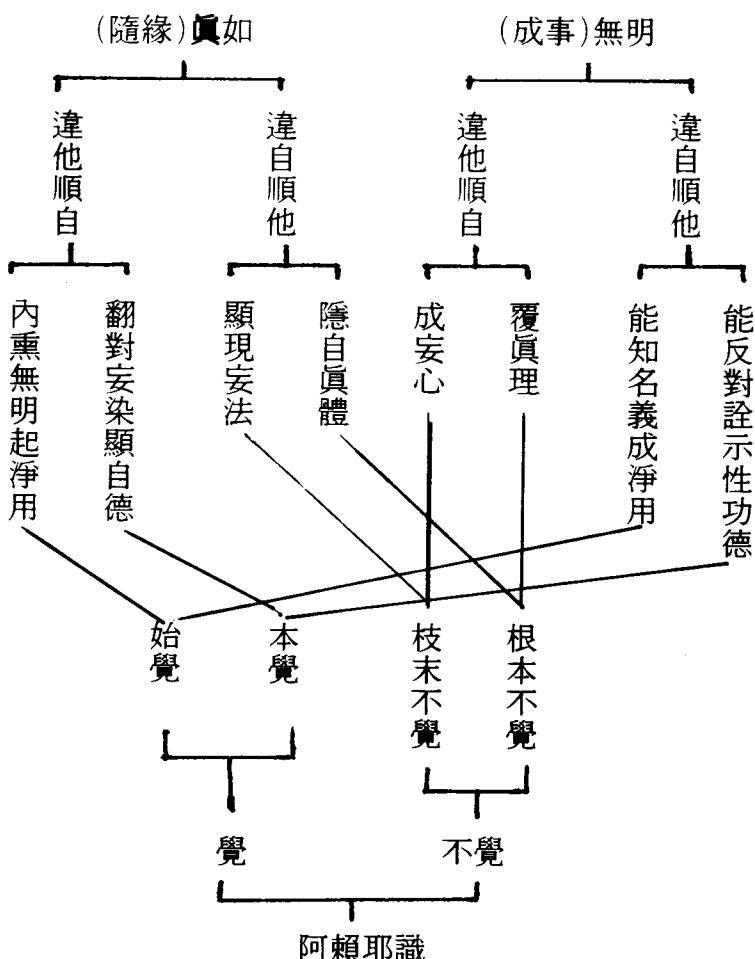
「一心開二門」的主要意義是為了建立生死的流轉與解脫的還滅。其一方面解釋現實生命的缺陷，另一方面提供一個涅槃解脫的超越根據——人性本具的清淨如來藏（或佛性）。而貫穿二者的統一真妄的阿賴耶識。因此它含有「覺」與「不覺」義。所謂「覺」者，即是「本覺」，就是上面所說的真如心或如來藏自性清淨心。「不覺」即指無明。其關係是「依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺」。這是說衆生由於「本覺」的善性誘導激勵，喚起對「不覺」（無明）的覺醒（始覺），漸漸回歸本然心源，而證「究竟覺」（本覺）。此處的「依本覺故而有不覺」，不能依文解意，否則誤以為衆生破無明，由始覺後，會再由本覺起無明，成佛之後，豈不再還為衆生？猶如前述的「依如來藏，故有生滅心」，本覺僅為不覺的依止因，非造作因²⁴。

無明與真如本覺的關係，法藏有很獨到的註釋。依其《起信論義記》，無明有二義：1. 即空義，2. 成事義。無體即空義：屬心真如門，即不變真如。有用成事義：屬生滅門，即隨緣真如。而「成事無明」又有二義：1. 違自順他義，和2. 違他順自義。所謂「違自順他」是指一者無明「能反對詮顯示功德」，二者「能知名義，成淨用」。而「違他順自」則是指一者無明覆真理，造成根本不覺，二者順自而成妄心，造成技末不覺。「隨緣真如」亦有二義：1. 違自順他義，和2. 違他順自義。而所謂「違自順他」乃指隨緣真如，一方面隱自真體，另方面顯現妄法。相反的，其「違他順自」是隨緣真如，其一方面是「翻對妄染顯自德」的本覺，另一方面「內熏無明起淨用」而有始覺²⁵。總之，無明，真如，覺，不覺等關係可以二圖示之：

第一表：



第二表：



以上解析，固然清楚，但是生滅門的「一（阿賴耶）識二義」和「一心二門」不同何在？一心開二門的「一心」含「不守自性隨緣」和「不變自性絕相」二義。而「一識二義」是單就隨緣門中染淨，理事不二之相來說明此識。因此「一識二義」是由「一心二門」發展出來的。至於本覺和眞如的不同在於：眞如「約體絕相」而言。換言之，是立足於本體而言。而本覺是約性功德，即立足於現象界約相而言。且它是翻妄染而後顯，故兼具用大。

生滅門中要處理的另一個非常重要的問題是無明的來源和作用。根據《起信論》，無明是這樣生起的：

「是（衆生）心從本已來，自性清淨而有無明，爲無明所染，有其染心。雖有染心而常恒不變，是故此義唯佛能知。所謂心性常無（妄）念故，名爲不變。以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名爲無明。」²⁶

這段經文提到二個問題：1・自性不染而染，染而不染之難題。2・無明如何生起。前段是根據《勝鬘經》所說的「自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知：謂自性清淨心難可知。彼心爲煩惱所染亦難可了知。」²⁷這也就是說將人的善惡本性根源歸諸神秘不可知論，唯佛能知，不是一般世間邏輯理論和思辯所能圓滿解釋的。牟宗三先生曾對這種說法加以批評。他認為此問題不難解，因爲自性清淨心的不染而染（性善現惡），其間有一間接原因的介入，即「無明」的攬局。²⁸這可從著名的「無明風喻」來說明：

「一切心識之相皆是無明。無明之相，不離覺性，非可壞，非不可壞。如大海水，因風波動（真隨妄喻），水相風相不相捨離（眞妄相依喻），而水非動性（真體不變喻）。若風止滅，動相則滅，濕性不壞故（息妄顯眞喻）。如是衆生

自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相，不相捨離。」³²

此中無明被喻爲風，海水比喻爲清淨心，波浪則爲現象界的染污相。波浪之興是因風動而起，而海的濕性不因是否有波浪而變。同理，染污相之起是因無明風動而有，非清淨心自生。這個比喩可以解釋清淨心而有染污之由來，但是無明風動又是從何而來呢？牟先生認爲此問題以前的確「難可了知」，但是現在他依康德學說，認爲人之善性現惡，乃是人有「感性」(Sensibility)。然而牟先生的這個說法，仍不能算是答案。因爲它亦沒有解釋爲什麼人有「感性」，就一定會有無明（或儒家所說的私欲）。再者，如果有人再追問「人爲什麼有感性」，牟先生認爲這問題不成其問題。否則他也只好承認「真是難可了知」了。³³

無明（或惡）的起源，在原始佛教本屬於「無記」性質的問題。原始阿含典籍對它並沒有任何哲學性的談論。原因是：一方面原始佛教較偏重宗教解脫(Soteriology)，而不強調理性思辨。另一方面佛教非一神教，沒有一個全能，全知，全善神祇的一元創造論。因此，它不必探討類似「辯護神論」(theodicy)的問題。原始佛教對現實人生一切現象的存在，以「業感緣起」來解釋。從「無明」爲緣而有「行」，因「行」爲緣而有「識」，以「識」爲緣而有另一期生命的形成，接觸，愛取，悲歡憂惱，乃至老死。而做爲生死(Samsara)根本的無明，被視爲無始的。它與其他構成生滅緣起的因素是連環鉤鎖的關係，而不是直線的。所以無明非第一因。因爲隨著無明而起的世間苦難現象，是由業報(Karma)來解釋，排除了一個實體性的本體或原理(Absolute being or Principle)必須爲人間苦難罪惡負責的理論困難。這就是爲什麼韋柏(Max Weber)在他的《宗教社會學》(Sociology of Religion)說：「印度的業報論的特殊成就，在於它是一個解決『辯護神論』的最好理論。」³⁴

然而，業報論是否真能消解「辯護神論」（由善生惡）的問題呢？從原始佛教的宗教經驗立場而言，答案可說是肯定的，但是這只解決了部份問題。因爲無明及其延伸而起的惡可涵蓋三方面。道德上的惡(Moral evil)，物性的惡(Physical evil)和形而上的惡(Metaphysical evil)³⁵。「道德上的惡」指人爲造作的罪惡。「物性的惡」指人自身遭遇的病苦，和自然界加諸於人的災變。「形而上的惡」是指宇宙間有惡存在的根本事實，它是道德惡和物性惡的基礎。從經驗和認識的立場言，業感緣起的業力論確實可以交待道德上和人自身及自然界惡的存在。但是對形而上的惡，它就置而不論。這在立足於無我論和業力論的原始佛教是可以避免的，但是當佛教發展出大乘真常系思想，它就從經驗立場，進入超越的立場來談人的心性問題。心性由原來在早期佛教的「性寂」——消極的，靜態的(Static)，轉而成爲「性覺」——積極的，動態的(Dynamic)。因此，像「如來藏清淨本然，云何忽生山河大地」³⁶的問題也就非提出不可。也就是說，現實的無明染污法何來？

《起信論》解釋無明的起源，是因爲衆生心性雖然本自清淨，但從無始以來不能了達一法界。心既與法界不能相應，結果就「忽然」而有妄「念起」。至於什麼叫做忽然念起，爲什麼會忽然念起，《信論》卻沒有說明。法藏的《義記》解釋說：

「心不相應忽然得動，名爲無明。此顯根本無明最極微細，未有能所王數差別。即心之惑，故言不相應。非同心王心所相應也。唯此無明染法之源，最極微細，更無染法能爲此本。故云忽然念起也。如《瓔珞本業經》云：『因住地前更無法起故。名無始無明住地。』是則明其無明之前無別有法爲始集之本。故云無始。即是此論忽然義也。此約龜細相依之門說爲無前。亦言忽然。不約時節以說忽然，以起無初故。」³⁷

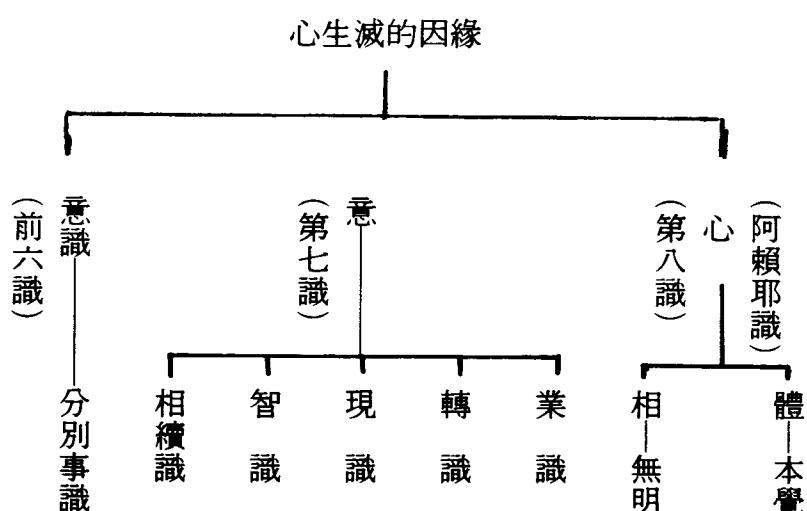
依法藏所言，忽然念起而有無明的意義可依三方面說：1. 無明是染污的根本，故亦稱「根本無明」，沒有其他法比它更微細。可以做為它的根源，因此無所謂心王與心所的差別或相應。2. 「忽然」的意思是「無始」，因為在無明之前，沒有任何法的存在。3. 「忽然」所指的無始並不是依時間的立場而言，而是指無明的始起沒有初因。法藏的這段註解，嚴格說起來，亦沒有解決無明根源的問題。事實上，歷代古德，甚至現代佛學者，對此問題亦甚感困惑，也提出不同的說法^⑤。然而，這些說法不是不能算是答案，就是又引發新的問題。誠如「人爲什麼有感性」，「爲何忽然念起而有無明」的問題，實非人可理解的奧秘。從佛教的立場而言，這類問題超越哲學理論的範疇，應是屬於體驗內省的層次^⑥。

三、生滅諸識生起的因緣

無始無明是生滅心的根本不覺所在。至於生滅門中一切法的生滅因緣，《起信論》解釋說：「生滅因緣者，所謂衆生依心，意，意識轉故」。眞如心體不守自性而隨緣，是生滅因，根本無明薰動心體，是生滅緣。以生滅相而言，也可以說無明住地諸染法是生滅因，外妄境界牽動諸識是生滅緣。《起信論》所說的心，意，意識與傳統的唯識學派所說的不盡相同。唯識學者以心爲阿賴耶識，染污爲性。意爲末那識，前六識爲（意）識。《起信論》的心即「衆生心」，在生滅門中又稱爲阿賴耶識，但其意義與唯識學所說不同。因它是真妄和合識，乃眞如心（如來藏）隨緣而成。這種說法乃根據魏譯《楞伽經》所說的：「阿梨耶識者名如來藏，而與無明七識共俱，如大海波，常不斷絕。」^⑦

其次所謂的「意」，乃依心而起，亦即阿賴耶心依無明風動而開展的五種心態：業識，轉識，現識，智識和相續識。最初是賴耶心因無明的插入而心動。妄心現起即有動，動即是業，因此，

稱爲業識。轉識依於業識之動，轉成能見之分別心。又因依轉識分別心所起之見，心現種種無邊境界，猶如明鏡映現種種色象。此曰現識。由轉識的能見作用，而有現識的一切境界，內心與外境相接觸，而起分別染淨的心叫做智識。而每一智識分別的染淨，善惡的念，都構成一種影象留於心識中。由於念念相應不斷，故稱爲相續識，它一方面能保持過去無量世的善惡業令其不失，另一方面因相續識中的念力，能引發現在未來的苦樂業報。總之，貫穿三世一切業果作用的就是相續識。



五意中的前三，屬於極微細的心境，與玄奘所傳之唯識論相比較，則業識爲賴耶自證分，轉識爲賴耶見分，現識爲賴耶的相分，智識所起的分別染淨執着，相當於第七末那識的事用。而相續識則爲受薰持種，潤業受報³⁸。因之，五意說雖沒有末那之名，然而亦非無其意³⁹。事實上，它涵攝了玄奘所傳唯識學的第八識和第七識的內容。

生滅心依心起意，依意起意識。此處的意識是前六識的總名，亦稱爲分別事識。它是與六塵外境相應，而起相顯的妄分別。它以見愛煩惱爲性，產生六塵中的「執取相，計名字相，起業相和業繫苦相」。

概括言之，《起信論》的心識說，從染污的生滅緣起而言，是依心起意，依意起意識，由細而粗，展現人的心性作用。它與唯識系統心識論最重要的相異處是，《起信論》的三心實是一心，而且它與衆生心的眞如面有不一不異的關係。把此理論應用於實踐面的話，依《起信論》的心識說，人須在心識中做點「刪減」(Abstraction)的功夫，即把生滅心中的染污減去，就是全體自性清淨本覺眞如心的顯現，不像唯識學所說須經過「轉依」步驟，把阿賴耶識徹底改造才能轉識成智。

與染法薰習相對的是人性亦有本具的淨法薰習。它乃建立在人性本有一顆清淨眞如心的事實——所謂的「眞如自體薰習」。由於眞如有本能的潛力，能內薰蒙昧的無明，使由無明薰眞如而成的妄心產生「厭生死苦，樂求涅槃」的意願。而這種「背塵合覺」離惡向善的意願又可以再反薰習眞如，產生正面影響力，使自己肯定本具的覺性，醒悟妄念所作妄境乃無明不覺而起，從而以種種自覺行爲去對治。久而久之，無明即可被減除。無明一除，妄心不起。妄心不起，妄境隨滅，最後自顯本來明淨的心性。

從上述的兩種染淨互薰說，眞如和無明都有內薰力，皆爲內因。如此，則可提出一問，即兩者勢力如何消長？換言之，什麼因素使人傾向無明的「流轉門」，或成佛的「還滅門」？《起信論》的解答是：

「佛法有因有緣，因緣具足，乃得成辦。如木中火性是正因。若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。衆生亦爾。雖有正因薰習之力，若不遇佛菩薩善知識等以之爲緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。若雖有外緣之力，而內淨法未有薰習力者，則亦不能究竟厭生死樂求涅槃。」⁴⁰

人性的善惡染淨，《起信論》將其歸之於眞如與無明二根本。但成爲染淨的事實，是由於薰習作用。依真常學說，本來人性清淨無染，但無始無明妄染所薰習而有妄心現起，由本覺而變成不

覺。但這並不是說眞如被薰成雜染，而只是眞如上面蒙上一層染相，而其本質並未改變。眞如因無明的煽動而起了妄心。妄心又產生一股薰習力，再反薰無明，啓動妄念而現妄境界。同樣的，妄境界起後，又反增強(Reinforce)妄心，使它的妄念更生起不斷的執著，結果人就造種種業，身心受苦。依眞如而存在的無明，妄心妄境互相的薰習，就是染法生起(染薰習)的原因⁴⁰。如果順其自然發展，人當然只有永遠停留於現實執迷不覺中。

與染法薰習相對的是人性亦有本具的淨法薰習。它乃建立在人性本有一顆清淨眞如心的事實——所謂的「眞如自體薰習」。由於眞如有本能的潛力，能內薰蒙昧的無明，使由無明薰眞如而成的妄心產生「厭生死苦，樂求涅槃」的意願。而這種「背塵合覺」離惡向善的意願又可以再反薰習眞如，產生正面影響力，使自己肯定本具的覺性，醒悟妄念所作妄境乃無明不覺而起，從而以種種自覺行爲去對治。久而久之，無明即可被減除。無明一除，妄心不起。妄心不起，妄境隨滅，最後自顯本來明淨的心性。

從上述的兩種染淨互薰說，眞如和無明都有內薰力，皆爲內因。如此，則可提出一問，即兩者勢力如何消長？換言之，什麼因素使人傾向無明的「流轉門」，或成佛的「還滅門」？《起信論》的解答是：

「佛法有因有緣，因緣具足，乃得成辦。如木中火性是正因。若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。衆生亦爾。雖有正因薰習之力，若不遇佛菩薩善知識等以之爲緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。若雖有外緣之力，而內淨法未有薰習力者，則亦不能究竟厭生死樂求涅槃。」⁴⁰

素。可謂兼顧了理論與實踐兩個層面。

《起信論》的染淨互薰說建立在其衆生心真妄和合的一貫立場上，顯然與唯識學之薰習有很大區別。唯識家所謂的薰習是：1. 同類相薰；諸法增上緣必爲同類同性，例如只有無漏因才能引生無漏果。所以唯識家不許眞如和無明彼此互薰。2. 受薰者必爲不含善惡的無記性。例如阿賴耶識本身是無覆無記性，依前七識或善或惡現行的薰習，可種下善或惡的種子。3. 唯識學中的眞如凝然，爲絕對的如如理，不能隨緣產生德用。從此三點可見唯識和真常兩系統的主要區別，各有其特點。唯識學派給予人性嚴密繁複的分析，固然解釋了一些現實人生的現象（尤其是雜染方面），但從現實到理想的目的地，真常系統提供了人性可進昇到完美的根據，建立了成佛先天的必然性。從宗教理想的探求而言，真常系確比唯識學更進一步。

結論

佛法浩瀚，但總不外探討二大事，一爲煩惱的生死，一爲清淨的解脫。這兩方面又得立足於衆生方能成立。於是從這二方面以論究衆生心性，就成爲最初的原始佛教乃至中國大乘佛法的重要課題。妄心派和真心派各提出解釋此二大問題的理論⑫。妄心派以妄心爲主體，正聞薰習爲客。真心派則以自性清淨爲主，無明薰習爲客。兩派各有所偏重。以妄心爲主的，有漏法的產生很容易解釋，但由生死轉成解脫的必然性，就較成問題。相反的，以真心爲主，很容易說明無漏法的生起，而對有漏法就有解說的困難。屬於後期真心系的《起信論》就是試圖會通此二派的理論，成爲影響中國佛教人性論最深的一部論著。以下總結其主要理論和困難。

1. 大乘法體就是衆生心。

2. 衆生心有二個屬性——心眞如和心生滅。兩者不相捨離。統一中有分歧，而分歧中有統一性。

3. 真如心有如實空——從本以來不與染法相應。如實不空——自性具足無邊清淨功德。

4. 生滅心不離眞如而現，含攝「本覺性」——開展清淨解脫的依據，和「不覺性」——開展雜染生死一切事象的本源。因之，理體與事相，理想與現實，染淨與清淨皆統一於衆生心中。

5. 《起信論》以染淨互薰說，配合先天與後天的因素，證成成佛的必然性。

由上述的基本理論，可能產生下列疑難：

1. 因爲真常系所說的眞如有能生萬法的屬性，常被指爲實有的本體，如同外道神我生萬物的一元論。化解此理論困難，一方面可從如來藏空性義上辯駁，另一方面可把如來藏（佛性）視爲宗教實踐的潛能，以別於實體的自我。

2. 從上面的理論困難延伸出來的問題是：假如衆生的眞如本性是清淨的，雜染法從何而生（就像如果上帝是全善的，世間的罪惡何來）？《起信論》以無明的作用做爲解釋，至於無明的起源則被視爲「法爾如是」的無始存在。

3. 《起信論》言依如來藏本覺而有無明不覺，如此或有人會問難：若依本覺而有無明，則人破無明直顯本覺後，是否無明可依本覺而生。消解此疑難的解釋有二：一者眞如非無明生起的直接因，無明只不過是「憑依」眞如而存在而已，故不會有佛生無明的問題。二者如來藏即（隱覆）眞如，眞如及無明皆爲無始，並非先有如來藏或眞如而後才有無明。人只要不妄執「衆生無明有始，涅槃有盡」，自然就可消除此疑難。雖然《起信論》依「一心二門」所建立的心性論架構，不無理論上的疑難，但是它融通了唯識和真常二系的染淨說，提供了解釋人性善惡兩面的另一思路。因其具有濃厚的融通意味，遂成爲中國佛教法性宗人性論的基

石。

轉載自臺大哲學論話(第十一期)

唯心」。

③依中國所傳，《寶性論》是堅慧所造。然依梵，藏本，則「本論偈」是彌勒菩薩造，而「釋論」部份為無著菩薩造。

註釋•

①從思想的演進而言，印度所傳的如來藏系經論可以分成三個時期。西元三世紀初期開始陸續出現主流的經論：《如來藏經》，《不增不減經》，《大法鼓經》，《勝鬘經》，《寶性論》等。其共同特點是指出衆生皆有如來藏，但為客塵煩惱所覆而不自知。如來藏被視為染淨所依止，厭生死求涅槃的動力。此時期的如來藏與阿賴耶思想還沒有明顯交流。但中期的如來藏思想說漸漸與瑜伽思想有所交流。如《大乘莊嚴經論》，《佛性論》，真諦譯的《攝大乘論釋》都反應出這種趨勢，尤其是真諦以第九識阿摩羅識為自性清淨心。《攝大乘論》中無始時來界之「界」，本來指的是染性的阿賴耶識，真諦將它解釋成「以解為性」，試圖會通如來藏學。後期的如來藏思想的特色，是與賴耶思想完全會通。例如《楞伽經》的如來藏藏識是「善不善因」，就是結合了如來藏和阿賴耶。而《大乘起信論》更是瑜伽和真常二學派對人性本質探討的大融合。生滅的阿賴耶和清淨的如來藏已是和合非一非異的密切關係了。

②雖然真常系思想在印度不像中觀與瑜伽學派有源遠流長的師資傳承，但它確曾在印度以一個獨立的思想體系存在過一段時間。法藏就會把它稱為「如來藏緣起宗」（大乘起信論義記卷上）。呂頤把此二系分別判為「性空唯名」，「虛妄唯體」和「真常

⑤現存的另一譯本為唐實義難陀所譯。

⑥法經所著《衆經目錄》云：「大乘起信論一卷，人云真諦譯。勘真諦錄無此論。故入疑。」另者，唐均正著《因論玄義》云：「起信論一卷，人云馬鳴菩薩造。北地論師云：『非馬鳴造論，昔日地論師造論，借菩薩名曰之。』尋覓翻經論目錄中無有也。」

⑦日本學者們對《起信論》作者考證的有關文獻一覽，請參閱：柏本弘雄著《大乘起信論の研究》頁48～51。另外，西文可參閱：Whalen W. Lai, "A Clue to the Authorship of the Awakening of Faith: 'Sikṣānanda's Redaction of the Word Nien," *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 3, No. 2, 1980, pp. 42-59. W. Liebenthal, "New Light on the Mahāyāna-'Sraddhotpāda-sāstra", *Toung Pao*, Vol. XLVI, 4-5, pp. 155-216.

⑧法藏於其《大乘起信論義記》卷上，以「境行果」爲《起信論》所詮宗趣。境有二種：大乘之「法」和「義」。行分「行體」——四種信心，和「功用」——五門修行。果亦二種。「分果」：令衆生入位，和「滿果」：成如來。（《大正藏》卷44，頁245中。）

⑨《大正藏》卷32，頁576上。

⑩同上。

⑪參閱傅偉勳著，《從西方哲學到禪佛教》：東大圖書，頁274。

⑫參閱慧遠的《大乘起信論義疏》卷上之上。（《大正藏》44卷，頁179上）。

⑬參閱《大正藏》44卷，頁180上。慧遠以兩種說法來解釋二門之總攝一切世間出世間法。其一是以心真如門攝出世間法，心生滅門攝世間法。另一種說法是二門各攝世間出世間法。但是如果

「真如不隨緣」，如何成染淨所依，慧遠的解釋是「諸法之體，如影依形，故言各攝。心生滅中，隨淨緣者轉理成行，隨染成妄，故謂皆攝」。

⑭《起信論疏》卷上，《大正藏》卷44，頁206下。

⑮《大正藏》卷44，頁255下。

⑯《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》卷45，頁499上。

⑰《大正藏》卷32，頁576中。

⑱《大正藏》卷12，頁222中。

⑲同上。

⑳《大正藏》卷16，頁489中。

㉑《寶性論》引《陀羅尼自在王經》云：「地依於水住，水復依於風，風依於虛空，空不依地等。如是陰界根，住煩惱業中；諸煩惱業等，依不善思惟，住清淨心中；自性清淨心，不住彼諸（不善）法。」

㉒參閱印順著，《大乘起信論講記》，正聞出版社，頁91—96。

㉓依《起信論》的觀點，真心非「既妄歸真」，而是「離妄歸真」。也就是論中辯解的「染法唯是妄有，性自本無」，因此如來藏真心不「性現」世間染法。歸真之後，自然不會再顯妄。天台宗把此真心論稱爲「緣理斷九」。此與智顥的「性惡論」當然是不同的觀點。

㉔參閱《大乘起信論義記》，《大正藏》卷44，頁256—257。及《大乘起信論別記》，《大正藏》卷44，頁292上。

㉕《大正藏》卷32，頁575下。

㉖《大正藏》卷12，頁222下。

㉗參閱牟宗三著《佛性與般若》，學生書局，頁460—461。

㉘《大正藏》卷32，頁576下。

㉙參閱牟宗三著《中國哲學十九講》，學生書局，頁295。

㉚原文是「The most complete formal solution of the problem of theodicy is the special achievement of the Indian doctrine of Karma.」參閱 Max Weber, *The Sociology of Religion, Translated by E. Fischoff*, (Becon Press) p.145。與此同時，同樣看法者有 Arthur Herma, *The Problem of Evil and Indian Thought*, (Molial Banarsiadas), p. 1. Peter Berger, *The Sacred Canopy*, Doublebay, p. 65。

㉛由來布尼茲開始，漸漸異惡分成兩派，其一「自然惡」（natural evil）。參閱 Leibniz, *Theodicy: Ease-sys on the Goodness of God, the Freedom of Man and Original of Evil*, Tr. by E. M. Huggard, p. 136。

㉜《大正藏》卷12，頁112下。

(自然惡)

(自然惡)

㉝參閱 Whalen Lai, "Hu-Jan Nien-Chi (Suddenly a Thought Rose): Chinese Understanding of Mind and Consciousness," *Journal of International Association of Buddhist Studies*,

(36) 佛教與其他宗教一樣，對「辯護神諭(theodicy)——惡由善生，惡性之根源等問題，可能沒有令人滿意的理諭性解答。對某些宗教而言，這些問題可能發生信仰危機，但是對佛教而言，它們卻可在實證上產生積極的作用。譬如禪宗就有「大疑大悟」的主張。

(37) 《大正藏》卷 16，頁 556 中。

(38) 參閱印順《大乘起信論講記》，正聞出版社，頁 182。

(39) 何以《起信論》不用末那識之名，法藏解釋說：「以義不便故。」何者？以根本無明動彼真如，成於三細，名為黎耶。末那無此義，故不論。又以境界緣故，動彼心海，起於六塵，名為意識。末那無此從外境生義，故不論也。雖是不說，然義已有。」原因是賴耶起必有一識相應，所以一說三細賴耶即已有末那執相應。又意識之所以能緣外境，必內依末那，故說六塵意識已有末那為依止根。(《大乘起信論別記》，大正藏，卷 44，頁 290 下。)

(40) 《大正藏》卷 32，頁 578 上—中。

(41) 《大正藏》卷 32，頁 578 下。

(42) 真心派根源於阿含經。它從經驗立場的反省，提出「心本性清淨，客塵煩惱所染」的說法。不過這與如來藏自性清淨心卻有不同意義。因為它所謂心性的清淨，是指猶如白紙的明淨，意味着人心性的可塑性。但大乘發展出的如來藏心則含有積極的能塑性。妄心派的人性論依種性論，主張人性有種別。將之與

解脫成佛思想相銜接之後，妄心派就發展出人有五種不同的種性；聲聞，緣覺，菩薩，不定和一闡提，由於妄心派不言一切衆生皆能成佛，真心派的人性論終成中國佛教的主流。

(上接第 18 頁「天台宗的歷史及思想」)

歸於「一佛乘」。(1)「十如是說」。《法華經》卷一「方便品」第二中說：「唯佛與佛乃能究竟盡諸法實相。所謂諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如果報，如是本末究竟等。」「十如是說」的意義在於：一切法都是「真如、實相」。傳說慧思把「十如是」讀了三遍，因而修成了「三觀」，悟入了「三諦」。(2)「是法在法位，世界相當住。」見《法華經》卷一「方便品」的偈文。智顥在「法華玄義」解釋說：「一切治生產業，皆與實相不相違背。一色一香，無非實質。」(3)「三界無安，猶如火宅」。出《法華經》卷一「譬喻品」。這是警句，要求佛子認識「三界無安，猶如火宅」。發出離心，並有緊迫感。有人說這是厭世思想，那是斷章取義。佛教徒以「世法」為基礎，以「出世」為究竟，超凡入聖，是最終的追救，怎麼可以「厭離現實的帽子」呢？

(4)「歌頌功德」。出《法華經》卷一「方便品」：「若人散亂心，乃至以一華，供養於畫像，漸見無數佛；若有人於禮拜，或復但合掌，乃至舉一手，或復小低頭，以此供養佛，漸見無量佛，自成無上道，廣度無量衆。」功德與福德不同，前者是出世的，後者是世俗的。傳說梁武帝問菩提達摩，他做了大量善事，有多少功德，達摩回答說：「並無功德」。這也是《法華經》的特點。(5)「普門品頌」。《法華經》卷七「觀世音菩薩普門品」的傳播，使這位大慈大悲、救苦救難的觀世音菩薩家喻戶曉，婦孺皆知。總之，《法華經》闡述的哲學思想，自然也成為天台宗的基本思想。

關於天台宗的「真如緣起論」，「一心三觀」與「一念三千」說，止觀學方法論等，我在本刊一六四期《智者大師的『一心三觀』學說》一文中已作了詳盡的介紹，請讀者參閱，這裏恕不重複。

天台宗的著作，卷帙浩繁。所講佛經，有的在印度有根據，有的則較難考證。有人說它篡改了印度佛教哲學，但重要的是應當研究為甚麼這樣講。「佛以一音演說法，衆生隨類可得解。」佛法原是適應衆生的佛法！