

## 试析《大乘起信论》的如来藏思想

### ——以印顺的解读为中心

王琢瑜

#### 一、如来藏自身的困境问题

如来藏的困境问题由来已久，这就不得不牵涉到《大乘起信论》成书的扑朔迷离，吕澂先生在《起信与禅——对于大乘起信论来历的探讨》一文中提到，《大乘起信论》是一本来历不明且面目模糊的书，但其中“真心本觉”说却对隋唐时期禅宗、天台、贤首等宗思想结构的形成和发展产生了甚深影响。吕澂认为《大乘起信论》非但并非由梵本翻译过来，而且它的成书也是别有居心的，理由在于《大乘起信论》所依的魏译《楞伽经》本身就存在异解和错解，但《大乘起信论》对于魏译《楞伽经》错解之处并不觉错误，反而加以引申发挥，自成其说。

因为《大乘起信论》的真伪存疑，在民国时，从日本佛教界蔓延到中国佛教界，不少知名学者就《大乘起信论》的成书时间及其“本觉说”与“以体为用”等论题展开了激烈讨论，其后的正本清源，回归佛陀的“批判佛教”思潮，矛头也直指如来藏思想。

欧阳竟无指出《大乘起信论》的错失在“以体为用”，在真如和正智的问题上，《大乘起信论》混淆了真如和正智的体用，真如是法性，正智是心体，不生不灭的法性不能参与生灭，也就不能成为正智之因。要成为正智的因，需要有待他物，而真如只是不生不灭体性，却说真如具有能熏之用，在欧阳竟无看来是不能成立的。此外欧阳竟无更关心的是，《大乘起信论》中的染性从何生起，既不需待有漏种子，难道是从真如中生起染性而熏染法吗？欧阳竟无认为《大乘起信论》不立净染种子而说真妄熏习，是唯识所不能接受的。

印顺虽未在讨论甚嚣之时直接参与，但亦对讨论中不少学者的见解著文回应，形成了自己对于如来藏的独到见解。印顺认为，如来藏的困境并不在吕澂或是欧阳竟无的质疑上，而是出于如来藏自身，如果就真常唯心的说法，如来藏本来寂灭清净，种种染妄皆从阿赖耶识而生，那么真妄之间就有断裂，众生能成佛，佛亦能成众生。但如果说如来藏含藏藏识，与阿赖耶无异，或者如来藏仅仅只是阿赖耶中的净种子，那么只是将如来藏消解到了唯识之中，成为唯识的一个分支。显然这些解释都是不符合如来藏本意的，因此印顺认为，在研究如来藏思想时，要避免上述问题。只有这样才能真正认识到如来藏的藏识性、法空性及功德性。

#### 二、印顺对如来藏教理上的解读

本文所依据的主要论述是印顺的《大乘起信论讲记》，在文中印顺通过消文释义的方法，来对如来藏思想进行的解读。

## （一）如来藏的藏识性

《大乘起信论》中提到：“依如来藏故有生灭心，所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名为阿赖耶识，此识有两种义，能摄一切法，能生一切法”。<sup>①</sup>论中说如来藏是真妄和合，于万法能起作用的，这是说如来藏具有藏识性。在如来藏和阿赖耶两者的关系上，因为如来藏和阿赖耶在很多经论中都被指向第八识，如《密严经》：“我说如来藏，以为阿赖耶，恶慧不能知，藏即阿赖耶”<sup>②</sup>，并且在外延上时有含摄，便有人认为如来藏等同于阿赖耶，如果将阿赖耶等同于如来藏，如来藏是本来清静且不与染法相应的，阿赖耶却是熏习染法贮藏种子的所在，这种直接将二者等同的做法，实是入了“真如缘起”的误区。

既不能说阿赖耶是本来清静，也不能说如来藏是有染有净。印顺认为，如来藏既应该是区别于阿赖耶，同时也应是和阿赖耶识不一不异。真常系以如来藏为核心，自然也离不开其对阿赖耶识的认识，印顺认为要了解如来藏是如何与阿赖耶不一不异，应该先了解《大乘起信论》中的阿赖耶识的出处。在《大乘起信论讲记》中，印顺例举了唯识三宗对阿赖耶的不同认识，并认为《大乘起信论》的造论者是依地论宗的理论来造论。

“依玄奘所传唯识宗，阿赖耶的意义是藏，有能藏，所藏，执藏三义，三义的性质，都是就虚妄杂染的方面说的，而唯识宗对阿赖耶所取的主要义，在我爱执藏，即第七末那识不了阿赖耶识的相似相续，以阿赖耶为执着处，执为自我。”<sup>③</sup>依玄奘所传的唯识宗，阿赖耶是相似相续的，虽然并没有直接说明阿赖耶以虚妄杂染为体，但从阿赖耶能为末那识所爱执可以看出，阿赖耶识中是有生灭的染种子的，同时，从第七识不明阿赖耶的相似相续而将阿赖耶执为自我可知，阿赖耶本是无我相的，即是无本体的。

“真谛所传的摄论宗，依其主要的意义说，阿赖耶也是以虚妄杂染为体的。《摄大乘论》云：‘八识是妄识，谓是生死之根。’”<sup>④</sup>但摄论宗对阿赖耶的认识主要有三义，亦可谓包含了三家对阿赖耶的认识：“一、果报赖耶，即赖耶为众生生死流转的异熟报体，性是无覆无记的，受熏持种，执持根身，从此缘起根身器界及转识的。二、染污赖耶，众生有细微的我执及法执，我执属第七，细微法执即属阿赖耶。三、解性赖耶，即觉性之意，解性赖耶是不灭的，与如来藏义相同。”摄论宗的阿赖耶识已初见“觉体”之端倪，杨维中先生在《如来藏经典与中国佛教》一书中提到，《佛性论》将如来藏融合于唯识的思想之中，这与译者真谛的学术倾向有关，真谛学之特色在于融合如来藏说与瑜伽学的阿赖耶说，他常在其翻译的瑜伽经典中加入如来藏思想的句子。摄论宗所传阿赖耶是真妄和合的，这也合于如来藏与阿赖耶真妄和合的理论，但在印顺看来，地论宗对

<sup>①</sup>高振农校释，（梁）真谛译，《大乘起信论校释》，中华书局，2011，第25页。

<sup>②</sup>《大乘密严经》卷三，地婆诃罗译，大正藏，经集部，第723页。

<sup>③</sup>印顺著，《印顺法师佛学著作全集》，第三卷，《大乘起信论讲记》，中华书局，2009，第60页。

<sup>④</sup>印顺著，《印顺法师佛学著作全集》，第三卷，《大乘起信论讲记》，中华书局，2009，第61页。

阿赖耶的解释才更接近本论的思想。

“地论宗将阿赖耶作为第一义心，即真心。地论师把心识分为三类：真识、妄识、事识。第七识为妄识，第八识为真识。赖耶唯真是地论师的根本义……北道派以菩提流支为主，说阿赖耶有真与妄的二义，一切法从阿赖耶识生……而本论的思想，近于地论师的北道派，因此古人认为是地论师所造。”<sup>①</sup>地论宗的阿赖耶识已完全不同玄奘所传的唯识宗，阿赖耶识不再是完全的虚妄杂染，相反其本体是不生不灭的真识，印顺法师认为，地论师的阿赖耶最相近于《大乘起信论》中所讲的阿赖耶，乃是真妄和合的，由于真心被妄所染，而现妄染的一切法，而阿赖耶识中的真识本体，即是如来藏。在吴可为教授的论文《阿赖耶识、真如空性与如来藏心》一文中也提出，宋译《楞伽经》中，“藏识”有两种相，“真相”即是“真识”，“业相”即是“现识”，此二相虽然同指藏识，理却有所分殊，其最大的差别在业相可灭，而真相不灭。业相可灭，指的是阿赖耶识中的有漏种子转染成净，分别妄想，颠倒习气渐渐断尽，而非指整个业相凭空消失，以致堕于外道断见。

宋译《楞伽经》中将如来藏作为第八识的真识的观点，印顺也是认同的，在《大乘起信论讲记》中，印顺列举了四点以证明如来藏是阿赖耶本自清净之体，而阿赖耶是如来藏如洪流一般现起染相的外用。

在讲记中，印顺引《楞伽经》中对如来藏进行描述的经文，解释如来藏的真妄和合性。“一、如《经》说：‘如来藏本性清净不生不灭，无始时来为杂染法之所熏集，故名阿赖耶。’”<sup>②</sup>由此可知，阿赖耶识的成因正是如来藏被不净杂染法熏染。而大乘起信论所讲的生灭，与《楞伽经》中的虚妄熏染可相类比。在第八识中，如来藏和阿赖耶是可以相互熏习的。但印顺所说的“熏习”又不同于欧阳竟无的种子熏习说，印顺的熏习是指此法本无此种功用，但因为另一种熏染力量，将此法带有了另一法的形相。

“二、经说相灭时，宋译作：‘覆彼真识，种种不实诸虚妄灭。’覆真相识，异意即做藏识。这可知，真相识为杂染法所熏集隐覆，即名阿赖耶识。”<sup>③</sup>转染成净后，业相可灭，而在未识诸法实相之前，如来藏也被杂染法所遮蔽，故只有阿赖耶识随业流转，如来藏则如宝珠蒙尘，光辉隐覆。

“三、说到阿赖耶识与七识的异不异，阿赖耶识灭不灭时说：‘非自真相识灭，但业相灭。’这可见阿赖耶中有两种相：一、业相，二、真相。真相，即不生不灭的如来藏。”<sup>④</sup>如来藏作为不生不灭的清净本体，随着烦恼习气的断灭显现，可知第八识中，如来藏才是那个清净本体。

“四、宋译的如来藏缘起门说：业与生相，相系深缚。业为杂染熏集的动因，与生相是相互

<sup>①</sup> 印顺著，《印顺法师佛学著作全集》，第三卷，《大乘起信论讲记》，中华书局，2009，第62~63页。

<sup>②</sup> 印顺著，《印顺法师佛学著作全集》，第三卷，《大乘起信论讲记》，中华书局，2009，第63页。

<sup>③</sup> 印顺著，《印顺法师佛学著作全集》，第三卷，《大乘起信论讲记》，中华书局，2009，第63页。

<sup>④</sup> 印顺著，《印顺法师佛学著作全集》，第三卷，《大乘起信论讲记》，中华书局，2009，第63页。

结合的。阿赖耶为不生不灭的如来藏及刹那生灭的有漏熏习的相对统一体。”<sup>①</sup>阿赖耶因“无明”所障，本来是不与净法相应的，但与如来藏之真如相熏习故，自身便也有了净性，即潜藏的无漏种子，这种说法偏重于讲如来藏的藏识性，即如来藏之熏习力。

综合以上四点，可说第八识本有真妄二义，并且以如来藏为真相，阿赖耶为业相。无明染法与真如相互熏习，故无始以来，依真现妄，妄中有真。这便是印顺所说的真妄和合的如来藏，不过虽然无明能熏真如，只可说现起染相，不能说真如自身杂染，无明为真如所熏，只可说现起净用，不可说无明成为清净。这也暗合了唯识学中净种子不以阿赖耶识为性，而其本性应合于自性清净的如来藏。

## （二）如来藏的法空性

《大乘起信论》中说：“一切色法本来是心，实无外色。若无色者，则无虚空之相，所谓一初境界唯心妄起故有。若心离于妄动，则一切境界灭，唯一真心，无所不遍。此谓如来广大性智究竟之义。”<sup>②</sup>从上文论述的如来藏是阿赖耶的真相来看，如来藏具有能摄一切法，能生一切法的体性，而这一点的体现，恰恰印证了如来藏思想并不是同佛法三法印相悖离的，同样也是不坏缘起的。

论文中提到“一切色法”的本来面目是“心”，而现象界之种种现象之所以能够显现，是因为心起妄动。此地所说作为本来面目的心，同生起妄动的心是不一不异的。所谓不一不异是指不能说是本来之“心”，自发的起了妄动，在《楞伽经》中，佛告大慧菩萨，若无藏识名，如来藏则无生灭，但现象界之凡圣悉有生灭，即便是已经悟道的圣者，乐住世间不舍方便也有生灭之相。而生灭之相的起因——如来藏识藏，虽自性净，客尘所覆，由见不净。即是说如来藏的本性是清净的，因被客尘所染，才现起染相，这同印顺所说如来藏与阿赖耶相互熏习的观点一致，而如来藏与阿赖耶相互熏习所成的藏识，因其本性是如来藏心，也是本自清净的，印顺在《大乘起信论讲记》中，提到了如来藏的第二个性质，是不与染法相应的。

在《佛教心性论》中，解释了清净本性不与染法相应的原因，如果心性若本清净，因被客尘烦恼染污，于是心性也变得不清净了。那么反着说也可以成立，客尘烦恼本性染污，因为与清净心性能够相应，所以客尘烦恼也有清净之相。如果客尘烦恼本性染污，虽然能与本性清净心相应，但无清净相，那么就应该是心性本清净，不会因为客尘烦恼相不清净。佛教中不与染法相应的名相有很多，诸如法空性、毕竟空、无生法忍、第一义谛等等，既然如来藏的也是不与一切染法相应的，那么自然其本性也同上述佛教名相一样，是言语道断，不可言说的。

将“不与染法相应”称为如来藏的本来面目，也就引出了如来藏的第二特征——法性空。三法印“诸行无常，诸法无我，涅槃寂静”是检验正法的标准，诸行无常是指种种生灭现象，而前文已经论证，现象界的众生乃是因为如来藏因被客尘所覆，生起一切色法。诸法无我的含义有

<sup>①</sup> 印顺著，《印顺法师佛学著作全集》，第三卷，《大乘起信论讲记》，中华书局，2009，第63页。

<sup>②</sup> 高振农校释，（梁）真谛译，《大乘起信论校释》，中华书局，2011，第120页。

两重，“人无我”即是一切色法都是集五蕴生，五蕴没有任何主宰力量，皆是缘起而成，故而五蕴亦是性空，“空相”之中自然找不到一个恒常不变的“我相”。五蕴的特质是“非我、不异我、不相在”，此处的不异我，浅见应是指一切色法本源是心，非但世俗谛种种现象原是心生妄动，而显现的种种假相。就连殊胜第一义谛，也是从心缘起，复归心源。这也恰好合于诸法无我的第二重含义——“法无我”。所谓第一义谛，即是了知到诸法实相，当下明心见性，证入到涅槃寂静。

印顺在《大乘起信论讲记》中说如来藏应是法性空，最重要的理由是印顺认为“觉体是远离一切心境界相的”<sup>①</sup>，外界一切色法，人所能见的山河大地，都是虚妄分别心的显现，但心性觉体，是本来清静，寂灭，而无一法可显的。觉体虽具能动性，但这种能动性的对象只能是清静的心，而非现的种种妄相的妄心，妄心是不能被觉心所觉所见的。觉体与虚妄心境，如明与暗不能相应，所以问众生既然本具觉性，为何从来不觉？这样的问题是不对的，众生虽然具有本觉，但是因为无始时来从未觉了过，如人在暗，虽然有目，也不能见诸法实相。

印顺的这段对如来藏法空性的论证也恰好回应了如来藏的“性觉”困境，众生虽然具足清静如来藏，但是转凡成圣却不是已然而然的事情，众生虽具本觉之体如来藏，却因为无始以来被无明所障，反之，虽然一切虚妄现象宛然现前，觉体却无法观照到，也是因为觉体本身，并不与虚妄现象相应，在此地，印顺还举了一个镜与物的例子，是说觉心空寂，因此不显一切心境界相，就如镜子，虽然能显现镜像，但镜像并不是镜体所生，镜体是明明静静，不生一切相的。觉心空寂，不是什么都没有，而是心体本净，不与虚妄心境相应，因此无法用妄心感知。此外印顺还举证了“觉”与“不觉”的辩证关系，离觉不能显示不觉，离不觉亦不能言觉。从而论证有漏杂染与无漏清静，不一不异的统一在阿赖耶识中。

从上论证的如来藏缘起观可见，如来藏是现象界缘起之基础，《不增不减经》云：“此甚深意乃是如来智慧境界，亦是如来心所行处，甚深者意即是第一义谛，第一义谛即是众生界，众生界者即是如来藏，如来藏即是法身。舍利弗，如我所说法身意者，过于恒沙不离不脱不断不异，不思议佛法如来智慧功德”。<sup>②</sup>说众生界即是如来藏，是如来藏缘起的主要观点。同时如来藏缘起与中观所讲的“缘起无自性，一切法无我”的教理也并不相悖，在现象界，如来藏缘起同样是“缘起性空”的。禅宗《六祖坛经》中说的：“何其自性，本自清静，何其自性，本自具足”<sup>③</sup>，其中也有“自性”这一概念，其自性指的是常住一心的清静觉体——如来藏，故而与中观在世俗谛上讲的“无自性”并不违背，而《大乘起信论》对隋唐禅宗的理论结构产生的重大影响可见一斑。

### （三）如来藏的功德性

《如来藏经》中云：“佛言：善男子，如佛所化无数莲花忽然萎变，无量化佛在莲花内，相好庄严结加趺坐，放大光明。众睹希有靡不恭敬。如是善男子，我以佛眼观一切众生，贪欲恚痴

<sup>①</sup> 印顺著，《印顺法师佛学著作全集》，第三卷，《大乘起信论讲记》，中华书局，2009，第168页。

<sup>②</sup> 《佛说不增不减经》菩提流支译，大正藏，经集部，第466页。

<sup>③</sup> 《六祖坛经》法海集，大正藏，诸宗部，第337页。

诸烦恼中,有如来智、如来眼、如来身,结跏趺坐,俨然不动。善男子,一切众生虽在诸趣烦恼身中,有如来藏,常无染污,德相备足如我无异。又善男子,譬如天眼之人,观未敷花,见诸花内有如来身结跏趺坐,除去萎花便得显现。如是善男子,佛见众生如来藏已,欲令开敷为说经法,除灭烦恼,显现佛性。”<sup>①</sup>在经文中,释尊将如来藏喻为花中之佛,与《法华经》中有莲花三喻异曲同工,众生的五蕴身犹如莲花,而此报身就是开显如来藏之胎衣,等到花落莲成,花中之佛即本来清净的如来藏便成为不生不灭的清净法身。如来藏成为众生与佛相同之心法,心、佛、众生虽有不同,亦可相通。

但是前文论证到,如来藏是常住一心的觉体,且不与一切染法相应。那么不要说被无明所障的众生,无法开显作为清净本体的如来藏,就是在菩提道的修行上,如来藏怎么起到功用呢?印顺法师在《大乘起信论讲记》中说,因为常住而不染的觉体中,具足有无漏的性功德。而这种功德性,印顺将之称为成佛之因,也就是《如来藏经》所说的众生本来具足的佛性。

上文已述《楞伽经》中讲,有漏习气和无漏习气对阿赖耶种子皆有熏习作用,有漏习气是刹那,能熏染种子的生灭性,无漏习气是非刹那,能熏净种子的不生灭性。如说阿赖耶识与如来藏是一体,即无生无灭。可见阿赖耶识的生灭,即由于有漏种子的熏习生灭而来。而如来藏,因为含摄得无漏习气,从而具有了性净功德,而此无漏的性功德,在众生位中,有熏习的力量,这也就是为何如来藏虽然寂然不动,却仍有功用的缘故。如来藏具有的种种净功德,成为阿赖耶识中的一种内在熏习力,使众生能不自觉的倾向于远离一切虚妄境界相,而终于始觉成佛。可以看出印顺此地对如来藏“佛性”的解释是将如来藏的功德性说成是一种熏习力,这种以唯识解真常的做法,应该需要警惕。在杨维中在对印顺评论太虚“三系判教”论时说,印顺虽然赞同了太虚对印度佛教的“三系判教”论,但仅仅只说中观是了义的,对如来藏思想则是采取温和批评的态度。印顺也在另一本《如来藏之研究》的书中提到,印度神教将常住不变的东西称作“我”,并说成是众生的生命自体,需要转迷妄致“梵我一如”,而在秘密大乘教中,如来藏思想发展为“本初佛”,与印度的梵我一如,可谓是达到了相一致的地步。同样,用熏习力来说如来藏的功用,终是也落入了能所的境地。

那么如何能将如来藏化为菩提道资粮,而不落“梵我”倾向呢?在此地印顺比较赞同印度大乘佛教对待如来藏的态度,印顺认为,佛教最究竟的教理,还是应该落在“无我”上,《如来藏之研究》一书中提到,佛陀在人间成就,是从众生皆处“蕴界处”中,观万法皆从缘生,无常生苦,苦生无我、无我所,依空无我而得解脱,这是佛法不共世法,超越世法处,也是修学佛教最应具足的正见。从部派到初期大乘佛教,虽然在各宗各派中因种种方便而有文字上的不同,但依空无我得解脱,仍是被公认的。

现在说,一切众生的蕴界处中,有常住、清净的如来藏我,这是极不平常的教说。印度佛教有着悠久的传统,没有忘却释尊教法的大乘者,对于如来藏我,起来给以合理的解说:如来藏是

<sup>①</sup> 《大方等如来藏经》,佛陀跋陀罗译,大正藏,经集部,大正藏,第457页。

约真如空性说的，或约缘起空说的。这样，如来藏出缠的佛，可以名为“大我”（或约八自在说），而众生位上的如来藏，被解说为“无我如来之藏”了。一切众生有（与如来藏同义）佛性，被解说为“当有”了。<sup>①</sup>在佛位的如来藏，因为佛事究竟圆满的觉悟者，所以可以说如来藏即是涅槃，同时具足常乐我净四种德性，但在众生位的如来藏，只能说是无我的如来藏，至于众生之佛性，也是当然而非已然完成。

与此类似，在《楞伽经》中，释尊告大慧菩萨，“开引计我诸外道故说如来藏，令离不实我见妄想，入三解脱门境界，悌望疾得阿耨多罗三藐三菩提，是故如来应供等正觉作如是说，如来之藏若不如是则同外道所说之我。是故大慧，为离外道见故，当依无我如来之藏。”<sup>②</sup>所以在《楞伽经》中，释尊说如来藏只是为接引外道方便而立，以种种智慧善巧方便，对执断见者说如来藏，对执常见者说无我，既说如来藏，就要将其与外道之“我”相区别，所以释尊又将如来藏解为“无我”、“空性”的异名。

综上可以得知印顺对于如来藏思想真正承认的部分，仅只有其作为法空性的如来藏，而其藏识性与功德性，都是在以唯识解真常，终是不究竟的。

### 三、印顺对如来藏现实性的解读

要作为法空性的如来藏能够在起信论中成立，还应该解释，不与染法相应的法空性，如何开显“一心开二门”的问题，那么这就要提及《大乘起信论》中另一个重要概念——众生心。在印顺法师看来，众生心建立大乘法的根本依。在《大乘起信论讲记》中，印顺说，“成立大乘法义要使人确信得有大乘法。直指众生心为大乘法，这样人人都觉得大乘法当下即是，不需外求，即能从自心中深信大乘。”<sup>③</sup>但唯识家说：众生心即是杂染报体的阿赖耶识，贤首家说：众生心是如来藏心，这两种说法都是不对的，无论是从凡夫位说或是从佛位说，都不恰当，所以，本论的众生心，是从菩萨位说的。

首先是从众生心开出“心真如门”，“心真如”，说的是心性的不生不灭，《大乘起信论》云：“此真如者，依言说分别，有二种义，云何为二？一者如实空，以能究竟显实故；二者如实不空，以有自体具足无漏性功德故。”<sup>④</sup>此处如实空所讲的不是缘起性空，而是大乘毕竟空，所谓毕竟空，则是不与一切染法相应，而心体之所以不与染法相应，乃是因为本自具有如来藏。如实不空所讲的是既然已经体悟到毕竟空，那么真心即得显现，妄心自然除灭，净法满足，则名不空，虽名不空，亦无有相可取。

其次是从众生心开出“心生灭”门，《大乘起信论》云：“心生灭者，依如来藏故有生灭心，

<sup>①</sup> 印顺著，《如来藏研究》，中华书局，2011，第15页。

<sup>②</sup> 《楞伽阿跋多罗宝经》，卷二，求那跋陀罗译，大正藏，经集部，第479页。

<sup>③</sup> 印顺著，《印顺法师佛学著作全集》，第三卷，《大乘起信论讲记》，中华书局，2009，第33页。

<sup>④</sup> 高振农校释，（梁）真谛译，《大乘起信论校释》，中华书局，2011，第21~22页。

所谓不生不灭与生灭和合，非一非异，名阿赖耶识。”<sup>①</sup>前文在论述如来藏的真妄和合性时，也已做了详细论述，但一心虽能开二门，却知是凡夫之人，从来不觉，要转染成净，还需要熏习的作用。此地的“熏习”，印顺法师提出了不同于唯识论者的看法。法师认为，众生心随净而成佛涅槃，并非只是如来藏无漏净功德的作用，而是由真如、无明、妄心、妄境四法，辗转熏习而来，缺一不可。

“一、真如熏习成发心：真如为无明所迷，但同时也熏习无明，在净法熏起中，即已真如熏习无明为因缘力，能令妄心中发出恳切的厌生死苦，求涅槃乐的动机。”<sup>②</sup>此地与其说是真如熏习，不如说是学人从闻思修证，了解到世间“无我”的真实相，从而发无上菩提心。然如来藏已成不生不灭，不与染发相应之法空性，觅心心不可得，无论是发心还是闻思修之心，都不是如来藏心，而是八识中恒转如流的妄心。

“二、发心熏习成解行：此妄心中，起厌生死苦，求涅槃乐的因缘后，倾向真如，使妄心中的清净能力日渐强大，能真正相信自己本具的觉性——即佛性，是本来清净，不生不灭，常住涅槃的。”<sup>③</sup>在此地，印顺法师提出了培养妄心的说法，法师认为妄心不一定是不好，学佛一定要利用妄心，去从事闻思修三慧的实践，即断一分有漏习气，证一分无漏功德。

“三、修行熏习证涅槃：利用妄心，随顺真如而修行，对外境‘不念不取’，一切依因依缘而有的虚妄心相，皆灭尽无余，达到这样的境界，即名得证涅槃。”<sup>④</sup>若妄心向外执有妄境，妄境为缘熏习妄心，造种种业，就成为了杂染生死，若妄心远离妄境，不念不着，即能破根本无明，实现涅槃的大觉。

## 小结

在近代以来的佛教界，“性寂”“性觉”之说甚嚣尘上，“性寂”说的是成佛之可能性，将然性，“性觉”则是说成佛之现实性、已然性，不少真常一系的教法，因其“性觉”具有唯心的真常能动性，而受到不少批判，印顺法师对如来藏的解读独树一帜，认为如来藏具有无漏性功德，即是有能觉之因，但又说众生位的如来藏与佛位如来藏是不相同的，在众生位，只能将无明的妄心作为实现“清净业”的途径，故而虽然众生皆有如来藏，众生皆有“觉体”，也不能说成佛是已然之事。印顺将《大乘起信论》，特别是其中的如来藏思想拉出了“性觉”之樊笼，同时也并不将其判为性寂之说，而是认为其具有“寂”与“觉”的两面。同时，法师也认为，不应只看到真常一系之流弊，还应在历史中找到此弊之发展，面对佛教教理研究时，印顺法师认为要从现实世间的一定时空中，去理解佛法的本源与流变。不能因为佛理是圣言量就忽略其存在的历史性，因为，佛教既然产生在人间，又长期地在人世间传播，那么要对佛教进行严肃而认真的研究，就

<sup>①</sup> 高振农校释，（梁）真谛译，《大乘起信论校释》，中华书局，2011，第25页。

<sup>②</sup> 印顺著，《印顺法师佛学著作全集》，第三卷，《大乘起信论讲记》，中华书局，2009，第151页。

<sup>③</sup> 印顺著，《印顺法师佛学著作全集》，第三卷，《大乘起信论讲记》，中华书局，2009，第151页。

<sup>④</sup> 印顺著，《印顺法师佛学著作全集》，第三卷，《大乘起信论讲记》，中华书局，2009，第152页。



绝对地不能脱离具体的历史条件和时代背景去研究，只有这样，才能洞察佛教全貌，把握佛教本质。在对如来藏思想的解读上，印顺法师并不是因其出于真常一系就对其完全反对，猛烈批判，相反，采取正本清源的手段，还原如来藏思想的历史发展过程，并从中找寻如来藏思想的可取之处。这种敢于创新，敢于承担的精神是值得我们学习的。本文以印顺法师对于《起信论》中的如来藏思想的解读为依，浅略梳理了法师的如来藏思想，从而可知法师对于真常一系仍持温和批评的态度，并认为如来藏也应落于空性无我之上。