對印順導師詮釋《大乘起信論》的反思

台大哲學系杜保瑞

摘要：

　　本文討論印順導師在《大乘起信論》書中的意見，導師明指《起信論》以成佛功德義而必然優於唯識論旨，對此，筆者進行了哲學基本問題的分析，指出唯識學是宇宙論問題意識進路，故而重視染污阿賴耶識以起現天地，但唯識學忽略工夫論及境界論的究竟需要，以及對實相本體的關懷，故而一方面以般若學為但空之理，外於心知，並即以之定位如來藏概念，致使成佛動力不內據於心，只顯為一法界原理而已。筆者以為，《起信論》以真如門說般若學的本體論，以生滅門說唯識學的宇宙論，以無明薰習為習染造業的個我生命歷程，以真如薰習為主體成佛功德，如來藏以心真如門意旨內據於心，心性是一，而轉化了唯識學說。又以真如為心而將被唯識學視為但空之理的般若智收具於內，而有心性之合。可以說，《起信論》全收唯識學、般若學的理論功能，剔除其不足，編整成為完整的大乘佛學論體系。印順導師的疏解，既能化解支那內學院對《起信論》及如來藏觀念的錯誤批評，又釐清了天台宗性具善惡說的不當，同時有澄清當代新儒家依據內學院理解的中觀、唯識說的偏失，可以說是當代中國大乘佛學研究裡最重要的義理定盤之論。

關鍵詞：大乘起信論、如來藏、阿賴耶、唯識、般若

一、前言：

　　印順導師在《大乘起信論講記》書中，除了詳細說明《起信論》意旨，以及詳做全文疏解之外，筆者以為，其中最重要的理論意義即是，印順導師明說了《起信論》的意旨優於「中觀」、「唯識」論旨的意見所在。當然，一般中國大乘佛教的立場，都是主張如來藏思想優於般若、唯識思想，但究竟如何比較？關鍵為何？代表如來藏思想的《大乘起信論》正好說明了這點。但是，《起信論》並不是以與中觀、唯識辯論的形式而創作的，更沒有在書中主張己說優於中觀、唯識，而是自己構造的一套新說，經後人研究疏解，意識到它有吸收消化中觀、唯識的論點，又有提出新理論，以致獲得更高成就的優勢，故而被如此認為。然而，歷史上的唯識學者，竟持續挑戰《大乘起信論》的論旨，以為此書所說不究竟，並仍以唯識學的立場解讀並解構《大乘起信論》的理論，這主要就是指得民國初年的支那內學院。就此而言，印順導師這一部疏解之作，集中地說明《起信論》優於中觀、唯識兩家宗旨的立論，就非常有當代學術研究的價值了。

　　當代中國佛學，從哲學的高度討論佛學理論的問題，在過去的大家中，除了印順導之作品外，仍屬中國哲學界的諸大家，如方東美、唐君毅、牟宗三等人，而早期熊十力與支那內學院之辯諍，亦屬此義。唯熊十力依支那內學院批評如來藏思想的立場，以認識並了解如來藏思想，從而以儒學的立場批評佛學，其中也包含對如來藏思想的批評[[1]](#footnote-1)。而這一個批評的思路，竟亦為牟宗三所繼承，亦展開對於中國大乘佛學的評點之事。其中，對於如來藏觀念以及《大乘起信論》著作的理論價值，也是以經過了支那內學院的唯識學者所轉介而認識的內涵為其論旨，其中乖離誤解之處實多[[2]](#footnote-2)。就此而言，印順導師的註解工作，竟不只是回朔到《大乘起信論》創作之時的理論貢獻之界定，更有端正、澄清唯識學者以及受到唯識學者影響的當代儒家學者的錯誤見解的理論功效，既有為古釐清、亦有為今澄清的貢獻。

　　本文之討論，一方面說明印順導師如何釐清中觀、唯識、如來藏思想以及《大乘起信論》理論意旨以及理論比較，二方面，其實是筆者要提出一套新的工作方法，從哲學基本問題研究的進路，以協助釐清各家論旨，以及澄清優劣高下的比較論據。

二、本文要討論的主要的問題

　　印順導師固然主張《起信論》的如來藏進路優於中觀、唯識的論旨，但是他討論問題的方式仍然是就概念的意旨來說，亦即心性、性相、體用、阿賴耶識、如來藏等等概念如何使用的方式，例如諸概念是一是二？其性含心與否？心性合一與否？等等。筆者以為，中觀、唯識、如來藏都有其共用的概念，也有其獨立使用的概念，獨立使用的概念當然義屬本宗，至於共用的概念，如心、如性、如阿賴耶識等等，也不能就此在不同學說中間爭辯誰說得較對。這是因為，中觀、唯識、如來藏各有它們自己在面對的問題，因而有概念的使用意義，若不在其問題意識下的概念使用，意旨自然不同，因此，要討論的並不單是概念何義？而應是依據的問題與提出的主張。由於學者多半只在概念的意旨上追究哪家的使用較為正確，而忽略了各家的使用是針對不同的問題而設，於是去爭辯哪個概念應為何意的討論就成了各說各話，而不同學者亦得以不同理論的問題意識去堅持某一概念的固定意旨，於是爭辯不休。筆者以為，佛學理論發展的歷程必然是不斷的新問題湧出以及創造新的理論以解決新問題的過程，在新理論建構的時候，舊理論所使用的概念必然有許多被繼續使用到，但意旨就被轉換了，此時爭議這個概念應該是新意思還是舊意思？這個爭執就無法可解，要看是在回答哪一個問題。然而，通常新理論是面對了舊理論沒有面對的新問題，而舊概念在新理論中則是同時面對舊問題與面對新問題的新用法，舊理論的研究者若不能體會新理論的新問題，一定無法接受舊概念的新使用意義，如此的爭辯，永無寧日。

　　般若、中觀、中道、空、如來等等概念，在般若思想出道的時候就已被界說了，唯破不立的實相原理，本身是本體論的問題。唯識學出現之時，對這些概念就保留其意，但這些並不是唯識家主要在面對的問題，唯識家是面對現象幻有而為之論述，面對眾生諸苦之威逼而有的說明，本身是宇宙論的問題。如來、般若、空慧之智之理，這些對唯識學者而言，並不是眾生本具的智慧，眾生就是充滿染污的習性，所以才有現象的世界，以及無盡的輪迴，這才是唯識學要說明的問題。般若學的重點，如來的空性智慧，一開始並不是唯識學論述現象眾生的品德，因此將之置於阿賴耶識之外。即便唯識學要談修行成佛，也是無漏種子眾生不必然有，而般若空智又不內在本具，於是成佛便無必然性，唯待新的學說以解救之。如來藏系諸經論出現，包括《大乘起信論》，便是將般若智、如來、真如等意旨置入眾生主體之中，在阿賴耶識的基礎上，將之收入，於是阿賴耶識與如來藏二而一，因而解決成佛的可能性問題。然而，後來的唯識學者，卻仍停留在眾生有漏之苦、現象染污不淨、如來獨立之理、成佛非眾人皆可的立場中，於是就有心性不一，阿賴耶識如來藏不一，無明法性不一等等思路。現在，是要辯論這些概念一不一較重要呢？還是分辨清楚中觀、唯識、如來藏各家理論的背後問題較重要？顯然，辯論概念一不一以及爭執孰是孰非決不是道理，而是去釐清這些概念所屬的理論背後的問題才重要。筆者以為，印順導師在分析、辨別、釐清、比較這些問題的時候，依然多是運用對概念之異同做澄清對比的作法，固然仍將意旨正確陳述，但是對於問題的澄清，應該還有可以論述的空間。

　　以下本文的討論，就是將以宇宙論、本體論、工夫論、境界論的哲學基本問題解釋架構，重新疏理這一段《起信論》消化中觀、唯識的理論歷程。以中觀為本體論、唯識為宇宙論、如來藏為工夫論境界論，但不主張般若學中毫無宇宙論、工夫論、境界論觀點，這樣就不必如唯識學的做法，將之只視為空理。而唯識學說明了現象是其貢獻，但不必限制己說只能處理這個問題，或一直執著地以處理現象流變的思路去面對主體成佛的問題，以致否定如來藏與阿賴耶識兩概念的合構。至於如來藏觀念，就是要使主體做工夫以成佛的可能性完全成立，故而以一心開真如、生滅二門，既使現象的發生流變、生命的染淨輪迴有所說明，又使主體成佛的內因外緣有所配置，阿賴耶識的概念功能全收進來，般若空慧的如來真如概念功能全收進來，形成解決宇宙論、本體論、工夫論、境界論四大問題的完整體系。

　　以下本文之討論、將一方面說明印順導師澄清觀念的要旨，一方面轉化討論脈絡至哲學基本問題的疏解線索上。

三、從整個佛教經論的結構定位《大乘起信論》：

　　一般說大乘有三系，但印順導師更加從經論配置的角度釐清大乘三系的分屬。其言：

從學派的系統說：佛滅四五百年的時候，佛法分為大小乘。本論是屬於大乘的；論中所談的發心、修行、證果，都是屬於大乘的。大乘法也有學派的差別，但分別大乘學派，要從義理去分別。太虛大師分大乘為三宗，即法相唯識宗、法性空慧宗、法界圓覺宗。我在印度之佛教，稱之為虛妄唯識論、性空唯名論、真常唯心論；內容與大師所說相近（台家的通、別、圓；賢家的法相、破相、法性，也相近）。本論是屬於法界圓覺宗，或真常唯心論的。佛法是否唯心論，這是另一同事；但本論，徹底徹尾的是唯心論，是絕對唯心論，這是誰也不能否認的。本論所說的「眾生心」，含攝得，生起的生滅雜染，而本質是不生不滅的，清淨的，所以唯心而又是真常的，與無著系的虛妄唯識學不同。大乘法的三宗論，有些人是不承認的。他們分大乘為二宗：一、空（中觀）宗，二、唯識宗。這因為他們是重論的；唯識宗與空宗，都有豐富的論典，而真常唯心一系，論典極少。西藏所傳的，也以論師為主，所以也說大乘但有二宗。然確實的考察起來，三宗的體系是存在的。流傳在中國的大乘，決定有此三系的差別；從印度傳來的經論去看，也是有此三系的。如楞伽經、密嚴經，雖說是唯識宗的論典；但仔細地研究起來，倒是與真常唯心論的體系相合的。我所理解的是：大乘經可以分為二系：一、判大小二乘的空相應大乘；二、判有空中三教的唯心不空大乘。如般若經等，這是性空系的；密嚴、楞伽、涅槃、金光明等經，是以唯心不空為究竟了義的。大乘法到達西北印，部分的一切有系（有部、經部）的學者，承受了大乘法──性空與唯心不空的大乘經，而通過一切有系的見地，融會而修正他，發揮出法相唯識的學系。大乘法定有三大系的差別：真常唯心系的要典，幾乎都是契經的。性空系的要典，有經也有論。唯識系的要點，則幾乎都是論的；契經，也許就是解深密與阿毘達磨大乘經（還不一定偏屬唯識）吧！像唯識宗所依的六經，若沒有受過唯識論的深切影響，去研究『華嚴』、『楞伽』、『密嚴』等，那所得到的結論，是難得與唯識系相應的，反而會接近真常唯心論的。論典可大分為二宗：即中觀與唯識；契經也可以分為二系：即性空系與唯心不空系。由此即總合為三宗。本論是屬於真常唯心論一系，所以不應該專以空宗及唯識宗的觀點而論斷它。也就因此，本論無論是中國或是印度造的，它所代表的思想，在佛教思想中，有它的獨到價值，值得我們深長的研究。[[3]](#footnote-3)

　　上文可見，大乘經論中，經典以空宗及如來藏系而為二，論典則是般若、唯識皆十分充足，反而是如來藏系的論著不多，許多真常系經典反而多為唯識系論著據以發揮。也就是說，同一批經典，有唯識學者的論著之發揮，但根本上是講真常系的如來藏思想系統。因此，若依經而言，唯識系思想是蘊含在如來藏思想之內的，所以唯識學派堅持阿賴耶識觀念而排斥如來藏觀念，反而是有違經典之意的。筆者以為，唯識論典有其問題意識以及觀念主張，本不必否定如來藏思想，可是後來的學者在通曉唯識之論之後，並不同時通曉它論，而致生的辯諍的，通不通的關鍵在於問題意識，而不是某些概念究為何意的問題。

　　印順導師在此文中最重大的宣說應是那些被唯識論著視為唯識經典的大乘佛經，其實根本上就是真常系的思想，若非經唯識論典的疏解介紹，反而不易辨認它們經文中的唯識意旨。這一宣斷，直接將大乘經典從中觀系轉換到真常系，大乘經典就是中觀、真常兩項意旨。就此而言，筆者以為，中觀講實相，作為本體工夫的蘄向，真常講工夫與境界，必定預設中觀，此時，唯現象尚未精細論述，故而唯識講現象，即宇宙論。講宇宙論以說明這眾生輾轉輪迴的六道世界之此起彼滅為重點，故重染污性，無此染性何來現象？以及有漏諸苦？這些，當然是一切有部的長項，故而唯識多由之而論出。確實，只要不堅持中觀、唯識、真常各自的絕對性，循著問題意識的發展，各家表面上的差異是可以消解的。消解的關鍵，就是認清各家原本的問題意識，理解其主張宗旨，不執著於名相的固定意義。依問題意識的改變而有名相的不同使用意義，如此各系的理論得有互相融通結合共構的效果，而促使大乘佛教日益光大。

　　真常系多經典，然而《大乘起信論》即是其論典，至於著作時期及作者何人？印順導師沒有絕對性意見的發言，並願認同考證研究的方法，只是更看重《起信論》本身的理論意涵。前此大乘經典多真常系著作的意見，可以說他直接就是為《大乘起信論》著作的合理性作申言。真常經典都有了，提出《起信論》為其論典又有甚麼問題呢？絕非一些唯識學者依唯識教義而否定此義及否定其書就能有效的。而且根本上說，印順導師不認為有直接的唯識經典，唯識思想多是論師的創作而發揮出來的，唯識思想有其貢獻，但不宜依己之說而否定直接屬於真常論典的《大乘起信論》。基本上，印順導師就是認為真常系的思想是有進於唯識學說的，因此他的整個《大乘起信論講疏》就一直在為真常論典的《起信論》如何優於唯識學說而講述。

四、依菩薩位說眾生心以定位《起信論》：

印順導師強調《起信論》依眾生心說佛法，而太虛大師說《起信論》是由菩薩位說起的，其言：

眾生心，是本論建立大乘法的根本依。本論以為：成立大乘法義，要使人確信得有大乘法。直指眾生心為大乘，這樣，人人都覺得大乘法當下即是，不須外求，即能從自心中深信大乘。但唯識家說：眾生心，即是雜染報體的阿賴耶識；這就覺得本論的解說，與唯識學的立義不合。賢首家說：眾生心是如來藏心，即指吾人本具的圓滿無差別的真淨心；這又不是唯識者所能同意的。因此，太虛大師以為：若如唯識家。從凡夫位說，與本論的立義不順；若如賢首家，從佛位說，也不能恰當。所以，以為本論的眾生心，是依菩薩位說的。

佛法中有一著名的金句：『心佛眾生，三無差別』。這樣說來，眾生，應該是約從凡夫到聖者，從聲聞到菩薩最後身的一切有情說。依本論說：有一毫不覺在，即是眾生。眾生心，即除佛以外，一切六凡三聖的心。眾生，千差萬別；千差萬別的眾生心中，仍有共通性。這眾生心的共通性，就是本論所說的眾生心。[[4]](#footnote-4)

印順導師引用太虛大師的意見，指唯識學家從凡夫位說，華嚴宗從佛位說，而《起信論》從菩薩位說。筆者以為，太虛大師的說法很能呈現義理的深度。說凡夫，必須說明為何會有習染？如何而有所居止的國土、山河、大地？輪迴生死的依據是甚麼？這些，在阿賴耶識的系統中都是討論的主題。而華嚴宗，以佛境界觀一切現象世界的所有活動，都能見其最終成佛的因緣，故而一切事項儘管紛然繁華，卻圓融無礙，故有法界緣起的命題，這就是以佛眼觀之的結果，所以說是從佛位說。太虛大師說《起信論》是從菩薩位說，菩薩發菩提心，上成佛道下化眾生，這都是《起信論》心真如的功能，既有眾生自淨其意的內因作用，又有眾生被菩薩救渡的外緣作用，眾生既要自渡亦要渡人，這就是菩薩，是菩薩位者，就必須說到自己成佛，以及救度眾生成佛的理論設施。

依筆者的哲學基本問題意旨之轉化，說凡夫時就是要說凡夫所居之現象世界如何而有？凡夫的生命之苦如何而有？這就是以染污為阿賴耶根本意識的唯識學說在面對的問題，這些，都是說現象的宇宙論問題。至於華嚴宗說佛位之事，是以佛眼觀世界的整體圓融，故而是境界論的問題。而菩薩位說的則是如何成佛的問題，這就是工夫論的問題。宇宙論、工夫論、境界論的問題就是唯識學、華嚴宗、起信論在面對的哲學基本問題。至於本體實相的問題，那就是般若學在說的，唯般若學是大乘共法，凡夫、菩薩及佛的本體實相都是般若，所以當以存有者角色言時，可以不做分別的界定。但若一定要比喻，則有般若智而未發菩提心者，便是聲聞、緣覺乘之所為，以此，或可類比。

印順導師自己的討論則是更強調《起信論》是就眾生心說的，然而唯識學的眾生心是染污緣起的主體，華嚴宗又以之為圓滿清淨的如來藏，所以只就眾生心何義而說時，不同系統竟有不同立場，至於起信論，則因為它是真正直接面對做工夫的主體義的眾生心說，因此既須說明雜染之時，更須說明去染向淨之作用的可能，最後還要說明圓滿清淨的境界，故而六凡四聖皆是此心，此心皆能予以說明。上文中說是六凡三聖，但既然心、佛、眾生三無差別，則佛也必然包括進來了。

筆者以為，《起信論》除了完整地講了宇宙論及本體論之外，更是談到工夫論以及境界論，談眾生必然可以成佛的保證，既是工夫論，必論及主體，重點是主體的可能性，故而說一心開二門，由心真如門保證必可成佛，而完成理論任務。因為理論目標在論證眾生必可成佛，故而眾生心必須有成佛的可能性，此真如內在之理論設計之故，此義，在唯識學說中適為缺乏，關鍵是，唯識學說眾生苦因，說輪迴歷程，故而注意無明染污心的作用及其輪迴，則成佛可能性的理論設計就有種種不足了，後來雖因需要而設想一些，卻仍不透徹不流暢，其中一大關鍵就在於般若智、真如心不在阿賴耶識之內，這當然是一開始理論的目標不定在此事之故。以下論之。

五、如來藏非梵我以及如來藏與唯識無漏種子：

如來藏在真常系之功能為成佛可能之依據，而成佛問題在唯識學系統則訴諸無漏種子的作用，就此，導師討論了如來臟及無漏種的關係，主張二事一事，但關鍵是無漏種子在唯識學中是偶然而有，但就真常系言，如來藏是一切眾生自性中有。然如來藏識是從真如、如來宗旨中說出來的，真如如來即是以般若智視見一切現象，即為無我說之根本，無我說於外道不契，故又說有如來藏，依此，產生如來藏有梵我、神我的意思在的錯誤理解，此又應予化解，導師言：

佛說無我，外道聽了，心裡不自在；覺得佛法說什麼都好，就是不該說無我。佛因此說：我也是說有我的，我即如來藏。由此，攝引了眾多外道來歸佛。如來藏本有此義，所以如不能善解此意，就使如來藏與梵我合化了。如楞伽經（受有虛妄唯識論的影響），糾正了如來藏的神我化。以為：依平等真實相，也即是法空相，立如來藏名。所以唯識者說：如來藏指法空性說。有的說：這不是清淨依他分，是依他清淨分。然我敢肯定的指出，如來藏，決不但指法性、法空性說，主要的，還在說明眾生有成佛可能的功德性。唯識宗名此為無漏種子，如依大乘經說，無漏種子與如來藏，應該是同一契經的不同解說。[[5]](#footnote-5)

一心開二門中的真如門，即是說明了此心是一有清淨作用力的如來藏，如來藏的特質是自性清淨，而其功能在於去染向淨。導師說，《起信論》系統講的如來藏，不是但說般若空理而已，而是具備成佛的功德性。成佛功德就是主體上成佛道、下化眾生之事業，亦即菩薩存有者依如來藏救度眾生，而凡夫存有者依如來藏而去染趣淨自求清淨。總之，如來藏作為主體的性能，能說明自求向淨以及救度眾生的兩重作用力。但是，如來藏即是阿賴耶識，阿賴耶識具備的承載世界的功能如來藏也是具備的，這就有梵我化之嫌疑。筆者以為，差別的關鍵在於：梵我執我為大力天神，如來藏清淨自心又救度一切眾生，以般若為實相，去我執及法執，不執為由我化現世界的神我論。「唯佛與佛皆以無為法而有差別」，既是無為法，就非神我立場，非無此如來藏，而是去除有我之執。就算化現世界、承載現象，亦非為我所有。

　　導師說無漏種子和如來藏應是佛經中同樣的東西，但唯識學說無漏種時不以為眾生皆有，真常系說如來藏時卻說為眾生皆有，此事，導師甚至認為，是唯識學者應重新認識無漏種子的角色功能，此義，後文繼續申論。導師如此的意見立場，正是關照佛學整體應有的理論完備性而說的。續言：

佛法中說如來藏義，略有二型：一、眾生心中雖有貪瞋癡雜染法，而心的本性依舊是清淨的。二、眾生為蘊處界等所覆藏，而實在無始以來，即內具殊勝的德相。華嚴經說：『無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得』。也就是如來藏義。由此，如來藏是不能但解作空性、平等性，而必須是：平等空性中含有無量性功德相──智慧、色相。性功德，即與真如法性融成一味的，即功德與平等法性相契入的。這即是眾生心的相大，成為眾生成佛的真淨功德的性能。所以，說了如來藏，即無須再說無漏種子；說無漏種子，即無須再說如來藏；因為所依的契經，是同一的。唯識學者，受有一切有系的深厚影響，不許一切眾生皆可成佛。所以，唯識學的古義，雖也知無漏種為法界所攝；以含攝得無漏種的法界為本，明菩提心行；但仍以無漏的有無具缺，是眾生不等的。一分的唯識學者，特重共三乘的瑜伽論，所以對法界與無漏種的融攝，略而不談。專以如來藏為空性，是無為理性；以無漏種為有為法，附屬於阿賴耶識中。於是乎建立理性佛性（如來藏），又建立行性佛性中的本性住種姓──無漏種子。不知如來藏為平等空性與無量淨能的統一。無論起信論是否究竟，在這些問題上，比唯識宗要正確得多！「三」、眾生心的「用大」，即「能生一切世間出世間」的「善因果」。眾生心，雖隨染而現起三界的雜染相；但實有生起世間的善因善果和出世間的善因善果的作用。由於眾生心有無量性功德相，所以有成佛的可能。眾生可由世間的善因善果到達出世間的善因善果；如菩薩、如佛，更能引發一切眾生的世出世善；這充分表現了眾生心的用大。眾生心中，有此體、相、用的三大義。所以眾生心即有大義。[[6]](#footnote-6)

　　就唯識學而言，不認為一切眾生皆可成佛，這就是唯識學與真常系最根本的差異。立場既不同，唯識學對於無漏種子之說與如來藏之說就將之一分為二，唯識學依然要說眾生成佛的，既要成佛，動力就需內在，這就是無漏種子的功能，有無漏種子的眾生就必有成佛可能，唯不是所有眾生皆有無漏種子，這就麻煩大了，眾生皆可成佛的立場就不存在了。至於如來藏，唯識學者就把它設定為只是般若空性智慧之理，亦即有無漏種之眾生可以理解並依之而去執的智慧而已，只是所理解到的智慧，而不是主體本具的本性。但依印順導師之說，大乘佛經中有無漏種子說也有如來藏說，兩說功能角色一致，說一即毋須再說二，依如來藏義，它既是般若智慧內具於主體心性的本性，它又是能去染趣淨攝化眾生的主體能動性，它不是一個抽象理性且外於心知的存在，它不是只有具備無漏種子的眾生才有的性能，它是所有眾生皆有的性能，亦即所有眾生皆有無漏種子，因此所有眾生亦皆有此內具的主動能動性。

　　印順導師的討論意見，並不是在爭執唯識學的本意究義為何？而是在追求佛學的義理圓滿，故而說《起信論》在這些問題上比唯識學要正確得多。依大乘經典，既有無漏種子說、也有如來藏說，導師認為兩說功能一致，即應合為一說，說無漏種子就是說眾生心內具的成佛主動能動性，說如來藏就是說眾生本具的內在清淨智慧，能使成佛有其必然的本性保證。唯識學依一切有部說眾生現象世界的情狀，重視染污緣起以有世界，目睹眾生難渡，不以為眾生皆可成佛，以為無漏種子僅是某些眾生才具備的，以為如來真如之理只是眾生靜思時所理解到的理性智慧而已，故而將如來藏與無漏種一分為二，眾生並非人人具備無漏種子，如來藏又是外於心知的理性原理而已。唯識之說，有其問題意識背景，因此當《起信論》出，便予以批評，尤其是當代支那內學院的立場，此義又為熊十力、牟宗三繼承，藉之以分疏儒佛、以及批評佛教，莫怪印順導師必須如此用心疏解，不唯佛學界有理解的偏差，甚至蔓衍至儒學界也因此錯解真常理論。

六、真如在中觀與起信論的不同：

　　大乘佛學一支唯識、一支般若、一支真常，這是印順導師的分類，《起信論》屬真常論典，其中有心真如，即般若智，而中觀即暢說般若智者，那麼，般若智在中觀及在《起信論》中有無不同呢？其言：

眾生為什麼可以解脫，可以成佛呢？這因為眾生有無漏法界為因的緣故。此處的法界，是法性平等的法界，也約無漏功德法界說。『三乘聖法，依此而生』，名為法界。即是說：三乘聖法都從此法界而生起來的，法界為出生三乘聖者功德的因性。所以說，因性義是界義。但偏重法界為理性的，如瑜伽論，只能約所依說，即淨智依此為境而起。本論，同於真常唯心大乘經所說的法界，不但指法性理，同時還具有無漏功德性。這即是說：法界，是諸法的平等理性，也是三乘聖法所依以生的功能性；融通不二。約諸法理性說，是一切法平等的。這和唯識、中觀家，似乎是相同的。如問：真如法性中有沒有無漏功德性？唯識與中觀，雖也可以說有無為功德性。但無漏功德的依緣現起，唯識與中觀者，即不許以真如為因。起信論的無漏功德因，與唯識家有不同處。如真諦譯的攝大乘論也曾說：『常樂我淨四德，為功德因』。也即約發生無漏功德的三乘聖法因說。本論說法界，是平等性中含具無漏功德性的，無二無別，所以說一法界。這一法界，是「大總相法門體」。這是遍一切處的，窮虛空，遍法界，所以名大。這無所不遍的大法界，是「總相法門」。總相，可說是通相，實是完整的全體。世親十地論，說有六相：總、別、同、異、成、壞。總相，包括別相而說。如房子是總相，瓦、磚、木料等是別相。說房子，即含攝得磚瓦木料。總相，是全體性，不是部分，是部分的統一體。切勿離別相說總相，將總相看作空虛的概念！本論說心真如是一法界大總相法門體，故知心真如是說平等不二的法界心，此心概攝得一切，如一般所說的大全一樣。此總相，為一切法所依所由，故稱法門。說法界是不二，是總相、是大，與唯識和中觀所說一樣。但說到法界即是心性不生不滅，即是不生滅心，中觀與唯識就不能同意了。依中觀說：真如是一切法的法性，為什麼專指心性說？起信論依眾生心立不生不滅的真如性，指真如性為心，這是與中觀不同的地方。[[7]](#footnote-7)

　　《起信論》講心真如門的時候，真如是遍法界，也是無漏功德的主體，亦即成佛的內因。然而，導師認為，中觀及唯識皆不會如此認為，以為唯識與中觀皆不許真如為成佛功德之因，此旨，即將中觀學言於般若智的宗旨等同於唯識學對真如的認定了。導師的討論就是，中觀所言之真如是理還是心？是理者即是法性，甚至說為法界，是心者即是可以進行功德的主體。就中觀而言，依筆者的哲學基本問題的討論進路，中觀言實相，即是本體，是為理義無誤，其意旨為空性智慧，一切法皆空，故應破執到底。但，這是主體所進行的智慧認識行動，所以此理必為主體所識，只是，中觀提供了主體修行所需的正確的智慧內涵，卻並不是主要討論主體修行的所有理論面向問題，因此未及注意主體可以認識此理以及實現此理的可能性必須為主體已內具此法性並以之為本性，即真如應為本性內具於心，並由其實踐行動而出，而不只是法界原理，不只是法性之理，而更需是性具於心，心能實現理。就此而言，中觀固未及說之，但筆者以為，後學者並不需要執著未及說之中觀意旨，而主張中觀與如來藏思想有此一不同之立場，若唱此說，則即與唯識立場一致了。或者，根本這就是唯識學家的立場，而不是中觀著作本身的立場，如導師言：

大智度論說：三悉檀法可破可壞；第一義悉檀，不可破不可壞。第一義悉檀，即是真實性。這樣，一切法都依妄念而有，若離卻妄念，則一切法也就無所有了，那就唯是平等無差別的一法界心。所以說：「唯是一心，故名真如」。一心，即一眾生心，是從妄念而深入到內在的本淨心，即大乘法體。真如，即眾生心所有的含義。因為眾生心是畢竟平等而沒有變異的，所以名為如。眾生心是不可破壞的，所以名為真。於眾生心中，指出那離念本淨的、平等真實的一心；有平等義，真實義，所以這一心名為真如。心真如門，即依此一心而安立。在本論的體系中，是不可將真如與心，作為性與相而差別說明的。阿含經中，真、實、諦、如，本來都是形容詞；凡是合於真如定義的，即可名真如。真如，何曾如唯識家所想像的，局限於（與事相對立的）理性！如實相，法華經中，不就指性相因果而說嗎？凡成為學派大宗的，每自成家法，每易為名辭所封蔽。在論究自他宗義時，是不能忽略這些的。[[8]](#footnote-8)

　　本文即指出，中觀論著之《大智度論》即得以真如說心，故不宜如唯識學者的意見，把真如與心，視為性與相的對比，以真如只是實相，只是理，而不能即是心。筆者以為，這樣的思路，就是只認概念不認問題的思路，真如既是實相，就是一切存在的實相，自然也是主體的本體，也就是心中所具之性，就像孟子的性善論，在朱熹即以「心統性情」收之，因為朱熹更要面對所有的人皆得做工夫的理論問題，故而性是萬物之性，即也是主體之性，即是心之性，即如孟子亦為「盡心知性知天」之命題。總之，印順導師之意即是，中觀論著中的真如，亦是心之真如，只有唯識學家之論於真如，設定為性理，外於心知的原理，而非內在於心的本性。

　　這個問題在＜對治邪執＞處又再次討論，而這是《起信論》文本內自己本來就有的討論，針對《起信論》與中觀之真如的異同問題，《起信論》言：

二者，聞修多羅說：世間諸法畢竟體空，乃至涅槃真如之法亦畢竟空。從本已來自空，離一切相。以不知為破著故，即謂真如涅槃之性唯是其空。云何對治？明 真如法身自體不空，具足無量性功德故。

導師導論重點如下：

第「二」種人，「聞修多羅說：世間諸法」，一切是「畢竟體空」；甚「至涅槃、真如」，也還是「畢竟空」的。這如大般若經說：世間諸法，自性空寂，如幻如化；涅槃也如幻如化；即使更有一法過涅槃的，也說是自性空寂，如幻如化。世間法是虛妄的，畢竟體空，本論以為是正確的；但真如涅槃實是不空的。真如，形容真實不二的法體。涅槃，約眾生離妄所證得說。涅槃約果說，真如是聖智境。般若經說的畢竟體空，是「從本已來自空；離一切相」，即是無相。本論以為，眾生「不知」此經「為破」執「著」，「即」誤解為「真如涅槃」的體「性，唯是其空」。真常唯心和虛妄唯識者，都說：般若經說世出世間一切法空，是約遣除妄執說的。真常論者說：世間法的妄心妄境，是眾生執著處，為了遣除妄執，所以說是空。眾生對於真如、涅槃，也起執著，所以般若經也說為 空。世間法虛妄心境，執妄為實，所以自體是空的；真如、涅槃，由於對治倒心妄計而說它是空，而真如涅槃的自體，實在是不空的。學者不了經義，以為真如涅槃，確是虛妄心境那樣的可空，這是錯了！這應該怎樣去「對治」？應為他說「明：真如法身自體不空」，是「具足無量」稱「性功德」的。知真如法身不空，即不起空見了。依此說，如中觀宗所說：勝義諦中一切法空，即成為錯誤的了。唯識與真常論者，是有宗，所以說妙有，說不空；這與中觀者是有著根本不同的。本論以為：真如不空，自體具足無量性功德，是常是恆是依止，這才可以建立一切法。而中觀者說：一切法自性空，不礙眾生的流轉，涅槃的證得；空與什麼都沒有，意義是不同的。中觀者與真常者，是有著根本不同處。[[9]](#footnote-9)

　　印順導師最後還是說中觀與真常是有所不同的，不過，筆者以為，這是就《起信論》經文中所說的對於中觀思想的誤解，而轉嫁入對於真常思維的心真如之錯解者而言的。此處所說的以為中觀以一切法空，而與真常及唯識以為功德不空的對比，與前此說真如既是心也是性，而非只是性的討論，是不同的另一脈絡。中觀說一切法空，此空確實可以一路空慧到底，不見《金剛經》經文所說，成佛、涅槃、功德、覺悟等等一切皆是空，此空，仍是主體意識的不予執著而謂之空，並非謂無此一事而說的空，只是依《金剛經》精神，中觀思想破一切事項之空也是根本正確的，只是，佛是實有的，功德是實有的，眾生是實有的，因果業報是實有的，但都不用去執著，如來而自在地對待之即是，破一切執著即是中觀的角色功能，但不是破一切，只是將妄執破除，所以中觀論者可以破一切，而與眾生輪迴以及涅槃成佛之說無礙相融。依此，若非錯誤地認識中觀思想，則中觀只是認識的法門，不必連主體以及成佛也予以破除而空了，又，也不必以般若智只是抽象虛理，而與主體本性脫鉤了。

七、如來藏與阿賴耶識的關係：

　　如來藏與阿賴耶識的關係問題，在唯識學及真常學兩系中的意見是絕然不同的。前者以如來藏就是般若空性之理，外於心知，非阿賴耶識主體內的性分。後者不然，以阿賴耶識就是如來藏，阿賴耶識的功能都在如來藏中，唯如來藏根本清淨且具無量功德，此義，正是《起信論》的立場，也唯有如此，方可解決大乘佛學本身必須面對的種種問題。導師言：

講到如來藏與阿賴耶識的關係，大乘經義，約有二大類：說到阿黎耶，就說到如來藏，如楞伽、密嚴等經，到處說『如來藏、藏識（即阿黎耶識）心』。三個名詞結合在一起說：如來藏又名阿黎耶，阿黎耶也名為心。經文的結合而說，有他深刻的意義。但唯識學者，幾乎不談如來藏，專門說阿賴耶。所以，呂澂即據唯識宗的阿賴耶識說，批評『楞伽經體用未明』。實不知楞伽經自有楞伽經的體系，與唯識宗義，有他的根本不同處。但唯識宗說阿賴耶不說如來藏，也有大乘經為依據的。如解深密經心意識相品，即不說如來藏。但據實說，解深密經的勝義諦相品，說勝義諦有五相；依無上依經所說的如來界有五種相，可知如來界即是勝義諦。（解深密經的勝義，但是理性嗎？解深密經的依他起，通無漏嗎？唯識學者還得仔細參研）！就如唯識宗所據的阿毘達磨大乘經所說的：『無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得』。界，是阿黎耶種子識：也即是如來藏。世親的解釋（寶性論釋，真諦譯的攝大乘論世親釋），明白的通於二義；但成唯識論即專約雜染阿賴耶說。所以，如來藏與藏識，這二者實有著密切的關係，依如來藏而有生滅心的阿黎耶識，可說是大乘經的共義。[[10]](#footnote-10)

　　印順導師在此處討論的重點，即是在說：依佛經本意，如來藏即是阿賴耶。一些經文就直接明說，至於未說到如來藏而只及於阿賴耶識概念之經文，亦有意旨說如來藏是勝義諦，只要落實如來藏即是阿賴耶，則即等於無漏種人人具有，而由阿賴耶識所代表的眾生心主體，將成佛的可能性透過實踐而完成，則唯識學於成佛問題的不究竟之缺失便可解決了。因此，唯識學固然倡發有漏之苦的眾生輪迴觀，而有染污性無明本的阿賴耶識觀念，但未處理成佛可能然性問題，真常系大乘經典中本來就有的如來藏觀念，勢必要適度地收納進來，而不是如民初唯識論者的一味排斥之做法。導師甚至強調，世親的《攝大乘論釋》即是朝向有清淨如來藏義以解釋阿賴耶識觀念的。關鍵就是，論者譯者釋者究竟要面對甚麼問題？一旦要處理成佛可能性的保證的問題時，沒有不將如來藏與阿賴耶識連結的，只有僅關切現象之染污性以及眾生之無明輪迴等問題時，才強調阿賴耶識的根本無明緣起，又在此一基礎上，若再否定一切眾生皆可成佛，則便會將無漏種子的理論設計僅限定在某些眾生身上，而不是人人皆具。如此，便要排斥像《起信論》這樣的論典的義理宗旨了。但，這就是印順導師要批評的，就如同他義正辭嚴地批評唯識無漏種子之體性問題，其言：

法相分別的學者，總是將種子與現行，分別來處理，但種子（約唯心說）是不能離去現行心的。如說阿賴耶識中含攝得雜染種子，這雜染種子，依唯識論等說，與阿賴耶識是不一不異的；種子為阿賴耶識自性所攝，所以是屬於有漏妄心的。種子是阿黎耶識中的功能性，從此功能性出生一切法；而這種出生一切法的功能性，實就是識的。若問無漏種子（功能性）是什麼性質？唯識宗以為無漏種子不以阿賴耶識為性，應說無漏種子為法界所攝，應以法界為無漏種子的自性。依唯識宗說，法界即是真如法性。但這是一切法的平等性，是一切──有漏無漏法的真實性，為什麼單是無漏種子為法界所攝呢！無漏種子為法界所攝，這是合於大乘經的；但契經所說的法界，即是如來藏，是指心真實性，含藏無漏淨能──無漏種子，因此稱為如來藏。有漏種為雜染心即妄識所攝，無漏種為真淨心所攝；有漏種以雜染識為自性，本論稱之為不覺；無漏種以真淨心為自性，本論稱之為覺；識或無明，為雜染本，智或明為清淨本。我們如確認有漏種的自性即是識，那麼說無漏種的自性即是覺，也非常合理了。唯識宗知道有漏種以有漏識為自性，而不能說無漏種以無漏心或無漏智為自性，在唯心論的立場，這是不徹底的。眾生唯是有漏心行，那裡會有無漏種呢？無漏種既是有為生滅的，唯識學者應重行考慮，在唯心論的見地，無漏種的體性，究竟是什麼？[[11]](#footnote-11)

　　印順導師就唯識學所說的無漏種子的功能直接討論，唯識學以無漏種為法界所攝，但依大乘經典，法界與如來藏是一而非二，所以又回到眾生心中來，故而不是外於眾生的但空之理。其實，導師在這裡的討論，依據概念而行，反而有點纏繞，關鍵就是主體的存有論特性問題，佛教，就是唯心論的，說現象即是就著主體的意識結構及其活動而說的，故而唯識學說的進路是正確的，然而，若要眾生皆可成佛，則存有者的主體結構就要將成佛可能性收攝進來。唯識學的無漏種子就必須設定為人人本具，而本具無漏種子的阿賴耶識就是如來藏的意旨了。如果唯識學者仍然堅持成佛不是一切眾生皆有可能的立場，則無漏種子就是有些人有、有些人沒有，則真常論者或《起信論》者也毋須強迫其承認法界性與如來藏是一非二了，只因為唯識論者以無漏種屬法界不屬阿賴耶識。然而，一旦唯識學者也要有眾生皆可成佛的論述時，則不但無漏種子必須視為眾生本具，且不能仍將如來藏僅視為空理，而是心真如的作用，故而一心之中，既有無明薰習，又能有真如薰習了，如其言：

唯識說真如不為能熏，也不是所熏。這因為以真如為抽象的理性──真實平等性，與具體物隔別；一點德用也沒有。其實，即使真如不可說受熏，但真如能為增上緣，難道沒有任何影響嗎？何況本論的真如，含攝得無量清淨功德呢？修學佛法，就在乎以清淨的力量治伏雜染的；雖然雜染法也在不斷的蒙蔽真淨的，歪曲真淨的，以及障礙行者的進修，但真淨與妄染不斷的搏鬥，自會粉粹妄染的黑幕，現起淨德的業用。密嚴經與大乘理趣六波羅密多經，都說到：『真妄互相熏，如二牛相鬥』。這雖是晚期的譯品，未必為唯識者所信受，然眾生修學過程中，真妄的相互熏習，相剋相消，不能說不是事實吧！總之，不把熏習專看為種子，真如專看為理性，一切都可以通了。[[12]](#footnote-12)

　　唯識學者確實對成佛的工夫論問題了解不到位，做工夫就是主體在做的，也是以淨去染的，因此主體之心就必須具備清淨本性，此一本性，既同時即是法界真如，又同時是能發為薰習功能的作用力的。可惜，唯識學者根本上不設定眾生皆可成佛的立場，因此為了避免一切眾生皆可成佛的命題成真，因此對於真常系經論的宗旨就要排斥於外了，那就是把則真如之內在，與真如之能薰功能去除，雖然真如就是般若、空性、法性、如來藏，但唯識學者只能把它視為是一抽象之理，而且外於主體之本性。所以印順導師說，不把薰習專看為種子，真如專看為理性，則一切可通。可通即是唯識學於成佛可能性的隔閡問題都被打通了。

七、如來藏所具之染法淨法問題：

　　以上，關於中觀與唯識對於如來藏的異同與高下之辯諍，大約完成，以下，將討論印順導師於本書中一些較特殊的問題意見，而引起筆者的注意者。首先，如來藏即阿賴耶，阿賴耶為染污識，如來藏為清淨識，於是如來藏應同具染淨二性，但應如何做終極的定位呢？關鍵就是，如來藏根本清淨，但有被染污升起的可能，唯所升起之染污非其實性本性。然而，中國八大宗派中，竟有後期天台學者，以性惡法門說主體的佛性，實在是亂了道理。這是印順導師在回答《起信論》提問中的討論意見，《起信論》言：

四者，聞修多羅說：一切世間生死染法皆依如來藏而有，一切諸法不離真如。以不解故，謂如來藏自體具有一切世間生死等法。云何對治？以如來藏從本已來，唯有過恆沙等諸淨功德，不離不斷，不異真如義故。以過恆沙等煩惱染法，唯是妄有，性自本無，從無始世來未曾與如來藏相應故。若如來藏體有妄法，而使證會永息妄者，則無是處故。

　　導師討論如下：

第「四」種人，「聞修多羅說：一切世間生死染法，皆依如來藏而有，一切諸法 不離真如」。這是勝鬘經、楞伽經等所說到的。如來藏不但為法身淨德所依止，世間的生死雜染法，也是依如來藏而有。本論也說，無明依真如而有。經裏所以這樣說，因為沒有一法，可以出法性以外的。虛妄幻現的一切法，不離真如，從真如的遍一切處說，一切世間生死法，也依如來藏而有。然「以」學者「不」能 正「解」經意，即誤解為：「如來藏自體」，「有一切世間生死」「法」；不但具足清淨功德法了。天台宗的性惡說，可說即是這樣的見解。然依天台宗的見地說，如只說如來藏具足清淨法，而說世間生死雜染法，不是如來藏自性所具有，這就是別教的見解，必落於『緣理斷九』的結論。非說法法如是、本來如是，佛法界中性具九法界而不斷，這才是圓義。然本論為真常唯心論正義，真如本性清淨；雜染的生死法，依附而相離相異。這應該怎樣「對治」？應為他說明：「如來藏從本已來，唯有過恆沙等諸淨功德」；淨德與真如「不」相捨「離」，「不」相間「斷」，「不異」於「真如」。換句話說，一切清淨功德即是真如自體所有的德相。反之，「過恆沙等煩惱染法，唯是妄有」的；「性自本無」，如眼見空華，本無實體一樣。這樣的染法，「從無始世來」，都「未曾與如來藏相應。真如雖受無明所熏而現妄染，妄染雖依如來藏，而如來藏自性清淨，毫無變異，不受影響，這怎可說如來藏具有生死染法呢？「若」如誤解者的所說，「如來藏」自「體」，具「有妄法」；妄法即如來藏自體，那要「使」行者「證會」如來藏性淨，而「永息妄」法，即永「無是處」。證會，是淨智證真如而相契合。論意說：如來藏自體，如本有生死雜染法，那證悟如來藏時，不應離雜染法。如有好人與壞人在一起，把壞人攆跑就得了。如好人本身，即是壞人，那就無法攆走壞人而保留好人了。然而，生死雜染法，是可以斷除的；真如法身，是可以證會的。所以應確認如來藏具足無漏功德法，而世間生死雜染法，非如來藏所有。[[13]](#footnote-13)

　　這一段討論，本是《起信論》的問題，既然如來藏即阿賴耶，而阿賴耶升起一切染污穢法，故以為如來藏自性之內已有染污諸法，此說非是。就此而言，《起信論》謂一心開二門，生滅門的種種歷程都是忽而不覺的自起造作，沒有必然性，只是一連串的偶然生起以及後續的我執纏縛，而真如清淨薰習的作用卻會將無明薰習的染污根本清除，則過程中的染污輪迴歷程，只是一場虛幻不實的經歷，它的意義在於最終成佛，而有一成佛的運動歷程，至於過程中的種種為惡欲染之事，只是偶然發生以及自作執縛的展現，不是必要或必然的經歷，因此不能說心真如本具這些欲惡雜染之事，更不能說有此欲惡雜染之本性。

　　然而，天臺宗後期主性具善惡說，竟將惡事欲染說為性中本具，只仍不受束縛，但此說已偏離如來藏概念的本來意旨，若為現象之發生，阿賴耶識無明緣起即已安排了此項功能，但所染污而出的所有經歷沒有項目內涵的必然性，至於法性中的本體，就是清淨動力而已，這樣才有最終清淨的必然保證性在。天台以為，不說性具善惡，會緣理斷九，其實，這都是哲學基本問題的錯置所生的錯解。關鍵就是，佛位格必是主體清淨，而成佛者必是救度一切眾生而遍在一切世界，天台由般若學入，對宇宙論討論不多，誤以為成佛者若是根本清淨即不得在六界中，故而主張成佛者需不斷性惡才可以再入三界內，這就導致性具說，法性中具惡緣，只不受束縛而已，然以法性中具性惡之說，就很難再講不受束縛了，因為根本主體已是善惡皆有，這樣如何絕對清淨自己呢？所以印順導師很明確地拒絕天台性惡之說。筆者也是這樣的立場，以為其說只是一套說不清楚又徒增混淆的系統而已。可惜，當代新儒家牟宗三先生，一味地接受天台之說，以為天台之圓圓於華嚴、圓於起信論，筆者並不同意其說[[14]](#footnote-14)。

九、真如與修行的問題：

　　《起信論》講六渡法門，即是修行的種種工夫，文中自行設問，以為既然法界一相，為何不唯念真如？而還要求學諸善之行。文中回答仍需修行一切善行：

答曰：譬如大摩尼寶，體性明淨，而有鑛穢之垢。若人雖念寶性，不以方便種種磨治，終無得淨。如是眾生真如之法體性空淨，而有無量煩惱染垢。若人雖念真如，不以方便種種熏修，亦無得淨。以垢無量遍一切法故，修一切善行以為對治。若人修行一切善法，自然歸順真如法故。[[15]](#footnote-15)

印順導師討論到：

一般以為真如本來清淨，但能不作思惟分別──不思善，不思惡，不思有，不思無，即與真如相應了；以為成佛也不過如此。這是怎樣的誤會呀！不知三心中的要依於悲念眾生而廣集一切善行，實為對治煩惱所必須的。因為，煩惱「垢無量，遍」於「一切法」轉，處處都為煩惱所熏染。所以必須「修一切善行，以為」煩惱的「對治」。如修布施，可以淨治慳貪；修慈悲，可以淨治瞋恚；修智慧，可以淨治愚癡等。有無邊煩惱雜染法，即須有無邊清淨善法去對治它。「若人」能「修行一切善法」，即「自然」而然的「歸」向而隨「順」於「真如法」。『若人修行一切善法，自然歸順真如法故』，這是極有價值的論義。真如是無所不在的。惡法也不離真如。然而，惡法與真如是相違的，不順於真如性，所以或稱為非法。反之，善法是合法的，是順向於真如法性的。不要以為善行，僅是事上用功；要知事上的善行，是順於真如，而可以趣向於真性的。依戒修定，因定得慧，依慧得解脫，即由善行的漸次而來。不然，直下的修慧，豈不省事！然而 佛法並不如此。如沒有戒定等為基，勝義慧是不能成就的。大智度論說：修布施可以薄一切煩惱。薄一切煩惱，即在一切善法的修集中；善增即惡薄，自然能歸順於真如。一分學佛者，執理廢事，勸學者直入證如法門，直從無分別著手，從無可下手處下手，實是愚人惡見！無量煩惱惡業熏心，即使修證，也不過是邪定、狂慧而已。[[16]](#footnote-16)

　　《起信論》的回答僅說需有種種方便，且直接由修種種善行入。理由就是煩惱太多，不易成功。但是，導師的討論中，卻對某些學佛者追求直接證入真如法門、直接從無分別入手、從無可下手處下手之諸說，指為愚人惡見，以為是邪定、狂慧。筆者以為，導師此處所說，應指禪宗頓悟法門，其為利根器最後一機，歷來成就最大，成功開悟者不知凡幾，故而此法門不應為邪見、狂慧。只是，恐有浮誇虛偽之士，不積善行，邪慧成定，廣肆宣傳，招收門徒，企求名聞利養，因此引來導師責罵。但是，僅以文中所述之意，正是大禪師們出手的風範，筆者以為，不必一味否定，否則南宗禪幾百年的聲勢，豈不在印順導師這一段話中全盤否定掉了。

十、如何修行忍門：

　　《起信論》有六渡法門，其中忍門，導師有一句即有價值的意見，筆者有意復予強調之。

　　《起信論》言：

云何修行忍門？所謂應忍他人之惱，心不懷報。亦當忍於利，衰，毀，譽，稱，譏，苦，樂等法故。

　　導師言：

第三、「修行忍門」。平常都泛稱為忍辱，其實，不必一定是忍辱的。如本論即說有眾生忍與法忍。一、眾生忍，即「應忍他人」的「惱」苦、逼迫，「心不懷 報」。他人損惱了我，不要以仇報仇的去報復他人。用仇恨心去報復仇恨，怨恨 是解決不了的。所以，對個人，佛法是取著忍辱的態度，以忍去報怨的。但如有關大眾的事，佛教的事，要以為人護法心，出以正義的對治。[[17]](#footnote-17)

　　其實筆者要強調的，就是對於忍辱之事的分辨，一般有因果業報觀念的學佛者，對於自己的忍苦都能順行，至少是觀念上不致有障礙。但是對於公眾之事，當有公益受到侵凌欺迫之時，是否仍應忍辱？導師明說忍辱不在此事上，公眾之事必須勇於承當，當然不是以傷人為法，但總之必須挺身阻止，這就不同於個人之事，忍之無妨，自己卻能更加精進。當然，還有很多隨之引發的細節問題有待討論，但公私不同，忍辱的方向不同，此旨極為重要，筆者十分認同，此說可以解決許多對佛教因果業報說及報冤行的誤解。

十一、如何理解邪魔之擾：

　　《起信論》討論魔擾之事，導師也進行討論，筆者以為，此事極有特色，理應強調。

二 勤治罪障行。復次，若人雖修行信心，以從先世來多有重罪惡業障故，為邪魔諸鬼之所惱亂，或為世間事務種種牽纏，或為病苦所惱，有如是等眾多障礙，是故應當勇猛精動，晝夜六時禮拜諸佛，誠心懺悔，勸請，隨喜，回向菩提，常不休廢，得免諸障，善根增長故。

此明對治修諸善行的障礙，即著重於淨治罪惡，發起善根。「若人雖修行信心，以從先世來多有重罪惡業障」，不能成就。這些罪惡業障，在不修善的時候，糊糊塗塗過去。等到要精勤的向好處行去，即反動起來。這或「為邪魔諸鬼」「所惱亂」。魔鬼對於人，和貓對老鼠一樣，在沒有跳出牠的勢力圈，牠可以不睬； 如被認為可能逃脫的時候，那牠就立刻咬住。邪魔惡鬼，也都是這樣的。「或為世間事務」──為生活，為事業，「種種牽纏」，忙得不亦樂乎，顧不得修學佛法。出家人，也有為佛教、寺廟等事務所纏的。「或為病苦所惱」，展轉床笫，障礙了修行。[[18]](#footnote-18)

　　筆者以為，為邪魔諸鬼或為世間事務所擾，都是業力因緣中事，脈絡不同而已。但是，在人生的旅途中，對此事確實需有一番深刻的認識。佛法固是世間最高尚智慧之法，但不是一番大澈大悟者不能真明瞭。然而，澈悟的過程，必是艱苦的，眼前以為重要的事情，未必是有智慧的事情。而自以為不重要的事情，卻可能正是慾望牽染的關鍵要緊地。是魔擾也好，是業力使然也好，種種的威逼苦惱以及事務糾纏，就是智慧鍛煉的要緊地，眼前臨在的，就是必須應付的。當下面對的，就是考驗最真切的，放下眼前事，一心祈求未來之事，恐多是虛浮無益之雜念。就算是有魔擾，正是展現功力的時刻，不能自覺，而受到影響，也是智慧未開的證明，自然是佛事不成了。

結論：

《大乘起信論》是中國佛教最重要的大作，唯識學者批判之，理應澄清。當代新儒家依據他們的批判而理解佛教，理應疏解。其它大乘宗派都說繼承發展於此論，理應說明。印順法師的著作，正好是解決唯識學派誤解、錯解《起信論》的關鍵，也從而澄清了當代新儒家誤解《起信論》的思路。筆者之作，一方面說明印順法師工作成果的理論意義，再方面加入宇宙論本體論工夫論境界論的架構，再次將印順法師的思路重予說明，關鍵在唯識學沒有眾生皆可成佛的立場，故而將真常系種種觀點予以拆散錯解，既要談眾生成佛，則必須眾生皆有真如佛性，且能為成佛動力，且因此改阿賴耶識為如來藏，此一理論脈絡得以釐清，大乘佛學諸系的理論才能各就定位，而不需彼此否定，互相批判。而這也是筆者研究中國佛學的立場。

1. 參見拙著：杜保瑞，2013年10月，＜熊十力新唯識論的問題意識與思想立場＞，《儒家思想與當代中國文化建設》， 頁30~42，北京，人民出版社。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 參見拙著：杜保瑞，2012年12月，＜對牟宗三華嚴宗詮釋的方法論反思＞，《華嚴學報》，第4期：頁21-50。杜保瑞，2013年杜保瑞，2013年，4月15~20日，＜對牟宗三詮釋楞伽經與起信論的方法論反思＞，「 漢傳佛教研究的過去、現在、未來國際學術研討會」， 佛光大學主辦。8月，＜從當代儒佛辯諍談中國哲學研究視野＞，《哲學與文化月刊》，471期：頁997~114。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 印順著，《大乘起信論講記》，正文出版社，1990年10月新版一刷，頁14~16。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 《大乘起信論講記》頁46~47。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 《大乘起信論講記》頁55~56。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 《大乘起信論講記》頁56~57。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 《大乘起信論講記》頁66~67。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 《大乘起信論講記》頁71~72。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 《大乘起信論講記》頁285~286。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 《大乘起信論講記》頁86~87。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《大乘起信論講記》頁101~102。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《大乘起信論講記》頁220~221。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《大乘起信論講記》頁288~290。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 參見拙著：杜保瑞，2015年4月25~27日，＜對牟宗三詮釋天臺宗五時八教觀對比華嚴宗的反思＞，第四屆華嚴專宗國際學術研討會。杜保瑞，2014年，4月25日，＜論牟宗三談法華經之性格與天臺宗原初之洞見＞，「2014第三屆華嚴專宗國際學術研討會｣，華嚴專宗學院主辦。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《大乘起信論講記》頁310。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《大乘起信論講記》頁311~312。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 《大乘起信論講記》頁354~355。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 《大乘起信論講記》頁357~358。 [↑](#footnote-ref-18)