

# 《大乘起信论》：一心抑或二心

刘泽亮, 田 希

(厦门大学 哲学系, 福建 厦门 361005)

[摘要]《大乘起信论》作为一部里程碑式的巨著,对中国佛教产生了深远的影响。但在对该书所据《楞伽经》译本是魏译还是宋译,思想主旨是属于真如缘起的一心说还是赖耶缘起的二心说,真如、生灭是不一还是不异等理论问题上,均存在不少的误解。通过研究《大乘起信论》及诸家注疏义理和借鉴前贤的阐释,可以知道,《大乘起信论》是统摄“真如门”与“生灭门”的一心而非二心,这种“一心二门”的理论构架是基于真如缘起说的一心辩证理论模型,与魏译《楞伽经》“如来藏识不在阿梨耶识中”的思想旨趣并不相符,基于赖耶缘起视角的理解必然导致对《大乘起信论》思想义理的误读。

[关键词]《大乘起信论》;如来藏;阿梨耶识;一心;真如缘起

[中图分类号]B94 [文献标志码]A [文章编号]1001-4799(2019)01-0112-07

DOI:10.13793/j.cnki.42-1020/c.2019.01.018

关于《大乘起信论》(以下除引文外,均径称《起信论》),学界曾经掀起过几次大的讨论热潮,重点在于辨其真伪。本文问题的起因,源于吕澂在《中国佛学源流略讲》中的一段论述:

弘忍、神秀诸人的思想会从《楞伽》转移到《起信》,似乎也极其自然,没有什么问题。不过《起信》所据的《楞伽》实际是十卷本而非四卷本。换句话说,《起信》完全用染净二心之说来组织其理论体系,根本上否定了一心说。<sup>[1] 309</sup>

《楞伽经》今存三译。这里提到的十卷本,即元魏菩提流支译本(名《入楞伽经》,亦称魏译本);四卷本,即刘宋求那跋陀罗译本(名《楞伽阿跋多罗宝经》,亦称宋译本);此外还有七卷本,即唐实叉难陀译本(名《大乘入楞伽经》,亦称唐译本)。吕先生认为,《起信论》主要依据《楞伽经》的魏译本而非宋译本,并且认为《起信论》根本否定了一心说。这一看法被部分学者所吸收,并作了进一步的发挥,不仅判定《起信论》是基于魏译《楞伽经》的二心说,还认为其对真如与生灭、如来藏和无明乃至阿赖耶之间的关系没有作出明确的解说<sup>①</sup>。这些看法,关涉到一系列根本性的理论问题,诸如《起信论》思想究竟来自魏译本抑或宋译本,《起信论》是一心说抑或二心说,真如与生灭、如来藏与无明及阿梨耶识之间究竟是什么关系?

参见方立天先生《佛教哲学》中“真如缘起论”一节关于《起信论》的一段论述:“但是,魏译《楞伽经》完全曲解了这一层意思,把连在一起的如来藏和阿梨耶分成了两截,改译为:‘如来藏识不在阿梨耶识中,是故七种识有生有灭,如来藏识不生不灭。’这里,最重要的是,本来只说有一心,即一种自性清净的心,魏译本却说成为二心,即净心和染心了。《大乘起信论》正是继承了这种思想,也将如来藏和阿梨耶识分了家,即完全用染净二心之说来组织其理论体系,根本上改变了一心说。也就是将如来藏看成是阿梨耶识的‘觉’的一方面而另立一个自体,强调离开妄念而自有其体。这样也就在生灭流转的根源问题上,以为生灭和如来藏无关,从而形成了与印度传统佛教迥然不同的新说。……《大乘起信论》对于不变随缘的‘心真如’的含义讲得并不十分清楚明确。从道理方面,它可以说是一种单纯的‘理’性,从主观方面,又可以说是‘心’体、心的本身。这样就真如和真如门、生灭门的关系来说,不仅真如门中有真如,生灭门中也有真如,真如和生灭究竟什么关系,也就是如来藏和无明乃至阿梨耶识究竟什么关系,都没有作出明确的解说。”(方立天《佛教哲学》《方立天文集》第4卷,中国人民大学出版社2006年版,第196—197页。)

阿梨耶识,又称阿赖耶识、阿黎耶识,一般而言可以通用,但在《起信论》中阿梨耶识或阿黎耶识,在意义上与唯识的阿赖耶识意义略有差别。《起信论》所言的阿梨耶识是由如来藏而生的生灭心,是相而非体,阿赖耶识在唯识学系统中则具有体相兼备的特质,但依据杂染的阿赖耶识之体如何转迷成悟则成一不能自圆其说的缺憾,这直接导致了在杂染的第八阿赖耶识之后另立清净的第九阿摩罗识的理论努力。此外,魏译《楞伽经》与《起信论》对如来藏的阐释角度也稍有差异,魏译《楞伽经》偏向于从阿梨耶识上说:“阿梨耶识者,名如来藏。”宋、唐译本均未见该句。而《起信论》则偏向于从真如上说:“依如来藏故有生灭心,所谓不生不灭与生灭和合,非一非异,名为阿梨耶识”,“名为如来藏,亦名如来法身”。这里所说的阿梨耶识,乃由如来藏随缘而成,有不变随缘、理事无碍之义。

[收稿日期] 2018-03-14

[作者简介] 刘泽亮(1964-),男,湖北天门人,厦门大学哲学系教授、博士生导师,哲学博士,主要从事中国佛教哲学研究;田希(1986-),男,湖北蕲春人,厦门大学哲学系2014级博士研究生。

如此等等。这些问题,不仅关系到对《起信论》纲要脉络和历史贡献的同情理解,也牵涉到对中国佛教特质的总体把握,因此不揣浅陋,拟从《起信论》受《楞伽经》魏译本还是宋译本的影响、主藏识为二还是不二、属赖耶缘起还是真如缘起、真如与生灭是不二还是不一等四个理论层面作一简要分析与探讨,以就正于学界先进。

## 一、《起信论》是否受魏译《楞伽经》影响

《起信论》的撰作,确实受到《楞伽经》的影响,在这一点上,学界没有疑议。但对于这种影响主要是来自于魏译本还是宋译本,则存在不同的看法。对此,不妨将印顺在《如来藏之研究》中所提到的《楞伽经》宋、唐、魏三个译本的原文拿来作为参照:

宋译:“修行者作解脱想,不离不转名如来藏识藏,七识流转不灭。所以者何?彼因攀缘诸识生故”。“欲求胜进者,当净如来藏及识藏名。大慧!若无识藏名如来藏者,则无生灭”。

唐译:“得解脱想,而实未舍未转如来藏中藏识之名。若无藏识,七识则灭。何以故?因彼及所缘而得生故”。“欲得胜法,应净如来藏藏识之名。大慧!若无如来藏名藏识者,则无生灭”。

魏译:“生解脱相,以不转灭虚妄相故,大慧!如来藏识不在阿梨耶识中,是故七种识有生有灭,如来藏识不生不灭。何以故?彼七种识依诸境界念观而生”。“欲证胜法,如来藏阿梨耶识者,应当修行令清净故。大慧!若如来藏阿梨耶识名为无者,离阿梨耶识,无生无灭”<sup>[2] 216-217</sup>。

通过比较,可以发现,魏译本比宋译本、唐译本显然多出一句:“如来藏识不在阿梨耶识中,是故七种识有生有灭,如来藏识不生不灭。”即上面引文第三段中标示为黑体的部分。其中的核心在于“如来藏识不在阿梨耶识中”。那么,魏译本多出的这句话是梵文的原文还是为魏译者菩提流支所凭空臆添,《起信论》思想主旨与魏译本是否一致,就有进一步深入探究的必要。

关于魏译《楞伽经》“如来藏不在阿梨耶识中”一句的真伪,杭州佛学院释慧仁经过比勘现存梵文本《楞伽经》,认为:

菩提流支在其翻译的魏译本《楞伽经》“佛性品”中添加了一句“大慧,如来藏不在阿梨耶识中,是故七种识有生有灭,如来藏不生不灭”。由此将如来藏独立,与八识分开,显然违背了《楞伽经》、《密严经》以如来藏作为第八识的净面之本意。这个问题国内最早由吕澂先生进行了专文论述。我们通过对现存的《楞伽经》梵文本进行校对,发现梵文原文中没有此句,确是菩提流支凭空添加。而真谛三藏更是大胆创新,建立第九识说,以满足其自身的理论需要,这点连与慈恩唯识意见不一的西明系圆测亦斥为谬论。受此二派思想(指南北朝地论、摄论二派——引者注)影响所产生的《大乘起信论》则完成了中国化佛教理论框架体系。提出一心开二门、生灭门之不生不灭的如来藏与生灭的阿梨耶识和合理论,明确的赋予了一心如来藏本觉性质,此论成为中国化佛教理论之基石。<sup>[3] 171-172</sup>

可见,梵文本中原无此句,乃译者所为。

关于《起信论》与魏译《楞伽经》的思想关联问题,据实而论,从核心旨趣而言,与其说《起信论》受到魏译《楞伽经》的影响,不如说其受到的影响主要来自于宋译《楞伽经》。

《起信论》中所述的阿梨耶识乃是包含了如来藏之义的,即不生不灭的如来藏与生灭的阿梨耶识不一不异,在这一点上,与魏译《楞伽经》“如来藏识不在阿梨耶识中”<sup>[4] 556</sup>,即不认同如来藏在阿梨耶识中,两相龃龉,差异甚大;且魏译《楞伽经》在八识之外另立第九识,将前第八识视为生灭杂染的阿梨耶识,将第九识视为不生灭清净的如来藏,“离开妄念而自有其体”,造成了迥异于《起信论》的“二心”说。从这个意义上说,魏译《楞伽经》与《起信论》二者在核心旨趣上并不相同。相反,《起信论》与宋译《楞伽经》更为接近。

对此,周贵华从如来藏、阿梨耶识之间的关系以及本觉的角度对宋译本和魏译本进行了比较。他认为,《起信论》主要受到的是宋译《楞伽经》的影响。从如来藏、阿梨耶识之间的关系来说,宋译本说的“如来之藏是善、不善因,……为无始虚伪恶习所熏,名为识藏,生无明住地与七识俱”<sup>[5] 415</sup>,与《起信论》所说的“生灭因缘者,所谓众生依心,意意识转故。此义云何?以依阿梨耶识说有无明,不觉而起,能见能现,能取境界”<sup>[6] 577</sup>,二者在结构上如出一辙,均认为如来藏与虚妄恶习(无明)和合为阿梨耶识<sup>[7] 169</sup>。宋译本认为

藏识离业相即是如来藏,“业相”之灭乃就藏识之名而言,即名灭而实不灭,这与《起信论》中“所言灭者,唯心相灭,非心体灭”之灭“心相”而非灭“心智”的思想一致。而魏译本将如来藏识独立于被视为生灭法的阿梨耶识之外作为第九识,且将阿梨耶识比附于瑜伽行派的阿赖耶识,认定阿梨耶识不是如来藏,这恰与瑜伽行派的说法相一致。魏译本、宋译本之间在旨趣上的差异,由此显露无遗<sup>[7] 169-172</sup>。从本觉的角度来说,宋译本言“真识”、“智”指涉如来藏,自性清静,不生不灭,具有本觉的意味,与《起信论》的理路相符;而魏译本并未说明“如来藏识”是“真识”或“智”<sup>[7] 173</sup>。可见,宋译本比魏译本更为契合《起信论》的思想主旨,且宋译本对《起信论》的影响更大。

事实上,周贵华的这一看法,并非孤明先发。牟宗三早在《佛性与般若》中,就曾针对吕澂关于《起信论》因循魏译《楞伽经》思路、思想的说法,表示了不同的意见。针对吕澂认为因有本觉,所有修为不待外求,只须熄灭无明,“返本还源”的主张,牟宗三认为,“返本还源”本就是如来藏系经典的共有之义,并非《起信论》的新发明,包括《楞伽经》在内的诸经莫不如此,由此认为《起信论》“根据魏译《楞伽》”异说立论,其说不确,难以成立。针对吕澂认为《起信论》以真如熏习因缘故即令妄心乐求涅槃的主张,牟宗三认为其与魏译《楞伽经》说“七识是生灭法,……能得苦乐故,能离解脱因故”的意思并不相同,吕澂此处举例失当。针对吕澂依元晓旧解认为“一心”是“一缘”的误译,《起信论》跟着错解,从而主张一心二门脱胎于魏译这一看法,牟宗三也表示不能赞同,认为吕澂所指摘者多系吕氏本人的成见与误解,不可依此而说《起信论》脱胎于魏译本,更不能由此认定“一心”是“一缘”之误<sup>[8] 349-351</sup>。

学界的这些看法,足以说明,《起信论》并非因循魏译《楞伽经》的思路而来,尤其“如来藏识不在阿梨耶识中”一句,在《起信论》中根本找不到义理的支撑。魏译本“如来藏识不在阿梨耶识中,是故七种识有生有灭,如来藏识不生不灭”这一说法,是将如来藏识视为阿梨耶识之外的清静之体,将阿梨耶识与如来藏当作两个相对独立的名相,这与《起信论》的主张并不一致。《起信论》认为,如来藏识即是阿梨耶识,二者同体而异名,只是侧重点不同,其一侧重于净,一侧重于染。可见,魏译本与《起信论》的意趣相去甚远,因此难以认定《起信论》思想是受魏译本所影响,至少不能认为主要受到魏译本的影响。正如印顺《大乘起信论讲记》所述,《起信论》虽然采用了《楞伽经》的术语,但没有采用它的意义,该论不是传袭一家一派,而是综合众说而自成一体系的<sup>[9] 112-113</sup>。也就是说,《起信论》正是通过采用《楞伽经》的名相术语,并主要吸收包括宋译《楞伽经》在内的各派思想营养而作出的理论创造。

## 二、《起信论》是主藏识为二还是不二

主张《起信论》继承魏译本特色,将如来藏和阿梨耶识分家,即完全用染净二心之说来组织其理论体系,从根本上改变了一心说。这种说法,事实上就是将如来藏、阿梨耶识视作两个体、两个心。由此,《起信论》到底是主一心说还是二心说,就成为一个必须面对并加以厘清的重要理论问题。这一问题,关涉到如来藏与阿梨耶识为二还是不二的理论分疏。

从义理上说,《起信论》认为始觉与本觉非一非异:

以始觉者,即同本觉。始觉义者,依本觉故而有不觉,依不觉故说有始觉。……无明之相,不离觉性,非可坏,非不可坏。<sup>[6] 576</sup>

这里提出始觉即是本觉,依无明、阿梨耶识而有不觉,依不觉而有始觉。从这个意义而言,始觉的根源在于对治无明、阿梨耶识,因为不觉源于无明,而阿梨耶识又因无明与如来藏而立;本觉的根源则在于真如、如来藏,因与无明的不觉相对待而立本觉,始觉与本觉本性相同。若果如此,则无明、阿梨耶识、如来藏也就是同一性,即所谓“无明之相,不离觉性”,无明、阿梨耶识是相,真如、觉是性,相依性而生,故言不离。从性而言,真如本觉为体,非可坏;约相而言,无明、阿梨耶识可以受真如所熏而转化还灭,又非不可坏。这正表明阿梨耶识与真如的性相,乃是非一非异的一心辩证。

不觉乃由无明,觉乃因有真如,而真如与无明就其体性而言本来不二,《起信论》云:

当知无明能生一切染法,以一切染法皆是不觉相故。复次,觉与不觉有二种相。云何为二?一者、同相,二者、异相。同相者,譬如种种瓦器皆同微尘性相,如是无漏无明种种业幻皆同真如性相。是故修多罗中,依于此真如义故,说一切众生,本来常住,入于涅槃,菩提之法,非可修相,非可作相,毕竟

无得,亦无色相可见;而有见色相者,唯是随染业幻所作,非是智色不空之性,以智相无可见故。<sup>[6] 577</sup>

这是说,觉与不觉,同体异相,“微尘性相”皆同“真如性相”,所以众生从根本而言,“本来常住”,个个具备真如心,色相乃是由于无明随业所染的“幻作”,故“菩提之法”不可作,亦不可修。这种思想,对后来的中国禅宗产生了持久而深远的理论影响。

从诠释史来看,自隋至明代的诸大疏家也都认同《起信论》是一心说。隋代义学名僧慧远的《大乘起信论义疏》认为,众生心就是性体:“此真法中,同一体中,万义互相缘集,不相舍离”<sup>[10] 178</sup>;“缘有染净,染谓生死,净谓涅槃,生死涅槃,体皆是性”<sup>[11] 483</sup>。可见染净、生死涅槃等诸法虽随缘而变,但“体皆是性”,显然是主一心说。与之大体同时代的昙延,在《起信论义疏》中云:“所谓不生不灭与生灭和合者,真如为本,妄为末,无相离义,故言和合也。非一者,生灭义与不生灭义,不可言一也;非异者,虽不同而无别体可相异也。”<sup>[12] 159</sup>即真如与生灭和合,从生灭门而言是二,从真如门而言为一,真如与生灭的一心乃是不一不异的辩证一心。这种辩证的一心,是以如来藏为体、阿梨耶识为相的体相一如的一心,只不过真如侧重于清净面说,而生灭偏向染污面论,实际上是统摄真如、生灭二门的一心。

唐代华严宗僧也认为《起信论》乃“唯是一心”的一心说。新罗华严宗僧元晓《起信论疏》认为,大乘诸法以一心为体:“今大乘中一切诸法,皆无别体,唯用一心,为其自体。……良由是心,通摄诸法,诸法自体,唯是一心。”<sup>[13] 206</sup>华严宗祖师法藏《起信论义记别记》亦认为,真如与无明、觉与不觉的分别只在生灭门,于真如门则无别:“始觉即是本觉,更无异体”<sup>[14] 293</sup>;“以其此心体相无碍,染净同依。随流返流,唯转此心。是故若随染成于不觉,则摄世间法;不变之本觉及返流之始觉,摄出世间法。此犹约生灭门辨。若约真如门者,则镕融含摄,染净不殊”<sup>[15] 250</sup>。也就是说,从生灭门而言,不觉摄世间法,本觉与始觉摄出世间法;从真如门而言,觉与不觉、真如与无明“含摄”“不殊”,显然也是主一元论的一心说。

迨至明末,作为四大师之一的德清撰《起信论直解》,也以始觉与本觉不二为释:“且此始觉亦不从不来,特由本觉内熏之力而发,更无二体,故云即同本觉。是则始、本不二,元一觉也。”<sup>[16] 491</sup>在这里,元为一觉的始觉、本觉,一体不二,仍然是一元论的一心说。

《起信论》的一心说,是从理论上整体消化印度佛教思想里程碑式的创举,因而在中国佛教史上具有重要的理论意义。唯识宗在中观般若学的基础上,对流转还灭法作了根源性的说明,但以阿梨耶识为主,正闻熏习为客,在对成佛根据的说明上略嫌不足。《起信论》则在融合印度空、有二宗理论的基础之上,通过“一心二门”的架构,将“真如门”与“生灭门”统摄涵融于一心,其中,“真如门”侧重于静态的实相,“生灭门”侧重于动态的缘生,真如与生灭二门二而不二,从而将印度中观般若实相论、唯识论及缘起论以中国式的独特思维方式统一起来<sup>[17] 63</sup>,在为成佛解脱提供一元性超越性根据的同时,将佛教的中国化从理论上推展到一个新的水平和新的阶段。正如有的学者所指出的那样,自南北朝以来,法相唯识学者试图解决佛学东传后二元对立的问题,但都不甚圆满,真谛也不免含混,《起信论》思想较为成熟,在体相不二的理论形式下,将二元对立加以消解,故而应非真谛所译,时代远在真谛之后<sup>[17] 94</sup>。此处且不论译者的真伪问题,仅就其思想而言,《起信论》无疑主张的是一元论的一心说。

### 三、《起信论》是真如缘起还是赖耶缘起

二心说与一心说,源于赖耶缘起与真如缘起两种缘起观的不同。赖耶缘起与真如缘起作为两个相对独立的理论解释系统,旨趣上存在着差异,这些差异乃是由于对如来藏与阿梨耶识关系的理解不同,从而导致的缘起观与解脱论方式的不同。

从如来藏与阿梨耶识之间的关系而言,大致存在着以下三种可能性的理解路径:如来藏包含阿梨耶识、阿梨耶识含藏如来藏,第九阿摩罗识与第八阿梨耶识并列并分厘为二。其中前两种,无论是如来藏包含阿梨耶识,还是阿梨耶识含藏如来藏,本质上都是一心说。因为,如来藏包含阿梨耶识,乃是从性、相的角度而论,如来藏是体,阿梨耶识是相,阿梨耶识包含如来藏,则是从真如无所不在的角度而言。

赖耶缘起与真如缘起的分别在于,赖耶缘起主张第八识阿梨耶识是杂染的、有生灭的,而无漏的解脱依于生灭有漏的第八识,便成为无法自圆其说的逻辑矛盾,可见,有漏、杂染的第八识不可作为转染成

①关于二门实相论、缘起论,日本汤次了荣也持此说,参见其《大乘起信论新释》,浙江人民美术出版社2015年版。

净的依据;真如缘起将真如视为根本所依,若以无明为缘则现生灭之相,若觑破无明、转迷为智则契证真如。在真如缘起的系统中,阿梨耶识只是真如的虚妄镜像,而非第一因。若将如来藏、真如作为第一因,阿梨耶识作为第二因,便成真如缘起的一心说;否则,即便在第八阿梨耶识之外另立清净的第九识,在逻辑上也必然会导致赖耶缘起的二心说。这里必须指出的是,真谛主九识说,但真谛之所以在阿梨耶识之外另立第九识作为清净之体,正如有的学者所指出的,是因为唯识八识是有漏的、无常的、经验的,第九识阿摩罗识是无漏的、常的、超验的,第九识实际类似于真如、自性清净心的含义,但为了套在唯识系统里而冠以“识”名,不免有杂染性,所以“言阿摩罗识,立九识义,是到《起信论》之过渡,一时之方便之言”<sup>[18] 282</sup>。

牟宗三先生指出,真如缘起以真心为依的内因成佛论,弥补了赖耶缘起以妄识依赖外因成佛的不足,在理论上更具进步性。包括吕澂在内的学者之所以将《起信论》的如来藏缘起或真如缘起看作二心,不过是沿袭了无著、世亲赖耶缘起的理论进路,从而将如来藏和阿梨耶识分为两截<sup>[8] 355-256</sup>。《起信论》正是针对赖耶缘起如何生起清净心这一理论解释圆满性的不足,并为克服这一不足而提出的从真如缘起的角度加以妥善处理的另一套解释模式,应该说,这正是其理论贡献所在。因此,对《起信论》的总体理解进路,不能从赖耶缘起的角度来加以契入。

在《起信论》“一心二门”的思想体系之中,所谓一心,即是性、识不二的一元论之心;所谓二门,是一体不二之心因发用不同而开的真、妄二门。依照日本汤次了荣《大乘起信论新释》的研究,《起信论》是把缘起和实相结合起来说的,心真如门是就实相方面说,心生灭门乃就缘起方面说,但缘起和实相不一不异,不可分割<sup>[18] 17-18</sup>。若从缘起、实相的层面来观照如来藏与阿梨耶识之间的关系,就缘起而言,阿梨耶识“依如来藏而有生灭心”,阿梨耶识是如来藏的相,就实相而言,阿梨耶识包含如来藏,如来藏是阿梨耶识的体。汤次了荣认为,从唯识阿梨耶识与《起信论》阿梨耶识含义比较的角度而言,唯识的阿梨耶识是依他起的生灭法,不带有真如性质;而《起信论》的阿梨耶识则是作为宇宙第一因如来藏之后的第二因,在真如上建立不变、随缘二种义<sup>[18] 82-83</sup>。如来藏为体,阿梨耶识为相,实际皆统摄于众生之一心,《起信论》所构建的正是这种基于真如缘起论的辩证心体一元论,也就是说,从性、相不二的角度而言,约相为二心,约体乃一心,非一非异。由一心所开的真如、生灭二门,即牟宗三所称的“智心”与“识心”。

由此,《起信论》通过将以前诸家理论融冶为一炉的方式,提炼出一套具有中国特色的缘起论与解脱论。正如萧蓬父先生所说:

《起信论》以更高的思维水平,创建了一心二门、真妄同体、净染同依的一元思路,而且坚持真如缘起的思想,肯定一切生灭法(染、妄)皆无自性,皆依真如而起,皆以真如为本体,克服了以往如来藏系也讲染、净和合的二分、二元的倾向,而突出了染无自性、性识不二的一元论。从而为大乘佛法的缘起论和解脱论,提供了更圆满的论证。<sup>[19] 269</sup>

若此,《起信论》真如缘起论的一心说以更为简易明了的方式圆满妥贴地处理了二心说所面临的理论困境以及所要解决的理论困惑。换句话说讲,一心说所立的一心是综合、辩证的一心,而不是单层次、单维度的一心。这种基于真如缘起的一心说,较之于赖耶缘起的二心说,以及之前真谛简单化地权立九识的方便之言来说,显然更具有辩证哲理性的意蕴。

当然,二心说的染心、净心,从逻辑上可以分别对应于《起信论》的生灭门和真如门,从这个意义而言,二心说与一心说的差异并不显豁,二心说也可以被纳入于《起信论》的“一心二门”之中,作为“一心二门”模型之中的有机组成部分。事实上,《起信论》也正是通过吸收包括魏译本在内的思想养料,在形式上将二心说纳入于“一心二门”的理论模型之中,才能够得以铸就这一中国化佛教的理论范型。但是,从二心说与一心说的名相概念、致思路径与理论深度上,依然还是存在着相当的差异,要言之,二心说与一心说的区别在于赖耶缘起与如来藏缘起的思维方式的不同,从这个意义上说,由赖耶缘起角度而立的绝对二心说并不能够成立。

#### 四、《起信论》是主真如与生灭不二还是一

按照魏译《楞伽经》“如来藏识不在阿梨耶识中”的二心说进路,真、妄必然相互区隔:阿梨耶识是生灭的有为法,真如是无生灭的无为法。基于这种二心说,必然导致生灭门中不应有真如、真如与生灭为二

的结论。若此,真如和生灭之间的关系便无法理解,二者如何沟通也就无法得到具有说服力的逻辑阐释,《起信论》随缘不变、不变随缘的奥义也被隐而不彰。

只有从真如与生灭、如来藏与无明及阿梨耶识一体不二的角度,从一心说的角度,才能够准确地把握《起信论》的理路。

《起信论》将染、净立于一心,由真如与生灭、如来藏与无明及阿梨耶识的一心而开心真如、心生灭二门,摄二门归入一心,一心与二门非一非异:真如门是体,生灭门有体、相、用三大,作为体的真如,横遍三界,生灭门里固然显现的是流转生灭法的动相,但其体性与真如门的真如并无二致。如此,基于真如缘起的一心,不仅真如门中有真如,生灭门中也有真如,也就成为不难理解、顺理成章的事情。

《起信论》无论是阐释无明由来、真生二门,还是论证无明不离觉性,生灭依止如来藏,无不贯穿一心不一不异这一理路。

《起信论》以心真如相、心生灭相相异体同阐述真、生二门:“是心真如相,即示摩诃衍体故;是心生灭因缘相,能示摩诃衍自体相用故。”<sup>[6] 575</sup>心真如门示现真如之体,心生灭门兼体、相、用三大,以一元周遍的体性作为真如、生灭二门沟通的基础。

在这一宏阔的理论框架之下,《起信论》对无明之由、无明与觉性以及生灭依止如来藏作了详尽的论述。

《起信论》认为,众生不觉之由,乃缘于无始无明的“忽然念起”,“以从本来,念念相续,未曾离念故”<sup>[6] 576</sup>,因无明使自性清净心有染,而成染心:“依无明熏习所起识者,非凡夫能知,亦非二乘智慧所觉。……是心从本已来自性清净而有无明,为无明所染,有其染心。虽有染心而常恒不变,是故此义唯佛能知。所谓心性常无念故名为不变,以不达一法界故心不相应,忽然念起名为无明。”<sup>[6] 577</sup>然心相虽有染著的随缘,而心体却“常恒不变”。也就是说,无明不离觉性,生灭依止如来藏。

《起信论》论无明不离觉性,云:

以一切心识之相皆是无明,无明之相不离觉性,非可坏非不可坏。<sup>[6] 576</sup>

作为一切心识的无明之相,从相上言,有生灭,故“非不可坏”;从性上言,与真如一体,不生不灭,故“非可坏”,无明与觉性不一不异。

《起信论》论生灭依止如来藏,云:

心生灭者,依如来藏故有生灭心,所谓不生不灭与生灭和合,非一非异,名为阿梨耶识。……是二种门,皆各总摄一切法。此义云何?以是二门不相离故。心真如者,即是一法界大总相法身。所谓心性不生不灭,一切诸法唯依妄念而有差别,若离妄念则无一切境界之相。<sup>[6] 576</sup>

这里明确指出,“依如来藏故有生灭心”,阿梨耶识是“不生不灭与生灭”的和合,生灭与真如“二门不相离”;从生灭而言,因“唯依妄念”,而显示林林总总的差异之相;从真如而言,则尽是“不生不灭”之体的不二呈露,对此,《起信论疏笔削记》从真如与生灭、静与动的角度进一步加以申述:

动中有不动义,不染而染,即真如成生灭,染而不染,即动中有不动,如来藏即真如,无明七识即生灭阿梨耶识,即上二和合也。谓真如随缘成梨耶识,以成识故,与无明共俱,亦可如来藏即是梨耶,但以通相、别相而异,故云如来藏名阿梨耶识。……本觉者,即生灭门。<sup>[20] 329</sup>

真如本来性净而不动,因生灭相染乃成生灭,然“动中有不动义”,真如随缘而成的阿梨耶识是别相,阿梨耶识之体与真如之体和合不二为通相,然“如来藏名阿梨耶识”,“如来藏即是梨耶,但以通相、别相而异”。真如与生灭、本觉与生灭门由是不二,一心二门的理论模式由是创造性地得以建构。

关于真如与无明、阿梨耶识之间不一不异的关系问题,学界在理论上还从多重诠释维度加以展开:有从无明来源加以说明者,认为人因有躯壳而“随躯壳起念”,导致无明昏沉,转成染污不净、生死流转的阿赖耶识,但赖耶识依止的仍是如来藏清净心,也就是说,阿赖耶识与如来藏清净心是一心的辩证同一<sup>[21] 256</sup>。有从由迷返觉的角度阐释者,认为本觉受无明所熏成不觉而异化,并通过真如内熏无明的扬弃异化以返回自身,《起信论》所彰显的是一种通过不觉、始觉到本觉的返本活动,达成个我的解脱<sup>[17] 89</sup>。有从经典诠释侧重点的角度论述者,认为《楞伽经》既有如来藏思想,又有唯识思想,唯识学主要以发挥唯识为主,虽也涉及如来藏,但并未糅成一个整体,而《起信论》则在阐扬如来藏思想的基础之上,通过借鉴《楞伽经》并将唯识糅入其中,使唯识与如来藏构成互补的一心二门的理论模型<sup>[22]</sup>。这些论说,无疑都建

立在认同真如缘起一心的理论基础之上,对《起信论》思想进路的把握具有重要的参考意义。

## 五、结语

总体来说,毫无疑问《起信论》对《楞伽经》的思想有继承的一面,吸收了其理论成果与养分,但其思想主旨并非主要受到将阿梨耶识与如来藏剖为两截的魏译本的影响,与菩提流支所自行添加“如来藏识不在阿梨耶识中”的义理并不相符,反而与宋译思想更相契合。

《起信论》以不生灭的如来藏为根本所依,如来藏之体因与虚妄恶法随染和合而成阿梨耶识之相,通过转染成净的熏习而还复真如性体,如来藏与阿梨耶识之间通过染净在体相的层面的发用而彼此沟通。这种理论创新,是通过以如来藏涵摄唯识,贯通唯识系和如来藏系学说所作出的一元论一心说的理论构建。这种一元论的一心说,是《起信论》贯穿真如缘起论而非赖耶缘起论的结果,若以“赖耶缘起”的方式理解“真如缘起”,则必然会导致如来藏与阿梨耶识之间只有“非一”而无“非异”的一心的割裂,得出《起信论》是二元论、二心说的逻辑结论。因此,《起信论》所主张的是一心而非二心,而且是二门辩证的一心,这种创造性的“一心二门”的体用诠释模式,是对包括《楞伽经》在内的印度佛教思想从真如缘起视角进行高度提炼而成的理论范型,对中国佛教产生了持久而深远的理论影响,尤其对永明延寿以宗摄教的思想具有重要的启发作用,成为其架构《宗镜录》理论体系的模本。

当然,从认识的分别对待之相上说,如来藏与阿梨耶识在相上确有分别,二心说有其相对的合理性,只是从体性上而言,二元论的二心说将《起信论》思想作了染、净两截的狭隘化理解。《起信论》的理论贡献体现在从体性上说一心,将被打作两截的染、净二心统摄于一心,并通过无明覆藏而开生灭门,由破迷显真而开真如门,也就是说,将原有的染、净二心转化为一心的二门,开一心而为二门,摄二门归于一心。《起信论》正是通过如来藏、阿梨耶识体一用异、真生二门的交彻作用,构建出一个静水流深的活的解释模型,若妄心杂染,则流转生死,转妄成真,则还灭真如。

## [参考文献]

- [1] 吕澂.中国佛学源流略讲[M].北京:中华书局,1979.
- [2] 印顺.如来藏之研究[M].北京:中华书局,2011.
- [3] 慧仁.中国化佛教性觉思想刍议——以《宗镜录》为考量[M]//杭州佛学院.永明延寿大师研究.北京:宗教文化出版社,2005.
- [4] 入楞伽经[M]//大正藏:第16册.东京:大藏出版株式会社,2016.
- [5] 楞伽阿跋多罗宝经[M]//大正藏:第39册.东京:大藏出版株式会社,2016.
- [6] 大乘起信论[M]//大正藏:第32册.东京:大藏出版株式会社,2016.
- [7] 周贵华.唯识、心性与如来藏[M].北京:宗教文化出版社,2006.
- [8] 牟宗三.佛性与般若:上[M].长春:吉林出版集团,2010.
- [9] 印顺.大乘起信论讲记[M].北京:中华书局,2010.
- [10] 慧远.大乘起信论义疏[M]//大正藏:第44册.东京:大藏出版株式会社,2016.
- [11] 慧远.大乘义章[M]//大正藏:第44册.东京:大藏出版株式会社,2016.
- [12] 昙延.起信论义疏[M]//已新续藏:第45册.东京:大藏出版株式会社,2016.
- [13] 元晓.起信论疏[M]//大正藏:第44册.东京:大藏出版株式会社,2016.
- [14] 法藏.起信论义记别记[M]//大正藏:第44册.东京:大藏出版株式会社,2016.
- [15] 法藏.大乘起信论义记[M]//大正藏:第44册.东京:大藏出版株式会社,2016.
- [16] 德清.起信论直解[M]//已新续藏:第45册.东京:大藏出版株式会社,2016.
- [17] 龚集.《大乘起信论》与佛学中国化[M].台北:文津出版社,1995.
- [18] 汤次了荣.大乘起信论新释[M].丰子恺,译.杭州:浙江人民美术出版社,2015.
- [19] 萧蓬父.吹沙二集[M].成都:巴蜀书社,2007.
- [20] 子璇录.起信论疏笔削记[M]//大正藏:第44册.东京:大藏出版株式会社,2016.
- [21] 牟宗三.中国哲学十九讲[M].长春:吉林出版集团有限责任公司,2010.
- [22] 周贵华.起信与唯识(下)[J].法音,2001(11).

[责任编辑:黄文红]

Hume's thesis on belief. To solve these hard confirmation problems, we should employ the achievements from philosophy of mind and philosophy of language to characterize the exact criterion of sameness of aboutness between hypotheses and evidence, to investigate the matching between content and form of hypotheses and evidence, and to construct proper epistemological principle bridging reality and mental state. Evidence is obviously the key part in those researches, but it is ignored relatively. More emphasis should be put on the multidimensional investigations of evidence, such as its nature, metaphysics, logic and its epistemic ethics.

### **Analysis on the Interaction between Aestheticism and Literary Criticism in Contemporary China**

CHEN Jian-lan

There are three powers weaving in the literature in the late 20th century of China. The first is the research reflecting the basis of literature society, the second is aesthetic criticism and aestheticism, and the third is the culture research based on contemporary social theories. In the history, aestheticism and sociology of literature suppressed and excluded each other. However, in the recent several decades, aestheticism, as the internal research of literature, is almost compatible with the polished sociology of literature, and the criticism on culture research is mainly from the stands of aestheticism. The development of Chinese contemporary aestheticism is rather complex, the reason of which is that the distinction between aestheticism based on philosophy of subject and aestheticism based on philosophy of post-subject is not clearly cut and that aestheticism has not formed the pattern of being works-centered. When it comes to bringing up aesthetic criticism again, revisions must be brought to modern aesthetics and aestheticism.

### **A New Perspective on SU Tong's Literary Works: Aim to Transform the World and Common Humanity with Literature**

ZHANG Guang-mang

As a most renowned contemporary writer, Su Tong has established his uniqueness for his strong sense of subjective consciousness, keen enthusiasm on exploring humanity, excellent imagination and narrative skills. Su Tong's works present profound symbolic meaning through the in-depth revelation of reality and historical factors. In terms of the narrative strategy, Su Tong, with a classical tone, maximally digs into the realistic and historical relationship of people either at the turning point of history or in daily life. By virtue of this, he manages to vividly describe and reconstruct the prehistoric circumstances enveloped and depressed by human desire. His works form a strong tension field between words and thoughts, and present an ambiguous aesthetic effect, by revelation of darkness in human nature combined perfectly with a lyrical writing style. As for the motive and significance of his creation, Su Tong highlights the aesthetic spirit of freedom by his consistent enthusiasm and southern imagination, gains pride in free narration of individual life from vitality to exhaustion, and restores the submerged energy of the representation world by the personalized manifestation of cruel humanity and the tragic fate. And all this leads to the essential value of organizing the world and human mind with the help of literature.

### **Historical Analysis on the Western Artificial Silk Trading Impact on China's Silk Industry and Chinese Government's Countermeasures during 1920s and 1930s**

PENG Nan-sheng, LI Qing-yu

In 1920s to 1930s, the artificial silk industry was developing rapidly, and its production got a rapid growth. As an alternative to natural silk, there were competition relations between them. During the Great Depression, artificial silk with its price advantage squeezed the natural silk's international market, which was one of the reasons of China's silk output declining. With the increasing artificial silk input in China, it became the silk manufacturing materials, and then artificial silk had also eroded the natural silk domestic market. Local government and the national government tried to increase artificial silk taxes in order to protect natural silk industry, but it increased the burden of silk fabrics manufacturing industry, and stimulated smuggling of the artificial silk. Therefore, the purpose of protection to the natural silk industry failed. The relationship between artificial silk and China's silk reflects the complex living conditions faced by traditional Chinese natural products in the context of the rising of man-made materials generated by the modern Western industrial revolution, providing a new perspective for revealing the transformation of modern Chinese traditional economy.

### **Historical Probe on the Awakening of Faith Sutra: One-Hearted Theory or Two-Hearted Theory?**

LIU Ze-liang, TIAN Xi

The *Awakening of Faith Sutra* is a landmark work in the history of Buddhism, and has a far-reaching impact on Chinese Buddhism. However, there are many misunderstandings about whether the translation of the *Lankavatara Sutra* originated from the Wei or Song translations, whether it is *Yixin-lun* (One-Hearted theory) or *Erxin-lun* (Two-Hearted theory), whether the thought is about Dependent Origination of Thusness or Dependent Origination of Alaya, whether suchness is the same or different from Utpadanirodha. Based on the study of the *Awakening of Faith Sutra* and the annotations and explanations of various scholars, this paper holds that the *Awakening of Faith Sutra* is not *Erxin-lun* but *Yixin-lun* that includes the Area of Thata and the Area of Utpada-bhanga. The theoretical framework of *Yixin-ermen* (One heart with Two Aspects) is a dialectical theoretical model based on the theory of Dependent Origination of Thusness, which is inconsistent with the ideological tenet of "Tathagatagarbha Consciousness is not in Alaya Consciousness" translated by Wei. And the perspective based on Dependent Origination of Alaya will inevitably lead to the misunderstanding of the ideological principles of the *Awakening of Faith Sutra*.