

■ 哲学

《大乘起信论》对净土宗及其 修行思想影响初探

林 啸

(陕西师范大学 宗教研究中心, 陕西 西安 710062)

摘 要:《大乘起信论》作为中国佛教转型期的理论巨著,其“一心二门”思想对华严、禅、净土诸宗均产生深刻的影响。《起信论》的“真如缘起”和净土宗的“西方极乐世界”作为理、事二种本体论形态,使真心本觉思想进一步成熟,进而为众生皆能成佛提供了坚实的理论依据。通过一心(真如门)念佛熏习妄念(生灭门)达无念,进而起大乘之信心,入菩萨之行门。《起信论》致广大而尽精微的思维模式可看作净土宗心性思想及往生思想理论构架的一个缩影。两种思想体系在理论架构、修行模式及处理本体与现象关系采用之径路这几方面所具有的的共性,反映了唐以降中国佛教思想的特点。

关键词:大乘起信论;净土宗;念佛;一心二门

中图分类号:B948

文献标识码:A

文章编号:1008-472X(2012)01-0093-05

收稿日期:2011-11-15

作者简介:林 啸(1988—),男,福建福州人,陕西师范大学宗教研究中心,佛教方向。

《大乘起信论》世传为古印度马鸣造。现有二个译本,一为梁真谛所译,简称“梁译本”,一为唐实叉难陀所译,简称“唐译本”,本文以流传较广的真谛译本为参考。关于《起信论》译者、来历真伪之辩,从古至今仍未有定论。《起信论》由于“内容丰富、结构严整、逻辑严密、思想深刻、贡献独特,很快得到了广泛流传,被看成大乘学说入门概论之书”^[1]¹⁴。真伪问题对《起信论》并未带来过多负面影响,相反的是其在中国佛教史上广泛流传且影响深远,其思想对华严宗、禅宗、净土宗的影响尤为显着,更被誉为大乘巅峰之作。方立天先生在《中国佛教哲学要义》中指出:“《大乘起信论》是对隋唐佛教主流宗派影响较为广泛而深远的佛学著作”^[2]。印顺在《起信论评议》一文中认为:“起信论无论是中国或是印度造的,它所代表的思想,在佛教思想中有它独到价值,值得我们深入研究”^[3]。中国一些主要大乘佛教宗派在形成和发展过程中都或多或少地受其影响,并吸收其中的理论要素来建构本宗的思想体系,这一点在《起信论》与净土宗的相互关系中表现的尤为突出。但此方面研究较少被关注,故本文对《起信论》之真伪问题暂且不论,而是从它在中国佛教史上的地位和作用这个视域

出发,来探讨其对于净土宗思想的影响。需要注意的是,《起信论》来华传译时间虽迟于净土宗经典,但并不影响其对于净土宗思想的影响,莲宗九祖智旭就曾为其作疏,净土宗历代祖师著述中也多引用赞叹之语,如莲宗八祖莲池大师在《云栖法汇》中赞言:“此论为入大乘之初门。不应列于华严以后。应移置金刚经前”。^①

—

印度晚期如来藏经典《楞伽经》与瑜伽唯识思想的发展与融合,使南北朝时期涅槃佛性思想得到极大发展,《起信论》正是在这样背景下继承了这种圆融的模式开创出中国佛教如来藏思想独具结构特质的“一心开二门”的模式,并以此思想来解释“真如缘起论”。“一心”即“真如”,又称“清净如来藏心”;因一切众生皆具之心性本体,为众生所本有,故又名“众生心”,将“真如”看做蕴含在“众生心”中本具觉性之根本:“真如自体相者,一切凡夫、声闻……无有增减……名为如来藏,亦名如来法身”^[1]¹⁰¹。如来藏即是真如佛性(蕴含于众生心于圣、凡不增、减之特质),这种本觉思想在净土宗思想中体现的尤为明显。

弥陀即是法界藏身，持此名号即摄十方诸佛圆满自性功德海，靠持名即可转凡成圣，印光法师曾言“成就一人往生，即成就一凡夫作佛”^[4]，可见净土宗念佛成佛的思想与《起信论》中“真如门”与“生灭门”不一不异内在于众生心中的本有佛性思想的阐发有异曲同工之妙，因为净土宗将成佛可能性内化于自心的同时也就是由本体开展到现象的过程，因而在不离世间的同时又超越世间、超越个体之自身。众生此“一心”既囊括世间、出世间一切，从生死到涅槃，都在自性圆满具足的内在而无须外求，念佛即以果地功德之名转因地凡夫之心，即修即果。“二门”，“一者、心真如门，二者、心生灭门。是二种门，皆各总摄一切法。此义云何？以是二门不相离故。”^{[1]16}

《宗镜录》对“心真如门”释为“三世之佛祖，唯此一事实，余二即非真。唯有一乘法，无二亦无三。一乘法者，一心是。但守一心，即心真如门”^②。心真如门即一乘法者，《法华经》提出佛以一大事因缘出现于世，即开、示、悟、入佛之知见，心真如门即是无上菩提门，净土宗籍由念佛转妄心（无明）而达本觉（真如），灭流转生死而往生成佛，即摄三乘为一乘，转方便为究竟义。故善导法师有云“释迦所以兴出世，唯说弥陀本愿海”，笔者认为此即基于《法华经》与《起信论》而说。另《弥陀经》说“一心不乱”^③，以净土宗视角观之，此“一心”从事上即做事明明白白，于行、住、坐、卧及周遭顺、逆境转变均能安于念佛，心不散乱、放逸，守此本自清净之如来藏心，使其不随无明妄念生起而成染法。对“心生灭门”，《宗镜录》：“如三界循环斯皆妄识，四生盘泊，并是惑心，荣辱迅譬石光，古今驶过拍毬，此则生灭门也”^④。之所以有生灭是因见、思惑未断（众生无明妄识所产生的情执、边见、身见等），《十要》指出：“未得不退转位，不可混俗度生；未得无生法忍，要须常不离佛”^⑤，净土宗基于此提出靠佛力摄受，使自心与弥陀真妙觉心相应，转“生灭门”（见、思未断流转三界）直接到“真如门”（见、思未断带业往生），本体（真如或一心）因无明而有诸染法生起生灭、变幻无常的虚幻现象界（生灭门）。对于此，净土宗一心念佛，发显自性真如，而断无明垢染，持佛号如大势至菩萨所说“不假方便，自得心开”之时，即等同于禅宗所说“唯心净土，自性弥陀”，即是“身在秽土，心驻极乐”。这样把一切归于“一心”，转变为对自心的发明心要，将修行贯彻到自我的修身养性中来，成凡成圣则取决于自己。没

有了秽土与净土的差别，处一切处而无一处不是净土，见一切人无一人不是圣贤、菩萨，真正达到了《维摩诘经》中“心净则国土净”的要求。净土宗念佛念到能、所双泯，佛我不二，即“能念之我”与“所念之佛”不二，消除了对立差别的二元存在，则真正实现了“一心”开“二门”，转“无明妄识”为“真如智性”，是一而二、二而一，非一非异相即不离的关系。正如印顺法师所言：“本论的二门，不要以为生灭专约事相、差别说，真如专约理性、无差别说。本论说生灭，即说到真如；说真如，也不离生灭；这着重在不异的不一不异的论法，与唯识者（着重在不一的不一不异）不同”^[5]。又云：“心真如者，即是一法界大总相法门体。”^{[1]17}此处“大总相”因心是能，总恒沙佛法，揽众诸法以成总心，故“心为能知，法为所知，故名为总。依此心生种种法故言法门体，此是总相”^⑥。以一切法皆源自本有之心性，心生则种种法生，心灭则种种法灭，依众生妄念而有差别之相，若离妄念则无境界差别之相。而众生不能达到佛位的根本就是：“以一切法本来唯心，实无于念。而有妄心，不觉起念，见诸境界，故说无明。心性不起，即是大智慧光明义故，若心起见，则有不见之相。”^{[1]103-104}故有“是故一切众生不名为觉，以从本来念念相续未曾离念故，说无始无明。”^{[1]33}由“真如（一心）”的妄动念起而产生的无明遮蔽了众生心中本有的如来藏心，因此要祛除无明，就必须发掘出真如佛性中本有的无量功德、大光明藏，促使其显发。净土宗念佛法门则是以一念代妄念，使众生从无史劫念念相续未曾远离无明之念，通过念佛而成为念念背尘合觉之净念，以此明了自性本自具足弥陀光明藏海，以念佛转“生灭心”为“真如心”，净土五经之一《大势至菩萨念佛圆通章》说“都摄六根，净念相续”^⑦通过念佛久而久之自然根、尘脱落，则致无一法可得之境，故净土宗以念佛成就心真如囊括“如实空”与“如实不空”，得自性无漏圆满功德，圆赅一切法界总相体。故又言：“若能观察知心无念，即得随便入真如门。”^{[1]117}有“念”则产生“见”，由“见”进而对境生善、恶诸缘，进而起言、行之造作，使得众生因“无明”造业，故而流转生死，故而“无念”即是出三界之妙法。而“无念”并非一丝念头都没有，正如《永嘉证道歌》所言“不除妄想不求真”，无念乃是剔除了包含贪嗔痴的无明妄念后所剩下的清净之念，故净土念佛正是通过念诵、观想，身、口、意三业清静圆满之果地佛来克制、转变自心本体之无明

妄念，进而达“无念”而入真如门，而此真如门的发显又不离生灭门，又一次论证了其二者不一不异的关系。净土宗籍由《起信论》本觉说将自身真心本觉思想发挥到了极致。此外，阿赖耶识熏习说也被借鉴于净土思想的阐发。

《大乘起信论》认为：“真如净法实无于染，但以无明而熏习故，则有染相；无明染法，实无净业，但以真如而熏习故，则有净用因妄心（无明）而从本觉（真如）而生出迷惑（生灭）流转生死而无法成佛……即熏习真如。”^{[1]76-78}。其实真如本无染、无明本不净，因二者互用故有染净之别，净土宗以“一心念佛（真如净法）”能够不断熏习“无明（六根外触而染六尘）”，久而久之“无明”终将散去，达真如本体的自证分而入“佛我不二”之境。又云：“熏习义者，如世间衣服实无于香，若人以香而熏习故则有香气。此亦如是，真如净法实无于染，但以无明而熏习故则有染相。无明染法实无净业，但以真如而熏习故则有净用。”^{[1]75-76}这句话表明外在根、尘境界的差别对于内在本觉妙心的作用也很重要，在明白人人本具妙觉明心后，从初发心至圆满菩提的增上缘则不可小觑。《念佛圆通章》中提到“若众生心忆佛念佛。现前当来必定见佛去佛不远。不假方便自得心开。如染香人身有香气。”^⑦净土宗认为弥陀圣号一历耳根，即成为未来得度解脱之因，同时八识田里善根能够籍此生根发芽，因阿赖耶识有“觉”（真如）与“不觉”（无明）二种义，故通过念佛不断的熏习，可以使染、净同聚的阿赖耶识种子发生性质上的变化。文中特别以阿赖耶识来说明“真如（一心）”为诸法本缘，“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。此识有二种义，能摄一切法、生一切法。”^{[1]25}阿赖耶识不离真如（一心）与无明，而真如与无明又不离“众生心”，故说此识能摄一切法、生一切法，即是说此心能摄一切法，生一切法。这与净土宗思想中“一切法门，无不从此法界流。一切行门，无不还归此法界”^[6]。则如出一辙，《起信论》依“众生心”（真如、一心）显“体、相、用（义）”，对“一心”、“二门”等的论述，主要的目的还是为了使众生能够信仰大乘佛法；对此，净土宗则是依“自性弥陀”之理而念六字洪名，一念相应则“体、相、用”兼备，强调通过长时熏习则摄“二门”于“一心”（真如），而达成此一心不乱之念佛，最终则实现转识成智。

《起信论》旨在化众生大乘之心，导大乘之行成佛。故在此基础上，则进入大乘修行方法论阶段。就《起信论》而言就体现在对“三心”、“四信”、“五行”的讨论上。何为“三心”？《起信论》解释说，“诸佛所证之道……略说发心有三种。云何有三？一者，信成就发心；二者，解行发心；三者，证发心。”^{[1]132}因此，具体的修行阶段在《起信论》中则相应地概括为十信（信发心）、十住（解发心）、十地（证发心），从侧面说明成佛修行的不易。修行阶段第一个十位，称“信成就发心”：“它作为宗教修行的入门阶段是所谓“闻教法而信者”的“外凡”修行阶位；其修行根本方法是“教”，即闻佛、法、僧“三宝”之教而起信心；修行的目标则是树立对如来法身的虔诚信仰，即对真如本体的真心向往、对大乘教理的坚定信心”^[7]。这与净土宗信极乐、弥陀实有、见佛六时闻法、与诸上善人同聚一处的思想主旨趋于一致，上辈往生即相当于善根成熟（十信位心）的法身大士。又说“信成就发心者，发何等心？略说有三种。云何有三？一者，直心，正念真如法故；二者，深心，乐集一切诸善行故；三者，大悲心，欲拔一切众生苦故。”^{[1]137}这里所谓“三心”与《佛说观无量寿佛经》中强调往生所需要发的三种心，即“至诚心、深心、回向发愿心”^⑧是一致的。直心就是清净心，以无分别之心而念佛求往生，以正念得成“心真如门”即往生后脱离六道故无生灭；深心即有坚定信念发愿求生心，净土宗人势必会尽力积累往生资粮而修“净业三福”，如《弥陀经》所言“不可少善根福德因缘，得生彼国”^⑨。大悲心正是净土宗常说的菩提心，为了救度一切众生而往生极乐，见佛闻法获大神通、大智慧后再乘愿回娑婆度众生。在经历“十信”修行阶段后之后还有“十行”的阶段，《起信论》在描述“十地”（究竟圆满成佛之前）最后修行阶段时说：“证发心者……菩萨于一念顷能至十方无余世界，供养诸佛、请转法轮，唯为开导利益众生。”^{[1]149}对于此，《无量寿经》在弥陀四十八大愿中则提到“设我得佛，国中人天，不得神足，于一念顷下至不能超过百千亿那由他诸佛国者，不取正觉”、“游诸佛国修菩萨行。供养十方诸佛如来，开化恒沙无量众生”^⑩。对二者进行比较不难看出，往生净土的人以念佛之正因，而得成佛之果，在往生之后，阶位由“外凡”位转到“圣贤”位，故才有顿超“十地”之说。虽然《起信论》翻译

时间较后，但据此可以看出净土经论中早已经蕴含了丰富的大乘菩萨思想和大乘修学体系，并且间接或直接地继承了其独有的思维体系。如《大乘起信论》认为“诸佛如来法身平等遍一切处，无有作意故。而说自然，但依众生心现。众生心者犹如于镜，镜若有垢，色像不现。如是众生心若有垢，法身不现故。”^{[1]156}《无量寿经》：“其上辈者…此等众生临寿终时。无量寿佛与诸大众。现其人前”、“其中辈者……其人临终，无量寿佛，化现其身，光明相好具如真佛，与诸大众现其人前”、“其下辈者……此人临终。梦见彼佛亦得往生”^⑥。净土宗因众生心染净、念佛深浅不同，临终见佛时亦有法、报之差别。这种思想结构及论述方式上的相似性及相互借鉴，扩大了承载本体（极乐）的接纳性受益众，使净土宗传播更具普及性和可能性。

《起信论》认为修习大乘而未入正定需立四种信：“一者信根本，所谓乐念真如法故。二者信佛有无量功德，常念亲近供养恭敬，发起善根，愿求一切智故。三者信法有大利益，常念修行诸波罗蜜故。四者信僧能正修行自利利他，常乐亲近诸菩萨众，求学如实行故”^{[1]158}。净土宗首重“信”的培养，藕益不仅提出“往生与否全凭信愿之有无”，并具体阐释，即“信自”、“信他”、“信因”等六信。“乐念真如法”即是“信自”中所阐述的“心中本具极乐”^⑩，而极乐即真如的事相境界，乃一真法界之本体；“信佛有无量功德”体现在“信他”即“信释迦无诳语，弥陀无虚愿”^⑪，因佛有无量功德，故需亲近，念佛名号即是念佛功德、往生极乐后更能遍供十方诸佛，证无生法忍入正定。此四种信心的生起、增加与保持不退则要通过贯彻到生活中的实践来落实，唯有如此才能做到理论与实际的统一和转换，不至于“执理废事”。故强调，“修行有五门，能成此信。云何为五？一者施门，二者戒门，三者忍门，四者进门”^{[1]160}、“云何修行施门？若见一切来求索者，所有财物随力施与，以自舍慳贪令彼欢喜。若见厄难恐怖危逼，随己堪任施与无畏。若有众生来求法者，随己能解方便为说。不应贪求名利恭敬，唯念自利利他回向菩提故。云何修行戒门？所谓不杀、不盗、不淫、不两舌、不恶口、不妄言、不绮语，远离贪嫉、欺诈、谄曲、瞋恚、邪见。若出家者为折伏烦恼故，亦应远离愤闹、常处寂静，修习少欲知足头陀等行。乃至小罪心生怖畏，惭愧改悔，不得轻于如来所制禁戒。当护讥嫌，不令众生妄起过罪故。云何修行忍门？所

谓应忍他人之恼，心不怀报；亦当忍于利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐等法故。云何修行进门？所谓于诸善事心不懈退，立志坚强远离怯弱。当念过去久远已来，虚受一切身心大苦无有利益，是故应勤修诸功德，自利利他速离众苦”^{[1]161-165}。

《起信论》所提出的不同于菩萨六度的五门其意义在于，以“施”破贪吝，以“戒”净自心，以“忍”养恭敬，以“进”破懈怠。同样，净土宗则以行善积累福德（戒）破自私、以十善（戒）为净福之基配以念佛净心，视一切人为菩萨（忍）则能恭敬堪忍，以发愿度众生之菩提心（进）精进不懈。最后止观门“所言止者，谓止一切境界相，随顺奢摩他观义故。……若修止者，住于静处端坐正意，不依气息……于一切时常念方便随顺观察，久习淳熟其心得住”^{[1]167}。其意是说，通过止观法门而不着一切外界境界之相，而明了缘生性空之理体，透彻万物无自性非永恒之本来面目，心不随境转而驻于当下之正念。净土宗“念佛时能摄耳谛听，即都摄六根之法。以心念属意根，口念属舌根，耳听则眼不他视，鼻不他嗅，身必不放逸懈怠，故名都摄六根”即同此理^[8]，若能都摄六根，一句佛号念去，止息忘想，即寂而照，即照而寂，这就是观；专注于这一句佛号，将其念到极处，这一念之外别无他念，万念具熄，即是“止”，如此一念之中，“止”和“观”同时具足，即以念佛而止、观皆备。《起信论》对念佛融摄止、观思想的影响，笔者认为中国佛教史上禅、净合流思想的发端也根植于此，而《论》末的内容更是影响深远，为明末佛教诸宗归净提供了现实与理论上的依据。

论尾说“众生初学是法欲求正信，其心怯弱。以住于此娑婆世界，自畏不能常值诸佛、亲承供养……若人专念西方极乐世界阿弥陀佛，所修善根，回向愿求生彼世界，即得往生，常见佛故，终无有退。若观彼佛真如法身，常勤修习毕竟得生，住正定故”^{[1]186}。全论为起大乘之信而造，又指出修行的障碍与成佛所需经历的位次。于论尾处则说明，因为欲使而不能以自力观一心之法（真如法）进行修行的人，一向专念地观阿弥陀佛，则能往生于西方极乐净土的弥陀佛前，从而在彼净土中必定信心不退。其实从全篇看来，一心念佛即是最妙之真如法，故笔者认为造论者悲悯之心深切，深怕后世之修行人不领会净土念佛之深奥妙法，故作此说。若以此观察，则《起信论》无疑也是一部赞叹念佛之论著，故法然上人的“选择集”中，判定其为傍明往生净土论，实

有一定道理。

三、结 论

综上所述,《大乘起信论》这部成于南北朝时期的佛教经典论著,以一股全新的思潮,开辟了中国佛教发展的新方向,广泛而持续地影响了其后分化而成的各个佛教宗派。特别是净土宗的思想和修行理论从中汲取了丰富的素材,包括“一心二门”、“无念”、“止观具行”、“熏习真如”、“四信”、“五行”等都对净土宗思想的形成和发展产生了深远的影响,并逐步构造了净土修行体系独具的风格,形成了一个中国大乘佛教独有的佛教宗派,在中国佛教史上产生了重大的影响。总之,《大乘起信论》强调将众生本具之佛性落实到宗教的实践——化为现实生活和社会发展所需要的动力源泉,这与净土宗“不坏世法而修佛法”的模式实际上别无二致,这种发自众生内心本源而超越生命本身的致思理路,或许正是《起信论》在中国佛教史上产生如此深远影响,以及净土宗思想及其修行法门能够在中国绵延不绝、广为弘传的根本原因。

[注 释]

- ①(明) 祜宏.云栖法汇//《嘉兴藏》(第33册):149
- ②(唐) 永明延寿.宗镜录[M]//《大正藏》(第48册):426.
- ③(姚秦) 鸠摩罗什.佛说阿弥陀经[M]//《大正藏》(第55册):347.

- ④(唐) 永明延寿.宗镜录[M]//《大正藏》(第48册):617.
- ⑤(明) 智旭.净土十要[M]//《大正藏》(第61册):692.
- ⑥(隋) 慧远.大乘起信论义疏[M]//《大正藏》(第44册):180.
- ⑦(唐) 般刺密帝.大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经[M]//《大正藏》(第19册):128.
- ⑧(宋) 晁良耶舍.佛说观无量寿经[M]//《大正藏》(第12册):344.
- ⑨(姚秦) 鸠摩罗什.佛说阿弥陀经[M]//《大正藏》(第12册):366.
- ⑩(曹魏) 康僧铠.佛说无量寿经[M]//《大正藏》(第12册):360.
- (11)(明) 智旭.阿弥陀经要解[M]//《大正藏》(第37册):364.

[参 考 文 献]

- [1] 高振农.大乘起信论校释[M].北京:中华书局,2009.
- [2] 方立天.中国佛教哲学要义[M].北京:中国人民大学出版社,2002:14.
- [3] 印顺.中国佛教论集[M].北京:中华书局,2010:303.
- [4] 释印光.一函遍复[M]//张育英,校注.印光法师文钞.北京:宗教文化出版社,2008:2.
- [5] 印顺.大乘起信论讲记[M].北京:中华书局,2009:41.
- [6] 释印光.复广慧和尚书[M]//张育英,校注.印光法师文钞.北京:宗教文化出版社,2008:315.
- [7] 易闻晓.大乘起信论的思辨结构[J].海南师范学院学报,2000(1):48-57.
- [8] 释印光.复常逢春居士书五[M]//张育英,校注.印光法师文钞.北京:宗教文化出版社,2008:501.

Effect on Pure Land School's thoughts and exercises of Mahāyāna śraddhotpada śāstra

LIN XIAO

(Religious Research Center, Shaanxi Normal University, Xi'an, 710062, China)

Abstract: The Mahāyāna śraddhotpada śāstra as a profound works in The history of Chinese Buddhism, its thought especially for HuaYan, zen, pure land is particularly significant. Tathagatagarbh in Mahāyāna śraddhotpada śāstra and Pure Land School's world as the theory, the things of metaphysical ontological foundation make the true heart and Enlightenment of ontology further mature, and to all the living beings--phenomenon is able to be become Buddhism theory basis. Through single-mindedness to chant the name of Buddha as a way of religious discipline of no-mind, then the mahayana faith, into the bodhisattva trip door. śraddhotpada śāstra and as the thinking mode of pure land Buddhism can be as disposition thought and thought to the theoretical structure of the birth of a miniature, two system of ideas in the thought structure, the mode and the practice of ontology and harmony of the phenomenon in the commonness of conversion mode and reflect the Tang Dynasty having the characteristics of the buddhist ideas.

Key words: Mahāyāna śraddhotpada śāstra; Pure Land pray to namas; Amitābha single-mindedness; Two method of teaching