

中華佛學學報第 08 期 (p001-016)：(民國 84 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 08, (1995)  
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

## 《起信論》與扶南大乘

印順

p. 1

### 提要

本論在《眾經目錄》中，北地諸論師以及近人多主非馬鳴所造；或以爲：「依魏譯《楞伽經》而造的。」

本文主在補充作者《大乘起信論講記》之觀點：「《起信論》是博採眾說，而自成體系的。」因爲扶南(柬埔寨)曼陀羅所譯之《法界體性無分別經》與《文殊師利摩訶般若波羅蜜經》與真諦所譯之《大乘起信論》、《攝大乘論釋》均提到「如實解，本、始無二」。而且，真諦亦是從扶南至廣州。同時，《楞伽經》也引用《勝鬘經》所說：「眾生的所以能厭生死苦，樂欲涅槃」是常住不變如來藏之作用。這些與《起信論》一心開二門均是有關係的。故本論絕非僅依魏譯《楞伽經》而造的。

(編者按：印老無暇，本提要係李志夫教授代撰)

## 一、前言

《大乘起信論》，傳說是馬鳴(**Aśvaghosṣa**)所造，陳真諦(**Paramārtha**)所譯的。在我國佛教界，這部《大乘起信論》，可說是受到高度推重的。但在隋法經的《眾經目錄》中，被編入「眾論疑惑」類。<sup>[1]</sup>隋均正的《四論玄義》更明確的說：「《起信論》一卷，人云馬鳴菩薩造。北地諸論師云：非馬鳴造論，昔日地論師造論，借菩薩名目之」。<sup>[2]</sup>到唐代，也還有人評議。近代日本佛教界——望月信亨等再度提出討論，論斷《起信論》是中國人所造，為多數學者所同意。我國有梁啟超的《大乘起信論考證》，引用日本學者所說，而讚許（造《起信論》的）中國人的偉大。中國而反對《起信論》最徹底的，是南京支那內學院，這是以唯識宗思想為準繩，而否定《大乘起信論》的。內院學者呂澂，作《起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討》，指《起信論》是依魏譯（513年譯）《入楞伽經》而造的。比較《楞伽經》的異譯與現存的梵本，可見魏譯《楞伽》是有錯誤的；依之而造的《起信論》，當然也是錯誤了。<sup>[3]</sup>其實，即使《起信論》是依譯文正確的《楞伽經》而作，論義又正確，也未必能為呂澂等所認同，呂澂不是曾說「楞伽……於體用染淨之判，猶未瞭然」嗎？<sup>[4]</sup>站在一宗一派的觀點來衡量方便多門的佛法，是不太適當的！《起信論》非馬鳴造，非真諦譯，這是文獻考證問題，而義理又當別論。我覺得《起信論》的作者，是依據參照不少經論，而不只是魏譯《楞伽經》的。《起信論》的思想，主要是依從海道而來，特別與扶南（**Funan**）弘傳的大乘有關。以下，要略的介紹幾點。

## 二、扶南曼陀羅的譯典

### 一、扶南佛教略說

扶南（**Funan**），見於中國史書的，是從西元三世紀到六世紀。扶南是現在的高棉，或作柬埔寨（**Cambodia**）地區的古國。起初見到的扶南，還是裸體的。由於印度文化的傳入，扶南也就印度化而大有進步。流傳

的有印度教、佛教，特別是大乘佛教的興盛，

p. 3

梵本的經典也非常多；佛教的聲聞學派，也有多少流傳。六世紀中，本是附屬於扶南的真臘，日漸強大，進而統一了扶南，以後中國的史書，也就只說真臘了。

## 二、《文殊所說般若經》與《法界體性無分別經》

扶南人曼陀羅仙，或作曼陀羅（Mandra）。據《續高僧傳》說：曼陀羅於梁武帝天監二年（西元 503）「大齋梵本，遠來貢獻」，勅與南人伽）婆羅（Sanghapala）共譯。由於曼陀羅「未善梁言，故所出經，文多隱質」。<sup>[5]</sup>雖說譯文不太理想，而對中國佛教的影響，卻是深遠的！曼陀羅譯經三部：

- 一、《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，二卷，與唐玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》第七〈曼殊室利分〉同本異譯。曼陀羅譯本，被編入《大寶積經》四十六會，名〈文殊說般若會〉。助譯的僧伽婆羅，後來又別譯一部，一卷；比對唐譯與曼陀羅所譯，一卷本顯然地有了缺佚。
- 二、《法界體性無分別經》，二卷，被編入《大寶積經》八會，名〈法界體性無分別會〉。
- 三、《寶雲經》，七卷。（扶南人須菩提（Subhūti），在陳代再譯，名《大乘寶雲經》，八卷）。

《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》，是一部很有名的經典！與「般若部」的風格相近，說般若，也說空義。但已有如來藏（tathāgata-garbha）思想的傾向，如說：「眾生界量，如佛界量」；<sup>[6]</sup>「如來界及我界，即不二相」。<sup>[7]</sup>這部經為《大乘起信論》所採用的，是「一行三昧」（唐譯作「一相莊嚴三摩提」）。如《大乘起信論》說：

依是三昧故，則知法界一相，謂一切諸佛法身，與眾生身平等無二，即名一行三昧。<sup>[8]</sup>

關於一行三昧，《文殊所說摩訶般若波羅蜜經》這樣說：

p. 4

法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。

入一行三昧者，盡知恆沙諸佛法界無差別相。[9]

「法界一相，繫緣法界」，這是論文所依而沒有不同的。經說「恆沙諸佛法界無差別」，論說「佛法身與眾生身平等無二」，雖各有所重，而法義是相通無礙的。

曼陀羅的另一譯本——《法界體性無分別經》，可以推定為與《起信論》的本覺、始覺有關。如《大乘起信論》說：

本覺義者，對始覺義說，以始覺者即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。

（凡夫、二乘、菩薩、佛的始覺）本來平等同一覺故。[10]

《起信論》立覺與不覺二義。因眾生的不覺，引向於覺而說始覺，其實覺體本來如此，平等不二的。本覺，始覺的安立，可說是非常特出的，應與《法界體性無分別經》有關，如經上說：

1. 一切智心.....是心如實解本始平等。如隨所聞其心體性，解知一切眾生體性，解知一切諸法體性。[11]
2. 無覺無有解，無有（覺）解故，即是空也。若能如實解（布）施體性，解施體性故，解如實始體性；解如實始體性（故），解諸法體性；解諸法體性故，解諸一切眾生體性。[12]
3. 解身口者，解覺寂靜；解覺寂靜故，解眾生寂靜；解眾生寂靜故，解一切法寂靜；解一切法寂靜故，解如實始寂靜。[13]
4. 知諸法寂故，知如實始。[14]
5. 覺知住於如實始故，是名菩提。非住如實始，覺知住於如實始故，..... 是名菩提。

p. 5

[15]

上引經文，第一則是發菩提心；第二至四這三則，明六波羅蜜行；後一則是證得菩提。第一則所說的一切智心，就是菩提心。經上說：「一切智心，無等等心，三界最勝心」，與《摩訶般若波羅蜜經》所說：

是阿耨多羅三藐三菩提心，無等等心，不共聲聞、辟支佛心。何以故？是一切智心無漏不繫故。[16]

意義是相近的。但經說「是心（一切智心）如實解本始平等」，與《起信論》的本覺、始覺平等不二相同，只是說「解」而不是「覺」吧了！在上面所引的經文中，或說「解」，或說「知」，或說「覺」；或說「覺知」，或說「覺解」，或說「解知」。「覺」、「解」、「知」三字，無疑是可以通用的。經上說：「解如實始體性」，「解如實始寂靜」，「知如實始」，「覺知住於如實始」。這些文句，如「解如實始」，「知如實始」，「覺知.....如實始」，到底是什麼意義？這真不免是「文多隱質」了！這應該是：「始.....解」、「始.....知」、「始.....覺知」，由於譯者「不善梁言」，依原文直譯，譯為「解始」、「知始」、「覺始」，在漢文中不免難於了解，不免文句不通了！「解」，一般是了解，信解，但也不只是一般的了解。從海道來廣州的求那跋陀羅

（Gunabhadra），於宋元嘉（西元 435~453）中譯出的《雜阿含經》卷 15 說：「於苦聖諦當知當解，於集聖諦當知當斷，於苦滅聖諦當知當證，於苦滅道跡聖諦當知當修」。[17]「當知當解」的「解」，玄奘是譯作遍知（parijñā）的，這是對現實生死的徹底知。可見《雜阿含經》「當解」的解，與「開解」、「解悟」的意義相當。所以解也可以是無漏（智）的，與知、覺的意義相通。從這一意義說，「是心如實解，本始平等」，等於「是心如實覺，本始平等」；而「解.....始」也就是「始覺」了。

### 三、一行三昧與《解脫道論》

附帶地說到兩點：一、曼陀羅（Mandala）所譯《文殊師利摩訶般若波羅蜜經》，不但為《大乘起信論》所採用，隋智顗的《摩訶止觀》，也說到常坐的一行三昧。

p. 6

隋唐間，四祖道信（西元 580~651）以來，這部經對禪宗的影響更為

深遠！道信曾遊歷江南，所以僧籍在吉州（今江西吉安縣）。在廬山大林寺，又住了十年，這是天台家的道場。所以回到江北（今湖北省）黃梅，在雙峰創開道場；弘揚的禪門，是在傳統的《楞伽經》下，融合「文殊師利所說摩訶般若波羅蜜」法門，特重常坐的一行三昧。到了五祖弘忍，也在黃梅弘化（西元 652～679），重視一行三昧的方便。在《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》中，一行三昧是有修習方便的，如經說：

欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，稱佛名字。  
[18]

一行三昧是以稱念（一）佛名為方便的，弘忍及他的弟子法如、神秀等，都著重方便，正如杜朏的《傳法寶記》所說：「及（弘）忍、（法）如、大通（神秀）之世，則法門大啓，根機不擇，齊速念佛名，令淨心」。念佛淨心，確是容易普及的，難怪能「法門大啓」了！《壇經》所批評的：「教人坐（原文作「座」），看心看淨，不動不起」，[19]正是這一行三昧的方便——「常坐」、「念佛淨心」。然六祖慧能的禪門，「說摩訶般若波羅蜜」，也還是《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》的法門，只是著重深義而已。《楞伽》與《般若》合一，再融合江南（有老莊思想）的牛頭禪，印度禪就演化為有中國特色的禪宗了。在禪宗的發展中，曼陀羅的「文殊般若」，起著難以估量的大用！

二、協助曼陀羅譯經的僧伽婆羅（Saṅghapāla），據《續高僧傳》說：

是扶南（Funan）國人。出家後，「偏業阿毘曇」，是修學小乘的。受具足戒（二十歲滿）後，「聞齊國弘法，隨舶至都，住正觀寺，為天竺沙門求那跋陀羅弟子，復從跋陀精研方等」。求那跋陀羅（Guṇabhadra）是死於宋太始四年（西元 468）的，不可能是齊代僧伽婆羅的大乘師。《大唐內典錄》作：「為求那跋摩弟子，復從跋陀研究方等」。跋陀到底是誰？求那跋摩（Guṇavarman）死於宋元嘉八年（西元 431）。總之僧伽婆羅在齊代的史實，並不清楚。[20]到梁初，除了助曼陀羅譯經外，天監五年（西元 506）起，譯出十部，原文都是曼陀羅從扶南帶來的。所譯的十部，大乘以外，也有屬於部派佛教的，如《阿育王經》、《解脫道論》。《解脫道論》屬於赤銅鑠部（Tāmra-sāṭīya），即一般所說的南傳佛教。《解脫道論》，約為西元一世紀時，

優波底沙（**Upatissa**）所造。全論分十二品，以戒、定、慧次第，論述解脫的正道。這部論，可說是西元五世紀，覺音（**Buddhaghosa**）所造《清淨道論》的藍本，覺音是加以補充、抉擇，使清淨解脫道的敘述，更爲正確充實！這部《解脫道論》，在中國不能受到佛弟子的重視，可見中國已專弘大乘了。從《解脫道論》的譯出，可見在扶南的大乘盛行中，聲聞部派的佛法，也有多少的流行。

### 三、從扶南來的真諦譯典

#### 一、真諦的《攝大乘論釋》

從扶南（**Funan**）來的真諦（**Paramârtha**）三藏，在所譯的《攝大乘論釋》中，提到「解性」，這與扶南曼陀羅（**Mandra**）所譯《法界體性無分別經》，一再說到「如實解」、「解始」，同樣的使用「解」字，這是值得注意的！真諦是印度優禪尼（**Ujjayinī**）人。《續高僧傳》說：梁武帝晚年，派人送扶南使者回國，便中邀請名德。那時，真諦在扶南遊化，可能已有多多年，受到佛教界的尊重，所以「彼國乃屈真諦，並齎（大量）經論，恭膺帝制，既素蓄在心，渙然聞命」。先到達南海（今廣州），「太清二年（西元 548）閏八月，始居京邑」（今南京）。<sup>[21]</sup>真諦受到當時政局的影響，譯業極爲艱困。直到陳天嘉四、五年（西元 563~564），終於在廣州譯出了《攝大乘論》與《釋》論。《攝大乘論釋》，是真諦所譯的主要論典，依此而北地有「攝論宗」的宏傳。《攝大乘論》是無著（**Asaṅga**）依《阿毘達磨大乘經》〈攝大乘品〉而造的；《釋》論是世親（**Vasubandhu**）所造。世親的《攝大乘論釋》，除真諦譯本外，還有隋達磨笈多（**Dharmagupta**）與唐玄奘的譯本。對比三種譯本，真諦的《攝大乘論釋》，有補充增附的部分，但決不是自己的解說，而是有所依據的，代表當時一分大乘行者的共同意見。

## 二、依他性——阿黎耶識通二分說

《攝大乘論》是依《阿毘達磨大乘經》〈攝大乘品〉而造的。這部經沒有傳譯過來，所以不能充分的了解。如依《攝大乘論》的體裁，及片段的引述經文，可以論定這部經，是以虛妄分別的阿賴耶識

（*ālaya-vijñāna*）為依止，成立一切唯識的經典。但與《瑜伽師地論》

以來的思想，有一些差別，如依他起性（*para-tantra-svabhāva*）有二

分說；無漏種子新熏說；聖教與道屬圓成實性（*pariniṣpanna-svabhāva*）

說；多識論與一意識師並存說等。這部經的思想，立場當然是「虛妄唯識」說，但對西元三世紀以來，不斷傳出以真常的如來藏

（*tathāgata-garbha*）為依止，

p. 8

建立一切染淨法的經典，採取了溝通的傾向。《楞伽經》與《密嚴經》（約集出於西元五世紀），繼承這一傾向，而完成了「真常唯心」說。

生於西元六世紀的真諦（*Paramārtha*），在所譯的《攝大乘論釋》中，不離「虛妄唯識」，卻增多了「真常」的思想。這裡，還是先從「解性黎耶」說起。

真諦所譯的《攝大乘論釋》，對《攝論》所引《阿毘達磨大乘經》，「此界無始時，一切法依止」偈，有其他譯本所沒有的一段解釋，如《攝大乘論釋》卷一說：

（此界無始時）此，即此阿黎耶識；界，以解為性。此界有五義.....

如經言：世尊！此識界是依、是持、是處，恆相應及不相離、不捨智，無為恆伽沙等數諸佛功德。世尊！非相應、相離、捨智，有為諸法，是依、是持、是處，故言一切法依止。[22]

依真諦譯，「此」，指阿黎耶（阿賴耶的異譯）識，界（*dhātu*）是以「解」為體性的，所以「此界」就是阿黎耶「識界」，也就是阿黎耶識的「解性」。日本某學者，對於「界以解為性」，作為「界是解說為體

性」的意義。的確，「界」字是可以解說為體性的，但這裡的「以解為性」，依漢文的文法，不可能「解說為體性」的。而且，在《攝大乘論釋》卷 3，還有這樣說：「聖人依者，聞熏習與解性和合，以此為依，一切聖道皆依此生。」[23]這裡的「解性」，難道也可說「解說為體性」嗎？真諦這一段文，是引《勝鬘經》而說的。如「此界有五義」，就是《勝鬘經》說如來藏等五藏。[24]《究竟一乘寶性論》也引用這五藏說，解說「此界無始時」頌。[25]《攝大乘論》立阿黎耶識，《勝鬘經》說如來藏，如來藏也就是如來界（*tathāgata-dhātu*）；「此識界」，真諦譯表示了阿黎耶識與如來藏，有一種共同的内容。所以攝論宗所說的阿黎耶識，「果報（異熟）識」以外，還有「解性黎耶」。

阿黎耶識有果報與解性，不禁想起了《攝大乘論》對依他起性的解說，如說：

依他（起）性有幾種？若略說有二種：一、繫屬熏習種子；二、繫屬淨品、不淨品性不成就。[26]

p. 9

這是說依他性的定義，有二類不同：一、「繫屬（就是依）熏習種子」而起的，名為依他起性，這是虛妄唯識——瑜伽行派（*Yogācārika*）的共同解說。二、（有漏妄）「識分別此性，或成煩惱，或成業，或成果報，則屬不淨品。若般若緣此性，無所分別，則成淨品」。[27]依他性，如為識分別，就成為不淨——染汙品類；如為般若所緣，無所分別，就成為清淨。染汙或是清淨，都沒有定性，依因緣而染而淨，所以名為依他（起）性。這一解說，是非常特出的。可以成為染汙的分別性

（*parikalpita-svabhāva*，玄奘譯為遍計所執性），也可以成為清淨的真實性。這染汙、清淨不定——不成的，就是依他性。這一見解，是出於《阿毘達磨大乘經》的，如《攝大乘論》卷中說：

阿毘達磨修多羅中，世尊說：法有三種：一、染汙分，二、清淨分，三、染汙清淨分。依何義說此三分？於依他性中，分別性為染汙分，真實性為清淨分，依他性為染汙清淨分。

譬如於金藏土中，見有三法：一、地界，二、金，三、土。於地界中，土非有而顯現，金實有不顯現。此土若以火燒鍊，土則不現，金相自現。……如此本識，未為無分別智火所燒鍊時，此識由虛妄（的）分別性顯現，不由真實性顯現；若由無分別智火所燒鍊時，此識由成就真實性顯現，不由虛妄（的）分別性顯現。是故虛妄分別性識，即依他性有二分。[28]

從經文及論文的解說比喻中，這明顯的是「繫屬淨品、不淨品性不成就」的依他性。地界（礦）是阿黎耶——「本識」，一向只見是泥土，如一般眾生，阿黎耶識由虛妄識而顯現為染汙的分別性。礦藏經過開採冶鍊，那就顯出純金，這如阿黎耶識為無分別智火所冶鍊，就顯出清淨的真實性。這不是染因生染果，淨因生淨果的依他性；真實性如金，是本來就有的，依智火而顯出真實性的清淨法界，是了因所了，而不是生因所生的。依這樣去了解，「此界無始時」的「界」，可以說是生死雜染的「因」性（種子識），也可以說是本淨的法界（或本淨真如）。《攝大乘論》的引經說，是站在虛妄識界的立場。但經文本義——依他有二分，當然可通於清淨法界。真諦與《究竟一乘寶性論》，都依如來藏解說頌文的「界」，不是沒有根據的。

「識界」有二分的思想，引起了《楞伽經》的結合了如來藏與阿黎耶——藏識，如《大乘入楞伽經》卷 5 說：

p. 10

如來藏是善不善因。……無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生於七識無明住地。譬如大海而有波浪，其體相續，恆注不斷；本性清淨，離無常過，離於我論。其餘七識，意、意識等，念念生滅。[29]

瑜伽行派立八識，《楞伽經》也立八識，但八識是：「如來藏藏識心、意、意識及五識身」。[30]如來藏是不生不滅的；意、意識等七識是念念生滅的；阿黎耶——藏識通二分，「真相」（即如來藏）是不滅的，藏識攝藏的虛偽熏習——「業相」是可滅的。這樣，瑜伽行派依（虛妄分別）阿黎耶識的唯識說，被統屬於真常的如來藏，成為真常唯心說。傳說依《楞伽經》而造的《大乘起信論》，說「依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識」，[31]確是有所依據的。

瑜伽行派以真如會通如來藏，但所說的真如（即空性，圓成實性），只是理性，與依他起性不一不異，而無關於依他起性的因果起滅，所以呂澂稱之為「性寂」。在真常大乘經中，如來藏不只是「性寂」，也是「性覺」的，如《大方等如來藏經》說：

一切眾生貪欲、恚、癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結跏趺坐，儼然不動。……有如來藏常無染汙，德相備足，如我無異。[32]

眾生身中的如來藏，佛那樣的有智、有眼，能說只是「性寂」而不是「性覺」嗎？又如《勝鬘經》說：「如來藏空性之智」；[33]《大乘密嚴經》說：「如來清淨藏，亦名無垢智」，[34]那是更明顯的「性覺」說了！《楞伽經》的〈偈頌品〉說：「內證智所行，清淨真我相，此即如來藏，非外道所知」。[35]如來藏就是我（ātman），「我」能說沒有知性嗎？所以呂澂主「性寂」而否定「性覺」，是不能解說真常大乘經論的。

p. 11

這樣，真諦引如來藏說，說「界以解為性」，是有所據的。如前《法界體性無分別經》，所說的「解」，與「知」、「覺」是相通的，所以真諦譯《攝大乘論釋》所說的，「此識界」是「解性」（又是「因性」），與《大乘起信論》的心生滅——阿黎耶識，有覺與不覺二義，可說是大致相近的。[36]

### 三、真實熏虛妄說

依阿黎耶識（ālaya-vijñāna）的攝藏種子（bīja），成立生死的流轉與還滅，是瑜伽行派（Yogācārika）一致的見地。說到無漏心的現起，當然依出世無漏心種子，但在瑜伽行派中，對出世無漏心種子，是有不同意見的。如《瑜伽師地論》〈本地分〉與《大乘莊嚴經論》，都立本性住（prakṛtistha）與習所成（samudānīta）二類。《攝大乘論》以為種子是由熏習所成的，眾生從來沒有無漏心，怎能有本有無漏種（「本性住」）呢？所以提出了無漏新熏說。如《論》說：

此出世心從何因生？汝今應答！最清淨法界所流，正聞熏習為種子故，此出世心得生。

此聞慧種子以何法為依止？至諸佛無上菩提位，此聞慧熏習，隨在一依止處，此中共果報識俱生，譬如水乳。此聞熏習即非本識，已成此識對治種子。.....是聞熏習，若下中上品，應知是法身種子；由對治阿黎耶識生，是故不入阿黎耶識性攝。

此聞熏習，雖是世間法，初修觀菩薩所得，應知此屬法身攝。[37]

依《攝大乘論》說，種子是由熏習（vāsanā）而有的。凡愚眾生一向只是有漏心，所以不可能成立本有無漏種的。這樣，出世的無漏心，從何而生起呢？《攝論》提出一項意見：「最清淨法界所流（等流），正聞熏習為種子故，此出世心得生」。法界（dharma-dhātu）是真如（tathatā）的異名。眾生位中，雖因煩惱等所蔽而似乎不清淨，其實本性是清淨的。在修行過程中，無漏智證法界，起初清淨而還不徹底；到成佛，才是最清淨法界。佛體現了最清淨法界，為眾生說法，眾生從聽聞中，理解佛法而熏成的，名「聞熏習」，也就是「正聞熏習」、「聞慧熏習」、「聞慧種子」。聞熏習還是世間法，但與一般世間法，就是高深的哲理、神教，也都是不同的。

p. 12

這因為佛的教法，從最清淨法界而來，是最清淨法界的等流（同類）。聽聞正法所生的聞熏習，能引發一種出世——超越世間，斷除煩惱業苦的力量。眾生的生死業報——異熟（vipāka）識，是阿黎耶識，正聞熏習能引起對治阿黎耶識的力量，所以正聞熏習，在下中上——由聞慧而思慧，從思慧而修慧，都不是阿黎耶識所攝，是法身種子，所以是法身所攝。在唯識學中，一切種子熏習，都是依阿黎耶識的。聞熏習的性質，終究要斷除阿黎耶識的，那眾生的聞熏習，依止在那裡？《攝論》還是說：聞熏習「共業報識俱生」；不過說了善巧的譬喻，如乳不是水，卻能依水而水乳交融。但性質不同，終究要達到斷除阿黎耶識的目的，這如水乳交融，如鵝飲乳而水卻被棄了。

「最清淨法界等流」——教法，是真實性。聽聞而正確理解的，是耳識與意識，是依他（起）性（para-tantra-svabhāva）——虛妄分別。虛妄

的耳識、意識，受真實的教法影響，而成「正聞熏習」，這不是真實熏習虛妄，於虛妄識中有了真實性的聞熏習嗎？其實，真能熏妄，在真常的大乘經中，都是肯認的。真諦的《攝大乘論釋》說：

如經言：若如來藏非有，於苦無厭惡，於涅槃無欲樂願。[38]

真諦所引述的，是《大寶積經》（四八）〈勝鬘夫人會經〉《楞伽經》也引用《勝鬘經》說）。[39]依經說：眾生的所以能「厭生死苦，樂欲涅槃」，是常住不變如來藏的作用。因為生滅無常的六識（或七識），不能保持善惡業，也不能保持過去的經驗，「剎那不住」的，怎能有厭生死而樂欲涅槃的願望。由於如來藏常住不變，能保持善惡業，而有受生死苦的可能；能保持過去的經驗，才能在「剎那不住」的意識中，有引起憶念的可能。憶念過去、現在（世）的苦，才能厭生死苦而樂求涅槃。這不是真常的使虛妄識能憶念生死苦，而起厭離心嗎？如真、妄（即使不相離）沒有影響力，這是不可能的。真常大乘經的如來藏，是（真）我（ātman）的異名，而唯識學者以真如、法界去解說、會通，但多少存有異義。真諦的思想，是依《阿毘達磨大乘經》，達成融會的目的，但在純正的唯識學者，就不免要異議了！

《攝大乘論》的無漏新熏說，也是引用《阿毘達磨大乘經》的。《攝大乘論》在說到真實性時，說四種清淨，如《論》說：

p. 13

此中有偈：幻等顯依他；說無顯分別；若說四清淨，此說屬真實。清淨由本性、無垢、道、緣緣：一切清淨法，四皆攝品類。 [40]

《攝論》但說「此中有偈」，然依安慧（Sthiramati）《中邊分別論疏》，這二頌是引《阿毘達磨大乘經》的。真實性有四種清淨：一、「本性」清淨；二、「無垢」清淨，是瑜伽行派所共說的。三、「道」清淨，《釋論》作「至得道」清淨，是般若（等）波羅蜜，及（四）念處等助道門。四、「緣緣」清淨，《釋論》作「道生境界」清淨，是清淨法界等流教法；聽聞教法，是引生道及助道法的所緣境。四清淨出於《阿毘達磨大乘經》，可見法界等流引生的聞熏習，也是出於這部經了。《攝大乘論》特有的教義，可說都是本於這部經的。

#### 四、多心論與一意識師

《攝大乘論》的〈依止勝相品〉，以阿黎耶識（*ālaya-vijñāna*）為染淨依：世間的雜染法，世間與出世間的清淨法，非依阿黎耶識不能成立；說心、意、識時，說到染汙意（*Kliṣṭa-manas*）——第七末那識

（*mano-vijñāna*）成立的理由；又處處說六識：這明顯的是八識差別論者。〈應知勝相品〉中，安立十一識或四識，成立唯識（唯量、唯二、種種）後，又有「諸師說：此意識隨種種依止生起，得種種名」一段，[41]這是一意識師。「一心論」與「多心論」，在部派佛教中，成為對立的學派。「一心論」與《大毘婆沙論》的「一心相續論者」相近。依「一心論」，依根對境不同而說為六識，其實只是一意識的相續。《攝論》所說的一意識師，引經也還是《法句》與《阿含》。但真諦譯《攝大乘論釋》說：「諸師，謂諸菩薩」。《攝論》所引述的一意識師，顯然是當時的大乘學的一流。玄奘譯的《攝大乘論（世親）釋》說：「非離意識別有餘識，唯除別有阿賴耶識」。[42]真諦譯作「此中更無餘識異於意識，離阿黎耶識。此本識入意識攝，以同類故」。阿黎耶識含攝在意識中，真諦的見解，是偏向一意識師的。這類大乘的一意識師，也是成立唯識的。《攝大乘論》是多心論者，又引述一意識師，並存而沒有加以抉擇取捨，這是很不尋常的！這可能是：八識差別是《瑜伽師地論》〈本地分〉的傳統，而一心論的唯識學者，是《阿毘達磨大乘經》的一流。從論文的內容看來，在一意識師成立唯識下，引用《阿毘達磨大乘經》的「四法相應，能尋能入一切識無塵」，一意識說極可能是《阿毘達磨大乘經》

p. 14

的。[43]

《攝論》一意識的唯識大乘，對《起信論》作者，是有啓發性的。《起信論》的心——阿黎耶識，意——業識、轉識、現識、智識、相續識，意識（六識）——分別事識。這些名詞，是從魏譯《楞伽經》來的，然作為先後次第的生起，意趣與一意識師相同。我曾聯想到：一、僧伽婆羅（*Saṅghapāla*）所譯的《解脫道論》，有九心輪說：如有分與阿黎耶識相當；轉（動）與業識，見與轉識，所受與現識，分別與智識，令起與相續識，也有相類似的意義。二、《瑜伽師地論》卷 1（真諦曾譯

《十七地論》五卷，佚）的五心說：如率爾心與業識，尋求心與轉識，決定與現識，染淨心與智識，等流心與相續識。從細到粗，從認識到動作，各論都有此前後發展的傾向。魏譯《楞伽》，不是《起信論》的唯一依據；可說《起信論》是博采眾說，而自成體系的。可參閱拙作《大乘起信論講記》。[44]

## 四、結論

佛教的傳來中國，一向著重於經西域傳來的，其實從南方海道來的，影響中國佛教也相當的大！我因為不能同情支那內學院，偏宗唐玄奘所

傳，護法（Dharmapāla）、戒賢（Śīlabhadra）一系的唯識學，對《大乘起信論》作否定的攻訐，所以民國 39 年，講《大乘起信論》，記錄成《大乘起信論講記》，曾略為疏解。晚年，在《法界體性無分別經》中，讀到「如實解本始不二」與「解始」，引起深切的注意，所以對扶南（Funan）來的曼陀羅（Mandra）、僧伽婆羅（Saṅghapāla）、傳

說是《起信論》的譯者——真諦（Paramārtha）的譯典，略加檢閱。覺得扶南傳來的大乘經論，有扶南大乘的特色。當然這都是從印度傳入的，但印度的經論多，派別多（唯識學也不限於玄奘所傳的那樣），為了在當地容易流通，傳布者是有某種選擇性與適應性的，漸漸的會形成一地的學風。以真諦三藏來說，雖帶來二百四十夾（可譯二萬多卷）梵本，但弘傳所宗的，是瑜伽行派，主要是《攝大乘論》，這是依《阿毘達磨大乘經》〈攝大乘品〉而造的。這部論（依經）有特色，如依他性

（para-tantra-svabhāva）阿黎耶識（ālaya-vijñāna）通二分說；無漏

種子是新熏的，以聞熏習為真實性（pariṇiṣpanna-svabhāva），這是真實熏虛妄說；多心論，而又別說一意識師，不加抉擇取舍。這是在《瑜伽師地論》的傳統下，而引進《阿毘達磨大乘經》的思想；實際上是在傳統的虛妄唯識的立場，引進真常心（如來藏學）的思想。在唯識（唯心）經典的發展上，從《解深密經》到《阿毘達磨大乘經》，

p. 15

再進就是《楞伽經》、《大乘密嚴經》。由於虛妄唯識學的興盛，真常心（真常我）融攝他，引起真常唯心思想的大成。在思想演進過程中，

《阿毘達磨大乘經》與《攝大乘論》，起著中介的作用。真諦是一位虛妄唯識論者，但贊同《阿毘達磨大乘經》與《攝大乘論》的思想傾向，所以在他的譯典中，多少引入真常論的思想；也以妄識為依止的思想，融入真常論中，如拙作《如來藏之研究》所說。[\[45\]](#)

真諦在陳太建元年（西元 569）入滅。在真諦生前，他的眾多譯典，大多流行在嶺南。到隋代（西元 589）完成了南北統一的大業，因北周滅法（西元 574~577）而南下的僧侶，才帶著梁陳（主要是扶南來）的譯典，傳入北方。以《攝大乘論釋》為主的南學，充實了北方固有的「地論宗」，又發展出「攝論宗」。承受這些思想，參考（西元 513）北魏翻譯的《楞伽經》等，綜合融貫而出現了《大乘起信論》。在中國佛教中，這部論起著深遠的影響，也不妨說是中國人的偉大了！我從扶南

（Funan）大乘說到《起信論》，只是不能同意偏執的宗派意識，所以從思想演化的觀點，作少分的論究。在本人對一切佛法的理解，還是比較贊同虛妄唯識論的。

**關鍵詞：**1.《楞伽經》 2.《攝大乘論》 3.瑜伽行派 4.虛妄唯識 5.如實解本始不二

p. 16

## **The Discourse on the A wakening of Faith in the Mahāyāna and Funan Mahāyāna**

Ven. Yin-shun

### **Summary**

According to Chung Jiang Mu Lu or The Bibliography of All Sūtras and the researches by most modern scholars, the Discourse on the A wakening of Faith in the Mahāyāna was not written by Aśvaghoṣa. Some people said, "wirtten by following Bodhiruci's rendition of the Laṅkāvatāra sūtra."

The main purpose of this paper is to supplement the author's view point in his book entitled "Record of the speeches on the Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna" that, "The śāstra adopted various opinions and built its own system." The śāstra was translated into Chinese by Paramārtha, a monk from Funan, the nowadays Cambodia. It was certainly not the product of "following Bodhiruci's rendition of The Lankāvatāra sūtra."

- [1] 《大正藏》卷 55，頁 142 上。
- [2] 珍海《三論玄疏文義要》卷 7 所引。
- [3] 張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》35 冊之〈大乘起信論與楞嚴經考辨〉，頁 299~313。大乘文化出版社，民國 67 年 11 月初版。
- [4] 《內學》第一輯，頁 162。
- [5] 《大正藏》卷 50，頁 426 上。
- [6] 《大正藏》卷 8，頁 726 下。
- [7] 《大正藏》卷 8，頁 729 下。
- [8] 《大正藏》卷 32，頁 582 中。
- [9] 《大正藏》卷 8，頁 731 上。
- [10] 《大正藏》卷 32，頁 396 中~下。
- [11] 《大正藏》卷 11，頁 145 上。
- [12] 《大正藏》卷 11，頁 145 上。
- [13] 《大正藏》卷 11，頁 145 中。
- [14] 《大正藏》卷 11，頁 145 中。
- [15] 《大正藏》卷 11，頁 150 上。
- [16] 《大正藏》卷 8，頁 244 中。
- [17] 《大正藏》卷 2，頁 104 中~105 上。

- [18] 《大正藏》卷 11，頁 655 中。
- [19] 《大正藏》卷 48，頁 338 中。
- [20] 《大正藏》卷 50，頁 426 上；《大正藏》卷 55，頁 266 上。
- [21] 《大正藏》卷 50，頁 429 下。
- [22] 《大正藏》卷 31，頁 156 下~157 上。
- [23] 《大正藏》卷 31，頁 175 上。
- [24] 《大正藏》卷 11，頁 677 下。
- [25] 《大正藏》卷 31，頁 839 上。
- [26] 《大正藏》卷 31，頁 119 下。
- [27] 《大正藏》卷 31，頁 188 中。
- [28] 《大正藏》卷 31，頁 121 上。
- [29] 《大正藏》卷 16，頁 619 中~620 上。
- [30] 《大正藏》卷 16，頁 621 下。
- [31] 《大正藏》卷 32，頁 576 中。
- [32] 《大正藏》卷 16，頁 457 中~下。
- [33] 《大正藏》卷 11，頁 677 上。
- [34] 《大正藏》卷 16，頁 747 上。
- [35] 《大正藏》卷 16，頁 637 中。
- [36] 筆者在《如來藏之研究》中，以為「解性」是「解脫性」，應該加以改正。參考頁 215。
- [37] 《大正藏》卷 31，頁 117 上。
- [38] 《大正藏》卷 31，頁 157 上。

[39] 《大正藏》卷 11，頁 677 下。

[40] 《大正藏》卷 31，頁 120 下。

[41] 《大正藏》卷 31，頁 119 上。

[42] 《大正藏》卷 31，頁 339 下。

[43] 上來引用真諦的《攝大乘論釋》，見《大正藏》卷 31，頁 185 上～下。

[44] 《大乘起信論講記》，頁 172～183，正聞出版。

[45] 《如來藏之研究》，頁 207～235。