

對呂澂《大乘起信論》考證的再審視

于德隆*

提 要

近代以來，關於《大乘起信論》的真偽之爭，為近百年佛學研究的重大公案之一。呂澂對《起信論》的文本和義理考證被認為是構成《起信論》為中國人偽託之作說的最有力證據。呂澂對《起信論》考證的方法是將《起信論》的思想與魏譯《楞伽經》的異解或錯解聯繫起來。在他看來，魏譯《楞伽經》與《起信論》之所以為「偽」，首先是因為它們把「如來藏」與「阿賴耶識」強分為二。通過對《楞伽經》及呂澂《起信論》考證工作的詳細考察，我們認為，呂澂只是強調了如來藏與阿賴耶識非異的一面，而忽視了其非一的一面，因而是偏頗的。呂澂認為「三層意思，魏譯一概弄錯」，錯的並不是魏譯《楞伽經》，而是他自己理解有誤。呂澂《起信論》考證的其他支持點論證部分同樣不能成立。由此可見，呂澂對《起信論》的文本和義理考證不能成立。

關鍵字：《起信論》、《楞伽經》、如來藏、阿賴耶識、呂澂

2011.10.16 收稿，2011.12.23 通過刊登。

* 作者係中央民族大學副教授。

前言

近代以來，關於《大乘起信論》的真偽之爭，為近百年佛學研究的重大公案之一。《大乘起信論》一卷，簡稱《起信論》，馬鳴菩薩造，梁·真諦（499—569）譯，收在《大正藏》第三十二冊。該論對我國大乘佛教的主要宗派如華嚴宗、天臺宗、禪宗、淨土宗等皆有深刻影響。近世對《起信論》真偽問題的考證肇始於日本學者望月信亨等人。國內始從義理上批判《起信論》的，是支那內學院的歐陽竟無。1922年，歐陽竟無在〈唯識抉擇談〉中，站在唯識學立場，質疑《起信論》的「真如緣起」觀念以及與之相關的中國佛教華嚴宗、天臺宗、禪宗等諸宗。關於《起信論》的真偽問題的爭論一直持續到現在，其中呂澂對《起信論》的文本和義理考證被認為是構成《起信論》為中國人偽託之作說的最有力證據。

然而，一些有識之士早已指出呂澂《起信論》考證中存在的問題。例如印順法師〈《起信論》與扶南大乘〉一文中指出，不可以「站在一宗一派的觀點來衡量方便多門的佛法」，而呂澂的《起信論》考證正是存在這樣的問題。¹牟宗三在其《佛性與般若》（上）中，不同意呂澂把如來藏與藏識直接同一的做法，認為如來藏與藏識有所不同；亦不認同呂澂對魏譯《楞伽》之批評，認為呂澂之解讀頗多誤解。²程恭讓〈《楞伽經》如來藏段梵本新譯及對呂澂關於魏譯相關經文批評的再批評〉一文中，引用呂澂據以論證魏譯《楞伽經》錯誤的梵文經文，與三種漢譯本之相應部分比較，認為魏譯本與梵文本雖略有不同，但並

¹ 印順法師著，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》第八期（1995），頁1-16。

² 牟宗三，《佛性與般若》（台北：學生書局，1977）筆者此處使用之版本為《佛性與般若（上）》（長春市：吉林出版集團，2010），頁343-356。

非如呂澂所說「全盤錯了」。³陳玉萍《〈楞伽經〉與〈大乘起信論〉關係之研究——以呂澂的觀點為線索》中，將魏譯《楞伽經》相關部分與梵文經文進行了詳細比較，認為大部分情況下呂澂誤解了原意。⁴

本文中，我們結合前人的論述，對呂澂的文本和義理考證進行全面系統的考察。

一、緒論

呂澂對《起信論》的批判，是他繼承支那內學院歐陽竟無等人，立足於法相唯識進行的佛學批判的一個組成部分。呂澂曾經對印度佛學和中國佛學心性說的特質予以總結，認為印度佛學關於心性的思想是「心性本寂」，即「性寂說」；而中國佛學關於心性的思想是「心性本覺」，即「性覺說」。呂澂認為「性覺說」與梵土經意不合，把「性覺」判為中土偽經偽論的思想基礎，並據此致力於對「性覺說」即本覺一系典籍《起信論》、《楞嚴經》等的批判。如他在〈大乘起信論考證〉一文中說：

中國隋唐的佛學，受了《起信論》似是而非的學說影響，不覺變了質，成為一種消極的保守的見解，並且將宇宙發生的原理，籠統地聯繫到「心」上面，而有「如來藏緣起」之說，又加深了唯心的色彩。這些都喪失了佛學的真精神，成為統治者利用的工具。……今天，如果要認識我國過去佛學的實質，判明它的價值，並撇開蔽障去辨別佛學的真面目，都非先瞭解《起信論》思想的錯

³ 程恭讓，〈《楞伽經》如來藏段梵本新譯及對呂澂關於魏譯相關經文批評的再批評〉，《哲學研究》第3期（2004），頁54-58。

⁴ 陳玉萍，〈《楞伽經》與《大乘起信論》關係之研究——以呂澂的觀點為線索〉，玄奘大學碩士論文，頁93-186。

誤不可。我們用考證方法，揭露了《起信論》的偽書、似說，並始終堅持這樣的論斷，其用意就在於此。⁵

在呂澂看來，《起信論》的出現是本覺思想的源頭，所以呂澂辨偽的目的，是要通過偽經而批判偽教，進而全面置疑建立在心性本覺思想上的中國佛教諸宗。

呂澂認為，採用枝節的考據方法（如分析有關《起信》撰譯問題的資料，比較真諦譯本所用名相等），解決不了問題，應該單刀直入，以解剖論文的重要關鍵下手。他認為，《起信論》思想的中心是放在「如來藏」同「阿黎耶識」的交涉上。因此，從前的學者常聯想到當時地論師南北派的紛爭（正是「如來藏」和「阿黎耶」是一是異的問題），聯想到當時地論師和攝論師的意見分歧上去。但是在呂澂看來，實際這些聯想都是多餘的，只可說，《起信論》的思想和《楞伽經》最相近，簡直可以說就是從《楞伽經》發生出來的。⁶

這話當然不算錯。《起信論》雖然是依據《楞伽經》、《勝鬘經》、《不增不減經》、《法界體性無分別經》、《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經》、《金剛三昧經》等很多佛經而作，但與《楞伽經》關係確實密切。隋慧遠在《大乘起信論義疏》卷一中說，馬鳴依《楞伽經》造《起信論》。此後元曉、法藏等都依據《楞伽經》解釋《起信論》。宋代寶臣，明代德清、智旭等人在注釋《楞伽經》時，亦廣泛引用《起信論》以說明《楞伽經》中的義理。可見《起信論》與《楞伽經》的密切關係。

呂澂對《起信論》的考證是將《起信論》與魏譯《楞伽經》

⁵ 呂澂，〈大乘起信論考證〉，《呂澂佛學論著選集（一）》（山東：齊魯書社，1991），頁 369。

⁶ 呂澂，〈起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討〉，《現代佛教學術叢刊 35》第四輯（臺北市：大乘文化出版，1978），頁 300-301。

的異解或錯解聯繫起來。呂澂認為魏譯《楞伽經》有「很多錯誤」。如他在〈大乘起信論考證〉一文中說道：

原本上的一些重要思想，像「如來藏藏識」是流轉根本，也是解脫的原因，並且解脫在使「如來藏」清淨，這三層意思，魏譯一概弄錯。⁷

可見其對魏譯本基本採取全盤否定的立場。進一步，呂澂將《起信論》的思想與魏譯《楞伽經》聯繫起來。呂澂在〈起信與禪——對於《大乘起信論》來歷的探討〉一文中論述到：

象魏譯《楞伽》有異解或錯解的地方，《起信》也跟著有異解或錯解，這樣《起信》之為獨立的譯本就有些不可靠了。如果它們的相關處不止於此，還更進一層見到《起信》對於魏譯《楞伽》解錯的地方並不覺其錯誤，反加以引申、發揮，自成其說，那末，《起信》這部書決不是從梵本譯出，而只是依據魏譯《楞伽》而寫作，它的來歷便很容易搞清楚了。⁸

他認為《起信論》思想與魏譯《楞伽經》甚為近似，而魏譯《楞伽經》本身與梵文本相比又頗多異解，錯誤的前提自然不能得出正確的論證結果。因此，只要證明《起信論》思想來源於魏譯《楞伽經》之誤，便可判定其為偽經。

《楞伽經》中闡述了如來藏與阿賴耶識思想。該經在中國佛教經典當中，佔有非常重要的地位。自從它傳入中國後，不僅成為性相兩宗的重要經典，而且催生了禪宗。《楞伽經》在中國古代先後有過四個譯本：

⁷ 同註五，頁342。

⁸ 同註六，頁302。

第一個譯本是《開元釋教錄》卷第四記載的曇無讖譯《楞伽經》(四卷)(T2154:55, 520a)。曇無讖是中印度人, 412 年來華, 433 年去世。但這個譯本早在唐代就已失傳。

第二個譯本是求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》(四卷)。據《開元釋教錄》卷第五記載, 求那跋陀羅是中印度人, 435 年來華, 468 年去世, 其間「於丹陽郡譯出《勝鬘》、《楞伽》經。(T2154:55, 528a)」

第三個譯本是菩提留支譯《入楞伽經》(十卷)。據《開元錄》卷第六記載, 菩提留支「延昌二年(即 513 年)(T2154:55, 540c)」譯出《入楞伽經》。

第四個譯本是實叉難陀譯《大乘入楞伽經》(七卷)。據《開元錄》卷第九記載(T2154:55, 565c), 實叉難陀于久視元年(700 年)奉詔譯《大乘入楞伽經》。

現存這三個譯本通常按照它們產生的朝代簡稱為宋譯、魏譯和唐譯。

《楞伽經》的梵語編訂本現有兩種。第一種是日本學者南條文雄編訂的 *The Laṅkāvatāra-sūtra* (《梵文入楞伽經》)(1923)。⁹第二種是印度學者 P.L. Vaidya 編訂的 *The Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtram* (《妙法入楞伽經》)(1963)。¹⁰

另外, 該經藏譯本有二種, 第一種與梵文原典完全一致, 第二種則為求那跋陀羅漢譯本的重譯本。而根據南條文雄的梵文本直接翻譯的有日譯本及 1932 年由鈴木大拙翻譯的英譯本

⁹ Bunyiu Nanjio edited, *The Laṅkāvatāra-sūtra* (Otani University Press, Kyoto, 1923).

¹⁰ P.L. Vaidya edited, *The Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtram*, in *Buddhist Sanskrit Texts* no.3 (Darbhanga: Mithila Institute, 1963).

The Lankavatara Sutra。¹¹

現存《入楞伽經》梵本分為十品。將現存梵本與中國古代三個漢譯本作個對比，可以看出，唐譯分成十品，品名和內容均與現存梵本一致。魏譯分成十八品，但內容也與現存梵本一致。宋譯分成四部分，內容與現存梵本第二至第八品一致，而缺少第一、第九和第十品。宋譯之所以缺少這三品，多半可能是原有抄本如此。

下面我們來討論一下《楞伽經》三譯的同異。佛經難譯，所以很多佛經，如《金剛經》、《心經》等，都有多個譯本，各個譯本之間多少有些出入，這是正常現象。宋譯《楞伽經》的譯文中，句中詞序時常隨順梵文。梵文的句義需要依靠句中詞語的語法形態認知。如果漢語譯文的詞序隨順梵文，又體現不出其中詞語的語法形態，勢必造成讀解的困難。法藏《入楞伽心玄義》中認為，宋譯「回文不盡，語順西音」(T1790:39, 430b)，這已經成為歷代閱讀和注釋《楞伽經》者的共識。

對照現存梵本，魏譯中時常採用闡釋性譯法，或添加闡釋性文字。因此魏譯本的篇幅要比唐譯本多出四分之一。這種闡釋性譯法通常有助於讀者理解原文，但也有可能摻雜譯者個人主觀理解而偏離原意。法藏認為，魏譯「加字混文」，因此「或致有錯」(T1790:39, 430b)。

唐譯與現存梵本最為貼近。它借鑒和吸收了宋譯和魏譯的一些長處，譯文品質應該稱得上是「後出轉精」。法藏本人參與了唐譯本的翻譯工作，他評價唐譯「詳五梵本，勘二漢文，取其所得，正其所失，累載優業，當盡其旨，庶令學者幸無訛謬。」

¹¹ Daisetz Teitaro Suzuki, *The Lankavatara Sutra*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1932).

（T1790:39，430b）法藏對唐譯予以充分肯定。但是，也應該指出，唐譯也存在一些譯文不準確的地方。

儘管唐譯譯文比較嚴謹，文字也比較通暢，但後世流行的卻依然是宋譯本，這是由於此本首行于世，習誦者眾，文句較少加工潤飾，比較可靠，況且達磨大師授二祖慧可心法時，指宋譯《楞伽》四卷以印心。然宋譯文辭簡古，結合魏譯和唐譯有助於理解。比較流行的宋釋正受《楞伽經集注》，憨山《觀楞伽經記》，蕩益《楞伽經義疏》，都是同時參考三個譯本，大量採用魏譯和唐譯注釋宋譯。

另外，案法藏的《入楞伽心玄義》上說：「今則詳五梵本，勘二漢文」，可見《楞伽經》梵本有多種。三個譯本所據梵本不見得相同，所以造成在個別文句上不盡相同。

三種譯本內容有繁簡之別，但就其共有的內容看，基本意思大體相同，只是細節上略有差異，這是後人的一致評價。法藏在翻譯唐譯《楞伽經》時曾參與譯事，唐譯《楞伽經》譯出來之後，他作的《入楞伽心玄義》一文中，引述《楞伽經》時，引用的仍然是魏譯本與宋譯本，而沒有用唐譯本。其原因可能是魏譯本與宋譯本他用熟了，但也說明他對魏譯《楞伽經》還是認可的。又如歐陽竟無《楞伽疏決》中說：

宋譯文晦，其義不彰。唐善中文，魏時出義。借唐解文，以魏補義，罄無不宜。¹²

歐陽竟無認為「宋、魏、唐三，融取即明，缺一仍昧」，「魏時出義」，「以魏補義」，可見他對魏譯還是認可的，並沒有全盤否定。

¹² 歐陽竟無，《楞伽疏決》（臺北市：大乘精舍印經會，1979）。

牟宗三《佛性與般若》（上）中說：

則魏譯不如呂氏所說之劣也。如其所指摘者，大半系呂氏本人之誤解。即使文句組織上有與宋譯（原本）不同者，而語意無違。即使時有出義者，而所出之義不必與《楞伽》不合。¹³

牟宗三認為，呂澂所指摘的，大半系呂氏本人之誤解，魏譯不如呂氏所說之劣。

程恭讓《楞伽經如來藏段梵本新譯及對呂澂關於魏譯相關經文批評的再批評》一文中說：

呂澂先生對《楞伽經》如來藏學說思想意義的理解有所偏差，他和他的老師歐陽先生一樣，其學術工作深受《大乘起信論》真偽問題思想論戰的促發，深受「批判傳統中國佛教、回歸印度佛教傳統」的佛教批判思潮的影響，遂使得他在高抬《楞伽經》如來藏學說思想價值的同時，對魏譯中的某些「錯誤」不知不覺中會有所「放大」乃至失真。學術工作和思想工作之間，是應當謹守或維持必要的界限的，不如此則或者會產生偽思想，或者會影響到學術的科學性。我們從呂澂對《楞伽經》如來藏段魏譯的批評中，就看到了一個具體的例證。¹⁴

程恭讓該文引用呂澂據以論證魏譯《楞伽》錯誤的梵文經文，與三種漢譯本之相應部分比較，認為魏譯本與梵文本雖略有不同，但並非如呂澂所說「全盤錯了」。呂澂對魏譯中的某些「錯誤」不知不覺中有所「放大」乃至失真。

¹³ 牟宗三，《佛性與般若》（上）（長春市：吉林出版集團，2010），頁351。

¹⁴ 程恭讓，《《楞伽經》如來藏段梵本新譯及對呂澂關於魏譯相關經文批評的再批評》，《哲學研究》第3期（2004），頁58。

陳玉萍《〈楞伽經〉與〈大乘起信論〉關係之研究——以呂澂的觀點為線索》中，將魏譯《楞伽》相關部分與梵文經文進行了詳細比較，認為大部分情況下呂澂誤解了原意。¹⁵

周貴華《唯識、心性與如來藏》一書中認為，《起信論》思想與宋譯《楞伽經》更接近，而不是呂澂所主張的魏譯。¹⁶

印順法師〈起信論與扶南大乘〉一文中說：

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，猶未了然」嗎？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！¹⁷

印順法師指出，不可以「站在一宗一派的觀點來衡量方便多門的佛法」，而呂澂的《起信論》考證正是存在這樣的問題。

以上是關於《楞伽經》與《起信論》的一些背景材料。下面我們轉向《楞伽經》的中心思想以及呂澂對它的理解。

二、對《楞伽經》中如來藏與阿黎耶識之間關係的不同理解

接下來的問題就是對《楞伽經》的思想如何理解。下面我們對這一問題及呂澂對它的認識進行一下梳理。呂澂〈起信與

¹⁵ 陳玉萍，〈《楞伽經》與《大乘起信論》關係之研究——以呂澂的觀點為線索〉，玄奘大學碩士論文，頁 93-186。

¹⁶ 周貴華，《唯識、心性與如來藏》，（北京市：宗教文化出版社，2006），頁 162-174。

¹⁷ 印順法師著，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》第八期（1995），頁 16。

禪——對於大乘起信論來歷的探討》一文中云：

《起信》理論的重心可說是放在如來藏緣起上面的。而首先要解決的即是如來藏和藏識的同異問題，這些原來也是《楞伽》的主題。但原本《楞伽》（這據梵本和宋譯共同之處而言，以下並同），是將如來藏和藏識兩者看成一個實體。它之所以作這樣看法，有其歷史根源。因為在各種大乘經典裡，都要求說明他們所主張眾生皆可成佛的根據何在而作出種種唯心的解析。最初《般若經》泛泛地說為自性清淨心，《涅槃經》說為佛性；比較晚出的《勝鬘經》更切實地說為如來藏；《阿毗達摩經》又說為藏識；最後《楞伽》將這些統一起來，特別指出如來藏和藏識不過名目之異，其實則二而一者也。因此，在經文裡常常說「名為如來藏的藏識」，有時又說「名為藏識的如來藏」，以見其意。¹⁸

呂澂認為，「原本《楞伽》是將如來藏和藏識兩者看成一個實體」，「如來藏和藏識不過名目之異，其實則二而一者也」。可以看出他是從妄心、阿賴耶識的角度去解釋「如來藏」的。呂澂基於唯識學立場，顯然是欲收攝如來藏入阿賴耶識中。因此，他把《楞伽經》裡「如來藏藏識」直接解為「藏識」，阿賴耶識即如來藏，一事而殊名。此可參見呂澂〈楞伽如來藏章講義〉所說：「藏識即阿賴耶，即如來藏，《楞伽》、《密嚴》均視如來藏與阿賴耶為一也。」¹⁹在他看來，魏譯《楞伽經》與《起信論》之所以為「偽」，就是因為它們把「如來藏」與「阿賴耶識」強分為二。

¹⁸ 呂澂，〈起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討〉，《現代佛教學術叢刊 35》第四輯（臺北市：大乘文化出版，1978），頁 302-303。

¹⁹ 呂澂，〈楞伽如來藏章講義〉，《呂澂佛學論著選集（一）》，（山東：齊魯書社，1991），頁 258。

牟宗三《佛性與般若》中對此評論道：

如呂氏所解，《楞伽》不是把這些統一起來，乃只是把如來藏確定為藏識。「將如來藏和藏識兩者簡單地等同，看成一个實體」，此語有歧義。把如來藏只確定為藏識，這是「一個實體」；把兩者統一起來，綜和地說之，也是「一個實體」，不過有解性與取性之兩面，分解地說之，解性是如來藏，取性是藏識。呂氏當然取前一義。但能確定《楞伽》必如此嗎？²⁰

牟宗三認為，「將如來藏和藏識兩者看成一个實體」，此語有歧義。一是將如來藏和藏識兩者簡單地等同，一事而殊名。二是把如來藏和藏識兩者統一起來，不過有解性與取性之兩面，解性是如來藏，取性是藏識。呂氏當然取前一義。但能確定《楞伽》必如此嗎？

這裡出現了三個名詞：藏識，阿賴耶，如來藏。阿賴耶，漢譯為藏識，有能藏、所藏、執藏的三種意義。自能藏萬法種子方面來說，叫做「能藏」；自受前七識雜染法所熏所依方面來說，叫做「所藏」；自被第七識執著為我方面來說，叫做「執藏」（我愛執藏）。阿賴耶識的別名甚多，又名無沒識、一切種識、異熟識、第八識等。可見阿賴耶與藏識，指的是同一個物件，一個是音譯，一個是意譯。在《楞伽經》中，藏識、識藏，含義是一樣的，可以互相通用。

我們來看《楞伽經》中對藏識的描述。宋譯《楞伽經》卷一中說：

心名採集業，意名廣採集，諸識識所識，現等境說五。

²⁰ 牟宗三，《佛性與般若（上）》，（長春市：吉林出版集團，2010），頁347。

(T670:16, 484b)

這裡的「心」指阿賴耶識，「意」指第七末那識，「諸識」指前六識，合為八識，八識功能各有差別。其中，阿賴耶識的作用主要在於「採集業」，即積集各種業種，執持不失，是第八識「持種」之功能。

宋譯《楞伽經》卷一中提到：

譬如明鏡持諸色像，現識處現亦復如是。(T670:16, 483a)

這裡「現識」指阿賴耶識。「現識」之功能是「譬如明鏡持諸色像」，即有顯現、執持眾相之功能。

宋譯《楞伽經》卷一中說：

是名四種因緣，水流處藏識，轉識浪生。(T670:16, 484a)

(唐譯：以此四緣，阿賴耶識如瀑流水，生轉識浪。

T672:16, 594b)

這裡說阿賴耶識，「如瀑流水」，是生滅的，不清淨的；「生轉識浪」，是生滅流轉的所依。

如來藏，指于一切眾生之煩惱身中，所隱藏的本來清淨的如來法身。通常把它看作是佛性的異名，又稱為自性清淨心，自性清淨藏。如來藏雖覆藏於煩惱中，卻不為煩惱所汙，具足本來絕對清淨而永遠不變之本性。此如《勝鬘經·法身章》中說：「如來成就過於恒沙具解脫智不思議法，說名法身。世尊！如來法身不離煩惱藏，名如來藏。(T353:12, 221b)」

我們來看《楞伽經》中對如來藏的描述。宋譯《楞伽經》卷二云：

如來藏自性清淨，轉三十二相，入于一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏。如來之藏常住不變，亦復如是，而陰界入垢衣所纏，貪欲恚癡不實妄想塵勞所汙，一切諸佛之所演說。(T670:16, 489a)

三譯大體相符。如來藏在眾生身中為陰界入所纏，如大價寶為垢衣所纏。大價寶在垢衣中，喻如來藏在眾生身（陰界入）中，這表明如來藏是本來具有的，而不是修行成就的。大價寶雖為垢衣所纏而不改變，喻如來藏雖在眾生身中而常住不變，這表明如來藏在眾生身中保持其清淨自性。

《楞伽經》中進一步說明如來藏無我之義：

佛告大慧！我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句說如來藏已，如來應供等正覺，為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。(T670:16, 489b)

如來藏與「空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃」等，只是各據不同側面的不同表達方式，表達相同的思想，因此如來藏是無我的，與外道神我根本不同。

《楞伽經》中無我如來藏為眾生本具的思想，與其他如來藏類經典是相同的。

在大乘佛法中，有二類不同的所依止說：以阿賴耶識為所依止及以如來藏為所依止。有漏的雜染種，依附的無漏清淨種，都以阿賴耶識為所依止，是唯識學系的根本立場，這是阿賴耶識為依說。而《勝鬘經》、《不增不減經》等，說如來藏為依止

而有生死、涅槃，這是如來藏為依止說。

在《楞伽經》中對上述二類所依止說給與了融會。二類所依止說並不矛盾，代表了兩個不同層面，例如《成唯識論》曾給以解說：

所轉依有二：一、持種依，謂本識（即阿賴耶識），由此能持染淨法種，與染淨法俱為所依，聖道轉令舍染得淨。……二、迷悟依，謂真如（即如來藏），由此能作迷悟根本，諸染淨法依之得生，聖道轉令舍染得淨。
(T1585:31, 54c)

在《楞伽經》中，說到「如來藏藏識」，將如來藏與藏識（阿賴耶識）聯繫了起來。從梵本來看，主要有三種表述方式：

1、梵本「*tathāgata-garbha-śabda-saṃśabdite ālaya-vijñāne*」，可翻譯為名如來藏的阿賴耶識，鈴木大拙英譯本為"*Ālayavijñāna known under the name of Tathāgatagarbha*"，宋譯為「名如來藏藏識」，魏譯為「如來藏阿梨耶識」，唐譯為「如來藏名藏識」。

2、梵本「*tathāgata-garbhe ālaya-vijñānasa-mśabdite*」，可翻譯為名阿賴耶識的如來藏，鈴木大拙英譯本為"*Tathāgatagarbha which is known as Ālayavijñāna*"。宋譯「名藏識如來藏」，魏譯「阿梨耶識名如來藏」，唐譯「如來藏名藏識」。

3、梵本「*tathāgata-garbhas ālaya-vijñānasa*」，鈴木大拙英譯本為"*Tathāgatagarbha-Ālayavijñāna*"。宋譯「如來藏識藏」，魏譯「如來藏阿梨耶識」，唐譯「如來藏識藏」。

三種表述方式略有不同，但均是將如來藏與藏識（阿賴耶識）聯繫了起來。對「如來藏藏識」這一名詞如何理解，是解讀《楞伽經》的關鍵所在。呂澂認為，「藏識即阿賴耶，即如來

藏，《楞伽》、《密嚴》均視如來藏與阿賴耶為一也。」並據此證明魏譯《楞伽經》之錯及《起信論》之偽。我們下面做些詳細討論，看看呂澂的觀點是否正確。

呂澂〈大乘起信論考證〉中說：

它（《起信論》）也是將「如來藏」同「阿黎耶」分開而迷失了流轉根源的。並還進一層依著魏譯這章經的幾句話：

「大慧，阿黎耶者，名如來藏而與無明七識共俱，如大海波常不斷絕，身俱生故。」（這幾句好像是說，如來藏同無明七識在一道，便成功了阿黎耶。）引申出一種新的解釋：

「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。」

它的意思是，「如來藏」不生不滅，而無明七識生滅，經文說「如來藏和無明七識共俱」，豈不是生滅與不生滅和合？如此名為「阿黎耶」，當然就是一個混血兒了。表面看去，似乎很合經意，卻想不到魏譯的這幾句話，純屬憑空結撰。我們從宋譯本來看它的原文，應該是：

為無始虛偽惡習所熏，名為識藏。生無明住地與七識俱，如海浪身，常生不斷。

不知魏譯怎麼一恍惚，便讀破了文句，將「無始虛偽惡習」連到上面去了。中間插進一聲「大慧」，下文又加了「如來藏」三字，以至面目全非。它很想在這裡說明「如來藏」如何過渡到「阿黎耶」，不但將「如來藏」與「阿黎耶」分了家，並還劃了先後次第，這正是後來評論家所講「加字混文，或致有錯」的

一個典型。這樣怎可作得憑據呢！²¹

這裡呂澂批評《起信論》與魏譯《楞伽經》一樣，「也是將如來藏同阿黎耶分開而迷失了流轉根源」。呂澂所引經文如下：

宋譯：佛告大慧，如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒，變現諸趣，離我我所。不覺彼故，三緣和合，方便而生。外道不覺，計著作者。為無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生無明住地，與七識俱。如海浪身，常生不斷。離無常過、離於我論，自性無垢，畢竟清淨。(T670:16, 510b)

魏譯：佛告大慧，如來之藏是善不善因故，能與六道作生死因緣。譬如伎兒出種種伎，眾生依于如來藏故，五道生死。大慧！而如來藏離我我所。諸外道等不知不覺，是故三界生死因緣不斷。大慧！諸外道等妄計我故，不能如實見如來藏，以諸外道無始世來虛妄執著種種戲論諸熏習故。大慧！阿梨耶識者名如來藏，而與無明七識共俱。如大海波，常不斷絕，身俱生故。離無常過，離於我過，自性清淨。(T671:16, 556b)

唐譯：大慧！如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒，變現諸趣，離我我所。以不覺故，三緣和合而有果生。外道不知，執為作者。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，恒注不斷。本性清淨，離無常過、離於我論。(T672:16, 619b)

談錫永《入楞伽經梵本新譯》：大慧，如來藏持善不善因，

²¹ 呂澂，〈大乘起信論考證〉，《呂澂佛學論著選集（一）》（山東：齊魯書社，1991年），頁343-344。

能遍興造一切趣生，譬如藝人，離我與我所而扮演種種相。若於此不理解，則三和合起用而有果生。外道不知，遂堅持作者想。由無始時來虛偽識量積集習氣所熏，（如來藏）即有藏識之名，彼與生起無明住地之七種識俱。此如大海，波濤恒時洶湧，然而其體則無間而持續。盡脫離無常之過失、不涉自我，體性究竟本來清淨（*atyanta-prakṛti-pariśuddhi*）。²²

梵本：bhagavāms tasya etat avocat tathāgatagarbhas
mahāmate kuśala-ākuśala-hetukas sarva-janmagati-kartā
pravartate naṭa-vat-gati-saṃkaṭa ātmātmīya-varjitas | tat
anavabodhās tri-saṃgati pratyaya-kriyā-yogas pravartate | na
ca tīrthyās avabudhyante kāraṇa-abhiniveśa-abhiniviṣṭās |
anādikāla-vividha-prapañca-dauṣṭhulya-vāsanās vāsitas
ālayavijñāna-saṃśābditas avidyā-vāsana-bhūmijais saptabhis
vijñānais saha mahodadhi-taraṅgavan nityam
avyucchinna-śarīras pravartate anitya-tādoṣa-rahita
ātmavāda-vinivṛttas atyanta-prakṛti-pariśuddhas(Vaidya,
p.101)

這段經文說明如來藏與藏識之關係。「如來藏是善不善因」，能為世出世間善法不善法因，能遍興造六道生死染法，亦能成就出世淨法。此同於《勝鬘經》中說如來藏為生死依亦為清淨無漏功德依。如來藏因無始無明及由此而起之種種執著的影響，轉名為藏識（「為無始虛偽惡習所薰，名為識藏」）。前七識運作起種種法時，不能離開藏識（「與七識俱」）。此如來藏因無明執著，而有六道眾生，此六道眾生實是如來藏因無明而起之虛妄相，無實自體，故云「離我我所」。此如來藏非無常之有為法亦

²² 談錫永，《入楞伽經梵本新譯》（臺北市：全佛文化，2005），頁192。

非外道所執著之「神我」（「離無常過，離於我論」），而是「自性無垢，畢竟清淨」之無為法，恒常不變，不生不滅。

不論是在梵文本還是四種譯本中，都清楚的告知如來藏藉由種種妄想習氣熏習而成為阿賴耶識，可以清楚的看出如來藏與阿賴耶識的差異性。

呂澂所引用的宋譯本經文：「為無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地與七識俱，如海浪身，常生不斷」，引用的並不完整，因為很容易看出這句話沒有主語。「為無始虛偽惡習所熏，名為識藏」，主語是誰呢？是誰被熏而名為識藏呢？呂澂沒有引。這是一大段話，主語是前面的「如來之藏」，是說「如來之藏，……為無始虛偽惡習所熏，名為識藏」。如是，遂有「如來藏藏識」一複合名。然則焉能說此一複合名表示兩者為同一事？

《楞伽經》這裡確實是在「說明如來藏如何過渡到阿黎耶」，並且確實「還劃了先後次第」，這與《起信論》中說「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」（T670:16，483a），在義理上不是一樣的嗎？這與呂澂所理解的「如來藏和藏識不過名目之異，其實則二而一者也」確實不同，但也並非如呂澂所說，「將如來藏與阿黎耶分了家」。

魏譯在文句組織上確實有所不同，但是意思大體相符，未見得有什麼「異樣」。魏譯也是「阿黎耶識者名如來藏」。如依呂澂所解，這也是以阿黎耶識（藏識）為如來藏。呂澂之所以認為魏譯「將如來藏與阿黎耶分了家」，是由他對魏譯這句經文的斷句而來。呂澂將之斷為：

大慧，阿黎耶者，名如來藏而與無明七識共俱，如大海

波常不斷絕，身俱生故。

呂澂把「名如來藏而與七識共俱」作一句讀，「名」一字貫全句，以此全句來形容阿黎耶。若如此，只能說是呂澂的一家之言。

我們則斷為：

大慧，阿黎耶者名如來藏，而與無明七識共俱，如大海波常不斷絕，身俱生故。

如此斷句，則是說藏識（名如來藏的藏識）與七識共俱，義理方順當。可見，並非魏譯「將如來藏與阿黎耶分了家」，而是呂澂自己的理解才「將如來藏與阿黎耶分了家」。呂澂理解有誤。

《楞伽》言「如來藏」，言「如來藏藏識」，並不必要即是唯阿賴耶識。牟宗三在其《佛性與般若》（上）中就此評論說：

然則《楞伽》不必如呂氏之所解甚顯。不但不必如呂氏之所解，而且呂氏之所解倒反更不恰合。呂氏之所解不過是以賴耶緣起看《楞伽》，而故意忽視「本性清淨」一語而不提，此尤不可也。²³

那麼在宋譯《楞伽經》說到「名如來藏識藏」，說「如來藏名藏識」、「如來藏識藏」、「識藏如來藏」，這些名詞如何理解呢？此如《密嚴經》中說：

如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，輾轉無差別。
（T681:16，746c）

正以如來藏性不變隨緣，舉體成阿賴耶。阿賴耶隨緣不變，當體即如來藏。又如《宗鏡錄》中的解說：

²³ 牟宗三，《佛性與般若（上）》（長春市：吉林出版集團，2010），頁355。

此阿賴耶識，即是真心不守自性，隨染淨緣，不合而合，能含藏一切真俗境界，故名藏識。如明鏡不與影像合，而含影像。此約有和合義邊說。若不和合義者，即體常不變，故號真如。因合不合，分其二義。本一真心，湛然不動。若有不信阿賴耶識即是如來藏別求真如理者，如離像覓鏡，即是惡慧，以未了不變隨緣隨緣不變之義而生二執。(T2016:48, 694c)

此中說，「此阿賴耶識，即是真心不守自性」。因此，阿賴耶識與真如如來藏非一非異。《楞伽經》所說的「如來藏識藏」等，乃即妄惑以明其本實，指明了如來藏與阿賴耶識的統一性，但不可以僵化地理解為「藏識即阿賴耶，即如來藏」。如同說「心佛及眾生，是三無差別」，雖然眾生與佛當體是同，但是眾生有無量垢染未淨，而佛則二障永斷，二死永絕，圓滿無量功德，所以不可簡單地將佛及眾生等同，道理是一樣的。如來藏與阿賴耶識，有同一義，那是心真如是自性清淨的。也有差別義，阿賴耶識雖不離真如自性清淨，卻是覆障真如的，是雜染過患、煩惱熏習的總聚。因而不能簡單的將如來藏與阿賴耶識畫上等號。呂澂立論的基點「藏識即阿賴耶，即如來藏，《楞伽》、《密嚴》均視如來藏與阿賴耶為一也」只是強調了如來藏與阿賴耶識非異的一面，而忽視了其非一的一面，因而是偏頗的。

三、對呂澂《大乘起信論》考證主體部分的考察

在〈大乘起信論考證〉一文中，呂澂將前後幾篇文章進行了綜合，因此下面我們對呂澂《起信論》考證的研討以此文為主。在該文中，呂澂提出，「為著避免議論的支離，我們首先就《起信》的中心思想和魏譯《楞伽》的關係作一番總的考察。」

²⁴呂澂按照他的基本觀點：「藏識即阿賴耶，即如來藏，《楞伽》、《密嚴》均視如來藏與阿賴耶為一也」，在魏譯《楞伽經》中發現了「很多錯誤」。如他該文中說：

原本上的一些重要思想，像「如來藏藏識」是流轉根本，也是解脫的原因，並且解脫在使「如來藏」清淨，這三層意思，魏譯一概弄錯。²⁵

進一步，在他看來，《起信論》也維妙維肖地與魏譯《楞伽經》有著同樣的三層錯誤：

《起信論》就是和充滿曲解的魏譯結成不解之緣而構出了中心思想來的，自然也就維妙維肖地有著三層錯誤。²⁶

之後呂澂就這三層錯誤分別論證。呂澂〈大乘起信論考證〉中說：

第一，它也是將「如來藏」同「阿黎耶」分開而迷失了流轉根源的。²⁷

首先，關於流轉根源方面，呂澂批評《起信論》「也是將如來藏同阿黎耶分開而迷失了流轉根源」。呂澂的這一段論述我們在上一節已經詳細討論過。《起信論》中說「依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識」，這與宋譯本所說「如來之藏，……為無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地與七識俱，如海浪身，常生不斷」，在義理上不是一樣的嗎？又如《勝鬘經》中云，「有如來藏故說生死，是名

²⁴ 呂澂，〈大乘起信論考證〉，《呂澂佛學論著選集（一）》（山東：齊魯書社，1991），頁337。

²⁵ 同上，頁342。

²⁶ 同上，頁343。

²⁷ 同上，頁343-344。

善說」，「此性清淨如來藏而客塵煩惱上煩惱所染」，同是指眾生本具的自性清淨心，被虛妄無明習氣所熏習而起流轉，與《起信論》的義理相一致，怎麼能說《起信論》「迷失了流轉根源」呢？顯然《起信論》並非如呂澂所說，僅由幾句所謂的「魏譯的誤譯」而建立如來藏緣起。

其次，關於解脫的原因方面，呂澂〈大乘起信論考證〉中論證說：

其次，原本（宋譯）上又說：「其餘諸識，有生有滅，……不覺苦樂，不至解脫。」而魏譯改為：「餘七識者，心意意識等，念念不住，是生滅法，……能得苦樂故，能離解脫因故。」原譯說「阿黎耶」以外的各識，都是有生滅的（這生滅作間斷講。如前六識在無心等五位，就有間斷，所以這類識稱為「轉識」），有時候對人生不覺苦樂，所以不會發生解脫的要求。經魏譯一改，說生滅念念不住之法能得苦樂，便把感覺苦樂放在七識上，因而要求解脫的動機也就說不明白了。²⁸

這裡呂澂認為魏譯錯譯，把感覺苦樂放在七識上，因而要求解脫的動機也就說不明白了。

《勝鬘經》中明確提到了如來藏為解脫的真正動因，如說：

世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦樂求涅槃。世尊，如來藏者，無前際，不起不滅法，種諸苦，得厭苦，樂求涅槃。（T353:12，222b）

經文中說：如沒有如來藏，不能厭生死苦，發生對涅槃解脫的

²⁸ 同上，頁 345。

樂求，因為六識及末那識等七法，是剎那不住的生滅法。如來藏，「種諸苦，得厭苦，樂求涅槃」，為解脫的真正動因。

《楞伽經》中是如何說的呢？上面呂澂所引經文，我們把它引全了來看：

宋譯：其諸餘識有生有滅。意、意識等念念有七。因不實妄想，取諸境界，種種形處，計著名相，不覺自心所現色相，不覺苦樂，不至解脫。名相諸纏，貪生生貪。
(T670:16, 510b)

魏譯：余七識者，心意意識等念念不住是生滅法。七識由彼虛妄因生，不能如實分別諸法，觀於高下長短形相故，執著名相故，能令自心見色相故，能得苦樂故，能離解脫因故，因名相生，隨煩惱貪故。(T671:16, 556b)

唐譯：其餘七識，意、意識等，念念生滅。妄想為因，境相為緣，和合而生。不了色等自心所現。計著名相，起苦樂受。名相纏縛，既從貪生，複生於貪。(T672:16, 619b)

談錫永《入楞伽經梵本新譯》：(污染)意及意識等餘七識，剎那剎那生滅。彼以虛妄分別為因，以緊密相連之境相形色差別為緣(而生起)。由於計著名與相，即不認知別別外境相無非唯心自見。彼不正知苦樂受，彼不成解脫因。由貪生名與相，複由名與相以生貪。²⁹

黃寶生《梵漢對勘入楞伽經》：而意和意識等其它七識剎那生滅，因不實妄想分別而生，依附種種特殊形態，執著名和相，覺知自心所現色相，不感受苦樂，不成為解

²⁹ 談錫永，《入楞伽經梵本新譯》(臺北市：全佛文化，2005)，頁192。

脫原因。名和相產生貪欲，貪欲產生名和相，互相為因。

30

梵本：tadanyāni vijñānāni utpanna-apavargāni
mano-mano-vijñāna-prabhṛtīni kṣaṇikāni, sapta api
abhūta-parikalpa-hetu
janita-saṃsthāna-akṛti-viśeṣa-samavāyāu alambīni
nāma-nimitta-abhiniviṣṭāni svacitta-dr̥śya-rūpa-lakṣaṇā
avabodhakāni sukha-duḥkha-apratisaṃvedakāni
amokṣakāraṇāni
nāma-nimitta-paryutthāna-rāga-janita-janaka-taddhetu-ālambā
ni(Vaidya, p.101)

此段經文次於如來藏句下，對顯「如來藏藏識」以外其餘七識之性質。從中我們可以看出，五譯共同肯定其餘七識意意識等念念生滅，因虛偽妄想攝取諸境，種種形處執著名相，不覺色等諸法是自心所現，故終不至解脫。宋譯為「不至解脫」，魏譯為「能離解脫因故」，談錫永新譯為「彼不成解脫因」，黃寶生譯為「不成為解脫原因」，意義相同，都是說其餘七識不能成為解脫因。唐譯雖然漏譯，但其餘七識既然「名相纏縛，既從貪生，複生於貪」，當然不能成為解脫因，整體意思沒有丟失。

我們可以看出，該段經文中確實有一句描述其餘七識的短語，五譯互有出入，這也正是呂澂指出魏譯誤譯之處，即梵本原文 *sukha-duḥkha-apratisaṃvedakāni*，宋譯為「不覺苦樂」，魏譯為「能得苦樂」，唐譯為「起苦樂受」，談譯為「不正知苦樂受」，黃譯為「不感受苦樂」。宋譯、談譯及黃譯與現存梵本原文相符，而魏譯、唐譯均誤譯。如果按照魏譯「能得苦樂」，唐譯「起苦

³⁰ 黃寶生，《梵漢對勘入楞伽經》（北京市：中國社會科學出版社，2011），頁 451。

樂受」，則原文應為 *sukha-duḥkha-pratisaṃvedakāni*。³¹或許魏譯與唐譯所據梵本原即如此。

在上面呂澂所引魏譯經文中，呂澂抓住七識「能得苦樂故，能離解脫因故」這句話，由此論證道：「《勝鬘經》說：七識是有間斷的，不受苦樂，非解脫因；惟有「如來藏」無有間斷，受苦樂，是解脫因。……《楞伽》把這意思引進來了，但被魏譯輕輕地抹煞掉了」。其實魏譯說七識「能離解脫因故」，不就是說七識「非解脫因」嗎？怎麼能說這意思「被魏譯輕輕地抹煞掉了」呢？程恭讓認為：「尤其魏譯中關鍵點睛的一詞，所謂「能離解脫因故」，即是說七識離於解脫之原因，這詞譯意非常精巧，應當絲毫不會使人讀後誤以為七識是解脫之根據。呂先生似未認真考慮魏譯此句中的正確方面，而是僅根據這句魏譯的錯誤方面，判定魏譯說不明白解脫的動機，仍是比較過分的結論。」³²

由此可見，所謂「《楞伽》把這意思引進來了，但被魏譯輕輕地抹煞掉了」，根本沒有這回事。

基於對魏譯《楞伽》的上述判斷，呂澂〈大乘起信論考證〉中接著又說：

《起信》也一樣地找不到解脫的真正動因，質言之，就是尋不著由於整個人生苦樂的感覺而發生厭離欣求的那一種解脫動因。這原是《勝鬘經》中的微言大義，平常是難以得其理解的。《勝鬘經》說：七識是有間斷的，不受苦樂，非解脫因；惟有「如來藏」無有間斷，受苦樂，

³¹ 同上，見黃寶生的註釋。

³² 程恭讓，〈《楞伽經》如來藏段梵本新譯及對呂澂關於魏譯相關經文批評的再批評〉，《哲學研究》第3期（2004），頁57。

是解脫因。這無異說，解鈴還須系鈴人，生死的擔子既是「如來藏」承擔的，那末，解脫也就得由它去主辦。《楞伽》把這意思引進來了，但被魏譯輕輕地抹煞掉了，這就無怪《起信》將錯就錯，在說明三細六粗一段中，依著魏譯經文：「七識由彼虛妄因生，……能令自心見色相故，能得苦樂故，能離解脫因故。」一連串地發揮七識有苦樂感覺，會執著苦樂等等相狀——相續相，執取相。到了說明染淨因緣的地方，更是直接地將厭（生死）求（涅槃）的功能放在妄心上面，以為由真如來熏習無明，發生淨用，就會使妄心生出厭求的現象，這樣說真是離題萬里了。³³

這裡呂澂批評《起信論》「也一樣地找不到解脫的真正動因」。呂澂認為「《起信》將錯就錯」，「更是直接地將厭（生死）求（涅槃）的功能放在妄心上面」。呂澂所引《起信論》文如下：

有四種法熏習義故，染法、淨法起不斷絕。云何為四？一者、淨法，名為真如。二者、一切染因，名為無明。三者、妄心，名為業識。四者、妄境界、所謂六塵。熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故則有香氣。此亦如是，真如淨法實無於染，但以無明而熏習故則有染相。無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用。

云何熏習起淨法不斷？所謂以有真如法故，能熏習無明。以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦、樂求涅槃。以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如，自信己性，知心妄動，無前境界，修遠離法。以如實知無前境界故，種

³³ 呂澂，〈大乘起信論考證〉，《呂澂佛學論著選集（一）》（山東：齊魯書社，1991），頁345。

種方便起隨順行，不取不念，乃至久遠熏習力故，無明則滅。以無明滅故心無有起，以無起故境界隨滅，以因緣俱滅故心相皆盡，名得涅槃，成自然業。(T1666:32, 578a)

《起信論》這裡說明染法、淨法如何互相熏習。淨法一種，名為真如。染法分為三種：一者、一切染因，名為無明；二者、妄心，名為業識；三者、妄境界、所謂六塵。其中「妄心，名為業識」是《起信論》特有的名相。《起信論》中，為了說明如來藏為無明所熏動，轉名為阿梨耶識這一過程，從細至粗，立三種相，分別為業識、轉識、現識，稱為三細識，均在阿梨耶位。此與《瑜伽師地論》、《成唯識論》等總說為異熟識不同。《起信論》中，轉識有二種用法。若說由無明所動名為轉識，是在阿梨耶識。如為境界所動名轉識者，是指前七識。業識也同樣，特指根本無明業相，與普通依業受果的業不同。因此，《起信論》此段文中的「妄心」有其特別的意義，是指根本業識，是如來藏為無明所熏動的最初相，為阿梨耶三位中的最初位，此與呂澂所理解的指其餘七識的普通意義上的妄心不同。

《起信論》這裡說「以有真如法故，能熏習無明」，指出解脫的真正動因是真如如來藏，並非是妄心。然而，真如的熏習須通過妄心的厭求與轉淨而實現，這就是《起信論》中所說的本覺與始覺的關係。因此，《起信論》並非如呂澂所批評的「找不到解脫的真正動因」。

其次，關於解脫的方法方面，呂澂〈大乘起信論考證〉中論證說：

原本在下文更進一層地說：

「菩薩摩訶薩欲求勝進者，當淨如來藏及藏識名。大慧，

若無識藏名如來藏者，則無生滅。大慧，然諸凡聖，悉有生滅。」

而魏譯改作：

「諸菩薩摩訶薩欲證聖法如來藏，阿黎耶識者，應當修行，令清淨故。大慧，若如來藏阿黎耶識名為無者，離阿黎耶識無生無滅。一切凡夫及諸聖人依彼阿黎耶識故，有生有滅。」

原意說菩薩欲求勝進的，「當淨如來藏及藏識名」，連帶說明有所得的時候，不能消滅「藏識名如來藏」，仍有生滅。魏譯又曲解了，把「阿黎耶」同「藏識」分開，並看生滅和「如來藏」無關，這樣，解脫的方便如何也不明白了。³⁴

這裡呂澂認為魏譯錯譯，把「阿黎耶」同「藏識」分開，並看生滅和「如來藏」無關，這樣，解脫的方便如何也不明白了。並進而說，「《起信》也一樣不明了解脫的方便是在「清淨」，卻要由妄心熏習的力量去完成任務」。呂澂所引經文如下：

宋譯：是故大慧！菩薩摩訶薩欲求勝進者，當淨如來藏及藏識名。大慧，若無識藏名如來藏者，則無生滅。大慧，然諸凡聖，悉有生滅。（T670:16，510b）

魏譯：是故大慧！諸菩薩摩訶薩欲證勝法，如來藏阿梨耶識者，應當修行令清淨故。大慧！若如來藏阿梨耶識名為無者，離阿梨耶識無生無滅。一切凡夫及諸聖人，依彼阿梨耶識故有生有滅。（T671:16，556b）

³⁴ 同上，頁 346。

唐譯：是故大慧！菩薩摩訶薩欲得勝法，應淨如來藏藏識之名。大慧！若無如來藏名藏識者，則無生滅。然諸凡夫及以聖人悉有生滅。(T672:16, 619b)

對照三譯，我們看不出魏譯有什麼曲解。先看第一句，魏譯「諸菩薩摩訶薩欲證勝法」，與宋譯「菩薩摩訶薩欲求勝進者」，及唐譯「菩薩摩訶薩欲得勝法」，意義完全相同。

再看第二句，魏譯為「如來藏阿梨耶識者，應當修行令清淨故」，此與宋譯「當淨如來藏及藏識名」，及唐譯「應淨如來藏藏識之名」，意義有什麼不同嗎？宋譯的「當淨如來藏及藏識名」，其意義不就是魏譯的「如來藏阿梨耶識者，應當修行令清淨」嗎？而且魏譯接下來明確說「若如來藏阿梨耶識名為無者」，同樣是說「淨如來藏藏識之名」。

呂澂說，魏譯把「阿梨耶」同「藏識」分開了。而「阿梨耶」與「藏識」同事異名，什麼叫分開呢？如果呂澂的意思是說，魏譯把「阿梨耶」同「如來藏」分開了，那麼我們看宋譯說「當淨如來藏及藏識名」，同樣是把「如來藏」同「藏識」分開了。

呂澂之所以認為魏譯「把阿梨耶同藏識分開」，是由他對魏譯這句經文的斷句而來。呂澂將之斷為：

諸菩薩摩訶薩欲證聖法如來藏，阿梨耶識者，應當修行，令清淨故。

我們則斷為：

諸菩薩摩訶薩欲證聖法，如來藏阿梨耶識者，應當修行令清淨故。

參考魏譯下文「若如來藏阿梨耶識名為無者」，其中「如來藏阿梨耶識」作為一個整體連在一起來用，可以看出呂澂斷句有誤。至於魏譯下面兩句中的「阿梨耶識」，完全可以理解為是對前句中「如來藏阿梨耶識」的省稱。可見，並非魏譯「把阿黎耶識、藏識分開」，而是呂澂自己的斷句把如來藏、阿黎耶識分開了。

既然魏譯並非如呂澂所指責的「把阿黎耶識、藏識分開」而誤譯，則自然無從指責魏譯「解脫的方便如何也不明白了」。

之後，呂澂在該文中總結道：

就上述三層來看《起信》的中心思想，一一都是跟著魏譯的錯誤而來，並還錯上加錯地予以發揮，當然不會有梵本的根據。……真理，難道會由那樣模糊的途徑碰得到的嗎？我們由這樣一番總的評述，已可概略的判定：《起信》之書是偽，《起信》之說是似。³⁵

以上就是呂澂對《起信論》的文本和義理考證的主要部分。通過以上的討論我們可以看出，呂澂認為「三層意思，魏譯一概弄錯」，錯的並不是魏譯《楞伽經》，而是他自己理解有誤。由此可見，呂澂對《起信論》的文本和義理考證不能成立。

四、對呂澂《大乘起信論》考證其它支持點部分的考察

之後呂澂在該文中又舉出幾點細節，用來充實他的論斷，但過於雜亂，下面我們針對呂澂在〈起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討〉一文中的相關論述進行討論。

呂澂在〈起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討〉一文

³⁵ 同上，頁 346-347。

中論述到：

《起信》之重蹈魏譯《楞伽》誤解而自成其說，還不止於中心的理論。其餘重要論點亦很多這樣的情形。試舉數例：

有如論文一開始泛說一心二門，提出了如來藏。依照元曉的舊解，這是脫胎于魏譯《楞伽》第一品末「寂滅者名為一心，一心者名為如來藏」兩句。但用原本來對照，這兩句實在說的是三昧境界，「一心」是「一緣」（即心專一境）之誤，而《起信》卻跟著它錯解了。³⁶

呂澂認為《起信論》以一心二門立宗，是立論者錯解魏譯《楞伽經》中的「寂滅者名為一心，一心者名為如來藏」這句話。

呂澂所引經文如下：

魏譯：若如是取法與非法，皆是虛妄妄想分別，是故不知法及非法，增長虛妄不得寂滅。寂滅者名為一心，一心者名為如來藏入自內身智慧境界，得無生法忍三昧。
（T671:16， 518c-519a）

唐譯：法與非法唯是分別，由分別故不能舍離，但更增長一切虛妄不得寂滅。寂滅者所謂一緣，一緣者是最勝三昧，從此能生自證聖智，以如來藏而為境界。
（T672:16， 590b）

談錫永《入楞伽經梵本新譯》：人執著於自分別影，即執持法與非法，由是即不能舍離二法，但更增長分別，不能寂滅。寂滅即謂唯一，唯一則生最勝三摩地，此由入

³⁶ 呂澂，〈起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討〉，《現代佛教學術叢刊 35》第四輯（臺北市：大乘文化出版，1978），頁 305。

如來藏而得，此為內自證聖智境界。³⁷

黃寶生《梵漢對勘入楞伽經》：執著自分別，而分別法和非法，也就不能舍棄法和非法。執著分別，增長分別，不得平靜。平靜稱為專心一致，產生最高入定，進入如來藏自覺聖智境界。³⁸

魏譯與其它三譯大體相符。魏譯本這裡出現的「一心」（梵本為 ekāgra），與唐譯本的「一緣」及談譯的「唯一」，黃譯的「專心一致」，意義相同，均表示三昧專注境界，魏譯並沒有錯。

我們再來看《起信論》中的「一心」：

依一心法，有二種門。云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。

心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等、無有變異、不可破壞，唯是一心，故名真如。

心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。（T1666:32，576a）

《起信論》說一心二門，此「一心」包括真如門與生滅門，「攝一切世間法、出世間法」。《起信論》說的一心，與魏譯《楞伽》說的一心並不相同，能說這一思想完全脫胎于魏譯《楞伽》這二句經文嗎？《起信論》中一心二門的思想，在許多佛經中

³⁷ 談錫永，《入楞伽經梵本新譯》（臺北市：全佛文化，2005），頁28。

³⁸ 黃寶生，《梵漢對勘入楞伽經》（北京市：中國社會科學出版社，2011），頁37。

均有闡述。

例如《大方廣佛華嚴經》中云；「心佛及眾生，是三無差別」（T278:9，465c），「三界虛妄，但是心作，十二緣分，是皆依心」（T278:9，558c）。《勝鬘經》中云；「自性清淨心而有染污難可了知。有二法難可了知，謂自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難了知。（T353:12，222c）」《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》中說：「文殊師利，心自性清淨故，彼心客塵煩惱染，而自性清淨心不染。（T357:12，244a）」《佛說不增不減經》中說：「如來藏本際相應體及清淨法者，此法如實不虛妄不離不脫智慧清淨真如法界不思議法。無始本際來，有此清淨相應法體。舍利弗，我依此清淨真如法界，為眾生故說為不可思議法自性清淨心。（T668:16，467b）」又如《寶性論》中說：「所有凡夫聖人諸佛如來，自性清淨心平等無分別。彼清淨心於三時中次第于過失時、于功德時、于功德清淨畢竟時，同相無差別。（T1611:31，832b）」《大乘法界無差別論》中說：「如來法身即是客塵煩惱所染自性清淨心差別名字。（T1626:31，892c）」《唯識論》云：「心有二種。何等為二？一者相應心，二者不相應心。相應心者，所謂一切煩惱結使受想行等諸心相應。以是故言，心意與識及了別等義一名異故。不相應心者，所謂第一義諦常住不變自性清淨心故。（T1588:31，64b）」

《起信論》立自性清淨心為心真如門，此自性清淨心在凡不減，在聖不增，故說「心真如者，即是一法界大總相法門體」。這是如來藏系經論的共同特點。

至於元曉的詮釋那是另一個問題，但不能說《起信論》因錯解魏譯《楞伽經》而立一心二門。

呂澂在該文中接著論述到：

又如論二門中的生滅門，貫串著覺和不覺兩義。覺的體相，用鏡像來做譬喻，說有如實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現；又有因熏習鏡。如實不空，一切世間境界悉於中現。這些說法又顯然脫胎于魏譯《楞伽經·佛性品》末結頌所說：「甚深如來藏，與七識俱生。取二法則生，如實知不生。如鏡像現心，無始習所熏。如實觀察者，諸境悉空無。」二頌。但對勘原本，頌文之意實系說的不覺。「如實知」是別有智者之知，並非如來藏的本身，而魏譯錯解了，《起信》即照它說得那樣若隱若現。

39

呂澂認為《起信論》所說覺的體相，是立論者錯解魏譯《楞伽經》中「如實知」這三個字的意義。呂澂認為「如實知」是別有智者之知，並非如來藏的本身，而魏譯錯解了，《起信》即照它說得那樣若隱若現。呂澂所引經文如下：

宋譯：

甚深如來藏，

而與七識俱。

二種攝受生，

智者則遠離。

如鏡像現心，

無始習所熏。

³⁹ 呂澂，〈起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討〉，《現代佛教學術叢刊 35》第四輯（臺北市：大乘文化出版，1978），頁 305。

如實觀察者，

諸事悉無事。(T670:16，510c)

魏譯：

甚深如來藏，

與七識俱生。

取二法則生，

如實知不生。

如鏡像現心。

無始習所熏，

如實觀察者，

諸境悉空無。(T671:16，557a)

唐譯：

甚深如來藏，

而與七識俱。

執著二種生，

了知則遠離。

無始習所熏，

如像現於心。

若能如實觀，

境相悉無有。(T672:16, 620a)

宋譯「二種攝受生，智者則遠離」，魏譯「取二法則生，如實知不生」，唐譯「執著二種生，了知則遠離」，三譯大體相符。經意是說，有能取所取，心境則生；能如實了知，則遠離生死。魏譯的「如實知」，與唐譯的「了知」，及宋譯的「智者」，意義相同，同樣「並非如來藏的本身」，魏譯並沒有錯解。此如牟宗三的評論：

魏譯「如實知不生」等於第二頌中「如實觀察者，諸境悉空無」，亦「並非如來藏的本身」，焉能據此說《起信》脫胎于魏譯？呂氏成見誤解，還說人家誤譯。試看宋譯，則知魏譯此二頌與宋譯無異。何得把「如實知」看成是如來藏的本身？魏譯無表示此意之痕跡，亦無人能如此看。《起信》之言空與不空與此無關。汝何不說它是根據《勝鬘經》之空如來藏與不空如來藏而言耶？⁴⁰

呂澂在該文中接著論述到：

又如在心生滅門的不覺方面，《起信》說依心意意識而轉，分析其內容有阿黎耶識、業識、轉識、現識、智識、相續識、分別事識等，這些名目又明明出於魏譯《楞伽》。魏譯〈集一切佛法品〉首說到：「識有三種，……一者轉相識、二者業相識、三者智相識。」又說：「有八種識，略說有二種，……一者了別識，二者分別事識。」似乎轉相識、業相識等是可以與分別事識並列的，但一對照原本，轉相等是說諸識共通所有的三相，並非三種識。魏譯錯解，《起信》就隨之而錯了。還有智相識之「智」，依據原本和魏譯下文，實系「自」字的錯寫（在菩提流

⁴⁰ 牟宗三，《佛性與般若（上）》（長春市：吉林出版集團，2010年），頁350-351。

支的譯籍中，因音近而寫錯字的事並不稀奇，特別是所譯《大寶積經論》此例尤多，見鋼和泰校刊本 A Commentary of the Kācyapaparivarta Preface PP, VII, XXII。)。《起信》不加辨別，就據以說智識、智相、分別智相應染等等，未免有些支離了。⁴¹

呂澂認為《起信論》中業識、轉識、現識、智識、相續識、分別事識等，這些名相是出於魏譯《楞伽經》。而魏譯錯解，《起信論》也就隨之而錯了。呂澂所引《楞伽經》文如下：

宋譯：大慧！諸識有三種相，謂轉相、業相、真相。
(T670:16, 483a)

魏譯：大慧！識有三種。何等三種？一者轉相識，二者業相識，三者智相識。(T671:16, 521c)

唐譯：諸識有三相，謂轉相、業相、真相。(T672:16, 593b)

談錫永《入楞伽經梵本新譯》：諸識有三種相，一者轉相，二者業相，三者賦性相。⁴²

黃寶生《梵漢對勘入楞伽經》：識有三種：轉相識、業相識和真相識。⁴³

《起信論》：以依阿梨耶識說有無明，不覺而起，能見能現，能取境界，起念相續，故說為意。此意復有五種名，云何為五？一者名為業識，謂無明力不覺心動故。二者

⁴¹ 呂澂，〈起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討〉，《現代佛教學術叢刊 35》第四輯（臺北市：大乘文化出版，1978），頁 305-306。

⁴² 談錫永，《入楞伽經梵本新譯》（臺北市：全佛文化，2005），頁 44。

⁴³ 黃寶生，《梵漢對勘入楞伽經》（北京市：中國社會科學出版社，2011），頁 84。

名為轉識，依於動心能見相故。三者名為現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像，現識亦爾，隨其五塵對至即現無有前後，以一切時任運而起常在前故。四者名為智識，謂分別染淨法故。五者名為相續識，以念相應不斷故，住持過去無量世等善惡之業令不失故，複能成熟現在未來苦樂等報無差違故，能令現在已經之事忽然而念，未來之事不覺妄慮。(T1666:32, 577b)

呂澂認為魏譯本誤解名相，於「轉相」等後皆加「識」字，而對照原本，轉相等是說諸識共通所有的三相，並非三種識。

我們回到梵文原本。從梵文原本中來看，諸識有三相這句話，梵本為：

tri-vidhaṃ vijñānaṃ pravṛtti-lakṣaṇaṃ karma-lakṣaṇaṃ
jāti-lakṣaṇaṃ ca (Vaidya, p.17)

在梵本中是說識有三種，分別是轉相、業相和真相（智相、賦性相）。其中 tri-vidhaṃ vijñānaṃ，翻譯為「識有三種」，其中的 vidhaṃ 是指「種、類、樣式」的意思，魏譯、黃譯翻譯為「識有三種」，更符合原意；而宋譯、談譯與唐譯分別為「諸識有三種相」、「諸識有三相」，多了一個「相」字，應是意譯。因此，該句如果翻譯成「識有三種，謂轉相、業相、真相（智相、賦性相）」，應該更忠實于原意，其中「轉相、業相、真相（智相、賦性相）」為三種識。魏譯、黃譯中可能是因為接下來就是要列舉這三種識，所以各自都加了個「識」字，成為「轉相識、業相識及智（真）相識」。可見魏譯、黃譯是依據該句整體意思去理解，雖然多加了個「識」字，但並沒有影響到原意，不能稱為「錯解」。

至於智相識，是由 jāti-lakṣaṇaṃ 翻譯而來。梵文 jāti 是指

「生、出生、初生、類、種、性」的意思，而 *jāti-lakṣaṇam* 是指「真相、生相」的意思。宋譯、唐譯與黃譯為「真相」，談譯為「賦性相」。因此，並不如呂澂所說，「智相識之「智」，實系「自」字的錯寫」。

《起信論》中的「意」有五種名：業識、轉識、現識、智識、相續識，不僅包括第七識，而且包括了第八識，其中業識、轉識、現識在阿梨耶位，智識與相續識在第七末那位。此略同于《解深密經》中，七識、八識合一而為本識，一切種子心識、阿陀那、阿賴耶、心，為其異名，本識的不同功能分別由不同異名承擔。經中說道：「阿陀那識為依止、為建立故，六識身轉。（T676:16，692a）」本識一而轉識六，本末合論唯有七識。

《起信論》「五意」中的業識、轉識、現識，稱為三細識，在阿梨耶位，此與《瑜伽師地論》、《成唯識論》等總說為異熟識不同。《起信論》中，為了說明如來藏為無明所熏動，轉名為阿梨耶識這一過程，從細至粗，動轉差別，是故細分，立三種相。此三種識，但為無明所動，故在第八識。《起信論》中，轉識有二種用法。若說由無明所動名為轉識，是在阿梨耶識。如為境界所動名轉識者，是指前七識。二義不同。業識也同樣，特指根本無明業相，與普通依業受果的業不同。

同樣，為了詳細說明一心流轉與還滅的過程，《起信論》中將末那識中了別與執持功能區分為智識、相續識兩個分位。之所以稱為智識，是因為末那位中始有慧數，分別於塵。此如《勝鬘經》中說：「於此六識及心法智，此七法剎那不住。（T353:12，222b）」此中「心法智」，慧數之謂，即指第七末那識，同於《起信論》中的智識。可見《起信論》中的用法是有道理的。《起信論》中的名相或許參考了魏譯《楞伽經》，也應該參考了宋譯，但並不能說是隨著魏譯錯解而跟著錯了。而且如上面所分析，

事實上魏譯並沒有錯解。

呂澂在該文中接著論述到：

最後，如《起信》說到修行部分，特別舉出止觀，而以證得法界一相的一行三昧為最高標準。這不能一蹴而躋，又以真如三昧為之階梯。它說真如三昧是「不住見相，不住得相」，正是以魏譯《楞伽》四種禪中觀真如禪之說「不住分別心中得寂靜境界」為其藍本。但對勘原本《楞伽》，此文乃是「住於真如而不生分別」的誤譯，《起信》云云，又被魏譯所惑了。⁴⁴

呂澂所引經文如下：

宋譯：云何攀緣如禪？謂妄想二無我妄想，如實處不生妄想，是名攀緣如禪。（T670:16，492a）

魏譯：何者觀真如禪？謂觀察虛妄分別因緣，如實知二種無我，如實分別一切諸法無實體相，爾時不住分別心中得寂靜境界。大慧，是名觀真如禪。（T671:16，533a）

唐譯：云何攀緣真如禪？謂若分別無我有二是虛妄念，若如實知，彼念不起，是名攀緣真如禪。（T672:16，602a）

談錫永《入楞伽經梵本新譯》：云何攀緣如禪？謂於[證知]二無我分別唯是虛妄，由是于如實中建立無分別，是即攀緣如禪。⁴⁵

黃寶生《梵漢對勘入楞伽經》：何為攀緣真如禪？如實確

⁴⁴ 呂澂，〈起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討〉，《現代佛教學術叢刊 35》第四輯（臺北市：大乘文化出版，1978），頁 306。

⁴⁵ 談錫永，《入楞伽經梵本新譯》（臺北市：全佛文化，2005），頁 92。

立二無我分別是妄想，不起妄想分別，這是攀緣真如禪。

46

《起信論》：真如三昧者，不住見相，不住得相，乃至出定亦無懈怠，所有煩惱漸漸微薄。(T1666:32, 582b-c)

魏譯與宋譯、唐譯、談譯及黃譯大體相符。呂澂認為在《起信論》中解釋真如三昧所說的「不住見相，不住得相」，不同於《楞伽經》的思想，而是依于魏譯本的誤譯所產生的結果。因為原本《楞伽》攀緣如禪是說「住於真如而不生分別」，但魏譯本卻說「觀察虛妄分別因緣，如實知二種無我，如實分別一切諸法無實體相，爾時不住分別心中得寂靜境界。」進而影響《起信論》出現不住之說。可見，主要問題在於對「不住」這兩個字的理解上。「不住分別心」即是「住於真如而不生分別」，此如《般若經》中「無住生心」，正是以不著戲論、不住分別而住實相，否則如何「住於真如」？所以在從整個脈絡上看，魏譯並非如同呂澂所說的誤譯，而《起信論》中真如三昧的思想與《楞伽經》是相同的。

以上就是呂澂《起信論》考證的其他支持點論證部分，通過考察我們發現，這些論證同樣不能成立。在該文中呂澂接下來從禪宗學說理論的發展史來描述前後兩部《起信論》製作的原委。這只能說是一種推測，並不能作為論據，因此我們也不詳細討論了。

總 結

近代以來，關於《大乘起信論》的真偽之爭，為近百年佛學研究的重大公案之一。呂澂對《起信論》的文本和義理考證

⁴⁶ 黃寶生，《梵漢對勘入楞伽經》（北京市：中國社會科學出版社，2011），頁 203。

被認為是構成《起信論》為中國人偽託之作說的最有力證據。

呂澂對《起信論》考證的方法是將《起信論》的思想與魏譯《楞伽經》的異解或錯解聯繫起來。在他看來，魏譯《楞伽經》與《起信論》之所以為「偽」，首先是因為它們把「如來藏」與「阿賴耶識」強分為二。通過對《楞伽經》及呂澂《起信論》考證工作的詳細考察，我們認為，呂澂只是強調了如來藏與阿賴耶識非異的一面，而忽視了其非一的一面，因而是偏頗的。呂澂認為「三層意思，魏譯一概弄錯」，錯的並不是魏譯《楞伽經》，而是他自己理解有誤。呂澂《起信論》考證的其他支持點論證部分同樣不能成立。由此可見，呂澂對《起信論》的文本和義理考證不能成立。

本文並沒有解決《大乘起信論》確為真諦所譯，還是中土撰述的問題。這是一個更困難的問題，本文的工作僅僅是為這個問題的最終解決掃除了一些障礙。在接下來的研究中，我們將對這個問題給出進一步論證。

引用書目

一、原典

(一) 梵文

Nanjio, Bunyiu, ed.

1923 *The Laṅkāvatāra-sūtra*. Kyoto: Otani University.

Vaidya, P.L., ed.

1963 *The Saddharma-Laṅkāvatāra-sūtram*. In Buddhist Sanskrit Texts. Darbhanga: Mithila Institute.

(二) 漢文

東晉·佛馱跋陀羅（譯）

1924a 《大方廣佛華嚴經》六十卷，《大正藏》第9冊No.278。

東京：大正一切經刊行會。

1924b 《大方等如來藏經》一卷，《大正藏》第16冊No.666。

東京：大正一切經刊行會。

宋·求那跋陀羅（譯）

1924a 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》一卷，《大正藏》第12冊No.353。東京：大正一切經刊行會。

1924b 《楞伽阿跋多羅寶經》四卷，《大正藏》第16冊No.670。

東京：大正一切經刊行會。

梁·真諦（譯）

1924 《大乘起信論》一卷，《大正藏》第32冊No.1666。東京：大正一切經刊行會。

北魏·勒那摩提（譯）

1924 《究竟一乘寶性論》四卷，《大正藏》第31冊No.1611。

東京：大正一切經刊行會。

北魏·菩提留支（譯）

1924a 《佛說不增不減經》一卷，《大正藏》第16冊No.668。

東京：大正一切經刊行會。

1924b 《入楞伽經》十卷，《大正藏》第16冊No.671。東京：

大正一切經刊行會。

隋·吉藏（撰）

1924 《勝鬘經寶窟》，《大正藏》第37冊No.1744。東京：

大正一切經刊行會。

唐·實叉難陀（譯）

1924 《大乘入楞伽經》七卷，《大正藏》第16冊No.672。

東京：大正一切經刊行會。

唐·玄奘（譯）

1924a 《解深密經》五卷，《大正藏》第16冊No.676。東京：

大正一切經刊行會。

1924b 《瑜伽師地論》一百卷，《大正藏》第30冊No.1579。

東京：大正一切經刊行會。

1924c 《成唯識論》，《大正藏》第31冊No.1585。東京：大

正一切經刊行會。

唐·地婆訶羅（譯）

1924 《大乘密嚴經》一卷，《大正藏》第16冊No.681。東

京：大正一切經刊行會。

唐·法藏（撰）

1924a 《入楞伽心玄義》，《大正藏》第39冊No.1790。東京：

大正一切經刊行會。

1924b 《大乘起信論義記》，《大正藏》第44冊No.1846。東京：

大正一切經刊行會。

唐·智昇（撰）

1924 《開元釋教錄》二十卷，《大正藏》第55冊No.2154。

東京：大正一切經刊行會。

宋·寶臣（撰）

1924 《注大乘入楞伽經》，《大正藏》第39冊No.1791。東

京：大正一切經刊行會。

日（元祿）・元曉

1924 《起信論疏》，《大正藏》第44冊No.1844。東京：大

正一切經刊行會。

中華電子佛典協會

2008 《CBETA電子佛典集成》。臺北：中華電子佛典協會。

二、專書

牟宗三 Mou, Zong-san

1977 《佛性與般若（上）》。台北：學生書局。

Fo xing yu bo ruo. Taipei: xue sheng Shu Ju.

呂澂 Lü, Cheng

1991 《呂澂佛學論著選集（一）》。山東：齊魯書社。

Lü cheng fo xue lun zhe xuan ji, vol. 1. Shandong: Qi lu shu she.

1991 《呂澂佛學論著選集（三）》。山東：齊魯書社。

Lü cheng fo xue lun zhe xuan ji, vol. 3. Shandong: Qi lu shu she.

張曼濤 Zhang, Man-tao

1978 《唯識問題研究》，收錄於《現代佛教學術叢刊 28》。

臺北市：大乘出版社。

Wei shi wen ti yan jiu. In *Xian dai fo jiao xue shu cong kan, vol. 28.* Taipei: Da sheng wen hua.

1978 《大乘起信論與楞嚴經考辨》，收錄於《現代佛教學

術叢刊 35》第四輯。臺北市：大乘文化出版。

Da sheng qi xin lun yu leng yan jing kao bian, In *Xian dai fo jiao xue shu cong kan*, vol.35. Taipei: Da sheng wen hua.

周貴華 Zhou, Gui-hua

2006 《唯識、心性與如來藏》。北京市：宗教文化出版社。
Wei shi xin xing yu ru lai cang. Beijing: Zong jiao wen hua chu ban she.

望月信亨 Shinkō, Mochizuki

1922 《大乘起信論之研究》。東京：株式會社秀英舍。
Daijōkishinron no kenkyū. Tokyo: Kabushiki kaisha Shueisha

黃寶生 Huang, Bao-sheng

2011 《梵漢對勘入楞伽經》。北京市：中國社會科學出版社。
Fan han dui kan ru leng qie jing. Beijing: Zhong guo she hui ke xue chu ban she.

談錫永(譯) Tan, Xi-yong, trans.

2005 《入楞伽經梵本新譯》。臺北市：全佛文化。
Ru leng qie jing fan ben xin yi. Taipei: Quan fo wen hua.

歐陽竟無 Ou-yang, Jing-wu

1976 《歐陽大師遺集（四）》。臺北市：新文豐出版社。
Ou yang da shi yi ji, vol.4. Taipei: Xin wen feng chu ban she.

1979 《楞伽疏決》。臺北市：大乘精舍印經會。

Leng qie shu jue. Taipei: Da sheng jing she yin jing hui.

鎌田茂雄著，關世謙譯 Kamata, Shigeo. Guan, Shi-qian, trans.

1993 《中國佛教通史》第四卷。佛光出版社。

Chūgoku bukk'youshi. Taipei: Fo guang chu ban she.

Suzuki, Daisetsu

1932 *The Lankavatara Sutra*. London: Routledge & Kegan Paul .

三、論文

印順 Yin Shun

1995 〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》第八期。
" Qi xin lun yu fu nan da sheng", *Zhong hua fo xue xue bao*, vol.8.

呂澂 Lü, Cheng

1978 〈起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討〉，《現代佛教學術叢刊 35》第四輯。臺北市：大乘文化。
" Qi xin yu chan-- dui yu da sheng qi xin lun lai li de tan tao ". In *Xian dai fo jiao xue shu cong kan*, vol.35. Taipei: Da sheng wen hua.

程恭讓 Cheng, Gong-rang

2004 〈《楞伽經》如來藏段梵本新譯及對呂澂關於魏譯相關經文批評的再批評〉，《哲學研究》第 3 期，頁 54-58。
"Leng qie jing ru lai cang duan fan ben xin yi ji dui lü cheng guan yu wei yi xiang guan jing wen pi ping de zai pi ping", *Zhe xue yan jiu*, vol.3(2004).

四、學位論文

尤惠貞 You, Hui-zhen

1980 〈大乘起信論如來藏緣起思想之探討〉，臺北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文。
Da sheng qi xin lun ru lai cang yuan qi si xiang zhi tan tao. Taipei: Master's thesis of National Taiwan University, Institute of Philosophy.

岑詠芳 Cen, Yong-fang

- 1976 〈楞伽經如來藏藏識一體二名之辨〉，香港：香港大學新亞研究所碩士論文。

Leng qie jing ru lai cang cang shi yi ti er ming zhi bian.
Hong Kong: Master's thesis of New Asia Institute of the
University of Hong Kong

陳玉萍 Chen, Yu-ping

- 2009 〈《楞伽經》與《大乘起信論》關係之研究——以呂澂的觀點為線索〉，新竹：玄奘大學碩士論文。

Leng qie jing yu da sheng qi xin lun guan xi zhi yan jiu
——*yi lu cheng de guan dian wei xian suo.* Xinzhu:
Master's thesis of Hsuan Chuang University.



A Re-examination of Lü Cheng's Reasoning That *The Awakening of Faith* Is a Chinese Fabrication

Yu Delong

Abstract

The Awakening of Faith is one of the most influential Chinese Buddhist texts. Conventionally, Chinese Buddhist scholars follow Lü Cheng's argument that *The Awakening of Faith* is a Chinese Buddhist fabrication, rather than an authentic Indian writing by the great saint, Aśvaghosa. Recognizing that *The Awakening of Faith* is doctrinally related to Bodhiruci's translation of *The Laṅkāvatāra-sūtra*, Lü asserts that Bodhiruci's translation is inaccurate because it looms the two doctrines of ālayavijñāna and tathāgatagarbha together. Since *The Awakening of Faith* also looms up these two doctrines together, Lü argues that Aśvaghosa, the great saint, cannot be the author of *The Awakening*. The present paper, by again checking Bodhiruci's translation against the Sanskrit text and other Chinese translations of it, demonstrates that Bodhiruci's translation is careful to show that the two doctrines are essentially distinct in many places, although sometimes rhetorically identical in Bodhiruci's translation. Lü missed the doctrinal subtlety of *The Laṅkāvatāra-sūtra*. Thus, Lü's view that *The Awakening of Faith* is a Chinese fabrication needs to be reconsidered.

Keyword: *The Awakening of Faith*, *The Laṅkāvatāra-sūtra*,

tathāgatagarbha ālayavijñāna Lü Cheng