

# 大乘起信论讲记

印顺讲 演培 续明记

广州市六榕禅寺 印赠

# 大乘起信论讲记

印顺 讲 演培 续明 记

——三十九年在香港大埔墟梅修精舍讲——

广州市六榕禅寺 印赠

# 悬 论

## 一 作者与译者

### 一、一般公认的传说

《大乘起信论》向来传说是马鸣菩萨造的。名为“马鸣”的，印度不止一人，古来就有“六马鸣”的传说。然大家都意许是：龙树以前的那位马鸣。据《马鸣传》及《付法藏因缘传》的传说，马鸣是胁尊者的弟子，或富那耶奢的弟子。时代约与迦腻色迦王同时。

本《论》的译者：梁时真谛译的，通常称为“梁译”。译《华严经》的实叉难陀，也曾译过这部《论》，通常称为“唐译”。现在所讲的，是梁译本。据《慈恩传》说：当时印度已没有《大乘起信论》了，玄奘特依中文本转译成梵文。这样说起来，本《论》是很有根据的！

### 二、古今怀疑者的意见

**非真谛译** 《起信论》不是真谛译的，这种说法，是古已有之。隋时，与嘉祥同门的均正，在《四论玄义》中说：“寻觅《翻经目

录》中无有也”。法经奉诏编撰《经录》，把本《论》编入《疑伪类》，并且说：“勘真谛《录》无此论”。同时的费长房撰《历代三宝记》，即说本《论》为梁真谛译。彦琮等的《众经目录》，说是陈真谛译。一直到唐智升的《开元释教录》，才肯定说：这部《论》确是梁真谛译的。这些是古代的说法。近代如日本望月信亨等，根据均正、法经等的传说，加以研究，也说《起信论》不是真谛译的。民国十二、三年，梁启超有《大乘起信论考证》一书问世，采用日人的说法；不但说本《论》不是真谛译的，《论》前的智恺《序》也是假的，甚至唐朝重译的《起信论》，也靠不住。支那内学院的吕澄，也以为：实叉难陀的译本，不过是梁译本的文字上少加修改而已。他们都提出详密的理由，证明他们所说的不错！

**非马鸣造** 《起信论》不但不是真谛译的，也不是马鸣造的。这在古代，首由均正倡说：“《起信论》一卷，人云‘马鸣菩萨造’。北地诸论师云：‘非马鸣造，昔日地论师造论，借菩萨名目之’”。但嘉祥即称之为“马鸣论”。到唐代，唯识学者还有说是世亲所作的不了义说。本《论》的作者，古代传说中，确是游移而不定的。到近代，这样说的人更多，约可为二类：一、如梁启超他们，重于教理的发展史。从小乘到大乘，大乘从空宗到唯识，这是佛教义理发展的程序。可是，《起信论》的思想，比唯识学还要圆满得多，所以就断定它是：唯识兴盛以后的作品。龙树以前的马鸣，是不会造这样圆满的论典的。《起信论》不是马鸣造的；实是中国人造的，因此赞叹中国人思想的伟大。二、如欧阳竟无他们——也依据考证，但主要是从义理的疑似上说。据他们的见解，《起信论》所说的，是不对的。因为《起信论》所说的，与唯识学不相合。他们似乎以为：唯有瑜伽、唯识所说的教理才是正确的。《起信论》既与此不合，即是错误；所以也决定不是马鸣造的。欧阳竟无，还多少融通一点；到了王恩洋、吕澄他们，就直斥为伪造了。所以说《起信论》

不是马鸣造的，也有二派：一派如梁启超等起而赞叹；一派如王恩洋等起而非毁，说它是“梁陈小儿所作，铲绝慧命”。

这是关于古往今来，说《起信论》非真谛译、非马鸣造的大概情形。本《论》在过去中国佛教界，有崇高的地位；民国以来，由于考证与唯识学的兴起，开始遭遇恶运，受到多方面的怀疑和批评。

### 三、维护《起信论》的近代大师

肯定《起信论》是真谛译、马鸣造，出而尽力维护他的，那要算太虚大师了。大师极力维护《起信论》，那么，对于前面二派的说法，就非予以答覆不可。关于考证的部分，大师以为：佛法是不可以从进化的观点来考证的。他以为：东方文化是不同于西方进化的文化的；所以用进化发展的方法来衡量佛法，极为错误。大师对于《起信论》的有关考证部分，从大处着眼，只略谈方法对不对而已。照大师的见解，《起信论》是龙树以前的作品。但他不能否认，龙树以前，像《起信论》的思想，并没有起着大影响。所以在《再议印度之佛教》说：大概马鸣造《起信论》以后，因为法不当机，即暂为藏诸名山，以待来日。当时虽没有大大的弘扬，但不能说没有造。他以这样的理由，维持《起信论》是空宗以前的作品。大师为甚么要这样说？因为他的思想——中国佛教传统的思想，是和《起信论》一致的，是把这样的思想作为佛陀根本教法的。如《起信论》后起，或被人推翻了，那他的思想根源，以及中国佛教所受的威胁，是怎样的可怕！所以特为方便会通，尽力出来扶持。

关于义理方面的非议，大师是和事老。他以为：《起信论》所说的很好，唯识宗所讲的也不错。那么，唯识与《起信论》的义理，应怎样融会他的矛盾呢？他提出二点来解说：一、《起信论》所说的真如，与唯识所说的真如是不同的。唯识义的真如，是偏于理性

的，而《起信》的真如，是包括理性与正智的。二、唯识家说有漏种子唯生有漏，无漏种子唯生无漏，而《起信论》说无漏与有漏互相熏生。大师以为：《起信论》（主要是）依等无间缘来说熏习的，这是菩萨应有的心境，与唯识学约因缘说不同。凡夫，是有漏生有漏的；佛是无漏生无漏的；唯有菩萨，才有漏无漏展转相生。这样的熏生，约等无间缘说。有漏无间生无漏，无漏无间生有漏，这在唯识家也是认可的；所以特以此会通《起信论》与唯识的矛盾。

#### 四、从合理的观点来重新审定

**考证真伪的问题** 用考证方法研究佛法——这种治学方法，是不应该反对的。如大师以为东方式的文化，是先全体而后分化的。像《起信论》所说的，空与有都照顾周到；后来龙树、无著他们，据各方面的义理而特别发挥，才有大乘空、有宗派的出现。西洋文化都是先有甲，再有乙，然后才有丙的综合。用这种西方式的发展法则来看《起信论》，那就无怪要说《起信论》是后出的了。西洋文化是着重外物的，而东方文化却是发自内心的，根本不同。这一见解，似乎应该修正。伟大的思想家，总是博大精深，思想的统一中含有多方面的。后学的继承者，往往祇着重其中的部分，这就引起后来的分化了。这在西洋，也不能说没有，像黑格尔的哲学，有人跟他学，走着唯心的路线；有人学了，却走着唯物主义的路线。黑格尔的学说如此，其他哲学家的杰出者，也莫不如此。先分立后综合的例子，在中国也到处都是。以中国佛教来说，古代在南方流行的佛教，有天台智者出来综合它，判为四教。到后来，北方又新起了禅宗，贤首又起来综合它，改判五教。这不是合于正反合的发展例子吗？因此，大师所说佛法不应该以进化发展的方法来考证，可能为一时的方便之谈！我以为：考证的方法不应该推翻。思想是

有演化的，但不一定是进化的。在发展演化的过程中，可以演化成好的，也可以演化成坏的，不该说凡是后来的就进步。

而且，即使考证得非马鸣作、非真谛译，《起信论》的价值，还得从长讨论。我的看法是：一、印度传来的不一定是好的。中国佛教界，一向有推崇印度的心里，以为凡是佛典，只要是从印度翻译来的就对；小乘《论》都是罗汉作，大乘《论》都是了不起的菩萨作。其实，印度译来的教典，有极精深的，也有浮浅的，也有杂乱而无章的。所以，不要以是否从印度翻译过来，作为佛典是非的标准。而且，印度也不少托名圣贤的作品；即使翻译过来，并不能保证它的正确。二、中国人作的就不一定就错。佛法传到中国来，中国的古德、时贤，经详密的思考，深刻的体验，写出来的作品，也可以是很好的。如天台宗的典籍，主要是“智者大师说”的，不也还是照样的崇敬奉持！有些人，重视佛法的传承，以为从印度传来的，就是正确的；中国人造的，都不可靠，这看法是太不合理了。其实师资传承，也仅有相对的价值。印度、西藏，都大谈师承，还不也是众说纷纭，是是非非吗？我们应该用考证的方法，考证《经》《论》的编作者，或某时代某地方的作品；但不应该将考证出来的结果，作为没有价值或绝对正确的论据。在佛教思想上，《起信论》有它自己的价值。这不能和鉴别古董一样，不是某时某人的作品，就认为不值一钱！

**义理正谬的问题** 站在唯识学的立场，评论《起信论》的教理不对，这不过是立场的不同，衡量是非的标准不同，并不能就此断定了《起信论》的价值。佛法中的大小乘，有种种派别，像小乘有十八部、二十部之多。从大体上分，也还有：有部、犍子部、分别说部、大众部的四大系。大乘中也有有宗、空宗的不同。佛法流行在世间，因为时、地、根机、方法的不同，演化成各部各派的佛法。现在来研究佛法，对各部各派的教理，可以比较、评论，但切不可

专凭主观，凡是不合于自宗的，就以为都是不对的、错误的。这种宗派的独断态度，是万万要不得的。站在唯识的立场，说别宗不对，不合正理；别的宗派，也可以站在另一立场，说唯识的不对，不符正理；但决不会因此而问题就解决了。我觉得，唯识学者对于《起信论》，应以讨论、商榷的态度，不应以“同我则是，异我则非”的态度来否定《起信论》。然对于以唯识融会《起信论》，似乎也终于多此一举。《起信论》与“唯识”论，各有独特的立场，不同的方法，不同的理论，一定要说它们恰好会通，事实是不易做到的。学派的教理，既各有不同处，就是费尽力量以求圆融会通，而结果，别人也还是不会承认的。所以，我们先应了解他们的不同；不要偏执，也不要附会。先明白各《论》的特殊意义，再来考虑它在佛法中的地位。我觉得，我们应该这样！

## 二 大乘起信

本《论》名为《大乘起信论》。大乘的乘，是车乘，可以载运人、物由这里到那里；佛法可以运众生从生死此岸到涅槃彼岸、佛道彼岸，所以譬喻佛法为乘。佛法中最究竟的，就称为大乘法。大体说来，凡是发菩提心，修菩萨行，自利利他，以证得佛果为究竟目的，这就是大乘法。大乘即是以成佛为目的而发心去修学的；如以得阿罗汉果为目的而发心去修学，就是声闻乘，或被贬为小乘。修学佛法的过程，先要对自己所要修学的法，生起信顺的心。信顺，是对于这种法有了纯洁的同情与好感；然后生起信可、信求，乃至到证信。由最初的信顺心到证信，佛法都叫做信——信以心净为性。信，不单是仰信，要从亲切的经验，去完成无疑的净信（信智合一）。



如禅者所说的悟，《阿舍经》所说的四不坏信——四证净，都是净信；大乘发菩提心，也即是大乘信心的成就；等到彻证大乘法，那就叫净心地。所以，从浅处说，起信，是要我们于大乘法，起信仰心；从深处说，是要我们去实现他、证实他。本《论》名《大乘起信论》，就是以修学大乘而完成“大乘信心”为宗趣的。如不能于大乘法生信心，即与大乘无缘了。

对于大乘佛法，有相信大乘是佛法的，有的根本不信，而说大乘是非佛说的。从前，龙树、坚慧、无著他们，都为了大乘是佛说而论证。照说，佛弟子都是承认有佛菩萨的。依一般大乘者说：在因地中修菩萨行，功德圆满到最后成佛，与声闻是不共的。依声闻者说：佛所修的道，虽是以慈悲而圆满十（六或四）波罗密多，然能证见的智，是四谛或灭谛智；所证见的也还是四圣谛；所证得的也还是涅槃。虽也觉得与声闻行多少不同，但以为：除三藏以外，并没有大乘《经》。大乘学者要成立大乘法，必须有异于声闻法的大乘法，才能确信三藏外的摩诃衍《经》是佛说。为了要证明这点，如发心、修行、证果，都指出与声闻乘不同。无著的《摄大乘论》，引《阿毗达磨大乘经》的“十殊胜”，证明别有大乘法。大乘佛法，就是异于声闻的十种殊胜。本《论》成立大乘法，约法与义说。法，指大乘自体（具体的内容）；义，是大乘法所有的种种义（相）。本《论》说：大乘法不是别的，就是众生心。这与十殊胜的证成大乘法，底里是有着共同性的。所说的十殊胜，推究到最根本处，就是阿赖耶识，这又叫所知依。一切净不净法，有漏无漏法，都依阿赖耶识而成立。所以十殊胜，也以这所知依殊胜为根本。本《论》说大乘法是众生心，阿赖耶与众生心，不是明显的大致相同吗？以众生心或阿赖耶为本而成立大乘法，那么，要信解大乘，也无非信解这个，与依这个而有的一切。换句话说：信解得众生心，也就信解得大乘法了。《起信论》依众生心（法），显示体、相、用（义），

以说明大乘法；而真谛译的《摄论世亲释》也说：“为显大乘有胜功德，为实有、及利他故”。有胜功德，即是大乘的德相；实有，即大乘的实体；利他，即大乘所起世出世间善因果用。这与本《论》所说，是没有甚么本质不同的（这说明唯心论者的意见的一致，并非说本《论》与真谛译有甚么关系）。要证成大乘法，如不能具体的显示，就不能引发他人的信心。现在直指大乘法就是这个——众生心，真是人人现成的；不用他求，可以当下生起正信。在唯心论者看来，大乘法即是唯心论；即在这点上，与声闻的教法（不彻底的唯心论）不同吧！

信仰佛法，修学佛法，是作为轨范身心的修持法，是为了实现自心的清净与自在。所信所学的，不是身心以外的甚么神明的崇拜，而是确信自（己身）心的可从修治以到达完满的自在。大乘法——修行成佛的法门，要我们信的学的，就是我们的自心，以及从自心为根本的立场去理解一切。能这样的信解修学，就是信解修学大乘。所以，大乘就是众生心；信是信自己的心，证也是证这个自心。大乘，确是这样的重视自心；大乘起信，是信得以众生心为本的法门。中国的禅者与天台、贤首各家，都推重本《论》，就因为本《论》是从实践的观点，而开示与我们关切的自心法门。传说：慧思禅师作有《大乘止观》，即是本《论》的再制。本《论》着重自心的修行，所以开宗明义就说：“所谓（大乘）法者，谓众生心”。一切的一切，都出发于心而回归于心；信大乘，即是信得这个。

### 三 本《论》在佛法中的地位

一、从学派的系统说：佛灭四五百年的时候，佛法分为大小乘。本《论》是属同于大乘的；《论》中所谈的发心、修行、证果，都

是属于大乘的。大乘法也有学派的差别，但分别大乘学派，要从义理去分别。太虚大师分大乘为三宗，即法相唯识宗、法性空慧宗、法界圆觉宗。我在《印度之佛教》称之为：虚妄唯识论、性空唯名论、真常唯心论；内容与大师所说相近（台家的通、别、圆；贤家的法相、破相、法性，也相近）。本《论》是属于“法界圆觉宗”或“真常唯心论”的。佛法是否唯心论，这是另一回事；但本《论》，彻底彻尾的是唯心论，是绝对唯心论，这是谁也不能否认的。本《论》所说的“众生心”，含摄得，生起的生灭杂染，而本质是不生不灭的、清净的，所以唯心而又是真常的，与无著系的虚妄唯识学不同。大乘法的三宗论，有些人是不承认的。他们分大乘为二宗：一、空（中观）宗，二、唯识宗。这因为他们是重“论”的；唯识宗与空宗，都有丰富的论典，而真常唯心一系，论典极少。西藏所传的，也以论师为主，所以也说大乘但有二宗。然确实的考察起来，三宗的体系是存在的。流传在中国的大乘，决定有此三系的差别；从印度传来的《经》《论》去看，也是有此三系的。如《楞伽经》《密严经》，虽说是唯识宗的论典；但仔细地研究起来，倒是与真常唯心论的体系相合的。我所理解的是：大乘经可以分为二系：一、判大小二乘的空相应大乘；二、判有空中三教的唯心不空大乘。如“般若经”等，这是性空系的；《密严》《楞伽》《涅槃》《金光明》等经，是以唯心不空为究竟了义的。大乘法到达西北印，部分的一切有系（有部、经部）的学者，承受了大乘法——性空与唯心不空的大乘经，而通过一切有系的见地，融会而修正他，发挥出法相唯识的学系。大乘法定有三大系的差别：真常唯心系的要典，几乎都是契经的。性空系的要典，有《经》也有《论》。唯识系的要点，则几乎都是《论》的；契经，也许就是解深密与阿毗达磨大乘经（还不一定偏属唯识）吧！像唯识宗所依的六经，若没有受过唯识论的深切影响，去研究《华严》《楞伽》《密严》等，那所得到的结论，

是难得与唯识系相应的，反而会接近真常唯心论的。论典可大分为二宗：即中观与唯识；契经也可以分为二系：即性空系与唯心不空系。由此即总合为三宗。本《论》是属于真常唯心论一系，所以不应该专以空宗及唯识宗的观点而论断它。也就因此，本《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，有它的独到价值，值得我们深长的研究。

**二、从染净所依说：**佛法有两大问题：一、杂染的生死，二、清净的解脱。《阿含经》和早期的圣典，一致的说：世间生死是缘起的。缘起法中，主要而有摄导性能的，是无明。十二缘起，说明生死流转的杂染法，有它发展的程序；如由无明而起种种的行（业），由行（业）而招感有识的生死身。缘起虽如环无端，无明也由于因缘，但从缘起支的重心说，是无明——愚痴、无知。无明，是一切杂染法的重心。从生死而得解脱，证得涅槃的清净法，也是有摄导重心的，就是明；明即是般若，也即是觉。所以说：“无明为杂染法根本，明为清净法根本”。或说：“以无明为上首故，生一切世间杂染法；以明为上首故，生一切出世清净法”。

因无明故有生死，因明故得涅槃。这与性空大乘所说的相近。性空大乘说：世间是缘起的。众生所以长受世间生死，即由于缘起中的无明；无明是不了诸法自性的本空，由此无明为迷本，所以生死不了。这与阿含小不同，《阿含经》说无明，不专重不知性空的无常无我，更说无明为不知苦、不知集、不知灭、不知道等（大乘着重了无明中的根本妄执）。从生死而能得解脱，由于般若；般若为悟本，即证悟诸法的本性空寂。然般若可分为二种：一、有为般若，二、无为般若（见《大智度论》）。有为般若，约未证法性空的有漏智慧说。无为般若，约悟证空性的智慧说；般若与空性相契相应，与法性无为不二而得名。这在阿含的根本教义中，有一问题存在。佛说因缘所生法，主要是约杂染法说的。有为（为业感所生的）

缘起，即苦谛与集谛。涅槃是灭谛无为法。这从染而净，能证法性寂灭的，是以慧为摄导的戒定慧——道谛。道谛是有为呢，还是无为？有为缘起，一向约苦集说，无为但约涅槃灭谛说。从道谛的因缘相资说，有说是有为的。从道谛的不因涅槃而永灭说，有说是无为的。《大智度论》的分别般若（道谛的根本）为二，可说是会通了《阿含经》中略说而未尽的诤论：即般若不与空性相应的是有为，与空性相应的是无为。这如唯识者所说的圆成实一样：如说有染依他与净依他（清净的缘起），那圆成实即专指空性。如不立清净依他，那么无漏的道谛，也即称为圆成实了（如无为般若）。但性空者以杂染法的根本为无明，清净法的根本是般若。而唯识者说：以无明、般若为本的，是约迷悟说。而建立杂染法与清净法的本依，说缘生法即是依他起，根本依是阿赖耶识。赖耶为生死杂染依；也由此转染依成净依。然初期的唯识学，依（唯心不空）大乘经立论：以法界即真如法性为清净法本。一切众生，虽（大都）有无漏种子是法界性所摄；但在众生位，此无漏种子（不是阿赖耶识）却是附属于阿赖耶识的。到无漏现前，无漏种起无漏现行，即依属于法界。所以，菩萨发菩提心，修菩萨行，一切以法界为依；法界即圣法的因。但后来，更倾向于一切有系的，如《成唯识论》等；清净无漏法依，又偏重阿赖耶识中的种子了。本《论》是真常唯心论，对生死杂染（不觉）的迷妄方面，从阿赖耶与无明的统一中，而说为依为本的；以无明为本，即是说以阿赖耶为本（《阿含经》所说的阿赖耶，本与染执是不能分离的）。这等于统一了唯识家的阿赖耶缘起与爱非爱（无明）缘起（这两者的分离，本不是佛法本义）。说到觉悟与清净方面，本《论》是从法界（真如）与般若的统一中，而说为本为依的。觉，就是明和智慧。单说觉，即与《阿含经》、空宗等一致；单说法界，即与初期的唯识学相合。而本《论》约法界与明觉的统一说，所以觉又是本觉，是与法界不离的本觉性。以

法界为本，即般若为本。为本《论》的特色。

**三、从三类的着重说：**一切，可以归纳为三：一、色，一般称为物质，即是占有空间的，有体质的事物。二、心，即一般所说的精神。三、理性，佛法中名为法性，即物质与精神的真相或真理。这三者，相当于一般哲学中的物质界、精神界、本体界。依《阿含经》与性空大乘说，这三者是平等的：

色-----法  
心  
性-----法性

如人，是色、心相依而有的，相依相待而存在的缘起法，如瞎子和跛子一样，互相依存起来，看得见也走得路；一旦分离，就不成了。色心是相依互待而有生命的、文化的、伟大的作用，这是有为生灭的现象。论到本性——法性，是无为不生不灭的。不说一切法只是理性，也不说一切法只是色与心；色心与法性，不一不异，而各有它的特征。

唯识者不这样说，特别看重了心，说色是依心而起的。以为心从种子生起的时候，自然而然的现起二种相：一、能取的精神的识知作用——见分，二、所取的境相作用——相分。如以客观存在的为色，那么境相即是色（古有判色、心、空三谛的，即三性的另一解说）。

        { 相分境（色）  
        { 见分心  
    { 自证心  
    { 法性

心自体是自证分，心自体起用时，见分、相分同时而生。这样的成立一切法唯识，心即被剖析为二。色与心虽都是从种子生的因缘所生法，即依他起法；但依他起的本质，是虚妄分别的心心所法为性，而色不过是现似心外存在的心相而已。唯识家以为：有为法（心心所为本的）与无为法是平等的；不一不异的；法性不离心识，所以名为唯识。

本《论》是真常唯心系的，所说的心，比唯识学还要强化。心——众生心，不但含摄了色；而且统有理性与事象，即无为与有为。如说：一心法有二种门：一者心真如门，二者心生灭门。生灭心，是不离心真如的。从不离真如心而现起的生灭心说，含摄得本觉与不觉。不觉，即生死杂染的心；本觉即开展为清净解脱的心。从不顺真如而发展为生灭杂染的，即依不觉为本，又开展为一般的精神物质。我们现前的精神与物质（色、心），都是从不觉而生起的；不觉又依于统摄理事染净的众生心而存在的。这样，《起信论》所说的心，即可为三级：

众生心 { 心生灭门 (心) } { 心所现所取境  
          { 心真如门 } { 现境取境

理性与事象，精神与物质，都含摄在一心——众生心理；这是绝对的唯心论（现代的辩证法唯物论，把这三者都依属于物质：精神是由物质派生出来的；理性是物质的一般法则。这是与绝对唯心论，恰好相反）。把理性与事象，物质与精神，都统一于众生心，为本《论》的特色。

## 正 释

本《论》的段落极分明。依大段的义理次第，可大分为三：《论》前的三颂，是皈敬述意；《论》后的一颂，是结说回向；中间的长行，是本《论》。这与一般经典的“序分”、“正宗分”、“流通分”一样。本《论》初，有总标；次有五分的别别解说。

今综合而类分作《六章》来说。



# 目 录

## 悬 论

一 作者与译者	1
一 一般公认的传说	1
二 古今怀疑者的意见	1
三 维护起信论的近代大师	3
四 从合理的观点来重新审定	4
二 大乘起信	6
三 本论在佛法中的地位	8

## 正 释

第一章 皈敬与造论之意趣	1
第一节 皈敬三宝	1
第一项 皈敬	1
第二项 归敬之意趣	4
第二节 标举五分	5
第二章 造论因缘	7
第一节 明造论之因缘	7
第二节 辨造论之必要	11