

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

"从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响" [A Study on the Background and Influence of The Awakening of Faith Sutra from the Perspective of Popular Faith]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Zhang, Xuesong
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute of Comparative Scripture and Inter-religious Dialogue, Minzu University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-24 12:07:30
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166792

从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的 时代背景与社会影响

A Study on the Background and Influence of *The Awakening
of Faith Sutra* from the Perspective of Popular Faith

张雪松
中国人民大学
北京, 中国

ZHANG Xuesong
Renmin University of China
Beijing, China
xuessong@gmail.com

摘 要

《大乘起信论》与《占察善恶业报经》在流行时间、传播地域与具体内容上有诸多相似之处，故本文选取《占察善恶业报经》为切入点，力图在南北朝后期末法信仰的时代背景下，从民众信仰角度重新认识《大乘起信论》。

关键词：起信论、占察经、一心二门

张雪松：从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响

以往学界多从佛学义理角度探讨《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响；但也不能忽略《大乘起信论》与普通民众信仰的关系，本文选取与《大乘起信论》关系密切的《占察善恶业报经》为切入点，力图从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与意义。《占察经》第一卷叙述在末法时代依据占察法，用木轮占察三世善恶因果果报，显示恶业者须采取带有苦行自虐性质的自扑法予以忏罪，这种方法类似于当时道教流行的涂炭斋；第二卷则以“一实境界”及“唯心识观”、“真如实观”二种观法，在理论上对占察法进行探讨，其理论模式类似于《大乘起信论》的“一心二门”。《起信》与《占察》的相似性，提示我们在末法信仰流行的背景下，重新理解“大乘起信”的重要意义。一方面《大乘起信论》通过对“一心”、“真如”的强调，为末法信仰者坚定信心发挥了重要作用；另一方面“一心二门”具有较大的包容性和适应性，既可以在生灭门中可以统摄世间万法，为融摄占察自扑等民众信仰内容提供了可能性，又可以在真如门的自性清净要求下，成为强调正统的思想武器，这种宽严相济的适用性，这也是《大乘起信论》“一心二门”理论长盛不衰的重要原因。

一、引言：《大乘起信论》真伪问题的简单回顾及本文研究视角的确定

署名真谛所译的《大乘起信论》自南北朝末期面世以来，在主流佛教界一直没有太多争议。近代以来，中日学界对《大乘起信论》真伪的争论，主要从文献考据与义理两方面出发。日本“明治维新”之后，学术界受以韦伯为代表的客观学术研究理念的影

响，对教内的许多成说定论进行考察，发现了中日一些对《大乘起信论》表示怀疑的零星论述，例如隋代法经《众经目录》卷五：“《大乘起信论》一卷，人云真谛译，勘《真谛录》无此论，故入疑。”¹日本十二世纪的珍海所撰《三论玄疏文义要》引用唐代均正《四论玄义》：“《四论玄义》第五卷：《起信》是虜鲁人作，借马鸣菩萨名。”“《四论玄》第十详《起信论》云：北地诸论师云：非马鸣造，昔日地论师造，借菩萨名目之故。寻觅翻经论目中无有也。未知定是不也。”²等等。由上述这些零星记载，日本开始有学者对《大乘起信论》的真实性产生怀疑，对日本学界动向非常敏感的梁启超先生首先将这一争论介绍回国，而此时恰好欧阳竟无先生也正开始从义理角度批判《大乘起信论》。梁启超先生亦以学生身份，听欧阳先生讲授，两者一拍即合，由此开启了国内对《大乘起信论》批判的风潮，在教界、学界都引起轩然大波。

欧阳竟无先生的老师杨文会居士，晚年力图建立“马鸣宗”来解决当时中国佛教界内部“分河饮水、各自是非”的局面；但欧阳竟无先生的思路与其老师有较大差异，他下决心批判署名马鸣的《大乘起信论》，改变了以往希望通过以大乘佛教重要创始人马鸣为号召来统合中国传统佛教的思路，重点转为批判、清理中国传统佛教的诸多疏失。以欧阳竟无以代表的支那内学院一系，从义理角度对《大乘起信论》的批判，也与日本学术界客观考据的文献学思路有明显差异，故欧阳竟无的重要弟子吕澂先生对当时日本学界关于《大乘起信论》的研究颇有微词：“日本人

¹ 《大正藏》第 55 卷，第 142 页上。[Takakusu Junjiro and Watanabe Kaigyoku, ed., *Da zhenqiang* (Taishō Tripitaka), Book 55 (Tokyo: Taisho Issaikyo Kankai), p. 142a.]

² 《大正藏》第 79 卷，第 320 页上。[Takakusu Junjiro and Watanabe Kaigyoku, ed., *Da zhenqiang* (Taishō Tripitaka), Book 79, p. 320a.]

张雪松：从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响对《起信》真伪问题虽争论了很多年，收获并不大。苛刻一点说，问题是从否定印度撰述说开始，绕了一个大圈子，仍旧回到印度撰述说上面。”³

欧阳竟无、吕澂等人指出《大乘起信论》非是印度佛教文献传译，而是中土著述，意在否定其价值，进而力图清除其在隋唐佛教以来广泛而深远的“恶劣影响”；但同样坚持中土著述的学者，也有人肯定其价值，甚至为中国人能有如此大的佛学造诣和学术贡献而骄傲，梁启超先生即有此倾向，二十世纪中叶之后，持此观点的中国学者日多，甚至吕澂先生的弟子杜继文先生、高振农先生也都肯定《大乘起信论》在中国哲学史、中国佛教史上的重大历史作用与贡献⁴，甚至认为《大乘起信论》可以跟《六祖坛经》相媲美⁵。反倒是二十世纪八九十年代，日本学界“批判佛教”思潮兴起，一些日本学者用“中土伪撰”来批判《大乘起信论》并进而否定受《大乘起信论》影响的中、日传统佛教的价值。虽然近年来接受《大乘起信论》中有中土撰述成份的学者日多，但也并非定论，除了佛教界内部的激烈反对，也有一些学者认定《大乘起信论》确为真谛所译。⁶不过，二十世纪后半叶

³ 吕澂：《大乘起信论考证》，《吕澂佛学论著选集（一）》，济南：齐鲁书社，1990年，第331页。[LYU Cheng, “*Da cheng qi xin lun kao zheng (Studies on the Awakening of Faith)*”, *Lyu Cheng fo xue lun zhu xuan ji (The Selection of Lyu Cheng's Buddhist Works)*, vol. 1, (Jinan: Qilu Press, 1990), p. 331.]

⁴ 杜继文：《大乘起信论述评》，《中国佛教与中国文化》，北京：宗教文化出版社，2003年，第335页。[DU Jiwen, “*Da cheng qi xin lun shu ping (On the Awakening of Faith Sutra)*”, *Zhong guo fo jiao yu zhong guo wen hua (Chinese Buddhism and Chinese Culture)* (Beijing: Religious Culture Press, 2003), p. 335.]

⁵ 高振农：《大乘起信论校释》，北京：中华书局，1992年，第25页。[GAO Zhenrong, *Da Cheng Qi Xin Lun Jiao Shi (Emendation on the Awakening of Faith)* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1992), p. 25.]

⁶ 例如杨维中教授的长文：《大乘起信论的翻译考辨》，《藏外佛教文献》第十四辑，北京：中国人民大学出版社，2010年，第376-427页。[YANG Weizhong, “*Da cheng qi*

以来，越来越多的学者已经不再拘泥于《大乘起信论》的“真伪”问题，开始从多角度来探讨《大乘起信论》的佛学价值。⁷

笔者以为，探究《大乘起信论》为何能在中土产生如此巨大的影响，研究其之所以能够广泛流行的原因，比单纯探讨《大乘起信论》的“真伪”问题，更有意义。不可否认，先贤在研究《大乘起信论》的“真伪”问题时，特别是探讨《大乘起信论》“中土伪撰”的原因时，已经涉及到该问题。比较有代表性的观点认为《大乘起信论》的诞生，意在“解决”当时地论师内部的争论，例如阿赖耶识真妄染净问题；而吕澂先生则认为《大乘起信论》主要依托魏译《楞伽经》而造作，与禅宗学说的形成有密切关系，⁸此说与当时胡适先生禅宗研究、提出禅宗早期有所谓“楞伽师”等观点有呼应，这样吕澂先生对《大乘起信论》的批判，不仅涉及到华严、天台等宗派的“疏失”，更将矛头直指中国传统佛教的主流——禅宗。

《大乘起信论》能够在中国佛教产生重大影响，一方面固然

xin lun de fan yi kao bian (Studies on the Translations of *the Awakening of Faith Sutra*), *Zang wai fo jiao wen xian* (The Buddhist Literature outside the Tripitaka), vol. 14, (Beijing: China Renmin University Press, 2010), pp. 376-427.]

⁷ 例如傅伟勋：《大乘起信论义理新探》，《中华佛学学报》，1990年4月第三期。[Fu, Charles Wei-hsun, “*Da cheng qi xin lun yi li xin tan*” (A Creative Hermeneutic Inquiry into the Multidimensional Complexity and Deep Structure of the Awakening of Faith Sutra), *Chung-Hwa Buddhist Journal*, 3 (1990)]; 龚隽：《大乘起信论与佛学中国化》，台北：文津出版社有限公司，1995年。[GONG Jun, *Da sheng qi xin lun yu fo xue Zhong guo hua* (the Awakening of Faith Sutra and Buddhist Philosophy with Chinese Characteristics) (Taipei: Wenjin Press, 1995).]

⁸ 参见吕澂：《起信与楞伽》、《大乘起信论考证》，《吕澂佛学论著选集（一）》，第292-369页。[LYU Cheng, “*Qi xin yu leng qie* (*The Awakening of Faith Sutra and The Lankavatara Sutra*)”; “*Da cheng qi xin lun kao zheng* (Studies on the Awakening of Faith Sutra)”, *Fo xue lun zhu xuan ji* (The Selection of Lyu Cheng’s Buddhist Works), vol. 1, (Ji Nan: Qilu Press, 1990), pp. 292-369.]

张雪松：从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响

与精英佛教义理探讨关系密切，以往先贤在此方面多有精辟论述；但另一方面，也不能忽略《大乘起信论》与普通民众信仰的关系，否则便成无源之水、无本之木。本文选取《占察善恶业报经》与《大乘起信论》的关系为切入点，力图从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响。

《占察善恶业报经》在南北朝末年至隋代于广州开始流行，因其来历不甚清楚（隋代费长房《历代三宝记》云：“菩提登在外国译”），一度被认为是疑伪经，但唐代智升《开元释教录》便不再怀疑该经为伪撰；⁹《占察经》面世之初，风靡一时，不久即传入朝鲜半岛，对新罗佛教产生了深远的影响。¹⁰此外《占察经》还被翻译成西夏文，在西夏当有一定影响。¹¹明代佛教大师藕益智旭重视《占察经》，依此经占察忏悔受戒（但当时并未制作占察木轮，只是采用拈“善”“恶”阄的简易方法）；近代名僧弘一法师依《占察经》重制了占察轮，占察法得以全面恢复；现今经弘一法师的侍者梦参法师等人的大力弘扬，《占察经》与占察法在华人佛教信徒中颇有影响。

《占察经》很早就被认为是与《大乘起信论》关系密切的佛教文献，许多《大乘起信论》的注疏都征引《占察经》，例如宋

⁹ 故曹凌博士主要依据《开元释教录》著录的疑伪经所编著的《中国佛教疑伪经综录》，上海：上海古籍出版社，2011年。亦未收录《占察善恶业报经》。[CAO Ling, *Zhong Guo fo jiao yi wei jing zong lu* (Annotated Bibliography of Chinese Buddhist Apocrypha) (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2001).]

¹⁰ 参见陈明：《〈占察善恶业报经〉的流传研究》，《南亚研究》，1999年第1期，第58-65页。[CHEN Ming, “Zhan cha shan e ye bao jing de liu chuan yan jiu (Studies on the Disseminate of Zhan Cha Shan E Ye Bao Jing)”, *South Asian Studies* 1 (1999): 58-65.]

¹¹ 参见戴忠沛：《法藏西夏文〈占察善恶业报经〉残片考》，《宁夏社会科学》，2006年第4期，第94-96页。[DAI Zhongpei, “Fa zang xi xia wen zhan cha shan e ye bao jing can pian kao (On the Tangut Fragment Zhan Cha Shan E Ye Bao Jing from the French Collections)”, *Social Sciences In Ningxia* 4 (2006): 94-96.]

代子珑的《起信论疏笔削记》、藕益智旭的《大乘起信论裂网疏》等。甚至很早就有人提出，《大乘起信论》是依《占察经》而做的论。日本僧人杲宝口述、贤宝增订的《宝册钞》（1350年）引用晚唐新罗珍嵩《探玄记私记》：“马鸣《起信论》一卷，依《渐刹经》二卷造此论。”¹²古今已有多人指出，此处“渐刹”是“占察”音近而讹。1922年望月信亨就已经开始讨论《大乘起信论》与《占察经》的关系。¹³望月信亨认为《大乘起信论》年代早于《占察经》，故是《大乘起信论》影响了《占察经》而非《占察经》影响了《大乘起信论》。此后，大多数学者也都持此观点，认为《大乘起信论》并非依据《占察经》而做，反而是《占察经》依据《大乘起信论》而撰，例如吕澂先生认为：

《起信》止观有随顺奢摩他观，随顺毗钵舍那观二语，毗钵舍那即是观之梵音，而又缀以观字，岂非观观，成何名相，解家於此颇为曲说，其实则此名原来乃据魏译《深密经》之误也，《深密》分别瑜伽品，说止观有几种所缘，魏错译所缘为观，故有奢摩他观，毗钵舍那观之语，《起信》不明其误，乃说成二观也，《占察经》重袭其误，竟以二观标宗，支离益甚，昔人或谓《起信》依据《占察》，此乃因果倒置之误，不可从。¹⁴

镰田茂雄先生也认为《占察经》是依据《起信论》而作的

¹² 《大正藏》第77卷，第826页中。[*Da zheng zang* (Taishō Tripitaka), Book 77, (Tokyo: Taisho Issaikyo Kankai), p. 826b.]

¹³ 望月信亨：《大乘起信论之研究》（金尾文渊堂，1922年）第一编-三“起信论学说与伪妄的占察经”，附载五“起信论学说与占察经的类同及关系”。[Shinko Mochizuki, *Studies on the Awakening of Faith Sutra* (Tokyo: Kanao Bunendo, 1922)]

¹⁴ 参见吕澂：《起信与楞伽》，《吕澂佛学论著选集（一）》，第302页。[LYU Cheng, *Fo xue lun zhu xuan ji* (The Selection of Lyu Cheng's Buddhist Workings), vol 1, p. 302.]

张雪松：从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响

疑经：

《起信论》由于昙延、昙迁、慧远等人的不断研究与讲述，从南北朝到隋唐，曾在中国佛教思想史上产生过极大的影响。众所周知，如法藏华严教学的成立，给与佛教极大的影响是事实，就不能不注意《占察善恶业报经》、《释摩诃衍论》等依据《起信论》为基础的诸疑经之成立，不但如此，更早，新罗元晓注释的《占察经》，亦是由广州传播到朝鲜半岛的，而新罗的真表由占察会为始，从而有新罗大空山沙门月忠撰述《释摩诃衍论》一说，由此可想，《起信论》系列的论书，确曾给新罗佛教极深的影响。¹⁵

近年来，对《大乘起信论》与《占察经》关系做过较深入研究的柏木弘雄¹⁶、池平纪子¹⁷等人，也都持《大乘起信论》“先行说”；但也有少数学者，例如荒牧典俊将《占察经》引发的信徒宗教实践运动，作为《大乘起信论》成立的时代背景，主张《占察经》“先行说”。¹⁸

笔者以为，《大乘起信论》和《占察善恶业报经》是在在六

¹⁵ 镰田茂雄著，佛光出版社译：《中国佛教通史》第四卷，高雄：佛光出版社，1993年，第72-73页。[Shigeo Kamata, *Zhong guo fo jiao tong shi* (The History of Chinese Buddhism), vol. 4, (Kaohsiung: Buddha's Light Publishing, 1993), pp.72-73.]

¹⁶ 参见柏木弘雄：《大乘起信论之研究：大乘起信论之成立及相关资料论述研究》，东京：春秋社，1981年，特别是该书第二章第三节“占察善恶业报经中包含的起信论学说之特征”，第205-234页。[Kashiwagi Hiroo, *Studies on the Awakening of Faith Sutra* (Tokyo: Shunjusha, 1981), pp. 205-234.]

¹⁷ 参见池平纪子：《〈占察善恶业报经〉之成立与传播》，吉川忠夫主编的《唐代之宗教》，京都：朋友书店，2000年，第355-380页。[Yoshikawa Tadao ed., *Studies on Tang Religion* (Kyoto: Hoyu Shoten, 2000), pp. 355-380.]

¹⁸ 参见荒牧典俊：《中国佛教とは何か——祖师西来意が意味するもの——》，《中国——社会と文化》12号，1997年6月。[Noritoshi Aramaki, “What are the Characteristics of Chinese Buddhism?”, *China: Society and Culture* 12(1997).]

世纪后半叶开始在中国产生影响，就现有史料，都只能确定这两份佛教文献在中国流行的时间下限，很难准确断定孰先孰后；但就两者诸多相似性而言，两者能够南北朝末期至隋代开始广泛流行，应该说有着近似的时代背景和信仰基础。总之，不论是《大乘起信论》还是《占察经》谁最先诞生，都不可否认《大乘起信论》与《占察经》有着密切的关系，而《占察经》在民众佛教信仰中有着举足轻重的影响力，故此本文选取《占察经》为视角，从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响。

二、木轮占察与自扑忏悔：《占察经》的民众信仰内容

唐初道宣《续高僧传》卷二“达摩笈多传”提到：

初开皇十三年，广州有僧行塔忏法，以皮作帖子二枚，书为“善”、“恶”两字，令人掷之，得善者吉。又行自扑法，以为灭罪，而男女合杂，妄承密行。青州居士，接响同行。官司检察，谓是妖异。其云：“此塔忏法，依《占察经》。自扑忏法，依诸经中：‘五体投地，如大山崩’。”时以奏闻。乃敕内史侍郎李元操，就大兴善，问诸大德。有沙门法经、彦琮等，对云：“《占察经》见有两卷，首题菩提登在外国译，文似近代所出，众藏亦有写而传者。检勘群录，并无正名及译人时处。塔忏与众经复异，不可依行。”敕因断之。¹⁹

上段文字记录表明，《占察经》在开皇十三年（593年）引起

¹⁹ 道宣：《高僧传二集》（原名《续高僧传》）四册之一，台北：佛陀教育基金会，2006年，第43页。该段文字的现代注释，可参考吉村诚、山口弘江译注：《续高僧传》，东京：大藏出版株式会社，2012年，第246页。[Dao Xuan, *Xu gao seng zhuan* (Extra Hagiography of Eminent Monks) (Taipei: Fo Tuo jiao Yu Ji jin Hui, 2006), p. 43.]

张雪松：从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响

官府注意，是由于广州有僧人依据《占察经》行塔忏法，并在山东青州也有较大影响，朝廷遂咨询大兴善寺法经、彦琮等人意见，二人认为塔忏法不如法，遂予以断绝。法经即前文提到最先将《大乘起信论》列入疑部的《众经目录》的作者；彦琮据《续高僧传》开皇“十二年，敕召入京，后掌翻译，住大兴善，厚供频仍”，²⁰其次年发表对《占察经》的看法，记叙年代与上段引文相合。

开皇十三年（593年）是现存对《占察经》最早的记叙年代，即《占察经》产生的时间下限；而其产生的地域，则可认为是发端于广州，并经海路，在山东青州等北方地区也产生了较大影响。由此可见，《占察经》的产生年代与产生与传播地点，多与《大乘起信论》有吻合之处。

《占察善恶业报经》收录于《大正藏》第十七卷（本文征引《占察经》皆出自该书，不再详注），分为两卷，第一卷讲占察之法以及若占得有宿世恶业该如何忏悔；第二卷主要讲占察法的佛学理论基础。占察法主要依据木轮占察人的过去、现在、未来三世善恶因缘果报，具体做法是先做19个木轮，“刻木如小指许，使长短减于一寸正中，令其四面方平，自余向两头斜渐去之，仰手傍掷，令使易转，因是义故，说名为轮。”19个木轮分为三组：

（1）第一组10个木轮，用以分别占察人的十业（身三：杀、盗、淫，口四：妄语、两舌、绮语、恶口，意三：贪、瞋、痴）是善、恶或无记（无善无恶），即木轮有四面，一面写一善业（如不杀生），对面则写相应之恶业（如杀生），两个侧面则为无记。

（2）第二组3个木轮，用以占察过住宿业，3个木轮分别代表身、口、意；该组木轮一面正中刻一粗长印记，对面正中刻细

²⁰ 《高僧传二集》四册之一，第48页。[Dao Xuan, *Xu gao seng zhuan* (Extra Hagiography of Eminent Monks), p. 48.]

浅印记；侧面分别傍刻粗长印记和细浅印记。正刻代表善业，傍刻代表恶业。粗长代表业重，细短代表业轻。

第一组占察只能得知善恶业的种类，而不知宿业的轻重，故须靠第二组来占察业之轻重，例如在第一组第一轮中得知有杀恶，则用第二组第一个木轮中占察身业是轻是重，以此决定自己忏悔恶业的功课多寡。但有可能出现第一组占察与第二组占察“不相应”的情况，例如第一组占察得善业，但第二组占察则得恶业重（反之亦然），这种不相应的情况也须忏悔。七日乃至千日忏悔后，再进行占察，以此反复，直到将恶业忏悔殆尽。

（3）第三组 6 个木轮，用以占察三世果报因缘，每个木轮上留一个空白（代表 0），另三面分别写上 1、2、3，4、5、6，7、8、9，10、11、12，13、14、15，16、17、18。将此 6 个木轮投掷 3 次，将三次所得之总数相加，会得到 0-189 之间的某个数字。1-160 是现世界果报，各有一判词，例如“一者、求上乘得不退”，“一百六十者、观所患命当尽”；161-171 是过去世界果报，例如“一百六十一者、从地狱道中来”，“一百七十一者、曾得闻深法来”；172-189 是未来世界果报，例如“一百七十二者、舍身已入地狱”，“一百八十九者、舍身已住上乘”。三次所得皆为零，则是已入无为圣界。若得恶果，也须至诚忏悔。

以往中外学者都指出《占察经》对木轮的实用可能出自北凉失译《地藏十轮经》的演绎，而其受戒思想可能受到《梵网经》的影响，笔者认为上述观点都是有一定道理的；但笔者认为《占察经》在形式上虽然类似于占卜算命，但更为重要的是强调若有恶业恶报，须通过忏悔消除宿业。木轮占察的方法比较复杂，可能受到《十轮经》的影响，但在具体的宗教实践中常常予以简化，甚至不用木轮，例如本节开头引文“以皮作帖子二枚，书为‘善’、

张雪松：从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响

‘恶’两字，令人掷之”。²¹占卜之后灭罪法（“自扑法，以为灭罪”），相对木轮占察，更值得关注与探讨。

涉及佛教“自扑法”的存世史料不多，从敦煌遗书来看，大体可以分为二种：一种为“浑搥（捶）自扑”，一种为“举身自扑”。前者类似于哭天抢地，摔倒在地，不断捶胸摔打、撕扯身体；后者为猛然投身地上，摔击身体。²²《占察经》中强调的忏悔法，以地藏信仰为基础，主要是减少睡眠，至诚礼拜经像、舍利、佛塔等，称念圣号，特别是地藏菩萨摩诃萨，“善男子，欲修忏悔法者，当住静处，随力所能，庄严一室，内置佛事，及安经法，悬缯幡盖，求集香华，以修供养。澡浴身体，及洗衣服，勿令臭秽。于昼日分，在此室内，三时称名，一心敬礼过去七佛及五十三佛；次随十方面，一一总归，拟心遍礼一切诸佛所有色身、舍利形像、浮图庙塔、一切佛事；次复总礼十方三世所有诸佛。又当拟心遍礼十方一切法藏，次当拟心遍礼十方一切贤圣，然后更别称名礼我地藏菩萨摩诃萨。”开皇十三年广州、青州等地，以《占察经》为基础的塔忏法，简化了占察的方法，在忏悔方面将礼拜对象固定于塔像，礼拜则变为更为严苛的“自扑法”。

“自扑法”带有自虐、苦行性质。以自虐苦行悔过的忏法，在魏晋南北朝时代颇为盛行，最为典型的是道教的“涂炭斋”。学术界最早对道教涂炭斋进行系统研究的当属杨联升先生，²³他

²¹ 与后世藕益智旭的做法，用善恶拈阄类似。

²² 参见袁泽仁：《“浑搥自扑”“举身自扑”校释复议》，《温州师范学院学报》1988年2期；[YUAN Zeren, “Hun zhui zi pu ju shen zi pu jiao shi fu yi (Studies on Hun-Zhui-Zi-Pu and Ju-Shen-Zi-Pu)”, in *Journal of Wenzhou Teachers College* (Philosophy and Social Science Edition), 2 (1988): 64.] 杨同军：《释“自扑”及相关词语》，《敦煌学辑刊》2005年第4期。[YANG Tongjun, “Shi zi pu ji xiang guan ci yu (Studies on Zi-Pu)”, *Journal of Dunhuang Studies*, 4 (2005): 97.]

²³ 两文见杨联陞：《中国语文札记：杨联陞论文集》，北京：中国人民大学出版社，

的研究引起了胡适先生的重视，通信往返多次，予以讨论，杨先生为此还写有《补论》。此后关于涂炭斋的研究日多。涂炭斋是一种道教的悔过法，即用泥涂面，打拍使熟，并悬头反缚。道教的涂炭斋在南北朝中后期以来屡受佛教讥讽，如《弘明集》所收释僧敏《戎华论折顾道士夷夏论》、释玄光《辩惑论》，《广弘明集》所收甄鸾《笑道论》、道安《二教论》、法琳《辨惑论》等。南北朝佛教徒一般认为涂炭斋“事起张鲁”（或张陵），“氐夷难化，故制斯法”，葛兆光教授认为“在外部世俗政治和伦理的要求和内部自愿屈服的双重压力下，涂炭斋一类来自民间俗巫的仪式，终于在道教那里被轻轻抹去了痕迹，在上层社会和经典文献中的道教，似乎显得越来越‘文明’了。”²⁴葛兆光先生认为刘宋时陆修静举行大型的涂炭斋仪式“可能是我们从文献中可以看到的历史上最后一次”，此后涂炭斋在道教的逐渐消失，被视为道教“屈服”的表现之一。但道教学者吕鹏志教授则认为：“晚出的佛教著作和道书都称涂炭斋源出东汉天师道，但现存涂炭斋仪明显模仿灵宝斋仪程序，绝非东汉天师道仪式。可能东汉天师道团有涂炭以示悔过的做法，不过尚未成为后世道教所说的斋仪。东晋末刘宋初产生的灵宝斋吸收了这种做法，随后天师道模拟灵宝斋制定了专门的涂炭斋。”²⁵按照吕鹏志教授的说

2006年，第17-37页。[YANG Liansheng, *Zhong guo yu wen zha ji: YANG Liansheng wen ji* (Collection of YANG Liansheng) (Beijing: China Renmin University Press, 2006), pp. 17-37.]

²⁴ 葛兆光：《从“六天”到“三天”——六朝到隋唐道教斋醮仪式的再研究》，《中国学术》第十四辑，北京：商务印书馆，2003年，第105-106页。[GE Zhaoguang, “Cong liu tian dao san tian: liu chao dao sui tang dao jiao zhai jiao yi shi de zai yan jiu (From the “Sixth Sky” to the “Third Sky”): Reexamination of the Taoist Zhai and Jiao Rites from the Six Dynasties to Sui and Tang Dynasties”, in *Zhong Guo Xue Shu* (Chinese Academia), vol. 14, (Beijing: The Commercial Press, 2003), pp. 105-106.]

²⁵ 吕鹏志：《唐前道教仪式史纲》，北京：中华书局，2008年，第13页；并参见该书

张雪松：从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响法，则陆修静时代绝非最后一次出现涂炭斋，甚至可以说是首次有涂炭斋的问世。

笔者大体赞同吕鹏志教授的看法，涂炭悔过可能在东汉天师道中即已存在，但成熟的涂炭斋法，则迟至刘宋时期，到陆修静时，才依据灵宝斋而最终制造完成。南北朝后期，涂炭斋法受到多方攻击，隋唐后逐渐废止。佛教攻击道教涂炭斋，大约是南北朝中后期的事情，佛教早期甚至自身即有类似涂炭斋的宗教行为。胡适先生曾怀疑佛教的“自扑”仅是礼拜，而非杨联升先生认为的“自己打自己”，佛教中似乎无这种做法。²⁶但汤用彤先生在其名著《汉魏两晋南北朝佛教史》“《太平经》与佛教”一节中早已指出，《太平经》卷百十二有“殊无搏颊、乞丐者”：

按支谦译《梵志阿毘经》，有外道四方便，其第四种有搏颊求福之句。……康僧会之《旧杂譬喻经》卷八，亦言有搏颊人。又《六度集经》五有曰，或搏颊呻吟云：归命佛，归命法，归命众圣。据此岂中国佛教古用此法耶，抑或汉译经者借用中土名词，以指佛教之膜拜耶。若汉代僧徒行此，则《（太平）经》所谓之搏颊与乞丐，均指佛教徒也。²⁷

第十章的详细论述，第 222-225 页。[LYU Pengzhi, *Tang qian dao jiao yi shi shi gang* (History of Taoist Ritual before Tang Dynasty) (Beijing: Zhonghua Book Company, 2008), p. 13; pp. 222-225]

²⁶ 杨联陞：《中国语文札记：杨联陞论文集》，第 18 页。[YANG Liansheng: *Zhong guo yu wen zha ji: YANG Liansheng wen ji* (Collection of YANG Liansheng), p. 18.]

²⁷ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史（修订本）》上册，北京：昆仑出版社，2006 年，第 96 页。[TANG Yongtong, *Han wei liang jin nan bei chao fo jiao shi* (History of Chinese Buddhism in Han, Wei, Western Jin, Eastern Jin, Southern and Northern Dynasties) (Beijing: Kunlun Press, 2006), p. 96.]

汤公的上述分析是有道理的，就笔者所见，南北朝之前佛教文献中尚有直接使用“涂炭”一词者，如东晋道安《阴持入经序》：“阴持入者，世之深病也……其为病也，犹癩疾焉，入骨彻髓，良医拱手；犹癩蹶焉，来者冥然，莫有所识。大圣悼兹，痛心内发，忘身安、赴涂炭，含厚德、忍舞击。观罗密于重云，止置网于八极。洪痴不得振其翼，名爱不得逞其足。”²⁸在道安的这段文字中，“忘身安、赴涂炭，含厚德、忍舞击”是大圣（佛陀）治“病”的方法，而且“涂炭”与“舞击”互文，似可与后世道教“涂炭斋”对应，至少可以说是用中国人熟悉的事物（涂炭自搏）来理解佛陀成道前的苦行。由此可见，东晋之前佛教并不特别反对自搏等近于自虐的苦行，甚至将其视为获得解脱的方法之一。

杨联升先生还依据《高僧传》指出竺法度的例子，“耶舍有弟子法度，善梵汉之言，常为译语。度本竺婆勒子，勒久停广州，往来求利，中途于南康生男，仍名南康，长名金迦，入道名法度。度……专学小乘，禁读方等，唯礼释迦，无十方佛……又令诸尼相捉而行，悔罪之日，但伏地相向。唯宋故丹阳尹颜瑗女法弘尼，交州刺史张牧女普明尼，初受其法。今都下宣业弘光诸尼，习其遗风，东土尼众，亦时传其法。”慧皎对此评论：“伏地相向，又是忏法所无。”²⁹此“伏地相向”也是忏罪之法。

竺法度南朝前期影响很大，除了杨联升先生提到的两处例

²⁸ 释僧祐著，苏晋仁、萧鍊子点校：《出三藏记集》，北京：中华书局，2003年，第248页。[Seng You, *Chu san zang ji ji* (Collection of Records Concerning the Tripitaka) (Beijing: Zhonghua Book Company, 2003), p. 248.]

²⁹ 释慧皎撰，汤用彤校注：《高僧传》，北京：中华书局，1992年，第42-43、142页。[Hui Jiao, *Gao seng zhuan* (Hagiography of the Eminent Monks) (Beijing: Zhonghua Book Company, 1992), pp. 42-31; p. 42.]

张雪松：从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响

子，《出三藏记集》卷五有僧祐所作《小乘迷学竺法度造异仪记》，其中亦将“伏地”作为忏罪之法：“布萨悔过，但伏地相向，而不胡跪。”³⁰胡跪属单腿跪，而伏地则是五体投地、匍匐在地。综合以上材料，可见竺法度所创忏法，是惟以释迦摩尼佛为礼拜对象，忏悔罪过时，“伏地相向”，此法大约诞生于刘宋时期的广州，由竺法度创制，齐梁间影响到建康等地，尤其在女尼中流行。但这种忏罪之法，在南北朝中期即被认为是以小乘佛教为基础的行法，虽然广泛流行，但亦遭到正统佛教的多次严厉批判。

南北朝末期至隋代，广州又出现了以礼拜佛塔为对象的“塔忏法”，与此前法度所“造异仪”十分近似：也是强调匍匐在地，“行自扑法，以为灭罪”、“五体投地，如大山崩”；而且参加者也有颇多女尼，“男女合杂，妄承密行”。但塔忏法更为完善，且忏悔前先占察业报，更具吸引力，流传也更广，甚至由海路而达北方“青州居士，接响同行”；更为重要的是“塔忏法”是以《占察经》为其理论依据，脱去了小乘佛教的色彩，而强调其大乘佛学的理论基础。下文我们便开始重点讨论占察法的哲学基础及其与《大乘起信论》的关系。

三、占察法的哲学基础及其与《大乘起信论》的关系

《占察经》的第二卷是其理论部分。地藏菩萨摩訶萨言：“善男子，若有众生欲向大乘者，应当先知最初所行根本之业。其最初所行根本业者，所谓依止一实境界以修信解，因修信解力增长

³⁰ 释僧祐：《出三藏记集》，第 232 页。[Seng You, *Chu san zang ji ji* (Collection of Records Concerning the Tripitaka), p. 232]

故，速疾得入菩萨种性。所言一实境界者，谓众生心体，从本以来，不生不灭，自性清静，无障无碍，犹如虚空，离分别故，平等普遍，无所不至，圆满十方，究竟一相，无二无别，不变不异，无增无减。以一切众生心，一切声闻、辟支佛心，一切菩萨心，一切诸佛心，皆同不生不灭，无染无净，真如相故。”《占察经》强调“一实境界”，实即《大乘起信论》中所谓的“一心”（“众生心”），《占察经》又称其为众生心体，“所言一实境界者，谓众生心体。”

在《大乘起信论》中，一心（众生本来具有的一心）即是真如，一切诸法都是从真如派生出来。《占察经》也认为一切众生心与诸佛菩萨心都是“不生不灭，无染无净，真如相故”，此为大乘修行的基础，所以“若有众生欲向大乘者，应当先知最初所行根本之业”，所谓“根本之业”即“一实境界”（一心），依此修行，可“速疾得入菩萨种性”。《占察经》又云：“如是一切法实不生灭者，则无一切境界差别之相，寂静一味，名为真如、第一义谛、自性清净心。彼自性清净心，湛然圆满，以无分别相故。无分别相者，于一切处无所不在。无所不在者，以能依持建立一切法故。”此即《大乘起信论》真如缘起之意。

《大乘起信论》中最为著名的观点是“一心二门”，即一心有二门，“心真如门”和“心生灭门”，心真如门是从宇宙的本体而言，心生灭门是从宇宙的现象而言。真如本来是清静的，但由于无明的妄念执着，而生起世间的万象。但无明本身是无自性的，是依真如而起的，是真如不守自性，忽然念起而成，故真如与无明是二而一的，无明不过是真如的一种势用。虽然无明风动，但真如自性清静不变。“一心二门”不仅用来说明真如与世间万象的关系，也被用来说明人的修行。不仅凡夫境界出自“一心”，

张雪松：从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响
佛之境界也出自此“一心”，故一切众生都拥有无量成佛之功德，
“自信己身有真如法，发心修行。”³¹

《大乘起信论》将其“一心二门”的理论落实到具体的修行实践中时，提出五行：即修持布施、持戒、忍辱、精进、止观五种德行（将大乘六波罗蜜中的禅定和般若合为止观）。而《占察经》则将大乘修行方法凝练为“唯心识观”、“真如实观”二种道观，“若欲依一实境界修信解者，应当学习二种观道。何等为二？一者、唯心识观，二者、真如实观。”“修学如上信解者，人有二种。何等为二？一者、利根，二者、钝根。其利根者，先已能知一切外诸境界，唯心所作，虚诳不实，如梦如幻等，决定无有疑虑，阴盖轻微，散乱心少，如是等人，即应学习真如实观。其钝根者，先未能知一切外诸境界悉唯是心、虚诳不实故，染著情厚，盖障数起，心难调伏，应当先学唯心识观。”“唯心识观”实即从心生灭门入手，而“真如实观”是从心真如门入手，与一心二门的模式更为切合。

《占察经》的写作目的，如其开篇所言：“正法灭后，像法向尽，及入末世”，在末法时代，人们根劣信少，心常怯弱，难以成就。《占察经》提出“一实境界”以及“唯心识观”、“真如实观”两种观法，实即为解决此类问题。“复有众生，不解如来言说旨意故而生怯弱。当知如来言说旨意者，所谓如来见彼一实境界故，究竟得离生老病死众恶之法，证彼法身常恒清凉不变等无量功德聚；复能了了见一切众生身中，皆有如是真实微妙清静功德，而为无明闇染之所覆障，长夜恒受生老病死无量众苦。如来于此起大慈悲意，欲令一切众生离于众苦，同获法身第一义乐。

³¹ 高振农：《大乘起信论校释》，第 25 页。[GAO Zhenrong, *Da Cheng Qi Xin Lun Jiao Shi* (Emendation on *the Awakening of Faith*), p. 86.]

而彼法身，是无分别离念之法；唯有能灭虚妄识想不起念者，乃所应得。但一切众生，常乐分别取著诸法，以颠倒妄想故而受生死。是故如来为欲令彼离于分别执著想故，说一切世间法，毕竟体空无所有；乃至一切出世间法，亦毕竟体空无所有。……如是等说，钝根众生不能解者，谓无上道如来法身但唯空法，一向毕竟而无所有，其心怯弱，畏堕无所得中，或生断灭想、作增减见，转起诽谤，自轻轻他。我即为说如来法身，自性不空，有真实体，具足无量清净功业，从无始世来自然圆满，非修非作，乃至一切众生身中，亦皆具足，不变不异，无增无减。如是等说，能除怯弱，是名安慰。”

末法观点在南北朝中后期，六世纪以来广泛流行，在民众佛教信仰中具有举足轻重的地位。如果我们以此为背景重新审视《大乘起信论》中一心开二门的模式，就可以发现其有为当时普通信徒建立修佛信心的重要现实意义。《占察经》中“一实境界”让众生重新认识到其“皆有如是真实微妙清净功德”，在末法时代亦不必怯弱，利根之人从“真如实观”知一切成佛障碍不过是空无所有；而钝根之人于此不能理解，则从“唯心识观”知如来法身功德圆满真实不虚，亦可建立修习大乘之信心。这种一心二门（观）的模式，即为末法时代众生建立大乘信心，提供了理论基础与方法论依据。“若佛灭后，恶世之中，诸有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，于世间、出世间因果法，未得决定信……有如是等障难事者，当用木轮相法，占察善恶宿世之业、现在苦乐吉凶等事——缘合故有，缘尽则灭；业集随心，相现果起，不失不坏，相应不差。如是谛占善恶业报，晓喻自心，于所疑事，以取决了。”诸如占察法等民众中流行的民间佛教信仰内容，亦以“心生灭门”、“唯心识观”的方便法门而予以接纳，“以彼众生遭值

张雪松：从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响

恶时，多障碍故，退其善心；于世间、出世间因果法中，数起疑惑，不能坚心专求善法。如是众生，可愍可救。世尊大慈，一切种智，愿兴方便而晓喻之，令离疑网，除诸障碍，信得增长，随于何乘，速获不退。”

《大乘起信论》与《占察善恶报业经》在诸多方面的相似性，提示我们在末法信仰流行的背景下，重新理解《大乘起信论》的重要意义。首先《大乘起信论》“一心二门”的理论，通过对“一心”、“真如”（众生本有之清净心）的强调，充满了乐观精神，为末法信仰者坚定大乘信心有重要的帮助，亦迎合了即将到来的繁荣昌盛的隋唐佛教的时代气息。其次，“一心二门”具有较大的包容性和适应性，一方面在生灭门中可以统摄世间万法，诸如占察业报、自扑悔罪等内容，亦有融摄的可能性；另一方面，自性清净毕竟是真如门的内在要求，这又为佛教打击各种不如法，强调正统提供了有力的思想武器。“一心二门”的模式，宽严相济，因应不同时代的特点，表现出很大的灵活性与适用性，这也是《大乘起信论》“一心二门”理论长盛不衰的重要原因。

Bibliography 参考文献

- 荒牧典俊：《中国佛教とは何か——祖师西来意が意味するもの——》，《中国——社会と文化》12号，1997年6月。[Noritoshi Aramaki, “What’s the characteristic of Chinese Buddhism?”, *China: Society and Culture*, 12 (1997).]
- 曹凌：《中国佛教疑伪经综录》，上海：上海古籍出版社，2011年。[CAO Ling, *Zhong guo fo jiao yi wei jing zong lu* (Annotated Bibliography of Chinese Buddhist Apocrypha) (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2001)]
- 陈明：《〈占察善恶业报经〉的流传研究》，《南亚研究》，1999年第1期。[CHEN Ming, “Zhan cha shan e ye bao jing de liu chuan yan jiu (Studies on the Disseminate of Zhan Cha Shan E Ye Bao Jing)”, *South Asian Studies* 1 (1999).]
- 戴忠沛：《法藏西夏文〈占察善恶业报经〉残片考》，《宁夏社会科学》，2006年第4期。[DAI Zhongpei, “Fa zang xi xia wen zhan cha shan e ye bao jing can pian kao (On the Tangut Fragment Zhan Cha Shan E Ye Bao Jing from the French Collections)”, *Social Sciences In Ningxia* 4 (2006)]
- 道宣：《高僧传二集》（原名《续高僧传》）四册之一，台北：佛陀教育基金会，2006年。[Dao Xuan, *Xu gao seng zhuan* (Extra Hagiography of Eminent Monks) (Taipei: Fo Tuo jiao Yu Ji jin Hui, 2006)]
- 杜继文：《大乘起信论述评》，《中国佛教与中国文化》，北京：宗教文化出版社，2003年。[DU Jiwen, “*Da cheng qi xin lun shu ping* (On the Awakening of Faith Sutra)”, *Zhong guo fo jiao yu zhong guo wen hua* (Chinese Buddhism and Chinese Culture) (Beijing: Religious Culture Press, 2003)]
- 傅伟勋：《大乘起信论义理新探》，《中华佛学学报》第三期（1990年）。[Fu, Charles Wei-hsun, “*Da cheng qi xin lun yi li xin tan*”(A Creative-Hermeneutic Inquiry into the Multidimensional Complexity and Deep Structure of the Awakening of Faith), *Chung-Hwa Buddhist Journal* 3 (1990)]
- 高振农：《大乘起信论校释》，北京：中华书局，1992年。[GAO Zhenong, *Da*

张雪松：从民众信仰角度探究《大乘起信论》流行的时代背景与社会影响

cheng qi xin lun jiao shi (Emendation on *the Awakening of Faith*) (Beijing: Zhonghua Book Company, 1992)]

葛兆光：《从“六天”到“三天”——六朝到隋唐道教斋醮仪式的再研究》，《中国学术》第十四辑，北京：商务印书馆，2003年。[GE Zhaoguang, “Cong liu tian dao san tian: liu chao dao sui tang dao jiao zhai jiao yi shi de zai yan jiu (From the “Sixth Sky” to the “Third Sky”: Reexamination of the Taoist Zhai and Jiao Rites from the Six Dynasties to Sui and Tang Dynasties)”, in *Zhong guo xue shu* (Chinese Academia), vol. 14, (Beijing: The Commercial Press, 2003)]

龚隽：《大乘起信论与佛学中国化》，台北：文津出版社有限公司，1995年。[Gong Jun, *Da sheng qi xin lun yu fo xue Zhong guo hua* (*the Awakening of Faith and Buddhist Philosophy with Chinese characteristics*) (Taipei: Wenjin Press, 1995).]

柏木弘雄：《大乘起信论之研究：大乘起信论之成立及相关资料论述研究》，东京：春秋社，1981年。[Kashiwagi Hiroo, *Studies on the Awakening of Faith Sutra* (Tokyo: Shunjusha, 1981)]

吕澂：《吕澂佛学论著选集（一）》，济南：齐鲁书社，1990年。[LYU Cheng, *Lyu Cheng fo xue lun zhu xuan ji* (The Selection of Lyu Cheng’s Buddhist Workings), vol. 1, (Jinan: Qilu Press, 1990)]

吕鹏志：《唐前道教仪式史纲》，北京：中华书局，2008年。[LYU Pengzhi, *Tang qian dao jiao yi shi shi gang* (History of Taoist Ritual before Tang Dynasty) (Beijing: Zhonghua Book Company, 2008)]

《大正藏》第55卷，第77卷，第79卷。[Takakusu Junjiro and Watanabe Kaigyoku, ed., *Taisho Tripitaka*, Vol. 55, 77, 79 (Tokyo: Taisho Issaikyo Kankai)]

释慧皎撰，汤用彤校注：《高僧传》，北京：中华书局，1992年。[Hui Jiao, *Gao seng zhuan* (Hagiography of the Eminent Monks) (Beijing: Zhonghua Book Company, 1992)]

释僧祐著，苏晋仁、萧鍊子点校：《出三藏记集》，北京：中华书局，2003年。[Seng You, *Chu san zang ji ji* (Collection of Records Concerning the Tripitaka) (Beijing: Zhonghua Book Company, 2003)]

镰田茂雄著，佛光出版社译：《中国佛教通史》第四卷，高雄：佛光出版社，1993年。[Shigeo Kamata, *Zhong guo fo jiao tong shi* (The History of Chinese

- Buddhism), vol. 4, (Kaohsiung: Buddha's Light Publishing, 1993)]
- 望月信亨:《大乘起信论之研究》,东京:金尾文渊堂,1922年。[Shinko Mochizuki, *Studies on the Awakening of Faith Sutra* (Tokyo: Kanao Bunendo, 1922)]
- 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史(修订本)》,北京:昆仑出版社,2006年。[TANG Yongtong, *Han wei liang jin nan bei chao fo jiao shi* (History of Chinese Buddhism in Han, Wei, Western Jin, Eastern Jin, Southern and Northern Dynasties) (Beijing: Kunlun Press, 2006)]
- 杨联陞:《中国语文札记:杨联陞论文集》,北京:中国人民大学出版社,2006年。[YANG Liansheng, *Zhong guo yu wen zha ji: YANG Liansheng wen ji* (Collection of YANG Liansheng) (Beijing: China Renmin University Press, 2006),]
- 杨同军:《释“自扑”及相关词语》,《敦煌学辑刊》2005年第4期。[YANG Tongjun, “Shi zi pu ji xiang guan ci yu (Studies on Zi-Pu)”, in *Journal of Dunhuang Studies*, 4 (2005): 97.]
- 杨维中:《大乘起信论的翻译考辨》,《藏外佛教文献》第十四辑,北京:中国人民大学出版社,2010年。[YANG Weizhong, “*Da cheng qi xin lun de fan yi kao bian*”(Studies on the translations of the Awakening of Faith), *Zang wai fo jiao wen xian* (The Buddhist literature outside the Tripitaka), vol. 14, (Beijing: China Renmin University Press, 2010)]
- 吉川忠夫主编:《唐代之宗教》,京都:朋友书店,2000年,第355-380页。[YOSHIKAWA Tadao ed., *Studies In Tang Religion* (Kyoto: Hoyo Shoten, 2000)]
- 袁泽仁:《“浑拈自扑”“举身自扑”校释复议》,《温州师范学院学报》1988年2期。[YUAN Zeren, “Hun zhui zi pu ju shen zi pu jiao shi fu yi (Studies on Hun-Zhui-Zi-Pu and Ju-Shen-Zi-Pu)”, in *Journal of Wenzhou Teachers College* (Philosophy and Social Science Edition), 2 (1988): 64.]

Abstract

The Awakening of Faith Sutra and the *Zhan Cha Sutra* have many similarities in terms of time of spread, areas of transmission, and specific content. Therefore, this paper utilizes the *Zhan Cha Sutra* as the starting point, from the perspective of common belief in eschatology at the end of the Southern and Northern Dynasties, to re-exam the *Awakening of Faith Sutra*.

Keywords: *The Awakening of Faith, Zhan Cha Sutra, Two-Gates-in-One-Mind*

