

《釋摩訶衍論》考 ——兼論《大乘起信論》的真偽*

于德隆

中央民族大學理學院副教授

摘要

本文從史料考證與義理分析等方面，對《釋摩訶衍論》的真偽問題進行了詳細考辨。從文本和義理分析來看，本論《大乘起信論》與釋論《釋摩訶衍論》息息相關，本論、釋論必為同時譯出，出自同一人之手，《釋摩訶衍論》根本不可能為後人的偽作。為了對《釋摩訶衍論》作進一步的考證，必然涉及到《大乘起信論》真偽的考證。雖然現在還有許多不同觀點，但通過考辨，筆者認為，《大乘起信論》是真諦三藏於梁承聖三年在衡州始興郡建興寺翻譯的，而且本論《大乘起信論》與釋論《釋摩訶衍論》作為一個整體同時所譯。真諦的佛學思想與《釋摩訶衍論》義理是否相符合，這與本文的考證密切相關。通過考察，筆者認為，真諦是在用如來藏、阿摩羅識思想來解釋與補充唯識思想。真諦的佛學思想與《大乘起信論》及《釋摩訶衍論》的義理是相互貫通的。為了廓清圍繞《釋摩訶衍論》真偽的迷霧，本文對關於《釋摩訶衍論》的責難給予了全面回應。不管是三船的四難、最澄的七難，還是梁啟超的六難，除去針對《釋摩訶衍論》的譯者署名及篇首之序以外，其餘針對《釋摩訶衍論》本身的指責均不能成立。

* 收稿日期：2012/01/31，通過審核日期：2012/03/27。

【目次】

- 一、對關於《釋摩訶衍論》諸責難的回應
 - （一）對淡海三船四難的回應
 - （二）對最澄七難的回應
 - 1. 關於「隋唐目錄不載」難
 - 2. 關於「疏師不引」難
 - （三）對梁啟超六難的回應
 - 1. 關於《釋摩訶衍論》中所引經論
 - 2. 關於《釋摩訶衍論》中「六馬鳴之說」
 - 3. 關於《釋摩訶衍論》中所用梵文
 - 4. 關於《釋摩訶衍論》中所用怪字
- 二、《釋摩訶衍論》考證
 - （一）關於論名
 - （二）關於假造序文及譯主、譯時
- 三、《大乘起信論》真偽考辨概論
- 四、《釋摩訶衍論》與《大乘起信論》合論
- 五、真諦的佛學思想與《釋摩訶衍論》
 - （一）真諦的「解性賴耶」
 - （二）真諦與《佛性論》的如來藏思想
 - （三）真諦所傳阿摩羅識
- 六、總結

關鍵詞：《釋摩訶衍論》、《大乘起信論》、真偽、考證、真諦三藏

一、對關於《釋摩訶衍論》諸責難的回應

《釋摩訶衍論》十卷，為《大乘起信論》的注釋書，署名印度·龍樹菩薩造，姚秦·筏提摩多譯，卷首並有天冊鳳威姚興皇帝所制之序，收於大正藏第32冊，一般略稱《釋論》。在集禪宗之大成的永明《宗鏡錄》中，《釋摩訶衍論》是被引用字數最多的經論之一。該論也是日本真言宗所尊奉的三經二論之一。在中國古代，《釋摩訶衍論》是被當作龍樹權威著作引證的，從來沒有產生任何真偽的懷疑，而現代學術界一般主張本書為偽論。

在本文中，我們採取義理分析與史料考證並用的研究方法，結合前人的論述，對《釋摩訶衍論》是一部譯作還是一部偽作，以及如果是譯作，那麼它是在何時、何地、由何人翻譯，又為什麼會偽託姚秦時譯等一系列問題，來進行詳細考辨。

首先，一個非常特異之處，是《釋摩訶衍論》的譯者署名及篇首之序所標明的翻譯年代，與該論中所引用並加以解釋的本論即梁譯《大乘起信論》，在翻譯年代上明顯存在一個悖論。《釋摩訶衍論》的譯者為姚秦時代的筏提摩多，據卷首姚興皇帝所制之序，該論譯於弘始三年（401）。其本論梁譯《大乘起信論》，簡稱《起信論》，馬鳴菩薩造，梁承聖三年（554）真諦（499-569）譯。近代以來，關於《起信論》的真偽之爭，為近百年佛學研究的重大公案之一，到目前為止仍無定論。然而不管《起信論》的真偽如何，其被翻譯或撰寫的年代無論如何不會早於梁代。而一百五十多年前的弘始三年（401），有所謂筏提摩多者，因其本文《起信論》而譯其注釋書《釋摩訶衍論》，這確實匪夷所思，不由得不引起人們的懷疑。

其實一些有識之士早就指出了問題的關鍵所在，即譯者署名及序文肯定是偽託的，但是顯然不能僅僅因為一篇偽託的序文而全面否定《釋摩訶衍論》本身的真實性。如楊仁山居士在〈釋摩訶衍論集注自敘〉中云：

翻譯《釋論》，當在譯《大乘起信論》之後，因本論全文，與真諦所譯相同也。卷首題姚秦時譯，誤矣。¹

楊仁山認為，翻譯《釋摩訶衍論》，肯定在譯《起信論》之後，因為《釋摩訶衍論》中引用的本論全文，與真諦所譯《起信論》文字完全相同。所以卷首題姚秦時譯，肯定是錯誤的。

鄧高鏡〈釋摩訶衍論考〉中進一步提出，本論《起信論》與釋論《釋摩訶衍論》作為一個整體應為真諦同時所譯，而《釋摩訶衍論》的序文是偽託的。² 本文後文中對此觀點會有詳細討論。

對《釋摩訶衍論》的責難，有代表性的有淡海三船的四難、最澄的七難，以及梁啟超的六難。

日本僧人戒明於日本寶龜年間（770-780）入唐，歸國時攜回本書，後出示給淡海三船。淡海三船於寶龜十年致書戒明，信中列舉四難，判本書為「偽論」。其四難為：（1）序中有天冊鳳威之號，然而姚興無此號。（2）序中有「姚興皇帝」之稱，古人向無以皇帝之姓名為帝號之例。（3）本書之本論與百餘年後始譯出之《起信論》之譯文吻合。（4）本論文雅義圓，釋論文鄙義昏，同卷異筆，本論、釋論非一人譯。³

日·最澄《守護國界章》卷上中亦附七難，指稱本書為「疑論」。此七難為：（1）翻譯不分明，（2）隋唐目錄不載，（3）真言之字不似梵字，（4）其義理與本論相違，（5）真諦在梁，秦代筏提譯，已同梁論。（6）疏師不引，（7）尾張大僧都已勘定為偽論。⁴

著名學者梁啟超依據望月信亨的主張，在其《大乘起信論考證》一書中，列舉六難，判《釋摩訶衍論》為偽論：（1）釋論翻譯在前，本論翻譯在後。（2）序文題「天回鳳威姚興皇帝」，可謂怪誕已極。（3）該書臚列許多異經

1 楊仁山，《楊仁山居士文集》（安徽：黃山書社，2006），頁 296。

2 鄧高鏡，〈釋摩訶衍論考〉，《師大國學叢刊》第 1 卷第 1 期，頁 87-91。

3 見《寶冊鈔》卷八，T77, no. 2453, pp. 820c-821a。

4 《守護國界章》卷上之中，T74, no. 2362, p. 162b。

論，且引其文。(4) 六馬鳴之說，即該書所自創也。(5) 該書假造許多梵文來嚇人。(6) 該書第九卷，造種種怪字，號為真言。⁵

下面我們對上述責難進行詳細考辨，給予全面回應。

(一) 對淡海三船四難的回應

淡海三船四難中的前三難，針對的都是《釋摩訶衍論》的譯者署名及篇首之序，前文已有說明。淡海三船的第四難稱，本論文雅義圓，釋論文鄙義昏，同卷異筆，本論、釋論非一人譯。

同卷異筆，是說本末兩論文筆不同。然而本論題馬鳴所造，末論題龍樹所造。梵本文章各別，因此漢譯本隨之不同，這是很正常的現象。在集禪宗之大成的永明《宗鏡錄》中，《釋摩訶衍論》是被引用字數最多的經論之一。該論也是日本真言宗所尊奉的三經二論之一。而指責《釋摩訶衍論》「文鄙義昏」，這只能說是淡海三船的一家之言。

(二) 對最澄七難的回應

最澄的七難中的一、五兩難，同樣針對的是《釋摩訶衍論》的譯者署名及篇首之序；其第四難「其義理與本論相違」，類似於淡海三船的第四難，前文已有論述。其第三難「真言之字不似梵字」，類似於梁啟超的第六難，在下一部分中一起討論。其第七難「尾張大僧都已勘定為偽論」，不能成為論據。其第二難「隋唐目錄不載」，第六難「疏師不引」，是判《釋摩訶衍論》為「偽論」的重要依據，下面我們對之進行詳細討論。

⁵ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924），頁 93-97。收於張曼濤主編，《大乘起信論與楞嚴經考辨》，《現代佛教學術叢刊 35》（臺北：大乘文化出版社，1978），頁 65-69。梁氏論點與望月信亨基本相同，為了引文方便，本文依梁文引。參見望月信亨，《大乘起信論之研究》（東京：金尾文淵堂，1922），頁 234-256。

1. 關於「隋唐目錄不載」難

《釋摩訶衍論》在唐·智昇《開元釋教錄》、唐·圓照《貞元釋教錄》及以前的經錄中均沒有記載。最早著錄此論的應是高麗·義天（1055-1101）《新編諸宗教藏總錄》。

首先，錄外經論，其例頗多。如《佛心經》二卷，或題《佛心經品亦通大隨求陀羅尼》，菩提流志譯，開元、貞元二錄中均不載，但當時就已流傳到日本，空海《御請來目錄》有著錄，⁶《大正藏》中有收錄（no. 920）。具體到真諦三藏的譯籍及講述疏記，經錄不載的，據蘇晉仁《佛教文化與歷史》中的考證，⁷就有《大般涅槃經百句義記》、《大乘唯識論義疏》、《大乘唯識論義記》、《攝大乘論義疏》、《明了論注記》、《妙法蓮華經·提婆達多品》、《觀普賢菩薩行法經別記》、《真諦三藏悉曇章》、《真諦三藏義林》等多部。另有房山石經中保存的真諦譯《文殊師利寶藏陀羅尼經》，與菩提流志所譯的同名經為同本異譯，而開元、貞元二錄及以前經錄中均不載。⁸即如《釋摩訶衍論》，隋慧遠、吉藏諸師都曾引用（見下文），又日本僧人戒明於光仁帝寶龜年間（770-780）入唐，歸國時（779）攜回該論，而撰於貞元十六年（800）的圓照《貞元釋教錄》卻沒有記載。可見，所謂唐以前經錄不載，是不乏其例的。

其次，其實《釋摩訶衍論》在隋唐經錄中還是有一些蛛絲馬跡可尋的。《大周刊定眾經目錄》卷第六記載：

【《釋大乘論》一部二十卷】（四百紙）

右梁太清二年頗羅墮拘羅那他譯，出《達磨鬱多羅錄》。⁹

其中《達磨鬱多羅錄》即《法上錄》，達磨鬱多羅為法上的梵音。法上（495-

⁶ 空海，《御請來目錄》，T55, no. 2161, p. 1063a。

⁷ 蘇晉仁，《佛教文化與歷史》（北京：中央民族大學出版社，1998），頁 39-62。

⁸ 詳見姚長壽，〈房山石經保存的《文殊師利寶藏陀羅尼經》真諦譯本〉，《房山石經之研究》（北京：中國佛教協會，1987），頁 9-14。

⁹ T55, no. 2153, p. 406a。

580) 北朝僧，北齊文宣帝（550-559 在位）尊為國師，於魏、齊二代，歷任僧統，主管僧侶事務近四十年，著有《增一數法》四十卷、《大乘義章》六卷、《佛性論》二卷、《眾經錄》一卷等。一般把法上《眾經錄》一卷稱為《法上錄》。據《大唐內典錄》卷第十，〈歷代所出眾經錄目第九〉記載，《眾經錄》為法上於武平年間（570-575）所撰。《大周錄》根據《法上錄》，記載真諦譯有《釋大乘論》一部二十卷。其中所記翻譯時間「梁太清二年」肯定有誤，因為真諦太清二年（548）八月才到建業，方將從事翻譯，即發生侯景之亂，不果所願。太清四年他到了富春，縣令陸元哲迎住私宅，為召集沙門寶瓊等二十餘人，佈置譯場，請他翻譯。是年十月起，始譯《十七地論》等，為其翻譯之始。

到了《開元錄》，對《大周錄》的該記載作出了更正。《開元釋教錄》卷十四云：

又《法上錄》云，梁太清二年真諦三藏譯《攝大乘論》二十卷者，此應誤也，多是十二，傳寫者錯。今按《長房》等錄，（真）諦譯《攝論》在於陳代。《梁錄》既無，故不存也。¹⁰

《開元錄》認為，《法上錄》記載的「梁太清二年真諦三藏譯《攝大乘論》二十卷」，此應有誤。理由有二：一是卷數不對，二十多半應是十二，傳寫者錯。二是時間不對，真諦譯《攝大乘論》是在陳代。

這裡有一點要特別注意，《開元錄》所引述的《法上錄》記載是「《攝大乘論》二十卷」，而《大周錄》所引述的《法上錄》記載是「《釋大乘論》二十卷」。一個是「《攝大乘論》」，一個是「《釋大乘論》」，這個差別非常重要。那麼到底誰對誰錯呢？

首先一個問題是智昇有沒有見到《法上錄》？《開元錄》卷第十，〈總括群經錄〉上之十之敘列古今諸家目錄中云：

¹⁰ T55, no. 2154, p. 637c.

從《眾經別錄》下四家目錄《長房》、《內典》二錄具列篇題，今尋本未獲，但具存其目。¹¹

其中「四家目錄」是指《眾經別錄》、《元魏眾經目錄》、《梁代眾經目錄》、《高齊眾經目錄》（《法上錄》），「今尋本未獲」，可見智昇並沒有見到《法上錄》。因此《開元錄》是在轉述《大周錄》，而不是直接引述《法上錄》。

其次，有沒有可能《大周錄》在引述《法上錄》時或者《法上錄》本身錯將「《攝大乘論》二十卷」寫成了「《釋大乘論》二十卷」？《攝大乘論》是真諦於陳天嘉四年（563）在廣州制旨寺譯，考慮到當時南北隔絕的政治狀況，該論被收錄在撰於北齊武平年間（570-575）的《法上錄》的可能性不大。進一步，從《法上錄》記載的翻譯時間「梁太清二年」及卷數「二十卷」看，「《釋大乘論》」是「《攝大乘論》」的錯寫的可能性同樣不大。

因此，《大周錄》根據《法上錄》，記載真諦譯有《釋大乘論》一部，而《開元錄》對《大周錄》該記載所作的更正是不能成立的。《釋大乘論》或許就是《釋摩訶衍論》，雖然在翻譯時間及卷數上有出入，但是這在諸經錄關於真諦譯籍的記載上是普遍存在的現象。

2. 關於「疏師不引」難

判《釋摩訶衍論》為「偽論」的一項重要指責，是「疏師不引」。下面我們列舉一些隋唐諸師引用《釋摩訶衍論》的一些例子，對這項指責進行反駁。

（1）隋嘉祥法師吉藏《法華義疏》卷一云：

而《瓔珞經》云「六住退」者，龍樹釋此語云：「欲怖地前菩薩令速入初地，故云退耳，其實不退。」¹²

其中說到龍樹釋《瓔珞經》中「六住退」。《釋摩訶衍論》第七卷云：

¹¹ T55, no. 2154, p. 574a.

¹² T34, no. 1721, p. 461c.

《菩薩瓔珞大本業契經》中作如是說：「諸善男子，若一劫、二劫乃至十劫，修行十信得入十住。是人爾時從初一住乃至第六住中，若修第六般若波羅蜜正觀現在前，復值諸佛菩薩善知識所護，出到第七住，常住不退。自此七住已前，名為退分。」今此經文為明何義？為欲顯示勸策下劣懈怠眾生，為令增長勇猛心故。今此論（《起信論》）中且據《本業》而作會通，應審觀察。如本（《起信論》）：「如修多羅中或說有退墮惡趣者，非其實退。但為初學菩薩未入正位而懈怠者恐怖令使勇猛故」故。¹³

上述《菩薩瓔珞大本業契經》中引文與姚秦·竺佛念所譯《菩薩瓔珞本業經》文相同，¹⁴ 是說「六住退」，七住才常住不退。《釋摩訶衍論》解釋說，《起信論》中「如修多羅中或說有退墮惡趣者，非其實退，但為初學菩薩未入正位而懈怠者恐怖令使勇猛故」這句話，正是對《菩薩瓔珞本業經》中「六住退」的會通。可見《釋摩訶衍論》該文確實是在解釋《瓔珞經》的「六住退」，與吉藏《法華義疏》的引述相同。

對此，望月信亨《大乘起信論之研究》中提出了不同意見，認為吉藏這裡是在引述《金剛仙論》。¹⁵《金剛仙論》卷第一云：

或云性種菩薩猶退墮地獄。《樂莊嚴經》中道：「性地菩薩決定不退。」是以《寶鬘論》中，有人問龍樹菩薩云：「《地持經》中道，性地菩薩退墮阿鼻地獄，此義云何？」龍樹菩薩答言：「《地持經》雖云性地菩薩墮於地獄，我不敢作如是說。何以故？《不增不減

¹³ T32, no. 1668, p. 652ab.

¹⁴ 姚秦·竺佛念譯《菩薩瓔珞本業經》云：「諸善男子，若一劫二劫乃至十劫，修行十信，得入十住。是人爾時從初一住至第六住中，若修第六般若波羅蜜，正觀現在前，復值諸佛菩薩知識所護故，出到第七住，常住不退。自此七住以前名為退分。」T24, no. 1485, p. 1014bc。

¹⁵ 望月信亨，《大乘起信論之研究》，頁 236-237。另見森田龍僊，《釋摩訶衍論之研究》（京都：藤井佐兵衛，1935），頁 786。

經》中明，性地菩薩畢竟不墮地獄。又《樂莊嚴經》中說，性地菩薩若一時殺閻浮提眾生，雖有此罪猶不墮地獄。若四天下乃至三千大千世界眾生亦不墮地獄。何以故？此人曠劫修行，多供諸佛，功德智慧善根純熟。雖造重罪，以福德力大故，罪即消滅，不墮地獄。如大熱鐵鑿，以一滲水投之於上，即自消滅。以此驗知，性地菩薩不墮地獄。」若爾者，二經相違，云何會通？解云：「《地持經》中道言入者，催怖地前菩薩令其生懼速證初地，非謂實入阿鼻地獄。」¹⁶

《金剛仙論》在此處引述《寶鬘論》中龍樹菩薩針對《地持經》中「性地菩薩退墮阿鼻地獄」的說法，引用《不增不減經》、《樂莊嚴經》，說明性地菩薩畢竟不墮地獄。之後《金剛仙論》又對二經相違之說加以會通。

那麼吉藏《法華義疏》這裡是在引述《釋摩訶衍論》還是在引述《金剛仙論》呢？首先，《法華義疏》是在會通《瓔珞經》，而《金剛仙論》是在會通《地持經》，這是第一點不同。其次，《法華義疏》明確說「六住退」、「七住常住不退」，而《金剛仙論》只是泛說「性種菩薩猶退」，這是第二點不同。再其次，《法華義疏》只是說退不退，而《金剛仙論》進一步說「退墮阿鼻地獄」，這是第三點不同。而《釋摩訶衍論》的說法則與《法華義疏》完全相同。

通過以上對比，可見嘉祥大師在《法華義疏》中的引述，確定無疑是在引述《釋摩訶衍論》。

（2）隋·淨影慧遠《大乘起信論義疏》卷上云：

言馬鳴菩薩造者，是為題其論主名也。亦釋幡者，如《龍樹論》釋。¹⁷

慧遠說，《起信論》篇首所題的馬鳴菩薩造，是為顯示論主名字。至於對

¹⁶ T25, no. 1512, p. 803b.

¹⁷ T44, no. 1843, p. 175c.

馬鳴菩薩的詳細介紹，見《龍樹論》。其中「幡」可與「翻」通假。

在《釋摩訶衍論》第一卷中，詳細介紹馬鳴。此外龍樹所造論中均無此釋，可見慧遠是在引述《釋摩訶衍論》。

關於慧遠《大乘起信論義疏》的真偽問題，歷史上曾有過爭論。¹⁸ 望月信亨等人提出了進一步的質疑。¹⁹ 針對上述懷疑，吉津宜英在〈慧遠の《起信論疏》をめぐる諸問題（上）〉、〈慧遠《大乘起信論義疏》の研究〉等文中，通過細密堅實的論證，給予了全面回應，認為《大乘起信論義疏》確屬慧遠真撰。²⁰ 馮煥珍〈淨影寺慧遠的行持、著述及其顯實宗〉一文中，通過對《大乘起信論義疏》中「聲聞藏」與「菩薩藏」、「離相空」與「離性空」、「煩惱障」與「所知障」、「真如之用」等術語的分析，認為《大乘起信論義疏》所論不僅在思想上與慧遠其他相關著作極為一致，而且在語言表達上亦幾乎全然無二。因此，在沒有更新、更具決定性的文獻證據之前，還是不好將其排拒於慧遠著作之外。²¹

無論如何，由於現知有日本天平十五年（743）的寫本，²² 因此《大乘起信論義疏》是部較早的著作，其中明確引述了《釋摩訶衍論》。

（3）唐·宗密《圓覺經大疏鈔》卷十一云：

18 關於慧遠的這部《義疏》，日本長泉院普寂在其所著《起信論義記要訣》中說不是真撰。潮音在其所著《起信論義記筌諦錄》中破斥之。湯次了榮認為：「要之，此（《大乘起信論義疏》）與惠（慧）遠師的大著《大乘義章》的說法完全符合，故可說是真撰。」參見湯次了榮著、豐子愷譯，《大乘起信論新釋》（臺北：天華出版公司，1981），頁8。

19 懷疑的理由主要有四點：一是道宣在〈慧遠傳〉中未提及此書；二是依道宣說，慧遠著作之行文特色是「四字成句」，而《大乘起信論義疏》行文並非如此；三是此書中出現了「遠法師解」一語；四是此書抄錄《大乘義章》，而措辭拙劣，時有自解自筆。參見望月信亨，《大乘起信論之研究》，頁213-223。

20 參見吉津宜英，〈慧遠《大乘起信論義疏》の研究〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》第34號，頁151-173；吉津宜英，〈慧遠の《起信論疏》をめぐる諸問題（上）〉，《駒沢大学仏教学部論集》第3號，頁82-97。

21 馮煥珍，〈淨影寺慧遠的行持、著述及其顯實宗〉，《中華佛學學報》15，頁204-207。

22 見望月信亨，《大乘起信論之研究》，頁214。

准龍樹菩薩《摩訶衍論》中說，馬鳴菩薩，約一百本了義大乘經，造此《起信論》，即知此論通釋百本經中義也。²³

以上是隋唐諸師引用《釋摩訶衍論》的一些例子。可見隋·慧遠、吉藏諸師都曾引用《釋摩訶衍論》，並不存在「疏師不引」的問題。

（三）對梁啟超六難的回應

梁啟超四難中的前兩難，同樣針對的是《釋摩訶衍論》的譯者署名及篇首之序，前文已有討論。其第三難「該書臚列許多異經論，且引其文」，第四難「六馬鳴之說，即該書所自創」，第五難「該書假造許多梵文來嚇人」，第六難「該書第九卷，造種種怪字，號為真言」，均是判《釋摩訶衍論》為「偽論」的重要指責，下面我們對之進行詳細討論。

1. 關於《釋摩訶衍論》中所引經論

梁啟超《大乘起信論考證》中說道：

該書臚列許多異經論，且引其文。其卷一謂《起信》所依經有百種，將經文一一列出，內中惟《金剛三昧經》、《諸法無行經》、《大乘同性經》、《維摩詰經》、《華嚴經》、《大品經》、《修行道地經》之七種，其名見於經錄，其書存於現藏；自餘九十三種，不惟從未見其書，且古今各著述家從未道其名。該書又言馬鳴作論一百部，內九十種花文論攝，十種攝義論攝。其所謂攝義論攝之十部，亦一一舉其名，從第一部《一心遍滿論》起，至第十部《大乘起信論》止，皆從來著作家所未聞未見，真是信口開河。²⁴

²³ X9, no. 245, p. 702c.

²⁴ 梁啟超，《大乘起信論考證》，頁 94-95。

由於《釋摩訶衍論》中引述了大量「不惟從未見其書，且古今各著述家從未道其名」的經論，因而梁啟超懷疑其「信口開河」。

下面我們來看一下有關史料的記載。按道宣《續高僧傳·真諦傳》中云：

餘有未譯梵本書並多羅樹葉，凡有二百四十匣。若依陳紙翻之，則列二萬餘卷。今現譯訖，止是數匣之文。並在廣州制旨、王園兩寺。是知法寶弘博，定在中天；識量玼瑣，誠歸東夏。何以明之？現譯藏經減三千卷，生便棄擲，習學全希。用此量情，情可知矣！²⁵

可見只是真諦攜帶來的經書就有二百四十匣，若全部翻譯出來，則有二萬餘卷，比現存全部藏經要多好幾倍。

又如《續高僧傳·菩提流支傳》中說：

三藏法師流支房內經論梵本，可有萬匣。²⁶

又龍樹菩薩《大智度論》卷一百中云：

摩訶衍甚多無量無限，如此《中般若波羅蜜品》有二萬二千偈，《大般若品》有十萬偈，……又有《不可思議解脫經》十萬偈，諸《佛本起經》、《寶雲經》、《大雲經》、《法雲經》各各十萬偈，《法華經》、《華手經》、《大悲經》、《方便經》、《龍王問經》、《阿修羅王問經》等諸大經，無量無邊如大海中寶。²⁷

類似的記載還有許多。由此可見，《釋摩訶衍論》中引述了大量「不惟從未見其書，且古今各著述家從未道其名」的經論，沒什麼可大驚小怪的。反過

²⁵ T50, no. 2060, p. 430b.

²⁶ T50, no. 2060, p. 428c.

²⁷ T25, no. 1509, p. 756a.

來說，如果《釋摩訶衍論》引述的都是中土所見的經論，那倒是有些值得奇怪了。

2. 關於《釋摩訶衍論》中「六馬鳴之說」

梁啟超《大乘起信論考證》中云：「六馬鳴之說，即該書所自創也。」²⁸認為《釋摩訶衍論》中的「六馬鳴之說」為《釋摩訶衍論》是中土偽經的一個證據。

馬鳴菩薩，其傳記諸說不同。《大藏經》中所收姚秦·鳩摩羅什所譯《馬鳴菩薩傳》中說，馬鳴是脇比丘弟子。日本的古寫經古屋七寺一切經中收藏的《馬鳴菩薩傳》中說，馬鳴是富樓那弟子。²⁹元魏·吉迦夜等所譯《付法藏因緣傳》中說，馬鳴為富那奢弟子，於脅比丘為再傳弟子。蕭齊·曇景譯《摩訶摩耶經》卷下云，佛涅槃後六百歲馬鳴出。僧祐《出三藏記集》卷十二，有前馬鳴、後馬鳴之說，兩個馬鳴均在龍樹之前。西藏多罗那他《印度佛教史》中說，馬鳴為提婆弟子，於龍樹為再傳弟子。

《釋摩訶衍論》卷一在解釋本論作者馬鳴時說：「凡集一代諸契經中種種異文，總有六種。」其六種不同契經為：一者《大乘本法契經》，二者《變化功德契經》，三者《摩訶摩耶契經》，四者《常德三昧契經》，五者《摩尼清淨契經》，六者《勝頂王契經》。根據這六種不同契經，從如來成道第十七日，到佛滅度後八百歲間，前後共有六個馬鳴，其中第三契經即《摩訶摩耶經》所說之馬鳴，其餘五部契經中土未見。之後《釋摩訶衍論》中總結說：「如是諸經各各別說，隨機現應，無相違過。」³⁰

可見《釋摩訶衍論》中「六馬鳴之說」，是為了會通諸經異說。值得注意的是，《釋摩訶衍論》中所會通的異說，並不是中土流傳的《馬鳴菩薩傳》及

²⁸ 梁啟超，《大乘起信論考證》，頁 95。

²⁹ 古屋七寺一切經中收藏的《馬鳴菩薩傳》，才是真正的鳩摩羅什譯本，而中國、日本各種《大藏經》中收藏的題為鳩摩羅什所譯的《馬鳴菩薩傳》，實際是後代混入的。詳見牧田諦亮主編、落合俊典編集，《中國日本撰述經典（其之五）·撰述書》（東京：大東出版社，2000），頁 619-646。

³⁰ T32, no. 1668, p. 594bc.

《付法藏因緣傳》中的異說，而是絕大部分為中土所未見的諸契經中的異說。由此可見，「六馬鳴之說」並不能成為《釋摩訶衍論》為中土偽撰的證據。

望月信亨認為，《釋摩訶衍論》中上述第六契經即《勝頂王契經》所說之如來成道第十七日之馬鳴，恐怕是依據金剛智譯《馬鳴菩薩大神力無比驗法念誦軌儀》³¹中所說的「曩日釋迦如來菩提樹下坐大眾集會中，時馬鳴菩薩前白佛言……」所撰，並由此推定《釋摩訶衍論》撰於開元八年（720）金剛智到達洛陽之後。³²然而我們看到，《釋摩訶衍論》中的《勝頂王契經》與金剛智譯《馬鳴菩薩大神力無比驗法念誦軌儀》，兩部經名不同；而且所述時間，一個是「如來成道第十七日」，一個是「釋迦如來菩提樹下坐大眾集會中」，不盡相同。望月信亨的論斷顯然過於牽強。

3. 關於《釋摩訶衍論》中所用梵文

梁啟超《大乘起信論考證》中云：

該書假造許多梵文來嚇人。其中最可笑者，如謂方等為必薩伊尼祿，……方等之梵名為毗浮略，佛門中小沙彌多知之。……計書所舉梵名數十，除卻摩訶衍為大乘確譯外，其餘恐皆是作偽者自為蒼（倉）頡而已。³³

佛經難譯，人所共知。釋道安每稱，譯胡為秦，有五失本、三不易。玄奘三藏立五種不翻。而梵音有地域之不同，加以同一個物件往往有不同之名稱，例如佛有十號之別，這都給翻譯帶來了困難，因此往往有必要存梵名。在《釋摩訶衍論》中，通常是在偈頌中存梵名，之後在下面的長行解釋中使用對應的中文譯名。梁啟超書中所說的「謂方等為必薩伊尼祿」，在《釋摩訶衍論》卷二中是這樣說的：

³¹ T20, no. 1166.

³² 望月信亨，《大乘起信論之研究》，頁 249。

³³ 梁啟超，《大乘起信論考證》，頁 96-97。

五者名為方等，此中有二：一者白毫方等，二者亂色方等。第一方等中，唯現前天像。第二方等中，通現五趣。如是二毫，眾生身分顯了分明，譬如明鏡。二種本法，亦復如是。故《攝無量契經》中作如是說：清淨法界，如白必薩伊尼祿；無盡法界，如亂必薩伊尼祿故。³⁴

文中「方等」，在《大正藏》本，及志福《釋摩訶衍論通玄鈔》、守臻《釋摩訶衍論通贊疏》與法悟《釋摩訶衍論贊玄疏》所覽本中，均作「方寸」。但《宗鏡錄》所引為「方等」，所以姑且按照梁啟超書中所說，引為「方等」。從文中很容易看出，不管是引為「方等」，還是作「方寸」，這是指眉間毫毛，而不是作為九部經之一，或十二部經之一，專指大乘佛經的梵名為毗浮略的方等。雖然都是「方等」，但兩個「方等」根本不是一回事，其梵名一個為「必薩伊尼祿」，一個為「毗浮略」，自然也就不會相同了。

4. 關於《釋摩訶衍論》中所用怪字

梁啟超《大乘起信論考證》中云：

該書第九卷，造種種怪字，號為真言。其中有自二十九字至九十五字連屬之咒語，謂誦之可獲功德。……明是種襲武則天新字變本加厲，隨意亂作。³⁵

在《釋摩訶衍論》第九卷廣釋魔事對治門中，敘說天魔外道等能用密咒力等，造作天、菩薩、如來三種形像，來擾亂諸佛法修行人，令其或驚怖或愛著，而障礙正道。在天魔外道等所用密咒中，有一些奇特之異字，並又同字多次重複，甚異常途。然而外道等所用密咒，佛法修行人是根本不會受持的，《釋摩訶衍論》中絕對沒有說過這種外道咒語「誦之可獲功德」。《釋摩訶衍

³⁴ T32, no. 1668, p. 603b.

³⁵ 梁啟超，《大乘起信論考證》，頁 97。

論》中提到的誦之可獲功德的佛法陀羅尼有很多，都沒有用這種奇異字。可見在外道密咒中使用各種奇異字，是為了揀別於佛咒，以區分邪正。

綜上所述，不管是三船的四難、最澄的七難，還是梁啟超的六難，除去針對《釋摩訶衍論》的譯者署名及篇首之序以外，其餘針對《釋摩訶衍論》本身的指責均不能成立。

二、《釋摩訶衍論》考證

（一）關於論名

《釋摩訶衍論》既然為《起信論》的注釋書，但是與其它《起信論》的注釋書有一個明顯不同，是《釋摩訶衍論》稱其本論為《摩訶衍論》，這也是引起人們懷疑的一個原因。具體來說，《釋摩訶衍論》中，引用本論，稱其為《摩訶衍論》有五十次，稱其為《起信論》只有兩處共三次，而且這兩處都是相對於馬鳴的其他論典而稱本論為《起信論》。下面我們對其原因進行考察。

1. 通過對大藏經中提到的《摩訶衍論》進行檢索，我們發現，在《釋論》廣泛流通以前，《摩訶衍論》有兩種意義，一是泛指大乘論，一是特指《大智度論》；而在《釋論》廣泛流通以後，《摩訶衍論》通常是指《釋論》或《起信論》。

《摩訶衍論》的提法最早見於姚秦·鳩摩羅什所譯《坐禪三昧經》、《禪法要解》、《大智度論》等經論中。例如《大智度論》卷四云：

問曰：《摩訶衍經》有此事，我法中無十方佛，唯過去釋迦文尼拘陳若等一百佛，未來彌勒等五百佛。答曰：《摩訶衍論》中，種種因緣說三世十方佛。³⁶

³⁶ T25, no. 1509, p. 93b.

《摩訶衍論》中或有人如是言：其有發大乘心者，雖復在弊惡小人中，猶勝二乘得解脫者。是名二邊，離是二邊名為中道。³⁷

其中《摩訶衍論》與《摩訶衍經》並稱，可見是泛指大乘論，並沒有確指某一部論。

在隋·磧法師《三論游意義》中有相同的用法，如說：

一明四論雖復名部不同，同是《摩訶衍論》，無依無得為聖大宗。³⁸

其中說到四論——《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》，雖然名部不同，但同是摩訶衍論，即同是大乘論。

在隋唐以前，《摩訶衍論》的另一種意義是專門指稱《大智度論》，這種用法最早見於姚秦·僧肇《肇論》中，如《肇論》中說：

故《摩訶衍論》云：諸法不動，無去來處。³⁹

對照《大智度論》卷五十一中：

一切諸法不動相故，是法無來處、無去處、無住處。⁴⁰

可知這裡的《摩訶衍論》是指龍樹菩薩《大智度論》。又如《肇論》中云：

《摩訶衍論》云：諸法亦非有相，亦非無相。⁴¹

³⁷ T25, no. 1509, p. 610a.

³⁸ T45, no. 1855, p. 117a.

³⁹ T45, no. 1858, p. 151b.

⁴⁰ T25, no. 1509, p. 427b.

對照《大智度論》中：

復次觀一切法非空、非不空，非有相、非無相，非有作、非無作。⁴²

般若波羅蜜實相中，諸法非常相、非無常相，非有相、非無相。⁴³

是菩薩得阿耨多羅三藐三菩提時，得諸法無所有性。是無所有性中，非有相、非無相。⁴⁴

可知這裡的《摩訶衍論》同樣是指《大智度論》。

僧肇作為鳩摩羅什的最重要弟子之一，在鳩摩羅什譯《大智度論》時曾參與譯事，因此他的這種用法應該是有所本的。

之後北魏曇鸞《往生論注》、隋智顛《修習止觀坐禪法要》、《釋禪波羅蜜次第法門》、《觀心論》、吉藏《大乘玄論》、隋磧法師《三論游意義》、隋費長房《歷代三寶紀》、唐道宣《大唐內典錄》等書中沿襲了僧肇的用法，在提到《摩訶衍論》時，其意義均是指《大智度論》。如智顛《釋禪波羅蜜次第法門》中云：

如《摩訶衍論》偈說：般若波羅蜜，譬如大火焰，四邊不可取，邪見火燒故。⁴⁵

如《摩訶衍論》中說，有四種悉檀：一世界悉檀，二為人悉檀，三對治悉檀，四第一義悉檀。⁴⁶

⁴¹ T45, no. 1858, p. 152b.

⁴² T25, no. 1509, p. 107a.

⁴³ T25, no. 1509, p. 444c.

⁴⁴ T25, no. 1509, p. 667c.

⁴⁵ T46, no. 1916, p. 482b.

對照《大智度論》卷十八中偈：「般若波羅蜜，譬如大火焰，四邊不可取，無取亦不取」⁴⁷，及《大智度論》中四種悉檀，⁴⁸ 可知這裡的《摩訶衍論》是指《大智度論》。

對比於僧肇稱《大智度論》為《摩訶衍論》，對於《釋摩訶衍論》中稱《起信論》為《摩訶衍論》，我們就不會感到奇怪了。考慮到僧肇曾參與《大智度論》的譯事，我們有理由相信僧肇的這種說法應該源於印度的一種慣例，即將《大智度論》、《起信論》等重要的大乘論均稱為《摩訶衍論》。

2. 梵語摩訶衍，華譯為大乘。在《釋摩訶衍論》的本論，即梁譯《起信論》中，既使用「摩訶衍」，又使用「大乘」，我們接下來考察其中道理。梁譯《起信論》中，使用「摩訶衍」梵名共有七處，具體如下：

《起信論》開章即說：

有法能起摩訶衍信根，是故應說。⁴⁹

其次，「因緣分」中說：

為令善根成熟眾生於摩訶衍法堪任不退信故。⁵⁰

再次，「立義分」中說：

摩訶衍者，總說有二種。云何為二？一者、法，二者、義。所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法。依於此心顯示摩

⁴⁶ T46, no. 1916, p. 482c.

⁴⁷ T25, no. 1509, p. 190c.

⁴⁸ T25, no. 1509, p. 59b.

⁴⁹ T32, no. 1666, p. 575b.

⁵⁰ T32, no. 1666, p. 575b.

訶衍義。何以故？是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。⁵¹

最後，「勸修利益分」中說：

如是摩訶衍諸佛秘藏，我已總說。⁵²

而《起信論》中用到「大乘」只有三次，這三次分別是：「論初歸敬偈頌」中云：

起大乘正信，佛種不斷故。⁵³

其次，「解釋分」中說：

若有眾生善根微少，久遠已來煩惱深厚，雖值於佛亦得供養，然起人天種子，或起二乘種子。設有求大乘者，根則不定，若進若退。⁵⁴

再次，「勸修利益分」中說：

若有眾生，欲於如來甚深境界得生正信，遠離誹謗，入大乘道，當持此論，思量修習，究竟能至無上之道。⁵⁵

為什麼《起信論》中，既使用「摩訶衍」，又使用「大乘」呢？按照通常

⁵¹ T32, no. 1666, p. 575c.

⁵² T32, no. 1666, p. 583a.

⁵³ T32, no. 1666, p. 575b.

⁵⁴ T32, no. 1666, p. 580b.

⁵⁵ T32, no. 1666, p. 583a.

理解，大乘是指相對於小乘佛法的大乘佛法。而古德釋《起信論》中的「大乘」說：大以當體受名，常遍為義；乘以就喻為稱，運載為功。按這種意義，大乘是指法體。例如《起信論》中說「是心真如相，即示摩訶衍體故。是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。」在這裡「摩訶衍」即是指法體。我們看到，在《起信論》中，三次使用「大乘」，皆是指相對於小乘、二乘而言的大乘佛法。其他情況下，皆存梵語「摩訶衍」，即五不翻中，多含不翻及尊重不翻。由此可見，在《起信論》中，使用「摩訶衍」，誠有深意，是標示一論之宏旨所在。

可見，雖然與《起信論》的其它注釋書不同，《釋摩訶衍論》稱其本論為《摩訶衍論》，顯得有些另類，但是這不僅不應該被看成是「偽論」的一個證據，而是恰恰相反，說明《釋摩訶衍論》直承本論《起信論》之深意，確為獨具慧眼。

3. 《起信論》諸家注釋書對於「摩訶衍」的闡釋。

《起信論》中使用「摩訶衍」的這種深意，在《釋摩訶衍論》中體現無遺。例如《起信論》開章即說：「有法能起摩訶衍信根，是故應說。」對這句開宗明義的話，下面來比較諸家的解釋。

賢首法藏《大乘起信論義記》卷上云：

有法者，總舉法義，一心、二門、三大之法，即所說法體也。能起大乘信者，辦法功能，謂約真如門信理決定，約生滅門信業用不亡，約義大中信三寶不壞。⁵⁶

元曉《起信論海東疏》卷上云：

言有法者，謂一心法。若人能解此法，必起廣大信根，故言能起大乘信根。信根既立，即入佛道。入佛道已，得無窮寶。如是大利，依論而得，是故應說。⁵⁷

⁵⁶ T44, no. 1846, p. 248c.

法藏與元曉均簡單地釋「能起摩訶衍信根」為「能起大乘信根」，並沒有對「摩訶衍」作為法體的意義加以特別闡釋。下面再來看《釋摩訶衍論》對這句話的解釋。《釋摩訶衍論》卷一云：

此文中有二門。云何為二？一者能入門。二者所入門。能入門者，於所詮理善趣入故。所入門者，善為彼法作依止故。有法者，總標十六能入門法。能起信根者，總標門法作業之相。摩訶衍者，總標十六所入法體並及不二摩訶衍體。⁵⁸

《釋摩訶衍論》對這句話的解釋，首先分為二門，一能入門，二所入門。由能入門能顯所入法甚深理，由所入法與能入門而作依止。其中「有法」一詞，總標十六能入門，正為發信之因緣；「摩訶衍」一詞，總標十六所入法體並及不二摩訶衍體，以為所信之境界。其中十六能入門、十六所入法及不二摩訶衍，《釋摩訶衍論》中有詳細論述。其大意是說，諸佛欲令一切眾生皆入摩訶衍，以此即是究竟歸處，但為不能離言直入，遂權依彼無名法上假說能入差別多門，眾生方始隨門悟入。如是十六種所入摩訶衍法，皆從能入門建立其名，而殊途同歸。

可見《釋摩訶衍論》對於「摩訶衍」作為法體的意義加以特別的闡釋，使本論（《起信論》）中「摩訶衍」的意義更加分明，重點更加突出，誠有深旨。

（二）關於假造序文及譯主、譯時

既然本論《起信論》於梁承聖三年始譯出，那麼自然的一個問題是，《釋摩訶衍論》為什麼要假造序文，偽託姚秦時譯呢？這使本論、釋論在時間上存在明顯矛盾。難道真的是如梁啟超所謂「此書作偽之謬而且愚，有出尋常情理

⁵⁷ X45, no. 757, p. 203b.

⁵⁸ T32, no. 1668, p. 596c.

外者」⁵⁹ 嗎？

我們知道，真正作偽者費盡心機，精明得很，是絕對不會出現如此荒唐可笑矛盾的。合乎常理的解釋是，這篇假託姚興皇帝制的序文所撰時間必定在《起信論》單獨流通之前，否則就會出現梁啟超所謂的「此書作偽之謬而且愚，有出尋常情理外者，……豈非妖怪！」由此也可以看出，《釋摩訶衍論》必然與《起信論》同時譯出，而且當初本論、釋論合在一起流通，並沒有分開，假託姚興皇帝制的序是本論、釋論合為一個整體的共同的序。只有這樣，假託姚興皇帝制序才有意義。後來由於一些機緣，本論《起信論》得以單獨流通，由此才可以解釋為什麼會有假託姚興皇帝制序這一「謬而且愚」的偽作。因此，假託姚興皇帝制序這一「謬而且愚」之作偽，反過來在某種程度上恰恰說明此《釋摩訶衍論》的貨真價實。

此外，從文本和義理分析來看，本論、釋論解釋摩訶衍等許多概念，都是息息相關，不可絲毫出入。而且字句吻合，絲絲入扣。離釋論之解釋，本論中摩訶衍等所含深意皆不易明。由是觀之，本論、釋論必為同時譯出或撰出，出自同一人之手，《釋摩訶衍論》根本不可能為後人的偽作。

三、《大乘起信論》真偽考辨概論

爲了對《釋摩訶衍論》作進一步的考證，必然涉及到《起信論》的真偽問題，這裡我們做一個簡要概論。

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、天台宗、禪宗等諸宗。其時梁啟超依據望月信亨《大乘起信論之研究》撰寫了《大乘起信論考證》一書，為《起信論》「出於我先民之手」而「歡喜踴躍」。之後 1923 年，內學院歐陽竟無的弟子王恩洋作〈起信論料簡〉，認為《起信論》不僅不是馬鳴之作，而且不屬於佛

⁵⁹ 梁啟超，《大乘起信論考證》，頁 94。

教，是附法外道。而維護《起信論》的有太虛法師等人。關於《起信論》的真偽問題的爭論一直持續到現在，到目前為止仍無定論。⁶⁰

《起信論》真偽的考證，主要包括文本考證與義理分析兩個方面。關於文本考證，持偽論一方提出《起信論》所用到的一些重要名相，與真諦的其他譯籍不同的問題。如望月信亨《大乘起信論之研究》中，就已經從譯文體例上進行論證，斷定不是真諦的譯筆，他舉出三個例證：一是「報身、應身」，真諦翻譯三身的後二身，在其他處都作「應身、化生」，或「受用身、變化身」，沒有像《起信論》中翻作「報身、應身」的。二是「修多羅說」，真諦譯本凡引經處，必出經名或作經說，而《起信論》引經，統稱修多羅說而不出經名。三是「煩惱礙、智礙」，真諦他處譯此為「煩惱障、智障」，都不作「礙」字。⁶¹這方面的最新成果有石井公成的〈《大乘起信論》の用語と語法の傾向——NGSM による比較分析〉，⁶²及耿晴的博士論文“Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters”第二章。⁶³

對於望月信亨的觀點，當時就有一些學者提出了不同意見。林屋友次郎〈起信論の成立問題について——特に望月博士の起信論支那撰述論について〉一文中指出：

像他（望月信亨）提出真諦翻譯體例不同（佛身、修多羅、二礙）來作理由，此說在別的譯人身上還說得去，真諦來到中國恰當梁武帝時，先有侯景之亂，不久又禪位於陳，時局動盪，隨處飄流，譯語當然難以一致。並且其時典籍，輾轉傳抄，偶然有個錯字，也屬

⁶⁰ 參見張曼濤主編，《大乘起信論與楞嚴經考辨》，頁 1-314。關於歐陽竟無、梁啟超、王恩洋、太虛法師、呂澂及印順法師等人之文章皆收錄於此書之中。

⁶¹ 見望月信亨，《大乘起信論之研究》，頁 8-12。

⁶² 石井公成，〈《大乘起信論》の用語と語法の傾向——NGSM による比較分析〉，《印度学仏教学研究》第 52 卷第 1 號，頁 293-287。

⁶³ Keng Ching, “Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499-569) and His Chinese Interpreters,” Ph.D. diss., pp. 105-128.

平常，如「障」字錯為「礙」字，又何足怪。如以這些枝節地方來判斷《起信》非真諦所譯，未免有近兒戲。⁶⁴

鈴木宗忠〈起信論の成立に関する史料について（下）〉一文中認為：

在翻譯名相方面，如望月所指責有三點違反真諦譯例，都可以證明此論非真諦的手筆。其中第二點說《起信》引用經典，只是泛稱修多羅而無經名，又不用意譯經字，與真諦平常譯例相反。但這點並不成為理由。因為譯書都是依原文譯的，原文上舉出經名，譯本也就有經名，要是原文未舉，譯者當然只能照譯。這純由原文的性質而定，與譯者並不相關。至於不用意譯而用音譯，也見於真諦所譯《攝大乘論》，所以用這一層來作違反真諦譯例的證據是不恰當的。再說第三點「煩惱礙、智礙」，真諦在他處譯作二障，誠然不同。但在真諦以外亦未見到他人有此譯法。如常盤所說真諦就在譯《起信》時特為用了這樣的名詞，也還說得過去。那就何妨說《起信》為真諦所譯呢？所以用此來作否定真諦譯的證據也是不成的。⁶⁵

日暮京雄〈起信論における仏三身の原語を論ず〉一文中指出：

如望月、鈴木二人用三身的譯語來作否定真諦譯的有力證據，是難使人信服的。從現存各種經論中關於三身的梵本原語看，並非只簡單地一類，而且由思想史上說，佛的三身問題，也不像一般人所想像的到龍樹以後才發生。所以用它做材料斷定《起信》的年代，還須斟酌。現在由《金光明經》、《十地經》、《大乘莊嚴經論》（三種

⁶⁴ 林屋友次郎，〈起信論の成立問題について——特に望月博士の起信論支那撰述論について〉，《宗教研究》新 3 卷 6 號，頁 75-111。譯文轉引自呂澂，《呂澂佛學論著選集》卷 1（濟南：齊魯書社，1991），頁 317。

⁶⁵ 鈴木宗忠，〈起信論の成立に関する史料について（下）〉，《宗教研究》新 5 卷 2 號，頁 49-70。譯文轉引自呂澂，《呂澂佛學論著選集》卷 1，頁 327-328。

梵本尚存)、《攝大乘論》等材料研究的結果，三身原語至少有四類：一、自性身，受用身，變化身；二、法身，報身，化身；三、法身，報身，應身；四、法身，色身（報身），應身。原文各各不同。由此就不能隨取一類作標準而議論譯人的譯語對不對，甚至斷定某書是誰譯或非誰譯了。現在《起信論》的三身原語不能決定屬哪一類，所以漫說違反真諦譯例，即以為正面證據而否定真諦所譯，這種議論應請撤回。也許《起信》的三身另有一種名相也說不定的。⁶⁶

通過對譯語的分析比對進行文本考證，這無疑是一種非常重要的方法，但是不能將其絕對化。可以舉一個例子：水野弘元〈菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經〉一文中認為，由於《金剛三昧經》中使用了「江河淮海」一詞，而「江河淮海」為中國江河的固有名稱，印度的佛教經典絕不會使用這樣的名稱，因而這是《金剛三昧經》為中土偽作的有力證據。⁶⁷ 但是我們還可以舉出類似的譯例。例如《大智度論》卷三云：「復次出家人名比丘，譬如胡、漢、羌、虜，各有名字。」⁶⁸ 其中「胡漢羌虜」與「江河淮海」一樣，只有在漢語中才會有，印度經典中絕不會有。但是我們總不能因為這一句話就認定《大智度論》為中土之作吧！《金剛三昧經》是否為中土偽作是一問題，而水野弘元先生用一些譯語作為判斷《金剛三昧經》是偽經的主要論據，是另一個問題。這個例子與前述問題不完全相同，但可作參考。

在《起信論》真偽考辨中，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

⁶⁶ 日暮京雄，〈起信論における仏三身の原語を論ず〉，《宗教研究》新6卷3號，頁55-78。譯文轉引自呂澂，《呂澂佛學論著選集》卷1，頁330-331。

⁶⁷ 水野弘元，〈菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經〉，《駒沢大学研究紀要》13，頁42-43。

⁶⁸ T25, no. 1509, p. 80a.

呂澂的《起信論》考證正是存在這樣的問題。⁶⁹ 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《楞伽經》之批評，認為呂澂之解讀頗多誤解。⁷⁰ 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，但並非如呂澂所說「全盤錯了」。⁷¹ 可參見筆者〈對呂澂《大乘起信論》考證的再審視〉一文，其中對呂澂的考證進行了全面批駁。⁷²

在《起信論》真偽考辨中，梁譯《起信論》的智愷〈序〉的真偽與《起信論》本身的真偽密切相關。近世以來，屢屢有學者稱此序為「偽作」。然而陳寅恪〈梁譯大乘起信論偽智愷序中之真史料〉一文指出，該序雖為偽作，但其中包含真實史實。⁷³ 〈大乘起信論序〉這樣敘述《起信論》翻譯的過程：

遂囑值京邑英賢慧顯、智韶、智愷、曇振、慧旻，與假黃鉞大將軍太保蕭公勃，以大梁承聖三年歲次癸酉九月十日，於衡州始興郡建興寺，敬請法師敷演大乘，闡揚秘典，示導迷徒，遂翻譯斯論一卷，以明論旨《玄文》二十卷，《大品玄文》四卷，《十二因緣經》兩卷，《九識義章》兩卷。⁷⁴

關於上述引文，解釋得最透徹的是陳寅恪。陳氏從年月地理關係和官制掌

⁶⁹ 釋印順，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》8，頁 14。

⁷⁰ 牟宗三，《佛性與般若》（上冊）（長春市：吉林出版集團，2010），頁 343-356。

⁷¹ 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》3，頁 54-58。

⁷² 于德隆，〈對呂澂《大乘起信論》考證的再審視〉，《臺大佛學研究》22，頁 59-108。

⁷³ 陳寅恪，〈梁譯大乘起信論偽智愷序中之真史料〉，《燕京學報》35，頁 95-99。

⁷⁴ T32, no. 1666, p. 575a.

故關係兩方面對此詳加考證。先說年月地理關係。據《陳書》卷九·列傳第三〈歐陽頔傳〉中記述，梁元帝以始興郡為東衡州。上述引文中譯經地點的記述「衡州始興郡」與此相一致。唐·徐堅《初學記》卷四、卷二十三，收有江總〈衡州九日詩〉、〈經始興廣果寺題愷法師山房〉兩首詩。有關江總的情況，《陳書》卷二十七·列傳第二十一〈江總傳〉中記述，據廣州的蕭勃為其第九舅，江總由會稽到廣州依親。梁元帝平定侯景之亂，江總被任命為始興內史。除智愷之外，目前尚未發現其他的愷法師，得與江總會聚於始興。因此，此愷法師可能就是智愷。又據《資治通鑒》卷一六五中記載，承聖三年（554）八月至承聖四年三月，蕭勃駐紮在始興，與真諦在始興的時間重合。由此可見，智愷、蕭勃等人助真諦於始興譯經一事或非杜撰。

再從官制掌故關係考察。陳寅恪認為，〈大乘起信論序〉中稱蕭勃為「假黃鉞大將軍」，此當為蕭勃後來舉兵反抗時自立之名號，以此號令群下。據《南史·蕭勃傳》，太平二年（557）二月，時任廣州刺史的蕭勃起兵謀反，三月敗亡。「黃鉞」本為皇帝專用之儀仗，「假黃鉞」也是一種難得的殊榮和特殊權力的象徵，也非一般大臣所能具。而據《梁書·元帝紀》、《梁書·敬帝紀》和《南史·蕭勃傳》，蕭勃未有「假黃鉞大將軍」之職。若〈論序〉所言非虛，也只能是蕭勃自立名號。而這一稱號是遠依晉武陵王遵承制故事，近襲梁元帝自立成規。據《晉書》，東晉元興三年（404）安帝為桓玄所逼，不能處理朝政，便密令武陵王遵代攝朝政，總理百官，文稱制書，謂之「承制」。因而「承制」實際是攝理朝政、代行皇帝的職事，非同一般。梁武帝、元帝、敬帝未即位之前，皆稱「承制」，可見「承制」往往也是登上帝王之位的必要準備。《梁書·世祖紀》載，「太清三年三月侯景寇沒京師，四月太子舍人蕭歆至江陵，宣密詔，以世祖為侍中、假黃鉞、大都督中外諸軍事、司徒承制，餘如故」，這裡假黃鉞或與承制並加於一身。然而據此序，蕭勃唯稱「假黃鉞大將軍」，未稱「承制」。蕭勃起兵時遠在嶺南，未用「承制」之號亦合情理。陳氏以為，後世不涉政事之僧侶不可能如此瞭解南朝政事官制掌故。

因此，陳寅恪認為，序中「值京邑英賢慧顯、智韶、智愷、曇振、慧旻，與假黃鉞大將軍蕭公勃，以大梁承聖三年歲次癸酉九月十日，於衡州始興郡建興寺，敬請法師敷演大乘，闡揚秘典，示導迷途，遂翻譯斯論一卷」一節為真

史料，非後人所能偽造。⁷⁵

此外，據《歷代三寶記》卷十一的記載，「《彌勒下生經》一卷，梁承聖三年，於豫章寶田寺，第二譯，為沙門慧顯等名德十餘僧出。」⁷⁶ 可見，梁承聖三年二月慧顯等人確實追隨真諦至豫章（江西南昌）譯經。此處所說的慧顯與〈論序〉所說的慧顯應是同一人。由此可見，慧顯等確實曾為真諦的弟子。

又序中說真諦在譯《起信論》同時還譯有《十二因緣經》兩卷，下面我們對此進行一些分析。該經不見於經錄。按法藏《華嚴經探玄記》卷八中說：

真諦三藏引《十二因緣經》，八人應起塔：一如來，露盤八重已上，是佛塔……。⁷⁷

其中說到真諦三藏引《十二因緣經》。按魏吳失譯《大十二因緣經》一卷，鳩摩羅什譯《十二因緣觀經》一卷，俱闕本，且名稱各異，當非此經。吳·支謙譯有《貝多樹下思惟十二因緣經》一卷，後漢·安玄共嚴佛調譯有《阿含口解十二因緣經》一卷，⁷⁸ 現存，但是均無《華嚴經探玄記》中的引文。由此蘇晉仁認為，法藏《華嚴經探玄記》所引的《十二因緣經》，應該即是〈起信論序〉中所說的真諦所譯的《十二因緣經》。⁷⁹

對於序中的「《九識義章》兩卷」，據《歷代三寶記》記載，真諦有《九識義記》二卷，為太清三年真諦於新吳美業寺所出。⁸⁰ 由於太清三年真諦不在新吳，居新吳乃承聖三年，故太清三年應為承聖三年之誤。真諦於承聖三年曾

⁷⁵ 陳寅恪，〈梁譯大乘起信論偽智愷序中之真史料〉，《燕京學報》35，頁99。

⁷⁶ T32, no. 1666, p. 576b.

⁷⁷ T35, no. 1733, p. 262b.

⁷⁸ 大正藏記《阿含口解十二因緣經》（T25, no. 1508）為安玄、嚴佛調合譯。據僧祐《出三藏記集》，道安曾記載該經為安世高所譯或所著（T55, no. 2145, p. 6b）。呂澂、小野玄妙等均持此觀點。參見呂澂，《呂澂佛學論著選集》卷5，頁2869；小野玄妙著、楊白衣譯，《佛教經典總論》（臺北：新文豐出版公司，1983），頁27-28。

⁷⁹ 見蘇晉仁，《佛教文化與歷史》，頁42-43。

⁸⁰ T49, no. 2034, p. 99a.

自新吳往始興，或許《九識義記》完成於新吳，修改發表於始興，故序及之。《九識義記》現已無存，在圓超《華嚴宗章疏并因明錄》中記載有《九識論》二卷，真諦三藏述。又義天《新編諸宗教藏總錄》記載有《九識章》三卷，真諦述。《九識義記（章）》又被稱為《九識論》或《九識章》。

因此，陳寅恪先生所論確實相當有力。接下來的問題是如何看待這一段話與〈起信論序〉全文以及《起信論》本身的關係。楊維中《中國唯識宗通史》中，針對〈起信論序〉最後一段：

余雖概不見聖，慶遇玄旨，美其幽宗，戀愛無已，不揆無聞，聊由題記，儻遇智者，賜垂改作。⁸¹

楊氏分析說：

此中的關鍵字是「題記」。什麼「題記」呢？是否是寫於《大乘起信論》抄本上的有關翻譯過程的「題記」呢？更進一步說，是否是陳寅恪所認定的一定為「真」的那一長句呢？如果將這四句話（不揆無聞，聊由題記，儻遇智者，賜垂改作）連起來解釋，其意思是：我沒有揣度自己的狹隘見聞，僅僅憑藉題記（就寫了此文），倘若遇到智者，希望能夠改作。⁸²

楊維中認為，〈起信論序〉最後一段幾句話已經清楚地表明現存的〈大乘起信論序〉是後人憑藉當時流通的《起信論》抄本上的一個「題記」敷衍成文的。陳寅恪所認定的一定為「真」的那一長句，應該就是〈大乘起信論序〉中所說的「題記」。而現今序文上的署名應該不是此文最初流通時就有，而是後人不知何時想當然地加上去的。

雖然現在還有許多不同觀點，但筆者傾向於認為，現存的〈大乘起信論

⁸¹ T32, no. 1666, p. 575b.

⁸² 楊維中，《中國唯識宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008），頁 242-243。

序）是唐代智昇之前的某個時候，某人憑藉當時流通的《起信論》抄本上的一個「原始題記」敷衍成文的。這正好解釋了何以如陳寅恪先生所揭示出的，錯誤甚多的序文中，為什麼會包含非當時人所不能偽造的真史料的問題。由此「原始題記」可知，《起信論》是真諦三藏於梁承聖三年歲在衡州始興郡建興寺翻譯的。

四、《釋摩訶衍論》與《大乘起信論》合論

下面我們結合《釋摩訶衍論》對《起信論》「原始題記」作進一步考察。原始題記中說：「遂翻譯斯論一卷，以明論旨《玄文》二十卷」。其中「以明論旨《玄文》二十卷」顯然是解釋《起信論》的，然而經錄中並無記載。鄧高鏡認為，「以明論旨《玄文》二十卷」應該即指《釋摩訶衍論》。⁸³

首先考察此原始題記的著作年代。題記中云「假黃鉞大將軍太保蕭公勃」，陳氏認為此為蕭勃自立名號，則此題記至少作於太平二年（557）二月蕭勃起兵之後。由於蕭勃起兵的目的不是反抗梁敬帝，而是反抗懷司馬昭之心的陳霸先，而陳代朝廷是決不會允許抬高蕭勃的，因此此序不可能作於陳代統治穩固之後。因此可以認為，此題記應該作於太平二年二月之後的數年之內，這也說明此題記應該是一份比較原始的資料。

接下來我們考察此原始題記的作者。題記中云承聖三年（554）九月始譯此論，首尾二年，至承聖四年（555）即告譯迄，如果智愷為之作題記，他作為執筆人，應該在當時作，而不是等到太平二年以後。另外，從現存的慧愷所作序和後記風格來看，與此題記相距甚遠。慧愷〈攝大乘論序〉云：

愷謹筆受，隨出隨書。⁸⁴

慧愷〈阿毗達磨俱舍釋論序〉云：

⁸³ 鄧高鏡，〈釋摩訶衍論考〉，《師大國學叢刊》第 1 卷第 1 期，頁 87-91。

⁸⁴ 《攝大乘論》，T31, no. 1593, p. 112c。

慧愷謹即領受，隨定隨書。⁸⁵

慧愷〈大乘唯識論後記〉云：

慧愷以陳天嘉四年歲次癸未正月十六日，於廣州制旨寺，請三藏法師拘羅那他，重譯此論。⁸⁶

慧愷〈律二十二明了論後記〉云：

都下阿育王寺慧愷，謹為筆受。⁸⁷

這些慧愷所作的序和後記，均是用慧愷自己本人的語氣。而《起信論》「題記」中所說的「京邑英賢慧顯、智韶、智愷」、「執筆人智愷等」與之相比，文風明顯不同，並不是用慧愷本人的語氣。因此此「原始題記」肯定不是智愷所作，而應出自另外某人之手。

可以說《起信論》上「原始題記」的出現，實際上標誌著《起信論》單獨流通的開始。同時這也說明了為什麼現存「題記」不是智愷本人在翻譯當時所作，而是後來另外某人所作，其原因是起初《起信論》並沒有單獨流通，而那篇假託姚興皇帝所制的序文，倒有可能是智愷本人在翻譯當時所作的《釋摩訶衍論》與《起信論》合在一起的序文。

那麼有什麼必要，或者說有什麼難言之隱，需要一篇假託的序文呢？

首先從總體上看，真諦的學說在陳朝沒有得到當時建康佛教界的認可。據道宣《續高僧傳·真諦傳》記載：

85 《阿毘達磨俱舍釋論》，T29, no. 1559, p. 161b。

86 《大乘唯識論》，T31, no. 1589, p. 73c。

87 《律二十二明了論》，T24, no. 1461, p. 672c。

時宗、愷諸僧，欲延還建業。會楊輦碩望，恐奪時榮，乃奏曰：嶺表所譯眾部，多明無塵唯識，言乖治術，有蔽國風，不隸諸華，可流荒服。帝然之。故南海新文有藏陳世。⁸⁸

真諦的弟子僧宗、慧愷等，曾想延請真諦返還建康，但遭到當時建康學者的反對。陳朝的建康學風，崇尚般若、三論、法華、成實，例如唐·道宣《續高僧傳·法泰傳》云：「先是梁武宗崇《大論》，兼翫《成實》，學人聲望，從風歸靡。陳武好異前朝，廣流《大品》，尤敦《三論》。」⁸⁹ 真諦的學說，尤其是含有許多密咒的《釋摩訶衍論》的思想，很難得到當時建康佛教界的認可。

另外，從《釋摩訶衍論》翻譯與流傳的特定歷史時期來看，當時正值梁、陳交替的動盪時期。《起信論》「原始題記」中提到「假黃鉞大將軍太保蕭公勃」，可見當時蕭勃是真諦譯經的主要護法檀越。太平二年（557）二月蕭勃起兵，反抗懷司馬昭之心的陳霸先，之後至三月敗亡。蕭勃敗亡之後的一段時間，作為湘、郢二州刺史司空王琳等人，並不認同陳霸先的攝政，同陳霸先對抗。在此期間真諦一系的人仍在使用梁朝年號，而沒有使用陳朝年號。此如真諦翻譯的《無上依經》，智昇《開元錄》卷六中記載：「《無上依經》二卷，梁紹泰三年丁丑九月八日於平固縣南康內史劉文陀請令譯出，見經後記。」⁹⁰ 智昇據經後記，說該經紹泰三年譯出。按通常紹泰只有二年，也可能有些地方用到三年，那正好是丁丑年，即永定元年（557）。這說明直到永定元年（557）九月，雖然此時蕭勃已經敗亡，但是真諦一系的人仍在使用梁朝年號。由於當時混亂的政局，為了避免時事忌諱，以方便流通大法，因此真諦的弟子們，才有篡易國號，假託姚秦時代姚興皇帝制序，非惟免於時事忌諱，亦顯曾進內廷，特邀詔許，權假前代之帝王，用起世人之信心，亦是古德弘揚佛法之一番苦心。

然而事與願違，由於後來《起信論》的單獨流通，這篇苦心孤詣的序文不

⁸⁸ T50, no. 2060, p. 430.

⁸⁹ T50, no. 2060, p. 431.

⁹⁰ T55, no. 2154, p. 538a.

僅沒有起到預期的效果，反而畫蛇添足，使《釋摩訶衍論》受累，千年之下還蒙受不白之冤，這肯定是當初作此序者所始料不及的。

本論《起信論》的單獨流通，可能有以下一些原因：(1) 人畏釋論法門難入，不如本論簡便易修，是故但習本論而棄釋論。積時即久，遂不知有釋論矣。(2) 本論深入淺出，圓融無礙，流通自廣。釋論開解多義，旁通曲達，囊括顯密，不易研尋。(3) 釋論法門自成詮諦，後代諸師不便通用。本論含義宏通，左右逢源，是故隋唐注家，隨分疏釋，以暢自宗。本論別行日廣，釋論因之日晦。

綜上所述，本論、釋論必為同時譯出，出自同一人之手，《釋摩訶衍論》根本不可能為後人的偽作。真諦三藏以梁承聖三年（554），於衡州始興郡建興寺，在翻譯《起信論》的同時翻譯了《釋摩訶衍論》。

五、真諦的佛學思想與《釋摩訶衍論》

真諦的佛學思想與《起信論》及《釋摩訶衍論》義理是否相符合，這與我們的考證密切相關。真諦三藏來中國，傳譯無著、世親的唯識學，以《攝大乘論》為宗本，所以被稱為攝論宗。真諦雖弘揚《攝大乘論》，然其翻譯多有增益。後來玄奘重譯，力復原來之舊，此則一般稱為唯識宗。在真諦所傳中，一個突出特點是解性賴耶，另一個突出特點是立阿摩羅識為第九識，尤其是真諦譯的《佛性論》中的如來藏思想，均與玄奘傳的新譯不同。下面我們重點針對解性賴耶、阿摩羅識、《佛性論》的如來藏思想這幾個關涉真諦佛學思想的要點問題進行分析考察。

（一）真諦的「解性賴耶」

《攝大乘論》，簡稱《攝論》，無著造，是唯識宗之基本論典。本論與世親之釋論各有三譯。本論之三譯為：後魏佛陀扇多譯、真諦譯及玄奘譯。世親釋之三譯為：真諦譯、隋達摩笈多譯及玄奘譯。《攝論》中，首引《阿毗達摩大乘經》一偈，以說明阿賴耶為諸法的依止。真諦譯《攝論世親釋》如下：

此界無始時，一切法依止，

若有諸道有，及有得涅槃。

釋曰：今欲引阿含證阿黎耶識體及名。阿含，謂《大乘阿毗達磨》。此中佛世尊說偈。「此」，即此阿黎耶識。「界」，以解為性。此界有五義。一體類義，一切眾生不出此體類，由此體類眾生不異。二因義，一切聖人法四念處等，緣此界生故。三生義，一切聖人所得法身，由信樂此界法門故得成就。四真實義，在世間不破，出世間亦不盡。五藏義，若應此法自性善故成內，外此法雖復相應則成殼故。⁹¹

此譯文，釋「此界無始時」中「界」字「以解為性」之五義及引經證悉為真諦所增加，這可由與笈多及玄奘所譯相比較而知。真諦釋「界」字之五義，是在解釋《勝鬘經》中的五藏。真諦釋「界」字之五義全就如來藏自性清淨心說阿黎耶識，故視阿黎耶識「以解為性」（此即所謂「解性賴耶」），此與《攝論》說賴耶唯妄有異，而與《寶性論》中對同一偈的解釋相同，都是將「界」當作如來藏來解釋的。

解性賴耶思想又見於真諦譯《攝論世親釋》關於轉依部分。真諦譯世親釋文如下：

釋曰。出世轉依亦爾。由本識功能漸減，聞熏習等次第漸增，捨凡夫依，作聖人依。聖人依者，聞熏習與解性和合。以此為依，一切聖道皆依此生。⁹²

按：此中有「聖人依者，聞熏習與解性和合」之語。但隋·笈多與玄奘所譯則無此語。此語當是真諦所加。《攝論》本身亦無此義。牟宗三《佛性與般若》中對此分析道：

⁹¹ T31, no. 1595, p. 156c.

⁹² T31, no. 1595, p. 175a.

但說「聖人依者，聞熏習與解性和合」，此一增益之意解所關甚大。蓋真諦本是把作為「無始時來界」的阿賴耶識視為「以解為性」的，他是以《勝鬘夫人經》的「如來藏自性清淨心」說此「界」。此與《攝論》不合。這無形中把《攝論》系統改轉為《起信論》系統。⁹³

牟宗三認為，真諦是以《勝鬘經》的如來藏自性清淨心作為「無始時來界」的「界」。這無形中把《攝論》轉換為《起信論》系統。

關於真諦的佛學思想，許多人有過論述。牟宗三認為：

真諦本人的思想是嚮往真心派的。他雖講《攝論》，因而在當時遂被稱曰攝論師，然而他卻是以真心派的如來藏自性清淨心主體解《攝論》的阿賴耶主體的。⁹⁴

印順法師持類似觀點。印順《攝大乘論講記》中云：

原來，建立一切法的立足點（所依），是有兩個不同的見解：一、建立在有漏雜染種子隨逐的無常生滅心上，如平常所談的唯識學。二、建立在常恆不變的如來藏上，如《勝鬘》、《楞伽經》等。把「界」解作「解性」，就是根據這種見解。因著建立流轉還滅的所依不同，唯識學上有著真心、妄心兩大派；真諦的唯識學，很有融貫這二大思想的傾向。⁹⁵

印順認為，真諦試圖將如來藏系統與阿賴耶系統粘合為一。

⁹³ 牟宗三，《佛性與般若》（上冊），頁 247。

⁹⁴ 牟宗三，《佛性與般若》（上冊），頁 248。

⁹⁵ 釋印順，《攝大乘論講記》（臺北：正聞出版社，1990），《妙雲集》上編之 6，頁 36。

真諦之加釋，以「如來藏自性清淨心」視阿賴耶，則「一切法等依」可貫通於《起信論》之所說。《起信論》云：

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。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。云何為二？一者、覺義，二者、不覺義。⁹⁶

《起信論》中，由於阿梨耶識依如來藏而有，因而自然包含覺義與不覺義二種義，此即同真諦的解性賴耶。

當然，對於真諦的解性賴耶概念存在不同的解讀。在敦煌寫本 S.2747《攝大乘論疏卷第五·第七》(T2805) 殘卷中就保存有與傳統上不同的解釋。對該文獻的討論，見於宇井伯壽《西域佛典的研究：敦煌逸書簡譯》，⁹⁷ 上田義文〈阿梨耶識の原始的意味〉，⁹⁸ 木村邦和〈敦煌出土《攝大乘論疏章》に見られる唯識説(二)〉，⁹⁹ 釋聖凱《攝論學派研究》¹⁰⁰ 等文。2009 年耿晴利用特殊詞彙的文獻學比對方法，發現 T2805 中的一些詞彙是從真諦的譯書中才開始使用，由此推論此文獻與真諦的譯經集團應具有緊密之關係，並據此主張真諦的「解性」概念其實最接近於玄奘作品中的「本有無漏種子」或「本性住種姓」。¹⁰¹

⁹⁶ T32, no. 1666, p. 576b.

⁹⁷ 宇井伯壽，《西域佛典的研究：敦煌逸書簡譯》（東京：岩波書店，1969），頁 21-79。

⁹⁸ 上田義文，〈阿梨耶識の原始的意味〉，《佛教研究》2-1，頁 50。

⁹⁹ 木村邦和，〈敦煌出土《攝大乘論疏章》に見られる唯識説(二)〉，《印度學仏教学研究》34 卷 1 號，頁 238-239。

¹⁰⁰ 釋聖凱，《攝論學派研究》（北京：宗教文化出版社，2006），頁 55、353-354、381-382、390-391。

¹⁰¹ Ching Keng, "Yogâcâra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramârtha (499-569) and His Chinese Interpreters" 作者在第四、五兩章中，運用特定詞彙如「無流道」、「頗梨柯」等提供了辨認真諦譯經集團作品的線索，推論該文獻最可能的作者為真諦嫡傳弟子道尼。

關於真諦的佛學思想（包括解性思想）已有相當多的討論，可謂見仁見智。真諦作為一代義學大師，其思想相當豐富。人們從不同角度對之進行理解與闡釋，這是十分正常的現象。即使 T2805 確如耿晴所推測的是真諦弟子道尼的作品，它也不足以完全代表真諦本人的思想。我們不能只從一個文獻、真諦的一個弟子、「解性賴耶」一詞，或者真諦在某段時期的傳譯，來斷定真諦是否有如來藏思想，這需要對真諦思想作整體分析。

（二）真諦與《佛性論》的如來藏思想

真諦思想的另一個突出特點是與《佛性論》的如來藏思想密切相關。《佛性論》四卷，天親菩薩造，真諦譯。在印度佛教如來藏思想經論中，《佛性論》是非常重要的典籍。《佛性論》之中有十七處真諦加入的「釋曰」、「記曰」，以注解本文。在其翻譯的典籍中加入自己的注釋，這已成為真諦的慣例。《佛性論》〈顯體分中如來藏品〉云：

復次如來藏義有三種，應知。何者為三？一所攝藏，二隱覆藏，三能攝藏。

一所攝名藏者，佛說約住自性如如，一切眾生是如來藏。言如者，有二義。一如如智，二如如境，並不倒，故名如如。言來者，約從自性來，來至至得，是名如來。故如來性雖因名應得，果名至得，其體不二，但由清濁有異。在因時為違二空故起無明，而為煩惱所雜，故名染濁。雖未即顯，必當可現，故名應得。若至果時，與二空合，無復惑累，煩惱不染，說名為清。果已顯現，故名至得。譬如水性，體非清濁，但由穢不穢故，有清濁名。若泥滓濁亂，故不澄清。雖不澄清，而水清性不失。若方便澄淨，即得清淨。故知淨不淨名，由有穢無穢故得，非關水性自有淨穢。應得、至得二種佛性亦復如是，同一真如，無有異體。但違空理故起惑著，煩惱染亂，故名為濁。若不違二空，與如一相，則不起無明，煩惱不染，所以假號為清。所言藏者，一切眾生悉在如來智內，故名為藏，以

如如智稱如如境故，一切眾生決無有出如如境者，並為如來之所攝持，故名所藏眾生為如來藏。復次藏有三種：一顯正境無比，離如如境，無別一境出此境故。二顯正行無比，離此智外，無別勝智過此智故。三為現正果無比，無別一果過此果故，故曰無比。由此果能攝藏一切眾生故，說眾生為如來藏。

二隱覆為藏者，如來自隱不現，故名為藏。言如來者，有二義：一者現如不顛倒義。由妄想故，名為顛倒。不妄想故，名之為如。二者現常住義。此如性從住自性性來至至得，如體不變異故是常義。如來性住道前時，為煩惱隱覆，眾生不見故名為藏。

三能攝為藏者，謂果地一切過恒沙數功德，住如來應得性時，攝之已盡故。若至果時方言得性者，此性便是無常。何以故？非始得故。故知本有，是故言常。¹⁰²

《佛性論》從三方面說明如來藏（佛性）的意義：一、如來性雖因名應得，果名至得，其體不二，但由清濁有異。二、如來性住道前時，為煩惱隱覆，眾生不見，故名為藏。三、果地一切過恒沙數功德，住道前凡夫位時，攝之已盡。這與《起信論》的本覺思想相一致。《起信論》云：

真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有增減，非前際生、非後際滅，畢竟常恒。從本已來，性自滿足一切功德，所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故。具足如是過於恒沙不離、不斷、不異、不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。¹⁰³

《起信論》中說，真如法身如來藏自體不空，具足無量性功德，這與《佛性

¹⁰² T31, no. 1610, pp. 795c-796a.

¹⁰³ T32, no. 1666, p. 579a.

論》說明如來藏的第三能攝藏思想完全相同。

（三）真諦所傳阿摩羅識

在真諦所傳中，另一個突出特點是立阿摩羅識為第九識，與玄奘傳的新譯不同。「九識」一語，在一些經論中說到，而沒有明確解釋。將阿摩羅識列為第九識，提倡九識之說，則始於真諦三藏。真諦於《決定藏論》、《轉識論》、《三無性論》與《十八空論》等處，多次說到阿摩羅識。如真諦譯《十八空論》云：

阿摩羅識是自性清淨心。但為客塵所汙，故名不淨。為客塵盡，故立為淨。¹⁰⁴

自性清淨心，即是作為眾生成佛根據的如來藏佛性。《大乘密嚴經》云：「心性本清淨，不可得思議，是如來妙藏，如金處於礦。」¹⁰⁵《佛說不增不減經》云：「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。」¹⁰⁶

真諦譯《十八空論》云：

第三明唯識真實，辨一切諸法唯有淨識，無有能疑，亦無所疑。廣釋如《唯識論》。但唯識義有兩：一者方便，謂先觀唯有阿梨耶識，無餘境界，現得境智兩空，除妄識已盡，名為方便唯識也。二明正觀唯識，遣蕩生死虛妄識心及以境界一皆淨盡，唯有阿摩羅清淨心也。¹⁰⁷

¹⁰⁴ T31, no. 1616, p. 863b.

¹⁰⁵ T16, no. 682, p. 751.

¹⁰⁶ T16, no. 668, p. 467b.

¹⁰⁷ T31, no. 1616, p. 864a.

方便唯識是唯阿黎耶識，而正觀唯識則是唯阿摩羅識，實即是唯真常清淨心。此亦如真諦譯《轉識論》中所云：

問：遣境在識，乃可稱唯識義。既境識俱遣，何識可成？

答：立唯識，乃一往遣境留心。卒終為論，遣境為欲空心，是其正意。是故境識俱泯，是其義成。此境識俱泯即是實性。實性即是阿摩羅識。亦可卒終為論，是摩羅識也。¹⁰⁸

真諦譯《轉識論》，即玄奘譯《唯識三十論頌》的異譯，並有真諦釋語。此段即為真諦釋語。初言唯識只為明境無獨立實在性，只是識之變現，即只由執識之取著性而似現。但如此說，尚是半途之論。既知境只是執識之似現，則若無執識，則似現之境固無，即執識亦轉也。執識既轉，則只剩一淨識，即阿摩羅識，此是「卒終為論」之「唯識義」成也。此唯一阿摩羅識是「境智無差別」，「非心非境」，只是一真常心朗現也。此心無心相，故名真如心，心真如，此即是真實性，亦名法身。牟宗三《佛性與般若》中認為，「真諦言阿摩羅識，立九識義，是到《起信論》之過渡，一時之方便之言。」¹⁰⁹

據《歷代三寶記》記載，真諦撰有《九識義記》二卷。《起信論》「原始題記」中說真諦在翻譯《起信論》的同時還譯有「《九識義章》兩卷」。圓測《解深密經疏》與《仁王般若經疏》中引用了真諦《九識章》。圓測《解深密經疏》卷三云：

真諦三藏依《決定藏論》立九識義，如《九識品》說。……第九阿摩羅識，此云無垢識，真如為體。於一真如，有其二義：一所緣

¹⁰⁸ T31, no. 1587, p. 62b.

¹⁰⁹ 牟宗三，《佛性與般若》（上冊），頁 282。

境，名為真如及實際等。二能緣義，名為無垢識，亦名本覺。具如《九識章》引《決定藏論·九識品》中說。¹¹⁰

圓測據《九識章》說，真諦依據《決定藏論》立九識義，阿摩羅識約所緣境，名為真如；約能緣義，名為本覺。真諦所譯的《決定藏論》三卷，為《瑜伽師地論·攝抉擇分》中五識地與意地的別譯。

下面我們來討論圓測所引用的《九識章》的作者。這個問題之所以重要，是因為這關係到上述對阿摩羅識的解釋是否為真諦本人的原始思想。

對此，印順法師〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉一文中云：

從現有的史料看來，《九識章》是曇遷的作品。這不但曇遷的作品中，有《九識章》；而他與當時的地論師慧遠等，重視《起信論》，也與《九識章》的引用《起信論》義，指阿摩羅識為本覺相通。¹¹¹

印順法師認為，圓測所引用的《九識章》並不是真諦的作品，而是曇遷的作品，其理由有二：一方面是道宣《續高僧傳》中曾提到曇遷撰有《九識章》；另一方面，是曇遷重視《起信論》，與《九識章》依據《起信論》，指阿摩羅識為本覺是相通的。

道宣《續高僧傳》中曾提到靖嵩撰有《九識玄義》，曇遷撰有《九識章》。圓測引用《九識章》，雖然沒有標明作者，但是從他的語氣來看，應該是指真諦為作者的。如果說圓測所引用的《九識章》的作者不是真諦而是其他人，那麼他一定會加以注明以避免混淆，而現在看到的情形正好相反。在圓測《仁王般若經疏》中同樣提到《九識章》，如《仁王般若經疏》卷中云：

¹¹⁰ X21, no. 369, p. 240bc.

¹¹¹ 釋印順，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，收於《以佛法研究佛法》（臺北：正聞出版社，1989），頁 274。

真諦三藏，總立九識。一阿摩羅識，真如本覺為性。在纏名如來藏，出纏名法身。阿摩羅識，此云無垢識，如《九識章》。¹¹²

在這裡能夠更明顯地看出，圓測是指真諦為《九識章》的作者。而更確鑿的證據來自圓測《解深密經疏》卷四中的另一段話：

真諦三藏《九識章》云：問……。¹¹³

其中明確說到了「真諦三藏《九識章》」。因此，圓測所引用的《九識章》的作者應為真諦本人。

印順法師的第二點理由是，《九識章》以本覺解釋阿摩羅識，與曇遷思想相通。但是，如前述分析，真諦的一貫思想，以如來藏自性清淨心視阿賴耶（解性賴耶），視阿摩羅識是自性清淨心，是智如不二，尤其是真諦譯《佛性論》中的如來藏思想與《起信論》中本覺思想是相互貫通的，這與圓測據《九識章》，說阿摩羅識約所緣境，名為真如；約能緣義，名為本覺，這不是正相吻合嗎？因此，印順法師的第二點理由同樣不能成立。

印順法師還提出了另一條重要理由，該文中說：

圓測所據的《九識章》，說阿摩羅識約能緣義，名為本覺，實與《決定藏論》不合。¹¹⁴

這確實是一個嚴重的指責，而類似的責難自古就有。《九識章》中說，第九阿摩羅識依《決定藏論》立。《決定藏論》為《瑜伽師地論·攝抉擇分》的異譯。從二譯對比來看，真諦所譯的阿摩羅識，即是玄奘所譯的轉依。既然在《瑜伽師地論》中，根本就沒有第九阿摩羅識，當然更談不上依本覺來解釋阿

¹¹² T33, no. 1708, p. 400c.

¹¹³ X21, no. 369, p. 271a.

¹¹⁴ 釋印順，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，《以佛法研究佛法》，頁 273。

摩羅識。所以，說阿摩羅識約能緣義名為本覺，確實與《決定藏論》不相符合。

顯然，真諦的第九阿摩羅識，並不是依《決定藏論》立。《決定藏論》並不是阿摩羅識思想的源頭，真諦只不過是用阿摩羅識的思想來闡釋《決定藏論》。在真諦的譯作中，說到阿摩羅識的，還有《轉識論》、《三無性論》、《十八空論》，也都是同樣的情況。

既然阿摩羅識不是依據《決定藏論》立，那麼為什麼《九識章》中說，第九阿摩羅識依《決定藏論》立呢？這是因為在真諦撰寫《九識章》的當時，《決定藏論》已經翻譯出來了，其中包括了很多阿摩羅識的思想（真諦用阿摩羅識思想對《決定藏論》重新詮釋），因此真諦就權借《決定藏論》來說明阿摩羅識。但是《九識章》的內容包括了阿摩羅識與本覺思想，這些在《決定藏論》中並沒有明確體現，只能是來自於《起信論》及包含了阿摩羅識思想的《釋摩訶衍論》等其他相關經論。

綜上所述，真諦譯《攝論世親釋》之加釋「解性賴耶」，是以如來藏自性清淨心視阿賴耶。真諦譯《佛性論》中的如來藏思想與《起信論》中本覺思想相互貫通。真諦視阿摩羅識是自性清淨心，是智如不二。真諦是在用如來藏、阿摩羅識思想來解釋與補充唯識思想。真諦的佛學思想與《起信論》及《釋摩訶衍論》的義理是相互貫通的。

此外，真諦曾譯有《金光明經》七卷，並撰有《金光明經疏》十三卷。真諦所譯《金光明經》，除了改訂了北涼·曇無讖所譯《金光明經》四卷十八品外，並補譯了〈三身分別品〉、〈業障滅品〉、〈陀羅尼最淨地品〉、〈依空滿願品〉等四品經文。雖然真諦所譯該經已佚，但是真諦補譯的四品經文在隋·寶貴綜合各家譯本而成的《合部金光明經》中保存了下來。在〈陀羅尼最淨地品〉中，說菩薩十地名義、相狀、障礙、十地所行各度、所生三摩地等事，此中分別十地足以和《華嚴經》〈十地品〉互相發明。其特別一點，是最後說十地各地所得護持陀羅尼，及菩薩誦持這些陀羅尼咒的不可思議功德。在《房山石經》中保存有真諦譯的《文殊師利（法）寶藏陀羅尼經》一卷，主要內容為文殊師利菩薩八字大威德陀羅尼法，並詳說真言威力，及受持者的不可思議功德。可見，在真諦所傳中包含有與《釋摩訶衍論》卷九中的密教思想相互貫通

的內容。

六、總結

本文從史料考證與義理分析等方面，對《釋摩訶衍論》的真偽問題進行了詳細考辨。

《釋摩訶衍論》為《起信論》的注釋書，梁承聖三年真諦始譯出本論《起信論》，而據《釋摩訶衍論》篇首之序，一百五十多年前之弘始三年，有所謂筏提摩多者，因其本文而譯其注釋書《釋摩訶衍論》，這確實匪夷所思，不得不引起人們的懷疑。

其實一些有識之士早就指出了問題的關鍵所在，即序文是偽託的，但是不能由於一篇偽託的序文而全面否定《釋摩訶衍論》本身。合乎常理的解釋是，這篇假託姚興皇帝制的序文所撰時間必定在《起信論》單獨流通之前，否則就會出現梁啟超所謂的「此書作偽之謬而且愚，有出尋常情理外者，……豈非妖怪！」由此也可以看出，《釋摩訶衍論》必然與《起信論》同時譯出，而且當初本論、釋論合在一起流通，並沒有分開，假託姚興皇帝制的序是本論、釋論合為一個整體的共同的序。只有這樣，假託姚興皇帝制序才有意義。後來由於一些機緣，《起信論》的單獨流通，由此才可以解釋為什麼會有假託姚興皇帝制序這一「謬而且愚」的偽作。

此外，從文本和義理分析來看，本論、釋論解釋摩訶衍等許多概念，都是息息相關，不可絲毫出入。而且字句吻合，亦無一文舛奪。離釋論之解釋，本論中摩訶衍等所含深意皆不易明。由是觀之，本論、釋論必為同時譯出，出自同一人之手，《釋摩訶衍論》根本不可能為後人的偽作。

為了對《釋摩訶衍論》作進一步的考證，必然涉及到《起信論》真偽的考證。雖然現在還有許多不同觀點，但通過考辨，筆者認為，現存的〈大乘起信論序〉是唐代智昇之前的某個時候，某人憑藉當時流通的《起信論》抄本上的一個「原始題記」敷衍成文的。這正好解釋了何以如陳寅恪先生所揭示出的，錯誤甚多的序文中，為什麼會包含非當時人所不能偽造的真史料的問題。由此「原始題記」可知，《起信論》是真諦三藏於梁承聖三年歲在衡州始興郡建興寺

翻譯的。

真諦的佛學思想與《起信論》及《釋摩訶衍論》義理是否相符合，這與本文的考證密切相關。真諦譯《攝論世親釋》之加釋「解性賴耶」，是以如來藏自性清淨心視阿賴耶。真諦譯《佛性論》中的如來藏思想與《起信論》中本覺思想相互貫通。真諦視阿摩羅識是自性清淨心，是智如不二。真諦是在用如來藏、阿摩羅識思想來解釋與補充唯識思想。真諦的佛學思想與《起信論》及《釋摩訶衍論》的義理是相互貫通的。

為了廓清圍繞《釋摩訶衍論》真偽的迷霧，本文對關於《釋摩訶衍論》的責難給予了全面回應。不管是三船的四難、最澄的七難，還是梁啟超的六難，除去針對《釋摩訶衍論》的譯者署名及篇首之序以外，其餘針對《釋摩訶衍論》本身的指責均不能成立。

筆者認為，《起信論》（本論）與《釋摩訶衍論》（釋論）作為一個整體為真諦三藏同時所譯，因而確非中土撰述。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

《大正新脩大藏經》，東京：大藏經刊行會，1924-1935；《卍大日本續藏經》，京都：藏經書院，1905-1912；《卍續藏經》，臺北：新文豐影印，1975；《卍新纂大日本續藏經》，東京：國書刊行會，1975-1989。

《佛說不增不減經》。T16, no. 668。

《大乘密嚴經》。T16, no. 682。

《馬鳴菩薩大神力無比驗法念誦軌儀》。T20, no. 1166。

《律二十二明了論》。T24, no. 1461。

《菩薩瓔珞本業經》。T24, no. 1485。

《阿含口解十二因緣經》。T25, no. 1508。

《大智度論》。T25, no. 1509。

《金剛仙論》。T25, no. 1512。

《阿毘達磨俱舍釋論》。T29, no. 1559。

《轉識論》。T31, no. 1587。

《大乘唯識論》。T31, no. 1589。

《攝大乘論》。T31, no. 1593。

《攝論世親釋》。T31, no. 1595。

《佛性論》。T31, no. 1610。

《十八空論》。T31, no. 1616。

《大乘起信論》。T32, no. 1666。

《釋摩訶衍論》。T32, no. 1668。

《仁王般若經疏》。T33, no. 1708。

《法華義疏》。T34, no. 1721。

《華嚴經探玄記》。T35, no. 1733。

《大乘起信論義疏》。T44, no. 1843。

《起信論疏》。T44, no. 1844。

《大乘起信論義記》。T44, no. 1846。

《三論游意義》。T45, no. 1855。

- 《肇論》。T45, no. 1858。
《釋禪波羅蜜次第法門》。T46, no. 1916。
《宗鏡錄》。T48, no. 2016。
《歷代三寶紀》。T49, no. 2034。
《續高僧傳》。T50, no. 2060。
《出三藏記集》。T55, no. 2145。
《眾經目錄》。T55, no. 2146。
《大周刊定眾經目錄》。T55, no. 2153。
《開元釋教目錄》。T55, no. 2154。
《御請來目錄》。T55, no. 2161。
《守護國界章》。T74, no. 2362。
《寶冊鈔》。T77, no. 2453。
《圓覺經大疏釋義鈔》。X9, no. 245。
《解深密經疏》。X21, no. 369。
《起信論海東疏》。X45, no. 757。

中日文專書、論文或網路資源等

- 上田義文（1938）。〈阿梨耶識の原始的意味〉。《佛教研究》2-1。頁 47-49。
于德隆（2011）。〈對呂澂《大乘起信論》考證的再審視〉，《臺大佛學研究》22，頁 59-108。
小野玄妙（1983）。《佛教經典總論》。楊白衣譯。臺北：新文豐出版公司。
日暮京雄（1929）。〈起信論における仏三身の原語を論ず〉。《宗教研究》新6卷3號。頁 55-78。
木村邦和（1985）。〈敦煌出土《攝大乘論疏章》に見られる唯識說（二）〉。《印度学仏教学研究》34卷1號。頁 236-241。
水野弘元（1955）。〈菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經〉。《駒沢大学研究紀要》13。頁 33-57。
石井公成（2003）。〈《大乘起信論》の用語と語法の傾向——NGSMによる比較分析〉。《印度学仏教学研究》第52卷第1號。頁 293-287。
宇井伯壽（1969）。《西域佛典の研究：敦煌逸書簡譯》。東京：岩波書店。
吉津宜英（1972）。〈慧遠の《起信論疏》をめぐる諸問題（上）〉。《駒沢大学仏教学部論集》第3號。頁 82-97。
吉津宜英（1976）。〈慧遠《大乘起信論義疏》の研究〉。《駒沢大学仏教学部研究紀要》第34號。頁 151-173。

- 牟宗三（2010）。《佛性與般若》。長春：吉林出版集團。
- 呂澂（1991）。《呂澂佛學論著選集》。濟南：齊魯書社。
- 林屋友次郎（1926）。〈起信論の成立問題について——特に望月博士の起信論支那撰述論について〉。《宗教研究》新 3 卷 6 號。頁 75-111。
- 牧田諦亮主編、落合俊典編集（2000）。《中國日本撰述經典（其之五）· 撰述書》。東京：大東出版社。
- 姚長壽（1987）。《房山石經之研究》。北京：中國佛教協會。
- 張曼濤（1978）。《大乘起信論與楞嚴經考辨》。《現代佛教學術叢刊 35》。臺北：大乘文化出版社。
- 望月信亨（1922）。《大乘起信論之研究》。東京：金尾文淵堂。
- 梁啟超（1924）。《大乘起信論考證》。上海：商務印書館。
- 陳寅恪（1948）。〈梁譯大乘起信論偽智愷序中之真史料〉。《燕京學報》35。頁 95-99。
- 森田龍僊（1935）。《釋摩訶衍論之研究》。京都：藤井佐兵衛。
- 湯次了榮（1981）。《大乘起信論新釋》。豐子愷譯。臺北：天華出版公司。
- 程恭讓（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》3。頁 54-58。
- 馮煥珍（2002）。〈淨影寺慧遠的行持、著述及其顯實宗〉。《中華佛學學報》15。頁 177-218。
- 楊仁山（2006）。《楊仁山居士文集》。安徽：黃山書社。
- 楊維中（2008）。《中國唯識宗通史》。南京：鳳凰出版社。
- 鈴木宗忠（1928）。〈起信論の成立に関する史料について（下）〉。《宗教研究》新 5 卷 2 號。頁 49-70。
- 鄧高鏡（1931）。〈釋摩訶衍論考〉。《師大國學叢刊》第 1 卷第 1 期。頁 87-91。
- 蘇晉仁（1998）。《佛教文化與歷史》。北京：中央民族大學出版社。
- 釋印順（1989）。〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉。《以佛法研究佛法》。臺北：正聞出版社。頁 269-300。
- 釋印順（1990）。《攝大乘論講記》。《妙雲集》。臺北：正聞出版社。
- 釋印順（1995）。〈起信論與扶南大乘〉。《中華佛學學報》8。頁 1-16。
- 釋聖凱（2006）。《攝論學派研究》。北京：宗教文化出版社。

西文專書、論文或網路資源等

Ching, Keng. 2009. "Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha

(499-569) and His Chinese Interpreters.” Ph.D. diss.. Cambridge: Harvard University.

Re-examination of the authorship of the *Commentary to the Awakening of Faith in Mahāyāna*

Delong Yu

Associate Professor

College of Science, Minzu University

Abstract

The *Commentary to the Awakening of Faith in Mahāyāna*, the *Shi Moheyanlun*, was attributed to Nāgārjuna in the tradition of Chinese Buddhism. This attribution is doubted by modern scholarship, which argues that this commentary was composed in China by a Chinese author. Taking this issue, the present paper analyzes in depth the content and doctrines of the text in question, and the translation history of both the root treatise and the commentary. The article shows that the root treatise, the *Awakening of Faith in Mahāyāna*, was doubtlessly translated by Paramārtha at the Jianxing si of the Shixing commandery in the Heng in the third year of Chengsheng era of the Liang Dynasty (554), and conclude that the *Commentary* was translated by Paramārtha himself.

Keywords: *Commentary to the Awakening of Faith in Mahāyāna*; *Awakening of Faith in Mahāyāna*; authorship; textual criticism; Paramārtha