

Re-examination of the Authenticity of *The Awakening of Mahāyāna Faith*

Delong Yu

College of Science, Minzu University for China, Beijing

Abstract

In this paper, we take the theoretical analysis and historical research on the authenticity of *The Awakening of Mahāyāna Faith*, which is one of the major focuses of Buddhist Studies for nearly a hundred years.

Firstly, the catalogs of Buddhist texts are checked carefully.

Secondly, following the work of Gaojing Deng 鄧高鏡 that *The Awakening of Mahāyāna Faith* and *Explanation of the Treatise on Mahāyāna* was translated by Paramārtha as a whole at the same time, and the work of Yinque Chen 陳寅恪 that in spite of the preface of *The Awakening of Mahāyāna Faith* is false, there are true historical materials in the preface, we carry out our demonstration.

Finally, whether Paramārtha's thought consists with the doctrines of *The Awakening of Mahāyāna Faith* related to the problem that *The Awakening of Mahāyāna Faith* was forgotten by Chinese or a translation

of Sanskrit by Paramārtha, and whether *Jiu-shi-zhang* was translated or written by Paramārtha which is important in the analysis of Paramārtha's thought, is discussed.

Our conclusion is that *The Awakening of Mahāyāna Faith* was translated by Paramārtha.



Keywords: *The Awakening of Mahāyāna Faith*, *Explanation of the Treatise on Mahāyāna*, *Jiu-shi-zhang*, Paramārtha, authenticity

《大乘起信論》真偽再考證

于德隆

中央民族大學理學院

摘要

在本文中，我們先從文獻考據來對《起信論》進行全面梳理。從諸家經錄對真諦譯籍的著錄情況來看，我們可以發現，法經、費長房等人沒有注意到經序、後記、題記等原始資料的情況較為普遍，智昇《開元錄》根據原始題記作出了一些修訂，這就是隋唐經錄關於《起信論》翻譯時間記載不同的原因。

在《起信論》的考證中，有兩個極具洞見的工作。一個是鄧高鏡所指出的，《起信論》與其釋論《釋摩訶衍論》作為一個整體應為真諦同時所譯。另一個是陳寅恪所指出的，梁譯《起信論》的智愷之〈序〉雖為偽作，但其中包含著非後人所能偽造的真史料；楊維中進一步指出，陳寅恪所認定的序中一定為真的那一長句，應該是一個「原始題記」。本文即以此為線索，結合前人的論述，給出《起信論》確為真諦所譯的系統論證。

真諦的佛學思想與《起信論》義理是否相符合，這與《起信論》真偽問題密切相關。真諦是否譯有或撰有《九識章》，這對探討真諦的佛學思想非常關鍵。筆者經過分析考證後發現，印順法師等

人對《九識章》作者的質疑不能成立，《九識章》應為真諦三藏所撰。真諦的佛學思想不僅與《起信論》義理是相互貫通的，而且真諦是在有意識地用如來藏、阿摩羅識與本覺思想來解釋或補充《攝論》的唯識思想。

綜上所述，《大乘起信論》確為真諦所譯，而非中土撰述。



關鍵詞：《起信論》、《釋摩訶衍論》、《九識章》、真諦、真偽

目次

一、《起信論》真偽之爭概述

(一) 傳統上的觀點

(二) 近代日本方面的考證

(三) 中國關於《起信論》的真偽與義理之爭

二、隋唐經錄關於《起信論》記載情況的考辨

三、偽撰的〈梁譯起信論序〉中所蘊藏的真實信息

四、破解《起信論》真偽之謎的鑰匙——《釋摩訶衍論》

五、真諦佛學思想與《九識章》真偽考

(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

(四) 真諦《九識章》考

總結

一、《起信論》真偽之爭概述

《大乘起信論》一卷，簡稱《起信論》，署名馬鳴菩薩造，梁·真諦（499~569）譯。該論總括群經要義，闡述如來藏緣起之理，深入淺出，解行兼重，頓漸齊收，三根普被，對中國大乘佛教的主要宗派如華嚴宗、天台宗、禪宗、淨土宗等皆有深刻影響。隋代淨影寺慧遠（523~592）《大乘起信論義疏》中稱讚道：「《大乘起信論》者，蓋乃宣顯至極深理之妙論也。摧邪之利刀，排淺之深淵，立正之勝幢，是以諸佛、法身菩薩皆以此法為體，凡夫、二乘此理為性，改凡成聖，莫不由之。」¹海東元曉（617~686）《起信論疏》中讚歎道：「鵠林一味之宗，鷲山無二之趣，《金鼓》、《同性》三身之極果，《華嚴》、《瓔珞》四階之深因，《大品》、《大集》曠蕩之至道，《日藏》、《月藏》微密之玄門，凡此等輩中眾典之肝心，一以貫之者，其唯此論乎！」²近人傅偉勳認為：「它（案：指《起信論》）在東亞大乘佛教思想發展史上份量特重，影響亦極深遠，不但在中國禪宗的早期發展與《楞伽經》平分秋色，同時又成法藏乃至宗密的華嚴宗如來藏緣起論的性起化、圓教化最為顯著的思想資糧，更且對於整個中日天台宗的理路發展與分化構成一個根本關鍵，影響所及，帶來了中國天台的山家、山外兩派的對立，以及日本天台本覺論的形成與發展。如說《起信論》是東亞（中、韓、日三國）大乘佛教思想史上最具影響力、最被看重的金鼎之作，也不算是誇張之詞。」³可見古今大德學者對《起信論》之一致推崇。

¹ 《大正藏》冊44，經1843，頁175上。

² 《大正藏》冊34，經1844，頁202中。

³ 傅偉勳，〈《大乘起信論》義理新探〉，《中華佛學學報》第3期（台北：中華佛學研究所，民國79年），頁118。

眾所周知，近代以來圍繞這部大乘佛教核心論典的真偽與義理之爭，為近百年佛學研究的重大公案之一，至今仍無定論。⁴這場爭論的重要性在於，它不僅僅關乎《起信論》自身的真偽與價值判定，由於《起信論》已經成為漢傳大乘佛教的基石之一，這場爭論必然關乎到如何認識與評定整個傳統漢傳大乘佛教，及如何評判印度佛學中國化的重大問題。

(一) 傳統上的觀點

自從《起信論》開始流通以來，即受到普遍尊奉。現存《起信論》古注中，最早有北周曇延（516～588）法師的《大乘起信論義疏》二卷（現存上卷）、隋·淨影慧遠（523～592）《大乘起信論義疏》。現存慧遠著作另有《大乘義章》、《勝鬘經義記》、《大般涅槃經義記》等，其中多處引用到《起信論》。隋嘉祥吉藏（549～623）在其所撰《三論玄義》、《中觀論疏》與《勝鬘寶窟》中，多處引用《起信論》。以上早期文獻均以《起信論》為馬鳴菩薩所造重要論典，沒有任何可以懷疑之處。

當然各種《經錄》對《起信論》的記載互有出入，這與《起信論》開始流通時適逢梁朝末年的戰亂，及真諦三藏的飄泊生涯有關，所以造成記載難以確實。最早著錄《起信論》的經錄，是由法經在隋開皇十四年（594）編寫的《眾經目錄》（《法經錄》），在其中將此論編入「眾論疑惑部」，其文曰：「《大乘起信論》一卷，人云

⁴ 關於中國學術界《大乘起信論》研究考證的較詳細情況，可參考武昌印經處所刊《大乘起信論真偽辯》（台北：建康書局重印，1956年），張曼濤所編《大乘起信論與楞嚴經考辨》（係《現代佛教學術叢刊》第35冊，台北：大乘文化出版社印行，1978年），以及黃夏年〈二十世紀《大乘起信論》研究述評〉（《普門學報》第6期，高雄：普門學報社，2001年10月）。日本方面，可參考柏木弘雄所著《大乘起信論の研究》（東京：春秋社印行，1981年）。

真諦譯，勘《真諦錄》無此論，故入疑。」⁵《法經錄》雖將此書列入眾論疑惑部，但並未以偽論看待它。《法經錄》的體裁，是將「疑惑」與「偽妄」分爲兩類的。《大乘起信論》存在疑問的是譯者是否爲真諦，而不是論本身，因此不能列入「偽妄」部。但法經又不將其列入「失譯」部，這是因爲當時的人以爲此論的譯者是真諦，因而不能將其列入「失譯」部。

法經的謹慎是對的，但其收集的資料並不完整。如《顯識論》、《轉識論》、《決定藏論》、《三無性論》、《金光明經》等諸經論，都是真諦所譯，已爲現代學者考證了的，而《法經錄》內一無記載。這說明《法經錄》對於真諦譯籍的記錄是不完整的。

在《法經錄》三年後（597年）費長房所編撰的《歷代三寶紀》中，即已刊定此論爲真諦所譯。之後的各種《經錄》均記載，《大乘起信論》爲馬鳴菩薩造，梁·真諦譯，再無異議。

另一方面，也存在兩種對《起信論》真偽提出懷疑的史料。一種史料是，據十二世紀日本珍海所撰《三論玄疏文義要》之中，引用均師《四論玄》，云：「《四論玄》第十，詳《起信論》云：北地諸論師，云非馬鳴造，昔日地論師造（論），借菩薩名目之故，尋覓翻經論目錄中無有也。未知定是不也？」⁶湛睿的《起信論決疑鈔》、賢寶的《寶冊抄》、快道的《起信論義記懸談》等書也引用了同文。均師應指謂吉藏徒弟均正，但古來僧傳並無有關均正師傳記的記載，而珍海等引用的文句，在現存《續藏經》所收《大乘四論玄義》十卷之中並未出現。另外一種史料是，據十四世紀日本賢寶《寶冊鈔》記載，晚唐時期新羅珍嵩在其《華嚴經探玄記私記》中說：「馬鳴《起信論》一卷依《漸剎經》二卷造此論。而道跡師

⁵ 《大正藏》冊55，經2146，頁142上。

⁶ 《大正藏》冊70，經2299，頁320上。

目錄中云，此經是偽經。故依此經造《起信論》，是偽論也。」⁷《漸利經》在經錄上也無記載。後來日本另一真言宗學僧快道猜測「漸利」音近「占察」，《漸利經》恐係《占察經》之誤。雖然珍海、珍嵩之說並不是第一手資料，他們所引用的均正與道跡的著作相對於曇延、慧遠、吉藏來說在時間上也屬於後代，但這畢竟代表了與印度撰述說相對立的中國撰述說。

(二) 近代日本方面的考證

日本明治後期，在西學東漸的大背景下，日本佛學界興起純學術研究之風，以疑古的精神，對典籍批評很有興趣。以上兩種對《起信論》提出懷疑的史料，都存在於日本，故引起了日本學者的注意。近世對《起信論》真偽問題進行深入考證並提出中國撰述說的代表人物，是日本學者望月信亨與村上專精二位。一九二二年，被稱為中國撰述說旗手的望月信亨，彙集他前後發表的幾篇論稿，重予綜合修正，印成《大乘起信論之研究》一書；又在一九三八年出版《講述大乘起信論》，稍加補訂；後在一九四六年出版《仏教經典成立史論》，進一步將《起信論》的真偽問題放在中國撰述的疑偽經這一整體框架之內作系統考量。

望月信亨的論據可歸結為兩個方面⁸：第一，從譯文體例上，斷定不是真諦的譯筆，他舉出三個例證來證實其說。(1)真諦翻譯佛三身的後二身，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。(2)真諦譯本凡引經處，必出經

⁷ 《大正藏》冊77，經2453，頁826中。

⁸ 望月信亨，《仏教經典成立史論》（京都：法藏館，昭和21年），頁532-641。此處部份引用了呂澂，〈大乘起信論考證〉，《呂澂佛學論著選集》卷一（濟南：齊魯書社，1991年），頁303-333。及傅偉動〈《大乘起信論》義理新探〉中的相關敘述。

名或作經說，而《起信論》引經，統稱修多羅說而不出經名。(3)《起信論》中的「煩惱礙、智礙」，真諦他處譯為「煩惱障、智障」，都不作「礙」字。第二，從思想內容上看，(1)《起信論》是依據偽妄的《占察善惡業報經》而成立的。(2)《起信論》引用了中國撰述的偽經《仁王般若經》與《菩薩瓔珞本業經》。又其中「對治邪執」一章所舉出的五種人我見，乃是為了破除當時在中國流行的有關大乘佛教中法身、如來藏等的異說。(3)《起信論》中的「法身、報身、應身」三身說，乃是從北地諸經論採取三身名稱，又從南方攝論系採取三身涵義而形成的折衷說。據此，《起信論》的撰述年代，應在真諦譯出《攝大乘論》與《金光明經》之後。(4)「體、相、用」三大之說，如從其與佛身論的關係這一點去看，則可看成吸納北地三身說（開真合應）的一種折衷說。(5)書中真如講成「大總相法門體」，攝一切法，是依據地論宗南道派的真如依持說的。(6)書中阿梨耶識講成「所謂不生不滅與生滅和合，非一非異」，且界定之為真妄和合，同時還說具有「覺、不覺」二義；這是針對地論宗南北兩派以及攝論系學派有關阿梨耶識的真妄、依持說、識體數目等等的異說，設法折衷調和的想法。(7)阿梨耶識、五意、意識的心識說次第乃是基於《四卷楞伽經》的略說三識說，至於業識、轉識、現識、智識、相續識與分別事識的名稱，則是糅合《四卷楞伽經》與《十卷楞伽經》的識說而形成的。

望月信亨的結論是，《起信論》非馬鳴所著，也非真諦所譯，而是中國人之偽作。關於《起信論》的作者，望月信亨早先推定為中國南方的攝論師，根據《決定藏論》、《三無性論》、《轉識論》、《顯識論》等書而作，作論的目的在於調和攝論宗與地論宗間關於阿賴耶識染淨之爭；後來有所更改，推斷《起信論》出自曇遷之師曇遵（即南道地論學派始祖慧光的門徒）的口述，而由曇遷筆錄（亦有

可能包含曇遷自己的添加部分)。

而常盤大定、羽溪了諦、林屋友次郎、日暮京雄、鈴木宗忠、宇井伯壽、平川彰等人，則持反對意見，主張印度撰述說。

常盤大定認為，《起信論》與《楞伽經》相一致，《楞伽經》既是真經，《起信論》也應該是真論。而且望月信亨所謂《起信論》根據真諦所譯《決定藏論》、《三無性論》、《轉識論》、《顯識論》等書而作的說法，這不正恰恰說明《起信論》與真諦佛學思想的一致性因而確為真諦所譯嗎？⁹

日暮京雄指出：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。現在由《金光明經》、《十地經》、《大乘莊嚴經論》(三種梵本尚存)、《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。因此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。¹⁰

宇井伯壽認為：(1)《歷代三寶記》雖有不可信憑之處，但關於真諦譯出的記述部分，由於資料來自真諦弟子曹毗的《別歷》，故有可信之點。(2)《法經錄》所記太過簡單，很難構成質疑真諦譯出的根據。(3)真諦譯出《起信論》的當時，譯語仍需依靠他人創製，因此《起信論》譯語與其他真諦所譯論書譯語的比較並非先決問題。(4)《起信論》是在印度成立的，於五五〇年左右由真諦譯出。¹¹

⁹ 常盤大定，《支那仏教の研究・続》。(東京：春秋社，1941年)，頁81-128。

¹⁰ 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(東京：日本宗教學會，1929年)，頁55-78。

¹¹ 見宇井伯壽，《譯註・大乘起信論》(東京：岩波書店，1936年)〈後記〉，頁131以下；以及〈真諦三藏傳的研究〉，《印度哲学研究(第六)》(東京：甲子社書

平川彰指出：(1)在六世紀後半的中國佛教主要學者之中，不可能推出真諦以外的《起信論》作者。(2)就文體言，具有「…故」形式而表示理由的文字常在主張命題之後，而不與後文連起的用例甚多，可為梵文翻譯的例證。(3)漢譯《寶性論》中阿彌陀佛信仰及三聚（正定、不定、邪定）之說很簡略，但在《起信論》中則相當詳細，不難想見作者知悉如來藏思想與彌陀信仰的關聯，故有如此說法。很難想像當時的中國僧人對阿彌陀佛的教理與如來藏思想相關聯的情形，會瞭解到這個程度，從這點也可以說《起信論》的作者是印度人。因此，說《起信論》是真諦三藏所譯的印度人的著作，是妥當的。¹²

柏木弘雄認為，《起信論》是在印度佛教思潮的直接延長線上，由真諦或他周邊的譯經場中某位人士在中國譯出。一方面由譯者誦出，另一方面，則有包括中國佛教學者在內的譯經場工作人員集體加以潤飾，而成立之為現存的定本。¹³

望月信亨等所持的中國撰述說的一個重要論據是《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。這方面的論文有許多篇，如竹村牧男指出《起信論》的某些用語及義理與地論系菩提流支、勒那摩提等所譯的《十地經論》、《寶性論》等有很大的相似性。¹⁴較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〉一文。而宇井伯壽等人指出，真諦譯出《起信論》的當時，譯語仍需依靠他人創製，因此《起信論》譯語與其他真諦所譯論書譯語的比較並非先決問題。總體來

房，1930年），頁58-71。

¹² 平川彰，《インド仏教史》第2卷（東京：春秋社，1979），頁181-184。

¹³ 柏木弘雄，《大乘起信論の研究》（東京：春秋社，1981年），頁182。

¹⁴ 竹村牧男，〈菩提流支の訳業と『大乘起信論』〉，《印度学仏教学研究》第32卷，第1號（東京：印度學佛教研究，1983年），頁222-227。

看，中國撰述說一方的論據還缺乏足夠的說服力，遠沒有構成鐵證。而持印度撰述說的一方，同樣缺乏更有力的正面論據來確立自己的論點。

(三) 中國關於《起信論》的真偽與義理之爭

稍後於日本方面的辯論，《起信論》的真偽與義理之爭，在中國佛教界引發了一場更加激烈的大論戰。

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。其時梁啓超依據望月信亨《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」。之後一九二三年，內學院歐陽竟無的弟子王恩洋作〈大乘起信論料簡〉，認為《起信論》不僅不是馬鳴之作，而且不屬於佛教，是附法外道，從根本上將《起信論》加以否定了。

起而維護《起信論》的有太虛法師等人。針對歐陽竟無在〈唯識抉擇談〉中對《起信論》的非議，1922年底，太虛作《佛法總抉擇談》，批駁歐陽竟無的觀點。針對梁啓超《大乘起信論考證》一書，1923年初太虛大師著〈評大乘起信論考證〉一文，給予批駁。

針對王恩洋的論點，先有陳維東作《料簡起信論料簡》，認為《起信論》是佛教大乘論，它和《成唯識論》等一樣，都是契法性理、符緣生相的。同時還有唐大圓，也針對王恩洋的《起信論料簡》，作《起信論解惑》一文，主張此論為印度馬鳴所作。稍後，又有常惺作《大乘起信論料簡駁議》，認為《起信論》乃至極大乘，與唯識所詮，原自不同，故不能以唯識家眼光來評判一切。以上這些有關《大乘起信論》真偽與義理之爭的論文，後由武昌印經處搜集

成冊，題為《大乘起信論研究》。其間尚有王恩洋的《起信論唯識釋質疑》、唐大圓的《真如正詮》、《起信論料簡之忠告》、守培法師的《起信論料簡駁議》等文，亦談到《起信論》的真偽以及義理的正謬等。¹⁵

可以看出，這一時期的爭論側重於義理之爭，持偽論的一方明顯雜有宗派意識，這場爭論並沒有動搖《起信論》的地位，更無法把它說成是中國人所撰述的偽論。

然而爭論並沒有就此結束。到了四、五十年代，關於《起信論》的真偽之爭又有了新的進展。主要是由於呂澂的考證，中國撰述說徹底佔據了上風，幾成定論。

呂澂認為，諸如分析有關《起信論》撰譯問題的文獻資料、比較真諦譯本所用名相等，這些枝節考據方法，不能根本解決問題。應該另闢蹊徑，單刀直入。呂澂的考證方法是這樣的：他發現《起信論》的思想與魏譯《楞伽經》甚為近似，而魏譯《楞伽經》本身與其它兩個譯本及梵文本相比較又頗多異解。他認為只要證明《起信論》思想來源於魏譯《楞伽經》之誤譯，便可判定其為偽論。呂澂指出：

如果在理解上也看出它們的相關，像魏譯《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，反加以引伸、發揮，自成其說，那麼，《起信》這部書絕不是從

¹⁵ 參見：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》（台北：大乘文化出版社，1978年），頁1-314。關於歐陽竟無、梁啟超、王恩洋、太虛法師（非心）、呂澂及印順法師等人之相關文章，皆收錄於此書之中。

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。¹⁶

按照這個思路，呂澂在《起信與楞伽》、《起信與禪》、《大乘起信論考證》等文中進行了詳細的論證。

可以看出，呂澂的考證方法，學術性相當強，加以呂澂的學術地位，長期以來成爲了一種權威性論斷。較普遍的觀點認爲，呂澂縝密的文本考證，使《起信論》中國撰述說，得到了扎實和難以動搖的鐵證。

然而，一些有識之士早已指出了呂澂《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。¹⁷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，認爲如來藏與藏識有所不同；亦不認同呂澂對魏譯《楞伽》之批評，認爲呂澂之解讀頗多誤解。¹⁸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，認爲魏譯本與梵文本雖略有不同，但並非如呂澂所說「全盤錯了」。¹⁹筆者進一步在〈對呂澂《大乘起信論》考證的再審視〉一文中，對呂澂的考證給予了全面的批駁。²⁰

¹⁶ 呂澂，〈《起信》與禪——對於《大乘起信論》來歷的探討〉，《學術月刊》第4期（1962年），頁32-37。

¹⁷ 印順法師，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》第8期（1995年），頁14。

¹⁸ 牟宗三，《佛性與般若》（上冊）（長春：吉林出版集團，2010年），頁343-356。

¹⁹ 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年），頁54-58。

²⁰ 于德隆，〈對呂澂《大乘起信論》考證的再審視〉，《臺大佛學研究》第22期

如此一來，《起信論》的真偽問題又重新回到了起點。

在中國方面的考證中，有兩個極具洞見的工作。一個是鄧高鏡〈釋摩訶衍論考〉一文中所指出的，《起信論》與其釋論《釋摩訶衍論》作為一個整體應為真諦同時所譯。另一個是陳寅恪〈梁譯大乘起信論偽智愷序中之真史料〉一文所指出的，梁譯《起信論》的智愷之〈序〉雖為偽作，但其中包含著非後人所能偽造的真史料；楊維中《中國唯識宗通史》中進一步指出，陳寅恪所認定的序中一定為「真」的那一長句，應該是一個「原始題記」。本文即以此為線索，結合前人的論述，給出《起信論》確為真諦所譯的系統論證。

二、隋唐經錄關於《起信論》記載情況的考辨

我們先從文獻考據來對《起信論》進行全面梳理。引起近代以來對於《起信論》產生懷疑的原因之一，是古代經錄對其記載的分歧。

最早記載《起信論》的是隋開皇十四年（594）編撰的《法經錄》，將此論編入「眾經疑惑部」，但並未以偽論看待它。《法經錄》的體裁，是將「疑惑」與「偽妄」分為兩類的。不能確定的是譯者是否為真諦，而不是論本身，因此不能列入「偽妄」部。

《法經錄》之後的所有經錄均將《大乘起信論》列為真諦譯，但是各個經錄記載的翻譯時間地點有些出入。開皇十七年（597）費長房編撰的《歷代三寶紀》中，這樣記載：

《十七地論》五卷，太清四年於富春陸元哲宅為沙門寶瓊等二十餘名德譯。《大乘起信論》一卷，同四年在陸元哲宅出。……《起信論疏》二卷，太清四年出。²¹

（民國100年12月），頁59-108。

²¹《大正藏》冊49，經2034，頁99上。

其中所說的「同四年」，是指同於前述《十七地論》的翻譯時間太清四年。因此依照費長房的記載，《起信論》是真諦於梁太清四年（550）在富春陸元哲的宅第翻譯出來的。

唐·道宣《大唐內典錄》卷四中，卻如此記載：

《十七地論》五卷，太清四年於富春陸元哲宅為沙門寶瓊等二十名德譯。《大乘起信論》，大同四年在陸元哲宅出。……《起信論疏》二卷，太清四年出。²²

《歷代三寶紀》的記載為「同四年」，《大唐內典錄》的記載為「大同四年」，除此以外完全相同。眾所周知，大同四年（538）真諦尚未來到中土。「大同四年」明顯是「同四年」的誤寫。

唐·智昇《開元釋教錄》的記載又有新的說法。《開元釋教錄》卷六云：

《大乘起信論》一卷，初出，與唐實叉難陀出者同本。承聖二年癸酉九月十日，於衡州始興郡建興寺出，月婆首那等傳語，沙門智愷等執筆並制序，見論序。²³

智昇說他的記載是根據《起信論》的〈論序〉而記錄的。智昇的記載與現存的〈大乘起信論序〉基本相同，對該序的詳細討論放在下一段。這就存在一個問題，為什麼法經、費長房等人沒有見到該序呢？

根據下一節的結論，現存的〈起信論序〉是後人憑藉當時流通的《起信論》抄本上的一個比較原始的「題記」敷衍成文的。該「題記」並不是在翻譯《起信論》的當時由執筆人智愷所撰，而是

²² 《大正藏》冊55，經2149，頁266上。

²³ 《大正藏》冊55，經2154，頁538上。

在幾年後由另外某人所作，因而造成此「題記」可能有的抄本上有，有的抄本上沒有。或者即使有，但是法經、費長房等人沒有注意到，這種情況是時有發生的。

下面我們列舉現存真諦譯籍中，與題記等原始資料有關的譯作如下：

1、《大乘起信論》：智昇的記載與現存的〈起信論序〉基本相同，而費長房等人明顯沒有見到該序。

2、《大乘唯識論》：《大乘唯識論》末慧愷題記云：

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。……沙門慧愷記。²⁴

而費長房《歷代三寶紀》卷九中如此記載：

《唯識論文義合》一卷，第二出，與元魏般若流支譯者小異，在臨川郡翻。²⁵

智昇《開元錄》的說法與費長房差不多：

《唯識論》一卷，天親菩薩造，初云修道不共他，在臨川郡譯，第二出，與元魏般若流支等出者同本。²⁶

顯然費長房、智昇等人沒有見到該經後記，因此把地點搞錯了。

3、真諦譯《金剛般若波羅蜜經》，《歷代三寶紀》、《開元錄》等著錄於陳代中，沒標時間、地點。《大週刊定眾經目錄》卷二云：

²⁴ 《大正藏》冊31，經1598，頁73下。

²⁵ 《大正藏》冊49，經2034，頁88上。

²⁶ 《大正藏》冊55，經2154，頁545中。

《金剛般若經》一卷，陳朝永定年沙門真諦於廣州制旨、王園二寺譯。²⁷

按此經後記云：

經遊閩、越，暫憩梁安。……即於壬午年五月一日重翻，天竺定文依婆藪論釋。法師善解方言，無勞度語，矚彼玄文，宣此奧說。對偕宗法師、法虔等並共筆受。至九月二十五日，文義都竟。經本一卷，文義十卷。²⁸

其中壬午年即天嘉三年。可見費長房、智昇等人應該沒有見到該後記。

4、《律二十二明了論》：智昇《開元錄》卷七云：

《律二十二明了論》一卷，亦直云《明了論》，出正量部波羅提木叉論中，覺護法師造，光大二年正月二十日於廣州譯，沙門慧愷筆受。²⁹

並且智昇指出了法經和費長房的錯誤，《開元錄》卷十三云：

《明了論》，出正量部波羅提木叉論中。……隋沙門法經錄及長房入藏錄中並分為兩部，《律》二十二卷編在律中，《明了論》一卷載於論錄。又「律二十二」乃是《明了論》半題，彼存二十二卷，誤之甚也！誤之甚也！³⁰

此論有慧愷後記云：

²⁷ 《大正藏》冊55，經2153，頁382中。

²⁸ 《大正藏》冊8，經237，頁766中。

²⁹ 《大正藏》冊55，經2154，頁545中。

³⁰ 《大正藏》冊55，經2154，頁620上。

陳光大二年，歲次戊子，正月二十日，都下定林寺律師法泰，於廣州南海郡內，請三藏法師俱那羅陀，翻出此論。都下阿育王寺慧愷，謹為筆受。³¹

可見智昇《開元錄》是據慧愷後記的記載，而法經、費長房等人沒有見到該後記，或許根本就沒有見到該論，因而將一部論分成了兩半。

5、《俱舍釋論》：《法經錄》卷五云：「《俱舍論》二十二卷，陳世真諦譯。」³²《歷代三寶紀》與此相同。智昇《開元錄》卷七云：

《阿毗達磨俱舍釋論》二十二卷，婆藪盤豆造，第一譯，與唐譯《俱舍論》同本，天嘉四年正月二十五日於制旨寺出，至閏十月十日訖，至五年十二月二日更勘，至光大元年十二月二十五日訖。³³

此論有慧愷序云：

慧愷與僧忍等，更請翻講此論。以陳天嘉四年歲次闕逢龍集涖灘正月二十五日，於制旨寺，始就開闡。……至其年閏十月十日，文義究竟。論文二十二卷，論偈一卷，義疏五十三卷。……至天嘉五年歲次柔兆二月二日，與僧忍等，更請法師，重譯論文，再解義意。至光大元年歲次強圉十二月二十五日，治定前本，始末究竟。³⁴

可見智昇《開元錄》是據慧愷序的記載，而法經、費長房等人

³¹ 《大正藏》冊24，經1461，頁672下。

³² 《大正藏》冊55，經2146，頁142上。

³³ 《大正藏》冊55，經2154，頁545中。

³⁴ 《大正藏》冊29，經1559，頁161上。

沒有標出具體的時間、地點，應該沒有見到該序。

6、《廣義法門經》：《法經錄》卷一云：「《廣義法門經》一卷，陳世真諦於晉安佛力寺譯。」³⁵費長房《歷代三寶紀》說是陳世，沒標地點。智昇《開元錄》卷七中說：

《廣義法門經》一卷，……天嘉四年十一月十日於廣州制旨寺譯。³⁶

此經有後記云：

陳天嘉四年，歲次癸未，十一月十日，於廣州制旨寺，請真諦三藏闍梨為譯。³⁷

可見智昇《開元錄》是據後記的記載，而法經、費長房等人明顯沒有見到該後記。

7、《無上依經》：費長房《歷代三寶紀》卷九云：「《無上依經》二卷，永定二年，於南康淨土寺出。」³⁸《法經錄》說陳世廣州譯。智昇《開元錄》卷六中說：

《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。房云陳代出者，非也。諸家年曆並無紹泰三年，如《別錄》中會。³⁹

智昇據經後記，指出了費長房的錯誤。至於諸家年曆並無紹泰三年，智昇在《別錄》中進行了討論。按通常紹泰只有二年，也可

³⁵ 《大正藏》冊55，經2146，頁175中。

³⁶ 《大正藏》冊55，經2154，頁545中。

³⁷ 《大正藏》冊1，經97，頁922上。

³⁸ 《大正藏》冊49，經2034，頁87下。

³⁹ 《大正藏》冊55，經2154，頁538上。

能有些地方用到三年，那正好是丁丑年，即陳永定元年。可見智昇《開元錄》是據經後記的記載，而法經、費長房等人應該沒有見到該後記。

8、《金光明經》七卷（殘存）：費長房《歷代三寶紀》卷十一中說：

《金光明經》七卷，承聖元年，於揚州正觀寺及揚雄宅出，即第二譯，與梁世曇無讖所出者四品全別。又〈廣壽量品〉後慧寶傳語，蕭梁筆受。⁴⁰

《法經錄》卷一云：

《金光明經》七卷，北涼世曇無讖譯，後三卷陳時真諦譯。⁴¹

智昇《開元錄》卷六云：

《金光明經》七卷，或六卷，二十二品，承聖元年於正觀寺及揚雄宅出。涼世無讖出四卷者有十八品，真諦更出四品，足前成二十二，分為七卷，今在〈刪繁錄〉。⁴²

費長房《歷代三寶紀》說，《金光明經》七卷真諦全譯，與曇無讖所譯出的有四品全別；而《法經錄》、《開元錄》說，真諦只譯四品，其餘沒譯。今日本天平寫經中，存有此經第一卷，有序云：

以承聖二年二月二十五日於建康縣長凡里揚雄宅別閣道場仰請翻文，以三月二十日乃得究訖。法師在都稍久，言說略通。沙門慧寶洞解殊語，傳度明事，曾無

⁴⁰ 《大正藏》冊49，經2034，頁98下。

⁴¹ 《大正藏》冊55，經2146，頁115上。

⁴² 《大正藏》冊55，經2154，頁538上。

壅礙。……依所翻經本次第以為七卷。⁴³

可證費長房《歷代三寶紀》所載為確，也說明智昇等人沒有見到該序。

9、《攝大乘論》：此論卷首有慧愷序，謂天嘉四年三月，於廣州制旨寺譯，至十月告竣。《本論》三卷，《釋論》十二卷，《義疏》八卷，合二十三卷。⁴⁴《法經錄》卷五云：

《攝大乘釋論》十二卷，陳世真諦譯。《攝大乘釋論》十五卷，陳世真諦於廣州譯。右二論同本異譯。⁴⁵

費長房《歷代三寶紀》卷十三云：

《攝大乘論》一十五卷，亦十二卷，真諦再譯，致有廣略。⁴⁶

智昇《開元錄》卷十七云：

《攝大乘釋論》十二卷。右一論，隋開皇、仁壽中眾經錄及《唐內典》、《大周錄》等皆存二本，云與十五卷《攝論》同本異出，俱是陳朝三藏真諦所譯者，誤也。今勘文句首末全同。卷雖多少有殊，不可分為二部。但存十五卷本，十二成者除之。⁴⁷

《法經錄》、《三寶紀》等皆存二本，智昇《開元錄》指出其誤，但各錄所記時間、地點均與慧愷序吻合。

⁴³ 見鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第四卷（高雄：佛光出版社，1993年），頁44。

⁴⁴ 《大正藏》冊31，經1593，頁113上。

⁴⁵ 《大正藏》冊55，經2146，頁141下。

⁴⁶ 《大正藏》冊49，經2034，頁114下。

⁴⁷ 《大正藏》冊55，經2154，頁665上。

綜上所述，在2、3例中，費長房、智昇等人沒有見到該經後記；在1、4、5、6、7例中，智昇《開元錄》是據經後記等的記載，而法經、費長房等人應該沒有見到該後記；在8例中，由經序可證費長房《歷代三寶紀》所載為正確，而智昇等人沒有見到該序；在9例中，各錄所記時間、地點均與序相吻合。

從上面列舉的真諦譯籍中與經序、後記有關例子中我們可以看出，法經、費長房等人沒有注意到題記等原始資料，這種情況並不僅僅發生在《起信論》上。智昇《開元錄》跟據經後記等原始資料的記載，作出了一些修訂。既然上面列舉的其它經論都不存在疑偽問題，那麼對於《起信論》，我們同樣沒有理由懷疑智昇《開元錄》。

三、偽撰的〈梁譯起信論序〉中所蘊藏的真實信息

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。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。⁴⁸〈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。傳語人天竺國月支首那

⁴⁸ 陳寅恪，〈梁譯大乘起信論偽智愷序中之真史料〉，《燕京學報》第35期（北京：燕京大學，1948年），頁95-99。

等，執筆人智愷等，首尾二年方訖。⁴⁹

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〈歐陽頴傳〉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《資治通鑑》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」本為皇帝專用之儀杖，「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。陳寅恪認為，後世不涉政事之僧侶不可能如此瞭解南朝政事官制掌故。

⁴⁹ 《大正藏》冊32，經1666，頁575上。

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。

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。」⁵⁰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。

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：

余雖慨不見聖，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，⁵¹

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。⁵²

⁵⁰ 《大正藏》冊49，經2034，頁98下。

⁵¹ 《大正藏》冊32，經1666，頁575中。

⁵² 楊維中，《中國唯識宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年），頁242-243。

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。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。

筆者贊同陳寅恪與楊維中的分析，接下來做些進一步的討論。

序中說真諦在譯《起信論》同時還譯有《十二因緣經》兩卷，下面我們對此作些分析。該經不見於經錄，案法藏《華嚴經探玄記》卷八云：

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……⁵³

其中說到真諦三藏引《十二因緣經》。案現存有《貝多樹下思惟十二因緣經》一卷，《阿含口解十二因緣經》一卷，但是均無《華嚴經探玄記》中的引文。法藏《華嚴經探玄記》所引的《十二因緣經》，或許即是〈起信論序〉中所說的真諦所譯的《十二因緣經》。

關於序中的「《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。⁵⁴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

⁵³ 《大正藏》冊35，經1733，頁262中。

⁵⁴ 《大正藏》冊49，經2034，頁99上。

述。又義天《新編諸宗教藏總錄》記載有《九識章》三卷，真諦述。對此，我們將在后文中加以進一步考辨。

另外，鄧高鏡〈釋摩訶衍論考〉中指出，〈起信論序〉中「以明論旨《玄文》二十卷」、「《大品玄文》四卷」，應分別是指《釋摩訶衍論》與署名馬鳴造、真諦譯的《大宗地玄文本論》。⁵⁵對此，我們將在下文中加以詳細討論。

接下來，序中說到：「傳語人天竺國月支首那等」，所以需要討論月支首那是否真的參與了翻譯。道宣在《續高僧傳·真諦傳》中附有其簡歷：

時有中天竺優禪尼國王子月婆首那，陳言高空，遊化東魏。生知俊朗，體悟幽微。專學佛經，尤精義理。洞曉音韻，兼善方言。譯《僧伽吒經》等三部七卷，以魏元象年中，於鄴城司徒公孫騰第出。……以梁武大同年辭齊南度。既達彼國，仍被留住。因譯《大乘頂王經》一部。有敕令那總監外國往還使命。至太清二年，忽遇于闐僧求那跋陀，陳言德賢，齋《勝天王般若》梵本……⁵⁶

上述文字未曾涉及與真諦合作的問題，但從月婆首那的簡歷看，二者的合作是極有可能的：首先，從上述文字中可以推知，二人有見面的時空條件。根據上文，月婆首那受梁武帝之命專門負責接待外國使者包括來華僧人。真諦於太清二年（548）八月到建業面見梁武帝，因此，這一年八月之後，月婆首那與真諦在建業見面是不可避免的。這年十月，侯景圍困建業。與真諦一樣，月婆首那也慌忙逃

⁵⁵ 鄧高鏡，〈釋摩訶衍論考〉，頁87-91。

⁵⁶ 《大正藏》冊50，經2060，頁430下。

離建業。從他與真諦都是優禪尼國人且應有交往的背景考慮，此論序說他作為傳語人參與了《起信論》的翻譯，應該是有一定可信度的。⁵⁷其次，月婆首那「洞曉音韻，兼善方言」，完全可以勝任傳語工作。此外，從前文所引〈金光明經序〉可知，直到承聖二年（553），真諦的譯事仍然需要一位傳語人。由此看來，在承聖三年時需要一位傳語人，也是合乎情理的。

綜上所述，並且考慮到一個完整的題記應該包括傳語人、執筆人等，筆者認為，上述陳寅恪先生所說一節，還應該再加上後面連著的幾句話，即：「遂囑值京邑英賢慧顯、智詔、智愷、曇振、慧曼，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。傳語人天竺國月支首那等，執筆人智愷等，首尾二年方訖。」為原始題記，非後人所能偽造。

下面我們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，則此題記應作於太平二年（557）二月蕭勃舉兵自立之後。至於說此題記一定寫於太平二年（557）三月蕭勃敗亡之前，也不能完全這樣說。據史書記載，蕭勃敗亡之後，作為湘、鄂二州刺史的司空王琳等人，並不認同陳霸先的攝政，同陳霸先對抗。又如真諦翻譯的《無上依經》，智昇《開元錄》卷六云：

《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。⁵⁸

⁵⁷ 參見楊維中，《中國唯識宗通史》，頁239-241。

⁵⁸ 《大正藏》冊55，經2154，頁538上。

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，真諦一系的人仍在使用梁朝年號，在此期間稱蕭勃為「假黃鉞大將軍太保蕭公勃」，應該沒問題。由於蕭勃起兵的目的是反抗懷司馬昭之心的陳霸先，因此此序不可能作於陳代統治穩固之後。因此我們認為，此題記應該作於太平元年（556）十月之後的數年之內，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）即告譯訖，如果智愷為之作題記，他作為執筆人，應該在當時作，而不是等到太平元年（556）十月以後。另外，從現存的慧愷（即智愷）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。⁵⁹

慧愷〈阿毗達磨俱舍釋論序〉云：

慧愷謹即領受，隨定隨書。⁶⁰

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。⁶¹

慧愷〈律二十二明了論後記〉云：

都下阿育王寺慧愷，謹為筆受。⁶²

⁵⁹ 《大正藏》冊31，經1593，頁112下。

⁶⁰ 《大正藏》冊29，經1559，頁161中。

⁶¹ 《大正藏》冊31，經1589，頁73下。

⁶² 《大正藏》冊24，經1461，頁672下。

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、智詔、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《起信論》「題記」肯定不是智愷所作，而是另外某人所作。

此外，還需要辨析的一個問題是，上述「原始題記」中翻譯紀年「梁承聖三年歲次癸酉」上的一個錯誤，這就是梁承聖三年的干支並非「癸酉」，而是「甲戌」。因此，正確的敘述應該是「梁承聖三年歲次甲戌」。值得注意的是，智昇《開元釋教錄》卷六中記載：

《大乘起信論》一卷，初出，與唐實叉難陀出者同本。承聖二年癸酉九月十日，於衡州始興郡建興寺出，月婆首那等傳語，沙門智愷等執筆並制序，見〈論序〉。⁶³

智昇根據〈論序〉說是「承聖二年癸酉」，這個干支是正確的。是否有可能智昇所見〈起信論序〉所標的時間就是「承聖二年癸酉」呢？

另外，據法藏《大乘起信論義記》卷一記載：

即以太清二年，訖承聖三年歲次甲戌，於正觀寺等，譯《金光明經》、《彌勒下生經》、《大乘起信論》等，總一十一部，合二十卷。此論乃是其年九月十日，與京邑英賢慧顯、智愷、曇振、慧旻等，并黃鉞大將軍大保蕭公勃等，於衡州建興寺所譯。沙門智愷筆授，

⁶³ 《大正藏》冊55，經2154，頁538中。

月婆首那等譯語。⁶⁴

可見法藏《大乘起信論義記》參考了「原始題記」。其中說「訖承聖三年歲次甲戌」，已譯《大乘起信論》等，總一十一部合二十卷。按「題記」中言翻譯《大乘起信論》等，首尾二年，因此，「此論乃是其年九月十日」中的「其年」，也就是翻譯《大乘起信論》的起始年，應該是指「承聖二年癸酉」，這與智昇所記相同。這也說明「原始題記」中原來所標的時間應該就是「承聖二年癸酉」。

因此，很可能「原始題記」中原來所標的時間應該就是「承聖二年癸酉」，而在後來出現傳抄錯誤，或者有人發現承聖二年這個時間不對，將承聖二年抄成或改成三年。之所以說承聖二年這個時間不對，是因為承聖三年真諦與蕭勃才到始興，這個時間是不能錯的。如果是這樣，那麼「原始題記」中為什麼會出現所標時間是承聖二年這種時間上的錯誤呢？很大程度上可能是因為「原始題記」的作者並沒有親自參加數年前的翻譯工作，所以導致將時間記錯一年。這同時也說明「原始題記」肯定不是智愷所作，而是另外某人所作。

綜上所述，我們的結論是，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。此原始題記並不是在翻譯《起信論》的當時由智愷本人所寫，而是在幾年後由另外某人所記。之後，有人在此原始題記基礎上，增補了其他部分。最後，又有人在此序上想當然的標明「梁揚州僧智愷作」，這樣才形成了現存的〈大乘起信論序〉。由此「原始題記」可以初步確定，《大乘起信論》是真諦三藏於梁承聖三年歲次甲戌（554）九月十日開始，在衡州始興郡建興

⁶⁴ 《大正藏》冊44，經1846，頁246上。

寺所翻譯的。

這裡可以順便提一下《起信論》的譯語問題。持偽論一方的一個重要論據是《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。例如望月信亨《大乘起信論之研究》中，就已經從譯文體例上進行論證，斷定《起信論》不是真諦的譯筆。⁶⁵這方面的論文有許多篇，較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〉一文，其中通過比較分析，指出《起信論》的某些用語及語法與北地譯師菩提流支、勒那摩提等所譯的《十地經論》、《究竟一乘寶性論》等有很大的相似性。⁶⁶關於真諦所用的譯語問題，筆者認為必須劃分時期來考慮。在真諦來華早期，真諦的譯事需要一位傳語人。到了後期，真諦已經無需傳語人了。因此必須區分需要傳語人的前期與無需傳語人的後期。而在需要傳語人的前期，還要考慮具體是哪位傳語人以及這位傳語人的影響，只有這樣才能更準確地判定真諦的譯籍。宇井伯壽《印度哲学研究（第六）》中即曾指出，真諦譯出《起信論》的當時，譯語仍需依靠他人創製，因此《起信論》譯語與北地譯師譯語或與其他真諦所譯經論譯語的比較並非先決問題。⁶⁷從上述討論可知，月婆首那作為傳語人參與了《起信論》的翻譯，應該是有較高可信度的。因此，討論《起信論》的譯語問題就有必要考慮傳語人月婆首那的因素。據上文，月婆首那來華之初「遊化東魏」，先到了北地，並於東魏元象元年（538）譯出《僧伽吒經》四卷（見《大唐內典錄》

⁶⁵ 見望月信亨，《大乘起信論之研究》（東京：金尾文淵堂，1922年），頁8-12。

⁶⁶ 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（東京：印度學佛教研究，2003年），頁293-287。

⁶⁷ 宇井伯壽，《印度哲学研究（第六）》（東京：甲子社書房，昭和五年），頁66-69。

等經錄)，加之他「洞曉音韻，兼善方言」，由此不難想像他對北地譯師菩提流支、勒那摩提等譯籍的熟悉，如此看來，《起信論》中的一些用語及語法與《十地經論》、《寶性論》等北地譯師的譯籍有某些相似性，就不是什麼奇怪的事，反而是順理成章的了。

四、破解《起信論》真偽之謎的鑰匙——《釋摩訶衍論》

上節所討論的〈大乘起信論序〉中存在的「原始題記」，無疑構成了《大乘起信論》為真諦三藏所譯的一個有力證據，但還不足以成為鐵證。破解《起信論》真偽之謎的鑰匙就在於《釋摩訶衍論》，這是鄧高鏡先生的洞見，而為歷來學者們所忽略。

《釋摩訶衍論》十卷，一般略稱《釋論》，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。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。在古代，《釋摩訶衍論》是被當作龍樹權威著作引證的，而現代學術界一般認為本書為偽論。

對《釋摩訶衍論》的懷疑與責難有多方面。首先，《釋摩訶衍論》的一個非常特異之處，是其譯者署名及篇首之序所標明的翻譯年代，與該論中所引用并加以解釋的本論即梁譯《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）。其所解釋的本論即梁譯《起信論》，不論其真偽如何，其被翻譯或撰寫的年代不會早於梁代。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，無法不引起人們的懷疑。

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爲一篇偽託的序文而全面否定《釋摩訶衍論》本身的真實性。鄧高鏡〈釋摩訶衍論考〉中進一步指出，本論《起信論》與釋論《釋摩訶衍論》作爲一個整體應爲真諦同時所譯，而《釋摩訶衍論》的序文是偽託的。⁶⁸

在對《釋摩訶衍論》的諸多懷疑與責難中，具代表性的有日本淡海三船的四難、最澄的七難，以及梁啓超的六難。

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，判本書爲「偽論」。其四難爲：(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爲帝號之例。(3)本書之本論與百餘年後始譯出之《大乘起信論》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。⁶⁹

最澄《守護國界章》卷上中亦附七難，指稱本書不足歸信，以其爲「疑論」。此七難爲：(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)尾張大僧都已勘定爲偽論。⁷⁰

著名學者梁啓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》爲偽論：(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

⁶⁸ 鄧高鏡，〈釋摩訶衍論考〉，《師大國學叢刊》第1卷，第1期（北京：北平國立師範大學出版部，1931年），頁87-91。

⁶⁹ 見《寶冊鈔》卷八，《大正藏》冊77，經2453，頁820下-821上。

⁷⁰ 《守護國界章》卷上，《大正藏》冊74，經2362，頁162中。

字，號為真言。⁷¹

對於上述責難，筆者在〈《釋摩訶衍論》考——兼論《大乘起信論》的真偽〉一文中，進行詳細考辨，給予了全面回應。⁷²

鄧高鏡〈釋摩訶衍論考〉中指出，從文本和義理分析來看，本論（《起信論》）、釋論（《釋摩訶衍論》）對許多概念的解釋，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，本論中所含深意皆不易明。

例如，從論名上看，《釋摩訶衍論》與《起信論》的其他注釋書一個明顯不同，就是釋論稱其本論為《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》以示區別。下面對其原因進行一下考察。

在《釋摩訶衍論》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》，如僧肇等人稱《大智度論》即為《摩訶衍論》。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，即將重要的大乘論簡稱為《摩訶衍論》。由此，對於《釋摩訶衍論》中將《起信論》稱為《摩訶衍論》，我們就不會感到奇怪了。

梵語摩訶衍，華譯為大乘。在《釋摩訶衍論》的本論，即梁譯

⁷¹ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924年），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》，台北：大乘文化出版社，1978年），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年），頁234-256。

⁷² 于德隆，〈《釋摩訶衍論》考——兼論《大乘起信論》的真偽〉，《法鼓佛學學報》第10期（台北：法鼓佛教學院，2012年），頁93-142。

《起信論》中，既使用「摩訶衍」，又使用「大乘」，我們來考察一下其中的微妙區別。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。⁷³

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。⁷⁴

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。⁷⁵

最後，勸修利益分中說：

如是摩訶衍諸佛秘藏，我已總說。⁷⁶

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。⁷⁷

其次，解釋分中說：

⁷³ 《大正藏》冊32，經1666，頁575中。

⁷⁴ 同上。

⁷⁵ 《大正藏》冊32，經1666，頁575下。

⁷⁶ 《大正藏》冊32，經1666，頁583上。

⁷⁷ 《大正藏》冊32，經1666，頁575中。

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。⁷⁸

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。⁷⁹

爲什麼《起信論》中，既使用「摩訶衍」，又使用「大乘」呢？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，「摩訶衍」是指法體，皆存梵名。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《大乘起信論》的其它注釋書不同，《釋摩訶衍論》稱其本論爲《摩訶衍論》，顯得有些另類，但是這不僅不應該被看成是「僞論」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，確爲獨具慧眼。

還可以比較一下《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

⁷⁸ 《大正藏》冊32，經1666，頁580中。

⁷⁹ 《大正藏》冊32，經1666，頁583上。

決定，約生滅門信業用不亡，約義大中信三寶不壞。⁸⁰

元曉《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。⁸¹

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。⁸²

《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。

⁸⁰ 《大正藏》冊44，經1843，頁248下。

⁸¹ 《卍續藏》冊45，經757，頁203中。

⁸² 《大正藏》冊32，經1668，頁596下。

可見《釋摩訶衍論》對於「摩訶衍」作為法體的意義加以了特別的闡釋，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。

既然本論《起信論》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。難道真的是如梁啓超所謂「此書作偽之謬而且愚，有出尋常情理外者」⁸³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的矛盾的。合乎情理的解释是，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。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。可以說，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凸顯此論的貨真價實。

現在可以結合《釋摩訶衍論》對《起信論》的「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》。⁸⁴

可以說《起信論》上「原始題記」的出現，實際上標誌著《起

⁸³ 梁啓超，《大乘起信論考證》，頁94。

⁸⁴ 鄧高鏡，《釋摩訶衍論考》，頁87-91。

信論》單獨流通的開始。同時這也說明了爲什麼現存「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，而這篇假託姚興皇帝制的序文，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：

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。⁸⁵

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《小品》，尤敦《三論》。」⁸⁶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（西元557年）二月蕭勃起兵，反抗懷司馬昭之心的陳

⁸⁵ 《大正藏》冊50，經2060，頁430中。

⁸⁶ 《大正藏》冊50，經2060，頁431上。

霸先，之後至三月敗亡。蕭勃敗亡之後的一段時間，作為湘、郢二州刺史的司空王琳等人，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。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僅沒有起到預期的效果，反而畫蛇添足，使《釋摩訶衍論》（包括《起信論》）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。

綜上所述，本論、釋論必為同時譯出，出自同一人之手，《起信論》與《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，作為一個整體，同時翻譯了《起信論》與《釋摩訶衍論》。

五、真諦佛學思想與《九識章》真偽考

真諦的佛學思想與《起信論》義理是否相符合，這與《起信論》真偽問題密切相關。真諦雖弘揚《攝大乘論》，被稱為攝論宗，然其翻譯多有增益。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《佛性論》中的如來藏思想，均與玄奘傳的新譯不同。此外，據《歷代三寶記》記載，真諦有《九識義記》二卷。〈起信論序〉中說真諦在翻譯《起信論》的同時還譯有「《九識義章》兩卷」。真諦是否譯有或撰有《九識章》，這對探討真諦的佛學思想非常重要。下面我們重點針對解性賴耶、阿摩羅識、《佛性論》的如來藏思想及《九識章》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」

無著《攝大乘論》，是唯識宗基本論典。本論與世親的釋論各有三譯。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《阿毗達磨大乘經》一偈，以說明阿賴耶為諸法的依止。真諦譯世親釋《攝大乘論釋》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，若外此法雖複相應，則成藏故約此界。⁸⁷

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

⁸⁷ 《大正藏》冊31，經1595，頁156下。

諦釋「界」字之五義，是依《勝鬘經》中的五藏而解說的。《勝鬘經》云：

世尊，如來藏者，是法界藏，法身藏，出世間上上藏，自性清淨藏。此性清淨如來藏而客塵煩惱上煩惱所染，不思議如來境界。⁸⁸

《勝鬘經》是以如來藏自性清淨心為依止，而不是以阿賴耶識為依止。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」），這與《攝論》說賴耶唯妄有異。他視阿賴耶「以解為性」，則不是以迷染為性。其迷染而為流轉之因，只是其在纏而不覺。但其本身卻是清淨的，有覺解性的。則當然不合《攝論》原義。

但問題在於，偈所說的「界」字是否可以理解為《勝鬘經》中的如來藏呢？無著依經偈造論，是以阿賴耶識說「界」字，且視阿賴耶識為迷染。真諦譯世親釋論，於前半加釋外，之後粘合世親釋原文。但並不能就此說真諦這種解釋是錯誤，因為在《寶性論》裡，也引有《阿毗達摩大乘經》這一頌，《寶性論》正是將「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，舍凡夫依，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。⁸⁹

案：此中有「聖人依者，聞熏習與解性和合」之語。但隋笈多

⁸⁸ 《大正藏》冊12，經353，頁222中。

⁸⁹ 《大正藏》冊31，經1595，頁175上。

與玄奘所譯則無「聞熏習與解性和合」之語。此語當是真諦所加。《攝論》本身亦無此義。牟宗三《佛性與般若》中分析道：

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。⁹⁰

牟宗三認為，蓋真諦是以《勝鬘夫人經》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。⁹¹

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

⁹⁰ 牟宗三，《佛性與般若》（上冊）（長春：吉林出版集團，2010年），頁247。

⁹¹ 牟宗三，《佛性與般若》（上冊）（長春：吉林出版集團，2010年），頁248。

有融貫這二大思想的傾向。⁹²

印順法師認為，真諦試圖將如來藏系統與阿賴耶系統粘合為一。

筆者認為，真諦之加釋，是以「如來藏自性清淨心」視阿賴耶，則「一切法等依」等同於《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。⁹³

《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。可見，真諦是在用《起信論》的本覺思想來解釋或補充《攝論》的唯識思想。

(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。其內容主要是詳釋《寶性論》中第五〈一切眾生有如來藏品〉、第六〈無量煩惱所纏品〉及第七〈為何義說品〉等三品，闡明一切眾生悉有佛性之義。在印度佛教如來藏思想諸經論中，《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，這是真諦的慣例。《歷代三寶記》中記載真諦著有《佛性義》三卷，可惜已佚失。

《佛性論·顯體分·如來藏品》云：

複次如來藏義有三種，應知。何者為三？一所攝藏，

⁹² 印順法師：《攝大乘論講記》，《妙雲集》上編之六，頁36。

⁹³ 《大正藏》冊32，經1666，頁576中。

二隱覆藏，三能攝藏。……

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。⁹⁴

《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。

《佛性論》舉九種客塵煩惱，及其與《如來藏經》中如來藏九譬相對，后總結此九種譬為顯佛性有五義：一真實有，二依方便則可得見，三得見已功德無窮，四無初不應相應，五無初相應善性為法。其中後兩義有真諦所加的釋語。《佛性論》卷四云：

四、無初不應相應。

釋曰。無初者，謂煩惱業報並皆無始，故言無初。不應者，由此三故違逆法身，故言不應。相應者，由依法身得起此三，故說相應。礙者，此三能藏法身，故名為礙。⁹⁵

釋文說明法身（佛性）與煩惱業報之間的關係。煩惱、造業、受報雖起自無始，但其本質上是違逆清淨法身的，故說不相應。但是煩惱卻又是憑依法身（如來藏）而生的。這也就是《勝鬘經》所說「依如來藏故有生死」，亦同《不增不減經》所說：「如來藏本際不

⁹⁴ 《大正藏》冊31，經1610，頁795下。

⁹⁵ 《大正藏》冊31，經1610，頁811中。

相應體及煩惱纏不清淨法」。⁹⁶亦同《起信論》所說染法雖依真起而違真，性無實有，即所謂的「空如來藏」。

解釋第五無初相應善性為法，《佛性論》卷四云：

五、無初相應善性為法者。

釋曰。無初者，以性得般若、大悲、禪定、法身並本有故，故言無初。體用未曾相離，故言相應。是名無初相應。善性為法者，法身自性無改，由般若故；性有威德，由禪定故；性能潤滑，由大悲故。故稱善性為法。⁹⁷

此與上面「空如來藏」相對，是約「不空如來藏」而言，即法身佛性與一切善法無始以來即相應不離，亦即《不增不減經》所說的「如來藏本際相應體及清淨法」。引文「體用未曾相離」中「體」是法身，智、定、悲是「用」，法身「本有」這些善法，故說無前後際變異。此與《起信論》中說，真如法身如來藏自體不空，具足無量性功德，思想完全相同。

從以上討論可知，真諦所譯《佛性論》中的如來藏思想，以及真諦所加的解釋，與《起信論》中本覺思想是相互貫通的。

(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。真諦于《決定藏論》、《轉識論》、《三無性論》與《十八空論》等處，

⁹⁶ 《大正藏》冊16，經668，頁467中。

⁹⁷ 《大正藏》冊31，經1610，頁811中。

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。⁹⁸

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。」⁹⁹《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。」¹⁰⁰

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。¹⁰¹

方便唯識是唯阿梨耶識，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，

⁹⁸ 《大正藏》冊31，經1616，頁863中。

⁹⁹ 《大正藏》冊16，經682，頁752上。

¹⁰⁰ 《大正藏》冊16，經668，頁467中。

¹⁰¹ 《大正藏》冊31，經1616，頁864上。

是摩羅識也。¹⁰²

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。」¹⁰³

牟宗三先生的觀點較為深刻。但筆者認為，真諦言阿摩羅識，立九識義，並不僅僅是到《起信論》之過渡，而是在用《起信論》思想來解釋唯識。這可由對真諦《九識章》的考證得到進一步證實。

(四) 真諦《九識章》考

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

¹⁰² 《大正藏》冊31，經1587，頁62中。

¹⁰³ 牟宗三，《佛性與般若》（上冊），頁282。

一真如，有其二義：一所緣境，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。¹⁰⁴

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。¹⁰⁵

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

¹⁰⁴ 《已續藏》冊21，經369，頁240中-下。

¹⁰⁵ 印順法師，〈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年），頁274。

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：

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》。¹⁰⁶

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……¹⁰⁷

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。¹⁰⁸

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

¹⁰⁶ 《大正藏》冊33，經1708，頁400下。

¹⁰⁷ 《卍續藏》冊21，經369，頁271上。

¹⁰⁸ 印順法師，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，頁273。

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。

由此可見，說阿摩羅識約能緣義名為本覺，與《決定藏論》不合，這並不成為什麼大問題。印順法師等人對《九識章》作者的質疑不能成立，《九識章》應為真諦三藏所撰。

一個令人感興趣的問題是，真諦所弘傳的阿摩羅識思想的源頭或者說經典依據到底何在呢？

筆者認為，阿摩羅識與本覺思想的經典依據，是《金剛三昧經》，以及《起信論》與《釋摩訶衍論》。《金剛三昧經》是一部與禪宗關係非常密切的佛經，其突出特點是其中包含了阿摩羅識與本覺思想。學術界較普遍的觀點認為該經是後人編撰而成的一部偽經。筆者經過考證發現，現存《金剛三昧經》應是真諦的重譯本。由於篇幅所限，這裡無法完全展開，詳細情況請參閱拙文〈《金剛三昧

經》真偽考》。¹⁰⁹

綜上所述，真諦的佛學思想不僅與《起信論》義理是相互貫通的，而且真諦是在有意識地用如來藏、阿摩羅識與本覺思想來解釋或補充《攝論》的唯識思想。

總 結

近代以來，圍繞《起信論》這部大乘佛教核心論典的真偽與義理之爭，為近百年佛學研究的重大公案之一。其重要性在於，它不僅僅關乎《起信論》自身的真偽與價值判定，這場爭論必然關乎到如何認識與評定，以《起信論》為重要基石的整個傳統漢傳大乘佛教，及如何評判印度佛學中國化的重大問題。

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》中國撰述說的有力證據之一。筆者曾結合前人的論述，對呂澂的考證給予了全面批駁，這使《起信論》真偽的考辨又重新回到了起點。

在本文中，我們先從文獻考據來對《起信論》進行全面梳理。法經、費長房等人沒有注意到《起信論》原始題記。智昇《開元錄》根據該原始題記作出了一些修訂。這就是隋唐經錄關於《起信論》翻譯時間記載不同的原因。從諸家經錄對真諦譯籍著錄情況的考察來看，我們可以發現，法經、費長房等人沒有注意到經序、後記、題記等原始資料的情況較為普遍，並不僅僅發生在《起信論》上。既然其它經論並不因著錄不同而存在疑偽問題，那麼對於《起信論》，我們同樣沒有理由懷疑智昇《開元錄》。

¹⁰⁹ 于德隆，〈《金剛三昧經》真偽考〉，《圓光佛學學報》第20期（中壢：圓光佛學研究所，2012年），頁137-192。

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。陳寅恪指出偽智愷〈序〉中包含真史料。楊維中進一步指出，陳寅恪所認定的一定為「真」的那一長句，應該是一個「原始題記」，現存的〈起信論序〉是某人憑藉當時流通的《起信論》抄本上的這個「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。筆者經過考察認為，上述陳寅恪先生所說一節，還應該再加上後面連著的傳語人、執筆人等幾句話，為一個完整的原始題記，非後人所能偽造。由此「原始題記」可以初步確定，《大乘起信論》是真諦三藏於梁承聖三年歲次甲戌（554）九月十日開始，在衡州始興郡建興寺所翻譯的。

從上述「原始題記」及相關資料的分析可知，曾經「遊化東魏」且「洞曉音韻，兼善方言」的月婆首那作為傳語人參與了《起信論》的翻譯，應該是有較高可信度的。考慮到傳語人月婆首那的因素，《起信論》中的某些用語及語法與《十地經論》、《寶性論》等北地譯師的譯籍有某些相似性，就不是什麼奇怪的事了。

與《起信論》密切相關的是它的注釋書《釋摩訶衍論》。該論署名龍樹菩薩造，姚秦筏提摩多譯，卷首並有姚興皇帝所制之序。在古代，《釋摩訶衍論》是被當作龍樹權威著作引證的，而現代學術界一般主張本書為偽論。在對《釋摩訶衍論》的諸多懷疑與責難中，具代表性的有日本淡海三船的四難、最澄的七難，以及梁啟超的六難。對於上述責難，筆者曾進行過詳細考辨，給予了全面回應。

鄧高鏡指出，從文本和義理分析來看，本論（《起信論》）與釋論（《釋摩訶衍論》）對許多概念的解釋，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，本論中所含深意皆不易明。例如，從論名上看，《釋摩訶衍論》與《大乘起信論》的

其它注釋書一個明顯不同，就是釋論稱其本論為《摩訶衍論》。而在《大乘起信論》中，我們發現，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「摩訶衍」梵名。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。《釋摩訶衍論》直承本論《起信論》之深意，確為獨具慧眼。進一步通過比較《起信論》諸家注釋書對於「摩訶衍」的解釋，可以發現《釋摩訶衍論》對於「摩訶衍」作為法體的意義加以了特別的闡釋，使本論（《起信論》）中「摩訶衍」的意義更加分明，重點更加突出。

關於那篇假託姚興皇帝的序文，合乎情理的解釋是，其所撰時間必定在《起信論》單獨流通之前，否則就會出現如梁啟超所說的「此書作偽之謬而且愚，有出尋常情理外者」的情況。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。

對《釋摩訶衍論》及其與《起信論》之間關係的考證，成為了破解《起信論》真偽之謎的突破口。

真諦的佛學思想與《起信論》義理是否相符合，這與《起信論》真偽問題密切相關。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《佛性論》中的如來藏思想，均與玄奘傳的新譯不同。此外，據《歷代三寶記》記載，真諦有《九識義記》二卷。圓測《解深密經疏》中引用了真諦《九識章》。真諦是否譯有或撰有《九識章》，這對探討真諦的佛學思想非常關鍵。筆者經過分析考證後發現，印順法師等人對《九識章》作者的質疑不能成立，《九識章》應為真諦三藏所撰。真諦的

佛學思想不僅與《起信論》義理是相互貫通的，而且真諦是在有意識地用如來藏、阿摩羅識與本覺思想來解釋或補充《攝論》的唯識思想。

綜上所述，《大乘起信論》確為真諦所譯，而非中土撰述。

筆者認為，真諦三藏在來到中國的早期，系統地翻譯了《金光明經》、《仁王般若經》、《起信論》、《釋摩訶衍論》、《金剛三昧經》（《金剛三昧經》是一部包含了阿摩羅識與本覺思想的重要經典，筆者經過考證發現，現存《金剛三昧經》應是真諦的重譯本）、《佛性論》、《無上依經》，並撰寫了《九識義章》，可見其本意是想弘傳如來藏一系的佛法，即所謂性宗。由於機緣不合，真諦的弘傳本願沒能得以實現，到了後期，轉而弘傳《攝論》等唯識經論，即所謂相宗。由此我們就不難理解，為什麼真諦總是在有意識地用如來藏、阿摩羅識與本覺思想來解釋或補充《攝論》的唯識思想了。

接下來的問題，是如何看待《起信論》、《釋摩訶衍論》在印度佛教思想史上位置與地位，以及如何確定其作者¹¹⁰。這當然是一個更困難的問題。

(收稿日期：民國101年1月20日；結審日期：民國101年7月10日)

¹¹⁰ 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。（這應是鳩摩羅什原譯本）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。梁·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。西藏多羅那他《印度佛教史》中說，馬鳴為提婆弟子，於龍樹為再傳弟子。

引用文獻

一、佛教藏經或原典文獻

1. 《大正新脩大藏經》，東京：大藏經刊行會，1924～1935年；
《卍新纂大日本續藏經》，東京：國書刊行會，1975～1989年。
2. 《廣義法門經》，《大正藏》第1冊，第97經。
3. 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第8冊，第237經。
4. 《勝鬘經》，《大正藏》第12冊，第353經。
5. 《佛說不增不減經》，《大正藏》第16冊，第668經。
6. 《大乘密嚴經》，《大正藏》第16冊，第682經。
7. 《律二十二明了論》，《大正藏》第24冊，第146經。
8. 《阿毗達磨俱舍釋論》，《大正藏》第29冊，第1559經。
9. 《轉識論》，《大正藏》第31冊，第1587經。
10. 《大乘唯識論》，《大正藏》第31冊，第1589經。
11. 《攝大乘論》，《大正藏》第31冊，第1593經。
12. 《攝大乘論釋》，《大正藏》第31冊，第1595經。
13. 《大乘唯識論》，《大正藏》第31冊，第1598經。
14. 《佛性論》，《大正藏》第31冊，第1610經。
15. 《十八空論》，《大正藏》第31冊，第1616經。
16. 《大乘起信論》，《大正藏》第32冊，第1666經。
17. 《釋摩訶衍論》，《大正藏》第32冊，第1668經。
18. 《仁王般若經疏》，《大正藏》第33冊，第1708經。
19. 《華嚴經探玄記》，《大正藏》第35冊，第1733經。
20. 《大乘起信論義疏》，《大正藏》第44冊，第1843經。
21. 《起信論疏》，《大正藏》第44冊，第1844經。
22. 《大乘起信論義記》，《大正藏》第44冊，第1846經。
23. 《歷代三寶紀》，《大正藏》第49冊，第2034經。

24. 《續高僧傳》，《大正藏》第50冊，第2060經。
25. 《眾經目錄》，《大正藏》第55冊，第2146經。
26. 《開元釋教目錄》，《大正藏》第55冊，第2154經。
27. 《三論玄疏文義要》，《大正藏》第70冊，第2299經。
28. 《守護國界章》，《大正藏》第74冊，第2362經。
29. 《寶冊鈔》，《大正藏》第77冊，第2453經。
30. 《解深密經疏》，《卍新纂續藏經》第21冊，第369經。
31. 《海東疏》，《卍新纂續藏經》第45冊，第757經。

二、專書

1. 平川彰，《インド仏教史》第2卷，東京：春秋社，1979年。
2. 印順法師，《攝大乘論講記》，《妙雲集》上編之六。台北：正聞出版社，1990年。
3. 牟宗三，《佛性與般若》（上冊），長春：吉林出版集團，2010年。
4. 宇井伯壽，《印度哲学研究（第六）》，東京：甲子社書房，1930年。
5. 宇井伯壽，《譯註·大乘起信論》，東京：岩波書店，1936年。
6. 柏木弘雄，《大乘起信論の研究》，東京：春秋社，1981年。
7. 常盤大定，《支那仏教の研究・続》，東京：春秋社，1941年。
8. 望月信亨，《大乘起信論之研究》，東京：金尾文淵堂，1922年。
9. 望月信亨，《仏教經典成立史論》，京都：法藏館，1946年。
10. 梁啓超，《大乘起信論考證》，上海：商務印書館，1924年。
11. 楊維中，《中國唯識宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年。
12. 鎌田茂雄著、關世謙譯，《中國佛教通史》第四卷。高雄：佛光出版社，1993年。

三、論文

1. 于德隆，〈對呂澂《大乘起信論》考證的再審視〉，《臺大佛學研究》第22期（台北：國立台灣大學文學院佛學研究所，2011年），頁59-108。
2. 于德隆，〈《釋摩訶衍論》考——兼論《大乘起信論》的真偽〉，《法鼓佛學學報》第10期（台北：法鼓佛教學院，2012年），頁93-142。
3. 于德隆，〈《金剛三昧經》真偽考〉，《圓光佛學學報》第20期（中壢：圓光佛學研究所，2012年），頁137-192。
4. 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（東京：日本宗教學會，1929年），頁55-78。
5. 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（東京：印度學佛教研究，2003年），頁293-287。
6. 呂澂，〈大乘起信論考證〉，《呂澂佛學論著選集》卷1（濟南：齊魯書社，1991年），頁303-369。
7. 印順法師，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，收於《以佛法研究佛法》（台北：正聞出版社，1989年），頁269-300。
8. 竹村牧男，〈菩提流支の訳業と『大乘起信論』〉，《印度学仏教学研究》第32卷，第1號（東京：印度學佛教研究，1983年），頁222-227。
9. 陳寅恪，〈梁譯大乘起信論偽智愷序中之真史料〉，《燕京學報》第35期（北京：燕京大學，1948年），頁95-99。
10. 傅偉勳，〈《大乘起信論》義理新探〉，《中華佛學學報》第3期（台北：中華佛學研究所，1990年），頁117-146。
11. 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（北京：中國社會科學院哲學研究所，2004年），頁54-58。

12. 鄧高鏡，〈釋摩訶衍論考〉，《師大國學叢刊》第1卷，第1期（北京：北平國立師範大學出版部，1931年），頁87-91。
13. 呂澂，〈《起信》與禪——對於《大乘起信論》來歷的探討〉，《學術月刊》第4期（上海：上海市社會科學界聯合會，1962年），頁32-37。



