

docsriver.com  
商家本本店

中國佛教經典寶藏精選白話版

唯識類

69

蕭蓬父釋譯

星雲大師總監修

佛光山宗務委員會印行

# 大乘起信論





中國佛教經典寶藏精選白話版

---

69

蕭蕙父釋譯

星雲大師總監修

佛光山宗務委員會印行



# 總序

日  
生  
會

自讀首楞嚴，從此不嗜人間糟糠味；  
認識華嚴經，方知己是佛法富貴人。

誠然，佛教三藏十二部經有如暗夜之燈炬，苦海之寶筏，爲人生帶來光明與幸福，古德這首詩偈可說一語道盡行者閱藏慕道，頂戴感恩的心情！可惜佛教經典因爲卷帙浩瀚，古文艱澀，常使忙碌的現代人有義理遠隔，望而生畏之憾，因此多少年來，我一直想編纂一套白話佛典，以使法雨均霑，普利十方。

一九九一年，這個心願總算有了眉目，是年，佛光山在中國大陸廣州市召開「白話佛經編纂會議」，將該套叢書訂名爲《中國佛教經典寶藏》。後來幾經集思廣義，大家決定其所呈現的風格應該具備下列四項要點：

一、啓發思想：全套《中國佛教經典寶藏》共計百餘冊，依大乘、小乘、禪、淨、密等性質編號排序，所選經典均具三點特色：

1 歷史意義的深遠性

2 中國文化的影響性

3 人間佛教的理念性

二、通順易懂：每冊書均設有譯文、原典、注釋等單元，其中文句舖排力求流暢通順，遣辭用字力求深入淺出，期使讀者能一目瞭然，契入妙諦。

三、精簡義賅：以專章解析每部經的全貌，並且搜羅重要章句，介紹該經的精神所在，俾使讀者對每部經義都能透徹瞭解，並且免於以偏概全之誤謬。

四、雅俗共賞：《中國佛教經典寶藏》雖是白話佛典，但應兼具通俗文藝與學術價值，以達到雅俗共賞、三根普被的效果，所以每冊書均以題解、源流、解說等章節，闡述經文的時代背景、影響價值及在佛教歷史和思想演變上的地位角色。

茲值佛光山開山三十週年，諸方賢聖齊來慶祝，歷經五載、集二百餘人心血結晶的百餘冊《中國佛教經典寶藏》也於此時隆重推出，可謂意義非凡，論其成就，

則有四點可與大家共同分享：

一、佛教史上的開創之舉：民國以來的白話佛經翻譯雖然很多，但都是法師或居士個人的開示講稿或零星的研究心得，由於缺乏整體性的計劃，讀者也不易窺探佛法之堂奧。有鑑於此，《中國佛教經典寶藏》叢書突破窠臼，將古來經律論中之重要著作，作有系統的整理，為佛典翻譯史寫下新頁！

二、傑出學者的集體創作：《中國佛教經典寶藏》叢書結合中國大陸北京、南京兩大名校的百位教授學者通力撰稿，其中博士學位者佔百分之八十，其他均擁有碩士學位，在當今出版界各種讀物中難得一見。

三、兩岸佛學的交流互動：《中國佛教經典寶藏》撰述大部份由大陸飽學能文之教授負責，並搜錄臺灣教界大德和居士們的論著，藉此銜接兩岸佛學，使有互動的因緣。編審部份則由臺灣和大陸學有專精之學者從事，不僅對中國大陸研究佛學風氣具有帶動啓發之作用，對於臺海兩岸佛學交流更是助益良多。

四、白話佛典的精華集粹：《中國佛教經典寶藏》將佛典裏具有思想性、啓發性、教育性、人間性的章節作重點式的集粹整理，有別於坊間一般「照本翻譯」的白話佛

典，使讀者能充份享受「深入經藏，智慧如海」的法喜。

今《中國佛教經典寶藏》付梓在即，吾欣然爲之作序，並藉此感謝慈惠、依空等人百忙之中，指導編修；吉廣輿等人奔走兩岸，穿針引線；以及王志遠、賴永海等大陸教授的辛勤撰述；劉國香、陳慧劍等臺灣學者的周詳審核；滿濟、永應等「寶藏小組」人員的匯編印行。由於他們的同心協力，使得這項偉大的事業得以不負衆望，功竟圓成！

《中國佛教經典寶藏》雖說是大家精心擘劃、全力以赴的鉅作，但經義深邃，實難備盡；法海浩瀚，亦恐有遺珠之憾；加以時代之動亂，文化之激盪，學者教授於契合佛心，或有差距之處。凡此失漏必然甚多，星雲謹以愚誠，祈求諸方大德不吝指正，是所至禱。

一九九六年五月十六日於佛光山

# 編序



## 敲門處處有人應

《中國佛教經典寶藏》是佛光山繼《佛光大藏經》之後，推展人間佛教的百冊叢書，以將傳統《大藏經》菁華化、白話化、現代化為宗旨，力求佛經寶藏再現今世，以通俗親切的面貌，溫渥現代人的心靈。

佛光山開山三十年以來，家師星雲上人致力推展人間佛教不遺餘力，各種文化、教育事業蓬勃創辦，全世界弘法度化之道場應機興建，蔚為中國現代佛教之新氣象。這一套白話菁華大藏經，亦是大師弘教傳法的深心悲願之一。從開始構想、擘劃到廣州會議落實，無不出自大師高瞻遠矚之眼光，從逐年組稿到編輯出版，幸賴大師無限關注支持，乃有這一套現代白話之大藏經問世。



這是一套多層次、多角度、全方位反映傳統佛教文化的叢書，取其菁華，捨其艱澀，希望既能將《大藏經》深睿的奧義妙法再現今世，也能為現代人提供學佛求法的方便舟筏。我們祈望《中國佛教經典寶藏》具有四種功用：

一、是傳統佛典的菁華書——中國佛教典籍汗牛充棟，一套《大藏經》就有九千餘卷，窮年皓首都研讀不完，無從賑濟現代人的枯槁心靈。《寶藏》希望是一滴濃縮的法水，既不失《大藏經》的法味，又能有稍浸即潤的方便，所以選擇了取精用弘的摘引方式，以捨棄龐雜的枝節。由於執筆學者各有不同的取捨角度，其間難免有所缺失，謹請十方仁者鑒諒。

二、是深入淺出的工具書——現代人離古愈遠，愈缺乏解讀古籍的能力，往往視《大藏經》為艱澀難懂之天書，明知其中有汪洋浩瀚之生命智慧，亦只能望洋興歎，欲渡無舟。《寶藏》希望是一艘現代化的舟筏，以通俗淺顯的白話文字，提供讀者遨遊佛法義海的工具。應邀執筆的學者雖然多具佛學素養，但大陸對白話寫作之領會角度不同，表達方式與臺灣有相當差距，造成編寫過程中對深厚佛學素養與流暢白話語言不易兼顧的困擾，兩全為難。

三、是學佛入門的指引書——佛教經典有八萬四千法門，門門可以深入，門門是無限寬廣的證悟途徑，可惜缺乏大眾化的入門導覽，不易尋覓捷徑。《寶藏》希望是一支指引方向的路標，協助十方大眾深入經藏，從先賢的智慧中汲取養分，成就無上的人生福澤。然而大陸佛教經「文化大革命」中斷了數十年，迄今未完全擺脫馬列主義之教條框框，《寶藏》在兩岸解禁前即已開展，時勢與環境尚有諸多禁忌，五年來雖然排除萬難，學者對部份教理之闡發仍有不同之認知角度，不易滌除積習，若有未盡中肯之辭，則是編者無奈之咎，至誠祈望碩學大德不吝垂教。

四、是解深入密的參考書——佛陀遺教不僅是亞洲人民的精神歸依，也是世界眾生的心靈寶藏，可惜經文古奧，缺乏現代化傳播，一旦龐大經藏淪為學術研究之訓詁工具，佛教如何能紮根於民間？如何普濟僧俗兩眾？我們希望《寶藏》是百粒芥子，稍稍顯現一些須彌山的法相，使讀者由淺入深，略窺三昧法要。各書對經藏之解讀詮釋角度或有不足，我們開拓白話經藏的心意卻是虔誠的，若能引領讀者進一步深研三藏教理，則是我們的衷心微願。

在《寶藏》漫長五年的工作過程中，大師發了兩個大願力——一是將文革浩劫斷

滅將盡的中國佛教命脈喚醒復甦，一是全力扶持大陸殘存的老、中、青三代佛教學者之生活生機。大師護持中國佛教法脈與種子的深心悲願，印證在《寶藏》五年艱苦歲月 and 近百位學者身上，是《寶藏》的一個殊勝意義。

謹呈獻這百冊《中國佛教經典寶藏》為 師父上人七十祝壽，亦為佛光山開山三十週年之紀念。至誠感謝三寶加被，龍天護持，成就了這一樁微妙功德，惟願《寶藏》的功德法水長流五大洲，讓先賢的生命智慧處處敲門有人應，普濟世界人民衆生！

# 目錄

## ●題解

.....

—

## ●經典

.....

三

### 1 歸敬頌

.....

三三

### 2 本論

.....

四一

#### 造論因由

.....

四二

#### 本論大旨

.....

四九

#### 義理解釋

.....

五四

#### 修行與信心

.....

一七四

#### 論修行利益

.....

一九七

## ●源流

.....

二〇一

● 解說 ..... 一三三

● 附錄 ..... 一三五

1 大乘起信論 ..... 一三七

2 大乘起信論序 ..... 一五七

3 新譯大乘起信論序 ..... 一五八

4 大乘起信論義記摘錄 ..... 一六一

5 大乘起信論續疏目序 ..... 一六四

● 參考書目 ..... 一六七





## 一部奇書

在現存的漢文佛教典籍中，《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）可以稱作是一部奇書。其所以稱它是部奇書，是由於這部僅有一萬一千字的論著，其流傳之廣，注釋者之多，在中國佛學的發展史中思想影響之深遠，佛教典籍中的其他所有論著都難以企及；而同時，有關於此書的真偽問題，作者姓名、成書時地，以及義理是非、歷史地位等等問題，卻又疑議叢生，經過長期激烈的論爭，至今尚難作出結論。

《起信論》舊傳皆題「馬鳴菩薩造」。馬鳴 (Aśvaghosa)，音譯阿濕縛窣沙，是古印度傑出的詩人、哲學家，大乘佛法的著名論師。據現存有關於馬鳴的傳記資料，對他所處時代說法不一。經近代學者考證，馬鳴係佛滅度後六百年左右（即公元一、二世紀時）出生於中天竺的舍衛國（今印度西北部）的思想家，初學外道，聰慧有辯才，後拜脅尊者，或脅尊者之弟子富那奢為師，歸順佛化，善宏法要，是龍樹之前最著名的大乘佛學者；其著作在漢譯藏經中有《大莊嚴論經》、《佛所行讚》、《六趣輪迴經》、《十不善業道經》、《尼乾子問無我義》等，又曾參加《大毗婆沙論》的



[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 定制及广告服务 小飞鱼  
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接  
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 商家 本本书店  
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为  
但请勿去除文件宣传广告页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 定制及广告服务 小飞鱼  
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接  
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



編纂工作，他還作有許多詩歌作品，其中《佛本行讚》廣泛流傳，「五天南海，無不諷誦」。依佛敎經典傳說，馬鳴係「八地菩薩」，或說他是「大光明佛化身」，據說他善於宣講佛法，聞者莫不開悟，連馬也爲之「悲鳴垂淚，不食七日」，故名馬鳴。因而在佛敎界享有極高聲望。《起信論》被題爲馬鳴的著作，自然會增加它的權威性。該書有兩個譯本，一題梁代真諦譯，一卷本，前有智愷序，被稱爲「梁譯本」；一題大周實叉難陀譯，二卷本，前有佚名作者序，被稱爲「唐譯本」。真諦 (Paramārtha, 公元四九九—五六九年)，音譯波羅末陀，又名拘羅那陀 (Kulanātha)，西天竺優禪尼國人。梁代中大同元年 (公元五四六年) 來華，受到梁武帝禮遇，適逢亂世，輾轉南北，先後譯出《金光明經》、《攝大乘論》、《唯識論》、《俱舍論》等重要佛典達二百七十餘卷，被譽爲中國四大譯經家之一。《起信論》被題爲真諦譯，雖早有人提出過疑問，而唐初佛門大師如法藏等均信之不疑。

《起信論》於公元六世紀後半葉的梁、隋之際即開始流行於中國，以其文字簡潔、條理清晰，論證謹嚴，而思想內容更能融貫諸家，深契大乘佛理。故面世以後很快就受到中國佛學界的極大重視和推崇，不久即傳入朝鮮、日本，被普遍視爲修習大乘佛

法的入門教科書。隋唐以後中國佛教各宗都從《起信論》中擇取思想資源，成爲佛教發展中最有影響的論著。因而，歷代對《起信論》的注疏，無比繁富，據日本學者統計，對這一卷論著的注釋者約有一百七十餘家，爲書不下一千卷。

在中國，相傳梁真諦即撰有《起信論玄義》二十卷和《起信論疏》二卷，其弟子智愷除爲梁譯本作序外還撰有《起信論一心二門大意》一篇。但後人對此，頗有疑議。隋初曇延（卒於隋開皇八年（即公元五八八年），最早撰《起信論義疏》（現只存上卷）。稍後隋朝淨影寺慧遠也撰有《起信論義疏》四卷（亦稱《淨影疏》），是對《起信論》的義理詮釋；另慧遠所著的《大乘義章》的第三章中，多次引用《起信論》的文字。新羅元曉撰有《起信論疏》二卷（亦稱《海東疏》），另元曉還撰有《起信論別記》二卷；唐代賢首大師法藏更撰有《起信論義記》七卷（經宗密改訂爲五卷，亦稱《賢首疏》），法藏另有《起信論義記別記》一卷。以上《淨影疏》、《海東疏》、《賢首疏》皆出書較早，義解頗深，被歷代稱之爲「起信三疏」。至於僞託龍樹所撰《釋摩訶衍論》十卷，其所標「本論」，即梁譯本《起信論》；其所謂「釋論」部分，枝蔓蕪雜，顯係法藏的《義記》流傳之後在中國或朝鮮某淺人的妄作；又梁譯本所題

「梁揚州僧智愷」所作的序文，唐譯本前的無名作者的序文，雖多史實錯亂，但對《起信論》的引介，也起到作用；唐譯本序，雜引諸經文以證成「真妄互薰」之說，亦見作者苦心。此後，歷代的重要注疏，在我國，有華嚴宗四祖澄觀的《起信論玄談》、五祖宗密有《大乘起信論疏注》四卷。此外，敦煌卷子中還新發現唐曇曠的《大乘起信論廣釋》五卷和《大乘起信論略述》二卷。宋代，有長水子璿的《起信論疏筆削記》二十卷。明代，有真界的《大乘起信論纂注》，正遠的《起信論捷要》二卷，通潤的《大乘起信論續疏》，憨山德清的《大乘起信論直解》二卷，蕩益智旭的《大乘起信論裂網疏》六卷（注釋唐譯本）。清代續法還匯編有《起信論疏記會閱》十一卷等等著作。在朝鮮、日本，還有多種注釋。直到近現代，中、日佛學界通過多次學術爭論，往復辯難，更湧現出了許多專門性著作，不勝枚舉。

### 著譯者的真偽之辨

《起信論》一書可信的最早記載，分別見於隋初曇延與同時代的慧遠所撰《義疏》，這些早期文獻，只提到《起信論》的作者是馬鳴，並未涉及譯者。到隋開皇十

七年（公元五九七年）費長房所編《歷代三寶紀》始標出譯者為真諦，並記為「梁太清四年在富春陸元哲宅出」；隨後仁壽二年（公元六〇二年）彥琮等重訂開皇《衆經目錄》時，再次肯定真諦是《起信論》譯者，不過將譯出時間改為陳代。唐麟德元年（公元六六四年）道宣編的《大唐內典錄》卷四「真諦」條中，認定《起信論》於「大同四年在陸元哲宅出」。唐開元十八年（公元七三〇年）智昇編《開元釋教錄》卷六「真諦」條中，又提出真諦於「承聖二年癸酉九月十日于衡州始興郡建興寺」譯出《起信論》，譯時譯地都與《長房錄》、《內典錄》有出入，且增加了月婆首那為傳語、沙門智愷執筆作序的記載。又實又難陀譯本最早的記載，亦見於該錄。

由於上述這些經錄的記載，說法不一，錯訛實多，如《長房錄》稱「梁太清四年」譯出，而梁代並無「太清四年」；又《內典錄》改為「大同四年譯出」，而大同四年真諦尚未來華。凡此種種，都容易使人對《起信論》產生懷疑。

最早對《起信論》提出質疑的，是隋開皇十四年（公元五九四年）法經等編的《衆經目錄》，該錄即將此論列入「衆經疑惑部」，其卷五有云：「《大乘起信論》一卷，人云真諦譯。勘真諦錄無此論，故入疑。」到唐初（公元六一八年）吉藏的弟

子惠均僧正撰《四論玄義》，首次對《起信論》的作者提出疑問，認為是中國地論師借馬鳴之名所造，其卷五有云：「《起信》是虜魯人作，借馬鳴菩薩名。」卷十又云：「《起信論》一卷，人云馬鳴菩薩造，北地諸論師云非馬鳴造論，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，未知定是否？」再到晚唐（約公元八六〇——九〇六年），新羅珍嵩作《華嚴經探玄記私記》，更提出《起信論》是依據偽《漸利經》而偽造的。其記云：「馬鳴《起信論》一卷，依《漸利經》二卷造此論。而道宣師目錄中云此經是偽經，故依此經之《起信論》，是偽論也。」後來日本另一學僧快道在其《起信論義記懸談》中，推測《漸利經》乃《占察經》之誤。且查《占察經》下卷所言大乘實義，大部分論點與《起信論》雷同。故日本學者望月信亨等，據此認定《起信論》乃抄襲《占察經》之偽作。

至於唐實叉難陀的新譯本，雖《開元錄》卷九「實叉難陀」條記作：「《大乘起信論》二卷，第二出，與真諦出者同本。」而現存「唐譯本」的無名氏「序」中也說新譯所據梵本，由實叉難陀從于闐攜來，並與慈恩塔中舊梵本對照，由實叉難陀與弘景、法藏於大周（武則天）聖曆三年（公元七〇〇年）歲次癸亥與《華嚴經》次第譯

出。可是，法藏所著《起信論義記》、《起信論別記》，都以梁譯本為據，從未提到自己參與過新譯本；且《宋高僧傳·實叉難陀傳》中也沒有記載他曾新譯《起信論》一事。所以，近代以來學者，也都對新本持懷疑或否定的態度。

關於《起信論》作者譯者的真偽問題，唐以後中國佛學界很少再引起注意。而惠均僧正《四論玄義》中兩段懷疑《起信論》的文字都分別收在十二世紀日人珍海所撰《三論玄義疏文義要》卷二、賢寶的《寶冊鈔》卷八及湛睿的《起信論決疑鈔》之中，而中國現存《續藏經》中的《大乘四論玄義》卷五與卷十中反倒沒有。所以對《起信論》的懷疑在日本容易引起注意。近代以來，在日本，就《起信論》究竟是印度撰著或是中國撰著的問題，曾展開兩次熱烈的論戰。

第一次論戰中，提出並堅持《起信論》為中國撰著的主要學者有舟橋一哉、望月信亨與村上專精。舟橋一哉於一九〇六年發表《俱舍論哲學》，率先提出《起信論》為中國撰著說，當時尚未引起重視。後來，望月信亨於一九一九年再次發表《起信論》為中國撰著的意見，於一九二二年出版《大乘起信論之研究》一書，把已發表的觀點予以綜合修正，一九三八年出版《講述大乘起信論》，再加訂補，系統地論證了《起

《信論》乃中國人的撰著，不是印度作品，並推斷《起信論》的作者應是梁陳之際北方地論師曇遵口授、曇遷筆錄而成。至於傳說由實叉難陀重譯的新本，乃是爲了應付法相宗針對《起信論》所提疑難而試作成的改本。望月此論一出，引起強烈反響。先是羽溪了義反對此說，認爲《起信論》與印度《奧義書》思想相通，應出自印度人之手。常盤太定加入爭論，駁斥望月觀點，而認爲《起信論》與《楞伽經》思想一致，不能是僞論。村上專精則支持望月之說，在其關於《大乘起信論》的歷史研究的論文中，考訂《起信論》與真諦所譯《攝大乘論》在許多概念用法上不同，從而斷定《起信論》非真諦譯。村上進一步指出《起信論》在內涵上區別於《攝論》等在第八識之上講種子薰習，卻在真如與無明之間講染、淨互薰，從而形成不同於阿賴耶識緣起的真如緣起論。他認定由《起信論》開始成立的真如緣起論，繼承並發展了《勝鬘經》等的如來藏說，並以《華嚴經》立場爲主調和了印度佛學中的中觀、瑜伽二系，而這不可能在印度找到依據。

第二次論戰，起於一九二六年，由於松本文三郎發表了《關於起信論之中國撰述說》一文，批評望月信亨的中國撰述說太支離，證據不充分，認爲《法經錄》把《起



《信論》列入疑惑部，只是對譯者有疑問，不能據以斷定為中國撰述。至於唐譯本，則認為智昇與實叉難陀相距不遠，《開元錄》記載可靠。針對松本的批評，望月發表〈讀松本博士之起信論中國撰述說批評〉一文，著重對唐譯本的真偽問題進行辯駁。接著林屋友次郎又發表了反駁望月的文章，從文獻和思想兩方面，論定《起信論》為印度撰述。稍後，鈴木宗忠發表了〈就起信論成立的有關史料〉一文，以批判史料的方法，對各家之說詳加考訂，最後認定《起信論》絕非真諦所譯，是否馬鳴所造尚待進一步考證，但應是印度撰述。這場關於《起信論》的作、譯者的真偽之爭，除望月信亨支持中國撰著外，其餘大都認為是印度撰述，雖多數否定真諦是《起信論》的譯者，但未能有說服力地考定出其他譯者。直到現代的宇井伯壽、平川彰、柏林弘雄等大多數日本學者，仍堅持《起信論》為印度撰述說，只是撰出的時代大都傾向於應在無著、世親之後，作者當然不能再歸之馬鳴，而是《寶性論》、《楞伽經》出現之後的一位印度大乘佛教學者所作。

## 義理是非之爭

日本學者關於《起信論》的爭論，主要涉及著、譯者的真偽問題。由於《起信論》在中國佛學中的崇高地位，故這一爭論自然引起中國佛學界的極大注意。本世紀二十年代以來，中國佛學界對於《起信論》，也展開了深入研究和熱烈論辯。論辯各方沒有停留在真偽之辨的文獻考訂上，而是有所拓展，更多觸及到義理內容的是非問題，廣泛涉及《起信論》思想與印、中佛學發展史的關係，判教理論以及佛學研究方法等領域，從而提高了研究和論辯的水平。

首先歐陽竟無作《抉擇五法談正智》一文，認為《起信論》雖是馬鳴所造，但細考馬鳴經歷，推斷此論乃是馬鳴思想由小乘向大乘「過渡」時期不成熟的作品，故「立論粗疏」，不立種子義，混淆體用，與唯識學不合；據此，對《起信論》淨、染互薰的真如緣起論，頗多貶斥。

太虛作《佛法總抉擇談》、《大乘起信論別說》、《緣起抉擇談》等文，反駁歐陽竟無觀點，一再申述真如緣起論的合理性。他仍堅持《起信論》係龍樹之前的馬鳴

所作，只是法不當機，故未多弘揚，影響不大。他力圖從義理上融通《起信論》與唯識學，認為《起信論》所講「眞如」、「阿賴耶識」與唯識學的差異，僅是廣狹義之殊，並非根本不同。又以《起信論》是依「等無間緣」來說薰習，是菩薩心境。他認為，凡夫是有漏生有漏，佛是無漏生無漏，而只有菩薩能夠有漏、無漏輾轉相生，把有漏、無漏打成一片，歸於一心，這與唯識之義並不矛盾。太虛如此維護《起信論》，在於他意識到《起信論》與中國佛學的密切關係，故他與歐陽竟無的論爭，實涉及到拘守印度化佛學的唯一識學或是承認佛學中國化的發展這一根本義理問題。

章太炎曾撰《大乘起信論辨》，主張此論確係龍樹之前的馬鳴所作，但他對《起信論》的義理卻多貶評。認為論中「將海喻眞心，風喻無明，浪喻妄心」，是主張心外另有「無明」存在，同數論「分神我與自性爲二的見解，沒有區別」。章氏此說，在當時並未引起注意。

一九二二年左右，梁啓超概括日本學界的爭論，接受望月信亨、村上專精的論點，作《大乘起信論考證》一文，主張「以歷史的眼光談佛教」，從佛教義理發展史的角度，斷定《起信論》旨在調和折衷魏晉南北朝以來中國佛學的各家異說，故判定其絕

非真諦所譯、馬鳴所造而實為梁、陳間一位中國學者之撰著；並為此而「歡喜踴躍」。他雖定《起信論》為偽書，卻從義理上極其推崇《起信論》的價值，肯定其「在各派佛學中能擷其菁英而調和之，以完成佛教教理最高的發展」；「無論此書作者為誰，曾不足以稍損其價值。此書實人類最高智慧之產物；實中國、印度兩種文化結合之晶體」。這一評斷，超越真偽爭執，與章太炎的观点正好相反。非心作〈評大乘起信論考證〉，對梁氏論斷一一加以批駁，仍堅持《起信論》出於印度馬鳴之手。

隨後，王恩洋作〈大乘起信論料簡〉長文，一方面同意梁啓超援引日本學者的考訂而倡言的「偽書」說；另一方面，則把歐陽竟無、章太炎從教理上貶評《起信論》的觀點，推向極端。引起陳維東、唐大圓、常惺法師等人的強烈反駁，從而形成南京內學院與武昌佛學院之間的一場大論戰。

王恩洋以唯識學原理為唯一準繩，以因明學三支邏輯為論證方法，著重從義理上猛烈批評《起信論》。首先，他反對《起信論》的真如緣起說，認為有漏和無漏，染和淨，乃性質相反，不可能同處於賴耶識中，「善、染不並存，漏、不漏不兩立」，因而「真如」與「無明」絕不可能互相薰習。「染、淨互薰」之說，無異於「異類相

因」，違反因明邏輯。其次，他堅持印度佛學只有法相（有）與法性（空）二宗，無所謂真常宗（即《起信論》所創真如緣起說）。認為一切法「不出空、有二宗」，「即此二宗，攝大乘盡」，從判教的角度，根本否定《起信論》的真如緣起說的合法性。最後，他尖銳地評判《起信論》不僅非馬鳴著，且根本不是佛教著作，而是附於外道的「梁陳小兒」之作，斥為「無知偏計，割盡慧命」。

陳維東奮起作《料簡起信論料簡》一文，與王恩洋觀點針鋒相對。他以「先正名義，後遣邊執」的方法，指斥王恩洋將有漏、無漏，有為、無為等絕對對立起來的觀點，實已「落偏見邊執之過」；並從「體用不二」的角度，對《起信論》的真如緣起說作了圓融疏釋，認為「從體彰用」、「性用雙攝」，正表現了圓融無礙的大乘法義。他也反對王氏只許空、有二宗的判教說，認為大乘立宗，約義而成，不拘一格，「既可約性、相而立有、空之二宗，亦何不可約三性而立三宗哉」？

接著，唐大圓也連續作《起信論解惑》、《真如正詮》、《起信論料簡之忠告》三文，常惺法師亦作《大乘起信論料簡駁議》一文，系統反駁王恩洋之說。主要認為《起信論》為代表的真如緣起論，統攝性、相二宗，實為圓極一乘。從義理上肯定「惟

《起信》之真如義，有遮有表，就圓成、遣偏執而彰依他，故其談真如有體、有用，而談如來藏有空、不空等」。又廣泛論證《起信論》不違唯識法相義，認為「空宗以遮作表，相宗即用顯體，今《起信》言覺、不覺，空、不空等義，正符相宗即用顯體」。此間，王恩洋又曾作《起信論唯識釋質疑》一文，反對太虛等以《起信論》來會通唯識義的立論。

關於《起信論》的真偽是非的爭論，一直延續到本世紀五十年代。其中較有代表性的為印順法師和呂澂。印順法師在其論文《起信平議》中，沒有對《起信論》的真偽問題明確表態，只是對前人的爭論作了一個概述的總結，其主旨認為，思想發展有一個演化過程，故歷史考證方法不能推翻；不應以是否從印度翻譯過來作為佛典是非的標準，而應當把真偽問題與價值問題分開。他既批評內學院只尊唯識學的獨斷態度，反對把衡量的標準單一化；同時也批評太虛等試圖會通《起信論》與唯識學是「多此一舉」，主張「不要偏執，不要附會」，應當認識《起信論》的獨特價值。他更從判教的角度，申述了太虛和分大乘為三宗的合理性，指明《起信論》所屬的「法界圓覺宗」，即「眞常唯心論」，與唯識、中觀鼎立而三，自有其在佛法中的獨特地位。

呂澂先後發表〈起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討〉、〈大乘起信論考證〉二文，認定《起信論》根本不是從梵本譯出，而是沿襲魏譯《楞伽經》的錯誤而來，不同於宋譯本把如來藏與藏識作爲一個概念，而將如來藏與藏識看成二事，將錯就錯。其成書年代是公元五一三年至五九二年之間。至於唐譯《起信論》，也非譯本，只是禪家對舊本的改作。他還從義理上指出，《起信論》提出真心「本覺」，違背印度佛學心性「本寂」的精神，故是偽論。呂澂的這些觀點，牟宗三在其《佛性與般若》一書曾予批駁，認爲《楞伽經》的二譯本並無二致，而《起信論》並非對魏譯《楞伽》的將錯就錯，而是在心性結構上獨具特色。方東美在其《華嚴宗哲學》一書中也論及《起信論》，認爲是一部中國人撰著的偽書，文字流暢不像譯文，尤其不像真諦在梁陳時所譯其他法相宗書的文風；而內容上不僅調和了印度涅槃經系與如來藏經系，而且以「體用兼備」的思路，對中國北魏以來大乘佛學中互相衝突的理論「給予了一個旁通統貫的綜合調和」，並對中國化佛學，尤其華嚴宗哲學產生了深遠影響，是「一座貢獻甚巨的橋」。同時，田養民（即曇瑞）所著《大乘起信論如來藏緣起之研究》一書中，則論定《起信論》是「以真諦三藏爲其代表，從各經典摘其精髓翻譯，把它

歸納於如來藏哲學思想，而中國文豪予以撰修，使其成爲卓越的中國化佛書」。

## 爭論的啓示

回顧本世紀以來，圍繞《起信論》著譯者的真偽問題與義理內容的是非問題所展開的爭論，衆說紛紜，莫衷一是。長期爭論雖迄今沒有結論，卻對研究者富有啓示。通過爭論，至少足以表明：

1 《起信論》舊題馬鳴造、真諦與實又難陀兩譯，均實屬可疑。經一個世紀以來中外學者的多方研討，無論從佛教文獻考訂，還是從佛法思想分析，都表明《起信論》不太可能是印度撰述。因現存所有關於馬鳴的傳記資料，全沒有馬鳴曾撰《起信論》的任何記載；又有關真諦的傳記資料也沒有真諦曾譯過《起信論》的記載。如費長房的《歷代三寶紀》等部分後出經錄所記此論爲馬鳴造、真諦譯，似爲臆測或誤記，並無充分根據。特別是按《起信論》的基本思想和文風來說，也不大可能是印度佛教著作。因其核心思想「眞如緣起論」及其「體用不二」的思維模式，不可能產生於印度，而在中國佛學中則是主流思潮。而文字流暢，也不像譯作。至於有的論者因傾向於肯



定《起信論》為中國撰述而推論到作者可能為誰。如日本學者有的推斷《起信論》的作者應是梁、陳之際北方地論師曇遵口授、曇遷筆錄而成。中國學者有的推斷是北方地論師中善於「標舉宏綱」的曇延，為總結當時義學發展和禪法新潮，以馬鳴夢授的形式而撰著的。有的推斷為中國禪宗的先驅者某一禪師所作，其所以托名馬鳴造、真諦譯，是爲了使此論得到重視和廣爲傳播。還有中國學者認爲不必具體索某人，「安知非當時有一悲智雙圓之學者，憫諸師之鬥爭，自出其所契悟者造此論以藥之，而不敢以名示人」；「此書實人類最高智慧之產物」，「以佛家依法不依人之義衡之，雖謂爲佛說可耳」。凡此，雖多臆測，當非定論，但確可以啓發思考，而不致蔽於一曲拘於一說。

2 《起信論》思想的獨創性及其固有之理論價值，經過反復爭論，確乎愈辯愈明。《起信論》以「一心、二門、三大」的脈絡來展開它的獨特的思想體系。所謂「一心」，即「衆生心」，在《起信論》中是一個非常重要的核心概念，它涵攝一切世間法與出世間法，既是現象世界得以建立的本體，又是衆生由不覺到覺，得以解脫成佛的內在根據和保證。因爲，「衆生心」含融了染與淨、不覺與覺兩方面，即一心有二

門：「心真如門」與「心生滅門」。二門是體相關係，彼此互不相離。「心真如」作爲本體，自性清淨，不生不滅，如如不動，無有差別之相；然而真如不守自性，忽然心動念起，是名無明，從而幻起生滅變化、千差萬別的現象世界。真如和依之而起的無明，兩者是「二而不二」的關係。真如不生不滅，是淨法；無明妄念幻起生滅，是染法。兩者截然不同，有區別，是「二」。但無明沒有自性，依真如而起，是真如不變而隨緣引起的，宛如大海水濕性不變而因風揚波，水之與波，互不相離；因而真如與無明，心真如門與心生滅門兩者又是相即不離，「二而不二」的關係。

《起信論》以「一心二門」爲中心層層展開它的哲學思辨，雖也繼承、沿襲了以往佛教經論所習用的概念、範疇和命題，卻講出了許多富有獨創性的新意。諸如，由「一心開二門」而對「如來藏」、「阿黎耶識」等所作的新的解釋。說「依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名爲阿黎耶識」。把人人皆有佛性具體化爲「衆生心總攝一切法」（「含融淨、染」，既具足「淨法」，也爲一切「染法」所依），所以稱爲「如來藏」。這與傳統將「如來藏」僅歸結爲清淨佛性有所不同。至於「阿黎耶識」，更明確地區別於傳統的唯識學所謂「虛妄唯識」（偏於把阿

黎耶識作「雜染根本」，稱為「染八識」而肯定為「染、淨同依」。據此，能更好說明真如法性受染隨緣與沿流而返的「染、淨互薰」義和「自信己身有真如法，發心修行」的證悟「成佛」義。

又如，由「染、淨互薰」所顯示的「覺」與「不覺」的雙向運動。《起信論》把真如法性規定為「本覺」，而就「心體離念」的覺義，作了詳細的分疏：「始覺」，是就「本覺」在無明位中的「自覺」而言，是「本覺」的自我復歸的開始；就離念而復歸「本覺」的程度不同又分：「不覺」、「相似覺」、「隨分覺」、「究竟覺」等，從而凸顯和完善化了「心性本覺」的義理，而與印度佛學傳統的「心性本寂」的說法迥然有別。此外，《起信論》所立的「體用不二」義、「色心不二」義，以及「止觀俱行、智悲雙運」的修習法等，均有其別有會心、異於舊說之處。這種種獨特創見，正是通過歷次爭論，特別是通過某些堅持舊說的貶評而得到顯揚。

3 關於《起信論》思想在佛學發展中的歷史定位，也基於歷代褒貶各異的評論和互諍而得以逐步闡明。《起信論》繼承了印度佛學中的如來藏系的思想而又有所發展和新的開拓，形成與中國傳統哲學有所融通的中國化的大乘教義。一方面，中國化的

大乘敎義，諸如「眞如緣起論」等，在印度如來藏系經論——如《大般涅槃經》、《勝鬘師子吼一乘大方廣經》、《楞伽經》、《究竟一乘寶性論》中，也可以找到某些依據。但在印度，如來藏系沒有發展成中觀、唯識那樣龐大、獨立的學派，只是在一些觀點上與中觀、唯識都有歧異。而這些如來藏系經論在南北朝時期譯介到中國，卻受到特別重視和闡揚，進而發展成爲與中觀、唯識兩派鼎立而三，並試圖統會而超越之的獨立體系。《起信論》就是這一理論體系的完成。

另一方面，《起信論》以其與中國傳統哲學的會通而有新的開拓，故雖源於如來藏經論而又與印度如來藏思想迥然異趣。有的論者，經過深入考辨，指出《起信論》所講的眞如緣起之說，與《勝鬘》、《楞伽》等如來藏學說實有差異，因而判定《起信》之說，「聖敎無徵」。但《起信論》的早期研究者，卻從判敎的角度，肯定了《起信論》思想屬於如來藏系而給予了很高的評價。如元曉法師在《大乘起信論別記》中認爲《起信論》的「性、相不二」思想超越了中觀與瑜伽，而成爲「群諍之評主」。

法藏在《大乘起信論義記》中，綜述了印度中觀、瑜伽二系的激烈論爭，而以「會通」之法，「隨敎辨宗」，認定「現今東流一切經論，通大小乘，宗途有四」，除小

乘諸部的「隨相法執宗」外，大乘教義可判爲三宗：(一)「真空無相宗，即《般若》等經、《中觀》等論所說是也」。(二)「唯識法相宗，即《解深密》等經、《瑜伽》等論所說是也」。(三)「如來藏緣起宗，即《楞伽》、《密嚴》等經，《起信》、《寶性》等論所說是也」。法藏特對「如來藏緣起宗」的理論給以肯定，許爲「理事融通無礙說」。

此後，如明代的通潤，在其所撰《大乘起信論續疏》中，繼承法藏的判教思想，更將大乘教義判爲三宗：「法相、破相與法性」而凸顯了《起信論》所代表的法性宗，在佛學邏輯發展中超越空有的最高地位。其言曰：「宗法相者，謂真如不變，不許隨緣，但說萬法皆從識變而事事俱有，其弊也流而爲常、爲執著；宗破相者，謂緣生之法不入法性，故說三界唯是一心，而法法皆空，其弊也流而爲斷、爲莽蕩；宗法性者，謂真如不變隨緣而能成一切法，故無法法俱空之弊；由真如隨緣不變而能泯一切法，故無事事俱有之偏。此則空有迭彰，執蕩雙遣，故知即萬法以顯有者爲妙有，離萬法以顯空者爲真空，不即不離以顯中者，即真空以顯妙有，故雖空而不空，即妙有以顯真空，故雖有而不有。然前之二宗，雖建立不同，各有妙旨，而馬鳴總以一心

九識統之，若鼎之三足，伊之三點。……此馬鳴一論，尤為圓通無礙，獨出無對者也。」此類評價，似乎褒揚過高。

及至近世，唯識獨盛，一些論者基於唯識學立場，揭示了《起信論》與印度大乘佛學，乃至與印度如來藏系的思想差異，因而或認定「真如緣起之說出於《起信論》」；或把《起信論》斥為「梁陳小兒」所作的「偽論」。但另一些論者，為辯護《起信論》的理論價值，仍承繼中國佛學判教理論的優勢以確定其歷史地位。如楊文會即肯定《起信論》具有兼宗性、相的特點；梁啟超讚揚《起信論》「蓋取佛教千餘年間在印度、中國兩地次第發展之大乘教理，會通其矛盾，擷集其菁英，以建設一圓融博大之新系統」。

太虛依教理分大乘佛法為三宗：法相唯識宗、法性空慧宗、法界圓覺宗。印順繼承太虛思路也分別稱之為：虛妄唯識論、性空唯名論、眞常唯心論。前二宗相當於印度的中觀、瑜伽二派，而後者乃淵源於印度如來藏系思想而以《起信論》為完成標誌之真如緣起論。這一中國化了的大乘教義，就這樣通過爭論而逐步確立了它在佛學發展中的歷史定位。

## 走向世界

《大乘起信論》於公元六世紀在中國問世後，以其義理圓通，文字簡潔，受到佛學界的高度重視，隨即由元曉（公元六一七——六八六年）等高僧傳入朝鮮，繼之流傳到日本，注家蜂起，蔚為漢文圈內最有影響的大乘佛法論著。

稍後，由唐玄奘譯為梵文，遠播五印度。此事被學風嚴謹的僧史家道宣鄭重記入《續高僧傳·玄奘傳》中，云：「又，以《起信》一論，文出馬鳴，彼土諸僧思承其本，奘乃譯唐為梵，通布五天。斯則法化之緣，東西互舉。」道宣曾參加玄奘譯場，所記當非妄語。日本學者笠置貞慶（公元一一五五——一二一三年）等人所撰《唯識論同學鈔》中，則進一步地申說，實又難陀的新譯《起信論》，乃是依玄奘的梵譯本重譯的。此類記載，雖難確證，但當時中印文化學術正常交流，所謂「法化之緣，東西互舉」，如鳩摩羅什、玄奘先後將《老子》譯為梵文，傳入印度。則玄奘將《起信論》「譯唐為梵，通布五天」，並非全無可能；且此類傳聞，更加表明《起信論》乃中國撰著，託名馬鳴，故本無梵本。玄奘譯布《起信論》的歷史功勳，實不應輕易抹