

On the authenticity of the *Vajrasamādhi-sūtra*

Delong Yu

College of Science, Minzu University for China, Beijing

Abstract

The *Vajrasamādhi-sūtra* is an important *sūtra* closely related to Chan tendencies, which includes Innate enlightenment and *amala-vijñāna*, and is considered by scholars to be of Chinese provenance. In this article we carried out a detailed research on the authenticity of the *Vajrasamādhi-sūtra*. Our conclusion is the existing *Vajrasamādhi-sūtra* was re-translated by Paramārtha.

Keywords: *Vajrasamādhi-sūtra*, *Explanation of the Treatise on Mahāyāna*, *Awakening of Mahāyāna Faith*, *Treatise on the Two Entrances and Four Practices*, Paramārtha.



《金剛三昧經》真偽考

于德隆

中央民族大學理學院

摘要

《金剛三昧經》是一部與禪宗關係非常密切的佛經。本文首先對認為《金剛三昧經》是後人偽作的幾種代表性觀點進行了批駁。水野弘元用一些譯語作為判定《金剛三昧經》是在玄奘譯出《般若心經》之後的偽經主要論據，是不能成立的。《金剛三昧經》既不可能如杜繼文等所說是新羅元曉等所撰，也不可能如徐文明所說是禪宗二祖慧可之作。《金剛三昧經》突出特點其中包括了阿摩羅識與本覺思想，而真諦三藏佛學思想與之密切相關。引用現存《金剛三昧經》最早文獻是《釋摩訶衍論》。據鄧高鏡等人考證，《釋摩訶衍論》與《大乘起信論》為真諦同時所譯。基於《釋摩訶衍論》對於《金剛三昧經》引用關係，一個自然結論是：由於《金剛三昧經》是《起信論》及《釋摩訶衍論》所依據的重要經典，其中包括了阿摩羅識與本覺思想，真諦三藏在翻譯《起信論》和《釋摩訶衍論》的同時，重譯了《金剛三昧經》。真諦三藏所弘傳的阿摩羅識理論經典依據，應該就是《金剛三昧經》。

以上考證，必然涉及到《起信論》的真偽問題。持偽論一方的一個重要論據是《起信論》所用到一些重要名相，與真諦其他譯籍不同的問題。對於真諦所用譯語問題，筆者認為必須劃分需要傳語人的前期與無需傳語人的後期。基於前人對此問題的研究，筆者認為，曾經「遊化東魏」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。這就是《起信論》中一些用語與北地譯師譯籍存在某些相似性的原因。

菩提達摩「二入四行」說與《金剛三昧經》的「二入」說確有密切關係。筆者認為，很大可能是曇林將達摩禪法的內在精神參考《金剛三昧經》的「二入」說整理成現存的達摩「二入」法門。

關鍵詞：《金剛三昧經》，《釋摩訶衍論》，《大乘起信論》，二入四行，真諦三藏。

目次

一、《金剛三昧經》及其真偽問題

(一) 對《金剛三昧經》的文獻學考察

(二) 《金剛三昧經》在學界的真偽爭議

二、對《金剛三昧經》爲後人僞作說的批駁

(一) 與別經相混之謬——駁戴密微

(二) 譯語後出說之謬——駁水野弘元等

(三) 新羅元曉等撰述之謬——駁杜繼文等

(四) 中土慧可創制之謬——駁徐文明等

三、《金剛三昧經》爲真諦三藏重譯本的推定

(一) 以阿摩羅識與本覺思想爲中心的考證

(二) 以《釋摩訶衍論》爲線索之考證——兼論《大乘起信論》的譯語問題

四、對菩提達摩「二入」法門與《金剛三昧經》之間關係的再審定

五、總結

一、《金剛三昧經》及其真偽問題

(一) 對《金剛三昧經》的文獻學考察

《金剛三昧經》一卷，譯者佚名，收於《大正藏》第九冊。其內容系闡釋諸法空、真如、如來藏等，計分八品，其中包括了阿摩羅識與本覺思想，是一部與禪宗關係非常密切的佛經。《金剛三昧經》現存注釋書有新羅·元曉（617~686）《金剛三昧經論》，收於《大正藏》第三十二冊；明·圓澄《金剛三昧經注解》，清·寂震《金剛三昧經通宗記》，均收於《新纂卍續藏經》第三十五冊。唐·法藏《華嚴經義海百門》中曾引用了《金剛三昧經》的句子。¹法藏之後，澄觀²、宗密³等都曾多次引用過此經。禪宗古德喜歡引用該經。如六祖慧能⁴、荷澤神會⁵、百丈懷海⁶，皆曾引用《金剛三昧經》中之語。現於

¹ 法藏，《華嚴經義海百門》卷一云：「經云：法從分別生，還從分別滅。」《大正藏》冊 45，經 1875，頁 628 下。《金剛三昧經》卷一云：「法從分別生，還從分別滅。滅諸分別法，是法非生滅。」《大正藏》冊 9，經 273，頁 372 上。法藏所引用的句子與經文完全一致。

² 澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷三云：「《金剛三昧經》云：如我說者義語非文，眾生說者文語非義。」《大正藏》冊 35，經 1735，頁 520 中。澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷五十一云：「《金剛三昧經》云：若化眾生，無生於化。不生無化，其化大焉。」《大正藏》冊 36，經 1736，頁 403 中。

³ 宗密，《圓覺經略疏》卷上之一云：「《金剛三昧經》中解脫菩薩，亦為末劫五濁眾生，請宣一味決定真實，令等同解脫。」《大正藏》冊 39，經 1795，頁 531 中。宗密《圓覺經大疏》中卷之一云：「故《金剛三昧經》云：一切心相（八識並心所），本來本無（種子）。本無本處，空寂無生。若心無生，即入空寂。空寂心地（即次下所顯心真如），即得心空。」《卍續藏》冊 9，經 243，頁 360 中。宗密《禪源諸詮集都序》卷上之一云：「《金剛三昧經》云：禪即是動，不動不禪，是無生禪。」《大正藏》冊 48，經 2015，頁 405 中。

⁴ 慧能，《六祖大師法寶壇經》云：「禪性無住，離住禪寂（經作動字）；禪性無生，離生禪想（經作相字）。」《大正藏》冊 48，經 2008，頁 358 上。

⁵ 《神會和尚禪話錄》云：「【金剛三昧經云】：解脫菩薩言：世尊，無生之心，有何取捨，住何法相？世尊言：無生之心，不取不捨，住於不心，住於不法。」楊曾文

敦煌遺書中發現的早期禪宗文獻《七祖法寶記》下卷，⁷永明延壽《宗鏡錄》、⁸《萬善同歸集》、⁹《心賦註》，¹⁰以及宋·慧洪《智證傳》¹¹等禪宗文獻中均曾引用該經。在記錄八世紀末在吐蕃（西藏）舉行的教義辯論的《頓悟大乘正理訣》中，漢僧摩訶衍曾經多次引用該經作為典據。¹²法國戴密微在其所撰《吐蕃僧諍記》中曾說：「在中國禪宗教理和術語體系的形成過程中，《金剛三昧經》明顯曾扮演過非常重要的角色。」¹³

《金剛三昧經》始見於梁·釋僧祐（445～518）《出三藏記集》卷四之《新集安公涼土異經錄》中。《出三藏記集》是在道安所作的《綜理眾經目錄》的基礎上，旁考諸目，訂正經譯，而撰成的，是現

編校，中華書局，1996年7月，頁102。（【】裡的内容為楊曾文先生所做的校注）

- ⁶ 宋·頤藏主集，《古尊宿語錄》卷一中記百丈懷海語云：「名為回神住空窟，亦名三昧酒所醉，亦名解脫魔所縛。」《卍續藏》冊68，經1315，頁8下，是化用《金剛三昧經》中「迴神住空窟，降伏難調伏，解脫魔所縛。」《大正藏》冊9，經273，頁368下之語。
- ⁷ 《七祖法寶記》，禪宗文獻，於敦煌遺書中發現，為中國北京圖書館收藏，收於《藏外佛教文獻》第二輯（北京：中國人民大學，2008年），引文見頁133上、142上、146上-153上、162上、164上。
- ⁸ 見永明，《宗鏡錄》，《大正藏》冊48，經2016，頁423上、431下-432上、443上、477下、566下、567上-中、587下、593下、606中、617中、637下、645中、648上、738上、790中、842中、854上、870上、872上-中、875上、890下、894下-895上、905上、925中、929上。
- ⁹ 見永明，《萬善同歸集》，《大正藏》冊48，經2016，頁959中、963下、983中、989中。
- ¹⁰ 見永明，《心賦註》，《卍續藏》冊63，經1231，頁85下、127下、140下、144下、150上。
- ¹¹ 見慧洪，《智證傳》，《卍續藏》冊63，經1235，頁184下。
- ¹² 敦煌漢文寫卷《頓悟大乘正理訣》（巴黎國立圖書館所藏伯希和檔案第4646號漢文寫本），收於張曼濤主編，《漢藏佛教關係研究》，《現代佛教學術叢刊》第79冊，（台北：大乘文化出版社，1978年），頁336-353。
- ¹³ 戴密微著，耿昇譯，《吐蕃僧諍記》（拉薩：西藏人民出版社，2001年），頁79。

存最古的三藏目錄，其中保存了《道安錄》的原始材料。《出三藏記集》的體裁，是將「失譯」、「異經」與「疑經」分為三類的。其中「失譯」部，是不詳譯者姓名，但經文是完整的。「疑經」部，是鑒定為偽託的經典。關於「異經」部，僧祐訂有體例，如《出三藏記集》卷三云：

古異經者，蓋先出之遺文也。……雖經文散逸，多有闕亡，觀其存篇，古今可辯。¹⁴

依照這個標準，所謂「異經」，既不同於「失譯」，也不同於「疑經」，乃是一些殘缺不全的古代佛經。

在《出三藏記集》卷四之《新集安公涼土異經錄》中，載有《金剛三昧經》一卷。¹⁵可見在《道安錄》中雖有《金剛三昧經》一卷，但是該經在道安時代已經是殘本了，我們將它稱為「舊本《金剛三昧經》」。

之後隋·法經於開皇十四年（594）編撰的《眾經目錄》（《法經錄》）中，在其「眾經失譯部」中，列有《金剛三昧經》一卷。¹⁶三年之後（597）費長房編撰《歷代三寶紀》，在其「大乘錄入藏目」中的「大乘修多羅失譯部」中，同樣列有《金剛三昧經》一卷。¹⁷

而隋文帝仁壽二年（602）彥琮編撰的《眾經目錄》（又稱《仁壽錄》）中，《金剛三昧經》則被列於卷五的闕本錄，即是「舊錄有目而無經本」。¹⁸之後唐麟德元年（664）道宣編撰的《大唐內典錄》、麟德二年（665）靜泰編撰的《眾經目錄》（又稱《靜泰錄》）及武后

¹⁴ 《大正藏》冊 55，經 2145，頁 15 中。

¹⁵ 同前註，頁 18 下。

¹⁶ 《大正藏》冊 55，經 2146，頁 120 下。

¹⁷ 《大正藏》冊 49，經 2043，頁 112 下。

¹⁸ 《大正藏》冊 55，經 2147，頁 175 上。

天冊萬歲元年（695）明佺等編訂的《大周刊定眾經目錄》（以下簡稱《大周錄》）中，均將《金剛三昧經》列為闕本。

可見，諸經錄關於《金剛三昧經》的記載存在一些混亂。分析其原因，一方面，法經、費長房不見得真正看到過該經，有可能只是憑借以前經錄的記載而主觀臆斷，這可從法經在其「眾經失譯部」後的注記「前一百三十四經，並是失譯。雖復遺落譯人時事，而古錄備有，且義理無違，亦為定錄」¹⁹中看出。另一方面，《仁壽錄》等雖然將《金剛三昧經》列為闕本，但是這並不意味該經在當時一定不存在。例如：真諦譯的《廣義法門經》與《寶行王正論》，《仁壽錄》與《靜泰錄》均列為闕本，但是《法經錄》與《歷代三寶紀》均有收錄。這兩部經現存，並沒佚失。

最終，開元十八年（730）智升編撰的《開元釋教錄》卷十九的入藏錄中，將《金剛三昧經》作為北涼失譯經收入。²⁰《金剛三昧經》已經從殘缺不全的「異經」，變成了完整的失譯佛經，並已被列入大乘入藏目錄中了。這就是現存的《金剛三昧經》，我們將它稱為「新本《金剛三昧經》」。

但現存本，不僅從殘缺不全的「異經」，變成了完整的失譯佛經，而且還含有許多後來才有的譯語與名相，這在道安之前的「舊本《金剛三昧經》」中是不會使用的。所以「新本《金剛三昧經》」顯然已非涼土的譯本。

（二）《金剛三昧經》在學界的真偽爭議

由於《金剛三昧經》與禪宗的密切關係，尤其是其中有關「二入」

¹⁹ 《大正藏》冊 55，經 2146，頁 122 上。

²⁰ 《大正藏》冊 55，經 2154，頁 668 下。

的文句與敦煌文獻中署名為菩提達摩的《大乘二入四行論》內容的相似性，從上個世紀中葉起，學者們開始對《金剛三昧經》進行研究，其中以水野弘元的研究最具有影響力。水野弘元通過對翻譯用語的研究得出結論：《金剛三昧經》是後人編撰而成的一部偽經，其偽撰時期約在玄奘譯出《般若波羅蜜多心經》（以下簡稱《般若心經》）至元曉完成《金剛三昧經論》之間。²¹之後，陸續有許多學者進行了相關研究。這些學者的觀點互有不同，但是基本上沿用了水野弘元的偽撰說。我們將有代表性的觀點簡要整理如下：

作者	論文（論著）	主要論點	時間
戴密微著 耿升譯	《吐蕃僧諍記》，西藏人民出版社，2001年。	《金剛三昧經》與禪宗關係密切，不能是北涼所譯。	1952 (原著)
水野弘元	〈達摩の二入四行説と金剛三昧經〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》13號。	其偽撰時期約在玄奘譯出《般若心經》至元曉完成《金剛三昧經論》之間。	1955
木村宣彰	〈金剛三昧經の真偽問題〉，《仏教史学研究》第十八卷第二號。	推定為新羅大安、元曉或其周邊的人所編撰。	1976
金煥泰	〈新羅에서 이룩된 金剛三昧經〉，《佛教學報》第25輯。	推定為新羅大安、慧空等編撰。	1988
Robert E. Buswell	<i>The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: the Vajrasamādhisūtra, a Buddhist Apocryphon</i> , Princeton: Princeton University Press, 1989.	曾師事四祖道信，后歸國的新羅法朗禪師編撰的可能性高。	1989

²¹ 水野弘元，〈達摩の二入四行説と金剛三昧經〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》13號（東京：駒澤大學，1955年），頁33-57。

柳田聖山	〈金剛三昧經の研究——中国仏教における頓悟思想のテキスト——〉，《白蓮仏教論集》3。	達摩二入四行說應出自此經。推定為元曉先撰了《金剛三昧經論》，而是經是由大安從論中提取出來的。	1993
杜繼文	〈新羅僧與唐佛教〉，收於《中國佛教與中國文化》，宗教文化出版社，2003年。	此經出自新羅，為大安、元曉所撰。	1995
韓泰植	〈韓半島で作られた疑偽經について〉，《印度学仏教学研究》45卷1號。	大安作成，元曉註釋。	1996
徐文明	〈金剛三昧經作者辨〉，《中國文化研究》，1997年04期。	此經應當創自中土，與慧可一系有關。	1997
石井公成	〈《金剛三昧經》の成立事情〉，《印度学仏教学研究》46卷2號。	推定與傳大士有關。	1998
敖英	〈關於《金剛三昧經》的兩個問題〉，《佛教學報》第51輯。	水野弘元等人用一些譯語來證明《金剛三昧經》是偽經是不可靠的。	2009
石吉岩	〈《金剛三昧經》と三階教〉，《印度学仏教学研究》58卷2號。	可能為三階教教團的人所編撰。	2010
洪在成 (法空)	〈《金剛三昧經》と三階教〉，《印度学仏教学研究》58卷2號。	可能為曾助玄奘翻譯《地藏十輪經》的神昉所編。	2010

從上表可見，除敖英以外，其他學者持各種不同的偽撰說，而敖英一文對非偽撰也沒有正面論述。令人感興趣的是，作為禪宗重要典據之一的《金剛三昧經》真的是偽經嗎？本文下面首先對持偽作說的幾種有代表性觀點進行詳細批駁，之後對《金剛三昧經》進行了進一步考證。本文的研究結論是，「新本《金剛三昧經》」並不是後人之偽作，它應是真諦三藏的重譯本。

二、對《金剛三昧經》為後人偽作說的批駁

關於《金剛三昧經》的相關研究相當多，觀點互有不同，無法一一列舉與評論，現僅就幾種有代表性的偽作說作些討論。

(一) 與別經相混之謬——駁戴密微

戴密微《吐蕃僧諍記》中說：

《金剛三昧經》經常被當作是一部漢文偽疑經。……如果按照僧祐和道安的說法而把《金剛三昧經》說成是由北涼的一位無名氏所作，那是由於他們把《金剛三昧經》同另一部標題相類似的經卷《佛說金剛三昧本性清淨不壞不減經》相混淆的結果。這種混淆也可能是故意製造的，因為在有關禪宗的文獻中，我們總會遇到形形色色的偽作。……這部著作（《佛說金剛三昧本性清淨不壞不減經》）只是在隋代的一部目錄中才首次出現，即 594 年發表的法經等人所撰的《眾經目錄》（《大正新修大藏經》第 2146 號，第 1 卷，第 121 頁）一書中，在無名氏的譯文一欄內提到了該文獻，並與《金剛三昧經》並列。……道安和僧祐所編目錄中的《金剛三昧經》很可能就是這部小經卷，即《佛說金剛三昧本性清淨不壞不減經》，目前已編成《大正新修大藏經》第 644 號；如果這部經卷《金剛三昧經》真如許多表面現象所表明的那樣，是一部疑經的話，那末《大正新修大藏經》第 273 號《金剛三昧經》的作者們可能是為他們的作品加上了一個別處已經使用過的標題。²²

²² 戴密微著，耿升譯，《吐蕃僧諍記》，頁 77-78。

戴密微認為，《金剛三昧經》與禪宗關係密切，不可能是北涼所譯。這是現在較為一致的看法，當然沒有問題。不僅如此，戴密微進一步指出，在道安和僧祐所編目錄中只有一部《金剛三昧經》，應該就是《佛說金剛三昧本性清淨不壞不滅經》。只是到了法經《眾經目錄》中，才列有《佛說金剛三昧本性清淨不壞不滅經》與《金剛三昧經》兩部經。由此，戴密微認為，可能僧祐、道安或其他人，誤將《金剛三昧經》同《佛說金剛三昧本性清淨不壞不滅經》相混淆，而這種混淆也可能是故意製造的，因為在有關禪宗的文獻中，總會遇到形形色色的偽作。這是一種非常嚴重的指責，所以我們有必要對這個問題予以澄清。

在僧祐《出三藏記集》之「新集續撰失譯雜經錄」部中，載有《金剛清淨經》一卷，並注明「或云《金剛三昧本性清淨不壞不滅經》」。在該部後，僧祐說道：

右八百四十六部，凡八百九十五卷，新集所得，今並有其本，悉在經藏條。²³

即是說，在僧祐《出三藏記集》中，同時載有《金剛三昧本性清淨不壞不滅經》與《金剛三昧經》，一個在「失譯」部，一個在「異經」部，是不同的兩部經，並非如戴密微所說，只有一部《金剛三昧經》。

之後法經《眾經目錄》、費長房《歷代三寶紀》及智升《開元釋教錄》等，均在「失譯部」中列有《金剛三昧經》與《金剛三昧本性清淨不壞不滅經》兩部經，並均注明後經「一名《金剛清淨經》」。

可見，《金剛三昧經》與《金剛三昧本性清淨不壞不滅經》是兩部完全不同的佛經，從來沒有產生過任何混淆。元曉《金剛三昧經論》卷上云：

²³ 《大正藏》冊 55，經 2145，頁 32 上。

有學位金剛三昧，則《金剛三昧本性清淨不增不減經》中所說。其無學位金剛三昧，今此經中所說是也。²⁴

元曉明確區分了兩部經的不同：一部講述有學位金剛三昧，另一部講述無學位金剛三昧。

誠然，有時《金剛三昧本性清淨不壞不滅經》也被簡稱為《金剛三昧經》，例如：道世《法苑珠林》卷二十、²⁵道宣《釋門歸敬儀》卷下。²⁶即便如此，也並不存在混淆問題，更談不上「故意」。

(二) 譯語後出說之謬——駁水野弘元等

在有關《金剛三昧經》的研究中，最有影響力的成果是水野弘元的〈達摩の二入四行説と金剛三昧經〉。水野先生認為，雖然《金剛三昧經》中的大部份用語為玄奘之前的舊譯，但是出現了一些自玄奘所翻譯的經典中才開始出現的翻譯用語，如「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒」²⁷、「末那」識、「阿羅漢道」等，尤其是《金剛三昧經》第七〈如來藏品〉以「江河淮海」為喻，江指長江，河指黃河，淮指淮河，印度經典絕不會以此為喻，故《金剛三昧經》為中土之作，其偽撰時期約在玄奘譯出《般若心經》至元曉完成《金剛三昧經論》之間。²⁸下面我們依次對之進行考察。

1. 關於「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒」的譯語問題

²⁴ 《大正藏》冊 34，經 1730，頁 962 上。

²⁵ 《大正藏》冊 53，經 2122，頁 431 上-中。

²⁶ 《大正藏》冊 45，經 1896，頁 868 上-中。

²⁷ 文章中凡出現「呪」皆以「咒」表示。

²⁸ 水野弘元，〈達摩の二入四行説と金剛三昧經〉，頁 42-46。

水野弘元認為《金剛三昧經》中的「是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒」一語，最早出現於玄奘所譯的《般若心經》中，因此《金剛三昧經》應作於玄奘譯出《般若心經》之後。敖英〈關於《金剛三昧經》的兩個問題〉一文中對此問題作了詳細討論。²⁹下面我們結合敖英的分析進行論述。

鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經》卷二云：「般若波羅蜜是大明咒，般若波羅蜜是無上咒，般若波羅蜜是無等等咒。」³⁰已經用「大明咒」、「無上咒」、「無等等咒」來形容般若波羅蜜。在月婆首那譯的《勝天王般若波羅蜜經》中，提到了「大神咒」。³¹而在神會《菩提達摩南宗定是非論》所引用的《勝天王般若經》中則出現了完全相同的句子：「是故《勝天王般若經》云：佛告勝天王言：大王，菩薩摩訶薩修學一切法、通達一切法者，所謂般若波羅蜜，亦號為一切諸佛祕密藏，亦號為總持法，亦是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。」³²《勝天王般若經》為南朝陳時月婆首那翻譯，絕對早於玄奘。而在現存的《勝天王般若經》中沒有發現神會引用的這段話。如果不是神會引用錯誤的話，那麼可能神會所引用《勝天王般若經》版本與現存版本有所不同。

此外，在傳說東魏天平年間（534～537）孫敬德所感得之《高王觀世音經》中有云：「南無摩訶般若波羅蜜，是大神咒；南無摩訶般若波羅蜜，是大明咒。」³³《高王觀世音經》被認為是「偽經」，內容大致屬於諸經摘抄。現存版本最早的是西魏大統十三年（547）

²⁹ 敖英，〈關於《金剛三昧經》的兩個問題〉，《佛教學報》第 51 輯（首爾：東國大學校佛教文化研究院，2009 年），頁 156-157。

³⁰ 《大正藏》冊 8，經 227，頁 543 中。

³¹ 《大正藏》冊 8，經 231，頁 713 下。

³² 楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》（上海：中華書局，1996 年），頁 36。

³³ 《大正藏》冊 85，經 2898，頁 1425 中。

杜照賢造像碑，經文基本完整。而後有東魏武定八年（550）杜英儻等十四人造像碑。西元616年慧琬在北京房山所刻的石經中也有此經。³⁴另外，法琳作於唐初的《辯正論》中也提到了此經。³⁵因此，此經的出現要早於玄奘所譯的《般若心經》（649年）。

由此可見，不能簡單地因「摩訶般若波羅蜜，是大神咒、是大明咒、是無上咒、是無等等咒」這一譯語，就視其為作於玄奘譯出《大般若經》之後的證據。

2. 關於「末那」識的譯語問題

《金剛三昧經》云：

眼、眼觸悉皆空寂，識亦空寂，無有動、不動相，內無三受，三受寂滅；耳、鼻、舌、身，心、意、意識，及以末那、阿梨耶識，亦復如是，皆亦不生寂滅之心及無生心。³⁶

這段經文，其中說到了「末那」識。在真諦等舊譯家所傳中，立阿陀那識為第七識，與玄奘所傳的新譯以末那識為第七識不同。由於「末那」這個譯語，水野弘元認為這是《金剛三昧經》作於貞觀二十二年（648）玄奘譯出《唯識三十頌》之後的證據。³⁷

這段經文，其中說到「心、意、意識」，又說「末那、阿梨耶識」。在大乘唯識宗，心即第八阿梨耶識，意即第七末那識，意識即第六識。心、意、意識即指八、七、六識，又說「及以末那、阿梨

³⁴ 王惠民，〈《高王觀音經》早期版本敘錄〉，敦煌研究院網站：<http://www.dha.ac.cn/03DE/index.htm>（2012年11月3日）。

³⁵ 《大正藏》冊52，經2110，頁537中。

³⁶ 《大正藏》冊9，經273，頁368上。

³⁷ 水野弘元，〈達摩の二入四行説と金剛三昧經〉，頁46。

耶」，似乎顯得重覆。明代圓澄《金剛三昧經注解》卷二中就曾明確指出：「末那還是意根，阿梨耶還是八識，譯人欠巧。」³⁸圓澄認為該段譯文「譯人欠巧」。徐文明認為，「及以末那、阿梨耶識」這一句應是後人在玄奘譯出《唯識三十頌》後添補的衍文，不足為據。³⁹

實際上，此處的「耳、鼻、舌、身、心意」與前面的「眼」合起來表示六根⁴⁰，「意識（第六識）及以末那（第七識）、阿梨耶識（第八識）」與前面的「（眼）識」相對應，即總說明諸根、諸識悉皆無生。因此，此處標點應作「耳、鼻、舌、身、心意，意識及以末那、阿梨耶識……。」如此，經意即通曉明暢。⁴¹

其次，關於「末那」識的譯語問題。在真諦等舊譯家所傳中，立阿陀那識（*ādāna*）為第七識，而玄奘所傳的新譯以末那識（*manas*）為第七識，以阿陀那識為第八識的異名，但是這並不意味著真諦等舊譯家翻譯錯了。菩提流支所譯《深密解脫經》，真諦譯《攝大乘論》中所引《解節經》，與玄奘所譯《解深密經》為同本異譯，同謂阿陀那為本識之異名。《解深密經》中，以七識、八識合一的一切種子心識為本識，阿陀那、阿賴耶、心，為其異名。本識一而轉識六，本末合論唯有七識。是故真諦、菩提流支並非不知道阿陀那為本識的異名。由於新舊兩家所得無著、世親的傳承有所不同，因此七識、八識的異名與譯語隨之有所不同。這應該是根據梵文原語 *ādāna* 與 *manas* 的不同，因此漢譯有異。如果梵文原語是 *manas*，那當然不能漢譯成

³⁸ 《卍續藏》冊 35，經 651，頁 228 下。

³⁹ 徐文明，〈金剛三昧經作者辨〉，《中國文化研究》04 期（北京：北京語言文化大學，1997 年），頁 20。

⁴⁰ 參見東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷五中的「眼耳鼻舌身，心意諸情根，其性悉空寂，虛妄無真實。」《大正藏》冊 9，經 273，頁 427 上，與此處的用法相同。

⁴¹ 此處得益於一位審稿人的意見，在此謹表謝意。

阿陀那，譯成「末那」就沒什麼好奇怪的了。

另外，「及以末那、阿梨耶識」中的阿梨耶識是第八識的舊譯。玄奘重審譯名，以第八識為阿賴耶識。因此，這也進一步說明，「及以末那、阿梨耶識」這一句話很可能為舊譯。

總之，不能因「末那」這一譯語，就簡單地視其為作於玄奘譯出《唯識三十頌》之後的偽作。

3. 關於「得阿羅漢道」的譯語問題

水野弘元認為，《金剛三昧經》開頭說「與大比丘眾一萬人俱，皆得阿羅漢道」，但是作為修行所證得的結果應該是阿羅漢果，而阿羅漢道是為了達到阿羅漢果所修行的道路，這在印度的原文裡不會有的。⁴²

事實上，在玄奘之前翻譯的大量經典裡都出現了「得阿羅漢道」這一譯語。檢索一下就會發現，從支婁迦讖於東漢靈帝光和二年（179）所譯的《般舟三昧經》開始，包括鳩摩羅什所譯的《大智度論》，不下幾十種經論中均有「得阿羅漢道」這一譯語，其意義就是「得阿羅漢果」，這裡不一一列舉。

4. 關於以「江河淮海」為喻問題

《金剛三昧經》中云：

譬如江河淮海，大小異故、深淺殊故、名文別故，水在江中名為江水、水在淮中名為淮水、水在河中名為河水、俱在海中唯名海水。法亦如是，俱在真如，唯名

⁴² 水野弘元，〈達摩の二入四行説と金剛三昧經〉，頁42。

佛道。⁴³

水野弘元認為，此中「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。⁴⁴這是一種較為普遍的看法。⁴⁵

印度經典本身雖然不會以「江河淮海」為喻，但是翻譯為中文，而以「江河淮海」為喻，是不會有任何問題的。我們還可以舉出類似的例子。例如：鳩摩羅什所譯龍樹菩薩所造的《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。⁴⁶

其中「胡漢羌虜」與「江河淮海」一樣，只有在漢語中才会有，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！再舉一個例子，真諦譯《佛性論》中云：「前約異體相續，立自他義。如兩物相望故，互為自他。以張望王，張即為自，王即為他；以王望張，王自張他，義亦如是。」⁴⁷其中「張」、「王」只有在漢語中才会有，印度經典中絕不會有。同樣道理，也不能僅憑「江河淮海」這一用語，就認定《金剛三昧經》為中土之作。

此外，敖英指出，《金剛三昧經》不是唯一使用這一用語的經典。唐義淨所譯的《佛說大孔雀咒王經》也有「江河淮海」這一用語，見卷三：「阿難陀，汝當受持三十五諸江河王所有名字。若識知者，

⁴³ 《大正藏》冊9，經273，頁371下。

⁴⁴ 水野弘元，〈達摩の二入四行説と金剛三昧經〉，頁42-43。

⁴⁵ 例如，徐文明即認為：「此經為南北朝時期中土之作已成定論。由於其中第七〈如來藏品〉以江河淮海為喻，江指長江，河指黃河，淮指淮河，印度經典絕不會以此為喻，故為中土之作。」參考徐文明，《中土前期禪學思想史》（北京：北京師範大學出版社，2004年），頁130。

⁴⁶ 《大正藏》冊25，經1509，頁80上。

⁴⁷ 《大正藏》冊31，經1610，頁789中。

於一切處，所有江河淮海越渡之時，無諸厄難。」⁴⁸而似乎目前還沒有哪位學者認為《佛說大孔雀咒王經》是偽經。所以，以此作為根據來說明《金剛三昧經》是偽經沒有足夠說服力的。⁴⁹

綜上所述，水野弘元用一些譯語作為判斷《金剛三昧經》是在玄奘譯出《般若心經》之後偽經的主要論據，是不能成立的。

(三) 新羅元曉等撰述之謬——駁杜繼文等

另一種有代表性觀點認為此經出自新羅。木村宣彰、金煥泰、柳田聖山、杜繼文及韓泰植等均推定為大安、元曉或其周邊的人所編撰。Robert E. Buswell 認為曾師事四祖道信後歸國的新羅法朗禪師編撰的可能性高。下面針對杜繼文〈新羅僧與唐佛教〉一文進行討論。杜文首先指出：「需要特別強調的是，新羅僧人也直接採用佛、菩薩名義參與了經、論的創制活動。……首先要提到的是《金剛三昧經》。」⁵⁰之後該文根據《宋高僧傳·元曉傳》的記載進行論證。《宋高僧傳·元曉傳》對於《金剛三昧經論》的形成過程，有一段詳細記述：由於新羅王的夫人腦嬰癰腫，「王乃發使，泛海入唐，募其醫術。溟漲之中，忽見一翁，由波濤躍出登舟，邀使人入海，睹宮殿嚴麗，見龍王，王名鈐海，謂使者曰：汝國夫人是青帝第三女也。我宮中先有《金剛三昧經》，乃二覺圓通，示菩薩行也。今托仗夫人之病為增上緣，欲附此經出彼國流布耳。於是將三十來紙重選散經，付授使人……龍王言：可令大安聖者銓次綴縫，請元曉法師造疏講釋之，夫人痊癒無疑。」使者歸國，「王聞而歡喜，乃先召大安聖者粘次」，排成八品。元曉造疏五卷，後被盜，又

⁴⁸ 《大正藏》冊 19，經 985，頁 473 中。

⁴⁹ 敖英，〈關於《金剛三昧經》的兩個問題〉，頁 157-158。

⁵⁰ 杜繼文，〈新羅僧與唐佛教〉，頁 166。

重錄成三卷，號爲略疏。「略本流入中華，後有翻經三藏，改之爲論焉。」⁵¹根據這段記載，杜繼文評論道：

這是一個生動的神話，記述者贊寧對此深信不疑，……
但從研究者的角度看，這個神話的象徵意義相當清楚，
《金剛三昧經》實出於大安和元曉的編纂或創作。所謂
得自龍宮云云，屬於佛教的一種傳統的假託。⁵²

杜繼文認爲，「《金剛三昧經》實出於大安和元曉的編纂或創作。」

元曉（617～686），是新羅一位卓越的佛學大師。據統計，元曉著作被確認其曾存在者共有五十七部二百三十卷，而尤以《大乘起信論疏》即《海東疏》及《金剛三昧經論》最爲人們稱道。敖英指出，現已知《金剛三昧經》的經文最早被引用是在法藏（643～712）《華嚴經義海百門》卷一中，而《金剛三昧經論》最早被引用是在宗密（780～841）《圓覺經大疏釋義鈔》卷一中，引用的時間相差100餘年。如果說《金剛三昧經》與《金剛三昧經論》是同時產生的，它們應該差不多同時從朝鮮半島傳入中國，而不會前後相差100年時間。⁵³徐文明指出，要說明元曉未作《金剛三昧經》，最有力的根據是元曉作疏所依據的經文是一個有許多傳抄錯誤的抄本，這就足以證明元曉或與元曉同時的大安未作是經。⁵⁴下面我們參考徐文明等人的論述，對元曉作疏所依據的經文與現存其他版本經文相關文句進行詳細對比。在諸版《大藏經》中，只有《大正藏》與《高麗藏》收錄了元曉《金剛三昧經論》，而《大正藏》本所依底本正是《高麗藏》本，

⁵¹ 《大正藏》冊50，經2061，頁730上-中。

⁵² 杜繼文，〈新羅僧與唐佛教〉，頁167。

⁵³ 敖英，〈關於《金剛三昧經》的兩個問題〉，頁160-162。

⁵⁴ 徐文明，〈中土前期禪學思想史〉，頁161-168。

並另以大正十二年朝鮮佛教會本爲校勘本。因此在下面的對比中，元曉《金剛三昧經論》即取《大正藏》本。《金剛三昧經》以《大正藏》版爲主，並參照《中華大藏經》版《金剛三昧經》及其所出校記。（《中華藏》是以《趙城金藏》爲底本，以《房山石經》、《資福藏》、《磧砂藏》、《普寧藏》、《永樂南藏》、《徑山藏》、《乾隆藏》、《高麗藏》等八種藏經爲對校本，有很高的參考價值。下面所引經文，諸版有異則標，無異則略。）爲了增加對比度，另取明·圓澄《金剛三昧經注解》及清·寂震《金剛三昧經通宗記》所依據的經文進行對勘。爲了簡便，將上述四種版本的經文分別稱爲元曉本、《大正藏》本、圓澄本與寂震本。四種版本的相關經文對比如下：

(1) 元曉本：

本生不滅、不滅不生，不滅不生、不生不滅。⁵⁵

其它三本：

本生不滅、本滅不生，不滅不生、不生不滅。⁵⁶

元曉本中，連著有兩個「不滅不生」，前一個「不滅不生」中的「不」字，當爲「本」字的誤寫。

(2) 元曉本：

解脫菩薩而白佛言：尊者，若有眾生見法生時，令滅何見？佛言：菩薩，若有眾生，見法生時，令滅無見；見法滅時，令滅有見。⁵⁷

⁵⁵ 《大正藏》冊 34，經 1730，頁 966 下。

⁵⁶ 《大正藏》冊 9，經 273，頁 336 中；《卍續藏》冊 35，經 651，頁 222 下；《卍續藏》冊 35，經 652，頁 271 上。

⁵⁷ 《大正藏》冊 34，經 1730，頁 967 上。

其它三本：

解脫菩薩而白佛言：尊者，若有眾生見法生時，令滅何見？見法滅時，令滅何見？佛言：菩薩，若有眾生，見法生時，令滅無見；見法滅時，令滅有見。⁵⁸

元曉本中，缺「見法滅時，令滅何見？」一句，這從佛答語中明顯可見。

(3) 元曉本：

具離空寂，不住諸空，心處無，在大空，是禪波羅密。⁵⁹

其它三本：

俱（具）離空寂，不住諸空，心處無住，不住大空，是禪波羅密。⁶⁰

元曉本中，「心處無，在大空」，與他本的「心處無住，不住大空」相比，必有一誤。此段述無相六度，處處以無住為宗，故云「不住戒相」，「不著三界」，「不住身心」，「不住智慧」，而說「心處無住，不住大空」，顯然更符合前後經文。元曉本中的「心處無，在大空」當為傳抄錯誤。

(4) 元曉本：

若有說心有得有住及以見者，即為不得阿耨多羅三藐三

⁵⁸ 《大正藏》冊 9，經 273，頁 366 下；《卍續藏》冊 35，經 651，頁 223 上；《卍續藏》冊 35，經 625，頁 271 中。

⁵⁹ 《大正藏》冊 34，經 1730，頁 971 下。

⁶⁰ 《大正藏》冊 9，經 273，頁 367 上；《卍續藏》冊 35，經 651，頁 225 上；《卍續藏》冊 35，經 652，頁 278 中。

菩提、般若，是為長夜。⁶¹

《大正藏》及《中華藏》本與元曉本相同。據《中華藏》校記，《磧砂藏》、《普寧藏》、《永樂南藏》、《徑山藏》、《乾隆藏》均無「般若」二字。⁶²

圓澄本與寂震本：

若有說心有得有住及以見者，即為不得阿耨多羅三藐三菩提，是為長夜。⁶³

元曉本中的「般若」二字，當為衍文。

(5) 元曉本：

於四威儀，常住本利，導諸群庶，不來去去。⁶⁴

其它三本：

於四威儀，常住本利，導諸群庶，不來不去。⁶⁵

元曉本中的「不來去去」，他本皆作「不來不去」。不來不去與上文「汝本不從來，今本不至所」相應，也是慣用的習語，而「不來去去」則頗為費解，顯然是抄錄者的筆誤。

(6) 元曉本：

色無處所，清淨無名，不入於內；眼無處所，清淨無見，

⁶¹ 《大正藏》冊 34，經 1730，頁 974 下。

⁶² 《中華藏》卷 24，頁 391 中。

⁶³ 《卍續藏》冊 35，經 651，頁 227 上。《卍續藏》冊 35，經 652，頁 283 上。

⁶⁴ 《大正藏》冊 34，經 1730，頁 977 下。

⁶⁵ 《大正藏》冊 9，經 273，頁 338 中；《卍續藏》冊 35，經 651，頁 230 上；《大正藏》冊 35，經 652，頁 289 中。

不出於外；心無處所，清淨無上，無有起處；識無處所，清淨無動，無有緣別。性皆空寂。⁶⁶

其它三本：

色無處所，清淨無名，不入於內；眼無處所，清淨無見，不出於外；心無處所，清淨無止，無有起處；識無處所，清淨無動，無有緣別。性皆空寂。⁶⁷

元曉本中，「清淨無上」，他本皆作「清淨無止」，其中「上」字當為「止」字的筆誤。

(7) 元曉本：

涅槃本覺利，利本涅槃。⁶⁸

《大正藏》本：

涅槃本覺利、利本覺涅槃。⁶⁹

據《中華藏》校記，《磧砂藏》、《普寧藏》、《永樂南藏》、《徑山藏》、《乾隆藏》均作「涅槃本覺利，覺利本涅槃」。⁷⁰

圓澄本與寂震本：

涅槃本覺利，覺利本涅槃。⁷¹

⁶⁶ 《大正藏》冊 34，經 1730，頁 978 下。

⁶⁷ 《大正藏》冊 9，經 273，頁 338 下；《卍續藏》冊 35，經 651，頁 231 上；《卍續藏》冊 35，經 652，頁 290 中。

⁶⁸ 《大正藏》冊 34，經 1730，頁 980 中。

⁶⁹ 《大正藏》冊 9，經 273，頁 338 下。

⁷⁰ 《中華藏》卷 24，頁 392 上。

⁷¹ 《卍續藏》冊 35，經 651，頁 233 上；《卍續藏》冊 35，經 652，頁 292 上。

他本或作「涅槃本覺利，覺利本涅槃」，或作「涅槃本覺利，利本覺涅槃」，意思都是一樣的，是說涅槃與本根覺利無異。元曉所引經文顯然少了一個「覺」。

(8) 元曉本：

無不住無，不無、不有。不有之法，不即住無；不無之相，不即住有。⁷²

《大正藏》本：

無不住無、有不住有，不無、不有。不有之法，不即住無；不無之相，不即住有。⁷³

據《中華藏》校記，《磧砂藏》、《普寧藏》、《永樂南藏》、《徑山藏》、《乾隆藏》均無「不無、不有」一句。⁷⁴

圓澄本與寂震本：

無不住無，有不住有。不有之法，不即住無；不無之相，不即住有。⁷⁵

元曉本中，顯然少了「有不住有」一句。

(9) 元曉本：

引諸情智流入薩般若海，無令可眾挹彼虛風，悉令彼庶一味神孔。⁷⁶

⁷² 《大正藏》冊 34，經 1730，頁 984 上。

⁷³ 《大正藏》冊 9，經 273，頁 369 中。

⁷⁴ 《中華藏》卷 24，頁 392 中。

⁷⁵ 《卍續藏》冊 35，經 651，頁 235 下；《卍續藏》冊 35，經 652，頁 295 下。

⁷⁶ 《大正藏》冊 34，經 1730，頁 982 中。

其它三本：

引諸情智流入薩婆若海，無令可眾挹彼虛風，悉令彼庶一味神乳。⁷⁷

元曉本中的「孔」，他本皆作「乳」，二者形近，應是傳抄之誤。

(10) 元曉本：

尊者！如如所說，五空出入無有取捨。⁷⁸

其它三本：

尊者！如佛所說，五空出入無有取捨。⁷⁹

元曉本中的「如如」，據《中華藏》校記，僅《房山石經》中作「如如」，他本皆作「如佛」。⁸⁰

(11) 元曉本：

空如之法，……非名、非相、義。何以故？如故。⁸¹

其它三本：

空如之法，……非名、非相、非義。何以故？義無如故。⁸²

⁷⁷ 《大正藏》冊9，經273，頁369中；《卍續藏》冊35，經651，頁235上；《卍續藏》冊35，經652，頁295上。

⁷⁸ 《大正藏》冊34，經1730，頁983上。

⁷⁹ 《大正藏》冊9，經273，頁369中；《卍續藏》冊35，經651，頁235上；《卍續藏》冊35，經652，頁295中。

⁸⁰ 《中華藏》卷24，頁392上。

⁸¹ 《大正藏》冊34，經1730，頁985下。

⁸² 《大正藏》冊9，經273，頁369下；《卍續藏》冊35，經651，頁237上；《卍續藏》冊35，經652，頁297下。

元曉本中的「如故」，他本皆作「義無如故」，顯然後者與前面經文相符。元曉本中的「如故」應是抄錄者的筆誤。

(12) 元曉本：

真如之法，虛曠無相，非二所及。⁸³

其它三本：

真如之法，虛曠無相，非二乘所及。⁸⁴

元曉本中的「非二」，他本皆作「非二乘」，與前後經文更相符合。

(13) 元曉本：

天風鼓浪，大龍驚駭，⁸⁵

其它三本：

大風鼓浪，大龍驚駭，⁸⁶

元曉本中的「天風」，他本皆作「大風」，或是抄錄者的筆誤。

(14) 元曉本：

入涅槃宅，心起三界；著如來衣，入法空處；坐菩提座，
登正覺一地。⁸⁷

⁸³ 《大正藏》冊 34，經 1730，頁 986 下。

⁸⁴ 《大正藏》冊 9，經 273，頁 370 上；《卍續藏》冊 35，經 651，頁 237 中；《大正藏》冊 35，經 652，頁 299 上。

⁸⁵ 《大正藏》冊 34，經 1730，頁 987 中。

⁸⁶ 《大正藏》冊 9，經 273，頁 370 上；《卍續藏》冊 35，經 651，頁 238 下；《卍續藏》冊 35，經 652，頁 301 中。

⁸⁷ 《大正藏》冊 34，經 1730，頁 988 下。

《大正藏》本：

入涅槃宅，心越三界；著如來衣，入法空處；坐菩提座，
登正覺地。⁸⁸

圓澄本與寂震本：

入涅槃宅，心越三界；著如來衣，入法空處；坐菩提座，
登正覺一地。⁸⁹

元曉本中的「心起三界」，他本皆作「心越三界」，「起」應是「越」的筆誤。

(15) 元曉本：

如是入者，可謂入如來。入如來者，入不入。⁹⁰

其它三本：

如是入者，可謂入如來藏。入如來藏者，入不入故。⁹¹

元曉本中的「入如來」，他本皆作「入如來藏」；元曉本中的「入不入」，他本皆作「入不入故」，應是抄錄者的筆誤。

(16) 元曉本：

知有非實，如陽焰水；知實非無，如火性王。⁹²

⁸⁸ 《大正藏》冊9，經273，頁370中。

⁸⁹ 《卍續藏》冊35，經651，頁239下；《卍續藏》冊35，經652，頁302中。

⁹⁰ 《大正藏》冊34，經1730，頁997上。

⁹¹ 《大正藏》冊9，經273，頁372上；《卍續藏》冊35，經651，頁245上；《卍續藏》冊35，經652，頁313下。

⁹² 《大正藏》冊34，經1730，頁1004上。

其它三本：

知有非實，如陽焰水；知實非無，如火性生。⁹³

元曉本中的「如火性王」，他本皆作「如火性生」。前面經文說：「無忍無生心者，心無形段，猶如火性，雖處木中，其在無所，決定性故。」此說心本無生，然雖無有生，不妨從緣發生。如火處木中，決定有性而無處所。處所雖不可得，而遇緣則熾然發生，所以鑽木則出火。可見他本作「如火性生」是正確的，元曉本中「如火性王」的「王」字應是「生」字的誤寫。

以上所述是元曉作疏所依據的經文與其他版本相違的一些例子。元曉在所作疏中，針對這些傳抄錯誤的經文加以解釋與會通，由是可知元曉並未作此經，也不可能是與之同時的大安或他們周邊的人所作。若是經出自新羅，便不會有元曉作疏所依據的版本上的諸多錯誤。

(四) 中土慧可創制之謬——駁徐文明等

印順法師《中國禪宗史》中認為，現存《金剛三昧經》包含「本覺」、「如來藏」、「庵摩羅」等內容，並參考了達摩的「二入」法門，因而《金剛三昧經》應為道信以前中土之作，⁹⁴但是沒有明確指出《金剛三昧經》是中土何人、何時所撰。之後，徐文明在《中土前期禪學思想史》一書中指出，此經應是禪宗二祖慧可所撰，其編著此經是為了從理論上對抗地論師。徐文明認為，《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）應為地論師南道祖師慧光之作，被後世託名馬鳴，影響日巨，

⁹³ 《大正藏》冊9，經273，頁373中；《卍續藏》冊35，經651，頁249下；《卍續藏》冊35，經652，頁322上。

⁹⁴ 印順，《中國禪宗史》（江西：江西人民出版社，2007年版），頁25、47-48。

要想壓倒對方實為不易。是故慧可爲了與之對抗以求得自己一系的生存與發展，因此編著了《金剛三昧經》，希望憑藉此經壓倒地論師據爲根基的《起信論》。⁹⁵

然而徐文明的說法明顯存在幾個問題。首先，《起信論》的真偽迄今並無定論。《起信論》一卷，馬鳴菩薩造，梁·真諦（499～569）譯，收在《大正藏》第三十二冊。關於《起信論》的真偽之爭，爲近百年佛學研究的重大公案之一。迄今爲止，仍然存在不同觀點，無法最終將《起信論》定性爲偽論。本文後面會有更詳細討論。

其次，說《起信論》是慧光之作，更只能是徐文明的一家之言。徐文明認爲，《起信論》基本思想與地論師南道一致，並且《起信論》是最先由曇遷（542～607）、淨影慧遠（523～592）等慧光的再傳弟子們傳出並爲之作釋的，而徐文明經過分析認爲，此論不大可能是慧光的弟子輩如法上等人及再傳弟子輩如曇遷、慧遠等人所作，因此應爲慧光之作。⁹⁶

這裡存在一個明顯問題，即如果《起信論》確爲慧光之作，那爲什麼該論不是由慧光的弟子輩如法上等人傳出，而要由再傳弟子輩如曇遷、慧遠等人傳出呢？

即便存在這樣一個明顯問題，徐文明仍然堅持《起信論》爲慧光之作，其主要根據是基於他對慧光法師生卒年及〈大乘起信論序〉（以下簡稱〈起信論序〉）的考證。徐文明認爲，⁹⁷梁譯《起信論》署名智愷序的真正作者很可能就是曇遷。曇遷試圖將與地論師有關託名馬鳴的《起信論》進一步合法化，因此作序稱之爲真諦譯，更使人相信此

⁹⁵ 徐文明，《中土前期禪學思想史》，頁 132。

⁹⁶ 同前註，頁 102-103。

⁹⁷ 同前註，頁 121-125。

論確爲馬鳴之作。雖然曇遷有意證明此論出自真諦，但在序中說明翻譯時間方面卻犯了一個小小的錯誤，即將「梁承聖三年歲次甲戌」誤作「歲次癸酉」，而癸酉應爲梁承聖二年。而據〈起信論序〉中說，蕭勃爲翻經檀越，然而梁承聖三年九月蕭勃才到翻經地始興，這個時間是不能錯的。因此，正確的說法應爲「梁承聖三年歲次甲戌」，而不是「梁承聖三年歲次癸酉」。徐文明認爲，古人慣以干支紀年，對於其年的干支數是不會記錯的，倒是承聖二年與三年容易出現傳抄錯誤。因而這一問題並非出自無心之誤，而是有意爲之。曇遷爲了使此論廣泛流傳而稱其爲馬鳴撰、真諦譯，然而又不願完全埋沒祖師慧光創作此論之功，因此有意在時間上犯了一個錯誤，以此暗示此論真正的作者是誰。這是因爲，據徐文明考證，慧光法師生於魏太和八年（484），卒於北齊天保四年（553），亦即梁承聖二年。⁹⁸因此，曇遷將此論翻譯時間由費長房《歷代三寶記》中所云梁太清四年（550）改爲梁承聖三年癸酉歲，並非是由於他發現了新資料，也非出於無心之誤將承聖三年甲戌歲稱爲癸酉歲，而是有意暗示此論的真正來歷，表明它並非真諦所譯，而是慧光法師晚年之作。

關於〈起信論序〉的真偽，楊維中《中國唯識宗通史》考證，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「題記」敷衍成文的，而並非如徐文明所說爲曇遷所僞作。⁹⁹關於慧光的生卒年問題，以前一直沒有確論。有關慧光史實的資料主要存在於《續高僧傳》慧光本傳和〈佛陀傳〉、〈靈裕傳〉、〈道憑傳〉等中，法藏《華嚴經傳記》亦有記載。道宣對於慧光的生卒年未有確論，而是在慧光本傳、〈佛陀傳〉和〈靈裕傳〉中分別記載了兩種相互矛盾的說法，導致後世莫衷一是，異論紛紜。然而 2002 年〈魏故昭玄沙門大統慧

⁹⁸ 徐文明，《中土前期禪學思想史》，頁 114。

⁹⁹ 楊維中，《中國唯識宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008 年），頁 242。

光法師墓誌銘〉於河南安陽出土（古鄴城西南），墓誌詳細記錄了慧光法師的生平。據墓誌銘記載，慧光生於北魏獻文帝皇興二年（468），卒於東魏元象元年（538）。¹⁰⁰可見徐文明對慧光法師生卒年的考證是不能成立的，由此也可知其所謂此序有意暗示《起信論》是慧光法師晚年之作的結論更無從談起。進而，所謂慧可爲了對抗慧光所作的《起信論》而編著了《金剛三昧經》之說更是不攻自破。

再其次，初期禪宗的傳法，特重《楞伽經》，而《起信論》是依《楞伽經》而造的，因此慧可一系和《起信論》的思想是一脈相通的。《起信論》流行以後，就更將它看作他們的重要典籍。敦煌卷子中發現的禪宗早期著述，如唐·淨覺《楞伽師資記》、唐·杜朮《傳法寶記》等，這些書引起經論來，總是將《起信論》放在第一位。因此，慧可一系根本不可能反對《起信論》，更不可能通過偽撰《金剛三昧經》以壓倒《起信論》。

另外，達摩以來的諸大禪師，包括慧可，大都「不出文記」。因此，僅從這一點來看，說《金剛三昧經》是慧可所撰，也不合情理。

由此可見，徐文明所主張的《金剛三昧經》爲慧可所作之說是不能成立的。

三、《金剛三昧經》為真諦三藏重譯本的推定

（一）以阿摩羅識與本覺思想為中心的考證

《金剛三昧經》的突出特點是其中包括了阿摩羅識與本覺思想，因此本文正面立論的重要考證方法之一，就是緊密圍繞這兩個問題

¹⁰⁰ 見趙立春，〈鄴城地區新發現的慧光法師資料〉，《中原文物》2006年第1期（河南：河南博物院，2006年），頁69-76。

為切入點進行的探索，而真諦三藏的佛學思想與之密切相關。這個問題許多人都曾論及，如戴密微《吐蕃僧諍記》中云：

《金剛三昧經》不會比真諦時代(西元 500~569 年)早多少，也不會比在漢僧之間開展關於這位大師所講授的教理問題的經院式大辯論的時間早多少。大家知道，這次辯論主要是關於真諦所講授的第九個「智」，即「純淨智」(amala-vijñāna, 阿摩羅識)的問題。……那些主張承認存在著「純淨智」的人都把這一經文作為自己的王牌。……「純淨智」在整部著作中起著明顯的作用。我們還可以在書中看到「本覺」的教理，而「本覺」的教理完全是屬於《大乘起信論》範疇的，《大乘起信論》也是由真諦翻譯(?)和注釋的；「本覺」教理——我現在傾向於認為它完全是中國式的——和「純淨智」教理是有聯繫的，真諦也同時兼授之。¹⁰¹

這裡戴密微明確指出阿摩羅識與本覺思想在《金剛三昧經》中的突出地位，以及該問題與真諦的密切關係。

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。真諦傳來的，與唐玄奘的唯識宗，同出一系，而多少有些不同。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，均與玄奘傳的新譯不同，而與真諦所譯《佛性論》的如來藏思想密切相關。我們先從對真諦三藏所弘傳的阿摩羅識思想的分析入手。

「九識」一語，在一些經論中雖曾提到，而沒有明確解釋。如《入

¹⁰¹ 戴密微著，耿升譯，《吐蕃僧諍記》，頁 78-79。

楞伽經》卷九云：「八九種種識，如水中諸波」，¹⁰²《大乘密嚴經》卷中云：「心有八種，或復有九」，¹⁰³皆為其例。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《十八空論》中云：「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可見真諦視阿摩羅識為自性清淨心。據《歷代三寶記》記載，真諦譯有（或撰有）《九識義記》二卷，¹⁰⁵但是現已失傳。圓測《解深密經疏》中曾引用了真諦《九識章》。該《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：一所緣境，名為真如及實際等。二能緣義，名無垢識，亦名本覺。具如《九識章》引《決定藏論·九識品》中說。¹⁰⁶

此處圓測據《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。這裡有兩個問題必須先明白確定，一個是圓測所引用的《九識章》的作者是否為真諦本人，另一個是《九識章》所引用的《決定藏論·九識品》的確定。

先說後一個問題。真諦所譯的《決定藏論》三卷，為《瑜伽師地論·攝抉擇分》的別譯。但真諦的《決定藏論》，僅是《攝抉擇分》中五識地與意地的部分。現存的《決定藏論》，內題《心地品》。從真諦所譯的《轉識論》中所引《九識義品》的內容，可以斷定《九識（義）

¹⁰² 《大正藏》冊 16，經 671，頁 565 中。

¹⁰³ 《大正藏》冊 16，經 681，頁 734 上。

¹⁰⁴ 《大正藏》冊 31，經 1616，頁 863 中。

¹⁰⁵ 《大正藏》冊 49，經 2034，頁 99 上。

¹⁰⁶ 《卍續藏》冊 21，經 369，頁 240 中-下。

品》就是《心地品》。¹⁰⁷

接下來討論圓測所引用《九識章》的作者，對此問題存在爭議。這個問題之所以重要，是因為它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。印順法師〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉一文中說：

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。¹⁰⁸

印順法師認為，圓測所引用的《九識章》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。

印順法師認為《九識章》的作者不是真諦而是曇遷，這自然與印順法師贊同《起信論》不是真諦所譯而是中國人撰述這一觀點是一脈相承的。¹⁰⁹圓測所引述的《九識章》，說阿摩羅識約能緣義名為本覺，與《起信論》的思想相符合，這在印順法師看來，自然《九識章》的作者就不能是真諦了。

筆者認為，印順法師認定圓測所引用的《九識章》是曇遷作品的兩點理由似乎有些道理，但是仔細分析一下，沒有一條是確實證據。道宣《續高僧傳》中曾提到靖高撰有《九識玄義》，曇遷撰有《九識

¹⁰⁷ 參見印順：〈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年），頁271-272。

¹⁰⁸ 同前註。

¹⁰⁹ 參見印順，〈起信論與扶南大乘〉，《中華佛學學報》第八期（台北：中華佛學研究所，1995年），頁14。

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，作者應該是指真諦。如果說圓測所引用《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》，該《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》。¹¹⁰

在這裡能夠更明顯地看出，圓測指真諦為《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……¹¹¹

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，真諦的一貫思想，如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。又如真諦所譯《佛性論》〈顯體分中如來藏品〉云：「能攝為藏者，謂果地一切過恆沙數功德，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。」¹¹²《佛性論》從三方面說明如來藏（佛性）的意義：一所攝藏，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。二隱覆藏，如來性住道前時，為煩惱隱覆，眾生不見，故

¹¹⁰ 《大正藏》冊 33，經 1708，頁 400 下。

¹¹¹ 《卍續藏》冊 21，經 369，頁 271 中。

¹¹² 《大正藏》冊 31，經 1610，頁 796 上。

名為藏。三能攝藏，謂果地一切過恒沙數功德，住道前凡夫位時，攝之已盡。以上真諦這些思想，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。

印順法師該文中還提出了另一條重要理由：

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。¹¹³

印順法師指出，《九識章》以本覺釋阿摩羅識，這與《九識章》引為典據的《決定藏論》的思想不相符合。

這確實是一個嚴重的指責，而類似的責難自古就有。¹¹⁴《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。既然在玄奘所譯的《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。所以完全可以肯定，真諦的第九阿摩羅識，並不是依《決定藏論》立。顯然《決定藏論》並不是真諦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，還有《轉識論》、《三無性論》、《十八空論》，也都是同樣的情況。

如果說阿摩羅識不是依據《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

¹¹³ 印順，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，頁 272。

¹¹⁴ 遁倫《瑜伽論記》卷一云：「此中景擬真諦師引《決定藏論·九識品》立九識義。然彼《決定藏》即此論（《瑜伽師地論》）第二分，曾無〈九識品〉。備師又云：昔傳引《無相論》阿摩羅識證有九識。彼《無相論》即是《顯揚論·無性品》。然彼品文無阿摩羅名。」《大正藏》冊 42，經 1828，頁 318 上。

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》的內容包括了本覺思想，這些在《決定藏論》中並沒有明確體現。既然阿摩羅識不是依據《決定藏論》立，那又是依據什麼呢？是真諦自己的發明嗎？如果說是真諦自己的發明，又爲什麼會用本覺來解釋阿摩羅識呢？如此重大的問題，應該會有經典依據。這個經典依據是什麼呢？筆者認爲，自然就是其中包括了阿摩羅識與本覺思想，並且用本覺來解釋阿摩羅識的《金剛三昧經》。由於《金剛三昧經》中包含本覺、阿摩羅識等思想與真諦三藏的解性賴耶、阿摩羅識及本覺思想相一致，「舊本《金剛三昧經》」是殘缺不全的「異經」，而在真諦三藏之前，從來沒有人引用過完整的「新本《金剛三昧經》」，因此筆者大膽推測，現存的《金剛三昧經》極有可能是真諦三藏的重譯本。

（二）以《釋摩訶衍論》為線索之考證——兼論《大乘起信論》的譯語問題

如果說《金剛三昧經》是真諦三藏的重譯本，那麼爲什麼經錄上沒有記載呢？我們知道，真諦三藏的譯作通常並不署名，尤其《金剛三昧經》作爲一個重譯本，更不容易引起人們的注意。另外，經錄上關於真諦三藏譯作的記載並不完備。例如：法經在《眾經目錄》各卷中僅列出真諦譯籍29部，共120卷。《開元錄》刊定其所譯經論及講述疏記爲49部、142卷。而據蘇晉仁《佛教文化與歷史》中的考證，真諦所譯經論及講述疏記共有81部317卷，其中經錄不載的，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。¹¹⁵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，而諸經錄中均不載。¹¹⁶可見真諦三藏的很多作品是後來才陸續發現的，尤其是對一部重譯本，經錄上沒有記載也就不足為怪了。

那麼在有關真諦三藏的資料中能否找到一些相關證據呢？確實可以找到一些相關證據。引用現存《金剛三昧經》最早文獻是《釋摩訶衍論》。《釋摩訶衍論》十卷，為《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》第三十二冊，一般略稱《釋論》。在《釋摩訶衍論》中多次引用《金剛三昧經》解釋《起信論》，引文與現存《金剛三昧經》相一致。然而《釋摩訶衍論》的真偽存在爭議，下面首先對此問題加以討論。

《釋摩訶衍論》既然為《起信論》的注釋書，梁承聖三年（554）真諦始譯出本論《起信論》，而一百五十多年前的弘始三年（401），有所謂筏提摩多者，因其本文而譯其注釋書《釋摩訶衍論》，這確實匪夷所思，不由得引起人們的懷疑，因而現代學術界一般主張本書為偽論。但是一些有識之士早就指出了問題的關鍵所在，即譯者署名及序文是偽託的，但是不能由此而全面否定《釋摩訶衍論》本身。如楊仁山居士在〈釋摩訶衍論集注自敘〉中就曾說：

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。¹¹⁷

¹¹⁵ 蘇晉仁，《佛教文化與歷史》（北京：中央民族大學出版社，1998年），頁32-63。

¹¹⁶ 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。

¹¹⁷ 楊仁山，《楊仁山全集》（安徽：黃山出版社，2000年），頁385。

楊仁山認為，翻譯《釋摩訶衍論》，肯定在譯《起信論》同時或之後，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，¹¹⁸《釋摩訶衍論》與《起信論》為真諦同時所譯，而且本論《起信論》、釋論《釋摩訶衍論》是作為一個整體合在一起翻譯的，假託姚興皇帝制的序是本論、釋論合為一個整體共同的序。只有這樣，假託姚興皇帝制序才有意義。後來由於一些機緣，才有本論《起信論》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，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，出自同一人之手，《釋摩訶衍論》根本不可能為後人的偽作。筆者贊同鄧先生的觀點，詳細考辨可參見筆者〈《釋摩訶衍論》考——兼論《大乘起信論》的真偽〉一文。¹¹⁹

對《釋摩訶衍論》的考證，必然涉及到《起信論》的真偽問題。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。¹²⁰這方面的論文有許多篇，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〉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、

¹¹⁸ 鄧高鏡，〈釋摩訶衍論考〉，《師大國學叢刊》第1卷第1期（北平：國立師範大學國文學會編輯，1931年），頁87-91。

¹¹⁹ 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》第十期（台北：法鼓佛教學院，2012年），頁93-142。

¹²⁰ 見望月信亨，《大乘起信論之研究》（大阪：金尾文淵堂，1922年），頁8-12。

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。¹²¹

對於望月信亨等人的觀點，雖然當時就有一些學者如林屋友次郎、¹²²鈴木宗忠¹²³與日暮京雄¹²⁴等人提出了不同意見，但是這個問題顯然並沒有根本解決。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。此外，如能再考慮執筆人的因素，就更為理想。宇井伯壽《印度哲學研究》（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。¹²⁵遺憾的是宇井對此並沒有詳細展開。本文將對此問題做進一步探討。

首先是具體分期，這可從現有資料中得到一些信息。真諦譯《金光明經》七卷雖然現已亡佚，但費長房《歷代三寶紀》卷十一記載：

《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

¹²¹ 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〉，《印度學佛教学研究》第 52 卷第 1 號（東京：印度學佛教研究，2003 年），頁 293-287。

¹²² 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（東京：日本宗教學會，1926 年），頁 75-111。

¹²³ 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。

¹²⁴ 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，1928 年），頁 55-78。

¹²⁵ 宇井伯壽，《印度哲學研究（第六）》（東京：甲子社書房，昭和五年），頁 66-69。

量品後慧寶傳語，蕭梁筆受。¹²⁶

據《歷代三寶紀》記載，真諦譯《金光明經》時，由「慧寶傳語」。

在日本發現的《天平寫經》中，有此經第一卷，其有序云：

以承聖二年二月二十五日於建康縣長凡里楊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，曾無壅礙。……依所翻經本次第以為七卷。¹²⁷

可證費長房《歷代三寶紀》所載為確，並知該經譯於承聖二年（553）。可見到了承聖二年（553），真諦譯事仍然需要一位傳語人。

另據真諦譯《金剛般若波羅蜜經》〈後記〉記載：

經遊閩越，暫憩梁安。太守王方賒乃勤心正法，性愛大乘，仍於建造伽藍，請弘茲典。法師不乖本願，受三請而默然。尋此舊經甚有脫悞。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。¹²⁸

此中說明真諦於天嘉三年（562）五月一日重翻《金剛經》時，已能「善解方言，無勞度語」，無須傳譯了。

因此，真諦譯事是否需要傳語人的分期應在承聖二年（553）與天嘉三年（562）之間。這個問題暫時到此，下面還會再回來。

在《起信論》真偽考辨中，呂澂對《起信論》的文本和義理考證

¹²⁶ 《大正藏》冊 49，經 2034，頁 98 下。

¹²⁷ 見蘇晉仁，《佛教文化與歷史》，頁 37；亦見鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第四卷（高雄：佛光出版社，1993 年），頁 44。

¹²⁸ 《大正藏》冊 8，經 237，頁 766 中-下。

被認為是《起信論》成爲中國人僞託之作最有力證據。然而，印順法師、¹²⁹牟宗三、¹³⁰程恭讓¹³¹等一些有識之士早已指出呂澂《起信論》考證中存在的問題。可參見筆者〈對呂澂《大乘起信論》考證的再審視〉一文。¹³²

在《起信論》真僞考辨中，另一個重要問題是梁譯《起信論》智愷〈序〉真僞，這與《起信論》本身的真僞密切相關。〈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等，執筆人智愷等，首尾二年方訖。¹³³

關於上述引文，陳寅恪〈梁譯大乘起信論僞智愷序中之真史料〉一文從年月地理和官制掌故關係兩方面對此詳加考證，得出結論：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

¹²⁹ 印順法師，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》第八期（台北：中華佛學研究所，1995年），頁14。

¹³⁰ 牟宗三，《佛性與般若》（上冊）（長春市：吉林出版集團，2010年），頁343-356。

¹³¹ 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。

¹³² 于德隆，〈對呂澂《大乘起信論》考證的再審視〉，《臺大佛學研究》第二十二期（台北：台大文學院，2011年），頁59-108。

¹³³ 《大正藏》冊32，經1666，頁575上-中。

卷」一節為真史料，非後人所能偽造。¹³⁴

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，¹³⁵

分析認為，¹³⁶〈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》抄本上一個「題記」敷衍成文的。陳寅恪所認定為「真」的那一長句，應該就是〈大乘起信論序〉中所說的「題記」。

下面我們對前引序文中緊接著該「題記」的幾句話做些分析。首先來看真諦在翻譯《起信論》的同時是否還譯有「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。」

關於《九識義章》，前文已有討論。據《歷代三寶記》記載，太清三年真諦於新吳美業寺出《九識義記》兩卷。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（章）》完成於新吳，修改發表於始興，故序及之。

又《十二因緣經》兩卷，不見於經錄。按照法藏《華嚴經探玄記》卷八中說云：

¹³⁴ 陳寅恪，〈梁譯大乘起信論偽智愷序中之真史料〉，《燕京學報》第三十五期（北京：北京大學出版社，1948年），頁95-99。

¹³⁵ 《大正藏》冊32，經1666，頁575中。

¹³⁶ 楊維中，《中國唯識宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年），頁242-243。

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……¹³⁷

其中說到真諦三藏引用了《十二因緣經》。真諦所引的《十二因緣經》，可能即是〈起信論序〉中所說的《十二因緣經》。

另外，鄧高鏡〈釋摩訶衍論考〉中認為，〈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》。¹³⁸

其次，序中接著說到：「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。（月婆首）那因期請，乞願弘通。（求那跋陀）嘉其雅操，豁然授與。（月婆首）那得保持，用為希遇。屬侯景作亂，未暇翻傳，携負東西，諷持供養。……¹³⁹

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

¹³⁷ 《大正藏》冊 35，經 1733，頁 26 中。

¹³⁸ 鄧高鏡，〈釋摩訶衍論考〉，頁 87-91。

¹³⁹ 《大正藏》冊 50，經 2060，頁 430 下。

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，月婆首那也慌忙逃離建業。從他與真諦都是優禪尼國人且應有交往背景考慮，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。¹⁴⁰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，在承聖三年時同樣需要一位傳語人，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、智韶、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。

下面再回到《起信論》譯語問題。從上述討論可知，月婆首那作為傳語人參與了《起信論》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¹⁴¹，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

¹⁴⁰ 參見楊維中，《中國唯識宗通史》，頁 239-241。

¹⁴¹ 參見《大唐內典錄》等經錄。

此看來，《起信論》中的一些用語及語法與《十地經論》、《究竟一乘寶性論》等北地譯師的譯籍有某些相似性，就不是什麼奇怪的事，反而是順理成章的事了。

由上述討論及《釋摩訶衍論》對於《金剛三昧經》的引用關係，一個自然的結論是：由於《金剛三昧經》是《起信論》及《釋摩訶衍論》所依據重要經典，其中包含本覺、阿摩羅識等非常重要的佛學思想，因此，真諦三藏在翻譯《起信論》和《釋摩訶衍論》同時，即梁承聖三年，於衡州始興郡建興寺，重譯了《金剛三昧經》。

四、對菩提達摩「二入」法門與《金剛三昧經》之間關係的再審定

菩提達摩「二入四行說」與《金剛三昧經》的「二入說」確有密切關係，二者先後次序不易判斷，這是關係到《金剛三昧經》真偽一個重要問題。水野弘元、印順法師等人均認為，現存《金剛三昧經》參考了達摩「二入」法門，因而這構成《金剛三昧經》為中土偽作的有力證據。¹⁴²下面我們對此問題作詳細考辨。

有關菩提達摩的「二入四行」說，有曇林（約 585 年卒）的《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》，收於《卍新纂續藏經》第 63 冊，第 1217 號。道宣（667 年卒）《續高僧傳·菩提達磨傳》中已引用了曇林所記的「二入四行」。唐·淨覺《楞伽師資記》（720 年頃作）、宋·道原《景德傳燈錄》（1004 年撰）中也有引述。現將曇林《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》與《金剛三昧經·入實際品第五》中的「二入說」對比如下：

¹⁴² 參見水野弘元，〈達摩の二入四行説と金剛三昧經〉，頁 44-46；印順，《中國禪宗史》（江西：江西人民出版社，2007 年版），頁 25、47-48。

《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》	《金剛三昧經·入實際品第五》
<p>夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入，二是行入。</p> <p>理入者，謂藉教悟宗，深信含生同一真性，但為客塵妄想所覆，不能顯了。若也舍妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，更不隨文教，此即與理冥符，無有分別，寂然無為，名之理入。</p> <p>行入，謂四行，其餘諸行悉入此中。何等四耶？一報冤行，二隨緣行，三無所求行，四稱法行。</p> <p>云何報冤行？謂修道人若受苦時，當自念言：我往昔無數劫中，棄本從末，流浪諸有，多起冤憎，違害無限。今雖無犯，是我宿殃惡業果熟，非天非人所能見與。甘心甘受，都無冤訴。經云：逢苦不憂。何以故？識達故。此心生時，與理相應，體冤進道，故說言報冤行。</p> <p>二隨緣行者，眾生無我，並緣業所轉。苦樂齊受，皆從緣生。若得勝報榮譽等事，是我過去宿因所感。今方得之，緣盡還無，何喜之有。得失從緣，心無增減。喜風不動，冥順於道，是故說言隨緣行。</p> <p>三無所求行者，世人長迷，處處貪著，名之為求。智者悟真，理將俗反。安心無為，形隨運轉。萬有斯空，無所願樂。功德黑暗，常相隨逐。三界久居，猶如火宅。有身皆苦，誰得而安。了達此處，故捨諸有，止想無求。經曰：有求皆苦，無求即樂。判知無求，真為道行。故言無所求行。</p> <p>四稱法行者，性淨之理，目之為法。此理眾相斯空，無染無著，無此無彼。經曰：法無眾生，離眾生垢故；法無有我，離我垢故。智者若能信解此理，應當稱法而行。法體無慳身命財。行檀捨施，心無恚惜。脫解三空，</p>	<p>二入者：一謂理入，二謂行入。</p> <p>理入者，深信眾生不異真性，不一不共，但以客塵之所翳障；不去不來，凝住覺觀；諦觀佛性，不有不無；無己無他，凡聖不二，金剛心地，堅住不移，寂靜無為，無有分別，是名理入。</p> <p>行入者，心不傾倚，影無流易，於所有處，靜念無求，風鼓不動，猶如大地。捐離心我，救度眾生。無生無相，不取不舍。¹⁴⁴</p>

¹⁴⁴ 《大正藏》冊 9，經 273，頁 369 下。

不倚不著。但爲去垢，稱化眾生而不取相。此爲自行，復能利他，亦能莊嚴菩提之道。檀施既爾，餘五亦然。爲除妄想，修行六度而無所行。是爲稱法行。 ¹⁴³	
---	--

從以上對比可見，達摩「二入四行說」與《金剛三昧經》的「二入說」有相同之處，也有不同之處。首先，從總體上看，兩文的「二入」——理入、行入的提法是相同的。其次，分別地看，理入，意義基本相同，一些文句亦頗爲近似。但是文字上也有一個明顯的不同，那就是「壁觀」與「覺觀」的差異。《金剛三昧經》中是「覺觀」，而「壁觀」是達摩所傳的獨特禪法。行入，《金剛三昧經》講的精煉概括，並未具體提出「四行」的方法，這與作爲具體修習實踐指導而詳細展開的達摩的「行入」——「四行」說，形成巨大反差。

首先考察達摩的「二入四行說」。入道，是趣入菩提道。理入是悟理，行入是修行。入道，先要見道，悟入諦理。但是佛法不只是悟了，悟是屬於見地，還要本著悟入的見地，從實際生活中，實際事行上去融洽、消除無始來的積習，這叫發行，即是修道。前三行是怨懟憎會、愛別離、求不得等苦的進修，稱法行是以無所得爲方便而行六度。現在比較一致的觀點認爲，此論典集中反映了達摩禪法的思想與特點。

「二入四行說」雖然很好地概括了達摩的禪法，但它畢竟只是曇林一個人對於達摩禪法的記錄，例如：契嵩《傳法正宗記》中即已指出這個問題：

夫達磨之徒，其最親者慧可也。其次道副、道育。古今禪者所傳可輩之言，皆成書繁然盈天下，而四行之云亦

¹⁴³ 《卍續藏》冊 63，經 1217，頁 1 上-中。

未始概見，獨曇琳序之耳。¹⁴⁵

契嵩指出，達摩的傳法弟子慧可等人均未曾提到過「二入四行說」，而只是曇琳一人的記錄，言下之意是說「二入四行說」應是曇琳對達摩禪法的重新整理。筆者認同這個觀點。

達摩禪法的一個突出特點是重視《楞伽經》，因此也被稱為楞伽禪。如《續高僧傳·慧可傳》說：「初，達摩禪師以四卷楞伽授可曰：我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世」。¹⁴⁶在達摩、慧可及慧可門下弟子的傳法中，均是依據《楞伽經》，並沒有明確提到「二入四行」。因此，可以認為，「二入四行」應是曇林對達摩禪法的記錄與整理。當然，從上述討論可知，這種整理是完全忠實於達摩禪法的精神及其所依據的《楞伽經》，但是具體表述形式可能經過曇林自己的處理，而這種處理在很大程度上應該另有經典依據。

「二入四行」中特別強調「藉教悟宗」，在行入的四行中均引用佛經。因此，如果說「二入說」是曇林依據經教，包括《金剛三昧經》對達摩禪法的整理，這是很自然的事情。尤其是在當初達摩禪法受到質疑的情況下，引用佛經來增強達摩禪法的權威性是很有必要的。如寂震《金剛三昧經通宗記》卷七云：「昔達磨大師，略辨大乘四行……。按初祖此說，即依此經而立者也。」¹⁴⁷認為達摩「二入」法門依據《金剛三昧經》而立。這是中國佛教傳統上一致的看法。

另外，淨覺在《楞伽師資記》中認為，在楞伽師的傳承裡，四卷《楞伽經》的譯者求那跋陀羅（394～468）為第一代祖師，並記載有他的「理心」說：

¹⁴⁵ 《大正藏》冊 51，經 2078，頁 743 下-744 上。

¹⁴⁶ 《大正藏》冊 50，經 2060，頁 522 中。

¹⁴⁷ 《大正藏》冊 35，經 652，頁 296 中-下。

今言安心者，略有四種。一者背理心，謂一向凡夫心也。二者向理心，謂厭惡生死，以求涅槃，趣向寂靜，名聲聞心也。三者入理心，謂雖復斷障顯理，能所未亡，是菩薩心也。四者理心，謂非理外理，非心外心，理即是心。心能平等，名之為理。理照能明，名之為心。心理平等，名之為佛。心會實性者，不見生死涅槃有別，凡聖為異。境智無二，理事俱融，真俗齊觀，染淨一如。佛與眾生，本來平等一際。¹⁴⁸

可見，達摩二入說中的理入，與求那跋陀羅的「理心」說，有密切的關係，其內在精神是相同的。筆者認為，或許曇林參考《金剛三昧經》中「二入說」的精神整理成達摩的「二入」法門。

如果說曇林所記錄達摩「二入」法門參考了《金剛三昧經》的話，那麼在時間上是否會存在矛盾呢？根據前述考辨，「新本《金剛三昧經》」應與《起信論》同時譯出，而《起信論》在周武毀佛以前即已傳到北方，¹⁴⁹因此這時《金剛三昧經》也同樣流傳到北方是非常有可能的。據《續高僧傳·慧可傳》說：在周武毀佛時，曇林與慧可，曾「共護經像」。曇林為賊斫去了一臂（人稱「無臂林」），慧可曾護侍他。¹⁵⁰由此看來，曇林參考《金剛三昧經》，在時間上不會存在矛盾。

綜上所述，筆者認為，曇林所記錄的達摩「二入」法門應該參考了《金剛三昧經》的「二入說」。

¹⁴⁸ 《大正藏》冊 85，經 2837，頁 1284 上-中。

¹⁴⁹ 據《續高僧傳·曇遷傳》記載，曇遷在周武毀佛以前即已「研精《華嚴》、《十地》、《維摩》、《楞伽》、《地持》、《起信》等」《大正藏》冊 50，經 2060，頁 572 上。

¹⁵⁰ 《大正藏》冊 50，經 2060，頁 552 中。

五、總結

綜上所述，水野弘元用一些譯語作為判斷《金剛三昧經》是在玄奘譯出《般若心經》之後的偽經主要論據，是不能成立。《金剛三昧經》既不可能如杜繼文等所說是元曉所撰，也不可能如徐文明所說是禪宗二祖慧可之作。《金剛三昧經》突出特點是其中包括了阿摩羅識與本覺思想，而真諦三藏的佛學思想與之密切相關。真諦三藏所弘傳的阿摩羅識理論經典依據，應該就是其中包括了阿摩羅識與本覺思想，並且用本覺來解釋阿摩羅識的《金剛三昧經》。引用現存《金剛三昧經》的最早文獻是《釋摩訶衍論》。據鄧高鏡等人考證，《釋摩訶衍論》與《起信論》為真諦同時所譯。基於《釋摩訶衍論》對於《金剛三昧經》引用關係，一個自然的結論：由於《金剛三昧經》是《起信論》及《釋摩訶衍論》所依據的重要經典，其中包含本覺、阿摩羅識等非常重要的佛學思想，因此，真諦三藏在翻譯《起信論》和《釋摩訶衍論》同時，即梁承聖三年，於衡州始興郡建興寺，重譯了《金剛三昧經》。

對《釋摩訶衍論》的考證，必然涉及《起信論》的真偽問題。持偽論一方一個重要論據是《起信論》所用到的一些重要名相，與真諦其他譯籍不同的問題。關於真諦所用譯語問題，筆者認為必須劃分需要傳語人的前期與無需傳語人的後期。在《起信論》真偽考辨中，另一個重要問題是梁譯《起信論》智愷〈序〉的真偽，這與《起信論》本身真偽密切相關。基於前人對此問題的研究，筆者認為，曾經「遊化東魏」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。如此看來，《起信論》中某些用語及語法與北地譯師譯籍有某些相似性，就毫不奇怪了。

菩提達摩「二入四行說」與《金剛三昧經》的「二入說」確有

密切關係，二者先後次序不易判斷，這是關係到《金剛三昧經》真偽一個重要問題。筆者認為，很大可能是曇林將達摩禪法內在精神參考《金剛三昧經》的「二入」說整理成現存達摩「二入」法門。



(收稿日期：民國 100 年 7 月 21 日；結審日期：民國 101 年 6 月 27 日)

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。
《中華藏》，北京，中華書局，1997年。
2. 北涼·失譯，《金剛三昧經》，《大正藏》第9冊。
3. 東晉·佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第9冊。
4. 失譯，《佛說金剛三昧本性清淨不壞不滅經》，《大正藏》第15冊。
5. 元魏·菩提流支譯，《深密解脫經》，《大正藏》第16冊。
6. 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》第25冊。
7. 唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》第30冊。
8. 梁·真諦譯，《決定藏論》，《大正藏》第30冊。
9. 梁·真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》第32冊。
10. 姚秦·筏提摩多譯·龍樹菩薩造，《釋摩訶衍論》，《大正藏》第32冊。
11. 唐·圓測撰，《仁王般若經疏》，《大正藏》第33冊。
12. 新羅國·元曉述，《金剛三昧經論》，《大正藏》第34冊。
13. 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》第35冊。
14. 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》第36冊。
15. 唐·宗密註，《圓覺經略疏》，《大正藏》第39冊。
16. 唐·遁倫撰，《瑜伽論記》，《大正藏》第42冊。
17. 唐·法藏述，《華嚴經義海百門》，《大正藏》第45冊。
18. 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第48冊。
19. 唐·宗密述，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》第48冊。
20. 宋·延壽著，《宗鏡錄》，《大正藏》第48冊。
21. 隋·費長房撰，《歷代三寶紀》，《大正藏》第49冊。

22. 唐·道宣撰，《續高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。
23. 宋·贊寧著，《宋高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。
24. 梁·僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊。
25. 隋·法經等撰，《眾經目錄》，《大正藏》第 55 冊。
26. 唐·淨覺集，《楞伽師資記》，《大正藏》第 85 冊。
27. 唐·宗密述，《圓覺經大疏》，《卍新纂續藏經》第 9 冊。
28. 唐·圓測撰，《解深密經疏》，《卍新纂續藏經》第 21 冊。
29. 明·圓澄註，《金剛三昧經注解》，《卍新纂續藏經》第 35 冊。
30. 清·寂震述，《金剛三昧經通宗記》，《卍新纂續藏經》第 35 冊。
31. 達磨祖師著·曇琳序，《菩提達磨大師略辨大乘入道四行觀》，《卍新纂續藏經》第 63 冊。
32. 《古尊宿語錄》，《卍新纂續藏經》第 68 冊。

二、專書

1. 印順法師，《中國禪宗史》，南昌：江西人民出版社，2007 年。
2. 宇井伯壽，《印度哲学研究》第六，東京：甲子社書房，1930 年。
3. 徐文明，《中土前期禪學思想史》，北京：北京師範大學出版社，2004 年。
4. 楊仁山，《楊仁山全集》，安徽：黃山出版社，2000 年。
5. 楊維中，《中國唯識宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008 年。
6. 楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996 年。
7. 戴密微著·耿升譯，《吐蕃僧諍記》，拉薩：西藏人民出版社，2001 年。
8. 蘇晉仁，《佛教文化與歷史》，北京：中央民族大學出版社，1998 年。

9. Robert E. Buswell : *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: the Vajrasamādhi-sūtra, a Buddhist Apocryphon*, Princeton: Princeton University Press, 1989.

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。
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。
3. 水野弘元，〈達摩の二入四行説と金剛三昧經〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》13 號，東京：駒澤大學，1955 年。
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。
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。
6. 杜繼文，〈新羅僧與唐佛教〉，《中國佛教與中國文化》，北京：宗教文化出版社，2003 年。
7. 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，東京：日本宗教學會，1926年。
8. 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，東京：日本宗教學會，1928 年。
9. 敖英，〈關於《金剛三昧經》的兩個問題〉，《佛教學報》第 51 輯，首爾：東國大學校佛教文化研究院，2009 年。
10. 徐文明，〈金剛三昧經作者辨〉，《中國文化研究》第 4 期，北

京：北京語言文化大學，1997年。

11. 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。
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。
13. 趙立春，〈鄴城地區新發現的慧光法師資料〉，《中原文物》年第1期，河南：河南博物院，2006年。
14. 釋印順，〈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，1989年。
15. 釋印順，〈起信論與扶南大乘〉，《中華佛學學報》8，台北：中華佛學研究所，1995年。
16. 王惠民，〈《高王觀音經》早期版本敘錄〉，敦煌研究院網站：<http://www.dha.ac.cn/03DE/index.htm>（2012年11月3日）。