

● 杜继文等 译注 ●

● 名家名著 ● 经典精译 ●

②

中国古代哲学 名著全译丛书

● 巴蜀书社 ●



电子文献
PDF

杜继文 等 译注

②

中国古代哲学 名著全译丛书

- 大乘起信论全译
- 传习录全译
- 老子衍全译
- 孟子字义疏证全译



(川) 新登字008号

责任编辑：黄小石

封面设计：李文金

中国古代哲学名著全译丛书（二）

杜继文等译注

巴蜀书社出版发行

（成都盐道街三号）

四川省新华书店经销

巴蜀印刷厂印刷

开本850×1168毫米1/32 印张33.625 字数700千

1992年9月第一版

1992年9月第一次印刷

印数：1—4690册

ISBN7—80523—510—4/B·65

定价：21.50元（精装）

总 序

任 继 愈

在国务院古籍出版规划统一方针指导下，我们与巴蜀书社合作，编辑了这套《中国古代哲学名著全译丛书》。

世界各民族不论大小，都对人类文明有所贡献。中华民族有五千年的历史，它对人类文明已经作出过伟大的贡献。伟大的贡献，有赖于民族思想文化的成熟。中国哲学，是中华民族思想文化成熟的标志。

五千年来，中华民族经历了无数的忧患和灾难。但是，忧患和灾难并未使它消沉，反而使它磨炼得更加坚强，在与困难和挫折的斗争中，它发展了、前进了。在前进的过程中，中华民族认识着世界，改造着世界，同时也改变着自身。

中华民族认识世界、改造世界的过程，在中国哲学中得到了集中地反映。其深厚的内容，明睿的智慧，在古代社会，和其他民族相比，都达到了极高的水平。中国哲学，在当时，无愧于自己的时代；在今天，是我们宝贵的文化遗产。随着人类社会的不断前进，随着对历史的深入剖析，中国哲学的内容和它的价值，将日益被更广大的人群所认识，所接受。

中华民族这个伟大的民族，有任务对世界文明作出更多的贡献。我们今天面临的任务，是要创造新的物质文明和新的精神文明。要完成这个历史任务，从中国古代哲学中寻求借鉴，提高广大人民的文化素养，是个必要的途径。

借鉴中国古代哲学，广大读者首先遇到的麻烦，是语言文字的障碍。本丛书的目的，就是为广大读者扫除这个障碍，使得更多的人能从中国古代的哲学著作中得到启迪，锤炼他们的智慧。

汲取前人的文化财富，（包括哲学、文学、科学、艺术）都应该直接取自原作，这是不言而喻的道理。事实上，能作到这一点的，总是少数人。所以从古到今，都有一些人在从事翻译。有不同文字的互译，也有古籍今译。缺少这个工作，人类创造的精神产品，就不可能成为广大人民的财富。

古文今译，并不是现在才有的。司马迁撰写《史记》，曾把商周的文献典籍译成当时流行的语言，树立了成功的范例，使诘屈聱牙的古代文献，被后世更多的读者所理解。古希腊哲学为后世欧洲哲学的源头，今天的欧洲人（包括今天的雅典人）了解古希腊哲学，很少有人直接阅读古希腊文原著，人们多是通过各自民族的现代译文，去了解古希腊哲学，这是学术发展的趋势和方向。

任何译作（古文今译，异国语文互译）都难作到毫毛不走样。但我们要求本丛书的译文，除了对原文忠实外，还要尽力保持原著的神韵风格。这是我们争取的目标，并希望以此和广大读者共勉。

本丛书第一编约四十五种，预计十年内出齐。力争提前，以飨读者。

《中国古代哲学名著全译丛书》

凡 例

一、本丛书是学术性的中国古代哲学典籍今译丛书。丛书的目的，是为了让更多的读者通过译本即可直接承继中国古代的哲学遗产，使国外读者可直接依据今译本译成外文，以利中外文化交流。

二、本丛书主要供专业工作者参考，也可供一般读者阅读，以适应中国文化研究向深层发展的需要。

三、本丛书选取中国古代著名的，较为难读、又较为完整的哲学论著分批进行今译。第一批选题四十五种。

四、本丛书每一译本均吸收古今各家成果，忠于原著精神，突出哲学思想。

五、本丛书每一译本均分为译文、原文两部分，译文用现代简化字，原文用繁体字。

译文前均有一篇较长的研究性述评，文中各篇均有题解。

译文部分附必要的注释，原文部分附必要的校勘。

六、今译是本丛书的主体部分，译文尽量做到信、达、雅，

要准确信实译出原意，要用精确、流畅、规范的现代汉语表达出原著的哲学思想，力求体现原著风格和艺术韵味。不拘于直译、硬译。

七、注释是今译的补充部分，一般在译文确实无法传达原著哲学思想，或古代语辞确实无法译成现代汉语时，加注释。

注释在充分领会前人成果基础上，断以己意，力求简明扼要，避免繁琐罗列。但有价值的不同意见，必须列出。

注释一般用脚注。

八、校勘体例仿照二十四史校点本。本丛书每一种书所依据的底本，尽量选用业经整理的较好版本。

九、本丛书每一译本一般附以哲学范畴、命题索引和参考书目索引。根据具体情况，或设或不设人名、书名索引。

哲学范畴、命题索引以原文为主。

总 目

总序.....	任继愈 (1)
凡例.....	(1)
大乘起信论全译.....	杜继文 (1)
传习录全译.....	鲍希福 (171)
老子衍全译.....	李 申 (547)
孟子字义疏证全译.....	冒怀辛 (789)

目 录

《大乘起信论》述评（代序）	（ 1 ）
《大乘起信论》今译	（ 42 ）
《大乘起信论》原文、提要及注释	（ 79 ）
附录	（ 138 ）

《大乘起信论》述评（代序）

一、关于《大乘起信论》的真伪之争

《大乘起信论》（以下简称《起信论》）有两个译本，一题马鸣造，一卷本，梁真谛译，前有智恺序；一题马鸣造，大周叉难陀译，二卷本，也有序文，作者佚名。关于这两个译本，从造者到译者，从论本到序言，都有人表示怀疑，所谓《起信论》的真译还是伪托的问题，就成了中国佛教史上的一大悬案，争论一直延续到现在。

关于《起信论》一书可信的最早记载，见于隋初昙延所撰《起信论疏》及与之同时代的慧远所撰《大乘义章》。《大乘义章》卷三《八识义》中多次引用《起信论》文。又有《大乘起信论义疏》二卷，亦题慧远所作。这些早期文献中，只提《起信论》的造者马鸣，而未涉及译者。隋开皇十四年（594）法经等编成《众经目录》，在《众论疑惑》录下说：“《大乘起信论》一卷，人云真谛译。勘《真谛录》无此论，故入疑。”三年后，开皇十七年（597），费长房的《历代三宝记》编成，在卷十一真谛条下记：“《大乘起信论》一卷，梁太清四年在富春陆元哲宅

出。”“《起信论疏》二卷，太清四年出。”这是第一个肯定译者真谛，且有疏二卷问世的记载，但他没有说明这一记载的文献根据，梁亦无“太清四年”，所以颇有破绽。又过五年，隋仁寿二年（602）彦琮等重订《众经目录》卷一，谓《起信论》一卷，“陈真谛译”，不载有疏二卷，并将译出时间模糊，由梁世转到陈世。至唐麟德元年（664），道宣编《大唐内典录》卷四真谛条中又记，《大乘起信论》“大同四年在陆元哲宅出。《起信论疏》二卷，太清四年出。”大同四年是公元538年，真谛尚未来中国，显然是在《长房录》上的错上加错。道宣在《续高僧传·拘那罗陀传》中，没有提到《起信论》，却特别声明本传所记真谛译疏数目，是根据曹毗的《真谛别历》。毗是真谛的著名弟子，撰有《三藏历传》、《真谛传》，与上边提到的《别历》当是一回事。可惜《别历》等已佚，内容难详。但《内典录》对《起信论》的记载则没有注明来自《别历》，可见说《起信论》为真谛所译决不是出自曹毗之口。

总之，直到道宣为止，各种经录对于《起信论》的记载，互相矛盾处甚多。又经过六十余年，唐开元十八年（730）智升编纂《开元释教录》，又有了新的变化。其卷六真谛目中记：《大乘起信论》一卷，初出，与实叉难陀出者同本。承圣二年癸酉二月九月十日于衡州始兴郡建兴寺出，月婆首那等传语，沙门智恺等执笔并制序，见《论序》。”这次不但译出时间变了，且多了一个传语者，一个执笔者，删去了疏二卷，增添了一个新译本。

查作《论序》的智恺，本名慧恺，是曹毗的堂兄，《续高僧传·法泰传》中附传，是真谛最主要的弟子和助手，现存有他为真谛译籍所作的序文，后记四篇，都没有提到《起信论》一书。

与四篇序记比较，《起信论序》之伪十分明显。例如四篇序记称译者为“俱罗那他”或“拘罗那他”，没有意译；《论序》则作“拘兰那陀，译名真谛”，是常识性错误。因为“真谛”的梵音应是“波罗末那”；“拘兰难陀”即“拘罗那他”，意译“亲依”而非“真谛”。作为真谛译籍的笔受者，决不会出现这种笑话。

慧恺在《摄大乘论释序》和《俱舍释论序》中都提到过亲依（真谛）的出身历史，说他原籍优禅尼国，后来“远游此国”（指梁）；《论序》则定真谛为“摩伽陁”国人，并称是梁武帝遣使到天竺求法，由摩伽陁国王将他强制派出。^①同一个真谛的弟子，会给自己的师长制造出两个不同的经历来，也太离奇了。至于传语的月婆首那，《论序》作月支首那，与真谛同时，由北方来至南朝，经历侯景之乱，后于陈天嘉乙酉岁（565）在江州兴业寺译经，本贯也是优禅尼国，所以《续高僧传》将他附在《拘那罗陀传》中，与真谛并没有交往的证据。据慧恺的《俱舍释论序》，时真谛早已“精解此土音义，凡所翻不须度语”。《论序》强加一“传语人”，更显虚假。

现存《一心二门大意》一卷，是对《起信论》的疏解，撰者题为智恺，学术界普遍表示怀疑。

在佛教史学和义学界，有关的记载也很混乱。《续高僧传·玄奘传》说：“又以《起信》一论，文出马鸣，彼土诸僧思承其本，奘乃译唐为梵，通布五天。”《起信论》的思想与玄奘所传

^①《续高僧传·拘那罗陀传》记，真谛原籍优禅尼国，游方至扶南，受扶南国王委托，随梁使至广州。

牴牾颇大，而玄奘未曾质疑，道宣曾参与过玄奘译场，在治史上，也以学风严谨著称，所记当不会有错。然而由玄奘弟子慧立、彦棕所著《大慈恩寺三藏法师传》，却只字未提玄奘有翻译《起信论》为梵文一事，所以有人亦疑道宣所传有误。新罗元晓（617—686）撰《起信论疏》二卷，与慧远的《疏》一样，虽不记译者，而以马鸣造为当然的事。唐法藏（643—712）的《大乘起信论义记》依然定为真谛译，关于译时译地，则综合《起信序》、《开元录》，并参照《续高僧传》等揉成，模糊错乱处更多。与此同时，怀疑《起信论》为真谛译文者，更进一步提出，它只是中国人假马鸣、真谛之名的伪造。唐初吉藏的弟子慧均撰《四论玄义》（约618年），其第五卷说：“《起信》是虏鲁人作，借马鸣菩萨名。”卷十又针对《长房录》的记载说：“《起信论》一卷，人云马鸣菩萨造。北地诸论师云：非马鸣造论，昔日地论师造论，借菩萨名目之，故寻翻经目录中无有也。未知定是否？”至于晚唐，新罗珍嵩著《华严经探玄记私记》说：“马鸣《起信论》一卷，依《渐刹经》造此论。而道宣目中云：此经是伪经。故依此经之《起信论》是伪论也。”这样，不但说明译者假托，作者假托，而且指出假托者的派系及其依据的经典。

关于实叉难陀的新译本，疑问也不少。《开元录》卷九实叉难陀录中说：“《大乘起信论》二卷，第二出，与真谛出者同本。”但没有说明这一记载的根据。现存有佚名的《新译大乘起信论序》说，新译所据梵本，原由实叉难陀自于阗带来，同时于西京慈恩塔内获得旧梵本，与弘景、法藏等以大周圣历三年（700）岁次癸亥（按：本年非癸亥）与《华严经》相次而译。在这里，

把法藏作为实叉难陀译场的参与者，符合事实，法藏是《起信论》的重要弘扬者，把他拉进新译的行列，也很合乎情理。但是，法藏所撰《起信义记》七卷，《起信别记》一卷，都是以梁译为底本，从来没有提到他自己参与过新译。法藏撰《华严经传》，说实叉难陀“译经”十九部，也没有提他还译过什么“论”。《宋高僧传》的《实叉难陀传》也没有关于新译《起信论》的记载。看来作为僧史学者的赞宁，对于新译也采取不轻信的态度。

关于《起信论》真伪的这些不同说法，唐以后很少再引人注意。进入本世纪，随着东西文化交流和佛教的复兴，又重新被提了出来，引起中日两国有关学者的浓厚兴趣。日人望月信亨于明治三十五年作《起信论之作者》，明治四十三年松本文三郎作《起信论考》，到大正八年村上专精作《对于大乘起信论之史的考察》，掀起了否定《起信论》为印度原著，力主支那撰述的高潮，而常盤大定、羽溪了谛等则维护旧说，驳难竞起，在1919—1921年，1926—1929年，发生两次颇具规模的辩论，直接影响到中国的佛学研究者。1922年梁启超著《大乘起信论考证》长文，概括日人1921年前的研究成果，力证《起信论》为“吾先民之所自出”，欢喜踊跃；欧阳渐作《决择五法谈正智》，以为《起信论》非佛教唯识之学，颇多贬斥，形成中国否认《起信论》为印度产的两股势力。章太炎作《大乘起信论辩》，为马鸣造论辩解；太虚作《佛法总抉择谈》，从东方文化的特质上驳难梁启超等的研究方法。由此形成两支维护《起信论》为印度人撰述的势力。

这两种相反的见解，虽然在情绪上逐渐趋向平和，但认识上

并没有得到统一。1949年以后，大陆以吕澂为代表，从《起信》与《楞伽》，《起信》与禅的关系上，继续论证其为中国人撰。台湾以印顺为代表，则从肯定《起信论》的价值上着眼，将其真伪问题搁置起来，表现了另一种态度。

二、《起信论》产生的佛教背景及其流布

隋慧远在《起信论义疏》中说，《起信论》的思想本于《楞伽经》。《楞伽经》在唐以前有两个译本，其一是南朝宋求那跋陀罗译于443年的四卷本；另一个是北魏菩提流支译于513年的十卷本。据吕澂考察，《起信论》主要本于十卷《楞伽》。因此，《起信论》问世的最早期限不会前于513年；引用《起信论》最可靠的资料是《大乘义章》。作者慧远死于隋开皇十二年（592），所以至迟不会晚于592年。事实上，这个时间段还可以缩小。昙延撰《起信论疏》是可以肯定的，他死在隋开皇八年（588）；论本既然假托真谛译，则其出现也不会在真谛来华之前。真谛来梁入都在太清二年（548），死于陈太建元年（569）。因此，《起信论》的面世，只能在548年到588年的四十多年内。

在这数十年间，中国的佛教思潮经般若中观学、涅槃佛性论，正在兴起瑜伽唯识学的热潮。北朝由菩提流支、慧光和法上等开创的地论学，成为魏、齐、周三代佛教的统治思想，楞伽学与禅学结合，则成了隋唐禅宗的摇篮；南朝的三论学事实上只是梁陈统治集团的麻醉剂，摄论学以越来越大的规模由南向北扩展，颇有势力的天台一系，也受到巨大的冲击。南北的这两股唯

识学，都以“清净心”为最高本体，随着全国统一的进程逐步汇合，终于成了隋唐影响面最大的佛学潮流。

佛教思想的这一背景，为梁译《起信论》的产生提供了条件。首先可注意的是昙延，《续高僧传·昙延传》没有提到他注疏《起信论》一事，但说他研习《华严》、《涅槃》、《十地》《地持》等，注疏除《涅槃》外，尚有《宝性》、《胜鬘》等，都是当时最流行的以心性释佛性的经论。昙延一直活跃在北方地论学势力范围，与儒士也颇有接触。他曾经解释“方圆动静”四字谓：“方如方等城，圆如智慧日，动则识波浪，静类涅槃室。”此中“方等”指菩萨经类^①，“智慧”可谓“本觉”，“识波浪”相当“不觉”，“涅槃”指不觉经始觉向本觉回归，这四句话与《起信论》的思想和结构大致相当。昙延注解《涅槃》，梦见有人衣白服乘白马，“谈授经旨”，醒后自思：“此必马鸣大师授我义端”，由是述疏《涅槃》，作偈曰：“归命如来藏，不可思议法。”这直接指明，昙延解释的《涅槃》义理，倡导“如来藏”，不是他个人的见解，而是马鸣梦授。自称梦授或神启经典，在中国不是自昙延始，也不是到昙延终，但他以马鸣名义作疏，而且思想如此接近《起信论》，使人很容易怀疑昙延就是《起信论》的真正作者。他的《起信论疏》二卷，与《长房录》称真谛译《起信论》并撰疏二卷的记载，也很类似。在齐、周、隋三朝的北方诸师中，最博学的僧人是净影慧远。但据道宣比较，就“标举宏纲、通镜长鹭”言，昙延“过于慧远久矣”。《起信论》言简意赅，概括性很强，与道宣的评论是很相

^①慧远《起信论义疏》卷上：“十二部中唯方等菩萨所持”。

称的。

《起信论》将大乘佛教通行的菩萨“六度”改作“五门”，合并“禅定”和“般若”两波罗密为“止观双修”，是特色之一。但这类禅观在天台宗的先驱者那里就已经出现。《续高僧传·慧思传》介绍慧思行禅是“昼夜摄心，理事筹度”。“摄心”就是“止”，“筹度”就是“观”。慧思在修持中遇到“禅障”，亦称“禅病”，在《起信论》中有系统的总结。慧思提出对治“禅病”的办法，“即自观察：我今病者，皆从业生；业由心起，本无外境，反见心源，业非可得；身如云影，相有体无。如是观已，颠倒想灭，心性清静，所苦消除。”这些说法，《起信论》也多有发挥。他提倡“方等忏悔”，“常坐苦行，这在《起信论》中也有反映。慧思原在北齐洛阳嵩山一带聚徒，后来转居光州（河南潢川），晚年在湖南衡山度过，死于陈太建九年（577），对南北义学和禅学都颇了解，也有影响。

《起信论》中特别引起研究者注意的，是它对于“人我见”的批判。“人我见”是主张有一永恒自主之神我存在的观点，它涉及的领域主要是灵魂不死、意志自由、天神创世等方面的问题。《起信论》把“人我见”胪列为五种，完全没有涉及上述问题，在这外来佛教中是罕见的；倒是在两晋南北朝的中国佛教中有所表现。例如前两种所谓“虚空是如来性”、“真如涅槃之性唯是其空”，在六家七宗的般若学和梁陈以来的三论学中就能找到出处；中间两种所谓“如来之藏有色心法自相差别”、“自体具有一切世间生死等法”，有可能是毗昙师和地论北道的思想，至于天台宗而形成完整的体系；最后一种所谓“众生有始”、“涅槃有终”、“三界外更有众生始起”的观点，当是将“无