

《大乘起信論》「非佛教」嗎 ——關於「《起信論》非佛教」說的教理學反省

馮煥珍

中山大學比較宗教研究所副教授

提要

歐陽竟無等人認定《起信論》犯了真如實體論、真如緣起論、無明緣起論、真妄互熏論和返本還源論五大過錯，因而該論的教理不是佛教。而本文通過考察從教與理兩方面顯明：《起信論》乃至整個如來藏學雖然安立了一個生佛不二的如來藏作為所依，但這個所依體不是實體，而是空有無礙的實相，該論不過將實相從眾生心點出而已；《楞伽經》中的如來藏既有被無始虛偽惡習所纏的阿賴耶識義，也有未被無始虛偽惡習所纏的自性清淨心義，而且後一義的如來藏更加根本，因此《起信論》依此建立真如緣起論並無不妥；《起信論》雖倡真如緣起，但它論依真如而有無明是從迷悟立論，因此只能將真如理解為染汙法的依因而不能理解為其生因；《起信論》限於心生滅門論真妄互熏，此門中的種種法所顯示者僅僅是真如之相與用，且此或染或淨的相用是無明於無相的真如橫生妄執的結果，與真如之體無涉，真如之體在熏習中惟有熏覆（無明熏真如）熏顯（真如熏無明）之別；在修行方法上，《起信論》雖然特別凸顯真如的正因功用，但絲毫沒有忽視外緣的重要性，並且強調只有因緣和合才能成就，因此說它提倡的修行方法以返本還源為特點可，但說它不待外緣則不可。歐陽等人所以嚴厲排拒《起信論》以及唯識、中觀學以外的教法，根本原因在於他們那種還原主義或包容主義（判教式）的佛教觀。

關鍵詞：1. 《起信論》 2. 非佛教 3. 還原主義佛教觀 4. 反省

【目次】

- 一、引言
- 二、「《起信論》非佛教」說的立論及其依據
- 三、對「《起信論》非佛教」說相關理據的審理
 - 1. 真如實體論
 - 2. 真如緣起論
 - 3. 無明緣起論
 - 4. 真妄互熏論
 - 5. 返本還源論
- 四、結語

一、引言

《大乘起信論》（下文簡稱《起信論》）是佛教中的一部經典論書，它的特點可以概括為三點：一、以眾生心為所依體；二、以一心開二門（「心真如門」與「心生滅門」）為理論構架；三、以真生、本始不二為宗義。

由於該論在教理上結構嚴整、文義斐然，在行門上頓漸齊施、三根普適，所以一旦傳出，大受尊奉。隋代大德淨影寺慧遠（523-592）就盛讚該論道：「《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

據傳當時真諦傳譯該論後，他與其弟子智愷都造有疏釋。隨後隋代曇延、慧遠也各造疏記，智顗、吉藏的著述中對此論文也有引用。進入唐代，由於賢首、天臺二宗弘贊此論，智儼、法藏、元曉、澄觀、宗密各有疏記，湛然著作中也吸收了此論的思想，佛教界對於此論的傳習更廣。入宋以來，教、禪、淨各家更是競相研習此論，都以它為大乘入道的通途，且直到近現代亦如此。

該論有唐·實叉難陀的異譯本，分為二卷。同時，該論很早就有玄奘的梵文譯本。據《續高僧傳》卷4〈玄奘傳〉載，「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。」² 此論的現代外文譯本，日譯則有島地大等譯本、望月信亨譯本、竹村木男和衛藤即應譯本，英譯則有鈴木大拙譯本、李提摩太譯本和 Yoshito S. Hakeda 譯本。

我國關於此論的注疏等撰述古今皆多。就古代講，現存的有梁·智愷的《一心二門大意》一卷，隋·曇延的《論疏》二卷（現存上卷），隋·慧遠的《義疏》二卷，唐代法藏的《義記》五卷、《別記》一卷，唐·宗密的《注疏》四卷，唐·曇曠的《略述》二卷（敦煌寫本）、《廣釋》若干卷（同上），宋·子璿的《疏筆削記》二十卷、《科文》一卷，宋·知禮的《融會章》一篇（《四明尊者教行錄》），明·真界的《纂注》二卷，明·正遠的《捷要》二卷，明·德清的《直解》二卷、《疏略》二卷，明·通潤的《續疏》二卷，明·智旭的《裂網疏》（釋唐譯）六卷，清·續法的《疏記會閱》十卷，等等。

此外，佚失的《起信論》疏記也不少。主要有陳·真諦《起信論疏》二

¹ 隋·釋慧遠，《〈大乘起信論〉義疏》上之上，《大正藏》冊44，頁175上。

² 《大正藏》冊50，頁458中。

卷，梁·智愷的《論疏》一卷（？）、「《論注》二卷（《義天錄》）」，唐·靈潤的《論疏》若干卷（《續高僧傳》卷15〈靈潤傳〉）」，唐·智儼的《義記》一卷、「《疏》一卷，唐·宗密的《一心修證始末圖》一卷，唐·傳奧的《隨疏記》六卷（《義天錄》）」，唐·慧明的《疏》三卷（《東域傳燈目錄》）」，宋·仁岳的《起信黎耶生法圖》一卷（《佛祖統紀》）」，宋·慧洪的《解義》二卷，宋·延俊的《演奧鈔》十卷，宋·元朗的《集釋鈔》六卷，宋·智榮的《疏》一卷（《義天錄》）」等。

民國以降，教內外對此論的研習亦長盛不衰，有圓瑛的《講義》二卷，太虛的《略釋》、「《唯識釋》」、「《別說》」各一卷，守培的《妙心疏》二卷，慈航的《講話》一卷，印順的《講記》一冊，徹聖的《講義》一冊，白聖的《表解》一冊，慈舟的《述記》一冊，方倫的《講記》一冊，高振農的《校釋》一冊，杜繼文的《全譯》一冊，蕭蓬父的《譯釋》一冊，等等。

中國而外，此論在朝鮮、日本流行亦頗為廣泛。朝鮮古代僧人有關此論的著述，現存有元曉的《疏》二卷、「《別記》二卷，太賢的《古跡記》（即《內義略探記》）」一卷，見登的《同異略集》二卷。已佚本則有元曉的《宗要》一卷、「《大記》一卷、「《料簡》一卷，憬興的《問答》一卷。

日本有關此論的章疏較朝鮮更多，現存有湛譽的《決疑鈔》一卷，圓應的《五重科注》一卷，亮典的《青釋鈔》五卷，即中的《科解》二卷，貫空的《注疏講述》一卷，曇空的《要解》三卷，藤井玄珠的《校注》一卷、「《講述》一卷，村上專精的《達意》一卷、「《科注》一卷，湯次了榮的《新釋》一卷，望月信亨的《研究》一卷、「《講述》一卷，竹村牧男的《讀解》一冊，柏木弘雄的《研究》一冊，等等。此外日本學者有關法藏的《義記》的注釋有數十種之多。

不用列舉汗牛充棟的《起信論》研究專著和論文，³ 我們於此已可窺見這部論典在中國乃至東亞佛教中的重要性之一斑。

然而，就是這樣一部深刻地影響了東亞佛學思想、在東亞佛教界地位尊崇的著作卻遭到了研習者幾乎同樣全面的懷疑。人們對《起信論》的懷疑不但表現在文獻層面，更重要的是深入到了它的思想深層，直指之為「非佛教」，且

³ 有關漢語學術界二十世紀以來研究《大乘起信論》的較詳細的情況，參黃夏年，〈二十世紀《大乘起信論》研究述評〉，《華林》第1卷（北京：中華書局，2001年4月）。又見：《普門學報》第6期（高雄：普門學報社，2001年10月）。

這種懷疑一直持續到了今天。因此，今天重新提出這一問題加以討論當非多餘之舉。不過，本文不涉及相關的文獻、歷史真偽的辨別，而主要從佛教義理的角度對「《起信論》非佛教」說的教理依據及其原因加以反省，進而證明該論是真正的佛教，因為依據佛教所奉「依法不依人」的準則，即使一部著作並非佛、菩薩所說，只要其思想與三法印或實相印相合就是佛教的思想。

或謂思想之辨，徒添口舌之爭，無益於修行解脫。此實乃一偏之論，佛法之妙，妙在解行相應，解而不行固如說飯不飽，行而不解亦如夜半臨池，故龍樹菩薩開示說：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」⁴ 因此，儘管相對修行來說，解說道理無非可視為世俗諦，但若不能通達世俗諦，是決定不能發起正行而成就的。我的辨正，自然不能說必然無誤，但可以說都是依據諸佛教證和諸菩薩的理證而談。

二、「《起信論》非佛教」說的立論及其依據

懷疑乃至否定《起信論》思想者古已有之，唐譯《〈起信論〉序》即云：「夫理幽則信難，道尊則魔盛。況當劫濁，尤更倍增。故使偏見之流執《成唯識》誹毀此論真妄互熏。既形於言，遂彰時聽，方等甘露，翻為毒藥。」⁵ 這是指宗唯識的神泰（生卒年不詳）、慧沼（650-714）等人對《起信論》所闡教理的責難，如慧沼就說：

《起信論》中，體大即真如體；相大即是無量性功德相；用即能生世出世善因果者。用大有為，行是如用，故能生一切者，此亦不爾。真如豈有作用？若有作用，同諸行故。如增上用，諸法得生，此理可爾，不為生用。⁶

此後，不斷有人責難該論。降及近代，此風猶盛。先是內學院的歐陽竟無（1871-1943）、呂澂（1896-1989）、王恩洋（生卒年不詳）等人，於上世紀二〇年代發起了一場波及教內外、歷時二十餘年的拒斥《起信論》以及受其影

⁴ 龍樹著、後秦·鳩摩羅什譯，《中論》卷4〈觀四諦品〉，《大正藏》冊30，頁32下~33上。

⁵ 《大正藏》冊32，頁583下。

⁶ 唐·釋慧沼，《能顯中邊慧日論》卷2，《大正藏》冊45，頁426中。

響的中國佛學的運動；未幾，日本的松本史朗、袴谷憲昭等人於上世紀八〇年代公開喊出「如來藏不是佛教」的口號，全面否定包括《起信論》在內的如來藏系的佛學思想，形成了一股引起國際佛學界關注且至今餘波未息的「批判佛教」運動；此外，當代佛教界著述最為豐富的印順法師，由於以中觀為究竟說而以唯識和如來藏為方便說，也對包括《起信論》在內的如來藏思想非議有加。

我承認，批判、否定《起信論》乃至整個如來藏思想的學者其用意都是為了破邪顯正、純淨佛法，但是，動機的純正不等於理論批判本身沒有問題，這是不言而喻的。因此，正如他們以自己的見地批判《起信論》一樣，他們的批判本身也應當接受反省。現在，我們就看看他們是如何批判《起信論》的。

綜合批判者所論，《起信論》思想的錯誤有如下數端：

1. 《起信論》以生佛不二的如來藏為所依體，實際上是將如來藏當成了實體。韓鏡清先生云：「它們都以為真心就是真如，是有體的。」⁷ 韓先生所謂「它們」指《起信論》和淨影寺慧遠的《〈大乘起信論〉義疏》，他以為兩者提持的「真識心」（真心）為實體。呂澂先生亦云：「《起信》發端，另立如來藏心。皆故意作態，說成虛無飄渺，此其所以為偽也。」⁸ 印順法師早年雖然宣講過《起信論》，且對該論讚賞有加，但這並不意味著他在精神上肯認如來藏學，實際上此時他已開始基於中觀見貶損如來藏學了，如他在《〈中觀論頌〉講記》中就破道：

後期的大乘佛教，以生佛平等的如來藏、如來界、如來性為所依體，說明流轉還滅，說明一切。這樣的如來，抹上一些性空的色彩，而事實上，與神我論的如來合流。外道梵我論者，所說的如來，也是眾生的實體，宇宙的本體。⁹

⁷ 韓鏡清，《淨影八識義述》，收錄於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》冊 26（臺北：大乘文化出版社，1981 年第 2 版），頁 358。

⁸ 呂澂，《〈楞伽〉如來藏章講義》，收錄於《呂澂佛學著作選集》卷 1（濟南：齊魯書社，2000 年版），頁 257。

⁹ 釋印順，《〈中觀論頌〉講記》（臺北：正聞出版社，1992 年修訂 1 版），頁 403-404。到了晚年，印順法師對如來藏學就更不留情了，他在《契理契機之人間佛教》一文裏這樣否棄中國的漢傳佛教和密教：「中國佛教自以為最上乘，他修

他橫掃整個後期大乘佛法，而直接拈出如來藏學的所依體，《起信論》自然不能倖免。松本史朗和袴谷憲昭甚至將如來藏與唯識學通通判為實體論，如松本說：「我把如來藏思想（以及唯識思想）的本質理解為 dhātu-vāda（案：即基體）。」¹⁰

眾所周知，佛法的根本原理是「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」的三法印或「一切法畢竟空」的實相印，任何理論如果與此原理相契合即為佛教，反之則非佛教。說者既然指《起信論》所立如來藏是實體或神我，該論的非佛教性質豈不昭然若揭？

2.《起信論》認為如來藏不但本性空寂，而且本性覺悟，有違聖教。歐陽竟無說：

（《起信論》）說心性不起即是大智慧光明義，而不知此是智如一味之義，因是而不立正智之法，謬也。¹¹

印順法師亦云：「如來藏不但是如來智，也是如來身、如來眼（眾生具足），結加趺坐，與佛沒有不同。……眾生身內有這樣的如來藏，難怪《楞伽》會上，提出一般人的懷疑：這樣的如來藏，不就是外道的神我嗎？」¹² 呂澂先生也將《起信論》的眾生心性本覺說視為邪見：「它（案：即《起信論》）認為眾生的心原是離開妄念而有其體的，可稱『真心』；這用智慧為本性，有如後人所解『昭昭不昧，了了常知』一般，所以看成本覺。在論中形容這樣的『真心』是大智慧光明的，遍照法界的，真實識知的，乃至具足過於恆沙不思

的也正是最上乘行呢！遲一些的『秘密大乘佛法』，老實的以菩薩行為迂緩，而開展即身成佛的『易行乘』，可說是這一思想傾向的最後一著。我從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論，所以斷然的贊同『佛法』與『大乘佛法』的初期行解。」釋印順，《華雨集》冊 4，（臺北：正聞出版社 1993 年第 1 版），頁 45。

¹⁰ 松本史朗著，蕭平、楊金萍譯，《緣起與空》（香港：經要文化出版有限公司，2002 年初版），頁 55。

¹¹ 歐陽漸，《藏要敘·經》之《〈大乘密嚴經〉序》，《歐陽竟無先生內外學》甲函（南京：金陵刻經處刻本）。

¹² 釋印順，《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，1992 年修訂 1 版），頁 112-113。

議功德的。它說得那樣頭頭是道，就給當時佛家思想以很大的影響。」¹³ 松本史朗對如來藏學的心性本覺說的批評與他們不謀而合：「中國佛教中有『本覺』或『本來成佛』的說法，這種本來性（originality）就以（按：譯文「以」疑作「已」）有著 dhātu 對於 dharma 所具有的時間先行性。dhātu 比 dharma 為先，為始源。」¹⁴ 在佛教眼裏，眾生無始以來即執迷不悟，而《起信論》宣稱眾生本覺，兩者正相反對，固不能稱為正理。

3.《起信論》安立一獨立於阿賴耶識的自性清淨心，於經無依、於理無據。據歐陽竟無先生，《楞伽經》中「『佛以性空、實際、涅槃、不生是等句義說如來藏』，是為淨八識」，¹⁵ 而「凡稱如來藏，必曰『如來藏藏識』」；¹⁶ 意思是，《楞伽經》中的無我如來藏是佛果位上捨阿賴耶識名以後的清淨識，作為善不善因的如來藏則非此清淨識，而是受無始惡習所熏的藏識，即阿賴耶識。這是其教證。從理證講：

有漏種子法爾本有，無漏種子亦法爾本有，皆依於藏。種生現而熏藏，藏持種而受熏。淨以廣其淨，染以廣其染。染勢用而淨微，淨勢用而染微，淨圓滿而染滅，¹⁷

最終成二轉依。引文中的「藏」非《起信論》意義上的真如，而是能藏意義上的阿賴耶識，¹⁸ 此謂只有攝藏了有漏無漏兩種種子的阿賴耶識才能成為善不善因。而《起信論》的如來藏是無漏真如，無漏真如則不能成為不善因；¹⁹ 同時，《起信論》「立真如門而不立正智門，違二轉依」，亦不成善因。而這

¹³ 呂澂，〈《大乘起信論》考證〉，《呂澂佛學著作選集》卷1，頁367。

¹⁴ 松本史朗前揭書，頁77。

¹⁵ 歐陽漸，《〈楞伽〉疏決》卷1（金陵刻經處，1925年刻本）。

¹⁶ 歐陽漸，《〈楞伽〉疏決》卷1（金陵刻經處，1925年刻本）。

¹⁷ 歐陽漸，《〈大乘密嚴經〉序》。

¹⁸ 歐陽竟無先生云：「八識為染淨依，依之為藏，染淨之為種。就藏為言說如來藏、阿賴耶識皆名藏識，就種為言說無漏淨種名如來藏，有漏染種名阿賴耶。闡阿賴耶義者說無漏種寄賴耶中轉，闡如來藏義者說煩惱客塵纏於佛藏。隨所主而為言，非識之有或異，染淨依同，其性不同。」《〈大乘密嚴經〉序》。

¹⁹ 歐陽竟無先生云：「『如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生』，是以賴耶為不善因也。若非賴耶，無漏如何能為不善因耶？」《〈楞伽〉疏決》。

又直接導致《起信論》安立真如緣起的錯誤緣起觀。²⁰

4.《起信論》說不覺非法爾本有而是因緣本有，亦背經違理。歐陽竟無云：

無明是染之本，本之謂法爾如是也。故經說客塵，不推客塵所自；經說無明，不窮無明所由。而《起信》說無明因於依覺，是為因緣本，非法爾本。說「不達法界，忽然念起」即為無明，念即無明，似為一事。然又說「不知真如法一，不覺心起而有其念」，依於不覺而生無明與不覺應，則明明以念在無明先，為先一事；無明依念後生，為後一事。說無明不說法爾本，謬也。²¹

此謂《起信論》不說無明法爾本有，已然大錯；而或說念即無明，或說念非無明，更是自語相違。

5.與此相關，由於不知如來藏即是阿賴耶識，又將不覺視為依如來藏而有，為了說明諸法生滅因緣，《起信論》不得不在立一自性清淨如來藏後，復立一不生不滅與生滅相和合的阿賴耶識。歐陽竟無云：

心性非識，唯是真如，如何不生滅與生滅和合？《楞伽》「外道有實性相名不生滅」（卷二），內法但以凡夫虛妄起生滅見不如法性，而言諸法離於生滅。遮義則是，表義則非。有塵、有根、有識，稱三和合；有不生滅，有生滅，稱不生滅與生滅和合，是豈如《楞伽》義耶？²²

言下之意，《起信論》以不生不滅的如來藏與生滅的妄心（實即無明）和合說阿賴耶識，根本就是虛構。

6.由於《起信論》不立法爾本有的染淨兩種種子，故不能不直接置真如於生滅法中以說明染淨熏習的起滅問題，從而導致以體為用、淆亂體用。歐陽竟無云：

²⁰ 歐陽竟無先生云：「清淨功德緣起於正智，雜染世間緣起於無明，說賴耶緣起是也，說正智緣起是也，《起信》說真如緣起，謬也。」《〈大乘密嚴經〉序》。

²¹ 歐陽漸，《〈大乘密嚴經〉序》。

²² 歐陽漸，《〈楞伽〉疏決》。

（染淨熏習）皆相用中事，初無與於體性，而《起信》真如熏無明起淨法不斷，無明熏真如起染法不斷，不立有漏無漏本有種熏繫於藏，而好輾轉無明真如、真如無明，乃使一切大法無不義亂，謬也。²³

所謂「使一切大法無不義亂」即指《起信論》以體爲用、淆亂體用。既然如此，「《起信論》何以能成學修所依？」《起信論》由此而說真如隨緣不變同樣錯謬。²⁴

7.佛教的修行觀是待緣的、革新的修行觀，而《起信論》提倡的則是與此相反的不待緣的、返本還源的修行觀。呂澂先生說：

雖然他們主張悟入有漸次和頓超的不同，²⁵ 但都從把握「真心」而入，並且由悟而修以達到恢復原來面目爲目標。而依據「真心」的本來具足功德，將修爲方法看作是可以取給於己，不待外求。這些都使學人走上返本還源的路子。……這種說法，與印度佛學的主張完全背道而馳。²⁶

松本史朗也同樣認爲，本覺說者要我們做的「就是『歸源』、『復初』和『還源』」。²⁷ 不待外緣的修行觀即非基於因緣之上的修行觀，自然也就不是佛教的修行觀。

三、對「《起信論》非佛教」說相關理據的審理

歐陽竟無等人對《起信論》思想的相關批判，可以歸納爲教與觀兩個方面，前六條屬教，後一條入觀，總而言之又可收攝爲五義：1.真如實體論；2.真如緣起論；3.無明緣起論；4.真妄互熏論；5.返本還源論。下面我們就對其責難的相關理據一一加以審查。

²³ 歐陽漸，《〈大乘密嚴經〉序》。

²⁴ 歐陽竟無先生云：「隨緣是相用邊事，不動是體性邊事，《起信》說真如不動，是也；說真如隨緣，謬也。」《〈大乘密嚴經〉序》。

²⁵ 引文中「他們」指《起信論》以及受該論影響的如來藏學和禪學——引者。

²⁶ 呂澂，《〈大乘起信論〉考證》，《呂澂佛學著作選集》冊1，頁367-368。

²⁷ 松本史朗前揭書，頁78。

（一）真如實體論

上文中的 1、2 兩條可歸入真如實體論的範疇。《起信論》確實說真如具有自體相，論中云：

真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛無有增減，非前際生，非後際滅，畢竟常恆，從本已來性自滿足一切功德，所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故。具足如是過於恆沙不離、不斷、不異不思議佛法，乃至滿足、無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。²⁸

批評者並沒有說錯，此確為一生佛不二的所依體。但是，這並非《起信論》別出心裁自創為說，許多佛經都開示了同樣的法義。初期大乘經典《華嚴經》就說：「無有眾生、無眾生身如來智慧不具足者。」²⁹ 如來藏系早期經典《大方等如來藏經》以九個譬喻顯明眾生具有的如來藏的含義，³⁰ 其中第一個譬喻中就明文說眾生具有如來眼、如來耳等等；同屬如來藏系早期經典的《勝鬘經》宣說如來藏具足一切不思議清淨佛法，這同樣是肯認存在一生佛一如的如來藏。中期的《楞伽經》所謂「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中，如大價寶垢衣所纏。如來之藏常住不變亦復如是，而陰界入垢衣所纏，貪欲、恚癡、不實妄想塵勞所汙。」³¹ 這裏的如來藏「常住不變」恐怕不能僅僅理解為無漏種，也可以理解為本無染汙的自性清淨心。

經典宣說此義是否等於偷運實體論呢？我以為不能作如是觀。首先，佛陀說法無有定法，佛陀現證勝義諦是不住空有的中道，而在俗諦上則不妨說空說有。宗本於性空的龍樹菩薩就說：「諸佛或說我，或說於無我。」³² 佛陀為

²⁸ 《大正藏》冊 32，頁 579 上。

²⁹ 東晉·佛陀跋陀羅譯，《華嚴經》卷 35〈寶王如來性起品〉，《大正藏》冊 9，頁 623 下。

³⁰ 高崎直道先生云：「始自《如來藏經》的如來藏說，後來由《不增不減經》、《勝鬘經》所繼承。」高崎直道，〈如來藏思想的歷史與文獻〉，收錄於高崎直道等著、李世傑譯，《如來藏思想》（臺北：華宇出版社，1986 年初版），頁 34。）

³¹ 劉宋·求那跋陀羅譯，《楞伽經》卷 2，《大正藏》冊 16，頁 489 上。

³² 《中論》卷 3〈觀法品〉，《大正藏》冊 30，頁 24 上。

了攝化當機眾生，當然可以說如來藏。《楞伽經》開示道：佛是為「開引計我諸外道故說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，希望疾得阿耨多羅三藐三菩提。」³³ 《寶性論》更詳明佛說如來藏（論中稱為佛性）有五個原因，其中的第五個原因恰恰是為了斷除眾生的我見。³⁴ 其次，佛教經論明確宣稱佛陀所說的如來藏不是實體。如《勝鬘經》云：「如來藏者，非我、非眾生、非命、非人。」³⁵ 此處的「我」非佛學使用的假名我，而是指與神我相同的自我；「眾生」即五蘊和合的有情，即緣起法；「命」非佛學所說的命根，亦非傳統儒家所說的賦予萬物本性的天命，而是不死的靈魂，即神我的另一種說法；「人」非指與其他有情相對的人，而是指與我相對的他人的自我。說如來藏非緣起法乃說它是緣起法之性，而說如來藏非神我則強調其性是空性。此義與《大般涅槃經》所說「無生無滅，無去無來，非過去非未來非現在，非因所作非無因作，非作非作者，非相非無相，非有名非無名，非名非色，非長非短，非陰界入之所攝持」或作為「第一義空」的佛性無二無別。³⁶ 經義昭然，說者如何視而不見，執意將如來藏混同於常恆不變的實體，而非不落空有二邊的不生不滅的空性？再次，《楞伽經》為劃清如來藏與外道神我的界限，更特意申明佛法所說如來藏為「無我如來之藏」，而非外道所執之實體。³⁷ 既然如來藏是無我的如來藏，其體性與無我的空、無相、無願、如、法性、實際、自性涅槃等名相毫無差別，就不能偏說如來藏為實體。

《起信論》的如來藏思想與上述經論所說並無二致。論中雖然說真如有如

³³ 《楞伽經》卷 2，《大正藏》冊 16，頁 489 中。

³⁴ 《寶性論》卷 4〈為何義說品〉云：「以有怯弱心，輕慢諸眾生，執著虛妄法，謗真如佛性，計身有神我。為令如是等，遠離五種過，故說有佛性。」堅慧著、後魏·勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》，《大正藏》冊 31，頁 840 下。

³⁵ 《大正藏》冊 12，頁 222 中。

³⁶ 北梁·曇無讖譯，《大般涅槃經》卷 14〈聖行品〉，《大正藏》冊 12，頁 445 中～下；卷 27〈獅子吼菩薩品〉，《大正藏》冊 12，頁 523 中。

³⁷ 經云：「佛告大慧：我說如來藏不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃。如是等句說如來藏已，如來、應供、等正覺為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。大慧！未來、現在菩薩摩訶薩不應作我見計著。……如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧、善巧方便，或說如來藏，或說無我。以是因緣故，說如來藏不同外道所說之我。」《大正藏》冊 16，頁 489 中。

實空如實不空兩義，且其如實不空謂真如「自體具足無漏性功德」，³⁸ 但我們同樣不能因此視真如為實體，因為論中接著說：

依一切眾生以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空；若離妄心，實無可空故。所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心常恆不變、淨法滿足，故名不空，亦無有相可取。³⁹

真如不但無相，而且無性，如論所說，「當知真如自性非有相非無相，非非有相非非無相，非有無俱相，非一相非異相，非非一相非非異相，非一異俱相」。⁴⁰ 既然真如性相皆無，哪裡有一個實體可得？⁴¹

如果學者認為佛教中凡是從形式上類似實體的所依體起論的教理系統都可判屬實體論的話，那麼唯識學也難逃這一厄運。事實上，日本的松本史朗和袴谷憲昭就是基於這樣的理路將唯識學判為基體論的。這大概是歐陽、呂澂兩位先生不能想像、也斷難接受的吧？

（二）真如緣起論

上文中的第 3 條可歸入真如緣起論的範疇。歐陽等人判《起信論》為真如緣起論的確不汙，法藏（643-712）早就說過《起信論》屬於「如來藏緣起宗」。⁴² 依長水子璿（965-1038）的解釋，法藏所以判《起信論》為如來藏緣起宗，「以《論》所證明『如來藏不生不滅，與生滅和合名阿梨耶』等廣辨染淨諸法緣起故」。⁴³ 事實也如此。

³⁸ 《大正藏》冊 32，頁 576 上。

³⁹ 《大正藏》冊 32，頁 576 中。

⁴⁰ 《大正藏》冊 32，頁 576 上。

⁴¹ 關於如來藏的空性義，參釋恆清 *The Significance of 'Tathagatagarbha': A Positive Expression of 'Sunyata'*，《哲學論評》，1988 年 1 月；《批判佛教駁議》，《哲學論評》第 24 期（臺北：臺灣大學哲學系出版）。

⁴² 法藏在《〈起信論〉義記》中曾將佛教開為五宗，其中第四宗即《起信》等經論宣說的如來藏緣起宗：「如來藏緣起宗，即《楞伽》《密嚴》等經、《起信》《寶性》等論所說是也。」唐·釋法藏，《〈大乘起信論〉義記》卷上，《大正藏》冊 44，頁 243 中。

⁴³ 宋·釋子璿，《〈起信論疏〉筆削記》卷 3，《大正藏》冊 44，頁 312 中。

問題是真如緣起論是否真像歐陽竟無批判的那樣有悖於教與理呢？我們先考察如來藏是否只能解讀為阿賴耶識這一問題。在《楞伽經》中，佛約果位說的性空、實際、涅槃、不生等句說如來藏義，的確可以理解為清淨的第八識，但若以為只能從此義理解如來藏則未免偏執。牟宗三先生（1909-1995）早已對歐陽竟無先生的見解發出質疑：

此籠統說的「本性清淨的如來藏」豈即是《攝論》之持種之清淨的第八識耶？豈定不可以「自性清淨心——真常心」說之耶？⁴⁴

牟先生依印順法師稱如來藏為真常心雖然未必恰當，但他的質疑很有道理，因為經中並未明確說應當依中觀還是唯識教理來理解空性、實際、涅槃等概念，如來藏學何以不能依其宗義將它們理解為全體朗現了的真心的如實空性？

至於歐陽、呂澂師徒以為《楞伽經》中凡言及如來藏皆指藏識，這是值得懷疑的。首先，這種說法似乎與歐陽竟無先生前一說法自相矛盾：既然存在清淨第八識意義上的如來藏，就不可謂凡說如來藏皆為藏識異名，因為即使在唯識學中清淨第八識也不僅僅是阿賴耶識的異名，否則唯識經典中就不會說轉雜染依為清淨依了。其次，歐陽、呂澂師徒肯認的宋譯《楞伽經》中並非凡言如來藏皆指藏識。在宋譯本中，他們引以為據的「如來之藏是善不善因」一段經文的原文是：「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣，離我我所。不覺彼故，三緣和合，方便而生，外道不覺，計著作者。為無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生無明住地，與七識俱，如海浪身，常生不斷。」⁴⁵ 經文的意思也可這樣理解：如來藏本是「離我我所」的自性清淨心，一切善不善法皆依它而起，就像演員變換種種形象一樣，外道不知它是自性清淨心，以為是神我；此心為無始虛偽惡習熏習，則成為生無明地、與七識共俱的藏識。所以，牟宗三先生曾質問歐陽竟無先生：

經文「為無始虛偽惡習所熏，名為藏識」，是承「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生」云云而來。然則豈不可視首言之如來藏「為無始虛偽惡習所熏」，遂得轉名為藏識耶？豈是空頭言藏識為無始虛偽惡

⁴⁴ 牟宗三，《佛性與般若》上冊，頁 437（臺北：臺灣學生書局，1997 年 5 月修訂版 6 刷）。

⁴⁵ 《大正藏》冊 16，頁 510 中。

習所熏耶？（歐陽竟無與呂秋逸俱是這樣空頭看藏識，不准言如來藏爲無始虛偽惡習所熏，豈定是《楞伽》義耶？）⁴⁶

牟先生揭明，《楞伽經》中作爲染淨（善不善）二法之因的如來藏完全可以理解爲未受無始虛偽惡習所熏的自性清淨心；而印順法師乾脆就明確說，「依經所說：稱爲阿賴耶識，是由於如來藏爲無始虛偽惡習——虛妄執著種種戲論所熏習」。⁴⁷

此外，宋譯《楞伽經》中還有幾段經文中的如來藏都可理解爲未被無始虛偽惡習所熏的自性清淨的如來藏。如卷 1 的「略說有三種識，廣說有八相。何等爲三？謂真識、現識及分別事識」一段經文，⁴⁸ 明代宗泐（1318-1391）、如玘（1320-1385）的《〈楞伽經〉注解》即視爲自性清淨的如來藏；⁴⁹ 唐譯本這段經文不見有真識，⁵⁰ 但依該本造疏的寶臣（生卒年不詳）亦未武斷地判宋譯爲僞，而是兩存其說，其文云：「『謂現識及分別事識』者，求那譯本云，『略有三種』，於現識上加一真識也。若作三種釋者，真謂性淨本覺，現謂賴耶現識，餘七俱名分別事識，雖第七識不緣外塵，緣第八故，亦名分別事識。真謂本覺者，即識實性也。此譯即云現識屬賴耶，分別事識屬前六識，不言第七者，謂第七末那計內爲我屬賴耶，計外爲我所屬前六識。真即識實性，亦屬賴耶淨分。」⁵¹ 寶臣疏《楞伽經》傾向於唯識家義，但他仍將宋譯三識說中的真識解爲「性淨本覺」，實際上也視同於自性清淨心。或者以爲他們已受到《起信論》影響，即便如此，這樣的解釋也未見任何不當。又如同卷論轉識滅藏識不滅那段經文，⁵² 魏譯本爲：「大慧！如是轉識、阿梨耶識若異相

⁴⁶ 牟宗三前揭書，頁 438。

⁴⁷ 釋印順，《如來藏之研究》，頁 242。

⁴⁸ 《大正藏》冊 16，頁 483 上。

⁴⁹ 其文云：「真識即如來藏識；現識即如來藏所轉，亦名識藏，名轉而體不轉；分別事識即意根、意識及五識身。」《大正藏》冊 39，頁 350 中。

⁵⁰ 唐譯本相應經文爲：「識廣說有八，略則唯二，謂現識及分別事識。」唐·實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 1〈集一切法品〉，《大正藏》冊 16，頁 593 中。

⁵¹ 《大正藏》冊 39，頁 444 上。

⁵² 經文如下：「如是大慧！轉識、藏識真相若異者，藏識非因；若不異者，轉識滅，藏識亦應滅，而自真相實不滅。是故大慧，非自真相識滅，但業相滅；若自真相滅者，藏識則滅。大慧！藏識滅者，不異外道斷見論議。」《大正藏》冊 16，頁 483 中。

者，不從阿梨耶識生；若不異者，轉識滅，阿梨耶識亦應滅，而自相阿梨耶識不滅。是故大慧，諸識自相滅，自相滅者，業相滅；若自相滅者，阿梨耶識應滅。大慧！若阿梨耶識滅者，此不異外道斷見戲論。」⁵³ 兩相比較，宋譯本、魏譯本皆以藏識為通於轉識的不滅的真相識，故與《起信論》以真心為通於真如、生滅二門的如來藏亦皆無不同。⁵⁴ 再如卷 4 說佛「令勝鬘夫人及利智滿足諸菩薩等宣揚演說如來藏及識藏名，與七識俱生」一語，⁵⁵ 其所本《勝鬘經》相關文字為「若無如來藏者，不得厭苦、樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦、樂求涅槃。」⁵⁶ 其含義亦正以如來藏為非剎那滅的自性清淨心。因此，將經義理解為識藏與七識俱生、如來藏不與七識俱生亦可謂順理成章。

歐陽、呂澂師徒相信《起信論》乃是依據菩提流支所譯《入楞伽經》造的論，而《入楞伽經》譯文錯誤頗多，因此義根於此譯的《起信論》當然不會更好。在他們看來，《入楞伽經》最大的錯誤是將與阿梨耶識名異實同的藏識誤譯成了獨立的自性清淨的如來藏，如呂澂說：

原本《楞伽》說，名叫如來藏的藏識如沒有轉變（捨染取淨），則依他而起的七種轉識也不會息滅（宋譯：「不離不轉名如來藏藏識，七識流轉不滅」）。這是用如來藏和藏識名異實同的基本觀點來解釋八種識的關係的，但魏譯成為「如來藏不在阿梨耶識（即是藏識）中，是故七種識有生滅，而如來藏不生不滅」。這樣將如來藏和藏識分成兩事，說如來藏不生滅，言外之意即藏識是生滅，這完全將《楞伽》的基本觀點取消了。⁵⁷

⁵³ 北魏·菩提流支譯，《入楞伽經》卷 2〈集一切佛法品〉，《大正藏》冊 16，頁 522 上。

⁵⁴ 印順法師亦云：「真相，即不生滅的如來藏。」釋印順，《〈大乘起信論〉講記》，頁 96。

⁵⁵ 《大正藏》冊 16，頁 510 下。

⁵⁶ 《大正藏》冊 12，頁 222 中。

⁵⁷ 呂澂，〈起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討〉，收錄於張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》冊 35，《〈大乘起信論〉與〈楞嚴經〉考辨》（臺北：大乘文化出版社，1978 年 1 月初版）頁 303。

而《起信論》「將如來藏和藏識看成兩事，如說如來藏之起波瀾，如說七識能厭生死樂求涅槃等，莫不根據魏譯《楞伽》的異說，並還加以推闡。」⁵⁸ 就大錯特錯了。

那麼，《入楞伽經》的相關經文真譯錯了嗎？未必。呂澂先生認定魏譯本中將「如來藏不在阿梨耶識中」一段經文譯錯了，而宋、唐兩譯的相應經文則沒有問題。⁵⁹ 爲了說明問題，我們不妨將三個譯本中的相關經文排比出來，看看是否只能有呂先生一家之解：

宋譯	入滅受想，正受第四禪善真諦解脫，修行者作解脫想。不離不轉名如來藏識藏，七識流轉不滅。所以者何？彼因攀緣諸識生故。 ⁶⁰
魏譯	入少想定、滅盡定，入三摩跋提四禪實諦解脫，而修行者生解脫相，以不知轉滅虛妄相故。大慧！如來藏識不在阿梨耶識中，是故七種識有生有滅，如來藏識不生不滅。何以故？彼七種識依諸境界念觀而生。 ⁶¹
唐譯	或得滅定，或得四禪，或復善入諸諦解脫，便妄生於得解脫想，而實未捨未轉如來藏中藏識之名。若無藏識，七識則滅。何以故？因彼及所緣而得生故。 ⁶²

由上表可見，三譯中魏譯文字固然有所增益，但我以爲經義沒有什麼不同。這段經文上承「如來藏是善不善因」的經文，意在說明外道和二乘儘管可以進入滅受想定，但由於此定未轉未捨藏識（即阿梨耶識），因此不能稱得到了解脫。問題是這裏所轉所捨爲整個如來藏，還是如來藏中的藏識？唐譯本文指未轉未捨者乃是如來藏中的藏識。而此處的如來藏還有自性清淨義，因該

⁵⁸ 《〈大乘起信論〉與〈楞嚴經〉考辨》，頁 304。

⁵⁹ 呂澂先生說：「今以《楞伽》現存的梵本（日本南條文雄校刊，1923 年出版）爲標準來刊定，梵本的中堅部分，非但譯出較晚的唐譯本和它相同，即較早的劉宋譯本也和它相同，可見它是始終未曾有過變化，在宋唐之間譯出的魏本獨時與之異，這自然不會有特別的梵本爲魏譯所據，而只能是魏譯的理解上有問題，翻譯的技巧上有問題而已。」《〈大乘起信論〉與〈楞嚴經〉考辨》，頁 301。

⁶⁰ 《大正藏》冊 16，頁 510 中。

⁶¹ 《大正藏》冊 16，頁 556 下。

⁶² 《大正藏》冊 16，頁 619 下。

譯本下文接著就說：「此如來藏藏識本性清淨，客塵所染而為不淨。」⁶³ 因此，可以肯定唐譯本中本性清淨的如來藏亦不在阿梨耶識中。仔細審查宋譯本的「不離不轉名如來藏識藏」一語，也可解為「不離不轉者乃如來藏中的藏識」，只是文義較為隱晦而已。因此，我認為三本宣說的如來藏的差異最多體現在與阿賴耶識的分合上，不可輕易執定魏譯本為錯譯。

依據上文的分辨，我大致同意印順法師對該經性格的判定：

《楞伽經》本於南天竺真常妙有之如來藏說（「如來性於一切眾生身中，無量相好，清淨莊嚴」，一切眾生同具，故說一乘），而與西北印之妄染阿梨耶識合流，折衷南北而不盡南北之舊。⁶⁴

也就是說，《楞伽經》是一部以如來藏統攝唯識學的經典。歐陽和呂澂二先生意欲將其中的如來藏裝入唯識學的我法二空的真如中，顯然是削足適履了；而當《楞伽經》中的如來藏被他們唯識學化之後，反過來又被他們用作非難他們認為依該經成立的《起信論》（其實《起信論》所依經典頗多）的真如以及受其影響的如來藏系統的合法性時，就轉說轉遠了。從佛學系統看，奘傳唯識學以染汙阿賴耶識為所依，而因為阿賴耶識為無覆無記性，不能同時兼有真識（覺性）義，故必然將真如推到果位。這一系統無須在眾生因位元安立一生佛不二的如來藏體固有其特勝處，但若推本窮源，阿賴耶識本身不能不具有空性和覺性，否則，唯識學說轉識成智、說二空真如，這智慧和真如是不生不滅的無為法還是生滅相續的有為法？如智者大師（538-597）所說：「阿梨耶若具一切法者，那得不具道後真如？若言具者，那言真如非第八識？恐此猶是方便從如來藏中開出耳。」⁶⁵ 智者大師的「道後真如」、「第八識」都指具有覺性的如來藏，而實際上真諦（499-569）所傳唯識學就認為阿梨耶識具有解性，這已可稱為這樣的如來藏。因此，我以為如來藏學於眾生因位安立一生佛不二的如來藏體，正從另一方面解決了唯識學這一未決的問題：如如智和如如境本為眾生所有，佛所證得者只是眾生本有的如如智和如如境的圓滿顯現。由此，我們至少可以說兩者不相矛盾，智顗將唯識學判為從如來藏學中開出的一

⁶³ 《大正藏》冊 16，頁 619 下。

⁶⁴ 釋印順，〈中國佛教史略〉，《佛教史地考論》（臺北：正聞出版社，1992 年修訂 1 版），頁 40。

⁶⁵ 隋·釋智顗，《〈妙法蓮華經〉玄義》卷 5 下，《大正藏》冊 33，頁 742 中。

門固不必然，歐陽和呂澂二先生視之如同水火亦不必然。⁶⁶

（三）無明緣起論

上文第 4、5 兩條可歸入此義。《起信論》確實不是從法爾本有而是從依真如緣起義說無始無明的存在的，論中「所謂以依真如法故有於無明」一語即是明證。⁶⁷ 然而，這樣的法義是否沒有典據呢？非也。《勝鬘經》早就明確開示：「生死者依如來藏。……有如來藏故說生死，是名善說。」⁶⁸ 經中的「生死」，嘉祥吉藏（549-623）以煩惱、業、報三義釋之，⁶⁹ 其中煩惱自然函攝了無明，⁷⁰ 因此《起信論》遵循該經說無明依如來藏而有並無隔礙。

需要辨明的是，《起信論》及其所依據的經典中宣說的「依真如有無明」不能誤解為「真如生起無明」，而應當理解為「依真如生起無明」。兩種理解雖然僅有一字之差，但其含義卻天地懸殊：依前一種理解，則真如為無明生因，真如因此成為實體，《起信論》亦因此淪為非佛教；依後一種理解，則真如為依因，真如因此為如實空如實不空的中道，《起信論》亦因此堪稱真佛教。我這樣理解並非自出機杼，而有《起信論》原文為據。《論》中破斥的凡夫五種邪執，其中之一就是「真如生起無明」說：

如經中說，一切世間諸雜染法皆依如來藏起，一切法不異真如。凡愚聞之，不解其義，則謂如來藏具有一切世間染法。⁷¹

依論主，這種邪見的根本原因是不明「如來藏從本具有過恆沙數清淨功德，不

⁶⁶ 依太虛大師之見，《起信論》與唯識學非但沒有齟齬之處，甚至可以「從《成唯識論》尋得此論立說之依據點，示全論之宗脈，裂千古之疑網」。釋太虛，《〈大乘起信論〉唯識釋》，《太虛大師全書》冊 9《法相唯識學》（六）（臺北：善導寺佛經流通處印行，頁 1409。

⁶⁷ 《大正藏》冊 32，頁 578 上。

⁶⁸ 《大正藏》冊 12，頁 222 中。

⁶⁹ 參隋·釋吉藏，《〈勝鬘〉寶窟》卷上之末，《大正藏》冊 37，頁 14 中。

⁷⁰ 黎惠倫先生對《起信論》中「無始無明」的中國思想源流有過較詳細考察，不妨參看。（參：Whalen Lai, Hu-Jan Nien-Ch'i (Suddenly a Thought Rose): Chinese Understanding of Mind and Consciousness, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Volume 3, 1980, No. 2.

⁷¹ 《大正藏》冊 32，頁 588 中～下。

異真如；過恆沙數煩惱染法唯是妄有，本無自性，從無始來未曾暫與如來藏相應」。⁷² 一旦明瞭此義，則邪見自消。

既然真如從本以來就與無明不相應，無明何以依真如而起呢？這只能歸結為眾生對真如的無知，以「不了真如法故，不覺念起，現妄境界」。⁷³ 文中的「不覺念」為同義迭詞，義為不覺這種心念，實即無明，不能像歐陽那樣分為先後不同的兩義。而所謂不了真如法就是「不如實知真如法一」，⁷⁴ 指不知「一切法從本已來離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心」，⁷⁵ 用禪宗二祖慧可的話說就是不知「萬法即皆如」。⁷⁶ 《起信論》中的迷方喻向我們曉喻的也是這個道理。若約真如而言，正可說真如為主、無明為客。

這是從迷悟說真如為無明依，而非從染淨說真如為無明依。歐陽宗於唯識學，從染淨依說染汙（被纏）的如來藏為種子識固無不可，《起信論》從迷悟依說清淨的如來藏為染淨依亦無不可；歐陽從染淨依說有漏、無漏兩種種子法爾本有固無不可，《起信論》從迷悟依說無明依真如而有同樣沒有什麼不可。

但這樣說是否意味著真如無始而無明有始？我以為不能，因為《起信論》明確將這種理解判為邪見：

開修多羅說：依如來藏故有生死，依如來藏故得涅槃。以不解故，謂眾生有始。以見始故，復謂如來所得涅槃有其終盡，還作眾生。⁷⁷

那麼無明何以沒有開端？論中提出了兩個理由，一是因為「如來藏無前際故，無明之相亦無有始」；⁷⁸ 二是因為眾生「從本來念念相續、未曾離念故，說無始無明」。⁷⁹ 法藏《義記》釋此兩義云：「此顯無有染法始於無明，故云

⁷² 《大正藏》冊 32，頁 588 下。

⁷³ 《大正藏》冊 32，頁 578 上。

⁷⁴ 《大正藏》冊 32，頁 577 上。

⁷⁵ 《大正藏》冊 32，頁 576 上。

⁷⁶ 唐·釋道宣，《續高僧傳》卷 16，《大正藏》冊 50，頁 552 中。

⁷⁷ 《大正藏》冊 32，頁 580 上。

⁷⁸ 《大正藏》冊 32，頁 580 上～中。

⁷⁹ 《大正藏》冊 32，頁 576 中～下。

『無始』也；又無明依真，同無元始故也。」⁸⁰ 法藏對第一義的解釋幾乎是論文的復述，謂因為真如不生不滅、無有起始，故依之而起的無明也不能從時間論其開端；而他以無明之前更無染法解論中的「從本來念念相續」則與論義不太諧和。法藏從煩惱的粗細著眼加以讀解，強調的是無明的根本性，而論中此處則是就時間論無明的無始，強調的是眾生無始以來就生活在相續不斷的無明中，從來不曾遠離過無明而與真如相應。但不論如何，古德的理解都不會予人誤解的餘地，論者指責《起信論》宣說無明依真如而有意味著無明有始應屬無據，而松本史朗指該論的本覺說「含有於始源中已覺悟，而現今不覺悟之意」，⁸¹ 就有些不著邊際了。

無明雖然無始以來即已存在，但不等於《起信論》一心二門的結構的底質是一種二元論，有如某些論者所說。這一點，我們可以通過《起信論》關於覺與不覺兩者關係的思想來予以闡明。《起信論》云：

覺與不覺有二種相，云何為二？一者同相；二者異相。同相者，譬如種種瓦器皆同微塵性相，如是無漏、無明種種業幻皆同真如性相；……異相者，如種種瓦器各各不同，如是無漏、無明隨染幻差別性染幻差別故。⁸²

文中的「無漏」指地上菩薩的無漏觀智（覺）及其現見的無漏法，「無明」指地前凡夫的有漏心識（無明）及其現起的有漏法。《論》義表明，覺與不覺的關係包含同異兩面，就其相同一面說，無論覺不覺還是與其相應的種種相本質上都是真如，故說「皆同真如性相」；就其相異一面說，同一性相的真如因為緣的差別（或無明或無漏）而呈現出「染」（無明所執）「幻」（無漏所現）的差別來。而覺不覺的「同真如性相」，如果從智慧邊講就是同一本覺，所以《起信論》會說：「本覺義者，對始覺義說，以始覺者即同本覺；始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。」⁸³ 可以說，如果從《起信論》的理論結構講，就理而言是依離言真如的實相論方便安立心真如（依言真如）的一元論，復從心真如的一元論開出心生滅（流轉與還滅）的二元論；就行而言

⁸⁰ 唐·釋法藏，《〈大乘起信論〉義記》卷中本，《大正藏》冊 44，頁 259 上。

⁸¹ 松本史朗前揭書，頁 77。

⁸² 《大正藏》冊 32，頁 577 上～中。

⁸³ 《大正藏》冊 32，頁 576 中。

則恰好相反，先從心生滅的二元論超拔至心真如的一元論，然後再從心真如的一元論證入離言真如的實相論。我以為，明瞭這一點是更為切己地理解《起信論》的關捩，因為只有明瞭此義，才能明瞭《起信論》為何要從一心開出二門；也只有明瞭此義，才能明瞭《起信論》為何要通過真妄和合的阿賴耶識來將二門貫通起來；同樣，也只有明瞭此義，才不至於像歐陽等人那樣用一家之規矩去框套不同法門的教法。⁸⁴

（四）真妄互熏論

真妄互熏是《起信論》的特義之一。《起信論》以眾生本具自性清淨心，為闡明雜染法的現起，必然成立無明熏習真如一義；為凸顯真如作為成佛正因的功德，必然成立真如熏習無明一義。否則，染淨法的緣起緣滅都得不到說明。問題是，《起信論》的真妄互熏義是否必然如唯識家指責的將真如混同於諸行而淆亂體用了呢？我以為要回答這個問題，最好基於《起信論》的上下文來理解相關法義。

首先，我們必須瞭解，《起信論》並不是抽象地而是在論及心的生滅因緣時談論熏習的，而這就意味著該論在心生滅門談論熏習。依《起信論》，在心生滅門中，「是心生滅因緣相能示摩訶衍自體相用」。⁸⁵ 這句話前人往往理解為「生滅因緣中的種種法相能夠顯示大乘法體（真如心）的體、相、用」，

⁸⁴ 印順法師就說：「真常唯心者，說明一切，是有二種論法的：一、從現起一切說，建立相對的二元論，如說雜染與清淨，真實與虛妄。不能但說真淨，如從真起妄，佛應還成眾生。若但說妄，眾生應沒有成佛的可能。本論在這方面，所以說有覺與不覺，生滅與不生滅義。二、從究竟悟入真如實性說，建立絕對的一元論。真與妄，淨與染，雖似二元，但非絕對的敵體。因為轉染還淨，返妄歸真時，體悟到一切法即是常住一心，一切法無不是真如實性，一切無不是這絕對的一心。這一論法，在真常唯心的立場，是極端重要的。沒有這一論法，真淨就不圓滿；因為此真彼不真，即不是圓滿的、絕對的真實。但是究竟真實，絕對圓滿，無欠無餘，是法法無非涅槃的。向下妄現，建立二元，真妄並立；向上體悟，建立一元，唯一真心；這是真常唯心者的共同論義。如不知此義，但說從真起妄，返妄歸真，立義不圓滿，容易為虛妄唯識者所誤會與攻難，而不能自圓其說。」釋印順，《〈大乘起信論〉講記》，頁 139-140。本文此一論點於法師誠有所取。

⁸⁵ 《大正藏》冊 32，頁 575 下。

這種解釋其實是不夠確當的。⁸⁶ 《起信論》所立的體乃如如不二之真如，此體雖然具足清淨佛德，但性相皆空，因此是無相之體，所謂：

此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故；亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念，故名爲真如。⁸⁷

正是因此，論中論及法身（果位的如來藏）時才宣示法身無相，凡有相皆非法身，而是無明所顯幻相。既然如此，我以爲「是心生滅因緣相能示摩訶衍自體相用」的確切含義應爲：心生滅門的種種相狀能夠顯示真如自體的相和用。⁸⁸

在生滅門中，真如心的相與用通過什麼方式得到顯示？真妄的相互熏習。因此，《起信論》這樣定義熏習：

熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣。此亦如是，真如淨法實無於染，但以無明而熏習故，則有染相；無明染法實

⁸⁶ 參新羅·元曉，《〈大乘起信論〉別記》，《大正藏》冊 44，頁 227 中～下；唐·釋法藏，《〈大乘起信論〉義記》卷上，《大正藏》冊 44，頁 251 上。其實，元曉和法藏也曾見及此義，惟他們要與其真如不守自性之義相合，只好棄而不顧。如法藏承襲元曉之說云：「問：『真如是不起門，但示於體者，生滅是起動門，應唯示於相用？』答：『真如是不起門，不起不必由起立，由無有起故，所以唯示體；生滅是起動門，起必賴不起，起含不起，故起中具三大。』」（唐·釋法藏，《〈大乘起信論〉義記》卷上，《大正藏》冊 44，頁 251 上。）儘管法藏強調這體乃是生滅門之體，（參前注同頁文）但的確難免以體入用之嫌。

⁸⁷ 《大正藏》冊 32，頁 576 上。

⁸⁸ 淨影寺慧遠以真如（他所謂第九識）爲離緣本、以阿梨耶識（他所謂第八識）爲隨緣本，已初步揭示了這樣的法義，如他說：「第九識是其諸法體故，故言即示摩訶衍體故也；『是心生滅因緣相』者是第八識，第八識是其隨緣轉變，隨染緣故，生滅因緣相也。何以知者？文中言『即示摩訶衍體相用』故也。用是正義，體相隨來。於一心中，絕言離緣爲第九識，隨緣變轉是第八識。……是第八識隨緣本故。」（隋·釋慧遠，《〈大乘起信論〉義疏》卷上之上，《大正藏》冊 44，頁 179 上。）但是，由於慧遠時而約體將阿梨耶識等同於第九淨識，時而又約相將該識視爲染淨相雜的第八識，這影響了人們對其真正思想的把握。

無淨業，但以真如而熏習故，則有淨用。⁸⁹

這裏非常吃緊的是，熏習並不是改變了真如的體性（衣服），而只是在此體性上顯出了不同的相用（香氣）：真如受無明熏習，真如的體性隱覆，其相用隨潛；而無明以及依無明而起的染法（論中所謂業識和六塵）相互熏習，一方面令真如體性漸遮漸深、令其相用漸減漸小，另一方面令無明本身之相用漸增漸大，因而顯現出來的是日益深厚的染汙相用。無明受真如熏習，無明的相用漸消，真如的相用漸顯。由於這種清淨相用是在無明中顯現出來的，故論中稱為無明發揮的清淨相用。⁹⁰ 不過，此時的無明不是生滅門之流轉門的無明，而是生滅門之還滅門的無明，換句話說是趣向於解脫的修行過程中的無明，此無明相對圓滿斷除根本無明的法身來說仍為無明，但相對流轉門的無明則可說是已經顯現了清淨相用的無明。因此，對於真如的體來說，熏習只帶來隱（無明熏習真如）顯（真如熏習無明）的不同，而不產生性質的變異。

這正是在相用邊論熏習，本與歐陽等人所持性質無異，而歐陽等人以為《起信論》的真妄互熏義將真如混同於有為法，從而導致體用淆亂，確實未能深契該論的熏習義。當然，這判定不僅緣於歐陽等唯識家本身的理論侷限，《起信論》的古代疏家也要承擔相關責任。華嚴三祖法藏每以真如不守自性疏解染汙法的緣起，如「良以真心不守自性，隨熏和合，似一似常，故諸愚者以似為真，取為內我。」⁹¹ 此乃對阿梨耶識的產生的疏解；「一心中含於二義，謂不守自性隨緣義，及不變自性絕相義。」⁹² 此為對一心二門義的讀解；「梨耶心體不守自性是生滅因，根本無明熏動心體是生滅緣。又復無明住地諸染根本是生滅因，外妄境界動起識浪是生滅緣。依是二義以顯因緣，諸識生滅相集而生。」⁹³ 此是對心生滅因緣的疏釋。到了子璿，就直接依此說闡釋論中的真妄互熏義：「謂生滅之相起時，實賴真如為因，以真如不守自性，為無明熏，成諸染相。雖成染相，其體不變。以不變故，熏彼無明，令厭生

⁸⁹ 《大正藏》冊 32，頁 578 上。

⁹⁰ 論中雖然分別只及於染相和淨用，實則攝入了染用和淨相。

⁹¹ 唐·釋法藏，《〈大乘起信論〉義記》卷中本，《大正藏》冊 44，頁 255 下。

⁹² 唐·釋法藏，《〈大乘起信論〉義記》卷中本，《大正藏》冊 44，頁 256 上。

⁹³ 唐·釋法藏，《〈大乘起信論〉義記》卷中本，《大正藏》冊 44 卷中末，頁 264 中。

死，樂求涅槃，漸起始覺，成其淨法也。」⁹⁴ 這樣的真如，無論如何隨緣不變，確實已混同於有爲法了。然而，此非《起信論》之錯，而是其解家之錯，⁹⁵ 我們固不能怪罪於該論。

儘管如此，唯識家還會進一步責問：體性清淨的真如如何能顯現染汙的相用，這難道不是體用淆亂的另一種表現嗎？韓鏡清先生就是這樣評破《起信論》的。⁹⁶ 在我看來，這個問題依舊由不明《起信論》說法特點而有。《起信論》以清淨如來藏爲體，倡言一切法無非真如，凡所有相皆是虛妄，其宗義近於般若而遠於唯識。既然本無有相，那麼生心滅門中的染淨諸相從哪裡來？它們皆從眾生的無明而來，由於眾生無始以來不了達真如無相的體性，對它橫生妄執，因而現起了染汉和清淨兩種差別的相用。換句話說，依《起信論》，在心生滅門中真如的體性固然未變，但其心相用卻非稱性而起的真實相用，而是被眾生倒執以後的差別相用；另一方面，這差別相用雖爲眾生倒執，但畢竟是因執真如而起，因此論中可以約體將它們說成是真如的相用的某種顯示。這是從法說真如自體，而從迷悟說真如自體在生滅門所顯的染汉清淨兩種相用，不存在體用淆亂問題。持守從法爾本有的染淨種子說染汉、清淨兩種法各自相生的唯識家，於此一義誠難契會。

（五）返本還源論

《起信論》以及受該論影響的中國佛教，其所宗本的誠然是返本還源的修行觀，那麼返本還源的修行觀就不是佛教的修行觀嗎？這首先要看其所返所還爲什麼樣的本源了。

前文已經辨明《起信論》的體並非外道的實體，這裏我們要看看該論主要在什麼意義上安立此體。通觀《起信論》，真如有三義：一是體性義，如心真如門的真如；二是因義，如心生滅門的真如；三是果義，如徹悟真如後的法身。在論及修行過程時，《起信論》認爲眾生所返之本並不是果位的法身，而

⁹⁴ 宋·釋子璿，《〈起信論疏〉筆削記》卷 6，《大正藏》冊 44，頁 327 下。如果我們同意《釋摩訶衍論》爲《起信論》的注疏，那麼該論已宣明此義了，如該論卷 3 就說：「清淨始覺智，不守自性故，而能受染熏，故名染淨覺。」《大正藏》冊 32，頁 614 中。

⁹⁵ 華嚴家說真如不守自性具有多重含義，這裏略而不論。即便對法藏來說，這也是他大悟華嚴聖境前的錯失，因此並不影響他日後所開展的華嚴系統的諦當性。

⁹⁶ 參韓鏡清前揭文。

是體性位的如來藏。現實的眾生呢？「如是眾生真如之法體性空淨，而有無量煩惱染垢。」⁹⁷ 也就是說，他們雖然本具清淨的如來藏，但此如來藏無始以來即被煩惱所纏了。

從教證說，《起信論》的真如三義本為來藏經典的如來藏三義，這是眾所周知的事實。問題是能不能從體性上肯認眾生心性與佛果德等同一味？我以為，如果承認佛的法身的不生不滅性，那麼肯認眾生心的本性為與佛無二的如來藏性就不僅是必然的，而且惟有如此說才是合理的和圓滿的，否則，勢必導致無因生果（佛果）的外道見。既然如此，我們首先就可以否定那種將《起信論》宣說的生佛不二的真如混同於眾生事實上就是佛的偏見。

《起信論》雖然特別彰顯真如內熏的功用，但要借此指責它的修為方法是惟「取給於己，不待外求」，卻是不近情理的，因為論主特意通過設問的方法來解答了這個問題。《論》中一面說眾生悉具真如，真如能夠熏習無明而令眾生解脫；一面又說眾生有信奉與不信佛法、解脫與未解脫的區別。有人對此迷惑不解，論主提出兩個理由加以回答，其中之一是：

諸佛法有因有緣，因緣具足乃得成辦。如木中火性是火正因，若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。眾生亦爾，雖有正因熏習之力，若不值遇諸佛、菩薩、善知識等以之為緣，能自斷煩惱、入涅槃者，則無是處；若雖有外緣之力，而內淨法未有熏習力者，亦不能究竟厭生死苦、樂求涅槃。若因緣具足者，所謂自有熏習之力，又為諸佛、菩薩等慈悲願護故，能起厭苦之心，信有涅槃，修習善根；以修善根成熟故，則值諸佛、菩薩示教利喜，乃能進趣向涅槃道。⁹⁸

這一教說明確告訴我們，眾生雖然具有能夠發起內熏力的真如，但如果沒有佛、菩薩和善知識的引導，沒有精勤的修行，要想斷煩惱、入涅槃是不可能的；反過來，如果僅僅有佛、菩薩等外緣的幫助，但其真如的內熏力未得顯發，要想斷煩惱、入涅槃同樣不現實。只有內因外緣雙雙具足，才能「趣向涅槃道」。呂先生等人執守奘傳唯識學一門為正理，對此教說就未免視而不見了。

至於呂澂等人以「返本」還是「革新」作為判別某種修行方法是否佛教的

⁹⁷ 《大正藏》冊 32，頁 580 下。

⁹⁸ 《大正藏》冊 32，頁 578 中～下。

標準，我以為更值得商榷。我們如果從覺悟法界實相的角度來看，不僅以《起信論》為代表的如來藏學的修行方法是「返本的」，可以說佛教諸家的修為方法都是「返本的」，只是入手方便不同而已。原始佛教以十二支緣起為依，昭示「一切諸行無常，一切法無我，涅槃寂滅」的三法印，⁹⁹ 眾生於此三法印茫然無知（無明），以為自己的五蘊有常有我，遂致三世輪迴生死苦海。若斷除對五蘊的常見、我見，則滅除無明而現證涅槃。這不是返本還源嗎？大乘般若學以空性為依，深觀諸法實相畢竟空寂，眾生亦然，並稱不能見此實相的眾生為有垢的顛倒眾生，若眾生「除諸煩惱，不著顛倒」，則名為無垢眾生。¹⁰⁰ 這同樣是返本還源。唯識學以阿賴耶識為依，其修行方法在教相上的確類似呂澂先生所說是「革新的」，但究實而言，契傳唯識學的染汙阿賴耶識中不是同樣本有無漏種子嗎？若約無漏種論，這同樣是「返本的」。如果從革新來說，各家的修為方法亦無不是「革新的」，因為各家的修行目標最後都是轉凡成聖。因此，竊以為呂澂、松本先生試圖以返本還源為如來藏學修行觀的特義而對之加以指責和否棄，確實有失公允。

四、結語

歐陽等人認定《起信論》犯了真如實體論、真如緣起論、無明緣起論、真妄互熏論和返本還源論五大過錯，因而該論的教理不是佛教。而本文通過考察，從教與理兩方面顯明：《起信論》乃至整個如來藏學，雖然安立了一個生佛不二的如來藏作為所依，但這個所依體不是實體，而是空有無礙的實相，該論不過將實相從眾生心中點出而已；《楞伽經》中的如來藏既有被無始虛偽惡習所纏的阿賴耶識義，也有未被無始虛偽惡習所纏的自性清淨心義，而且後一義的如來藏更加根本，因此《起信論》依此建立真如緣起論並無不妥；《起信論》雖倡真如緣起，但它論依真如而有無明是從迷悟立論，因此只能將真如理解為染汙法的依因而不能理解為其生因；《起信論》限於心生滅門論真妄互熏，此門中的種種法所顯示者僅僅是真如之相與用，且此或染或淨的相用是無明於無相的真如橫生妄執的結果，與真如之體無涉，在熏習中真如之體惟有熏覆（無明熏真如）熏顯（真如熏無明）之別；在修行方法上，《起信論》雖然

⁹⁹ 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 10，《大正藏》冊 2，頁 66 下。

¹⁰⁰ 這裏為轉述龍樹論義，其原文為：「諸法實相無相可取，是故無淨。……除諸煩惱，不著顛倒，是名無垢。」龍樹著、後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 95〈釋七喻品〉，《大正藏》冊 25，頁 724 上。

特別凸顯真如的正因地位，但絲毫沒有忽視外緣的重要性，並且強調只有因緣和合才能成就，因此說它提倡的修行方法以返本還源為特點可，但說它不待外緣則不可。

那麼，歐陽等人何以會對《起信論》產生如此嚴重的誤解呢？我以為這要從他們的佛教觀中尋找原因。以歐陽竟無為代表的內學院，以樊傳唯識宗為正教，歐陽說：「五法三自性，八識二無我，是諸佛至教。」他並且說，此教「衡量一切法，如稱如明鏡，照耀如明燈，試驗如金石。」¹⁰¹ 具體說，衡量一切法真偽的準繩為該教所闡明的如下教理：

今釋迦立五法為教，見諸《密嚴》、《楞伽》及種種經論。……法既為五，則真如是一，正智是一，明明二事，不可攝智於如、清如於智，而唯言真如事一。真如之謂體，正智之謂用；真如之謂性，正智之謂相，不可清體性於相用，清相用於體性。法爾如有性有體，法爾如有用有相，凡法爾有，以自為本，立一切本，不本於他，為他所屬。真如是一法，正智是一法，此之謂法、如、智一味之義，不可清法於義。¹⁰²

在他們看來，凡與此理不合者皆非佛教。因此，不但《起信論》理當被摧破，就是其他一切教門，諸如天臺、華嚴、禪宗、密宗等等，因與此教理不相契合，亦應當受到拒斥。而另一方面，他們又從唯識學的視野融攝在教相上同樣與唯識學大為懸殊的中觀學，¹⁰³ 乃至說龍樹、無著「兩聖一宗，非各別輪，曰龍樹空，曰無著有」。¹⁰⁴

印順法師曾說他自己「不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者」，¹⁰⁵ 因此他「對於三宗的判別，重在把三宗的特殊思想系——要怎樣才能建立生死與涅槃，掘發出來；從大乘三宗的特點上，建立三宗的名稱。每一宗的特點，應該是每一宗所能承認的，並非專依性空者的見解來融通，或是抉

¹⁰¹ 歐陽漸，《〈大乘密嚴經〉敘》。

¹⁰² 歐陽漸，《〈大乘密嚴經〉敘》。

¹⁰³ 印順法師曾在其著作中多次表示對這種作法不以為然。

¹⁰⁴ 歐陽漸，《〈大般若經〉敘》卷 4，收錄於王雷泉編選《悲憤而後有學——歐陽漸文選》（上海：上海遠東出版社，1996 年第 1 版），頁 265。

¹⁰⁵ 釋印順，〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》冊 4（臺北：正聞出版社，1993 年 4 月第 1 版），頁 32。

擇。我只是忠實而客觀的，敘述大乘三宗的不同」。¹⁰⁶ 也就是說，他認為自己從事的是一種如實的研究。但印順法師的研究實踐證明，這多半是他追求的一種理想，實際上他仍然是以中觀的教理為準繩，來把握和評判其他教法的。他不但明文宣稱自己「以性空唯名論為究竟了義」，¹⁰⁷ 而且事實上也依中觀教理融攝《阿含》的經義和判釋大乘三系教理的高下與偏圓。

松本史朗則認為，「所謂佛教就是緣起論」，而「緣起首先是十二支緣起」。¹⁰⁸ 這種緣起觀有兩個要點：一、「只承認一因一果之生起，具有不可逆的方向性，講述的是純粹時間性的因果關係」；二、「緣起的各支雖然被叫做法（dhamma），但此處的法並非實在（無）」。¹⁰⁹ 這是以宣說十二因緣為宗要的根本佛教為判別教法真偽的正理。

無論歐陽等對《起信論》的否定者所宗有何差異，他們有一個共同的觀念，即認定只有某一個教法才是真正的佛陀教法或最殊勝的佛陀教法。這種佛教觀，我曾分別稱之為還原主義（內學院、松本）和包容主義或判教式（印順法師）的佛教觀。這兩種佛教觀在對待其他宗派的態度上雖有寬（印順法師）嚴（內學院、松本）之異，而無性質之別，即都是尊己而卑他的佛教觀。¹¹⁰

依我之見，他們所尊奉者誠然是真正的佛教，他們所鄙視者也未必不是真正的佛教。其理由有二：首先，就法而言，佛教的目的是了脫生死、證得涅槃，凡能達成這一目的者都堪稱真正的佛教。佛經常常說，「歸元無二路，方便有多門」，甚至有「八萬四千法門」之說，豈可以偏概全？在文字教法範圍內講，雖然不至有如此眾多方便，但與三法印或實相印相契合的教法又豈止歐陽等人各自宗奉的一家？其次，就人而言，眾生根器千差萬別，佛菩薩為普度眾生，必須當機說法，應病與藥。既然如此，教法豈能一律？其實，他們三家

¹⁰⁶ 釋印順，〈讀《大乘三系概觀》以後〉，《無諍之辯》（臺北：正聞出版社，1990年10月新版1刷），頁137-138。

¹⁰⁷ 釋印順，〈讀《大乘三系概觀》以後〉，《無諍之辯》，頁137。

¹⁰⁸ 松本史朗，〈論緣起——我的如來藏思想批判〉，氏著前揭書，頁25。

¹⁰⁹ 松本史朗，〈空論〉，氏著前揭書，頁297。

¹¹⁰ 關於歐陽漸、呂澂、釋印順、松本史朗等人的佛學觀與方法論的進一步討論，參馮煥珍，〈走向平等的經學觀——現代中國佛學研究的方法論反省〉，《鑒往知來——兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集》（臺北：中華佛學研究所，2002年4月）。又見：《論衡叢刊》第2輯（成都：巴蜀書社，2002年12月第1版）。

所宗奉的教法的差異已經深刻地動搖了他們的佛教觀，惟他們各自囿於自家之說，不能反省及此罷了。基於此，我以爲，佛教的理論系統呈顯出總別圓融的特點：「總」指佛教由世間而出世、由生死而涅槃、由煩惱而菩提是一個因果相關的動態的、縱向的精神昇華系統；「別」指從此系統中開出的任何一家教說皆非得少爲足者，而是能夠平等通向解脫聖境的系統，誠如太虛大師所說：「此之八宗（按：指中國佛教的八個宗門）皆實非權，皆圓非偏，皆妙非粗，皆究竟菩提故，皆同一佛乘故。」¹¹¹

陳恭讓先生在其大作《抉擇於真偽之間——歐陽竟無佛學思想探微》裏這樣評價歐陽等人對《起信論》的評破：「由歐陽所倡導的內學院《起信論》批評既非依據唯識法門對其他法門的宗派立場批評，也不是印度佛學勢必高出中國佛學的簡單價值認定，甚至也不能被理會成是理論思維對禪學經驗的誤解或委屈（如許多人所想像的那樣），歐陽《起信論》辨偽的命意旨在通過對《起信論》義理的審查提出什麼是真正的佛法，同時通過對《起信論》謬誤的揭露確認中國佛學『支離籠統之害千有餘年、至今不息』的一切錯誤由此起源的『謬種』。」¹¹² 准上所見，竊以爲歐陽等人對《起信論》乃至如來藏學的評破，雖然未必出自宗派或門戶之見，但實際結果則與宗派或門戶之見沒有什麼不同，陳先生所見恐未必盡然。

¹¹¹ 釋印順，〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，頁 215。對於這個問題，筆者將另文予以論述。

¹¹² 陳恭讓，《抉擇於真偽之間——歐陽竟無佛學思想探微》（上海：華東師範大學出版社，2000 年第 1 版），頁 122。