

現代佛學思想系譜之分野

——以《大乘起信論》真偽之爭為契機*

姚彬彬

武漢大學哲學學院博士生

摘要

自 1920 年代始，日本學者對《大乘起信論》的文獻辨偽研究被國內學者所注意，梁啟超將他們的研究觀點介紹與國人，由此引發了歷時長久的《大乘起信論》真偽之爭，以這一佛學公案為標誌和分水嶺，本來在表面上尚不失「和合一味」的樣態的現代中國佛學思想，大體上可以確定為比較涇渭分明的三個流派。

首先，是堅持《大乘起信論》是「偽經偽教」的支那內學院居士佛教群體。他們立足於玄奘一系唯識學，對《大乘起信論》進行強烈批判的同時，亦將依據《大乘起信論》義理建立的中國天台、華嚴諸宗全盤否定。其目的，是希望中國佛教能回歸「心性本寂」，符合印度原旨的唯識學的發展進路上。

其次，是認同《大乘起信論》的義理價值，以太虛、印順為代表的「人生佛教—人間佛教」。對於內學院的《大乘起信論》批判，太虛認為《大乘起信論》作為「真如宗」的經典，不僅不違背唯識之基本義，且自

* 收稿日期：2011.09.13，通過審查日期：2011.10.24。

本文系武漢大學中央高校基本科研業務費專項資金資助專案階段性成果，編號：201111301020007，項目名稱：近現代佛教華嚴哲學源流探析。感謝湖北咸寧學院外國語系教授王森林兄代為翻譯英文摘要，誠摯祝願他的亡妻鄧衛女士蒙佛力加持，早登淨域。

有其完滿體系。太虛對待《大乘起信論》的意見，大體上被其思想傳人印順在其《大乘起信論講記》中所延續，更顯理性謹嚴。

再次，是雖以《大乘起信論》為中國人撰述，卻正因其「中國特色」而對之倍加推崇的新儒家佛學。其中當以熊十力、牟宗三師徒為代表，熊十力曾與內學院的呂澂辯論過有關佛學的諸多根本問題，對《大乘起信論》的價值有所維護。牟宗三在《大乘起信論》的問題上承繼師說，批評內學院的學說並維護漢傳佛教宗派的合法性，更在其晚年的思想中，對《大乘起信論》的「一心開二門」義理架構給予了高度推崇。

以《大乘起信論》真偽之爭為契機而分化的中國現代佛學的這三個系譜中，「人生佛教一人間佛教」一派的有關見解相對公允執中，逐漸成為這一問題的主流意見。而支那內學院一系居士佛教與新儒家的佛學思想立場針鋒相對而又各具勝義，留給我們頗多值得反思和探討的問題。

關鍵詞：《大乘起信論》、支那內學院、人間佛教、新儒學

【目次】

- | |
|-----------------------|
| 一、引言 |
| 二、《大乘起信論》與支那內學院一系佛學 |
| 三、《大乘起信論》與「人生佛教一人間佛教」 |
| 四、《大乘起信論》與新儒家佛學 |
| 五、結語 |

一、引言

楊仁山居士開創金陵刻經處後所主持的刻經與興學事業是近代佛學復興之重要起點，如梁啟超在其《清代學術概論》一書中說：「晚清所謂新學者，殆無一不與佛學有關係，而凡有真信仰者，率歸依文會。」¹ 自茲而後，近代的眾多政治家、思想家、學者，如梁啟超、譚嗣同、章太炎、宋恕、汪康年、沈曾植、陳三立、夏曾佑等，都曾直接或間接受到楊仁山宣導佛學的影響。特別是後來作為近代佛教思潮主流的寧、漢兩系佛學的領袖歐陽竟無與太虛大師，皆出自楊仁山之門。楊仁山之佛學思想，雖以「行在彌陀，教尊賢首」知名，但其平生志在諸宗並弘，在教理抉擇上，對於佛教的不同學派間並無明顯的好惡和褒貶。因之，在他生前時，其門下諸家雖其學各有所重，然仍不失「和合一味」的樣態，大概正因為他的圓融風範，即使是近現代不同文化領域的大家，若作為啟蒙文化宣導者的魯迅與新儒家開山的馬一浮，乃至於道教宗師陳撻甯等，亦均對楊仁山其人其學讚歎有加。²

然楊仁山逝後，約自 1920 年代始，日本學者松本文三郎、望月信亨和村上專精等人對《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）的文獻辨偽研究被國內學者所注意。1922 年，梁啟超將他們的研究觀點歸納總結編撰成冊，介紹與國人，是為《大乘起信論考證》。但梁氏卻未因此而改變對《起信論》的義理的推崇，並言「一旦忽證明其出於我先民之手，吾之歡喜踴躍乃不可言喻。」³ 然此書一出，對佛教界的震動甚大，成為一時之焦點，特別受到了由於學風傾向法相唯識，已將《起信論》判為「非了

¹ 梁啟超，《清代學術概論》，《梁啟超論清學史二種》，頁 81。

² 魯迅對於楊仁山的讚譽，見其弟子徐梵澄的回憶文章〈星花舊影〉（《徐梵澄文集》4，頁 382）；馬一浮對楊仁山刻經事業的推崇，見其〈告書院學人書八〉（《默然不說聲如雷——馬一浮新儒學論著輯要》，頁 504）；陳撻甯對楊仁山思想的敬仰，見其〈讀《化聲敘》的感想〉（《陳撻甯仙學精要》上，頁 397-400）。

³ 梁啟超，《大乘起信論考證》，頁 5。

義」經典的寧系學者，也就是支那內學院的歐陽竟無等人的重視，他們得到了這個文獻考據結果的支援後，比日本學者和梁啟超更進一步，開始大舉攻擊《起信論》中的佛教思想。歐陽弟子王恩洋對此過程有所介紹：

初師（引者案，指歐陽竟無）作〈唯識抉擇談〉，駁《起信論》真如無明互相熏習義。太虛法師作〈佛法總抉擇談〉以救之。時適梁任公先生著〈大乘起信論考證〉，及日本佛學界均考證《起信論》為唐人偽作，非西土實有此書也。但謂其立義精深博大，反以見佛法入中國後之進步。並謂佛法實乃由小乘而大乘，而中國，次第演變進化而成，非全出於佛說也。故當時佛學思想界對《起信論》之態度，或以為理實書真，或以為書偽理真。乃云書真者，固無以救於書之偽。以為理真足以超越性相者，則且以大乘經論皆為偽作矣。蓋《起信論》一派思想之籠蓋佛教已千餘年矣。在昔窺基大師、慧沼大師師弟曾力辨似教之非，唐以後更無繼者。故使法相唯識之真義無人見聞。今更益以學說進化之論，使聖言皆成假託，為害滋甚。吾為此懼，作〈起信論料簡〉，以簡別偽義。根據性相兩家之言，成立緣生法性之理，然後比較同異，核其是非，使知《起信論》立義之違反緣生法性唯識者昭明若是，如《金七十論》等，決非佛教論也。⁴

由於《起信論》本是中國漢傳佛教主流天台、華嚴乃至於禪宗皆所推崇的重要經典和教理依據，顯然，支那內學院這些學者的批判立場不會被絕大多數的漢傳正統佛教界人士所接受。除了太虛大師外，若常惺法師、唐大圓、陳維東諸氏紛紛撰文反擊《起信論》的文獻辨偽以及內學院的義

⁴ 轉引自黃夏年，〈《大乘起信論》研究百年之路〉，《普門學報》6，頁2；據黃文註釋說，原文出自王恩洋之〈大乘起信論料簡〉，見《學衡》17期。筆者核查《學衡》雜誌之原文，確無此段文字，當屬誤註。從此段行文方式看，似應出自王恩洋之《五十自述》（東方文教研究院 1946 年刊行），然此書罕見，未曾覓得，待考。

理批判。⁵ 由此，雙方論戰不休，至 1932 年，武昌印經處將此一階段的有關辯難文章彙集為《大乘起信論研究》，方暫告一段落。

不過，作為歐陽竟無的首席弟子呂澂，其後在其深厚扎實的佛教文獻功底的基礎上，立足於維護師說的立場，對《起信論》的真偽問題展開了進一步的研究，陸續撰寫了〈起信與楞伽〉、〈大乘起信論考證〉等文，希圖對此公案「畢其功於一役」。在這些文章中，呂澂發現《起信論》的思想與魏譯《楞伽經》甚為近似，而魏譯《楞伽經》本身與梵文本相比又頗多異解。又通過回顧日本學者的考辨過程，覺得他們的研究頗為支離，缺乏一錘定音的論據。他認為，只要證明《起信論》思想來源於魏譯《楞伽經》之誤，便可判定其為偽經，故他結合《楞伽經》的梵文本與宋譯本，跟魏譯本進行了細緻對勘，得出的結論是：《起信論》的基本義理結構，是在魏譯本的誤譯之處誤上加誤而形成的。他的考辨方法，自謂是將義理的辨析與文本的比較相結合，定名為「義據批評法」，將證成《起信論》思想主旨與魏譯《楞伽經》之誤相合者，歸之為七點：

- 一、《起信》以一心二門立宗，視真如與如來藏為一，其說本於魏譯《楞伽》。魏譯云，寂滅者名為一心，一心者名為如來藏，入自內身智慧境界得無生法忍三昧。元曉、賢首並解云，依經寂滅一心而言心真如，依經一心如來藏而言心生滅，是也。然勘之梵本經文，則魏譯全非，《起信》尤謬。……
- 二、《起信》視真如與如來藏為一，亦即於真如、正智不分，故謂真如自體不空，具足性德，有大智慧光明，徧照法界；又謂生滅心體離念本覺等虛空相。此以如來藏智空不空義悉歸之真如，亦由誤據魏譯《楞伽》而來。……
- 三、《楞伽》以阿賴耶解如來藏，如來藏為善不善因，實即阿賴耶為善不善因，故云如來藏，阿賴耶，一法而異義，一事而殊名，……魏譯《楞伽》於此正義獨持異見，凡經文合說如來藏阿賴耶之處，皆強析為二，……《起信》獨取其說，謂

⁵ 參見張曼濤編，《大乘起信論與楞嚴經考辨》。

依如來藏而有黎耶識，因轉變不同，舉水波為喻，顯然大悖於《楞伽》……。使《起信》真為梵土之作，安所得此謬解，恰與魏譯符合哉。

- 四、《起信》立真如隨染之義云，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合非一非異，名為阿黎耶識，此又純用魏譯《楞伽》之說也。……
- 五、《起信》解生滅因緣，云三界虛偽唯心所作，所據在魏譯《十地經論》之第六地，故三細六粗之談，完全模倣十二因緣，對比兩文，顯而易見，其因魏譯之錯而錯，固矣。……
- 六、《起信》之釋染淨緣起以為出於真如與無明之互熏，而皆無始以來未嘗間息，其說本不可通。然其誤解則又出於魏譯《楞伽》也。……
- 七、《起信》修行以禪觀為指歸，而寄樞紐於真如三昧，與《楞伽》之旨相近，然其釋真如三昧曰，不住見相，不住得相，則與《楞伽》相反，此又因魏譯之錯而妄為之說也。……⁶

具體推演過程，見於〈大乘起信論考證〉一文，茲不詳述。要而言之，呂澂通過將《起信論》與魏譯《楞伽經》誤譯之間的細緻具體和多方面的義理和文本比較，得出結論——認為作為《起信論》主導思想的「一心二門」與「心性本覺」諸說，皆是從誤譯而妄加引申的。這樣，呂澂通過縝密的文本考證，使《起信論》之為中國人偽託之作的說法，得到了似乎是非常扎實的鐵證。使得至少在較長一段時間內，就文本本身而言，類乎《起信論》不偽的觀點，似乎絕少再有人再提出了。

不過呂澂的研究也並非完全無懈可擊，比如在 1970 年代，台灣新儒家學者牟宗三先生在其《佛性與般若》中便對呂澂的文本分析提出了批評，他在書中又認真比對了《楞伽經》的宋譯本和魏譯本，認為呂澂所說的「誤譯」，多屬成見在先的牽強之解，甚至存在有意讀破句子的地方，故牟先生認為《楞伽經》的兩譯本並無二致。⁷ 不過，由於牟宗三畢竟不

⁶ 呂澂，〈起信與楞伽〉，《呂澂佛學論著選集》1，頁 294-303。

⁷ 參牟宗三，《佛性與般若》上，頁 346-356。

懂梵文，其論述雖然亦頗精密，總還留有缺憾。2004年，大陸學者程恭讓重新結合梵文本對勘了《楞伽經》兩個譯本的〈剎那品〉，認為呂澂的解讀的確頗有牽強和過度詮釋之處。⁸由此看來，這個問題尚頗有進一步探討的餘地。

如上所述，關於近代以來關於《起信論》的探討，雖不敢說已經完全定案，不過正如杜繼文先生所言，《起信論》到底出於誰人之手，儘管一時難以弄得具體清楚，但說他們是中國人的撰述，當不再成為問題，除了近代以來學者們提出的考證外，還因為它所表達的思想內容具有明顯的中國特色，是中國佛教思潮發展到一定時期帶有必然性的產物。⁹

筆者以為，關於《起信論》公案，除了文本本身問題的探討，更具歷史意義的，是以真偽之爭的現象為標誌和分水嶺，由此近現代的中國佛學思想大體上可以確定為比較涇渭分明的三個流派，分別是：（一）堅持《起信論》是「偽經偽教」的內學院居士佛教群體，他們傾向印度原旨，倡法相唯識學；（二）承認《起信論》的義理價值，以太虛大師和印順法師為代表的「人生佛教—人間佛教」；（三）雖以《起信論》為中國人撰述，卻正因其「中國特色」而對之倍加推崇的新儒家佛學。本文以下結合他們對待《起信論》的態度，對此三派佛學的分野略加闡述。

二、《大乘起信論》與支那內學院一系佛學

支那內學院的歐陽竟無對於《起信論》義理的反思在時間上還稍早於日本考據辨偽研究的傳入——梁啟超的〈大乘起信論考證序〉上已經提及了歐陽對其的批評態度。歐陽竟無在其早期並未懷疑《起信論》本文本身的真偽，而是在義理上進行質疑。他在1922年撰寫的〈唯識抉擇談〉中認為：「真如緣起之說出於《起信論》。《起信》作者馬鳴學出小宗，首宏大乘，過渡時論，義不兩牽，誰能信會，故立說粗疏遠遜後世，時為之

⁸ 見程恭讓，〈《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》3，頁54-58。

⁹ 參杜繼文，《漢譯佛教經典哲學》下，頁552。

也。」¹⁰——認為《起信論》只是一部「立說粗疏」的「未了義」佛學典籍，不若後世的唯識學純粹精深而已。他指出：

《起信》無漏無種，真如自能離染成淨，乃合正智真如為一，失體亦復失用也。《深密》平說八識，故八識可以同時而轉，以是俱有依故，又識各有種，種生現行不妨相並故，因緣增上二用俱有故；《起信論》豎說八識，三細六粗次第而起，幾似一類意識，八種差別遂不可立矣。從史實與理論觀之，《起信》與分別論大體相同也如彼；以至教正理勘之，《起信》立說之不盡當也又如此；凡善求佛法者自宜慎加揀擇，明其是非。¹¹

這裡需要說明的是，歐陽竟無之佛學要之以唯識為歸，他於為收入《藏要》中的《攝大乘論》所作之敘言上曾言：「唯異生、聖人，以唯識判；唯外道、內法，以唯識衡；唯小乘、大乘，以唯識別。……學莫精於唯識。」¹² 他以唯識為最圓滿究竟之學而希圖揭出印度佛教之根本精神，故十分重視唯識學中的「轉依」之義——所謂「轉依」，即轉識成智，依賴於正聞熏習以對治無明，促使阿賴耶識中的無漏種子不斷增長而有漏種子漸次斷滅，轉變我執、法執二障，證得涅槃、菩提二果而修成佛道。歐陽竟無曾謂：

諸佛得果，曰二轉依，從無漏種起一切有為，而生四智，曰菩提所生得。¹³

二轉依之謂佛空其所知之障，轉所依為智曰菩提；空其煩惱之

¹⁰ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，《歐陽竟無集》，頁 105。

¹¹ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，《歐陽竟無集》，頁 108-109。

¹² 歐陽竟無，〈攝大乘論敘〉，《藏要敘論》，《歐陽竟無先生內外學》甲函，頁 29。

¹³ 歐陽竟無，〈維摩詰所說經敘〉，《藏要敘經》，《歐陽竟無先生內外學》甲函，頁 3。

障，轉所依為寂曰涅槃。……二障全空，真如出纏，頓證佛果，圓滿轉依，謂為究竟道。¹⁴

是否符合上述的唯識學「轉依」的根本義理，也是他判斷傳世佛典是否如法的準則。所以，歐陽竟無在〈唯識抉擇談〉中批判《起信論》的佛學思想，其重要理據，便是認為其違背了作為他所以為的佛法根本，即「轉依」之義。他認為《起信論》不講「無漏種子」，把本應在「正聞熏習」過程中不斷開顯的「正智」與真如合併為一，故謂「失體亦復失用」。而且，正統的唯識學所講的「轉依」是「轉八識成四智」，八識需要各自同時轉化——轉前五識為成所作智，第六識轉為妙觀察智，第七識轉為平等性智，第八識轉為大圓鏡智。而《起信論》則不同於此，只講真如與無明互熏，而八識在修成佛道過程中的各自的獨立地位已然消泯，加之因其不講「正智」，而轉依本身便是立足於「正智」與「無明」的對待關係上，這樣「轉依」的理念亦在《起信論》中消解了。故歐陽認為《起信論》的義理「不盡當」，只是一部非了義佛籍。

後來歐陽竟無應該接觸到了日本學者的辨偽研究，方毫無顧忌地開始對《起信論》進行全盤否定和徹底批判。他在〈大乘密嚴經敘〉中說：

《起信論》之所以謬，則知凡根據於《起信》而立教之所以謬。《起信》立真如、生滅二門，是也，立生滅門，不立正智為本，而一本於真如，謬也。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。正智是淨之本，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

¹⁴ 歐陽竟無，〈孔佛〉，《孔學雜著》，《歐陽竟無先生內外學》乙函，頁11-12。

也。¹⁵

此處的批判態度，顯然已經從比較委婉的「不盡當」轉為了直截了當的「謬也」。其弟子王恩洋所作〈大乘起信論料簡〉便是發揮歐陽的這種思想，認為《起信論》是「附法外道」的作品，出於「梁陳小兒」之手。¹⁶歐陽雖承繼推崇《起信論》的楊仁山老居士之學，但在《起信論》問題上，表現了他「依法不依人」的堅定理論信念。歐陽在其所撰〈楊仁山居士傳〉中涉及《起信論》的方面，亦明確指出：

《起信論》出，獨幟法壇，支離籠侷之害，千有餘年，至今不熄。蓋《起信》之謬，在立真如門，而不立證智門，違二轉依。《般若》說：與生滅合者為菩提，不與生滅合者為涅槃；而《起信》說：不生不滅與生滅合者為阿梨耶識。《瑜伽》：熏習是識用邊事，非寂滅邊事；而《起信》說：無明、真如互相熏習。賢首、天台欲成法界一乘之勳，而義根《起信》，反竊據於外魔，蓋體性智用，樊亂淆然。烏乎！正法乘教何分，而教網設阱，都談一乘，胡薄涅槃，天台過也。不明增上一皆合相，圓頓奚殊，襲四而五，賢首過也。奘師西返，《瑜伽》、《唯識》日麗中天，一切霾陰蕩滌殆盡，誠勝緣哉！有規矩準繩，而方圓平直不可勝用，法界一乘建立，自無殞越之殊。獨惜後人以唯識不判五法，圓頓甘讓《華嚴》，而一隅自守。職其法義，精審有餘，論其法門，實廣大不足耳。¹⁷

由此所論，亦可見他立足於奘傳唯識，對《起信論》進行強烈批判的同時，亦將依據義理《起信論》建立的中國台、賢諸宗全盤否定，認為

¹⁵ 歐陽竟無，〈大乘密嚴經敘〉，《藏要》9，頁448。

¹⁶ 參王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《大乘起信論與楞嚴經考辨》，張曼濤編，頁115。

¹⁷ 歐陽竟無，〈楊仁山居士傳〉，《內學雜著》下，《歐陽竟無先生內外學》乙函，頁1-2。

台、賢皆延續《起信論》之誤，故「乃無一紙切當示要之論」。歐陽指出：

自天台、賢首等宗興盛而後，佛法之光愈晦。諸創教者，本未入聖位（如智者即自謂系圓品位¹⁸），所見自有不及西土大士之處。而奉行者，以為世尊再世，畛域自封，得少為足，佛法之不明宜矣！¹⁹

對於台，賢二宗的判教思想，歐陽亦大加質疑：

如天台有四教之判，賢首亦有五教之稱，尋其依據，天台則《無量義經》，賢首則《瓔珞本業經》，皆以事義判別，教味無殊；故說四說五，以義言則可，以教言則不可。教所趣歸，三乘無別，故謂三獸渡河，河流是一也。諸有味此義者，「豈識圓音無非一妙，聞者識上故局一偏」，瀛渤潢污，率視其量。²⁰

唯識之與賢首、天台，體系各異，宗旨大殊，自玄奘始便已與賢首祖師法藏發生抵牾，歐陽之批判賢首，亦所承學理之必然。

歐陽之於天台之批判，則曰：

天台智者，三觀三止，已譯經論百八三昧，百三三昧都無其事，未譯經論，或無或有，爾猶懸度，我固茫然，是事若何，姑勿議論，然其詞語處處乖違，無生非緣而彼於緣外談生，無心非緣而彼於緣外談心，率意隨情不顧經論。既說因緣所生法，又說心自生心，不須藉緣，藉緣無力心無緣生（《玄義》卷二），既說無病道人，一色一香無非中道，又說一日一夜常造種種當自選擇，何道可從（《玄義》第二），既說諸法不自生，又說問觀自生

18 「圓」，疑應作「五」。

19 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，《歐陽竟無集》，頁90。

20 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，《歐陽竟無集》，頁95。

心，一念自生心（《觀心論》）。如是種種，犯自語相違過，犯自教相違過，又犯隨一，似此隨情立教，誰能受過盲從？²¹

又說：

天台智者，奈何立論，涅槃為世界說法，苟得《法華》意，……亦復不事翔實，不屑漸，不事小，不能細，拘執而穿鑿，儻侗而風談，大法凌夷，誰之過歟！²²

統而言之，歐陽批判台、賢，其主要依據，為其因延續《起信論》「真如緣起」之義理，加之其靈活多樣並且融合中國儒道本體論的「隨情立教」之學風，與他所理解的「純正佛法」，也就是唯識宗學的條理精密，注重理性思辨之宗旨不合，故認為其說顛預真如，籠統佛性，導致千年來中土佛教學風不求甚解，離佛愈遠。他所言之「中國人之思想，非常籠統，對於各種學問，皆欠精密之觀察；談及佛法，更多疏漏，……著述愈多，錯誤愈大」²³者，亦指此也。故而，他甚至將「大法凌夷」之過，皆歸罪於台、賢宗學。

而繼承歐陽竟無衣鉢的呂澂的《起信論》研究則進一步發揚師說，他認為漢傳佛教傳統乃是因《起信論》等「偽經」錯解印度原典之義理，而形成了「本覺」之觀念，從根本上走向了與印度正宗相反的錯誤方向。呂澂對於印度佛教之根本宗旨亦有相應的總結，他以「本寂」一義概括之。「本覺」與「本寂」的劃分，構成呂澂的《起信論》批判之根本理論。

呂澂對《起信論》為「偽經」之說進行了縝密的文本考證，但其辨偽的目的自然不僅在此，而是要通過「偽經」而批判「偽教」，進而全面置疑建立在「心性本覺」思想上的漢地天台、華嚴、禪諸宗派，希望中國佛

²¹ 歐陽竟無，〈大般涅槃經敘〉，《藏要敘經》，《歐陽竟無先生內外學》甲函，頁 36。

²² 歐陽竟無，〈大般涅槃經敘〉，《藏要敘經》，《歐陽竟無先生內外學》甲函，頁 39。

²³ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，《歐陽竟無集》，頁 90。

教能回到「心性本寂」，合乎印度原旨的路線上。他說：

中國隋唐的佛學，受了《起信論》似是而非的學說影響，不覺變了質，成為一種消極的保守的見解，並且將宇宙發生的原理，籠統地聯繫到「真心」上面，而有「如來藏緣起」之說，又加深了唯心的色彩。這些都喪失了佛學的真精神，成為統治者利用的工具。後來義學家更變本加厲，將《起信》思想看成印度佛學最後進展的一階段，以為馬鳴之傳，由堅慧等發揚，自成一系，還超越了無著世親之說。這是虛構歷史（堅慧說與無著貫通，原屬一系，而誤會為兩事），抹煞了學說變遷的真相。今天，如果要認識我國過去佛學的實質，判明它的價值，並撇開蔽障去辨別佛學的真面目，都非先了解《起信論》思想的錯誤不可。我們用攷證方法，揭露了《起信論》的偽書、似說，並始終堅持這樣的論斷，其用意就在於此。²⁴

呂澂之所以批判《起信論》的「心性本覺」之義理而推崇「本寂」為印度佛學之根本奧義，亦與乃師一樣，因其所宗者亦為唯識學。呂澂在〈楞伽如來藏章講義〉中，曾明確指出過「心性本寂」乃是「由果溯因」之談，也就是從當下的「染位」來推知未來成佛之「因性」之淨相。而從染位開始之修習途徑，呂澂認為「淨相之現別無方便，多聞熏習而已」。²⁵「多聞熏習」乃唯識宗的有代表性之教義，是其所認為的佛教修行者必須的前提條件，即《成唯識論》中所謂的「謂聞法界，等流法已，聞所成等，熏習所成。」²⁶ 就是說，只有一生中不斷地聽聞和學習佛法的正確言教，才有修行成佛之可能。「多聞熏習」亦為唯識宗所倡「轉依成佛」之前提，《成唯識論》中說：「無得不思議，是出世間智，捨二麁重故，便證得轉依。」²⁷ 從多聞熏習開始，歷經資糧位、加行位、通達位、修

²⁴ 呂澂，〈大乘起信論考證〉，《呂澂佛學論著選集》1，頁369。

²⁵ 參呂澂，〈楞伽如來藏章講義〉，《呂澂佛學論著選集》1，頁262-265。

²⁶ 《大正藏》冊31，第1585號，頁48中5。

²⁷ 《大正藏》冊31，第1585號，頁49下29。

習位，通過「轉依」，「轉捨」煩惱障和所知障，「轉得」涅槃和菩提，亦即「轉識成智」，而至佛果之究竟位。

呂澂所提出的「本寂」，乃是對佛果之究竟位的「不生不滅，本來寂靜」，證得「法爾如是」的「自性涅槃」的終極境界的描述。²⁸ 這種描述立足於唯識思想，乃是由當下「染位」推知的，而非眾生當下所已然具備的，重點則在於依靠唯識宗所言的「聞熏」而達「轉依」的無間斷的修習過程。以「轉依」為成佛之必經階梯。呂澂在〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉的注釋中有過說明：

「轉依」是晚出大乘佛學用來代替「解脫」這一概念的。它的意義說，從根本上（即所依上）著眼，來消滅掉由錯誤認識所構成的一切對象，而另建立起由正確認識構成的一切。²⁹

這裡所說「晚出大乘佛學」，無疑即唯識學，而此處著重指出的「從根本上（即所依上）著眼」，這個「根本」或「所依」者，即是「本寂」之心性。也就是說，在「轉依」完成之前，「本寂」乃是一個可能性的目標，而「轉依」之謂，如呂澂所說：「不是簡單地從名想認識的轉移便直接有了改變，卻是由認識的不斷矯正，事象實相的顯現益加瞭然，這再引起行動，革新事象，使它更和實相隨順地發展」³⁰，乃是難以窮盡和不可稍微懈怠的人生全體精進之過程。

由以上討論可見，呂澂所總結的「本寂」一義，顯然亦是由唯識學思想推導而成。他之所以以「本寂」為印度佛教之根本，亦因其繼承和延續了其師歐陽竟無之說，以英傳唯識為佛法之究竟了義。毫無疑問，無論歐陽竟無還是呂澂、王恩洋，支那內學院一系佛學批判《起信論》，並進一步批判在其義理模式影響下的漢地佛教主流若台、賢、禪諸宗派，歸根結底的目的，還是為了彰顯自宗，也就是以唯識學的代表印度佛教傳統。

²⁸ 參呂澂，〈楞伽如來藏章講義〉，《呂澂佛學論著選集》1，頁263-264。

²⁹ 呂澂，〈試論中國佛學有關心性的基本思想〉，《呂澂佛學論著選集》3，頁1423注4。

³⁰ 呂澂，〈觀行與轉依〉，《呂澂佛學論著選集》3，頁1378。

三、《大乘起信論》與「人生佛教—人間佛教」

歐陽竟無撰〈唯識抉擇談〉以唯識思想為標準來分判佛教教理，並批判《起信論》及與之相關的台、賢宗學。針對歐陽的觀點，漢系也就是武昌佛學院一系的佛學領袖太虛大師撰〈佛法總抉擇談〉，力圖維護漢傳佛學的正統地位。〈佛法總抉擇談〉中，太虛大師借鑒唯識學三性說的義理，將佛教大乘學派的學說以三宗總括之，對應「遍計執性」的，為「般若宗」；對應「依他起性」的，為「唯識宗」；對應「圓成實性」的，為「真如宗」。這個分判，顯然以「真如宗」為佛法之最高和最究竟之學。對於歐陽的《起信論》批判，太虛認為《起信論》作為「真如宗」的經典，不僅不違背唯識之基本義，且自有其完滿體系，亦不能以唯識教理為是非標準來衡量，他指出：

起信論以世出世間一切法皆不離心，故就心建言，實無異就一切法建言也。一切法共通之本體，則真如也，即所謂大乘體。真如體上之不可離不可滅相——真如自體相，如來藏也。換言之、即無漏種子，亦即本覺，亦即大乘相大。所起現行即真如用，即能生世出世間善因果之大乘用。其可斷可離相，則無明也——一切染法皆不覺相。換言之、即有漏種子，即違大乘體之逆相；所起現行則三細六麤等是也。無始攝有順真如體不可離不可滅之本覺無漏種未起現行，亦攝有違真如體可離可滅之無明有漏種恆起現行，故名阿黎耶識；譯者譯為生滅不生滅和合爾。言依如來藏者，以如來藏是順真如體不可離滅之主，而無明是違真如體可離可滅之客，故言依也。又起信論宗在真如，從真如以起言，而此上真如門中唯以體名為真如，不可言依真如而有生滅。譬不可言依濕性有波浪，但可言依水有波浪，故取真如體上不可離斷之本淨相，言依如來藏也。標如來藏是主，不可離滅，而應離滅可離滅之無

明有漏，亦此論宗旨之所存。³¹

並針對內學院指責《起信論》「真如無明互熏」之義與唯識經典所違背的看法，太虛大師以為這是因為「唯識宗」講的真如與「真如宗」的真如含義有廣狹之別，互不妨礙，他說：

唯識宗以擴大依他起故，祇以諸法之全體名真如，而真如宗時兼淨相淨用統名真如；此於真如一名所詮義有寬狹，一也。唯識宗於熏習專以言因緣，真如宗於熏習亦兼所緣、等無間、增上之三緣以言，二也。明此，則唯識宗正智現行唯識熏正智種子，無明現行唯熏無明種子，且不可言正智無明相熏，何況可言無明真如相熏！而真如宗則可言無明熏真如，真如熏無明也。二者各宗一義而說，不相為例，故不相妨。³²

按太虛此文的三宗分判，他將漢傳佛教中深受《起信論》影響的天台、華嚴、禪諸宗皆納入「真如宗」，而真如宗「所宗尚則在一切法皆即真如；而其教以能起信求證為最勝用。」³³——顯然，太虛在對《起信論》的辯護中維護中國佛法正統地位的苦心昭然可見。

此外，太虛對日本學者及梁啟超的對於《起信論》文本的歷史考證亦不以為然，他一直堅持《起信論》是馬鳴造、真諦譯的說法並無問題，他在〈評大乘起信論考證〉一文中提出：

用西洋學術進化論以律東洋其餘之道術，已方柄圓鑿，格格不入，況可以之治佛學乎？吾以之哀日本人、西洋人治佛學者，喪本逐末，背內合外，愈趨愈遠，愈說愈枝，愈走愈歧，愈鑽愈晦，……要之、以佛學言，得十百人能從遺言索隱闡幽，不如有一人向內心熏修印證，一朝證徹心源，則剖一微塵出大千經卷，

³¹ 釋太虛，〈佛法總抉擇談〉，《太虛大師全書》9，頁1377-1378。

³² 釋太虛，〈佛法總抉擇談〉，《太虛大師全書》9，頁1379。

³³ 釋太虛，〈佛法總抉擇談〉，《太虛大師全書》9，頁1374。

一切佛法皆湛心海。應機施教，流行無盡，一切名句文皆飛空絕跡，猶神龍之變化無方。³⁴

以太虛的上述觀點為根本立場，其門人唐大圓、陳維東等紛紛撰文，與內學院的王恩洋等往復論難，維護《起信論》在佛教上的合法性。他們的這種立場，歸根結底，當出於太虛大師希圖立足於漢傳佛教正統來進行改革，建設「人生佛教」的構想。為達此目的，必須圓融一切佛教宗派方有可能。但如果按照內學院一系的看法，以《起信論》為偽經，以台、賢、禪為偽學，那將置皈依漢傳佛教的百萬僧伽、信眾於何地？離開了漢傳佛教正統學說的深厚土壤，奢談任何改革或建設，恐怕都將成為空談和戲論，這顯然也是洞察佛教歷史發展態勢並致力改革實踐工作的太虛大師絕不能接受的。

沿著太虛大師的基本立場對《起信論》進行研究，是繼承他的「人生佛教」改革事業的學生，也就是「人間佛教」開創者印順法師。眾所周知，印順將大乘佛學亦分判為三個學派：性空唯名論、虛妄唯識論、真常唯心論。其說之淵源便來自太虛法師的三宗判教：法性空慧宗（般若宗）、法相唯識宗（唯識宗）、法界圓覺宗（真如宗）。在印順的早年，他大概是受到了支那內學院一系學者的一些影響，對於「真常唯心論」有所批判而「間致微詞」，不過在其後期，思想日趨圓融，如他在《遊心法海六十年》中所言：「對於大乘佛法，覺得虛大師說得對，應該有『法界圓覺』一大流。」³⁵ 對於漢傳佛教主體的「真常唯心」一系的佛學，亦相容並蓄了。

印順與太虛大師對待《起信論》的觀點稍有不同，他並不堅持《起信論》是馬鳴造、真諦譯的說法不可商榷，他覺得歷史文獻考證的方法還是有可取之處的，認為「（太虛）大師所說佛法不應該以進化發展的方法來考證，可能為一時的方便之談！我以為：考證的方法不應該推翻。」³⁶ 印順通過對《起信論》文本的考察，雖同意其「術語出自魏譯《楞伽》，

³⁴ 釋太虛，〈評大乘起信論考證〉，《太虛大師全書》25，頁29-37。

³⁵ 釋印順，《遊心法海六十年》，《印順法師佛學著作集》29，頁9。

³⁶ 釋印順，《大乘起信論講記》，《印順法師佛學著作集》7，頁7。

而立意全非」等考證之說，亦指出《起信論》中「『真如熏無明』、『無明熏真如』等，在印度後期大乘佛教中，似乎沒有這樣的見解。」³⁷，但從思想之立意根本上看，認為《起信論》仍符合於印度「真常唯心論」之特質。他指出：

「真常唯心論」，經多論少；國人輒以《大乘起信論》為主，視為馬鳴所說，近人於此多疑之。「虛妄唯識論」者，以所見不同而撥之，是未知《起信》也（引者按：此無疑是指內學院一系之呂澂等學者）。考證者，以馬鳴時不應有此思想，且非真諦所譯而非之。《起信論》立一心二門：真如門有空、不空二義；生滅門有覺、不覺二義，真妄和合名阿賴耶。立義大本，吻合於「真常唯心論」，此不可非也。³⁸

並且，印順在《大乘起信論講記》中通過對《起信論》真偽之爭始末的回顧，尤針對內學院一系因文本證偽而全盤否定抹殺其思想價值的態度，作出一番公允切要的評述：

即使考證得非馬鳴作、非真諦譯，《起信論》的價值，還得從長討論。我的看法是：一、印度傳來的不一定是好的。……二、中國人作的不一定就錯。……在佛教思想上，《起信論》有它自己的價值。這不能和鑑別古董一樣，不是某時某人的作品，就認為不值一錢！……站在唯識學的立場，評論《起信論》的教理不對，這不過是立場的不同，衡量是非的標準不同，並不能就此斷定了《起信論》的價值。……現在來研究佛法，對各部各派的教理，可以比較、評論，但切不可專憑主觀，凡是不合於自宗的，就以為都是不對的、錯誤的。這種宗派的獨斷態度，是萬萬要不得的。站在唯識的立場，說別宗不對，不合正理；別的宗派，也可以站在另一立場，說唯識的不對，不符正理；但決不會因此而

³⁷ 釋印順，《如來藏之研究》，《印順法師佛學著作集》39，頁247。

³⁸ 釋印順，《印度之佛教》，《印順法師佛學著作集》33，頁281。

問題就解決了。我覺得，唯識學者對於《起信論》，應以討論、商榷的態度，不應以「同我則是，異我則非」的態度來否定《起信論》。然對於以唯識融會《起信論》，似乎也終於多此一舉。《起信論》與唯識論，各有獨特的立場，……所以，我們先應了解他們的不同；不要偏執，也不要附會。先明白各論的特殊意義，再來考慮它在佛法中的地位。³⁹

印順法師這種通達明斷之理性的治學態度，在其這本《大乘起信論講記》中可見一斑，此種貫穿歷史主義的識斷而出自一位虔誠的佛教長老之筆，不得不令人覺得可敬可佩。印順的《起信論》研究工作的成績，聖嚴法師曾有比較全面的總結，他說：

印順長老處理真常唯心論，是站在循末見本的角度，他不會否定此一系的佛法，更不會認為那是寄生於佛教的外道。因為發展的佛教，就是從根本的原始的法義基礎上開展出來，不可以說不是佛世的產品就不是佛法，其實發展後的大乘精神，更能顯現出佛陀積極救世化世的本懷。真常唯心系的佛教，雖屬於後期大乘，但它確有阿含佛教的基礎依據，也有南方大眾部分別說系的基礎，也有經量部譬喻師的影響，印老也特別指出，《起信論》受有錫蘭佛教《解脫道論》的影響。更有不少的大乘經論如《楞伽經》、《勝鬘經》、《如來藏經》等作後盾，甚至談到《大乘起信論》的背景資料中，也有古傳唯識《攝大乘論》的內容。印老的目的，便是假借講說《起信論》的因緣，把真常唯心論的佛法，自成一系的條理出來，點明它的來龍去脈，不用籠統和會，不必擔心發現了諸系法義的互相出入而會讓人感到懷疑不信。這也正是歷史的方法論，所表現出來的治學態度及其可信的成果。⁴⁰

³⁹ 釋印順，《大乘起信論講記》，《印順法師佛學著作集》7，頁7-10。

⁴⁰ 釋聖嚴，〈印順長老著述中的真常唯心論——以《大乘起信論講記》為主〉，《中華佛學學報》13，頁6-7。

顯然，作為「人間佛教」事業的踐行者，印順確實做到了圓融與抉擇並重，通過理性反思而言思想建設，體現出了並不囿於一宗一家之言教的思想氣度。

就 20 世紀「人生佛教—人間佛教」太虛、印順兩位大師對待《起信論》的態度而言，他們對待佛教義理的取向或有不同——太虛傾向於「真如宗」，印順則更傾向於「大乘空宗」——卻都是圓融和理智的。除了太虛對文獻考據的輕視態度或可商榷，他們的基本立場，大體上應是我們現在學界和教界多數人都能認可的。

四、《大乘起信論》與新儒家佛學

1920 年初，梁啟超游歐歸國，撰《歐遊心影錄》——這也就是在他撰寫《大乘起信論考證》的兩年前。在《歐遊心影錄》中，梁氏感於一戰以來作為當時大多國人心目中的文明典範的歐洲諸國百孔千瘡，由社會現象而進一步質疑文化根源，他認為當時的西方社會「科學愈昌，工廠愈多，社會徧枯亦愈甚，富者益富，貧者益貧」⁴¹，疾呼以東方文化「救拔」「破產了的西洋文明」。這個表述直接引發了張君勱等人發起的「科學與人生觀」論戰，並成為了中國近現代「文化保守主義者」，也就是新儒家們的一個在世界文明面前保持一種優越感的心理依據。梁啟超此後的文化觀念與新儒家們很多地方有一致性，可見應該不是偶然的，包括在對待《起信論》的問題上，也體現了這一點。我們知道，梁啟超在《大乘起信論考證》中欣然接受了日本學者的辨偽結論，但他卻不像內學院人士那樣，因為《起信論》是「偽經」便全然抹殺了其義理價值。正恰恰相反，梁氏卻因《起信論》這麼一部重要佛學作品被證明是中國人的著述而極為自豪，他說：

《起信論》在思想界價值之偉大，稍治佛學者皆能知之，無待吾詞費。松本氏之言曰：「昔叔本華極口讚美印度《奧義書》，謂

⁴¹ 梁啟超，《歐遊心影錄節錄》，《飲冰室合集》專集 23，頁 7。

為『最高人智之所產出。』以《起信論》校彼，有過之無不及也。」斯言雖或溢美，要亦近真。本論自出世以來，注釋者百七十餘家，為書不下千卷，其影響於我國民思想之深厚，可以概見。朝鮮日本千年誦習無論矣，逮近世而英譯且有三本，巍然成為世界學眾界之一重鎮。前此共指為二千年前印度大哲所撰述，一旦忽證明其出於我先民之手，吾之歡喜踴躍乃不可言喻。本論是否脗合佛意且勿論，是否能闡宇宙唯一的真理更勿論，要之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；在過去全人類之宗教及哲學學說中，確能自出一頭地有其顛撲不破之壁壘；此萬人所同認也。⁴²

梁啟超在承認《起信論》為中國人造的前提下，還給予其義理價值以極高的評價，他認為：

本論發端說造論因緣總相曰：「為令眾生離一切苦得究竟樂，非求世間名利恭敬故。」安知非當時有一悲智雙圓之學者，憫諸師之鬩爭（引者：指南北朝的地論、攝論學派間），自出其所契悟者造此論以藥之，而不欲以名示人。此在我國著述界中，殊不足為奇也。在論主之意，並未嘗欲託古人以為重。及既傳於世，共賞其玄異而不審其所自來。有好事者則謂是非馬鳴不能作非真諦不能譯也。輒以署之，而傳者因之，於是轉成作偽之文矣。以吾所見，或是如此，姑陳之以備一解。⁴³

顯然，梁氏的看法與內學院王恩洋等認為《起信論》的作者為無知的「梁陳小兒」的論斷相較，在好惡取向上可謂截然相反，也更合乎情理得多。古時學者所處社會之狀況，無名學人撰成新說，因流傳不易，往往託名古人，以廣傳揚，此亦為無可奈何的辦法，對此，我們還是應該有幾分「瞭解之同情」的態度為是。

⁴² 梁啟超，《大乘起信論考證》，頁 4-5。

⁴³ 梁啟超，《大乘起信論考證》，頁 85。

與梁啟超相似的意見，在當時的新儒家中常可見到，若新儒學之奠基人馬一浮便對《起信論》亦推重有加，他常謂「《起信論》一心二門，與橫渠心統性情之說相似」⁴⁴。「橫渠」即宋儒張載，其學說認為性善情惡，而統攝於一心。而《起信論》則認為一心同時開出作為淨法的真如門與染法的生滅門，馬一浮則認為二者的模式是類似的。顯然，他對《起信論》的重視，在於其義理模式與其所推崇的宋明儒學有相通的地方。

1940 年代，新儒家熊十力與內學院的呂澂之間出現了一場「辯佛學根本問題」的論戰，在這場論戰中，熊十力對呂澂將印中佛教義理劃分「本寂」和「本覺」表示不滿，並還以此為《起信論》辯護，他說：

偽論如《起信》，其中義理，是否無本于梵方大乘，尤復難言。此等考據問題，力且不欲深論。但性覺與性寂相反之云，力竊未敢苟同，般若實相，豈是寂而不覺者耶？如只是寂，不可言覺，則實相亦數論之暗也。佛家原期斷盡無明，今冥然不覺之寂，非無明耶？而乃謂自性是，毋乃違自宗乎？吾以為性覺、性寂，實不可分。言性覺，而寂在其中矣。言性寂，而覺在其中矣。性體原是真寂真覺，易言之，即覺即寂，即寂即覺。二亡，則不見性也。主性覺，而惡言性寂，是以亂識為自性也。主性寂，而惡言性覺，是以無明為自性也。即曰非無明，亦是枯寂之寂，墮斷見也。何可曰性覺與性寂相反耶？⁴⁵

自此而後，在新儒學界中，熊十力的意見可稱為代表性的，其他新儒家們若方東美、唐君毅等，均雖接受了《起信論》為中國人造的觀念，但無一不對《起信論》義理模式大加讚譽。其中最為代表性的，當為熊十力的學術傳人牟宗三先生。

牟宗三在其晚年的思想中，對《起信論》的「一心開二門」義理架構給予了無上推崇，並利用這個模式熔冶儒佛中西學問於一爐，他認為「一

⁴⁴ 馬一浮，〈涵養致知與止觀〉，《默然不說聲如雷——馬一浮新儒學論著輯要》，頁 93-94。

⁴⁵ 熊十力，〈致呂澂（1943 年 4 月 7 日）〉，《熊十力論學書劄》，頁 23。

心開二門」是一個有普遍性的哲學模型，可以適用於儒道釋三教，亦可保有西方科學知識的合理性。——心真如門，可對應儒家的內聖學；而心生滅門，則通過「良知的自我坎陷」而能夠開出西方的科學與民主精神，也就是「新外王學」。牟先生並詮釋「自性清淨心」為「智的直覺」，按此模式回應康德的道德形上學，以為智思界與先驗法則，皆由一心開出，可從現象直通物自身，因之認為「一心開二門」的模式可涵蓋和超越康德的哲學系統。⁴⁶

牟先生「一心開二門」體系的形成，首先建立在他對《起信論》本身思想價值乃至於中國佛學思想的整體判斷上。與印順法師一樣，牟宗三亦認為《起信論》思想屬於「真常心」一路，而與印順有差別的是，他認為《起信論》思想的形成，是大乘佛學發展的必然趨勢與最高成就。他在《中國哲學十九講》中指出：

《大乘起信論》所提出之如來藏系統，則是講「如來藏自性清淨心」；自性既是清淨，則非虛妄染污，所以是屬真常心。真是真實不虛，常是恒常不變。依佛教而言，此則是「智心」。而「智心」乃是由「識心」對翻而來的，所以由唯識宗的阿賴耶系統推進至《大乘起信論》的真常心系統，這種推進乃是佛教內部教義的發展中，必然要出現的一種推進。因為順著阿賴耶識系統中問題的展現，自然會逼顯出「如來藏自性清淨心」的思想系統。⁴⁷

牟宗三認為，唯識宗的阿賴耶識只是妄識，只能開出生死流轉法，卻開不出作為佛性內在依據的無漏清淨法。雖然唯識宗也講「無漏種」，但不是由阿賴耶識直接生出，而是經正聞熏習所成，這樣「一切眾生皆可成佛」這一大乘佛學的基本前提便無法證成了。「一心開二門」思想之生成，亦是對唯識體系的修正與完善。

牟宗三還通過他在《現象與物自身》中所建構的二重存有論理念，⁴⁸

⁴⁶ 參牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 219-241。

⁴⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 220。

⁴⁸ 參牟宗三，《現象與物自身》之〈序〉，頁 8。

說明《起信論》之心生滅門，即是言執的存有論，《起信論》之心真如門，即是言無執的存有論。借此說明一心開二門思想的合理性而言其必然性，他在《佛性與般若》中提出：

蓋由《般若經》只言般若作用地具足一切法，而對於一切法卻並無一根源的說明，即，只有作用的具足，而無存有論的具足，是故再進而言存有論的具足，由此進一步的說明所必至者。一心開二門，二門各總攝一切法即是存有論的具足也。依心生滅門，言執的存有論；依心真如門，言無執的存有論。是則由實相般若進而言心真如之真常心，此乃由問題之轉進所必至者。⁴⁹

牟宗三的上述觀點，亦是建立在他對中印佛學發展史的整體判斷上，他認為只有一個佛學，中國佛學的發展是對印度佛學的繼承和發揚，而不是背離。他說：

近人常說中國佛教如何如何，印度佛教如何如何，好像有兩個佛教似的。其實只是一個佛教之繼續發展。這一發展是中國和尚解除了印度社會歷史習氣之制約，全憑經論義理而立言。彼等雖處在中國社會中，因而有所謂中國化，然而從義理上說，他們仍然是純粹的佛教，中國的傳統文化生命與智慧之方向對於他們並無多大的影響，他們亦並不契解，他們亦不想會通，亦不取而判釋其同異，他們只是站在宗教底立場上，爾為爾，我為我。因而我可說，嚴格講，佛教並未中國化而有所變質，只是中國人講純粹的佛教，直稱經論義理而發展，發展至圓滿之境界。若謂有不同於印度原有者，那是因為印度原有者如空有兩宗並不是佛教經論義理之最後階段。這不同是繼續發展的不同，不是對立的不同；而且雖有發展，亦不背於印度原有者之本質；而且其發皆有經論

⁴⁹ 牟宗三，《佛性與般若》上，頁 359。

作根據，並非憑空杜撰。⁵⁰

因此，牟先生對堅守唯識立場批判《起信論》及漢傳佛教正統宗派的內學院學說，持嚴厲的批評態度，如他謂：

歐陽竟無先生說藏密、禪、淨、天台、華嚴，絕口不談；又說天台、賢宗興，佛法之光益晦。藏密、淨土，不談可以。天台、華嚴、禪，如何可不談？若謂人力有限，不能全談，則可。若有貶視，則不可。台、賢宗興，如何便使佛法之光益晦？而呂秋逸寫信給熊先生竟謂天台、華嚴、禪是俗學。此皆是宗派作祟，不能見中國吸收佛教發展之全程矣。他們說這是力復印度原有之舊。然而佛之教義豈只停於印度原有之唯識宗耶？此亦是淺心狹志之過也。⁵¹

由此可見，牟宗三等新儒家在對待《起信論》及定位漢傳佛教傳統宗派的問題上，恰與內學院一系居士佛教針鋒相對，構成了近現代佛學思想別具特色的一大流派。

五、結語

在以《起信論》真偽之爭這一佛學公案為契機，逐漸清晰了各自的學術立場而呈現出的近現代佛教思想的上述三個流派中，「人生佛教—人間佛教」一派的有關見解，可謂相對公允執中，逐漸成為了這一問題的主流意見。而支那內學院一系居士佛教與新儒家的佛學思想立場，卻體現了近現代以來中國思想學術領域「文化偏至」的特點，他們針鋒相對而又各具勝義，留給我們頗多值得反思和探討的問題。

縱觀中國自 19 世紀末以來的歷史，不同形態和模式的西學東漸向未

⁵⁰ 牟宗三，《佛性與般若》上，頁 4。

⁵¹ 牟宗三，《佛性與般若》上，頁 6。

停歇，西方的科學理性日益深入到「百姓人情日用」的一切領域。此一期間，立足於儒、佛、道諸家傳統的中國學人們一直面臨如何調適自身的思想體系，以迎合或爭衡於西學的問題。支那內學院一系的歐陽竟無、呂澂、王恩洋等學者，他們對《起信論》及漢傳佛教傳統宗派的批判，就其在主觀出發點言，自然是希圖正本清源以回歸印度唯識學宗旨，但客觀上則反映出一種發掘佛教體系內的理性成分以回應並爭勝於西方科學理性的一種文化努力，他們宣導的「佛法非宗教非哲學」、「結論後之研究」等方法建構，莫不顯現如是用意。⁵² 而新儒家若熊十力、牟宗三等，他們所立足的理論模式，事實上一直都仍在張之洞以來的「中體西用」思維框架內，他們希望解決的，是如何安立一個代表中國文化傳統之優越性的主體作為「本位」，以吸納、消化並「統馭」西學。若牟宗三通過《起信論》之「一心開二門」建立的體系構想，歸根結底，都是這種努力的實施。而深受《起信論》影響的傳統宗派哲學，亦在新儒學領域大放光彩，除了牟宗三之於天台宗外，若方東美、唐君毅對華嚴宗思想的闡揚，皆如是者。內學院與新儒家學者對於《起信論》的批判或消化，亦皆是立足於他們各自的思想立場而體現出的不同價值取向。

此外，從思想史研究的視角著眼，內學院學者對待《起信論》的佛學研究立足於中國佛教對印度佛教的誤解和二者的差異性；而「人生佛教——人間佛教」與新儒家們的有關研究則更注重於中國佛教對印度佛教的繼承和二者的一貫性。他們研究工作的具體得失，筆者因學力所限，固不敢妄加評論。不過就思想史發展的一般規律而言，一種文化思想的異地移植，均應是既有對原有宗旨的保留和承繼，也有因適應新的文化環境而出現的內在調適。⁵³ 因之，未來對《起信論》的研究如能將這兩個不同視角結合起來進行整體分析，必將會有更進一步的發展。

⁵² 參見拙文，〈理性與正信——略論內學院一系佛學的修學觀〉，《法音》3，頁 22-27。

⁵³ 參湯用彤，〈文化思想之衝突與調和〉，《中國現代學術經典：湯用彤卷》，頁 777。

【參考書目】

一、佛教藏經

《成唯識論》，《大正新脩大藏經》冊 31，第 1585 號，東京：大藏經刊行會。

二、中文專書、論文

- 王恩洋 1923 〈大乘起信論料簡〉，《學衡》17。
- 牟宗三 2010 《佛性與般若》，長春：吉林出版集團有限責任公司。
- 牟宗三 2005 《中國哲學十九講》，上海：上海古籍出版社。
- 牟宗三 2004 《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局。
- 呂澂 1991 《呂澂佛學論著選集》，濟南：齊魯書社。
- 杜繼文 2008 《漢譯佛教經典哲學》，南京：江蘇人民出版社。
- 姚彬彬 2009 〈理性與正信——略論內學院一系佛學的修學觀〉，《法音》3，頁 22-27。
- 徐梵澄 2006 《徐梵澄文集》，上海：三聯書店。
- 馬一浮 1995 《默然不說聲如雷——馬一浮新儒學論著輯要》，北京：中國廣播電視出版社。
- 張曼濤編 1978 《大乘起信論與楞嚴經考辨》，現代佛教學術叢刊 35，臺北：大乘文化出版社。
- 梁啟超 1985 《梁啟超論清學史二種》，上海：復旦大學出版社。
- 梁啟超 1936 《歐遊心影錄節錄》，《飲冰室合集》專集 23，上海：中華書局。
- 梁啟超 1934 《大乘起信論考證》，上海：商務印書館。
- 陳櫻寧 2008 《陳櫻寧仙學精要》，胡海牙、武國忠編，北京：宗教文化出版社。
- 湯用彤 1996 《中國現代學術經典：湯用彤卷》，石家莊：河北教育出版社。
- 程恭讓 2004 〈《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》3，頁 54-58。
- 黃夏年 2001 〈《大乘起信論》研究百年之路〉，《普門學報》6，頁 1-21。
- 熊十力 2009 《熊十力論學書筭》，上海：上海書店。
- 歐陽竟無 2004 《歐陽竟無先生內外學》（線裝本），南京：金陵刻經處。
- 歐陽竟無 1995 《歐陽竟無集》，北京：中國社會科學出版社。

歐陽竟無編 1995 《藏要》，上海：上海書店。

釋太虛 2006 《太虛大師全書》（光碟版），新竹：印順文教基金會。

釋印順 2006 《印順法師佛學著作集》（光碟版），新竹：印順文教基金會。

釋聖嚴 2000 〈印順長老著述中的真常唯心論——以《大乘起信論講記》為主〉，
《中華佛學學報》13，頁 1-12。

**Division of the Genealogies of Modern Buddhist Thoughts:
On the basis of the Debate on Authenticity of *The Awakening
of Mahāyāna Faith***

Yao, Bin-Bin

Doctoral Student

School of Philosophy, Wuhan University

Abstract

Since 1920, Chinese scholars have been showing interest in the research made by Japanese scholars in textual authentication of *The Awakening of Mahāyāna Faith*. Liang Qichao started to introduce the achievements into the academic circle of China, thereby eliciting the long-lasting debate on the authenticity of *The Awakening of Mahāyāna Faith*. Taking this complicated case of Buddhism as a landmark or watershed, the modern Chinese Buddhist thoughts, which used to appear harmonious, can be generally classified into three distinct schools.

The believers of the first school, who are mainly lay Buddhists from The Chinese Metaphysical Institute, hold that *The Awakening of Mahāyāna Faith* is a false Buddhist classic. Standing on the foot of Xuanzhang's Thought of Consciousness-Only, they criticize intensively the creeds of this scripture, and meanwhile repudiate totally those sects of Tiantai and Huayan, which are established according to the doctrines of *The Awakening of Mahāyāna Faith*, hoping that Chinese Buddhism can return to the clean nature, and suit the development of the Thought of Consciousness-Only, which accords with original dogmas of Indian Buddhism.

Taixu and Yinshun, the representatives of the second school, believe in Humanistic Buddhism, and approve of the value of the doctrines in *The*

Awakening of Mahāyāna Faith. In view of the criticism from The Chinese Metaphysical Institute, Taixu thinks that the scripture, as the classic of the Sect of Thusness, does not go against the principle of the Thought of Consciousness-Only, and has its own complete theoretical system. Yinshun mainly accepts Taixu's ideas and makes it more reasonable and compact.

The third group refer to New Confucian Buddhism, represented by Xiong Shili and Mo Zongsan, who praise highly its Chinese characteristics since the scripture was created by Chinese scholars. Having debated with Lu Cheng about many basic issues related to Buddhism, Xiong Shili maintains somewhat the value of this scripture. Mou Zongsan carries forward his teacher's thinking, by criticizing the doctrines held by the scholars of The Chinese Metaphysical Institute and defending the legality of the sects of Chinese Buddhism. In his remaining years, he advocates enthusiastically the theoretical structure of "One-Mind-Two-Gates" from *The Awakening of Mahāyāna Faith*.

Among the three schools in modern Chinese Buddhism which are formed on the basis of the debate on the authenticity of this scripture, the school of Humanistic Buddhism has gradually become the mainstream since its views are thought to be comparatively justifiable and compromising, while the other two schools have left us a lot of questions to reconsider and probe worthily, because their views are contrastive sharply and having advantages respectively.

Keywords:

The Awakening of Mahāyāna Faith, The Chinese Metaphysical Institute, Humanistic Buddhism, New Confucian