
民國時期有關《起信論》的真偽之爭及評價

(包蕾)

摘要：

這篇文章主要是圍繞著民國時期有關《起信論》的真偽之爭展開的，簡要介紹了《起信論》的主要思想，中國古代以及近代日本對《起信論》之爭的源頭，詳細分析並論述了民國論戰的三個階段及雙方對峙的焦點，真如、熏習、種子、五法和三性、體用關係、遮詮表詮等問題。筆者認為，圍繞著「真如」，就必然談到體用的問題，由此牽涉到「真如」、「正智」、「圓成實」的含義，亦即對「五法」、「三性」的理解，從而又回到「真如」是遮詮還是表詮的問題上；當講到真妄互熏的問題，就涉及到「熏習」是不是要立有漏無漏種子，也就牽扯到「緣生」的問題上，究竟是因緣緣生，等無間緣，增上緣等等，但核心還是在對真如含義的理解以及「一心」中染淨如何並立的問題上。在此基礎上，筆者提出自己的觀點，即應當跳出以往對《起信論》真偽的執著，而是把它作為民國時期的一個「事件」來看待，由此認定參加論戰各方的「對話」乃是非與價值判斷形成的二元矩陣，這一矩陣的特點是是非判斷和價值判斷本身並不能統一，對《起信論》持假的一方（中國撰述說）可以肯定其在學術史上的價值，同樣，認定其為真的一方（即印度撰述說）的也未必認可其本身的思想，但還有些人則是站在自己的立場和目的堅定的將是非與價值劃定在同等的範圍上，真則有價值，假則須批判。筆者對為何會產生這一現象的原因進行了嘗試性的探討，認為除了各方立場與目的的不同和民國時期特殊的社會背景使然，更為重要的是中國佛教歷史源流問題，即佛教史上對於佛性問題以及判教理論的延續。同時，筆者對在新世紀的佛學研究中所持的態度有自己的看法，認為應該更尊崇古人的觀點而不是今人的眼光去架構歷史，在證據並不完全充分的情況，以更客觀的態度而不是疑古的心態去對待事實，在此前提下，《起信論》真偽的問題可以做出與主流觀點不一樣的解讀。

關鍵字： 起信論； 是非與價值； 真如； 熏習

ABSTRACT:

The main content of this paper is about a debate, happened in The Republic of China, which was on the authenticity of a Sutra called *Awakening of Faith in Mahayana Doctrine*. It tells us the main idea of this book, the source of this debate in both Ancient China and Modern Japan briefly, and then analyzes three stages of the debate in Republic of China and finds the focus of each stage, like bhūtatathatā, perfume ect. The author thinks it must relate to the relationship of Substance and function when come to bhūtatathatā, that also a problem of ‘pañcadharma’ and ‘the three aspects of the nature of a thing’ ; and the core issue of perfume is the different understanding of bhūtatathatā, and if good and evil can both exist in the one original. On this basis, the author puts forward her own view that we should treat this debate as an event instead of discussing the truth and false about the book or its author endless. From this perspective, she believes that the dialogue and different points of views of the parties, form a strange Binary Matrix of Value judgments and True or Fake Judgments. Further more, the author attempts to find out the reasons of this phenomenon, first of all is the different position of views, and second is the background, the most important reason may be the continuation of the issue on Buddha-nature and Division of the Buddha's teaching in her opinion. At the same time, the author thinks that Buddhist studies should be more objective instead of questioning the past in the future. Under the premise, the conclusion on authenticity of *Awakening of Faith* may be left with the mainstream views.

KEY WORDS: *Awakening of Faith in Mahayana Doctrine*; Binary Matrix; bhūtatathatā; perfume

民國時期有關《起信論》的真偽之爭及評價

一、引言

二十世紀上半葉的幾十年的，對於中國歷史，無疑是充滿混亂而又極富韻味的一段時光，新舊交替，社會動盪，一切在崩潰，一切又在創生。于當世人而言，「乃值歷史上前所未有之一大變動時代……有關文化傳統之思想、觀點方面，搖撼震盪，紛歧錯雜，更為前世所未見。」¹在後人看來，因為「世界主義理想和民族主義情感在學術上的衝突」，使得學界同時有著「融入世界潮流和恪守民族本位」²的心結與焦慮。在這樣的背景下，爭論是必然的，衝突也時有發生，尤其是 1920 年前後，中國思想界面臨著不能忽視的「信仰危機」的問題，舊的已被攪亂，新的未被建立，惶惶然尋求「安身立命」之所，各種思想的碰撞，無論是東方的或是西方的，科學的哲學的或是宗教的，儒家的或是佛教的，都不可能再是一家之言，而必定是以「對話」和「回應」的形式呈現出來，形成不同立場不同觀點的對望。尤其是伴隨西方思想的大量湧入造成的接受東西方不同觀念的人在對待同一事件時看法本就存在分歧，所以免不了發生思想與價值觀的碰撞。像民國七年發生在北平城外積水潭的梁濟自沉事件，就在當時北京輿論界引起了不小的騷動，先後對這一事件做出評論的有陶孟和、陳獨秀、胡適、梁啟超、徐志摩、左舜生等，因其所處立場和知識背景的不同，價值評判褒貶不一，差別很大。隨後亦有持續了兩年多的「科玄論戰」，同樣牽涉到了張君勱，梁啟超，陳獨秀，丁文江，吳稚暉等科學主義、新儒家、唯物史觀等代表人物。可以說民國時期學術界的一個突出特點就是不同立場不同觀點的對話。

再看當時有關的佛學研究，也是爭論不息³，除本文所述《起信論》之爭外，貫串整個民國時期甚至影響到 1949 年之後的還有胡適、錢穆等關於《六祖壇經》究竟是慧能作還是神會作的考辨；梁啟超、胡適、湯用彤、陳垣、呂澂等關於《四十二章經》是否為中國人偽作，是否為經抄，以及成書年代的爭論；還有延續明清論戰的《牟子理惑論》真偽辨，參與者有梁啟超、周叔迦、余嘉錫等。而上述爭論也都或多或少與當時日本學界的爭論有所牽連，並涉及到有關古代佛教經典的真偽考證，究竟是按思想的發展史還是按歷史學的考據的問題。單從小範圍看，支那內學院與武漢佛學院的爭論也時有發生，在《起信論》之爭白熱化的這一年，內院與佛學院尚有史一如和聶耦庚關於因明作法的爭論，唐慧綸與呂澂關於佛滅年代的辯論，太虛大師與景昌極關於相分有無別種之爭，隨後更是爭論不斷，以致「惟近十年卒致不通聞問，學侶形之攻難者其氣漸粗」⁴，而這在內院建成時恐怕就埋下了伏筆，章太炎在〈支那內學院緣起〉中曾有「自清之際，佛法不在緇衣，而流入居士長者之間」⁵之語，而內院簡章第一章總綱第一條就是「本內

¹ 錢穆，〈現代中國之思想界〉，《錢賓四先生全集》23 冊（臺北：聯經出版事業有限公司，1998）：頁 11

² 葛兆光，〈平生為不古不今之學——讀《陳寅恪集·書信集》的隨感〉，《讀書》，2001(11):頁 60

³ 此處可參見傅敦石〈中國近代佛教史上的五次大爭辯〉一文

⁴ 太虛，〈闕竟無居士近刊〉，《海潮音》，22 卷（7）

⁵ 章太炎，〈支那內學院緣起〉，黃夏年主編《近現代著名學者佛學文集·章太炎集》（北京：中國社會科學出版社，1995）：頁 133

學院以闡揚佛教、養成弘法利世之才，非養成出家自利之士為宗旨」。太虛對此就有不滿的看法，認為明顯有歧視出家僧侶之嫌，有損佛教佛法僧三寶的基本理念。⁶

關於民國時期的《大乘起信論》真偽之爭，目前大部分論文或書籍在談到民國時期佛教復興問題時，或多或少都有所涉及，如果是針對《起信論》研究的相關資料，那更是汗牛充棟，浩如煙海，從目前整理的情況看，只是中文部分的各家注疏、校釋，以及專題論文的目錄，就有十頁紙之多，這也足可見古今《起信論》研究之盛。在如此大量的文獻中理出頭緒已屬不易，更何況欲推陳出新，所以本部分研究綜述所收錄的內容，僅限於對此次真偽之爭的過程有過詳實記述，以及對此次爭論之意義有過具體評價的文章，而其他關於《起信論》究竟為真為假，抑或對其義理的探討，均不在此範圍內，近年來有關《起信論》的研究，讀者可參見黃夏年〈大乘起信論研究百年之路〉一文。

從史學的角度，蕭蓬父有〈關於大乘起信論的思想源流〉和〈關於大乘起信論的歷史定位〉二文來談《起信論》。前者是從《起信論》的思想淵源和南北朝的具體背景出發，認為《起信論》具有總結南北朝時期佛學論爭，為隋唐佛學的創宗立義提供思想的里程碑式的意義。後一文中，蕭先生則從《起信論》著譯者的真偽，義理的是非，爭論給我們的啟示三個方面來談《起信論》之爭，認為「正因為展開了嚴肅的爭論，爭論各方，各有見解，無論是可、是否、是褒、是貶的各種意見，往往相反相因、互斥互補，總給後來的研究者留下多方面的啟發。」⁷這就相當於把對某一問題本身的關注引到對這一問題爭論的意義上來。文中對民國時期的義理之爭給予較高評價，認為其「廣泛涉及《起信論》思想與印、中佛學發展史的關係，判教理論以及佛學研究方法等領域，從而提高了研究和論辯的水準。」⁸並通過這一爭論使得《起信論》「逐步確立了它在佛學發展的歷史定位」⁹。

杜繼文和高振農二人都對《起信論》的思想有過深入研究並做過注釋¹⁰，所以對《起信論》之爭自然也有著自己的看法。杜繼文在〈大乘起信論述評〉一文中認為，民國時期的論戰形成了以梁啟超、歐陽漸為代表的否認《起信論》為印度產物的勢力和以章太炎和太虛為代表的維護《起信論》是印度撰述的勢力，並稱，「近現代對於《起信論》的重新發現，不論褒者貶者，對它的歷史評價都是極高的」¹¹。雖然歐陽竟無一系與太虛一系對《起信論》教理價值的評判有很大差別，「但把它（指《起信論》）看做是中國佛教的基本精神所在，則完全一致」¹²。高振農在《大乘起信論校釋》序言部分也專門探討過民國時期真偽問題的爭論，認為太虛是從維護整個中國佛教的角度來維護《起信

⁶ 太虛大師〈關於支那內學院檔之摘疑〉（《海潮音》，1920（1）：商論 7-11）有雲：「予意佛教住持三寶之僧寶，既在乎出家之眾，而三寶為佛之要素，猶主權、領土、公民之于國家也。」

⁷ 蕭蓬父，〈關於大乘起信論的歷史定位〉，蕭蓬父，《蕭蓬父文選》（武漢：武漢大學出版社，2007）：頁 175

⁸ 蕭蓬父，〈關於大乘起信論的歷史定位〉，蕭蓬父，《蕭蓬父文選》（武漢：武漢大學出版社，2007）：頁 177

⁹ 蕭蓬父，〈關於大乘起信論的歷史定位〉，蕭蓬父，《蕭蓬父文選》（武漢：武漢大學出版社，2007）：頁 182

¹⁰ 可參見杜繼文《大乘起信論全譯》，高振農《大乘起信論校釋》

¹¹ 杜繼文，〈大乘起信論述評〉，杜繼文，《中國佛教與中國文化》（北京：宗教文化出版社，2003）：頁 332

¹² 杜繼文，〈大乘起信論述評〉，杜繼文，《中國佛教與中國文化》（北京：宗教文化出版社，2003）：頁 333

論》，真偽的爭論「並未影響到它的繼續流行」¹³，而在其以傅教石為筆名的〈大乘起信論簡論〉系列之四中，更為詳細的講述了民國時起信論之爭的緣由、發展及後續經過，亦重申了《起信論》之爭不會妨礙到它在今後佛教流傳過程中的影響的看法。

葛兆光在〈是非與真偽之間——關於《大乘起信論》爭論的隨想〉一文中，是將民國時期的《起信論》之爭放入國人歷來混淆的「是非」與「真偽」的框架內，由此判定歐陽竟無一系與太虛一系的分歧，無非是所處「立場」不同而形成的「執拗」，「歐陽竟無到底是個居士學者，在他的佛學研究中雖然恪守唯識學畛域的地方，但也較多地體現了『求真』的歷史學意識……而太虛則是佛門僧侶，在他的佛教生涯裏追求的是『求信』的宗教家意識」¹⁴。在葛兆光看來，正因為有如此求真和求信的鴻溝，反倒使得雙方在對《起信論》的爭執中所持的觀點，都有可取的地方，又同時有疏漏。從「求真」立場的說，「歐陽一方分析較對，他們看出了其中體用混淆、缺乏仲介轉換環節的毛病」¹⁵，從「求信」立場來看，「太虛的說法為勝，他彌合了其中的疏漏，替它進行了圓滿的疏解」¹⁶。而在之後的〈十年海潮音——20年代中國佛教新運動的內在理路與外在走向〉中，葛兆光又再次重申這一觀點，認為這次爭論的產生是由於「理論的分歧演化為意氣的爭執，而意氣的爭執中又潛含了立場的互異」¹⁷。

黃夏年〈《大乘起信論》研究百年之路〉一文是對百餘年來有關《起信論》研究方面的綜述性文章，文中在涉及到民國時期的《起信論》之爭時將其分成了兩個階段，前一階段算是對〈大乘起信論料簡〉的爭論，後一部分是《起信論》與唯識釋的爭論。但在敘述過程中，主要圍繞著王恩洋與對方論戰時的觀點以及王氏在〈五十自述〉中對這一爭論的回憶，對於歐陽竟無、太虛、常惺等人的思想，所列不多，頗為扼要，對陳維東與唐大圓的文章與觀點亦未曾提及。黃夏年在分析了此次論戰的後續發展後認為，「討論《起信論》真偽與研究它的思想本源是分不開的，而且只有講清楚了《起信論》的思想來源，才能決定它是否是印度還是中土的問題。」¹⁸對於此次爭論，黃夏年給了很高的評價，認為「《大乘起信論》的研究在二十世紀佛學中具有非常重要的地位，因為正是有了對它的爭論，掀起了當代中國佛學研究的首次高潮，並且以至影響了後來的佛學研究。」¹⁹「《起信論》真偽之爭，加深了中國學術界對中國佛教思想，尤其是對中國佛教哲學的認識」²⁰。

雖然學界對這一論戰已有如此多的論述，但還是不難發現其中存在以下兩個問題：

¹³ 高振農，《大乘起信論校釋》（北京：中華書局，1992）：序言頁 26

¹⁴ 葛兆光，〈是非與真偽之間——20年代關於《大乘起信論》爭論的隨想〉，葛兆光，《葛兆光自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997）：頁 219

¹⁵ 葛兆光，〈是非與真偽之間——20年代關於《大乘起信論》爭論的隨想〉，葛兆光，《葛兆光自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997）：頁 220

¹⁶ 葛兆光，〈是非與真偽之間——20年代關於《大乘起信論》爭論的隨想〉，葛兆光，《葛兆光自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997）：頁 221

¹⁷ 葛兆光，〈十年海潮音——20年代中國佛教新運動的內在理路與外在走向〉，葛兆光，《葛兆光自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997）：頁 168

¹⁸ 黃夏年，〈《大乘起信論》研究百年之路〉，《普門學報》，2001（6）：頁 8

¹⁹ 黃夏年，〈《大乘起信論》研究百年之路〉，《普門學報》，2001（6）：頁 1

²⁰ 黃夏年，〈《大乘起信論》研究百年之路〉，《普門學報》，2001（6）：頁 17

一是關於此次論戰的經過史實不清或敘述不詳。在多篇文章中，關於這一事件的時間先後順序或多或少有矛盾和錯亂之處，如將梁啟超《大乘起信論考證》一書作為其開端，忽略了早在 1908 年章太炎即有〈辨大乘起信論真偽〉一文。亦有人將章氏文章與歐陽、太虛等人羅列在一起，混淆了其文的寫作時間。即便拋開章氏〈辨大乘起信論真偽〉一文，從時間先後順序上，也是梁氏在支那內學院聽歐陽竟無〈唯識抉擇談〉之後，又恰逢日本學者資料傳入，才著有此書。而在敘述論戰雙方觀點時，有的篇目還將非心的觀點單獨列出，而未顧及到「非心」乃是太虛大師的筆名，非心與太虛本是一人。以上種種說明了有關《起信論》之爭有人云亦云之嫌，所以在此將民國時期這一論戰的前因後果，發生的先後順序，以及論戰多方的人物及觀點梳理清楚是十分必要的。二是由於此次爭論延續到 1949 年之後，諸位學者對《大乘起信論》究竟由誰撰述問題的關注遠遠超過了對這一論戰事實本身的關注，由此有了北地論師²¹、曇延造²²、禪宗先驅²³等等猜想。由於史料的限制，撰述者的問題只能暫時懸隔，而內地學者和臺灣學者因為師承不同，對這一問題也有明顯的分歧，並不能得出滿意的答案，只是在各持己見，自家說自家話。這樣討論民國時期起信論之爭時，難免會有情感的成分摻雜其中，重新回到了立場的分歧與意氣之爭。

正是因為有上述問題的存在，所以筆者在這裏希望做到的，並不是評論誰是誰非，而是想把文章的關注點落回到這一事件上面，用較客觀的眼光分析並評論這一論戰。具體說來，就是把糾結於《起信論》撰述者及義理的探討，轉而成為「起信論真偽之爭」這樣一個「事件」，將其放回到當時的學術語境和歷史場景之中，重新按照時間的順序梳理其脈絡，看清其走向，分析其影響，然後再確定它在當時民國佛教復興思潮中的地位以及對我們當今佛教學術之意義所在。而想要分析「事件」的真相，就不得不對論戰中諸篇文章有一個詳盡的瞭解，不僅包括其寫作背景及緣由，還有對其義理的解讀。想要做好這一點是不易的，因為如果單純按照時間的順序泛泛的敘述史實和文章的觀點，可能會給人研究綜述的感覺或成為某種歷史的東西；而單純的按照義理去解讀，用特定的邏輯劃分每次爭論的焦點，又可能會被人誤解為「以我之既定的觀點框架去架構諸方的觀念」，陷入斷章取義的難地。欲克服上述的問題並達成自己的寫作意圖，有以下幾點說明：

第一，從基本文獻入手，側重從義理的角度分析，以達成此為中國哲學專業論文之目的。

第二，在闡述雙方觀點時，盡可能的引用原文；對基本文獻資料選用，如可能，採用民國時版本而儘量避免使用後集成的學者全集，主要依據《民國佛教期刊文獻集成》中的影印資料和《現代佛教學術叢刊》收錄的相關資料。

第三，擴展論戰之外的資料，如論戰時諸位學者間往來的書信，年譜，回憶錄，以及同時代未參與論戰的著名佛學家對此的看法，如周叔迦，梁漱溟，陳寅恪，力圖從更客觀的角度看待此論戰。

²¹ 參見日本望月信亨及村上專精的觀點

²² 參見杜繼文《大乘起信論述評》

²³ 參見高振農《大乘起信論校釋》

歷史已過，真相再不復可知，更何況以今日之眼光觀昨天之舊事，筆者在這裏一直想要秉承的信念就是，雖不能言之成理，亦必言之有據。

二、民國時期《起信論》真偽之爭的背景

（一）起信論真偽之爭的歷史源頭

《起信論》在中國佛學史上可謂一部奇書，對隋唐以後中國佛學或者說佛學的中國化影響甚深，雖然其在中國佛學史上地位崇高，也並非沒有質疑的聲音，關於其書作譯者的質疑，古已有之。

隋代第一部眾經目錄《法經錄》既將其編入「眾經疑惑部」，並注明「人云真諦譯，勘真諦錄無此論，故入疑」²⁴。唐初慧均僧正²⁵撰的《四論玄義》又載「《起信》是虜魯人作借馬鳴菩薩名」(卷五)「起信論一卷人云馬鳴菩薩造，北地諸論師云，非馬鳴造論，昔日地論師造論藉菩薩名目之，故尋覓翻經目錄中無有也，未知定是否？」(卷十)，這是首次對《起信論》的作者提出疑問，但這一記載並未出現在中國現存《續藏經》中的《大乘四論玄義》內，而是收於 12 世紀日本人珍海所撰《三論玄義疏文義要》卷二，賢寶的《寶冊鈔》卷八及湛睿的《起信論決疑鈔》所引之記錄中。在日本，完整記載此段的《四論玄義》已不可見，現存的版本也無相關記述，所以此為唐代學者的主流觀點或僅是一家只談也不能定論。此後，晚唐新羅珍嵩作《華嚴經探玄記私記》中稱其是依據《漸剎經》而偽造的，《漸剎經》就系偽造。其記云：「馬鳴《起信論》一卷，依《漸剎經》二卷造此論。而道宣師目錄中云：此經是偽經，故依此經之《起信論》，是偽論也。」古人對此書的作者、譯者的懷疑，在唐以後就很少有人討論了，這可能與資料的缺失和《起信論》自身地位的提高有關係。同時也有學者認為，「在近代以前的中國根本不存在對於《大乘起信論》的真正『懷疑』，備受學者所重視的隋代法經將其列於『疑惑』部，懷疑的是譯者是否為真諦，而不是說暗示其為中土撰述」²⁶。上述所說種種，就姑且勉為其難的算作起信論之爭的歷史源頭吧。

（二）近代日本有關《起信論》撰述說的兩次論戰

與本文關係比較密切的，則是上世紀初到上世紀三十年代，在日本展開有關《起信論》中國撰述還是印度撰述的兩次浩浩蕩蕩的大論戰，也正是因為上述古代資料在中國已佚失，而都存在於日本，也比較容易引起日本學者的關注。

從國內學者的介紹及搜集到的日文期刊文獻資料²⁷，最早是日本人舟橋一哉，於 1906 年在其著作《俱舍哲學》中首次提出《起信論》為中國撰述說，當時並未引起多大影響。

²⁴ 法經，《眾經目錄》卷五，《大正藏》(第 55 卷)：頁 142，上

²⁵ 慧均僧正，又雲「均正」，「均僧正」，僧正是唐代地方僧官的名稱。

²⁶ 楊維中，《中國唯識宗通史》(南京：江蘇人民出版社，2008)：頁 244

²⁷ 以下內容中的文章篇目及出處，參見望月信亨《大乘起信論研究》，《日文佛學期刊總目索引》，呂澂《大乘起信論考證》，梁啟超《大乘起信論考證》的相關記載，可以在 CINI，GENII 等日本國立情報研究所搜索引擎上查實的，都已恢復日文原始記載，帶* 為無法查到日文出處的

隨後的第一次論戰(1919年——1922年)是由望月信亨引起的,他先後發表一系列文章,〈起信論の作者に就いて〉(明治三十五年一月《宗粹雜誌》所載),〈疑似經と偽妄經〉(大正六年八月《佛書研究》),〈大乘起信論の作者に關する擬議〉(大正七年一月《宗教界》所載),〈大乘起信論支那撰述考——羽溪了諦氏の辨駁に答ふ〉(大正八年一月《宗教界》並《佛書研究》所載),〈三たび起信論支那撰述を論ず〉(大正九年八月《哲學雜誌》所載),〈起信論と占察經の類同及關係〉(大正九年十一月《佛教學雜誌》所載),堅持《起信論》中國撰述說,並於1922年將這些文章集結成《大乘起信論之研究》一書。持同樣觀點的還有村上專精,有*〈對於大乘起信論之史的考察〉(大正八年十月《哲學研究》),*〈四度論大乘起信論之著作問題〉(大正九年九月《哲學研究》),*〈大乘論〉(大正十年二月《哲學雜誌》),*〈起信論與華嚴經〉(大正十年十一月《哲學研究》)等文。持反對意見,即認為《起信論》應為印度撰述說的有羽溪了義〈奧義書と起信論と題する〉(《哲學研究》第三卷第十一號),常盤大定(具體文章不詳)。在這一次論戰中,因為望月一派的文章較多,又集結成冊出版,表面上看似乎佔據了上風,但隨後不久又有第二次論戰。

第二次論戰(1926年——1929年)是從1926年松本文三郎〈起信論の支那撰述說到就いて〉(《宗教研究》新三卷四號)一文對望月觀點的批判開始的,松本氏早在之前就有過*〈起信論考〉(明治四三年五月),*〈起信論後語〉(明治四三年七月),*〈起信論之譯者與其注疏〉(明治四三年九月,並見《仏典之研究》)等文。望月信亨亦回文〈松本博士の起信論支那撰述説の批評を読む〉(《宗教研究》新三卷五號)作答,之後的林屋友次郎(認定印度撰述)〈起信論の成立問題に就いて〉(《宗教研究》新三卷六號)一文,鈴木宗忠*〈就起信論の成立有關的史料〉(《宗教研究》新五卷十二號),也堅持《起信論》為印度撰述說。1929年夏日幕京雄*〈論起信論中佛三身中的原語〉(《宗教研究》新六卷三號)算是對這次論戰做了個總結。

縱觀以上諸人文章,可以匯總為以下幾點:第一,從史料的記錄判斷是否為真諦譯,是否是印度撰述,主要是依據《法經錄》和《四論玄義》的記載。否定印度撰述說(中國撰述說)的一方認為既然《法經錄》將其入疑惑部,就說明當時人即對其有所懷疑,並由此判斷其出自中國人之手(望月之觀點)。而肯定印度撰述說的一方則宣稱,列入疑惑部只是疑其作者,而並非疑其本論(松本氏)。也有人認為以《法經錄》之謹慎態度,既然未疑惑到譯本,就應當還是馬鳴所作(鈴木氏)。更有甚者認為因真諦在華時時局變動不安,本身《法經》的記載就未見可靠(林屋氏)。而望月氏依據《四論玄義》的記載判斷其為中國撰述,也遭到了質疑。有稱《四論玄義》的記載不過是出於古代學者的偏見,以為《起信論》之真如緣起說與佛說相反就當是偽論(松本氏)。亦有認為現本《四論玄義》無此記載本就降低了證據的價值,何況即便記載正確也只能作為非馬鳴造的消極證據,而不能由此推出是否出自中國人之手(鈴木氏)。第二,將《起信論》之義理與其他經論類比來判斷究竟是印度撰述還是中國撰述,這一部分更是五花八門,各執己見。持中國撰述說的將其同《決定藏論》、《三無性論》、《轉識論》、《顯識論》、《占察經》(以上望月氏觀點)、《華嚴經》(村上氏)類比,而反對派則主張將其同《奧義書》(羽溪氏)、《楞伽經》(常盤氏)、《鶡掘魔經》(林屋氏)等作比較,結論自然各不相同。

第三個問題就是關於《大乘起信論》另一譯本，唐代實叉難陀譯本對梁本真偽的佐證。望月認為那無非是為了應付唯識宗針對《起信論》提出質疑而試作成的改本，而松本等人則認定既有後譯本就說明前譯的可靠。最後的落腳點上，雙方自然也不一樣，中國撰述說一方將其歸為北方地論師所作（村上氏，望月先是認為是南方論師，後也認為是北方地論），目的就是在調和南北差異。而主張印度撰述說這邊分歧也很大，保守點的認為既無明確證據，就還將其歸為馬鳴造，真諦譯為好（日暮氏），或者非真諦譯也應是馬鳴造（鈴木氏），激進些的則認為作者應為無著、世親之後的其他大師（常盤氏）。

從上面的分析我們也可以看出，日本學者的論證雖然從一開始探討了些義理問題，如分析如來藏，三身說法起源等，但後來又回歸到對史料及考據方法的糾纏，也難怪呂澂在評價日本人對《起信論》的真偽之爭時說，「雖爭論了很多年，收穫並不大…從否定印度撰述說開始，繞了一個大圈子，仍舊回到印度撰述說上面」²⁸。現代的一些日本學者，如宇井伯壽、平川彰、柏木弘雄等人還依舊主張《起信論》是出自印度人之後，只是在時間上錯後到無著、世親之後，而他們所做的只是試圖為《起信論》在佛教史上尋找一個合理的定位，大體上並未懷疑其學說的思想價值和在佛教理論上的卓越成就。日本的第一次論戰對中國的《起信論》之爭或多或少都產生了一定影響，雖然在梁啟超將論戰的內容翻譯成中文並出版前，佛學界就已經開始有批評《起信論》的傾向，但確實是在此之後達到了一個高潮，詳細見下一部分。

三、《起信論》真偽之爭的流變過程及義理分歧的焦點

（一）第一階段：章太炎、歐陽竟無、梁啟超、太虛

1、章太炎〈辨大乘起信論之真偽〉

日本有關《起信論》撰述真偽的爭論，國內最先提起反駁之聲的當屬章太炎，早在1908年即有〈辨大乘起信論真偽〉²⁹一文，刊載於《民報》第十九號，附在〈大乘佛教緣起說〉一文之後，其主要內容是對當時日本學者主張的《起信論》中國撰述說證據的批駁，根據時間推測，許是回應上文舟橋一哉的觀點，現就文中主要論點歸結一二。其一，對於《法經》所云「《大乘起信論》一卷，人云真諦譯。勘真諦錄無此論，故入疑。」章氏認為此說僅是對譯者是否為真諦的質疑，「非是疑其本論」³⁰，並且費長房與法經同時，依費之《歷代三寶記》，即「足以破斯疑矣」³¹，況且「其後實叉難陀復有新譯，則本論非偽，又可證知」³²。其二，對於《起信論》為何不像其他馬鳴的著作流傳于中印，章氏的解答是「西北風習，嚴重論文，不易流傳」³³，並舉《世親傳》所載迦旃顏子造《發慧論》不出剌賓國等例證說明。其三，章氏認為，從馬鳴所確證之撰述來看，只有

²⁸ 呂澂，〈大乘起信論考證〉，劉夢溪主編，《中國現代學術經典·呂澂卷》（石家莊：河北教育出版社，1996）：頁646

²⁹ 在《章太炎全集》中稱作《大乘起信論辨》，此處依《章太炎年譜》和《民報》的記載。

³⁰ 章太炎，〈大乘佛教緣起說〉（附辨大乘起信論之真偽），《民報》，第19號（1908）

³¹ 章太炎，〈大乘佛教緣起說〉（附辨大乘起信論之真偽），《民報》，第19號（1908）

³² 章太炎，〈大乘佛教緣起說〉（附辨大乘起信論之真偽），《民報》，第19號（1908）

³³ 章太炎，〈大乘佛教緣起說〉（附辨大乘起信論之真偽），《民報》，第19號（1908）

《起信論》堪稱大乘經典，而《賴吒和羅之歌》、《莊嚴佛贊》、《十不善業道經》、《六趣輪回經》等等，或僅是「文學之雄」，或「不足比於小乘」，「若無《起信論》，馬鳴亦何以異于諸羅漢也？」³⁴其四，對於從思想體系發展脈絡，先空後有，有之後再調和空有二宗來判定《起信論》在龍樹之後，章氏也並不贊同，「若謂自空入有，有必後空，則不知空有二宗，當分南北，而不必分古今。龍樹、提婆皆南方之教，馬鳴、無著皆北方之教。原其異義，則以上座大眾，據地各殊，故後此所集大乘，亦不離其臭味，此不容以古今相限者也。」³⁵

從章氏整篇文章來看，限於當時日本學界對《起信論》的質疑主要是在歷史文獻考據方面，所以文中的反駁基本也是在史料或者是對思想進化論方面，並未有義理的考量。這篇文章在發表後並未引起太多人的注意，也沒有激起多方的論戰，恐怕章太炎先生自己也不曾料到，被他三言兩語否定掉的日本學者的觀點，何以在後來會引起軒然大波？真正的民國時期有關《起信論》真偽之爭，應當于歐陽竟無的〈唯識抉擇談〉始，也正是因為有了歐陽先生對《起信論》義理質疑的先機，所以之後的中國論戰才不同于日本學者有關材料真偽的考辨，而是轉向了義理真假的探討。

〈唯識抉擇談〉並不是一篇正式的學術文章，而是歐陽先生于 1922 年在南京支那內學院講授《成唯識論》之八段十義時的講稿整理而成，依據搜集到的民國時出版的〈唯識抉擇談〉的小冊子所記錄的時間，授課內容從民國十一年九月二日始，至九月二十二日止，當時聽講的除內學院本身的學生外，還有梁啟超等人在內。之後不久，太虛大師即專作〈佛法總抉擇談〉（民國十一年冬作³⁶）與之商榷，為《大乘起信論》之合理性辯駁。適時又有梁啟超將當時日本學者望月信亨、松本文三郎、村上專精對《起信論》考證所做論文的主要觀點翻譯過來，並融合了自己的思想，成《大乘起信論考證》一書，發表在《東方雜誌》上，引起了不小的反應，太虛大師以非心為筆名，作〈評大乘起信論考證〉一文對其主要理論觀點加以批駁。由此當可算《起信論》之爭的第一階段。雖然從時間的先後順序上，是太虛與歐陽竟無的論戰在先，但考慮到思想進化之邏輯，還是先討論梁氏與太虛的爭論。

2、梁啟超《大乘起信論考證》與太虛〈評大乘起信論考證〉

梁啟超《大乘起信論考證》主要是從文獻上和學理上兩方面考察，以此來說明《起信論》必為中國撰述。在從文獻上考察時，梁氏認為，歷史上是否真有馬鳴尚不能成定論，即便有此馬鳴，依據《世親傳》、《西藏傳》、《歷代三寶記》、《南海寄歸傳》等有關馬鳴傳記的資料，都不曾道及「此人曾著《起信論》」³⁷，由此斷言「起信論非馬鳴著也」³⁸，並從其所撰述之其他作品自行揣度「馬鳴乃一文豪而非學者」³⁹，「為小乘之魁傑，

³⁴ 章太炎，〈大乘佛教緣起說〉（附辨大乘起信論之真偽），《民報》，第 19 號（1908）

³⁵ 章太炎，〈大乘佛教緣起說〉（附辨大乘起信論之真偽），《民報》，第 19 號（1908）

³⁶ 依據印順《太虛大師年譜》94 頁所載

³⁷ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：頁 17

³⁸ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：頁 20

³⁹ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：頁 21

而與大乘絕無關係」⁴⁰。至於真諦譯《起信論》之說，按梁氏說法，認為其亦不可靠，因隋法經之《眾經目錄》將其入疑，費長房《歷代三寶記》，智昇所編《開元釋教目錄》，以及法藏《大乘起信論義記》中對於真諦譯《起信論》之時間地點，又有相互矛盾之處，其書前〈智愷序〉，也是疑點重重，而根據真諦本傳的記述，梁氏認為以上說法都不可信，「大乘起信論非真諦譯也」⁴¹。在從義理上考察時，梁氏是從「起信論一派思想發生之可能性與必要性而因以推論其著作之年代地方及人物」⁴²，其依據的基本原則或標準，就是根據西方進化論思想研究佛教教義發展史，書中認為「人智以積而增，而天道後起者聖」⁴³，「凡學說發達之順序，大率先有甲立，次有乙破，末乃丙合」⁴⁴，像《起信論》這樣調和眾說之圓融的思想，就應該出現在印度中觀、瑜伽之後，在中國則是地宗、攝宗之後。並根據佛身論、心識論思想之演變，佛身與如來藏、佛身與心識、阿賴耶與如來藏與真如等種種複雜關係，判定《起信論》從佛身論上講乃是調和兩種三身說，「採北方地論派開真合應說建立體相用三大義，採南方攝論派開應合真說建立法報應三身之義」⁴⁵而成，從心識論上說，是解決如來藏與阿賴耶同異，阿賴耶真妄問題，「建設真妄同體渾然一識之一元觀」⁴⁶，因此，梁氏認為，《起信論》必出自擅於調和之中國先民之手。

太虛大師自然不能對這種質疑置之不理，在〈評大乘起信論考證〉（民國十二年一月二十二日⁴⁷）一文中，主要是從方法論的角度否定了梁氏及其所引日本學者以「西洋人思想學術發達進化（即云進化之史論及科學之方法）」來分析佛教義理的觀點，認為東方的思想與西方的科學在研究路向上有明顯的不同，西方的科學是由外境測驗得來，也就是先從表像出發，逐漸整理綜合，日趨完備後得出更高的結論，這一方法運用到思想的發展史上必然是按照先正，後反，再合的規律，「甲立一說而乙駁之，甲乙相駁之下，而兩派之短畢彰，兩派之長盡露，於是有丙者起，除兩派之所短，集兩派之所長，而著後來居上之效，故有發達進化之程式可推測。」⁴⁸而東方的學術思想，尤其是佛學，與西方科學的過程正好相反，強調的是「從內心熏修印正得來，又不然則從遺言索隱闡幽得來」⁴⁹。二者在變遷歷程上自然不同，「一是頓具漸布，一是漸進漸備」⁵⁰，因此梁氏從學理上的諸多繁瑣考察，在太虛看來，無非是「無論其有百千萬言，皆絕然一掃而空矣！」⁵¹至於望月等人以《眾經目錄》和《四論玄義》等六朝三唐諸家經目對《起信論》的疑惑，太虛認為，這不過是時代動盪不安的背景所造成的，因為「南北朝諸國分合起滅不安定，而佛教各派學者亦分合起滅不甚安定，往往有為北方佛教徒不容，而投

⁴⁰ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：頁 21

⁴¹ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：頁 35

⁴² 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：頁 35

⁴³ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：頁 53

⁴⁴ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：頁 52

⁴⁵ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：頁 58

⁴⁶ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：頁 70

⁴⁷ 依印順《太虛大師年譜》97 頁所載

⁴⁸ 太虛（非心），〈評大乘起信論考證〉，《海潮音》，1923（1）（民國十二年三月七日）：言論 1-7

⁴⁹ 太虛（非心），〈評大乘起信論考證〉，《海潮音》，1923（1）（民國十二年三月七日）：言論 1-7

⁵⁰ 太虛（非心），〈評大乘起信論考證〉，《海潮音》，1923（1）（民國十二年三月七日）：言論 1-7

⁵¹ 太虛（非心），〈評大乘起信論考證〉，《海潮音》，1923（1）（民國十二年三月七日）：言論 1-7

于南者，有與南方佛教徒齟齬，而投於北者，抱一經一論以為終身之業者，是非雜出，好惡紛錯」⁵²，在這樣的背景下，記述上有遺漏、錯誤，或者藉端排斥對方的可能性很大，所以那些證據並不可信。

3、歐陽竟無〈唯識抉擇談〉與太虛〈佛法總抉擇談〉

以上基本是從考據的方法和學術發展史的角度對《起信論》有爭議，但歐陽與太虛的對答則涉及到《起信論》義理方面了。歐陽竟無先生在演講中並未否定馬鳴在佛教史上的地位，也未否認其是《大乘起信論》撰述者，只說《起信論》義理思想與小乘分別論相似，因為馬鳴「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，時為之也。」⁵³並認為馬鳴一生所作有《大莊嚴論經》，《佛所行贊經》，《大宗地玄文》等，其「所宏大乘不可但以《起信》一論相推測」⁵⁴。但就《起信論》之「真如緣起」之說，歐陽先生則大加批判，文中主要駁斥的觀點，大概可以歸納為以下幾個方面。一是從「真如」本身的含義來說，「真如體義，不可說種，能熏所熏，都無其事。」⁵⁵二是「正智」、「無明」互不相容，這點也不符合香熏喻中「熏習」同時同處的要求，「熏習義者，如世間實無於香，以香熏習擇有香氣。世間衣香，同時同處而說熏習；染淨不相容，正智、無明，實不並立，即不得熏」⁵⁶，如勉強按不思議熏，也不能成，因「世間香熏非同其喻。又兩物相離，使之相合則有熏義，彼蘊此中，一則不能遍三性，已遍無明；刀不割刀，指不指指，縱不思議，從何安立？」⁵⁷三是根據唯識宗所說，熏習應立種子義，「《起信論》不立染淨種子，而言熏習起用，其熏習義亦不成。」而且「其不立正智無漏種子也，則於理失用義」⁵⁸，「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。」⁵⁹

要理解這個問題，還是要回到歐陽先生是如何理解五法與三性的關係上。五法，即「相」、「名」、「分別」、「正智」、「真如」，三性即「遍計所執」、「依他起」、「圓成實」，依據文中觀點，五法中前四屬「依他起」，只有「真如」是「圓成實」，「真如」與「正智」並立於五法中，在含義上有明顯的差別，不能混淆。「真如是所緣，正智是能緣。能是其用，所是其體。」⁶⁰真如——所緣——體，正智——能緣——用——種，是兩條並行的脈絡，「種子是熏習勢分義，是用義，是能義，正智有種，真如無種，不可相混。」⁶¹並且從「真如」本身來說，是不可名狀的，是遮義而不是表義，對應於三性中的圓成實。「真簡有漏虛妄，又簡遍計所執。如簡無漏變異，又簡依他生滅。此之所簡，意即有遮。恐行者于二空所顯聖智所行境界不如理思，猶作種種有漏虛妄遍計所執或無漏變

⁵² 太虛（非心），〈評大乘起信論考證〉，《海潮音》，1923（1）（民國十二年三月七日）：言論 1-7

⁵³ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，南京：支那內學院，1922：頁 21

⁵⁴ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，南京：支那內學院，1922：頁 27

⁵⁵ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，南京：支那內學院，1922：原稿 5

⁵⁶ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，南京：支那內學院，1922：原稿 6

⁵⁷ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，南京：支那內學院，1922：原稿 6

⁵⁸ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，南京：支那內學院，1922：頁 26

⁵⁹ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，南京：支那內學院，1922：頁 26

⁶⁰ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，南京：支那內學院，1922：原稿 5

⁶¹ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，南京：支那內學院，1922：頁 21

異依他生滅之想，故以真義如義遮之。是故真如之言並非表白有其別用。」⁶²因真如如上所述，為遮為體，正智才是真如體之用，表真如之淨用，所以歐陽先生認為「以真如受熏緣起萬法之說」，是混淆體用之差別，是不能成立，《起信論》所述，就如同分別論者，「無法爾種，心性本淨，離煩惱時即體清淨為無漏因，如乳變酪，乳有酪性。是則以體為用，體性既淆，用性即失，過即無邊。」⁶³

太虛大師〈佛法總抉擇談〉（民國十一年作⁶⁴），是針對歐陽竟無〈唯識抉擇談〉而作的，因其「以之專談唯識一宗，雖無不可，而置之佛法總聚中，則猶須為抉擇之抉擇焉。」⁶⁵而抉擇的依據和標準，就是唯識宗所說之三性，即「遍計所執自性」，「依他起自性」，「圓成實自性」。太虛依照三性抉擇佛法藏，並將其分為三類，「一者，偏依遍計所執自性而施設言教者，唯破無立，以遣蕩一切遍計執盡，即得證圓成實而了依他起故，此以十二門、中、百論為其代表」⁶⁶，「二者，偏依託依他起自性而施設言教者，有破有立，以若能將一切依他起法如實明瞭者。則遍計自遣而圓成實自證故，此以《成唯識論》等為代表」⁶⁷，「三者，偏依圓成實自性而施設言教者，唯立無破，以開示果地證得之圓成實令起信，策發因地信及圓成實使求證，則遍計執自然遠離而依他起自然了答故，此以《華嚴》、《法華》等經，《起信》、《寶信》等論為其代表」⁶⁸。而此三宗，皆統攝一切法無遺，但功用各不相同，「若從策發觀行而伏斷妄執以言之，應以般若宗為最適……若從建立學理而印持聖解以言之，應以唯識宗為最適……若從決定信願而直趣極果以言之，應以真如宗為最適。」⁶⁹

在這樣的框架下，太虛認為，《起信論》「真如緣起」之說的存在就不但是合理的，更是有意義的了，因「其教以能起信求證為最盛用」⁷⁰。以下從「真如」和「真妄互熏」兩個角度重新理順一下太虛大師的思路，即如何論證「真如緣起」說的成立。

首先，從「真如」本身的含義來說，太虛認為，《起信論》之「真如」乃「一切法共通之本體，即所謂大乘體」⁷¹，其有真如體和真如相真如用的差別。「真如體上之不可離不可滅相——真如自體相，如來藏也」⁷²，太虛認為其等同於無漏種子，本覺，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」⁷³。真如體上之「可斷可離相，則無明也——一切染法皆不覺相。」⁷⁴也就是有漏種子，違大乘體之逆相，「所其現行則三細六粗等是也」⁷⁵。所以《起信論》中「依如來藏故有生滅心，所謂生滅與不

⁶² 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，南京：支那內學院，1922：頁 21

⁶³ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，南京：支那內學院，1922：原稿 5

⁶⁴ 依印順《太虛大師年譜》94 頁所載

⁶⁵ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁶⁶ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁶⁷ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁶⁸ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁶⁹ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁷⁰ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁷¹ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁷² 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁷³ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁷⁴ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁷⁵ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

生滅和合，非一非異，名阿梨耶識。」一句的正確解讀是，「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恒起現行，故名阿梨耶識」⁷⁶，也就是說，其所依是真如體上不可離不可滅之相「如來藏」，而並不是說依「真如」而有生滅，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。」⁷⁷並認為如來藏不可離滅，無明有漏應離滅，正是《起信論》一書的主旨所在。

其次，關於「無明熏真如，真如熏無明」何以成立。太虛認為，從緣生的角度講，《起信論》屬於真如宗，「真如宗于熏習亦兼所緣，等無間，增上之三緣之言」⁷⁸，這點不同于唯識宗所說「熏習」只有「因緣緣生」。而且三宗雖在圓攝一切佛法上無差別，但為言教方便，對所依之三性各有擴大縮小的差別，「真如宗擴大圓成實性而縮小餘二性，以有為無漏及離執遍計皆如圓成實，複從而攝歸於真如無為之主，唯以無明雜染法為依他，遍計故。故此宗說三性，圓成固圓成，遍計、依他亦屬圓成也。」⁷⁹由此緣故，「真如宗……在生滅門中亦兼說於真如體不離不滅之淨相用名為真如。以諸淨法——佛法——統名真如，而唯以諸雜染法——異生法——為遍計、依他，統名無明，或統名為念。」⁸⁰這一點不同於唯識所講，以諸法之全體名真如，「此于真如一名所詮義有寬狹」。同樣道理，因為「真如宗以擴大圓成實性故，諸有漏雜染種說為不覺，或名不相應染」⁸¹，「諸無漏清淨種，說為本覺，或兼真如名如來藏」⁸²，本身就包含了種子的含義，所以不存在因不立種子不得談熏習的問題。

由此可以看出，太虛大師對《起信論》的辯護，是從宏觀的角度將佛法三分天下，而將其置於其中之一，因當時唯識學的興盛地位，所以其依據的標準仍是唯識學的「三性」。其實從歐陽竟無和太虛大師兩篇關於義理探討的文章，基本也確定了之後論戰的思路，就是以什麼標準來衡量《起信論》導致的理解的不同。而其焦點則主要集中在對「真如緣起」說的探討上，這也就延伸出兩條思路，一個是對「真如」含義（也包括真如與正智的關係），一個就是「真如熏無明，無明熏真如」的可能性。

（二）第二階段：高潮，支那內學院與武昌佛學院的交鋒

在太虛大師在作〈佛法總抉擇談〉反駁〈唯識抉擇談〉後，梁啟超《大乘起信論考證》也已發表，依據王恩洋自述中的觀點，「時梁任公適作大乘起信論考證，根據日本佛學界之主張而申引之，斷此論為唐人著作，西土無此書也……是此書之為偽作已無疑。所當討論者，其教義是否正確耳。」⁸³因此依師囑，於民國十二年作〈大乘起信論料簡〉一文應答太虛。不料此文一出，佛學界一片嘩然，應啟之聲不斷，先後有常惺法

⁷⁶ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁷⁷ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁷⁸ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁷⁹ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁸⁰ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁸¹ 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁸² 太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄

⁸³ 王恩洋〈念太虛法師〉，《王恩洋先生論著集》（第十卷）（成都：四川人民出版社，2001）：頁 651

師〈大乘起信論料簡駁議〉、陳維東〈料簡起信論料簡〉，唐大圓〈起信論料簡之忠告〉、〈起信論解惑〉（此文乃印刷成冊出售）、〈真如正詮〉三文，王恩洋之後亦有答常惺之〈起信論料簡駁議答辨〉一文。因論戰雙方涉及的人物及文章篇目較多，故打破文章和時間的限制，僅從正反兩方對戰的角度重新捋順諸位學者的思路和爭論的焦點。

1、否定《起信論》義理的一方：王恩洋

談到料簡，首先就存在一個料簡的依據或者說「標準」的問題，王恩洋在〈大乘起信論料簡〉一文開篇即說，「依法正理，依佛及菩薩聖言，由聞思慧，淨比量智，而料簡。」⁸⁴而其所依之正法為二諦。一是世諦，由此引出「緣生」問題，二是第一義諦（勝義諦），談的是「法性」問題。

從緣生出發，是為了批判《起信論》之「真如緣起」學說，亦即「真妄互熏」之謬誤。縱觀王恩洋文中關於緣生、何者緣生、幾種緣、幾種緣生、緣生決定義和緣生決定相等諸問題的解答，主要是在以下三個層次質疑《起信論》。首先在王恩洋看來，所謂緣生，是待因和緣聚會後才能生，「不無因生，不自然生。」⁸⁵這樣，從「緣生」發生的兩個條件看，須有內因（「種子」）和外緣（即其所說的「餘緣增上力」），就如同莊稼生長，除需要種子外，還要有陽光，土壤，雨水等外在條件的配合作用才成。「種子者，功能也。無是功能是故不能發生如是勢用。勢用者，現行也。」⁸⁶並認為若無種子而生起善惡諸法現行，是無因外道，這是對《起信論》不立種子而談緣起、熏習的批判。

其次，兩種「緣生」，「因緣緣生」和「增上緣生」，一是親生自果，一是同類同性隨順增益，都不能如《起信論》所說，真如熏無名，無名熏真如，產生真妄互熏的效果。因為如果依據因緣緣生，「無漏因不生有漏果，雜染因不生清淨果，色種不能生心，大種不生造色，根種不生於識，乃至無明不生行，業不能生異熟。」⁸⁷一旦違背這個原則，承認異類因能生異類果，就相當於種瓜得豆一樣的荒謬。而增上緣，則「必為同類同性隨順增益者，始能招感引發諸餘法果。」⁸⁸也就是說惡業只能引發地獄餓鬼等三惡果，不能得善果，無漏業只能引發出世間果，不能得世間果，正智無明不得互熏，「以性極違反相障相治不相增長故」⁸⁹。

第三，除上述之外，王恩洋認為從因緣法有「種子周遍、現行對礙義」，「能生所生性平等義」兩重特性。如前文所說，「種子」是功能潛在義，所以對於一切善染無記俱不相違，而無礙無違造就了種子可以周遍一切（即染淨、有漏無漏並存）。與此相反，現行是勢用義，「順違之謂勢，損益之謂用」⁹⁰，由此違順、損益，進而就有了對（「順益於此者必違損於彼，是名為對」）和礙（「助此生起者則礙彼現行，是名為礙」），並由此具備不遍，障治的含義。所以現行並不能像種子周遍一切，而是「善染不並存，漏無

⁸⁴ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 52

⁸⁵ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 53

⁸⁶ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 53

⁸⁷ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 53

⁸⁸ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 55

⁸⁹ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 55

⁹⁰ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 55

漏不兩立」⁹¹。再者王氏認為，能生所生，皆從緣生，同在一法（「互為因果，互為能所」），性不相異（「性俱無常」），其性平等，不能以一因生一切法，也不能一切法皆從一因所生，而是有為從有為生，無邊種子生起無邊現行，而《起信論》的思想嚴重違反了因緣法能生所生性平等義，「今汝真如能生萬法，萬法從真如生，而真如不從餘生，真如但能生而非是所生，真如性常一，萬法非常一。有如是等之不平等，是為不平等因」⁹²，並說如果這樣的話，那「真如」就如同上帝、大梵，自然之類的性質了。「又諸法俱從真如生，而真如是一，是則無明正智有漏無漏善染無記共一因緣。」⁹³如此則無明和正智，有漏和無漏，善和惡，彼此所成就之因都是一樣的了，又犯了一因、共因之過。

從法性的角度，則說明《起信》之「真如」的含義本身就存在問題。縱觀王恩洋在文中的敘述，是將「真如」的含義限定在以下幾個層面的：一、真如是「無為」。「真實不虛故，如如不動故，復名真如。即此真如本自現成，是故不生。後亦無失，是故不滅。無明雜染所不能汙，是故不垢。本來清靜，不由正智無漏乃淨，是故不淨。聖人修習所不能益，是故不增。凡夫邪執所不能損，是故不減。如是不生不滅，不垢不淨，不增不減，非世間相，非變轉相，故名無為。」⁹⁴二、真如是遮詞非表詞。「遮彼二我之假，顯此無我之真。遮彼有執之妄，顯此無執之如。」⁹⁵三、真如非實有、實體。「真如非一實物，非諸法本質，非諸法之功能，而諸法之空性空相空理也。」⁹⁶四、真如既是萬法，又非萬法，與萬法非離非即、不一不異。「若當體以彰名者，實相真如，即一切法。……若對執以顯理者，實理真如，離一切法。……若就相以詮性者，實性真如與一切法非即非離，不一不異。」⁹⁷

從上述幾點限定出發，王氏認為《起信論》的真如完全破壞了法性的基本義理，「此論所云真如者為一實物，其性是常，其性是一」⁹⁸，這與之前所談真如非實有非實體，乃是諸法空性自然相矛盾。「以其常故性恒不變，以其一故遍一切法，以為實物故能轉變生起一切法，而一切法皆此真如之現象與作用。是故萬法之生從真如也，萬法之滅復還而為真如也。」⁹⁹這又違背了真如是無為，性非能生，亦非所生，不能生起萬法的道理。至於「真如」，「無明」，「正智」三者關係，依前文第四點即可知，乃是非即非離，不一不異的關係，如真如是則一切皆是，「故正智固真如，無明亦真如」¹⁰⁰，非則一切皆非，「所言計著，一切俱非故」¹⁰¹。由此，之前太虛以三性為《起信論》之真如正智無明的關係做的辯白就是不可行的了，「以三性攝五法則可爾，若五法相望，則既立五法，

⁹¹ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 56

⁹² 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 78

⁹³ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 78

⁹⁴ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 69

⁹⁵ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 68

⁹⁶ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 69

⁹⁷ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 69-70

⁹⁸ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 76

⁹⁹ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 76

¹⁰⁰ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 70

¹⁰¹ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 70

云何可攝正智於真如，餘皆非耶？」¹⁰²如按照這樣的解讀，在王恩洋看來，那就相當於真如，正智，無明都是可遍及一切法的了，因為正智即包含在真如內，真如遍一切法法性，那正智也就應該是遍一切法法性，而正智和無明俱屬有為，既然正智遍一切法法性，那無明也就應該遍一切法法性，按這個邏輯推論下去，佛和眾生也如此，則「染淨互乖，法相殺亂，大不可也」¹⁰³。

從上面的分析我們可以看出，王恩洋的論證是承襲其師歐陽竟無的觀點，不過是往前更進了一步，他在文章也強調，「又汝所云真如無明互熏習故染法淨法起不斷者，真如無為既非能熏，亦非所熏。能熏所熏義皆不立，如何得與無明相熏習起。」¹⁰⁴「此熏習言因緣義故，如香熏衣無者令有名熏習故。正智無明法既各別，如何乃得相互生起。」¹⁰⁵「正智無明有漏無漏性極相反，能治所治能障所障，是對礙因，兩敵不並，尚不得起，何能隨順相引相熏，作開導依增上緣。」¹⁰⁶等等。此外，王恩洋還批判了太虛在法性、法相外別立三宗的做法，認為「我佛說教，空有兩輪。說緣生有，所以顯示法相用故。說法性空，所以顯示法性體故……一切法俱不離此兩輪，是故菩薩住持正法，亦不出空有兩宗」¹⁰⁷，像太虛這般判教為三的，乃是「誤解經論，妄逞私心，執似我之真如，說一因之緣起，同外道言」¹⁰⁸。

2、支持《起信論》義理的一方：常惺、唐大圓、陳維東

王氏此文一出，自然是一石激起千層浪，引起了很大的反響，反對其觀點並提出質疑的原因無外乎兩個：一是《起信論》與唯識有所不同，不能用唯識的觀點揀擇指斥《起信論》。二是認為王恩洋對《起信論》的思想尤其是其中「真如」的含義在理解上有偏差。如常惺說「以唯識家眼光，評判一切，已不可無議，而況所斥者，仍非起信論真面歟？」¹⁰⁹陳維東亦稱，「王君據彼所解釋之真如而非《起信論》，復以彼自所謂之無為義釋彼所執之真如義……既落偏見邊執之過，其料簡則有根本推翻之失」¹¹⁰。

對於王恩洋對《起信論》之「真如」作是常是一是實物的解釋，常惺認為，「論名為一總相法門體，原未指為實物，是一是常」¹¹¹，並且這也是為開示眾生才立「一法界」的假名，應該是因言會意，得意忘言，不能執著於名相。再有關於「真如轉變生起一切法，萬法生起從真如」的指斥，常惺和陳維東都認為這只不過是王對《起信論》的誤解。（常惺）「真如門乃顯一切法所依之體，平等不二，即一切法以論於真，非離一切法外

¹⁰² 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 70

¹⁰³ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 70

¹⁰⁴ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 79

¹⁰⁵ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 80

¹⁰⁶ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 80

¹⁰⁷ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 72

¹⁰⁸ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 72

¹⁰⁹ 常惺，〈大乘起信論料簡駁議〉，《學衡》，1923(23)：頁 87

¹¹⁰ 陳維東，〈料簡起信論料簡〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 125-126

¹¹¹ 常惺，〈大乘起信論料簡駁議〉，《學衡》，1923(23)：頁 87-88

而另有一凝然實物，能生於一切也。」¹¹²況且《起信論》中「始終言攝，未曾言生」¹¹³，攝與生一字之差，含義卻大大不同，而王恩洋的非難是混淆了論中「真如體」和「生滅用」的差別，以「用之即具而造」非難「體之即造而據」，所以常惺在解讀《起信論》一心開二門時說，「既云皆各總攝一切法，可知二門一切法無異，但微有具造不同；以真如為泯相顯實門，不壞相而即泯，以法法當體即真，故即造而論於具。生滅為攬理成事門，不壞理而成事，以理有隨緣之用，故即具而論於造。」¹¹⁴陳維東也再三強調，如果真是像王恩洋所說，真如生起一切法，那論中原文何以說「此識有覺與不覺二種義，能攝一切法，生一切法」¹¹⁵，而不說「真如有覺與不覺…」¹¹⁶，並且陳認為，這裏的「覺」是指「無漏種與現」，「不覺」是「有漏種與現」，本身就有種子的含義包括在內。

此外，在對「真如」的解讀上，三人一致認為，《起信論》之真如在含義上比唯識宗更廣。常惺認為《起信論》中的真如，「本合理智二者而言，能所不分」¹¹⁷，本來就和唯識學以有為詮無為的方法不同。陳維東在〈料簡起信論料簡〉一文中也說，「真如」本身的含義，理解起來就十分複雜，有「約遮詮」、「約表詮」、「約智證」、「約泯絕」，而並非如王氏所說只遮非表，如果從表詮上說「真如」，那一切自然就說得通了，「謂如所有性諸法真實性即真如，盡所有性諸法一切性即真如，圓滿成就之諸法實性即真如，即諸法相用中離執之不變理體是真如，即諸法性體中離執之隨緣事用亦是真如」¹¹⁸而《起信論》中所談所說之真如，本就是即體談用，是有著廣泛的含義的，就包括著上面所說的「不變理體」與「隨緣事用」。對於「真如」是「無為」一說，陳維東還否定了王恩洋以「無」解無為義，認為「無所不為亦是無為義」¹¹⁹，由此真如是無為也就是「無能可為者，真如之理體也。無所不為者，真如之事用也」¹²⁰。唐大圓在〈起信論解惑〉一文中對王恩洋的觀點質疑，他先從總體上肯定了《起信論》有關「真如」的解說。他認為，「真如」在三性上屬圓成實，依圓成實有兩種含義，遮詮真如為空宗，表詮真如為有宗。「圓成實含二義，一為就遮遍計所執而顯真如義，則為三論等空宗真如；一為就表依他如幻而顯真如義，則為唯識等有宗真如。」¹²¹而唯獨《起信論》中的真如包含二義，「義有遮有表，就圓成遣遍計而彰依他」¹²²，也因此，「真如」有體有用，「如來藏」

¹¹² 常惺，〈大乘起信論料簡駁議〉，《學衡》，1923(23):頁 89

¹¹³ 常惺，〈大乘起信論料簡駁議〉，《學衡》，1923(23):頁 89

¹¹⁴ 常惺，〈大乘起信論料簡駁議〉，《學衡》，1923(23):頁 88-89

¹¹⁵ 馬鳴造，真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》(第 32 卷)：頁 576，中

¹¹⁶ 陳維東，〈料簡起信論料簡〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 129

¹¹⁷ 常惺，〈大乘起信論料簡駁議〉，《學衡》，1923(23):頁 87

¹¹⁸ 陳維東，〈料簡起信論料簡〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 124-126

¹¹⁹ 陳維東，〈料簡起信論料簡〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 123

¹²⁰ 陳維東，〈料簡起信論料簡〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 127

¹²¹ 唐大圓，〈大乘起信論解惑〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 136

¹²² 唐大圓，〈大乘起信論解惑〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 136

有空不空。而且從真如是遮詮還是表詮的角度講，「《起信論》之真如，是以表作遮，故云真心，云本覺，云如來藏，云法身等，皆指如如不動之本體。」¹²³因為唯識宗是將真如、正智相分，正智是真如體之用，所以談真如時有遮無表，而「《起信》不立正智，則真如不可不有遮表二義」¹²⁴。而在隨後的〈真如正詮〉一文中，唐大圓又兜了個圈子，把真如繞回在非空非有，非實非虛，非受熏不受熏，能熏不能熏的問題上，來了個所說真如，無非是「隨事對機，善權方便」¹²⁵。

從上面的論證我們可以看出，對於王恩洋對「真如」做出的限定，非實有非常一，三人亦是贊成的，並認為《起信》之真如也不是實有常一的，只是王氏誤判為此。但是關於「真如」到底是遮是表，是無為性空還是同時包含不變理體與隨緣事用的解讀則完全不同。而這樣的差別自然也會影響到對熏習的看法。

在談到真如、無明何以能夠互相「熏習」的問題時，常惺區分了「總相真如」與「本覺真如」的不同，「本覺真如」就是指的唯識所說之無漏種，與「無明」所代表的有漏種相對應。而《起信論》中的「總相真如」是「攝用歸體，舉所含能，總稱一心，非局于無為體而揀卻有為用也」¹²⁶，這和唯識宗將理、智相分，能、所相區別談「真如」大不相同。而「真妄互熏」中的「真如」，則是指「本覺真如」，因《起信論》原文就有「一者淨法，名為真如」¹²⁷一說，所以常惺認為「既指真如為淨法；是知此能熏之真如，非真如門中之『總相真如』，乃生滅門中之本覺也……若知能熏之真如非總相，則無為無用諸難，亦無待解釋。」¹²⁸至於是否符合緣生之說，常惺認為，「非一非異，乃可成熏，以一體異用，而可互作增上故。是以本覺真如與無明，生起現行雖異，而本體無二，實可互作增上」¹²⁹。也就是說，此中之本覺真如與無明，本就均來自總相真如這一本體，既然是一體之二用，自然談不上性極相反不能做增上緣之說。陳維東則認為熏習是「濡染義」、「陶煉義」，所以「凡有關係可容者皆得相熏」，並且「受熏者，謂由容受濡染陶煉而起變易轉異也。故法體松疏者，皆可受濡染陶煉之熏習。」¹³⁰唐大圓認為唯識宗為建立因果不亂，所以立有漏無漏種子談熏習，根據種子本身的含義，就不能有漏生無漏，異因生異果，而《起信論》的熏習本來就和他不同，「唯識所言是種子熏習，亦名因熏習，故其說能熏所熏。」¹³¹「惟《起信論》不立種子，則所言熏習，多是現行，亦增上緣」¹³²，而增上緣亦非王恩洋所說，僅限同類同性隨順增益者，並舉《成唯識論》的說

¹²³ 唐大圓，〈大乘起信論解惑〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第35冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁139

¹²⁴ 唐大圓，〈大乘起信論解惑〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第35冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁140

¹²⁵ 唐大圓，〈真如正詮〉，《華國》，1924,1(9):頁68

¹²⁶ 常惺，〈大乘起信論料簡駁議〉，《學衡》，1923(23):頁90

¹²⁷ 馬鳴造，真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》(第32卷)：頁578上

¹²⁸ 常惺，〈大乘起信論料簡駁議〉，《學衡》，1923(23):頁90-91

¹²⁹ 常惺，〈大乘起信論料簡駁議〉，《學衡》，1923(23):頁91

¹³⁰ 陳維東，〈料簡起信論料簡〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第35冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁123

¹³¹ 唐大圓，〈大乘起信論解惑〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第35冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁138

¹³² 唐大圓，〈大乘起信論解惑〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第35冊（臺北：大乘出版社，1978）：

法，認為「若有法有勝勢用，能于餘法或順或違。而真如之熏無明與無明之熏真如，亦是與後生異法，能為違緣」¹³³。

關於何以不立種子而熏習可成的問題，陳維東認為《起信論》中的有漏、無漏也是各自有種的，「無明熏真如」中的無明，「指一切戲論與有漏現行言」，真如則是指「無漏種即依無漏種所俱之淨功德言」，「真如熏無明」中的真如，「指無漏教及依無漏教所起聞思修言」，無明是「有漏異熟與一切染種言」。¹³⁴而唐大圓則認為，立不立種子的問題純屬言教方便，《成唯識論》之所以立種子談熏習，是為破除外道一因生，多因生，無因生這三種妄執邪念，「無因生則違緣生法，撥無因果，一因生則計梵天上帝等生，多因生則計微塵世性等生，成種種不平等因，其過無邊，故不得不立種子」¹³⁵。既然諸佛說法本來就是為對時機，方便言說，那如果不是為了破除以上種種執念，是否立種子就是不必要的了，「《起信論》依一心解釋心真如心生滅二門，以真如門從體攝用，說空不空，以生滅門就用顯體，說覺不覺及染淨熏習等，體用昭著，因果曆然，故可不立種子。」¹³⁶所以《起信論》中的無明熏習真如起染法不斷，「非有漏種子熏生無漏，但以有漏現行違反無漏淨法，斯名因無明熏而有染相也」¹³⁷，而真如熏習無明，「亦非無漏種子熏生有漏，但以無漏現行違反有漏染法，斯名真如熏而有淨用也」¹³⁸。並且認為如果真如與萬法毫無交涉，則「必同龜毛兔角」¹³⁹。¹⁴⁰

從這裏我們可以看出，論戰到這一階段，已經明顯有了將唯識與《起信論》相區分的傾向，將唯識的歸唯識，起信的歸起信，如常惺在談到「真如」、「正智」是否能互攝之類的問題，就明確的認為名相絲毫不亂，不能互用互攝，只是唯識一宗的要求，像性宗的名相就常開合不定，而「起信中真如既為總相，未以五法對論，有何不可總攝一切」¹⁴¹。而所有的矛盾，一言以蔽之，都可以用佛方便言教來化解了，唐大圓在最後的〈真如正詮〉中就來了個和漿糊的說法，認為歐陽所說真如但遮非表，王恩洋所說真如實無體用和熏習，「此二皆是迷人妄執而悟者施救也」¹⁴²，並稱「歐陽師徒，以大慈悲，行菩

頁 138

¹³³ 唐大圓，〈大乘起信論解惑〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 138

¹³⁴ 陳維東，〈料簡起信論料簡〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 130

¹³⁵ 唐大圓，〈大乘起信論解惑〉，張曼濤《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 136

¹³⁶ 唐大圓，〈大乘起信論解惑〉，張曼濤《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 136

¹³⁷ 唐大圓，〈大乘起信論解惑〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 138

¹³⁸ 唐大圓，〈大乘起信論解惑〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 138

¹³⁹ 唐大圓，〈起信論料簡之忠告〉，《佛光月報》，1923（4）（民國十二年九月二日）：研究 2

¹⁴⁰ 《起信論料簡之忠告》中，對王恩洋所說之「緣生與之商榷」。如王恩洋所說以一切緣即一切法故一：「如是一切諸法既從緣生，能生彼緣，亦定從緣生。何以故？以一切緣即一切法故。一切法既從緣生，故一切緣亦從緣生。」唐就此認為，真如亦應是一切法，既然是一切法亦應由緣生，既有緣生則也能生彼緣。「又真如既不生一切法，亦不從一切法生，是真如與一切法毫無交涉，必同龜毛兔角」。

¹⁴¹ 常惺，〈大乘起信論料簡駁議〉，《學衡》，1923(23):頁 93

¹⁴² 唐大圓，〈真如正詮〉，《華國》，1924,1(9):頁 67

薩道，一則就古德言，微顯闡幽，使人得其正解，一則就迷法者，解粘去縛，使之歸趨中行。其所呵斥，非斥起信，實呵斥執起信者，是故世之學者，讀古今書，應善會通，不可因呵起信而薄歐陽師徒，亦不可因歐陽師徒之呵而薄起信」¹⁴³。這也算是符合他所說的研習佛法「不可無辨，亦不可過辨」了。

（三）第三階段：圍繞〈起信論唯識釋〉的爭辯

太虛大師于其後一年（民國十三年冬）復作〈大乘起信論唯識釋〉一文，是從唯識學的角度對《起信論》的義理重新解讀，企圖找出二者的融合之處，寫成之後即由佛學院成書出版，寄贈支那內學院，並於書面題請批評，王恩洋遂作〈起信論唯識釋質疑〉一文指摘其觀點，太虛亦作〈答起信論唯識釋質疑〉回應，此三篇應答，可算真偽之爭進入第三個階段。二人爭論的焦點，大致可分成三個方面：

1、依菩薩心境解《起信論》之義理

雖然太虛大師在篇首談到寫作因由時說，「今以時人依據成唯識論，對於此論頗多非撥，而主張此論之賢首家說，又不足祛除其迷謬，乃從《成唯識論》尋得此論說之依據點，示全論之宗脈」¹⁴⁴。但縱觀全文，其最突出強調的觀點和整個論證的落腳點則是馬鳴以八地菩薩心境造此論，以自證現量智境為依據。「世傳馬鳴論主為第八地菩薩……而聖位菩薩之造論，皆依自證現量智境，宗本契經，闡揚深悟，上求大覺，下化含情。由此觀之，則馬鳴造此論……而自有其自證現量智境為依據也。」¹⁴⁵這就相當於將《起信論》的義理判斷的標準「特異化」和「獨立化」，認為其「必非世親及賢首等未得自覺聖智境界，唯取聖言為依據者之比」，而「契經或反為其造論之注腳」¹⁴⁶，不僅唯識宗的批判不對，連法藏以淨心緣起來釋《起信論》也有一定的問題。這種「特異化」和「獨立化」集中表現為菩薩與眾生、佛的差別及融通上，一方面，太虛極力強調菩薩心境與眾生心境和佛心境的不同，「登地以上菩薩心境，與異生心境及如來心境有不同者，異生心境是純有漏，無分別智從未現行，無始恆行不共無明——具說應云染汙末那——從未暫斷現行，故從未一剎那頃現證真如。如來心境是純無漏，無分別智恆時現行，一切染法已永斷盡，故亦永無一剎那頃不證真如。」¹⁴⁷另一方面，又將《起信論》之「一心二門」的融通特點歸結于菩薩心境的融通上，認為「菩薩心境，則有時有漏同異生，亦有時無漏同如來，有時執障相應染法現行，亦有時智證真如而無明暫斷現行。」¹⁴⁸這樣

¹⁴³ 唐大圓，〈真如正詮〉，《華國》，1924,1(9):頁 68

¹⁴⁴ 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1409

¹⁴⁵ 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1410

¹⁴⁶ 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1410

¹⁴⁷ 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1410-1411

¹⁴⁸ 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1411

即可將染淨二法都歸於一心。

對於太虛以馬鳴依菩薩心境造《起信論》的說法，王恩洋並不認可，認為諸佛菩薩說法立教無非為普度眾生，所依應是眾生心境，而不是菩薩「自證心境」，更談不上非凡夫境非佛境的說法，而且就《起信論》本身觀之，也是「固以眾生菩薩佛一切境界並說也」¹⁴⁹。

2、對眾生心、如來藏、真如的重新解讀

要理解「真如」，則先要理解什麼是「眾生心」，什麼是「如來藏」，因為三者《起信論》中有著千思萬縷的聯繫，「所言法者，謂眾生心。是心則攝一切世間出世間法，依於此心顯示摩訶衍義。是心真如相，即示摩訶衍體故。是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。」¹⁵⁰如果從依菩薩心境造《起信論》的觀點出發，太虛認為「眾生心」和「如來藏」都可以做出不一樣的解讀。如前所述，《起信論》以大乘法，謂眾生心，「此當大乘法之眾生心，唯依據亦有漏可代表六凡，亦無漏可代表四聖之地上菩薩心，能說明之。」¹⁵¹就太虛看來，這一「眾生心」，因為攝無漏現行，所以不能指「異生心」，又因為生滅門中攝有漏，所以也不能指「如來心」，並且因為其攝生滅，所以也不能指「真如性」，所以只能是亦有漏亦無漏之菩薩心境，歐陽竟無王恩洋等依據異生心來非難《起信論》是不恰當的，同時也強調這裏的「眾生心」也不是天臺、賢首所解讀的「真如」。同時，太虛還將菩薩心境下的「如來藏」定義為「空不空如來藏」，與異生心境的「空如來藏」和佛心境下的「不空如來藏」相區分，因為其乃是「一分有漏非，一分無漏是」，並指此論中的「如來藏」乃是指「菩薩心無漏現行時，根本後得智及二智所相應、所緣了、所變現、所攝屬之無量數清淨心而言。」¹⁵²真如仍是不變不異，諸法離言之自相，「一一心行，一一質點，乃至一一法之離言自相，皆即真如，無變無異，常如其性，非一非多，遍如其性，故是心真如相，即一切法離言自性。」¹⁵³真如亦是假名，只為開示未悟，才將菩薩根本智現證真如說成有空不空二義，而其中的不空義，就是上文所說之依菩薩心境的如來藏，「是能顯之二空智及二空所顯真如與諸淨法」，「此即遣遍計執、斷染依他後之淨依他分及圓成實，此可總名為圓成實，故亦可總名為真如」¹⁵⁴。即由如來藏——真如與淨法——淨分依他起和圓成實——總名圓成實——總名真如，並認為不應以此處之「不空真如相」來非難論中真如體的實際含義，這裏很類似太虛在《佛法總抉擇談》中對三性的劃分，也是擴大了圓成實所包含的範圍。

王恩洋認為太虛對「真如」的解讀，「圓成實」俱攝「真如」和「淨分依他起」，乃

¹⁴⁹ 王恩洋，〈起信論唯識釋質疑〉，《內學》第二輯，（1925，民國十四年）：頁 135-136

¹⁵⁰ 馬鳴造，真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》（第 32 卷）：頁 575，下

¹⁵¹ 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1412

¹⁵² 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1414

¹⁵³ 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1413

¹⁵⁴ 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1420

是合有為無漏，無為無漏為一體，這點他並不贊同，「以吾人之所見，則無論小乘大乘諸講法相者，莫不以真如為無為法，從未有以真如亦為有為者」¹⁵⁵。其實我們可以看出，這又是繞回三性和五法的關係上了，在唯識宗看來，三性是三性，五法是五法，異類相攝可以，即三性可以攝五法，同類相攝就不行，「若以真如立名，則真如者對相、名、分別、正智四法，而立法與法性不即不離，就不即言，則相、名、分別、正智四法都非真如也，就不離言，則相、名、分別之與正智俱即真如也。」¹⁵⁶「今以真如攝正智然則色蘊眼處等亦可攝入受蘊耳處等耶。法相不可亂，是瑜伽唯識造論必遵之規律。」¹⁵⁷

3、對「熏習」的看法

太虛對真妄熏習的解讀仍然是出自同一個套路，最先要解決的就是有漏無漏，染淨如何並存的問題，其次才是互相熏習，而這一切得以可能，全賴其所說的菩薩心境，「此菩薩心有漏無間導生無漏，既可上同如來，代表四聖；無漏無間導生有漏，複可下同異生，代表六凡。」¹⁵⁸並以有漏無漏之菩薩心境重新解讀的「眾生心」來釋義「一心開二門」的中心思想，「是心，依地上菩薩心說，有漏無間無漏現行，根本智相應心心所，親證真如，後得智相應心心所，變緣真如諸法，故攝出世間一切清淨法；無漏無間有漏現行，初地以上俱生二執、二障，或八地以上俱生法我執、所知彰相應心心所聚，變緣諸法，故攝六凡世間、或三乘世間之煩惱業果一切不清淨法。」¹⁵⁹這樣，在重新解讀如來藏和真如含義的後（具體見上文），太虛認為如來藏有生滅心和忽然起念而為無明，真如能熏受熏從其含義中就能明瞭了，因為在解釋四法相互熏習，起染淨不斷時，太虛認為，「今以一切無漏淨法，概名真如——猶以真如及依他起清淨分概名圓成實——皆離言自證故」¹⁶⁰，「今以一切非異熟性之煩惱障所知障品，概名無明，皆不離恒行不共無明故。」¹⁶¹就是說此處之真如和無明，相對照唯識宗的名相，都有含義擴大的因素在裏面，乃是一切淨法染法的通稱。「此之四法，在菩薩一剎那心中無間而現起時，則有熏習之義。」¹⁶²於此則是強調等無間緣來說熏習，無明熏習真如是，「菩薩無漏心境實無於染，以無始無明等所熏習氣力故，忽然而起有漏雜染心相」¹⁶³；真如熏習無明，「眾生無始無明等有漏心實無淨業，以內具真如與無漏種為本因，及如來真如等流身教為增上緣

¹⁵⁵ 王恩洋，〈起信論唯識釋質疑〉，《內學》第二輯（1925，民國十四年）：頁 133

¹⁵⁶ 王恩洋，〈起信論唯識釋質疑〉，《內學》第二輯（1925，民國十四年）：頁 133-134

¹⁵⁷ 王恩洋，〈起信論唯識釋質疑〉，《內學》第二輯（1925，民國十四年）：頁 134

¹⁵⁸ 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1411

¹⁵⁹ 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1413

¹⁶⁰ 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1441

¹⁶¹ 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1441

¹⁶² 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1441

¹⁶³ 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1441

故，熏發熏增無漏習種則有淨用」¹⁶⁴，即是強調出等無間緣外亦有增上緣的功效。

王恩洋反駁太虛以「等無間緣」說熏習，認為太虛即以「唯識釋」冠名其文，就應該按照唯識宗的立義來闡釋，「然考諸唯識諸書，於第一義有以等無間緣說緣生乎，有以等無間緣說熏習者乎？」¹⁶⁵王氏認為不以等無間緣說緣起的原因主要有二：一是等無間緣和所緣緣，對於諸法緣生，並不像因緣和增上緣那樣是所必須的，「等無間緣依心、心所法前後開避引導，而立色法之生，即不具此色法唯從因緣增上二緣生故。故一切法因緣增上二緣必備……而等無間或有或無，故不依之說緣生。」¹⁶⁶二是「等無間緣」勢劣而作用微弱，「等無間緣於心、心所開避引導，用在消極不在積極，用在滅時不在生時……而諸法之用唯在生時，不在滅時。故增上緣增上之力強，而等無間緣引導之勢弱也。」¹⁶⁷如此勢用在消極在滅時的等無間緣，並不能與增上緣抗衡。既不能以等無間緣說說緣起，那以等無間緣說熏習就更不行。因為「一言熏習即有能熏及與所熏，而此二者定必同時俱現和合而轉」¹⁶⁸，等無間緣如前所說，乃是「已滅心、心所望，現生心、心所立」，其所滅者和其所立者，一個在過去，一個在現在，時間不相同，不合同時俱現，也就不能和合而轉。況且從能熏所熏的角度講，「所生後法非定無記，故非所熏。而無間緣無勝作用，亦非能熏」¹⁶⁹，由此主體也不滿足。並且王恩洋認為，就《起信論》所說之「熏習」本義，指的也不是「等無間緣」。

對於王恩洋的反駁，太虛後亦作〈答起信論唯識釋質疑〉一文，其所述基本還是澄清上述的觀點，在文章的最後太虛寫到「初地菩薩，始證法性，得大歡喜，樂說無厭，王某亦爾。久知吾知其即當無言也」¹⁷⁰，事情到此，就進展不下去了，連王恩洋自己也說「予覺其言而笑曰：予可以無言矣」¹⁷¹。此爭論之餘音到上世紀五十年代左右，呂澂將《起信論》與《楞伽經》作比較，認為其脫胎于魏譯《楞伽》，而魏譯本就「文品稍譯，而聖言難顯，加字混文，著泥於意」¹⁷²，那以此為依託的《起信論》就更是錯上加錯，遠離聖意，呂澂要批判的不只是《起信論》，認為中國隋唐的佛學，也因受《起信論》的影響，變了質，喪失了佛學的真精神。此乃後話，非筆者要討論的內容，不復贅言。

四、《起信論》真偽之爭引發的思考——是非與價值構成的二元矩陣

從上面整個義理爭辯的過程我們也可以看出，圍繞著「真如」，就必然談到體用的問題，由此就牽涉到「真如」、「正智」、「圓成實」的理解，亦即對「五法」、三性的理解，而又回到「真如」是遮詮還是表詮的問題上。如歐陽竟無與王恩洋師徒就認為「真

¹⁶⁴ 太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》（第六編·法相唯識學）（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 1442

¹⁶⁵ 王恩洋，〈起信論唯識釋質疑〉，《內學》第二輯（1925，民國十四年）：頁 131

¹⁶⁶ 王恩洋，〈起信論唯識釋質疑〉，《內學》第二輯（1925，民國十四年）：頁 131-132

¹⁶⁷ 王恩洋，〈起信論唯識釋質疑〉，《內學》第二輯（1925，民國十四年）：頁 131-132

¹⁶⁸ 王恩洋，〈起信論唯識釋質疑〉，《內學》第二輯（1925，民國十四年）：頁 133

¹⁶⁹ 王恩洋，〈起信論唯識釋質疑〉，《內學》第二輯（1925，民國十四年）：頁 133

¹⁷⁰ 太虛（釋者），〈答起信論唯識釋質疑〉，《海潮音》，1926（6）（民國十五年七月二十九日）：頁 27-30

¹⁷¹ 王恩洋，〈念太虛法師〉，《王恩洋先生論著集》（第十卷）（成都：四川人民出版社，2001）：頁 651

¹⁷² 法藏在《入楞伽心玄義》中對魏譯本《楞伽經》的評語

如」為體，「正智」為用，真如不能同時涵攝同為五法中的正智，真如是遮詮而非表詮，而太虛則強調擴大真如的含義，同時包含真如體和淨法，常惺等也強調真如即是理體，亦可隨緣而動，既是遮詮又是表詮。而講到真妄互熏的問題，就涉及到「熏習」是不是要立有漏無漏種子，也就扯到「緣生」的問題上，究竟是因緣緣生，等無間緣，增上緣等等，但核心還是在對真如含義的理解上，以及「一心」中染淨如何並立的問題上。其實從上面的分析也可以看出，不論如何爭論，總是像有個死結解不開一樣，不停的圍繞著那幾個問題兜圈子。

（一）當代一些學者對兩派的劃分

當代的一些學者，尤其是前文綜述中有代表性的人物，一般是將參加《起信論》真偽之爭論戰的人物劃分成兩派，並在此基礎上歸結矛盾的焦點。如杜繼文認為對《起信論》的教理價值，「歐陽漸一系與太虛一系的評估有相當大的差別，但把它看作是中國佛教的基本精神所在，則完全一致。」¹⁷³黃夏年則稱，早期也就是民國時期的起信論之爭，「反映的是僧界和居士界的兩種截然不同的對立看法」¹⁷⁴。這方面論述最多、觀點最為特別的應屬葛兆光，在〈十年海潮音——20年代中國佛教新運動的內在理路與外在走向〉一文中，他認為一方是站在佛學研究立場的「唯智派」（歐陽竟無一系），「要建立的是一個純粹的佛學體系，眼睛始終盯著作為終極真理和人生哲學的佛學理論」¹⁷⁵，另一方則是站在佛教運動立場上的「適世派」（太虛一系），「要建立的是一個健全而有組織的佛教運動，眼睛始終盯著作為人類終極皈依的佛教信仰」¹⁷⁶，而不論是明褒暗貶，或是前後矛盾，無非都是在「為佛教爭生存空間」¹⁷⁷。

（二）筆者的觀點：是非與價值構成的二元矩陣

如果我們將對《起信論》是否為印度撰述作為真偽判定的標準，而將其義理是否符合佛說作為價值評價的體系，在重新審視上述有關《起信論》的真偽之爭後，就會發現有趣的現象，即是非判斷和價值判斷本身並不能統一，對《起信論》持假的一方可以肯定其在學術史上的價值，同樣，認定其為真的一方（即印度撰述說）的也未必認可其本身的思想，但還有些人則是站在自己的立場和目的堅定的將是非與價值劃定在同等的範圍上，真則有價值，假則須批判。尤其是如果將處於相同背景下，知曉此事卻未參加論戰的同時期的思想家的觀點引入，如梁漱溟、周叔迦、陳寅恪，就會發現，單純的將這次爭論判定為居士與僧界，或者歐陽與太虛一系就不那麼合理了，所以筆者還是更傾向於將上述的問題歸在是非與價值構成的二元矩陣的框架下來考量，前文花費了如此多的

¹⁷³ 杜繼文，〈大乘起信論述評〉，《中國佛教與中國文化》（北京：宗教文化出版社，2003）頁 333

¹⁷⁴ 黃夏年，〈大乘起信論研究百年之路〉，《普門學報》，2001（6）：頁 17

¹⁷⁵ 葛兆光，〈十年海潮音——20年代中國佛教新運動的內在理路與外在走向〉，葛兆光，《葛兆光自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997）：頁 168

¹⁷⁶ 葛兆光，〈十年海潮音——20年代中國佛教新運動的內在理路與外在走向〉，葛兆光，《葛兆光自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997）：頁 168

¹⁷⁷ 葛兆光，〈十年海潮音——20年代中國佛教新運動的內在理路與外在走向〉，葛兆光，《葛兆光自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997）：頁 168

筆墨和精力，也無非是分析清楚當時論戰諸人的基本觀點，下面就結合當事人對《起信論》本身的評判再重新還原當時論戰的場景。

是非與價值構成的二元矩陣：

中國撰述/讚揚	印度撰述/讚揚
中國撰述/貶低	印度撰述/貶低

章太炎——承認印度撰述，貶低起信論

首先對這一問題有看法的是章太炎，姑且可以將其看作是居士行列的一員，但他對日本人有關《起信論》中國撰述說的看法是持否定意見的，亦即承認《起信論》為真，這在上文是探討的十分清楚，不過他對《起信論》的義理本身卻存在著質疑，認為其和《楞伽》一樣，「都把海喻真心，風喻無明，浪喻妄心。但風與海本是二物，照這個比例，無明與真心也是二物。海的外本來有一種風，照這個比例，心的外本來也有一種無明」¹⁷⁸，並認為這和數論把神我與自性區分為二的見解無本質差別。

梁啟超——否認印度撰述，同時又大加讚揚

再看梁啟超，他引日人望月信亨和村上專精的觀點，言辭鑿鑿的將《起信論》判為中國人的作品，這毫無疑問是將其歸於偽的一方了，但這絲毫不影響他對《起信論》價值的評價，甚至不客氣點說，正是將《起信論》歸於中國撰述說，才讓他對《起信論》有了如此高的評價，並感到異常的幸福和滿足。他在文中多次強調，「前世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言喻」¹⁷⁹，「得此足以為吾思想界無量增重」¹⁸⁰，「吾輩生千年後，睹此巨大崇貴之遺產復歸本宗，不能不感激涕流也。」¹⁸¹他不僅是感到歡喜踴躍，感激流涕，同時還將《起信論》放在佛教發展史上一個最高的位置，認為「蓋取佛教千餘年間在印度中國兩地次第發展之大乘教理，會通其矛盾，擷集其菁英，以建設一圓融博大之新系統。譬諸七級浮屠，此其頂也。」¹⁸²

歐陽竟無、王恩洋——否認印度撰述，貶低起信論

雖然在歐陽竟無先生那裏，還未將《起信論》歸在中國撰述說上，但批判的意圖已經十分明顯了，認為《起信論》不立種子，頗與小乘分別論相近，「立說粗疏遠遜後世」，「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。然而千餘年來，奉為至寶，末流議論，魚目混珠，惑人已久，此誠不可一辨也；今故因論正智有種而詳言之也。」¹⁸³並認為馬鳴大乘宗師的稱謂不可以此論來斷，還對真如緣起理論作了批判，此在上文以有詳述，不復贅言。

王恩洋在其老師的基礎上更是前進了一大步，不止認為其非印度撰述，在〈大乘起

¹⁷⁸章太炎，〈論佛法與宗教、哲學以及現實之關係〉，黃夏年主編，《近現代著名學者佛學文集·章太炎集》（北京：中國社會科學出版社，1995）：頁 13

¹⁷⁹梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館），1924：序 5

¹⁸⁰梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館），1924：序 5

¹⁸¹梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館），1924：序 6

¹⁸²梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館），1924：頁 50

¹⁸³歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉（南京：支那內學院，1922）：頁 26-27

信論料簡》一文中更是對其義理進行嚴厲批判，直接斷其為，背法性，壞緣生，違唯識，非佛教論。並認為「自來相似正教，諸偽經論雖無量種，而流行最廣立義最乖者，《大乘起信論》一書為最」，「固出於梁陳小兒…貽諸後世習尚風行，遂致膚淺模稜割盡慧命」¹⁸⁴。其在〈五十自述〉中回憶當時論戰的情況時說到，在梁啟超著《大乘起信論考證》後，當時佛學界「或以為理實書真，或以為書偽理真」¹⁸⁵，而這兩點，在王恩洋看來都是要不得的，「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。」¹⁸⁶之後在〈念太虛法師〉一文中，因述及於太虛的相交往來，又再次提到，「洋為答佛法總抉擇談，不得不重讀起信論。及反復讀之，益覺其陳義之誤，與般若瑜珈大相杆格。」¹⁸⁷而以王氏的判教，除空有二宗外別無他法，自然是不承認《起信論》在佛教中的地位了。

太虛——承認印度撰述，讚揚起信論

在這些人中，對《起信論》維護最積極的要算太虛大師莫屬了。太虛大師于民國七年在王國琛家開講《起信論》，編《大乘起信論略釋》，隨後在民國九年，在龍華寺開講《起信論》，又有《起信論別說》一文，在聽聞歐陽竟無對《起信論》的非議以及梁啟超的考證後，未及觀得全文就奮起救之，並將當時武漢佛教人士對梁、王二人爭辯的文章，集結成《大乘起信論研究》，同時又刻慧遠《起信論疏》，以顯此論在歷史中的意義，用其弟子的話說，大師「維護《起信論》之教權，用力可謂勤矣！」¹⁸⁸這是因為《起信論》乃是太虛所宣揚的人間佛教大乘佛法真義之精髓所在，「欲應導現代人心正思，即需發揚大乘佛法真義。大師所推重之大乘真義，即中國台賢禪淨共依之《起信》《楞嚴》。」¹⁸⁹而唐大圓也稱《起信論》的義理乃是，「大慈大悲，隨順眾生之權巧方便，實非後世不顧眾生根機一意高談者所能夢見。」¹⁹⁰

局外人的觀點——周叔迦、梁漱溟、陳寅恪

在眾多的有關《起信論》之爭的文章中，大家聚焦的焦點似乎都在支那內學院與武漢佛學院兩派的交鋒中，甚至由此劃分出佛教徒與居士學者的分歧與對立，這是不完全的，起碼從梁漱溟與周叔迦二位學者的觀點中就可以看到與此相悖的地方。

梁漱溟在《勉仁齋讀書錄》中即有寫到，「楊仁山先生為近百年佛學開山祖師，指教人讀《大乘起信論》、讀《楞嚴經正脈疏》，我皆從而大有啟迪。內院歐陽先生既為仁老門下，其徒呂秋逸諸君更屬後學，乃其言論主張竟然大反乎仁老的訓示，貶斥《起信論》及《楞嚴經》。」¹⁹¹「我非盲從於人者，對於此經此論卒相信內院之批判不誣。然而不從考據角度來說，我又覺得此兩書內容所發揮者仍然代表佛家，不必排斥。」¹⁹²從這

¹⁸⁴ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 83

¹⁸⁵ 王恩洋，〈五十自述〉，《王恩洋先生論著集》第十卷（成都：四川人民出版社，2001）：頁 487

¹⁸⁶ 王恩洋，〈五十自述〉，《王恩洋先生論著集》第十卷（成都：四川人民出版社，2001）：頁 487

¹⁸⁷ 王恩洋，〈念太虛法師〉，《王恩洋先生論著集》第十卷（成都：四川人民出版社，2001）：頁 651

¹⁸⁸ 印順，《太虛大師年譜》，《印順法師佛學著作全集》第六卷（北京：中華書局，2009）：頁 102

¹⁸⁹ 印順，《太虛大師年譜》，《印順法師佛學著作全集》第六卷（北京：中華書局，2009）：頁 71-72

¹⁹⁰ 唐大圓，〈大乘起信論解惑〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 143-144

¹⁹¹ 梁漱溟，《勉仁齋讀書錄》，《梁漱溟全集》第 7 卷（濟南：山東人民出版社，1989-1993）：頁 855

¹⁹² 梁漱溟，《勉仁齋讀書錄》，《梁漱溟全集》第 7 卷（濟南：山東人民出版社，1989-1993）：頁 855

裏也可開出梁漱溟雖然沒有直接否定歐陽竟無等人的觀點，但也委婉的承認了《起信論》的價值，而不是採取斷然否決的做法。

周叔迦《釋家藝文提要》¹⁹³講到〈起信論一心二門大意〉時曾對《起信論》真偽有簡單扼要的看法，認為世人對〈智愷序〉的懷疑，即根據「吾早值子綴緝經論，今譯兩論，詞理圓備，吾無恨矣」來判定智愷在天嘉中期才在嶺南遇真諦的說法，是因為不知道智愷與真諦早年就曾相遇過的誤解，並認為〈智愷序〉的記載，「如是證信、時主、處眾無不分明，何可不信」¹⁹⁴。而隋《法經錄》入疑只不過是因為「蕭勃以反誅於始興，是故此論陳代流通甚寡」¹⁹⁵。所以說《起信論》前的〈智愷序〉是可信的，那《起信論》的真偽也就不言而喻了。

此外，陳寅恪在 1948 年也有對《起信論》史料真偽的考證文章，即〈梁譯大乘起信論偽智愷序中之真史料〉¹⁹⁶一文，認為序言的真偽與本論的真偽不能並為一談，從佛經以外的文獻和方法考證，〈序〉中關於年月地理的記載還有對官制掌故的熟悉程度（蕭勃黃鉞大將軍一職）知其「乃實錄，非後人所能偽造者也」¹⁹⁷，至於是否為智愷所做不能確定，但絕不會是後世僧侶偽造。筆者認為上述諸人中，如果說真正的是站在歷史的觀點，科學的觀點，史料的觀點來判定真偽的，恐怕也就僅陳氏一人而已。

（三）試探討二元矩陣形成的原因

1、立場還是目的？

梁啟超和太虛、常惺等的分歧，源於他們並非站在一個立場對話，其實梁自己在開篇中也說「今吾輩以歷史的眼光談佛教，中間有許多的觀念及事實，與疇昔一般佛教徒所信者相選絕。」¹⁹⁸並認為「今後而欲昌明佛法者，其第一步當自歷史的研究始。」¹⁹⁹甚至還說，「本論是否符合佛意且勿論，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。」²⁰⁰對於一個教外之人，一本佛教經典是不是符合佛意自然是可以放在一邊的，但對於佛教徒，尤其是正在身體力行踐行人間佛教的太虛大師而言，又怎麼可以置之不理？太虛在〈評大乘起信論考證〉中就說，「一切佛法皆從釋尊菩提場朗然大覺之心海中所流出，後來任應何時何機所起波瀾變化，終不能逾越此覺源心海之範圍外。此于佛法具信心者，任何人當不承認之者，若並此不承認，則根本上且不承認有佛，更何論佛法耶？」²⁰¹在一個信仰者的眼裏，經典是不能質疑或者考據的。何況《起信論》在中國佛學位置上又極為特殊，對它的批評，「在以《起信論》為中國

¹⁹³ 周叔迦，《釋家藝文提要》，《周叔迦佛學論著全集》（第 5 冊）（北京：中華書局，2006）：頁 1907-1908

¹⁹⁴ 周叔迦，《釋家藝文提要》，《周叔迦佛學論著全集》（第 5 冊）（北京：中華書局，2006）：頁 1907-1908

¹⁹⁵ 周叔迦，《釋家藝文提要》，《周叔迦佛學論著全集》（第 5 冊）（北京：中華書局，2006）：頁 1907-1908

¹⁹⁶ 陳寅恪，〈梁譯大乘起信論偽智愷序中之真史料〉，《燕京學報》，1948(35):頁 100-104,310-311

¹⁹⁷ 陳寅恪，〈梁譯大乘起信論偽智愷序中之真史料〉，《燕京學報》，1948(35):頁 100-104,310-311

¹⁹⁸ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：頁 1

¹⁹⁹ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：序 6

²⁰⁰ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：序 5

²⁰¹ 太虛（非心），〈評大乘起信論考證〉，《海潮音》，1923（1）（民國十二年三月七日）：言論 1-7

佛學准量者，實感有根本動搖之威脅」²⁰²。

另一方面，梁氏也並非如他所說，完全是按照學者的眼光來看待《起信論》的真偽問題，而是具有很強的目的性。按照歷史的、科學的方法，凡事有破則應有立，這在日本學者看來也是必然，所以望月信亨最後的落腳點必定是為《起信論》找到合理的撰述者，但這在梁啟超看來竟然成了不必要的，所以書中雖大講特講《起信論》非馬鳴撰述、非真諦譯，但當談到其可能的作者時，梁氏大概認為，只要是中國人就可以了，究竟是誰本來也不是他想要關心的問題，「望月之意，總以為是當時某派論師，欲立一說以戰勝他派……乃托于馬鳴真諦以自重……務得其人以實之。吾以為此不必也……安知非當時有一悲知雙圓之學者，憫諸師之鬥爭，自出其所契悟者造此論以藥之，而不欲以名示人……及既傳於世，共賞其玄異而不審其所來。有好事者則謂是非馬鳴不能作非真諦不能譯也……於是轉成作偽文矣」²⁰³。唐大圓對此的評價可算是一語道破，「梁任公素以歷史為自任，聞歐陽氏說馬鳴由小入大等因緣，遂大喜過望，以為此可利用申我之歷史」²⁰⁴。所以說單就梁啟超的觀點，恐怕要歸結於「世界主義理想和民族主義情感在學術上的衝突」的表現了，因《起信論》在「朝鮮日本千年誦習無論矣，逮近世而英譯且有三本，巍然成為世界學術界之一重鎮」²⁰⁵，恨不能證明出自我先民之手，一旦有人倡言此說，必會歡呼雀躍感激流涕拿來引用。

至於太虛與歐陽竟無的差異，與其歸為居士和佛教徒的差異，我倒更傾向於二人因所處立場以及弘法目的的不同，在同樣是研習唯識學的情況下，開出了兩種不同的路徑，「歐陽之唯識學，為窺基以後一大成就者，且彼有以唯識學涵攝一切佛法之氣概，樹立唯識，為佛法之究竟義。此一氣概自是唯識門下之龍象，太虛大師又另有所會，而以佛法八宗平等或大乘三宗共揚為其宗攝，以表一代涵容氣象。一博、一精、一開闊、一專約，以顯近代中國佛學之路向。」²⁰⁶

開宗立派的目的在歐陽先生那裏是十分明顯的，所以在〈唯識抉擇談〉中，不單單是《起信論》，幾乎中國的各個宗派都未能倖免，說禪宗是「盲修之徒以為佛法本屬直指本心，不立文字，見性即可成佛，何必拘名言？……於是前聖典籍，先王至言，廢而不用，而佛法真義浸以微矣。」²⁰⁷天臺、華嚴宗的興盛，在其看來則是「佛法之光愈晦」²⁰⁸。而真正的佛法，唯有唯識一宗，「欲祛上五蔽，非先入唯識、法相之門不可。唯識、法相，方便善巧，道理究竟。」²⁰⁹唯識是衡量一切的準繩。而同尊唯識的周叔迦先生就未曾對《起信論》有如此多非議，更可見一般，在紀念周叔迦先生誕辰一百周年的座談上談到關於如何界定周叔迦先生在民國佛學研究中的位置時，就有學者區分了周叔迦、歐陽竟無、韓清淨以及呂澂居士的不同，認為「南歐北韓」頗有開宗立派之動機和意識，

²⁰² 印順，《太虛大師年譜》，《印順法師佛學著作全集》第六卷（北京：中華書局，2009）：頁 102

²⁰³ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：頁 85

²⁰⁴ 唐大圓，〈大乘起信論解惑〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 145

²⁰⁵ 梁啟超，《大乘起信論考證》（上海：商務印書館，1924）：頁 85

²⁰⁶ 張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 28 冊（臺北：大乘出版社，1978）：序言

²⁰⁷ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉（南京：支那內學院，1922）：頁 1

²⁰⁸ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉（南京：支那內學院，1922）：頁 2

²⁰⁹ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉（南京：支那內學院，1922）：頁 2

而先生是出於純粹的信仰²¹⁰。

王恩洋恐怕也有為立唯識而批《起信》之嫌，其在文中多次強調，「蓋起信論一派思想之籠蓋佛教已千餘年已……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。」²¹¹「似教既興，正法以墜，而法相唯識千餘年來遂鮮人道及矣。」²¹²「青蛇入座，秕糠迷目，法喪久矣，能不慨然。」²¹³也難怪太虛和唐大圓都以言教方便來和他們的漿糊，稱「三君之說，皆菩薩之方便，蓋可知矣。待他日『開權』之時節因緣一到，在三君必自有其『顯實』之談，今何用遽興諍辯哉！」²¹⁴

此外，王恩洋本人的性格中也不乏些許執拗，其在自述中稱幼年時「顧以好辯勝人，長輩不能屈」²¹⁵，且於所做之事，定要追求完美，「平生不做二等人，學儒必作聖人，學佛自比作菩薩」²¹⁶。這也使得在推崇一家之餘，過分的強調己之是，而責人之非，比起太虛來少了些融通，使得學術的爭辯到最後成了兩派的對壘。從他二人對戰後佛教人士對重建世界的計畫和位置的分歧中也能看到二人立場目的的不同，王恩洋始終強調佛教徒應該守好自己的分內之事，「佛教徒之崗位為何？吾謂宇宙之眉目也」²¹⁷，也就是鑽研佛教義理，做形而上的理論指導，這與太虛大師宣導的佛教徒政治社會積極作救世工作的人間佛教確實存在很大的差異。

正像印順法師所說的那樣，「大師泛承舊傳諸宗，內院特宗深密瑜伽一系。在大師，則辟《起信》，非清辨，類持械之沖牆倒壁；在內院，則視為顯正摧邪，勢不得已。彼此所說，應互有是非。其立場不同，是非蓋亦難言，問題在千百年來舊傳諸宗，是否俱佛法之真。」²¹⁸

2、背景

雖然如開篇所述，學術界、佛教界有如此多的爭論，但不能忽視的是當時唯識學的復興的背景，張曼濤在《現代佛教學術叢刊》中《唯識學概論》一冊的開篇就寫到，「在現代中國佛學研究的過程中，有三支研究的路向，值得特別注意，第一支就是唯識，第二支是佛教史，第三支是禪宗……在此三支中，而影響思想界最深的，則又可以說，只有唯識為最出色。」²¹⁹唯識學復興的一個前提是唯識學佚著從日本的重新傳入，這得益于被後人稱作「近代中國佛教復興之父」的楊文會居士，梁啟超也認為，「今逮治佛學

²¹⁰ 參見《紀念一代佛教文史大家周叔迦誕辰一百周年訪談錄》一文

²¹¹ 王恩洋，〈五十自述〉，《王恩洋先生論著集》第十卷（成都：四川人民出版社，2001）：頁 487

²¹² 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 83

²¹³ 王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：頁 83

²¹⁴ 太虛，〈大乘起信論研究書序〉，《太虛大師全書》第十九編·文叢（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）：頁 788

²¹⁵ 王恩洋，〈五十自述〉，《王恩洋先生論著集》第十卷（成都：四川人民出版社，2001）：頁 455

²¹⁶ 王恩洋，〈五十自述〉，《王恩洋先生論著集》第十卷（成都：四川人民出版社，2001）：頁 482

²¹⁷ 王恩洋，〈念太虛法師〉，《王恩洋先生論著集》第十卷（成都：四川人民出版社，2001）：頁 652-653

²¹⁸ 印順，《太虛大師年譜》，《印順法師佛學著作全集》第六卷（北京：中華書局，2009）：頁 108

²¹⁹ 張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 23 冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁 1

者，什九皆聞文會之風而起」²²⁰。而這位「當代昌明佛法第一導師」則是因其於病中讀《起信論》而升起崇佛之心，所以對《起信論》推崇至極，曾托南條文雄在歐洲尋找《大乘起信論》梵文本，與李提摩太用英文合譯《大乘起信論》。所以在他那個時候，《起信論》與唯識學在個人信仰方面並不會像其後學那樣產生如此大的矛盾和碰撞。

當然，唯識學之所以能在近代中國復興，還有更深層的原因，即與他自身的特點和西方文化的傳播有密切聯繫，整個唯識學體系就是建立在十分精細甚至是繁瑣的大量名相之上，立眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶八識，立種子說、四分說、三能變變現萬法，又有三性與五法相攝等關係，而其法相不可亂，乃是瑜伽唯識造論的基本依據。這整套系統，不僅和西方體系化的哲學相類似，而其由一個名相引出其他概念也與現代科學所要求的邏輯推理的嚴密精細有可比性，相對於中國傳統哲學注重簡約、直觀、頓悟，唯識學可以說是一門具有體系化和組織化的學問。正像很多學者所說的那樣，「因為它的繁密嚴整恰恰是佛教回應西洋科學的唯一有效工具」²²¹，「西方文化傳來的結果，竟不料掀起了一陣唯識研究的高潮。」²²²

由此我們在分析《起信論》之爭時諸方態度的差異，是不能不將這個因素考慮在內的，因為唯識學的在當時的熱潮，使得「幾乎所有研究佛學的，莫不以唯識為第一研究步驟」。太虛也曾作過〈唯物科學與唯識宗學〉等文章，認為唯識學的四分說（相分，見分，自證分，證自證分），可與唯物論的某些觀點相比較，來說明唯識學與科學有相同之處。所以太虛大師在為《起信論》作辯解時，是不得不考慮到唯識學的，雖然骨子裏是一套，但終歸表面上還是要用唯識三性來判定《起信論》在佛教史上的位置，之後又做〈起信論唯識釋〉一文，不遺餘力的融通起信論與唯識學，這也是當時的時代背景使然。

3、歷史，源頭

從更深層次來說，這種唯識與倚傍《起信論》的天臺、華嚴、禪宗等的分歧，是一個由來已久、曆久彌新的問題，在唐代唯識宗興盛時是如此，到民國唯識學復興時亦然。而判教往往可以成為打壓對手並同時貫通圓融的武器，在太虛及後來的印順那裏也可見一般。

像上文分析的那樣，歐陽一系與太虛一系的分歧，在很大方面上是來源於真如觀的不同，而這種關於真如理解上的不同，在早期的佛性的爭論中就有所體現，因此並非沒有歷史源頭。大陸即有學者認為，唯識宗與中國本土化的天臺華嚴禪宗各派，在佛性理解上的差異，如主張五種種性的「一分無性」說還是一闡提人也可成佛的「眾生有性」說，是更多的強調「行佛性」還是「理佛性」，其根源就在於真如觀上的差別，或者說是對真如含義理解的不同，「前者把真如視作絕無生滅變化的，後者則主張真如有不變、隨緣二義，而在經典依據上，前者以《成唯識論》為主，後者則主要以《涅槃經》和《大

²²⁰ 梁啟超，〈中國佛法興衰沿革說略〉，《梁啟超全集》第13卷（北京：北京出版社，1997）：頁3716

²²¹ 葛兆光，〈十年海潮音——20年代中國佛教新運動的內在理路與外在走向〉，《葛兆光自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997）：頁175，

²²² 張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第23冊（臺北：大乘出版社，1978）：頁1

乘起信論》為根據」²²³。所以不論是歐陽竟無、王恩洋對《起信論》義理的批判，還是太虛，常惺等對其的維護，都不可能簡單的就《起信論》而談《起信論》，因為他實在牽涉了太多的歷史淵源，是關乎「在千百年來舊傳諸宗，是否俱佛法之真」²²⁴的大問題。

判教本身就是中國化佛學的特點，錢穆先生在〈佛教中國化〉一文中就曾說到，「大乘佛法究竟起於何時？佛法內部各種異論，究竟誰先誰後？在印度並不感此問題之困擾，在中國僧人之腦海裏，一方面要將各宗各派調和融通，一面又要把歷史的線索應用上，把其貫串成一個頭緒。此兩層工夫，正是互足互成。『歷史貫串』與『調和一統』，這是中國文化之兩特性，用在佛法教義上，便成中國之新佛學。」²²⁵早期天臺將佛教歸為四類，「藏、通、別、圓」，「藏」指三藏教，屬小乘，「明因緣生滅四諦理」；「通」指般若中觀之學，「三乘同稟，故名通，此教明因緣即空、無生四真諦理」；「別」，是指除《法華經》之外的其他大乘，因其「別前二教，別後二教，故名為別」，「正明正緣假名無量四諦理」；「圓」是圓融之理，「此教明不思議因緣，二諦中道，事理具足不別，但化最上利根之人，故名圓教也。」這無疑是將本派所尊崇之《法華經》放於諸經之上，將自家的圓融體系置於佛法的最高位置。同樣，華嚴宗也有自己的判教體系，法藏在《華嚴一乘教義分奇章》和《華嚴經探玄記》中，就提出「就法分教」「教類有五」，立小乘教，大乘始教，大乘終教，頓教，圓教五類。將《四阿含經》歸入小乘教，《般若》、《瑜伽》、《唯識》等經論歸入大乘始教，《勝鬘》、《楞伽》、《起信論》、《寶信論》等歸入大乘終教，《維摩詰經》是頓教，到《法華經》、《華嚴經》才是圓融無礙之圓教法門。這不僅有調和各家學說融入自己體系之目的，同時也有抬高自己對抗當時盛行之唯識宗的實際效用在裏面。而從前文太虛對《起信論》的辯護亦可看出這一思路的延續，在〈佛法抉擇談〉中，太虛就利用「三性」對佛法做出過依遍計所執，依依他起，還是依圓成實為言教依據的劃分，之後在自己的判教體系裏，也是分大乘為三宗，即法相唯識宗、法性空慧宗、法界圓覺宗，隨後印順法師在《大乘起信論講記》懸論部份，亦申述了他劃大乘為虛妄唯識論（法相唯識）、性空唯名論（般若中觀）、真常唯心論（起信論）三宗的合理性，這也是通過判教為《起信論》在佛法中找到合適的地位。而王恩洋則是堅決反對在空有二宗之外別立三支的。

所以放到歷史脈絡中去看，《起信論》之爭無非是由來已久的佛教史上對於佛性問題，以及判教理論的延續，從更大的範圍來說，也是為以《起信論》為倚傍的中國佛學找尋依據。就像蕭蕙父〈關於大乘起信論的歷史定位〉所說的那樣，「太虛如此維護《起信論》，在於他意識到《起信論》與中國佛學的密切關係，故他與歐陽竟無的論爭，實涉及到拘守印度化佛學的唯識學或是承認佛學中國化得發展這一根本義理問題。」²²⁶

五、結論

因為目前大陸學者就《起信論》真偽的判定多持中國撰述說的觀點，所以在談到民

²²³ 賴永海，《中國佛性論》（南京：江蘇人民出版社，2010）：頁 78

²²⁴ 印順，《太虛大師年譜》，《印順法師佛學著作全集》第六卷（北京：中華書局，2009）：頁 108

²²⁵ 錢穆，〈佛教中國化〉，《錢賓四先生全集》（19 冊）（臺北：聯經出版事業有限公司，1998）：頁 392

²²⁶ 蕭蕙父，〈關於大乘起信論的歷史定位〉，《蕭蕙父文選》（武漢：武漢大學出版社，2007）：頁 182

國時這場真偽之爭，多認為雙方是站在對等的角度上，甚至好像是歐陽一系更佔優勢，但筆者認為，回到民國時期那個特殊的背景，反對《起信論》印度撰述說的或者說對《起信論》的價值持如此否定意見應當只是少數，是小部分人所持的觀點，而持這種觀點的，也無非是由於己方特殊的目的，缺少了些客觀的考量（如前文所分析之梁任公），而歐陽一系，從同尊唯識的其他人來看，怕也並無太多支持的勢力。再者，從民國時期各家開講《起信論》與對《起信論》做注釋的情況分析（見附錄），也說明這場爭論並未在根本上動搖《起信論》的地位。²²⁷

民國是有其特殊的歷史背景的，就像前文所提到的，受當時日本以及歐洲學術「疑古」風潮的影響，出現了大範圍的對傳統經典產生質疑的研習之風，所以當時人更傾向於接受日本二手資料而不是中國原始的文獻，隨後這些觀點又被推崇佛學中國化的學者所繼承和發揮，進而有著《起信論》乃是「有意作偽」的說法，但客觀的看待這些原始資料，結論可能會完全不一樣。現代即有學者²²⁸提出與主流意見向左的觀點，並做過詳細的考證。首先是關於真諦生平譯著記載的種種矛盾之處，除當時社會動盪不安，顛沛流離的因素外，「真諦的批註應算作譯籍還是著述，歷來經錄的編寫者做法不一，而智昇是將其批註從譯籍目錄中一律刪去，今人則特別易於相信智昇，更增添了理解的混亂」²²⁹。其次，關於費長房《歷代三寶紀》太清四年的指摘（因為歷史紀年表中太清的年號僅有三年），當時智昇就對此提出質疑，也被後來學者所沿襲，對於這一問題，是因為仍為藩王的蕭繹並不承認侯景所立偽皇帝的政權及年號（即梁簡文帝年號「大寶」），《梁書·元帝本紀》有「大寶元年，世祖猶稱太清四年」，「大寶二年，世祖猶稱太清五年」的說法，從這一點上反倒說明費長房在編寫時是忠於原始的資料的。至於脫胎于《歷代三寶紀》的《大唐內典錄》中「大同四年」的記載，是「同四年」在後來傳抄時的筆誤所致。書中還有一個很重要的觀點就是，這些經錄在年號，朝代等歷史概念的運用上並不一致，「最『專業』的是《長房錄》和《開元錄》……隋代的《法經錄》、《彥琮錄》以及唐代的《靜泰錄》、《大周錄》等等，對於跨朝代的譯者，著者一般以『靜態』的方式注出，並不針對具體的譯籍譯出時的朝代來注出譯者的時代歸屬。具體到真諦，費長房、智昇都將真諦于梁代、陳代的譯籍分別羅列，而《法經錄》、《彥琮錄》則並非如此。如《法經錄》卷五：『《如實論》二卷，陳世真諦譯。』卷一則記載：『《金光明經》七卷，北涼世曇無讖譯。後三卷，陳時真諦譯。』如前所考辨，各家都公認，這兩本經論毫無疑問都是真諦在梁代所翻譯。經過檢索《法經錄》和《彥琮錄》，只有『陳真諦』的說法，而無一處寫作『梁真諦』。」²³⁰因筆者也做過《大藏一覽》這種摘錄性典籍的校對工作，深知同一段文字在搜索到不同的原文時，常常會出現五種甚至更多的句讀方式，這是因為在傳抄過程中，往往一段話會被省略為一句或者半句，甚至幾件事摻雜在

²²⁷ 王恩洋《五十自述》裏還有一段有趣的故事，因為王恩洋先生本人身體十分羸弱，在壯年時就罹患痢疾並時常吐血，他的一位朋友就勸戒他說，是因為其作《起信論料簡》一文，「毀聖言，得罪菩薩，毀其板並可立愈」（《王選》十 491 頁）。這也從側面反映出，在當時對起信論的批駁，其影響僅僅是在教理層面的，對起信論信仰本身的影響不大。

²²⁸ 具體可參見楊維中《中國唯識宗通史》一書

²²⁹ 楊維中，《中國唯識宗通史》（南京：江蘇人民出版社，2008）：頁 214

²³⁰ 楊維中，《中國唯識宗通史》（南京：江蘇人民出版社，2008）：頁 245

同一句中，又時常因異體字或書寫方法的不同造成歧義，所以對上文的分析十分贊同。而《四論玄義》中的記載，如上文第二部分所述，作為證據的材料真實性本身就值得懷疑，因此，對於楊維中教授所說，「由於這種頑固的『疑古』心理以及民族主義情懷，人們甚至相信出自於『均正』著作的這一『小說家』之言竟然是隋唐時期佛教界的共同秘密，而絲毫不注意連對於真諦唯識學大力抨擊的玄奘門下弟子也未曾提出《起信論》為中土偽撰來打倒對方，從而為自己宗派張目。這樣的現象，如果不將其納入『自由研究』的風氣和彌散於近代中國的『疑古』甚至民族主義精神，確實是難於解釋清楚的。」²³¹這種說法，筆者是十分認同的。進入新世紀的今天，在佛學研究的問題上，或許我們應該更尊崇古人的觀點而不是今人的眼光去架構歷史，在證據並非完全充分的情況下，以更客觀的態度而不是疑古的心態去對待事實。

全文花了如此多的篇幅，從最開始對《起信論》基本義理，爭論的歷史及現代源頭的介紹，到第二階段對民國之爭各家各派的論點做詳細的分析，找到其分歧所在，又從是非與價值判斷的二元矩陣對上述問題進行了探討，所作種種，無非是想呈現出此次論戰的真實圖景，但通過整個過程，筆者也發現，想要給佛教或者說佛學研究定位是很難的，早在民國時就有人喊出了「佛法非宗教非哲學」，不管是身處教界或者身為學者，是有信仰的佛教信徒或純粹想以客觀中立的看法研究宗教的研究員，在碰到這樣複雜的問題時，也都難保不會陷入上文中是非與價值判斷的二元怪圈內，筆者本科時的畢業論文就是以《大乘起信論》中的「熏習」思想為題，當時在詳讀本論之餘，也曾經對「起信三疏」等注疏有所瞭解，但在審視起信論之爭時雙方的觀點，尤不能免于被諸位大師的精彩論譬繞進去，覺得公說公有理婆說婆有理，所以《大乘起信論》之爭給我們的啟示就是，在「是非判斷」與「價值判斷」之外，更重要的就是，「我們要檢討過去的『思想』迄今為止的存在狀態、批判樣式以及接受方式，如果其中有妨礙思想積澱化構造化的各種契機，並且我們能夠通過某種角度對這樣的契機提出問題，並考察與追溯到其終極原因，那麼，至少我們可以開闢從現在開始的前進道路。」²³²這是日本學者丸山真南在探討日本思想的傳統化時的一段論述，我覺得于此作為小結也頗為恰當，起信論之爭就給我們提供了一個很好的切片，來探討佛教思想在中國迄今為止的存在狀態、批判樣式以及接受方式，並由此發現佛學研究未來發展的可能之路。

²³¹ 楊維中，《中國唯識宗通史》（南京：江蘇人民出版社，2008）：頁 247

²³² 丸山真南《日本の思想》（岩波新書本，岩波書店，2002）：頁 6

參考文獻

1、原始文獻

- [1]馬鳴造，真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》(第32卷)
- [2]法藏，《大乘起信論義記》，《大正藏》(第44卷)
- [3]惠遠，《大乘起信論義疏》，《大正藏》(第44卷)
- [4]元曉，《大乘起信論疏記》，《大正藏》(第44卷)
- [5]法經，《眾經目錄》，《大正藏》(第55卷)
- [6]費長房，《歷代三寶紀》，《大正藏》(第49卷)
- [7]黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》(1-209冊)(北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006)
- [8]黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成補編》(1-86冊)(北京：中國書店：2008)
- [9]藍吉富主編，《日文佛教期刊總目索引》1-4，《世界佛學名著譯叢》17-20(臺北：華宇出版社，1987)

2、參考專著

- [10][美]HOLMES WELC，《近代中國的佛教制度》，包可華，阿含譯，臺北：華宇出版社，1988
 - [11][美]HOLMES WELC，《中國佛教的復興》，王雷泉譯，上海：上海古籍出版社，2006
 - [12][日]湯次了榮，《大乘起信論新譯》，豐子愷譯，香港：佛典刊行社，1978
 - [13]周叔迦，《釋家藝文提要》，《周叔迦佛學論著全集》(第5冊)，北京：中華書局，2006
 - [14]杜繼文，《大乘起信論全譯》，成都：巴蜀書社，1992
 - [15]高振農，《大乘起信論校釋》，北京：中華書局，1992
 - [16]梁啟超，《大乘起信論考證》，上海：商務印書館，1924
 - [17]梁漱溟，《勉仁齋讀書錄》，《梁漱溟全集》第7卷(濟南：山東人民出版社)
 - [18]賴永海，《中國佛性論》，南京：江蘇人民出版社，2010
 - [19]歐陽竟無，《唯識抉擇談》，南京：支那內學院，1922
 - [20]太虛，〈佛法總抉擇談〉，《太虛大師全書》第六編·法相唯識學(臺北：太虛大師全書影印委員會，1980)
 - [21]太虛，〈起信論唯識釋〉，《太虛大師全書》第六編·法相唯識學(臺北：太虛大師全書影印委員會，1980)
 - [22]太虛，〈大乘起信論略釋〉，《太虛大師全書》第七編·法界圓覺學(臺北：太虛大師全書影印委員會，1980)
 - [23]太虛，〈大乘起信論別說〉，《太虛大師全書》第七編·法界圓覺學(臺北：太虛大師全書影印委員會，1980)
 - [24]湯志鈞，《章太炎年譜長編》，北京：中華書局，1979
 - [25]王恩洋，〈五十自述〉，《王恩洋先生論著集》(第十卷)，成都：四川人民出版社，2001
 - [26]印順，《太虛大師年譜》，《印順法師佛學著作全集》(第六卷)，北京：中華書局，2009
 - [27]印順，《大乘起信論講記》，《印順法師佛學著作全集》(第三卷)，北京：中華書局，2009
 - [28]楊維中，《中國佛教心性論研究》，北京：宗教文化出版社，2007
 - [29]楊維中，《中國唯識宗通史》，南京：江蘇人民出版社，2008
- ### 3、期刊報紙
- [30]章太炎，〈大乘佛教緣起說〉(附辨大乘起信論之真偽)，《民報》，第19號(1908)

- [31]常惺，〈大乘起信論料簡駁議〉，《學衡》，1923(23):87-96
- [32]陳寅恪，〈梁譯大乘起信論偽智愷序中之真史料〉，《燕京學報》，1948(35): 100-104,310-311
- [33]會覺，〈起信論研究書後〉，《海潮音》，1925（1）：理論 33-39
- [34]太虛，〈大乘起信論略釋〉，《覺社從書》，1919(2)：54-131
- [35]太虛（非心），〈評大乘起信論考證〉，《佛化新青年月刊》，創刊號（1923，民國十二年正月二十九日）：批評 1-4
- [36]太虛（非心），〈評大乘起信論考證〉，《佛化新青年月刊》，1923，1（1）（民國十二年二月三十日）：批評 1-2
- [37]太虛（非心），〈評大乘起信論考證〉，《海潮音》，1923（1）（民國十二年三月七日）：言論 1-7
- [38]太虛，〈佛法總抉擇談〉，《海潮音》，1922-1923（10/11）（民國十二年二月五日）：附錄
- [39]太虛(釋者)，〈答起信論唯識釋質疑〉，《東方文化》（第二期）：27-33
- [40]太虛(釋者)，〈答起信論唯識釋質疑〉，《海潮音》，1926（6）（民國十五年七月二十九日）：27-30
- [41]太虛，〈關於支那內學院檔之摘疑〉，《海潮音》，1920（1）：商論 7-11
- [42]太虛，〈閱竟無居士近刊〉，《海潮音》，22 卷（7）
- [43]唐大圓，〈起信論料簡之忠告〉，《佛光月報》，1923（4）（民國十二年九月二日）：研究 1-4
- [44]唐大圓，〈真如正詮〉，《華國》，1924,1(9):66-68
- [45]唐大圓，〈答王恩洋居士書〉，《海潮音》，1923（9）（民國十二年十月三十日）
- [46]王恩洋，〈大乘起信論料簡〉，《學衡》，1923(17)：52-88
- [47]王恩洋，〈大乘起信論料簡駁議答辨〉，《學衡》，1923(23)：97-115
- [48]王恩洋，〈起信論唯識釋質疑〉，《內學》第二輯（1925，民國十四年）：129-138
- [49]葛兆光，〈平生為不古不今之學——讀《陳寅恪集·書信集》的隨感〉，《讀書》，2001(11):59-68
- [50]高振農（傳教石），〈中國近代佛教史上的五次大爭辯〉，《內明》：239-240
- [51]黃夏年，〈大乘起信論研究百年之路〉，《普門學報》，2001（6）：1-21
- [52]聶清，〈起信論義理真偽之爭〉，《佛學研究》，1996:288-295
- [53]吳可為，〈辨「真如」義——略論《大乘起信論》核心思想〉，《法音》，1998(7):8-27
- [54]周貴華，〈起信與唯識（上）〉，《法音》，2001（10）：1-5，
- [55]周貴華，〈起信與唯識（下）〉，《法音》，2001(11):14-19，

4、論文集

- [56]張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》（第 23、28、35 冊），臺北：大乘出版社，1978
- [57]陳維東，〈料簡起信論料簡〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊，臺北：大乘出版社，1978：121-132
- [58]梁啟超，〈中國佛法興衰沿革說略〉，《梁啟超全集》（第 13 卷），北京：北京出版社，1997
- [59]太虛，〈大乘起信論研究書序〉，《太虛大師全書》第十九編·文叢（臺北：太虛大師全書影印委員會，1980）
- [60]唐大圓，〈大乘起信論解惑〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第 35 冊（臺北：大乘出版社，1978）：133-150
- [61]王恩洋，〈念太虛法師〉，《王恩洋先生論著集》（第十卷）（成都：四川人民出版社，2001）：649-656
- [62]王恩洋，〈致唐大圓〉，《王恩洋先生論著集》（第十卷）（成都：四川人民出版社，2001）：819-820

-
- [63]章太炎，〈支那內學院緣起〉，黃夏年主編，《近現代著名學者佛學文集·章太炎集》（北京：中國社會科學出版社，1995）：133-134
- [64]章太炎，〈論佛法與宗教、哲學以及現實之關係〉，黃夏年主編，《近現代著名學者佛學文集·章太炎集》（北京：中國社會科學出版社，1995）：5-17
- [65]杜繼文，〈大乘起信論述評〉，杜繼文，《中國佛教與中國文化》（北京：宗教文化出版社，2003）：299-336，
- [66]葛兆光，〈十年海潮音——20年代中國佛教新運動的內在理路與外在走向〉，《葛兆光自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997）：157-190
- [67]葛兆光，〈是非與真偽之間——20年代關於《大乘起信論》爭辯的隨想〉，《葛兆光自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997）：216-223
- [68]葛兆光，〈運化細推知有味——關於三十年代佛教研究史的隨想〉，《葛兆光自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997）：224-232
- [69]高振農，〈大乘起信論簡論〉，《近現代中國佛教論：高振農文集》（北京：中國社會科學出版社，2002）：120-136
- [70]高振農，〈試論玄奘學說在中國的復興〉，《近現代中國佛教論：高振農文集》（北京：中國社會科學出版社，2002）：137-151
- [71]呂澂，〈大乘起信論考證〉，劉夢溪主編，《中國現代學術經典·呂澂卷》（石家莊：河北教育出版社，1996）：627-670
- [72]呂澂，〈起信與禪〉，黃夏年主編，《近現代著名學者佛學文集·呂澂集》（北京：中國社會科學出版社，1995）：181-193
- [73]呂澂，〈起信與楞伽〉，黃夏年主編，《近現代著名學者佛學文集·呂澂集》（北京：中國社會科學出版社，1995）：194-200
- [74]錢穆，〈現代中國之思想界〉，《錢賓四先生全集》（23冊）（臺北：聯經出版事業有限公司，1998）：11-19
- [75]錢穆，〈佛教中國化〉，《錢賓四先生全集》（19冊）（臺北：聯經出版事業有限公司，1998）：391-410
- [76]錢穆，〈佛學傳入對中國思想界之影響〉，《錢賓四先生全集》（19冊）（臺北：聯經出版事業有限公司，1998）：411-424
- [77]蕭蓬父，〈關於大乘起信論的思想源流〉，《蕭蓬父文選》（武漢：武漢大學出版社，2007）：169-173
- [78]蕭蓬父，〈關於大乘起信論的歷史定位〉，《蕭蓬父文選》（武漢：武漢大學出版社，2007）：174-182
- ## 5、外文資料
- [79]望月信亨，《大乘起信論之研究》，東京：金尾文淵堂，1922(大正11)
- [80]丸山真南，《日本の思想》，岩波新書本，岩波書店，2002

附 錄

民國時期對《起信論》注釋和講解情況匯總

（來自《民國佛教期刊文獻集成》）

時間	主講	內容或篇目	卷數	頁碼
未知	桂柏華	大乘起信論科注（單行本）	135	444
未知	筏可	在香港佛學會宣講大乘起信論	續 47	70
未知	宋埠	宣講大乘起信論	續 66	281
未知	濟陽破衲	讀大乘起信論捷決（單行本）	135	444
1918	太虛	大乘起信論略釋	7	55
1920	太虛	大乘起信論別說	148	141
1920	圓瑛	大乘起信論講義（普覺講經會）	147	61
1924	慧圓	大乘起信論講錄	163	419
1926	大空	大乘起信論五重釋義	19	235
1926	大空	大乘起信論述解	19	281
1931	瑞生	揚州重寧開講起信論題體相用三大是一是三義	144	421
1933	梅光義	講大乘起信論	48	13
1933	寶靜	釋大乘起信論題（在滇佛教會講）	22	45
1933	寶靜	大乘起信論講義（在雲南省佛教會講）	22	384
1935	陳常諦	大乘起信論白話注解（南瀛佛教）	117	319
1937	又信	又信法師講大乘起信論（佛化新聞）	86	407
1939	范古農	大乘起信論講義（在省心蓮社講）	54	411
1942	慈舟	講起信論	95	298
1943	周叔迦	講大乘起信論（在華北居士林）	96	370
1947	常惺	大乘起信論講要（獅吼月刊）	103	496
1947	寶靜	餘遙佛教居士林恭請講起信論	26	375