

# 中國近代佛教史上的五次大爭辯(上)

內閣藏書全人味南

傅教石

佛教自印度傳來中國後，經過魏晉南北朝時期的弘揚，隋唐時發展到了極盛，形成了各個不同的宗派。宋明以後則趨向衰落，原來盛極一時、佛學思想較為豐富的法相宗，簡直被人遺忘了。但到了近代卻又出現新的轉機，呈現出復興的跡象。一時

間，佛教文化獲得了迅速的發展，諸如刻經處的普遍建立，大藏經的刻印事業先後興起；佛學院的普遍創辦，培養出一大批的新型僧才；佛學刊物的普遍發行，發表了大量的佛學研究論文。特別是佛學研究的風氣大開，不僅一些高僧大德和知名居士紛紛著書立說，出版佛學專著和撰寫佛學論文，而且有些思想家、革命家和哲學家也都對佛學發生興趣。他們有以佛學作為思想武器，藉以培養革命的無私無畏精神；有的利用佛學的思想資料，作為建立自己思想體系的理論來源；有的運用佛學思想，以改良社會，改進國民道德。正是在這種形勢下，大量的佛學著作和學術論文被出版、發表。據統計，民國以後出版的佛學專著不下數百種，佛教學術論文則有數千篇（一九八〇年台灣出版了《現代佛教學術叢書刊》共一百冊，撰輯自一九一一—一九七八年間發表的佛教學術論文共一千七百七十六篇）。一些佛教學者各自在著述中宣傳自己的觀點。因此，在佛學界出現了百家爭鳴的局面。通

過對佛學上一些重大問題的爭論，進一步推動了近代佛教思想的發展。

近代佛教史上爭論的問題是很多的，其中比較大的論爭有以下五次：

## 一、《大乘起信論》真偽辨

《大乘起信論》相傳為印度馬鳴所撰，梁真諦和唐實叉難陀先後譯，通稱為梁譯本和唐譯本。但此論究竟是否馬鳴所撰，真諦所譯，很早就有人提出懷疑。隋代法經編撰的《法經錄》，將此論編入衆論疑惑部，並附註語說：「人云真諦譯，勘真諦錄無此論，故入疑。」繼而唐初（公元六一八年頃）有均正著《四論玄義》，其中第五卷說：「《起信》是虜魯人作，借馬鳴菩薩名。」在第十卷中又說：「《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，借菩薩名目之，故尋翻經目錄中無有也，未知定是否？」可見《起信論》的來歷早就被人認為有問題。

在近代，日本學者對《大乘起信論》的作者、譯者提出了不同看法。早在一九〇六年，就有舟橋水載認為《起信論》是中國撰

述。一九一〇年，又有松本文三郎撰文說《起信論》非馬鳴作，亦非真諦譯，但卻為印度人之作。當時這些議論，尚未引起人們的注意，因此並未開展爭論。到了一九一九年，望月信亨重提此事，認為《起信論》是中國人撰述的，不是印度的作品，從而引起了日本其他學者的注意，開始進行辯論。首先有羽溪了諦撰文反對此說，後有村上專精支持望月信亨之說。隨後還有常盤大定加入爭論，撰文將望月信亨主張《起信論》為中國人所作的理論根據一一加以駁斥。當時望月信亨並沒有回答。可是到了一九二二年，望月信亨把自己的論文編印成冊，題名《起信論研究》，而常盤大定卻沒有將自己的論文編印出來。因此，從表面上看，似乎是望月信亨之說佔了上風。特別是望月信亨在《起信論研究》的「自序」中，提到了常盤大定的議論不值一駁等等，人們就以爲望月信亨之說已成了定論。但是到了一九二六年，松本文三郎重提舊說，挑起爭論，在報刊上發表了《關於起信爲中國撰述之說》一文，批評了望月信亨的觀點，認爲望月信亨之說沒有觸及到根本問題。他堅決主張《起信論》是印度人的撰述，理由有二：一、認爲不論是否是馬鳴所撰、真諦所譯，此論在隋代以前就有了，這一點應該承認。二、認爲唐代實又難陀重譯此論，這也不能不承認。但是，關於第二點理由，當時就有不同的看法。有人認爲，實又難陀翻譯的梵本，實際上就是玄奘選譯爲梵文的那一本，所以仍然是名爲真諦所譯實即中國撰述的那一本。而松本文三郎則堅決否認此事，認爲玄奘將《起信論》轉譯爲梵文的事根本不可靠。他指出：玄奘去印度時，所帶經典不多，一路上損失殆盡。沒有底本，單靠背誦是不可能的。而且這樣重大的事情，《大慈恩寺三藏法師傳》裏未見記載，故可疑。同時，他還認爲，玄奘和實又難陀，是兩位大譯經家。假如玄奘確實曾將《起信論》轉譯爲梵文，而實又難陀又將它再譯過來，那應該是梁譯、唐譯一模一樣，但實際上兩個譯本出入很大。因此，松本文三郎認爲，實

# 內明

## 第二三九期目錄

來稿	中國近代佛教史上的 五次大爭辯（上）……………傅教石……4
四眾堂	讀印順大師《心經講記》 兼與王元老居士商榷……………鑒天……12
來稿	從《大乘玄論》看 三論宗之佛性主張……………李雪濤……23
	淨土宗文獻方隅錄 南宋宗曉的《樂邦文類》與 《樂邦遺稿》……………陳士強……32
筆譚	優婆塞戒經研習之九 談衆生發菩提心之因……………智銘……37
來稿	敬一齋漫錄 素食譜中含慈心……………劉繼漢……40
佛教文藝	虛雲和尚（續）……………馮馮……42
畫頁	封面：日本製青銅地藏菩薩半跏像 面裏：日本製青銅鍍金觀音菩薩立像 底裏：日本製青銅文殊菩薩坐像 封底：日本製青銅鍍金千手觀音菩薩立像

又難陀翻譯所依據的，可能是從于闐（今新疆和田一帶）攜來的另一梵本。而且，《開元釋教錄》的《實叉難陀傳》中曾提及此事，這是鐵的事實，誰也否認不了。松本文三郎即以此理由反對望月信亨之說。望月信亨隨即就這一點進行反駁。他認為《開元釋教錄》的《實叉難陀傳》，實際上是抄法藏所作的《華嚴經》（晉譯）傳記。

而《華嚴經傳記》只是概括地說實叉難陀譯經十九部，沒有提到《起信論》之名。因為實叉難陀所譯之經，經過唐代戰亂，散失甚多。後人為了湊足十九部之數，才把《起信論》也算了進去。所以把《開元釋教錄》中的《實叉難陀傳》作為根據，理由是不充分的。同時，望月信亨還指出，實叉難陀譯經時，法藏也曾參加。如果實叉難陀確實譯過此論，法藏應該知道。但在他的《起信論義記》中，隻字未提唐譯《起信論》之事，這也可疑。望月以此反駁了松本，松本文三郎沒有答覆。但卻有林屋友次郎其人，發表了一些見解，痛斥了望月信亨一通。望月信亨認為這是「狂論」，未予答覆。一九二八年，又有鈴木宗忠發表了《就有關起信成立的史料》一文。他根據自己的看法，將以往的爭論材料，分成三類：一是真諦譯肯定說（承認作者是馬鳴，譯者是真諦）；二是真諦譯否定說（承認作者是馬鳴，譯者則不是真諦）；三是馬鳴作否定說（實即中國撰述說）。他對此進行分析研究，認為第一類說法材料不可靠，不外是疑目、偽序。對第二類說法，他認為材料還是靠得住的，不是真諦所譯，但卻應該是馬鳴所作。對第三類說法他不贊成。在他看來，否定馬鳴所作的根據是《四論玄義》，而現存本《四論玄義》中無此文，故否定馬鳴所作之說不可信，應該是印度馬鳴的著作。這種見解，在日本學術界有一定影響。近代日本學術界在談到《起信論》時，基本上傾向於這種見解。如宇井百壽、宮本正尊等在講授《印度佛教史》時，都認為此論是印度大乘晚期的代表論書。其他如龍山京正的《印度佛教史》，渡邊照宏的《佛教之步》等，也都主張此說。直至現在，日本學者大都仍然認為

《起信論》是印度撰述，只是以為撰出的時代應在無著、世親之後，作者當然也不再歸之馬鳴其人了。至於一般佛教史的著述，大都將《起信論》列入印度晚期大乘的典籍一類，也很少有人提出異議。

在中國近代，最先議論《大乘起信論》的是歐陽竟無太炎等。歐陽竟無在《抉擇五法談正智》一文中，對於馬鳴在《起信論》中所主張的「真如緣起」說，認為是「立說粗疏，遠遜後世」。旋有太虛作《佛法總抉擇談》，兼亦談及《起信論》，不同意歐陽竟無的觀點。但他們二人的議論，沒有涉及到《起信論》的真偽問題。一九一五年，章太炎撰《大乘起信論辯》，主張此論不是偽作，而確實是印度馬鳴所撰。他認為，法藏的《衆經目錄》以《起信論》入疑惑部，「此但疑其譯人，非是疑其本論」。他還舉出費長房的《歷代三寶記》作證明，認為此「足以破斯疑」。而且「其後實叉難陀復有新譯，則本論非偽，又可證知」。他也不同意有人把《起信論》說成是「必當在龍樹以後」，認為《起信論》是在龍樹以前所出。（見《太炎文錄》初編《別錄》卷三）他的這些議論，當時也未引起人們多大的注意。

直到一九二二年前後，日本學者關於《起信論》真偽問題的爭辯，逐漸傳來我國，隨即引起一部分學者的興趣。首先是梁啟超，他對望月信亨等人的觀點非常贊同。一九二二年，他撰寫了《大乘起信論考證》一文，對此論的作者，譯者及成書年代等等，均作了詳細的考證。其中雖大部分引用了望月信亨的材料，但也有他自己的觀點。他認為，《起信論》的作者既非馬鳴，譯者亦非真諦；它不是一部印度的撰述，而是陳梁間中國人的著作。並且肯定它是中國人一本最了不起的佛學創作。文章發表後，當即受到一部分人的反對。其時有非心作《評大乘起信論考證》一文，針對梁啟超的觀點，逐條加以辯駁。他認為《起信論》確實是印度馬鳴的著作。在他看來，「馬鳴時（佛滅五、六百年間）應有《起信

論》之發生，且必馬鳴時乃有《起信論》之發生」。一九二三年，有王恩洋作《起信論料簡》，用唯識思想評述《起信論》。認為《起信論》不僅不是馬鳴的東西，而且不是佛教的東西，是附法外道的。他說：「自來相似正教諸偽經論雖無量種，而流行最廣、立意最乖者，《大乘起信論》一書為最」。又說：「斯論之作，固出於梁陳小兒」。從根本上將《起信論》加以否定了。他這種徹底否定《起信論》的觀點，更加引起一部分人的反感，由此招來了許多非難。先有陳維東作《料簡起信論料簡》，針對王恩洋的論點，進行批駁。他認為《起信論》是佛教大乘論，它和《成唯識論》等一樣，都是「契法性理，符緣生相」的。他批判王恩洋否定《起信論》是「不信大乘佛法，誘起信大乘論」，猶如「小乘及外道」一樣。同時還有唐大圓，也針對王恩洋的《起信論料簡》，作《起信論解惑》一文，主張此論為印度馬鳴所作。他除了針對王恩洋的觀點進行一一批評外，對於有關《起信論》非馬鳴造、非真諦譯，而是中國人的撰述等等的考證，不屑一顧。認為考證只就歷史說馬鳴無其人與《起信》偽作，不過經生考據氣習，如往日張五民等疑《法華》已亡說，稍解佛理者，一笑置之而已」。稍後，又有常惺作《大乘起信論料簡駁議》，認為《起信論》乃至極大乘，與唯識所詮，原自不同，故不能「以唯識家眼光」來「評判一切」。他即以這種觀點批評王恩洋對《起信論》的非難。以上這些有關《大乘起信論》真偽問題爭論的文章，於一九二三年由武昌印經處蒐集成冊，題為《大乘起信論研究》，書前有太虛的《大乘起信論研究序》，後面還有會覺作了《大乘起信論研究書後》。其間尚有王恩洋的《起信論唯識釋質疑》和唐大圓的《真如正詮》、《起信論料簡之忠告》等，亦談到《起信論》的真偽以及義理的正謬等。此後，談《起信論》真偽問題的，尚有宋培的《起信論料簡駁議》。他除了批評王恩洋在《大乘起信論料簡》一文中的論點外，還指責王恩洋「善於吹毛求疵。無奈不識疵，以非疵為疵，徒費心機。」又說：「其不知求人

之疵，正是示己之疵也。」太虛在他的《再議印度之佛教》一文中，也再次肯定《起信論》是真諦所譯、馬鳴所造。他主張《起信論》是龍樹以前的作品，但也不否認在龍樹以前《起信論》的思想並沒有起很大的影響。他認為，大概馬鳴造《起信論》以後，因為法不當機，即暫為藏諸名山，以待來日。當時雖沒有得到弘揚，但卻不能說沒有造。他還試圖會通《起信論》與唯識論的矛盾，認為《起信論》所說的很好，唯識宗所講的也不錯。

關於《大乘起信論》的真偽問題，後來還繼續有所爭論。在五十年代，比較有代表性的是呂澂的《起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討》和印順的《起信評議》。呂澂在他的論文中，將《起信論》的內容與魏譯《楞伽經》作了對比，指出兩者之間在義理上有雷同之處。不僅是「魏譯《楞伽》有異解或錯解的地方，《起信》也跟着有異解或錯解」，並且將錯就錯，加以引申發揮，自成其說。因此他斷定「《起信》這部書絕不是從梵本譯出，而只是依據魏譯《楞伽》而寫作的」。對於撰述的年代，他認為魏譯《楞伽》是在公元五一三年譯出的，所以《起信》成書年代的最上限不能早於公元五一三年。又從前學者的著述引用到《起信》的，以慧遠的《大乘義章》為始（這依據可信的資料而言）。《義章》為何時所撰，今無可考。所以《起信》的成書年代最下限暫定為慧遠去世之年，即公元五九二年。至於唐譯《起信論》，他認為「根本不是翻譯，很可能是禪宗內部智說一系由於主張的不同，需要有一種新本的說法來作為其理論依據。因為，雖然《開元錄》卷九記載實叉難陀譯經十九部，列入《大乘起信論》二卷，但據法藏《華嚴經傳記》卷一，只云難陀譯經十九部，不云譯論，《開元錄》所載只是出之推測，不足為據」。同時，「法藏所著各書引到《起信》處，皆用舊本之文。他是參與難陀譯事的，如難陀真正重新譯了《起信》，他豈有不知、不引，甚至不一提及（如法藏注舊本《起信》即未提到新譯一字）？這也可以旁證新本《起信》之並非翻譯而只是禪家對於

舊本的改作」。印順在《起信評議》一文中，沒有正面談到《起信論》是否是馬鳴所造、真諦所譯的問題，只是客觀地介紹了他人有關這一問題的爭論。但他認為，「印度傳來的不一定都是好的」，「中國人作的不一定就錯」。在他看來，「印度譯來的教典，有極精深的，也有浮淺的，也有雜亂而無章的」。同時「印度也有不少託名聖賢的作品，即使翻譯過來，並不能保證它的正確」。而「佛教傳到中國來，中國的古德、時賢，經詳密的思考，深刻的體念，寫出來的作品，也可以是很好的」。他的結論是：「《起信》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，就認為不值錢」。從這些言論來看，似乎他也是同意《起信論》是中國人撰述的這一觀點的。但他又主張《起信論》是佛教的東西，不過是屬於「真諦唯心」，與「虛妄唯識」的立場有所不同而已。

總起來說，中國學者關於《起信論》真偽之辨，基本上是二類說法：一是馬鳴作、真諦譯肯定說（承認作者是馬鳴，譯者是真諦）；二是馬鳴作、真諦譯否定說（否認作者是馬鳴，譯者是真諦，認為是中國人的撰述）。在第二類裏面又有二種情況，一種主張是中國人的撰述，且認為是中印兩國佛教文化交融的產物，是中國佛教發展到最高階段的標誌；另一種主張則不僅否定是印度人的撰述，而且認為不是佛教的東西，而是附法外道的東西。目前我國學者對於《起信論》的真偽問題，還沒有得到統一的想法。大多數佛教界人士仍然把它看作是印度馬鳴所撰、真諦所譯的大乘佛學論書，而且把它當成信仰大乘佛教的入門書而勤加修習。大多數學術界人士和一部分佛教界人士，則認為《起信論》應該是中國人的著作，這並不影響它在中國佛教史上的地位與作用。因為古代中國一些較大的佛教宗派，在形成和發展過程中，都曾受到《起信論》的影響，今後它將仍然在佛教發展過程中起一定的影響作用。

## 二、《六祖壇經》真偽辨

《六祖壇經》自流行千餘年來，一直被公認為是慧能所說、法海所記。但在近代，關於《壇經》的作者是誰，卻引起了一場近四十年來連續不斷的、熱烈的爭論。首先提出這一問題的是胡適。他從敦煌文獻中發現了慧能的《壇經》及其弟子神會的語錄，即於一九二九年，先後撰有《荷澤大師神會傳》、《壇經考之一——跋曹溪大師別傳》、《壇經考之二——記北宋本的六祖壇經》等，認為《壇經》的作者不是慧能而是神會。他根據敦煌寫本《壇經》（他認為此是《壇經》最古之本）中的一段「懸記」（慧能臨終時的預言），即「吾滅後二十餘年，邪法遼亂，惑我宗旨。有人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。衣不合轉。……肯定《壇經》其書成於神會或神會一派的手筆」。在他看來，這一段「懸記」，是「作者捏造」的，據此即「可以考知《壇經》的來歷」，可以證明「《壇經》是出於神會或神會一派的手筆」。為此，他在寫到「神會與《六祖壇經》」時，曾反覆提出：「後世所奉為禪宗唯一經典的《六祖壇經》，是神會的傑作」。《壇經》最古本中的一段「懸記」，是證明「此經是神會或神會一派所作的鐵證」。「至少《壇經》的重要部分是神會作的。如果不是神會作的，便是神會的弟子採取他的語錄裏的材料作成的」。因為《壇經》中確有很精到的部分，不是門下小師所能造作的」。而且，《壇經》中有許多部分和新發現的《神會語錄》完全相同」，他認為「這是最重要的證據」。胡適的這一觀點出來後，立即遭到大多數學者的反對和批評。在中國，最早對胡適觀點提出批評的是錢穆。他在一九四五年發表《神會與壇經》一文，對胡適提出的關於《壇經》的作者是神會而不是慧能的幾個重要「證據」，一一加以駁斥。他說：「胡先生不僅認為《六祖壇經》的重要部分是神會作的，仰且認為《壇經》論的思想，亦即是神會的思想，故謂神會乃『新禪學

的建立者」。又說：「凡言禪皆本曹溪，其實皆本於荷澤。」這個斷案，實在很大膽，可惜沒證據」。他在文章中指出：「胡先生所謂『更無可疑的』、『最顯明的』、『很顯明的』幾條證據，其實都靠不住」。即使是《壇經》中有許多部分和新發現的《神會語錄》完全相同「這一『最重要的證據』，也靠不住。因為『兩書內容相同，苟非其他證據，本來無法確定誰抄誰』。更何況『將《神會語錄》與《壇經》通體比較，尤有大不同處』。因此，他仍主張《壇經》是慧能的作品。一九六九年，他又作《讀六祖壇經》、《六祖壇經大義——慧能真修真悟的故事》等文，仍主張《壇經》為慧能所作。後有楊鴻飛撰《關於六祖壇經》一文，反對錢穆的見解，並對其論點進行批評。他認為，錢穆所說的慧能，「應該是後世所謂『南禪』之人格化了的慧能，至少也是所謂《祖壇經》中表現的慧能，而不是當時歷史性上一位真實的慧能。它是離開了真實慧能去世後二十餘年，才被神會假托他的權威，編造出來或是塑造出來的」。他同意胡適的觀點，並加以補充。認為「《六祖壇經》的作者，本來胡適博士在《荷澤大師神會傳》第六『神會與六祖壇經』的一節中，已經明確地說過」，又在《神會和尚遺集序》中也說過。但因為「胡適博士只舉了一部分的理由」，「還不夠充分」，所以他又「申述」了五條理由，以「證明」《壇經》「的確為神會所作」。此後，錢穆又撰《略述有關六祖壇經之真偽問題》一文，反駁楊鴻飛的觀點，「堅信《壇經》確是代表六祖思想，乃由其上座弟子法海所編集」。當然，他並不否認，《壇經》中有神會或神會之徒所竄屬」。隨着，楊鴻飛又先後撰《壇經之真偽問題讀後》和《再論壇經問題讀後》，錢穆也作《再論關於壇經真偽問題》，兩人進行反覆辯論，各自堅持自己的主張，誰也沒有說服誰。澹思在他的《慧能與壇經》一文中指出：關於《壇經》真偽問題的討論，楊鴻飛是「順胡適博士的考證路子」，錢穆「則順思想的解釋法」，「好像公說公有理，婆說婆有理，兩者又都有其道理似

的」。他對於這場辯論的態度是：「既不走胡適先生的路子，也不是附和錢先生的說法」。他舉出了日本學者對於這一問題的討論，認為他們「大都花了很大的工夫，不是單憑己見或想像而立論的。他們既重視考據，也重視思想，決不疏忽那一邊。而在這些專家、學者中，幾乎有一個共同一致的看法，那就是不完全附和胡適先生的意見，他們決不想像《壇經》完全出於神會之手。他們只認為敦煌本的《壇經》，必經過神會或神會一系的人的改竄，改竄當然不是作者，或《壇經》的原型」。從這裏可以看出，他的觀點是《壇經》的作者是慧能，但一定經過神會或神會一系人的改竄。蔡念生作《談六祖壇經真偽問題》，也不同意楊鴻飛的觀點，認為「這一部《六祖壇經》，應該是六祖示寂後，由弟子們包括神會在內，各舉平日所聞師說，彙纂成書」。因此，不能「認為全部《壇經》都是神會偽造」。批駁胡適關於《壇經》作者是神會而不是慧能這種觀點最有力的是印順。他以純學術的立場，於一九七一年撰寫了《神會與壇經——評禪宗史的一個重要問題》一文，對胡適關於《壇經》的作者是神會所提出的論點和證據，也用考據的方法，一一加以反駁。最後「總結的宣告：一、《壇經》決非神會或神會門下所造。二、神會門下補充了一部分——《壇經》傳宗」。他儘管不同意胡適的觀點，但對胡適在禪宗史研究上的貢獻卻並不一筆抹煞。他說：胡適「作出神會造《壇經》的結論」，「是不足取的，但在禪宗史的研究上，仍舊是有貢獻的」。在他看來，「任何大學者，也可能有錯誤的。在研究的立場，即使是錯誤的，能引出問題或搜集資料，對後來的研究者，也還是有所幫助的」。呂澂在他所著《中國佛學源流略講》一書中，也主張《壇經》為慧能所作，後人在內容上有所增加。他說：「《壇經》中確有慧能的思想，但是哪些是慧能的，哪些是後人的，從《壇經》本身已經很難難一一區別出來了。」現在，中國佛教學者對《壇經》真偽問題的爭論還在繼續，但基本一致的看法，都認為《壇經》代表

了慧能的思想，作者是慧能，不過其中有後人增益的部分。

在日本學者中，關於《壇經》的真偽問題亦有過爭論。早在一九三五年，宇井伯壽著《第二禪宗史研究》，就不同意胡適的觀點，認為《壇經》的作者是慧能。一九六四年，關口真大撰《禪宗思想史》，認為《壇經》代表了神會的思想。一九六七年，柳田聖山作《初期禪宗史之研究》，提出了一個與眾不同的新觀點，認為《壇經》中的「無相戒」、「船若三昧」、「七佛二十九祖說」等，是牛頭頭宗六祖慧忠所說，鶴林法海所記，神會晚年把它引入自宗，由門下完成。其他尚有山崎宏、入矢義高、鈴木大拙等也曾參加這一爭論，提出自己的見解。

關於《六祖壇經》真偽問題的爭論，其實際意義遠遠超出了《壇經》的作者慧能還是神會這一問題本身。它涉及到了《壇經》的歷史、版本以及慧能和神會的生平，同時還深入探討了《壇經》的內容、教義等問題。由於這場討論，引起了人們對《壇經》的重視，促進了人們對禪宗史的研究，其意義十分重大。

### 三、《四十二章經》真偽辨

《四十二章經》，相傳為中國第一部漢譯佛經。但由於在中國文獻中對此經的傳譯、名稱及性質等記載多不相同，因而引起近代中外學者的長期爭論。在日本，早就有人對此經提出懷疑。境野黃洋在其所著《中國佛教史綱》裏，認為現今流行的《四十二章經》，是華人偽造，不是梵文漢譯。但法國學者伯希和在其《卒子考》一文中說：「《四十二章經》語在一六六年襄楷上疏初見引之。顧襄楷為山東人，當時佛教得由江蘇傳佈山東，而江蘇佛教之流行，六五年時，及二世紀下半葉中，皆有確證。則《四十二章經》似為揚子江下游教派譯品」。似乎他是主張此經為漢代翻譯的作品，不是中國人的偽作。在近代中國，最早對此經提出疑問的是梁超啓。他在《四十二章經辯偽》一文中，舉出隋費長房《歷代

三寶記》中的引文：「舊錄云：『本是外國經鈔，元出大部，撮要引俗，似此《孝經》十八章。……』」他認為，這裏已把此經的性質說得最明瞭不過了，「蓋並非根據梵文原本比照翻譯，實撮取羣經精要，摹仿此土《孝經》、《老子》，別撰成篇；質言之，則乃撰本而非譯本也」。他的最後結論是：「此書必為中國人作而非譯自印度，作者必為南人而非北人。其年代，最早不過吳，最晚不過東晉，而其與漢明無關係，則可斷言也」。他的這些說法，得到一部分學者的贊同。黃懺華在他的《中國佛教史》中，也明確指出此經為中國人自造。呂澂也主張此經不是最初傳來的經，更不是真接的譯本，而是一種經抄。他在《四十二章經抄出的年代》和後來撰者的《中國佛學源流略講》一書中，都堅持這一觀點。他說：「《四十二章經》之為經抄，並非印度現成的結構，而是從一種漢譯《法句經》隨意抄了出來，所以顯得那樣凌亂、疏漏，毫無印度著述所常有的精嚴風格（這像《瑜伽師地論》卷十八、十九所收《法句經》二十八頌節本，便是結構整然迥不相同）。他把《四十二章經》和《法句經》加以對照，發現有二十八章內容基本相同，「佔全經的三分之二」。不過在抄的時候，「做了一些修辭功夫」。他還認為，此經抄自《法句經》，是抄的三國時支謙所譯的本子之前的。一個舊譯本。至於抄出的年代，他「認定此經是東晉初抄出的。其理由：一、此經最初見於東晉成帝時的《支敏度錄》，所以它應出在此錄之前。二、在惠帝時，道佛爭論，王浮著有《老子化胡經》，說佛教是假造諸經，但未提到《四十二章經》的名字，可見當時尚無此經，否則王浮決不會目睹這一所謂初傳佛典而不加以攻擊。」因此，他斷定：「此經抄出的年限，最早不能超過《化胡經》，最晚不能晚於《支敏度錄》。惠帝末年是公元三〇六年，成帝末年為公元三四二年，大約就產於此三十年之間」。其後有題名為逸所撰的《四十二章經年代新考》一文，也認為此經是從大部頭譯本中抄出的。文中將《四十二章經》中摘出的三十節與《法句

經》作了對照，肯定《四十二章經》的主要文句有四分之三和各種譯本的《法句經》相符。因此認為此經「大體上是從《法句經》——更精密些說是附有緣起和解說的《法句經》——抄了出來」的。同時還認為，舊譯《法句經》有廣、中、略三種本子，其中廣本和本，是經過法救改訂了的。《四十二章經》則是從法救的改訂本《法句經》中抄出的。他的結論是：「從改訂本《法句經》鈔出的《四十二章經》絕不會在漢明帝時候就有，這是可以確定的一點」。他還認為，從《四十二章經》的「結構參差不齊，又有幾處顯然為譯文輾轉所生的錯誤，其為中國人從大部譯本所鈔出無疑」，肯定不會是「印度原有的抄本」。至於《四十二章經》的年代，他的結論是：「《四十二章經》是東晉末（西元四〇〇——）開始存在於漢譯《法句經》的鈔本裏的，到了劉宋泰始初年（西元四六五）為着充實漢明帝求佛法傳說的內容，才被人從《法句經》鈔本裏分了它出來，單獨流行」。湯用彤在他的《四十二章經》考證一文中，則反對這些說法，認為此經不是偽書。他針對梁超啟所說《四十二章經》是偽書的論點，一一進行了駁斥。首先，他認為「《四十二章經》出世甚早」。費長房《歷代三寶記》所引舊錄，也只是說「經係『外國經鈔』」，可見非「中土編撰」。所以「不得因其類似《考經》，而謂為中國所撰」。他還明確指出，「自東漢時，本經之已出世，蓋無可疑」。所以不是偽作。其次，他指出，此經譯本有二：「一者漢代所譯，一者吳支謙所出」。「漢譯文句，想極樸質。而支謙所譯，『則文義允正，亂句可觀。』」因此，他認為「譯出既不只一次，則其源出西土，非中華所造，蓋瞭然矣」。第三，他認為「此經歷經改竄，其大乘教理，與梁氏所指之老莊玄學，乃後世所妄增，非唐以前之舊文」。他還進一步指出，「《四十二章經》現今流行之本，原為禪宗人所偽造」。所以他又說：「此本既非其真，則據此而言《四十二章經》為魏晉人偽作，必不可也」。胡適在他的《四十二章經考》裏，也同意湯用彤的看法，「不懷疑《四十二章

經》有漢譯本，也不懷疑現存之本為支謙改譯本」。所以認為不是中國人所偽造。陳垣在給胡適關於討論《四十二章經》的信中說：「後漢有譯經，可信。後漢有《四十二章經》譯本，亦或可信。現存之《四十二章經》為漢譯，則絕對不可信」。「襄楷所引為漢譯佚經，可信。襄楷所引為漢譯之《四十二章經》，亦或可信。襄楷所引為即現存之《四十二章經》，則絕對不可信」。他的結論是，現存漢譯諸經，包括《四十二章經》在內，「皆不能信為漢時所譯撰」。劉宗果在其所撰《四十二章經考證》裏，也認為此經出世甚早，是早期梵本譯成，不是後人偽造。他說：「中國所流行之《四十二章經》，原出於各部小乘經典中，義理率真，文句樸質，可是歷經後人改變，滲透了大乘圓義和老莊玄理，同時，文句也改得引俗流暢。所以說本經為後人改變失真則可，如果說是後人偽造則不可」。印順撰有《漢明帝與四十二章經》，其中說到：「古代的《四十二章經》，曾有二譯：一、漢譯，桓帝時的襄楷，獻帝時的《牟子》，都曾引用過，辭句比現存本要古拙一點」。二、吳支謙譯，《別錄》說它「文義允正，辭句可觀」。現存的宋藏本，就是這第二譯。他認為，一般流通的《四十二章經》，是宋守遂所傳的，已有了「經過禪宗大德糅合了禪家的辭句」。但不能因此說《四十二章經》是偽經。他相信漢「明帝召見攝摩騰，摩騰奉上《四十二章經》與佛像」的傳說，認為《四十二章經》是經西域傳來的印度佛經，不是中國人偽造的。這場爭論，至今尚未取得一致的意見。一九八七年出版的《中國大百科全書·哲學卷》，肯定此經是中國所譯最早的佛教經典。一九八八年出版的《中國大百科全書·宗教卷》，認為此經早在東晉延熹九年（一六六）襄楷上書桓帝時即曾引用，後三國時《法句經序》和東晉郗景興的《奉法要》也都曾引此經。而高麗本《四十二章經》，文字質樸，內容雖然簡單，但條理清晰，自成體系，可見原本當來自印度。

（未完）