

# 歐陽竟無抉擇二轉依、料簡《起信論》的基本理路

傅新毅（博士）

世界弘明哲學學會秘書長

《世界弘明哲學季刊》責任編輯

**【提要】** 本文清理了歐陽竟無在從《唯識抉擇談》到《密嚴經敘》的一系列論著中抉擇唯識學二轉依義、並以之料簡《起信論》真如緣起說的基本理路。歐陽竟無治唯識、般若、涅槃三學於一爐，在堅持轉依必以二的同時，強調宗趣唯一無餘涅槃，這在一定程度上緩解了唯識學正智緣如的理論缺陷。以此為基點，歐陽竟無對《起信論》立真如緣起、淆于智如之分提出質疑，從而啓動了近代佛教史上影響深遠的《起信論》真偽之爭。本文並附帶考察了這一論辯在其肇始階段雙方的理論得失，力圖為從學術的視角予之以公允的批評提供一種初步嘗試。

**【關鍵字】** 轉依 菩提 涅槃 真如緣起 賴耶緣起 如來藏

《起信論》真偽之爭是近代佛教史上的一大公案。本世紀初，由望月信亨發難，日本學者曾就此展開過廣泛的爭論，並隨即在中國學術界引起了強烈反響。1922年，梁啟超作《大乘起信論考證》，認為此論既非馬鳴作，亦非真諦譯，而是梁、陳之間中土的撰述；同年歐陽竟無於內學院開講《唯識抉擇談》，以唯識理料簡《起信論》之非。由此為契機，乙太虛、唐大圓等為一方，以歐陽竟無、王恩洋等為另一方，雙方就該論之真偽和義理之正謬進行了多方辯難。一直到本世紀五十年代，印順作《起信評議》、呂澄作《起信與禪》，雙方雖更為冷靜客觀，然亦最終沒有取得一致意見。

《起信論》真偽之爭，就學理而言，其實乃是真常心論與唯識學能否圓融、至少能否作為正法之不同分系而各取得其合法性的問題。因而，當歐陽竟無本於唯識二轉依義，對《起信論》之真如緣起提出非議與質疑時，這對幾乎整個基於《起信論》之上的中國化佛教才是最為致命和根本性的。事實上，印順在《評議》中似乎亦已承認《起信論》為中土撰述，問題在於，在印順看來，“印度傳來的

不一定是好的”，“中國人作的不一定就錯”<sup>ii[1]</sup>，《起信論》吻合於印度本有之真常唯心論，作為正法之一系，其合法性不容置疑。而內學院以唯識理衡之《起信論》，甚而以之為相似教法，“體不變用轉變”之數論外道，這自然會激起僧界緇眾的強烈反對。

考歐陽竟無其人，初從楊仁山“教宗賢首”之說，年逾四十，始轉歸法相唯識，繼窮般若，終闡涅槃。歐陽竟無之學，以“求得如鏡之智”，探究佛法之究竟義，從而拯拔眾生使之脫苦解迷自期，具有強烈的求真精神與大悲情懷。晚年，歐陽竟無曾自述其治學方法雲：“由文字歷史求節節近真，不史不實，不真不至”，<sup>iii[2]</sup>正是這種求道求真的熱忱和“依法不依人”的磊落胸襟，使之能對師尊和自己籍以入門的《起信論》等典籍予以質疑。如果說，乙太虛為代表的武昌佛學院基於維護傳統正信而宣導佛家各宗的平等與融合，極力維護《起信論》以之為佛陀的根本教法實出自於其護教的不得不然，那麼，以歐陽竟無為代表的支那內學院則以其不媚時俗、唯道是從的悲憤情懷料簡《起信論》、批駁台賢，在一個充滿悖論的時代中為求得安身立命的終極價值所付出的真忱努力更具有濃厚的知識理性特徵，雙方論辯之無結果自然是其題中應有之義。

—

歐陽竟無料簡《起信論》乃基於唯識學之二轉依義。轉依是唯識學的基本理論之一，轉謂轉舍轉得，依謂所依，即轉舍雜染、轉得清靜之所依，《成唯識論》卷九於此有詳盡的說明：

依謂所依即依他起，與染淨法為所依故，染謂虛妄遍計所執，淨謂真實圓成實性，轉謂二分轉舍轉得。由數修習無分別智斷本識中二障粗重，故能轉舍依此他起上遍計所執及能轉得依他起中圓成實性，由轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺……或依即是唯識真如，生死涅槃之所依故，愚夫顛倒迷此真如故無始來受生死苦，聖者離倒悟此真如便得涅槃畢竟安樂。由數修習無分別智斷本識中二障粗重，故能轉滅依如生死及能轉證依如涅槃，此即真如離雜染性。如雖性淨而相雜染，故離染時假說新淨，即此新淨說為轉依。<sup>iii[3]</sup>

按《述記》的說法，此轉依二義出自不同師說，下面對此略加分疏。

據第一種解說，所依謂依他起，這與《攝論》的看法大致接近，《攝論》卷三雲：“轉依謂即依他起性對治起時轉舍雜染分轉得清靜分。”<sup>iv[4]</sup>考慮到唯識學以識法收攝五位百法，因而，此依他起大略言之亦即四緣構架內互依互緣的八識，而作為染淨之所依，又唯有第八阿賴耶識當之。賴耶任持一切染淨法之種子，對治起時，漸次伏斷煩惱障之現行與種子，而顯得大涅槃，伏斷所知障之現行與種子，而生得大菩提，由此，八識由染分依他轉為淨分依他，由有漏有為轉為無漏有為，考慮到淨分依他亦攝屬圓成，那麼也可以說是轉舍依他起上之遍計所執而轉得依他起上之圓成實性，此即所謂轉八識成四智也。必須指出，此轉依之所以可能，是因為以無始時來依附于賴耶並與之隨轉的無漏種子為因緣，以多聞熏習、如理作意、數數修治等為增上緣，從而無漏種子現行為菩提正智的緣故。所謂“無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得”，正指明了賴耶作為染淨依的意義所在。

大約是考慮到種子生起須“待眾緣”的特徵，考慮到無漏種子現行為菩提正智作為能緣必有相應的所緣，因而，第二種解說提出以作為所緣的唯識真如來承當轉依之所依。所謂唯識真如，亦即二空所顯之中道理體，它原本離言絕慮，於一切位中湛然常如、無有變異，因而，凡聖作為能緣雖有迷悟之殊，真如作為所緣則惟有在纏與出纏之分位不同。同時，真如不僅作為所緣為正智挾帶，亦復因其強力助于正智而起，亦即於無漏種子之生起為增上，所謂智能緣如、如能助智，正是在這一意義上，真如被稱之為迷悟依。

以能緣賴耶為染淨依，以所緣真如為迷悟依，那麼所謂轉依亦即兩者的相互契應、互依共轉：賴依淨得一分，真如即顯得一分，轉至究竟佛果位，則于能緣邊生得大菩提，于所緣邊顯得大涅槃。這一轉依理論，事實上是一種雙重因果，即於同一過程開為兩個方面來談，因而，二者雖相互契應、泯合若一，然不即是一：菩提正智由無漏種子生成，因而，是有生有滅之淨分依他、無漏有為，由道諦攝；涅槃真如不待造作、無生無滅，只有隱顯分位別，因而，是無為法，由滅諦攝。

對此轉依理論，歐陽竟無是頗為重視的。可以說，其晚年轉治《涅槃》與《密嚴》，並進而建構起自己關於佛法宗趣之定論，在很大程度上就是圍繞著轉依理論展開的。在《密嚴經敘》中，歐陽竟無對此理論曾有過一個總結，他寫道：

一切法仗依，作佛轉二依，迷悟依於真如，染淨依于藏識，轉迷爲悟而得菩提，轉染爲淨而得涅槃，教及如來藏賴耶法身是染淨邊事，經與唯智學定土世間是迷悟邊事也。何以迷悟依於真如染淨依于藏識耶？能依於所、所依於能故也。無明爲迷正智爲悟，迷悟皆變動不居，是故爲能，真如周遍常住，是故爲所。藏識受熏持種，是故爲能，淨爲法界染是世間，染淨皆真幻可相，是故爲所。何以轉依必以二也，體用異類故也，菩提是用涅槃是體故也。<sup>vi[5]</sup>

下面從幾個層次來加以分疏。

首先，從體用性相的角度，二轉依是有區別的。以無漏種爲因起一切熏修而生四智，故曰菩提所生得，此迷悟轉依對斷見之談說功德無盡，故悲智雙運，盡未來際拔濟眾生無有斷絕，此是用邊事、能邊事；清淨法界一切功德所依，有佛無佛其性常住，要須菩提然後能顯，故曰涅槃所顯得，此染淨轉依辨諸法之體性必寂靜寂滅，故著力返本，歸宗涅槃，此是體邊事、所邊事。體用性相各別，二者自有其不容淆亂處。

不過，歐陽竟無強調，作爲同一過程的不同方面，二者亦非條然各別，互不相關。一方面，菩提必與涅槃相應，方能大用不絕，盡未來際作諸功德，否則行無南針歸趣無門，亦不得謂之智矣；另一方面，涅槃不生不滅，不待造作，惟有於菩提處著力，方能顯發涅槃，故曰發菩提心、回向菩提、證大覺果，由此，“用當而體現，能緣淨而所緣即真”，“唯識所以巧妙莫階也”。<sup>vi[6]</sup>因而，菩提轉依亦即是涅槃轉依，迷悟轉依亦即是染淨轉依，二者是一個統一的過程，“未有其用不圓而體獨能全也，亦未有其體不呈而用有以行也”。<sup>vii[7]</sup>

不僅如此，轉依雖有二，而歸趣則惟一無餘涅槃。這是歐陽竟無晚年轉治《涅槃》與《密嚴》，而對二轉依理論所作出的精彩發揮：

然細分別，應談四涅槃四體用……體中之體，自性涅槃是也……本來法爾畢竟不動，有佛無佛此性常真，有情無情此性皆在，是爲法住性、法界性、法尼夜摩性。體中之用無餘涅槃是也，有餘屬於無餘，無餘境界是體相之究竟，然必擇滅解脫始得而躋，體必仗用以呈，非若自性無所雲呈，故曰體中之用也。用中之用菩提是也。用中之體無住涅槃是也，無餘是根本，無住乃增上，我皆令入無餘涅槃而滅度之，根本於無餘滅

度，而增上於我皆令入……viii[8]

這裏，自性涅槃亦即諸法實相，湛若虛空平等共有，必待擇滅方能呈露，故而自性為體中之體，無餘地為體中之用也。然而歸宗於無餘涅槃，必得由無住涅槃為增上，于此，歐陽竟無作出了幾個層次的分疏：

首先，歐陽竟無以四涅槃配涅槃三德：自性涅槃為一切諸法平等共有，故當法身德以充其量；有餘無餘漏無漏別，真如出纏擇滅方呈，故當解脫德以究其真；無住涅槃不住兩邊，利樂有情用而常寂，故當般若德以顯其用。如此三德“不即不離，不一不異”，“猶如：字三點，若並則不成伊，縱亦不成，別亦不得”<sup>ix[9]</sup>，常樂我淨，是為大般涅槃，小乘惟能成就解脫身，而不能成就大牟尼之法身，是因為小乘惟能以無餘涅槃而究其真，卻不能了法界一體之自性涅槃進而充其量，亦即小乘雖證真自脫，惟其不能大悲普被，拯拔眾生盡虛空界，故沉空淪寂、有質無量，於三德惟具其一。成就大涅槃則圓具三德，故法身本于解脫則清靜無垢，資於般若則功德無邊，證於實際而大用不絕，凝然不動而萬化皆通，“大菩提以出纏真如為大悲般若常所輔翼，盡未來際作諸功德，如是而成，此所謂無住涅槃也”。<sup>x[10]</sup>

其次，之所以必須成就法身以充其量，是因為眾生一體、眾生界即法界。按照唯識學的說法，賴耶亦是一切有情互起根本，因而，一切有情相望，皆互為增上，如華嚴世界帝網重重，緣生之鏈無窮無盡、不可思議，此眾生所以一體也。又一切眾生皆畢竟空，唯名眾生，故眾生界亦即是法界。因此，“眾生盡佛已乃是佛，眾生是棄是為自棄”，<sup>xi[11]</sup>趨向無餘涅槃，並非自求解脫，必得以無緣大悲為導首，自他雙利，以他為自，盡未來際作諸功德，從而攬眾生界以成佛。

概言之，無餘是就解脫之品質而言，亦即解脫必擇滅以顯本寂之性；無住是就解脫之數量而言，亦即必盡未來際作諸功德，度脫一切眾生。無住於無餘而為增上，無餘必經由無住而實現，這是問題的一個方面；另一方面，無住又必歸趣於無餘，無餘乃是佛法之唯一宗趣。小乘解脫雖不若大乘法身數量圓滿，而就品質言亦為究竟，故菩薩悲智雙運、功德無盡，恰為拯拔一切眾生以入於無餘涅槃，範圍雖有廣狹，宗趣則無二致，皆為顯發本寂之真而已。

如此無住增上於無餘，而要顯得無住之境，則唯有圓滿菩提。一切修習唯有從菩提入手，故而菩提為用中之用，無住為用中之體，于此，歐陽竟無提出了著名的“三智三漸次”的學說，所謂由凡入地曆七方便引生無漏，此為加行智境；

自初地至八地煩惱障盡、無相無功用住，此為根本智境；圓滿菩提、一切智智乃證極地，此為後得智境。總之，這是智不斷圓滿的過程，亦是境不斷顯發的過程。具體這一問題已超出了本文的範圍，此處不贅。

轉依理論經由無著、護法、親光、玄奘等唯識學人的不斷發展，其理論應該說已相當完備。問題在於，由此所轉得者有二，一為菩提，二為涅槃，二者之關係究竟若何？所謂正智緣如，玄奘雖釋之以挾帶，二者混合若一、非一非異，然究不即是一，如此又以何者為歸趣耶？可以說，這是轉依理論、甚而整個唯識學體系的重大難題。歐陽竟無“竟奘師未竟之業”，作為唯識學人，雖仍堅持轉依必以二為正法所在，然通過轉治《涅槃》，歐陽竟無強調宗趣唯一無餘涅槃，這在一定程度上緩解了唯識學正智緣如的理論缺陷，一方面，無住則大悲熏心，功德無盡，非小外斷滅之謂；另一方面，無住歸趣無餘，佛法惟在求得本寂之真，可以說，這是歐陽竟無對轉依理論所作出的重大發展。

## 二

《起信論》以真如緣起立論，所謂“一心開二門”，心真如自性清靜，不生不滅，絕對平等，無有差別之相，以其不守自性，忽然念起而有無明，由於無明的虛妄執著，生起生滅變化的森羅萬象，真如與無明，二者非一非異，不變隨緣、隨緣不變，此是一論之總綱，亦是其最大的理論特色。歐陽竟無之質疑，首先即就此而展開。

如前所述，歐陽竟無抉擇二轉依，明于智如之分，“真如之為體，正智之為用，真如之為性，正智之為相”<sup>xii[12]</sup>，真如作為諸法之體性，唯是二空所顯聖智所證，它於一切位中湛然常如，本不與生滅相應。緣起則非常住，說真如緣起，便自語相違。正智依於真如而起，於義則混合若一，於法則判然有二。正智之起滅，因於第八所伏藏之染淨種，“依藏淨種曰如來藏，依藏染種曰阿賴耶”<sup>xiii[13]</sup>，由之生起根身、器界、心及心所，故以因緣正明緣起，唯可就正智、賴耶邊說，無明亦唯與正智相對，真如止可為正智助緣，四緣中由所緣緣、增上緣攝，此乃正法所在，二者不容淆亂也。

據此，歐陽竟無認為，“《起信論》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”，“隨緣是相用邊事，不動是體性邊事，《起信論》說真如不動是也，說真如隨緣謬也，說真如隨緣而不動謬也”。<sup>xiv[14]</sup>所謂真如生

滅二門，乃指體用性相之別，真俗二諦之殊，而“凡法皆即用以顯體，十二分教皆詮俗諦，皆就用言”<sup>xv[15]</sup>，故四緣網路內八識互依、種現互生，皆明生滅有爲之唯識相，無明無始，緣起無盡，法爾如是，不可求歸一本。亦復以其互依互緣、重重無盡，故生法二空，而顯唯識實性。《起信論》以緣起本於真如，真如則爲諸法因緣，如此“轉展窮歸，歸於一本”<sup>xvi[16]</sup>，則與數論外道所謂自性生三德，三德生二十三諦有何別哉？總之，一爲攝用歸體，即無盡之緣起以顯二空之中道；一爲依體起用，因於真如而有緣生諸法之生起。攝用歸體，則體用爲共時性之層面分殊；依體起用，則體用爲歷時性之生起差別，二者于理路上判然有別，此所以作爲一論之總綱，真如緣起之爲謬也。

與此相關，《起信論》立真如無明互熏，所謂真如熏無明起淨法不斷，無明熏真如起染法不斷。而在唯識學中，對熏習卻有著嚴格的界定。《成唯識論》立所熏能熏各具四義，據此簡別，所熏唯異熟識，能熏唯七轉識及彼心所，二者同時同處不即不離，熏習義乃成。因此熏習“皆相用中事，初無與於體性”<sup>xvii[17]</sup>，而《起信論》輾轉無明真如，真如無明，“乃使一切大法無不義亂謬也”<sup>xviii[18]</sup>。且無明真如染淨不相容，同時同處義不成，即不得熏；又兩物相離，使之相合方有熏義，而真如作爲二空所顯之中道理體，遍於善、染、無記三性，即遍無明，如此“刀不割刀，指不指指”<sup>xix[19]</sup>，熏習義又從何安立？

總之，於相用的層面，有漏無漏種子法爾本有，皆依于藏識，“種生現而熏藏，藏持種而受熏”<sup>xx[20]</sup>，如此輾轉無窮，可正名之爲賴耶緣起，正智緣起，而真如即此緣起以顯二空之理，湛然常存，本與生滅緣起不相應。《起信論》淆于智如之分，立真如緣起，由此或違自順他，故三細六粗次第而起，或違他順自，故累惑既盡，返契心源，即同本覺，因之過謬重重，“不獨內學之爲害，此方習尙亦滋蔓之難圖也”<sup>xxi[21]</sup>。

歐陽竟無料簡《起信論》真如緣起之非，另外必須回答這樣一個難題，即在他的解釋構架內，如何對如來藏系典籍作出一種合理的解釋？事實上，由太虛啓其端，印順起而光大之，皆以如來藏系典籍與《起信論》合爲一類，曰“法界圓覺宗”、“真常唯心論”，因之印度本有三系，《起信論》縱爲中土撰述，亦承印度本有之說而起，非無據妄作之相似教法也。據此解讀，如來藏即真如，兩者異名而同實，對此，歐陽竟無顯然是不滿意的。

在相用的層面上，歐陽竟無首先發現了如來藏與賴耶的關聯。本來，奘譯唯識學以染分依他詮賴耶，故賴耶具能藏、所藏、執藏三義，而以執藏義爲正，以

其恆爲第七識所執持以爲實我實法故，前六識相續而轉，皆爲有漏。歐陽竟無晚年專治《密嚴》，發現賴耶亦通淨分依他，就此而言，賴耶即如來藏！兩者于名於義固有區別，即賴耶以伏藏染種得名，故曰無漏種寄賴耶中轉，如來藏以伏藏淨種得名，故曰煩惱客塵纏于佛藏，由此，其性類亦有不同，即賴耶雖爲無漏種所寄附，然無漏種非其所緣，故性唯無覆無記，如來藏所緣純爲無漏種，故性爲清靜，而就法體言，則唯有一，即第八識。因而，《密嚴》以賴耶立教，以爲賴耶即密嚴，所謂“如來清靜藏，世間阿賴耶，如金與指環，輾轉無差別”，蓋此之謂也。

這裏的關鍵是，通過專治《密嚴》，歐陽竟無發現，流轉還滅之根本乃在於第七不共無明之我執，故“賴耶本無過，過在於末那”，由此，或有漏種現互生而流轉無窮，或純無漏種現行而“雨諸功德法”，“是則染淨有異，非識有異也”<sup>xxii[22]</sup>，由此，歐陽竟無斷之曰：“隨緣不變，非是真如，是八淨識”<sup>xxiii[23]</sup>。所謂如來藏緣起，非即是真如緣起，乃賴耶緣起也。

不過，歐陽竟無承認，如來藏亦有體性的一面，即唯識所言“法性心”，爲心空理所顯真如。因而，如來藏當有二義，就相用言，則“隨緣共轉，習覆染纏，受熏持種，爲因作果”<sup>xxiv[24]</sup>，此即阿賴耶；就體性言，則“不動常住，不變無我，本淨無染，圓無增減，決定種姓，爲大涅槃”<sup>xxv[25]</sup>，兩者爲法與法性，故非一非異，雖然如此，隨緣唯可就相用義而言，不動唯可就體性義而言，所謂“心性本淨，客塵所染”，前句即說性，後句即說相，亦“不可得而亂”<sup>xxvi[26]</sup>。通過對如來藏從唯識學的角度予以解讀，歐陽竟無由此區分了如來藏系典籍與《起信論》，故後者立真如緣起，實非佛陀根本教法也。

應該承認，歐陽竟無從唯識二轉依的角度對《起信論》所作出的料簡是頗爲深刻的。如果說唯識學正智緣如誠然有其不可克服的理論缺陷，那麼《起信論》以智如爲一，倡心性本覺、返本還源之說在解決境智合一的同時所付出的理論代價亦是巨大的。問題在於，“法界一相”的本覺，如何會產生森羅萬象的大千世界，考慮到真如首先意味著諸法之平等一味性，那麼這種緣起顯然是不可思議的。同時一旦將正智攝入不生不滅之無爲法，亦難以與神我外道劃清界限。歐陽竟無敏銳地覺察到，其間關鍵之點在於，究竟應在何種意義上界定真如，是唯以二空所顯之中道理體，亦或兼攝有“大智慧光明義”，此即日後爲呂澄所發揮的“本寂”與“本覺”之辯。也正是在這一點上，筆者以爲歐陽竟無從唯識學的角度解讀如來藏恰帶有某種信仰的理性的特徵，即強求佛法之一貫而忽略了其間的



歷史演變。奘譯唯識學乃唯識學發展的完備形態，故明確立二轉依，以真如爲無爲法，以正智爲無漏有爲，而如來藏系如果視爲早期唯識學的一支，雖不同於漢地之《起信論》，然對於真如與正智的區分卻不是那麼明確的，如來藏能否作出如歐陽竟無式的分疏，誠值得懷疑。至於“心性本淨，客塵所染”，雖於有部論書中作爲分別論者之異執而間有提及，然資料所限，其原義究竟若何，事實已不可考證。諸如此類，歐陽竟無均在唯識學的視域內予以解讀，當與其“探求佛法之統緒”，以求“徹上徹下，融通一貫”之畢身志求不無關係。

### 三

歐陽竟無《唯識抉擇談》一出，即引起佛學界的極大關注，據說其時內學院“學人畢至”、“群情踴躍”、“激動一時”，而乙太虛爲代表的僧界學侶，亦敏銳地意識到，料簡《起信論》及據此立教的台賢必將從根本上動搖中土佛教的根基，一場曠日持久的辯難由此而展開，並進而形成了近代佛學的兩大思潮。

問題在於，深通唯識的太虛也意識到，歐陽竟無以唯識轉依理論料簡《起信論》真如緣起之非就學理而言誠爲精嚴有力，唯有基於一種對《起信論》的重新解讀才能反駁來自內學院的非難，在《佛法總抉擇談》、《大乘起信論別說》、《緣起抉擇論》及其代表作《真現實論》中，太虛均嘗試著一種解讀《起信論》的可能。

在太虛看來，馬鳴爲八地菩薩，故其所造之論乃就登地以上菩薩之心境而爲言，地上菩薩未究證無漏及滅盡有漏，故有漏無漏無間互爲引發，所謂真如緣起，當於此求得正解。具體地說，首先真如緣起，正名之應爲空智緣起，空智雲者，謂達二空證真如之妙觀察智、平等性智相應六、七識心品，此于菩薩登地初創，由達二空所顯真如而發，故亦輾轉名之爲真如緣起。菩薩于見、修道位，有漏無間發生無漏，則證二空所顯真如，亦復于修道位中，有時又無漏無間發生有漏，即由正智相應意及意識轉引起執障相應意及意識，此即《起信論》所謂真如不守自性、不覺心動而有無明者也。

由此，太虛對《起信論》之一心開二門作出了重新解讀，太虛認爲，心真如門是指“菩薩真見道根本智所證非安立諦實體真如”<sup>xxvii[27]</sup>；根據《起信論》所雲“依如來藏故有生滅心”及生滅有覺、不覺二義，生滅門則有二，一爲生滅門如來藏，即覺義，指“菩薩相見道後得智所觀安立諦之變相真如”<sup>xxviii[28]</sup>，二爲

不覺義，即“見道位後無漏無間忽生有漏執障相應意識”<sup>xxix[29]</sup>，簡言之，如次一為根本智、二為後得智、三為生滅門不覺義，此三者“無漏無間續生無漏，無漏無間忽生有漏”<sup>xxx[30]</sup>，名之為真如緣起<sup>xxxi[31]</sup>，如來藏緣起；“有漏無間忽生無漏，有漏無間續生有漏”<sup>xxxii[32]</sup>，名之為無明緣起。

可見，歐陽竟無與太虛之間並非毫無可融通之處，兩人都以為，在親生因緣的意義上談真如緣起顯然是荒謬的，分歧在於，在歐陽竟無看來，《起信論》恰是就因緣而談真如緣起，故一類於數論外道；太虛則認為，《起信論》所謂真如緣起，乃明地上菩薩有漏無漏互為引發之等無間緣，故並不悖于正法。於是問題的焦點便轉換為，究竟何種對文本的解讀更具合法性，顯然，這一問題是沒有答案的。正如現代解釋學一再強調，所有文本解讀均以“先見”為前提，企圖復原文本原義是不可能的。不過，筆者以為，這裏還有一個解釋的有效性問題，亦即我們究竟能在多大程度上從《起信論》中讀出如太虛式的解釋來，筆者對此是懷疑的。事實上，基於信仰的考慮，而強求佛法之一貫，於不可會通處強加會通，其結果往往是悖論式的，還是印順持論較為公允，他說：“《起信論》與唯識論，各有獨特的立場，不同的方法，不同的理論，一定要說它們恰好會通，事實是不易做到的”。<sup>xxxiii[33]</sup>

應該承認，以歐陽竟無為代表的內學院治學謹嚴，其料簡《起信論》、批駁台賢大致而言亦精深確當，然而誠如藍吉富先生評價呂澄時所言，作為哲人他們卻是孤獨的，歐陽竟無在世時，其為學已屬“別調孤彈”，“宗教則屏為世學，世學又屏為宗教，春糧且不能宿，蓋垂青者寡矣”<sup>xxxiv[34]</sup>。與之相反，他們所竭力去廓清掃除的所謂《起信論》偽說卻依然為僧俗兩界奉為至寶，盛極一時。究其原因，如果撇開一些偶然因素，考慮到以《起信論》為代表的真常心論事實上與孟子到陽明心學之本位儒家文化有一種理路上的遙相契應，那麼可以說，就學理而言固有諸多疏漏的《起信論》恰恰是佛學在本土語境中的重構，正是儒釋道的互動互補造成了中土佛學的特有形態。內學院的抗爭註定是悲劇性的，因為作為一種成熟形態的文化範式，往往具有極強的免疫力和抗震性。在世紀之交的今天，如何才能真正開啓佛教現代化的嶄新境域，這一課題至今依然是沉重的。

---

i[1] 印順《〈起信論〉評議》（中國社會科學出版社 1995 年版《印順集》第 83 頁、第 84 頁）

ii[2] 呂澄《親教師歐陽先生事略》

iii[3] 《成唯識論》卷九（上海書店影印《藏要》本第四冊第 750-751 頁）

iv[4] 《攝大乘論》卷三（《藏要》第三冊第 124 頁）

v[5] 金陵刻經處《歐陽竟無內外學》本《藏要經敘·大乘密嚴經》（下麵歐陽竟無原文出處同此）

vi[6] 《唯識抉擇談》

vii[7] 《大涅槃經敘》

viii[8] 金陵刻經處《歐陽竟無內外學》本《藏要經敘·大乘密嚴經》

ix[9] 《內學雜著·再答陳真如書》

x[10] 《內學雜著·覆梅擷芸書一》

xi[11] 《內學院院訓釋》

xii[12] 金陵刻經處《歐陽竟無內外學》本《藏要經敘·大乘密嚴經》

xiii[13] 《內學院院訓釋》

xiv[14] 金陵刻經處《歐陽竟無內外學》本《藏要經敘·大乘密嚴經》

xv[15] 《唯識抉擇談》

xvi[16] 金陵刻經處《歐陽竟無內外學》本《藏要經敘·大乘密嚴經》

xvii[17] 金陵刻經處《歐陽竟無內外學》本《藏要經敘·大乘密嚴經》

xviii[18] 金陵刻經處《歐陽竟無內外學》本《藏要經敘·大乘密嚴經》

xix[19] 《唯識抉擇談》

xx[20] 金陵刻經處《歐陽竟無內外學》本《藏要經敘·大乘密嚴經》

xxi[21] 金陵刻經處《歐陽竟無內外學》本《藏要經敘·大乘密嚴經》

xxii[22] 《內學院院訓釋》

xxiii[23] 《內學院院訓釋》

xxiv[24] 金陵刻經處《歐陽竟無內外學》本《藏要經敘·大乘密嚴經》

xxv[25] 金陵刻經處《歐陽竟無內外學》本《藏要經敘·大乘密嚴經》

xxvi[26] 金陵刻經處《歐陽竟無內外學》本《藏要經敘·大乘密嚴經》

xxvii[27] 太虛《真現實論（河北教育出版社 1996 年版）《中國現代學術經典·太虛卷》第 327 頁》

---

xxviii[28] 太虛《真現實論（河北教育出版社 1996 年版）《中國現代學術經典·太虛卷》第 327 頁》

xxix[29] 太虛《真現實論（河北教育出版社 1996 年版）《中國現代學術經典·太虛卷》第 327 頁》

xxx[30] 太虛《真現實論（河北教育出版社 1996 年版）《中國現代學術經典·太虛卷》第 327 頁》

xxxi[31] 正雲 “空智緣起” 。

xxxii[32] 太虛《真現實論（河北教育出版社 1996 年版）《中國現代學術經典·太虛卷》第 327 頁》

xxxiii[33] 印順《〈起信論〉評議（中國社會科學出版社 1995 年版）《印順集》第 83 頁、第 84 頁》

xxxiv[34] 《內學雜著·與章行嚴書》