

《大乘起信論》研究百年之路

黃夏年

世界宗教研究雜誌社社長

當代中國佛學研究的開創者是楊仁山居士，被人們稱為「近代中國佛教復興之父」。楊仁山是在比較儒、釋、道各家學說後，多次閱讀《大乘起信論》，才「始知佛法之深妙，統攝諸教而無疑也」[註 1]。他自述：「鄙人初學佛法，私淑蓮池、憨山，推而上之，宗賢首、清涼，再溯其源，則宗馬鳴、龍樹。此二菩薩，釋迦遺教中之大導師也。西天東土，教律禪淨，莫不宗之。遵其軌則，教授學徒，決不誤人。」[註 2]所以他要「建立馬鳴宗，以《大乘起信論》為本，依《大宗地玄文本論》中五位判教，總括釋迦如來大法，無欠無餘，誠救補偏之要道也」[註 3]。楊仁山認為佛教理論中的常住不變的是「真如」，它緣起萬法，但「本性清淨」。「真如」是佛性，是原本就有的一種心性，因此他持「真如緣起」說。遺憾的是，楊仁山居士的願望並沒有由他的弟子們完成，反而走上另一個方向。

《大乘起信論》的研究在二十世紀佛學中據有非常重要的地位，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，並且一直影響了後來的佛學研究。本文即對百年來的這方面研究作一些粗淺的介紹與綜述，不足之處，歡迎方家補足。

—

二十世紀初，日本學者舟橋水哉、松本文三郎、望月信亨和村上專精等人從考證入手，著文否認《大乘起信論》為馬鳴所造。在中國，國學大師章太炎最早撰文〈大乘起信論辨〉[註 4]，認為此論係馬鳴所撰，時間在龍樹以前所出。繼之，我國著名的國學大師梁啟超著文〈大乘起信論考證〉，不同意這種說法，以為中國所撰。而且還認為，不僅《起信論》是假，而且前面智愷所作的序也是假的，唐代重譯《起信論》也靠不住。「一旦忽證明其出於我先民之手，吾之歡喜勇躍乃不可言矣」[註 5]。其後，楊仁山的繼承者，支那內學院的創始人歐陽竟無先生對《大乘起信論》提出了疑問，認為這一部被歷代佛教徒奉為經典之作的最有代表性著作，僅是一部小乘的論書，它並不能代表大乘佛學了義教的真正水平。他說：「則知《起信論》之所以謬，則知凡根據於《起信》而立教之謬也。」[註 6]其根據是：《起信論》不立正智為本，執「真如緣起」為實，因之是謬。這是以唯識思想來判別《起信論》不合佛理。

歐陽先生的弟子王恩洋先生發揮了乃師的思想，發表〈大乘起信論料簡〉，直斥《大乘起信論》是一部「外道論，非佛法也」。^[註 7]他說：「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。」^[註 8]〈大乘起信論料簡〉正文開篇亦云：「無明彰，正智隱，似教興，大法替，世界有沈陸之憂，慧日無燭幽之望，自昔銜悲，都慧喜諍，癡迷苟警，僭妄何辭。南無佛法僧，敬禮性相輪，拔眾出污泥，精簡《起信論》。」所以《起信論》是「附法外道」所做，是「出於梁、陳小兒之作。」歐陽另一位弟子呂澂則從考據學上指出《大乘起信論》是對魏譯《楞伽經》的摹仿和曲解，認為由於《楞伽經》本身就有不少錯誤，所以《大乘起信論》只能是錯上加錯。

〈大乘起信論料簡〉甫一發表，即引起中外雙方和僧俗兩界激烈爭論。據王恩洋先生記載：「乃〈起信論料簡〉出，世人大嘩，常惺法師、唐大圓、陳惟東諸居士咸起諍辯，武昌出《起信論研究》專書焉。余曾答常惺師文一篇，自餘皆未與辯也。」^[註 9]「學術雜誌編者以常惺君〈大乘起信論料簡駁議〉^[註 10]見示，讀之佩其於賢首宗義寢饋深沈，為《起信論》作辯護期為有之，惟念該文於鄙作〈料簡〉所明尚多未能詳悉。又其立義亦多需討究者，特揭出之，以質世之樂法者」。

常惺法師的文章一破真如為常，一同於外道數論宗之冥性，能生一切法，不能熏習。二破〈料簡〉云《起信論》是心攝，未曾言生一字之誅。用賢首宗的金水各喻來證明真如不守自性，遇緣而生萬法。三破〈料簡〉真如無為無用不能熏習。「此義者因非始自駁者，《海潮音》中已有斯救之」。

對此，王恩洋從十個方面作了回應。一者，性相兩宗所詮不同，就相則說因緣，就性則說無生，作者意亦然。二者，據聖言說緣生如幻，自性本空，與諸經論俱符，云何「背《法華》？」三者，既許實相不可言說，則說真如唯遮無表，固無不可。緣生依法性說即空而有，有非所執。無為即法空，別有實體。〈駁議〉未完全洞達作者之意。四者，言性言相各當於理，不是「無的放矢」。五者，〈駁議〉舉衣香同異喻，說明正智的隱顯，與〈料簡〉所說的無異。六者，〈駁議〉善辨三細六粗無不平等失，無無俱時生起失，是在誤解《起信論》。七者，〈駁議〉不明唯識義，言無明無體，此無體言尤有大病。八者，〈駁議〉引《攝大乘

論》的無間義駁〈料簡〉所說的五相，是大謬不然。九者，〈駁議〉不知真如、賴耶平等不二，迷即真如為賴耶，悟即賴耶為真如等義，既相違又不了義。十者，〈駁議〉不能掩蓋《起信論》是以念為生死染污根本，以斷念為修持要法的無想外道者。

他認為與常惺的區別在於：「一者彼言法性與吾言法性根本不同故。二者彼宗判教小始終頓圓，自居圓教，自視絕高故。夫自於法性生於異見，則自於吾言難容合也。又復自居圓教，則吾雖力陳般若、瑜伽之說，彼則固始終視為大乘始教、大乘終教，陳義縱無乖於聖言，終謂為非圓教究竟之說矣。」[註 11]從體上講，諸法法性是不能言用的，「以一言用，即是緣生邊事，即是非法性事也。」[註 12]法性即不能言用，復也沒有自體，若有自體，則就是從方便法門而強施為說也。《起信論》家不知道「心但持種，由種生諸法，非心即種子而生起諸法」之「唯識正義」，執「真如為萬法因」[註 13]因此墜入了緣生之「大過」，「未達性相，不據聖言」[註 14]。

由於《起信論》是講「真如緣起」和「一心二門」的思想，因此唯識論者將它用唯識來評判它的真偽，現在看來確有所偏執。佛教法門眾多，體系各別，《起信論》雖然在緣起觀上與「萬法唯識」的「唯心所現」的思想有相通之處，但是它除了強調「真如」是世界的本源，萬法均為「真如」派生之外，還講「心真如門」和「心生滅門」的二者互為待緣的緣起關係，特別是兩者之間既相互聯繫又相互制約，而且提出了「真如」具有體大、相大、用大的「三大」特點，「所謂『自信己身有真如法，發心修行』，著重自己內心的修行，一切的一切，都是出發於心而又回歸於心，這就是《大乘起信論》的『真如緣起』理論所描繪的全部宗教宇宙觀。因此，『真如緣起論』表面上是一種主觀唯心主義的宗教理論，實際上是一種客觀唯心主義的宗教理論。」[註 15]而唯識宗所講的「萬法唯識」的思想，屬於主觀唯心主義的理論，就此而言，《起信論》與唯識論者有很大的不同。

以上的爭論，牽涉到《大乘起信論》的權威和中國佛教的思想純潔性，故引起僧界和一些學者的反對，雙方展開了激烈地辯論，以太虛大師為首的武昌佛學院和佛教界的陳維東、常惺、唐大圓等人激烈批駁內學院學者的觀點，認為《起信論》是上乘的最高著作，不能用唯識學說來判別它的真偽。[註 16]印順法師曾經談到這個問題。他說：

「肯定《起信論》是真諦譯、馬鳴造，出而盡力維護他的，那要算太虛大師了。大師極力維護《起信論》，對於前面二派（引者按，指梁啟超讚歎派和王恩洋非毀派）的說法，就非予以答覆不可。關於考證的部分，大師以為：佛法不是可以從進化的觀點來考證的。他以為：東方文化是不同於西方進化的文化的，所以用進化發展的方法來衡量佛法，極為錯誤。大師對於《起信論》的有關考證部分，從大處著眼，只略談方法對不對而已。照大師的見解，《起信論》是龍樹以前的作品。但他不能否認，龍樹以前，像《起信論》的思想，並沒有起著大影響。所以《再議印度之佛教》說：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。當時雖沒有大的發揚，但不能說沒有造。他以這樣的理由，維持《起信論》是空宗以前的作品。大師為什麼要這樣說？因為他的思想——是中國佛教傳統思想，

是和《起信論》一致的，是把這樣的思想作為佛陀的根本教法的。如《起信論》後起，或被人推翻了，那他的思想根源，以及中國佛教所受的威脅，是怎樣的可怕！所以特為方便會通，盡力出來扶持。」[註17]

《大乘起信論料簡》爭論之後，又發生了關於《起信論》與唯識釋的爭論，王恩洋先生記述了這個事情的始末。他說：「後二年（一九二四年——引者註）太虛法師作〈起信論唯識釋〉，寄內院囑批評，余因作〈起信論唯識釋置疑〉以答之。蓋至今日，此書真偽猶未得一般人公決。雖然，千年沈寂消亡之佛法，至此而復起對揚辯論之風，生動有為之機具見於此，必經過此盛大之思辯爭論，而後真義明，正法昌，燃智炬於昏衢，醒人心於酣夢，此其始也。」[註18]太虛大師書面提出的二點「置疑」，即「一者，對於《起信論》立論依據之審定；二者，對於真如含義之解釋」[註19]。

對前者，太虛大師提出的《起信論》「依唯識以立義者」[註20]，其焦點在「等無間緣」緣生義。回應者認為，考諸唯識書，有以因緣說緣起者，有以說增上緣說緣起者，「從未有以等無間緣而立說者」[註21]這是因為，「一者，等無間緣及所緣緣於諸法緣生非必具故。二者，等無間緣勢用劣故。……以是二義，故說緣生不據此說。而今釋主獨依說者，聖教何在，正理何由，思考無得，疑終不解。」[註22]而且不僅不能說等無間緣無緣生義，等無間緣有熏習義亦尤為不可。理由是：「一言熏習，即有所熏及與能熏，而此二者定必同時俱現和合而轉。等無間緣乃已滅心、心所，望現生心、心所立。已滅過去，現生現在，時既不同，不能俱起，無和合義。而言熏習，實乖正理。……不知釋主亦於唯識書中見有以等無間緣說熏習者否？」[註23]

對後者，太虛大師提出的「真如就一切無漏法說」[註24]，其焦點在「有漏無漏」。回應者認為，「以吾人所見，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。……今以真如而攝正智，然則色蘊眼處等亦可攝入受蘊耳處等耶？法相不可亂是，是瑜伽、唯識造論必遵之規律。今說有為亦真如攝，不知更有何經何論足為憑據也。……縱使真如為無漏種子現行者，亦絕無由釋於真如無明熏習之義也。」[註25]最後，就《起信論》自身來談，言「熏習者」，是指「諸所無者熏習，此非因緣而何。香熏衣服，則有香氣，此非果俱有能熏、所熏和合俱轉之義而何。今以避染淨不能並立之過，乃捨因緣增上而說等無間緣，能合於唯識與否且不問，固已先失《起信論》本義矣。」[註26]又就「菩薩現行心境」言，「以吾人所聞，則諸佛、菩薩說法立教為度生也。將度生必先了然於眾生心境，聚根勝解行差別，一一審知而後說法。……今說法不依眾生境說而自說其所有心境，將與凡夫何干？審諦思之，似未當理，此一義也。根本智中證真如理，平等一味，無間聖凡。……而必曰菩薩造論依自證境，非凡夫境非佛境，此亦未見經文，可疑二也。……今日地上菩薩所說即地上菩薩心境，如《起信論》；成佛所說即為佛境，如《華嚴經》。然則佛與菩薩立教可有同異，而隨證不同而說即千差也。審諦思之，似未當理，此三義也。」[註27]再者，《起信論》「其所立義果限於入地菩薩自境耶？是蓋不然。……今若謂《起信論》所明依地上說者，是

染法緣起無由得立也。而《起信論》固不如此，流轉還滅、染淨因果同時並說。而必謂染心妄念無明不覺六塵三細六粗皆但後得智，後有漏心位之恆行不共無明相應心、心所法，此之根據，求之唯識論固如龜毛，求之《起信論》亦同兔角。是知釋主所云云者，皆不能令人起信者也。」[註28]回應者最後指出：「上來所說已見釋主未足解難，則《起信》之過依然安在。背法性，謬緣生，違唯識，非佛教論，如《金七十論》等。諸所陳義，已如拙著〈起信論料簡〉及〈料簡駁議答辯〉篇言，此不重述。」

總之，太虛認為《大乘起信論》的觀點是符合佛法的，這是因為它確實是表現了體用一如的「真如緣起」的佛法觀。「試圖會通《起信論》與《唯識論》的矛盾。認為《起信論》所說的很好，《唯識論》所講的也不錯。」[註29]此外，歐洲著名佛教學者戴密薇(P. Demieville)也參加到這場爭論，著有《大乘起信論研究》論文，廣搜博證，肯定確係馬鳴的著作。

不過，印順法師對此事也有一個看法。他說：「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》，似乎也多此一舉。《起信論》與唯識論，各有獨特的立場，不同的方法，一定要說它們恰好會通，事實不易做到。學派的教理，既各有不同處，就是費盡力量以求圓融會通，而結果，別人還是不會承認的。所以我們先應瞭解他們的不同，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。我覺得，我們應該這樣！」[註30]他委婉地對內學院的學者提出了批評，強調了「先應瞭解他們的不同，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。」這還是站在僧伽的立場對此問題做了一個應該作出的回應。印順法師還把《起信論》判為「真常唯心論」一系，[註31]但此種判教法，也沒有獲得所有的人認同，高振農先生就認為：「而在印度，恐怕至今還沒有文獻資料可以證明，除了中觀宗（空宗）和瑜伽宗（有宗，即唯識宗）之外，還曾有一個『真常唯心宗』。」[註32]正是由於正反雙方的你來我往，使《大乘起信論》這部著作的來源變成了三種情況：（一）龍樹以前的馬鳴所作。（二）龍樹之後某一同名的馬鳴所作。（三）某中國人託名撰的偽作。爭論雙方正反之說雖可謂旗鼓相當，但對《大乘起信論》的價值，還是同樣認同的，都將它視之為嚴密精湛的大乘佛教思想之偉論。

二十世紀上半葉的《大乘起信論》的真偽在版本學上的爭執，引發出義理上的爭執，是必然的事情。今人肖蕙夫說：「疑議和爭論，自有其客觀意義，不一定因之而有損於某一論著的真正理論價值及其歷史定位。事實上，學術上的真理往往是在各執一端的爭論中得以確立的，歷史的事實也往往是在矛盾的陳述中清理出來的。關於《起信論》一書的真偽、是非之爭，正可作如是觀。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。」[註33]

葛兆光先生在二十世紀末返觀總結這場論爭後，指出這場論爭的實質是「已經預示了不同的思想途徑」.[註34]他認為歐陽竟無是一位較多地體現了「求真」的歷史學意識，太虛是

追求「求信」的宗教家意識，「於是，在『求真』與『求信』之間便暗地裡出現了一道裂罅，而這裂罅雙方門下的爭辯而變成了一道誰也跨不過去的、由是非與真偽劃開的天塹。」[註35]而且雙方「爲了捍衛各自的立場，於是不免摻進了意氣，而意氣中又開始滲入了真偽之辯」[註36]。

葛兆光先生的意見是：「公正地說，從《大乘起信論》的本義來看，歐陽竟無一方分析校對，他們看出了其混淆，缺乏仲介轉換環節的毛病；但從對《大乘起信論》的解釋看，太虛的說法爲勝，他彌合了其中的疏漏，替它進行了圓滿的疏解。從『求真』的立場看，歐陽竟無門下依據唯識學立說雖有不妥，但他們按照佛教思想的發展脈絡與階段判定《起信論》的義理疏漏卻比較近情，按照邏輯的理路斷定《起信論》『真如生起無明，無明復生三粗六細』是『以一而生多且雜之相狀』也比較近實（《歐陽竟無先生語錄初輯》）；但從『求信』立場看，太虛一方高標『真如』學說卻頗爲高明，他們的圓融會通吸收了『太極生兩儀』式的中國傳統思想、『空不異色色不異空』的大乘般若學說，溝通了心、法兩端，有漏無漏兩極，把一句最有問題的『生滅不生滅和合』解釋成了最無上妙諦的『空納有無兩端』（《佛法抉擇談》），因而贏得了佛教徒的一片喝彩……。」[註37]「現在看來，反倒不如梁啓超、章太炎的說法圓通。」[註38]

二

總之，《大乘起信論》的討論雖起因於日本的佛教學者，然後引起了中國學者的興趣。「由於《起信論》在中國佛學中的崇高地位，故這一爭論自然引起中國佛學界的極大注意。本世紀二十年代以來，中國佛學界對於《起信論》，也展開了深入研究和熱烈論辯。論辯各方沒有停留在真偽之辨的文獻考訂上，而是有所拓展，更多觸及到義理內容的是非問題，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平。」[註39]所以它是二十世紀最早的一場中國的佛學論爭，其影響很大，促使了這方面研究有了一個深入發展，當時許多刊物，如《海潮音》、《國學叢刊》、《內學》、《佛海燈》、《人海燈》、《學衡》、《東方雜誌》等都刊出有關這方面的研究文章。佛學研究者王恩洋、唐大圓、印順等人 and 武昌佛學院都出版過關於這場爭論的單行本，直到五〇年代初，臺灣的佛教界還在繼續重版《大乘起信論研究》文集。張曼濤先生於七〇年代末又將有關的文章集成專冊，收入其主編的《現代佛學叢刊》裡。

大陸學者呂澂又舊話重提，在其〈《起信》與禪——對於《大乘起信論》來歷的探討〉[註40]一文中強調，「以《起信》對於隋唐佛學思想的關係那樣的密切，如要正確理解隋唐佛學的實質，就非先弄明白了《起信》的真面目不可，因此《起信》來歷如何，仍有深入探討的必要。不過採用枝節的考據方法（如分析有關《起信》撰譯問題的資料，比較真諦譯本所用名相等等），解決不了問題，應該單刀直入，以解剖論文的重要關鍵下手。」呂澂的想法與印順法師的想法比較接近了，雙方正在開始走到一起來了，但是他的基本觀點仍然沒有變化。他首先從《楞伽經》入手，認爲《起信》與《楞伽》都是談如來藏緣起，故《起信》決不是

從梵文本譯出，而只是依據魏譯《楞伽》而寫作。其成書年代，最上限不能早於五一三年，最下限暫定為慧遠去世之年，即五九二年。接著呂先生又從禪法特點來分析，指出這段時間正是偽書出現的時候，北方流行鳩摩羅什的五停心觀禪法，南方流行達磨禪（在禪宗初期是將菩提達磨和達磨波羅混而為一的，當然其禪法也就不分家了）。禪宗二祖慧可以《楞伽經》為契經去推行達磨禪，受到了北方禪師執牛耳的道恆之打擊，同時北方禪也在受到衝擊時，注意吸收《楞伽經》的內容來略變其說，醞釀了新的禪法理論。這種新的禪法，到了道信，提倡一行三昧，接著就是重啟東山法門，繼而成為北方禪法的主流。「我們推想，在這段時期內，有人將新禪的理論方法筆之於書，自然會成為一部很好的止觀教程。《大乘起信論》可說即是在這樣的情況下製作出來的。由於北禪傳統重視馬鳴，所以它（被）偽託為馬鳴的原著。」至於唐實叉難陀新譯本《起信論》，也與禪法有密切的聯繫。東山法門一系都將《起信》作為本門的重要依據，其主張的息滅妄念的方法與《起信》的止觀法關係密切。對唐代東山一系的法師而言，「像舊本《起信》那樣的固定廉潔，取為依據，未免太無靈活性而顯得不夠用了」，於是有人利用舊本而改訂出新本《起信》。當時在禪宗內部與神秀平分秋色的只有智詵，世稱南詵北秀。而且智詵在弘忍門下以文筆著名，「很可推想新本《起信》大概即是智詵一系所改作的。」呂先生另闢蹊徑，「單刀直入」從禪法入手，再根據當時的社會環境和歷史情況，以及東山禪法的密切關係，而提出了新的論證，可見其很重要，所以《現代佛學》在一九六五年第五期上再次予以轉載。

但是呂文刊出後，也有不同的意見提出，巨贊法師發表〈探討中國佛學有關心性問題的書札〉[註41]一文與呂先生提出商榷。他主要從空宗的理論，即從三個方面來與呂文商榷，他說：

一、「大作〈《起信》與禪〉在證成魏譯《楞伽》錯誤之後，即引《起信論》文云：『依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅合，非一非異，名為阿賴耶。』說明這一思想導源於魏譯《楞伽》的異說。但是《大智度論》卷三十二云：『實性與無明合故變異則不清淨，若除卻無明等得其真性，是名法性清淨實際，名入法性。』這與《起信論》的說法雖然很不相同，而草蛇灰線，其間似乎有學說發展上的線索可尋。若更向上推，則《大般若經》卷五六九〈法性品〉云：『諸法雖生，真如不動；真如雖生諸法，而真如不生。』此奘師所譯，當然沒有誤譯的問題，它與《大智度論》的說法，似乎也不能說沒有學說發展上的關係。」

二、「大作〈《起信》與禪〉又云：『由此推衍，還說此淨心即是真心，本來智慧光明，所謂本覺，所有修為亦不待外求，只須息滅無明，智性自現；這樣構成返本還源的主張。』似乎返本還源的主張肇源於《起信論》，恐與事實不符。《大智度論》卷三十二云：『諸法實相常住不動，眾生以無明等諸煩惱故，于實相中轉異邪曲，諸佛賢聖種種方便說法，破無明等諸煩惱，令眾生還得實性，如本不異，是名為如。』龍樹菩薩的這一段話，雖然不能說它就是返本還源論的始作俑者，但是也很難斷然地說它與《起信論》的說法毫無關係。」

三、「就道理上講，通常所說的返本還源論，實在是很難講得通的。所以唐代復禮法師以偈問『天下學士』，曾經在當時引起了熱烈的討論。就是到了宋朝，天台宗四明尊者也還提出了相應的看法。因為一提到返本還源，必然要牽涉到『性起』的說法，而性起之說與天台宗、賢首宗以及禪宗的教義都有密切的關係。但是法藏法師在《華嚴經問答》中云：『緣起無自性故，起本具性。……言起者即其法性……如其法本具性故名起耳。非有起相之故。』這樣說來，賢首宗的『性起』說，似乎沒有超出《中論》：『以有空法故，一切法得現成。』《維摩經》：『依無住本，立一切法』的論點。因此探討中印佛學的異同問題，似乎還可以從另外一個角度去談。《起信》、《楞嚴》的真偽問題，初期禪宗的思想問題，也可作如是觀。」

呂澂先生是論證《大乘起信論》的來歷，巨贊法師將此稱為「返本還源論」。以往包括太虛法師等人，反駁論《起信論》是偽者，主要是從緣起說的正法角度來證《起信論》不偽。呂先生《起信論》研究的關鍵是在「起源」的「起」字上，「真如」是不變的本體，但它不守自性，忽念而起，生出無明，派生萬物。巨贊法師從空宗的法性，即自性清淨空性來說明「起」的關係，卻除無明，法性自現，以此來將《起信論》的起源導入中觀宗，再用天台宗和賢首宗的理論加以輔助說明，「也可作如是觀」，「從另外一個角度去談」，以此來難呂澂。這與當年常惺法師難王恩洋先生頗為相似。儘管巨贊法師也是在內學院學習過，但站在僧界的立場，他與內學院的居士在這個問題上仍然存在分歧。

游俠曾經這樣總結探討關於《起信論》和《楞嚴經》的起源問題，他說：「歐陽先生在〈瑜伽真實義品敘〉內，本著法相析義入微的厘然不可混亂的精神，申說到真如與正智非一、真如無為不受熏、無明有體非是明無，及緣起通有漏無漏，如來無執而現其妄諸義。以後，他進一步依此諸義，對於《大乘起信論》和《楞嚴經》作了辨似的分析（其說略見於《唯識抉擇談》），因而引起了關於《起信》和《楞嚴》二書真偽的討論，從此形成了研究上探究源委、存真求是的風氣，這對於中國佛學研究新途徑之開闢，是直接地起了積極的啓發作用的。」[註 42]這段話在幾十年後的今天返觀來看，基本上是對的，說明了討論《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。不過說歐陽竟無先生「因而引起了關於《起信》和《楞嚴》二書真偽的討論」，已如前論，並不是全部事實。

對巨贊法師的詰難，呂澂做了回答[註 43]。對第一個問題，他說巨贊法師所引的《大智度論》文，「只是印度佛學中一種理解，並不能概括其餘。……且拙作中段小結亦云：『印度佛學對於心性明淨的理解是側重於心性之不與煩惱同類。』其中特別點明『是側重於』，或亦能倖免於語病歟？其《智論》（六）所說，意指法性，雖心性亦必以法性為基礎，但究竟是兩事，惠書對此，似辨析尚有未盡也。（拙作還引用宗密《都序》所談空性兩宗論性不同一段，借以說明即在法性基礎上看心性，亦可見其以空寂為明淨——當然所謂空寂者有不同。

至於進一層辨析心性，則印度要以非煩惱為性相解釋，而中國卻落到本覺上，兩者遂迥異矣。宗密所見自未能致此，引文不過旁證中印兩方立說實有不同而已。）

對第二個問題，他說：「惠書又引《智論》（三二）、《大般若》（五六九）兩段文，致疑拙作之說《起信》依如來藏有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合的思想導源於魏譯《楞伽》，並不正確。……依愚所理解，《智論》之文，乃是說客觀的諸法實相由于眾生無明所障蔽，以致在認識上發生歪曲的理解而構成不清淨的看法（從主觀方面說來是不淨），亦猶因烏雲之蔽空，而成昏天黑地，其實日月光明因自若也（此從客觀說仍是淨，論文所謂實相常住不動也）。論云『實相與無明合』，乃以主合客，此與《起信》純從主觀一邊立論而謂不生不滅與生滅和合，因屬兩個類型也矣，必欲尋其草蛇灰線之迹，似亦可不必也。」巨贊搬出玄奘大師的譯文，「不能視為精確無誤」，因為玄奘的不明之處「實例很多」。再以意義而言，「惠書斷章只取經文『諸法雖生，真如不動；真如雖生諸法，而真如不生』兩句，其實應連上文『如實知見諸法不生』通讀乃識其意。……若泛泛以真如生法解之，似未為善得經意也。經文上面亦說由法性生無邊功德之法，此正惠書所謂以有空性諸法得成之意，其成也非自成，乃由悟者如應設施之耳。此經與論相通，只可從法性言，其與心性之說固猶隔一間也。」

對第三個問題，他說：「惠書又引《智論》（三二）一段文，致疑拙作說返本還源的主張起源於《起信》恐與事實不符。此亦未免誤會。拙作之謂返本還源只專指以人心為本覺（甚至說成已覺，與佛不異），去蔽即現，不待外求；此正是後來禪家正令之所自出，其為從魏譯《楞伽》、《起信》所說展轉構成，有如拙作之闡發，似亦已確然無疑矣。至於《智論》之言，仍是從主客認識關係上以談法性，其與拙作所說心性固屬兩事，不拉關係，似無不可。」

呂澂的回答，一是強調經文不全，「似未為善得經意也」；二是從法理上申明心性本覺的思想，與真如本體的法性思想還不一樣，「其與心性之說固猶隔一間也」。所以問題爭論的區別是在「法性」還是「心性」，這兩個問題「固屬兩事」，沒法進行對話。這次爭論，是中華人民共和國成立後關於《起信論》最激烈一次的爭論，但是它並沒有形成一個高潮，也沒有其他的人參與，與過去曾經出現的那種你來我往的熱鬧情形相差甚遠，但對以後的研究影響還是有的。

此外，臺灣學者也對呂澂的觀點提出了異議，「牟宗三在其《佛性與般若》一書曾予批駁，認為《楞伽經》的二譯本並無二致，而《起信論》並非對魏譯《楞伽》的『將錯就錯』，而是在心性結構上獨具特色。方東美在其《華嚴宗哲學》一書中也論及《起信論》，認為是一部中國人撰著的偽書，文字流暢不像譯文，尤其不像真諦在梁陳時所譯其他法相宗書的文風；而內容上不僅調和了印度涅槃經系與如來藏經系，而且以『體用兼備』的思路，對中國北魏以來大乘佛學中互相衝突的理論『給予了一個旁通統貫的綜合調和』，並對中國化佛學，尤其華嚴宗哲學產生了深遠影響，是『一座貢獻甚巨的橋』。同時，田養民（即曇瑞）所著《大乘起信論如來藏緣起之研究》一書中，則論定是『以真諦三藏為其代表，從各經典摘其

精髓翻譯，把它歸納於如來藏哲學思想，而中國文豪予以撰修，使其成為卓越的中國化佛書』」。[註 44]

聖嚴法師撰文對印順法師的《大乘起信論講記》給予了很高的評價，認為「印老也特別指出，《起信論》受錫蘭佛教的《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。他以講說《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。這也是歷史的方法論，所表現出來的治學態度及其可信的成果」[註 45]。印順法師「而以《大乘起信論講記》來肯定中國佛學及印度如來藏系的法義，要比玄奘傳譯印度唯識學，更為優越。印老自己未必贊成如來藏系的真常唯心論，卻給了《起信論》相當高的評價」[註 46]。「原則上印老是主張《起信論》非譯自印度的梵文，而是出於中國地論宗的北道派學者之手。」[註 47]印順法師「故在《大乘起信論講記》中，不僅不以世法研究佛法，進一步是以真常唯心論研究真常唯心論，又以《大乘起信論》介紹《大乘起信論》」[註 48]，由於印老的研究方法獨特，所以他取得了非常豐碩的成果，使《起信論》不僅有了大乘經典的依據，而且還與《阿含經》的緣起論相聯繫起來。特別是「以十二因緣來聯繫這三組名相（三細、六識，心、意、意識，六種染心之間的關係）」[註 49]來研究《起信論》，這在國內外是獨一家的，聖嚴法師為此特別推崇。因此印順法師的研究成果是相當獨特的，這與他的廣博的學識有至要的關係。

三

八〇年代以後，隨著大陸佛學研究的活動恢復，《起信論》的研究作為二十世紀佛學研究的餘緒，曾經一度又舊話重提。九〇年代初學者方立天、高振農、郭朋、游有維、王智隆、蔡惠明、妙有、鄭耀秋、葛兆光、韓鏡清、杜繼文、肖蕙夫等人都發表過這方面研究的心得或隨感。特別是高振農先生搜集和整理，並總結了二十世紀的《起信論》研究情況，於一九九二年出版了《大乘起信論校釋》一書，在書中他對《起信論》做了較好地概括。他說：「《起信論》的真偽問題，經過近代學者七八十年的考證、研究和論爭，至今仍沒有取得完全一致的看法。但是，從近期一些學者所發表的文章看，似乎多數人已傾向於是中國人的撰述。我個人也認為，它應該是一部中國人撰述的著作。」[註 50]

他主要從二方面來考察了《起信論》的真偽，「首先，從文獻上、考證上來說，現存的所有關於馬鳴傳記的資料，都沒有提到馬鳴曾做過《起信論》。……同樣，有關真諦的傳記資料，如現存的《續高僧傳》卷一〈真諦傳〉及其弟子〈智（愷）傳〉中，也都沒有提到真諦曾經翻譯過《起信論》。……我個人認為，僅僅依據這些經錄來確定《起信論》就是馬鳴作、真諦譯，其根據並不是很充分的。……其次，就《起信論》本身的思想來說，也不像印度人的撰述，因為《起信論》的基本思想與《唯識論》的思想可以說是大相徑庭，有些地方

甚至是根本對立的。它所主張的『真如緣起論』，在中國佛教思想中獨樹一幟。這種思想，似乎在印度是不可能有的。……從以上兩方面來看，我認為《起信論》這部書，確實不是印度人的撰述，而是出於中國人的手筆。……或許是中國禪宗的先驅者某一禪師所作。其所以要託名而不署真實姓名，很可能是作者本人當時在佛教界還沒有什麼地位和影響，唯恐署了真實姓名，會影響到此《論》的廣泛流傳，所以抬出印度大乘學者馬鳴和中國四大譯經家之一的真諦作為作者和譯者，目的是使自己創造的理論能得到更為廣泛的傳播。」[註 51]但是也有人還不同意這種說法，如韓清鏡先生就認為南北朝時的地論師曇延作《涅槃大疏》，然後將此疏名之為《大乘起信論》。因為曇延「自信始能悟入，為啓盲人明，故須起信。為要認識佛性或如來藏故，論名《起信》。」[註 52]

杜繼文先生有自己的看法，他認為「《起信論》的面世，只能在五四八年到五八八年的四十多年內。」[註 53]「曇延一直活躍在南北朝地論學勢力範圍，與儒士也頗有接觸。他曾經解釋『方圓動靜』四字謂：『方如方等城，圓如智慧日，動則識破浪，靜類涅槃室。』……這四句話與《起信論》的思想結構大致相當。……但他（引者按，指曇延）以馬鳴名義作疏，而且思想如此接近《起信論》，使人很容易懷疑曇延就是《起信論》的真正作者。……根據這樣一些現象，說曇延總結了南北朝末期的義學主流和禪法新潮，以馬鳴夢授的形式寫成《起信論》，是極可能的。……此經由『疑經』，變成『譯經』，實出於朝廷的決定。」[註 54]

應該指出，杜繼文先生對《起信論》的研究是非常全面的，而且裡面有很多新意，特別是從中國思想整體來看待《起信論》，從佛教發展的脈絡來看《起信論》，指出了《起信論》在中國哲學史和中國佛教史的重大歷史作用和重要貢獻，如「在南北朝關於佛性論的討論中，有許多外來經籍不同的主張，可以說是《起信論》思想形成的另一種背景。」[註 55]「由重點對治煩惱污染為清淨的外來佛教，轉到《起信論》以靜心息念為清淨，與中國禪思想發展很有關係。」[註 56]「《起信論》是把儒、道的這類思想在佛教的旗號下集中概括了起來，不但成為此後佛教發展的重要方向，而且也將『主靜』的傳統鞏固下來，變成了一股相當穩定的歷史長風，影響到思想、文化的各個方面，在研究我國國民性格史中，是很值得注意的一環，有人稱中國的文明為『靜態的文明』，《起信論》就是一部有代表性的著作。」[註 57]「《起信論》將『六度』改為『五門』，把禪定與般若合併為『止觀門』，用大篇幅突出論述，可以說是以『止觀』統攝佛教全部修持的嘗試。」[註 58]「在中國佛教史上，有不少高僧反對以神異惑眾，把目擊諸佛斥為幻魔，形成一種令人尊重地正派傳統，《起信論》是這種傳統理論化典範。」[註 59]「《起信論》在哲學理論上影響於諸宗派的，是它的『如來藏緣起』說，對宗教實踐影響最大的，則是它的『止觀』，特別是靜心說。」[註 60]這些都是發前人之所沒逮，有振聵發聵，啓發後人之功用。他最後說：「我的意見，《起信論》是佛教在中國歷史上的產物，在一定程度上表達了社會特定階層在特定時代中的一種特殊心態和追求，反映了我們民族文化心理的某個側面，其產生的社會根源和作用，同中國禪宗產生的根源和作用大體相當，是佛教研究中，需要繼續探索的重要課題。」[註 61]

除了以上關於《起信論》的作者為曇延之說外，近年來徐文明又提出新的一說。二十世紀上半葉，陳寅恪先生曾經撰寫了《梁譯大乘起信論偽智愷序中之真史料》，指出此序中包含真實史料，非後人所能偽造。日本鎌田茂雄先生則認為此序中有一部分為智愷所作，因此《起信論》確為馬鳴所作。徐文明撰文反對兩人的說法，認為作此序的「作者很可能是一個跨越梁陳隋世、熟悉南朝史事的僧徒，不可能遲至唐代。」[註 62]而且此序的作者不通梵文，又與地論師南道有關，此序的作者很可能與曇遷有關，或許就是曇遷。因為「曇遷和慧遠、曇延一樣，是最早弘揚《起信論》的名僧，但又號為禪師，講求實修，未曾從事過經典翻譯，因此，曇遷最符合前述作偽序作者之條件的。」[註 63]徐文明先生進一步說：「曇遷將此論翻譯時間由費長房所云梁太清四年（西元五五〇年）改為梁承聖三年癸酉歲並非是由於他發現了新資料，亦非出於無心之誤將承聖三年甲戌歲稱為癸酉歲，而是有意暗示此論的真正來歷，表明它並非真諦所譯，而是慧光法師晚年之作。」[註 64]

現在更多的學者並不刻意去強調《起信論》的真偽，而是去挖掘它的價值和論及它的影響。郭朋先生從義理的角度論說了《起信論》的思想。他說：「我們認為，《起信論》這部書，確有可能是假託的；而《起信》的思想，從根本上來說，卻也是主張『真如緣起』論——真心一元論的大乘佛教各派所共有的。」[註 65]

方立天先生指出，華嚴宗創始人法藏的思想曾受到《起信論》的重大影響。法藏所建立的華嚴宗的「法界緣起說」，講「真心」、「淨心」，「認為清淨並不遠離污染，佛智並不脫離眾生的認識，所以，說這個人的心能變現一切。這種理論顯然是具有主觀唯心主義性質的。」[註 66]

郭朋先生考察了禪宗南宗的創立者惠能的思想，認為在世界觀上惠能受到「真如緣起論」的影響。楊曾文先生也指出：「《大乘起信論》中的『一心二門』的思想是南宗禪法的重要理論依據。」[註 67]高振農先生也強調這一點，並且肯定了呂澂先生所說的《起信論》與《楞伽經》的關係，並且批評王恩洋先生的係「附法外道」所作的說法。吳可為從中國佛學「融通」的角度，從華嚴、賢首、唯識等角度，認《起信論》「真如緣起」為真為實，撰文〈辨「真如」義——略論《大乘起信論》核心思想〉，[註 68]直接點名批評歐陽竟無一派的說法，這篇文章是近年來有關討論《起信論》的文章中比較突出的一篇。不過在筆者看來，此文仍然沒有能夠徹底解決過去一直存在的理論衝突，而且從「融通」的角度來證實《起信論》，二十世紀初已經由常惺作過，王恩洋專門作過「駁議」。^[註 69]

肖蕙夫就認為，「周隋之際作為『群爭之評主』的《大乘起信論》的出現，可視作佛學心性論得以中國化的標誌。接著在《大乘起信論》思想的影響下，北禪南義進一步匯合，促使達摩以來般若思想融通《楞伽》，導致『東山法門』的創建及一批早期禪宗文獻（如《最上乘論》……《壇經》等）的產生，可以視作佛學人生觀、價值觀論中國化的標誌。」^[註 70]

杜繼文指出，「許多類似經典（引者按，指《金剛經》、《楞伽經》）在中國傳統思想上的綜合，其最集中、最簡明的概括，反映在《大乘起信論》中。」從「此『一心』從『二門』考察，一名『真如門』，其性『不生不滅』，是絕對的『不動』（靜），永恒的存在（常），無任何分別（一），大體相當受到大乘佛經所謂的『如來藏』，而受到中國儒道主『靜』說的影響。」「此『心』大體相當於大乘經所說的阿賴耶識，而滲透了中國儒道以天地萬物皆起於動的精神。這樣，《起信論》就提出了雙重的本體論……這個絕對唯心主義的本體論結構，看起來簡單，但從這些簡單的規定和關係中，往往能敷演出許多新的思想體系，並直接影響著禪宗的宗教實踐。」「禪宗以後湧現出許多宗派，提出不少驚世駭俗或深蘊睿智的箴言警句，無不可以從《起信論》構造體系中演繹出來。」[註 71]

龔雋認為，「《起信論》代替《楞伽經》一種更為合理的解釋，可能要從禪學中國化的立場去尋找。」[註 72]

吳立民指出：「從道信到弘忍的東山法門，則以『一行三昧』為中心，以守自心為方法，這是導入《大乘起信論》把『一行三昧』提到止觀的很高地位的反映。」[註 73]

高振農說：「我認為，它在融會中、印佛教文化，發展佛學思想，創立具有中國特色的佛學理論方面，可以與禪宗的基本經典《壇經》相媲美。它對其他各派的影響，也和《壇經》不相上下。而在整個佛教界所起的影響方面，則大大地超過了其他一切佛教論著。」[註 74]

對《起信論》與天台宗的關係，學術界通常認為，天台宗的早期思想與《大乘起信論》沒有聯繫。但潘桂明在其所著的《智顛評傳》第四章《智顛的止觀學說體系》[註 75]中，指出《大乘起信論》的出現，不是孤立的事件，它是南北朝佛教走向融會統一的產物，並由此而影響此後全部中國佛教哲學理論的展開。幾乎在同一時代產生的《大乘起信論》和慧思的《大乘止觀法門》，有著基本相同的社會條件和佛學背景。《大乘起信論》重視止觀並修，以止觀來統攝全部佛教修持。這一事實，反映了它與天台止觀的理論和實踐有著內在的聯繫。智顛繼承慧思止觀雙修傳統，為完成南北佛學的統一，建立止觀學說體系，不能不在哲學理論上借助《起信論》。《修習止觀坐禪法要》在說到止觀修習時，即明確指出要以《起信論》所說的「正念」來克服馳散之心。但智顛受《起信論》的影響，主要落實在止觀學說體系的形成上。《起信論》的思想體系，由一心、二門、三大、四信、五行構成。這個體系，包含了哲學本體論、宇宙發生論、認識論、信仰論和方法論，與智顛天台止觀的一念三千說、性真實相說、止觀並重說中體現的有關思想基本上是一致的。智顛的止觀體系，雖然沒有《起信論》的「一心二門」之說，但它以「一念三千」、「圓融三諦」等學說有效地調和統一了本體與現象、出世間與世間、涅槃與生死。天台理論強調「一念心」的本體論意義，與《起信論》提倡的真如（如來藏）緣起說，在架構理論體系的思想方法上是相似的。《起信論》認為，由於一心具真如和生滅二門，所以能攝「一切世間法、出世間法」。它說：「心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別」；「心生滅者，依如來藏故有生滅心。」這一思想調和了佛教出世理想和中國傳統入世主張，十分適

合大乘佛教在中國的傳播。[註 76]評論者王雷泉認為「作者敢於探討這一懸而未決的瓶頸問題，顯示了可貴的理論勇氣。」[註 77]

總之，這些研究可以代表二十世紀下半葉對《起信論》研究的深入和達到的新的高度。由此可見，「《起信論》義理真偽之爭必然蘊含了極其深刻的原因，也必然造成長遠的影響，是近代佛教史所無法迴避的一個問題。」[註 78]

四

葛兆光先生在總結二十世紀上半葉發生的這場《大乘起信論》之爭後，認為：「對於宗教經典的追問，尤其是應當擺脫這種執拗，儘管這一執拗在某種程度上是『道理』，否則真是可能愈辯愈糊塗，最終也沒有結果，二〇年代圍繞《大乘起信論》的這場爭論，也許就是一個現成的例子。」[註 79]通過上面對百年爭論的回顧，這個結論應該說還是有一定道理的，因為到現在我們已經跨入了新的世紀後，這場爭論所涉及到的一些重要問題至今還沒有結果，例如關於《起信論》的作者這個最關鍵的問題，如果解決了，就可以澄清此論是否為偽作的問題。這個問題早在千年前就已經存在了，古人當時也無法弄清，經過了這麼多年，當我們還沒有進一步發現新材料時，僅僅依據現有的材料，真如葛先生所言「否則真是可能愈辯愈糊塗，最終也沒有結果」。

肖蕙夫先生對此也有一個類似的總結，他說：「回顧本世紀以來，圍繞《起信論》著、譯者的真偽問題與義理內容的是非問題所展開的爭論，眾說紛紜，莫衷一是。長期爭論雖迄今沒有結論，卻對研究者富有啓示。通過爭論，至少足以表明：

「(一)《起信論》舊題馬鳴造、真諦與實叉難陀兩譯，均實屬可疑。經一個世紀以來中、外學者的多方研討，無論從佛教文獻考訂，還是從佛法思想分析，都表明《起信論》不太可能是印度撰述。因現存所有關於馬鳴的傳記資料，全沒有馬鳴曾撰《起信論》的任何記載；又有關真諦的傳記資料也沒有真諦曾譯過《起信論》的記載。如費長房的《歷代三寶記》等部分後出經錄所記此論為馬鳴造、真諦譯，似為臆測或誤記，並無充分根據。特別是按《起信論》的基本思想和文風來說，也不大可能是印度佛教著作。因其核心思想『真如緣起論』及其『體用不二』的思維模式，不可能產生於印度，而在中國佛學中則是主流思潮。而文字流暢，也不像譯作。至於有的論者因傾向於肯定《起信論》為中國撰述而推論到作者可能為誰。如日本學者有的推斷《起信論》的作者應是梁陳之際北方地論師曇遵口授、曇遷筆錄而成。中國學者有的推斷是北方地論師中善於『標舉宏綱』的曇延，為總結當時義學發展和禪法新潮，以馬鳴夢授的形式而撰著的。有的推斷為中國禪宗的先驅者某一禪師所作，其所以託名馬鳴造、真諦譯，是爲了使此論得到重視和廣為傳播。還有中國學者認為不必具體求索某人，『安知非當時有一悲智雙圓之學者，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』；『此書實人類最高智慧之產物』，『以佛家依法不依人之義衡之，雖謂

為佛說可耳」。凡此，雖多臆測，當非定論，但確可以啓發思考，而不致蔽於一曲，拘於一說。

「(二)《起信論》思想的獨創性及其固有之理論價值，經過反覆爭論，確乎愈辯愈明。《起信論》以『一心二門』為中心層層展開它的哲學思辨，雖也繼承、沿襲了以往佛教經論所習用的概念、範疇和命題，卻講出了許多富有獨創性的新意。諸如，由『一心開二門』而對『如來藏』、『阿黎耶識』等所作的新的解釋。說『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』。把人人皆有佛性具體化為『眾生心』、『總攝一切法』，（『含融淨染』，既具足『淨法』，也為一切『染法』所依），所以稱為『如來藏』。這與傳統將『如來藏』僅歸結為清淨佛性有所不同。至於『阿黎耶識』，更明確地區別於傳統的唯一識學所謂『虛妄唯識』（偏於把阿黎耶識作『雜染根本』，稱為『染八識』），而肯定為『染淨同依』。據此，能更好說明真如法性受染隨緣與沿流而返的『染淨互熏』義和『自信己身有真如法，發心修行』的證悟『成佛』義。又如，由『染淨互熏』所顯示的『覺』與『不覺』的雙向運動，《起信論》把真如法性規定為『本覺』，而就『心體離念』的覺義，作了詳細的分疏：『始覺』是就『本覺』在無明位中的『自覺』而言，是『本覺』的自我復歸的開始；就離念而復歸『本覺』的程度不同，又分『不覺』、『相似覺』、『隨分覺』、『究竟覺』等，從而凸顯和完善化了『心性本覺』的義理，而與印度佛學傳統的『心性本寂』的說法迥然有別。此外，《起信論》所立的『體用不二』義、『色心不二』義以及『止觀俱行、智悲雙運』的修習法等，均有其別有會心，異於舊說之處。這種種獨特創見，正是通過歷次爭論，特別是通過某些堅持舊統的貶評而得到顯揚。

「(三)關於《起信論》思想在佛學發展中的歷史定位，也基於歷代褒貶各異的評論和互諍而得以逐步闡明。《起信論》繼承了印度佛學中的如來藏系的思想而又有所發展和新的開拓，形成與中國傳統哲學有所融通的中國化的大乘教義。一方面，中國化的大乘教義，諸如『真如緣起論』等，在印度如來藏系經論——如《大般涅槃經》、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》、《楞伽經》、《究竟一乘寶性論》中也可以找到某些依據，但在印度如來藏系沒有發展成中觀、唯識那樣龐大、獨立的學派，只是在一些觀點上與中觀、唯識都有歧異。而這些如來藏系經論在南北朝時期譯介到中國，卻受到特別重視和闡揚，發展成為與中觀、唯識兩派鼎立而三、並試圖統會而超越之的獨立體系，《起信論》就是這一理論體系的完成。

「另一方面，《起信論》以其與中國傳統哲學的會通而有新的開拓，故雖源於如來藏系經論而又與印度如來藏思想迥異其趣，有的論者，經過深入考辨，指出《起信論》所講的真如緣起之說，與《勝鬘》、《楞伽》等如來藏學說實有差異，因而判定《起信》之說，『聖教無徵』。但《起信論》的早期研究者，卻從判教的角度，肯定了《起信論》思想屬於如來藏系而給予了很高的評價。如元曉在《大乘起信論別記》中認為《起信論》的『性、相不二』思想超越了中觀與瑜伽，而成為『群諍之評主』。（詳見元曉：《大乘起信論別記》。）法藏在《大乘起信論義記》中，綜述了印度中觀、瑜伽二系的激烈論爭，而以『會通』之法，

『隨教辨宗』，認定『現今東流一切經論，通大小乘，宗途有四』除小乘諸部的『隨相法執宗』外，大乘教義判為三宗：1. 『真空無相宗，即《般若》等經、《中觀》等論所說是也。』2. 『唯識法相宗，即《解深密》等經、《瑜伽》等論所說是也。』3. 『如來藏緣起宗，即《楞伽》、《密嚴》等經、《起信》、《寶性》等論所說是也。』法藏特對『如來藏緣起宗』，許為『理事融通無礙說』。（詳見法藏《大乘起信論義記》）

「此後如明代的通潤，在其所撰《大乘起信論續疏》中，繼承法藏的判教思想，更將大乘教義判為三宗：『法相、破相與法性』而凸顯了《起信論》在佛學邏輯發展中超越空有的最高地位。其言曰：『宗法相者，謂真如不變不許隨緣，但說萬法皆從識變而事事俱有，其弊也流而為常、為執著；宗破相者，謂緣生之法不入法性，故說三界唯是一心，而法法皆空，其弊也流而為斷、為莽蕩；宗法性者，謂真如不變隨緣而能成一切法，故無法法俱空之弊，由真如隨緣不變而能泯一切法，故無事事俱有之偏。此則空、有迭彰，執、蕩雙遣，故知即萬法以顯有者為妙有，離萬法以顯空者為真空，不即不離以顯中者，即真空以顯妙有，故雖空而不空；即妙有以顯真空，故雖有而不有。然前之二宗雖建立不同，各有妙旨，而馬鳴總以一心九識統之，若鼎之三足，伊之三點。……此馬鳴一論，尤為圓通無礙，獨出無對者也。』（詳見通潤：《大乘起信論續疏》）此類評價，似乎褒揚過高。

「及至近世，唯識獨盛，一些論者基於唯識學立場，揭示了《起信論》與印度大乘佛學，乃至印度如來藏系的思想差異，因而或認定『真如緣起之說出於《起信論》』；或把《起信論》斥為『梁、陳小兒』所作的『偽論』。但另一些論者，為辯護《起信論》的理論價值，仍承繼中國佛學判教理論的優勢以確定其歷史地位。如楊文會即肯定《起信論》具有兼宗性、相的特點；梁啟超讚揚《起信論》『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』。太虛依教理分大乘佛法為三宗：法相唯識宗、法性空慧宗、法界圓覺宗。印順繼承太虛思路也分別稱之為：虛妄唯識論、性空唯名論、真常唯心論。前二宗相當於印度的中觀、瑜伽二派，而後者乃淵源於印度如來藏系思想而以《起信論》為完成標誌之真如緣起說。這一中國化了的大乘教義，就這樣通過爭論而逐步確立了它在佛學發展中的歷史定位。」[註 80]

肖先生的評價可以說是一個較為精闢的總結，指出了《起信論》研究的得與失，以及所面對的問題與困惑。

因此可以說，關於真偽的問題目前只好到此為止，在沒有新材料發現之前，就只能以假說為主了。實際上對這個問題，學術界在二十世紀下半葉已經開始淡化，《起信論》的真偽，作者是誰，不再成為學者們討論的中心了，人們只是傾向於此論應是中國撰述，作者現還暫不能定，這種看法應該說是事實求是的。

二十世紀討論《起信論》的問題雖然以真偽開始，但是要指出的是，通過爭論所得到的最重要的結果是關於此論的思想價值和影響。早期關於《起信論》真偽的爭論，雖然反映的

是僧界和居士界的兩種截然不同的對立看法，實際上是牽涉到中國佛教思想特點的實質問題。人們通過梳理《起信論》思想的特點和淵源，又從各種佛教理論對其進行比較，由是才得出對《起信論》之「真如緣起說」的肯定，以此來就說明了中國佛教理論的發展已經到了一個全新的高度，而且這一點均為後來的中國學者給予了充分地肯定，這是當年最早發起這場爭論的大師們所未料到的情況。《起信論》之所以能被人們認識，也正是基於這一點。所以《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，從後來人們對《起信論》的思想的特點之分析，以及看待它對後世的影響，所有這一切表明了二十世紀，像《起信論》這樣一部佛教的經典能起到這樣大的影響，還是不多的，大概只有禪宗的《壇經》研究能與之相提並論。

在二十世紀的《起信論》討論中，歐陽竟無和太虛大師二人無疑是這方面執牛耳者。章太炎和梁啟超二位國學大師則在這方面起過重大的作用。但是我們還應當指出，王恩洋和呂澂二位前輩在這方面的作用是不能忽視的。

歐陽竟無先生提出了真偽問題，但他的理論最後是由王恩洋來系統化、完善化、學理化，以及予以文字表述，如果沒有王恩洋撰寫了〈大乘起信論料簡〉一文，學術界和僧界就不會產生那麼激烈的反響，也不會有那麼多人參與進來，甚至也可能不會引起二十世紀下半葉人們仍在討論這個問題，所以王恩洋在推動爭論這個問題的過程中，所起到的重要作用是應該充分肯定的。

呂澂先生對《起信論》的研究重大貢獻在於，他從心性論的角度予以進行解釋，也就將此問題從單純的真偽版本等簡單化轉向了複雜化，或者說將本屬於人們討論的印度佛教與中國佛教的思想比較問題，轉向了以中國思想為重點的問題，由是加深了這個問題的理論色彩，為人們提供了一個更廣闊的視角和拓展了思路。正是由於他發表了〈《起信》與禪——對於《大乘起信論》來歷的探討〉一文，強調了《起信論》的心性思想，特別是與禪宗思想的關係，影響到後來的學者研究此論的思路，像高振農和杜繼文等人的著作中一直提及到這一點，並在此基礎上進一步加以縱深論證和發揮，使《起信論》的價值越來越顯，地位也越來越高。因此從學術史上來看，高振農先生和杜繼文先生的關於《起信論》的二部著作是二十世紀關於這個問題的一個全面的總結和理論提高的重要成果。

杜繼文先生說，《起信論》是一本世界論著，因為這個問題最早在日本產生的，然後在中國發展的，繼而引起了東西方世界各國佛學界的爭論。「真如緣起說」指明了《起信論》的思想特點，同時也就將其定位在中國佛教思想的層面，與印度佛教的空宗和有宗的學說並列起來，因此事涉到中印佛教思想的性質和發展的理路。二十世紀的佛教研究中，本身就充滿了批評的氣氛，印度佛教思想一直被一些人作為正統佛教思想的參照系，因此《起信論》的思想特點是在這種參照系下而作為被評論的重點。在二十世紀下半葉世界佛學界掀起的「批判佛教」的大討論中，屬於「真如緣起說」的如來藏思想就自然成為了這次討論的主題和主要依據，一些外國學者認為如來藏的思想不屬於印度佛教的理論體系，由是也就關係到中國

佛教是不是真佛教的實質性重大問題，[註 81]雖然這個問題的討論至今中國學者參與不多，然一但開始，《起信論》的思想特點和影響是不能迴避的，可喜的是中國學者已經在這方面做了不少的鋪墊工作，可以說為中國學者參與這場討論打下了一定的基礎。

二十一世紀的陽光已經開始照亮了世界各個角落，《起信論》的研究也帶著仍未解決的不少問題，迎來了新的又一個百年。在這個新的百年裡，《起信論》的研究仍然會受到人們的重視，這是毫無疑問的事情。但是關於這個問題的研究的深度和廣度與過去相比，將會發生一些變化，也許人們對他的真偽會越來越淡漠，但對他的思想價值將會越來越重視，而且也會進一步修正一些原有的觀點，《起信論》對中國佛教各宗派思想和儒學與道教的影響是未來研究的重點，對它的研究也將會進一步細緻化和體系化，可以說，新的百年，將是《起信論》研究精緻化的時代。

【註釋】

[註 1] 〈與鄭陶齊（官應）書〉。

[註 2] 〈與某君書〉。

[註 3] 〈與李小芸（國治）書〉。

[註 4] 《太炎文集·初編·別錄》卷三。

[註 5] 梁啟超《佛學研究十八篇》下冊。

[註 6] 《藏要·經敘·大乘密嚴經》。

[註 7] 王恩洋〈大乘起信論料簡〉，載《學衡》十七期。

[註 8] 同 [註 7]。

[註 9] 王恩洋《五十自述》第二十三頁。四川內江東方文學院本。

[註 10] 常惺的文章刊於《學衡》第二十三期。

[註 11] 〈大乘起信論料簡駁議答辯〉第九頁。《學衡·述學》二十三期。

[註 12] 同 [註 11]，第十二頁。

[註 13] 同 [註 11]，第十三頁。

[註 14] 同 [註 13]。又關於此問題請參見拙文〈王恩洋先生著述小考（一九二〇—一九二三年）〉，載《佛學研究》第七期（中國佛教文化研究所，一九九八年），第九十一—九十一頁。

[註 15] 高振農《大乘起信論校釋》第十三—十四頁（中華書局，一九九二年版）。

[註 16] 關於這場爭論，主要文章有太虛〈大乘起信論真偽辨序〉、〈佛法總抉擇談〉、〈起信論唯識釋〉、〈再議印度之佛教〉、歐陽漸〈抉擇五法談正智〉、章太炎〈大乘起信論辨〉、梁啟超〈大乘起信論考證〉、非心〈評大乘起信論考證〉、王恩洋〈大乘起信論料簡〉、〈起信論唯識釋置疑〉、〈大乘起信論料簡駁議答辯〉、常惺〈大乘起信論料簡駁議〉、陳維東〈料簡起信論料簡〉、唐大圓〈起信論解惑〉、〈真如正詮〉、〈起信論料簡之忠告〉、會覺〈起信論研究書後〉、守培〈起信論料簡駁議〉、印順〈起信論評議〉、呂澂〈起信與禪——對於大乘起信論來歷的探討〉、〈大乘起信論考證〉等。其中有一些文章收入一九三二年武昌正信印務館出版的《大乘起信論研究》一書中。張曼濤編的《現代佛教學術叢刊》第三十五冊《大乘起信論與楞嚴經考辨》也收錄有一部份。肖蕙夫〈關於大乘起信論的歷史定位〉，收入王堯主編《佛教與中國傳統文化》上冊（宗教文化出版社，一九九七年十二月版），可資參考。

[註 17] 釋印順〈起信論平議〉，載近現代著名學者佛學文集《印順集》（中國社會科學出版社，一九九五年十二月版），第八十一頁。

[註 18] 王恩洋《五十自述》第二十三頁。

[註 19] 《內學》第二輯，第一二九頁，金陵刻經處本。

[註 20] 同 [註 19]，第一三一頁。

[註 21] 同 [註 20]。

[註 22] 同 [註 20]。

[註 23] 同 [註 19]，第一三三頁。

[註 24] 同 [註 19]，第一二九頁。

[註 25] 同 [註 19]，第一三三—一三四頁。

[註 26] 同 [註 19]，第一三四—一三五頁。

[註 27] 同 [註 19]，第一三五—一三六頁。

[註 28] 同 [註 19]，第一三六頁。

[註 29] 《大乘起信論校釋》（中華書局，一九九二年），第二十頁。

[註 30] 同 [註 17]，第八十四頁。

[註 31] 參見〈起信論平議〉。

[註 32] 同 [註 29]，第二十三頁。

[註 33] 肖蕙夫〈關於大乘起信論的歷史定位〉，載王堯主編《佛教與中國傳統文化》上冊（宗教文化出版社，一九九七年十二月版），第二七三—二七四頁。

[註 34] 〈是非與真偽之間——二〇年代關於大乘起信論爭辯的隨想〉，載《葛兆光自選集》（廣西師範大學出版社，一九九七年版），第二一八頁。

[註 35] 同 [註 34]。

[註 36] 同 [註 34]，第二一九頁。

[註 37] 同 [註 34]，第二一八—二一九頁。

[註 38] 同 [註 34]，第二二二頁。

[註 39] 同 [註 33]，第二七八—二七九頁。

[註 40] 《學術月刊》一九六二年第四期。

[註 41] 《現代佛學》一九六二年第五期，第七—八頁。

[註 42] 同 [註 41]，第六頁。

[註 43] 同 [註 41]，第八—九頁。

[註 44] 同 [註 33]，第二七八—二七九頁。

[註 45] 《中華佛學學報》第十三期（中華佛學研究所，二〇〇〇年五月版），第一頁，卷上中文篇。

[註 46] 同 [註 45]，第四頁。

[註 47] 同 [註 45]，第五頁。

[註 48] 同 [註 45]，第七頁。

[註 49] 同 [註 45]，第八頁。

[註 50] 《大乘起信論校釋》（中華書局，一九九二年版），第二十一—二十四頁。

[註 51] 同 [註 50]，第二十一—二十五頁。

[註 52] 韓鏡清〈唯識學的兩次譯傳——大乘起信論爲曇延所造〉，載《佛學研究》第三期（中國佛教文化研究所，一九九四年），第六十八頁。

[註 53] 杜繼文《大乘起信論全譯》（巴蜀書社，一九九二年版），第六頁。

[註 54] 同 [註 53]，第七—九頁。

[註 55] 同 [註 53]，第二十八頁。

[註 56] 同 [註 53]，第二十九頁。

[註 57] 同 [註 53]，第三十—三十一頁。

[註 58] 同 [註 53]，第三十一頁。

[註 59] 同 [註 53]，第三十六頁。

[註 60] 同 [註 53]，第三十八頁。

[註 61] 同 [註 53]，第四十頁。

[註 62] 徐文明〈梁譯大乘起信論考證〉，載《國學研究》第四卷（北京大學中國傳統文化研究中心出版）。

[註 63] 同 [註 62]。

[註 64] 同 [註 62] 。

[註 65] 《漢魏兩晉南北朝佛教》（齊魯書社，一九八六年版），第七三八—七三九頁。

[註 66] 《華嚴金獅子章校釋》（中華書局，一九八三年九月），第二十七頁。

[註 67] 《唐五代禪宗史》（中國社會科學出版社，一九九九年版），第三一五頁。

[註 68] 《法音》一九九八年第七期（總第一六七期）。

[註 69] 參見〈大乘起信論料簡駁議答辯〉，載《學衡·述學》二十三期。

[註 70] 《「東山法門」與禪宗》第二頁（武漢出版社，一九九六年）。

[註 71] 關於此問題還可參見杜繼文《大乘起信論全譯》（巴蜀書社，一九九二年版）。

[註 72] 〈曹溪禪學典據考釋——從大乘起信論看曹溪禪學的形成與開展〉，載《中國哲學史》一九九八年第二期。

[註 73] 《禪宗宗派源流》（中國社會科學出版社，一九九八年版），第三十九頁。

[註 74] 同 [註 29] ，第二十五頁。

[註 75] 南京大學出版社，一九九六年二月版。

[註 76] 參見《智顛評傳》，第一五三—一六〇頁。

[註 77] 《法音》一九九八年第一期（總第一六一期），第二十八頁。

[註 78] 聶清撰〈起信論義理真偽之爭〉，載《佛學研究》一九九六年刊，第二八八頁。

[註 79] 同 [註 34] 。

[註 80] 同 [註 33] ，第二八三—二八九頁。

[註 81] 參見林鎮國〈佛教哲學可以是一種批判哲學嗎？——現代東亞「批判佛教」思潮的思想史省察〉，釋恒清主編《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》（臺灣：東大圖書公司，一九九五年版）。李四龍《現代中國佛教的批判與反批判》，載《佛學研究》一九九九年刊（北京中國佛教文化研究所）。