

初民

編者按：本文不代表作者之意，亦不代表本刊之意，只是作者因此困惑，遂提出問題，蓋性相兩宗之諍，遠自印度，非自民初始也；但迄無結果，仍令讀者茫茫然無所歸。

義理是尚，不以為法諍，①當以佛語為標準。②當以佛經為標準。③大東之法諍，當以佛經為標準。④作者當以佛經為標準。⑤吾人當以佛經為標準。⑥吾人當以佛經為標準。⑦吾人當以佛經為標準。⑧吾人當以佛經為標準。⑨吾人當以佛經為標準。⑩吾人當以佛經為標準。

印，凡研大乘佛學，首先要把握此標準尺，研究出來，遇有異端，則是非之判，不至茫然。

大 乘 起 信 論 之 法 諍

富 吉 藍 □ □ □



富吉藍：介間者作
史歷學大讀勤者辟現
士碩金獎勒密所究研
獎得獎獎勒密年本

末石球楊仁
山居士大力
弘揚佛法以
來，我國佛

自 從
清

教呈現出一派復興氣象。民國初年，佛學界名家輩出，太虛、歐陽漸、韓清淨等人及其門下，把我國佛學研究帶到有宋以來的最高峯。由於對佛學義理極深研幾的結果，往往使專研一宗者，發現到其他各宗義理與本宗義理的衝突、不協調。而法義之諍也就由是而起。如唯識學上見（見分）、相（相分）別種或非別種之諍，楞嚴（經名）、起信（起信論）真（分宗與否之諍，楞嚴（經名）、起信（起信論）真偽之諍等，皆為民初佛學界之熱門論題。而引起法海波瀾最大、最為當時佛教界人士所矚目者，輒為起信論之真偽問題。本文根據當時論辯之諸文，期對此一現

專 著

代佛學史上之重要問題，略作整理。文末並願對此大法諍之歷史意義，略抒管見。並提出筆者個人之感想，以就正於方家。

一、批評起信論者之見解

藍吉富：大乘起信論之諍法

1、在我國尙未掀起此次法諍之前，日本已有部份學者對起信論之作者、譯者問題發生論辯。從明治末葉到大正十年左右，望月信亨、松本文三郎、村上專精諸人皆主張起信論並非如舊傳所謂爲「馬鳴菩薩造，真諦三藏譯。」民國十一年九月，梁任公先生參閱上述日本學者之論述，加上其個人之獨特發現，乃作成「大乘起信論考證」一書，以爲起信論非馬鳴造，非真諦譯，而斷定爲陳隋間中國學者所撰。

梁氏循思想史之進化公例，認爲佛教史亦係進化式地演進。他依照此一公例，輔以考據學上之各種方法，從文獻上、學理上以探究起信論之作者與譯者。該文所持證據，重要者有如下幾點（凡引號內之字句，悉爲梁氏原文：）

一、「所有一切關於馬鳴傳記之資料，從未有

一字道及此人曾著起信論。」如馬鳴菩薩傳，付法藏因緣傳、世親傳、大唐西域記、南海寄歸內法傳等書，皆未述及馬鳴著起信一事。

二、印度佛教著作中，如龍樹大智度論，與護法、清辯等人之著作，亦未見道及馬鳴作論之事。

三、道宣續高僧傳中之真諦傳，亦未提及真諦譯起信論。

四、開元錄謂，梁承聖三年譯起信論時，智愷爲筆受者。實則承聖三年智愷尙未及見真諦。且真諦、智愷傳內皆未敘及該事。此外，法經之業經目錄謂真諦所譯書目中無起信一論。

五、唐譯起信一事，原屬子虛，此日人望月信亨氏辨之極詳。「唐譯」云者，實爲舊譯之改頭換面而已。

六、從起信論之根本思想、與佛身論、心識論上考察，可知起信論爲會通大乘教理，折衷空有諸說之作。從學術思想史之演化痕跡，及起信論之所欲對治者觀察，可知一其書蓋產於無小乘、無外道之國，且當大

乘各派訂爭混亂之時，而印度則非其倫也。

梁任公此文發表在當時的「東方雜誌」。如實觀之，梁氏此文，實在是一篇很好的考證文字。然而儘管此文之論證有難以反駁之處，但當時佛學界對該文並未太重視，甚至有人詆之為「不過經生考據氣習」。至於起來為文反對梁氏之考證者，有太虛法師之「評大乘起信論考證。」一文。

2、對於梁氏的考證，佛學界雖然並未熱烈反應。但是當南京支那內學院的歐陽竟無、王恩洋師徒起來破斥起信論時，佛學界即告波濤洶湧，議論滔滔。起信論之價值問題成為其時佛教繙素所極關心的論題。

歐陽竟無是民初唯識法相學的大師，也是復興奘、基法相宗的大功臣。他立足在法相唯識系的立場，從義理上去批判起信論的內容及價值。其主要論證及主張，於民國十一年九月在有關唯識要義的演講中，正式公諸於世。該演講即飲譽學界之「唯識抉擇談」。在該次演講中，歐陽氏對起信論的作者問題，並未加以考證，仍沿襲傳統說法，認為是

馬鳴所作。但對起信論的價值，則頗表懷疑。他說：「馬鳴學出小宗，首宏大乘，過渡時論，義不兩牽……，故立說粗疏，遠遜後世。」據「唯識抉擇談」所載，起信論之失有如下數點：（引號內文字皆「唯識抉擇談」之原文）。

一、起信論學說，曾受分別論者之影響。

二、「起信論不立染淨種子（註⑤），而言薰習起用，其薰習義亦不成。」

三、起信「不立正智無漏種子（註⑥），則於理失用義，於教違楞伽。其以三細六粗連貫而說也，則於理失差別，於教違深密。」

此外，歐陽氏在其所撰「楊仁山居士傳」一文中，又關起信道：「起信之謬在立真如門、而不立證智（註⑤）門，違二轉依（註⑥）。般若說與生滅合者為菩提、不與生滅合者為涅槃，（註⑦）而起信說不生不滅與生滅合者為阿梨耶識。瑜伽薰習是識用邊事、非寂滅邊事，而起信說無明真如互相熏習。」

歐陽氏此論一出，當時佛學界頗受震撼。因為

起信一向為傳統中國佛教（如賢首、天臺二宗）諸師所重視，如今一旦被望重學界的歐陽大師所評斥，對於中國傳統佛教義學之否定式的影響，自是不能等閒視之。因此，乃有太虛大師之「佛教總抉擇談」一文出來為起信作辯。

3、繼歐陽氏之後而大力破斥起信論者，為歐陽之弟子王恩洋。王氏與呂秋逸（澄）、景昌極、聶耦庚，並為內學院歐陽氏門下之健將。其中王氏立言之激烈，尤在諸人之上。民國十二年二月，王氏發表「大乘起信論料簡（註⑦）」，將此次論辯帶至最激烈之境。

「料簡」一文，先述「緣生」與「法性」之義理，然後評破起信論。其觀點較其師更為激進，而且根據梁任公之考證，認為該論並非馬鳴造，「乃陳梁間人偽作耳。」該文大要有如下幾點：（引號內文字皆「料簡」原文）。

- 一、起信論之眞如，其性是常是一，能生起萬法。此不但與般若、瑜伽等所言不合。且「違失法性，亦失壞緣生。」因為眞如僅可有遮義，不可有表義。

二、若依起信所論，則「能生既同、性相既同、覺性既同，更憑誰何而云此是無明、此是無漏、此是覺、此是不覺？自語相違，無有是處。」

三、起信謂無明為無因無緣而生者。然又謂諸佛法有因有緣，因緣具足乃得成辦，此實自相矛盾之語。

四、起信之說眞如，同於外道數論之自性。其說眞如無明相互熏習、大違唯識宗義。

五、起信之「唯心」說，為「似唯心」、「偽唯心」，有背唯識之理。其三細（註⑧）

六粗（註⑨）之說，有共因、不平等因之失。

六、總括起信之過為：背法性、壞緣生、違法識。

綜合上述諸理由，王氏乃下一完全否定的價值判斷，斥起信為「定非佛法」、「同外道論」。

除梁、歐陽、王諸氏外，另外有李翊灼氏在其「佛家典籍校勘記」（稿本、待梓）中也考證出起

信之作者譯者皆有問題。惟其論據，大體不出梁氏考證之範圍。故此處略而不敘。

4、上述三人，雖然對起信論都採取懷疑或否定的看法，但對起信論所作的評價，則各不相同。梁任公斷定此論為中國人所造時，是用正面的評價。認為此論是「消化印度的佛教，而創成中國的佛教之一大產物。」「實人類最高智慧之產物，實中國印度兩種文化結合之晶體。」

而歐陽氏則認為起信論是馬鳴由小入大之過渡作品，「立說粗疏，遠遜後世。」且謂該論在千餘年來之中國佛教界「魚目混珠，惑人已久。」並斥該論「支離僞侗之害千有餘年，至今不熄。」我國之賢首、天臺二系義學皆有取資於起信，因此歐陽氏又評此二宗義理為「竊據於外魔。」

王氏更直斥此論之作「出於梁陳小兒，無知偏計。」又謂「此論而可存，將三藏十二部經，空有兩宗、一切論義、並可廢矣。」該論「貽諸後世，習尚風行，遂致膚淺模稜、割盡慧命。」對起信之關斥，至此可謂造極。

二、維護起信論者之見解

在這次法義之爭中，起來維護起信論的，除了太虛法師一系之外，其餘傳統佛教徒大體也都站在維護起信論的立場。當時為文反對歐陽師徒之議論者，除了太虛以外，另有章太炎、唐大圓、陳維東、常惺、守培等人。在聲勢上，比否定派較為壯大。

維護起信論之諸家，以太虛大師最具代表性。針對梁氏的考證，太虛有「評大乘起信論」一文。針對歐陽氏之「唯識抉擇談」，太虛又有「佛法總抉擇談」之作。

「評大乘起信論考證」一文，發表於海潮音四卷一期。其主要主張，有下列數點：

一、真諦譯起信於梁朝時。惟其後所譯諸論則皆出於陳朝，故起信未入目錄。法經不詳此故，遂以之入疑。

二、唐均正所引北地論師之說，謂「昔日地論師造論」云云者，係出於北方地論師之借

端排斥此論。

三、東洋學術皆從內心薰修印證而來，與西洋學術之向外境測驗者不同，故不能用西洋學術之進化眼光來考察。梁氏之佛教思想進化之說可謂全誤。

四、因此之故，起信仍爲馬鳴造，真諦譯。

太虛之另一文字：「佛法總扶擇談」於民國十一年十二月發表於「海潮音」。該文係針對歐陽氏之扶擇談而發。以爲歐陽氏之論「以之專談唯識一宗，雖無不可，而置之佛法總聚中，則猶須爲扶擇之扶擇焉。」因此而有此作。

「扶擇」一文，首先略釋徧計所執、依他起、圓成實三性之義理，繼而以這三性爲準，判攝中國大乘八家之學，使之分屬三宗。三宗即般若宗、唯識宗、眞如宗。其中眞如宗「偏依托圓成實性而施設言教……唯立無破，以開示果地證得之圓成實性起信。」起信論即係屬於此宗者。這是以重新判教的方式，予起信之價值以正面的肯定。對於歐陽氏評斥起信之諸點，太虛以下列諸說駁之。（引號內文字皆太虛原文）

一、起信論屬眞如宗。眞如宗與唯識宗雖同屬大乘佛法而各有所主。眞如宗以圓成實性爲主，唯識宗則以依他起性爲主。因有此一大前提之不同，故眞如宗可言無明與眞如相互薰習，而唯識宗則不可。因爲「二者各宗一義而說，不相爲例，故不相妨，」故可道並行而不相害。

二、「唯識宗乃依用而顯體，故唯許心之本淨性是空理所顯眞如。」而「眞如宗則依體而彰用，故言是心從本以來自性清淨而有無明。」

三、般若宗專破計執，故不立種子義。「唯識宗以擴大依他起性故，立法爾具染淨種子。而眞如宗以擴大圓成實性故，諸有漏雜染種說爲不覺……諸無漏清淨種說爲本覺。」此則但取義立名之不同，而非於法有所增減。」

四、歐陽氏以爲起信不立無漏種子，於理失用義，於教失楞伽；三細六粗連貫而說，於理失差別，於教違深密。太虛駁之曰：「

起信論於正智真如誠不定分，而有時亦不定合，如曰法身顯現（真如）智覺淨故（正智）。……若據此必謂起信違楞伽者，亦可指唯識違楞伽。以五法分別（識）與正智（智）並談，乃唯識則唯分別故，且亦可曰唯識於理失淨用也。

x x x

王恩洋「大乘起信論料簡」發表之後，起而反駁者甚多，據文獻可考者，即有陳維東、唐大圓、常惺、守培等人。此處但擇唐大圓氏大作「起信論解惑」一文中駁王文之諸要點，略加鋪排，以省詞費。（引號內文字皆唐氏原文。）

一、王氏真如無明不互相薰之說，本諸其師歐陽氏。此「皆為愚於護法之咎」。因為護法之論本亦有其矛盾、偏激之處。

二、唯識所言之薰習，皆是種子薰習，亦名因薰習。而起信不立種子，所言薰習，多是現行，亦為增上緣。此二種薰習各不相同。王氏誤認起信薰習為唯識薰習，故誤。

三、王氏之說增上緣義，與唯識一宗所說不同

。因此王氏「違唯識、背自宗，一錯到底」。

四、王氏之證真如，以之為但是遮詞、而非表詞。唐氏則以為「相宗立正智代真如義，則真如猶可僅有遮義。起信不立正智，則真如不可不有遮表二義。」

五、「王君駁起信，喜將原文節縮，稍變其義，或潛改一、二字以資攻難。」

六、王氏不許真如自體之有相用，亦等於不許真如有體。如此則「一切契經所談真如皆成戲論矣。」

七、王氏攻起信三細六粗之說，謂有共因，不平等因之失。實則「起信依不覺心動、說有無明，由此次第分佈三細六粗，正合佛說十二緣生之正義。」

三、此次法諍之結果及意義

1. 結果

常語謂：「真理愈辯愈明。」這句話若應用在此次辯論上則是不確切的。因為這次法諍的結果，並沒有產生出雙方所共同心服的結論來。民國十四年初，太虛又作「大乘起信論唯識釋」一文，以唯識學闡釋起信之立論依據，並對真如之含義再加解釋。論中仍然未曾絲毫減低其對起信之敬意。而另一面，儘管維護起信論諸師，對歐陽、王氏師徒曾大張筆伐，但內學院師資仍然堅持其舊有的觀點。民國十四年，王恩洋在「起信論唯識釋質疑」中又謂：「起信之過依然安住。背法性、謬緣生、違唯識、非佛教論。」直到民國三十二年，內學院之另一法將呂澄，在其「親教師歐陽先生事略」中仍然這麼說道：

「楞嚴、起信，偽說流毒千年。……至師始毅然屏絕。莫稗務去，真實乃存。」

由此可見，此次法諍，並沒有達到各方所預期的結果。也沒有產生令雙方都口服心服的結論。維

護者仍然奉之若聖典，訶斥者仍然視之如外道。徒然貽後世之初學者以若干不可解之疑惑而已。

2. 此次法諍之歷史意義

就雙方之立場看，此次論辯，可謂之為唯識系與真常系（註⑩）之諍。唯識家篤信唯識系之經論，自必視彼與唯識學說相刺謬之起信學說為非。而真常家當然亦必以楞嚴起信諸真常經論為佛法，故自亦不能容他宗之摧毀。因此，若就雙方論辯之出發點而論？則雙方之態度都是對的。如果有錯，亦祇是可能錯在對義理的體會上有所不同。

唯識宗在唐代僅曇花一現，即告衰落。而唯識學又係印度佛教末期之顯學。故唯識學是屬於印度佛教的。真常系經論（如楞嚴、起信）多半梵本已無，或其書不曾盛行於印度，然其學說則大為傳統中國佛徒所尊崇。真常學說又是中國臺、賢諸宗之思想主流，因此；就其偏向而言，則此次法諍，也可視之為中國傳統佛教與印度佛教之義學之爭。

3. 筆者個人的感想

在這裏筆者忽然生出一個牽涉到佛教信仰的疑問，即到底初學者應該信任唯識家言，抑或真如學說？如果內學院諸人所說不錯，則傳統中國佛教之尊崇楞嚴、起信是否錯誤？賢首、天臺二家之價值是否因此而會動搖？如果就太虛之所判攝，唯識、真常（真如宗）二者皆為佛法，惟各有所偏。果真如此，則何以內學院諸碩學皆未能首肯此義？若說內學院諸人所說有誤，則又不能不讓人興起「歐陽大師尚且如此，我何人斯」之嘆了。

其實，像這種單純的信仰衝突問題，早在印度部派佛教時代即已發生，直到後來大乘、小乘之互斥；空有二系之衝突；中國諸宗派間之對立等，乃日漸顯著。古德可用判教方式加以融通。而今人「求真相」之興緻特別濃，「判教」法已不能滿足人心。因此如何對此一問題作一合理的解決，這該是當代佛教碩學所應關心的問題吧！

註解（此下註解，為編者所附加者）

- ① 法相：此指「法相宗」說，此宗本解深密經一切法相品而立名。
- ② 唯識：此指「唯識宗」說，此依唯識論萬法唯識之理而立名。實則二宗本是一家；不過前約法相門說，次約觀心門說。
- ③ 染淨種子：根境相偶，互相纏縛，產生諸識，猶如色眼鏡，名染污識；以其念念住著，一多相碍，習以成慣，若有所使焉，此種習氣，叫做「染法種子」。反之，根境離纏，心不著境，境不緣心，名清淨識；猶清淨眼，觀一切法，一多無碍，念念不住，叫做「淨法種子」。
- ④ 正智無漏種子：九法界眾生皆有所偏，不能產生正智；皆不究竟，修一切善法，皆有純漏，言其有副作用也。佛以正智而轉諸識入摩羅（無垢識），成大圓境智，故能產生「無漏種子」。又種子者，生發為義，言其能產生無量因功德，沒有一點純漏。
- ⑤ 證智：諸佛證得之「無漏智」也，亦名「一切種智」。若在因位，即眾生八識田中所藏之菩提種子也。
- ⑥ 二轉依：轉者轉變，依者因依。唯識家謂：第八識內藏有「我執」的「煩惱障」，「法執」的「所知障」二種「染法種子」，也有「無漏智」之「菩提種子」。二轉

依者：言依第八識所藏之「無漏智種子」轉捨「煩惱」
「所知」二障，轉證「菩提」「涅槃」二果。

⑦料簡：簡解與兼解之混合名詞，謂於義理整理量裁簡別之義也。

⑧三細：起信論之業、轉、現三識也。一切諸法，本自如義；如義不明，叫做「無明」。以無明故，來義（現象）不了，便成「業識」。以不了故妄加識別，執此業識能見之「見分」為我，名為「轉識」。以能見故，則此業識所現之「相分」為所現之境界，名為「現識」。

⑨六粗：起信論之對前三細而起六種粗相：一者智相：不知「現識」所現之境界，乃自識所現之幻影，如「海市蜃樓」似有實無；若妄加分別，執以為實，即「俱生法執」也。二者相續相：依于前之世智辨聽，分別美之與惡，愛與不愛，人我是非等，相續不斷，即「分別法執」也。三者取相：由于前之美惡，人我是非等，不了虛妄不實，深生取著之意也。四者計名字相：由于取著，轉計名字，若無名字，無法取著；例如呼人為狗，必將實以耳光；若呼華北人為老閩，尤其是呼女性為老閩娘，勢將鼻青眼腫！其實名字者，代表符號耳，若了名字相空，則無煩惱。五者起業相：由于因名取著，造善惡業，例如此是佛，此是菩薩，就去拜他，就是善業。由

于人家喊了妳一聲老閩娘，一言誤會，聚眾修理，就是惡業。雖然善惡不同，皆名「業相」。六者業繫苦相：由于現起業相，則必被業所繫，受苦樂報。假若把人家修理的鼻青眼腫，則必琅鐺入獄，就是「業繫苦相」。

⑩真常，指「真常唯心系」。此為今人印順法師判攝印度佛教三系中之一系。另二系為「性空唯名」、「虛妄唯識」。

□ 身教為先 □

先自除惡，後教人除；若自不除，
能教他除惡，無有是理。是故，菩薩
先應自施，持戒，知足，勤行，精進，
然後化人。

優婆塞戒經