

## 太虚的《大乘起信论》观\*

张文良

**提 要：**在近代关于《起信论》的论争中，太虚是一位很活跃的人物。他多次公开讲演《大乘起信论》，留下讲演录，延续了传统的经典注疏的传统。同时，在《起信论唯识释》中，太虚又表达了会通《大乘起信论》与唯识思想的立场。在研究方法论上，太虚反对梁启超在《大乘起信论考证》中所使用的历史主义的立场，主张佛教思想是超历史的特殊存在，所以不能从思想史的角度把握《大乘起信论》的思想地位。关于《大乘起信论》的评价，太虚反对王恩洋从唯识学立场对此论的全盘否定，而是主张此论在理论上与唯识并不矛盾。太虚站在信仰的立场考察《大乘起信论》，对现代的学术理念持否定的立场。

张文良，中国人民大学佛教与宗教学理论研究所教授。

**主题词：**太虚 大乘起信论 起信论唯识释

自杨文会居士在中国佛教复兴运动中提倡“马鸣宗”、高扬据传为马鸣菩萨所著的《大乘起信论》（下面略称《起信论》）和《大宗地玄文本论》以来，问世于公元6世纪中叶的大乘佛教重要论书《起信论》就重新进入佛教界的视野，引起僧俗两界的关注。这种思潮因为近代出现的两场学术论争而得以强化：一是日本学术界借用现代实证主义的理念，用历史学、文献学、思想史的方法对《起信论》的真伪提出质疑，从而展开了一场一直持续至今的大讨论；二是梁启超受到日本的《起信论》研究的刺激，先后发表关于《起信论》考证的著作，论证《起信论》是中国先人的撰述，进而对其思想表达了认同和崇敬之意。对此，支那内学院的欧阳渐、王恩洋等人站在法相唯识宗的立场，认为《起信论》的内容不符合唯识的教义，属于不究竟之法。当时有许多中国佛教界的知名学者卷入到这场关于《起信论》的真伪和评价的论争中。

在这种背景下，作为当时佛教界领袖之一的太虚自然不会置身事外。实际上，太虚也一直重视《起信论》，不仅多次讲解《起信论》，而且还著有《起信论略释》《起信论别说》《起信论唯识释》等著作。透过这些著作，我们可以窥见太虚关于《起信论》的基本立场。不仅如此，在关于《起信论》真伪和思想的论争中，每有重要著作问世，太虚都会写文章加以回应，表明自己的立场。从这个意义上说，太虚也是这场论争的重要

一方。其关于《起信论》的观点，构成了近代《起信论》论争的重要侧面。值得关注的是，太虚还曾将中国学者撰写的论文集《大乘起信论研究》送给日本学术界，希望推动中日学术界在《起信论》研究方面的交流。总之，太虚的《起信论》观构成太虚佛学思想和佛教实践的重要侧面。

以下，通过太虚的相关讲学、著述和评论，对于太虚的《起信论》观略作考察，以期对太虚的佛教思想有一个更全面的把握，同时也对《起信论》在中国近代佛教中的嬗变轨迹有一个更清晰的理解。

### 一、太虚与《起信论》之间的因缘

根据《太虚大师年谱》的记载，太虚出家之初就接触到《楞严经》，此经可以说是太虚认知佛教的入门书<sup>①</sup>。众所周知，《楞严经》在思想上与《起信论》有密切联系，都属于肯定如来藏思想的“法性宗”的著作。太虚早年的求学经历，奠定了其一生为学的基调。虽然他后来大力弘扬唯识学，但他并不把唯识学所代表的“法相宗”的教义绝对化，而是力图融通“法相宗”和“法性宗”。这种立场，显然与其早年对《楞严经》等“法性宗”经典的浸染相关。

太虚就读于南京杨文会创办的祇洹精舍，与梅光羲、欧阳渐等同学。在这里，杨文会为学员讲授《楞严经》。关于大乘经典，杨文会最推崇

《起信论》。据《杨仁山先生年谱》记载，同治三年（1864年），即杨文会28岁时“忽大病，见马鸣菩萨《起信论》，一读，大好之”<sup>②</sup>。年轻时与《起信论》的相遇，成为杨文会对佛教产生信仰的契机。在《佛教初学课本注》中，杨文会认为《大乘起信论》的“一心二门”是佛教的总纲，构成大乘佛教理论的基石。一切大乘佛教宗派，无论是华严宗、天台宗等教门，还是律宗、禅宗、净土宗等实践法门，其思维构造都是“一心二门”。基于此，杨文会提倡“马鸣宗”，力图以马鸣所著《起信论》和《大宗地玄文本论》为中心，统摄大乘佛教的教义。太虚在祇洹精舍跟从杨文会学习期间，必然受到杨文会的《起信论》观的影响。

1914年10月，太虚在普陀山之锡麟书院闭关阅读，据《太虚大师年谱》记载，太虚在闭关中，“初温习台贤禅净诸撰集，尤留意《楞严》《起信》，于此得中国佛学纲要”<sup>③</sup>。由此可见，太虚是将《起信论》和《楞严经》视为同一性质的经典，亦即“法性宗”的经典，而且太虚从一开始就不是孤立地看待这些经典，而是将其置于中国佛学的整体中去把握。在太虚看来，《起信论》和《楞严经》的思想贯穿于中国佛教的天台、华严、禅、净等诸宗派之中，是整个中国佛学的纲要性理论。

值得注意的是，《起信论》还与太虚早年的开悟体验有密切关系。在其《自传》中，太虚曾记述其开悟体验云：

于会合台贤禅的《起信》《楞严》著述，加以融通抉择。是冬（1914），每夜坐禅，专提昔在西方寺阅读时悟境，作体空观，渐能成片。一夜，在闻前寺开大静的一声钟下，忽然心断。心再觉，则音光明，圆无际。从泯无内外能所中，渐现能所内外、远近久暂，回复根尘座舍的原状。则心断后，已坐过一长夜。心再觉，系再闻前寺之晨钟矣。心空际断，心再觉，渐现身器，符《起信》《楞严》所说<sup>④</sup>。

在宋代之后，禅教一致的思潮渐盛，以往被视为相互对立的禅宗和教宗（天台宗、华严宗）逐渐走向融合，到明代末期，这种禅教一致的理念普遍见于憨山德清、藕益智旭等高僧著作中。参禅悟教、籍教明心遂成为禅林中的流行作法。太虚的开悟体验也体现了这种理念。他在坐禅时并不是舍弃一切经教，而是“专提”阅读时的悟境，在坐禅有所悟入时，又以《起信论》《楞严经》所说的教义加以印证。

在太虚的讲经活动中，对《起信论》的宣讲集中于1918年至1920年的3年间。1918年9月4日至19日，太虚应邀在武汉讲《起信论》。

其讲稿被整理为《起信论略释》，后由“觉社丛刊”出版。根据王国琛在《大乘起信论略释缘起》中的说法，这次讲经活动的发起人是王国琛，地点在扬子街的寄庐，正式听讲者只有李开侁、宜昌陈裕时、全敬存、王道芸、马中骥，黄安阮毓崧、松滋王国琛等七人。此外还有慕名而来的比丘四五人，居士六七人。虽然听讲者不多，但这是太虚最早公开讲解《起信论》。在讲座结束后，太虚与听讲者合影，太虚并作诗以纪其事云，“飞梦汉江尘，一谈微远因。影中同现影，身外独呈身。了了心无住，澄澄意更伸。随流得其性，来往海之滨”<sup>⑤</sup>。

1919年10月，太虚在北京讲完《维摩经》之后，又由应李隐尘、吴璧华、刘崧生、蒲伯英、夏寿康、熊希龄等之情，在观音寺讲《起信论》。1920年5月，应陈性白、李馥庭等邀请，于武昌龙华寺开讲《起信论》，听众甚盛。其讲稿后编为《起信论别说》刊行。

1922年，欧阳渐在支那内学院讲《成唯识论》，在此之前，作《唯识抉择谈》，其中对《起信论》有所批判。太虚是年7月到南京，寓住毗卢寺，从友人处知道《唯识抉择谈》之后，作《佛法总抉择谈》，提出以“般若宗”“唯识宗”“真如宗”来概括大乘佛教，认为《起信论》属于“真如宗”的代表性著作，其教义诠释“圆成实性”，与“唯识宗”教义并行不悖。

1923年1月22日，作“评（梁启超）《大乘起信论考证》”，反对以西洋进化论观念治佛学。在中国近代的《起信论》研究中，梁启超于1922年出版的《大乘起信论考证》占有重要地位。梁启超的这部著作可以说开启近代以实证主义的方法研究《起信论》的先河。在此之前，日本佛教界关于《起信论》的争论已经持续了20余年，已经有大量的研究成果。梁启超在大量参考和吸收日本学者的相关研究成果基础上，进一步论证了《起信论》为中国人撰述说。太虚在本文中，并没有针对梁启超提出的具体论据而进行反驳，而是对梁启超研究《起信论》的方法论提出质疑。在太虚看来，佛学就是心学，一切佛教都是由佛菩萨的真如性海而流出，它们本质上是超越时空的。因此，研究佛学，不能采用西方所谓学术进化论的方法，通过材料的比对，找到思想嬗变的历史轨迹。而应该向内心熏修印证。所谓“一朝证彻心源，则剖一微尘，出大千经卷，一切佛法皆湛心海”。从这一立场出发，太虚认为不仅梁启超的《起信论》研究走向歧路，而且日本人近代以来的《起信论》研究也毫无意义。

1923年5月，武昌印经所编辑了《大乘起信论研究》的论文集，收录了章太炎、梁启超、欧阳渐、王恩洋、太虚等人关于《起信论》研究

的文章。太虚在为本书所作的序言中，认为无论是梁启超吸收日本学界的研究成果主张《起信论》为伪作也好，还是欧阳渐、王恩洋站在唯识的立场批判《起信论》也好，实际上都是一种方便手段，也就是说，通过否定、批判《起信论》，唤起学界和佛教徒对《起信论》的重视。太虚并不认同梁启超、欧阳渐、王恩洋等人的具体观点，而是强调他们的相关研究具有正面的社会效果。从社会效果来看，的确，梁启超等人的研究给佛教界带来冲击，使得《起信论》的研究和讲习成为一时的风尚。

值得注意的是，大约在《大乘起信论研究》出版之后不久，太虚和日本禅宗学者井上秀天曾有书信往来，太虚在得到井上所赠《东洋文化禅之新研究》之后，回赠井上秀天三本著作，其中之一就是《大乘起信论研究》。<sup>⑥</sup>太虚显然是希望日本学术界能够了解中国学术界在《起信论》研究领域的进展。但从后来的事实看，此书被束之高阁，并没有引起日本学术界的兴趣。

在1924年前后，王弘愿等在内地弘扬日本真言宗的教义，高扬“六大缘起”之说。太虚乃撰《缘起抉择论》，将缘起分为三种：色心缘起、意识缘起、心识缘起。其中的“心识缘起”就是真心缘起、法界缘起、藏识缘起。而《起信论》的缘起说，被太虚归入“心识缘起”。“起信论之缘起义，乃以登地以上菩萨心境而说。无漏无间续生无漏，无漏无间忽生有漏，可云真如缘起或如来藏缘起。有漏无间忽生无漏，有漏无间续生有漏，可云无明缘起。”<sup>⑦</sup>从等无间缘的角度阐释《起信论》的缘起说，是太虚对于《起信论》的独特理解，这一立场与翌年所著《大乘起信论唯识释》的观点一脉相承。

撰述于1924年的《大乘起信论唯识释》在理解太虚《起信论》观方面尤其重要。如果说之前所撰《起信论略释》《起信论别说》只是讲经记录，所体现的个人思想色彩尚不浓厚的话，那么这部著作则集中体现了太虚本人的思想特征。据《太虚大师年谱》记载，此书撰于宁波保国寺。1924年11月，太虚应保国寺住持益斋的邀请，自雪窦寺到保国寺。益斋周到细致地照料了刚病愈不久的太虚的生活起居。太虚在此撰写了《大乘与人间两般文化》和《起信论唯识释》。并在从宁波返回上海之后，会晤了章太炎，两人讨论了《起信论》。<sup>⑧</sup>

章太炎是中国近代著名文化学者，其学术研究涵盖领域极广。在1908年，其学术兴趣一时转向大乘佛教的研究，陆续发表了《大乘佛教缘起说》《辨大乘起信论之真伪》《龙树菩萨生灭年月考》等，力图以新的研究方法考察印度佛教史和中国佛教史的问题。章太炎的《大乘起信论

辨》<sup>⑨</sup>从文献和思想两个方面论证了《大乘起信论》是印度的撰述而非如日本学者所说的中国撰述。章太炎可以说是用新的方法研究《起信论》的先驱。太虚与章太炎讨论《起信论》的细节不得而知，但两者关注《起信论》的角度显然是不同的。太虚是从佛教信仰的立场看待《起信论》，而章太炎则是从纯学术的立场探讨《起信论》。

在佛教界内部，太虚对《起信论》的理解也仅是一家之言。太虚对支那内学院系统的欧阳渐、王恩洋的《起信论》观多有批评，而欧阳渐、王恩洋对太虚的《起信论》观也多有批驳。如《大乘起信论唯识释》问世之后，王恩洋作《〈起信论唯识释〉质疑》，太虚又做《答〈起信论唯识释质疑〉》。双方围绕“真如是否受熏”等问题，往复辩难，成为近代佛教史上的一大公案。

## 二、《起信论》与唯识思想的会通

综观太虚的《起信论》观，最明显的特征是会通《起信论》与唯识思想。

隋代净影寺慧远在《起信论义疏》中，把《起信论》视为注释《楞伽经》的论书，指出两者在理论上的密切关联。<sup>⑩</sup>这实在是一种深刻的洞见。《楞伽经》是中期瑜伽行派的著作，与其它瑜伽行派的唯识思想相比，其思想独具特色，属于非典型性唯识思想。之所以这么说，是因为《楞伽经》力图将唯识说和如来藏说加以会通。众所周知，在印度大乘佛教理论中，由于立论的侧重点不同，其理论一般被划分为《中论》《大智度论》等所代表的中观系、《解深密经》《瑜伽师地论》等所代表的唯识系、以及《胜鬘经》《宝性论》等所代表的如来藏系等三系。唯识系以八识说为核心，构筑了万法唯识、转识成智的理论和修行体系，而如来藏系则以如来藏说为核心，探讨众生与佛之间的同一性和差异性的问题。两种体系在理论的出发点和理论归趣方面皆有很大差异，但《楞伽经》通过“藏识”“如来藏识”等概念，将两者糅合在一起。在《胜鬘经》等正统如来藏系经典中，如来藏只是万法所依因，而非所生因，而在《楞伽经》中，如来藏具有了生起一切世间、出世间法的功能。这是如来藏思想史上的重大转变。《起信论》承袭了《楞伽经》的这一思路，力图从如来藏和无明的相互熏习来说明妄心和染法的生起与还灭。

自法藏的《起信论义记》问世，唯识思想和如来藏思想分别被定位于“大乘始教”和“大乘终教”，如来藏思想的位阶被认为高于唯识思想。而到华严宗四祖澄观那里，他用“法相宗”和“法性宗”的范畴概括唯识和如来藏思想，并从

十个方面分析了二者之间理论上的差异，其中最核心的差异就是“真如凝然”还是“真如随缘”<sup>⑩</sup>。唯识思想认为真如属于“圆成实性”的范畴，是不生不灭的无为法，而在如来藏思想中，真如与如来藏同义，随缘而成万法。由于法藏和澄观对唯识和如来藏思想的判别，从性相别立的立场看待《起信论》和唯识思想的关系遂成为中国佛教思想家思考《起信论》的主流。这种观点，直到明末藕益智旭的《起信论裂网疏》才发生改变。智旭没有明确的宗派意识，故能够不受法藏《起信论义记》立场的局囿，甚至直接批判法藏的“性相别立”的立场，认为《起信论》的立场原本就是“性相一致”。智旭的《起信论》观，具有大破大立、别开生面的特质。

延至近代，以弘扬唯识为职志的支那内学院一系的学者，从唯识的立场出发，对《起信论》的思想提出激烈的批判。其代表者就是欧阳渐和王恩洋。欧阳渐在《抉择五法谈正智》中谈到《起信论》时，认为其作者马鸣先学小乘，后入大乘，对大小乘的理解皆有很大问题，远远比不上后来的唯识学的大家。欧阳渐认为这与其说是马鸣的问题，不如说是马鸣所处的时代使然。<sup>⑪</sup>太虚针对欧阳渐此论，撰写了《佛法总抉择谈》。太虚认为，如果欧阳渐仅仅把自己的观点局限于唯识学内部，尚能够自圆其说，但如果把其见解放在整个佛教思想体系中去评价则需要再抉择一番。<sup>⑫</sup>

太虚之所以这么说，与他们两者对佛教的整体立场有关。欧阳渐将整个佛教分为“法相宗”和“法性宗”，并认为两者之间的区别在于“立种子义”（法相宗）和“不立种子义”（法性宗）。欧阳渐认为只有从“法相宗”的“种子义”出发，才能对佛教的根本教义作出完满的解释，而不立“种子义”的“法性宗”在逻辑上是不能自洽的。因为“法性宗”承认真如能生万法，这说明真如的含义接近“种子义”，但同时他们又认为真如是不生不灭的，是无为法，即又否定了真如是“种子”。

而太虚则将整个佛教分为“般若宗”“唯识宗”“真如宗”，其中，“般若宗”和“唯识宗”在思想上分别对应于传统上的三论宗（嘉祥吉藏等的思想）、法相唯识宗（窥基等的思想），而“真如宗”则又分为“全体真如”“离垢真如”“等流真如”，分别对应于禅宗和天台宗、华严宗、密宗。从这一立场出发，太虚对《起信论》作出如下定位：

《起信论》等与《中》《百》论及《唯识论》，各为一宗，而其为圆摄法界诸法之圆教则同。虽同为圆教而胜用又各有殊。依此于诸教法抉择记别，可无偏蔽。

转观竟无居士所瑕疵《起信论》者，亦可得而论决矣。<sup>⑬</sup>

由此可见，太虚和欧阳渐之间的分歧，首先在于如何界定唯识学的地位。欧阳渐显然将唯识学视为佛法中最究竟、最圆满的教义，而太虚则将唯识学视为整个佛法的一部分，并不将其绝对化。其次，关于唯识学与佛教其它流派之间的关系，欧阳渐是从诸宗别立的立场出发，将唯识学定于一尊，反对其它一切宗派之说。只有“法相宗”的“种子义”才是真理，“法性宗”的种种说法都是谬误。而太虚则是从诸宗圆融的立场出发，认为诸宗的教义都是佛法，只是立论的角度不同而已，从根本上说，诸宗的教义都是可以会通的。

如上所述，王恩洋与太虚之间曾就如何评价《起信论》的思想往复辩难，因此，太虚与王恩洋之间的争论更值得关注。

王恩洋（1897—1964），字化中，四川南充人。1919年在北京大学学习哲学，师从梁漱溟研习印度哲学，1922年入支那内学院，从欧阳渐学习唯识学。在欧阳渐门下，其唯识学造诣被誉为“第一”，一生留下唯识学的著作有35（篇）部。王恩洋从唯识的立场出发，对《起信论》批判甚烈。“自来相似正教、诸伪经论，虽无量种，而流行最广、立义最乖者，《大乘起信论》一书为最”<sup>⑭</sup>，对《起信论》的思想做了彻底否定。基于这一立场，王恩洋著《大乘起信论料简》，对《起信论》的理论进行了批判。如对于《起信论》所说的“四种熏习”中的“真如熏习”，王恩洋云：

又汝所云，真如无知互熏故，染法净法起不断者，真如无为，既非能熏，亦非所熏。能熏所熏，义皆不立，如何得与无知相熏习起？倘云熏习应非无为，即非真如自性差别。如是乖返，甚可哂也。<sup>⑮</sup>

如上所述，至少在中国华严宗的传统中，《起信论》所主张的“真如随缘”属于“法性宗”的范畴，在位相上是高于“法相宗”的。而王恩洋则从唯识本位的立场出发，对《起信论》的真如与无知互熏说（“真如随缘”的另一种说法）提出严厉批判。在太虚发表《起信论唯识释》之后，王恩洋写“《起信论唯识释》质疑”，反驳太虚的观点。针对王恩洋的批判，太虚撰“答‘《起信论唯识释》质疑’”。在本文中，太虚特别就“真如熏习”之义，回答了王恩洋的质疑。在太虚看来，虽然唯识学和《起信论》都讲“熏习”，但两者的内涵是不同的。概言之，唯识学以“种子”义和八识说为核心谈熏习，故限定前七识为能熏，第八识为所熏。而《起信论》所说的“熏习”则是指一切法之间辗转回互、相互影

响的关系，所以这种熏习并不限于八识之间，而是有“真如”“无明”“业识”“妄境”等四法熏习。两种熏习义，一种是狭义的“熏习”，一种是广义的“熏习”。不能以唯识学狭义的“熏习”去否定《起信论》广义的“熏习”。

关于《起信论》的“真如熏习”，太虚做了如下概括：

真如熏习：一者、众生无漏相性内熏：从无始来具无漏法，即本具无漏种及菩萨无漏现，备有不思议业——指无分别智，作境界之性——即真如为无分别智所缘。无漏种现能为四缘，真如能为所缘缘、增上缘，具此四缘熏习力故——成唯识论专从因缘以说熏习，故唯前七能熏，及第八所熏——能令发菩提心，修菩萨行，名真如自体相熏习。问答之义，可知。二者、佛圣等流身教熏习：就佛菩萨等与众生夙世之差别冤亲关系，及佛圣之随类应化，名差别缘；就佛菩萨平等大愿及行人之自证境界，名平等缘。能作众生所缘、增上二缘，名用熏习。<sup>⑦</sup>

由此可见，在太虚看来，《起信论》所说的“真如熏习”包括两方面的内涵：一是“真如自体相熏习”，指众生无始以来所具有的无漏种子，能令众生发菩提心，修菩萨行作为；二是“用熏习”，指众生接受佛菩萨的感化、加持，而佛菩萨成为众生修行的“所缘”“增上缘”。由此可见，《起信论》所说的“真如缘起”是修行论的概念，而不是王恩洋等所说的生成论的概念。如果把《起信论》中的“真如熏习”看成生成论的概念，的确如王恩洋等所说，就会产生自义相违的逻辑矛盾。因为真如是无为法，它不具有生起染法的功能。但真如作为修行论的概念，它是众生无始以来所本具的无漏种子，是众生舍染趋净、修行成佛的根据。这个意义上的“真如熏习”不仅在理论上是成立的，而且在众生的修行实践中是不可或缺的。

### 三、关于《起信论》研究的方法论问题

太虚对于《起信论》研究方法论的见解，鲜明地体现在他对梁启超的《起信论》研究的评价方面。太虚通过对梁启超《起信论》研究方法论进行批判的同时，阐述了自己的方法论立场。

梁启超在《大乘起信论考证》的前言部分罗列了日本持《大乘起信论》中国撰述说的松本文三郎、望月信亨、村上专精等人关于《大乘起信论》的著作和研究论文。据他自己说，原本只是总结和梳理日本学者相关的研究成果，但在这一过程中又产生了新的看法，故最后的结论既包括日本学者的研究成果，也包含梁启超自己的思

考。如关于《起信论》非马鸣所著，除了望月信亨等人提出的种种证据外，梁启超也补充了证据。他分析了《大乘起信论》的“对治邪执”部分的内容，中间所涉及到的法身有色无色的问题、如来藏有自相差别无自相差别的问题等，都是中国南北朝时代佛教界所争论的问题。在马鸣生活的年代，“如来藏”概念自身都还没有产生，遑论围绕这个概念的争论？从《大乘起信论》造论所针对的对象看，此论显然是针对中国佛教的某些流派而造，不可能是马鸣时代所造。

梁启超的《起信论》研究有两个鲜明特色：一是对先行研究的重视。梁启超可以说首次关注到日本学术界对《起信论》的研究，并积极吸收其研究成果，特别是参考和借鉴了日本学术界的实证主义的研究方法。二是从思想史的角度考察《起信论》的真伪。在梁启超看来，《起信论》的问世不是突如其来的，而一定有其特定的思想背景。通过对其内容的考察，就可以大体确定其出现的年代和成立的背景。具体到《起信论》的思想展开，因为关于法身问题和如来藏问题的争论不是发生在印度，而是佛教发展到中国南北朝时期才出现，所以，《起信论》不可能出现在马鸣的时代，而只能出现在南北朝时代的中国。

但太虚对这种所谓进化论的佛教史观从正面提出挑战。太虚认为，梁启超和日本学者之所以得出《起信论》为中国人撰述的理由，就是基于进化的历史观和所谓科学的方法，因为看到《起信论》中包含有龙树的空的思想和无著的唯识思想，而马鸣一般认为生活在龙树和无著之前，所以就认为《起信论》不是马鸣的著作。而太虚认为，这种所谓进化的历史观或科学研究法不适合于佛学研究，因为佛教思想的出现是并不遵循所谓进化的原则：

一切佛法，皆发源从释尊菩提场朗然大觉之心海中所流出，后来任应何时何机所起波澜变化，终不能逾越此觉源心海之范围外；此于佛法具信心者，任何人当靡不承认之者。若并此不承认，则根本上且不承认有佛，更论佛法耶？于此信得及，则释尊不动寂场而与同证觉海诸大士说华严，当亦能信。此可知佛法初证、初说，即为最高之境矣。<sup>⑧</sup>

太虚认为科学的发展、一般的思想发展或许遵循进化的规则，即后出的理论是对先前理论的一种扬弃，它既保留了先前理论的合理因素，又增添了新的内容，故整体上，后出的理论一定胜出先前的理论。但佛教的教理教义则不是如此。因为一切教义都是从佛菩萨真如性海流出，所以先前出现的教义或许是最高的，如释迦摩尼在成佛的最初七日就讲了最究竟的《华严经》。之后

出现的经典反倒是释迦牟尼为了度化众生、随机说法的产物，所以就佛法的究竟性和圆满性而言，后出的经典反倒比不上早出的《华严经》。正是从这一逻辑出发，太虚认为，虽然《起信论》在理论的完备性方面胜出龙树的中观和世亲、无著的唯识，但这并不必然说明《起信论》就出现在《中论》和《瑜伽师地论》等著作之前，也并不证明马鸣就生活在龙树、无著等人之后：

马鸣创始复兴大乘亦然，盖由自内深证大乘悟境，于久来隐没在小乘中诸大乘经，发见其精奥，宗造《大乘起信》《大宗地玄文》。至龙树、则因大乘之根基以立，渐偏重对破外凡小，宗《般若经》，宏法空教。又数百年，至无著、天亲时，兼注重对破凡外小及大空，宗《深密》等，宏唯识教。又数百年，经清辨、护法至智光、戒贤，两派言纷义繁，从事调解和会，智光、戒贤各有三时教——此即《成唯识论》判教所本，原文谓判教唯中国所有，盖未详耳。<sup>⑩</sup>

太虚从佛教教义发展的独特逻辑出发，对印度的佛教史做了独特的考察和分析，认为马鸣生活在龙树、无著、世亲之前，而《起信论》也自然出现在《中论》《百论》《解深密经》之前。太虚的论述并没有任何历史考证做根据，完全是基于马鸣是《起信论》的作者、而马鸣生活在龙树等之前这一历史记载（值得推敲）而敷衍出来的结论。如果说现代的实证主义的研究方法讲究先有事实、后有结论，那么，太虚的方法实际上是先有结论，再去剪裁、组合“事实”。从这一立场出发，太虚对日本、西洋学者的佛教研究嗤之以鼻：“吾以之哀日本人、西洋人治佛学者，丧本逐末，背内合外，愈趋愈远，愈说愈枝，愈走愈歧，愈钻愈晦，不图吾国人乃亦竟投入此迷网耶。”<sup>⑪</sup>

此外，实叉难陀所译《起信论》亦曾是佛教史上一部奇特的著作，围绕此论的来历和真伪，近代学术界曾有很多争论。关于唐译《起信论》，太虚曾云：

此中，唐译《起信论》虽二卷，而文义大同，实乃同本重译。闻玄奘时，印度已无此论，曾由奘师据梁译转翻为梵文，以传天竺。实叉难陀稍后玄奘三藏，或系据奘译梵本再译来华，亦未可知。<sup>⑫</sup>

根据太虚的说法，他倾向于认为“唐译”是实叉难陀根据梵本翻译过来，而且，梵文底本很可能是玄奘西游印度时翻译为梵文的版本。

在 20 世纪 20 年代，望月信亨就怀疑唐译《起信论》属于伪论。如果真谛三藏所译的《起信论》属于中国人撰述，它就不可能有梵文原

本，所以也就不可能有所谓实叉难陀的“再译”。但在道宣的《续高僧传》的“玄奘传”中，就有玄奘在古印度将《起信论》“译唐为梵”的说法<sup>⑬</sup>。这说明，在道宣（596—667）的时代，《起信论》已经被认为是出自马鸣的真经。但“新译”《起信论》的影响力远比不上“旧译”《起信论》。历代《起信论》的注释书绝大多数是就“旧译”《起信论》作疏，只有中唐的昙旷和明末的藕益智旭的注疏涉及到“新译”。昙旷在《起信论广释》中，首次涉及到“新译”的内容，而藕益智旭的《裂网疏》则是以“新译”《起信论》为对象进行注疏的。

关于“新译”《起信论》，日本学者高崎直道考察了其中的若干特有的思想，认为“新译”《起信论》不可能是从梵文原典翻译出来。高崎直道举出的三种思想是：对于“相大”的解释、“求涅槃乐”的说法、水波之喻。“相大”表达如来藏与无量性功德之间的关系，在“旧译”中，这种关系被表达为“不离不断不异”的关系，这种表达与《胜鬘经》的“不离不脱不异”相近。但在“新译”《起信论》中，这种关系被表达为“非同非异”。“不离不断不异”是表达如来藏与无量性功德之间的关系，两者是“体”与“相”的关系。如果离开无漏的性功德，就不存在作为实体的如来藏。从这个意义上说，两者“不异”，或者说“非异”（尽管在《宝性论》梵文本中没有与此相对应的梵文）。但“非同”则意味着有离开“相”和“用”、独立存在的如来藏之“体”。这种思考是不符合如来藏系经论的原意的。再结合“新译”《起信论》中关于“求涅槃乐”“水波之喻”的表达，高崎直道得出“新译”《起信论》不可能是对梵文《起信论》的翻译，而是中国人的撰述。<sup>⑭</sup>

高崎直道的研究基本上对“新译”《起信论》的性质做出了有说服力的论证，其研究方法是语言学、文献学、思想史的研究方法，也是近代以来学术界占主流地位的研究方法。但太虚关于“新译”《起信论》的论述，则只是祖述历史上已有的说法，认为实叉难陀的“新译”属于“旧译”的“同本异译”，同时，对《续高僧传》的说法无批判地接受，推测“新译”是实叉难陀将“奘译梵本”再译成汉文。实际上，“奘译梵本”就子虚乌有，实叉难陀的“新译”几乎可以肯定是后人假托实叉难陀之名的伪作。通过高崎直道和太虚研究“新译”《起信论》的思路，我们也可以看出两者完全不同的研究方法。

#### 四、如何评价太虚的《起信论》观

美国著名科学哲学家托马斯·库恩在《科学

革命的结构》一书中，提出著名的“范式”说，即在一定时期，研究者之间存在着共同接受的一组假说、理论、准则和方法。而学科的进步，往往表现为新的研究范式取代旧的研究范式，即研究范式的转换。这种范式的转换不仅存在于自然科学也存在于人文社会学学科的发展史中。

自19世纪末、20世纪之初，日本学术界就开始引入欧美的语言学、历史学、思想史的研究方法，开始了人文学科研究的现代化转型。在《起信论》研究领域，日本学者也开始脱离传统的讲经式、注疏式研究，开始通过考辨《起信论》的真伪，重新评估其思想史价值。在这一领域，虽然我们对其研究成果可以重新评估，但不得不承认他们敏锐地认识到学术研究范式转型的必要，并在东方学术传统中率先进行了尝试。

在近代中国学术史上，章太炎和梁启超等最早意识到日本学界对于《起信论》研究的价值，并力图利用新的方法对《起信论》进行研究。应该说，他们的相关研究超出了传统的研究方法的局限，为中国学术界吹入了新风，起到了开风气之先的作用。而相较之下，太虚法师的《起信论》研究，仍然属于传统范畴中的研究，即以疏注和以经解经为主，缺乏现代研究方法论的自觉。

当然，由于太虚在中国近代佛教史上的地位和影响，其对《起信论》的关注本身，客观上，对推动学界关注和研究《起信论》有极大的正面作用，这是不可否认的。但从现代学术范式的确立的角度看，其《起信论》研究所发挥的作用，不能与章太炎、梁启超相比，甚至不能与后来的吕澂的相关研究相比。究其原因，太虚把《起信论》视为如何让众生对大乘生起信心、从而修行成佛的纲要书，而不是纯粹的学术研究的对象是一大要因。正是这一立场，使得太虚难以接受实证主义的研究方法论，也难以对日本相应的研究做出客观评价。

（责任编辑：月灯）

（按语：近现代日本佛教的学术转型，确实取得了令人瞩目的成就，但同时也瓦解了日本佛教文化的根基，而促成这一转变的基本成员是日本僧众。从佛教之传统来看，其转型之得失，岂不皎然？日本佛教之现状，正堪作中国佛教学术研究之龟鉴。）

\* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地项目“南北朝《涅槃经》注释书的综合研究”（19JJD730005）阶段性成果。

①《太虚大师年谱》的“1907年”条，“在天童寺，听道老（道阶法师，笔者注）讲《楞严经》，阅

《楞严经蒙钞》《楞严宗通》，爱不忍释”。参考释印顺著：《太虚大师年谱》，北京：中华书局，2011年，第20页。

②[清]杨文会撰，周继旨校点：《杨仁山全集》，合肥：黄山书社，2000年，第593页。

③同注①，第47页。

④④释太虚著：《太虚大师全书》第19卷，北京：宗教文化出版社，2004年，第215、13页。

⑤释太虚著：《太虚大师全书》第20卷，第256页。

⑥2010年，笔者访问日本驹泽大学时，该校佛教学部的石井公成教授将驹泽大学图书馆所藏《大乘起信论研究》示予。此书扉页附有太虚法师致日本井上秀天法师的短信，“井上先生大鉴，叠承赐教，并读《东洋文化禅之新研究》等大作，钦慕无似。但过蒙奖饰，殊以不堪克当为愧。敝院研究英日文者，陈维栋、陈济博等，拟将大著次第翻译，以谋中日佛教联合。兹奉近刊三种，幸存省焉，并讯起居无量释太虚”。

⑦释太虚著：《太虚大师全书》第11卷，第566页。

⑧《太虚大师年谱》“慈溪保国寺主益斋，邀往游憩，住可一月。日居无事，又作《大乘与人间两般文化》及《起信论唯识释》二书。大师出甬抵沪。以《科学的人生观》及《大乘与人间两般文化》，交泰东图书局发行。晤章太炎，与谈《起信论》义，及人乘阶渐佛乘义，颇得章氏激赏”。参考注③，第102页。

⑨此文最早发表于1908年的《民报》，原名为《辨大乘起信论之真伪》。在收录到《大乘起信论研究》一书时篇名改为《大乘起信论辨》。参考武昌佛教弘化社辑：《大乘起信论研究》：“大乘起信论辨”，武昌：正信印务馆，1933年，第2页。

⑩《大正藏》第44卷，第176页上。

⑪《大正藏》第35卷，第511页上。

⑫“《起信》作者马鸣，学出小宗，首宏大乘，过渡时论，义不两牵，谁能信会？故立说粗疏，远逊后世，时为之也。此证以佛教史实，无可讳也。”参考武昌佛教弘化社辑：《大乘起信论研究》，第58页。

⑬“顷获读竟无居士之《唯识抉择谈》，十之八九，与吾意吻合无间。然以之专谈唯识一宗，虽无不可，而置之佛法总聚中，则犹须做抉择之抉择焉。”参考注③，第78页。

⑭⑭释太虚著：《太虚大师全书》第6卷，第1377、1444页。

⑮⑮武昌佛教弘化社辑：《大乘起信论研究》，第17、22页。

⑯⑯⑯释太虚著：《太虚大师全书》第16卷，第29、30、29页。

⑰⑰《续高僧传》卷4“以《起信》一论，文出马鸣，彼土诸僧，思承其本。奘乃译唐为梵，通布五天。斯则法化之缘，东西互举”。《大正藏》第50册第458页下。

⑱高崎直道著：《〈起信论〉研究的问题点——兼论实叉难陀译的性格》（『起信論研究の問題点』——実叉難陀訳の性格をめぐる），《印度学仏教学研究》第69号，1986年，第1—10页。