

如来藏与
本觉思想

刘正平◎著

比较研究



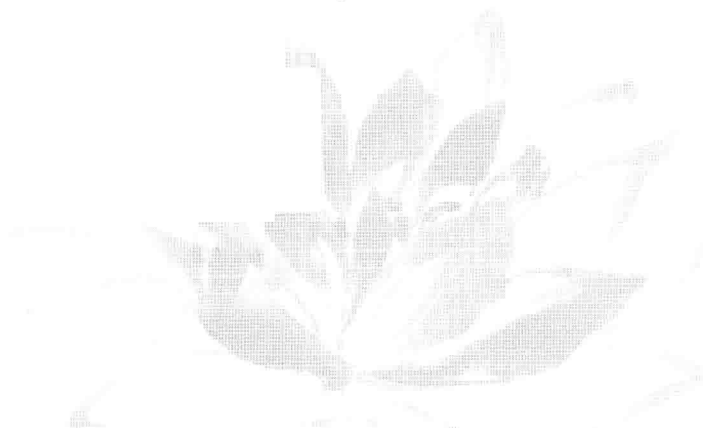
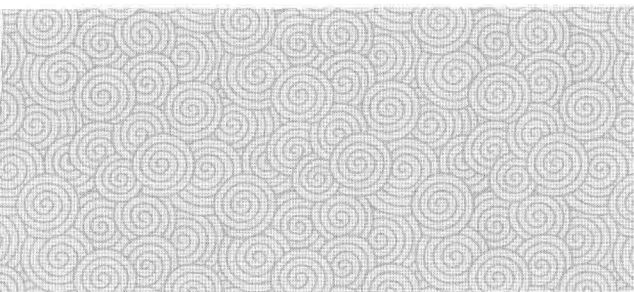
宗教文化出版社



如来藏与
本觉思想

刘正平◎著

比较研究



图书在版编目(CIP)数据

如来藏与本觉思想比较研究/刘正平著. --北京:宗教文化出版社,
2015.6

ISBN 978-7-5188-0048-3

I. ①如…II. ①刘…III. ①唯识宗-对比研究-佛教-中国 IV. ①B94

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 140603 号

如来藏与本觉思想比较研究

刘正平 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095210(编辑部)

责任编辑: 袁珂

版式设计: 陶静

印 刷: 北京信彩瑞禾印刷厂

版权专有 侵权必究

版本记录: 880×1230 毫米 32 开本 16 印张 380 千字

2015 年 7 月第 1 版 2015 年 7 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-5188-0048-3

定 价: 58.00 元

目 录 | CONTENTS

导 言	(1)
一、研究目的	(1)
二、研究思路	(5)
三、研究动态综述	(12)
四、研究方法与创新	(21)
第一章 如来藏与本觉思想的经论范围	(23)
第一节 如来藏经论的范围	(24)
第二节 本觉思想的经论范围	(29)
第二章 如来藏思想在印度的发展	(32)
第一节 如来藏经的起源与发展	(32)
第二节 如来藏论典在印度的发展	(42)
第三节 如来藏思想在印度形成的学派考察	(47)
第三章 如来藏思想在中国的传播以及本觉 思想的形成	(53)
第一节 如来藏经论的翻译与传播	(53)
第二节 本觉思想的形成	(76)
第四章 如来藏“一心”辩证解释模型	(104)
第一节 如来藏经的心性本净“非遮”论	(104)

第二节	如来藏经的譬喻理论	(134)
第三节	如来藏的内涵	(151)
第四节	如来藏“一心”辩证模型	(157)
第五章	本觉的解释模型	(269)
第一节	《起信论》的本觉解释模型	(269)
第二节	真如缘起论	(312)
第三节	关于本觉思想的近代争议	(354)
第六章	如来藏与本觉思想的禅观理论	(382)
第一节	如来藏体系的禅观理论	(386)
第二节	本觉体系的禅观理论	(409)
第三节	关于禅观理论的几次争议	(432)
第七章	如来藏、本觉与近现代批判佛教	(468)
第一节	吕澂对本觉思想的批判	(468)
第二节	印顺对如来藏思想的批判	(473)
第三节	日本的批判佛教	(476)
第四节	批判佛教评价	(483)
参考文献		(491)

导 言

一、研究目的

如来藏与本觉思想是中国佛教禅宗、天台、华严、密宗的主要理论来源。自 20 世纪以来,围绕如来藏与本觉思想是否为纯正佛法这一问题,引起了一场旷日持久的争论,一直影响至今。首先是日本人舟桥水哉对《大乘起信论》的作者和译者提出质疑,认为此论是中国人的作品,这在日本引起了广泛争论。接着有支那内学院欧阳竟无、吕澂、王恩洋同武昌佛学院太虚、唐大圆、常惺等人关于《起信论》及如来藏思想的大讨论,双方争论的问题涉及如来藏的染净、熏习,如来藏、本觉同唯识学阿赖耶识之间的关系等问题。支那内学院一派认为,《起信论》代表的是本觉思想,这和印度如来藏思想是有差别的,而武昌佛学院一派则认为《起信论》的思想是印度如来藏思想的一脉相承。争论的问题在当时未能形成定论,印顺随后著述有《如来藏之研究》一文,评判如来藏为梵化的、不了义的真常唯心论,但这种说法依然存在较大争议。上世纪 90 年代,日本的松本史朗、袴谷宪昭等人在后现代与现代性批判新的历史背景下,以佛教义理批判和社会文化批判交融的方式对于日本人普遍接受的“本觉”思想进行了深刻的反思与批判,并进一步把批判的范围延

伸至禅宗、天台、华严和唯识学派,认为这些学说都是“基体”论、“界说”或“场所哲学”,正是早期佛教批判的梵我思想。批判佛教思潮在日本、欧美和中国受到了广泛关注,高崎直道、山部能宣、莎丽·金、周贵华、龚隽、赖贤宗等人都纷纷进行了回应。近年来,则有谈锡永、邵颂雄等人从藏传佛教方面对如来藏思想进行了评述,认为如来藏思想是真正的了义佛教思想。

内学院一派是以清净种子来解读如来藏的,在唯识学体系下,真如和正智是相分离的,这和武昌佛学院一派以智如合一的有为真如解读如来藏是不同的理解模型。吕澂以“性寂”与“性觉”区分印度佛学和中国佛学,认为如来藏思想和《起信论》代表的本觉思想有着根本不同。武昌佛学院太虚大师继承的是贤首大师的判教,认为如来藏、本觉思想是马鸣坚慧之学,代表佛教的最高教义。日本批判佛教则构建了一个“基体”论模型,认为如来藏、本觉思想都是一元生起的“梵我”论。谈锡永则从四重缘起的修证次第解释如来藏,认为如来藏思想是大中观。

那么大乘如来藏学和《起信论》代表的本觉思想是一还是异呢?这是本研究关注的核心问题。为了回答这个问题,我们需要对思想发展的历史做一番考察。

第一,如来藏思想在印度历史上是如何发展的?传统印度佛教史认为,大乘佛教在印度历史上只存在有中观和唯识两个学派,而中国佛教的判教体系却认为如来藏思想是超越于中观、唯识的究竟了义的大乘圆顿教。华严、天台等宗派依据本宗的判教观点,把如来藏、般若经典区分为不同时期,并划分为了义的和不了义的,于是对于如来藏思想在印度的发展历史变得模糊不清了。若要对如来藏思想进行研究,首先必须确立如来藏思想作为一种独特的大乘佛学理论的历史文献依据。随着20世纪《宝性论》梵本的发现,关于《宝性论》、《胜鬘经》、《楞伽

经》的如来藏思想体系逐渐受到欧美学者的重视,关于如来藏思想在印度历史上是如何发展的,是否有独立传承,成为学界讨论的重要问题。对于此问题的研究,有助于我们从思想发展史的历史背景下理解大乘的如来藏学说。

第二,如来藏思想在中国是如何传播与发展的?本觉思想是否有印度佛学本身的依据?本觉思想是如何形成的?目前国内学界对于中国佛教宗派的研究比较多,其中对于宗派思想的起源研究涉及了一些如来藏经典,但对于如来藏作为一个思想体系在中国的传播与发展的讨论比较薄弱。吕澂认为中国的“本觉”思想是源于菩提流支所翻译的《入楞伽经》中关于阿赖耶识、如来藏思想的误解,同时糅和了本土观念进行解读而产生的,因此他认为那些以《大乘起信论》为理论基础的禅宗、天台、华严都是“本土化”的佛教。那么是否《楞伽经》在流传过程中只是以“本觉”思想进行理解呢?吕澂忽略了早期如来藏思想传播的复杂性,忽略了求那跋陀罗、真谛、勒那摩提等人传播的如来藏思想的差异性,忽略了禅宗作为宗派其内部思想的差异性。南北朝时期,如来藏经论的翻译者和传播者来自于印度的不同学派,他们的思想对于当时中国的佛学思想有着重要影响。求那跋陀罗、达摩传承的是“南天竺一乘宗”,这一体系影响了早期禅宗的发展。那么究竟何为“南天竺一乘宗”呢?南天竺的大乘如来藏学和北天竺的瑜伽唯识学有什么差异呢?真谛所传瑜伽学具有很强的如来藏思想特色,对于当时的佛学产生过重要影响,以至于贤首、圆测等人并不认同玄奘法师所传的唯识今学。勒那摩提和菩提流支学派的差异形成了地论师南北思想的差异,本觉思想和这些派别有什么联系么?本土的儒道格义对本觉思想有什么影响?对于这些问题的梳理,有助于我们理解如来藏思想在中国是如何传播的,以及本觉思想是如何形成

的。

第三,如何理解如来藏思想为一种独特的大乘佛学理论?《楞伽经》是一部详细论述如来藏思想的经典,在印度历史上,中观自续派的清辨曾经与唯识宗的护法就如何理解《楞伽经》辩论过。清辨是以中观的方式解读《楞伽经》如来藏思想的,唯识派则以阿赖耶识解读如来藏,后来中观应成派的月称则认为如来藏思想是不了义的,但印度佛教史上并没有人否定如来藏学说在大乘佛教中的地位。近代以来,对于如来藏思想的定位有了新的变化,印顺认为如来藏、佛性思想属于印度大乘的“真常唯心”系,晚期的《楞伽经》代表的是“佛梵化”了的大乘。日本批判佛教则根本否定如来藏思想是佛教的,认为如来藏思想是印度的“梵我”论,是“基体”说。如来藏经论中使用了大量的譬喻语言,对于这些譬喻解读的方式导致了理解立场的不同,印顺对这些譬喻进行了本体论的解读,日本批判佛教则视譬喻为“场所哲学”,这些解读方式是否合适呢?本文认为,上述的这些解释模型是不符合如来藏经理论特征的。有必要依据如来藏经中的譬喻结构理论结合如来藏经本身的思想理论特点,构建一个有效的理解模型,以便于清晰地区别于其他学派的思想,这是解读如来藏思想的一个关键。

第四,如何理解本觉思想呢?从解释学的视阈融合看,格义是思想传播不可避免的阶段,格义产生了什么样的理解偏差呢?吕澂关于“性寂”与“性觉”区别的解释模型,是源于唐代宗密对于三论宗所说“密意破相显性教”之“性”与禅宗所说“显示真心即性教”之“性”的比较分析。吕澂认为,空宗所说的性只是空寂的意思,而性宗所说的性不仅含有空寂之意,而且自然常知。从“性寂”说心性本净,是从可能性、当然性方面说的,而“性觉”说心性本净则是从现实性、已然性方面说的。“性觉”思想的

“返本还源”认识方式代表的是保守思想,相反,“性寂”的“转依”思想则代表着认识和行为上不断地革新。吕澂的说法是否是定论呢?本觉思想是怎么样的解释模型,天台和华严思想相同么?对于本觉思想的梳理,有助于我们从历史发展的角度理解认识本觉思想在佛教传播中的意义和历史地位。

第五,如来藏和本觉思想在禅观理论上存在什么差异呢?通过比较《楞伽经》的“南天竺一乘”禅、早期禅宗和天台、华严的禅修理论,有助于我们理解如来藏和本觉思想的差异,以及在历史进程中禅学产生的变化。佛教的理论是与禅观实践息息相关的,脱离禅观实践空谈理论,往往会导致解释的随意性。两种思想有什么差异?从实用主义的意义理论观点看,意义就是语句理解导致的行动差别。禅学理论的差别,就是要搞清楚不同的理论到底对禅修有什么影响。

二、研究思路

根据上述提出问题的思路,分七章对如来藏与本觉思想进行比较分析研究。

第一章首先确定研究依据的经论。如来藏思想涉及经论比较多,依据研究设计的思路,综合前人的研究,列出直接与如来藏含义相关的经论范围。南京大学的杨维中,已经对如来藏经典做过两本解释性的研究《如来藏经典与中国佛教》,故本文只列出经论范围,不再重复解释主要内容。本觉思想的注疏更多,因时间精力的约束,只能挑选南北朝至宋代主要代表人物的著作进行论述。本想还涉及藏传佛教的一些内容,但这样研究内容会膨胀很多,又需要对汉藏本觉思想对比研究,考虑到任务的艰巨性,本次研究删去了这部分内容。

第二章论述如来藏思想在印度的起源与历史发展脉络,确立如来藏思想作为大乘佛学一支的合法性。如来藏思想最早源于《如来兴显经》,是从众生界和如来界“一心”的角度论述大乘法界义。《央掘魔罗经》和《胜鬘经》说明了法界有空如来藏和不空如来藏两种智。《不增不减经》、《无上依经》、《智光明庄严经》继承了《胜鬘经》的思想,并进一步说明众生界无增无减,强调众生界即如来藏,与法身概念义同名异。如来藏思想的大成是《涅槃经》、《楞伽经》和《密严经》。如来藏思想的根本论典是《大乘法界无差别论》和《究竟一乘宝性论》。从学派上考察,南印度的“大乘上座部”即是传承如来藏思想的佛教学派,传到中国称为“南天竺一乘宗”。

第三章论述如来藏思想在中国的传播以及本觉思想的形成。通过梳理如来藏经论在中国的翻译与传播,阐述如来藏思想在早期翻译理解过程中的格义特色以及印度不同学派之间解读如来藏思想的差异性。如来藏、佛性思想开始在中国产生影响,是始于《涅槃经》的翻译和涅槃学的兴起,早期理解的佛性思想具有格义特色。求那跋陀罗传播的是南天竺的大乘如来藏瑜伽学说,这一体系影响了早期禅宗思想。勒那摩提和菩提流支学派的差异形成了地论师南北佛性思想的差别。真谛所传瑜伽学具有很强的如来藏系特色。这些思想与王弼的本体论、道安的本无论、道生的理一极说、地论师的佛性现常说这些格义思想模式融合而形成了本土化的本觉思想。

第四章是建构理解如来藏的“一心”辩证解释模型。先根据如来藏经的“心性本净”论和如来藏经的譬喻理论提出理解如来藏思想的“一心”辩证模型,然后从模型的角度,以《楞伽经》为主,分析如来藏譬喻模型的结构。大乘如来藏经是继承早期分别论者的哲学思想发展而来的,是以“非遮”的方式说明

法界、如来藏自性清净心的学说。如来藏经是从法相的角度安立心识的二重性,所空的是藏识(阿赖耶识),而如来藏不空。“入楞伽”即是藏识、空如来藏、不空如来藏的一个大遍喻,三种境界是辩证“一心”的。《楞伽经》的内容可以分为十四种解释法的类型,这些法的类型相互间构成分喻。大遍喻的叙述结构构成了《楞伽经》如来藏思想理解的深度,法的类型分喻构成了《楞伽经》如来藏思想理解的广度。如来藏藏识、空如来藏、不空如来藏大遍喻的三个层次构成了《楞伽经》如来藏思想的别相。如来藏是大乘佛学因果论的一个模型,而如来藏藏识、空如来藏、不空如来藏三个层次即代表从众生到佛陀因果之间的联系,这即是法界。在如来藏这个“一心”、“场所”中,从识相续的角度来说,为无明烦恼所染著的名为如来藏藏识;从现象、境界的角度来说,经验生死轮回的名为众生。识相续与现象、境界不过是言说和观察的角度不同而安立的不同名称。藏识境界是无明习气种子与现行的不断展开,现象是依他起的,但由于无明习气的熏习和错误的认识,意识便逻辑地构造出了“我”和“现象世界”的对立,并认为自我和世界都是实体性的存在。这些逻辑构造让我们迷失在了对实在性现象的追逐当中,在此过程中,我们经验着喜悦与痛苦,并被这些现象所左右。大乘佛教认为,生死轮回的现象是由实在性的认识方式所引起的,这种错误的认识导致了错误的行为,错误的认识和行为不断地相续而流转生死,若要解脱生死,就必须首先对相续与现象、境界产生正确的认识。藏识境界即在于解释自我、世界以及生死流转的原因。在如来藏这个“一心”、“场所”中,从认识论的角度来说,通过正确的认识、思维、观察、辨析大乘佛教同其他派别哲学理论的差异,正确抉择法界、如来藏体性,以“无遮”的方式破除遍计所执的烦恼和无明住地习气的名为空如来藏;从行为的角度来说,通

过瑜伽行修习十无尽句,入十地境界,以“非遮”的方式断除种种恶行,不断实践大乘般若波罗蜜多行的名为菩萨。菩萨实践的境界是以“遮”为特征的,所以称为离垢清净的空如来藏智境界。大乘抉择正智的方法主要是从“遮”的方面建立“离四句、绝百非”的中道观,认识“我”、“法”的非实在性。大乘转依正智所入的境界是不同于声闻境界的,大乘是通过十地瑜伽行断除无明住地烦恼种子,证得种种三昧和意生身境界,在实践般若波罗蜜多行中彰显利他行。在如来藏这个“一心”、“场所”中,从法的角度来说,断除了一切烦恼和无明住地微细习气,解脱生死轮回转依圆满清净法界的名为不空如来藏;依世俗分别假名安立为能证智与所证如,这是佛的自证法身境界;从化他角度来说,佛陀的光辉行业表现为两种身,一是菩萨所见的报身,二是凡夫、声闻所见的化身。不空如来藏是智境合一的慧境界,是了知法界一切法共相平等自性清净。佛地的境界不同于声闻所证的“非色”灭尽定,而是如如自在的“妙色”身,佛的功德、事业即是依此“妙色”身而得以展现。佛陀光辉行业实践的场所即是众生界,所教授的法也是针对众生界,因此说众生界即是法界,法界即是涅槃界,这三者是同一“场所”,是辩证“一心”的。

第五章是解释本觉思想模型。《大乘起信论》是为了解决南北朝时期的佛学问题而创作的一部论著。《涅槃经》之〈如来性品〉说如来之性是常,〈梵行品〉说道、菩提是常,〈光明遍照高贵德王菩萨品〉说涅槃之体为常,〈狮子吼菩萨品〉说一乘是常,本觉是把这四常解释为“佛性现常”,这种理解与如来藏自性清净心混合而称为本觉。“一心二门”是佛性现常、当常的调和论。“心真如门”是佛性的“现常”,“心生灭”解脱后的究竟觉是“当常”。本觉思想的流变有慧远的真心缘起论、法藏的法界缘起论,以及天台宗的性俱善恶论。20世纪支那内学院与武昌佛

学院之间关于《起信论》本觉思想的辩论主要集中在真如、熏习、无为的含义这几个方面。这部分先梳理前人的主要争论观点,然后依据前面的分析,说明《起信论》“一心二门”言说模型的基本框架不同于梵我论,是格义地解释如来藏经论的,但是存在的问题是从一开始,作者就站在地论南道论师的佛性本有论立场,把一切净法都摄在真如自体当中,这样就导致了一种理解的本体论模型。从历史作用这一层面来看,本体论的言说模型在佛教与中国文化融合的过程中起到了非常大的作用,这是不争的事实,但也要认识到,这种理解导致了禅观理论的变化。

第六章是通过比较如来藏与本觉思想的禅观理论,来说明两种理论思想的实践含义差别。《楞伽经》解释的大乘禅观是依瑜伽行摄受法建立的次第禅,声闻属于愚夫禅,菩萨次第有观察义禅、攀缘如禅和如来禅三种。要认识实相、圆成实,菩萨道先要善分别自心现、观外性非性,然后离生住灭见,得自觉圣智善乐。观察智是瑜伽行派悟入无分别智的重要前导,这也是如来藏禅观与本觉禅观的重要区别。大乘菩萨通过修证,获得无分别智和后得智两种智慧,三种意生身,通过十无尽句的修学,最终达到一切智、一切种智。《起信论》解释的本觉禅观是依真如而直接起用。止的意思是缘真如法,无分别、无念、知法界一相,修止者不依任何形色、见闻觉知,直接灭除种种念想,所证三昧即是止。观的意思不是究竟断除烦恼的观察择灭,而是生起大悲心,不堕入二乘涅槃的意思。作者说唯修止会导致心沉没懈怠不乐善法,所以要修观。依据本觉禅观理论,发展出了华严宗的法界观。法藏的妄尽还源观是本觉思想加上杜顺的周遍含容观理论的发展。澄观的法界说和十玄门是继承智俨、法藏的。宗密为了调和教与禅,分禅三宗、教三种,并把三宗三教一一相对应。历史上关于禅观理论的几次著名的争议都是围绕着“无

分别”这一核心观念展开的,通过分析吐蕃僧争、南北禅宗争议、天台山家与山外派争议,本文试图分析并展现如来藏与本觉禅观理论在历史进程中发展。

第七章是回应导论,对近现代批判佛教提出的如来藏理解模型进行分析和评价。吕澂关于“性寂”与“性觉”区别的解释模型,是源于唐代宗密对于三论宗所说“密意破相显性教”之“性”与禅宗所说“显示真心即性教”之“性”的比较分析。吕澂认为,空宗所说的性只是空寂的意思,而性宗所说的性不仅含有空寂之意,而且自然常知。从“性寂”说心性本净,是从可能性、当然性方面说的,而“性觉”说心性本净则是从现实性、已然性方面说的。吕澂认为《大乘起信论》代表的“性觉”的思想是中国佛教的创造物,是根据十卷本《楞伽经》的翻译错解调和如来藏说而创作的,“性觉”说进一步发展到极端则是把觉性推论到一切法,这即是天台湛然提出的“无情有性”说。吕澂批判“性觉”思想的“返本还源”认识方式代表的是保守思想,相反,“性寂”的“转依”思想则代表着认识和行为上不断地革新。吕澂对于“本觉”的批判,是针对中国佛教对于如来藏、佛性思想的错解而进行的批判反思,并未批判建立“本觉”思想所依的《楞伽经》、《胜鬘经》等如来藏经。印顺则把如来藏批判的视角放大到了印度佛教思想梵化的背景下。印顺定义如来藏思想是“真常唯心”,认为如来藏起源于如来与法身、法界、我、种性等观念的融合,在部派佛教思想发展中,如来藏思想逐渐与心性本净思想融合而为分别论者所继承。在早期大乘如来藏经,如《大方等如来藏经》、《大般涅槃经》初分中,强调我者即是如来藏义。后期《楞伽经》的如来藏思想则代表是“佛梵化”的大乘思想。日本的批判佛教把如来藏、本觉思想定义为“基体论”、“界论”、“场所哲学”。批判佛教不仅对如来藏思想教义进行了

反思批判,认为如来藏思想不是佛教,更重要的是他们认为如来藏以及“本觉”思想是日本社会不公正现象、文化沙文主义等现象的思想基础,文化批判首先需要对文化基层的“本觉思想”、“和的观念”进行批判。松本史朗认为,本觉“基体论”是通过一元的界生出多元的法,而又无限度地将差别法圆融起来。通过基体的同一,而又肯定现实性差别并将其绝对化,这正是如来藏思想成为不平等现象“和谐化”的背后原因。这一实体作为一种权威的意识形态发挥作用,并且不承认语言、概念、知性的有效性。袴谷宪昭把如来藏思想定义为修辞的“场所哲学”,为了强调批判的知性的重要性,袴谷以西方哲学笛卡尔和维科的对立解读东方的“批判”与“场所”的对立。哲学作为批判是逻辑说明性的,而“场所”与哲学的普遍主义要求和绝对主义的演绎性限定相反,“场所”或修辞是多元性的东西,它是一种截然不同的知识,一种囊括了对具体问题的多重态度的知识。本文认为,松本构建的如来藏“界论”模型是一个相似于数论哲学“梵我”论模型,这种模型是在“本觉”语境的诱导下构建的。支那内学院在20世纪三四十年代就批判了天台、华严、部分禅宗所阐述的具有“梵我”色彩的“性觉”论,但“本觉”模型并不能普遍地适用于解释如来藏思想。袴谷把譬喻批判为“场所哲学”,认为譬喻提供的是多种可能性的知识,而逻辑提供的是确定性的知识,夸大逻辑在认识论中的优越性,贬低譬喻在认识论中的作用,认为譬喻的模糊性成为形而上学的滋生地。袴谷没有认识到譬喻说法的结构性特征作为一种语言形式在认识中的积极作用。对于譬喻的解释与理解并非是毫无界限的可能性,而是通过遍喻和分喻等结构形式遮显出一定的含义。如来藏经常常用多个譬喻解释一个语词,一方面是为了抵消单一理解模型带来的理解偏差,另一方面是为了从不同层面对语词进行解释。把

否定性的“无我”、“空”、“无相”认为是大乘佛教的了义之说,这只不过是中观派的认知方式,然而单纯的“无遮”并不能完全表达佛陀的光辉行业,而遮表双诠的“非遮”譬喻语言却能够起到有效的表达作用。

三、研究动态综述

20 世纪初期关于如来藏与本觉思想的研究最初是围绕着《起信论》展开的,随着对《起信论》义理的讨论,研究范围逐渐扩大到了《宝性论》、《胜鬘经》、《楞伽经》、《不增不减经》、《如来藏经》、《大般涅槃经》、《佛性论》等如来藏系经论,研究的内容也逐渐扩展至如来藏的染净、顿渐、语言观、如来藏与佛性的关系、如来藏与唯识的关系等问题。下面就这几个方面对前人关于如来藏与本觉思想的研究作一介绍。

1. 关于《大乘起信论》思想的研究

1906 年,日本人舟桥水哉在其著作《俱舍哲学》中提出《大乘起信论》为中国人撰述。1910 年,松本文三郎著文说《起信论》非马鸣著、非真谛译,但为印度人之作。1919 年,望月信亨在《大乘起信论支那撰述考》中提出《起信论》是中国人的作品,村上专精支持这种说法,而常盘大定则批判了这种说法,认为《起信论》为印度作品,其思想与《楞伽经》一致。1928 年,铃木宗忠发表了《就有关〈起信〉成立的史料》一文,认为《起信论》是马鸣的作品,但非真谛译。^① 1922 年,梁启超将日本人的有关争

^① 参考吕澂:《〈大乘起信论〉考证》,《吕澂佛学论著选集》第一册,济南:齐鲁书社,1996。高振农:《〈大乘起信论〉简论》,《近现代中国佛教论》,北京:中国社会科学出版社,2002。