

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 现代中国的《起信》义诤与“比较经学” [Debates about The Awakening of Faith Sutra in Contemporary China from the Perspective of Comparative Scripture]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Liu, Chengyou
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute of Comparative Scripture and Inter-religious Dialogue, Minzu University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-16 15:14:32
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/166790">http://hdl.handle.net/20.500.12424/166790</a>

## 现代中国的《起信》义诤与“比较经学”

Debates about the *Awakening of Faith Sutra* in  
Contemporary China from the Perspective of  
Comparative Scripture

刘成有  
中央民族大学  
北京，中国

Liu Chengyou  
Minzu University of China  
Beijing, China  
*Chengyou904@sina.com*

## 摘 要

《大乘起信论》对中国化佛教的形成与发展，具有重要的思想奠基性作用。但该论的作者与译者，教界内部一直存在不同的意见。到了 20 世纪初期，这个问题还成了中日佛学界讨论的一个热点，甚至还波及到了儒佛之争，涉及到对中国传统文化和思维方式的“定性”。20 世纪上半期中国思想界的三大领袖级人物——熊十力、吕澂、印顺，围绕《大乘起信论》的思想核心及其历史影响，就引发了激烈的思想争辩。我们看到，他们三人虽然共同面对中国社会的现代转型，基于共同的现实关切，却采取了迥然不同的思想立场。立场决定了他们的研究内容和研究结论，但并没有影响他们理论成果的深度。这能否算是一个现代社会多元文化共存共荣的典型个案？对于我们目前倾心的经典阅读和经文辨读来说，这场《起信》义诤或许会有某种独特的启发价值。

**关键词：**大乘起信论、熊十力、吕澂、印顺、比较经学

《大乘起信论》曾在 20 世纪初期引发中日佛学界、佛教界极大的争议。在这场争论中，既有围绕著作权的作者之争，也有围绕《大乘起信论》核心是否纯正佛法的义理之争。《大乘起信论》中“如来藏自性清净心”的核心立场，以及“一心开二门”的思维方式，对中国化佛教宗派的产生与发展，具有重要的思想奠基性作用。但随着明清佛教的衰败，佛教的末流日益彰显，其救世救心的功能大打折扣。在 1840 年之后，随着中国社会的急剧转型，中国传统文化、包括佛教，都受到了空前激烈的剖析和批判。在佛教界，《大乘起信论》首当其冲，二十世纪中国佛教界、思想界的三位重量级人物，熊十力、吕澂、印顺三人（他们身后，实际上都有一个颇具影响力的学术团体）之间的思想论争，基本上是围绕着《大乘起信论》的思想展开的。熊吕矛盾，实际上是熊十力与支那内学院之间的矛盾，在欧阳竟无 1943 年去世之后得到了总爆发。而且，在 1947 年，一生很少写作批评性文章且当时佛学思想已趋于稳定、成熟、系统的印顺法师，也在西湖边的香山洞中执笔完成了两万多字的批评熊十力《新唯识论》语体文本的长文。熊十力对于吕澂的诘难还稍有应对，不过“答复”大多不得要领，或者避重就轻<sup>1</sup>；对于印顺的批评，熊氏更是一直保持沉默，始终给人以不战而败的深刻印象。虽然吕澂和印顺的佛教立场并不相同，但他们批判的矛头却共同指向了以《大乘起信论》为代表的如来藏思想及其在中国的“蔓延”。而如来藏思想与儒家中的“良知”与“生生”之间的密切结合，恰恰是学术出身于佛教唯识学重镇——支那内学院的熊十力在其

---

<sup>1</sup> 参熊十力、吕澂：《辨佛学根本问题》，《中国哲学》第十一辑，北京：人民出版社，2004 年。[XIONG Shili and LYU Cheng, *Bian fo xue gen ben wen ti* (Arguments on Fundamental Issues of Buddhism), in *Zhong guo zhe xue* (Chinese Philosophy) vol. 11 (Beijing: People's Publishing House, 2004).]

《新唯识论》语体文本中彰显出来的主要内容。这场争论，有力地推动了现代中国佛学、中国思想的重大变革。发生在这场争论中间的经典阅读与思想交锋，以及各自所坚守的思想传统自身的丰富与发展，从比较经学的视野来看，韵味十足，值得重视。

## 一、熊十力的“借佛扬儒”

熊十力（1885-1968），幼时家境贫寒，仅读过半年乡塾。但他勤学不辍，关心社会。十六七岁时读陈白沙书，对“禽兽说”感触颇深，“顿悟血气之躯非我也，只此心此理方是真我”。<sup>2</sup>熊氏 18 岁参加新军反帝反清，至 1918 年前后，深感革命党人“绝无在身心上做工夫者”、“革政不如革心”，因此 36 岁时经梁漱溟介绍认识欧阳竟无，入支那内学院学习佛教。熊氏当时欲“追寻玄奘窥基宣扬之业，从护法诸师上索无著、世亲，悉其渊源，通其脉络”。一年后，熊十力应蔡元培之邀，来到北京大学教授“唯识学概论”。熊氏在北大讲课的过程中，数易其稿，1932 年出版了《新唯识论》文言文本。在这些文献中，熊氏虽已确立儒家人本主义的立场，但还没有明确提出“归宗大易”的主张，也没有引入“矛盾”的概念。此后他不断读书、思索，1944 年 60 岁时又出版了完整的《新唯识论》语体文本。与此同时，他还在抗日战争的大后方四川完成了《读经示要》等关于儒学的著作。此外，他在这一时期相关的讲义、信札等，后人辑成《十力语要》、《十力语要初续》予以出版。这些著作的出版，意味着熊氏比较成熟的思想体系的真正

---

<sup>2</sup> 熊十力：《十力语要初续》，上海：上海书店，2007 年，第 202-203 页。[XIONG Shili, *Shi li yu yao chu xu* (The First Sequel of the Essential Sayings of Shili) (Shanghai: Shanghai Bookstore Press, 2007), pp. 202-203.]

建立。其标志，就是他的这种思想开始为他的一批弟子们接受，逐渐形成了一个现代新儒家学派，并被尊为现代新儒家的一代宗师。可以说，熊氏思想的直接影响，基本上是围绕着《新唯识论》语体文本中体现出来的思想展开的。

吕澂、印顺为什么都在激烈地批评熊十力的《新唯识论》？这涉及到《新唯识论》语体文本的核心思想。那么，《新唯识论》语体文本的核心思想究竟是什么？熊氏在《新唯识论》语体文本中是如何叙述、论证他的新儒家思想的？

熊氏《新唯识论》语体文本，体系完整，分明宗、唯识、转变、功能、成物、明心等六篇，共析为九章，综合儒、释、道及西洋哲学等各种学说，而加以分析、评破、抉择。其中，对佛教中的唯识等义理颇多评破，而最终宗旨则归之于《易传》中所体现出来的儒家思想。他认为，唯识宗的理论核心——阿赖耶识，不过是唯识宗所反对的外道所说的“神我”的别称：“佛家所斥破外道之神我，但有宗所立赖耶，实有神我的意义。持说虽有不同，其以为吾人自有法尔固具的个体的生命，超脱形骸，无始无终者，则一也或谓之神我，或谓之神识（赖耶一名神识），奚有异在？”<sup>3</sup>在他看来，阿赖耶识，无非就是对个体意识的夸张和神化，不可避免地具有灵魂不灭论的显著特征。进而，他对于唯识宗的“种子说”大加批判，认为唯识宗种子说的最大错误，就是划分为“种子”和“现行”两个世界，从而把本体和现象割裂为二：“把体和用截成两片。则所谓体者，已不成为用之体，他只是超脱于用之外而独有空洞的东西。”<sup>4</sup>但在熊十力看来，唯识宗的这

---

<sup>3</sup> 熊十力：《新唯识论》，北京：中华书局，1999年，第405页。[XIONG Shili, *Xin wei shi lun* (A New Treatise on *Consciousness-only Sutra* (Vijñaptimatrāśiddhi-sāstra)) (Beijing: Zhonghua Book Company, 1999), p. 405.]

<sup>4</sup> 同上，第304页。[ibid, p. 405.]

种理解，将“真如”置于何地呢？真如和种子是什么关系？到底哪个是本体呢？“种子自为种子，真如自为真如。此二重本体，即了无干涉。不独与真理不相应，即在逻辑上也确说不通了。”<sup>5</sup>在他看来，种子说源自于日常经验，“根据日常经验构画宇宙的本体”，“全由情计妄构”，没能从抽象思维的哲学高度考察本体论问题。正是在这里，熊十力要弥合本体与现象的分隔，要创建他自己的“新唯识论”。

熊十力“新唯识论”最后要“归宿此土儒宗”。他在谈到创论宗旨时说：“中国人无哲学以启迪其人生思想，日沦乎污下，盖二千年于兹矣。中国有儒之学而废弃弗究，非独中国人之不幸，而人类之忧也。宋明诸老先生崛起，颇有所致力，然重阳未开、大明未启也，其愿则已宏矣。余当明夷之运，智小谋大，本平生之积测，欣一旦而贯通。因此平章华梵、抑扬儒佛而造新论。寻邹鲁久坠之绪，竟宋明未逮之业。”<sup>6</sup>实际上，他自己就明确指出：“新论，确是儒家骨髓”。宋志明教授认为，熊十力“不仅仅是儒学的继承者，更重要的还是儒学的改造者、发展者”。<sup>7</sup>在这种继承、改造、发展的过程中，熊十力承袭了陆王心学“心外无物”、“心外无理”的思想，把“心”（“良知”）提到绝对本体的高度，万物都被说成是“心”本体的表现形式，即“用”。这样，唯识宗中的“种子现行”即体用之间的关系，在熊氏新唯识论中就不再割裂为二，而是一体两面的辩证关系。而且，熊氏并没有到此为

---

<sup>5</sup> 同上，第 428 页。[ibid, p. 428.]

<sup>6</sup> 熊十力：《十力语要》，第一卷，上海：上海书店，2007 年。[XIONG Shili, *Shi li yu yao* (The Essential Sayings of Shili), vol. 1 (Shanghai: Shanghai Bookstore Press, 2007)]

<sup>7</sup> 宋志明：《现代新儒家研究》，北京：中国人民大学出版社，1991 年，第 160 页。[SONG Zhiming, *Xian dai xin ru jia yan jiu* (Research on Modern Neo-Confucianism) (Beijing: China Renmin University Press, 1991), p. 160.]

止，他又发挥《易传》中的变易思想，把“心本体”从“抽象实体”中解放出来，赋予其包摄万物的“流变过程”的含义。在这里，他创造性地使用了“翕辟成变”这个词：“会不易与变易而为一者，大易其至矣哉！是新论所取正。”<sup>8</sup>他从《易传》中提炼出“翕辟”范畴，用翕、辟的对立统一解说上述“心本体”的“流变过程”。把“心本体”消融在“生化”过程之中，这样，“我们一说到变化，便知道他不是空空洞洞而无所有的，所以说一翕一辟。他变化是生生活活的势用，具有内在的矛盾而发展着。”<sup>9</sup>但在这个过程中，熊十力又借助于佛教“性、量”两种认识论诠释了宋明理学“明心见性”、“反求诸己”的思想路线。他认为，“性智”是“本心”反求自识，“量智”则“纯为日常经验之所熏染而成”。他明确表示“吾学以返本为学”，“内圣”是人生价值的源头，也是安身立命的依据。因此，塑造“内圣外王”的理想人格是其追求的根本目标。熊十力的这些认识，与《大乘起信论》中的如来藏思想和“一心开二门”的思维方式，如出一辙。基于这种认识，他对出世主义的佛教思想很不满意，对传统唯识宗“多闻熏习”的主张不以为然。

1943年2月，欧阳病逝于江津支那内学院蜀院。吕澂函告熊十力撰写纪念文章，不料却收到了熊十力委婉谢绝的回信，而且信中还附有一封熊氏写给梁漱溟（1893-1988）的苛评欧阳竟无的信。熊十力在信里这样评价欧阳竟无：“竟师愿力甚大，惜其原本有宗，从闻熏入手。有宗本主多闻熏习也。从闻熏而入者，虽发大心，而不如反在自心惻隐一几扩充去，无资外铄也。竟师一

---

<sup>8</sup> 熊十力：《新唯识论》，前引书，第332页。[XIONG Shili, *Xin wei shi lun* (A New Treatise on Consciousness-only Sutra, p. 332.)

<sup>9</sup> 同上，第576页。[ibid, p. 576.]

生鄙宋明儒，实则宋明诸师所谓学要鞭辟近里切著己，正竟师所用得着也。竟师亦间谈禅家公案，而似未去发现自家宝藏。禅家机锋神俊，多玄词妙语，人所爱好。恐竟师谈禅，不必真得力于禅也。”<sup>10</sup>这段话，不仅把熊十力即将在 1944 年成书的《新唯识论》语体文本的终极关切显露无疑，而且也埋下了吕澂对之进行无情批判的种子。因为熊氏的思想倾向十分明显，那就是如来藏思想与儒家思想、特别是心学中良知思想的融合。

熊十力曾真诚地宣示：“佛家之学，毛病甚多”，“我对于佛，根本不是完全相信的，因此，对于伪不伪的问题，都无所谓。我还是反在自身来找真理。”<sup>11</sup>熊氏晚年的著作，常常署名“黄冈熊十力造”，这个“造”字，既是熊氏论著的气魄所在，也是熊氏为学中“六经注我”的具体写照。正如李四龙教授所指出的那样：“熊十力要找的真理，所谓‘自家宝藏’，显然不是佛家的内容，而是他所归宗的儒家思想，确切地说是阳明心学，唯识学不过是助其建构新的理论框架罢了。点明了这一立场之后，我们也就不难理解，熊十力百般为之辩解的‘性觉’思想，饱含了中国文化的思想内涵。”<sup>12</sup>可以说，熊氏的《新唯识论》根本就不是佛教。他“诠释”唯识宗思想的时候，可谓无意“求真”而有意“务实”。但他所务的“实”，并不是佛教唯识宗的“真实”，只是他自己“真实”的新儒家思想而已，是他自己心目中塑造理想人格的理论依

---

<sup>10</sup> 熊十力、吕澂：《辨佛学根本问题》，前引书，第 179-180 页。[XIONG Shili and LYU Cheng, *Bian fo xue gen ben wen ti* (Arguments on Fundamental Issues of Buddhism), pp. 179-180.]

<sup>11</sup> 同上，第 199 页。[*ibid.*, p. 199.]

<sup>12</sup> 李四龙：《如来藏与中印佛学的分歧》，《中国禅学》第三卷，北京：中华书局，2004 年，第 76 页。[LI Silong, “Ru lai zang yu zhong yin fo xue de fen qi (Tathāgata-garbhā and the Difference between Indian and Chinese Buddhism)”, in *Chan Study*, vol. 3 (Beijing: Zhonghua Book Company, 2004), p. 76.]

据而已。归根到底，他所要解决的，是革命“绝无在心上做工夫”的时代问题。

## 二、吕澂的“是寂非觉”

吕澂（1896-1989），1914年在南京上大学时结识欧阳竟无，经常向其请教佛学问题。后赴日本留学一年，专攻美术。1918年欧阳竟无开始筹建支那内学院，邀其加盟，吕澂慨然应允。从此以后，他悉废过去所学，开始了漫长的佛学研究生涯。吕澂在支那内学院的研究分工十分明确，即在欧阳竟无指导下着重考证鉴别佛教典籍的真伪。对《大乘起信论》等的真伪辨析、关于唯识学古今派别的差异以及《瑜伽师地论》与上座部佛学的关系等，吕澂都作出了卓越的贡献。1943年欧阳竟无病逝，吕澂被内学院同仁推举为院长，直至1952年内学院解散。在此期间，吕澂由经典考证开始走向佛学会通，开始探索佛学的重大理论问题，其突出成就就集中在他对于“性寂”、“性觉”的区分上。当然，他对于“性寂”、“性觉”进行详细分梳的直接因缘，就是与熊十力的辩论。这个辩论的思想实质，正关涉到《大乘起信论》的思想核心。

如前所述，1943年熊十力在回复吕澂的信中直言其师欧阳竟无思想之“非”，认为欧阳之学、解以“闻熏”入手，故内里有“我执”与“近名”等许多“夹杂”；胸怀不够“廓然空旷”，为文“总有故作姿势痕迹，不是自然浪漫之致也”。熊氏最后称自己的《新唯识论》融通儒、佛，自成体系，是“东方哲学思想之结晶”，和欧阳的学问宗旨相比，熊氏认为自己是青出于蓝而胜于蓝。熊氏于其佛学业师新逝之际给予如此露骨地批评，可谓不

近人情。他自己也在三月十日寄出后深觉不妥，又于三月十六日再寄一信，说自己“旋知僭妄，幸勿示人”。但覆水难收，吕澂接获熊氏对于欧阳的评价信后，旋即复信痛斥熊十力：“尊论完全从性觉（与性寂相反）立说，与中土一切伪经、伪论同一鼻孔出气。”他针对熊氏所提及的“闻薰”一词，提出强烈的质疑。双方就此开始正式展开对佛学精义的热烈争辩，往返17封书信，时间长达5个月。不过这些书信的全部内容，二人约从君子协定，生前均未发表。直到1984年，这些往返书信才发表在《中国哲学》第十一辑上，并且被编者加上了“辨佛学根本问题”的标题。从这些往返书信中，可以明显看出熊氏与内学院的思想分歧所在。

在这场辩论中，吕澂明确地把六朝以来的中国佛学看成是反映“性觉”思想的“伪说”，而他认为“性寂”才是对印度佛学的正确理解。他主张“性觉”是《起信论》、《占察经》、《金刚三昧》、《圆觉经》、《楞严经》等中土伪书的思想依据。“性寂”与“性觉”一真一伪，截然相反。他说：“佛家者言，重在离染转依，而由虚妄实相（所谓幻也，染位仍妄），以着工夫。故立根本义曰心性本净。净之云者，妄法本相，非一切言执所得扰乱（净字梵文原是明净，与清净异），此即性寂之说也。（自性涅槃、法性法位，不待觉而后存，故着不得觉字。）六代以来，讹译惑人，离言法性自内觉证者（不据名言，谓之曰内），一错而为自己觉证，再错而为来来觉证。于是心性本净之解，乃成性觉。佛家真意，遂以荡然。盖性寂就所知因性染位而言，而性觉错为能知异性已净。由性寂知妄染为妄染，得有离染去妄之功行。但由性觉，则误妄念为真净，极量扩充，乃愈益沉沦于染妄。两

说远悬，何啻霄壤？”<sup>13</sup>在吕澂的认识中，“心性本净”的本义是“性寂”，这是印度佛教的纯正理解。但这一思想在传到中国以后，随着伪经伪论的编造与传播，一变而为“性觉”，中国佛教走上了“歧途”，变成了中国化的佛教“新说”。因此，“性寂”与“性觉”就成了中印佛学的根本分歧。此后，吕澂反复论述这一观点。他在《中国佛学源流略讲》“序论”中指出：“所谓中国佛学，既不同于中国的传统思想，也不同于印度的思想，而是吸取了印度学说所构成的一种新说。”“中国佛学的根子在中国而不在印度”。“新说”与“伪说”，在吕澂这里，实际上是一回事。他在《试论中国佛学有关心性的基本思想》一文里进一步主张：中国佛学中的性觉说构成以后，有人就把“本觉的心夸大为圆满妙明的圆觉，撰出一些假托为翻译的书如《楞严经》、《圆觉经》等发挥其说。他们还对于《起信论》中没有说得清楚的‘如何从本觉的心发生一切世间现象’这一问题作了补充的解释”。在这篇文章中，吕澂明确提出：“印度佛学原以寂灭寂静的意义解释心性，中国佛学则灵明知觉之义解之，所以一为性寂说，一为性觉说。”他说：“心性本净一义，为佛学本源，性寂乃心性本净之正解（虚妄分别之内证离言性，原非二取，故云寂也）。性觉亦从心性本净来，而望文生义，圣教无征，讹传而已。”<sup>14</sup>在他看来，只有印度唯识宗的理解才是纯正的印度佛法。

吕澂是如何论证这一观点的呢？“闻熏”是其重要的切入点。

---

<sup>13</sup> 熊十力、吕澂：《辨佛学根本问题》，前引书，第174页。[XIONG Shili and LYU Cheng, *Bian fo xue gen ben wen ti* (Arguments on Fundamental Issues of Buddhism), p. 174.]

<sup>14</sup> 吕澂：“试论中国佛学有关心性的基本思想”，《吕澂佛学论著选集》卷三，济南：齐鲁书社，1995年，第1413-1424页。[LYU Cheng, “Shi lun zhong guo fo xue you guan xin xing de ji ben si xiang (Reflections on the Basic Notion of Mind-Nature in Chinese Buddhism)”, in *Lu cheng fo xue lun zhu xuan ji* (Selected Works of LYU Cheng on Buddhism), vol. 3 (Jinan: Qilu Press, 1995), pp. 1413-1424.]

这也是熊十力非议传统唯识宗、非议其佛学老师欧阳竟无的关键所在。“闻熏”是对佛法的“多闻薰习”，这是传统唯识宗思想中转八识成四智的必经步骤。生命的精神主体——阿赖耶识，如果没有对佛法的“多闻薰习”，这个精神主体将会由于“六境”对“六根”的刺激而产生苦、乐等各种情感，进而演化为强烈拥有某种精神状态的“执著心”，乃至造作各种“业”的行为，其结果则是沉沦生死，永无解脱。因此，对佛法的“多闻薰习”，就是对生命精神主体的改造，终有一日能够达到澄净、自如的境界。

《楞伽经》卷一中有一个偈颂：“藏识海常住，境界风所动，种种诸识波，腾跃而转生。”对此，吕澂解释说：“（此云藏识即阿赖耶，即如来藏，《楞伽》、《密严》均视如来藏与阿赖耶为一也。）吾人现前所能自知之心相，只是心之表面，犹海上波涛，但是转识而已，如来藏心相如在海水深处，须澄静到底方能领会，常人心思浮动随波逐流，乌能自知哉。”<sup>15</sup>在吕澂的解释中，藏识，即如来藏，但其本性是“心性本净”、“寂”，中间没有“觉”的成分。因此，佛教的修行还必须要从“多闻薰习入手”：“此心无一刻离执，能边起执，所边即是染相。虽表面是染，而深处净相仍存（即由内证所得离言相，原与分别无涉者。此非赖耶见分所得，不知如佛境故。谓此为净者，以其相同于清净法界也，清净法界即心相圆净诸佛所证者也）。依此能趋无上觉，亦即于此安立如来藏名，而后众生与佛乃有径路可通，此点极要。由是，用功之道应使净相日现，以引生正智日明（正智即能知净相者，染位但有其种，本有无漏，指此而言）。此非可由揣摩正智下手，更不

<sup>15</sup> 吕澂：《楞伽如来藏章讲义》，《吕澂佛学论著选集》卷一，济南：齐鲁书社，1995年，第258页。[LYU Cheng, “Leng qie ru lai zang zhang jiang yi (Lecture on the Tathāgata-garbha of *The Lañkāvatāra sūtra*)”, in *Lu cheng fo xue lun zhu xuan ji* (Selected Works of LYU Cheng on Buddhism), vol. 1 (Jinan: Qilu Press, 1995), p. 258.]

可误解原来具有此智而漫谈返本。净相之现无别方便，多闻（闻言教）熏习而已。”<sup>16</sup>至于佛经中的“如来藏”这个提法，他在《楞伽如来藏章讲义》断言：“如来藏者心也，是心何心耶？即众生平常之心，非于此外有一特殊心也（切勿心外觅心）。于此应注意者，真正佛说最平淡无奇，故说此心即如来藏，识得此心即可成佛。伪说乃谓此心之外另有真心，如《楞严经》开首佛告阿难，不知真心乃受轮回之苦；《起信》发端另立如来藏心，皆故意作态，说成虚无飘渺。此其所以为伪也。若将此心说在自己平常心上，乃是真正佛说。”<sup>17</sup>显然，在吕澂的解释中，虽有如来藏之“名”，却没有人们通常理解的如来藏之“实”。

问题是，有些流传下来的佛经中所说的“如来藏”，并不都能符合吕澂的解释。对此，吕澂直斥其为“伪经伪论”、“伪佛学”。在《起信与楞伽》、《大乘起信论考证》里，吕澂详细讨论了《起信论》所据皆依魏译《楞伽》之错解，并断言“其思想学说，亦皆魏译时代所流行，于印度未尝见”。问题是，吕澂断言为“伪经伪论”的“如来藏是自性清净藏”的说法，如来藏具有“真常”、“本觉”含义的主张，在印度并非绝无仅有，在中国更是大行其道。如此一来，吕澂的解释倒显得“古调独谈，无人随和”<sup>18</sup>，李四龙教授认为，吕澂的看法“实在是异乎寻常，与传统的如来藏义格格不入。”<sup>19</sup>在我们看来，吕澂的这种论调，可能是与当时反思、

---

<sup>16</sup> 同上，第 264-265 页。[ibid, pp. 264-265.]

<sup>17</sup> 同上，第 257 页。[ibid, p. 257.]

<sup>18</sup> 吕澂：《佛法与世间》，《吕澂佛学论著选集》卷一，济南：齐鲁书社，1995 年，第 447 页。[LYU Cheng, “Fo fa yu shi jian (Buddha dharma and World)”, in *Lu cheng fo xue lun zhu xuan ji* (Selected Works of LYU Cheng on Buddhism), vol. 1 (Jinan: Qilu Press, 1995), p. 447.]

<sup>19</sup> 李四龙：《如来藏与中印佛学的分歧》，前引书，第 77 页。[Li Silong, “Ru lai zang yu zhong yin fo xue de fen qi (Tathāgata –garbha and the Difference between Indian and

批判中国传统文化的思潮有关。这在吕澂论述“性寂”“性觉”功能的时候，表现的十分突出。他在第二封回复熊十力的书信中说：“一在根据自性涅槃（即性寂），一在根据自性菩提（即性觉）。由前立论，乃重视所缘境界依；由后立论，乃重视因缘种子依。能所异位，功行全殊。一则革新，一则返本，故谓之相反也。”<sup>20</sup>在他看来，若以“性寂”的角度看，“实相般若”可由正闻熏习渐次趋近，即“革新”之路，但“性觉”思想却堵滞了趋向“净寂”的革新之路。他说：“从性寂立言，故谓在工夫中所知是实相般若，此即自性净心，亦即虚妄分别。……能知由习成增上（强化），所成所增，种姓本住，又奚待言？”<sup>21</sup>显然，这个过程是漫长的，“革新”之路需要付出艰辛的努力。但基于“性觉”，则主张“吾性自足”，“是对当下存在的强调，本身就包含着两个方面：一是肯定现实存在的合理性，二是当下完成的懒汉思想。”<sup>22</sup>吕澂看到社会上谈论佛法“泥迹”、“蹈空”、“纯任知解”等三大弊病时，痛心疾首，认为这些纯属于“空谈性命，无补人群”<sup>23</sup>。这是他“是印非中”、力主“性寂”的根本原因。因此，笔者在《近现代居士佛学研究》中认为，吕澂的佛学思想，实际上具有符合时代需要的“新佛学”的意味。<sup>24</sup>

对于吕澂的辩论与批判，熊十力除了重弹“体用不二”的老

---

Chinese Buddhism)”, op cit., p. 77.]

<sup>20</sup> 熊十力、吕澂：《辨佛学根本问题》，前引书，第171页。[XIONG Shili and LYU Cheng, *Bian fo xue gen ben wen ti* (Arguments on Fundamental Issues of Buddhism), p. 171.]

<sup>21</sup> 同上，第172页。[ibid, p. 172.]

<sup>22</sup> 刘成有：《近现代居士佛学研究》，成都：巴蜀书社，2002年，第301页。[LIU Chengyou, *Jin xian dai ju shi fo xue yan jiu* (Research on Modern Layman Buddhism) (Chengdu: Bashu Press, 2002), p. 301.]

<sup>23</sup> 吕澂：《佛法与世间》，《吕澂佛学论著选集》卷一，第446-447页。

<sup>24</sup> 刘成有：《近现代居士佛学研究》，前引书，第301页。[LIU Chengyou, *Jin xian dai ju shi fo xue yan jiu* (Research on Modern Layman Buddhism), p. 301.]

调之外，几乎没有招架之力。但是，吕澂所谓的“纯正佛法”，是否如他所说的那样“纯正”呢？仁者见仁，智者见智，吕澂的身后，也留下了许多的争论。但吕澂所关心的中国社会的现代性转化问题，是不是一个“真实问题”呢？吕澂对于中国化佛教特征的评价，是不是中国佛教的一个“真实问题”呢？

### 三、印顺的“糅合创新”

印顺（1906-2005），同熊十力差不多，13岁高小毕业后再没有上过什么正规的学校，但他自25岁皈依佛门后，在长达75年的时间里，敏于思索，勤于著述，留下了洋洋700余万言的一系列佛学著作。更重要的是，在20世纪四十年代就已经形成了具有定盘星意义的“人间佛教思想”，其佛学著作基本上都是围绕这一核心思想展开的，他也因此被誉为“人间佛教的精神导师”，影响十分巨大。在他的一生中，批评性的文章只有两次。一次是针对基督教，有3篇争论性的文章；另外一次就是长达两万余字的《评熊十力的〈新唯识论〉》<sup>25</sup>，这一篇批评性的文章并没有受到熊氏的只字回应。此文写于1948年8月。在这篇批评文章的“自序”里，印顺首先说明了熊十力研究方法的欠妥之处：“从批评的方法说：特别是理学心传的论法——莫须有法，阳拒阴取法，这种不讲理的讲理，我老大不同情，所以不惜多此一番笔墨。”<sup>26</sup>在正文

---

<sup>25</sup> 文见印顺：《无诤之辩》，《妙云集》（20），台湾：正闻出版社，2000年，第1-56页。[Yin Shun, *Wu zheng zhi bian* (Non-Debating Arguments), in *Miao yun ji* (Selected Works of Yin Shun), vol. 20 (Taiwan: Zhengwen Press, 2000), pp. 1-56.]

<sup>26</sup> 印顺：《华雨香云》，《妙云集》，第257-258页。[Yin Shun, *Hua yu xiang yun* (Heavy Rain and Delightful Cloud), in *Miao yun ji* (Selected Works of Yin Shun), vol. 20 (Taiwan: Zhengwen Press, 2000), pp. 257-258.]

中，印顺从“佛法与玄学”、“入世与出世”、“融会与附会”、“空宗与有宗”、“性相与体用”、“心与物”、“相似证与颠倒说”等七个方面，就《新唯识论》语体文本中对佛法的曲解，进行了详细的评说和批判。

在“佛法与玄学”一节中，印顺认为，佛法的根本体系，是依缘起因果以明了现象，也依之以开显实相的。如果离开缘起中道的教说，即难免与神学同化。《新唯识论》的玄学特点正在于此，离开了因果缘起而说本体、势用、转变、生灭等，因而是神学式的。在“入世与出世”一节中，印顺直斥熊氏《新论》对“无余涅槃”理解的根本错误，断言熊氏的理解“不过是自以为是。……倒有点与神教的‘神我离系独存’，或‘小我与大梵合一’相像”。<sup>27</sup>在“空宗与有宗”部分，《新论》以为空宗是“破相”的，以为“空宗是要遮拨一切法”；“空宗荡除一切法相，即是遮拨现象”。对此，印顺毫不客气地指出：“这是破坏因果的恶取空者！空宗的精义，即‘不坏假名（不破现象）而说实相’”。<sup>28</sup>即使是有宗，“《新论》的批评，并不正确！”<sup>29</sup>因为唯识宗也是缘起论的，是以因果、能所成立一切的。唯识学者即使没有究竟了义，但始终严守缘起论的立场，不迷恋于神秘的虚玄。《新论》的玄学立场，从超越时空的“至神至怪”的“神化”中成立一切，是出于佛道之外的。比如唯识家的种子生现行，本是“因果俱有”，《新论》却断为“种现对立”，印顺就认为这决不是唯识的本意。<sup>30</sup>

<sup>27</sup> 印顺：《无净之辩》，前引书，第20页。[Yin Shun, *Wu zheng zhi bian* (Non-Debating Arguments), p. 20.]

<sup>28</sup> 同上，第22页。[ibid, p. 22.]

<sup>29</sup> 同上，第29页。[ibid, p. 29.]

<sup>30</sup> 同上，第30页。[ibid, p. 30.]

在“性相与体用”一节中，印顺着重批判了熊十力对于性相、体用的误解。他认为，《新论》分辨性相与体用，并进而贬抑佛家是非常错误的。因为“性”与“相”的对立说明——以相为现象，以性为自体，在佛教经论中，通常是在“能所证知”——认识论中才有“以相知性”、“泯相证性”的相对意义。佛法本来不以性、相为对立的根本论题，性、相的对立深刻化，普遍化，实际上是中国佛学如天台、华严、唯识等以真常唯心论思想为基础演化出来的产物，原则上即犯了严重的错误。因此，熊十力《新论》中玄学式的“用依体现，体待用存”的观点，凡是纯正的佛家，是决不会赞同的。因为离开相依相待的缘起观，佛法的“泯相契性”、“融相即性”，显然不可能得到正确的理解。如果由此进一步分析心与物的问题，熊十力通过“一翕一辟”所呈现出来的以相（用）显体的思想，实际上只有心才能有本体的自性显现。在印顺看来，这依然违背佛法的缘起理论。因为熊氏著作中的“心”，实际上变成了万物的创造者。在论文的最后一部分，印顺得出结论说：“总之，《新论》典型的真心论，偏执‘相即’，将心境、理智搅成一团。不知‘如实’的真意，以理去说智，以即理的智去说心，于是乎在众生的流转中，幻想真我与本心的‘虚灵无碍，圆融无缺’。由此，在修持的体验上，只是破除障碍而使本心显现，只是保任此本心，不违此本心；不能正解闻思修慧的无边功德。于本有、始起的缘起正义，毫无认识，而说‘不断的创新，其实正是反本’。反本！反本！一切是本具的，反也本具，创也本具，一切都圆满无缺了，还反什么，创什么？劝《新论》者歇歇去！”<sup>31</sup>印顺不只要熊十力“歇歇去”，在文章快结束的时候，还列举了《新唯识论》中不少“不大不小”的关于佛教方面

---

<sup>31</sup> 同上，第 52-53 页。[ibid, pp. 52-53.]

常识性的错误，毫不客气地指出熊十力对于佛法、特别是唯识宗思想的浅薄无知。文章最后认为：“《新论》是那样的胡说，也许是仅读半部《成唯识论》，即自觉大非昔比，急于援佛入儒而就中止了吧！”<sup>32</sup>

印顺的批评，直指熊氏新儒家思想的核心，直斥熊氏对于佛法的谬解。当然，印顺在写作这篇批评性文章的时候，他已经确立了“大乘三系”的判教理论，他的人文佛教思想已趋于成熟。因此，我们能够看到印顺抉择各种佛法的中观立场。他基于缘起性空，把原始佛教中本来就具有的人间关怀，即“佛出人间”的精义提升到人间佛教的高度。在这样的视野中，以人为本的时代关怀，以创造人间净土的理性精神，在基于“缘起”精义指导下的菩萨实践，就能够得到有效的落实。印顺在《游心法海六十年》中指出：“大乘佛法，我以性空为主，兼摄唯识与真常。在精神上、行为上，倡导青年佛教与人间佛教。”<sup>33</sup>这里所说“真常”即指如来藏说。将“如来藏说”视为大乘佛法的三大派之一，是印顺思想成熟以后的判教主张。

与吕澂的思路不同，印顺认为如来藏自性清净心的含义并不违背佛法的空义。印顺本人的佛学立场是“性空为主”的中观，他坚持“如来藏说也就会通了空性”。<sup>34</sup>他在《如来藏之研究》“自序”里说：“缘起与空，唯识熏变，在阿含经与部派佛教中，发见其渊源；而如来藏（即佛性）说，却是佛教的大乘不共法，是

---

<sup>32</sup> 同上，第 56 页。[ibid, p. 56.]

<sup>33</sup> 印顺：《华雨集》（5），台湾：正闻出版社，1998 年，第 18 页。[Yin Shun, *Hua yu ji* (Selected Later Writings of Yin Shun), vol. 5 (Taiwan: Zhengwen Press, 1998), p. 18.]

<sup>34</sup> 印顺：《华雨集》（3），台湾：正闻出版社，1998 年，第 177 页。[Yin Shun, *Hua yu ji* (Selected Later Writings of Yin Shun), vol. 3 (Taiwan: Zhengwen Press, 1998), p. 177.]

别教。”<sup>35</sup>他因此充分肯定如来藏思想的独到之处：“其实，这一思想系，有独到的立场，主要是众生与佛有共同的体性；依此为宗本，说明依此而有生死、众生，依此而有究竟解脱、如来。”<sup>36</sup>但他对如来藏思想中的非佛教成分、特别是在如来藏学的末流那里具有梵（天）化的倾向进行了深刻的批判。这些思想，印顺在《〈大乘起信论〉讲记》中，也曾经反复申述。更重要的是，印顺认为深刻影响中国佛教的，正是这种如来藏思想的“末流”。这种思想在传统净土宗“往生净土”的思想中表现得极为充分。因此，他基于缘起性空的立场，特别强调创造人间净土的重要性。在他看来，净土之“净”，是对治杂染的，具有积极的意义，不仅是一尘不染的无污染，也含摄美妙与圣洁的意义，实际上也表达着超越世俗的真美善的统一。这样，净土就具有了现实人间的亲切感，也拉近了在人间成佛的希望。基于这样的认识，印顺认为，佛法实可总结他的精义为“净”，净是佛法的核心。他说：“声闻乘所重的，是众生的身心清净，重在离烦恼，而显发自心的无漏清净。大乘，不但求众生清净，还要刹土清净。有众生就有环境，如鸟有鸟的世界，蜂有蜂的世界；有情都有他的活动场所。众生为正报，世界为依报，依即依止而活动的地方。如学佛而专重自身的清净，即与声闻乘同。从自身清净，而更求刹土的清净，（这就含摄了利益众生的成熟众生），才显出大乘佛法的特色。所以，学大乘法，要从两方面学，即修福德与智慧。约偏胜说，福德能感成世界清净，智慧能做到身心清净。离福而修慧，离慧

---

<sup>35</sup> 印顺：《如来藏之研究》“自序”，台湾：正闻出版社，1992年，第1页。[Yin Shun, “Preface”, *Ru lai zang zhi yan jiu* (Research on Tathāgata-garbha) (Taipei: Zhengwen Press, 1992), p. 1.]

<sup>36</sup> 印顺：《如来藏之研究》，前引书，第1页。[Yin Shun, *Ru lai zang zhi yan jiu* (A Research on Tathāgata-garbha) (Taipei: Zhengwen Press, 1992), p. 1.]

而修福，是不像大乘根器的。……修福修慧，也是依此净化众生与世界为目的的。这样，到了成佛，就得二圆满：一、法身圆满，二、净土圆满，众生有依报，佛也有依报，一切达到理想的圆满，才是真正成佛。了解此，就知净土思想与大乘佛教，实有不可分离的关系。”<sup>37</sup>因此，净土的修行者，应正确理解净土的境界，明白求生净土的本意在于净化世间，并不是到净土去享福快活。即使是大乘经特别注重的西方阿弥陀佛极乐净土，除了大乘佛法的“一切即一，一即一切”的意义外，阿弥陀佛固有的“光明”含义，还象征着佛法的智慧光照人间，给予人无限的希望与安慰。如果仅仅理解为金沙布地、七宝所成的所谓极乐世界，“显见是过于庸俗了”。在这一理解的基础上，印顺充分开显了创造人间净土的现实意义。

印顺的人间佛教思想，“选择性地糅合创新”的意味非常明显。在我们看来，印顺的人间佛教思想，在一定意义上也是一种“新佛学”，是一种糅合中观与唯识、如来藏思想而形成的、适应时代要求的“新佛学”。他通过对如来藏思想在大乘三系中的定位，一定程度上肯定了中国传统佛教的价值；但又通过对如来藏思想“末流”的批判，深刻批判了中国传统佛教的弊病。同时，他基于中观的立场，从现实人间的“缘起”中大力倡导人间佛教，从而构建起人间佛教思想的主要内容。印顺认为，他倡导的人间佛教思想，不仅契合原始佛教立足现实人间的佛陀本怀，而且在当代也具有“现实人间的亲切感”。他认为，人间佛教思想可以解除梁漱溟所讲的“此时此地此人”<sup>38</sup>的现实困惑，进而也可以

---

<sup>37</sup> 印顺：《妙云集》（17），第4-5页。[Yin Shun, *Miao yun ji* (Selected Works of Yin Shun), vol. 17 (Taipei: Zhengwen Press, 2000), pp. 4-5.]

<sup>38</sup> 这六个字是梁漱溟1938年冬在汉藏教理院演讲时所提出的，主要意思是说佛教虽好，但无法解决当时中国人民的现实需要，并陈说这是由信仰佛教转向致力于弘

为改造落后的中国、混乱的世界提供良好的精神指导。当然，印顺的人间佛教思想，在教界、学界受到广泛赞誉的同时，也受到了一些质疑。

#### 四、比较经学的立场问题

在 20 世纪上半叶，面对中华民族任人宰割、备受凌辱的困顿局面，为重建中华民族的主体信仰，熊十力立足于陆王心学“借佛扬儒”，力主“返本”；吕澂立足于阿赖耶识“是寂非觉”，强调“革新”；印顺立足于性空缘起“选择性地糅合创新”，力倡“人间佛教”。几乎生活在同一个时代的三个了不起的思想家，面对共同的时代难题，基于不同的思想立场，开出了三种不同的救世救心的“药方”。“殊途而同归”的思想史，孰是孰非，本文殊难断定。但《起信》义诤的结果，以三人为代表的三大学派自身理论的丰富与理论深度的提升，却是不争的事实；三家思想对于现代中国思想界的深刻影响，也是不争的事实。这对于当代社会多元文化主义的诉求和文明对话来说，会不会具有一定的启发意义呢？

问题是：经典文本中的“真理”何在？公众知识分子的责任何在？

如果像熊十力那样的思想家在亲炙唯识大家欧阳竟无之后依然误解唯识要义，如果沉浸佛法长达三十年以上的吕澂和印顺对于《大乘起信论》的义理核心尚不能统一认识的话，身处滚滚红尘中的我们，面对《大乘起信论》的诸多难题，如何敢“得少为足”、“自赞毁他”？在这里，我们看到的是：经文解读比文本

---

扬儒家思想的现实原因。

自身更重要；现实关怀比历史本真更重要；学术立场比研究方法更重要。在文明对话日益成为宗教学研究重点的时代，面对西方学者宗教学研究的固有文明的立场，当代东方人参与世界文明对话的立场，究竟应该是什么呢？活在当下的中国知识分子，所面对的“事实”或“问题意识”究竟又是什么呢？

## Bibliography 参考文献

- 高振农：《〈大乘起信论〉校释》，北京：中华书局，1992年。[GAO Zhenong, *Da cheng qi xin lun jiao shi (Commentary on the Awakening of Faith Sutra (Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra))* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1992.)]
- 熊十力：《新唯识论》（语体文本），北京：中华书局，1999年。[XIONG Shili, *Xin wei shi lun (A New Treatise on Consciousness-only Sutra – Vijnaptimatrāṣiddhi-śāstra)* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1999.)]
- \_\_\_\_\_。《十力语要》，上海：上海书店，2007年。[XIONG Shili, *Shi li yu yao (The Essential Sayings of Shili)* (Shanghai: Shanghai Bookstore Press, 2007.)]
- \_\_\_\_\_。《十力语要初续》，上海：上海书店，2007年。[XIONG Shili, *Shi li yu yao chu xu (The First Sequel of the Essential Sayings of Shili)* (Shanghai: Shanghai Bookstore Press, 2007.)]
- 熊十力、吕澂：《辨佛学根本问题》，《中国哲学》第十一辑，北京：人民出版社，2004年。[XIONG Shili and LU Cheng, *Bian fo xue gen ben wen ti (Arguments on Fundamental Issues of Buddhism)*, in *Zhong guo zhe xue (Chinese Philosophy)*, vol. 11 (Beijing: People’s Publishing House, 2004.)]
- 吕澂：“试论中国佛学有关心性的基本思想”，《吕澂佛学论著选集》卷三，济南：齐鲁书社，1995年。[LYU Cheng, “Shi lun zhong guo fo xue you guan xin xing de ji ben si xiang (Reflections on the Basic Notion of Mind-Nature in Chinese Buddhism)”, in *Lu cheng fo xue lun zhu xuan ji (Selected Works of LU Cheng on Buddhism)*, vol. 3 (Jinan: Qilu Press, 1995.)]
- \_\_\_\_\_。“楞伽如来藏章讲义”，《吕澂佛学论著选集》卷一，济南：齐鲁书社，1996年。[LYU Cheng, “Leng qie ru lai zang zhang jiang yi (Lecture on the Tathāgata-garbha of *The Lañkāvatāra sūtra*)”, in *Lu cheng fo xue lun zhu xuan ji (Selected Works of LU Cheng on Buddhism)*, vol. 1

(Jinan: Qilu Press, 1996.)]

\_\_\_\_\_. “佛法与世间”，《吕澂佛学论著选集》卷一，济南：齐鲁书社，1996年。[LYU Cheng, “Fo fa yu shi jian (Buddha dharma and World)”, in *Lu cheng fo xue lun zhu xuan ji* (Selected Works of LU Cheng on Buddhism), vol. 1 (Jinan: Qilu Press, 1996.)]

印顺：《大乘起信论讲记》，《妙云集》(7)，台湾：正闻出版社，2000年。[Yin Shun, *Da cheng qi xin lun jiang ji* (Lecture on the *Awakening of Faith Sutra*), in *Miao yun ji* (Selected Works of Yin Shun), vol. 7 (Taiwan: Zhengwen Press, 2000.)]

\_\_\_\_\_. 《无诤之辩》，《妙云集》(20)，台湾：正闻出版社，2000年。[Yin Shun, *Wu zheng zhi bian* (Non-Debating Arguments), in *Miao yun ji* (Selected Works of Yin Shun), vol. 20 (Taiwan: Zhengwen Press, 2000.)]

\_\_\_\_\_. 《华雨集》(5)，台湾：正闻出版社，1998年。[Yin Shun, *Hua yu ji* (Selected Later Writings of Yin Shun), vol. 5 (Taiwan: Zhengwen Press, 1998.)]

\_\_\_\_\_. 《如来藏之研究》，台北：正闻出版社，1992年。[Yin Shun, *Ru lai zang zhi yan jiu* (A Research on Tathāgata-garbha) (Taipei: Zhengwen Press, 1992.)]

\_\_\_\_\_. 《〈起信论〉与扶南大乘》，《永光集》，台湾：正闻出版社，2004年。[Yin Shun, “Qi xin lun yu fu nan da cheng (The *Awakening Faith Sutra* and Funan Mahayana)”, in *Yong guang ji* (The Last Selected Works of Yin Shun) (Taiwan: Zhengwen Press, 2004.)]

杜继文：“《大乘起信论》述评”，《〈大乘起信论〉全译》，成都：巴蜀书社，1992年。[DU Jiwen, “Da cheng qi xin lun shu ping (An Essay on the *Mahayana Awakening of Faith Sutra*)”, in *Da cheng qi xin lun quan yi* (A Commentary and Interpretation on the *Mahayana Awakening of Faith Sutra*) (Chengdu: Bashu Press, 1992.)]

赖贤宗：“印顺的如来藏思想之研究”，《印顺思想：印顺导师九秩晋五寿庆论文集》，台湾：正闻出版社，2000年。[LAI Xianzong, “Yin Shun de ru lai zang si xiang zhi yan jiu (An Essay on Tathāgata-garbha of Yin Shun Thought)”, in *Yin shun si xiang yin shun dao shi jin zhi jin wu shou qing lun wen ji* (Yin Shun Thought: A Festschrift for the 95th Birthday

刘成有：现代中国的《起信》义诤与“比较经学”

Celebration of Master Yinshun) (Taiwan: Zhengwen Press, 2000.)]

李四龙：“如来藏与中印佛学的分歧”，《中国禅学》第三卷，北京：中华书局，2004年。[LI Silong, “Ru lai zang yu zhong yin fo xue de fen qi (Tathāgata-garbha and the Difference between Indian and Chinese Buddhism)”, in *Chan Study* vol. 3 (Beijing: Zhonghua Book Company, 2004.)]

宋志明：《现代新儒家研究》，北京：中国人民大学出版社，1991年。[SONG Zhiming, *Xian dai xin ru jia yan jiu* (Research on Modern Neo-Confucianism) (Beijing: China Renmin University Press, 1991.)]

刘成有：《近现代居士佛学研究》，成都：巴蜀书社，2002年。[LIU Chengyou, *Jin xian dai ju shi fo xue yan jiu* (Research on Modern Layman Buddhism) (Chengdu: Bashu Press, 2002.)]

\_\_\_\_\_. 《佛教现代化的探索：印顺法师传》，台湾：太平慈光寺，2008年。[LIU Chengyou, *Fo jiao xian dai hua de tan suo Yin Shun fa shi zhuan* (Explorations on the Modernization of Buddhism: A Biography of Master Yin Shun)]

## Abstract

The *Awakening of Faith Sutra* is foundational for the formation and development of Chinese Buddhism. But as for the identity of its author and translator there are still lots of debates. The beginning of 20th century saw a heated debate on this issue between Chinese and Japanese Buddhist scholars. The discussion influenced the relationship between Confucianism and Buddhism and even affected the methodology of traditional Chinese cultural thinking. There was passionate discussion concerning the core ideas and historical influence of the *Awakening of Faith Sutra* among the three leading scholars of 20th century China, XIONG Shili, LYU Cheng and Yinshun. Facing the modern transformation of Chinese society, the three Buddhist scholars chose different stands and thus developed different interpretations of the *Sutra*. Their interpretations were all profound, though they were very different from each other. This debate could be regarded as an exercise in comparative scripture within Chinese Buddhism. Studying the debate carefully provides unique stimulation for doing comparative scripture today.

**Keywords:** The *Awakening of Faith Sutra*, XIONG Shili, LYU Cheng, Yinshun, Comparative Scripture