

## 批判、回归与革新<sup>\*</sup>

### ——吕澂禅学与唯识学关系研究的思维向度

袁宏禹 刘正平

提 要：吕澂先生禅学与唯识学关系研究的思维向度为：批评——回归——革新。其特征是：批判是工具，回归是途径，革新是目的。吕氏治学于印度所传法相唯识今学系统，批判中国禅宗的“性觉”说，试图把中国禅学回溯到印度大乘唯识学中去。通过批判、回归，意欲实现大乘唯识学革新人间社会的目的。

袁宏禹，哲学博士，福州大学讲师；刘正平，哲学博士，昆明理工大学副教授。

主题词：吕澂 禅学 唯识学

关于吕澂的佛学思想，学术界往往关注其所宗的法相唯识学以及他对中印佛学“性寂”、“性觉”说的划分。实际上，吕澂在禅学和唯识学之间的关系研究也是一个值得探讨的问题。通过分析先生对禅宗的态度，得以窥见其禅学研究的思想路径乃至整个佛学立场和治学宗趣所在。吕澂有关禅学的写作时间，大致是从四十年代到六十年代初。可见的撰述有：《起信与楞伽》、《楞严百伪》、《辩佛学根本问题》（1943年与熊十力往复函稿）、《禅学述原》、《大乘起信论考证》（作于50年代<sup>①</sup>）、《禅宗》上下（载1954年《现代佛学》）、《谈谈有关初期禅宗思想的几个问题》（载1961年《光明日报》）、《试论中国佛学有关心性的基本思想》（载1962年《光明日报》）、《起信与禅》（载1962年《学术月刊》）、《探讨中国佛学有关心性问题的书札》（1962年与巨赞往复函稿）等。虽然时间跨度较大，我们认为其研究思路基本是明朗的。即对以禅宗为代表的中国佛教“性觉”说持批判态度，并把中国禅学追溯到印度大乘唯识学中去，以“正本清源”，达到复兴唯识学、弘扬纯粹佛法的目的。

#### 一、批判：对禅宗“性觉”说的料简

“禅学”是一个很宽泛的概念，若狭义来讲，禅学指的就是禅宗。这里我们有必要作出区分，按照吕澂先生的观点，“禅宗”是针对中国佛教而言，“禅学”却是溯源到印度佛教大乘唯识学。吕澂对禅学的研究最早是从对禅宗所奉典籍的考

证开始，《楞伽》、《起信》、《楞严》属于禅宗“性觉”说的源头。虽然《起信与楞伽》、《楞严百伪》等确切时间不可考，但是按照李安整理的《吕澂佛学论著选集》目录排序中，《起信与楞伽》、《楞严百伪》都是在前面，因为“目录编次及文章之取舍，仍先生自行选择审定”<sup>②</sup>。

吕澂作《起信与楞伽》、《楞严百伪》、《起信与禅》等，可以说撼动了禅宗如来藏真常唯心说的根基了。他在《起信与楞伽》中提出了七个方面的证据，以证明《起信》出自于魏译《楞伽》。认为魏译《楞伽》错谬百出，《起信》自然也就靠不住了。其中有一个焦点，即如来藏可否缘起诸法问题，吕澂在《起信与禅》中认为“《起信》理论的重心可说是放在‘如来藏缘起’上面的”<sup>③</sup>。关于从无为法到有为法之间的转化关系上，唯识学乃至整个佛学系统都是非常忌讳用“生”字的，因为有宇宙发生说的涵义。而吕澂在《楞严百伪》中质疑《楞严》“如来藏清净本然，云何忽生河山大地”<sup>④</sup>，也就是后来他所说的“性觉”义，似乎别立了一个动态、觉动的本体。这确实会引起误解，与宇宙发生论联系在一起了。佛教自创立之始就是反对梵天创世说，日本兴起的“批判佛教”，针对如来藏提出“基体”说、“场所佛教”，实际上都是有别立一个绝对“本体”的嫌疑，再而联系到发生论。印顺就把如来藏系佛学判为“真常唯心论”。不过，是否要立一个常住真心，还是立常住真心，这明显是佛学不同的思想路线。

吕澂正式提出“性觉”说，是从与熊十力就“佛学根本问题”辩论开始的。在他看来，“性寂”才是“心性本净”的正解，“性觉”是对本净的误解。他批评熊氏说：“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，安得据以衡量佛法？”<sup>⑤</sup>我们知道，熊十力的《新唯识论》虽然反对大乘有宗，可是对印度大乘空宗、中国禅宗甚至整个中国佛教“性觉”说还是很赞赏的，认为空宗已“见体”了，而慧能禅法又是奉行空宗《金刚经》的。因为空宗、禅宗与熊氏提倡的“反求本心”的阳明心学路向很相似，有一超直入之顿法体证。从两人辩难的一开始，熊十力就对欧阳竟无师“从闻熏入手”提出了质疑，熏习法属于唯识学渐修的路向，这与熊氏的顿法当然是格格不入的。可见，吕熊二家对佛法的理解完全是两条不同的径路。关于“心性本觉”与“心性本寂”的划分，吕澂在其所作的《试论中国佛学有关心性的基本思想》一文中表述得也很明确。他在后期著作《中国佛学源流略讲》中还是持这样的观点：“我们讲中国佛学，主要讲与印度佛学距离较大的几家学说。这个可以天台、贤首、禅宗三家为代表。这三家的共同特点，就是他们所理解的佛学与印度的根本不同。如关于心性说，印度讲心性本寂，他们则讲心性本觉，分歧很大。”<sup>⑥</sup>吕澂把中国佛教定为“心性本觉”的说法是符合中国佛学特色的，但是他把印度佛学“心性本净”理解为“心性本寂”的说法，还是值得商榷的。巨赞在《探讨中国佛学有关心性问题的书札》中就“心性本净，客尘所染”<sup>⑦</sup>提出疑问，认为：“只是印度佛学中心性明净的一种理解，而不能概括其余。”<sup>⑧</sup>周贵华认为：“印度佛教的心性说并非‘性寂说’。”<sup>⑨</sup>不管怎么说，吕澂的提法仅为一家之言。

与熊十力的辩论意犹未尽，吕澂从对中印佛学性寂与性觉说的划分，过渡到对禅宗源头的考察上来了。他接着又写了《禅学述原》一文，认为以《起信》为代表的中国禅宗为“相似佛学”。他对禅宗的禅法作出详细的考辨，提出“五家三系”说。五家为：慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能。三系为：慧可、僧璨的“楞伽禅”，道信、弘忍的“起信禅”，慧能的“般若禅”。这三系禅法都是倡“本觉”说，他认为：“要之，本觉绝对不能立。”<sup>⑩</sup>就第一系“楞伽禅”而言，吕澂认为慧可虽然对魏译《楞伽》不满，从而特举宋译4卷《楞伽》，但是却把宋译《楞伽》的“自觉”义理解为“本觉”了。吕澂认为，“自”指内，“觉”为触证，“自觉”原是亲证真如实相的意思。可见，吕澂所理解的“自觉”明显是用唯识学

“智缘真如”来解释。关于第二系“起信禅”，吕澂认为《起信》来源于魏译《楞伽》，魏译《楞伽》自是错谬百出，那么《起信》更是伪作。关于第三系“般若禅”，吕澂认为源于《金刚经七句义释论》，而《七句义释论》是印度瑜伽行派无著、世亲所作，与唯识学有莫大的关联。不过，他认为慧能禅仍是“本觉”思想，需要澄清和批判。我们知道，慧能的禅法着实与《金刚经》有联系，《坛经》记载慧能初闻《金刚经》“应无所住而生其心”即开悟。胡适在《楞伽宗考》中还说：“慧能、神会的革命，不是南宗革了北宗的命，其实是一个般若宗革了楞伽宗的命。”<sup>⑪</sup>当然这也是一家之言了。需要注意的是，慧能即使倡《金刚经》的话，是不是就是来源于《金刚经七句义释论》呢？吕澂之所以作出如此论断，是因为他宗于玄奘系唯识学的立场，并把禅学溯源到大乘唯识学来判别的，这将在下面作出讨论。

## 二、回归：禅学源于大乘唯识学

吕澂试图把中国禅学回溯到印度大乘唯识学，以唯识学为标尺来衡量禅学、禅宗，这是以吕澂为代表的内学院一系佛学明显的特色。他在《禅学述原》中认为禅宗的三系禅学（楞伽禅、起信禅、般若禅）均出自于大乘唯识学，说：“三系之原，皆在印土大乘瑜伽学，但以译家传述之详略，而闻者因之立派分流，但得其仿佛而已。”<sup>⑫</sup>吕澂的说法，并不是没有根据的。我们知道，禅宗所奉的主要经典《楞伽经》也是唯识学“六经十一论”之一。两宗供奉一部经，也足以可见禅宗与大乘唯识学的微妙关联。“楞伽禅”，依据则为《胜鬘》、《楞伽》，两经均谈“如来藏”，吕澂用《春秋三传》对《春秋》来比附《楞伽经》对《胜鬘经》。至于“起信禅”所凭借的《起信论》在吕澂看来抄袭于魏译《楞伽》而作。最后，“般若禅”在于无著的《金刚经论》。所以，吕澂感慨道“三系之原，皆在印土大乘瑜伽学”，只不过是“仿佛”瑜伽学而已，仿佛唯识与真唯识自是天壤之别。

首先，来看“楞伽禅”：吕澂认为，慧可、僧璨的“楞伽禅”为上乘瑜伽，原来是小乘上座化地部禅学，化地禅学源于《解脱道论》，后来无著、世亲改进而为大乘。如何化地而为大乘瑜伽？吕澂说：“凡此具见于《道论》。如何而化为大乘瑜伽耶？此有二法门：一离影像，二住实相。由此二种法门，则转为大乘矣。……《楞伽》一经，即诠此二法门，名之曰真如禅、如来禅也。”<sup>⑬</sup>即是说小乘《解脱道论》的二法门“离

影像门”、“住实相门”后来转化为大乘《楞伽》的二法门“真如禅”、“如来禅”。而关于《楞伽》，吕澂认为宋译《楞伽》的译者求那跋陀罗，就受到南天竺本《胜鬘经》的影响，应属于南传瑜伽。这里，需要提及的是，无著、世亲如何把化地禅学转化为大乘瑜伽的，吕澂并没有交代得很清楚，更多是就论典的义理进行比附、推测。不过，他把经典回归到大乘唯识学的学术路向是很明显的。

其次，关于“起信禅”：鉴于学派渊源，吕澂认为道信、弘忍的“起信禅”同样源于大乘唯识学，《起信》依据魏译《楞伽》杜撰而成<sup>①</sup>。魏译《楞伽》错谬，那么《起信》也就紧跟着一起错谬了。不过，需要注意的是，魏译《楞伽》虽然翻译错谬，可毕竟也属于唯说古学的一个派别。北魏菩提流支及地论师和南梁真谛及摄论师，在学派传承上均属于唯识古学。吕澂虽然站在玄奘唯识今学的立场来判摄其他佛学，但他也承认学派的渊源不同，早年在《论〈庄严经论〉与唯识古学》中就说：“今谓无著世亲之学，存于难陀等及真谛所传者更多，寻绎真谛等译籍更易得其实在。此不关译文之精当与否，彼此各有学说渊源，实不容轻相是非也。”<sup>②</sup>关于《起信》的来历，他在《起信与禅》一文中，还有更详细的探讨。如其所说，实际上隋唐时代的慧远、太贤、元晓、法藏等，到明末的德清、智旭，还有日本学者，很多人认为《起信》是宗于魏译《楞伽》所作的。在他看来，魏译《楞伽》相对于宋译《楞伽》来说，有三个方面的异义：一、误解名义；二、妄删文句；三、传抄错简。这里就不作过多讨论了。总之，吕澂认为，道信、弘忍所奉《起信论》来自于《楞伽经》，《楞伽经》也是唯识学所奉的重要经典之一。

最后，至于慧能“般若禅”：在吕澂看来，源于瑜伽行派《金刚经七句义释论》。他在《禅学述原》中说：“其论尝盛弘于那烂陀寺，乃瑜伽解释般若者，且非理论泛说，而以实践次第为据训。《般若》汪洋，践行无凭，无著、世亲师弟取法海一滴《金刚般若》（原文仅三百颂）以为发凡，合为一书，名《金刚经七句义释论》。”<sup>③</sup>那么无著、世亲的《七句义释》又是如何影响到慧能呢？吕澂推测认为，隋末达摩笈多和阇那崛多翻译《七句义释》后，阇那崛多到南方东越、闽越一带弘化佛法，《七句义释》自然也就在闽越流传，慧能也应该受到影响。可以看出，吕澂的目的很明显，就是要把中国禅学推及到唯识学上来。既然慧能禅法来自于《金刚经》，那么他就假设其来自于《金刚经七句义释》，然

后加以考证。这与胡适所说的“大胆假设，小心求证”似有相似之处。需要强调的是，唯识与般若是不矛盾的。按照吕澂在《印度佛学源流略讲》中的观点：无著、世亲之后，大乘学说才出现分立，一为瑜伽行派，一为中观派。中观派的真正创始人是佛护、清辨，而清辨与瑜伽行派的护法是同一时代的人<sup>④</sup>。也就是说虽然瑜伽行派源出于无著、世亲，但是无著、世亲说有并不废空，只是后学才出现了分化。关于空有二宗的关系，吴信如在《般若与业力》一书中，列举了数条《唯识三十颂》的语句与有关“般若”品目中的语句进行对比，得出一个证明：“可知有宗也是弘扬般若，并且和空宗根本一致。”<sup>⑤</sup>

关于禅学源于大乘唯识学的关系，吕澂的论证并不是十分充分。就吕澂对三系禅法划分的界限来看，我们认为疑点颇多。吕氏认定的道信、弘忍东山法门的“起信禅”究竟在多大程度上成立呢？《起信论》对禅门的影响有多少还值得进一步讨论。弘忍教人读诵《金刚经》，显然东山法门并不排斥般若禅。另外，与南宗慧能对立的北宗也很推崇《楞伽经》，按照胡适的理解，楞伽宗才是神秀北宗真正的代表，而非《起信论》。

禅宗与唯识学还是有密切关联的。例如《坛经》有云：“大圆镜智性清净，平等性智心无病，妙观察智见非功，成所作智同圆镜；五八六七果因转，但用名言无实性，若于转处不留情，繁兴永处那伽定。”<sup>⑥</sup>这颂中前六句正说八识转智，后两句是禅语。有人认为：“转识成智的功夫，也就是明心见性的功夫。”<sup>⑦</sup>还有人认为：明心见性仅仅相当于唯识宗五位修行中的通达位（即见道位），离究竟位（佛果）相去甚远，中间还必须经过修习位<sup>⑧</sup>。不管哪种说法，倘若站在融通的角度来看待禅与唯识不失为一种沟通渠道，至于吕澂把禅宗彻底推倒、回归重建的设想，难免把禅宗甚至整个中国佛教搁置在空中楼阁中，没有适时的土壤和坚固的地基，随时有倾垮的危险。

但这并不妨碍吕氏的一家之言。吕澂在文末总结说：“禅宗本与大乘瑜伽不无关系，如初译《楞伽》，慧可、僧璨窃其义。讹传《起信》，道信、弘忍因以兴。《七句义释》既出，慧能复据以夺法统。然空谈依教，究属讹传，误解自觉、本觉、自性、菩提，展转束缚，愈溺愈深，此以大乘教义校量，而可断言者也。”<sup>⑨</sup>这段话可以看出吕澂在对禅宗“性觉”说批判时，是用“大乘教义”来作为校量的标准。这个标准就是他所宗的玄奘系法相唯识宗，在印度就是护法系大乘瑜伽行派。

### 三、革新：大乘唯识学践行于人间社会

吕澂在批判禅宗的过程中，试图把中国禅学回归到印度大乘唯识学；但是批判和回归仅仅是方法和手段，目的是革新，以实现大乘唯识学在社会实践中的价值和意义，试图给中国佛学指明新的方向。革新义在于“新”字，《大学》就明确提出：“苟日新，日日新，又日新。”《周易》云：“生生之谓易。”变革、革新思想深深地植入在中国人的骨髓里。近代以降，西学强盛、国学没落，中国社会更是面临着内忧外患的境遇，梁启超在《变法通议》中曾发出“穷则变，变则通，通则久”的感慨。“革新”一词最早见于吕澂与熊十力关于佛学根本问题“性寂”与“性觉”说的一场辩论。吕澂提出的“革新”是与“返本”相对而言的，这里的“返本”当然不是回归经学传统的意思，而是针对熊十力和中国佛教性觉说的心性论（“反求本心”）提出来的。“革新”，强调了吕澂是怎样致力于把唯识学理论运用到社会实践中去，是吕氏学以致用思考所得，也是他批评禅宗、追寻禅学源头思维向度的聚焦点所在。吕澂在于以印度所传纯粹正宗的大乘唯识今学系统为准则，对以禅宗为代表的中国佛教出现的种种弊病进行革除和诊疗，从而开出人生、乃至整个社会的新风貌出来。

吕澂在与熊十力辩论的《辩佛学根本问题》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>③</sup>是说“性寂”为革新义，“性觉”为返本义。“性寂”重所缘依，以智缘如，得涅槃寂灭，“革新”具有唯识学特有的转依、渐熏的涵义。“性觉”重因缘种子依，无漏种子自起现行，似乎一切具足，只要反求本心就好了。在吕澂看来，“性觉”说忽视了人的后天主观能动性，这正是他要批判的地方。吕熊二家的讨论主要是针对禅学的修持实践方法而言的，后来吕澂逐渐把这个话题引入到人间社会上来了。

吕澂在《试论中国佛学有关心性的基本思想》中，强调了“革新”在社会变革发展中的作用。说：“由于中印两方佛学思想的社会根源并不尽同，它们传承立说之间即不期然地会有两种的趋向。其在印度，比较晚出的大乘佛学思想和统治阶级间的关系不甚密切。那时受到尊崇的是婆罗门一系的宗教。佛教只以国家政策的关系未遭排斥，所以其学说思想的根源一部分还是属于平民方面的。在它们的唯心理论里，仍然会出现

‘转依’一类的概念，隐含着要求变革现实社会的意味，即多少反映了平民对现实社会之不满。”<sup>④</sup>而“性觉”说当然不具备变革的功能，吕澂认为以《起信论》为代表的中国佛学的本觉真心，“此心在凡夫的地位虽然为妄念（烦恼）所弊障，但觉性自存，妄念一息，就会恢复它本来的面目。这样，在实践上也只要用返本还源的方法，而谈不到实质上的变革”<sup>⑤</sup>。可见，吕澂之所以推崇唯识学“转依”，是因为具有社会变革的力量。在印度佛陀那个时候，有四种种姓制度，“转依”代表了平民呼吁平等的祈愿。而在中国，大乘唯识学的“转依”变革义并不受欢迎。我们知道，中国文化自来倡“人人皆可为尧舜”，所以历来“一切众生皆有佛性”说受到很大欢迎。虽然唯识宗消亡了，但是唯识宗区分“五种性”，确实看到了人后天修养努力的积极的一面。大乘唯识学所隐含的变革义正是吕澂为代表的内学院所要弘扬的目的所在。

关于大乘唯识学的“革新”的社会实践功能，吕澂在1945年《佛法与世间》一文中区分出世与入世之间关系时，强调了“转依”义。他说：“谈出世义先应知此，果能出世，自然使世变质，所谓转依，其说另详。”<sup>⑥</sup>在1950年撰写的《内学院研究工作的总结和计划》对“为人之学”解释说：“大乘佛学的实践本系积极地利益世间，但传来我国却走上超然自了的途径，要矫正它，必得重行发挥大乘为人的精神。我们的工作，就是朝着这样目标前进的。”<sup>⑦</sup>

吕澂在60年代把《正觉与出离》、《缘起与实相》、《观行与转依》三篇旧作纳入“佛学概论”总题目中<sup>⑧</sup>，对此作了更为详细的探讨。我们这里把其称为“实践三部曲”：佛教在人生论上讲“出离”，宇宙论上讲“实相”，具体到实践论上讲“转依”。在《正觉与出离》中，他认为对声闻乘过于“消极”，大乘菩萨与“原来佛学极相符合”，打破不平等的制度，破除阶级的人生。大乘般若学是“即出而出世的”，不过他更赞成大乘唯识学是“转世而出世”的。他说：“说转依，就在这上面着眼。这要由于人们认识的转变，影响到行为，改革了客观环境，而形成种种向上的、清净的名想惯习”<sup>⑨</sup>；“佛家在这一方面牵涉到世出世的问题，依着菩萨乘的践行，是要投身于世间，渗透于世间，而求世间本质上的变革，并无脱离世间生活的说法；前面所提到的‘转世而出世’，正是这个意思。”<sup>⑩</sup>在《缘起与实相》中说缘起法“在它们中间始终贯穿着实践的、变革的意义，而这一转变的关键又都见得出在于人生向上的自觉，这是应该特加注意

的。”<sup>⑨</sup>我们知道,缘起论是佛法的理论基石。吕澂推崇的“分别自性缘起”,即大乘唯识学所偏重的缘起法则,强调自觉不等于本觉,自觉含有积极向上、实践于人间社会的意思。最后,在《观行与转依》中,谈到了佛家实践的原则性问题,吕澂认为“‘观行与转依’,便可概括了佛家实践的全体内容”<sup>⑩</sup>。关于禅学的“定”,他认为大乘扩大了定的意义,不拘动静,称为“散禅”。还有,无著用七义句解释《金刚经》,包括中国禅宗通称为“般若”禅,都是禅学对“定”涵义的外延化。实际上,之所以能把禅定外化,与大乘佛学走向人间化、社会化的宗趣是有关的。转依、熏习、渐修、革新,也就更加接近于人间社会了,吕澂借此把大乘唯识学位置抬得很高。

#### 四、结 语

关于吕澂禅学与唯识学关系研究的方法,我们可以概括为六个字,即“批判”、“回归”、“革新”。其特征是:批判是工具,回归是途径,革新是目的。吕澂从对禅宗所依经典的批判开始,料简魏译《楞伽》,证伪《楞严》,定《起信》为中国人所杜撰,这些都是以禅宗为代表的中国佛教“性觉”说的源头。其途径是要回归到印度佛学的“性寂”说,“性寂”并不代表寂灭不动,恰恰是“转依”、“革新”的关键所在,以便能发挥大乘菩萨自利利他的精神。吕澂是从“回归原典”、“回归印度佛学”中寄托其人间社会佛教革新之祈愿。吕澂这种“返本开新”的佛学批判思路固然受到许多人的质疑,不过自有其特定的时代背景内涵。清代考据学盛行,疑古之风流行至近代,再加上西学东渐,西方实证主义在中国的传播,比如梁启超、胡适等学者对佛教典籍的研究,内学院不可能不受到当时学术风气的影响。20 世纪 80 年代以后,日本佛教界又兴起了一股评价印度大乘佛教、中国佛教、日本佛教的“批判佛教”思潮,与吕澂的“性觉”批判说也有关联。有的学者,例如唐忠毛在其所著《佛教本觉思想论争的现代性考察》中,把批判运动与民主、科学联系起来,企图谋求佛学理论与现代性的某种“共契”。“高高山顶立,深深海底行”,但愿吕先生不再是一个孤独者。

(责任编辑:又小易)

\* 本文系国家社会科学基金项目“吕澂唯识学思想研究”(批准号:11CZJ006)和“如来藏与本觉思想比较研究”(批准号:10CZJ005)阶段性成果。

① 见刘梦溪主编:《中国现代学术经典·杨文会、

欧阳渐、吕澂卷》“大乘起信论考证”题下注“说明”,石家庄:河北教育出版社,1996 年,第 627 页。

② 吕澂:《吕澂佛学论著选集》(卷 1),济南:齐鲁书社,1991 年,第 1 页。

③ 吕澂:《吕澂集》,北京:中国社会科学出版社,1995 年,第 184 页。

④ 同上,第 206 页。

⑤ 谈壮飞、罗炤整理:《辩佛学根本问题——吕澂、熊十力往复函稿》,《中国哲学》(第 11 辑),北京:人民出版社,1984 年,第 169 页。

⑥ 吕澂:《中国佛学源流略讲》,北京:中华书局,1979 年,第 4 页。

⑦ 吕澂在《楞伽如来藏章讲义》、《内院佛学五科讲习刚要讲记》等撰述中多次提及佛法的根本是“心性本净,客尘所染”。

⑧ 巨赞:《巨赞集》,北京:中国社会科学出版社,1995 年,第 301 页。

⑨ 周贵华:《唯识、心性与如来藏》,北京:宗教文化出版社,2006 年,第 196 页。

⑩ 吕澂:《吕澂集》,北京:中国社会科学出版社,1995 年,第 117 页。

⑪ 胡适:《胡适集》,北京:中国社会科学出版社,1995 年,第 195 页。

⑫ 吕澂:《吕澂集》,北京:中国社会科学出版社,1995 年,第 109 页。

⑬ 同上,第 110 页。

⑭ 吕澂仅排斥魏译《楞伽》,但赞同宋译《楞伽》。

⑮ 吕澂:《吕澂佛学论著选集》(卷 1),济南:齐鲁书社,1991 年,第 87 页。

⑯ 吕澂:《吕澂集》,北京:中国社会科学出版社,1995 年,第 114 页。

⑰ 见吕澂:《印度佛学源流略讲》,北京:上海人民出版社,1979 年。

⑱ 吴信如编:《般若与业力》,北京:民族出版社,2002 年,第 41 页。

⑲ 《六祖大师法宝坛经》,《大正藏》第 48 册, No. 2008, 第 356 页。

⑳ 白云禅师:《白云禅师经典著述系列 2》,北京:宗教文化出版社,2003 年,第 894 页。亦可参见胡晓光的《唯识学要义》(《浙江佛教》,2001 年第 2 期);法舫的《唯识史观及其哲学》(台北正闻出版社,1981 年)。均有此说。

㉑ 见陈音如:《明心见性与功德修养》,《禅》,1997 年第 1 期。

㉒ 吕澂:《吕澂集》,北京:中国社会科学出版社,1995 年,第 116 页。

㉓ 谈壮飞、罗炤整理:《辩佛学根本问题——吕澂、熊十力往复函稿》,《中国哲学》(第 11 辑),北京:人民出版社,1984 年,第 171 页。

㉔㉕㉖㉗ 吕澂:《吕澂集》,北京:中国社会科学出版社,1995 年,第 103—104、104—105、99、301 页。

㉘ 见杜继文:《吕澂佛学思想初探——为纪念金陵刻经处成立 130 周年作》,《世界宗教研究》,1998 年第 1 期。

㉙㉚㉛㉜ 吕澂:《吕澂集》,北京:中国社会科学出版社,1995 年,第 25、28、45、46 页。