

# 《大乘起信論》義理新探

傅偉勳

美國天普大學教授

頁次：118~147

中華佛學學報第三期(1990.04 出版)

---

117 頁

提要

本文試用自創的「創造的詮釋學」方法，重新探索《大乘起信論》的多門教義、深層義蘊與根本實義，藉以發現能予繼承並發展此一論書既廣又深的大乘哲理的一條新時代佛法理路。創造的詮釋學分爲五個步驟或層次，即「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」與「必謂」。

在「實謂」層次，通過版本考証、原典校勘、作者傳記…等等歷史文獻的嚴密考察，儘量忠實客觀地理出作者以及原典的本來面目。在「意謂」層次，須在「實謂」的話語或文字表達之中，通過脈絡分析、邏輯分析與層面分析，對於原典儘量求得語義的了解與整理。於此層次，可以發現到以下十四門的《起信論》義理：不二門、二諦門、實相門、緣起門、心性門、心識門、實存門（迷悟門）、業報門、解脫門、修行門（禪定門）、戒律門（道德門）、應病門（治療門）、教化門與時機門，眾門彼此息息相關。在「蘊謂」層次，還得進一步設法尋求原典可能藏有著的種種不同的詮釋理路，或豐富的義理蘊涵。我們在此書可以找到至少四種詮釋進路，即如來藏緣起論說、天台圓教不二法門理路、天台本覺論理路與頓悟禪教的路數。在「當謂」層次，還要跳過「蘊謂」層次所獲得的各種詮釋進路，依創造的詮釋學洞見，去掘發原典表面結構底下的根本義諦出來。依此洞見，可以發現到此書的根本實義當在不二法門（而非如來藏思想），乃爲此書真正的思想源頭。在「必謂」層次，我們踐行一種「批判的超越」，完成原典作者所未完成的思想課題，而

達到了以下的結論：「《起信論》的理論結構（必須）以不二門與實存門（迷悟門）的根本契合為基點，有此基點乃有二諦門的成立，又依二諦門而有（如來藏）緣起門，包容心性門與心識門，以及實相門；至於其他諸門，皆依此基本理論而一一分別成立。」

佛教經、論的開展歷程，可以說是一部創造的詮釋學史；《大乘起信論》允為第一流的論書，也應該依此看法做進一步的研究與發展。

118 頁

### （一）前言

在現存的所有漢文佛教典籍之中，《大乘起信論》應可視為第一部奇書。一千四百年來不但有關此書作者姓名的謎題一直未獲解答，連有關成書時地的考證問題，更是眾說紛紜，莫衷一是，謎上加謎，愈形複雜。[\(註1\)](#)《起信論》的構造與行文簡潔而精要，在佛教論書（sastra）之中屬於上等佳作，絕非平凡作者所能撰出。書中步步展開出來的大乘教義亦極廣汎而深奧，似乎涵蓋著南北朝為止已經形成的大乘佛教主要思潮，顯然包括中觀、唯識、如來藏等說在內。更令人驚異的是，該書作者有意跳過傳統以來的大乘各說，予以融會貫通，並立一家之言。正因如此，它在東亞大乘佛教思想發展史上份量特重，影響亦極深遠，不但在中國禪宗的早期發展與《楞伽經》平分秋色，同時又成法藏乃至宗密的華嚴宗如來藏緣起論的性起化，圓教化最為顯著的思想資糧，更且對於整個中日天台宗的理路發展與分化構成一個根本關鍵，影響所及，帶來了中國天台的山家、山外兩派的對立，以及日本天台本覺論的形成與發展。如說《起信論》是東亞（中、韓、日三國）大乘佛教思想史上最具影響力、最被看重的金鼎之作，也不算是誇張之詞。

近年來在美國學府亦出現了數部有關《起信論》的博士論文，而此書英譯，到目前為止至少已有四種之多。本世紀禪宗研究的一代泰斗鈴木大拙（D.T.Suzuki）不但享有禪在西方各國生根流傳的開拓大功，又是推進歐美學者的《起信論》研究最早最力的功臣，而他在一九〇〇年完成的第一部

《起信論》英譯，象徵著世紀正在轉變的微妙時刻代表東方思想與文化的大乘佛教正式打進西方世界的第一步，意義匪淺。[\(註 2\)](#)

《起信論》的歷代註疏頗為浩繁，可與老子《道德經》比擬。曇延的《大乘起信論義疏》是現存最古的詮釋書，可惜不全。隋朝慧遠所撰《大乘起信論義疏》四卷（亦稱《淨影疏》），新羅元曉所撰《起信論疏》二卷（亦稱《海東疏》，元曉另有《別記》二卷），與唐朝法藏的《大乘起信論義記》五卷（亦稱《賢首疏》，法藏另有《大乘起信論義別記》一卷），皆收在大正大藏經第四十四冊，算是《起信論》註疏之中份量最重，因此歷來合稱「起信三疏」。至於傳說龍樹所撰的《釋摩訶衍論》十卷，可能是在法藏《義記》成立直後在中土或在朝鮮成立的偽作。其他歷代的重要註疏，在我國有宗密的《大乘起信論疏》四卷、四明知禮的《天台教與起信論融會章》、蕩益智旭的《大乘起信論裂網疏》六卷、憨山德清的《大乘起信論直解》上下二卷等作，在日本亦

119 頁

有長水子璿的《起信論疏筆削記》、十惠房順高的《起信論本疏聽集記》二十九卷、本如房湛睿的《起信論義記教理抄》十九卷、僧濬鳳潭的《起信論義記幻虎錄》等等，加上近現代著述如日本望月信亨的《講述大乘起信論》、湯次了榮的《漢和兩譯大乘起信論新釋》、平川彰的《大乘起信論》等代表作，以及目前台灣可以看到的圓瑛法師《大乘起信論講義》、印順法師《大乘起信論講記》、方倫的《大乘起信論講記》等等，不勝枚舉。[\(註 3\)](#)

問題是在，原典僅僅一卷，而又如此精簡，幾到禪家所云「不說破」的地步；再加上歷代以來浩繁的註疏以及五花八門的不同詮釋，我們如何去突破這雙重困難，獲致較為忠實客觀的解釋（理解與詮釋）呢？我們決定那一解釋比較忠實客觀的評審準則又在那裡？如果無法獲致較為忠實客觀的解釋，我們是否可以改變探討方式，經由原典本身可能藏有的多層義理（multidimensional meanings）與哲理蘊涵（philosophical implications）的步步發掘，建立較有創造性意義的嶄新詮釋觀點，而為原典作者（不論是誰）謀求更

進一步的「摩訶衍」(Mahayana)理路，完成他所未能完成的思想課題呢？拙論旨趣即是在乎應用自創的「創造的詮釋學」(creative hermeneutics)方法重新探討環繞著《起信論》一卷的這些問題，同時藉此新探刺激我國佛教學者，提高《起信論》的研究興趣與水準。我認為《起信論》這部奇書，乃是對於大乘佛法的無限開展能夠提供思維靈感的一大活泉；《起信論》的重新探討當有助於新時代大乘佛教思想理路的發現與開展。

創造的詮釋學方法，簡略地說，共分五個步驟或層次，即「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」與「必謂」。在「實謂」層次，我們通過版本考證，原典校勘、作者傳記以及有關作者與原典的歷史文獻的考查，儘量忠實客觀地還出作者以及原典的本來面貌，尤其是作者在原典實際表達的話語。在「意謂」層次，我們須在「實謂」的話語或文字表達之中，通過脈絡分析（澄清字句在不同脈絡的意義）、邏輯分析（解消祇停留在表面的原典字句內容之間呈現的邏輯矛盾或混淆）、層面分析（就原典內容析出不同層面的種種義理線索）等等分析功夫，對於原典進行儘求忠實客觀的「意謂」（作者「實謂」的語義了解）整理。到了「蘊謂」層次，我們還得進一步設法尋探原典可能藏有著的種種不同的詮釋理路或豐富的義理蘊涵。爲此，我們需要思想史的關聯考察以及歷代重要的各家註疏與詮釋方式的綜合研究與比較，以便克服我們

120 頁

在「意謂」層次可能有過的單純皮面的詮釋結論。通過其他各家的詮釋理路研究，我們在「蘊謂」層次不但可以理解到，原典詮釋的絕對客觀性乃不過是詮釋學的神話，可望而不可求，同時也能擴充我們的詮釋學視野，藉用「依文解義」的跳板（「實謂」與「意謂」層次），進一步體會「依義解文」的基本要領，意即種種深廣蘊涵的探現功夫。在「當謂」層次，我們又要跳過「蘊謂」層次所得到的各種重要的詮釋理路，依自己苦心積學及探索所獲取的新的詮釋學洞見（a new hermeuentic insight），掘發埋在原典表面上的多層義理底下的深層義理或根本義諦，如此爲原作者表達他本來應當（should）表達出來的話語或文字。到了最高一層，我們以創造的詮釋學者姿態，爲了原作者或原典可能具有著

的思維局限，予以創造的詮釋突破，敢於提議原作者或原典必須（must）更進一步推廣、深化或修正原有的教義或思想。也就是說，創造的詮釋學者必須踐行一種「批判的超越」，完成原作者或原典所未（能）完成的課題解決。我們實可以說，佛教經論與佛學思想的開展歷程乃是一部創造的詮釋學史，有如永不枯竭的靈感活泉，亦如活水永流不斷的洋洋大河，愈廣愈深。依此見地，《大乘起信論》這部第一流的論書，也應該以創造的詮釋學方式予以研究，予以發展。[\(註4\)](#)

## （二）「實謂」層次

在這基本層次我們首先關注的研究課題是：《起信論》的撰述究竟是在何時何地？依據費長房的《歷代三寶記》，《起信論》是名僧真諦（Paramartha）在梁代太清四年（公元五五〇年）所譯成的。我們還找不到記載此書形成或漢譯的更早年代的文獻資料。我們所確實知道的是，自公元五五〇年至五八〇年前後的三十年間，《起信論》在中國佛教思想的早期開展佔有極其顯著的地位。著有《起信論》疏的曇延死於五八八年，而在五九二年逝去的淨影寺慧遠，於其《大乘義章》與《大般涅槃經義記》多處廣為引用。五九四年編成的一部《法經錄》提及偽經《占察善惡業報經》，並予以批評；此偽經的下卷顯有大量吸納《起信論》文字與思想的痕跡。

現存的中國經錄之中，最早提到《起信論》書名的是上述法經等人所編纂的《法經錄》。此錄卷五有云：「《大乘起信論》一卷，人云真諦譯，勘真諦錄無此論，故入疑。右一論是眾論疑惑。」[\(註5\)](#)這是對於《起信論》的成立提出質疑的最早文獻。《歷代三寶記》則不但明記《起

121 頁

信論》的譯出年代，還提到譯出地點，是在富春（杭州府附近）的地方長官陸元哲住處。根據這些零散的最早資料，我們祇知那時一般公認真諦譯有《起信論》，卻無任何足夠的證據認定如此。不過，五九〇年前後的中國佛教學者多半接受了「印度馬鳴菩薩係原作者，真諦則為譯者」的傳說。《曇延疏》、《淨影疏》、《大乘義章》等作皆如此說。吉藏的《三論玄義》、《中觀論疏》與《勝鬘寶窟》三書，皆在

五九七至六〇八年之間完成，也接受馬鳴為原作者的說法。

但在日本十二世紀的珍海所撰《三論玄疏文義要》之中，引用均師《四論玄》，云：「《四論玄》第十，詳《起信論》云，北地諸論師，云非馬鳴造。昔日地論師造（論），借菩薩名目之故，尋覓翻經論目錄中無有也。未知定是不也。」[\(註6\)](#)湛睿的《起信論決疑鈔》、賢寶的《寶冊抄》、快道的《起信論義記懸談》等書也引用了同文，皆主《起信論》偽作說均師大概指謂吉藏徒弟均正，但古來僧傳並無有關均正師傳記的記載，而珍海等引用的文句，在現存《續藏經》所收《大乘四論玄義》十卷之中並未出現。不過，我們至少不難猜知，《起信論》係地論師偽造的說法，已在初唐時期存在。又據日本十四世紀的杲寶所口述而由弟子賢寶增訂的《寶冊抄》（一三五〇年），新羅珍嵩在他的《探玄記私記》說道：「馬鳴《起信論》一卷依《漸利經》二卷造此論。而道跡師目錄中云，此經是偽經。故依此經造《起信論》，是偽論也。」[\(註7\)](#)後來日本另一真言宗學僧快道猜測「漸利」音近「占察」，《漸判經》恐係《占察經》之誤。以上所述，代表了中國撰述說，而與印度撰述說對立。

有趣的是，《續高僧傳》卷四所載玄奘傳記云：「又，以《起信論》一論文出馬鳴，彼土諸僧思承其本，奘乃譯唐為梵，通布五天。斯則法化之緣東西互舉。」日本笠置貞慶（一一五五~一二一三）等人所撰的《唯識論同學抄》則說，實叉難陀（'Siksananda）的新譯，是根據玄奘的梵譯重譯。[\(註8\)](#)但是，玄奘梵譯沒人看過，此類推測之辭，令人難以置信。

中國撰述說與印度撰述說的對立，到了近現代再度出現，首先由著名的日本佛教學者帶頭，隨後中國的學者與佛教界人士，如梁啟超、釋太虛、王恩洋、歐陽漸、唐大圓等也一一參與論辯。由於日本學者對於《起信論》的文獻考證較有成就，而中國學者多半沿襲日人之說（如梁啟超抄襲日人望月信亨之說），我在這裡且依柏木弘雄在《大乘起信論

122 頁

<sup>14</sup> 研究》的各說綜合，簡介較具代表性的說法。

首先就中國撰述說言，提出此說最強有力的主張與證據的是望月信亨與村上專精二位。望月曾費二十五年以上的光陰考察《起信論》的撰述時地課題，而在一九二二年出版《

大乘起信論之研究》，把多年來發表的論稿重予綜合修正；又在一九三八年出版《講述大乘起信論》，稍加補訂。望月中國撰述說的要點大致如下：（1）《歷代三寶記》的記述純屬杜撰，《法經錄》所載則表示卓越的見識。（2）舊譯論序乃係偽作，序中有關漢譯的記事毫無根據。（3）《起信論》的用語時有違反真諦所譯經論的一般譯法之處。（4）《起信論》是依據偽妄的《占察善惡業報經》而成立的。（5）《起信論》引用了中國撰述的偽經《仁王般若經》與《菩薩瓔珞本業經》，又其中「對治邪執」一章所舉出的五種人我見，乃是爲了破除當時在中國流行的有關大乘佛教中法身、如來藏等的異說，尤其是爲了破除羅什、道生、僧肇等人之說。（6）在《起信論》的章句之中，有自梁代以前已譯成的多種經論抄襲的痕跡。（7）《起信論》中的「法身、報身、應身」三身說，乃是從北地諸經論採取三身名稱，又從南方攝論系採取三身涵義而形成的折衷說。據此，《起信論》的撰述年代，應在真諦譯出《攝大乘論》與《金光明經》之後。（8）「體、相、用」三大之說，如從其與佛身論的關係這一點去看，則可看成吸納北地三身說（開真合應）的一種折衷說。（9）書中真如講成「大總相法門體」，攝一切法，是依據地論宗南道派的真如依持說的。（10）書中阿梨耶識講成「所謂不生不滅與生滅和合，非一非異」，且界定之爲真妄和合，同時還說具有「覺·不覺」二義；這是針對地論宗南北兩派以及攝論系學派有關阿梨耶識的真妄、依持說、識體數目等等的異說，設法折衷調和的想法。（11）阿梨耶識、五意、意識的心識說次第乃是基於《四卷楞伽經》的略說三識說，至於業識、轉識、現識、智識、相續識與分別事識的名稱，則是糅合《四卷楞伽經》與《十卷楞伽經》的識說而形成的。（12）望月認爲《大乘止觀法門》的作者應是曇遷。他又根據日本偽作者與曇遷之間的關係，推斷《起信論》出自曇遷之師曇遵（即南道地論學派始祖慧光的門徒）的口述，而由曇遷筆錄（亦有可能包含曇遷自己的添加部分）。（13）傳說由實叉難陀重譯的新本，乃是爲了應付法相宗學者針對起信論說所提的疑難嘗試而成的一種工作。

村上專精基本上採取類似的看法，於其論文《大乘起信論生關含溫史研究》（一九一九年）主張，偽作者屬於攝論系，可能是隋文帝在

京師召見過的九江道尼之類的人物。他又在同年出版的《續編》提出第二說，認為《起信論》的旨趣是在論述《華嚴經》、《楞伽經》與《勝鬘經》的義理，作者可能是一位北方地論師。村上第二說的主要論據有以下三點。（1）真諦所譯出的《攝大乘論》以及其他唯識方面的論書，皆有分別性、依他性、真實性的三性說；但在《起信論》，連三性的名目都不存在。（2）《起信論》提及業相、轉相等九相，卻無八識、九識之說。又，業識、轉識、現識、智識、相續識的名目來自《楞伽經》的識說，不可能配應《攝大乘論》唯識說中的八識。（3）包括《攝大乘論》在內的真諦所譯經論，皆在八識差別之上論及種子熏習，卻不在真如與無明之間論及及熏習。關於真如與無明之間的相互熏習，實以《起信論》為肇始。換句話說，替代阿賴耶識的真如為根本的真如緣起說，是有了《起信論》最初提出的真如受熏說之後才成立的。因此，《勝鬘經》、《寶性論》、《佛性論》等的如來藏說，應該看成《起信論》真如緣起說所由形成的跳板。村上認為，《起信論》是建立在《華嚴經》立場的新思想，調和並揚棄龍樹以來的中觀論系與無著、世親的瑜伽唯識系這兩派大乘思想，而此論所云「摩訶衍」或絕對大乘的語義，不可能在無著、世親以後的印度佛教找到根據。

望月、村上二氏的中國撰述說大有影響，譬如梁起超的《大乘起信論考證》（一九二四）的論旨來自此說。湯用彤在《漢魏兩晉南北朝佛教史》也說：「但《起信》既可疑，序文亦不可據。時賢於此多有論列，茲不詳敘」，而將此論書排除於真諦譯本之外。林彥明所著《起信論新研究》則更進一步推斷，《起信論》是在老莊思想影響下成立的偽作。戰後我國田養民氏（即曇瑞法師）向日本東洋大學提出的博士論文《大乘起信論如來藏緣起之研究》（一九七八年台北·地平線出版社中文初版，楊白衣所譯），則下結論說：「以真諦三藏為其代表，從各經典摘其精髓翻譯，把它歸納於如來藏哲學思想，而中國的文豪及以中國文學之手法予以撰修，使其成為卓越的中國化佛書。因此，完成後依例規以其代表者真諦三藏之名義發表，並沒甚麼不可思議之處。由實質上來說，這是印度文化與中國文化融合的結晶。要之，大乘起信論哲學思想之摘精翻譯之功，應歸於真諦三藏，而其文章撰修之功，應歸於梁代譯經場之諸大文豪」。[\(註9\)](#)

田氏之說雖未正面支持中國撰述說，實質上偏向此說，因所謂「摘精翻譯」並未假定有一梵本就叫《大乘起信論》（Mahayana-sraddhotpada-sastra），在印度早先存在之故。

124 頁

主張印度撰述說的日本學者，可由前田慧雲、境野黃洋、松本文三郎、羽溪了諦、常盤大定、鈴木宗忠、宇井伯壽、平川彰等人所代表。其中最權威的一位是宇井伯壽，他的基本論點可以歸綸如下。[\(註 10\)](#)（1）《歷代三寶記》有不可信憑之處，但關於真諦譯出的記述部分，由於資料來自真諦真傳弟子曹毘的《別歷》，故有可信之點。（2）傳說是智愷所撰的舊譯論序應該看成後世偽作。因此，由於論序之中年數與干支不符合而產生的所有成立年代說必須拋棄。關於譯出年代，祇取五五〇年此說為是。（3）《法經錄》所記太過簡單，很難構成質疑真諦譯出的根據。（4）關於作者與譯者的古來疑惑與否定說的根據皆非確實，因此向來所傳「馬鳴菩薩造·真諦三藏譯」之說最為可取。不過，此一馬鳴乃是傳記與年代不明的印度的馬鳴。（5）真諦譯出《起信論》的當時，譯語仍需依靠他人創製，因此《起信論》譯語與其他真諦所譯論書譯語的比較並非先決問題。（6）真諦進入中國的年代是五四六年，加上他以前的游歷，大致可以推算原作者是四二〇—五〇〇左右的人士。

平川彰在他的《大乘起信論》（一九七三年）主張，《起信論》思想是印度佛教教義的直接延伸，云：「從《起信論》本文來看，或從真諦當時的中國佛教界文獻來看，我們可把《起信論》看成印度撰述，即《寶性論》、《楞伽經》出現稍後，一位印度大乘佛教徒所撰出者。」[\(註 11\)](#)平川又在《印度佛教史》附加以下三點。（1）在六世紀後半的中國佛教主要學者之中，不可能推出真諦以外的《起信論》作者。（2）就文體言，具有「…故」形式而表示理由的文字常在主張命題之後，而不與後文連起的用例甚多，可為梵文翻譯的例證。（3）漢譯《寶性論》中三聚（正定、不定、邪定）之說很簡略，但在《起信論》中則相當詳細。又，阿彌陀佛信仰在《起信論》中亦被提及，不唯想見作者知悉如來藏思想與彌陀信仰的關聯，故如此提起。這些思想內容都是此論實為印度佛教教學直接延伸的證明。

柏木弘雄大體上承接宇井、平川二位的說法，也認為《

《起信論》是在第五到第六世紀之間成立，可能是在印度或中國（或扶南等地），亦即在印度佛教思潮的直接延長線上，有此理論的構築，而由真諦或他周邊的譯經場中某位人士在中國譯出。一方面由譯者誦出，另一方面則有包括中國佛教學者在內的譯經場工作人員集體加以潤飾，而成立之為現存的定本。柏木認為，我們如果假定《起信論》純屬某一中國佛教徒所作，則不得不同時設想此位作者的其他論著並未流傳下來。但是，具有

125 頁

如此獨創性的作者卻未留下其他任何論稿，實在是奇異不過，祇好說是在某種特殊情況下完全與世隔離的孤獨思想家。如說此一假定亦有可能，那麼這位思想家在當時的中國佛教學者之中，算是例外的印度學者了。[\(註 12\)](#)柏木自己由於採取印度大乘教義直接延伸之說（而非鐵定的印度撰述說），故雖提及此一假定的可能，卻無認真考慮的意思。

以上簡介具有代表性的兩派說法。我們從這些說法至少可以看出，關於《起信論》的撰述時地以及作者屬誰的問題，迄今仍無定論。同時我們也發現到，即使作者係印度人，《起信論》不是普通意義的譯本，不論就其思想表達，文體或結構，有如一部新的創作。就這一點說，田養民氏所云「這是印度文化與中國文化融合的結晶」，實質上遠較平川、柏木二位日本學者的主張（即《起信論》係印度大乘佛教的直接延長）為優。我們更可進一步說，《起信論》既對印度後來的大乘佛教思想開展毫無影響，它是否有其梵文原典，祇不過是文獻考證上的枝節問題。最重要的一點是，它對整個東亞大乘佛教思想的開展關係極其密切，影響極其深遠，祇說它是印度佛教的「直接延長」，就思想文化開展史言無甚意義。

在「實謂」層次我們應該關注的第二項是，真諦舊本與實叉難陀新本的版本比較問題。《起信論》本文的古寫本、刊本不少，自日本德川時代的僧濬鳳潭（一六五九—一七三八）刊行《大乘起信論義記會本》（即《起信論》本文與《賢首義記》的會本）以來，已廣為使用。明治以後在日本出版過的真諦舊本之中版本較好的共有望月信亨《大乘起信論之研究》卷末所載「大乘起信論本文、新舊兩本並異本對照」（一九二二）、宇井伯壽譯註《大乘起信論》（一九三八

）以及中川善教編著《大乘起信論-併科・校異》（一九五六）。對照新舊兩譯的版本，除上述望月的「新舊兩本並異本對照」之外，又有衛藤即應的《新譯對照大乘起信論選註》（東京・森江書店一九一五年版）、隈部慈明所編《兩譯對照大乘起信論》（法藏館一九五〇年重版）以及明石惠達《兩譯對照內容分科、大乘起信論》（永田文昌堂一九六四年重版）。

《起信論》不像《六祖壇經》更不像《道德經》那樣產生相當嚴重的版本問題。現存《起信論》諸本在文字上差異不大，故對「《起信論》作者實際上說了甚麼？」的「實謂」問題並無學者之間的歧見異議。而新舊兩本之間，就用辭與思想言，也無顯著的差異大體說來，新本之中段章分科的修辭法，基本上吸收汨本用法，祇是稍缺汨本在結構上的

126 頁

整合性而已。柏木弘雄在他那《大乘起信論研究》，專設一章新舊兩本的比較研究，且列出兩本全文，指出文字同異之處，對於我們的《起信論》兩本對照研究，方便不少。不過，兩本之間在思想內容既無重大變更，又就東亞大乘佛教思想的開展歷程考察，舊本始終一枝獨秀，新本則未曾發揮過甚麼作用，它的存不存在並不重要。因此，我們對於《起信論》「實謂」問題的解決，可以專用舊本，當做原作者（不論是誰）實際表達出來的整套內容；新本則供補充即足。我們依此有關「實謂」問題的假定，乃可進而探討「意謂」問題。

### （三）「意謂」層次

我們都知道，「實謂」與「意謂」之間存在著詮釋差距；也就是說，《起信論》作者實際上表達了甚麼，並不必等於他想要表達的意思是甚麼。我們在「意謂」層次所關注的是，《起信論》中重要語句的脈絡意義，以及此論所包含的多層義理及其相互關聯。我們析散整卷《起信論》，究竟能夠分析幾層義理出來？

依我多年來的自我探討，我認為大乘佛法至少可以析出以下十八門義理，即（1）不二門（the trans-metaphysical gate），（2）判教門（the metaphilosophical gate），

(3) 二諦門 (the paramarthalsamvrti gate), (4) 教化門 (the pedagogical gate), (5) 實相門 (the ontological gate), (6) 緣起門 (the cosmological gate), (7) 心性門 (the metapsychological gate), (8) 解脫門 (the enlightenmental or soteriological gate), (9) 心識門 (the psychological gate), (10) 實存門 (the existential gate), (11) 業報門 (the gate of karma-effects), (12) 禪定門 (the cultivational gate), (13) 戒律門 (the gate of ethics and morality), (14) 教團門 (the social gate), (15) 應病門 (the psychotherapeutic gate), (16) 時機門 (the historico-temporal gate), (17) 藝術門 (the aesthelic gate), 以及 (18) 文化門 (the cultural gate)。大乘佛法無量無邊，當然容許各種不同的層面分析 (dimensional analysis)。我祇能說，以上十八門至少代表了大乘佛法的主要層面，必要時可以斟酌增減，譬如另外析出因明門、經濟門等是。[\(註 13\)](#)我在本節姑依上述大乘多門之說，儘可能析出《起信論》中存在著的多層「意謂」，當做初步的詮釋。

首先是不二門。大乘佛法所云「不二」(Nonduality) 及指言語

127 頁

道斷、心行處滅而體認到的不可思議的如如境界，一切不可說，亦不可得。「不二」並非單純平板的「同一」(Sameness) 或「統一」(Unity)，而是蘊會無限二元分化可能性的源頭，故有大乘「不二而二」或「不一不二」的弔詭語 (a paradoxical expression)。《起信論》所云「真如」，就其究竟離言無相言，即不外是原本不二，故曰：「一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破唯是一心，故名真如。以一切言說，假名無實，但隨妄念不可得故，言真如者亦無有相。謂言說之極因言遣言，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說不可念，故名爲真如。」此段明白說明(離言)真如(亦即「一心」或「摩訶衍」)原本不二的弔詭性。「真如」離一切境界差別之相，絕對絕待，其本身亦是假名。《起信論》的不二門義實與龍樹《中論》所云「八不中道」，般若

經中的「空亦復空」或「真空」，《維摩經》中的「不二」相通契合。

緊接不二門的是二諦門，依據「不二」而有勝義諦與世俗諦之分，不二而二，隨世俗言說而有二諦的差別，但於言亡慮絕的最勝義諦則究竟平等，相即不二。《起信論》作者對於不二門展現為二諦門的處理手法極有獨創，似有批判地超越並統合中觀、唯識兩派之說的跡象。因此處處開展「不二而二，又同又異」的弔詭義理。譬如（心）真如原本不二，依此而有離言真如與依言真如之分；依言真如原亦假名，但又許有如實空與如實不空之分；如實空則與離言真如保持弔詭微妙的契接關係。又如《起信論》的「一心」正因原本不二，故弔詭地開出二門，即心真如門與心生滅門。依照同理，依究竟不二的如來平等法身而有「本覺」之名，依此隨即產生覺與不覺之分；本覺又依上述二門之義，分為性淨本覺（如實空鏡、因熏習鏡、法出離鏡、緣熏習鏡）與隨染本覺（智淨相、不思議業相）。又專就心生滅門言，亦依「不二而二」之理，分別淨法熏習與染法熏習，如此說明染淨相資的現象。再如諸佛「法身」原屬不二法門，「所謂從本已來，色心不二」，然依二諦之理，「離於色相」（不二）而又「能現色相」（差別），彰顯而為報身與應身。作者故云：「諸佛如來，唯是法身智相之身。第一義諦，無有世諦境界，離於施作，但隨眾生見聞得益，故說為用。」作者扣緊不二法門而方便言說二諦的高妙手法，由此可見一斑。

不二法門離言說相，依二諦方便可有「不二而二」的言說，由是分別產生實相門與緣起門。大乘佛教的主要特色之一是「真空」（即）妙有

128 頁

，不二法門的「真空」彰顯而為實相門的種種具象性「妙有」，如用中國形上學的一對名辭「體用」表示兩者的關係，則前者是體不二，後者是用（實相）。《起信論》的「立義分」定立「一心·二門·三大」，上面已經敘及一心開二門，至於「三大」，則指「摩訶衍」義的體大、相大與用大而言。體大（「一切法真如平等不增減」）屬不二法門，相大（「如來藏具足無量性功德」）與用大（「能生一切世間出世間善因果」）則分別指謂《起信論》的實相門與緣起門（以及業報門）。又依言真如的「如實不空」相（「常恆不

變，淨法滿足」），因方便言詮而有的本覺相（如智淨相等），覺與不覺之「同相」，（「諸如種種互署皆同微塵性相，如是無漏無明種種業幻皆同真如性相」）等等，皆屬實相門。我們也不妨依二諦分別廣狹二義的實相門，譬如上面覺與不覺之「同相」可以看成勝義諦（狹義）的實相門，至於此一「同相」與覺與不覺之「異相」（「如種種互署各各不同，如是無漏無明隨染幻差別，性染幻差別故」），皆可視如兼含二諦（廣義）的實相門。蓋因覺與不覺的同異二相究竟平等不二之故，世俗諦層次呈現出來的所謂異相或差別相，如從無分別心的最勝義諦去看，亦不外是妙有實相。後來天台的「一色一香，無非中道」，華嚴的「事事無礙」，禪宗的「砍柴搬水，無非妙道」等等皆與廣義的實相門相應，表現「一即一切，一切即一」之旨。

佛教史家常有實相論系（中觀、天台為主）與緣起論系（唯識、華嚴為主）對峙之說。如就《起信論》考察，是否實有此一對峙，令人置疑，不如看成一體兩面，相輔相成，也就是說，實相門偏重一切法靜態真實的體相，緣起論則偏重動態作用的觀察，「緣起（即）性空」一辭即可說明這兩門原是一而二，二而一，無所謂對不對立。我們依此看法去析出《起信論》的緣起門（即所謂「真如緣起」或「如來藏緣起」），才有正面積極的詮釋意義。

緣起乃是心生滅因緣之事，屬世俗諦，但《起信論》作者爲了大乘所倡一切眾生皆能涅槃解脫的充份保證，也爲了旁助大乘信徒的正信與修行的日益堅強，[\(註 14\)](#)必須強調心真如或如來藏的相大（「具足無量性功德」）與用大（「能生一切世間出世間善因果故」），終可克服源乎無明的妄念妄習。作者依此如來藏緣起見地，對於心生滅緣起有關的染淨二法相互熏習的現象學描敘，似很樂觀地強調淨法熏習的力量強過於染法熏習，故云：「染法從無始已來，熏習不斷，乃至得佛後則有斷。淨

129 頁

法熏習則無有斷，屬於未來。此義云何？以真如法常熏習故，妄心則滅，法身顯現，起用熏習，故無有斷。」又云：「是心（新本作『心性』）從本已來，自性清淨；而有無明，爲無明所染，有其染心。雖有染心，而常恆不變。」

《起信論》中，心性門及是緣起門的理據（義理根據）

，如不肯定「心真如」、「心性（不生不滅）」、「如來藏」、「一心」、「心體（離念）」、「自性清淨心」、「如來法身」或即「本覺」在先，則不可能有淨法熏習的精神力量強過於染法熏習，亦不可能有轉迷（不覺）開悟（覺）的向上一路了。這就說明了為甚麼作者自始至終不得不強調如來藏緣起的心性論根基，而有下面報似語調的反覆肯定：「依如來藏故有生滅心」；「依本覺故，而有不覺；依不覺故，說有始覺」；「無明之相不進覺性」；「依覺故迷，若離覺性，則無不覺」；「所言滅者，唯心相滅，非心體滅」。

《起信論》的心性論主張，實與中國儒家孟子以來的性善論（或本心本性論）相應配合，可能多少影響過宋明理學家對於心性問題的探討理路。當代新儒家的主要代表牟宗三氏，更明顯地在《中國哲學十九講》中借用《起信論》「一心開二門」的心性論架構，為儒家傳統重新建立哲學的心性論（[註 15](#)）。

心性門雖是緣起門的理據，《起信論》中有關心生滅因緣的根本不覺（無始無明），枝末不覺（三細六麤），阿梨耶識（「不生不滅與生滅和合」），意（業識、轉識、現識、智識、相續識），意識（分離識）、六染心（執相應染、不斷相應染、分別智相應染、現色不相應染、能見心不相應染以及根本業不相應染）乃至染法熏習（妄境界熏習、妄心熏習、無明熏習）的現象學描敘，皆屬心識門之事。也就是說，《起信論》的（如來藏）緣起門乃是心性門與（一）識門和合而生，從作者規定阿賴耶識為「和合識」，這一點就可看出，這是唯識法相宗與《起信論》的根本差異。而作者所提出的三細六麤、（五）意、意識、六染心、染淨交相熏習等之心識論說，以及有關修行境界高低層次的說法，皆是大乘佛教思想的一大創獲，足以證明作者佛學涵養與論撰才華之高。難怪主張中國撰述說的佛教學者很容易假定作者必是真諦本人，或至少是當時地論或攝論派系的一代名僧了。

與心性、心識門、緣起門三者關聯而予以主體性化的是實存門，亦即迷悟門。我從西方存在主義的日譯名辭「實存主義」（existentialism）借用「實存」（existential）一辭，用意是在強調（大乘）佛

」一辭兼涵（人的）現實存在與真實存在二義。轉化個別主體的現實存在為真實存在，即不外是佛教所云「轉迷開悟」。如再借用西方實存主義哲學的一對名辭，則隨波逐流的現實存在（迷或不覺）可稱「非本然的實存」（inauthentic existence），轉迷開悟了的真實存在則稱「本然的實存」（authentic existence）。我在這裡借用西方哲學名辭的另一用意，是要標榜《起信論》為代表的大乘佛教思想，就實存主體的迷悟以及向上轉化問題的解決，遠遠超過西方實存主義，不像後者僅僅探討實存的自由抉擇問題了事而已。《起信論》作者就實存門所開展出來的義理，如覺與不覺的同異，本覺、不覺與始覺（復覺，相似覺，隨分覺與究竟覺四位），根本不覺與枝末不覺的分辨，染淨互熏的迷悟現象之描敘，「分別發趣道相」之中有關正信發心的細說等等，皆具創新的深意，難能可貴。譬如下面數例具有強烈的實存主體性意味，足以發人深省，很值得有心的佛教思想家繼續探討：「以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明」；「以一切法本來唯心，實無於念，而有妄心，不覺起念，見諸境界，故說無明」；「依阿黎耶識，說有無明，不覺而起，能見能現，能取境界，起念相續」；「所謂不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念。念無自相，不離本覺」；「無明之相不離覺性」；「心起者，無有初相可知。而言知初相者，即謂無念。是故一切從生不名為覺。以從本（已）來念念相續，未曾離念故，說無始無明。若得無念者，則知心相生住異滅，以無念等故，而實無有始覺之異。以四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺故」。作者這裡所說的「無始無明」、「忽然念起」、「不覺心起」、「四相俱時而有」等語，義理極為吃緊；作者卻輕輕帶過，從增我們困思苦索。此類語調似乎暗藏禪家機鋒，是否具有聯貫到慧能頓悟禪教的義理線索的可能性呢？我們在「意謂」層次祇能如此點到為止。

業報門緊接著實存門，隨著實存主體的或迷或悟，就有善惡苦樂的不同業報。《起信論》作者說及業報門處，既少又無新義。他那三細六麤之說中，第五麤相即起業相，「依於名字，尋名取著，造種種業」，乃指業緣；而第六麤相，亦即業緊苦相，「以依業受果，不自在」，則指苦果。他又提到（五）意之中最後的相續識，謂「以念相應不斷故；住持過去無量世等善惡之業，令不失故；復能成熟現在未來苦樂等報無差違故」。又於結尾特別警告毀謗此論的眾生，「

所獲罪報，經無量劫，受

131 頁

大苦惱。是故眾生，但應仰信，不應毀謗，以深自害，亦害他人，斷絕一切三寶之種」。作者撰論的旨趣似在教導眾生「起大乘正信」而勤修方便，等入涅槃，故對六導轉回，苦樂業報等事無甚興趣，隨便帶過罷了。

也就是說，作者想要強調的是解脫門，因此處處顯揚大乘所倡一切眾生皆能平等獲致涅槃解脫的宏旨；特依《起信論》的摩訶衍心真如法，講說「熏習淨法不斷。…以熏習故，則自信己身有真如法，本性清淨。知一切境界唯心妄動，畢竟無有。…無明滅故，心相不起；心不起故境界相滅。如是一切染因染緣，及以染果心相都滅，名得涅槃，成就種種自在業用」（此段引用語義似較清楚的新本）。作者雖如此強調人人能「得涅槃，成就種種自在業用」，由於他又堅持《金剛經》，《維摩經》以來的不二法門，故亦同時弔詭地說：「一切眾生本來常住，入於涅槃。菩提之法，非可修相，非可作相，畢竟無得」。又云：「以五陰法自性不生，則無有滅，本來涅槃故」。然「菩提」或「涅槃」畢竟無得（吉藏所云「一切不可得」），則所謂「本來涅槃」的真諦又是甚麼？而作者在論中所云「真心，常恆不變，淨法滿足」，或「眾生自性清淨心」，或「唯心相滅，非心體滅」等語所指謂的「心體」或「真心」又作甚麼解釋？是否在「言語道斷，心行處滅」之上仍有甚麼「心體」存在？對於中觀，唯識兩派來說，《起信論》一系的「真常唯心論」是很難自圓其說的。[\(註 16\)](#)我們在「意謂」層次，還無法處理此一難題，容後再提。

有了解脫門，接著就有修行門，原指四聖諦中第四道諦的戒定慧三學。我將慧學配屬上面已提的二諦門，狹義的修行門就可分開，形成禪定門與戒律門。《起信論》是一部思想相當完整而有系統的論書，故除「一心二門三大」之外又有「四信五行」，構成「修行信心分」。作者修行論的一大特點是，強調修行之前發起大乘正信的必要。四信指謂信根本（「所謂樂念真如法故」），以及信佛法僧三寶。作者在「分別發趣道相」中亦提信成就發心，闡明正信與發（菩提）心乃一體兩面，其中有關發心之相的根本三心（直心、深心、大悲心），不妨看成各別眾生的真如一心在正信發起之

時的具體表現。誠如此論書名所示，這個特點充份反映著作者對於理論（知）與實踐（行）合一併重的寶貴見地。

作者所講說的修行五門，即施、戒、忍、進與止觀，其實祇是大乘菩薩道中六波羅蜜（即布施、持戒、忍辱、精進、禪定與智慧）的重組

132 頁

，其中止觀分別等於禪定與智慧。不過他的止觀說有些新義，對於後來東亞大乘止觀論的發展有一定的影響。他論「修止」云：「一切諸相，隨念皆除，亦遣除想。以一切法本來無相，念念不生，念念不滅。亦不得隨心外念境界後以心除心。…即復此心亦無自相，念念不可得。」此一禪定法，似已預期後來慧能的無相三昧，幾乎無異作者又說，此禪定法能入真如三昧，依此三昧，得知「法界一相，謂一切諸佛法身，與眾生身平等無二，即名一行三昧」。作者又主張止觀雙運，蓋因「唯修於止，則心沉沒，或起懈怠，不樂從善，遠離大悲」之故。「觀」之修習，分為法相觀、大悲觀、大願觀與精進觀，乃屬智慧波羅蜜之事。

廣義的戒律門，可以包括持戒以外的布施、忍辱、精進等三波羅蜜，以及其他佛（大乘）佛教本身的倫理道德。關於持戒，除不殺、不盜、不婬、不妄言等一般在家戒外，勸導出家者「修習少欲知足頭陀等行」，「不得輕於如來所制禁戒」。如此而已，泛泛而無新義，亦未提及一般廣泛的佛教倫理道德問題，與作者對於大乘起信與禪定的討論相比，無甚份量，可能是由於作者的關注重點不在戒律，或是由於他的專長不在戒律的緣故。

應病門關涉種種煩惱、痛苦、邪執的祛除，佛教本身一開始即有「應病與藥」的實用作風，猶如西方之精神醫學與精神治療；佛陀本人即如良醫，四聖諦說（尤其道諦）乃是良藥之一。在《起信論》也專設一章討論種種邪執的對治，謂「一切邪執皆依我見，若離於我則無邪執」，不外重述大乘佛教對於人法二我的破除，而於應病對治，強調具足無量性功德的真如法身或如來藏，表明如來藏思想的立場。

教化門與應病門可以說是從正負兩門分別破除煩惱障與所知障的兩大方便，一方面進行較有消極色彩的施藥治療，另一方面則要積極地施行正面有益的佛教教育，以便感化眾生起信發心，修行成道。依此觀點去看，則《起信論》整卷

自始至終即是一部佛教教育的首要材料。我們從作者在因緣分所列舉的八種撰述理由，不難想見作者確實抱有這個意圖。他對教化門的關注與重視，也在論中其他各處表現出來。譬如他論及真如熏習之中的自體相熏習時，就說：「雖有正因熏習之力，若不遇諸佛菩薩善知識等，以之為緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。…則值諸佛菩薩示教利喜，乃能進趣，向涅槃道。可見作者並不忽略教育家（諸佛菩薩善知識等）在佛教教化扮演的重要角色。又在修行五門中的「施」門討論，作者亦擴大「布施」的範圍與性質，云：「若有眾生來

133 頁

求法者，隨己能解，方便為說，不應貪求名利恭敬，唯念自利利他，迴向菩提故」。此與大乘菩薩四弘誓願的「眾生無邊誓願度」與「法門無量誓願學」契合，自學乃自利事，度人乃利他事，同屬大乘教化門。

教化門的具體表現與成效，必待時機門的適當配合。時機門關涉眾生機根各別不同的了解、教導者與受教化者之間的機緣成熟、教化境況與時機的適中等等考慮，約略等於十波羅蜜中的第七（廣義的）「方便波羅蜜」。此論作者不但重視教化門，且有時機門的認真考慮，當是一位了不起的佛教教育工作者，對於誘引眾生於真實法所必需的善巧方便極有慧識。因此，列舉八個撰述理由之後，自己設問：「修多羅中具有此法，何須重說？」而自答云：「修多羅中雖有此法，以眾生根行不等，受解緣別。…若如來滅後，或有眾生能以自力廣聞而取解者；或有眾生亦以自力少聞而多解者；或有眾生無自智力，因於廣論而得解者；亦有眾生復以廣論文多為煩，心樂總持少文而攝多義能取解者。如是此論，為欲總攝如來廣大深法無邊義故；應說此論」。印順法師在他《講記》解說，云：「後代的學者，每因自己對於一部論或一法門的契好，就勸一切人都來學這部論或這一法門。古德（即此論作者）就不是這樣，用心決不偏讚強調。如看經能得解了，即無須再讀此論；能看廣論而得解了，也無須看此論。唯有看經不能懂，看廣論又怕煩的，這部論才最適宜而契機了。我想起信論所以在中國暢行，大概就是因為它太適合中國人的那種好簡的根機吧！」此論也許適合中國人好簡的根機，但這並不等於說，一卷《起信論》要比二十八卷

《法華經》或八十卷《華嚴經》容易了解及消化。正因簡約精要，《起信論》至今仍是一般學者或信徒「敬而遠之」而不敢問津的一部難書。我們於此詮釋層次，至少析出十四門《起信論》義理，已夠複雜。如果再進一步探問這麼多門義理的相互關聯或聯貫性，多門義理底下的深層義蘊或根本義諦，乃至《起信論》思想的批判性超越與創造性開展，則更能看出此一論書的內容非同小可，光靠「好簡的根機」想進「大乘起信論」之門仍是不足的。

#### (四)「蘊謂」層次

我們在「意謂」層次雖已析出《起信論》十四門義理，但這祇不過是平鋪分散的安排。此論作者在「因緣分」所提出的第二撰述理由是：「為欲解釋如來根本之義（新本作『根本實義』），令諸眾生正解不謬故」。然而作者所解釋的「根本實義」究竟是甚麼？我們總不能把「意

134 頁

謂」層次析出的十四門合成「根本實義」，因為這十四門中有的屬於根本義諦，有的涵有更深層的哲理義蘊，有待掘發，有的附屬他們，並無顯著勝義可言。為了探索「根本實義」，我們在「蘊謂」層次必須重新設法安排十四門義理的高低本末出來。

印順法師在《講記》解釋了「根本的法義」說：「在如來的無量法門中，出世的三乘法為根本；三乘法中，大乘法又為根本中的根本。《法華經》說：『唯此一事實，餘二則非真』。大乘法，為如來說法的本懷所在，為佛法的根本道理。本論所要解釋的，就是這如來根本法的大乘義。又根本即有力有能，為因為種義。如來是依著大乘法門去修習，去證悟，才成為如來的。這種法門，是可能成佛的根本因；本論就是解說這成佛的根本的。這第二因緣，即指本論第二立義分，及第三解釋分的顯示正義與對治邪執」。但是，「主義分」與「解釋分」幾佔《起信論》整卷的泰半，當做「根本實義」看待，恐有太過廣泛之嫌。日本學者湯次了榮則在《大乘起信論新釋》說道：「所謂『如來根本之義』，如下文所說，一心之法中，包攝一切世間、出世間之法。又，一心之法中，有心真如和心生滅二門，這二種門中總攝一切之

法。因此並非除一心之外另有根本義。說述這根本義的一心之法，不外乎是下面的立義分和解釋分中的顯示正義。」(註 17)湯次的解釋大致相同。不過他特別等同了「一心」與「根本義」，似較扣緊而清楚。湯次在該書「凡例」明言：「本書專以賢首大師的《義記》為準則，並從旁參考諸家的疏註，揭示其要旨；但注意於緣起及實相的兩面觀。」然而問題卻不是那麼簡單。據說「自大乘起信論問世後，知名的註疏共有一百七十餘家，其卷數達千餘卷之感觀」。(註 18)既然如此，對於「一心」與「根本實義」當有種詮釋理路存在。光從實相論系的天台山家、山外兩派環境著《起信論》有關「一心」，「根本義」等等的爭執，加上天台性具論與業嚴性起論對待《起信論》的敵對立場，即不難理解《起信論》詮釋問題的複雜性。因此，我們為了詮釋上的突破，須在「蘊謂」層次探討較有可能的詮釋理路，以便重予排定《起信論》多門義理的層次高低以及本末輕重，由是掘發深層義蘊與根本義諦出來。就這一點說，歷代以來較有份量的詮釋理路當可提供我們此一思維靈感。

很顯然，關於《起信論》「根本之義」的第一條詮釋理路應該是以法藏《義記》為首的如來藏緣起說。《義記》早被認為《起信論》古今註疏之中的第一權威，佛教學者之間已成定論。《義記》所予詮釋學的

135 頁

影響確實鉅大，是《起信論》研究不可或缺的首要參考書。法藏本人承繼《起信論》的如來藏思想，進而開展龐大恢宏的華嚴真如性起論，也不能不說有他對於《起信論》的詮釋學慧識，可以算是一位創造的詮釋學家。法藏在《義記》之中進行教相判釋時，分辨四大佛教宗途，即隨相法執宗（小乘諸部）、真空無相宗（般若等經）、唯識法相宗（深密等經、瑜伽等論）以及如來藏緣起宗，特舉楞伽、密嚴等經與起信、寶性等論配屬如來藏緣起宗。(註 19)

法藏之前正有慧遠的《淨影疏》，主張「依《楞伽經》造出《起信論》一卷」。(註 20)後來元曉亦循此說，而依已意解《楞伽經》意，於《海東疏》云：「《起信論》言信心法有二種門者，如經本言，寂滅者名為一心。一心者名如來藏。此言心真如門者，即釋彼經寂滅者名為一心也。心生滅門者，是釋經中一心者名如來藏也。所以然者，以一切法

無滅，本來寂靜，唯是一心，如是名爲心真如門。故言寂滅者，名爲一心。又此一心體有（『有』一作『是』）本覺，而隨無明動作生滅，故於此門如來之性隱而不顯，名如來藏。」[\(註 21\)](#)也就是說，一心，真如與如來藏原本一體不二，祇是專就生滅因緣言及一心，則有如來藏之名而已。《海東疏》對於法藏的《義記》撰述曾予極大的思維靈感。

在《起信論》中一心法又稱眾生心，「是心則攝一切世間出世間法，依於此心顯示摩訶衍義」。又「依一心法有二種門（心真如門與心生滅門）。…是種門皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故」。慧遠的《淨影疏》提出兩種釋義。其一是，「心真如中皆攝出世間一切法，心生滅中皆攝世間一切法，故皆名總攝也」；其二是，「心真如中皆攝世間出世間一切法，心滅中亦爾」。[\(註 22\)](#)法藏（與元曉皆）取第二義，強調心真如、心生滅二門各皆攝盡世間、出世間的一切諸法，以便發揮華嚴「一即一切，一切即一」之旨，由此亦可看出《起信論》如來藏思想到華嚴「理事無礙」乃至「事事無礙」的圓融無礙法界觀。

法藏的詮釋理路再進一步，即爲宗密在他《大乘起信論疏》提出的華嚴一心圓頓教詮釋理路，有意據此貫通《起信論》如來藏思想與頓悟禪，尤其是神會禪。[\(註 23\)](#)後來長水子璿又據宗密《註疏》，對於《起信論》附加綿密的註釋，撰出《起信論疏筆削記》（一〇三〇年）。子璿云：「今論一心之體，正是一真法界，是彼圓教之宗耳。又彼事事得無礙者，皆由真如隨緣故也。故知真如隨緣，是彼事事無礙之由，故得攝也。」[\(註 24\)](#)子璿於此強調，《起信論》的真如隨緣說，乃是華嚴圓教事事無

136 頁

礙法門的義理根據。

天台宗山家，山外兩派關於《起信論》思想詮釋問題的爭端有待另文討論。我在這裡祇舉明代蕩益智旭在他《大乘起信論裂網疏》（一六五三年）提出天台圓教不二法門的詮釋理路，藉以例示天台實相論與華嚴緣起論系對待《起信論》思想的立場差異。譬如從智旭的天台觀點去看，《起信論》所云一心，即不外是「眾生現前介爾之心」，於此真如門與生滅門不二，染淨不分，真俗二諦唯是一法，不變隨緣即隨緣不變，如此天台語調確與法藏乃至宗密的華嚴圓教說法

迥然不同。智旭云：「若非生滅因緣，則真如之名尚且不立。…夫眾生現前介爾生滅之心，體即真如，相即如來藏，用即能生一切因果。…即此生滅門名真如門，不變隨緣；即此真如心名生滅門，正所謂是舍唯有一門。…心真如門，即真諦；心生滅門，即俗諦。雖云二諦，唯一是法。…蓋真如不變隨緣，舉體而為眾生現前介爾之心；此心隨緣不變，仍即真如法界全體。故云即是一法界大說相法門體也，從來無二，強名為一。」(註 25)由是可知，天台實相論系自四明知禮乃至蕩益智旭皆必堅持不二法門，據此詮釋或批判《起信論》的如來藏思想，大有別於華嚴緣起論系的別圓教詮釋理路。

如果再把天台不二法門的詮釋理路推進一步，則有開展另外兩條詮釋理路的可能：一是日本平安時代晚期形成的天台本覺論思想，另一則是頓悟禪教的路數。先就前者言，心真如與心生滅既已不二，眾生現前介爾之心即是本來涅槃，又依《起信論》語，「依覺故迷，若離覺性則無不覺」，「本覺義者對始覺義說，以始覺者即同本覺」，則不待禪定，戒律等等修行，當下認同覺與不覺，則一切即事而真，生死迷染即是現成解脫。天台本覺論如此以不二法門徹底解消《起信論》中一切二元分化的結果，導致後來日本曹洞始祖道元禪師的疑惑。我在論如淨和尚與道元禪師----從中國禪到日本禪提到，「本覺與始覺對立與否的宗教弔詭已在《大乘起信論》出現，但未獲得令人滿意的哲理解決。道元當時的天台教義以始覺思想為劣（因許永不成佛的可能之故），而以本覺思想為優（蓋倡人人本已悟覺佛性之故），十五歲的道元已經發問：『涉獵經論自有疑（惑），謂顯、密二教共談本來法性，天然自性身，若如此則三世諸佛依甚更發心求菩提耶？』」(註 26)

另一可能是頓悟禪理路。密宗曾順著《起信論》如來藏思想謀求華嚴性起論與頓悟禪（尤其神會禪）的融合，而建立了教禪一致的圓頓教

137 頁

。從智旭的《起信論》天台化詮釋轉到頓悟禪理路，也許更加容易，蓋因慧能堅持「無念為宗，無相為體，無住為本」的不二法門，而與天台性具論許有契合點之故。開展此一理路的主要條件是不二法門的絕對主體性化（absolute

subjectification) 與頓時化 (subitanization)。「絕對主體性」是我借自數年前逝世的當代日本禪宗大德久松真一常用的語辭。有趣的是，久松禪師在一九四六年寫了一篇〈起信的課題〉，提出對於《起信論》的理論處理方式。第一是通過歷史考證與資料分析而儘量忠實客觀地敘述原典思想內容的方式。第二則是不滿足於單純平板的敘述方式，但依詮釋者本人的內在的了解與體會而主體性地把握一心或真如的根本義諦。久松自己採取的是第二方式，即頓悟禪理路。他說：「（我們不應把《起信論》所元）覺體（本覺的心體）看成（西方哲學家如康德所規定的）統覺或意識一般。覺體也者，乃不外是即今當處做為全體的一者的自己。」

(註 27) 久松以此頓悟禪去詮釋真如一心為時空未分化以前（即今當處）的全一絕對的主體，無相無念亦無住。由於法藏、宗密等人的影響、一大半佛教學者對於《起信論》的理解與詮釋採取如來藏緣起論的理路，很少學者願意路從久松的頓悟禪理路，認為太過主觀而無資料憑據。以柏木弘雄為例，他就正面反對久松的詮釋方式，而採取了較為忠實客觀的資料論處理方式。

我們如從創造的詮釋學觀點去評價上述兩種方式，實可以說各有千秋。柏木等人的第一方式停留在依文解義的「實謂」與「意謂」層次；久松等少數人的第二方式則超越這兩個層次，跳到「當謂」甚至「必謂」層次想去依義解文。我暫時把久松的詮釋方式放在「蘊謂」層次，目的是在預先指出，此一方式也是《起信論》的可能詮釋理路之一，不能以「太過主觀」的詮釋學偏見隨便排除。不論他本人是否意識到，智旭的《裂網疏》早已暗示 (suggest) 或暗藏 (harbor) 頓悟禪理路的可能性甚至強制性。智旭云：「一心，即指眾生現前介爾心也。…是舍（『舍』指一心）唯有一門，亦所謂十方薄伽梵一路涅槃門。但迷之，則生死始，則真如舉體而為生滅；悟之，則輪迴息，則生滅當體便是真如。故約迷悟而明二種門也。又對迷說悟，即生滅門；迷悟平等，乃真如門。」(註 28) 如將智旭所云「眾生現前介爾心」改成久松的「即今當處全一的無相絕對主體」，就或迷或悟的（時空未分之前的）當下性或頓時性 ---- 亦即頓悟禪意味的實存門或迷悟門 ---- 去重新詮釋不二法門（即《起信論》的一心）的根本義諦，則頓悟禪的詮釋理路仍祇顯得「太過主觀」

嗎？以此理路重新理解《起信論》中的一些弔詭而費解的話語，比如「本覺義者，對始覺義說；以始覺者，即同本覺」，抑如「心不相應，忽然念起，名為無明」，是否可能較如來藏緣起的詮釋理路，或其他理路更強而有力些？我們還未進入「當謂」與「必謂」層次之前，於此詮釋階段祇能預先發問如此。有趣的是，採取依文解義方式的柏木弘雄，也承認關於一心或眾生心的語義解釋，古來註疏的立場眾多紛紜，謂「雖可看到註釋者自己所受（宗派）教學上的約制，這些眾多的解釋，不論那一種都不應很輕率地判為謬誤」。

[\(註 29\)](#) 他所例示的解釋，包括《曇延疏》（解為六識與七識之心）《淨影疏》（解為第九識的真心）、《海東疏》（解為相對於小乘而言的當做大乘法體的一心）、《賢首義記》（解為隨染眾生位中的如來藏心）以及智旭的《裂網疏》（解為現前介爾之心法）。既然如此，柏木豈能排除久松理路的可能性？

隨著更多學者的《起信論》研究，我們當可期待其他嶄新的詮釋理路出現。不過上述幾種目前我能發現的較為顯著而重要的路數。由於我在「蘊謂」層次討論的重點擺在《起信論》的深層義蘊與根本義諦，禪定門、戒律門、時機門等次要或附屬性質的眾門不及細論。又，心識門在《起信論》份量很重，本應與不二法門、心性門、緣起門等一併討論；但所涉課題太廣太多，超過有關根本義諦的探索，故暫且存而不論。不過，我應至少指出《曇延疏》、《淨影疏》、《海東疏》、《賢首義記》等重要註疏處理三細六麤以及心、意、識的種種基本差異，如再進一步與《成唯識論》等法相宗的心識論書做詮釋學的比較，問題更形複雜，有待他日另文細論。

#### （五）「當謂」層次

據柏木的觀察，上述重要的詮釋書雖從不同的角度探索《起信論》中個別論說與其他經論的關係，但對眾生心（一心）、心真如門與心生滅門、四信五行等實踐修行論、四熏習說、佛身論等《起信論》的理論要綱，以及此論與以前有關經論的先行思想六九竟有何關聯的問題，幾乎避開不談。之所以如此，很可能是由於《起信論》作者並非僅僅直接繼

承先行經論的根本思想，而是有意從極其廣泛的先行經論之中吸納自己想要的思想斷片，而以自己獨立的見地去重新建構，予以辯證的綜合。(註 30)我很同意柏木的觀察。換句話說，《起信論》作者乃是一位了不起的我所云創造的詮釋學家，故在此論雖能窺見先行經論思想內容的一

139 頁

些痕跡，此論本身的理論間架（即一心二門三大四信五行）卻是作者具有高度哲理智慧的獨創。站在創造的詮釋學立場，我們實可以說，思想或理路的獨創成份愈多愈高的原典，它所暗藏的義理蘊涵也隨著比例愈多愈深。《起信論》便是此類優越的原典之一，難怪它在「蘊謂」層次許有幾種不同的詮釋理路的可能性。但是，爲了掘發它的深層義理或根本實義的哲理深意，我們必須進入「當謂」層次，帶著嚴格公正的批判態度重新一一評價各種詮釋理路的優劣或高低，從中索得詮釋學上強制性較爲優越的「當謂」理路出來。

從法藏教判以來的傳統看法，祇有如來藏緣起論才是真正代表《起信論》的根本立場。我已提過印順法師的大乘三宗說，即虛妄唯識論，性空唯名論與真常唯心論，此說也可以說是太虛大師大乘三宗說（即分法相唯識宗、法性空慧宗與法界圓覺宗）的重新界定。印順法師還更進一步說道：「佛法是否唯心論，這是另一回事；但本論（即《起信論》），徹頭徹尾的是唯心論，是絕對唯心論這是誰也不能否認的。本論所說的『眾生心』，含攝得，生起的生滅雜染，而本質是不生不滅的，清淨的，所以唯心而又是真常的，與無著系的虛妄唯識學不同。」(註 31)《起信論》的如來藏思想與無著系的虛妄唯識學不同，確實不可否認。我卻認爲，「真常唯心論」的規定，如不予以澄清，恐怕容易引起讀者的誤會；至於「絕對唯心論」一辭，似有語病，甚至有曲解之嫌。

《起信論》的一些話語，是有偏重「唯心」的論調，名辭如「一心」、「眾生心」、「心性」、「心真如」、「真心」、「如來藏」等，語句如「一切法本來唯心」、「心生則種種法生，心滅則種種法滅」、「三界虛偽，唯心所作」、「一切分別，即分別心」、「依如來藏故有生滅心」等，似皆表明所謂「唯心論」立場；而名辭如「真如體」、「心體」、「本覺」、「心性不生不滅」、「真如自性」，語句

如「即是真心，常恆不變，淨法滿足」、「一切眾生來常住，入於涅槃」、「是心從本已來自性清淨。…雖有染心，而常恆不變」、「所謂心性常無念，故名爲不變」、「唯心相滅，非心體滅」、「一切境界，本來一心」等，亦似顯示《起信論》確實一開始就定立了「真常」心性本體（心體或真如自性之體）。因此，順從印順法師規定此論立場爲「真常唯心論」，似很中肯恰當。但是我們不得不問：「何謂『真常』？」難道我們望文就可生義，即時接受心性本體永恒真常的字面說法嗎？

問題之所以不那麼簡單，乃是由於《起信論》作者自始至終未嘗放

140 頁

棄不二法門的根本義諦；他不但未嘗放棄，反而堅持此門到底，且以此門爲如來藏緣起論（包括實相門，緣起門、心性門、心識門與解脫門）的哲理奠基。說得更清楚一點：真常唯心論或如來藏緣起論祇不過表露了《起信論》思想的表面結構（the surface structure）而已；藏在這表面結構底下的不二法門才是構成深層結構（the deep structure）的本來源頭，無此源頭或本根，整個如來藏緣起論就會垮下，至少在《起信論》是不得不如此。

爲了支持我上面的說法，我們還要回到原典重讀一下聯貫如來藏緣起的那幾門與不二門，則不難發現不二門比其他各門佔有哲理的優位（philosophical priority）。關於「真如（體）」一辭，作者說道：「言真如者，亦無有相。謂言說之極，因言遣言。此真如體無有可遣，以一切法悉真故；亦無可立，以一切法皆同如故。當知一切法不可說，不可念，故名爲真如。」也就是說，「真如」乃不過是方便假名，用來破除一切名相言詮，如此而已。破除之後並無所謂真如本體或自性，「無所謂」也者，意即離有亦離無；即使退一步想見真如之相也是不可能事，蓋因真如無相之故。作者又說：「當知真如自性，非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相，非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相。乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說爲空。若離妄心，實無可空故。」最後一句格外吃緊，意謂離四句絕百非之後一切無可得，而妄念妄心除去之後，亦無法可空。也就是說，就最勝義諦的不二

法門言，亦無任何實質的體相存在，有待繼續空性化，當然包括「真如」、「一心」、「心體」等等方便假名在內。這就是一切諸法真正平等無二之旨，完全符合般若經系與中觀論系「緣起性空」或「一切法空」的真諦。這是大乘佛學的共法，任何宗派都不能乖違，《起信論》的如來藏緣起論，華嚴宗的性起論，天台宗的性具論，頓悟禪教，乃至唯識法相宗的最勝義諦（譬如有關真如或勝義無自性性之說），皆不外是已經預設此一不二法門的大乘共法施設而成的個別方便說法。因此，大乘各宗之間不可能在最勝義諦還有所爭執。《起信論》作者也在卷末言及他力淨土門，承認它對初學佛法而又「其心怯弱」的眾生亦有應機易行之效，不可偏廢，祇是不能當做最勝義諦而已，因此與不二共法無有衝突可言。我在「當謂」層次的結論很簡單，就是說，此論作者在字面上似乎製造了幻象，令讀者感到不二門與如來藏緣起有關的其他數門平行不悖。事實上並非如此。作者本人對於不

141 頁

二法門的把握很穩，始終據此法門步步開展一心二門三大四信五行的方便善巧諸說，他的如來藏思想便是以此法門為要基而建立起來的。由於我們凡夫總是從世俗諦去看勝義諦，或從分別心妄立一切二元對立且去妄求有別於生死的所謂「涅槃」，或無轉識成智而悟緣起性空的中道實相的信心，才使此論作者，發菩提心與慈悲心，重新詮釋般若，深密楞伽等經以及其他有關中觀、唯識、如來藏、佛性論等等的大乘論書，而後獨樹一格，辯證地綜合大乘佛學的主要先行思想，建立起偏重心性論的如來藏緣起思想，以便旁助我們凡夫發起大乘正信的。表面上看，心性論構成心識論與緣起論的理論基礎，因此才有了如來藏緣起論的體系；更深一層地看，真正的思想源頭或根基是在不二法門，而非其他。此論作者雖未如此明說，他是應當如此明說（「當謂」）的。然而，我們在「當謂」層次的論定，並未完全解決了《起信論》的詮釋學課題。

#### （六）「必謂」層次

我們如果批判地比較中觀論，唯識論與《起信論》的如來藏緣起論，則可發現這三種理論的個別優點與限制。中觀

論或空宗站在最勝義諦立場，有見於緣起性空，一切諸法平等無二，對於不二法門具有洞見慧識，卻對無明眾生生死流轉的原委與現象未能正視，且無有關虛妄心識（能分別）及其境界（所分別）的探索分析，似有眼高手低之嫌。唯識論或法相宗則能正視眾生的無明、妄念、業惑等等負面現象，且予哲理高妙的心識分析，卻對緣起性空的不二法門根本義諦了透不足。如能結合二者理論，當有相輔相成之效，但仍缺少心性論的理論根據，用來說明無明眾生所以能夠轉識成智，所以能夠轉迷開悟的內在潛能或心性動力。《起信論》的如來藏緣起論不但結合了中現論的不二法門與唯識論的心識分析，同時不放棄不二法門為根本義諦的條件下，開展如來藏心性論，實有助於眾生發起大乘正信的菩提心，蓋此菩提心來自真如心性之故。

但是，《起信論》作者留下兩個理論課題有待適予解決。第一是，此論所云心體（心性本體）、真如或一心既不過是方便假名，而無實體性義（否則不合不二法門之旨），則此公性論的假名，以甚麼哲學道理（philosophical reason）而獲理論的證成（theoretical justification）？作者祇不過是一開始就定立一心，卻未曾對中觀、唯識兩系提出具有充份證成的理據。第二是，作者過分強調如來藏或心真如「常恆不變

142 頁

，淨法滿足」的結果，動輒忽略根本無明的鉅大動力，時有淹蓋真如淨法熏習的可能（在我們的人間世豈非經常如此），更且不能釋懷之處。此一課題如不適予解決，則我們怎能期待如來藏緣起論終可取代虛妄唯識宗立場呢？我們既已到了「必謂」層次，必須為此論作者完成這些詮釋學最後課題的解決工作。

關於第一課題，作者必須回答說，心體也者雖不過是方便假名，而無真正實體或本體意義，但對尚未了透不二法門最勝義諦的凡夫或菩薩，很有精神鼓舞的極大作用。譬就染淨相互熏習（耶教說所謂「靈肉交爭」）的人間世實際現象來說，如無心真如「常恆不變，淨法滿足」的直接肯認，我們凡夫那來得一股動力向上一路，日日新而又日新呢？換句話說，如來藏緣起也者，無關乎世間現實是否如此的純粹事實問題，而是關涉到宗教理想或終極目標必須堅持的道理問

題。如用近代德國哲學家康德（Immanuel Kant）的專用名辭予以說明，則不妨說，真如或如來藏的心性肯認，乃是一種（大乘佛教）實踐理性的必需設準（A necessary Postulate of Mahayana Buddhist Practical reason），而與純粹科學知識探求有關的所謂理論理性毫不相干。這是《起信論》作者對於有關如來藏緣起論的任何質疑不得不有的「必謂」解釋。

對於此論作者來說，第二課題較為棘手些，因為作者並未事先考慮周詳，或根本不當做一回事，才會那樣隨便說明了事。作者對於根本無明的說明，有兩點較為吃緊，值得我們注意。其一是，作者說：「一切眾生不名為覺，以從本（已）來念念相續，未曾離念故，說無始無明。」[\(註 32\)](#)又說：「無明之相不離覺性，非可壞非不可壞」；「若離覺性，則無不覺」；「無明亦爾，依心體而動」；「以如來藏無前際故，無明之相亦無有始」。無明既然依附如來藏、覺性或心體而有而動，則無明亦無前際（開始）可言。這裡所謂「無始無明」乃與「無始（而常住的）覺性」究竟不二。因此作者立即接著說道：「若得無念者，則知心相生住異滅，以無念等故，而實無有始覺之異。以四相俱時而有，皆無自立，本來平等同一覺故」。[\(註 33\)](#)也就是說，所謂無明、妄念、四相等原本不自立，覺與不覺究竟平等。這是依不二法門處理無明的辦法。

其二是，作者又云：「以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明」。[\(註 34\)](#)這裡作者似乎暫離不二法門，而依世俗諦正視無明存在於我們世間的現象事實。依然而無明既是無始，依附覺性，我們如何去了解「忽然」二字呢？對於「忽然」，諸家詮釋並不很的當。憨山德清於

143 頁

其《大乘起信論直解》祇不過說：「即此忽然起處，最極微細，不可思議。所謂不思議熏故，難可了知。」子璿《筆記》則云：「意明無前之忽然，非有始之忽然也。言無前者，以此無明最微細故，更無有法前於此者。前即始也，由無始起之本故，故說忽然。故本疏云，『以起無初』。故肇公云：『如鏡忽塵，如空忽雲』，即斯義也」[\(註 35\)](#)這些釋義模稜兩可，皆不能令人滿意。甚麼是「非有始之忽然」？子璿引用僧肇之語，似乎藉以暗示「隨時隨地，頓時當下」之

義，但他既未明言，我也祇能如此猜測而已。我也查過湯次了榮，印順法師等位的解義，亦不能釋懷。而柏木弘雄則乾脆承認：「如說無明的『忽然念起』，表示不可能想見無明成立的原因，那就祇好說是『忽然』，當做中國式思維的語言使用之例去理解罷了。實叉難陀之新譯就沒有『忽然』此語」。[\(註 36\)](#)。但是此一難題是可以如此簡單地解消了事嗎？

我認爲，此一難題的唯一必需（「必謂」）的解決線索是在不二法門的頓悟禪化，也就是不二法門與實存的迷悟門言兩門的根本契合。依不二法門的根本見地，本覺與始覺（以及不覺）原本不二，真如與無明皆無前際，亦是平等無二；又依實存的迷悟門，無始無明忽然」自真如分別或分化出來，即不外是隨時隨地個別主體的或迷（故屬非本然的實存狀態）或悟（故屬本然的實存狀態），原本不二的真如與無明在個別主體的內在心中當下分別，或爲頓迷，或爲頓悟，如此而已。子璿引用僧肇之語，本應表明此義，但他並不見得有此自我了解。

我在「必謂」層次的詮釋學結論是：《起信論》的理論結構（必須）以不二門與實存門（速悟門）的根本契合爲基點，有此基點乃有二諦門（不二而二）的成立，又依二諦門而有（如來藏）緣起門，以及實相門包容心性門與心識門；至於其他諸門皆依此基本理論而一一分別成立。譬如解脫門，涉及本覺、涅槃等等，在《起信論》必須依附不二門與心性論，本身並未獨立。

我們通過創造的詮釋學五大層次所能獲致的結論就是這麼一點。大乘佛法雖是無量無邊，這及根本義諦，乃是簡易如此。這也是大乘佛法眾妙之門最爲「玄之又玄」的一點。拙論與另一拙文〈六祖壇經慧能頓悟禪教深層義蘊試探〉（台北《普門》雜誌一九八九年五月號與六月號連載），在詮釋學的結論頗有異曲同工之處，如蒙參照該文，或可稍增對於拙論的了解。

（一九八九年八月二十五日撰於加州聖地亞哥市友人處）

- (註 1) 關於此書的成書年代及地點、作者、版本考證等等問題，可參照武昌印經處所刊《大乘起信論真偽辯》（一九五六年台北·建康書局重印），張曼濤所編《大乘起信論與楞嚴經考辨》（係《現代佛教學術叢刊第三十五冊，一九七八年台北·大乘文化出版社印行）以及日本松阪女子短期大學教授柏木弘雄所著《大乘起信論<sup>10</sup>研究》（1981年東京·春秋社印行）柏木此書，集《起信論》資料考證以及課題研究之大成，書末並附〈起信論關係文獻目錄〉，足供參考。此書可以代表戰後日本佛教學者承繼老一代的研究成果，進一步在資料論研究方面表現出來的學術新貢獻。
- (註 2) 據我所知，除鈴木以及Timoth Richard 牧師、比丘Wai Tao、已故哥倫比亞大學日裔教授Yoshito S. HaKeda等四位的英譯之外，至少還有紐約州立大學石溪分校韓裔教授Park所譯《起信論》暨元曉《海東疏》，有待出版。我為自己主編的《東方哲學與宗教思想資料暨要論》英文叢書（美國綠林出版社）所將收錄的自編《中國佛教資料選》（A Source book in Chirnese Buddhism）一書之中，計劃包括自己英譯的《起信論》全文，並予比較新舊兩種版本（真諦的梁譯本與實叉難陀的陳譯本）的用辭差異。
- (註 3) 有志於進一步探討歷代以來各種註疏異同的學者，不妨預先參考（註 1）所提柏木弘雄的大著，尤其序論部份。
- (註 4) 我已撰出三萬餘字較有系統的一篇〈創造的詮釋學及其應用〉，連同本論，準備收在拙著《從詮釋學到大乘佛學》，（「哲學與宗教」四集），仍由台北·東大圖書出版公司印行。
- (註 5) 大正大藏經第五十五冊，頁一四二上。
- (註 6) 大正大藏經第七〇冊，頁三二〇上。

- (註 7) 前揭第七十七冊，頁八二六中。
- (註 8) 前揭第六十六冊，頁一七五中。
- (註 9) 該書頁一七七至一七八。
- (註 10) 見《譯註·大乘起信論》（一九三六年岩波文庫版）後記，以及《印度哲學研究第六》中的「真諦三藏傳的研究」。
- (註 11) 該書（大藏出版社），頁三一至三二。
- (註 12) 《大乘起信論<sup>14</sup>研究》，頁一八二。
- (註 13) 關於大乘佛法的多門義理，我將不久另撰一篇〈大乘佛法的教義多門性與辯證開放性〉，予以較系統的討論。
- (註 14) 《起信論》開頭的「歸敬偈」云：「歸命盡十方。最勝業偏知，色無礙自在，救世大悲者。及彼身體相，法性真如海，無量功德藏。如實修行等。為欲令眾生，除疑捨邪執，起大乘正信，佛種不斷故。」

145 頁

- (註 15) 關於我對牟氏應用《起信論》「一心開二門」的成效評價，以及我個人提出的「一心開多門」主張，參照拙文〈儒家心性論的現代化課題〉（下）篇，已收在拙著《從西方哲學到禪佛教》（一九八六年台北·東大圖書公司印行）。
- (註 16) 印順法師在他《大乘起信論講記》（一九五一年初版）的序論中說：「我在《印度之佛教》，稱（大乘三宗）之為虛妄唯識論、性空唯名論、真常唯心論…。本論是屬於法界圓覺宗，或真常唯心論的。」我在這裡暫借法師的用語。

- (註 17) 見豐子愷譯《大乘起信論新釋》（一九八一年台北・天華出版公司印行），頁四八至四九。
- (註 18) 田養民氏《大乘起信論如來藏緣起之研究》中文版（一九七八年台北・地平線出版社印行），頁一六四。
- (註 19) 大正大藏經第四十四冊，頁二四三中。
- (註 20) 前揭，頁一七六上。
- (註 21) 前揭，頁二〇六下。
- (註 22) 前揭，頁一七九至一八〇上。
- (註 23) 關於宗密聯貫《起信論》與禪宗的圓教見地，參看鎌田茂雄的《宗密教學的思想史的研究》（一九七五年東京大學出版會印行）。
- (註 24) 大正大藏經第四十四冊，頁三。八。
- (註 25) 前揭，頁四二八到四二九。
- (註 26) 拙著《從西方哲學到禪佛教》，頁三四七。
- (註 27) 《久松真一著作集第六卷----經錄抄》（一九七三年東京・理想社），頁八十九。該文原載《哲學研究》第三〇卷第九與第十期。
- (註 28) 大正大藏經第四十四冊，頁四二八至四二九。
- (註 29) 《大乘起信論的研究》，頁四三五。
- (註 30) 前揭，頁五十七。
- (註 31) 《大乘起信論講記》，頁十一。
- (註 32) 新本語義似較清楚，如下：「一切眾生不名為覺，

以無始來恒有無明妄念，相續未曾離故。」

(註 33) 新本語義似較清楚，如下：「若妄念息，即知心相生住異滅皆係無相，以於一心前後同時，皆不相應無自性故，如是知己，則知始覺不可得，不異本覺故。」

(註 34) 新本則云：「以不覺一法界故，不相應無明分別起，生諸染心。如是之義，甚深難測，唯佛能知，非餘所了。」請注意新本並無「忽然」二字。

(註 35) 大正大藏經第四十四冊，頁三六〇。

(註 36) 《大乘起信論的研究》，頁四六〇。

146 頁

A CREATIVE-HERMENEUTIC INQUIRY INTO THE  
MULTIDIMENSIONAL COMPLEXITY AND DEEP  
STRUCTURE OF THE AWAKENING OF FAITH

By Charles Wei-hsun Fu

Summary

In this paper I attempt to re-investigate, as an application of my "creative hermeneutics", the multidimensional complexity and deep structure of the Awakening of Faith, in order to find a new way of critically inheriting and creatively developing the deep and profoundly comprehensive philosophical ideas of this important `Mahayana` treatise (`sastra`). My creative hermeneutics consists of the following five hermeneutic levels or steps: (1) "What exactly did the author (or the text) say?" (the stage of textual criticism); (2) "What did the author intend or mean to say?" (the stage of

dimensional, logical and contextual analyses); (3) "What could the author have said? " or "What could the author's sayings have implied? " (the stage of discovery of various possible implications of the text and hermeneutic approaches); (4) "What should the author have said? " or "What should the creative hermeneutician say on behalf of the author? " (the stage of discovery of the deeper structure of the text); and (5) "What must the author say now? " or "What must the creative hermeneutician do now, in order to carry out the unfinished philosophical task of the author? " (the stage of critical/ creative transcendence).

Based on the above hermeneutic method, I give a critical examination of the major textual critical studies thus far accomplished, and reach my own conclusion on the first hermeneutic level that, despite the fact that the problem of authorship still remains unresolved, the text (in two versions) has created little difficulty in so far as the question "What exactly did the author (or the text) say? " is concerned. On the second level, I find that there are in the text as many as fourteen "gates" (dimensions or aspects) inseparable from one another, namely, the (trans-metaphysical) gate of non-duality (or "true emptiness"), the ( `prajno- logical` ) gate of `paramartha/samvrti`, the (ontological) gate of "true forms" (or "won-

147 頁

drous manifestations"), the (cosmological) gate of dependent origination, the (metapsychological) gates of hsin/hsing (mind/nature), the (psychological) gate of citta/ `vijñāna` (mind/consciousness), the (existential) gate of awakening/nonawakening, the samsaric gate of karmic

consequences (reward/ retribution), the ( `nirvanic` ) gate of ultimate enlightenment or salvation, the (dyanic) gate of spiritual self-cultivation, the (ethical) gate of bodhisattvic discipline ( `sila/vinaya` ), the (psychotherapeutic) gate of spiritual healing, the ( `upayic` ) gate of transformational education, and the (temporo-historical) gate of responsive appropriateness. On the third level, we can find at least the following four major hermeneutic approaches to the text: the theory of dependent origination by means of tathagata garbha, the T'ien- t'ai's non-dualistic approach, the Japanese Tendai's theory of original enlightenment, and the Ch'an (Zen) approach in terms of "sudden awakening". On the fourth level, the deep structure of the text is found in terms of the gate of non-duality (instead of the gate of dependent origination by means of `tathagata-garbha`, which has been generally accepted as the foundation since Fa-tsang, the first and foremost master of the Hua-yen school). On the highest hermeneutic level, I state that we must attempt a kind of "critical/creative transcendence" and accomplish for the author his unfinished philosophical task, and reach the following tentative conclusion: "The theoretical structure of the Awakening of Faith must have the transmetaphysical gate of non-duality and the existential gate of awakening/nonawakening as the twofold foundation, upon which the `prajnological` gate of `paramartha/samvrti` can be established; and then, based on this `prajnological` gate, can the gate of dependent origination by means of `tathagata-garbha` be established, encompassing the gates of mind/nature, of mind/consciousness, and of "true forms". As to the remaining gates, they are all derivable from the above fundamental gates.

In my view, the entire historical development of the (major) Buddhist `sutras` (scriptures) and sastras (philosophical treatises) can be construed to make up a great history of creative hermeneutics within the Buddhist tradition. And the Awakening of Faith, as one of the first-rate philosophical treatises exploring the deeper meaning and philosophical foundation of Mahayana Buddhism, also should be further studied in this very light for the future development of Dharma.