對方東美論三論、唯識及起信論的方法論反思

臺灣大學哲學系教授杜保瑞

摘要：

方東美在當代中國哲學家中是最高舉佛學的一位，因此他對佛教哲學的詮釋意見與使用的工具將非常具有推進中國哲學研究的貢獻。本文將以方東美先生對於三論宗、法相唯識宗與大乘起信論的討論意見為對象，了解他的問題意識、分析他的理論觀點、並提出方法論的檢討意見。首先，方先生針對三論宗立基於般若思維的背景而提出的遣相盪執的理論認識是無誤的，但是，方先生以其一貫的形上學進路來界定這一系列盪相遣執的般若思維卻顯得方法不對了，尤其是超超本體論概念的提出，正顯示問題意識已十分含糊了。對於法相唯識宗，方先生一直關切要有最終清淨的實體，然阿賴耶識染淨同體，甚至以染為主，故而方先生關切轉識成智的可能性問題，因此提出安慧系的詮釋而非護法系的詮釋，以安慧重般若智而護法執唯識立場故。然筆者以為，說唯識學派不能處理轉識成智的工夫論問題，恐唯識學者不能接受。對於大乘起信論，方先生指出他是以調和大乘經論的染淨善惡二元問題為理論重點，但究竟而言，仍不算完全解決，只有華嚴才終極解決。總之，方先生以華嚴經與華嚴宗為佛教哲學發展的終極理想型，三論、唯識、起信論可以說都是為朝向這個終極圓滿型的努力過程，方先生有他獨特的問題意識，以及解決問題所使用的工具，作為當代中國哲學的一個型態，方先生的佛學意見尚有許多值得討論的地方。

關鍵詞：方東美、大乘佛學、三論宗、唯識宗、大乘起信論、

一、前言

方東美先生是當代中國哲學家中最為親近佛教立場的一位，他的佛學討論有兩個前提，其一為哲學的進路，其二為佛教的立場。前者說明他的學術背景以及討論模型，並非在歷史細節以及文獻考據上處理，而是追究哲學基本問題的解決之道。方先生視印度佛學到中國大乘佛學為一異質跳躍的發展，但很獨特地，又幾乎把印度大乘佛學的經論直接視為中國佛教的資產，而只以原始佛教小乘佛學為印度的傳承，其餘大乘經典及中國大乘宗派就幾乎都視為是中土佛學的創作，而歸功於華人僧學大眾。筆者對方東美先生的佛學研究之討論，已處理過他的中國化大乘佛學的詮釋立場，以及超越西方二元分立思想的佛學建構，本文的討論，則將直接進入他對中國大乘宗派的詮釋意見而做討論。討論的要點在於說明他的問題意識以及方法論架構，並將之置於當代中國哲學方法論研究的視野與進路上探究之，目的在藉由方先生的佛學研究而深化佛學理論的意旨，並藉由他的方法論架構而發掘更為優良的處理中國哲學的方法論。

　　本文之討論，並不及於方先生所介紹的大乘佛學之知識細節，僅針對方先生討論大乘佛學各宗派或經論的意見立場做反思，重點是方先生所理解與詮釋的大乘佛學的問題意識與思考方式及觀念意見，以作為當代中國哲學創作的一個型態的澄清。

　　方先生在大乘佛學的討論中，涉及的對象自然是極為眾多與全面的，略去知識介紹不談，較有問題意識與方法論特色的，就屬對於三論宗、唯識學、大乘起信論、印度佛學、大涅槃經、華嚴宗幾個重點。當然，方先生談到的經論及宗派絕不只此，但以這幾個主題為對象，恰好可以網羅方先生關心的問題與重視的意見，是以僅以這幾個主題為討論的主軸，限於篇幅，本文先討論其中前三個主題，另文討論後面三個主題。

二、方東美論吉藏的三論宗

　　方東美先生談佛學是從三論宗先談起的，這是依著中國八宗的次序而談的。而方東美先生談論中國大乘佛學的工具是他的宇宙論、本體論、超本體論的概念，由於這些概念主要是形上學問題意識下的術語，因此不論是三論宗還是唯識、天台、華嚴等等，方先生都是把實踐哲學的理論從工夫論及境界論轉譯到形上學的理解中來講，就三論宗言，因此就是本體論、超本體論甚至是超超本體論的方式在講的，其實這樣的解釋型態是不太能夠說清楚問題的，因此以下的討論，將先就方先生的意見進行說明，然後再針對方先生討論問題的方法，提出筆者的反思意件。

　　三論宗在中國宗派裏是最明顯的般若系的傳承，般若系的經論不倡新說，一切以掃相遣盪為思路的主軸，它在理論上的意義是提出一套思維的方法以為修行實踐的活動，透過對一切法的思維關照的運作，以般若智去執，一路進發終至成佛。故而般若智既是工夫論的進路，亦是本體論的價值意識，更甚至，它是形上學存有論的立場，因此一切法在佛教知識理論系統內，都可以般若思維來面對、思議、關照。為何如此？首先，一切現象緣起而有，其存在性是不實，故而存有論上對現象存在的立場即是空，當然現象是有，只存在的本質是空，故亦得說妙有真空，此就現象個別存在說的存有論。現象個別存在既是如此，則整體存在界的存在亦是如此，它非不存，但變動不已，能見的現象之存在意義便是空，則對待之的態度亦應是空，談對待態度即是談到了價值意識，即是本體實相，故而實相是空，則本體論的觀點是空，即是般若，般若亦是本體論的觀點。價值意識的本體論主空，則面對現象的態度便是讓它繼續互緣而動即可，不宜執著任何當下，否則將因緣動不已而失去所執而致生痛苦，因此不執著即是應採取的智慧態度，即是工夫論的操作方式，所以行般若智即是佛教工夫論旨。佛教哲學以緣起說現象，後來發展的唯識學即針對現象而說，現象之緣起以識變而有，故而唯識亦是佛教存有論之觀點，從現象之根本元素講是唯識，從現象之生滅不已且不固定講是般若，兩者都是佛教存有論立場。再細分之，從價值意識講之本體論是空，其實空性即佛性，佛性即整個佛教哲學的最高智慧內涵，最終證入境界，它的思維以空性為智慧，它的操作以空智為進路，故而本體論與工夫論皆在空性智慧一路上說明。但宇宙論一路就要落在識變上講，這就是唯識學之任務，就現象之發生講識，但就識之存在性而言要講空，因此它的價值意識是空，這是從識說空之道理。

　　既然有這麼多層次的空要講，般若經論即力為於此，而三論宗即依般若論典的進路而作創造，故而其理論的要點亦為般若思維的創作。但是，般若思維的空性思想既是實相本體，又是本體工夫，故而以空性智慧進行的思維既是本體的理解更是主體的工夫，因有工夫進行的意義在，故而蕩相遣執的思維的歷程便會持續不已，正是三論宗的這個特質，使得方先生一往直前的運用本體論及超本體論的工具以理解三論宗的思維，其實是把工夫論的思維轉譯為形上學的思維來理解及介紹，參見其言：

這一類的思想，就是要把一切哲學上面的ontology都安排在第一個階段，然後認為第一個階段並不是真理之所在，然後就在那個之上，持一個否定的態度去發現另外一個思想更高級的層次。到底那是什麼高級的層次呢？那就是me-ontology。對於這兩套不同的思想，便形成了佛教裡面大乘佛學的空宗體系。[[1]](#footnote-1)

　　方先生的本體論及超本體論概念的使用，是有它的特殊使用意義的，本體論指謂一般西方形上學問題，對比於中國哲學時，方先生注意到中國哲學的本體論是有價值意識的本體論，但是一般抽象思辨的西方存有論的討論，亦仍保留在方先生本體論的使用意義上，可以說他的本體論的使用意義就是西方形上學本體論的一般意義，只是加上了有價值意識的功能特質而已。至於超本體論，其實是在價值意識的本體論的基礎上才能建立的，超本體論指得是價值意識被實踐而落實在現實世界中的意思，它的實現基於價值意識的本體論，可是它的完成卻使得中國哲學具備與一般西方哲學不同的特性，即是能改變世界使其美好的特質。但其實，這樣的特質已不必視為是形上學議題，以形上學議題下的超本體論說之，其實並不能說明問題，無助於更釐清理論的宗旨與特色。

　　本段說話中，首先把般若思想視為佛教本體論的宗旨，再把這個宗旨提升到更高的層次，理由是本體論的般若思想需被否定，否則易生誤執，故而需否定之、超越之、而提升之，然而，提升之後仍是般若思想，因為這個本體實相的智慧是不能改變的，故而所謂之否定、提升、超越，其實已進入工夫實踐的活動了，是運用般若實相智慧進行主體智慧提升的活動，在由空性智慧的認識作用中，即便知道本體是空的理論，對此理論亦需進行空性的遣盪，否則光知道理論卻不去執行，便不是運用此理論以實踐的正確之道了，因此才有方先生所指出的，三論宗對於般若空性的本體論，還有更高的一層超本體論的提出。其實三論宗是運用般若空性在進行實踐的修行，在心法作用的展開中，不斷藉否定而提升，但所有的否定與提升都仍是使用同一套智慧，即是般若空性的實相智慧。中國三論宗如此，印度空宗亦是如此。因此，在第一序的本體論理論中建立的般若空觀，會在第二序的實踐操作中被作為要超越的對象而遣盪之，遣盪之只是在實踐主體的法執中去除之，而不是般若空性的本體論立場被消解，這是筆者要澄清的。總之，方先生所謂的超本體論不是一套恰當解讀般若空性思想的架構，將本體工夫論與境界論的話語命題轉譯為形上學命題時，三論及空宗的思想特質並不能顯現。

　　以下的文字就是空性思想的實踐活動，被方先生以形上學進路的本體論及超本體論概念解讀下的說法，參見其言：

因此，大乘佛學發展到龍樹時代，才發現如果對般若經講得不好，就會發生謬誤的真理，而講成頑空或斷滅空的錯誤。所以對於me-ontology又要加以修正，要把人類的思想再一次提升到更上一層。在尚未達到圓融以後，就拿一種折衷的態度，譬如一半接受ontology，一半接受me-ontology。這樣子一來，在哲學上面就有兩個根本範疇：一個就是universal being（普遍存有），第二個是universal non-being（普遍非存有）。然後對宇宙人生某方面，到底是以本體論的態度來肯定，還是以me-ontology（超本體論）的態度來肯定。這樣子對宇宙與人生全體便採取一個折衷的說法──亦有亦無。不過這個亦有亦無，只是一個方便的折衷，並不是固定的說法。因為我們既可以否定ontology，於是我們看到發展到空宗的哲學時，千萬不要對它產生執著，否則自然會形成一種錯誤的思想。所以我們勢必要不斷的超脫，在超脫的過程中千萬不要停留，還要再提昇亦有亦無而達到「非有非無」。像這樣的提昇方法，自然就到達第三個階段，就是所謂的「中道實相」。也就是要講「八不主義」的「八不中道」。[[2]](#footnote-2)

般若思想從有到無、到亦有亦無、到非有非無的思路推展，確實是般若思維的運用，但這樣的推展是可以無限制地發展下去的，這個發展的歷程就是三論宗及空宗的話語系統在執行的，而當方先生以他自己的話語系統來詮釋時，就是本體論與超本體論兩層而已。結果就有一半接受本體論一半接受非本體論的說法，又有到底應該以本體論說還是超本體論說的疑問，更有竟然可以否定本體論的說法。筆者以為，這其實是不恰當的比附式的論述。「有無」範疇可以「亦有亦無」、「非有非無」地辯證下去，但本體論及超本體論的哲學基本問題的術語就不適宜如此伴隨，否則必生理解的障礙。但是，形上學進路的思維是方東美先生處理中國哲學理論的第一工具，因此他還是習慣的如此使用，但因為本體論及超本體論不足以不斷遣盪以追上般若智慧的不斷去執，方東美先生甚至又建立了超超本體論的說法，此誠不足道矣。參見其言：

但是假使我們是根據吉藏大師的說法，那麼這個中道有好幾種，有俗諦的中道、有真諦的中道、更有非真非俗的中道。因此假若我們的思想是發展到第三個階段，然後停滯下來，因而又將會形成另一種執著，會對於有也肯定、對於無也肯定，又形成了另一套錯誤。所以我們還要再向上面去超昇，重新去考慮，把一切ontology當成非有來處理；針對一切空宗的思想，我們再把那個錯誤指點出來再否定它。於是我們一方面產生「非有」，另一方面又產生「非非有」。這樣子一來，在印度思想發展上面，可以從原始的婆羅門哲學到小乘佛學的各種宗教，及中期大乘佛學的各種宗派，凡是講得不好的，都還是用錯誤的文字所說明的，自然不是圓滿的真理。……在這樣的一種情況之下，三論宗的吉藏大師就根據大般若經，根據三論與大智度論而產生一套思想，然後便用那一套哲學思想來處理本體論的一切問題、處理超本體論的一切問題、處理本體論與超本體論中間的折衷問題。如果對於這些還不滿足的話，然後再更徹底地研究一切不理想的文字所表達的不圓滿真理的原因，這樣子一來就產生了所謂超越性的原理，就是所謂「離四句、遣百非」。這樣子便在一切本體論、超本體論、超本體論與本體論的折衷狀態之上，再產生一個超超本體論，在那個上面再尋求一個表達方式。但是這個表達方式，如果要用普通的文字來表達時卻很難能夠達到圓滿。[[3]](#footnote-3)

　　方先生對吉藏以般若思維不斷去執遣盪的介紹沒有問題，即是以般若智慧做工夫操作，故而三論思想中有俗諦、真諦、非真非俗的中道等說法，其實，般若中道即是佛法智慧，得一智慧卻擔心有法執，於是又需棄除此法執，以上這些說法都在遣盪前一法執的進路上提升一層，提升之後還需再提升，並非法不是法，而是法復為執即非法，是人執法而成法執，故需棄此法執，不是法本身不真。但依方先生的轉譯，就認為吉藏依般若思維所處理的問題是有本體論、超本體論、本體論與超本體論折衷、甚至有超超本體論，但最後又要說，即便是超超本體論的表述亦難圓滿。筆者以為，不是表達方式不圓滿，而般若實相本體從理論說，意旨清楚，表述無誤。只將之提起為實踐的活動時，需不斷去執而已，被超越的是假設性的主體狀態，是主體有法執的狀態，故需超越之，而「離四句、遣百非」。並且，方先生本段談話中所討論的需遣除的理論，是從原始佛教、印度哲學、到小乘、大乘的所有理論，他認為三論宗也是將過去所有佛學理論依去執的歷程而納入俗諦、真諦的系統中。參見其言：

譬如像在婆羅門的思想裡面，它主要是解說宇宙是怎樣形成的，那就是cosmology（宇宙論）的問題。然後再針對著那個宇宙，來肯定與安排人類生命的意義與價值，那就是人生哲學的問題。可是這些問題一形成思想體系之後，再做一個全盤的肯定，那個大的肯定就是ontology（本體論）上的問題。然而當我們一講純粹的本體論時，那是屬於純粹同一的理論哲學體系，可是我們卻可以從這裡面看出其間是存有破綻，便想方法再產生一套me-ontology（超本體論）。這個me-ontology裡面到底是說些什麼呢？其實它是針對著一切以前哲學文字的表達與對於萬有事物的肯定。這時我們發現那個中間肯定的並不到家，所肯定的反而出了錯誤，因此，我們如果拿印度的傳統態度來說：neti，neti，「不是，不是那樣說，不是那樣說」。如果真是不是那樣說，那麼又將是如何說才對呢？它祇是看出這個透過文字表達的弱點，看出其間所存留的破綻，然後再超越它，這樣一來，才會產生超越的本體論。……但是這個超越的本體論卻不是一個層次的問題，你一超越之後，雖然下面的弱點可以避掉了，可是對於上面所存在的破綻又露出來了。所以不斷地要重言之：「不是，又不是，更不是……。」這樣子一直向上面去推演，因此我才說在印度批評哲學上面所形成的三論宗的運用近代現象學的名詞來說明，它是具有許多層次的思想成立之後，由於我們看出它裡面所含藏的破綻與弱點，我們認為不能夠全盤接受這個思想，所以要把它擺在括弧裡面，暫時存而不論，看看是不是還能往上面再去追溯，尋找出更高的真理。[[4]](#footnote-4)

　　本段談話中，方先生以現象學為例說明，意思是說，建立的理論都可暫時置入括弧，存而不論，待下一次頓悟而超越之。依此，佛教哲學的發展，就是許多理論的漸進發展史，從宇宙論到本體論到超本體論，而此一超本體論之超越性，卻需不斷進行，不事一次性事件。以三論宗的對佛教知識史的綜論而言，謂其模式為後一理論超越前一理論的說法是沒錯的，不過，方先生從婆羅門的宇宙論說到佛教的本體論的說法卻有待修飾，畢竟不是同一個學派的宇宙論不能有共用的基礎，因此不該是從婆羅門的宇宙論發展出佛教的本體論的。但是，方先生強調不是一個層次的說法卻是三論思維的宗旨，關鍵即在理論固然正確，但不能成為主體的法執，所以之前的弱點可以避開，但是又會有新的障礙，因此需持續去執，因此此一不斷去執之歷程其實是一工夫實踐的事件，故而需不斷遣盪去執，因為主體未達成佛之前，都有般若工夫需要進行的實際。

　　以上大致說明了方先生理解中的三論特質，以及方先生如何以他的方法論架構定位這些特質，並及筆者的討論意見。方先生在華嚴宗哲學講課時再度從般若學與唯識學的關係處論及三論宗的哲學功能，以及三論宗與它宗的關係，其中對於三論宗的定位，及般若與唯識的關係，有值得重視的意見。參見其言：

譬如我們就以佛學的觀點來說吧！對於我以前所講過的三論宗、天台宗和法相唯識宗，如果沒有仔細去研究探討，然後馬上就來研究華嚴宗哲學，這在歷史哲學的眼光來看是越級的。我們就以三論宗的哲學來看，它的哲學發展傳到中國來之後，在鳩摩羅什到吉藏大師的這一段的主要發展線索，在大乘佛學的發展領域上是利用分析的方法，以這一種分析的方法來探討大乘佛學上面的許多問題。……既然在一切佛教的教理上不外乎是彰顯以無所得為根本，像小乘佛教就是以「破我執」為宗旨，認為我的概念是五蘊和合而成的，是不可得的，這就已經涉入三論宗的思想領域，在其他的大乘宗派中，也是要想彰顯一切法是無所得的，當然這是應用分析法觀點去進行普遍的分析、深入的分析，而得出緣起性空，八不中道的思想精髓，就像經中所說的能够圓滿菩提，都是歸之於無所得。……可是如果我們從三論宗的思想系統上去看時，我們反而會發現像天台宗系統的智顗大師、湛然大師等這一類人，就是繼承三論宗的知識層次，不過他們是由他的思想領域中再分成為三個階段，即：所謂空、假、中的一心三觀，令這三者可以圓融而成為一體的道理去看，便形成了天台宗的三諦圓融的說法。[[5]](#footnote-5)

　　印度佛教從原始佛教、到部派佛教、再到大乘佛教的發展，是先般若、後唯識、最後佛性論的，而中國佛教的發展，從格義期到成熟期，才有了八宗的發展，八宗之中最早的就是三論宗的般若學進路，然後才有另一個般若學進路的天台宗，與唯識學進路的法相唯識宗，而華嚴宗哲學本來就是方先生視為最終最高級最圓滿的佛教哲學，所以方先生說在講華嚴宗哲學之前要先講三論、天台、賢首諸宗，並且它們分別各是般若與唯識學進路的建構。以此來定位三論宗之性格，則是般若學的線索，此一線索，方先生給他一個「破我執」、與「無所得」的功能定位。這個定位當然是準確的，它們都是般若思維的進路，但方先生又說三論宗是運用「分析」的方法去談出「緣起性空」及「八不中道」，「分析」固是不錯，但一切哲學都在分析，所以不等於說明了問題，筆者以為，還是「無所得」與「破我執」才說出了重點，亦即三論宗哲學所創作出的命題，是在進行般若工夫的實踐活動。般若智慧是佛教從小乘思維到大乘思維的關鍵跳躍，整體性的提出了本體論、存有論的觀點，即是空性以為實相，且隨即成為工夫論的標的，故而運用之而實踐之，即是持續不停止地在破我執、法執，以達最終一切無所得的成佛境界。然而，正因為它有著不斷破除的進路，於是方先生又藉此找到說明中土般若學到唯識學的發展關係。參見其言：

然而大乘佛學的以上發展還是不能停留，還要再提出法相唯識宗的主張。因為從六朝開始，經過隋、唐長達有兩三百年的時間，都是屬於三論宗裏面般若空觀系統的分析學派。對於這種分析學派雖然可以達到極高的智慧領域，然而其最後的發展會產生一個很大的危機，也就是說這個空慧反而會因而變成頑空或斷滅空，反而會把智慧講到最後變成不了了之，而走到窮途末路的路途上面去，而不能够解決它的問題，所以還要再拿哲學智慧來談。也就是以般若思想為媒介便產生了法相唯識宗的思想體系，先把「性」點化而成為「相」，然後再面對法相學空萬相的方法而談唯識，以身外無境，唯有識心所現。可是當達到性的唯識時，那麼唯識的相也盡，所以在唯識法相學的識變思想裏面就是先要離開斷滅空，而輾轉演變出宇宙萬法，知道緣起假、緣起空、緣起無自性，所以到最後還要再回到般若性空裏面去講轉識成智，再講唯智。這就證明這個分析學派的思想，當他走到盡頭時，才曉得它在那個思想裏面，將會產生許多根本錯誤。因此還要再追求那處處美滿，處處圓融，一切均是無礙無盡的華嚴宗的圓教思想。這個是大乘佛學教理上四大教派裏面的最後發展，在它的思想裏面，其精神上處處都是美滿無缺。[[6]](#footnote-6)

　　方先生以上這段談話的意旨十分鮮明，清楚表達了他對中國大乘佛學的完整立場，說明了中國大乘佛學中的般若系與唯識系的關係，此一關係亦等於是三論、天台、法相、華嚴四宗之間的關係，這個關係的邏輯是，大乘佛教由般若學率先出場，此即在中土的三論與天台，但是般若學若過度發展，則會有斷滅空的危機，因此要講現象世界，說明宇宙萬法的存在，這是中土的法相宗，但講現象世界講得過度的話也會有執著，故而又需回到般若智慧以去除執著，這是法相宗的轉識成智的理論，經過這樣的歷程，則會走上華嚴宗哲學的無礙無盡的圓教思想，亦即現象世界亦得以般若智慧而致其無礙圓滿了。其中，般若是性宗，唯識是相宗，故而話中有「把性點化為相」之說，且又有「相盡性到」的說法，亦即光說本體實相的空性智慧是空慧，所以要從空慧中走入現象世界，這是「把性點化為相」，但現象世界本是虛妄構築的，雖由識變而有，但緣起性空，故而需在現象中轉識成智，此即「相盡性到」，從而發展主體的智慧以及世界的清淨，此即走到處處圓滿、處處圓融的華嚴圓教思想裏。

　　本段談話中，方東美先生指出三論宗的空性智慧之分析歷程會有重大危機，故而需有談宇宙萬法的法相唯識宗的系統之出現。筆者以為，並不需要有這樣的說法。在印度大乘佛教的理論發展史上確實是先般若後唯識，但般若思想討論的是現象意義的本體論問題，而唯識思想討論的是現象的結構及生滅的宇宙論問題，兩者問題意識不同，並沒有誰拯救了誰的理論缺陷的問題，而是從不同問題意識共構了佛教哲學的基本問題的理論。至於斷滅空的發生，並不是般若思想裏本有的主張，以致般若思想有斷滅空的根本錯誤，而是修行者自己的錯誤認識及錯誤操作所致。所以說三論宗的般若空性分析，或許有不能盡詮佛教哲學所有問題的現象，但不能說它會變成頑空、斷滅空，或走到盡頭時會產生許多根本錯誤。所謂「變成」或「走到盡頭」指得都是「人為」的結果，是般若思維被不當操作的結果，亦即是人病，不能說有法病，而人病亦非般若法造成，是人的習性的結果。方先生從一個思想史變遷的關係說此四家前後發展的歷程，似有理論內涵的因素，但筆者要強調的是，單講般若或單講唯識確實有理論不完整的弱點，但不能說有理論的錯誤，那些對錯誤的描述其實都是人病的現象。不過，由方先生所指出的這種歷程關係，卻見到了他鍾情華嚴的佛學詮釋立場。

三、對唯識學為唯智學的詮釋立場

　　方先生的佛學研究，最終是定位在華嚴宗哲學上，而這個定位的確定，卻是發展在對三論宗、唯識學、大般涅槃經、大乘起信論等等佛學對象的論旨之評定上。方先生對以上幾套佛學系統都有重要的評價，也從這些評價中發展出對華嚴宗的最高推崇意見之形成。方先生對唯識學的評價，是以為中土所傳的唯識學，只是唯識學中的一支，且是不究竟的一支，即是護法之系，而非安慧之系，若是安慧之系，才是唯識學應走之路，且是華嚴宗所發揮之路，關鍵即在護法之系以唯識說生命，識起無明，終究不能說明成佛的可能，因此應強調轉識成智意旨，此為安慧系之所長，卻一直隱沒在中土唯識宗的學派傳承裏。筆者對方先生討論唯識學的觀點，並無不贊同之意見，本文之討論，目標在釐清及定位方先生立場之哲學意旨。參見其言：

就以這一個觀點來說，譬如說民國初年，支那內學院的歐陽竟無到處在講唯識，他所講的那一套唯識還是離不開楊仁山居士的那一種說法、那一種觀點。有的時候把錯誤的唯識性當成勝義的唯識性，把思想的危機當作思想的優點，這在楊仁山居士的身上就可以看出來。我們現在的佛經裡面如果把大乘起信論拿來一看，透過學術發展的立場，自然會曉得它是一本偽書。可是楊仁山居士卻把它捧為不可多得的法典，以為一切唯識宗思想教義的根本意義都在裡面，如此才會使唯識的思想構成一套謬誤的唯識。歐陽竟無先生到了中年時代還一直以為那條路是對的，一直到近代熊十力先生都還沒有超脫那條錯誤的道路。[[7]](#footnote-7)

方先生認為支那內學院及熊十力走的唯識學之路，是傳統中國唯識學中的不究竟之路，關鍵即在，成佛要靠智慧，所以在唯識的基礎上要講唯智，並認為唯識學在終極實體的問題上與大乘起信論的立場一致，方先生對大乘起信論的態度前後有變，一段時間的講課是有批判的立場，更後期的講課則是將起信論視為已經解決大乘佛學史上的重大問題的系統。此時的說法，是認為起信論夾雜善惡二元，唯識學亦是染淨二元，既是染淨二元，即應再上一層，解決二元對立問題，而主唯智的立場，這是他主張應走安慧詮釋之路的思路。唯識學在世親護法及玄臧的傳承中是否不能解決善惡二元以致有礙於成佛理論呢？此佛學界重要問題，筆者亦不能解決此問題，但願提議思路。唯識學出於般若學之後，般若學重點在指出本體論的空性智慧本體，從而提出操作工夫之蕩相遣執的不斷為之，相執何在？為何會有相有執？此事需說明。唯識即說於此，即是所執之相之發生歷程。因此唯識首重現象染汙之所起之說明，既是執相而起的現象，故而現象是染汙法。唯識學之任務在此，本身並未否定般若性空之本體論的立場，可以說是佛教現象論的理論，亦即是佛教宇宙論哲學。宇宙論暨說，修行論亦伴隨而出，現象既是唯識所變，因執成相而有諸苦，去苦求樂即應是去執，去執即去執著之識，故而唯識學系統內針對工夫論問題本身就有轉識成智的理論，究竟方東美先生對護法系、安慧系的唯識、唯智之分別，所意旨之真正重點為何？方先生所說不甚清楚，但筆者認為，關鍵就是成佛理論需要由智悟入，而非停留在現象唯識的分析中。安慧、護法系的異同問題，筆者暫不表示意見，但要說的是，每一套理論都有其原本要對付的問題，但也會有其理論建立之後必須面對的學問發展本身的問題，唯識學原初因宇宙論問題之出現而建構，但本體論問題的立場仍是般若學立場不變，若要從這套系統去談工夫論，就是轉識成智的理論，則轉變的依據何在？就此問題而言，就必須在說現象與說存有者主體的存有結構中安立絕對清淨的根源，系統如何安立，就看各家的理論建構了，哲學理論的發展的本質就是如此。筆者說佛教本體論就是般若學之意，參見方先生續言：

不過歐陽先生畢竟不同，他到了晚年之後，便同玄奘大師一樣，玄奘翻譯了許多的經律論三藏，最後並發了一個大誓願，說我如果不把六百卷的大般若經翻譯完，我不死。他成就了這個願行，把一部般若大經王給翻譯過來。但是大般若經裡面所講的是智慧，是唯智而不是唯識。因此我們發現歐陽竟無到了晚年在支那內學院的叢刊發行著作中，他不僅要講唯識，而且也要講唯智。可是當他在講唯智時，由於精力已經衰退，無法聚精會神來講，所以終其一生的時間，大部分在講唯識，小部分提及唯智的重要性。[[8]](#footnote-8)

　　方先生謂玄奘譯般若經，般若經講般若智慧，般若智慧是佛教實相觀，一般講法性者即謂此，從哲學基本問題說者即是價值意識的本體論中事，佛教價值意識為空，說價值意識即說人存有者的終極智慧之義涵，故說為智，故而是智慧的內涵，而不是唯智，智慧的內涵以為工夫修習的心法之所對，故而心法以空性的智慧為蘄向，說唯智以工夫為空性智慧一路而取義則可。歐陽竟無晚年亦講唯智，即應為講工夫，唯識學中講工夫之命題本來就是轉識成智，故講唯智即是講工夫，且是本體工夫，故而從本體論的空性實相處講。至於講宇宙論，那仍是說得現象是唯識所變，所以宇宙論說唯識，本體論說空性，說般若，工夫論說般若智，因其為般若智，故說唯智，實唯智與唯識亦非有理論之衝突對立性在。因此筆者以為歐陽竟無講唯識與講唯智都並沒有甚麼理論的轉向的問題。

　　方先生沒有從工夫論及價值意識的本體論以及宇宙論的進路來討論這個唯識學中的善惡夾雜的問題，而是從一般形上學的存有論進路來談這個終極實體的善惡問題，（筆者就形上學問題中區分有宇宙論、本體論與存有論三型，本體論就價值意識談，故而是實踐哲學的進路；存有論就概念定義談，故而是抽象思辨的進路。）說宇宙由識變而生的歷程是宇宙論，說整體存在界的根本元素唯識而已的立場是存有論，即是傳統西方思辨形上學的根本問題，方先生未分價值意識與根本元素為兩種問題，因此會追究傳統唯識學的善惡二元的問題，參見其言：

但是現在我們一貫的說法，都是要先從經講起，也就是從楞加經、華嚴經、密嚴經、解深密經、大乘莊嚴經講起。但是如果從這五部經裡面仔細去看，便會發現它裡面有一個很大的思想困難，這就是楞加經裡面所要說的如來藏、藏識的這一個觀念，因為它是不圓滿的思想。換句話說，這就是由於中國有這一部大乘起信論的偽書，才使它的思想應用起來會感到困難，因為大乘起信論中把心真如門與心生滅門合起來。為了要解決這一個問題，所以我們必須還要透過另一部經典叫做勝鬘經來解決。這部勝鬘經雖然是一部小經，但是它卻能把楞加經裡面所說的如來藏、藏識所具有的善、不善因的這一理論上的困難給予解決。換句話說該經是直接面對釋迦牟尼給提出來，說我不懂純潔的真如是怎麼能隨緣而同惡因子混合在一起？這一位勝鬘夫人提出了這一個理論上的困難來質問釋迦牟尼。釋迦牟尼也只好說：「是的，是的，你講的不錯。」但是到底應該如何來解決呢？確實並沒有獲得解決。……其實真正對這一個問題提出解決方法的是華嚴經。因為華嚴經裡面講緣起法則有另外的一種講法，它不是業惑緣起，也不是阿賴耶緣起，也不是真如緣起，它是法界緣起或性起說，換了另一個起點來講。[[9]](#footnote-9)

　　這一段說話的重點是說即便從佛經來看，佛學中善惡二元的問題仍是一大問題。方先生認為楞伽經講如來藏識，但仍保留阿賴耶識，前者純善純淨，後者善惡夾雜，但就方先生心目中的佛學根本問題而言，仍是淨化整體存在界皆共成清淨佛道的問題，因此純善無惡的本體實相仍是必須的，故而認為楞伽經所言尚未究竟。至於勝鬘經，是否解決了這個問題，方先生所言不清，但主張華嚴經確實是終極解決。中間論及大乘起信論，但方先生對大乘起信論的定位有不一致的立場，在此處他的立場是不認為已達究竟，但是後期講學時又說起信論已經解決終極問題，只是此處仍不以為然，並認為起信論的立場與後來發展的中國法相唯識宗的玄奘的路子有關係，即是真如生滅二門差不多亦是善惡夾雜之義。而華嚴宗講的法界緣起便以全體是善的立場解決了這個問題。華嚴宗當然是方先生對佛學研究的最終完成形式，唯識宗即有其未決之論。

　　關於楞伽經及起信論及勝鬘經的善惡二元問題，筆者以為，問題不是這些經論的系統有善惡二元的立場，而是這些經論究竟在討論哪些問題，當談到現象世界的發生時，需要楞伽經的阿賴耶識觀念以及起信論的生滅門系統，當談到修行問題時，亦即工夫論問題時，以及工夫完成的境界論問題，以及整體存在界的終極實體問題時，需要淨善的如來藏觀念。所以系統中同時有如來藏識及阿賴耶識以及同時有真如門及生滅門觀念時，不能說系統沒有解決善惡染淨二元對立的問題，而應視為系統同時在處理現象世界的發生以及主體實踐的工夫問題，至於整體存在界的終極實體以及成佛的終極境界問題，則上述系統都有將真如及如來藏定為最高範疇的說法，因此不能說仍在終極實體上有善惡染淨夾雜的立場，至於方先生會認為華嚴經(宗)完全解決，是因為華嚴宗提出法界緣起觀，而法界緣起即是佛性之性起，因此是純善的。但是，當問題就是在談現象界的發生的問題時，唯識學的進路就是最需要的，只是，方先生認為唯識學在印度的發展本就有兩路，且應以安慧之路為優。參見其言：

在中國唯識宗的發展上：從玄奘、窺基、慧沼到智周這一個系列都是走世親、護法的思想，因而忘記了彌勒同無著在唯識哲學方面的重大貢獻，自然會走上唯識宗理論困難的泥沼中而跳不出來。但是在印度另外有一個支派所講的唯識是走舊的派別（即彌勒同無著），就是安慧學派。其實安慧學派的主要思想就是要把握在「識」作用上的缺陷給去掉，也就是說把唯識發展的錯誤路線給堵塞住，讓它不會流於謬誤的路途。所以他不講「流轉識」，不講轉移，而講唯智。換句話說，安慧提出來的是一套唯智哲學，而不是唯識哲學。[[10]](#footnote-10)

　　這一段話就再度點明了彌勒、無著與世親、護法是兩條路的立場，安慧即承彌勒、無著之為舊的路子的一路，但新舊兩路的差別的問題所在，尚未陳述，重點在下一段說話中：

另外如果我們再拿楞伽經同解深密經，來相提並論的話，在楞伽中所講的如來藏藏識，都是第八識；不過其中有一個叫做染位的第八識；一個叫做淨位的第八識。但是在解深密經中，就認為這個問題很嚴重，認為善惡混合在一起，有如上帝同魔鬼混在一起的世界，究竟並不是好的世界，所以我們就應該要法設把魔鬼打退。但是假使我們從中國法相唯識宗的發展上去看，由玄奘大師到窺基大師，或者就像玄奘大師留學印度時的老師戒賢論師來說，他們都是講唯識的。然而如果把這個識當作是善惡混雜在一起的話，那麼你假使要講唯識的話，將永遠不能够跳出來。譬如說你將如何從罪惡的深淵中跳出來，而回到純善的境地中去？這是一個很困難的問題。所以在解深密經中不得不提出另外一個識出來，叫做amala（阿末羅識）。這個amala（阿末羅識）是什麼呢？就是「第九識」，因為在第八識裏面是善惡混雜在一起，這個是染淨夾雜的，不能够從中把它啟發而成清澈自性。所以假使要講唯識，這個「識」就要提高一級，提高一層，使它僅剩下一個純潔的amala（阿末羅識），──第九識的純淨識。以這樣的立場才可以講唯識。[[11]](#footnote-11)

　　顯然，方先生對唯識學的兩路區分，與對大乘佛學終極問題的討論，是同一個思路在進行的。也就是對於終極實體的善惡染淨問題的討論。楞伽經的如來藏識與阿賴耶識同為第八識，故而認為楞伽經中的終極實體的第八識為善惡同體，因此理論不究竟，理由是無從跳脫回純善的境地。依此，可以確知方先生關心的問題是實踐哲學的問題，亦即做工夫以成聖的問題。而做工夫以成佛需有主體自身內在的主宰力，依唯識學所說，阿賴耶識染淨同體，即不可能有純淨的主宰力。然而，楞伽經如來藏識及起信論心真如門就是純淨的主宰力的理論設計，但方先生尚不以為然，故而認為解深密經跳脫第八識染淨同體的思路，提出第九識，純潔的阿摩羅識才能解決問題，如果唯識學這樣講，方先生即可認同了。亦即，終極實體是純潔、純淨、純善的，為實踐以成聖成佛故，需要這樣的理論設計。因此，筆者說，方先生關切的是工夫論的問題，工夫論處理得好，才能有效講境界論的問題。亦即成佛境的出現必基於工夫實踐的順成，而工夫實踐的順成又需基於終極實體的純善主宰力方可，因此解深密經的做法才是唯識學發展的正確之路，因為這樣工夫論才可以講，而境界論也可以順利地講出來了。筆者要先強調的是，華嚴宗哲學的成立，就是成立在境界論哲學也可以順講的基礎上，因此需要有理論以說明主體的絕對清淨以及整體存在界的絕對完美意義，而這就是如第九識純淨識的阿摩羅識所能解決的問題而扮演之角色。但是，解深密經固立九識，玄奘的法相唯識宗卻似乎非是這一條路，至少，方先生是這樣認為的，其言：

玄奘大師的譯場裏面，華嚴宗的法藏大師本來也是一個很重要的人物。但是後來因為法藏大師是接受大乘起信論這一個觀點的主張，而玄奘大師始終堅持無著、世親、護法系統的立場。假若法藏大師的觀點是對的話，那麼應把整個法相唯識宗的哲學思想體系，安排在什麼地方呢？諸位想想看，很自然的，法相唯識宗全套的系統，都落在心生滅門的範圍以內。雖然說最後要轉識成智，可以靠到真如門。但是要怎麼樣子去靠法呢？法相唯識宗只是提高一個liposervice（空談的口惠），怎麼樣子可以轉識成智？[[12]](#footnote-12)

　　這一段文字講玄奘也講法藏，由法藏又講到起信論，而此處方先生對起信論的態度似乎是肯定的態度，依起信論之真如門而言，似乎方先生認為這就是所要求的清淨主宰的問題可被解決的設計，既然如此，華嚴宗的法藏依起信論發揮，就可以解決方先生所關心的問題了。但是，玄奘的法相唯識宗卻不然，方先生還是認定唯識宗仍只在雜染識上立足。所以，依起信論之真如生滅系統言，唯識宗之整套理論只說到了生滅門，而缺乏真如門的觀點與功能。方先生關心工夫論問題，唯識宗哲學中有轉識成智的理論，但方先生即質疑缺乏清淨主宰力的最高實體範疇，則其如何轉成呢？本身沒有真如的唯識系統如何轉出真如之智呢？其實，唯識宗在理論發展史上，已藉由各種理論以面對此項問題而欲解決之。如無漏種子之設計、如三性論中的圓成實性。只因唯識學說本來是為界說雜染之現象世界如何而有才發展出來的理論，故而對成佛之路的理論照顧不周，雖原初之論非能照顧及之，但後期發展卻絕不規避，只雖正面面對，學界仍就會從根本實體的染淨進路質疑其工夫實踐之後之成佛可能性。方東美先生即進行此項質疑。筆者認為，宗唯識宗之學者，必以為早已解決這類質疑，因此兩造恐會有無止境的爭辯。筆者此處不展開對這些爭辯之是非對錯的討論，但方東美先生所關切的真正問題，以及問題的真正解決所代表的理論意義為何，這是筆者要討論及說明的。而筆者認為方先生的關切重點實際上是落在形上學問題意識的層面上的，亦即最高實體之染淨問題上的，參見其言：

所以我在上講中就曾提到在勝鬘經勝鬘夫人提出關於這一層的嚴重問題，就連釋迦牟尼佛也只能含混其辭地答覆。假使真要解決這問題，那就要等到另一部經，也就是由真諦三藏所翻譯的「解節經」。以後在唐代再由玄奘大師翻譯的就叫「解深密經」。我們將這兩部經典──「楞伽經」與「解深密經」──仔細給予對照比較，才可以了悟阿賴耶識具有極複雜的構造。其根本性質是染淨糾纏在一起，始終難分難解。這是「解深密經」、「瑜伽師地論」及「顯揚聖教論」所公認的「雜染根本」。[[13]](#footnote-13)

　　本文還只說了阿賴耶識是雜染根本，且是在諸經論中的共同立場，但這就是成佛的嚴重障礙，說現象還可以，說做工夫以成佛就不可以了。因此還需另外的理論，而這就是解深密經的阿摩羅識的角色功能。參見：

相反的我們看真諦三藏所持的理由，縱令一切法由因緣所生，對於唯識來說，也是難免會陷入虛妄。所以他堅持着說：「阿賴耶識（alaya）對治故，證阿摩羅識（Amala）。阿賴耶識是無常，是為有漏法。阿摩羅識是常，是無漏法。得真如境道故，證阿摩羅識……阿摩羅識亦復不為煩惱根本，但為聖道有得者做根本，阿摩羅識作聖道依因。」[[14]](#footnote-14)

　　方先生引真諦所譯經文中的一段文字，經文中主張阿摩羅識是作聖道依因，為作聖道依因，不能不是絕對清淨的，固說其非煩惱根本、是常、是無漏法。作為依因，即應是本質上屬於性體之事，故得為主體之所依。然其雖已為性體，卻受習氣障蔽，故需對治，對治即做工夫，做工夫得力之後，性體即呈顯，經文中謂之證阿摩羅識，說證是說使其完全呈顯，而入其境界位，亦即其所謂之得真如境道。故可以追問的是，阿摩羅識是境界還是實體？筆者以為，它首先是價值意識之實體以為本體，其作為做工夫之主宰及蘄向；當工夫實證得道，阿摩羅識全體作用，主體證入最清淨境界。筆者認為，並不存在阿摩羅識是實體還是境界的問題，而是談實體的問題由第九識阿摩羅識為最高實體說之，以及談成佛境界亦由證阿摩羅識的表述形式說之的兩種問題而已。其實證阿摩羅識即是證入佛境即是成佛，而主體實踐則是由阿摩羅識做根本性體，故就眾生言有阿摩羅識，修證已成則即是佛。

　　以下一段談話，差不多就是方先生談唯識學的結論了。參見其言：

所以從這麼一點上面看起來，假使要不走這一條路，那麼楞伽經裏面，同瑜伽師地論裏面，有關善惡二元論在八識中對立的問題，始終都不能夠解決。一定要透過安慧的這一種解釋，才可以發現彌勒、無著的真正問題，才可以講「轉識成智」。這裏面最重要的不是「唯識學」，而是「唯智學」，因為唯智學是根據無分別智，始能消解識的虛妄分別。關於這一點，在中國佛教的思想上是不是已經交待了呢？其實並沒有交待。[[15]](#footnote-15)

　　本段話中，方先生就是把唯識經論中有善惡二元的結構設計，說為有二元論的對立之缺點。故而必以轉識成智為解決之道，故而唯識學應從唯識走上唯智，所以有彌勒、無著、安慧系之強調。但或許方先生認為他這樣的理解並非中土唯識學的主流脈絡，因此認為中國佛思想最終並未走上唯智學，所以轉識成智的問題並未根本解決。是否未有解決，這件事情自有唯識學者可以反駁，筆者以為，這恐怕會是見仁見智的詮釋角度或立場的問題，但筆者要強調的是，由此可以看出，方先生確實重視了工夫論的問題，更重視工夫實踐之後點化世界為理想的境界論哲學問題，而這一切，依方先生的立場，就是要等到華嚴宗哲學的出現，才能得到徹底圓滿的解決。

四、大乘起信論

　　方先生討論《大乘起信論》這部書是隨著中國四大宗派的討論開展出來的，而討論的核心問題也是他從三論到唯識到華嚴的核心問題，亦即是善惡染淨的最終化解的問題。當然，至少問題的表面是如此。筆者要強調的有兩點，首先，各宗派的發展仍然可以說成是佛教哲學內部不同哲學基本問題的深化發展，雖然有表面差異卻不應有理論對立。其次，所有的哲學基本問題其實都是內部相通的，因此各家的核心理論其實已經彼此互相關照到了，只是是否作為主要問題來擴大討論而已。因此，認識各家的理論應以認識他們的核心問題，以及解決問題的理論主張為主，而不是就研究者自己最關心的問題來考究理論系統的回應是否圓滿。方先生鍾情於華嚴，華嚴實在講是講圓滿境界的系統，它在理論上達到佛教哲學的最高峰與最圓滿的境地，(當然這是就方東美先生的立場而言的)於是前此各家的系統所討論的問題與所提出的主張，便似乎都到達不了華嚴的言說境界，而有三論之般若有斷滅空的危機，以及唯識的阿賴耶識有染淨夾雜缺點等，就是在這樣的問題意識氛圍中，方先生對大乘起信論的討論便以對這些問題的解決為意見定位的重點。在對此一定位的討論中，最重要的就是終極實體的善惡染淨問題，其中認為楞伽經系與如來藏系是染淨兼具的，而涅槃經系與華嚴經系才是純淨無染的。至於起信論，則是要討論它究竟是如何面對及解決這個問題的。

　　當然，就時序而言，中土《大乘起信論》先於三論宗與法相唯識宗，但就哲學問題而言，三論宗即印度大乘般若系的繼承，而法相唯識宗即印度大乘唯識系的繼承，以此而論，也可以說它沒有時序的倒錯問題。

　　方先生談起信論的態度及立場是稍有前後不一的現象的，首先基本上認定其為偽書，且有二義，其一為中國人自造之書，其二為從數論派而非佛教經典中翻譯過來的佛書。其次就義理言，方先生對於起信論究竟有沒有解決善惡問題的討論是很多的，但話語意旨似有改變。首先參見下面這一段說話：

涅槃經和如來藏系的經典，在理論上雖是完全對立的：──一個契入永恆，一個着重無常變化。一個傾向完美，一個在裏面尚留存有污濁與罪惡。現在針對這兩個問題，我們將怎麼調和呢？在中國，對於這兩方面的佛學，均有詳細研究的佛學者，就會設法要把它們調和或折衷，其結果就產生了大乘起信論。中國人就是設法要在法華經、涅槃經同如來藏系的這兩中主要經典之間，設法要架起一座橋樑。大乘起信論，就是要肯定佛法具有兩種法門：一個是永恆不變的法門，它那裏面的最根本範疇，就是真如，從真如裏面顯現出來的本性是空性，所表現出來的相是具有偉大的生發作用。而事實上面，它的本身、本性不變、是永恆的，就是起信論中的「心真如門」，這是涅槃經的中心思想；至於第二方面，是說明宇宙是怎麼樣子來的，人生的出發點在什麼地方，在其變化過程裏面，它不是沒有意義的，它是在漸近的過程裏面，然後導引出一種能够透過種種宗教的修證，再將它完滿了這一種生滅變化的程序，最後把它提升到那個永恆的精神結局方面去。所以這第二個法門並不是心真如門，而是「心生滅門」了。對於這兩方面，倘若我們進一步來分析，看它（宇宙）是從什麼地方來的呢？其實一個是講本體的；另一個是講現象的。一個講本體的本性的，而另一個是講從本體本性的秘密揭開來，成為複雜的作用。我們可以說，本體就是哲學上面第一所要討論的根本問題。然後就像法相唯識宗，它是一個屬於philosophy of function（講用的哲學），不是philosophy of substantiality（講體的哲學），是本體本性的秘密揭開來，產生了這許多宇宙的生發作用，人生的變化作用。所以這兩種思想會通在一起，是體不離用，用不離體。對於這兩方面的佛學，如果把他們合併起來，我們暫用西洋哲學家Spinoza（斯賓諾莎）的哲學來說時，就是以無窮的「本體」為根本，再以「作用」來討論物質的「形變」與心靈的「識變」，這是作用的現象。假若這兩方面能融貫起來，我們可以說，這是體用兼備的思想體系。所以大乘起信論雖然是一部偽書，但是這一部偽書卻把中國從北魏以來，一直到梁陳時代，以及隋唐時代，這一個長時期裏面，中國大乘佛學衝突的理論，給予一個旁通統貫的綜合調和。[[16]](#footnote-16)

　　以上這一段說話，是方先生討論起信論極為完整的一段，幾乎把他思考過的要點都提到了。首先，方先生對大乘佛教經典作出分判，他把涅槃經與如來藏系經典分為兩邊，立場是涅槃經講純善，如來藏系仍是善惡兼具，而起信論的思想，就是要來調和兩邊的差異的。筆者以為，如來藏系經典應已是真如主導，立場與涅槃經一致。而朝向終極實體是純善清淨方向作詮釋發展的，似乎是大乘經典的固定方向，因此很難說起信論究竟是為調和折衷那幾部經典之間的差異對立問題而做，視為亦是大乘經典朝向終極實體純善清淨方向創作的系列作品之一即可。

　　在這個方向中，起信論建立了真如生滅二門的理論。依方東美先生的詮釋，真如與生滅二門的理論地位及關係如下：真如是涅槃經所依據的最高範疇，而生滅是法相唯識宗的討論範疇；真如是講體的哲學，生滅是講用的哲學；真如是本體，生滅是現象；真如是根本範疇，生滅是宇宙發展；真如永恆不變，生滅變化不已；真如講本體的本性，生滅講複雜的作用；真如講無窮的本體，生滅講作用現象的形變與識變。方先生這些界定都沒有甚麼問題，依筆者之見，方先生的意見中應注意的重點有二：其一是主張這是從法相唯識宗到涅槃經精神的折衷調和之著作；其二是真如生滅二者體用不離。前者涉及佛學史的定位，背後是佛教經論的問題意識之轉變，而非思想立場的改變。後者涉及兩套理論，其一為形上學中的本體宇宙論而謂之體用不離，其二為工夫論中的真如伴隨生滅永恆作用不已而謂之體用不離。其一以整體存在界是一，本體論與宇宙論只是討論的兩個面向，故而說不離。其二以實踐主體是一，真如無明薰習共同作用但最終仍是真如主導，故而說不離。

　　方先生認為起信論是把中國大乘佛學從魏晉隋唐以來的衝突理論予以旁通統貫綜合調和。其實，起信論譯於南北朝時期，說它調和隋唐，只能說是調和隋唐而起的中國各宗派的理論，而這些理論所依據的經典與思想發揮的重點仍是印度大乘佛教的經論，故而可以說表現為對中國宗派的統貫調和之起信論著作，本質上是對印度大乘經論的統貫調和。至於這個調和是否成功？以及是否終極地解決了問題呢？筆者以為，方先生立場不一致，究其實，是因為他心目中的終極佛法其實是華嚴經與華嚴宗，而非起信論。

　　以上是方先生整體的談起信論著作，以下另有一些分別的談話正可以配合前文互相引發，首先對起信論著作問題，參見其言：

雖然我們可以說大乘起信論是偽書，但是它卻是一步有價值的偽書，它應該是屬於中國人的作品，而不是從梵文翻譯出來的。如果就文字的撰寫這一方面去看時，它比真諦三藏所翻譯過的那些經典還要通順流暢，而且非常緊湊，完全是消化印度的佛學經論才提出來的，是一部中國文字所撰寫的著作，非常流利典雅。如果我們再從佛學思想的領域去看，便可以看出這本書裡面衝突矛盾的地方很少，真正具有理論困難的地方，不太容易被發現出來。[[17]](#footnote-17)

　　這一段談話中方先生表明大乘起信論之著作為偽書，是因為根本上它就是中國僧人自造之論。這個問題學界爭論極多，筆者沒有意見。要點在方先生認為這部自造之論，內部理論的困難極少，意即對此書的造詣與基本立場是持極高度的肯定態度的。下一段說話就再度說明方先生認為的起信論的問題重點：

我認為「大乘起信論」這一部經，雖然是佛教宗教與哲學上很重要的著作，但是如果從它的理論系統看起來，它不能算是純正的佛教。假使要把它視為佛教經典，那麼它應該是屬於佛教如來藏系裡面的楞伽經的範圍所開展的。因為楞伽經中談到善惡二元對立，尚未將它完全消除，所以產生了二元對立，因此在大乘起信論中尚屬於二元論的範圍。那個二元論，一方面是講心的本體就叫做「心真如門」：第二方面是講它的作用，不過它並不是指好的作用，而是屬於污染的作用，稱之為「心生滅門」。這樣子一來，就好像把楞伽經裡面，如來藏、藏識的這兩個觀念，另外調換一個名詞來加以解說而已，而稱它們為「心真如門」與「心生滅門」。對於這二門，仍然沒有給予調和，而解消它們之間的對立。……然而當大乘起信論在梁代末年產生之後，影響了佛教後期許多如來藏系的經典發展，像解深密經、密嚴經及華嚴經比較完整的版本都被傳譯進來，於是才重新檢視這一部書。其實這一部書，在我認為是真諦從印度帶來的數論派哲學，只不過是在思想上給了一個偷天換日的手續而已。因為中國在那一個時代，同印度直接接觸的機會比較少，而且國家又是處在戰亂的階段。因此在魚目混珠的現象下，才把不是佛教的經典也認為是佛教經典看待。所以在這樣的一個歷史條件之下才產生這一部偽書。[[18]](#footnote-18)

　　前此說起信論是中國自造之論，理由是文筆流暢意旨深美；後此說是印度數論派之著作，理由是基本立場為二元論，而二元論即數論立場，因此仍是真諦譯作之著。關於起信論著作，歷來皆難以定論，筆者也無意解決此一問題，僅記述方先生說法於此即可。關於起信論理論，方先生此段談話等於是認為起信論就是如來藏系之作，而對於二元問題並未徹底解決。方先生以楞伽經就是如來藏系之作，但也有不少學者以為是唯識系之作。筆者以為，任一佛經都必須照顧到本體論及宇宙論的哲學基本問題，甚至還要有工夫論與境界論的哲學基本問題。以上諸哲學基本問題，楞伽經其實是都照顧到了，即是於其五法說中，故而討論宇宙論問題的唯識學說亦在其中，即其相、名、分別三法，故而有學者視其為唯識系經典之一。而討論工夫論特別是境界論的觀念亦在其中，即其如如與正智二法，故而亦得被方先生視為是如來藏系經典。但重要的問題是，大乘經論的善惡染淨問題的解決，起信論是如何處理的？依楞伽經，就是如來藏識與阿賴耶識共存，因此方先生認為尚未解決，方先生認定的解決就是要主張最終是清淨純善的實體。就此而言，起信論真如生滅二門被方先生視為即是如來藏識與阿賴耶識之二名之轉譯而已，意即留在楞伽經中之問題仍然存在。但畢竟起信論明白地講真如薰習的作用永恆不止，而無明薰習則將因真如作用而終至永遠止息，此即終極實體即是純善清淨之建構方向。故而方先生又強調起信論的這些觀點會與解深密經、密嚴經、華嚴經作品中的觀念互相輝映。那麼，究竟方先生是否認為起信論解決了他所認為的重要問題了呢？參見下文：

說佛法有兩個法門，對於這兩個法門不論是屬於永恆世界的心真如門也好，或者是屬於生滅變化世界的心生滅門也好；屬於上界也好，屬於下界也好；屬於內界也好，屬於外界也好，在這裏面都可以造出一座橋樑出來，這一座橋樑合併起來根據大乘起信論來說：「即是一法界大總相法門體」。因為起信論所提示的大乘法是包攝眾生心，且含攝一切世間和出世間法。然後再依據這個心的法而開演為「心真如門」和「心生滅門」。根據真如門來說，是沒有迷悟染淨的差別，寥廓湛然而不生不滅、無去無來、平等一相，是宇宙普遍的體性。倘若根據生滅門來說，真如也是差別緣起的東西，所以迷悟染淨的現象宛然可見，凡聖相隔，順逆異相。祇是自性清淨的體性如果能顯現時為悟為聖，隱藏時為迷為凡。於是便拿「心生滅門」安排在小乘佛教的思想、大乘始教的佛學，像法相唯識宗的思想；再拿「心真如門」安排在般若宗高度的智慧領域，同涅槃宗的境界領域。然後更把「識」化成「心」，因為法相唯識宗所根源的思想就是如來藏系的經典，即是真如。因為萬象雖有迷悟染淨的區別，但是原本是平等一相的真如隨緣而生起的，恰似水起為波，離水無波。也就是說離真如也就沒有生滅現象，所以真如、生滅二門不一不異＿＿一個是絕對平等的本體、不生不滅的實在，一個是相對差別的諸法、生滅變化的現象，二者劃然有別，故說不一；但並不是真如本體之外還有生滅現象，真如即生滅，生滅即真如，二者不是別異的，故說不異。不一是就義理上說的，不異是就本體的立場說的；不一不異祇是一體的兩面觀，並不矛盾。如此一來，大乘起信論這一座橋樑，就把佛學在印度時所產生的分裂理論給彌補上了。[[19]](#footnote-19)

從這一段談話看起來，善惡分裂的問題就算沒有完全解決，但起信論至少已經把裂縫給彌補起來了。彌補的路徑有二，一是本體宇宙論的進路，一是工夫境界論的進路。方先生認為，起信論之真如生滅二門，固然是般若唯識二系，故而有善惡兩路，但是真如生滅二門共屬「一總相大法門體」，因此從本體宇宙論的整體存在界言，其已是一體，此其彌補裂縫之一路。其二，化識為心，即是工夫論的一路。因「迷悟染淨」，故「凡聖相隔」。故而做工夫呈顯真如時即是由染向淨，這是工夫境界論一路的彌補裂縫的做法。起信論講真如緣起、講真如之自體相用大之說者，即是主體實踐以做工夫的理論。

這段談話中，起信論的本體宇宙論進路也好，工夫境界論進路也好，都走到了體用一如的命題上來，因此善惡之鴻溝得以消除。但是，這是一個甚麼意義的鴻溝呢？真有這樣的一個鴻溝嗎？方先生以其慣常的二元分立的思路來說明這個鴻溝的存在，而謂之有永恆真如世界與變化生滅世界、有內界與外界、有上界與下界，以為即是一般大乘經論系統的內部結構。但筆者以為，這些結構未必有分立的危機，說為分立恐是哲學基本問題混淆所致。關鍵還是系統本身要解決的問題與方先生關切的問題尚未一致，而若有所謂分裂的問題恐怕在系統製造之時也早已解決了，重點是，各自究竟是甚麼問題需要釐清。但總之，方先生認定的分立問題在起信論已有橋梁予以彌補，只未究竟，要究竟，還是華嚴，參見其言：

雖然大乘起信論造成功了這座橋樑，但是卻不穩固，因為它不注重「依持」這一個觀念，而只重視「隨緣」的部分。假使它注重「依持」方面的修習，它馬上會靠到「真如」，但是在大乘起信論裏面的生滅變化都是「隨緣」產生的。由於是「隨緣」產生，所以只能容納小乘佛學、及法相唯識宗的大乘始教，因此大乘起信論的橋樑還可以毀。對於以上經過這一階段的分析之後，便可以發現，佛學發展到唐代的華嚴宗哲學，才是真正的機體統一的哲學思想體系的成立。[[20]](#footnote-20)

方先生以依持與隨緣說華嚴與起信論解決問題的模型差異，意思不是很清楚。筆者以為，方先生在強調的問題是，整個系統是根本上就是淨善的還是在情境中隨緣淨善的。而起信論就修行主旨有隨緣之說，方先生即以之為隨緣，意即未達根本善之境地。這就要在華嚴宗的哲學中，才能終極解決。筆者以為，起信論固然論及整體存在界，但畢竟是以個人修證成佛為論述主題，而華嚴宗哲學則是論述整體存在界的終極清淨問題，故而更重視根本實體的淨善之立場與論點，起信論則從個人修證的進路，重視隨緣修證，但不能說沒有預設總體清淨的立場。總之以為起信論所述並未全面則可，但說起信論所論有誤則不可。

五、小結

方東美先生的佛學發言甚夥，本文所討論的問題尚未將方先生的佛學意見推到最終點，下一步將說明方先生對印度佛學的根本型態的立場，並以大涅槃經與華嚴經為方先生心目中的佛教圓滿型態，然而弔詭的是，方先生似乎將印度婆羅門思想與大乘佛教的經典作了理論上的統合，由婆羅門分出的小乘佛教走到了大乘佛教之後又回到了老路，這其中有沒有甚麼理論上的問題，將是需要探究的議題。

1. 方東美，《中國大乘佛學•下冊》，頁67。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 方東美，《中國大乘佛學•下冊》，頁68。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 方東美，《中國大乘佛學•下冊》，頁68～69。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 方東美，《中國大乘佛學•下冊》，頁79～80。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 《華嚴宗哲學•下》頁180～181。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 《華嚴宗哲學•下》頁182～183。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 方東美，《中國大乘佛學•下冊》，頁272。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 方東美，《中國大乘佛學•下冊》，頁272。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 方東美，《中國大乘佛學•下冊》，頁273～274。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 方東美，《中國大乘佛學•下冊》，頁275。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 《華嚴宗哲學•上冊》，頁376~377。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 《華嚴宗哲學•上冊》，頁403。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 《華嚴宗哲學•上冊》，頁430。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 《華嚴宗哲學•上冊》，頁431。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 《華嚴宗哲學•上冊》，頁450。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 《華嚴宗哲學•上冊》，頁401~403。該文之後，方先生接著說：「上面這一段話，當然只是我的一種假設，還沒有充分的證據來證明。假使要證明的話，我等於提出來一個題目，你們可以根據你們的時間、學力、慢慢地予以證明。從證明中，或許可以肯定我的假設是對的；同時也可能否定我這個假設的真確性。……所以這次我在此地提出來，把我所說的當作一種假設。而且我是認為有理由的，只是現在我沒有功夫去給予充分的證明。這個責任就是要加在諸位身上了。」 [↑](#footnote-ref-16)
17. 方東美，《中國大乘佛學•下冊》，頁166。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 方東美，《中國大乘佛學•下冊》，頁172～173。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 《華嚴宗哲學•下》，頁29～30。。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 《華嚴宗哲學•下》，頁30。。 [↑](#footnote-ref-20)