

目 录

导论	(1)
第一章 早期佛教缘起思想及其演变趋势	(12)
第一节 早期佛教缘起思想要义	(12)
一 缘起法则与因果法则	(12)
二 缘起法则的实际展开	(15)
(一) 流转思想	(16)
(二) 还灭思想	(25)
(三) 中道思想	(30)
(四) 缘生思想	(32)
第二节 佛教缘起论的方法论意义	(34)
一 三法印	(34)
二 一实相印	(36)
三 缘起中道印	(37)
第三节 佛教缘起论的悬疑与部派佛教	(41)
一 无我说与轮回解脱的载体问题	(42)
二 关于外境的假实问题	(46)
三 关于无为法的问题	(49)

四 佛陀对缘起的显说与隐说	(51)
第四节 大乘佛教的缘起论根据	(52)
一 大乘与小乘的根本区别	(52)
二 大乘佛教的缘起论证明	(54)
第二章 唯识学的本识思想	(57)
第一节 安立本识	(57)
一 本识的安立与证明	(57)
二 本识的异名	(61)
第二节 依止本识安立末那识	(64)
第三节 本识和转识的互为因果关系	(68)
一 种子说	(68)
二 熏习说	(72)
三 种子和现行的互为因果关系	(74)
第四节 无著杂染赖耶说的理论困惑	(77)
第三章 唯识学的流转思想（上）	(82)
第一节 唯识学的缘生法	(83)
第二节 种子赖耶缘起说	(87)
第三节 现行八识缘起说	(90)
一 第一能变的主要思想	(91)
二 第二能变的主要思想	(94)
三 第三能变的主要思想	(96)
第四节 见分相分缘起说	(98)
一 难陀、安慧的识分说	(98)
二 陈那的识分说	(101)
（一）建立自证分	(101)

(二) 建立双重相分	(102)
三 护法对识分说的抉择	(106)
第五节 种子实有与见相异种	(109)
第六节 护法的识变思想体系	(112)
一 因能变与果能变	(112)
二 因缘变与分别变	(116)
第四章 唯识学的流转思想 (下)	(119)
第一节 轮回与业力	(119)
第二节 业种子与名言种子	(123)
第三节 从身、口、意三业到思业	(127)
第五章 唯识学的还灭思想	(130)
第一节 无漏种子的来由	(130)
一 种子本有说	(131)
二 种子新熏说	(133)
三 种子本有和新熏各有说	(134)
第二节 唯识学的体用简别模式	(137)
第三节 所转依：持种依和迷悟依	(147)
第六章 唯识学的中道思想	(163)
第一节 唯识三性说的源流	(163)
一 三自性与五法	(163)
二 唯识三性说	(167)
第二节 唯识三性与唯识中道	(171)
一 唯识与中道	(171)
二 三性与三无性	(173)
三 唯识三性说与中道	(177)

(一) 中观二谛说与唯识三性说	(177)
(二) 唯识古学与中道	(181)
(三) 唯识新学与中道	(184)
参考文献	(190)
附录一 佛教因果报应的运作机理探析	
——兼驳三世报应论的谬误	(196)
一 引言	(196)
二 业力推动的命运演化	(197)
三 三世报应论是一个流传悠久的谬论	(200)
(一) 有无现世报应	(202)
(二) 现世报应缘由	(203)
(三) 宿业能否消失	(205)
(四) 来生如何受报	(206)
(五) 自作是否自受	(209)
(六) 报应何以公平	(211)
四 结语	(214)
附录二 浅析唯识显现的世界：人人都是创世主	(216)
附录三 从济公形象看僧团佛教的堕落	(226)
一 济公形象的原态：道济	(226)
二 僧团眼中的济公：疯子	(228)
三 民众心中的济公：活佛	(230)
四 结语	(233)
附录四 不同视角中的佛教戒律	(234)
前言	(234)
一 依缘起正理去分析佛教戒律	(235)

二 用佛教的根本精神去衡量佛教戒律	(236)
三 从佛陀的制戒本怀去理解佛教戒律	(236)
四 正知正见是佛教戒律的生命	(240)
附录五 亚当·斯密“经济人”思想的佛学考量	(242)
一 利己是人类一切行为的出发点和归宿	(243)
二 不同的利己及其评价	(245)
(一) 伪劣的利己	(245)
(二) 世俗的利己	(246)
(三) 超越的利己	(249)
附录六 唯识三十论颂	(253)
后记	(258)

导 论

由释迦牟尼（佛陀）开创的缘起论，既清除了宇宙的造物主，也清除了人生的主宰神，为人的尊严和智慧廓清了地盘，其所昭示的意志自由和完全责任相统一的道德律令，以及转染成净的行为方式，使佛教在人类思想史上具有独特的魅力，成为人们建构心灵秩序和社会秩序取之不竭的思想源泉。研究佛教缘起论，既有利于从思想上正本清源，继承优秀的传统文化，又有利于展望未来，在对社会和人生的改进中创造出新型文化。因此，本研究具有重大的理论意义和积极的现实意义。

缘起论是佛教思想的轴心，隐含着佛教的全部奥秘。在两千多年的佛教史上，佛教义学演化为极其庞杂而又丰富的思想体系，派系林立，经典浩瀚。各派别在不同时期和不同地域中又显现出不同的特点并相互融合，思想的庞杂和用语的艰涩，使佛学成为难治之学。尽管佛学体系庞杂，但并非全无规则可循。在古印度，佛陀寂灭后，部派竞兴，有十八部或二十部之说；后有大乘兴起，进入大小并行时期。初、中期大乘又分为中观学、唯识学和如来藏学三大流，合流的后期大乘演化成密教。从阿育王时期起，佛教渐具国际影响

力，快速向外传播，就弘传地域看，传统上有南传、汉传和藏传三大系，近世又传入欧美及其他国家，蔚为大观。虽然各国佛学都是文化融会的结果，都有本土文化的影子，但作为佛教的一支，思想仍植根于印度。因此，欲研究各国佛学的思想渊源，必须先厘清印度佛学的实际流变。印度佛学尽管有大小二乘且派系林立，但其根源就是佛陀开示的缘起论。后世佛教的各宗各派，都源自对佛陀缘起论的不同解读和诠释。通过对佛教缘起论的研究，不仅可以认识到各种佛教思想是如何演化的，而且还可以探究它应该如何演化，并对佛教思想进行整体把握和客观评价。

缘起论是佛教的命脉。佛陀批判地继承了当时社会的各种思想，以其通达的智慧和深刻的体悟，发现了缘起之道，演示了缘起论，此为佛法之始。佛教之兴在于其缘起论，佛教之灭在于其丧失了缘起论。佛学界倾向认为印度佛教衰亡的根本原因在于密教的堕落和回教的入侵。戒律的废弛和武力的强制，或许能摧毁一个佛教组织，但并不必然导致佛教思想的衰灭。一种思想的衰灭往往表现为在演化中逐渐丧失自己的思想特质，否则，无边的黑暗也不能扑灭一支蜡烛的光明。也有学者认为是商羯罗从思想上挫败了佛教，成为佛教的最大克星。实际上，佛教的衰亡主要表现为在向以婆罗门教为主导的传统思想回归中逐渐丧失了自己的思想特质，这一趋势在佛陀寂灭后不久的部派佛教就开始了。商羯罗不过是以婆罗门教信徒的身份收获了佛教的理论成果，如实地指出其“佛”本来就是“梵”。本文希望通过对佛教缘起论的研究，从义理的角度揭示佛教兴衰的奥秘。“然知寸管难以

窥天，小蠡难以测海，但不可弃此微诚。”（玄奘）

不同佛教派别有不同的缘起思想，本文重点研究唯识学的缘起思想，确切地说是重点研究玄奘所传唯识学的缘起思想。奘传唯识学的传承明晰，相传公元四五世纪时，弥勒在印度宣说《瑜伽师地论》《分别瑜伽论》《辩中边论颂》《大乘庄严经论颂》等书，提倡唯识中道之旨，开瑜伽唯识派之基础，故弥勒被尊为始祖。从论典角度看，无著可谓是唯识学派的实际创始人，他抉择弥勒诸论的教旨，著《摄大乘论》《显扬圣教论》《大乘阿毗达磨集论》等书，为大乘唯识学奠定了思想根基。无著的弟子（胞弟）世亲又撰《摄大乘论释》《辩中边论》《十地经论》《大乘百法明门论》《大乘五蕴论》《唯识二十论》《唯识三十颂》等书，盛弘弥勒、无著之学。经过弥勒一无著一世亲的一系三传，基本确立了唯识学大厦的理论根基和框架。世亲晚年作《唯识三十颂》进一步整合唯识学理论，但未及作释便离世了。此后印度群贤争相作释，著名的有护法、德慧、安慧、亲胜、欢喜、净月、火辩、胜友、胜子、智月等十大论师。^①各家围绕《唯识三十

① 释《唯识三十颂》的十大论师：一、护法，梵云达磨波罗（Dharma Pala）又名 Anagarika，南印度境，达罗毗荼国，建至城中帝王之子。二、德慧，梵云婆摩末底 Guvamati，安慧的老师。三、安慧，梵云悉耻萨末底（Sthilamati），又名 Sthramati，糅杂集论、持俱舍论、破正理论、为护法论师同时之先德，南印度境逻罗国人。四、亲胜，梵云畔徒室利（Bandhuśrī），世亲同时人，本颂初行，先作略译。五、欢喜，梵云难陀（Nanda），胜军论师的老师。六、净月，梵云戌陀战达罗（Śuddhacandra），与安慧同时。七、火辩，梵云质咀婆婆拏（Citrabhāna），与世亲同时。八、胜友，梵云毗世沙密多罗（Viśesamitra）。九、胜子，梵云若那弗多罗（Jinaputra）。十、智月，梵云若那战达罗（Jānacandra），后三师是护法的弟子。

颂》的释论，使唯识思想进一步丰富和发展。陈那虽不在十大论师之列，却是世亲的一系嫡传，他的《观所缘缘论》开启了唯识新学。唯识新学由护法、玄奘发扬光大。护法的著名弟子有戒贤、胜友、胜子、智月、亲光等。玄奘受业于戒贤，传唯识于中土，成为慈恩宗始祖。玄奘弟子窥基传法于慧沼，慧沼传法于智周，此后法脉隐没。

之所以选择以唯识学为研究对象，主要考量有二：

其一，唯识学在中、印佛学演化中居承前启后的枢纽地位，是佛教义学的集大成者。唯识学继承了般若中观学的思想基础，同时接洽了部派佛教的理论探索，对早期佛教的若干悬疑问题进行了回应。此外，唯识学同如来藏学又互相争鸣与融会。因此，研究唯识学能对印度佛教思想的演变有个提纲挈领的认识。就中国佛学而言，可以说唯识学的传播是佛教宗派兴起的重要原因之一。慈恩宗与印度佛学一脉相承的关系自不必多言，玄奘之前无著、世亲学在中国的弘传，形成了地论学派和摄论学派。印度大乘佛教思想的内在困境，促成了中国学者的理论创新，于是有《大乘起信论》的问世。《十地经论》《摄大乘论》和《大乘起信论》的习传，为天台、华严等宗派的兴起提供了理论素材和思想基础。因此，研究唯识学能对中国佛教思想的演变有个来龙去脉的认识。

限于篇幅并为凸显研究重心，本文尽可能避免涉入印度社会思想史以及中国佛学的相关领域，把对奘传唯识学的研究尽可能限于纯粹的义理辨析，在跨度上始于《解深密经》和《瑜伽师地论》，止于《成唯识论》。

其二，唯识学的传承明晰，汉译典籍丰富。尤其是奘师

的唯识学译著，成为中国唯识学者得天独厚的资源优势。可是，近代以来个别学者深受欧美和日本学风的影响，曲意贬低汉译佛典的价值，致使在如今的佛学研究尤其是唯识学研究中，言必曰梵，言必曰日，丧失了自己的本有优势和学术尊严。笔者并不否认运用多语种佛典对勘以及现代学术方法的有效性，比如适当运用比较语言学、比较宗教学、文化人类学等现代学科的研究手段，可以大大增进人们对佛教的了解。但是，对于中国学者来说，佛学研究必须以客观评价并充分运用母语文献为基础，不可丧失自尊盲目崇外，舍本逐末。本文在研究中尽可能多地运用了汉文原典资料，以期纠正近代以来国内外佛学界轻视汉文佛典之偏弊。

20 世纪的中外唯识学研究取得了大量成果：

近代的中国思想界，为抗衡西学的冲击，部分仁人志士不约而同地选择了佛教唯识学，使唯识学一度成为传统文化研究中的显学。唯识学以其深细明辨和体系严整，不仅仅具有对抗西学以振作中华文化精神的工具价值，而且还有佛学正宗的终极价值，因此，唯识学研究对佛教走势和近现代思潮产生了深远影响。

20 世纪前半期唯识学研究重镇有四：太虚领导的武昌佛学院；欧阳竟无领导的支那内学院；韩清净领导的三时学会；以及熊十力所在的北京大学。太虚的《法相唯识学》、欧阳竟无的唯识经论《序》、韩清净的《瑜伽师地论科句披寻记》、熊十力的《新唯识论》，分别成为这一时期的不朽经典。稍后的代表人物，太虚一系的有印顺，欧阳竟无一系的有吕澄，二人佛学研究的卓越成果在国内外产生了重大影响。至若其

他著名唯识学者的研究状况，我们可由张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》中的《唯识学专辑》概览唯识学研究的丰硕成果。20 世纪后半期的唯识学研究，总的来讲呈低潮状态。偏重于研究唯识学的代表人物（团体），据笔者的有限知识，北京有韩镜清（慈氏学会），中国社会科学院有田光烈、韩廷杰、杜继文等，四川有唐仲容。中国台湾有圣严、演培、杨白衣、吴汝钧等。中国香港有罗时宪（佛教法相学会）、霍韬晦（法住学会）等。总之，近百年来的唯识学研究见仁见智，大多怀着文化救国或重振佛教的热忱，对唯识典籍进行了精心校勘、增译和诠释，对唯识学一系列的基本问题进行了精深研究，对他们的理论贡献很难用寥寥数语加以评述。^①

但是，中国百年来的唯识学研究，也有一个比较突出的缺陷：支离有余，贯通不足。未能在佛教思想的整体演化格局中厘清唯识学的演化脉络，以致出现了好古（唯识古学）非新（唯识新学），或好新非古，或偏重唯识学的一经一论的局面，对唯识学的认识有所偏颇和支离，缺乏对唯识学体系进行全面梳理和客观评价。

① 有关中国 20 世纪唯识学的研究状况，另可参阅佛日《法相唯识学复兴的回顾》，《法音》，1997 年。以及陈兵、邓子美《二十世纪中国佛教》，民族出版社 2000 年版。

改革开放以来，虽然佛学研究越来越受到重视，但在国家图书馆的查寻结果表明，专治唯识学的博士论文，在佛学博士论文中只占很小的比例。其中，

中国社会科学院徐绍强博士的《唯识思想及其发展》（1995 年）；

北京大学陈恭让博士的《体用简别与佛旨真诠》（1996 年）；

北京大学张志强博士的《唯识思想与晚明唯识学研究》（1997 年）；

中国人民大学魏德东博士的《佛教唯识哲学要义》（1997 年）；等等。这些研究成果在哲学博士学位论文中均有代表性，反映了中国大陆唯识学研究的最新成果。

国外的唯识学研究，以日本的研究成果最为可观。20 世纪的日本，较早研究唯识学的代表人物有宇井伯寿和山口益。宇井伯寿运用新的学术方法研究唯识思想，主张弥勒实有其人，并认为真谛所传的唯识旧译反映了无著、世亲的真实意趣。宇井伯寿的研究方法和结论，在日本学界引起了很大反响，激发了人们探索唯识学的兴趣。山口益在唯识学研究方面的突出贡献在于将梵文和藏文的唯识典籍引荐给日本学者，拓宽了文献基础，他编辑出版的《辩中边论颂》的安慧释、世亲释及安慧的再释具有里程碑意义。此后日本出现了一批有代表性的唯识学研究成果。^①

西方的唯识学研究正式开始于 20 世纪，其成果主要集中在唯识原典的输入和解读。在原典的输入和解读方面，最具代表性的是烈维及其学生。法国学者烈维（Sylvain Levi）于 1922 年在尼泊尔发现了梵本的《唯识二十论》和《唯识三十颂》，后者带有安慧的释论。1925 年他将这些书籍与译文共同出版，题为《唯识系统研究资料集》^②，从而引起了西方学者对唯识学的广泛关注。烈维最著名的学生普森（Louis de la Vallée Poussin）依据玄奘的译本，把世亲的《俱舍论》译成了法文。普森对唯识学研究的最大贡献，是他将《成唯识论》

① 据笔者所知，代表性的著作还有：宇井伯寿：《安慧护法唯识三十颂释论》；深浦正文：《唯识学研究》、《唯识论解说》；结城令闻：《世亲唯识的研究》；高楠顺次郎：《和译安慧造唯识三十颂释论》；野泽静证：《世亲唯识の原典解明》；富贵原章信：《护法宗唯识考》；等等。汉译过来的有井上玄真：《唯识论讲话》，白湖无言译；高崎直道等：《唯识思想》，李世杰译；等等。

② 烈维：《唯识系统研究资料集》（Sylvain Levi. *Matériaux pour l'étude du système Vijnaptimātra*. Paris: Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, 1925）。

译成了法文。^① 此举具有重大意义，为西方学者展现了一个极其丰富而又成熟的唯识学体系。普森最著名的学生是拉莫特 (Etienne Lamotte)，他根据汉文和藏文本，分别将《解深密经》和无著的《摄大乘论》译成法文，还翻译了世亲的《大乘成业论》，像普森一样，他在译文中为许多术语都加上了梵文等同词。^② 此外，在欧美还出现了一批有代表性的唯识学译著和研究成果。^③ 西方与日本在唯识学研究方面有积极的互动

① 普森：《成唯识论：玄奘集成》（2卷本），（Louis de la Vallee Poussin. *Vijnaptimatrasiddhi; La Siddhi de Hiuan - Tsang*. 2 Vols, Paris, 1928）。韦达（Wei Tat）将普森的译文转译为英文，题为《成唯识论：唯识学说 [原文及翻译]》，香港 1973 年出版（Ch' eng Wei - Shih Lun: *The Doctrine of Mere Consciousness [text and translation]*, Hongkong, 1973）。

② 拉莫特译：《解深密经》（*Samdhinirmocana Sutra; L' explication des Mysteres*. tr. by Etienne Lamotte, Louvain, 1935）。

拉莫特编译：《无著的摄大乘论》（*La Somme du Grand Vehicule d' Asanga [Mahayanasamgraha]*），（Louvain - la - Neuve: *Universite de Louvain, Institut Orientaliste*, Bureau du Museon, 1938. 2 Vols）。

《大乘成业论：世亲论行为的原典》，拉莫特的法文本已经被利奥·普鲁登（Leo Pruden）转译成英文：《*Karmasiddhiprakarana; the Treatise on Action by Vasubandhu*》，加州伯克利，亚洲人出版社 1988 年出版（Berkeley, CA: *Asian Humanities Press*, 1988）。

③ （1）纽黑文：《唯识二十论：世亲论唯表象的二十个诗节原典》（*Wei Shih Er Shih Lun or The Treatise in Twenty Stanzas on Representation - Only by Vasubandhu*. New Haven: *American Oriental Society*, 1938）。

（2）舍尔巴茨基：《辩中边论》（*Th. Stcherbatsky, Madhyanta - Vibhanga. Osnabruck: Biblio Verlag*, 1970）。

（3）弗里德曼：《安惠辩中边论释》（*Friedman, D. L. Sthiramati Madhyantavibhagatika*. Utrecht: 1937）。

（4）《佛教的经验论：世亲唯识著作新译》（*A Buddhist Doctrine of Experience; A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogacarin*. Delhi: *Motilal Banarsidass*, 1982）。

关系,日本的宇井伯寿曾留学于英国剑桥,受到了普森的指导,山口益则直接受业于烈维。日本的铃木大拙在美国先后出版了《楞伽经研究》和《楞伽经》英译本,对西方学者产生了一定影响。^①

总体来看,西方的唯识学研究仍处于起步阶段,正如美国学者鲁索斯(Lusthaus)所述,西方学者比较关心的是历史考证问题,譬如勒弥究竟是人间的大德还是天上的菩萨?究竟有一个世亲还是两个世亲?但对于唯识义理的辨析,对于诸如无著和世亲的思想有何差别等一系列基础问题,他们的研究很不够,有大量理论空白。至若《成唯识论》的丰富思

(接上页) (5)《世亲:三自性》(*Vasubandhu: Three Aspects*, Madison, University of Wisconsin, 1970)。

(6)《世亲七著:佛教的心理学说》(*Seven Works of Vasubandhu: the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984),本书包括译自梵文或藏文的《论轨》《大乘五蕴论》《大乘成业论》《唯识二十论》《唯识三十颂》《中边分别论》和《三自性偈》,附有梵文本《唯识二十论》《唯识三十颂》《中边分别论》和《三自性偈》的词汇表和附录。

(7)《无著〈阿毗达磨集论〉片段》(“Fragments from the *Abhidharmasamuccaya* of Asanga”, 1947, J. Bombay Br. RAS, 23: 13-38)。

(8)《无著的阿毗达磨集论》(*Abhidharmasamuccaya* of Asanga, Visva - Bharati Studies 12, Santiniketan, 1950)。

(9)《无著的哲学〈阿毗达磨集论〉》(Walpola Rahula. *Le Compendium de la Super - Doctrine (Philosophie)* [*Abhidharmasamuccaya*] d'Asanga, Paris: Ecole Francaise d'Extreme - Orient, 1971)。

(10)《〈菩萨地持经〉论完美禅定章》(“Le chapitre de la Bodhisattvabhumi sur la perfection du Dhyana”, *Rocznik Orientalistyczny* 21: 109-28)。

① 铃木大拙:《楞伽经研究》(Suzuki, D. T. *Studies in the Lankavatara Sutra*. Boulder: Prajna Press, 1981)。

铃木大拙译:《楞伽经》(*The Lankavatara Sutra*. Boulder: Prajna Press, 1978)。

想,“至今也没有几个西方学者能够真正消化”^①。

纵观西方和日本的唯识学研究,比较突出的特点或不足有三:

一是资料丰富,侧重于原典考证和历史研究,但在精深通贯的义理辨析方面有所不足,对于从无著到世亲到护法的唯识思想内在演变机理和脉络缺乏明晰的认识,未能依据佛教的根本精神对唯识学体系进行如实评价。

二是把唯识学视为哲学化的纯粹知识体系,忽略了转染成净的人生关怀。

三是过于强调梵本和藏本佛典的价值,对汉文典籍和汉文的研究成果没有给予应有的重视。

本文在借鉴国内外唯识学的研究成果和研究方法的基础上,从缘起论的角度对唯识学体系进行全面梳理和重新架构,厘清从无著到世亲到护法的唯识思想内在演变脉络;同时,以佛陀缘起论为指导精神,探索唯识学转染成净的理论基础,并对唯识学体系进行客观评价。^② 在行文上力求简洁明快,为避免过于枝蔓而冲淡主题,将把尽可能多的繁细探讨和争鸣回应放入注释。

在研究方法上,主要运用了内在研究法、创造诠释法、比较研究法。其中,所谓内在研究法,就是用佛教的根本精神去指导佛教研究。佛教的根本精神集中体现在佛陀缘起论

① 本节海外文献主要参考[美] Dan Lusthau《20世纪西方唯识学研究回顾》,魏德东译,《中国佛学院学报》,2002年,第253—263页。

② 据笔者迄今收集到的文献看,还没有一例是从缘起论的角度对唯识学体系进行全面研究的专著。

之中，本文运用缘起论模式对唯识学的解读和重构，就是对内在研究法的具体应用。所谓创造诠释法，^① 实际上是内在研究法的延伸，它揭示了思想演变的内在机理，并回答了思想如何演变以及应该如何演变的问题，它对原典思想的解读，是照着讲和接着讲的有机统一。

① 借鉴了傅伟勋的创造性诠释学的相关理论。“创造的诠释学共分五大层次，即「实谓」（从原典考证、原始资料的考查，去决定原思想家的实际言说）。「意谓」（尽予如实客观地了解并诠释原典义理或原思想家的意思意向）。「蕴谓」（原典或原思想家言说的种种可能义理蕴涵、思想史的理路线索、言说在思想史上的积淀深化等等）。「当谓」（原有思想的深层义蕴或根本义理所在，诸般可能诠释方式的优劣裁断或高低评价等）。以及「必谓」（站在新时代立场对于原有思想之批判的继承与创造的发展）。以上五大层次虽不可任意越级，不过如对各别层次皆已熟练，则不必再死板地依次探讨原典诠释的问题；五大层次当可一时并了，同时进行每一层次的诠释学考察，而将对于各层的考察结论，顿现于创造的诠释学家的大脑之中。”（傅伟勋：《关于缘起思想形成与发展的诠释学考察》，《中华佛学学报》1991年第4期，第107—197页。）