

中華佛學學報第 010 期 (p341-361)：(民國 86 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 10, (1997)  
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

# 依「一心開二門」之思想架構 看天台宗「一念無明法性心」之特殊涵義

尤惠貞  
南華管理學院哲學研究所副教授

p. 341

## 提要

《大乘起信論》以「一心開二門」的思想架構說明了一切法的存在與究竟成佛的問題，並開展了佛教式的「兩層存有論」格局。本文主要是順著牟宗三先生視「一心開二門」為一重要的哲學格局，以及對於依此思想架構所開展出來的「兩層存有論」的重視，企圖對天台宗性具圓教之核心概念「一念無明法性心」作一檢視與定位，希冀藉此檢視，能確實地探討「一心開二門」作為一哲學格局之普遍適用性；同時亦期能進一步探討天台宗「一念無明法性心」之具體內容以及可能具有的特殊涵義。

本文曾於 1995 年 12 月 16 日「天台宗的歷史與思想學術研討會」口頭發表

**關鍵詞：**1.一心開二門 2.一念無明法性心 3.現象與物自身 4.兩層存有論

p. 342

## 一、前言

大、小乘佛教義理面對一切法的存在與究竟成佛的問題，有種種不同的詮釋，其中《大乘起信論》提出了「一心開二門」的思想架構，而牟宗三先生對於此一架構特別重視，並將其視為佛教義理得以與外界互通有無之媒介，牟先生指出：

佛教《大乘起信論》言一心開二門，其實中西哲學都是一心開二門，此為共同的哲學架構。依佛教本身的講法，一是真如門，一是生滅門。真如門就相當於康德所說的智思界（noumena），生滅門就相當於康德所說的感觸界（phenomena）。[1]

牟先生如此的見解，一方面指出「一心開二門」可作為中西共同的哲學架構，另一方面亦將「一心開二門」類比於康德哲學中依「現象與物自身」之超越的區分而開展出來的「兩層存有論」義理系統，並依執與無執來對顯出「兩層存有論」之必要。牟先生曾謂：

我們依「人雖有限而可無限」，需要兩層存有論，本體界的存有論，此亦曰「無執的存有論」，以及現象界的存有論，此亦曰「執的存有論」。[2]

本文之主旨可以說是順著牟先生對於「一心開二門」思想架構，以及依此架構所開展出來的「兩層存有論」的重視，企圖對天台宗「一念無明法性心」作一定位與檢視，希冀藉此檢視，能確實探討「一心開二門」之思想架構是否對於其他佛教義理亦具有普遍適用性？其次，我們亦可以進一步探討天台宗「一念無明法性心」之具體內容以及其所呈現出來之思想具有那些特殊涵義？

## 二、「一心開二門」思想架構的具體內容與重要意義

傳為印度馬鳴菩薩所作，梁真諦法師所譯之《大乘起信論》，一向被視為大乘佛教宣揚「如來藏緣起思想」之代表作品，[3]此論爲了說明一切法的存在，提出了所謂「一心開二門」

p. 343

的思想，從眾生心的自性清淨與虛妄無明，分別地說明了一切生滅流轉法與涅槃還滅法。此由一心所開出的二門，基本上可說是以一自性清淨心爲樞紐，由此往下即開展現象世界的一切生住異滅；而往上則是通向涅槃寂靜的如實境界。此種思想蘊含了一非常特殊的思想架構，對於佛教義理的開展與所對治的問題，作了很有系統的闡釋並提出解決之道。牟宗三先生介紹佛教思想在中國的發展與演變時，對於《大乘起信論》「一心開二門」的思想架構特別重視，他曾表示：

至於《大乘起信論》所提出之「心」乃是超越的真常心，此真常心是一切法的依止；所謂一切法，乃是包括生死流轉的一切法，以及清淨無漏的一切法。這一切法的兩面，都依止於如來藏自性清淨心，「依」是依靠的依，「止」就好像說「止於至善」的那個止。一切法都依止於如來藏自性清淨心，就表示由如來藏自性清淨心可以開出二門，一是生滅門，指的是生死流轉的現象，有生有滅，剎那變化，所謂「諸行無常、諸法無我」；另一則是真如門，即開出清淨法界門。「真如」是針對無漏清淨法而講的。如此一來，「一心開二門」的架構也就撐開來了，這是哲學思想上一個很重要的格局。這個格局非常有貢獻，不能只看作是佛教內的一套說法。我們可以把它視為一個公共的模型，有普遍的適用性，可以拿它來對治一個很重要的哲學問題。這也是我這幾年反覆思考，才看出來的。[4]

順著《大乘起信論》「一心開二門」之提出，我們今天主要說明的，是這個「一心開二門」的架構在哲學思想上的重要性。因為就哲學發展的究極領域而言，這個架構有其獨特的意義。我們可以把它看成是一個有普遍性的共同模型，可以適用於儒釋道三教，甚至亦可籠罩及康德的系統。若將其當作形上學的問題看，則此種問題即是屬於「實踐的形上學」，而不屬於平常的「理論的（知解的）形上學」。[5]

依上引文，可以看出牟先生不但重視《大乘起信論》「一心開二門」可以處理一切法的存在問題，更將此思想架構提升爲哲學思想上一普遍適

用的共同模型，而此模型主要是就實踐的形上學而說。又牟先生所謂的「哲學發展的究極領域」，指的應是關聯著道德的實踐、

p. 344

自我生命的實現或人生的究竟解脫而言，[6]因為由自性清淨心所開出的二門，一方面說明了現象世間的生滅變化；同時亦指出通往清淨解脫的依據與道路。因而它實已觸及了一切法存在的形上依據，說明如何由煩惱雜染的現實世間轉化為清淨真實的理想世間，亦即關聯著「覺悟成佛如何可能」的問題，而依大乘佛教思想之發展而言，此亦是屬於「轉識成智」的問題，亦即在「一切眾生皆有佛性」的肯定下，依止於自性清淨心以說明眾生如何由現實生活的雜染，而可修證成清淨佛果，並明白顯示了「轉識成智」所以可能的實踐方法。此即牟先生視此一思想架構歸屬於「實踐的形上學」而非「理論的形上學」之故。換言之，「一心開二門」的思想架構所以可視為哲學上普遍而共同的模型，在於其觸及現象世界與理想世界間的問題與關聯，此思想依止於一真如心以說明現實人生的有限存在與究極而無限的形上（解脫）境界，並具體地說明由現象世界的生滅門通往清淨法界的真如門之實踐方法。

由此亦可看出「一心開二門」的思想實即是說明一切法存在的存有論架構（牟宗三先生謂之為「佛教式的存有論」），因為其乃是以自性清淨心為根本依止，而由之以說明真如門與生滅門種種法的存在情形，此即如《大乘起信論·立義分第二》所說：

摩訶衍者，總說有二種，云何為二？一者法，二者義。所言法者，謂「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。何以故？是心「真如相」，即示摩訶衍體故。是心「生滅因緣相」，能示摩訶衍自體相用故。所言義者，則有三種。云何為三？一者體大，謂一切法真如平等不增減故；二者相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者用大，能生一切世間、出世間善因果故，一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。[7]

又《大乘起信論·解釋分第三》說明了一心與二門的關係時有云：

顯示正義者，依一心法，有二種門。云何為二？一者「心真如門」；二者「心生滅門」。是二種門皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。[8]

依此，牟先生更認為「一心開二門」所形構的存有論，實蘊含了康德所說的「兩層存有論」（指智思界與感觸界所形成之存有論）的思想架構，亦即真如門中的一切清淨功德法，可視為智心所成就之「無執的存有論」；而生滅門中的流轉還滅法，則是虛妄識心所分別而成之「執的存有論」。牟先生於《現象與物自身·序》中曾言：

對無限心（智心）而言，為物自身；對認知心（識心，有限心）而言，為現象。由前者，成無執的（本體界的）存有論。由後者，成執的（現象界的）存有論。此兩層存有論是在成聖，成佛，成真人底實踐中帶出來的。就宗極言，是成聖，成佛，成真人：人雖有限而可無限。就哲學言，是兩層存有論，亦可曰實踐的形上學。此是哲學的基型（或原型）。於無執的存有論處，說經用（體用之用是經用）。於執的存有論處，說權用，此是有而能無，無而能有的。[\[9\]](#)

### 三、「一心開二門」與「一念無明法性心」兩思想架構之對照與比較

若依牟先生對於「一心開二門」的重視，並視此思想架構為「一個有普遍性的共同模型，可以適用於儒釋道三教，甚至亦可籠罩及康德的系統」，則我們可依此架構作一檢視，亦即探討天台宗智者大師開創性具圓教所特別強調的「一念無明法性心」，是否亦在此「一心開二門」思想架構的籠罩之中？經此檢視，若「一念無明法性心」不在「一心開二門」思想架構的籠罩中，則「一心開二門」即非一普遍的共同模型，因其並不適用於天台宗所開展出來的性具思想。若「一念無明法性心」所開展出的性具思想仍籠罩於「一心開二門」的架構中，則我們一方面可以內在於天台宗思想以證成牟先生視「一心開二門」為哲學思想上一個普遍適用的模型的見解，同時亦可以進一步比較「一念無明法性心」與《大乘起信論》如來藏緣起思想所撐開的「一心開二門」架構有何同異？至於具體的檢視方法，我們將扣緊下列幾個問題加以探討：

1. 首先對於「一念無明法性心」所開展的性具圓教加以定位，亦即探討天台宗所說之「一念無明法性心」之具體內容以及由其所形構而成的性具圓教所呈現的義理架構與性格。

2. 比較「一念無明法性心」與「一心開二門」兩思想架構之同異。
3. 經由以上之探討，具體反省「一心開二門」架構對於天台宗思想之適用性以及「一念無明法性心」此一思想架構所可能蘊含之意義。

p. 346

關於「一念無明法性心」之定位問題，必須內在於天台宗性具圓教加以探討。天台宗智者大師倡言性具圓教，強調眾生當下之一念心即具十法界三千法，依此「一念三千」而呈現不可思議境。而此圓教之義理核心實是「一念心」，完整地說，應言「一念無明法性心」。智者在《四念處》卷4對於吾人當下之一念心有如下之說明：

若約識為唯識論者，破外向內。今觀明白十法界法皆是一識。識空，十法界空；識假，十法界假；識中，十法界亦中。專以內心破一切法。若外觀十法界，即見內心。當知若色若識皆是唯識，若色若識皆是唯色。今雖說色、心兩名，其實只一念無明法性十法界，即是不可思議一心具一切因緣所生法。一句，名為「一念無明法性心」；若廣說四句，成一偈，即因緣所生心即空即假即中。[\[10\]](#)

天台宗倡言當下一念心即具三千世間法為不思議境，依智者大師《摩訶止觀》所說，必依圓頓止觀之實際觀照，一念三千所顯之境界方能成為不思議境界。故智者在「觀心明不思議境」特別強調：「若隨便宜者，應言『無明法法性生一切法』。如眠法法心，則有一切夢事。心與緣合，則三種世間，三千性相，皆從心起。」[\[11\]](#)對於無明與法性間之相即關係，亦曾依引證諸經加以說明：

《華嚴》云：「心如工畫師，造種種五陰。一切世間中，無不由心造。」諸陰只心作耳。觀無明心畢竟無所有，而能出十界諸陰，此即不思議。如《法華》云：「一念夢行因得果」。在一念眠中，無明心與法性合，起無量煩惱。尋此煩惱，即得法性。[\[12\]](#)

所謂「無明心與法性合」即是「一念無明法性心」，[\[13\]](#)而如此說的一念心即是三千法，三千法只是一念心，所以智者於《四念處》說明圓教四念處時直就念與處之相即不二加以闡明，文云：

念者觀慧也。《大論》云：「念、想、智者，一法異名。初，錄心名念；次，習行名想；後，成辦名智。」處者，境也。從初不離薩婆若。能觀之智照而常寂，

名之為念。所觀之境寂而常照，名之為處。境寂，智亦寂。智照，境亦照。一相無相，無相一相，即是實相。實相即一實諦，亦名虛空佛性，亦名大般涅槃。如是境智無二無異。如如之境即如如之智，智即是境。說智及智處，皆名為般若。亦例云：說處及處智；皆名為所諦。是非境之境而言為境，非智之智而言為智。亦名心寂三昧，亦名色寂三昧。亦是明心三昧，亦是明色三昧。《請觀音》云：「身出大智光，如燒紫金山。」《大經》云：「光明者即是智慧」。《金光明》云：「不可思議智境，不可思議智照。」此諸經皆明念只是處，處只是念。色心不二，不二而二。為化眾生，假名說二耳。[14]

此之觀慧只觀眾生一念無明心。此心即是法性，為因緣所生，即空即假即中：一心三心，三心一心。此觀亦名一切種智。此境亦名一圓諦。一諦三諦，三諦一諦。諸佛為此一大事因緣，出現於世。……《法華》名具足道，雖言三智，其實一心。為向人說，令易解故，而說為三。[15]

上文所說之一念心乃是指「念只是處，處只是念」的一念心，亦是令境智不二所以可能之「一念無明法性心」。三千法是淨是穢，端在一念心是無明或是明，無明與明(如法性)是對同一事體而顯的兩種不同意義；亦即就當下一念心之心體面對同一法時，心明則三千法皆為淨，心無明則三千法皆穢，故言「尋此煩惱，即得法性」。此一念無明法性心所面對者皆是一切法之當體而非僅是現象層面之「法義」，此即是《法華經》「是法住法位，世間相常住」所彰顯之法法當體即如：無一法可改，無一法可廢。

然則究實而言，天台宗所說之「一念無明法性心」是陰妄心抑或是真心？牟先生對於一念心曾作了如下的論述：

若問一念心既是無明法性陰識心，為所觀之不思議境，則「真心」在那裡？如何得見？曰：即在「不斷斷」中見。此是在「不斷斷」之解脫中依詭譎方式見，不是依分解方式先肯認一真心以為一切法之源，然後在「緣理斷九」之還滅中再恢復之，如《起信論》與華嚴宗之所說。此後文之方式是別教，不是圓教。圓教之圓實地見真心呈現必須依詭譎方式見亦即呈現。[16]

智者所說之「一念心」，雖是陰識心、煩惱心、剎那心，卻是一念心即具十法界而為不可思議境之一念心，故決不是唯識宗之分解說的識心，故必曰「一念無明法性心」。它雖是無明識心，卻即是法性；它雖是煩惱，卻即是菩提；它雖是剎那，卻即是常住。此其所以為不思議境也。它是決了唯識宗權說的八識，相應《法華》圓教，在「不斷斷」中，依詭譎的方式，而圓說的一念心，作為「無住本」的「一念心」，亦即可以視作一「存有論的圓具」之一念心。……此「一念心」亦不能視之為超越分解下所預設之真心。此亦是決了此分解方式下的真心，而在詭譎的方式下，在即於煩惱中，在不斷斷中，令其在「一念心即具十法界」中呈現，因此之故，不先預設真心，而只說「一念無明法性心」，此純是圓說的一念心也。[17]

如此說一念心，乃是念念扣緊不思議境而如實觀照，則陰識心、煩惱心、剎那心之當體即是空如法性，實是真如法性化之心，此亦可視為一切眾生所本具之無限智心，當然此無限智心必須內在於一修行的實踐過程而言方顯其具體意義。牟先生對此一念心更進一步指出其特性為：

圓教「一念無明法性心」是開權顯實後在「不斷斷」中圓說的「一念無明心」，與前諸教所依心識不同層次，此可曰第二序上的「一念無明心」（相應《法華》之大綱而為第二序）。[18]

天台宗強調當下一念心為煩惱心、生滅心，乃是指未修圓頓止觀的凡夫而言，然而若非肯定此當下一念心可以是無限的智心（眾生本具之正因佛性），則亦對顯不出未修圓頓止觀前之一念心只是煩惱心、生滅心。所以，天台宗之特色即在於強調即於此當下一念心而修圓頓止觀，並依無明與法性同體依即的觀點，所謂「三道即三德」、「不斷斷」的修證法門，而由「三千在理，同名無明」轉為「三千果成，咸稱常樂」。換言之，作為當下即是三千法並念念觀照三千法之心體而言，必須是一無限的智心，方得以開決單純的妄心（所對只是虛妄染污法）與真心（所對只是清淨功德法）而成為一念無明法性心。

#### 四、依「一念無明法性心」所開展之特殊存有論架構

依上文所述，「一念無明法性心」實是關聯著一切法的存在問題，因此，就其作為建構天台宗性具圓教思想的基礎概念而言，其與《大乘起信論》之「一心開二門」具有相似的存有論架構，因為天台宗乃是依於一念心即具有十法界三千法而說明一切染淨法，亦即依於「一念心」（依止於一心）而說明「染」、「淨」（類乎由一心開出二門的架構）諸法之生滅變化。智者一方面言一念無明法性心即具三千法，同時亦強調「從無住本立一切法」的觀點，在其註解諸經時可以看出此兩個概念時時交替使用，皆是為了說明一切法而提出。而所謂的「從無住本立一切法」實是指「無明」與「法性」皆是無住，皆為一切法作本。智者於《金光明經玄義》卷上有云：

初，「從無住本立一切法」。夫三德者名秘密藏。秘密藏顯，由於三寶。三寶由三涅槃。三涅槃由三身。三身由三大乘。三大乘由三菩提。三菩提由三般若。三般若由三佛性。三佛性由三識。三識由三道。此「從法性立一切法」也。

若「從無明為本立一切法」者，一切眾生無不具於十二因緣。三道迷惑由十二因緣分說；翻惑由解，即成三識。從識立因，即成三佛性。從因起智，即成三般若。從智起行，即成三菩提。從行進趣，即成三大乘。乘辦智德，即成三身。身辦斷德，即成三涅槃。涅槃辦恩德利物，即成三寶。究竟寂滅，入於三德，即成秘密藏也。是為逆順次第甚深無量義。[\[19\]](#)

所謂逆順次第乃是強調「從無明無住本」順推出一切法之生滅與流轉，而「從法性無住本」則可逆推出一切教法之所由起。所以知禮解智者此段文字時即強調「初、約施教逆推，理顯由事。二、約立行順修，即妄歸真。此二生起，初、從法性無住本立一切教法；二、從無明無住本立一切行法。」[\[20\]](#)而所謂「無明無住本」與「法性無住本」實只是「一念無明法性心」之不同面向的強調而已，故荆溪於《法華玄義釋籤》卷15解釋「從無住本立一切法」時即反覆申明：

初理事中云：「從無住本立一切法」者，無明為一切法作本。無明即法性，無明復以法性為本，當知諸法亦以法性為本。法性即無明，法性復以無明為本。

p. 350

法性即無明，法性無住處；無明即法性，無明無住處。無明法性雖皆無住，而與一切法為本，故云「從無住本立一切法」。[\[21\]](#)

依此，「從無住本立一切法」所開出之逆順兩番生起亦可視為「一念無明法性心」開出染淨二門的存有論架構。因此，吾人可將「一念無明法性心」定位為與「一心開二門」具有相類似的存有論架構，兩者皆是依止於一心以說明一切染淨法。

其次，「一心開二門」與「一念無明法性心」雖同樣肯定「解心無染」為悟道成佛之依據，然對於此解脫所以可能的依據之說明卻有所不同。前者是轉染成淨，去無明而有真如，如《大乘起信論·解釋分第三》所云：

心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性，不生不滅，一切諸法，唯依妄念而有差別，若離心念，則無一切境界之相。[22]

是心從本已來，自性清淨，而有無明，為無明所染，有其染心。雖有染心，而常恆不變。是故此義唯佛能知。所謂心性常無念故，名為不變。以達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明。[23]

是故三界虛偽，唯心所作，離心則無六塵境界。此義云何？以一切法，皆從心起，妄念而生。一切分別，即分別自心，心不見心，無相可得。當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持。是故一切法，如鏡中像，無體可得。唯心虛妄，以心生則種種法生，心滅則種種法滅故。[24]

又《大乘起信論》肯定真如心為眾生本具之超越依據，具有轉染成淨之熏習力，故云：

真如熏習義有二種。云何為二？一者自體相熏熏習；二者用熏習。自體相熏習者，從無始世來，具足無漏法，備有不思議業，作境界之性。依此二義，恆常熏習。以有力故，能令眾生，厭生死苦，樂求涅槃。自信己身有真如法，發心修行。

p. 351

[25]

正因其肯定清淨真如心為一切法的依止，並由之以說明轉染成淨之可能，因此順此一心開二門的思路而言，必須斷除生滅門之染法而後方能證成真如門之清淨功德法，此如論所云：

復次染法，從無始已來，熏習不斷，乃至得佛，後則有斷。淨法熏習，則無有斷，盡於未來。此義云何？以真如法常熏習故，故妄心則滅，法身顯現，起用熏習，故無有斷。[26]

依此，《大乘起信論》雖言由生滅「即入」真如門，然此種思路實是在肯定如來藏自性清淨心為一切法的超越根據的大前提下，將生滅門所起現的一切染法皆化歸於無念，而後乃能顯現一切真如門之清淨功德法，故論云：

復次，顯示從生滅門即入真如門，所謂推求五陰，色之與心，六塵境界，畢竟無念。以心無形相，十方求之，終不可得。如人迷故，謂東為西，方實不轉。眾生亦爾，無明迷故，謂心為念，心實不動。若能觀察，知心無念，即得隨順入真如門故。[27]

相對於此，天台宗面對轉識成智的問題時，並不強調斷除一切虛妄分別的心念，而是肯定眾生當下的一念心，並即於此「一念無明法性心」而言其是染是淨：一念迷則三千法皆虛妄分別，一念覺則三千法皆真實如理。故天台宗所強調的圓理必須是「十界互具如水，情執十界局限如冰，融情執冰，成互具水。」[28] 此是就眾生心性之迷悟染淨而區別，並非指客觀具有淨善與穢惡兩套三千法，故知禮強調天台圓教之修證特色為：「圓家斷證迷悟但約染淨論之，不約善惡淨穢說也。」[29]又智者強調一念無明法性心即具十法界三千法，所謂「若無心而已，介爾有心，即具三千」，[30]同時荆溪亦指出「三千在理，

p. 352

同名無明。三千果成，咸稱常樂。三千無改，無明即明。三千並常，俱體俱用。」[31]此明顯表示法性無住，三千皆是無明虛妄分別；而無明無住，依性起修，則虛妄無明當體即是空如法性，此即「三道即三德」，離惑業苦三道別無法身、般若、解脫三德。

依上述可知由一念無明法性心即具三千法所開展出來的存有論雖仍屬於「一心開二門」的模式，然因其無明與法性之間詭譎的相即關係，[32]故由一念心所展現之無明（生滅門）與法性（真如門）實是二而不二，不二而二，所謂「尋此煩惱，即得法性」。而且因一念心即具三千的性具思想，所以在無明與法性同體依即的關係中，所謂一念心（心）與三千法（色）的關係必是色心不二：色即是心、心即是色。此即荆溪於《十不二門·色心不二門》中所闡明者，文云：



真如與心生滅之間產生鴻溝，故必須緊扣著心與當下一切法的關係而言諸法之生滅變化，若當下是如法性空如之無生之生，則是「從法性為本立一切法」；若是無明虛妄分別而起心動念，則為「從無明無住本立一切法」。從法性為本而立之一切法仍然蘊含轉染成淨之修證過程，所不同者在於其所開展出之一心開二門架構，實是開而無開，不開而開之二門義，亦可謂具有一心開二門之系統而無系統之定限相。

基於上述之對照與比較，吾人可看出二者所開展出來的存有論有同亦有異，至於就其作為修證悟道的具體實踐方法而言，兩者皆蘊含了「人雖有限而可無限」的價值肯定，依此價值肯定方能對顯出識心之執與智心之無執，並以「轉識成智」為終極理想，如此方能確實地實踐由生滅門轉為真如門之轉識成智過程。即使是天台宗言「識是覺了智慧」，亦是順著「轉識成智」的架構而言。牟先生於《中西哲學之會通十四講》有云：

成佛一定要轉識成智，若只停在識就不能成佛，阿羅漢也成不了，就是凡夫，永遠在生死海裡頭出頭沒，非得轉識成智才能解脫，才能成佛，成菩薩。[\[34\]](#)

## 五、立基於無明與法性同體依即關係之「一念無明法性心」所具之特殊涵義

於本文第三、四部分，我們將「一念無明法性心」與「一心開二門」兩思想作了對照與比較，可以看出天台宗依「一念無明法性心」所開展出來的存有論基本上仍屬「一心開二門」思想架構的籠罩範圍中，而依牟先生之詮釋，《起信論》中「一心開二門」

p. 354

之架構實是隱含了康德「現象與物自身」之超越的區分（心真如門與心生滅門乃是面對一自性清淨心所呈現的兩種不同表象）。因此我們擬進一步檢視「一念無明法性心」之思想是否亦存有此種超越的區分？

牟先生面對中西哲學會通的問題時，除了強調「一心開二門」可視為對治中西哲學問題一個普遍而共同的模型外，同時亦非常重視康德在《純粹理性之批判》中所提出之「現象與物自身」超越的區分所具有的意義

與影響。關於康德所提出之「現象」與「物自身」，牟先生有如此的闡釋：

現象是為感性所縊起所挑起，一縊起便有紋路。知性就是通過思想之功能，追隨著感性所縊起的紋路，而以概念去決定之，那些紋路就成了定相。所以一物為感性所縊起，為知性所決定的就是現象。假定一物不對人之感性之縊起而呈現，也不為知性所決定，而退回到其自己，這就是「物之在其自己」。[\[35\]](#)

至於現象與物自身之間的區分，牟先生在許多著作中均有詳細的論述與說明，在《中西哲學之會通十四講》中更具體表示：

康德系統中，「現象與物自身」之分別，是通貫其純理批判之全書以及其他所有的作品的，是他整個系統之基本重要概念。……依康德本人之表示，他首先說「現象與物自身」之區別不是有兩種不同之對象，乃是同一對象之兩種不同的表象。[\[36\]](#)

……第二點康德又說「現象與物自身」之區別為主觀之區別，這乃根據前一句而來。不是客觀方面有兩種不同的對象，所以這個區別完全是由主觀方面講。這個區別是依待於主體的。[\[37\]](#)

依康德「現象與物自身」的超越區分，其原義意味著：同一事物，對著上帝的無限心所表象出來者為物自身，而對著人類的有限心，則表象為現象。若如此解，則同一事物具有雙重性是可以肯定的，意即現象與物自身所表現的意義，乃是指一物的兩種身分。至於所以有現象與物自身之區分，依康德之思路，乃是將其關聯到兩類不同的主體——上帝的無限心與人類的有限心，

p. 355

並因此開展出智思界與感觸界的兩層存有論。而牟先生則是依此架構進一步將有限心與無限心收攝於同一主體，而強調其不同心智的作用，此可說是一種「創造性的詮釋」，因為牟先生對於康德所說現象與物自身之區分為主觀之區分，特別解釋所謂「主觀的」區分，乃是「說實了，主觀只是執與不執的主體所顯的主觀：對執的主體而言為現象，對不執的主體而言為物自身。如是，主觀義乃得極成。」[\[38\]](#)此雖與康德之見解不盡相同，然也不必然與康德之原義相違。因為康德既已指出同一事物可以面對不同的心智而呈現不同的表象，那麼牟先生強調中國哲學儒釋道三教皆可就同一主體的不同心智作用（有限成心、識心與無限智

心、真心對舉)而言其面對對象有不同之呈現(或只成就現象義、或為物之在其自己之呈現),此雖非康德之原義,但亦不見得不可能有此種轉進與強調。

至於現象與物自身之間的區分所以是超越的區分,牟先生認為這關聯著一個價值肯定,牟先生於《現象與物自身》中明白表示:

我現在這書(《現象與物自身》)不是從下面說上去,乃是從上面說下來。因為如果對於我們的感性知性之認知機能,我們不能在主體方面引出一個對照,來把這些認知機能予以價值上的決定,即把它們一封封住,單憑與上帝相對照,則我們不能顯明地知這些認知機能只能知現象,而不能知物之在其自己,而現象與物之在其自己底殊特義亦不能穩定得住,因此,它們兩者之間的超越區分亦不能充分被證成。[39]

如果「物自身」之概念是一個價值意味的概念,而不是一個事實概念,則現象與物自身之分是超越的,乃始能穩定得住,而吾人之認知心(知性)之不能認知它乃始真為一超越問題,而不是一程度問題。[40]

我們由康德的隨文點示好像已朦朧地知道他所說的「物自身」不是一個認知上所認知的對象之「事實上的原樣」之事實概念,而是一個「高度價值意味」的概念。只有如此了解,我們始能了解他所說的現象與物自身之區分是超越的區分。[41]

p. 356

我們通過識心之執來看我們的知性與感性,這是一個價值底觀點,不是「事實之定然」之觀點。這不是人類學劃類底說法。……依我們的說法(實是依中國的傳統),人可是執而不執的。當其執也,他是有限。當其不執也,他是無限。當其執也,他挑起現象而且只知現象。當其不執也,他知同時即實現物自身,而亦無所謂現象。如是,「超越的區分」是主觀的,這主觀義乃得極成,而超越義亦得極成。[42]

亦即我們必須先有一價值的肯定,而後才能判斷何者為識心之執,何者不是識心之執。

或云:天台宗所說的「一念無明法性心」,其無明與法性為同體依即的關係,則將與康德所說之現象與物自身間之超越的區分有所牴觸,[43]然而說無明與法性同體依即是否必然就不能說一念心中之無明與法性

兩面不能存在著超越的區分？無明雖即於法性當體而顯，但一念心顯為無明抑或是法性，兩者之間仍有染淨之別。此即四明尊者知禮強調天台圓教之特別修證乃是：「圓家斷證迷悟但約染淨論之；不約善惡淨穢說也。」此中之染淨即就主觀心體之不同作用而言。無明與法性兩者雖是同體相即，然而當其一念顯為無明虛妄分別時，即是識心面對一切法而執其為現象；當其一念清明空如時，則是真心如實觀照一切法而如實朗現諸法實相，所謂一相無相，即是如相。主觀心體之呈現所以有明與無明之對顯，實已預設一價值的判斷。覺與不覺只就同一主體而言，亦即必須立基於一價值的肯定而後才能有此對照與區分。牟先生曾舉一例加以說明：

說「一色一香無非中道」，這色與香不作色香看，當體即是中道（「即空即假即中」之中道）：這是一個價值意味的色香，透明了的色香，不是有限現實物的色香。（案：此當體即是中道的色香所以是一價值意味的色香乃是因其非由有限的識心所對之現實物，而是當下即於空如法性而如實照見的諸法實相，實相一相，所謂無相，即是色香之如相。）[44]

p. 357

此亦是牟先生所以一再強調「人雖有限而可無限」之深義所在。然雖依同一主體而言其覺與不覺，但覺與不覺終究是不二而二，故亦可依此而言其存在一超越的區分。依此天台宗所據以開展性具圓教的「一念無明法性心」，亦可視為就同一心體面對現象與物自身兩種不同的呈現，由於一念心或顯為無明或顯為明，因之所對應者或是現象或是物自身，其間仍然存在著一超越的區分。

正因無明與法性之間仍存在著超越的區分，因而內在於「一念無明法性心」才有「無明無住，無明即法性；法性無住，法性即無明」之詭辭出現。然而「一念無明法性心」雖仍含有「現象與物自身」的超越區分，卻又不同於「心真如門」與「心生滅門」之相對，必須斷除生滅門的一切虛妄染污法，才能證悟清淨功德法；「一念無明法性心」所強調的乃是「無明無住，無明即法性；法性無住，法性即無明」，明即無明，無明即明之不二而二，二而不二。亦即藉由無明與明之間同體相即的詭譎性化掉其區分相。

依上文所述，則天台宗之一念無明法性心既仍籠罩於「一心開二門」之架構中，而其無明與法性之間在某一意義下仍具有現象與物自身之超越

的區分，無明與法性雖皆無住，然卻不礙其各自為本而立一切法，如此即成就了兩層存有論的思想架構。即於一切無明虛妄而顯現清明法性，則一切法作為心性之迷悟對象時，實有不同的「表象」，如此即成就所謂的淨善穢惡法門。此可依知禮《金光明經拾遺記》卷2所強調的逆順兩番次第生起得到具體說明。[\[45\]](#)又牟先生特就《法華經》所說之十如是說明性具圓教所具之兩層存有論義，其於《現象與物自身》中曾詳細論述：

《法華經》說：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等」。……天台宗解說「究竟等」是就空而為等，就假而為等，就中而為等。如是相，性，體，力，等等皆是「即空即假即中」，故即是「實相」也。實相一相，所謂無相，即是如相。只有佛之一切智，一切種智，乃能就諸法之「如是相，性，體，力等等」，而究盡其實相。其究盡也，是「差而無差，無差而差」地究盡之，不是抽象地單究其「無差」也。但是就「如是相，性，體，力等等」的差別而究之，既可是實相無相地（緣起無性地）究之，亦可以有相地（執有實性自性地）究之。如果是有相地究之，則如是這般的相，性，體，力，等等，便成「法定象」義的相，性，體，力等等，此皆是執也。此計執義的相，性，體，力等等便是「執持義」的法。執者執解，可生物議持者任持，

p. 358

不捨自性。任何法皆有其自性，此「自性」顯是計執義法定象義的自性，因為因緣生法皆空無性故。此計執的性，相，體，力等等，即是康德所說由概念而決定成的。

依是，吾人依超越地形而上的體性，實性，而言「無執的存有論」，即「本體界的存有論」；依計執的，法定象義的（亦內在的）性，相，體，力，等等，而言「執的存有論」，即「法定象界的存有論」。前者成真諦，後者成俗諦。[\[46\]](#)

依牟先生此處之說法，實已非常清楚地說明天台宗之思想仍包含了兩層存有論，當然其所以開展出之兩層存有論乃是依無明與法性同體依即之詭譎性，以及三道即三德的辯證方式而開展，故可視為二而不二，不二而二。亦即藉著「不斷斷」的圓頓止觀以如實觀照一念即具三千所開展出來的不思議境界，因而彰顯「三道即三德」的圓融三諦，此可依荆溪《十不二門·染淨不二門》所說作為具體描述：

若識無始即法性為無明，故可了今即無明為法性。法性之與無明，遍造諸法，名之為染。無明之與法性，遍應眾緣，號之為淨。濁水清水，波濕無殊。清濁雖即由緣，而濁成本有。濁雖本有，而全體是清。以二波理通，舉體是用。故三千因果俱名緣起，迷悟緣起不離剎那。剎那性常，緣起理一。[47]

雖言無明與法性同體依即，然就修觀解脫之究極意義言，最終無明必即於法性，而一是皆為法性如實之呈現，亦即法性即於一切法而顯現諸法實相。依此，兩層存有論之思想架構仍然有其必要性，所不同的是天台宗強調無明與法性同體依即，因此得以開決真心與妄心，所謂「單真不生，獨妄難成，真妄和合，方有所為」（《佛性論》），而充分證成《法華經》所標舉的「開權顯實、發跡顯本」之即權顯實思想，因此其所開展的性具圓教可說是具有兩層存有論的內容而實無兩層存有論的隔絕與定限相。

## 六、結論

本文依「一心開二門」的思想架構對「一念無明法性心」作一檢視，一方面探討了天台宗「一念無明法性心」與「一心開二門」之關係，以及「一念無明法性心」所蘊含之特殊涵義與作用；另一方面亦藉此對照與比較，

p. 359

具體顯現「一心開二門」義理架構對於天台宗性具圓教思想所具有之普遍適用性，而此亦正足以肯定牟先生對此思想架構具有睿智的洞見。顏炳罡於《整合與重鑄》中亦曾指出：

一心開二門是佛家的術語，牟先生把它從佛學的堂奧裡解放出來，使之成為一解釋中西哲學、評估中西哲學的範式，這是佛法之福。[48]

天台宗將佛一代教法分判為藏、通、別、圓四教，同時強調性具圓教必須即於一切權教而開發決了，離開一切權說教法亦無從開顯究竟圓實的教義。依此判教理論，智者曾就十義分判別教與圓教的不同，其中依融、不融作比較時有云：

明融不融者，別教四門，所據決定妙有善色，不關於空；據畢竟空，不關於有。乃至非空非有門亦如是。四門歷別，當分各通。不得意者，作定相取。……

圓門虛融微妙，不可定執。說有不隔無，約有而論無；說無不隔有，約無而論有。有無不二，無決定相。假寄於有以為言端。而此有門亦即三門。一門無量門，無量門一門。非一非四，四一一四，此即圓門相也。

[49]

依此可見圓教之所以為圓，在於其染淨、有無融通而無決定相，所謂「生死即涅槃，涅槃即生死，無二無別」。而此正是「一念無明法性心」所蘊含之特殊義涵，因為無明與法性具有同體依即的關係，所以在某一意義下，天台宗性具圓教所開展的存有論與「一心開二門」所形構的兩層存有論具有相類似的架構；所不同的是，性具圓教實已化除了兩層存有論之間的隔別相，亦可說是具有存有論系統而無系統之定限相。而之所以得以化除存有論的系統相，關鍵在於此種即於當下一念無明法性心而說一切法的性具圓教，實在只是就一切已說教法加以開發決了而令一切法皆得融通無礙，此即《法華經·法師品第十》所彰顯之「開權顯實」的精神，經云：

若聞是深經，決了聲聞法，

是諸經之王，聞已諦思維，

p. 360

當知此人等，近於佛智慧。[50]

依上文所論，我們將《大乘起信論》「一心開二門」的思想架構，與天台宗的「一念無明法性心」思想作一比較，對顯出天台性具圓教亦可說是依某一意義的「一心開二門」而開出某種類型的「兩層存有論」，並由之以彰顯「一念無明法性心」所涵蘊之特殊意義與作用。

p. 361

## The Significances of “the One Single Mind

### Embracing Ignorance

**and Dharma-nature Simultaneously” in T'ien-t'ai  
Buddhism  
—Examined from the Expository Framework  
of  
“Two-Gates-in-One-Mind”**

Yo, Hui-tsen

Associate Professor, the Institute of Philosophy, Nan-Hua Management  
College

**Summary**

The expository framework of "Two-gates-in-one-mind" in *The Awakening of Faith in the Mahayana* expounds both the ontic status of beings and the radicalization of becoming a Buddha. Furthermore, it constitutes the Buddhist "duplex ontology". Mou Tzun-san treated "Two-gates-in-one-mind" as an important philosophical scheme and deduced "duplex ontology" from it seriously. This paper follows Mou T'zun-san approach to examine the very concept of the one single mind embracing ignorance and dharma-nature simultaneously", the central concept of "hsing-chu-yuan-chiao" in T'ien-t'ai Buddhism, and discusses the usefulness and universality of "Two-gates-in-one-mind" as a philosophical scheme. This paper discusses also the concrete contents and the special significances of the one single mind embracing ignorance and dharma-nature simultaneously" in T'ien-t'ai Buddhist canon.

( The present paper was presented at the "Academic Conference on the History and Teachings of the T'ien-t'ai School" on December 16, 1995 )

**關鍵詞**： 1.two-gates-in-one-mind 2.one single mind embracing ignorance and dharma-nature simultaneously 3.phenomena and thing-in- itself 4.duplex ontology

[1] 參看牟宗三先生之《中西哲學之會通十四講》，頁 95，臺北：臺灣學生書局，民國 79 年。

[2] 參看牟先生《現象與物自身》，頁 30，臺北：臺灣學生書局，民國 64 年。

[3] 有關《大乘起信論》之真偽以及作者、譯者究屬誰，歷來多有爭議，本文此處僅單純就此論之所蘊含之思想，探討有關「一心開二門」的思想架構。

[4] 參看牟先生《中國哲學十九講·第十四講》：《大乘起信論》之「一心開二門」，頁 291，臺北：臺灣學生書局，民國 72 年。

[5] 同上引書，頁 293。

[6] 如牟先生在談論「德行底優先性」時所強調者：「知識不及，技藝不及，是能力問題。德行不及是道德問題。前者固亦可恥，但不必是罪惡；而德行不及之愧恥於心則是罪惡之感。故人首先所意識及的是德行；對於德行加以反省以求如何成德而使心安，這亦是首要的問題，而且那亦是最易爲人所首先意識及者。」參看《現象與物自身》，頁 21。

[7] 《大乘起信論》，馬鳴菩薩造，梁·真諦譯，《大正藏》冊 32，頁 575 下。

[8] 同上引書，頁 576 中。

[9] 《現象與物自身·序》，頁 15。

[10] 《大正藏》冊 46，頁 578 下。

[11] 參看《摩訶止觀》，卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 55 上。

[12] 《大正藏》冊 46，頁 579 上。

[13] 參看牟先生《佛性與般若》下冊，頁 816，臺北：台灣學生書局，民國 66 年。

[14] 《大正藏》冊 46，頁 578 上。

[15] 同上引書。

[16] 《佛性與般若》下冊，頁 613。

- [17] 同上引書，頁 614～頁 615。
- [18] 同上引書，頁 619。
- [19] 《大正藏》冊 39，頁 2 中～下。
- [20] 《大正藏》冊 39，頁 19 上。
- [21] 《大正藏》冊 33，頁 920 上。
- [22] 《大正藏》冊 32，頁 576 上。
- [23] 同上引書。
- [24] 同上引書，又此處所說之「三界虛偽，唯心所作」乃是指自性清淨心隨緣起現一切境界，屬於有作四諦。
- [25] 同上引書，頁 578 中。
- [26] 同上引書，頁 579 上。
- [27] 同上引書，頁 579 下。
- [28] 參看知禮《金光明經拾遺記》卷 2，《大正藏》冊 39，頁 23 中。
- [29] 參看知禮《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》冊 46，頁 707 中。
- [30] 《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46，頁 54 上。
- [31] 參看荆溪《十不二門》解「因果不二門」文，《大正藏》冊 46，頁 703 下。
- [32] 此指天台宗所強調之特殊的「即」義，亦即無明與法性「非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即」之同體相即。參看《十不二門指要鈔》卷上，《大正藏》冊 46，頁 707 上。
- [33] 《大正藏》冊 46，頁 703 上。
- [34] 《中西哲學之會通十四講》，頁 104。
- [35] 同上引書，頁 220。
- [36] 同上引書，頁 203。

[37] 同上引書，頁 204。

[38] 《現象與物自身》，頁 17。

[39] 《現象與物自身·序》，頁 5。

[40] 《現象與物自身》，頁 7。

[41] 同上引書，頁 8。

[42] 同上引書，頁 19。

[43] 參看謝大寧〈對牟宗三先生天台思想詮釋的批判〉，《國際佛學研究第四期》（排印中）。文中提出如下的質疑：天台宗所強調之「一念無明法性心」，其「無明與法性必須是同體而相即；那麼如仍欲循康德的結構來詮釋天台，則無明與法性這種相即的關係會不會抵觸到『現象與物自身之超越區分』這個絕對預設呢？」

[44] 《現象與物自身》，頁 18。

[45] 參看注 20 之相關引文。

[46] 《現象與物自身》，頁 45~46。

[47] 《大正藏》冊 46，頁 703 下。

[48] 參看《整合與重鑄》，頁 133。

[49] 參看《妙法蓮華經玄義》卷 9 上，《大正藏》冊 33，頁 788 上。

[50] 《大正藏》冊 9，頁 32 上。