

論《大乘起信論》的「一心二門」

陳利權

寧波市委政系研究室助理調查員

「一心二門」作為《大乘起信論》的綱骨，是《大乘起信論》（以下簡稱《起信》）的最重要的思想之一。要理解它，關鍵是弄清楚「一心」與「二門」的關係以及「二門」之間的關係。本文認為，《起信》所說的「一心二門」，不僅是指「一心」具「二門」、「一心」開出「二門」，而且是指「二門」具於「一心」，收攝於「一心」。

一

《起信》「一心二門」的「一心」，即眾生心，也叫真如或如來藏心，它是宇宙之心，總攝一切法，是世間和出世間，物質和精神的一切現象和本體，同時又是眾生本來具有的成佛的主體和根據。《起信》認為，此「一心」從本體和相用上看，蘊含有兩個方面——心真如門和心生滅門。它說：「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。」[註 1]所謂心真如門，是說心真如是宇宙一切現象的絕對本體，它本身功德圓滿，真實如常，非生非滅，非染非淨。《起信》說：「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。」[註 2]這樣的心真如，《起信》進一步認為有兩種規定。一為「如實空」，指它從本以來，與「一切染法不相應」，「離一切法差別之相」，「無虛妄心念」；二為「如實不空」，「以有自體具足無漏性功德故」，它「常恆不變，淨法滿足」。[註 3]真如如實不空，就是含藏清淨的如來法身，因此又稱「如來藏」。所謂心生滅門，它包括世間和出世間的一切現象，是真如本體的相和用。它無自性，依真如或如來藏而有。《起信》說：「依如來藏故有生滅心。」[註 4]

《起信》以「一心」蘊含有「二門」而開出「二門」，但由此產生的問題是：「一心」（真如）何以能包容這兩個方面呢？對此，《起信》以真如不變隨緣的觀點予以解釋。《起信》認為，真如雖然非生非滅，斷絕言象，但真如不守自性，忽然隨緣而起，名為無明，從而使真如現出生滅變化的森羅現象。真如和無明，一是淨法，一是染法，兩者有所區別，但真如忽然念起，名為無明。無明依真如而起，是真如的一種勢用，它本身沒有自己的本性，所以兩者又是一致的。從此意義上說，「一心二門」之心真如門、心生滅門，也就是「一心」

不變的方面和隨緣的方面。心真如門顯示心的本體、絕對、不動、無差別的方面，心生滅門則顯示心的變現生滅現象，相對、有差別的方面。真如湛然不動，但不礙一切現象生滅不已。一切現象隨緣而起，但真如本體仍是恒靜不動。生滅現象依真如而有，不離真如。同樣，真如雖現起為現象，但這決不是說如來藏自體具有一切世間生死等法，因為真如並不是直接現起現象，現象是由外在的無明所造成的。

以上這種真如為無明妄念所刺激、影響而舉體起動，現出萬有的差別境界，《起信》歸結為阿賴耶識。阿賴耶識亦即生滅心，依止於不生不滅而存在，是不生不滅的如來藏和生滅的無明的和合：「所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿賴耶識。」[註 5]這就是說，不生不滅的真如與生滅變化的現象既截然不同，又兩者不異。一方面，不生不滅的真如就是生滅變化的現象，生滅變化的現象就是不生不滅的真如；不生不滅的真如之外沒有生滅的現象，生滅變化的現象之外也沒有不生不滅的真如。另一方面，真如雖然起動而有生滅變化的現象，但其真性不變，不生不滅的真如與有生有滅的現象劃然有別。由此，不生不滅的真如與有生有滅的妄心和合而成的阿賴耶識，成為一切現象現起的根源。

不難看出，《起信》把如來藏（真如）看成是世界萬有的根源，認為真如擁有一切，也能派生一切，同時又把阿賴耶識即生滅心看作是一切現象現起的根源，如牟宗三所指出，「如來藏真心並不直接緣起生死流轉，直接緣起的是阿賴耶。」[註 6]以此說明世界的生滅變化過程。就前者來說，《起信》所說的是真如（如來藏）緣起論；就後者來說，《起信》所說的又是一種將如來藏與阿賴耶識分成兩截的特殊的緣起論。由此引發的問題是，儘管阿賴耶識依如來藏而存在，以如來藏作依靠，作根柢，但阿賴耶識與如來藏同為一切現象現起的根源，那麼，阿賴耶識與如來藏是什麼樣的關係？能否如有些論者所認為的那樣，構成了雙重的本體論——既以真如心為本體，同時也以生滅心為本體？[註 7]

事實上，從以上我們對《起信》的「一心二門」所述來看，《起信》的「一心二門」，既是指「一心」開出「二門」，這裏的開出是指展開、分立，而不是指發展，因為發展總是意味著新質的出現、新質對舊質的突破；又是指「二門」收攝、回歸於「一心」，因為心真如門和心生滅門不過是從本體和相用上對「一心」的展開。因此《起信》就認為，心真如門和心生滅門是須與「不相離」的[註 8]，不可能是絕對對立甚至是否定的關係。它們猶如水和波浪的關係，既內在同一，又呈現出差異。這誠如牟宗三所指出：「阿賴耶識與真常心（即真如心）雖不一，然亦不異，就其不異而言，亦可說是同質的」，阿賴耶識「現實的本性是生滅染污的，但它同時也具有不生不滅的超越性格」[註 9]。就此來看，《起信》似乎把阿賴耶法與如來藏相對立，提出了雙重的本體論，但實質上，阿賴耶識以真如為本體，它本身並不構成為一個獨立的本體。

二

要充分說明心真如門與心生滅門的關係，還必須聯繫《起信》的基本的理論構架——大乘佛教的不二而二法門。

大乘佛教所說的「不二」，是指超越乎一切相對的兩端而顯的絕對的境地。「不二」，不是指單純呆板的同一或統一，而又蘊含無限的二元分化的可能性。《起信》所說的真如或「一心」，自始至終貫穿著不二的規定。這不但見之於《起信》一開始對真如所作的陳述：「一切法從本以來，離言說相、離名字相、離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如……當知一切法不可說不可念，故名爲真如」[註 10]，而且也展示於真如自身的敷演過程中。例如心真如門與心生滅門的不二，如來藏與阿賴耶識的不二，覺與不覺的不二，真如與無明的不二，色心不二等等。

同時，《起信》又依大乘佛教所認爲的超越乎一切相對的兩端而顯的絕對的境界，隨世俗言說可以有勝義諦與世俗諦此二諦門的分疏，處處展開「不二而二」，又同又異的吊詭義理。例如，心真如原本不二，而又有離言真如與依言真如之分；依言真如原亦假名，而又有如實空與如實不空之分。「一心」原本不二，而又開出心真如門與心生滅門。依究竟平等不二的如來平等法身而有本覺之名，依此便產生覺與不覺之分；本覺又分爲性淨本覺與隨染本覺。法身原屬不二法門，「所謂從本以來，色心不二」，[註 11]然而離於色相而又能現於色相。如《起信》自己所指出：「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，故說爲用。」[註 12]

《起信》此種「不二而二」——不二門與二諦門的相互纏繞作爲基本的理論架構，使得其理論體系呈現出立體而又動態，高低遠近互相融攝的性質。這在「一心二門」上表現得尤爲明顯。一方面，由於不二，勝義諦與世俗諦的區分並無絕對的意義。在「一心二門」的展開敷演過程中，心生滅門不是對心真如門的否定和異化，不過是「一心」的展開狀態。也就是說，所有在世俗諦層次顯現出來的所謂異相、差別，如從無分別心的最勝義諦去看，又不外是妙有實相。同理，如來藏與阿賴耶識，覺與不覺，真如與無明，亦都不具有絕對對立、否定或異化的性質，它們是「一心」的展開而又收攝、回歸於「一心」。另一方面，由於勝義諦與世俗諦的分疏，不變的真如不礙隨緣的生滅心，「一心」可以現起差別、異相而具有豐富的內容，可以充分說明世界萬有的緣起過程。

三

牟宗三指出：「（《起信》的）一心開二門」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。我們可以把它視爲一個公共的模型，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。」[註13]牟宗三對《起信》的「一心開二門」思想予以現代延伸，賦予它以特殊的優越的理論價值，這當然是高屋建瓴的切見，具有極大的啟發意義。

但是，牟宗三在作出這一結論時，似乎有意或無意地忽視了《起信》中「一心開二門」的「開」的含義。依據我們以上的瞭解，《起信》的「一心開二門」有著整個「一心二門」所固有的自我滿足、相對封閉的性質。這裏的「開」不是開新、發展，而是展開，並不具有自我更新、創造性的意義。就此來看，《起信》的「一心開二門」雖可看作是一個具有普遍性的公共模型，但它必須加以改造之後，才具有更為引人的思想活力。這種改造如傅偉勳所指出的，不但在於「一心」所開的不能止於「二門」，可以是（高低）多門，而且在於「一心開二門」的「開」應該理解為自我轉折，自我充實，自我更新，自我創造。[註14]唯有如此，這一具有普遍適用性的公共模型才能融納世界與人生自身具有的開放性、生成性與豐富性。

同時，需要指出的是，《起信》的「一心二門」——「一心」開出「二門」、「二門」收攝於「一心」的義理格局之所以有著靜態的、相對封閉的性質，從本質上來說是由它的宗教信仰目的——「自信己身有真如法」[註15]所決定的。《起信》顧名思義，是為了解眾生發起大乘正信。為了達到這一點，《起信》先驗地抬出一個眾生心，它無例外地具足世間和出世間的一切，它擁有一切，也能派生一切。於是，「一心」包容了「二門」而開出「二門」；同時，「二門」又只能收攝於「一心」，回歸於「一心」。前者是心真如衍生世界的過程，後者則是心真如使眾生從染入淨，由生滅歸於不生滅，達到解脫的過程。因此一方面，由於眾生心圓滿具足，眾生無須別求於人，別求於神，別求於外力，完全有能力自我解脫，自己決定自己的命運；另一方面，則為眾生指出了自我解脫的途徑：既然「依如來藏故有生滅心」，因此眾生雖處於生死流轉之中，但總有如來藏作為依託可獲致解脫，正如風箏由於一線所繫，總可回到大地上一樣。眾生的解脫就在於從心生滅門回到、順入心真如門。對於心生滅門如何順入心真如門，《起信》則指出了無念無相和止觀俱行的具體修行方法。

總結以上所說，本文的主要論點是：《起信》的「一心二門」，不僅是指「一心」開出「二門」，而且是指「二門」收攝於「一心」。「一心」開出「二門」，是「一心」包容了「二門」而分立、展開出「二門」，不能理解為「一心」發展出「二門」。「二門」即心真如門與心生滅門雖有差異，但又內在同一，並不構成絕對對立以至否定的關係。《起信》對「一心二門」的這種規定，即同它的基本理論架構——不二而二法門有密切關係，又是受宗教信仰的內在目的決定的。

【注釋】

[註1] 高振農，《大乘起信論校釋》（中華書局，一九九二年版）第十六頁。

[註2] 同 [註1]，第十七頁。

[註3] 同 [註1]，第二十一頁、二十二頁。

[註4] 同 [註1]，第二十五頁。

[註5] 同 [註1]，第二十五頁。

[註6] 牟宗三，《佛性與般若》（台灣學生書局）第四六〇頁。

[註7] 杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》（江蘇古籍出版社，一九九三年版）第八頁〈導言〉。

[註8] 同 [註1]，第十六頁。

[註9] 牟宗三，《中國哲學十九講》（台灣學生書局）第二九六頁、二九四頁、二九一頁。

[註10] 同 [註1]，第十七頁。

[註11] 同 [註1]，第一一六頁。

[註12] 同 [註1]，第一〇八頁。

[註13] 同 [註9]，第二九六頁、二九四頁、二九一頁。

[註14] 傅偉勳，〈儒家心性論的現代化課題〉下，《從西方哲學到禪佛教》（三聯書店，一九八九年版）第二九一頁。

[註15] 同 [註1]，第八十六頁。