



国学网 &gt;&gt; 正文

打印本页

搜索

搜索

## 牟宗三《大乘起信论》“一心开二门”说辨正

作者：程恭让 [2001-8-9 8:14:57]

引论：牟氏《起信论》“一心开二门”说的提出

《大乘起信论》相传为马鸣菩萨所造，南北朝时来华译师真谛三藏所译。在中国佛教思想发展的历程中，此论是极其重要的根源性经典之一。论中云：“所言法者，谓众生心，是心则摄一切世间法、出世间法，依于此心显示摩诃衍义。”（《大正藏》第32卷，第575页）法者，存有义；摩诃衍者，大乘义。此即把佛教的存有理论落实在众生的心之一法上，由此显示大乘佛教区别于佛教小乘的独特理念。论复云：“依一心法有二种门，云何为二？一者心真如门，二者心生灭门，是二种门皆各总摄一切法。”（同上书，第576页）此中依于众生心之一法开出“真如门”（对于本体界的说明）及“生灭门”（对于现象界的说明）二门，以二门作为说明存有现象、原因、依据等等的理论纲骨。以上二义——将存有论归结于心法，及由心法开出真如、生灭二门——合在一起，即是《起信论》著名的“一心开二门”之说。

《起信论》中此一独具特色的存有论架构，牟先生在晚年阶段的哲学思考中，曾给予极高度的关注。在《佛性与般若》中提出：“盖由《般若经》只言般若作用地具足一切法，而对于一切法却并无一根源的说明，即，只有作用的具足，而无存有论的具足，是故再进而言存有论的具足，由此进一步的说明所必至者。一心开二门，二门各总摄一切法即是存有论的具足也。依心生灭门，言执的存有论；依心真如门，言无执的存有论。是则由实相般若进而言心真如之真常心，此乃由问题之转进所必至者。”（《佛性与般若》上，台湾学生书局印行，第456页。下引此书版本同）这段话中值得注意的有两点：其一，牟先生在此处点示了他所理解的佛教思想史的内在逻辑，即《般若》系统的佛教只是言般若智“作用的”具足一切存有，而未言“存有论的”具足一切存有，《般若》系统对存有的原因、必然性等缺乏根源的说明，欲对存有之原因、必然性等问题作根源的说明，即必然要过渡到包括《起信论》在内的其它系统；其二，牟先生此处把《起信论》“一心开二门”之说所包含的存有论意味，同他在其名著《现象与物自身》中所建构的二重存有论理念融合了起来，二重存有论即是执的存有论和无执的存有论，《起信论》之心生灭门，即是言执的存有论，《起信论》之心真如门，即是言无执的存有论。

“执的存有论”及“无执的存有论”这二重存有论的提出，本是牟先生融通东西哲学，尤其是融通中国儒释道三家与康德哲学的理境，《佛性与般若》援引此说释解《起信论》的义理架构，说明牟先生此时已经注意到《起信论》“一心开二门”之说与中西哲学会通之间的关系。不过，《佛性与般若》是一部解读中国佛教思想史的煌煌巨著，此书思路繁复，“以天台圆教”作为中国佛教思想创造活动的“最后的消化”（《佛性与般若》序，第3页）。尽管牟先生在书中专章讨论《起信论》“一心开二门”之说，对其佛理架构表示了深刻的同情和理解，然而《起信论》此说在佛教教内理论发展及佛教教外哲学会通方面的意义，似乎仍然不够显豁。

在写完《佛性与般若》之后，牟先生的学思仍在步步提升。1978年他为台大哲学研究所诸生讲《中国哲学十九讲》，此系讲座是“对于中国各期哲学”所作之“综述”（牟宗三：《中国哲学十九讲》序，上海古籍出版社，1997年12月第一版，下引此书版本同）。但此书对于中国哲学之材料已有进一步的吸收与消化，特重于阐明各期思想的“内在义理”及所“启发之问题”（同上），所以对于牟氏五十岁以后数十年间所理解和综合的中国哲学史、思想史诸观念，往往有深一层的提炼及进一步的澄澈。如对于《起信论》“一心开二门”说的理解即是如此。牟先生在讲座中专立“《大乘起信论》之一心开二门”一讲，认为“一心开二门”的架构是一个具有普遍适用性的公共哲学模型，他说：“这是哲学思想上一个很重要的格局。这个格局非常有贡献，不能只看作是佛教内的一套说法。我们可以把它视为一个公共的模型，有普遍的适用性。可以拿它来对治一个很重要的哲学问题。这也是我这几年反复思考，才看出来的。”（《中国哲学十九讲》，第274页）《佛性与般若》中点明，《起信论》“一心开二门”的架构“对内对外俱有特别的意义与作用”（《佛性与般若》上，第473页）。这里所谓的“对内”，即是从佛教存有论内在的思想逻辑而言；所谓的“对外”，则是从佛教思想与其它宗教或哲学系统的会通关系而言。因此，本文对牟说的辨正，也就围绕《起信论》学说“对内”及“对外”二方面的意义问题来展开。

佛理内在的发展必然逼显出“真常心”系统吗？

《阿毗达磨大乘经》中提出：“无始时来界，一切法等依；由此有诸趣，及涅 pán 槃证得。”进一步地说，此可作为“一切法”之依据者，即是所谓的“一切种子识”：“由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶，胜者我开示。”（见《摄大乘论》所引，金陵刻经处版，卷一，第3页）这一种子识或阿赖耶识的概念，在《解深密经》中称为“阿陀那识”：“阿陀那识甚深细，一切种子如暴流；我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。”（《解深密经》卷一，南京支那内学院《藏要》本，第9页）关于种子识、阿赖耶识或阿陀那识的存有性质，《显扬圣教论》说为：“阿赖耶识者，谓先世所作增长业、烦恼为缘，无始时来戏论熏习为因，所生一切种子异熟识为体。”（《显扬圣教论》，金陵刻经处版，卷一，第1页）《摄大乘论》亦称：“一切有生杂染品法于此摄藏为果性故，又即此识于彼摄藏为因性故，是故说名阿赖耶识。”（《摄大乘论》，金陵刻经处版，卷一，第3页）因此，印度无著、世亲一系唯识宗学人是偏重从烦恼、杂染的角度认识此深度心识，或“一切法”的依据的，故其理论一般称为“虚妄唯识”思想系统。

《起信论》则提出“众生自性清净心”之说（《大正藏》第32卷，第576页），或“如来藏自性清净心”之说（同上书，第579页），以众生本自具足的如来藏自性清净心作为存有的依据。这种说法在印度佛教经典中也有一些根据，如《胜@②经》中云：“如来藏者是法界藏，法身藏，出世间上上藏，自性清净藏。此自性清净如来藏而客尘烦恼上烦恼所染，不思议如来境界。有二法难可了知，谓自性清净心难可了知，彼心为烦恼所染亦难可了知。”（《胜má n@②师子吼经》，南京支那内学院《藏要》本，第10页）众生内具的如来藏自性清净心是不杂有任何污染成份的清净智心，所以《起信论》这一系理论一般称为“真常心”思想系统。

牟宗三《大乘起信论》“一心开二门”说的一个重点，是要证明《起信论》之真常心理论是佛教内部教义发展的必然产物。他说：“由唯识宗的阿赖耶系统推进至《大乘起信论》的真常心系统，这种推进乃是佛教内部教义的发展中，必然会出现的一种推进。因为顺着阿赖系统中问题的展现，自然会逼显出‘如来藏自性清净心’的思想系统。”（《中国哲学十九讲》，第267页）究竟是阿赖耶系统中何种“问题”的“展现”，使得“真常心”系统代替“虚妄唯识”系统成为一个理论的和逻辑的必然？牟先生举出下面两个问题加以说明。

第一个问题是由说明一切存有的依据这一理论需要逼显出来的。唯识宗以阿赖耶识作为一切法的依止，即是以深度意识中潜藏的各种生命习气作为说明一切存有的原因。但是阿赖

耶识在性质上是偏向虚妄的，故以之作为生死流转的染污法的原因是谛当的，而要以之作为清净功德法的原因，则就十分不伦。当然，虚妄唯识思想系统也见到此种存有论上的难题，所以无著、世亲一系在《摄大乘论》中提出，清净心种子是“从最清净法界等流正闻熏习种子所生。”（《摄大乘论》卷一，支那内学院《藏要》本，第8页）即是说清净功德法生起的直接原因乃是亲闻佛菩萨圣者之清净言音。如此以来，则清净功德法或净化生命活动之原因就不仅是后天的、外在的，而且也是偶然的了。可见，虚妄唯识思想系统对于一切存有原因或根源的说明不谛当、不圆满，必须由更加善巧的存有论模式来替代它。

第二个问题是“成佛有无必然的保障”的问题，也即是佛性观的问题。虚妄唯识思想系统以为无漏净种是后天习闻所得，从理论的逻辑着眼，这系学说是以无漏净种作为众生成佛的根据，无漏净种既然是后天的，成佛的根据亦必然是后天的；无漏净种既然是偶然的，成佛的根据亦必然是偶然的。一句话，在虚妄唯识思想系统中，既然成佛的根据本无必然的保障，则众生是否能够成佛，也就经常需要“碰机会”了（同上书，第268页）。

在《佛性与般若》一书中，牟先生以“般若”与“佛性”两个观念作为纲领来理解佛教思想史。佛教历史上的各种义理系统都是从“般若”、“佛性”两观念发展而出，其中，“般若是共法，系统之不同关键只在佛性一问题。”（《佛性与般若》序言，第3页）所以牟先生乃是扣紧“佛性”问题来理解佛教思想史的内在逻辑的。依对“佛性”问题的不同理路而有两个系统：赖耶系统及如来藏系统（《佛性与般若》上，第453页）。前者是“妄心为主正闻熏习是客”的系统；后者是“真心为主虚妄熏习是客”的系统（同上书，第429页）。“佛性”概念本质上是指成佛的依据，因此佛教各系统存有论学理演进的内在逻辑，即跟理解与解决成佛依据之问题的方式有关。牟先生说：“自《起信论》依《华严》、《密严》、《胜má n @②》、《涅p á n 槃》等言如来藏之真常经而提炼出一个真心后，佛教的发展至一新阶段。就佛教内部言，它实比印度原有的空有两宗为进一步。唯识宗的有宗已比《中观论》的般若学为进一步，以《中观论》无对于一切法作根源的说明故。

《起信论》又比唯识宗为进一步，以唯识宗以阿赖耶识为中心，以正闻熏习为客，成佛的根据不足够故。《起信论》提出真心，成佛始有一超越的根据。”（同上书，第473页）

《中观论》般若学系统对于一切存有的根源缺乏说明，唯识宗阿赖耶系统虽然对存有的根源有所说明，不过它把生命净化的原因视为外在，由此众生成佛的根据即不充足。直至《起信论》系统提炼出了一个“真心”之后，佛教思想才圆足了众生成佛的“超越的根据”。所以，牟先生得出结论：“就佛教内部教义的发展，顺着问题之逼迫，必须往前推进，肯定有一超越的真常心，作为众生成佛的超越根据。因为一旦肯定有一超越的真常心作为成佛的根据，则我们的生命中，先天地即蕴含一种超脱的力量，能够自然发动，而非完全靠后天经验的熏习。如果必须完全靠后天经验的熏习，则遇见佛时可能成佛，若未遇见佛，岂非永无证道成佛之日？”（《中国哲学十九讲》，第268页）

牟先生从佛教内部教义“问题”“逼现”的角度来说明佛教存有论思想演进的逻辑，以此证明《起信论》真常心系统存有论模式，具有必然和超卓的佛理价值。不过他对佛教存有论思想史这种“必然逻辑”的解析，似乎很难经受住以下的驳辩：（一）就第一层次的存有论问题而论，牟先生以为通过“超越的分解”提炼出真心或清净心作为一切法的存有依据，较之阿赖耶识系统以虚妄识心作为一切法的存有依据，在理论上颇能圆善。然而一切存有本来包括生灭性的“染污法”及不生灭的“清净法”二类，以虚妄识心作为一切法的存有依据，用来解释“染污法”的缘起当然颇为容易，但要说明“清净法”的根源则比较困难。不过，这种困难同样存在于如来藏清净心存有论系统中：以真常心或清净心作为一切法的存有依据，在说明“清净法”的缘起时固然颇为容易，而要说明“染污法”的来源则未免捉襟见肘。其实牟先生并非没有看出这层困难，他自己就提到，“有人说如来藏自性清净心与阿

赖耶识两个系统都有麻烦”（同上书，第275页）。不过牟先生把上述平视二系统的态度称作“形式逻辑的头脑”，是“机械的推理态度”（同上）。牟先生的解决之道是：以如来藏自性清净心说明清净法的缘起是采取“直接的方式”，而说明染污法的缘起则“必须经过一个曲折或跌宕”，这个“曲折或跌宕”，即是所谓“无明的插入”（同上书，第276页），由此清净心便把虚妄识心容摄到自己的系统中。可是牟先生承认，当阿赖耶系统在要开清净门时，同样不是象开生灭门那样是直接地开出，而是“必须经过一个曲折的过程才行”（同上），这“曲折”或“跌宕”的方式和真常心系统不同：后者是借助“无明”的插入，前者则是诉诸圣者的言音。不过尽管二种“曲折”或“跌宕”在方式上有些不同，其本性则是一样的：“曲折”或“跌宕”在二家学说中的同样存在，无非暴露二家存有论模式都有内在的“麻烦”而已。如果牟先生能够客观地承认这一事实，则他也就没有充足的理由去宣称以真常心系统取代虚妄唯识系统乃是理论上的逻辑必然。

（二）第二层次存有论问题聚讼的焦点当然是佛性问题。印度的佛性理论虽然五花八门，不过追根而论，则不外乎以指称理体的“空性”诠释“佛性”及以指称生命行为的“行性”诠释“佛性”的二种佛性观，而且这二种佛性诠释在任一学派中都是交叉或互容的。佛性问题还附带地牵涉到一个问题：是所有众生都能够证道成佛，还是有些“一阐提人”（断“善根”者）永无成佛之希望？印度三世纪产生的《涅槃经》甚至在同一部经中就包含前后两个说法，前说以为一切众生悉有佛性，不过应将“一阐提人”除外；后说则以为“一阐提人”亦有佛性，悉可成佛。吕③先生曾将《涅槃经》前后佛性二说的变化，归结为两个方面的原因：一是由于对“佛性”概念诠释的不同，一是由于笈多王朝前后社会现实情况的差异（《吕③佛学论著选集》第4卷，第2179页）。不过这种特异现象的存在也可以说明这样一点：在印度佛教的思考方式中，究竟是从“理”的角度诠释佛性，还是从“行”的角度诠释佛性，究竟是众生悉能成佛，还是有一部分人不能成佛，这些相差甚远的佛性观念是可以并存和兼容的。

依照牟先生的理解，阿赖耶系统将清净功德法的根源归诸佛菩萨外在言音的说法，“有一种坏影响，此即使得‘一切众生皆可成佛’这句话无法充分地被证成”（《中国哲学十九讲》，第279页），因此这个“坏影响”是致命的。但是如前所论，此困难其实根本不存在于印度的佛学思考中。就中国佛性论思想史而论，中国佛性思想所关心的焦点特别集中在印度佛性思想的第二个方面，即在众生是否成佛的方面。“中国人对于真常经所主张之‘一切众生悉有佛性’或‘一切众生皆可成佛的思想’，很容易了解，因为《孟子》一开始即强调‘人人皆可以为尧舜’，同时更指出‘人人皆有圣性’，由于此种心态之相类似，所以中国人较欣赏印度后期发展出来的真常经，也因此，如来藏真常经的思想，在中国产生很大的影响。”（同上书，第272页）。如此说来，则牟先生实相信《孟子》“人人皆有圣性”的思想显然是作了吾人理解和接受印度佛性思想的先在诠释条件。但是既然因为“人人皆有圣性”的既定思想传统使得强调“人人皆可成佛”的如来藏真常经思想“在中国产生很大的影响”，那么如来藏系统的存有论思想之代替阿赖耶识系统的存有论思想，与其说是佛教存有论思想内在演变的必然，就不如说是佛教思想在中国历史文化情境中“坎陷”的必然了。

“一心开二门”架构可以消化康德哲学系统吗？

《佛性与般若》已经特别地注意到，《起信论》“一心开二门”的理论架构，在容摄或会通佛教外的“一切大教”时，具有一种特别的作用。（《佛性与般若》上，第480页）牟先生认为，《起信论》的存有论模式具有“实体性的实用之意味，本体论的生起之架势”，此一存有论特色使得它“对外而言，如《楞伽经》所说，它可以接引愚夫之‘畏无我’，并开引外道之‘计我’。兹再就此点而详言之，即因这一实体性的实用之意味，这一本体论的生起之架势，佛法可以与其他外道以及其它讲本体讲实有之教义（如儒家、道家乃至耶教）乃至一切理想主义之哲学相出入，相接引，相观摩。”（同上）真理是由“一切大

教”彼此之间相互通气、接引及观摩而愈加丰富和各自限制的，佛教理论发展中真常心这一系一个特别的“动相”，就是它具有这种“相出入，相接经，相观摩”的会通作用。

为了说明《起信论》的这种会通作用，牟先生特别吸纳二重存有论之说来进行分析。《摄大乘论》及《成唯识论》构成“妄心为主正闻熏习是客”的赖耶缘起系统，从它以妄心为主这一面来说，此系统积极地展示了“生死流转”这一面存有相；从它以正闻熏习为客这一面来说，它消极地说明了“涅槃还灭”这一面之经验的可能。从它积极展示了“生死流转”这一面来说，其中的遍计执性及染依他性就可以含有一现现界的存有论，即执的存有论；从它消极地展示了“涅槃还灭”这一面来说，在涅槃还灭中既有清净依他的呈现，此即涵有“无执的存有论”。不过因为此系统没有建立成佛的超越依据，故此“无执的存有论”亦不能积极地被建立。由此可见，“无执的存有论”是靠一“无限心之呈现”才是可能的，而依佛家，此无限心即是如来藏自性清净心——真常心，这即过渡到《楞伽》及《起信》之“真心为主虚妄熏习是客”的系统（同上书，第429—431页）。

二重存有论模式的揭出，直接的原因便在于批评、消化或提升康德的哲学。依牟先生之见，现象与物自身（物之在其自己）的“超越的区分”是康德哲学全部系统的重大关键，“是康德哲学最高而又最根源的洞见”，不过由于为西方的哲学传统所限，康德虽有此洞见，却未能在自己的体系中充分地证成之（《现象与物自身》序，台湾学生书局印行，1984年，第2页，第7页。下引此书版本同）。《佛性与般若》并未明确提出对康德哲学的会通问题，不过它既然取用区分现象界与本体界的二重存有论模式来解析《起信论》之义理架构，则它讨论真常心佛学的部分颇关切于对西方哲学的会通问题，这应是此书题中应有之义。

到《中国哲学十九讲》中，牟先生即明确提出，之所以要郑重提出《起信》之“一心开二门”说，就是着眼于《起信》系统在会通东西哲学方面的这种特别作用：“顺着《大乘起信论》‘一心开二门’之提出，我们今天主要说明的，是这个‘一心开二门’的架构在哲学思想上的重要性。因为就哲学发展的究极领域而言，这个架构有其独特的意义。我们可以把它看成是一个有普遍性的共同模型，可以适用于儒释道三教，甚至亦可笼罩及康德的系统。”（《中国哲学十九讲》，第281页）更具体地说，《起信论》“一心开二门”的义理格局“可对治西方哲学中许多哲学问题，最直接相关的是康德的noumena与phenomena的区分，此格局可以消化康德且使之更进一步。”（同上书，第263页）

牟先生一再宣称《起信论》“一心开二门”的架构是“一个公共的模型”，是“有普遍性的共同模型”等等，其实这些说辞语义颇晦，亟需认真的辨正。这里择要而言，姑举数端：

其一，牟先生既然强调《起信论》的义理架构是一个“有普遍性的共同模型”，则这一架构至少当能涵摄佛教内部诸如般若学、唯识学等几个主要的佛理系统，而为各系统的共见通识。如牟先生所见，《起信论》之肯定“如来藏自性清净心”，乃承自《楞伽经》、《胜mán@②经》中的如来藏学说而来，可是即在《楞伽》中对如来藏学说的应用范围，已有如下的简别：“佛告大慧：我说如来藏，不同外道所说之我。大慧！有时说空、无相、无愿、如、实际、法性、法身、涅pán槃、离自性、不生不灭本来寂静自性涅pán槃，如是等句说如来藏已，如来应供等正觉为断愚夫畏无我句，故说离妄想无所有境界如来藏门。”

（《楞伽经》卷二，南京支那内学院《藏要》本，第19页）可见《楞伽》之所以提出如来藏学说，本是针对愚夫“畏无我句”而来。如来藏学说的成立背景中既然含有这种针对性，则其是否具有容摄一切众生或涵摄一切学派的“普遍适用性”，就已十分可疑。实际上，牟先生自己在对《起信论》义理架构的诠释中也不断遭遇“针对性”与“普适性”之矛盾，《佛性与般若》已经提到上面这段经文，且指出如来藏学说具有“实体性的实有之虚样子”，虽然这个“实体性的实有”只是“虚样子”，但是仍须“打散”，“打散”的途径则是“将此

孤悬性之紧张相打散，则必须进至于圆教”（《佛性与般若》上，第478页）。《起信论》之义理架构既然终须被“打散”，而让位于天台圆教，则此一义理架构作为“公共的模型”的普遍性质，就是要大打折扣的。

其二，《起信论》“一心开二门”的架构中，真如门开本体界，生灭门开现象界。在康德，现象界跟认知主体相关，故现象界的开出乃属于知识论的问题。西方哲学传统中知识论问题寓涵的要义是，科学知识究竟对于人类有无必要？中国传统儒佛道三家“在以前，于科学知识这一环，虽皆可，尤其儒家易有，然而因为皆重视上达，故皆未能正视这一环。”（《现象与物自身》，第122页）正因为儒道佛三家都有重视“上达”而忽视“科学知识”的局限，所以设法“开出”现象界，以为“科学知识”奠定哲学的基础，乃是牟先生谋求会通中西哲学的一大思考重心。不过问题是，从《起信论》“一心开二门”架构的“生灭门”，究竟能否圆满地“开出”现象界来呢？

照牟先生之见，由自由无限心“自我坎陷”为认知主体而成立现象界的存有论，自由无限心的这种“自我坎陷”，本质上就是一种“执”的状态，所以“现象界的存有论”亦名“执的存有论”。牟先生把对现象界的这种开显称为“辩证的开显”，这一开显“是以佛家‘执’之观念来融摄康德所说的现象界，并以康德的《纯理批判》之分解部来充实这个‘执’，因为佛家言识之心执是泛心理主义的，重在说烦恼，认知主体不凸显故。”（《现象与物自身》序言，第7页）关于开显现象界的方法，在《佛性与般若》中有大体相同的思路：“此一存有论（按指“执的存有论”，引者），我们处于今日可依康德的对于知性所作的超越的分解来补充之，或积极完成之。所谓补充之，是说原有的赖耶缘起是不向这方面用心的，虽然它有可以引至这方面的因素，如‘计执’这一普遍的底子以及‘不相应行法’这一些独特的概念便是。所谓积极完成之，是说只有依着康德的思路，我们始可把这‘执的存有论’充分地作出来。假定赖耶缘起是一深度心理的分析，我们可在此深度心理分析的底据上凸出康德式的知性之超越的分解，以此来完成执的存有论，即对于经验现象的存在性作一认识论的先验决定。”（《佛性与般若》上，第429页）无论是《现象与物自身》中由“识心之执”所标志的对于现象界的具体开显，还是《佛性与般若》中对“开显”策略所作的进一步提示，似乎都是以赖耶系统对深度心理的分析作为根据，兼纳佛教诸家共同认可的“不相应行法”等固有概念，来融摄康德哲学中的知性系统的。

此外，牟先生一面宣称《起信论》“一心开二门”之架构是一普遍的哲学模式，一面却还是在“二谛与三性：如何安排科学知识”的一讲中，亦即是在阐释般若系统二谛学说及赖耶系统三性学说的地方（《中国哲学十九讲》，第249—265页），来处理所谓“科学知识”的地位问题的。这一安排更加强烈地暗示出，与其说由《起信论》“一心开二门”的架构能妥当地开出现象界并安排科学知识，不如说赖耶系统更具备这种容摄和会通的功能。《起信论》“一心开二门”架构在“开显”现象界问题上的这种无能，也可以如此加以说明：如果我们想妥当地稳住现象界，并确认科学知识不可替代的价值，即必须确认遍计执性“也有相当的谛性”（同上书，第261页），或者说必须确认“知心”的“执”具有不可否弃的价值。《起信论》云：“一切诸法唯依妄念而有差别，若离妄念，则无一切境界之相。是故一切法从本以来，离言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等，无有变异，不可破坏，唯一心，故名真如。以一切言说假名无实，但随妄念，不可得故。”（《大正藏》，第32卷，第576页）《起信论》的“妄念”相当于牟先生说的“识心之执”，《起信论》的理论由“妄念”不经任何中介一下子滑到离一切念的“一心”上，“妄念”对于“一心”在价值上没有丝毫独立性，“生灭门”对于“真如门”在价值上也没有丝毫的独立性。因此，以《起信论》“一心开二门”架构中的“生灭门”开出现象界并安排科学知识的可能性，应是十分微弱的。

其三，牟先生在会通中西哲学的两部著作《智的直觉与中国哲学》及《现象与物自身》中一再地指出，康德关于“现象与物自身”的“超越的区分”之所以不能确立，根本的原因即在于康德囿于西方的思想文化传统，不承认在人身上可有“智的直觉”。由此比照，牟先生晚年之所以特别推重《起信论》“一心开二门”之架构，内中主因当是《起信论》在佛教思想系统中确认了如来藏自性清净心的存在。所以他说：“康德的问题，在于他虽强调人的实践理性，却未肯定人有智的直觉；他不承认人具有《大乘起信论》所肯定的如来藏自性清净心，或如王阳明所说的良知意义的心，甚至如陆象山根据孟子所说的‘本心’。正因为康德不承认人有真常心，所以他所说的‘自由’等理念只是个‘设准’，是无法具体呈现的。”（《中国哲学十九讲》，第282页）康德哲学把“智的直觉”归给上帝，但他同时却超越地假定人有“自由意志”，并且认为自由意志是一种设准，是无法在人的直觉中具体呈现的。如此以来，康德就不仅把实践理性的重要活动——道德活动视为是他律的，而且还使得道德实践严重缺乏自足的动力，如此使得真正的道德却落空了。与此相反，《起信论》经由实践的途径发现人人本具如来藏自性清净心，犹如宋明儒家经由实践途径肯认了良知或本心的存有有一样，“不论是良知或自性清净心都是个‘给予’，而且是可以当下呈现的，如此人才能成圣成佛。”（同上书，第287页）牟先生此处对于佛家式的清净心和儒家式的良知、本心等等，似乎是一体平视的。

不过，这其实是假象。在《现象与物自身》中，牟先生是由“道德的进路”来展露本体的。他说：“吾人只应由道德意识直接来显露道德实体，不必如康德那样通过一因果范畴来思考‘自由之理念’。”（《现象与物自身》，第62页）这种由“道德的进路”来展露本体，具体地说来，即是“先由吾人的道德意识显露一自由的无限心，由此说智的直觉。自由的无限心既是道德的实体，由此开道德界，又是形而上的实体，由此开存在界。我们由自由的无限心之开存在界成立一本体论的存有论，亦曰无执的存有论。”（《现象与物自身》序言，第6页）。可见本体论的存有论或无执的存有论的开出，以“道德意识显露一自由的无限心”最为关键，佛家式清净心的设定性在此只是充当配角而已。

不仅如此，《佛性与般若》且对《起信论》如来藏自性清净心说的不足有一定的批评。《起信论》提出众生内具之“心真如”有二种熏习之用，即“自体相熏习”及“用熏习”，按照《起信论》的理路，此说亦是为着解决众生修行实践中的内在动力问题。其叙“自体相熏习”之义如下：“自体相熏习者，从无始世来具无漏法，备有不思议业作境界之性，依此二义恒常熏习，以有力故，能令众生厌生死苦，乐求涅槃，自信己身有真如法，发心修行。”（《大正藏》第32卷，第578页）所谓“心真如”具备的这种“自体相熏习”，实即承认如来藏自性清净心具有一种内在的影响力量，它在众生生命的内部随时跃动，默默地起作用，故而能引导生命走向净化与解脱。牟先生也承认，《起信论》之真如“自体相熏习”是一种“内在的动力”之学说，不过他批评说：“依如来藏自性清净心而说自发的愿与智以成‘始觉’，得解脱，这种向上超拔不甚是自明的，亦不见得有必然性，是故在佛家，说来说去，总重视外缘始能引导众生向那特殊方向走。是则不如儒家之由道德意识入有自明性与必然性。”（《佛性与般若》上，第466页）《起信论》真常心系统既然终于不能避免“重视外缘”的局限，则由《起信论》“一心开二门”架构中“真如门”来开显本体界的工作，势必也是不甚理想的。

以上三义——《起信论》义理系统适用于对象方面的有针对性，《起信论》“生灭门”的不能稳住现象界，以及《起信论》“真如门”的未免“重视外缘”之嫌——均说明，《起信论》“一心开二门”义理架构在理论的适用范围以及会通康德哲学等问题上，是有不可克服的局限的。如此，则牟先生所谓此一义理架构是“有普遍性的共同模型”之论说，就有必要作出谨慎相应的理解及一定程度的修正了。

字库未存字注释：

@②原字为彡下加曼

@③原字为法的左部右加徵的右部去横

（原载哲学研究1999年12期 作者系首都师范大学东方文化研究所）

作者：程恭让 [2001-8-9 8:14:57]

本条消息被浏览了 [3767] 回



把本页介绍给你的朋友

◎上篇信息: [论智顛一念三千的实相论](#)

>>下篇信息: 已经没有了

[【关闭窗口】](#)

国学网站，版权专有；引用转载，注明出处；肆意盗用，即为侵权。

[web@guoxue.com](mailto:web@guoxue.com) 010-68900123