

簡別天台「一念心」與華嚴「如來藏心」所開展之「兩層存有論」及其義涵——試由牟宗三先生之觀點論述之

南華大學哲學與生命教育學系 兼任助理教授

林妙貞

一、前言

華嚴依「如來藏自性清淨心」而開展出「一心開二門」之思想，牟宗三先生（以下簡稱牟先生）認為，此一思想架構提點出一個由清淨真常心涵攝生滅與真如——即一切「世間法」（染法）與「出世間法」（淨法）——所形構而成之「兩層存有論」：「一心開二門，二門各總攝一切法即是存有論的具足也。依心生滅門，言執的存有論；依心真如門，言無執的存有論。」¹並認為此一格局可視為一個公共模型，而有普遍的適用性²。

因此，本文擬從牟先生之「兩層存有論」觀點，嘗試探析華嚴依「如來藏心」所開展而出之「一心開二門」架構，相應于天台「一念無明法性心」雖一念心而實蘊含兩重存有之特殊義涵作一比較與論述，期能於「一心開二門」之特殊義涵有以啟發。

二、華嚴之「唯一真心」與「一心開二門」思想

華嚴所謂之「真心」，亦即「如來藏自性清淨心」，如《大方廣佛華嚴經疏》云：「一佛真心外無別眾生，以眾生真心即佛真心故。...眾生心外更無別佛，以佛真心即眾生真心故。」³又云：「即如來藏中恒沙佛法，真心為體，真心為體即是理性。」⁴又或言為「真如心」，如《華嚴經》云：「譬如真如，體性堅固。...譬如真如，不可破壞。...譬如真如，性常清淨...。譬如真如，體性寂靜。...」⁵且此「自性清淨心」非但是「唯一真心」，且為一清淨「真常心」，言其「真常」者，為「常恆不變」，「不生不滅」也，

¹ 見牟著：《佛性與般若》上冊，台北：學生書局，1993，頁456。

² 見牟著：《中國哲學十九講——第十四講：〈大乘起信論之「一心開二門」〉》，台北：學生書局，1993，頁291。

³ 見《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA（中華電子佛典2002光碟版），T35，no.1735，p.519，c22。

⁴ 見《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA，T35，no.1735，p.769，b15-16。

⁵ 見《華嚴經》，CBETA，T10，no.279，p.162，b27-c18

如《華嚴經隨疏演義鈔》云：「不生滅者，是如來藏自性清淨心。」⁶又，《大乘起信論》云：

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。⁷

「清淨真常心」雖會為「無明」所染，但此染乃「附著」的染，並無礙於真心之「清淨」、「恆常」、與「不變」。

對於華嚴所謂之「真心」有所了解，吾人可進一步說明依此「自性清淨心」開展之「一心開二門」思想。關於「一心開二門」思想，或源自梁朝真諦所譯之《大乘起信論》。這部論典向來傳為印度馬鳴尊者所造，然而這種說法或為假託菩薩之名以增其權威性的訛傳⁸。其思想內涵主要屬於大乘真常唯心論系的一支，因此，這部論典亦一向被視為乃大乘佛教宣揚「如來藏佛性思想」的代表作品之一。其義理內涵以「一心開二門」之思想為一切法的存在提出一根本的說明。此

⁶ 見《華嚴經隨疏演義鈔》，CBATA，T36，No.1736，p235b。

⁷ 見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p576a。

⁸ 關於《大乘起信論》之真偽問題，無論是譯論者或造論者部分，歷代以來一直有所爭議。例如，隋代均正禪師即認為《起信論》非但不是真諦所譯，並且此論之造亦是假託菩薩之名，實際上乃是地論師所造。（參見均正著《四論玄義》）而後法經奉詔編撰經錄，亦將本論編入疑偽類，同樣不以為此論乃是真諦所譯。民國以來，梁啟超著《大乘起信論考證》一書，重新考證《起信論》非但不是馬鳴尊者所造，而是中國人造的，並認為此論亦非真諦所譯，且其論前智愷所序亦假，甚至唐朝實叉難陀所重譯者亦為可疑。此外，支那內學院歐陽竟無等則從義理方面認為起信論與唯識學不相合，故非馬鳴所造；而至王恩洋、呂澂等人更直斥此論為偽造了！然關於此一問題，牟先生則認為：「有人說大乘起信論是中國人偽造的；也有人說此論出現在中國，是在中國造的，其實這些說法均很籠統。因為若說中國人偽造的，那究竟是那個人所造的呢？至於說是在中國造的，則不必然不是中國人偽造的，亦即『在中國造的』與『中國人偽造的』是不相同的，因為在中國的都不一定是中國人。依我個人的推斷，其實就是真諦三藏所造的。真諦三藏是梁大同年間，從印度來的僧人，在中國弘揚唯識思想。大乘起信論被標為是馬鳴菩薩所造，其實這是假託菩薩之名，以增加論典之權威性。至於被標為是真諦譯，其實據我看就是真諦所造；當然不一定只是真諦一個人所造，也許有許多中國和尚幫他的忙。何以能推測大乘起信論是真諦三藏所造？因為真諦三藏的思想就是想融攝阿賴耶于如來藏的，而大乘起信論正是這種融攝之充分的完整的展示。」（見牟著：《中國哲學十九講》，頁289-290。）無論其說究竟為何，本文僅止於探涉有關此論中所提出之「一心開二門」的思想格局，及其於哲學思想上所透顯出之特殊義涵，因此，關於其真偽問題之辨，即非本文所亟欲探論之範圍，是故不擬於此深明。倘讀者有興趣研究，亦可另行參看〈大乘起信論真偽辯〉（此文現已收入《大乘起信論與楞嚴經考辨》一書中，台北：大乘文化出版社，《現代佛教學術叢刊》第35集），以及張心澂所著《偽書通考》等書。

所謂「一心」，即「如來藏自性清淨心」，也就是指超越的「真常心」；「二門」，即「心真如門」與「心生滅門」。《大乘起信論》「顯示正義」總說此「一心開二門」云：

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。⁹

依上可知，《大乘起信論》認為，一切法皆依止於一超越的真常心，而所謂「一切法」，即泛指生死流轉的一切染污法，以及清淨無漏的一切功德法，這一切法的兩面，即無論清淨或染污都依止於這個「如來藏自性清淨心」。這亦意謂，從此「如來藏自性清淨心」即可開出二門，——若一切法生滅流轉，則即「心生滅門」；若一切法寂靜涅槃，則即「心真如門」。然而，此二門雖是分門別論，實際上卻非一心同時即開二門，因為，此二門「不相離故」，因此各能總攝一切法，這「各能總攝一切法」之義涵，牟先生曾釋之云：

一心雖開二門，然任一門皆可『各總攝一切法』。生滅門是流轉地總攝一切法。真如門是還滅地總攝一切法。但『還滅』是就生滅門所流轉地起現的一切法而還滅之，因而總攝之，並不是有另一套法為其所總攝。『心真如』是就『心生滅』而如之，因而成為心真如。心真如即是心生滅法底實相，並不是離開生滅法底空如性而別有一心真如也。分別說，有二門。就二門不相離而說其各總攝一切法，則是圓融地說。¹⁰

亦即，「各得總攝一切法」的意思，即因「生滅門」是就心所起現之一切染執法而言，故若能「蕩相遣執」，即就生滅門中之一切生滅流轉法而「還滅」之，則「心真如」將因「心生滅」如之而成，「生滅門是流轉地總攝一切法，真如門中則是還滅地總攝一切法。還滅地總攝一切法，則一切染執有相法皆轉成一相無相之無漏功德法。法只是這一套法，所爭只在執與不執而已。」¹¹這亦較唯識宗以真如門僅涵攝清淨真如法性，而生滅門也只收攝生滅流轉法事更為開闊。

至於「真如心」之義涵，《大乘起信論》續云：

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，若離妄念，則無一切境界之相。是故一切法從本已來，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。以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得

⁹ 見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p576a。

¹⁰ 見牟著《佛性與般若》上冊，頁455。

¹¹ 同上揭書，見頁467。

故。言真如者，亦無有相，謂言說之極，因言遣言，此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真故，亦無可立，以一切法皆同如故，當知一切法不可說不可念故，名為真如。…此真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。¹²

簡言之，此所謂「心真如」者，即是「心性」之「不生不滅」。「心性」即「心真如性」。心之真如性即法之真如性，以其總攝一切法，故亦是「一法界大總相法門體」。牟先生釋此云道：

「一法界」者，統一切諸法而為一整一法類，就此整一法類而言「一整一法界」也。……「大總相」亦就是平等性（絕對的普遍性）。「大」者，相應總法界之總（整一）而言也。是故心真如者即是一法界底大總相而且同時亦即是一切法門之體也。每一法是一門，故云「法門」。心真如是一切法門之體，此「體」是剋就空如性說，亦如言以空為性。心真如之真心就是一切法門之如性、真性、實相，而實相一相，所謂無相，故就如性、真性、實相，而說「體」，此體字是虛意的體，非有一實物曰體也。¹³

亦即，「真如心」是一切法離一切相之平等心、普遍性，亦是無可變異，無所動搖，不可言說，不可意念，如實「空而不空」¹⁴，自體具足無量無漏性功德法之清淨心。故而此「心真如門」亦即是由「如來藏自性清淨心」所直接流露而開出之者。

然則，既然從「清淨真常心」所流露之一切法都是清淨無漏的性功德法，何來生滅流轉的染污法？《起信論》續云：

¹² 見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p576a。

¹³ 見牟著《佛性與般若》上冊，頁457。

¹⁴ 所謂「空而不空」，如牟先生所云：「空不空皆就心真如之真心說。空是遠離妄念所起的一切計執——差別相。不空是真心這個法體恆常不變，而且具足無量無漏性功德。……此真心一方既是空，一方又是不空，空與不空融而為一，此即是中道。」（見牟著《佛性與般若》上冊，頁459。）而言其「自體」者，以緣起法雖無自性，但以此空而不空，實相無相之真心為體，是則此真心亦即是有自性、自體的。牟先生云：「此真心本身就是性就是體，因而這就是它的自性，它的自體。它雖然可以是作用的無心之心，亦無有相，亦無可立，然而它畢竟是一個實體性的心。只有這樣的心始可說『有自體』。緣生無性，以空為性。但我們不能說有實體性的空，此所以又說『空空』，以空為抒義字，非實體字故。」（同上）

心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿賴耶識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法，云何為二？一者覺義，二者不覺義。¹⁵

關於「心生滅門」，這裡提出一個名相，叫作「阿賴耶識」。依如來藏心所開二門之「生滅門」中，心生心滅乃以此「阿賴耶識」為根本。那麼，「阿賴耶識」又是什麼呢？依傳統唯識宗（虛妄唯識）的說法，「阿賴耶識」乃一切法的根源，即一切法皆依止於此「阿賴耶識」，《阿毘達磨大乘經》有頌云：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」¹⁶復於此中又頌曰：「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。」¹⁷此「無始時來」之「界」即「阿賴耶識」，同時它也是一切染淨法之依止¹⁸。然而實際上，「阿賴耶識」只是一個虛妄的生滅識，依《解深密經》所云：「阿陀那識甚深密，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」¹⁹此種子識既如瀑流一般，雖無覆無記地任運現行，卻無日可止，無時可停。是則阿賴耶識根本只是剎那生滅的虛妄識心，其體性亦不過只是染污心識，並非常住不變的清淨智心。及於《大乘起信論》中，則將「阿賴耶識」說是「不生不滅與生滅和合，非一非異」，「能攝一切法，生一切法」者，所謂「不生不滅」，指的即是「如來藏自性清淨心」，而所謂「生滅」則指的是「生死流轉法」，不生不滅與生滅和合起來，不一不異，就叫作「阿賴耶識」。故而說「阿賴耶識」是由生滅與不生不滅和合而成，即是說它具有超越與現實之「雙重性」，成為擺盪於理想世界與現實世界之間的連結線。牟先生於此即曾說道：

所謂阿賴耶兩頭通，乃是指阿賴耶有其超越性格，亦有其內在的性格，此即表示阿賴耶具有雙重性。……依唯識宗阿賴耶系統，阿賴耶識只有一性，即虛妄的染污性，而沒有超越的清淨性。但是在大乘起信論中，阿賴耶套進來，被說成是「不生不滅與生滅和合，非一非異」，則其具有雙重性甚顯。就阿賴耶和合識如實觀之，它現實的本性（即內在性格）是生滅

¹⁵ 見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p576b。

¹⁶ 《阿毘達磨大乘經》又作《阿毘達磨經》、《大乘阿毘達磨》。此經之梵本、藏譯本、及漢譯本俱已不存，現僅存於瑜伽派之論書中。本文引自《宗鏡錄》，CBETA，T48，No. 2016，p692b。

¹⁷ 同上註。

¹⁸ 在唯識系統，此「無始時來」之「界」指的是「阿賴耶識」，以其為一切染淨法之依止；而同樣的，於如來藏系統，此「界」則亦能意謂其一切法所依止之「如來藏自性清淨心」。

¹⁹ 見《解深密經》，CBETA，T16，No. 676，p692c。

染污的，但它同時也具有不生不滅的超越性格，雖然在現實中尚未顯現出來，卻是一直在隱伏著，所以我們說阿賴耶識是兩頭通的。²⁰

「阿賴耶識」既具有雙重性，則其與真常心之間即是不一亦不異的關係。就其內在之性格而言，它乃是會隨染污法起現生滅流轉的妄識心，故而與清淨心乃不一；然就其超越的性格而言，它又可通向自性的真常心，依止於清淨的如來藏心，是以又與其不異。故而「生滅染污法只是憑依如來藏起現，並非從清淨的如來藏直接生起」²¹，生死流轉法之依止於如來藏自性清淨心乃只是「間接地」依止，而非直接地依止。我們只能說由「自性清淨心」可以直接生出一切清淨無漏的性功德法，而不能說由此真常心亦能直接生出一切生滅流轉的染污法。

了解原來生滅流轉法只是透過阿賴耶識「間接地」依止於如來藏心之後，那麼，我們便要再進一步去追問，生死流轉因何而起呢？原來，這全都是因為「無明風動」所致。《起信論》云：

一切心識之相皆是無明，無明之相，不離覺性，非可壞，非不可壞。如大海水，因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性。若風止滅，動相滅，濕性不壞故。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相，不相捨離。而心非動性，若無明滅，相續則滅，智性不壞故。²²

眾生的自性原本都是清淨無染的，然而只要一念不覺，隨即昏沈，隨即墮入無明。而《起信論》將此一念無明喚作「風動」，倘若無明風一吹，原本平靜的心湖隨即起現波動，此漣漪波痕原非水的本性，只因風吹所動，產生無端的波紋，故而只要無明風一停止吹動，波紋即刻消滅，回復原本清澈寧靜的心湖。因此，「唯一真心」不但是眾生從本以來之超越根據，並且具有轉染成淨之熏習力，如《起信論》續云：

真如熏習義有二種。云何為二？一者自體相熏習；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。²³

《大乘起信論》既肯定此唯一清淨真如心為一切染淨法之所依止，並由之以說明熏習「轉染成淨」之可能。即染法得以真如法熏習，則妄心斷而後方顯真如，如《起信論》復云：

²⁰ 語見牟著：《中國哲學十九講》，頁294。

²¹ 見牟著：《中國哲學十九講》，頁297。

²² 語見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p576c。

²³ 見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p 578b。

復次染法，從無始以來，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。²⁴

是則依此而言，唯一清淨之真如心即與無明染污為二，亦即必斷除一切生滅流轉之染污法，而後方顯唯一清淨真如。

三、「一心開二門」思想架構之義涵與「兩層存有論」之開顯

依上可知，由《大乘起信論》所肯定一超越的「真常心」作為其成佛的先根據，就將唯識宗所說的虛妄阿賴耶識融攝於如來藏自性清淨心之中，並因而使唯識宗憑藉一個需靠「後天薰染」的「無漏種」，作為其成佛根據的理論再更往前推進了一步²⁵。除此之外，由《大乘起信論》所提出「一心開二門」之思想格局亦為哲學思考提供了一個重要的貢獻，意即由「一心開二門」之思想架構所開顯出之重要義涵，如牟先生所道：

《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

²⁴ 見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p 579a。

²⁵ 就唯識系統而言，「阿賴耶識」只是一個虛妄的生滅識，順「阿賴耶識」而下，只能說明一切法的生滅流轉，卻無法說明清淨無染的功德法。《成唯識論》云：「然本有種，亦由熏習，令其增盛，方能得果。故說內種定有熏習。其聞熏習，非唯有漏，聞正法時，亦熏本有無漏種子，令漸增盛，展轉乃至生出世心，故亦說此名聞熏習。」（見《成唯識論》卷二，CBETA，T31，No. 1585，p9a。）既然其清淨功德法乃根源於「無漏種」而來，而「無漏種」卻需靠後天的正聞熏習成就，則其清淨功德法之無漏並無先天之必然性，故其成佛之根據亦無必然之保障。是以如來藏系之肯定一先天超越的「如來藏自性清淨心」以作為成佛之根據和保障，乃是較唯識阿賴耶系統更往前推進了一步。

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。²⁶

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」。²⁷

依牟先生之意，《大乘起信論》之「一心開二門」思想不僅解決了關於一切法的存在之根源性的問題，更具意義的，是這個思想的架構提供了哲學思想上一個普遍適用的公共模型；這個公共模型，不僅適用於闡發儒釋道三教的精義，同時也能夠籠罩康德的哲學思想體系；而這個普遍性的公共模型之所以甚具意義，就在於其乃是就「哲學發展的究極領域」而言，意即，乃是就其具有「實踐的形上學」之義涵而言。

什麼是「哲學發展的究極領域」呢？就牟先生的意思，這個「究極領域」所指的「應是關聯著道德的實踐、自我生命的實踐或人生的究竟解脫而言」²⁸，牟先生曾於《現象與物自身》中談論「德行底優先性」時道：「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；而德行不及之愧疚於心則是罪惡之感。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，而且那亦是最易為人所首先意識及者。故即使求知，亦是首先求這種知，此即宋明儒所謂『德性之知』。」²⁹可見，一切思想學問唯有關聯著自我的道德實踐，生命的實現與究竟解脫之問題，切實透過「下學而上達」以實踐這個「生命的學問」，才能將人的有限生命從桎梏中劃破開來，上達而證求其無限。這一點，才是哲學思考真正的究極目的。

故而，就如來藏自性清淨心所開出之二門而言，它一方面說明了現象世間一切生滅流轉的變化——心生滅門；同時另一方面，它也指出了一條通往清淨解脫的依據與道路——心真如門。因而，「一心開二門」之思想實已觸及了一切法存在之「形上」依據，它除了說明現實人生的一切生死流轉與理想世界之清淨無染外，並嘗試說明如何由煩惱雜染的「現實世間」（生滅門）轉化而為清淨無染之「理想世間」（真如門）的具體實踐方法。「依大乘佛教思想之發展而言，此亦

²⁶ 見牟著：《中國哲學十九講》，頁291。

²⁷ 見牟著：《中國哲學十九講》，頁298。

²⁸ 援引自尤惠貞：〈「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〉，《國立中正大學學報》，6卷1期，1995，頁99。

²⁹ 參見牟宗三：《現象與物自身》，頁21。

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」。³⁰「轉識成智」即是具體的道德實踐。而這種如何由有限的生命存在轉化而為究極無限之生命境界的實踐思想，亦即關聯著「覺悟成佛如何可能」的自我實現問題，就是牟先生之所以特別重視此一思想架構之義涵，且肯定其乃屬於「實踐的（道德的）形上學」，而非「理論的（知識的）形上學」的緣故了。

換言之，由「一心開二門」所開顯之特殊義涵，除了說明一切法之存在根源與情形³¹外，之所以可視之為哲學上之普遍性的公共模型，更在於其確實觸及了超越與現實，亦即理想世界與現實世界之間的問題與關聯。此一思想的架構提點出一個由清淨真常心涵攝生滅與真如——即一切「世間法」（染法）與「出世間法」（淨法）——所形構而成之「兩層存有論」：「一心開二門，二門各總攝一切法即是存有論的具足也。依心生滅門，言執的存有論；依心真如門，言無執的存有論。」³²而此架構模式，於哲學思想上具有一公共普遍性，即蘊涵康德所說之由「現象」與「物自身」而形構成之「感觸界」與「智思界」兩層存有論。即牟先生於《現象與物自身》中所言：

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，亦曰實踐形上學。此是哲學之基型（或原型）。³³

亦即，由真如門中所涵攝之一切清淨功德法，可視之為由如來藏心（無限智心）所成就之「物自身」——「無執的（本體界的）存有論」；而從生滅門中所流轉之一切生死染污法，則可視為由虛妄識心（有限心）所拖帶而出之種種「現象」——

³⁰ 見尤惠貞：〈「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〉，頁99。

³¹ 《大乘起信論》說明真如與生滅之一切法存在的情形道：「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，一切菩薩皆乘此法到如來地故。」（參見《大乘起信論》，CBATA，T32，No.1666，p575c-576a。）

³² 見牟著《佛性與般若》上冊，頁456。

³³ 見牟宗三《現象與物自身》，頁15。

「執的（現象界的）存有論」，以此而開顯出「兩層存有論」。

四、天台「一念無明法性心」所蘊涵之「兩層存有論」

（一）天台「一念心」之義涵

關此「一念心」，智者《摩訶止觀》（以下簡稱《止觀》）云：

界內外一切陰入皆由心起，佛告比丘，一法攝一切法，所謂心是。論云，一切世間中，但有名與色，若欲如實觀，但當觀名色。心是惑本，其義如是。若欲觀察，須伐其根，如灸病得穴，今當去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰。識陰者，心是也。³⁴

又知禮《十不二門指要鈔》（以下略言《指要鈔》）云：

今為易成妙解妙觀故，的指一念，即三法妙中特取心法也，應知心法就迷就事而辨。…四念處節節皆云觀一念無明心，止觀初，觀陰入心九境，亦約事中明心，故云煩惱心病心乃至禪見心等，及隨自意中四運心等，豈非就迷就事辨所觀心。³⁵

由《止觀》，所言「觀心」者，「識陰」也，又云：「觀陰入心九境」³⁶，且《四念處》亦云：「觀一念無明心」³⁷，此處知禮則更明言，「一念心」乃「就迷就事而辨」。可知，天台圓教所謂之「一念心」，乃陰識心、煩惱心、剎那心，而非凝然真如心³⁸。然天台圓教所言之「一念心」雖是陰識心，卻與於五陰中所

³⁴ 見《摩訶止觀》（卷9）（CBETA, T46, no.1911, p.52, a25-b1）

³⁵ 見《十不二門指要鈔》（卷1），（CBETA, T46, no.1928, p.706, b18-27）

³⁶ 《摩訶止觀》（卷9）云：「此十種境始自凡夫正報終至聖人方便，陰入一境常自現前，若發不發恒得為觀，餘九境發可為觀，不發何所觀。又八境去正道遠，深加防護，得歸正轍，二境去正道近，至此位時，不慮無觀，薄修即正。」（見CBETA, T46, no.1911, p.49, c4-8）可見此十境皆就迷就事說心。

³⁷ 智者《四念處》云：「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。」（見CBETA, T46, no.1918, p.578, a29-b2）

³⁸ 華嚴所解之「心」，乃凝然真如心，即如來藏自性清淨心，或云真性、真常心。如《華嚴經隨疏演義鈔》云：「不生滅者，是如來藏自性清淨心。」（CBETA, T36, no.1736, p.235, b14-15）凡此皆非天台所云之「心」，故知禮斥山外諸師云：「有人解今一念，云是真性，恐未稱文旨。何者，若論真性，諸法皆是，何獨一念。又諸文多云觀於己心，豈可真理有於己他。」（見《十不二門指要鈔》（卷1），CBETA, T46, no.1928, p.706, b28-c1）

說之識陰為「識心」不同，亦與唯識中分說八識之「妄識」不同，因為，上述兩種「識心」（陰心、妄心）皆為「思議」之心，由此「思議心」所生之法，皆為思境法，即思議之境，非今天台所觀心。見智者《止觀》云：

觀心是不可思議境者，此境難說，先明思議境，令不思議境易顯。思議法者，小乘亦說心生一切法，…乃是有作四諦，蓋思議法也，大乘亦明心生一切法，謂十法界也，若觀心是有有善有惡，…此之十法邈迤淺深皆從心出，雖是大乘無量四諦所攝，猶是思議之境，非今止觀所觀也。³⁹

荊溪《止觀輔行傳弘決》（以下略言《輔行》）釋此云：「由大小乘皆云心生，以教權故不云心具。」⁴⁰是而可知，就天台而言，無論大小乘，皆以「心」能「生」一切法，一切法為「心」所「生」，心法互別而為能所，是故心是「思議心」，而法則為「思議法」，故《止觀》闡云：「若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。」⁴¹則天台圓教所謂之「一念心」，即非能「生」一切法者，亦非一切法為心所「含」，而為「不可思議心」具「不可思議境」。如《止觀》所云：

縱亦不可橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故，非縱非橫非一非異玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱為不可思議境意在於此。⁴²

又云：

若法性生一切法者，法性非心非緣，非心故而心生一切法者，非緣故亦應緣生一切法，何得獨言法性是真妄依持耶。若言法性非依持，黎耶是依持，離法性外別有黎耶依持，則不關法性。若法性不離黎耶，黎耶依持即是法性依持，何得獨言黎耶是依持。又違經，經言：「非內非外亦非中間，亦不常自有。」又違龍樹，龍樹云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因。」…當知四句求心不可得，求三千法亦不可得。既橫從四句生三千法不可得者，應從一念心滅生三千法耶，心滅尚不能生一法，云何能生三千法耶。若從心亦滅亦不滅生三千法者，亦滅亦不滅，其性相違，猶如水火二俱不立，云何能生三千法耶。若謂心非滅非不滅生三千法者，非滅非不滅，非能非所，云何能所生三千法耶。亦縱亦橫求三千法不

³⁹ 見《摩訶止觀》（卷9）（CBETA, T46, no.1911, p.52, b19-c6）

⁴⁰ 見《止觀輔行傳弘決》（CBETA, T46, no.1912, p292, c16）

⁴¹ 《摩訶止觀》（卷9）（CBETA, T46, no.1911, p.52, a14-15）

⁴² 《摩訶止觀》（卷9）（CBETA, T46, no.1911, p.52, a15-18）

可得，非縱非橫求三千法亦不可得，言語道斷心行處滅，故名不可思議境。⁴³

依上所闡，一切法（三千法）非緣生、非真妄心生，更非依法性所生、黎（賴）耶而生，換言之，「一念心」之「不可思議」者，乃非心「生」一切法，亦非心一時「含」一切法，亦縱亦橫求三千法不可得，非縱非橫求三千法不可得，而祇「心是一切法」，「一切法是心」，即「心具一切法」之「不可思議境」。故《止觀》云：

夫一心具十法界，一法界又具十法界百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。⁴⁴

可知，「一念心」即具「十界百界千如三千世間」⁴⁵，亦即「一念心」即具「三千法」。簡言之，圓教「一念心」之特質，即其「不思議」而為「不思議境」者，乃以「一心具一切法」，「一念心具三千」。

是故即此而言，「一念心」雖是陰識心、煩惱心、剎那心，實際卻是即具一切法，一念具十法界三千世間法之「一念三千」，故言其是「非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言」之不可思議境心。所以「不可思議」，是由於它「祇心是一切法，一切法是心」，非縱亦非橫，十法界三千世間法，並非由一心所生，亦非一時具於一心之中，不可以言說，非可以識識。故智者《四念處》又云：

若約識為唯識，論者破外向內，今觀明白十法界皆是一識。識空，十法界空；識假，十法界假；識中，十法界中，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。⁴⁶

⁴³ 《摩訶止觀》（卷9）（CBETA, T46, no.1911, p.54, a29-b28）

⁴⁴ 《摩訶止觀》（CBETA, T46, no.1911, p.53, a9- p.54, a9）。

⁴⁵ 所謂「十法界三千世間」者，即十法界詳展之而為三千世間也。蓋一一法界皆具十法界，即成百法界。而百法界之每一法界皆具有十種眾生世間、十種五陰世間、十種國土世間，共三十種世間。故此三十種世間於百法界中即成三千世間也。（參見《摩訶止觀》卷第五上。CBETA, T46, no.1911, p.54 a。）

⁴⁶ 見智者大師《四念處》「圓教四念處」語。（CBETA, T46, no.1918, p.578, c18-26）

《輔行》釋云：

若色心相對，則有色有心，論其體性，則離色無心，離心無色。若色心相即，二則俱二，一則俱一。故圓說者，亦應得云唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸，何但獨得云唯識耶？若合論者，無不皆悉具足法界。…若約識為唯識，攬外向內，令觀內識皆是一識。識既空已，十界皆空；識若假者，十界皆假；識若中者，十界皆中。專於內心觀一切法，觀外十界即見內心。是故當知若識、若色皆是唯色；若識、若色皆是唯識。雖說色心，但有二名，論其法體，祇是法性。⁴⁷

意即，若觀心十法界，則十界法無非一識，此是破外（法）向內（心），攬外向內，亦即，就十法界法而觀，識空，一切法皆空，識假，一切法皆假，識中，一切法皆中，故識色色識，識色不二，是則可言「若色若識，皆是唯識；若色若識，皆是唯色」⁴⁸，即一切法趣識、趣色，亦趣不過，即一切法，即空、即假、即中。是故智者即云，若就此圓說色心兩名，則色心不二，只是法性。故「不可思議一心」具「一切因緣所生法」，而十法界三千法，亦得具於「一念無明法性心」而圓說「唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸、唯識」⁴⁹。故智者《止觀》又云：

一念心起即空即假即中者，若根若塵並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道。…。當知一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相，非三而三三而不三，非合非散而合而散，非非合非非散，不可一異而一異。…此一念心不縱不橫不可思議。⁵⁰

既因緣所生（陰入）心，即空、即假、即中，則若根若塵並是法界，則「無明法性十法界即是不可思議一心」，而更可言，「一念無明法性心」即具十法界，「一念無明法性心」即具三千，「一念無明法性心」即具一切法。由此可知，依天台圓教所說之「一念心」，實即是將唯識宗所說之識心更進一層開發決了⁵¹，而為圓說下「具一切法」之「一念無明法性心」。

（二）「一念無明法性心」所蘊涵之「兩層存有論」

⁴⁷ 見荊溪：《止觀輔行傳弘決》。（CBETA, T46, no.1912, p.388, a21-b3）

⁴⁸ 見同上註。

⁴⁹ 語見《四念處》。（CBETA, T46, no.1918, p.578, c8-9）

⁵⁰ 見《摩訶止觀》。（CBETA, T46, no.1911, p.8, c24- p.9, a5）

⁵¹ 「開發決了」，「開」，亦即「開權顯實」；「發」，亦即「發跡顯本」；「決了」，即就囿於權而不了實者，暢通而了之。此意可詳見牟著《佛性與般若》下冊，釋「開權顯實，發跡顯本」處。見上引書，頁589-591。

由上所述可知，天台之「一念心」既為圓具一切法之不可思議「一念無明法性心」，則「一念無明法性心」即具一切法，亦可言「從一念無明法性心立一切法」，亦即，一切法乃「無明」與「法性」同體依即而具，如《輔行》云：「無明即法性，法性即無明，體同名異，相對立稱。」⁵²又，《維摩經玄疏記》云：

是煩惱說法性體別，則是煩惱法性自住，俱名為自，亦可云離煩惱外別有法性法性為他，亦可法性為自離法性外別有煩惱煩惱為他，故二自他並非圓義，以其惑性定為能障，破障方乃定能顯理，依他即圓者，更互相依更互相即，以體同故依而復即。⁵³

同體者，即指無明與法性當體即是，意即，「無明無住」，無明「當體」即是法性，非離無明外，別有法性；反之，「法性無住」，法性「當體」即是無明，非離法性外，別有無明，故無明與法性，同體「依而復即」。對此牟先生即云：「此種來回地『相即』明法性與無明非異體，乃即在『不斷斷』⁵⁴中而為同體之不思議境也。…此『一念心』（無住本）從無明處一骨碌即是法性，從法性處一骨碌即是無明：未動無明而言法性，未動法性而言無明。法性與無明在『不斷斷』中相即為一，即成『一念無明法性心』⁵⁵」。

就上所言，無明與法性，同體相即，故「從一念無明法性心立一切法」，意即從無明立一切法，亦可言從法性立一切法，如智者《金光明經玄義》云：

初從無住本立一切法，夫三德者名秘密藏，秘密藏顯，由于三寶，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「從無明立一切法」者，一切眾生無不具于十二因緣，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，入于三德，即成秘密藏也。是為逆順次第甚深無量義。⁵⁶

由三道即三德，輾轉即為「從法性立一切法」之「法性無住，法性即無明」；且由三德即三道，輾轉即為「從無明立一切法」之「無明無住，無明即法性」。上

⁵² 《止觀輔行傳弘決》。（CBETA, T46, no.1911, p.217, c24-25）

⁵³ 引見於《維摩經略疏垂裕記》。（CBETA, T38, no.1779, p.830, b16-21）

⁵⁴ 「不斷斷」，意即「不思議斷」、「圓斷」。也就是不客觀地斷除一切惡法而主觀地即得成就佛道之「解心無染」。故在此「不斷斷」中，即顯出主觀的解心無染與客觀的存在之法兩不相礙。

⁵⁵ 見《佛性與般若》（下冊），頁611。

⁵⁶ 見《金光明經玄義》。（CBETA, T39, no.1783, P.2, c4-16）

述即顯「無明」與「法性」雖皆無住，而皆為一切法作本，是則從「法性無住本」可以立一切法，而從「無明無住本」亦可以立一切法。故智者《法華玄義》即云：

從無住本立一切法，無住之理，即是本時實相真諦也。一切法，即是本時森羅俗諦也。由實相真本垂於俗跡，尋於俗跡即顯真本，本跡雖殊不思議一也。⁵⁷

荊溪《法華玄義釋籤》（以下略言《釋籤》）云：

無住之本既通，是故真諦指理也，一切諸法事也，即指三千為其森羅。言從本垂跡者，此理性之本跡，由此方有外用本跡。⁵⁸

又云：

「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。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」。⁵⁹

亦即，「並由理具，方有事用」⁶⁰，故荊溪《十不二門》解此無明與法性關係復進一步釋云：

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。⁶¹

「法性之與無明」（亦即「無明法法性」），遍造諸法，此造即具，即三千為「染」法；「無明之與法性」（亦即「法性性無明」），遍應眾緣，即三千為「淨」法。亦即，三千法既非由一念心所生，實乃「無明」「法性」同體依即而具，故同一三千法，「法性即無明」時為為「迷」，為「染」，此時之三千，即念具三千，識具三千；「無明即法性」時為「悟」，為「淨」，此時之三千，即智具三千。此染淨不二，故智識不二，而三千不改，故得云「一念無明法性

⁵⁷ 《妙法蓮華經玄義》。（CBETA, T33, no.1716, p.920, b20-23）

⁵⁸ 《法華玄義釋籤》。（CBETA, T33, no.1717, p.920, b2-4）

⁵⁹ 見《法華玄義釋籤》。（CBETA, T33, no.1717, P.920, a25-b2）

⁶⁰ 見荊溪《止觀輔行傳弘決》。（CBETA, T46, no.1911, p.293, a17）

⁶¹ 見荊溪《十不二門》〈染淨不二門〉。（CBETA, T46, no.1927, P.703c10-16）

心即具一切法」，「一念無明法性心即具十法界三千世間法」，亦即，「一念無明法性心即具一切染淨諸法」。是以牟先生即此更進一步闡釋：

就「性色」而說分別色與無分別色，乃至說分別智與無分別智，與就識而說分別識與無分別識不同。智者亦只說以唯識為例耳。前者是就智具三千而明智如不二，色心不二。後者是就識具三千（即「一念無明法性心」之具三千）而明識色不二。前者是本體界的存有論，無執的存有論，三千法皆是「在其自己」之實相法。後者則是現象界的存有論，執的存有論，三千法皆是念念在執中的現象法，計執法，亦即有執相定相的法。⁶²

同一三千法，就智具三千而明智如不二，色心不二；就識具三千而明識色不二。亦即，當念具念現時，即由「無明無住本」立一切法，三千皆染，而為「執的（現象界的）存有論」；當智具智現時，即從「法性無住本」立一切法，三千皆淨，即顯「無執的（本體界的）存有論」。

換言之，天台圓教由此「一念無明法性心具三千法」句，即蘊涵「兩層存有論」，亦即，當「無明無住，無明即法性」時，即從法性無住本立一切法，而顯為一「無執的存有論」；而當「法性無住，法性即無明」時，即從無明無住本立一切法，即顯為一「執的存有論」。對此「佛教式的存有論」，牟先生認為：

本來佛教講無自性，要去掉「存有」，根本不能講存有論；但是就著佛性把法的存在保住，法的存在有必然性而言，那麼就成功了佛教式的存有論。⁶³

對於一切法作存有論的說明必備兩義：一是其存在之根源，二是其存在之必然。這兩義，就佛家而言，皆有獨特的姿態。其存在之根源不由於上帝之創造，亦不由於良知明覺之感應（自由無限心之道德的創造），而乃由於「一念無明法性心」，「法性即無明」時之念具念現，「無明即法性」時之智具智現。這就有一獨特的姿態。當智具智現時，即有一「無執的存有論」，此時就是智心與物自身之關係。當念具念現時，即有一「執的存有論」，此時即是識心與現象之關係。至於一切法底存在之必然性問題，則由於成佛必備一切法而為佛，此即保住了法底存在之必然性。天台宗於這「存有論的圓具」…獨能顯出佛教式的存有論之特色。⁶⁴

牟先生認為，天台圓教「一念心」之圓具三千，不但說明了一切法存在之根

⁶² 語見牟宗三著：《現象與物自身》，台北市：臺灣學生書局，1996，頁413。

⁶³ 語見牟宗三著：《中國哲學十九講》，頁362。

⁶⁴ 援見牟著：《現象與物自身》，頁407-408。

源，同時也保障了一切法存在之必然性。亦即，當「念具念現」時，即法性無住，法性即無明之「迷中三千」，它說明的是識心與現象之間的關係，因而呈顯為一「執的存有論」；當「智具智現」時，即無明無住，無明即法性之「智中三千」，此時即智心與物自身之關係，而呈顯為一「無執的存有論」。亦即，「當說『無明即法性』時，法性即具帶著十法界而為法性，此即所謂性具或理具，此是悟中的性具或理具；同時，當說『法性即無明』時，無明亦具帶著十法界而為無明，此是迷中的性具或理具。」⁶⁵而無論在迷在悟，三千如故，三千不改。是故智者《玄義》「明一諦」即云：

明一諦者，大經云：「所言二諦，其實是一，方便說二。…轉二為粗，不轉為妙。三藏全是轉二，同彼醉人。諸大乘經帶轉二說不轉一。今經「正直捨方便，但說無上道」。不轉一實，是故為妙。……諸諦不可說者，「諸法從本來，常自寂滅相」，那得諸諦紛紜相礙？一諦尚無，諸諦安有？一一皆不可說。可說為粗，不可說為妙。「不可說」亦不可說，是妙。是妙亦妙，言語道斷故。⁶⁶

又云：

約理事明本跡者，從無住本立一切法。無住之理，即是本時實相真諦也；一切法，即是本時森羅俗諦也。由實相真本垂於俗跡，尋於俗跡即顯真本，本跡雖殊不思議一也。⁶⁷

又，《維摩經玄疏》亦云：

約理事明本跡者，此經云：「從無住本立一切法」。今明不思議理事為本跡者，理即不思議真諦之理為本，事即不思議俗諦之事為跡。由不思議真諦之理本，故有不思議俗諦之事跡。尋不思議俗諦之事跡，得不思議真諦之理本。是則本跡雖殊，不思議一也。⁶⁸

「所言二諦，其實是一，方便說二」，二諦即真諦與俗諦也，方便說二，亦即真俗不二。故而不思議真諦理即實相真本之理，亦即「一念無明法性心」之「無明無住，無明即法性」，由法性為本立一切法；而不思議俗諦事即是「法性無住，

⁶⁵ 引自牟宗三著《智的直覺與中國哲學》，台北市：臺灣商務書局，1993，頁231。

⁶⁶ 見《法華玄義》。（CBETA, T33, no.1716, P.705, a14-b1）

⁶⁷ 見《法華玄義》。（CBETA, T33, no.1716, p.764, b19-23）

⁶⁸ 見《維摩經玄疏》（卷4）「明不思議本跡義」處。（CBETA, T38, no.1777, P.545, b23-27）

法性即無明」之森羅俗諦，即以無明為本立一切法。此二諦既為「一念無明法性心」，「無明與法性」之詭譎相即而成，故而其實即是一心，方便故說為二。此即不思議「圓融二諦」，亦即圓教之所以為圓處。

由此可知，由於無明與法性這種同體依即，詭譎無住之關係，圓教由「一念無明法性心」為說明一切染（無明法法性）、淨（法性性無明）二法之存在而透顯出之兩層存有論，實則「即于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」⁶⁹。故而：

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，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。⁷⁰

亦即，由《法華經》所謂之「十如是」可知，就法本身而言，即就法之「實相無相」地究之，其本身實無所謂差別，無所謂穢惡淨善，而所成的即是一「無執的存有論」；然就十如之有相，亦即就法之差別相而言，則一切法即有所執定，此即成就所謂「執的存有論」。依此可知，圓教由「無明與法性」詭譎無住，同體依即，於「三道即三德」之辯證方式下透顯出「一念無明法性心」所蘊涵之「兩層存有論」，而此兩層存有論「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。」⁷¹其雖二而實不二，亦雖不二而實為二，有無融通，染淨無礙，是為即于同一三千法而無可改也。如此，即保障了一切法之存在，同時也顯示出了一種「佛教式的存有論」之圓具。

⁶⁹ 援引自尤惠貞：〈「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〉，《中正大學學報》，1期6卷，1995，頁113。

⁷⁰ 見牟著《現象與物自身》，頁46。

⁷¹ 見牟著：《中國哲學十九講》，台北市：學生書局，1996，頁115。

五、天台與華嚴於「兩層存有論」之簡別及其特殊義涵

由上所言可知，華嚴與天台雖皆可開顯出「兩層存有論」之模式，然則，相較華嚴於「唯一真心」思想下，由清淨真常心涵攝生滅（染法）與真如（淨法）所形構而成之「世間法」（執的存有論）與「出世間法」（無執的存有論）之「兩層存有論」，其強調就心所起現之一切染執法（生滅門）而言，若能「蕩相遣執」，即就生滅門中之一切生滅流轉法而「還滅」之，則「心真如」將因「心生滅」如之而成，換言之，一切生滅流轉之染污法皆必斷除而後方顯清淨真如，此則透顯於華嚴而言，「兩層存有論」之關係實即二而不一。故荊溪《法華文句記》云：

真如在迷能生九界，即指果佛為佛法界，故總云十，是故別人覆理無明為九界因，故下文中，自行化他皆須斷九，九盡方名緣了具足，足故正因方乃究顯。⁷²

又云：

但理為九界覆，而為所依，法界祇是法性，復是迷悟所依，於中亦應云，從無住本立一切法，無明覆理，能覆所覆，俱名無住，但即不即異，而分教殊，今背迷成悟，專緣理性，而破九界。⁷³

真如在迷，能生九界，此即隨緣起現染淨諸法，而其自心之清淨則不變，是則其隨緣而生之九界法（執的存有論），全是無明的作用，故在還滅時，仍須破無明，破九界法（執的存有論），而後始能還歸朗現原本之清淨真如心與清淨法（無執的存有論）。是故真心與無明煩惱體別，而有能覆被覆，能障所障之別⁷⁴，則其由真心與無明煩惱所形構之「兩層存有論」即分而為二，二而不一。

而天台依智者大師所倡言之性具圓教，於面對「轉識成智」，「轉染成淨」之問題時，卻並不強調必須斷除一切煩惱虛妄之染污法，而唯肯定眾生當下之「一念心」：「即于此『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」⁷⁵。如前所述，三千法既非由一念心所生，實乃「無明與法性」詭譎無住，同體依即而具，故同一三千法，「法性即無明」時為為「迷」，為「染」，此時之三千，即念具三千，識具三千；「無明即法性」時為「悟」，為「淨」，此時之三千，即智具三千。

⁷² 見《法華文句記》，CBETA, T34, no.1719, P.171a。

⁷³ 見《法華文句記》，CBETA, T34, no.1719, P.171a- 171b

⁷⁴ 參考牟著：《現象與物自身》，頁420。

⁷⁵ 同註2所引文。見頁107。

此染淨不二，故智識不二，而三千不改，故總云「一念無明法性心即具一切法」，「一念無明法性心即具十法界三千世間法」，亦即，「一念無明法性心即具一切染淨諸法」。意即，同一三千法，當「無明無住，無明即法性」時，即法性為本立一切法，而有一「無執的存有論」；當「法性無住，法性即無明」時，即無明為本立一切法，而有一「執的存有論」。是則圓教由「一念無明法性心」為說明一切染（無明法法性）、淨（法性性無明）二法之存在而透顯出之「兩層存有論」，實已化除了「兩層存有論」之間的隔別相，故雖二而實不二，亦雖不二而實為二，有無融通，染淨無礙，是為即于同一三千法而無可改也。故荊溪云：

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，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諸法為本，故云從無住本立一切法，無住之本既通，是故真諦指理也，一切諸法事也，即指三千為其森羅。⁷⁶

就圓教而言，「無執的存有論」即一切法為「實相真本之理」，「執的存有論」即一切法為「森羅俗諦之跡」，然，「本跡雖殊，不思議一也」⁷⁷，二諦雖二，二而不二，即中道第一義諦。是知森羅「俗諦之迹」（世間諸法），無非實相真本之垂形，然無森羅俗諦之迹，又豈能顯真本實相？真諦即理，即常寂光（淨土）；一切諸法即事，即三千世間相（穢土）。無明與法性與一切諸法為本，是故迷三德性為三惑染，曰垢心（無明），即「法性無住，法性即無明」，三千法皆是無明，即感「穢土」；了三德性離三惑染，曰淨心（法性），即「無明無住，無明即法性」，三千法皆是法性，即感「淨土」。故知禮《觀音玄義記》又云：

應知生佛依正，及己色心，皆是法界，無不具足三千三諦，故內外自地，皆是妙境，但為觀境，近而復要，莫若內心。故諸經論，多明心法遍攝一切，須知遍攝，由乎不二，故四念處云：唯是一識，唯是一色。萬象之色，既許心具，千差之心，何妨色具。眾生成佛是依報成，國土廢興，豈是他事，…以心例色，乃顯諸法一一圓具，故云唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸，況唯心之說，有實有權，唯色之言，非權唯實。⁷⁸

意即，眾生及佛之依正果報，並是法界，既是色亦是心，即具三千世間

⁷⁶ 《法華玄義釋籤》（卷15）。（CBETA, T33, no.1717, p.920, a26-b3）

⁷⁷ 語見《法華玄義》（卷7）。（CBETA, T33, no.1716, p.764, b23）

⁷⁸ 《觀音玄義記》（卷2）。（CBETA, T34, no.1727, P.907, b26-c9）

法，亦即，心具三千且色具三千，而色心不二。因此，心不離色，色不異心，以心例色，方顯一一諸法，而諸法皆是實相，故可云唯色、唯聲、唯香、唯味、唯觸。此即知禮《十不二門指要鈔》中所言：「今家明三千之體，隨緣起三千之用。不隨緣時，三千宛爾。故差別法與體不二，以除無明有差別故。」⁷⁹故而，「眾生成佛是依報成」（唯心）為權但是實，則「國土廢興」（唯色）又豈非權唯實。由此色心不二，寂光之有相，亦即常寂光乃「是法住法位，世間相常住」⁸⁰之中道實相，得以成立。是則就此進一步為言，實相真本之理（淨土）即權而實，森羅俗諦之跡（穢土）即實而權，而權實不二。

是故天台圓教在其存有論的圓具（一念無明法性心具一切法）下，一切法，無論淨穢，得以必然而客觀的存在（世間相常住），同一三千法，以「一念心」或執識識現而成為所謂的「娑婆穢土」（執的存有論），或智如智現而無非「佛國淨土」（無執的存有論）。則「土」之「淨」、「穢」關係，於圓教下，並非截然二分，全然背反，而乃是主觀之執（迷、染）與無執（悟、淨）。故知禮《指要鈔》即云：「圓家斷證迷悟，但約染淨論之，不約善惡淨穢說也。」⁸¹就圓教而言，「善、惡、淨、穢」法門，乃客觀本有，故「除無明有差別」，無明可斷而「三千差別法」不可改；而「斷、證、迷、悟」，則全為個人之主觀，是故而有同一三千法之「執」（迷、染）與「無執」（悟、淨），故「娑婆人間」與「佛國淨土」，亦無非主觀之「迷」與「悟」。故《法華玄義》即云：「淨穢差別，悉由眾生高下苦樂，不關佛也。」⁸²又云：「寂光理通，如鏡如器，諸土別異，如像如假，業力所隔，感見不同。淨名云：我佛土淨而汝不見，此乃眾生感見差別，不關佛土也。」⁸³如《維摩詰經》亦云：

爾時舍利弗，承佛威神作是念：若菩薩心淨則佛土淨者，我世尊本為菩薩時，意豈不淨，而是佛土不淨若此！佛知其念，即告之言：「於意云何？日月豈不淨耶？而盲者不見」。對曰：「不也。世尊！是盲者過，非日月咎」。「舍利弗！我此土淨，而汝不見」。爾時螺髻梵王語舍利弗：「勿作是念：謂此佛土以為不淨。所以者何？我見釋迦牟尼佛土清淨；譬如自在天宮」。舍利弗言：「我見此土丘陵坑坎，荊棘沙礫，土石諸山，穢惡充滿」。螺髻梵王言：「仁者心有高下，不依佛慧，故見此土為不淨耳！舍利弗！菩薩於一切眾生悉皆平等，深心清淨。依佛智

⁷⁹ 《十不二門指要鈔》（卷2）。（CBETA, T46, no.1928, P.715, b19-20）

⁸⁰ 《妙法蓮華經》（卷一）。（CBETA, T9, no.262, P.9, b10）

⁸¹ 語見《十不二門指要鈔》（卷上）。（CBETA, T46, no.1928, P.707, b20-21）

⁸² 見《妙法蓮華經玄義》（卷6）。（CBETA, T33, no.1716, p.751, b16-17）

⁸³ 見《妙法蓮華經玄義》（卷7）。（CBETA, T33, no.1716, p.767, a21-23）

慧則能見此佛土清淨」。於是佛以足指按地，即時三千大千世界，若千百千珍寶嚴飾，譬如寶莊嚴佛，無量功德寶莊嚴土。一切大眾，歎未曾有！而皆自見坐寶蓮華。……佛告舍利弗：「我佛國土，常淨若此，……如是舍利弗，若人心淨，便見此土功德莊嚴。⁸⁴

換言之，主觀之「心」之感見，並無礙於客觀之「土」的淨穢與否，更無礙於客觀之「土」的存在與否，究實而言，更無所謂土之淨穢，而淨穢之別，皆因眾生的無明感見使然。是故所謂「仁者心有高下，不依佛慧，故見此土為不淨耳！」，即主觀之迷染，則「深心清淨，依佛智慧則能見此佛土清淨」者，即主觀之悟淨。是故「我此土淨，而汝不見」，「我佛國土，常淨若此，……，若人心淨，便見此土功德莊嚴」，即示「穢土即淨土」而「淨穢不二」。故荊溪《法華文句記》即云：「豈離伽耶，別求常寂；非寂光外，別有娑婆。」⁸⁵「非寂光外，別有娑婆」，意即常寂光土（淨土）即是娑婆（穢土）。正如前所云，「所言二諦，其實是一，方便說二」，二諦即真諦與俗諦也，方便說二，亦即真俗不二。

藉由上述，就天台圓教而言，由「一念無明法性心」所蘊涵之「兩層存有論」義涵，除說明了「兩層存有」——現象（感觸）界與物自身（智思）界之二而實一，以及吾人之可由有限進而無限之實踐可能外；吾人可得而進一步推明實相淨土（無執的存有論）與娑婆穢土（執的存有論）之可能關係，即此「兩層存有」——淨土與穢土，別名為二，其實是一。此意即，於天台圓教義下，佛國與人間，相即不二，是則「娑婆即蓮邦」，「人間即淨土」⁸⁶。

⁸⁴ 見《維摩詰所說經》（卷1）。（CBETA, T14, no.475, p.538, c6-29）

⁸⁵ 《法華文句記》（卷9）。（CBETA, T34, no.1719, p.333, c4）

⁸⁶ 本文之結論乃藉天台圓教「一念心」之「無明與法性」詭譎相即所開顯出之「兩層存有論」以說明土之「淨」、「穢」關係，並就此提出依天台圓教之圓理，「兩層存有論」二而不二，故「人間即淨土」。然則，理即不等同修證，更不等同究竟圓滿，故有六即，但云「觀心」，如荊溪《十不二門》云：「剎那染體悉淨，三千未顯，驗體仍迷。故相似位成，六根遍照。照分十界，各俱灼然，豈六根淨人謂十定十？分真垂跡，十界亦然，乃至果成，等彼百界。故須初心，而遮而照，照故三千恒具，遮故法爾空中，終日雙亡，終日雙照，不動此念，遍應無方，隨感而施，淨穢斯泯。亡淨穢故，以空以中，仍由空中，轉染為淨。」（見CBETA, T46, no.1927, p.703, c18-24）是故重點仍在於吾人之觀心修證，而能於此所謂娑婆穢土，不厭不棄，不捨此就彼，妄分二土，真真切切當下修觀，觀心實踐、實現出人間之美好---淨土。