

《大乘起信論》中的「唯心」義新解 ——以「眾生心」為焦點的宗教修行心理 解讀嘗試

郭朝順

佛光大學佛教學系教授

中文摘要

《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）是一部影響漢傳佛教極深的論書，其「一心開二門」的理論，常被解釋為一種形上學的唯心論。相對於此，《起信論》可以有其他解釋：牟宗三論斷《起信論》是一種虛說型態的形上學，井筒俊彥則稱之為「意識的形上學」，河合隼雄將井筒俊彥把《起信論》的「眾生心」視同榮格的「集體無意識」說法，擴大為兼具日常生活意識的含義，呈現了心理學式理解的可能性。本文順著這些另類解釋的線索的啟發與反思，集中在「眾生心」概念，嘗試從宗教修行心理的角度，來對《起信論》進行新的閱讀與詮釋。此一嘗試顯示《起信論》未必只有形上學的唯心論是其唯一的可能理解，若可從《起信論》的唯心本體論的前見中釋放出來，則可顯示其唯心論具有宗教修行心理經驗的意義。因為論中所指的「眾生」即指追求離苦得樂的眾生。此眾生在世間受苦，其出世間即為離苦得樂，眾生在世間與出世間的兩端之間往返運動，故眾生也可稱為「受苦／修行眾生」。至於一

心二門，則顯示在禪修與生活經驗中所經歷的，由「妄念」朝向「真如」，以及相對的，由「真如」朝向「妄念生滅」的雙向經驗。這一解讀的方式，既消解了形上學唯心論為唯一的正解，也提供了《起信論》關於宗教修行經驗的心理學式的詮釋，可以作為進一步進行佛學與心理學對話的參考。

關鍵詞：《大乘起信論》、唯心、眾生心、一心二門、宗教修行心理、受苦／修行眾生



A New Interpretation of the Meaning of “Mind Only” in the *Awakening of Faith in Mahāyāna*: An Attempt at a Psychological Interpretation of Religious Practice Focusing on the “Sentient Being Minds”

KUO, Chao-shun

Professor, Department of Buddhist Studies, Fo Guang University

Abstract

The *Awakening of Faith in the Mahāyāna* (AFM) is a treatise that has profoundly influenced Chinese Buddhism. Its theory of “One mind two aspects” is often interpreted as a metaphysical idealism. Other interpretations of this theory have been proposed: Mou Zongsan argues that it is a kind of “fiction metaphysics”, Toshihiko Itsutsu calls it the “metaphysics of consciousness”, and Hayao Kawai argues that “sentient being minds” in the AFM are not only like Jung’s collective unconsciousness (as Toshihiko Itsutsu argued), but also include the meaning of everyday-life consciousness, showing more possibility of psychological understanding. Inspired by the reflections and clues of these alternative explanations, this article focuses on the concept of “sentient being minds” and attempts to read and interpret the AFM from the perspective of the psychology of religious practice. This attempt shows that the metaphysical idealist one is not the only possible

interpretation of AFM, and if it can be released from the presuppositions of the idealistic ontology of the AFM, it can be shown that it has the religious meaning of spiritual experience. This is because “sentient beings” in the treatise refers to all beings who seek to be free from suffering and achieve happiness. These sentient beings suffer in the world, and when they go beyond this world, they get rid of suffering and obtain happiness. All sentient beings move back and forth between the two ends, between the world and beyond this world, so sentient beings can also be called “suffering/cultivating sentient beings”. As for the “One mind two aspects” concept, it shows that in the experience of meditation and living, there is a two-way experience from delusion to truth, and a contrast between the truth and the birth and death of delusion. This shows that metaphysical idealism is not the only viable interpretation, and also provides a psychological interpretation of the experience of religious practice in the AFM, which can be used as a reference for further dialogue between Buddhism and psychology.

Keywords: *Awakening of Faith in the Mahāyāna* (AFM), Mind Only, sentient being minds, one mind two aspects, psychology of religious practice, suffering/cultivating sentient beings

一、前言

《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》）是否是由印度傳來，作者是否為馬鳴（Aśvaghoṣa, 100-160），譯者是否為真諦（Paramārtha, 499-569）（本文在此姑不提論唐代實叉難陀〔Śikṣānanda, 652-710〕的譯本），自古以來即有爭論，即便今日也未有絕對之定論。例如印順晚年所撰〈《起信論》與扶南大乘〉一文，不由文獻考證直接回應作者、譯者問題，而由義理面指出——《起信論》應與真諦所傳來的扶南大乘思想有關，他反對呂澂立於玄奘（602-664）系唯識學對《起信論》的宗派立場之偽作批評，而是立於思想之發展，同情地解釋《起信論》與大乘佛教之關係。¹ 當然，高唱《起信論》為佛教中國化的偉大貢獻的說法，也有不少，例如龔雋早年的博論《〈大乘起信論〉與佛學中國化》，即明確主張《起信論》應是出於陳、隋之際的佛學大家，以中國式的圓融折衷，統攝印度佛教之《攝論》、《地論》及《涅槃經》的心性思想，而為「圓極一乘」的中國化佛學理論。²

《起信論》的思想影響甚深，不僅在中國有無數的注釋，本書也影響到日本及朝鮮，日後漢傳佛教思想無不深受其影響。其中最重要的當然是本書的「一心二門」的心性思想，自唐代華嚴宗的法藏（643-712）之後，隨著華嚴宗的盛行，以及華嚴宗與禪宗之交涉，漸漸成為普遍被接受的佛教心性思想的基本模型，乃至影響到宋代以後的儒家心性哲學。

※ 收稿日期 111.9.28，通過審稿日期 112.1.31，通過刊登日期 112.9.13。

* 科技部補助專題研究計劃「以三學增上療癒架構對《華嚴經》佛教療癒思想的詮釋與開展」（MOST 111-2410-H-431-009-MY3）成果之一。

¹ 印順，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》8，1995年，頁1-16。

² 龔雋，〈《大乘起信論》與佛學中國化〉，臺北：文津出版社，1995年，頁46-47。

當代佛教哲學對《起信論》的批判，大體是批判其心性論是一種實體主義的本體論立場，呂澂所代表的內學院，或者後來的日本批判佛教，皆是採取這樣的立場。其實，呂澂的立場遠承玄奘（602-664）時代的唯識學說法——即是反對《起信論》「真如隨緣」說——以真如屬無為法、無有生滅，不當隨緣變化，一旦隨緣變化即屬有為法。若依批判佛教之說，由一絕對的心性本體而生化出萬有，這種說法則被標誌為「基體論」（*dhātu-vāda*）。批判佛教主張，這種說法被視為違背緣起法的基本原則，更由於此說主張當下即已圓具本覺，故喪失了對現實的批判及改造的力量。³ 兩種說法共同反對《起信論》的心性本體形上學的立場。

呂澂認為唯識學的立場是性寂說，指稱《起信論》的形上學解讀為性覺說，反對由真如本心生出萬法。然而進一步區分唯心形上學解讀，也可能有兩種型式，⁴ 一是真如作為萬有的生因，直接隨緣生出萬法；另一則是真如作為萬有的依因，而由阿梨耶識（*ālaya-vijñāna*）生起萬法，這時的真如一樣是作為形上學的基礎而為終極性的實體。呂澂反對了真如作為生因的說法，並以此來批評《起信論》，但呂澂自己是否認為唯識學等於後者的立場？筆者認為不會，因為不論前者或後者，真如都會成為一種支撐著世界萬有的存在的終極實體。以緣起性空的反實體主義原則來看，二者皆不應是合理的詮釋。因此，即便《起信論》是繼承唯識學而來，前者的直接生起說固然有問題，後者之間接生起說，也未必要安放在《起信論》的理解脈絡上。這也是為何牟宗三會稱佛教的

³ 以上批判佛教之說參林鎮國，《空性與現代性——從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，臺北：立緒出版社，1999年，頁27。

⁴ 審者 A 指本文偏重第一種真如直接作法萬有的生因，但未含括第二種真如作為萬有之依有的可能解讀，並認為後者是印度唯識學的立場。因此本段文字的說明即在回應此一問題，也指出本文對二者若皆對真如取實體義來看待，則盡皆反對的立場。因為若以緣起性空為佛教的基本特色，則真如就不應是關乎存有的實體。

形上學是一種虛說的原因。

上述的解釋中，所謂的「實體」(substance)，即指：不依其他條件而可以獨立自存的、且作為其他存在事物的基礎而言，此一語詞可對應佛教的「自性」(svabhāva) 這個概念。藉由西方哲學家笛卡兒 (René Descartes, 1596-1650) 著名的「心物二元論」(mind-body dualism) 為例來說明——他觀察存在的事物而區分出兩大類存在事物：具擴延性的，與具思維性的，前者便是屬於物質，後者即屬精神，此二者不能相互化約，故他進而推論出作為物質類存在的存在基礎即物質實體，作為精神性存在的存在基礎，即是精神實體，因為心物各自有存在的現象及法則。然而關於此二者的存在來源，他便推論出純精神性的上帝，作為終極實體，因為前一心物兩種實體，只能作為現象界的存在基礎（依因），作上帝才是心物二種實體生現的根源（生因）。⁵

佛教之「緣起性空」的思維方式，其實一向不是針對存在問題進行追究，因為這會陷入康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 所稱自然形上學的困境，即理性的限制所生的二律背反，也就是當我們追問存在的根源性基礎而自以為找到答案時，理性依然進而追問，在此根源之前，或者較此基礎更為根本的基礎是什麼？——這便導致無窮後退。因此任何被視為自本自根的終極存在，都無法被理性證成。佛陀在康德甚早以前，便對這類形上學問題，採取無記答——不回答的回答。因此，若說真如是能生萬法之因的生因說，固然會違背緣起性空，而被視為「自性見」。但若說真如是依因、是作為萬法存在的基礎，且此依因是一切存在的依據而自本自根，此依因一樣是一種實體，是故同樣成了自性見。

若有人說：緣起性空或者真如，是一種法則與原理，而此法則、原

⁵ René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. Donald Cress (Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1999), pp. 92-103.

理是恆存的，這難道不是將真如視為一種實體（理體），而說其為萬法存在依據的依因？對此，我們也可以說，所謂的「緣起性空法則」的恆常性，是在言說領域中，預設了時間並相對了變遷概念而說的；就其為「言說」，它便成為一種理念或者知識。但言說性的「法則」即是一種概念，自身並不能獨立於人的言說、以及分別意識之外而存在；所以，任何法則也不能被視為實體性的終極存有，而說空性或者真如這個「法則」，支撐了萬法的存在。較為恰當的解釋，個人認為真如或緣起性空應視是關於萬法存在現象的後設反省，指出我們應並不帶任何前見與執著如其所是地經驗、描述、理解萬有。這便接近現象學式的講法，而不再是形上學的，同時這個理解也指出：修行者何以應如緣起性空那樣地來生存實踐，而不是僅止於視其為一種知識性的見解。

《起信論》的形上學解讀，並不是唯一的可能，且這種解讀方式可能會忽略了《起信論》的心性思想，極可能是依著佛教的修行經驗所發展出來的一套說法。因此，第二小節先藉牟宗三的解釋，鬆動《起信論》的形上學解讀為唯一合理的理解之印象，然後通過井筒俊彥的「意識形上學」，再加上榮格心理學家河合隼雄在心理治療上的運用，迂迴經歷這些過程，再呈現《起信論》作為一宗教修行心理文本的閱讀與詮釋之可能性。

二、《起信論》的虛說型態

（一）從牟宗三的「虛說的形上學」到井筒俊彥的「意識的形上學」

牟宗三從天台的判教所發展出來的說法，具有為《起信論》的形上學型態提供一種解套的可能性。他認為華嚴宗對《起信論》「不變隨緣，隨緣不變」的解讀：

此真心迴轉之大緣起法實仍是順應實然說的「不變隨緣，隨緣不變」之所有而翻上來圓融無礙地寂滅之，而示現為實德而順成之，雖名曰大緣起法界，說的那麼豐滿熱鬧，實則亦可以說是一無所有，亦可以說是無一德可現。然而又實可一時炳然，亦實可隱映互現。在此種虛繫無礙的圓融狀態下，實無體可說。體用皆是過渡中的詞語。亦是虛說的詞語。此如來真心實非創生緣起法之實體也。緣起總是緣起，總是對於不可思議之假說。⁶

牟宗三對《起信論》「不變隨緣」的解讀，回應了法相宗對華嚴宗及《起信論》的批評，其解讀是認為：若貫徹佛教緣起性空、諸法無自性為佛教的基本立場來說，則其所謂的真心，只是一種虛說、假說，本質上還是只是一種實然的描述，並不作為萬法之生因，因此真心隨緣的變現，牟宗三認為「一無所有」、「無一德可現」，此《起信論》之體用論，實非真實的體用。牟宗三認為《起信論》乃至任何佛教理論，其實都不能建立任何實有型態的形上學，若以玄學的「體用」論來說，牟宗三認為，這都是「虛說的語詞」。⁷

牟宗三此說原是為了批評佛教——無法真正成立形上學以作為事物的存在的基礎，乃至任何形上學根本無法在佛教思想體系中成立。雖然自然世界的形上學已受到康德的批判而難以成立，但牟宗三主張儒家可以建立道德形上學，作為道德世界奠立存在的基礎，這卻非是佛教性空思想所能成立的，故佛教不如儒家的理由即在此。然而，由形上學以確立世界的存在基礎，這本來就不是佛教哲學所採取的進路，建立道德世界亦不是佛教的目標，是以佛教可以同意牟宗三對佛教及《起信論》

⁶ 牟宗三，〈佛家體用義之衡定〉，《心體與性體》冊1，臺北：正中書局，1983年，頁642-643。

⁷ 牟宗三，〈佛家體用義之衡定〉，頁643。

關於其形上學問題的理解，但毋需與其儒佛判教之目標相應。對於牟宗三的解讀，林鎮國精準地用了一個語詞來說明：即《起信論》雖似指出超越真心為一切之根源的形上學式的語詞，實為一「虛說型態的形上學」。⁸

牟宗三對《起信論》的解讀，把《起信論》從形上學的實體論爭論中釋放出來，雖然，他還是站在「形上學的成立」是一種哲學上的必要立場，對佛教之形上學的匱乏採取批判的態度，因此牟宗三並未討論這樣一種「虛說型態的形上學」，究竟對佛教而言的意義為何。相對於牟宗三的解讀方式，井筒俊彥則是提出《起信論》作為一種「意識的形上學」⁹的解讀，指出意識展開過程，與形上學由絕對者開展萬有，具有相似的歷程，但卻導出河合隼雄心理學式的閱讀與運用。此一解釋與開展，或許能補足佛教形上學的虛說型態之可能作用。

井筒俊彥並不是一位意在確立佛教哲學立場的佛教學者，因此並不立於佛教的緣起論的立場來評判《起信論》。其由新柏拉圖主義者 Plotinus (204-269) 的「太一」，以及伊斯蘭教蘇菲哲學家 Ibn al-Arabi (1165-1240)「存在一性論」，類比《起信論》的形上學，主張「真如」便是充滿宇宙之無限能量且不可分割之全體，當其分化為分殊之宇宙萬物的過程，便與如同意識由無分化進入到分化過程一模一樣，其中同樣有一種空間性的形式，他認為《起信論》完全是將「存在論」(形上學

⁸ 林鎮國解析《起信論》在牟宗三的系統中，被判為「超越的分解」型態，有異於唯識學之以「經驗分解」型態，因為「真心作為生起一切法的所依，所謂『真如緣起』，其實只是作為憑依因而已，非是作為直接的生因。作為一切法的直接生因是染污的阿賴耶識。直接生因與間接憑依因的區分即是超越的區分：直接生因是經驗的根據，而間接憑依因是超越的根據。」參林鎮國，《空性與現代性——從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，頁 113。

⁹ 井筒俊彥，《意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学》，東京：中央公論新社，2001 年，書名頁。

的本體論，也譯為存有論）的模式轉為意識論（心識論）來展開，故稱之為「意識的形上學」。¹⁰ 在井筒氏的解讀中，他將《起信論》的「真如」及「一心」分開來解釋，前者是形上學的本體論，後者是意識論，這是因為《起信論》先解釋真如是「不可說不可念」，他將之視同形上學的絕對本體概念，故當《起信論》論述意識論的心真如門時，他便主張這絕對的一心（意識）即是相當意識論中的絕對本體概念，至於心生滅門自然便是由本體展現萬有的創化歷程，故《起信論》即是心（意識）形上學化的一種論述。

井筒俊彥的解讀，和中國傳統的體用論解讀幾乎一模一樣，只除了他運用了西方哲學家如 Plotinus 等人的形上學概念來解釋，另外最重要的便是他將《起信論》的「心」等同於「意識」，於是便使《起信論》由傳統的「唯心形上學」，轉變為「意識的形上學」。然而「心」為何等同於「意識」，井筒俊彥提出：這是跨文化的解讀，是有意的地、積極地，而將東洋哲學置於世界之中的一種嘗試。而且他在此所使用的「意識」一詞特別強調：

不是我們個人個別的心理機制，而是超個人、形上學的普遍意識，可對比於 Plotinus 流出論體系的 Nous——純粹睿智的覺體（若是用老式的說法則可說是宇宙意識）……用現代榮格心理學的話來說，則可稱為集體無意識的意識。¹¹

若整理一下井筒俊彥的說法，我們可以看到他的跨文化論述，具有下列的概念等同的作法：

¹⁰ 井筒俊彥，《意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学》，頁 21-41。

¹¹ 井筒俊彥，《意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学》，頁 60。本段引文原為日文，筆者中譯。

睿智（宇宙意識）＝集體無意識＝文化普遍者的意識＝眾生心
＝一心¹²

他的論證是否充足有待斟酌，然而可以看到他是由形上學來籠罩文化以及心理學概念，而令其與《起信論》的「一心」乃至「眾生心」的概念等同。此一等同則突顯了——他所以為的一心或眾生心，是一集體性的普遍概念，而不是一種個別眾生的心理概念。他的理解影響了日本的榮格心理學專家河合隼雄，他便將「眾生心」譯為 Collective Mind（集體心靈）。¹³ 但河合隼雄顯然並不完全等同井筒俊彥，只重視形上學理解，只重視普遍意識的那一面，而是認為眾生心包含了普遍與個別意識兩個面向，前者即榮格（Carl G. Jung, 1875-1961）所說的「集體無意識」（collective unconscious），後者則是日常生活的意識：

這種超個人的、作為一個意識整體的領域，《大乘起信論》稱為「眾生心」（Collective Mind）。它有兩個方面，包括認知整體的所有領域，這種領域包括所有種類的存在，其中涵蓋榮格的集體無意識；同時，眾生心還包括我們日常生活的意識。也就是說，它不斷地在日常意識和超個人的宇宙認知之際擺動。《大乘起信論》認為這種眾生心既包括日常現象，也包括超驗的形而上世界。¹⁴

換言之，井筒俊彥的形上學解讀，並不足以令《起信論》轉向心理學式的理解，只除了榮格「集體無意識」這個概念外，是加上河合隼雄的理解，才使《起信論》展開可以和心理學結合的線索。然而河合隼雄也不

¹² 井筒俊彥，《意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学》，頁 58-64。

¹³ 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，臺北：心靈工坊，2004 年，頁 148。

¹⁴ 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 148。

是佛學專家，他只是吸收了《起信論》「一心二門」的思想，用來解釋作為一個治療者，是如何地進出、轉換於與案主的對談接觸，因為他以為《起信論》一書所論的眾生心與佛心的轉換，便如同榮格所稱：集體無意識到朝向本質我的實現。¹⁵

河合隼雄的理解提供了本文一個線索，那就是如果我們將《起信論》的「眾生」，不視之為集體性的存有，而是視之為個別之眾生，那麼便可以去除其形上學理解的必然性；故進而筆者可以設想：《起信論》用了看似形上學的語言，可能是為了說明「眾生」在受苦與離苦得樂之間的存在情處境之心識轉化狀態，故《起信論》可以由宗教修行心理的角度來加以解讀；然而何以《起信論》要用一種擬形上學的語言來述說這種心識轉化的狀態，因而造成形上學的誤讀？這或許也可以由榮格的集體無意識及其心理療癒與佛教解脫修行理論的異同談起。

（二）徘徊在科學與宗教之間的榮格解讀與宗教及形上學語言的心理根源

該如何定位榮格心理學？榮格的思想似乎一直在宗教與科學之間擺盪著，一方面他十分熱衷於探討各種宗教思想、神話、靈性議題，一方面又似乎極力嘗試要給予科學的、理性的解釋。後世的跟隨者，似乎也就各取所好，賦予不同的解釋。一方面他被視為心理治療的學派宗師，另一方面則有人視其為「新時代」(New Age)的靈性導師。如果簡單由一個判準來區分榮格形象解讀的光譜，則越謹守個我與整體之區分，越是屬於前者，即立基於每一個人都是個別的個體存在，視個體與整體之間的關係是一種類型學的區分，那麼榮格便是位深具對普遍宗教文化經驗與個人心理之關係卓有洞見的心理學家；至於，越是將個我融入一整體性的宇宙大我來看，而主張個我與宇宙性的大我之不二，乃至

¹⁵ 河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，《佛教與心理治療藝術》，頁 145-149。

個我分享了宇宙大我靈性特質，大我之靈性是一切個別生命的終極救贖，則榮格的形象越被視為靈性導師。

榮格之所以引發此一理解，與其「集體無意識」的概念，有極深刻的關係，而意識與無意識乃至集體無意識的整合，所帶來的心理成長與轉化，是其心理療癒的主要方式。依《榮格論心理類型》一書〈定義〉章中關於集體無意識的兩個概念來看：

集體性（Kollektiv）：我把一切非個體所特有的、而是許多個體——即社會、民族或全人類——所共同擁有的心理內容稱為「集體性」。¹⁶

無意識（Unbewußte）：對我而言，「無意識」這個概念並非形上學的哲學概念，而是純粹的心理學概念。更確切地說，無意識是心理學的邊緣概念（Grenzbegriff），它涵蓋了個體沒有意識到的、而且在察覺上無關於自我的心理內容或心理過程。¹⁷

榮格在該書的〈定義〉章中，並未提出「集體無意識」一詞，但若結合上述兩個概念來看，至少可以明白該詞並未明白被設想為形上學概念，而是界定在心理學概念領域，其指涉許多個體所共同擁有的，但未被個體意識所意識到的心理內容。換言之，「集體性」一詞指向普遍性，而「無意識」一詞則指向邊緣性。前者是來自人類學的觀察，對於各種民族普遍共通的神話主題、普遍共通的宗教經驗，故歸納出來為「集體性」概念。後者則是順著佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）無意識概念而來，其為現代心理學的基本概念，指意識所及的邊緣之外，仍有更為廣大的內容，其實是構成自我，乃至形成自我意識的內要來源；只是榮

¹⁶ 榮格（Carl G. Jung），莊仲黎譯，《榮格論心理類型》，臺北：商周出版社，2020年，頁500。

¹⁷ 榮格（Carl G. Jung），莊仲黎譯，《榮格論心理類型》，頁537。

格認為無意識的內容有比性及死亡更豐富的內容，也不是只有過往被壓抑的負面性內容，而是也具有積極性的內容。榮格更進一步認為，民族或者人類，具有更為普遍的集體無意識，作為個體無意識的根源。¹⁸ 因此集體無意識，便具有個體以外更為普遍的根源性意義，一旦其跨越了科學心理學的範疇，便朝向宗教或形上學領域，而成為一個神學或形上學的本體論概念。這便是井筒氏的解釋引發河合氏解釋的理由。

在這裡需說明的是宗教與形上學的形式關係。宗教是在哲學思維出現前，對人類及存在起源所作的重要解釋，這些解釋的基本型式即是導向於神，將人類以及世界之存在推源於一超越的根源，進一步則是以為人的本質是分享了神性，但人的地位是在神之下，以此說明神人之間的關係與聯結；這樣的說法，在一神論或多神論的宗教中都會存在。然而當哲學思維興起之後，人們在解釋存在根源時，消解了人格神的意味，不再認為存在著具有意志性的神明，可以主宰人類及世界，而提出超越性存有的實體概念，其中有一元或多元實體論的不同主張，哲學認為存有實體的法則，規範著人類以及世界的運作及秩序。此一人類及世界的諸多存在物之存在理則是依於更高的存有的思維方式，在宗教與哲學上，都是相同型式，只不過前者是根之於神，後者則是根源實體性的存有，二者基本上就是以返本歸源的方式，來解說萬物的起源，以及存在事物的本質，這樣的思維方式既是宗教思維，也是哲學的形上學思維的基本模式。

在印度哲學的傳統中，宗教與哲學之間的關係常常難以區分，印度哲學幾乎都屬宗教哲學，這可能是印度哲學的主流，幾乎都與如何離苦相關，一涉及「離苦」，則超越性的實體與神明之間，便不太容易被截然地區分。如果留意榮格集體潛意識中的普遍性及根源性的話，便似乎

¹⁸ 榮格 (Carl G. Jung)，莊仲黎譯，《榮格論心理類型》，頁 538-539。

可以說明宗教與哲學的交錯的理由。因為榮格不再只自限於個體意識邊緣的討論，而企圖找出一種普遍性的人類心靈結構，以及此結構是否源自一更高更普遍的存有根源——這便是榮格思想通向宗教或形上學的理解道路的原因。¹⁹ 但若專就心理學領域來說，榮格集體無意識，可以只是一種人類學式的普遍文化經驗的歸納，其宗教或形上學的義涵，應該都是一種理論所導致的可能解釋，而非他自身原本所設定的目的。

對於榮格而言，集體無意識的理論，除了解釋個體及群體的心理內容的形成外，但他終究不是為了宗教或哲學的目的而提出，因此還是得回歸到心理療癒的原始目的來理解。對榮格而言，心理療癒的關鍵，便在於自我意識與無意識之間能否得到整合，而集體無意識是較諸個體無意識更深的內容，故整合之深度也應將其納入其中。榮格對此一整合使用「個體化」(individuation)的概念來稱之。所謂個體化，榮格指出就是「本質我 (Selbst) 的實現」，²⁰ 「本質我」是「內在的上帝」、「一切心靈活動的起點」、「一切心靈活動所設定的最崇高的目標」，「包括了人

¹⁹ 榮格 (Carl G. Jung)，莊仲黎譯，《榮格論自我與無意識》，臺北：商周出版社，2019 年，頁 40：「有鑑於以上事實，或許我們必須同意，無意識不僅含有個人性質的東西，也包含有非個人性質的——也就是以原型或先祖流傳下來的類型作為形式的、集體性質的東西。因此，我提出『在更深層的無意識裡，存在著更活潑的集體內容』這個假設，並將它稱為『集體無意識』(kollektives Unbewußtes)。」筆者認為，當集體無意識保留在指涉個別個體意識中的深層內容的「假設」時，便還保留作為科學概念的意義，如此它便還停留在心理學層次，但當它成為一種關乎實在根源性的信念或信仰時，它便通向形上學與宗教。

²⁰ 榮格 (Carl G. Jung)，莊仲黎譯，《榮格論自我與無意識》，頁 145-148。本質我 (Selbst) 也譯成自我、自性等；《紅書》的編輯者山達薩尼 (Sonu Shamdasani) 也曾提到，榮格將之視同印度教之大梵；見榮格 (Carl G. Jung) 著，山達薩尼編註、導讀，魯宓、劉宏信譯，〈導讀〉，《紅書》，臺北：心靈工坊，2021 年，頁 52-53；而這一點也與如來藏被視同大梵的說法，具有相似之處。

們可以經驗到以及無法經驗到的東西（或尚未經驗到的東西）」，²¹ 故個體化即意謂：將意識及無意識領域統整，同時也令個體生命與集體價值可以達致和諧，而成為整全的人。雖然榮格也稱個體化不是心理教育的唯一目標，但卻可以是「最崇高」的目標。²²

從上述個體化概念所指向的目標來看，回到更深、更根本的本源，以完成理想人格的實現，是榮格心理學的解釋，然而這與宗教或形上學的思維方式的模式十分類似，與宗教之回歸神，形上學之回到存有或最高實體一致，皆可以透過神與存有的規範化，而成為人生的指引。因此「本質我」的概念，並不容易維持其純粹的心理學性格，反而十分容易一轉而為宗教的神性，或者形上學的本體概念，這正是榮格學說容易與哲學形上學與宗教神學結合的理由。

另外，榮格雖然重視佛教，但其眼中的佛教，恐怕與其他宗教並無二致，因為榮格並不在乎這些不同宗教的教義或者哲學理論，而是將之一同視為人類集體無意識的分殊表現。因此榮格以及像河合隼雄這樣的追隨者，也未必能夠理解——佛教思想說到究竟，終究須以緣起性空或無我論為依據，也會否定宗教與形上學的思維模式。榮格的心理療癒以本質我的實現為終極目標，而佛教則須通達無我、空性，才能夠成就真正的解脫。榮格或任何宗教與形上學的思維，都是屬於有神論／有我論的型式，與此相對的非神論／無我論，是佛教思想的特殊主張。因此佛教的解脫論，並不主張與更為根源性的本質我或神我合一，而是企圖藉由體證無我空性之真如，以完成解脫的任務。進一步區分解脫與心理療癒的差異，似乎可以這樣說：解脫的關鍵是無我論——消解任何型式的自我糾葛，以體證真如空性為基礎；心理療癒的性質是有我論——回復

²¹ 前三者參見榮格（Carl G. Jung），莊仲黎譯，《榮格論自我與無意識》，頁 229；四參見榮格（Carl G. Jung），莊仲黎譯，《榮格論心理類型》，頁 526。

²² 榮格（Carl G. Jung），莊仲黎譯，《榮格論心理類型》，頁 493-495。

自我的根源，以成就整全的自我。

然而還有待再進一步說明的是，佛教的宗教性與有神論宗教之間的區別。佛教與一般宗教的最明顯差別在於，佛教雖然在印度傳統文化的領域中，不否定超越性的神明的存在，但佛教不以創造的根源——梵天——作為至高無上的、絕對的存有者，也不認為其他諸神可以絕對主宰眾生的命運，而是將所有的神明，一起納入因果輪迴的世界觀來理解，認為他們的存在階位雖然高於人，但依然會有自身的業報輪迴，唯有覺悟者（佛陀）才具有超越輪迴的能力，能實現真正的解脫。然而佛陀是由凡人修證而成，而其修證也不是與存在的根源梵天合一的修煉，這點與婆羅門教的傳統教義全然不同。佛教的修證，重在對真理的徹底認知與體證，也就是這樣的理解，不能只止於知識面的，而是必須全然地理解與認同，且能實現符應真理的行動。不過，由於佛教所認為的真理，不是超越在世界之上的實體，而是指事物存在的真實樣貌，佛教稱之為「真如」(*tathātā*)，意即「如是呈現的樣子」，能夠完全體證真如而如是生存(乃至死亡)的人，即是佛陀，也稱之為「如來」(*tathāgata*)。由於佛陀並不是超越眾生之上的神明，佛教的真如也不等於超越現象之上的實體，所以將之類比於一般的宗教或形上學皆有不妥之處，是故以下本文便以「宗教性」稱《起信論》所指之大乘佛教的宗教性質，藉此與和一般宗教區別。就筆者的角度來看，《起信論》不僅是虛說型態的形上學，更是虛說型態的宗教，而這二層虛說即顯示《起信論》是為了實現令眾生離苦得樂的大乘（摩訶衍 *Mahāyāna*）目的的方便說法。

三、《大乘起信論》的宗教性

什麼是大乘（摩訶衍）的宗教性？以下將由兩點來說明，首先由《起信論》對「起信」涵義之討論開始，以呈現大乘（摩訶衍）的目的，而「起信」即對此目的之信仰的說明與強化，這是本論的起點。由於大乘

（摩訶衍）的目的即是眾生之離苦得樂，於是接著便討論本論「眾生心」的概念，即指受苦／修行以期解脫之眾生，必展現了同時含攝世間與出世間法兩個向度的內涵，這雙向的活動，包含了對於何謂大乘（摩訶衍）的說明，相對而言，也點明了「何謂宗教」的大乘觀點。

（一）「起信」作為入手

《大乘起信論》有云：

問曰：「有何因緣而造此論？」

答曰：「是因緣有八種。云何為八？一者、因緣總相，所謂為令眾生離一切苦得究竟樂，非求世間名利恭敬故。二者、為欲解釋如來根本之義，令諸眾生正解不謬故。三者、為令善根成熟眾生於摩訶衍法堪任不退信故。四者、為令善根微少眾生修習信心故。五者、為示方便消惡業障善護其心，遠離癡慢出邪網故。六者、為示修習止觀，對治凡夫二乘心過故。七者、為示專念方便，生於佛前必定不退信心故。八者、為示利益勸修行故。有如是等因緣，所以造論。」²³

上述八種《起信論》的制作理由，第一顯然是點出佛教乃以眾生之離苦得樂的解脫為基本目的，其餘理由皆是環繞在這個目的而說。第二種理由說明何謂佛法的正解；第三則點出要堅固眾生對大乘（摩訶衍）法的信心；四則是堅固善根不強者的信心。據以上第二、三、四等三項理由，可總括為以大乘（摩訶衍）法為佛法正解，並以此堅固眾生信心。五則顯示消除障礙善根之業障的方便法門，以令凡夫守護自心遠離邪見疑網；六是提出止觀法門以對治凡夫及二乘之過，七則是教導念佛方便法門，以令眾生堅定來世可生於佛前的信仰。以上五、六、七三點顯示本

²³ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 575, b23-c6。

論具有方便法門之教導，並運用不同方法引領眾生。最後第八點則是總結上述因緣以勸行實踐大乘行。

分析以上八點理由，可以總結《起信論》之特色：本論是在符合佛教離苦得樂的解脫目標而創作，內容是大乘佛法，大乘是指能夠利益包含凡夫及二乘之一切眾生的佛法，是以其中包含了種種方便法門，以令眾生得以實現離苦得樂。是故《論》名「大乘起信論」，即顯示本論之造論意圖，是要令眾生能對「大乘」生起「信心」之論；因為本論可以攝受不同根性的眾生，運用不同法門，一齊通向離苦得樂的解脫境界。是以，本論所稱的「大乘」，不是一難得、難入只對應上根眾生的超凡法門，而是一能夠包容不同眾生的廣大法門。至於其所要教導的對象，應是指期待能離苦得樂之一切根性之眾生，然而離苦得樂之要求也意謂，這些眾生必然是受苦眾生，因為受苦所以願意修行以求得樂，故本論所指的眾生，可統稱為受苦／修行眾生。「受苦／修行」即意謂這是這類眾生一體兩面的存在活動。確認了「起信」的內涵後，也明白其起信的對象，是指上述所謂受苦／修行眾生而言，則關於《起信論》的心識核心，特別是「眾生心」這個概念，也應朝向這個角度來理解。

（二）「眾生心」雙向活動的宗教性

《起信論》解釋何謂「摩訶衍」（大乘）分為「法」及「義」來談。《大乘起信論》云：

所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法。依於此心顯示摩訶衍義。²⁴

在此，《起信論》是將「眾生心」用來說明何謂「摩訶衍（大乘）」，就此脈絡而言，與井筒俊彥將之解釋為榮格的集體無意識，乃至指向形上

²⁴ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 575, c21-23。

義的普遍絕對之存有（真如）十分不同。又，就心理學的角度來說，榮格即便談到集體無意識，也並不是將其視為整全的存有來看，也就是榮格依然會強調個體與集體之間是有差異的，河合隼雄也是持相似的說法。然而，在佛教的脈絡中若會促成這樣的理解，是將佛教的緣起概念，尤其是《華嚴經》法界緣起概念，解釋為一種「整體論」（Holism）的存有論時，才會強化上述的觀點。

本文對《起信論》所稱之眾生心，並不同意由整體論、形上學來解讀，因為即便華嚴法界緣起，還是應該符合緣起論，同時華嚴哲學的觀點主張「一多相即」，卻不是將殊別的「多」統一為全體的「一」；至於《起信論》所要令其起信的對象，既是各種不同根性的眾生，故其眾生心，便不能被化約成為一種集體性的宇宙意識。是以本文傾向主張上述眾生心「攝」一切「世間、出世間法」，是一種描述性的說法，它描述了複數之受苦／修行眾生的心靈活動，始終包含兩個向度，一是世間性，一是出世間性的生存活動，所謂的摩訶衍（大乘）即必然包含這雙重內容，若只有其中一面，都不能說是大乘。這看來似乎是簡單的界定，但確實點出大乘必不能只是朝向解脫之出離世間，也不能只是關注世俗之世間的生存活動。

朝向出世間的追求是宗教的基本特色，故何以還要強調世間法之必要性？這是因為本文已經提及，佛教並不是一般的宗教，其雖具宗教特徵的形式，諸如祈願、禮懺、崇拜等等，但可視為一虛說型態的宗教，其目的只是為了滿足不同根性眾生，透過這些方便法門，以令實現離苦得樂的解脫，是故佛教也可稱之為具有宗教性的哲學。西谷啟治《宗教是什麼》一書便指出與本文類似的看法。他認為，只有「追問我們自身（或者人）是為了什麼而存在……『宗教是什麼』才能夠成為一個真正

的問題。」²⁵ 西谷氏在追問宗教是什麼的過程，探討了當死亡和虛無出現而對自己（我）之存在產生挑戰疑問，用禪宗的說法來說即是「大疑」興起之際，面對此大疑，才會有超越世間的宗教要求出現。而死亡與虛無所生之「大疑」，即當莫名之苦痛強烈到令個人原本之世間秩序破碎，卻無有理由解釋吾人何以遭遇此苦而哀告無聲，唯有出現如斯之大疑，人才會出現清楚的宗教要求，而意欲出離世間離苦得樂。於是，本論「摩訶衍」的眾生心乃在指出——在眾生受苦之同時，必然含括著眾生心之世間與出世間的活動，乃為生命存在的事實。所以佛教之離苦得樂，不是意謂一般層次的苦樂感受的轉化取代，而是指向眾生存在大疑之苦之徹底解決的方案。在此意義下，佛教稱之為「解脫」，這也是與回復在日常生活的一般「正常」秩序的心理療癒的目的有所不同，不過在朝向解脫的過程之中，修行實踐可以含括療癒的目的。

是故，本文反對將《起信論》的眾生心，解釋為一普遍的整全的單一宇宙靈魂，若是取此涵義，佛教的修證就不是個別眾生的努力，而是宇宙靈魂的自我覺醒，那便成了佛教所反對的婆羅門教的梵我合一論。在此本文亦反對，眾生心被無條件地、普遍化地指涉世間的每一個別眾生的心理本質，因為本質主義也是形上學思維的特質，如此眾生心便會成為一普遍的心性形上學概念。因為修行解脫的行動是在受苦而生大疑的情境下這才出現，故當眾生若不識苦痛，便不會有離苦之修行，如此更不會具有朝向出世間的修行行動出現；但眾生心既然是針對「摩訶衍」的世間法及出世間法兩類領域被同時含攝的情境來說，是故眾生心是在受苦與修行之轉折的生存脈絡這才同時出現，於是本文傾向不由眾生之本質而說眾生心，而是傾向由菩薩行來說眾生心。這一點接近太虛所

²⁵ 西谷啟治著，陳一標、吳翠華譯注，《宗教是什麼》，臺北：聯經出版社，2011年，頁12。

稱，眾生心實指「菩薩心」的說法。²⁶ 只是，此中所謂的「菩薩」，並不是指已實現什麼階位的菩薩，而是指因為體驗世間秩序破碎之苦，企圖離苦而努力實踐求解脫之「受苦／修行眾生」。因此本論所稱之「眾生心」，乃在痛苦之中而顯發誓願之眾生心，故此類眾生必同時兼含世間與出世間的雙重場域，而此人不會僅只滿足於世間之生存，這便如西谷氏所稱，當人之為虛無與死亡之大疑所扣問，則出世間的追尋便會被開啟。²⁷ 這也說明了，何以須令一般眾生對大乘（摩訶衍）起信的理由。眾生越是未經驗痛苦，就越難以明白佛教離苦得樂之解脫的必要性與真實涵義，而無法真正修行大乘；然而若眾生只求離世的解脫，也是誤解解脫修行的正確方法，其實須不離世間而修行。

於是本文所謂稱的「宗教性」，即是由世間之朝向出世間大疑答案之追求之行動特質，當某人因世間既已粉碎，故明瞭世間性之解答，盡皆無法回答其疑問，便須追求一出世間之解答。然而出世間，沒有任何直接的答案，而是關乎出離的行動的徹底實踐，只要此一行動有所停滯，都是滯留在某一種世間。因此任何超越性的靈性空間，都不能算是真正的出離，這些一般宗教所以為的終點，非為佛教的終極目標，而是出離過程的中間過程，即便在這中間過程中可以得到回復世間「正常」生存的療癒力量，但終究不同於佛教的終極目的。因此《起信論》的特

²⁶ 釋太虛〈《大乘起信論》唯識釋〉云：「賢首家依如來心——一真法界及事事無礙法界，或真如——一真法界及理法界，說明此眾生心；天台家依真如說明此眾生心，皆不能適如其分量。唯識家依異生心以非難此論所云之眾生心，亦非恰當。故今請依上文所論菩薩心特殊相以說明之。」見太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第六編第 18 冊，臺北：善導寺佛經流通處，1980 年，頁 1413。印順對眾生心的解釋也是順著太虛的說法來說，他特別強調：「真常大乘者的眾生心，是不能偏重於真淨，也不可局限於妄染的！」見釋印順，《大乘起信論講記》，新竹：正聞出版社，1990 年，頁 49。

²⁷ 西谷啟治著，陳一標、吳翠華譯注，《宗教是什麼》，頁 10-12。

色，便在於點出，出世間與世間生存活動的一體兩面性：**惟當真正受苦之時，才有真正的修行**。修行即是來往世間與出世間的無休止的往復行動，在此不斷往復之際，實現自己及他者（其他眾生）的解脫。由於自身的解脫與眾生的解脫是不相捨離，於是本論才提出一心二門的修行理論。

三、「眾生心」的宗教修行心理理解讀

（一）體、相、用三大

本文認為《起信論》的眾生心，較接近榮格對「宗教」所作的心理學式學解讀，而較遠離井筒氏對榮格的無意識理論作超越性形上學的本體論式解讀。其理由便在於——眾生心的世間法便是指日常生存活動的經驗，而出世間法看似相當於集體無意識中所含蘊的聖祕經驗，²⁸ 但對榮格而言，這可以都是心理現象之事實，而無關於形上存有或神明是否真實存在的判斷。²⁹ 只是《起信論》，並不是如榮格那樣，由聖祕經驗所引發的意識改變入手，藉由意識與無意識的整合，而達成個體化的人格整全，以實現心理療癒之目的，而是用摩訶衍來顯示，受苦／修行之眾生心所具有的，立足世間而朝向出世間、但必須回到世間的大乘佛教之宗教性來說。就其必須回到世間的這點來說，大乘的宗教性也就同時具有倫理性。

²⁸ 榮格（Carl G. Jung），韓翔中譯，《榮格論心理學與宗教》，臺北：商周出版社，2020年，頁17。榮格提到：「『宗教』一詞所指涉的是：意識受到聖祕經驗所改變，所具有的一種特殊態度。」

²⁹ 榮格提到：「由於我將要呈現的論點與眾不同，我不預設聽眾都完全了解我所表達的心理學觀點。這種觀點完全是現象學的，也就是說，它處理的是情況、事件、經驗——一言以蔽之就是『事實』（fact），在此所指的真相（truth）是『事實』而非『判斷』（judgement）。」參見榮格（Carl G. Jung），韓翔中譯，《榮格論心理學與宗教》，頁13-14。

於是依循著上述著重心理事實的現象學義之「宗教性」的界定，則《起信論》眾生心之的「體相用」三大，便可重新解讀。如《大乘起信論》云：

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。³⁰

此三大是就作為一個願意或者意識到出世間之必要性之受苦／修行眾生而說，故其所謂眾生心之「體」，即是點出此一類眾生，必預想著有一種本然清淨平等不動搖之狀態，作為眾生由苦難困頓中出離後所能回返的理想本然；而此「體」即是佛教所稱的「真如法性」，也就是覺悟者所悟的真理。如果不預設此一真理，則佛教之解脫或宗教療癒，便沒有依據，同時也沒有真實的解脫目標可以指向。

但關於此處所稱的「體」有兩種可能的理解：一是實存本體，一是空性之真如。如果以前者為體，便是一種形上學的解讀，這是一種對眾生本質的存有學判斷，因為體、用等語詞，就具有一種線性的時間線索，呈現出根源與衍生的意義指涉。然而若以後者為體，則這個體便是一種心理經驗的事實，因為眾生之受苦與離苦，是一動態的經驗，故受苦眾生也會有其離苦或尚未受苦之經驗，因此以「空性真如」為體，便在說明此一離苦之經驗，是受苦／修行眾生之意志所指向的方向與內涵。

在此本文採一貫的緣起性空立場以論，將眾生心之「體」，不朝向前一形上學式的理解，以為眾生在當下的現實中，即已具足的永恆圓滿心體；而是主張眾生心之「體」，意謂著遭苦修行眾生，心中所預想可

³⁰ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, pp. 575, c25-576, a1。

以達到的清淨理想狀態。也就是不需要將《起信論》眾生心「體」，提升至客觀世界的本體論層次，可以僅止於眾生所能體悟、經驗到無所遮蔽的空性真如來說，一旦眾生使自心朝向合乎平等真如的空性來活動，這樣便足令眾生面對虛無、抵抗死亡而生起解脫之信心。是故「體大」便可以解釋為，指向這離於一切煩惱雜染之心識狀態。此一解釋，合乎真諦譯《決定藏論》中關於阿摩羅識（無垢識）的說法，也就是無垢清淨的心識，是作為解脫的依據來理解。³¹ 印順也稱「阿摩羅識是真如的異名」，並引同為真諦譯之《十八空論》作為說明，³² 這似乎也可間接證明，《起信論》與真諦一系在思想上的可能關係。

以上的解讀方式，呈現《起信論》的說法與印度唯識學之間更密切的連結。因為唯識學的唯一識無境，是指任何呈現在我意識前的對象（境）都是唯識所現，也就是偏向認識論上的唯心論，而若同意連心識都不是實體性的存在，則便會更趨近現象學的立場。就唯識學的起源來看，其另一名稱——瑜伽行派——即意指唯識學的理論，是為了對應瑜伽禪修的經驗，所發展出來的解釋。所以，若以真如即為心識離於染污分別的狀態——阿摩羅識——來解讀時，這時真如／阿摩羅識，是作為聖道（解脫道）的「依因」而設定，而不是作為萬有的存在依據的實體而來理解。故《三無性論》才會說：「無變異者，明此亂識即是分別、依他似塵識所顯，由分別性永無故依他性亦不有，此二無所有即是阿摩羅識，唯有此識獨無變異故稱如如。」³³ 真如／阿摩羅識之無變異，是因為解脫論上之認識義而說其無變異，不是因其為超越變化之世間法之存有，而說其為無變異。此真如在《起信論》中既為眾生心所可能抵達到

³¹ 《決定藏論》卷 1 云：「阿摩羅識作聖道依因，不作生因。」所謂「依因」就是解脫理論上所須設定的依據，並不是指解脫聖道會出現的形上根源——生因。《決定藏論》，CBETA, T30, no. 1584, p. 1020, b18-19。

³² 印順，《如來藏之研究》，新竹：正聞出版社，1984 年，頁 230。

³³ 《三無性論》卷 1，CBETA, T31, no. 1617, p. 872, a4-7。

的解脫之境界，則即已指出眾生心具有解脫的可能性，但尚不是必然性。

《起信論》用如來藏具足無量功德來描述眾生心之「相」。如來藏是由平等真如此一普遍的法性（即是空性）概念，落實到個體心識上說。「如來藏」一詞，即是指眾生皆是未出生的如來胎兒，此一譬喻描述著，受苦眾生具有潛在成佛（覺悟離苦）的可能性。若依形上學式的解讀，便會將如來藏視為眾生的本質性心體來看，所以「具足功德」便會成為此心體的本質屬性，而成立眾生本自圓滿的判斷。然而若循著以空性真如為體的理解，則在此所謂「如來藏具足無量性功德」是指——當眾生朝向出世間的方向行進時，其所能成就的自利利他的種種活動之出現。換言之，「相大」，即指出眾生生命若要呈現以覺悟、解脫為價值，則必然要能不止沈溺於世間的生存活動，而必須具有朝向出世間之行動出現。此一出離苦痛世間之行動，就是佛教所主張的價值行動，當其出現之時，將連帶著推動世間的種種活動，朝向出世間的解脫價值方向行進，故稱其為「相大」。因此，如來藏的具足功德，是在朝向出世間的實踐行動中，展現為「價值相」。

眾生心的「用」則是更具體描繪出，前述的如來藏功德，不能只是一種可能性或者潛在的價值，而必定要真實呈現出來，也就是要由「價值相」落實為真正的行動，才能推動成就世間與世出間善果之善因，這是諸佛及菩薩之所以能夠成就的理由。藉由每個眾生個人善因功德的不斷展開，如此則一切眾生方能逐漸被感化，從而認識在世間應該如何生存活動，以及如何朝向出世間方向修行實踐；進一步則可藉由世間之淨化，從而令出世間之理想直接就在世間淨土之實現而得落實。這樣才是「用大」。

若是將《起信論》順著傳統如來藏思想的方向來理解的話，上述的體相用之說，都會被強化成本有佛性乃至本來即佛的涵義，因為真如即

等同於一心。然而，這便是一種形上學式的解讀，「起信」便會被解釋成對自具佛性的信仰，而由實體義的佛性保障成佛的可能性。然而本文順著緣起性空及現象學模式來詮釋，主張非實體主義及反形上學的獨斷論立場，則因為對眾生心具有受苦／修行（世間／出世間）的存在現象學描述，則「起信」的目的，便會指向對眾生心之雙向生存活動的宗教性與倫理性之信仰之生起，也就是受苦／修行是眾生存在的一體兩面，而眾生在抉擇自我並及於眾生之離苦的修行時，即展現其宗教性與倫理性。這時解脫便不是由形上的佛性實體來保障，而是由修行行動來成就，也就是由於對離苦之真如的曾經體驗，以及一再持續對此體驗之觸及，因而熏成了如來藏之相用，進而熏習生滅心之阿梨耶識的內容。

（二）五門修行中的止觀

說明了眾生心的「體、相、用」三大之後便可明白，《起信論》為何不僅止於談心識法門，尚就修行面論述了五門修行及念佛法門。所謂五門為「施、戒、忍、進、止觀」等五門，³⁴ 直接對應了六波羅蜜，其中止觀一門，便包含了定與慧（般若）波羅蜜。由於波羅蜜的菩薩行是自力難行之道，因此對於信心不足之人，《起信論》便提出念佛往生可以滿足這類人的需求，這類活動更符合一般所認為宗教信仰的儀式活動的性質；然而這些宗教活動須放在整個修行脈絡來看，正如施、戒、忍、精進等四種法門一樣，都可以視為準備進入到止觀的預備方式，是故本文才稱《起信論》是一虛說型態之宗教，但這也同時表現所謂的大乘摩訶衍，在實踐方式上的寬容，同意可以藉由不同方式來從事修行，藉由包容各種方門的方式以成就廣大之大乘。

³⁴ 《大乘起信論》云：「修行有五門，能成此信。云何為五？一者、施門，二者、戒門，三者、忍門，四者、進門，五者、止觀門。」參《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 581, c14-16。

在五門修行中，《起信論》對施、戒、忍、進等四門的修行著墨不多，第五止觀修行門則是本論的重點，故在此特別加以闡述。止觀也可視同定慧，「止」是偏就定學來談，「觀」是偏重慧學來說。將《起信論》關於修「止」（定）的第一段文字，作以下四句區分。³⁵《起信論》強調止觀是不相捨離，因此下引四句雖第一句說修止，但同時也具觀法的意味。所以第一句便指出，此處所稱的禪觀法門，以無所依為修行方法。這與強調次第的禪法有所不同，直指原始佛教及般若法門共通的「諸法無受三昧」，³⁶ 是為本論所稱的真如三昧法門：

1. 若修止者，住於靜處端坐正意，不依氣息、不依形色、不依於空、不依地水火風，乃至不依見聞覺知。³⁷

在修禪定時，本論強調的是不依氣息（數息）、形色（圖象），也不依地四火風空識等六大。所謂「不依」，即指不依一般禪定所用的專心繫念一處的入定方法，本論所主張的即是以無住、無依為方法。然而這種無住、無依，似乎很難作為初入門的禪修法門，因此可能是指，前之繫念一處到了某一階段時便應捨棄，或者當入定的階段時，所繫念處便會隱沒，這時便不應再執於繫念處。

於是，接著第一句的對諸法的無住、無依，第二句則指此一法門，要遣除隨緣繫念所起的一切諸相（所觀相的遣除），便要進而對能取分別的心想思維加以遣除，直至無能取所取，如此便能體會以心除心，除了去心之妄想，以及心體之實有的妄想也能遣除，達到「以心除心」的

³⁵ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 582, a16-29。

³⁶ 關於原始佛教與般若法門共通以「諸法無受三昧」為依，可見於印順，《初期大乘佛教的起源與開展》，新竹：正聞出版社，1988年四版，頁627至638；印順則稱此為《阿含經》中迦旃延（Mahākātyāyāna）所修的勝義禪，參印順，《大乘起信論講記》，頁372。

³⁷ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 582, a16-18。

境界：

2. 一切諸想、隨念皆除，亦遣除想，以一切法本來無相，念念不生、念念不滅，亦不得隨心外念境界，後以心除心。³⁸

第三句則指出，若心念馳騁散亂時，便要攝受此心念，知外在境界唯心所現，依著心識而起現，不是絕對客觀獨立的存在，但此心也不是實有之客體，一直達到念念不可得，連自心都遺忘或隱沒的境界，這方為正念。有此正念定慧之力後，雖由從禪坐中起，卻能依此正念定慧力，觀察日常所遭遇到的各種境界，久而久之便可令一心安住於此定慧之中：

3. 心若馳散，即當攝來住於正念。是正念者，當知唯心，無外境界。即復此心亦無自相，念念不可得，若從坐起去來進止有所施作，於一切時常念方便隨順觀察，久習淳熟其心得住。³⁹

第四句便接著指出，一旦修行者能令一心安住於正念定慧之力，其心將日益堅固銳利，而能隨順日常時時保持合於「真如三昧」的體悟，便能降伏煩惱而不退。除非是根性疑惑、不信、有重罪誹謗、我慢、懈怠等過惡者，否則皆可安住於此真如三昧中：

4. 以心住故漸漸猛利，隨順得入真如三昧，深伏煩惱信心增長，速成不退。唯除疑惑、不信、誹謗、重罪、業障、我慢、懈怠，如是等人所不能入。⁴⁰

《起信論》又稱此真如三昧，即生佛平等的一行三昧，真如是一切三昧的根本，由此真如三昧、一行三昧，能衍生無量三昧。真如三昧的

³⁸ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 582, a18-21。

³⁹ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 582, a21-25。

⁴⁰ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 582, a25-29。

特色即是「不住見相，不住得相」，故凡定中所見諸相，不是其為善惡、好壞、美醜乃至輕安喜樂，皆是虛妄。⁴¹ 這一點與強調浮現無意識的內容與意識整合的榮格「個體化」理論，極不相同。

若據此真如三昧的說法來看，「真如」是止（定）深入所證知的實相，是修行眾生心離苦得樂的根據，是禪修的境界，故說為「三昧」。又，雖說修行是由心來修，但是入定的止法，講究以心遣除心之能所，而不住諸相，方能入於真如之空性境界。於是，將「真如」解為形上之本體，似乎有違真如三昧作為止觀修行的基礎核心之說。《起信論》最後強調，依此真如三昧能得十種利益，⁴² 其中第三利益提到，不為九十五種外道鬼神法所惑，這也顯示對定中所見諸相的實體化的批判。

談修止（定）法門後，接下來《起信論》談修觀（慧）法門。此一觀法，強調修觀乃依摩訶衍之大悲心為核心，若不修觀而只修止，則會心生厭離。⁴³ 修觀的方式有兩個階段，第一階段依然是合於般若法門之觀一切有為法如夢幻泡影，無一法可樂、可執；⁴⁴ 然後在第二階段時，則須轉而念及一切眾生因無明妄念而起生滅心顛倒妄想受種種苦，⁴⁵ 繼而立下弘大誓願，願濟一切眾生之苦，令得涅槃之樂。⁴⁶ 此觀、此願，

⁴¹ 參《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 582, b1-27。

⁴² 《大乘起信論》云十種利益為：「一者、常為十方諸佛菩薩之所護念。二者、不為諸魔惡鬼所能恐怖。三者、不為九十五種外道鬼神之所惑亂。四者、遠離誹謗甚深之法重罪，業障漸漸微薄。五者、滅一切疑諸惡覺觀。六者、於如來境界信得增長。七者、遠離憂悔，於生死中勇猛不怯。八者、其心柔和，捨於憍慢，不為他人所惱。九者、雖未得定，於一切時一切境界處，則能減損煩惱、不樂世間。十者、若得三昧，不為外緣一切音聲之所驚動。」《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 582, c3-13。

⁴³ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 582, c14-15。

⁴⁴ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 582, c15-21。

⁴⁵ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 582, c21-25。

⁴⁶ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 582, c25-29。

除了專修止法禪定時，於行住坐臥不能有一時暫捨。⁴⁷ 第一階段的觀法與止法相類，但不同的是，止法是禪坐時修，但觀法則是於行住坐臥皆修，或可視為將止法的真如三昧力，用在出定的日常生活上來修。同時，正因為修時須在日常生活中修，故能轉念觀察、體會眾生之苦，而興起不捨眾生之誓願。此不捨眾生即是大乘之菩薩行的要旨，若依十地之菩薩行來看，即是菩薩修行不會止於第六現前地，而會不忘本願而進修第七方便地，此一轉折即在本論的觀法中顯現。⁴⁸

《起信論》並未詳細論述大悲心的來源，或者對般若慧觀何以必然會轉出對眾生的倫理關懷的理由，而是突顯了由個人之離苦得樂，轉向尋求令眾生得以離苦得樂，是帶著一種意志性的倫理行動，這也是何以要說服眾生，令其生起對大乘信心的理由，也就是離苦得樂的修行，不是止於個人解脫的完成而已。這樣一來，便更可以明白《起信論》的「起信」，不是指對超越的存有或者神明的信仰，而是對離苦得樂之解脫行動的倫理信仰，因為解脫必不能只是個人而須是兼及眾生之解脫。倫理行動的發出，不能是一種出自天性的本質行為，因為其中不會有意志的抉擇出現，也不可能有違背本質的行為出現，否則它就不是本質，如此則利益眾生就不能屬於為倫理行動，而只是一種本能。

所以《華嚴經·十地品》便會指出：菩薩由若不能由第六地進修第七地，便會退墮成二乘，換言之，進修第七地或者對眾生之離苦的倫理實踐是一種抉擇結果，而非必然的機械性行動。《起信論》觀法的第一

⁴⁷ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, pp. 582, c29-583, a4。

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經·十地品》云：「菩薩從第六地來，能入滅定。今住此地，能念念入，亦念念起，而不作證。故此菩薩名為：成就不可思議身、語、意業，行於實際而不作證。譬如有人乘船入海，以善巧力不遭水難；此地菩薩亦復如是，乘波羅蜜船行實際海，以願力故而不證滅。」《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 197, b23-29。

階段——觀一切有為法如夢幻泡影，無一法可樂、可執——相當第六現前地，因為此地即共三乘之般若現前之修行；觀法的第二階段之念及眾生因無明受苦而興大誓願，這是一種對世間與眾生的迴觀，也就是由己苦而迴觀世間眾生之際，便能完全體會眾生之苦，除非此修行者只求自己出離世間而全不願有一剎那對迴觀世間眾生，一旦迴觀眾生，就會不能無視眾生之苦，是故此人便不會捨離眾生，只求個己得到解脫離苦。就因其不能無視，所以這樣的倫理行動，常會被解釋為道德命令，但對菩薩而言，這只是不假思索、未考慮任何利害的自然流露。所以止觀定慧，不是僅求實現個己之離苦得樂，否則只修禪定止法即可，觀法之實踐正在令修行者雖證空性真如，但不汨沒於清淨寂滅，而能以清淨無著染著之力，保護自身，卻又迴入之生死海中，透過救濟眾生之行動，以完成自身的徹底解脫。如若不取度眾以自度的方法修行，則自身所謂的解脫，既是麻木無視眾生之苦的自我封閉之境，也是仍然具有分別心地將眾生與自己區別出來，而無法徹底符合真如之修行行動，依大乘的立場，這是灰身滅智的麻木或者仍持分別心的狀態，都還不是真正的解脫。

（三）《大乘起信論》「一心二門」的與禪修經驗

一心二門的理論架構與語言表述，是令《起信論》被解為形上學唯心論的重要原因。這是因為心真如門會被視為本體界，心生滅門會被視為現象界，而有體用、理事、本末等概念分別。而真如門之真，是生滅門之妄所要歸返之故鄉，這便是由形上學的思維所引導出的捨妄歸真的價值實踐理解方式。在《起信論》的原本五分——因緣分、立義分、解釋分、修行信心分、勸修利益分——論述架構中，一心二門是放在解釋分而先於在修行信心分，然而本文調整解釋次第，將五門修行先於一心二門來解釋，因為本文認為這樣才能突顯《起信論》以受苦／修行之眾生心為核心，呈現一心二門是眾生之受苦／修行經驗性的解釋，而且它是源自對止觀經驗的反省與解釋所提出的解釋。

一心二門出自《大乘起信論》的解釋分，所謂的「解釋」便是對眾生心同時含攝世間及出世間法的解釋：

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。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。⁴⁹

有趣的是，既然是一種「解釋」，其性質便已然是一種後設的說明，是一種語言性的活動了，這便使得二門之「真如」會有雙重性的含義，一方面真如是顯示眾生心未被思維言說的「如是這樣的現象」（真如之法爾如是），也就是眾生心的活動尚未成為意識及言說的對象前的直接經驗，這個經驗也被認為是通向解脫之道的關鍵；相對於此的另一面，則便是這個經驗成為被思維言說的對象。然而關於前者，便存在一種表述的困難，因為任何表述都落入了言說。因此心真如門使用不同層次的方法來區分。

1. 心真如門

真如的雙重涵表現為離言真如及依言真如這組說法之中。離言真如，即《起信論》所稱：

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

⁴⁹ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a5-10。

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。⁵⁰

上述這段話中「一切法從本已來……唯是一心，故名真如」極易被解釋為本體論的唯心義，然而「唯是一心」的主詞，是指眾生心所攝的「一切世間與出世間法」，因此「唯是一心」是指這一切世間與出世間法從本已來，就只是眾生心之活動，而這些活動的內容是在言說之前（離言說相、離名字相），在其成為意識對象之前（離心緣相），就是「如是這樣」（真如）地存在，因其就是「如是這樣」，所以它只是眾生心的如實樣態。就其作為事實而言，而尚未有摻入任何解釋之前，它便是「無有變異、不可破壞」，這不是說眾生心不會有任何起伏變化，相反的是指眾生心之於世間法與出世間法之間的活動轉變，一直作為事實而如此地活動而展現。至於變異、破壞的描述，其實是落在語言與意識的分別活動中所出現的線性時間意識與解釋作用，是故其不變、不壞，即在其離言與離思維（語言與思維前）的事實狀態中來說，這也是止觀法門中所稱之「真如三昧」的意思。因為一切言說假名，都是心識產生分別狀態時的施設，當它們出現之時便會以言說分別遮蔽事實的實然樣態，故言說假名「無實可得」，乃至離言之「真如」一詞，究竟而言也是假名。為了區別這個道理，便要理解此真如之「真」，不是指在言說之中的真偽相對之真；離於言說的真，是直下眾生心之生存事實未有分別的真，而為當下如是經驗的真，故說「一切皆真」。此不可得、不可立的離言真如之真，否定不能加諸於它，肯定也不能加諸於它，故說「無有可遣、無一法可立」。

離言真如是止觀修行入於真如三昧的心理經驗，其乃為一純粹法爾如是的事實，它顯示眾生心去除一切意識分別與概念分化的覺觀感受狀

⁵⁰ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a10-18。

態，也就是——止息了言說、止息自我的意識，也止息了外境分別時的經驗。因為所有分別與由分別所生的執著都已止息，只有當下無分別的覺知經驗呈現，故說其為「一心」，意即統一的心之經驗。因此「心真如」與「唯是一心」，是指當眾生心能去除分別所體驗到無分別的統一經驗，相應於真如，真如並不是什麼都不存在，而是任何分別都未出現，這便是真如三昧時所體會的空性，佛教認為這便是修行解脫所應經驗的狀態，由此對真如的經驗再迴觀世間以及眾生，才能藉此真如體驗在不離世間的生存中，獲得出世間的解脫。正如本文在前解釋五門修行的止觀門所述。

然而這離言真如的空性，若落入言說分別時，便會區分出前後、本末等概念，而將此離言真如視為根本，將依言真如解為枝末；乃至進而將真如與一切法之存在，又解為體用本末兩端，這便落入形上思維或者自性見之中，這便是要說明「真如」義涵的困難。但即便如此，為了「起信」的教學目的，則依言以說真如，仍是不得不然之事。

若就依言說來說真如時，依言真如則又分為如實空及如實不空來解釋，這二者實為一體兩面的說法。如實空是就體證真如的經驗上說，如實不空是對體驗真如的價值上說。如實空，就是指當眾生心離於一切分別言說、判斷區別所顯現的純粹經驗與存在事實（以能究竟顯實）；如實不空是指對真如之體證，是當眾生心消解語言分別判斷的對立所產生的諸種虛妄時，所能體驗到清淨自在之境界，是就真如的解脫功能與價值上（具足無漏性功德）說其不空，但這是與一般的所知之對象性知識不同，故《起信論》便稱「以離念境界，唯證相應故」。⁵¹

⁵¹ 《大乘起信論》云：「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。所言空者，從本已來一切染法不相應故，謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。當知真如自性，非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相，非一相、非異相、

心真如門這部分的說法，只處理了離言真如及依言真如各自的概念內容，其實須與心生滅門合併起來看，才能理解心真如門，並不是為了作為萬法存在的形上根源的理論而提出，而是關乎受苦／修行眾生之一心的修行方向。也就是入於真如門，是眾生可以離苦得樂的關鍵行動。《起信論》在「對治邪執」的問答中即稱：「所謂一切境界唯心妄起故有，若心離於妄動則一切境界滅，唯一真心無所不遍。」⁵² 這句話常被解為「唯一真心」作為本體，而無所不遍；然而若將解讀重點放在「一切境界」的起滅、有無來看，而且將唯一真心無所不遍，理解為一切境界滅時的補語，這句話則便可以理解為：一切內外境界因眾生心之分別妄念而起，若去掉妄念分別，則回歸相應於真如的統一心識的狀態，那是時心識便只會經驗到無分別的離妄清淨，這統一的整體經驗便可以形容為「無所不遍」。

以下心生滅門則說明，妄念何以何生起的次第。但是妄念並不是違背真如的另一種存在，而是一樣依於言說，相對依言真如而提出，用以呈現眾生心相對於出世間法之修行的另個面向，說明眾生心之於世間法起妄受苦的心識開展次第。然而，此妄心之展開，既被視為是苦難之根源的顯現，同時也彰顯入於真如的離苦修行之必要。因此心真如門與心生滅門，在言說體系中乃同時對舉著，表明眾生心所具有之相對、相反但又相依的心識與生存活動。

2. 心生滅門

相對心真如是指涉向眾生心之出世間方向的活動來說，心之出世間

非非一相、非非異相、非一異俱相。乃至總說，依一切眾生以有妄心念念分別，皆不相應故說為空，若離妄心實無可空故。所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心常恒不變淨法滿足，故名不空，亦無有相可取，以離念境界唯證相應故。」

《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, a24-b7。

⁵² 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 580, a5-7。

便是同時就眾生之生存於世間的現實來談，這個生存於世間的事實符合眾生受苦與修行的同時性，故此時的心也稱為「如來藏心」——意即就生存的事實上來看，眾生之一心即是被無量世間煩惱分別所圍繞，但卻有朝向出世間真如行進之可能的一心。藉由眾生可以朝向真如解脫的可能性——如來藏——的提出，自然也是為了令眾生生起關乎解脫的之信心而成立的說法。如來藏即是如來胎兒之意，此心被稱為如來藏心，即意謂它是尚未成就完成體證真如的狀態，但在這同時，如來藏也即顯示世間法與出世間法在眾生心中同時具存的樣態。《論》中所稱：「依如來藏故有生滅心」，⁵³ 便指生滅心只是如來藏心的一體兩面，而生滅心並不能離開清淨的真如心而獨立存在，而是說其未能離染，生起分別諸法的狀態，被煩惱所纏繞的狀態。心一旦不朝向真如，而起了分別，便是朝向世間法之建構的開始，當心越是這樣行動，便越是遮蔽原本的、無分別性的純粹經驗。當此一生滅心雖不離真如，但表現的性質卻是遠離真如時，《起信論》即稱此生滅分別心為阿梨耶識：

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，名為阿梨耶識。此識有二種義，能攝一切法、生一切法。⁵⁴

阿梨耶識之「能攝、能生一切法」說明，世間法是由眾生心的分別作用所建構出來，這個概念是唯識學的重要概念，阿梨耶識就是由業種所聚合的種子識。此一心二門，若從形上學的本體論來看，真心與妄識各自作為說明不同存在的本體，因此會有真妄兩重本體論的困難。但如就修行的心理經驗來看，此一心二門，則可視為當摩訶衍之修行者，進行止觀等修行實踐時，所能覺察出來的兩種心理向度。心真如門指其出世間

⁵³ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, b8。

⁵⁴ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, b7-10。

之向度，而心生滅門即指其執於世間生存的向度，二門是一心之覺觀感受所同時具有兩種方向，這也可以說明何以眾生心總是感受到的存在矛盾——在苦樂之間的糾纏掙扎。

就眾生心所經驗的變化來說，對不覺苦之為苦，或樂尚未轉變為苦，而毫未念及修行之必要者而言，則其人便只有世間法的生存向度，這便是「不覺」的狀態；然而因生滅心中始終具有朝向真如之可能，此一可能即名「本覺」；一旦覺其不覺所生之苦惱，以致令其願向解脫行進，便名為「始覺」（始覺是宗教性的起點）；若能徹悟真如，達到離言絕思徹底解脫者，即名「究竟覺」；⁵⁵ 至於在朝向究竟覺之過程，還有逐漸離妄的相似覺與隨分覺等。⁵⁶ 如是《起信論》描述了由不覺通向覺的歷程，共分為：不覺——相似覺——隨分覺——究竟覺，第一階段之不覺，又可包含全然不覺，及始覺自己之不覺，合為凡夫之不覺；第二階段即聲聞、緣覺二乘之相似覺，第三隨分覺是指十地菩薩的層層修行，第四之究竟覺自然是徹悟真如之佛陀的覺悟。這四個階段的描述，是生滅心之朝向真如門的還滅之道。

由心真如而向心生滅門的輪迴流轉之道，即是心識之分別作用建構了世間，以之為自我的認識對象，同時也令一心困頓於自身所建的世間牢籠的存在現象說明，這就是不覺之心識活動歷程，此一歷程《起信論》又稱為「三細六粗」。⁵⁷ 三細：無明業相——能見相——境界相。無明

⁵⁵ 《大乘起信論》云：「所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界無所不遍，法界一相即是如來平等法身，依此法身說名本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說，以始覺者即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。又以覺心源故名究竟覺，不覺心源故非究竟覺。」《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, b11-18。

⁵⁶ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, b20-26。

⁵⁷ 《大乘起信論》云：「依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。云何為三？一者、無明業相。以依不覺故心動，說名為業；覺則不動。動則有苦，果不離因故。二

業相，即是指當眾生由於無明業力的推動，不能持守的真如狀態，其心既不能符應真如，故此心之發動所展現的認知、愛惡、造作等行動，而為招致苦果之業因，故說其為「無明業相」。不覺心動，就是分別心起，故能生區別，此稱為「能見相」。一旦有了區別，便會分別主客人我，進一步則會區分種種內外對象，此即為「境界相」。易言之，三細即是指，心識初萌之微細的主客對立之區別活動。

第一「無明業相」，在此即點出此一心識分別的活動，並不是純粹價值中立的客觀認識過程而已，而是具有倫理性之意味，因為無明業相，即是指眾生心識不能持守真如而生妄動，此一妄動是不自覺地以蒙昧的自我為中心，來進行區別，其特徵是盲目的本能性衝動，此衝動令一心遠離了與真如相應的狀態，而被視為痛苦的根源。接下來的心識的各種粗細相，都是此盲目本能衝動的具體化結果。當心識的內容越具體化，便越來越遠離與性空相應的狀態，而越來越攀緣執著心識所現的境相，不能自覺內外諸境俱為無明業相所現，其本為空無自性。既以自我也以外境為實有，便即不能持守真如，故心識之所有的認知分別，便存在著不自見自我之空性的無知，因而導致種種可以招感內外苦果的業因行動出現。餘二之「能見相」與「境界相」，前者為主體為能見，後者為客體為所見，故主客能所都是基於無明業相而生之分別，因此就無法自外於無明業相，除非能自見自己之無知。「三細」界定了心識之起現分別的性質，也說明了解脫之關鍵便是在於對生命自然本能衝動的反

者、能見相。以依動故能見；不動則無見。三者、境界相。以依能見故境界妄現；離見則無境界。以有境界緣故，復生六種相。云何為六？一者、智相。依於境界，心起分別愛與不愛故。二者相續相。依於智故生其苦樂，覺心起念相應不斷故。三者、執取相。依於相續緣念境界，住持苦樂，心起著故。四者、計名字相。依於妄執，分別假名言相故。五者、起業相。依於名字，尋名取著，造種種業故。六者、業繫苦相。以依業受果不自在故。當知無明能生一切染法，以一切染法皆是不覺相故。」《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 577, a7-21。

轉。無明業相應可視為阿梨耶種子識概念，至於能見相及境界相，則與《唯識三十頌》的第一異熟能變相似。如就禪修經驗來說，則這三細則可視為從真如三昧的定境出來，自我與世界的主客意識結構逐步朗顯的初步經驗之描述。如就日常生活經驗來說，則與由無夢之熟眠甦醒的初階相仿，或者與孩童之意識發展的最早過程相似。

接著六粗則是逐步說明，作為對象世界的境界相之展開及心識越發攀緣執持自心所現的對象，六粗展現對象之知與業苦招感發展次第：一、智相（於對象起愛惡心）——二、相續相（依智相起苦樂覺受相續不斷）——三、執取相（依相續之覺受起執著）——四、計名字相（對執取相產生各種假名分別）——六、起業相（依名字相起著造種種業）——六、業繫苦相（依業受種種苦果）。此六細可分成兩大階段，一至三是對尚未有名字前之對象的分別愛惡之覺受，由第四計名字相起，則是對前之覺受對象賦予名字後，開始依於名字，造種種業相生種種苦果之心理活動的描述。何以要作此兩層，因為計名字相的語言活動是後起的，一旦使用名字來區別，這才使原始的分別，因為名字性而公共化，成為一種普遍流動的名言業種，從而構成阿梨耶識中生死輪迴轉無盡的業種內容，這便可以解釋業種流轉的歷史性格。⁵⁸ 不過名字相，並不是只指語言文字的活動，也可以是指任何符號化的行動，符號活動，創造出更為具體的非自然存在的生存空間，且可以一層又一層地創造、疊加、變化、扭曲，其成果便是人類所生存文化世界。對現代人而言，人越來越離開自然世界，而直接存在於文化世界，是以人類的苦

⁵⁸ 《攝大乘論本》卷 1 云：「有受盡相者，謂已成熟異熟果善不善種子。無受盡相者，謂名言熏習種子，無始時來種種戲論流轉種子故。此若無者，已作已作善惡二業，與果受盡，應不得成。又新名言熏習生起，應不得成。」《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594, p. 137, c1-6；另外關於唯識學「名言熏習」的相關討論，參見郭朝順，〈從「假名施設」與「名言熏習」試論佛教文化哲學——以勞思光教授的部份觀點為討論起點〉，《臺大佛學研究中心學報》13，2007 年，頁 114-123。

痛也就越來越屬於文化性而非自然性。

六粗是由禪修通向日常生活之經驗歷程，它也說明了眾生所生存輪迴之世間的構成：當修行者由真如三昧定出來後，三細主客分別能力呈現了對象世界，接下來眾生便不是只視對象為對象，而是以愛惡來區別對象（智相），然後愛惡的覺受便會附著在對對象的認知（相續相），接下來便會對不同的對象，依著愛惡而起趨避與執著（執取相）；以上可以說是依生物普遍的求生本能而來，至於關於愛惡一事，即是本能地認為對自己的生存有利或有害的自然反應。然後，我們便開始經驗著，由名字分別的符號活動所建立文化世界（計名字相）。文化世界其實就是業習世界，因為它不是僅止於生存本能，而是會對於名字之所指的對象，產生更細微的知覺判斷（起業相）。當然這些對於名字及所指對象的認知，便會成為在求生之外所欲執著的對象（業繫苦相）。此名字所成的世界是疊加在前三粗所成立的生存世界之上，名言所成與文化世界與生存利害所成的生存世界二者的重疊，構成眾生身陷其中而輪迴不止的世間之全部。《起信論》總結此不覺心識之作用：

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。⁵⁹

引文所稱的「一切法」，不是指客觀獨立存在的物理世界，而是指基於無明不覺之分別心識所建構出來的內在所體驗的對象性世界，對佛教而言，純粹客觀獨立的物理世界，不是所關注的重點，甚至不可能成為認識的對象，因為我們只能認知我們成為認知對象（所知境）的世界，這

⁵⁹ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 577, b16-23。

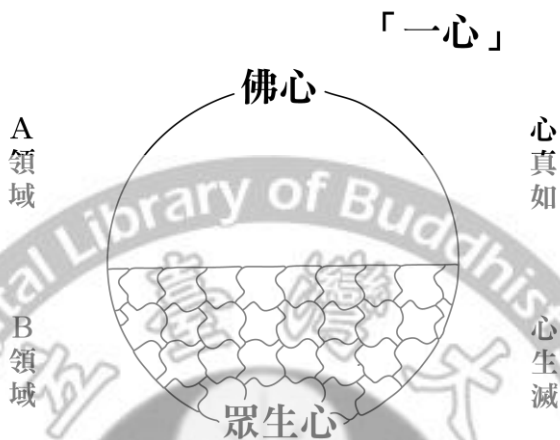
便是唯識所現、境依於識的意思。佛教所關心的一直是關乎每個眾生內在經驗的對象世界，因為此一內在的對象性世界，即意謂著眾生生存於其中，既是生命本能所成且又具公共性（由於計名字相的作用）之世界。所謂的外在世界，其實由計名字相的語言作用所建立起來，佛教視之為假名施設的戲論世界，它與眾生的關連，是以苦樂煩惱而為聯繫，對意欲修行之眾生而言，出離世間既是出離計名字相的外在世界，也同時即是跳脫出離內在對象性世界。若問此一說法是否依然是一種唯心論？依《起信論》上引經文「三界虛妄唯心所作」，這自然是一種唯心論，但這是解脫論及認識論義的唯心論，而不是形上學義的唯心論。

這個說法，若由止觀禪修經驗的角度來理解，因為禪坐便是將一心從心念紛飛的苦惱狀態中抽身而出，其過程便是一一消解實由自心心所現的世間糾葛，以入於禪定之寂默清淨真如之中。消解煩惱的關鍵，便要能知此內在的對象世界，實由眾生之妄念所生的煩惱世界，妄念即指基於求生本能的好惡執著以及因於名字所成對象的執著，這二者所形成的世間只是宛如鏡像的存在，故說「唯心虛妄」，當息滅妄念，此心便能復歸清淨之真如樣態。是以，《起信論》也用波水之喻說明，心之生滅妄相如波，心體不滅如水，故息妄心之生滅癡相，即復歸如水之清淨真如。⁶⁰

是故覺與不覺，或說真如門與生滅門之間，若是以下圖井筒氏用空間式區分為上下兩截的方式來解讀，容易引生染淨對立式的理解，並且是用絕對的一心統攝佛心與眾生心。⁶¹

⁶⁰ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576, c11-16。

⁶¹ 井筒俊彥不僅是將真如心及生滅心分成兩截，同時也將一心解釋為新柏拉圖主義 Plotinus 的睿智與萬物流出說，見井筒俊彥，《意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学》，頁 70-71。



圖一 井筒俊彥的一心二門圖⁶²

本文認為《起信論》始終要強調不覺中始終都具有覺，妄念分別之不真，即是指向覺悟之真。是故筆者以為《起信論》的波水喻，還是較為妥適，因為它顯示了眾生之真如心與生滅心之不二性，都是眾生一心的活動，因為眾生便是在苦痛與煩惱中修行，故其不二也意謂著受苦與修行行動之「一切皆真」。所以即便不覺之分別生滅心起現，展現了種種對象，又興起了種種語言計執，但若能覺其所不覺之處，便是覺悟之起點，也就是始覺之出現。此一覺之遍在，即意謂著離妄真如之遍在，然其遍在是在眾生生存歷程中處處皆具覺悟之可能的遍在，而不是將真如視為統攝一切事物之存在的遍在。前者的解讀是將真如放在無常生滅的存在現象歷程來說，後一解讀則是將真如視為一永恆存在的宇宙大實體來看。

以此之故，《起信論》便以真妄皆具熏習之力，來解釋眾生心在染淨中的流動變化。如就阿毘達摩哲學之視真如為無為之真理的說法，真

⁶² 轉引自井筒俊彥，《意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学》，頁 70。

如受熏或能熏說都違背無為法為不生滅的定義。然而《起信論》所說的心真如，是指一心處於體證或合乎真如的狀態，也就是一心泯除分別時的離苦自在狀態。是故《起信論》的真如，並不是指有一種自在存在(being on itself)的本體論之真如，而是眾生於苦樂染淨的生存脈絡，就其離苦、離染的狀態來說的經驗性的真如。是以，若不說真如能熏，就無法說明眾生如何由不覺轉成始覺；若不言真如之受熏，則無法解釋眾生如何由本覺轉成不覺。⁶³ 除了達到究竟覺之佛陀外，餘一切眾生皆有部分之不覺，因而也就具有部分的覺，所以能夠通向覺悟之關鍵便是：覺其所不覺。不覺是執著於分別，故覺此不覺，即是令分別心識所現的對象之未被覺知的執著，開始能被解蔽覺知，當此一一分別中的執著遮蔽，逐一被覺知而解消其遮蔽後，便是通向究竟覺悟之道路。於是佛教的覺悟理論，也同於是一種呈現意識乃至無意識之遮蔽與問題，從而解消其中所衍生之業惑煩惱苦痛的終極療癒之路。

四、結論：「唯心」的經驗義與實體義

詮釋學的「前見」(prejudice)概念點出，人的理解總會受到自己的前見的影響。本文認為《起信論》的形上學式解讀，即是類似的現象。本文嘗試以受苦／修行眾生之「眾生心」為焦點，賦予《起信論》以宗教修行心理之經驗義的解釋，其首要目的除了企圖證明：在形上學的唯心論之外，另種解讀是可能成立的之外，其次也嘗試解釋經驗義的唯心是形上學唯心論的根源。也就是說《起信論》與唯識學的理論是一樣的，都是從佛教的修行經驗中，再形成理論解釋。也正因為經驗被取代而成為解釋，所以原本一切皆真、當下即是經驗，在語言的解釋過程中，出了現解釋的結構與次第性，也出現概念分別中的價值判斷，如真妄之

⁶³ 《大乘起信論》云：「真如淨法實無於染，但以無明而熏習故則有染相。無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用。」《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 578, a19-21。

對比等，因此才會形成《起信論》唯心形上學的理解，同時也進一步將真心與妄念轉成形上的價值實體，形成由形上而形下、由體而用、由理而事，但其實摻雜了真妄染淨的價值觀念於其中，而成為一上下貫徹、體用一如的唯心論形上學系統。因此，本文認為，實體義乃是經驗義之唯心的解釋成果。

《起信論》的「心」就是「經驗」的意思，不過不能把這裡的「經驗」只局限在一般感官經驗，因為佛教也把止觀禪修的經驗包含其中，依《起信論》的脈絡來說，則是包含眾生受苦／修行之一切活動經驗，對真如的經驗或許是一種超越性的經驗，但這得在修行的行動中體驗，而不是對一不動的本體的直觀經驗。在此可再進一步地說，「心」或有另一層涵義，即指存在活動與存在情境的每一個事件的交會點，而為眾生之所經驗的聚集處。但這些交會永遠不會只有一個，而是同時出現乃至數量為無數，唯當人們聚焦地發現某一交集點其意義、價值或者生命之關鍵時，便會將對此之體會擴其到其餘，乃至整體的存在活動及存在情境，是以會說「唯心」；所以「心」不只指內在的心體，而是關於存在事件的經驗會集點。世間與出世間法，即是意謂世間性的經驗——分別心念的經驗，以及出世間性的經驗——無分別之真如心的經驗，眾生存在活動兩重經驗領域，而其意義向度即生存於世間或出離世間。為什麼不將「心」稱為「識」或等同心理學的「意識」？因為「識」在佛學的脈絡，就是分別之智，梵文 *vi-jñāna*，其接頭詞 *vi-* 即是分別的意思，*jñāna* 就是智；對應「識」(*vi-jñāna*) 的般若 (*pra-jñā*)，其接頭詞 *pra-*，意即超越的意思，因此般若也就是指無分別智的意思。所以若將經驗義的「心」改為「識」，便只有及於分別心與世間性的經驗，不含本論所稱眾生心是含攝世間與出世間法的範圍。至於「心」與心理學的「意識」(*consciousness*) 是否相同，這是值得進一步討論的事，至少不能直接等同。

存在於世間的眾生，是依世間倫理而行事，然而世間倫理相對價值間的糾葛，一善一惡、一是一非，故在世間倫理常有難以兩全的處境，這便是世間諸苦的來源，但它同時便是實際的存在處境，因而無法得以直接逃遁，是故苦便如同是生命的本質，但其實是指這一處境所帶來的限制，因而佛教即稱眾生皆苦，莊子稱之為無可逃遁於天地之間，西方存在主義則名之曰虛無，皆指其為無可奈何、無可迴避之處境。佛教的解脫，即尋求由世間之苦中脫逸而出，然而佛教不是如其他的宗教般，將解脫之路全繫於超越的神祇或至樂的國土（佛教雖然也有淨土佛國，但終非究竟解脫之地，即便在淨土中仍須修行），尤其是大乘之解脫乃依於菩薩道之修行而得以逐步成就。是故出世間之道路，亦有其修行的出世間倫理。

出世間倫理首先要確立，若要以世間倫理的繫縛中脫身而出，便要以覺悟之徹底轉化為唯一的價值指引；其次在通向覺悟的過程中，可以暫時同意暫時性的解脫安住，但必須逐次捨離，以至無所依住；最後，連一無所依都不可安住，故須迴返世間，身處眾生之中，體會修行者與受苦眾生之平等不二，因而修行者在迴觀世間之其他眾生之時，此湧現偉大的同情與包容。而修行者自身在此當下，既安住於無常與邁向死亡的路途之中，同時也重新安頓、調理每一個與眾生及世間因緣之會集，重整自身生存於世間的倫理秩序，從而安住了在每一剎那與任一人事因緣交會的「心」。因著眾生心的世間倫理及出世間倫理，本文說明了《起信論》「唯心」義得以由形上學實體義的解讀釋放出來的理由，呈現其在宗教修行上的經驗義涵義，也同時說明何以眾生心在受苦及修行兩端行進之意義。

引用書目

（一）佛教典籍與古籍

《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。

《決定藏論》，CBETA, T30, no. 1584。

《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594。

《三無性論》，CBETA, T31, no. 1617。

《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666。

（二）現代專書、論文

井筒俊彦，2001，《意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学》，東京：中央公論新社。

太虛，1980，〈《大乘起信論》唯識釋〉，太虛大師全書編纂委員會編《太虛大師全書》，臺北：善導寺佛經流通處。

印順，1984，《如來藏之研究》，新竹：正聞出版社。

印順，1988 四版，《初期大乘佛教的起源與開展》，新竹：正聞出版社。

印順，1990，《大乘起信論講記》，新竹：正聞出版社。

印順，1995，〈《起信論》與扶南大乘〉，《中華佛學學報》8，頁 1-16。

牟宗三，1983，〈佛家體用義之衡定〉，《心體與性體》1，臺北：正中書局。

西谷啟治著，陳一標、吳翠華譯注，2011，《宗教是什麼》，臺北：聯經出版社。

林鎮國，1999，《空性與現代性——從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，臺北：立緒出版社。

河合隼雄著，鄭福明、王求是譯，2004，《佛教與心理治療藝術》，臺北：心靈工坊。

郭朝順，2007，〈從「假名施設」與「名言熏習」試論佛教文化哲學——以勞思光教授的部份觀點為討論起點〉，《臺大佛學中心學報》13，頁 97-130。

榮格（Carl G. Jung），莊仲黎譯，2020，《榮格論心理類型》，臺北：商周出版社。

榮格（Carl G. Jung），莊仲黎譯，2020，《榮格論自我與無意識》，臺北：商周出版社。

榮格（Carl G. Jung），韓翔中譯，2020，《榮格論心理學與宗教》，臺北：商周出版社。

榮格（Carl G. Jung），山達薩尼編註、導讀，魯宓、劉宏信譯，2021，《紅書》，臺北：心靈工坊。

龔雋，1995，〈《大乘起信論》與佛學中國化〉，臺北：文津出版社。

Descartes, René. 1999. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Trans. Donald Cress. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company.



