

本體之性與主體之心如何能合一

——《大乘起信論》心性思想論析

楊維中（博士）

210093 中國南京大學哲學系

【提要】 本文從本體之性與主體之心如何可能合一的角度考察了《大乘起信論》的心性論模式，認為體、相、用"三大"說是《起信論》之本體論原理的核心內容，而「眾生心」所蘊含的主體性原理則是染法之生起與還滅、真如與無明互熏之所以可能的另一重要理論前提。這樣的兩條原理的統一便是《起信論》心性思想的最重要特徵。

【關鍵詞】 起信論 本體之性 主體之心 心性合一

一 一心·二門·三大

《大乘起信論》的核心是「一心二門」說，而成立一心二門的理論基礎則是體、相、用相即不離的「三大」說，用此論的術語講則是「法」與「義」的統一構成大乘法。《大乘起信論》於「立義分」曰：「摩訶衍者，總說有二種。雲何為二？一者法，二者義。所言法者，謂眾生心。是心則攝一切世間法、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，則有三種。雲何為三？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。」^[1]此中「摩訶衍」即「大乘佛法」之義。此段落是全論的綱領。此中「眾生心」泛指眾生所涵攝的不變的法體及眾生的心性，諸如實相、真如、法性、如來藏自性清淨心等等。從其作為世間、出世間諸法的絕對本體而言，「眾生心」又可稱為「一心」。此中之「一」，並不是和二、三相連並提的數目字，它乃唯一、絕對之義。此中之「心」亦非如唯識學所言之集起心或思慮、知覺、了別之識，此「心」乃真如心、本體心。這一本體乃絕對平等而非相對差別，故稱「一心」。

《大乘起信論》從「二門」即心真如門、心生滅門兩方面說明「一心」的本體性質和現象界之所以生成的本體論根據，然後再依體、相、用三大相即不離來說明本體與現象的關係。經過這樣的演繹，「眾生心」或「一心」便既是世間法的所依，也是出世間法的本體。心真如門總攝一切清淨無漏之佛法，是眾生成佛的本體論根據，心生滅門則總攝一切煩惱有為有漏之染法，是世間及現象界的總貌。

所謂「心如真者，即是法界大總相法門體，所謂心性不生不滅」。「一法界」指一切現象得一產生的共因；「大總相」指遍一切現象的共性。「心真如」即不生不滅的心性，也即真如心。此真如心是一切現象得以產生的根本，亦是一切現象的共相。因為，依照佛學的見解，世間的真相是平等而無差別的真如空理，由於眾生之心的起妄功能而使萬物有了差別之相。正如《起信論》所說「一切諸法唯依妄念而有差別。若離心念，則無一切境界之相」。由於眾生之心的起念造業功能，使得森羅萬象的現象世界得以生成，實際上，「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」。總之一句話，世間、出世間一切諸法唯依妄念，若離卻妄念，則「唯是一心，故名真如」。《起信論》以「不生不滅」的心性即「一心」作為萬法的本體，實乃此論影響中國佛學之大且深者之所在。「心性」者，即心之真實性，此心離一切言說分別，離一切妄想境界，即「無有可遣」，亦「無有可立」，乃湛然常淨的圓明心體。它既是作為眾生本體的心體，又是佛界、法界及眾生界的真如理體，是心體與理體的合一。這就是《起信論》貢獻於中國佛學的本體之性與主體之心的合一，亦即心性合一的理論模式。

真如心既是「一法界大總相法門體」，因此有空與不空兩義。「所言空者，從本已來，一切染法不相應故。謂離一切差別之相，以無虛妄心念故」。這就是說，真如心體從來是與三界所有的一切染法相離相異的，因為真如不具有任何虛妄心念，因此斷離一切法的差別相而唯證清淨常一的真如空理。真如理體是平等一味，超越有、無、非有非無、亦有亦無四句四相的，因此心真如「依一切眾生，以有妄心，唵唵分別，皆不相應，故說為空」。眾生若離妄心，則真如心湛然自顯，故曰：「實無可空」。由「如實空」故而有「如實不空」。「所言如實不空者，已顯法體空無妄故，即是真心；常恆不變，淨法滿足，則名不空」。因顯法體無虛妄雜染故爾證得真如心，而此真心又是常恆不變，「具足無漏性功德」，故曰「淨法滿足，名為不空」。合此空與不空二義，則此真如心實乃真如之體與主體所具功德相的統一，是為「三大」之前「二大」。

至於《起信論》之言心生滅門則曰：「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，名為阿黎耶識」。此處有兩層含義：其一生滅心依存於如來藏真如心；其生滅心的自體為蘊含真如理體^{ii[2]}與妄念心識^{iii[3]}的阿黎耶識。由於此阿黎耶識而起無明功用從而生起世間諸法。這是真如心體的功能之一，此下當詳論。至於真如心體的另一功能，《起信論》言：「真如用者，所謂諸佛如來，本在因地，發大慈悲，修諸波羅蜜，攝化眾生，立大誓願，盡欲度脫等眾生界。亦不限劫數，盡於未來，以取一切眾生如己身故，而亦不取眾生相。」這裡，《起信論》所講的真如之「用」指成功佛果的如來復至因地即三界，發大慈悲，應機對根攝化眾生，發大誓願而盡欲度脫眾生。當此之「用」，如來「取一切眾生如己身」，以眾生的痛苦為自己的痛苦，但不著眾生相，因為如來「如實知一切眾生及與己身，真如平等無別異故」。如來「以有如是方便智。除滅無明，見本法身，自然而有不思議業種種之用，即與真如等，遍一切處」。真如有如此之用，但「亦無有用相可得。何以故？謂諸佛如來，唯是法身智相之身」。也就是以真如起業用的如來佛身唯有「第一義諦，無有世俗世界，離於施作，但為眾生見聞得益，故說為用」。《大乘起信論》通過這樣一套理論統一了法身、應身、報身的如來「三身說」。在《起信論》中，體、相、用的「三大」是為稱頌、論證「一心」的本體地位及其作用、功能而提出的，因此其「立義分」明確地以「法」——一心二門與「義」——「三大」相統一來概括全論。

經上述引證分析，可有三層體、相、用關係。第一層為二門中，心真如門與心生滅門之體、用關係；第二層為心真如門內部之體、相、用關係；第三層為心生滅門內部之體、相、用關係。這裡，第二層論證了法身佛、應身佛、報身佛三佛之間的關係，闡明如來於三界應機攝化眾生的功德相、用；第三層系用「一心」之不生不滅與生滅和合構成阿黎耶識說明世間染法生起與還滅的依據和過程，此下當另詳論。此處先就「二門」之體用合一稍做申論。

《起信論》將「眾生心」開出「二門」以說明一切法。所謂「眾生心」，於本體言則為「一心」，從本體與現象兩分角度言，則開為「二門」，即心真如門和心生滅門。這是將「一心」開為體、用^{iv[4]}兩方面來說明的。心真如門是「一心」之體，是從絕對的、無限的本體方面來說明「一心」；心生滅門是「一心」的用，是從相對差別的現象方面來說明「一心」。心真如門之本體界，無染淨之別，無真妄之分，無佛凡之別，亦無心物之分，它是平等而無差別的；心生滅門之現象界，截然地具染淨、真妄、佛凡、心物的差別。然而，此二門又不是截然分開的，

二門的相即相入方可統一標立「一心」之本體地位。這可從三方面詮釋：其一，「一心」為本體，為真實法，心真如門亦然，而此真如心乃眾生之本性、本質；心生滅門則為眾生之現象存在，是虛假的存在，是妄法。從前者言之，「眾生心」就等同於、約化於「一心」。其二，依體、用而論，真如心為生滅心之體，生滅心為真如心之用或相，二者相互隨順而不相離。「相」相當於「功能」、「屬性」之義，一方面它是絕對本體真如心的功能和屬性，因而有本體意義；另一方面它又表現於心的生滅變化之中，已不完全是絕對靜止的本體存在了，因此亦可屬於「生滅心」範圍。「用」則是「效果」、「結果」，於「心生滅門」中《起信論》大量用此概念，引下當再論。其三，本論之所以安立此「二門」，並不完全在於理論之辨析，更重要的是為了其宗教實踐。因此之故，「二門」亦可於修習解脫中求得動態的統一，如《起信論》所言「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」，「若能觀察知心無念，即得隨順入真如門故」等。

《起信論》以體、相、用的「三大」說作為其本體論原理的核心內容，確立了「眾生心」即「一心」的本體論地位。然而，這一本體論原理仍未能完滿解釋世間有漏法如何能依止於「一心」而「生」的問題。「一心」即如來藏自性清淨心，它作為本體是無漏、清淨的；此無漏、清淨的本體如何「生」出異質的有漏的世間法，遂成為一個問題。因為依照唯識學的「種子生現行」之說，所謂無漏種子只能「生」無漏法並不能「生」有漏法。由此看來，此本體論原理尚需尋找另外的理論以補充。這一理論便是「心生滅門」部分所隱含的「主體性」原理。

二 本覺與本不覺

《大乘起信論》將不生不滅的真如理體與無明妄念的和合叫阿黎耶識。真如理體是淨，是不生不滅；無明是染，是有生有滅。生滅之心依從不生不滅的真如心而起；不生不滅之心則不能離開生滅的現象而獨存。由此可以說不生不滅的真如之外沒有生滅變化的現象，換言之，生滅變化的現象之外也沒有不生不滅的真如。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——兩者「不異」。另一方面，真如雖起動而為生滅的現象，但其真性不變，所以不生不滅的真如與有生有滅的現象，劃然有別——兩者「不一」。總而言之，不生不滅的真如理體與有生有滅的妄識是「不一不異」的關係，相順不離而又有

別。這也就是上文所言的第三層「體」、「用」關係。《起信論》正是通過對這一層體、用關係的論述來說明心生滅門的。阿黎耶識有不生不滅和有生有滅兩方面的性質，前者的狀態為「覺」，後者的狀態為「不覺」。

「所謂覺者，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」。所謂「覺」為「覺照、覺明」之義，也就是能照見萬事萬物的真理，覺解了悟真如自體的智慧^[5]。「覺」的狀態就是心體離念，不與妄染法相應。此離念的心體如同虛空境界，無所不包，無處不周遍，它便是遍滿法界的如來平等法身。《起信論》認為此淨鏡「覺體」具有四種性質：其一，「如實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故」。此即心真如門中的「如實空」義，即心體離所有妄念染法。其二，「因熏習鏡，謂如實不空。一切世間境界，悉於中現，不出不入，不失不壞，常住一心，以一切法即真實性故」。這一是說，覺體如鏡，世界一切無不顯現於內，因為世間一切無不以「一心」為其本性。正因為此原由，「一切染法所不指染，智體不動，具足無漏，熏眾生故」。此覺體雖然不動唯靜，卻具足一切無漏法，成為眾生成佛的內在根據。眾生之所以厭生死、樂涅槃，就在於它對眾生自身起內因熏習的作用。其三，「法出離鏡，謂不空法，出煩惱礙、智礙，離和合相，淳淨明故」。這即是說，真如覺體是不空之法，它出離一切「煩惱障」和「智障」，遠離一切生滅不生滅和合之相，因此是無限的清淨相。其四，「緣熏習鏡，謂依法出離故，遍照眾生之心，修善根，隨念示現故」。這是說，覺體不再受障礙，亦即自身的出離會成為其它眾生解脫的一種外緣之力，使其它眾生發心修習而顯現清淨相。上述狀如淨鏡的覺性心體之四性質，第一從「如實空」義言之，後三從「如實不空」義言之，合之則與真如門所言「一心」之二屬性相當。概括四種性質釋覺性心體，則可以說，此心體既能寂然不動地蘊含一切世間法，又是出離生死，由染轉淨的全部因與緣。這種作用，在心真如門中已經存在，但只有作為「覺性」而存在，於生滅之心相中才具有現實的品格和修行的實踐意義。

「覺」的反面則為「不覺」。所謂「不覺義者，謂不如實知真如法一故。不覺心起，而有其念，念無自相，不離本覺」。所言「不覺」，亦即心的迷妄狀態，指不瞭解真如自體的清淨唯靜而忽生妄念。此「念」之起便成無明，它由細轉粗，千變萬化，顯現出世間一切妄染的境界。在此，《起信論》特別強調不覺依於「覺」而現，其根本原因在於「迷」，「猶如迷人，依方故迷。若離於方，則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷。若離覺性，則無不覺。以有不覺，妄想心故，能知名義，為

說真覺。若離不覺之心，則無真覺之自相可說。「真覺」即眾生覺悟之心體，是無形無相、無動無靜的，但眾生卻誤其為真實的實體存在而去修證，這也是一種迷妄，因有此「迷」而有「不覺」，是故離卻不覺之心，真覺也就無有自相可說。

「不覺」即依「覺」而有，相對於「不覺」此「覺」可稱為「本覺」。《起信論》以為，眾生是本來覺悟的，但由於眾生不知其體性的「本覺」而現「不覺」狀態。雖從現象存在看，眾生是「不覺」的，但其實質仍是「覺」的。欲闡明「覺」與「不覺」的關係，《起信論》言「覺與不覺有二種相」，即同相、異相。所謂同相是指「如是無漏、無明種種業幻，皆同真如性相」。這是說，無漏之覺與無明之不覺，一真一妄，雖然表面看是有差別的，但此不過於生滅門可這樣言之。若從真如起用的角度看，二者都是以真如為體性的。無漏法當體是真如性；虛妄分別相，也不離真如性。真如是絕對的，在真如界內，一切無差別。從此角度言之，以真如性為體的眾生雖未離「不覺」但從本體言之本來是佛，與佛無二。所謂異相是指「如是無漏、無明，隨染幻差別，性染幻差別故」。這是說，再從生滅門言之，無漏與無明，雖本體無別，但眾生具體情況不同，其所具無漏淨法的相狀自然各別，同時，其所生的無明染法自然也是千差萬別的。從此角度言之，眾生本性是佛而畢竟未是佛。

「不覺」又可分為根本不覺和枝末不覺。前者指無明之體，即對真如清淨的迷執。所謂枝末無明是指無明之相，是對虛妄現象的執著。《起信論》將枝末無明分為九相言之，即「三細」及「六粗」。所謂「三細」為："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。"此中，「業相」是指真如初依不覺無明而動心的相狀，開始形成生滅，但主客未分，狀極微細，又因它是眾生之心依於真如理體而起不覺之動的最初一念，故亦可稱之為「業識」。第二位之「能見相」指依前一位業識的起動，轉展而起能見之相，此相主客稍分其狀漸顯。妄心既起，轉而生起了主觀的見照分別一切現象的作用，故亦可稱之為「轉識」。第三位是境界相，指依前轉識之見，起此能見之客觀境界，因其能「妄現」境界，故亦可稱之為「現識」。《起信論》所言之「六粗相」是指接續於「境界相」而起的顯現妄染世間的意識活動；第一位智相指心的分別，即感覺、知覺活動；第二位相續相指對感覺、知覺所生之喜樂憂懼等感情活動的現起接續；第三位執取相指對於情感等意識活動的執取執著；第四位計名字相是指心的感受、思維活動的符號化、概念化；第五起業相是指對前述諸「相」

的更深執著貪戀；第六業系苦相指所造之業招來的果報。上述三細、六粗涵蓋了一切妄染境界。

《大乘起信論》關於「不覺」的生成有其獨特的說法。此論認為，真如不守自性，忽然起念而心動，動而起妄，由妄而有主、客之分立及染法之生起。《起信論》曰："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，動相則滅，濕性不壞故。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。"心之本體是不動的，因為「智性」即覺性是永恆的。心之所以由不動到動，是由於無明風動的結果。《起信論》言「心性常無念故，名為不變。以不達一法界故，心不相應；忽然念起，名為無明」。據此，《起信論》把「離念」和「有念」同「覺則不動」和「不覺故心動」聯繫起來，突出地強調「無念」是「覺」的本質屬性，「妄念」則是「

不覺」的一般表現。由「不覺」到生諸「相」，等於是心動起念而生世界。這是一條由淨到染的妄染生起之路。反之，由「不覺」經「始覺」到「究竟覺」，這是一條解脫還滅之路。《起信論》於此這樣說：「如二乘觀智，初發意菩薩等，覺與念異，念無異相，以捨粗分別執著相故，名相似覺。如法身菩薩等，覺於念住，念無住相，以離分別粗念相故，名隨分覺。如菩薩地盡，滿足方便，一念相應覺心初起，心無初相，以遠離微細念故，得見心性，心即常住，名究竟覺」。這樣，從「動心」到「不動心」，從妄念諸相到念無異相、念無住相，再至「遠離微細念」而得顯「究竟覺」，眾生便可循順此修習歷程而由染轉淨，達到解脫成佛的目的。《大乘起信論》在此將「心動」作為世間染法所以生起的原因，「動」之所以產生是因為「無明風」吹的結果。那麼，「無明風」是由何推動而起的呢？對此，《起信論》未能明確地予以說明。不過，細緻考究此論對「一心」與「眾生心」兩個範疇的使用，便可略見其奧妙所在。論者向來均以「一心」與真如為同義範疇，實際上《起信論》又將「一心」等同於「眾生心」，這樣，「一心」與「眾生心」是否嚴格等同便是此中關鍵。其實，作為本體的「眾生心」為「一心」，但作為主體的「眾生心」則包含真如心與生滅心兩方面，《起信論》在文中的巧妙置換使其近於阿黎耶識。這樣，「眾生心」的主體性方面便可合理地予以強調。由此出發，《起信論》便形成了由兩條原則組成的主體性原理：其一，染法之所以生起與還滅，成佛之所以可能，主要在於心的本覺與不覺的依存、消亡狀態如何；其二，由於眾生心所具有的主體功能，真如與無明便可互熏互成。

三 真如無明互熏與體用合一

《大乘起信論》最具爭議性的是，真如與無明的相互熏習義及由眾生「本覺」的判斷而導致的不同於唯識學的修行解脫之道——返本還源。儘管近代以來的佛學界，以印度佛教為正統者紛紛將批評的矛頭指向《起信論》，但無可否認，此論正是影響中國佛學最巨、最深刻的經典。在我們看來，單單以唯識學，特別是玄奘所傳護法系的唯識學來判定《起信論》的是非，有失公允。《起信論》思想一方面受早期唯識學欲統合如來藏系思想於一體的思潮之影響，另一方面也可能受到中國傳統思想的某些影響。與其將它看作唯識系經典而批評其不純粹，毋寧將其看作一個獨創性的思想系統。^{vi[6]}這樣的思路，或許有助於公正地評價《大乘起信論》及其受其深刻影響的天台、華嚴、禪宗等中國佛學宗派。

所謂「熏習」是指通過一種事物的連續熏發習染的影響作用，而使另一事物的性質發生某些變化。這正如「世間衣服，實無於香；若人以香而熏習故，則有香氣」。真如與無明之間亦可如此而相互熏習使對方發生變化。《起信論》言：「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」。本淨的真如受無明熏習而有染法，無明則因真如熏習而有淨業，前者是眾生流轉三界的原因，後者是眾生解脫出離的原因。《起信論》詳細分析了真如與無明互熏的各種相狀。它先將互熏分為兩種情況——染法熏習與淨法熏習，再將二者各各分類而加以辨析。此中「染法熏習」有三種情況：無明熏習、妄心熏習、妄境界熏習；淨法熏習又分兩種：真如熏習和妄心熏習。由於這些熏習的相互作用，才使得染法和淨法相續不斷。也由於無明對真如的熏習，才使得有漏世間法得以生成；同樣，由於真如對無明的熏習，也使得解脫成佛有了內在的、超越的根據。

真如與無明互熏何以可能？依照唯識學的正統教義，真如理體不但不能受到無明之熏，而且真如理體亦不具備熏習無明的條件。也就是說，真如非能熏，亦非所熏，能所不備，熏習義實難成立。這裡，唯識宗以無漏種子解釋真如佛性，而無漏種子作為淨種只能以法界為所緣，此種子儘管暫存於阿賴耶識內，但並不與其中的有漏種子相混雜。唯識宗嚴格遵循同類種方可相「生」、相互為緣的邏輯規則。因此《起信論》講真如與無明之染淨，覺與不覺之互熏自然難於得到此宗的認可。其實，《起信論》使用的是另外一套思維規則，這是其一；其二，《起

信論》所言之真如已非般若空性之理體，而是「一心」即眾生心。正是這些不同，使得真如與無明之互熏成為可能。第一條即本體論原理，第二條即主體性原理。此二原理合一，為真如與無明互熏提供了可能。由於主體性原理的補充，一心即眾生心便兼具本體之性與主體之心而為一，此「真如」便含「正智」在內。正如印順法師所論，《起信論》之心——「眾生心」，不但含攝了色，而且統有理性與事象，即無為與有為。^{vii[7]}這樣的「一心」便具可入性和能動性。由於可入性而可能被無明熏染，由於能動性便可以熏習無明而使之轉染成淨。《起信論》對於「心」的這種闡釋，對中國佛教心性論產生了重大影響，其最顯著者有三：第一，眾生心性本覺說的確立，最大限度地提升了眾生之心清淨的一面，從而使佛學對眾生之心從過多的否定轉向了較多的肯定。這就為眾生自心作佛的即心即佛說提供了理論基礎。第二，心性本覺、真如可熏無明而使之轉淨的理論，極大地改變了中國佛教的修行路向。眾生既然本來覺悟，那麼返觀心源、明心見性便成為題中應有之義；眾生既然內具覺性，那麼開發自家寶藏，自力成佛，頓悟成佛便成為可能。第三，《起信論》體、相、用合一的思想，對後來天台、華嚴、禪宗以體用關係論證「心性合一」給予了諸多思想資糧。天台宗用體、宗、用三者合一解釋「一念無明法性心」，華嚴宗用理事圓融解釋其「自性清淨圓明體」之真心，禪宗則徑直以心體為依止而使「心」起正用、生正相，是為無相、無念、無住之意旨所在。

天台心性論的關鍵在於將「一心」解釋為「一念無明法性心」，由此而建立了其獨特的性具善惡、一念三千、一心三觀的心性論體系。智顛大師認為，心既是「無明」，又是法性；無明具三千諸法，法性因之亦具三千諸法。而將無明與法性統一起來的是「一念心」，此「一念心」即為心的瞬時起念。從學說源流考慮，這一見解可能得之於地論師，此「一念心」之「念」是「心」的顯現起用，即由心體而起「現行」之「念」。從此角度言，這是天台學對於唯識學種子起現行學說的獨特解釋。然而，天台將此「一念無明」之心與佛性、法性結合起來，在「性體」上為善惡、染淨找妥根源，這與唯識學大有區別，而與《大乘起信論》很接近。智*在《法華玄義》卷二中言「苦心即法身，是心體；煩惱心即般若，是心宗；業心即解脫，是心用」。這裡用體、宗、用三者之結合說明「心」，與《起信論》之體、相、用沒有大的區別。

華嚴宗更直接地沿用了《起信論》的如來藏真心緣起說，但將此論的體、相、用和天台的體、宗、用簡化為理事、體用，用更抽象、簡明的二分法代替了三分

法。法藏以法界為體，緣起為用。《華嚴策林》曰：「法界者，是總相也。包理包事及無障礙；緣起者，稱體之大用也」。這裡所說的法界即清淨佛智、如來藏自性清淨心等，故緣起在唯心起現的意義上也可稱為「體之大用也」。從「體為用本、用依體起」[4]原則出發，華嚴宗吸納了《起信論》「不變隨緣、隨緣不變」的思想，建構了與天台宗不同的真心觀。

禪宗心性論確實是以《起信論》心性思想為理論基礎的，但變化、改造較多。《起信論》言：「所言滅者，唯心相滅，非心體滅」。因心體不滅，心得相續。唯癡心滅，心相隨滅」。這是因為心體為真如理體，心相乃生滅變化之相狀。「以因緣俱滅故，心相皆盡，名得涅槃」。《起信論》在此明顯強調涅槃境界所有心相皆不存在。過樣，心相全滅，心體以何種方式證明自己的存在遂成問題。禪宗以般若智慧對於心相之存在提供了支撐的理由。涅槃境界中淨相並非不存在，但也不是實體性存在，而是非有非無之「無相」之相。與此點相應，《壇經》之「於念上不執著」之「無念」，也與《起信論》之「離念歸於真如」大異其趣。《壇經》之「無念為宗，無相為體，無住為本」，「無相」指湛然本淨之心體；「無念」指心雖起念而不執著，「於念而無念」；「無住」指念而不住、無執無著之狀態。從這一表述可知，「無念」、「無住」均指心用言之，「無相」則指心體，故三者為體用關係。當然，也可套用《起信論》模式，將「無相」當作清淨的心體，「無住」為本性無縛、心無所住的心相，「無念」是真如起用、不染萬境的作用。通過，無相、無住、無念三者的合一，禪宗主張內不著空、外不著相，將「性」通於心用，即貫注於日用修行之中而顯現心性之大機大用。是為南宗禪活潑自在之禪風形成的深層原因。

大乘觀行以不廢心思活動為其特色，此乃區別於小乘觀法的最大之處。小乘之「定」拘於形式，所用方法不外乎逐漸消滅尋思、防止散亂的一套，範圍狹窄，自不待言。大乘佛教擴大了「定」的範圍，只要心思隨順實相，不拘動與靜，都可視為「定」的一類。所以和「定」相續的散心，順理成章地也能發揮定力。中國佛教心性論受《大乘起信論》影響，特別強調心相、心用於修行中的積極作用，並不拘於消極防止心相的顯露及心用的發揮。儘管從實質而言，心相、心用不如心體純淨，且呈淨染、善惡、真妄的二元混合相狀。但修行體證佛性的關鍵在於，以「無分別」的智慧斷除不應分別的「分別」，而並非廢除一切尋思活動。相反，以智慧之劍斬除妄識、妄相以從根本上伏滅心的妄用，這樣就可還心相、心用以淨、真、善的純一元世界。從台、賢、禪等受《起信論》影響最深的中國佛教宗

派之心性思想看，以性體統合心相、心用，將三者於證會真如實相之時，合三為一，進而生起純淨無染、隨心自任的大機大用，這是諸宗心性論之大要。當然，三宗將其結合的緊密程度不同，以禪宗更妥貼一些。

^{i[1]} 高振農校釋中華書局 1992 年版《大乘起信論》第 12 頁（以下凡引自此論者，均出自此版本，不再一一註明，個別標點或酌有改動。）

^{ii[2]} 不生不滅

^{iii[3]} 生滅

^{iv[4]} 這裡包含相。

^{v[5]} 覺性

^{vi[6]} 唐君毅在《中國哲學原論·原性篇》中將此種批評歸結為四點，頗簡明，可參考：「近人宗唯識宗之說者，則謂《起信論》之誤，首在將真如與正智不分；不知真如之不生。並謂此以真如能生萬法者，乃同於外道之梵天自性能化生萬物之論。更謂依《起信論》之說，則本覺即可以不覺而有無明，則在其始覺之後，應亦可更不覺，再起無明，則人生永無覺期。再或謂依《起信論》言本覺之不覺，與由自覺成始覺，皆由自不由他，即皆無因緣，而悖緣生之正理。再或復謂《起信論》由本覺之不覺而起無明，更能與其真如相熏，即為染淨相熏，淆亂法相，非熏習正義」。（新亞研究所 1974 年修訂版第 234 頁）

^{vii[7]} 印順《大乘起信論講記》第 21 頁（正聞出版社 1992 年版《妙雲集》上編之七）