

《大乘起信論》的功夫理論與境界哲學

杜保瑞

華梵大學哲學系副教授

提要：本文就《大乘起信論》進行義理疏解，以其作為佛教哲學理論體系之一員而疏解其義理之建構，其以眾生心為論述主旨，實為以修行成佛問題作義理主軸，其以眾生心之真如、生滅二門述說本體與現象世界的存在架構，由眾生真如主體意識之自作功夫而述說成佛境之終於可能，其以心真如及佛願力為眾生成佛之保證，實為大乘思想之眾生成佛義開義理格局。然其未能解決眾生心由何而來及世界生滅因緣之如何持續問題，此實佛教哲學應接續《起信論》而構作之理論問題。作者以為，眾生心之初出現於世實亦應只為佛法身之自作因緣，因而以心真如為眾生心本具之主體寂靜境，而生滅心之輾轉構作實亦為眾生歷劫修證之契機而有，眾生歷劫修證證顯真如開顯佛法奧秘而創造更多成佛因緣實亦佛身本懷，故有內因外緣之成佛保證，而現象世界之存在有起有滅皆緣於眾生心主體際之生滅妄法中而持續存在，現象世界雖以眾生心意識之構作而有，卻在眾多眾生心主體際之持續中而持續存在。成佛者以其佛性本懷而有眾生心之現起，因為眾生不成佛則其事業未成，故佛以救度眾生為誓願，此即由真如與生滅而得成眾生與佛、修行與證成、現象與本體一路貫通之佛學體系。

關鍵詞：大乘起信論 真如 熏習 生滅 功德 佛學 眾生心 如來藏 阿黎耶

前言

《起信論》由修行主體說整體存在界的本體與現象，由修行者境界說現象世界的種種意義結構，並從而建立大乘佛法簡要的功夫義理格式[註 1]，最終是為佛教宗教信仰建立簡要理論系統，系統中又有理論特色，並非僅是一簡明佛學概論。本文將就《起信論》本身的立論章次進行義理說明，並進而討論其理論格式的方法論問題，說明《起信論》型態的佛學義理在哲學基本問題上的理論意義，討論此一理論型態的成立可能之方法論意義。

本文標題〈《大乘起信論》的功夫理論與境界哲學〉是以作者所提之「以功夫理論與境界哲學為中心之基本哲學問題研究法」[註 2]為詮釋架構，對《起信論》進行義理解析，由於《起信論》是由眾生心作為功夫主體，經去染趣淨諸功夫歷程以顯心真如而成佛境界，而為

理想人格之達成。因此以功夫理論與境界哲學為研究進路，應正是《起信論》最適合之研究方式。

對於《起信論》一書之真偽問題，歷來學界討論甚多^[註 3]，本文作者所採取的立場，是以《大乘起信論》發生在中國佛學史上真正起重要理論創造作用的哲學著作，其於思想史上的真偽問題非關義理真相，其與唯識諸學系統之同異之辨，並不影響其對中華大乘諸宗派之理論前導作用，哲學理論皆以其自身之創造性而為真理表述之一一型態，其或有理論系統本身之內部義理一致性問題，其亦有理論整體內涵所呈現之義理型態問題，作為有創造力的哲學體系，本就不在思想史的傳承中必要與誰相同相異，思想史問題意識中之同異之辨有助於理解哲學理論的意義與傳承關係，但卻與該理論之是否能為真理表述系統無關，也與該理論如何成立、有何缺失、應如何補足等哲學觀念問題無關。本文以研究《起信論》理論意義為目標，暫不及其於中國佛學史上的傳承考辨。

就佛教哲學之論著而言，一切佛學論著皆在宗教關懷的前提下進行名相施設及命題建構，即理論架構與術語定義乃是為證說佛法真理而構作的，而佛法真理卻更是在修證功夫之親證下的言語表述，在親證的前提下，言語施設雖各有其語義脈絡及問題意識之差異，然於終極義理之闡釋上，宜於彼此融通。《起信論》於中國大乘佛學之唯識學諸經論已初步譯介之後出現於中土，歷來對《起信論》與唯識義理之同異辨證多有紛爭。作者以為，唯識學有其獨立之佛學問題意識，《起信論》亦有其獨立之佛學問題意識，當代佛僧學者太虛及印順皆標出佛學三系說，《起信論》實印順所說之「真常唯心系」之論著^[註 4]，唯識學思固非其本懷，而為強調眾生可成佛義，為於眾生心行功夫中可成佛，成佛者成其佛法身之真常境界者。

作者以為，真常系佛學基本問題即是功夫理論與境界哲學之建構。佛學既然是作為人生指引之學，其義理終極關懷乃為勸說修行成佛之標的，因此對於修行成佛之實踐諸事者當有一系列之理論直接探究之而建構之，而為佛教哲學之完滿完成者，真常系諸經論之言說方式及理論目標即皆為此一需要而作者，《起信論》的立論目標亦即在此，就修證成佛而言，哲學名相實皆為言說此修證經驗之施設，本來無此名相，名相以彰顯境界及論說可能為宗旨，境界既已呈顯，成佛既已可能，名相即不應彼此有隔障，名相之隔障自應設法消解，求其可融通之理路而順消解之，而非在名相隔障上再作隔障，此正離成佛要求愈述愈遠矣，中華禪宗學派後起於諸宗派林立之後，非無其歷史因緣故，正為排斥以名相為佛學而陷入概念爭執之學佛事業者，當然哲學義理仍應追究，禪宗哲學及《起信論》哲學即在佛教基本教義系統之下建立功夫理論與境界哲學的佛教義理型態者，在它們自己的哲學問題意識下的理論言說，應當自有其理論地盤之可為之事業在，本文之作即為此一功夫境界哲學之義理型態建立言說章法，或可為佛教義學尋求更適切的理論言說方式。

工作方式

本論文之寫作方式將依《大乘起信論》本身之綱次逐步解說，解說以「述義」為主，並非白話譯解，就全文所有文本進行分段義理說明，其中之說明也當然是針對作者所認為的哲學問題意識而作的述義，作者有自己關切的大乘佛學的理论問題，本文之作，也是作者一直以來在中國哲學方法論研究中的基本哲學問題意識的觀點發展，在述義工作中所作的義理詮釋本身已經是作者自己的觀點表述，如果在觀點表述之餘還有應予深入討論的哲學問題，則以「討論」的標題進行於後。本文雖依《起信論》章節編次行文，唯於章節名稱儘量以當代術語為之，意旨即在將傳統佛學義理轉化為一般理論命題術語，實為推促佛教思想能有哲學化及當代化之表述方式之進程。

緒論

《起信論》製作的目的即是站在大乘佛法的義理基礎上，藉由義理的解釋，勸說眾生修習大乘法門，從而獲得理想的生命。其進行內容有五部分：一者「因緣分」，為說《起信論》製作的目的；二者「立義分」，為說《起信論》論說的綱領；三者「解釋分」，為說《起信論》整個體系內容；四者「修行信心分」，為對一般人再次說明如何建立學佛的信心與學佛的方式；五者「勸修利益分」，為對所有人說明修行《起信論》佛法的好處。[註 5]

壹·《起信論》製作的目的

以下說「因緣分」。[註 6]

《起信論》自述造論的目的有八項：

第一、為讓人們遠離痛苦獲得快樂，達至成佛境界，但這又不是為了獲得世俗價值的名利目的。

第二、《起信論》的造論者要以這部論著再次說明佛法的根本義涵，使學佛者獲得正確的認識，不致犯錯。

第三、使一些本來已經具有良好品行的人能夠更加瞭解大乘佛法的宗旨，而更能達至人生的高級境界而不致墮落。

第四、要讓對於自己的人性的把握的人，因為對於大乘佛法有了認識，而知道自己應該學習佛法，而產生了學習的信念。

第五、佛學世界觀中認為每個眾生都是有無窮的人性缺陷，所以要藉這一部論著提出許多不同的改善人性的方法，一步一步地引導世人脫離人生的困境。

第六、提出禪定與智慧觀想的方法給一般凡夫及已經有了一些學佛成就的二乘中人針對各自根性的修習法門。

第七、提出專念佛號的淨土法門給予一切眾生一個可以不會喪失學佛信心的簡要法門的保證。

第八、顯示許多學佛的好處，讓所有人願意學佛。

討論

就上述第一個目的而言，這是因為佛教哲學以苦說人生的情境，離苦求樂是其終極目的，但此苦此樂皆須在佛教世界觀的定義下來認識，並非一般世人所謂的苦樂。並且，人們在學習了一些好的思想行為之後，時常會產生驕傲的心態，從而又陷入了另一層次的痛苦之中，所以又明白說這種功夫的目的不是會了獲得世俗的名利。我們認為，這個目的正是可以顯示大乘佛學作為哲學學門中的一支理論體系的最重要的型態特色，其理論構作是為了解決人生的問題，其面對的理論問題是由人生活動中彰顯而出的，是在求解生命困境之原因的問題意識下建構了對整體世界的認識體系，建立之後獲得生命真相的解答，從而發動生命主體去進行改善生命情境的活動，並在這種努力改進的活動過程中，更能分辨各種層次階段的生命問題，而逐一地予以消解之。這一個型態特色的說明是就大乘佛學的整體在整個哲學學門內的特色而言，並非《起信論》在大乘佛學中的特色，《起信論》正是要彰顯大乘佛學作為哲學學門成員的本質而建構之論著，因此在本文之討論中，我們除了討論作為形上學問題意義的真如與佛性問題的探討之外，我們對於《起信論》論說內涵中涉及修行過程裡的身心現象及克服之道的陳述，也將當作佛教哲學的核心問題並予以方法論的檢討。[註 7]

以下說「因緣分」下的問答。[註 8]

《起信論》自問自答地說，已經有了這麼多的佛教論著，為什麼還要製作這一部佛學論著呢？《起信論》造論者說這是因為眾人的心性品質在無始來的生命輪轉中已經千差萬別，如果是佛陀在世的時候，以佛陀的超越智慧當然可以使聽聞佛法者皆蒙其利，但是佛陀已經不在世間了，為了這許許多多心性品質各不相同的眾人的需要，便應該有一部專書，掌握佛法的總體意義而且能夠有精要的文字來闡述的作品，以提供給世人作為學習的參考。

討論

此處所論並無理論上特別的意義，只是造論者造論心情的自我強化作用而已，其中值得追究的是眾生聽聞佛陀說法而能開悟的可能性問題，這在《起信論》自己的義理系統內正是

討論的主題，我們在隨後諸文中皆將論及之。問題的關鍵即在眾生心本具的真如法體之作用義上。

貳・《起信論》論說的綱領

以下說「立義分」。^[註 9]

《起信論》既然是為《「大乘」起信論》，便需說明大乘佛學的根本理論架構。就其本體說，是眾生心，眾生心有兩個作用與認識的面向，其一為真如相，其二為生滅因緣相。就其內涵說，此本體本身一切法真如平等，此即其「體」；此本體本身包含一切對眾生生命有利益的種種理想效用，此即其「相」；此本體可以產生一切向善的效力使眾生成佛，此即其「用」。整篇論文便即是針對眾生心的真如、生滅兩義涵中的境界與修行功夫進行解說。

討論

《起信論》作為大乘佛學中的一部重要理論作品的特色便在於此，此即是一以修行主體的功夫與境界的問題意識為基調的哲學體系^[註 10]。《起信論》不從世界說眾生，反而由眾生說世界，眾生且是一個別存在主體，任一個別主體皆是一世界的整體，世界作為一整體的意義也只在眾生心中有其意義，從此一路即皆由眾生心之真如、生滅二相以說整個理論內涵。這一種型態的哲學體系，直接略去世界存在的客觀認知進路的問題，並非針對整體存在界以思惟其本體與現象的問題，而是針對修行主體的身心境界來思惟這個修行主體的存在情境問題，並以這個問題為一切現象世界問題的解答^[註 11]。

就此而言，哲學基本問題中的本體論哲學問題所討論的整體存在界的終極意義問題便轉化為眾生生命的理想境界問題，此即眾生心的真如主體義，亦即成佛時的佛境界問題，佛境界狀態便是整體世界的根本終極意義，亦根本理想意義，人存有者透過身心狀態的改善而達至佛境界而使自己成佛，而使對於整體存在界的終極意義的探究問題，獲得了生命實踐的完成，完成在其不僅只是一個客觀的整體存在界的終極意義，而是成為主體的理想境界，此即哲學基本問題中的本體論哲學問題在《起信論》這樣的佛學著作中，明顯地成為探究生命的終極意義的同一問題，且亦為追求理想人生境界問題的同一答案。

叁・《起信論》整個體系內容

以下說「解釋分」。^[註 12]

針對《起信論》的宗旨，造論者將展開三個討論的主題：第一個是把眾生心為本體的認識架構中的真如與生滅二義的諸種義理予以打開；第二個是就這樣的義理打開之後，對於大

乘佛法接引眾生的目的，亦即促使眾生成佛的目的上，可能出現的一些錯誤的認識而予指出、並指引；第三個是在「眾生心作為本體」的整體世界的認識體系中，指出如何進修學習的方法，此即是一個功夫理論的建構。

以下分三部分進行，即「作為本體的眾生心的真如相及生滅相的諸種義涵」、「眾生對於佛教哲學的誤解而影響修行的各種型態」、「眾生修習佛法的各種種進路及其理論與實際上的各種問題」。

一、作為本體的眾生心的真如相及生滅相的諸種義涵

以下說「一心二門」。^[註 13]

《起信論》以眾生心的真如及生滅二相建立認識世界的兩重進路，只是就認識的脈絡下所作的區分，從任何一個進路進行時皆實為包攝了另一進路的內涵，從任一進路來認識整體時，皆可掌握整體的意義。

討論

《起信論》對於眾生心之真如與生滅二相之區分，其實是源於大乘佛學作為知識對象的特質而可有的思路模式。首先，《起信論》預設了成佛的可能，此一可能內在於任何一個個體生命之中，因此個體生命的品質結構中必須建立一個架構，來容受這個成佛可能的理論需求，此即眾生心之心真如相之角色功能所負擔的。其次，《起信論》必須說明每一個個體生命生命狀態，說明其生命狀態的不完美意義，並說明其完美意義的狀態應為何？還要說明應如何改進生命狀態，使其由不完美而趨向完美，同時要說明這個改進過程中必然會發生的各種不同階段的狀況，及其處理之道。面對大乘佛學所關切的修證成佛問題而言，如何使修行主體由不完美趨向完美的理論根據問題，便是此中最必須處理的重要問題，《起信論》便由眾生心的生滅義的認識面向來說它，述說眾生生命在一現象世界中生滅流轉的主體結構狀態，及結構改變的方法，此中亦是一哲學基本問題中的宇宙論問題，此即《起信論》處理「由眾生在現象世界的生滅現象說眾生生滅義」的認識進路之思惟緣由。

(一)由眾生心的真如相為進路整體地建構《起信論》自己的大乘思想

1. 心真如的意義

以下說「心真如」的意義。^[註 14]

心真如者既是一個主體的境界，又是整體的總原理，它是一個以境界的狀態說的存在本體，這一個主體境界的根本相狀是一個純粹的具理性思惟能力的主體，它不生不滅，如如在其自身，現象世界的一切顯現不是它的真實本性，不過是無明妄念的啟動，妄念止息時，

則又回復思惟主體自身的如如不動的境界狀態，此即成佛義，就這個境界狀態而言，是沒有任何可描繪的相狀，故而不需給予任何的名言施設，它只是一個具思惟能力的主體自身。

2. 眾生如何得獲真如境界

以下說眾生如何「隨順得入」心真如。[註 15]

眾生認識活動中的現象世界的一切事項，皆是無始以來的心念構作，有此認識，如實觀照，不起念想，不起情執，即是自身在於真如境界之中。此一自身在於真如境界之中之義才是一切現象世界的呈現之根本總相。現象本來是無，只是一個能顯現現象的思惟能力主體自身的境界，在此境界之中，對觀現象，則使現象之根本總相得以真實呈顯，此一呈顯即顯其空性之旨，顯示現象世界一切事項本來是空的本體總相，這也才是最終真實的現象義涵。又由於真如境界便是主體的本體境界，當主體在於此一自身如如不動的境界之中時，主體的能思惟、能觀照的能力仍然活動不已，仍然主動收攝所有他在主體的念想情執，並一切明白，且能攝受調理，故有不可思議的神妙作用，能不斷改善其他眾生主體的存在情境，使其趣向真如，是為無漏功德。此即心真如相的如實空與如實不空之義。

3. 真如相的如實空義之說明

以下說心真如之「如實空」義。[註 16]

以空義說真如者，經驗現象的一切作用都是心念妄染情執的作用，都跟根本境界不相接應，真如境界本就只是主體自身能思惟觀照的能力本身，而不是現象對象的情狀，因而無有任何情狀可謂，遠離一切以情狀狀述認識的作用，真如即顯，此時其如如在其自己，便亦不需再遠離，無空可說矣，故而空是對現象相的根本本體之謂。

4. 真如相的如實不空義之說明

以下說心真如之「如實不空」義。[註 17]

真如境界在其自身之時，不起情執念想，主體只在一純粹清明的思惟情狀之中，此一情狀真實而有，此一情狀與主體存在的根本總相是同一境界，現象世界的一切事項的根本總相也只是這個境界，就這個境界之真實存在而不言其空。不僅如此，此真如境即成佛境，成佛者以度眾生為本懷，興種種方便，造種種功德，為眾生成佛之外緣保證，故真如境如實不空。

討論

大乘佛學從一開始就不問現象世界的客觀意義，而是問生命現象的根本意義。從生命現象的根本意義述說現象世界的呈現及其本質，現象世界是在生命主體的情識念想下呈現，故而其存在義的本質是主體的思緒構作物，其本體義的本質則是根本空，對主體生命而言的一

切生命現象便是以主體自身的境界狀態為其意義的總相[註 18]，主體的境界狀態可以分為如如在其自身的主體能力本身，此其真如相者；另為其起念想情執的生命現象的林林總總者，此其生滅相者。

真如相只為主體能力本身，主體在即真如在，主體不起情執則真如境界顯，真如境界顯即謂其非現象世界之任何情境狀態，故以空說之。真如如實作用著不起情執是恆常的作用，故謂不空。謂其不空不如謂其實存，以不空易有歧義故，然謂其不空適有語言施設的弔詭性，故而更易顯其如實實存義。

真如自己即是本體，真如是現象世界的根本總相，是以主體境界的真實相義為現象世界的本體義，此其就體而言，就體而言，其體性義涵為空。真如就用而言者是其就主體境界的如實呈現境下的作用，此時之作用即成佛者之作用，此時之作用即理想人格情狀下的作用，此時之作用一切在於一理想境界之中，一切作用呈現理想義，此其以功德說之。說功德即說作用進至理想境，即說主體在理想狀態中之作用，是主體之作用，是主體之在真如境下之作用，真如是主體境，真如之作用是成佛主體的任運作用，故說為功德。說功德是說作用皆具理想性，無論對主體自己或對其他主體而言，一切現象世界皆主體自己或其他主體之構作，故理想作用是主體之間之作用，是主體對自己或主體對其他主體的理想的作用，是主體在真如境界下的相應於空義的本體功夫，從本體發動之功夫皆是理想之作用，是功德行，是如實實具之作用，此其常義。

(二)由眾生心的生滅相為進路整體地建構《起信論》自己的大乘思想

1. 心生滅相的意義

以下說「心生滅」義。[註 19]

心的主體能力自身它的本質意義是空，亦即對於一切現象不起情執，此其心真如相，因為對於現象染法不相應故，故是清淨的主體。心的主體是一能力自身，它是有作用力的，並且此一作用能力之一切作用都仍然在於主體自身之內，因之收攝一切作用不增不減，即便染法作用亦然。染法作用亦在於主體自身之內，現象世界以作為主體攝受對象的身分而認知，現象世界一切事項便都在於主體體質之中。主體有此一收攝現象世界一切事項之作用能力，主體是為一大寶藏，內涵萬千現象，萬千現象皆如如收拾於主體體質之中，主體之此一作用以「如來藏」概念說之，亦即「阿黎耶識」之義，主體在情識執著下的一切念想構作是為現象世界的林林總總，現象世界的一切事項皆以作為主體感知能力識取對象的身分而在於主體體質之內，既為主體所攝受者，亦為主體所生起者。此一攝受、生起作用有染義、有淨義，染義者以「不覺」作用說之，淨義者以「覺」之作用說之。

討論

心真如之作用有淨體自身之作用，也有淨體對染緣之作用。淨體自身之作用即在其境界之自己呈顯，此為佛性自身之顯現；其對染緣之作用為使染趣淨，故是功德不思議妙法，其一切作用皆在真如境中之作用，即是成佛者之作用，即是主體在於佛境界之作用。

就眾生存在境界而言，眾生皆已在染緣之境中，眾生真如本體固存永存，主體心之作用能力常存不滅，主體會以無明妄念起情識想而輾轉牽連，陷入現象世界之糾纏之中，依其染濁程度而有各種層次境界之差異，然其真如本體的主體能力仍然恆常存在並作用，並收攝主體在染緣中之一切構作，故此生滅現象之一切事項乃即在於不生不滅的真如本體之中，故而不生不滅與生滅和合。

生滅現象亦是主體境內自身之事，從生滅現象既可述說宇宙學中之種種課題，亦可述說本體學中之種種課題。從生滅法中亦有真如相可見可知，可謂心真如相乃心作用之本體學進路之詮釋，而心生滅相可謂為心作用之宇宙學進路之詮釋。本體學、宇宙學皆為形上學，皆為對整體存在界之總原理之論說，皆為哲學基本問題，只其在大乘佛學義理世界內是以主體心之作用為整體存在界之場域，故而以主體心之真如相說本體學，以主體心之生滅相說宇宙學，真如與生滅不一不異，皆主體心中之事項，唯境界有別故分而說之，說到透徹皆總而說之。不生不滅與生滅和合者和合於主體境界之上下輾轉中而已。

2. 心生滅相以其覺義而有成佛之可能

以下說眾生在生滅狀態下的「本覺」義。[註 20]

眾生心在無始迷染境界中時並非不具真如佛性，只要離念去染，當下主體即得獲清淨，即等真如。即使主體所自身攝受之一切現象世界當下清淨，此一境界遍在一切現象世界之中，其實現象世界本就只在一心之中，此時一心之境界以法身清淨說之，即主體在離念清淨中遍淨所攝受之現象世界一切事項，此時主體之境以有清淨之思惟續作，說為本覺。本覺者，主體清淨作用相；本覺者，主體在於真如本體作用態中。此一作用態即思惟意識在清淨境中之態，主體在於此清淨態中之狀態，乃一切主體必然可有之狀態，因為此一狀態不過就是真如本體的在眾生生滅態中之呈顯，真如本不離生滅，故此一清淨之態以本覺說之。

以下說「始覺」義。[註 21]

此一本覺狀態乃本有、固有、必然有之態，此態不必然呈顯，呈顯時主體自身所攝受之染緣亦不必然已淨盡無餘，此一本覺態乃作為一可能之潛在作用力，其一旦開始作用於輾轉在染緣之主體中時即謂始覺，即在染緣中之主體有了去染求淨的意識清醒，此一清醒當然即對越著終極清淨而趣向著，故始覺者即同本覺，同者以始覺趣向本覺境者而言同。然眾生仍在各種不同染濁層次階段中，眾生之所以有染濁乃眾生自己妄起無明之結果，此為不覺，不覺是自己妄起染濁，是自己在清淨本體狀態下的自作妄識的構作結果。不覺依本覺而有，非本覺生不覺，乃不覺自生，不覺得以自生乃本覺之主體能力本來存在，而使無明妄起故。不

覺雖起，以有本覺在，故亦有促使清淨的作用力量，故而有始覺之可能。始覺依不覺而自起，非不覺生始覺，始覺自性而起故，始覺同於本覺依於本覺而起。

以下說「不覺」、「相似覺」、「隨分覺」、「究竟覺」。[註 22]

始覺雖起，始覺乃主體之作用態，主體乃在於各自淨染程度差異的狀態中，故始覺雖覺而尚不覺，指其尚未轉主體染濁態至完全清淨態中，故依始覺作用力而逐項趣向清淨，此一趣向清淨是以主體境界染濁程度而逐步上揚，故而有在凡夫之不覺境界，在二乘之相似覺境界，在法身菩薩之隨分覺境界，在菩薩地盡境界之究竟覺境界。此皆本覺本體以覺性作用對治眾生迷染情境向清淨處提起之各個不同階段。

以下說「覺」與「不覺」乃同一覺體。[註 23]

眾生固有心真如相，然從無始以來即在無明業識中流轉，而有生命現象的生住異滅諸相，每一個個體生命皆在其中，七情六欲不斷翻轉，是非名利無所不爭，其實此諸相皆為妄相，皆非生命現象的終極本質意義，眾生處於此等境界，即為一不覺境界中之生命，故不名為覺。其實諸相虛妄，皆本來無相，同於覺體，亦非有始覺作用之必須。

以下說本覺作用之「智淨相」及「不思議業相」。[註 24]

由於主體的本覺作用恆存，在其面對不覺無明生滅諸相的翻轉之時，本覺作用以其實存故，仍作用於眾生心識之中，就其有所作用而言亦得分別二相，此二相乃隨染分別，非本覺受染，乃本覺作用於染識而就其作用義說此二相。其一智淨相，其二不思議業相。智淨相者，眾生以本覺清淨心去念還淨，滅一切不覺作用識境，而顯真如法體之智相者。不思議業相者，以其智淨作用轉染為淨，隨染隨掃相應於覺心，而利益自己與眾生，而得多種福報功德者。

以下說覺體之「如實空鏡」、「因熏習鏡」、「法出離鏡」、「緣熏習鏡」義。[註 25]

由於本覺具有如此去染趣淨之作用，從抽象分析而言，其作為真如本體之覺性本質義內，亦得有四種性徵意義可說，其一如實空鏡，其二因熏習鏡，其三法出離鏡，其四緣熏習鏡。此四「鏡」義實亦「相」義：一者言其本來是空無相可取，本來亦不需覺照作用義；二者言其本來即具覺照能力義，只要有無明心識作用輾轉，無論何種世間相狀皆已有此本覺覺照能力主體作用在義；三者言其覺照作用使眾生去染趣淨義，此在染境眾生即在苦中眾生，佛教哲學對眾生命現象的本質認定是一苦相之生命義，故去染出離者即離苦作用義；四者在去染歷程中，時時興起使眾生自修善法隨其苦受示其淨智之作用義。

討論

《起信論》以心生滅相中由不覺而生生滅諸法說現象世界之緣起之說者，則將無明與不覺爲一，而卻說不覺是依本覺而有，然非本覺生起不覺，只不覺自己而起者，此說似將導出「眾生無始以來即在於本覺中，卻必然興起無明而經歷劫修善方證佛境」之結果。此一現象歷程不能以眾生生命現象出現之時日說起，因眾生若無無明作用則即離時空相矣，故無時間之起點之可說者，因現象世界本就只在眾生心識中有其意義爾，於是我們幾乎可以說，《起信論》系統的佛教哲學以一眾生心識於無始中忽然無明念起而使自身身心進入無窮染濁歷程中，並以眾生心之真如體之自體相用作用而有必然可以覺照之而去染成佛之保證，關鍵只在成佛歷程中之機緣把握與退轉與否的問題了。

3. 心生滅相的不覺義所顯現的現象界狀態

以下討論眾生在生滅狀態下之「不覺」義。[註 26]

言心生滅相者，即言眾生在於現象世界中境界者。眾生在於現象世界中者，亦只眾生在於自身之迷染境界義者，在此境界中有本覺作用在，因眾生心本以真如體爲其本質義，唯眾生自起不覺作用，此不覺之作用之起乃只因眾生有覺性能力主體在，此覺性能力主體本來清淨無有相狀，眾生不知其不生不滅而妄起生滅，眾生若能不起生滅則亦無須強調此不生不滅之覺性主體能力之自在者，以其本來無相故。

以下說「不覺」義下之三種相及因有境界而生之六種相義。[註 27]

就眾生生滅心義而言，即就眾生在於不覺迷境中之境界而言，可分析其有三種性徵相狀：

一爲此不覺生滅迷境以無明念起在於業中，故言其爲不覺義之無明業相。

二爲心生滅相中持續執取能見諸虛妄境界之作用，而言其爲不覺義之能見相。

三爲就此能見作用所對之虛妄境界亦爲一心識結構中事，言其爲不覺義之境界相。

當境界現起，即當眾生在於生滅緣起諸染法因緣歷程中時，眾生生命現象依其主體作用情態又可析分以下六項：

其一智相，指眾生心識面對自造之境界又產生有所認識取捨之分別心之作用相。

其二相續相，面對自造之境界即面對現象世界，現象世界依於主體心識活動而呈現，現象世界持續不滅，其實是主體心識持續在生滅心的染法因緣中持續造作之故，故有持續相。

其三執取相，面對境界之來來往往，以眾生在迷不覺其苦故，而有情執識取之作用相。

其四計名字相，現象世界林林總總，生滅心以不覺故妄陷識叢中且構作分別施設名言之作用相。

其五起業相，眾生生滅心在境界中已有情執，即再入輾轉造各種業更入迷境之業障相。

其六業繫苦相，依業即苦故，唯眾生不覺其苦，忽爾有覺，感其真苦相。以上諸相皆是眾生生滅心識之妄執自取之故，以不覺在迷而受諸相，是不覺之相。

4. 心生滅相的覺與不覺義的同異關係

以下說覺與不覺之同相異相。[註 28]

就同一眾生心之現象世界而言，現象世界依於心生滅法之不覺作用而起，不覺作用以有覺性主體而有其作用，覺性主體本來無相，不覺作用所起之諸種種相皆是妄相，眾生心本來真如，本來即在涅槃境界之中，故不覺作用所起之諸相實亦非相，以其非實相義故，其非實相義故，其相之實義仍為真如性相，以其實相義亦為真如相故說覺與不覺實同一覺，同於其主體實相義中。

其雖同於主體實相，唯因已起不覺而造種種業故而各各差別相狀不斷續起，以其仍處不覺情執中而謂其本覺不顯異於覺性而言其異。

5. 眾生因生滅心作用而在現象界流轉時的主體境界狀態分析

以下說「生滅因緣」之「心、意、意識」。[註 29]

現象世界非真實有，唯因眾生心生滅相之不覺作用而有，雖有而非實，雖非實而實同本覺實相，就此非實之現象世界諸相之相續流轉而言，皆收攝於眾生「心」之主體狀態內來展現，即「阿黎耶識」義之義，阿黎耶識之義乃就眾生以心生滅法作用收攝一切現象境界於主體心內義而說為阿黎耶識義者。此時之眾生心乃一在迷境之不覺作用態中，其以心生滅作用義為用，以無始無明不覺而起，而有能見能現能取境界起念相續諸主體之作用，以主體之諸無明作用說為主體之「意」者，此意之義析之有五，即業識、轉識、現識、智識、相續識諸義之意，皆現象世界之所以存在相續的所依，以是更知現象世界乃依心生滅作用而有，心滅則現象世界亦滅。

現象世界依「心、意」而有，現象世界即心意作用之對象，心意作用之對象即意識，故意識即心意作用自造之境界，自造之、自分別之故亦名「分離識、分別事識」。

以下說為什麼只有成佛者能知無明熏習所起諸識。[註 30]

現象世界之實義實指眾生心意之意識，眾生有心意作用、有作用對象而相續作用之時，實對此諸意識境界對象無所實知。若有實知即知其虛妄相，即不執著，即無此意識、無此境界，因而無此現象世界。因此指當眾生已經完全去除意識執著而證佛境之時，才有對於意識所構境界現象的真實實知。此實知之知，乃知其含藏於阿黎耶識之一切事項之依妄而起之種種歷程與結構。成佛歷程即此依阿黎耶識之種種妄相之逐一清淨之歷程，即於逐一清淨中逐一實知，當其終證佛境時則全體並現一切證之，此義之知固非二乘及菩薩能知，當即「唯佛能知」。

以下說生滅心在染中之六種情狀分析。[註 31]

心在染境之時即生滅作用進展之歷程，此歷程中之心境界皆以染而有，若能去此染心境界即能逐步證清淨境界，此在染境之心生滅狀態可有六種層次，由粗至細層層向內析分之：

最粗相者為「執相應染」心境，指在一切境界皆已暴諸現前時生滅心之執著於諸境界造種種業之相，此境之染心得依聲聞、獨覺二乘智慧之發動，而得獲對佛法之信仰信念而解脫之。

次粗者為「不斷相應染」心境，諸染識漸形成之際，以有相應意識作用而使諸染境持續堅實之心作用，可依信佛篤誠之力，逐事方便捨離，獲淨心清淨境界而得解脫之。

再次粗者為「分別智相應染」心境，指心識活動逐漸形成意識對象之際的分別作用心識，可以持戒清淨離垢作用力之發動，而得獲不分別對象事項意識的無相方便境界而解脫之。從此以上的染心修證功夫轉入對治更細微的染心境界：

一細者為「現色不相應染」心境，指有無明現色之作用而尚未有心識情執之作用與之相應之細微染心境界狀態，得以智慧力作用而得獲即色離色之色自在地境界而解脫之。

在向更內一層之細微染心作用為「能見心不相應染」心境界，指由無明作用而激起之主體能見心識之能力之初發動之際而不與任何對象有接應相應之染心境界狀態，依主體明覺察照之智慧力不尋無明方向作用而自在不動之作用而得心自在境界而解脫之。

最後最細微的染心境界者即心生滅法中的不覺作用之「根本業不相應染」心境界，其有本覺故有不覺，以有無明故有業力，唯於不覺即知本覺，伺觀無明，不起業力，而如如真實不動，故而證佛境界而解脫之。

6. 從生滅法說眾生在迷境界的粗細等次的問題

以下說心生滅相之粗細問題。[註 32]

以上染心境界以與主體心意相應不相應而分爲粗染與細染，與染心相應則意味執著加深而爲粗境，與染心不相應則意味執著未深而爲細境，以粗細不同之境界層次之區分亦得即作爲眾生修證境界之析分，由粗至細即爲由凡夫至二乘至菩薩至成佛者境界之析分之義。主體心是恆存的，只其心境業染之或粗或細而有境界之上下，能去其染，由粗至細，即爲成佛修證之歷程。

(三)由熏習作用使眾生在現象世界流轉的主體境界結構說明

以下說熏習作用中之真如、無明、業識、六塵之作用義。[註 33]

在現象世界之眾生，皆有成佛之可能，然其仍在生滅世界中，乃以其主體心意識境界而爲升降之作用，此升降作用以心意識淨染狀之改變而爲升降，此改變作用即因熏習力故，熏習力依真如、無明兩路分別皆有作用，以眾生心在淨染升降中而有一切現象世界諸事項，對此可以心熏習作用析分爲四項事項，即「真如、無明、業識、六塵」四者。真如爲趣淨之本因，無明爲求染之本因，業識爲妄心作用之主體，六塵爲妄心所相應之境界。在現象世界中之眾生其實義爲眾生在染心妄識境界，眾生雖在染心妄識境界但不離真如之本心主體，真如實亦作用於眾生在染心境界之時，真如亦熏習眾生，此爲對無明有淨用，此爲真如有染相，實非真如有染，而爲真如在眾生心在染心意識境界時，仍如如真實地發動趣淨作用力故。無明起妄心取妄境界得六塵現象世界一切諸事，無明作用以妄心力強而執著輾轉亦不斷熏習，眾生遂輾轉流落於現象世界的虛妄痛苦之中。其中妄境界、妄心、無明之諸熏習有二種粗細業果，細者爲無明根本業之苦果，指二乘菩薩所受之苦；粗者爲分別事識之諸現象世界愛、取、有諸識苦之境，爲凡夫所受者。雖有如此之熏習之苦，唯因有真如心之恆常作用力在故，故仍有淨法熏習之恆常作用在而得出離諸苦。

(四)真如本體在熏習作用中對眾生成佛作用的理論與實際問題

真如熏習有自體相熏習及用熏習二義，以下說真如自體相熏習義。[註 34]

真如自體相熏習義爲真如爲一能作用之主體作用境，它是一個能恆常地自作淨心作用的能力，能興種種善法，作種種功德，成種種不思議事業，故而能使眾生心在生滅染境中隨時能自發信心願意聞學佛法。

以下說眾生受真如熏習仍有差別之義。[註 35]

既然真如作用恆常，爲何眾生依真如熏習作用而仍有進展速度不等的相狀呢？此事仍須從無明熏習力作用處說，眾生心之生滅法仍爲眾生自作之業，此眾生主體性自由義者，因主體性自由，故造業不等而有眾多紛歧，此眾多紛歧染緣境界眾生自身不能實知，故而眾生依於真如心之熏習作用之時皆是在於眾生不同層次境界的染法因緣下的熏習，故而修證有遲速，不能等一同齊。

以下說真如自體熏習之內因外緣義。[註 36]

真如善法熏習作用乃對治眾生於心生滅狀態中，其成佛歷程需依於各種因緣方有究竟，現象世界是眾生心識變現之虛妄境界，眾生心識之現象世界中復有眾生亦有諸佛，「現象世界之其他眾生與諸佛」之與「眾生主體」互動之種種因緣亦依於眾生主體心識淨染差異而有自作之差異，眾生於去染求淨之真如熏習歷程中需有種種互動因緣，一為眾生主體真如熏習作用本因，一為眾生心識中之其他諸佛對治眾生之外力因緣，此內因外緣同時具作方有成佛之根本可能。

討論

諸佛護持之真如熏習作用非是根本因而是外力助緣，此外力助緣依於諸佛發願念力亦為一必然存在之持續作用力，其內因真如熏習作用力亦因真如本體乃眾生恆有自有之動力而亦為一必然存在之勢力，此真如熏習之內因外緣二力之作用，乃保證眾生心於生滅妄識境界中之必然可以成佛之因緣，此內因外緣皆本來存在，皆眾生缺一不可之成佛保證，而眾生實不缺之，內因以眾生心真如相乃法體恆存之作用力，外緣以諸佛誓願力故亦為一持續作用於諸眾生之外力，此外力實與眾生心真如法體自體相應，從本以來即是眾生自體清淨本體，所以眾生本來是佛，諸佛本來即以救度眾生為佛本懷，所以迷染於現象世界之眾生心識本來即佛，故而眾生於去染求淨歷程中之諸內因外緣亦皆眾生本來本具之自體本性，眾生於成佛歷程中本來即時時受薰於自體真如及諸佛護持之中。

以上說真如自體相熏習，以下說真如用熏習之差別緣及平等緣義。[註 37]

真如用熏習相亦即眾生外緣之力，指其受於諸佛菩薩感召之外緣者，其有差別緣、平等緣兩種外緣。差別外緣指其依於自體染濁情境而由諸佛以各種應身度化之，使起善根捨離諸染或速得度、或久得度、或自勇猛精進、或自證道助人者。平等外緣指眾生依於諸佛自證其道誓願度眾之願力同受佛力必得護持之平等見佛之外緣。

以下說真如熏習之相應不相應義。[註 38]

以上真如自體及用熏習諸義，使諸眾生依於熏習而有境界提昇之作用而有境界之差異，一為不相應境界，一為已相應境界。此境界之差異以尚未證清淨本性，未得無分別心境界與真如自體相應，未得心自在作用與真如用相應，此二種不相應為在真如熏習之成佛歷程中之諸凡夫二乘初發意菩薩之不相應境界。另有已得無分別心得滅無明而與真如自體相應及與諸佛智慧境界相應之相應境界。

以下說真如熏習不斷義。[註 39]

最後，真如熏習作用證佛境後則染法熏習即不復作用，即無明業力之造作雖為無始以來之熏習力作用故，唯即證佛後即停止熏習，而真如作用卻仍恆常作用，以其恆常作用而有諸佛不退轉境界，以其恆常作用不斷之證量護持佛法永久住世而作用於眾生心中。

討論

諸佛無始以來自存永存，其以因緣作用力故變現眾生心，眾生本來是佛，因無明熏習故在迷不覺，依真如熏習故歷階成佛。

(五)作為本體的心真如相的體相用問題

1. 真如本體義的境界狀態

以下說真如自體相清淨義。[註 40]

真如是眾生心的「體」性，其無相，其為主體能力境界自身，無時間先後相，無空間上下四方相，永恆常存。眾生心之真如相可為眾生成佛之據，眾生去無明染而呈現心真如相時即謂成佛，此成佛境有各種清淨相義，以諸清淨相義而謂為如來藏、如來法身。

2. 真如相義中之具有功德的意義問題

以下說真如為何有諸功德義。[註 41]

說功德即說真如「相」義，為什麼心真如相既是主體清淨境界，而又可說為具有種種功德相呢？說功德相即是說心真如體相用義中之相義者，此相以眾生依無明染而當下轉染趣淨作用中之淨相，此淨相即諸種種功德相，此趣淨作用依心真如作用而作起，故亦是真如相，眾生在生命現象的諸歷程中的妄染乃有如恆河沙之數，眾生以心真如自體起趣淨作用而證清淨相即有如恆河沙數，故心真如功德相有如恆河沙數。

3. 真如用義中之成佛者如何顯現其救度眾生的作用問題

以下說諸佛度眾之真如用義。[註 42]

說真如之用義，即說眾生心在真如自體全然呈現之時之成佛境中說之真如用義者；說真如用，即說佛的作為，佛的作為即為自心清淨真如呈顯時之作為，佛的作用即以救度眾生為其作用。佛者，眾生心之無無明心意識作用而指心真如清淨作用之境界者，在佛之真如心清淨作用之觀照下，一切他在眾生心之染境因緣歷歷分明，然而一切他在眾生心之本體仍為真如體性與佛同體，故成佛者不以之為他在眾生，而以之為己身清淨力作用之對象，故亦為去染求淨作用之施設對象，實以眾生即我，成佛者以成就眾生成佛為成佛作用義，故而成佛者必發願救度眾生，實為成佛者自證其淨之作用。

成佛境實即眾生心中之真如心之自體相用之作用境界，成佛者即已以法身遍在一切處，唯是法身，無有現象世界之一切境界，實即眾生心中之真如心，佛度眾生實眾生真如自體相用呈現而自救度，眾生各依真如心體作用現種種功德妙境而謂由佛救度故說為真如之用，故真如用者雖說是佛救度眾生之作用，實即眾生真如起現之自救度之用，眾生心真如乃法體恆存，即一大如來藏義故謂之為佛，佛以眾生心真如自體相用作用義而謂救度眾生。佛之救度即眾生真如之用[註 43]。

以下說佛度眾時之「應身、報身」義。[註 44]

眾生見佛救度實即見眾生自心真如自體相用之自度，佛即法身智性遍在一切而為眾生心之真如體相用，眾生所見之佛相以眾生自己之染境差別而有差別，凡夫二乘有粗相之分別事識，故其所見之佛者為其應身，隨於凡夫、二乘境界差別亦仍各各不同，諸菩薩以其細相之業識，得見報身，相好莊嚴。諸菩薩以其菩薩地隨去染趣淨之完全真如顯現之時亦無有色相可見。

以下說佛境界之智色問題。[註 45]

真如法身即佛境界，此境界無有染心故無色相，然能現色，以色性即智、智性即色義故。色性即智，為說色相虛妄本質即真；智性即色，為說真如智即法身而法身遍在義故為色。成佛者真如自在隨眾生心識淨染隨順示現，即為佛以救度眾生之隨順示現作用義。

(六) 眾生由心生滅相至真如相的作用說明

以下說由生滅門入真如門義。[註 46]

眾生由真如自體相用作用力發動即從心生滅相入心真如相，即將眾生在無始以來由無明熏習輾轉之諸種種業隨力消解，一切現象境界唯是色受想行識五蘊積聚假合而有，若能如實觀察知心體無念即得化消一切五蘊積聚之虛妄境界而使眾生心復入真如境中而依劫歷階而終成佛。

討論

《起信論》基本理論部分已述說完成，即一般哲學問題中的形上學思想部分，所遺留下來的問題有二：其一為眾生心之如何而有[註 47]，其二為現象世界之如何持續。此二問題實亦同一問題，即整體存在界之存在結構及其意義問題。佛教哲學以解決人生存在意義為終極問題，以述說理想人格之達成為終極解答，其解答中以現象世界為人而有，且是虛妄，應回歸心真如境界中，止息生命主體在現象世界中的輪迴流轉，此義固使生命主體的終極理想境界問題獲得解答，現象世界對個人意義的存在問題亦得說明，然而現象世界中的其他生命主體

及成佛者的生命主體及大家共在的「世間」問題卻尚未追究，以及生命主體自己本身之如何而有的問題亦未說明，就此而言，我們或可試作推想如下。

首先，整體存在界應設定有一共同且唯一的根源，此應即其佛法身概念者，其為成佛者以理型身分之存在者，就其為最高預設之終極存在而言，其以因緣所需故，變現出與其同體的眾生心，眾生心乃在佛法身為成就更多成佛者之因緣設想下而變現出之生命主體，故其心真如與佛同境，其本來是佛故，此生命主體以其生滅作用自己產生心意識而有輪迴歷劫之生命歷程。從宗教修行之角度言，此生命輪迴歷程實即為其成佛歷程而有之必然歷程，眾生即在此無明生滅緣起中發心向佛，而成就其修行事業，佛陀本懷即為著此一眾生修行事業而興起著眾生心之生滅作用及其無明業染諸事，當然眾生之心真如及佛度世救眾之內因外緣亦使眾生有成佛之保證。當眾生心之生起乃起於佛本懷，而現象世界之存在乃存在於眾生心意識中時，則整體存在界的存在結構與意義問題即獲一統一之解答，此即統一於佛法身中，是故法身遍在，遍在眾生心中，遍在由眾生所變現的現象世界中，現象世界作為一客觀外在世界，其存在與持續，固然在於單一眾生心意識之持續作用識中，它更存在於所有眾生的持續識中，只其現象界的感知情狀將各因不同眾生而有不同截取相狀，當然現象世界更是存在於佛本懷中，它作為佛以成佛因緣所構作眾生之生命活動場域對象亦仍收攝佛之本懷之中。總之，眾生心因佛欲充實完滿佛境界而造作而有，眾生心之無明緣起乃為其還滅真如而成佛之必要歷程。一切世間以無量無邊之眾生心意識之作用持續而存在，當然也因而有壞滅之可能，佛法身以一理型身分自無始以來即已存在，並永恆存在，佛法身是整體存在界之最終總根源[註 48]。

二、眾生對於大乘思想的誤解而影響修行的各種型態

(一)一般凡夫自己對佛法誤解的五種觀念與破除之道

以下說五種人我見者。[註 49]

眾生於學佛歷程中，對於佛法之認識，會因執著自我意識而生種種錯誤理解觀念。

其一為以為如來法身是一個存在意義下的大虛空相。實則如來法身不是一個存在義的虛空世界，眾生心以妄染無明生一切現象世界，眾生心以真如作用而破妄趣真，真如是如來藏，如來藏是以眾生心清淨而含藏現象世界而說之境界，並不是一個虛空的存在世界，世界現象是妄心作用的假現象，真如不是這個假現象的載體，真如是破除這個假現象的本質境界，這個本質境界以自在作用力故有色可現亦不限於色，色法的現象世界亦是真如起用時的隨順境界，但真如不是一個虛空的現象世界，如來藏是使一切現象世界依染法現起又依淨法消滅的心識主體，是眾生心意識活動的場域，本身是一淨智相者。

第二種誤解為以真如涅槃之性即僅僅是空。實則空性確實是真如之體性，唯因真如空性對生滅染境起淨智作用之時即生種種相用功德，此時真如即不僅只是空義，說不是空義是說

其作用真實，非無作用，作用實有，法體恆存，指其體性是空。不可因其體性是空說其無作用空。

第三種誤解是以如來藏是含藏萬法，故以為如來藏亦自體有色、心諸法之諸種相狀差別。實則如來藏以心真如作用去生滅心染法時，而依對治對象隨順差別，並非真如心自身有差別色相。

第四種誤解是以眾生心於生滅流轉中許多歷程生死來去之故，說如來藏自體具有現象世界之生死諸事之真實。實則如來藏只有以心真如生諸淨法，而除眾生苦離生死海之清淨作用，至於眾生之生死流轉，乃眾生仍在心生滅法之無明妄染之歷程之中，實與如來藏清淨作用全不相應。

第五種誤解以眾生生命有生死現象而眾生依如來藏而有其生死故，以為如來藏亦有終盡之時。佛境界即是一眾生心之真如呈顯之境界，真如呈顯之際無前後際、無生死相，成佛之後即是一清淨真如心遍在眾生心中，以眾生無邊故，真如無邊，故無終盡之時。

(二) 二乘誤解佛法的原因與破除之道

以下說「法我見」。^[註 50]

如來為眾生說法，以說無我為主，眾生因執有我，而對佛法有以上五種誤解，然而二乘雖有所解卻不究竟，見五蘊積聚不實故有生死畏懼心，以畏懼生死而求入涅槃，實亦為對涅槃義之誤解。實則涅槃即是眾生心之真如境界，其法體恆存，無有終盡，而真如境界實眾生心之本來境界，眾生本來涅槃故，因此去染求淨趣向涅槃只是回復眾生心真如境界之本然，並非僅是畏懼生死之庇護所。生死是虛妄相，但以業力不滅故，生死業須消解之，然不須畏懼，亦不須逃避，至真如境則超越生死。

三、眾生修習佛法的各種進路及其理論與實際上的各種問題

以下說「分別發趣道相」。^[註 51]

大乘佛法的根本作用即是教令眾生趣向佛道，就成佛者境界而言即是諸接近成佛者境界的菩薩們的努力方向，這些努力即是發動其眾生心中的作用力，而趣向佛道，析之有三，「一者信成就發心」，「二者解行發心」，「三者證發心」。此亦眾生由低位境界向高位境界上升的修證歷程。

(一) 初等境界者從堅定信心入手

以下說「信成就發心」。^[註 52]

初等境界之菩薩信心未定，曰「不定聚眾生」，但已有種種善行，經各種方法，終於信心成就，越二乘境界，成就信心，住如來種中。如果有一般眾生，亦欲求上佛道，唯因信心不足，或進或退，則墮二乘地。

越二乘正定聚菩薩之發心有三種義：一者直心，謂直接呈現心真如相而力求上進之心；二者深心，謂願行一切善行而求上佛道之心；三者大悲心，謂發心願以佛境界者本懷願救度一切眾生之心。

既然法界一相，佛體無二，那麼眾生在求成佛境界之時為何不就是只直接呈現真如，勇猛精進即可，為何還要發種種心、行種種善行以求證佛境？實則眾生在無始以來無明染法已造種種惡、生種種業，一切善行皆為方便對治之法，非真如心不得淨化種種惡業，唯無明熏習力亦持續熏習故，故種種善法方便齊頭對治方有成辦之實效。

這種種善法方便亦得再說為四種方便法：「一者行根本方便」，「二者止方便」，「三者發起善根增長方便」，「四者大願平等方便」。「方便」者對眾生心求上佛道之功夫法門者，功夫法門以其對準問題確有實效助力故曰為方便。「行根本方便」者，行真如實智之觀照法當下淨心證空之功夫方式者，以直證真如為根本法故。「止方便」者，對治惡緣之法，以發懺悔慚愧心作為對治眾生於無始來所造作之種種惡事之淨法功夫，佛法平等故，因果不失故，惡業不退故，必以同等惡果消業故，為急上求佛道，不等惡業來臨自心慚愧懺悔先受其苦而消惡果之功夫方法。「發起善根增長方便」者，行一切善行親近佛法僧，辦一切善事得佛助力之功夫方法，此法為增長淨化力量、強化真如熏習作用者，亦於清淨境界之增長歷程中同時消化業障，因善行亦即針對惡業習染之對治而作之勉強行，在勉強行中即消惡業。「大願平等方便」者，以成佛者本懷之事業為修行佛法者之近行，所謂行佛之行是也，佛者以法身遍在入眾生真如法體之中促眾生行佛道之願力者，因此菩薩求證佛道亦以救度一切眾生為應行之事業。

菩薩者亦仍有諸有漏之業，故而其成辦佛境亦需歷一一劫而成佛，唯有大願力在，能發勇猛心不墮二乘地而證佛境界。

(二)中等境界者由六種智慧法門入手

以下說「解行發心」。[註 53]

已達信心不退的菩薩境界者能再上求佛境界，其可行之功夫有六種智慧功夫型態，此境界之菩薩對佛法已深信不退，便能隨順於智慧理解境界中，作出六種智慧修行方法：因知真如法體不有貪相，而能隨順行布施智慧法門；因知真如法體沒有欲望，故知隨順修習持戒智慧法門；因知真如法體沒有情緒、沒有苦惱，故知不必堅持世俗形象而隨順修習忍辱智慧法門；因知真如法體健動不息沒有止暫之事，故知修習勇猛精進智慧法門；因知真如法體自在

如實沒有因風起浪之不定情境，故知修習禪定智慧法門；因知真如法體自體相用真實如如，故知修習般若智慧法門。

(三)最高境界者以顯示境界而證入佛果

以下說「證發心」。[註 54]

菩薩修行六種智慧法門，而使心性主體更趨清淨只剩微細業識在，此時之修行功夫即為直接以成佛者所辦事項為其修證方式，即為直接在究竟菩薩境界地所作之事，即境界即功夫者。真如境界是沒有一切現象世界之諸事者，現象世界因眾生心無明妄起而有諸心意識之境界，真如心以轉諸染心意識之作用而證真如法身而遠離一切染心意識諸境界，而至真如清淨境界之中。境界有二義：一者染心意識現象境界，此待真如轉識之對象而說境界；二者心真如法身智慧境界，此境界無相可謂，亦可謂無此境界。已修解行發心菩薩，最後最高級修證功夫即為發佛本懷之功夫，除供養諸佛以外復又救度眾生，以種種方便方式開導種種眾生，為什麼要這樣做呢？因佛以眾生真如本性為同體故，眾生不成佛即菩薩現象世界不清淨，唯有菩薩微細意識中之現象世界中之所有眾生心意識亦皆同證清淨之時，才有佛境界之最終證成之事。眾生本來是佛，佛與佛同體清淨，有眾生心意識不清淨即成佛者救度誓願未盡成，於是最後境界之菩薩以救度眾生示種種方便相自證佛相而證佛境為修行功夫。

以下說菩薩發心相中之三種微細心相。[註 55]

菩薩此境界之發心相者已極微細，有三種相說其心境：一者真心，不作任何分別識用之心；二者方便心，為救度眾生依種種緣行種種善行方便心；三者業識心，尚未證至清淨佛境而有之自體微細業識心。

以下說「一切種智」。[註 56]

菩薩修證圓滿之時即有一切種智，能夠利益一切眾生。然而菩薩成就最高境界即斷無明無有心想緣何能有一切種智？實則心真如境是心不起妄識之境，非心不作用之境，心去一切染現一切淨之時，即自體照現一切妄法有大智慧無量方便作用法門，能對無量眾生染心意識之境界而隨順察知，而示現相應法門令得開悟，眾生心於染心意識境界之時實不能察知己身心意識之染濁狀態，唯有高一層次境界的菩薩才可實知。眾生染心於清淨作用過程中，亦以更清淨境界時之心意識狀態對過去在染心意識境界狀態了然實知。眾生成佛之時即不僅對己身於過去無量劫中之種種造業因緣了了實知，更因眾生心體自體真如乃法身同體義故，故而成佛者對尚在迷染中之眾生心意識之情狀亦能實知，既能實知即有對治之法，既已證成菩薩最高境界即需救度眾生，即以一切種智行種種方便救度眾生。

諸佛既然以微細業識示現一切處利益眾生，為何世間眾生多不得見，實依眾生流於心意識境界之染濁狀態而自作障蔽不能見者。

肆・對於一般人再次說明如何建立學佛的信心與學佛的方式

以上第三篇「解釋分」，以下第四篇「修行信心分」。

一、四種信心

以下說「修行信心」。^[註 57]

在對大乘佛法的真實義理詳細解說之後，應該要再度勸說眾生來相信佛法，相信佛法中的四個重點：其一為心「真如」法為世間「根本」真相，應樂親近之；其二為「佛」有無量功德定救眾生，眾生應常親近之求證佛境；其三為佛「法」為真實真理，若能奉行，定有大利益，應常修行之；其四為「僧」為正在修行之善知識，應親近之學如實行。

二、五種法門

以下說「修行五門」。^[註 58]

除了勸說眾生相信佛法之外還有五種修行法門，應請眾生如實修行，即布施、持戒、忍辱、精進、止觀五種。禪定為止，智慧為觀，禪定智慧合為一種。

(一)布施修行功夫法門 「施門」者，以無始來無明造作皆成我法二執，在執受纏，不得解脫，以心意識力量束縛眾生輾轉輪迴，布施法門藉由與他在眾生心意識互動，卸除法我二執，自獲解脫，當其他眾生有所需求於我所擁有之財物者，捨之；當他人有所恐懼畏怖者，助之；當他人有智慧困頓者，告知之，且不以告知得受他人恭敬之我執為此告知之目的，若企求恭敬，則復入執著造業輾轉輪迴，一切布施唯為去障自利，增長菩提智慧，開顯真如法性。

(二)持戒修行功夫法門 「戒門」者，一切現象世界有種種可欲可樂之事，實皆我法二執之無明熏習造業因緣，修行者皆應捨之，故以隨事境而來之時而戒之。

(三)忍辱修行功夫法門 「忍門」者，一切外人所加諸於己之價值評論，皆為種種因緣果報之必然來去，不應起念相應待之，宜隨來隨掃。愈是情節嚴重的惡語相向，愈是證道助力因緣；愈是恭敬有加之禮讚，愈是障道因緣，以易激起名利貪念心故，應忍之不予回應，方是善法。

(四)精進修行功夫法門 「進門」者，為除卻歷劫諸苦，應勤修功德，遠離諸苦，於修行中，因諸業障現前障礙信心之時，更應發大誓願，勇猛精進，禮拜諸佛，誠心懺悔，常不休廢，以免障礙成熟，善業消退。

(五)禪定智慧修行功夫法門 以下說止觀修行功夫法門。[註 59]

禪定智慧修行法門即止觀法門，此止觀合為一門，以動靜二相一相故。「止門」者論於坐禪的方法與其所可能發生的問題及解決之道，「觀門」者以理性智慧生活的學佛方式。止者止息一切心意識所染之諸現象世界一切種種相狀，對心意識所起之無明熏習力者；觀者觀察因緣生滅現象、一切染法本來是空而生智慧心滅一切障者。此二門同時修習，以觀助止，以止行觀，漸漸成熟得大利益。

坐時修止，念想皆息，心若馳散，當即攝住。此心意識實作經驗中事，坐起隨順修觀，於一切行中念念伺服，如此將使意識逐漸猛利，消伏煩惱，隨其利根增長，漸體法界一大緣起，我與眾生、眾生與佛皆一體事項在於一眾生心中，此時得生更大智慧，得有大功德轉眾生癡迷故。

於止觀功夫修習過程中，必發智慧得大利益，唯因無明熏習業力尚未消盡，於境界中亦起邪執，於心意識中易見諸異相，於能力中易生辯才，種種事項皆復起人我法執，激起貪念諸事，此時應仍正觀心意識，知其一切種種皆仍虛妄現象而不受誘染，否則墮入未得終極佛境之外道氛圍中障礙成佛功德。

於修習止觀進程中所必然生起的生命現象中之種種變化，乃生命結構變化中事，修行者因貪念執著，起種種名利好勝心，皆非真正真如境界，修行者宜自我察伺己心念頭之染執而予制止，否則即入外道境界。

止觀法門精勤修習者只要能不起傲慢執著其必得種種利益，則能為諸佛護念、不受恐怖、不受惑亂、遠離毀謗、沒有疑惑、信心增長、遠離憂悔、捨棄驕傲、沒有煩惱、不受驚動。

此止觀法門乃止觀並修，若人修止棄觀，易起懈怠，唯見自己，不見眾生，不欲助人，非大乘法，此時應再勤修智慧觀門，從中見出世間一切逸樂之事皆非真實，一切眾生皆受無始來苦，且不覺知，如此而生大智慧、發大誓願、行種種善行功德、度一切眾生為念，依於此念此行而方有真正終極成佛境界之可以企及者。須知止觀二門必缺一不可，因眾生業障本不壞失，唯除滅淨盡，方得不退轉，否則於一切境界中皆有無明熏習障道因緣，隨時都有墮落之可能。

修行者於此一世界修證佛法之時，若畏懼信心不夠，不能持續，則有淨土法門，專意念佛，得生該世界，時見諸佛，令信心不退故。

伍·對所有人說明以《起信論》所述佛法修學的好處

以下說「勸修利益分」。^[註 60]

大乘法門已盡說如上，如有眾生欲習佛法，則依此論必成正果，如有眾生得聞此論不生怯懦，則必為能發揚佛法之大境界人物，假使有人於一頓飯時間的長度認真思考此論所述之佛法，則其功德過於已以佛法布施於三千大千世界中人者，假使有人於一日一夜中實行此論之所述諸善法，則其功德稱說不盡，若有眾生毀謗此論，則其罪業苦果將經無量劫。

此論所述正義，一切如來依成正覺，一切菩薩緣入佛智，過去現在未來諸佛皆以此論正義而得成佛，是故眾生應勤修學。

討論

為何修習《大乘起信論》佛法會有如此多的大利益？說利益者實非利益，只是回歸生命真象而已，生命主體在無明業染中之一切構作其實皆是虛妄構作，因其虛妄，現象世界中的諸欲樂之事其實皆有背後的無窮苦果，只眾生於熏習境中而不自覺，如能得聞佛法，知虛與實，而能改變自己對生命意義的認識，而能由迷轉悟，開始修習，則終有成佛之可能，在成佛歷程中，現象世界之虛妄相將逐一消滅，虛妄現象中之任何福報實皆亦仍虛妄，無論有多少利益皆非真利益，皆將還滅，在其還滅境中所見之真境界才是真利益，當實者與虛者對照之時，任何功德皆顯現無窮廣大相，虛相境界無論多麼龐大亦仍只是虛相，一念心入真如勝過世間一切榮華富貴相。《大乘起信論》正是教導世人由迷轉悟之論著，有能真心了悟者，其對生命之價值豈是可以計數之量，故而利益無邊。

結語

本文就《起信論》全文進行了作者自己的理解與詮釋，建構了作者自己的《起信論》哲學問題意識及其解答，尚未對佛學史上各家《起信論》義學討論之觀點進行比較，此實作者自己於中國哲學史及佛學史研究歷程中的一個階段性工作，雖有掛一漏萬之失，卻亦為一大緣起中之必要歷程，謹述如上。

【註釋】

- [註 1] 關於大乘之爲大乘者，參見印順言：「佛法中最究竟的，就稱爲大乘法。大體說來，凡是發菩提心，修菩薩行，自利利他，以證得佛果爲究竟目的：這就是大乘法。大乘即是以成佛爲目的而發心去修學的。」《大乘起信論講記》（台北：正聞出版社，一九九二年二月修訂一版）第十頁。
- [註 2] 參見拙著《功夫理論與境界哲學》（北京：華文出版社），及《基本哲學問題》（北京：華文出版社出版中），或參見作者網站：「杜保瑞的中國哲學教室」 <http://huafan.hfu.edu.tw/~bauruei/>
- [註 3] 參見印順，《大乘起信論講記》，〈懸論〉（台北：正聞出版社，一九九二年二月修訂一版）。蕭 父釋譯，《大乘起信論》，〈題解〉（高雄：佛光出版社，一九九六年八月）。及勞思光，《新編中國哲學史(二)》，〈大乘起信論之真偽問題〉（台北：三民書局，一九九一年八月增訂六版）。唐君毅，《中國哲學原論原道篇》，第十章第一節〈大乘起信論之時代與其宗趣及內容〉（台灣：學生書局，一九八〇年修訂四版）。
- [註 4] 參見印順言：「太虛大師分大乘爲三宗，即法相唯識宗、法性空慧宗、法界圓覺宗。我在印度之佛教，稱之爲虛妄唯識論、性空唯名論、真常唯心論；內容與大師所說相近（台家的通、別、圓；賢家的法相、破相、法性，也相近）。本論是屬於法界圓覺宗，或真常唯心論的。佛法是否唯心論，這是另一回事；但本論，徹底徹底的是唯心論，是絕對唯心論，這是誰也不能否認的。本論所說的「眾生心」，含攝得，生起的生滅雜染，而本質是不生不滅的，清淨的，所以唯心而又是真常的，與無著系的虛妄唯識學不同。」印順，《大乘起信論講記》（台北：正聞出版社，一九九二年二月修訂一版）第十四頁。
- [註 5] 參見蕭 父釋譯，《大乘起信論》（高雄：佛光出版社，一九九六年八月）第四十一頁。由於本文作爲一篇單篇論文之篇幅所限，全文將無法引出原文文本，爲使讀者查閱對比方便，本文將以佛光出版社版本之《大乘起信論》爲原文出處對照本，以下各段落註釋之原文出處將皆以本書段落頁次爲據。「論曰：有法能起摩訶衍信根，是故應說。說有五分。云何爲五？一者因緣分，二者立義分，三者解釋分，四者修行信心分，五者勸修利益分。」
- [註 6] 參見[註 5]，第四十四頁。「初說因緣分。……有如是等因緣，所以造論。」
- [註 7] 關於大乘思想是談修行理論的學問，參見印順言：「信仰佛法，修學佛法，是作爲軌範身心的修持法，是爲了實現自心的清淨與自在。所信所學的，不是身心以外的什麼神明的崇拜，而是確信自（己身）心的可從修治以到達完滿的自在。大乘法——修行成佛的法門，要我們信的學的，就是我們的自心，以及從自心爲根本立場去理解一切。能這樣的信解修學，就是信解修學大乘。所以，大乘就是眾生心；信是信自己的心，證也是證這個自心。大乘，確是這樣的重視自心；大乘起信，是信得以眾生心爲本的法門。中國的禪者與天台、賢首各家，都推重本論，就因爲本論是從實踐的觀點，而開示與我們關切的自心法門。」印順，《大乘起信論講記》（台北：正聞出版社，一九九二年二月修訂一版）第十三頁。
- [註 8] 同 [註 5]，第四十七、四十八頁。「問曰：『修多羅中具有此法，何須重說？』答曰：『修多羅中雖有此法，……如時此論，爲欲總攝如來廣大深法無邊義故，應說此論。』」
- [註 9] 同 [註 5]，第五十頁。「已說因緣分，次說立義分。……一切菩薩皆乘此法到如來地故。」

[註 10] 就《起信論》是談主體修行的理論建構問題，勞思光先生謂：「就『心』作為一切法之本說，『心』即最高主體性；迷覺染淨，皆不外此『心』；於是此『心』不僅能觀一切法，且實生一切法。就此『心』即『眾生心』說，則最高主體性並非外在於當前之自覺；故此處即含有『聖凡直通』之義。每一個體之自覺，皆通往最高主體性；此在眾生皆同。是義與中國先秦儒學之心性論較近，與印度之種姓觀念則大大不同矣。」勞思光，《新編中國哲學史(二)》，〈大乘起信論之真偽問題〉（台北：三民書局，一九九一年八月增訂六版）第二七八頁。此實眾生心與佛法身接軌之功夫理論與形上學問題交涉之義。

[註 11] 這樣的義理型態，印順以其即唯心論體系說之。參見印順，《大乘起信論講記》（台北：正聞出版社，一九九二年二月修訂一版）。其言：「本論是屬於法界圓覺宗，或真常唯心論的。佛法是否唯心論，這是另一回事；但本論，徹底徹尾的是唯心論，是絕對唯心論，這是誰也不能否認的。本論所說的『眾生心』，含攝得，生起的生滅雜染，而本質是不生不滅的，清淨的，所以唯心而又是真常的，與無著系的虛妄唯識學不同。」（第十四頁）「本論是真常唯心系的，所說的心，比唯識學還要強化。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。」（第二十一頁）「理性與事象，精神與物質，都含攝在一心——眾生心理；這是絕對的唯心論。」（第二十二頁）

[註 12] 同 [註 5]，第五十五頁。「已說立義分，次說解釋分，……三者分別發趣道相。」

[註 13] 同 [註 12]。「顯示正義者，……以是二門不相離故。」

[註 14] 同 [註 5]，第五十七、五十八頁。「心真如者，即是一法界大總相法門體。……當知一切法不可說，不可念，故名爲真如。」

[註 15] 同 [註 5]，第五十八頁。「問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順而能得入？……若離於念，名爲得入。」

[註 16] 同 [註 5]，第五十八、六十二頁。「復次，此真如者，依言說分別，有二種義。……若離妄心，實無可空故。」

[註 17] 同 [註 5]，第六十二、六十三頁。「所言不空者，已顯法體空無妄故，……以離念境界，唯證相應故。」

[註 18] 本文以真如爲一境界義之說法亦見於勞思光先生之論著中，參見其言：「此點『不空』義即就『真心』（最高主體）而言。此『真心』有完整之主體性，故常淨而名『不空』。但此主體性非對象，故說『無有相可取』，乃主體親證之境界，而非一觀念，故說『離念』，又說『唯證相應』。『證』即『親證』，以別於取向之認知。」（第二八二頁）唯作者更標境界哲學爲基本哲學問題，並以之爲詮釋架構。

[註 19] 同 [註 5]，第六十四頁。「心生滅者，依如來藏故有生滅心。……一者覺義，二者不覺義。」

[註 20] 同 [註 5]，第七十一頁。「所言覺義者，謂心體離念。……以始覺者，即同本覺。」

[註 21] 同 [註 20]。「始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。」

[註 22] 同 [註 5]，第七十一、七十二頁。「又以覺心源故，名究竟覺；……若有眾生，能觀無念者，則爲向佛智故。」

[註 23] 同 [註 5]，七十二頁。「又心起者，無有初相可知，而言知初相者，即謂無念。……以四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺故。」

- [註 24] 同 [註 23]。「復次，本覺隨染分別，生二種相，與彼本覺不相捨離。……種種而現，得利益故。」
- [註 25] 同 [註 5]，第七十三頁。「復次，覺體相者，有四種大義，與虛空等，猶如淨鏡。……令修善根，隨念示現故。」
- [註 26] 同 [註 5]，第八十二頁。「所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起，而有其念。……若離不覺之心，則無真覺自相可說。」
- [註 27] 同 [註 5]，第八十二、八十三頁。「復次，依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。……以一切染法，皆是不覺相故。」
- [註 28] 同 [註 5]，第八十七頁。「復次，覺與不覺有二種相，……隨染幻差別，性染幻差別故。」
- [註 29] 同 [註 5]，第九十三、九十四頁。「復次，生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。……此識依見、愛煩惱，增長義故。」
- [註 30] 同 [註 5]，第九十四、九十五頁。「依無明熏習所起識者，非凡夫能知，亦非二乘智慧所覺。……是故此義，唯佛能知。」
- [註 31] 同 [註 5]，第九十五頁。「所謂心性常無念故，名為不變。……依菩薩盡地，得入如來地能離故。」
- [註 32] 同 [註 5]，第一〇五、一〇六頁。「復次，分別生滅相者有二種。……細中之細，是佛境界。」
- [註 33] 同 [註 5]，第一一二—一四頁。「復次，有四種法，熏習義故，染法、淨法起不斷絕。……謂諸菩薩發心勇猛，速趣涅槃故。」
- [註 34] 同 [註 5]，第一一四頁。「真如熏習義有二種。……自信己身有真如法，發心修行。」
- [註 35] 同 [註 5]，第一二二頁。「問曰：若如是義者，一切眾生悉有真如，等皆熏習。……前後無量差別，唯如來能知故。」
- [註 36] 同 [註 5]，第一二二、一二三頁。「又諸佛法，有因有緣。……以修習善根成熟故，則值諸佛、菩薩示教利喜，乃能進趣向涅槃道。」
- [註 37] 同 [註 5]，第一二三頁。「用熏習者，即是眾生外緣之力。……所謂眾生依於三昧，乃得平等見諸佛故。」
- [註 38] 同 [註 5]，第一二三、一二四頁。「此體用熏習，分別復有二種。……唯依法力，自然修行，熏習真如，滅無明故。」
- [註 39] 同 [註 5]，第一二四頁。「復次，染法從無始已來，熏習不斷，……起用熏習，故無有斷。」
- [註 40] 同 [註 5]，第一二七、一三一頁。「復次，真如自體相者，……名為如來藏，亦名如來法身。」
- [註 41] 同 [註 5]，第一三一、一三二頁。「問曰：上說真如，其體平等，離一切相。……即是一心，更無所念，是故滿足，名為法身、如來之藏。」
- [註 42] 同 [註 5]，第一三七頁。「復次，真如用者。所謂諸佛如來，本在因地，……離於施作，但隨眾生見聞得益，故說為用。」

- [註 43] 救度義實：《大乘起信論》著論乃為眾生修行起信之目的而論著者，此義唐君毅先生言說如下：「大乘起信論所言成佛因緣，乃既許此眾生有如來藏為成佛正因，使人有以信其自力，又有諸佛菩薩之慈悲護念，使人兼信此諸佛菩薩之他力者。兼此二信，即能起大乘之大信。此與智顛之釋法華，重在斷疑起信，與成唯識論之言善心所，以信為首，其旨亦正同。然此書以此大乘起信為書名，兼以有法能起摩訶衍（即大乘）信根，為總論之第一句，則其重起信之義，更為昭顯耳。」唐君毅，《中國哲學原論原道篇》（台灣：學生書局，一九八〇年修訂四版）第二四五頁。
- [註 44] 同 [註 5]，第一三七、一三八頁。「此用有二種。云何為二？一者依分別事識。……隨於六道各見不同，種種異類，非受樂相，故說為應身。」
- [註 45] 同 [註 5]，第一三八頁。「復次，初發意菩薩等所見者，以深信真如法故，……此非心識分別能知，以真如自在用義故。」
- [註 46] 同 [註 5]，第一四三頁。「復次，顯示從生滅即入真如門。……若能觀察，知心無念，即得隨順入真如門故。」
- [註 47] 《起信論》以眾生心作用論說現象世界，就佛教哲學一般之說法是歸於無明作用而起始的現象世界，此即引發現象世界如何持續的問題，特別是在眾生成佛後，或眾多眾生心及眾多無明作用之交互間之現象世界之存在結構及現象呈現問題，此皆佛教哲學的形上學問題，是哲學基本問題中必作答覆之問題，此問題實非功夫活動問題，然義理未明如何實修，問題意識到那裡理論建構就必須解決到那裡，此問題勞思光先生亦曾提出，參見其言：「以上所論，就「阿黎耶識」或「生滅心」言，即直指當前之自覺意識講。此中主體性未純粹未顯現，故有不覺義；但非無主體性，故有「覺」義。而「不覺」之狀態即主體為「無明」所覆蔽之狀態。然則「無明」何來？此在佛教理論中，罕有作正面交代者，然其意自是謂「無明」亦主體自身所生。但風水之喻，則似使人以為無明在心外，猶風在水外，此亦一切唯識理論用比喻時不能免之語病也。」勞思光，《新編中國哲學史(二)》，〈大乘起信論之真偽問題〉（台北：三民書局，一九九一年八月增訂六版）第二八五頁。
- [註 48] 關於《起信論》於成佛可能性問題的理論建構，實涉及一形上學問題的解答，此義唐君毅先生曾論述如下：「此所特顯之義蘊，是先肯定此一真如心或本覺之真實，而後更依之以起修，以有始覺究竟覺而還證此本覺。——故此大乘起信論之先立此一眾生皆有此本覺或心真如，為其成佛與修行之事之本，乃另成一思想路向。——此一思路，乃以一形上學為先，修行功夫論為後，而不同于般若宗智顛，乃以觀照般若之工夫或止觀之工夫為先，而由之以顯諸法實相或法性者。然此一形上學之所以能建立，則又實須人對其修行工夫之究竟處，加以一懸想，與更進一步反省其如何可能，方得建立。否則此只為一獨斷論之形上學也。——在人成佛處看人之生命心靈，必是一無限而遍法界而永恆常住、不生滅之生命心靈。——必須謂人之所以能成常住不壞之佛之根據，在人之本有此同于如來平等法身之心真如為佛性，然後使此成佛之事為真實可能，而亦須形而上學地先建立此心真如或本覺，而以人之成佛，只是覺其本覺或心真如，由始覺至究竟覺之事也。」唐君毅，《中國哲學原論原道篇》（台灣：學生書局，一九八〇年修訂四版），第二五一、二五二頁。此亦作者將眾生心真如即等同佛境，更以眾生心之始出乃佛本懷而說眾生成佛之可能，此即一形上學的答覆。

- [註 49] 同 [註 5] , 第一四七—一四九頁。「對治邪執者, 一切邪執, 皆依我見, ……人我見者, 依諸凡夫, 說有五種。……」
- [註 50] 同 [註 5] , 第一五二頁。「法我見者, 依二乘鈍根故, 如來但為說人無我。……以念一切法, 令心生滅, 不入實智故。」
- [註 51] 同 [註 5] , 第一五八頁。「分別發趣道相者, 謂一切諸佛所證之道, ……三者證發心。」
- [註 52] 同 [註 5] , 第一五八—一六一頁。「信成就發心者, 依何等人, ……亦非業繫, 以有大願自在力故。……」
- [註 53] 同 [註 5] , 第一六五頁。「解行發心者, 當知轉勝, ……離無明故, 隨順修行般若波羅蜜。」
- [註 54] 同 [註 5] , 第一七〇頁。「證發心者, 從淨心地, 乃至菩薩究竟地。……故示所行, 亦有差別。」
- [註 55] 同 [註 54] 。「又是菩薩發心相者, 有三種心微細之相。……三者業識心, 微細起滅故。」
- [註 56] 同 [註 5] , 第一七一頁。「又是菩薩功德成滿, 於色究竟處, 示一切世間最高大身。……如是眾生, 心若有垢, 法身不現故。」
- [註 57] 同 [註 5] , 第一七五頁。「已說解釋分, 次說修行信心分。……四者信僧能正修行自利利他, 常樂親近諸菩薩眾, 求學如實行故。」
- [註 58] 同 [註 5] , 第一七八、一七九頁。「修行有五門, 能成此信。……常不休廢, 得免諸障, 善根增長故。」
- [註 59] 同 [註 5] , 第一八四—一八六、一九二—一九五頁。「云何修行止觀門? 所言止者, 謂止一切境界相, 隨順奢摩他觀義故。……若觀彼佛真如法身, 常勤修習, 畢竟得生往正定故。」
- [註 60] 同 [註 5] , 第一九八、一九九頁。「已說修行信心分, 次說勸修利益分。……我今隨分總持說, 迴此功德如法性, 普利一切眾生界。」