《大乘起信論》導讀

杜保瑞

台灣大學哲學博士

台灣大學哲學系教授

 摘要：

 　　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工夫，而述說眾生成佛之必然性，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大開義理格局。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。筆者以為，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滅境，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，實亦佛之本懷，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，故佛以救渡眾生為誓願，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。

 《大乘起信論》之可貴，仍在於其對眾生輾轉輪迴過程中的種種迷執現象之說明，以及如何對治，如何修行，如何面對修行過程中的種種考驗，而結論於六度波羅蜜。《大乘起信論》既完成了成佛保證之理論建構，又簡化了現象世界生命主體的理論結構，更建構了成佛修行的理論架構，除了整體存在界的出現議題尚未面對以外，已經是大乘佛學理論創作的高峰。

關鍵辭：大乘起信論、真如、薰習、生滅、功德、佛學、眾生心、如來臟、阿黎耶

 大綱：

 前言：

工作方式：

緒論：

第一篇：《起信論》製作的目的

第二篇：《起信論》論說的綱領

第三篇：《起信論》整個體系內容

　第一章：作為本體的眾生心的真如相及生滅相的諸種義涵

　　第一節：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

　　　　一、心真如的意義

　　　　二、眾生如何得獲真如境界

　　　　三、真如相的如實空義之說明

　　　　四、真如相的如實不空義之說明

　　第二節：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

　　　　一、心生滅相的意義

　　　　二、心生滅相以其覺義而有之成佛可能

　　　　三、心生滅相的不覺義所顯現的現象界狀態

　　　　四、心生滅相的覺與不覺義的同異關係

　　　　五、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

　　　　六、從生滅法說眾生在迷境界的粗細等次的問題

　　第三節：由薰習作用使眾生在現象世界流轉的主體境界結構說明

　　第四節：真如本體在薰習作用中對眾生成佛作用的理論與實際問題

　　第五節：作為本體的心真如相的體相用問題

　　　　一、本體的境界狀態（體）

　　　　二、具有功德的意義問題（相）

　　　　三、成佛者如何顯現其救渡眾生的作用問題（用）

　　第六節：眾生由心生滅相至真如相的作用說明

　第二章：眾生對於佛教哲學的誤解而影響修行的各種型態

　　第一節：一般凡夫自己對佛法誤解的五種觀念與破除之道

　　第二節：二乘誤解佛法的原因與破除之道

　第三章：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

　　第一節：初等境界者從堅定信心入手

　　第二節：中等境界者由六種智慧法門入手

　　第三節：最高境界者以顯示境界而證入佛果

第四篇：對於一般人再次說明如何建立學佛的信心與學佛的方式

　第一章：四種信心

　第二章：五種法門

　　第一節：佈施修行功夫法門

　　第二節：持戒修行功夫法門

　　第三節：忍辱修行功夫法門

　　第四節：精進修行功夫法門

　　第五節：禪定智慧修行功夫法門

第五篇：對所有人說明以《起信論》所述佛法修學的好處

結語：

前言：

 　　《大乘起信論》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的簡要的工夫義理格式[[1]](#footnote-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，並非僅是一套簡明的佛學概論而已。本文將就《大乘起信論》本身的立論章次進行義理說明，並進而討論其理論內涵的方法論問題，說明《大乘起信論》型態的佛學義理在哲學基本問題上的理論意義，討論此一理論體系的成立可能之方法論意義。

 　　本文之作是以筆者所提之「以工夫理論與境界哲學為中心，以及「宇宙論、本體論、工夫論、境界論」為四方架構的基本哲學問題研究法[[2]](#footnote-2)，為詮釋的架構，對《大乘起信論》進行義理解析，由於《大乘起信論》是由眾生心作為工夫主體，經去染趣淨諸工夫歷程以顯心真如而成佛境界，而為理想人格之達成。因此以工夫理論與境界哲學為研究進路，應正是《大乘起信論》最適合之研究方式。

 　　對於《大乘起信論》一書之真偽問題，歷來學界討論甚多[[3]](#footnote-3)，本文採取的立場，是以《大乘起信論》為發生在中國佛學史上真正起重要理論影響力的創造性哲學著作，其於思想史上的真偽問題非關義理功能，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。直言之，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的問題，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須要與誰相同或相異，思想史問題意識中之同異之辨固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之系統無關，也與該理論如何成立、有何缺失、應如何補足等理論問題無關。本文以研究《大乘起信論》理論意義為目標，暫不及於其在中國佛學史上的傳承關係之考辨。

 　　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上進行名相施設及命題建構，其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工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和問題意識之差異，然於終極義理之闡釋上，宜於彼此融通。《大乘起信論》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《大乘起信論》與唯識義理之同異辨證問題多有爭議。筆者以為，唯識學有其獨立之佛學問題意識，《大乘起信論》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，《大乘起信論》實印順所說之「真常唯心系」之論著[[4]](#footnote-4)，唯識學思固仍保留，但非其本懷，其意旨宗要乃為強調眾生皆可成佛、眾生於心行實踐工夫中成佛，成佛者之佛法身與境界等。筆者以為，真常系之佛學基本問題即是在宇宙論與本體論的前提下，更著重於工夫理論與境界哲學之建構，而達成一學派義理之終極圓滿。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事，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，《大乘起信論》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《大乘起信論》哲學即在佛教基本教義系統之下，建立工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，本文之作即為此一工夫境界哲學之義理型態建立言說之章法，期為佛教義學較適切的理論言說方式。

 工作方式：

 　　本文之寫作方式將依《大乘起信論》本身之綱次逐步解說，解說以「疏解」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筆者所認為的哲學問題意識而作的，筆者有自己關切的大乘佛學的理論問題，本文之作，也是筆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，在疏解工作中所作的義理詮釋本身已經是筆者自己的觀點表述，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《大乘起信論》章節編次行文，唯於章節名稱盡量以當代術語為之，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。

論曰：有法能起摩訶衍信根，是故應說。說有五分。云何為五？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。[[5]](#footnote-5)

 第一篇：《起信論》製作的目的

 　　以下說「因緣分」。

“初說因緣分。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，遠離痴慢，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，必定必不退信心故。八者為示利益，勸修行故。有如是等因緣，所以造論。”[[6]](#footnote-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》的造論者要以這種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，不至犯錯。第三、使一些本來已經具有良好品行的人能夠更加了解大乘佛法的宗旨，而更能達至人生的高級境界而不至墮落。第四、要讓對於自己的人性沒什麼把握的人，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，所以又明白說這種工夫的目的不是會了獲得世俗的名利。筆者認為，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，而逐一地予以解消之。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，除了對於作為形上學問題意義的真如與佛性問題的探討之外，對於《起信論》論說內涵中涉及修行過程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。[[7]](#footnote-7)

 　　以下說「因緣分」下的問答。

問曰：「修多羅中具有此法，何須重說？」答曰：「修多羅中雖有此法，以眾生根行不等，受解緣別。所謂如來在世，眾生利根，能說之人色心業勝，圓音一演，異類等解，則不須論。若如來滅後，或有眾生，能以自力，廣聞而取解者；或有眾生，亦以自力，少聞而多解者；或有眾生，無自智力，因於廣論而得解者；亦有眾生，復以廣論為多為煩，心樂總持少聞而攝多義能取解者。如是此論，為欲總攝如來廣大深法無邊義故，應說此論。」[[8]](#footnote-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，這是因為眾人的人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，而且有精要的文字來闡述的作品，來提供給世人作為學習的參考。

 討論：

 　　此處說明造論者造論的心情，是要為希望藉由簡明的文字即能深入佛法的眾生而做的，然而，卻因此有了重大的創作，其中最值得追究的是眾生必可成佛的可能性問題，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。

第二篇：《起信論》論說的綱領

 　　以下說「立義分」。

已說因緣分，次說立義分。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，一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。[[9]](#footnote-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工夫進行解說。

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工夫與境界的問題意識為基調的哲學體系[[10]](#footnote-10)。《起信論》不從世界說眾生，反而由眾生說世界，眾生且是一一個別存在主體，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維其本體與現象的問題，而是針對修行主體的身心境界來思維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[[11]](#footnote-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。

第三篇：《起信論》整個體系內容

 　　以下說「解釋分」

已說立義分，次說解釋分，解釋分有三種。云何為三？一者顯示正義；二者對治邪執；三者分別發趣道相。”[[12]](#footnote-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彰顯、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、並引導對治。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，此即是一個工夫理論的建構。

　　以下分三章進行，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」。

 第一章：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」

“顯示正義者，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，皆各攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。”[[13]](#footnote-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做的區分，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的生命狀態，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」的認識進路之思維緣由。

第一節：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

 一、心真如的意義

 　　以下說「心真如」的意義：

“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。若離心念，則無一切境界之相。是故一切法，從本已來，離言說相，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。”[[14]](#footnote-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的本體，這一個主體境界的根本相狀是一個純粹的具理性思維能力的主體，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，則又回覆思維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，它只是一個具思維能力的主體自身。

討論：？？？？？？？？？？？？？？

  二、眾生如何得獲真如境界

  　　以下說眾生如何「隨順得入」心真如。

“問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順而能得入？答曰：若知雖說一切法，雖說，無有能說可說；雖念，亦無能念可念，是名隨順。若離於念，名為得入。”[[15]](#footnote-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維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是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，主體的能思維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。

 討論：？？？？？？？

三、真如相的如實空義之說明

 　　以下說心真如之「如實空」義。

“復次，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；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。[[16]](#footnote-16)

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、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。”[[17]](#footnote-17)

  　　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維觀照的能力本身，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，故說空是現象的根本本體。

四、真如相的如實不空義之說明

 　　以下說心真如之「如實不空」義。

“所言不空者，以顯法體空無妄故，即是真心。常恒不變，淨法圓滿，則名不空，亦無有相可取，以離念境界，唯證相應故。”[[18]](#footnote-18)

 　　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維情狀之中，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，成佛者以渡眾生為本懷，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[[19]](#footnote-19)，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，另為其所升起的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吊詭性，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，此時之作用即修行成佛者之作用，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，故理想作用是主體際之間之作用，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工夫，從本體發動之工夫皆是理想之作用，是功德行，是如實實具之作用，此其常義。

第二節：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

一、心生滅相的意義

 以下說「心生滅」義。

“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，名阿黎耶識。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。”[[20]](#footnote-20)

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，主體曾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，故而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，固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，說到透澈皆總而說之。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。

二、心生滅相以其覺義而有之成佛可能

 以下說眾生在生滅狀態下的「本覺」義。

“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。”[[21]](#footnote-21)

　　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維續作，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，此一作用態即思維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，故而此一清淨之態以本覺說之。

　　以下說「始覺」義。

“始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。”[[22]](#footnote-22)

 　　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」。

“又以覺心源故，名究竟覺；不覺心源故，非究竟覺。此義云何？如凡夫人，覺知前念起惡故，能止後念，令其不起。雖復名覺，即是不覺故。如二乘觀智、初發意菩薩等，覺於念異，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。是故修多羅說：若有眾生，能觀無念者，則為向佛智故。”[[23]](#footnote-23)

理即、名字即、觀行即、相似即、分真即、究竟即。

　　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。

“又心起者，無有初相可知，而言知初相者，即謂無念。是故一切眾生，不名為覺，以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明。若得無念者，則知心相生、住、異、滅，以無念等故，而實無有始覺之異。以四相俱時而有，皆無自立，本來平等，同一覺故。”[[24]](#footnote-24)

　　四相：生注異滅。

　　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慾不斷翻轉，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，亦非有始覺作用之後才等同於本覺，而是從本體說，本來即等同本覺。

　　以下說本覺作用之「智淨相」及「不思議業相」。

“復次，本覺隨染分別，生二種相，與彼本覺不相捨離。云何為二？一者淨智相，二者不思議業相。淨智相者，謂依法力薰習，如實修行，滿足方便故，破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淳淨故。此義云何？以一切心識之相，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。如是眾生自性清淨心，因無明風動，心與無明具無形相，不相捨離。而心非動性，若無明滅，相續則滅，智性不壞故。不思議業相者，以依智淨，能作一切勝妙境界。所謂無量功德之相，常無斷絕，隨眾生根自然相應，種種而現，得利益故。”[[25]](#footnote-25)

　　和合識：阿賴耶識。

　　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」、「因薰習鏡」、「法出離鏡」、「緣薰習鏡」義。

“復次，覺體相者，有四種大義，與虛空等，猶如淨鏡。云何為四？一者如實空鏡，遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。二者因薰習鏡，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。又一切染法所不能染，智體不動，具足無漏，薰眾生故。三者法出離鏡，謂不空法，出煩惱礙、智礙，離和合相，淳淨明故。四者緣薰習鏡，謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。”[[26]](#footnote-26)

　　本體、現象、捨離、救度。

　　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，其二因薰習鏡，其三法出離鏡，其四緣薰習鏡。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，此義說其存有論的特徵。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，此義說其本體論之真如作用常在。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，此義說其本體工夫自作受用。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，此義說其救度眾生的本體工夫。

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，則將無明與不覺為一，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耳，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。至於存有論的問題，那就是心真如的無始劫以來的恆在永在遍在，配合心生滅的偶然自起不覺而有有限的歷劫歷程。此說，對不覺無明生滅因緣的歷程，交代解決了他不會永恆生滅無明而能最終淨化成佛，卻使現象世界的存在的意旨成為被動受薰的歷程，此義要到華嚴法界緣起說才終極改變而成為佛性自性開顯的趣佛歷程，現象世界的發生成為趣佛運動的歷程，使現象生滅的歷程有其積極主動成佛的目的義在。

 三、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。

“所言不覺義者，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。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，則無真覺自相可說。”[[27]](#footnote-27)

　　真覺：始覺。

　　言心生滅相者即言眾生在於現象世界中之境界者，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為其本質義，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。

“復次，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，後生六種相。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。”[[28]](#footnote-28)

　　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，一為無明業相，二為能見相，三為境界相。一為此不覺生滅迷境以無明念起在於業中故言其為不覺義之無明業相，這是宇宙論義的現象世界之開啟義。二為心生滅相中持續執取能見諸虛妄境界之作用而言其為不覺義之能見相，這是講主體有見取執著之動力，此動力，使主體開始進入分別彼此的活動。三為就此能見作用所對之虛妄境界亦為一心識結構中事言其為不覺義之境界相，此義說主體自我分裂為有對象有現象之世界。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，此智非真如智，實乃無明執著識。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，此義說現象因攀緣持續而繼續存在。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，此義說現象被主體執著而從非有變假有。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。此義說主體對迷取之現象確立感知義涵而有意識名相之施設。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，此義說主體依所感知分別而作用其上建立業染。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，此義說主體在自造業果中感受其苦。以上諸相皆是眾生生滅心識之妄執自取之故，以不覺在迷而受之諸相，是不覺之相。

四、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。

“復次，覺與不覺有二種相，云何為二？一者同相，二者異相。言同相者，譬如種種瓦器，皆同微塵性相。如是無漏無明種種業幻，皆同真如性相。是故修多羅中，依於此真如義故，說一切眾生本來常住，入於涅槃。菩提之法，非可修相，非可作相，畢竟無得。亦無色相可見，而有見色相者，唯是隨染業幻所作，非是智色不空之性，以智相無可見故。言異相者，如種種瓦器，各各不同，如是無漏無明，隨染幻差別，性染幻差別故。”[[29]](#footnote-29)

　　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，本來即在涅盤境界之中，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之性，以其實相義亦為真如性，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。

 五、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」。

“復次，生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。此義云何？以依阿黎耶識，說有無明。不覺而起，能見、能現、能取境界，起念相續，故名為意。此意復有五種名。云何為五？一者名為業識。謂無明力不覺心動故。二者名為轉識。依於動心能見相故。三者名為現識。所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像。現識亦爾，隨其五塵，對至即現，無有前後。以一切時任運而起，常在前故。四者名為智識。謂分別染淨法故。五者名為相續識。以念相應不斷故，住持過去無量世等善惡之業，令不失故。復能成熟現在未來苦樂等報，無差違故。能令現在已經之事，忽然而念；未來之事，不覺妄慮。是故，三界虛偽，唯心所作；離心則無六塵境界。此義何云？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，無可相得。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，如鏡中相，無體可得，唯心虛妄。以心生則種種法生；心滅，則種種法滅故。復次，言意識者，即此相續識，依諸凡夫取著轉深。計我、我所，種種妄執，隨事攀緣，分別六塵，名為意識，亦名分離識，又復說名分別事識。此識依見、愛、煩惱，增長義故。”[[30]](#footnote-30)

　　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」，阿黎耶識之義乃就眾生以心生滅法作用收攝一切現象於主體心內而說為阿黎耶識者。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。

　　就是這個相續識，使得佛教輪迴觀得以成立，他能夠保存所作一切善惡諸業，使它在未來成熟而受果報，同時能讓眾生憶起過去之事，以及臆想未來之事。

 　　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」。就是這個分別事識，使眾生糾纏於愛染情緣之中。

 　　以下說為什麼只有成佛者能知無明薰習所起諸識。

“依無明薰習所起識者，非凡夫能知，亦非二乘智慧所覺。謂依菩薩，從初正信發心觀察，若證法身，得少分知。乃至菩薩究竟地，不能盡知，唯佛窮了。何以故？是心從本以來，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。”[[31]](#footnote-31)

　　現象世界之實義實只眾生心意之意識，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，因此只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，乃知其涵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化之歷程，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」。此知，即謂唯佛能究竟宿命通。

  　　以下說生滅心在染中之六種情狀分析。

“所謂心性常無念故，名為不變。以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明。染心者有六種，云何為六？一者執相應染，依二乘解脫，及信相應地遠離故。二者不斷相應染，依信相應地修學方便，漸漸能捨，得淨心地究竟離故。三者分別智相應染，依具戒地漸離，及至無相方便地究竟離故。四者現色不相應染，依色自在地能離故。五者能見心不相應染，依心自在地能離故。六者根本業不相應染，依菩薩盡地，得入如來地能離故。”[[32]](#footnote-32)

  　　淨心地：初地、歡喜地。具戒第：二地、離姤地。無相方便地：七地、遠行地。色自在地：八地、不動地。心自在地：九地、善會地。菩薩盡地：十地、法雲地。

　　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，藉由離垢作用力之發動，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工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。再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。

此處有脫文

 六、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。

“復次，分別生滅相者有二種。云何為二？一者粗，與心相應故；二者細，與心不相應故。又粗中之粗，凡夫境界；粗中之細，及細中之粗，菩薩境界；細中之細，是佛境界。”[[33]](#footnote-33)

 　　以上染心境界以與主體心意相應不相應而分為粗染與細染，與染心相應則意味執著加深而為粗境，與染心不相應則意味執著未深而為細境，以粗細不同之境界層次之區分，亦得即作為眾生修證境界之析分，由粗至細即為由凡夫、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，即為成佛修證之歷程。

此處有脫文。

 第三節：由薰習作用使眾生在現象世界流轉的主體境界結構說明

 　　以下說薰習作用中之真如、無明、業識、六塵之作用義。

“復次，有四種法，薰習義故，染法、淨法起不斷絕。云何為四？一者淨法，名為真如；二者一切染因，名為無明；三者妄心，名為業識；四者妄境界，所謂六塵。薰習義者，如世間衣服，實無於香，若人以香而薰習故，則有香氣。此亦如是，真如淨法，實無於染，但以無明而薰習故，則有染相。無明染法，實無淨業，但以真如而薰習故，則有淨用。云何薰習起染法不斷？所謂依真如法故，有於無明。以有無明染法因故，即薰習真如。以薰習故，則有妄心。以有妄心，即薰習無明。不了真如法故，不覺念起，現妄境界。以有妄境界染法緣故，即薰習妄心，令其念著，造種種業，受於一切身心等苦。此妄境界薰習義則有二種。云何為二？一者增長念薰習；二者增長取薰習。妄心薰習義有二種。云何為二？一者業識根本薰習，能受阿羅漢、辟支佛、一切菩薩生滅苦故。二者增長分別事識薰習，能受凡夫業繫苦故。無明薰習義有二種。云何為二？一者根本薰習，以能成就業識義故。二者所起見愛薰習，以能成就分別事識義故。云何薰習起淨法不斷？所謂以有真如法故，能薰習無明。以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦，求涅槃樂。以此妄心有厭求因緣故，即薰習真如，自信己性，知心妄動，無前境界，修遠離法。以如實知無前境界故，種種方便，起隨順行，不取不念，乃至久遠薰習力故，無明則滅。以無明滅故，心無有起。以無起故，境界隨滅。以因緣俱滅故，心相皆盡，名得涅槃，成自然業。妄心薰習義有二種。云何為二？一者分別事識薰習。依諸凡夫、二乘人等，厭生死苦，隨力所能，以漸趣向無上道故。二者意薰習。謂諸菩薩發心勇猛，速趣涅槃故。”[[34]](#footnote-34)

  　　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為升降之作用，此升降作用以心意識淨染狀之改變而為升降，此改變作用即因薰習力故，薰習力依真如、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，對此可以心薰習作用析分為四項事項，即「真如、無明、業識、六塵」四者。真如為趣淨之本因，無明為雜染之本因，業識為妄心作用之主體，六塵為妄心所相應之境界。在現象世界中之眾生其實義為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，真如亦薰習眾生，此為對無明有淨用，此為真如有染相，實非真如有染而為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薰習，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、無明之諸薰習有二種粗細業果，細者為無明根本業之苦果，指二乘、菩薩所受之苦，粗者為分別事識之諸現象世界之愛、取、有諸識苦之境，為凡夫所受者。雖有如此之薰習之苦，唯因有真如心之恆常作用力在故，故仍有淨法薰習之恆常作用在而得出離諸苦。

 第四節：真如本體在薰習作用中對眾生成佛作用的理論與實際問題

 　　真如薰習有自體相薰習及用薰習二義，以下說真如自體相薰習義。

“真如薰習義有二種。云何為二？一者自體相薰習，二者用薰習。自體相薰習者，從無始世來，具無漏法，備有不思議業，作境界之性。依此二義，恆常薰習。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。”[[35]](#footnote-35)

 　　真如自體相薰習義為真如為一能作用之主體作用力，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。

　　以下說眾生受真如薰習仍有差別之義。

“問曰：若如是義者，一切眾生悉具有真如，等皆薰習。云何有信、無信，無量前後差別？皆應一時自知有真如法，勤修方便，等入涅槃。答曰：真如本一，而有無量無邊無明，從本已來，自性差別，厚薄不同故。過恆沙等上煩惱，依無明起差別。我見愛染煩惱，依無明起差別。如是一切煩惱，依於無明所起，前後無量差別，唯如來能知故。”[[36]](#footnote-36)

  　　既然真如作用恆常，為何眾生依真如薰習作用而仍有進展速度不等的相狀呢？此事仍需從無明薰習力作用處說，眾生心之生滅法仍為眾生自作之業，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薰習作用之時，皆是在於眾生不同層次境界的染法因緣下的薰習，故而修證有遲速，不能等一同齊。

 　　以下說真如自體薰習之內因外緣義。

“又諸佛法，有因有緣。因緣具足，乃得成辦。如木中火性，是火正因，若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。眾生亦爾，雖有正因薰習之力，若不遇諸佛、菩薩、善知識等，以之為緣，能自斷煩惱，入涅槃者，則無是處。若雖有外緣之力，而內淨法未有薰習力者，亦不能究竟厭生死苦，樂求涅槃。若因緣具足者，所謂自有薰習之力，又為諸佛、菩薩等慈悲願護故，能起厭苦之心，信有涅槃，修習善根。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。”[[37]](#footnote-37)

 　　真如善法薰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薰習歷程中需有種種互動因緣，一為眾生主體真如薰習作用本因，一為眾生心識中之其他諸佛及菩薩的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：

 　　諸佛護持之真如薰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之念力，亦為一必然存在之持續作用力，其內因真如薰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，此真如薰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，諸佛本來即以救渡眾生為佛本懷，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。

 　　以上說真如自體相薰習，以下說真如用薰習之差別緣及平等緣義。

“用薰習者，即是眾生外緣之力。如是外緣有無量義，略說二種。云何為二？一者差別緣，二者平等緣。差別緣者，此人依於諸佛、菩薩等，從初發意使求道時，乃至得佛，於中若見若念。或為眷屬、父母、諸親，或為給使、或為知友、或為怨家，或以四攝，乃至一切所作無量行緣，以大悲薰習之力，能令眾生增長善根，若見、若聞得利益故。此緣有二種，云何為二？一者近緣，速得度故。二者遠緣，久遠得度故。是近遠二緣，分別復有二種。云何為二？一者增長行緣，二者受道緣。平等緣者，一切諸佛、菩薩，皆願度脫一切眾生，自然薰習，恆常不捨，以同體智力故，隨應見聞而現作業。所謂眾生依於三昧，乃得平等見諸佛故。”[[38]](#footnote-38)

 　　真如用薰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渡化之，使起善根捨離諸染或速得渡、或久得渡、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、誓願渡眾之願力、同受佛力、必得護持之平等見佛之外緣。

　　在差別緣的認識中，眾生生命歷程之所有外緣皆是佛菩薩之示現之緣，唯賴善體會之。

　　增長行緣，眾生向佛之緣，眾生增加福報之行為，增長善行之緣。受道緣，佛菩薩向眾生教化之緣，使眾生體悟得智之行，使得果位之緣。

 　　以下說真如薰習之相應不相應義。

“此體用薰習，分別復有二種。云何為二？一者未相應。謂凡夫、二乘、初發意菩薩等，以意、意識薰習，依信力故，而能修行。未得無分別心，與體相應故；未得自在業修行，與用相應故。二者已相應。謂法身菩薩，得無分別心，與諸佛智用相應。唯依法力，自然修行，薰習真如，滅無明故。”[[39]](#footnote-39)

 　　以上真如自體及用薰習諸義，使諸眾生依於薰習而有境界提昇之作用、而有境界之差異，此差異以對真如體用之相不相應而區分者，一為不相應境界、一為已相應境界。凡夫、聲聞緣覺二乘、初發意菩薩者未相應。法身菩薩者為相應。未相應境界者尚未證清淨本性，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薰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。

　　以下說真如薰習不斷義。

“復次，染法從無始已來，薰習不斷，乃至得佛後則有斷。淨法薰習，則無有斷，盡於未來。此義云何？以真如法常薰習故，妄心則滅，法身顯現，起用薰習，故無有斷。”[[40]](#footnote-40)

 　　最後，真如薰習作用證佛境後則染法薰習即不復作用，即無明業力之造作雖為無始以來之薰習力作用故，唯待證佛後即停止薰習，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，因無明薰習故在迷不覺，依真如薰習故歷階成佛。

 第五節：作為本體的心真如相的體相用問題

 一、真如本體義的境界狀態

 以下說真如自體相清淨義。

“復次，真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有增減，非前際生，非後際滅，畢竟常恆。[[41]](#footnote-41)

從本以來，性自滿足一切功德。所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實知識義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故，具足如是過於恆沙，不離、不斷、不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。”[[42]](#footnote-42)

　  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。

討論：此時，原始佛教的苦寂滅道已改為此處的常樂我淨了，但這是指主體的真如本體，真如本體要在歷劫修行中恆常作用直至成佛，因其常樂我淨故，成佛必有可能。

 二、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。

“問曰：上說真如，其體平等，離一切相。云何復說，體有如是種種功德。答曰：雖實有此諸功德義，而無差別之相，等同一味，唯一真如。此義云何？以一切法，本來唯心，實無於念。而有妄心，不覺起念，見諸境界，故說無明。心性不起，即是大智慧光明義故。若心起見，則有不見之相；心性離見，即是遍照法界義故。若心有動，非真知識，無有自性，非常非樂，非我非淨，熱惱衰變，則不自在，乃至具有過恆沙等妄染之義。對此義故，心性無動，則有過恆沙等諸淨功德相義示現；若心有起，更見前法可念者，則有所少。如是淨法無量功德，即是一心，更無所念，是故滿足，名為法身、如來之藏。”[[43]](#footnote-43)

 　　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，故心真如功德相亦有如恆河沙數。

討論：這是說功德相狀亦是繁多。雖真如無相，但未去染趣淨之作用，故隨其染而有諸種趣淨之相，即功德相，即是種種功德。

 三、真如用義中之成佛者如何顯現其救渡眾生的作用問題

  　以下說諸佛渡眾之真如用義。

“復次，真如用者。所謂諸佛如來，本在因地，發大慈悲，修諸波羅密，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。此以何義？謂如實知一切眾生及與己身，真如平等，無別異故。以如是大方便智，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，又亦無有用相可得。何以故？謂諸佛如來，唯是法身、智相之身。第一義諦，無有世諦境界，離於施作，但隨眾生見聞得益，故說為用。”[[44]](#footnote-44)

　　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，佛的作用即以救渡眾生為其作用。佛者眾生心之無無明心意識作用而只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，對於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渡眾生，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，佛渡眾生實眾生真如自體相用呈現而自救渡，眾生各依真如心體作用現種種功德妙境而謂由佛救渡故說為真如之用，故真如用者雖說是佛救渡眾生之作用，實即眾生真如起現之自救渡之用，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渡眾生。佛之救渡即眾生真如之用[[45]](#footnote-45)。

 　　以下說佛渡眾時之「應身、報身」義。

“此用有二種。云何為二？一者依分別事識。凡夫、二乘心所見者，名為應身。以不知轉識現故，見從外來，取色分齊，不能盡知故。二者依於業識。謂諸菩薩從初發心意乃至菩薩究竟地，心所見者，名為報身。身有無量色，色有無量相，相有無量好，所住依果亦有無量。種種莊嚴，隨所示現，即無有邊，不可窮盡，離分齊相。隨其所應，常能住持，不毀不失。如是功德，皆同諸波羅蜜等無漏行薰，及不思議薰之所成就，具足無量樂相，故說為報身。又為凡夫所見者，是其粗色。隨於六道各見不同，種種異類，非受樂相，故說為應身。”[[46]](#footnote-46)

 　　眾生見佛救渡實即見眾生自心真如自體相用之自渡，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真如完全顯現之時亦無有色相可見。佛以應身救度眾生時，得為眾生所見，若為凡夫，所見之佛身隨其境界而有不同，且非佛之完美莊嚴相。

 　　以下說佛境界之智色問題。

“復次，初發意菩薩等所見者，以深信真如法故，少分而見，知彼色相莊嚴等事，無來無去，離於分齊，為依心現，不離真如。然此菩薩，猶自分別，以未入法身位故。若得淨心，所見微妙，其用轉勝，乃至菩薩地盡，見之究竟。若離業識，則無見相，以諸佛法身，無有彼此色相迭相見故。問曰：若諸佛法身，離於色相者，云何能現色相？答曰：即此法身，是色實體故，能現於色。所謂從本已來，色心不二。以色性即智故，色體無形，說名智身。以智性即色故，說明法身，遍一切處。所現之色，無有分齊，隨心能示十方世界。無量菩薩，無量報身，無量莊嚴。個個差別，皆無分齊，而不相妨。此非心識分別能知，以真如自在用義故。”[[47]](#footnote-47)

露西 　　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，即為佛以救渡眾生之隨順示現作用義。然佛與佛彼此之間無有現色相見之事，只是法身智性即色故，故能為眾生所見，隨順示現，本身無量莊嚴，但為救渡眾生而有應報之身示現，則隨於眾生能見而現，則非最莊嚴完美相。

 第六節：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。

“復次，顯示從生滅即入真如門。所謂推求五陰，色之與心，六塵境界，畢竟無念。以心無形象，十方求之，終不可得。如人迷故，謂東為西，方時不轉。眾生亦爾，無明迷故，謂心為念，心實不動。若能觀察，知心無念，即得隨順入真如門故。”[[48]](#footnote-48)

 　　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薰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》基本理論部份已述說完成，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[[49]](#footnote-49)。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，故而其心真如與佛同境，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。此一修行事業起於眾生心之生滅作用及其無明業染諸事，經真如自體相用無量功德而成佛，可說為根本即是佛陀本懷，當然佛與菩薩之渡世救眾之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，遍在於眾生心中，遍在於由眾生所變現的現象世界之中，現象世界作為一客觀外在的世界，其存在與持續，固然在於單一眾生心意識之持續作用意識中，但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的截取相狀，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之眾生之生命活動場域對象、亦仍收攝於佛之本懷之中。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[[50]](#footnote-50)。

 **第二章：眾生對於大乘思想的誤解而影響修行的各種型態**

 第一節：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。

對治邪執者，一切邪執，皆依我見，若離於我，則無邪執。是我見有二種。云何為二？一者人我見；二者法我見。人我見者，依諸凡夫，說有五種。云何為五？

　　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，這就是我執，我執正是對般若智慧的不解，也可以是對真如空義的無知而有的，我執簡說有兩型，其一為人我執、其二為法我執。人我見是對我的生命狀態的執著的誤解，法我見是對佛法理論的執著的誤解。人我見者有五類。以下說之，並解消之。

一者聞修多羅說，如來法身，畢竟寂寞，猶如虛空。以不知為破著故，即謂虛空是如來性。云何對治？

明虛空相是其妄法，體無不實，以對色故有，是可見相，令心生滅。以一切色法，本來是心，實無外色。若無外色者，則無虛空之相。所謂一切境界，為心妄起故有。若心離於妄動，則一切境界滅，唯一真心無所不遍。此謂如來廣大性智究竟之義，非如虛空相故。[[51]](#footnote-51)

 　　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涵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。

 二者聞修多羅說，世間諸法，畢竟體空，乃至涅槃真如之法，亦畢竟空，從本已來自空，離一切相。以不知為破著故，即謂真如涅槃之性唯是其空。云何對治？

明真如法身自體不空，具足無量性功德故。[[52]](#footnote-52)

　　第二種誤解為以真如涅盤之性即僅僅是空。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，只其體性是空。不可因其體性是空遂以為其無作用而謂之為空。

 三者聞修多羅說，如來之藏，無有增減，體備一切功德之法。以不解故，即謂如來之藏有色心法自相差別。云何對治？

以唯依真如義說故。因生滅染義，示現說差別故。[[53]](#footnote-53)

　　第三種誤解是以如來藏是涵藏萬法、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諸染法時、會依對治對象隨順差別，並非真如心自身有差別色相。

 四者聞修多羅說，一切世間生死染法，皆依如來藏而有，一切諸法，不離真如。以不解故，謂如來藏自體具有一切世間生死等法。云何對治？

以如來藏從本已來，唯有過恆沙等諸淨功德，不離不斷，不異真如義故。以過恆沙等煩惱染法，唯是妄有，自性本無，從無始世來，未曾與如來藏相應故。若如來藏體有妄法，而使證會永息妄者，則無是處故。[[54]](#footnote-54)

　　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。

 五者聞修多羅說，依如來藏，故有生死；依如來藏，故得涅槃。以不解故，謂眾生有始；以見始故，復謂如來所得涅槃有其終盡，還作眾生。云何對治？

以如來藏無前際故，無明之相，亦無有始，若說三界外更有眾生始起者，即是外道經說；又如來藏無有後際，諸佛所得涅槃，與之相應，則無後際故。[[55]](#footnote-55)

　　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。

 第二節：二乘誤解佛法的原因與破除之道

 　　以下說「法我見」

“法我見者，依二乘鈍根故，如來但為說人無我。以說不究竟，見有五陰生滅之法，怖畏生死，妄取涅槃。云何對治？以五陰法，自性不生，則無有滅，本來涅槃故。復次，究竟離妄執著，當知染法、淨法皆悉相待，無有自相可說。是故一切法，從本已來，非色、非心，非智、非識、非有、非無，畢竟不可說相。而有言說者，當知如來善巧方便，假以言說，引導眾生。其旨趣者，皆為離念歸於真如。以一念一切法，令心生滅，不入實智故。”[[56]](#footnote-56)

 　　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，至於二乘，亦說人無我，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盤，以為有涅槃可依恃而終無生死，此一認識實亦為對涅盤義之誤解。實則涅盤是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，眾生本來涅盤故，因此去染求淨、趣向涅盤只是回復眾生心真如境界之本然，並非作為畏懼生死之庇護所。生死是虛妄相，但以業力不減故，生死業需消解之，然不需畏懼，亦不需逃避，至真如境則超越生死。

**第三章：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」

“分別發趣道相者，謂一切諸佛所證之道，一切菩薩發心修行趣向義故。略說發心有三種。云何為三？一者信成就發心，二者解行發心，三者證發心。”[[57]](#footnote-57)

　　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。信成就發心是十信位、解行成就發心是十住十行十迴向位、證成就發心是十地位。

 第一節：初等境界者從堅定信心入手

 　　以下說「信成就發心」

“信成就發心者，依何等人，修何等行，得信成就，堪能發心？所謂依不定聚眾生，有薰習善根力故，信業果報，能起十善，厭生死苦，欲求無上菩提。得值諸佛，親承供養，修行信心，經一萬劫，信心成就故，諸佛菩薩，教令發心。或以大悲故，能自發心；或因正法欲滅，以護法因緣，能自發心。如是信心成就，得發心者，入正定聚，畢竟不退。名住如來種中，正因相應。

若有眾生，善根微少，久遠以來，煩惱深厚。雖值於佛，亦得供養，然起人天種子，或起二乘種子。設有求大乘者，根則不定，若進若退。或有供養諸佛，未經一萬劫，於中遇緣亦有發心，所謂見佛色相而發其心，或有供養眾僧而發其心，或因二乘之人教令發心，或學他發心。如是等發心，皆悉不定，若遇惡因緣，或便退失，墮二乘地。[[58]](#footnote-58)

 　　初等境界之眾生信心未定，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。

復次，信成就發心者，發何等心？略說有三種。云何為三？一者直心，正念真如法故。二者深心，樂集一切諸善行故。三者大悲心，欲拔一切眾生苦故。

 　　越二乘之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之本懷而救渡一切眾生之心。

問曰：上說法界一相，佛體無二，何故不唯念真如，復假求學諸善之行？

答曰：譬如大摩尼寶，體性明淨，而有礦穢之垢。若人雖念寶性，不以方便種種磨治，終無得淨。如是眾生真如之法，體性空淨，而有無量煩惱染垢。若人雖念真如，不以方便種種薰修，亦無得淨。以垢無量，遍一切法故。修一切善行，以為對治。若人修行一切善法，自然歸順真如法故。[[59]](#footnote-59)

 　　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，唯無明薰習力亦持續薰習故，故需以種種善法方便、齊頭對治，方有成辦之實效。

略說方便有四種。云何為四？

一者行根本方便。謂觀一切法，自性無生，離於妄見，不住生死。觀一切法因緣和合，業果不失。起於大悲，修諸福德，攝化眾生，不住涅槃，以隨順法性無住故。

二者能止方便。謂慚愧悔過，能止一切惡法不令增長，以隨順法性離諸過故。

三者發起善根增長方便。謂勤供養禮拜三寶，讚嘆隨喜，勸請諸佛。以愛敬三寶淳厚心故，信得增長，乃能志求無上之道。又因佛、法、僧力所護故，能消業障，善根不退，以隨順法性離痴障故。

四者大願平等方便。所謂發願盡於未來，化度一切眾生，使無有餘，皆令究竟無餘涅槃。以隨順法性無斷絕故。法性廣大，遍一切眾生，平等無二，不念彼此，究竟寂滅故。[[60]](#footnote-60)

 　　這種種善法方便亦得歸結為四種方便法。「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工夫法門者，工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，而當下淨心證空之工夫方式者，以直證真如為根本法故。具體就是「修諸福德、攝化眾生」。「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工夫，佛法平等故，因果不失故，惡業不退故，必以同等惡果消業故，為急求上佛道，不等惡業來臨、自心慚愧懺悔、先受其苦而消惡果之工夫方法。「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工夫方法，此法為增長淨化力量以強化真如薰習作用者，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行徑，所謂行佛之行是也，所謂佛者，是以法身遍在，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，亦以救渡一切眾生為應行之事業。

菩薩發是心故，則得少分見佛法身。以見法身故，隨其願力，能現八種利益眾生。所謂從兜率天退、入胎、住胎、出胎、出家、成道、轉法輪、入於涅槃。然是菩薩，未名法身，以其過去無量世來有漏之業，未能決斷，隨其所生，與微苦相應。亦非業繫，以有大願自在力故。

能發是心之菩薩，會有從兜率天下降人間世界，以其一生的歷程，證入涅槃，為眾生示現成道的歷程。這樣的菩薩，尚有自身業染的微苦相應，但因信心成就，不受影響。此因該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。

如修多羅中，或說有退墮惡趣者，非其實退。但為初學菩薩，未入正位而懈怠者恐怖，令彼勇猛故。又是菩薩一發心後，遠離怯懦，畢竟不畏墮二乘地。若聞無量無邊阿僧祇劫，勤苦難行，乃得涅槃，亦不怯懦。以信知一切法，從本已來，自涅槃故。

 　　有經書說菩薩修行，會有退墮惡道的可能，其實不是這樣的，這只是為了促其勇猛精進而說的話，菩薩一但發心，就算與二乘接觸，也不會壞失願力，不論修證程途多麼艱辛，因知本自涅槃，故不畏懼、怯懦，畢竟勤行，終至涅槃。

 第二節：中等境界者由六種智慧法門入手

 　　以下說「解行發心」

“解行發心者，當知轉勝，以是菩薩從初正信已來，於第一阿僧祉劫將欲滿故。於真如法中，深解現前，所修離相。以知法性體無慳貪故，隨順修行檀波羅蜜。以知法性無染，離五欲過故，隨順修行尸波羅蜜。以知法性無苦離瞋惱故，隨順修行羼提波羅蜜。以知法性無身心相，離懈怠故，隨順修行毗梨耶波羅蜜。以知法性常定，體無亂故，隨順修行禪波羅蜜。以知法性體明，離無明故，隨順修行般若波羅蜜。”[[61]](#footnote-61)

　　已達信心不退的菩薩境界者能再求上佛境界，其可行之工夫有六種智慧工夫型態，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進行六種大乘修行方法。其一、因知真如法體不有貪相，而能隨順行佈施智慧法門。其二、因知真如法體沒有慾望，故知隨順修習持戒智慧法門。其三、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。其四、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。其五、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。其六、因知真如法體自體相用真實如如，故知修習般若智慧法門。

 第三節：最高境界者以顯示境界而證入佛果

 　　以下說「證發心」

“證發心者，從淨心地，乃至菩薩究竟地。證何境界？所謂真如，以依轉識說為境界。而此證者無有境界，為真如智，名為法身。是菩薩一念頃，能至十方無餘世界，供養諸佛，請轉法輪。唯為開導利益眾生，不依文字。或示超地速成正覺，以為怯弱眾生故；或說我於無量阿僧祇劫當成佛道，以為懈慢眾生故。能示如是無數方便，不可思議，而實菩薩種性根等，發心則等，所證亦等，無有超過之法，以一切菩薩皆經三阿僧祉劫故。但隨眾生世界不同，所見、所聞、根、欲性異，故示所行，亦有差別。”[[62]](#footnote-62)

　　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，此時之修行工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，即境界即工夫者。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，最後最高級修證工夫即為發佛本懷之工夫，除供養諸佛以外，復又救渡眾生，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，即成佛者救渡誓願未盡成，於是最後境界之菩薩，以救渡眾生示種種方便相，自盡佛智而證佛境為修行工夫。

 　　以下說菩薩發心相中之三種微細心相。

“又是菩薩發心相者，有三種心微細之相。云何為三？一者真心，無分別故。二者方便心，自然遍行，利益眾生故。三者業識心，微細起滅故。”[[63]](#footnote-63)

 　　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，為救渡眾生依種種緣、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」

“又是菩薩功德成滿，於色究竟處，示一切世間最高大身。謂以一念相應慧，無明頓盡，明一切種智。自然而有不思議業，能現十方利益眾生。問曰：虛空無邊故，世界無邊；世界無邊故，眾生無邊；眾生無邊故，心行差別亦復無邊，如是境界，不可分齊，難知難解。若無明斷，無有心思，云何能了一切種智？答曰：一切境界，本來一心，離於想念。以眾生妄見境界，故心有分齊。以妄起想念，不稱法性，故不能決了。諸佛如來，離於見想，無所不遍。心真實故，即是諸法之性。自體顯照一切妄法。有大智用無量方便，隨諸眾生所應得解，皆能開示種種法義，是故得名一切種智。又問：若諸佛有自然業，能現一切處，利益眾生者，一切眾生，若見其身，若睹神變，若聞其說，無不得利，云何世間多不能見？答曰：諸佛如來，法身平等，遍一切處，無有作意故，而說自然。但依眾生心現，眾生心者，猶如於鏡。鏡若有垢，色像不現。如是眾生，心若有垢，法身不現故。”[[64]](#footnote-64)

 　　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，而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，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，即需救渡眾生，即以一切種智，行種種方便，救渡眾生。

 　　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，故不能見者。

　　一切智即般若智，知現象是空。道種智即以般若智救度眾生，能有個別對治之具體作法。一切種智即得救度一切眾生之實際智慧，乃最高佛智。

 第四篇：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」。

 第一章：四種信心

 　　以下說「修行信心」

“已說解釋分，次說修行信心分。是中依未入正定眾生，故說修行信心。何等信心？云何修行？略說信心有四種。云何為四？一者信根本，所謂樂念真如法故。二者信佛有無量功德，常念親近，供養恭敬，發起善根，願求一切智故。三者信法有大利益，常念修行諸波羅蜜故。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。”[[65]](#footnote-65)

　　在對大乘佛法的真實義理的詳細解說之後，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。

 第二章：五種法門

 　　以下說「修行五門」

“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，四者精進門，五者止觀門。[[66]](#footnote-66)

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，即佈施、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。

 第一節：佈施修行功夫法門

云何修行施門？若見一切來索求者，所有財物隨力施與。以自捨慳、貪，令彼歡喜。若見厄難、恐怖危逼，隨己堪任，施與無畏。若有眾生來求法者，隨己能解，方便為說。不應貪求名利恭敬，唯念自利利他，迴向菩提故。”[[67]](#footnote-67)

　　「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，佈施法門藉由與他在眾生心意識之互動，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時，捨之，當他人有所恐懼畏佈時，助之，當他人有智慧困頓時，告知之，且不以告知後可得受他人之恭敬為此告知之目的，若企求恭敬，則復入執著，造業輾轉輪迴，一切佈施唯為去障自利，增長菩提智慧，開顯真如法性。

 第二節：持戒修行工夫法門

 云何修行戒門？所謂不殺、不盜、不淫、不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語，遠離貪、嫉、欺詐、諂曲、瞋恚、邪見。若出家者，為折伏煩惱故，亦應遠離憒鬧，常處寂靜，修習少欲、知足、頭陀等行。乃至小罪，心生怖畏，慚愧改悔，不得輕於如來所制禁戒，當護譏嫌，不令眾生妄起過罪故。[[68]](#footnote-68)

　　「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薰習造業因緣，修行者皆應捨之，故以隨事境而來之時而戒之，就出家眾而言，應減少外務誘惑機緣，宜離群寂居、亟修苦行，不應輕忽如來禁戒。

 第三節：忍辱修行功夫法門

 云何修行忍門？所謂應忍他人之惱，心不懷報，亦當忍於利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等法故。[[69]](#footnote-69)

　　「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。

 第四節：精進修行功夫法門

 云何修行進門？所謂於諸善事，心不懈退，立志堅強，遠離怯弱。當念過去久遠已來，虛受一切身心大苦，無有利益。是故應勤修諸功德，自利利他，速離眾苦。復次，若人雖修行信心，以從先世來，多有重罪惡業障故，為邪魔諸鬼之所惱亂；或為世間事務種種牽纏；或為病苦所惱。有如是等眾多障礙，是故應當勇猛精勤，晝夜六時，禮拜諸佛，誠心懺悔，勤請隨喜，迴向菩提，常不休廢，得免諸障，善根增長故。[[70]](#footnote-70)

　　「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。

 第五節：禪定智慧修行功夫法門

 　　以下說止觀修行功夫法門。

“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。所言觀者，謂分別因緣生滅相，隨順毗缽舍那觀義故。

云何隨順？

以此二義，漸漸修習，不相捨離，雙現前故。[[71]](#footnote-71)

　　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的一切種種相狀對心意識所起之無明薰習力者，觀者觀察因緣生滅現象之一切染法之本來是空，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。

若修止者，處於靜處，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。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。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。[[72]](#footnote-72)

　　坐時修止，念想皆熄，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之在於一眾生心中，此時得生更大智慧，得有大功德，轉眾生癡迷故。

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。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、毀謗、重罪業障、我慢、懈怠、如是等人所不能入。[[73]](#footnote-73)

　　在不打坐的時候，即日常生活之種種時刻，不論何事，皆以真如智觀察身邊一切事，而得一切智，智慧生活，如是心漸猛利，入道種智，甚至一切種智，得真如三昧，境界提升，不會退墮，愚痴妄見皆不能害。

復次，依是三昧故，則知法界一相。謂一切諸佛法身，與眾生身平等無二，即名一行三昧。當知真如是三昧根本，若人修行，漸漸能生無量三昧。[[74]](#footnote-74)

　　依據這樣的三昧智慧，得與諸佛法界等同齊一而無分別，持續修行，終得無量三昧，有大功德，能救度眾生。

或有眾生，無善根力，則為諸魔、外道、鬼神之所惑亂。若於坐中，現形恐怖，或現端正男女等相，當念唯心，境界則滅，終不為惱；或天像、菩薩像，亦作如來像，相好具足；或說陀羅尼；或說布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧；或說平等、空、無相、無願、無怨、無親、無因、無果，畢竟空寂，是真涅槃；或令人知宿命過去之事，亦知未來之事，得他心智，辯才無礙，能令眾生貪著世間名利之事；又令使人數瞋數喜，性無常准；或多慈愛，多睡多病，其心懈怠；或卒起精進，後便休廢；生於不信，多疑多慮；或捨本勝行，更修雜業。若著世事種種牽纏，亦能使人得諸三昧，少分相似，皆是外道所得，非真三昧；或復令人若一日、若二日、若三日、乃至七日，住於定中，得自然香美飲食，身心適悅，不饑不渴，使人喜愛；若亦令人食無分齊，乍多乍少，顏色變異。以是義故，行者常應智慧觀察，勿令次心墮於邪網。當勤正念，不取不著，則能遠離是諸業障。[[75]](#footnote-75)

　　於止觀工夫修習過程中，必發智慧，得大利益，唯因無明薰習業力尚未消盡，易於境界中亦起邪執，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。

應知外道所有三昧，皆不離見、愛、我慢之心，貪著世間名利恭敬故。真如三昧者，不住見相，不住得相。乃至出定，亦無懈慢，所有煩惱，漸漸微薄。若諸凡夫不習此三昧法，得入如來種性，無有是處。以修世間諸禪三昧，多起味著，依於我見，繫屬三界，與外道共。若離善知識所護，則起外道見故。[[76]](#footnote-76)

　　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，起種種名利好勝之心，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。外道境界與諸佛境界之根本差別，還是在於見愛我慢之心。此時應以不住生心的真如三昧修行之，否則無有入佛種性之可能。

復次，精勤專心，修學此三昧者，現身當得十種利益，云何為十？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，則能滅損煩惱，不樂世間。十者若得三昧，不為外緣一切音聲之所驚動。[[77]](#footnote-77)

　　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，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。

復次，若人唯修於止，復次，若人唯修於止，則心沈沒。或起懈怠，不樂眾善，遠離大悲，是故修觀。

修習觀者，當觀一切世間有為之法，無得久停，須臾變壞。一切心行，念念生滅，以是故苦。應觀過去所念諸法，恍惚如夢；應觀現在所念諸法，猶如電光；應觀未來所念諸法，猶如於雲，忽爾而起。應觀世間一切有身，悉皆不淨，種種穢污，無一可樂。

如是當念一切眾生，從無始世來，皆因無明所薰習故，令心生滅，已受一切身心大苦。現在即有無量逼迫，未來所苦，亦無分齊，難捨難離，而不覺知。眾生如是，其為可愍。

作此思維，即應勇猛，立大誓願，願令我心離分別故，遍於十方，修行一切諸善功德。盡其未來，以無量方便，救拔一切苦惱眾生，令得涅槃第一義樂。

以起如是願故，於一切時、一切處，所有眾善，隨己堪能，不捨修學，心無懈怠。唯除坐時，專念於止。若餘一切，悉當觀察，應作不應作。[[78]](#footnote-78)

　　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，應予救度，如此而生大智慧，發大誓願，以行種種善行功德，渡一切眾生為念，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，皆有無明薰習，障道因緣，隨時都有墮落之可能。能因智慧實知而發大誓願者，則應於一切時中，隨順救度眾生。除非是正在打坐，否則任何因緣過來時，都要尋思如何救助。

若行若住，若臥若起，皆應止觀俱行。所謂雖念諸法自性不生，而復即念因緣和合，善惡之業，苦樂等報，不失不壞；雖念因緣善惡業報，而亦即念性不可得。若修止者，對治凡夫住著世間，能捨二乘怯弱之見；若修觀者，對治二乘不起大悲狹劣心過，遠離凡夫不修善根。以此義故，是止觀二門共相助成，不相捨離。若止觀不具，則無能入菩提之道。[[79]](#footnote-79)

　　任何時刻都要止觀雙行，於止上修行可對治凡夫貪著世間慾望、二乘自度怯懦不能度眾之心，於觀上修行可對治凡夫不修善根、二乘不起悲心不能度眾偏狹之心。此二門需共助相成，缺一不可。

復次，眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親承供養。懼畏信心難可成就，意欲退者，當之如來有勝方便，攝護信心。謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說：若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根，迴向願求生彼世界，即得往生。常見佛故，終無有退。若觀彼佛真如法身，常勤修習，畢竟得生住正定故。”[[80]](#footnote-80)

 　　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，則如來另有方便妙法供其助用，即為淨土法門，專意念佛，得生該世界，時見諸佛，令信心不退故，始入信發心菩薩位。

 第五篇：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」

“已說修行信心分，次說勤修利益分。如是摩訶衍諸佛秘藏，我已總說。若有眾生，欲於如來甚深境界，得生正信，遠離誹謗，入大乘道，當持此論，思量修習，究竟能至無上之道。若人聞是法已，不生怯弱，當知此人，定紹佛種，必為諸佛之所授記。假使有人，能化三千大千世界滿中眾生令行十善，不如有人於一時頃正思此法，過前功德，不可為喻。復次，若人受持此論，觀察修行，若一日一夜，所有功德，無量無邊，不可得說。假令十方一切諸佛，各於無量無邊阿僧祉劫，嘆其功德，亦不能盡。何以故？謂法性功德，無有盡故。此人功德亦復如是，無有邊際。其有眾生，於此論中，毀謗不信，所獲罪報，經無量劫受大苦惱。是故眾生，但應信仰，不應誹謗，以深自害，亦害他人，斷絕一切三寶之種。以一切如來皆依此法得涅槃故，一切菩薩因之修行入佛智故。當知過去菩薩，已依此法得成淨信；現在菩薩，今依此法得成淨信；未來菩薩，當依此法得成淨信。是故眾生，應勤修學。

諸佛甚深廣大義，我今隨分總持說，迴此功德如法性，普利一切眾生界。”[[81]](#footnote-81)

　　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，假使有人於一噸飯時間的長度認真思考此論所述之佛法，則其功德過於以佛法佈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，只眾生於薰習境中而不自覺，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》全文進行了筆者自己的理解與詮釋，建構了筆者自己的《起信論》哲學問題意識及解答，尚未對佛學史上各家《起信論》義學討論之觀點進行比較，此實筆者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。

1. 關於大乘之為大乘者，參見印順言：「佛法中最究竟的，就稱為大乘法。大體來說，凡是發菩提心，修菩薩行，自利利他，以證得佛果為究竟目的：這就是大乘法。大乘即是以成佛為目的而發心去修學的。」《大乘起信論講記》台北正聞出版社，1992年2月修訂一版，頁10。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 參見拙著《中國哲學方法論》台灣商務印書館。《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，或參見筆者網站：＜杜保瑞的中國哲學教室＞<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/index.html> [↑](#footnote-ref-2)
3. 參見印順著《大乘起信論講記》台北正聞出版社，1992年2月修訂一版，＜懸論＞。及蕭箑父釋譯《大乘起信論》高雄佛光出版社，1996年8月初版，＜題解＞。及勞思光著《新編中國哲學史（二）》＜大乘起信論之真偽問題＞台北三民書局，1991年8月增訂六版。及唐君毅著《中國哲學原論原道篇》台灣學生書局，1980年修訂四版，＜第十章第一節大乘起信論之時代與其宗趣及內容＞。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 參見印順言：「太虛大師分大乘為三宗，即法相唯識宗、法性空慧宗、法界圓覺宗。我在印度之佛教，稱之為虛妄唯識論、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。」印順著《大乘起信論講記》台北正聞出版社，1992年2月修訂一版，頁14。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 參見《大乘起信論》高雄佛光出版社，1996年8月初版，蕭箑父釋譯，頁41。以下各段落注釋之原文出處將皆以本書段落頁次為據。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 參見《大乘起信論》高雄佛光出版社，1996年8月初版，蕭箑父釋譯，頁44。 [↑](#footnote-ref-6)
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，是作為軌範身心的修持法，是為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，以及從自心為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，是信得以眾生心為本的法門。中國的禪者與天台、賢首各家，都推重本論，就因為本論是從實踐的觀點，而開示與我們關切的自心法門。」印順著《大乘起信論講記》台北正聞出版社，1992年2月修訂一版，頁13。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 佛光版《大乘起信論》頁47~48。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 佛光版《大乘起信論》頁50。 [↑](#footnote-ref-9)
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；故此處即涵有「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。」勞思光著《新編中國哲學史（二）》＜大乘起信論之真偽問題＞台北三民書局，1991年8月增訂六版，頁278。此實眾生心與佛法身接軌之工夫理論與形上學問題交涉之義。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 這樣的義理型態，印順以其即唯心論體系說之。參見印順著《大乘起信論講記》台北正聞出版社，1992年2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。」頁14。及「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。」頁21。及「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。」頁22。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 佛光版《大乘起信論》頁55。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 佛光版《大乘起信論》頁55。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 佛光版《大乘起信論》頁57~58。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 佛光版《大乘起信論》頁58。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 佛光版《大乘起信論》頁58。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 佛光版《大乘起信論》頁62。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 佛光版《大乘起信論》頁62。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 本文以真如為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。」，頁282。唯作者更標境界哲學為基本哲學問題，並以之為詮釋架構。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 頁64。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 佛光版《大乘起信論》頁71。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 佛光版《大乘起信論》頁71。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 佛光版《大乘起信論》頁71。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 佛光版《大乘起信論》頁72。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 佛光版《大乘起信論》頁72。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 佛光版《大乘起信論》頁73。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 佛光版《大乘起信論》頁82。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 佛光版《大乘起信論》頁82~83。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 佛光版《大乘起信論》頁87。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 佛光版《大乘起信論》頁93~94。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 佛光版《大乘起信論》頁94~95。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 佛光版《大乘起信論》頁95。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 佛光版《大乘起信論》頁105~106。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 佛光版《大乘起信論》頁112~114。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 佛光版《大乘起信論》頁114。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 佛光版《大乘起信論》頁122。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 佛光版《大乘起信論》頁122。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 佛光版《大乘起信論》頁123。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 佛光版《大乘起信論》頁123~124。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 佛光版《大乘起信論》頁124。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 佛光版《大乘起信論》頁127。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 佛光版《大乘起信論》頁131。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 佛光版《大乘起信論》頁131~132。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 佛光版《大乘起信論》頁137。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 救渡義實《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。此與智頤之釋法華，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。」唐君毅著《中國哲學原論原道篇》台灣學生書局，1980年修訂四版，頁245。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 佛光版《大乘起信論》頁137~138。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 佛光版《大乘起信論》頁138。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 佛光版《大乘起信論》頁143。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 《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，問題意識到那裏理論建構就必須解決到那裏，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，即直扣當前之自覺意識講。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。」勞思光著《新編中國哲學史（二）》＜大乘起信論之真偽問題＞台北三民書局，1991年8月增訂六版，頁285。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 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，而不同于般若宗智顗，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。──在人之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。」唐君毅著《中國哲學原論原道篇》台灣學生書局，1980年修訂四版，頁251~252。此亦筆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。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 佛光版《大乘起信論》頁147~148。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 佛光版《大乘起信論》頁148。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 佛光版《大乘起信論》頁148~149。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 佛光版《大乘起信論》頁149。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 佛光版《大乘起信論》頁149。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 佛光版《大乘起信論》頁152。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 佛光版《大乘起信論》頁158。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 佛光版《大乘起信論》頁158~159。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 佛光版《大乘起信論》頁159~160。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 佛光版《大乘起信論》頁160~161。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 佛光版《大乘起信論》頁165。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 佛光版《大乘起信論》頁170。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 佛光版《大乘起信論》頁170。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 佛光版《大乘起信論》頁171。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 佛光版《大乘起信論》頁175。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 佛光版《大乘起信論》頁178。 [↑](#footnote-ref-66)
67. 佛光版《大乘起信論》頁178。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 佛光版《大乘起信論》頁179。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 佛光版《大乘起信論》頁179。 [↑](#footnote-ref-69)
70. 佛光版《大乘起信論》頁179。 [↑](#footnote-ref-70)
71. 佛光版《大乘起信論》頁184。 [↑](#footnote-ref-71)
72. 佛光版《大乘起信論》頁184。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 佛光版《大乘起信論》頁184~185。 [↑](#footnote-ref-73)
74. 佛光版《大乘起信論》頁185。 [↑](#footnote-ref-74)
75. 佛光版《大乘起信論》頁185~186。 [↑](#footnote-ref-75)
76. 佛光版《大乘起信論》頁186。 [↑](#footnote-ref-76)
77. 佛光版《大乘起信論》頁192~193。 [↑](#footnote-ref-77)
78. 佛光版《大乘起信論》頁193~194。 [↑](#footnote-ref-78)
79. 佛光版《大乘起信論》頁194。 [↑](#footnote-ref-79)
80. 佛光版《大乘起信論》頁194~195。 [↑](#footnote-ref-80)
81. 佛光版《大乘起信論》頁198~199。 [↑](#footnote-ref-81)