
解析《大乘起信論》中的「熏習」

The Theory about 「Perfume」 in *Awakening of Faith*

包 蕾

台灣大學 哲學所 博士班 1 年級

提要：《大乘起信論》中的「熏習」及其相關內容在書中佔有很重要的位置，既是理解《大乘起信論》核心思想的關鍵環節，同時又是民國以來各家學者對《起信論》義理爭議的焦點，本人以此為立腳點，對史上各家的解說進行梳理比較，並希望借此更好的理解《起信論》之真諦。全文分四個部分，一是對《大乘起信論》的主要內容及結構體系作簡要概述，二是圍繞民國以來各家對「真如無明相互熏習」的爭議來探討「真妄互熏」的可能性，三是對書中涉及到有關「熏習」的內容作詳細分析，四是結論部分。其中第二、第三部分是本文的重點。

關鍵字：《大乘起信論》 真如 無明 熏習 真妄互熏

Abstract The theory about 「perfume」 in *Awakening of Faith* is a very important question. It's both the key which help us know the theme of *Awakening of Faith* and the focus that had be argued by learned men since the 1920s. The thesis compare different viewpoints in the history and hope to know the true meaning of *Awakening of Faith*. The whole passage has four departments: the first is about the main content and the composition of *Awakening of Faith*, the second is about why the *bhūtatahatā* and ignorance perfume each other can be possible, in the third department, I will analyse the theory about 「perfume」 by the numbers, the last part is the summary. The second and the third department are the weight bearing points.

Key words: *Awakening of Faith*; *bhūtatahatā*; ignorance; perfume; the *bhūtatahatā* and ignorance perfume each other

《大乘起信論》¹可以說是中國佛學史上的一部奇書，它對中國佛學的發展可謂影響深遠，然有關其作者、譯者乃至義理問題又爭議不斷。隋代第一部眾經目錄《法經錄》既將其編入「眾經疑惑部」，並注明「人雲真諦譯，勘真諦錄無此論，故人疑」²。唐初的《四論玄義》又載「起信論一卷人雲馬鳴菩薩造，北地諸論師雲，非馬鳴造論，昔日地論師造論藉菩薩名目之，故尋覓翻經目錄中無有也，未知定是否？」³可見古人即對此書的作者、譯者有過懷疑。上世紀初，日本人曾對《大乘起信論》是否為印度撰述展開過兩次學術上的討論，結果也復歸於保守。之後論戰引到中國，從史實考證轉向義理真偽之爭，以南京內學院和武昌佛學院為代表的兩派針鋒相對，論戰激烈，終究也未能取得完全一致的意見。與此不同的是，《起信論》在佛學史上的地位和其對中國佛學的影響卻是無人能夠忽視的。梁啟超在得知其出自國人之手時說，「吾之歡喜踴躍乃不可言喻」，又稱其為「在各派佛學中能擷其菁英而調和之，以完成佛教教理最高的發展」⁴。即便是批其為邪說妄言的王恩洋也不得不感歎「自來相似正教，諸偽經綸雖無量種，而流行最廣立義最乖者，《大乘起信論》一書為最。」⁵縱觀中國佛學發展史，天臺、華嚴、禪宗等宗派的思想都多多少少的與《起信論》有關聯，時至今日，此書仍普遍被視為大乘佛法的首要入門之書。正因《大乘起信論》在歷史上影響之大而又爭議頗多，所以現在仍有進一步研究的必要。書中有關「熏習」的一部分，既是理解《起信論》核心思想的關鍵環節，又為民國以來各學者爭議的焦點，本人以此為立腳點，對史上各家的解說進行梳理比較，希望借此理解《起信論》的真諦。全

¹ 本文引用之《大乘起信論》，為中華電子佛典協會（CBETA）所提供《大正藏》第三十二卷中《大乘起信論》一卷，馬鳴造，梁三藏法師真諦譯，前有智愷序

² 參見呂澂，《大乘起信論考證》（《中國現代學術經典·呂澂卷》，劉夢溪主編，河北教育出版社1996）

³ 同上

⁴ 梁啟超《〈大乘起信論考證〉序》（《佛學研究十八篇》391頁，梁啟超撰，上海古籍出版社，2001）

⁵ 王恩洋《大乘起信論料簡》（《中國佛教與唯識學》84頁，王恩洋著，宗教文化出版社，2003）

文分四個部分，一是對《大乘起信論》的主要內容及結構體系作簡要概述，二是圍繞民國以來各家對「真如無明相互熏習」的爭議來探討「真妄互熏」的可能性，三是對書中涉及到有關「熏習」的內容作詳細分析，最後是結論部分。以下就是本文的主要內容。

一、《大乘起信論》的主要思想

《起信論》在中國佛學史上可謂一部奇書，對隋唐以後中國佛學或者說佛學的中國化影響甚深，在探討民國時期的《起信論》真偽之爭這一問題前，需要先提一下《大乘起信論》這本書的主要思想。簡單說來，這是一本通過對「真如」「一心」等大乘佛法的解說以及「離念」，「無念」等修行實踐的指導，使娑婆世界的眾生能夠充分領會大乘之理並因此信仰的書。就其題目來看，「大乘」，指的是與小乘相對之大乘佛法，即修大行，得大果。「起信」，是說對這高尚幽玄的大乘佛法，應當發生崇高尊重之念，並起信心修行。法藏在《大乘起信論義記》中說道，「大者，當體為目，包含為義。乘者就喻為稱，運載為功。起信即能信之心。此大乘之起信，澄淨為性，心境合目故雲大乘起信」¹。也因此，大乘起信是心境相合之稱，是「對境檢心」，由此發展到後來就有從佛性論轉入心性論的趨勢。

《起信論》全文一萬一千多字，分為「因緣分」、「立義分」、「解釋分」、「修行信心分」、「勸修利益分」五個部分，但其基本核心思想，概括起來就是「一心二門三大」（或說「一心開二門」），而其理論基礎和基石，就是「真如緣起論」（亦有稱之為「如來藏緣起」）。所謂「真如緣起」，是指一切諸法都是由真如派生出來的，真如本來自性清靜，平等唯一，忽而起念，即是無明，由無明的妄念執著，

¹ 法藏. 大乘起信論義記[M]//大正藏(第 44 卷): 245, 中

而有差別的世間萬象，主要以「真如」來闡明生死輪回、還滅解脫的因緣相狀。而在這當中，最重要的是如何理解「真如」、「如來藏」、「眾生心」等含義以及彼此間的關係。「一心」，即「眾生心」，在書中也稱真如、如來藏，但這並不意味著這三個概念是完全等同的，其中錯綜複雜之關係，正好也是下文即將討論的重點，在此不復贅言。「一心」所謂的「一」，不是數學上用來表計數的一，而是唯一絕對，「心」也不是思慮、知覺的意思，而是本體心、真如心。「這一本體乃絕對平等而非相對差別，故稱‘一心’。」¹至於為何在書中會有不同稱謂，參照湯次了榮²的理解，「一心」，是理論的哲學的命名，而「眾生心」，是倫理的宗教的名稱，二者實體毫無差別。「二門」即「心真如門」和「心生滅門」，是把一心分出為體和相兩方面。「心真如門」是「一心」的體，是從絕對無限的本體方面觀察說明一心，是無差別的；「心生滅門」是「一心」的相，是從相對差別的現象方面觀察說明一心。而《起信論》中的「心」，忽而以「真如」本體之形象出現，忽而又含生滅雜染之意，也因此有學者認為，「本論所強調之一‘心’，究竟是指理性抑指具體心，論中模稜兩可。中土佛性思想中‘心’亦多屬兩可，《起信論》是重要根源之一」³，而這也恰好造就了日後中國哲學的不同走向。

二、有關「熏習」的爭議——「真妄互熏」的可能性

關於《大乘起信論》成書作者的考證，古已有之，暫且不論，上世紀二三十年代，在日本又陡生波瀾，展開了兩次浩浩蕩蕩的大論戰⁴（1919年——1921年，1926年——1929年），代表人物有望月信亨，常盤大定，松本文三郎，林屋友次

¹ 楊維中.中國佛教心性論研究[M].北京：宗教文化出版社，2007:102

² [日]湯次了榮.大乘起信論新譯[M].豐子愷譯.香港：佛典刊行社，1978.

³ 賴永海.中國佛性論[M].南京：江蘇人民出版社，2010：12

⁴ 有關日本兩次論戰的內容，參見呂澄《大乘起信論考證》（《中國現代學術經典·呂澄卷》627頁-670頁，劉夢溪主編，河北教育出版社，1996）

郎，鈴木宗忠等。這兩次論戰主要圍繞著《大乘起信論》作者譯者的真偽、成書年代及地域等問題展開，從否定印度撰述說開始，又復歸於印度撰述說上面，繞了一個圈子卻收穫不大，他們只是試圖為《起信論》在佛教史上尋找一個合理的定位，並沒有懷疑其學說的思想價值和在佛教理論上的卓越成就。但是當第一次論戰波及到中國並在學術界引起反響後，論題就發生了很大的轉變，由《起信論》是否為印度撰述轉而成《起信論》是否符合佛教理論，也就是說，從材料真偽的考辨轉向了義理真假的探討。這種轉變，與南京內學院的諸位學者的加入有很大關係，歐陽竟無及其弟子王恩洋、呂澂都對《起信論》的基本思想產生過質疑。起先歐陽竟無只是認為《起信論》不立種子，頗與小乘分別論相近，因其作者馬鳴「學出小宗，首宏大乘，過渡時論，義不兩牽，誰能信會，故立說粗疏遠遜後世，時為之也」¹，並未否定《起信論》為馬鳴的作品。至王恩洋時，則用唯識學的觀點對《起信論》進行了系統的批判，認為其「背法性、壞緣生、違唯識」，「非佛教論」²。以至到上世紀五十年代左右，呂澂將《起信論》與《楞伽經》作比較，認為其脫胎于魏譯《楞伽》，而魏譯本就「文品稍譯，而聖言難顯，加字混文，著泥於意，」³那以此為依託的《起信論》就更是錯上加錯，遠離聖意，中國隋唐的佛學，也因受《起信論》的影響，變了質，喪失了佛學的真精神。至此，關於《大乘起信論》的爭辯，就不僅僅是義理對錯的問題，而上升到一千多年來中國佛學何以存在的高度。在整個論辯發展的過程中，不時會有正統佛學的衛道士出來回應，加入論戰，對內學院的辯駁展開針鋒相對的抵禦。這其中的代表人物如太虛大師，唐大圓，印順。雙方爭論的焦點有兩個，一是對「真如」的理解，二是對

¹ 歐陽竟無《唯識抉擇談》（《近現代著名學者佛學文集·歐陽竟無集》105頁，黃夏年主編，中國社會科學出版社，1995）

² 王恩洋《大乘起信論料簡》（《中國佛教與唯識學》93頁，王恩洋著，宗教文化出版社，2003）

³ 法藏在《入楞伽心玄義》中對魏譯本《楞伽經》的評語

「真妄互熏」可能性的探討。本文主要研究的是《大乘起信論》中有關「熏習」的問題，而這次民國時期論戰的參與者又多為中國近現代佛學大師，因此，對他們主要觀點進行梳理比較就顯得十分重要。以下就簡要分析兩派的對立點。

(一)否定《起信論》的一派

歐陽竟無對《大乘起信論》的批評，主要見於《唯識抉擇談》一文的「抉擇五法談正智」部分，他從兩個方面簡要說明「真如」「無明」不能互熏，一是從「真如」本身的含義來說，「真如體義，不可說種，能熏、所熏，都無其事」，¹「不立染淨種子，而言熏習起用，其熏習義亦不成」²；二是「正智」、「無明」互不相容，而根據香熏喻所說，「熏習」是要求同時同處的，「熏習義者，如世間實無於香，以香熏習擇有香氣。世間衣香，同時同處而說熏習；染淨不相容，正智、無明，實不並立，即不得熏」³。是故「熏習」不成。

王恩洋承襲先師的思路，從對「真如」含義的理解及「正智」、「無明」不並立這兩個方面，系統的論述了真妄不能互熏的原因，主要內容見於《大乘起信論料簡》一文，後因回復常惺的駁議又作《大乘起信論料簡駁議答辯》，又因不同意太虛大師對《起信論》做唯識學的闡釋，書《起信論唯識釋質疑》一文。下面就這三篇文章，梳理一下王恩洋的論證思路。

一、「真如」亦名「無為」，既非能熏，亦非所熏，因此不能與「無明」互熏，使染法淨法不斷。這是從對「真如」含義的理解方面來說的，王恩洋在《大乘起信論料簡》的第一部分，即「顯正義」中有詳細的論述，「真如」亦名「無為」，

¹ 歐陽竟無《唯識抉擇談》（《近現代著名學者佛學文集·歐陽竟無集》104頁，黃夏年主編，中國社會科學出版社，1995）

² 歐陽竟無《唯識抉擇談》（《近現代著名學者佛學文集·歐陽竟無集》108頁，黃夏年主編，中國社會科學出版社，1995）

³ 歐陽竟無《唯識抉擇談》（《近現代著名學者佛學文集·歐陽竟無集》108頁，黃夏年主編，中國社會科學出版社，1995）

是因其不生不滅，不淨不垢，不增不減，非世間相，非變轉相。「真實不虛故，如如不動故，複名真如。即此真如本自現成，是故不生。後亦無失，是故不滅。無明雜染所不能汙，是故不垢。本來清靜，不由正智無漏乃淨，是故不淨。聖人修習所不能益，是故不增。凡夫邪執所不能損，是故不減。」¹「真如」無為，所熏能熏義皆不立，因此不能與「無明」相熏習。

二、因「正智」、「無明」性相反，真妄互熏既非「因緣」熏，亦非「增上緣生」，實無可能性。因「正智」、「無明」法各別，不能相互生起，如強用因緣義解釋，即是異因生異法，如麥種生出稻子，豆種結出瓜一般，違背佛法與世間常理。正如其書中所說，「若因緣熏者，應有異因生異果，異種生異現，異現熏異種失。如是則麥種應生稻，豆種應生瓜，既違世間，亦違聖教，失壞緣生義。」²再說增上緣，按照王恩洋的解說，依增上緣必須是同類同性的，且是隨順增益的，這就如同是惡業只能感三惡道果，不能感人天善果一樣。「正智」、「無明」極性相反，「是對礙因，兩敵不並，尚不能並起」³，也就自然不能「隨順相引相熏，作開導依增上緣」。若強說「正智」、「無明」可互增上，那無異於承認「惡業應得福不動報，善業應得三途報」⁴，這也是異於佛說的。

三、對太虛「等無間緣」說的駁斥。按照王恩洋的理論體系，「等無間緣」是不列入考慮範圍的，在對「緣生有幾」的解答中，只說了「因緣緣生」和「增上緣生」，因「等無間緣」及所緣緣于諸法緣生，所以它並非緣生所必須具備的，而且勢用劣，是故「立說從未有以等無間緣而立說者」。不過太虛既然做了說明，他也跟著回應。「等無間緣乃已滅心、心所望，現生心，心所立。已滅過去、現生現

¹ 王恩洋《大乘起信論料簡》（《中國佛教與唯識學》80頁，王恩洋著，宗教文化出版社，2003）

² 王恩洋《大乘起信論料簡駁議答辯》（《中國佛教與唯識學》99頁，王恩洋著，宗教文化出版社，2003）

³ 王恩洋《大乘起信論料簡》（《中國佛教與唯識學》90頁，王恩洋著，宗教文化出版社，2003）

⁴ 王恩洋《大乘起信論料簡駁議答辯》（《中國佛教與唯識學》99頁，王恩洋著，宗教文化出版社，2003）

在，時既不同，不能聚起，無和合義。」¹「一言熏習即有所熏及與能熏，而此兩者定必同時俱現和合而轉。」¹此說亦不能成立。

（二）支持《起信論》的一派

1、太虛——調和《起信論》與唯識學

太虛作《佛法總抉擇談》、《大乘起信論別說》、《緣起抉擇談》等文，試圖在義理上融通《起信論》與唯識學。對於歐陽竟無提出的兩點，太虛亦分別做出了解答，首先從「真如」的含義方面來說，《起信論》所講的「真如」，與唯識學所說的並不完全相同，唯識義的「真如」，是偏於理性的，而起信的「真如」，是包括理性和正智的，但這種差異，僅是廣狹義之殊，並非根本不同。其次，關於《起信論》中有漏無漏互相熏生問題，太虛認為，《起信論》是依「等無間緣」來說熏習，這是菩薩應有的心境。菩薩心境與凡夫和佛皆不同，能夠有漏、無漏輾轉相生。

2、唐大圓、陳維東、常惺——區分《起信論》與唯識學的不同

唐大圓在《起信論解惑》一文中對王恩洋的觀點質疑，他先從總體上肯定了《起信論》有關「真如」的解說。他認為，「真如」在三性上屬圓成實，依圓成實有兩種含義，遮詮真如為空宗，表詮真如為有宗。「圓成實含二義，一為就遮遍計所執而顯真如義，則為三論等空宗真如；一為就表依他如幻而顯真如義，則為唯識等有宗真如。」²而唯獨《起信論》中的真如包含二義，「義有遮有表，就圓成遣，遍計而彰」³，也因此，「真如」有體有用，「如來藏」有空不空。這樣即便沒有「種子」，也可以有「熏習」，「起信論依一心解釋心真如心生滅二門，以真如門從體攝

¹ 王恩洋《起信論唯識釋質疑》（《中國佛教與唯識學》160頁，王恩洋著，宗教文化出版社，2003）

² 唐大圓《起信論解惑》（《現代佛教學術叢刊》第35冊，136頁，大乘出版社，1978）

³ 唐大圓《起信論解惑》（《現代佛教學術叢刊》第35冊，136頁，大乘出版社，1978）

用，說空不空，以生滅門就用顯體，說覺不覺及染淨熏習等，體用昭著，因果曆然，故可不立種子。」¹陳維東以「無為」中亦包含無所不為來批駁王的觀點，認為「無能可為者，真如之理體也。無所不為者，真如之事用也」²，並認為只要是法體松疏的，皆可受濡染陶冶之熏習。常惺亦有類似的觀點，認為「起信中攝用歸體，舉所含能，總稱一心，非局于無為體而揀卻有為用」³。

至於王恩洋對增上緣說的否定，唐大圓認為其不符合唯識學的觀點。因《起信論》所言「熏習」，不立「種子」，多是現行，與唯識所言的種子熏習並不相同。唯識「熏習」亦名因熏習，所以會說能熏所熏，《起信論》的「熏習」則是增上緣，而增上緣亦非王恩洋所說，僅限同類同性隨順增益者，「成唯識論說增上緣云：謂若有法有勝勢用，能于餘法或順或違。而真如之熏無明與無明之熏真如，亦是與後生異法，能為違緣，最顯而易知者」⁴。常惺也認為，「真如」、「無明」是可以做增上緣互熏的，因為「非一非異，乃可成熏，以一體異用，而可互作增上故」⁵，而本覺真如和無明，雖然生起的現行是對立的，但本體不二，所以是可做增上緣互熏的。

3、印順——跳出唯識學，立大乘三宗

印順在《起信平議》一文中，未對《起信論》真偽問題做明確表態，而是換了一個思路，申述了他劃大乘為虛妄唯識論（般若中觀）、性空唯名論（法相唯識）、真常唯心論（起信論）三宗的合理性，這也就換了一個角度將起信論放到佛法的獨特地位。

¹ 唐大圓《起信論解惑》（《現代佛教學術叢刊》第35冊，136頁，大乘出版社，1978）

² 陳維東《料簡起信論料簡》（《現代佛教學術叢刊》第35冊，127頁，大乘出版社，1978）

³ 常惺《大乘起信論料簡駁議》（《現代佛教學術叢刊》第35冊，168頁，大乘出版社，1978）

⁴ 唐大圓《起信論解惑》（《現代佛教學術叢刊》第35冊，136頁，大乘出版社，1978）

⁵ 常惺《大乘起信論料簡駁議》（《現代佛教學術叢刊》第35冊，170頁，大乘出版社，1978）

（三）小結

由以上的論辯過程可以看出，否定《大乘起信論》的一派在論證中都是站在唯識學的立場批判《起信論》的義理不對，而立論的依據也是唯識學的相關內容，這與中國近代唯識學復興的思潮有很大關係，但以一宗一派的觀點來批判其他各家，顯然是有問題的，並不能就此斷定《起信論》的價值。支持《起信論》的一派在反駁過程中顯然看到了這一點，因此其論證過程也相應地經歷了三個階段，由太虛大師試圖調和《起信論》與唯識學的矛盾，到陳、唐、常三人開始有意識的反駁唯識學的觀點，最後至印順時已完全跳出唯識學的圈子，立《起信論》為真常唯心論，將大乘佛法一分為三，以此來說明《起信論》的合法性問題。到此，眾家分說，未有定論，至於如何正確理解真如無明相互熏習，還是應該回到文本中，參照歷史中諸家注疏，再作詳辯。

三、詳辨《大乘起信論》中的「熏習」

（一）「熏習」理論在全書體系中的位置

有關「熏習」的理論，主要見於解釋分的「顯示正義」部分，從「復次，有四種法熏習義故，染法、淨法起不斷絕」始，至「以真如法常熏習故，妄心則滅、法身顯現，起用熏習，故無有斷」終，大體分為四個層次，分別論述了「熏習法體」、「熏習之義」、「熏習之相」（「染法熏習」和「淨法熏習」）以及「熏習有無始終」的問題。從全文結構來看，在這部分前，上文已先後說明了生滅之心、生滅之因緣、生滅之相，道出了真如、無明、阿黎耶識三法怎樣互相關聯而開發宇宙之義，法藏的《義記》中總稱之為「染淨生滅」，相對應的，便是「染淨相資」，「先

明染淨生滅，後四熏習下辨染淨相資」¹。「染淨生滅」是因「真如」不守自性，忽而起「念」而為「無明」，而「染淨互熏」，則是在說明所以念念相續，而最終能復歸還滅的原因。根據《起信論》所言，阿賴耶識能攝一切法，生一切法，因此前一部分講的就是攝一切法的原因，而接下來的「染淨互熏」，就是在探討生一切法的問題。正如元曉在《疏記》中說「此識有二種義，能攝一切法生一切法。然其攝意前已廣說，能生之義尤未分明，是故此下廣顯是義」²。此一論畢，對生滅門的解釋也告完成，有關大乘「法」的解說就此結束，後文是在談體相用的「三大」，屬於大乘之「義」的部分，不復贅言。

（二）詳辨「熏習」之義

1、熏習四法

先說「熏習」法體。論中道：「複次，有四種法熏習義故，染法、淨法起不斷絕。」³這是舉數總標，有四種熏者，是總表數，「染法、淨法起不斷絕」是說明「熏習」的功能，此「不斷絕」指的是就此一期而言，實則淨法是無終的故不斷；染法是有終的，故有斷；後文會有詳細論述。這四種熏習法體分別為真如、無明、妄心、妄境界，如文中所說，「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」⁴。下面分別予以詳說。第一為「真如」，是清靜之法，惠遠認為其指的是阿黎耶識，「言淨法者即第八識也」⁵。有關這一法體，歷來爭議頗大，前文中所探討的「真妄互熏」可能性問題，即與此「真如」是否能「熏習」有關。「真如」之所以能成為熏習四法之一，是因

¹ 法藏《大乘起信論義記》（《大正藏》第44卷，第254頁，中）

² 元曉《大乘起信論疏記》（《大正藏》第44卷，第217頁，上）

³ 馬鳴撰、（梁）真諦譯《大乘起信論》（《大正藏》第32卷，第578頁，上）

⁴ 馬鳴撰、（梁）真諦譯《大乘起信論》（《大正藏》第32卷，第578頁，上）

⁵ 惠遠《大乘起信論義疏》（《大正藏》第44卷，第192頁，上）

為其以「生滅門」中性淨本覺來說此真如，而非「真如門」之真如。「然此文中生滅門內性淨本覺說名真如，故有熏義，非謂真如門中真如，以其真如門中不說能生意。」¹然既在生滅門內，為何稱其為淨法？這是因為此「真如」具有「體」、「體相」和「用熏」三個含義，體——本來清靜，體用——因內熏返還清靜，用熏——隨機成就淨緣，「此事生滅門中真如，以三義故故雲淨法。一約體，本來淨故。二約體相，以內熏故，令反染成於始淨故。三約用熏故，應機成淨緣故。」²第二為「無明」，乃一切染法的原因，即是說六染及九相等，都是因無明而有。第三為「妄心」，妄心本來通於業識和事識，今就其妄心的根本而舉示業識，惠遠認其為第七識中，始從業識乃至相續通名業識。第四為「妄境界」，所謂色、聲、香、味、觸、法「六塵」，是妄想心所起一切虛偽境界。以上便是熏習四法，此四者中，前一是「覺」，後三是「不覺」；前一是「淨法」，後三是「染法」。

2、熏習之義

再說熏習之義。論中以喻明熏習義，「熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣」³，也就是說，「熏習」的意思是什麼呢？它就像世間人們所穿的衣服，實際上本來是沒有香氣的，但如果有人用帶香味的物品對它進行熏習，就會留下一定的香氣來。按照湯次了榮的解釋，「熏」字有劇發和與力二義，「習」字有數習和近習二義，所謂「熏習」是說，某物起一種作用，屢屢刺激他物，或惹起結果，更簡單點說，就是「熏透」的意思，與同化、感化之意大略相同。先喻後合。文中接著說，「此亦如是，真如淨法實無於染，但以無明而熏習故

¹ 元曉《大乘起信論疏記》（《大正藏》第44卷，第217頁，中）

² 法藏《大乘起信論義記》（《大正藏》第44卷，第270頁，上）

³ 馬鳴撰、（梁）真諦譯《大乘起信論》（《大正藏》第32卷，第578頁，上）

則有染相。無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用。」¹真中無染，妄熏令有；妄中無淨，真熏始有。這裏，應當注意「相」與「用」兩字的區別，說「熏習」有染相，是因為真如本無相，隨熏現相，無返流之用，因此說是相；說「熏習」有淨用，是因為本覺內熏不覺，生成厭苦求樂之心，返流隨順真如，因此說是用。「言熏故有染相者，顯真無相隨熏現相，又顯妄法無體，故但雲相，又當相自無返流之用，故雲相不雲用也。由此本覺內熏不覺，令成厭求，返流順真，故雲用也。」²

3、熏習之相

三者廣辨熏習之相。有兩種，即「染法熏習」和「淨法熏習」，先略說「染法熏習」。

所謂「染法熏習」，是以染法為能熏，淨法為所熏，因此惹起染法流轉的諸現象，相續不絕。論中有雲：「雲何熏習起染法不斷？所謂以依真如法故有於無明，以有無明染法因故即熏習真如；以熏習故則有妄心，以有妄心即熏習無明。不了真如法故，不覺念起現妄境界。以有妄境界染法緣故，即熏習妄心，令其念著造種種業，受於一切身心等苦。」³這是怎樣一個形成順序呢？首先僅從「熏習」過程看，依次為無明熏習——妄心熏習——妄境界熏習。「無明熏習」是指根本無明反復熏習於真如，造成的結果就是清淨的真如受無明的熏習而起動，即成為業識的妄心，進而有「妄心熏習」。「妄心熏習」是指一旦有妄心，即還歸而直接熏習無明，造成的後果是無明日益增長，以至於不瞭解真如清淨之法，轉識現識等更加黑暗，不覺無明之念起，終於顯現「妄境界」，進而有「妄境界熏習」。「妄境界

¹ 馬鳴撰、(梁)真諦譯《大乘起信論》(《大正藏》第32卷，第578頁，上)

² 法藏《大乘起信論義記》(《大正藏》第44卷，第270頁，中)

³ 馬鳴撰、(梁)真諦譯《大乘起信論》(《大正藏》第32卷，第578頁，上)

熏習」是指妄境界一旦顯現，即成為染法之緣，更從外熏習於業識的妄心，於是妄心日益增長，生起智相、相續相的法執的妄念和執取相記名相的我執的取著，由於此惑，造出起業相的種種業，由業發生業系苦相的心身的苦報。過程基本敘述完畢，但遺留兩個問題，一即「無明」從何而來？二是眾「熏習」間可有區別？如文中所說，「所謂依真如法故有於無明」，這句話很抽象，不好理解，但它又是整個「染法熏習」得以成形的關鍵。釋德清在《大乘起信論直解》中說到，「此無明者非實有體，依真而起。」又雲「此起處難知最極微細，故唯佛能了，大概以一念而為生因也！」縱觀起信三疏，也並未有哪家作出明確解答，或許只能從「無明」本身的含義來體悟了，依論中所說，不了真如一法故，忽而起念，故名無明。再說第二個問題。法藏在《義記》中說，「泛論熏習有兩種義。一習熏，謂熏心體成染淨等。二資熏，謂現行心境及諸惑相資等。」¹以此區別上述三種熏習可知，根本無明熏真如為「習熏」，而業識返熏無明增其不了和現行心境及諸惑相資都是「資熏」，二者不可不分。後文又詳細區分了三種熏習的不同，對妄境界、妄心和無明熏習依次做細分，來詳述「染法熏習」之理。妄境界熏習有兩種含義，「一者、增長念熏習，二者、增長取熏習」，前者是由「妄境界」熏習之力，使「妄心」升起，念念執著心外有法，以成「分別法執」；後者則是不斷執取「我」及「我所」，以成「分別我執」。「妄心」熏習也分為兩種，「一者業識根本熏習」，即由業識「資熏」根本無明，使其不能離念，對無相之理妄生有相，生起「轉相」、「識相」，「能受阿羅漢、辟支佛、一切菩薩生滅苦故」。「二者增長分別事識熏習」，由「分別事識」資熏「無明」，增長見、愛煩惱，造種種業，「能受凡夫業系苦故」。「無明熏習」也分兩種含義，即是根本無明熏習真如從而成就阿賴耶識的「根本熏習」，以

¹ 法藏《大乘起信論義記》（《大正藏》第44卷，第270頁，中）

及由「妄境界」所起見、愛「枝末無明」返熏真如從而成就「分別事識」的「所起見愛熏習」。

「淨法熏習」牽涉的面比較廣，其中一部分與佛教修行有關，限於篇幅問題，有些內容一言帶過，只強調與本文結構相關的理論。所謂「淨法熏習」，以淨法為能熏，染法為所熏，講的是惹起淨法還滅的諸現象相繼不絕之理。論中說到，「雲何熏習起淨法不斷？所謂以有真如法故能熏習無明，以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦、樂求涅槃。以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如。」也就是說，「淨法熏習」分為兩個層次，即「真如熏習」和「妄心熏習」。「真如熏習」指的就是真如法作為本覺而存在於煩惱妄念中，故能熏習無明，真如因有熏習於無明的因緣力，故在煩惱妄念的心中產生厭生死之苦，求涅槃之樂。用法藏的話來說即是「真如內熏無明，發心修行令成淨業」¹。下文又對「真如熏習」的含義又作了細分，分為兩種，體、用，即「自體相熏習」、「用熏習」。所謂「自體相熏習」者，即一切眾生從來就具有「真如」本體的無漏功德法相，同時又具備十分稀奇、微妙不可思議也用，作為一切勝妙境界的體性，從這兩層意義上不斷熏習。所謂「用熏習」者，就是說從「真如」的用大中顯現報化二身，成為外緣，教化眾生。對照二者可知，「自體相熏習」為內因，「用熏習」為外緣，缺一不可，「諸佛法有因有緣，因緣具足乃得成辦」。「妄心熏習」是指當真如熏習無明時，會在妄心中生起厭生死求涅槃的因緣，這種厭求之心立刻反熏於真如，增其勢力。「妄心熏習」亦分為二種，真如熏無明是體用不同，妄心熏真如是粗細不同，因此分為「分別事熏習」、「意熏習」。「分別事熏習」，按照元曉的解釋，「通而言之，七識皆名分別事識。就強而說，但取意識。以分別用強，通緣諸事故」²謂依靠凡夫、二乘等厭

¹ 法藏《大乘起信論義記》（《大正藏》第44卷，第271頁，上）

² 元曉《大乘起信論疏記》（《大正藏》第44卷，第217頁，下）

離生死之苦的能力，逐漸趨向菩提之道。「意熏習」，亦名業識熏習，因「就本而言，但取業識，以最微細，作諸識本」¹，謂一切菩薩發無上菩提之心非常勇猛，故能迅速趨向涅槃。以上明觀行之人。「真如熏習」為本熏，「妄心熏習」為新熏，由此可知二者不同。既已知淨法起不斷絕的原因，進而能夠知道還淨的方法，亦即「淨熏因果斷滅次第」。「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，乃至久遠熏習力故，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。」按照上文可知，無明滅——心無有起——境界滅，相應的，根本無明盡——妄心盡——妄境界盡，無明為因，妄境界為緣，二者俱滅，染心亦盡，自得涅槃。

4、熏習有無始終

最後，說明「染法熏習」與「淨法熏習」的始終問題。文中交代的很清楚，「染法從無始已來熏習不斷，乃至得佛後則有斷。淨法熏習則無有斷，盡于未來。」²亦即染法無始有終，淨法無始無終。原因何在？「以真如法常熏習故，妄心則滅、法身顯現，起用熏習，故無有斷。」³無明染因依真如而起，此則真如無始之無始也，及以真如熏習，無明斷盡成佛，此則無明滅盡時，法身顯現，而有不思議大用無窮無盡，故染法有盡而淨法無盡。元曉對它的概括是「染熏違理而起故有滅盡，淨法之熏順理而生，與理相應故無滅盡」⁴，這是很有道理的。

¹ 元曉《大乘起信論疏記》（《大正藏》第44卷，第217頁，下）

² 馬鳴撰、（梁）真諦譯《大乘起信論》（《大正藏》第32卷，第579頁，上）

³ 馬鳴撰、（梁）真諦譯《大乘起信論》（《大正藏》第32卷，第579頁，上）

⁴ 元曉《大乘起信論疏記》（《大正藏》第44卷，第218頁，中）

四、結語

《大乘起信論》以其特有的理論體系闡明了「大乘」之法，通過以上的分析，我們可以看出，《起信論》中的「熏習」是有其獨特含義的，與唯識學的「熏習」在很多方面上都有不同。如從「能熏」的角度講，唯識論認為在不生滅無為法的「真如」中無能熏之義，《起信論》貫通有為無為，認為「真如」能熏；唯識論認為果位圓滿具足無增無減，能熏局限於因位，不通果位，《起信論》則貫通因位果位，建立能熏之義。從「所熏」的角度講，唯識論建立認為自性堅實的真如無所熏之義，《起信論》則立真如隨緣之義，容許所熏；唯識論把所熏之義局限于有為，《起信論》則主張貫通于無為，貫通於無體的無明。其實只要將「真如」的含義不單單理解為無為，「熏習」亦不只是種子熏習，一切就解決了。

拋開唯識學的觀點，《大乘起信論》是有其可取之處的，而從其對中國佛學之影響與貢獻來說，其地位已無法動搖。《大乘起信論》自南北朝末期流行開始，千百年來佛學界競相注疏，並視其為大乘佛法入門寶典，不單可在天台、華嚴、禪宗等佛學各家中尋覓其影蹤，更是直接或間接的影響了唐以後中國思想的發展。質疑《起信論》的義理，無疑會使整個中國佛學體系失去基柱，牽涉到近千年中國思想發展體系，這恐怕也是民國時爭論雖盛，逐漸也銷聲匿跡的原因吧。

參考文獻

馬鳴造，梁三藏法師真諦譯，《大乘起信論》，《大正藏》第三十二卷

釋惠遠，《大乘起信論義疏》，《大正藏》第四十四卷

釋法藏，《大乘起信論義記》，《大正藏》第四十四卷

-
- 釋元曉，《大乘起信論疏記》，《大正藏》第四十四卷
- 釋德清，《大乘起信論直解》，臺灣印經處，1958
- （日本）湯次了榮著，豐子愷譯，《大乘起信論新釋》，浙江省弘法利生功德會，1996
- 印順，《大乘起信論講記》，臺灣印經處，1958
- 真諦譯，高振農校譯，《大乘起信論校釋》，中華書局，1992
- 梁啟超，《〈大乘起信論考證〉序》（《佛學研究十八篇》，梁啟超撰，上海古籍出版社，2001）
- 章太炎，《大乘起信論辯》（《近現代著名學者佛學文集·章太炎集》，黃夏年主編，中國社會科學出版社，1995）
- 歐陽竟無，《唯識抉擇談》（《近現代著名學者佛學文集·歐陽竟無集》，黃夏年主編，中國社會科學出版社，1995）
- 王恩洋，《大乘起信論料簡》（《中國佛教與唯識學》90頁，王恩洋著，宗教文化出版社，2003）
- 王恩洋，《大乘起信論料簡駁議答辯》（《中國佛教與唯識學》，王恩洋著，宗教文化出版社，2003）
- 王恩洋，《起信論唯識釋質疑》（《中國佛教與唯識學》，王恩洋著，宗教文化出版社，2003）
- 陳維東，《料簡起信論料簡》（《現代佛教學術叢刊》第35冊，大乘出版社，1978）
- 唐大圓，《起信論解惑》（《現代佛教學術叢刊》第35冊，大乘出版社，1978）
- 常惺，《大乘起信論料簡駁議》（《現代佛教學術叢刊》第35冊，大乘出版社，

1978)

呂澂，《大乘起信論考證》（《中國現代學術經典·呂澂卷》，劉夢溪主編，河北教育出版社，1996）

呂澂，《起信與禪》（《近現代著名學者佛學文集·呂澂集》，黃夏年主編，中國社會科學出版社，1995）

呂澂，《起信與楞伽》（《近現代著名學者佛學文集·歐陽竟無集》，黃夏年主編，中國社會科學出版社，1995）

蕭萇父，《關於大乘起信論的思想源流》（《蕭萇父文選》，蕭萇父，武漢大學出版社，2007）

蕭萇父，《關於大乘起信論的歷史定位》（《蕭萇父文選》，蕭萇父，武漢大學出版社，2007）

杜繼文，《大乘起信論述評》（《中國佛教與中國文化》，杜繼文，宗教文化出版社，2003）

楊維中，《本體之性與主體之心如何可能合一——〈大乘起信論〉心性思想論析》，《哲學與文化》二十九卷第十一期，2002.11

周貴華，《起信與唯識（上）》，法音，2001年10期

周貴華，《起信與唯識（下）》，法音，2001年11期

吳可為《辨「真如」義——略論〈大乘起信論〉核心思想》，法音，1998年07期