

法相宗「轉依」之「依」義研究

趙東明*

摘要

本論文乃在探析「轉依」(*āśraya-parivṛtti/ āśraya-parāvṛtti*)之「依」字的意義，特別以《成唯識論》及中國法相宗學者窺基(C.E. 632~682)、惠沼(C.E. 651~714)、道邑(唐代僧，生卒年不詳)的解釋為中心。本文的要點以及學術貢獻如下：

(1) 根據《成唯識論》，「依」字的意義，有「依是緣義」及「依」字指「依他起性」的說法。(2) 「心、心所」法的三種「所依」，是指「因緣依」、「等無間緣依」、「增上緣依」，這種分類是「以緣為目」而有的區分。另一種「所依」的分類，則是以「能依」、「所依」俱不俱時存在而區分的。(3) 論述窺基、惠沼、道邑等中國法相宗學者認為之所以沒有「所緣緣依」的理由。特殊的是，他們認為這是因為梵文文法「第七處格」有「依聲」與「於聲」之區分。

關鍵詞：轉依、依、所緣緣依、依聲、於聲

2012.10.7 收稿，2013.12.4 通過刊登。

* 作者係華東師範大學哲學系講師

* 在此，筆者要特別感謝匿名審查本文的兩位評審教授所提供的寶貴修改意見！以及感謝主編台灣大學哲學系蔡耀明教授，以及編輯助理李明書先生所給予的幫助！惠我良多，特此致謝！

一、前言

「轉依」(*āśraya-parivṛtti/āśraya-parāvṛtti*)¹的「依」字，在《成唯識論》中，乃是指「所依」(*āśraya*)之意，也就是指緣生的「依他起性」作為所知之一切染、淨有為諸法的「所知依」之意。《成唯識論》卷9：

……便能證得廣大「轉依」，「依」，謂「所依」，即「依他起」與染、淨法為「所依」故。(T31, no.1585,

¹ 關於「轉依」一詞，梵文原文有兩種“*āśraya-parivṛtti/āśraya-parāvṛtti*”，中文又有譯作「轉身」(「轉」字有譯作「迴」字)，真諦(Paramārtha, 499~569)還曾將其譯作「阿摩羅識」。英文有譯作“the transformation of the basis”、“fundamental transformation”、“reversion of the source [of such depravities]”、“revolution of the basis”“overturning [the basis on which the ātma-dharma circuit] depends”(分別見：Masaaki Hattori (服部正明), “The Transformation of the Basis (Asraya-parivṛtti) in the Yogācāra System of Philosophy”, in D.Henrich (ed.), *All-Einheit Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart, 1985, pp. 100-108。(此文中譯見：趙藹詳譯，〈瑜伽行哲學的轉依義〉，刊於國際佛學研究中心編譯，《國際佛學譯粹》第一輯(台北：靈鷲出版社，1991年)，頁59-70；Ronald Mark Davidson, *Buddhist System of Transformation: asrayaparivṛtti/paravṛtti Among the Yogacara*, University of California, Berkley, 1985, p. 154. David J. Kalupahana, *The principle of Buddhist psychology*, Albany, State University of New York Press, 1987, p. 213；Dan Lusthaus, *Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCurzon, 2002, p. 303)。

關於印度瑜伽行唯識學派的「轉依」理論，國外已有以此為題的二本博士論文研究：Ronald Mark Davidson, *Buddhist System of Transformation: asrayaparivṛtti/paravṛtti Among the Yogacara*, University of California, Berkley, 1985；Hidenori S. Sakuma (佐久間秀範), *Die Āśrayaparivṛtti-theorie in der yogācārahūmi* (Teil I II), Franz Steiner Verlag Stuttgart (German), 1990。又，「轉依」意義的相關說明及二種梵文原文爭論之介紹，可參考：賴賢宗，〈「轉依」二義之研究〉，《中華佛學學報》15期(2002年7月)，頁93-113；另收於賴賢宗，《如來藏說與唯識思想的交涉》(台北：新文豐出版社，2006年)，頁45-82。以及拙稿：趙東明，〈「轉依」理論探析—以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心〉，《玄奘佛學研究》11期(2009年10月)，頁1-54。

51a3-4)²

這「轉依」的「所依」，《成唯識論》提出二種：一、是「持種依」，指心法之一屬於有為法 (*saṃskṛta-dharma*) 的「阿賴耶識」 (*ālaya-vijñāna*)。二、是「迷悟依」，則指屬於無為法 (*asaṃskṛta-dharma*) 的「真如」 (*tathatā*)，也就是識之實性。而這二種「所依」，都是作為一切染、淨有為諸法的依止與依持。

不過，若單就「依」字而言，其在《成唯識論》中的意義，並不等同於「所依」。除了以「轉依」的二種「所依」解釋「依」字的意義之外，《成唯識論》還提出「依」字有「依是緣義」(《成唯識論》卷3；T31, no.1585, 14a19)的解釋。因而《成唯識論》還以緣生諸法的「四緣」來說明「依」字的意義。「四緣」(*catvārah pratyayāḥ*)乃是指：一、「因緣」(*hetu-pratyaya*)；二、「等無間緣」(*samanantara-pratyaya*)；三、「增上緣」(*adhipati-pratyaya*)；四、「所緣緣」(*ālambana-pratyaya*)。這「四緣」，是自部派佛教開始，就用來解釋宇宙萬法如何產生的因果緣起理論。³

² 本文的《大正新脩大藏經》(T)及《卍續藏經》(X)之資料引自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱CBETA)。出處依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序排列。例如此處代表：《大正新脩大藏經》冊31，經號1585，頁51，上欄3-4行。以下皆同。

³ 「因緣」、「等無間緣」、「所緣緣」、「增上緣」，統稱「四緣」，這是玄奘(C.E. 602~664)的譯詞；鳩摩羅什(*Kumārajīva*, C.E. 344~413，一說350~409)的譯詞為：「因緣」、「次第緣」、「緣緣」、「增上緣」。這是自說一切有部(*sarvāstivādin*)發展用以解釋緣起意義與宇宙萬法產生的理論，與瑜伽行學派的等流、異熟種子的成立有頗密切關係，瑜伽行唯識學派，基本上也接受了「四緣」的說法，但意義有所不同。簡略來說，依據瑜伽行唯識學派的觀點：(1)、「因緣」是指一切有為法中能親自生起自果的功能與作用，亦即指種子(*bīja*)與現行(*abhisamkāra*)諸

在這種「依」字是指「依是緣義」的解釋脈絡下，《成唯識論》提出了「心、心所」法具有三種「所依」的說法：「此中三依，約三緣作名。」（《成唯識論述記》卷4（末）；T43, n. 1830, p. 378c23）。這三種「心、心所」法的「所依」，是指：一、「因緣依」，又稱「種子依」。二、「等無間緣依」，又稱「開導依」或「開導根」，《瑜伽師地論》中又作「等無間依」；因為「能依」與「所依」不能同時存在，故又稱作「不俱有（所）依」；而且只有「心」法具有此「開導依」，「心所」法是不能作為此種「所依」的。三、「增上緣依」，因「能依」與「所依」同時存在，故又稱「俱有（所）依」或「俱有根」；這方面以前五識來舉例說明，依據《成唯識論》中護法的正義，其「俱有（所）依」（「增上緣依」）又分為：（一）「同境依」，指與前五識同所緣境的五色根；（二）「分別依」，又稱「明了依」，即第六意識中的「五俱意識」（「明了意識」）；（三）「染淨依」，亦稱「分位依」，指第七末那識；（四）「根本依」，又稱「依起依」，指第八阿賴耶識。⁴

在本論文中，筆者所要論述的，乃是《成唯識論》以及中國法相宗學者窺基、惠沼、道邑等人的注疏中，對「依」字的基本理解與特殊解說。特別要說明的是，為何《成唯識論》認為在

法；(2)、「等無間緣」指八識心、心所自體由其自類前一念引生後一念之心、心所生起的原因條件；(3)、「所緣緣」是指心、心所作為能緣時，其所緣之對象作為產生結果的原因與條件；(4)、「增上緣」則指以上三緣之外，一切法生起的原因與條件。然本文因主題與篇幅所限，對「四緣」的問題暫無法詳細分析與討論。

⁴ 關於這裡提到的「心、心所」法的三種「所依」：一、「因緣依」；二、「等無間緣依」；三、「增上緣依」。可以詳參拙稿：趙東明，〈唯識學關於「心、心所」法的三種「所依」——以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心的探討〉，《玄奘佛學研究學報》18期（2012年9月），頁195-238。

「依」字是指「依是緣義」的解釋脈絡下，卻並沒有與「四緣」中「所緣緣」相對應的「所緣緣依」。在這裡，唐代法相宗的學者道邑還提出「依者，於義」（《成唯識論義蘊》卷5；X49, n. 814, p. 463c5）的說法，而窺基、惠沼和道邑並以梵文文法第七格「處格」（Locative，第七囀聲，*saṃnidhānārthe*），又分成「依聲」與「於聲」（或「所依聲」與「所於聲」）來解釋為什麼沒有「所緣緣依」的理由。

二、《成唯識論》「依」字的意義與「所依」、「能依」

窺基的《成唯識論述記》中，認為在《成唯識論》裡提及的「依」字是指「依是緣義」的解釋脈絡下，有「因緣依」、「等無間緣依」、「增上緣依」這三種「心、心所」的「所依」之區分，他認為這樣的分類，是「以緣為目」（《成唯識論述記》卷4（末）；T43, n. 1830, p. 378c24）而有的區分。他並且認為，這有別於《瑜伽師地論》「以理為名」（T43, n. 1830, p. 378c24），而區分出三種「心、心所」的「所依」：「種子依」、「開導依」、「俱有（所）依」。在這裡，值得注意的是，這三種「心、心所」法的「所依」之分類，並沒有與「四緣」中「所緣緣」相對應的「所緣緣依」。

為何沒有與「所緣緣」相對應的「所緣緣依」呢？這個問題，中國法相宗的學者們，如窺基、惠沼、道邑等人曾有詳細的解釋，他們除了為「依」字下定義之外，道邑還提出「依者，於義」（X49, n. 814, p. 463c5）的說法，認為「依」字有「於……（之處）」的意義，並且還運用梵文文法名詞的八種格變化（八囀聲，*aṣṭa vibhaktayah*），來說明為何沒有「所緣緣依」。即認為第七「處格」有「依聲」與「於聲」之分別。雖然，這也許是

他們自己獨特的解釋，在梵文文法中或許實際上並沒有這樣的類型區分？或者，也許他們真的曾經見過這樣的梵文文法區分，而與今日我們所知不同？不過他們的解釋，讓我們進一步地理解「依」字的意義，在《成唯識論》及唐代中國法相宗學者們的眼中，是非常豐富的。

雖然「轉依」的「依」字，在《成唯識論》中，就是指「所依」。然而若單就「依」字的意義而言，在《成唯識論》中，它卻也有與「所依」不同的意義。並且，與「所依」相對而言，還有「能依」一義。若在玄奘所傳唯識學「能」、「所」相對立之架構的一貫脈絡之下，一般來說，「能」、「所」，分別指具有主動、被動或類似主體、客體之意⁵，若「所依」是作為被動之客體的話，那麼此時作為主動之主體的「能依」又是指什麼呢？「能依」、「所依」與「依」的關係又為何呢？這些，在《成唯識論》中都有論述。因此，以下筆者將先論述《成唯識論》中的「依」字及「能依」、「所依」之相關涵義。

⁵ 「能」、「所」相對立的架構，應該可以說是玄奘所傳唯識學的一貫語言脈絡。在這個脈絡之下，不僅是在解釋凡夫「能取」、「所取」之認識時是如此。即便是證得佛果，在解釋上依然存在「無分別智」作為「能緣」，緣取作為「所緣」的「真如」的認識架構。這是玄奘所傳唯識學的一大特色。玄奘所傳唯識學這種「能」、「所」相對立之架構的一貫脈絡，筆者認為，還與他們認識論的「四分」說（「相分」、「見分」、「自證分」、「證自證分」）的主張有關聯。因為不論是前述的「能取」、「所取」或「能緣」、「所緣」，都是分別作為從「見分」、「相分」來分別而有的架構。而這「四分」都是屬於緣起的「依他起性」，不論是「識」（凡夫的認識）或「智」（聖者的認識），每一個認識在其認識的結構上，都具備這「四分」（除了「根本無分別智」不具備「相分」之外）。

(一) 「依」字的意義——《成唯識論》中的解釋—— 「依是緣義」與「依他起性」

在《成唯識論》中，「轉依」的「依」字，除了指「所依」之外，還有「緣」的意義，亦即依他而緣起之意，依「所依」而緣生之意。在這方面，《成唯識論》中「依」字有「依是緣義」的說法。以及在「轉依」的脈絡下，將「依」字解釋成緣生的「依他起性」之意。以下分別論述之：

1. 「依」字的意義

關於《成唯識論》中「轉依」的「依」字，若單純就漢語語境而言，有倚傍、靠著、憑藉、依憑、依存、依托、依止、依住、依持、依靠……等意義。根據《漢語大字典》中的解釋，「依」字的意思是：

《說文》：「依，倚也。從人，衣聲。」按：甲骨文「依」象人在胞衣中形。胞衣為胎兒所依托，「倚也」為引伸義。⁶

然而，上述這只是漢語中「依」字的一般意義。根據周貴華的研究，他認為在唯識學以及如來藏思想中，從結論言，「依」字有三義：

第一、依憑、依存之意。由此，“依”可分為能、所之二分，即能依與所依。能依依憑于於所依，或者能依依存于所依，皆以所依為本，能依為末，可用海水與海浪、鏡與影、大地與草木三喻說明。……

⁶ 漢語大字典編輯委員會編，《漢語大字典》第一冊（武漢：湖北辭書出版社，1986年），頁153。

第二、指因之義。能依依憑、依存於所依，所依對於能依之生起當然具有因義。⁷……

第三、所依與能依相待而立。特別是在“無為依”概念中，心性真如（如來藏）作為法性，與一切法不一不異……」⁸

此外，周貴華還將唯識學區分成以屬於有為法之「阿賴耶識」為一切有為法之「所依」的「有為依唯識學」，與以屬於無為法之「心性真如」為一切有為法與無為法之「所依」的「無為依唯識學」。⁹

⁷ 周貴華此處引用玄奘譯世親《攝大乘論釋》中的：「言『所依』者，『顯現所依』，是『所因』義。」（T31, n. 1597, p. 338b1-2）。原文是：「『所依』者，謂無所有、非真實義顯現『所因』。非真實，故名無所有，如所執我，無所有故，名非真實義者所取；謂即彼我實無所有，似我顯現。言『所依』者，『顯現所依』，是『所因』義，此即名為『依他起相』。」（T31, n. 1597, p. 338a27-b2）。原文是說，這裡的「所依」，是指「顯現所依」，是「所因」的意義，這也就稱為是「依他起性之相狀」。

⁸ 周貴華，《唯識、心性與如來藏》（北京：宗教文化出版社，2006年），頁8-9。

⁹ 這個瑜伽行唯識學區分成「有為依唯識學」與「無為依唯識學」的觀點，詳見：周貴華，《唯心與了別—根本唯識思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2004年），頁124-157、128的圖式。《唯識、心性與如來藏》（北京：宗教文化出版社，2006年），頁5-20、19圖二。《唯識通論—瑜伽行學義詮》（上）（下）（北京：中國社會科學出版社，2009年），頁37-53、38圖示。

不過，筆者對周貴華這樣區分的觀點，持保留的態度。因為按照周貴華的區分，玄奘所傳譯的護法之《成唯識論》，是屬於唯識學中「有為依唯識學」裡的「有相唯識學」。但是《成唯識論》的觀點卻是認為，屬於有為法的「阿賴耶識」與屬於無為法的「真如」，這二者，都可以作為一切染、淨有為諸法的「所依」（「阿賴耶識」稱作「持種依」，「真如」稱作「迷悟依」）。因為《成唯識論》並不是單單只存在周貴華所區分的一種觀點，亦即「阿賴耶識」是作為一切染、淨有為法諸的「所依」，也就是「有為依唯識學」的觀點。而《成唯識論》之所以認為，「阿賴耶識」雖然是有為法，但與「真如」這無為法一樣，都可以作為染、淨一切有為諸法的「所依」，這是因為《成唯識論》賦予「阿賴耶識」其「無覆無記性」（無染污、無善惡記別）的定義，而可以攝持一切染、淨有為諸法的種子之故，因此稱其為

而若就梵文來看的話，《成唯識論》中的「轉依」一詞，是對世親《唯識三十頌》第二十九頌：「無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得『轉依』。」¹⁰之頌文的解釋。《唯識三十頌》此處「轉依」一詞的梵文為“*āśrayasya parāvṛttis*”。可見，《成唯識論》中「轉依」的「依」字，是《唯識三十頌》

「持種依」。當然，《成唯識論》確實是認為「阿賴耶識」是無法作為「真如」等「無為法」之「所依」的，但《成唯識論》卻也有「真如」作為一切染、淨有為諸法與無為法之「所依」的觀點。不過，關於此唯識學是否可以區分成周貴華所言的「有為依唯識學」與「無為依唯識學」，因非本論文之主要論題，故在此處暫不詳細探究。

而《成唯識論》認為「阿賴耶識」與「真如」，都可以作為一切染、淨有為諸法之「所依」的原文如下：「所轉依」，此復有二：一、「持種依」，謂本識。由此能持染、淨法種，與染、淨法俱為「所依」……二、「迷悟依」，謂「真如」。由此能作迷悟根本，諸染、淨法依之得生。（T31, n. 1585, p. 55a10-15）

¹⁰ 《成唯識論》卷9；T31, n. 1585, p. 50c19-20。此句偈頌之梵文為：*acitto 'nupalambho 'sau jñānam lokottaram ca tat/ āśrayasya parāvṛttir dvidhā dauṣṭhulya hānita //*，引見：《成唯識論》，歐陽竟無《藏要》校本，〈附錄之二：唯識三十頌（梵文原文）〉（台北：方廣文化，1997年），頁280。

真諦《轉識論》將此句譯為：「是名無所得，非心、非境，是智名『出世無分別智』，即是境、智無差別，名『如如智』，亦名『轉依』。捨生死依，但依如理故，麤重及執，二俱盡故。麤重即分別性，執即依他性，二種俱盡也。」（T31, n. 1587, p. 63c4-7）。

霍韜晦譯為：「彼無心、無得，是出世間智。所依得轉換，捨二麤重故。」霍韜晦，《安慧「三十唯識釋」原典譯註》（香港：中文大學出版社，1980年），頁9。

吳汝鈞梵文語譯：「這是無心、無得。因而，這是出世間的智慧，是所依的轉得。因捨棄了兩種麤重。」吳汝鈞，《唯識現象學（一）：世親與護法》（台北：臺灣學生書局，2002年），頁239。

Kalupahana 英譯為：‘It is without thought and without object. It is also the supramundane knowledge. Through the destruction of the twofold depravities, there is reversion of the source [of such depravities].’（David J. Kalupahana, *The principle of Buddhist psychology*, Albany, State University of New York Press, 1987, p. 213.）其它如 R.H. Robinson、Dan Lusthaus 之英譯可參看：Dan Lusthaus, *Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: Routledge Curzon, 2002, p. 303.

此處的梵文“*āśrayasya*”一詞，此詞為原型“*āśraya*”的 m.sg. G.（陽性 (masculine)、單數 (singular)、屬格 (Genitive，格變化 -asya，意指of)），是指「所依」。英文的「轉依」一詞，有翻譯成“transformation of the basis”，這很能表示梵文第六格「屬格」的這種“.....of”之意。而“*āśraya*”（「所依」）一詞，則可以翻譯成英文“fundament”（意謂著：“base”、“basis”、“ground”、“substratum”等義）。而“*āśraya*”一詞，乃是由梵文動詞字根 $\sqrt{śri}$ （意指：依靠、依住¹¹）加上一個前綴詞 *ā* 以及主要的附加字尾 *a* 而形成的，意謂著 ‘*that to which something is closely connected or reliant on*’（其為某事物所密切結或倚靠）。此“*āśraya*”有時意指座位、庇護所、住處，或也許意指一個代理人。在佛教文獻中，“*āśraya*”（「所依」）常與其過去被動分詞“*āśrita*”（「能依」）成對出現，通常是說明六識作為「能依」，乃以六根為其「所依」。“*āśraya*”在藏文中則被翻譯成“*gnas*”（place(場所), residence(居所)）；在中文中則被翻譯成「依」（to depend on(依靠), to follow(跟隨)）。¹²

2. 《成唯識論》「依」字指「依是緣義」的說法

不過，根據《成唯識論》的解釋，「依」字的意義，除了指「所依」之外，其實還具有「緣」（*pratyaya*）的意義。關於這點，《成唯識論》卷3在說明《大乘阿毘達磨經》

¹¹ “*āśraya*”一詞的字根 $\sqrt{śri}$ ，根據 Monier-Williams 的 *Sanskrit English Dictionary*，有 to lean on（依賴），rest on（依靠），recline against（倚靠），cling to（依附），be supported or fixed or depend on（被支撐或被固定或被靠在），abide in or on（留在）等之意義。（見 Monier-Williams, M. *Sanskrit English Dictionary*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd., 2002, p. 1098b）。

¹² Ronald Mark Davidson, *Buddhist System of Transformation: asrayaparivrtti/paravrtti Among the Yogacara*, University of California, Berkley, 1985, p. 151.

(*Mahāyānābhīdharma-sūtra*) 有名的偈頌：「無始時來界，一切法等依；由此有諸趣，及涅槃證得。」時，曾提到「依」字是指「依是緣義」。《成唯識論》卷 3：

云何應知此「第八識」，離眼等識，有別自體？聖教、正理為定量故。謂有《大乘阿毘達磨契經》中說：

無始時來「界」，一切法等「依」；由此有諸趣，及涅槃證得。

此「第八識」自性微細，故以作用而顯示之。頌中前半，顯「第八識」為「因緣用」；後半顯與流轉、還滅作「依持用」。「界」是「因」義，即「種子識」無始時來展轉相續，親生諸法，故名為「因」。「依」是「緣」義，即「執持識」無始時來，與一切法等為「依」止，故名為「緣」。謂能執持諸種子，故與現行法為「所依」，故即變為彼，及為彼「依」。變為彼者，謂變為器及有根身。為彼「依」者，謂與轉識作所依止，以能執受五色根，故眼等五識「依」之而轉。又與末那為「依」止，故第六意識「依」之而轉。末那、意識，轉識攝故，如眼等識「依」「俱有根」。(T31, no. 1585, 14a10-26)

這段引文，由於是在解說第八「阿賴耶識」（這裡是關於第八識的存在論證），因此所說的內容頗為複雜，筆者在這裡不詳細解釋，只針對與「依」這一字相關的部份進行說明。引文提及「頌中前半，顯『第八識』為『因緣用』」。亦即此偈頌的前半部份：「無始時來界，一切法等『依』」，是在顯示「第八識」的因緣作用。所以論文又再解釋：「『界』是『因』義，即『種子識』無始時來展轉相續，親生諸法，故名為『因』。『依』是『緣』義，即『執持識』無始時來，與一切法等為『依』止，

故名為『緣』。」。引文中的「種子識」和「執持識」都是指第八「阿賴耶識」，因其能執持宇宙萬法之種子，故名之。引文提及：「界是因義」與「依是緣義」，這是說明第八「阿賴耶識」，是作為宇宙萬法所產生的原因（「界」¹³），宇宙萬法「依」之而緣生。引文說得很清楚，「依」字的意義乃是「緣」的意思，因為「阿賴耶識」從無始時來即作為宇宙一切萬法之所依止，所以論文解釋：「『依』是『緣』義，即『執持識』無始時來，與一切法等為『依』止，故名為『緣』。」。

3. 《成唯識論》「依」字指「依他起性」的說法

除了上面這個將「依」字解釋成「依是緣義」之外，相關的還有《成唯識論》在說明「轉依」時，將「依」字解釋成依他而緣生的「依他起性」之意。《成唯識論》卷9：

此能捨彼二麤重故，便能證得廣大「轉依」。「依」，謂「所依」，即「依他起」與染、淨法為「所依」故。染，謂虛妄「遍計所執」；淨，謂真實「圓成實性」。「轉」，謂二分「轉捨」、「轉得」。由數修習「無分別智」斷本識中二障麤重，故能「轉捨」「依他起」上「遍計所執」，及能「轉得」「依他起」中「圓成實性」。由轉「煩惱」得「大涅槃」，轉「所知障」證「無上覺」。成立「唯識」，意為有情，證得如斯二「轉依」果。
（T31, n. 1585, p. 51a3-9）

¹³ 這裡「界」（*dhātu*）的意義頗為複雜，又有與如來藏學說產生聯繫之處，可參考：松本史朗，《緣起與空》蕭平、楊金萍譯（香港：經要文化，2002年），頁6-10。但此點並非筆者所要論述的主題，因此在這裡筆者只單就「依」字的意義進行說明。

這裡的引文明白說到，「轉依」之「依」字的意義，就是指「依他起性」。這「依他起性」是作為一切所知染、淨有為諸法的「所依」，也就是作為「所知依」的阿賴耶識。「轉」字，是指「轉捨」、「轉得」之意。因此「轉依」，就是數數修習「無分別智」，以「轉捨」在阿賴耶識「依他起性」上的「遍計所執性」，而「轉得」阿賴耶識上的「圓成實性」。轉煩惱障，證得大涅槃；轉所知障，證得無上覺（大菩提）。而成立「唯識」之理的用意，乃在於使有情眾生，能夠證得涅槃與菩提這二種「轉依」的果位。

4. 「依」字是指一種「能依」依止、依住於「所依」的關係

關於「依」是指「緣」義這個意思，《成唯識論》中在解釋「俱有（所）依」（即「增上緣依」）時，還有這樣的相關解釋。《成唯識論》卷4：

「依」，謂一切有生、滅法，仗因、託緣而得生、住，諸所仗託，皆說為「依」，如王與臣，互相「依」等。
（T31, n. 1585, p. 20c4-6）

必須先聲明，上面引文的「依」字，是在解釋「能依」、「所依」同時存在的「俱有（所）依」（亦即「增上緣依」）時提出來的說明。其意義乃是指：「一切有生、滅法，仗因、託緣而得生、住，諸所仗託，皆說為『依』。」。亦即那些作為生、滅法之所倚仗、依託而生起、安住的因、緣，皆可以說是「依」字的意思。文中並舉王與臣互相倚仗、依託的例子作為比喻，說明這就是「依」字的意義。

因此，若依據玄奘所傳唯識學「能」、「所」二分的架構來

說，《成唯識論》這裡所謂的「依」義，乃是指「能依」與「所依」不相分離，構成一種互相依持的狀態。因此這裡「依」字的意義，與「依」字意指「所依」之意並不相同。

儘管如以上第（二）段落所提及的，《成唯識論》中說到「依」字的意義是「依是緣義」，但其實「依」與「緣」的意義，仍然有相當大的差異。簡單地說，「依」是指作用的力量比「緣」來的強盛，而且關係也比較親近。¹⁴而「緣」的意義，狹義來說，指引起結果的直接原因（內因）之外的間接原因（外緣）。但廣義的說，「緣」字，包含解釋宇宙一切萬法產生的「四緣」之義，即：「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」、「所緣緣」。這「四緣」再加上「六因」（*sad-hetavah*）¹⁵、「五果」（*pañca phalāni*）¹⁶，乃是從部派佛教開始，就用來解釋宇宙一切

¹⁴ 關於「依」與「緣」的關係，呂澂也曾說到：「『依』這一概念，乃從緣起的理論發展而來。緣起的實行即是諸法互相依待，在互依的各方面中間，比較關係有親有疏，發生功能也有強有弱，就其比較親切、強勢的方面立為諸法的『依』，而成功各種因緣最基本的條件。」見：呂澂，《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979年），頁345。

¹⁵ 「六因」，乃是將一切宇宙萬法之因分為六種，即：(1)「能作因」（*kāraṇa-hetu*），又稱為所作因、隨造因，即若某物生出時，凡是一切不對其發生阻礙作用的事物，皆可視為某物之能作因。(2)「俱有因」（*sahabhu-hetu*），又稱為共有因、共生因，乃俱有果之因，例如三杖之互相依持而立或三杖互相依持以支持一物。(3)同類因（*sabhāga-hetu*），又稱作自分因、自種因，意指過去、現在之一切有漏法，以同類相似之法為因，故稱同類因，如善法為善法之因。(4)相應因（*samprayukta-hetu*），乃認識發生時，心及心所必同時相應而起，相互依存，二者同時具足，同所依、同所緣、同行相、同時、同事等五義，故稱相應因。(5)「遍行因」（*sarvatraga-hetu*），又稱作一切遍行因，指能遍行於一切染污法之煩惱而言。(6)「異熟因」（*vipāka-hetu*），亦稱為報因，乃指能招致三世苦、樂果報之善、惡業因。

¹⁶ 「五果」，亦即五種果報之意。上面「六因」所生，以及修道力所證之有為、無為之果報，共有五種差異：(1)「等流果」（*nisyanda-phala*），又稱為依果、習果。(2)「異熟果」（*vipāka-phala*），又稱為報果。(3)「離繫果」（*visajyoga-phala*），又稱作解脫果。(4)「士用果」（*purusakāra-phala*），又稱作士夫果、功用果。(5)「增上果」（*adhipati-phala*）。其中僅

萬法產生的原因、條件和果報的因果緣起理論。而瑜伽行唯識學派，基本上也接受了「四緣」的說法。而《成唯識論》中提出「心、心所」法的三種「所依」（「因緣依」、「等無間緣依」、「增上緣依」），也正好與「四緣」中的三緣相搭配。窺基亦認為《成唯識論》的三種「所依」，是「以緣為目」而有的區分。而且窺基等人還提出解釋，說明了為何沒有與「所緣緣」相對應的「所緣緣依」（詳下）。

因此，《成唯識論》中「依是緣義」的解釋，是一個很特殊的定義，它將「依」字與解釋宇宙一切萬法產生的緣起理論「四緣」說，聯結起來，並提出了「心、心所」法的三種「所依」：「因緣依」、「等無間緣依」、「增上緣依」。這種解釋是《成唯識論》的獨特觀點。

此外，在上面的第（二）段落筆者所引《成唯識論》卷三的引文還提及了一句話：「謂能執持諸種子，故與現行法為『所依』」。這是說第八「阿賴耶識」能夠執持宇宙萬法的「種子」，所以能夠作為由「種子」所產生之「現行」果法的「所依」。這可以說是現行的一切染、淨有為諸法，是作為「能依」；阿賴耶識，則是作為「所依」（這是「轉依」二種「所依」之一的「持種依」）。另外，阿賴耶識作為「現行」心法之一，其本身是作為「能依」；阿賴耶識的「種子」，則作為「所依」；這是「心、心所」法三種「所依」中的「因緣依」。

而既然有「所依」，那麼便要有與之相對搭配的「能依」，才能合稱作「依」持之關係。以下，筆者將依照玄奘所傳唯識學一貫之「能」、「所」架構，來嘗試理解「依」與「所依」及

「離繫果」屬於無為果，其餘的四果皆屬於有為果。

「能依」之意義。

(二) 依據玄奘所傳唯識學一貫之「能」、「所」架構理解「依」、「能依」以及「所依」

「依」字的意義，若依照玄奘所傳唯識學一貫之「能」、「所」架構來論述的話，是代表著「能依」、「所依」這二者所構成的互相依持關係。也就是說，「依」字，是指「能依」、「所依」共同構成的關係。但在《成唯識論》中，「依」字常常作為「所依」的簡稱。不過雖然如此，「依」與「所依」畢竟仍有不同的意義。以下稍微說明「能依」的意義。

既然有「所依」，按理來說，應該有與之互相構成「依」之狀態的「能依」的存在。若依據玄奘所傳唯識學「能」、「所」二分與對立的架構來論，一般來說，它們分別指具有主動、被動或主體、客體之意。因此，「所依」，按照其意，應該是指作為被動的客體，或者說是指「根本或基礎的存在」比較貼切。而「能依」，其確切意義則又是指什麼呢？

雖然說在「能」、「所」二分的架構下，與「所依」相對的，必然是「能依」。但是，在《成唯識論》中，其實並沒有明確或特別明文定義「能依」的意義。因此，要釐清《成唯識論》中「能依」的意義，僅能靠一些相關資料來間接推論，而無法切確地清楚明瞭「能依」的定義。

這也許是寬泛而言，一切具有生、滅，或染或淨的「有為法」，都可稱作「能依」之故。也或許是因為《成唯識論》強調「依」，是指「能依」、「所依」，互相依託、倚仗的狀態，而且又特別強調「所依」是作為「根本或基礎的存在」之故（《成

唯識論》中說明「根本依」乃是指「阿賴耶識」)。因而才會對「能依」並沒有特別明確的定義與說明。

《成唯識論》中除了對「能依」沒有特別詳細的定義與解說之外。「能依」這一詞，也才僅僅出現過二次而已，並且都是在說明「能依」、「所依」一起生、滅，「能依」離不開「所依」的地方。這點，如《成唯識論》卷3：

由此「本識」具諸「種子」，故能攝藏諸雜染法，依斯建立「阿賴耶」名，非如勝性轉為大等。「種子」與「果體」非一故，「能依」、「所依」俱生、滅故¹⁷，與雜染法互相攝藏，亦為有情執藏為我。故說此識名「阿賴耶」。(T31, n. 1585, p. 14b24-28)

這個引文，是在解釋第八阿賴耶識中的「種子」，與這些「種子」所產生的現行之「果體」（即「現行」阿賴耶識），並非是同一個東西（這句：「種子與果體非一故」）。在這裡，比較特殊的是，因為這是在論述阿賴耶識自身作為「現行」法之「果體」，與阿賴耶識自身中的「種子」並非是同一個東西。因此這裡《成唯識論》引文中的「能依」，是指「阿賴耶識」（這裡阿賴耶識是作為其自身中之「種子」所產生之現行法的「果體」）。而「所依」，則是指「阿賴耶識」中的「種子」。而這種說法，在《成唯識論》中是被稱作「心、心所」三種「所依」之一的「因緣依」或稱「種子依」的。

¹⁷ 這句：「種子與果體非一故，『能依』、『所依』俱生、滅故」。是說阿賴耶識之中的「種子」與「現行」果法的關係，並不是同一個東西，但卻是同時俱生、俱滅，而為「俱時因果」的關係。因此，這裡阿賴耶識中的「種子」，作為「所依」，乃是指「因緣依」或稱「種子依」。而這「俱時因果」的關係，則是《成唯識論》的特殊理論。

《成唯識論》另外一個提到「能依」的地方是《成唯識論》卷5：

又諸論言轉第七識得「平等智」，彼如餘智，定有「所依」相應淨識。此識無者，彼智應無。非離「所依」，有「能依」故。不可說彼「依」六轉識，許佛恆行，如「鏡智」故。（T31, n. 1585, p. 24a23-26）

這段引文是說明只要將染污的第七「末那識」轉為清淨之識，即可證得成「平等性智」，此「平等性智」與其它智（「成所作智」、「妙觀察智」、「大圓鏡智」）一樣必定有「所依」的相應清淨識。若沒有這清淨的末那識，就沒有「平等性智」。這是因為若離開「所依」，就不可能有「能依」的存在（「非離『所依』，有『能依』故」）。而且我們不能說「平等性智」是依託前六識，因為諸佛可以永遠運用此「平等性智」，就像運用「大圓鏡智」一樣。因此必須承認有這清淨的末那識存在。¹⁸

總結以上，我們可以確定的是，《成唯識論》基本上認為「能依」是離不開「所依」的。若離開「所依」，就不可能有「能依」的存在（引文：「非離『所依』，有『能依』故」）。

因此，「能依」、「所依」，若以玄奘唯識學「能」、

¹⁸ 關於是否有清淨的第七末那識，在唯識學中是有爭議的。《成唯識論》認為必須有這清淨的末那識，作為「平等性智」的「所依」。這例如印順在《攝大乘論講記》中就曾說過：「有的說：第七識是染淨依，在未轉依時，有染污末那為六識的雜染所依；轉依以後，轉為出世清淨的末那，為六識的清淨所依。這是主張有出世清淨末那的。本論（筆者案：指《攝大乘論》）但說它為雜染所依，是否認出世清淨末那的。」以及：「唯識家雖都說有染末那，但轉依成淨，卻有人主張沒有淨末那。沒有淨末那，那平等智建立就成問題。」釋印順，《攝大乘論講記》（台北：正聞出版社，1990年），頁49-50、492。

「所」二分的架構來理解的話，根據上面《成唯識論》這句：「非離『所依』，有『能依』故」，我們或許可以說：作為「能依」的一切有生、滅，或染或淨之「有為法」，是離不開作為根本或基礎之存在的「所依」的，特別是不能離開作為「根本依」的「阿賴耶識」，或是作為「種子依」（或稱「因緣依」）的「阿賴耶識」中的無數「種子」。筆者以為，這「能依」不離「所依」的情形，亦可說是唯識學的一種特殊解釋。

三、《成唯識論》關於「所依」的分類方式 ——「以緣為目」及「俱不俱」

關於《成唯識論》中「所依」的分類，前人的研究雖有提及，但卻未見有清楚的說明，這不但在國內學界如此，日本及國際學界也不曾見有深入論及之處¹⁹。例如，在楊白衣的《唯識要義》以及田光烈的《玄奘哲學研究》中，都曾將《成唯識論》的「所依」分成：

一、「俱有（所）依」，這又分四種：（一）「同境依」，指前五識的五根，因其與前五識同緣一境；（二）「分別依」，

¹⁹ 關於《成唯識論》「心、心所」的三種「所依」，除了日人深浦正文，《唯識學研究》下卷（京都：永田文昌堂，1954年），頁352-365，曾有過一些基礎性的論述。以及文智，〈略述開導依〉，收入張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》冊26，《唯識思想論集（二）》（唯識學專集之四）（台北：大乘文化，1980年），頁111-130。此篇論文之外，學界目前可謂仍屬於空白而待深入開拓研究，僅限於一些《成唯識論》的注釋書有提及，例如：于凌波，《簡明成唯識論白話講記》（台北：佛陀教育基金會，2008年），頁260-290；林國良，《成唯識論直解》（上海：復旦大學出版社，2000年），頁261-288；韓廷傑，《成唯識論校釋》（北京：中華書局，1998年），頁255-280；釋演培，《成唯識論講記（二）》（台北：天華出版事業，2002年），頁374-466。

但此可以詳參拙稿：趙東明，〈唯識學關於「心、心所」法的三種「所依」一以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心的探討〉，《玄奘佛學研究學報》18期（2012年9月），頁195-238。

即第六識，亦稱「明了依」，指前五識必依第六意識方能分別與認知所緣之境；（三）「染淨依」，亦稱「分位依」，指第七「末那識」；（四）「根本依」，又稱「依起依」，指第八「阿賴耶識」。

二、「不俱有（所）依」，又稱「開導依」、「等無間緣依」，指八識後念剎那之心識，必須等前念剎那之心識消滅後才能生起。

當然，他們的研究也都提到在《成唯識論》中，「心、心所」法還有三種「所依」，即：一、「因緣依」；二、「等無間緣依」；三、「增上緣依」。²⁰ 但是，在《成唯識論》中，這樣不同的區分方式，是有其理由與根據的，而前人的研究，卻並沒有釐清此點。以下說明之：

（一）「以緣為目」——依據「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」這三種「緣」而有的區分

在《成唯識論》中，「心、心所」法稱為「有所依」，而其「所依」，可分為三種：（一）「因緣依」，又稱「種子依」；（二）「等無間緣依」，又稱「開導依」或「開導根」或「不俱有（所）依」；（三）「增上緣依」，又稱「俱有（所）依」或「俱有依」、「俱有根」。這一種分類方式，是依據《成唯識

²⁰ 見楊白衣，《唯識要義》（台北：佛陀教育基金會，2005年），頁65-67；田光烈，《玄奘哲學研究》（上海：學林出版社，1986年），頁58-60。《成唯識論》卷4原文的基本架構，其實是在說明「心、心所」法的三種「所依」：(1)「因緣依」；(2)「等無間緣依」；(3)「增上緣依」。而其中之(2)「等無間緣依」就是「不俱有（所）依」，(3)「增上緣依」就是「俱有（所）依」。而且《成唯識論》是在說明此「增上緣依」（即「俱有（所）依」）時，才論及「同境、分別、染淨、根本」四種「俱有（所）依」。

論》「依是緣義」的解釋脈絡之區分，也就是上面提及窺基認為的《成唯識論》乃「以緣為目」而有的分類方式。亦即是以「四緣」（「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」、「所緣緣」）中的「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」這三種「緣」，作為區分之綱目，而立其為「因緣依」、「等無間緣依」、「增上緣依」，這三種心、心所法的「所依」。

而《成唯識論》關於心、心所法的這三種「所依」的分類方式，是從《瑜伽師地論》發展而來的。因為在《成唯識論》中提及的「因緣依」、「等無間緣依」、「增上緣依」，這三種心、心所法的「所依」，《瑜伽師地論》就曾提到，只是名稱有所不同而已。《瑜伽師地論》卷1：

云何眼識自性？謂「依」眼（筆者案，指「眼識」）了別色。彼「所依」者：「俱有依」，謂眼（筆者案，指「眼根」）；「等無間依」，謂意（筆者案，指「無間滅意」）；「種子依」，謂即此一切種子，執受「所依」，異熟所攝「阿賴耶識」。如是略說二種「所依」，謂：色、非色。（T30, n. 1579, p. 279a25-28）²¹

《瑜伽師地論》提到「眼識自性」是指「依眼了別色」，並以眼識為例，說明其「俱有（所）依」（即「增上緣依」），是指眼根（廣義來說是指「五根」）；「等無間（緣）依」，是指無

²¹ 《瑜伽師地論》此段的梵文為：*caḥsur-vijñānaṃ katamat/ yā caḥsur-āśrayā rūpa-prativijñaptiḥ// caḥsur-vijñānasya āśrayaḥ katamaḥ/ caḥsuḥ saha-bhūr-āśrayaḥ/ manaḥ samanantara āśrayaḥ/ sarva-bījakam-āśrayopādātrī-vipāka-saṃgrhītam-ālaya-vijñānaṃ bījāśrayaḥ/ tad etad abhisamasya dvividha āśrayo bhavati/ rūpī ca arūpī ca/*（引見釋惠敏等，「《瑜伽師地論》資料庫」：<http://ybh.chibs.edu.tw/>）。

間滅意²²；「種子依」（即「因緣依」），是指阿賴耶識。並且，約略來說，如此可以分成二種「所依」，即：（一）屬於「色法」的「五根」，亦即「俱有（所）依」（即「增上緣依」）；（二）屬於「非色法」（心法）的無間滅意，即「等無間（緣）依」，以及阿賴耶識，即「種子依」（「因緣依」）。

而窺基在《瑜伽師地論略纂》卷1對上引此段《瑜伽師地論》之引文又解釋說：

釋「所依」中分三：初、略顯三「所依」；次、攝之為二；後、重出三體。唯識云：「增上緣依」、「等無間緣依」、「因緣依」，彼以「四緣」名顯故，又云「俱有依」、「開導依」、「種子依」，大勢同此。《成唯識》（筆者案，指：《成唯識論》）第四中，以親、疎為次第；此中以顯、隱為次第，前後不同也。（T43, n. 1829, p. 5a22-26）

窺基的這段引文，雖然是在注釋《瑜伽師地論》，但他卻說明了《成唯識論》是以「四緣」，即：「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」、「所緣緣」，其中的前三項「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」為綱目，來顯示「所依」的名目（前文提及的「以緣為目」），並以彼此之關係強弱、親疏為其次第（故無「所緣緣依」，詳下文）。而《瑜伽師地論》則是以義理上隱、顯的方式來區分次第（前文提及的「以理為名」），因而才區分

²² 這裡的「意」，並非是指「意識」，而應該是指「無間滅意」。此處的「意」，梵文是“*manas*”，指的是前一個剎那生起，作為下一個剎那生起之識的「等無間緣」的識。例如前一個剎那的眼識，作為下一個剎那生起眼識的「等無間緣」，則前一剎那的眼識就稱為「意」（「無間滅意」）。可參考《俱舍論釋》，頌文 I.17ab。此點，感謝匿名審查本文的評審教授之一所提供的寶貴意見！

成：「俱有依」、「等無間依」、「種子依」三種名稱。

而根據《成唯識論》卷4，「心、心所」法的「所依」有三種：

諸「心、心所」，皆有「所依」，然彼「所依」總有三種：一、「因緣依」，謂自「種子」，諸有為法皆託此「依」，離自因緣必不生故。二、「增上緣依」，謂內六處，諸「心、心所」皆託此「依」，離「俱有根」必不轉故。三、「等無間緣依」，謂前滅意，諸「心、心所」皆託此「依」，離「開導根」必不起故。唯「心、心所」具三「所依」，名「有所依」，非所餘法。（T31, n. 1579, p. 19b22-28）

引文中說到諸「心、心所」法的三種「所依」是：（一）「因緣依」，又稱「種子依」，是指第八「阿賴耶識」自體中的「種子」，為一切有為法的依託處。（二）「增上緣依」，是指「六根」（內六處，又稱「俱有（所）依」）。（三）「等無間緣依」，又稱「開導依」，是指開避現行，引導剎那後念心、心所法，使其生起的前念剎那滅謝之心識，又稱「不俱有（所）依」，《成唯識論》曾這樣說明：「『開導依』者，謂有緣法為主，能作『等無間緣』，此於後生『心、心所』法，開避引導，名『開導依』。此但屬『心』，非『心所』等。」（T31, n. 1579, p. 21b12-14）

這「心、心所」法的三種「所依」之分類方式，根據窺基的說法，是「以緣為目」，也就是按照「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」這三種「緣」為綱目，來區分出「心、心所」法的三種「所依」的。就此而論，「依」字的意義，確實也可以說有

「緣」的意義，因此如上面論述過的，《成唯識論》也說過「依是緣義」。不過，重要的是，為何在「四緣」中獨缺與「所緣緣」相對應的「所緣緣依」呢？這在下面，筆者會詳細論述。而「所依」的另一種分類方式，則是「俱不俱」。

（二）「俱不俱」——依據「能依」、「所依」，同、不同時存在而有的區分

然而，若根據「能依」、「所依」同時或不同時（俱或不俱）相搭配而言，則「所依」又可分為：（一）「俱有（所）依」，指「能依」、「所依」同時存在，亦即上面三種分類之「增上緣依」，此又可分為：「同境依」、「分別依」、「染淨依」、「根本依」四類；（二）「不俱有（所）依」，指「能依」、「所依」非同時存在，亦即上面三種分類之「等無間緣依」或稱「開導依」。

但是，這種根據「能依」、「所依」同時或不同時（俱或不俱）相搭配而有的分類方式，與上面三種「以緣為目」而有的分類方式不同的是，這裡並沒有列出「因緣依」（「種子依」）的位置。會有這樣的奇特情形出現，是因為在《成唯識論》中，「因緣依」（又稱「種子依」），是指第八識之中的「種子」，及其「現行」，所具備之特殊的「俱時因果」之關係的理論。按理，「種子」與「現行」既然是俱時存在的，就應該是屬於「俱有（所）依」，但是，因為這種情形是舊種子、現行、新種子，這三法構成輾轉同時存在的「俱時因果」之關係，因而不能算作是「能依」、「所依」二法俱時存在之關係。並且還因為《成唯識論》又認為「俱有（所）依」必須具備「決定，有境，為主，令心、心所取自所緣」這四種條件。然而「種子」並不具備

最後這個「令心、心所取自所緣」的條件。所以造成「因緣依」（「種子依」），雖然是八識的「現行」與「種子」俱時存在的狀況，但卻不能被歸類為「俱有（所）依」。

而這樣基於「能依」、「所依」同時或不同時（俱不俱）相搭配的分類方式，遁倫集撰的《瑜伽論記》卷第1（之上）曾記載：

- （一）此中淨月等解，「依」及「所依」，言別義同，《論》（筆者案，指《瑜伽師地論》）云：「俱有依」，謂眼（筆者案，指「眼根」）故。
- （二）護法等解，若法：決定，有境，為主，令心、心所取此所緣，及名「所依」，名通也。此論（筆者案，指《成唯識論》）於「所依」中說「依」名，故云「俱有依」。（數字符號（一）（二）為筆者所加；T42, n. 1828, p. 315c13-16）

必須要知道的是，《成唯識論》中所提及的「俱有（所）依」，是從《瑜伽師地論》發展而來的。而依照遁倫《瑜伽論記》的記載，印度論師對「俱有（所）依」有二種觀點：

（一）淨月論師的觀點認為：「依」之意義，等同於「所依」之意義，它們是言詞有別，而意義相同的。因此《瑜伽師地論》才會說「俱有（所）依」是眼根等五根。

（二）護法的觀點則認為：能令「心、心所」法緣取其自身之「所緣」的那個作為「根本或基礎的存在」，才能稱為「所依」。因此，護法的《成唯識論》是在「所依」的意義之下，說「依」之名的。亦即護法認為的「依」義，是涵攝在「所依」的

意義之中的，因而與淨月的觀點有所不同。護法認為這樣才能說是「俱有（所）依」（因為「能依」不離「所依」之故）。

下面，我們回到筆者上面提到的那個重要的問題，亦即為何「以緣為目」區分出的三種「所依」（「因緣依」、「等無間緣依」、「增上緣依」）會沒有與「四緣」（「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」、「所緣緣」）中「所緣緣」相搭配的「所緣緣依」呢？

四、在「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」、「所緣緣」這「四緣」中為何沒有與「所緣緣」相搭配的「所緣緣依」？

雖然《成唯識論》中有「依是緣義」的解釋，亦即「依」的意義，就是「緣」的意思，只不過「依」的作用比「緣」來的親密、強盛。如此「依」的意義，與解釋「緣」的「四緣」說，即「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」、「所緣緣」必定有關聯。但問題是，《成唯識論》依據「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」這三種「緣」為綱目，而區分出心、心所法的三種「所依」。這之中卻並沒有包含能引生心、心所法之「四緣」中的「所緣緣」。也就是《成唯識論》雖然提出「因緣依」、「等無間緣依」、「增上緣依」這三種「心、心所」法的「所依」，但卻沒有與「所緣緣」相對應的「所緣緣依」存在。

這是為什麼呢？筆者認為這是一個重要的問題。而且，中國法相宗學人對此問題，也曾有過探討與解答。以下，筆者將論述窺基、惠沼、道邑等人的觀點，並進行詳細分析，及提出自己的看法：

（一）窺基的說法

為何在《成唯識論》中獨缺與「四緣」中「所緣緣」相對應的「所緣緣依」呢？這個筆者認為值得注意的問題，或許是因為《成唯識論》畢竟認為「依」與「緣」的意義，雖然有關聯，但畢竟有相當程度的區別，所以才沒有另外成立「所緣緣依」。而關於「四緣」中唯獨不立「所緣緣依」這個問題，窺基在《成唯識論掌中樞要》卷下（本上）中曾作過如下的說明：

何故「四緣」，三名「所依」；「所緣緣」體，不名「所依」？勝者名「依」，勢相親近，「所緣緣」疎，是故不立。「因」則可是，「依」義則非。（T43, n. 1831, p. 637c4-6）

窺基認為之所以「所緣緣」不名為「所依」（不能立「所緣緣依」），是因為彼此之關係親近或作用力量強盛，才能稱為「依」（「勝者名『依』，勢相親近」）。這裡可看出窺基明確地在為「依」字下一定義。「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」，這三緣之所以立其為「所依」，是因為它們引生「心、心所」的作用或力量比較強勢、彼此之關係又親近之故。但是「所緣緣」因其引生「心、心所」的作用或力量比較微弱、關係又比較疏遠，所以依據「依」字的意義，並不能將其立為「所緣緣依」。不過，窺基也說明了，若認為「所緣緣」是作為「心、心所」生起之「因」（原因），則是可以的，只不過若說其為「依」（立為「所緣緣依」）則是不行的。很明顯地，窺基是依據「依」字的定義，亦即「緣」的作用力量強盛、關係親密，才能稱為「依」。並由此認為「所緣緣」，並不能將其立為「所緣緣依」。

(二) 惠沼的解釋

為何不能依「所緣緣」而成立「所緣緣依」呢？這個問題窺基的弟子惠沼在祖述其師之說的《成唯識論了義燈》卷4（末），就曾提出疑問並自答：

然彼「所依」總有三種者：

1. 問：「心、心所」法起藉「四緣」，何故但說三種「依」耶？

解云：「所緣」通內、外，餘三唯在內故，但說三。

2. 問：餘識緣內、外，不得說四「依」。第七唯內緣，何不說四「依」？

答：三緣生識勝故，但說三「依」，緣「依」亦外緣，力微不說四。

3. 問：境界生心劣，故不說四「依」。「所緣」引識微，應非二和起。

答：二和通遠、近，根、境並為緣。「依」義據親、近，境疏不說「依」。

4. 又云：不例。三緣「依聲」中說，「所緣緣」者是「於聲」說。此明「所依」，故彼非例。（數字符號 1. 2.

3. 4. 為筆者所加；T43, n. 1832, p. 739a22-b2）

上面惠沼自問、自答的引文，提出了三個問題與回答，以及最後的補充。筆者將之分成四個部份：

1. 惠沼自提問說：「心、心所」法的生起，必須藉助「四緣」，但為何只立「四緣」其中三種的「所依」呢？他的回答是：「所緣」通內、外境，而剩餘的「因緣、等無間緣、增上緣」只在內境，因此只依據這三種緣，來成立三種「所依」。

2. 惠沼又接著問：其餘的諸識緣於內、外境，確實不能說第四「所緣緣」為「所緣緣依」。但第七末那識只緣於內（因恆緣阿賴耶識的「見分」為我、我所），為何於此不能說第四種「所緣緣依」呢？惠沼的回答是：「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」這三緣生起諸識或心、心所的力量較強勝，因此可以成立這三種「所依」。而「所緣緣」的作用，在第七識緣取第八識時，雖然可以算是一種內緣；但也可以說第七識是「緣」於其「所依」之第八識，因此亦是作為一種「外緣」（「緣『依』亦外緣」），再加上因其作用力微弱，所以不立第四種「所緣緣依」。

3. 惠沼又自問說：境界（或外境，亦即「所緣」）產生心識或心、心所的力量微劣，所以不立「所緣緣」作為第四種心、心所法的「所依」。但既然外境作為「所緣」，引導產生心識或心、心所的力量微弱，所以應該也不能說根、境二者和合產生心識或心、心所吧？他自己又回答說：之所以說根、境二者和合產生心識或心、心所，是由於根、境二者的和合是通遠、近之關係的，因此根、境都可以說其作為產生心識或心、心所的「緣」。但是因為「所緣」引生心識或心、心所的力量比較微弱，而「依」字的意義，是依據彼此的關係親密、接近或作用力量強盛而說的，由於外境疏遠，故不能說其為「依」。

4. 而特別的是，惠沼最後還依據梵文文法八種位格（「八轉（轉）聲」（*aṣṭa vibhaktayah*））之變化來解釋為何沒有「所緣緣依」：他認為「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」這三種緣，都是屬於梵文文法上的第七格「處格」（*locative*），亦即「依聲」（「所依聲」）；而「所緣緣」則是屬於「於聲」。由於《成唯識論》這裡所要說明的是「所依」之意義，因此，惠沼認

為「所緣緣」在梵文文法形式上「不例」，亦即不符合「所依」在梵文文法上的意義。

但是，在上面的第4項之中，惠沼所說的就梵文文法型式上「不例」，其意思實在不甚明瞭，讓人費解。因為惠沼他提到的「依聲」和「於聲」，這在窺基等中國法相宗學人的說法下，都是指「第七轉（轉）聲」，亦即都是指梵文文法上的第七格「處格」。也就是「依聲」與「於聲」都是指梵文文法的第七格「處格」，而並沒有差異。

因此，這裡首先的問題是，惠沼他這種將梵文第七格「處格」區分成「依聲」和「於聲」的方式，在梵文文法上，實際上並不存在，雖然梵文文法第七格「處格」確實有依、於、在、在於、對於……等意思，但卻沒有這二種類型的區分。²³ 因此，可能是他為了解釋「所依」的「依」字時，一時聯想到梵文文法有所謂「依聲」（也稱「於聲」），而自己做的區別。亦即他將

²³ 關於在梵文文法之中，是否有將第七格「處格」區分成如惠沼這裡所說的「依聲」和「於聲」這二種型式？筆者曾請教過目前任教於法鼓佛教研修學院的鄧偉仁教授，他精通梵文，曾親自到印度唸過梵文專業碩士，後又陸續在芝加哥大學碩士階段及哈佛大學讀博士時持續保持梵文的學習與研究，而他要研究的領域，正好是窺基等人的釋經學與梵文文法解釋。他的博士論文為：*Recontextualization, Exegesis, and Logic: Kuiji's (632-682) Methodological Restructuring of Chinese Buddhism*, Ph.D. Dissertation, Doctor of Philosophy in the subject of The Study of Religion, Cambridge, Massachusetts, Harvard University, January, 2011. 他告訴筆者，他幫忙查閱過梵文巴尼尼（*Pāṇini*）文法書，然而在巴尼尼文法書中並沒有這樣第七格「處格」「依聲」和「於聲」的二種區分型式（雖然有依、於這樣不同的意思）。他認為這種「處格」中區分「依聲」和「於聲」的說法，應該是中國法相宗學人的獨特解釋。在此，感謝鄧偉仁教授所提供給筆者的寶貴意見。

另外，筆者於2009年5月2日，在政大哲學系特聘教授林鎮國老師主辦的「佛教知識論讀書會」上，請教過香港中文大學的法光教授，他認為梵文中第七格「處格」確實有依、於這樣不同的意思，但是否可區分成「依聲」和「於聲」這二種類型，很可能是佛教混合梵文的用例，一般梵文文法書中，不一定可見。在此亦感謝法光教授所給予筆者的寶貴意見。

梵文第七格「處格」的文法型式，理解成有「『依』於……之上」，也有「在『於』……之上（或之中）」這二種不同的意思，所以他才特別區分出「依聲」與「於聲」這兩種不同的梵文文法型式，來解釋為何沒有「所緣緣依」。

不過，惠沼這裡還有另一個問題，亦即「四緣」其常見的梵文詞尾格變化皆是 *-ah* (*-as*)，若按照「四緣」的梵文的單詞 (*hetu-pratyaya*、*samanantara-pratyaya*、*adhipati-pratyaya*、*ālambana-pratyaya*) 來判斷，它們應該都是屬於「主格」，而不會是惠沼說的第七「處格」（「依聲」）。例如，筆者考察了《瑜伽師地論》中出現「四緣」單詞的梵文段落，此處由於是在定義「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」、「所緣緣」這「四緣」的意義，所以它們的語尾格變化當然必定都只能是以 *-ah* (*-as*) 結尾的「主格」，因而必然不可能是第七格「處格」²⁴。當然，此處惠沼的意思，也許並不是說「四緣」的梵文是「處格」；而是說「四緣」的概念，應該用「處格」的意味來理解，

²⁴ 這裡《瑜伽師地論》中出現「四緣」之定義的梵文段落為：*catvārah pratyayāḥ/ hetu-pratyayaḥ samanantara-pratyayaālambana-pratyayo'dhipati-pratyayaḥ tatra bījaṃ hetu-pratyayaḥ/ samanantara-pratyayo yasyavijñānasya an-antaram yeṣāṃ vijñānānām utpatti-niyamaḥ sa teṣāṃ samanantara-pratyayaḥ/ ālambana-pratyayo yeṣāṃ citta-vaitasikānām dharmanām yad ālambanam/ adhipati-pratyayo yo bīja-nirmukta āśrayaḥ/ tad yathā / cakṣur-vijñānasya cakṣur ye ca tat-sahāyadharmāḥ/ evam avasiṣṭānām vijñānānām/ yā ca kuśalā-kuśalata iṣṭā- niṣṭa-phala-parigrahāya/ evam-bhāgīyā adhipati-pratyayāḥ*// (引見釋惠敏等，「《瑜伽師地論》資料庫」：<http://ybh.chibs.edu.tw/>)。

上面的這個梵文段落，玄奘將之翻譯成：

又有「四緣：」一、「因緣」；二、「等無間緣」；三、「所緣緣」；四、「增上緣」。「因緣」者，謂種子。「等無間緣」者，謂若此識無間，諸識決定生，此是彼「等無間緣」。「所緣緣」者，謂諸心、心所「所緣」境界。「增上緣」者，謂除種子餘「所依」，如眼及助伴法望眼識，所餘識亦爾。（《瑜伽師地論》卷3；T30, no.1579, 292a1-6）。

亦即以「依聲」與「於聲」來理解。²⁵

不過必須注意，筆者在這裡並不是拿此段梵文原文來說明「四緣」的單詞只能是「主格」而非第七「處格」。而是因為尚未找到「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」這三緣有惠沼所說第七「處格」（「依聲」）的例子，因此筆者此處只是舉例用以懷疑惠沼的這個說法是否有梵文原文的根據。而筆者亦考察了《瑜伽師地論》中「等無間緣依」的梵文詞彙（*samanantara-āśrayah*），以及整個梵文句子（*manah samanantara āśrayah*，玄奘翻譯此句為：「俱有依，謂眼」（T30, no. 1579, 279a26)），這裡的「等無間緣依」（*samanantara-āśrayah*）也是以 *-ah* (*-as*) 結尾，也並不是惠沼所言「處格」（「依聲」）的例子。當然，也許有可能惠沼是在比較特殊的梵文句子之脈絡下說「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」這三緣為「處格」（「依聲」）的。但是，筆者尚未找到這樣可以證實惠沼之說的梵文句子。所以，筆者認為惠沼說：「三緣『依聲』中說，『所緣緣』者是『於聲』說」，亦即他認為「四緣」都是第七格「處格」的觀點，其實很可能是他自己的解釋，而不一定有梵文文法的根據。

因此，惠沼會說：「三緣『依聲』中說，『所緣緣』者是『於聲』說」，也許是因為他在解釋「依」字時，認為「依」字的意思在漢語中有「於」字的意義；再加上他又聯想到梵文文法上有「依聲」，而因為「依聲」的文法意義，確實又有「『依』於……之上」或「在『於』……之上（或之中）」之意。他為了怕混淆「所依」之「依」的字義，才將同樣是梵文第七格「處格」的「依聲」和「於聲」套用在三緣（「因緣」、「等無間

²⁵ 此點，感謝匿名審查的評審教授之一所提供的寶貴意見！

緣」、「增上緣」)與「所緣緣」上。

所以，總的來說，惠沼這裡的解釋，就梵文文法而言，其實頗難釐清。不過，我們也許可以先回到惠沼說的在梵文文法第七格「處格」中區分「依聲」和「於聲」這兩類梵文文法型式的說法。雖然這樣的區分，在梵文的文法中，實際上並不存在。不過，這在中國法相宗之中，確實有這樣的解釋，下面道邑的說法即是。

(三) 道邑的注釋

在唐代道邑所著的《成唯識論義蘊》(此書為對窺基所著之《成唯識論述記》的注釋書)中，對上述惠沼提出的關於梵文文法第七格「處格」有「依聲」和「於聲」這二種區分，曾有過如下的解釋(雖然兩人並不是在解釋同一段落)。《成唯識論義蘊》卷1：

「唯識性」者，境第七聲是「能差別」者，「第七轉聲」有二：一、「依聲」：謂即「根」等；二、「於聲」：謂即「境」等。識性「真如」，今當第二，故言「境」也。是「能差別」者，謂諸聖者於此無為證之深淺，階降不同是「所差別」，故「真如」為「能差別」，由斯《般若經》：云一切賢聖皆以無為法而有差別也(X49, n. 814, p. 383a7-11)

道邑上面的這段引文，是在解釋《成唯識論》論首一開頭的〈禮敬頌〉：「稽首唯識性，滿分清淨者；我今釋彼說，利樂諸有情。」之時提及的。此處道邑是順著窺基的注疏而說的。關於此，窺基在《成唯識論掌中樞要》卷上(本)提到：

以「唯識性」第七轉聲中說，「所於聲」也，非「所依聲」。以第七聲通「根」、「境」故。（T43, n. 1831, p. 613b29）

從上面的引文可以知道，窺基也認為「第七轉聲」，即「處格」，有「所依聲」和「所於聲」的差別（即惠沼、道邑的「依聲」和「於聲」）。窺基還認為這是因為「第七轉聲」通於「根」與「境」之故。這就是道邑上引文所說的：「一、『依聲』：謂即『根』等；二、『於聲』：謂即『境』等。」

道邑在上面的引文中，還解釋了「能差別」與「所差別」之意義，認為「真如」是「能差別」，諸聖者所證階位的不同是「所差別」。然而，對筆者要研究之課題，最重要的是他的這句話：「『第七轉聲』有二：一、『依聲』：謂即『根』等；二、『於聲』：謂即『境』等。識性真如，今當第二，故言『境』也。」。也就是說，道邑認為梵文文法的第七格「處格」（「第七轉聲」）有二種不同的區分：1、是「依聲」，這是就「根」而說的；筆者認為，道邑應是指「『依』於根之上……」之意，例如「依於眼根之上有眼識的生起」。2、是「於聲」，這是就「境」而說的，道邑應是指「在『於』（或對『於』）境之中……」之意，例如「在於（或對於）色境之中有眼識產生」，也或者是如道邑自己所舉的例子：「在於（或對於）『境』之中有唯識性之『真如』」（道邑的這句：「識性『真如』，今當第二，故言『境』也。」）。²⁶

²⁶ 匿名審查本文的評審教授之一認為：「依聲」，指的似乎是第七轉聲中「接觸義（*aupślesika*）」；而「於聲」，則是「境義（*vaiśayika*）」。
另一位匿名評審教授則認為：梵文文法（至少是古典時期之後的梵文），使用「處格」（*locative case*）有兩個主要的意思：一、一個是「處所」（*location*），但可以延伸為「前提條件」（*condition*）的意思，這個意思

可以說，窺基、道邑在上面引文提及的梵文文法第七格「處格」之「依聲」和「於聲」（「所依聲」和「所於聲」）這樣的區分，或許可以比擬成日文文法句型中「A に依って」和「A に於いて」的差異。也就是說同樣的「處格」（日文表現中的「A に」）有二種不同型態：1. 「A に依って」，是表示說「依於（或靠著）A，有什麼東西生起」，這類似於「依聲」，例如說：「依於（或靠著）眼根，有眼識的生起」。2. 「A に於いて」，則是表示「在於（或對於）A 當中，有什麼東西生起」，這類似於「於聲」，例如說：「在於（或對於）唯識性或真如中，有無分別智的生起」。²⁷（若用道邑自己的話，也許可以說成：在於（或對於）外境之中有唯識性之「真如」）。

而上面這二種日文文法句型上的區分，就中文而言，或許也可以比擬成：1. 「依於……之上」；2. 「在於……之中」的差異（或是 1. 「在於……之上」與 2. 「在於……之中」的差

的用法可以反映在所謂的「locative absolute」，這個用法接近慧沼所說的「依聲」。慧沼認為感官（根）是「依聲」，意思則接近於主張是感官是眼識的心以及伴隨的心所之條件，如果沒有眼根，則眼識不可能。二、相對於此，處格的另一個用法則指「對於」（regarding, with respect to），這個用法接近慧沼所謂「所緣緣」是「於聲」的意思。意思是：眼識的生起，乃是「對於」某個「所緣緣」而生起，也就是以該「所緣緣」為對象。（可參考：Whitney, William Dwight, *Sanskrit grammar: including both the classical language, and the older dialects, of Veda and Brahmana*, Reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, 1997, p. 303a-b. 這兩種不同的用法在 *Pāṇini* 文法中似乎還沒有明確的解釋，不過到後期梵文文法書中應該有接近的解釋。參考：段晴，《波你尼语法入门》（北京：北京大學出版社，2001年），頁412，第592節之說明。

以上，感謝匿名審查本文的兩位評審教授所提供的寶貴意見！而上述的這些意見，也符合筆者此處的區分。

²⁷ 關於這裡提及梵文第七格「處格」之「依聲」和「於聲」的二種區分，類似日文文法句型中的二種區分，是佛光大學佛教學系主任陳一標教授所提供給筆者的想法。不過，他也認為詳細的情形，必須回到梵文段落中找出完整的句子，才能夠證明。在此，感謝陳一標教授所提供給筆者的寶貴意見。

異)。若就英文而言，或許可比擬成：1. 「on the……」；2. 「in the……」之差異。而不論是中文、英文或日文，這些類似的二種文法句型之區分（「在於……之上」、「在於……之中」；「on the……」、「in the……」；「A に依って」、「A に於いて」），可以說，都是因為「介系詞」之不同，而產生的意義上之差異。

因此，筆者認為，或許窺基、惠沼、道邑之所以說梵文文法第七格「處格」有「依聲」和「於聲」這二種區分，可能是因為在梵文文法中，並沒有「介系詞」的存在，而是用「格變化」取代與表現「介系詞」所扮演的角色與意義。因此，在梵文句子中，或許會出現同一個第七格「處格」的梵文詞彙，可以同時表示著類似中文、英文或日文的這二種表現型式：「在於……之上」、「在於……之中」；「on the……」、「in the……」；「A に依って」、「A に於いて」。當然，這裡還必須要注意到，上面所舉這兩類句型裡的動詞，應該都必須要相同，例如都是 be 動詞，如中文「在」（存在），否則便無法說他們僅僅是因為「介系詞」的不同，而有不同的意思；亦即在筆者所假設比擬的這兩類句型裡，只有「介系詞」是不同的。

而筆者的這個觀點，若我們再來看一次道邑解釋，便可以找到支持的根據及理由。道邑言：「『第七轉聲』有二：一、『依聲』：謂即『根』等；二、『於聲』：謂即『境』等。」。道邑這句話是說：「第七轉聲」，意即梵文文法的第七「處格」，可以有二種意思：1. 「依聲」：這就是說「在根之上」等的意思；說得更清楚一點，是指「『依』於根之上……」，例如筆者上文的舉例「依於眼根之上有眼識產生」；所以道邑才說：「謂即『根』等」。2. 「於聲」：這就是說「於境之中」等的意

思；說得更清楚一點，是指「在『於』（或「對『於』」）境之中……」，例如筆者上文的說明「在於（或對於）色境之中有眼識產生」；所以道邑才說：「謂即『境』等」。

綜上所述，筆者的觀點乃是：若窺基、惠沼、道邑他們懂得梵文的話（這是很有可能的。即便他們不懂，但仍可以確定的是，他們確實有關於梵文的知識），而且他們並沒有將梵文文法搞錯的話。那麼，他們之所以說梵文文法第七格「處格」有「依聲」和「於聲」這二種不同的區分，也許可能正是因為筆者上面所說的梵文文法中沒有「介系詞」，而是以格變化表示，但在第七「處格」的變化中卻可能含有二種句型之意的緣故。當然，這樣的區分，也可能是他們根據一些聽聞而自己創造出來的一種「創造性的詮釋」²⁸，因為實際上梵文文法並沒有這樣的區分。或者，他們真有看過這樣梵文文法分類的型式，只是已經佚失，所以我們不知道而已。²⁹

而筆者的這個觀點，除了上面的引文支持之外，還可以在道邑的《成唯識論義蘊》卷5解釋中找到支持的根據與理由：

1. 「依」者，「於」義。
2. (1) 俱「第七轉聲」者，(2) 就第七「依聲」之中，復有「於」、「依」兩義。
3. (1) 今《論》（筆者案，指《成唯識論》）言「依」者，取其「於」義；(2) 謂「於」語上，立為「因」故；(3)、恐濫

²⁸ 這裡「創造性的詮釋」一語，乃借用傅偉動的看法。詳見傅偉動，〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立—兼論中國天台的特質與思維限制〉，《中華佛學學報》10期（1997年7月），頁385。及傅偉動，〈創造的詮釋學及其應用—中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書公司，1999年），頁1-46。

²⁹ 這個觀點，是台灣大學哲學系蔡耀明教授所提供給筆者的意見。在此，感謝蔡耀明教授所提供給筆者的這個寶貴意見。

「依」義，故此簡之。（數字符號 1. 2. 3. 及 (1)(2)(3) 為筆者所加；X49, n. 814, p. 463c3-5）

若以筆者的觀點來看道邑的這段引文的話，可以分成三點來論述：

1. 他一開頭的「依者，於義」。必須特別注意的是，這個「依」字，是指《成唯識論》卷四說明心、心所法的三種「所依」時的「依」字；這也即是在說明「轉依」的脈絡之下的「依」字（亦即「所依」之意）。而這個「依」字，也有「於」、「依於」的意義，因此，也可以解釋作「於」。所以他才說：「依者，於義」。當然，這樣的「依」義，也是「緣」義（指強盛、親近之緣。《成唯識論》中的「依是緣義」之說），這如上面說過，窺基曾解釋過是根據引生心、心所法的「四緣」，其作為能依、所依，彼此關係之強弱、親疏而定義的；他認為若引生心、心所法的作用強盛、關係親近，才可以符合「依」字的意義，因此窺基他說：「勝者名『依』，勢相親近，『所緣緣』疎，是故不立」（這在上文說明窺基的觀點時，已解釋過了）。

2. 「俱『第七轉聲』者，就第七『依聲』之中，復有『於』、『依』兩義」，這句話是他接著要說明前面的「依」、「於」二字，亦即上面第 1. 句「依者，於義」，的「依」、「於」二字，道邑在這裡，將「依」、「於」二字解釋成它們都是屬於梵文文法的第七「處格」（俱「第七轉聲」，亦即分別是「依聲」與「於聲」）。而接著道邑又認為在這梵文文法的第七「處格」，亦即「依聲」之中，還有「依」、「於」兩種意義（「就第七『依聲』之中，復有『於』、『依』兩義」）。而

這裡所說的「依」、「於」兩種意義，就是筆者上文提及的因「介系詞」之不同而有的二種意思，簡單地說：一、是「『依』於……之上」（「依」義）；二、是「在『於』（或「對『於』）……之中」（「於」義）。

這裡必須要注意的是：第 1. 句中的「依者，於義」，是就字面上解釋，《成唯識論》中「所依」的「依」字有「於」的意思。但第 2. 句「俱『第七轉聲』者，就第七『依聲』之中，復有『於』、『依』兩義」又可分成兩部份：(1) 是道邑自己將「依」、「於」二字，聯想到都是指在梵文文法上第七格「處格」（這句：「俱『第七轉聲』者」）；(2) 是他認為第七格「處格」，復有「於」、「依」兩義（這句：「就第七『依聲』之中，復有『於』、『依』兩義」），即：「『依』於……之上」（「依」義）和「在『於』（或「對『於』）……之中」（「於」義）。

3. 最後，道邑的這句話：「今《論》（筆者案，指《成唯識論》）言『依』者，取其『於』義；謂『於』語上，立為『因』故，恐濫『依』義，故此簡之」。這裡筆者分為三段說明：(1) 首先是「今《論》言『依』者，取其『於』義」，這是說明《成唯識論》之所以說到「依」（「所依」），是將「依」字理解成「於」的意義，亦即採取「『於』……之上」之義，說得更清楚一點，是指「依『於』……之上」這樣的意思，這例如筆者上文說過的「依於眼根之上有眼識產生」之意義。(2) 接下來道邑的這句話：「謂『於』語上，立為『因』故」，這是道邑在解釋上面論述過窺基曾經說過的：「『因』則可是，『依』義則非」。道邑應該是認為窺基的意思是，「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」這三緣，作為心、心所法生起的原

因，比較強盛，所以可以在梵文語境脈絡之中立這三緣為「依『於』……之上」這樣的意思，亦即「依『於』……之上的語境脈絡之下，而說其作為引生的原『因』」（「謂『於』語上，立為『因』故」）。而「所緣緣」雖然與其它三緣一樣，可以是作為「謂『於』語上，立為『因』故」，但是作為心、心所法生起之「因」，立其為「依」，卻是不可以的。這是因為「所緣緣」其引生心、心所的力量微弱，以及與心、心所法的關係疏遠，所以只能說「所緣緣」是心、心所法生起之「因」。也就是「所緣緣」雖然和其它三緣一樣，同樣都可以作為「謂『於』語上，立為『因』故」，但我們只能將「所緣緣」說成是「在『於』（或對『於』）……之中的原『因』」這個意思。說得更清楚一點，道邑的意思是指，雖然同樣是在「於」字這個語境下被立為「因」，但是「所緣緣」必須被解釋成「在『於』（或對『於』）外境（境）之中……立其為原『因』」，例如可以將「所緣緣」說成是「在於（或對於）色境（即所緣）之中有眼識產生的原因」。也就是雖然「四緣」都可以說是作為「『於』……之中的原『因』」（亦即這句「謂『於』語上立為『因』故」）。但是，最後(3)這句「恐濫『依』義，故此簡之」，是說為了怕混淆、汨濫解釋「依」字的意義，亦即：①是《成唯識論》根據關係強弱、親近而定義的「依」字之意義（這裡是指「所依」，但有「於」字之意）；②是文法上「依聲」的「依」義（有「依」、「於」兩義）。所以在這裡才必須簡擇、說明這些意義上的差別（「故此簡之」的「簡」字，應該要解作「簡擇差別」之意，而非「簡略言之」之意）。亦即簡擇、說明「所緣緣」之所以不能立為「依」（「所依」，即沒有「所緣緣依」），而只能作為引生心、心所法生起之原因的理由。

(四) 綜合說明

「轉依」的「依」字，是指「所依」，即緣生的「依他起性」之意，在這方面，《成唯識論》區分出：1.「持種依」，即「阿賴耶識」；與2.「迷悟依」，即「真如」。另外，與此「轉依」的「依」字，是指緣生的「依他起性」之意義相關，《成唯識論》還根據「依」字是指「依是緣義」的解釋，又區分出「心、心所」法的三種「所依」，即「因緣依」、「等無間緣依」、「增上緣依」，窺基認為這是「以緣為目」而有的區分。

而經由上面筆者的對《成唯識論》及窺基、惠沼、道邑的注疏之引文逐句與詳細的分析。我們可以知道，「依」這一個字，在窺基、惠沼、道邑等中國法相宗學者的眼中，有兩種不同脈絡之下的意義：

1. 是就「轉依」及「心、心所」法的三種「所依」的這個「依」字（即「所依」）所作的字義解釋，有「於」和「緣」之義。
2. 是就梵文文法上「依聲」（也就是第七格「處格」）之「依」字，再區分出「『依』於……之上」的「依聲」，以及「在『於』（或對『於』）……之中」「於聲」。

然而，他們又認為因為上面所說的第一個「轉依」及「心、心所」法的三種「所依」的「依」字（「所依」），有「於」和「緣」之義，但在與「四緣」搭配下，因為「四緣」都有文法上「於」字的意義。因此，為了怕混淆，他們又再將第二個梵文文法上的「依聲」與「於聲」意義，搭配第一個「轉依」這個「依」字（「所依」），再作出解釋，而得出「因緣」、「等無

間緣」、「增上緣」這三緣是「依聲」，「所緣緣」是「於聲」的說法。

為了清楚地闡釋這兩種不同脈絡之下的「依」字字義。以下，筆者將詳細說明惠沼、道邑他們所認為的這兩種不同「依」字的意義：1.「轉依」，即「所依」之「依」字；2. 梵文文法第七「處格」，即「依聲」之「依」字：

1. 論述「轉依」及「心、心所」法的三種「所依」時的「依」字之意義

這個「依」字，意即「所依」之意義。他們認為這個「依」字，就字面上解釋，除了有「緣」的意思（「依是緣義」）之外；同時這個「依」字，也有「於」義的意思（道邑：「依者，於義」）。就「緣」義而言，根據作為產生心、心所法之「四緣」，其與心、心所法它們在能依、所依彼此的作用力量強盛、微弱以及關係上親密、疏遠而言。「所緣緣」因其引生心、心所法之關係與作用微弱、疏遠，故不能立其為「所依」，而無「所緣緣依」；其它三緣則可立為「所依」，而有「因緣依」、「等無間緣依」、「增上緣依」這三種「所依」。而若將此「所依」之「依」字的「緣」與「於」之義，兩者結合來說，窺基、惠沼、道邑等人認為，根據梵文文法第七「處格」有「依聲」、「於聲」二種不同的意思（即下面第2大點），這亦可以再區分成二種意義：

- (1)「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」這三緣，因作用強盛、關係親密，所以是作為「依『於』……之上」之意（例如：「依於眼根之上有眼識產生」），所以惠沼才稱這三緣是作為「依聲」（窺基只說明「第七轉聲」有

「所依聲」、「所於聲」（即「依聲」、「於聲」）之不同，並沒有說明三緣是作為「依聲」。而根據上面筆者考察道邑之說，道邑應該也有惠沼的這個意思）。

- (2)「所緣緣」，由於作用微弱、關係疏遠，所以是作為「在『於』（或對『於』）……之中」之意（例如：「在於（或對於）色境之中有眼識產生」），因此為了怕混淆「依」字的意思，惠沼才將其稱作為「於聲」。

2. 根據梵文文法型式而有的「依」字之意義

這裡「依」字的意義，也就是梵文文法第七「處格」「依聲」（「第七轉聲」、「所依聲」、「於聲」）所言之「依」字的意義。而這裡的「依」字，其意義也是「於」義，也就是「於……之中」。這又可再區分為二種不同的意思：

- (1)「依『於』……之上」，例如：「依於眼根之上有眼識產生」，這被惠沼、道邑他們稱為「依聲」。
- (2)「在『於』（或對『於』）……之中」，例如：「在於（或對於）色境之中有眼識產生」，這被惠沼、道邑他們稱為「於聲」。

以上，筆者在本文中詳細地解釋了「依」字在《成唯識論》及窺基、惠沼、道邑等中國法相宗學人眼中的意義。但是，雖然筆者在這裡試圖釐清窺基、惠沼、道邑等人所說梵文文法第七格「處格」中「依聲」與「於聲」（或「所依聲」、「所於聲」）的區分。亦即，筆者認為窺基、惠沼、道邑他們是懂得梵文的，而他們這樣的區分，雖然在梵文文法中實際上並不存在，但卻是為了避免在漢語語境中混淆了「依」字的意義，而作出的一種權

便與清楚之區分。只是，即便如此，這裡仍然有一個很可能無法解決的問題，亦即為何他們認為「四緣」都是梵文文法上第七格「處格」（「依聲」或「於聲」）呢？因為在筆者找到的梵文資料中，所看到的「四緣」，都是作為原型的型態（或第一格「主格」），而不是作為第七格「處格」。不過，由於我們沒有任何《成唯識論》此段的梵文可供參考，所以，這個問題，也許很難真正釐清楚。若是《成唯識論》中「四緣」的梵文句子，真的是作為第七格「處格」，那麼，窺基、惠沼、道邑等人便沒有犯錯之嫌；但若《成唯識論》中「四緣」的梵文句子，並非「處格」，那麼，就不清楚窺基、惠沼、道邑等人是弄錯了，還是另有所據。總之，由於缺乏梵文文獻的參考，此問題的更深入研析與真正地釐清，在這裡一時是無法徹底解決的。³⁰

但是，我們可以知道，根據如上窺基、惠沼、道邑等人的說法，《成唯識論》提出心、心所法的三種「所依」，即「因緣依」、「等無間緣依」、「增上緣依」，是依據「因緣、等無間緣、增上緣」這三種「緣」而有的區分（《成唯識論》「依是緣義」以及窺基的「以緣為目」之說）。這之中之所以沒有包含「四緣」中的「所緣緣」，亦即沒有與「所緣緣」相對應的「所緣緣依」。是因為他們認為在心、心所法生起的條件中，「所緣

³⁰ 其實這裡即便發現了《成唯識論》的梵文中「四緣」作為第七格「處格」的例子，依然有一個問題無法解決。因為惠沼的說法：三緣是「依聲」，「所緣緣」是「於聲」，若僅僅存在於他所注釋的那段梵文《成唯識論》中，那麼就並不具有普遍性，所以他的這種解釋，即便真的那段梵文中有這樣的例子，也僅僅是那段梵文中的特殊使用而已，會產生別處不適用的問題（例如在筆者所找到《瑜伽師地論》的梵文段落中，就無法適用）。因此他關於三緣是「依聲」，「所緣緣」是「於聲」的說法，就算發現《成唯識論》的梵文佐證，也只能算是一個特例。但顯然《成唯識論》中觀於「四緣」的說法，有其一致性，其意義亦可以和《瑜伽師地論》相通，而並不是一種特例。

緣」的作用比較疏遠、微弱，故不能稱為「依」（不過依然可以稱為「因」）。並且，這還因為他們認為「依」字的意義，是用來說明彼此之關係與作用的力量強勢、親近的緣故。

不過，關於他們運用梵文文法第七「處格」，可區分成「依聲」與「於聲」這二種文法類型，來解釋為何沒有與「所緣緣」相對應的「所緣緣依」。這很可能是他們的獨創見解，而在梵文文法中，並沒有這樣的類型區分（「依聲」與「於聲」）？或者，也許他們真的曾經看過這樣關於梵文文法的區分，而與今日我們所知的梵文文法有所不同？這則可能頗難釐清事實的真相了。

五、結語

「轉依」，乃是指「轉變所依」，這裡的「所依」，依據《成唯識論》所說的「轉依」四種義別，即「能轉道」、「所轉依」、「所轉捨」、「所轉得」之中，乃是指第二義的「所轉依」，也就是：一、作為「持種依」的「阿賴耶識」；二、作為「迷悟依」的「真如」。因此，「轉依」的「依」字，在此脈絡之下，便是指「所依」，亦即指緣生的「依他起性」作為所知之一切染、淨有為諸法的「所知依」之意。但是，在《成唯識論》及唐代法相宗學者的注疏之中，「依」字，卻並不單單是指「所依」之意。

首先，我們最好能在玄奘所傳唯識學一貫之「能」、「所」二分的架構下，來理解「依」字的意義。在此，我們必須清楚地區分出「能依」、「所依」及「依」之不同意義。而在這樣的理解之下，「依」字，乃是指「能依」與「所依」之間，所構成的一種互相依止、依靠、依持的關係。也就是指作為「能依」

的事物，「依」止、「依」靠、「依」持於作為「所依」的事物。因此，在這種意義之下，「依」字的意義，和「轉依」之「依」字不同，因其並不僅僅意指「所依」。也就是說，在「轉依」的脈絡之下，「所依」若被轉變（如從「阿賴耶識」轉成「真如」），「能依」也會跟著轉變（從「雜染法」轉成「清淨法」），但是，「能依」、「所依」之間構成的「依」之關係，卻並不會有所不同。因為這樣的「依」字，其意是指「能依」、「所依」構成的一種關係而言。

因此，我們若從這個「能」、「所」二分的架構下來看的話。「轉依」的二種「所依」，其中的：

一、「持種依」，是指「持種所依」，亦即屬於有為法「阿賴耶識」作為「所依」攝持一切染、淨有為諸法的種子，而一切染、淨有為諸法作為「能依」，所構成的「依」止關係。

二、「迷悟依」，是指「迷悟所依」，亦即屬於無為法的「真如」作為「所依」，而一切染、淨有為諸法作為「能依」，所構成的「依」止關係而言。

而與「轉依」的「依」字，是指緣生的「依他起性」之意義有關。《成唯識論》還提出了「依」字有「依是緣義」的解釋。這是在說明第八阿賴耶識從無始以來就是作為「能依」的一切染、淨有為諸法的「依」止（「所知依」），所以說是作為一切染、淨有為諸法生起之「緣」。也就是上面所說阿賴耶識是作為一切染、淨有為諸法的「所依」，亦即《成唯識論》所說「轉依」二種「所依」之一的「持種依」，這是就「轉依」四義中，「所轉依」的脈絡下而言的。

因為作為一切染、淨有為諸法生起之「緣」，《成唯識論》繼承阿毘達磨的觀點，認為有四種，即「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」、「所緣緣」，但除「所緣緣」力量薄弱，不能作為「心、心所」法生起之依止外，其它三緣都可以作為「心、心所」法生起之依止。因此，在這樣窺基所說《成唯識論》是「以緣為目」的區分下（窺基還認為《瑜伽師地論》則是「以理為名」而作區分），「心、心所」法還有三種「所依」，亦即：「因緣依」、「等無間緣依」、「增上緣依」。

而這種在《成唯識論》「依是緣義」，以及窺基所言「以緣為目」之區分下，所分類出的「因緣依」、「等無間緣依」、「增上緣依」這三種「心、心所」法的「所依」。之所以不存在與「四緣」中「所緣緣」相對應的「所緣緣依」，在唐代法相宗學者窺基、惠沼、道邑的眼中，他們認為一方面這是因為在「心、心所」法生起的條件中，「所緣緣」的作用比較疏遠、微弱，故不能當作「所依」。另一方面，道邑還認為，這是由於「依」字的意義，還有著「依者，於義」的說法。而窺基、惠沼、道邑又認為在梵文文法中的第七「處格」中，則有「依聲」、「於聲」的區分。特殊的是，惠沼又認為因為「因緣」、「等無間緣」、「增上緣」這三種緣，都是屬於梵文文法上的第七格「處格」的「依聲」，但「所緣緣」，卻是屬於「於聲」。所以，依據梵文文法「依聲」、「於聲」的分類，「所緣緣」，並不能立為「所緣緣依」。

不過，筆者以為，之所以不成立「所緣緣依」，除了上述的解釋之外，應該還有唯識學派自己的哲學立場。因為依照唯識學的基本觀點，「所緣」是作為被「心、心所」之「見分」緣取之境相，也就是「相分」。而如果能成立「所緣緣依」的話，唯識

學派「唯識無境」的主張，即外境是識體的顯現與變現而不離於識體（「自證分」），要解釋起來，可能會因此變得比較麻煩。因為「所依」的意義是「作為根本或基礎的存在」，但若是將「所緣」當作「作為根本或基礎的存在」的「所依」的話（即成立「所緣緣依」）。這樣，則豈不是等於承認外境可能是真實存在的（即外境是一種「作為根本或基礎的存在」）。因此，除了從原因面的說明，因為「所緣緣」的作用比較疏遠、微弱，故不能立為「所依」，所以不能成立「所緣緣依」之外。筆者認為，也許我們也還可以從結果面來推論，亦即為了維護「唯識無境」的唯識哲學立場，所以才不成立「所緣緣依」。



引用書目

一、中文

陳·真諦譯

《轉識論》，CBETA，T31, n. 1587。

唐·玄奘譯

《瑜伽師地論》；CBETA, T30, n. 1579。

唐·玄奘譯

《成唯識論》，CBETA，T31, n. 1585。

唐·遁倫集撰

《瑜伽論記》，CBETA，T42, n. 1828。

唐·窺基

《成唯識論述記》，CBETA，T43, n. 1830。

唐·窺基

《成唯識論掌中樞要》，CBETA，T43, No. 1831。

唐·慧沼

《成唯識論了義燈》，CBETA，T43, n. 1832。

唐·道邑

《成唯識論義蘊》，CBETA，X49, n. 814。

湖北辭書出版社編

1986 《漢語大字典》，武漢，湖北辭書出版社。

田光烈

1986 《玄奘哲學研究》，上海，學林出版社。

呂澂

1979 《中國佛學源流略講》，北京，中華書局。

吳汝鈞

2002 《唯識現象學（一）：世親與護法》，台北，臺灣學生書局。

松本史朗 Matsumoto Shiro

2002 《緣起與空》，蕭平、楊金萍譯，香港，經要文化出版社。

周貴華

2004 《唯心與了別—根本唯識思想研究》，北京，中國社會科學出版社。

2006 《唯識、心性與如來藏》，北京，宗教文化出版社。

2009 《唯識通論—瑜伽行學義詮》，北京，中國社會科學出版社。

傅偉勳

1999 《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北，東大圖書公司。

霍韜晦

1980 《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，香港，中文大學出版社。

釋印順

1990 《攝大乘論講記》，台北，正聞出版社。

釋演培

2002 《成唯識論講記》，台北，天華出版事業。

Huimin Bhikshu etc. eds., 釋惠敏等編, *Yogācārabhūmi Database*

「《瑜伽師地論》資料庫」：<http://ybh.chibs.edu.tw/>。

二、日文

深浦正文 Fukaura Shobun,

1954 《唯識學研究》，京都，永田文昌堂。

Yuishikigaku kenkyū, Kyoto: Nagata Bunshōdō.

三、英文

Dan Lusthaus

2002 *Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*, London: RoutledgeCurzon.

David J. Kalupahana

1987 *The principle of Buddhist psychology*, Albany, State University of New York Press.

Ronald Mark Davidson

1985 *Buddhist System of Transformation: asrayaparivṛtti/paravṛtti Among the Yogacara*, University of California, Berkley.

Monier-Williams, M.

2002 *Sanskrit English Dictionary*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd..

四、德文

Hidenori S. Sakuma (佐久間秀範)

1990 *Die Āsrayaparivṛtti-theorie in der yogācārabhūmi (Teil I II)*, Franz Steiner Verlag Stuttgart (German).

A Study of the “Basis” (*Āśraya*) in the “Transformation of the Basis” (*Āśraya-parivṛtti/ Āśraya-parāvṛtti*) in the Chinese *Yogācāra* School

Chao, Tung-Ming *

Abstract

This article is a study of the “basis” (*āśraya*) in the “transformation of the basis” (*āśraya-parivṛtti/ āśraya-parāvṛtti*) with special focus on the perspectives of the Cheng Weishi Lun and several Chinese *Yogācāra* scholars such as K’uei-chi (C.E. 632-682) and Hui Zhao (C.E. 651-714). The main conclusion can be summarized as follows: (1) According to the *Cheng Weishi Lun*, the “basis” (*āśraya*) means either “conditions” (*pratyaya*) or “other-dependent aspect” (*paratantra-svabhāva*). (2) Cognition and the mental factors have three kinds of the “bases” (*āśraya*), namely the “basis which constitutes the main causes and conditions” (*hetu-pratyaya-āśraya*), the “basis which constitutes incessant causation” (*samanantara-pratyaya-āśraya*), and the “basis which constitutes conditions beyond direct empowerment” (*adhipati-pratyaya-āśraya*). This classification of the “basis” (*āśraya*) is based on various “conditions” (*pratyaya*) as its schema. And the other classification is based on whether the “depended” and the “depending” are simultaneously existent or not. (3) An inquiry into

* Lecturer, Department of Philosophy, East China Normal University

the reason why several Chinese *Yogācāra* scholars think that there is no “basis which constitutes the object as a condition” (*ālambana-pratyaya-āśraya*). In particular, they reckon it is because in Sanskrit grammar, there is a difference between “yī shēng” (依聲) and “yú shēng” (於聲) in the “locative.”

Keywords: the transformation of the basis (*āśraya-parivṛtti/ āśraya-parāvṛtti*), the basis (*āśraya*), the basis which constitutes the object as a condition (*ālambana-pratyaya-āśraya*), yī sheng (依聲), yú shēng (於聲)



