

中華佛學學報第 15 期 (pp.93-113)：(民國 91 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 15, (2002)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

「轉依」二義之研究

賴賢宗
華梵大學哲學系助理教授

提要

高崎直道與史密豪生對「轉依」(āśraya-paravṛtti、āśraya-parivṛtti)二義曾有它們是否代表兩種理論的爭論，本論文主張回到轉依二義的哲學涵義的區分，主張可以區分「轉依的種子等之消滅、活動停止、非顯現之佛教認識論的側面」和「轉依的依之全體之變貌的轉依的佛教存有論的側面」。本論文並且回到如來藏說與唯識思想的交涉來看待轉依二義的問題，重新審察轉依二義的爭論，並就真諦唯識學的通二分的轉依說的理論，重新探討轉依二義之交涉的課題的理論深度。

關鍵詞： 1.高崎直道 2.史密豪生 3.唯識 4.轉依 5.如來藏

【目次】

一、前言

二、高崎直道與史密豪生對「轉依」二義的討論

三、「轉依」二義的考查

(一)《俱舍論》論轉依

(二)《瑜伽師地論》論轉依

(三)《中邊分別論》論轉依的相關語

(四)《大乘莊嚴經論》論轉依

(五)《寶性論》和《佛性論》論轉依

(六)《成唯識論》論轉依

(七)真諦譯之《攝大乘論釋》論轉依

四、「轉依」二義的「交涉」的進一步考察

(一)通染淨二分與轉依的問題

(二)真諦譯阿摩羅識與轉依二義的問題

(三)自性清淨、客塵煩惱與轉依二義的問題

(四)「轉依」二義的「交涉」的考察：真諦唯識學之通染淨二分之轉依與一心開二門

1.真諦唯識學之通染淨二分之轉依

2.從真諦之「依他起通二分的轉依說」到真諦譯《起信論》的「一心開二門」

五、結論

一、前言

大乘佛教的瑜伽行學派以實踐與修持主體的存在根基的轉化為根本思想，這種實踐包括了主體與體性（存在和認識）兩項領域的改革性實踐活動，論及主體經過什麼樣的認識轉化的歷程而達到體性（主體的存在根基）的轉化的結果，這便有了本文「轉依說」及其二義的區別與互相交涉。首先，轉依的佛教存有論意涵 *āśraya-parivṛtti*- 轉變所依，重點在「依、淨識」，強調「依、淨識之全然變貌與依具有如來藏之積極性與能動性」；其次，轉依的佛教知識論意涵 *āśraya-paravṛtti*- 所依轉變，重點在「轉、染種之轉捨與淨種之轉得」。

本論文第一節探討高崎直道與史密豪生對「轉依」（*āśraya-parivṛtti*、*āśraya-paravṛtti*）二義的爭論。高崎直道與史密豪生（L. Schmithausen）對「轉依」二義的區分曾有往返之討論，[1]上述「由轉煩惱得大涅槃」可以理解為是就「種子等之消滅、活動停止（*nivṛtti*, *avṛtti*, *upasama*）、非顯現（*akhyana*）而言，高崎直道強調這是 *āśraya-paravṛtti* 所意指的意思。而「轉所知障證無上覺」是指「就其全然的改變狀態（*metamorphosis*）而言」，高崎直道強調這是 *āśraya-paravṛtti* 所意指的意思，是如來藏思想所重視的轉依義，在一部份與如來藏緣起論交涉的唯識論典，所論的轉依亦有這一層意思。高崎直道對於轉依（*āśraya-parivṛtti*、*āśraya-paravṛtti*）的闡釋，引起了史密豪生的異議，認為諸論的作者運用 *āśraya-parivṛtti*、*āśraya-paravṛtti* 二語之時並未有如高崎直道所說的理論上的區分。

《成唯識論》的編譯在 659A. D.（唐高宗顯慶 4 年），而「轉依」一辭早在《俱舍論》、《解深密經》、《瑜伽師地論》、《大乘莊嚴經論》、《攝大乘論》、《唯識三十頌》諸論典中有著長久的成立史，[2]筆者於本論文第二節「轉依」二義的文獻考查，對「轉依」一辭的觀念發展史加以論列，並指出，「轉依」二義的區分之重要性；在此二義中，經《寶性論》之重視佛教存有學側面；後至中國集結之《成唯識論》亦有此二義之區分，又回歸於唯識學之立場，尤著重「轉依」之認識論側面。[3]

《唯識三十頌》

p.95

提到了轉依和識轉變。如同上田義文所指出，「三性說」是唯識說之佛教存有學的核心論述，[4]那麼，上述《成唯識論》引文將「轉依」關連於「三性說」，也暗示了「轉依」二義的內在銜接的可能性，真諦譯的《攝大乘論釋》和《佛性論》則將此一可能性積極做出。

我以為，就當代之真諦唯識學之研究而言，真諦唯識學區分方便唯識與正觀唯識，而主張境識俱泯於法界的正觀唯識必須進一步遍顯出如來藏緣起，轉依二義之區分有其必要，因此，我進一步在此文中，釐清轉依二義之如下區分：轉依的佛教知識論意涵——依所轉，所依轉變，*āśraya-paravṛtti*（「轉、染之轉捨與淨之轉得」），轉依的佛教存有論意涵——轉所依，轉變所依，*āśraya-parivṛtti*（著重於「依、淨識之全然變貌與依具有如來藏之積極性與能動

性」)，並說明轉依二義之區分與交涉在唯識學發展史和如來藏與唯識學之交涉的課題之中的重要性。

本文第三節探討「轉依」二義的交涉，藉此吾人得以重省了主體與體性（或說是認識與存在）的問題，重省了主體經過什麼樣的認識轉化的歷程，而達到體性（主體的存在根基）的轉化的結果的課題。唯識學中之轉依二義之說明，闡釋了轉依的佛教知識論與佛性存有論的義涵，闡釋了體用縱橫義。轉依二義之交涉說明了縱中有橫的佛教體用義，依此，真諦的唯識學闡述了「依他起通染淨二分的轉依說」，表現了和真諦譯《起信論》的「一心開二門」相同的思想模式。本文第三節指出：轉依的二重義、真諦的唯識學闡述的「依他起通染淨二分的轉依說」、真諦譯《起信論》的「一心開二門」都說明了唯識學與如來藏說的體用縱橫義，使得意識轉化的所依的內部生動結構和「如來藏的開放的整體性」得以說明；說明了主體和體性，說明了主體的認識轉化的歷程及其所達到主體的存在根基的轉化果的課題。

二、高崎直道與史密豪生對「轉依」二義的討論

唯識思想以實踐為根本，包括存在與知識（體性與主體）兩項領域的改革性實踐活動，論及這是經過什麼樣的歷程達到的以及其所達到的結果，便有了「轉依說」的提出。關於這一點，《成唯識論》卷9有如下著名的關於二種轉依之說明：

此能捨彼二粗重故，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，斷本質中二障粗重，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。

p. 96

.....云何證得二種轉依。謂十地中修十勝行，斷十重障，證十真如，二種真如由斯證得。[5]

所以轉依就是使自我存在的基體（依他起＝八識）狀態，從質上起變革，而成為真實狀態（圓成實性）的過程。「依謂所依，即依他起」指的是阿賴耶識，依他起的阿賴耶識通染通淨，捨染分的遍計所執是謂「轉捨」，而證得淨分的圓成實性是謂「轉得」。在此，筆者以為：涅槃與菩提（無上覺）在這裡被稱為二種轉依。所以轉依是涅槃與菩提的上層概念，「轉依」包括「由轉煩惱得大大涅槃」與「轉所知障證無上覺」二者。

在梵文中，para 是「他者」的意思，āśraya-paravṛtti 著重於轉依之「依之轉變為他者」，是「由轉煩惱得大大涅槃」的轉依義，在下文中，我將指出這是就「種子等之消滅、活動停止、非顯現之認識論的側面」而言。另一方面，pari 是「全體」的意思，āśraya-parivṛtti 著重於意指轉依之「依之全體之變貌」之義，

在下文中，我將指出這是就「所依的全然的改變狀態（metamorphosis）的佛教存有學的側面」而言。因此，可以得知《成唯識論》卷 9 所論的轉依有兩種，一是指「種子等之消滅、活動停止、非顯現之認識論的側面」而言，這是就轉依的佛教知識論的側面而言；二是指「依之全體之變貌」，這是就轉依的佛教存有論的側面而言。或者可以前者指轉捨染遍計而轉得圓成實，是唯識學所主張的轉依，後者的轉依是指法界是生死涅槃所依，是如來藏說所說的轉依。 [6] 而轉依的這兩個意義的交涉也就是如來藏說與唯識思想的交涉的重要課題，因為如來藏說與唯識思想在討論轉依的時候，關心的都是眾生與諸佛所共通的體性問題。

高崎直道的《如來藏思想 II》收有〈轉依 -āśraya-parivṛtti、āśraya-paravṛtti〉一文， [7]此文原發表於《日本佛教學會年報》第 25 號，1960 年，頁 89~110。1960 年發表的此文首先指出：見於《唯識三十頌·安慧釋》的 āśraya-paravṛtti 一語，意謂著轉識成智：入於唯識性的結果導致所依（阿賴耶識）的轉換（「轉捨」），而獲得智，亦可理解為獲得佛法身（「轉得」），轉依的此用法又可見於《大乘莊嚴經論》、《楞伽經》、《中邊分別論安慧釋》等。

相對於此，āśraya-parivṛtti 一語則散見於《菩薩地》、《瑜伽師地論》、《法性分別論》、

p. 97

《大乘莊嚴經論》、《寶性論》。 [8] 在《寶性論》中，āśraya-parivṛtti 指「如來性」（tathāgatagotra, tathāgatadhatu），而正如《寶性論》的梵文校定者 Johnston 在其序言所指出的，無著的使用一語是有嚴格的問題意識的，此語不是指在行唯識觀時之歸入（to return）本識，反之，āśraya-parivṛtti 一語是指 āśraya（依、根基）的 metamorphosis（全然變貌），是指境識俱泯於法界之時所顯現的如來性和如來藏，此有別於 āśraya-paravṛtti（所依轉變），而此 āśraya-parivṛtti（轉變所依）一義，亦見於傳為無著所寫的《菩薩地》。 [9] 因此，由《大乘莊嚴經論》有這兩辭的並用的事實看來，亦不能簡單地說 āśraya-parivṛtti 和 āśraya-paravṛtti 代表了「不同的兩種學說」、「不同的作者」。 [10] 可以說，在這個意義下，此二語的不同使用而是反映了轉依二義的區別及其內在交涉。

繼而，高崎直道〈轉依〉一文轉而由對《大乘莊嚴經論》以外的經論的研究，論述了「轉依」之 āśraya-parivṛtti、āśraya-paravṛtti 之二義的上述區分，並在對梵文原典解析的基礎上，勾勒出轉依二義的內在關係。前者就其全然的改變狀態（metamorphosis）而言，筆者以為，這是就佛教存有學的轉依而言；後者就種子等之消滅、活動停止（nivṛtti, āvṛtti, upaśama）、非顯現（akhyāna），這是就認識論而言。

高崎直道上述論文發表後，史密豪生於 1966 年發表 Der Nirvava-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇii der Yogācārabhūmiḥ 一文，針對高崎直道的轉依二義的區分，繼續加以批判，以見於〈攝抉擇分〉之有餘依、無餘依之二涅槃地中之

「轉依」之語的使用，和高崎直道的轉依二義的相應使用加以對照論列，以證明「轉依」之兩種使用並無意義使用上的不同；認為轉依二義皆為「所依的變貌」（Neugestaltung der Grundlage，基層之新的形成），「變貌」一語是通於兩種使用。「轉」的原語有 *paravṛtti*、*parivṛtti* 二者，高崎直道認為：歷史上，前者較早。在思想上，如果「所依之轉」的「所依」是指阿賴耶識或種子時，則用 *paravṛtti*；所依指真如時，則用 *parivṛtti*。史密豪生則並不認為有此一高崎直道所說的區別，他認為在論書文獻史上關於 *āśraya-parivṛtti*、*āśraya-paravṛtti* 的不同使用只是因為論書作者隨著奉為權威的經典之語言的慣用法而變。[11]

p. 98

就思想內容而言，對於史密豪生的批評，高崎直道的《如來藏思想 II》之「書後解說」指出：「轉依」指「阿賴耶識之基層」之時，和指「真如之基層」之時的意義是不一樣的。在唯識思想中，轉依是轉捨轉得的，「轉依」指「阿賴耶識之基層」時是就煩惱的「轉捨」而言，是對雜染的「非顯現」而言，而「轉得」是從有垢真如轉換到無垢真如的意思；另一方面，如來藏說之轉依則是指「真如之基層」，在此以「自性清淨」與「離垢清淨」（《寶性論》）的關係說之。高崎直道指出，《寶性論》重視「真如、無為的側面」，*parivṛtti* 解釋為「現成」，《寶性論》之作者對於轉依之說明是重視轉依之「實體（如來藏）之變貌」此一側面。[12]

我認為，*āśraya-parivṛtti*、*āśraya-paravṛtti* 並不只是如同史密豪生所說的其不同使用只是因為論書作者隨著經典之語言慣用法而變。因為雖然不同論書有這種隨著慣用法而採用不同的表述的情況存在，但是轉依確實可以整理出如同高崎直道所說的兩種不同的意思，這兩種不同意思呈顯了轉依說的理論結構，而對於這裡的理論結構的說明，才是轉依說的哲學闡釋的重點所在。這裡所說的，轉依的兩種不同的意思是指，一方面，「轉依」是指「阿賴耶識之基層」，二方面則是指「真如之基層」，二者的意義是不一樣的。前者是「轉依的種子等之消滅、活動停止、非顯現之認識論的側面」，而後者是「轉依的依之全體之變貌的轉依的佛教存有論的側面」；這兩層意思大致上是分別使用 *āśraya-paravṛtti* 和 *āśraya-parivṛtti* 二詞。對於轉依說的考察，必須從文獻學的層次提升到哲學反思的層次，這樣才能看出觀念發展史的內在發展脈動，其轉依說所形成的思想基盤的深義。底下，我們就此「轉依」的二義進行這種觀念發展史和哲學反思的考查。

三、「轉依」二義的考查

在底下，我依於「轉依」一辭在諸唯識學論典和與此相關的如來藏說的論典的文獻的出現的前後次序，就「轉依」一辭做一考查。[13]除了依據文獻出現的先後對於轉依一辭作考察之外，我的此一考察首重下列轉依二義之區分在各文獻中的情況：(1)轉依的佛教知識論意涵——依所轉，所依轉變（著重於「轉、染之轉捨與淨之轉得」），(2)轉依的佛教存有論意涵——轉所依，轉變所依（著重於「依、淨識之全然變貌與依具有如來藏之積極性與能動性」）。

（一）《俱舍論》論轉依

《俱舍論》：轉依就是識的轉變，所依的變化；這種觀念是《俱舍論》就有的。

（二）《瑜伽師地論》論轉依

轉依思想後來與其它諸概念結合，漸漸理論化。從《瑜伽師地論》「攝抉擇分」中，就可以看到其最初的徵兆。《瑜伽師地論》卷 51 將轉依與阿賴耶識概念結合起來，認為轉依就是斷阿賴耶。因此，玄奘譯《瑜伽師地論》認為轉依即是淨識，例如在玄奘譯《瑜伽師地論》卷 54 說「又復對治所攝，淨識名無所住」，玄奘在卷 51 譯為「轉依」，而沒有像真諦譯《決定藏論》將之譯為「阿摩羅識」（無垢識），然而玄奘在此卷 54 又稱此為淨識。可以說玄奘譯《瑜伽師地論》是著重於「轉依的種子等之消滅、活動停止、非顯現之認識論的側面」。玄奘譯《瑜伽師地論》和真諦譯《決定藏論》都認為轉依即是淨識，這是轉依理論的理論化並且與阿賴耶識概念結合起來，但是玄奘並未如真諦將此一淨識稱為阿摩羅識，而真諦的阿摩羅識之說，則是著重於「轉依的依之全體之變貌的轉依的佛教存有論的側面」，雖然真諦譯《決定藏論》對於此一論意並未予以清楚闡釋。

（三）《中邊分別論》論轉依的相關語

《中邊分別論》看不到轉依一語。但是，《中邊分別論》〈相品〉末闡釋了「不染非不染，非淨非不淨，心本清淨故，煩惱客塵故」，則關聯於轉依而言。

（四）《大乘莊嚴經論》論轉依

《大乘莊嚴經論》是依《瑜伽論》所說的「菩薩地」品目次第而造的，已接觸到如來藏說，並在《瑜伽論》的思想體系上，會通唯識論與如來藏思想，轉依是其核心的理論，從長尾雅人在〈《大乘莊嚴經論》的 āśraya 之義涵〉一文指出《大乘莊嚴經論》的 āśraya 之九義的闡釋中，仍以做為 **turning about the support**（依所轉）之一義最為重要，且為其他八義所同具有的意義，[14]《大乘莊嚴經論》之中可以在唯識思想之中也融會如來藏說，並從此來把握轉依。

《大乘莊嚴經論》是在討論唯識思想與如來藏說的交涉的課題與討論本文所說的轉依的二義（轉依的佛教認識論與佛教存有學意含）的交涉之時的重要典籍。《大乘莊嚴經論》廣說一切法唯識所現，並在唯識所現之唯識觀的證入次第以外，也還融會了如來藏說。在轉依的問題上，《大乘莊嚴經論》

的〈菩提品〉說到轉依相：「二障種恆隨，彼滅極廣斷；白法圓滿故，依轉二道成」，轉依是永滅二障種子，最上的白法圓滿。^[15]在此，我們可以注意下列兩點：

其一，「依轉二道成」該是指唯識學中的「由轉煩惱得大涅槃」與「轉所知障證無上覺」。在如來藏學當中，如來藏有三義，但是，瑜伽學只就「真如無差別」一義而論述所融會的如來藏說，所以，《大乘莊嚴經論》在「諸佛法界清淨」性說：「二障已永除，法如得清淨，諸物及緣智，自在亦無盡」。

其二，種性在如來藏思想中是就眾生皆有胎藏義的如來藏，而瑜伽學則就種子說。如說遠離二障，《大乘莊嚴經論》所說「二障種恆隨，彼滅極廣斷」中的「種」是就種子來說，「彼滅」所以顯淨識，稱為轉依，並未論及轉依是萬德具足和功能常轉的。

所以，可以說《大乘莊嚴經論》是站在唯識思想的立場來融會如來藏說，它所說的轉依主要還是指「轉依的種子等之消滅、活動停止、非顯現之佛教認識論的側面」，但已經融會了「轉依的依之全體之變貌的轉依的佛教存有論的側面」，比如它所說的「依轉二道成」及「二障種恆隨，彼滅極廣斷」，只及於如來藏的「真如無差別」一義，而未及「彼滅」之後所顯的轉依是萬德具足和功能常轉的。另一方面，如下文所述，《寶性論》和真諦譯《佛性論》，卻都沒有說種子，從如來藏思想的觀點看來，轉依成佛，只是具足一切功德的如來藏已經如胎兒一般具現在眾生之中，而終得以圓滿顯現，所以佛德是現成的和常住的。^[16]

（五）《寶性論》和《佛性論》論轉依

《寶性論》站在「如來藏」說立場，以「有垢如」、「離垢如」及「自性清淨」、「離垢清淨」的理論脈絡對「轉依」加以討論，這是著重於轉依的佛教存有學義涵。在《寶性論》中，*āśraya-parivṛtti* 指「如來性」(*tathāgatagotra, tathāgatadhatu*)，Johnston 指出，《寶性論》的使用此一語是有嚴格的問題意識的，此語不是指在行唯識觀時之歸入本識，反之，*āśraya-parivṛtti* 一語是指 *āśraya*（依、根基）的 *metamorphosis*（全然變貌），是指境識俱泯於法界之時所顯現的如來性和如來藏，此一所依可以用「自性清淨」和「離垢清淨」來描述，而此 *āśraya-parivṛtti* 之轉變所依的意思，亦見於傳為無著所寫的「菩薩地」，^[17] 有其一致性。傳為《寶性論》的異譯增刪本的真諦譯《佛性論》，

則是站在如來藏說來收攝唯識思想，因此其轉依的相關思想，是強調「轉依的依之全體之變貌的轉依的佛教存有論的側面」，而收攝了「轉依的種子等之消滅、活動停止、非顯現之佛教認識論的側面」，比如「轉依者，勝聲聞獨覺菩薩三人所依止法故，又有四種相應知，一者為生依，二滅依，三善熟思量果，四法界清淨相」，^[18]「如來轉依有八種法攝持應知，八

法者，一不可思量，二無二，三無分別，四清淨，五照了因，六對治，七離欲，八離欲因」。[19]

（六）《成唯識論》論轉依

《唯識三十頌》的第二十九頌有「轉依」一語。《成唯識論》釋此以專章。論書所說的「轉依」，各有著重點，玄奘的《成唯識論》將轉依的種種說法分別為四種：一、能轉道；二、所轉依，有染淨依與迷悟依兩類；三、所轉捨；四、所轉得。《成唯識論》所說的轉依相當多樣而善巧，也可以分析出前述的轉依的二義，但其重點是放在「轉依的種子等之消滅、活動停止、非顯現之佛教認識論的側面」。

又，《成唯識論》將「所轉依」分為「持種依」和「迷悟依」而加以說明：

持種依謂本識，由此能持染淨法種，與染淨法俱為所依，聖道轉令捨染得淨，餘依他性，雖亦是依，而不能持種故不說。

迷悟依謂真如，由此能作迷悟根本，諸染淨法依之得生，聖道轉令捨染得淨，餘亦作迷悟法依，而非根本故此不說。[20]

「持種依」在一般的唯識論書常說，這裡認為持種依就是持染淨法種的本識。而「迷悟依」則較近於如來藏說，不止是持執染淨法的種子而為所依，而更且「諸染淨法依之得生」，迷悟依生起染淨等法。「持種依」和「迷悟依」在聖道中是轉捨（雜染）轉得（清淨）的，著重於「染之轉捨與淨之轉得」，這是闡釋了「種子等之消滅、活動停止、非顯現之轉依的佛教認識論的側面」。

《成唯識論》並未討論依他起通二分的轉依說的論題，到了真諦譯之《攝大乘論釋》才對此一命題加以討論。

p. 102

（七）真諦譯之《攝大乘論釋》論轉依

真諦譯之《攝大乘論釋》是站在唯識思想來收攝如來藏說，闡釋了依他起通二分的轉依說的論題。《成唯識論》闡釋了四種轉依但並未討論依他起通二分的轉依說的論題，《攝大乘論》與《瑜伽師地論》的「攝抉擇分」雖已涉及到了依他起通二分的轉依說的論題，但是到了真諦譯之《攝大乘論釋》才對此一課題加以闡釋，顯示了玄奘的唯識今學和真諦譯的唯識古學的差異。真諦唯識學闡述了「方便唯識」與「正觀唯識」，闡釋了依他起通二分與轉依通二分，[21]真諦唯識學並強調「正觀唯識」之銜接於「如來藏緣起」，如真諦譯的《攝大乘論釋》和《佛性論》便採取了此一唯識思想通於如來藏說的思想進路，[22]

我在下文對此加以闡述。[23]

根據以上所述，轉依二義可述之如下：

(1) āśraya-paravṛtti 轉依的佛教知識論意涵——依所轉（重點在「轉、淨種」），所依轉變（「轉、染之轉捨與淨之轉得」、「轉依的種子等之消滅、活動停止、非顯現之佛教認識論的側面」）

(2) āśraya-parivṛtti 轉依的佛教存有論意涵——轉所依（重點在「依、淨識」），轉變所依（著重於「依、淨識之全然變貌與依具有如來藏之積極性與能動性」、「轉依的依之全體之變貌的轉依的佛教存有論的側面」）

「轉依」在唯識思想中指「阿賴耶識之基層」之時和在如來藏說中指「真如之基層」之時的意義是不一樣的。在唯識思想中，「轉依」指「阿賴耶識之基層」，轉依是轉捨轉得的，是著重於認識論的轉依義，煩惱的「轉捨」是雜染的在修行的過程之中漸漸「非顯現」而言，而「轉得」是從有垢真如轉換到無垢真如的意思，認識的清淨最後達致存在根基的改變；另一方面，如來藏說之轉依則是指「真如之基層」，著重於存有論意義的轉依，轉依在此是「自性清淨」與「離垢清淨」的（如《寶性論》）《寶性論》重視「真如、無為的側面」，parivṛtin 解釋為「現成」，《寶性論》之作者對於轉依之說明是重視轉依之「實體（如來藏）之變貌」此一側面。

四、「轉依」二義的「交涉」的進一步考察

以上討論了「轉依」具有兩種義涵，而未及討論此二種義涵的關係，在此節當中，我進行對於「轉依」二義的「交涉」的考察。在這一節中，我先討論「轉依」二義的「交涉」

p. 103

的相關問題，如《瑜伽師地論》所討論的轉依的理論定位及真諦譯之《決定藏論》所說的作為阿摩羅識的超越的第九識等等之論意。

（一）通染淨二分與轉依的問題

葉阿月〈以中邊分別論為中心比較諸經論的心性清淨說〉[24]文分五節，分別探討了《中邊分別論》、《阿含經》、如來藏系、諸唯識論的心性清淨說，其中第五節的第二小節闡釋了《瑜伽師地論》和真諦譯之《決定藏論》的「識論」的異解。《瑜伽師地論》卷 80 討論了「遍計所執性有染淨二相」的特義與轉依。

《瑜伽師地論》卷 80，世尊根據轉依的體性而說如下的密意偈文：

遍計所執性中有執著習氣的煩惱和無執著習氣的清淨。於此有有漏界的清淨及轉依性的無漏界的二種。此（後者）是無上的清淨性。

此偈文說遍計所執性有染淨二相；此學說與《瑜伽師地論》卷 74 及《攝大乘論》及上引《成唯識論》卷 9 所說是一致的，二者都在三性說中提出「通染淨二相」之說，但是葉阿月認為《瑜伽師地論》此處所論及者和《攝大乘論》的所論還是不相同。葉阿月認為，《瑜伽師地論》卷 74 此一學說與其說是重視於依他起性之通於染淨二性（《攝大乘論》），不如說是重視於日常生活所必要的遍計所執性。因此，主張在遍計所執性沒有執著習氣者為最上清淨性，也就是轉依的無漏界。那麼，依於葉阿月的此解，《瑜伽師地論》所說的轉依特質的真如與法界，可以說是對心性清淨與無心的說明，所以「轉依」重點是「心性清淨與無心」，可是，在此具有下列兩個問題：

其一，《瑜伽師地論》所採用的心性清淨說是採用《阿含經》的說法，並未如如來藏說之強調其性德之積極性和能動性，因此，《瑜伽師地論》的轉依還不是佛教存有學意義的轉依。

其二，關於此「無心」，又與關於「淨識」的討論有關，在唯識論解「無心」為「無阿賴耶」，就是「依」（*āśraya*）的狀態的阿賴耶識（*ālayavijñāna*）；此狀態於《瑜伽師地論》卷 51 被稱為阿賴耶識的雜染還滅相，或轉依。在此，真諦譯之《決定藏論》卷上將之作為阿摩羅識的淨識，立超越的第九識。

底下兩小節分別討論這裡的問題。

p. 104

（二）真諦譯阿摩羅識與轉依二義的問題

真諦譯《決定藏論》是玄奘所譯《瑜伽師地論》卷 54 的異譯本。《瑜伽師地論》卷 54 下所說與《決定藏論》所說對比如下：

《瑜伽師地論》：「又復對治所攝，淨識名無所住。」

《決定藏論》：「阿摩羅識對治世識，甚深清淨說名不住。」

在玄奘《瑜伽師地論》譯本卷 54 此處之引文中，「淨識」彷彿超越於「所攝」而能加以對治。又，玄奘在卷 51 譯為「轉依」，而沒有像真諦譯為「阿摩羅識」（無垢識），然而玄奘在此卷 54 又稱此為淨識。玄奘也承認淨識的存在，但是玄奘的唯識學著重於「轉依」之「雜染種子等之消滅、活動停止」此一佛教認識論的側面，雜染活動停止之時即有淨識的顯現，並不主張淨識是永遠清淨而能超越地轉化雜染唯清淨。

另一方面，又可以說不管阿賴耶識轉依或未轉依之時，此淨識是轉依而本來是永遠清淨，著重其超越與轉染成淨的功能，真諦的唯識學採取了這個說法，從而真諦立阿摩羅識為第九識，因此，淨識界以超越的解脫性為性（以解為性），著重了轉依的「依之全體之變貌的轉依的佛教存有論的側面」。真諦譯

《轉識論》釋唯識義說：「立唯識乃一往遣境留心，卒終為論遣境為欲空心是其正義，是故境識俱泯是其義成，其境識俱泯即是實性，實性即是阿摩羅識」，[25]這是以境識俱泯的正觀唯識所證者為實性，也就是阿摩羅識的超越淨識的第九識。

關於淨識和轉依的佛教存有學地位的問題，《瑜伽師地論》主張諸識的自性非雜染所染，而引用《阿含經》的「心性清淨說」來做為經中的教證，但是，在這裡，《瑜伽師地論》並未將心性清淨理解成如來藏的性德，並未如如來藏說將轉依理解成勝義實體，所以，《瑜伽師地論》並未討論淨識和轉依的存有學地位的問題。因此，《瑜伽師地論》不將妄識和虛妄種子看作為客塵，所以雖引用《阿含經》等的心性清淨說來證明諸識自性的清淨，但是並未像如來藏思想中的客塵煩惱說以雜染為勝義實體之轉依之外的偶有之客塵，並未像如來藏說強調了勝義實體之轉依之性德之積極性和能動性。這一點就是《瑜伽師地論》和如來藏思想的轉依思想的不同，也就是《瑜伽師地論》最大的難點，因為在「雜染種子等之消滅、活動停止」此一佛教認識論的轉依之後，

p.105

尚須去問所剩下者為虛無嗎？或者是說，清淨功德需要和合識之外的另一類的「依」？一種超越而又能發揮轉化的力量的依？這就進一步逼顯出轉依的佛教存有論的義涵，亦即，勝義實體之轉依之性德之積極性和能動性。[26]所以才有真諦在《決定藏論》的異譯之中，強調「阿摩羅識對治世識，甚深清淨說名不住」。底下，就轉依的佛教存有論的義涵，加以說明，對於此一佛教存有論的轉依而言，煩惱只是客塵，轉依是自性清淨和離垢清淨的，因此我在底下說明自性清淨、客塵煩惱與轉依二義的問題。

（三）自性清淨、客塵煩惱與轉依二義的問題

如果只著眼於「轉依」之「雜染種子等之消滅、活動停止」此一佛教認識論的側面，並不須要追問其在佛教存有學地位，如同玄奘譯書所做的，因此不須採用「客塵煩惱」說。但若追問「雜染種子」與「轉依」的佛教存有學地位，像真諦的唯識學中那樣，那麼，便要採用「客塵煩惱」來說明存有論意義的「轉依」，「雜染種子」（煩惱）的佛教存有學地位為「非實有」，「清淨的轉依」的佛教存有學地位為勝義「實有」，強調性德的積極性和能動性，因此這裡的轉依是就「其全然改變狀態（metamorphosis）」而言，這是其佛教存有學側面，所以正如宇井伯壽所指出的，境識俱泯之正觀唯識可以銜接於如來藏緣起。[27]

依筆者所見，以「客塵煩惱」來說明存有論意義的「轉依」，具有兩個理論模型：

其一，《攝大乘論》為「土金礦之喻」，以礦喻雜染與清淨和合之和合識，強調「雜染種子」（煩惱）之偶有、非實有，火（無分別智）將合和識之礦燒鍊之後，便剩下金（「淨識」），此猶為認識論進路，並未說明淨識的佛教存有學的關於眾生界和法性的辯證關係，並未說明無分別智火燒鍊後之金與土和礦

之進一步的關係，對於淨識界的轉依的積極性和能動性（真如能薰）缺少進一步的說明。

其二，在如來藏說的要典《寶性論》當中，則提出了「水塵之喻」，這則是強調「真如」（水）不管是有垢、無垢，其體皆為勝義之實有，不改變如來藏佛性之自性清淨；有垢真如在無分別智除去「雜染種子」（客塵）之後，是能起無邊佛功德的無垢真如，《寶性論》更以「環繞雜花的功德水池」、「摩尼寶珠」的比喻，來描述此後一階段，無垢真如之如來藏具有眾生界和法性的辯證關係，一如「環繞雜花的功德水池」

p. 106

以此「雜花」為其自身所顯的功德莊嚴，「雜花」也以此「功德水池」為其本。

由以上的相異點來看，和《阿含經》有較深淵源的《瑜伽師地論》的「本地分」所說的「淨識」與「識清淨說」，雖也說到了自性清淨心，但它是採用原始佛教的單純說來解釋唯識說，並未強調自性清淨心的性德的積極性和自發性（真如能薰）。而《瑜伽師地論》「攝抉擇分」所說的「心性清淨說」，則是進一步採用大乘佛教的發展說來解釋唯識說，染淨種子的發展而有了流轉和還滅，還滅就會涉及到還滅所顯的淨識和轉依的課題。在此，《瑜伽師地論》的〈攝抉擇分〉只著眼於「雜染種子等之消滅、活動停止」的此一「轉依」的佛教認識論的側面，它所說的心性清淨說與《寶性論》的學說不一樣，《寶性論》以為心性清淨說必然包含如來藏思想，心性清淨就意味著如來藏的種種性德的實有，強調心性清靜的積極和能動的性格，著重於轉依的佛教存有學之涵義。

另一方面，《瑜伽師地論》的「攝抉擇分」也不像《中邊分別論》為了遮遣染淨的執見而成立了心性清淨說與客塵煩惱說，如《中邊分別論》的〈相品〉末，以「不染非不染，非淨非不淨，心本清淨故，煩惱客塵故」闡釋了「空成立義」，《瑜伽師地論》並不以《中邊分別論》〈相品〉的方式採取「客塵煩惱」說。^[28]

但可以說，《瑜伽師地論》的「攝抉擇分」帶有「唯識說」的色彩，而主張斷滅妄識轉換成為淨識或無漏識，以表示「識清淨說」，雖然為了說明此一識之變貌而兼帶說明「心性清淨說」，此處所兼說的「心性清淨說」是引《阿含經》的單純說為經證。《瑜伽師地論》採用共通於「識清淨」與「心清淨」的「法界清淨」，而以「真如」、「種性」、「種子」的性格來解釋「轉依」的特質，這幾點可以說是《瑜伽師地論》的特色，此中的「法界」雖然也涉及了轉依的第二義（轉所依，*āśraya-parivṛtti*，佛教存有論意義的轉依），然而此中並未有進一步的說明，顯然《瑜伽師地論》在此重視的是當中的轉依的「依所轉」（以「種性」、「種子」來解釋轉依的特質）之一義，它對「轉依」的說明是限制於此，並未將唯識銜接於如來藏緣起，雖然此一可能性在《瑜伽師地論》是存在的，但對於如來藏緣起並未加以說明。

唯識論典中關於「轉依」和「客塵煩惱」、「心性清淨」的相關論述，可以下列簡表來陳示之：

《寶性論》：「客塵煩惱」+「心性清淨」+「如來藏」

《中邊分別論》：「客塵煩惱」+「心性清淨」

p. 107

《瑜伽師地論》「攝抉擇分」：發展說，「法界清淨說」+「種子說」

《瑜伽師地論》「本地分」：採用原始佛教的單純說來解釋唯識說，「淨識」+「識清淨說」

真諦譯《中邊分別論》：「客塵煩惱」+「心性清淨」

真諦譯《攝大乘論釋》卷 1、13：「阿黎耶識界」+「種子說」+「轉依通染淨二分說」

《瑜伽師地論》「攝抉擇分」採用共通於「識清淨」與「心清淨」的「法界清淨」，可闡釋如下：「法界清淨」是指「境識俱泯」階段。在唯識思想的發展史中，這樣的「境識俱泯」階段的「法界清淨」，一方面，它通於「心清淨」是指更進於「唯識無境」的「一心」階段。二方面，它通於「識清淨」，是指由做為「受用識」的「轉識」和做為「緣識」的「阿賴耶識」在「境識俱泯」中轉化為做為「本淨識」的「轉依」。

真諦唯識學進一步說明「轉識名依他性……轉依亦屬依他性」，[29]在轉依依他起通染淨二分義理中，轉依以法界清淨為相，《攝大乘論釋》卷 13 說：

轉依應知有四相，一生起依止為相，二永不生依止為相，三成熟思量所知果為相，四法界清淨為相……法界清淨為相者，伏滅一切相，最清淨法界所顯，若不爾，諸佛自性應無常，應可思佛自性常住，不可思為相，亦不可說。[30]

真諦唯識學的「心性清淨說」相通於「如來藏佛性清淨說」，相通於「法界清淨說」，而三者相通的關鍵在通過「境識俱泯」之唯識觀（後來真諦說為「正觀唯識」）。而真諦的「法界清淨說」說的又是「轉依」的 *āśraya-parivṛtti*- 轉變所依（依、淨識），這裡可以見出「轉依」與「境識俱泯」的關係。真諦的通染淨二分的唯識學，對轉依二義之討論具有重大意義。

又，《瑜伽師地論》的「攝抉擇分」提出「種子說」，用「種子」的性格來解釋「轉依」的特質。這是關於「轉依」做為「*āśraya-parivṛtti*-所依轉變（轉、淨種）」的解明。總結如下：「種子說」的 *āśraya-parivṛtti*-所依轉變（重點在「轉、染種之轉捨與淨種之轉得」），雖然也提到「法界清淨」，但這是著重

於轉染成淨的轉捨轉得所體證的淨識。真諦唯識學進一步說明「法界清淨說」的內涵，闡釋了 *aśraya-parivṛtti*- 轉變所依（重點在「依、淨識」）。所以，真正能闡釋「轉依」二義的「交涉」的是真諦唯識學，

p.108

尤其是真諦唯識學之通染淨二分之轉依與一心開二門之理論，在下面對此繼續加以探討。

（四）「轉依」二義的「交涉」的考察：真諦唯識學之通染淨二分之轉依與一心開二門

1. 真諦唯識學之通染淨二分之轉依

在真諦的唯識學中，「依他起通染淨二分」之說也影響到了轉依的思想，從而提出依他起通染淨二分的轉依說，[31]進一步說明了主體與體性的問題、主體的識轉變與體性的存在根基的相關課題，表現了真諦譯的《起信論》的「一心開二門」的同樣的思想模型。「轉依」一詞依諸不同論書所說，各有其著重點。《攝大乘論》提出的依他起通二分的轉依說。[32]「依他起通二分的轉依說」成為印順闡釋唯識學與如來藏說的交涉的核心課題。印順點出「如來藏說與唯識的交涉」的課題，並指出真諦學在此一論題上的雜揉諸學的特性，印順並進一步指出「依他起通二分的轉依說」是真諦唯識學的特解，並加以闡釋。印順的對於「依他起通二分的轉依說」的轉依說的相關論述的論述步驟如下：

首先，印順就真諦所譯的《佛性論》、《攝大乘論釋》及《決定藏論》等論典，就轉依的課題，闡釋真諦所論的如來藏說與唯識學的交涉，真諦在此將二種學說予以雜揉。其次，印順闡明真諦所傳的「依他起通二分的轉依說」的轉依說，顯示了真諦唯識學的理论創造。

就《佛性論》、《攝大乘論釋》及《決定藏論》等論典，就轉依的課題，闡釋真諦所論的如來藏說與唯識學的交涉，真諦在此將二種學說予以雜揉。就轉依的課題，印順闡釋了真諦所論的如來藏說與唯識學的交涉。印順指出真諦學一方面在《佛性論》中，雖多少引入瑜伽學，而關於如來藏、轉依的說明，還是與《寶性論》一致的，雖揉瑜伽學於如來藏說，而仍不失如來藏與轉依說之根本說明。二方面，在真諦的《攝大乘論釋》及《決定藏論》中，雖多少引入如來藏學，而大義還是順於無著、世親的唯識論的。可見得在這些論典當中，真諦所譯之論釋所論的如來藏說與唯識學的交涉，是就如來藏說與唯識學所共有的理論項予以雜揉。 [33]

p. 109

復次，印順闡明真諦所傳的「依他起通二分的轉依說」的轉依說，顯示了真諦唯識學的理论創造。

印順認為真諦所傳的「依他起通二分的轉依說」的轉依說，是以《攝大乘論》為主的，而融會了如來藏學的轉依說，顯示了真諦唯識學的理论創造。其論述的進程詳見我的〈印順的如來藏思想之研究：印順如來藏學及其在對比研究中的特義〉一文，茲簡述其要義如下：

(1)真諦所傳的轉依說著重於「依他起通二分的轉依說」，成為印順闡釋唯識學與如來藏說的交涉的核心課題。

(2)在依他起通二分說的理论觀點中，真諦依阿賴耶種子界及心真如界為依止，兩種依止總攝種子與真如，二依止又共通於同一「識界」，以此提出了「依他起通二分的轉依說」。

真諦所傳的轉依說著重於「依他起通二分的轉依說」，成為印順闡釋唯識學與如來藏說的交涉的核心課題。印順說：

《攝大乘論》與《攝決擇分》，提出了依他起通二分說。在依他起通二分說，真諦依阿賴耶種子界及心真如界為依止；不違反瑜伽學的定義，總攝種子與真如——二依止於同一「識界」，實為一極有意義的解說。[\[34\]](#)

印順認為「依他起通二分的轉依說」是「一極有意義的解說」，為什麼呢？印順並未說明。但我們可以闡釋其理由如下：

- a. 「依他起通二分」是具有深刻意義的學說，現在，將之運用到「轉依」說，使得阿賴耶為依止或如來藏為依止的難題，得以在依他起性的緣起論的高度中，得到一個具有理論和實踐的深度的解答；也使轉依說更具有深刻意義的學說。
- b. 「依他起通二分的轉依說」轉而由修行的主體來說轉依，使轉依說更具主體能動性的意味，而得以去存有論化和去神秘化。

在依他起通二分說的理论觀點中，真諦依阿賴耶種子界及心真如 L 為依止，兩種依止總攝種子與真如，二依止又共通於同一「識界」，以此提出了「依他起通二分的轉依說」。一般常說的依他起是指「依他薰習種子而生起」，而「依他起通染淨二分」則是《攝大乘論》所有的特義。印順認為，《攝大乘論》與《瑜伽師地論·攝決擇分》

p. 110

提出了依他起通二分說。在依他起通二分說的理论觀點中，真諦依阿賴耶種子界及心真如界為依止，這不違反瑜伽學的定義，而以兩種依止總攝種子與真如，二依止又共通於同一「識界」，此一「識界」是依他起通二分的，以此重省了轉依說，提出「依他起通二分的轉依說」，認為這裡的獨創「實為一極有意義的解說」。[\[35\]](#)

2.從真諦「依他起通二分的轉依說」到真諦譯《起信論》的「一心開二門」

印順認為真諦的「依他起通二分的轉依說」的獨創是「實為一極有意義的解說」，我以為，可進一步申論真諦之「依他起通二分的轉依說」與真諦譯《起信論》的「一心開二門」的重要性及二者的關係如下：

(1)「依他起通二分的轉依說」和真諦譯《起信論》的「一心開二門」，皆具有相通的思想模式：在依他起通二分說，真諦依阿賴耶種子界及心真如界為依止；不違反瑜伽學的定義，總攝種子與真如——二依止於同一「識界」——這個思想架構，通於同為真諦譯的《起信論》的「一心開二門」。《起信論》說：「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，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故」。^[36]我認為，《起信論》的「依一心法有二種門」就是真諦學之「依他起通二分之轉依」的意思，其中，心真如門總攝一法之真如，心生滅門總攝一切法之生滅，而「二門不相離」，所以一切生滅法之當下即是不生不滅，而以「依他起通二分之轉依」為其所依。以「一心開二門」的思想架構對中國真常心佛教的影響之重大而言，真諦學的「依他起通二分之轉依」，通於真諦譯《起信論》的「一心開二門」，真諦學的此一特解果然是「實為一極有意義的解說」。

(2)「依他起通二分的轉依說」和真諦譯《起信論》的「一心開二門」，皆闡明了意識轉化的所依的內部生動結構：「依他起通二分說」本來是《攝大乘論》與《瑜伽師地論·攝決擇分》的理論，用來解釋阿賴耶識之依他起的通於染淨的基本性格，從唯識學交涉於如來藏說的立場看來，

p. 111

如果阿賴耶識具有依他起通二分的基本性格，那麼，如來藏說也應該會有「依他起通二分說」的基本性格，轉依說亦然。真諦依於理路之必至，闡明了依他起通二分的轉依說，賦予轉依說以新的理論深度，並使通二分之轉依與依他起通二分的阿賴耶識得以銜接起來，此一銜接闡明了意識轉化的所依的內部生動結構。真諦譯《起信論》的「一心開二門」亦有相通的論理，眾生心通染淨二分，闡明了意識轉化的所依的內部生動結構。

(3)「依他起通二分的轉依說」和真諦譯《起信論》的「一心開二門」，皆闡明了「如來藏（佛性）的開放的整體性」：瑜伽學立阿賴耶識為一切法的所依，如來藏學立如來藏為所依止，皆有其被進一步質疑之處，真諦釋之以「依他起通二分」，依他起即是緣起；一方面，就阿賴耶識而言，若執緣起則生起染分，若無執則成就淨分，因此藉著「通二分」得以說明「能修的主體的生動性」；另一方面，就如來藏而言，緣起的一個側面是生滅法（緣已生法），緣起的另一個側面是不生不滅（緣生當下之寂滅性），因此藉著「通二分」得以說明「如來藏的開放的整體性」。真諦譯《起信論》的「一心開二門」亦有相通的論理，體相用三大闡釋了「如來藏（佛性）的開放的整體性」。

簡言之，真諦的「通染淨二分的轉依說」的獨創通於真諦譯《起信論》的「一心開二門」。使得 意識轉化的所依的內部生動結構和 「如來藏的開放的整

體性」得以說明；說明了主體和體性、主體的識轉變和體性的存在根基（轉依）的課題。因此，真諦的「通染淨二分的轉依說」的獨創是「實為一極有意義的解說」，這些獨創也直接地表現在真諦譯《起信論》的「一心開二門」。真諦的「通染淨二分的轉依說」的獨創是真諦唯識學的理论高峰和詮釋的關鍵，也使我們對於後來的中國真常心佛教的發展，得到一個新的觀察點，瞭解了它和印度大乘佛學的關係及其在說明主體和體性（認識與存在）的相關課題上的重要性。

五、結論

本文考察了唯識學中之轉依說，藉此吾人得以重省了唯識思想的瑜伽行實踐所包括的主體與體性（存在和認識）兩項領域的改革，論及主體首先經過認識轉化的歷程，進而達到體性（主體的存在根基）的整體轉化。我在此論文之中，從高崎直道與史密豪生對「轉依」（*āśraya-paravṛtti*、*āśraya-parivṛtti*）二義的評論討論起，我主張重檢轉依的在諸種文獻之中的語意，由轉依的認識論側面以及轉依的存有論側面的思想結構來加以重檢，從而探討了轉依二義的內在交涉，而以之為如來藏說與唯識說的交涉的重要課題。這是從如來藏說與唯識說的交涉的觀點，來討論轉依二義的課題，跳脫了現有的討論轉依二義的限制。

p. 112

唯識學中之轉依二義之說明闡釋了轉依的佛教知識論與佛性存有論的義涵，闡釋了體用縱橫義，亦即闡釋了體性之縱與主體的識轉變的橫，闡釋了轉依在佛性存有論的縱與佛教知識論的橫的二義。依於此論文的論述，轉依二義之交涉說明了縱中有橫的佛教體用義，真諦的唯識學闡述了「依他起通染淨二分的轉依說」，表現了和真諦譯《起信論》的「一心開二門」相同的思想模式；此中，轉依的縱貫義是轉所依，是轉依的佛性存有論的側面；轉依的橫攝義是依所轉，是轉依的佛教知識論的側面。轉依的二重義、真諦的唯識學闡述的「依他起通染淨二分的轉依說」、真諦譯《起信論》的「一心開二門」都說明了唯識學與如來藏說的體用縱橫義，使得意識轉化的所依的內部生動結構和「如來藏的開放的整體性」得以說明；說明了主體的識轉變和體性的存在根基（轉依），因此而得成為佛學理論建構的輝煌篇章。

後記：1999年2月18日依1993年1月31日的初稿而改寫，2000年4月30日及2000年12月29日再改。

p. 113

The Two Meanings of "Fundamental Transformation"

LAI Shenchon
Assistant Professor, Department of Philosophy,
Huafan University

Summary

This article tackles the problem of the two meanings of "Fundamental Transformation" (*āśraya-paravṛtti*, *āśraya-parivṛtti*). Firstly, this article reexamines the dispute about the "Fundamental Transformation" between Jikido Takasaki and Lambert Schmithausen. Secondly, I use the philosophical interpretation about the epistemological dimension and the ontological dimension of "Fundamental Transformation" to illuminate the meaning of different expressions of *āśraya-paravṛtti* and *āśraya-parivṛtti*. Finally, I come back to the context of the interweaving between *tathāgata-garbha* and *vijñāptimātrata* to reexamines the dispute about the "Fundamental Transformation".

Keywords: 1.Jikido Takasaki 2.Lambert Schmithausen 3.Vijñānavāda
4.Fundamental Transformation 5.Tathāgata-garbha

- [1] 參見高崎直道《如來藏思想 II》，京都：法藏館，1989，頁 169~190〈轉依：āśraya-parivṛtti āśraya-paravṛtti〉。葉阿月老師的討論見〈唯識論上的還滅緣起之意義〉（《哲學與文化》，第 10 期）。
- [2] 參見橫山紘一〈真理之完成〉，收於橫山紘一著《唯識哲學》第四章（京都：平樂寺書店，1984）。
- [3] 轉依思想有存有學和認識論兩個面相，參見 Florin Giripescu Sutton, *Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra-sūtra-Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra School of Mahāyāna Buddhism* (State University of New York Press, 1991) 一書，尤其是頁 23~36。
- [4] 參見上田義文《佛教思想史研究》，京都：文昌堂，昭和 42 年，頁 3~12、64~65。
- [5] 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，頁 51 上。
- [6] 釋恆清《寶性論的研究》，收於《佛教思想的傳承與發展》，頁 168~229，此處的討論參見頁 215~216。
- [7] 參見高崎直道《如來藏思想 II》頁 169~189，及其〈解說〉頁 361~362。〈轉依-āśraya-parivṛtti、āśraya-paravṛtti〉一文以下簡稱〈轉依〉
- [8] 高崎直道《如來藏思想 II》頁 169。
- [9] 高崎直道《如來藏思想 II》頁 169~170，及其〈解說〉頁 361~362。
- [10] 高崎直道《如來藏思想 II》頁 169~170，及其〈解說〉頁 362。
- [11] 高崎直道《如來藏思想 II》頁 169~170，及其〈解說〉頁 361~362。Schmithausen 一文，後來發展為 *Alayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* 一書，尤其是第 11 章。
- [12] 這裡的討論亦可參照橫山紘一著《唯識哲學》，平樂寺書店，頁 251~253。
- [13] 此一轉依一詞的思想史的考查可參照橫山紘一《唯識哲學》，頁 232~261，〈轉依：思想史的考查〉。
- [14] G. M. Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra*, New York, 1991，頁 78、80。
- [15] 印順《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，1981 年初版，頁 220。
- [16] 印順《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，1981 年初版，頁 221。
- [17] 高崎直道《如來藏思想 II》頁 169~170，及其〈解說〉頁 361~362。

- [18] 《佛性論》「辯相分」，《大正藏》冊 31，臺北，頁 801 中。
- [19] 《佛性論》「辯相分」，《大正藏》冊 31，臺北，頁 801 中。
- [20] 參見葉阿月〈以中邊分別論為中心比較諸經論的心性清淨說〉（收於張曼濤編《佛教學術叢刊》冊 43）的相關討論，頁 286。
- [21] 也可參照印順《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，1981 年初版，頁 218。
- [22] 宇井伯壽《印度哲學研究第六》，東京：岩波書店，昭和 40 年，頁 530～532、537。
- [23] 印順《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，1981 年初版，頁 218。
- [24] 葉阿月〈以中邊分別論為中心比較諸經論的心性清淨說〉，收於《現代佛教學術叢刊》冊 43；或參照葉阿月《唯識思想 研究》（東京，國書刊行會，1979 年）第七章。
- [25] 葉阿月〈以中邊分別論為中心比較諸經論的心性清淨說〉，收錄於《現代佛教學術叢刊》冊 43。此處討論見頁 282～283。
- [26] 同上注，頁 264～266；或葉阿月《唯識思想 研究》第七章。
- [27] 關於正觀唯識與方便唯識的區分，如來藏緣起說佔據著唯識學的最高點，參見宇井伯壽《印度哲學史》第九章「世親的學說」，頁 396、415。
- [28] 印順《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，1981 年初版，頁 231。
- [29] 真諦譯《攝大乘論釋》卷 13，《大正藏》冊 31，頁 247。
- [30] 真諦譯《攝大乘論釋》卷 13，《大正藏》冊 31，頁 248。
- [31] 印順《如來藏之研究》，頁 218～227。
- [32] 印順《如來藏之研究》，頁 218。
- [33] 印順說：「真諦在《佛性論》中，雖多少引入瑜伽學，而關於如來藏、轉依的說明，還是與《寶性論》一致的。在《攝大乘論釋》及《決定藏論》中，雖多少引入如來藏學，而大義還是順於無著、世親《論》的。大乘的究竟轉依，在佛位，然轉依一詞，可通於聲聞及菩薩位。如《瑜伽師地論》卷 51（《攝決擇分》）（《大正藏》冊 30，頁 581 下）說：『修觀行者……而得轉依。轉依無間，當言已斷阿賴耶識。』『阿賴耶識體是無常，有取受性；轉依是常，無取受性，緣真如境聖道方能轉依故。』……真諦異譯的《決定藏論》，也是這樣說，不過將轉依譯作阿摩羅識。」（印順《如來藏之研究》，頁 222）。

[34] 印順《如來藏之研究》，頁 218。

[35] 印順《如來藏之研究》，頁 218，「假使只是捨去這部份，得到那部份，就不能說明從凡入聖之間的關連性，所以提出了轉依（*āśraya-paravṛtti*）一詞。在生死還滅的轉化中，有統一的依止（*āśraya*），依止的雜染分，成為清淨分。瑜伽學立阿賴耶識為一切法的所依，如來藏學立如來藏為所依止，都是為了轉依，這是後期大乘的共同傾向。但以阿賴耶為依，重於雜染的；轉雜染薰習為清淨薰習，轉化中本來的清淨的真如的體現，說明上是難得圓滿的。以如來藏為依，重於清淨本有的；依此而能起雜染，也是難得說明圓滿的。《攝大乘論》與《攝決擇分》，提出了依他起通二分說。在依他起通二分說，真諦依阿賴耶種子界及心真如界為依止；不違反瑜伽學的定義，總攝種子與真如——二依止於同一「識界」，實為一極有意義的解說」。

[36] 印順《大乘起信論講記》，《妙雲集》上篇第七，頁 61。在第 63 頁，印順比較了《大乘起信論》和「唯識學」所說的不同：「（本論）不像唯識者說，真如門只攝真如性，生滅門只攝（剎那）生滅有為事。本論雖分二門，而二門是都能總攝一切法的」。