

玄奘所傳「依他起唯雜染」之探討

釋如定
福嚴佛學院

提要

三自性中的「依他起性」溝通了「生死流轉」與「涅槃還滅」二邊，就這一點來看，它的確佔有相當重要的位置。然，相傳玄奘一系被視為「妄心派」，且指明了「依他起性」的「雜染」特性，而根據印順法師研究指出，護法、玄奘一系所傳的「遍計所執性」與「依他起性」唯是「雜染」，只有「圓成實性」是「清淨」，而無性《攝大乘論釋》也說「一切法，此唯雜染」（《大正藏》冊 31，頁 383 上）。即然「依他起性」唯是「雜染」，非「清淨」，那麼在這個立場上，眾生如何透過修習，從生死雜染邊過轉到涅槃的清淨邊？亦即法唯染，它又如何作為「流轉」與「還滅」的中介？因此，本文試圖從玄奘所傳「依他起性」作一深入的探討，以便對此有更進一步的瞭解。

筆者首先藉由玄奘譯本對「界」的解說，然後進一步將「種子」的觀念與「阿賴耶識」、「依他起性」作一說明，並從五個面向來剖析此議題。最後，透過以上的討論，筆者以為：玄奘譯本所呈顯的「依他起唯染」的觀念，只是一種「方便」，而之所以如此定位，是基於：(1) 整套思想體系著重在眾生位中斷煩惱的過程，所以特別強調「雜染邊」之說明。(2) 不忘佛法根本立場——「緣起」，亦即以「種子」的剎那生滅來說明一切法，以免流於「神我」、「梵我」的窠臼。

關鍵詞：1. 依他起性 2. 唯雜染 3. 阿賴耶識 4. 種子 5. 淨分依他

【目次】

一、前言

二、問題所在

三、玄奘譯本中的「依他起性」之內涵

(一)「依他起性」在玄奘譯本中的解說

1.「界」的義涵

2.特重以「種子」作為「阿賴耶識」內涵的說明

3.「依他起性」與「阿賴耶識」的關連

(二)「依他起性」唯雜染之評析

四、結論

一、前言

相傳在中國佛教中，玄奘所傳是屬正統的唯識學，然對於「依他起性」的解說，筆者以為這是相當獨特的說法。例如：印順法師在《攝大乘論講記》中曾說道：

無性說所知但指一切雜染的有爲法（玄奘傳護法的思想，近於無性，真諦傳的思想，近於世親）。本論對於三性，有兩種的見解：一遍計執與依他起是雜染，圓成實是清淨。二遍計執是雜染，圓成實是清淨，依他起則通雜染清淨二分。……照第一義說：賴耶唯是虛妄不實，雜染不淨的。……無性偏取第一種見解。……玄奘門下的唯識學者，大多只就雜染一方面談。¹

根據印順法師研究指出，一切所應知的諸法之依處——「阿賴耶識」，有兩種看法。文中說玄奘傳承的思想近於無性所說；而真諦所傳的思想近於世親本意，他並進一步說到第一種看法（指：無性說）中的「依他起性」是「雜染」而「非清淨」，而玄奘門下則大多只就「雜染」來說明「阿賴耶識」（亦即：依他起性）。就這樣的內容來看，筆者以為：如果「依他起性」唯是「雜染」而非「清淨」的話，這在「修道論」（亦即：如果純是染污法，沒有清淨法的話，凡夫如何由染轉淨）上可能就無法很具體地交待，並詳細地說明。² 因此，這個議題有進一步加以考察的必要。

其次，有關玄奘一系所傳「依他起唯雜染」的研究，就筆者所知似乎還沒有人針對此問題作過詳細的探討。不過，佐佐木教悟在〈無始時

¹ 印順法師《攝大乘論講記》，臺北：正聞出版社，民國 87 年 1 月出版，頁 19～20。

² 印順法師曾說，以妄心為主體的，有漏法的產生，很容易說明，而清淨寄於其中，從虛妄而轉成清淨（轉依），就比較困難了。參見：印順法師《攝大乘論講記》，頁 140。

來の界について〉一文中曾經提到，如果把作為因性的界，當作唯是雜染諸法的因，那麼在這樣的立場上，又如何經由修習善法而永遠地脫離雜染圈（生死流轉→涅槃還滅）呢？³ 至此，佐佐木教悟本人只是點到為止，並沒有針對這個問題再作進一步的論述，因此這個議題有重新釐清與闡明的必要。

最後，筆者僅將本文分為四個脈絡來探討。第一、為本文的前言；第二、則針對此議題，扼要地將本文所要處理的核心問題點出；第三、則先針對「界」字作詮釋，然後再藉由與「阿賴耶識」的關係作一說明，進而將「依他起性」與「阿賴耶識」間的關係作一討論，並針對「依他起性」唯「雜染」這個論題，提出個人的一些看法；最後則為本文的結論。

二、問題所在

首先，玄奘譯·無性釋《攝大乘論釋》卷 1，〈所知依分第二之一〉中曾說道：

釋曰：……界者因也，即種子也。是誰因種？

〔答：〕謂一切法，此唯雜染，非是清淨故。⁴

這段文比對藏譯·無性釋 *Theg pa chen po bsdus paḥi bśad sbyar*（《攝大乘會釋》），“śes byaḥi gnas”（〈所知依的註〉）所說如下：

³ 請參見：佐佐木教悟〈無始時來の界について〉，《大谷學報》第 23 卷第 4 號，京都：大谷學會，昭和 17 年 7 月 30 日發行，頁 301。有關此點，牟宗三也曾指出，偈說「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」如果阿賴耶識是染污識，則似乎只能說「由此有諸趣」，而不能說「由此有涅槃證得」。如果亦可以說「由此有涅槃證得」，則「由此有諸趣」與「由此有涅槃證得」，此中兩「有」字不能為同一意義。請參見：牟宗三《佛性與般若（上冊）》第二章「攝論與攝論師」，臺北：學生書局，1977 年 6 月初版，頁 290。

⁴ 《攝大乘論釋》卷 1，《大正藏》冊 1，頁 383 上。

dbyiṅs ni rgyu ste sa bon no/ gañ dag gi she na/ kun nas ñon moṅs
paḥi chos thams cad kyiḥo/ rnam par byañ ba rnams kyi ni ma yin
 te//

（界是因義，也就是種子。若謂〔它〕是誰的〔因〕呢？答：
 〔它〕是一切雜染煩惱之法的〔因〕，而不是諸清淨〔之法〕的
 〔因〕。）⁵

如對照無性釋的《漢譯本》與《藏譯本》，其內容可說是一致的。不外乎是將「界」＝「因義」＝「種子」來說明，並進而說「界」（因、種子）是一切雜染法的「因」，而且「唯」是「染污」的。

那麼，「依他起性」如果純是「雜染」的話，這又如何說明凡夫轉向聖位，也就是說在沒有清淨法的當下，修道即無法成立。那麼，由於不具有「轉凡成聖」的內在「要素」（條件），則凡夫永遠是凡夫，也就不可能有任何轉圜餘地了。因此，筆者想藉由從唯識論書所看到的這些問題，作為探討本文的基盤，進而討論玄奘譯本中的「阿賴耶識」（亦即三自性中的「依他起性」）思想果真唯是「雜染」？抑是玄奘譯本中的偏重說明？如果是後者的話，其闡揚此思想的用意又為何？此為本文所要探討的重點所在。

其次，筆者擬從下文漸次地一一作深入的剖析與說明。

三、玄奘譯本中的「依他起性」之內涵

（一）「依他起性」在玄奘譯本中的解說

1. 「界」的義涵

在探討「依他起性」前，有必要先對「界」這個內容作一說明。首

⁵ *Theg pa chen po bsdus paḥi bśad sbyar* (*Mahāyānaśāṃgrahopaniṣandhāna*, 攝大乘會釋)，東京大學文學部印度哲學印度文學研究室編集，《デルケ版チベット大藏經論疏部（唯識部）》卷 12，東京：世界聖典刊行協會，1981 年 1 月 20 日初版印刷，1981 年 1 月 24 日初版發行，頁 195a3-4。

先，「界」（dhātu）的解說，在《瑜伽師地論》卷 56，〈攝決擇分中五識身相應地意地之六〉說到：

問：何等是界義？

答：因義、種子義、本性義、種性義、微細義、任持義，是界義。⁶

該論將「界」的定義，從六個方面來說明：一、因；二、種子；三、本性；四、種性；五、微細；六、任持等。此文根據韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記彙編》所說如下：

因義、種子義等者：能爲所依，是名因義，如說地界乃至風界。能爲因緣親生諸法展轉異相，名種子義，如說色界，乃至意識界。無始時來理成就性，名本性義，如說安住法性、法住、法界。一切種子識中，從無始世展轉傳來，法爾所得般涅槃法，名種性義，如說種性，或名種子，或名爲界，即自種性。由未與果，未習成果，名微細義。…又諸造色，爲彼大種子所任持，彼四大種亦說名界。…名任持義應知。⁷

藉由韓清淨所說，其內涵如下說明：

(1)、就「因義」來說，它能爲一切法的依止處，亦即可以爲一切法的所依，就稱爲「因義」。例如：地、水、火、風等能造四大，能造一切色法，因此一切色法就依於能造四大而存在。

(2)、就「種子義」來說，是指具有能作爲一切法生起的親因緣而說，而且能在展轉相續中維持其功能作用，令其不間斷。如同植物之種

⁶ 《瑜伽師地論》卷 56，《大正藏》冊 30，頁 610 上。

⁷ 韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記彙編》冊 3，臺北：新文豐出版股份有限公司，1996 年 4 月初版，1998 年 11 月初版二刷，頁 1853～1854。

子，具有產生一切現象之可能性。

(3)、就「本性義」來說，指常住不變的法爾道理，這是從諸法當體的寂滅空性來說明的。

(4)、就「種性義」來說，是指先天所具足的一切成佛的因性（可能性）來說，藉由這樣的可能性，才能達到「般涅槃」。

(5)、就「微細義」來說，這應該是指受熏習之後，攝藏在阿賴耶識中的種子，由於為阿賴耶識所含藏，所以是非常微細不可知的。這正如《唯識三十論頌》所說：「不可知執受，處了常與觸」，《成唯識論》卷 2 則解釋為：「不可知者，謂此行相極微細故，難可了知；或此所緣內執受境亦微細故；外器世間量難測故，名不可知」。⁸

(6)、就「任持義」來說，是指具有能攝持法（dharma）的性質，不令其任意改變、變化而說。或許可從窺基所說的「軌生他解，任持自性」來理解，此如《成唯識論述記》卷 1 所說：

法謂軌持，軌謂軌範可生物解，持謂住持不捨自相。⁹

因此，井上玄真說：「持」就是住持自體，就是那個東西的自體，有它特別的個性，無論我們對於它所起的見解是錯了或不錯的，而它底本身任運攝持而不失。¹⁰ 對於這一點，筆者是從「法」的立場來說，則任何一法本身即具有「任持義」。亦即在剎那生滅變化的當體，有一股穩定的力量任持著它，令它不壞不失。

其次，《瑜伽師地論》卷 35，〈本地分中菩薩地第十五初持瑜伽處種姓品第一〉也提到：

⁸ 《唯識三十論頌》，《大正藏》冊 31，頁 60 中。《成唯識論》卷 2，《大正藏》冊 31，頁 11 中。

⁹ 《成唯識論述記》卷 1，《大正藏》冊 43，頁 239 下。

¹⁰ 井上玄真著、白湖无言譯《唯識三十論講話》，臺北：世樺出版社，民國 83 年元月初版，頁 39。

又此種姓（gotra），亦名種子（bīja），亦名為界（dhātu），亦名為性（prakṛti）。¹¹

對「界」的解說，大致上有「種姓」、「種子」、「性」、「因」等異名。不過，唯識論典所說，唯是從幾個面向來說明「界義」而已，在瑜伽行派的論典中，則似乎特別重視以「種子」（bīja）來說明該宗的整體思想。以下則針對此作進一步考察。

2. 特重以「種子」作為「阿賴耶識」內涵的說明

首先，如《瑜伽師地論》所說：¹²

(1)、又種子體，無始時來，相續不絕。性雖無始有之，然由淨、不淨業差別熏發，望數數取異熟果，說彼為新。若果已生，說此種子為已受果。由此道理，生死流轉，相續不絕，乃至未般涅槃。…是故一一自體中，皆有一切自體種子。若於一處有染欲，即說一切處有染欲。若於一處得離欲，即說於一切處得離欲。

(2)、何因緣故建立三種般涅槃法種性差別補特伽羅，及建立不般涅槃法種性補特伽羅。所以者何？一切皆有真如所緣緣故。答：由有障、無障差別故。若於通達真如所緣緣中，有畢竟障種子者，建立為不般涅槃法種性補特伽羅。若不爾者，建立為般涅槃法種性補特伽羅。若有畢竟所知障種子布在所依，非煩惱障種子者，於彼一分建立聲聞種性補特伽羅，一分建立獨覺種性補特伽羅。若不爾者，建立如來種性補特伽羅。

首先，從該引文的(1)來看，所說的「種子體」即是「第八阿賴耶識」，

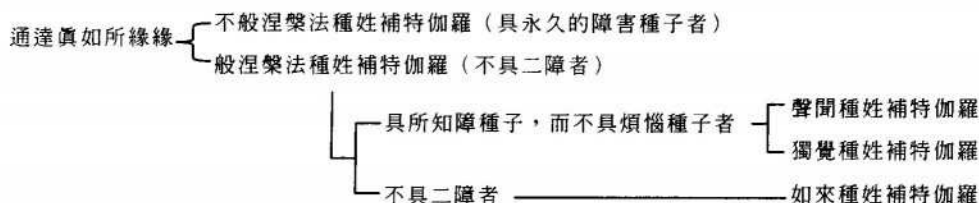
¹¹ 《瑜伽師地論》卷 35，《大正藏》冊 30，頁 478 下。

¹² (1)《瑜伽師地論》卷 2，《大正藏》冊 30，頁 284 中。

(2)《瑜伽師地論》卷 52，《大正藏》冊 30，頁 589 上。

也可說阿賴耶識的內涵，即是一切種子的聚合體。然該論指出，眾生所造作的淨、不淨業都會經由數數的熏習，而成為招感當來果報的因，所以眾生就在這無有限期中，一直到般涅槃之前，不斷地沈淪於三界，生死流轉，無有間斷。這說明了眾生內在隱含了上升、下墮的善、惡業，而這一股業力就是以「種子」來建立其思想體系。

再從引文(2)來看，該論說「種姓」的建立在於「有障」、「無障」的差別，亦即依於斷障的層次而區分，而不在於有沒有具足「無漏種子」。正如引文所說：於通達真如所緣緣中，如有煩惱、所知二障者，則建立為「不般涅槃法種姓補特伽羅」。若已斷煩惱障，而尚未斷所知障者，則建立「聲聞種性」與「獨覺種性」二種。若已斷煩惱障及所知障者，則建立「如來種性」。此如下表所示：¹³



《瑜伽師地論》此段文與《攝大乘論》中的「復有具足、不具足相：謂諸具縛者，名具足相。世間離欲者，名損減相。有學聲聞及諸菩薩，名一分永拔相。阿羅漢、獨覺及諸如來，名煩惱障全永拔相，及煩惱、所知障，全永拔相」所說（《大正藏》冊 31，頁 137 下）有相近之處。¹⁴ 因此就這一段文來看，「凡」、「聖」之間的分野，是從有無斷除二障「種子」來建立的。

其次，從《成唯識論》卷 2 所說亦得以窺知，引文如下：¹⁵

¹³ 圖表引自：釋惠敏《「聲聞地」における所縁の研究》，東京：山喜房佛書林，1994 年 6 月 22 日初版第一刷發行，頁 80。

¹⁴ 該引文詳細內容可參見：印順法師《攝大乘論講記》，頁 175～176。

¹⁵ 《成唯識論》卷 2，《大正藏》冊 31，頁 7 中。

識所變相雖無量種，而能變識，類別唯三……此三皆名能變識者，能變有二種：一、因能變，謂第八識中，等流、異熟，二因習氣。……二、果能變，謂前二種習氣力故。

從《成唯識論》對「種子」的說明，可知該學派所重視的層度。首先，引文指出，所謂能變之識有三類，即異熟能變、思量能變、了別能變。然能變之識總歸起來有二種能變義：(1)、因能變，(2)、果能變。然「因能變」的內容即是能轉變現行諸法與自類種子，亦即第八識所持、所依的種子，然種子又區分為等流習氣與異熟習氣二類。而「果能變」則是指能變現見相二分的八個識體。因此，「因能變」可以說就是第八識內在現起諸法（七轉識）的能變義。而「果能變」可以說就是八個識自體的能變義，亦即個個識各自所變現的見、相二分之種種行相。但總歸來說，這二種能變義之所以能變現，原因來自於「種子」的功能，亦即如《成唯識論》卷 2 所說「此中何法名種子？謂〔於〕本識中，親生自果 功能差別」（《大正藏》冊 31，頁 8 上）。

就上來所述，「阿賴耶識」的內涵與「種子」有了相當的關連，可看出該學派重視「種子」的層度。以下進一步討論「阿賴耶識」與「依他起性」的關連。

3. 「依他起性」與「阿賴耶識」的關連

談到「依他起性」（*paratanātra-svabhāva*）的內涵，則必然與「阿賴耶識」（*ālaya-vijñāna*）有了相互的關連性。根據日本學者神谷信明所說，在《唯識三十頌》中，阿賴耶識被說為根本識，且是虛妄的識。而阿賴耶識是八識中的根本識，與三性的關係相當密切，可說是屬於依他起性的一部分。¹⁶ 因此，筆者針對此議題再作進一步討論。

首先，如玄奘譯《攝大乘論釋》卷 4，〈所知相分第三之一〉就很

¹⁶ 神谷信明〈阿賴耶識と依他性との關係について〉，《印度學佛教學研究》第 23 卷第 2 號，東京：日本印度學佛教學會，昭和 50 年 3 月發行，頁 1001～998。

明白地標示出來，如下引述：

論曰：此中何者依他起相（paratantralakṣaṇa）？謂阿賴耶識為種子（ālayavijñānabījaka），虛妄分別（abhūtaparikalpa）所攝諸識。此復云何？謂身（deha）、身者（dehin）、受者識（bhoktr-vijñaptis）、彼所受識（upabhogya-vi.）、彼能受識（upabhoga-vi.）、世識（adhvan-vi.）、數識（saṃkhyā-vi.）、處識（deśa-vi.）、言說識（vyavahāra-vi.）、自他差別識（svaparaviśeṣa-vi.）、善趣惡趣死生識（sugatidurgaticyutyupapatti-vi.）。……

釋曰：虛妄分別所攝諸識者，謂此諸識虛妄分別以為自性。¹⁷

《攝大乘論》中的「依他起性」與「阿賴耶識」有密切的關係，亦即如該論所說：「依他起相」是以阿賴耶識所含藏的種子為其「因緣」，並以虛妄分別所攝諸識為其「自性」。而《大乘莊嚴經論》卷 4，〈述求品之二〉也說：

偈曰：所取及能取，二相各三光；不真分別故，是說依他相。

釋曰：此偈顯示依他相。此相中自有所取相及能取相。所取相有三光，謂句光、義光、身光。能取相有三光，謂意光、受光、分別光。意謂一切時染污識。受謂五識身。分別謂意識。彼所取相三光及能取相三光，如此諸光，皆是不真分別，故是依他相。¹⁸

從上文可清楚得知，不管在《攝大乘論》或者《大乘莊嚴經論》之中，都有一共同之處，也就是均在說明、表顯「依他起性」。雖然二部論對

¹⁷ 《攝大乘論釋》卷 4，《大正藏》冊 31，頁 337 下～338 上。梵文部分可參見：長尾雅人《攝大乘論——和譯と注解》上冊，後面所附〈チベット譯『攝大乘論』とその還元梵文〉，頁 59。括弧內的梵文 vi. 表 vijñāna 的縮寫。

¹⁸ 《大乘莊嚴經論》卷 4，《大正藏》冊 31，頁 613 下～614 上。

識的細分有不同，不過大底說明了「依他起性」是「虛妄分別」，而這「虛妄分別」的根底內涵就是「阿賴耶識」，並進一步說到「阿賴耶識」總攝「一切法」，而此「一切法」又區分為「色」、「心」二種。因此，「依他起性」的根底其實就是「虛妄分別」為性的「阿賴耶識」。¹⁹

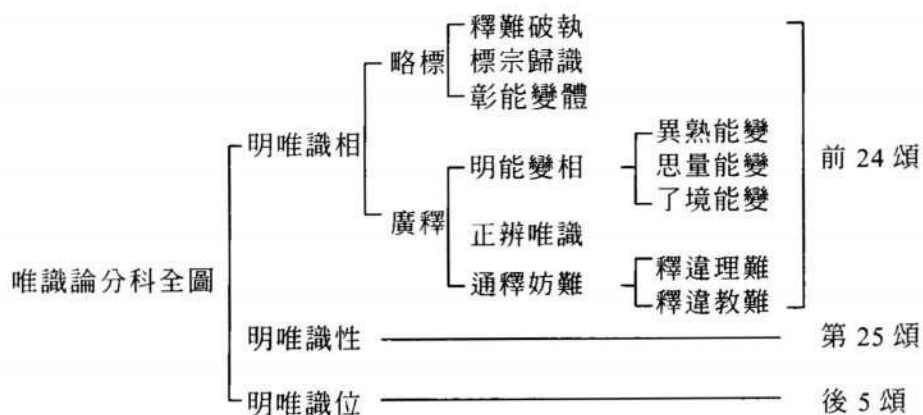
總之，由上述的探討可發現，在瑜伽學派中對「界」的解釋，雖藉由多義來闡明，但在其根本的立場上——「萬法唯識」（＝識所緣、識所現），終究仍偏重以「種子義」來說明其思想內涵，這也正是在《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《成唯識論》等諸論的體系下，為何一再地強調以「種子」來詮釋唯識思想理路的原因。

其次，再藉由「種子」能生功能、作用的性質來表顯「阿賴耶識」本身所具足的功能性，而「種子」與「阿賴耶識」之間則為「不一不異」的關係。然後基於彼此間密切關連性，進而將「阿賴耶識」中所含藏的「萬法種子」因緣和合所現起的「一切法」（唯雜染的有為生滅法），收攝為「唯是識所現」（唯識無義；識所緣、識所現）之結局。

最後，再將「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」總攝在「依他起性」來作整體的說明。不過，從上面的引述來看，唯識似乎較偏重於「世俗雜染」這一方面的論述，對於「勝義諦」的說明似乎較少作詳細的說明。我想這可以從《唯識三十論頌》的整體架構看出，如下所示：²⁰

¹⁹ 武內紹晃指出，虛妄分別被說為「所謂虛妄分別就是所取和能取的分別」，也被說為「虛妄分別就是依他起性」（*abhūtaparikalpaḥ paratamtraḥ svabhāva*）。請參見：武內紹晃〈三性に於ける眞實——特に辯中邊論について——〉，《印度學佛教學研究》第7卷第2號，東京：日本印度學佛教學會，昭和34年3月發行，頁81。

²⁰ 參考：井上玄眞著、白湖无言譯《唯識三十論講話》，頁31。



從《唯識三十論》的整體架構可看出，該論全文共三十個偈頌，而明「唯識相」的部分即佔了二十四個偈頌，亦即佔了五分之四（80%）的內容。而明「唯識性」的部分僅有一個偈頌，且不到全體內容的百分之四（僅有 0.03%）。我想就整個思想的偏向來說，唯識理論大致上是偏重於「法相」的建立與說明，但並不表示沒有「法性」的說明，這是必須留意之處。有鑑於此，筆者想以此作為論述下文的伏筆，以便於進一步探討玄奘所傳的「依他起性」（亦即阿賴耶識的內含），難道真的如玄奘譯、無性釋《攝大乘論釋》所說「界者，因也，即種子也。是誰因種？謂一切法，此唯雜染，非清淨故」（《大正藏》冊 31，頁 383 上）的結論？所以筆者擬下文進一步提出一些看法。

（二）「依他起性」唯雜染之評析

首先，如果就玄奘所傳——「依他起性」確實唯是「雜染」，無有「清淨」的話。那麼，這樣的立論就會立刻對「修道論」的相關問題造成衝擊，因為眾生心中如果從來沒有所謂的「清淨法」，只有「染污法」。那麼，即使透過修行，也終究無法得到「解脫」，更別提「成佛」了。進而不僅直接地否定掉「修道」所應有的價值，也間接地否定佛教的根本理則——「緣起」。因此，此論題實有進一步加以再深入討論的必要。

以下筆者僅從五個層面來探討玄奘譯本中的「依他起性唯雜染」是方便說，非真實說。首先，就「依他起性」（paratanatra-svabhāva）本

身來探討其內在所蘊含的深層內容。如玄奘譯《辯中邊論》卷上，〈辯相品第一〉所說：

論曰：虛妄分別者，謂有所取、能取分別。²¹

對於如上的引文，窺基在《辯中邊論述記》卷上，解說為：

述曰：此中一段，皆始牒文，而後申義。能取、所取、遍計所執緣此分別，乃是依他，以是能緣，非所執故，非全無自性，故名爲有。即所取、能取之分別，依士釋名，非二取即分別，持業立號。然此約染分說妄分別有即依他，非依他中唯妄分別有，淨分別爲依他故。²²

從窺基的解說中，吾人可以知道一點，此中的「依他起性」是偏重於「染分」而說，他進一步指出「依他起性」中，不僅只有「妄分別」，還有「淨分別」，而這二種分別都屬於「依他起性」所攝。這樣說來，「依他起性」確實通於染、淨二分，在窺基的注釋中是可以確定的。然，在《成唯識論》卷 7 之中，亦舉出慈氏菩薩於《辯中邊論》所說的這個偈頌。如下引述：

頌言：虛妄分別有，於此二都無；此中唯有空，於彼亦有此。故說一切法，非空非不空；有無及有故，是則契中道。

〔論曰：〕此頌且依染依他說，理實亦有淨分依他。²³

同樣的，窺基在《成唯識論述記》卷 7 末之中，亦針對此段話給與如下

²¹ 《辯中邊論》卷上，《大正藏》冊 31，頁 464 中。

²² 《辯中邊論述記》卷上，《大正藏》冊 44，頁 2 中。

²³ 《成唯識論》卷 7，《大正藏》冊 31，頁 39 中。

的解說：²⁴

(1)、下成前義，故說一切法者。謂有爲、無爲。依此〔能取、所取〕二無，名之爲空。故此〔有爲、無爲的〕二〔類〕攝〔一切〕法盡。有爲即妄分別；無爲即空性，謂〔如〕《般若經》中〔所〕說〔的〕一切法。此中但明三界心心〔所〕法，故唯言妄心，是〔世〕俗諦非無不妄心。

(2)、論〔曰〕：此頌且依至淨分依他。述曰：釋前二頌，不遮淨分，故是有也。今此依三界虛妄生死可斷，位證涅槃，故不說清淨。

首先針對(1)來說明，該引文說「此中但明三界心心〔所〕法，故唯言妄心」。從此段話來看，該論的中心意旨是強調心心所法的「雜染邊」而說，如該論卷上的〈辯相品第一〉所說「三界心心所，是虛妄分別」（《大正藏》冊 31，頁 465 上）。因此，窺基進一步說「是〔世〕俗諦非無不妄心」。那麼，這顯然是說世俗諦（依他起性）是就「妄染」邊來說明，但並不否定勝義諦的「清淨」之可能性。因此「依他起性」正如(2)所說，是同時通染、淨的。

另外，由(2)可知窺基他本人並不否定「淨分」的「依他起」，只是在這裏所要強調說明的是，眾生必須藉由修行的方法斷除生死虛妄心，而親證涅槃，因此「清淨」就略而不說。另外，《成唯識論》卷 8 也說：

頌言：分別緣所生者，應知且說染分依他。淨分依他亦圓成故；或諸染淨心心所法，皆名分別能緣慮故，是則一切染淨依他皆是

²⁴ (1)、(2)皆引自《成唯識論述記》卷 7 末，《大正藏》冊 43，頁 490 中。

此中依他起攝。²⁵

窺基對此的解釋如下：

(1)、今此頌中，應知且說染分依他，謂分別法因緣所生。雜染諸法名爲分別，依他因緣之所生故，或染依他爲分別緣之所生，故唯雜染，故此中依他唯說染分。淨分依他亦圓成故，顯通〔善、惡〕二性，明淨依他不名分別。染依他起唯依他故，顯此頌中唯明染分。

(2)、或諸染、淨心心所法皆名分別，能緣慮故。此中通說，非由淨故，便不緣慮。言能緣故，是則一切染、淨依他，是此頌中依他起攝，皆名分別故。²⁶

引文中說，(1)、頌中之所以強調依他起唯雜染，是就依他起唯屬於分別而論。亦即說到「分別」，必然是指有漏雜染而言。所以「淨分依他亦圓成故」，在此是「略而不論」，因爲此處強調「染分」的「依他起」。(2)、「分別」是「緣慮」的異名，所以不管染、淨諸心心所法，都可名爲「分別」。因爲染、淨的心心所法皆有緣於一切境的功能作用。由此可知，「依他起性」通於染、淨二分。

其次，《解深密經》卷 2，〈無自性相品〉也清楚點出「依他起性」的具體內容。如下引述：

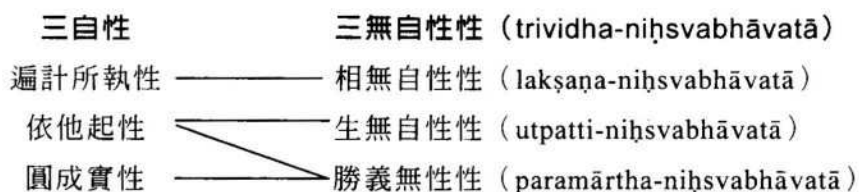
云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性。云何諸法勝義無自性性？謂諸法由生無自性性故，說名無自性性；即緣生法，亦名勝義無自性性。何以故？於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼

²⁵ 《成唯識論》卷 8，《大正藏》冊 31，頁 46 中。

²⁶ 《成唯識論述記》卷 9，《大正藏》冊 43，頁 545 上。

以爲勝義無自性性。依他起相非是清淨所緣境界，是故亦說名爲勝義無自性性。²⁷

以下將藉由圖表來理解《解深密經》所說的這段引文：



圓測《解深密經疏》曾說：「世尊言一切諸法無自性者，我今具依三無自性，說一切法皆無自性。一切諸法即是三性，即三性立三無性」²⁸。所以，首先必須知道「三無自性性」的安立是依於「三自性」而有。然，該經很明白說到「依他起性」不僅通於「生無自性性」(utpatti-niḥsvabhāvatā)，也通於「勝義無性性」(paramārtha-niḥsvabhāvatā)。而有關「依他起性」的進一步內容陳述，圓測《解深密經疏》卷 4，〈無自性相品第五〉說：²⁹

依第二性，立第三無性，謂依他起上，無圓成實，故緣生法，非但說名生無自性性，亦名勝義無自性性。故《顯揚〔聖教論〕》³⁰云：「依他起性，由異相故，亦得建立爲勝義無性。何以故？由無勝義性故」。…此釋真如淨智所緣，名爲清淨勝義。故《顯揚〔聖教論〕》³¹云：「當知勝義，即是清淨之所緣性。何以故？由緣此境，得心清淨故」。

²⁷ 《解深密經》卷 2，《大正藏》冊 16，頁 694 上。

²⁸ 《解深密經疏》卷 4，《卍續藏》第壹輯，冊 34，頁 381。

²⁹ 《解深密經疏》卷 4，《卍續藏》第壹輯，冊 34，頁 382。

³⁰ 《顯揚聖教論》卷 16，《大正藏》冊 31，頁 559 中。

³¹ 《顯揚聖教論》卷 16，《大正藏》冊 31，頁 559 中。

圓測指出，「依他起性」不僅名為「生無自性性」，亦名「勝義無自性性」。他舉出《顯揚聖教論》的看法來論述「依他起性」亦名為「勝義無自性性」。首先，如引文所說：所謂「清淨勝義」是清淨勝智所緣之境，所以名之為「勝義」。但「依他起性」是世俗智所緣之境，而非清淨勝智所緣之境。因此在勝義中，根本沒有「依他起性」的「自性」，亦即這是就「依他起性」的當體來說「勝義無自性性」。這樣說來，「依他起性」之所以名為「生無自性性」，是說諸法是「依因待緣」而生的，不是「自然生」的，因此約非自然有而說「生無自性性」。而「依他起性」之所以名為「勝義無自性性」則是約所生法的當體來說。如此，「依他起性」約世俗緣起法的生起而說「生無自性性」，亦可從勝義諦的當體無自性來說「勝義無自性性」。故「依他起性」實則可通於染、淨二分。

另外，《瑜伽師地論》卷 80，〈攝決擇分中菩薩地之九〉也有詳盡的說明，如下引述：

諸阿羅漢實有轉依，而此轉依與其六處，異不異性俱不可說。何以故？由此轉依，真如清淨所顯，真如種性，真如種子，真如集成，而彼真如與其六處，異不異性俱不可說。³²

該論接著又說：

世尊依此轉依體性，密意說言：遍計自性中，由有執無執；二種習氣故，成雜染清淨。是即有漏界，是即無漏界；是即為轉依，清淨無有上。如屠牛師或彼弟子，以利刀殺害牛已，於內一切，斫刺椎部，骨肉筋脈，皆悉斷絕。復以其皮張而蔽之，當言此牛與皮，非離非合。如是阿羅漢既得轉依，由慧利刀斷截一切結縛隨眠、隨煩惱纏已，當言與六處皮，非離非合。³³

³² 《瑜伽師地論》卷 80，《大正藏》冊 30，頁 747 下。

³³ 《瑜伽師地論》卷 80，《大正藏》冊 30，頁 747 下～頁 748 上。

首先，從《瑜伽師地論》的第一段引文來看，吾人可以知道所謂「六處」（ṣaḍ-āyatana）就是指「第八阿賴耶識」。如唐·如理《成唯識論疏義演義》卷2末所說：

疏〔曰〕：彼有六處者，意云彼《瑜伽〔論〕》說有六處殊勝，法爾相續，雖有六處之言，今但取第六處者，以阿賴耶此中攝故。³⁴

如理認為《瑜伽師地論》所說的「六處」即是「阿賴耶識」。然該文說「諸阿羅漢實有轉依，而此轉依與其六處，異不異性俱不可說」，我認為這段文點出了——由「轉依」所顯的「清淨真如」與「六處」的「阿賴耶識」是「不一不異」的。這麼說來，雜染的「阿賴耶識」與清淨的「轉依」有了密切的關係，而這樣的關係可藉由三自性中的「依他起性」與「圓成實性」的關係來看待，也正符合《成唯識論》所說。³⁵

其次，該論引文的第二段又說「由有執無執；二種習氣故，成雜染清淨。是即有漏界，是即無漏界；是即為轉依，清淨無有上」。偈頌說道：藉由「有執」與「無執」的分野，而成就「雜染」的「有漏界」與「清淨」的「無漏界」。

然上面曾經論述過「依他起性」是以「阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識」、「三界心心所，是虛妄分別」。如將第八識通染、淨這個觀點套到「依他起性」上來說明的話，那麼「依他起性」本身也應有「染、淨」二分。

第二，就「阿賴耶識」（ālaya-vijñāna）本身來說明。首先，如《成唯識論》卷3所說：

然阿羅漢斷此識中煩惱粗重究竟盡故，不復執藏阿賴耶識為自內我，由斯永失阿賴耶識名，說之為捨，非捨一切第八識體……

³⁴ 《成唯識論疏義演》卷2末，《卍續藏》第壹輯，冊79，頁60。

³⁵ 如《成唯識論》卷8（《大正藏》冊31，頁46中）所說。

如契經〔的偈頌〕說：

如來無垢識，是淨無漏界；解脫一切障，圓鏡智相應。

阿賴耶名過失重故，最初捨故，此中偏說。異熟識體菩薩將得菩提時捨，聲聞、緣覺入無餘依涅槃時捨。無垢識體無有捨時，利樂有情無盡時故。³⁶

首先，如該論所說：「捨」是捨去「阿賴耶識」之「名」，而非捨其「體」。窺基《成唯識論述記》卷 3 末解釋為：「不復執藏，說名為捨。非是第八識體全無，名捨識也。……不得捨第八識體，此中說捨唯約執藏，以過重故。不約能、所藏以為捨也。」（《大正藏》冊 43，頁 343 下）這樣說來，「捨」只是捨去第七識執第八識為「我」的妄執，其第八識體仍然存在。然後，該論再引用《如來功德莊嚴經》³⁷的詩頌，並進一步解釋說：

(1)、由於「阿賴耶識名」的過失最重，所以最先捨去。

(2)、「異熟識名」則於菩薩將得菩提時，捨去。如《成唯識論述記》卷 3 末所說：「將得菩提，捨異熟名…金剛心生，異熟識滅。菩提在當解脫道時，得與成熟，既無別體，其時已捨異熟識。菩提將成熟故，名為將得。」（《大正藏》冊 43，頁 345 上）藉由引文劃線部分可知，菩提將成時，捨去異熟識。而菩提與異熟識「無有別體」。這麼說來，菩提、異熟識其實還是同為「第八識體」。其中的差別在於一仍有微細的法執，另一則圓滿清淨。

(3)、則說「無垢識體」無有捨時，它是從凡夫位一直到成佛盡未來際利樂有情。

上面的敘述藉由圖表來表示：

³⁶ 《成唯識論》卷 3，《大正藏》冊 31，頁 13 下。

³⁷ 《成唯識論述記》卷 3 末，《大正藏》冊 43，頁 344 下。



藉由上面的說明，吾人可得到一結論，即是：凡夫從無始以來就有「無垢識體」的存在，只是這樣的「無垢識體」與佛、菩薩不同。亦即就眾生邊來說，「無垢識體」是不曾顯發的，然佛、菩薩的「無垢識體」是經由斷二執、二障而分顯，或究竟顯發。因此，就這一點來看的話，阿賴耶識內含藏著無始以來的煩惱雜染，當然也無始以來就內蘊著清淨法。因此，阿賴耶識是通二分的，亦可說「依他起性」是通於二分的。

另外，該論卷 3 接著又說：

然第八識總有二位：一、有漏位，無記性攝，唯與觸等五法相應，但緣前說執受處境。二、無漏位，唯善性攝，與二十一心所相應…。³⁸

從引文可知，第八識通於「有漏」、「無漏」二位。窺基《成唯識論述記》卷 1 說：

《楞伽經》中兼說識性，或以第八染、淨別開，故言九識，非是依他識體有九，亦非體類別有九識。³⁹

另外，窺基《大乘法苑義林章》卷 1，〈唯識義林第三〉也說：

《如來功德莊嚴經》云：「如來無垢識，是淨無漏界；解脫一切

³⁸ 《成唯識論》卷 3，《大正藏》冊 31，頁 13 下～頁 14 上。

³⁹ 《成唯識論述記》卷 1，《大正藏》冊 43，頁 239 上。

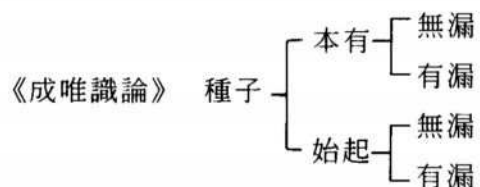
障，圓鏡智相應」。此中既言無垢識與圓鏡智俱，第九復名阿末羅識，故知第八識染、淨別說，以爲第九。⁴⁰

窺基對於《成唯識論》所說，將「第八識」方便區分爲「染」、「淨」二個方面來說明。那麼，很明顯地第八識的內含不僅與雜染法相應，而且也具有與「大圓鏡智」相應的「無漏法」，而此無漏法並不別立爲「第九識」，它仍是屬於第八識的「識性」，並非離於第八識而另有一淨識。因此，可以理解第八識內在是通於染、淨二法的，如此「依他起性」通於二分亦可確定了。

第三，就「種子」（bīja）本身來說明。如《成唯識論》卷2云：

有義：種子各有二類：一者本有，謂無始來異熟識中，法爾而有生蘊處界功能差別。……二者始起，謂無始來數數現行，熏習而有。⁴¹

窺基說此爲護法論師的看法，⁴² 然該論的立場相當明白，亦即認爲種子應各有二類：(1)、本有，(2)、新熏。而《成唯識論述記》卷2末則更進一步說：「有漏、無漏各有二類，於中有四」（《大正藏》冊43，頁305下）。此如下圖表示：



如此，不管種子是本來具足或者後天經驗而有，都同樣有「有漏」、「無漏」二種。然，有漏種從本以來就具足了，這爲一般所肯

⁴⁰ 《大乘法苑義林章》卷1，《大正藏》冊45，頁261中。

⁴¹ 《成唯識論》卷2，《大正藏》冊31，頁8中。

⁴² 《成唯識論述記》卷2末，《大正藏》冊43，頁305下。

定。然，對於無漏法種，該論又如何表示？《成唯識論》卷 8 說：

淨法相續，應知亦然。謂無始來依附本識有無漏種，由轉識等數數熏發，漸漸增勝，乃至究竟得成佛時，轉捨本來雜染識種，轉得始起清淨種識，任持一切功德種子，由本願力，盡未來際，起諸妙用，相續無窮。⁴³

該論指出，「淨法」亦應如「染法」的相續不斷。因此，該論認為無始以來就有依附在本識中的「本有無漏種子」，這正如《瑜伽師地論》卷 35 所說：「本性住種姓者，謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓」（《大正藏》冊 30，頁 478 下）。不過，雖本來具足無漏法種，但仍須漸漸地轉捨雜染種，而轉得始起的無漏清淨種，方能生起妙用。不過值得注意的是，「本性住種姓」雖是「從無始世展轉傳來」，在唯識的體系下是屬於「有為無漏法」，非「無為無漏法」。但，筆者以為：

(1)、論中所說的「從無始展轉傳來」一句，是在表顯此無漏清淨的種子，亦即清淨的功能，不曾片刻地離開過眾生。所以說「無始展轉傳來」。所以，這只是說明上的方便而已。

(2)、正如印順法師所說：「唯識學者沒有忘卻佛法的根本立場，所以以生滅相續的種子，說本有的無漏功能，以阿賴耶妄識，說識與根身藏隱同安危，巧妙的解說了如來藏我，而脫卻了如來藏我的神學色采」。⁴⁴ 所以，「本性住種姓」是唯識學派解說上的方便，目的即是為了脫卻印度固有的「神我」、「梵我」之神秘色彩。

從上面的討論，至少可知唯識學派也非常重視「無漏種子」的存在，否則其所謂的「種姓思想」也就無法建立。因此，阿賴耶識中蘊含「有漏種」、「無漏種」二類，所以第八識（亦即「依他起性」）即通

⁴³ 《成唯識論》卷 8，《大正藏》冊 31，頁 45 中～下。

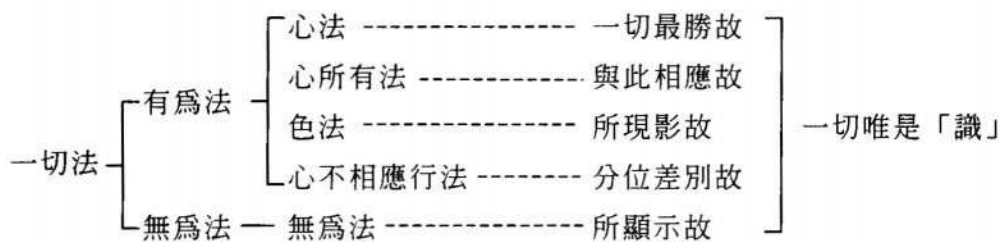
⁴⁴ 印順法師《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，民國 70 年 12 月初版，民國 77 年 1 月三版，頁 205。

於二分。

第四，就一切皆「唯識」（vijñāpti-mātra）的立場來說明。如《大乘百法明門論》所說：

一切法者，略有五種：一者、心法，二者、心所有法，三者、色法，四者、心不相應行法，五者、無爲法。一切最勝故、與此相應故、二所現影故、〔前〕三〔種之〕分位差別故、〔前〕四〔種之〕所顯示故，如是次第。⁴⁵

茲以下圖表示之：



針對引文劃線部分，窺基《大乘百法明門論解》卷上解說爲：

言所顯示者，此第五無爲之法，乃有六種：謂此無爲體性甚深，若不約事以明，無由彰顯故，藉前四斷染成淨之所顯，示前四有爲，此即無爲。⁴⁶

然，普光《大乘百法明門論疏》卷上也說：

論云：四所顯示故等。

解云：何故第五明其無爲？無爲之法，相難了知。若不約法以明，何能顯示？故能依色〔法〕、心〔法〕、心所有法、不相應

⁴⁵ 《大乘百法明門論》，《大正藏》冊 31，頁 855 中。

⁴⁶ 《大乘百法明門論解》卷上，《大正藏》冊 44，頁 47 中。

行〔法〕，四法之上顯示無爲，是故第五明無爲法。⁴⁷

從二段引文得知，「無爲法」體性甚深，難以了知。所以必須藉「事」以顯「理」。然，「無爲法」是站在「有爲法」（前四有爲）的基礎上加以說明、建立的。所以，並非離開「有爲法」之外，而另有一「無爲法」的實體。而且如上圖所表示的，「有爲」、「無爲」的一切法，都唯是「識」。那麼，這似乎可以從「識」的「作用」與「體性」來看，亦即「有爲法」唯是識所現起的「功能作用」（相）；而「無爲法」則是心識的「體性」（性）。如此一來，這一切的「有爲法」與「無爲法」都收歸於「識」之中。那麼，識的當體，即同時具足染污的「有爲法」與清淨的「無爲法」二種。因此，識既然通於二分，依他起性當然也就通二分了。

第五，就「諸法」（sarva-dharma）當體來說。我想這個看法，可先以《大般若波羅蜜多經》卷1所說來作一個前題說明。如該經所說：

此但有名，謂之爲色、受、想、行、識。如自性無生、無滅、無染、無淨。菩薩摩訶薩，如是行般若波羅蜜多，不見生、不見滅、不見染、不見淨。何以故？但假立客名，別別於法而起分別。⁴⁸

從該經引文看來，「五蘊」是不生、不滅、不垢、不淨，根本沒有實自性存在，它唯是「假名安立」而已。然，龍樹《中論》卷4，〈觀顛倒品第二十三〉說：

不因於淨相，則無有不淨；因淨有不淨，是故無不淨。

不因於不淨，則亦無有淨；因不淨有淨，是故無有淨。⁴⁹

⁴⁷ 《大乘百法明門論疏》卷上，《大正藏》冊44，頁53下。

⁴⁸ 《大般若波羅蜜多經》卷1，《大正藏》冊5，頁17下。梵文部分可參見：宇井伯壽《攝大乘論研究》，東京：岩波書店，昭和41年出版，頁80～81。

⁴⁹ 《中論》卷4，《大正藏》冊30，頁31中。

「淨」、「不淨」是緣起的，是相互依待的，因為無有淨、不淨的實性，所以是「無自性」，是「空」的。《中論》，〈觀四諦品第二十四〉也說：「以有空義故，一切法得成」（《大正藏》冊 30，頁 33 上）。因為是無自性、是空，所以一切法得以成就。那麼，也因為無自性、空的原故，所以「淨法」、「不淨法」亦得以成就。如此反觀，《辯中邊論》卷上，〈辯相品第一〉所說：

頌曰：非染非不染，非淨非不淨；心性本淨故，由客塵所染。⁵⁰

《成唯識論》卷 2 也說：

然契經說心性淨者，說心空理所顯真如，真如是心真實性故，或說心體非煩惱，故名性本淨，非有漏心性は無漏，故名本淨。⁵¹

藉由上面二段引文可知：(1)、《辯中邊論》所說是在否定「染」、「非染」的妄執，而建立「空性」。當然，此中所謂「心性本淨」是「空性」的異名。如該論〈辯相品第一〉所說：「略說空異門，謂真如實際，無相勝義性，法界等應知」（《大正藏》冊 31，頁 465 下）。(2)、《成唯識論》所說的「心性本淨」，則是從「真如無差別」的立場來說明。

從上面來看，我認為站在「空性」的立場，則所謂「染」、「淨」二法均可同時成立，這樣的看法與上面《中論》所說：「以有空義故，一切法得成」的意趣相通。因為根本就沒有染、淨二法的「實自性」，所以一切都是「依他起」的緣起無常相。如此一來，即可在緣起和合的「依他起性」上，同時建立起染、淨二法。

因此，從玄奘所譯的經論來看，其實內在已透露了「依他起性」通「二分」的訊息，難道玄奘不知道嗎，這是令人質疑的？所以，我想玄

⁵⁰ 《辯中邊論》卷上，《大正藏》冊 31，頁 466 中。

⁵¹ 《成唯識論》卷 2，《大正藏》冊 31，頁 9 上。

奘並不是不知道「依他起通二分」，只是偏重「雜染」這一方面來說明而已。或許這個觀點（唯雜染）是爲了：(1)、強調眾生在凡夫位經由修習而斷除煩惱的重要性吧，亦正如《唯識三十頌》中的「唯識相」，在全部三十個偈頌中，就佔了二十四頌，不是沒有它的道理的。(2)、回歸到佛法的根本立場——緣起無我，來解說整體的唯識思想，避免又落入「本識」常住的思路去，並藉以掃蕩印度固有的「神我」、「梵我」的神秘色彩。⁵²

四、結論

從一向被視爲「妄心派」的玄奘所傳來看，「依他起性」溝通了「生死流轉」與「涅槃還滅」二者，因此「依他起性」實佔有相當重要的位置。然，無性釋《攝大乘論釋》說「界者因也，即種子也。是誰因種？謂一切法，此唯雜染，非是清淨」（《大正藏》冊 31，頁 383 上）。那麼，如果攝藏於阿賴耶識中的「界」（dhātu）——種子（bīja），亦即以阿賴耶識（ālaya-vijñāna）爲種子的「依他起性」（paratanātra-svabhāva）如果唯有染污法，沒有清淨法的話，又如何經由修習善法而脫離生死？又如何進一步說明佛教的根本立場——緣起、無我？所以，此一論題實有進一步再討論的必要。

首先，瑜伽行派所談的「界」（dhātu）大致上有「種姓」、「種子」、「性」、「因」等異名，雖有不同的異名，但都是就幾個面向來說明「界」義。不過，在這些異名當中，大多偏重於以「種子」（bīja）來詮釋其思想體系，可見「種子」這個概念的重要性。然進一步討論「阿賴耶識」的內容，發現它是以「種子」作爲展開整個思想說明的關鍵，它與「阿賴耶識」是不一不異的關係。而「阿賴耶識」與「依他起性」的關係又非常密切，因爲《攝大乘論》說：「依他起性」是以「阿賴耶識」中的「種子」爲其「因緣」，且以「虛妄分別」所攝爲其「自性」。不管如何，玄奘所譯的論典中果真不說「清淨法」嗎？

⁵² 印順法師曾指出，本論（指《攝大乘論》）在建立雜染因果時，是避免涉及本識常住的。參見：印順法師《攝大乘論講記》，頁 81。

實有必要進行探討之必要。以下筆者僅從五個層面來說明玄奘不是不知「依他起性」通「染」、「淨」二分的道理，實際上是就某個角度給予偏重說明而已。以下五個層面分別為：

(1)、首先，就「依他起性」本身來說明。窺基《辯中邊論述記》卷上明白提到：「然此約染分說妄分別有，即依他，非依他中唯妄分別有，淨分別〔亦〕為依他故」（《大正藏》冊 44，頁 2 中），《成唯識論述記》也說「釋前二頌，不遮淨分，故是有也」（《大正藏》冊 43，頁 490 中）。那麼就窺基的瞭解來看，不說「淨分依他」是「略而不說」，並非否定它。而圓測《解深密經疏》也針對《解深密經》的「依他起性」給予解說：「依第二性，立第三無性，謂依他起上，無圓成實，故緣生法，非但說名生無自性性，亦名勝義無自性性」（《卍續藏》冊 34，頁 381）。如此一來，「依他起性」通「二分」的立場在玄奘譯本也可以看到。

(2)、就「阿賴耶識」本身來說。窺基說「菩提在當解脫道時，得與成熟，既無別體，其時已捨異熟識」（《成唯識論述記》卷 3，《大正藏》冊 43，頁 345 上），又說「無垢識體」無有捨時，而阿賴耶識名過失最重，所以最先捨。那麼，捨阿賴耶識名、捨異熟識名，而無垢識體從凡夫位至佛位以後，無有捨時，則其識體可說同為「第八識」。如此可以說，從凡夫位至佛果位，第八識從無始以來就具足了「染」、「淨」二法。而窺基《大乘法苑義林章》卷 1 也說「知第八識染、淨別說」（《大正藏》冊 45，頁 261 中）。所以在窺基的理解中，第八識具有染、淨二法，因此可以說「依他起性」通「二分」。

(3)、就「種子」本身來說。《成唯識論》將種子區分為二類：一、本有，二、新熏。然《成唯識論述記》卷 2 末進一步說「有漏、無漏各有二類，於中有四」（《大正藏》冊 43，頁 305 下）。因此，在玄奘、窺基的看法，他們仍認為「雜染種子」與「清淨種子」，不管後天？抑是先天？都是具足的。否則也無法依於「種子」來建立所謂的「種性思想」。

(4)、就一切「唯識」的立場來說。窺基《大乘百法明門論解》說

「此無爲體性甚深，若不約事以明，無由彰顯」（《大正藏》冊 44，頁 47 中），而普光《大乘百法明門論疏》也說「無爲之法，相難了知。若不約法以明，何能顯示？故能依色、心、心所有法、不相應行，四法之上顯示無爲」（《大正藏》冊 44，頁 53 下）。藉由這二段引文可知，無爲的清淨法，其體性甚深，難以了知。故須藉事以顯理。而且無爲法是在有爲法的基礎上給予說明，並非離開有爲法以外有另一無爲法的體性。所以就一切法唯是「識」的立場來看，識本身即具足「有爲法」（染）與「無爲法」（淨）二種。

(5)、就「諸法」當體來說。《辯中邊論》說「非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染」（《大正藏》冊 31，頁 466 中），而《成唯識論》也說「心性淨者，說心空理所顯真如」（《大正藏》冊 31，頁 9 上）。或許從「空性」的角度來看的話，則可以理解爲《中論》所說的「以有空義故，一切法得成」（《大正藏》冊 30，頁 33 上）。因爲「空性」，所以能成就一切染、淨法。

以上爲筆者就五個層次面來說明，玄奘不可能不知道所翻譯的經論中早已透露了「依他起性」通「二分」的思想。然或許可從二個觀念來看待玄奘所譯的譯本：一、強調從眾生位，透過漸進的修習而斷除煩惱來說，其所重視的是讓眾生真正依於所建立的唯識法相，好讓眾生有個依循的目標，進而捨除對法相的妄執。所以大多偏於「雜染邊」來說明。二、唯識學派不忘佛法的根本立場，亦即藉由「種子」的剎那生滅來說明、建立緣起世間，並避免又流於印度的「神我」、「梵我」的色彩。

【參考書目】

（一）原典

1. 大正藏

- 《大般若波羅蜜多經》六百卷（唐·玄奘譯）T.Vol.5、No.220
《解深密經》五卷（唐·玄奘譯）T.Vol.31、No.676
《中論》四卷（龍樹菩薩造，梵志青目釋、姚秦·鳩摩羅什譯）T.Vol.30、No.1564
《瑜伽師地論》百卷（彌勒菩薩說、唐·玄奘譯）T.vol.30、No.1579
《成唯識論》十卷（護法等造、唐玄奘譯）T.vol.31、No.1585
《唯識三十論頌》一卷（世親菩薩造、唐·玄奘譯）T.Vol.31、No.1586
《攝大乘論釋》十卷（世親菩薩造、唐·玄奘譯）T.Vol.31、No.1597
《辯中邊論》三卷（天親菩薩造、唐·玄奘譯）T.Vol.31、No.1600
《顯揚聖教論》二十卷（無著菩薩造、唐·玄奘譯）T.Vol.31、No.1602
《大乘莊嚴經論》十三卷（無著菩薩造、唐·波羅蜜多羅譯）T.Vol.31、No.1604
《大乘百法明門論》一卷（天親菩薩造、唐·玄奘譯）T.Vol.31、No.1614
《成唯識論述記》二十卷（唐·窺基撰）T.vol.43、No.1830
《辯中邊論述記》三卷（唐·窺基撰）T.Vol.44、No.1835
《大乘百法明門論解》二卷（唐·窺基註解、明·普泰增修）T.Vol.44、No.1836
《大乘百法明門論疏》二卷（唐·大乘光撰）T.Vol.44、No.1837
《大乘法苑義林章》七卷（唐·窺基撰）T.Vol.45、No.1861

2. 卍續藏

- 《解深密經疏》十卷（唐·圓測撰），第壹輯，冊 34
《成唯識論疏義演》二十六卷（唐·如理撰），第壹輯，冊 79

3. 藏譯

東京大學文學部印度哲學印度文學研究室編集

〈Teg pa chen po bsad pa'i bśad sbyar 攝大乘會釋〉，《デルケ版チベット大藏經論疏部（唯識部）》卷 12。東京：世界聖典刊行協會，1981 年 1 月 20 日初版印刷，1981 年 1 月 24 日初版發行。

(二) 中文

印順法師

《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，民國 70 年 12 月初版，77 年 1 月三版。

《攝大乘論講記》，新竹：正聞出版社，民國 87 年 1 月出版。

牟宗三

《佛性與般若（上冊）》，臺北：學生書局，1977 年 6 月初版。

韓清淨

《瑜伽師地論科句披尋記彙編》冊 3，臺北：新文豐出版股份有限公司，1996 年 4 月初版，1998 年 11 月初版二刷。

井上玄眞著、白湖无言譯

《唯識三十論講話》，臺北：世樺出版社，民國 83 年元月初版。

(三) 日文

宇井伯壽

《攝大乘論研究》，東京：岩波書店，昭和 41 年出版。

長尾雅人

《攝大乘論——和譯と注解》上冊，東京：講談社，1982 年 6 月 30 日第一刷發行，1989 年 7 月 12 日第三刷發行。

釋惠敏

《「聲聞地」における所縁の研究》，東京：山喜房佛書林，1994 年 6 月 22 日初版第一刷發行。

武内紹晃

〈三性に於ける眞實——特に辯中邊論について——〉，《印度學佛教學研究》第 7 卷第 2 號，東京：日本印度學佛教學會，昭和 34 年 3 月發行，pp. 474~483。

神谷信明

〈阿賴耶識と依他性との關係について〉，《印度學佛教學研究》第 23 卷第 2 號，東京：日本印度學佛教學會，昭和 50 年 3 月發行，pp. 1001~1006。

佐佐木教悟

〈無始時來の界について〉，《大谷學報》第 23 卷第 4 號，京都：大谷學會，昭和 17 年 7 月 30 日發行，pp. 297~315。