

有關阿賴耶識語義的變遷

圓光佛學研究所、華嚴專宗佛學研究所

陳一標

圓光佛學學報

第四期(1999.12)

頁 75-106

頁 76

提要

阿賴耶識，梵文作 *aalaya-vij~naana*，意譯為「藏識」；在六識之外，肯定有潛在的阿賴耶識存在，是瑜伽行派思想的特色之一。本文嘗試從語源學的角度，探討阿賴耶識語義的變遷，藉此形構阿賴耶識說發展的軌跡。

《阿含經》中已有「阿賴耶」一詞，意義專重心理學上的貪愛、執著，阿毘達磨時代的論書亦同。瑜伽行派的經論，才使用阿賴耶識一詞，其語義在《解深密經》中，意指「隱藏於肉體中的識」，與肉體形成安危與共的關係，首出的意義為「隱藏」，其次說它有生物學上的執受義；《攝大乘論》側重此識與諸法的關係，將阿賴耶識詮釋成「與諸法相互攝藏的識」，進而是有情會「執藏」以之為自我的識；《成唯識論》立基於種識不一的立場，從能藏、所藏、執藏三義解釋阿賴耶識的語義，有別於《攝大乘論》種識是一的立場，其中又區分以現行賴耶和以種子賴耶為中心的窺基與圓測二系。

關鍵詞：阿賴耶識 語源學 解深密經 攝大乘論 成唯識論

頁 77

瑜伽行派承繼原始佛教、部派佛教以來對心意識說的探索，在識論方面有了重大的突破，不僅對一般我們所熟知的六識有更為細密的分析，更進一步肯定識有表層與潛在的雙重構造。即是在六識之外，肯定有末那識與阿賴耶識的存在。姑且不論末那與賴耶的同異，在承認六識之外別有一個獨立的潛在意識這一點上，確實是瑜伽行派獨有的特色。

有關阿賴耶識最初形成的要因，以及其內在性質的變遷，乃學界議論的焦點 [1]，學者們切入的角度及採用的文獻也各有巧妙，當然語源的探討也相當受到重視。本文的重點不在尋找賴耶形成的原點，而是希望透過學者們對賴耶一詞的語源探討，形構成出瑜伽行派阿賴耶識說發展的圖像。

第一節 問題的提出以及語源學研究的重要性

《唯識三十頌》對阿賴耶識的說明，可以說是對前此有關阿賴耶識的探討，做了最有系統的歸納整理，讓人對它的性質能夠一目了然，這種說明影響了一般對瑜伽行派識論的了解。《成唯識論》的系統，將《唯識三十頌》的頌文分成唯識相、唯識性、唯識位三個部份，其中阿賴耶識作為異熟能變的識體，具有能變現出世間萬法的能力，因此若不能了知萬法是阿賴耶識此一能變的識體所變，則無法證得「唯識」的道理。換句話說，若無阿賴耶識的成立，則「一切唯識」此一瑜伽行派的根本教理就無法成立。

但是勝呂信靜卻認為「以心的因果機能為基礎，從理論上說明唯識無境的思想傾向，是到了世親之後，才比較明顯的。[2]」他從《唯識二十論》與《成唯識論》在論證唯識無境時，皆未提出阿賴耶識，來證明阿賴耶識說和唯識無境理論原本的問題意識就不同 [3]，前者屬於業感緣起的思想系統，後者則是由瑜伽禪定的實踐導出 [4]。勝呂更認為三性三無性的思想由於與唯識觀

1. 詳細請參考 Schmithausen：On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987, §§1.3.0-1.3.2。

2. 勝呂信靜：〈身・心・識・唯識無境〉（《佛教學》，16，1983），p.2。

3. 勝呂信靜：〈身・心・識・唯識無境〉，pp.6-10。

4. 勝呂信靜：〈身・心・識・唯識無境〉，p.2。

法有密切關係，所以較易與唯識無境說結合，兩者屬於同一理論層次。

[5]

勝呂斷定阿賴耶識說屬於業感緣起的思想系統，顯然與瑜伽行派對十二因緣的解說有關，因為此派認為若循部派佛教的胎生學解釋法，只承認第六意識，無法圓滿詮釋「行緣識」、「識緣名色」等與入胎有關的現象。[6]勝呂以此作為阿賴耶識之所以被提出的問題意識所在，在這樣的意義下，阿賴耶識是在理論上為了圓滿說明十二因緣之間的關係，而被假說出來的。無獨有偶，字井伯壽在說明〈攝抉擇分〉阿賴耶識存在的八種論證時，也曾說：

此第一相最為所有的註釋者所重視，但是，事實上，這可說是已經假定有阿賴耶識存在而有的議論，不是純粹的存在論證，此同時也包含了有關阿賴耶識性質的大體論述。在這點上，顯示出其預想了阿賴耶識作為輪迴主體。就阿賴耶識而言，這是其根本的要求。[7]

對字井伯壽來說，阿賴耶識只是為了解決部派佛教輪迴主體之議論所被提出來的假定而已，這與勝呂視阿賴耶識為業感緣起的層次，其實都是將阿賴耶識的起源定位在純理論探討的層次。從〈攝抉擇分〉所使用的是假言命題這一點來看，確實在某種程度上支持了這種說法。

相對此於，𠄎谷憲昭卻重視瑜伽行體驗，他認為「這些論證的簡潔素樸，令人感到或許在論證之前，他們已經先直觀到且相信有稱為阿賴耶識的整體意識之流」[8]，因此，雖然同意字井所說符合思想史大體的脈動，但「問題是在於：不是有對意識之流的直觀隱藏在思想史的事實背後嗎？[9]」他相當重視《解深密經》「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」的經句，並認為這明顯表示出無著菩薩主張阿賴耶識是被直觀到的，而且他深切感受到要將此直觀傳達給他人的困難，所以「我於凡愚不開演」，並不是以自己的理論為尊的高傲態度，而是表示直觀到的阿賴耶識很難用言語表達，𠄎谷以此批評字井視阿賴耶識為「思辯的產物」之看

5. 勝呂信靜：〈身-^{cc} 識 ≠ 唯識無境〉，pp.4-5。
6. 《瑜伽師地論·攝抉擇分》所提有關阿賴耶識存在的八種理證中，第二「〔若離阿賴耶識，〕最初生起不應道理」即是指此，參見大正三〇·579a。
7. 宇井伯壽：《瑜伽論研究》（東京：岩波書店，1958），p.175。
8. 淵谷憲昭：〈身-^{cc} 識存在 旧八論証 生關 舍五諸文獻〉（《駒澤大學佛教學部研究紀要》，36，1978），p.21。
9. 淵谷憲昭：〈身-^{cc} 識存在 旧八論証 生關 舍五諸文獻〉，pp.21-22。

頁 79

法 [10]。這種重視瑜伽行派禪定體驗的說法，正與上田義文對阿賴耶識的看法有其契和之處。上田義文從《攝大乘論》等真諦三藏的譯書中，研究指出：

阿賴耶識無論如何都是能分別，而非所分別，它是意指真正的識。因為七識是依他性，同時也可以是分別性，但阿賴耶識始終都是依他性，而非分別性，這意味著它是真正的分別，換言之，是現在的識。過了現在剎那，識才會被下一剎那的識對象化。[11]

阿賴耶識是當下剎那作為能緣的識，當它為下一剎那的識對象化時，它就變成所緣的境。因此，阿賴耶識的某側面，所要表達的即是在直觀的當下，所直觀到的永遠不能被對象化的主體，或如淵谷所說的整體意識之流。正由於此現在的整體意識之流，不能被對象化，所以，當我們意圖以語言文字去說明時，即是把它對象化，因此，才說「我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」。由此看來，從直觀一面所突顯的阿賴耶識之性格，很能生動地詮釋《解深密經》此偈中所要突顯的難題。

總之，當我們面對有關阿賴耶識之所以被提出的問題時，其解釋可謂眾說紛紜，若我們過份依賴或相信《成唯識論》的說法，對於初期瑜伽行派的阿賴耶識說，或許就不可能有恰當的理解。因為在最早期的瑜伽行派文獻〈本地分〉中，阿賴耶識的出現，相當隨意，並不像《成唯識論》那麼有組織、有系統，顯見其尚處於發展階段。當然若能對初期的文獻，抽絲剝繭做精密的分析，或許可對其發展軌跡尋得若干眉目。然本文採取的則是不同的進路，試圖先從語源詮釋的角度，找出與其相

關的文獻，從中了解賴耶偏重的層面，藉此界定出阿賴耶識說發展的幾個重要階段。

以語源學為研究重點，實預設它與義理的發展有密切關係。每一個時代的學術研究，皆有其依循的規範，在科學昌明的今日，學術的典範是數學，因此自然科學自不待言，社會科學甚至於人文科學的研究，常須以數學作為其基礎，如此才能稱得上是「科學」。就像古希臘學術的典範是幾何學，一切的學術要向幾何學看齊；至於古印度，則由語法學引領學術風騷 [12]。佐佐木現順在研究「世俗」（samv.rti）一詞的語源時，就曾說：

10. 淵谷憲昭：〈身-^{cc} 識存在 八論証生關 舍 五 諸文獻〉，pp.22-23。

11. 上田義文：《佛教思想史研究》（京都：永田文昌堂，1958 改訂版），p.88。

12. 參考萬金川：《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉出版社，1998），pp.150-151。

頁 80

「世俗」（samv.rti）的梵語語源解釋有必要溯及到吠陀梵語（Vedic Sanskrit）或 prakrit 語被轉化為古典梵語（classical Sanskrit）的時期來考慮。後期大乘佛教皆是在完成梵語化（sanskritization）後，一方面加入各自學派的色彩，而有其各自的發展。後來又被漢譯，因此，我們往往透過漢譯的意義以及後期學派的新解釋，而認為在梵語本身當中即內含有這樣的意義。然而，就方法論而言，這未必是成功的。因為，這是倒過來把漢譯的意義輸入到梵語中。不僅如此，甚至在梵語化的時代，就常常有失去原有意義的情況，因此，若更從漢譯再來解釋其誤取的意義，不免就更為混亂了。雖然說要加入一個新的「哲學」另有其它的辦法，但至少若未能在梵語中看到其發展，「哲學」也難以成立。這特別是以哲學的方式，來思考印度思想時所應有的重要態度。[13]

由此可見，在佛教哲學的創造過程當中，從語源學詮釋的角度，說明一個專門術語的由來，是其哲學是否能成立，相當重要的一環。藉此我們就不難了解，為何在阿毘達磨論書中到處充斥一些概念的字源說明，中觀、唯識的論書，大體亦然。值得注意的是，有些概念在梵語化的過程當中，失去了其本來的意義。這或許是佛教論師運用一個舊有語詞，以

呈顯一個新的哲學意含時，刻意改變其語源的解釋所致，在這梵語化的語源解釋當中，或許我們可以發現該概念在被賦與一個新的意義之時，著重那一側面。這似乎是我們找尋阿賴耶識一開始成立時的問題意識以及其後來的發展傾向，一個很重要的起點。

其次，在方法論上，我們必須了解，以漢譯或較後期學派的新解釋，試圖來找尋阿賴耶識較為原始的意義，或許會徒勞無功，除非我們能從較為早期的漢譯，成功地推敲出有關其梵文的語源學解釋，或者能夠分辨後期學派的新解釋，其有效性的範圍為何。

因此我們暫時不管《成唯識論》以能藏、所藏、執藏的方式對阿賴耶識所做的詮釋，直接從早期的經論當中，尋找有關阿賴耶識語源的詮釋。最後，再回過頭來，考察《成唯識論》的做法。

13. 佐佐木現順：〈勝義有、世俗有、實有生ニ於此〉，收于山口博士還曆紀念《印度學佛教學論叢》，（京都：法藏館，1955），p.163。

頁 81

第二節「阿賴耶」的傳統詮釋

一、《阿含經》中的阿賴耶

阿賴耶識雖最早由瑜伽行派所提出，但「阿賴耶」一詞則早在阿含時代就已經出現，無著也並不排斥這種阿賴耶的用法，他認為若能將其理解為阿賴耶識，則理論上更為圓滿，由於阿賴耶識具備能詮釋阿賴耶、根本識、窮生死蘊的功能，而說「阿賴耶識由此異門成大王路」。無著對阿含中所說的阿賴耶說明如下：

復次聲聞乘中，亦以異門密意已說阿賴耶識，如彼《增壹阿笈摩》說：「世間眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，熹阿賴耶。為斷如是阿賴耶故，說正法，恭敬攝耳，住求解心，法隨法行，如來出世如是甚奇，希有正法出現世間。」於聲聞乘《如來出現四德經》中，由此異門密意已顯阿賴耶識。（《攝大乘論》，大正三一·134a）

無著所引的這段《增支部尼柯耶》的經文係描述如來出現於世具有四種功德，漢譯的有部《增一阿含》中並沒有《如來出現四德經》，若只就

內容來看，漢譯《增一阿含》卷十七，〈四諦品〉第三經（大正二·631b）可視為與無著所引為同類者，只是愛、樂、欣、熹阿賴耶的部份變成「多有所著」；「非阿賴耶法」變成「不染著法」[\[14\]](#)，當然僅以此，很難馬上將其視為阿賴耶。

在巴利文《增一阿含》（A^{nguttara-Nikaaya）〈四法品〉第一百二十八經則有與無著所引幾乎完全相同的經文：}

AAlayaaraamaa bhikkhave pajaa aalayarataa aalayasamuditaā , saa
Tathaagatena anaalaye dhamme desiyamaane sussuuyati sota.m odahati
a~n~na citta.m upa.t.thaapeti. Tathaagatassa bhikkhave arahato
sammaasambuddhassa paatubhaavaa aya.m pa.thamo acchariyo abbhuto
dhammo paatubhavati. (A^{nguttara-Nikaaya II , p.131 , P.T.S.)}

（此丘眾哦！眾生愛阿賴耶（aalaya-aaraama），樂阿賴耶（aalaya-rata），欣阿賴耶（aalaya-sammudita）。如來說非阿賴耶（anaalaya）法時，彼等洗耳恭聽，生起想要了解的心。比

[14.](#) 參考月輪賢隆：〈小乘典籍生於五阿賴耶〉，收于氏著《佛典¹⁰批判的研究》（京都：百華苑，1971），p.181。

頁 82

丘眾哦！因為如來應供正等覺者的出現，而有此第一希奇未曾有法出現。）

巴利文中只出現愛、樂、欣、喜阿賴耶其中的三種，有學者認為本來是前三種，後來才加上喜（adhiraama）阿賴耶 [\[15\]](#)，有學者則主張因 aalaya-sa.mmudita 也可被視為 aalaya-samudita（由阿賴耶所生的），如笈多譯成「集阿黎耶」、佛陀扇多譯成「阿亭耶所成」等，所以，雖然阿含經中只說三種，但因有 sammudita 和 samudita 的不同理解，才增加一個譯語的。[\[16\]](#)但若依後者所說，則玄奘譯為愛、樂、欣、喜，並無與 samudita 相應者，因此這種說法有待商榷。

其次，一般認為此段經文未出現在漢譯中，且依無性釋、《成唯識論》等皆說此經屬說一切有部，因此，只能說漢譯《增一阿含》屬該部所有，此經雖然存在，但並未被漢譯 [\[17\]](#)。很有趣地，普寂曾推定此經

屬上座部 [18]，與現在尚存的巴利上座阿含相吻合，但不知其為何如此推斷。相對於這些看法，月輪賢隆經過一些對比，認為前面所提到的漢譯《增一阿含》之〈四諦品〉第三經所謂的「多有所著」其實就是愛、樂、欣、熹阿賴耶的意譯，因為 aaraama、rata、samudita 是同義詞。從漢譯來看，愛、樂、欣、熹也是同義詞，因此只以「多有所著」此一意譯方式來翻譯；而且，若「不染著法」相當「非阿賴耶法」，「染著」就相當於「阿賴耶」，由此逆觀，則「多有所著」必定是愛、樂、欣、熹阿賴耶的該攝譯法 [19]。月輪賢隆的此一推論相當合理，且符合無性、護法認為此經屬說一切有部的傳說。但從巴利阿含亦含有相同的經文來看，此經或許也為上座部所傳。由此看來，也許無著引這一段經文，其所設定的對象可能是說一切有部和上座部。

文中所提的「第一希奇未曾有法」是指愛、樂、欣阿賴耶的眾生，聽聞如來說非阿賴耶法，竟然能信受，而能聞、思、修。在此文下，巴利阿含接著就眾生的憍慢、輪轉、無明，談如來說法時，眾生皆能信受，並實際去實踐，由此說是第二乃至第四希奇未曾有法。此四者即是如來出現的四種功

15. 參見長尾雅人：《攝大乘論——和譯註解》（東京：講談社，1982），pp.119-120。

16. 參見舟橋尚哉：《初期唯識思想研究——西成立過程于藥火時氏》（東京：國書刊行會，1976），p.23。

17. 長尾雅人即持此說，參見《攝大乘論——和譯註解》，p.119。

18. 參見長尾雅人：《攝大乘論——和譯註解》，p.119。

19. 參見月輪賢隆：〈小乘典籍生於五阿賴耶〉，p.183。

德，而阿賴耶和憍慢、輪轉、無明並列，為因佛出現所具的四功德所能離捨的四種對象。因此，阿賴耶是愛著或貪愛之想，[20]覺音註釋此文時說『阿賴耶』——在為貪愛與惡見所執著的意義下——即是五種感官的對象，或整個存有的過程（即輪迴）。[21]覺音在《清淨道論》中也說阿賴耶就是五取蘊（pa~nca-upaadaana-kkhandha）。[22]

從漢譯《增一阿含》卷十二〈三寶品〉有關皈依法的部份與巴利《增一阿含》〈四法品〉幾乎是相同部份的對照，學者們發現巴利文中「解脫傲慢、止息渴愛、遠離阿賴耶、截斷輪迴、消滅愛著」，漢譯皆該攝在「無染」一項下，且覺音在《清淨道論》「隨念行門」中，亦說遠離阿賴耶即是遠離五欲的貪著，因此斷定此處的阿賴耶與前面所提的《如來出現四德經》之阿賴耶意義是相同的。^[23]

從「巴利聖典協會」(P.T.S.)所出版的《巴利辭典》(PALI-ENGLISH DICTIONARY)「aalaya」的詞條解釋來看，aalaya 原初的意義是「棲息處、鳥巢，亦即是住居、房屋」，第二義才是「執著、慾望」等義，前面《增一阿含》意指五欲之貪著的阿賴耶，顯然是屬於第二義的。至於第一義的意思，從《中阿含》中可找到的其用例。

巴利文《中部尼柯耶》第二十六經《聖尋求經》說到佛陀於菩提樹下悟道之後，思維是否要宣說其所證得之法時，曾說：

Tassa mayha.m bhikkhave etad-ahosi : Adhigato kho me aya.m dhammo gambhiro duddaso duranubodho santo pa.niito atakkaavacaro nipu.no pa.n.ditavcdaniyo. aalayaraamaa kho panaava.m pajaa aalayarataa aalayasammudita. AAlayaraamaaya kho pana pajaaya aalayarataaya aalayasammuditaaya duddasa.m ida.m .thaana.m yadida.m kdappaccayataa pa.ticcasamuppaado , kdam-kho .thaana.m yadida.m sabbasa^nkhaarasamatho sabbuupadhipa.tinissaggo ta^nhakkhayo viraago nirodho nibbaana.m (Majjhima-Nikaaya.I.p.167.P.T.S.)

^{20.} 參見月輪賢隆：〈小乘典籍生於五阿賴耶〉，p.184。

^{21.}“ta.nhaa-di.t.thihi aalliyitabba.t.thena aalayo ti pa~nca kaanagu.naa , sakalam eva vaa va.t.tam.”Buddhaghosa : Manorathapuura.nii AN-a.t.thakathaa III 128。轉引自 Schmithausen : AAlayavij~naana , p.294 , n.203。中譯亦參考此。另外，月輪賢隆〈小乘典籍生於五阿賴耶〉，則將此譯為「依於愛欲與我見的執著，也就是五欲之煩惱事」，參見 p.184。

^{22.} 轉引自 Schmithausen : AAlayavij~naana , p.294 , n.203。

^{23.} 月輪賢隆：〈小乘典籍生於五阿賴耶〉，pp.184-185。

(比丘眾啊！那時我這麼想：我所證得此法甚深，難知難見，微妙寂靜，非俗智所能及，唯賢聖所能知，然世間有情愛阿賴那、樂阿賴耶、欣阿賴耶。愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶的有情，難以理解此因緣生起的道理。尚且難以理解此諸蘊之寂靜、諸依之棄捨、愛欲之消滅、離欲寂滅涅槃之道理。)

與此相應的漢譯《中阿含》卷五十六第二百零四經《羅摩經》缺少此段，反而出現在《長阿含》、律文與佛傳中 [24]。若以漢譯佛傳與律文為例，將與阿賴耶有關的部份相互對照，則如下：

……但眾生輩著阿羅耶（小字附註：隋言所著處）、樂阿羅耶、住阿羅耶、熹樂著處，心多貪故，此處難見。……（《佛本行集經》卷三十三，大正三·805c）

……眾生異見、異忍、異欲、異命，依於異見，樂於櫟窟，眾生以是樂於櫟窟故，於緣起法，甚深難解。……（《四分律》卷三十二，大正二二·786c）

aalaya 在漢譯中被譯為「阿羅耶」與「櫟窟」，前者並有附註解釋其義為「所著處」，由此可見此二者皆有指「處所」之意，與第一義的 aalaya 相近。雖然 aalaya 確實有鳥巢之意，但此處只是一個比喻性的譯法，在理解「櫟窟」之時，應如《佛本行集經》譯者一樣，在阿羅耶後，附上「所著處」來加以解釋，亦即「櫟窟」是吾人所愛著的對象，在這樣的意味下，「櫟窟」還是與「貪著」有關。

從以上的對照研究中，我們可以發現在阿含經中，阿賴耶一詞其主要的意義是與「愛著」有關的。

從阿賴耶一詞的語源來看，確實可以看到這樣的意思。aalaya 是由接頭辭 aa 加上動詞語根 līi，再加上名詞語基構成音 a 所作成的名詞。語根 līi 有二類意思：（A）、憑倚、居住、隱匿之意；（B）黏著、纏綿之意。加上表示「靠近」之意的接頭辭 aa，再形成名詞之後，前者應變成有住；家、住所、隱居所、鳥巢等義；後者則變成有愛著、貪著、執著、欲貪等義 [25]，甚至於是指

24. 月輪賢隆：〈小乘典籍生於阿賴耶〉，p.187ff。

25. 參考月輪賢隆：〈小乘典籍生於𑖀𑖄阿賴耶〉，p.196。印順法師駁斥一分唯識學者，只承認賴耶被執著，忽略它本身的執取力，所採用的論證即與現在所論述的（B）類意思有關。參見印順法師：《唯識學探源》（台北：正聞出版社，1989，十版），p.144。

頁 85

所執著的對象。

表（一）

舟橋尚哉調查了南傳大藏經，發現阿賴耶共出現二十三次，日譯有十種不同的譯法，分別是：阿賴耶、執著、在處、愛、愛著、愛著心、愛慾、執、所執處（阿賴耶）、避難處，他循著這些譯語深入考察，發現大部份的地方，阿賴耶皆是執著或愛著之意。^[26]

由此可見，在《阿含經》中所出現的阿賴耶用例，大都是與（B）類的意義有關的，縱使有些譯語採用的是（A）類的意義，但其意義也不外是所愛著的對象。因此，有學者認為此即後來所謂阿賴耶識的「執藏」義，可見阿賴耶識形成的過程中，原始佛教《阿含經》中的阿賴耶扮有極為重要的角色^[27]。亦有學者注意到，當說阿賴耶有棲息處、櫟窟之義時，則唯識學徒所說的「能藏」之義，僅就字義而言，也是大小乘共許的，且「執藏」之義，若暫且不管唯識獨特的說明，當然也是大小乘共通的。^[28]

26. 舟橋尚哉：《初期唯識思想研究—西成立過程于蘇火時氏》，pp.10-11。

27. 如舟橋尚哉即說：「雖然在原始佛教經典中，『阿賴耶』並未那麼受重視，但在原始經典中發現後來唯識教學所重視的「執藏」意一事，在考察阿賴耶識的原型時，卻是不容輕忽的。」，參見《初期唯識思想研究—西成立過程于蘇火時氏》，p.17。

28. 月輪賢隆：〈小乘典籍生於𑖀𑖄阿賴耶〉，p.186。但若如前所述，雖然漢譯有時將 aalaya 譯作「櫟窟」，但其意義毋寧還是與「執著」有關，應理解為「所執著的對象」的話，則此「能藏」之義即很難成立。

二、部派佛教中的阿賴耶

如前所述，阿含時代有關阿賴耶的用法，大多是指「執著」之義，若作為「執著的對象」即是所謂的「五取蘊」

（pa~nca-upaadaana-skandha），所以，阿賴耶也是與「執著」此一心理學的負面意義較有關聯，即使從阿賴耶作為執著的對象，等同於五取蘊來說，雖然 aalaya 與 upaadaana 有了關係，但此時的 upaadaana 並未具有如後來所謂生理學的「執受」義，因此，阿含時代的阿賴耶主要還是心理學的執著義。

部派佛教的論書當中，也並不太重視阿賴耶一詞，只有在少數地方出現，如《大毘婆沙論》中說：

云何無為阿羅漢果？謂貪瞋癡永斷，及一切煩惱永斷；越一切趣，斷一切路，滅三種火，渡四瀑流，摧諸傲慢，離諸渴愛，破阿賴耶；無上究竟，無上寂靜，無上安樂及諸愛盡離滅涅槃，是名無為阿羅漢果。（卷六十五，大正二七·338a）

若法為欲界阿賴耶所藏，摩摩异多所執，名欲界繫；為色、無色界阿賴耶所藏，摩摩异多所執，名色、無色界繫。阿賴耶者謂愛，摩摩异多者謂見。（卷一百四十五，大正二七·746c）

一切煩惱永斷是無為阿羅漢果，阿賴耶與一切趣、一切路、三種火（貪、瞋、癡）、四瀑流（欲瀑流、有瀑流、見瀑流、無明瀑流）、傲慢、渴愛並列為所應離、應斷的對象，此時，其意義無異於《阿含經》中所謂的心理學的執著、染著義。

第二段引文中，阿賴耶與摩摩异多並舉，前者為「愛」，後者為「見」。根據舟橋尚哉所言，摩摩异多是從 mama（我的）動詞化為 mamaayate，再變成過去被動分詞 mamaayita 的，所以摩摩异多（mamaayita）是「會將（某物）執著為我所者」，所以阿賴耶「愛執」的意味強，而摩摩异多則「我所見」的意味濃厚 [29]。舟橋重視「阿賴耶所藏」中的「所藏」，認為這段敘述暗示了阿賴耶識的原型亦即阿賴耶識的種子要素。因為後來唯識學派以「能藏」、「所藏」、「執藏」來談阿賴耶識時，常常是以「藏」（aalaya）為討論的對象，在此出現「阿賴耶所藏」對阿賴耶識的成立是很重要的，可以說是決

定初期阿賴耶識性格的一個重要線索 [30]。但 Schmithausen 否定舟橋這種大膽的假設，他認為舟橋受到漢譯「所藏」的誤導。Schmithausen 主張這段話的意思比較是指「凡法為〔愛著於〕欲界的執著（aalaya，attachment）所執（*aaliina 或 *aaliyante，clung to），此法則名為欲界繫。」（those dharmas which are clung to（*aaliina or *aaliyante）by attachment（aalaya）to the kaamadhaatu（etc.）are kaamadhaatu-pratisa.myukta）。

從文字表面看來，似乎有欲界繫之法為阿賴耶所藏的可能，但當《大毘婆沙論》進一步用「愛」來說明阿賴耶的意味時，實在無法令人聯想到能攝藏種子的阿賴耶識，因此此「所藏」或許只是如 Schmithausen 所言，為「所愛著」的意思，也就是說，當一法為我們的貪愛所愛著（情感方面），為我們的錯誤的見解所偏執時（知性方面），則稱為欲界等繫；而且，阿賴耶即是貪愛，與第一段引文的用法前後一貫。況且，從不承認經量部種子說的《大毘婆沙論》中，試圖找尋有關種子識的原型，頗似緣木以求魚。所以此處的「所藏」，是否可用以決定初期阿賴耶之性格，實有待商榷。

其次，在《俱舍論》、《順正理論》、《顯宗論》皆出現同一段經文，文字稍有出入，依《俱舍論》，所述如下：

諸所有色，非汝眼見，非汝曾見，非汝當見，非希求見。汝為因此，起欲，起貪，起親，起愛，起阿賴耶，起尼延底（niyati 或 niyanti 的音譯，原為沉溺、熱中，故有執著之意），起耽著不？不爾，大德！（大正二九·87c）

雖然北傳《雜阿含經》與南傳巴利《相應部》與此對應的經文中，並無阿賴耶一詞，但《俱舍論》梵本中確有此詞 [32]，在此的意思與欲、貪等並列，其意義亦不出貪愛、執著之意。

由此可見，阿賴耶一詞在部派佛教的論典中，並未脫離《阿含經》中的用法，單純只是作為心理學義的貪愛、執著之意。

30. 參見舟橋尚哉：《初期唯識思想の研究—西の成立過程—千禧火時氏》，p.40。

31. 參見 Schmithausen：AAIayarij-naana，p.291，n.193。

32. 《俱舍論》梵本見 P. Pradhan：Abhidharmakośasabhaa.sya of Vasubandhu，Patna，1967，p.245，l.17。有關此段，其相關文獻之情況，參見舟橋尚哉：《初期唯識思想の研究—西の成立過程—千禧火時氏》，pp.41-44。

頁 88

第三節 唯識學派對「阿賴耶識」的語源詮釋

藉由前項的分析，我們可以發現不管是原始佛教或部派佛教，雖使用「阿賴耶」一詞，但並不特別重視它，阿賴耶被當作是貪愛、執著的意思，從 aa-√lii 字根的原義來看，這種詮釋方式是比較偏向表（一）的（B）「黏、纏綿」、「愛著、貪愛、執著、欲貪」一面的。縱使有些時候在漢譯經典或現代日譯《南傳大藏經》中，會有像「櫟窟」、「所著處」等傾向（A）面的譯語出現，但是此時都不是單純的隱藏處之意，而是指貪愛的對象或貪愛所附著的地方。這種對阿賴耶的詮釋方式，姑且稱之為「傳統的詮釋」。

相對於傳統的詮釋，唯識學派如何從 aalaya 的語源，導出此概念所具有的內含，乃至進一步建構整個唯識哲學的體系，就變成一個值得玩味的問題。如前所述，語源的詮釋在整個印度哲學史上，佔有相當重要的地位，在大乘佛教的建立過程中，如何在梵文的語源中找出相應的重要概念之原點，也是一項重要的工作。或許瑜伽行者是從禪定的修行中，直觀到內在於我們自身的阿賴耶識；或者是面對部派佛教以來，有關輪迴主體為何的各種議論，才提出阿賴耶識的說法，但不管如何，當它要建立阿賴耶識的理論時，對語源的交代變成是不可或缺的工作。因此，從早期唯識學的經論中，尋求有關阿賴耶識語義的說法，應有助於釐清阿賴耶識原初的性格。

基於以上的理由，我們暫且拋開如《成唯識論》「能藏、所藏、執藏」等較為後期的語義解釋，以及像種子識、異熟果報識等可能是阿賴耶識建立後所附加的同義詞之意義，從《解深密經》〈心意識相品〉與《攝大乘論》〈所知依〉對阿賴耶識語源的說明，探尋其詮釋賴耶所側重的面向，再回來分析《成唯識論》的說法，藉此描繪其發展的軌跡。

一、《解深密經》〈心意識相品〉的詮釋

在《解深密經》之前，《瑜伽師地論》〈本地分〉中阿賴耶識散見於各處 [33]，這可說是最早出現阿賴耶識此一概念的經論，但因整個〈本地分〉是

[33]. 一般經早於論，但瑜伽行派的《解深密經》內容頗似論書，且將其與《瑜伽師地論》〈本地分〉比較研究後，現在學者一般傾向支持〈本地分〉早於《解深密經》，參見勝呂信靜：《初期唯識思想研究》（東京：春秋社，1989），p.299。

頁 89

將當時瑜伽師間所流行有關修行的理論，做一系統搜羅、編纂，但尚未以瑜伽行派自己獨特的理論，來架構其所吸收的各種理論。所以，此時的阿賴耶識或許是瑜伽行者在禪定中體得，進而將它運用在各種理論上。但因此時尚未達到有機架構其自身特有理論之階段，所以，似乎還無須對其語源做合理的解釋。但是《解深密經》則不然，《解深密經》可說是唯識經論當中，首先試圖從浩翰的瑜伽師修行理論，找出其不共大乘的理論，並且將其集合在一起的。雖然從內容看來，各品之間並非有機的連結，似乎各品皆可獨立。但是從其各品之間的次第，卻充份表現出其由《般若經》到《華嚴經》的過渡 [34]，也就是說由「空」的思想，邁進到「唯心」的思想。其中，〈心意識相品〉可以說是一個重要階段，因此，在這個地方，對「阿賴耶識」一詞的語源有所交代，當然是自然不過的了。

〈心意識相品〉中說：

於六趣生死彼彼有情眾中，或在卵生，或在胎生，或在濕生，或在化生，身分生起。於中，最初一切種子心識成熟，展轉和合，增長廣大。依二執受：一者、有色諸根及所依執受；二、相、名、分別言說戲論習氣執受……廣慧！此識亦名阿陀那識，何以故？由此識於身隨逐、執持故。亦名阿賴耶識，何以故？由此識於身攝受、隱藏，同安危義故。亦名為心，何以故？由此識，色、聲、香、味、觸等積集滋長故。（大正十六·692b）

種子說係瑜伽行派繼承經量部的思想而來，經量部的種子思想顯然受大眾部隨眠說的影響。大眾部反對說一切有部煩惱即隨眠的主張，認為隨

眠爲心不相應行法，凡夫縱使有一念之善，但因隨眠的附隨，使其繫縛流轉於三界，藉此以保住凡聖的差別，在這樣的理解之下，隨眠是一種與心不相應，但可使煩惱現行的法 [35]。大眾部使得隨眠脫離煩惱心所

34. 有關《解深密經》各品與《般若經》、《華嚴經》的對列，參見佐佐木月樵：《漢譯四本對照攝大乘論》（京都：臨川書店，1977 改訂新版），〈序說〉， p.17。山口益更說〈心意識相品〉顯示從龍樹教學到唯識教學的過渡。參見《佛教生來五無士有士旧對論》（東京：山喜房，1964），p.8。

35. 此處所謂大眾部係包括大眾、一說、說出世、雞胤等四部。大眾部的隨眠專門針對煩惱來說，所以是否可直接稱爲種子，有不同的看法：法寶與普光認爲隨眠即是煩惱的種子；靈泰則認爲大眾部的隨眠非種子。靈泰說若隨眠即是種子，爲何只針對煩惱說有隨眠，而不於善、惡、無記心皆立有種子。（《成唯識論疏抄》卷四，續藏八十之二，153b）結城令聞提出此二者，並對後者表示贊意，因爲將類似隨眠的思想擴張到蘊、處、界一切法的是化地末宗。參見氏著《心意識論人²見所五唯識思想史》（東京：東方文化學院東京研究所，1935），pp.33-34。由此可見大眾部的隨眠思想尚未達種子說的型態，但從其將隨眠視爲煩惱之因的思惟方式，說爲種子說的濫觴。

頁 90

範疇，經量部則進一步主張作爲令現行法產生的原因之種子既非與心相應的心所，亦非與心不相應的實法，首次開顯出與現行諸法不同層次的種子領域。

《解深密經》此處的「一切種子心識」顯然受到了經量部的影響，以之作爲〈心意識相品〉論述的主軸。瑜伽行派與經量部同樣將種子概念應用一切法，故名一切種子，亦即一切法的種子之意。與經量部不同的是，瑜伽行派反對色心可以互熏，而主張能受熏的只是識，所以談到種子一定就識來談，故名一切種子「心識」。由此可以充分看出使用「一切種子心識」一詞，有其相當重要的意圖，一方面繼承經量部開拓出種子領域的成果，一方面表明唯有識才能受熏這種瑜伽行派特有的立場。從其使用「心識」一概念，也可以知道在此是以通名釋的方式來看待心、意、識，而非以別名釋嚴格區分心、意、識特殊的所指。[36]

〈心意識相品〉如其品名所暗示的，是總結之前有關心意識的學說，以奠立瑜伽行派的理論基礎。在此將阿陀那識、阿賴耶識、心視爲

一切種子心識的同義異語，並分別對其做語源式的解釋。雖然這些概念指向的是我們心識的整體，但從其不同語源，卻也可以看出彼此側重面向的差別，此差別的一面，就可能產生後來所謂的八識別體說。

雖然「一切種子心識」若從後來種子又分爲見分種子和相分種子，並藉種子現行來說明現行諸識如何產生的角度來看，具有很明顯的存在論或認識論的性格傾向，但在〈心意識相品〉中卻是從胎生學的角度來說明一切種子心識的。流轉於六道的眾生，不管是胎、卵、濕、化，其身心整體的生起，皆有賴於一切種子心識成熟，故與父精母血結合，成爲羯羅藍，而後展轉和合、增長廣大。在此過程中，必須依止兩種執受（upaadaana, len pa）：有色諸根及所依執受（saadhi.s.thaanaruupiindriyopaadaana）；相、名、分別言說戲論習

36. 通名釋即諸識皆可名爲心、意、識，別名釋則是諸識從其最殊勝的功能或名爲心，或名爲意，或名爲識。如《瑜伽師地論》卷六十三云：「復次，此中諸識皆名心、意、識。若就最勝，阿賴耶識名心，何以故？由此識能集聚一切法種子故，於一切時，緣執受境，緣不可知一類器境。未那名意，於一切時執我、我所及我慢等，思量爲性。餘識名識，謂於境界了別爲相。」（大正三〇·651b）

頁 91

氣執受（nimittanaamavikalpavyavahaaraprapa~ncavaasanopaadaana）。對此執受有兩種不同的解釋：一種將執受視爲是阿賴耶識所具有的「維持個體」之作用；另一種則將執受看作是「使阿賴耶識成長的素材，因爲執受有『質料因』的意味」[37]。這兩種詮釋在論述時，將一切種子心識等同於阿賴耶識，因兩者爲同義異語，所以單就其所具的內容來分析時，這種作法並無大礙。但在此爲探索一切種子心識、阿陀那識、阿賴耶識、心等的語源詮釋，似乎還是順著〈心意識相品〉的文脈，姑且將此二執受的說明，視爲是「一切種子心識」所具有的內含，似乎較爲妥當。但不管是那一個解釋，似乎都與「識緣名色」、「名色緣識」的因緣支有關。

經中接著說「此識名爲阿陀那識，何以故？由此識於身隨逐、執持故」，藏譯作「nam par `ses pa de ni len pa.hi nam par `ses pa zhes kya^n bya ste / .hdi ltar des lus .hdi bzu^n zhi^n bla^ns pa.hi phyir ro」（此識（vij~naana）亦即爲阿陀那識（aadaana-vij~naana），身體爲此〔識〕

所保持 (bzu[^]n ba, g.rhiita)、所維持 (bla[^]ns pa, aatta) 之故 [38]。) 玄奘漢譯的「隨逐」、「執持」雖無現存梵文本以確定其原語，然依 Lamotte 教授從藏文還梵所得，或許分別為 g.rhiita 和 aatta，兩者皆為「執取」之意，尤其從後者，我們更可了解此處的解釋，係以 aa-√daa (√daa 是給，aa-√daa 則為取) 此一字根來說 aadaana (阿陀那) 的語源。因此，嚴格說來，〈心意識相品〉中的阿陀那識具有的是「執取身」的作用，是生物學上執取身體使不失壞的作用。

但是前面提到一切種子心識成熟而後展轉和合、增長廣大須依止二種執受，此執受的梵文為 upaadaana，從語源來看，同於 aadaana，因此，此處「於身隨逐、執持」或「執取身」的「身」，或許應解為廣義的身心整體。如此，則「執取身」也就等同於前面的兩種執受了。至此我們可以說，一切種子心識被當作是入胎識，說其成熟也就是說其與父精母血結合成為羯邏藍，而後由於阿陀那識所具有的兩種執受作用，使得名色持續增長，以交代身體與精神作用的成長。值得注意的是，阿陀那識的執受作用除了執受有色諸根（淨色根）及其所依（扶塵根）之外，還執受相、名、分別等言說戲論種子，印

37. 有關「執受」一詞意義的演變，請參考拙文〈唯識學中的「執受」義〉，收於《「宗教與心靈改革研討會」論文集》（高雄：道德院，1998年3月）；《解深密經》中的「執受」義之分析說明，詳見該文 p.133ff。

38. Sajdhinirmocana Sutra, ed. by U.Lamotte, p.55, ll.23-24。對應梵文亦依 Lamotte 所示。

順法師即相當強調《解深密經》的阿陀那識能夠攝持諸法種子 [39]。阿陀那識和一切種子心識所具有的作用較有重疊，這從〈心意識相品〉最後以「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」做結，可為明證。

經中又說「又名阿賴耶識何以故？由此識於身攝受、隱藏，同安危義故。」此段藏譯為「kun gzhi rnam par `ses pa zhes kya[^]n bye ste / .hdi ltar de lus .hdi la grub pa da[^]n bde ba gcig pa.hi don gyis kun tu sbyor ba da[^]n rab tu sbyor bar byed pa.hi phyir ro」（又稱為阿賴耶識（kun gzhi rnam par `ses pa）。因為它具有安危同一之義（grub pa da[^]n bde ba gcig pa.hi don

gyis, ekayogak.semaartha), 內藏 (kun tu sbyor ba, sa.mlaiyate)、潛在 (rab tu sbyor bar byed, praliyate) 於此身體中。) [40]玄奘譯的「攝受」、「隱藏」其相應的梵文或許為 sa.mliiyate 和 praliyate, 其字根皆是√līi, 相當於英文的 to lie, 有潛伏、隱藏的意思。由此可見, alaya-vijbana (阿賴耶識) 在瑜伽行派最初將其納為不共大乘的獨特理論, 並試圖以語源詮釋語義的方式來說明此一新概念時, 它所採用的不是傳統的詮釋。如前所述, 傳統上使用「阿賴耶」一詞係當作「心理學上的執著義」, 縱使有由「居住、隱匿」引申而來的「巢窟、棲息處」之義, 也是指貪愛、執著的對象。但是《解深密經》卻強調此居住、隱匿的一面, 而以 sa.mliiyate 和 praliyate 這兩個動詞來訓釋 aalaya, 阿賴耶識變成是內藏、潛在於身體當中的精神作用。

阿賴耶識不只是內藏、潛在於身體當中, 而且與身體形成安危與共的相互依存關係, 從梵文原語 ekayogak.sema 來看, 原指阿賴耶識與身體有同一「由修瑜伽所得的安樂」(yogak.sema), 也就是說透過瑜伽的修行, 調伏我們的身心, 當身體能夠獲得禪樂, 則我們潛在的心識也能得到輕安; 同樣地, 若我們潛在的心識能由平常的如理作意、法隨法行減少煩惱粗重, 則身體亦較易獲得安樂。橫山紘一更依 Edgerton 的 Buddhist hybrid Sanskrit Dictionary 說 yogak.sema 實際上與涅槃 (nirvaa.na, 精神上的成功) 同義, 他更提醒說轉依的意義其實就是要達到這種 yogak.sema 的境界, 從中可看出身

39. 印順法師:《攝大乘論講記》(台北:正聞出版社, 1972 重版), p.42。

40. Sa.mdhinirmocana Sutra, ed. by U. Lamotte, p.55. ll.24-26。Lamotte 將 kun tu sbyor ba 和 rab tu sbyor bar byed 分別還梵為 sa.myu.nakti 和 prayu.nakti (亦即語根為√yuj), 但因此處應為 aalaya 的語源說明, 故今依橫山紘一的看法, 將其還原為 sa.mliiyate 與 praliyate, 參見氏著《唯識哲學》(京都:平樂寺書店, 1979), p.119。

心的解放, 達到無所拘束的自在境界, 才是瑜伽行最終的目標。[41]

從〈心意識相品〉的解釋看來, 阿賴耶識並非作為強調識一元論的根源識, 非但未包含肉體, 反而是隱藏在肉體當中。最先提出這種反省的是勝呂信靜, 他在 1982 年發表的〈阿賴耶識的語義〉一文中 [42], 修

正自己 1977 年所提出「阿賴耶識的語義本身與我執有關」的看法 [43]，同樣依〈心意識相品〉這段話，認為瑜伽行派的阿賴耶識語義為「附著在肉體上的識」，而且這樣的語源詮釋有別於傳統將阿賴耶識解為「執著」或「我執」，是一種獨特的新詮釋。後來，Schmithausen 於 1987 年出版的大作《阿賴耶識——論瑜伽行派哲學的中心概念之起源與初期發展》中，大體上接受了勝呂的看法 [44]，且更積極尋找促使阿賴耶識成立最直接的原因與真正的起點。

Schmithausen 嚴格界定阿賴耶識的真正起點，以有別於其他學者從廣義的觀點，找尋它大致的成因，他認為必須找出在什麼原因，以及在那個文獻

41. 橫山紘一：《唯識 10 哲學》（京都：平樂寺書店，1979），pp.133-135。

42. 勝呂信靜：〈角-ㄝ ㄣ 識 10 語義〉，田村芳朗博士還曆紀念論集《佛教教理 10 研究》（東京：春秋社，1982），pp.63-65。事實上早在圓測的《解深密經疏》中，已經注意到此經的阿賴耶義不同於能藏、所藏、執藏三者，他先依「種子賴耶」敘述能、所藏義（詳細分析請參見以下「《成唯識論》系統的詮釋」），再加上執藏義，卷三云：「藏義三種別者：第一能藏，此即果法於因中藏，謂識中種，生現七識，染果不離能生因故；第二所藏，此即因種於果中藏，謂所熏種藏在能熏七現識中，成因性故；第三我愛所執藏義，此即境於能執中藏。」接著馬上點出《解深密經》這段輪述的殊異：「今依此經，不同諸論。謂由此識於有根身，能攝受彼為所依止，於彼隱藏，與所依身同安危故。此即現識藏所依中，故名為藏。於所藏中，一分之義。故《深密》云：『於彼身中住者故，一体相應故。』住者，即此『攝受藏隱』；一体相應〔者〕，〔即此〕同安危義。」（卍續藏，一之三十四，頁三六六右下~左上）強調現識藏於所依根身，故名為藏。印順法師解釋此段，則強調阿賴耶識與身的不相離。參考《如來藏之研究》（台北：正聞出版社，1989 四版），p.204。

43. 勝呂信靜：〈角-ㄝ ㄣ 識說 10 形成——ㄎ 今識 10 關係 10 中心生 10 氏〉，《三藏集》第四輯（東京：大東出版社，1978），pp.131-134。勝呂之所以有這樣的主張，並認為《解深密經》〈心意識相品〉的阿陀那識與阿賴耶識語義沒有差異，主要因他接受 Lamotte 從藏文還梵所得的 sa.myu.nakti 和 prayu.nakti（參見註 30），因此，aalaya 變成「與身體結合」或「執著於身體」之意。參見該文，pp.130-131。

44. Schmithausen 在書中說到，當他完成該書的關鍵部份不久，才發現到勝呂的論文。儘管 Schmithausen 是在未參考該文的情況下提出同樣的看法，但首先反省此問題並且具體提出此想法者為勝呂信靜，然而，Schmithausen 卻不同意勝呂認為阿賴耶識的原始意含本質上與阿陀那識無異的想法。參見，AAlayavij~naana: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogcra Philosphy, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987, pp.155ff。

脈絡下，阿賴耶識首先作為有別於前六識的獨特的識而被介紹出來，且名為阿賴耶識 [45]。為了一一檢查阿賴耶識出現的地方，以找出原初的段落，他設立了兩個判準：

(1) 必須在體系教義方面或詮釋上，已經很清楚地顯示出引進一個新的識，已經無法避免；或者對於這種新識的直接心理或神秘體驗，必須有確鑿的證據。

(2) 此新識的特殊性質或功能，必須使其選用「阿賴耶識」一詞看起來完全合理。 [46]

他藉此判準，所找到的原初段落，漢譯如下 [47]：

問：滅盡定中，諸心、心法並皆滅盡，云何說識不離於身？

答：由不變壞諸色根中，有能執持轉識種子阿賴耶識不滅盡故，後時彼法從此得生。（《瑜伽師地論》〈本地分〉「三摩呬多地」大正三〇·340c27ff）

滅盡定有心無心的問題，在部派佛教中受到熱烈的討論。說一切有部主張「滅定無心」，至於此無心的狀態如何與死亡有別，係因有與心不相應的命根存在，以令此報體存續；經量部亦主「滅定無心」，但有種子存於肉體中，出定後再由種子起現行，產生六識。但若經量部不承認實存的命根，又不將種子完全等同於識，則不能滿足《阿含經》中說肉體存續的基本要素為壽、煖、識三者的聖言量。因此，為要說明滅盡定的狀態，非得把執持此種子者說成是識不可，而且此識是「在肉體中」，因此將其視為「附著於肉體上」或「藏在肉體中」，在此意義下，稱其為「阿賴耶識」是很恰當的。 [48]

雖然 Schmithausen 也注意到此原初段落中的阿賴耶識具「執持轉識種子」的功能，而且〈心意識相品〉在詮釋阿賴耶識的語義時，也是在「一切種子亦名為阿賴耶識」的脈絡下進行的，也就是說，阿賴耶識與一切種子識（sarvabijaka.m vij~naana）有密切的關係，但是他嚴守兩個基本判準，而不承

45. AAlayavij~naana, §1-4。

46. AAlayavij~naana, §1-7。

47. AAlayavij~naana, §2-1。

48. AAlayavij~naana, §§2.5-2.7。

頁 95

認一切種子識是阿賴耶識的真正起點。這當然也可從一切種子心識與阿賴耶識並行，或者「具有一切種子的」（sarvabijaka）常作為阿賴耶識的修飾語，證明兩者的合流，是在阿賴耶識因其它的理由確立之後才如此的。

或許我們可以說，瑜伽行派接受經量部的種子說，但卻反對其色心互熏，色心彼此互相執持對方之種子的觀念。因為在滅盡定中只承認有色諸根存在，並說其執持心、心所法的種子，並不能滿足生命體須具備壽、煖、識三者的經說。於是瑜伽行派認為在滅盡定中，有一種識藏在肉體中，而且這正好可以當作執持轉識種子的識。在這樣的意義下，阿賴耶識首先是藏在肉體中的識，然後才是執持種子的識。當然其作為藏在肉體中的識，在此敘述的脈絡下，與「生物學上的執受義」亦不互斥的。

由以上分析可知，在《解深密經》的語源詮釋中，阿賴耶識被視為是「隱藏在肉體中的識」或「附著於肉體上的識」，與後來所謂能藏、所藏、執藏的意思完全不同。

二、《攝大乘論》〈所知依〉的詮釋

若說《解深密經》是最先以不共大乘的理論或實踐方法，所彙集而成的第一部唯識經典，則《攝大乘論》就是第一部將唯識獨特的思想加以組織化、體系化的論書。因此，若說《解深密經》對阿賴耶識的語源詮釋，相當程度反映出阿賴耶識說原初被提出時所預設的問題意識，有助於我們尋找其真正的起點，那麼《攝大乘論》所作的語義說明，或許正突顯出唯識（vij~napti-maatrataa）理論臻於成熟之後，阿賴耶識已脫離了其原始的角色，必須統合與其相關的概念，形成一個新的概念，以符合整個唯識思想體系。《攝大乘論》在序章之後，於〈所知依〉一開頭即說明阿賴耶識的出處與語義，可以說充分地表現出這一點。

《解深密經》〈心意識相品〉以「一切種子心識」為論述中心，這可能是採自〈本地分〉的觀念；由於談一切種子心識的成長依二執受，使得其與阿陀那識極為密切，阿陀那識一詞或許是《解深密經》所造，因為〈本地分〉中未曾出現。因此，阿陀那識的角色在《解深密經》中重於阿賴耶識，阿賴耶識可說還只停留在其較為原初的意含。相對於此，阿賴耶識在《攝大乘論》中卻擁有主導性的地位。〈所知依章〉開頭便說：

頁 96

此中，最初且說所知依即阿賴耶識。世尊何處說阿賴耶識名阿賴耶識？謂薄伽梵於《阿毘達摩大乘經》伽他中說：

無始時來界 一切法等依
由此有諸趣 及涅槃證得（大正三一·133b）

（anaadikaaliko dhaatu.h sarrva-dharma-samaa`sraya.h /
tasmin sati gati.h sarvaa nirvaa.naadhigamo `pi vaa //）[\[49\]](#)

《攝大乘論》重視《阿毘達摩大乘經》勝過《解深密經》，此由其序章明言全論架構取自前者，且在重要的教理出現時，常引此經為教證，可見一斑。[\[50\]](#)

開門見山直言阿賴耶識即是《阿毘達摩大乘經》所言「無始時來界」的「界」（dhaatu），此識為一切法的「所依」（aa`sraya），雜染的流轉與涅槃的還滅皆以此為依，由此可見瑜伽行派重視實踐「主體性」的立場；《中邊分別論》開宗明義提出「虛妄分別有」，也與此如出一轍。相較中觀學派蕩相遣執、只破不立的立場，瑜伽行派毋寧是想積極地解釋現象界一切法的成立，乃至試圖要說明由染到淨的轉換過程。

世親釋將「界」解為「因」（hetu），表示阿賴耶識是一切法的因；屬如來藏系統的《寶性論》也引用此偈以證明如來藏的成立 [\[51\]](#)，儘管各自的目的不同，但此偈作為說明一切法的依處之教證，的確具有其權威性，這也代表了大乘佛教「唯」的思想的一個典型，後來發展為唯心、唯識，以有別於另一唯假名的系統。

阿賴耶識揮別了《解深密經》時代作為「隱藏於肉體中的識」，或者作為「一切種子心識」的同義詞，只作為傾向於胎生學解釋的角色，它不再只是前六識生起的所依，而是一切法——包括識，受、想、行等心所，甚至於色法——的所依。當我們把焦點放在阿賴耶識的語義說明時，可以確定的是阿賴耶識絕對不可能再解釋為「隱藏在肉體中的識」，必須另有新解。《攝大乘論》接下來同樣引自《阿毘達摩大乘經》的偈頌，其中似乎就隱含著語義

49. 引自安慧三十唯識論釋，(Tri.m`sikaavij~napti-bhaa.sya) ， ed. S. Luvī, Paris, 1925, p.37。

50. 有關《阿毗達摩大乘經》的神秘性及其相關問題，參見長尾雅人《攝大乘論一和譯註解》(東京：講談社，1982)，pp.28-32。

51. 有關如來藏系統經論與《大乘阿毘達摩經》之間的關係，參見高崎直道：〈如來藏思想¹⁴ 歷史¹⁵ 文獻〉，收于「講座大乘佛教」6《如來藏思想》(東京：春秋社，1982)，pp.26-27。

頁 97

的說明：

「由攝藏諸法 一切種子識

故名阿賴耶 勝者我開示」

如是且引阿笈摩 (aagaama) 證。(大正三一·133b)

頌文還梵：

山口益：

sarva-biiijaka-vij~naana.m sarvasya dharmasyaalaya.h /

tata aalaya-vij~naana.m mayaa sataa.m prakaa`sitam //

(一切法的藏處 (aalaya) 是一切種子識，因此，它是阿賴耶識 (aalaya-vij~naana)，我對智者開示此)

高崎直道：

aalaaya.h sarva-dharmaanaa.m vij~naana.m sarva-bijjakam / tasmaad
aalaaya-vij~naana.m sadbhyo mayaiva de`sitam //

（埋沒（kun gshi，aalaya）一切存在者，是一切種子識，因此，是阿賴耶識（kun gshi rnam `ses，aalaya-vij~naana），我對勝者說〔此〕。）[\[52\]](#)

長尾雅人：

aaliina.m sarvadharme.su vij~naana.m sarvabijjakam /

tasmaad aalaayavij~naana.m sadhhyo mayaiva de`sitam //

（被內藏於一切存在中者，它是作為具有一切種子者的識，因此，是阿賴耶識，我只對勝者們說此。）[\[53\]](#)

玄奘譯作「攝藏」的部份，山口、高崎還梵為aalaya，長尾則作aaliina。現代學者的理解與漢譯可分類如下：

(A) vij~naana storing all dharmas：攝藏（玄奘）、埋沒（高崎）：及

[52.](#) 山口、高崎還梵參考 淵谷憲昭 <Mahayanasajgraha 生本五心意識說>（《東洋研究紀要》，76，1978），p.223。淵谷採用後者，並參酌藏譯翻成日文；此處高崎梵文中譯，參照該日譯作成。

[53.](#) 長尾雅人：《攝大乘論一和譯註解》，pp.79-81、附錄 p.10。

頁 98

物動詞主動態，主詞為阿賴耶識，受詞為諸法。

(B) vij~naana in which all dharmas hide：依識住（真）、所依住（笈多）：不及物動詞主動態，主詞為諸法，藏住的地點是阿賴耶識。

(C) vij~naana which is the house or receptacle of all dharmas：家（佛陀扇多）、藏處（山口）：一般名詞，住處、所藏處之意。

(D) vij~naana which is hidden in all dharmas：被內藏（長尾）：及物動詞被動態，主詞為阿賴耶識，被藏的地點是諸法。

雖然《阿毘達磨大乘經》的這個偈頌，說明了阿賴耶識的語義，但不管是以往的翻譯或現今學者的理解，皆相當紛歧，而可以確定的是：

(1)、「阿賴耶」(aalaya)若解為「藏」，已非《解深密經》「藏於肉體中」之意。

(2)、說明「阿賴耶」(aalaya)，已著眼在此一特殊的識與諸法之間的關係。

(3)、此阿賴耶識就是具有一切種子的識(一切種子識)。

或許是此偈頌不夠明確，《攝大乘論》本身於是更積極明確地詮釋阿賴耶識的語義云：

復何緣故，此識說明名阿賴耶識？一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故；又即此識於彼攝藏為因性故，是故說明阿賴耶識。或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。(大正三一·133b)

Sarvaupapattikasaa.mkle`sikadharmaas tasminn aaliinaa.h phalabhaavena
tac ca te.su aaliina.m hetubhaavenety aalayavij~naanam / atha vaa sattvaas
tadaaliinaa aatmatvenety aalayavij~naanam [54]

(一切有為雜染的存在，作為結果的狀態被內藏(alina)於此「阿賴耶識」中；又相反地，此〔阿賴耶識〕作為原因的狀態，被內藏在那些〔雜染的存在〕當中，所以稱為阿賴耶

54. 長尾雅人：《攝大乘論——和譯・注解》，附錄 p.10。

頁 99

識。或眾生〔執著、〕內藏它為自我，因此叫做阿賴耶識。)(參考長尾日譯 [55])

從安慧的《中邊分別論釋》、《唯識三十論釋》雖未使用 aaliina，但使用 aaliyante、aaliyate [56]，以及此處長尾採用的 aaliina 看來，《攝大乘論》顯然是將 alaya 解釋為「被內藏」、「被攝藏」或「被隱藏」之意。而且被攝藏的對象可以是一切有為雜染法或阿賴耶識本身，這種解法解

決了《阿毘達磨大乘經》詮釋的歧異，以一個綜合的方式使得阿賴耶識的意含更為周延，由此可見《攝大乘論》對阿賴耶識的語義說明的高明之處。這雖然可能不是阿賴耶識一開始被提出的初衷，但卻是奠立瑜伽行派理論基礎最關鍵性的說明。

漢譯「攝藏」或許就是現譯為「被內藏」的 *aaliina*，從漢譯的語法看來，「一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故；又即此識於彼攝藏為因性故」，可以簡化為「A 於 B 攝藏為果性故；又即 B 於 A 攝藏為因性故」（A = 一切有生雜染品法，B = 阿賴耶識），吻合從梵文所譯「A 作為結果的狀態，被內藏於 B；B 作為原因的狀態，被內藏於 A 中」，難怪無性在解釋前引《大乘阿毘達磨經》的偈頌時，會提出「展轉攝藏」之義：

能攝藏諸法者，謂是所熏，是習氣義，非如大（*mahat*）等顯了法性，藏最勝（*pradhaana*，勝因）中。阿賴耶識攝藏諸法，亦復如是。為簡彼義，是故復語一切種子識，與一切種子俱生滅故。阿賴耶識與諸轉識互為緣故，展轉攝藏，是故說名阿賴耶識。非如最勝即顯了性，顯自簡劣故。（大正三一·383a）

站在瑜伽行派的立場，一切有為雜染世間法，不外是作為諸轉識的對象而存在，所以說阿賴耶識與一切雜染諸法互為緣，也就是阿賴耶識與諸轉識互為緣，在此，無性以「互為緣」來詮釋「攝藏」，而建立了互為攝藏的看法。暫且不管他偏重種識不一的立場，單從阿賴耶識與諸法的關係來看，互為攝藏應不違背《攝論》的原意。

但是，印順法師站在對漢譯經論的理解，以及建立賴耶的本旨上，只承認互為因果，而不主張互為攝藏，從種生現、現熏種來說，當然必須承認

55. 長尾雅人：《攝大乘論——和譯・注解》，pp.81-82。

56. 參考長尾雅人：《攝大乘論——和譯・注解》，p.83。

互為因果。但印老強調「攝藏異譯作『依住』，就是依止與住處。一切法依這藏識生起，依這藏識存在，所以名為攝藏。一切種子識，能作諸

法的攝藏，給一切法作所依處，所以叫它為『阿賴耶（藏）』。[\[57\]](#)「攝藏是屬於阿賴耶而不能說相互的」，「建立阿賴耶的目的，在替流轉還滅的一切法找出立足點來。因為有了阿賴耶，就可說明萬有的生起，及滅後功能的存在。」「若說它與諸法有展轉攝識的意義，本識的特色，一掃而空，和建立賴耶的本旨，距離很遠了。諸法如有攝藏的性能，為什麼不也稱為阿賴耶呢？[\[58\]](#)」由於堅持「攝藏」的功能專屬於阿賴耶識，所以印老在解釋《攝論》本文時，就顯得有些曲折，他說：

這一切有為的雜染品法，在這一切種子阿賴耶識的「攝藏」中，雜染法「為」賴耶所生的「果性」。「又即此」賴耶「識」在「彼攝藏」一切雜染法的關係中，賴耶「為」雜染法的「因性」。具有這攝藏的功能，所以就「名阿賴耶識」了。[\[59\]](#)

原來「此」指阿賴耶識，「彼」指一切雜染法，應該是很清楚的，但為避免變成相互攝藏，印老未讀作「於彼（指一切雜染法），攝藏為因性」，而斷成「於彼攝藏，為因性」，「彼攝藏」可解為「彼阿賴耶識攝藏一切雜染法的關係」或「那種攝藏一切雜染法的關係」，前者「彼」指阿賴耶識，後者指「攝藏的關係」。無論何者，「彼」皆非指一切雜染法。在這種情況下，有攝藏功能的只有阿賴耶識。但若我們將「彼」解為一切雜染法，則就很難避免將其解成互為攝藏，不管從漢譯或相關的梵文、藏文文獻，互為攝藏的解法應該是較為恰當的。

一切雜染諸法作為果性被攝藏在阿賴耶識中，即是現行熏種子；阿賴耶識又作為因性被攝藏在一切雜染諸法中，也就是說互為攝藏其實就是互為因果，這從《大乘阿毘達磨經》「諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性」明白將互為攝藏說成互為因果得到證明。但誠如印老所言，建立阿賴耶的目的，在替流轉還滅的一切法找出立足點來，若說與諸法有展轉攝藏的意義，本識的特色，將一掃而空。這是一個值得深思的問題，有了阿賴耶識，才可以說明萬有的生起，及滅後功能的存在。也就是說，過去生起的一切雜染法（從主觀方面說，即諸轉識；從因果論言，即業），雖因緣滅

[57.](#) 印順法師：《攝大乘論講記》（台北：正聞出版社，1972 重版），p.36。

[58.](#) 印順法師：《攝大乘論講記》，p.39。

[59.](#) 印順法師：《攝大乘論講記》，p.39。

而消散，但其功能卻一直持續，作為種子保存在阿賴耶識中，待有新的因緣，種子即成熟而現行。一旦阿賴耶識須攝藏於一切雜染諸法，則其作為所依的角色即蕩然無存，如此說來，似乎言之成理。但若換個角度來看，若阿賴耶識不為它者攝藏，亦即不為它者所影響，則阿賴耶識不就成了不依待它者，自體自足的存在，如此，則與數論學派所言的「最勝」即「自性」（prakṛti，現代譯為根本原質）無異，為簡別此，故上述無性釋說「所熏習」的是「習氣」，亦即阿賴耶識中的種子是由以前的雜染諸法熏習而成，而不是像「大」（mahat）等二十三種原理皆原已俱足於「最勝」中。為了避免這種單向由因到果的「因中有果論」，所以說阿賴耶識與諸法互為攝藏，亦即阿賴耶識的存在必依存於諸法。

若不賦予「攝藏」以統攝的意思，而單純地依據笈多譯「依住（即攝藏）者，共轉故」或玄奘譯「於中轉故，名為攝藏」，則互為攝藏要表現的只是阿賴耶識與雜染諸法的共生共滅，但阿賴耶識是過去所做諸業異熟果報的總體，今日所見所聞經驗的種種，到底屬於何趣，完全依於阿賴耶識的整體狀態，由此說它是所知的依處。因此，互為攝藏強調的是它與諸法的相互關係，並不影響它作為諸識的中樞，雜染諸法的依處。^[60]

至於「諸法如有攝藏的性能，為什麼不也稱為阿賴耶？」此一問題，正反證了「攝藏」並不是阿賴耶識被如此定名的原初要因，毋寧是先有了此一概念，在組織唯識思想的體系時，才採用它來作為基本概念，作某種程度的意義擴充，並附以語源的詮釋。它的重點在於「攝藏」與「阿賴耶」在語源上是否同源，至於諸法為何不因攝藏的性能，也名為阿賴耶，則非其關心所在。因為諸法在這之前已各有其名稱，目前只就作為新概念的阿賴耶識來尋找與其意義相關的語源罷了。

《攝論》將阿賴耶識提昇為心識論方面最重要的概念，並從與諸法「互為內藏」亦即「互為因果」來解釋「阿賴耶」的語義，有別於阿含、部派佛教的傳統的心理學「執著」義，也異於《解深密經》〈心意識相品〉的詮釋，

60. 從長尾雅人將「攝藏」還梵為 aaliina，以及其所作的日譯，可見他並不反對「互為攝藏」；但是他從「無始時來界，一切法等依」中特別提到「依」即「依處」（aa'sraya）一詞，而認為

「界」=「阿賴耶識」不是單純的因果關係，而有更廣泛的「根底、基底」的意味。參見《攝大乘論——和譯·注解》，p.76。由此可以看出他重視阿賴耶識作為「依處」的特色，同於印老。只是語詞的使用方面，在此確實不應否認互攝藏。

頁 102

由此可以看出《攝論》要積極地安立一切法的企圖。或許有人會因而認為瑜伽行派也試圖要建立一套玄思的形上學，從阿賴耶識與諸法互為因果，且更進一步說以阿賴耶識，而有諸法的生起。這誠然有從形而上的一面作理論詮釋的一面，但更重要的是，瑜伽行派唯識學作為一種宗教，必然與純粹哲學思維有所不同。依唯識學所言，或甚至說依佛法的精神，諸法或一切法並非自然科學所面對的自然界，而是個別的眾生所見到，所經驗到的世界，亦即講諸法或一切法已經是一種主客對待。所以，說由阿賴耶識生起一切法，並非以它為根源，去「創造」一切法。一切法因眾生所做的行為而有不同的呈現，一條河，人見為水，餓鬼見為膿血，天見為琉璃，魚蝦看作住居，因行為的造作而有六道輪迴，因有六道輪迴，所以眾生有各種不同的認識，我們的認識或說我們所認識的一切法——或更精確地說，我們與認識對象之間的主客對待方式——全取決於我們所處狀態——六道，而六道果報總體的代表即是阿賴耶識，一種生命升沉的所依。因此，若以哲學的術語來說，阿賴耶識說是一種認識論的形上學，提出來以解決認識論上的問題，但值得注意的是，它不只是將重點擺在人，而是擴及到整個生物界的認識問題。就宗教而言，阿賴耶識說的提出，即是試圖賦予六輪迴一個轉換的根據。這或許就是《攝論》將「內藏於肉體中的識」進一步推進到「與諸法互為內藏的識」，其中最大的理由。

單純說互為因果、互為內藏可以是一種中性的意義，但阿賴耶識其首出的意義卻是雜染諸法的所依，所以，《攝論》更進一步說「或諸有情攝藏此識為自我故」（*sattvaas tadaaliinaa aatmatvena*）^[61]，同樣以 *aaliina* 來解釋 *aalaya* 的語源，但其中已包含有「執為自我」的執著義。亦即阿賴耶識作為依處，它是生死流轉之所以產生最主要的原因，因為它的一類相續，眾生即執之為永恆不變的自我，後來《成唯識論》將此作用稱為「執藏」，並說它是染污末那的功能。《攝論》尚未明言染污意即是第七末那識，所以也未直言能「攝藏此識為自我」的即是染污意的功能。可是從染污意恒與四煩惱相應，尤其是與薩迦耶見（我見）相應，可知以此作為執藏的主體，亦稱合理。

《攝論》抬高了阿賴耶識的地位，使得原本是「內藏於肉體」的識，變成「與諸法相互內藏」的識，能攝持一切種子相應，並且成爲我愛執藏的對象。在《解深密經》中佔有重要地位的阿陀那識，它所具有的「執持身」

61. 長尾雅人：《攝大乘論——和譯・注解》，附錄 p.10。

頁 103

亦即兩種執受作用——有色諸根及所依執受，以及相、名、分別言說戲論習氣執受——，有一部份已經轉移到阿賴耶識的名下，也就是說原本阿陀那識攝持種子的功能，已屬於阿賴耶識了。至於阿陀那識，在《攝論》中訓解如下：

何緣此識亦復說名阿陀那識？執受一切有色根故，一切自體取所依故。所以者何？有色諸根，由此執受，無有失壞，盡壽隨轉。又於相續正結生時，取彼生故，執受自體。是故此識亦復說名阿陀那識。（大正三一·133bc）

同樣以 upaadaana 執受來說明 aadaana 阿陀那的語源，但因執持種子的功能繫屬於阿賴耶識，所以此時執受的意思，就只剩下結生相續時，執受一期生命體，以及在一期生死中，維持根身的作用，純粹是屬於生物學上的執受義了。阿陀那識與阿賴耶識角色的消長，正如印順長老所言：「本論（指《攝論》）與解深密經的旨趣，多少不同，以解深密經說阿陀那識能攝持種子，阿賴耶識與根身同安危；而本論卻以阿陀那識與有色諸根同安危，攝持種子的責任反屬於阿賴耶識。」[\[62\]](#)

三、《成唯識論》一系列的詮釋

世親的《唯識三十頌》歸納整理前期唯識思想，使得它更有組織體系；其主要內容爲三種轉變說、三性論以及唯識性，三種轉變說對八識的體性作了綜合說明。以護法釋爲中心的《成唯識論》註釋《三十頌》，對有關阿賴耶識語義的說明，有許多的發揮，其中可以看到其站在「種識不一」的立場，對以前的說法做更詳盡、細緻的分析，以下試依玄奘一系的注釋來了解。《成唯識論》首先對名爲「阿賴耶」的理由，解說如下：

初能變識，大小乘教，名阿賴耶。此識具有能藏、所藏、執藏義故；謂與雜染互為緣故，有情執為自內我故。（大正三一·7c）

其中，「謂與雜染互為緣故」亦見於《攝論》中 [63]，雖非出現在賴耶語

62. 印順法師：《攝大乘論講記》，p.42。

63. 《攝論》中說：「復次，阿賴耶識與彼雜染諸法同時更互為因，云何可見？譬如明燈，燄炷生燒，同時更互。又如蘆束互相依持，同時不倒。應觀此中更互為因道理亦爾。如阿賴耶識為雜染諸法因，雜染諸法亦為阿賴耶識因，唯就如是安立因緣，所餘因緣不可得故。」（大正三一·134c）

頁 104

義說明的部份，但這和《攝論》所說「一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故；又即此識於彼攝藏為因性故」，表面上可以說沒有任何的差異。雜染法攝藏於阿賴耶識，亦即雜染法為阿賴耶識的緣時，雜染法為能藏，阿賴耶識為所藏，也就是說過去所做的業，都被貯藏在阿賴耶識中，此時的阿賴耶識即是作為果報的異熟識。至於阿賴耶識攝藏於雜染法，則表示阿賴耶識為諸法生起的緣，由此阿賴耶識而產生生死流轉的諸法，阿賴耶識為能藏，雜染法為所藏，此時的阿賴耶識的角色則近於一切種子識。表面上《成唯識論》承襲《攝論》對阿賴耶識語義的說明，只不過更明確地賦與能藏、所藏以及執藏的名稱罷了。

但是，若仔細翻查《成唯識論》相關的注釋，則會發現其中有關能藏、所藏的說明，藏有許多玄機，《了義燈》卷三中就提到圓測認為有三種解釋：

論能藏、所藏等，西明（圓測）三釋：第一、八現望餘現；第二、以雜染種為能藏，種能持果故；第三、現種俱能藏。意取第二。（大正四三·717a）

三種解釋基本上皆站在「種識不一」的立場來立論。不管是《解深密經》將阿賴耶識看作是「隱藏於肉體中的識」，以解決滅盡定中不可缺少的生命三要素——壽、暖、識的問題，或者《攝大乘論》將阿賴耶識視為一切法的所依，以說明諸法滅後作用的存在以及新法如何生起，皆未去

細究阿賴耶識作為「識」的角色，它們關心的是為什麼叫做「阿賴耶」。前者重點在生物學的執受義，所以其作為「現行」——現在正在起作用——的部份，比例較重；後者則是一種潛能式的說明，「非現行」的角色較濃。但是進入《成唯識論》，對於阿賴耶識作為「識」的角色，不得不加以重視，並對各學派的批評做出合理的回應，這從《成唯識論》以十門來詳述賴耶的性格，可得到明證 [64]。既然是識，阿賴耶識必然有「了別」的行相，既是「了別」，即為「能緣」，必有「所緣」與之相對。所以兩種執受——種子與有根身——以及外器世間，即成為其「所緣」，至此，步上種子和本識分家的局面，必須先分種子識與現行識，再論其不可分離。因此，種識不一的立場可以說是隨著識論的發達產生的結

64. 《三十頌》第二頌至第四頌前半，敘述阿賴耶識的性格，《成唯識論述記》卷二末將其分科為一、自性，二、果相，三、因相，四、所緣，五、行相，六、相應，七、五受，八、三性，九、因果譬喻，十、伏斷位次。（大正四三·300bc）

頁 105

果。[65]

圓測所提的三種解釋，皆肯定有現行的第八阿賴耶識。圓測支持第二種解釋，認為雜染種是能藏，因為種子能攝持諸果法，所以種子是能藏，諸法是所藏；反過來說，現行諸法熏習種子，所以，諸法是能藏，種子是所藏。圓測排斥其它兩種說法是因為現行的本識之體對雜染品法之種子而言，但是所依，無因緣義，所以不能就第八現行與種子說能所藏（針對第三種解釋）；再則，第八現行對現行前七識，亦無因緣義，所以不能就第八現行與前七現行說能所藏（針對第一種解釋） [66]。

《了義燈》不同意圓測的看法，因為諸論書中說能藏、所藏不只就種子來說，接著引無性《攝大乘論釋》為證，釋中說：「證阿賴耶識名阿賴耶，能攝藏諸法者，謂是所熏，是習氣義。」《了義燈》認為這明白意指第八現行阿賴耶為能藏，因為若種子是能藏，就證明了種子名為阿賴耶，既然如此，則經部的種子應該也稱為阿賴耶。其次，釋中又說：「一切種子識與一切種子俱生俱滅故，阿賴耶識與諸轉識互為緣故，展轉攝藏」，如果種子名為能藏，是為種子識，不就變成種子與種子俱生俱滅而稱為展轉攝藏了嗎？且無性釋中又說：「於此攝藏者，顯能持習

氣，由非唯習氣，名阿賴耶。要能持習氣，如彼說意識。」顯見有一能維持種子的第八阿賴耶識，又名種子識，並非種子即是識，種識差別的立場相當明顯。因此《成唯識論》卷三說：「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。」（大正三一·14b）所以，現行賴耶攝持種子，賴耶是能藏，種子是所藏；諸法又能熏習現行賴耶，所以諸法是能藏，所熏的賴耶是所藏 [67]。

窺基一系援用無性釋，來證成約現行賴耶談能、所藏的正當性，基本上犯了方法學上的錯誤，因為無性本身也是站在種識差別的立場，偏重從現行賴耶來做說明，所以，這樣的引證本身已有偏頗，很難服人。另外，值得一提的是，能藏、所藏、執藏三義中，《述記》認為正取應以「執藏」為阿

65. 阿賴耶識一方面具有種子的功能，是能生諸法的潛在原因；一方面本身又是具「了別」作用的現行識，這類似科學上在了解光的特性時，曾以「粒子」和「波」兩種性質來說明。《成唯識論》可以說就是以「現行」和「潛在」兩義來綜合阿賴耶識的性質的。

66. 《了義燈》中述及圓測不接受第一、三種解釋時說：「雜染品種，望本識體，但是所依，無因緣義；現行七識，望第八現，亦無因緣故，第二釋是彼宗也。」（大正四三·717a）

67. 此段說明摘自《了義燈》卷三（大正四三·717ab）；另外對於圓測與窺基、慧沼等之歧異，印老《攝大乘論講記》有極為簡要的說明，參見 pp.38-39。

頁 106

賴耶識之名，因為八地菩薩以上和二乘者已無阿賴耶識之名，但此時仍具能藏、所藏的作用。[68]

第四節 結論

阿含乃至部派時代，阿賴耶一詞是執著、愛著這種心理學式的意義，或者說是所執著的對象——五種感官對象或取蘊。瑜伽行派一開始並未採用此義，在《解深密經》〈心意識相品〉中將阿賴耶識詮釋為「隱藏在肉體中的識」，它或許是瑜伽師在禪定實踐中所直觀到的實踐主體，在經典中將其解釋為隱藏在肉體中，以肉體為其所依，當然從其與肉體安危同一，卻似乎也不能否定其有執受根身的作用，只是從語源詮

釋來看，在《解深密經》中其第一義是「隱藏」，而後才是「執受」；而此時阿陀耶識不但具執受義，且與執持種子的功能亦較密切。

到了《攝大乘論》，阿賴耶識的語源詮釋已脫離與肉體之間的關係，轉而傾向從它與一切雜染諸法的關係，來論述其語義，此時，阿賴耶識與諸法形成互為攝藏的關係，由此可看出《攝大乘論》似乎已有企圖藉此引出一切唯識的道理。另外，論中所說「諸有情攝藏此識為自我」的「執藏」義，似乎又回頭重捨阿賴耶作為「所執著的對象」的傳統義，亦即創新的同時又不忘傳統。

《成唯識論》一系列的詮釋，將一種七現進一步推向八識現行，確立種子賴耶與現行賴耶的嚴格區分，有關賴耶諸義的詮釋，也圍繞這個原則打轉。雖然對於識性的解釋有所助益，但陷入煩瑣的討論，難免與原初經論立意的初衷脫節。畢竟在第六意識之外別立一不同的潛在識，佛陀都怕它會使眾生誤解，而不輕易宣說。若嚴格界定有七末那、第八賴耶，又說賴耶有種子賴耶和現行賴耶，要不落入玄思恐非易事。

確立了以上幾個重要階段，有關賴耶語義的說明，對於賴耶側重的面向有某種程度的掌握，對於「唯識無境」何時成立，阿賴耶識如何與「依他起性」、「虛妄分別」結合等重要課題的研究，應有助益，尚待日後努力。

68. 參見《述記》卷二，大正四三·301a。