

《攝大乘論講記》

第二章 所知依

第一節 從聖教中安立阿賴耶識

(pp.33-71)

壹、釋名以證本識之有體

(壹) 阿賴耶教

一、引經證

(一) 第一經證——明阿賴耶識之體性⁹³

1、正辨論文

(1) 引論文

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《阿毘達磨大乘經》伽陀中說：

無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。

(2) 釋論義

A、總說

在十處顯示大乘殊勝中，第一是「所知依」。所知，是染淨一切法，這一切法的所依，「即阿賴耶識」。

B、別釋

(A) 導師釋

阿賴耶識，在大小學派中是有諍論的，所以先要引經來證明它的確有其體。

阿賴耶識是佛陀說的嗎？是的！

在什麼地方「說 (p.34) 阿賴耶識」的識體「名」為「阿賴耶識」呢？「薄伽梵於《阿毘達磨大乘經》伽陀中」，曾「說」到阿賴耶識的體性。

「無始時來界」的界字，指所依止的因體，就是種子，這是眾生無始以來熏習所成就的。

「一切法等依」的等字，表示多數，不必作特殊的解說。⁹⁴

⁹³ 編按：本講義科判內容等，若非原書所有，皆以「網底」標示。

⁹⁴ (1) [元魏] 佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷 1 (大正 31, 97b23-24)：

無始已來性，一切法所依，有彼諸道差，及令得涅槃。

(2) [陳] 真諦譯，《攝大乘論》卷 1 (1 依止勝相品) (大正 31, 114a1-2)：

此界無始時，一切法依止，若有諸道有，及有得涅槃。

(3) 世親釋，[隋] 笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 1 (大正 31, 273b3-4)：

界體無始時，諸法共依止，由此有諸趣，及涅槃勝得。

(4) 《究竟一乘寶性論》卷 4 (6 無量煩惱所纏品) (大正 31, 839a17-19)：

經中偈言：「無始世來性，作諸法依止，依性有諸道，及證涅槃果。」

(5) *Ratnagotravibhāgo Mahāyānottaratantrasāstram*, edition by E.H. Johnston, repr. in: H.S. Prasad. *The Uttaratantra of Maitreya*. Delhi 1991. p.72 :

evam hyāha /

「由此」界為一切法所依的因體，就「有」了生死流轉的「諸趣」，和清淨還滅「涅槃」的「證得」。

(B) 古德釋

a、世親釋

依世親論師的解釋：界，是一切雜染有漏諸法的種子。因無始時來有這一切雜染的種子，有為有漏的一切法，才依之而生起。生起了有為有漏法，就有五趣的差別。假使除滅了這雜染種子，就可證得清淨的涅槃。涅槃，是捨離了染界而證得，並不是從此無始來的界所生。⁹⁵

b、無性及《成唯識論》釋

無性及《成唯識論》的解釋：把依和界看成兩個東西，說界是種子，依是現識；若說依就是界，認為有犯重言的過失。⁹⁶

c、二釋之差別

世親、無性二家主要的差別點：世親是從種子不離識體這一面談，無性卻把種子與現識分開來說。

2、兼辨餘義：

anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ /
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca //

今譯：

無始時[就有的]界是一切法的共同依處，

因為彼存在，所以有一切之趣（生死流轉的眾生）以及涅槃的證得。

⁹⁵ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，324a23-b5）：

「界」者，謂因，是一切法等所依止。現見世間於金鑛等說「界」名故。

由此是因，故一切法等所依止。因體即是所依止義。

「由此有」者，由一切法等所依有。

「諸趣」者，於生死中所有諸趣。「趣」者，謂異熟果。由此果故，或是頑愚瘡癩種類；或有勢力能了善說惡說法義；或能證得上勝證得；又為煩惱所依止性，由此故有猛利煩惱、長時煩惱。如是四種異熟差別所依止故，無有堪能。應知翻此名有堪能。

非唯諸趣由此而有，亦由此故證得涅槃，要由有雜染方得涅槃故。

⁹⁶ (1) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，383a6-16）：

「界」者，因也，即種子也。是誰因種？謂一切法。此唯雜染、非是清淨故，後當言。

多聞熏習所依，非阿賴耶識所攝，如阿賴耶識成種子，如理作意所攝，似法似義所起等。彼一切法等所依者，能任持故，非因性故，能任持義是所依義，非因性義，所依、能依性各異故。若不爾者，「界」聲已了，無假「依」言。

「由此有諸趣及涅槃證得」者，如決擇處，當廣分別。謂生雜染等、那落迦等，若離阿賴耶識，皆不得有等、生等。雜染畢竟止息名為「涅槃」；若離阿賴耶識，不應證得。

(2) 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 3（大正 31，14a17-27）：

「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。第八理應是識性故，亦以第七為俱有依。是謂此識為因緣用。

【附論】

(1) 關於陳譯本「界」之釋義

真諦的譯本裡，又把界字解釋作『解性』，說界是如來藏，有這如來藏，才能建立流轉還滅的一切法。⁹⁷

從本論給予阿賴耶的訓釋⁹⁸看來，這(p.35)似乎是真諦所加的。但並不能就此說那種解釋是錯誤，因為在《一乘寶性論》釋裡，也引有這一頌，也是把界當作如來藏解釋的。⁹⁹

(2) 導師評析

原來，建立一切法的立足點（所依），是有兩個不同的見解：

- 一、建立在有漏雜染種子隨逐的無常生滅心上，如平常所談的唯學。¹⁰⁰
- 二、建立在常恆不變的如來藏上，如《勝鬘》¹⁰¹、《楞伽經》¹⁰²等。把界解作解性，就是根據這種見解。

⁹⁷ 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1〈1釋依止勝相品〉（大正31，156c14-157a15）：釋曰：今欲引阿含證阿黎耶識體及名。阿含謂大乘阿毘達磨，此中。佛世尊說偈。「此」，即此阿黎耶識。「界」，以解為性。……

如經言：「世尊！此識界是依是持是處恆相應及不相離不捨智，無為恆伽沙等數諸佛功德。世尊非相應相離捨智。」

有為諸法是依是持是處，故言「一切法依止」。如經言：「世尊！若如來藏有，由不了故，可言生死是有，故言「若有諸道有」。……

復次，「此界無始時」者，即是顯因。若不立因，可言有始。

⁹⁸ 訓釋：1.注解；解釋。（《漢語大詞典》（十一），p.47）

⁹⁹ 《究竟一乘寶性論》卷4〈6無量煩惱所纏品〉（大正31，839a17-25）：

以是義故，經中偈言：「無始世來性，作諸法依止，依性有諸道，及證涅槃果。」

此偈明何義？

「無始世界性」者，如經說言：「諸佛如來依如來藏，說諸眾生無始本際不可得知故。」所言「性」者，如《聖者勝鬘經》言：「世尊！如來說如來藏者，是法界藏、出世間法身藏、出世間上上藏、自性清淨法身藏、自性清淨如來藏故。」

¹⁰⁰ 印順法師著，《大乘起信論講記》，pp.99-100：

如唯識宗，以阿黎耶識為所依止而立一切法。阿黎耶識是有漏虛妄雜染的，以有漏虛妄雜染識為中心，故說眾生從無始以來有有漏雜染種子。此有漏雜染種，與阿黎耶識不一不異，而即阿賴耶自性所攝，故又名為種子識。

¹⁰¹ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（大正12，222b5-14）：

世尊！生死者依如來藏，以如來藏故，說本際不可知。世尊！有如來藏故說生死，是名善說。……世間言說故，有死有生，死者謂根壞，生者新諸根起，非如來藏有生有死。如來藏者離有為相，如來藏常住不變。是故如來藏是依、是持、是建立。世尊！不離、不斷、不脫、不異不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法依、持、建立者，是如來藏。

¹⁰² 《楞伽阿跋多羅寶經》卷4〈一切佛語心品〉（大正16，510b4-c11）：

佛告大慧：「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生。……若無識藏名如來藏者，則無生滅。大慧！然諸凡聖悉有生滅，修行者自覺聖趣現法樂住，不捨方便。大慧！此如來藏識藏，一切聲聞、緣覺心想所見，雖自性淨，客塵所覆故，猶見不淨，非諸如來。大慧！如來者，現前境界，猶如掌中視阿摩勒果。……如來藏識藏，唯佛及餘利智依義菩薩智慧境界。是故汝及餘菩薩摩訶薩於如來藏識藏當勤修學，莫但聞覺作知足想。」

因著建立流轉還滅的所依不同，唯識學上有著真心、妄心兩大派¹⁰³；真諦的唯識學，很有融貫這二大思想的傾向。¹⁰⁴

(二) 第二經證——明阿賴耶識的名字及得名因由

1、引論文

即於此中復說頌曰：由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。¹⁰⁵

2、釋論義

(1) 總說

「即於此」《阿毘達磨大乘經》「中」，還有一頌說到阿賴耶識的名字及得名的所以然。

(2) 別釋

A、前三句頌

(A) 第二句

a、辨「種子識之名義」

¹⁰³ 《唯識學探源》 pp.a2-a3：

在印度大乘佛教的開展中，唯心論有真心派與妄心派二大流。傳到中國來，即有地論師、攝論師、唯識師三派。此兩大流，真心派從印度東方（南）的大眾分別說系發展而來；妄心派從印度西方（北）的說一切有系中出來。在長期的離合發展中，彼此關涉得很深；然兩大體系的的不同，到底存在。大體的說：妄心派重於論典，如無著、世親等的著作：重思辨，重分析，重事相，重認識論；以虛妄心為染淨的所依，清淨法是附屬的。真心派重於經典，都編集為經典的體裁：重直覺，重綜合，重理性，重本體論；以真常心為染淨的所依，雜染是外鑠的。

¹⁰⁴ 《華雨集》（五）〈論三諦三智與賴耶通真妄〉（pp.114-115）：

我的《攝大乘論講記》，提到真諦的思想。真諦的《攝大乘論釋》，比對隋達磨笈多、唐玄奘的譯本，無疑是有所增附的。該書*說：「真諦本人的思想，是嚮往真心派的。……他之解釋攝論，不合攝論原義，乃是事實」（310 頁）。但依我的理解，真諦將如來藏學糅入瑜伽學，如《攝論釋》；將瑜伽學糅入如來藏學，如《佛性論》；真諦存有調和二系的意圖。調和二系的基本原理，是出於《攝大乘論》的，真諦是將《攝大乘論》的微言，引申而充分表顯出來。所以不能說真諦兩派的混擾，應該說是站在瑜伽學的立場，而進行二大系的調和。

*「該書」指牟宗三著的《佛性與般若》。

¹⁰⁵ (1) 長尾雅人，《攝大乘論—和譯と注解》 pp. 79-81、附錄 p. 10：

ālīnaṃ sarvadharmeṣu vijñānaṃ sarvabījakam/
tasmād ālayavijñānaṃ sadbhyo mayaiva deśitam//

編者今譯：

具有一切種子的識 是 關於一切法被攝藏的[處所]，
因此 彼[被稱為]是 阿賴耶識；[此教法]被我向諸聖者教導。

(2) 高崎直道，見於袴谷憲昭之〈Mahāyānasamgraha における心意識說〉，收於《東洋研究紀要》第 76 期（1978），p. 233：

ālayaḥ sarvadharmānām vijñānaṃ sarvabījakam/
tasmād ālayavijñānaṃ sadbhyo mayaiva deśitam//

(3) 山口益：見於袴谷憲昭之〈Mahāyānasamgraha における心意識說〉，收於《東洋研究紀要》第 76 期（1978），p. 233：

sarvabījaka-vijñānaṃ sarvasya dharmasyālayaḥ/
tata ālaya-vijñānaṃ mayā satam prakāṣitam//

這可從第二句的「一切種子識」講起：一切種子識就是阿賴耶識，它在相續的識流中，具有能生的功能，像種子一樣，所以稱為種子識。

b、論「種子與本識的關係」

講到種子識，得注意種子與本識的關係。

◎依本論說，是『非一非異』。¹⁰⁶

◎但後來無性、護法，側重在種識不一的意義，說種子不是本識，能持這一切種子的才是 (p.36) 本識。¹⁰⁷

※固然，在本論中也曾講到種識的不一，但並不是可以這樣機械的分割說的。不但本論說『阿賴耶識為種子』，¹⁰⁸『虛妄分別種子』；¹⁰⁹本論與《大乘莊嚴經論》，並且常以無始時來的過患熏習，表現阿賴耶的自體。

◎事實上，無著、世親的本義，是側重種即是識的。

這如水中泛起的波浪一樣：水是靜的，一味的，波是動的，差別的，所以不

¹⁰⁶ (1) [唐] 玄奘譯，《攝大乘論本》卷 1 (大正 31, 134c11-14)：

復次，阿賴耶識中諸雜染品法種子，為別異住？為無別異？非彼種子有別實物於此中住，亦非不異。然阿賴耶識如是而生，有能生彼功能差別，名一切種子識。

(2) 《攝大乘論講記》，pp.78-80。

¹⁰⁷ (1) 無性造，[唐] 玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2 (大正 31, 388a14-16)：

釋曰：一切法種子是阿賴耶識功能差別，如法作用與諸法體非一非異，此亦復爾。

(2) 無性造，[唐] 玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1 (大正 31, 383a22-25)：

阿賴耶識攝藏諸法亦復如是。為簡彼義，是故復言：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，是故說名阿賴耶識。

(3) 《成唯識論》卷 2 (大正 31, 8a5-16)：

一切種相，應更分別：

此中何法名為「種子」？謂本識中親生自果功能差別。

此與本識及所生果不一不異，體用因果，理應爾故。雖非一異，而是實有，假法如無，非因緣故。

此與諸法既非一異，應如瓶等，是假非實！

若爾，真如應是假有，許則便無真勝義諦！然諸種子唯依世俗說為實有，不同真如。……

諸有漏種與異熟識體無別故，無記性攝；因果俱有善等性故，亦名善等。

諸無漏種非異熟識性所攝故，因果俱是善性攝故，唯名為善。

(4) 另見《攝大乘論講記》，pp.73-75。

¹⁰⁸ [唐] 玄奘譯，《攝大乘論本》卷 2 (大正 31, 137c29-138a1)：

此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。

¹⁰⁹ (1) [元魏] 佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷 1 (大正 31, 100c12-14)：

復喻相：幻、焰、夢、患目等，彼阿梨耶識；彼時無故，虛妄分別種子故，相事不成。

[陳] 真諦譯，《攝大乘論》卷 1 (依止勝相品) (大正 31, 118a6-9)：

復次，有譬喻相：識如幻事、鹿渴、夢想、翳闇等譬，第一識似如此事；若無此虛妄分別種子故，此識不成顛倒因緣。

(2) 世親造，[陳] 真諦譯，《攝大乘論釋論》卷 3 (大正 31, 284b21-26)：

論曰：復有相似相，謂似幻、焰、夢、翳等故；若無此相似相，阿梨耶識由虛妄分別種子故成顛倒相，此義不成。

釋曰：「相似相」者，如幻事為因故，即得妄見象等相；如是如是由阿梨耶識相似相虛妄分別種子故，有顛倒相。若無此，彼顛倒相不成。

能說它是一；離水就沒有波，波的本質就是水，即水是波，即波是水，故不能說它是異。所以，水與波，是非一非異的。若將波與水嚴格的劃開，說它是不一的，那未免太機械化了。

種子與本識的關係，亦復如是。

(B) 第一、三句並結義

◎這種子識，有很大的功用，能夠「攝藏諸法」。

攝藏，異譯作『依住』¹¹⁰，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)」。

B、最末句頌

◎「勝者我開示」的勝者，是一切菩薩，不一定是大菩薩。¹¹¹菩薩最初發心，就超勝於凡夫和小乘，可以稱為勝者。

◎佛陀對利根的勝者(菩薩)，才開示阿賴耶識。對劣者的小乘凡夫是不開示的，因為他們的程度還不夠，也無須(p.37)領受這賴耶的妙法。¹¹²

二、釋名義

(一) 引經證

如是且引阿笈摩證。

復何緣故此識說名阿賴耶識？

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；是故說名阿賴耶識。

或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。

¹¹⁰ (1) [陳]真諦譯，《攝大乘論》卷 1〈1 依止勝相眾名品〉(大正 31, 114a3-5)：

阿毘達磨中，復說偈云：諸法依藏住，一切種子識，故名阿黎耶，我為勝人說。

(2) 世親造，[隋]笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 1 (大正 31, 273b17-21)：

論曰：即彼經復說偈：諸法所依住，一切種子識，故名梨耶識。我為勝人說。

釋曰：此偈第二句釋第一句。「勝人」者，謂諸菩薩故。

¹¹¹ (1) 世親造，[唐]玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1 (大正 31, 324b11-12)：

「勝者」即是諸菩薩眾。

(2) 無性造，[唐]玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1 (大正 31, 383a26-28)：

復說言：「勝者我開示」，即大菩薩，有堪能故，名為「勝者」，為彼開示，非餘劣者。

(3) 《成唯識論》卷 3 (大正 31, 14b20-c3)：

即彼經中復作是說：由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。由此本識具諸種子故能攝藏諸雜染法，依斯建立「阿賴耶」名。……已入見道諸菩薩眾得真現觀名為「勝者」。彼能證解阿賴耶識，故我世尊正為開示。或諸菩薩皆名「勝者」，雖見道前未能證解阿賴耶識，而能信解，求彼轉依，故亦為說。非諸轉識有如是義。

¹¹² 《瑜伽師地論》卷 51 (大正 30, 581b22-c2)：

復次，此雜染根本阿賴耶識，修善法故，方得轉滅。此修善法，若諸異生，以緣轉識為境作意方便住心，能入最初聖諦現觀，非未見諦者於諸諦中未得法眼便能通達一切種子阿賴耶識。此未見諦者修如是行已，或入聲聞正性離生、或入菩薩正性離生，達一切法真法界已，亦能通達阿賴耶識，當於爾時，能總觀察自內所有一切雜染，亦能了知自身外為相縛所縛、內為麤重縛所縛。

(二) 釋論義

1、總說

上面已「引阿笈摩證」明阿賴耶識的體性與名字，是佛所說的。
現在就將這阿賴耶「識」的所以「名」為「阿賴耶識」，略加詮釋。

2、別釋

(1) 提要

阿賴耶是印度話，玄奘法師義譯作藏；¹¹³本論從攝藏、執藏二義來解釋：

(2) 詳論

A、攝藏義

(A) 釋文

一、攝藏義：

◎「一切有生」，就是一切有為諸法；這是惑業所生的雜染法，所以又說「雜染品法」。

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。¹¹⁴

¹¹³ 印順法師著，《唯識學探源》，pp.142-144：

唯識學裡，阿賴耶有多樣的解釋，比較共同而更適當的，是「家」、「宅」(窟宅)、「依」、「處」，唐玄奘旁翻做「藏」，也還相當的親切。根據各種譯典去領會阿賴耶的含義，可以分為「攝藏」、「隱藏」、「執藏」，但這是同一意義多方面的看法。

這可以舉一個比喻：一張吸水紙，吸飽了墨汁，紙也變成了黑紙。在這紙墨的結合上，可以充分表顯賴耶的含義。

像紙能攝取墨汁，紙是能攝藏，也就是墨汁所攝藏的地方。無著論師的賴耶，有能藏、所藏義，就是這攝藏的能(主動)所(被動)兩面的解釋。這攝藏的要義是「依」。

又像紙吸了墨汁，墨色就隱覆了紙的本相，紙的本相也就潛藏在一片黑色的底裡；這就是隱藏的能所兩面觀了。一分唯識學者，忽略了這一點，結果不要說《楞伽》，就是看為最重要依據的《解深密經》裡的阿賴耶的定義，也被遺棄。這隱藏的要點是潛。

又像墨汁固然滲透到紙的全身，紙也有它的吸引力，這就是執藏的能所兩面觀；它的要義是係著。一分唯識學者，但取了賴耶的被執著，忽略它本身的執取力，……。阿賴耶的本義是「著」，但一經引申，就具有廣泛的含義。它比阿陀那、毗播迦、心、意、識，更能適應細心多種多樣的性質，它也就自然被人採用作細心最正規的名字。

¹¹⁴ (1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1(大正31, 324b18-20)：

今訓此識阿賴耶名。

「一切有」者，諸有生類皆名「有生」。

「雜染品法」者，是遮清淨義。於中轉故，名為「攝藏」。

(2) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷1(大正31, 383b4-10)：

「一切有生」者，謂諸有為。

「雜染品法」者，簡清淨法。非清淨法是雜染性。一切雜染庫藏所治種子體性之所攝藏，能治彼故，非互相違為因果性，是正道理。然得為所依，若處有所治亦有能治故。

「於此攝藏」者，顯能持習氣。由非唯習氣名阿賴耶識，要能持習氣，如彼說意識。

(B) 辨義

a、明「攝藏」義

◎攝藏是『共轉』¹¹⁵的意義，即是說，本識與雜染 (p.38) 諸法是共生共滅的；在此共轉中，一切雜染由種子識而生起，也由之而存在，所以叫攝藏。我們不能把種子和本識分成兩截，應該將種子和本識融成一體。從這種一體的能攝藏的『一切種子識』和一切所攝藏的雜染法，對談能所攝藏的關係。

b、抉擇諸說

◎無性論師根據《阿毘達磨經》的『諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性』，解釋本論的第二頌，所以就建立了『展轉攝藏』的道理。¹¹⁶

◎護法承襲他的思想，就有兩重因果的解釋了。¹¹⁷

◎傳承護法學的玄奘門下的基、測二師，對能所藏的說法，也有不同。

○基師約現行賴耶說：現行能執持種子，賴耶是能藏，種子是所藏。現行賴耶又受諸法的熏習，能熏的諸法是能藏，所熏的賴耶是所藏。¹¹⁸

○測師約種子說：種子能生現行，種子是能藏，諸法是所藏。現行熏習種子，

¹¹⁵ 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 1 (大正 31, 273b22-28)：

論曰：有此等阿含為證。然此識何因緣故說名阿梨耶？一切有生染法依住為果，此識亦依彼法為因，故名「阿梨耶識」。又眾生依住以為自我，故名「阿梨耶識」。

釋曰：此識名阿梨耶者，謂諸法依住故。

「依住」者，共轉故。

「有生」者，謂有生起類，皆名「有生」故。

「染法」者，謂異於淨法故。

「眾生依住為自我」者，執取故。

¹¹⁶ 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1 (大正 31, 383a24-25)：

阿賴耶識與諸轉識互為緣故，展轉攝藏，是故說名阿賴耶識。

¹¹⁷ 《成唯識論》卷 2 (大正 31, 8c4-11)：

如契經說：「諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。」此頌意言：阿賴耶識與諸轉識於一切時展轉相生互為因果。

《攝大乘》說：「阿賴耶識與雜染法互為因緣，如炷與焰展轉生燒，又如束蘆互相依住。唯依此二建立因緣，所餘因緣不可得故。」

¹¹⁸ (1) 〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷 2 (大正 43, 300c29-301a2)：

述曰：能持染種，種名所藏，此識是能藏；是雜染法所熏，所依染法名能藏，此識為所藏。

(2) 〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷 2 (大正 43, 306a16-26)：

論：「如契經說」至「亦常為因性」。

述曰：第二、引教成前理。此引阿毘達磨經也。

「諸法於識藏」，能攝藏也，謂與諸識作二緣性：一、為彼種子，二、為彼所依。

「識於法亦爾」，所攝藏也，謂諸轉識與阿賴耶亦為二緣：一、於現法長養彼種，二、於後法攝植彼種。互相生故，所生為果，即顯互亦能為因也。

「常為因性」者，顯此二法更互亦常為因，顯非異此而有因也。故「常」言亦通果，常為果故。

於果說「互」，於因說「常」。影略故也。如《攝大乘》第二卷說；《瑜伽師論》五十一中廣說其相。

諸法是能藏，種子所藏。¹¹⁹

※他們從種識差別的見地，所以各取一邊，固執不通。

※依無著、世親的見解看來，應該在種即是識的合一的見地去解說，並且也只有一重能所，本識是因性，雜染是果性。

c、導師對「攝藏」與「阿賴耶」關聯之評論

(a) 標義

◎(p.39)論到互為因果，這是不錯，但並不互為攝藏，攝藏是專屬於阿賴耶而不能說相互的。

◎他們雖說本識具能所藏，故名藏識，¹²⁰但諸法也並不因為具能所藏而稱為阿賴耶。

◎要知道：阿賴耶之所以稱為阿賴耶，不在相互的，而是特殊的。建立阿賴耶的目的，在替流轉還滅的一切法找出立足點來。因為有了賴耶，就可說明萬有的生起及滅後功能的存在。一切種子識，是一切法的根本，一切法的所依。

(b) 舉喻

如中央政府，是國家的最高機關，它雖是反應下面的民意才決定它的行政方針，但一個國家總是以它為中心，它才是統攝的機構。

(c) 合法

◎賴耶與諸法，也是這樣，賴耶是一切法所依的中樞，諸法從之而生起，諸法的功能因之而保存，它有攝藏的性能，所以稱為阿賴耶。

◎若說它與諸法有展轉攝藏的意義，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？

B、執藏義

(A) 釋文

二、執藏義：

在所引的《阿毘達磨經》中，本沒有這個定義。初期的唯識學，賴耶重在攝藏的種子識；後來，才轉重到執藏這一方面。

一切「有情」的(p.40)第七染污意「攝藏（就是執著）此識為自我」，所

¹¹⁹ 太賢集，《成唯識論學記》卷1（已新續藏50，51b16-18）：

測云：識中種子能生轉識，種名能藏，果名所藏；雜染轉識熏成種子，能熏名能藏，所熏種所藏（此師釋意唯種識上說能所藏）。

¹²⁰ 《成唯識論》卷2（大正31，7c20-24）：

論曰：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。此即顯示初能變識所有自相，攝持因果為自相故。此識自相分位雖多，藏識過重，是故偏說。

以「名」為阿賴耶識。¹²¹

(B) 辨義

◎我，有整個的、一味不變的意義。

◎眾生位上的阿賴耶識，雖不是恆常不變的無為法，但它一類相續，恆常不斷；染末那就在這似常似一上執為自我，生起我見。這本識是我見的執著點，所以就叫它作阿賴耶識。

◎經中說『無我故得解脫』¹²²，並不是破除外道的我見就算完事。這還是不能解脫的；不使第七識執著第八種識為自內我，這才是破人我見最重要的地方了。

(貳) 阿陀那教

一、引經證

(一) 引論文

復次，此識亦名阿陀那識。此中阿笈摩者，如《解深密經》說：

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。¹²³

(二) 釋論義

1、概說

阿賴耶識還有別的名字，這裡先引《解深密經》，證明「此識亦名阿陀那識」。

2、解義

(1) 釋「阿陀那識甚深細」

「阿陀那識甚深細」的甚深細，可從第三句的「凡愚」來說明：

◎因為執我的凡夫對阿陀那的境界，不能窮其底蘊，所以說名甚深；

◎愚法的聲聞對阿陀那 (p.41) 的境界，不能通達，所以說名甚細。¹²⁴

(2) 釋「一切種子如瀑流」

阿陀那所攝取的「一切種子」，猶「如瀑流」。

◎《成唯識論》說阿賴耶識如瀑流，水中的魚譬如種子（種與識隔別）；¹²⁵

◎但《楞伽經》等，說本識猶如瀑流，它之所以像瀑流，因有種子起伏的關係，¹²⁶

¹²¹ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，324b20-21）：

「或諸有情攝藏此識為自我」者，是執取義。

¹²² 《雜阿含經》卷 10（270 經）（大正 2，71a1-2）：

無常想者，能建立無我想，聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。

¹²³ 《解深密經》卷 1〈3 心意識相品〉（大正 16，692c22-23）。

¹²⁴ 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，383b17-20）：

言「甚深」者，世聰叡者所有覺慧難窮底故；言「甚細」者，諸聲聞等難了知故。是故不為諸聲聞等開示此識，彼不求微細一切智智故。

¹²⁵ 《成唯識論》卷 3（大正 31，12c9-15）：

又如瀑流，漂水下上，魚草等物，隨流不捨；此識亦爾，與內習氣、外觸等法恆相隨轉。如是法喻，意顯此識無始因果非斷常義，謂此識性無始時來剎那剎那果生因滅——果生故非斷，因滅故非常；非斷非常，是緣起理，故說此識恆轉如流。

《深密經》也是這樣，因為無始過患所熏習的關係，在阿陀那識的大海裡，以識為自性的種子，就高高低低的動盪起來，形成洶湧澎湃的大瀑流（種與識合一）。

（3）釋「我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」

◎佛說：「我於」凡夫二乘，「不開」示「演」說這一切種識。為什麼不說？「恐彼分別執為我」呀！他們程度不夠，聽了不但不能得益，反要增加我執。

◎上文的「攝藏此識為自內我」，是佛陀未說阿陀那識教，而眾生自動執我的，是染污意的俱生我執。

此中說的「分別執為我」，是因佛陀說了阿陀那識，眾生誤解而起執的，是第六識所起的分別我執。

3、兼辨餘義

【附論】

《解深密經》對於本識攝持諸法的思想，特加詳細發揮。它以一切種子識為中心，從它的作用上，給予種種的異名；那能攝持諸法種子的，名阿陀那。

在初期唯識學上，阿陀那識有著特別重要的地位，因為它以（p.42）攝取為義，能攝取自體，攝取諸法的種子。

後期的唯識學，以攝藏的賴耶為中心，所以阿陀那識，反退居次要的地位了。

本論與《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；¹²⁷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。

二、釋名義

（一）正明「阿陀那」

1、引論文

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。

2、釋論義

（1）總說

引了《解深密經》來建立本識的異名阿陀那識，阿陀那的意義，也得解釋一下，

¹²⁶ 《大乘入楞伽經》卷2〈2集一切法品〉（大正16，594b12-20）：

爾時，世尊告大慧菩薩摩訶薩言：「有四種因緣眼識轉。何等為四？所謂不覺自心現而執取故，無始時來取著於色虛妄習氣故，識本性如是故，樂見種種諸色相故。大慧！以此四緣，阿賴耶識如瀑流水生轉識浪。如眼識，餘亦如是。於一切諸根微塵毛孔眼等，轉識或頓生，譬如明鏡現眾色像；或漸生，猶如猛風吹大海水。心海亦爾，境界風吹起諸識浪，相續不絕。」

¹²⁷ 《解深密經》卷1〈3心意識相品〉（大正16，692b14-18）：

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、藏隱、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。

所以論中復問：「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」：¹²⁸阿陀那在本論的解釋上，有此執受色根和執取自體的兩個意義。

(2) 別釋

A、「執受色根」義

(p.43) 一、執受色根義：

◎「有色諸根」，就是眼耳鼻舌身的五色根。色根就是色根，為什麼叫有色根呢？因為根有二類：一有色的五根，二無色的意根；為了簡別無色的意根，所以說有色。

◎欲、色界有情的生命活動，是由過去的業力所招感，特別在這五根上表現出來（但生命的存在，不單是色根）。這生理機構的五根，所以能活潑潑地生存著，在一期生命中繼續存在著，並且能引起覺受，都是「由此」阿陀那識在「執受」（執持）它，使之「無有失壞」；它才能「盡壽隨」本識的存在而「轉」起。如阿陀那不執受有色諸根，有情的生命立刻就要崩壞，成為無生機的死屍。

◎怎知道有它在執持呢？平常有知覺的活人，它的認識作用就是前六識，在悶絕、熟睡等時候，這前六識要暫時宣告停頓，不起作用。但生命還是存在，身體是好好的，還有微細的精神覺受，與死人不同。這維持生存的微細精神作用，就是阿陀那識。

※所以說：阿陀那識和執受有著特深的關係。

B、「執持自體」義

二、執持自體義：

◎相續，是前一生命與後一生命的連接，這生命相續的主 (p.44) 體，是阿陀那識；因此，它又名相續識。

◎父精母血會合的時候，這相續的阿陀那識托之而起，所謂『三事和合』，這就是一期生命的開始，所以叫做結生。¹²⁹在這「相續正結生時」，前一生命結束，後一生命繼續結生的當兒，在母胎中有『羯邏藍』就是父母精血的和合體；阿陀那攝「取彼生」命體，與彼和合，這就是有情一期生命的開始了。

◎不但結生相續時如此，在一期生命中，也沒有一剎那不「執受」這名色「自體」的。因為阿陀那中攝受一期自體的熏習，直到命終；所以也就攝受這一期的名色自體。

(二) 兼辨餘義

【附論】

¹²⁸ 按：新版紙本講記改為「。」。

¹²⁹ 《大毘婆沙論》卷 48（大正 27，248c23-27）：

「結生義是身繫義」者，如契經說：「三事合故得入母胎：一者、父母俱有染心，二者、其母無病值時，三者、健達縛正現在前。爾時，健達縛愛患二心展轉現在前，方得結生。」故結生義是身繫義。

◎阿陀那，真諦譯為『無解』，玄奘譯為『執持』。《成唯識論》以執持、執受、執取三義解釋它，¹³⁰《唯識述記》更嚴密的分析三義的界線。

其實未必盡然，如《唯識述記》說結生相續是執取義，但在本論則說結生相續是執受義。¹³¹

◎阿陀那，應簡單的譯作「取」，像十二緣起中的取，五取蘊的取，煩惱通名為取的取，梵語都是阿波陀那（近取，即極取義）。取是攝取其它屬於自己，所以有攝它為自體，與執取不失（持）的意思。因作（p.45）用的不同，後人建立起執持、執取、執受等不同的名字。

◎這阿陀那，在經論裡看起來，它與執受有特別的關係。它在攝取未來與攝持現在的生命，使有情成為靈活的有機體中，表現了阿陀那特殊的功能，它與生命論有關。

（參）心教

一、引教

（一）引文

此亦名心，如世尊說：心、意、識三。¹³²

（二）解義

◎阿賴耶不但名為阿陀那，也可以叫做心，所以這裡特舉佛說為證。

¹³⁰（1）《成唯識論》卷3（大正31，13c9-10）：

或名阿陀那，執持種子及諸色根令不壞故。

（2）《成唯識論》卷3（大正31，14a22-27）：

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。第八理應是識性故，亦以第七為俱有依。是謂此識為因緣用。

（3）《成唯識論》卷3（大正31，14c7-8）：

以能執持諸法種子，及能執受色根依處，亦能執取結生相續，故說此識名阿陀那。

¹³¹〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷4（大正43，350c9-19）：

述曰：此三義釋，《攝論》有二，無初種子。若望種子，即名執持，令種子不失，無覺受故；色根依處名為「執受」，令根不壞，生覺受故；若初結生，後生相續，名為「執取」，取諸有故。或為種依持，領以為境，名曰「執持」；執色根等，令生覺受，名為「執受」；攝初結生，名為「執取」。若望外依處，不名「阿陀那」，無執持等義。此解「執持」義。「識」義如常，故前中後頌俱不解「識」。具此三義，此識名「阿陀那」，結第一句上四字也，却取第四「識」字，而結上三字故也。

¹³²（1）詳如：《雜阿含經》卷12（289經）（大正2，81c4-29），《雜阿含經》卷12（290經）（大正2，82a1-27），《雜阿含經》卷13（322經）（大正2，91c1-22），《雜阿含經》卷33（930經）（大正2，237b21-c8），《雜阿含經》卷39（1086經）（大正2，284c28-285a15）；《中阿含經》卷3《伽彌尼經》（大正1，439c23-440c13）。

（2）《俱舍論》卷4〈2分別根品〉（大正29，21c20-24）：

集起故名「心」，思量故名「意」，了別故名「識」。

復有釋言：淨不淨界種種差別，故名為「心」；即此為他作所依止，故名為「意」；作能依止，故名為「識」。故心、意、識三名所詮，義雖有異，而體是一。

（3）關於「心、意、識」之名義，另見《大毘婆沙論》卷72（大正27，371a19-b29）。

※這裡，雖引有「心、意、識」的「三」法，主要的在證明心是阿賴耶識。

二、釋意

(一) 釋二種意

1、引論文

此中意有二種：

第一、與作等無間緣所依止性，無間滅識能與意識作生依止。

第二、染污意與四煩惱恆共相應：一者、薩迦耶見，二者、我慢，三者、我愛，四者、無明：此即是識雜染所依。

識復由彼第一依生、第二雜染，了別境義故。

等 (p.46) 無間義故，思量義故，意成二種。

2、釋論義

(1) 闡明

證明心是阿賴耶，原應把心是阿賴耶的道理說明了就可以。但證實了意與識的各別有體，也可以間接的證知心與識不同，而這心就是阿賴耶識；所以現在先釋意。

(2) 正釋

A、總說

「意有二種」：一、無間滅意，二、染污意。如次解釋於下：

B、別述

(A) 無間滅意

a、正明文要

一、無間滅意：

◎無間滅意，與《俱舍》等所說的沒有多大差別。¹³³

「等」是前後齊等¹³⁴；「無間」是說前滅後生的過程中，沒有第三者的間隔；「緣」是生起的條件和原因。

◎據經上說：每一個心識的生起，都必定有它「所依止」的意根，在小乘薩婆多部等，就把它解作「無間滅識」。這無間滅去的前念意根，讓出個位子來，成為後念生起之助緣，中間沒有任何一法間隔，這就叫等無間緣。

◎等無間緣所生起的，本通於前六識，本論唯就意識說，但說「能與意識作生依止」。不但這裡，下文很多應該統指六識的地方，都但說意識。

原來心、意、識三法，在古代的譯本上，常是譯作『心、意、意識』的。意識和識，似乎不同。識，通指前六識；若說意識，這就單指第六意識了。

其實不然，古 (p.47) 譯所以譯作意識，意思說：眼等諸識，是意識的差別，都是從意根所生的識，其體是一，所以沒有列舉前五識的必要，並非單說六識

¹³³ 如見《俱舍論》卷 1 (大正 29, 4a28-b6)。

¹³⁴ 齊等：平等；同等。(《漢語大詞典》(十二)，p.1433)

中的第六識。

※本論說意識，是含有分別說者一意識的思想。

b、兼辨餘義

【附論】

◎真諦把這段文，釋成兩個意：一無間滅意，二現在意。¹³⁵這解釋，在本論的體系上是不相符的，本論沒有發生這種見解的可能。

◎但在另一方面說，現在意是有的。如說細心，就建立在這一點上。又如十八界，於六識外說有同時境界，這境界就是真諦說的現在意。但這又與染意混雜了。¹³⁶

(B) 染污意

a、與四煩惱恆共相應

二、染污意：

◎這「染污意」，從無始時來一直沒有轉依，它「與四煩惱恆共相應」。因為恆時被這煩惱所染污，所以就叫做染污意。

※染污與雜染不同：雜染通有漏三性，染污唯通三性中的惡與有覆無記性。

◎四煩惱就是：「一者薩迦耶見，二者我慢，三者我愛，四者無明」。

我見 薩迦耶見，就是我見或身見，即對於五蘊和合的所依，本不是我的東西，由於錯誤的認識，妄執為我。

我慢 慢是恃己輕他的作用，因自己妄執有我，覺得自己比任何人都來得高超，因此目空一切（p.48）切，這叫**我慢**。然第六識相應的慢，對外凌他，比較容易明白；七識相應的慢，對內恃己，理解上要困難一點，它是因執持自我而自高舉的微細心理。

我愛 愛是貪著，於自己所計著的我，深生耽著，把它當作可愛的東西，叫

¹³⁵ 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1〈1釋依止勝相品〉（大正31，158a18-26）：

論曰：或說名心，如佛世尊言：心、意、識。

釋曰：阿梨耶識及意，見此二義不同心義，亦應有異。此三異相云何？

論曰：意有二種：一、能與彼生次第緣依故，先滅識為意；又以識生依止為意。

釋曰：若心前滅後生，無間能生後心，說此名意。復有意能作正生識依止，與現識不相妨。此二為識生緣，故名為意。正生者名識。此即意與識異。

¹³⁶ (1) 印順法師著，《佛法概論》pp.108-109：

意為認識作用的根源，研究此發識的根源，佛教有二派解說不同——也有綜合的：一、主張「過去意」，即無間滅意。以為前念（六）識滅，引生後念的識，前滅識為後起識的所依，前滅識即稱為意。一、主張「現在意」，六識生起的同時，即有意根存在，為六識所依。如波浪洶湧時，即依於同時的海水一樣。此同時現在意，即意根。所以意的另一特徵，即認識活動的泉源。依根本教義而論，意根應該是與六識同時存在的，如十八界中有六識界，同時還有意界。

(2) 印順法師著，《以佛法研究佛法》p.366：

一切有系之婆沙師、譬喻師等，不知有**細意**，乃立**識無間滅為意**。上座分別說系，則於六識外別立同時境界。龍樹立『現在意』（真諦有此義）。

我愛。

無明 無明，《成唯識論》稱為**我癡**，這不過是名字上的差別。無明就是不明，沒有認識正確，迷於無我真義。

◎在這四種煩惱的作用中，以無明為根本。因為染污意與無明相應，使我們的認識作用蒙昧不清。在內緣藏識的時候，現起一相、常相，把它誤認為真我，這就是我見；由我見而生起自我的倨慢；又深深的愛著這我相。在未得無我智以前，這內我的染著，是無法解脫的。

b、為前六識雜染所依

(a) 正釋

這與四煩惱相應的染污意，執本識為自我，因此，前六識所起的善心，受染污意勢力的影響，也不得成為清淨的無漏，所以它「即是」前六「識」的「雜染所依」。

(b) 別顯

◎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。¹³⁷

◎本論但說它為雜染所依，是否認出世清淨末那的。¹³⁸

安慧論師說三位無末那，¹³⁹就在末那唯 (p.49) 為雜染所依這一方面立說。

¹³⁷ (1) 《成唯識論》卷 5 (大正 31, 24a9-10):

有義：彼說，教理相違，出世末那經說有故。

(2) [唐] 窺基撰，《成唯識論述記》卷 5 (大正 43, 405b3-10):

論：「有義彼說」至「經說有故」。

述曰：護法等釋。三位無染義，非體亦無。六十三云：「問：若彼末那於一切時思量而轉，如世尊說：『出世末那』，云何建立？」准此大論及此處文稱經說有，准下證有此識，即是《解脫經》。六十三中有二解：一名假不如義，即**出世末那實不思量**故；二、遠離顛倒思量能正思量，故通於淨。

¹³⁸ 《瑜伽師地論》卷 63 (大正 30, 651b29-c3):

問：若彼末那於一切時思量為性相續而轉，如世尊說：「出世末那」，云何建立？

答：名假施設，不必如義。又對治彼遠離顛倒正思量故。

¹³⁹ (1) [唐] 窺基撰，《成唯識論述記》卷 5 (大正 43, 405a20-24):

述曰：下更諍也。安惠等云：「三位體無。」此識俱時，唯有人執，無有法執。《對法》等說：「三位無故。」若此俱有法執，應言三位有。准此師計，即成佛時無第七識，餘七識成佛。

(2) 霍韜晦，《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，p.74:

羅漢中、(第七頌 B 下)

滅定、出世道，三者均無有。(第七頌 C、D)

(到成阿羅漢的時候，它就沒有了。其次，在滅盡定和出世間道中，[它]亦不存在。) 首先，由於阿羅漢中的煩惱已斷滅餘，所以染污意根本不存在。為甚麼呢？因為這正如有頂[天]中修所斷的煩惱一樣，在得阿羅漢的時候，由無間道[的作用]而全部斷除。所以，此[染污意]亦與其餘的煩惱一樣，在阿羅漢位中決定非有。

[其次，]諸離無所有處而得滅盡定的不還者，由道力而得滅盡定故，亦如道一樣，[染

c、與六識的關係及識之名義

這二種意，都是與前六識有關，所以又論到六識。

◎雜染的六識，必「由彼第一」等無間意為所「依」止而「生」；由「第二」染污意而成為「雜染」。

◎「了別境義」，這是解釋識的名義，以了別境界為其自體，所以叫識。

d、結成

意，一方面有「等無間義」，為後識生起所依止的無間滅意；

一方面有「思量義」，就是與四煩惱相應而思量內我的染污意。

這樣，「意」就「成」為「二種」了。

(二) 染意存在之理證

1、以六因證

(1) 引論文

復次，云何得知有染污意？

謂此若無，

- ①不共無明則不得有，成過失故。
- ②又五同法亦不得有，成過失故。所以者何？以五識身必有眼等俱有依故。
- ③又訓釋詞亦不得有，成過失故。
- ④又無想定與滅盡定差別無有，成過失故。謂無想定染意所顯，非滅盡定；若不爾者，此二種定應無差別。
- ⑤又無想定一期生中應無染污，成過失故，於中若無我執、我慢。
- ⑥又一切時我執現行現可得故，謂善、不善、無記心中；若不爾者，唯不善心彼相應故，有我我所煩惱現行，非善、無記。是故若立，俱 (p.50) 有現行，非相應現行，無此過失。

(2) 釋論義

A、校量譯本

這科文，唐譯本有長行和偈頌兩段，¹⁴⁰

魏譯只有偈頌沒有長行，¹⁴¹

污意唯]於滅盡定的分位中消失。然而，[修行者]若從滅盡[定]起，則[染污意]亦再從阿賴耶識生。

至於「出世道無有」，[此中]「出世」一語，為簡別世間。為甚麼呢？因為染污意僅在世間道中起現；而無我見者，以對治我見為自性，所以在出世道中[染污意]不得生。能對治與所對治二者不相並，所以在出世道中彼[染污意]消失。但是，[修行者]從彼[出世道]起時，[染污意]亦再從阿賴耶識生。

¹⁴⁰ 無著造，[唐]玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正 31，133c12-134a2）。

¹⁴¹ 無著造，[後魏]佛陀扇多譯，《攝大乘論》卷上（大正 31，97c14-23）：

是中有偈：雜染障無明，同法及諸五，三昧或勝事，說中應誠患；

無想而起我生順行無窮；近順起我相，一切是不成。

離染，無心事二，三是相違；彼無一切處執成我等義。

陳譯和隋譯雖也有長行，但在世親釋論，只解釋頌文。¹⁴²

所以，這長行怕本來是頌的註腳，而後人會入本論的。

B、正釋

(A) 總說

兩種意中的無間滅意，是大小乘共認的，所以不成問題。

第二染污意，小乘中有根本否認的，所以論中提出「云何得知有染污意」的問題，特別拈出六種理由來證成。假使一定要否認它，便有六種過失。

(B) 別明

一、無不共無明的過失：

不共無明是小乘所共許的，而這不共無明只能說是與染污末那恆行相應。

「若無」染污意，「不共無明則不得有」。

◎因為五識是間斷的，不共無明是恆行的，不能相應。

六識相應中有善心所，若不共無明恆與它相應，善心所就不能生起；在意識中，也不容許善惡二性同時存在。

不共無明既不與前六識相應，那麼，當然要有第七染污意，為恆行不共無明的所依。

◎不共，是說它有一種特殊的功用，因為它是流轉生死的根本，是使諸法真理 (p.51) 不能顯現的最大障礙。

世親說不共其餘的煩惱叫不共；¹⁴³無性說不共其餘諸識，唯在染污意中，所以叫不共。¹⁴⁴這在理論上都有些困難，還是說它有一種特殊的作用，比較要圓滿些。

二、無五同法喻的過失：

◎經上說意識依意根，是用五識作同法喻的。¹⁴⁵

心順正義故，常順不相違，一切是同行，說無明不離。

¹⁴² (1) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷上〈1 依止勝相品〉(大正 31, 114a23-b14)；世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 1〈1 釋依止勝相品〉(大正 31, 158b14-159a8)。

(2) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 1 (大正 31, 274b19-275a4)。

¹⁴³ (1) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 1 (大正 31, 158b21-22)：

與餘惑相應共行，獨行名則不成。

(2) 世親造，〔隋〕笈多共行矩等譯，《攝大乘論釋論》卷 1 (大正 31, 274c14-15)：

以與餘煩惱共行，獨行名則不成。

(3) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1 (大正 31, 325c29-326a1)：

餘惑現行，名不成故。

¹⁴⁴ 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1 (大正 31, 384b10-15)：

若爾，所立不共無明亦不成就，與身見等所餘煩惱恆相應故。汝難不平，非我說「彼與餘煩惱不相應故名不共」，然說「彼惑，餘處所無，故名不共；譬如十八不共佛法。」前說「與餘煩惱相應，名不成」者，觀他所立顯彼過故。

¹⁴⁵ 《雜阿含經》卷 8 (大正 2, 54a23-25)：

爾時，世尊告諸比丘：「有二因緣生識。何等為二？謂眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法……」

前五識生起認識作用的時候，各有它的所依——五色根，那麼，第六意識當然也同樣的要有它的所依，這就是染污末那。

◎假使沒有染污意，第六意識的不共所依是什麼呢？以五識為「同法」喻不是也「不得有」嗎？

「五識身，必有眼等」五色根為「俱有依」，並且還是不共所依；所以第六識，也非有俱有依，並且非不共的依根不可。無間滅意，不但是共的，也不俱有——根識同時，所以無間滅意不能為後念意識的不共意根。因此，一定要有第七末那為第六識的所依。

三、無訓釋詞的過失：

◎經說：『心、意、識三』，唯識學者是指第八賴耶，第七末那，和前六識說的。

◎假使沒有第七末那，在「訓釋」名「詞」時，意就沒(p.52)有內容，「不得有」三者不同的定義。

若說這意是無間滅意，也不能成立；因為意的訓釋是思量，無間滅意是已滅的非有法，沒有思量的功用；在它未滅以前，又是識的作用。

◎所以必須有個能思量的末那，才能說明這意的含義。

四、無二定差別的過失：

◎外道修的「無想定與」聖人修的「滅盡定」之「差別」，就在於前者只滅前六識的心心所，還有染意；後者更進一步的克服了第七染末那的活動。所以說：「無想定染意所顯，非滅盡定」。

◎如沒有第七末那，「此二種定」就「應無差別」了。

無想定中還有染末那的活動，經上才判它叫外道定。

滅盡定不但停止了六轉識，就是第七染污意也使它不起，所以叫聖人定。假使沒有第七染末那，便有聖定凡定混雜的過失了。

◎有部說二定的加行等不同，二者都是不相應行，各有實體，在這實體上，可以說明二定的差別，並不在末那的有無。¹⁴⁶

但在唯識家的見地，不相應行的二定，是在厭心種子上假立的，沒有各別的自體；¹⁴⁷所以必須從末那的有無，才能說明二定的差別。

五、無想天中無染污的過失：

◎由修無想定的因，而感得無想天的果。在他(p.53)一期的生命流中，雖長時間沒有六識王所現行，但他還有染污末那存在，仍然有染污現行，不能說他是無漏。

◎假使不許無想天中的有情還有染污末那，那麼，「若無我執、我慢」，「無

如是廣說。

¹⁴⁶ 詳見《大毘婆沙論》卷 152 (大正 27, 773a21-776a18)。

¹⁴⁷ 詳見《瑜伽師地論》卷 53 (大正 30, 592c13-593a14),《成唯識論》卷 7 (大正 31, 37b24-38a2)。

想天」的「一期生中，應無染污」，應該說他是無漏了。
事實上無想天的有情確是有漏的凡夫，所以不能不建立染污意。

六、無我執恆行的過失：

◎有漏位的有情，於「一切時」中，不管他起的是「善、不善、無記心」，都有「我執現行」「可得」。

如凡夫在修布施、持戒善行的時候，都要執有自我，說我能布施，我能持戒等。這恆行的我執，一定在染污的末那中。

因為當意識起善心時，在善惡不俱的定義下，當然不會從意識上生起我執來。

◎若真的沒有末那，那祇可說「唯不善心」生起的時候，「彼」我執「相應」，故「有我所煩惱現行」；「非『善、無記』」心生起的時候，有這我所執了。

「若」建「立」了染污末那，那麼在六識的善心無記心中，就可以有「俱（時而）有現行」的我執。「非」王所「相應」的「現行」，也不違善惡不俱的定義。這樣，方不會有善、無記心中沒有我執的「過失」了。

2、以頌結義

(1) 正辨論文

A、引論文

(p.54) 此中頌曰：

若⁽¹⁾不共無明，及⁽²⁾與五同法，⁽³⁾訓詞，⁽⁴⁾二定別，無皆成過失；

⁽⁵⁾無想生應無我執轉成過；⁽⁶⁾我執恆隨逐，一切種無有。

離染意，無有二，三成相違；無此，一切處我執不應有。

真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明。

B、釋論義

(A) 引言

上面的長行已解釋過了，這裡再以偈頌撮要¹⁴⁸的來說明。

(B) 釋頌

a、前二頌——總明六過失

前二頌是總說六種過失：

◎一「不共無明」，二「與五同法」喻，三「訓詞」，四「二定別」；這些，「無」有染末那，就「皆成過失」。

※「無皆成過失」的「無」字，也通於下文，

◎接著說：若沒有染末那的話，五「無想」天的一期「生」中，便「應無我執轉」起，「成」大「過」失。

※轉，就是生起的意思。

¹⁴⁸ (1) 撮：動詞。2. 摘取；攝取。(《漢語大詞典》(六)，p.869)。

(2) 撮要：摘取要點。(《漢語大詞典》(六)，p.870)。

◎若離染污末那，六「我執恆隨逐」有情，於「一切種」的三性心中生起現行，也就「無有」，而成了大過失！

b、第三頌——分三類示過

第三頌，說明過失的三大類：

◎如果「離」了「染意」，那就「無有二」——沒有不共無明及五同法喻二者的存在。

◎「三成相違」——訓釋詞、二定別、無想生中我執恆行，這三個道理，假使沒有染污意，就與事理聖教皆成相違。

◎(p.55) 如果「無此」染意，「一切處」起的「我執」，也「不應有」。

c、第四頌——辨不共無明

第四頌，別明不共無明的意義：

◎「真義」就是真理，「心」就是悟解真理的無分別智。

◎這無分別智對於諸法的真理，原可「生」起悟解，但有一種法常「常能為障礙」，使它不能生起。這真義心生的障礙者，在三性位的「一切分」中恆共「俱行」。這是什麼法呢？就是恆行「不共無明」啊！

(2) 兼辨餘義

【附論】

◎『真義心當生』一頌，是特別解釋不共無明的；由此，也可見得無明的重要。的確，佛教是把無明當作雜染的根本看。假使沒有無明，一切雜染皆不得成立，所以有不共無明之稱。

◎《勝鬘經》、《楞伽經》諸大乘經，皆說有五住煩惱，於中『無明住地』是一切煩惱的根本，虛妄顛倒的根本，障礙法性心不得現前。¹⁴⁹

『心性本淨，客塵煩惱所染』，¹⁵⁰藏識的所以為藏，本也是指這無明而言。

◎唯識家把它看為與四煩惱相應，說為我癡的無明，四種煩惱以無明為本，所以說無明為障，為不共。

這是因側重賴耶為攝持種子，為異熟果報，不說它有煩惱相應，故把執取性的現行，別(p.56)立為第七識了。¹⁵¹

(三) 辨染意是有覆性

¹⁴⁹ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(大正 12, 220a2-c7)，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4〈一切佛語心品〉(大正 16, 512b16-18、513a25-27)。

¹⁵⁰ (1) 《大毘婆沙論》卷 27 (大正 27, 140b24-26)：

復次，為止他宗、顯正義故。謂或有執「心性本淨」，如分別論者。彼說：「心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。」

(2) 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》(大正 12, 222b22-24)：

世尊！如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。此性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染，不思議如來境界。

¹⁵¹ 另見《印度之佛教》，pp.299-301。

1、引論文

此意染污故，有覆無記性，與四煩惱常共相應。如色、無色二纏煩惱，是其有覆無記性攝，色、無色纏為奢摩他所攝藏故；此意一切時微細隨逐故。

2、釋論義

(A) 略述版本差異

這段文，魏譯本是沒有的，世親、無性的釋論中，也沒有解釋到，¹⁵²這是應該注意的。

(B) 正釋論文意義

◎一切法的性類，總分為四：一、善性，二、惡性，三、有覆無記，四、無覆無記。染污意是屬於那一性類所攝的呢？「此意染污故」，唯屬「有覆無記性」攝。

◎它「與四煩惱常共相應」，為什麼不是惡性呢？因所依末那的行相，非常微細，不能說它是惡。

◎「如色、無色」二界所「纏」繫的「煩惱」，「為奢摩他所攝藏」；因定力的影響，就變成微細薄弱，成為「有覆無記性攝」一樣。

這如有力者能駕馭他人，使那行為不良的人不敢放縱，減低了他作惡的能力。染污末那在三界中也是這樣，雖然於「一切時」中四煩惱都隨逐著它，但因(p.57)它的行相微細，所以能依的煩惱也「隨逐」它而「微細」了。因它非常微細，不能記別是善，是惡，所以是無記。但它又有煩惱的覆障，故又名為有覆。

(C) 兼敘別論定義

染末那是有覆無記性，〈攝抉擇分〉與《唯識三十論》，都是這樣說的，¹⁵³然在《大乘莊嚴經論》裡還沒有說到。¹⁵⁴

三、釋心

(一) 明「心之體義」

1、正辨論文

(1) 引論文

心體第三，若離阿賴耶識，無別可得。是故成就阿賴耶識以為心體，由此為種子，意及識轉。

何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積集故。

(2) 釋論義

¹⁵² 按：世親造，〔陳〕真諦譯，有相關釋文：《攝大乘論釋》卷 1〈1 釋依止勝相品〉（大正 31，159a9-28）。

〔隋〕笈多共行矩等譯《攝大乘論釋論》卷 1（大正 31，275a5-16）、〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，325c20-326b17），以及無性造、〔唐〕玄奘譯《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，384a22-385a7），皆無。

¹⁵³ 詳見：《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，581a17-21），《唯識三十論頌》（大正 31，60b9-15）。

¹⁵⁴ 按：該論譯文為「意」、「意根」、「染污識」。詳見：《大乘莊嚴經論》卷 3〈10 菩提品〉（大正 31，605a9），卷 5〈12 述求品〉（大正 31，614a2-3）。

A、承前啟後

引『心、意、識三』之教，本意在證明阿賴耶可名為心。沒有說心是賴耶以前，先把意建立起來，可說是旁論，這裡才算討論到主題。

B、正明論義

(A) 顯「心體」

◎「心體第三」，是從識、意、心的次第逆數上去，心體是在第三。

◎這第三的心體，和識、意二者的意義既不相同，故「離阿賴耶識」，就「無別」的心體「可得」。這樣，就「成」立「阿賴耶識以為」第三的「心體」了。

◎即「由此」諸法的功能性的阿賴耶識「為種子」，第七染污「意」及前六「識」才得依之而「轉」起。若 (p.58) 不建立第三心體為種子，則意及識皆無轉變現起的可能了。

(B) 彰「名義」

有人要問：第八識既名為阿賴耶，為什麼「亦說名心」呢？

阿賴耶識，「由種種法熏習種子所積集」，所以也叫心——心就是種種積集的意思。能熏習的轉識與本識俱生俱滅而熏成諸法種子的時候，阿賴耶能為諸法種子積集的處所；也因諸法的熏習而賴耶因之存在，所以叫它做心。

2、兼論餘義

【附論】

(1) 本輪主張一種七現

◎心是一切種子心識；從種子現起的，是染末那與六識。

心、意、識，不是平列的八識，是一種七轉。

○這不但在這心、意、識的分解中是這樣，所知相中說阿賴耶識為種子，生起身者（染意）及能受的七識。¹⁵⁵

○安立義識段，說阿賴耶是義識（因），所依（意）及意識是見識。

○十種分別中的顯識分別，也是所依意與六識。¹⁵⁶

※總之，從種生起（即轉識，轉即是現起）的現識，只有七識，本識是七識的種子，是七識波浪內在的統一。它與轉識有著不同，這不同，像整個的海水與起滅的波浪，卻不可對立的平談八識現行。

《攝大乘論》、《大乘莊嚴經論》與《成唯識論》的基本不同 (p.59)，就在這裡。

(2) 阿陀那與末那之關係

◎真諦說：染末那就是阿陀那，¹⁵⁷這是非常正確的。末那是意，意是六識的所依。

¹⁵⁵ 詳見《攝大乘論講記》，第三章〈所知相〉，pp.176-181。

¹⁵⁶ 詳見《攝大乘論講記》，第三章〈所知相〉，pp.246-248。

按：十種分別為：一、根本分別，二、緣相分別，三、顯相分別，四、緣相變異分別，五、顯相變異分別，六、他引分別，七、不如理分別，八、如理分別，九、執著分別，十、散動分別。

¹⁵⁷ 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷1〈1 釋依止勝相品〉（大正31，158a27-28）：

『阿陀那識為依止、為建立故，六識身轉』，¹⁵⁸這不是六識的所依嗎？

◎本論說阿陀那是賴耶的異名，它執持色根，執取一期生命的自體。¹⁵⁹攝取自體，世親說就是攝取一期的自體熏習。¹⁶⁰

我們應該注意，染末那也是緣本識種相而取為自我的。

◎事實上，六識以外只有一細識。這細識攝持一切種子，叫它為心；它攝取種子為自我，為六識的所依，就叫它為意。可以說：意是本識的現行。要談心、意、識，必然是一種七現（除〈抉擇分〉及《顯揚論》）。¹⁶¹從種現的分別上說，阿陀那（取）就是染末那。

◎細心，本是一味而不可分析的，種子是識（分別為性）的，識是種子的；在這種識渾然的見地，那執持根身、攝取自體的作用，也可建立為本識的作用，就是賴耶異名的阿陀那。

這執持根身的作用，據《密嚴經》說，是染末那兩種功能的一種。¹⁶²

◎細心是一味的，種子是識的，識是種子的；分出攝取自體熏習、攝取根身為自我的一分我執，讓它與種子心對立起來，建立心、意的不同。不應把染意與賴耶看為同樣的現識。

◎假定純從能分別的識性上說，那麼，末那就是阿陀那。

（二）明「聲聞教不名心為阿賴耶」之因

1、引論文

復次，何故聲聞乘中不說此心名阿賴耶識，名阿陀那識？

由此深細境所攝故。所以者何？由諸聲聞不於一切境智處轉，是故於彼，雖離此說，

論曰：二、有染污意，與四煩惱恒相應。

釋曰：此欲釋阿陀那識。

¹⁵⁸ 《解深密經》卷 1〈3 心意識相品〉（大正 16，692b18-19）。

¹⁵⁹ 詳見《攝大乘論講記》，第二章〈所知依〉，pp.42-45。

¹⁶⁰ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，325a26-b4）：

又於相續正結生時取彼生故，執受自體，用此為釋。謂由此識是相續識故，於相續正結生時，能攝受生一期自體，亦為此識之所攝受，由阿賴耶識中一期自體熏習住故。……由能取故執受自體，以是義故，阿賴耶識亦復說名阿陀那識。

¹⁶¹ （1）《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，579a8-582a3），卷 63（大正 30，651b19-c14）。

（2）《顯揚聖教論》卷 1〈1 攝事品〉（大正 31，480b29-c29）。

¹⁶² （1）〔唐〕不空譯，《大乘密嚴經》卷上〈2 入密嚴微妙身生品〉（大正 16，754a25）：

持諸有情身，皆由意功力。

（2）〔唐〕地婆訶羅譯，《大乘密嚴經》卷上〈2 妙身生品〉（大正 16，729b25-26）：

持諸眾生身，斯由意功力。

（3）按：下引經文，意義上似乎與上一引文有別。

〔唐〕不空，《大乘密嚴經》卷下〈8 阿賴耶即密嚴品〉（大正 16，770b14-20）：

藏識是為心；執我名為意；能取諸境界，以是說為識。採集業為心；意為遍採集；意識能遍了；五識現分別。心能持於身，末那著諸趣，意識能遍了，五識緣自境。藏識以為因，從是生餘識。

然智得成，解脫成就，故不為說。若諸菩薩，定於一切境智處轉，是故為說。若離此智，不易證得一切智智。

2、釋論義

(1) 述問

◎說『心、意、識三』的教典，不獨是大乘有之，小乘教中也有，所以這是大小乘的共教（有人作本論科判，把它看為大乘不共教，是一個大錯誤）。

◎不過大小乘對它的解釋，迥然不同。大乘說它就是一切種子識，小乘卻不然，所以這裡需要說明小乘不說心是賴耶與阿陀那的理由。

(2) 示因

A、第一因：境深細故

因為阿陀那與阿賴耶，是「深細境所攝故」。《唯識三十論》說它是『不可知』的，¹⁶³《解深密經》說它是『甚深細』的，¹⁶⁴這不是小乘人的淺智所能認識，所以佛對小乘也只單單說名（p.61）心，不說它就是阿賴耶或阿陀那的一切種子異熟識。

B、第二因：果證異故

◎同時，「聲聞」的目的，唯在求自利的解脫，而「不於一切境智處轉」，所以「雖離此」阿賴耶或阿陀那的教法，但依四諦十六行相等，已經可以達到盡智、無生「智得成，解脫成就」，無須為他們再說深細的境界。

佛在小乘教中不是曾說『吾不說一法不知不達，能得解脫』¹⁶⁵嗎？這是密意說的，意思說：無我等共相，是遍於一切法的，決沒有偏知通達一分而可以證真斷惑。

◎「菩薩」就不然，他以利他為前提，求一切種智為目的，決「定於一切境智處轉」。如不為菩薩說，「離此（一切境）智」，就「不易」也不能「證得一切智智」，所以非為他們說這甚深的境界——心就是阿賴耶不可。

(肆) 聲聞異門教

一、引論文

復次，聲聞乘中亦以異門密意，已說阿賴耶識，如彼《增一阿笈摩》說：

世間眾生，愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶；為斷如是阿賴耶故，說正法時，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（p.62）聲聞乘《如來出現四德經》中，由此異門密意，已顯阿賴耶識。

於大眾部《阿笈摩》中，亦以異門密意，說此名根本識，如樹依根。

化地部中，亦以異門密意，說此名窮生死蘊。有處、有時見色、心斷，非阿賴耶識中彼種有斷。

¹⁶³ 《唯識三十論頌》（大正 31，60b4-5）：

初阿賴耶識，異熟、一切種、不可知執受、處、了……。

¹⁶⁴ 《解深密經》卷 1〈3 心意識相品〉（大正 16，692c22-23）：

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。

¹⁶⁵ 詳見《雜阿含經》卷 8（223 經）（大正 2，55b6-14）。

二、辨論義

(一) 概述

◎阿賴耶識，在大乘中固然處處說到，就是「聲聞乘中」，也常常以「異門」說到的。

※異門是從不同的形式、從多方面說明的意思，異門並不就是密意。¹⁶⁶

◎本論的『安立異門』，是通於阿陀那等的。這裡，唯就小乘的異門教來說。

(二) 詳明

1、《增一阿笈摩》的異門說

(1) 正釋論文

一、《增一阿笈摩》的異門說：

◎論中引的「《增一阿笈摩》」，據《成唯識論》說，是有部的教典。¹⁶⁷四種阿賴耶，其他部派的《增一阿含經》中是沒有的，我國現有的《增一阿含經》中也沒有說到。¹⁶⁸

◎世親解釋這四種賴耶，說「愛阿賴耶」是總，餘三阿賴耶約三世別說。現在「樂阿賴耶」，過去「欣阿賴耶」，未來「慧阿賴耶」。¹⁶⁹

◎因為「世間眾生」，對這賴耶發生愛、樂、欣、慧的染著，不得解脫。「為

¹⁶⁶ 《攝大乘論講記》，p.285：

照字面上講：意趣是別有用意，不單是在文字表面上可以理解的。秘密是不明顯，難以理解。現在用這兩者解說如來說法的深義密意。因此，這兩者定義是：依某一種意義，而為他說法，叫意趣。因這說法，決定能令有情深入聖教，得大利益，叫秘密。

¹⁶⁷ 《成唯識論》卷 3（大正 31，15a27-b1）：

說一切有部《增壹經》中亦密意說此名阿賴耶，謂愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、慧阿賴耶。謂阿賴耶識是貪總別三世境故，立此四名。

¹⁶⁸ (1) 《增支部經典》卷 4（漢譯南傳 20，220a3-7 // PTS.A.2.131）：

諸比丘！由於如來、應供、正自覺者之出現，四種之希有未曾有法出現。四者為何？諸比丘！有情^[1]愛樂（阿賴耶）所執處、欣悅所執處、^[2]歡喜所執處，如來說示非所執處法時，彼進聽、傾耳，知喚起心。諸比丘！由於如來、應供、正自覺者之出現，此第一之希有未曾有法出現。

[1]愛樂所執處 底本之 ālayarāmā，在暹作 ālayārāmā，正確。以下倣之。(CBETA, N20, no. 7, p. 220d, n.1)

[2]歡喜所執處 底本之 ālayasamuditā，在暹本及其他作 ālayasammuditā，正確，以下倣之。(CBETA, N20, no. 7, p. 220d, n.2)

(2) PTS. AN.4.128/ 8. Dutiyatathāgata-acchariyasuttam

tathāgatassa, bhikkhave, arahato sammāsambuddhassa pātubhāvā cattāro acchariyā abbhutā dhammā pātubhavanti. Katame cattāro? **ālayārāmā**, bhikkhave, pajā **ālayaratā ālayasammuditā**; sā tathāgatena anālaye dhamme desiyamāne sussūsati sotam odahati aññā cittam upatthapeti Tathāgatassa, bhikkhave, arahato sammāsambuddhassa pātubhāvā ayam paṭhamo acchariyo abbhuto dhammo pātubhavati.

(3) 按：導師於其他著作〔《初期大乘佛教之起源與開展》(p.131)、《印度佛教思想史》(p.13、p.25)〕已提及此於《相應部》、律部也有相關內容。

¹⁶⁹ 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，327a4-9）：

「世間眾生愛阿賴耶」者，是總標句；如其次第，復以餘句約就現在、過去、未來三時別釋。復有別義，謂於現在愛阿賴耶，於過去時樂阿賴耶；由先世樂阿賴耶故，復於今世欣阿賴耶；由樂、由欣阿賴耶故，於未來世慧阿賴耶。

斷」除這樣的「阿賴耶」，所以佛陀宣「說正法」。眾生了知 (p.63) 自己之所以在生死海中流轉不得解脫，就是由於欣熹愛樂阿賴耶的關係，故在佛陀說「正法時」，「恭敬攝耳」的聚精會神去聽，安「住」在希「求解」脫的「心」中，「法隨法行」，以期獲得真正的解脫。這樣深奧的「甚奇希有正法」，唯有在「如來出世」時才能「出現世間」，導引眾生出離苦海。這希奇的正法，「於聲聞乘《如來出現四德經》中」(《增一阿含經》中的一經)，佛陀「由此」四種賴耶，已經「異門」開「顯阿賴耶識」。

◎可見阿賴耶識，並不單是大乘的，小乘學者似乎也不能不承認賴耶的存在。

(2) 兼辨餘義

【附論】

◎一般人把阿賴耶識單看為依處，把它認作所執的，是真愛著的處所。

※其實，從它的本義上看，從小乘契經的使用上看，都不一定如此。

它與愛、親、著等字義相近，故可解說為愛俱阿賴耶，欣俱阿賴耶等，它的本身就是能執的。

因為能染著的賴耶是生死根本，所以要說法修行去斷除它。

2、大眾部的異門說

二、大眾部的異門說：

◎小乘各派所有的經典，各有不同之處；此中說「於 (p.64) 大眾部《阿笈摩》中」，表示不是其他部派所共誦的。

◎他們的經中說有「根本識」，其實也是「異門」宣說賴耶。

根本識，就是細心，就是識根。

由這細心，六識依之生起，所以此識叫做根本識：譬「如樹」莖樹枝等的所「依根」。此中說的根本識，實在就是意根，就是十八界中的眼界，它與唯識思想有很大的關係，如《三十唯識頌》說『依止根本識』等，這名義就是採取大眾部所說的。¹⁷⁰

3、化地部的異門說

三、化地部的異門說：

◎無性釋論裡說這一派的教義「中」，立有三蘊：一切現行的五蘊，剎那生滅，叫『一念頃蘊』；在這剎那生滅的五蘊中，還有微細相續隨轉與一期生命共存亡的，叫『一期生蘊』；這一期生蘊，雖然因著一生的結束而消滅，但還有至生死最後邊際的蘊在繼續著，也就因此才生死不斷，待生死解決了才得斷滅，這叫做『窮生死蘊』。¹⁷¹

¹⁷⁰ 《唯識三十論頌》(大正 31, 60c5-8)：

依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水；
意識常現起，除生無想天及無心二定、睡眠與悶絕。

¹⁷¹ 無性造，[唐]玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2 (大正 31, 386a22-b3)：

「化地部」等者，於彼部中有三種蘊：一者、一念頃蘊，謂一剎那有生滅法；二者、一期生

◎一期生蘊，是能感異熟果報的有支熏習。那能感一期果報的業力，是隨逐這報體而存在與消失的。不斷的「窮生死蘊」是什麼？

一切法不出色、心，然於無色界「處見色斷」，無(p.65)想定等「時」見到「心斷」。但所斷的祇是色、心的現行，並非種子；那色、心的名言種子，在沒有轉依前是沒有間斷的，所以心、色斷了還能生起。「非阿賴耶識中彼種有斷」；故知彼部所說的窮生死蘊，只是一切種子阿賴耶識的異門說而已。

(伍) 總結成立

一、引論文

如是所知依，說阿賴耶識為性，阿陀那識為性，心為性，阿賴耶為性，根本識為性，窮生死蘊為性等；由此異門，阿賴耶識成大王路。

二、釋論義

◎「窮生死蘊為性等」的等字，是等於正量部的『果報識』，上座部分別論者的『有分識』。¹⁷²

◎「由此」阿賴耶識到窮生死蘊等種種「異門」，證明一切所知法種子依的存在。阿賴耶緣起的理論，也就「成大王路」了！

大王路，就是世間大王所走的道路，寬廣、平坦、堅固、四通八達，沒有什麼障礙。現在說的所知依「阿賴耶識」，也像王路一樣，理由很充足、平正、堅固、顛撲不破，沒有懷疑的餘地。¹⁷³

貳、遮異釋

(壹) 引論文

一、心意識教

(p.66) 復有一類，謂心、意、識義一文異。

是義不成，意、識兩義差別可得，當知心義亦應有異。

二、阿賴耶教

(一) 述異說

復有一類，謂薄伽梵所說眾生愛阿賴耶，乃至廣說，此中五取蘊說名阿賴耶。

有餘復謂貪俱樂部受名阿賴耶。

有餘復謂薩迦耶見名阿賴耶。

蘊，謂乃至死恒隨轉法；三者、窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恒隨轉法。此若除彼阿賴耶識，餘不應有，但異名說阿賴耶識。……

¹⁷² (1) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 2〈1 釋依止勝相品〉(大正 31, 160c7-10)：根本識是摩訶僧祇部所立名，窮生死陰是彌沙塞部所立名。『等』者，**正量部立名果報識，上座部立名有分識。**

(2) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《大乘成業論》卷 1 (大正 31, 785a14-15)：

即依此識，**赤銅鑠部經中建立有分識名**，大眾部經名根本識，化地部說窮生死蘊。

¹⁷³ 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 2〈1 釋依止勝相品〉(大正 31, 160c12-16)：由此眾名廣顯本識，是故易見猶如「王路」。言「王路」者有三義：一、直無歧，二、廣平熟，三、光明無障。本識亦爾，直無歧譬定無疑，廣平熟譬大小乘俱弘此義，光明無障譬引無量道理以證此識，故譬「王路」。

此等諸師，由教及證，愚於藏識，故作此執。

如是安立阿賴耶名，隨聲聞乘安立道理亦不相應。

若不愚者，取此藏識安立彼說阿賴耶名，如是安立則為最勝。

(二) 遮異執

云何最勝？

若五取蘊名阿賴耶，生惡趣中一向苦處，最可厭逆，眾生一向不起愛樂，於中執藏不應道理，以彼常求速捨離故。

若貪俱樂部受名阿賴耶，第四靜慮以上無有，具彼有情常有厭逆，於中執藏亦不應理。

若薩迦耶見名阿賴耶，於此正法中信解無我者，恆有厭逆，於中執藏亦不應理。

(三) 顯正義

阿賴耶識內我性攝，雖生惡趣一向苦處求離苦蘊，然於藏識我愛隨縛，未嘗求離。

雖生第四靜慮以上，於貪俱樂部恆有厭逆，然於藏識我愛隨縛。

雖於此正法信解無我者厭逆我見，然於藏識我愛隨縛。

是故安立 (p.67) 阿賴耶識名阿賴耶，成就最勝。

(貳) 釋論義

一、引言

唯識家雖說建立賴耶如大王路，但在小乘學者，還有不同的見解，現在遮除他們錯誤的異解，顯出大乘見解的正確。

二、詳辨

(一) 破初過——以「心、意、識三者義一」之過

◎「有一類」學者說：「心、意、識義一文異」，這三者的體性與意義，沒有什麼差別，所以說心、說意、說識，祇是文字的不同罷了。¹⁷⁴

◎大乘破道：這道理「不成」立！「意」與「識」兩者，在含「義」上是有「差別可得」的——世親無性皆說無間過去名意，了別境界名識。¹⁷⁵意與識既然不同，「當

¹⁷⁴ (1)〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72 (大正 27, 371a19-b5)：

問：諸〈契經〉中說心、意、識，如是三種差別云何？

或有說者：「無有差別。心即是意、意即是識，此三聲別，義無異故。……聲雖有異，而體無別。故〈契經〉說『心、意、識三。聲雖有異，而無差別。』」

復有說者：「心、意、識三，亦有差別。謂名即差別，名心、名意、名識異故。」

(2) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉(大正 29, 21c18-24)：

心、意、識，體一。心心所有依、有緣、有行相，相應義有五。

論曰：集起故名「心」。思量故名「意」。了別故名「識」。

復有釋言：淨、不淨界種種差別，故名為「心」。即此為他作所依止，故名為「意」。作能依止，故名為「識」。

故心、意、識三名所詮，義雖有異，而體是一。

¹⁷⁵ (1) 世親造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 2 (大正 31, 160c22-26)：

釋曰：小乘中立意及識名義俱異——能了別名識；若了別已，謝能為後識生方便，名為意。故識以了別為義、意以生方便為義。如小乘中二名有二義，本識有體無名，故知心名應日本識，此義不可違。

按：隋譯本、唐譯世親釋本皆無對應的內容。

知心義亦應有異」，怎可說義一文異呢？這是以理論推翻小乘的謬解，使它承認心義的差別，承認有阿賴耶識的別體。

(二) 破三類過

1、明異執

◎又有一類小乘師說：世尊「說」的「愛阿賴耶」等四種，是指「五取蘊說」的。五取蘊是出離生死所捨離的對象，也就是眾生所取著的東西。

◎五取蘊之所以名取，與貪俱樂部受不無關係的；假使不起貪俱樂部受，也就不會取著五蘊了，所以又有一類小乘師說：「貪俱樂部受」才是「阿賴耶」的體性。

◎但是，眾生有我見，執有自我，所以起自我的感覺；因此我見才有這適合自我生存的貪俱 (p.68) 樂受。假使沒有我見，也就不會染著樂受，所以又有一類小乘師，說「薩迦耶見」才是「阿賴耶」。

※上述三師，皆執別有一法名阿賴耶，不承認它是本識。

這三種見解，或者是論主的假設，或是有部中真有這麼多的異見。

2、遮異執

(1) 總非

大乘破道：這幾派小乘師，因為偏依不了義「教」，及沒有殊勝的「證」智，「愚於藏識」，所以有「此」異「執」，把五取蘊或貪俱樂部受，或薩迦耶見，看為賴耶的自體了。像這樣的「安立阿賴耶名」，不要說違背大乘教，就是在他們「聲聞乘」教的「道理」上，也是「不相應」的。

這要「不愚」惑阿賴耶識的大乘智者，「取」此大乘教中所說的阿賴耶「識，安」在他們所「說」的「阿賴耶名」上，這才是究竟「最勝」的安立。

他們的見解有什麼過失，現在先一一的指出來。

(2) 別破

A、初難破

一、以「五取蘊名阿賴耶」的過失：

賴耶是一切眾生所普遍染著的，但五取蘊，雖有一部分有情對它發生愛著，並不是普遍如此，如那「生惡趣中一向苦處」的有情，對這「最可厭逆」的五取蘊，常「常」希「求」脫「離」，「(p.69) 一向不起愛樂」。假如說它「於」五取蘊「中執藏」生起愛著，這「道理」是說不通的。

二、以「貪俱樂部名阿賴耶」的過失：

貪俱樂部受，在三界中，唯欲界及色界初、二、三禪的有情才有，從色界的「第四靜慮以上」至無色界的諸天，貪俱樂部受就「無有」了。

若以此為阿賴耶，那「具彼」四禪以上果報（就是生在四禪以上）的「有情」，

(2) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，386c11-17）：

釋曰：……「意、識兩義差別可得」者，兩聲兩義能詮所詮自相異故，謂六識身無間過去說名為意，了別境界說名為識。如意、識名義有差別，如是心義亦應有異。

他們都「常有厭逆」這樂受的觀念，說他還有「執藏」阿賴耶，怎麼合理呢？

三、以「薩迦耶見名阿賴耶」的過失：

薩迦耶見固然是有情的一種迷執，但若「於此正法中」，已能「信解無我」而不疑的有情（指未證無我，未斷我見，見道以前加行位的有情。若見道以後，已斷我見，已證無我，那就名為證悟無我了），他是「恆有厭逆」這薩迦耶見的，說他還「於中執藏」名阿賴耶，這理論也說不通。

B、顯正義

(A) 總明

※愛執，在大乘認為是常時而且現行的；小乘則認為不一定要常時現行。因(p.70)有這樣見解的不同，所以小乘說五取蘊就是阿賴耶，在他們看來，是沒有過失的。

大乘的見解，破斥主張現在有的經部，可使無反駁餘地，是有力量的；若對主張三世實有的有部，就很難說，這非先擊破它的三世實有不可。

※小乘學者所計執的五取蘊等，不配叫阿賴耶，理由已非常明顯。但大乘以阿賴耶識解說四阿賴耶的正確與殊勝，還得加以說明。

(B) 別解

a、於取蘊外覆有所執藏

「阿賴耶識」是被眾生微細我執所執為自「內我」的。它的行相非常微細，所以眾生「雖生」在那「一向苦處」的「惡趣」，不管他對惡趣中的五取「苦蘊」是怎樣地要「求離」脫，然而他們對「於藏識」還是恆有「我愛隨」逐纏「縛」，「未嘗」一刻「求離」。一向苦處眾生的所以不得解脫，在此；這才真是生死的根本。

從他們厭離五取蘊而不得解脫中，可知另有為他們執藏的東西存在。

b、厭貪樂者尚有愛縛

又「生第四靜慮以上」的有情，「於貪俱樂部」受雖「恆有厭逆」的心理，但「於藏識」還是那樣的「我愛隨」逐纏「縛」，也未嘗有求離的意念。

c、逆我見者仍存隨縛

又在我們佛教「正法信解無我」的有情，雖在「厭」離惡「逆我見」，時時希望脫離我見的束縛，但「於藏識」所起(p.71)的俱生「我愛」的「隨」逐纏「縛」，也還不能少時厭逆。

(C) 小結

這樣，在他們各自所厭之外，另有那從來愛著而不想厭離的東西。這恆時執為自內我的阿賴耶，才真是執藏處。

三、結成

這樣，大乘學者「安立阿賴耶識名阿賴耶，成」為「最勝」最正確的理論。

