

阿賴耶識的內涵與外延

——評陳一標〈有關阿賴耶識語義的變遷〉

游冥鴻

正覺佛學研究院 副研究員
大學博士學位研究生；採用筆名

摘要

阿賴耶識又稱為第八識、藏識、異熟識、阿陀那識、心、所知依等等，祂是大乘最重要的秘密法，不共聲聞與緣覺。阿賴耶識的存在是一種客觀的事實，所以祂有具體的內涵與外延，也能讓人觀察到祂的存在。祂有種種的性狀，而經論在描述祂時各有側重，以致在表面上看來差距很大，但在實證阿賴耶識的人看來，這些都是正確的描述。

大部分的西方和日本學者，都把佛教當做思想來研究，這其實是違背經教的，經教中處處皆有要求實證的文字記載。這些學者因為偏見與方法上的錯誤，所得的結論也錯得很離譜。

阿賴耶識的內涵包括：祂是無始以來的存在，是不待他緣、本然的存在，是諸法的根本因；祂隱藏於肉體內，維持眾生的壽命，是眾生所貪愛的對象，並且為眾生內執為我。以上內涵，《阿含經》皆曾隱約的提及。

阿賴耶識的外延，則不是語言文字所能夠表述的，因為祂正是語言文字所指涉的真實事物。這只有大乘見道的菩薩能夠了知。

關鍵字：阿賴耶識、取陰俱識、有使攀緣識、無使無攀緣識、六見處

一、前言

阿賴耶識又稱為第八識、藏識、異熟識、阿陀那識、心、所知依等等，祂是大乘最重要的秘密法，不共聲聞與緣覺。內涵與外延，則是語意學的術語。

內涵，是以語言文字形容特定的事物。例如，「依法令從事公務之人」，是刑法定義「公務員」一詞的內涵。而「公務員」的外延，則是具體實施公務的人，如台北市長郝龍斌。外延是不能用語言文字來說明的，因為外延就是語言文字所指涉的具體事物。所以，以上的例子仍有些勉強。嚴格說起來，如果有人問：「公務員的外延是什麼？」我們必須把嘴巴閉起來，然後指著一個一個的警察、戶籍員、市議員、兵役科員、法官、監獄管理員、國稅局長……。這樣才是指出「公務員」的外延——這當然是一個不可能的任務。所以，一般來說，只要指出一位特定的公務員，就可以認為已經指出「公務員」的外延。

例如，一個人只要在動物園看過一隻北極熊，就可以說：「我看過北極熊。」他可能弄不清北極熊的雌雄，沒看過剛出生的北極熊，也沒看過牠們獵食、求偶、冬眠等等生活情形，但是沒有人會因此指責他撒謊。如果他從百科全書當中，看到很多北極熊的文字描述，但是沒看過真正的北極熊，即使他很知道北極熊的習性，他還是不能說：「我看過北極熊。」真正看過北極熊的人，即使因為經驗很少，所知不多，但是他卻可以在真實見的範圍內，立即判別他人的種種說法是否為恰當的描述。不像只看書的人，永遠都無法分辨人家講的正不正確。一個生物學家如果要研究北極熊，一定是以真正的北極熊為研究目標，而不是研究古往今來有關北極熊的文獻。這是內涵和外延的差別。

只要是真實存在的事物，一定有內涵和外延。例如，法官必須判斷，特定人某甲是不是公務員，才能決定他可以不可以依瀆職罪來處罰。判斷的過程，即是將法條文字（內涵），指向具體的某甲、某乙等等（外延）。法律的適用，必須由定義清晰的法條文字，轉為具體的人、事、時、地、物、方法、原因等等。描述具體事實時，則必須使用語言文字。前者，是將內涵轉換為外延；後者，則是將外延轉換為內涵。不存在的事物，必然沒有外延，是否有內涵則不一定。

《成唯識論》說：

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。¹

已見道的菩薩，「能證解阿賴耶識」；未見道以前，則「未能證解阿賴耶識」。這表示大乘見道的內涵，即是證解阿賴耶識。既然說「證解」，表示阿賴耶識是真實存在的，也就是有具體外延的，並非只是一種概念或假說。

不過，阿賴耶識具體的內涵，就是大乘有別於聲聞緣覺的不共法，一向被列為絕對機密，不許明白的宣說，必須在加行位覓道的過程自行參究，因此本文所說必須避開阿賴耶識具體的內涵。此處所謂的「具體的內涵」，是指毫無保留的定義阿賴耶識，讓一般人皆可以據此內涵找到阿賴耶識的外延而言。之所以要使用〈阿賴耶識的內涵與外延〉這個標題，主要的目的，是強調阿賴耶識是真實的存在，並非是假說，也不是一種哲學或思想。這個主張和一百多年以來佛學領域的學術主流，是截然不同的。

相對於經教中以語言文字描述阿賴耶識的體性，禪宗則是以機鋒指出阿賴耶識的外延。《成唯識論》說：「第八識自性微細，故以作用而顯示之。」² 所以，禪宗的機鋒看起來雖然與經教無關，其實是藉第八識在蘊處界當中所顯示的作用，以指出第八識的外延，所以稱之為「直指人心」。語言文字的好處，是有客觀的意義，方便溝通，也便於記載和流通。但是語言文字有其極限，當我們在描述一個事物時，其實只是描述它的重要特徵，所以要透過語言文字理解一個自己未知的事物，有其困難點。所以在經教之外，必須有「直指人心」的禪門機鋒。經教所描述者為內涵，禪門機鋒則是直接指向外延，二者所呈現的風貌全然不同，但都是為了讓人能夠親證第八識——了知阿賴耶識的外延和具體內涵。

本文主要的評論對象是陳一標先生〈有關阿賴耶識語義的變遷〉，這一篇文章發表於《圓光佛學學報》第四期，頁 75-106，1999 年 12 月出刊。這一篇文章與多數學者的主張相同，認為阿賴耶識是一種思想，而且是有發展和流變的跡象可尋的思想。陳一標的想法，其來有自，他引用的文獻，包括德國、日本、台灣諸多學者，除了袴谷憲昭³ 之外，幾乎都認為阿賴耶識是一種思想或哲學。

¹ 《大正藏》冊 31，《成唯識論》卷 3，頁 14，中 28-下 3。

² 《大正藏》冊 31，《成唯識論》卷 3，頁 14，上 15。

³ 袴谷憲昭說：「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。」袴谷憲昭：〈アーラヤ識存在の八論証に關する諸

佛學學術領域把阿賴耶識當作是一種思想概念，其實是很荒謬的，但是因為大部分的學者都這麼做，幾乎已經積非成是了。甚至很多學者把六道輪迴、因果報應，也當作思想概念體系。事實上，六道輪迴、因果報應的主張，若以理則學的術語來說，都是「命題」。命題是有客觀真假值的語句。有客觀真假值的語句，原則上都是可以檢驗的，也就是說，可以經過一定的方法加以證實或證謬。如果因為技術上的限制，暫時無法驗證，最多只能歸類為假說，決不能因此就將未經證實的命題歸類為思想。

實際上，從 1966 年伊安·史蒂文生 (Ian Stevenson, 1918-2007) 出版《二十個與輪迴有關的案例》⁴ 以來，有關輪迴的科學研究，已經進行數十年了。因為輪迴的主張是命題，所以才可能對輪迴做科學研究。如果把輪迴視為一種思想概念，就不可能做這些研究了。

同樣的道理，佛經講五蘊、十二處、十八界的無常，以及第八識能夠圓滿成就世間與出世間萬法，都是以命題的形式出現，而且表明這些都是可以實證的。但是百年來的學術主流，卻罔顧經教本身的實證要求，強行把佛教當成思想來研究。如此一來，已經是畫地自限，自絕於實證之門。不但如此，也對佛教義理產生嚴重的錯解。

古來重要的唯識祖師，包括彌勒、無著、世親、玄奘等人，都是強調親證、強調現量經驗的。現量經驗就是現前觀察所得。在佛教的認識論體系中，現量⁵ 是放在比量（自己發現有相當的證據，但無法百分之百的論斷）和聖教量⁶（自己沒有發現證據，但有現量經驗者的說法）之上的。這種崇尚實證的精神，即使是與現代科

文獻) (《駒澤大學佛教學部研究紀要》，36，1978)，頁 21。轉引自陳一標著〈有關阿賴耶識語義的變遷〉，《圓光佛學學報》第四期，1999 年 12 月，頁 78。

⁴ Ian Stevenson, M.D., *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*, American Society for Psychical Research, September 1966.

⁵ 現量包括現前觀察所得，以及有效的邏輯推理（和不很肯定的推測不同）。正確的認知才是現量，若是錯誤的認識則是非量。前五識只有現量境界，所以沒有非量的問題。但是意識會把草繩誤計為蛇，這時候眼識仍為現量，但在意識則是非量。

⁶ 有現量經驗者，用語言文字說法時，因為受到語言文字的限制，所以沒有辦法完整的描述他的現量經驗，聽聞的人也沒有辦法完整的理解，所以對於聽聞的人來說，聖教量並不等於現量。聽聞的人必須自己做現觀（包括有效的邏輯推理），產生現量，這時的知識才是最可靠的。佛教徒才會認可聖教量的權威，對非信徒而言，這種權威並不存在。而且，佛經當中還有一些是偽造的經典，如果不能依現量去檢驗，會變成只要列入藏經，就再也沒有人能夠質疑偽經的合法性。因此，應該以現量做為最高的依據。

學方法相較，也絲毫不遜色。但是歐美、日本的佛學研究者，生於科學昌明的現代，卻反而捨棄實證，而就文獻加以推測、考證之。就方法論而言，他們等於是將比量放在現量的上面，自己不願做現量觀察，也否定聖教量。這樣的佛學研究，就其本質而言，正是反理性、反科學。

太虛大師（1889-1947）在〈評大乘起信論考證〉一文中曾說：「吾以之哀日本人、西洋人治佛學者，喪本逐末，背內合外，愈趨愈遠，愈說愈枝，愈走愈歧，愈鑽愈晦。」⁷ 太虛雖已逝世，他的評論卻仍適用於現代大多數的佛學研究者，說起來也是蠻悲哀的。

二、阿賴耶識是客觀的存在

陳一標〈有關阿賴耶識語義的變遷·提要〉如是說：

《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。

陳氏這段文字，對經本的解讀，有顯然的誤會，稍後再辨正，此處先就他以為阿賴耶識的語義有變遷的部分加以評論。基本上，陳氏認為阿賴耶識在《阿含經》、《解深密經》、《攝大乘論》、《成唯識論》的語義不同，由此可以看出阿賴耶識是一種經過演變而成的思想。

陳氏的錯誤在於先入為主，相信史密豪森（Lambert Schmithausen）的主張，以致先認定阿賴耶識是一種思想，然後才在經論當中尋找證據。他沒有想到，一般生活當中，大家所共知的客觀事實，在不同的人口中，本來就會有形形色色的描述。這是因為語言文字有其侷限性，都是從數不清的性狀當中，把它抽象化，擇要而說，不可能做全面性的描述。例如，陳氏是台灣人，即使不住在台北，應該也去過台北，

⁷ 釋太虛著，《太虛大師全書》第二十五冊：書評（十六），善導寺佛經流通處印行（台北市），民國六十九年十一月三版，頁29。

他可以站在親證者的立場描述他所知道的台北，筆者也可以站在老台北的立場描述我所知道的台北，乃至每一個熟悉台北的人都可以做描述，各人的描述，其差距往往非常大的，但這並不表示台北不是客觀的存在，也不因為前後數位描述者所說不同，就可以說台北的定義有前後演變。

《雜阿含經》有一個很好的例子：

過去世時，有一士夫，未曾見緊獸，往詣曾見緊獸者，問曾見緊獸士夫言：「汝知緊獸不？」答言：「知！」復問：「其狀云何？」答言：「其色黑，如火燒柱。」當彼見時，緊獸黑色，如火燒柱。

時，彼士夫聞緊獸黑色如火燒柱，不大歡喜，復更詣一曾見緊獸士夫。復問彼言：「汝知緊獸不？」彼答言：「知！」復問：「其狀云何？」彼曾見緊獸士夫答言：「其色赤而開敷，狀似肉段。」彼人見時，緊獸開敷，實似肉段。是士夫聞彼所說，猶復不喜，復更詣餘曾見緊獸士夫。問：「汝知緊獸不？」答言：「知！」復問：「其狀云何？」答言：「毳毳下垂，如尸利沙果。」

是人聞已，心復不喜。復行，問餘知緊獸者。問：「汝知緊獸不？」彼答言：「知！」又問：「其狀云何？」彼復答言：「其葉青、其葉滑、其葉長廣，如尼拘婁陀樹。」如彼士夫問其緊獸，聞則不喜，處處更求，而彼諸人見緊獸者，隨時所見，而為記說，是故不同。⁸

經中說，有一個人沒看過緊獸（從前後文看來，緊獸應該是一種喬木），他去問人，看過的人就告訴他緊獸的模樣。他每次聽完之後，都覺得緊獸並不是人家講的那個樣子，又再去問別人。結果他發現，同樣的問題，竟然有各種不同的說法。因為各人各有側重，以致所描述的語言文字（內涵），差距竟如此之大。其實，他如果真想知道緊獸是什麼，應該請看過的人帶他去看真正的緊獸。看了之後，他自然就知「緊獸」一詞的外延。一旦知道外延，自然能知道「緊獸」的各種內涵，是否為適當的描述。

陳氏未曾親證阿賴耶識，想知道阿賴耶識到底是什麼東西。於是他看了《阿含經》，發現《阿含經》講，阿賴耶是心理學上的貪愛、執著。（其實，阿賴耶應該是所貪愛、執著的對象，而不是陳氏所說的執著者，詳如後文說明。）又看《解深密

⁸ 《大正藏》冊2，《雜阿含經》卷43，頁315，中28-下16。

經》，發現經中說阿賴耶識是「隱藏於肉體中的識」，「與肉體形成安危與共的關係」，「有生物學上的執受義」。他又讀《攝大乘論》，發現此論「側重此識與諸法的關係」，「是有情會『執藏』以之為自我的識」……等等。陳氏雖然讀這些描述阿賴耶識的語言文字，但他只是從語言文字本身去理解，並不會觸及語言文字的外延，所以被這些外表看起來差距很大的描述，弄得越來越胡塗，就像那個不曾見過緊獸的人，被各種不同的說法所迷惑一般。

實際上，《阿含經》、《解深密經》、《攝大乘論》和《成唯識論》所說的阿賴耶識都沒有錯，因為阿賴耶識本來就有不同的面向，用語言文字來描述祂，必然也會各各不同。陳氏的過失，是因為他從一開始，就認定阿賴耶識只是一種思想，並不是客觀的存在。他如果能夠認可阿賴耶識和前六識一樣，都有客觀而具體的性能，並且進一步將阿賴識具體的性能（外延）找出來，他就不會被這些形形色色的描述（內涵）所迷惑了。

底下便把陳氏所舉的經教對阿賴耶識的描述，做一個全盤性的整理與說明。語言文字的解釋，無論如何周延、如何具體，仍屬內涵，而非外延。因此底下的解說，仍然只是阿賴耶識的內涵，並非阿賴耶識的外延。但是有周延和具體的解釋，比較容易因此找到外延。

三、阿賴耶識是眾生所貪愛的對象

無著《攝大乘論》曾說：

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，憇阿賴耶。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。」於聲聞乘《如來出現四德經》中，由此異門密意已顯阿賴耶識。⁹

在巴利文《增壹阿含》〈四法品〉第 128 經，有和無著所引幾乎相同的經文。另外，月輪隆賢透過不同版本經文的比對，發現漢譯《增壹阿含經》：

世尊告阿難曰：「若如來出現於世時，便有四未曾有法出現於世。云何為四？此眾生類多有所著，若說不染著法時，亦復承受，念修行之，心不遠離。若

⁹ 《大正藏》冊 31，《攝大乘論本》卷 1，頁 134，上 17-23。

如來出現於世時，有此四未曾有法出現於世，是謂初未曾有法出現於世。」¹⁰

即是無著所引的相應經文。¹¹ 換句話說，漢譯經文把「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，熹阿賴耶」意譯為「多有所著」。也就是說，阿賴耶識是眾生所貪愛、執著的對象。而陳氏則謂阿賴耶的「意義專重心理學上的貪愛、執著」，這中間的差別是很大的。例如，錢財是被眾生所貪愛、執著的對象，但是錢財並不是「心理學上的貪愛、執著」。

《成唯識論》說：「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。」¹² 說阿賴耶識有能藏、所藏、執藏三個意思，所以說「此即顯示初能變識所有自相」。此中的能藏，為阿賴耶識心體，它是常住不變的。例如《大乘密嚴經》：「阿賴耶識……是諸如來清淨種性，於凡夫位恒被雜染；菩薩證已斷諸習氣，乃至成佛常所寶持。」¹³ 直至成佛常所寶持的「阿賴耶識」，即是指能藏的第八識心體。

所藏，則是指所含藏的種子。所藏的種子可以區分為本有種子和後熏種子，本有種子就是八個識的功能種子，這是不待熏習即本有的。《攝大乘論》：「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。」¹⁴ 此中與雜染法互為因果的「阿賴耶識」即是指後熏種子而言。後熏種子可分為清淨與染污二種，修行的過程即是將染污種子轉換為清淨種子。即使是到了成佛，仍然會有清淨種子，另外還會有本有種子，所以所藏的種子不可能全部消滅。

執藏，是指凡夫和有學位的修行人，會喜樂第八識的功能性並把祂視為內自我來執著。這個喜樂，雖然是七轉識在喜樂阿賴耶識各種功能的存在，卻是由於第八識含有七轉識染污種子的緣故而產生對阿賴耶識功能的執著，所以也和第八識有關。經教中有時說阿賴耶是可以消滅的，是專指祂的執藏性而言，不是滅除阿賴耶識心體；能藏、所藏則是不可消滅的。

¹⁰ 《大正藏》冊 2，《增壹阿含經》卷 17，頁 631，中 20-25。

¹¹ 參考月輪賢隆：〈小乘典籍に於ける阿賴耶〉，收于氏著《佛典の批判的研究》（京都：白華苑，1971），頁 181。轉引自陳一標著〈有關阿賴耶識語義的變遷〉，《圓光佛學學報》第四期，1999 年 12 月，頁 83。

¹² 《大正藏》冊 31，《成唯識論》卷 2，頁 7，下 20-23。

¹³ 《大正藏》冊 16，《大乘密嚴經》卷 3，頁 741，下 6-8。

¹⁴ 《大正藏》冊 31，《攝大乘論本》卷 1，頁 133，中 21-23。

就以上的架構而言，第八識是可以分爲心體和種子，這也就是陳氏所理解的：種、識不一。

陳氏在〈有關阿賴耶識語義的變遷〉認爲《攝大乘論》主張種、識是一；然而，這是他顯然的誤會，《攝大乘論》其實是主張種、識非一非異。《攝大乘論》：「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。」¹⁵ 所以，無著在《攝大乘論》的原意，應該是阿賴耶識與種子非一非異才對。世親和無性的注解，也是持同樣的看法。¹⁶ 爲什麼說阿賴耶識與種子非一非異呢？如果種子異於阿賴耶識，那麼說阿賴耶識¹⁷ 與雜染法互爲因果，就說不通了，而阿賴耶識也不該能含藏各類種子。如果種子不異於阿賴耶識，則是暗示別無不生不滅的心體存在；或者唯有阿賴耶識心體，別無所含藏之各類種子，所以這也不對。因爲以上兩種說法都有過失，所以無著菩薩主張：種、識非一非異。這是因爲經教中所說的「阿賴耶識」，其意義有微細的區別，如果「阿賴耶識」是指後熏種子（所藏），才是非異；如果「阿賴耶識」是指能藏的心體，則是非一。

因爲陳氏不認爲有常住法的存在，所以會認爲種子的總合，即是阿賴耶識，這也就是「種、識合一」的主張。但是實際上心體有其異於種子的作用，而且是不生不滅的，這和各類種子的作用不同而且不斷變遷，性質上完全不同。雖說二者是和合運作，所以會用「阿賴耶」一名指稱第八識，這也是標明阿賴耶識所藏種子仍有執藏性的現象，仍是標明尚未斷盡思惑前的階段，指的仍是阿賴耶識心體，畢竟不能因此就說：「阿賴耶識就是種子的總合，除此之外，別無不生不滅的心體。」

四、阿賴耶識是維持生命的識

爲什麼阿賴耶識會是眾生所貪愛、執著的對象呢？《解深密經》：「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。」¹⁸ 意思是說，阿賴耶識隨著你的身體，與你的身體同在一處，因爲有祂的緣故，眾生才有辦法繼續活下去；當眾生遇到危險時，祂會立刻感

¹⁵ 《大正藏》冊 31，《攝大乘論本》卷 1，頁 134，下 11-14。

¹⁶ 世親注釋參見《大正藏》冊 31，《攝大乘論釋》卷 2，頁 328，上 19-24；無性注釋參見《大正藏》冊 31，《攝大乘論釋》卷 2，頁 388，上 14-16。

¹⁷ 此處的「阿賴耶識」是指所藏的種子，而且是後熏的種子，不包括本有的種子。

¹⁸ 《大正藏》冊 16，《解深密經》卷 1，頁 692，中 15-17。

應到，並且在業緣許可的範圍內，解救眾生免於危難。陳氏將祂理解為「與肉體形成安危與共的關係」，是依文解義的解釋，並不是很準確，可以挑毛病出來；因為肉體有危險，阿賴耶識並沒有危險；肉體若是毀壞，阿賴耶識並不會跟著毀壞。

陳氏以為是有《解深密經》以後才開始說「於身攝受藏隱，同安危義故」，其實《長阿含經》早已經說了。經文如下：

「若識不入母胎者，有名色不？」答曰：「無也。」「若識入胎不出者，有名色不？」答曰：「無也。」「若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？」答曰：「無也。」「阿難！若無識者，有名色不？」答曰：「無也。」¹⁹

就是在說第八識能夠執持胎兒的生命，使胎兒繼續成長，並且伴隨著胎兒一起出胎。又說，若無識則無有名色，當知出胎以後，第八識仍然繼續執持名色、增長名色。此識不可以指為意識細心，因為意識細心仍屬意根與法塵為因緣而從此識中出生的，意根無力執持色法四大，意識是此識入胎出生了五色根的雛形以後才首次被此識出生的，攝在所生的名中，不可能是此識。名色既然都是此識入胎所生的，而意識攝在名中，故知此識絕非意識，當知此識即是如來藏阿賴耶識。

《雜阿含經》所說的「取陰俱識」²⁰，意謂能執持五陰的識，也一樣是指阿賴耶識。這和《解深密經》所說，實質上的意義相同。而阿含中這一類經典的本質都是大乘經典，但二乘聖者聽聞以後結集成為聲聞解脫道的經典。這已經證明陳氏的說法偏頗。

又，《雜阿含經》：「壽煖及與識，捨身時俱捨；彼身棄塚間，無心如木石。」²¹又說：「捨於壽煖，諸根悉壞，身命分離，是名為死。滅盡定者，身、口、意行滅，不捨壽命，不離於煖，諸根不壞，身命相屬。此則命終、入滅正受差別之相。」²²這是講滅盡定時，雖然已滅前六識，意根的受、想二心所也已消滅（所以滅盡定又稱為「滅受想定」），但仍有識持身，故能維持正常生活中的體溫和壽命，故能維持滅盡定中的命根。滅盡定中的識，也是指第八識，但不能稱為阿賴耶識，必須稱為阿陀那識或異熟識，因為已無（導致後有的）染污種子。在眾生有壽命的一生當中，

¹⁹ 《大正藏》冊1，《長阿含經》卷10，頁61，中9-13。

²⁰ 《大正藏》冊2，《雜阿含經》卷2，頁9，上6。

²¹ 《大正藏》冊2，《雜阿含經》卷21，頁150，中9-10。

²² 《大正藏》冊2，《雜阿含經》卷21，頁150，中12-15。

阿賴耶識能夠執持色身，使之不壞，無著說之為：「有色諸根，由此執受，無有失壞，盡壽隨轉。」²³ 隨轉謂隨同色身而運轉。

此中的「取陰俱識」，還有入胎識、持身識的概念，實際上都是講第八識；若在有學及凡夫位，即是阿賴耶識。以文獻考證為主要方法的現代佛學研究者，在這方面實際上是無所能為的，因為他們看不出不同的語言文字竟然講的是同一個事物。但是已經認明阿賴耶識外延的修行人，在閱讀《阿含經》時就可以立刻會意，知道這些不同經文講的都是阿賴耶識。

五、阿賴耶識被眾生內執為我

因為一般人類和動物的阿賴耶識、體溫和壽命，是三不相離的；又因為阿賴耶識之於五陰身有安危與共的關係，所以阿賴耶識若是離開色身不再運作，有情會立刻失去生命，連一秒鐘都活不下去。在這種情形下，有情必然會寶愛阿賴耶識猶如生命，所以說阿賴耶識是所貪愛、執著的對象。無著所引用的經文，也是「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，熹阿賴耶」，很清楚的說明，阿賴耶識是被有情貪愛、執著（愛、樂、欣、熹）的對象，並非阿賴耶識自體有貪愛性，更不是貪愛之性名為阿賴耶。有情眾生不但貪愛阿賴耶識，更將阿賴耶識的功能性用據為己有，把祂當成是自內「我」，此即是《攝大乘論》所說的「諸有情攝藏此識為自我」²⁴。這句話世親解釋道：「諸有情攝藏此識為自我者，是執取義。」²⁵ 意思是說，眾生執取這個識，做為自內我。

眾生既然執取這個識以為自內我，表現在日常生活當中，很自然地就會把阿賴耶識稱之為「我」。但是眾生也同樣的執取五陰以為「我」，所以在日常語言當中所說的「我」，有時是指五陰，有時又是很明確的指向阿賴耶識，只是眾生不知道阿賴耶識的內涵與外延罷了。所以實際上還是不容易分辨清楚，若想從這裡參究，必須弄清楚五陰的內涵和外延，才能在五陰當中，找到離於蘊、處、界相而運作不斷的第八識。

六、阿賴耶識是諸法的根本因

²³ 《大正藏》冊 31，《攝大乘論本》卷 1，頁 133，下 1-2。

²⁴ 《大正藏》冊 31，《攝大乘論本》卷 1，頁 133，中 23。

²⁵ 《大正藏》冊 31，《攝大乘論釋》卷 1，頁 324，中 20-21。

陳一標說：「《攝大乘論》側重此識與諸法的關係。」他其實是主張：這是以前的經論不曾這麼說過。實際上，這也是《阿含經》早就已經隱晦說過的（詳見後文說明）。無著在《攝大乘論》中引用《阿毘達磨大乘經》：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」，以及「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示」。從這兩段經文即可知道，阿賴耶識是一切法的源頭，由阿賴耶識流注種子而形成五蘊、十二處、十八界，以及世間一切法。阿賴耶識是無始以來的存在，而且祂有能夠圓滿成就世間諸法的性質，所以說祂有圓成實性。乃至出世間法的涅槃，亦因阿賴耶識而有，所以說阿賴耶識是諸法的根本因。

阿賴耶識所攝藏及流注的雜染種子，並非無因而有，種子由眾生的心行熏習而成，待未來際遇緣而流注成果，包括正報（名色的種類）和依報（正報以外的果報，包括自身的愚智、美醜、性格，以及外在的環境等等）。由於過去世身口意善行的熏習，現在世流注人天善種，投生於人天；過去世身口意惡行的熏習，則流注三惡道種子，墮入三惡道名色；過去世無漏業的熏習，則流注此世向道種子，使修行人再度走上修行的道路，繼續前世未竟的道業，直至圓滿解脫道的修習，取證無餘涅槃，修行人具大乘種性者，則繼續佛菩提道的修習，直到究竟成佛。由於染淨諸法，以及涅槃之證得，皆以阿賴耶識為因，因此才說：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」

以上所述，阿賴耶識與世間諸法的關係，《阿毘達磨大乘經》說之為：「諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。」²⁶ 無著《攝大乘論》則說之為：「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。」²⁷ 無著的話，本來和《阿毘達磨大乘經》的意思是一樣的，但是他使用的「攝藏」意義卻不明確，儘管世親替無著解釋：「於中轉故，名為攝藏。」²⁸ 但是仍然引起後人的誤會。

長尾雅人將無著的話誤解為：

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〕

²⁶ 《大正藏》冊 31，《攝大乘論本》卷 1，頁 135，中 15-16。

²⁷ 《大正藏》冊 31，《攝大乘論本》卷 1，頁 133，中 21-23。

²⁸ 《大正藏》冊 31，《攝大乘論釋》卷 1，頁 324，中 20。

當中，所以稱為阿賴耶識。²⁹

長尾雅人用互相內藏來說明阿賴耶與諸法的關係，完全是說不通的。以數理邏輯來說，二個集合的內容（元素）、範圍完全一致，才可以說它們互相包含。如果說阿賴耶識內藏於雜染諸法，而雜染諸法又內藏在阿賴耶識，按照前述的數理邏輯，二者的內容、範圍必須完全一致，這才是可能的；也就是說，阿賴耶識即是雜染諸法，雜染諸法即是阿賴耶識。如果這樣的話，直接說阿賴耶識即是雜染諸法的總合（陳一標即屬此類，因為他認同覺音在《清淨道論》中的主張，以為阿賴耶就是五取蘊³⁰），不是省事多了嗎？如果這樣，阿賴耶識也因此失去一切種子識的地位了，不免產生種種矛盾。

釋印順在《攝大乘論講記》中，也不贊成互為攝藏（包含）的說法：

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，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。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。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？³¹

以上的說法，基本上符合無著的原意。雖然釋印順認為阿賴耶識是一種「建立」，暗指阿賴耶識是一種施設法，這是不對的；而且他仍然不明白為什麼世親將「攝藏」解釋為「於中轉故」，所以他都是將「攝藏」理解為內藏或包含。但就一個反對有本識的人而言，能這樣的理解無著的文本，是難能可貴的。如果阿賴耶識和雜染法互相包含，阿賴耶識和雜染法，也就變得沒有任何區別。這樣經典說有入胎識、有取

²⁹ 此係陳氏譯自長尾雅人的日文。見陳一標著〈有關阿賴耶識語義的變遷〉，《圓光佛學學報》第四期，1999年12月，頁98-99。

³⁰ 陳一標著〈有關阿賴耶識語義的變遷〉，《圓光佛學學報》第四期，1999年12月，頁83。

³¹ 釋印順著，《攝大乘論講記》，正聞出版社（台北），1972，頁39。

陰俱識、有持身識，豈不是都成了多此一舉了？所以，主張阿賴耶識即是雜染法的總合，過失是很明顯的。

但陳一標先生並沒有警覺到這些過失，仍然反對釋印順以上的說法：

若阿賴耶識不為它者攝藏，亦即不為它者所影響，則阿賴耶識不就成為不依待它者，自體自足的存在，如此，則與數論學派所言的「最勝」即「自性」(prak.rti，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。³²

陳一標的結論是：

《攝論》將阿賴耶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，由此可以看出《攝論》要積極地安立一切法的企圖。³³

陳氏以上的說法，有不少錯謬，小的且不說，只說重大的錯誤：第一，他認同長尾雅人的說法，將「攝藏」理解為「內藏」。此部分的過失，前面已經論述，此處從略。

第二，陳氏把「互為因果」，與「互為內藏」混為一談，以為必須「互為內藏」才能「互為因果」。但互為因果，並不需要互為內藏，以阿賴耶識來說，現在世的行（包括身行、口行、意行，善行、惡行、無記行）熏種子，所以現在世的行是阿賴耶識種子的因；而未來世種子流注時，就成為蘊、處、界諸法。這是阿賴耶識種子與蘊、處、界諸法互為因果的關係。如果二者是互相內藏，在邏輯上就是二者同一，同一個東西說是互為因果，是說不通的。

第三，陳一標否定「不依待他者，自體自足的存在」。他以為一切皆是緣生法，無有例外，但這只是應成派中觀的主張，並不是佛法的主張，也不是無著、世親、

³² 陳一標著〈有關阿賴耶識語義的變遷〉，《圓光佛學學報》第四期，1999年12月，頁101。

³³ 陳一標著〈有關阿賴耶識語義的變遷〉，《圓光佛學學報》第四期，1999年12月，頁101-102。

玄奘等弘揚唯識的祖師的主張。此部分請參見後文詳細說明。

第四、陳氏誤以為阿賴耶識作為諸法的本源，是無著《攝大乘論》才這麼說，其實不然。《雜阿含經》記載：

爾時世尊告諸比丘：「若思量、若妄想者，則『有使攀緣識』住；有攀緣識住故，入於名色；入名色故，有未來世生、老、病、死、憂、悲、惱苦，如是純大苦聚集。若不思量、無妄想，『無使無攀緣識』住；無攀緣識住故，不入名色；不入名色故，生、老、病、死、憂、悲、惱苦滅，如是純大苦聚滅。」³⁴

其中「有使攀緣識」指有分段生死染污種子的第八識，也就是阿賴耶識；「無使無攀緣識」則是指阿羅漢的清淨第八識，此一第八識與原來的阿賴耶識心體相同，但染污種子已消滅，所以不再稱為阿賴耶識。阿賴耶識入胎，即依序出生名色，乃至生、老死等法，所以祂是世間諸法的本源。《增壹阿含經》也說：「此識最為原首，令人致此生、老、病、死，然不能知此生、老、病、死生之原本。」³⁵ 無使無攀緣識不入名色（母胎），即無未來世，乃至一切苦滅。實際上，這就是指識不入名色，即是無餘涅槃——識不再出生名色而單獨存在。

以上《雜阿含經》經文，與《阿毘達磨大乘經》的「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」，意思其實是一樣的，都是說因為有阿賴耶識，才有六道輪迴和涅槃的證得可言。世間法與出世間法，都必須以阿賴耶識為根本因才能夠成立，所以說阿賴耶識是一切諸法的本源。《阿含經》還有很多地方可以證明的確有常住法的存在，但限於篇幅起見，不多引經教，讀者若有興趣，請詳讀平實導師所著的《阿含正義》。

其實，《攝大乘論》既然已經引用了《阿毘達磨大乘經》，就是在說明阿賴耶識是一切法的根本因，沒有比這更清楚的了。印順雖然不贊成根本因這個法義，但是他理解《攝大乘論》此部分的文字，卻是正確的；因為他已通盤的讀過全文，知道這是無著的意思。不像陳一標只在一個段落中分析語意，再加上先入為主的認定沒有常住心體的存在，才會整個錯解無著的意思。

³⁴ 《大正藏》冊 2，《雜阿含經》，頁 100，中 3-9。

³⁵ 《大正藏》冊 2，《增壹阿含經》卷 31，頁 718，中 24-26。

七、阿賴耶識是不待他緣、本然的存在

《中阿含經·大品阿梨吒經》說：

有六見處。云何為六？比丘者！「所有色，過去、未來、現在，或內或外，或精或麤，或妙或不妙，或近或遠。」彼一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧觀，知其如真。

所有覺、所有想³⁶，所有此見：「（彼一切）非我有，我非彼有。（覺、想之）我當無，（覺、想之）我當不有。」彼一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧觀，知其如真。

所有此見：「若見聞識知，所得所觀，意所思念³⁷，從此世至彼世，從彼世至此世。」彼一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧觀，知其如真。

所有此見：「此是神，此是世，此是我。我當後世有，常、不變易，恆、不磨滅法。」彼一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧觀，知其如真。³⁸

這段經文中，除了「我當無，我當不有」中的「我」，是指五陰我之外，其它的「我」都是指阿賴耶識。所謂的六見處，前五見處是指五陰無常，是變易法，是磨滅法。（此部分在漢譯本並不明顯，但在對應的南傳《中部經典·蛇喻經》卻非常的清楚，參見下引相應經文。）第六見處，即是指阿賴耶識是神、是世、是我³⁹，阿賴耶識是後世有，是常、不變易法，是恆、不磨滅法。二者的關係，則是：「彼〔五

³⁶ 覺謂受陰，想謂想陰。

³⁷ 「見聞識知，所得所觀，意所思念」謂行陰及識陰。

³⁸ 《大正藏》冊1，《中阿含經》卷54，頁764，下15-27。

³⁹ 「神」、「世」、「我」皆是印度人的日常語彙，但是它們卻是指向阿賴耶識，只有阿賴耶識真正符合它們的語義，所以佛借用來表示阿賴耶識。以「我」來說，如果這個字是指色陰的話，色陰念念變遷，五歲的色陰和二十歲的色陰完全不一樣，二十歲的人他五歲時的色陰不見了，為什麼不說「我」死了？概念中的「我」，往往具有主體性，不變易性，在世世的輪迴中有相續性，這些性質都與生滅無常的五陰不相當。當然，日常的語彙，有時也是以五陰為我，例如「他打我」，是以色陰為我；「我好難受」，則是以受陰為我。這是凡夫的錯覺，表現在日常語言文字上。因為大家經常這麼用，世尊和聖弟子也只好隨順而用，有時也將五陰稱之為「我」。如果大家把「我」的意思好好思惟一下，就會承認「我」不能是變易的，「我」是有主體性的，這樣的「我」就只能指向阿賴耶識。「神」，相當於造物主。古代有些印度人以為有一個神創造了有情與山河大地（這種想法相當於今日的猶太教、天主教、基督教、伊斯蘭教），但實際上並沒有哪個具有五陰相的神有這個本事，只有（離五陰相的）阿賴耶識才是出生有情與山河大地的本源，因此佛說阿賴耶識是神。

陰〕一切非我〔阿賴耶識〕有，我〔阿賴耶識〕非彼〔五陰〕有，〔彼五陰〕亦非是神。」由於阿含經是由聲聞種性的人所結集的，所以其中佛陀有關大乘法開示的記錄得非常隱晦，也非常難懂，只有聲聞緣覺法記錄得較完整而較易讀懂。但是從第六見處的「我當後世有，常、不變易，恆、不磨滅」，即可很清楚的看出，阿含佛法並非全是無常法，而是函蓋真我與無常的蘊處界假我。這是對陳氏否定「不依待他者，自體自足的存在」，很有力的駁斥。而且經文特別強調「如是慧觀，知其如真」，表示這是現前觀察所得，符合事實真相的，並非只是一種思想或概念。

以上的經文，在南傳《中部經典》的相應經文為〈蛇喻經〉：

諸比丘！多聞之聖弟子乃尊重聖者，知聖者之法，於聖者法為導。尊重聖人，知聖人之法，於聖人之法為導。以色於目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」又，以受於目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」又，以想於目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」又，以行於目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」又，此之所見、所聞、所思量、所識、所得、所欲、以意反省之者，亦為：「此非予之物，此非予，此非予之我。」此之見處，即——彼是世界，彼是我，彼予死後成為常住、常恆、久遠、非變異法，予永遠如是存在——以此之見處亦觀：「此非予之物，此非予，此非予之我。」如是觀彼於非實有者，即不焦勞也。⁴⁰

另外，《大正藏·雜阿含經·133、134、135、136、137、138、139、140、141經》，都說「六見處」，都說有一個恆常存在的法，稱之為「我」，可以如實觀察得到祂的存在。加上《中阿含經·大品阿梨吒經》，共有十經說到六見處，可見六見處的重要性。（另有很多經文，是探討五陰與「我」的關係的，雖然沒有「六見處」的字樣，但其實也是在說六見處。）如果抱著「沒有常住法」的成見就會看不懂《雜阿含經》經常出現的：「彼一切非我、非異我、不相在」⁴¹，這句經文大部分都是和六見處一起出現的，所以很顯然的「彼」是指五陰，「我」是指恆常存在的我。所以，這句經文真正的意思是說：「五陰不是阿賴耶識真我（因為五陰消滅時，阿賴耶識仍可獨存），但也不能說它異於阿賴耶識真我（因為五陰都是由阿賴耶識所生、由阿賴耶識流注的種子所決定）；五陰不在阿賴耶識真我中，阿賴耶識真我也不在五陰中。」

⁴⁰ 元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會《漢譯南傳大藏經·中部經典·一》，高雄：元亨妙林出版社，1990年，頁191-192。

⁴¹ 《大正藏》冊2，《雜阿含經》卷6，頁42，中20等，共十五處。

（因為不是互相混合爲一，故說爲不相在。）所以，陳一標先生主張阿賴耶識與雜染法互相內藏，是違背經教的。

阿賴耶識，作爲染淨一切法的根本因，就一定必須是無始即已存在，不待緣而生的。何以見得呢？如律部有一偈經常出現：「假令經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」⁴² 這是表示，一個業緣成爲種子以後，假使一直沒有助緣來使它現行，可以潛伏百劫以上。像這種可以潛伏百劫以上的業種，何以能夠發作？則是否定根本識存在的應成派中觀所不能解釋的。在應成派中觀師的想像中，因與果只是一連串連續的觸發事件所形成的，並不需要本識的存在，所以他們無法解釋這一類非連續觸發型（異熟）的因果事件。距離造業後的百劫、千劫才遇緣觸發，而非連續觸發型的因果事件，只有種子識（異熟識）的存在，才得以圓滿的解釋。而且，這一個種子識的心體，必須是不待他緣、本然存在的，才能執持自無始以來遷流不斷的種子。因爲祂只要有任何時候不存在，業種就會連帶的喪失，使得果報再也無法呈現。這就是《中阿含經》所說的第六見處：「此是神，此是世，此是我。我當後世有，常、不變易，恆、不磨滅法。」⁴³ 這是「如是慧觀，知其如真」⁴⁴，也就是說，這是得自於現量觀察、符合事實真相的見地。這樣的語句是在宣示，此一常住法的存在是一個事實，並不是一種假說或思想。

阿賴耶識心體不生不滅，含藏的種子則流注變遷，二者是不可分割的。如《成唯識論》說：

阿賴耶識為斷為常？非斷非常，以恆、轉故。恆，謂此識無始時來，一類相續，常無間斷，是界、趣、生施設本故，性堅持種，令不失故。轉，謂此識無始時來，念念生滅，前後變異，因滅果生，非常一故，可為轉識熏成種故。恆言遮斷，轉表非常。⁴⁵

也就是說，阿賴耶識有常（不生滅）和無常（生滅）的二個面向，所以《大乘起信

⁴² 此偈於《根本說一切有部毘奈耶》、《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》、《根本說一切有部毘奈耶皮革事》、《根本說一切有部毘奈耶藥事》、《根本說一切有部毘奈耶破僧事》、《根本說一切有部毘奈耶雜事》共出現三十八次。此處僅舉一出處《大正藏》冊 23，《根本說一切有部毘奈耶》卷 6，頁 657，下 5-6，其餘從略。

⁴³ 《大正藏》冊 1，《中阿含經》卷 54，頁 764，下 25-26。

⁴⁴ 《大正藏》冊 1，《中阿含經》卷 54，頁 764，下 27。

⁴⁵ 《大正藏》冊 31，《成唯識論》卷 3，頁 12，中 28-下 4。

論》說：「依如來藏有生滅心轉，不生滅與生滅和合，非一非異，名阿賴耶識。」⁴⁶ 此中的「如來藏」，指不生滅的心體。此段論文說：阿賴耶識是八識心王和合為一心的總名，必須是不生滅的心體如來藏，和生滅的種子流注出生的七轉識和合，才能夠在人間運作，所以是不生滅心與生滅心和合為一心，這八識心王非一非異，合名阿賴耶識。然而，這是對大乘見道的菩薩說，凡夫以及聲聞人很難聽懂。所以，在《中阿含經》中，便只說阿賴耶識是「常、不變易，恆、不磨滅」，這是偏於心體的部分而說，聲聞人知道有這個常住心體存在、恆、不磨滅，即可放心地滅除蘊、處、界而不會有墮入空無、斷滅的恐懼，不需要知道阿賴耶識詳細的體性。有關阿賴耶識詳細的法義，由於過於深奧難解，所以必須結集在第三轉法輪的方等經，公開演說其內涵的時間也必須延後；但是在第三轉法輪時期結束後，被聲聞人聽聞而結集出來的結果，就是四阿含中隱說如來藏本識的經文，是散落而不完整、極粗糙而不深細、極粗淺而不圓滿的。以此緣故，菩薩們必須隨後展開七葉窟外的千人大結集，完成第二、第三轉法輪的般若系及唯識系諸經。

八、結語

一百多年以來，歐美研究佛教的學者，大約都不是佛教徒。他們並以非信徒的立場，自詡為客觀，自稱為「學術觀點」，實際上卻是以自己的凡夫偏見，強加於佛教：一者，遇有超出日常生活經驗的描述，即斥之為神話；二者，無視於佛教典籍重視實證的諄諄告誡，將以客觀事實修證作為核心的佛教，一律曲解為思想和哲學；三者，經常斷章取義，違背經典文本的真義；四者，以為透過語源的探討，便可求得真實；五者，自己不事修證，也不承認別人修證的報告及論述。此種「學術觀點」，其實是戴上有色眼鏡來看佛教的法義，既不符合科學實事求是的精神，也與學術「有一分證據，說一分話」的證據方法相去甚遠。將這種偏差的立場，稱之為「學術觀點」，完全是名不符實。

大部分的日本學者，繼承了歐美所謂的「學術觀點」，也不斷以有色眼光來批判佛教。持「學術觀點」的學者，因為立場帶有偏見，其研究所得的結論，便與傳統佛教大相逕庭。台灣因為歷史和地緣關係，受日本佛學研究方法影響甚深，其中最著名的，便是釋印順。陳一標大約是全盤接受歐美與日本佛學研究方法，包括「對於文本欠缺全面性的理解，經常斷章取義」，並且「將阿賴耶識誤認為經過發展而成的思想」。

⁴⁶ 《大正藏》冊 32，《大乘起信論》卷 1，頁 585，上 4-5。

實際上，阿賴耶識不是思想概念，不是哲學，更不是玄學，更不是後來發展而成；而阿賴耶識的存在，是一種客觀的事實。因為是客觀的事實，所以它有具體的內涵和外延，能夠讓人觀察到它的存在。佛教經論（偽經與未實證者所造論除外）對阿賴耶識的描述各有偏重，因此表面上看起來，差距非常大，以致未證解阿賴耶識的學者，包括史密豪森和陳一標先生，都誤以為阿賴耶識是經過演變的思想。

就像《雜阿含經》所說的例子：「彼諸人見緊獸者，隨時所見，而為記說，是故不同。」阿賴耶識在諸經論中各各不同的描述，其實皆是正確的描述，也都是阿賴耶識的性狀。《阿含經》說，阿賴耶識是眾生所貪愛的對象。《解深密經》說，阿賴耶識隱藏在肉體之內，維持眾生的生命。《攝大乘論》說，此識為諸法的根本因，是無始以來的存在。《成唯識論》則將阿賴耶識的體性，有系統的整理出來，說阿賴耶識有能藏、執藏、所藏三個意思。以上諸經的說法，其實都是客觀事實正確的描述，並非各經的創見，《阿含經》中皆已隱晦的提及。

陳一標先生不願承認有「不依待它者，自體自足的存在」，但《中阿含經》卻有「此是神，此是世，此是我。我當後世有，常、不變易，恆、不磨滅法」的教證，並且說這是「如是慧觀，知其如真」。也就是說，在現觀當中，可以證實，必定有一個常住不滅的心，而且是具有自體功能性的存在。

研究佛教的學者，對佛教的誤解之所以這麼嚴重，最大的問題仍然是因為他們把佛教當做思想來研究，從來都不曾想去實證佛教的義理。佛教的義理雖然深奧，但只要他們放棄原有的偏見，改成以實證的方法來研究，一定會由淺入深漸次理解，分證解脫果與佛菩提道的各種智慧。

The Connotations and Denotations of Alaya Consciousness

——Comment on Chen Yibiao's "About the Change of
the Literal Meaning of Alaya Consciousness"

Yu Minghong

Associate researcher,
Buddhist Institute of True Enlightenment
Ph. D. student

Abstract

The Alaya consciousness, or called the eighth consciousness, store consciousness, Vipaka consciousness, Adana consciousness, mind, what the perception depends on, etc., is the most important secret dharma of Mahayana and not included in the dharma of sound-hearer or solitary-realizer. The existence of Alaya consciousness is an objective fact; therefore, it has concrete connotations and denotations and its existence is observable. With lots of natures and states, it is described with different focuses among sutras and treatises so that the descriptions seem very different outwardly. But for those who have personally experienced the Alaya consciousness, these descriptions are all correct.

Most Western and Japanese researchers study Buddhism by regarding it as a thought. It in fact conflicts with the teachings of sutras. There is lots of recoded evidence about the requirement of personal experience in sutras. Those researchers, due to their prejudices and mistakes in methods, have drawn wrong conclusions with significant errors.

The connotations of Alaya consciousness include: it independently and originally exists since the beginningless time and is the root cause of all dharmas; it hides in the physical body and sustains sentient being's life; it is the object which each sentient being is greedy for and it is the self to which each sentient being is internally attached to. These connotations have been indistinctly mentioned in *The Agama Sutras*.

On the other hand, the denotations of Alaya consciousness can not be described through language because it is the real object which the language refers to. Only those Mahayana bodhisattvas who have personally experienced it can understand.

Keywords: Alaya consciousness, consciousness staying together with the five aggregates, consciousness with fetters and attachments, consciousness without fetters or attachments, the fields of six views