

華嚴專宗學院佛學研究所論文集
阿陀那識之研究

釋如定

一、前言

古印度的宗教思想以婆羅門教為主流，極富有我論的色彩。在那樣的文化背景下，釋尊獨排眾議，提出無我論，說有業但沒有業的作者。或許由於大師說法的善巧方便吧！此一教說無疑議地為佛弟子所接受。然而，佛入滅後，情況逐漸改變。

若有業而無業的作者，在六道輪迴的是誰？換言之，誰是輪迴主體？這真的是一個大難題。在後代的佛弟子終於因對佛所制的戒律及所說的教理有不同的看法而分裂成種種部派時，佛教進入一個新紀元：原始佛教時代結束，部派佛教時代開始。各部派的學者為這個有關輪迴主體的問題努力尋求答案，佛教思想不論在深度方面或廣度方面，都因此而大幅提昇；其內容更加豐富，也更富特色。

各部派對自己所探求的輪迴主體賦予不同的名稱¹。他們大部分將輪迴主體安立於心識上，也就是說，心識即輪迴主體。此心識係指第六意識的細分，也被稱為細心，由此細心思想看來，部派佛教已比較傾向唯心論。它這樣的思想成為後世大乘唯識學的先驅。

由部派佛教時代進入大乘佛教時代後，就佛教思想發展的角度觀察，先有龍樹的緣起性空，後有彌勒、無著、世親的萬法唯識所現。後者唯心論的色彩極強，幾乎可說是絕對的唯心論。

以彌勒、無著、世親所開創的大乘唯識思想，承繼部派佛教的研究風格和思考路線，發展出一套極其嚴密的思想體系。唯識思想中所探求

¹ 可參閱：《異部宗輪論》，《大正藏》四九·一六c—一七b。《大乘成業論》·《大正藏》三一·七八五a。

的，已不只是輪迴主體了。它所追究的範圍擴大到宇宙萬物的根源，它和大部份的部派一樣，也在心法上安立認識與存有的主體，但不同於大部份的部派，它提出七識乃至八識的主張。不與部派的「細心」屬於第六識，是第六意識的細分，它是獨立的識、是根本的識，在六識的根底，為六識所依。

在大乘唯識思想發展史上，「阿陀那識」是不可忽略的術語之一，也是極主要的概念之一。但若將大乘唯識思想發展史劃分成前、後二期，則可看出阿陀那識的義含、性格在此前後期中確實有一此變異的痕跡。這點從近來唯識學者所發表的研究成果²可獲得證實。又，大乘唯識學自印度傳至中國後，各家對阿陀那識的註說紛紜，不盡相同。基於對唯識學的興趣，筆者擬就阿陀那識此一問題，試提出個人的一些看法。

其次，筆者擬將本文分為五部分來討論。第一為本文的前言；第二則探討阿陀那識的語義³；第三則探討阿陀那識的二種性格；第四則論述阿陀那識在後期論書中的解說，並從真諦、玄奘二師所傳來探尋；第五章則為本文之結論。

二、阿陀那識之語義

唯識諸經論對「阿陀那識」(梵文 adana-vijbana) 一詞所賦予之

² 勝又俊教，〈真諦三藏 阿陀那識說〉，《佛教心識說 研究》，東京，山喜房佛書林，昭和三十六年三月二十五日發行、昭和四十四年五月二十八日第二版、昭和四十九年九月一日第五版，頁七二〇—七三五。武內紹晃，〈真諦譯 阿陀那識 末那識〉，《宗教研究》二一，昭和四十七年三月，頁一〇八—一〇九；〈真諦譯 manas 譯語〉，《龍大論集》四〇〇·四〇一合，昭和四十八年三月，頁二三四—二四一。印順法師，《攝大乘論講記》，台北，正聞出版社，八十一年二月修訂一版，頁二八—二二八；〈阿陀那與末那〉，《以佛法研究佛法》，台北，正聞出版社，八十一年二月修訂一版，頁三六三—三六七。

³ 《瑜伽師地論》出現的年代，在學者間是有不同看法的。筆者不以此論作為討論「阿陀那識」語義對象。詳細內容可參照：呂澂，〈印度佛學源流略講〉，《呂澂佛學論著選集（卷四）》，山東，齊魯書社出版，一九九一年七月一版一刷，頁二一七五—二一九七。安井廣濟著，〈唯識佛教〉，收於關世謙譯，《佛學研究指南》，台北，東大圖書股份有限公司，七十五年九月初版，八十二年一月再版，頁一〇二—一〇三。夸谷憲昭，〈瑜伽行派 文獻〉，《唯識思想》，收於平川彰等編集《講座·大乘佛教》八，東京，春秋社，昭和五十七年二月二十五日第一刷發行、昭和五十七年四月二十日第二刷發行，頁五一。

定義是有分歧差異。因此，筆者想藉著梵文的語源解析來瞭解「阿陀那識」所具的義涵，並更進一步從唯識經論探討阿陀那識之意義。俾能對唯識思想中此一術語有一更清晰的瞭解。

阿陀那識是梵文 *adana-vijbana* 之漢譯，*adana-vijbana* 係一複合詞。在漢譯時，其中將前語音譯為「阿陀那」，後語意譯「識」。

adana-vijbana（阿陀那識）中的 *adana* 一詞是從動詞語根 \sqrt{da} 而來。 \sqrt{da} 是「給與」之意，但在附加有改變行為方向的功能之接頭詞 *a* 之後 ($a-\sqrt{da}$)，其意思則轉為「取」。最後再加上有表示動作名稱、作用之語尾 *ana* 時，即成 *adana*，由動詞轉為名詞，但一樣是「取」之意⁴。故 *adana-vijbana* 一詞完全意譯為漢文時，應作「取識」。古人為何不把 *adana* 也意譯為「取」，卻獨音譯為「阿陀那」呢？此問題可從「五不翻」得到解決吧！

其次，阿陀那識在唯識經論中的定義如何，實有研究之必要。《解深密經》（心意識相品）說：

廣慧！此識（一切種子識）亦名阿陀那識。何以故？由
此識於身隨逐執持故⁵。

《解深密經》此處所說「於身隨逐執持」，應是「執持根身」之意。「一切種子心識」亦名「阿陀那識」是由於它能於一期生命中「執持根身」之故。另外，《攝大乘論》比《解深密經》晚出，對於阿陀那識的解說確比《解深密經》來得詳細。《攝大乘論》（所知依）說：

何緣此識亦復說名阿陀那識（*adana-vijbana*）？①執受一切有色諸根，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。②又於相續正結生時，取彼生故，執受自體⁶。

⁴ 如實佛學研究室，《新譯梵文佛典 金剛般若波羅蜜經（五）》，台北，如實出版社，八十四年十一月一版，頁一三四、二八三、二八五、三二七。

⁵ 《解深密經》，《大正藏》一六·六九二b。

⁶ 《攝大乘論》卷上，《大正藏》三一·一三三b-c。

根據以上《攝大乘論》引文，阿賴耶識亦名阿陀那識是因它能執受一切有色諸根，令「無有失壞」。而《解深密經》「於身隨逐執持」中的「執持」和《攝大乘論》「執受一切有色諸根」中的「執受」，從經意和論意上看，應是同義字，由同一梵文字譯成漢文。

《攝大乘論》有漢譯、藏譯傳世，但梵本已佚失。日本學者—長尾雅人依據其藏譯還原成梵文，經與上引《攝大乘論》相當的還原梵文如下：

「sarva-upindriyopadanatvena sarvatmabhavopadanawrayatvena」⁷

(一切 有色諸根 執受 由 一切自體 取 所依 故)

由此可知「執受一切有色諸根故」中的「執受」與「一切自體取所依故」中的「取」，梵文皆作「upadana」。

upadana是將有「親近」、「靠近」等意之接頭詞upa附加於adana之前而成的，upadana就有「近取之作用」⁸。在漢譯經典中被譯為「取」、「所取」、「可取」、「近取」、「執著」、「取著」、「執受」、「攝受」等⁹。印順法師於《攝論講記》中說：「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。¹⁰」以上引文中的「阿波陀那」即梵文upadana的音譯。

根據以上的論述，可推知阿陀那識之所以名為阿陀那識，是因它有「執取」(upadana)此一特性所致。

⁷ 長尾雅人，《攝大乘論—和譯 注解（上冊）》，東京，株式會社講談社，一九八二年六月三十日第一刷發行、一九八九年七月十二日第二刷發行，後面所附（譯『攝大乘論』 還元梵文），頁一一。

⁸ 如實佛學研究室，《新譯梵文佛典 金剛般若波羅蜜經（五）》，台北，如實出版社，八十四年十一月一版，頁一三四、二九三、二九五。

⁹ 財團法人鈴木學術財團編集，《漢譯對照梵和大辭典》，東京，株式會社講談社，一九八六年三月二十五日第一刷發行，一九九〇年五月二十五日第五刷發行，頁二七七。

¹⁰ 印順法師，《攝大乘論講記》，台北，正聞出版社，八十一年二月修訂一版，頁四四—四五。

三、阿陀那識的二種性格

(一) 持令不失

如上述，「阿陀那識」有「執取」之特性，亦即有「執持」的功能或作用。根據以上所引經論，阿陀那識有二種性格：1 持令不失；2 執為自體，但它持「什麼」呢？執「什麼」為自體呢？如《解深密經》所說：

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；二者、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、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¹¹。

依據上引《解深密經》，可知阿陀那識的特色在於「於身隨逐執持」，而它所執取的亦即「一切種子識」所依二執受：1 有色諸根及所依；2 相、名、分別言說戲論習氣。但明顯可見：《解深密經》以阿陀那識說明種子識時，是偏取「有色諸根及其所依」之義而名。

另外，《攝大乘論》所說的阿陀那識除了能「執受有色諸根」外，並進一步說到「結生相續，取彼生故，執受自體」亦是阿陀那識之異名。如《攝大乘論》（所知依）說：

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。此亦名心，如世尊說：心意識三¹²。

¹¹ 《解深密經》卷一，《大正藏》一六·六九二b。

¹² 《攝大乘論》卷上，《大正藏》三一·一三三b-c。

顯然《攝大乘論》所說的阿陀那識除了能「執受有色諸根」外，並進一步說到「結生相續，取彼生故，執受自體」亦是阿陀那識之異名。《攝大乘論》所說阿陀那識其實與《解深密經》解說一致，均與執取根身有關，即使是結生相續時，亦執取根身（羯邏藍）¹³，使一期的生命開始成長。

另外，在《解深密經》和《攝大乘論》中均把「阿陀那識」解說為「一切種子識」、「阿賴耶識」、「心」乃至「所知依」等的異名。由此顯然可知，具有「執持根身，令不失壞」性格的阿陀那識，確指宇宙諸法根源—第八阿賴耶識，這是必要留意的地方。

（二）執為自體

首先，對於「種子」、「根身」和「器界」，在經論中所說似乎不盡相同。《解深密經》如上已述；而《瑜伽師地論》（攝抉擇分）則如下所說：

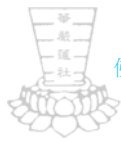
云何建立所緣轉相？謂若略說阿賴耶識，由於二種所緣境轉，一由了別內執受故，二由了別外無分別器相故。了別內執受者，謂能了別遍計所執自性妄執習氣，及諸色根、根所依處，此於有色界，若在無色，唯有習氣執受了別。了別外無分別器相者，謂能了別依止，緣內執受阿賴耶識故¹⁴。

又如《成唯識論》卷二說：

此識行相所緣云何？謂不可知執受處了。了謂了別，即是行相，識以了別為行相故。處謂處所，即器世間，是諸有情所依處故。執受有二：謂諸種子及有根身。諸種子者，謂諸相名分別習氣。有根身者，謂諸色根及根依處，此二皆是識所執受，攝為自體、同安危故¹⁵。

¹³ 羯邏藍就是父母精血的和合體。《玄應音義》云：「父母和合如蜜和酪，泯然成一，於受生七日中凝滑如酪，上游膏漸結有肥滑也。」，《一切經音義》卷二十三，中華大藏經第一輯·第三十冊，二六〇二〇a。而《慧琳音義》則解釋為：「初受胎時父之遺泄也。」，《一切經音義》卷十三，《大正藏》五四·三八七c。

¹⁴ 《瑜伽師地論》卷五十一，《大正藏》三〇·五八〇a。



三者之比較，所示如下：

經論	根身	種子	器界
《解深密經》	有色諸根及所依執受	相名分別言說戲論習氣	
〈攝抉擇分〉	諸色根及根所處	了別遍計所執自性妄執習氣	
《成唯識論》	諸色根及根依處	相名分別習氣	處（器世間）

由表可知：

- 1 《解深密經》並不及於「器界」，但到〈攝抉擇分〉乃至《成唯識論》時，「器界」才被更進一步加以含括進來。
- 2 《解深密經》與〈攝抉擇分〉、《成唯識論》的種子（習氣）可說相同，無任何異議，也就是說：《解深密經》的「相名分別言說戲論習氣」就是〈攝抉擇分〉、《成唯識論》的「了別遍計所執自性妄執習氣」和「相名分別習氣」。

另外，筆者認為，《解深密經》中所說的「有色諸根及所依執受」是否即等同〈攝抉擇分〉、《成唯識論》的「諸色根、根依處」則有待商榷。那麼對「諸色根、根依處」之詮述，唯識學者又是作何定義？窺基大師《成唯識論述記》曾對此明確指出：

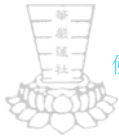
「根」通五根，唯自身者，「依處」即是諸扶根¹⁶。

如此說來，在〈攝抉擇分〉、《成唯識論》中所謂諸色根即。「淨色根」，而根依處即「扶塵根」，但《解深密經》的「有色諸根」是否即淨色根？「所依執受」是否即扶塵根？筆者以為可從下幾方面來看：

首先，如從整個唯識思想的發展過程來看的話，前期的思想比較單純，其所處理到的問題比起後期思想來的少。例如：《解深密經》在談到阿陀那識時，只是很單純的說明其為整個生命的主體，並沒有論及阿陀那識之三性到底是「有覆無記性」或「無覆無記性」，同樣地亦無提

¹⁵ 《成唯識論》卷二，《大正藏》三一·一〇a。

¹⁶ 《成唯識論述記》卷第三本，《大正藏》四三·三一六c。



及「末那識」之名。相反地，於後期論典中，如：《成唯識論》就將「八識」在各別功能、作用上給予明確的定位，且所涉及之問題可說相當龐雜。無論在立義或說理上都比早期的思想來的嚴密而圓熟，這可對比前、後期的經論而得以證明。另外，香港學者趙國森《解深密經導讀》¹⁷亦指出《解深密經》所說有關心識的道理，只能視為瑜伽行派思想草創階段，許多精密的理論在往後的論典才有系統地探討。

其次，從上可知前、後期的思想既然容有差異，在解說經論時必然會做出不同的詮釋。另外，窺基大師解釋《成唯識論》的註釋本—《成唯識論述記》在整個唯識經論、註釋書中是屬於晚期的著作，如果以晚期的解釋作為早期的說法，亦即作如下分割的說明—將《解深密經》的「有色諸根」等同於「淨色根」；「所依執受」等同於「扶塵根」，筆者認為並不恰當。

最後，印順法師曾於《攝論講記》中點出一個重要的參考線索，如其所述：

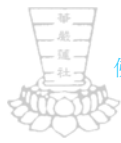
身者識，世親說是染污末那，染末那為什麼叫身者？這是值得研究的。身識的身，是五色根；這身者識的身字，也應該是根身。下文的受者識是能受識的所依，可見這裏的身者，應是根身的所依體。阿陀那識不是執受根身，為根身的所依嗎？真諦不是說阿陀那是末那的異名嗎？世親以染末那為身者識，與末那亦名阿陀那識，當然有重大的關係¹⁸。

印順法師認為，《攝大乘論》中的身者識（染污意）是身識（根身）的所依，而《解深密經》中的阿陀那識亦為根身之所依，如此染末那亦名阿陀那識不是沒道理的。

因此《解深密經》所說的「有色諸根」不應單指「淨色根」，因而把「淨色根」、「扶塵根」截然分割來談，而應是一體的（即有色諸根是

¹⁷ 趙國森，《解深密經導讀》，香港，密乘佛學會，一九九五年四月，頁八〇。

¹⁸ 印順法師，《攝大乘論講記》，台北，正聞出版社，八十一年二月修訂一版，頁一八二。



包含勝義、扶塵二根)。那麼《解深密經》中所謂「根身」之「所依」又為何，則有待進一步的探討？如把《解深密經》與《攝大乘論》作一對比¹⁹，可知：《攝大乘論》所說根身（身識）的所依為「染污意」（身者識）；而《解深密經》所說：「執受根身，無有失壞，執為自體，安危共同」的「所依」則為「阿陀那識」。《解深密經》不是說過：「此識亦名阿陀那識。何以故？由此識於身隨逐執持故」，如此「阿陀那識」其實就是「末那識」（意根）之異名則可了知²⁰。

如表所示：

經 論	二 者 比 較
《攝大乘論》	身識（根身）所依為身者識（染污意）
《解深密經》	有色諸根（根身）所依為阿陀那識（意根）

從上表《攝大乘論》和《解深密經》的對照，可知《解深密經》的阿陀那識即是末那，可說與《攝大乘論》一致。那麼，窺基大師為何將「淨色根」、「扶塵根」作分割的說明？因為在《成唯識論》的體系下，已將阿陀那識的一分「執取性」別立為「第七識現行識」；如此在整個思想的思潮下，窺基大師將「根依處」解說為「扶塵根」，而將「諸色根」解說為「淨色根」，這在思想演變上是必然的趨勢，這是必須注意的一點。

另外，在《解深密經》中，六識生起的「所依」又是指什麼？此問題比照無性菩薩《攝大乘論釋》，或許可從中尋求一些蛛絲馬跡。如下所引：

第六意識所依眼界名受者識，……彼能受識者如後當說，是

¹⁹ 根據印順法師所說：「如果把本識側重在細心現行上，那所取相中就多一習氣，能取相中就不能再有末那，這是解深密所說的。如果把本識側重在種子上，那所取相中，就不能再有習氣，能取相中就有另立染意的必要。這是中邊、莊嚴、攝論說的。這樣，慈氏無著的唯識學，一種為心，七轉為意及識，是正統而一致的主張。」因為二論只是偏重不同說明，故以二論來做對比。參照：印順法師，《攝大乘論講記》，台北，正聞出版社，八十一年二月修訂一版，頁二二五。

²⁰ 亦可請參見：演培法師，《解深密經語體釋》，台北，天華出版事業股份有限公司，七十七年九月一版、八十三年六月一版四刷，頁一五五。

六識界²¹。

可知意識（包含前五識²²）是依於受者識（無間滅意根）。印順法師《以佛法研究佛法》說：

末那之作用，在為六識生起之所依。上尋《阿含》，則意處、眼界，通為六識，別為意識之所依。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……若見此義，則《解深密經》之阿陀那識為依止，確指末那（意），無猶豫餘地²³。

由此可見『阿陀那識為依止、為建立故，六識身轉』中，所謂的「所依」即是阿陀那識（末那識）。

總之，《攝大乘論》和《解深密經》在詮釋上只是偏重不同，二者在內涵上皆有「染污意」和「無間滅意」的意義，只是《解深密經》將「染污意」和「無間滅意」的功能隱含於「阿陀那識」內部而已，而不另立第七識的「名」，因此阿陀那識具有第七識之功能作用，這點與《攝大乘論》是不同的。如表所示：

經 論	種識之偏重	相 同 點	差 異 點
《攝大乘論》	偏重不異	皆有「染污意」、「無間滅意」之義	立「染污意」「無間滅意」二種，而於所取相中少一「種子」
《解深密經》	偏重不一	涵	將「染污意」「無間滅意」二種的功能作用隱含於「阿陀那識」中，而於所取相中多一「種子」

從上面二節的論述清楚可知：早期「阿陀那識」的定位，即隱含有「七、八」二識的義涵，只不過在立義或說理上，晚期是比早期的思想來的嚴密而圓熟罷了。而「第七末那識」的思想在《解深密經》中雖未論述到，但其思想的底裏是蘊涵有執我識—「第七末那識」的意思。

²¹ 《無性攝大乘論釋》卷四，《大正藏》三一·三九九 a。

²² 印順法師，《攝大乘論講記》，台北，正聞出版社，八十一年二月修訂一版，頁四七。

²³ 印順法師，《以佛法研究佛法》，台北，正聞出版社，八十一年二月修訂一版，頁三六四。

另外，吾人生死輪迴從不間斷，其中必有一執我識恒常相續而不曾間斷過。因此眾生之所以不能離苦得樂，其根底是由於一『無明我執』的存在。如最勝子等諸菩薩《瑜伽師地論釋》卷一說：

諸有情無始時來，於一切法處中實相，無知疑惑，顛倒僻執，起諸煩惱，發有漏業、輪迴五趣，受三大苦²⁴。

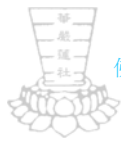
因此《解深密經》雖未正式提及「第七識」，但早期所說的阿陀那識是具有「七、八」二識未分的義涵。其《解深密經》所謂「執為自體」即是「第七識」之功能。其次，筆者擬於下面再探索後期論典中如何來詮釋阿陀那識。

四、阿陀那識在後期論書中的解說

唯識學由印度傳到中國，前後有三個人傳譯：(一)是元魏菩提流支，譯有《深密解脫經》等；(二)是陳真諦三藏法師，譯有《解節經》、《攝大乘論》、《決定藏論》等；(三)是唐玄奘三藏法師，譯有《成唯識論》、《瑜伽師地論》、《攝大乘論》等，通常均以菩提流支、真諦三藏所譯為舊譯，而以玄奘三藏所譯為新譯。但新、舊譯間對唯識思想的詮述，差異極大，以致於從中產生種種的爭議。如近代唯識學者一梅光義就曾針對「新、舊譯」間的論題，發表過一篇文章，裏面提到唐·靈潤法師於新、舊譯舉有「十四不同義」²⁵。同樣地，在圓測法師《解深密

²⁴ 《瑜伽師地論釋》，《大正藏》三〇·八八三c。另外可參見：昭慧法師，〈瑜伽大乘「識變」義之成立〉，《獅子吼雜誌》第二五卷，第一期，台北，獅子吼雜誌社，二十九年一月十五日創刊、七十五年二月十五日出版，頁二十、二一，及參閱：趙國森，《解深密經導讀》，香港，密乘佛學會，一九九五年四月，頁七一。

²⁵ 梅光義，〈相宗新舊兩譯不同論〉，《唯識問題研究》，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》二十八，台北，大乘文化出版社，六十七年五月初版，頁八八—八九。有關相關之論題，可參見宇井伯壽，〈新舊兩譯 教理上 相違〉，《佛教汎論》，東京，岩波書店，昭和三十七年二月二十八日第一刷發行、昭和四十五年七月三十日第四刷發行，頁三八九—三九七；勝又俊教，《佛教 心識說的研究》，東京，山喜房佛書林，昭和三十六年三月二十五日發行、昭和四十四年五月二十八日第二版、昭和四十九年九月一日第五版，頁七八五—七八七。于凌波，〈空有同異章〉，《唯識名相新釋》，台北，新文豐出版股份有限公司，一九九七，八台一版，頁二九五—二九六。澄觀《隨疏演義鈔》指出性相二宗有十異，可詳見：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷九，《大正藏》三六·六三a—七〇b。



經疏》卷十一中，亦揭示新、舊兩譯有關七、八識的不同說法，如《疏》所說：

彌勒宗依《金光明》等具立八識，然依此宗西方諸師有其三說：一、菩提留支《唯識論》云，立二種心：一、法性心，真如為體，此即真如，心之性故，名之為心，而非能緣；二、相應心，與信貪等心所相應。《解》云：唯識意之性故，亦名意識，於理無違。二、真諦三藏依《決定藏論》立九識，義如〈九識品〉說。言九識者：眼等六識，大同《轉識論》，第七阿陀那，此云執持，執持第八為我我所，唯煩惱障而無法執，定不成佛。第八阿梨耶識，自有三種：一、解性梨耶，有成佛義，二、果報梨耶，緣十八界，故《中邊分別》偈云：根塵我及識，本識生似彼，依彼論等說第八識緣十八界，三、染汙阿梨耶，緣真如境起四種謗，即是法執而非人執，依安慧宗作如是說。第九阿摩羅識，此云無垢識，真如為體，於一真如，有其二義：一所緣境，名為真如及實際等；二能緣義，名無垢識，亦名本覺。具如〈九識章〉引《決定藏論》〈九識品〉中說。三、大唐三藏依《楞伽》等及護法宗，唯立八識，不說第九²⁶。

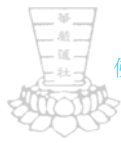
由此可知，雖均弘傳唯識學，但三家對唯識的詮釋及立場則迥異其趣。基本上，如圓測法師所說：「真諦三藏依《決定藏論》……依安慧宗作如是說」；「大唐三藏依《楞伽》等及護法宗」，所以這些差異在印度唯識思想界中早就存在了。而真諦、玄奘三藏法師亦不過是傳持自宗之說法罷了。那麼，下面就針對在真諦、玄奘二師所傳來談²⁷。

（一）真諦三藏所傳之解說

日人武內紹晃認為：在真諦翻譯書中的阿陀那識被稱作第七識（末

²⁶ 圓測法師，《解深密經疏》卷三，卅續藏第壹輯，第三十四冊·頁三六〇。

²⁷ 筆者案：因這二師所傳之爭議最大，且菩提留支及真諦所傳均將第七識解釋為「阿陀那識」，故此章節中不論及菩提留支所傳。



那識)。一般來說，阿陀那識是阿賴耶識的異名。因此，被翻為執識的別名，是真諦譯的特異思想²⁸。那麼，真諦三藏於其所譯，又是如何詮釋「阿陀那識」呢？如他譯的《轉識論》說：

次明能緣有三種：一、果報識，即是阿梨耶識；二、執識，即阿陀那識；三、塵識，即是六識。……依緣此識（阿梨耶識、第一識）有第二執識。此識（阿陀那識）以執著為體，與四惑相應：一、無明，二、我見，三、我慢，四、我愛²⁹。

《顯識論》亦說：

又梨耶識是凡夫所計我處，由陀那執梨耶識執作我境，能執正是陀那故，七識是我見體故。……只由陀那識執梨耶是一、是常故，我體非滅³⁰。

又如真諦譯《攝大乘論釋》卷一說：

論曰：二有染污意，與四煩惱恒相應。釋曰：此欲釋阿陀那識，何者四煩惱？論曰：身見，二、我慢，三、我愛，四、無明。釋曰：我見是執我心，隨此心起我慢。我慢者，由我執起高心。實無我，起我貪說名我愛。此三惑通以無明為因，謂諦實因果，心迷不解，名為無明³¹。

由引文可知，真諦三藏確實將阿陀那識當作第七識（末那識）來說明。其作為第七識的異名有：阿陀那識（無解識）、執識、煩惱識、分別識、染污識、轉識、第二識等。其次，天台智顛大師乃至唐·淨影寺慧遠法師亦曾引用真諦三藏之說法—「阿陀那識即第七識」³²。當然，讚同玄奘三藏所譯而對真諦三藏之主張提出批判，而認為乃真諦三藏之

²⁸ 武內紹晃，〈真諦譯阿陀那識 末那識〉，《宗教研究》二一，昭和四十七年三月，頁一〇八—一〇九。

²⁹ 《轉識論》，《大正藏》三一·六一c—六二a。

³⁰ 《顯識論》，《大正藏》三一·八七九b—八八〇a。

³¹ 真諦譯，《攝大乘論釋》卷一，《大正藏》三一·一五八a—b。

³² 如天台智顛大師，《維摩經玄疏》卷五，卅續藏第壹輯，第二十七冊·四一八頁；又如淨影寺慧遠法師，《大乘義章》卷三，《大正藏》四四·五二四b—c。



謬者，亦有之。如唐·定賓法師《四分律疏飾宗義記》卷三所說：

《章》云：真如法界，第九淨識者，真諦三藏說有九識，即當《密嚴經》云：心者八種，或復有九也。真諦云：六識如常，第七阿陀那識，此云執識，以是惑性，常有執故。唐三藏云：阿陀那者，此云執持，執持諸法種子故，及是第八之異名，真諦謬釋也，其第七識應名末那，此翻為意也。……唐朝已來，並偏執此，良由不尋一性宗故也。其第七識，蓋是真諦誦文之忘，可如前破，真諦所譯，多是誦出，無梵本故³³。

可見當時對真諦三藏所譯—「阿陀那識即第七識」，其贊成或反對其看法者皆有。

（二）玄奘三藏所傳之解說

其次，玄奘三藏又是如何詮釋「阿陀那識」呢？如在《成唯識論》卷三說：

然第八識，雖諸有情皆悉成就，而隨義別立種種名。謂或名心，由種種法，熏習種子，所積集故。或名阿陀那，執持種子及諸色根，令不壞故。或名所知依，能與染淨所知諸法為依止故。或名種子識，能遍任持世、出世間諸種子故。……或名阿賴耶，攝藏一切雜染品法，令不失故³⁴。

又說：

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³⁵。

《解深密經》（心意識相品）也說：

此識（一切種子識）亦名阿陀那識，何以故？由此識於身，隨逐執持故³⁶。

³³ 《四分律疏飾宗義記》卷三，卍續藏第壹輯，第六十六冊·頁四三。

³⁴ 《成唯識論》卷三，《大正藏》三一·一三c。

³⁵ 《成唯識論》卷三，《大正藏》三一·一四c。



又如玄奘譯《攝大乘論釋》卷上說：

何緣此識（阿賴耶識）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³⁷。

可見，玄奘三藏認為阿陀那識即是第八識異名，且具有：1. 執持種子；2. 執受根身；3. 執取結生相續之三種功能，而非真諦三藏所說第七識也。阿陀那識既是第八識，非第七識，那麼玄奘三藏對「七、八」二識又作何解說？如《大乘入楞伽經》卷六說：

藏識說名心，思量以為意，能了諸境界，是則名為識³⁸。

《唯識三十論頌》說：

初阿賴耶識，異熟一切種，不可知執受，處了常與觸，作意受想思，相應唯捨受，是無覆無記，……次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量為性相³⁹。

《瑜伽師地論》（攝抉擇分）也說：

云何建立互為緣性轉相？謂阿賴耶識與諸轉識作二緣性。一為彼種子故，二為彼所依故。為種子者，謂所有善不善無記轉識轉時，一切皆用阿賴耶識為種子故。為所依者，謂由阿賴耶識執受色根，五種識身依之而轉，非無執受。又由有阿賴耶識故得有末那。由此末那為依止故，意識得轉……云何建立阿賴耶識與轉識等俱轉轉相？謂阿賴耶識，或於一時唯與一種轉識俱轉，所謂末那。何以故？由此末那，我見慢等

³⁶ 《解深密經》卷一，《大正藏》一六·六九二b。

³⁷ 玄奘譯《攝大乘論釋》卷上，《大正藏》三一·一三三b-c。

³⁸ 《大乘入楞伽經》卷六，《大正藏》一六·六二六c。亦可詳見《瑜伽師地論》卷六十三，《大正藏》三十·六五一b。如說：「阿賴耶識名心，何以故？由此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。末那名意，於一切時，執我我所及我慢等，思量為性。餘識名識，謂於境界，了別為相。」

³⁹ 《唯識三十論頌》，《大正藏》三一·六〇b。

恒共相應思量行相，若有心位、若無心位，常與阿賴耶識一時俱轉，緣阿賴耶識以為境界，執我起慢思量行相⁴⁰。

《顯揚聖教論》卷十七也說：

阿賴耶識或於一時唯與一轉識俱起，謂與意根。所以者何？由此意根恒與我見、我慢等相應，高舉行相。若有心位、若無心位，恒與此識俱時生起。又此意根恒緣阿賴耶識為其境界，執我及慢，高舉行相而起⁴¹。

其次，玄奘一係中對「七、八」二識在「性類」（三性）的功能用上，均作出明確的解說與定義，這是早期《解深密經》〈心意識相品〉中所未說明的。如《攝論釋》B卷上所說：

此意染污故，有覆無記性，與四煩惱常共相應，……何因緣故？善不善法能感異熟，其異熟果無覆無記，由異熟果無覆無記，與善不善互不相違⁴²。

《唯識三十論頌》說：

初阿賴耶識……相應唯捨受，是無覆無記……次第二能變，是識名末那……有覆無記攝⁴³。

《成唯識論》亦指出：

阿賴耶識何法攝耶？此識唯是無覆無記，異熟性故。……末那心所何性所攝？有覆無記所攝，非餘。此意相應四煩惱等是染法故。障礙聖道，隱蔽自心，說名有覆，非善不善，故名無記⁴⁴。

從上清楚可知，於二家差異中，玄奘三藏顯然將「阿陀那識」當作執持之作用，並以「末那識」替代了阿陀那識的地位。因此，玄奘三藏

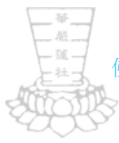
⁴⁰ 《瑜伽師地論》卷五十一，《大正藏》三〇・五八〇b - c。

⁴¹ 《顯揚聖教論》卷十七，《大正藏》三一・五六六b。

⁴² 《攝大乘論》卷上，《大正藏》三一・一三四a - 一三七c。

⁴³ 《唯識三十論頌》《大正藏》三一・六〇b。

⁴⁴ 《成唯識論》卷三、卷五，《大正藏》三一・一二a、二三c。

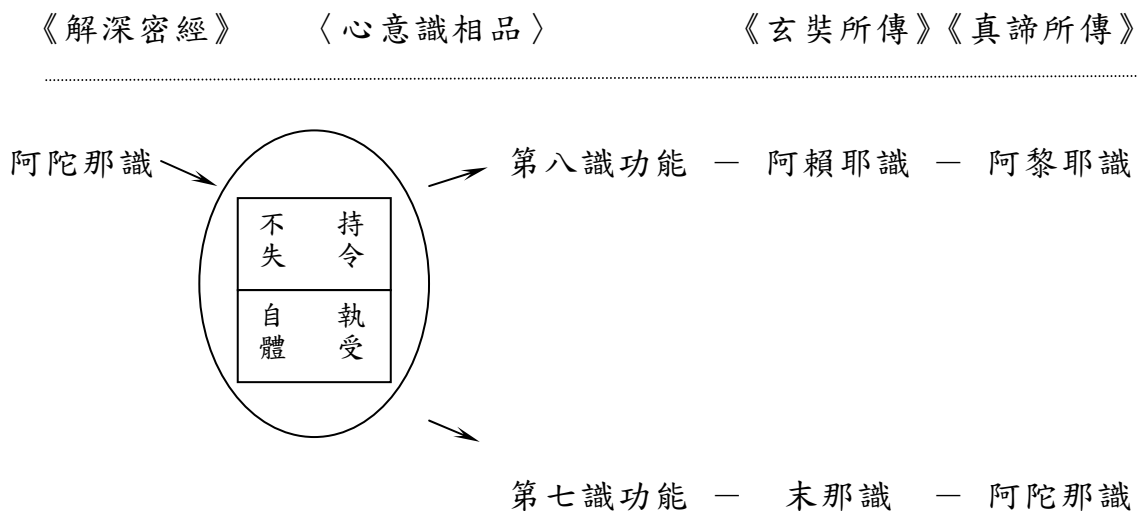


認為阿陀那識是第八識異名，末那識才是第七識。這是不同於真諦三藏所譯。

另外，明顯可看出：玄奘三藏所傳的第八識（阿陀那識）是具有「執持」、「執受」、「執取」三義的⁴⁵；而真諦三藏所傳的第七識（阿陀那識）則唯有「執著」之涵義⁴⁶，這些差異從其所傳的《譯本》中可清楚得知，這顯然在新、舊二譯間有很大的區別，這是不得不注意的。

（三）二師所傳之比較

有關真諦、玄奘二師所傳對「阿陀那識」的不同解說，筆者以下面圖表示之：

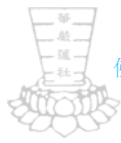


從圖表可知，《解深密經》（心意識相品）的阿陀那識具有第八識—「持令不失」及第七識—「執為自體」的功能，這在上述已解說過了。但是在此必須留意：《解深密經》所說的阿陀那識一分執取性的功能—「執受自體」，玄奘所傳認為是「第七末那識」；但真諦所傳卻認為是「阿陀那識」，在這一點上是有爭議的，筆者以為：

1. 如各別從真諦、玄奘二師所傳《譯本》來看，玄奘法師所傳的「末那識」和真諦法師所傳的「阿陀那識」的性質應是一致的，這可對照二者的譯本即可明瞭。如下示之：

⁴⁵ 佛教大系刊行會編纂，《會本成唯識論（述記·三箇疏）》，第二冊，東京，佛教大系刊行會，《大正藏》八年二月十日發行，頁三〇〇。

⁴⁶ 可參見：註 35、註 36 所說。

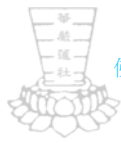


《真諦所傳》	《玄奘所傳》
由陀那執梨耶識執作我境，能執正是陀那故，七識是我見體故。((《顯識論》，大正三一·八八〇 a)。	若有心位、若無心位，常與阿賴耶識一時俱轉，緣阿賴耶識以為境界((《瑜伽師地論》卷五十一，大正三十·五八〇 c)。
此識以執著為體，與四惑相應：一、無明，二、我見，三、我慢，四、我愛。((《轉識論》，大正三一·六二 a)	由此末那，我見慢等恒共相應思量行相((《瑜伽師地論》卷五十一，大正三十·五八〇 c)。 此意相應四煩惱等是染法故((《成唯識論》卷五，大正三一·二三 c)。
能緣有三種：果報識，即是阿梨耶識；執識，即阿陀那識；塵識，即是六識。((《轉識論》，大正三一·六一 c - 六二 a)。	初阿賴耶識，異熟一切種……次第二能變，是識名末那……次第三能變，差別有六種((《唯識三十論頌》，大正三一·六〇 b)。

既然二師所傳對「末那識」和「阿陀那識」的定義和解說一致，那麼只是「名稱」安立不同罷了。也就是說有關第七識的立名，玄奘所傳是以「末那」一名來說；而真諦所傳則以「阿陀那識」一名來說。筆者以為：真諦所傳是保留了唯識原有的古義⁴⁷，因為在《解深密經》中阿陀那識是具有一分「執著」的性質，真諦則偏用阿陀那識原有的執取性來說明它是第七識的功能作用，並將「阿陀那識」名說是「第七識」。如此原本阿陀那識所具有的「執持」意義，則另以「阿黎耶識」名來說明。

其次，玄奘所傳則將阿陀那識的一分「執取(著)性」以「末那」一名來替代並別立出來，如此《解深密經》中阿陀那識原本所具有「執持」之性質，則另以「阿賴耶識」名來說明。總之，真諦所傳保留了阿

⁴⁷ 請參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，台北，正聞出版社，八十一年二月修訂一版，頁三六五—三六六。亦可參見：演培法師，《解深密經語體釋》，台北，天華出版事業股份有限公司，七十七年九月一版、八十三年六月一版四刷，頁一五五。



陀那識在《解深密經》所隱含「第七識」的性質（執著），而說阿陀那識即末那識；玄奘一系所傳則將《解深密經》中所隱含的「第七識」的性質（執著），另立成為一具有獨立體性的「第七末那現行識」。

另外，對阿陀那識亦為「第八識」異名，從另一角度來看，玄奘所傳其實也保留了阿陀那識「執受根身，令不失不壞」的功能性。如此，不也是保留了阿陀那識在《解深密經》所隱含「第八識」的性質（執持）嗎？

2. 從上述 可知二師所傳，均將《解深密經》中「一切種子心識」（本識）原有所具的「七、八」二識統一的功能性分割來談，這是無可否認的。雖違背了早期《解深密經》對「本識」的定義，但說明一切法相時，皆不離唯識的根本意趣，並且進一步地使整個唯識系統在說理上、組織架構上更趨於嚴謹而圓熟。這也是早期經論中沒有加以說明地方。另外，後期思想亦有助於眾生對長久以來輪迴生死的根源——「第七末那識」的了解，且使唯識法相的理論及其組織更加系統化了⁴⁸！

五、結論

從上論述中，可得知在唯識思想演變中，前、後期思想對「七、八」二識解說顯然差異極大⁴⁹。《解深密經》對心識的思想解說還算是在起萌時期，整個思想的完整期可說在於後期《成唯識論》等論中得以詳細說明。依筆者看法：在《解深密經》〈心意識相品〉中最主要的論題是偏重詮釋眾生輪迴生死的「主體」精神，可以說就是在解決部派輪迴思想上的不足及紛爭。但思想隨著時代需要而演變，為了更進一步順應眾生瞭解宇宙萬法的需求，論師們不得不對整個唯識思想做個通盤的解析和說明，也因此必須從眾生觸對外境中，說明主、客間的互動關係。故

⁴⁸ 筆者案：《解深密經》主要強調展轉持業、受果的輪迴主體（本識），故不說明第七識，但《成唯識論》不僅是要說明輪迴主體，更進一步地將範圍擴大到整個宇宙界上，並將七、八二識在各種不同的功能上予以分別定位及說明。

⁴⁹ 可參見：趙國森，《解深密經導讀》，香港，密乘佛學會，一九九五年四月，頁八〇。

開展出如此龐大而複雜的體系和組織架構，其實這亦不難從《唯識三十論頌》頌文中得到答案（在《唯識三十論頌》中，說明「唯識相」就佔了二十四頌，「唯識性」只佔一頌，「唯識位」也只有五頌，也就是說在三十個偈頌中「唯識相」就佔了三分之二之多，足以見之！）。可見論師在後期論書中所偏重解說的重心是在於說明「現象界」的一切。也就是從《解深密經》探討「生命論」轉而《成唯識論》的「宇宙論」的偏重說明罷了。

從上來的論述中，我們可知：早期所給予「阿陀那識」的定義是含有「七、八」二識的意義於其中的，雖《解深密經》沒有明確地提到「末那識」一名，但從經文中亦可得知其隱隱約約地蘊涵有「執著」的性質。

另外從論證可知：《解深密經》所謂的「持令不失」的功能即是「第八識」；而「執為自體」的功能乃指「末那識」。後期的論書將早期《解深密經》「阿陀那識」的意義，作分割式地說明，也就是將原有「七、八」二識統一的內涵分開來定義，並作嚴密而詳盡的解說及定位。

其次，真諦、玄奘二師所傳對「阿陀那識」有所爭議，筆者以為，只是「名稱」安立不同並非在義理上有所衝突，而真諦所傳是遵照古義以「阿陀那識」之名為第七識；玄奘所傳則將原「阿陀那識」之一分執取性，立為「末那識」名而已。如考二家所傳的《譯本》，則對第七識的解說與定位可說是一致的。蓋真諦三藏所傳「阿陀那識即是末那識」，應非唐·定賓法師所說是真諦誦文之誤。另外，玄奘所傳「阿陀那識」其實不也遵照古義，取《解深密經》中阿陀那識「一分執持性質，立為「第八識」嗎？

最後，真諦、玄奘二師所傳違背了《解深密經》對「阿陀那識」的定義，而分之為二，但在唯識的根本精神上並不衝突，反而對早期經論所說明不足之地方有補強的作用，且在整體組織架構及思想的嚴謹度上，可說在早期所無法看見的。

總之，對「阿陀那識」之探討，前、後期在思想上確實有所差異，



乃至玄奘、真諦二師所傳亦不同，觀此差異並非來自於「宗派成見」，而是使「法相」的解說和定義更加精備、詳細而嚴謹。不過後期論典違背早期經論對「阿陀那識」之定義，而作分割式的說明，這是免不了的。