

《瑜伽師地論》中的阿賴耶識說*

中央研究院文哲所特聘研究員 吳汝鈞

摘要

本文主要探討佛教唯識學的重要論典《瑜伽師地論》的阿賴耶識思想。此中可大略地分為兩點：它的存在的論證與對中有（或作中有身或中陰身）的周詳的闡釋。在論證方面，論主認為我們的行為和周圍的環境的種子需要有一儲藏之所，這儲藏之所需要是無記性格的，才能接受熏習作用，它也必須是恆常作用之中，才能讓生命個體繼續存在、生長。在對中有的闡述方面，阿賴耶識作為眾生的靈魂、自我，必須被確認下來，以交代眾生的輪轉生死與涅槃還滅的現象。

關鍵詞：

識、八識、阿賴耶識、中有、生死、涅槃

* 收稿：2010/11/20，通過審查：2011/6/20

本文是筆者在香港浸會大學任教時所做的〈唯識學的阿賴耶識思想〉一研究的部分成果，主要是對有關文獻的解讀，加上詮釋與反思。由我擬定文獻的研讀範圍，由李健生、陳森田兩位研究助理參考多種有關研究成果，進行梳理、闡釋，最後由我自己作審閱、校正與補充。我們吸收了多方時人的研究，融會貫通，有些一般觀點已成爲自己的理解了。

一 《瑜伽師地論》的文獻學的面相

《瑜伽師地論》(*Yogācāra-bhūmi*, *Yogācārya-bhūmi*, 按印度佛學的典籍的名字，有時依不同本子而有不同的表述)是唯識學的開山性格的重要論著，漢傳佛學以它是彌勒(Maitreya)所作，藏傳佛學則以它是無著(Asaṅga)所作。但彌勒是一個富有傳奇性的人物，歷史上是否真有其人，還是一個謎。在這裏，我們姑視這部論書的作者是無著。此書約成立於300~350A.D.，現存有它的梵文原本，也有漢譯和藏譯，這裏所用的漢譯的譯者是玄奘。

《瑜伽師地論》或《瑜伽論》主要是闡明一個瑜伽修行者在境(對象)、行(實踐修行)和果(所証得的覺悟的結果)三方面的內容，特別是聚焦於阿賴耶識說、三性說、三無性說和唯識說，開拓出整個唯識思想的根本的理論體系。雖屬大乘佛學的譜系，但也影響及小乘佛學的思想。籠統地說，小乘的文獻通常較大乘的文獻的出現爲早，但也有例外，《瑜伽師地論》正是其中的例子。在組織方面，此書由五個部分組成：本地分、攝決擇分、攝釋分、攝異門分和攝事分。本地分說明三乘的思想；攝決擇分闡明本地分的重要義理；攝釋分解釋種種經典的儀軌；攝異門分解釋經典中的諸法的名義；攝事分則闡釋三藏中的扼要的義理。這五分中以本地分最重要，所佔的篇幅也最多，約全書的一半。內中又分十七地分：一、五識身相應地；二、意地；三、有尋有伺地；四、無尋唯伺地；五、無尋無伺地；六、三摩呬多地；七、非三摩呬多地；八、有心地；九、無心地；十、聞所成地；十一、思所成地；十二、修所成地；十三、聲聞地；十四、獨覺地；十五、菩薩地；十六、有餘依地；十七、無餘依地。在這十七地中，北涼的曇無讖和劉宋的求那跋摩又分別譯了菩薩地，分別名爲

《菩薩地持經》和《菩薩善戒經》。陳代的真諦也譯過本地分中的開始部分，稱為《十七地論》，但已散佚。另外，他又譯了攝決擇分的開始部分，稱為《決定藏論》。至於《瑜伽師地論》的注疏方面，最勝子（Jinaputra）寫有《瑜伽釋》，玄奘只譯了其中一部分。

至於《瑜伽師地論》的梵文原本，其中的菩薩地寫本在尼泊爾被發現，現存於劍橋大學的圖書館中。日本梵文佛學專家荻原雲來曾予以校訂出版，用羅馬字體，稱為 *Bodhisattva-bhūmi*。其後整部《瑜伽師地論》的梵文原本在西藏被發現，有人校訂出版了本地分中由五識身相應地到無尋無伺地，名為 *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga* 部分。至於《瑜伽師地論》的藏文譯本，有全譯的 *Rnal-'byor spyod-paḥi sa*（《影印北京版西藏大藏經》109-111），由最勝友（Jinamitra）等幾個學者譯出；最勝友是一個傑出的唯識學學者。註釋方面，則有最勝友的 *Yogacaryābhūmi-vyākhyā*（《影印北京版西藏大藏經》111）。另外還有多個人為《瑜伽師地論》的菩薩地方面作註釋，包括：德光（Yon-tan ḥod）的 *Bodhisattvabhūmi-vṛtti*（《影印北京版西藏大藏經》112）；德光的 *Bodhisattvaśīlaparivarta-bhāṣya*（《影印北京版西藏大藏經》112）；最勝子的 *Bodhisattvaśīlaparivarta-ṭīka*（《影印北京版西藏大藏經》112），和海雲（Rgya-mtsho sprin, Sāgaramegha）的 *Yogacaryābhūmau bodhisattvabhūmi-vyākhyā*（《影印北京版西藏大藏經》112）之屬。

印度佛教思想很受到《瑜伽師地論》的影響，而且是多元性的。無著即以這部文獻為基礎，加上自己的重組，而成立迄今仍未發現梵本、藏譯而只有漢譯的《顯揚聖教論》，同氏又在相近

的背景上寫出《大乘阿毗達磨集論》。他的《攝大乘論》（*Mahāyānasaṃgraha*）、世親（Vasubandhu）的《攝大乘論釋》、《佛性論》和護法（Dharmapāla）的《成唯識論》（*Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra*）等的作成，也密切關連到這部論典。傳為無著所作的《大乘莊嚴經論》（*Mahāyāna-sūtrālaṅkāra*）也反映了這部論典的思想。在漢傳唯識學中，窺基的《瑜伽論略纂》這一大部頭的疏釋、遁倫的《瑜伽論記》和敦煌出土的《瑜伽論手記》、《瑜伽論分門記》都是《瑜伽師地論》的註疏。¹

¹ 以上有關《瑜伽師地論》的文獻學的面相，基本上是參照中村元等編寫的《新佛典解題事典》中勝又俊教所撰〈瑜伽師地論〉條寫成。（東京：春秋社，1965，pp.135-136。）

二、《瑜伽師地論》中的阿賴耶識說

(01)

云何瑜伽師地？謂十七地。何等十七？嗚陀南曰：五識相應、意，有尋、伺等三，三摩地、俱非，有心、無心地，聞、思、修所立，如是具三乘，有依及無依，是名十七地。（《大正藏》卷30，頁279上）

這是《瑜伽師地論》(*Yogācāra-bhūmi, Yogācārya-bhūmi*)中〈本地分〉開首的一段文字。〈本地分〉是《瑜伽師地論》的骨幹，分別論述了修習瑜伽行者所需經歷的十七種境地。本地分的本(*pūrva*)，是根本或基礎的意思；地(*bhūmi*)是指上述的十七地。“本地”表示劃分這十七地的基礎，即是指這十七地的定義(*definition*)。這部分篇章逐一界定這十七種境地，並詳細地加以解說。有一點應注意，這十七種境地並不是代表十七種境界，雖然這些境地大多數代表著不同的境界，但並非完全對應於十七種境界。境界代表修行者所達致的不同階段，有高低、先後之分。修行者到達某一種境界，就表示他已離開了先前較低的境界，但仍未達到較高的境界。即是說，修行者在某一時間，只能屬於某一境界。而不同境地都可以同時間在同一境界存在。例如五識身相應地和意地就是處於同一境界。所以，境地應了解為範疇。這裏所說的範疇，表示範圍、領域之意，不是康德所說的具有嚴格意義的範疇(*Kategorie*)。例如下文解釋五識身相應地時說：“云何五識身相應地？謂五識身自性、彼所依、彼所緣、彼助伴、彼作業，如是總名五識身相應地。”（《大正藏》卷30，

頁279上)這裏指出，五識身相應地這個範疇所包括的東西有：五識的自體(*ātma-bhāva*)、所依(*āśraya*)、所緣(*ālambana*)、助伴(*parivāra*)和作業(*karma-kriyā*)。這五種東西就是五識身相應地所包含的所有事物。而五識身相應地和意地就是在同一境界中的不同範疇。這十七個範疇是瑜伽師在修行階段後可能接觸到的。但並非每個修行者都要完全經歷這十七種境界，例如菩薩就不一定經歷聲聞地和獨覺地。²大體上，〈本地分〉以下的四部分所要發揮的都是以〈本地分〉所論述的義理為本，只是再加發揮而已。其中，〈本地分〉中〈五識身相應地〉和〈意地〉有很多篇幅和內容都是談及八識的，這對於理解早期的唯識學說很有幫助。至於〈攝決擇分〉則是對〈本地分〉提及的義理和問題作進一步的論述。決擇(*vinīścaya*)表示對事情的一種確定的判斷。³這部分是透過提出和解答問題疑難，來達到對十七地義理的確定了解。〈攝釋分〉則解釋與十七地有關的各種經的說法。〈攝異門分〉是概略地解釋群經與十七地論關於諸法的名義差別。最後〈攝事分〉敘述了與十七地有關的三藏諸事。

以上所引的一段文字為〈本地分〉的開端語。引文初以嗚陀南(*udāna*) (即偈頌)的形式先交代十七地的名稱，然後再以一段文字重複說明。這十七地依次序分別是五識身相應地(*pañca-vijñāna-kāya-saṃprayuktā bhūmiḥ*)、意地

² 菩薩若需經聲聞地、獨覺地而可致，這是漸修。若不需這樣，同樣可以達致菩薩的境地，則是頓修。大體來說，唯識學是傾向漸修的。

³ “決擇”這語詞到了佛教唯識學的後期，時常出現，但意涵則不大相同。後期唯識學說決擇是知識方面的確認，沒有很強的救渡意味。法稱(*Dharmakīrti*)、法上(*Dharmotara*)他們便常提起這個字眼。

(*mano-bhūmiḥ*)、有尋有伺地 (*savitarkā savicārā bhūmiḥ*)、無尋唯伺地 (*avitarkā vicāra-mātra bhūmiḥ*)、無尋無伺地 (*avitarkavicāra bhūmiḥ*)、三摩呬多地 (*samāhitā bhūmiḥ*)、非三摩呬多地

(*asamāhitā bhūmiḥ*)、有心地 (*sacittikā bhūmiḥ*)、無心地 (*acittikā bhūmiḥ*)、聞所成地 (*śrutamayi bhūmiḥ*)、思所成地 (*cintāmayi bhūmiḥ*)、修所成地 (*bhāvanāmayi bhūmiḥ*)、聲聞地

(*śrāvaka-bhūmiḥ*)、獨覺地 (*pratyekabuddha-bhūmiḥ*)、菩薩地 (*bodhisattva-bhūmiḥ*)、有餘依地 (*sopadhikā bhūmiḥ*) 和無餘依地 (*nirupadhikā bhūmiḥ*)。這裏再提一下，並附上梵文表述式，懂梵文的讀者可依這些表述式來推斷某有關的地方的意思。特別是，*a* 表示否定、沒有，*sa-*則表示肯定、有；如 *acittikā bhūmiḥ* 是無心地，*sacittikā bhūmiḥ* 是有心地。

(02)

云何五識身相應地？謂五識身自性、彼所依、彼所緣、彼助伴、彼作業，如是總名五識身相應地。何等名為五識身耶？所謂眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。(《大正藏》卷30，頁279上)

這段文字對五識身相應地進行定義。五識身相應地包括了五識身自性、彼所依、彼所緣、彼助伴和彼作業。換句話說，五識身相應地這個範疇中的一切東西，都可列入以上五個類別中。在這五個類別中，只有五識身的所依直接關連到阿賴耶識，所以下文只解釋這部分。另外，“五識身自性”中的“自性”，不作常住不變的自性 (*svabhāva*) 解，而是“自身”、“當身”的意思。

(03)

彼(眼識)所依者：俱有依，謂眼；等無間依，謂意；種子依，謂即此一切種子執受所依，異熟所攝阿賴耶識。如是略說二種所依，謂色、非色。眼，是色；餘，非色。眼，謂四大種所造，眼識所依淨色，無見有對。意，謂眼識無間過去識。一切種子識，謂無始時來樂著戲論，熏習為因，所生一切種子異熟識。(《大正藏》卷30，頁279上—中)

由於五識的性質相近，所以引文只以眼識為例來說明五識的所依。眼識的俱有依 (*sahabhv-āśraya*) 是眼。俱有依指事物生起所依賴的東西，而這東西在事物生起時仍與該事物一同存在。⁴眼由四大種所造，是眼所依的淨色 (*rūpa-prasāda*)，這即是指眼根，又稱為淨色根，這眼根一般不能見到，但有對礙性，亦即是具體性、立體性、空間性。眼識的等無間依 (*samanantarāśraya*) 是意。等無間依指某事物的所依，而該事物是緊接著這所依的，即是以它為開導而生起。事物要有等無間依，才能現成。意是眼識的無間過去識，是眼識生起前一瞬間存在的意識。眼識的種子依

(*bijāśraya*) 是阿賴耶識。依佛教的種子理論，一切生起的東西都是由種子發展而成，這些東西在種子的狀態時的所依就是種子依。阿賴耶識又稱為異熟識 (*vipāka-vijñāna*) 或一切種子識 (*sarvabija-vijñāna*)。阿賴耶識攝藏一切種子，故稱為一切種子

⁴ 這俱有依讓我們想起唯識學的種子六義中的果俱有，它表示作為果的東西本來便隱藏在作為因的種種條件之中。俱有可以是在現行上實際存在著，同時也可以是在潛藏狀態中的存在。

識。異熟有異時而熟和異類而熟兩種意思。種子在阿賴耶識中待時而熟生起果報，為異時而熟。這個意思比較鬆散，論師不是抓得很緊，原為善、惡業種子在生起時是無記性（avyākṛta），為異類而熟。故種子的成熟有兩個準則：異時與異類。異時是在不同時間；異類則是不同性質。無始以來樂著戲論（prapañca），戲論指一種相對性的認識，由言說而來的認識，即是一種虛妄的認識。有情按著這種虛妄認識而熏習成種子。種子藏於識中而異熟，這識就是一切種子識。以上提到，眼識的所依包括俱有依、等無間依和種子依，其中俱有依是物質，其餘二者都是非物質性的東西。等無間依不是一實在的東西，只表示一種機緣而已。種子依是精神性格的。

這段文字指出了幾點關於阿賴耶識的性格。首先，阿賴耶識是前五識的種子依。這表示內藏前五識的種子，在現起前都是藏於阿賴耶識中。第二，阿賴耶識不只攝藏五識種子，更攝藏著一切種子，包括第六意識、第七末那識的種子在內，這些種子在阿賴耶識中相繼地成熟，便能生起現行，形成現象世界。第三，阿賴耶識是非物質性的東西。⁵第四，阿賴耶識攝藏的種子是由熏習（vāsanā）而來，熏習是由妄執而成。唯識學有所謂本有（pūrva-kāla-bhava）種子和新熏種子的說法。本有種子指阿賴耶識中本來便有的，不是從熏習而來的種子；新熏種子則是從熏習而來的。這裏所說的一切種子只包括從熏習而來的種子，未涉及

⁵ 說阿賴耶是非物質性格，並不直截地意涵它是精神性格。精神性格的次元（dimension）很高，阿賴耶未到這個層面，我們可暫時說它是心理性格，是屬於經驗性質的氣的層面。氣是經驗、物質的初始狀態或階段。

本有種子。這可能由於這裏所介紹的阿賴耶識或一切種子識，是以它作為前五識的種子依來說，前五識的種子皆為熏習而來的，所以未涉及本有種子。阿賴耶識也有自身的種子，這即是它的前一世代死亡而過渡到一新的生命軀體而持續地存在的阿賴耶識的種子。這樣的種子可視為有情眾生的靈魂的潛在的存有。

（04）

云何意自性？謂心、意、識。心，謂一切種子所隨依止性、所隨依附依止性、體能執受、異熟所攝阿賴耶識。意，謂恆行意及六識身無間滅意。識，謂現前了別所緣境界。彼所依者：等無間依謂意；種子依謂如前說一切種子阿賴耶識。（《大正藏》卷30，頁280中）

意地指意自身及其相應的範疇。跟五識身相應地一樣，意地的範疇也有那幾方面，包括意的自性、所依、所緣、助伴和作業。其中以自性和所依較多涉及阿賴耶識，所以下文將討論這兩方面。我們要注意一點，引文中的“意”在不同的情況下有著不同所指：“意自性”的意包含第六意識、第七末那識和第八阿賴耶識；單一個“意”字則指末那識。意自性包括心、意、識三者。此中的“自性”只是虛說，並非說意識有其常住不變的自性。心指一切種子的所隨（anugata, upagata）依止（āśraya）性和所隨性，這心體能執持一切種子。按照唯識學的種子理論，種子可分為有漏（sāsrava, bhavāsrava）種子和無漏（anāsrava, nirāsrava）種子兩大類。有漏種子現起時發揮的功能能令眾生在雜染的境界中流轉；當無漏種子現起時，眾生的主體達到了清淨的境界。有漏種子隨著此心流轉，而且依著此心才能存在，這表示，當阿賴

耶識出現轉化時，即是從雜染的識，轉化成清淨性的智時，有漏種子就失去了依靠而被斷除。⁶所以對有漏種子來說，阿賴耶識是其所隨，也是依止的主體。隨是追隨、緊靠之意。無漏種子只是暫托於阿賴耶識中，並隨著阿賴耶識流轉，但這些種子不必依賴阿賴耶識而存在。當阿賴耶識轉化時，無漏種子仍然存在，而且發揮著作用。所以對於無漏種子，阿賴耶識只是其所隨，而不是其依止。心就是執持這兩類種子的阿賴耶識。異熟的意思在上文已介紹過，在此不再贅述。由於無漏種子的繼續存在性，到最後讓眾生得以成就覺悟而得解脫，因而具有現象學義。所謂現象學意義，是指具有價值性的、理想性的涵義。

意具有恆行 (*abhikṣṇika ājasrika*) 和六識身 (*ṣaḍ-vijñānakāya*) 無間滅 (*samanantara-niruddha*) 兩方面的性格。恆行表示這個識恆時生起，沒有停止。六識身無間滅表示這個識是第六識的無間過去識。即是說，第六識亦以這識為開導，依著這識而生起。這識即第七末那識。我們可以說，末那識是意識的基礎，當意識開始產生了別與執持對象時，末那識已在潛意識的層次作動了。

識指第六意識。此識的基本性格就是現前 (*abhimukha, saṃmukha*) 了別 (*vijñapti*)。佛教以至外道，一般都承認意識能了別一切東西，包括過去、現在及未來的東西。為甚麼這裏說意識是現前了別呢？前五識只能認識現前境，這表示五識所緣的東西必定是現前存在的。但意識的所緣是印象或概念，印象是剛從

⁶ 有漏種子只能含藏於染污的阿賴耶識中。當阿賴耶轉為清淨性格時，有漏種子即失去其所依或所依處，其有漏性亦不能維持下來。在這種情況，有漏種子會自動消失。此中問題複雜，這裏沒有篇幅探討了。

前五識的認識而來的，概念則是已被概念化的認識，表示由多個相類的分子抽象而得的名相。一切東西，包括過去或未來的東西，都能夠在概念的概括性下表現在現時生起而成為意識的所緣境，所以意識能了別過去、現在和未來的東西。然而，那個作為意識的所緣的概念仍然必須在意識的現前生起才能被意識所了別，所以，意識基本上還是以現前了別的作用為主。另外，在梵文的表示式方面，*vijñapti* 與 *vijñāna* 都譯作了別、識，其實這兩個表示式在意義上有些不同。*vijñāna* 指識作為主體的認知機能本身，*vijñapti* 則頗有客體的意義，指表象、被表別的對象。

(05)

云何死？謂由壽量極故，而便致死。此復三種，謂壽量盡故、福盡故、不避不平等故。當知亦是時、非時死，或由善心，或不善心，或無記心。(《大正藏》卷30，頁281中)

這段文字和以下幾節引文，主要是環繞死亡作主題來探討。論主以識去解釋有關眾生死亡的現象，對有關的內容描寫得十分詳細。對於由一期生命在彌留的一刻至氣呼命斷時所經歷的過程及期間所遇見的種種幻像，都有細緻的描繪。這可說是唯識學論書中比較正面和詳盡地記載相關問題的一部分。這節引文先解釋引致死亡出現的原因。依引文所說，所謂死亡，即一期生命的壽緣已到達盡頭，不能再以四大 (*catvāri mahā-bhūtāni, bhūtāni catvāri*) 及五蘊 (*pañca-skandha*) 所組成的身軀在人世間繼續活動，是以死亡的出現正因有情眾生的壽緣已盡所致。⁷對於壽盡的可能，引

⁷ 這裏說死亡，與我們一般了解的死亡不同。在後者，死亡表示生命完全消失。

文又將它分成三種。第一種是有情眾生本身的壽命已完結，故得死；第二種則是他們的福緣殆盡而得死；第三種是未能有意識地避開對生命構成危機的種種情況，導致意外死亡。若從這三種引致死亡的原因來看，第一種相當於自然死亡，即生命已到其屆滿的時刻而不得不死，所以引文稱這種死亡為時死（kāla-mṛtyu）。至於第二和第三種則稱為非時死（akāla-mṛtyu）。Kāla 即是時間之意。接著，引文又簡略地提到了當有情眾生在彌留時，會因其過去所作的善、惡或非善非惡的三種業力而呈現出三種不同姿態。有的眾生能在垂死的一刻念及所作的種種善業而得安樂死，這即是文中提到的善心（kuśala-citta）死。有的眾生在離世前一刻因受其所作的惡業牽制，故死時感到無比的痛苦和恐怖，引文稱它為不善心（akuśala-citta）死。有的眾生因在過去所作的善、惡業力相等，故死時既不痛苦，也不安樂，這種死亡被稱為無記心死。有關這三者的界說及內容，下文自有更多解釋。

（06）

云何壽盡故死？猶如有一隨感壽量滿盡故死，此名時死。

云何福盡故死？猶如有一資具闕故死。

云何不避不平等故死？如世尊說，九因九緣，未盡壽量而死。何等為九？謂食無度量、食所不宜、不消復食、生而不吐、熟而持之、不近醫藥、不知於己若損若益、非時非量行、非梵行，此名非時死。

在這裏，死亡只表示生命主體在有關色身的滯留的期限已到，壽緣盡了，但自身能轉到另一色身，展開新的生命活動。這自身在唯識學來說，便是阿賴耶識。

云何善心死？猶如有一將命終時，自憶先時所習善法，或復由他令彼憶念，由此因緣，爾時，信等善法現行於心，乃至麤想現行。……

云何不善心死？猶如有一命將欲終，自憶先時串習惡法，或復由他令彼憶念。彼於爾時，貪、瞋等俱，諸不善法現行於心，乃至麤、細等想現行，如前善說。又善心死時，安樂而死，將欲終時，無極苦受逼迫於身。惡心死時，苦惱而死，將命終時，極重苦受逼迫於身。又善心死者，見不亂色相；不善心死者，見亂色相。

云何無記心死？謂行善不善者，或不行者，將命終時，自不能憶，無他令憶。爾時，非善心非不善心死，既非安樂死，亦非苦惱死。（《大正藏》卷30，頁281中一下）

這大段文字是緊接上文，分別對壽盡、福盡、不避不平等、善心死、不善心死及無記心死作出具體的解說。

引文首先界定壽盡故死。依引文說，壽盡故死是指有情眾生的生命力已竭盡，已到達無可復加的地步。這時眾生會感受到自己的壽量快要完結。基本上，這種死亡是自然界的一種規律。引文說這種死亡為時死。第二種是福盡故死。所謂福盡，是指能資助一期生命得以維持正常的運作的種種條件已失去，是以生命不能再借助它們以維持正常的運作，故不得不死。依此來看，福是指維持生命的種種條件，例如食物和器官的健康運作等。第三種則是不避不平等故死。不平等是指能導致生命突然終結的意思，不避不平等即指眾生因不能避開那些能導致自己死亡的種種原因、事物或事件而令自己的生命中斷。這種致死的原因，在某種

程度上應是可以避免的。論主引佛陀的九因九緣說加以說明。九因九緣即九種中斷一期生命的原因，能令眾生的壽命夭折。這九種原因分別是過量進食或進食不足；進食了不適宜食用的東西；食物未經完全消化而不斷進食；吃著未煮熟的食物而不吐出來；吃一些煮熟了但放置很久的食物；因以上問題引致疾病纏身，未能及時醫治，患病時不服用適當的藥物；不知藥物是否對身體有害；最後則是過分淫亂，在不適宜的時候或過分進行男女的淫事。這些原因都會損耗生命，以至於死。

接著引文提到眾生在彌留的時候會以三種不同的情況離世，它們分別是善心死、不善心死和無記心死。這涉及有關眾生在二期生命中所作的善、惡二業。所謂善心死是指當一個人在死亡的時候，會自動憶及曾經在這期生命中作過的種種善法，或由他人令他想起這些善法。正因為他能憶念已作過的善行，於是在彌留的時候會生起信、慚、愧等多種善法，並在這刻生起粗疏的念頭，把握和認識這些善法，令它們不致散失。若某人是抱著善心死，則死時不會經歷身心的痛苦，能心得安樂。這是由他所積習的善業帶來的後果。至於不善心死則剛好相反，一個人如一生作惡過多，臨終的時候，會不期然地憶起自己曾作過的種種惡行，或由他人令他記起這些惡行。這時候，那人便會生起貪、瞋、癡等不善的心所法，並在那刻生起粗疏或精細的念頭。若某人是抱持著不善心的話，那人將會在命終時，經歷身心種種的大苦痛，且會產生種種可怖的相狀。這種不善心死是由惡業所牽引而來。由以上可見，善心死與不善心死的出現是決定於某人在二期生命中所作的是善多於惡或是惡多於善。最後，如某人在世時，所作的事物有善有惡，或既非善法，也非惡法，在他臨終時，自

己沒有產生憶念，他者亦沒有令他產生憶念。那人就會非善非不善心死（即無記心死），他既不會生起苦痛，也不會得大安樂。大體上，引文是透過善惡兩種業報觀念解說一期生命行將結束時會遇到的不同經歷。此中表示一種善惡報應不爽的因果規律。不爽即是不違背，即是善有善報，惡有惡報也。按這裏有很濃烈的勸誡意味，藉著死的種種不同程度來敦促有關人士在生前要把握時間、機會，多做好事，少做或不作惡事，俾能死得其所。

（07）

受盡先業所引果已，若行不善業者，當於爾時，受先所作諸不善業所得不愛果之前相，猶如夢中見無量種變怪色相。依此相故，薄伽梵說：若有先作惡不善業及增長已，彼於爾時，如日後分，或山、山峰影等，懸覆，遍覆，極覆。當知如是補特伽羅，從明趣闇。若先受盡不善業果而修善者，與上相違，當知如是補特伽羅，從闇趣明。此中差別者，將命終時，猶如夢中見無量種非變怪色，可意相生。若作上品不善業者，彼由見斯變怪相故，流汗毛豎，手足紛亂，遂失便穢，捫摸虛空，翻睛咀沫，彼於爾時，有如是等變怪相生。若造中品不善業者，彼於爾時變怪之相，或有或無，設有不具。（《大正藏》卷30，頁281下）

這段引文續寫有關眾生緣盡命終時所遇見的種種怪異的心理影象。這些影象都是由善、惡兩種業力引生出來的。引文先說由不善的業力所引出的種種幻境，並引用世尊薄伽梵（bhagavant）的說法為佐證。依佛教所說，有情眾生的一期生命中所呈現的果報體是由前世的因所決定的。如果某人在這一期生命中經常作出

不善的惡行，就會在臨死時，承受一生所作出不善的惡行所帶來的惡報。那人會在臨終時看見自己將會在未來世中受苦的果報身體。如看見自己墜入餓鬼道或畜牲道後所呈現的種種怪異可怖的景象。此外，引文又援引佛陀的說法，具體說明眾生在死前一刻所見的異象。依佛陀所說，如果有人生前作過無數惡行，這時他會看見日落西山的景象，先是一片明亮的景物，還能看見群山諸峰，漸漸地陽光會消失，景物會變得黯淡，直到陽光完全消失的時候，四周便會變得更加灰暗，以至漆黑一片。這種由明而轉暗的過程正好表示死者將會墮入惡趣。至於那些多作善行的人，則會看見群山諸峰的形相，那些景象會愈來愈明亮，並能得見未來世中將會出現的果報身相。這意味著這些眾生能往生善趣 (sugati)。⁸ gati 便是走向、趣向的意思。

另外，引文又談及到這時的眾生會因看見不同的景物而有不同的身體反應。那些曾作惡業的眾生，因看見這些怪異可怖的相狀，會變得失去理性，不停流汗，手舞足動，還會出現大小便失禁，雙手在空中亂撲，眼睛翻白，口吐白沫等情況。至於作惡不深的人，以上的情況或出現或不出現。如果出現，也不及前面所述的人那樣嚴重。

以上這節引文，已詳細地談及死者在臨終時所見的景物及其反應。大體上，死者所見的景物，全是意識所認識的對象，是以這節引文應是強調意識在某人命終時，能依他在過往的所作所為而興起種種不同景象，並對它們有所認識，繼而產生種種恐怖、

⁸ 這種情狀展示佛教通過眾生在生死之間所經歷的事情釋出一種具有警誡作用的教育旨趣，要人在生時多作善事，少作惡事。這點在上面一段也提過。

畏懼或安樂或悅意等感受。

(08)

又諸眾生將命終時，乃至未到昏昧想位，長時所習我愛現行，由此力故，謂我當無，便愛自身，由此建立中有生報。若預流果及一來果，爾時，我愛亦復現行。然此預流及一來果，於此我愛，由智慧力數數推求，制而不著，猶壯丈夫與羸劣者共相搦力，能制伏之。當知此中道理亦爾。若不還果，爾時我愛不復現行。(《大正藏》卷30，頁281下—282上)

這段引文續寫有情眾生在彌留的時候，因愛執的牽引，會由前期的生命過渡到新一期的生命，期間會以中有身或中有位 (antarā-bhava) 的形態受生。而從引文對中有身的解釋來看，可推知證得不還果 (anāgāmi-phala) 的聖者在一期生命終結，不會以中有身的形態存在。

現先看引文的前段內容。引文首先指出當一期生命行將屆滿的時候，它會漸漸失去知覺，但在它未進入完全昏迷的狀況前，由長時期經我愛而成種種現行的剩餘力量會在這時牽動這期生命，令他相信自己將不久於人世，於是產生種種愛念及依戀自身的念頭，並執持自身。這樣，愛念漸漸形成在死後和投生到新一期生命之前的輪迴主體，佛教稱這種精神性的輪迴主體為中有 (或稱為中陰身)。又依引文所說，就算已證得預流果和一來果的有情眾生，他們死後也會以中有的形態受生。預流果 (srota-āpatti-phala)，是小乘佛教修行者所證得的初果，它音譯為須陀洹，預流即意味著這種修行者已經體證到三界妄見的斷除

(*dr̥ṣṭi-heya*)，預備進入聖道。據說他們還要在欲界(*kāma-dhātu*)和天趣(*deva-gati*)中各受生七次，方可完全脫離輪迴(*saṃsāra*)。一來果(*sakṛd-āgāmi-phala*)則是小乘佛教修行者所證得的第二果。據說這種眾生已斷除了欲界九種煩惱(*kleśa*)中的六種，他們仍要生於天界一回，再轉入欲界的人間，然後才能得到真正的覺悟，所以被稱為“一來”。

由此看來，已證得預流果和一來果的修行者，仍須輪迴受生，他們也是以中有的形態受生，但依引文來看，這兩類眾生因具有一定智慧，所以能夠運用智慧力量克服彌留的時候所生起的種種自身的執著，一如健壯的男子與體弱多病的人角力一樣，他們最終必取得勝利。引文末處指出，只有證得不還果的聖者，才可以完全除去一切妄執，不再受生。不還果是小乘佛教修行者所證得的第三果位。這類聖者已斷除欲界中的全部煩惱，能生於天上，不再還生於欲界，所以稱為不還。如依引文對中有的內容定義來看，已證得不還果的聖者，因已斷除了我執，所以死後不用再受生，期間也不會以中有身的形態出現，因為中有是泛指從生有(*upapatti-bhava*)到後有(*punar-bhava*)的一段短暫時間內輪迴主體的一種簡稱而已。由於不還果的聖者已不受後有，不再受胎而生，所以可推知他們沒有中有身。總的來看，一般有情眾生乃至證得預流果和一來果的修行者，仍須在生死界中受生，且以中有作為受生的輪迴主體。不同的只是一般的有情眾生在彌留的時候，會受我執的影響，而生起種種對自身的虛妄情執，但預流果和一來果兩類修行者則可運用其智慧力降伏種種妄執。⁹

⁹ 此中說到中有、中有身、中陰身意思都是一樣，都是指靈魂主體。由於它出

(09)

又將終時，作惡業者，識於所依從上分捨，即從上分冷觸隨起，如此漸捨，乃至心處。造善業者，識於所依從下分捨，即從下分冷觸隨起，如此漸捨，乃至心處。當知後識唯心處捨，從此冷觸遍滿所依。(《大正藏》卷30，頁282上)

這段引文主要談及當善業者與惡業者離世時，他們的阿賴耶識也會一併隨著生命的完結而離開死者的軀體。又從死者臨終時的情況來觀察，阿賴耶識會以兩種不同方式逐漸遠離死者的肉身。這又涉及死者生前所作的善、惡兩種業力的牽引。引文清楚地表示，凡生前作惡過多的人，在他們彌留時，阿賴耶識會漸漸由他們的上身離開肉體。阿賴耶識的逐漸離去，會導致垂死的人產生冰冷的感覺，這象徵著垂死者的體溫逐漸下降，以至消失。這種冰冷的感覺會由垂死者的上身開始向下擴散，所謂“從上分冷觸隨起”，一直到他的心臟停止跳動為止。相反，若垂死的人生前所作的善業多於惡業，在彌留的時候，他的阿賴耶識會從他的下身離開，這時候，垂死的人一樣會有陣陣冰冷的感覺，並漸漸地由下至上擴散開去，所謂“從下分冷觸隨起”直到心臟處為止。心臟停止跳動後，無論是造惡業或善業的人，冰冷的感覺將會遍及死者的全身，正式標誌著死者的阿賴耶識已完全撤離它所依附的軀體。

現於眾生脫離原有身體而又未能找到新的生命軀體之間，故可視為一般說的“無主孤魂”。此中的主指身軀，孤魂則指中有，這其實即是阿賴耶識。

扼要來說，以上幾節所探討的死亡及死者在臨終時所見的景象，實指一期生命中的阿賴耶識的完全撤離肉身時所出現的境況。當阿賴耶識聚於一期生命時，則該期生命便得以維持，並能配合其他心識作出種種善、惡勢力，招致種種不同善、惡的果報。當一期生命行將終結時，他會受到這期或前期的業力的影響及牽引，在彌留的一刻由意識生起種種幻象，或見光明，或見黑暗，或內心生起愉悅歡欣之情，或生起恐怖之感。當阿賴耶識離開死者的軀體時，死者便會受其所造的業力和妄執力量的牽引，形成中有身，重新受生，而這種由一期生命過渡到另一期生命的精神性主體，即是中有身，也即是阿賴耶識。由此可見，當一期生命完結後，前七識都會失去它們的對象及力用，而阿賴耶識就會在這時繼續負起輪迴再生的工作。至於一期生命由死到再生的過程，則詳見於下文有關再生的引文。基本上，當節的引文主要是集中探討有關死亡的問題，以下引文則討論阿賴耶識與受生的關係。

(10)

云何生？由我愛無間已生故。無始樂著戲論因已熏習故。淨不淨業因已熏習故。彼所依體，由二種因增上力故。從自種子即於是處，中有異熟無間得生。死生同時，如秤兩頭低昂時等。而此中有必具諸根。造惡業者所得中有，如黑羈光或陰闇夜。作善業者所得中有，如白衣光或晴明夜。又此中有是極清淨天眼所行。彼於爾時，先我愛類不復現行，識已住故。然於境界起戲論愛，隨所當生，即彼形類中有而生。又中有眼猶如天眼，無有障礙，唯至生處。所趣無礙，如得神通，亦唯至生處。又由此眼，見已同類中

有有情，及見自身當所生處。又造惡業者，眼視下淨，伏面而行。往天趣者上，往人趣者傍。

又此中有若未得生緣，極七日住。有得生緣，即不決定。若極七日未得生緣，死而復生，極七日住。如是展轉未得生緣，乃至七七日住，自此已後決得生緣。又此中有七日死已，或即於此類生。若由餘業可轉，中有種子轉者，便於餘類中生。(《大正藏》卷30，頁282上—282中)

從這段引文開始，論主以很多篇幅詳細說明一期生命結束後至新一期生命形成的過程，突顯了阿賴耶識在受生過程中作為輪轉主體所扮演的角色，並講述了兩種受生的情況。它們分別是死生同時及死而後生。現先看第一種。引文先界定生的意思。依引文所說，生(jāti)即中有身的轉生過程。正如上文所說，一期生命行將終結時，會在彌留的一刻，對自己的身體和生命產生強烈執取之心，漸漸形成中有身。此外，依引文所述，從無始的時代開始，由種種執取語言、戲論而產生出來的種子及由善、不善兩種業力而引起的善、不善業種子，會導致中有身能沒有間斷地輪迴受生。這兩種種子都有很強大的牽引勢力，它們能協助中有身，將它牽引到新一期生命的居所，即牽引中有身往生於新一期生命的各種界趣中去，並使新一期生命相續地經歷生與死。這便是有情眾生受生的概況。在這裏，我們要明白一點。新一期生命是物理性軀體，是有對礙的；中有則有虛空性傾向，是無對礙的。對礙與無對礙本來難以交集在一起。但中有的基礎是阿賴耶識中的種子，其性格畢竟是氣，而不是理。氣雖有虛靈性，但畢竟是經驗性的、材質性的，與物理軀體有相同的次元(dimension)，故能

相合。這裏要說明一點：我借用儒家的氣的概念來說中有或種子，是取它的作為有為法、為物質性的始源之義。

接著引文述說了有關死生（*cyuty-upapatti, cyuti-utpāda*）同時（*tulya-kālam, yuga-pad*）的情況。依引文說，生與死一如秤的兩端，當死漸漸遠去時，則生便漸漸逼近，它們是同時進行的。由於死者在彌留時會產生強烈的我執，它會執取自身的種種形相，是以由這種心念牽動出現的中有身會繼續保持生前所具有的種種根身。引文又指出作善業和作惡業的人，他們的中有身會呈現出兩種不同的形態。凡造諸惡業的人，他們死後所得的中有身，其皮膚是黑色的，如陰暗夜一樣濁闇。相反，凡造善業的人，其中有身的皮膚則是白色的，如晴明月一樣清澈。

但中有身非一般肉眼所能看見，必須以極為清淨的天眼（*divya-cakṣus, divyaṃ dr̥k*）才能觀察到。這種天眼應是諸佛、菩薩透過種種禪定、智慧的修證而得的天眼通（*divya-cakṣur-abhijñā, akṣy-abhijñā*）。是以引文對中有身的說明應是諸佛和菩薩所證見的情況，也可說是一種神秘體證的經驗。佛祖釋迦牟尼也說及天眼這些超自然的力量，但並不刻意強調，只是說修行者用功到某個階段，便自然地具有此種神通能力。我們應該以求得覺悟為目標，不應為了獲致這種神通能力而修習。這些神通充其量只能作為普渡眾生的善巧的方便法門而已。另外，引文又說到當一期生命正式完結時，也即是阿賴耶識完全離開一期生命時，中有身會完全遠離原有的肉身，去尋覓新一期生命的居所，是以中有身在對上一期生命所起的自我執著也不會再起現行。但由於種種戲論所熏習的餘力（即種子）卻會在這時發揮作用，它會隨著中有身一起投生，並隨著中有身在當生的處

所，現起它新一期生命的面貌，使中有身能得以續生。這似乎是說，當一期生命行將終結時，各種由戲論所生的種子便會隨中有身一起受生，令它得以投身到適當的新居所或生命軀體。這些種子的聚合便成阿賴耶識或是眾生的靈魂。這時候，中有身因沒有了肉體及由肉體所帶來的種種物質性的限制，中有雖然能脫離這些限制，但它仍然是氣的性格，仍然是生滅法。它的眼睛會如同天眼一樣，能夠透視一切物質，清楚看見自己將要投生的新處所。嚴格來說，中有身的眼睛並不同於天眼，因引文強調只有在投生的過程中，中有身的眼睛才能發揮出天眼般的神通力。當中有身完成了一切受生的過程後，新一期生命只會保留肉眼及其一般的作用，是以它不是天眼。中有身的眼睛除了能破除一切物質障礙外，也能自主地看見其他中有身及它們將要投生的處所。又依引文所說，凡造諸惡業的人，在投生時，他們的中有身會受到其惡業的牽引，會把眼下所見的惡趣的穢垢之相看成是清淨妙樂之相，並會朝著這些惡趣（*durgati*）去受生。相反，若生前作善的人，他們在投生時，其中有身會受其善業的推動，會如實地看見清淨的界趣。是以凡作善的人，他們會向上投生至天趣，作惡的人會向下投生到惡趣，而介於中間的中有身，則會投生到人趣去。一般所謂“人身難得，佛法難聞”，人身雖不是善趣，但也不是惡趣，故若能再次入胎為人，仍有很高的覺悟的機會。

接著，引文述說第二種受生的情況，即死而後生。當中又談及中有身在投生過程中所需的時間。依引文所說，中有身在投生時，會出現兩種情況，一是順利投生他處，一是遇上挫折，未能順利投生。而投生的時限一般以七日為準，但有時中有身會在七個七日內（即四十九日）內成功受生。引文說如果中有身未能順

利投生，就會保留中有身的狀態至七日。如能順利投生，則不受此限制，它可在七日內投生他趣。若中有身未能在頭一次七日間順利投生，則中有身會在七日後再多受一次生死，然後在往後的第八日起的七日內，才可再次投生，而時限也是以七日為準，如中有身仍未能找到新的投生居所，則會反覆受生五次，但必會在四十九日內順利投生他處。中有身如不能在頭七日成功投生，它便會再經歷多一重生死，至於中有身如何再受生，則引文並未有進一步的闡釋。¹⁰但可以肯定的是，在中有身每次受生的過程中，它或會改變自己所具有的種子，令它轉形而進入新的居所而為新的形類。舉例來說，在頭一次七日內的受生中，中有身或可投生天趣，但因未能順利投生該趣中，錯失良機，待第二次投生時，則可能投生到別的趣去。

在這裏，有一點要提出，這便是中有身的投生時限以七日為準，為甚麼硬要規定是七天呢？這不免有機械性的（mechanical）的意味。論中並沒有解釋。若投生在七日內不成功，則又要等待跟著而來的七日，不管怎樣，最後中有身會在七個七日內能成功受生。這又依於甚麼理據呢？為甚麼總是環繞七這個數目呢？沒有交待，讓人感到茫然。這的確有一種神秘主義的意趣。

（11）

又此中有有種種名，或名中有，在死、生二有中間生故。
或名健達縛，尋香行故，香所資故。或名意行，以意為依，往生處故。此說身往，非心緣往。或名趣生，對生有起故。

¹⁰ 中有需要多少時間，才能離開原本的身軀，投生到另一身軀，並沒有甚麼哲學的意味。在這轉換身軀之間，中有呈游離狀態。

當知中有，除無色界，一切生處。（《大正藏》卷30，頁282中）

這節引文主要是交代中有身的不同稱呼。引文指出當一期生命結束後，至另一期生命誕生前，會有一種經驗性格的精神主體存在，這種精神力量是存在於兩期生死之間，所以稱它為“中有”。又這種中有身極為微細，只以香作食料，所以中有身也被稱為“健達縛”（或稱作“乾達婆”）（gandharva）。此外，中有身因不具諸根的肉體限制，能隨意到達任何地方，而其對應的境域十分廣泛，加上中有身是依意念方向投生他處，所以有時又被稱作為“意行”。又由於中有身能輪迴轉世，且能往不同的界趣中受生，所以也被稱為“趣生”（janma-gati, abhinirvṛtti）。引文最後指出，中有除無色界外，能往生一切處。

按照小乘四果的說法（這種說法亦為大乘人所引用），証了第二果，即一來果的眾生，仍未斷盡欲界的煩惱，所以會再受生於欲界一次。由於他們仍會有往後的受生，所以一來果位或以下的眾生，死後的精神主體才稱為中有。而由於這些眾生仍具有欲界煩惱，所以不能往生無色界。証第四果，即阿羅漢果

（arhat-phala）的聖者，已斷盡三界煩惱，死後不受後有，所以不再成為中有。只有証第三果，即不還果的聖者才能往生無色界。但由於他們已斷盡欲界煩惱，不會再受生於欲界。他們死後的主體也不名為中有，所以中有不能往生無色界。

（12）

又造惡業者，謂屠羊、雞、豬等，隨其一類，由住不律儀眾同分故，作感那落迦，惡不善業及增長已。彼於爾時，

猶如夢中，自於彼業所得生處，還見如是種類有情及屠羊等事。由先所習喜樂馳趣，即於生處，境色所礙，中有遂滅，生有續起。彼將沒時，如先死有，見紛亂色。如是乃至生滅道理，如前應知。（《大正藏》卷 30，頁 282 中）

這段引文提到造惡業的人會如何受生。造惡業的人，例如宰殺羊、雞、豬的人，由於他們的惡業增長，會與其他不守律儀的同類一齊往生到“那落迦”（naraka），即地獄。他們在中有的階段，如在夢中一般，基於先前所造的惡業，會見到同類的有情以及屠殺羊、雞等的情況。而實際上，那是地獄的環境。由於他們先前已熟習這些環境，所以就歡欣地前往這些環境。他們在這些環境中，被那裏的事物牽纏，於是中有滅去，生有隨之而起。¹¹這樣就受生於地獄界中。當新生命行將完結時，他們又會經歷從前在彌留時所遇見的種種紛亂景象，就是這樣，一期生命轉世輪迴，乃至無窮無盡。基本上，這節引文只是以一類特別嗜殺的眾生為例，為輪迴受生（*upapatti*, *upapanna*）作補充說明而已。

這裏說到中有以香料作食料，可以補充一下。中有不是純物質性的東西，勉強可說為精神主體，但它的本質不完全是精神，而毋寧近於所謂“氣”，是抽象的物質的原型。它是有生命的，能生長的，因此也需要進食以延續下去。食甚麼呢？這裏說是香，說得頗恰當。香的本質是物質，但外形不固定，是流動的氣。中有沒有物質的障礙性，但也屬有遊蕩性格的氣。它以為作一種

¹¹ 這裏所說的生有，讓人想到十二因緣中的“有”這一環節，它是在觸、受、愛、取四環節之後成立的。這有一成立，便可說靈魂了。

氣的香料為食物，甚為相應。

（13）

又彼生時，唯是化生，六處具足。復起是心而往趣之，謂我與彼嬉戲受樂，習諸伎藝。彼於爾時顛倒，謂造種種事業及觸冷熱，若離妄見，如是相貌，尚無趣欲，何況往彼？若不往彼，便不應生。如於那落迦，如是於餘似那落迦鬼趣中生，當知亦爾，如瘦鬼等。又於餘鬼、傍生、人等，及欲、色界天眾同分中，將受生時，於當生處見己同類可意有情，由此於彼起其欣欲，即往生處，便被拘礙。死生道理，如前應知。（《大正藏》卷 30，頁 282 中）

這節引文以中有身受生地獄時的具體情況及原因，說明中有身能受生他趣的因由。引文指出當中有身要受生地獄界時，它是具足六處的，所謂六處即是眼處（*caḥsur-āyatana*）、耳處（*śrotrāyatana*）、鼻處（*ghrāṇāyatana*）、舌處（*jihvāyatana*）、身處（*kāyāyatana*）和意處（*mana-āyatana*）。這類中有身在投生的時候，心裏會生起與那些志同道合的有情眾生一起嬉戲享樂，以至習要各種技藝的心念。正由於中有身在這時候顛倒所見的事物，而生起這種念頭，才會往地獄趣中投生。若他們不是把地獄恐怖的事物顛倒，就不會在那處投生。此外，投生到近似地獄鬼趣的眾生，都同樣是顛倒了所見的景象，才會投生到該環境。至於其餘投生到鬼、畜牲、人、天等趣的眾生，則沒有顛倒所見的境況。他們會見到自己將要受生的處所的同類，並對此生起欣欲，而往該處投生，在該處被境物牽纏而生起另一期生命。

(14)

若無如是三種過患，三處現前，得入母胎。彼即於中有處，自見與己同類有情為嬉戲等，於所生處起希趣欲。彼於爾時，見其父母共行邪行所出精血而起顛倒。起顛倒者，謂見父母為邪行時，不謂父母行此邪行，乃起倒覺，見己自行。見自行已，便起貪愛。若當欲為女，彼即於父便起會貪；若當欲為男，彼即於母起貪亦爾，乃往逼趣。若女於母，欲其遠去；若男於父，心亦復爾。生此欲已，或唯見男，或唯見女。如如漸近彼之處所，如是如是漸漸不見父母餘分，唯見男女根門，即於此處，便被拘礙。死生道理，如是應知。（《大正藏》卷30，頁282下）

這節引文主要是說明中有身形成男胎和女胎的原因和經過。引文清楚表示，如果中有身在投生的過程中，能避開三種過患的情況，而所需的三種處所又能具足，則中有身便會在其居處看見與自己同類的中有身在嬉戲，繼而會對投生的處所的問題產生投生該趣的意欲。趣指投生的處所，眾生輪迴受生的處所有六種，即天(deva)、人(manuṣya-gati)、阿修羅(asura)、地獄(naraka)、餓鬼(preta)和畜牲(tiryag-yoni-gati)，合稱六趣

(ṣaḍ-gati)。這時候，中有身會被業力牽引，見到他的父母進行性事而產生的精血，便生起顛倒的想法。這顛倒指他看著父母進行性事時，卻以為正在進行性事的是自己，因而對性事起貪愛。如果他想成為女性，就會對父親起貪念；如果想成為男性，就會對母親起貪念。基於這種貪念，他會逼近該受生的處所。將成女性的中有身會希望母親離去，自己接近父親；將成男性的中

有身會希望父親離開，讓自己接近母親。生起了這種欲念後，女的中有只看見父親，而向他趨近；男的中有只看見母親，而漸向她接近。如是逐漸看不見父或母的身體，而只看見父或母的根門。在此處便受困成胎。

大體上，論主以為中有身在投生方面，其男女性別的區分或取捨，早在其投生時已被自身的心念所決定。接著，引文指出當一切準備就緒後，中有身會按其心念和業力的牽引進入母體。起初還會看見父母的整個身體，漸漸地他會將集中力凝聚於父母的生殖器官方面，並朝向它們出發。那時，中有身會被男女雙方的有形質的色身所障礙，並藉著男女精血的流出而進入母胎，完成整個投生的過程。

另外，這裏說到中有身若想成為女性，會對父親起貪念，想成為男性，會對母親起貪念；兩者分別傾向接近父親而希望母親離去，接近母親而希望父親離去。這頗近於弗洛伊德(S. Freud)所提到的情結(complex)。一種是愛戀父親的愛列屈拉(Electra)情結，另一種是愛戀母親的伊蒂普斯(Oedipus)情結。這兩者都是在潛意識亦即在阿賴耶識的層次說的。

(15)

若薄福者，當生下賤家。彼於死時及入胎時，便聞種種紛亂之聲，及自妄見入於叢林、竹葦、蘆荻等中。若多福者，當生尊貴家。彼於爾時，便自聞有寂靜美妙可意音聲，及自妄見昇宮殿等可意相現。爾時父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血，二滴和合，住母胎中，合為一段，猶如熟乳凝結之時。當於此處，一切種子異熟所攝、執受所依，阿賴耶識和合依託。（《大正藏》卷30，頁282下—283上）

這節引文承接上文續寫中有身投生到母體後受孕的過程及突出阿賴耶識與中有身的關係。依引文所說，中有身可投生到富裕的家庭或貧窮下等的家庭，這完全取決於他們福緣的深與淺。凡生前作孽過多、福德淺薄的中有身，他們定必投生到低賤下等的家庭中去。在他們離世及再投生到母體中受孕時，他們會聽到種種紛亂和渾濁的聲音，並產生種種幻象，他們或看見自己不知何故會獨自走入叢林、竹葦或蘆荻中。至於那些福德較多的中有身，他們多能投生於富裕家庭。同樣地，在他們離世及進入母體受孕時，他們會聽到種種清淨微妙的聲音及生起種種幻境。不過，他們所見的盡是皇宮和寶殿等賞心悅目的景象。這些景象正好為他們將來的出身和背景作出一種預示。接著引文指出，當男女雙方的愛慾達到極點的時候，男方會流出精液，這些精液會跟女子宮裏的卵子結合，這時可被視為中有身進入母體受生的最初階段。這也意味著中有身由精神團的狀態凝結為物質性的身體。引文在未處又清楚表示父母精血的結合與中有身入胎的同時，作為中有身的阿賴耶識也會隨之一併進入母胎，阿賴耶識是攝持有身生前所造出來的種子的識，並是中有身的一切執著和感受所依止的識。它的入胎並與中有身結合，將構成新一期生命的誕生和成長。

(16)

云何和合依託？謂此所出濃厚精血合成一段，與顛倒緣中有俱滅。與滅同時，即由一切種子識功能力故，有餘微細根及大種和合而生，及餘有根同分精血和合搏生。於此時中，說識已住，結生相續，即此名為羯羅藍位。此羯羅藍中有諸根大種，唯與身根及根所依處大種俱生。即由此身

根俱生諸根大種力故，眼等諸根次第當生。又由此身根俱生根所依處大種力故，諸根依處次第當生。由彼諸根及所依處具足生故，名得圓滿依止成就。又此羯羅藍色與心、心法安危共同，故名依託。由心、心法依託力故，色不爛壞，色損益故，彼亦損益，是故說彼安危共同。又此羯羅藍，識最初託處，即名肉心。如是識於此處最初託，即從此處最後捨。（《大正藏》卷30，頁283上）

這節引文承接上文，續寫阿賴耶識與父母精血結合後的情況，並集中描述諸根形成的過程。引文指出當阿賴耶識與父母精血結合進入母體後，中有身的形相將消失。就在中有身幻滅同時，阿賴耶識為藏識，攝藏一切種子，藉著這些種子所具有的種種能力，這時在母胎中會產生出物質性的微細根和大種（mahā-bhūta, bhūtākāra）。所謂微細根是泛指精細難知的物質性東西，這可說為是氣的狀態，是物質性的最原初形態，或是物質性的始原的渾融階段。它向下分化，便成固態的物體。它是構成生命的重要元素。用微細形容根似乎是要點出它們還未完全發展出具有固定相狀的器官。至於大種則可視作為精血結合後形成的胎種。若用現代生物學的術語來表達，大種相當於母體中的最初階段的胚胎。微細根是泛指精血結合受生後最初分裂成的細胞，它們將來會發展人身中種種有形的器官。在這個階段中，阿賴耶識已經投生到新的居所，並展開了新一期的生命。這個階段稱為羯羅藍（kalala），意譯為凝滑或雜穢，這是專指男女精血結合後與阿賴耶識混在一起的階段，也是母體受孕後的最初七日的階段。

在這個受孕的階段裏，胚胎具有諸根大種，它是構成五根的

物質因素。所謂大種 (mahā-bhūta, ḥbyuñ ba chen po) 是物質性的，因此能生起諸根，它們的所依亦應是物質性的，由此亦可以開展出感覺神經和感覺器官。進一步看大種，其實不外乎四大：地、水、火、風，是構成一切物質的東西的根本要素。眼、耳、鼻、舌四根的大種都與身根和身根所依處的大種一同生起。由身根 (kāya-indriya) 和一同生起的諸根大種逐漸生成五根。又身根所依處和諸根所依處的大種生成肉身和各個器官。身根是全身的感覺神經，身根所依處是整個肉身，眼、耳、鼻、舌四根和四種感覺器官都依附在身根和肉身之上。待一切器官及其神經系統發育齊全後，則心識便會有所依託，並得以正常運行。這時阿賴耶識和各種肉身器官存有互相依託及生死安危的關係。由於有心識及其各種心理活動，肉體才能維持，不致變壞潰爛。當肉體遭破壞時，心識也會失去依靠，那時生命便不會長久，是以引文說二者是同時經歷安危和生死。

上文提過，在死亡的過程中，身體會逐漸冰冷，最後是心臟的作用停止。而心臟停止就表示阿賴耶識已離開這肉身。這裏回應這種說法，指出在羯羅藍中，阿賴耶識最先依託之處就是心臟，然後再擴展至身體其他部分。可見在死亡時，阿賴耶識先從其他部分撤離，以至身體逐漸冰冷，最後才離開心臟，令心臟活動停止而死亡。

扼要來說，這則引文對阿賴耶入胎後以至成形的過程有頗多描述。引文後面部分更點出阿賴耶識不僅是輪迴受生的主體，也是新一期生命形成後賴以維生的原動力。這點跟《攝大乘論》的說法是一致的。不過，《攝大乘論》較多著墨於說明阿賴耶識如何維持一期生命，而本論則詳於記述阿賴耶識投生和受生過程。

這都反映出早期瑜伽行學派尤重阿賴耶識，並視它為輪迴主體。(17)

復次，此一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足。不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。隨所生處自體之中，餘體種子皆悉隨逐，是故欲界自體中，亦有色、無色界一切種子；如是色界自體中，亦有欲、無色界一切種子；無色界自體中，亦有欲、色界一切種子。(《大正藏》卷30，頁284上—中)

以上引文主要是交代舊有一期生命完結後，它會以中有身繼續存在，引文並對中有身如何進入母體的過程有頗多記述。到了入胎後，阿賴耶識會負起維持新一期生命的職責。而這節及往後幾節的引文，則集中說明阿賴耶識中種子與根身的問題。引文開首提到的一切種子識正是阿賴耶識。由於阿賴耶識能攝三界中的一切種子，所以被稱為一切種子識。依瑜伽行學派的說法，如將種子關連到清淨和不淨兩種性格時，則可分成無漏種子和有漏種子。凡修學解脫道，最後達到煩惱消失 (般涅槃 parinirvāṇa) 的人，他們會同時具備一切染污的有漏種子和清淨的無漏種子，但沒有修學解脫道的人，則其阿賴耶識中只有染污的有漏種子，而缺少三種淨性的菩提種子。這些菩提種子指讓有情眾生得以成就聲聞乘 (śrāvaka-yāna)、緣覺乘 (pratyekabuddha-yāna) 和菩薩乘 (bodhisattva-yānika) 的無漏種子。儘管在是否修道方面可分出這兩種類，但引文清楚指出阿賴耶識還是含藏三界 (tridhātuka, dhātu-traya) 的一切種子。這使有情 (sattva) 能在欲界 (kāma-dhātu)、色界 (rūpa-dhātu) 和無色界 (arūpya-dhātu) 三界

中不斷輪迴受生。

依引文所說，一期生命或生於欲界，或生於色界，以至無色界，全由阿賴耶識中所含的種子的質素所決定。阿賴耶識中內含的種子能令有情眾生投生到不同界趣。如阿賴耶識中具有能令某人投生欲界的種子，待那些種子成熟後，則新一期生命便會投生到欲界去。儘管該人投生於欲界，因阿賴耶識仍含藏著色界和無色界的種子，所以只要那些能趣向二界的種子成熟，則那人便可重新在別的界趣中受生。由此可見，生於三界中某一界的阿賴耶識亦含攝著其他兩界的種子，即色界中有欲界和無色界的種子，欲界中也有色界和無色界的種子，無色界也包含了色界和欲界的種子。扼要來說，引文是以阿賴耶識內含三界的種子，解釋一期生命如何可以到不同的界趣中輪迴受生。¹²故眾生所居的處所亦即三界沒有確定而不能轉移的情況，眾生可以居於欲界，然後轉居於色界、無色界；後二者亦然。三界的環境不完全相同：無色界最高，色界次之，欲界又次之。達摩禪以火宅來說三界，只是籠統的說法。

(18)

又一切種子識，於生自體雖有淨、不淨業因，然唯樂著戲論為最勝因。於生族姓、色力、壽量、資具等果，即淨、不淨業為最勝因。又諸凡夫，於自體上，計我、我所及起我慢。一切聖者，觀唯是苦。(《大正藏》卷30，頁284中)

¹² 這裏有一值得注意之處：三界是相互通貫的。欲界眾生的阿賴耶識含有色界、無色界的種子；色界、無色界也分別含有其他二界的種子。

這節引文是說明阿賴耶識中的種子與我執等形成的關係。引文又以種子為主因解釋有情眾生能投生及導致新一期生命在投生後出現不同的壽命、資質等。依引文所說，阿賴耶識為一切種子識，所含攝的種子會遇時而熟，產生不同的果報現象。有情眾生所以會輪迴不息是因為阿賴耶識中的有漏種子不斷現行，而具染污性的現行又復熏成種子，形成生死循環的現象。其中最能決定個體生命不斷輪迴受生的，正是阿賴耶識中所攝藏的種種由樂著戲論而生起的種子。戲論 (prapañca) 在這裏泛指種種名言概念和對象。如對這些概念有所執取，則由這些執取而生起的餘力 (即種子) 便會寄存在阿賴耶識中，成為生死輪迴的主因。論主似乎以為個體生命的輪迴、受生是直接受這些戲論種子所影響。大體上，這些戲論是指對真實義理產生顛倒的見解。如凡夫不見真實義，誤以為在自身的識外有真實的自我存在，繼而生起我見 (ātma-dṛṣṭi)。又從我的立場出發，視自己以外的一切外物也是真實，具有不變的自性，產生法執 (dharma-grāha)。對於自己也產生我執 (ātma-graha)，於是在日常生活或思想中，都以我為衡量事物的出發點，繼而又生起種種與我執有關的錯誤見解。最明顯不過的便是我所 (ātmiya) 和我慢 (asmimāna)，即以自己為中心，強調自己具有的東西為有自性，並對他人生起種種輕慢的念頭。¹³

上述頗多的引文曾指出一期生命在命終時，都會因著對一己

¹³ 這裏有一重要的訊息：決定個體生命的輪迴受生的最重要因素是對於名言、概念的執著，以為在這些東西之外有相應的實在物存在。如對於“組織”、“因果”這些概念，在外面有分別相應於它們的實在的組織、因果的東西存在。這當然是虛妄的看法。

的貪戀，配以種種業力的牽引，開始新一期的生命。由此可見，我執等的戲論是直接推動阿賴耶識投生的主要原因。至於聖者，他們因能了知諸法無自性，不會生起種種我執和法執。他們藉著修習佛法而不被種種戲論所蒙蔽和顛倒。此外，引文又提到不同的有情眾生，在投生後會因前生所積下的淨業和不淨業的不同而有不同的人生際遇。引文中的淨業（parikarman, śuddha）和不淨業（aśuddha, asuddhi）分別相當於善業（kuśala-karma）和不善業（akuśala-karma）。它們是有情眾生表現出某些行為後熏成的兩種不同性質的種子。這些種子日後會遇時而熟，生起現行。有些個體生命會生於富裕的家庭，有些則會生為賤民，遭人唾棄。各人有不同的相貌和能力，有的英俊、美麗，有的具天賦才華，有的卻是醜陋和平庸。他們也因業力的深淺不同而有不同的壽命和資財。由此可見，不同有情眾生投生後的不同際遇全取決於他們前生所積下的善不善業的影響。這點明顯地展示出因果關係或因果概念在唯識學以至佛學的義理中的重要性。此中也有濃烈的宿命論的痕跡。

（19）

又處胎分中，有自性受，不苦不樂，依識增長。唯此性受，異熟所攝。餘一切受，或異熟所生，或境界緣生。又苦受、樂受，或於一時從緣現起，或時不起。（《大正藏》卷30，頁284中）

這段文字將生命在胎兒階段的受（vedanā）與一般生活情況中的受進行比較。由於受是一種遍行心所（sarvatraga-caitasa），與一切識心相應，但它的具體作用並不展現於轉識中，只有在阿賴耶識

活動時，仍然會伴隨著阿賴耶識而生起。但由於在胎兒階段，心識的狀態相等於一般人在深沉的睡眠當中，所以意識和前五識均不起作用。由於沒有意識和感識去區別苦、樂，這時的受只是生起來的受心所自身，無所謂苦或樂，稱為自性受

（svabhāva-vedaniyatā）。只有這種受是異熟識自身所攝受的。至於其餘的受，即是指在一般生命情況中的意識層面的苦、樂受或捨受。這又有兩種：一種是與環境無關，由自身的種子自然生起的。這是一種內在的感受，例如一個人在很惡劣的環境中，但內心仍然可生起快樂的感受。這種感受是由異熟種子自然生起的，它並不受環境影響。另一種是基於環境因素而生起的受，例如身體被刀刺傷會有苦受，浸在清涼的海水中會有樂受，自然地站著，沒有苦受或樂受，這時的受稱為捨受。苦受和樂受會隨著因緣現起，有時不現起。苦、樂受都不現起時也有受生起，這是捨受，無所謂苦、樂。

（20）

又種子體，無始時來相續不絕，性雖無始有之，然由淨、不淨業差別熏發，望數數取異熟果，說彼為新。若果已生，說此種子為已受果。由此道理，生死流轉，相續不絕，乃至未般涅槃。（《大正藏》卷30，頁284中）

種子體指攝藏種子的識體，即阿賴耶識。嚴格地說，“識體”是很難說的。體總有某種程度的體性義，與實體、自性有牽連。但識是以空為本性，不應說識體。一般的行文，都忽視了這點。識體不能說，種子體也不能說。種子才生即滅，哪有體呢？這識體從無始以來相續地存在。性指阿賴耶識自體。這識體無始以來，

從沒間斷地存在，由此可說它是舊有的。然而，這識體的存在並不是不變的，它不斷地受著業力熏習，這些業力有淨有不淨，成為種子，藏於這識體中，致這識體的內容，即所含藏的種子的成分不斷轉變。由於識體的內容不斷地改變，所以說這識體每一刻都是新的。如不斷流動的瀑布，“抽足再入非前水”。種子六義中的剎那滅與恆隨轉，便明顯地展示這點。種子作為果報的主因，若已生起現行，招引了果報，這些種子稱為已受果

(upayukta-phala)。由種子不斷地生起現行，招引果報，再由淨、不淨業不斷地熏習，形成種子，阿賴耶識在內容上不斷地變遷，亦不斷地更新而存在，由此形成了生死流轉的現象，直至體証得涅槃為止。那些未現行的種子，稱為未來果(anāgata-phala)，它們或許在當世現行，招引果報，或許在後世才現行。引文指出，即使種子經歷百、千劫，只要它們未起現行，都會隨著阿賴耶識相續地存在，不會無故消失。而所謂劫，指極長的時間單位。

(21)

又於諸自體中，所有種子，若煩惱品所攝，名為麤重，亦名隨眠。若異熟品所攝，及餘無記品所攝，唯名麤重，不名隨眠。若信等善法品所攝種子，不名麤重，亦非隨眠。何以故？由此法生時，所依自體，唯有堪能，非不堪能。是故一切所依自體，麤重所隨故，麤重所生故，麤重自性故，諸佛如來安立為苦，所謂由行苦故。(《大正藏》卷30，頁284下)

這段文字主要說明種子與染淨二法攝持的關係。諸自體指阿賴耶識生於各界、地中時的自體。這裏是就著一個有情生命來說。按

以自體說阿賴耶識或種子，如說識體一樣，都不是很妥貼。“諸”並非表示有多個有情生命的阿賴耶識。當然，這亦不是指同一個有情生命有多個阿賴耶識自體。一個有情生命的阿賴耶識在該有情生命生於不同界、地時，有著一種基本上的不同點，就是此識只會由對應於該界(dhātu)、地(bhūmi)的種子所現起。反過來說，只有對應於阿賴耶識所生的界、地的種子才能起作用。例如阿賴耶識投生於欲界的人趣，這時只有對應於這界域的種子可以起作用，而阿賴耶識本身亦由這界域的種子生起。所以，有情生命生於不同的界域，其阿賴耶識亦有著不同的自體。“諸自體”就是指這些不同的自體。阿賴耶識在每一個界域中，都具有該種界域的一切種子。我們也可以這樣子說，阿賴耶識含藏一切界、地的種子，但真正能現起發用的，只有相應於阿賴耶識所處的界、地的種子。“諸自體中，所有種子”就是指阿賴耶識在各種界域中的所有種子。

這些種子可以分為三大類，這分別是煩惱品、無記品和善法品。屬於煩惱品的種子又稱為“麤重”(daṣṭhūlya)和隨眠(anuśaya)。異熟品是無記品的一種。按照唯識學的解釋，這種原為善或惡的業種子，成熟時生起了相應的果報，即福報或禍報，而這果報本身的德性則是無記，再熏習成無記的種子，所以這類種子亦屬於無記品。而這些業種子的現起稱為異類而熟。異類就是表示從種子的善或惡的品類轉變成果報的無記品類。無記品種子只稱為粗(麤)重，但不稱為隨眠。粗重是令有情生命落入生死流轉的原因。較後期的唯識學對粗重進一步分析為兩種，分別是煩惱障(kleśa-āvaraṇa)和所知障(jñeya-āvaraṇa)。這兩種障能阻礙真實智慧的現起，使生命滯留在生死流轉中。倘能消除

這二障，真智就能現起，從而體証得諸法實相。煩惱和無記種子現起，構成現象世界（不是現象學的生活世界）的種種事物。這種現起是在一種主、客對立的格局下進行。在這種格局下，出現了作為認知主體的我，和作為客觀現象的事物。有情生命執取自我和事物，以為是實在的東西。這種相對性的認識，因為會障礙對真理作絕對性的體驗，所以稱為一種障（āvaraṇa）。在這種障當中，主體是能知，客體是所知，所以這種障可稱為能知所知障。

“隨眠”原文是 anuśaya，是密切聯繫或一同睡眠的意思。稱煩惱種子為隨眠，表示這類種子與阿賴耶識自體緊緊地連繫著，而且作用微隱，就像眠伏著一般。這類種子一直隨著阿賴耶識流轉，直至生命得到轉依為止。這些煩惱種子在德性上屬於惡性，與善性相違。故更能障礙清淨的善種子起現行，令有情眾生不能脫離生死流轉，所以是一種煩惱障。另外，隨眠是粗重的性格。煩惱品種子和無記品種子都能令生命被生死流轉所束縛，成為生命的重擔，故稱為粗重。在粗重中，無記種子只形成所知障，不形成煩惱障，所以只能稱為粗重，不能稱為隨眠。而煩惱種子能成為所知障，亦成為煩惱障，所以能稱粗重，亦能稱為隨眠。引文雖然未有正式提出所知障和煩惱障，但它已指出煩惱品種子名為粗重，亦名隨眠，而無記品種子則只名粗重，不名隨眠。

善法品種子不能稱為粗重，亦不稱為隨眠。因為這些種子的作用不會構成體會真理的障礙。引文指出，善法品種子生起作用時，“所依自體，唯有堪能，非不堪能”。堪能和不堪能是從工夫論方面說，指自體在轉依後和轉依前的狀態。堪能表示能夠體會諸法實相。自體在轉依前，在粗重的障礙上生死流轉，這時只

有煩惱品和無記品種子生起現行。所以這兩類種子生起時所依的是不堪能自體。自體只有在有轉依的傾向，或轉依活動的進行中，善法品種子才能生起現行。所以善法品種子生起時，所依的是堪能的自體。亦可反過來說，由於善法品種子生起現行，自體就得到轉依，所以善法品種子起現行時，就是自體成為堪能的時候。由於善法品種子必不在粗重二障下生起，亦非構成粗重二障的原因，所以不稱為粗重，亦不稱為隨眠。

引文最後提到的一切所依自體可有兩種解釋：一是回應引文開首所說的諸自體；另一是解作一切種子所依的自體。這兩個意思非常接近，後一意思較為周延。諸自體包括了堪能的自體和不堪能的自體，而堪能的自體只為善法品種子所依，並非為粗重所隨、粗重所生和粗重自性。所以第一個解釋不成立。一切種子所依的自體則單是指不堪能的自體，因為它除了為煩惱和無記種子所依之體外，亦為善法品種子所依，但只有煩惱和無記種子能現行，善法品種子則不能現行，所以不是堪能的自體。而這不堪能的自體是為粗重的種子所隨逐。它亦為粗重種子所生起，因為此自體亦需由種子生起，而這時能現起的都是粗重的種子。由此，這自體的本質亦為粗重。因此，諸佛如來說此識為苦。這亦是佛說十二因緣中的“由行苦”的意思。行（saṃskāra）是十二因緣中的第二支。隨著行的第三支便是識。十二因緣每一支都存在於因果關係中，所以行是因，識是果。由於識是苦，所以說由行而生苦。現在說識自體由粗重種子所生，這些種子相當於潛藏中的業或行。所以種子生起識自體對應於佛所說的由行生起苦的意思。但說種子生起識，意義並不明確。一切種子都以阿賴耶識為所藏，阿賴耶識的成立在於一切種子都內藏於其中，故可說種子

生起識。但另一方面，識並不必硬性地鎖定於阿賴耶識，它亦可指七識。七識的現行，其果積藏於阿賴耶識中而成爲其中的種子。故說識生起種子不必不能說。

(22)

又諸種子，乃有多種差別之名，所謂名界、名種姓、名自性、名因、名薩迦耶、名戲論、名阿賴耶、名取、名苦、名薩迦耶見所依止處、名我慢所依止處，如是等類，差別應知。(《大正藏》卷30，頁284下)

這段引文是概述種子的名種異稱。引文表示種子具有不同的稱謂。有時它會稱作界、種姓、自性、因、薩迦耶、戲論、阿賴耶、取、苦，有時也會稱爲薩迦耶見依止處和我慢所依止處。現就各種稱謂作一扼要說明。

界(dhātu)在佛教文獻中，一般解作原理、範疇、要素、領域和因等意思。¹⁴引文中的界應解作因義，因爲種子廣泛被認爲是諸法以至現象世界生起的原因。種姓又稱作種性，是梵語gotra的漢譯，泛指血統、氏族和家族的意思。瑜伽行學派將種姓分成五類，分別是聲聞乘種姓(śrāvaka-yāna-gotra)、獨覺乘種姓(pratyekabuddha-yāna-gotra)、菩薩乘(bodhisattva-yānika)種姓、不定種姓(aniyata-gotraka)和無種姓(agotra)。有關這五種種姓，

¹⁴ 日本批判佛教學者松本史朗、袴谷憲昭等以界(dhātu)爲實體，以佛性、如來藏思想爲界論(dhātu-vāda)，違反原始佛教的緣起性空的立場。這是一種曲解，界也沒有實體主義的意思。而在古典佛學經論中，也沒有“界論”一名相，這是松本史朗自己提出來的。佛教中有沒有界論這樣的存有論、形而上學，是一極富爭議的問題。

本論在後面部分有很多記述，這裏暫不說明。自性(svabhāva)是指事物的自體。依唯識哲學所說，一切事物都是由種子變現而成，是以一切事物的自體皆以種子爲基礎。自體、種子都不是實體。“自體”這樣的名相意思模糊，還是少用爲佳。

薩迦耶(satkāya)是有身的意思，也即是“我”的意思。依瑜伽行學派所說，我的形軀都是由阿賴耶識中的種子變現出來的果報體，它本無實體，只不過是末那識執第八識的見分爲我，以它是常住不變，是形而上的體性義，才形成自我的概念，並產生我執。有情眾生不但會妄執我爲實體，更會執取我周圍的東西、環境爲我之所有，這樣又會形成薩迦耶見(satkāya-dṛṣṭi)，即有身見。大體上，這種對我產生錯誤認識的見解是依於種子而來，所以種子又被稱爲薩迦耶，它是我執的對象。另外，又由於阿賴耶識中的種子能生起愛論和見論，所以又稱爲戲論(prapañca)，它們是由言說分別而來的種種錯誤見解，主要分成愛論和見論兩種。愛(trṣṇā)論是指因有情眾生愛著事物，易生迷妄之心，繼而生起不正確的言論。而由種種偏見而來的言論，則稱爲見(dṛṣṭi)論。它們都會熏成愛論和見論的種子，並藏於阿賴耶識中。它們都是名言種子。依前文所說，名言種子能令諸有情輪迴不已，可以說它是生死輪迴的原動力，所以這節引文直接將戲論說成爲種子。至於種子又被稱作阿賴耶識，則主要是從種子被攝藏的地方來說。依瑜伽行學派所說，一切種子都是藏於阿賴耶識中，不會寄存在其他的識中，可見種子與阿賴耶識有密切的關係，是以引文稱阿賴耶識爲種子。

另外，種子因通染法，能生起一切染污的果報，此等果報即煩惱(kleśa)，也容易生起執取行爲，是以種子有時又被稱爲取。

取 (upādāna) 即為煩惱的異名。而惡的果報又多伴隨種種苦受，所以種子又被稱為苦 (duḥkha)，它是身心受到逼迫而呈現出來的苦惱狀態，與樂對揚，為受的一種。最後，正如前面提到，種子藏於阿賴耶識中，它們的數量龐大，又如恆河流水般川流不息，念念都會轉變。這些種子會被末那識所執取為自我，繼而對自我生起實有的錯覺，以為它們是常住不變。末那識會執取這些川流不息的種子為實體，形成自我的概念及生起我慢等行為，可見我見和我慢的形成都是源自於第八識中的種子，所以引文視種子為薩迦耶見的依止處和我慢的依止處。此外，引文中末句提到的我所依止處，是指我們所認識的各種對象，它們也是由種子形成，同樣是依種子而來。綜合來說，引文指出我及一切被我所認識的事物都是由種子形成，它是我執、我慢等煩惱法的源頭。

(23)

又般涅槃時，已得轉依，諸淨行者，轉捨一切染污法種子所依。於一切善、無記法種子，轉令緣闕，轉得內緣自在。

(《大正藏》卷 30，頁 284 下)

這段引文扼要說明轉依的問題。轉依 (āśraya-parāvṛtti) 是唯識學的極重要的概念，也是唯識學可稱為現象學的關鍵點。此中的轉是轉捨的意思，而依則是依止的意思。合起來說，轉依是專指轉染污的煩惱、所知二障，而依止清淨的菩提、涅槃二果。它是修行者最圓滿的果位。依引文所說，當修行者修行圓滿的時候，即能進入“般涅槃” (parinirvāṇa)，那時修行者可捨離煩惱種子的依止體，完全轉捨阿賴耶識的自體，將它由染污的性質轉成清淨無染。修行者只要將染污的種子完全轉捨，而變成清淨性格，便

能進入般涅槃，也即是成佛。轉依可以說是瑜伽行學派對成佛過程的一種說明。

如依引文的內容看，所謂轉依，除了指斷除阿賴耶識中的一切染污性種子外，還要令一切有漏善和無記性的種子處於伏滅的狀態中，讓它們不再生起。因為這些有漏善和無記性的種子一旦生起，便會牽起有漏的果報體，這樣便不能完成轉依的過程。另外，引文又提到要達成轉依的過程，必須同時使在阿賴耶識中的內緣，即無漏種子在�不被阻礙的情況下隨意生起方可。有關無漏種子與轉依的關係，下引文會有較多的說明。順帶一提的是，轉依的概念跟後來瑜伽行學派亦即是唯識學的轉識成智的義理有密切的關係。瑜伽行學派的八識理論發展到後來，便從識的轉依而安立成佛的可能。依這種說法，修行者到了成佛的階位時，便能依次序將染污的前五識、第六識、第七識和第八識分別轉成為成所作智 (kṛtya-anuṣṭhāna-jñāna)、妙觀察智

(pratyavekṣaṇā-jñāna)、平等性智 (samatā-jñāna) 和大圓鏡智 (ādarśa-jñāna)。若依這則引文表面來看，本論已有轉依的觀念；但就這則引文的內容來看，只可說轉依的理論仍處於初步建構的階段。至於本論如何詳細發揮這理論，則有待後文的整理。

有一點是極為重要的，在唯識學，我們日常的活動與經驗，都是有執取性格，以現象為實在，為常住不變。一切苦痛煩惱便會由此而起。因此需要自我轉化，從樸素性格的常識俗見翻騰上來，讓自己的眼光變得深遠，心靈更加敞開，提高精神的境界。必須要這樣做，現象學才能說。

(24)

問：前說種子依，謂阿賴耶識，而未說有、有之因緣廣分

別義。何故不說？何緣知有？廣分別義云何應知？答：由此建立是佛世尊最深密記，是故不說。如世尊言：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。（《大正藏》卷 30，頁 579 上）

這段文字透過論主與詰難者的對話，進一步闡論阿賴耶識的義理。問者提出：在〈本地分〉中已說明種子依是阿賴耶識，然而未有提及阿賴耶識的存在問題，以及對阿賴耶識的各種性格進行分析，為甚麼沒有談及這些問題呢？論主認為，這是由於佛世尊另有深意，正如世尊所說，阿陀那識（ādāna-vijñāna）非常深遠和微細，而一切種子就如瀑布一般急速地流動，而且數量極多，難以清晰了解，世尊對一般愚鈍的眾生沒有開示這些道理，就是因為恐怕他們執著阿賴耶識為實在的自我，這樣會令他們距離覺悟更遠。而論主則會在下文對這些道理作進一步解釋。¹⁵

（25）

復次，嚧陀南曰：執受、初、明了、種子、業、身受、無心定、命終，無皆不應理。由八種相證阿賴耶識決定是有，謂若離阿賴耶識，依止、執受不應道理、最初生起不應道理、有明了性不應道理、有種子性不應道理、業用差別不應道理、身受差別不應道理、處無心定不應道理、命終時識不應道理。（《大正藏》卷 30，頁 579 上）

¹⁵ 阿陀那識是阿賴耶識的別名。ādāna 是執持的意思，由於此識具有執持種子、根身和器世界的性格，所以稱為阿陀那。阿賴耶是梵文 ālaya 的音譯，儲藏、收藏之意。這個識收藏有無量數的種子，像倉庫收藏無量的米粒那樣。

這首偈頌扼要地提出了證明阿賴耶識必然存在的幾種理據。偈頌的意思是這樣：執受、初、明了、種子、業、身受、無心定、命終，若沒有阿賴耶識存在為前提，這八種義理都不能成立。執受（upādāna）包含了依止和執受兩方面。前六識需要一個依止的主體，並由這個主體對它們執受，若沒有阿賴耶識，六識就沒有所依和能執的主體。初（ādi）指最初生起。當兩種或以上的識生起的因緣同時存在，若在同一時間只能有一識生起，則哪一個識會先生起呢？若兩識不能同時生起，則說哪一個先生起都不應道理。這一點基本上是用來回應阿賴耶識存在的質疑，而不是正面去論證阿賴耶識的存在，關於這點，下文會再進一步交代。明了（paṭu）指有明了性，這是說意識具有清楚了別事物的能力。若沒有阿賴耶識，意識這種能力就不能成立。種子（bīja）表示有種子性，前六識在很多情況下都會停止運作，若沒有一個連續不斷的識去攝持一個生命流轉的種子，則這個生命應不能長時間相續地流轉。業（karma）表示業用差別，這一點與“最初生起”都是用來回應阿賴耶識存在的質疑。這種質疑的依據是識不能俱轉，即是說，在同一時間只能有一種識生起。而阿賴耶識是不斷地生起的，如果諸識不能俱轉，則其他識就不可能生起。業或業用差別是論主透過在同一時間可見到不同業用一齊生起的現象，來論證諸識能夠俱轉的說法。身受（kāyiki-vedanā）指身受差別，這一點更間接地支持阿賴耶識存在的說法。論主指出同一時間能夠生起不同的領受，由此表示諸識能夠俱轉。由於諸識能夠俱轉，所以上文提到對阿賴耶識存在的質疑便不能成立。無心定（samāpatti acitte）是指出修行者在處於無心定的狀態下，六識皆離開肉體，倘若沒有阿賴耶識存在來執持這個肉體，則進入無

心定就等於死亡。但事實上這個修行者並不會就此死亡，在出定後他仍能如常活動，所以必定有阿賴耶識執持他的肉體。命終（*marāṇa, cyuti*）指出一個人在死亡時，會從上身開始逐漸轉冷，最後到心臟停止，才會全身冰冷。這種情況並不是由於意識不能生起而造成，因為若是意識不生起，就會立刻全無意識，若因此而令到身體冰冷，就應在一瞬間完全冰冷，而不會逐漸地轉冷。可見死亡時逐漸轉冷的情況並不是由意識停止活動而造成的，應是有另一個識執持著這個肉體，而在死亡時逐漸撤離這肉體，令到身體逐漸轉冷。以上八點直接地或間接地論證阿賴耶識的存在，下文會詳細地逐一解釋。

（26）

何故若無阿賴耶識，依止、執受不應道理？由五因故？何等為五？謂阿賴耶識先世所造業行為因，眼等轉識於現在世眾緣為因，如說根及境界，作意力故，諸轉識生，乃至廣說，是名初因。又六識身有善、不善等性可得，是第二因。又六識身無覆無記異熟所攝，類不可得，是第三因。又六識身各別依轉，於彼彼依，彼彼識轉，即彼所依，應有執受，餘無執受，不應道理。設許執受，亦不應理，識遠離故，是第四因。又所依止應成數數執受過失，所以者何？由彼眼識於一時轉，一時不轉，餘識亦爾，是第五因。如是先業及現在緣以為因故，善不善等性可得故，異熟種類不可得故，各別所依諸識轉故，數數執受依止過故，不應道理。（《大正藏》卷30，頁579上—中）

這是第一個的論證。論主是以阿賴耶識為前六識的依止（*āśraya*）

識和執受（*upādāna*）識去論證第八識的必然存在。論主認為若決定沒有阿賴耶識，則前六識就沒有所依和執持它們的主體。為了說明阿賴耶識實為前六識依止和執受的識，論主提出了五個論證理由。第一個理由是關於阿賴耶識與前六識生起的關係。依引文看，論主以為轉識是由過去世所造的業行（*kṛtya, karman*）和現在世的眾緣為因而產生的。所謂業行指自過去世代以來潛存在第八識的種子。這些種子一旦遇上現在世的各種合適的條件，便會生起各種轉識。以眼識為例，若具備了眼根（*caṣur-indriya*）及能被眼識所認識的境界，在阿賴耶識中與之相應的種子便會變現成眼識。前六識都是由種子所形成，這些種子都是藏在阿賴耶識中，是以沒有了阿賴耶識，則種子會失去其依存的主體，這樣便不能生起諸轉識。由此來看，論主是說能藏種子的阿賴耶識是生起前六識的主因，也是它們的依止識，沒有了它，轉識根本不能生起。可見引文特別著重解釋諸轉識與阿賴耶識間的依止關係。

六識身有善（*kuśala*）、不善（*akuśala*）和無記（*avyākṛta*）三種德性，其中的善性識身不能以不善性的識體作為依止，而不善性識身亦不能以善性的識體為依止，這是由於在性格上相違的原故。只有無記的識能同時作為善、不善、無記的六識身的依止，所以必須有一個無記的識作為六識身的共同所依，而阿賴耶識就是這個無記的識。這是第二個理由。

第三個理由是六識身都是由無覆無記（*anivṛtāvyaṁkṛta*）而具有異熟功能的識體所攝持，而這種異熟的功能，除阿賴耶識之外，其他識都不具備，所以阿賴耶識必定存在。為甚麼說六識身必須由無覆無記而有異熟功能的識所攝持呢？上文已提過，因為六識具有善、不善和無記三種德性，所以它們所依止的識必須為

無記性。另外，六識不是恆時生起的，六識的種子須要潛藏著，待適當的緣具足才能生起，所以六識的種子需要一個潛藏的處所，待時而熟。而具有攝持種子，讓它們異時而熟的功能的，就只有阿賴耶識。

六識身各自依本身的種子而轉生，這些六識的種子需由某個主體去執持。同樣理由，六識種子以外的其他種子亦需有一個主體執持。倘若說六識中某識是執持其他種子的識，這是不合理的，因為六識都是由本身的種子生起，而其他種子與六識根本沒有直接關係，所以六識不能成為執持其他種子的識。由此推論，必定另有一個識同時執持著六識種子和其他種子，這識就是阿賴耶識。這是第四個理由。

引文繼續探討識與種子間執受的關係，並同樣以此關係解說阿賴耶識的必然存在的問題。根據以上引文所見，一切種子只能以阿賴耶識作為依止及執受的識，其餘各識不能有執受種子的作用，因為若說前六識能執受各種子，則會形成種種過失 (doṣa, avadya)，構成一定的理論困難。引文以眼識為例加以說明。眼識，一如耳識等轉識，都不是恆常地生起。當眼識所要認識的對象不存在或當眼根暫停作用時（如眼蓋合上）或要觀看外物的意念力暫時停止時，眼識就不會生起。耳識、鼻識等轉識也是一樣。若由這些轉識攝持種子，則在它們不生起時，種子必定會散失，所以這種一時生起，一時不生起的轉識，不能攝持和執受一切種子。由此推知，當有別的識作為這些種子的執受識，它便是阿賴耶識。這是第五個理由。

引文最後為上述五個理由作總結。引文的意思是說，如果沒有阿賴耶識，則前六識為種子轉生、前六識具有善、不善等屬性、

種子異時而熟、諸識由各別的種子所生，以及一切種子恆常被執持的義理便不能成立，也難以得到合理的解說。扼要來說，以上這節引文主要是集中討論阿賴耶識為轉識的依止及執受識體去推斷阿賴耶識的存在。這也突顯出阿賴耶識具有作為所依

(āśraya) 和能執 (grāhaka) 兩大功能。

(27)

何故若無阿賴耶識，最初生起不應道理？謂有難言：若決定有阿賴耶識，應有二識俱時生起。應告彼言：汝於無過，妄生過想。何以故？容有二識俱時轉故。所以者何？且如有一，俱時欲見，乃至欲知，隨有一識最初生起，不應道理。由彼爾時作意無別，根境亦爾，以何因緣識不俱轉？（《大正藏》卷 30，頁 579 中）

這裏提出第二個論證。這個論證基本上不能正面地確立阿賴耶識的存在性，而只是對於質疑阿賴耶識存在的說法加以反駁。詰難者對於阿賴耶識存在的質疑的理據是這樣的：由於阿賴耶識恆時生起，所以當其他識生起時，連同阿賴耶識，就最少有兩種識同時生起，即所謂俱時起 (saha-ja)。然而，俱時起是不可能的，所以不應有一個恆時生起的阿賴耶識存在。由於詰難者的理據是基於否定俱時起的可能性，所以論主就針對這點作出反駁。論主提出一種情況，就是當一個人在同一時間希望見到，又希望聽到，以至希望知道一件東西，這時，生起眼識的作意 (manaskāra)，生起耳識的作意，以至生起意識的作意都同時存在，而其他根、境等條件亦同時具足，這時，他的眼識 (cakṣur-vijñāna) 會先生起，抑是耳識 (śrotra-vijñāna)、鼻識 (ghrāṇa-vijñāna)、舌識

(jihvā-vijñāna)、身識 (kāya-vijñāna)、意識 (mano-vijñāna) 會先生起呢？如果不容許俱時起或俱時轉，而生起各識的緣都同時具足，則說任何一識最先生起都不合理。但事實上，在這種情況下仍然是會生起識的，所以各種識必定可以同時生起。既然有俱時轉的情況存在，就不能否定阿賴耶識存在的可能性。

論主的這個論證雖然可以反駁難者提出的質疑，即打破否定阿賴耶識可能存在的說法，但這只能保住阿賴耶識存在的可能性，卻未能正面地確立阿賴耶識的必然存在。所以這個論證不能支持阿賴耶識存在的說法。

(28)

何故若無諸識俱轉，與眼等識同行意識，明了體性不可得耶？謂或有時憶念過去曾所受境，爾時意識行不明了，非於現境，意現行時，得有如是不明了相，是故應許諸識俱轉，或許意識無明了性。(《大正藏》卷 30，頁 579 中)

論主在這段文字繼續去證明諸識能夠俱時轉。論主提出，若說諸識不能俱時轉，則意識就失去了清楚了別 (prativijñapti) 事物的能力。例如，當意識與眼識俱轉，面對同一境時，意識是能夠清楚了別對境的，即所謂明了。當然，意識亦有不明了的時候，例如在記憶過去曾經接觸過的事物時，記憶可能不清晰，意識這時就處於不明了狀態。然而，在意識與前五識同時面對境時，意識是明了對境的。基於這個原因，論主認為若不容許諸識俱轉，就等於認為意識沒有明了性；若承認意識有明了性，就必須容許諸識俱轉。

然而，筆者認為以上論證的有效性是成疑的。論主只是指出

了意識和感識俱轉，同時面對一境時，意識是能夠明了對境的；另一方面，意識在憶念過去境時，或許會有不明了的時候。但論主忽略了一點，就是若意識不與感識俱轉，即是在感識生起後，意識才生起來了別感識攝取的印象時，意識仍然可能明了對境的。甚至在憶念過去境時，意識仍可以是明了性的。所以，就算是不容許諸識俱轉，意識仍可以是有明了性的。

(29)

何故若無阿賴耶識，有種子性不應道理？謂六識身展轉異故……又彼諸識長時間斷，不應相續長時流轉，是故此亦不應道理。(《大正藏》卷 30，頁 579 中—下)

這節引文是以阿賴耶識能恆久地攝持諸種子的力用去推証出阿賴耶識的存在。引文首句清楚表示，如果沒有阿賴耶識，則種子不能被恆久地攝持。這明顯點出阿賴耶識特別具有攝持種子的功能。這也是其他轉識所沒有的，因為只有阿賴耶識才具有如瀑布流水的連續特性，能把種子相續地攝持下去。依引文看，諸轉識因展轉變異，一時運作，一時又不運作，所以難以恆久地攝持種子。例如認識的外境暫時消失，或沒有了作意力的時候，則眼識、耳識、鼻識、舌識和身識都會停止勢用。如種子被它們攝持，當它們長時間停止運作時，則種子便會失去攝持的主體而散佚。由此可知，不具相續性的轉識是難以成為種子的攝持識。但實際上，種子卻是被識所攝持，並能由種子的狀態變成現行。由是論主以阿賴耶識能不間斷地攝持種子的功能去推証阿賴耶識的存在。

(30)

何故若無諸識俱轉，業用差別不應道理？謂若略說有四種業：一、了別器業；二、了別依業；三、了別我業；四、了別境業。此諸了別，剎那剎那俱轉可得，是故一識於一剎那有如是等業用差別，不應道理。（《大正藏》卷30，頁579下）

這節引文所討論的是有關諸識 (vicitra-vijñapti) 的俱轉 (sahavartate) 與諸識的業用 (karman) 差別的關係。引文首句的意思是說，如不承認有諸識同時轉生的情況，則諸識不能同時發出不同的業用。這無疑是說，個別的識只能發生相應的一種力用。如眼識只能認識外境的顏色，鼻識只能體驗外物的氣味。只有在諸識俱轉的情況下，不同的識才能同時發揮它們獨特的力用。這便可以解釋某人能在同一時間下觀看外物的形狀和聽取外界的聲音。如不承認有諸識俱轉，根本不可能解釋能同時觀看和聽取外物與外境的現象。進一步，引文又提出了四種業用為例加以說明。它們分別認知身外物質、認知自身感知器官、認知自我意識的功用及認知六識各自的境界。依論主的意思，如了別器業、我業、依業和境業能同時發生，即可推知諸識俱轉是成立的。不過，綜合這節引文及以上有關諸識俱轉的引文內容來看，它只是交代諸識俱轉的現象，不是正式探討阿賴耶識存有的問題。此外，這節引文是要論證諸識俱轉的可能，但單看以上了別器業等的四個業用並不能支持這說法，相反，在某程度上還出現重複情況，因單是意識已具備了別四者的功能了。

(31)

何故若無阿賴耶識，身受差別不應道理？謂如有一或如理思，或不如理，或無思慮，或隨尋伺，或處定心，或不在定，爾時於身諸領受起非一、眾多種種差別，彼應無有，然現可得，是故定有阿賴耶識。（《大正藏》卷30，頁579下）

這段引文進一步論證諸識能夠俱時轉的說法。一個人可以處於不同的情況，例如如理地思考、不如理地思考、粗疏地或細密地推求、心處於定中 (samāhita-citta) 或不在定中。在這些情況中，身上可以同時生起不同的感受。倘若諸識不能同時俱轉，應不會同時生起多種感受。因為一識生起時，只有一種受心所伴隨而起。所以，同時有多種感受表示同時有多識生起。

(32)

何故若無阿賴耶識，處無心定不應道理？謂入無想定或滅盡定，應如捨命識離於身，非不離身。如世尊說：當於爾時識不離身故。（《大正藏》卷30，頁579下）

這裏透過修行者進入無心定的狀態去論證阿賴耶識的存在性。無心定表示意識不現起的情況。無心定有兩種：無想定

(asaṃjñi-samāpatti) 和滅盡定 (nirodha-samāpatti)。在無想定中，前五識和意識都不現起。在滅盡定中，前五識、意識和末那識都不現起。¹⁶在無想定中，前六識都停止作用，如果沒有另一個識

¹⁶ 關於末那識的狀態，一般認為有兩種，一是在現起狀態，另一則是不現起狀

體繼續起作用，繼續執持著根身，則入定時就相等於死亡。但事實上，修行者在定中仍然是活著的，而出定後仍可以正常活動。所以，在入定時必定有另一個識繼續生起作用。這個在六識和末那識以外恆常地生起的識就是阿賴耶識。

(33)

何故若無阿賴耶識，命終時識不應道理？謂臨終時，或從上身分識漸捨離，冷觸漸起；或從下身分。非彼意識有時不轉。故知唯有阿賴耶識能執持身，此若捨離，即於身分冷觸可得，身無覺受。意識不爾，是故若無阿賴耶識不應道理。（《大正藏》卷30，頁579下）

這段引文透過命終時的現象來論證阿賴耶識的存在性。引文指出，當人臨死時，會從上身或下身開始逐漸轉冷。這種現象並非由於該人的意識不生起而造成的，因為一個人在有生的活動時，意識也有某些時候不生起，如熟睡的情況。由此可知執持這個肉身（māṃsa-kāya）的並不是意識，而是另一個識。論主指出，這識就是阿賴耶識。只有阿賴耶識能夠執持肉身，所以當阿賴耶撤離肉身時，肉身就會逐漸轉冷。故此，如果沒有阿賴耶識，就不會出現臨死時的這種現象。

(34)

若略說阿賴耶識，由四種相建立流轉，由一種相建立還

態。因此在八識中，第七識的末那識介於前六識與阿賴耶識之間。在前六識中，自然是以第六意識為最重要，阿賴耶識是潛意識，是深層心理學所謂的心識。這樣，在八識之中，第七識可作為前六識與第八識之間的橋樑。

滅。云何四相建立流轉？當知建立所緣轉故，建立相應轉故，建立互為緣性轉故，建立識等俱轉轉故。云何一相建立還滅？謂由建立雜染轉故，及由建立彼還滅故。（《大正藏》卷30，頁579下—580上）

前文已提出了多方面的依據，論證阿賴耶識的存在性，以及作為個體生命在生死流轉狀態中的主體。所以，生命的流轉具體來說就是阿賴耶識的流轉（saṃsṛti, pravṛtti）。轉表示轉生，唯識學提出共有八識，包括阿賴耶識，這八識都是由各別的種子所生起，這些識的生起稱為轉生。流表示一種延續狀態。阿賴耶識的流轉表示一種延續不斷的生起，而所生起的就是阿賴耶識。然而，佛教認為，生死流轉只是生命的其中一種狀態，在生死流轉以外，生命還有還滅（nivṛtti, nirvāṇa）的狀態，而且還滅更有終極的價值。這段引文指出，阿賴耶識不單是生死流轉的主體，亦是生命進入還滅狀態的主體。¹⁷引文指出，我們可從四方面去看阿賴耶識在流轉狀態中的相狀（lakṣaṇa），而還滅的相狀則有一種。流轉的四相分別是：所緣（ālambana）轉、相應（saṃprayukta）轉、互為緣性（anyonya-pratyayatā）轉和識等（vijñānādi）俱轉（sahavartate）轉。而還滅相則是雜染（saṃkleśa）轉。這五相的詳細內容會在下文逐一交代。

¹⁷ 依照唯識學說，這個生命主體的還滅是一種轉化，在轉化中，這主體會轉成另一種狀態。亦由於這種轉化，這生命主體不再稱為阿賴耶識，而是成為“智”（jñāna）。所謂現象學或現象學意義便從這裏說起。這點在後文會再解釋。

(35)

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，於一切時無有間斷。（《大正藏》卷30，頁580上）

阿賴耶識的流轉，其中一方面是以它的所緣為緣而轉，這是阿賴耶識的所緣轉相。所緣（ālambana）即是對象，阿賴耶識的對象可分為內、外兩種。對內方面，阿賴耶識執持的對象是“遍計所執自性妄執習氣及諸色根、根所依處”。習氣（vāsanā）指種子，這種子是遍計所執自性妄執的種子。在三自性（tri-svabhāva）之中，遍計所執自性是雜染的，它所妄執的亦只是有漏（sāsrava, bhavāsrava）的種子。至於無漏（anāsrava, nirāsrava）種子，則不是阿賴耶識的所緣。所以，唯識學派認為，無漏種子只是暫託於阿賴耶識中。這樣的暫託與有漏種子的被執受，有一種很重要的分別，就是有漏種子跟阿賴耶識是共安危的，即是到了轉識成智之時，有漏種子都被克服；而無漏種子則不跟阿賴耶識共安危，在轉識成智之時，無漏種子就現起。“諸色根”和“根所依處”即是有情的根身。所謂執持根身，即是讓這根身延續不斷地現起，能夠不斷地活動。當阿賴耶識不再執持這個根身的時候，就是一期生命結束之時。

由於根身是物質性的，所以只有在有色界，即欲界和色界，阿賴耶識才會對它執持。在無色界，阿賴耶識只執持種子。對外

方面，阿賴耶識執持的對象是“外無分別器相”。無分別（nirvikalpa, avikalpa）表示沒有在認識中進行概念化。概念化是意識的作用，當外在世界被我們認識時，經過意識的概念化，才形成我們所認識的模樣。而阿賴耶識所執持的器世界與我們在意識上認識的是同一世界，在主觀上是無分別的。所謂執持器世界（bhājana-loka），即是延續不斷地現起這個世界。而阿賴耶識所現起的器世界，要經過我們意識的構作，才成為我們所認識的有分別的世界。所以阿賴耶識所執持的是無分別的器世界。¹⁸

阿賴耶識對內所緣的是有漏種子，而有漏種子從無始以來，以至未轉依，都是不間斷地存在的，所以阿賴耶識亦同樣是沒有間斷的。

(36)

云何建立相應轉相？謂阿賴耶識與五遍行心相應。所恆共相應，謂作意、觸、受、想、思。如是五法，亦唯異熟所攝，最極微細，世聰慧者，亦難了故，亦常一類緣境而轉。又阿賴耶識相應受，一向不苦不樂，無記性攝。當知餘心法行相亦爾。如是遍行心所相應故，異熟一類相應故，極微細轉相應故，恆常一類緣境而轉相應故，不苦不樂相應故，一向無記相應故，應知建立阿賴耶識相應轉相。（《大正藏》卷30，頁580上—中）

阿賴耶識流轉的第二方面，是與五種遍行心所相應而轉，這即是

¹⁸ 阿賴耶識是潛意識或心理學上的深層意識，它自身不能了別對象。意識的主要作用則是了別、分別對象。

阿賴耶識的“相應轉相”。五遍行心所是：作意（manaskāra）、觸（sparśa）、受（vedanā）、想（saṃjñā）、思（cetanā）。這五種心所恆時與阿賴耶識相應而轉，亦唯有這五種心所跟阿賴耶識相應。這些心所的作用非常微細，很難認識到。它們緣境或了別對象而轉生，而且都是生起同一類的心所。所謂同一類，舉例來說，受心所可分為苦受、樂受和不苦不樂受，即捨受（upekṣā），而在德性方面有善性、惡性和無記性，與阿賴耶識相應而生起的受，永遠只有一類，就是捨受，而且在德性方面永遠都是無記性。其餘四種與阿賴耶識相應而轉的心所，亦永遠都是不苦不樂、非善非惡的。

（37）

云何建立互為緣性轉相？謂阿賴耶識與諸識作二緣性。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，故得末那。由此末那為依止故，意識得轉。譬如依止眼等五根，五識身轉，非無五根。意識亦爾，非無意根。復次諸轉識與阿賴耶識作二緣性。一於現法中，能長養彼種子故。二於後法中，為彼得生，攝殖彼種子故。於現法中長養彼種子者，謂如依止阿賴耶識，善、不善、無記轉識轉時，如是如是，於一依止同生同滅，熏習阿賴耶識。由此因緣，後後轉識，善、不善、無記性轉，更增長轉，更熾盛轉，更明了而轉。於後法中，為彼得生，攝殖彼種子者，謂彼熏習種類，能引攝當來異熟無記。阿賴耶識如是為彼種子故，為彼所依故，長養種子故，攝殖

種子故，應知建立阿賴耶識與諸轉識互為緣性轉相。（《大正藏》卷30，頁580中）

阿賴耶識流轉相的第三方面是“互為緣性轉相”。互為緣性表示阿賴耶識與七轉識互相作為對方生起的原因。現先說阿賴耶識作為七轉識生起的原因。阿賴耶識作為原因，有兩方面的意義，第一方面是阿賴耶識具有七轉識生起的種子，第二方面是阿賴耶識作為七轉識的所依。首先，七識轉生，無論是屬於善、不善或是無記，都是以阿賴耶識攝藏的種子作為轉生的原因，所以說阿賴耶識具有七識生起的種子。其次，由於阿賴耶識執受色根，即我們的物質性的軀體，包括五根（pañcendriya），而前五識是依五根而轉生的，所以說阿賴耶識是五識的所依。此外，由於有末那識以阿賴耶識的見分為所緣，所以說有阿賴耶識才有末那識，而末那識是意識的所依，所以阿賴耶識亦成為意識的所依。眼等五識依於眼根等五根，而意識亦需要根作為依止，這意根就是末那識。

另一方面，七轉識亦是阿賴耶識生起的原因，這亦有兩方面意義。第一方面，七識在現法中長養阿賴耶識的種子；第二方面，七識為阿賴耶識在後世得以生起而攝殖阿賴耶識的種子。所謂在現法中長養阿賴耶識的種子，是指七識對阿賴耶識的熏習。七識依止於阿賴耶識轉生，具有善、不善、無記的性格，它們在同一的依止上生起和滅去。當七識滅去時，會對阿賴耶識進行熏習，形成對應於本身性格的種子，這些種子成為了阿賴耶識的內容。而將來，這些種子在適當的條件之下，會現起成為轉識。而且，倘若熏習力的勝用強盛，會刺激阿賴耶識中同類種子益發增長，

以致將來更容易現起，以及在現起時的勢態更熾盛。¹⁹

就這種熏習作用來說，七識是因，而阿賴耶識是果。所謂攝殖阿賴耶識的種子，表示七轉識對阿賴耶識進行熏習，可以繁衍生起阿賴耶識自身的種子。阿賴耶識攝持一切種子，而它自身亦是由種子生起。七轉識的熏習力除了可以熏生轉識的種子外，亦可以熏長其他同類的種子。所謂熏長，指熏習力刺激性質相近的種子，使它們益發增長。例如善性的轉識生起，其熏習力會熏生善性的轉識種子，同時亦會令阿賴耶識中其他善性種子增長。至於影響力有多少，就取決於熏習力的勝用的強弱。阿賴耶識自身的種子屬於有漏，所以當同屬有漏的轉識熏習阿賴耶識時，阿賴耶識自身的種子亦會受刺激而增長，這些種子能夠引攝未來的阿賴耶識。就這點來說，轉識可視為阿賴耶識的因。

總括來說，阿賴耶識是轉識的種子因，又是轉識的所依；另一方面，轉識長養阿賴耶識攝持的種子，亦攝殖阿賴耶識自身的種子，所以阿賴耶識與轉識互為緣性，這種關係成為阿賴耶識流轉的第三面相。

(38)

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，恆共相應，²⁰思量行相。若有心位，若無心

¹⁹ 為什麼後後轉識會“更增長轉，更熾盛轉，更明了而轉”，引文中沒有進一步解釋。後來唯識家作出的解釋是熏習力有強烈的、殊勝的表現之故。

²⁰ 這裏所說的“恆時”，其實不代表永遠而無間斷，因為末那識亦有停止作用的時候，例如在阿羅漢和滅盡定的狀態中。但由於這種情況很少出現，而且在我們有意識的情況下，末那識必定在生起作用，所以我們一般會說末那識

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。或於一時與二俱轉，謂末那及意識。或於一時與三俱轉，謂五識身隨一轉時。或於一時與四俱轉，謂五識身隨二轉時。或時乃至與七俱轉，謂五識身和合轉時。……

復次，阿賴耶識或於一時與苦受、樂受、不苦不樂受俱時而轉，此受與轉識相應，依彼而起。……

復次，阿賴耶識或於一時與轉識相應善、不善、無記諸心所俱時而轉。……

如是阿賴耶識與轉識俱轉故，與諸受俱轉故，與善等俱轉故，應知建立阿賴耶識俱轉轉相。（《大正藏》卷30，頁580中—581上）

阿賴耶識流轉相的第四方面，是“與轉識等俱轉轉相”。轉識等包括了七轉識以及跟它們相應的心所。俱轉表示在同一時間轉生。現先討論阿賴耶識與七轉識俱轉的情況。引文指出，在同一時間，阿賴耶識可能只與一種轉識俱轉，亦可能與兩種轉識俱轉，以至可能與七轉識俱轉。當阿賴耶識只與一種轉識俱轉時，那轉識必定是末那識。因為末那識恆時與我見、我慢等相應，而且它的行相是思量。“我見、慢等”包括我癡（ātma-moha）、我見（ātma-dṛṣṭi）、我慢（asmi-māna）、我愛（ātma-tṛṣṇā），此四者是癡、惡見、慢、貪四種煩惱心所的分位。²¹末那識恆時思量的

恆時生起。

²¹ 心所的分位指在某種情況下的心所。例如“貪”是一種煩惱心所，而貪的對

對象是阿賴耶識的見分，它以此對象為自我，而癡、惡見、慢、貪這四種煩惱心所恆時與末那識相應而起，並且以自我為對象，故此稱為我癡、我見、我慢和我愛。末那識恆時以阿賴耶識的見分為對象而生起，無論在有心位（sacitakā）或無心位（acittakā）都是這樣。有心位指意識生起的時候，無心位是意識不生起的時候。而意識不生起亦表示前五識也不生起。

無論前六識生起或不生起，末那識都常與阿賴耶識俱轉，所以，當阿賴耶識只與一種轉識俱轉時，那轉識就必定是末那識。引文又指出，當阿賴耶識與兩種轉識俱轉時，該兩種轉識必定是末那識和意識。末那識先不用說。為什麼另一種必定是意識呢？因為，前五識中任何一識生起時，必有意識同時生起。例如當眼識生起時，必有意識同時生起，才能成就識的認知作用。若沒有意識生起，前五識也不可能生起。但反過來在沒有前五識生起的情況下，意識亦可以生起，例如意識回憶往事。所以，當阿賴耶識只與兩種轉識俱轉時，這兩種轉識必定是末那識和意識。阿賴耶識又可與三種以至七種轉識俱轉，這時，除末那識和意識外，前五識中的一種以至五種亦同時生起。這是阿賴耶識與諸識俱轉的情況。

除了與諸識俱轉外，阿賴耶識亦可與各種心所俱轉。引文首先特別提到受這種心所。受本身是一種遍行心所，遍於一切識，包括阿賴耶識相應而轉。但與阿賴耶識相應的受只是不苦不樂受（aduḥkha-asukhā vedanā），沒有苦或樂。當阿賴耶識與其他識俱

象可有很多，所以有不同情況的貪。當貪的對象是“自我”時，貪這個心所就稱為我愛。而我愛就是貪的一種分位。

轉時，由於苦受（duḥkha-vedanā）、樂受（sukhā-vedanā）與其他識相應，所以苦受、樂受也能與阿賴耶識俱轉。這裏出現一個問題，就是當阿賴耶識與其他識以及苦受、樂受俱轉時，這其他識也能包括意識，那麼，意識豈不是同時有著苦受和樂受伴隨著麼？這種情況是否可能呢？如果可能，意識這時的狀態是怎樣的呢？論中只指出阿賴耶識能與諸受俱轉，但未有進一步解釋。倘若不能解決阿賴耶識與諸受俱轉的說法所引出的問題，這種說法，以至阿賴耶識與諸識俱轉的說法也很有疑問。

除了受心所以外，阿賴耶識亦能與其餘各種善、不善、無記心所俱轉。按照論主這種說法，又會產生類似的上述的問題，就是意識是否可能同時有著善或不善的心所伴隨呢？如果可能，意識在這種情況下屬於哪種性格呢？

以上問題不單影響到阿賴耶識與各種心所俱轉的說法，亦影響到阿賴耶識與諸識俱轉的說法。因為苦受、樂受和各種善、不善心所並非直接與阿賴耶識相應，而是與諸轉識相應，而由於諸轉識能與阿賴耶識俱轉，這些心所才能與阿賴耶識俱轉。同時，由於這些心所與轉識相應，即在轉識生起時，必定有各種心所伴隨，故此阿賴耶識與轉識俱轉時，亦必定與各種心所俱轉。所以，如果阿賴耶識與各種心所俱轉的說法不能成立，則阿賴耶識與轉識俱轉亦不能成立。現在問題的關鍵在於性格相違的心所，例如苦與樂、善與不善的心所，能否同時生起？更進一步是要問，相違的心所能否在同一時間，伴隨同一識而起？

對於前一個問題，如果我們承認阿賴耶識和末那識都是恆時生起的，就必須承認性格相違的心所能夠同時生起。因為除了遍行心所外，末那識常與四種煩惱心所，即不善心所俱起，既然末

那識恆時生起，這四種不善心所亦必是恆時生起，而當意識生起時，總會有些時候有善心伴隨而起，那時候便是與末那識相應的不善心所與意識相應的善心所 (kuśalās citta-caittāh) 俱起的情況。然而，在這種情況下，不善心所是伴隨末那識，而善心所是伴隨意識，兩種心所只是同時生起，但伴隨的是不同的心識。我們知道，心所依附心識而起，如果說一個心識附有性格不相違的多種心所，按理應是可以接受的。這是對前一問題的回應。至於後一個問題，即是相違的心所能否在同一時間，伴隨同一識生起，這就難以確定了。而這個問題的集中點應在意識。因為阿賴耶識只與捨受和其他無記的遍行心所相應；末那識只與樂受和其他無記和煩惱心所相應²²，這些心所都不相違；至於前五識的德性，則是由意識所決定，相違的心所只有苦受和樂受，這兩種分位是前五識本身帶著而起的，但伴隨著一種感識的受心所，應不能同時是苦受和樂受。所以只有意識才可能同時有相違的心所伴隨著。感識生起時，必有意識一同生起，倘若眼識有苦受伴隨，而同時耳識有樂受伴隨，則意識就可能同時有著苦受和樂受伴隨。然而，如何能夠解釋這種情況呢？在本論中實找不到滿意的答案。

無論如何，上面所說的前一個問題得到了解決，即性格相違的心所能夠俱起，但伴隨著不同的心識，這已經足夠解釋引文中

²² 末那識與哪些心所相應，這問題在《成唯識論》中有很詳細的討論，其中提到幾種見解，有認為末那識只與九種心所相應，亦有認為與十九種，以至二十四種心所相應。筆者現採取中間的觀點，取末那識與十八種心所相應的說法，此十八種心所包括：五遍行心所、四煩惱心所、八種隨煩惱心所和慧心所。其中五遍行和慧屬無記心所，煩惱和隨煩惱則屬不善心所。參考《大正藏》卷 31，頁 22 中—23 中)

所述的阿賴耶與諸轉識和各種心所俱轉的流轉相。這是阿賴耶識流轉的第四方面。以下我們看阿賴耶識的還滅相。

(39)

云何建立阿賴耶識雜染還滅相？……阿賴耶識所攝持順解脫分及順決擇分等善法種子，此非集諦因，由順解脫分等善根與流轉相違故。所餘世間所有善根，因此生故，轉更明盛。由此因緣，彼所攝受自類種子，轉有功能，轉有勢力，增長種子速得成立。復由此種子故，彼諸善法轉明盛生，又復能感當來轉增、轉勝、可愛、可樂諸異熟果。
(《大正藏》卷 30，頁 581 上—中)

以上的引文主要是說明阿賴耶識的雜染相，強調它的虛妄性及染污性為有情眾生生死輪迴的主因，而這則引文則說阿賴耶識的還滅相。依唯識哲學所說，阿賴耶識為一切法的根源，它不但是一切染法的來源，也是還滅趨向清淨涅槃的識。只要透過轉依的過程，即可將阿賴耶識從染污的性格轉向清淨的性格，以完全斷除阿賴耶識的虛妄染污性。這一點非常重要，現象學特別是唯識現象學要到這個階段才能碰。因為唯識學在存有論方面，一直都是視世間種種事物都是虛妄非實，包括人自身的行為在內。這些負面的東西都是心識所變現的，它們都是虛妄的、染污的。要改變周圍環境以至整個器界，必須從心識的轉化著手，而特別要聚焦於阿賴耶識，因為它是一切染污事物的根源，這即是種子特別是有漏種子。把這些有漏種子轉化成無漏種子，又進一步使這些無漏種子現起而成就無漏的、清淨的現象、行為。必須這樣做，才能說胡塞爾 (E. Husserl) 所強調的生活世界 (Lebenswelt)。這些

點當然不是局限於存有論，而延伸到工夫論、救贖論的問題了。這在唯識學來說，便是“還滅”（nirodha）。前此的一切虛妄迷執，則是流轉，或生死流轉。

依引文所見，阿賴耶識內含無量的善法種子（當然也有不善法種子）。這些種子主要是指阿賴耶識所攝持的順解脫分和順抉擇分兩類種子。有關這兩類種子，我們可以將它關連到唯識哲學提出的五種修行階位來了解。這五種階位即是資糧位（sambhārāvasthā）、加行位（prayogavasthā）、通達位（prativedhāvasthā）、修習位（bhāvanāvasthā）和究竟位（niṣṭhāvasthā）。引文提到的順解脫分（mokṣa-bhāgiya）是順隨解脫，而成為解脫的意思。引文的意思是說如修行者修習順解脫分的種子，讓它們發揮作用，則可令自己趨向解脫的境界，最後達至五位中的資糧位。這是見道前的初步準備階段，修行者如能再積集種種有利於修行的功德、福智，便能進入更高的階位。另外，引文提到的順抉擇分是對應於加行位的階段來說的。抉擇是指正智對善法進行揀擇的意思。順抉擇分（nirvedha-bhāgiya）是指修集和順隨這些正智的種子。這裏所指的善法種子是專指煖、頂、忍和世第一的四種善根。依唯識哲學的說法，如修行者能修習煖和頂這兩種善根，便可對治和伏滅所取的種子，而忍和世第一的兩種善法則可對治和伏滅能取的種子。當這兩類的煩惱種子被伏滅後，修行者便可證入加行位。加行（prayoga）具有加倍努力的意思，加行位是唯識所說五位中的第二位，指加倍努力以積聚修行功德的階段。修行者在證入資糧位後，只要再努力修行，便可見道，證入通達位階段，成為初地（ādi-bhūmi, prathamā）菩薩。它是修道五位中的第三位。如再精進下去，則可順次證入

第四位的修習位。修行者會在這階段中修習無分別智，並斷除俱生而起的二障。最後可臻至第五位的究竟位，成就無上菩提正果。扼要來說，引文指出順解脫分和順抉擇分這兩類種子因性格上與染法相違反，它們決不會是生起世間種種苦痛的成因。而有情眾生所具有的善根都是由此階段所含的善法種子所生起。依引文所說，這些藏在阿賴耶識中的善法種子具有不斷自行熏長，不斷地生起清淨熏習的勢用，它能让善法同類的種子更見活躍。這種淨法的勢用只會愈生愈強，由是善根不會有所間斷。依此推論，在這些善法種子的不斷熏長下，有情眾生便會不斷生起淨行，而又因善法種子是與一切染法在性格上相違，所以能克制染法，令有情眾生於未來世中得以生起種種可愛和可樂的異熟果報。

當轉依完成後，有情眾生便能捨離阿賴耶識的虛妄染污性格。這種能熏長淨行勢用的善法，跟後來唯識論典提到的無漏種子的說法很接近，因為無漏種子並不是一般眾生由行為熏習而成的善性種子。它應是有情眾生與生俱來所有的無漏清淨種子。一般由業感而招致的種子在轉成現行後都會消失，但無漏種子則是具有自類熏長的勢用。不過，一般的說法認為無漏種子是本有的，也有熏習而成的，這即是正聞熏習：遇到有德行的眾生特別是菩薩或佛而聽到他們的開示。

（40）

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。……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。（《大正藏》卷30，頁581中）

這節引文續寫有關阿賴耶識的還滅相，還提到還滅的方法。引文指出修行者可透過修行的工夫去轉滅阿賴耶識的雜染性格。依引文所說，修行者透過修習種種善法，可達致轉依的結果。這裏要補充一點，上一節引文提到善法種子雖能自身不斷地熏長同類種子，並對一切染法具有克制的勢用，但修行者如不能從日常生活中令善法種子不斷生起，藉此減少染法種子的形成，則染法種子永不能被克伏，轉依最後也難以証成。是以這則引文強調善法修持的重要性。這即是說，論主以為轉依的成功除了靠本身的善法種子外，也得要在修行上下工夫，要不斷地生起淨法種子，只有這樣才可在染法種子不會繼續生起，只有善法種子不斷熏生的情況下，確保轉依的成功。

依論主所述，修行者不論是處於哪一界趣，其阿賴耶識也會伴隨他而生起。由於阿賴耶識是一切染法生起的識體，也是一切轉識生起的根本，是以修行者在開始時要內省自身的阿賴耶識，了知它的種種虛妄性，才可向前推進。只有對阿賴耶識有正確的認識，即了知一切現象都是由阿賴耶識所變現出來，它們都是虛妄分別所形成，不應對它們生起執持之心，否則便會形成種種我執和法執，讓生死流轉持續不斷。如能了知諸法實無自性，一切皆是唯識的道理，便不會對一切法起妄執之心，這樣就可遠離種種顛倒妄想。因此引文以為要對阿賴耶識具有正確認識，了知它的虛妄分別性格，了知一切束縛都是源自這識。

(41)

復次，修觀行者，以阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界故。略彼諸行，於阿賴耶識中總為一團一積一聚。為一聚已，由緣真如境智，修習多修習故，而得轉依。(《大正藏》卷

30，頁 581 下)

這節引文承接上引文，繼續說明要對阿賴耶識有正確的認識，方可達到轉依的結果。依引文所述，阿賴耶識是一切概念、現象和內在我執形成的來源。一切現象，包括由五蘊假合而成的我都是由識轉變而來的。事物本身並沒有實在性，但由於有情眾生不知，才會對自我及外界生起顛倒妄見，形成種種苦痛，繼而造諸惡業，招致在不同的界趣中受生。由此看來，阿賴耶識積聚了所有能引生出不同界趣的種子，成為有情眾生在不同界趣受生的依據。但由於這些種子全都是藏於阿賴耶識中，如能以真如為境的智慧對治它們，並多加修習各種善法，伏滅一切有漏善的要素及惡性的種子，令無漏種子不斷熏長，則最後可達至究竟位而了斷生死煩惱的問題。

三、全文總結

《瑜伽師地論》為早期唯識哲學的一部重要論著，其內容雖以瑜伽師修證的十七境地為主，但它對於阿賴耶識也有不少義理上的深入討論。這主要見於〈攝抉擇分〉中有關阿賴耶識存在的種種論證。如將本論與《解深密經》(Samdhinirmocana-sūtra)比較，可見本論尤富有濃厚的哲學意味。在《解深密經》裏，阿賴耶識被譯為阿陀那識(ādāna-vijñāna)。經中雖有提到阿陀那識為前後期生命體的過渡主體，但經文只是作一般的記述，並沒有在義理上作深入的解說。經文比較強調阿陀那識為維持一期生命的肉體和精神活動作用的識體。有關阿賴耶識如何牽引出新一期的生命及其輪迴受生的過程的問題，並沒有說明。及至本論出，

論主才對阿賴耶識作出種種義理上的剖析。在〈攝抉擇分〉中，論主提出了種種論證去証立阿賴耶識存在的必然性，並深入地討論到阿賴耶識與“諸識俱轉”等問題。有關這些的論證並不見於《解深密經》。這反映出本論中的阿賴耶識的理論已趨向哲理化。除了阿賴耶識的存在論證外，本論也提到了“轉依”的說法。依本論所說，轉依是將阿賴耶識的染污的有漏性轉成清淨的無漏性，而關鍵在於引發出藏在阿賴耶識中的攝解脫分和攝抉擇分的兩類善法種子。只要讓這些善法同時熏長其他同類的善性種子，以至伏滅或斷除一切有漏善及惡種子，便可修證至究竟位。本論中提到的這種具有熏長勢用的善法種子，是後出唯識經論中提到的無漏種子，可見無漏種子觀念已在本論中醞釀。對於這觀念發揮和開拓最多的，自然是護法的《成唯識論》。

另外，本論與《解深密經》同樣提到了阿賴耶識為生死輪迴的主體，但本論在說明一期生命在臨終前後以至受生的過程的情況，遠比《解深密經》及後期的唯識論典有更深入交代，其中有關中陰身的說法更是非常詳盡，可說是唯識經論中討論得最詳盡的一部。這對於了解阿賴耶識受生過程有很大的幫助。此中不但具有心理學、生理學的意義，同時也有存有論的意義。亦唯有清楚阿賴耶識的在個體生命之間的轉生過程，覺悟、解脫才能說。

在這裏，我們要總結一下《瑜伽師地論》的阿賴耶識思想的兩大特點：它的存在性與對中有或中陰身觀點的周詳的闡釋。先說阿賴耶識的存在性方面。論典從反方面著眼，表示倘若沒有阿賴耶識的存在，則有八方面重要的義理不能成立。這八方面是執受、初、明了、種子、業、身受、無心定、命終。特別是執受問題：前六識需要一個依止的主體，由它來執受、總合它們。阿賴

耶識便是這個主體。另外，種子是一切眾生和器世間或世界的精神性的基礎、來源（這裏說“精神”是泛說），它們必須聚集於一個處所，這處所便是阿賴耶識。又，眾生在命終時，需要一個作為靈魂的主體，由一期生命軀體移至另一期生命軀體，這靈魂的主體便是阿賴耶識。論主的總的論據是，必須要確認阿賴耶識，執受、初、明了、種子、業、身受、無心定、命終這些生命現象才能成立。這樣的論證方式，在邏輯上可表示如下：

$$\sim p \supset \sim q, q, \therefore p \text{ 或 } \sim p \supset \sim q \cdot \supset \cdot q \supset p$$

其中，p 表示阿賴耶識，q 表示執受、初、明了等等東西。這是印度佛學特別是中觀學（Mādhyamika）的龍樹（Nāgārjuna）常用的推理的方式。要論証某物或命題 a 的可能性，先假設 a 不可能，然後引致 b, c, d, e……不可能；今 b, c, d, e……是可能的，因此 a 也是可能的。²³

為省篇幅計，以下只就執受的問題來例示阿賴耶識的存在的必要性。即是，倘若沒有阿賴耶識，則前六識便沒有它們的所依和執持它們的主體。故阿賴耶識必存在。至於以阿賴耶識作為這樣的所依和執受的主體，論主提出五個理據。

1. 阿賴耶識是六識（眼、耳、鼻、舌、身、意識）的種子所依止的地方。只有阿賴耶識能攝藏種子，六識才能由各各相應的種子生起、現行。
2. 六識或六識身有善、不善、無記三種性質，只有作為中性的無記的識亦即是阿賴耶識才能作為這六識身

²³ 關於龍樹的論証方式，參看拙著《龍樹中論的哲學解讀》台北：台灣商務印書館，1999，pp.9-10。

的依止處。

3. 六識的種子有善、惡、無記三種性格，它們現行後通過熏習為種子而聚合在一起。此中需要一自身為無記性格的處所來平衡、中和這些不同性格的種子，把它們積藏起來。這處所同時也要受不同性格的現行識所熏習而成種子。只有無記性格的阿賴耶識能做到。這表示阿賴耶識的存在性。
4. 六識分別由自己的種子生起，自身不能持有其他識的種子。此中必須有一特別的組織或機能來執持一切識的種子，這機能即是阿賴耶識。
5. 識或轉識有時起作用，有時不起作用。在不起作用時，它們以種子的方式存在。此中需要有一具有恆久性的機能來收藏這些種子。不然的話，它們便會散開以至流失。阿賴耶識正擔負這種功能。

以上五種理據，其意涵相互牽連，在內容上不免有重覆的地方。要解決這個問題，便需要作系統性的重構，這不是我們在這裏要做的事。

確定了阿賴耶識的存在性後，我們便可以說，生命的流轉就是阿賴耶識的流轉，這便是所謂生死輪迴（saṃsāra）。一期生命完結後，個體生命會由前一軀體移轉到下一軀體受生，經過一段時間，又移轉到再下一軀體受生，以至於無窮。只有在成覺悟、得解脫後，這種流轉現象才會永遠止息，而得還滅。生命在流轉或輪迴之中，會受種種苦痛煩惱所侵擾，沒有快樂可言。只有在還滅之中，才可說永恆的快樂。

流轉與還滅都是就阿賴耶識的活動說。流轉是阿賴耶識的流

轉，還滅是阿賴耶識的還滅；在還滅中，阿賴耶識獲得轉化，其存在性或內容會自動崩解，個體生命會完結，而與涅槃的境界合而為一。本論以流轉有四個面相：建立所緣轉、建立相應轉、建立互為緣性轉、建立識等俱轉轉。這亦可以分別稱為所緣轉、相應轉、互為緣性轉和識等俱轉轉。還滅則只有一個面相：還滅相或雜染轉。

下面要討論的是《瑜伽師地論》思想的另外一個特色，這即是對中有或中陰身受生的周詳的說明。一切凡夫，包括証得預流果和一來果的，都會以中有或中陰身輪迴受生。這中有正是阿賴耶識，在臨終時，它會慢慢離開垂死者的肉身，讓後者變得冰冷。這冰冷感會由後者的上身向下擴散，到垂死者的心臟停止跳動為止。這種跳動的止息表示阿賴耶識已由原來的生命軀體離開，找尋新的生命軀體，受胎而生。而原來的生命中的執著業力會牽引中有，讓它離開身軀，投向和開拓一新的生命身軀。我們凡夫的肉眼不能見到中有，只有聖者的天眼才能見到。論中甚至說及中有受生為男或為女的細微經過，和中有在受生之際由精神團凝結為物質性的身體的情狀。²⁴而這物質性的軀體的生成也有一個過程，開始時是胚胎，慢慢發展，生出有形的器官。中有或阿賴耶識終於投生到新的生命軀體，進入所謂羯羅藍（kalala）階段。這羯羅藍有時亦作加羅羅時，指胎內五位中的最初一位，指胎兒在母胎中生起的最初一周間，是一時間概念。這大體上也可以叫作“受孕”。其後一切器官與神經系統逐漸發育，讓心識在作用

²⁴ 此中的“精神團”中的“精神”，應該不是超越的理，而是經驗的氣，如同種子和整個阿賴耶識都不是理而是氣那樣。

方面有所依附，有據點。同時，肉身也需要心識和各種心理活動來維持。故心識與具有各種器官的身體有相互依賴的關係。

還有一點關連到中有或中陰身活動的，這即是眾生的死亡。論主通過識的表現、活動來解釋死亡現象，並仔細地描述當事者以中有的身份由一期生命離開其色身，而中斷呼吸，也停止心跳活動，這便是死亡。接著而來的是中有把自己投入下一期的色身而受生，這也促使種種幻象產生。在這一點上，《瑜伽師地論》較其他論典說得更為完整、周延。

對於眾生死亡的原因與眾生在彌留（臨近死亡）中的情狀，論中也有理性而又有宗教義的交代。論主提出死亡的原因有三方面：壽盡、福盡、不避不平等。不避不平等意即不能避開導致自己死亡的原因。而眾生在彌留之際，會表現三種情狀：善心死、不善心死、無記心死。善心死是無痛苦而死，因為為善的緣故。不善心死是死時有大痛苦，這是作惡多端之累。無記心死是無苦無樂地死去，可謂死於自然。論主還說及眾生在死時，會生起種種怪異的心理現象；特別是惡人會看到自己在來生中受苦的果報身體如何墮進惡趣（畜牲、餓鬼、地獄）中。

附記：有關文中一些重要觀點，將於筆者另文〈阿賴耶識的理論性探討與反思〉中交代。

參考書目

- 上田義文著《大乘佛教思想の根本構造》，京都：百華苑，1972。
- 勝又俊教著《佛教における心識說の研究》，東京：山喜房佛書林，1974。
- 高崎直道著《唯識入門》，東京：春秋社，1996。
- 武內紹晃著《瑜伽行唯識學の研究》，京都：百華苑，1979。
- 竹村牧男著《唯識の構造》，東京：春秋社，1992。
- 津田真一著《アーラヤ的世界とその神：佛教思想像の轉回》，東京：大藏出版社，1998。
- 長尾雅人著《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1978。
- 長尾雅人譯注《攝大乘論和譯と注解》，上、下，東京：講談社，1997。
- 袴谷憲昭著《唯識の解釋學：解深密經を讀む》，東京：春秋社，1994。
- 舟橋尚哉著《初期唯識思想の研究》，東京：國書刊行會，1976。
- 橫山紘一著《唯識の哲學》，京都：平樂寺書店，1994。
- 橫山紘一著《唯識思想入門》，東京：第三文明社，1995。
- 王海林釋譯《瑜伽師地論》，三重：佛光文化事業有限公司，1998。
- 印順著《攝大乘論講記》，上、下，台北：慧日講堂，1962。
- 牟宗三著《佛性與般若》，上、下，台北：台灣學生書局，1977年。
- 吳汝鈞著《唯識現象學一：世親與護法》，台北：台灣學生書局，2002。
- 吳汝鈞著《唯識現象學二：安慧》，台北：台灣學生書局，2002。
- Chatterjee Ashok Kumar, The Yogācāra Idealism. Delhi, Varanasi,

Patna : Motilal Banarsidass, 1975.

Nagao Gadjin M., Mādhyamika and Yogācāra. Tr. by L. S. Kawamura.

Delhi : Satguru Publications, 1992.

Schmithausen Lambert, Ālayavijñāna : On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. Tokyo : The

International Institute for Buddhist Studies, 1987.

Schmithausen Lambert, Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahanī der Yogācarabhūmi. Wien, 1969.

A Study of the Doctrine of Ālaya-vijñāna Presented in the *Yogācāra-bhūmi*

Ng, Yu-kwan

Abstract

This is a study of the Yogācāra thought of the ālaya-vijñāna (storehouse of consciousness) seen in the Yogācāra-bhūmi, an important treatise in Mahāyāna Buddhism. The discussion can be divided into two points : the argumentations for the existence of the ālaya-vijñāna and the detailed explication of the soul (antarā-bhava) from one generation to the next. With regard to the first point, the Treatise holds that the seeds or the basis of ourselves, our conducts and our circumstances needs a storehouse in neutral nature in order to receive perfume (vāsanā) from the outside world, and that this storehouse must be operative constantly. This storehouse is nothing but the ālaya-vijñāna. Secondly, in the realm of life and death (saṃsāra), we have to establish the concept of soul which passes from one physical and dead body to another living body so that transmigration can sustain until salvation is attained. What plays this role is the ālaya-vijñāna.

Keywords

vijñāna, the eight vijñānas, ālaya-vijñāna, antarā-bhava, saṃsāra, nirvāṇa