

阿賴耶識的性格與成立因緣

——以《瑜伽師地論·本地分》為線索

陳一標（玄奘大學宗教系助理教授）

阿賴耶識說、三性論與唯識觀為瑜伽行派不共大乘的三個思想主軸。在「賴耶四分半唯識」的法相宗傳統中，阿賴耶識更佔有舉足輕重的地位。

一般解釋阿賴耶識時，皆依照《成唯識論》的八門十義¹，由此確實也能對阿賴耶識的各種面向，能有一完整深入的了解。但因《成唯識論》係以護法一系的詮釋為中心，集唯識經論之大成，所呈現的是思想發展定型後的面貌，在探究一個概念的發展歷程時，相對地也難免有其局限性。

曾如筆者對阿賴耶識的語源詮釋所作的考察，發現到《解深密經》中，阿賴耶識是「隱藏在肉體中的識」，且可有生物學的執受義，但《攝大乘論》已將論述的重點轉移到阿賴耶識與諸法相互攝藏的關係，至於《成唯識論》則又將阿賴耶識分為現行賴耶與種子賴耶，作更細部的語源說明。同樣的語根 a-√li 卻衍伸出歧異極大的解釋，這充份說明了思想主導語源詮釋的歷史事實。反過來說，從語源詮釋似乎亦可一窺其思想變遷之梗概²。

由此，亦可看出在探索一概念的原初意義與成立因緣時，有必要暫時擺脫後來的定說之影響。本文最主要的目的即是探索瑜伽行派最早期的文獻《瑜伽師地論·本地分》³的阿賴耶識說，抽絲剝繭地分析它所具有的性格，希冀由此能更

¹ 《成唯識論》的八門解釋為：三相門、所緣行相門、心所相應門、五受相應門、三性分別門、心所例同門、因果譬喻門、伏斷位次門。

² 參見拙著〈有關阿賴耶識語意的變遷〉，《圓光佛學學報》，第四期，1999，pp.88-106。

³ 一般經先於論，但現在學界傾向主張〈本地分〉早於《解深密經》，因此本文說〈本地分〉是現存瑜伽行派最早期的文獻。參見勝呂信靜：《初期唯識思想の研究》（東京：春秋社，1989），pp.190-199；Schmithausen：《Alayavijbana：On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogacara Philosophy》，The International Institute for Buddhist Studies，Tokyo，1987，§§1.6.3-4；橫山紘一：〈一がの心と真如〉，收于平川彰編《佛教と心の問題》（《佛教學》第九、十號合併特輯，東京：山喜房，1980），pp.196-198。向井亮堅持《瑜伽論》的五分是一人所作，參見氏著：〈『瑜伽論』の成立とアサガの年代〉，《印

拓寬對阿賴耶識的了解，以期更恰當的掌握對其成立因緣的認識。

文分三節，第一節借助現在學者的研究，對阿賴耶識所具有的可能性格，作全面的歸納分析，以作為研究〈本地分〉的對照和參考。第二節對〈本地分〉中出現的阿賴耶識以及與其相關的概念，作細部的分析，從中找尋阿賴耶識的意義與成立因緣。第三節為結論。

第一節 阿賴耶識的角色歸納與性格分析

目前學界對於阿賴耶識的性格所作的研究中，最具代表性的，要非 Schmithausen 的鉅著《阿賴耶識——一個瑜伽行派哲學中心概念與早期發展》（*Alayavijbana : On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogacara Philosophy*）莫屬。他為找尋阿賴耶識成立的原點，曾先歸納學者所曾提過的觀點，再加上自己研究所得，將阿賴耶識之所以必須被提出來的緣由，分兩方面來敘述：一為「系統性脈絡」（systematical contexts）；一為「詮釋性脈絡」（exegetical contexts）。前者乃為求自身系統的完整性、周延性，必須提出阿賴耶識來彌補某些缺失，例如，佛教主張「無我」，反對有常一自在、不隨緣變化的「我」（atman），但又主張善惡業報自作自受，此一「人格的連續性」（continuity of personality）如何說明，於是就有了阿賴耶識的提出。後者則是為了合理說明《阿含經》等佛說經典的意義，不得不提出一有異於前六識者，完全是因為註釋的原因，如《阿含經》中說到「識食」，顯然必須有一潛在的識，在一期生死中皆持續作用，以維持我們肉體的正常運作。

這兩方面的歸納，其重點在找尋阿賴耶識成立的原因，所以，對於如《成唯識論》所敘述的賴耶八門十義等定型化後的性格描述，並未一一觸及。但若欲動態地掌握阿賴耶識可能具有的面向，則是極佳的素材，因此，以下先由

佛研》，29.2，1981。

Schmithausen 的研究出發，再傍涉其他學者的不同看法。⁴

(A)、系統性脈絡

(1)、有關連續且同一的「主体」(subject) 的論題。

更精確地說，即個人生死輪迴的所依 (individual substratum of sajsara)，在某種意義下，甚至於是解脫過程個人的所依。不管是生死流轉，或解脫不滅，都必須有一所依，以保證前後的連續與同一，部派所提窮生死蘊、根本識，大體皆與此有關。瑜伽行派主張每個人皆各有一阿賴耶識，即是作為流轉還滅的主體，以避免道德主體的混淆，或有甲修行而乙解脫的謬誤，若個人皆有一實踐主體，即可避免這些問題。

經論例證：「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》伽他中說：

無始時來界 一切法等依

由此有諸趣 及涅槃證得」(《攝大乘論》，大正三

一·133b)

(2)、有關業與其果報之間連結之論題。

佛教的三法印之一「諸行無常」，明白地揭示一切有為法，剎那生，剎那滅。但生滅不已的諸法，卻仍能影響未來；我們曾經做過的善惡業仍會影響未來得苦樂報。既說剎那滅，卻又相信業力不失，能持此業力者為何呢？說一切有部為解決此問題而提出「三世實有，法體恆存」的主張，以機械式的因果論試圖回答此問題。但瑜伽行派反對此，認為有違「緣起性空」之本義，並進有提出含藏一切諸

⁴ Schmithausen 的說明，參見氏著 *Alayavijbana*，§§1.3.1-1.3.2

法種子同時是異熟果報識的阿賴耶識來解決此問題。

經論例證：「由若遠離如是安立阿賴耶識，雜染清淨皆不得成，謂煩惱雜染，若業雜染，若生雜染，皆不成故。世間清淨、出世清淨，亦不成故……」（《攝大乘論》，大正三一·135bff）

(3)、有關入滅盡定前一剎那與出滅盡後第一剎那之間連結的論題。

滅盡定乃聖人定，入此定則六識皆不起，若無六識之外的識於此間續存，則出定後第一剎那的六識如何能夠生起，畢竟從無生有這樣的想法，不為人類理性的思維所接受。雖然有人認為可從入定前一剎那的識生起，但似乎無說服力，因此而有細意識等的說法。當然若阿賴耶識是順此脈絡提出，則它顯然是一現行識，用以連結入定前後的六識，但它也許只是六識不起時才現起，未必一定要在一期生死中恆時持續存在。這與（1）、（2）點或許有差異。

經論例證：「問：滅盡定中，諸心、心法並皆滅盡，云何說識不離於身？答：由不變壞諸色根中，有能執持轉識種子阿賴耶識不滅盡故，後時彼法從此得生。」（《瑜伽師地論》，大正三〇·340c27ff）

(4)、有關必須要有一存在物適於接受熏習（vasana）並執持種子，或其本身即是種子的論題。

人的行為常因不斷重覆而有了習慣性，就如衣服長久受香花熏習而有香氣，所以，將行為等對自身的影響稱為熏習，所熏得的結果稱為習氣或種子。如一個貪行人，因不斷有貪的行為，而有了貪的個性。或者說是記憶，都是因熏習所產生的奇特現象。若說一切皆剎那滅，稍縱即逝，沒有一個統合的主體，又有什麼東西可以接受熏習，能留下以往的記憶或產生固定的習慣性格呢？

當然此受熏或執持種子者，不只可以回答有關記憶的問題，而且也關係到（2）所謂業因與業果連結的問題。而且若說生死流轉是因業而有，解脫還滅是在主體中加入正面的因子即無漏種子，那麼受

熏或持種的問題，顯然也與（1）所說到的輪迴、解脫的所依問題有關。熏習或種子理論的提出，係因反對說一切有部過未實有與「得」（prapti）的理論。說一切有部認為業果直接來自過去但仍實存的業因，並說回憶是直接面對過去的境；且主張因為有「得」繩與煩惱相繫，所以，儘管煩惱未現起，但凡夫仍是凡夫。經量部因此提出種子的理論，接著瑜伽行派對其色心互熏說做了修正，提出阿賴耶識作為受熏與執持種子者。

經論例證：「即前所說異熟果識，攝藏種種諸法種子，彼彼餘識及俱有法善不善性數熏發時，隨其所應種力增盛，由此相續轉變差別，隨種力熟隨遇助緣，便感當來愛非愛果，依如是義有說頌言：

心與無邊種	俱相續恆流
遇各別熏緣	心種便增盛
種力漸次熟	緣合時與果
如染拘櫟花	果時瓢色赤

世尊依此，於《解深密大乘經》中，說如是頌：

阿陀那識甚深細	一切種子如暴流
我於凡愚不開演	恐彼分別執為我

能續後有，能執持身故，說此名阿陀那識；攝藏一切諸法種子故，復說名阿賴耶識；前生所引業異熟故，即此亦名異熟果識。」（《大乘成業論》，大正三一·784c）

（5）、有關我想與我執最原初且同一的客觀基礎。

不管聖教或世俗，皆有「我」這樣的概念，此實際因於我們皆會有有關「我」這樣的想法，我在造業，我在布施等，更深層而言，人人皆有基本的我執，雖未必明顯地形諸語言、行爲，但卻成為自他差別的頑強基礎。雖然「我」是為假，但之所以會使我執產生的背

後的東西又是什麼呢？必定有一個較為客觀的東西成爲此「假」所依的「實」，依瑜伽行派所言，此即阿賴耶識。

經論例證：「緣阿賴耶識以為境界，執我起慢思量行相。」（《瑜伽師地論》，大正三〇·580c）

(6)、有關果報總體的論題。

一期生死後，依於之前所造的業，所產生的異熟（vipaka）果報，變成下一世存有的基礎，毫無中斷，一直持續到死之來臨，它都是此生命的同一基礎。譬如說，因前世的業，今生生而爲狗（畜生道），則終其一生，此異熟果不會改變，必須待死後才有轉換的可能。又若生爲人，但五根不完具，則今世縱使能聽聞正法，法隨法行，但只能期待來世改變此異熟果。又若生無色界，縱然暫有出世間無漏心生起，也不會因而馬上出離三界。這都是因爲有一阿賴耶識作爲異熟果報的總體，決定一期生死中生命的基本型態。

經論例證：「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。」（《攝大乘論》，大正三一·133bc）

(7)、有關作爲生命原理的心之論題。

在一期生死中，必須要有一精神作用住於或執受（upadana，appropriate）肉體，特別是在前六識不起的無心位時。

經論例證：同上

(8)、有關入胎識的論題。

結生相續時，必須有一精神作用和父精母血所形成的羯邏藍結合，以形成一個新的生命體，且執此和合體爲自我。毘婆沙師認爲結生相續的識爲六識，經部師則說是第六意識，瑜伽行派則說是阿賴耶

識。

經論例證：「若無如是三種過患（產處過慮、種子過患、宿業過患），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。……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（sajmurcchati）。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。」

（《瑜伽師地論》，大正三〇·282c-283a）

（9）、有關死時身分漸冷的論題。

以真實的死亡現象為討論的素材，據說善人死亡時，身體由腳開始漸次變冷，顯見識由上方離身，惡人則反之。而要能解釋此現象，唯有設定有一執受體溫的阿賴耶識方可。

經論例證：「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。」（《瑜伽師地論》，大正三〇·579c）

（10）、有關身受的論題。

不管是如理或不如理思惟，或不思惟，有多種身受生起，如現樂受

生起，同時應有疲累的身受，否則後時不應感疲累。故應有阿賴耶識同時覺受。另在前三禪中，有樂受，樂受應為身悅，前三禪既無觸受，何來身悅，故必有阿賴耶識能攝持根身，令身適悅。

經論例證：「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。」（《瑜伽師地論》，大正三〇・579c）

- (11)、對事物的知覺總是伴隨有對器世間（bhajana）以及個體身體所依（awraya）的知覺。

六識知覺外在事物時，必然是有一客觀的背景作其襯托，無法與整個器世間斷然割離，而且，同時知覺到有一能取的根身在取著對象，所以，必須有一恆常、潛在的現行識在執取此二者，且其執取的方式有別於前六識。後來《成唯識論》明白宣稱阿賴耶識往內有二執受——執受根身與種子，外緣器世間，其道理即在此。

經論例證：「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。」（《瑜伽師地論》，大正三〇・579c）

- (12)、阿賴耶識是雜染（sajklewa）的基本原理。

由於它的存在，生、業、煩惱三雜染才能成立。

經論例證：「由若遠離如是安立阿賴耶識，雜染清淨皆不得成，謂煩惱雜染，若業雜染，若生雜染，皆不成故。世間清淨、出世清淨，亦不成故……」（《攝大乘論》，大正三一・135bff）

- (13)、阿賴耶識是粗重（dausthulya，Badness）的總和。

經論例證：「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。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，後於一時從緣現起，或時不起。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。……又於諸自體中所有種子，若煩惱品所攝，名為粗重，亦名隨眠，若異熟品所攝，及餘無記品所攝，唯名粗重，不名隨眠。何以故。由此法生時，所依自體，唯有堪能，非不堪能。是故，一切所依自體粗重所隨故，粗重所生故，粗重自性故，諸佛如來安立為苦，所謂由行苦故。」（《瑜伽師地論》，大正三〇·284bc）

(14)、阿賴耶識構成或具有行苦或苦諦的本質。

經論例證：同上

(B)、詮釋性脈絡

(15)、為詮釋十二支緣起中「行緣識」與「取緣有」。

經論例證：「云何為業雜染不成？行為緣識不相應故。此若無者，取為緣有，亦不相應。」（《攝大乘論》，大正三一·135c）

(16)、《城邑經》(Nagarasutra)等說到識與名色如束蘆相依，為能合理解釋，須引進阿賴耶識。

經論例證：「如世尊言：『識緣名色』，此中名者，非色四蘊；色者即是羯羅藍性。此二皆用識為因緣，識復依此剎那轉轉相續而轉。識者，不離阿賴耶識，所以者何？所舉名言已攝轉識，復舉識言更

何所攝？又如經說齊識退還，識者即是阿賴耶識，自體為依，無間轉故，是故說此名色為緣。」(《攝大乘論》無性釋，大正三一·393ab)

- (17)、《法授經》(Dharmadinnasutra)等說，滅盡定中識(vijbana)不離身。(大正三一·789a7ff)

經論例證：「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。」(《瑜伽師地論》，大正三〇·579c)

- (18)、經中說壽(ayus)、煖(usman)、識(vijbana)三者相互依持，才能維繫生命的延續(《中阿含》《大拘絺羅經》大正一·791b23ff)。必須引進恆時存在的阿賴耶識，才能合理解說。

經論例證：「又契經說：『壽煖識三，更互依持，得相續住』，若無此識，能持壽煖令久住識不應有故。」(《成唯識論》，大正三一·16c)

- (19)、四食包括段食、觸食、意思食、識食，其中識食(vijbana-ahara)須有阿賴耶識，才能合理說明。

經論例證：「若離異熟識，已生有情識食不成。何以故？以六識中隨取一識，於三界中已生有情，能作食事不可得故。」(《攝大乘論》大正三一·136a)

- (20)、聖典中有關入胎識的描述，須待阿賴耶識的提出，方能圓滿。此已列入「系統性脈絡」(8)中。

以上二十項，完整地勾勒出阿賴耶識之所以會被提出的大致輪廓。Schmithausen欲藉此找出賴耶成立的原點，筆者則欲由此來分析賴耶角色的變化。以下試將賴耶所具的功能歸納分析如下：

- (A)、異熟果報的總體=苦諦=果相——(6)、(13)、(14)

真諦譯《攝大乘論》世親釋曾言：「本識是集諦，故名種子；是苦諦，故名果報。他因故名種子，他果故名果報。」（大正三一·171c）阿賴耶識又名一切種子果報識，其實即以此包含了不淨品諸法的兩面—苦諦與集諦。苦諦是過去煩惱、業的果，故稱為果報，係指現在生存的全體。我們現在生存在六道中的何趣，是過去的業所結的苦果，從這方面看來，阿賴耶識的成立乃為說明凡夫現實的狀態，與雜染諸法有較為密切的關係。⁵

此果報的總體又稱為異熟（vipaka），表示過去的業因雖有善惡，然過去已然謝滅，業因不再以善惡的形態表現於現在的生存中，故說其為無記，亦即受報的報體無善惡可言。雖無善惡卻是一種苦，稱之為行苦，指本質上畢竟不圓滿的狀態。既有行苦的特質，後來就被界定為不苦不樂的捨受。雖非具有明顯的苦受，但因煩惱、業的繫縛，不得自在，無有堪能証得清淨涅槃，故說為粗重（dausthulya），即身心輕安的對反。

（B）一切種子識 = 集諦 = 因相——（4）、（12）

如前項所述，賴耶為集諦，故名種子。集諦是苦諦產生的因，然而集諦並非在苦諦之外，而是一體的兩面，現實不圓滿的生存狀態（苦諦）同時是下一個不圓滿狀態產生的原因（集諦）。瑜伽行派不只從表面的惑業苦流轉來說明代表生死輪迴的苦集二諦，更深入到生命的底層，以異熟果和一切種子兩個概念，徹底剖析生命中的無明與盲動。過去的煩惱、業因所形成的一期生死的決定性狀態，是為果報；而過去的煩惱、業因雖已滅去，卻仍留有影響力，等待新的因緣，以發揮其作用，這些影響餘勢，即稱為種子。未來一切雜染法（生、業、煩惱三雜染）皆依此而生。

果報和種子是當前現實生命存在的兩個面向，一回溯過去，一朝向未來，使得主張過未無體，唯現在一剎那存在的瑜伽行派，不致落入只有孤零零

⁵ 後來的發展中，出現「解性賴耶」、「真妄和合賴耶」等說法，與無漏種子內藏其中有相當密切的關係，但從果報識的角度來看，賴耶當屬離染。故印順法師在分判大乘三系時，將瑜伽行派稱為「虛妄唯識」。

的當下一刻。此現實存在，由於過去的影響，在未來有許許多多的可能，這些可能性就是含藏在當下此一果報的總體中，所以此又稱為一切種子識，亦即具有一切可能（種子）者，如此，則種子就是識，識就是種子，阿賴耶識就是一切種子總和。但若偏重部份與全體的差異，並將種子具象化，就有種識不一，有一如倉庫般的阿賴耶識執持一切種子的說法；也有將異熟果報識視為現行賴耶，而將含藏一切種子者視為種子賴耶，而產生兩種賴耶的說法。

(C)、生命的統一體 = 苦諦 + 集諦 = 自相——(1)、(2)、(5)

《攝大乘論》〈所知依〉中曾詳細說明阿賴耶識的性格，安立阿賴耶識之三相：

此中安立阿賴耶識自相者，謂依一切雜染品法所有熏習為彼生因，由能攝持種子相應。此中安立阿賴耶識因相者，謂即如是一切種子阿賴耶識，於一切時與彼雜染品類諸法現前為因，此中安立阿賴耶識果相者，謂即依彼雜染品法無始時來所有熏習，阿賴耶識相續而生。(大正三一·134bc)

阿賴耶識的因相即是一切種子識，恆時為一切雜染法生起的主因，即前述之集諦，從動態的方面來描述，則為種子生現行。阿賴耶識的果相，即依於無始以來所有雜染品法的熏習，而有作為果報體的阿賴耶識相續生起，此為苦諦，從動態方面來看，屬現行熏種子，或說現行熏習感得果報體的歷程。兩者皆屬生死流轉的雜染諸法的重要面向，但要掌握生死流轉的樞紐，精闢地詮釋雜染諸法所依的阿賴耶識，則非兼顧此因果二面不可，因此，《攝大乘論》立一自相，說阿賴耶識是依於雜染法的熏習，並且是這些雜染法的生因，因為它能與轉識俱生俱滅，熏得的種子在本識中混然一味，且被任持不失（即攝持種子相應）。

能受轉識熏習，又能生起諸轉識，這就是阿賴耶識的全貌，具有承先

啓後的功能，不是住於剎那的現在之斷滅實存，而是整個生命的統一體。由此可以作為輪迴流轉的主體，也是世間道德的主體。它是苦集二諦的總和，轉此即可成就滅諦。而邁向解脫的過程，不外就是經由意言分別，聞思修以熏得與阿賴耶識性質不同的無漏種子，藉此以對治有漏種子。因此煩惱的滅除，涅槃的完成，皆須依此阿賴耶識才能說明。同樣地，業因與業果之間的連結，有待此受熏且能生的本識之提出，才能圓滿說明。

其次，此連續且同一的生命主體，潛藏在生命的底層，由於其作用的方式一類相續，很容易被誤認為是常恆不變的「我」，所以它也是世間邪執實我或聖教安立假名我，背後客觀的所依。

(D)、具有生物學上執受肉體的功能——(7)、(8)、(9)、(10)、(15)、(16)、(17)、(18)、(19)、(20)

執受在阿毘達磨時代，原指心識執持根身，令不失壞，且由此而有苦、樂等感受，故用在法相分析上，有執受、無執受即表示有感覺、無感覺之義。瑜伽行派進一步深入分析身體機能的運作，發現到六識不起的無心位，肉體亦不致因而腐壞，或許再加上禪定方面的體証，終獲必另有與前六識不同的識在執受肉體的結論，而提出阿賴耶識執受肉體說。原本阿毘達磨時代是將心識看作一個整體，由此執受肉體，但瑜伽行派則將此功能獨歸賴耶，其他識就無此功能。執受包含結生相續時，攝取父精母血的和合體羯邏藍，以及在一期生命中恆時執受名色自體。

另外，值得注意的是，《唯識二十論》曾將肉體視為種子，所以此執受肉體的功能，就不外是執持種子的功能，難怪《成唯識論》談到執受時，要說有根身的執受與種子的執受兩種，其詳細變遷狀況，有待研究。

(E) 連結禪定前後之識的功能——(3)

為使無心定前後的識之間，能有連續，不致斷滅，就必須有一異於前六識的潛在識，來作中間的橋樑，當然它可以只是在六識不起時，出現來以補足識的空缺，而非一定要在一期生命中恆時相續。當然若由執持種子或執

受肉體等原因，而成立相續不斷的潛在識，當然亦可扮演連結禪定前後的識之角色。但光從禪定的問題出發，則未必一定要一恆時相續的識，故別列之。

(F)、恆時知覺外器世間與根身的功能——（11）

此為認識論的問題，由於知覺一事物時，似乎總是在一整體的脈絡下知覺，因此必須設定有一總取外境的潛在識，作為此種認識的基礎。

以上試將二十項論題，歸納成六個角色，作為以下探討的基本分類。當然六種彼此之間也有稍許重疊，但為方便分析，暫且以此為權便。

第二節 《瑜伽師地論·本地分》中阿賴耶識的性格

〈本地分〉由十七地所成，其中〈聲聞地〉與〈菩薩地〉或許較早成立，但現存此二地的文獻中，也引用到〈三摩呬多地〉和〈意地〉，所以，編纂當時也許也是按目前的先後次序來進行的，可能有其古本或草稿，但目前已不可得。⁶因此，目前暫依十七地先後次序，分析〈本地分〉中零星出現有關阿賴耶識的段落。

資料（一）：

云何眼識自性？謂依眼了別色。彼所依者，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（ sarvabi jakam awrayopadatr-vipaka-sajgrhitam alaya-vi jbanaj bi jawrayah）⁷。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

⁶ 參見勝呂信靜：《初期唯識思想の研究》（東京：春秋社，1989），pp.259、262-3、273。

⁷ *The Yogacarabhumi of Acarya Asavga* ed. V. Bhattacharya, Calcutta, 1957, p.4, l.7。

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。(〈五識身相應地〉，大正三〇·279ab)

〈五識身相應地〉和其次的〈意地〉，探討與五識及意相關的論題，包括它們的自性、所依、所緣、助伴以及作業（作用），以心識為中心，統合色、受、想、行等蘊，有別於《俱舍論》等部派論書，平列五蘊以論述法相的作法。眼等五識皆以了別為自性，所緣分別為五境，助伴（隨伴而起的心所）及其作業則同，其中提到阿賴耶識的是所依的部份，僅以有關眼識的部份說明如下。

有部主張四緣說，亦即因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣，而瑜伽行派則特重心、心所生起時所依止仗託的三種所依：俱有依（又稱增上緣依，屬增上緣）、等無間依（又稱開導依，相當於等無間緣）與種子依（又稱因緣依，相當於因緣）。⁸眼識的俱有因為眼根，等無間依係無間謝滅的眼識，此與有部無別。最具特色的是種子依，部派佛教追求諸法生起的原因，後來經量部提出種子說。但經量部認為色心前後剎那互熏，有色根亦能持種，並未將持種的功能完全繫屬於識。瑜伽行派承此，將持種的功能完全落實在識上，所以談起前五識的種子依——亦即最直接的生因時，就說是一切種子「識」。其次，種子說與細心說合流的情況，在此亦顯露無遺。相續的細心，其成立或許與在無心定中須有執受根身的識有關，部派佛教藉不同種類的細心，以說明業果的緣起。⁹原來種子說（或稱種習說，即種子與習氣¹⁰）和細心說設立的目的就有不同，「種習的目的，是要成為

⁸ 有部的所緣緣，非瑜伽的三種所依之一，而是屬於所緣。二者之間相應關係，參見《瑜伽論》卷五所言：「依種子緣依處，施設因緣；依無間滅緣依處，施設等無間緣依；依境界緣依處，施設所緣緣；依所餘緣依處，施設增上緣。」（大正三〇·302a）

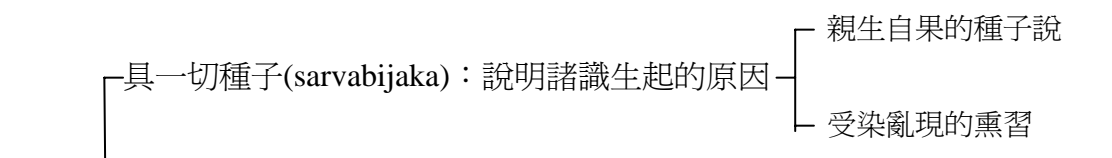
⁹ 印順法師於《唯識學探源》（台北：正聞出版社，1989 10 版）中說：「經上雖說滅受想定是無心定，但也說入滅受想定的「識不離身」；所以，有情必然是有心的。悶絕等僅是沒有粗顯的心識，微細的意識還是存在，只是不容易發覺罷了。相續的細心，就在這樣的思想下展開。」（p.49）又說：「細心，是受生命終者，根身的執持者，縛解的連繫者。它為了業果緣起的要求而建立，它就是生命的本質。」（p.50）

¹⁰ 「習氣，本不是能生諸法的功能，它與煩惱有關，與覆染本淨的思想相互結合。習氣的本義，是說受了某一法的影響，影響到本身，本身現起某一法的傾向與色彩。它被看為顛倒錯亂現象的動因。種子與習氣，經歷了錯綜的演變，往往化合成一體的異名。大乘唯識學裡，這兩

一切法生起的功能，它需要的性質是差別、變化。細心的目的，在作為雜染清淨的所依性，這自然需要統一、固定。在這點上，細心與種習，無疑是截然不同的。」所以雖然二者在「從粗顯到微細，從顯現到潛在，從間斷到相續」這些點上有共同點，卻不一定要結合。但因經中曾有「諸法種子所集起故，說名為心」的說法，所以種子與細心就很自然而合法的結合起來。¹¹

〈五識身相應地〉此段敘述，很明顯地將五識生起最直接的原因，定位為阿賴耶識，似乎此潛在的識早因其它的原因而被確定，後來再加上了「一切種子」、「執受所依」、「異熟所攝」三種性格，¹²不但結合有關種子說與細心說（具執受所依根身的功能），且將阿賴耶識設定為是異熟果，為前世善惡因所感得的苦報，亦即結生相續第一剎那所產生的識（相續果識，*pratisandhiphalavijbana*）¹³。

其中並說「一切種子識」是無始時來由於樂著戲論，執著於名言概念，不斷地熏習自我的心念，所產生具有能生諸識之種子的異熟識，「親生自果」的種子與「受染亂現」的熏習，巧妙地結合，不再有分別。此段有關種子依的敘述，精要地點出阿賴耶識（A）、（B）、（D）的性格。若簡單圖示其思想根源則如下：



者的差別性，已沒有絕對的分野；但親生自果與受染亂現的思想，仍然存在，並且演出了各別的學派。」印順法師：《唯識學探源》，p.128。

¹¹ 印順法師：《唯識學探源》，pp.125-126。

¹² 難怪 Schmithausen 未將此段，視作阿賴耶識成立的「原初段落」。

¹³ 如〈本地分〉卷九，〈有尋有何等三地〉中說：「此識將生果時，由內外貪愛正現前，以為助伴。從彼前際，既捨命已，於現在世，自體得生。在母腹中，相續果識（*pratisandhi-phala-vijbana*）前後次第而生，乃至羯羅藍等位差別而轉。於母胎中，相續果識與名色俱，乃至衰老漸漸增長。爾時，感生受業，名已與異熟果（大正三〇·321ab）

saha pratisandhibandhac ca tasya vijbanasya (= *pratisandhi-phala-vijbanasy* [p.199 , 1.4] = *vipaka-vijbanasya* [p.199 , 1.7]) yat tad-upapatti-sajvartaniyam karma , tad dattaphalam bhavati vipakatah , *The Yogacabhumi of Acarya Asavga* , p.199 , ll.5-7。明白指出結生相續第一剎那的識（即入胎識）為異熟果，但在〈攝抉擇分〉中，則有入胎識為染污心非異熟識之說法，如卷六十九說：「又欲界沒生上地時，欲界善心、無記心無間，上地染污心生，謂生初靜慮乃至有頂，以一切處結生相續，皆染污心方得成就。」（大正三〇·684b）有關於此，參考 Schmithausen : *Alayavijbana* , §3.3.1.4。

阿
賴
耶
識

——執受所依有色根身(*awrayopadatr*)：說明生命的本質—— 源自細心說

——異熟所攝(*vipakasajgrhita*)：說明六道輪迴總報體的所依——善惡業報說

資料 (二)：

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 (*yat sarvabi jopagatam awrayabhavopagatam awrayabhavanivistam upadatr vipakasajgrhitam alayavi jban*)¹⁴；意謂恆行意及六識身無間滅意 (*yat sannam api vijbanakayanam anataraniruddhaj klistaj ca mano yan nityam avidyatmadrstyasmimanatrsnalaksanaiw caturbhih klewaih samprayuktaj*)¹⁵；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。彼所緣者，謂一切法如其所應；若不共所緣，即受、想、行蘊，無為、無見無對色、六內處及一切種子。(〈意地〉，大正三〇・280b)

除了前五識之外，所有其它心識在此總括為「意」(*manas*)，細分則有心 (*citta*)、意 (*manas*)、識 (*vijbana*) 三者。部派佛教皆承認此三者有共通性，唯若從其著重點的不同，可說心是總稱，識指較為漸顯外在的部份，意則指內部較為深層的部份。¹⁶ 瑜伽行派雖然似乎有意維持此一傳統傾向，而將三者統稱為「意」，但由於部派佛教細心思想發展至阿賴耶識的提出，在第六意識之外，別立一新識已勢不可免，所以，雖統稱為意，卻已傾向個別、特殊化，只是在第六識之外要建立一個具有雙重功能（包含意和心）的潛在識，或建立兩個功能獨立的識，在此

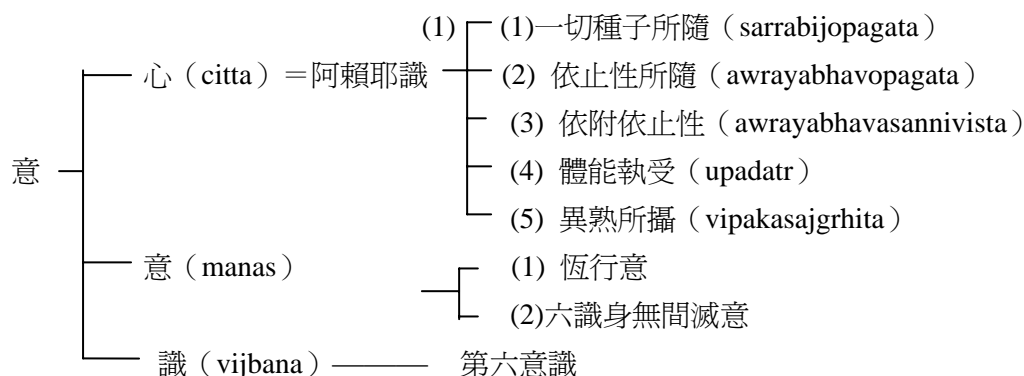
¹⁴ 梵本參見 *The Yogacarabhumi of Acarya Asavga*, p.11, ll.4-5。

¹⁵ 梵本參見 *The Yogacarabhumi of Acarya Asavga*, p.11, ll.6-7。

¹⁶ 參見水野弘元：《パ- 佛教を中心とした佛教の心識論》（東京：ピタカ，1978），p.43。

並不明顯，留下了日後「一種七現」與「八識現行」爭論的端緒。

若將心、意、識三者及其性質表列，則如下：



心即是阿賴耶識，此處有關其性質的說明，與資料(一)應有密切的關係，但(一)中的「執受所依」是否可含蓋此處的(2)、(3)、(4)、則不無疑問。Schmithausen 首先排除將「依止性所隨」(awrayabhavopagata)和「依附依止性」(awrayabhavasannivista)分別解作「接近(-upagata, 亦即執受)以及進入或附著(-sannivista)在〔根身〕所依中」(what has approached (-upagata, i.e. · appropriated), and has entered into, or sticks in (-sannivista), the thing consisting in the [corporeal] basis(-of-existence)), 因為用來表示「身體」(body)的一般是 awraya(所依)和 atmabhava(筆者按:漢譯作「自體」),而非 awraya-bhava。¹⁷ bhava 漢譯作「性」,藏譯作「dvos por」,皆視為抽象接尾詞的功能 (the function of an abstract suffix), 在此應指「狀態」,awrayabhavopagata 漢譯作「依止性所隨」,亦即「為所依性所跟隨或隨伴 (即所長養 (furnished with))」,表示阿賴耶識具所依的性質;藏譯則作「gnas kyi dvos por gyur pa」,亦即「已轉換為 (即「變成」,或甚至於更簡單地說為「是」) 所依的狀態」。awrayabhavasannivista 漢譯作「依附依止性」,表示「附著於所依性」;藏譯作「gnas kyi dvos por gnas pa」,意為「保持在或固著於 (remaining in, or adhering to) 所依的狀態 (或者是持續地作為所依而存在)」。前者說阿賴耶識是所依性或成為所依的狀態;後者說阿賴耶識保持

¹⁷ Schmithausen : *Alayavijbana* , p.118 , §6.2.2.a ; p.422 , n.807 。

在所依的狀態中，兩者也可看成是相似義的反複。但若要加以區分，或許前者是表示結生相續的剎那，阿賴耶識成爲新生命的所依；後者則是指阿賴耶識在一期生死中一直保持著這樣的功能。¹⁸

Schmithausen 藉由這樣的分析，推斷資料（二）已經明顯地意識到，生命的真正「所依」是阿賴耶識，所以，資料（一）中所出現作爲阿賴耶識執受之對象的「所依根身」亦即肉體，在此已較不適用於「所依」（*awraya*）之名，因此，性質（4）不再像資料（一）中使用 *awrayopadatr*（執受所依），而只單純用 *upadatr*。*awraya* 則附加上 *-bhavopagata*、*-bhavasannivista*，用以強調肉體已非所依，阿賴耶識才是所依。¹⁹

性質（1）「一切種子所隨」（*sarvabijopagata*），若依 *-upagata* 前述的譯法，則在此可說是「變成一切種子的」或「是一切種子的」，與資料（一）中所說的 *sarvabijaka* 差別不大。

藉由以上的說明，可以了解到雖然資料（一）中將阿賴耶識說成是種子依，但單純說到所依時，還是指有色根身，但資料（二）已去除掉根身的所依色彩，而以「所依性」來指涉阿賴耶識自體，使阿賴耶識的性格更往前推進了一步。試將二者所提到的賴耶性質比較如下：

- | | |
|------------------------------------|--|
| (1) 一切種子 | ---- (1)一切種子所隨（ <i>sarvabijopagata</i> ）
（ <i>sarvabijaka</i> ） |
| | (2)依止性所隨（ <i>awrayabhavopagata</i> ）：成爲依止性
(3)依附依止性（ <i>awrayabhavasannivista</i> ）：保持依止性
（此二者確立阿賴耶識作爲所依的地位） |
| (2) 執受所依（ <i>awrayopadatr</i> ） | ----- (4)體能執受（ <i>upadatr</i> ） |
| (3) 異熟所攝（ <i>vipakasajgrhita</i> ） | ----- (5)異熟所攝（ <i>vipakasajgrhita</i> ） |

資料（一）

資料（二）

¹⁸ Schmithausen : *Alayavijbana* , p.118 , §6.2.2.a 。

¹⁹ Schmithausen : *Alayavijbana* , p.118 , §6.2.2.a 。

資料(二)中，另外值得注意的是有關心、意、識之「意」的說明，玄奘譯作「意謂恆行意及六識身無間滅意」，有些版本則在「恆行」之下，有「依止性」三字。現存梵本與藏譯本則在恆行意的部份，附加上「染污」的修飾語，並說有無明、我見、我慢、我愛等四煩惱相應。但誠如學者所言，玄奘應為原型，梵本與藏譯是後來添加的。²⁰縱然如此，恆行意的性格以及它與無間滅意之間的關係，還是有一些爭議。²¹由於對「意」的定義過於簡略，似乎預設它已為人熟知，或許必須假定這一段說明是後來某些對「意」的說明的材料確立後，才被插入的，也就是說應在〈攝抉擇分〉編集之後，或至少是〈攝抉擇分〉卷五十一「由四種相建立阿賴耶識之流轉」的部份或卷六十三「有心地」對「意」的說明之後。²²

對比資料(一)、(二)，既言「云何意自性」，表示現在論述的中心為「意」，而當其回答「謂心意識」時，似乎是將前五識之外的精神作用皆加以列出，而統

²⁰ 勝呂信靜指出：當 *manas* 是指第七識時，玄奘會音譯作「末那」，以區別於單存的「意」，所以在此玄奘顯然未將其看作第七末那識，而且〈本地分〉中，除此之外未提及染污的末那識，可見梵本與藏譯為後來所加。參見〈ア - 識說の形成—— 識との關係を中心にして〉(《三藏集》第四輯，1978)，p.132。Schmithausen 對此亦表贊意，並進一步從四煩惱的名稱與排列次序，證明它是後起的。參見 Schmithausen: *Alayavijbana*, p.442。

²¹ 勝呂信靜認為恆行依止性意與無間滅意指涉並無不同，是同一現象的兩個不同面向。雖然文中有連接詞「及」(ca)，或許應解為有過去心和現在心之別，但因沒有像《攝大乘論》明言「意有二種」，而且「若認為一剎那是不具有任何分量的最小時間單位，則生、滅是同一現象的兩面，所以『無間滅』(剛剛滅)的反面，即是『現正生』。此處不是可以解為是想要將諸識『前剎那的所依』(等無間緣依)轉釋成『現在剎那的所依』嗎？若由此捨去生起、發生的觀念，則可成立『俱有依』的觀念」(pp.132-133)。因為勝呂認為若要將無間緣依的「意」規定為是過去心，且說它作為識生起的因，具有積極作用，則須預設三世實有說為其前提，所以，唯識說為避免這種因接受有部的等無間緣觀念所產生的矛盾，才試圖將等無間依轉釋成作用於現在剎那的恆行依止意的。(p.139 下)當然這也與他所設定的意根形成過程。「(1) 諸識生起的前剎那所依→(2) 諸識生起的現在剎那所依→(3) 俱有依」(p.138 上)有關。勝呂引用真諦譯《攝論世親釋》及相關論書，試圖證明這種說法在唯識說發展的過程中佔有一席之地，且可上溯至〈意地〉的這段文字。參見〈ア - 識說の形成——ア 識との關係を中心にして〉。Schmithausen 反對這樣的說法，他認為「依止性」是傳抄的訛誤，且梵文中「yat …… yac ca」的句型，習慣上應是指涉兩個實體。而且，若此處真是為表示「同時意」或「現在意」，則為什麼選用「恆行」一詞呢？Schmithausen: *Alayavijbana*, p.443。

²² 參見 Schmithausen: *Alayavijbana*, p.443。

稱為意。由此可見真諦曾將阿賴耶識稱為意，是有其根據的。其次，檢視其後的彼所緣，包括有善、惡等心所，這些顯然是後來被視為與第六意識相應者，由此可見，六、七、八三識在此尚未完全一一獨立，彼此合為一個「意」。

資料（三）

若無如是三種過患（產處過慮、種子過患、宿業過患），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。……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（sa jmurcchati）。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。（大正三〇·282c-283a）

說一切有部以胎生學的觀點詮釋十二因緣，行緣識表示過去所造善惡業決定了入胎識的情狀，此時入胎識即是第六意識。瑜伽行派認為入胎識之行相、所緣非如第六意識那般顯了，且入胎之第六意識恆以中有最後剎那的染污意識為等無間緣亦不應理，故主張六識之外應別有一作為潛能識的阿賴耶識存在。此段文獻，即是瑜伽行派以阿賴耶識為入胎識，來闡釋結生相續過程的最初文獻。

「一切種子」、「異熟所攝」、「執受所依」仍為阿賴耶識的三個重要性格，分別涉及未來、過去與現在。賴耶含藏一切種子，可以生起未來的有色根以及根所依處—即組成根身的色、香、味、觸、是故論中接著說：「此羯羅藍位中有諸根大種，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。」（283a）當諸根及根所依處具足生起時，即說所依止處已圓滿成就。異熟所攝與過去有關，賴耶是過去所作善惡業成熟後所得之果報，故說為異熟所攝。執受所依指賴耶與根身之間的關係，前文說賴耶與凝結猶如熟乳的父精母血結合，精血與具顛倒緣的中有一起滅去，在此同時，因為一切種子識所具有的功能力量之故，有其餘的微細色根與大種和合生起，以及其餘與有色根同類的精血和合生起，這就是

和合依託。

論中接著又對「依託」作更進一步的說明：「又此羯羅藍色與心、心所安危共同，故名依託。由心、心所依託力故，色不爛壞；色損益故，彼亦損益。是故說彼安危共同。」(283a) 前面說阿賴耶識於羯羅藍和合依託，似乎與《解深密經》〈心意識品〉中說阿賴耶識隱藏於根身中的說法相近，而此處更說明其依託方式是彼此互相影響，形成一生命共同體，而言安危與共。

這裡所謂的「依託」與部派佛教所談的「執受」亦相類似，例如《俱舍論》、《順正理論》皆言：「心、心所法，共所執持，攝為依處，名有執受。損益展轉，更相隨故。」(大正二九·8b) 要言之，皆是從生理學的角度，描述肉體與精神的相互關連。²³阿賴耶識依託於根身，或言執受根身，一期生命肇始於斯，結束亦終於斯，是故論言「如是識於此處最初託，即從此處最後捨。」(283a) 清楚地表明阿賴耶識最後離身的想法，由身分漸冷也是從實際經驗來說明最後離身的慢動作過程而已。

最值得注意的是：一切種子識是用以說明我們根身如何發育的生長過程，未涉及所認識的現象界一切法的產生。因此，著重於胎生學式的現象說明之賴耶，與後來所談的唯識無境的理論，在此仍有一段相當大的距離，有其難以跨越的鴻溝。

資料(四)：

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。(大正三〇·395c)

就阿賴耶識出現的段落，探索其較為原始的意義，本應嚴格區分阿賴耶與阿賴耶識的不同，但因此處出現的阿賴耶已不同於原始佛教和部派佛教的用法，與阿賴

²³ 有關從部派佛教的「有執受」到瑜伽行派的「執受」，其間意義的變遷，參見拙文〈唯識學中的「執受」義〉，收於《「宗教與心靈改革研討會」論文集》(高雄：道德院，1998)。

耶識的用法相當密切，故在此一併列入考慮。阿賴耶在此被當作種子的異名，透過種子的不同異名，亦可了解到阿賴耶的某些性格，例如說「界」，即為《大乘阿毘達磨經》的誦文「無始時來界」的界，而此界即是因，即是一一法不同的自性，難怪後來《攝大乘論》會用「分別自性緣起」一詞。其次從成為聖者（聲聞、緣覺、菩薩）的可能性方面來說，種子或阿賴耶即是種姓，所謂「種子界性，是名種姓」（大正三〇·395c）。阿賴耶是為煩惱的苦果，它是薩迦耶見與我慢的依止處，這可說是後來說具足我痴、我見、我慢、我愛四煩惱的染污意，恆以阿賴耶識為對象並思量其為我此一思想之濫觴。

資料（五）：

依隨順因依處，施設引發因。所以者何？由欲繫善法，能引欲繫諸勝善法。如是，欲繫善法，能引色、無色繫善法及不繫善法，由隨順彼故。……如是，無記法能引善、不善、無記法，如〔具有〕善、不善、無記種子〔的〕阿賴耶識。（大正三〇·301c）

此處說明瑜伽行派的十因。談引發因時說到阿賴耶識。所謂引發因是指凡隨順A，而有B生起，則A為B之引發因，如繫屬於欲界的善法為欲界善法及至色無色界，甚至於出世間無漏善法的引發因。文中舉出幾個不同的例子，其中之一與阿賴耶識有關。

由於阿賴耶識相當細微，且含藏於其中的善、惡種子，尚屬潛藏的功能性，彼此混然一味，所以說阿賴耶識為無記，而由此無記法產生現行善、惡、無記三法，說阿賴耶識為引發因。但是論中說明十因中的「生起因」時曾言：「依有潤種子因依處，施設生起因」（301c），欲界、色界、無色界皆從為愛所潤的自種子生，此為愛所潤的種子即是生起因。如此一來，似乎阿賴耶識與種子不同，一為引發因，一為生起因，〈本地分〉中，似乎已有種識不一的傾向了。

資料（六）：

順不苦不樂受業者，謂能感一切處阿賴耶識異熟
（*alaya-vijbana-viaipakyaj*）業，及第四靜慮以上不動業。（大
正三〇・319c）

「阿賴耶識異熟」表示阿賴耶識就是異熟，屬於不苦不樂的捨受，因此能感得一切趣阿賴耶識的業，皆可謂順不苦不樂受業，此段明白定位賴耶唯捨受的性格。

資料（七）：

問：滅盡定中，諸心心法並皆滅盡，云何說識不離於身？

答：由不變壞諸色根中，有能執持轉識種子阿賴識不滅盡故，後時
彼法從此得生。（340c-341a）

此段文獻即是 Schmithausen 所謂的「原初段落」（Initial Passage），符合非提出六識之外的新識不可，以及其情況適於用「阿賴耶識」一名的兩個判準，因此，他認為阿賴耶識的提出，一開始或許只是「間隙的連結者」（gap-bridger）²⁴，只有當表層的六識不起時，它才生起，以符合壽煖識三者不離身的聖言量；至於賴耶是否恆時存在，由此文獻無法得知。

Schmithausen 因此重視阿賴耶識「隱藏於肉體」的性格，而由此推得阿賴耶識在瑜伽行派的使用中，最原初的意義是「隱藏」義，《解深密經》〈心意識相品〉中有關阿賴耶識的語源詮釋也支持這樣的想法²⁵，這些都已於第二章中述及。在此，必須特別提出的是，阿賴耶識具有執持轉識種子的功能，出滅盡定由此種子而生起轉識。在此應無從認識論上探討境識如何生起的意圖，而是站在「無不能生有」的立場，試圖說明滅去的識如何復生，或許也可說是一種發生學式的

²⁴ Schmithausen : *Alayavijbana* , §2.13.6 。

²⁵ 參見拙著〈有關阿賴耶識語義的變遷〉，pp.88-95 。

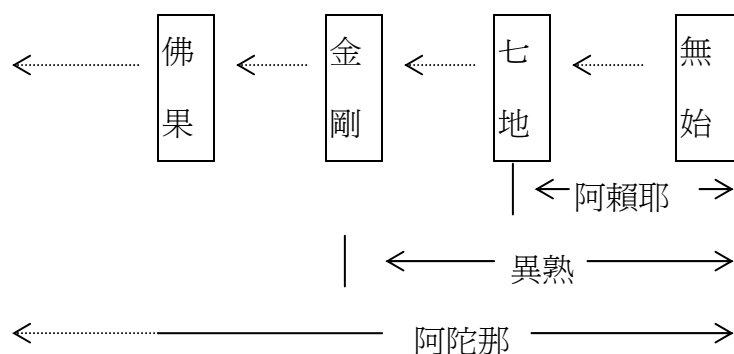
解釋，與境是否實有無關。

資料（八）：

第一義建立者，謂唯無餘依涅槃界中，是無心地。何以故？於此界中，阿賴耶識亦永滅故。所餘諸位，轉識滅故，名無心地；阿賴耶識未永滅盡，於第一義，非無心地。(345a)

有心地、無心地的不同，可由五種方式來分判，其中，由阿賴耶識的有無來區別是最究竟的，所以稱為「第一義建立」。徹底來說，唯有連異熟果報身皆滅去的無餘依涅槃，才算是無心地，因為這時候連阿賴耶識都已永遠消失，真正達到沒有「任何心」的境界。其餘諸位，縱使於定中的阿羅漢，只是轉識消失，賴耶未滅，就第一義來說，還是有心地。

依《成唯識論》所言，阿賴耶識、異熟識、阿陀那識雖是同義異語，但它們依修行過程，可分別相當於我愛執藏現行位、善惡業果位、相續執持位，簡單圖示如下：²⁶



八地以上，已無我愛執藏，故捨賴耶之名，可見《成唯識論》重視賴耶的執藏義。但於此處，賴耶須至無餘依涅槃才轉滅，所以，賴耶不只與我愛執藏有關，且為異熟果報，最重要的是它執受根身直至証入無餘涅槃。

²⁶ 此圖參考橫山紘一：《唯識思想入門》（東京：第三文明社，1976），p.112。

資料（九）：

建立勝義伽他（paramarthagatha）者，如經言：

都無有宰主 及作者受者

諸法亦無用 而用轉非無／(1)

.....

因道不斷故 和合作用轉

從自因所生 及攝受所作／(27)

樂戲論為因 若淨不淨業

諸種子異熟 及愛非愛果／(28)

依諸種異熟 我見而生起

自內所證知 無色不可見／(29)

無了別凡夫 計斯為內我

我見為依故 起眾多妄見／(30)

總執自種故 宿習助伴故

聽聞隨順故 發生於我見／(31)

貪愛及與緣 而生於內我

攝受希望故 染習外為所／(32)

世間真可怖 愚癡故攝受

先起愛藏已 由茲趣戲論／(33)

彼所愛藏者 賢聖達為苦

此苦逼愚夫 剎那無暫息／(34)

不平等纏心 積集彼眾苦

積集是愚夫 計我苦樂緣／(35)

諸愚夫固著 如大象溺泥

由癡故增上 遍行遍所作／(36)

此池派眾流 於世流為暴

非火風日竭 唯除正法行／(37)

於苦計我受 苦樂了知苦

分別此起見 從彼生生彼／(38)」²⁷

〈思所成地〉中解釋「思擇諸法」，說有二種：一思擇素坦纜義；二思擇伽他義。思擇伽他義中又分建立勝義伽他、建立意趣義伽他、建立體義伽他。資料（九）即屬第一項。伽他（gatha）是偈頌的意思，開頭說「如經言」，顯示這些偈頌出現在經中，當然不一定見諸文字記載，有可能是口耳相傳。Schmithausen 經過一些推演，從論的長行詮釋有時也誤解頌文原意，而下結論說：「釋論的作者肯定不是偈頌的作者（至少不是所有偈頌的作者）」²⁸。《瑜伽論》的編纂者，應是搜集整理一些當時流行，與勝義有關的偈頌，並施以瑜伽行派式的詮釋，因此，在長行中我們發現到有兩處出現阿賴耶識，這或許不是偈頌的原意，但編纂者認為唯有如此理解才算善思擇諸法。

從勝義來看，並無所謂宰主、作者、受者（從文法學上詮解，這三者分別相當於主格 *nomarative*、具格 *instrumental*、受格 *accusative*），亦即無有所謂的「我」

²⁷ 勝義伽他的第二十八偈到第四十一偈，Schmithausen 不滿意 Wayman 的校訂與翻譯，而重新從梵文寫本，參考藏譯與漢譯，做較為嚴密的校定與翻譯，並不厭其煩在附註中推敲各種可能性。此外，並對長行的解釋做梵文校訂與英譯。參見 Schmithausen: *Alayavijbana*, Appendix II, pp.223-241。

²⁸ Schmithausen: *Alayavijbana*, p.223。

作為作業或受報者，眾生所攝受為我者並不實在；存在的只是宰主用、作者用、受者用這樣的作用在轉起而已，或說存在的只是因和果。

第二十七頌解釋有關因果相的疑難；第二十八頌顯因果相，亦即「樂著戲論」與「一切淨不淨業」是因，「具諸種子的異熟」與「愛非愛果」是其果。二十九頌等三頌，從「所緣境」、「所依止」、「因」、「果」四方面，說明無明凡夫在無我的諸因果中，如何依此「具諸種子的異熟」以生起我見。

值得注意的是，第二十九頌有關所緣境的說明。具諸種子的異熟本非我，但無了別凡夫卻以此為對象而生起我見。此所緣境「自內所証知，無色不可見」，亦即眾生緣取自身的一切種子異熟果報，純屬個人經驗，是一種內在的証知，一切種子異熟不像色法可以尋思，故說無色；又無法說明表示以令他人了知，故說不可見。但它卻是我見產生的根本，這可說是作為染污意執取以為我的賴耶之濫蕩之一。論中並已用「俱生我見」與「分別我見」來解釋第三十一頌的頌文。

第三十二頌之後的五頌，顯示我見由緣集而次第生苦，而且此苦又反過來成為我見與二苦（苦苦與壞苦）的原因，並說明我見會障礙解脫。第三十二頌說由於貪愛以及其他的緣，而有自內我的執著，再則對於外在物攝為己有，希望長久擁有，如此妄染不斷熏習，故執有所。第三十三頌之後說世間人最可怕的是，因愚癡而攝受阿賴耶識為自我，對此阿賴耶識愛著執藏之後，由此而產生概念上的不實言說，說我將有等。實際上愚癡凡夫所愛藏的阿賴耶識，賢聖們了達其為行苦，此行苦逼迫凡夫未曾暫息。種種的不平等纏繞著心，心於是積集出眾苦，也積集了凡夫之所以會計執有我以及計執有苦樂之緣。心即阿賴耶識，為行苦所攝，雖非苦樂，卻是苦樂甚至於我見的原因。因此，論中說第三十三、三十四頌是「顯示行苦所攝阿賴耶識」。

論中說第三十七頌以下顯示「阿賴耶識所攝行苦共他相似」等，亦承前所說，就討論賴耶性格而言，並無新意，故不贅言。

事實上在〈意地〉中，早已將「一切所依自體」說為行苦，其解釋與此處頗多雷同，值得參考。

資料(十):

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。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，後於一時從緣現起，或時不起。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。……又於諸自體中所有種子，若煩惱品所攝，名為粗重，亦名隨眠，若異熟品所攝，及餘無記品所攝，唯名粗重，不名隨眠。何以故。由此法生時，所依自體，唯有堪能，非不堪能。是故，一切所依自體粗重所隨故，粗重所生故，粗重自性故，諸佛如來安立為苦，所謂由行苦故。(284bc)

前段引文論因果相，只說樂著戲論與淨不淨業為因，種子異熟與愛非愛果為果，此處則更明自區分樂著戲論為「生自體」亦即含藏有一切種子的異熟識之所以能生起的最勝因；至於出身、長相、壽命等的果報，則是以淨不淨業為最勝因；這可說是後來所謂我執種子與業種子區分的根據。此處又提及唯有不苦不樂的自性受，才是異熟所攝，成為日後說阿賴耶識「唯捨受」的濫觴。

文中將一切種子識與粗重拉上關係，區分煩惱品與異熟品所攝的粗重，茲將其關係表列如下：

一切	煩惱品所攝	粗重	隨眠	樂著戲論屬此
	異熟品及餘無記品所攝	粗重	非隨眠	淨不淨業屬此

種子	信等善法品所攝	非粗重	非隨眠	
----	---------	-----	-----	--

粗重應指身心的濁重，不堪負荷、承擔，為自身的苦與煩惱所縛。一切種子可分為惡、無記、善三種，分別相當於前述的三類，其中唯前二類可名粗重，因為第一類種子可生起煩惱，第二類種子生起苦果，皆會束縛我們的身心，故名粗重。第二類種子若現行得苦果，不再回熏種子，煩惱不再隨增，故非隨眠。

論中最後說：「是故一切所依自體，粗重所隨故，粗重所生故，粗重自性故，諸佛如來安立為苦，所謂由行苦故」，清楚地點出阿賴耶識之所以為行苦的原因，補充說明資料（九）的不足。一切所依自體即是一切種子識，亦即阿賴耶識，粗重的惡、無記種子隨附其中；且因粗重種子現行，產生樂著戲論等造作諸行，使得眾生又因我見再度執取自體所依，故說一切所依自體為粗重所生；又一切種子識是眾生輪迴生死，不得出離的根本因，所以說以粗重為自性。因為這三點理由，故佛安立此為苦，因為這是屬於行苦之故。

生命的不圓滿，非只因有苦苦（苦苦），也非因有消失後會令人感受到苦的樂受（壞苦），更根源、更究竟的是無常有為法的生滅流變本身即是一種苦（行苦），瑜伽行派試圖以不苦不樂的阿賴耶識來安立行苦，充份表顯賴耶的雜染性格，並以此行苦作為苦苦、壞苦的根源。

第三節 結論

總結〈本地分〉中與阿賴耶識相關的文獻，可從異名、性格等方面，歸納前面分析所得的結果如下：

- （1）異名：〈本地分〉並無直接點出阿賴耶識的異名為何，似乎此時尚未對平行的概念作綜合歸納的工作，只是在不同的脈絡，隨其需要而介紹不同的概念。在此出現平行概念，包括一切種子識、一切種子

異熟識、心、一切所依自體。

若從種子的異名（資料四）來推演，則又可名之為界、種姓、自姓、因……、苦、薩迦耶見所依止處、我慢所依止處。值得注意的是界與最後薩迦耶見、我慢所依止處，界有因義或種族義，亦即種子有各種差別，故有不同的諸法，所以說阿賴耶識為界，即表示其為差別諸法之所以差別的主因，後來《攝論》依《大乘阿毘達磨經》「無始時來界」一頌，建立阿賴耶識為分別自性緣起，可說是順此線索而有的發展。²⁹我見、我慢所依止處則成為染污意恆思量賴耶為自我的根據。

（2）性格

- （a）具一切種子
- （b）執受所依根身
- （c）異熟所攝，亦即為無記性，非善非惡
- （d）作為入胎識
- （e）滅盡定中連結定前與定後的識
- （f）行苦所攝

由此看來，〈本地分〉已具有第一節中所歸納的（A）、（B）、（D）、（E）、等性格了。

（3）賴耶與一切諸法的關係：

光從名相表面看來，一切種子識似乎是交代一切法的生起，可從存在論的角度說它是萬法的根源。但從〈本地分〉的資料中，我們卻發現其並未從阿賴耶識或一切種子識，來論述一切法的產生，大都

²⁹ 印順導師曾將分別自性緣起與分別愛非愛緣起，依次解說為質料因與組合因，並說原始佛教契經中，主要說有支熏習，亦即愛非愛緣起，而論及資料因，則屬蘊界入。《攝大乘論講記》（台北：正聞出版社，1972 重版），pp.88-89。此處說阿賴耶識為界，或許即是意識到「界」的思想與愛非愛緣起有點距離，傾向於自類相生，於是在此加以點出，後來為《大乘阿毘達磨經》所重視，而有「無始時來界」一頌的產生。

從生命論的角度，說明生命如何流轉，或一期生死中，肉體如何依阿賴耶識而不壞滅。幾乎不談從阿賴耶識生起其餘轉識，更遑論要涉及識的所緣境，以建立唯識無境了。

(4) 賴耶是粗重的總和，體性雜染：

阿賴耶識雖屬捨受，但卻是行苦所攝，〈本地分〉中，賴耶應無真心論涉入的可能。