

瑜伽行派的生命觀

陳一標^{*}

摘要

阿賴耶識是瑜伽行派中極為重要的概念，乃一切雜染與清淨法的所依，具有一切種子、執受所依、異熟所攝的三種特質。因為阿賴耶識含藏一切精神與物質的種子，所以是我們的精神活動與身體生起的根源；阿賴耶識執受根身，所以身體的運作，背後必須有阿賴耶識此種內在深層的精神作用來維持它；阿賴耶識是以往業力所形成的果報總體。所以，對瑜伽行派來說，阿賴耶識才是生命的本質、生命的主體。它為以往的業力所決定，也決定有情未來的昇沉。

關鍵字：瑜伽行派、阿賴耶識、生命觀、種子、異熟

^{*} 玄奘大學宗教學系助理教授

The View of Life in Yogācāra Buddhism

I-biau Chen *

ABSTRACT:

Ālayavijñāna, the very important concept in Yogācāra Buddhism, is the basis of the defiled and pure things. It has three properties: with all seeds, maintaining the body, and being karmic reward. Because ālayavijñāna stores all seeds of the mental activities and materials, it is the origin of activating our consciousness and body. Also, ālayavijñāna is in charge of the functions of our organs, so it is a necessity to maintain the active life. Finally, ālayavijñāna is the reward of our past behaviors. Therefore ālayavijñāna is the essence and the subject of life. It is determined by past karmas and can determine the future of sentient beings.

Keywords: Yogācāra, Buddhism, ālayavijñāna, view of life, seeds, karmic reward

* Assistant Professor, Department of Religious Studies, Hsuan Chuang University, Taiwan

隨著生物科技的發達，人類基因圖譜的解謎指日可待，生命的本質與運作模式似乎日漸明朗。科學家循著唯物論的思維，認為人類不知足、愛生氣等不好的個性，可以通過基因改造獲得改善，客觀地相信建立明日美麗的新世界不再只是夢想，但生命的本質以及人性的善惡果真是由呈現雙螺旋的 DNA 所決定的嗎？

對「生命」下定義並不容易，現代有關生物科技議題的討論，有人作如下的定義：一般廣義的生命，均會利用能量，維持結構與訊息，並進行繁殖及演化者；狹義的生命則指有意識的生命，有產生意識的高智慧功能，前者在生物界中存在於各種細胞裡，後者在人類中則位於大腦內。當然所有擁有神經系統的動物，都適用這兩種生命層面的劃分。就狹義生命來說，當神經系統停止運作，該動物就宣告死亡，但就廣義的生命而言，其體內的細胞還可存活一段時間¹。

佛教對生命的看法，或許也可如此區分，廣義的生命指眾生的根身，狹義的生命則是維持眾生根身不壞的情識。把眾生稱作「有情」，表示是「具有情識的生命體」，所以，佛法探討生命雖在於有意識的生命如何在三界中升沈；細胞這種廣義的生命只是作為其所依的根身，因此，當我們探討佛教的生命觀時，首先必須要了解的是，佛教相信生命的本質在於情識，或者說在於眾生的心識，根身的損益對心識雖有影響，但心識仍具有其主導性。心識的染淨，決定了行為的善惡；行為的善惡，決定了感受的苦樂，甚至於決定三界受生的高下。

瑜伽行派係大乘佛教重要的潮流之一，約興起於西元四世紀，初期

¹ 參見李·希爾佛 (Lee M. Silver) 著／李千毅、莊安祺譯：《複製之謎——性、遺傳和基因再造》。(台北：時報文化，1997)，p.38。

重要的祖師為彌勒、無著、世親，主張「萬法唯識」，又稱唯識學派。作為佛教的學派之一，瑜伽行派一方面繼承傳統佛教的精神，對生命的看法重在有關狹義生命的論述，但另一方面站在唯識無境的鮮明旗幟下，認為廣義的生命乃至於外在客觀環境，都完全離不開識，卻又突顯出其特有的主張。因此，探索瑜伽行派的生命觀，除可更加釐清佛教的生命觀外，還可以具體把握瑜伽行派唯識意境的生命觀。

瑜伽行派不共大乘的思想，簡單地說，包括了阿賴耶識說、三性思想以及唯識觀，三者皆與其生命觀有關。主張在外顯的六識之外，別有代表自我執著的第七末那識以及含藏一切善惡，乃至無記行為影響力的第八阿賴耶識，標幟著佛教有關人類（甚至擴展到動物、餓鬼、地獄、天神等一切眾生）心境的探索，早就深入到潛意識的層次，從中發現身心交感的奧妙，並重視人內在業力的根深蒂固，由此突顯六道輪迴的生命之險惡與難以超拔。三性思想則是提醒在因緣和合流轉的眾生，必須善觀一切諸法因緣生、因緣滅（依他起性），不計無為有，執假為真，活在自己所假想、妄執的世界（遍計所執性），最後住於有如實見為有，無如實見為無的真實世界（圓成實性），從中可見生命轉迷成悟的可能性，生命不只是業行與苦果交替永無出期，透過唯識無境的觀行，生命可以達致圓滿。因此，唯識觀即是具體交待生命轉凡成聖的正確方法，藉此衝破生命的粗重與迷障，徹見生命的真實。

本文首先論述阿賴耶識的性格，從中找尋凡夫有情生命的本質，其次，依瑜伽行派的論典，論述有情誕生與死亡的過程，以更完整地了解生命的本質。再者，依於瑜伽行派的主張，論述幾個現代生命科學發展所產生的問題與迷思。本文無意從唯識學的立場，完整地來回應如實驗室的胚胎與子宮內的胚胎之差異等，只是試圖整理、分析瑜伽行派的思

想中與生命哲學有關的部份。

一、生命的主體——阿賴耶識

如前所述，佛教探討生命重在狹義的生命，即具有心識的有情眾生；心識的內容包含眼、耳、鼻、舌、身、意六識，以及與其相應的識的作用（亦稱為心所）。原始佛教以來，分析我們的身心，認為除了不斷流變的根身、六識及其作用外，並無一常一自在不變的實體即我（ātman）的存在，而主張無我論，但無我如何談造業受果，輪迴轉生，成為佛教內部重要的論題。部派佛教為說明生命相續如何可能，在流變的表層世界之下，安立一個微細、前後一味與六識不同的細意識、根本識、生死蘊，以滿足眾生知性的追求。在此風潮下，大乘佛教瑜伽行派，本其瑜伽禪觀的體驗，發現到在六識之外有潛藏不易為人所知的潛意識，是我們生命的本體，影響著我們日常生活一切知、情、意的活動，甚至主導我們死後的趨向²。通過此一生命主體的安立，無我如何輪迴轉生，記憶如何可能、滅盡定前後心識如何連結以及死時身分漸冷的問題，都可有個合理的說明³。

此一潛意識被稱為阿賴耶識（ālaya-vijñāna），意譯作「藏識」，語意為「隱藏在肉體中的識」或者「與一切諸法互為攝藏的識」，乃至於「具有能藏、所藏、執藏三種角色的識⁴」。姑且不論其原初語意成立的

² 阿賴耶識的發現或許是禪定的體驗有關，由唯識論書以阿賴耶識的存在來說明滅盡定中識不離身，可見其一端，參見《瑜伽師地論》，大正 30.579c。

³ 有關阿賴耶識成立的要因之歸納分析，詳見拙著《賴耶緣起與三性思想之研究》（中國文化大學哲學研究所博士論文，2000），pp.87-100。

⁴ 有關阿賴耶識的語義及其演變，詳見拙著《賴耶緣起與三性思想之研究》第

脈絡為何，《瑜伽師地論·本地分》中所謂一切種子、執受所依、異熟所攝⁵，應該可說是阿賴耶識成立之初最受到重視的功能。以下即從此三方面，論述瑜伽行派獨特的生命觀。

（一）一切種子識——心識和根身的根源

前述狹義的生命亦即有意識的生命，從佛法的見地來說：即指具有六識的有情；廣義的生命乃利用能量，維持結構與訊息並進行繁殖及演化者的生物細胞，相當於有情的根身或構成有情根身的四大種。合而言之，即是有情的身心。然而，身心的運作，其根源為何？

阿賴耶識又稱為一切種子識，因為它含藏一切色法和心法的種子。何謂種子，《成唯識論》卷二中說：

此中何法名為種子？謂本識（即阿賴耶識）中親生自果功能差別。（大正 31.8a）

然種子義略有六種。一、剎那滅，謂體纔生，無間必滅，有勝功力，方成種子……。六、引自果，謂於別別色、心等果，各各引生方成種子。（大正 31.9b）

儘管阿賴耶識被稱為識，其中不只含有能生起各種心識的種子，甚至於含藏所有色法的種子。換句話說，現象界所見一切的精神與物質，

二章，pp.49-86。

⁵ 如〈本地分〉中說：「種子依謂即一切種子、執受所依、異熟所攝阿賴耶識」（sarvabījakam āśrayopādātr-vipāka-samgrhītam ālayavijñānam bījāśrayaḥ），大正 30.279a，*The Yogacarabhūmi of Acarya Asavga* ed. V. Bhattacharya，Calcutta，1957，p.4.7。

都可以在潛在的識中找到其根源。但是此處所謂的根源，並非哲學上所謂的「第一因」或「不動的動者」，若如此則肯定有一常一、自在、永恆不變的實體，違反佛法緣起的立場。此處的根源只是相對義，就現象界的生起因緣，肯定潛在的識有其決定性的影響，同時透過區分色、心各有其種子，說明不同的現象各有其不同的因緣。潛在的阿賴耶識並非永恆不變，其中所含藏的種子遵守「剎那滅」的原則，前滅後生，一類相續，隨時受到現象界的影響。如《攝大乘論·所知依分》中說：

諸法於識藏 識於法亦爾

更互為果性 亦常為因性（大正 31.135b）

阿賴耶識和現象界的諸法彼此影響，互為因果。若以五蘊來含括現象界的諸法，瑜伽行派除了承認我們的身心不外是五蘊的和合之外，更試圖說明五蘊形成的根源，也就是說五蘊各有其種子，一一的現行五蘊皆由其種子生起（種子生現行），然而，五蘊的種子並非無始時來獨立自存，它們不外是之前的現行五蘊所留下來的影響力。因此，說阿賴耶識是「一切種子識」，並不是要為現象界的諸法安立一個形上學的根源，而是要以一個潛在但變化不斷的阿賴耶識，進一步說明佛法「諸行無常」的道理，並為現象界諸法彼此的關連找到一個連結的關鍵。由此可知，生命本身透過潛在識的連結，現象界的身心一切現象自類相續，不受外在的神主導，自己就是自己生命的主人。

我們六識的生起，係起因於潛在的阿賴耶識，如意識對一個對象的判斷作用受以前意識作過的判斷作用之影響。同樣地，六識相應的心所之生起，其主要的因緣也是阿賴耶識中的種子。如瞋心所的現起，通常我們會歸咎於外在的境界，比如說是他人的欺壓、侮辱等。但是，依照瑜伽行派的說法，瞋心所現起最重要的因緣就是瞋心所的種子。也就是

說無始時來能生瞋煩惱的潛在功能若未去除，當外在逆緣現前時，就會被引發，而產生現行的瞋心所。因此，所有煩惱的現起，都是個人必須負責的。當然，清淨法的生起，也必須靠親近善士、聽聞正法、如理作意、法隨法行，不斷地在阿賴耶識中累積善心所的種子，乃至清淨無染的無漏種子，將來才有無漏心的生起。

說有情的根身源自於潛在的阿賴耶識，與佛教的業報思想有關。有情死後能在五趣中的何趣受生，取決於其累世所積集的所有善惡業。在同一趣受生，彼此的根身又有完缺、美醜之別，也是業力的作用，而整個業力貯藏的處所即是阿賴耶識。根身是色法，所以是由地、水、火、風四大種所造，說一切有部說，根身能持續存在，並不是因為它不變化，而是因為前一刹那的四大種引生後一刹那的四大種，看起來相似，卻是遷流不息。瑜伽行派亦承此意，只不過安立了一個色法種子的貯藏場所阿賴耶識罷了。因此，我們可以說根身的質料因是種子，而其形式因或組合因則是阿賴耶識，尤如細胞是一些有機物質組合而成，但生命的密碼或許不全然只是物質。

在瑜伽行派的論典中，也有直接說根身就是種子的主張⁶，從根的梵文 *indriya*，源自因陀羅神 *Indra*，表示根像因陀羅神一樣，能變化許多的事物成爲認識的對象，與種子乃「親生因果功能差別」，似有異曲同工之妙。瑜伽行派藉著把根身視爲種子，打消根身作爲色法的實在性，以維護其唯識無境的主張。當然說根身就是種子，與一切種子識是心識

⁶ 《唯識二十論》中說：「似色現識從自種子，緣合轉變差別而生，佛依彼種及所現色，如次說爲眼處、色處。如是乃至似觸現識從自種子，緣合轉變差別而生，佛依彼種及所現觸，如次說爲身處、觸處。依斯密意，說色等十。」（大正 31.75b）

與根身的根源亦不衝突。

（二）執受所依——阿賴耶識與根身的關係

傳統討論心識與根身的關係時，曾說根身一面，是「有執受」的，也就是說根身之所以有別於死屍，就在於它是「有執受」的。傳統認為「有執受」有執為依處、能生苦樂、執為自體、執為己有四種意義，從不同的面向來掌握心識與根身的關係。⁷也就是說心識會執持我們的根身，將其視為心識所依止的處所，形成能依和所依的關係，損益相互影響，根身的損益會影響精神的苦、樂，所以，也有人從「能生苦樂」來詮釋「有執受」。執為自體，是從心識能一直保護根身，避免外界的傷害；執為己有，則比較偏向心理執著的意義，說明心識對根身的貪愛。

後來，瑜伽行派使用「執受」來取代「有執受」，更加積極強調心識執持根身的主動性。並且認為能持續執受根身的心識不是六識，而是一直到成就阿羅漢才會中斷的阿賴耶識，如此，《阿含經》中「識不離身」的教說才獲得圓滿的說明。《攝大乘論》中提到阿賴耶識的執受時說：

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？有色諸根因此執受，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。（大正 31.133c）

⁷ 執受的四種意義，出自圓測《解深密經疏》（卅續藏，第一輯，第三十四冊），p.365。詳細的歸納說明見拙見〈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），P.135-139。

論中明言有色根身之所以能到一期生死壽量滅盡之前，還維持其作用，是因為有阿賴耶識的執受作用。不但如此，有情輪迴轉生之時，父精母血結合而成的羯羅藍雖然是整個生命根身形成的質料因，但若無阿賴耶識入胎，結生相續無法成立。阿賴耶識執受羯羅藍並將其執為自體，生命於焉開始，而後才有根身的形成。

由此看來，潛在的阿賴耶識是生命的核心，決定了生命的開始，更影響根身的存在。根身稱為所依，是作為六識的所依，眼根損壞則眼識不起，但是，根身反而是以阿賴耶識所依，若無阿賴耶識的執受，根身就會壞滅。

（三）異熟所攝——阿賴耶識是業報的總體

異熟（vipāka）是「因有善惡，果唯無記」的「異類而熟」⁸，特指善惡業因產生苦樂果報的因果關係，有別於善生善、惡生惡、無記生無記這種自類相生的等流因果關係。阿賴耶識是異熟所攝表示它是有情累世所造善惡因影響下所形成的業報體，而且它才是真正業報的主體，《成唯識論》中說：

異熟習氣為增上緣，感第八識酬引業力，恆相續故，立異熟名；
感前六識酬滿業者，從異熟起，名異熟生，不名異熟，有間斷故。

（卷二，大正 31.7c）

由諸業習氣 二取習氣俱 前異熟既盡 復生餘異熟（卷八，大正 31.43a）

⁸ 「異熟」有三種解釋：一、「因果相異」的「變異而熟」；二、「因先果後」的「異時而熟」；三、「因有善惡，果唯無記」的「異類而熟」。說一切有部和瑜伽行派皆以「異類而熟」為正義。參見《成唯識論述記》卷一，T43.238c。

異熟習氣即業種子，也就是善惡行爲所留下來的影響力，它會感得新的第八阿賴耶識，來酬報「引業」的力量。阿賴耶識恆時相續，能作爲異類而熟的果報之總體，故爲真正的異熟。業種子亦能感得前六識的生起，來酬報「滿業」的力量，從它是異熟習氣感得，也可稱之爲異熟果，但因它是從作爲真異熟的阿賴耶識所現起，而且有間斷之故，所以稱爲異熟生。由此可知，說阿賴耶識是異熟所攝，旨在安立一個恆時存在的潛在識，以說明生命的整體受以前行爲影響力直接影響，而且這種影響從未間斷。前述「引業」是指善惡行爲影響力中，會決定生命體整體走向，也就是決定有情在哪一趣輪迴；「滿業」則是影響局部差異者，如決定眾生壽命長短、富貴、美醜等。

瑜伽行派主張每位眾生皆有一個阿賴耶識，其中所含藏的種子不斷變化，但在每一期生死中，阿賴耶識有其相對的特質可言。生爲人，看見河流知其爲水，有解渴的作用，但生爲餓鬼，看河流即視爲膿河，不敢接近，這些現象差異的現起是由阿賴耶識所決定的。所有認識世界的可能性（即名言種子）都含藏在阿賴耶識當中，但是何者可以現起則取決於阿賴耶識現在整體的狀態。所以，我們可以說「業力決定了我們所看的世界」，這也就是「三界唯心」或「唯識無境」的一種意義。

說阿賴耶識是真正的異熟果報，表示生命體因以前業力的影響受用苦樂，不是就六識相應的苦樂來談，而是就一期生死中那能生苦樂的受種子顯發的可能性來說。所以，站在瑜伽行派的立場，凡夫在六道中輪迴，在一期生死的生命主體是決定的，所以，欲界有情修色界的禪定，出定後還是欲界有情；念佛往生西方極樂世界必定是命終往生。若相信阿賴耶識是生命的主體，是一期生死中生命狀態的決定者，我們就不可能買票去等待上帝派來的飛碟，將我們帶離欲界，上升天界了。

由以上的分析，可以知道阿賴耶識內含藏所有色法、心法的種子，是心識與根身的根源；而且阿賴耶識能在一期生死間執受根身令不失壞。同樣的，我們所能見聞覺知的色法之相貌，其可能性也蘊含在阿賴耶識當中，只是這些可能性何者能現起，受限於作為異熟果報體的阿賴耶識的整體狀態。因此，六根、六境、六識的成立皆與阿賴耶識有密切的關係，它可說是生命的主體。

二、生命的誕生與死亡

站在瑜伽行派的立場，確立阿賴耶識是生命的主體，那麼，在佛教三世輪迴的基本主張下，瑜伽行派如何來說明一個生命的誕生與死亡呢？當然，正如《八識規矩頌》中所言「去後來先做主公」⁹，點出阿賴耶識是入胎識同時也是死亡時最後離身的識，但其進一步的說明為何？

（一）結生相續與戀母情結

佛教承認三世輪迴，前世與今生必然要有所連結，但佛教不承認有一恆常不變的靈魂貫穿三世以作為連結的主體。瑜伽行派承此提出阿賴耶識說，以一個內在含藏無數種子的潛在識貫穿三世，並用種子剎那生滅避免違反無我論，整個理論看似抽象且非平常經驗所及，但在論典中卻有極為詳細的描述。《瑜伽師地論·本地分》中先說到阿賴耶識入胎的三個條件：一、其母調適，而復值時；二、父母和合俱起愛染；三、健達縛正現在前。其中「健達縛」指中有的狀態。而且必須沒有產處、種子、宿處等三種過患。接著詳細提到中有入胎前的心理狀態：

⁹ 見《八識規矩補註》，T45.475c。

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。見己自行已，便起貪愛，若當欲為女，彼即於父，便起會貪；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 30.282c)

佛教認為眾生在三界中輪迴，主要的原因是無明，亦即對四諦、十二因緣的無知。由於無知，面對樂、苦境界，生起貪愛和瞋恚的煩惱，因為煩惱而造作邪行，因此在三界中受其果報。但是，一期生死的整體果報，還是由於有貪愛和瞋恨的潤緣才能產生。令人驚訝的是佛教對眾生貪瞋的描述，竟然如此露骨，且其對象是自己的父母，不禁令人聯想起佛洛伊德所謂的戀母情結。

佛洛伊德經由精神官能症的研究，發現到人從出生開始就有所謂性的欲求，男嬰性欲求的滿足一開始最直接的對象是母親（如經由吸吮母乳達到性的滿足），當其漸漸長大，發現到自己有一個強勁的情敵，即是父親時，內心深處生起殺父娶母的念頭，而後，由於害怕被閹割且認識到不可能戰勝父親的現實，轉而認同父親的角色，希望自己也能成為如此的男人。女孩子性格發展過程雖然稍微曲折一些，但也有戀父情結。佛洛伊德藉此說明性別認同的過程，以及在戀母或戀父情結若無正常的轉化，其內在壓力如何轉換成精神官能症的外在病徵。¹⁰

¹⁰ Michael Jacobs 著 / 于而彥譯《精神分析之父——佛洛伊德》(台北：生命潛能，2000)，p.81ff。

從《瑜伽師地論》的說明，可以知道佛教相信性欲求的滿足與眾生爲何會輪迴轉生有密切的關係。瑜伽行派未像心理學家將它具體運用在性格形成的理論上，只是因爲其終極關懷在於生死的究竟解脫，而非眾生個別性格的同異。但是，筆者相信，佛洛伊德若看到此段說明，必定會讚賞佛教對人性掌握的透徹。

生命本身即是無明的盲動，底層潛在的慾望支配著我們的生存，這是有關心理狀態的分析。《瑜伽師地論》接著說明阿賴耶識的入胎，這是比較生理學式的說明：

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。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。……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。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 30.283a）

中有的顛倒心是入胎前一刻第六意識的作用，阿賴耶識作爲入胎識並無一般的覺知作用，所以說此部份的說明偏重在生理方面運作。入胎前一刻的顛倒心與父精母血的和合體同時存在，此時阿賴識中的種子產生作用，有微細的色根及根所依的四大種和合而生起，還有和根具同類性質的精血成團地和合生起，此時，說阿賴耶識已經住於結生相續之

位，也就是入胎。其次，用「安危共同」來解釋「依託」強調心識和根身相互依持的關係。

最後提到「識於此處最初託，即從此處最後捨」，說明阿賴耶識是最初的入胎識，也是在死亡時最後離開身體的，有關於此，詳見下一小節。

（二）賴耶離身與死亡的意義

一般對死亡的定義有四種：一、靈魂自肉體中分離，二、活化流體流動不可復原的喪失或心肺的血液循環系統不可復原的停止，三、整個腦死，四、新皮質層腦死。¹¹而目前醫學界所採用的是哈佛醫學院特別委員會於 1968 年所提出的第三種定義。《阿含經》提到有情根身不同於死屍，主要是因為它有壽、煖、識，也就是說有壽命、體溫以及一種精神作用¹²。姑且不論此精神作用是不是一種永恆不變的靈魂，這種說法大致可以被歸類在第一種定義當中。後來佛教發展出執受的觀念，可以說也進一步兼顧生理功能的變化。

《瑜伽師地論》談到死，有如下的說明：

云何死？謂由壽量極故，而便致死（大正 30.281b）

又將終時，作惡業者，識於所依從上分捨；便從上分，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 30.282a）

¹¹ 波伊曼（Loius P.Pojman）編 / 魏德驥等譯《解構死亡：死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》（台北：桂冠，1997），p.26。

¹² 《雜阿含經》卷十：「離於三法者，身為成棄物，壽煖及諸識，離此餘身分，永棄丘塚間，如木無識想。」（T2.69a）

前一段引文就壽量來說，後者則和煖、識有關。如前所述，阿賴耶識執受根身令不失壞，所以，體溫的保持必須靠阿賴耶識的執受作用，因此說死亡時身分漸冷的現象，與識不離身的教說有關。既然身分會漸冷，也可以證明有一個能執受的識在慢慢離開。所以，站在瑜伽行派的立場，所謂死亡即是阿賴耶識已經離開了身體。

在阿賴耶識離身之後，身體的遺骸還能夠持續維持一段時間，瑜伽行派也曾作出說明，如《攝大乘論》卷一中說：

此外內種子，能生引應知，枯喪由能引，任運後滅故。(T31.135a)

就如外在的種子對發芽、開花、結果是其生因，對枯朽的敗葉殘枝是引因一樣，阿賴耶識所含藏的異熟種子生根身生起的生因，同時也是死後遺骸暫時存續的引因，但是作為引因的力量只能持續一段時間，所以之後遺骸必然終歸消滅。從廣義生命的角度來說，死後持續維持一段時間的細胞也是一種生命。

三、與現代生命觀有關的幾個議題

現代由於醫學與生物科技的發達，人們必須面對的道德困境也愈加複雜。當人可以被複製，那麼人的獨特性何在？當機械設備可使人的身體幾乎是無限期地活著，那麼死亡的意義又是什麼呢？對於複製人可能產生的問題，佛法的緣起論、無我論立場並不擔心會侵犯神的領域或者影響人的獨一自我性¹³。也就是說佛教並不信仰創造宇宙的造物主，而

¹³ 釋惠敏〈佛教之生命倫理觀(Bioethics)——以「複製人」與「胚胎幹細胞」為例〉(《中華佛學學報》，第15期，2002)，曾經提到生命醫學的發展在宗教與倫理上，可以引生的論題有：侵犯神的領域(創造權、生死主宰權)、冒犯人的尊嚴(生命「唯物化」、「商品化」)、對傳統生殖與家族關係的挑戰、

認為一切事物存在無非是因緣和合而成，所以複製人沒有褻瀆、取代造物主的問題。人本來就是由五蘊和合而成，除了五蘊之外，找不到有一永恆不變的「我」（ātman）的存在，所以站在無我論的勝義立場，有「獨一自我」的想法只不過是一種我執而已。以下試著從瑜伽行派的立場，來討論幾個與現代生命觀相關的問題。

（一）生命的本質與死亡的意義

如前所述，對瑜伽行派來說，生命的根源來自於潛在的阿賴耶識，而阿賴耶識乃是異熟所攝，也就是說當下生命的存在乃是受自身的業力亦即無始時來所有行為的影響力所決定。所以生命不是短暫的一生，而是連結著無限的過去，並將邁向無盡的未來的。死亡是另外一種存在形式的開始，所以佛教徒藉看破生死來解脫生死，將死亡看作是與未來的存在相連接的一個時間點而已。

說阿賴耶識是一切種子識，也不外是要提醒吾人生命的長遠與廣闊。當然對佛教來說，所謂有漏皆苦，人生絕對不是自安於只是一種不圓滿的存在，必須追求的是苦的解脫，對大乘佛教來說，更是追求所有眾生苦的解脫。

用阿賴耶識是否離身來界定死亡，與西方用靈魂是否離身來界定死亡的傳統，或許都不太能夠應付現代生命醫學發達所造成的道德困境，但在現今以生理機能（不管是心肺、整個腦或者是大腦的某個部位）的運作之不可復原，來界定生命的存在與否的整體趨勢中，也可以提醒人類或許應該思考生理或物質的運作真的才是生命的本質嗎？在這些運

過度犯妄的優生政策。並試著從緣起論、無我論的角度來看這些問題。

作的底層真的沒有精神的成份嗎？也許這只是古老傳統在現今社會所剩下的一點消極功能。

（二）植物人猶有末那、賴耶兩個潛意識

植物人是指無法自主移動、無法認知外界事物，而且無法與外界溝通的人，也就是喪失了人作為動物的特質¹⁴。與腦死不同，植物人還有較底層的腦幹部份持續運作著。所以有人就認為哈佛的腦死判準失之保守，而倡議應該重新以「新皮質層腦死」亦即「社會互動能力不能復原的喪失」來重新定義死亡¹⁵。

雖然表面上植物人已喪失社會互動能力，也就是說粗顯的前六識不再生起，但因其生理機能似乎還可自主運作，而且腦幹部份還有運作的現象，以瑜伽行派的立場來說，應該還是第七末那識與第八阿賴耶識的存在，且由阿賴耶識執受所依的功能使身體能持續存在。不像腦死者因為腦似乎已完全失去其作用，身體的運作是靠阿賴耶識或是現代的機械設備較有模糊的空間。所以就死亡的認定來說，瑜伽行派應該不會認同由社會互動能力不能復原的喪失來重新定義死亡。

¹⁴ 依台北市私立創世基金會的規定，植物人的認定有八個要件：

1.無法自力移動，2.無法自力飲食，3.大小便呈失禁狀態，4.眼睛雖能追視移動物體，但無法辨認，5.雖能發聲，但無法認定有特殊意義，6.對張開眼睛一類簡單的指示，均無法聽懂，或不能作適切的反應，7.必須人工協助呼吸，8.以上情形最少須持續十八個月以上。參考前創世植物人雜誌社長葉經柱〈植物人的生理特徵〉，身心障礙者服務資訊網

<http://disable.yam.org.tw/resource/life/vegetative.htm>

¹⁵ 維區（Robert M. Veatch）著 / 李志成譯〈重新定義死亡〉，收於波伊曼（Loius P.Pojman）編 / 魏德驥等譯《解構死亡：死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》（台北：桂冠，1997），pp.31-56。

但是就社會互動能力不能復原的喪失此一角度來看，也就是失去了造善、惡業的能力，雖有微細潛在的賴耶在維持身體的功能，但前六識的種子都已經不可能現起，第七末那識是微細深沉的自我執著的識，恆時執取阿賴耶識作為我，也就是說，此時內在的識的運作純然只是一種深沉的我執，將未來更多的可能性禁錮在當下的肉體中而已。所以雖然對瑜伽行派而言，植物人的狀態不能說是已經死亡，但從一個生命升沉的更高觀點來看，顯然不是很好的狀態。

（三）賴耶唯捨受相應與器官移植

佛教目前盛行臨終助唸，有一種說法是人死後八小時內不可移動身體，因為說神識離開身體猶如生龜脫殼，會痛苦不堪，甚至於有可往生善趣者因此墮入惡趣的，就在這神識離身的八小時中，為亡者助唸，助其往生極樂世界。但是，這種作法卻妨害了器官移植的進行。印順法師也注意到此問題，並從瑜伽行派的阿賴耶識與末那識之特質來解釋此一問題，他說：

如病到六識不起（等於一般所說的「腦死」），身體部分變冷，那時雖有微細意界——唯識學稱為末那識與阿賴耶識，但都是捨受，不會有苦痛的感受。移動身體，或分割器官，都不會引起苦痛或厭惡的反應。所以，如醫生確定為腦死，接近死亡，那麼移動身體與分割器官，對病（近）死者是沒有不良後果的。¹⁶

所謂神識要符合佛教的無我論的話，則佛教經論當中對此說明的最詳細應該就是瑜伽行派了。若死亡時離身的神識就是阿賴耶識，而阿賴

¹⁶ 印順法師〈中國佛教瑣談〉第二部份談「死」，收於《華雨集》第四冊（台北：正聞，1993），pp.117-118。

耶識和末那識相應的感受只能是不苦不樂的捨受，如此一來，只要是六識不起，就不可能有所謂痛苦的感受的存在。印順法師這種依於唯識學所做的論說，可說為強調自利利他的大乘菩薩行者解開了長久的迷惑，也就是說器官的移植絕對不會引起亡者的痛苦感受。

（四）性格的本質是精神性的，不能藉由基因改變

現代生物科技的發展，使部份天真的科學家相信，人的性格可以藉由基因的改造來加以改變，這種想法可說具有相當濃厚唯物論的傾向，認為物質是精神的基礎。但是以瑜伽行派的理論來說，性格取決於過往的行爲之影響力也就是阿賴耶識中的種子。雖然有人也常常將種子與基因作類比，但兩者最大的不同是，種子乃是以識爲性的，也就是說作爲性格的內在成因者不是物質的 DNA 螺旋體，而是屬於精神性的。所以性格的本質是精神性的，無法以物質的代換來改變它。

當然瑜伽行派也承認根身對精神的影響，但是這種影響只是一種增上緣，而非主要的因緣。若照這樣的理論來說，則複製人也只是複製了生理的物質部份，屬於精神內含的部份還是由進入此身的有情過往的行爲影響力所決定的。

四、結論

瑜伽行派站在佛教以有情爲中心的立場，重視的是有意識的生命，因此，能利用能量、維持結構與訊息並進行繁殖及演化的生物細胞，只能說是構成根身的四大種而已，屬於物質。而且在意識的生命中，最核心的是潛藏的阿賴耶識，它具有含藏一切種子、執受有色根身的功能，

而且它是有情之前業力影響的整體果報，決定有情三界六趣的受生，更是一期生死當中所生起的六根、六境、六識的根源，所以說它是生命的主體。

其次，從瑜伽行派對生死的描述可知，阿賴耶識執受父精母血的和合細胞使其增加，也執其為我自體，生命開端於無明的盲動與貪瞋的煩惱，生命的結束，同時是另一個無明盲動的開始，惑業苦的流轉，遙無出期。

以上，阿賴耶識說明三界有情輪迴流轉的相貌，係雜染流轉的生命觀，雖然佛教強調凡夫身處的濁重與險惡，但卻不是悲觀地認為永無出期。經由善法的積集，薰習清淨的無漏種子於阿賴耶識中，雜染一分一分減，清淨一分一分增，則眾生皆轉染成淨，完成圓滿真實的生命，有關此部份留待他日因緣。

參考書目：

- The Yogacarabhumi of Acarya Asavga* ed. V. Bhattacharya, Calcutta, 1957。
- 求那跋陀羅譯《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，No.99。
- 彌勒著／玄奘譯《瑜伽師地論》，《大正藏》第三十冊，No.1579。
- 護法等著／玄奘譯《成唯識論》，《大正藏》第三十一冊，No.1585。
- 世親著／玄奘譯《唯識二十論》，《大正藏》第三十一冊，No.1590。
- 無著著／玄奘譯《攝大乘論》，《大正藏》第三十一冊，No.1594。
- 窺基著《成唯識論述記》，《大正藏》第四十三冊，No.1830。
- 明普泰《八識規矩補註》，《大正藏》第四十五冊，No.1865。
- 釋印順〈中國佛教瑣談〉，收於《華雨集》第四冊，台北：正聞出版社，1993。
- 釋印順《佛法概論》，新竹：正聞出版社，2000 新版。
- 釋印順《學佛三要》，新竹：正聞出版社，2000 新版。
- 釋印順《攝大乘論講記》，新竹：正聞出版社，2000 新版。
- 釋昭慧〈佛教「生命倫理學」研究：以動物保護議題為核心〉，《應用倫理研究通訊》第 43 期，2007 年 8 月。
- 釋惠敏〈佛教之生命倫理觀(Bioethics) ——以「複製人」與「胚胎幹細胞」為例〉，《中華佛學學報》第 15 期，2002。
- 陳一標〈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。
- 陳一標《賴耶緣起與三性思想之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，2000。
- 約可布 (Michael Jacobs) 著／于而彥譯《精神分析之父——佛洛伊德》，台北：生命潛能，2000。
- 波伊曼 (Loius P.Pojman) 編／魏德驥等譯《解構死亡：死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》(台北：桂冠，1997)，pp.31-56。
- 希爾佛 (Lee M. Silver) 著／李千毅、莊安祺譯《複製之謎——性、遺傳和基因再造》，台北：時報文化，1997。