

论阿赖耶识的执受功能*

刘朝霞

提要：执受色身是阿赖耶识（阿陀那识）的基本功能之一，这是身体存续的根本因，也是身心统一体的有力保障。能执受的阿赖耶识唯有不苦不乐受，并与有苦受乐受不苦不乐受的转识俱起，显示出生命的厚度。能执受与执受法相互依持、相互制约，推动有情生命的相续。

刘朝霞，哲学博士，四川大学公共管理学院哲学系副教授。

关键词：阿赖耶识 转识 执受 执受法 异熟

一、执受与执受法

“执受”一词在瑜伽行派的经论中，最初出现于《解深密经·心意识相品》中：

于六趣生死，彼彼有情堕彼彼有情众中，或在卵生，或在胎生，或在湿生，或在化生，身分生起，于中最初，一切种子心识成熟，展转和合，增长广大，依二执受：一者，有色诸根及所依执受；二者，相、名、分别言说戏论习气执受。^①

圆测《疏》解释说：

谓受生位，有异熟识执受二种为所缘境：一者、执受五根，及彼所依色、香、味、触为所依止。二者、执相、名、分别三法习气为所缘境；除无漏种，非所缘故。此所摄受，皆是所缘。此中所说执受义者，是能执受；执受五根及彼所依令不损坏，为自所依；摄受种子，为自所有，亦名所依。然此执受，今依大乘，三说不同。或有唯约生苦、乐故，名为执受；或有唯约摄为自体名有执受；或有通约二义，以明执受。今此经中说执受者，且依二义：一者、赖耶执根依处，为自所依；二者、执持种子，为自所摄。^②

可见，对执受的理解，历史上是存在争议的。圆测列举了三种解释，但认为《深密》所说只有二义：一是对色身的执受与依存，二是对种子的执持。

窥基解释《唯识三十颂》中“不可知执受”之执受义云：

执受义者，执是摄义、持义，受是领义、觉义，摄为自体，持令不坏，安危共同，而领受之，能生觉受，名为执受，领为境也。如《瑜伽论》第五十一、五十三、七

十六卷同此义释。^③

《瑜伽师地论》卷五十一“摄决择分中五识身相应地意地之一”是对阿赖耶识的全面解释论证，卷七十五、七十六、七十七全文引录《解深密经》，其中卷七十六内容从《解深密经·心意识相品》开始。可见窥基对“执受”一词的解释是贯通《解深密经》《瑜伽师地论》《成唯识论》等唯识学的基本经典的。

《成唯识论》解释此偈云：

以能执持诸法种子，及能执受色根依处，亦能执取结生相续，故说此识名阿陀那。^④

窥基《述记》解释此偈，把执持的功能和对象清晰的分为三种：

此三义释，《摄论》有二，无初种子，若望种子即名执持，令种子不失，无觉受故。色根依处名为执受，令根不坏，生觉受故。若初结生，后生相续，名为执取，取诸有故。或为种依持，领以为境，名曰执持。执色根等令生觉受，名为执受。摄初结生，名为执取。若望外依处，不名阿陀那，无执持等义。此解执持义。^⑤

《解深密经》尤其强调以上三义中的第二种功能，并以“阿陀那识”（执持识）之名名之，而《摄论》强调为“种子识”的阿赖耶识则也取与之相近的释义，“由此识于身摄受、藏隐、同安危义故。”《瑜伽师地论》继承了《深密》的这一倾向并加以强化，比如“摄决择分中五识身相应地意地之一”中从八个方面证明阿赖耶识的存在，第一条即是“若离阿赖耶识，依止执受不应道理”，并从五个方面予以论证。而在《摄大乘论》和《成唯识论》中都把持种功能作为阿赖耶识的首要功能，并是证明阿赖耶识存在的第一条理证，

这与这两部论以“种子”为讨论阿赖耶识的核心有关系，而有执受则作为阿赖耶识存在的次要理证，具体内容同于《解深密经》和《瑜伽师地论》所说。本人认为，理解阿赖耶识之为“能执受”的执受功能，对于理解瑜伽行派乃至全部佛教的身心关系问题至关重要，甚至也可以作为进入唯识学以及联系大小乘的关键环节，因此，本文所说之“执受”限定为阿赖耶识（阿陀那识）对有色根身的执受功能。

能执受的是阿陀那识，所执受者被称为“执受法”：

执受法者，谓诸色法为心、心所之所执持，由托彼故，心、心所转，安危事同。同安危者，由心、心所任持力故，其色不断、不坏、不烂。即由如是所执受色，或时衰损，或时摄益，其心、心所亦随损益。与此相违，名非执受。^⑥

具体来说，可以从五个方面限定被执受的对象（执受法）的特征：

复次，略由五相建立执受诸法差别，何等为五？谓初唯色说名执受，当知此言遮心、心所等，彼非执受故。又于色中所有内根、根所依属说名执受，当知此言遮外不属根色，彼非执受故。又心、心所任持不舍说名执受，当知此言遮依属根发、毛、爪等，及遮死后所有内身，彼非执受故。又执受色由四因缘之所变异，故名执受，何等为四？一由外色所逼触故，二由内界相违、平等所引发故，三由贪瞋等诸烦恼缠多现行故，四由审虑所缘境故。谓由外色能损恼者，现前逼恼有执受色，即便生苦、生悲、生恼，若有外色能饶益者，现前触对有执受色，即便生乐、安隐饶益。若有内界更互相违，便生苦恼；彼若平等，安乐摄受。又若贪等烦恼所恼，即便生苦，愤发炽然；又邪审虑所缘境故，或正审虑所缘境故，便起轻安喜乐摄受。又为损害或为饶益，故名变异。如是若色，若内，若心、心所任持不舍，若如是缘令成变异，是名执受诸法差别。与此相违，当知是名非执受法。^⑦

简要来说，“执受法”就是具有感受性的、能够被心理活动所影响、并被外物所伤害的有情的肉身。

色身得以生长、延续，根本的原因在于阿赖耶识对之的执受：

由识执受，诸根堕相续法，方得流转。^⑧

如是识界，能于现在积集、任持福非福业，能引当来爱非爱果，亦能执持识所依止五种色根及所依处，令不烂坏。^⑨

来自于识的执受，是滋养色身的食物，被称为“识食”：

由能执受诸根大种识故，令彼诸根大

种、并寿并暖与识不离身为因而住。是故说识名彼住因。由彼住故，气力、喜乐、专注、希望，依彼而转。^⑩

能执受与所执受并不是单方面的主动与被动的关系，执受者在执受时也对被执受的对象紧紧束缚，形成安危共同，相互依待的关系：

有色诸根依止于识，识亦依止识所执受有色诸根。^⑪

二、执受如何可能

（一）执受与转识的生起

“本识”与“转识”是《摄大乘论》对第八识与前七识的指称，以本识为依而有前七识的生起（转），侧重于种子与现行的关系。《解深密经》处理这一问题则主要从“执受”的角度进入。本经在六识之后未区分七识与八识，而只建立一微细识，名阿陀那识、阿赖耶识、心^⑫：

阿陀那识为依止、为建立故六识身转，谓眼识，耳、鼻、舌、身、意识。此中有识眼及色为缘生眼识，与眼识俱随行，同时同境，有分别意识转。有识耳、鼻、舌、身及声、香、味、触为缘，生耳、鼻、舌、身识，与耳、鼻、舌、身识俱随行，同时同境，有分别意识转。^⑬

其中“有识眼”指被阿陀那识所执受的眼根，与色境共同作为眼识生起的基本条件，并伴随着分别意识。眼识之生起中阿陀那识的基本功能是对眼根的执受。这在《瑜伽师地论》中被分别称为：俱有依（眼根），执受依（异熟阿赖耶识），种子依（阿赖耶识中的种子）^⑭。

此执受功能在论证阿赖耶识的存在时，几乎是最重要的理证。一方面，执受功能必然存在，这是区分有生命的有情身体与死亡的肉体的根本；另一方面，前六识显然无法承担此功能，《瑜伽师地论》列举了五条理由，这对理解阿赖耶识的存在很有价值，包括：

（1）阿赖耶识的运转仅仅是前世业力的结果（异熟识），而不需要现前的其他条件；前六识则需仰赖现前多个条件才能生起，若缘缺则不生。有间断的识不能作为执受依。

（2）赖耶是过去业力所引，所以不具备伦理的善恶性；而六识是有善恶的。有善恶的识不能作为执受者。

（3）赖耶不仅无善恶属性，也不与烦恼心所相应，无覆无记；六识则相反。只有无覆无记的异熟识可以作为执受依。

（4）前六识所依之根各有不同，不能执受生命为一个统一体。

（5）前六识有中断，不能一味相续。只有无中断的阿赖耶识可以作执受依。^⑮

（二）“身受”与身心统一

《瑜伽师地论》对阿赖耶识存在的第六个证

明是阿赖耶识保障“身受差别”的存在，文云：

何故若无阿赖耶识，身受差别不应道理？谓如有一或如理思或不理，或无思虑或随寻伺，或处定心或不在定，尔时于身诸领受起非一众多种种差别，彼应无有，然现可得，是故定有阿赖耶识。^⑥

这里的“身受差别”显然不是指因赖耶对身根的执受而有身识（与身识相应俱起的有苦受、乐受、不苦不乐受）的生起，那应在第一条理证的范围内。这里说的是，心识的思虑活动会在身体的觉受上反映出来，比如身处三昧定境者身受轻安，而彻夜思索则使人面色憔悴，转识的活动为何能影响到色身呢？佛家在界定身（色）心（名）时，一般认为二者是结合为一体的不同性质的事物，二者为何可以结合为一体，又如何可能相互作用？如果放置到身心二元语境下显然无法解决这一困境。阿赖耶识则是身心统一体的保障，它把现行身心作为一个生命整体来执持，在统一体中，各部分之间相互协作，互相依持、影响就是很自然的事情了。

现行身心在赖耶的执持下相互依待，赖耶之持存也依赖于现行身心，即“名色缘识，识缘名色”，以赖耶释“识”，是赖耶存在的经证：

又此名色，于现法中，由续生识为缘牵引，及能执持令不散坏。又即此识续生已后，依名色住，或于同时，或无间生，依彼而转，故于现法此亦用彼名色为缘。应知先业所引名色，与识展转相依，展转为缘，如是当知识缘名色以为后边所有有支，随老死相，如前所说，随其所应，有缘体性。如是名为微细因果难可了知。^⑦

识与名色的相互依存被认为是缘起法中难可了知的“微细因果”。

三、执受的因与果

（一）异熟

“异熟”或“异熟果”（vipaka），旧译“果报”，或“报果”，通常有三义：异时熟，指因果异时；异类熟，指因有善恶，果唯无记，果报无关道德善恶，只有苦乐之不同；变异熟，指因变为果。瑜伽行派主要在第二义（异类熟）上使用异熟一词，《瑜伽师地论》释五果之异熟果云：

诸不善法于诸恶趣受异熟果，善有漏法于诸善趣受异熟果，是名异熟果。^⑧

在这一意义上，异熟果约等于业力因果中的业果，显示出有情不得不被动接受的现实。

但并非有情的身心活动都被视为异熟果。具善恶属性的行为显然不是被动的结果，虽无善恶但有明确意识的行为也不在异熟范围内。被视为异熟果的事物中，又分为两类，一是作为异熟的阿赖耶识，一是在此基础上生起的异熟性质的转识，前者被称为“异熟法”，后者被称为“异熟

生”。当转识活跃时，异熟法被异熟生所遮蔽，在异熟生沉寂时，异熟法才得以显现，这往往是临终和结生相续时：

又临终时最后念心是异熟法，若结生相续无间之心亦是异熟，从此已后所有一切自性住心皆是异熟，除善、染污，及除加行无记之心，所余皆名自性住心。……余自种子为因所生，若善不善，或复无记，如是一切当知皆名异熟生法。^⑨

异熟法与异熟生并行不悖，二者属于不同层次的存在。表层的异熟生表现为苦乐感受，而深层的异熟法却只有中性的非苦非乐受：

复次，一切处最后没心，及随初第二相续心，于三界中当知唯有非苦乐受，除初相续心，应知此受于一切处异熟所摄。余苦乐受应知皆是异熟所生。^⑩

复次，阿赖耶识或于一时与苦受、乐受、不苦不乐受俱时而转，此受与转识相应，依彼而起。谓于人中，若欲界天，若于一分鬼、傍生中，俱生不苦不乐受，与转识相应苦受、乐受、不苦不乐受，相杂俱转。若那落迦等中，他所映夺，不苦不乐受与纯苦无杂受俱时而转，当知此受被映夺故，难可了知。如那落迦等中一向苦受俱转，如是于下三静虑地，一向乐受俱转，于第四静虑地乃至有顶，一向不苦不乐受俱转。^⑪

若从阿赖耶识俱起心所来看的话，作为异熟识，其性质是无覆无记，其俱起的五个遍行心所也是异熟所摄，俱为无覆无记，比如其俱起的受心所是不苦不乐无记性。而“执受”功能其实可以看做赖耶俱起的思心所的表现，这种执受一方面维持着现实世界的一类相续，一方面推动转识的生起，进而延续了自身的存在，是一切杂染的根本：

云何建立阿赖耶识杂染还灭相？谓略说阿赖耶识是一切杂染根本，所以者何？由此识是有情世间生起根本，能生诸根、根所依处及转识等故。亦是器世间生起根本，由能生起器世间故。亦是有情互起根本，一切有情相望互为增上缘故，所以者何？无有情与余有情互相见等时，不生苦乐等更相受用，由此道理当知有情界互为增上缘。又，即此阿赖耶识能持一切法种子故，于现在世是苦谛体，亦是未来苦谛生因，又是现在集谛生因。如是能生有情世间故，能生器世间故，是苦谛体故，能生未来苦谛故，能生在现在集谛故，当知阿赖耶识是一切杂染根本。^⑫

（二）异熟受与执受之因

“善有善报，恶有恶报”是业力因果的基本法则，前一个善恶具伦理性质，后一个善恶则指苦乐觉受。然而，瑜伽行派对异熟法与异熟生的划分，使业力因果无法解释异熟的全部内容，因为具有苦乐（包括部分与苦乐受并举的不苦不乐

受)性质者是异熟生法,而非异熟法。那么无记性的异熟法之因又是什么呢?

《瑜伽师地论》卷9有段话透露了个中消息:

顺乐受业者,谓福业及顺三静虑受不动业。顺苦受业者,谓非福业。顺不苦不乐受业者,谓能感一切处阿赖耶识异熟业,及第四静虑以上不动业。^③

顺不苦不乐受业,准确来说有三种,苦乐夹杂中的顺不苦不乐受业,感第四禅天及以上的不动业,以及感六道阿赖耶识异熟业。第一种业是感欲界受生的善恶夹杂中的无记业;第二种是四禅及以上等不动业;而第三种,作为感阿赖耶识异熟的,又该是什么业呢?瑜伽行派在赖耶与转识的关系上,认为二者是相互依持的关系,赖耶摄持并推动转识的生起,转识反过来又滋养赖耶:

云何建立互为缘性转相?谓阿赖耶识与诸转识作二缘性:一为彼种子故,二为彼所依故。为种子者,谓所有善不善无记转识转时,一切皆用阿赖耶识为种子故。为所依者,谓由阿赖耶识执受色根,五种识身依之而转,非无执受。又由有阿赖耶识故得有末那,由此末那为依止故意识得转。譬如依止眼等五根五识身转,非无五根。意识亦尔,非无意根。

复次,诸转识与阿赖耶识作二缘性:一,于现法中能长养彼种子故;二,于后法中为彼得生摄殖彼种子故。于现法中长养彼种子者,谓如依止阿赖耶识善不善无记转识转时,如是如是,于一依止同生同灭,熏习阿赖耶识,由此因缘后后转识善不善无记性转,更增长转、更炽盛转、更明了而转。于后法中为彼得生摄殖彼种子者,谓彼熏习种类,能引摄当来异熟无记阿赖耶识。

如是为彼种子故,为彼所依故,长养种子故,摄殖种子故,应知建立阿赖耶识与诸转识互为缘性转相。^④

一方面赖耶接受转识熏习并摄藏种子使转识未来生起,另一方面,这种熏习进一步增强赖耶的执受能力,使其未来的异熟生起。这就如同商品集散地,集散地并不直接产出商品,也不永久拥有商品,仅仅是一中转站的作用,但因商品必经此地,使得此集散地自身得以兴旺发达。

作为异熟的赖耶与转识同时生起,赖耶俱起之不苦不乐受与转识诸受同时生起,但当转识的苦、乐、不苦不乐受非常强大时,赖耶的俱起无记受则被完全遮蔽:

复次,阿赖耶识或于一时与苦受、乐受、不苦不乐受俱时而转,此受与转识相应,依彼而起。谓于人中,若欲界天,若于一分鬼、傍生中,俱生不苦不乐受,与转识相应苦受、乐受、不苦不乐受,相杂俱转。若那落迦等中他所映夺,不苦不乐受与纯苦

无杂受俱时而转,当知此受被映夺故,难可了知。如那落迦等中一向苦受俱转,如是于下三静虑地,一向乐受俱转,于第四静虑地乃至有顶,一向不苦不乐受俱转。^⑤

由于苦乐受之强烈以及有情智慧之微弱,无法体察在洪波涌起的背后一味相续、深沉而稳定的生命之流(异熟法),因此生命显示碎片化,以致有情永不停歇的去寻找各种臆想出的本体、本源来统摄生命与世界。而有些幸运者一旦窥见这一生命之流,则又执其为永恒的存在而赋予表象世界以意义,从而使这杂染流持续久远。于是最初的幸运转而为一更深更久的不幸。

(责任编辑:月灯)

* 本文为国家社科基金项目“佛教伦理的现代性研究”(16BZJ011)的阶段性成果。

- ①⑬《解深密经》卷1,《大正新修大藏经》,台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990年,第16册第676页中、692页中。
- ②《解深密经测疏节要》,罗时宪著,《罗时宪著作全集》第3卷,北京:中国社会科学出版社,2010年,第259页。
- ③《成唯识论述记》卷3,《大正藏》第43册第315页下。
- ④《成唯识论》卷3,《大正藏》第31册第14页下。
- ⑤《成唯识论述记》卷4,《大正藏》第43册第350页下。遁伦《瑜伽论记》也取此说:“以三义释阿陀那名:一以执持名执,谓能持名相等种令不失故。二以执受名执,谓能执受色根依处令生觉受故。三以执取名执,谓能执受结生相续。”(卷13,《大正藏》第42册第592页中栏)可见从三个方面解释执持与执受逐渐成为一个标准解释。
- ⑥《瑜伽师地论》卷100,《大正藏》第30册第880页上。
- ⑦《瑜伽师地论》卷66,《大正藏》第30册第666页上中。
- ⑧⑳《瑜伽师地论》卷9,《大正藏》第30册第321页中栏、319页下。
- ⑨《瑜伽师地论》卷14,《大正藏》第30册第353页中栏。
- ⑩⑪《瑜伽师地论》卷94,《大正藏》第30册第838页下、839页上栏。
- ⑫因此,本文之“转识”指依阿赖耶识所生起之识,而并不特别确定为七识或六识。
- ⑬通常会把执受依与种子依合一统称为异熟阿赖耶识,但笔者认为执受依与种子依虽联系密切,但二者发挥的作用实为不同,执受依强调识对根的执受,种子依强调种子是眼识生起之亲因,所以分开说更能把问题讲清楚。
- ⑭参见《瑜伽师地论》卷51。
- ⑮⑯⑰⑱⑲《瑜伽师地论》卷51,《大正藏》第30册第579页下、580页下、581页上中、580页中、580页下。
- ⑳《瑜伽师地论》卷93,《大正藏》第30册第831页下。
- ㉑《瑜伽师地论》卷38,《大正藏》第30册第502页中。
- ㉒⑳《瑜伽师地论》卷66,《大正藏》第30册第664页下、664页下~665页上。