《成唯識論》解讀（卷三・十一）

—證第八識有自體（四）

已引聖教，當顯正理。謂契經說，雜染、清淨諸法種子之所集起，故名為心。若無此識，彼持種心不應有故，謂諸轉識在滅定等有間斷故，根、境、作意、善等類別易脫起故，如電光等不堅住故，非可熏習，不能持種，非染淨種所集起心。此識一類，恒無間斷，如苣藤等，堅住可熏，契當彼經所說心義。

前面已從多部經論引證第八識有別自體，以下將以義理詮釋作證明。契經說，雜染和清淨諸法種子所集起之處名為心。種子集合之處，並由此處現起謂之「所集起」。若無第八識，則不應有種子所集起之處，這樣就違反了契經所說。為何除第八識外，其餘諸識、根、境等不能成為種子所集起之處呢？諸轉識有間斷，六識在滅盡定等無心位中間斷，而前五識更常有間斷。持種的心若有間斷，則種子將散失，再不能生起後法，故轉識皆不能成為持種心。各轉識所依的根、境各別，伴隨轉識而起的作意、善等心所亦各別，各轉識可各別而起，互不相應，故說「易脫起」。轉識又如電光等變化不定，故不堅住。轉識有間斷，易脫起，不堅住，非可熏習，不能持種，故不是染、淨種子所集起的心。唯有第八識恆時一類無間。「一類」顯示此識唯無記性，及唯與捨受俱；「無間」顯示此識恆時任運生起，沒有間斷。此識譬喻如苣藤，長時不變壞，堅住故可熏。故此識正切合契經所說的心。

若不許有能持種心，非但違經，亦違正理，謂諸所起染淨品法無所熏故，不熏成種則應所起唐捐其功。染淨起時既無因種，應同外道執自然生。

契經已說有諸種子所集起的心，若不認許有此持種的心，即違反契經所說，同時亦違反正理。這持種的心是染、淨諸法所熏習之處，若無持種心作為所熏，染、淨法皆不能熏習成種。由於染法所熏的種能令有情流轉生死世間，淨法所熏的種能令有情得涅槃，因此，若無熏習，則生死流轉和涅槃證得皆不成立。換句話說。所作的染、淨法皆無結果，即所謂「唐捐其功」。再者，倘若染、淨法皆無熏習，則無染、淨種子，此後就沒有因緣生起染、淨諸法。若說沒有種子作為因緣亦能生起諸法，這就是無因生，就如外道所執的自然生。（**按：例如婆羅門教有說由大自在天生起諸法。然而，大自在天自身恆常不變，自身不變卻生起諸法，即是說諸法非由大自在天自身所變，而是無因而生。**）這樣地無因而生，無論大、小乘都不認許。因此，依理必有持種心作為所熏，使染、淨諸法能熏習種子。

色、不相應非心性故，如聲光等，理非染淨內法所熏，豈能持種？又彼離識無實自性，寧可執為內種依止？轉識相應諸心所法，如識間斷，易脫起故，不自在故，非心性故，不能持種，亦不受熏。故持種心理應別有。

色法及不相應行法能否作為所熏呢？色法，例如苣藤，雖然是可熏，但所熏的只限於外法，外法即是前五識的對境，例如花香可熏習苣藤。但色法不能受熏生成內種。不相應行法是分位假法，其自體本是識或識的一分，這種法是就著識的某種狀態另立的名稱，因此若離識就無實自性。（**按：對於不相應行法，由於它只是名稱，並非有獨立自體的色法或心法，無自體則無功用。其存在本是識或識的一分，故功用亦攝於識。因此，當考量不相應行法能否作為種子集起處時，只須考量識的功用，而無須考量另立的名稱。而對於以轉識作為種子集起處的考量，前段已交代過。**）轉識和色法皆不能成為持種心，轉識相應的心所法又是否可能呢？論主指出，這類心所法就如前面所說的轉識一般有間斷，易脫起。此外，心所法需依心識而起，故不自在。（**按：心所須隨著心識才能生起，而轉識尚且不是恆時生起，心所就更是不能。**）心所法本身並非心識，故不符合契經所說的持種心。因此，心所法不能持種，亦不能受熏。以上已論證了轉識、心所法、色法及不相應行法皆不能作為持種心，故應另有一心識作為契經所說的持種心。

有說六識無始時來依根境等前後分位，事雖轉變而類無別，是所熏習，能持種子，由斯染淨因果皆成，何要執有第八識性？彼言無義。所以者何？執類是實，則同外道；許類是假，便無勝用，應不能持內法實種。

有論師指，六識自無始以來前後相續，事體雖然轉變，但仍是一類，類既然無別，故可成所熏，能持種子，由此染、淨因果皆成立，故不應執著另有第八識。（**按：小乘，例如有部，認為六識雖然不能並起，但前後相續，例如眼識起後，接著是意識，再接著是其他識。「事」指識體，前後所起的識體不同，但同是識類。他們認為，既然是一類，這類相續不斷，就應能成為所熏，能持種子。**）論主指他們所說不合理。論主就以上的說法設下兩難，問該論師所說的類是實抑或是假呢？倘若說類是實，則同於外道。（**按：外道勝論說的六句義，其中的同句指的就是共通性，亦即是類。勝論認為同句所指的類是實在的東西。如上述論師所說，六識皆為識類，當中有類的存在，識雖有轉變，有間斷，但類卻是恆時相續，故能成為所熏。但這種說法則等同於外道執著同句為實在的東西，這是佛家不能認許的。**）倘若說類是假法，就如不相應行法，則不應有勝用，應不能持種。因此，無論說類是實或是假，都不能作為契經所說的諸法種子的集起處。

又執識類何性所攝？若是善惡應不受熏，許有記故，猶如擇滅。若是無記，善惡心時無無記心，此類應斷，非事善惡類可無記，別類必同別事性故。又無心位，此類定無。既有間斷，性非堅住，如何可執持種受熏？又阿羅漢或異生心識類同，故應為諸染、無漏法熏，許便有失。又眼等根或所餘法與眼等識，根、法類同，應互相熏。然汝不許。故不應執識類受熏。

再從以上所說識類的德性方面看。上述論師認為識類可受熏，該受熏的識類是哪類德性呢？若是善性或惡性，應不能受熏，原因是有記，凡是有善、惡記別的體皆不能受熏，例如擇滅。（**按：這可由以下論式證明：**

宗：有法若是善、惡，應不受熏。
因：許有記故。
喻：如擇滅。

擇滅是以智慧的抉擇，即以善性慧心所的作用滅除煩惱，而達致涅槃。小乘認許這是善法，而且不能受熏，故可作同喻。這比量的因支是「有記」，表示凡是有記的法皆不受熏，原因是熏習之法有善、惡、無記三性，若受熏體是善性，則不受惡法熏習，因為相違；同樣地，若受熏體是惡性，則不受善法熏習，以其相違。）若說受熏的識類是無記，則當起善、惡心時，這識類便應間斷，這時便沒有受熏體，因為類必與所攝的事體同一性類，若識是善或惡，識類就不能是無記性。（**按：筆者認為，論主這一論點應可商榷。若按勝論同句的觀念來說，眾多善識中有著善識類，眾多惡識中有著惡識類，眾多善或惡識中沒有無記識類，故無記識類應間斷，這是論主運用的論點，該識類論師亦不能否認。然而，在善、惡、無記識的集合中，仍有識類，這識類可不區三性，而是三性識的共通性，這是比善識類、惡識類及無記識類更高層的同句。故起善、惡心時，雖然沒有無記識類，但仍有識類，故識類在這情況下沒有間斷。然而，論主仍有其他論點可證識類有間斷。**）此外，在無心位時，即在無想定、悶絕等狀態時，六識不起，這時亦應沒有識類。識類既然時有間斷，常有轉變，性非堅住，應不能成為受熏持種的實體。

聖者阿羅漢的識類跟異生凡夫的識類應相同（**按：二者皆是六識的共通性**），若以此識類為受熏體，則聖者與異生應同樣可受染法和無漏法熏習。若小乘論師認許這種情況，便違反了自教認為阿羅漢不應受染法熏習的說法。

眼等六根與眼等六識同樣是根，故根類同；所餘法與眼等識法同樣是法，故法類同。（**按：眼等六識同樣是根，因為小乘認為六識只能逐一先後生起，而眼識後必有意識，耳、鼻、舌、身每一識起後亦必有意識，意識起後亦可有**

後一剎那意識，因此，意識是隨著六識而起，故六識皆可稱為意根。）按該小乘論師所說，六識具有同一識類，故可受熏。現在，眼等六根與眼等六識具同一根類，這根類中包含了識類，應亦可受熏；所餘法與眼等六識具同一法類，這法類亦包含識類，故亦應可受熏。這樣，根起時應可熏入法類，法起時亦應可熏入根類。但小乘卻不認許這樣相互熏習。因此，小乘論師不應執取識類可受熏之見解。

> 又六識身若事若類，前後二念既不俱有，如隔念者，非互相熏，能熏所熏必俱時故。執唯六識俱時轉者，由前理趣既非所熏，故彼亦無能持種義。

六識無論作為事體或是類，在小乘來說都只能前後逐一生起，不能二識並起。現起的識是能熏，倘若六識是所熏，則能熏與所熏只能前後現起。前念與後念，跟前念與隔念或隔多念，皆非一同現起。然而，能熏與所熏必須同時才能成就熏習。此外，大眾部論師雖然承認六識可俱起，然而，上述理趣已表明六識不能成為所熏，故他們所述的六識亦非持種的心。[1]

> 有執色心自類無間前為後種，因果義立，故先所說為證不成。彼執非理，無熏習故，謂彼自類既無熏習，如何可執前為後種？又間斷者應不更生。二乘無學應無後蘊，死位色心為後種故。亦不應執色心展轉互為種生，轉識、色等非所熏習，前已說故。

有論師認為色、心自類無間前為後種，即是前剎那色法為接著的自類後剎那色法的種子，前心法為接著的自類後心法的種子，前為因，後為果，故因果義成，無需建立第八識以攝持種子。論主提出三點反駁這說法。第一，前剎那色法既然沒有熏習，如何可成為後剎那色法的種子呢？同樣，前剎那心法亦不能成為後心法的種子。第二，當間斷時，例如生無色界色法間斷，入無心定時心法間斷，前法已斷，後法未生，不能無間地緊接，應不能再生後法。第三，二乘無學死後入涅槃，應無後蘊，這是共許的。然而，倘若前色、心為後色、心種子，則二乘無學死時色、心應更生後色、心，這樣就永不能入涅槃。

另有經部論師為救色、心間斷的困難，提出色與心可互持種子，在無色界時，心法可持色法種子，在無心定時，色法可持心法種子，由此，色、心種子皆不致於斷絕。但論主指出，前已證明六識與色法皆不能成為受熏體，故不能持種。

> 有說三世諸法皆有，因果感赴無不皆成，何勞執有能持種識？然經說心

[1] 參考《述記》，大 43.358a。

為種子者，起染淨法，勢用強故。彼說非理。過去未來非常非現，如空花等，非實有故。又無作用不可執為因緣性故。若無能持染淨種識，一切因果皆不得成。

有部論師認為三世諸法皆為實有，實因感生實果，實果趨赴實因，故因果義成，無需熏習，故不應執另有持種的識體。他們又解釋，契經說「心為種子，起染淨法」，契經這樣說，是由於心法作用強勝，故突顯心法的生起能力。論主反駁三世實有之說，他指出過去與未來諸法非常住，亦非現前，如空花等，非為實有。此外，有部雖說三世法皆實有，但亦承認過去與未來法沒有現前作用。論主指出，既然沒有作用，就應不能作為因緣。故過去法應不能生起現在法。論主總結，若無能夠攝持染、淨諸法種子的識體，一切因果皆不成立。

有執大乘遣相空理為究竟者，依似比量撥無此識及一切法。彼特違害前所引經，智斷證修，染淨因果，皆執非實，成大邪見。外道毀謗染淨因果，亦不謂全無，但執非實故。若一切法皆非實有，菩薩不應為捨生死，精勤修集菩提資糧，誰有智者為除幻敵，求石女兒用為軍旅？故應信有能持種心，依之建立染淨因果，彼心即是此第八識。

論主又批評大乘空宗清辨之說，他指清辨排遣一切法，以一切法皆無實體，依似比量（**按：即錯誤的推論**）撥除第八識及一切法，以致一切皆為虛無。（**按：這種虛無的見解非為空宗的本意，但空宗傳至清辨，他的說法則易被理解為虛無。**）論主指清辨之說違反前文所引的經典，把知苦、斷集、證滅、修道，以及染、淨、因、果皆執為非實，此即成為大邪見。雖然清辨解釋，他依世俗諦只將染、淨、因、果等說為非實，而非說為虛無，故不應成邪見。但論主指出，這跟外道的毀謗無別，如順世外道亦將染、淨、因、果說為非實，不說為虛無，因為現前可見有染、淨、因、果。然而，若染、淨、因、果皆非實，非實則沒有功用，染因就不能感惡果，善因亦不能感善果，善惡果報就不成立，故成為大邪見。

若如清辨所言，一切法皆非實有，菩薩就不應為斷捨生死世間，精勤修習菩提資糧，因為菩薩作為智者，不應為了滅除非實的幻敵，而求取非實的石女兒作為軍旅去摧滅幻敵。（**按：幻敵比喻清辨所說的非實的苦、集；石女兒代表清辨所說的非實的證滅修道，或菩提資糧。論主的意思是，若苦、集皆非實，菩薩就不用將之滅除，更不應聚積非實的資糧去滅除此幻敵。因此，智斷修證、染淨因果皆為實有，實有則應由種子生起。**）故應信有持種心，依之可建立染淨因果，而此持種心即為第八識。