**《成唯識論》解讀（卷三・五）**

——阿賴耶識為斷？為常?

（按：斷與常是指著事物的存在狀態，斷表示沒有承接相續，事物過後即成無；常表示恆時為有，存在不變。阿賴耶識作為世間有情生命的基本存在，它的存在狀態之問題，是唯識學跟小乘和外道的一個重要區別之處。關於生命的基本存在，外道數論認為是神我和自性，此二者是恆常不變的存在。順世外道認為生命在死亡之時即斷滅為無。小乘經部不認同第八識存在，他們認為有情只有六識，有情的色根攝持六識心、心所及四大種的種子，而心、心所亦攝持色根種子，即所謂色心互持種子。由此，生無色界時可以心、心所攝持色根種子，備將來再起；入無心定時，則可以色根攝持心、心所種子，至出定時再起心識。然而，唯識學派指出，前六識和色根皆有間斷，而且可能同時間斷，例如生無色界時入無心定，若無第八識，則這時色心皆斷，不能持種。[1]為簡別這些不同的說法，世親在《三十頌》指出，阿賴耶識「恆轉如瀑流」，護法對此有進一步的解釋。）

> 阿賴耶識為斷？為常？非斷非常，以恒轉故。恒謂此識無始時來一類相續，常無間斷，是界趣生施設本故，性堅持種，令不失故。轉謂此識無始時來念念生滅，前後變異，因滅果生，非常一故，可為轉識熏成種故。恒言遮斷，轉表非常，猶如瀑流，因果法爾。

關於阿賴耶識為斷抑或為常的問題，《三十頌》的說法是「恆轉」，護法解釋為「非常非斷」。「恆」表示此識無始時來一類相續，常無間斷。一類指賴耶在德性方面常是無記性；相續表示無有間斷。（**按：由此可簡別於順世外道的斷滅論，和經部的色、心持種論。**）有情生命在三界、六趣、四生中流轉皆是施設，而這樣施設的根本即是阿賴耶識。（**按：《三十頌》開首已說「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變」，有情在界趣生中的我相法相皆是假說，這是一種施設，而這樣的施設是依於識所變，而能變之識即以阿賴耶識為根本，故此識稱為根本識。**）「性堅持種」顯示此識相續不斷，攝持種子，令不散失。「轉」表示此識雖然恆時相續，但並非常一不變，而是不斷生滅。（**按：外道數論以神我、自性為生命存在的本質，然而，他們設定此二者恆常不變，這如何解釋生命的流轉和還滅呢？第八識則是生滅相續，可由煩惱轉為清淨，由此解釋有情生命的流轉和還滅。**）此識前後變異，因滅果生，並非常一，故能受熏，生成種子。總的來說，「恆」表示此識不斷滅，「轉」表示此識非常一，故論主說此識非常非斷。《三十頌》以瀑流來比喻阿賴耶識，

[1] 《述記》，大 337b。然而，筆者認為，唯識學派這樣破斥經部，未必成立。因為《成論》卷七將指出，地上菩薩不生無色界(大 31.40c)，二乘在無色界則不入滅盡定(大 31.37c)，而無想定則只在色界第四靜慮(大 31.37c)，故無色界中應不起無心定。

「流」是流水，恆時相續，無有間斷，剎那轉變，力動為本。「瀑」則顯示賴耶的煩惱相，時刻擊起浪花，擾動不安。如此相續就是因滅果生。法爾表示諸法自身如是，即是自然。

> 如瀑流水非斷非常，相續長時，有所漂溺。此識亦爾，從無始來生滅相續，非常非斷，漂溺有情令不出離。又如瀑流，雖風等擊起諸波浪而流不斷。此識亦爾，雖遇眾緣起眼識等，而恒相續。又如瀑流漂水下上魚草等物隨流不捨。此識亦爾，與內習氣，外觸等法恒相隨轉。如是法喻，意顯此識無始因果非斷常義。謂此識性無始時來剎那剎那果生因滅。果生故非斷，因滅故非常，非斷非常是緣起理。故說此識恒轉如流。

論主在此進一步解釋以瀑流作比喻的意義。流水前能引後，故謂非常；後接續前，故非斷，長時相續。阿賴耶識亦是無始時來生滅相續，有情在此中流轉，就如同在水中漂溺。「漂」表示在水面，「溺」則是在水中，有情若生於人、天善趣，即為漂；若落入惡趣，則為溺。然而，不論漂或溺，皆不能出離此瀑流，表示有情在生死流轉當中，未能解脫。流水被風等擊起波浪，而其流不斷。阿賴耶識亦如是，雖遇眾緣而起眼等轉識，而阿賴耶識仍然恆時相續。瀑流上有草葉，中有游魚等隨流不捨，賴耶亦外有觸、受等心所伴隨，內有習氣隨逐不捨。以瀑流比喻阿賴耶識，是為顯示此識無始時來因果隨逐，因滅故非常，果生故非斷，此即為緣起之理。

> 過去、未來既非實有，非常可爾。非斷如何？斷豈得成緣起正理？過去、未來若是實有，可許非斷，如何非常？常亦不成緣起正理。

小乘有部論師提出質疑，他們指論主認為過去法和未來法非實有，這樣只能說事物非常，怎能說事物非斷呢？若事物斷滅，怎能成就緣起正理呢？（**按：有部認為過去、現在、未來的事物皆為實有，此即所謂三世實有之說。他們基於此說，解釋非常非斷的緣起理則，他們認為事物落入過去，不復現前，故非常；未來事物流入現在，令現前所見物事相續不斷，故非斷，由此可說事物非常非斷。就著論主認為過去、未來事物皆非實有，有部指摘這種說法只能成就非常之理，然而，若未來事物非實有，當現在事物流入過去成為無，而未來事物進至現前，卻非有，則事物即為斷滅，這如何能成就非常非斷的緣起正理呢？**）

論主則反過來破斥有部實有之說，他指出，若過去和未來事物為實有，這只能說非斷，但怎能說非常呢？故有部這種實有之說亦不能成就緣起正理。

豈斥他過己義便成？若不摧邪難以顯正。前因滅位，後果即生，如秤兩頭，低昂時等。如是因果相續如流，何假去來方成非斷？

有外人批評論主，指他只破斥有部的說法，卻未能成就己方的義理。

論主指出，若不摧破邪說，則難以顯出正理。他接著闡述緣起正理，在前之因正滅去之時，在後之果即生起，因與果之間無有隔閡，就如秤之兩頭，此起與彼落在同一時，因滅與果生同時，如此則能因果相續，無有間斷，無需依靠以過去和未來事物皆為實法之說，亦能成就非斷。

因現有位，後果未生，因是誰因？果現有時，前因已滅，果是誰果？既無因果，誰離斷常？若有因時已有後果，果既本有，何待前因？因義既無，果義寧有？無因無果，豈離斷常？

有部再提出質疑，他們指出，按論主之說，當因在現前時，後果仍未生，既然未有果，此因是誰的因呢？由於因與果互相依待而成立，必須有其果才能說此為因，豈能說有無果之因呢？另一方面，若說現前事物為果，在其前之因已滅，落入過去，而論主認為過去為無，即表示現前之事物無因，現前的果是誰的果呢？豈能說有無因之果呢？現前事物倘若無因而有，即為常住；倘若現前事物沒有後果，即為斷滅。因此，有部指論主之說不能脫離常住和斷滅之過失。

論主反過來指摘有部的過未實有之說，他指出，倘若未來事物為實有，即是因在現前時，其果已有，此果既然已有，復何須依待因而成呢？果既然不由因生，則所謂因就沒有作為因的意義，即是不能說為因。因不成因，所謂果亦不能說為果。無因無果，有部之說又豈能擺脫斷滅與常住之過失呢？

因果義成，依法作用，故所詰難非預我宗。體既本有，用亦應然，所待因緣亦本有故。由斯汝義因果定無。

有部辯解，因果之義，並非基於作為因與果的事物之體而成立，而是基於因與果的作用。當作為因的事物在現前時，它的果雖然已存在，但未起作用。待前因落入過去，此果現前時，才起作用。此果的作用是由於前因的作用而起，故果依待因，由此，因與果的關係成立。因此，有部指論主所作的詰難對他們無效。

論主反駁有部之說，有部說作為因的事物在現前時，它的果已存在，但未起作用。論主指出，此果既然已存在，就應起作用，因為有部說未來法實有，

果體本已存在，而令這果體起作用的因緣亦應本已存在，因緣具足就應有作用。因此，有部說未來的果體存在卻未起作用，這是不合理的。倘若未來的果體本已存在，亦已起作用，這即是不依待現前的因而有作用，則現前的所謂因就不能說是因，故因果的關係意義不能成立。

> 應信大乘緣起正理，謂此正理深妙離言，因果等言皆假施設，觀現在法有引後用，假立當果，對說現因。觀現在法有酬前相，假立曾因，對說現果。假謂現識似彼相現，如是因果理趣顯然，遠離二邊，契會中道，諸有智者應順修學。

論主進一步解釋大乘緣起正理，這正理深妙，並非言說所能表達，必須用心領會。論主指出，所謂因果，以致其他一切表達事物之間關係的言說，包括能所、體用等關係，全為假施設。（**按：種子變現的事物為有體法，但事物間的各種關係則非有體，而是由意識所建構的概念。**）大乘佛法只以現在法為有，過去和未來法皆無。現在法有引生後果的功能，雖然後果非在現前，但有情的意識可設想未來的果相，這果相雖說是在未來，實際上是現在意識的構想，即以這構想的果相假說為現在法當有的果，由此說這現在法為因，從而建構因果關係。另一方面，以現在法具有酬報前法的性格，意識構想此現在法在過去的來源，該來源雖說在過去，實際上是現在意識的構想，即以此構想假立為現在法的因，由此說現在法為果。[2]從以上的假施設而建立因果，現在法有前因，故非常；法有其後果，故非斷。非常非斷即遠離二邊，契會中道。

> 有餘部說雖無去來而有因果恒相續義，謂現在法極迅速者猶有初後生滅二時，生時酬因，滅時引果。時雖有二而體是一，前因正滅，後果正生，體相雖殊而俱是有。如是因果非假施設，然離斷常，又無前難，誰有智者捨此信餘？

這是上座部等的說法，[3]他們認同論主所說，過去和未來事物皆無，但有著因果相續。然而，他們的解釋卻不同於論主在前段所說的。他們認為，現在事物存在雖極短暫，但仍有著初與後，或生與滅二時。事物生時酬報前因，滅時引生後果。雖有二時，卻是一體，前因之體正滅，後果之體正生。事物之體在初時為生相，後時為滅相，故此一體有著初、後不同之相，相雖然不同，但皆是有體。（**按：例如甲、乙、丙為前、中、後事物，甲物初時生，後時滅，甲物滅之同時乙物生，乙物滅之時丙物生，如此相續。每一物皆有初、後二時，初時與前因並存，後時與後果並存，由於因與果有著並存之時，故因能引果，果能酬因，不會斷絕。**）因此，上座部等認為，因與果並非如論主所說的假施

[2] 參考《述記》，大 339b。
[3] 參考《述記》，大 339c。

設，而是真實地接續，不會斷絕，亦非常住，亦沒有前面所說，前因落入過去，即已滅為無，現果無由而生的困難。

> 彼有虛言，都無實義，何容一念而有二時？生滅相違寧同現在？滅若現在，生應未來。有故名生，既是現在，無故名滅，寧非過去？滅若非無，生應非有，生既現有，滅應現無。又二相違如何體一？非苦樂等，見有是事。生滅若一，時應無二。生滅若異，寧說體同？故生滅時俱現在有，同依一體，理必不成。

論主在這裏辯破上座部等的說法。首先，上座部說現在有二時。然而論主指出，所謂現在，只是當前一念，即一剎那，一剎那即是一時，如何有二時呢？第二，生與滅相違，一物若正是生，則必非滅。一物怎能生與滅同於現在呢？若現在是滅，生應在未來。第三，生必定是有，有必是現在，因為過去和未來皆為無；滅必是無，事物從有至無，即是從生至滅，從現在落入過去，故滅是過去，不應是現在。第四，上座部說生與滅都在現在，都是有，這近於有部所說，事物雖滅，卻仍是有。然而，由於生與滅相違，故滅若非無，生應非有，而雙方共許生是現在有，故滅應現在無。第五，上座部說，現在一物雖然有生與滅二相，但是同一體。論主指出，生相跟滅相相違，不可能同在一體，正如未曾見苦與樂同時出現在一人身上。第六，上座部說生相與滅相是一體。論主指出，若生相與滅相同一，則不應在二時。第七，上座部說生相在初時，滅相在後時。論主指出，若生相與滅相不同時，即是別異，別異則不可能是一體。因此，論主指上座部所說生與滅俱於現在，同樣為有，且同依一體，這說法必不成立。

> 經部師等，因果相續，理亦不成。彼不許有阿賴耶識能持種故。由此應信大乘所說，因果相續，緣起正理。

（按：經部師等不認同有部說的過去世和未來世的事物實有，亦不認同上座部說的現在世有初時和後時，事物生在初時而滅在後時，二時皆為有。經部師認許只現在世的事物為有，而生與滅則非同於現在世，而是在不同世。他們更認同事物由有情攝持的功能所現起，這功能即是種子。種子剎那現起，相續不斷；事物以種子為因緣，亦剎那現前，相續不斷。經部這些說法都是論主認同的。然而，經部不信有阿賴耶識，只承認有六識心。他們認為六識心加上色身就是有情的生命存在，六識心與色身能攝持種子，從而令因果相續，即使在識心不現起時，例如在無心定中，仍有色身攝持種子；相反，若色身不起，例如在無色界時，則可以識心攝持種子，從而確保因果相續不斷。）

論主指經部之說亦不能成立，因為他們不信有阿賴耶識，而此識能攝持種

子。論主指出，若如經部所說，以六識心和色身攝持種子，則當有情生在無色界，色身不現，而入無心定，六識亦不起之時，就不能攝持種子，令心於出定時再起。因此，應認許有阿賴耶識，此識恆時現起，攝持種子。而論主所說的大乘義理，能成就因果相續，是緣起正理，理應信受。