

成唯識論中時間與種熏觀念的研究

成唯識論的時間觀，建立在種生現、現熏種的種熏論上。它接受了大眾部的時間觀，並依此建立起種熏論的俱時因果說。另一方面，勝軍、難陀等其他唯識學者，卻採用有部、經部的過未~~有體論~~，建立其異時因果的種熏論。它是成唯識論所評破的。

作者發現：成唯識論的俱時因果論，會衍生「阿賴耶識非無記」等結論，它們都與成唯識論的理論自相矛盾。

因此，作者建議：要避免成唯識論的自相矛盾，唯識學者應該放棄俱時因果論，改採勝軍、難陀的異時因果論。

p. 250

一、部派佛法的時間觀

.....這種「相續四相」的時間觀，與有部的「剎那四相」的時間觀雖有極大的不同點，卻有一個共同點，那就是：在相續四相說中，時間是有前後延續性的；而在剎那四相說中，由於「住」相的剎那暫住，因此，時間還是有前後的延續性。

剎那四相的延續時間觀，影響了勝軍論師；同樣地，經部的相續四相說，也影響了勝軍論師。這兩種時間的理論，都為宗重

成唯識論中時間與種熏觀念的研究

成唯識論的時間觀，建立在種生現、現熏種的種熏論上。它接受了大眾部的時間觀，並依此建立起種熏論的俱時因果說。另一方面，勝軍、難陀等其他唯識學者，卻採用有部、經部的過未~~有體論~~，建立其異時因果的種熏論。它是成唯識論所評破的。

作者發現：成唯識論的俱時因果論，會衍生「阿賴耶識非無記」等結論，它們都與成唯識論的理論自相矛盾。

因此，作者建議：要避免成唯識論的自相矛盾，唯識學者應該放棄俱時因果論，改採勝軍、難陀的異時因果論。

p. 250

一、部派佛法的時間觀

.....這種「相續四相」的時間觀，與有部的「剎那四相」的時間觀雖有極大的不同點，卻有一個共同點，那就是：在相續四相說中，時間是有前後延續性的；而在剎那四相說中，由於「住」相的剎那暫住，因此，時間還是有前後的延續性。

剎那四相的延續時間觀，影響了勝軍論師；同樣地，經部的相續四相說，也影響了勝軍論師。這兩種時間的理論，都為宗重

於護法論師的成唯識論所破斥（詳下）。

成唯識論所主張的時間觀是「過未無體論」，它來自大眾部。世友的異部宗輪論描述大眾部的時間觀時說：「過去、未來非實有體。」而成唯識論卷三則說：

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！……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。

明顯地，成唯識論的時間觀是「過、未無體論」，時間只是一剎那的存在，沒有過去，也沒有未來；過去和未來都是依現存一剎那法的「引後用」、「酬前相」而方便假立的。

p. 253

二、唯識經論中對時間的看法

……瑜伽師地論也和龍樹相同，把時間建立在諸行的相續活動上，所以，時間也必然是假有的；如說：「問，依何分位建立時？此復幾種？答，依行相續不斷分位建立時。此復三種，謂去、來、今。」

而成唯識論一方面建立了「過、未無體論」（詳前文），一方面又破斥說一切有部（薩婆多部）的「剎那四相」實有論；如說：

復如何知諸有爲相異色心等有實自性？契經說故。（以上重

述有部的主張。)此經不說異色心等有實自性，爲證不成。非第六聲便表異體，色心之體即色心故。非能相體定異所相，勿堅相等異地等故。

..... 總之，成唯識論以爲，生等四有爲相是不能離開色心諸法而獨存的，它們不過是依循色心諸法的活動而假施設的而已。所以，論文在破斥了四相實有之後，接著下結論說：

然有爲法因緣力故，本無今有，暫有還無，表異無爲，假立四相。本無今有，有位名生；生位暫停即說爲住；住別前後，復立異名；暫有還無，無時名滅。前三有故，同在現在；後一是無，故在過去。

p. 255

成唯識論雖然主張「過未無體」乃至「四相無有實體」，但其時間觀卻不如中觀佛法的一切皆空。事實上，成唯識論的時間觀是「唯有現在一剎那存在」的時間觀；它與種熏說有密切的關係。

三、成唯識論的剎那種熏說

成唯識論中與時間有關的種熏說，有兩處：

一是卷二中的種子六義和所熏四義、能熏四義；

二是卷四三種所依中的「因緣依」(種子依)。

卷二的種子六義是：剎那滅、果俱有、恒隨轉、性決定、待衆緣、及引自果。其中與時間有關的是前二，即剎那滅與果俱有。

論中對「剎那滅」的解釋是：「謂體才生，無間必滅，有勝功力，方成種子。」而窺基的述記則有底下的說明：「故體才生，無間即滅，名為種子。有勝功力，才生即有，非要後時。」

我人應特別注意此中的「才生即有，非要後時」乙句，它是說明種子與現行之間的因果關係是同時因果，而非前後的異時因果。

種、現間的同時因果觀，還可以從種子的第二義「果俱有」中看出。成唯識論原文是：「謂與所生現行果法俱現和合，方成種子。此遮前後及定相離……非如種子自類相生，前後相違，必不俱有。」

而述記解釋說：「謂此種子要望所生現行果法，俱時現有。」述記並解釋「現」字有顯現、現在、現有三義，並說「現在簡前後」。顯然，論文和述記都說到種、現間是俱時因果。

原來，唯識經論把種子分成兩類：一叫「種子」，一叫「種類」。

前者是種、現間的因果關係，是俱時的因果；

後者卻是前念種子引生後念種子（異熟）的因果關係，是異時因果（詳下）。

成唯識論卷二中所提到的所熏四義是：堅住性、無記性、可熏性、以及與能熏共和合性。這是阿賴耶識的四個重要性質。

其中，與時間相關的是第四「與能熏共和合性」。論文的解釋是：「若與能熏同時、同處、不即不離、乃是所熏。此遮他身、剎那前後，無和合義，故非所熏。」這是說明能熏的現行諸法與所熏的阿賴耶識，是同時因果，而不是前後異時的因果。

而能熏也有四義，它們是：有生滅、有勝用、有增減、以及與所熏和合而轉。其中，「與所熏和合而轉」與時間有關，其說明與上述能熏大同，只是將「能熏」一詞改成「所熏」一詞而已。

論文在介紹了種子六義、所熏四義，以及能熏四義之後，有一般與時間相關的重要結論；它說：

如是，能熏與所熏識俱生俱滅，熏習義成。令所熏中種子生長，如熏荳莢，故名熏習。能熏識等從種生時，即能為因，復熏成種。三法展轉，因果同時，如炷生焰、焰生焦炷；亦如蘆束，更互相依。因果俱時，理不傾動。能熏生種，種起現行，如俱有因得土用果；種子前後自類相生，如同類因引等流果。此二於果是因緣性；除此餘法皆非因緣，設名因緣，應知假說。

這種因果俱時的種熏說。顯然是承繼瑜伽師地論和無著的攝大乘論，甚至連焰炷、蘆束的比喻，都與攝大乘論完全一樣。唯一不同的是：攝論中沒有提到能熏四義，也沒有提到種子的自類相生。

最後，再讓我人看看成唯識論卷四中的三種所依；它們是：因緣依（種子依）、增上緣依、等無間緣依。

論文對「因緣依」有底下的解釋：

然種自類因果不俱，種現相生決定俱有。故瑜伽說：「無常法與他性為因，亦與後念自性為因，是因緣義。」自性言顯種子自類，前為後因；他性言顯種與現行互為因義。

明顯地，這是以瑜伽師地論卷五中的一段論文，再次地建立種生現與種生種的兩種因果關係；並說種生現（及現生種）是俱時因果，而種生種是異時因果。

這種時間觀的特色是：時間的流變只存在於種生種的「異時而熟」，而不存在於種子所現行的外在諸法之上——外在諸法是沒有時間上的流變的。

p. 257

四、成唯識論所破斥的時間觀與種熏說

成唯識論卷二在說到種子六義中的「果俱有」時，曾說：「謂與所生現行果法俱現和合，方成種子；此遮前後及定相離。」（詳前文）窺基的述記，在解釋第一句時曾說：

有說：「種生現之時，必前後念，非此剎那。」

如何解此？彼師意說，如上座部心有二時，即因在生、果在滅，故同在現在，亦不相違。此即勝軍假明上座，非實用之，第三卷

中自當廣述。

這是說，勝軍論師採用了上座（尊者）因果異時的時間觀，而主張種現間的關係是前後念的異時因果。其中所說的「第三卷」文，是指成唯識論卷三的一段論文：

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。

p. 258

……窺基解釋上座的思想是：

上座等云：「色法遲鈍，有三相用時經一世；謂生、住、滅，更無異時。心法迅速但有二時，謂生及滅。」此二相即法辨，離法無別體，然俱現在，彼無過未故。此中，且舉心、心所法為論；故言「極迅速者，猶有（初後生滅）二時」。

這是註釋上引成唯識論中的一句——「謂現在法極迅速者，猶有初後生滅二時」。這段註釋說明了上座所主張的心法活動，那就是：心法的活動雖只有現在一剎那，但卻具有前後二時——「現在」一詞是包含了生與滅的前後二時。

而窺基對勝軍思想的介紹是：

彼謂因果恐有斷故……復以大乘，假說現在之三相用

不同時起。前法至生後法未起，至住之時後法未生，至異之時後果方生；恐因果斷故。

這段註釋，說明了勝軍的因果觀是前後異時的因果觀，與前述上座的「現在二時」說有甚多相似之處。換句話說，勝軍與上座都主張：現在或剎那，雖然已經很短暫，但實際上仍有前後的二時或三時存在。這也和述記所描述的經部思想完全符合，因為，在窺基的描述下，經部的因果觀是因果異時的。

所應注意的是，勝軍所謂的因果異時說，應與種熏說有關；也就是說，種生現是異時因果、現熏種也是異時因果。這是完全不同於成唯識論所宗重的同時因果說。這種異時因果的種熏說，來自於經量部，所以成唯識論述記處處評破經量部的思想；如說：「此遮經部等因果異時」、「異經部師前念之識熏後念類」。

成唯識論及述記在介紹了這些時間和種熏的異說之後，都一一加以批駁；本文爲了節省篇幅，茲略。

p. 259

五、成唯識論之時間和種熏說的困難

至此，我人得到兩點結論：

(1) 不管是部派的有部、經部、大眾部，或是唯識宗的護法、勝軍，都共同主張時間是建立在「現在」或「剎那」之上的。（即使是高唱「二世實有」的有部，也把三世看做是世俗道理乃至分位有爲相；詳前文。）唯一不同的是，經部和唯識宗的護法、勝

軍，還進一步把「現在」或「剎那」，建立在種生現、現熏種的因果關係之上。

(2) 各學派雖然都主張有現在或剎那，但對這兩個詞卻有兩種不同的看法：

其一是有部、經部、上座、勝軍，他們主張「現在」或「剎那」是有前後延續性的；例如，勝軍認為，在一「剎那」中，種生現或現熏種的因果關係是異時的因果關係。

其二是大眾部和護法系唯識學者的主張，他們認為「現在」或「剎那」是沒有任何前後的延續性：就護法說，種生現、現熏種乃是「如秤兩頭，低昂時等」的俱時因果。

其次，就我人的研究看來，在這兩種不同的時間觀中，護法系的俱時因果說是難以成立的，因為它與它的另一主張——藏識無記說，是相違背的。底下是詳細的論證：

首先，我人要指出，「變化」是因果法則最起碼的條件之一，因與果之間如果沒有任何本質上的差異，就沒有因果關係可言。這也是唯識諸論把種與種類分開的理由；述記卷三解釋「果俱有」（種子六義之一）時說：

依生現行果之種子名為俱有，不依引生自類名種。何故爾耶？能熏生故，望異類故，果現起故，相易知故。種望於種非能熏生，非異類故，非現起故，非易知也，此中不說。

明顯地，述記把「異類」做為種現與種種必須區別的理由之一。這是依據瑜伽師地論所說「法與他性為因，亦與自性為因」而推論出來的必然結果（詳前文）。

p. 260

事實上，不但是種現之間的因果必須異類，種種之間也必須是某種意義下的異類。此徵諸述記所說的「要因變異之時，果方熟故」，即可證明。

我人還相信，「變化」是必須預設「時間」的，至少必須像龍樹中論所說的那樣：變化與時間是相互依存的（詳前文）。果真這樣，那麼，種子生現行既是俱時因果，如何可能「異類」而生？

而現行熏種子既也是俱時因果，又如何可能「異類」而熏？

更令人擔心的是：種現、現種的因果關係當中，既然都是俱時因果，「沒有時間」產生異類的變化，那麼，舊種與新種之間必定沒有任何本質上的變化。

如此，當新種再次現行時，其現行果法必與舊種所生的現行果法完全相同——世界成了一幕幕景色相同、劇情相同，卻又永遠放映不完的無聊影片。而有情流轉與還滅的理論，也因此破壞殆盡了。

成唯識論的擁護者當然不希望得到這種結果。然而，要避免這種錯誤，卻只有底下兩條路，而它們卻又都是行不通的：

(1) 現行果法有勝功能，能使新種異於舊種；

(2) 阿賴耶識有勝功能，能使新種異於舊種。

就第(1)點來說，這種來自於現行果法的，能使新種異於舊種的力量，一定不是存在於舊種當中。因為，如果這力量是舊種所本有的，那麼依據種熏的理論，這力量必是來自舊現行中；其次，舊現行中的這種力量又來自何方？

無疑地，它來自於更舊的種子當中。然而，由於沒有時間延續的預設，就沒有變化可言；沒有變化，那舊舊種與舊種之間就沒有本質上的差別。

這仍然沒有辦法避免前述那種無法建立流轉、還滅理論的謬誤。因此，附屬於現行法而能使種子產生變化的力量必定來自於有情身心之外的他力，例如佛菩薩或其他有情的影響力。也就是說，改變業果的力量，不再只是有情自身的行為力量，還決定於其他有情或佛菩薩的影響力。

這樣的業力論，就有情的共業而言，也許是合理的，但就純粹的別業來說，卻無論如何都是無法會通的；更何況一切的現行果法都生自有情的本識種子，並沒有真正嚴格意義的「共業」可言。

p. 261

改變種子本質的力量既然不可能來自現行果法，那麼，只有第(2)條路可走，那就是：這力量乃是發自於阿賴耶識當中。

然而，什麼叫做發自阿賴耶識？發自阿賴耶識與發自種子是不同的說法嗎？明顯地，這種力量不能發自種子，理由已於前段說過。

那麼，唯一的可能是發自阿賴耶識本身；這似乎是說：阿賴耶識是一個具有殊勝功能的容器，不但能夠貯藏種子，還能賦給新舊二種在本質上生起變化的力量。這是典型的「種識差別論」。

種識差別論違背了唯識宗「種識非一非異」的明訓。

這不但是成唯識論說它們「不一不異」，而且無著的攝大乘論卷上也說：「非彼種子有別實物於中住，亦非不異。」

而世親的論釋卷二更說：「若有異者，彼諸種子應分分別，阿賴耶識剎那滅義亦不應成。」這是說，如果主張種識差別論，那麼，阿賴耶識即成了常住不變的心體了；這是主張阿賴耶識唯妄非真的護法唯識所無法同意的，甚至也是無著、世親本人所不能首肯的。所以今人印順說：

世親釋論曾這樣說：「若有異者……阿賴耶識剎那滅義亦不應成」，這是很可留意的！為什麼本識與種子差別，本識就不成其為剎那滅呢？有漏習氣是剎那；楞伽曾明白說到。本識離卻雜染種子，就轉依為法身，是真實常住，也是本論（攝大乘論）與莊嚴論說過的。

賴耶，在本論中，雖都在與染種融合上講，是剎那生滅；但它的真相，就是離染種而顯現其實本來清淨的真心。

真諦稱之為不生滅的解性梨耶，並非剎那生滅。本論在建立雜染因果時，是避免涉及本識常住的……。

如此，假設使舊種與新種改變本質的力量來自於阿賴耶識本身，那麼，必然引生連無著和世親都無法同意的種識差別論來。可見，最後一條路也是不通的。

其次，就算種識差別論的錯誤可以避免，也還有新困難產生：首先，阿賴耶識必具有自我清淨的本能，此即真諦所謂的「解性梨耶」；其次，阿賴耶識還必須具備流轉生死的本能，這卻相似於天台的「性惡」說。

p. 262

而這兩點，都不是主張本識唯妄或本識無覆無記的成唯識論所願意同意的。

首先，何以主張改變種子本質的力量在阿賴耶識，就會得到阿賴耶識是如來藏的困難呢？這是因為解脫、成佛的動力，一定要與阿賴耶識相結合的關係。就無著的攝大乘論而言，出世清淨的可能性是建立在「從最清淨法界等流，正聞熏習種子」之上的；

就瑜伽師地論而言，出世間種分成本性住種與習所成種兩類，並說：「諸出世間法，從真如所緣緣種子生。」

另外，成唯識論卷二在批駁了護月的唯本有說，難陀、勝軍的唯新熏說之後，接著介紹了它所宗重的護法義，那是和瑜伽師

地論相似的本有、新熏俱有說。

不管這些論典所說的内容有多麼大的差異，它們都有一個共同的特色，那就是把出世間的動力建立在種子之上。

然而，前文已經說過，沒有時間之延續性的預設，所有的種子都不可能有任何本質上的變化，因此，這些具有出世動力的種子也就喪失了它們的功能。

在這種情況下，無漏出世種子的建立是多餘的，因為解脫還滅的動力不在種子之上，而在阿賴耶識之上——阿賴耶識成了本具無量清淨功德的如來藏了。

其次，為什麼主張改變種子本質的力量在阿賴耶識，就會導至阿賴耶識本具性惡的因難？這是因為性善或性惡的建立，都應該具有相同的理由；建立性善說的那些理由，也都可以做為建立性惡說的理由。

建立性善說的理由是：如果解脫的力量不是來自阿賴耶識本身，而是來自無漏種子，那麼，由於沒有時間延續性的預設，無漏種子即無法擔負解脫還滅的任務，所以，解脫的力量必定來自阿賴耶識本身——這是阿賴耶識性善、阿賴耶識「以解為性」、阿賴耶識即如來藏這種「性善」說的理由。

同樣地，阿賴耶識為什麼必須是「性惡」的呢？因為，如果阿賴耶識本性非惡，惡性存在於種子當中，那麼，由於沒有時間延續性的預設，本具惡性的種子無法生起變化，以致無法擔負生

死流轉的任務，所以，惡性不能存於種子當中，必須存於阿賴耶識當中——阿賴耶識非性惡不可。

把阿賴耶識看做是性善的如來藏，這不是成唯識論的擁護者所能接受的；把阿賴耶識看做是性惡的心體，這更不是成唯識論的擁護者所能接受的。

p. 263

然而，性善、性惡說卻是主張沒有時間延續性的種識差別論，所無法避免的邏輯結果。這樣，堅持因果俱時而有的種熏理論，還能成立嗎？

六、結 論

至此，我人得到一個結論：要建立起阿賴耶識是染淨依的理論，必須在底下三個條件當中任選一條做為預設的原理；那就是：

- (1) 「現在」或「剎那」是有延續性的時間觀；
- (2) 現行果法(或種子)有勝功能，可以改變新舊二種之間的本質；
- (3) 阿賴耶識有勝功能，可以改變新舊二種之間的本質；亦即，阿賴耶識本具性善與性惡兩種功能——阿賴耶識不是無覆無記的。

就第(2)點來說，會引生他力的思想，破壞了「自作自受」的因果法則。

就第(3)點來說，雖無理論上的矛盾引生，卻是成唯識論，甚至無著、世親等人所無法接受的。

因此，要保持成唯識論的理論架構，不做大弧度的修改，唯

一的可能只有像勝軍那樣，承認第(1)點——時間是有延續性的。

事實上，成唯識論所一再強調的俱時因果，是必要的嗎？我人以為，那是理論上所不必要的。俱時因果的理論，主要是爲了說明種子六義中的「果俱有」義以及能熏、所熏四義中的「與能所熏共和合」義。

這二者都是無著的攝大乘論所本有的。在攝論中並沒有對這二義詳加解釋，只以偈頌的形式指出：

「勝義諸種子，當知有六種，
剎那滅、俱有，恒隨轉應知、
決定、待眾緣，唯能引自果。
堅、無記、可熏，與能熏相應；
所熏非異此，是為熏習相。」

而與時間有關的種熏說則有底下的一段論文：

p. 264

復次，阿賴耶識與彼雜染諸法同時更互為因。

云何可見？譬如明燈，焰炷生燒，同時更互；又如蘆束，互相依持，同時不倒。應觀此中更互為因，道理亦爾。

這段論文用兩個比喻，說明本識與諸法同時更互為因的道理，與其說它強調因與果的「同時」，不如說是強調因與果的「相依」而不可或缺。這應該是「果俱有」及「與能所熏共和合」的本義。

然而，世親的釋論卻對這種理論有所發揮；他說：

言俱有者，謂非過去，亦非未來，亦非相離，得為種子。何以故？若於此時種子有，即於爾時果生故。

這的確容易令人引生成唯識論那種俱時因果的結論。考「俱有」一詞，在部派諸阿毘達磨中即存在，世親的俱舍論將「俱有因」列為六因之一，並解釋如下：

若法更互為士用果，彼法更互為俱有因。其相云何？如四大種更互相望為俱有因，如是諸相與所相法、心與心隨轉，亦更互為因。

這是說，甲法若與乙法為俱有因，則乙法即成士用果；此時，乙法亦可視為俱有因，而甲法亦可視為士用果。這是互為因果義。文中舉了三個例子：

一是地、水、火、風等四大種更互為因果的例子；

第二例是生、住、異、滅等四有為相，和有為法更互為因果的例子；

最後是心與心隨轉法更互為因果的例子。

那麼，什麼是「士用果」呢？俱舍論卷六說：

俱有、相應得士用果，非越士體有別士用，即此所得名士用果。此士用名為目何法？即目諸法所有作用，如士用故得士用名。如世間說鴉足藥草醉象將軍。為唯此二有士用果，為餘亦然？有說，餘因亦有此果，唯除異熟；由士用果與因俱生或無間生，異熟不爾……。

接著，論文又說：「若法因彼勢力所生，即說此法名士用果。」

這無疑是說，因為俱有因或相應因的作用而得到的果，就叫做士用果。

而「士用」一詞不過是一種比喻，比喻這種果就像士夫的作用，能成辦種種的事業。

所應注意的是，上引這段論文的最後一句：「由士用果與因俱生或無間生」。

這似乎是說：俱有因與其士用果間，以及相應因與其士用果間，是俱生（俱時）因果；而異熟因之外的其他因，即能作因、同類因、遍行因、與其果法（亦可名爲士用果）之間，卻是無間前後的異時因果。

因此，在俱有因與其士用果乃俱時因果的這種傳統說法下，攝大乘論和成唯識論把種現、現種間的關係視爲俱時因果，也不是沒有所本的。

攝大乘論和成唯識論的俱時因果說雖是有所本的，但卻不一定是理論上所必要的；因爲「俱有」或「俱時」、「同時」一詞，不一定要把它看做嚴格意義的因果同時。

這不但在部派的有部、經部，以及唯識學的勝軍沒有這樣解釋，就是瑜伽師地論也未必這樣解釋；例如，卷五二有底下的一

段問答：

問：若有為法生老住滅四有為相俱足可得，何故世尊但說三種，一生、二滅、三住異性？

答：由一切行三世所顯故。……現在世法二相所顯，謂住及異。

所以者何？唯現在時有住可得，前後變異亦唯現在。是故世尊由現在世於有為法總說住異為一有為相。

這段論文明顯地說到「現在」有前後變異可得——「現在」，不是不變的現在，而是有延續性的現在。另外，卷五二還有另外一段論文，對於種現之間的關係，可以給我人很大的啓示：

復次，種子云何？非析諸行別有實物名為種子，亦非餘處。然即諸行如是種性、如是等生、如是安布，名為種子，亦名為果。當知，此中果與種子不相雜亂。何以故？

若望過去諸行即此名果，若望未來諸行即此名種子。

p. 266

如是，若時望彼名為種子，非於爾時即名為果；

若時望彼名果，非於爾時即名種子。是故當知種子與果不相雜亂。

這段論文主要是說明種現的不一不異、體不雜亂，但卻透露了種現間的因果乃是異時因果；這尤其可以從「非於爾時即名為果」、「非於爾時即名種子」兩句所透露的消息看出來。

所以，即使是瑜伽師地論，也不一定像世親的攝論釋或成唯識論那樣，主張種現、現種間的俱時因果。

護法——成唯識論所宗重者，既然因為主張種熏間的俱時因果，而引生許多理論上的困難，那麼，為什麼不放棄這無關緊要的、理論上所不必要的主張呢？