

# 五大論 要義總集

格西 格桑彭措 · 妙智 合編





## 目錄

序	1
壹、所知—境—的論述	3
貳、具境—心—的論述	62
參、說心如何了知境的方法—因的論述	130
肆、宗義	180
伍、《釋量論》第二品：成量品	225
陸、以四依和四理來理斷法之本性 及了義不了義	257
柒、所詮三學與能詮三藏	261
捌、大乘入門—發心	277
玖、四無量心與三悲心	296
拾、二諦	305
拾壹、四諦	311
拾貳、緣起	318
拾參、內外道的我與無我及破除他宗	345
拾肆、三寶	403
拾伍、佛種性	412

拾陸、所斷與對治	424
拾柒、調心的方法——止觀	426
拾捌、三十七道品	470
拾玖、佛身	486

## 序

一般而言，當人們聽聞「藏傳佛法」這句話時，總會自然的認為就是密法。雖然密法具有在整個藏傳佛法中最殊勝的不共特色；然而在修持前自心相續中必須具備菩提心與空正見。換言之，若不對顯教有相當程度的通達，根本無法真正趣入其中的奧秘。顯教可以統攝於五部大論（現觀莊嚴論、釋量論、入中論、俱舍論、戒論）中，因此，在寺院中僧侶必須每天嚴格接受這五大論的修學，時間至少二十年。

在繁忙的工商社會裡，每個人每天幾乎都有忙不完的俗事，要有足夠的閒暇時間做整套有系統佛法的專門學習，實非易事，即使在退休晚年的生活中也有一定的困難。故萃取五大論的核心與精髓是必要且刻不容緩的，此亦是編輯此書最主要的目的。本書內容來源，取自於法尊法師所

譯之《菩提道次第廣論》、《釋量論略解》、  
《入中論善顯密意疏》，法音法師譯《現觀莊嚴  
論釋—顯明佛母義之燈》，陳玉蛟譯《宗義寶  
鬘》，見悲青增格西校版《宗義寶鬘》，寶僧譯  
《大乘經莊嚴論寶鬘疏》，索達吉堪布譯《大乘  
經莊嚴論》，朗望格西 2015 校編《釋量論》以及  
蔣揚仁欽譯《佛法科學總集》上下冊。

佛教浩瀚廣如天	義理奧妙深似海
擷取精要饗大眾	法財豐足智慧開
煩惱迷霧漸消散	苦痛人生轉光彩
莫道菩提路遙遙	剋期取證何疑猜

★時間倉促，編排若有疏漏，敬請不吝指正。

# 壹、所知—境—的論述

## 一、總說基的論述

一般而言，安立事物的「有」或「無」，要看該事物是否能被「正量識」所成立；若能成立則是「有」，若不成立則是「無」。例如：瓶子可被正量所成立，因此瓶子是有的；兔子的角不被正量所成立，因此是無的。

正量所緣是「有」的定義。

有、基成、境、所知、所量、法，皆為同義。

正量成立，是「基成」的定義。

心之所知，是「境」的定義。

可為心之境，是「所知」的定義。

量所通達，是「所量」的定義。

持自體性，是「法」的定義。

所知可歸為兩大類別：一、由因緣所造、有變化行為者；二、不由因緣所造、沒有變化行為者。前者稱為「無常」或「行」，後者稱「常」或「非行」。

第一大類，由因緣所造、有變化行為者：因為能產生自果，屬於「事物」；因為是從自己的因緣所生，又稱「所作性」；因為是由因緣聚合碰觸而形成，故稱為「行」；因為具有剎那壞滅的性質，且會變化的緣故，故稱「無常」。因此，事物、所作性、行、無常為同義詞。

具足能力引發作用者，是「事物」的定義；生，是「所作性」的定義；堪生、滅、住者，是「行」（有為法）的定義；剎那性，是「無常」的定義。

行、無常之法，又可分為三類：一、可被眼睛所見或被雙手所觸碰者，為具有可被觸碰性質之各種色法；二、非色法，但是為內在「唯領納」的性質所形成之識；三、非色也非識，但是由色或識施設而存在者，屬於「不相應行法」，例如：時間。

第二大類，非由因緣所成，或無有變化行為者：因為無法產生自果，而歸類為「非事物」；

由於非由自己的因緣所生，而說為「無作性」；因為並非是生、滅、住其中一者，因此屬於「非行」；因為並非每一剎那轉變，所以用「常」這個詞語來形容。因此，非事物、無作性、非行、常為同義詞。

不具足能力引發作用者，是「非事物」的定義；非生，是「無作性」的定義；非生、滅、住其中一者，是「非行」（無為法）的定義；法與非剎那的同屬，是「常」的定義。

常又可分為兩種：一、永恆之常；二、偶時之常。例如：「無為虛空」是永遠存在的，屬於永恆之常；瓶子裡面的虛空則是瓶子在的時候才存在，當瓶子不在的時候，瓶子裡面的虛空也不存在，因此屬於偶時之常。

## 二、色法的性質

粗分色法的性質，應該被安立為「有礙」性。在佛教一般的眾多教典中，顯示色法的性質或其不共性相的時候，會說「堪成色法」，例如阿闍

黎月稱所著的《入中論》裡，說到了「色相堪成色」。

什麼叫作堪成色法呢？阿闍黎世親所著作的《阿毘達磨俱舍論自釋》說：「由變壞故，名色取蘊。」

如何變壞呢？例如：在一片全新的花瓣上，因為用手觸碰的緣故，花瓣被手觸碰的部分將會變黑、變舊。所謂變壞的意思，其實是物體的性質改變了。《阿毘達磨俱舍論自釋》提及：「誰能變壞？謂手觸故，即便變壞。」

以上說明：色法互相觸碰而產生不同的變化，是此處所稱的「變壞」。

如是，在《阿毘達磨俱舍論自釋》裡，將「堪成色法」解讀為「能被其他色法所變壞者」。在斷他宗、反他駁的時候，列出了三項疑惑，並做解答。

第一，如果「具有可變壞性」是堪成色法的特性，微塵等將不應成為色法，因為無法被其他

色法所變壞故。針對這項疑惑的答覆是：單一的微塵雖然不被變壞，可是與其他微塵和合的時候，將可被變壞。

第二，過去的色法及未來的色法二者，應不成為色法，因為不被其他色法所變壞故。針對此一疑惑的答覆是：過去及未來的色法二者，是已過的色法以及將有的色法（也曾經被變壞或是將會被變壞），並且與現在的色法類似，故仍可被安立為色法。例如：可被燃燒的森林之木，在未燒的時候也可名為柴薪。

第三，無表色應不成為色法，因為無表色並不會被其他色法所變壞故。其答覆為：因為「無表色」之所依為「有表色」的緣故，故可被安立為色法。例如，樹動搖的時候，樹影跟著動搖般。

如《阿毘達磨俱舍論自釋》云：「若爾極微應不名色，無變礙故，此難不然，無一極微各處而住，眾微聚集，變礙義成。過去未來應不名色？此亦曾當有變礙故，及彼類故，如所燒薪。諸無

表色應不名色？有釋表色有變礙故，無表隨彼亦受色名，譬如樹動，影亦隨動。」

又，聖者無著在《大乘阿毘達磨集論》裡安立色法的性質時，說到色法具有「變現相」的性質。其內部又依形成的方式，分為兩類：一、由觸礙的緣故，所形成的色法；二、以意識示現如此如此，由作意構畫的緣故，所形成的色法；共有此兩種類別。

如《大乘阿毘達磨集論》云：「色蘊何相？變現相是色相。此有二種：一、觸對變壞。二、方所示現。云何名為觸對變壞？謂由手足、塊、石、刀、杖、寒、熱、飢渴、蚊、虻、蛇蠍，所觸對時，即便變壞。」（藏文版：手、泥塊、杖、兵器、寒、熱、飢、渴、昆蟲、虻蚊、風、日、蛇蠍）

「云何名為方所示現？謂由方所可相，示現如此如此色，如是如是色；或由定心，或由不定，尋思相應，種種構畫。」

論中所說的「定心」，是如同不淨觀三摩地等的定心；所說的「不定心」，是示現如此如此的「俱無謬所耽境」之意念分別心，也就是流向外境的分別心。

在解釋上述引用的《大乘阿毘達磨集論》時，阿闍黎佛子稱友（約西元八世紀）所著作的《大乘阿毘達磨集論釋》說：「云何名『由方所可相』？謂心之所現。『示現如此如此』謂白骨等與實物相似之影像。『如是如是』謂各別色形。『構畫』謂如是作意。」

如上所述，阿毘達磨教典中，阿闍黎世親與無著兩兄弟關於色法的定義，雖有「堪成色法」與「變現相」之些微差異，但一般將色法內部分為「根識之境的色法」與「唯獨意識之境的色法」兩類，則是共同的主張。

「根識之境的色法」是色處、聲處等「具觸礙」的色法五境。「唯獨意識之境的色法」又可分為「具礙」與「無礙」兩種，前者如內在的色

法，如眼根等五根，後者為「法處所攝色」。

「色」與「色處」二者之間必須加以區分。所謂的「色」，是普遍用於一切色法的總名；「色處」是屬於色法內部的、由眼識所執取的形色之法；二者之差別要加以區分，如聲、香、味、觸等屬色法，並非色處。

此外，阿闍黎無著《大乘阿毘達磨集論》所說的「堪成色法為色之性相的色」與「具觸礙之色法」二者也要區分。

在《大乘阿毘達磨集論》裡面說到，「依由觸而形成了色」，這種色法屬於具觸礙之色法；論中也說到「方所示現的色法」，這種色法裡面的「法處所攝色」，則不一定是具觸礙之色法；雖然這些是色法，但不一定屬於具觸礙之色法。

關於色的性質，有三種自相：一、清淨色，為眼耳鼻舌身等五根；二、清淨所取色，為色聲香味觸等五境；三、意所取色，唯由意識所現之境，或是三摩地所行之影像。

諸色共相亦有三種：謂一切色若據方處各別安立，若可宣說方處差別，名初共相。又一切色若清淨，若清淨所取增減相，當知是名第二共相。又即此一切色若觸所觸即便變壞，或以手足塊刀杖等，或由寒熱飢渴虻蚊風日蛇蠍諸觸所觸即便變壞，當知是名第三共相。關於共相，是因為這些性質係許多色法的共同點，故稱。

「據方處各別安立」，是指許多色法佔據其所在處後而存在；所謂「增減相」，是指色法等具有增減的性質；「所觸即便變壞」，是指許多色法具有內外所觸之法的特徵。

色法分為四類：一、色聲香味觸等外色法——五境；二、眼耳鼻舌身等內色法——五根；三、法處所攝色；四、這些色法的因緣——大種。

### 三、色等五境

色等五境，乃由五根識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識——之境所安立，依序稱為色處、聲處、香處、味處及觸處。

《大乘阿毘達磨集論》云：「何等為色？謂四大種所造眼根所行義。」又說：「何等為聲？謂四大種所造耳根所取義。」又說：「何等為香？謂四大種所造鼻根所取義。」又說：「何等為味？謂四大種所造舌根所取義。」又說：「何等所觸一分？謂四大種所造身根所取義。」

所謂「眼根所行義」，是指如鏡子反射臉孔的影像般，當色法的影像反射到眼根後，眼識立即執取該色法的影像，因此稱為眼根所行義。

### （一）、色處

眼識的所取稱為色處。色處可分為顏色及形狀兩者。顏色可分為兩種：根本顏色與支分顏色。

「堪成根本顏色」為根本顏色的定義。根本顏色有青、黃、白、紅四種。四者之所以被稱為根本顏色，是因為由這四種顏色互相結合，會形成各種支分顏色的緣故，例如：青、黃顏色混合的時候，偏向青色而產生了綠色。所謂「根本」，是指其為支分顏色的「根本」或為其「因」。另有

一種解釋是：這四者與果色法的根本——四大種——的顏色相同的緣故，故稱根本顏色。

「堪成支分顏色」為支分顏色的定義；支分顏色可分八種：明、暗、雲、煙、塵、影、霧、日光，主要係由根本顏色的顏色強弱的不同，混合而形成的支分顏色，故稱支分。

支分顏色不必然是以上八者之一。阿毘達磨教典之所以列出這八種，是為了斷除邪執。原因是：雲、煙、塵、霧四者如同幻化的牛馬般，遠看時彷彿像一堵牆壁，近看時卻看不出，因此會被認為皆不存在。而明、暗、影、日光四者會被認為只有在本身出現的地方才存在，除此之外不可能存在。教典中列出這八種，就是為了斷除以上邪執而說。

「堪成形狀」為形狀的定義。形狀可分八：長形、短形、方形、圓形、高色、下色、正色、不正色。四四方方為方形；如同球形般為圓形；正色指表面平坦、不凹不凸；不正色謂表面不平

整、凹凸不平。

色處的分類，有說共有二十種，如《阿毘達磨俱舍論自釋》說：「色處復說二十：謂青、黃、赤、白、長、短、方、圓、高、下、正、不正、雲、煙、塵、霧、影、光、明、闇。」

但色處並不侷限於以上二十種，其他如綠色、黑色等等，也是色處。

## （二）、聲處

耳識的所行境，也就是耳識的所聞，被稱為聲處，例如：水聲、笛聲。聲又可分八種：四種執受大種為因之聲，以及四種無執受大種為因之聲。

執受大種為因之聲可依「有情名或非有情名」與「可意聲或不可意聲」分為四種：執受大種為因之有情名可意聲、執受大種為因之有情名不可意聲、執受大種為因之非有情名可意聲、執受大種為因之非有情名不可意聲。其事例分別為：某人唱出好聽的歌聲、某人說出的粗言惡語、杜

鶻鳥的啼聲、磨拳擦掌的聲音等。

無執受大種為因之聲依「有情名或非有情名」與「可意聲或不可意聲」也分為四種：無執受大種為因之有情名可意聲、無執受大種為因之有情名不可意聲、無執受大種為因之非有情名可意聲、無執受大種為因之非有情名不可意聲。其事例分別為：好聽的廣播聲、廣播中的粗言惡語、琵琶聲、山崩地裂之聲等。

《阿毘達磨俱舍論自釋》：「執受大種為因聲者，謂言、手等所發音聲，風、林、河等所發音聲。有情名聲，謂語表業，餘聲則是非有情名。」

「有情名」與「非有情名」差別在於是否顯示出內容；而是否「執受」意指是否被具色根者所執受。所謂「被具色根者所執受」，是指該音聲內容傷害或利益到某法的緣故，使得具色根者也隨之受害或得利。身上長出的頭髮指甲等並非執受。

附帶解說能詮聲之論述：（註：能詮聲是具境）

能詮聲的定義是「以表述詮釋其內容之所聞」，也就是以一具有個別特性的聲音去詮釋其內容，例如言「瓶子」的能詮聲。能詮聲可依性質、所詮、詮法、否定加以分類。能詮聲依性質可分為名、句、文三者，即：僅顯示其性質的「名」、顯示其特徵的「句」、沒有任何顯示之聲的「文」。例如，言「房子」是名；言「白色房子」是句；言「尪」（藏音）是文。

「僅顯示其性質」是「名」的定義。名分為「真名」及「假名」兩者，或「原始隨意名」及「後者成立名」兩者。真名、主要名、原始隨意名同義；假名、次要名、後者成立名同義。

無論有無目的與理由，對某事物原本所取的名字，是為真名，如熱炙性為火；其後以「與真名所取內容相似或相屬」為理由所取的名字，是為假名。

假名可分為「以相屬的理由而形成的假名」與「以相似理由而形成的假名」兩種；前者又可分為「以生起相屬的理由」與「以同性相屬的理由」二者。以生起相屬的理由而成立的假名，如：將太陽的光芒取名為太陽；以同性相屬的理由而成立的假名為將支分取名和合體，如：墊子的一角被燒的時候，會說「墊子被燒了！」以相似的理由成立的假名，如：大嘴凹鼻者稱為獅子。

對萬獸之王獅子來說，名為「獅子」，一直都是真名；但是對於婆羅門孩子來說，獅子卻是假名；世間有這種說法。如同外道勝論派等的說法般，雖然沒有表述內容的別異共相，然此原本所取的名字是其義的真名；而以與真名相似的理由，用謬觀分別心於爾後所成立的名字，是其義的次要名。

「句」的定義是「結合其性質與特徵而顯示之聲」，例如：言「妙哉！有為皆無常」之聲。

「文」的定義是「構成名句兩者基礎之語

調」，可分「字母」及「原音」二者。

以上所說名、句、文的定義屬於名句文的狹義，與一般對於名等的定義不同。在此「文」的性質為「語調」，真正的「文」並非一般所說書寫文字的形色。

### (三)、香處

鼻識所嗅，稱為香處，例如：旃檀及紅花等香。《阿毘達磨俱舍論自釋》將香分為好香與惡香兩類，二者各分為等香與不等香兩類，所以一共有四種，如云：「香有四種：好香、惡香、等、不等香，有差別故。」

「等香」指味道微弱的香，包括好香與惡香；「不等香」是味道強烈的好香或惡香。

### (四)、味處

舌識的所行境，也就是舌識的受境，是味處的定義，例如：甘蔗之味。

味可分六種，如：《阿毘達磨俱舍論自釋》：「味有六種：甘、醋、鹹、辛、苦、澀別故。」

## (五)、觸處

身識所行境，或是身識之觸，稱為觸處，例如：四大。阿闍黎安慧所著《大乘廣五蘊論》云：「觸處二相：諸大種及其所造色。」

論中說到觸主要分為「因觸大種」及「果觸大種所造」兩類。所謂大種所造是指：由大種所形成，或是所生。

《阿毘達磨俱舍論自釋》列出七項大種所造之觸：「滑性、澀性、重性、輕性，冷、飢、渴。」

七者的性質，如功德光所著《大乘廣五蘊論釋》：「滑性謂光柔可壓性，以皮磨蹭亦可得知。澀性謂凹凸性，僅屬觸性亦持性。重性及輕性可以天平秤量得知。冷性謂以風集所觸，欲求暖性。飢性謂欲食性。渴性謂欲飲性。」

大種所造之七觸，是依四大的個別觸性而區分，與一般「大種觸」的性質並無不同。一切觸皆可被滑、澀、非滑非澀三種所含攝。

關於大種所造之七觸如何由「自因大種」所生的道理，《大乘廣五蘊論》中有所說明：「滑性等皆由各別因而作區分：增上水火成滑性，增上地風成澀性，增上地水成重性，增上水風成輕性，此故死屍具增上重性，增上水成冷性，增上風成飢性，增上火成渴性。」

下部阿毘達磨教典說：二十色處、八聲處、四香處、六味處、四大種及七大種所造等十一觸處。

上部阿毘達磨教典說：二五色處、十一聲處、六香處、十二味處、四大種及二二大種所造等二六觸處。

#### 四、眼等五根

眼等五根如光一般，極為透澈，不可分割，也無法以天平秤量的清淨內色性質。五根各依其所依之內根，各自可生「自果根識」。眼根反映出境的顏色形狀，如鏡中映像一般，並進而產生眼識。眼根的定義是：能生自果眼識的不共增上

緣，亦是此類別中的清淨內色。其他耳根等四的定義依此類推。

五根的形狀依次為：胡麻花（眼根）、擰扭樺樹後形成的繩結（耳根）、眼藥匙（鼻根）、半形月（舌根）、表皮（身根）。

## 五、法處所攝色

如上所述，色法可分為：一、根識境的色法；二、僅屬於意識境的色法；法處所攝色屬於後者。以一個由微塵所組合的粗糙聚合物體為例，當該粗糙聚合物體的別別支分被個別解析到極微塵時，由於過於微細，並非根識所能見，但仍屬於色法，像這樣的色法，並不是色等五境，也不是眼等五根，便安立為「法處所攝色」。

法處所攝色的定義是「僅存於意識所見、非根界、堪為色法」。由「僅存於意識所見」可看出，其屬於前五根識之境的可能性已被排除；由「非根界」則可看出，眼等五根雖然是僅存於意識所見之色，但非法處所攝色。關於法處所攝色

「僅存於意識所見，且非根界」之安立需求，參見阿闍黎世親菩薩所著《釋軌論》：「意之境謂法處，僅是意境，唯境非根。」

此外，阿闍黎無著菩薩在《大乘阿毘達摩集論》中，將法處所攝色分為五種，論云：「何等法處所攝色？有五種應知，謂極略色、極迴色、受所引色、遍計所起色、定自在所生色。」

（一）、極略色：當粗分色法的別別支分被一一解剖，最後僅存意識所見的極微塵，此乃以意識解剖聚色，直至最小單位的色法，故稱極略色。

（二）、極迴色：僅存意識所見的天空本色清澈影像之色法。一般來說，當眼識看山時，肯定會看到的天空清澈影像也屬於極迴色，但與這裡所說不同。眼識所見的天空清澈影像是色處，此處所說的極迴色僅屬意識所見的天空清澈影像。

（三）、受所引色：如無表色，包括受別解脫戒所攝的律儀無表色、非律儀無表色、非律儀

非不律儀無表色。以其引發動機不能被他識所了知，故稱「無表色」。以其係在戒師座前，以儀軌正行受持別解脫之戒體而引發產生，故從正受律儀的角度而名「受所引色」。或說應加一「等」字，故稱「受所引等色」。

（四）、遍計所起色：如修習不淨觀時，由意識作意而明現起大地遍佈為白骨的相狀，或在夢中由意識明現起馬、象、房子等五欲的影像等。實際上，大地並沒有被白骨遍佈，夢境中現起的馬、象、房子等也非真實存在。這類由意識作意而現起的影像，稱為「遍計所起色」。

（五）、定自在所生色：依無盡水火三摩地之力，在定中清楚見到的水火等色法，係由三摩地自在力變現出生之遍佈的水火，或轉為水火等之色法，稱為「定自在所生色」。

以上說五種法處所攝色僅存於意識所見。在此的意識指的是無分別意識；分別意識的「所見分」是常法的緣故，很難安立為法處所攝色。

## 六、大種因

《大乘阿毘達磨集論》說：「云何建立色蘊？謂諸所有色，若四大種及四大種所造。」

意思是說，色法可分為兩種，即因大種與大種所造；後者係由因大種所生之果。一切的色法，都含攝於這兩類大種之中。因色法有地、水、火、風四大種；依彼聚集所形成的「果色法」或大種所造之色，有色聲香味觸等五境，以及眼耳鼻舌身等五根。色法經由細分聚集會形成粗分色法，也就是說，透過眾多微塵聚集會呈現出各種不同的粗色；此一論述乃是吉祥那爛陀阿闍黎們的共同主張。為了易於了知色法是如何形成的，首先應當仔細認知有關大種因論述之要義；這是極為重要的。

一般而言，大種如何產生大種所造？論中述及數種成因如下：

（一）、生因：如同「沒有種子，就不會長苗芽」一樣，若沒有因大種，就不會形成果色或

是大種所造之色。

(二)、依因：如同「沒有碗，就不能吃到碗中的食物」一樣，若沒有因大種，果色或大種所造之色無力獨立存在。

(三)、住因：如同「沒有了樹，樹蔭也會隨之消失」一樣，若因大種衰敗了，果色也會隨之衰敗。

(四)、傍因：如同年邁的老者必須依靠拐杖行走一樣，果大種所造的續流得以相續無間斷地形成下一剎那的續流，都是依傍因大種。

(五)、增因：若因大種增長廣大，果色也會隨之廣增。

關於「大種」的詞義，《俱舍滿增注》說：「大種成各種色法、色法行相，故稱大種。」又說「由大種力，增上事物性質，令事物存在，形成眾生，故稱大種。」

前者說到大種形成如堅硬等各果色行，故稱「種」。後者是說，大種本身具有後續的增上動

力，令有情得以廣增，故稱「種」。以上從「種」字說明大種的絕對詞義及解文詞義。

至於大種之所以安立為「大」，乃是因為地、水、火、風四者依序於持、攝、熟、增時，分別具有強大增上力量之故。

阿闍黎功德光《大乘廣五蘊論釋》：「或由增上地、水、火、風蘊，使持、攝、熟、動業增上故。」

此外，阿闍黎安慧論師《大乘廣五蘊論》云：「大種乃諸果色之所依，故稱廣大；或色等攝法皆具堅硬等，所在寬廣，故稱大。」

這是有關大種詞義的另一種解釋。總言之，構成色聲香味觸等五境粗色的因素，稱為四大種。而安立四大種，顯然需要依賴粗色的依、攝、熟、增的作用。

這些大種也可稱為「界」。地大等的聚界，各自具有堅硬等性質，亦是粗色的構成基礎，故稱為界；隨彼各自的性質，再生成眼色等，亦稱

為界。阿闍黎佛子稱友論師《阿毘達磨俱舍論釋一一明義論》云：「持有依性、因所作之色，故稱界。隨自性堅硬等，又隨果色眼等，故稱界。就以十八界持有自相、共相而言，界謂性。就以六界乃輪迴種子而言，界謂增廣輪迴有。」

如論中所說，「界」的解讀可從體性及因兩種角度切入。依照是否為士夫相續所攝，大種可分為二：一、非士夫相續所攝的外大種；二、士夫相續所攝的內大種。二者又各分為粗分四大種與細分四大種兩類。一般世間所說的地水火風，可直接稱為地水火風；至於經論典籍裡說到的果色因的地水火風四大種，則加上「界」字加以區別，稱為地界、水界等。

《阿毘達磨俱舍論自釋》云：「云何地等地等界別？地謂顯形色處為體，隨世間想假立此名。由諸世間相示地者，以顯形色而相示故，水火亦然。風即風界，世間於動立風名故。或如地等隨世間想，風亦顯形，故言亦爾，如世間說黑風團

風。」

論中說明地水火風四大種各自的差異，並依彼區別眼等果色。論中又說，加上「界」字，否定了世間共稱的顏色及形狀等色法為大種。而且，教典內部區分「觸別（或觸之差別）」時，也以四大種來顯示。以世間共稱來說，通常地色及地形等皆可歸為「地」，例如「綠地」、「四方的廣場」等。

就大種的性質來說，可區分為地水火風等四大，這是基於果色的作用而安立的；大種的數目因此決定為四。四大種的作用必須圓滿具足依、攝、熟、增四種作業，缺一不可；任何的大種作用，如果缺少了其他三者之一，作用將無法圓滿。

簡單歸納四大種的性相、作用如下表：

名	相	體	性	作	用
	地大種		硬		持
	水大種		濕		攝

火大種	溫	熟
風大種	輕、動	增

## 七、不相應行法

如上所言，有為法可分色法、識法、不相應行法三種類別。不相應行法的定義是「非色、識其中一者的有為法」，意思是，不相應行非色法，亦非心法，卻依色、心其中一者而施設；因為屬於與心法不相應之行蘊，故稱「不相應行」，其事例如：時間、年、月、日、補特伽羅、隨眠、事物、無常、東西南北方向，以及瓶子的生、滅、住、盛水功能等。

瓶子的生、滅、住等三性相，是指新產生先前未有之瓶子的「生」、瓶子存在時的「住」、瓶子在下一剎那不會存在的「滅」。瓶子與瓶子的生、住、滅皆由同一因聚所作之果，故稱「有為」。瓶子的生、滅、住若屬色法，應為附屬瓶子的色法，而非其他色法，然此三者並非附屬瓶

子的色法；既然並非附屬瓶子的色法，又非識法，所以瓶子的生、滅、住只能屬於依瓶子特徵施設的不相應行法。

時間可分為時邊際剎那和相續。「時邊際剎那」的性相為「最短促的時分。」這是沒有相續的時間。其事例為：一位有力的士夫作一彈指所需的時間的六十五分之一，或有說是一百二十分之一。無常、苦、空、無我中的無常就是要了解這麼細微的無常。無常指剎那間的變化，或前一剎那無法維持穩定到下一剎那。時邊際剎那是依著士夫的彈指而安立，而無常，若以聲的無常為例，則是依著聲音的變化在聲的當下剎那安立。時邊際剎那和無常都是因緣所生法，但不是色法或心法，所以是不相應行法。

「相續」的性相為「具有成為自體性的時分的事物。」是指時間分位的續流。若只有一個時邊際剎那，就無相續可言。相續必須是前後兩個以上的時邊際剎那加在一起的時間，所以二個時

邊際剎那長的時間是相續，一秒、一天、五年也是相續。相續的分類有二：彼剎那及成事邊際剎那。其中「彼剎那」的性相為「具有一百二十個時邊際剎那的事物。」而「成事邊際剎那」指的是成辦一件事情的時間。這種成事邊際剎那的長短不定，士夫完成彈指所需的六十五個時邊際剎那，或是形成地球所需的數十億年，都是成事邊際剎那的事例。

「現在」的性相為「在自位已生未滅。」現在和物是同義。其事例如：瓶、眼識。「過去」的性相為「既生已滅」，「未來」的性相為「以緣未具足，當生而暫時未生。」現在是物、是不相應行法，過去、未來則是常法。

補特伽羅也是不相應行。因為，補特伽羅依五蘊或四蘊施設而有，其施設處有色、識、不相應行三者。若將補特伽羅歸屬為色、識其中一者，皆有困難，只能安立為不相應行法。

隨眠也是不相應行。例如：意識認識某人後，

雖然其識已滅，但其識會留下回憶此人的能力；此能力屬於隨眠。隨眠並非色法，也非意識，僅屬意識所留下的能力，故屬不相應行。

所作性、無常、事物皆有色、識、不相應行三者，但本身屬於非色非識的有為法，故屬不相應行。

此外，木匠伐木的動作、因果先後形成的次第、人具有的功德等皆屬非色非識的有為法，故亦屬不相應行。

## 八、因與果的論述

### (一)、因的論述

「因」的性相為「能生」，亦即凡能生自果者，就稱之為因。例如，能生苗者為苗的因，其事例如：能生苗的種子以及有助生苗的士夫的勤作。

在因的分類中，可分作親因(直接因)和疏因(間接因)，也可分作近取因和俱生緣。

直接因的定義是「直接產生自果」。如：火

是自果煙的直接因，因為火與煙之間沒有其他法的介入，火可直接產生自果煙的緣故。界定其他的直接因可依此類推。

間接因的定義是「間接產生自果」。如：木柴是自果煙的間接因，因為木柴無法直接產生自果煙，中間必須有火介入。

因為親因和疏因中包含了是色法、心法以及不相應行法者，故親因和疏因整體來說是不相應行法。

近取因的定義是「在自己的質體續流上，形成自己近取果的主要因」，或是「在果的性質及特徵兩者間，屬於產生性質的主因」。例如：種子是自果小苗的近取因，泥土是陶瓶的近取因。

俱生緣的定義是「與自己的質體續流無關，主要產生自己的俱生果」，或是「在果的性質及特徵兩者間，屬於產生特徵的主因」。例如水是苗的俱生緣，因為與種子同俱產生苗的因緣，故稱俱生緣。

## (二)、果的論述

果的性質：從自因所生。如種子的果為苗，火的果為煙。

煙觀待火，若無火則不生煙，因此煙是火的果。若謂無火仍可生煙，將違因果律。論說果觀待因。

果的分類可依時間分類為直接果與間接果二者，又可依續流而分為近取果及俱生果二者。

直接果的性質：直接所生。例如：煙是火的直接果，因為二法之間沒有其他法的介入，又煙是直接從火產生的緣故。

間接果的性質：間接產生自果。例如：煙是木柴的間接果，因為煙無法直接從木柴產生，中間要有火的介入。

近取果的性質：於自己的質體續流上存在的主要果。例如：陶瓶是泥土的近取果，因為泥土的性質逐漸轉為陶瓶的性質。

俱生果的性質：並非源於自己的質體續流，

主要來自俱生因的所生。例如：陶瓶是陶匠的俱生果，但陶瓶絕非由陶匠的性質改變後產生。

同理，羊毛與毛線織成氍毹，泥土塑成陶瓶，黃金打造成金瓶，種子轉變為小苗等，都是由近取因轉為近取果的例子。紡織者、陶匠、金匠、農夫、水、肥料等，都是俱生因產生俱生果的例子。

因與果的差別為何？總的來說，「因」、「果」二者可說是同義。事例如：以瓶子本身而言，因為能生自果，所以是因；因為從因所生，所以也是果。同樣地，今天早晨是昨夜的果，也是今夜的因，所有的有為法也是如此。若以單一事例而言，因與果相違。例如：火是自果煙的因，非自果煙的果；煙是自因火的果，非自因火的因，以此類推他法。

## 九、無為法

如上已言，「有」可分兩種類別，一種是因緣法或具有變化的，另一種則是非因緣法或不具

變化的，前者是有為法，後者是無為法。無為法的性質：無法堪成生滅住三者。無為法與常法同義。依據下部《阿毘達磨俱舍論》，無為法有三：虛空、擇滅、非擇滅。

何謂虛空？毘婆沙部認為「與礙分離，與色分開」乃虛空，虛空是種常質，不會阻礙色法，也不被色法阻礙，六界內的空界乃明、暗其中一性的色處。經部以上認為所謂的虛空乃「僅遮觸礙的無遮法」。

何謂擇滅？「以擇慧力滅除個別所斷的煩惱」乃擇滅，如依道力徹底斷除瞋心。

何謂非擇滅？由於因緣未具，導致恆久阻礙將來所斷的產生乃「非擇滅」。例如，雖然依靠修道並未徹底斷除瞋心，只因現起瞋心的因緣不可能具足所安立的「滅」。

## 十、與所量相關的其他論述

### (一)、性相、名相、事例

慈尊聖者在《大乘莊嚴經論》說道：「所相

及能相，如是相差別，為攝利眾生，諸佛開示現。」

論說性、名、例三者：一、所顯示的名相。二、能顯示的性相。三、顯示處之事例；「瓶子」是事例，「所知」是名相，「可為心之境」是性相。知道瓶子是「可為心之境」後，就可了解瓶子是所知。依性相力，顯示事例乃名相，令識通達「瓶子乃所知」。

性相這個詞彙出現於多處：一、火本身的性相：如火的炙性是別於他者、顯示火的不共性質。二、火的共相：如無常顯示遍佈諸火與非火的有為法。三、類別性相：就以單一的瓶子而言，因為非常而安立為無常；因為非無作性而安立為所作性等。四、除異類性相：如「腹鼓、縮底、且具有盛水作用者」乃瓶子的性相，這種性相的安立斷除了不遍與過遍的過患。五、除邪分別性相：為斷疑惑而說該性相。在此的性相主要以除異類性相為主，此中也包括除邪分別性相。

「除異類性相」須除三種條件：一、不遍過患。二、過遍過患。三、事例不對應。

不遍過患：若將「具柏樹枝葉者」安立為樹木的性相，將有不遍或狹遍的過患，因為「具柏樹枝葉者」無法遍佈樹木的所有例別。

過遍過患：若將「從大地生」安立為樹木的性相，將有過遍的過患，因為「從大地生」不只遍佈樹木，也包含其他事物。

事例不對應：若將「腹鼓、縮底、且具有盛水作用者」安立為樹木的性相，將有事例不對應過患，因為「腹鼓、縮底、且具有盛水作用者」無法對應樹木的事例，如柳樹等。

上述過患都使樹木性相無法成立。

一般安立性相的途徑有：一、以作用安立。二、以作用及性質兩者安立。前者如「具舉樑作用者」是柱子的性相；「能生自果」是「因」的性相。後者如「燒熱性」是火的性相；「亦明亦觀」乃識的性相。熱是火的性質，燒是火的作用；

明是識的性質，觀是識的作用。

「具足施設三法」乃名相的性相。三法謂：一、彼乃名相。二、對應彼事例。三、除彼之性相外，不屬其他法的名相。以事例為喻，事物乃名相、事物也與其事例相對應，如瓶子等、除其性相「具足能力引發作用者」外，不屬其他法的名相。

「具足質有三法」乃性相的性相。三法謂：一、彼乃性相。二、對應彼事例。三、除彼之名相外，不屬其他法的性相。以「具足能力引發作用者」為例，「具足能力引發作用者」乃性相，而「具足能力引發作用者」也與其事例相對應，如瓶子等、除其名相「事物」外，不屬其他法的性相。

總之，「具足能力引發作用者」是事物的能相或性相，事物是「具足能力引發作用者」的所相或名相。瓶子因為是「具足能力引發作用者」，所以顯示為事物的例子。所有性相與名相，如

「具足能力引發作用者」與事物兩者，都具兩種屬等遍、兩種非等遍、兩種有等遍、兩種無等遍，共具八門遍相。正量認知性相及名相兩者的順序上有先後之別，先了知性相，才會了知名相。

## （二）、一與異

所知可分「一」與「異」二種。「一」的性質是「非個別之法」；「非個別」指的是分別心中不會顯現可被各各分開的影像，或其聲音不會發出可被各各區分的音韻。例如：說「柱子」時，聲音不會發出說「瓶子」的聲音；執柱的分別心只會顯現柱子的影像，不會顯現瓶子的影像。同樣地，地、水、火、風等，以個別的角度而言，個個都是「一」。「兔角」則並非「一」，因為，雖然說「兔角」的聲音與執「兔角」的分別心不會產生個別的音韻或影像，但是兔角並不存在。

「異」的性質是「個別之法」。「個別」謂分別心顯現其個別相，以及聲音發出其個別音，如「地與水二者」，或「所作性與無常二者」等。

所作性與無常兩者雖是體性一，但執取此二的分別心會顯現其個別的義總，且其二真名會產生個別的會意，故為「個別」。

一與異又稱「返體一」及「返體異」。

量論中還提到體性一異、質體一異、返體一異等論述。

「體性一」謂「體性非個別之法」，如所知及有、所作性及無常、柱子及所知；從柱子存在起，柱子已經成為了所知，所以柱子與所知體性一。「與其體性非個別之法」乃「與其體性一」的定義；體性一、自性一、性質一等同義，而且同義必定都是體性一；其法之別必定與其法體性質一。「體性異」指「體性個別之法」，如地與水、瓶與柱兩者。有說無為法不存在體性異。所謂的「體性異」，不只是由執其分別心及言其聲音區別其體性異，還須兩者互相不附屬彼此。因此，體性異一定是異，但異不一定是體性異，如所作性及無常。「無」等沒有自己的體性，自然

不會有體性一異的論述。

質體一、成住質體一、成住無二質體一、成住一、質種一等各皆不同。

質體一的性質：非體性個別之生法，如柱與金柱、所作性與無常；有為法的體性一與質體一同義。於見其現識中不見個別，這種有為法皆是質體一。無為法雖可安立體性一，但不安立質體一，所以體性一不一定是質體一，但質體一則一定是體性一。

「成住質體一」謂「既是質體一，生滅住亦同時」，如柱子跟柱子和合體的八塵。質體一不一定是成住質體一，例如今天的瓶子跟瓶子兩者都是質體一，但因非同時生滅住，所以並非成住質體一。

「成住無二質體一」的意思是「其二的生滅住必須同時、見一方現識須見另一方、其二是質體一」。如柱子跟柱子的無常。見柱的無分別現識必須見到柱子的無常；見柱子無常的無分別現

識必須見到柱子。不只此二的生滅住是同時外，此二還是質體一，故是成住無二質體一。然而，成住質體一不一定是成住無二質體一，例如瓶子跟瓶子和合體中的風塵，此二雖無個別質體，但見到瓶子的現識不需要見到瓶子和合體中的風塵，故非成住無二質體一。

「成住一」指「同成、同滅、同住」。雖是成住一但非成住質體一的例子，例如瓶子和合體內的八塵，這八塵雖同時生滅住，是成住一，但具個別質體，故非質體一。

「質種一」乃「從同個近取因所生的個別有為法」，如從同顆近取青稞種子所生的大小青稞。

「質種一異」的「質」指的是近取因或質體續流的前者。

質種一不一定是質體一，例如從同顆近取青稞種子所生的大小青稞，雖是質種一，但有個別真名，故非一；於眼識中有個別顯現，故非質體一。

「質體異」指「由個別體性所生之有為法」，如柱與瓶，因為此二在無分別識中皆是個別顯現的有為法，故為質體異。

因諸事物具有自己的獨特性，自然會有從同類及異類返回後的體性。如「聲」則從同類瓶子所返，亦從異類虛空所返，分有眾多返體。聲之所作性與聲之無常性皆是返體異，其別異之基礎是「聲」。因為「聲」從無作性及常等返回後，依自因所生，所以才在「聲」上區分所作性跟無常的返體。

依此理由，安立聲、所作性、無常三者為體性一，返體異。聲從「非聲」、「無作性」、「常」等異類法返回，有多少返回，自有多少返體。透過言「所作性」之聲，只能會意所作性卻非會意無常的獨特表述，其餘返體也是如此。總之，「聲」上的所作性及無常等法雖是體性一，但在發聲上或是分別心的顯現中卻是個別體。

附帶：「倒是倒非」之論述

「倒非」與「是」同義；「倒是」與「非」同義。所以，雖有倒非「可能存在所屬之所知」，卻沒有一法是倒非「不可能存在所屬之所知」。

以事例為喻，「是事物」與「倒非事物」同義；「倒非事物」與「是事物」同義。同樣地，「倒非瓶子」與「是瓶子」同義；「是瓶子」與「倒非瓶子」同義。倒是的雙數，如「倒是倒是瓶子」，與「是瓶子」同義，但無論多少次的倒非，皆與單一的倒非瓶子同義。

總之，「倒是」某法單數次與倒是某法雙數次，所得之結果不同：倒是單數次意味著「非此法」；雙數次意味「是此法」。但再多的倒非，無論是單數次或雙數次，結果都屬「是」。這觀點與成立及遮遣的論述有著極大的關聯。

### （三）、總與別

「總」的定義是「隨行其明例之法」，明例意指其法之別，事例如柱子、事物、所知、有、執瓶識見瓶等。為何柱子隨行其明例呢？旃檀柱

子、柏樹柱子、石柱等都是柱子的別或明例，柱子也遍佈這一切別，故說柱子隨行其明例。柱子總的定義為「隨行柱子之法」，事例如色、無常、所知等。

「總」又可從言詮分類為：類總、聚總、義總三者。類總的定義是「隨行其類別」，事例如柱子、人、存在、事物。「隨行其明例」與「隨行其類別」基本相同，「類總」與「總」同義。

「聚總」的定義是「聚合支分後的粗色」；「聚總」與「粗色」同義，事例如瓶子、樹木、河流。瓶子是由腹鼓、縮底、瓶嘴等眾多粗細部分組合而成，故稱聚總。

何謂「義總」？以木而言，「雖非與木為一，然執木分別心卻見與木為一的影像」是木的義總性質。因為分別心以總相僅現木本身的內義，而稱義總；又似人雖在家外，仍可由自心憶現家中影像。

「被能遍所含攝之其類別法」是「別」的性

質，事例如常、無常、地、水、火、風等。以水而言，水被其類事物所遍佈，事物是能遍，水被其含攝；事物是其類，水是事物的類別。

能夠成為其法之別必須具足三種條件，以所知及其別柱子為例：一、柱子是所知。二、柱子與所知具同性相屬。三、具有不少同屬是「屬所知、非柱子」。因此，柱子是所知之別，餘法應也依此類推。

是「總」非「別」，例如所知；是「別」非「總」，例如瓶柱二；總別兩者皆是，例如柱子；總別兩者皆不是，例如兔角。瓶子既是金瓶的總，也是事物的別，故總別兩者都是。色是瓶的總；事物是色的總，所知是事物的總等。總遍佈的範圍大，別遍佈的範圍小。

#### (四)、質法與返法

在印度佛教的量學典籍裡，所謂的「質法」主要指的是自相法；與此相反的「返法」則是指「安立其法的差別，來自從聲音與分別心排斥非其法，

返回而立該法」。或者亦可理解成，「質」意味著「質體有」；「返」意味著「施設有」。可是，阿闍黎恰巴的攝類典籍中的質、返法，卻以「八質返」的論述去做解讀。

其中「四質」是：一、彼是所知。二、彼是彼。三、非彼不是彼。四、彼之返體與質法無有相違。如瓶子是所知，瓶子也是瓶子，非瓶也不是瓶，瓶之返體與瓶無有相違。不具上述條件的事例如「性相」：性相雖是所知，但性相本身並非性相，因為「性相」本身是名相，因為性相具有自己的性相。

此外，「非己四返」則是指：一、彼是所知。二、彼非彼。三、非彼不是彼。四、彼之返體與非彼返法無有相違。性相不是性相，非性相也不是性相，因而性相滿足了「非己四返」的四個條件。

#### (五)、相屬與相違

「相違」的性相：不可能存在同屬之異法。

可分二：不並存的相違，及互相牴觸的相違。如阿闍黎蓮花戒的《中觀明論》：「如是事物等之相違可分兩者：不並存相違及互相牴觸相違。」

「何者存在的緣故，使某具足因緣者必定滅無，此二法謂初相違，有如冷熱。」

「由立何者即斷彼者，此乃第二相違。如同在同一處上事物的有及事物的無兩者。」

此論的第一句引文顯示相違的兩種分類。第二句引文顯示「不並存相違」的性質。第三句引文明顯詮釋了「直接相違」或稱「互相牴觸相違」的性質。

如論所言，當某一破壞者以其強大之毀力，令使某事物之因緣無法具全，而導致其無法持續，便是所謂的「不並存相違」。也就是說，由於二法能力相當而互相抵消，使得此二法不能同時俱存，此乃是論中述及之第一相違。其事例如：冷與熱為「直接不並存相違」，而瀰漫的濃煙與冰寒觸感則是「間接不並存相違」。瀰漫的濃煙雖

然無法直接毀壞冰寒觸感，但能間接地抵消，因為當有瀰漫濃煙的地方理應有火，而火可直接抵消冰寒的觸感，所以煙與寒觸兩者屬「不並存相違」。

構成直接抵消的熱觸與寒觸，指的是持續的熱與寒觸，也就是具足連續眾多熱、寒觸刹那支分的和合體。

明暗更替的方式則與冷熱抵損不同：「有明」與「滅暗」兩者同時產生。換句話說，在某處光明快要現起的時候，同時間同一處所的黑暗就快被消滅；在某處光明已經現起的時候，同時間同一處所的黑暗續流已經被消滅。亦即在明暗續流能力相當的基礎上，同一個處所的明暗兩法以此方式互相更替，無法俱存。

以冷熱來說，熱觸會抵觸寒觸的最短時間點是第三剎那。第一剎那時，熱溫度的熱量與冷溫度的熱量互相消抵；第二剎那時，熱使冷失去了效應；第三剎那時，冷溫度才停止延續而告消失。

雖然以上是針對最短時間而言，但在延續的過程中，當一者的力量越加強大，另一者的力量則會越被削弱。

剎那算法，並非以「時邊際剎那」為標準，而是以眾多剎那的和合體——「成事剎那」——作為標準。

「不並存相違」又可分為「色法的不並存相違」與「識法的不並存相違」兩種。前者如冷與熱二者或明與暗二者，後者則如瞋與慈二者。

此處要注意，「不並存」不一定就是「不並存相違」，如：有因果關係的種子與其苗芽，二者雖無法同時俱存，卻具備「所生及能生」的作用，因此並不屬於「所害及能害」關係的「不並存相違」。前述「冷與熱的不並存相違」是指冷與熱的續流互相抵損以致無法並存。

「互相牴觸相違」：某識若已認定此方，其識立即除去他方，如有與無、常與無常、所作性與非所作性、一與異、瓶與非瓶、有火及無火。

以有與無為例，某識認定瓶子的「有」，此識就會同時除去瓶子的「無」；某識知道「非瓶無」，此識就會同時知道瓶子的有。因此，從瓶子本身可以知道有與無是直接相違。

以常與無常為例，某識認定虛空是常，此識就會除去虛空是無常；某識知道虛空的「非無常」，此識就會知道虛空的常，這種的相違稱為「認定除去」的相違。

相違有直接相違及間接相違兩種：前者有如常與無常，後者有如瓶、柱兩者。常與事物不是直接相違，雖然二者之間沒有「非常」亦「非事物」的第三例，但不代表此二法是直接相違，也就是說，在同一個點上，必須是藉由除去一方之力，就能認定另一方，才是直接相違；而因為常與事物無法以此方式消除第三事例存在的疑點，所以並非直接相違。

「相屬」之性相是指：「彼法與此法為異之基礎上，此法被滅故彼亦被滅」。可分「同性相

屬」與「生起相屬」二者。

「相屬」有不同類別如下：和合體與分支間的相屬，如瓶子及瓶子的支分；所遍與能遍間的相屬，如檜樹與樹；等遍與同義法間的同性相屬，如所作性與無常。

同義、共別、具支與支、和合體與分支、方分與具方分等相屬，都是「同性相屬」；某法與某法之間的因果都是「生起相屬」。

同性相屬之性相是：「彼與此法為體性一、返體異的基礎上，此法被滅故彼亦被滅」。

形成所作性的當下，就與無常無法分離；當無常性被滅時，所作性也同時被滅，故說所作性與無常性具「同性相屬」。

「生起相屬」之性相是：「彼與此法為體性相異的基礎上，此法被滅故彼亦被滅」。《佛說大乘稻芊經》：「此有故彼有，此生故彼生。」

《釋量論》：「由隨轉隨遮，見某隨某轉，彼性彼具因，故異因不生。」

這段文詞之義是：形成某果之前必須透過某因的存在，故稱「隨轉」；當此因被滅時，彼果也被滅，故稱「隨遮」。以理見到某後果即隨某前因而轉，具足如是的性質者，也就是果，又被稱之為「具因」。如煙隨火而遮轉故，是指煙非由異因而生，亦非由無因而生，煙定屬火之果。

#### （六）、遮遣與成立

「遮遣」的性相是：了知爾之識，經由直接遮遣爾之所遮後，方知爾法。其中遮遣、遮擋、遮他同義。如「沒有瓶子」、「不是柱子」、「沒有人的房間」等，都是以識直接遮遣爾等的所遮後，方知爾法。意即由心先去呈現瓶相，再滅去瓶相，或遮遣瓶相，方能了知「沒有瓶子」。所以，這些例子在識中，都會呈現遮相。

「成立」的性相是：了知爾之識，並非經由直接遮遣爾之所遮而了知之法。如：柱子、色、識、所作性等。以「柱子」為例，了知「柱子」之識，並非經由遮遣任何所遮，就能了知柱子、

成立柱子，故稱「成立」。

簡略說明「遮遣」的分類：遮遣可分「無遮」及「非遮」兩大類。二者的差別在於：「無遮」是遮擋後不會牽引出其他法；「非遮」則是在遮擋後會牽引出其他法。

如談到「那不是黑色」時，此句僅僅顯示「那不是黑色」而已，並不會牽引出「那是白色」等其他內容。同樣地，當談到「彼無自性」時，這句話僅僅會遮除自性、僅僅顯示無自性，而不會成立「無自性的存在」等其他內容。假設言「無自性」時並非僅有遮擋，而會牽引出其他內容，則「無自性」這句話將會成為「非遮」。由此例子可知「無遮」與「非遮」的差別。

我們可以說所有「遮遣」都可被「無遮」與「非遮」所概括。

「無遮」亦可分二：一、所遮可能存在的無遮。二、所遮不可能存在的無遮。前者如「沒有柱子」、「沒有房子」；前者的所遮是「有柱

子」，後者的所遮是「有房子」。所以，前後兩者的所遮都存在。「所遮不可能存在的無遮」則是例如：「沒有兔角」，其所遮「兔角」不可能存在。

「非遮」的性相是：爾識了知爾法時，不僅直接遮擋所遮，也會牽引出他者。其事例如：

「倒非瓶」。爾識了知「倒非瓶」時，不僅直接遮擋「非瓶」，也會牽引出或了知到「瓶子」，故稱「非遮」。

「非遮」會牽引出他者的方法有四種：一、直接牽引。如：沒有山的平地。二、間接牽引。如：肥胖婆羅門白天不吃飯。三、直接牽引與間接牽引，兩者同俱。如：肥胖婆羅門白天不吃飯，但體形不瘦喔。四、當下牽引。如：此人一定是婆羅門族或王族其中的一員，但不是婆羅門族。

當說到「沒有山的平地」時，遮擋了山的存在後，會直接顯示出平地。當說到「肥胖婆羅門白天不吃飯」時，遮擋了白天吃飯的同時，但因

有「肥胖」二字，則可知此人仍有進食；既然進食時間是晝或夜其中之一的話，又因為進食非在晝時，所以間接可得知是在夜間進食。說到「肥胖婆羅門白天不吃飯，但體形不瘦喔」這句話，遮擋到在白天進食的同時，不只間接牽引出在夜裡進食，又直接顯示了體形不瘦的事實。當說到「此人一定為婆羅門族與王族其中的一員，但不是婆羅門族」這句話，當下便可得知「此人是王族」。

#### (七)、三種所量

談到三種所量，因為一切所量可被「現前分」、「略隱蔽分」、「極隱蔽分」三者涵蓋在內。「現前分」是指能被現識所見者。若無法被現識所見，必須經由理由來了解的「隱蔽分」則有兩種：一、可被事勢理所成立的略隱蔽分。二、必須經由言量的極隱蔽分。

雖然凡夫能以覺受了知色等，卻無法以覺受了知色法上的剎那轉變、無常等特徵，因此經說

若要了知這些特徵必須透過比度。

當現識見到某種境時，若無有障礙的話，就代表此境能被現識所緣取。

大教典中對此三者的詮釋為：能被現識緣取的存在，稱為「現前分」。雖不能被現識緣取，但在現識安立的基礎之上，能以事勢比度去了知的存在，稱為「略隱蔽分」。當下雖然無法以事勢比度去了解，但可經由無誤的他語而了知的存在，稱之為「極隱蔽分」。

凡是量的所量，一定是屬於現前分或隱蔽分兩者其中之一。若屬於隱蔽分，則一定屬於略隱蔽分或極隱蔽分兩者之一，故說這三者為決定所量。

現前分的性相是：不需依賴正因，可被現識所了知的存在。例如：我們現識覺受可以知道的色、聲、香、味、觸等外境，以及樂、苦、粗顯思惟等內境。

略隱蔽分的性相是：依賴事勢理方能得知的

存在。例如：色等剎那壞滅的性質。雖然色等可由現識得知，但色等的剎那壞滅性無法從現識得知，而必須從事勢理去推理了解。此處的事勢理是指：色等皆是隨因緣而變化，所以色等本身的壞滅，是不需經由後起他緣就會自然形成。

又如正在行走的某人，因為看到對面山頂濃煙滾滾，以此理由推理彼處有火。這個推理來自過去「無火不生煙」的認知，以及現識看到「彼處濃煙」的存在。換個角度來說，如果是在夜間，若有火，則遠處可見火，若有煙，但無法見煙。因此某人也可以以不見火的理由，去推理無煙的事實。按照這兩個不同時點的狀況，正因為當時（白天）彼山有火、夜時無煙的事實，對此人而言是種隱蔽分，所以此人無法以現識見到彼山有火或夜時無煙。

極隱蔽分的性相：無法以現識及事勢比度得知，卻依賴符合三察清淨教言的正因所成立的存在。三察清淨教言是指：一、此言在詮釋現前分

的內容時，不會被現量違害。二、此言在詮釋略隱蔽分的內容時，沒有被事勢比度違害。三、此言在詮釋極隱蔽分的內容時，沒有文句的前後矛盾。

如同佛教自宗的說法般，因造業感得同類果報的緣故，建立了所謂的因果論——同類因感同類果。這個論述雖可被事勢比度所了解，但極細微的因果關聯，如：如何得知個別的哪個果是由個別的哪個因而生等，這種相當複雜的細微內容，屬極隱蔽分，所以只能依賴三察清淨教言而理解。

某所量若與極隱蔽分有關，則須依賴正言，這是種合理的作法。

如何了知言量？如「布施得財富」的教言內容之所以無誤，並非因為它是教言，而是以三淨正言的原因，說到此教言的內容無誤。《釋量論》云：「繫屬順方便，說士夫義語。」

此偈是說到與三淨正言因相關的有法。《釋量論》又說：「於見及不見，有事諸義理，現識

比度二，無害此不欺。」

此偈說到認知三淨正言之因。另一個理由是透過三觀，得知導師教言中的初者「現前分」，以及四諦等略隱蔽分的内容皆無謬誤，以此為例，間接成立導師教言中的極隱蔽分也亦無謬。

## 貳、具境——心——的論述

### 一、總說具境——心——的性質

何為具境心，或是識呢？

各式感受的類別，如：苦樂感受、內心的歡喜與悲傷、遭遇危險時所產生的畏懼、對仇敵的憤恨、親眷的掛念貪執，以及緣取眾生痛苦的悲心等；各式內在心識，如：正看到前方裝滿各樣美麗花朵瓶子的眼識、正聽到各樣唱歌樂曲的耳識、「我覺得是這個、我回憶起那個」等對過去的記憶、「如果是這樣的話，應該是那樣」等正在推理的想法，因為可以親身體驗到前述爾等「心識」的存在，無論「識」是色法還是心法，「識的存在」是不需要經過理由的辯證，光憑體驗就可以確認了。然而，許多細微的心識就得靠理由才能定論。

古老的印度佛教學者們詮釋心識本質的時候，共同認為可以根據下述幾點而定義心識：心識必定不是有礙色法、必須是無礙法；具備能夠明顯

內外法之特徵；能夠看到事物；僅屬覺受體性。

在定義心識為何的同時，經說心識極為難測、無礙故輕、輪迴無間似如旋火輪、常動不堅似如海浪、燒一切身語所行似如林火等。又說「似如洪水」，此文間接意味著內心閃念極為繁多。為能滿足人們的追求，主要就得從心改變；心與色法不同，心較難認知。若依正念、正知、不放逸等修治內心，才能獲得暫時及究竟的安樂，所以佛家們早在心識的論述上做了極為詳細的研究，並興盛這種研究，這也是為何佛家的心理學極為淵博廣泛的原因。

佛陀在《法句經》也說：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」

因為內心的調伏或不調伏，暫時或究竟的苦樂才會形成。換句話說，跟士夫所求相關的兩種苦樂，說到底都離不開心識的作用。因此，佛法精髓就是令內心徹底獲得調伏。佛陀在《法集要頌經》也說：「降心則為善，以降便輕安。」經

說內心調伏乃最勝之善，內心調伏方能產生安樂。

《入行論》也詳細地說道：「實語者佛言：一切諸畏懼、無量眾苦痛，皆從心所生。」

在諸多佛教典籍中，梵文 buddhi（漢文音譯「菩提」；意譯「心」）；梵文為 jñā（漢文音譯「闍那」；意譯「識」）；梵文為 vitti（漢文音譯「威諦」；意譯「觀」），三者皆是同義並相互周遍。「觀」是「心」的定義；「亦明亦觀」是「識」的定義。識的本質為「明」；識的作用為「觀」。

謂「明」有三義：一、遠離有礙色——物體——性質的緣故，明其性。二、又如明境反映影像般，心識能夠反映出所有善惡、苦樂等諸內外境故，明其境。三、心識本體並未受到貪等煩惱之污垢而汙穢故，明本性，又謂「光明」。經論中談及了有關「明」的多種解讀。

為何心識遠離有礙性呢？

如《寶積經》云：「於意云何？……或青或

黃.....」

《三十三天品經》云：「心亦無色、無礙、無可示、無可知。」謂心識遠離形色，不能顯示於眼識，無有觸礙。

如同日光及電光能夠令色法明顯般，心識也可明顯善惡苦樂等內外之境，故係「明」性。

「明」字的解讀為：內外任何一法可被明顯於識境之中，所以心識明顯及會意其境。然而，心識的「明」不同於日電光的是，日電光明顯事物的效應只侷限在日電光的所在處，但心識明顯其境的效應並非如此。

許多大小乘經論說，心識上的貪等煩惱皆屬暫時性，心識屬光明性。如上座部的《增支部》云：「諸比丘！心者，是極光淨者，卻為客隨煩惱所雜染，而無聞之異生，不能如實解，故我言無聞之異生不修心。諸比丘！心者，是極光淨者，能從客隨煩惱得解脫，而有聞之聖弟子能如實解，故我言有聞之聖弟子修心。」

《般若經八千頌》云：「彼心非心，心性淨故。」

《入楞伽經》云：「心自性清淨」

《大方廣如來藏經》云：「告餘人言此有金，汝取應洗隨意用。如我所見諸有情，沒煩惱穢流長夜，知彼煩惱為客塵；自性清淨方便說……」

《佛說大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》云：「何以故？心法本來自性明亮，但為客塵煩惱之所坌污，而實不能染污自性。若自性明亮即無煩惱。」

聖者慈尊的《究竟一乘寶性論》云：「自性常不染，如寶空淨水。」

如同寶金的性質無有鏽染、虛空的性質無有雲染、淨水的性質無有穢染般，心的性質也無有煩惱污垢的穢染。

《究竟一乘寶性論》云：「如虛空淨心，常明無轉變，虛妄貪等惱，客塵惱不染。」

器皿雖有不同，但如同器皿內部的虛空不會

轉變般，心的本質——心無諦實——也不會隨著暫時的貪等煩惱之污染所轉變。此宗說到，心的本質無有諦實；煩惱之所以屬暫時性的理由，是因為爾等污染，於心的明觀本質中，無有諦實的緣故。倘若內心的污染確屬諦實，將不能依賴任何他者，自然不能透過對治力的串習之力，使心遠離污染，故而顯示「因無諦實才能生起對治、令心遠離污染」。如吉祥法稱《釋量論》云：「心自性光明，諸垢是客塵。」

痛苦的起源——貪等煩惱——可經由對治力令其消除，這些煩惱污垢又不住在心之本質之中，所以心之本質屬光明性，如前所言。

心性光明的另一解讀：如同明鏡反射影像般，心識可見內外諸境，也可這麼理解。主張自證者認為，心性光明的意思是，不只心可顯自境，心也可自顯，以自顯的角度做此詮釋。如《釋量論》云：「故我覺自己，由明體極顯。餘於彼體轉，明顯而極顯。」

具境識明顯自心，故言「極顯」。言「餘」者謂，心識所顯色等，才是色等境之性質；色等體性之相看似撲向心識，轉為心識之所現境，故言「明顯而極顯」。此論說到極顯可分兩類：一、心識明顯自己。二、心識明顯境相。

有時一些典籍會在之前已言的「明」及「觀」之上，另加離觸碰性的「空」，而說空、明、觀三性，作為心識的性質。

明觀二法中的「觀」，指的是心識的作用。如《釋量論》云：「識是取境法，如有而取彼，彼所有體性，亦是此能生。」

謂由「執境」及「觀境」而安立心識的緣故，心識的不共特徵必定是執境及觀境。

寂護阿闍黎說，因為心識具有「了知自己本質」的特點，所以並非物質色體。如《中觀莊嚴論》云：「心識從色性，返已而極生，咸非色之性，乃彼性心識。」關於此義，《中觀莊嚴論自釋》也云：「爾時遠離二相——不遇境相，以及不

能覺受別異自身之境，因僅知自身體性故——故言心識。此『知己體性』之論述係『明己體性』故，心識非『離觀性』者如馬車等。知己體性故，知境不須待青等他法，因『知』謂『非無知』故。」

蓮花戒阿闍黎的《中觀莊嚴疏》云：「總之，由自證故，絕非馬車、圍牆色體等性；在不須觀待其他明例中，趨入名言道。」

根據在此引用的寂護阿闍黎的《中觀莊嚴論》及其《自釋》，以及蓮花戒阿闍黎的《中觀莊嚴疏》等論典詞義，這兩位大師所持的立場是，在承許自證的同時，也確認了心識性質必須遠離色法。然而，站在無自證的立場解讀的話，上述寂護阿闍黎的理由顯示色識二法的整體主要差異，也就是色法不能了知色法，但心識卻可被心識所知。譬如，紅蓮花的色法，或是寂護阿闍黎所舉例的外在馬車等法，必須透過非色法的某個心識才能得知，所以觸碰性的色法不具知境的能力。

色法與心法的性質上，此二是否具觸碰性，還是明觀性？如果這兩法確實在有覺受或無覺受上具有差異的話，在這兩法中，到底何者才是根本？這兩法的關聯又是什麼？

古老印度的宗義裡，順世派認為色法才是存在的根基；如同身體與影子、油燈與燈光、酒與酒的潛質般，內在的心法僅屬色法的特徵。古佛學家共同認為，諸法的根基應以色法與心法相等而立。尋求色法為何之後，其究竟依據絕不會是識質或是心法；尋求心法為何之後，其究竟依據也絕不會是如微大種般的色質。

非識的色法無法成為心識的近取因，但身心兩者互相依賴、具有著俱生緣的因果關聯的事實，也是必須承認的。譬如，沒有了五根，是絕不能生起五根識，這是相當明顯的。又如同，在根識為導因的情況下，許多意識都得依賴著五根等。同樣地，以自宗而言，眾多器世間的特徵都與眾生的業有關，尤其是無上密咒的續典說到，心性

氣性無二的論述，所以最細微的意識與氣是脫離不開的緣故，主張心氣永不分離的立場。總之，凡是心識，最終一定會依賴色法或人腦嗎？這個的答案是不一定。

既然所謂的「心識」並非色法，而是明觀體性，心識的所依又是為何？心識所在之處又是哪裡呢？

心識主要所依為風界，其所在處包括上從頭頂、下至足底的全身。從個別心識的角度而言，眼識的所在處為眼睛、耳識的所在處為耳朵、身識的所在處為身體。前四根識所在處分別依序為：眼、耳、鼻、舌；身識所在處為全身。心識又分粗細兩者，粗分心識依賴粗分持命風；細微心識依賴細微持命風，並住在心胸間，這是無上密咒典籍所說。

最細微意識的所依為何呢？持命風住在胸部，位處於人體的兩胸正中，靠近脊椎。中脈間，有著上下左右脈結，不壞明點正處於上下左右脈結

的中間，不壞明點就是最細微意識的所依。

粗分持命風的所在處為何呢？

仍處基位（仍未證得圓滿次第的凡夫階段）時，此風經鼻孔出入，並住在胸部脈輪，但不住在胸部脈輪的「獨帝」裡面。（通常獨帝脈是中脈的意思，但在此的獨帝並非整條中脈，而是不壞明點的所在處。）

## 二、具境——心——的分類

為了能夠善達心識的論述，在此之前，古老的佛教典籍說到眾多不同的心識分類法，如：七心識分類法、三心識分類法，以及二心識分類法等。七識為：一、現識。二、比度。三、已決識。四、伺察識。五、見而不定。六、疑識。七、顛倒識。

就以經部的立宗而言，第二分類——三心識為：一、將義總作為所取境的分別心，如執瓶分別心。二、將自相作為所取境的離謬無分別心，如執色現識。三、將「本無見有」作為所取境的顛倒無

分別心，如將雪山視為黃色的顛倒無分別心。此分類法主要以所取境的角度而行區分。

二心識分類法內又有六種：一、基於是否需要依賴增上緣的五根其中一者，區分根識與意識兩者。二、基於是否看見聲義總，區隔分別心與離分別心兩者。三、基於是否新證，或對境欺誑與否，區分正量與非量兩者。四、基於所見是否符合事實，區分錯亂識與不錯亂識兩者。五、基於是否區分境後再行趨入，區分遮遣趨入識與成立趨入識兩者。六、基於主要或眷屬而趨入境的性質或特徵，區分心與心所兩者。

### 三、根識與意識的差異

識可分六類：一、眼識。二、耳識。三、鼻識。四、舌識。五、身識。六、意識。

前五識是依賴著各自的不共增上緣——眼根、耳根等——所產生的根識，後者僅是依賴意根增上緣所產生的意識。因為眼識緣色、耳識緣聲、鼻識緣香、舌識緣味、身識緣觸，色等五境是五根

識的所緣境；又因為眼等五根作為增上緣後，五根識才會產生。意識的不共增上緣是意根，意根並非色法；意根與意識的差別在於可否作為不共增上緣。誠如《集量論頌》云：「是不共因故，彼名由根說。由多義生故，自義總行境，多性之有法，非根所了解，自了非名顯。自體乃根境，意亦義貪等……」

施設根識與意識的差異並非源於境，而是來自爾等的不共增上緣。經論中說，像是鼓聲雖然來自手棍等，但鼓聲卻不稱為「手棍等聲」；之所以稱為「鼓聲」，是因為鼓才是鼓聲的不共增上緣。

又例如，眼識見到各式花朵的花園時，雖有各式繁多的花種，但眼識只會見到整體為一的模樣；若識想要特別去見某種單一花朵類別的時候，這時的識就會轉成意識，不再是根識。或者是，在眼識看色的同時，耳識聽到悅耳聲音的時候，隨著「想看」或「想聽」何者的動機更為強烈，

來決定到底是色處還是聲處被根識所持、所定。同時，不被持定的另一者雖被根識所見，卻不被根識所決定。這種想看及想聽的動機也是意識。

意識雖然可以見到過去、未來、抽象等多種境，但根識卻無法做到。眼識清楚看到青色的同時，如果當時未具想看的意念，眼識只會見到當下的青色，卻不能得知青色；如果存有想看的意念，眼識則能引發「此乃青色」的決定識。

眼識雖然看到色法，卻因意識緣取他境，不能知境；眼識遇境，得知境色；得知境後，解析境的好壞等識，悉應立為意識。《集量論頌自釋》引用的阿毘達磨經文云：「具眼識故，得知青色，然彼識非青想。」

根識極為依賴外境的趨近，必須依賴緣取色法方可形成，像是如果所取境花朵不在的時候，見到花朵的眼識是無法產生的。相反地，因為意識的產生不必依賴外境的趨近，哪怕附近沒有花朵，也能夠生起持花的意識或念想。法稱論師

《定量論》云：「根識由境力而無誤所生故，根識定不能是彼。何以故？當隨境能力所生時，僅隨彼境性故。」又云：「具念之意識，謂不須觀待境之能力是否趨近，實因念之習氣所起念想，雖不決定其境，卻與某些覺受有關，可同時或個別持境者。」

前引文說，根識等由所取境力生起故，自不能以「混合所詮能詮」而執根識之境。後引文說，分別心等不必觀待其境是否趨近，雖不需決定「根識所取境之（義）總」，但仍可執境等，這些都是根識與具念意識兩者的差異。

總之，覺受者之識執取色、聲等境時，可分「主要以身執取」的根識，以及「主要以心執取」的意識兩種。由眼識執色，或耳識執聲之後，「這個是某某」、「這是如何」等好壞區別，皆屬意識所行範疇。在眼睛閉上的期間，眼識雖不會有任何作用，但意識仍可持續作用，執取其境。同樣地，做夢的期間，眼識雖不會有任何作用，

但意識仍可在夢中持續各種作用，如執取苦樂等感受。因此，可由自身覺受來證實「五門根識」與「意識」這兩大類別的存在。

「這裡有花」、「這些是花」的持花性質之識、「這些花很香」的持花特徵之識、「花好美」的夢識、回憶「已看花朵」的後起憶念、閉眼時心中映現花朵的識，以及畏懼、慈愛、苦憂等感受，貪、瞋、慢等煩惱，止觀等眾多識類皆屬意識。

剛說根識與意識的差異，當說二識的個別性質。根識的性質：依賴爾的不共增上緣之色根所生之識。意識的性質：依賴爾的不共增上緣之意根所生之識。根識又分：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識共五。

眼識的性質：依賴爾的不共增上緣之眼根所生之識，如看到白色的眼識。

耳識的性質：依賴爾的不共增上緣之耳根所生之識，如聽到水聲的耳識。

鼻識的性質：依賴爾的不共增上緣之鼻根所生之識，如嗅到栴檀香的鼻識。

舌識的性質：依賴爾的不共增上緣之舌根所生之識，如食到甘蔗味的舌識。

身識的性質：依賴爾的不共增上緣之身根所生之識，如觸碰柔處的身識。

意識並非僅有分別心，還有繁多種類的意識。如「依根識的等無間緣所生的無分別意現識」也同樣是意識。以及，依循聞思修之次第，越加清楚地見證無常等真相，最終現證無常等的意識。

到底有沒有「依根識等無間緣所生，又如根識般可將外在所取境作為爾境」的無分別意現識呢？古老的內明學者們對此的立場不同。主張「有意現識」的學者們是以佛經中的「諸比丘，知色謂有二相：依賴眼及依賴意也」作為依據。內明量學的大阿闍黎吉祥法稱論師在《定量論》也云：「根識等無間，緣生與頃間，能執意亦成，此亦稱現識。謂與爾境之等無間剎那同俱的根識，

作為等無間緣所生之意，亦是現識。」此論明顯主張意現識的存在：謂將外在的所取境作為己境的根識，依此等無間緣的根識所生的意現識。仔細檢視的話，就以根識的下一剎那起便開啟意現識的緣故，根識為增上緣；就以根識令意現識轉變為覺受明觀的緣故，根識為等無間緣。所以，引發意現識的根識是彼意識的等無間緣及增上緣兩者。

知境意現識所執取的境到底是能引者根識的所取境呢？還是非根識的所取境呢？若根識的所取之境可被意現識所執取，意現識將成再決識；若非根識的所取之境可被意現識所執取，見物則不需明目，故瞎子也可見物。對此，《釋量論》回諍：「是故諸根識，無間緣所生，意能緣餘境，故盲者不見。」

意現識所執取的境，正是其等無間緣——根識——的所取境的第二剎那或後剎那的緣故，意現識可以存在，卻不會有瞎子見物的過患。

#### 四、根識三緣

今說根識三緣。與其他色法不同，識法的特殊因緣是什麼呢？識分根識及意識兩者，此中根識的特殊因緣為：所緣緣、增上緣、等無間緣三者。意識的特殊因緣有二或三。

緣的性質：生自果之能益方。比如水分及肥料幫助種子長苗般。因與緣同義異名。緣可分四一、因緣。二、所緣緣。三、增上緣。四、等無間緣。

根識所緣緣的性質：主要令根識生為具境相者的直接能生。根識所取義的性質：主要令根識生為具似爾相的直接能生；至於所緣緣與所取義是否同義，尚須觀察。根識增上緣的性質：主要令根識生為能執境者的直接能生。如，眼根是自果眼識的不共增上緣，意根是自果眼識的共增上緣。根識等無間緣的性質：主要令根識生為明觀性的直接能生。

眼識三緣的事例：所緣緣如色處、增上緣如

眼根、等無間緣如色處作意之前的心識。同樣地，耳識三緣的事例：所緣緣如聲音、增上緣如耳根、等無間緣如聲音作意之前的心識。其他根識的三緣事例如上安置。外境色聲等所緣緣需要趨近、眼等色根——內在增上緣，以及前識——等無間緣三者聚合，根識方能生起。

有關執色根識由三緣所生之理，《釋量論》亦云：「彼亦根義覺，或是前作意？除此因果聚，餘系屬非有。」

聚合根增上緣、色等五境所緣緣，以及前作意等無間緣後，生起果根識。譬如，所緣緣青色映現在增上緣眼根之上，方能產生執青眼識般；盲人近處雖有外緣色法，但這些色法無法映現在增上緣眼根上，所以眼識無法生起。

根識的三緣各有自己的不共效應。所緣緣令內在識轉為具境相者；增上緣令根識持色；等無間緣令識轉為明觀性。譬如，見青根識轉為具青相者主要是因為青色所緣緣；見青根識執取青色

主要是因為眼根增上緣；見青根識成為明觀性主要是因為等無間緣。還有，增上緣去區分哪些識屬於根識或意識的範疇；眼識只執色處不執聲處，耳識只聽聲音不執色處的原因，也是由不共增上緣所導致。

什麼是執色意現識與執聲意現識的三緣？

在根現識的最後剎那之際，令自果意現識執境之因，是執色意現識的增上緣。在根現識的最後剎那之際，令自果意現識轉為明觀之因，是執色意現識的等無間緣。意現識的增上緣與等無間緣兩者是體性一，返體異。能引者根現識最後剎那的所取境，此境同類的第二剎那正是意現識的所緣緣。

上述已言的三緣論述皆以經部宗為主，而且這種論述也是佛教的共同立場。如世親阿闍黎的《俱舍論》所說般。

有關唯識派的所緣緣如何安置，誠如陳那阿闍黎的《觀所緣緣論》云：「內色如外現，為識

所緣緣，許彼相在識，及能生識故。」

什麼是屬內心性質的所知性呢？

雖無外境，見境時卻見如外境的內心影像，實為所緣緣。因為執青眼識轉為青色性質，所以執青眼識的所見影像不只為執青眼識的所現境，其影像也是執青眼識的緣。這為「施設所緣緣」，或稱「見所緣緣」。

自宗的「具相所緣緣」又是甚麼呢？如《觀所緣緣論》云：「或前為後緣，引彼功能故。」

前前根識所擁有的「令其後自果根識轉為具境相者」的能力，便是其後自果根識轉為具境相者的緣，也是後根識的所緣緣，這才是正所緣緣。屬於後根識所緣緣的前根識能力，並非因為既是後根識的所緣，又是後根識的緣，而被安置為後根識的所緣緣，而是因為是「令後根識轉為具所緣相者」的主因，所以被稱為「所緣緣」。

所緣緣可分「見所緣緣」及「安置功能所緣緣」兩者。前者是施設所緣緣，後者是具相所緣

緣。

《觀所緣緣論自釋》中說，所緣緣必須具足二相，也就是說，承許根識所見青色為根識所緣緣的宗派認為，具足二相的意思是，根識所見青色既是根識的所緣又是根識的緣，具足該二法的緣故。然而，只承許功能為所緣緣的自宗卻說，根識所緣的二相為：以斯力令根識轉為具所緣相，亦是根識之緣。所以，根識的所緣緣一定是「令根識轉為具所緣相之能生」，但「令根識轉為具所緣相之能生」不一定是根識的所緣，這兩者間的差別應當了解。

三緣中的等無間緣，令現在識生為明觀性；由現在識所留植下來的能力，令後識生為明觀性等，如是一者生為一者，形成了有情心識的續流。由這種前識如何銜接後識之理，在此簡略介紹前後世的解說。

任何的有為法都需要由近取因及俱生緣兩者而生，同樣地，我等現有的心識也非無因而生，

更非來自異因所成，而是來自同類因。因分兩類：一、能生為爾性的近取因。二、雖不能生為爾性，卻是生起俱生果的緣。此生意識的始端也是從近取因及俱生緣兩者所形成，也是因為如此，前後世的存在可被真理所證實。

仔細思惟的話，人有身蘊及心蘊兩種。四大種的粗身蘊是由塵粒所成，更是來自塵粒所成的父母精血。父母的身體也是源於各自前父母的身蘊精血，一者來自一者。若去檢視其因的起源處，如上述引用的《四百論》所說般，都是沒有開始的。論云：「若時隨一果，初因不可見。」

粗色的近取因，必須是「與己種類相似」的續流。此生的最初意識也相同地需要從「與己種類相似」的續流所形成。如果非心識、由塵粒所成的色法能夠成為此生意識的近取因，將會有截然不同的兩個種性亦能轉為相互性質的過患。如《釋量論》云：「非識則非識，親因故亦成。」

如果心識不一定要從與己種類相似的心識所

形成，光從四大種的色法也能形成的話，慈愛、智慧、貪婪等心識的差別，光賴身體的強壯或衰弱也能隨之強盛或退失，但如親眼所見般，事實並非如此，心識得從種類相似的前識串習而增上或趨弱。

若說，在心識的續流中，雖會有前心識的存在，但這是父母心識的某一部分，才是自己心識的近取因。反詰道：精通工巧的父母應該會生出精通工巧的子女，但誠如親眼所見，這並不一定。況且，同父母的孩子們間，也會有思想及行為上的巨大差異，上述真相將會駁斥汝宗。法勝阿闍黎的《成就世間彼岸》也立此說：「若言，雖有他識先前隨行，但實為母識極生子識。此言不應理。卓越智慧隨後趨遮、往昔串習為因故，不能檢視為他因之果。單一母親所生，雖無身體、容貌、五根殘缺，但隨承許現行因緣，一者智慧卓越，一者卻無。」

今生意識需有前續流——近取因，但這個近取

因不能是色法，或是父母心識等其他近取因，借由這種排除法，而去推理自己的前續心識為唯一的近取因，進而證實前世的存在。同樣地，就像今生的意識般，前生心識之前，也得由前續心識而生，這點是相同的。由此可見，自他心識皆是無有開始，生命從未有過始端。

為什麼存在後世呢？

像是直到今世，自己前前世的心識無有間斷地連結後後世的心識般，今生臨終的最終心識也將連結「似己的後種續」，因為連結的因緣具足的緣故。由此證實臨終心識連結後心識，進而證實後世的存在。

如果知道今生如何流轉到後生，知道今生的心識是如何結生到後世心識的話，就能得知為何可由「不同道投生至不同道」的合理性。佛家論師們並不主張有種常性的我住在體內，後棄今世身軀，進入後世身軀的投生立場，也不主張投生後世的我是種不變的性質。同樣地，佛家也不主

張，投生後世不需前因、造物主的內心動搖而投生後世、今世心識續流斷滅導致沒有後世等。今生心識從今世的身軀分離後，停止了今世所見，將自己的種續結生後生心識，讓自己投生到後世。

## 五、分別識與離分別識的差異

在分別識為何的理解上，如《阿毘達磨俱舍論》云：「尋伺心麤細。」

什麼是尋呢？以粗相趨入己境的心所，稱之為「尋」；以細相趨入己境的心所，稱之為「伺」。

然而，聖慈尊的《辯中邊論頌》云：「三界心心所，是虛妄分別。」此論說到，三界所攝、於二相錯亂的心及心所都是分別識。

量學典籍，如陳那的《集量論頌》云：「現量離分別，名種等合者。」

名者，謂詞彙；種者，謂種類；分別謂由義總執取差別的心識。

如《入楞伽經》云：「分別者，施設眾名顯

示諸相，謂以象馬車步男女等名而顯其相，此事如是決定不異，是名分別。」

根識僅屬離分別識（或稱無分別），但意識可分為分別及無分別兩種。有些識可以直接了知所趨境，這種識為離分別識，譬如，見到前方瓶子的眼識。但有許多識無法直接見到境，只能透過與此境相似的影像作為所取境後，再去執取境，這種識是分別識，又譬如，想起昨日食物的當下記憶。雖然現在當下無法直接看到昨日的食物，但這個記憶卻可以呈現與昨日食物相似的影像，並透過這個影像憶念及執取昨日的食物。又或是，看到瓶子的眼識是離分別識，而見瓶眼識看到瓶子後，閉上眼睛的同時，內心會呈現出瓶子的影像，這種意識為分別識。如《釋量論》云：「分別相隨屬，義不明了現。」（第六卷）又云：「無分別明顯。」

前段論文說，需與義總混合方能見到境的識為分別識。後段論文說，不需與義總混合、能夠

直接見到境的識為離分別識。

在法稱論師的《定量論》中，也很明顯地談及分別識與離分別識的差距。此論云：「妄念乃意識，無需境的功能趨近於旁，皆由妄念習氣所起。雖是執境者，卻遠離根義決定。與某些領納相連故，同俱或個別執取。」

謂分別識不需要依賴所取境的功能是否在旁，而是隨著往昔串習，或是由意言習氣之力所生。

《定量論》云：「執取特徵與，事物之相屬，集合世間論，知故無他法。執取並集合『特徵與具特徵者的相屬』以及『世間者論述』的認知後，執取差別，如同持棍者。因為與義混合，並非不知能詮典籍故。除此無有他法。」

事物與特徵的結合，有如角與具角者之間的相屬，或如世間所言的主次差別；令差別處（主事物）與差別事（次特徵）相互結合，並如是執取，與義總混合的心識，皆為意分別。此論又云：「於此不能存在種類、功德、具作用者，因為不

見差異性混合，故結合無理。又因離分別，如同水乳。執取了知差異者，如論云『憶稱之具念，集合能見性，執取先後故，空眼識如何。』故此無有彼能力。境義趨近所生，故無有伺。為何？若仍有伺，根識與意識應無差異。若無差異，過去與未來、執與不執事物極別、測量與不測量、觀待境與不觀待境等，應皆應理。」

另外，無分別根識僅由三緣具足而生，並非隨著欲念所轉，比如見牛眼識由三緣具足所生之時，哪怕內心希望那是頭馬，但所見的仍是頭牛。相反地，執牛分別識會隨著個別伺察——蓄意想——等，令原本的執牛分別識轉性。《定量論》云：「此外，若有念此差別等動機，具全者的趨入會隨念想所轉，如非彼妄念。雖然妄念能隨個別觀察所轉，但根識卻不會，因具全者無牛想，而另一者觀見馬卻見牛故。」

分別識的理解應如《集量論頌》所言般解讀。《釋量論》云：「若識緣聲義，彼即是分別。」

將境的聲總義總作為所取境後，成為對於此境的分別識。如《定量論》云：「何謂分別？分別為詞彙之識，堪能混合詮聲之能見識。」

論說，能夠混合詮聲的見識或執識為分別。

《正理滴論》也是這麼說。

分別識的性質：能夠混合聲義而執境的耽著識。「能夠混合」謂尚未學習語文幼童的分別識，並非混合聲總及義總兩者，但只混合了其中的一者而執境，所以，這種分別識並非混合聲義而執境，卻堪能混合聲義而執境。還有一些典籍指出，「聲義」並非指向個別的聲總及義總，而是呈現於識的「總」相。

分別識有分兩種：順諦分別識及違諦分別識。

順諦分別識的性質：存在爾之所趨境的分別識，事例如，執瓶分別識，瓶子正是執瓶分別識的所趨境。違諦分別識的性質：不存在爾之所趨境的分別識，事例如，執兔角分別識，兔角正是執兔角分別識的所趨境。

分別識的「特殊需求分支」有二：一、結名分別識。二、結義分別識。結名分別識：結合「名稱」以及「名言之義」而執取的識，事例如，將「花白」執取為牛的分別識。名稱謂一開始取下的名字；名言謂後來安置的詞彙。結義分別識：結合差別處及差別事而執取的識，事例如，將此人執取為持棍者；人為差別處，棍子為差別事，結義分別識結合這兩者而執境。誠如陳那阿闍黎的《集量論頌自釋》云：「何謂分別？謂結合名及種類等。依名差別而隨意取名者，如取名者施設『天授』。言種類者，如『牛』。依功德而言功德者，如『白』。依作用而言作用者，如『烹飪』。依質而言質者，謂持棍者或具角者。」

在此段引文中，「名」指的是結名分別識，「種類等」指的是結義分別識。念「此人是天授」的分別為結名分別。念「牛駝峰等結合體是牛」的分別識是以「種類」成為結義分別識。念「白蓮的顏色是白」的分別識是以「功德」成為

結義分別識。念「飯煮熟了」的分別識是以「作用」成為結義分別識。念「此人是持棍者」及「此犛牛有角」的分別識是以「質」成為結義分別識。

此外，分別心的另種分類為：一、依止名言分別識。二、增益餘義分別識。三、隱蔽分別識。依止名言分別識：結合名詞所生的分別識，事例如，依賴「這腹鼓是瓶子」的聲音或文字的表達所生的分別識。增益餘義分別識：增益為其他義，或執取為他義，事例如，將不悅意物增益為悅意物的非理作意之妄念。隱蔽分別識：緣爾境隱蔽分的分別識，事例如，執取瓶子為無常的分別。法稱的《釋量論》云：「有依止名言，於增益餘義，是等諸分別，近現量轉故，時為錯亂因。如緣不現義，憶念等分別，待名言為性，不緣現前義。」

離分別識的性質：遠離「能夠混合聲義而執境的耽著」之識。離分別識又分順諦離分別識以

及違諦離分別識。

順諦離分別識的性質：存在爾之所趨境的離分別識，事例如，執瓶眼識或執柱眼識。違諦離分別識的性質：不存在爾之所趨境的離分別識，事例如，見雪山為青的眼識，以及見一個月亮為兩個月亮的眼識。

綜上所述，分別意識及無分別根識兩者，是否明顯見到己境、是否執境時能夠混合聲義、是否依賴名言、是否見境時混合義總、是否會將差別處及差別事見為別異、是否相互結合差別處及差別事而執境、是否結合種類、功德、作用、憶念名言是否為因、有否有時間上的差異、是否會將前後時混合而執境，以及是否需要所取境的趨近方能執境等差異。

## 六、量識與非量識

為能圓滿有情的希求，佛教典籍奠定了正量的論述。世間上的各種不想要的痛苦，都是源於不了解真相所致。若能具有正量，將無誤地了知

何取何捨，如此才能圓滿希求。如法稱阿闍黎的《正理滴論》云：「士夫成辦諸事，正智必須先行，故於此處，當敘述之。」

量的梵文為「pramaṇa」。雖然「pra」有很多意思，但這裡指的是「初」；「maṇa」謂「悟」。新證或初悟未曾了知之義是量。如《釋量論》云：「顯不知義爾。」

亦或是，「pra」是「pa」及「ra」的縮寫結合，意味著「最勝」或「極」；「maṇa」謂「悟」。所以，「爾之無欺所量的最勝能悟」是正量。如《釋量論》云：「量謂無欺智。」

正量性質：初不欺識。性質中的「初」字排除了再決識是正量；「不欺」二字排除了伺察識、疑識、顛倒識是正量；「識」字排除了眼等色根是正量。如《釋量論》云：「量謂無欺智。安住能作義，不欺。」此論又云：「顯不知義爾。」

稱「不欺」，是指實際了解真相；稱「初悟」，是指初次證悟或自在果斷。

或者，正量的性質也可為「自在果斷爾之所量的不欺識」。誠如《定量論》云：「謂『正智有二相，現識與比度。』爾等果斷取義、無欺故。」

上述的論述屬於中觀自續派以下，經部以上的共同主張。

陳那阿闍黎立下的正量定義、現識的主張等，皆是以自相的論述為依據，這個過失在吉祥月稱論師的《顯句論》中被反駁。月稱論師認為，配合著世間普及的說法，唯獨「不欺」方能安置正量，所以僅靠「不欺」便能滿足正量的定義，正量不需結合「初悟」的差別等，形成了不共的正量立宗。

正量可依言詮分類為：一、識正量。二、士夫正量。三、教授正量。識正量與正量同義，所以後兩者並非真正的正量。正量的分類有二：現量及比量。佛教的量學典籍又分：正量的間斷果及正量的不間斷果，共有兩類。之所以這麼說，

是為了奠基「只要是士夫的直接或間接的利益，都是正量之果」的論述。

非量之識的性質：非於爾境初而不欺之識，事例如，了知聲音為無常的再決識，以及執聲為常的分別識。因為聲音的確是無常，所以了知聲音為無常的再決識乃不欺識，但此識並非新證，所以不是初悟。執聲為常的分別識，顛倒增益了聲音為常，所以既非不欺，也非初悟，兩者皆不得圓滿。顛倒執、疑識、伺察識、再決識、見而不定等都是非量之識。

中觀應成派，如月稱阿闍黎等認為，正量不需要初悟，他們並且搭配著世間說法，立宗主張，只要不欺識就足以成為正量的性質。不僅再決識是「爾之主境為不欺」之識，所以是正量，就連「不需依賴正因、靠經驗就可了知己境」的分別再決識及離分別的再決識也都是現量。譬如，世人談及曾經見過的某人時，不需提出任何能認出某人來的理由，只會說「我親眼見過此人」即可。

此宗主張，現量可分分別識及離分別識兩者，所以反駁了陳那阿闍黎等典籍所言的正量及現識論述，建立了自宗不共的見解

## 七、錯亂識與不錯亂識的差異

錯亂識有兩種：一、僅錯亂所現境。二、不僅錯亂所現境外，連所趨境也隨之錯亂。前者如執瓶分別，後者如執瓶為常的分別。執瓶分別見到的影像雖非瓶子，但執瓶分別卻視其影像為瓶子，故於所現產生錯亂。執瓶為常的分別，不只將瓶子見為常法，也將瓶子執取為常，故於所現境及所趨境上產生錯亂。

錯亂識的性質：錯亂爾所現境之識。雖然錯亂識有「所趨境上錯亂」以及「所趨境上不錯亂」之別，但凡是錯亂識一定會在所現境上錯亂。錯亂識可以分類為二：分別錯亂及離分別錯亂兩者。前者如執瓶分別，後者如見雪山為青的根識。分別識見義總為義，故於所現境上錯亂；顛倒識的所趨境雖非如其境，但顛倒識卻執其為境，故

於所趨境上錯亂。

錯亂識隨著「當下亂因」及「長久亂因」之力而於境上產生錯亂。當下亂因有四類：一、所依上的亂因。二、境上的亂因。三、所在處上的亂因。四、等無間緣上的亂因。初者，因受翳眚的影響，顯見兩個月亮的根識。此識之所以錯亂，主要是因為受到所依眼根的緣故，故稱「所依上的錯亂」。第二者，將轉動極快的風扇視為風輪的根識。第三者，坐船時見樹木移動的根識。第四者，因為瞋心意亂，見大地為紅的根識。誠如《正理滴論》云：「非由翳眚、劇動、乘舟、昏亂等所成謬誤，此智為現量。」

亂因有「損害色根」及「損害意根」兩者，前者又有「害因在外」及「害因在內」兩種。害因在外者，如鏡子、於山岩間叫喊，以及春天的陽光照射在沙漠上等。這些害因雖不在色根之內，卻會依次成為執取鏡子的影像為臉、叫喊的迴音為叫喊聲、陽燄為水等因。害因在內者，如翳眚、

黃目、疫病等害因，雖不在外，卻能令根識錯亂。

此外，由形狀而錯亂者，如將轉動極快的風扇視為風輪的根識。由顏色而錯亂者，如見白螺為黃的根識。由作用而錯亂者，如坐船時見樹木移動的根識。由數目而錯亂者，如見一月為兩月的根識。由性質而錯亂者，如翳障者常見的縷縷髮絲。由時間而錯亂者，如半夜時夢到太陽升起的夢識。由度量而錯亂者，如距離長的緣故，見巨大事物為渺小事物的眼識。上述的事例中，唯獨夢識是意識外，其他都是根識。無著聖者的《瑜伽師地論》也云：「五種者，謂五種錯亂境界。何等為五？一想錯亂。二數錯亂。三形錯亂。四顯錯亂（顏色錯亂）。五業錯亂。」

想錯亂者，如念「見天授為祠授」；業錯亂者，與作用錯亂同義。

什麼是長久亂因呢？如《中觀莊嚴論》云：「成熟無始續，習氣故謬見，幻法如真實，如似幻化性。」

長久亂因就是無始而有的堅固習氣。因為長時串習「諸法獨立存在、遠離觀待」的執取，對討厭仇敵生氣的時候，自會見到所緣取的這個人是獨立、不被觀待的討厭者。如《入楞伽經》云：「愚癡凡夫亦復如是，無始戲論分別所熏，三毒燒心」

什麼因緣損害意根呢？

睡、飲酒、藥等令意錯亂。

既然量學典籍將錯亂識稱為「見似現識」，這兩者的差別又是什麼呢？這兩者是同義。見似現識的性質：錯亂爾識的所現境。如《集量論頌》云：「迷亂世俗智，比與比所生，憶念及希求，似現有膜翳。」

如論所云，見似現識有七種分類。一、如見陽燄為水的迷亂分別。二、如執粗分及續流的世俗分別。三、如執常心般的比度分別。四、如具因比度般的從比度所生之分別。五、如憶念過去世的憶念分別。六、如追求未來的希求分別。七、

如翳眚者見縷縷髮絲般的離分別見似現識。因為執常心是爾果具因比度的因，這裡以果名取因的方式將執常心稱為比度。法稱阿闍黎的《釋量論》，將此七見似現識總攝為四。一、依止名言識。二、增益餘義。三、隱蔽分別見似現識。四、所依染根所生離分別見似現識。

不錯亂識的性質：不錯亂爾所現境的識。經部和隨經部行中觀師們認為，現識必定不能錯亂，不錯亂識的事例，如知青眼識。無論分別心的所趨境是否有所錯亂，但爾識會見義總為義，故屬錯亂識；如果離分別識對爾之所趨境無有錯亂的話，對爾之所現境也必定不能錯亂，所以不錯亂識一定是離分別識。另外，現識再決識及見而不定都是不錯亂識，所以不錯亂識不一定是正量。

然而，唯識派、隨瑜伽行中觀派，以及中觀應成派等主張，以知青眼識為例，因受長久亂因所染，故將知青眼識許為錯亂識。尤其應成論師又說，雖然凡夫相續中的一切分別及離分別都是

錯亂識，但凡是識，一定會現證自己的所現境。

## 八、心與心所的差異

在佛教典籍中，將上述明觀性者依作用主要區分為心及心所兩類。

一般而言，謂「心」者，如《大乘阿毘達磨集論》云：「云何建立識蘊？謂心意識差別。」

論說，「心」的梵文為「citta」，意的梵文為「manas」，「別識」的梵文為「vijñāna」，此三等遍同義。若依詞義解釋的話，隨著補特伽羅相續的感受及習慣，六識累積習氣，故稱「心」；做出了知境的作用，故稱「意」；了知各境行相故稱「別識」。亦或，累積習氣為「心」；成為所依為「意」；成為能依為「別識」。

有些主張阿賴耶識的唯識典籍說，阿賴耶識為業種子的所依，故稱為「心」；染污識執取阿賴耶識為我，故稱「意」；六識了知各境，故稱「別識」，如是分別解說三者。如《入楞伽經》云：「心謂阿賴識，我執稱為意，何者執取境，

於此稱為識。」

心與心所的差別，如《辯中邊論頌》云：  
「唯了境名心，亦別名心所。」

頌文及其解釋都明顯說到「亦別名心所」的「別」字有兩種解釋：一、針對心。二、針對心境。若依前者，心所應為心的差別，或為心作用的差別。若依後者，心所不只具有了解各境的性質，也因為了解各境的差別而安置心所。

細解的話，前者的解讀是，心與心所的差異與境無關，卻是由具境的不同作用區分其二的差異。所謂「心所」，是由心或別識的作用差別而被安立。以執色眼主別識為例，單以其緣取色法便滿足「主別識」的定義；與其識相應的各心所在緣取色法的基礎上，因「令使心動搖」，以及「令使不忘已證境」等各種作用，安置不同心所。總之，僅依緣境，不需透過其他作用，即可安置其差別識者謂「心」；在緣境的基礎之上，因作用等其他途徑，趨行於境的識稱為「心所」。

因為心與心所具五相應，心與心所在證境的性質及證境的作用上無有區別，但有自力與他力之別。譬如，心王與其相應的想心所等非以自力感受境，但爾等卻以受力感受境；心王與其相應的受心所等非以自力區分境的是非，但爾等卻以想力區分境的是非，以此類推其他所有心所。

又譬如，如果心王是執瓶識的話，與此心王相應的心所，如受、想、思、觸、作意等其他所有心所都必須是執瓶識。同樣地，如果「受心所」依利、害、等其中一相感受其境的話，與其受相應的心王及想、思、信等心所也必須依利害捨等其中一相感受其境。如同稱友阿闍黎《阿毘達磨俱舍論釋——明義論》云：「言所依、所緣、行相、時間、質體相應者，由何所依生心，依此所依生受、想、思等。同理，依由何緣生心，唯依此緣生受等。依由何行相生心，唯依此行相生受等。為何？若心具青相，與此相應之受等只能具有青相。依由何時生心，唯依此時生受等。」

後者的解讀是，了知色聲等境的性質為心王，了知境的差別為心所。境的性質與境的差別又是什麼呢？色本身就是境的性質，色的長短美醜就是境的差別。聲本身是境的性質，悅耳不悅耳等為境的差別。緣取境性質的六別識為心，緣取樂與苦、悅意與不悅意等境之差別的受等五十一者為心所。當眼識執取「色」的性質時，與眼識相應的「受」以利害相執境；「想」以各式名言、施設處相執境；「觸」以好壞色的差別執境；貪瞋以悅不悅意而執境，以此類推其他心所。如無著阿闍黎的《瑜伽師地論》云：「謂或順樂，或順苦，或順不苦不樂應知為觸。謂或順利，或順害，或順不害不利應知為受。建立爾等名言性相為想。」

無論依前者還是後者解讀，一顆心王擁有與其相應的別異心所，絕非像是一個國王旁邊聚集著眾多不同的大臣般，否則將會與經論所述相違。正所謂「諸有情識乃個個續流。」以及《釋量

論》也云：「無頓二分別。」

一顆心王擁有與之相應的別異心所，例如正在看花朵的時候，必須有「意的領納」本身，這就是心王。與此覺受同時產生的樂苦捨等特別的感受，就是受心所。擁有分辨「這是青色、這是黃色」等境的是非作用者，為想心所。如「磁石吸鐵」般，具足令心王及心所動搖於境的作用者，為思心所。雖有眾多所緣境，從中特別專注某境的作用者，為作意心所。具足令心遇境的作用者，為觸心所。不令所緣忘失者，為念心所。令心專注於所緣者，為定心所。總之，透過識的作用或境的差別其中一者，可進而認知心王與心所的差異。想起某色法的時候，心王及其眷屬念兩者的所緣相同，但僅知色法性質為心王，具不忘念的作用者為念心所。

世親阿闍黎的《辯中邊論述記》也云：  
「僅見義為別識，見別者為心所，如受等。」

自宗的解讀，如安慧阿闍黎的《辯中邊論

述》云：「為能排除差別，『僅見義為別識』的『僅』字，決定不說差別，卻說僅緣事物爾性。『見別者為心所，如受等』謂差別性，以及心所顯趨其差別性。執取事物的樂苦悅意等差別為受。執取如言『女』、言『男』等施設名言相的差別為想。以此推理其他。」

《阿毘達磨俱舍論》云：「心意識體一，心心所有依，有緣有行相，相應義有五」

心的性質為：與爾眷屬心所具足五相應之識。其分類有六：從眼別識到意別識六者。心所的性質為：與爾心王具足五相應之識。五相應為：一、所依相應。二、所緣相應。三、行相相應。四、時間相應。五、質體相應。

所依相應：心王與心所兩者的所依根相同，都是源於同一個根增上緣。

所緣相應：同一個所緣；心王緣何，眷屬心所就緣何。

行相相應：同一個所趨境；心王具有何境相，

眷屬心所亦具此境相，具有相同境相及相同所趨境。

時間相應：心王與心所的生滅住的三種時間相等。

質體相應：因為每個心王只有一個受、一個想，所以一切心王與心所只能有各各質體，這點是相同的。

以眼別識及其眷屬受心所為例，當眼別識依賴著增上緣眼根的時候，其眷屬受也依賴著眼根。當眼別識緣取色時，其眷屬受也緣取色。當眼別識轉為具青相識的時候，其眷屬受也轉為具青相識。何時產生眼別識，其眷屬受也同時產生。如眼別識為單一的質體般，其眷屬受也只是單一的質體。如阿闍黎滿增的《俱舍滿增注》云：「言『所依、所緣、行相、時間、質體相同』者，謂眼等根剎那為別識之所依，也是只與此別識相應受等所依。同理，諸所緣無有別異故，所緣相同。諸行相為一故，行相相同。何時有受等即有心故，

時間相同。質體相同謂數量相同。」

無著阿闍黎的《大乘阿毘達磨集論》云：  
「何等同行相應？謂心心所於一所緣輾轉同行。  
此同行相應復有多義，謂他性相應非己性。不相違，相應非相違。同時相應，非異時。同分界地相應，非異分界地。」

此論以「質體相應、所緣相應、性質相應、時間相應、分界相應」建立心與心所的相應論，與前述《俱舍論》的五相應略有不同，其中「性質相應」及「分界相應」未被含括在《俱舍論》的五相應中。此論所說的質體相應與時間相應與上述《俱舍論》的解釋無有差別。所緣相應為：緣取所緣色法後再執取的緣故，所緣相應。性質相應為：心王若相應煩惱，其眷屬心所也都相應煩惱；心王若是善心，其眷屬心所也必是善心。分界相應為：欲界心不能相應色界心所，初禪心的眷屬中也不會有二禪心所，所以心王的分界為何，心所的分界就為何。其義的解釋，阿闍黎稱

友的《大乘阿毘達磨集論釋》亦云：「『何等同行相應？謂心心所於一所緣輾轉同行。此同行相應復有多義，謂他性相應非己性』如是，心不與其他心相應，受也不與其他受相應。『不相違，相應非相違』如貪與瞋二，善與不善二。『同時相應，非異時』如是，現在與未來二，過去與現在二。『同分界地相應，非異分界地』如欲界及色界二，初禪及二禪等。」

無著阿闍黎的《瑜伽師地論·攝決擇分》說：「問何故名相應？答由事等故、處等故、時等故、所作等故。問何故名有行？答，於一所緣，作無量種差別行相轉故。」

謂心與心所除了質體等四者皆相同外，心與心所的行相不同。如安慧論師的《辯中邊論述》云：「將會與別識無有差別，故非行相相同。」

設問：難道沒說心與心所的行相不相同嗎？

答：執色眼識緣取色境、現起色的行相，僅以此點即足以安立為心。但單以這一點，不足以

成為心所；要成為心所，需要類似「心趨向於境」等其他特徵方能建立，例如：與此心相應的思。此乃經論內義，教典並未說到行相不相同。

自宗經部以上認為，不只心王與心所都是「質體一，返體異」，與一個心王相應的所有心所相互之間也都是「質體一」。雖說這些心所與心王之間具有五相應的關聯，但是心所有強弱作用的差異。例如，信心所強大者稱為「信徒」，欲心所強大者稱為「追求者」，念心所強大者稱為「好記性」，定心所強大者稱為「好定力」，慧心所強大者稱為「利根者」等。

心所的詞義：如漣漪由水所生般，心所由心所生，又是心之行相，故稱「心所」。

如果一個心王缺乏受心所，則會缺乏感受境的作用。如果缺乏思，則會缺乏趨向於境的作用。所以，心王與心所必同時產生、相互不能分離。如《阿毘達磨俱舍論》云：「心心所必俱。」

## 九、心如何趨入境

以心趨入境的過程為例說明七種心

以補特伽羅觀察境的方法為例，說明心識如何趨入其境。一般是依據「識如何趨入境之方法」將心識區分為七種類別，據說這是由恰巴阿闍黎——西藏的量學大學者——所創的分類法。

恰巴是如何將心識決定分為七種類別呢？

一般心識趨入境的方法分為兩大類：一、未區別正相違法，從此置為一方而趨入，如：疑，像是懷疑可能是無常，也可能是常，所以不做區別。二、將別異者置為一方而趨入。後者又分兩類：一、不相順實況而趨入，如顛倒識。二、相順實況而趨入。後者又分兩類：一、不損害反方增益執著的情況下趨入其境，如見而不定。二、損害反方增益執著的情況下趨入其境。後者又分兩類：一、趨入已知境，如已決識。二、趨入尚未得知之境。後者又分兩類：一、明顯看到自相而損害增益執，如現識。二、不明顯看到自相而

損害增益執。後者又分兩類：一、跟隨正因，如比度。二、不跟隨正因，如伺察識。以上，非量者有五識，量識有二；總計因「識如何趨入境」而分為七識。

補特伽羅的心識趨入其境的順序又是什麼呢？首先，因為對實相的不了解，於內續中產生了增益及減損等顛倒識。此後，強烈執取一方的顛倒分別被「應成」所推翻，產生疑識。此後，思惟正因三相等理由去除疑識，生起伺察識。光是如此仍不能滿足，還須再由妙觀察慧反覆思惟的緣故，生起了比量，方能於所立之宗發起堅固決定。光是決定其義仍不能滿足，還須長期串習，令其思惟轉為自心習慣，方能發起如是串習心續的已決識。正因三相之所以能夠成立，最終還得靠現識。不只如此，還得透過串習力，最終將正量所決定的內容遠離義總，成為明見其義的現識。所以，現識中不僅只有明顯見到其境的見而不定。以下依照上述粗略解說的順序，對七識做進一步

的論述。

### （一）、顛倒識

解說顛倒識。七識中，以補特伽羅如何了解隱蔽分的順序而言，首先因為不了解實際境的狀況，產生了具有顛倒看法的非理作意。由這種作意加深了悅意及不悅意的增益執，產生了更為強烈的貪瞋。隨著貪瞋，令身語意行僅僅相應惡作，讓自他身陷入痛苦之中。所謂的「顛倒識」正是引發貪等煩惱，以及產生不欲痛苦的因及緣。為了能夠遮擋痛苦等的初因識，首先得認清什麼是對真相的不了解或顛倒執，再去遮擋，這點極為重要。

那麼，什麼是正確的心識，以及顛倒識或對真相的無知呢？這要看該識的背後有沒有量為後盾、該識所執取的內容是否與實際情況相同。譬如，從遠處看到有道很強的光，這道光雖是來自冰雪，卻被執取為來自玻璃的時候，這種執取心識就是顛倒識。靠近去看的緣故，剛才的執取識

瞬間瓦解，認知此光係冰雪之光，這種心識就是正確的心識。先前心識的執取被其後的心識所損害，由此區分量及非量的差異。《釋量論》云：「彼中何有量，彼於餘能害。」

顛倒識的性質：於爾之主境顛倒之識。如《入楞伽經》云：「顛倒無所知。」

顛倒指的是將有執取為無、將無執取為有、將非執取為是、將是執取為非的心識。顛倒識分為，顛倒分別以及顛倒離分別兩者。執取半夜為白日的分別、執取兔角的分別、執取聲為常法等，都是顛倒分別。見雪山為青的眼識、執取白螺為黃的根識、見月為二的根識、執取陽焰為水的眼識、見樹木行走的根識等，皆是顛倒離分別。

## （二）、疑識

解說疑識。以強烈一方偏執——如執取聲為常法——為例，透過檢視這種顛倒執的境是否被量所害，或經他人以無誤的應成推理聲音應屬無常，以及聞思詮釋聲為無常的典籍等，鬆弛「聲音絕

對是常法」的執取，產生了「聲音可能是常」的不合義疑。再次仔細觀察聲為常的執取是否被量所害，產生了「聲音也可能是常，也有可能是無常」的等分疑。再次針對其義做了更深入詳細的觀察，加上其他人以正確的成立語推理等途徑，產生了「聲音應該是無常」的合義疑。

疑識的性質：依自力於爾境起猶豫二邊之識。以聲無常為例，「二邊識」指的是「是無常」的一邊，以及「不是無常」的第二邊。《攝決擇分》又云：「疑者，猶豫二分不決定心所為性。」

如上述，疑分三者：一、不合義疑，如念「聲在常與無常之間，應該是常」的心所。二、等分疑，如念「聲在常與無常之間，到底是哪個」的心所。三、合義疑，如念「聲在常與無常之間，應該是無常」的心所。

### （三）、伺察識

解說伺察識。為了讓自續中的「聲音應該為

無常」的合義疑轉為執取「聲音絕對是無常」的心識，透過他人以正因推理，或是自己思惟等方法，產生「聲音絕對是無常」的伺察識，執取「聲音絕對是無常」。直至尚未發起正量決定之前，這種緣取聲為無常的心識稱為「伺察識」。上述內容主要是以「如何因理由產生緣取隱蔽分的伺察識」為主，而做此解說。

伺察識的性質：雖於爾之主要所趨法執取一方，卻仍未獲果斷義的耽執。因說「爾之主要所趨法」，斷除了顛倒識及伺察識的同屬。因說「執取一方」，斷除了疑識與伺察識的同屬。因說「耽執」，斷除了現識與伺察識的同屬。因說「未獲果斷義」，斷除了比度與伺察識的同屬。雖然在陳那阿闍黎及法稱阿闍黎的教典中沒有明顯使用伺察識的詞彙，但寂護阿闍黎的《真如集論》卻云：「他者從聲生，知義故聲生。作故無作性，亦稱信詞句，具境隱蔽分，故非為現識，比度亦非是，遠離此性相。」

我等認為，此論的說法等同顯示了伺察識。這段論文指出，數論派主張非現量，亦非比量的他者——「聲生量」。自宗雖也認同有種執取隱蔽分的心識是從聲音所生，但這並非是現量、比量其中一者，所以只能是伺察識。因為在某些西藏學者的大教典中，引用了上述引文作為伺察識的依據，故於此處引用相同引文。

伺察識又分五者：一、無理伺察識，如，什麼理由都沒有，卻覺得「瓶子就是所作性」的伺察識。二、違理伺察識，如，以無作性的理由認為「瓶子就是所作性」的伺察識。三、理不定伺察識，如，以所量的理由認為「瓶子就是所作性」的伺察識。四、理不成立伺察識，如，以眼識所取的理由認為「聲音就是所作性」的伺察識。五、有理卻未確立伺察識，如，雖未決定聲音是所作性，也未決定所作性一定是無常，但以所作性的理由認為「聲音是無常」的伺察識。其中最後一項是指：以所作性的理由成立聲為無常，這

個理由雖是正因，但其正因所立士夫卻未決定聲為所作性，也未決定所作性一定是無常，卻發起了「聲音是無常」的伺察識，故稱「有理卻未確立」。

此外，伺察識的另一種分法為：一、無理伺察識。二、理不定伺察識。三、依據似理的伺察識，共三者。

總之，生起了「蘊等無常」的聞所生慧，直至思所生慧尚未發起之前，此人相續中的緣取蘊等無常的聞所生慧，是種於其境真相的一方執取，但尚未獲得正量決定，這類的心識除了伺察識外，並非其他六識中的任何一者。

#### （四）、比度

解說比度。相續中存在緣取聲為無常的伺察識之士夫，因為想要了知聲音為無常，以正念、正知之門強烈觀修的結果是，初次發起了證悟聲為無常的思所生慧，這就是比度。這種比度正量最初依賴著執聲耳現識，最終轉為證悟聲為無常

的瑜伽現識。

比度的性質：依據爾因正理，於其所量隱蔽分無有欺誑之耽執。《集量論頌》云：「（比量二）自義，三相因見義」

見到理由、憶念相屬之後，推理所立之宗，故稱「比度」。於所知為量的比度又可分三：一、事勢比度。二、極成比度。三、信許比度。事勢比度的性質：透過事勢正因，於爾境略隱蔽分無有欺誑的耽執。譬如，了知聲為無常的比度。

《釋量論》云：「比量自行境，說不待於教。」

極成比度：透過極成正因，於爾境聲生共稱無有欺誑的耽執。譬如，了知「可以將懷兔稱為月亮」的比度。《釋量論》云：「以是離比量，名稱異有境。」

信許比度：透過信許正因，於爾境極隱蔽分無有欺誑的耽執。譬如，透過三察清淨的教言因，了知爾之所量極隱蔽分的比度。《釋量論》云：「可信語不欺，由總雖不現，無位故此覺，亦說

為比量。」

### (五)、已決識

解說已決識。就以一位續中具有證悟聲為無常的比量之士夫為例，存於此人相續中，緣取聲為無常正量的後剎那等，皆係已決識。

已決識的性質：引發爾的前量的已證、未忘之義，再次隨著念力執取該境之識。《釋量論》云：「緣於已取故，不許彼世俗。」

上段引文的詞義是，不許世俗憶念的已決識為量，因為能引爾者的前量的所取已證未忘之義，由憶念力再次執取的緣故，此識係已決識，並非為量。

已決識又分為現識已決識與分別已決識兩種。現識已決識共有兩種，如執瓶眼識的第二剎那，為根現已決識；如他心通的第二剎那，為意現已決識。分別已決識也有兩種：一、由現識引發的分別已決識，如，執青根識所引發的知青決定識。二、由比度引發的分別已決識，如，由了知瓶為

無常的比量所引發的了知瓶無常的決定識。

先前所說「現識後剎那及比度後剎那等皆是已決識」，如阿闍黎法上的《決定量論疏》云：

「初者現識及比度後剎那，因決定具足能力引發作用者事物的續流，令所趨境能發起作用。此故，比續流之成住無異後者等，皆斷為量。」

#### (六)、現識

解說現識。以一位相續中具有證悟聲為無常的已決識之士夫為例，經由反覆伺察「聲為無常」，由此串習，依序修習九住心等，最終遠離聲為無常的義總，產生明顯證悟聲為無常的現量，此為四種現識中的「瑜伽現量」，以下將做說明。

現識的性質：離分別的無錯亂識。例如執瓶眼識。於《集量論頌自釋》中所安立的阿毘達磨經義為：「因具眼之別識，故知青色，不想『此為青色』。」此論文中的「因具眼之別識，故知青色」顯示了「無錯亂識」；論中的「不想此為青色」顯示了「離分別」，故而圓滿說到現識性

相。此外，《正理滴論》也云：「此中，現識是遠離分別、無有錯亂的。」

所謂離分別的意思，並非指遠離分別返體，或遠離分別質等，而是遠離混合聲義而執取的耽執。亦如前所言，若有某識並非混合聲義而執取的耽識，此識叫作「離分別」。不錯亂的意思是，於所現境無有錯亂。

現識又分四者：一、根現識。二、意現識。三、自證現識。四、瑜伽現識。

根現識的性質：從爾不共增上緣色根所生，離分別的不錯亂識。根現識分五：執色根現識至執觸根現識，共有五者。執色根現識的性質：依賴爾之不共增上緣眼根以及所緣緣色法，所生的離分別不錯亂識。此又分三：一、執色根現之量，如，執色根識的第一剎那。二、執色根現之已決識，如，執色根識的第二剎那。三、執色根現之見而不定，如，猶豫是否見到色法的疑識直接引發的執色根現。由此類推其他四種根識。

意現識的性質：從爾不共增上緣意根所生，離分別的不錯亂識。《集量論頌自釋》云：「意亦緣取色等境，以領納相趨入，僅屬無分別。」

凡夫續中的意現識又是為何呢？

古老印度佛教的量學家們，對於「凡夫的意現識能不能夠引發境的決定識」，持有不同的立場。

有關自證現識。自證的性質：能取相。自證現識的性質：離分別的不錯亂能取相。自證與自證現識同義。自證僅緣內心境。帝釋慧阿闍黎的《釋量論釋》云：「然明己性，明前識之識將為成立自證，非由他識領納。」

瑜伽現識的性質：從爾不共增上緣止觀雙運所生，離分別、具真諦相的意現識。《釋量論》云：「瑜伽智前說，彼等修所成，由除分別網，是明瞭顯現。」

《釋量論》的第二品——成量品——中說，瑜伽者續中的現證真相的心識為瑜伽現識，因為這

是由觀修緣取真諦義的止觀雙運三摩地所生，於真諦義遠離分別、無有錯亂的心識。

以上所述現識性質及分類皆以經部的宗見為主。根據唯識師及隨瑜伽行中觀師的見地，現識的性質為「離分別，不被暫時謬因所亂」。根現識的性質為「由爾不共增上緣色根及堅定習氣所生的離分別識」。其他現識亦復如是。法稱阿闍黎的《定量論》云：「他者，謂習氣堅定故，乃至未離輪迴，隨後相屬。較於名言無有欺誑，於此為量。」

「從堅定習氣所生」的意思是，無始以來，長期而有的爾因同類習氣為堅定習氣，由此所生故。現識可分根現識等四。根現識又分五：執色根識至執觸根識間，共有五者，此分類法與經部相同。

### （七）、見而不定

解說見而不定。依據經部宗，見而不定的性質為「雖然明顯見到爾的所趨境自相，但卻不能

引發決定之識」。見而不定的詞義：雖已明顯見到爾的所趨境自相，然尚未決定。《釋量論》云：「識則無功能，不緣他義故。」

根據主張自證的宗見而言，見而不定可分為三：一、見而不定的根現識，如，耳識強烈貪於悅意聲音時的執色根現識。由此推理鼻識等也可成為見而不定。二、見而不定的意現識，如，在凡夫續中的執色根現識之後，所生的執色意現識。三、見而不定的自證，如，領納凡夫續中的執色意現識的自證現識。

若以「煙」與「火」的個別事例來解說七識，依序為，一、「於某煙山上應無有火」的顛倒識。二、「此煙山上是否有火，應該有吧」的疑識。三、「此煙山上一定有火」，但尚未以量決定的伺察識。四、由煙因決定了「煙山有火」的比度。五、前述比度之第二剎那的已決識。六、明顯認知此山有火的現識。七、雖然明顯見到此山之火，卻未以量決定是否為火的見而不定。

若以某位牧人正在尋找迷失於西方的家牛為例，當他人說「這頭牛正在東方」，而做出此顛倒顯示時，牧人產生「此牛一定在東方」的遍計執著，這種心識就是顛倒識。然後於東方找不到牛時，將會產生「應該不在這裡」的疑識。此後，因某人說「牛在西方」的實話，產生「牛絕對在西方」的伺察識。此後，因為看到牛的新足跡及聲音等，產生了「牛在此」的堅固正量決定，生起比量。這比度的第二剎那就是已決識。之後從遠處看到牛，但不能決定，是為見而不定。等到走近時，終於看到家牛，這種心識就是現量。透過以上牧人尋牛的例子，也可以得知七識如何發起。

## 參、說心如何了知境的方法——因的論述

心如何了知境，其方法可分為：一、以法爾理等四理論——四理——的方法；二、去除一方邪邊執的方法——應成；三、去除猶豫二邊疑的方法——成立語；四、去除顛倒識後，直接決定該境的因的方法。這些內容皆涵蓋在因明學範圍。所謂「因明」指的是「理學」。

### 一、法爾理等四理論

四理是指：一、根據真相去認清個個諸法的本性或法性為何，稱為法爾理；二、依據法爾理，認清相應於彼法性的作用為何；三、從該基礎之上，成立此如何依賴彼、因果之間的關聯、支分及具支者，以及作事、作者、作處三者等觀待相屬的性質。四、應用以上三理去檢視，才以比度之因推理「屬此應屬彼」、「有此應有彼」、「非此應非彼」、「無此應無彼」等所立之宗，稱為「證成理」。總之，根據真相為何而安置四

理：一、認清個個諸法的法性為何。二、在法性之上，其境的作用為何。三、因此緣故，彼如何依賴此而存在。四、推論「如何依賴」的理由學。如《解深密經》云：「道理者，當知四種：一者觀待道理、二者作用道理、三者證成道理、四者法爾道理。」

有關觀待道理，分為「生起觀待」與「施設觀待」。以有為法為例，苗的生起觀待其因種子等，果法等觀待其因緣的性質或本性，這是生起觀待。施設觀待如：支分及具支者、和合體及部分的觀待，例如，瓶子及瓶子支分、文名句以及所詮相互觀待的性質等。

有關作用道理。由因緣所生的有為法，都自然存在著各自的作用性，像是眼具見色的作用、火具燒灼的作用、風具動搖的作用等。

有關證成道理。伺察如因果性等所立之宗的隱蔽分，與現識等三量沒有相違的能立因，像是由所作性因而立無常，由煙因而立有火。

有關法爾道理。例如火為炙、水為濕等蘊法——因緣所生的有為法——皆係各己的本性，有這種本性實屬法性，故說這種性質或本性為法爾道理。確認法爾道理的時候，代表其解釋或理由已至邊際。若問：為何色法具有觸碰性？答：因為這是法性。問：為何唯明唯觀的心識具有覺受性？答：因為這是法性。除此之外沒有其他理由。

## 二、去除執取一邊的邪分別的方法——應成

### (一)、總說

所謂「應成」，正是印度量學者們所說的「推理八句」或「推理十六句」中的「駁理」。

「推理八句」為：正成立語、見似成立語、正駁理、見似駁理、正現識、見似現識、正比度，以及見似比度。

決定所量隱蔽分的無誤識為比度；決定所量現前分的無誤識為現識，故有現量及比量兩種正量。因隨他識，轉為欺誑的緣故，為能斷除謬處，

經論說了見似現識及見似比度二者，故推理八句的後四句為「決定自己所量的方法」。反之，推理八句的前四句為「決定他人所量的方法」。為能斷除執取一邊的邪分別而示「駁理」；為能斷除猶豫二邊的疑而說「成立語」；為能斷除謬處，經論又說了「見似駁理」及「見似成立語」兩者。

根據龍樹菩薩的《精研論》中所言：「量、所量二雜亂。」推理句義共有十六：一、正量。二、所量。三、疑。四、目的。五、喻。六、宗義。七、支分。八、推理。九、確立。十、辯論。十一、詮。十二、凡反皆駁。十三、見。十四、捨句。十五、似能破。十六、破處。

一般識可分為：知境識及不知境識兩種。後者又區分為：僅不知境識、邪分別，以及疑，共三類。邪分別又分兩種：一、執取沒有為有的增益。二、執取有為沒有的減損。增益又分兩種：一、透過理由或宗義所產生的遍計增益。二、並非透過理由或宗義，而是自然產生的俱生增益。

應成的所斷邪分別，主要指的是遍計增益執及減損執。

## (二)、應成的內容與分類

所謂「應成」為何？將對方的主張作為理由，反駁道：「依你的立場，『應』該『成』為如此。」而拋出非對方所欲的「應成」，且令對方的立場產生矛盾，這種「相違語」的表達就是應成。例如，當對方咬定聲為常的時候，反駁道：

「聲有法，應屬無作性，屬常故。」爾時對方以現識看到聲音由因緣所生為由，承許聲為所作性，卻又主張聲為常，故此立方駁道：「聲音應成無作性。」其理由是，以對方主張的「常」作為因相後，所拋出的「應成」。結果使對方不得不接受不想承認的極端論點——「聲應為無作性」。所以「應成」的詞義是：聲明對方立場應該屬於不合理的主張，或言：「若是如此，應成如是。」

什麼是應成的因相、所顯，以及諍處（又稱有法）呢？

以「聲有法，應屬無作性，屬常故」的應成推理模式而言，「聲」為此應成的爭處，「無作性」為此應成的「所顯」或「應法」，「常」為此應成的「因相」，「聲屬無作性」為此應成的「許義」（或「宗」），「常定屬無作性」為此應成的「正周遍」，「所作性」為此應成的「顛倒法」（又稱「顛倒應法」），「無常」為此應成的「顛倒因相」。

而應成的答覆有哪些呢？其答覆包括：「許」，「為何」、「因不成」，以及「不一定」等。

應成可分「正應成」及「見似應成」兩者。

正應成的性質：對方心中認定因相及周遍皆成立的時候，所拋出的對方不欲的「應成」；立方進行推理時，使敵方無法給予合理答案的「應成」。

正應成又分二：一、引出能立的正應成。二、不引出能立的正應成。引出能立正應成的性質：

顛倒義具足三相的正應成。譬如，對於主張聲為常，並量決定常定屬無作性，以及了知聲為所作性的敵方，所拋出的「聲有法，應屬無作性，屬常故」的應成。此應成的「顛倒應法」是所作性。藉此「顛倒應法」作為因相，將「顛倒因相」，也就是無常，作為所立法的話，將成「聲有法，屬無常，所作性故」的正確論式。由此引出此論式的三相，將其轉為識境，故稱「引出能立」。

若是「引出能立的正應成」，必須是對方主張該論式的有法為因相，但正量絕不能成立該有法為因相，否則依此應成所引出的論式之宗將被正量所害。然而，其應成的周遍必須由正量所成立，若不如此，由此應成所引出的論式將不能成異品周遍。此應成的許義必須是被正量所駁斥的，否則由此引出的論式將不成立「宗法」。

不引出能立的正應成的性質：顛倒義不具足三相的正應成。譬如，對於主張聲為常，並以正量成立聲為所作性，以及所作性定屬無常的敵方，

所拋出的「聲有法，應屬無常，屬所作性故」的應成。之所以為不引出能立的正應成是因為，若將此應成的顛倒應法——常——作為因相，將此應成的顛倒因相——無作性——作為所立法的話，將無法成立正確論式的緣故。

總之，引出能立的正應成作用為：對方主張有法為因相，並以量了知該周遍，然該許義卻被正量所破斥時，拋出令對方無法回覆的應成。所以才能去除該應成的直接所破——敵方相續中的執取一邊的邪分別，間接透過能立三相生起正量，證悟該因之宗，而攝持他人。

不引出能立的正應成作用為：透過拋出令對方無法回覆的正應成，去除該應成的直接所破——敵方相續中的執取一邊的邪分別。

見似應成的性質：不能壓伏爾應成的所破——執取一邊的邪分別現起——的應成語。此又分：一、立方因不善巧以應成推理，導致只立所顯的應成。如只說：「應屬所作性。」二、只立因相的應成。

如只說：「屬所作性故。」三、因相與所顯等無異的應成。如言：「瓶子有法，應屬事物，屬事物故。」

擲出應成，是為了能夠明顯地了解三輪矛盾。立下正應成的時候，因為對方主張有法為因相，無法回覆「因不成」；因為周遍被正量所成立，無法回覆「不一定」；因為主張有法係顛倒應法，無法回覆「許」，故說無法回覆。在無法成立這三種回覆的時候，稱為「中了三輪正違！」

立下正應成的時候，對方看到了三輪正違而放棄原本許義，此時，所立下的應成才能真正成為正應成。反之，若仍攝持執取一邊的所斷邪分別，是時應成對於此人而言仍非正應成，應知其中差別。

### （三）、應成周遍八門

有關應成決定之理，經論說周遍八門。此八為：一、正同品遍。如，該應成的因相定屬該應成的所顯。二、倒同品遍。如，該應成的因相定

非該應成的所顯。三、正反品遍。如，該應成的所顯定屬該應成的因相。四、倒反品遍。如，該應成的所顯定非該應成的因相。五、正異品遍。如，非該應成的所顯定屬非該應成的因相。六、倒異品遍。如，非該應成的所顯定非屬非該應成的因相。七、正違品遍。如，該應成的因相定非該應成的所顯。八、倒違品遍。如，該應成的因相定非屬非該應成的所顯。四正四倒，共有應成周遍八門。

如何由應成周遍八門決定？請參考下述加以喻義的列表：

一、正同品遍。因相定屬所顯。如，瓶子有法，應屬無常，屬所作性故。	二、倒同品遍。因相定非所顯。如，瓶子有法，應屬無常，屬無作性故。
三、正反品遍。所顯定屬因相。如，瓶子有法，應屬無常，屬所作性故。	四、倒反品遍。所顯定非因相。如，瓶子有法，應屬無常，屬無作性故。
五、正異品遍。反所顯定屬反因相。如，瓶子有法，應屬無常，屬所作性故。	六、倒異品遍。反所顯定非反因相。如，瓶子有法，應屬無常，屬無作性故。
七、正違品遍。因相定非所顯。如，瓶子有法，應屬無常，屬所作性故。	八、倒違品遍。因相定非屬非所顯。如，無常有法，應屬常，屬無作性故。

應成可區分為以下數種：周遍及因相兩者皆不成立、僅周遍不成立，以及僅因相不成立的見似應成。

周遍及因相兩者皆成立的應成又可分為四類：  
一、以承許成立周遍及因相。二、以正量成立周

遍及因相。三、以承許成立周遍，以正量成立因相。四、以正量成立周遍，以承許成立因相。這些應成的類別之下又各有支分，項目繁多。

### 三、去除猶豫二邊之疑的方法——成立語

由應成去除執取一邊的邪分別後，將藉成立語去除猶豫二邊之疑。正成立語、正因句、他義比度三者同義。詮說正理能立之語，故稱「成立語」；詮釋正因三相之句，故稱「正因句」；使他人了知所立，且是自果比度之因，故稱「他義比度」。

正成立語（或他義比度）的性質：顯示立方以正量所見的因三相，且令敵方遠離了聲、識、義三患後，具足二支正語。二支為「詮周遍支」及「詮宗法支」二者。經論又說，正成立語需要具足四種特徵，其四為：一、因特徵——先有正量了知爾之示義。二、所詮特徵——詮說爾之所示三相，無有增減。三、性質特徵——遠離聲、識、義三患。四、作用特徵——產生自果比度。

對三相的詮釋過多或詮釋過少，皆為聲患。顯示成立語三相時，雖然三相符合真相，但立敵兩方卻未以正量成立三相，故為識患。實際上，三相並非由量成立，故為義患。

《釋量論》云：「為開示他故，有說非自見，他見亦能立。為斷彼執故。」此論廣泛地解說了正成立語需要遠離聲、識、義三患之理。

具有聲患的成立語，如，「聲屬無常，所作性故，如瓶。瓶屬所作性，同理，聲亦屬所作性。此故，聲屬無常。」這就是個具有增減詮釋過失的成立語。因為這個成立語直接顯示聲屬無常之宗，故有增益多說的過患。但未說周遍則有減損少說的過患。近專（乃直譯，其義為：言「瓶屬所作性，聲亦屬所作性」）時，敘述「瓶屬所作性，同理，聲亦屬所作性」者，與「所作性故」的宗法重疊。結語時，言「此故，聲屬無常」者，與「聲屬無常」的許義重疊故，其語有瑕疵。

上述具有聲患的成立語稱為「具五支成立

語」。該五支為：一、詮許義支。二、詮宗法支。三、詮同法喻支。四、詮近專支。五、詮結語支。然而，根據陳那阿闍黎及法稱阿闍黎，成立語若具五支將有過失。所以正成立語只具二支：一、詮周遍支。二、詮宗法支。

正成立語有分二：一、結合同法的正成立語。二、結合異法的正成立語。前者性質：該因相僅存於該論式的同品間，且離聲、識、義三患的具二支、直接顯示之正語。事例：「凡是所作性定屬無常，如瓶子，聲亦屬所作性」的成立語。之所以稱為「結合同法的正成立語」，乃因喻例與因相兩者都相同地屬所立法，這是由喻門結合之力所成辦的緣故。

結合異法的正成立語性質：該因相僅不在於該論式的異品間，且離聲、識、義三患的具二支、直接顯示之正語。事例：「凡是常定屬無作性，如無為虛空，聲屬所作性」的成立語。之所以稱為「結合異法的正成立語」，則是喻例與因相兩

者在是否係屬所遮法上並不相同，這是由喻門結合之力所成辦的緣故。

「以所作性為因，成立聲屬無常」的結合同法的正成立語，立下該語的目的為何呢？其目的是為了能夠去除「所作性為成立聲屬無常的相違因」之疑。此外，「以所作性為因，成立聲屬無常」的結合異法的正成立語，則是為了能夠去除「所作性為成立聲屬無常的不定因」之疑而立，故立此語。

論典中關於同法喻提到「因相及所立法同性相屬」及「能生因之事物的生起相屬」二者。為了讓不懂這兩相屬的辯方得知其義，方須立成立語。精通周遍及相屬兩者，卻不懂宗法的辯方，為了讓他能夠了解「僅因」或「僅宗法」，需要立成立語。對於已經了解周遍及相屬兩者和宗法的辯方，雖然不需以「未知令知」的目的而立成立語，不過為了能夠同時憶念三相，需要立下結合同法或結合異法其中一者的正成立語。

結合同法的正成立語，直接顯示該因僅存在於該論式的同品中，亦能間接得知該因不存在於該論式的異品中。結合異法的正成立語，直接顯示該因的涵蓋性不在於該論式的異品中，並間接了解該因僅存於該論式的同品中。所以只需顯示結合同法或結合異法其中一者於辯方就已足夠，而不必要直接表達兩種正成立語。

總之，於宗法已知未忘者，為使其辯方成立隨轉隨遮的周遍，而詮周遍；於周遍已知未忘者，為使其辯方成立宗法，而詮宗法；於宗法及周遍兩者已知未忘者，詮釋周遍及宗法兩者；對於初次表達成立語後，三相尚須成辦者而言，何時能將個個之相結合，發起三相的同時憶念時，便是之前成立語轉為正成立語之際。

成立語的作用：為了發起三相的同時憶念。

《釋量論》云（第八卷）：「內支分功能，正住於三相。於彼生憶念，正住於彼言。」

論說，三相正因具有內分支——直接成立該宗

一的能力。詮釋三相的正成立語具有直接發起憶念三相的能力。

#### 四、成立語的隱義——宗——的論述

於此，因明學中說的「宗」又是什麼意思呢？

以有煙的理由，在煙山的事物上，推理或成立有火的特徵時，煙為能立，以該能立之因相成立「煙山有火」的緣故，稱該「所立」為宗。再者，由原因所證得的宗又稱為「所悟」；或以能被因相所比度的緣故，可稱為「因相所度」；由於能被三相決定的比度所量，也稱為「比度所量」；若辯方將其作為宗的緣故，則稱作「宗」；因是辯方所承許之義，亦稱為「許義」，這些皆屬同義。

「有火」之所以稱為「宗法」，是因為該法係宗——煙山有火——的特徵或總的緣故。敵方與立方兩者針對煙山上是否有火而爭執，煙山作為爭論之基礎，遂將煙山稱為「爭處」。煙山有火亦是由比度推量而證得的所立，煙山為該所立之基

礎，又稱為「量處」，而「量處」自然與「諍處」同義。

透過某個能立（又稱因相），令心領會某個內涵，故將該義稱為「宗」。宗有兩種：一、類似聲為無常的正確宗。二、類似聲為常的見似宗。透過正確邏輯或理由，以比度正量了知之義稱為「正確宗」。此外，自義正因之宗稱為「自義宗」，他義正因之宗稱為「他義宗」。

他義宗的性質：具足性質義等五法。五法為：一、體性——當下要成立的内容為宗本身的體性，此宗必定非敵方正量所決定，做此顯示。二、唯說——辯方只想將其内容作為所量，並非想將其義作為能立，以此顯示。三、承許——無論辯方是否以言語表達，都得承許該因之宗，依此顯示。四、自方——該義必須由辯方自己承認為宗，而做此顯示。五、不遣——該宗必須是正量不能遣除者，藉此顯示。

總之，他義正確宗的五特徵：一、敵方未以

正量成立。二、不能屬於正拋出該論式的能立。三、辯方想要推理得論。四、辯方承許為宗。五、不被正量所遣除。

宗分為二：直接宗及間接宗兩者。就以「所作性為因相，成立聲屬無常」的論式而言，「聲屬無常」是直接宗，「聲非常」為間接宗。

## 五、成立語的顯義——因——的論述

### （一）、總說

能夠決定論式所言之宗的直接方法就是因相，同時這也是決定隱蔽分的唯一途徑，因此至關重要。一般眼識見色、耳識聞聲等現前分的了悟，並不需要依賴理由，然而證悟色無常及色剎那性等隱蔽分法，就要仰賴具足三相的無垢因。如《釋量論》云：「宗法彼分遍，是因彼唯三，無不生定故，謂所餘。」

正因的決定分類分為：果因、自性因、不可得因三者。稱之為「決定」的理由是因為「無則不生相屬」的相屬分為二：「同性相屬」及「生

起相屬」。至於不符合三相者則為見似因。

因相的性質為：立為因相。以個別事例來說明，如：成辦聲屬無常之因相的性質為「立為成辦聲屬無常的因相」。簡單地說，以之作為理由就是立為因相的意思。譬如，為能成辦煙山有火，而以有煙作為理由。能立、因相、理由、因、能知因等，皆為同義。因相又分為正因相（或「正因」）以及見似因相（或「見似因」）二者。正確理由、正因、正因相等同義。如前所述，正因相的性質為「是三相」。例如，「以所作性為因，成立聲屬無常的三相」就是「以所作性為因，成立聲屬無常的正因相」的性質。其事例如：「聲有法，屬無常，屬所作性故」論式中的「所作性」。

## （二）、有關三相

何謂三相呢？如《因明正理門論》云：「因乃三相。何謂三相？宗法性、決定有於同品，以及決定無於異品。」

以所作性因成立聲屬無常的宗法性質：以相順立法，將聲立為以所作性因成立聲屬無常的欲知有法，此點被正量所決定。對方以正量決定了聲屬所作性後，卻產生了聲是否屬無常的疑惑，對於此人而言，該因是該論式的宗法，聲音是由所作性因成立聲屬無常的欲知有法。

以所作性因成立聲屬無常的同品遍性質：因為爾與「以所作性因成立聲屬無常的所立法無常」相屬的緣故，以相順立法，爾僅存於該論式的同品之中，此點被正量所決定。

以所作性因成立聲屬無常的異品遍性質：因為爾與「以所作性因成立聲屬無常的所立法無常」相屬的緣故，以相順立法，爾不存在於該論式的異品之中，此點被正量所決定。

為了成辦「以所作性因成立聲屬無常」的同品遍，當下的敵方必須以正量決定「所作性僅僅在於無常之中」並且決定「所作性與無常相屬」。同樣地，為了成辦「以所作性因成立聲屬無常」

的異品遍，屆時敵方也必須以正量決定「所作性不存在於常之中」並且決定「所作性與無常相屬」。

因相只會相隨該論式的同品，並遣除該論式的異品，依此關鍵，同品遍與異品遍同義。經論中說，一輪論式的同品遍及異品遍兩者，皆被一個心識所直接了解或間接了解。

為能成辦同品遍及異品遍，必先具足三正量，且應以識決定因相及所立法的相屬。三正量為：  
一、決定「所遮法及所立法為正相違」的正量。  
二、決定「因相事例」的正量。三、決定「所遮法遣除因相」的正量。就以「聲有法，屬無常，屬所作性故，如瓶子」的事例而言，成立該論式的同品遍之前，必先要有的正量有三：一、該論式的所遮法常與該論式的所立法無常係屬正相違，如是決定的正量。二、決定該論式的因相事例——所作性——的正量。三、該論式的所遮法常遣除因相所作性，如是決定的正量。以此類推其他論式。

在三相的性質中，使用「決定」一詞是因為，以「所作性因成立聲屬無常」的事例而言，因為於該論式的宗法性質中說了「決定」一詞，所以去除該論式為「以所作性因成立聲屬無常的不成因」。因為於該論式的同品遍性質中說了「決定」一詞，所以去除該論式為「以所作性因成立聲屬無常的相違因」。因為於該論式的異品遍性質中說了「決定」一詞，所以去除該論式為「以所作性因成立聲屬無常的不定因」。

確認相屬，方能安立因相的無謬論述，其原因為「有此所遍，定有其能遍；無其能遍，定無此所遍」的緣故。同樣地，因為存在著「此因生果；有其果，定有此因；無此因，定無其果」相屬的緣故。因相存在著與所立法無則不生的相屬，才能安立無謬因相。譬如，之所以能以有煙的因相，成立了東方煙山有火，是因為煙與火之間存在著生起相屬的緣故。同樣地，以無火的因相，成立了無火海上沒有煙，是因為煙與火之間存在

著因果相屬的緣由。如柏樹之所以能夠成立樹木的存在，或藉由毫無樹木而成立沒有柏樹，則是運用樹及柏樹兩者之間為同性相屬的理由。

總之，若無相屬，則不能成辦同品遍及異品遍。例如，此人有牛不能成立此人有馬，或此人沒馬不能成立此人沒牛等，這是因為牛與馬之間不存在著「無則不生相屬」的緣故。

下表以「聲有法，屬無常，屬所作性故」論式為例，說明因法事三者為何：

有法（諍處）	所立法	因相	宗
聲	無常	所作性	聲無常

### （三）、依正因的性質區分

依據正因的性質，正因可分為，果正因、自性正因、不可得正因三者。依據所立法，正因可分為，遮遣正因及成立正因兩者。依據如何成立之理，正因可分為，名正因及義正因兩者。依據宗，正因可分為，事勢正因、極成正因，以及信許正因三者。依據如何趨入同品之理，正因可分

為，「能遍趨入於同品的正因」以及「二相趨入於同品的正因」。依據辯方，正因可分為，自義時正因及他義時正因兩者。要之，所有正因都可被果、自性、不可得三因所含攝。

由於正因的「因相及與立法的相屬」決定為自性相屬及生起相屬兩者，所以正因決定為果因、自性因、不可得因三者。

一般而言，所有正因可被成立正因及遮遣正因兩者所含攝。不管遮遣正因有任何的因法相屬，但凡是遮遣正因，都會被不可得因所含攝。成立正因的因法相屬決定為生起相屬及同性相屬兩者；生起相屬的因相會被果因含攝，同性相屬的因相會被自性因所含攝。

果正因的性質：是果三相。搭配著個別事例解說的話，爾為該論式的果正因的性質為：爾為該論式的成立正因之基礎上，依爾因相力，可能存在「既是該論式的直接所立法，亦是爾之因」的同屬。

將該論式所立法（火）的果（煙），立為該論式的因相時，稱為「果正因」。譬如，以煙作為因相，成立煙山有火時，煙是該論式所立法火的果，煙亦是「成立煙山有火」的三相，故稱「果三相」。

果正因又分：一、直接成立因的果正因。二、成立因先行的果正因。三、成立因總的果正因。四、成立因特徵的果正因。五、比度因法的果正因。此五種分類亦依序稱為，成立正因、成立因先行、成立僅有因、成立有餘因，以及成立因法的果因。

第一、直接成立因的果正因，其事例如，「煙山有法，有火，有煙故」。或，「在具有水鳥的東方有法，有水，有水鳥長時間飛旋故」。

第二、成立因先行的果正因。譬如，「剛出生嬰兒的心識為有法，具有先前的爾因心識，屬心識故」的因相。

第三、成立因總的果正因。譬如，「苦蘊有

法，具有爾因，偶時生起故」的因相。

第四、成立因特徵的果正因。譬如，「執色根現有法，具有爾之增上緣及等無間緣以外的其他緣，爾的產生並非單靠爾的增上緣及等無間緣，爾又偶時生起故」的因相。

第五、比度因法的果正因。譬如，「口中甘蔗之上有法，前甘蔗味能夠產生現甘蔗色，現甘蔗味存在故」的因相。此處因法的「因」指的是前甘蔗味，因法的「法」之後伴隨產生甘蔗色之能力。因為成立這種能力在於口中甘蔗之上，故稱「比度因法的果因」。前甘蔗味是後甘蔗味的直接近取因，也是後甘蔗色的直接俱生緣。同理，前甘蔗色是後甘蔗色的直接近取因，也是後甘蔗味的直接俱生緣。所以，甘蔗的色與味具有「觀待直接因一聚的相屬」。

自性正因的性質：是自性三相。搭配著個別事例解說的話，「爾為該論式的自性正因」的性質為：爾為該論式的正因之基礎上，依爾因相力，

令該論式的直接所立法定屬與爾體性一。譬如，「聲有法，屬無常，屬所作性故」的因相。

自性正因分二：一、觀待差別自性正因。二、清淨差別自性正因。「爾為觀待差別自性正因」的性質：爾為該論式的自性正因之基礎上，言「爾」之聲影射了「爾之特徵法觀待爾之作者」。譬如，「螺聲有法，屬無常，屬人為所造故」的因相。言「人為所造」之聲影射該造物有其作者。

「爾為清淨差別自性正因」的性質：爾為該論式的自性正因之基礎上，言「爾」之聲並非影射「爾之特徵法觀待爾之作者」。譬如，「聲有法，屬無常，屬事物故」的因相。言「事物」之聲並非影射有任何作者。

凡是所作性形成者，其壞滅的本質就已具有「後隨相屬」。換句話說，所作性之所以成為壞滅性，僅是造成所作性本身的因緣所起，而非來自其他因素，單單是所作性存在的本身，即是壞滅性的結果，藉此成立有為法皆屬無常，並廣泛

地解說「排他論」。除此之外，為能理解同體相屬的返體、義返體等理論，在量學典籍中，有種種博大精深關於自性正因的論點。總之，自性正因是指成立因法體性一的因相。

不可得正因的性質：是可得三相。搭配著個別事例解說的話，「爾為該論式的不可得正因」的性質為：爾為該論式的正因之基礎上，依爾因相力，可能存在「既是該論式的直接所立法，亦是遮遣法」的同屬。譬如，「夜間無火海上有法，無煙，無火故」的因相。

不可得正因分為兩種：一、不現見不可得正因。二、可現見不可得正因。遮遣法的施設義雖在，但當時敵方不可看見，故為「不現見不可得因」。如果遮遣法的施設義存在的同時，又可被當時的敵方所現見，則為「可現見不可得因」。這兩者各有兩因：一、相屬方不可得因——該論式將去除遮遣法的相屬方作為因相。二、已見相違方之因——該論式將緣取遮遣法的相違方作為因相。

爾為該論式的不現見不可得正因的性質為：  
爾為該論式的不可得正因之基礎上，依爾因相力，  
該論式的遮遣法施設義雖在，但其義卻成為被該  
論式的已成宗法之敵方的遠離事。譬如，此處前  
方有法，不見食肉羅刹者不應承許此處有食肉羅  
刹，不見食肉羅刹者以正量不見此處有否食肉羅  
刹故。

所謂遠離事分成以下三種：遠離境、遠離時、  
遠離性等。食肉羅刹的本性極其細微，故成某些  
士夫的遠離事，無法以正量決定。誠如其人若無  
正量判斷，不應隨意承許「此處有食肉羅刹」，  
更不該無的放矢承許：「諸法實相皆是如此、如  
此。」亦或是，明明未能以正量確定他人過失，  
卻信口開河謗他：「此人有如是、如是過失。」  
此段闡明，若個人未能以正量決定時，不應做出  
增益或減損等言論。

爾為該論式的可現見不可得正因的性質為：  
爾為該論式的不可得正因之基礎上，若於該論式

的遮遣處上存有該論式的遮遣法施設義的話，將可被當時敵方所現見者。此因分二：一、可現見相屬方的不可得正因。二、可現見相違方可得正因。

爾為該論式——可現見相屬方的不可得正因——的性質為：爾為可現見不可得的正因之基礎上，將該論式遮遣法之相屬方的「遮遣」作為因相。此因又分：一、可現見因不可得。二、能遍不可得。三、自性不可得。四、直接果不可得因，共四者。此四的遮遣法依序為：因、能遍、自性、直接果等的遮遣立為因相。

初者事例：「夜間無火海上有法，無煙，無火故」論式中的「無火」。遮遣法（煙）的因（火）之遮遣（無火）作為正因，故為「可現見因不可得正因」。

次者事例：「無樹石寨中有法，無有沉香木，無有樹木故」論式中的「無有樹木」。遮遣法（沉香木）的能遍（樹木）之遮遣（無有樹木）

作為正因，故為「可現見能遍不可得正因」。

第三者之事例：「於瓶子不被正量所緣之處有法，瓶子不存在，瓶子不被正量所緣故」論式中的「瓶子不被正量所緣」。遮遣法（瓶子）的自性（瓶子被正量所緣）的遮遣（瓶子不被正量所緣）作為正因，故為「可現見自性不可得正因」。

第四者之事例：「無煙的無頂庭院有法，沒有煙之『能力無礙直接因』，直接果煙不在故」論式中的「直接果煙不在故」。遮遣法（煙的能力無礙直接因）的直接果（煙）的遮遣（直接果煙不在）作為正因，故為「可現見直接果不可得正因」。

可現見相違方可得正因的性質：屬可現見不可得正因之基礎上，該論式的遮遣法之相違方作為該論式的因相。此因相分之為二：一、依於不並存相違的已見相違正因。二、依於相互抵觸的已見相違正因。此二因相的差別，誠如《釋量

論》所云：「相違彼法異，或不異結構，如火立無雪，於生有違害」

如果是依於不並存相違的已見相違正因的話，如「以火因成立無雪」般，該論式的因相（火）與遮遣法（雪）必須得是質體異。如果是依於相互抵觸的已見相違正因的話，如「以之前就有的理由，成立稻苗不應再生」般，該論式的因相（之前就有）與遮遣法（稻苗）必須非質體異。

依於不並存相違的已見相違正因的性質：係屬可現見相違方可得正因之基礎上，依賴著該論式遮遣法的不並存相違，不合而住者。

依於相互抵觸的已見相違正因的性質：係屬可現見相違方可得正因之基礎上，依賴著該論式遮遣法的相互抵觸，不合而住者。

依於不並存相違的已見相違正因可分為六：  
一、已見因相違。二、已見能遍相違。三、已見自性相違。四、已見相違果。五、已見果相違。六、已見與因相違的果。

譬如，「遭強烈火力所周遍的東方有法，寒觸之果汗毛豎立的持續不在，強烈火力所周遍故」的「強烈火力所周遍」為「已見因相違」。此論式顯示了火與寒觸的相互違害。火的所害為寒觸自性、寒觸所周遍、寒觸的果、寒觸之因；寒觸的能害為火、火所周遍、火的果等。寒觸的性質為冷觸，寒觸所周遍如碰雪之觸，寒觸的果如寒果汗毛豎立，寒觸的因如寒觸的能力無礙直接因；火所周遍如位於東方之火，該果如強烈冒出的濃煙等，由此得知如何安立其餘的可現見相違方可得因。

問：如果火因與火果在遮遣寒觸之上無有遠近差異的話，火因是否也可去除寒觸？

答：火果——強烈冒出的濃煙——之所以遮遣寒觸，並非因為出於濃煙本身存在，而是源於濃煙正盛時，為火的熱度所周遍之處，以及能遮寒觸之火之正確時間狀態而遮遣。誠如柴不能滅寒觸般，火因不能遮遣寒觸。

依於相互牴觸的已見相違正因。該因可分為二：一、由決定力遮遣觀待的正因。其事例如，「瓶子有法，自身壞滅不需觀待除己外的事後其他因緣，從自身存在起就已決定為壞滅性故」的因相。二、由觀待力遮遣決定的正因。其事例如，「紅衣有法，並非從自身存在就已決定為具色者，觀待除己以外的事後因緣後令爾成為具色者故」的因相。

由不現見不可得正因，只會遮遣「決定於欲知有法存在遮遣法的施設義」的順諦名言，除此外，並非成立遮遣法的施設義不在該有法上。如果要成立遮遣法的施設義不在欲知有法上，就得需要可現見不可得因，應當了知。

在談及可現見不可得因時，顯示火害寒觸的內容，是為了明瞭修忍除瞋、無常觀除常執等，透過利用正確的心識減少與己所執相違顛倒邪執。

#### （四）、從所立法的角度區分正因

正因從所立法的角度可分為：一、遮遣正因。

## 二、成立正因。

該論式遮遣正因的性質：屬該論式的三相之基礎上，該論式的直接所立法定屬遮遣法。如「聲音有法，非常，所作性故」的所作性。

該論式成立正因的性質：屬該論式的三相之基礎上，該論式的直接所立法定屬成立法。如「聲音有法，屬事物，屬具有作用能力者故」的具有作用能力者。

不可得因與遮遣因同義。果因與自性因定屬成立因。

### （五）、從成立的角度區分正因

從成立的角度，正因可分為：一、成立名言正因。二、成立境義正因。

成立名言正因的性質：屬該論式的三相之基礎上，該論式的直接所立法定屬名相。如「聲音有法，屬無常，所作性故」的所作性。在淨處聲音之上，成立了剎那性的名相或名言——無常——的緣故，係屬成立名言因。

成立境義正因的性質：屬該論式的三相之基礎上，該論式的直接所立法定屬性相。如「聲音有法，屬剎那性，所作性故」的所作性。在靜處聲音之上，成立了無常的性相或境義——剎那性——的緣故，係屬成立境義因。

#### （六）、從宗的角度區分正因

從宗的角度，正因可分為：一、事勢正因。二、信許正因。三、極成正因。一般心識之境可分為，由事物之力所成之境，以及由共許（或稱「極成」）之力所成之境，共有兩種。前者如熱炙性住於事物火之中，是火的本性或火的實性，無論是誰觸碰此物，只會產生熱炙的行相外，並無其他行相，這類的境稱為「由事物之力所成之境」。後者如「火為能淨及髻頂者」、「能淨又被共許為豬」，以及「髻頂者又被共許為孔雀」等境，並非由事物之力所成，而是由世間共許之力所成，故稱「由聲所成或極成之力所成之境」。

真正的極成是具境，又可分為分別心及能詮

聲兩種。前者如，想要將懷兔取名為月亮的世間分別心。後者如，由該分別心，將懷兔取名為月亮的聲音。如何極成呢？首先由某士夫於某無名境，為能給予名稱而隨心取名後，共許於世間中，就如一開始將腹鼓、縮底的和合體取名為「瓶子」般。

極隱蔽宗需由教言或士夫的無誤言詞為理由而成立。因為該宗對己而言是種極隱蔽分，無法以事勢因成辦，所以只能觀待教言而立。如何將教言作為因相呢？並非只是引用教言而已，還須清淨三種伺察才行。譬如，觀察真金的顏色有無明顯的缺陷後，用火燒煉般，伺察該教言的內容是否有被現量所違害。觀察真金的內在細微——略隱蔽分——缺陷，以截斷的方式去除其患般，伺察該教言的內容是否有被事勢正量所違害。觀察真金的好壞時，以磨金的方式去除所有難察的缺陷般，伺察該教言的內容是否有前後矛盾、直接及間接的矛盾等。若能具足三種清淨伺察，該教言

就能被承許，並成為教言正量，但需要眾多因緣才行。

總之，該教言的內容並需遠離三種過患：一、於該現前分的内容，無有現量的違害。二、於該略隱蔽分的内容，無有事勢比量的違害。三、於該極隱蔽分的内容，無有前後、直間接的矛盾。量學典籍說了如何「三察清淨」之理。

事勢正因的性質：屬該論式的三相之基礎上，該宗由事物力所形成。如「聲音有法，屬無常，所作性故，如瓶子」的所作性。

極成正因的性質：屬該論式的三相之基礎上，該宗必須是由聲所生的極成。如「懷兔有法，可將爾稱為『月亮』，於分別心境中存在故」的因相。可將懷兔稱為月亮，是由欲念或共許之力所立，並非由事物力所成立。

法上阿闍黎也說，事勢正因之宗以事物力成辦，極成正因之宗以名言力成辦。

信許正因的性質：屬該論式的三相之基礎上，

該宗為極隱蔽分。譬如，「『施生富戒樂』的教言有法，該內容無有欺誑，屬三察清淨的教言故」的因相。佈施獲取各類受用實屬極隱蔽分，凡夫必須得從三察清淨的教言才能得知該真相。

#### (七)、從趨入同品的方法區分正因

從趨入同品的方法，正因可分為：一、能遍趨入於同品正因。二、以二相趨入同品正因。能遍趨入於同品正因的性質：屬該論式的三相之基礎上，趨入該論式的所有同品。如「聲音有法，屬無常，所作性故」的所作性。該論式的所立法無常定屬所作性，所以，所作性成為趨入該論式同品的能遍因。

以二相趨入同品正因的性質：屬該論式的三相之基礎上，以二相趨入該論式的同品。如「聲音有法，屬無常，人為所造故」的人為所造。該論式的所立法無常可分人為所造及非人為所造兩種，所以，「人為所造」是以二相趨入該論式的同品因。

### (八)、從辯者的角度區分正因

從辯者的角度，正因分為：一、自義正因。二、他義正因，共兩者。自義正因的性質：屬該論式的三相之基礎上，非對敵方所立下。如，並非由其他立方所舉出的「聲音有法，屬無常，所作性故」論式，而是因為自己思惟了「為何聲音是無常」的理由，以所作性的正因推論了聲為無常。

他義正因的性質：屬該論式的三相之基礎上，對敵方所立下。如，由其他立方所舉出的「聲音有法，屬無常，所作性故」的正因。

### (九)、相反正因一見似因

為能了解正因謬處，今說見似因。如前述：「三相為正因」，故知非三相為見似因。因相可分為宗法成立者及宗法未成立者兩種。前者又可分為：決定隨轉隨遮的正周遍、決定顛倒周遍，以及未決定正周遍或顛倒周遍其中一者的不定者。前者為正因，次者為相違因，後者為不定因。

某論式的見似因性質為：屬該論式之因的基礎上，非三相者。分為：一、相違因。二、不定因。三、不成因。

某論式的宗法成立，但主要是該同品遍卻未成立，在這基礎之上，該論式的因相與所立法相違者，該因稱為「相違因」。

爾為某論式之相違因的性質：屬該論式的宗法之基礎上，成立該論式的宗法者決定了該論式的隨轉隨遮之周遍為顛倒者。在相違因的性質中，言「宗法」是因為排除不成因的緣故。言「成立該論式的宗法者決定了該論式的隨轉隨遮之周遍為顛倒者」是因為排除不定因的緣故。相違因的事例如，「聲音有法，屬常，所作性故」的所作性。

某論式的宗法成立，但主要是該異品遍卻未成立，或缺乏決定者，該論式的因稱為「不定因」。某論式之不定因的性質：成立該論式的宗法者，卻尚未決定該論式的隨轉隨遮之正周遍以

及顛倒周遍。又可分為：一、不共不定因。二、共不定因，共有兩種。

爾為該論式不共不定因的性質：爾為該論式的不定因之基礎上，成立該論式的宗法者，未決定爾於該論式的同品中存在，也未決定爾於該論式的異品中存在。不共不定因的事例如，「聲音有法，屬無常，所聞故」的所聞。不只尚未決定因相——所聞——存在於該論式的異品——常——之中，也不能決定該因相存在於同品無常之中。為什麼呢？成立「以所聞推理聲為無常」的宗法者，因為決定了聲音與所聞之間的名性相的關聯，如果決定了因相所聞存在於該論式的同品無常的話，定能決定聲音也存在於該論式的同品無常之中，這樣一來，將會有該宗法者決定能證悟聲為無常的過患。總之，在該論式的同品、異品、諍處三者之中，只決定因相所聞存在於諍處之中，且未決定存在於其他兩法之中，故稱「不共不定因」。

爾為該論式共不定因的性質：爾為該論式的

不定因之基礎上，成立該論式的宗法者，決定爾於該論式的同品中存在，亦或是，決定爾於該論式的異品中存在，兩者其中的一者。成立所知為該論式的宗法者，決定所知存在於該論式的同品無常之中，卻未決定所知存在於該論式的異品之中，此時，所舉出的「聲音有法，屬無常，所知故」論式的「所知」，便是共不定因的事例。推理聲為無常論式的辯者決定了所知共同存在於該論式的同品及淨處之中，故稱「共不定因」。

共不定因分為二：一、正不定因。二、有餘不定因。

爾為該論式正不定因的性質：爾為該論式的不定因之基礎上，成立該論式的宗法者，決定了爾存在於該論式的同品及異品兩者之中。成立「以所量推理聲為無常」的宗法者，決定了所量存在於常與無常兩者之中，此時，所舉出的「聲音有法，屬無常，所量故」論式的「所量」，便是正不定因的事例。

爾為該論式有餘不定因的性質：爾為該論式的不定因之基礎上，成立該論式的宗法者，決定了爾存在於該論式的同品之後，對於爾是否存在於該論式的異品，產生疑惑，亦或是，決定了爾存在於該論式的異品之後，對於爾是否存在於該論式的同品，產生疑惑，兩者其中的一者。

成立該論式的宗法者，因為仍然存有「因相是否存在於同品或異品之中」的餘疑，故稱「有餘」。成立「以所知推理聲為無常」的宗法者，決定了所知存在於該論式的同品無常之中，卻未決定所知是否存在於該論式的異品常之中，此時，所舉出的「聲音有法，屬無常，所知故」論式的「所知」，便是「正確有餘（不定因）」。亦或是，成立「以所知推理聲為無常」的宗法者，決定了所知存在於該論式的異品常之中，卻未決定所知是否存在於該論式的同品無常之中，此時，所舉出的「聲音有法，屬無常，所知故」論式的「所知」，便是「相違有餘（不定因）」。

今說不成因。之所以稱「不成因」是因為未成立宗法的緣故。不成因的性質：屬該論式的因相之基礎上，未成立該論式的宗法。此因分三：一、觀待義不成立。二、觀待識不成立。三、觀待辯者不成立。

觀待義不成立又分七者：一、缺少因相性質而不成立者。如，「此士夫有法，屬苦者，被兔角所戳故」的因相。二、缺少有法性質而不成立者。如，「兔角有法，屬無常，所作性故」的因相。三、因法無異而不成立者。如，「聲音有法，屬無常，無常故」的因相。四、諍處因相無異而不成立者。如，「聲音有法，屬無常，聲音故」的因相。五、諍處與法無異而不成立者。如，「聲音有法，屬聲音，所作性故」的因相。六、因相於有法上，由不符合論式法而不成立者。如，「聲音有法，屬無常，眼識所取故」的因相。七、有法的一方不存在於因相上而不成立者。如，「樹木有法，屬具心者，夜時緊縮樹葉而眠故」

的因相。

觀待識不成立又分四者：一、懷疑因相性質而不成立者。如，對於未以正量決定微小昆蟲者所舉出「聲音有法，屬無常，由微小昆蟲的正量所量故」的因相。二、懷疑有法性質而不成立者。如，對於未見微小昆蟲者所舉出「微小昆蟲有法，屬無常，所作性故」的因相。三、懷疑諍處因相屬而不成立者。如，對於不知孔雀在哪裡的某人，所舉出「在三山塢之中央有法，有孔雀，孔雀發聲故」的因相。四、缺少「無患欲知有法」而不成立者。如，對於已證聲為無常仍未忘記的某人，所舉出「聲音有法，屬無常，所作性故」的因相。

觀待辯者不成立又可分為三種：一、觀待立方而不成立者。如，由尚未證悟聲為無常的立方，對敵方所舉出「聲音有法，屬無常，所作性故」的因相。二、觀待敵方而不成立者。如，正立方對於聲是否為無常沒有興趣了解的敵方，所舉出的「聲音有法，屬無常，所作性故」的因相。三、

觀待立敵兩方而不成立者。如，由尚未證悟聲為無常的立方，對聲是否為無常沒有興趣了解的敵方，所舉出的「聲音有法，屬無常，所作性故」的因相。

(十)、因輪

陳那阿闍黎另列出「九句因相」。列表如下：

<p>一、正不定因。聲音有法，屬常，所量故。同法喻如虛空，異法喻如瓶子。</p>	<p>二、正因。聲音有法，屬無常，所作性故。同法喻如瓶子，異法喻如虛空。</p>	<p>三、正不定因。螺聲有法，屬人為所造，無常故。同法喻如瓶子，異法喻如閃電及虛空。</p>
<p>四、相違因。螺聲有法，屬常，所作性故。同法喻如虛空，異法喻如瓶子。</p>	<p>五、不共不定因。聲音有法，屬常，所聞故。同法喻如虛空，異法喻如瓶子。</p>	<p>六、相違因。螺聲有法，屬常，人為所造故。同法喻如虛空，異法喻如瓶子及閃電。</p>

<p>七、正不定因。螺聲有法，非人為所造，無常故。同法喻如閃電及虛空，異法喻如瓶子。</p>	<p>八、正因。螺聲有法，屬無常，人為所造故。同法喻如瓶子，異法喻如虛空。</p>	<p>九、正不定因。螺聲有法，屬常，不具觸故。同法喻如虛空及微塵，異法喻如業與瓶子。</p>
--	---	--

## 肆、宗義

### 一、總說佛教及外道之宗義

「宗義」這個名詞不是我自己杜撰的，因為佛經裡面曾經說過。如《楞伽經》說：「吾教法有二：教說及宗義，教說示童蒙，宗義為行者。」

又，人有二類，一類人的思想未受宗派教義的影響，另一類已受宗派教義的影響。前者因為不曾研習經論，所以他們那與生俱來的心智，既不觀察也不思惟，只是一味追求現世的安樂。後者曾經研習經論，所以能循著經教和理論的途徑，宣說基、道、果三者體系在自己思想上成立的道理。

關於「宗義」一詞的解釋，還有如下的說法。《善明詞義疏》說：「所謂成就的極限，就是藉著經教和理論巧為宣講而成立自宗的主張。因為此一主張不能再向前跨越，所以就是極限。」於自心中依據經教或理論而得以確定並承許的宗義，

不會在其他的教理前放棄，所以稱為成就的極限。

宗派分成外道與內道。從內心深處皈依三寶者，就是佛教徒；不把心轉向三寶而皈依世間神祇者，就是外道。外道與佛教的宣說宗義者也有差別，這可由導師、教法和見解三方面來區分。佛教各派的宣說宗義者具有下列三種特徵：一、自宗的導師已盡斷一切的過失，並圓滿種種的功德；二、自宗的教法不會傷害有情眾生；三、主張常一自主之我空的見解。外道與上說相反：一、導師有過失，且功德不圓滿；二、教法會傷害有情眾生；三、主張常一自主之我的見解。

## 二、總說佛教宗義之建立

釋迦王子無與倫比的導師，首先發最勝菩提心，次於三大阿僧祇劫積聚資糧，最後在金剛座上圓成正覺。佛陀圓成正覺後，先在瓦那納斯對五賢僕轉四諦法輪；隨後在靈鷲峯轉無相法輪；隨後又在吠舍離等地大轉善分別法輪。折服了外道六師等一切邪說，使利樂之源的珍貴佛法得以

宏揚與開展。佛陀入滅以後，由於釋經者對三種法輪的意趣，分別作了不同的解釋，因此便產生了四大宗派。其中，說實事的小乘二宗根據初法輪，說無體性宗根據中法輪，瑜伽行派則根據末法輪建立自宗根、道、果的體系。又，隨奉本師的宗派，肯定只有四派，即毗婆沙宗、經部宗二個小乘宗派，以及唯識宗、中觀宗二個大乘宗派。因為論典中說，除此四宗以外，別無第五宗；除三乘之外，別無第四乘。金剛藏所造《喜金剛略義廣注》說：「四乘及五宗，此非佛所說。」

以中觀應成派而言，中觀自續派以下的佛教宗義均墮於常斷二邊。但這些宗派卻認為自宗的教義是中道，因為他們都以主張離常斷二邊的中道而自豪。此外，這四個宗派對於斷除常邊和斷邊也都各有不同的說法。毗婆沙宗說，果生時因已滅故，離常邊；因結束時果出生故，離斷邊。經部宗說，諸有為法的相續不斷地流轉下去之故，離斷邊；剎那壞滅之故，離常邊。唯識宗說，遍

計所執非真實地存在故，離常邊；依他起真實地存在故，離斷邊。中觀宗說，一切法在名言上是存在之故，離斷邊；在勝義上不存在故，離常邊。

雖然上上諸宗義能遮破所有與自宗不同的下下諸宗義，但瞭解下下宗派的見解，卻是獲得上上宗派見的最勝方便。因此，千萬不可以因為認定了上上宗義是最好的，便蔑視、排斥較低的宗義。

因此，認同能記別佛說的「四法印」之見解者，就是內道宣說佛教宗義者的定義。「四法印」即：諸行無常，一切漏皆苦，一切法無我，寂滅涅槃。如果有人責難犢子部主張補特伽羅我，所以不是內道的說宗義者。答：沒有過失。因為犢子部所認同的我，是指「能獨立之實體我」。而四法印中的無我，是指常一自主之我空，彼無我是正量部等五派亦承認。

### 三、毗婆沙宗

#### （一）、定義

不承認自證而主張外境實有的宣說小乘宗義者，就是毗婆沙宗（意譯為「說分別部」）的定義。

## （二）、派別

毗婆沙宗分為迦濕彌羅毗婆沙、日下毗婆沙、中原毗婆沙三派。

## （三）、釋名

世友阿闍黎被稱為毗婆沙師是有原因的，或是因為他根據《大毗婆沙論》來宣說宗義，或是因為他主張過去、現在、未來三時實有。

## （四）、主張

### 1、根的主張

境：

一切所知歸納為五項，即顯現的色相、心王、眷屬心所、不相應行和無為。彼等五項皆為事物。有作用即事物的定義。有、所知、事物三者都是同義。無為諸法視為常的事物，而色、心、不相應行三類則是無常的事物。此宗認為：所有的事物都是實體所成（即由實體有的極微或剎那所構

成)，然而卻不一定是實體有（即實體地存在，或以實體而存在），因為他們主張：事物遍於實體所成，但不遍於實有。勝義諦遍於實有，而世俗諦遍於假有。

此中分：二諦的差別和有漏、無漏的差別二方面、附帶說其他。

二諦的差別：

某一事物，當它被破壞或用理智分析成個別、個別的部份時，（事先）執持此事物的心識便會放棄（該物的概念），這種法就是世俗諦的定義。例如：陶瓶和念珠就是世俗諦。因為當陶瓶被錘擊碎時，執取陶瓶的心便會捨棄；當念珠的珠子被一個個分解開時，執取念珠的心便會捨棄。某一事物，當它被破壞或用理智分析成個別、個別的部份時，（事先）認取此事物的心識依舊不會放棄，這種法就是勝義諦的定義。例如：無方分極微、無時分剎那的心識、無為的虛空。《俱舍論》說：「彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世

俗，異此名勝義。」（一切世俗諦）雖非勝義所成，卻是實體所成，因為主張事物遍於實體所成之故。

有漏、無漏的差別：

就所緣與相應任一，可以增長有漏，即有漏法的定義，例如五蘊。就所緣與相應任一，不會增長有漏，即無漏法的定義，例如道諦和無為法。《俱舍論》說：「漏無漏諸法，除道餘有為。」又說：「無漏謂道諦，及三種無為。」凡有漏法皆是應該斷的，因為資糧、加行二者是所斷之故。

見道只是無漏道，而修道與無學道則各有有漏和無漏二種道，因為聖道雖然都是無漏的，但聖者心續中的道則不全然是無漏的，例如修道位心續中的粗靜相道就是有漏道。

附帶說其他：

主張三世實有，因為瓶子在瓶子的過去也存在，瓶子在瓶子的未來也存在。

此宗承認有遮、成二法，但不承認無遮，因為主張凡是遮都是非遮。

迦濕彌羅的毗婆沙師和經部宗一樣，承認心相續是業果的所依。此外的毗婆沙師主張，「得」如同債券般，而名為「不失法」的不相應行法，是聯繫業與果的依據。

應成派與毗婆沙這二宗都主張身業與語業是色法。

雖然承認有為法皆是無常，但不遍於剎那壞滅，因為生之後仍有住的作用，此後才進入壞滅的作用故。

具境：補特伽羅、識、能詮聲。

補特伽羅：唯施設所依——五蘊聚合是補特伽羅的事例。正量部中的某些派主張五蘊皆為補特伽羅的事例。法藏部主張唯獨心是補特伽羅的事例。

識：識分量識和非量識二類。量分現量和比量二種。現量中有根現量、意現量、瑜伽現量，

但不承認自證現量。根現量並非全是識，例如眼根是有色根——色法，也是見，也是量，三者都是。不但根識可以在不帶相的情況下，赤裸裸地量出對境，而且帶眼識的有色眼根也能見色，因為如果單靠識就能見色的話，那麼應該也能看見被牆擋住的色法。又，此宗主張心、心所異體。非量識有顛倒識等。

能詮聲：聲可分為執受聲與無執受聲二種，如士夫之語聲是執受聲，水聲則是非執受聲。執受聲和非執受聲又各有示導的和非示導的二類。

（能達意以）示導有情之聲、語表聲和能表詮（意義）之聲，三者同義。（不能達意之）非示導有情之聲、非語表聲和不能表詮（意義）之聲，三者同義。經、論二者都是名句文的聚合體的總相，是不相應行。因此在此宗，色法與不相應行是不相違的吧？

## 2、道之建立

道之所緣：無常等四諦十六行相，就是道的

所緣。其中的細品無我和細品補特伽羅無我同義。補特伽羅能獨立(造業受報)之實體空就是細品的補特伽羅無我。在十八部派中，一切所貴五部不主張能獨立之實體空是細品補特伽羅無我，因為一切所貴五部主張有能獨立之實體我。此宗不承許粗、細品法無我的建立，因為他們主張：一切存在的事物都是「法我」。

道之所斷：道之所斷分染污無知與非染污無知。染污無知的主要作用是障礙解脫的証得，例如：補特伽羅我執和由彼執所生之(貪、嗔、癡)三毒及其種子便是染污無知。非染污無知的主要作用是障礙一切智的証得，例如：不知深奧精微之如來法的非染污障等無知之因。除此二種障礙之外，不承認「所知障」的名稱。

道之自性：雖然主張三乘道中資糧、加行、見、修、無學等五道的建立，但不承認十地之智。忍、智等十六剎那的前十五剎那是見道，第十六剎那一道類智是修道。此十六剎那如山羊過橋一

般，只能依次生起。道諦不遍於識，許無漏五蘊都是道諦之故。

### 3、果的建立

諸具聲聞種性者，於三世等，修習無常等十六行相，最後依止聲聞修道位的金剛喻定，以斷得的方式斷除煩惱障而現證阿羅漢果。諸麟喻之獨覺，在上品資糧道最末端，將了悟補特伽羅能獨立之實體空之見解，配合百劫等的福德資糧，於一座之間，現證加行道之煖位乃至無學道。此宗主張劣根阿羅漢會從自己的斷、證功德退失下來，甚至可能成為預流果；因此，此宗承許有退法等阿羅漢。聲聞眾中有廿僧和八向住的果位建立。八向住中，任何一位都是聖者。但是不承認頓得者。

諸菩薩在資糧道時，圓滿三大阿僧祇劫資糧，此後百劫修成相好之因。在最後一生，坐菩提樹下，初夜降天子魔；午夜入三摩呬多，現證加行、見、修三道。最後，約於黎明魚肚白未現之時，

現證無學道。因此，初夜降魔以前是凡夫位，而菩薩的加行、見、修三道僅是三摩昀多；十二事業中的前九個是菩薩行，後三個事業才是佛行。

證法輪遍於見道，教法輪遍於四諦法輪（即：不承認大乘經是佛說）。《七部毗曇》都是佛說，而且凡佛所說必然義如其語。除了八萬法蘊之外，不承許八萬四千法蘊的說法，因為《俱舍論》說：「牟尼說法蘊，數有八十千。」最後生菩薩現證菩提之所必定只有欲界，因此不承認有色究竟天密嚴淨土。不但如此，甚至也不主張有一切相智。三乘阿羅漢都是有餘涅槃，因為無餘涅槃之時，心識之流斷猶如燈滅一般，所以此宗主張究竟三乘。

有人說：「導師涅槃時，僅僅是在某些所度眾生的面前，示現色身的收攝而已；在義理上，並沒有涅槃這回事。」這種說法，就像把白魚和蘿蔔混淆在一起。

聖者佛陀雖然已完全斷除苦、集，但這和佛

陀的相續中仍有苦諦並不相違，因為一個人完全斷除了緣苦諦的煩惱，就可算是斷除苦諦了。由於佛的色身與成佛前的加行位菩薩身同為一生所攝，因此不能算是佛寶，但仍可承認為佛陀。佛寶是指佛陀無漏五蘊相續中的盡無生智。同樣的，諸有學聖者都是有漏的，因此不能算是僧寶，但足以為僧。僧寶是指有學聖者相續中的道諦。法寶亦然，佛與聲聞、獨覺二種聖者相續中之涅槃和滅諦即是法寶。

#### 四、經部宗

##### （一）、定義

主張自證分與外境二者真實存在的宣說小乘宗義者，就是經部宗的定義。經部宗和譬喻師二者是同義。

##### （二）、派別

經部宗分為二派：隨教行經部宗和隨理行經部宗。前者如尊奉《阿毗達摩俱舍論》的經部宗，後者如尊奉《七部量論》的經部宗。

### (三)、釋名

問：為什麼稱此宗為經部宗或譬喻師呢？

答：因為此宗不尊奉《大毗婆沙論》，而以佛經為主來宣說宗義，所以稱之為經部宗。再者，他們以譬喻的方式來闡明一切法，所以又稱之為譬喻師。

### (四)、主張

#### 1、根的主張

境：

心所明了的就是境的定義。足以作為心的所量就是所知的定義。境、有、所知、存在都是同義。

此中分六：二諦、自相和共相、遮遣和成立、現前法和隱密法、三時、一和異。

二諦：某一法，不必依賴名言分別，可以經得起自方存在的正理觀察，就是勝義諦的定義。有作用的法、勝義諦、自相、無常法、有為法和諦實有都是同義。唯由分別安立而成的法，就是

世俗諦的定義。無作用的法、世俗諦、共相、常法、無為法、假法都是同義。無為虛空之所以被稱為世俗諦，是因為世俗心前現為實有故。此處的世俗就是分別心，因為分別心能障礙直接洞見自相，所以稱之為世俗。又，以上所說只是名詞的解釋而已，因為在世俗分別前現為實有並不全是世俗諦。例如：瓶子是勝義諦的事例，然而在世俗分別前現為實有故。此外，如補特伽羅我和聲常，在世俗分別前現為實有，然而即使在名言中也是不存在的。瓶之所以稱為勝義諦，是因為在勝義心前現為實有故。此處的勝義心指對顯現境不錯亂的心。上述這種二諦的建立方式是隨理行經部宗的說法，隨教行經部宗所主張的二諦說和毗婆沙宗是一致的。

自相和共相：就勝義而言，能成事的法，就是自相的定義。例如：瓶。就勝義而言，不能成事的法，就是共相的定義。例如：無為的虛空。總與別，一與異，相違與相關等增益諸法雖是共

相，然而並非所有的增益法都是共相。這一點差別是應該分清的。

遮遣和成立：經由直接排除所應遮遣之事物而獲得的瞭解，就是遮遣法的定義。此遮遣法和「排他法」是同義詞。它可分為無遮和非遮兩類。已直接瞭解之心智，排遣某一（遮遣）法所應遮除之成份，僅僅在此情況下（不更暗示或成立他法）所獲得的瞭解，就是「無遮」的定義。例如：婆羅門不飲酒。以直接瞭解之心智，遮除某一（遮遣）法所應遮除之成份，卻（間接）暗示另一非遮或成立法，就是「非遮」的定義。例如：肥胖的提婆達多白天不吃東西（暗示他晚上偷吃了很多）。以直接瞭解之心智，不經由直接排除所遮而獲得的瞭解，就是「成立法」的定義。例如「瓶」。

現前法和隱密法：以現量直接了知者，就是現前法的定義。它和事物是同義。以比量直接了知者，就是隱密法的定義。它和所知是同義。

三時：某一不同(於它的過去)的事物，在它生成(存在)的第二剎那，(呈現出)滅壞的那個狀態，就是過去的定義。某一不同(於它未來)的事物，雖有能生起之因，但是由於緣(尚)不具足，以致於在某一時空狀況下不能生起，就是未來的定義。已生而未滅，就是現在的定義。過、未二法是常。現在和事物是同義。應該要知道這些差別：某一事物的過去產生於該物之後，某一事物的未來成立於該物之前。

一與異：非個別、個別的法，就是一的定義。例如：瓶子。個別、個別的法，就是異的定義。例如：瓶與柱二者。異體遍於異返體，而異返體卻不遍於異體。因為所作性與無常二者雖同體，但返體相異故。又，雖然經部宗和毗婆沙宗同樣主張有無方分極微和無時分剎那的心識，但是二宗的見解並非完全相同。因為毗婆沙宗不但主張有，而且主張實體所成；然而經部宗卻不這麼主張。再者，毗婆沙宗與中觀應成派二家主張無表

色是真正的色法。但經部宗、唯識宗和中觀自續派三家則主張無表色不是真正的色法。此外，毗婆沙宗主張因果同時，但經部宗以上各宗派則不如此主張。

具境：補特伽羅、識、能詮聲。

補特伽羅：隨教行者主張蘊的相續是補特伽羅的事例；隨理行者主張意識是補特伽羅的事例。

識：識分量識和非量識二類。量分現量和比量二種。現量分根現量、意現量、自證現量和瑜伽現量四種。具色根不能成為量，因為沒有明了分，不能量自境之故。非量識有再決識、顛倒識、疑、伺察識和現而未定識等五種。在這些識中，現量與現而未定識二者都是離分別且不錯亂的；而比量、疑、伺察識三者完全是分別心。又，心識量境界之時，是帶相而了解的。並且心、心所同體。

能詮聲：(耳之)所聞而能使人了知其所詮之

意義者，就是「能詮聲」的定義。從所詮的內容方面分，有二類：詮類聲與詮聚聲。第一類，如說「色」之聲；第二類，如說「瓶」之聲。從表詮的方式分，能詮聲也有二類：詮法聲與詮有法聲。第一類，如說「聲之無常」一語；第二類，如說「無常之聲」一語。

## 2、道的主張

道之所緣：無常等四諦十六行相，就是道的所緣。細品無我和細品補特伽羅無我是同義詞；並且主張：補特伽羅常、一、自主之我空，是粗品補特伽羅無我；補特伽羅能獨立之實體空，是細品補特伽羅無我。

道之所斷：除了補特伽羅我執與染、非染無知等名稱外，不承認法我執和所知障等。這些主張和婆沙宗是相同的。

道之性質：此宗設有三乘、五道的建立，並且主張，忍、智十六剎那是見道（與主張前十五剎那是見道的毗婆沙宗不同）。又，因為主張現

量的所現境必須是自相，所以不主張細品補特伽羅無我是聲聞見道無間道的所執境。因為此宗主張見道無間道直接現觀遠離補特伽羅我的有為法，間接通達細品補特伽羅無我。

### 3、果的主張

此宗除了主張無退法阿羅漢與佛的色蘊是佛以外，其他有關三乘證果方式等都與毗婆沙宗相同。毗婆沙宗和經部二宗不承認大乘經藏是佛說；不過，後世諸師有主張大乘經是佛說。

## 五、唯識宗

### (一)、定義

主張依他起真實存在，而不承認外境的宣說佛教宗義者，就是唯識宗的定義。

### (二)、分派

唯識宗分兩派：真相唯識派和假相唯識派。

這二派有下述差別：

在持青色眼識中，青色現出青色的映相；這個映相是真或假，就是真相唯識與假相唯識二派

爭論的焦點。

真相唯識派主張：在持青眼識中，(客體的)青色就像所映現的青色(映相)一般地存在(二者是一模一樣的)。假相唯識派主張：在持青眼識中，(客體的)青色並不像所映現的青色(映相)一般地存在(二者有所不同)。

為什麼這樣說呢？因為，這兩派雖然都一致同意：在持青眼識中，青色現出青色（的映相）；青色現為立體的物象（粗相）；青色現為外境。不過，真相唯識派主張，在持青眼識中，青色現為外境已受無明染污，而青色現為青色及青色現為粗相，並未受無明染污。假相唯識派主張，不但青色現為外境已受無明染污，青色現為青色及及青色現為粗相，同樣受無明染污。

因此，主張根識中所現的立體物象（粗相），一如(客體的)現象一般存在的唯識師就是真相唯識派的定義。主張根識中所現的立體物象，不如(客體的)現象一般存在的唯識師，就是假相唯識派的

定義。

真相唯識派分三：能取所取等數派、半卵對開派和攙雜無二派。關於這三派的差別，學人們說法不一。茲列舉三種不同的說法如下：

拱如·傑干桑布所著《中觀綱要》一書中說：取名能取所取等數派，是因為他們主張：當眼識攝取蝶翅花紋時，境的方面提供了青、黃等一一不同的境相，而有境（具境）方面也如實生起青、黃等一一不同的映相。取名半卵對開派，是因為他們主張：（當眼識）如是取境時，境的方面提供了青、黃等一一不同的境相，而有境（具境）方面則沒有生起青、黃等一一不同的映相。取名攙雜無二派，是因為他們主張：如是取境時，境的方面提供的只是雜色，而具境方面沒有生起青、黃等一一不同相，只是現起個雜色。

種欽·雷巴桑布和班禪·索南札巴等人說：取名能取所取等數派，是因為他們主張：持花紋眼識所見青、黃二色異體；同樣的，持花紋眼識上

也有許多(與青、黃相對應的)異體眼識。取名半卵對開派，是因為他們主張：雖然總的說來，青色和持青眼識二者都是心識的本質，但二者卻是異體的。取名攙雜無二派，是因為他們主張：如同花紋上的青、黃二色同體般，同樣地，持花紋上的青、黃顏色的二種根識也是同體的。

《大宗義》一書中說：取名能取所取等數派，是因為他們主張：持花紋的眼識見花紋時，與花紋上青、黃等色數量相等的同類識頓時生起。取名半卵對開派，是因為他們主張：青與持青眼識二者，就其生成的時位來看，二者一前一後；然而就識緣境(一剎那)的時間來看，二者是同體的。取名攙雜無二派，是因為他們主張：持花紋的眼識見自境(花紋)時，與境紋(花紋)上青、黃等數相等的同類識並不頓時生起；唯獨持花紋(總相)的眼識，是持花紋上青、黃等色的根識。

上述三說，何者較妥，請自(抉擇)受持。

能取所取等數派又分為二派：一派主張八識、

另一派主張六識。

攙雜無二派也有兩派：一派說六識、另一派說單一識。

假相唯識派分：有垢和無垢二派。

有人說：因為一派主張心的體性受到無明習氣染污，所以稱為有垢派；另一派主張心的體性絲毫不受無明習氣染污，所以稱為無垢派。也有說：因為一派主張，佛地雖離無明，但仍有錯亂現，所以稱為有垢派；另一派主張，佛地沒有無明，也沒有錯亂現，所以稱為無垢派。

唯識宗又分：隨教行唯識宗和隨理行唯識宗二派。

隨教行是尊奉《五部地論》（《瑜伽師地論》的別名）的唯識宗派；隨理行是尊奉《七部量論》的唯識派。

### （三）、釋名

因為此派倡言：一切法只是心的體性而已，所以稱為「唯心宗」或「唯識宗」。

又，此派從瑜伽行的觀點確立修道的實踐(次第)，所以也稱為瑜伽行派。

#### (四)、主張

##### 1、根的主張

境：

唯識宗主張把一切所知概括為三性。

因為他們主張：一切有為法是依他起(性)，一切法性是圓成實(性)，其餘諸法是遍計所執(性)。雖然這三種法都是自方有、自性有，然而是否諦實存在是有差別的，因為遍計所執無諦實，而依他起和圓成實二種法是諦實存在的。

凡於勝義上不存在，但在分別識前存在者，就是遍計所執的定義。

它分二類：名言遍計所執與無相遍計所執。前者如所知，後者如二我。

依託其他因緣而生，並且又是圓成實所依的法，就是依他起的定義。它分二類：清淨依他起和不清淨依他起。前者如聖者的後得智、佛的相

好，後者如有漏取蘊。

二我隨一所空的真如，就是圓成實的定義。它分二類：不顛倒圓成實與不變易圓成實。前者如聖者的根本智，後者如法性。不顛倒的圓成實雖然被列入圓成實之一類，但卻不是圓成實，因為它不是盡除障礙的清淨道的究竟所緣。

又，所知分為二類：世俗諦、勝義諦。以觀察名言的理智量獲得之境，就是世俗諦的定義。虛假的事物、世俗諦、名言諦同義。以觀察勝義的理智量獲得之境，就是勝義諦的定義。空性、法性、圓成實、勝義諦、真際、真如同義。凡是勝義諦皆遍於自相有，而世俗諦則不遍於自相有，因為依他起雖然是自相有，遍計諸法則自相不存在故。虛假不一定皆虛假的存在，因為依他起雖是虛假，但並不是虛假的存在。

經部宗、唯識宗、中觀宗自續派，對於三時和無遮的安立方式都是相同的。

色等五境非外在義，因為五境是藉著阿賴耶

識中不共業熏習所成的習氣之力，從內識的體性上生起的。

真相唯識派主張，色等五境雖非外境，仍可成立為粗相；假相唯識派主張，不能立為粗相，因為若有粗相則必為外境之故。

具境：

因為隨教行者主張八識，所以他們認為阿賴耶識就是補特伽羅的事例。隨理行者則主張意識是補特伽羅的事例。

隨教行者主張，阿賴耶識緣內在的習氣，但不辨其行相，其性質是無覆無記的。它是一個持久堅固的主體意識，只與助伴的心所一一五遍行相應。又，在有覆與無覆二者之中，阿賴耶識屬於無覆無記。因為斷善根的相續中有阿賴耶，所以阿賴耶不是善，上二界也有，故非不善。染污意(末那識)緣於所緣——阿賴耶，其行相是認阿賴耶為我的行相，性質為有覆無記。其餘六識的安立方式和一般的說法一樣。

量分現量與比量二種。現量有四種，自證現量和瑜伽現量周遍不錯亂識。真相唯識派主張：在凡夫相續的持青眼識中，青色現為青色映相這一分是不錯亂識。假相唯識派主張，凡夫相續的根現量都周遍於錯亂識，而其相續中的意現量則有錯亂與不錯亂二種。

## 2、道的建立

道之所緣有：粗品補特伽羅無我：四諦的差別法——無常等十六行相與補特伽羅常、一、自主之我空。細品補特伽羅無我：補特伽羅能獨立之實體空。細品法無我：色與持色之量(所取、能取)異體空。色——持色分別心所執境——之自相空。二種細品無我都是空性，然空性未必是二種細品無我之任一者，因為滅諦和涅槃二者都是空性。主張諸有為法與認持彼法之量同質，諸無為法與認持彼法之量同體。

道之所斷：煩惱障與所知障二種。煩惱障如粗、細二品的補特伽羅我執及其種子，還有六根

本煩惱及二十隨煩惱。所知障如：法我執及其習氣。又，諸菩薩以斷所知障為主，不以斷煩惱障為主。小乘諸有學以斷煩惱障為主，不以斷所知障為主。

道之建立：三乘中的每一乘都有資糧、加行二道，見、修二道，以及無學道等五道的建立；而大乘在五道之上更有十地的建立。

### 3、證果的模式

定性小乘行者，以修補特伽羅無我的圓成實為主。修行至究竟時，依止小乘道金剛喻定，斷除全部的煩惱障，並同時現證小乘阿羅漢果。由於聲聞與獨覺二者所修的無我和所斷的煩惱毫無差別，所以聲聞和獨覺二乘都有八向住的建立。又，由於獨覺必定是欲界生身，所以沒有二十僧的建立。然而聲聞、獨覺二乘的果位並非毫無差別，因為有延長與不延長百劫修集福德資糧之差別，因此果位也有勝劣之別。

隨教行者主張，專趨寂滅的小乘阿羅漢不能

轉入大乘道，菩提圓轉的阿羅漢可以轉入大乘道。而且是從有餘涅槃轉入，不是從無餘涅槃，因為此派主張究竟三乘。隨理行者主張，小乘阿羅漢可轉入大乘道，因為他們主張究竟一乘。

具有大乘種性者，以修法無我的圓成實為主。且以修三大阿僧祇劫資糧的方式，五道、十地循序上進。最後，以最後心的無間道盡斷二障，並於色究竟天證得自利方面斷、證圓滿的法身，及利他方面事業圓滿的二種色身。若依照某些尊奉《阿毗達摩集論》的看法，顯然還有以人身而成佛的情形。

主張佛經有了義和不了義的差別，因為《解深密經》中所說的前二法輪是不了義經，末法輪是了義經。了義與不了義的差別是這樣的：經文字面明說的義理不能如實被接納認可的經典，是不了義經。經文字面明說的義理可以被接納認可的經典，是了義經。

主張涅槃有有餘涅槃、無餘涅槃、無住涅槃

三種。佛身有法身、報身、化身。法身又分自性法身和智慧法身二種。自性身又分自性清淨的自性身與客塵清淨的自性身二種。

由於唯識宗有上述的主張，所以被稱為宣說大乘宗義者。

## 六、中觀宗

### (一)、定義

主張沒有絲毫真實存在的法的宣說佛教宗義者，就是中觀宗的定義。

### (二)、釋名

問：為什麼稱為中觀宗呢？

答：因為這些人主張斷除常斷二邊的中觀，所以稱為中觀宗。另外，由於這些人宣說一切法都沒有真實存在的體性，所以又稱為說無體性宗。

### (三)、派別

中觀宗分成二派：中觀自續派與中觀應成派。

### (四)、各支派的教義

#### 1、中觀自續派

定義：主張「就名言的範圍而言，諸法皆以自相而存在」的說無體性宗，就是自續派的定義。

### 釋名

問：為何稱為中觀自續派呢？答：因為此派主張藉著真正的因——此正因由自存的三條理則所構成，就能遣除(一般人認定諸法)真實存在(的錯誤理念)，所以稱為自續派。

派別：自續派分成瑜伽行的中觀自續派、經部行的中觀自續派。主張有自證分而不承認外境的中觀宗，就是瑜伽行中觀自續派的定義。例如寂護論師。不承認自證分，而主張外境以自相而存在的中觀宗，就是經部行中觀自續派的定義。例如清辨論師。

此二派別的名稱還有如下的解釋：

在根的建立上，因為隨順唯識宗，所以稱為瑜伽行的中觀派；而因為如經部宗主張有微塵積聚的外境，所以稱為經部行的中觀派。

瑜伽行中觀自續派又分二支：一、隨順真相

唯識的中觀派，二、隨順假相唯識的中觀派。前者如寂護、蓮花戒、聖解脫軍。後者如師子賢論師、傑大裏、喇瓦巴。其中，傑大裏隨順有垢假相唯識派，喇瓦巴隨順無垢假相唯識派。

### 宗派的主張

瑜伽行中觀自續派的學說，根（基）、道、果三者，根的建立，境與有境，首先境方面，此派主張：凡事物存在，皆以自相而存在。因為任何一法，其假名所依之事，皆可尋得。所以，在此派看來：「以自體而存在」、「以自相而存在」、「從自己存在的原理這方面而存在」、「從自己這方面而存在」都是同義詞。

所知分成二類：勝義諦和世俗諦。在二顯(即經驗界中呈現主客二元對立的存在狀態)消失的情況下，直觀現量所通達的對象，就是勝義諦的定義。在帶有二顯的情況下，直觀現量所通達的對象，就是世俗諦的定義。例如：「瓶非真實存在」（實有空）就是勝義諦，「瓶」就是世俗諦。

勝義諦，若廣為分類，有十六種空性；略分，有四種空性。

世俗諦分為二類：正世俗和倒世俗。正世俗，例如水；倒世俗，例如，陽焰。

此派主張：凡是認知，皆是正世俗。

關於有境，意識就是補特伽羅(一詞所指)的事例；並且不贊成阿賴耶識與染汙意，只承認前六識。

(瑜伽行和經部行的)自續派都一致主張：識分量識和非量識二類。量分現量和比量二種。現量分根現量、意現量、自證現量和瑜伽現量四種。承許後二種現量遍於無錯亂。由於此派不認許外境實有，因此主張青與持青現量二者同體。

道的建立，首先道之所緣，有：粗品補特伽羅無我——補特伽羅常、一、自主空。細品補特伽羅無我——補特伽羅能獨立之實體空。粗品法無我——色與持色之量異體空。細品法無我——一切法真實存在空(實有空)。

道之所斷，補特伽羅我執是煩惱障，法我執是所知障；所知障又有二種，例如：「執著能取與所取異體」是粗品所知障；「執著蘊等法真實存在」是細品所知障。

道之自體，此派和其他宗派一樣，主張：三乘各有五道，一共有十五種道。所不同的是，此派主張：獨覺在(見道)無間道和解脫道時，必須(現證粗品的法無我，就是)具有「二顯空」之悟境。

果的建立，此派主張：因為獨覺以粗品所知障作修道所斷的主體，所以不安立八向住；但是聲聞則有八輩補特伽羅的安立。諸定性之聲聞，以通達補特伽羅無我的見解作為所修的主體；最後，依止修道位金剛喻定，斷盡煩惱障，同時現證阿羅漢果。諸定性之獨覺，以「能取和所取二空」的見解作所修的主體；最後依止修道位金剛喻定，斷盡煩惱障和粗品所知障，同時現證獨覺阿羅漢果。小乘的涅槃有二：有餘涅槃和無餘涅槃。其中有餘涅槃還帶著前世業惑所感招苦蘊的殘餘

部份；無餘涅槃則已處於脫離苦蘊的階段。因為此派主張究竟一乘，所以認為凡是聲聞、獨覺阿羅漢之任一類，均將轉入大乘道。聲聞與獨覺二乘，由於所斷的障垢和所悟之理不同，因此所現證的果位也有高下之別。

諸種性決定之大乘，發最勝菩提心，於上品資糧道位時，依法流禪定從(佛的)最勝化身親聞教授，並將所得教授之義理付諸實踐；於緣空性的修所生慧初生之時，入加行道；於煖位時，制伏見所斷的染汙所取分別現行；證得頂位時，制伏見所斷的清淨所取分別現行；證得忍位時，制伏見所斷的執實能取分別現行；證得世第一法時，制伏見所斷的執假能取分別現行。煖、頂、忍、世第一法四位，依次稱為：明得三摩地、明增三摩地、入真義一分三摩地、無間三摩地。緊接著無間三摩地後，以見道無間道，頓斷分別煩惱障、分別所知障及其種子，然後現證解脫道及滅諦二者。(於修道位時)以(上上乃至下下等)九品修道，

漸次斷除修所斷 16 煩惱之種子，及修所斷 108 所知障之種子。最後依止最後心的無間道，同時斷俱生煩惱和所知二障，並於第二剎那現證無上菩提。這就是定性的證果方式。此派主張大乘涅槃和無住涅槃同義，且將佛身定數為四。聖解脫軍和師子賢二人對如何講佛身雖有爭執，但對於佛身的數目並無異議。

關於佛經中的了義經和不了義經，有如下的安立：以明說世俗諦為主要內容而開示的經典，是不了義經。以明說勝義諦為主要內容而開示的經典，是了義經。《解深密經》中所說的初法輪是不了義，中、後二法輪則各有了義與不了義二種。

經部行中觀自續派的學說，關於根的建立，此派認許外境，但是不承認自證分。除此之外，有關根的建立大致與瑜伽行派相同。

此派關於道的建立，有下列諸特點：

主張：定性聲聞與獨覺沒有法無我的證解。

不認許：定性的聲聞與獨覺有通達「能取、所取異體空」之智。

不贊同：認取外境之分別是所知障。

果的建立：由於聲聞、獨覺二乘所斷之障與所悟之無我(補特伽羅無我)，並無粗細之別。因此，證悟的品類也沒有什麼不同。並且，這兩乘都有八向住的建立。

《思擇焰》說：「證第八地時，斷盡煩惱障。」可見此派主張諸定性的大乘，斷盡煩惱障和所知障是有次第的，然而這並不意謂此派與應成派同樣主張煩惱障未斷盡前不能斷所知障。

除上述的不同特點外，此派有關根、道、果的建立，大體上與瑜伽行中觀自續派一致。

## 2、中觀應成派

定義：主張「即使在名言中，諸法也不以自相而存在」的說無體性宗，就是應成派的定義。

此派學人如：佛護、月稱、寂天。

釋名：

問：為何稱為應成派呢？

答：因為此派主張：單單用應成的破式，就能使對辯者心中生起瞭解我方論點的比量，所以便如此稱呼。

宗義主張

根的建立：應成派主張：凡事物存在，皆不以自相而存在。因為他們認為：任何事物，其存在唯以概念施設為度；句中的「唯」字，就是要排除「以自相而存在」的成份。

關於境方面：存在的事物、境、所知三者同義。境分為：顯現和隱晦二法，及(勝義和世俗)二諦。不依靠因(比量)，單靠感官經驗之力就能瞭解的法，就是顯現法的定義。現前法、顯現法、根的對境、非隱晦法等四法，同義而異名，例如：色、聲、香、味、觸。必須依靠理由或因才能瞭解的法，就是隱晦法的定義。隱晦法、非顯現法、推理(比度)所量諸法，三者同義而異名。例如：聲無常、聲無我就是隱密法。因此，此派主張顯

現法與隱密法二者彼此相違，而三處所量也彼此相違。

## 二諦

以觀擇名言之量所量得的任何事物；而此「觀擇名言之量」（是因為）對應於其所量得之事物而成為「觀擇名言之量」；這就是世俗諦的定義。例如瓶。

此派不把世俗諦分作正世俗和倒世俗兩類，因為正世俗不存在。因為凡是世俗皆非正；因為凡是世俗皆是倒。儘管如此，但就世間一般的認知層面而言，世俗依然可分正、倒二類；因為就世間的認知層面而言，色法是正，鏡中容貌之影像是倒。然而世間認知層面認為是正的事物，卻並不一定存在；因為（一般人認為）真實存在的色法是正。

以觀擇究竟之量所量得的任何事物，而此「觀擇究竟之量」，（是因為）觀待於其所量之事物，而成為「能觀擇究竟之量」，這就是勝義諦的定

義。例如瓶無自體（自性）。勝義諦的分類，同前。此外，應成派主張：過去法、未來法和壞滅之法，都是(有作用、能生自果的)事物。應成派也承認外境，因為他們主張能取、所取異體。

### 有境

應成派主張依假名所安立之處——五蘊或四蘊而假立我，唯此假立之我是補特伽羅的事例。且補特伽羅遍於不相應行。

識分量識和非量識二類。量分現量和比量二種。現量有根現量、意現量和瑜伽現量三種，不承認自證現量。有情相續之根識遍於錯亂識。瑜伽現量有錯亂與不錯亂二種。屬於無漏根本智體性的瑜伽現量是不錯亂，而凡夫相續中現證細分無常的瑜伽現量則是錯亂識。何以後者是是錯亂識？因為它是屬於凡夫相續中的認知。凡是再決識皆是現量，因為了解聲無常的比量第二剎那屬於分別的現量；持色的根現量第二剎那即成無分別之現量。

比量分四：事勢比量、極成比量、度喻比量、信許比量。主張對彼境錯亂與通達彼境不相違，了解聲無常的比量，雖然對聲無常錯亂，然亦承許通達之故。凡是有二現的認知，對自己的所現而言皆是現量，因為執聲常之分別心，對自己的所現而言皆是現量故。凡是認知皆能了解其所量，因為兔角之總義是持兔角之分別心的所量。又聲常之總義是執聲常之分別心的所量。

### 道的建立

道之所緣，此派主張：「補特伽羅能獨立之實體空」是「粗品補特伽羅無我」；「補特伽羅諦實空」是「細品補特伽羅無我」。二種細品無我，是就空所依事之角度而分，非就所遮之角度而分。在所依事—補特伽羅上，遣除所遮—真實存在(之執)，就是細品補特伽羅無我；在所依事—蘊等法上，遣除所遮—真實存在(之執)，就是細品法無我。細品補特伽羅無我與細品法無我，並無精粗之別，而且都是究竟的真理。

道之所斷，主張粗細我執及其種子，及由此而生的三毒連同其種子，都是煩惱障，以主張實執是煩惱障之故。實執的習氣、由此習氣所生二現的錯覺分，以及執著二諦異體之垢染，都是所知障。

道之自體：應成派主張三乘各有五道的建立，並且根據《十地經》建立大乘十地。三乘聖者慧觀的種類並無不同；因為，凡是聖者皆能現證法無我。

證果的方式：諸定性的小乘行者，僅以簡略之理修習無我見。依此修習，最後，以小乘修道的金剛喻定斷除諦執及其種子，同時現證自乘的菩提。中觀自續派以下的宗派主張證得無餘涅槃之前，必須先證有餘涅槃；此派則主張，現證有餘涅槃之前，必須先證無餘涅槃。又，主張聲聞與獨覺二乘都有八向住的建立，且八向住中的任何一位都是聖者。

大乘菩提現證的方式是這樣的：諸菩薩從無

量理門廣泛修習無我見，進而斷除二障。未斷盡煩惱障之時，不能斷所知障；斷除所知障從第八地開始。未曾修學小乘道的菩薩，在現證第八地的時候斷盡煩惱障。最後，依最後心的無間道，斷盡所知障，同時現證四身的佛位。此派主張涅槃和滅諦都是勝義諦。《解深密經》中所說的三法輪的初、末二法輪是不了義經，以彼無直接開示空性的經典故。三法輪中的中法輪都是了義經，因為《般若心經》是了義經。應成派的主要特色就是籍著假立的正因，破盡「內外諸法以自相而存在(之執)」。並且，在名言上，名也只是假有。因此，不須(立量)向他人宣說，便能使人瞭解縛脫、因果與能量所量等教理，可以在自宗體系上正確地成立起來。

時下，有少數自認見解高明的人士說：「顯現的諸法都只是錯覺而已。」並且認為，(諸法)如同石女之子一般，根本不存在。於是認定「毫不作意」就是最殊勝的實踐。在這些人的身上，委

實嗅不出絲毫應成派的風味。

因此，那些眼見「世間一切美好的事物，就像熾然的火坑一般」，而追求解脫的人們，應該擯除一切捏造而酷似佛法的惡見，並對一切宗義之究竟——中觀應成派的教理，致上最高的敬意。

## 伍、《釋量論》第二品：成量品

- 01.量謂無欺智。安住能作義，不欺。聲亦爾，顯示所欲故。
- 02.說者能作境，何義覺明顯，於彼聲是量。義性非有因。
- 03.緣於已取故，不許彼世俗。覺是正量性，所取所捨事，轉趣彼主故。
- 04.由有境各異，覺證各異故。彼有此有故。由自證自體，
- 05.由名言是量，論是遮愚蒙。顯不知義爾。證知自體後，
- 06.總相識應得，意謂於自相，不知所知故，觀察自相故。
- 07.世尊具是量。為遮無生者，論說成為故。待立量應理。
- 08.量非有常性，達有事量故。由所知無常，彼不堅性故。有依次生者，
- 09.常生非理故，不可觀待故，非誰饒益故。無常

亦非量。

10.住行、形差別，及能作義等。極成或無喻，復是疑惑性。

11.隨有無加持，形等如欲成，由彼所比度，彼是正理性。

12.異事所成就，聲同無異故，比度則非理，如灰物比火。

13.非爾，則陶師，製作陶瓶等，作泥團形故，蟻垤亦彼作。

14.所立隨行故，果總亦能立，繫屬各異故，說異過果同。

15.種類別所成，由見聲之總，成立，非正理，如說語言等，牛故是有角。

16.依他說欲故，諸聲皆非無，有彼故義成，一切成一切。

17.以此而觀察，劫毗羅等派，由無常等故，亦說無心等，及剝皮死故，而說具足心。

18.若事體不成，此理若成就，別不成無害。如聲

依虛空。

19.聲雖不成立，事成即成立，如佛對鶻鷄，說身等能立。

20.若彼性誤等，聲雖不錯誤，知能立有過，由事成事故。

21.行故有手故，立有角及象，此聲之所詮，世許，非欲說。

22.如彼事是因，即何時非因，由何計彼因，而不許非因？

23.由械藥等繫，黑者傷及癒，無繫屬株杙，何不計為因？

24.自性無差別，亦不可能作，常則無遮故，功能亦難知。

25.有何成何性，計餘為彼因，則於一切果，諸因應無窮。

26.能生苗地等，性轉變是因，若彼善修治，見彼差別故。

27.若如根境合，無別，是覺因，此如是。非爾，

彼亦有別故。

28.諸別別無能，若性無差別，合亦應無能，故成有差別。

29.故各別無能，合則有功德，是因。自在等，則非，無別故。

30.量知不現義，無彼能立故，殷重修非有，有作如是說。

31.於不知而說，諸恐錯誤者，為修彼說故，尋求具知者。

32.故應善觀察，辦彼所修智，此能知蟲數，於我無所需。

33.了知取捨性，及其諸方便，許彼為定量，非了知一切。

34.隨能見遠否，要見所欲性，若見遠是量，當來依鷲鳥。

35.能立由修悲。覺依於身故，由修無所成。非爾，破依故。

36.最初受生時，呼吸、根、覺等，非不待自類，

唯從於身生，

37.太過故。現見，具有結續能，彼為有何事？又由無何事，於後無結續？

38.何處不產生，濕生等眾生？全無彼地等，故一切種性。

39.故根等不待，自類是大種，如一轉變時，皆變無別故。

40.諸根一一損，意覺非有損，此變則現見，彼等亦轉變。

41.故覺住所依，有依於覺性，是諸根之因，故是根從覺。

42.有如彼能引，後亦當如彼。由彼識益故，說意依於身。

43.若無根非覺，彼亦非彼無。如是互為因，故互是有因。

44.從無次第者，非生有次第，非別亦無待。從身次生覺。彼亦顯次第。

45.其前前剎那，是一剎那，先無者之因，是故

一切時，可見其為因。

46.後心與餘心，結續有何違？彼羅漢後心，由何許無續？

47.豈隨此宗派，量不能義耶？若謂離彼因，此中何不說？

48.如彼覺取故，意非從有根。生識能異故，亦非從一切。

49.無心故非餘。一因故共住，如根如色味。由義門轉變。

50.常隨彼轉故，由有能饒益，彼因故第七，及說言生故。

51.有時於心續，亦容能饒益，如瓶等火等，唯爾非必遮。

52.於身安住時，心應無遮滅。由彼有乃有，彼自在轉故，彼呼吸，非彼。

53.若無勤功力，由何風呼吸？由彼等盛衰，應得為盛衰。

54.彼等過亦同。心因則不同。餘安住能引，亦許

是因故。

55.若如株杌等，過違，身非因。由死過退時，則應能復活。

56.若如火雖滅，薪變不復還，彼亦不退轉。不然，有醫故。

57.有令生變化，有不復生者，有可還轉故，如火於薪金。

58.初雖小不退，所作可還者，彼當能復生，如金堅硬性。

59.說非少可醫，能治難得故，或壽已盡故，若僅是病患，則無不可醫。

60.死毒等遮故，彼咬亦可截，由離變壞因，彼何不復活？

61.親因無變異，則諸有因者，不能使變異，如泥無變者，則瓶等無異。

62.若事無變異，彼事有變異，此彼因非理，如牛青牛等。

63.心與身亦爾。彼從俱有因，生果則共住，如火

與熔銅。

64.有無無依故，非爾。有住因。是依，此無依。  
離住無餘故。

65.是餘即彼因，彼於事何為？應成無所壞。若計  
由壞因，

66.彼亦同上過。住因復何為？若謂遇壞因，之間  
彼使住。壞是事法性，

67.有此無害故，住因何所為？若謂如水等。所依，  
此亦同。

68.諸事剎那壞，是彼事相續，如是生因故，是為  
彼所依。不爾則非理。

69.障礙流失故，是水等所依。無行者德、總、業  
等何用依？

70.由此於和合，及有和合因，種類等住性，無依  
故皆遣。

71.若事由餘壞，彼住因何為？彼無餘而壞，諸住  
因無能。

72.有依皆具住，有生皆有依，故一切有事，有時

應不壞。

73.若是自壞性，彼餘何能住？若非自壞性，何用餘能住？

74.身無所增減，由覺用差別，慧等能增減。

75.燈光等諸依，則非有此事。由彼此能勝，非不益於心。

76.有時貪欲等，以壯等增長，是從苦樂生。彼從調適等，內義近而生。

77.由此說合等，使退失念等。由內義差別，生覺使變故。

78.如有續差別，由聞猛虎性，及見流血等，便發昏迷等。

79.故定由何性，作用，隨轉心，彼無則不生，故是依於心。如依止於心，

80.聽聞等諸行，於心時明顯，如是無異故，身應顯功德。

81.由具足我愛，非他有情引，欲得樂捨苦，受生鄙劣處。

82.於苦顛倒覺，愛縛為生因，若誰無彼因，彼即不復生。

83.若不見去來，根不明不見。如因目不明，不見輕微煙。

84.雖有身細故，或有無質礙，如水，如金汞，不見故非無。

85.手等搖動時，一切應動故，相違之業用，於一不可故。餘則應成異。

86.一覆一切覆，或不覆應見。一染變應變，或不變應知。

87.故一聚非有。若多則如前，無別故微故，應不能了知。

88.無差別不成，有別是根境，故非是微塵。由此亦遣除，謂無能障等。

89.水銀與金雜，熱石如何見？根等別無能，如何而了知？

90.由具此過同。若謂金與汞，由具能見者，所依無可見。

91. 由何能了知，味色等具違？若許由假立，是則覺應異。如何名長鬢？
92. 異具彼自體，及諸言說外，具數、業等體，於覺無所現。
93. 聲智是緣於，隨異事而行，分別假立義，喻如功德等。已滅及未生，
94. 若許此是假，由何因許彼？彼於一切事，何不許彼因？
95. 若謂非皆假，異差別為主。由何？若無異，異則應無義。
96. 非因有餘義，白等具數等，其聲非異門。若彼亦餘義，
97. 德實應無別。雖非有餘義，由遮分為異。如業非實聲。
98. 由諸說事聲，具足彼數等，如異而說者，是簡別餘法。
99. 唯欲知彼許，餘皆無所引，有說指之具，如異法而說。

100.雖只說一義，為引一切故，而言指具足，許是說有法。作如是言說。

101.捨色等能別，遮非共果因，而作瓶聲轉。故非言瓶聲，

102.作一所依聲。此是言種類，與言聚差別。彼總作為支，

103.言瓶之色等，顯彼能差別。此於餘應說。

104.無餘是因者，離一支亦非。各是功能性，應頓生眾多。

105.多性相同故，呼吸非能定。一亦應顯多。彼因常住故。

106.若非眾多因，非漸，無別故。即於一息頃，亦緣多義故，非由彼決定。

107.若一覺知多，彼即成頓知。無所相違故。漸亦應不知，無有差別故。

108.若計非自類，時息多剎那，是如是心因。

109.無具次第因，彼如何具次？前自類為因，最初應不生，

110.如是因非有。生息異境故，有亦定成多，故覺應頓生。

111.雖多，一時者，是一心之因，息動微弱等，缺一應不生。

112.倘隨有是因，識亦應有別。若此從彼異，不異，非彼果。

113.識功能定故，一唯是一因。由貪著餘義，識則無功能，不緣他義故。

114.若謂先從身，頓生起諸覺，後由自類定。其身之功能，何故而遮止？

115.身滅非依故，心應單獨住。若心續住因，

116.不為彼因轉，而作其支分。即此世五處，是生餘身因。

117.為破彼支事，及因，不可得，說非能決定。根等是有餘。

118.前根於自類，現見諸功能，見轉故餘餘，諸生亦成立。

119.若彼從身生，犯如前過失。若從心，餘身，亦

應從此生。

120.非由離因故，諸最後心等，皆無相結續，故彼立有餘。

121.由修雖增勝，如跳與水暖，非能越自性。若所作復須，

122.觀待勤功力，或所依不堅，殊勝不增長，非如是自性。

123.益彼諸功能，於諸後殊勝，無辦功能故。依非常住故。

124.雖增非性故。若時所修作，不復待勤力，餘力轉增勝。

125.心中悲愍等，修生，自然轉。如火等於薪，水銀與金等。

126.故從彼等生，是性生功德。故能使功力，後後轉增勝。

127.是從前同類，種子增長者，悲等諸覺心，修習於何住？

128.跳則非如是，從跳生於跳，彼因力、勤勇，功

能決定故。跳是決定性。

129.初跳非如後，彼身違逆故。功漸除違逆，安住自力性。

130.悲從自種生，若自種為因，無逆品損害，心成彼體性。

131.如是前前修，心法悲愍性，

132.及離貪覺等，是餘顯根本。由修彼悲性，如離貪、貪、厭。

133.具悲摧苦故，勤修諸方便。方便生彼因，不現彼難說。

134.以教理觀察，由苦性差別，當了別苦因，彼無常等性。

135.如是因安住，不見果遮故。為摧彼因故，當觀彼逆品。

136.了達因性故，亦解彼逆品。由我我所執，有為為行境，

137.貪愛是其因。彼之能害者，見無我，相違。眾相多方便，經長時修習，

138.於其德失相，當能極明顯。心亦明顯故，因習氣永斷。

139.能仁為利他，勝出麟喻等。義故修方便，許彼是大師。

140.成就先起故，說此二為因。因斷具三德，是為善逝性。

141.非苦所依故。是善，見無我，或從彼加行。生及過普起，

142.說為復退轉，斷我見種故，是不退轉性。彼諦異體性。

143.身語心粗重，無煩惱無病，餘說道不明。修故無餘斷。

144.有說語等故，過失非永盡。此遮相猶豫，故是錯亂因。常故、無便故、

145.或便無知故，為何遍計說，諸過失無盡？有因故，由修，因對治盡故，

146.由了知因性，知彼亦成立。救護者宣說，親自所見道。無果，不妄語。

- 147.具足悲心故，凡一切所作，為利他行故。以故是定量。復次救護者，宣說四聖諦。
- 148.苦流轉諸蘊。由修習現見，貪等明顯故。非是隨欲性，無因生違故。
- 149.由有錯亂故，非風等之法。若謂性雜故，無過。則彼法，餘法何不見？
- 150.一切貪應同，故非一切法。如色等無過。若非由特殊，
- 151.諸業增上者，彼諍亦相同。若計貪等是，一切法性者，無能、無自性，果由何不同？諸患難有別，而無差別故。
- 152.不成者，非爾。一切變，變故，亦非一切生。若因增長時，果不可衰減，猶如煩熱等。
- 153.貪等之轉變，是從苦樂生。不等分生苦，若不生貪者，
- 154.當說由何生？從等分增液，從彼生貪者，不等見有貪，餘等分亦非。
- 155.餘盡，滴血亦。一女液無定，於一不猛貪。若

色等亦支。

156.非，皆不定故。無定，應不生。不執德，應生。執德亦是支。

157.應一切皆成，執為功德者，因無差別故。若時許有貪，如是非有瞋，

158.二體不同故。不見此決定。若誰說貪等，依賴於同類，習氣差別轉，

159.彼無此過失。此破大種性，所依亦破故。白色等非是，依止於地等。

160.依聲亦因義，或與自所依，無別而住故，是依餘非理。

161.若如醉等能，有別，非離事，有餘義功能。能壞事應壞。

162.所依若全住，能依應非壞。若相同，非爾，了達現相異，

163.大種心異故。乃至身壞時，如色等，意體，應同然分別，

164.豈是義增上？若時無待身，有識為餘識，習氣

醒覺因，

165.故從識生識。非識則非識，親因故亦成。若許一切事，

166.具識能故者，草等端百象，先不見言有，除如牛數論，

167.餘有慚誰說？百次分析因，所應見體性，彼性先不見，

168.如何彼當有？從先無而生，貪等應無定。

169.未越大種故，若都具貪等，一切貪應同。若由大種別，

170.諸種無生別，然此別所依，如其彼增減，此從有應無。

171.若貪等雖異，因同體無遮，故非。因體同，一切貪應同。

172.同體生牛識，或此中地等，非有有情等，諸差別次第。

173.暖次雖有別，非有無暖火。如是此亦爾。非爾以離暖，餘火已破故。

174.若有餘功德，具差別次第，彼等彼差別，可斷如白等。

175.非定如色等，與種無別故。若彼同，曰非，貪等應俱故。

176.遍計為境故，境亦非能定。離同類因故，貪等應無定。

177.或因相近故，諸覺於一切，一切時應生。彼暫可得故，無常。過依故，

178.因自在故，苦。非我。非加持。非因非能持。常如何能生？

179.故非從一因，多果異時生。雖餘因和合，亦不生果故。

180.若比知餘因，諸常非有彼。由是暫時性，成苦性有因。

181.無因，不待他；應常有，或無。若如棘刺等，銳利等無因，

182.如是皆無因，有作如是說。若此有彼生，若此變彼變，

183.說此是彼因，此於彼亦有。觸是色因故，於見是因由。

184.破常；亦非有，從自在等生，無能故。是故，有貪是為因。

185.何故謂諸人，遍執境差別，得彼意樂作，彼有貪何故？有情於樂苦，

186.欲得捨而轉，許彼等即是，欲愛及壞愛。由著我為因，

187.於非樂樂想，於一切尋求，故愛是有依。離貪不見生，

188.諸論師所說。無身不見貪，從身亦生貪。許彼因故許，

189.是遣除親因。若隨許此理，自害自所計。若生見貪故，

190.謂與生俱起，同類生前成。不知是有因，未說，唯說愛，能引相續故，

191.無間故。非業，有彼有無故。彼非堅固性，因有礙等故。

- 192.轉故無解脫。非，許，不成故。若未壞我貪，  
彼當受逼惱。
- 193.爾時增益苦，不能住自性。雖無解脫者，勤摧  
邪增益。
- 194.離貪安住者，由悲或由業。引業無遮欲。已越  
有愛者，
- 195.非餘所能引，俱有已盡故。知苦以無違，前行  
隨轉者，
- 196.事法生悲愍，非連繫有情。彼於無我法，增餘  
我而貪，
- 197.由了苦相續，而生起悲愍。癡是過根本，彼是  
執有情，
- 198.無彼則不從，過因而生瞋，故許悲無過。非無  
有解脫，由宿行已盡，不續餘生故。
- 199.行功能無盡，彼住無過失。由悲下劣故，無大  
功力住。
- 200.若是大悲者，為他而安住。離薩迦耶見，初道  
應無有，

- 201.未斷俱生故。若斷豈有有？若欲得安樂，及欲不受苦，
- 202.所有念我覺，俱生有情見。若不見有我，則全非我貪。
- 203.若無有我愛，非求樂奔馳。生苦因即縛，於常何有彼？
- 204.不生苦因解，於常何有彼？不可說無常。彼非任何因。
- 205.於不可說中，縛解皆非有。若自性無壞，智者說彼常，
- 206.棄此可羞見，當說彼是常。修彼已說道，轉依。雖轉依，
- 207.如道過復起。非爾，無能故。識是取境法，如有而取彼。
- 208.彼所有體性，亦是此能生。是此性。從此，由餘緣歧誤。
- 209.遮止觀待緣。不堅如蛇覺。心自性光明，諸垢是客塵，

- 210.故先無能者，成性後無能。有能，於能生，損害堅實事，
- 211.亦不能久住，如濕地上火。無害，真實義，於自性。顛倒，
- 212.盡力，不能遮，覺持彼品故。我執一因性，是因果事故，
- 213.貪瞋雖互異，然非能違害。慈等愚無違，非極治罰過，
- 214.眾過彼為本，彼是迦耶見。是明逆品故，心所緣故，
- 215.說邪緣無明，故餘不應理。相違此當說，空見違彼故，
- 216.與彼性諸過，相違善成立。眾生法性故，非盡如色等。非爾，不成故。
- 217.若連對治品，現見可遮故。已滅諸過失，非如堅還生。彼體使無繫，如灰不定故。
- 218.若彼見有我，當常著於我。由著，愛於樂。由愛，障眾過，

219.見德而遍愛。我所彼成取，故貪著於我，爾時當流轉。

220.有我則知他，我他分執瞋，由此等相繫，起一切過失。

221.我愛則決定，不離我所愛。

222.無過則我愛，離因亦非有。若謂貪有過，修此有何益？

223.若謂能斷彼，未破除此境，非能斷彼貪。斷德失相連，貪及瞋恚等，

224.由不見彼境，非由外道理。貪非同德貪，是見義功德。

225.其因無所缺，何能遮其果？見貪有何過？若謂苦所依，

226.雖爾非離貪，見我所如我。若謂無我所，我非苦因者。彼亦與此同。

227.如是俱無過，故俱非離貪。若如蛇傷肢，修苦而斷者。

228.要摧我所覺，捨此非能遮。由執著根等，為受

用所依，

229.自覺何能遮？如何能離貪？於離身髮等，雖起厭離心，

230.於餘生貪著，是眾所現見。彼由和合繫，產生自所覺，

231.繫如前住故，雖見苦不捨。雖無和合等，而有饒益性。

232.生苦故如指，不起自所心。彼非一向苦，多如有毒食。

233.由貪殊勝樂，於相違離貪，由愛殊勝樂，暫捨少分樂。

234.無思由貪我，隨得食而趣。如未獲婦女，見於畜行欲。

235.所欲為我者，云何欲彼滅？領受及名言，德所依息滅。

236.如何是所著？所著性不爾。一切相執我，

237.則堅固我貪。彼即是安住，我所執種位。雖勤，依德轉，

- 238.障我所離貪，亦障彼過失。若於我離貪，則無離貪者，
- 239.如彼亦許我，修苦則無義。雖修彼等苦，僅識為苦性，
- 240.彼先已現見，雖爾無離貪。若由見彼過，剎那遮彼心，
- 241.然彼非離貪，如欲於餘婦。有取捨差別，從一所生貪，
- 242.隨彼生起時，即一切貪種。無過有境貪，能成亦無過，
- 243.眾生亦唯爾，今於何離貪？於彼彼有過，彼於我亦同。
- 244.彼過不離貪，更於何離貪？由見德起著，見過失則滅。
- 245.如是根非爾，愚等亦見故。具過亦有故。雖具足功德，
- 246.於他則無故。及於過去等，我所亦無故。是故我所覺，因非由見德，

- 247.故見非功德，亦非能斷彼。又增不實德，由貪亦見彼，
- 248.成彼因無害，如何能害彼？上求利他故，有生滅覺故，
- 249.此眾生了知，我異於根等，故非見一貪，其貪著我者，
- 250.是於緣內支，本性而貪著。若由現在苦，厭離是瞋彼，
- 251.非離貪。爾時，有貪求餘故。瞋苦為因故，彼唯爾時住，
- 252.彼滅則自己，仍依於自性。取捨俱斷故，於刀割香塗，
- 253.觀一切平等，說名為離貪。經說修苦者，意依於行苦。
- 254.我彼從緣生，是無我見依。空見得解脫，餘修即為此。
- 255.故說無常苦，由苦故無我。非離貪，有愛，依止諸發趣，

- 256.非解脫惑業，彼名生死者。不許我所性，則無彼受者，
- 257.造作受用相，彼我亦應無。故欲解脫者，當根除無始，
- 258.同類因種生，諸薩迦耶見。教說如是事，諸未見因者，
- 259.說教能解脫，不能使歡喜。咒種等儀軌，非使人不生。
- 260.塗油火燒等，我亦應解脫。先重後輕故，非能消滅罪，
- 261.使此重性無，無體罪非重。邪智及彼生，愛思增上力，
- 262.生趣下賤處。故斷彼不趣。唯從彼生故，即彼等能生。
- 263.彼思即業故，能生因無失。趣與達所依，彼從不見生，
- 264.不見滅，無趣。故是行，非思。隨有無轉故。能生作根者，

- 265.見覺有功能，非是由餘力。彼等既有彼，云何而不趣？若彼等無能，灌頂等無間，
- 266.彼等由思力，取、轉與散亂，及滅皆應無。若謂於彼時，無覺故不生。諸垢覺相續，
- 267.彼等能若無，活亦應無能。對治與自品，增則減增故。
- 268.罪流有自種，灌頂不能遮。常，無觀待故，次第生相違，
- 269.作不作同性，造作成相違。因果亦應一。彼等若異彼，
- 270.作受者失壞。功能亦能成。他憶受等過，都無所妨難，
- 271.全無念者故。是從受生念。於四諦增益，堅、樂、我、我所，
- 272.此等十六相，非真而愛著。於彼相違義，真性相了達，
- 273.善修之正見，能破愛隨行。業身雖安住，三因缺一故，

274.其生則非有，如無種無芽。非斷業及身，無能對治故。

275.無能故。有愛，仍能生起故。為盡二雖勤，盡業勞無義。

276.見種種果故，比知業功能，有多種差異。故一苦惱事，不能使都盡。

277.有行使彼生，果報有減少，非一切異類，所應受果報。若由苦行力，使功能合盡，

278.為染分能斷，應無染遍斷。若苦行異染，或即是煩惱，

279.彼即業果故，則此不能使，功能合雜等。摧欲生過故，能滅諸過者，

280.能害彼生業，已作如何失？非從業起過，有患乃能作，已遮則不作。

281.若無邪分別，樂亦不起貪。由救成證知：真、固、無餘別。

282.善逝證義故，較外道、有學、無學增上故。為利他勤修，智加行大師。

283.由彼須悲心，義成為利他，不捨所作故。由悲故善說，由智而諦說，

284.說彼並能立，成就其加行，故是定量性。彼事讚大師，為即由彼教，

285.成立為定量。不遮比量故，說凡生性者，皆是壞滅法，

286.見由多種相，顯此加行故。無不生相因，是比量所依，明所立遍因，亦顯了說彼。

## 陸、以四依和四理來理斷法之本性及了義不了義

### 一、四依法

所謂四依法，如《郁伽長者經》：「依義不依語，依智不依識，依法不依人，依了義經不依不了義經。」

所謂的「依」是相信。應該要相信的法有四：法、義、了義、智；不該依的法也有四：人、語、不了義、識。

如何算是依？如何是不依呢？以「依法不依人」來說，不管此人的名氣大小為何，主要是看這個人說了什麼法。總之，在「人」與「法」中，以法為主要相信的對象。

「依義不依語」是說，不應在意其言語、文詞是好是壞；若所說的義理圓滿，就應該受取。如果內容義理有缺失，即使言語、文詞非常好，也應該捨棄。亦即，在義與語二者中，應該信受「義」，不應該信受「語」。

「依了義不依不了義」是說，對於針對某目的方便權說，應探究其究竟真相，不應驟然相信其教典之內容。有一些法雖是導師世尊所說，但不是薄伽梵真正的意趣，而是世尊為了引導某些根器的眾生而說。對此，若依照字面所說就直接接受，將有正理違害的過失。了知佛陀的用意之後，我們應該相信的是薄伽梵的究竟意趣——細微無我，即「了義」義，以及細微無我的言論；因皆遠離了正理違害，故可如言而取。

「依智不依識」是說：尋找勝義時，應該依據現證諸法真相的智慧，卻非眼等根識及意識分別心所現影像。

聖者無著的《菩薩地持經》云：「復次，菩薩於闇說、明說如實了知。知所應依，不以上座多識，若佛、若僧，依止如是諸說法人。如是依止所，應不依於人，於真實義心不動搖，能自了知不由於他。」

論中說到依法不依人的道理，還提及闇說與

明說。「闇說」是指該論典唯開示應該探求痛苦之因。「明說」則顯示了斷除痛苦之對治力的修行方法。

就依義不依語，此論說：「菩薩為求義故，從他聞法。並非為求善語而聞，因求義聞法，不求善語故。縱以劣語示法，依義菩薩應敬應聞。」

就依了義不依不了義，此論說：「復次，菩薩於如來所深信清淨，一向信受如來所說，依了義經非不了義。依了義經者，於此法律不可破壞。不了義經者，謂以種種門說而不決定，應有疑問。若菩薩於了義經作不決定者，於此法律則為可壞。」

就依智不依識，此論說：「復次，菩薩得堅固修慧，不以聞思識諸法義用修慧知。不以聞思識知故，聞如來所說第一甚深法義，不起誹謗。」

## 二、如何以四理觀察

觀察之法為菩薩經藏中談到的四理。四理為：  
一、法爾理：依真相指出法本身的性質、法性。  
二、作用理：與爾法性相應的作用。三、觀待理：在法性及作用之上，能成立一者觀待另一者，或是因果關聯，或是支分與具支者，或是作事、作處、作者的關聯。四、證成理：以前三者為基礎而觀察真相，有「因為是此，所以是彼」、「因為有此，所以有彼」、「因為不是此，所以一定不是彼」、「因為沒有此，所以沒有彼」，透過比量之正理而成辦立宗目的，這種方法是證成理。詳細如前所述。

## 柒、所詮三學與能詮三藏

### 一、三學

親友書云：「或頭或衣忽然火，尚應棄捨滅火行，而當勵求無後有，因無餘事勝於此。應以戒慧靜慮證，寂調無垢涅槃位，不老不死無窮盡，離地水火風日月。」應學寶貴三學之道。其中三學，數定有三。初觀待調心次第數決定者，謂散亂心者令不散亂是須戒學。心未定者為令得定謂三摩地或名心學。心未解脫為令解脫是謂慧學。由此三學諸瑜伽師一切所作皆得究竟。觀待得果數決定者，謂不毀戒果是為欲界二種善趣。毀犯之果是諸惡趣。心學之果謂得上界二種善趣。慧學之果即是解脫。總其所生謂增上生及決定勝。初有上下二界善趣故能生法亦有二種，此二即是本地分說。又諸先覺，待所斷惑亦許三種，謂破壞煩惱，伏其現行，盡斷種子，故有三學。次第決定者，本地分中引梵問經顯此義云：「初善住根本，次樂心寂靜，後聖見惡見，相應不相

應。」此中尸羅是為根本，餘二學處從此生故。次依尸羅能得第二心樂靜定。心得定者見如實故能得第三成就聖見，遠離惡見。三學自性者，如梵問經云：「應圓滿六支，四樂住成就，於四各四行，智慧常清淨。」此中戒學，圓滿六支，具淨尸羅，守護別解脫律儀，此二顯示解脫出離尸羅清淨。軌則，所行，俱圓滿者，此二顯示無所譏毀尸羅清淨。於諸小罪見大怖畏者，顯無穿缺尸羅清淨。受學學處者，顯無顛倒尸羅清淨。四心住者，謂四靜慮，此於現法安樂住故，名樂成就是為心學。四謂四諦，各四行者，謂苦中無常、苦、空、無我。集中因、集、生、緣。滅中滅、靜、妙、離。道中道、如、行、出。達此十六有十六相是為慧學。若導尋常中士道者，此應廣釋於三學中引導之理，然非如是，故修止觀心慧二學請閱《菩提道次第廣論》上士道。

當略宣說學戒之理。此中最初當數思惟尸羅勝利，令其至心增長歡喜，如大涅槃經云：「戒

是一切善法之梯。戒是根本，猶如地是樹等根本。戒是一切善法前導，如大商主是為一切商人前導。戒是一切法幢，如帝釋幢。戒畢竟斷一切罪惡及惡趣道。戒如藥樹治療一切罪惡病故。戒是險惡三有道糧。戒是甲劍能摧煩惱諸怨敵故。戒是明咒能除煩惱諸毒蛇故。戒是橋梁度罪河故。」龍猛菩薩亦云：「戒是一切德依處，如動不動依於地。」妙臂請問經云：「一切稼穡依於地，無諸災患而生長，如是依戒勝白法，悲水灌澆而生長。」應如思惟。若受不護過患極重，如比丘珍愛經云：「或有戒為樂，或有戒為苦，具戒則安樂，毀戒則成苦。」此說受學通於勝利過患二品，是故亦應善思過患，敬重學處。

如何修學之理者。四犯因中，無知對治者，謂當聽聞，了知學處。放逸對治者，謂於取捨所緣行相，不忘憶念及以正知，率爾率爾觀察三門，了知轉趣若善若惡，依自或法增上力故，羞恥作惡是為知慚，恐他譏毀羞恥為愧，及由怖畏惡行

異熟，懷恐懼等，當如是學。不敬對治者，謂於大師，師所制立，同梵行所，應修恭敬。煩惱熾盛對治者，應觀自心，何煩惱盛，勵修對治。若不如是策勵修學，思違越此，許其罪輕微，於諸佛制放縱而轉，當獲純苦。如分別阿笈摩云：「若於大師大悲教，起輕微心少違犯，由是而獲苦增上，折籬失壞菴沒林。現或有於王重禁，違越而未受治罰，非理若違能仁教，如醫鉢龍墮旁生。」故應勵力，莫為罪染。

假設已染，莫不思慮而便棄捨，當如佛說還出罪犯，勵力悔除。梵問經云：「於彼學尋求，及勤修彼行，終不應棄捨，命難亦無虧，常住正行中，隨毘奈耶轉。」成就真實尸羅經云：「諸比丘寧可離命而死，非可毀壞尸羅。何以故？離命而死，唯令此生壽量窮盡。毀壞尸羅，乃至百俱胝生，常離種姓，永失安樂，當受墮落。」此具因說，故當捨命而善守護。若不能爾，則應審思，我剃鬚髮披壞色衣，空無所義。如三摩地王

經云：「於佛聖教出家已，仍極現行諸惡業，於財穀起堅實想，貪諸乘具及象車。諸不殷重持學處，此等何故而難頭。」若欲逃出有為生死，趣解脫城，壞戒足者，非僅不能實行，反當流轉生死，眾苦逼惱。並及譬喻如三摩地王經云：「若人為諸盜賊逼，欲活命故而逃避，如其人足不能行，仍為賊執而摧壞。如是愚人毀淨戒，而欲脫離諸有為，由戒壞故不能逃，為老病死所摧壞。」故此經又云：「為著居家服，我所說學處，爾時諸比丘，亦無此學處。」為近事說五種學處圓滿守護，比丘亦無。若於此時精修學處，其果猶大故應勵策。即此經云：「若經俱胝恆沙劫，淨心以諸妙飲食，傘蓋幢幡及燈鬘，承事百億俱胝佛。若於正法極失壞，善逝聖教將滅時，晝夜能行一學處，其福勝前俱胝倍。」

又若念云，毀犯可悔，無後不犯防護之心，放逸轉者，說可還出，如食毒藥。如彌勒獅子吼經云：「慈氏！末世末劫後五百歲，有諸在家出

家菩薩，出現於世。彼作是云，悔除惡業能無餘盡，造作眾罪造已當悔，增上毀犯而不防護，我說彼等是作死業。云何為死，謂如人食毒，此亦同彼，命終之後，顛倒墮落。」又云：「慈氏！於此聖法毘奈耶說為毒者，謂諸違越所制學處，故說汝等莫自食毒。」若具別解脫律儀，應以如是道理守護，密咒亦然。如妙臂請問經云：「佛我所說別解脫，淨戒調伏盡無餘，在家咒師除形相，軌則諸餘盡當學。」此說雖諸在家咒師，除出家相，羯摩軌則少分遮罪，尚如調伏所出而行，況出家咒師，又能成就密咒根本亦是尸羅。妙臂請問經云：「咒本初為戒，次精進忍辱，信佛菩提心，密咒無懈怠。如王具七寶，無厭調眾生，如是咒成就，七支能調罪。」曼殊室利根本續云：「念誦若毀戒，此無勝成就，中悉地亦無，又無下成就。能仁未曾說，毀戒咒能成，非趣涅槃城，境域及方所。於此愚惡人，何有咒能成，此毀戒有情，何能生善趣。且不得天趣，又無勝安樂，

何況佛所說，諸咒豈能成。」康壘巴亦云：「若年饑荒，一切事情皆至糧麥，如是一切皆繞於戒，當勤學此。又戒清淨，不思業果必不得成，故思業果是真教授。」霞惹瓦亦云：「總有禍福皆依於法，其中若依毘奈耶說，無須改易內心清淨，堪忍觀察，心意安泰，邊際善妙。」善知識敦巴云：「有一類人依律毀咒，依咒輕律，除我尊長教授，無餘能使調伏為咒助伴，及令密咒為調伏伴。」覺亦云：「我印度中，凡有大事或忽然事，集諸受持三藏法師，問三藏中不曾遮耶。既決擇已，於此安住。我毘迦瑪拉希拉諸師，則於其上，更須問云，菩薩行中不曾遮耶，不違彼耶。安欲根本隨持律轉。」

如是戒淨，又如內鄔蘇巴云：「現在於內與煩惱鬥，唯此為要，不鬥煩惱戒不能淨。若爾不生伏斷煩惱，定學慧學，當須畢竟漂流生死。」又如前說認識煩惱，思彼過患離彼勝利，以念正知而為防慎。煩惱稍出，即應用矛數數擊刺。此

復自心隨何煩惱生已無間，視如怨敵與之鬥戰。若不爾者，初起忍受非理作意，令其資養成無可敵，唯隨彼行。如是勵力縱未能遮，亦當速斷莫令相續。應如畫水莫如畫石，如親友書云：「當了知自心，如畫水土石，煩惱初為上，樂法應如後。」若於法品，與上相違。入行論亦云：「我應記恨此，與此共戰爭。如是相煩惱，除能壞煩惱。我寧被燒殺，或被斷我頭，然於煩惱敵，終不應屈敬。」善知識樸窮瓦亦云：「我雖忽被煩惱壓伏，後我從下而為切齒。」博朵瓦聞之曰：「若能如是，當下即退。」世庸怨敵，一次擯逐遂居他方，待得力時仍來報怨，煩惱不同。煩惱於身，若能一次拔出根本，無往他方亦無報復。然由我等，不能精勤破壞煩惱之所致耳。入行論云：「擯庸敵出國，攝受住他方，養力仍返報，煩惱敵不爾。煩惱為惑慧眼斷，遣離我意能何往，豈能住餘返報我，唯我志弱無精進。」女絨巴云：「煩惱起時不應懈怠，當下應以對治遮除。若不

能遮，應即起立設曼陀羅及諸供具，供養祈禱尊長本尊，次緣煩惱，忿怒念誦，即能折伏。」朗日塘巴亦云：「彼又云移動住處，勁舉項頸，亦能折伏，可見彼與煩惱鬥爭。」此復應如阿蘭若師云：「晝夜唯應觀察自心，豈有餘事。」依此而行乃能生起。又傳說大覺一日隨見幾次，爾時定問「生善心否。」

此諸煩惱如何斷者。謂癡罪重極難遠離，為餘一切煩惱所依。彼之對治，多修緣起，善巧生死流轉還滅。若能修此，則五見等一切惡見悉不得生。瞋與現後二世大苦，斷諸善根是大怨敵。如入行論云：「無罪能如瞋。」故一切種莫令生起，勵修忍辱，若不生瞋，則於現法，亦極安樂。如入行云：「若能勵摧瞋，此現後安樂。」貪愛能令先造一切善不善業，漸增勢力能生生死。又欲界者，從受用境，觸緣生受，味著生愛，應多修習內外不淨及貪欲塵所有過患，而正遮除。世親大阿闍黎云：「鹿象蛾魚蠅，五類被五害，一

害況恆常，近五何不害。」又易生難離，謂愛四事，利譽稱樂及於此等四相違品，意不歡喜。當修對治。此復總修生死過患，特修念死，即能退除。慢於現法最能障礙當生之道，及是當來奴賤等因，故應斷除。斷除道理，如親友書云：「當數思惟老病死，親愛別離及諸業，終不能越自受果，由對治門莫憍慢。」若於四諦三寶業果獲得定解，則不復生疑惑隨眠。

又睡眠、昏沈、掉舉、懈怠、放逸、無慚、無愧、忘念、不正知等，諸隨煩惱最易生起，障修善品，當知過患修習對治，率爾率爾令漸微劣。其過患者，如親友書云：「掉悔瞋恚及昏沈，睡眠貪欲並疑惑，應知如是五種蓋，劫善法財諸盜賊。」勸發增上意樂經云：「若樂睡眠與昏沈，痰癘風病及膽疾，其人身中多增長，令彼諸界極擾亂。若樂睡眠與昏沈，集飲食垢腹不清，身重容顏不和美，所發言語不清晰。」又云：「若樂睡眠與昏沈，其人愚癡失法欲，凡稚退失一切德，

退失白法趣黑闇。」念住經云：「諸煩惱所依，獨一謂懈怠，誰有一懈怠，彼便無諸法。」集法句云：「若行於放逸，即壞凡夫心，如商護財貨，智當不放逸。」本生論云：「捨慚為天王，意違於正法，寧瓦鉢蔽衣，觀敵家盛事。」親友書云：「大王應知念身住，善逝說為唯一過，故當勵力勤守念，失念則壞一切法。」入行論云：「雖諸具多聞，正信樂精進，由無正知過，而令有犯染。」不能如是斷諸煩惱及隨煩惱，然當不順煩惱，不執彼品，視如怨敵，是為現在必不容少，故應勵力攝對治品，破除煩惱，清淨自內所受尸羅。大覺，弟子吉祥阿蘭若師謂內鄔蘇巴云：「智然，後有人問，汝弟子眾以何而為教授中心，則定答為已發神通或見本尊。然實應說於業因果漸漸決定，於所受戒清淨護持。」故修之成就，當知亦是無明等惑，漸趣輕微。能感現後二世純大罪苦，謂與他鬥爭。然於爾時一切眾苦，捨命強忍，其傷疤等返自顯示，謂此即彼時所傷。若

斷煩惱發精進時，忍耐苦行，極為應理。入行論云：「無義被敵所毀傷，若尚愛為身莊嚴，為大義故正精進，小苦於我豈為損。」若能如是戰勝煩惱，乃名勇士。戰餘怨敵如割死屍，雖不殺害自亦當死。入行論云：「輕蔑一切苦，摧伏瞋等敵，勝此名勇士，餘者如斬尸。」故又如論云：「住煩惱聚中，千般能安住，如野干圍獅，煩惱不能侵。」

## 二、三藏

《大乘經莊嚴論》云：「三藏二亦可，攝故因許九。種習了悟寂，徹證令解脫。」「藏」之梵語為「毗支迦」，因為其中包含眾多所知義而取名，印度中部的大斗也用其名稱，如大斗中包含、容納眾多小升。此處也因為藏中包含眾多所詮所知義。法藏之分類，經藏、律藏與論藏三藏，或者也可歸攝為大乘菩薩藏與小乘聲聞藏兩種。藏之定義：如上所說，其中含攝眾多義的緣故。經典廣分有十二部，如云：「契經應頌記別及諷

誦，自說因緣譬喻與本事，本生方廣希法與論義。」其中，方廣與本生是菩薩藏，剩餘基本上是聲聞與大乘共同有的，也有大部分屬於聲聞藏，這十二部也歸集於三藏中。

安立三藏之因，承許有九種，即觀待所斷安立三種、觀待所學安立三種、觀待所知安立三種，首先從遣除三煩惱的角度宣說了對蘊界處等一切法能遣除懷疑之煩惱的對治——經藏由於不知蘊界處緣起真諦、十地、十波羅蜜多等自相與共相之義是如何而懷疑，對此宣說它們是如此這般，從而無疑了知真實義後無有懷疑。

律藏，是能遣除隨行於縱情享樂邊與苦行折磨邊之隨煩惱的對治，遮止如在家人的行為一樣貪愛妙欲而恣意受用種種有過患的資具，由此對產生為世間惡行所擊敗的他勝、僧殘、墮罪、惡作等的行為均不開許，予以遮止。鉢盂、法衣等自己維生的無罪資具是開許的，它

成為外道那樣嚴重苦行以睡在灰荊棘叢裡、赤身裸體、絕食及狗牛等苦行折磨自己的身體的對治，維生之緣的無罪資具對出家人共同開許對具戒與具功德的比丘，享用百味食品、價值百千的衣服、莊嚴多格局美宅也開許。如果擁有那些善妙受用也無有貪愛與驕矜，那他就無有罪行，即使吃粗茶淡飯、穿糞掃衣等，但如果有貪戀與驕矜，那也是有罪行，因此斷除罪過的資具而使用無罪資具，是遣除二邊的對治。

論藏：是我見傲慢的對治，僅以少許聽聞而貢高我慢，執著破戒而不於善知識前尋求多聞，稱為見慢。無誤抉擇對法的自相共相，聽聞它能斷除顛倒執著見與戒的種種慢與種種見。

再就三學而言，增上戒學是指共同別解脫圓滿戒，或者大乘的嚴禁惡行戒、攝集善法戒與饒益有情戒。增上定學，指共同四禪四無色定一一八定，菩薩不共的首楞嚴三昧等等持。增上慧學，是指共同四聖諦、不共大乘的無分

別智慧，也就是經藏宣說三學，律藏宣說戒學與定學，因為如果按照律藏中所說而行，則戒律無過，具足戒律則無悔等，次第獲得禪定。論藏，抉擇諸法的自相與共相，從而生起真實了知諸法法相的智慧。

再者，觀待所知而言，所謂經說法與義，以釋彼諸蘊之法故，以及說有無等密意之義故。所謂律修法與義，精進調伏煩惱而現行或實修法與義，即是修。論藏能無誤宣說並了達法與義。

若問：尋求三藏法有何必要呢？以三慧尋求並實行，通過以聽聞在自相續播下解脫道的習氣、以思維對其意義獲得定解的方式了悟，以修行依靠寂止寂滅散動分別念，依靠勝觀完全證悟真如，而令自相續解脫。

綜上所述，三藏即經藏、律藏、論藏。三學即戒學、定學、慧學。三藏具說三學的事理，故說能詮三藏，所詮三學。一般而言，經藏詮定學，律藏詮戒學，論藏詮慧學。然而《大乘經莊嚴

論》則以經藏通詮三學，律藏詮戒、定二學，論藏詮慧學。

## 捌、大乘入門——發心

### 一、大乘發心

發心的探討有五，即所依、因、體性、廣分及功德。第一分為二點，即身所依與心所依。第一點也有二項，即生起願心的身所依與生起行心的身所依。

此中，第一項，六道的身所依都有現行新生起願心，以經上說：「彼時人天十萬數，皆發菩提心。」所說的是人天二者。

又《海龍王請問經》說：「龍二萬一千，發起無上菩提心。」《無熱龍王請問經》說：「龍七萬二千，皆發起無上圓滿菩提心。」所說的是畜生。

又《報恩經》說：「我等大師往昔投生為地獄拖車者時，發起殊勝菩提心。」

因此，由此現而說有四道；而如果地獄及畜生的身所依能有現行新生起願心，則餓鬼及阿修羅身所依也必須有現行新予生起。

第二項，現行新生起行心的身所依。有人說：「決定需要心續具有別解脫戒，因為行心律儀或菩薩戒現行新生起的身所依是需具有彼（別解脫戒），而現行新生起行心律儀的身所依及現行新生起行心的身所依為同義故。前者成立，因為《道炬論》說：『七種別解脫，若具常守護，乃有菩薩律，善根餘非有。』而且，《菩薩地》也說行心的所依必須具別解脫戒。」——但是，這種說法是不含遍的，因為《道炬論釋》說：「是以所依殊勝者而說。」而所謂殊勝者，也是就現行新生起菩薩戒的人道而說；如果不是這樣，欲天所依的菩薩及上界所依的菩薩心中就成為沒有現行新生起行心律儀了。

又有學者說：「未入道者也有行心律儀或菩薩戒。」——但大聲明白說此，不過是像「兔子的撲通聲」罷了，因為若要傳受彼戒，《菩薩地》中：「善男子或法友名某甲，汝是菩薩否？發菩提願否？」有此問難，因此對於不是菩薩即不堪

傳受彼戒；以及也與認為現行新生起行心的身所依與現行新生起菩薩律儀的身所依同義的說法內在相違故。

第二點心所依。生起大乘發心的所依有的，即緣念佛的信心、緣念眾生的悲心及忍許佛子苦行的精進。依著信心即得生起，《寶燈經》說：「已信佛及法，信諸佛子行，信無上菩提，生諸上士心。」又，《莊嚴經論》說：「許彼根本為大悲。」

而在個別上，現行得到行心的心所依，也需已生起一願心，以《菩薩地》中：「善男子或法友名某甲，汝是菩薩否？發菩提願否？」由所說問難，故知於不是菩薩者不堪傳受彼戒。

第二，有二，即說總因及個別述說。首先，大乘發心也由四因、四緣、四力而生，《菩薩地》說：「應知發心也依四因、四緣、四力而生起。」由四因生起有的，即由大乘種性覺醒之因、善知識攝受之因、大慈悲心攝持之因、及忍受於

他的苦行之因而發起。四緣有的，即由見及菩薩力量不可思議、多聞菩薩法藏、不忍大乘教法衰沒、與及見及於此濁世之時發心希有諸緣而發心。力也有四種，即由自力、他力、串習力、加行力而生起，這四種的體性有的，即不觀待他人的勸勵而由自力生起，為第一（力）；觀待他人勸勵之力而生起，為第二；由過去世串習發心之力而新予生起，為第三；依大乘善知識的恩澤而生起，為第四。《莊嚴經論》說：「友因及根力，聞力而習善，不堅及堅固，謂他示發心。」

其次，別說主要之因。如此，雖說大乘發心由四因、四緣、四力而生起，但簡攝之，主因攝為二，即由至尊慈氏而聖無著傳承下來的宗規——以因果七教誡之上而發心、及由至尊文殊而聖龍樹及寂天等傳承下來的宗規之因果次第——需由此二所說而生起。前者成立，即於一切眾生修知母、念恩、報恩、可悅愛慈、大悲、增上心，彼為六因，依彼而得發起殊勝菩提心果。後者成立，即

依著彼因自他相換的心思，而得發起殊勝菩提心果。

第三，說體性。以前有人依著《菩薩地》說：「諸菩薩的殊勝祈願即是發心。」又《莊嚴經論釋》說：「具有三種功德與緣二利之思，稱為發心。」另外，《莊嚴經論根本頌》說：「諸善士之願，即具欲求思。」依彼所說，而認為無著昆仲的宗規是許大乘發心為心所。——但這實非其意趣，因為這些論文只是展示大乘發心乃由願及思（心所）之名所假立；如果不是這樣，則由謂：「發心為利他，欲正等菩提。」及《本釋》也說：「欲求」，就成為在《現觀莊嚴論》根本釋的宗規中，大乘發心也為心所了。

因此，大乘發心安立為意識。《二萬頌光明釋》說：「所謂發心的『心』，是識，是明知。是什麼識？是意識，以有緣念一切白淨之法，於此有故。」《本釋》也說：「雖然如是，但此是欲求善法之相。」所以大乘發心的體性有可安立，

即：為了為自助伴的利他而緣圓滿菩提的欲求——與此俱行而有的作為大乘入門的意識，彼安立為大乘發心的體性。

第四，區分，有四點，即由自體上區分、界限上區分、需要上區分、及喻、助伴、順法上區分。

第一點也分二項，即由堪以聲詞詮說上區分、與由實質上區分。

第一項，大乘發心由堪以聲詞詮說上區分有二，即世俗發心與勝義發心。《修行次第中篇》說：「菩提心有二種，即世俗與勝義。」後者的體性有的，許為於圓滿菩提的實相二現隱沒、且安住於大乘智慧證類的大乘聖者心中的主要意識。

另外，《莊嚴經論》也說：「極承事諸佛，廣積福慧資，法無分別智，生故許彼勝。」

《修行次第篇》說：「勝義菩提心是超越世間，遠離一切戲論，極為光明，是勝義行境，無垢，不動，如無風的燈火之續流。」

第二項從實質上區分，有二，《集學論》說：「菩提心有二種行相，即願求菩提之心及行向菩提之心。」

《華嚴經》說：「善男子，若彼有情願求無上正等菩提已是稀少；相較於此，行向無上正等菩提的有情更為稀少。」一如所說。

又《入行論》說：「應知菩提心，略說有二種，即願菩提心，及行菩提心。」

《本釋》也說：「為了利他而發心，且欲求正等菩提的體性，即為願求及趣行之體的二種行相。」所說的，是願心及行心二種。

問：那麼願心、行心的差別何在？

答：對此，有許多主張。佛智足認為：「願菩提心是一切凡夫的發心，行菩提心則始於極喜地。」意思是說，未登地的發心為願心，已登地的發心為行心。《顯明句疏》說：「所謂願心，是只有願而已，甚至尚未依積聚資糧而發心的儀軌受戒；所謂行心，是指從令善知識歡喜而正受

律儀所得的發心開始，一直到（十地）無間道之間所屬的修行。」《修行次第篇》說：「最初發起『為利眾生願成佛』的欲求，就是願心；而後受戒且積集各種資糧，就是行心。」所說的是，未得行心律儀的發心為願心，已得行心律儀的發心為行心——此一觀點，悉皆如其至尊宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》、《菩提道次第略論》及《善說金鬘疏》、與《顯明句疏》、《修行次第篇》所說。

而如賈曹傑《解心要莊嚴疏》中說的，就是《入行論》所說：「如欲行及行，知如其差別，如是智者知，二者次第別。」謂以想往赴彼城市為一所依事，這之中，有現有動身移足等身行及未現有身行二種情況；就像這樣，以大乘發心為一所依事，也以修學行的事行現為攝持與不現為攝持而區分二者，但這是論典的展示之理罷了，認許從得到行心律儀後即無願心是不應理的，因為即使在守護行心律儀之後，於修學行也有二種

心的趣入之理；這是有的，即在增長捨心之時俱行欲求一切種智的念欲而有的大乘發心，就是修學行的事行現為攝持之義；而若為如前情況卻無大乘發心，就是修學行的事行不現為攝持之義。因此，認為願心是從資糧道乃至登地也有，顯然並無過失，因為從登地後雖已親證空性，卻也有許多彼所證得的智慧不現為攝持的發心之時；但這也是第七地以下得為如此，從清淨地起即不得如此，因為由彼後得位即無生起實執現行之時，第七地以下則仍會有彼（實執現行）。

這一理趣，有自宗學者認為：「說登地後有願心實非《解心要莊嚴疏》的自宗，以及謂：『欲求一切種智的念欲。』彼並不說為與彼俱行的發心，而是添加了任將攝持的修學行。」——但所說實不成其意趣。因此，若以《解心要莊嚴疏》聲詞上來看，則當說修學行之事行所未現為攝持的作為大乘入門的意識，為願發心的能安立；由彼現為攝持的作為大乘入門的意識，為行發心

的能安立。對此，若疑念有少許詞上缺失，則當如《入行論釋》所說，不必觀待布施等行之助伴所攝持的住類而作為大乘入門的意識，為願心的能安立；必須觀待布施等行之助伴所攝持的住類而作為大乘入門的意識，許為行心定義。願心的界限，是從大乘資糧道到第七地之間；行心的界限，是從大乘資糧道到佛地之間。若以《菩提道次第廣論》、《菩提道次第略論》二者及《金鬘疏》來看，定義與前相似，但許願心唯在資糧道，行心則從已得行心律儀的資糧道到佛地之間；這一主張，現見為心極可信處。

第二項，由界限上區分，有四，即資糧道、加行道時為勝解行發心；七不淨地時為清淨增上意樂發心；三清淨地時為異熟發心；佛地時為斷障發心。《莊嚴經論》說：「發心於諸地，勝解清淨意，許餘為異熟，如來乃斷障。」

第三項，由需要上區分，有三，即主張將所有眾生安置於佛地後我自身才成佛的，為如牧人

的發心；主張自他一切眾生一起同時成佛的，為如船夫的發心；主張自身成佛後而令他解脫的，為如國王的發心。

第四項，由喻、助伴、順法上區分，這有許多分類。由喻之上區分，是從如地到如雲的發心之間；若由助伴之上區分，即具欲求的發心等，有許多分類。

第五，功德。如此的發心具大功德，即具淨除昔造罪業、斷止三塗投生、暫得投生善趣、獲得所謂「善逝子」的稱讚、成為堪受世間神祇等禮敬處、及最後畢竟成佛等功德。《入行論》說：「猶如最勝冶金料，垢身得此將轉成，無價之寶佛陀身，故應堅持菩提心。」又說：「菩提心生一剎那，生死牢獄所繫眾，即謂諸佛善逝子，世間人天悉禮敬。」有廣大教說。

## 二、大乘教授

問：那麼在發心時，若經與論二者都說大乘發心的所緣是緣無上菩提，則得彼菩提需要那一

種方便呢？

答：彼理有的，即對此不能只是滿足於善心，還需修習正行，而且，這也必須於大乘教授以聞思予斷增益。

大乘教授的探討有五，即聽聞大乘教授的所依、依何因而聽聞、於何境而聽聞、大乘教授的體性及說區分、界限。

首先有的，如《莊嚴經論》說：「由靜慮所得，神通現成已，於無邊佛所，興供令喜故，往詣諸世間。」

一如所說，即一般聽聞大乘教授者有未入道的補特伽羅及聲聞、菩薩，而得大乘上品資糧道後則現於佛前聽聞大乘教授；但是，若謂現於佛所聽聞大乘教授者必須得大乘上品資糧道則不認許，因為「如此初發菩提心等菩薩任其時而作欲求。」一如所說，故於殊勝化身現為聽聞教授者有未入道的補特伽羅及住於大乘下品資糧道的菩薩；而住於最後心無間道的菩薩，則於此不合宜，

以《顯明句疏》說：「無間道實無彼欲求，以有力生起自然智故。」

第二，依何因而聽聞，《莊嚴經論》說：「彼時依法流，為從諸佛所，得止廣大智，故廣獲教授。」

一如所說，得大乘上品資糧道後，依著法流三摩地而於殊勝化身現為聽聞大乘教授。法流三摩地的體性有的，即安立為諸下道得以現前見佛及向彼聞法的粗分作障大皆已淨除、而生起於殊勝化身現為聽聞教授的特殊能力的一種止觀雙運三摩地。所謂法流三摩地的字義也有的，就是於教法的詞義有力持續或不斷執取的三摩地，故如是說。

第三，於何境而聽聞，有的，即大乘教授的教授者有未入道的善知識；若依入道而言，則從大乘資糧道一直到佛地之間俱有。

第四，大乘教授的體性，有的，即安立為宣說無誤的證得大乘發心刻意所欲求品的方便的大

乘清淨能詮。《具足清淨釋》說：「為了證悟而詮說，為教授。」又說：「詮說解釋，為教授。」《攝義燈釋》說：「教授十種相，體性為語輪。」

大乘教授也區分有教說教授及隨示教授二種，這二種的體性有的，即像為令已得功德不衰退而愈趨增長所教說的大乘教授，安立為前者；像為了新得前未證得的功德所教說的大乘清淨能詮，安立為後者。《二萬頌光明釋》說：「由已得功德悉作守護之義而令不衰退，是為教說；而後，為了證得未得功德而開示，是為隨示。」

### 三、六種植物之喻

問：那麼此示大乘教授說有十相，這些是指什麼呢？

答：於此，首先依於開示正行自體的教授而言，經上教說：「長老舍利子白佛言：菩薩摩訶薩應如何行持般若波羅蜜多？」所問之答：「佛告曰：舍利子，菩薩摩訶薩行持般若波羅蜜多時，

在正有菩薩而隨行不見菩薩真實；在正有菩薩之名而隨行不見菩薩之名真實，受、想、行、識隨行不見真實，所謂行亦行、不行亦不行皆隨行不見真實。」

又說：「舍利子，當知若此方世界皆悉遍滿如比丘舍利子及目犍連，比如：或蘆草、或藤叢、或甘蔗、或竹子、或稻子、或芝麻，雖悉遍滿，然而此等任所有的智慧相較於菩薩摩訶薩一日行持般若波羅蜜多，比其功德百分不及一，千分不及一，百千萬分不及一，千千萬分不及一，無以譬擬，無以說理，何以故？以菩薩摩訶薩一日所修的智慧，是為一切眾生得涅槃而趣入故。」

由這二段經文展示大乘正行較之小乘正行以方便分、智慧分二者而特為超勝。由首段經文，展示了以具足特別智慧之上而超勝；由次段經文，展示了以具足特別方便之上而超勝。

首先成立，由謂：「在正有菩薩」、及「在正有菩薩之名」，是以不越乎世俗諦之理而教說；

由謂：「菩薩及菩薩之名隨行不見真實……」等，是以不越乎勝義諦之理而教說。

其次成立，展示了彼大菩薩一日所行般若的智慧較之於安住如六種植物般證悟的聲聞智慧更為超勝，此得超勝是因方便分的關係。有人說：「這不合宜，因為聲聞也有證空性。」——沒有過失，雖有證彼，但大乘正行的刻意所為是令一切眾生悉得涅槃、悉得圓滿六度、悉得法身果的體相、及以具足加行與證悟之上——是具此四法而修習的緣故。《二萬頌光明釋》說：「以令一切眾生悉得涅槃、悉得圓滿六度、悉得法身體相的刻意所為、及具加行與得證悟而答。」

問：那麼，以六種植物之喻而展示彼聲聞的正行的理由何在？

答：彼理由有的，因為有小乘的六種證法，是為表徵彼而展示。

有人說：「則舍利子及目犍連二者是安住於小乘的六種證法，以正說了舍利子及目犍連而把

小乘六法與六種植物法喻結合故。」——這沒有過失，因是展示了以像現前比丘舍利子及目犍連利根者所修智慧不如大菩薩一日行持般若的智慧來得超勝，由此可知必是更超勝於其他安住於如六種植物般證悟的諸聲聞的智慧；或說，甚至安住於如六種植物般證悟的聲聞，如像比丘舍利子及目犍連根器極利者——這是所說之義。

問：那麼，六種證法與六種植物的順法之理為何？

答：聲聞加行道煖位與蘆草之法相順，一如蘆草於刀器等小小傷損都不能承受般；在煖位時，業惑易摧壞善根。頂位與藤蔓之法相順，一如藤蔓刀器等難予砍斷般；登得頂位後善根即難以摧壞。忍位與甘蔗之法相順，一如甘蔗極具甜味般；得忍位後，具足唯只投生善趣的甜味。世第一法與竹子之法相順，一如竹子迅將自皮撥除而圓滿茁長般；世第一法也速生見道無分別智，親證諦實相。見道與稻子之法相順，一如稻穀是世間形

成的諸穀類中的最初者般；見道也是聖道的最初。修道與芝麻之法相順，一如一根芝麻莖幹得生各式各樣不同的花、果般；修道也於一續流上而得去除各式各樣不同的修所斷品、及生起各式各樣不同的對治功德。

問：那麼，較之安住於像六種植物般證悟的聲聞智慧，說彼智慧更為超勝的菩薩是指什麼菩薩呢？

答：這不安立為一生所繫十地菩薩，因為彼後得中作利他之理已得到等同於佛的隨順，故非疑處；也不是第八地不退轉的菩薩，因為彼已息滅了粗分功用精進之相，於無分別智得自在，及遮止了具意趣的涅槃，故非疑處；也不是住於七不淨地的菩薩，因為從預流到阿羅漢之間的所有斷證所作，都含攝在大乘見道所作中，故這也疑點極小。因此，是安立為資糧道、加行道的菩薩。

《二萬頌光明釋》說：「復次，此以何種菩薩而說？由何者修習一日智慧有像如是功德？是

初發心者？或進趣於行者？或不退轉者？或一生所繫？那一種？實非第四種，以十地已如似如來體性。亦非第三，以第八地已遮止具意趣的涅槃，較之於所有聲聞，方便分、智慧分都特為超勝故。亦非第二，以較之此諸行者，證悟也特為超勝故；而且，從預流到緣覺之間任有的所知及所斷是彼菩薩的忍許。因此是指悉不衰退的有法、由假名所得的初發心菩薩——即第一品發心中任所教說，彼即此現為無誤而認許。」

## 玖、四無量心與三悲心

說四無量心，有四，即因、體性、區分、釋名。

首先是因，於意識上能生起四無量心的力量，彼為四無量心的因緣；開示四無量心的善知識，彼為四無量心的增上緣；四無量心之前位無間而有的能生四無量心的明識，彼為四無量心的等無間緣。

第二，體性，有二：總的體性與個別體性二種。第一種有的，即具有離彼四者之不相順品的差別、對治的差別、所緣的差別、及作業的差別。第一項成立，如其次第，為離損心、傷害、不喜、及貪。第二項成立，因為由彼四者而得此諸所斷品的對治故。第三項成立，因為由彼四者而緣念眾生故。第四項成立，因為由彼四者而成熟眾生故。以《莊嚴經論》說：「依梵斷所治，具無分別智，入三所緣相，遍熟諸眾生。」

第二種，個別體性。《集論》說：「云何慈？

謂依止靜慮，願諸有情得樂之意樂住具足中，若定若慧及彼相應諸心心所法。云何悲？謂依止靜慮，願諸有情離苦之意樂，餘如前說。云何喜？謂依止靜慮，願諸有情不離樂之意樂，餘如前說。云何捨？謂依止靜慮，於諸有情利益之意樂住具足中，餘如前說。」——這是從四無量心具足增上緣、所緣、行相、體性、助伴上而說，即如所說故。

第三，區分，慈無量心有唯緣眾生慈無量、緣法慈無量、緣無緣慈無量三種，由此底下也得如是例知。

第四，說稱謂「無量」之聲義，以《十萬頌破妨難釋》說：「緣無量眾生、為無量資糧之因、為得無量法之因、及為無量智慧之行境，故名無量。」一如所說。

三悲心：緣有情之大悲、緣法與無緣之大悲。

《入中論》頌曰：「最初說我而執我，次言我所則著法，如水車轉無自在，緣生興悲我敬

禮。」

由我執薩迦耶見故，引生我所執薩迦耶見。故有情類於生我所執薩迦耶見之前，先起我執薩迦耶見，於無自性之我，妄謂有性，乃於所說之我執為實有。次由我所執薩迦耶見，離於我執所緣境，緣餘眼色等法，謂是我所有，乃於我所著為實有。由是流轉生死，如水車之旋轉不已，不得自在。緣此眾生而興大悲者，我今敬禮。此即敬禮緣有情之大悲。

諸眾生類如水車者，諸有情與水車輪，是能同、所同之總體。其相同之理，《釋論》別說若喻、若法各有六義，今且合說之。一、此有情世間，為惑業繩索所繫。二、由識推動之，如旋轉水車之人。三、於上自有頂，下至無間，深邃生死大井中無間旋轉。四、墮惡趣時，不待功力任運而墜；升善趣時，要極大勤勇方得上升。五、雖有無明、愛、取煩惱雜染，及行有業雜染，餘七支生雜染，然前後次第則無一定。六、恆為苦

苦、壞苦、行苦之所逼惱，故諸眾生迄未有出輪轉之時。

此六門法喻合說，非僅令了知有情流轉之理而已。前雖說樂大乘者應先發大悲，然未說如何修習悲心乃發。今說有情無有自在，流轉生死，即顯由此修習乃能引發大悲心。此復應思由誰令其流轉，謂最不寂靜未善調伏之心。於何處流轉，於上自有頂，下至無間，流轉不息。何因如是流轉，由惑、業增上力故，謂由非福業及煩惱力則墮惡趣，由諸福業、不動業及煩惱力則升善趣。墮惡趣者，不待功力而任運自墮；升善趣者，非極大勤勇修集彼因，難得上升。如《阿笈摩》說：「從善趣惡趣死，墮惡趣者如大地土。從二趣死而生善趣者如爪上塵。」又於某一緣起中，三種煩惱隨一生時，其他緣起之餘二雜染亦相續不斷。又時時為三苦之所逼惱，如水浪之滾滾而來。此復應知初發業者，若未思自我流轉生死而令心厭離，則於思惟他有情時，不忍其受苦之心，必不

能生。故當如《四百論釋》所說，先於自身思惟已，次緣他有情而修。修他有情於生死中受苦，為即此能引生大悲心耶？抑須餘法助成之？曰：現見見怨家受苦者，非但無不忍心，且心生欣幸。見非親非怨者受苦，則多捨而不問，是於彼無悅意相之所致也。若見親屬受苦，則心多不忍，其悅意愈重，不忍受苦之心亦轉增。故欲引生大悲心者，於餘有情務須心生最可愛樂悅意之相。此悅意相由何方便得引生？諸大論師略有二規，一、如月稱《四百論釋》說：「思惟一切有情從無始來，皆是父母等眷屬，為度彼等故，能入生死。」大德月及蓮華戒論師亦如是說。二、靜天論師之規。

若能於有情思惟最可悅意，及於生死受苦之理，而修大悲心，則月稱論師作此不共禮敬方為有義。若不能者，雖自矜聰智，直與鸚鵡誦經等耳。此為緣有情大悲心之理。

緣法與無緣之大悲，亦由所緣而顯。《入中

論》頌曰：「眾生猶如動水月，見其搖動與性空。」

由見眾生如水中月影，為風所動，剎那動滅，緣彼而起大悲心者，我今敬禮。此即敬禮緣法之大悲。由見眾生如水中月影，似有自性而性實空，緣彼而起大悲心者，我今敬禮。此即敬禮無緣大悲。《釋論》略「緣生」，而僅引上句「興悲我敬禮」者，意謂後二所緣中，已說有「眾生」矣。

此謂如澄淨水，微風所吹故，波浪遍於水面。水中月影與彼所依之水，同時起滅，如有彼月自體顯現可得，然諸智者則見彼月剎那無常，及所現月自性本空。如是菩薩隨大悲心者，見諸有情墮薩迦耶見大海。無明大水流注其中令極增廣。非理作意邪分別風鼓動不息。往世所造黑白眾業，如空中月。今世有情如彼月影。剎那生滅為諸行苦之所逼迫，而自性本空。緣此便有大悲心生。此亦由思有情悅意及流轉生死，而後能生，已如前說。此中薩迦耶見即是無明，而復別說無明者，

意取能引薩迦耶見之法我執無明。

《釋論》不以行相，而以所緣境分別三種大悲，則知彼三皆以欲令有情離苦為行相。雖亦同緣有情為境，而所緣不同。初大悲時，說「緣生興悲」，後二悲時亦說「眾生猶如」，此即顯示同緣有情。若爾，何別？應知緣法大悲，非但緣總有情，乃緣剎那起滅之有情，即緣剎那無常所差別之有情也。若能解有情剎那起滅，則必已遣除常一自在有情之想，故亦能解定無離蘊異體之有情。爾時便知有情唯是五蘊和合假立，即緣蘊等法上假立之有情，故名緣法。此說無常有情僅是一例，即緣無實主宰之有情，亦是緣法所攝。實緣法上假立之有情，而但云「緣法」者，是省略之稱也。無緣大悲亦非但緣總有情，乃緣自性本空之有情。所謂無緣者，謂無執實相心所著之境也。實是緣非實有所差別之有情，而但云「無緣大悲」者，亦是簡略之稱。藏人註疏，多謂「第二大悲緣剎那生滅，第三大悲緣無自性。」

蓋是未解悲心所緣行相之談。此二大悲亦以欲令有情離苦為行相，若以剎那生滅與無自性為行相，則於一大悲中，應有不同之二行相矣。以是安立彼二義所差別之有情為大悲之所緣。成就此二大悲心者，由先知有情是剎那生滅及無自性，便能現起二差別相（剎那相與無自性相），非大悲心直緣彼二也。

《本論》、《釋論》皆說，後二大悲緣上述差別相所別之有情，第一大悲則非緣彼所差別者，但緣總相有情，依此說名緣有情大悲。以是應知，或說第一大悲要緣常一自在之有情者，所說非理。以未得無我見者之大悲，多有僅緣有情總相者。即得共同人無我及真理見者之大悲，亦多有未緣差別相所別之有情。喻如能遣瓶上常執已達無常者，非凡緣瓶心皆緣無常所別之瓶。即未達瓶無常者，亦非皆緣常相所差別之瓶也。

此三大悲隨緣某一所緣，皆以救拔一切有情出苦為相，故與二乘之悲心有大差別。若已發起

諸大悲心，便能引大菩提心——我為利益一切有情，願當成佛。禮供文中所讚之大悲，雖以最初大悲為主，但菩薩身中餘大悲心，亦是所讚。故此處《釋論》中說發大悲心之菩薩，亦不相違。

若爾，最初入道菩薩正因之大悲中，為有三種大悲否？曰不定。大乘種姓隨法行者則有。彼先抉擇勝義之正見，次乃緣有情發大悲心，依大悲故，發菩提心學菩薩行能仁禁戒。若大乘種姓隨信行者則無，彼不能先達真理，待發心已，方能求真理正見及學菩薩行。如《中觀莊嚴論》云：「先求真理智，勝解勝義已，緣惡見世間，遍發大悲心，精勤利眾生，增長菩提心，受能仁禁戒，悲慧所莊嚴。諸隨信行者，發大菩提心，受能仁禁戒，次勤求真智。」

## 拾、二諦

二諦的探討有四，即二諦的區分、由區分上而數目決定成立、各自的體性、觀擇一與異。首先，以所知品為區分之事，於此區分為二諦。

《父子相見會經》說：「如來通達世俗及勝義，所知品亦唯此世俗諦及勝義諦而盡。復次，薄伽梵至極觀見空性，至極了知，妙善現證，故稱為一切種智。」

《中論》說：「諸佛說正法，真實依二諦。」

《入行論》說：「此許諦為二，世俗及勝義。」

第二，由區分上而數目決定成立。所知品為二諦數目決定。《定示聖真實義三摩地經》說：「世間智者不他聞，以此二諦而教說，即為世俗與勝義，第三諦者畢竟無。」

又，如上所引據：「所知品亦唯此世俗諦及勝義諦而盡。」

所知品為二諦數目決定正理大概也成立，因為二諦為彼此互相違相的直接相違故，因為欺誑不欺誑彼此互相違相，故直接相違；因為瓶為虛假欺誑之義若悉為成立，則遮斷了彼為真實不欺誑之義故，例如：具身者與非具身者一樣。

《中觀光明論》說：「由彼此互相違之相，諸法一品遮遣，餘品亦非不成立故；證成為非此二者之品類，亦不堪能。」又說：「任此悉為成立，則未有不遮斷為彼者，彼二者即是互相違之相。任為彼此互相違之相，凡此即含遍於一切行相；任能遍一切行相，即能遣除他聚，例如，像具身者與非具身者等差別。」

第三，說各自的體性有的，《父子相見會經》說：「於此，世俗為名言行境，如來可見；任為勝義，為不可說，不可知，不知行相，悉不可知，故不展示。」

《中論》說：「世間世俗諦，及殊勝義諦。」

《入行論》說：「勝義非心所行境，故言心唯是世俗。」如彼諸說而展示。

問：那麼，如所說的體性為何？

答：有人以如《解心要莊嚴疏》所說，而謂：「是為由證自現量以二現隱沒之理的證知事行，而非成法行相之所證知，為勝義諦的能安立。由證自現量以具二現之上而住於證知事行之類，為世俗諦的能安立。由前相之後項而得遮遣像現青眼識為勝義；而在後相之項中，說：『住於種類。』是為了展示像現青眼識為世俗諦故。」

又有學者說：「是校對者所錄的不正確的文字，一些正確的《廣釋》手稿中，並沒有謂：『非成法行相之所證品與住於種類』；《入行論廣釋》也應如無彼二者。」

於此，關於第一說，如此而認許《解心要莊嚴疏》的意趣不應理，雖然像現青眼識，許是由證自的自證現量以二現隱沒之理而證，但並非由證自現量以二現隱沒之理所證知事行，而是具二

現之理所證知事行，以及謂：「非成法行相之所證品。」——此即使是以版本為正確而言，也不作為成法與遮法二分中的成法，而必須是世俗顯現或二現，這才是《入行論廣釋》的意趣，要細察。至於後說，雖是細為觀擇的善說，但《入行論廣釋》說：「並無彼說」，即謂：「住於種類或非成法行相之所證品。」——彼第二項唯是有的，因為彼《廣釋》是說非由證自現量以具二現之理所證知事行，而彼與前相之第二項是同一關要故。

問：那麼，二諦各自的分類為何？

答：有的，勝義諦從所空境有法上區分有二十空、十八空、十六空、四空。世俗諦若予區分，有正世俗及邪世俗二種。對於後者，有學者說：「以世俗諦為事，以自為現境之心如所現般並未成立，此世間凡夫無力分辨的，彼為正世俗的能安立，比如：瓶子。又以彼為事，以自為現境之心如所現般並未成立，此世間凡夫有能力分辨的，彼為邪世俗的能安立，比如：鏡中臉孔影像，以

《二諦論》說：『雖同為顯現，有無力作義，即此作區分，正非正世俗。』』

但是，彼所主張的詞義現為少分難以成立，因為文中所說：「有無力作義，正非正世俗。」如其次第，是指必須結合著有力作義為正、無力作義為非正，而汝顛倒理解而說；以及以鏡中臉孔影像在以自為現境之心如所現般並不成立，此世間凡夫也無力分辨故。因此，由於《二諦論》的宗規認許有外境，所以當下雖不可悉如彼說，但，像水，眼識現水而有能力作水之義，以及如陽燄，有些眼識雖如前現為水，但無力作義——我想如此才是論文的意趣。

問：為何稱為世俗諦及勝義諦呢？

答：彼說有的，即在世俗心實執的體性中為諦，但實際為虛假，故謂世俗諦；而在勝義心聖等持智的體性中為諦，故謂勝義諦。

第四，觀擇一與異有的，即二諦體性為一、相為異，因為彼二者同體相關故，一如所作與無

常，這也如經云：「色即是空，空即是色；色不異於空，空不異於色。」

《釋菩提心論》說：「世俗外相異，彼所緣非有，世俗說為空，空即為世俗，若無必無故，如作與無常。」

另外，二諦體性為一、相為異成立，因為若二諦體性為異及相為一，則各有四種妨難，為《解深密經》所說。

首先四種有的，一如所說，即瓶的實有空為瓶的實相、由證瓶實有空而得斷除執瓶為實有的實執增益、瓶是瓶實有之所遮事等為不合宜、及佛聖者心續中證瓶為實有空的智慧與瓶的實執二者無以同有等一切悉不合宜，以瓶及瓶實有空體性為異故。其次也有的，一如所說，即成為有親證瓶之法性的凡夫、成為由緣彼法性而生起貪等煩惱、成為法性是在彼顏色形狀等中成立、成為瑜伽師精勤修習法性為無義，以瓶及瓶實有空相為一故。

## 拾壹、四諦

開示四諦的教授的理由有的，即謂大乘正行所緣有彼四諦——是為展示此的緣故。此中，以經而言，謂：「舍利子，若大菩薩精勤於色即是空，所謂精勤亦……」等，是教說苦諦；謂：「色為生之有法，或滅之有法，隨行不見真實……」等，是教說集諦；謂：「舍利子，空性不生不滅……」等，是教說滅諦；謂：「若大士精勤於布施，所謂精勤或所謂非精勤，隨行不見真實……」等，是教說道諦等。由第一經文，教說了有漏果位的色等實有空與真如體性無以區分。由第二，教說了有漏因位的色等皆非實有。由第三，教說了離忽爾垢染的滅諦差別法皆非實有。由第四，教說了布施等及菩薩大士任所精進與能精進皆非實有。解釋彼經之義，根本句：「諸諦」；《釋》中則說：「於苦乃謂：為色等果之空性……」等。

當下於此四諦的探討有五，即四諦數目決定、次第決定、各自體性、字義、說十六異名。

首先，彼諦為四，也數目決定，即以總的輪迴的入、滅次第而言，世尊教說了四諦，而以輪迴流轉的因果而言，說為前二諦；以從輪迴而還滅的因果而言，說為後二諦。

第二，一般在經中有說先展示苦諦及先展示集諦的二種次第，這裏許為先說苦諦的四諦次第是合宜的，因為是生起有境現觀的次第。最初，先於輪迴總的及個別的苦諦過患予作了知，而後對於由彼而生的集生起斷除欲求；而若予斷集，則由見及有力現證遮滅苦集的滅，進而趣入於彼能得之因道諦——串修所證的無我義。例如：最初先確知疾病，之後了知何為病因而予斷除；依於此，若欲求於息除病苦的安樂，則趣入於彼因——依服對治彼病的藥方，就像這樣。《寶性論》說：「如病為所知病因所斷，樂住所得藥為所依般，彼苦及因遮彼又如道，為所知所斷所證所依。」

《俱舍論》也說：「如現觀次第。」

第三，各自體性，有四，即苦諦等四諦的體

性。首先有的，安立為一有漏果位那一分的染污品諦。區分有三，即苦苦、壞苦、行苦，這三種的事相有的，即所有的有漏苦受、所有的有漏樂受、及此二之外的由惑業所安立手跡的所有有漏蘊體，依次為這三種的事相。

其次，集諦的體性有的，安立為一有漏因位那一分的輪迴所攝的染污品諦。區分：總的有業集及煩惱集二類。第一類分三項，即輪迴所攝的福業——為人道的引業與欲天的引業二種，及輪迴所攝的非福業——為三惡道的引業三種，以及輪迴所攝的不動業——為色、無色界的引業二種。煩惱集則有六根本煩惱及二十種隨煩惱。六根本煩惱有的，即貪、瞋、慢、染污無明、染污見、染污疑。二十種隨煩惱有的，即忿、恨、惱、覆、慳、嫉、諂、誑、憍、害、無慚、無愧、昏沉、掉舉、不信、懈怠、忘念、放逸、散亂和不正知。

再其次、滅諦的體性有的，安立為一以能得自的道諦而斷除所斷品的所離。從體性上區分有

三，即聲聞滅諦、緣覺滅諦、大乘滅諦。從堪以聲詞詮說上區分，《集論》說了許多，有名稱滅、勝義滅、悉未圓滿滅、悉已圓滿滅、具莊嚴滅、非莊嚴滅、有餘滅及無餘滅。第四品擇定滅諦時說了十六空性，依此意趣，有人主張滅諦為勝義諦，也有認許滅諦為二諦的每一分皆有，等等，雖有如此，但認許滅諦為世俗諦，是《解心要莊嚴疏》的意趣。

最後，道諦的體性有的，安立為一作為自所得品——滅諦的能離因的聖者心續的清淨諦，區分有三，即聲聞道諦、緣覺道諦、大乘道諦。《集論》說為五種，彼論說：「道亦有五相：資糧道、加行道、見道、修道、究竟道。」——但這是真實與假名不予區分而說的，資糧、加行二道不堪為道諦，以《俱舍論》說：「許未得道者，謂異生。」

又，《集論》說：「異生為何？謂未得聖者法。」

第四，字義。苦等四為何稱為諦？如是說的理由有的，即總的來說，苦集二者為所斷品、滅道二者為所取品，此如彼經教所教誡為真實，故謂「諦」。個別來說，以諸聖者於四諦實相如實親證，故謂「諦」；而諸凡愚不如是證悟，故謂「聖諦」。經云：「愚童似掌毛，罔知彼行苦；聖者似眼中，彼心極出離。」

第五，說十六行相。住於顛倒尋求解脫道的諸外道於四諦上顛倒住於十六種宗見，此諸善為遮破已，而於四諦上決定十六行相。「正理自在」法稱論師說：「於四諦增益，堅、樂、我、我所，此等十六相，非真而愛著。於彼相違義，真性相了達，以善修正見，能破愛隨行。」

此中，顛倒住於苦諦行相的執淨、樂、常、我四種的對治，是說苦諦四行相：空、苦、無常、無我，即：有漏取蘊有法，是空，以空了他義的清淨之我故；彼有法，是苦，以由惑業他所自在故；彼有法，是無常，以有時而生故；彼有法，

是無我，以自主我之體性不成立故。

其次，顛倒住於集諦行相，是執苦為無因、執唯由一因而作、執為由大自在天等之心先行轉動而作、及執自性為常分位為無常。彼對治，說集諦四行相：因、集、生、緣，即：有漏的業及貪愛二者有法，是因的行相，以是苦的根本者故；彼有法，是集的行相，以常常能生自果苦故；彼有法，是極生的行相，以是猛利能生自果苦故；彼有法，是緣的行相，以是自果苦的俱作緣故。

而顛倒住於滅諦行相，是執毫無解脫、執有漏的某些特法為解脫、執煩惱的某些特法為解脫、及執煩惱雖一次斷除仍會再起。彼對治，說滅諦四行相：滅、靜、妙、離，即：無餘斷盡惑業的所離有法，是滅的行相，以是遮滅苦的所離故；彼有法，是寂靜的行相，以是息滅煩惱的所離故；彼有法，是妙的行相，以是為利樂體性的所離故；彼有法，是出離的行相，以是苦再不生起的所離故。

最後，顛倒住於道諦行相，是執毫無解脫道、執證無我智慧非解脫道、執以某些靜慮的特法為解脫道、執沒有能完全盡除苦的解脫道，四種的對治，說道諦四行相：道、理、行、出，即：親證無我的菩薩見道有法，是道的行相，以是能趣行解脫之道故；彼有法，是理的行相，以是煩惱的對治道故；彼有法，是行的行相，以是在親證道的實相之上而為非顛倒行故；彼有法，是出的行相，以是從根本能滅盡苦及煩惱之道故。

問：那麼，四諦是相違或不相違呢？

答：彼理有的，雖然苦諦不含遍為集諦，但集諦必含遍為苦諦；而苦諦等三者則是相違。安立十六行相各自相違或不相違，有的，即苦諦四行相相違，其他諸諦各三項的四行相則為同義。

## 拾貳、緣起

當下緣起的探討有二，即緣起總的建立、與別說分位的緣起。

首先，此緣起的對字謂：「扎底達」，此若就入於依仗、觀待、值遇三者而言，則含遍於一切法，因為一切法由依仗而成立、由觀待而成立、由值遇而成立故，以《中論》說：「若彼非緣起，斯法未曾有；如是非為空，斯法未曾有。」

又依緣而起的對字謂：「扎底達薩梅巴達」之聲，此若就入於依因得果而言，則唯在有為法安立緣起，以經云：「任由緣生即無生……」等、以及說：「智者證諸緣起法，亦即不依斷邊見，了知俱因俱緣法，無因無緣法非有。」其中，唯識宗以較狹隘之名而主張緣起含遍為有為法，中觀宗則以較寬廣之名而認許於執自性相之法含遍為緣起。

其次，有二：安立能知經文、說經文之義。

第一，《稻稈經》說：「諸比丘，若誰見緣

起彼即見法；若誰見法彼即見佛。」——於此所說，復云：「緣起者何？所謂緣起，即此有故此有、此生故此生，任此從無明之緣而行，從行之緣而識，從識之緣而名色，從名色之緣而六處，從六處之緣而觸，從觸之緣而受，從受之緣而愛，從愛之緣而取，從取之緣而有，從有之緣而生，從生之緣而老死、憂惱、愁嘆、痛苦、意不樂及錯亂，如是而生此唯苦之大蘊。任此無明滅故行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六處滅，六處滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老死、憂惱、愁嘆、痛苦、意不樂及錯亂滅，如是而滅此唯苦之大蘊。」

第二，說經文之義有二點，即說詞義、與說緣起的區分。

第一點，謂：「此有故此有」的經義有的，即說諸內外事物不是先行由大自在天等心之靈動所作，而是由自之因緣而有。謂：「此生故此

生」的經義有的，即說諸內外事物乃由自之無常因緣而有。謂：「任此從無明……」等經義有的，即說諸內外事物的因緣雖為無常，但由一切因不生一切果，而是由有力出生自（果）的隨順因所生，以《集論》說：「性相者何？謂無動緣生故、無常緣生故、勢用緣生故。」

此外，由從「任此從無明……」到「而生」之間正說了染污品流轉門緣起，而順說還滅門緣起；由從「任此無明滅……」到「而滅」之間則正說清淨品流轉門緣起，而順說還滅門緣起。

如此展說的需要，是為令昧於趣入與背反輪迴諸所度有情得離彼愚昧故，以《稻稈經廣釋》說：「諸愚蒙於趣入與背反輪迴者，為離彼愚故，以流轉門還滅門二相發起染污品及清淨品，教說緣起。」

第二點分有二類：說染污品緣起、與說清淨品緣起。第一類則有八項，即區分、集攝、成緣之理、各自作業、幾世圓滿、同地建立、如何修

習之理、如是修習的利益。

第一項，是此中所說的染污品緣起有十二，即從十二支的最初無明到老死二者攝為一支之間而有。彼之第一支為十二支的最初無明，其體性有的，彼由作為證人無我智慧的對反相違品的人我執所攝的愚昧心所，為彼體性；此唯在凡夫所依有，聖者心續則無，以《緣起經釋》說：「見諦無能引，離愛無後有。」是說聖者沒有新造能引後有之業故。

問：那麼彼作為十二支之中的無明，是見所斷還是修所斷？

答：於此，密義堪布說：「若是作為十二支之中的無明，含遍是見所斷，以聖者心續沒有彼故，以聖者心續沒有新造能引後有蘊體之業故，以說：『見諦無能引』故。」——對此主張，有學者說：「心未入宗義的畜生心續沒有作為十二支之中的無明，以若是彼含遍是見所斷，而彼之心續沒有見所斷故，以彼心續沒有分別無明故；若

認許，則彼為有，以彼心續有新造能引後有蘊體之業故。因此為修所斷乃合正理。」

（上述）第一種說法不合宜，以若如是，則以預流位已斷了作為十二支之中的無明見所斷，故需已斷了作為彼之中的無明，但實未斷故。預流位已斷了作為彼之中的無明見所斷，以《瑜伽行地》說：「預流向已斷幾支？謂所有之一方，即彼隨一，非整數而斷。」——此後說成立，以未斷俱生壞聚見故，以《釋量論》說：「未斷俱生故，若斷豈有有？」

第二種說法也不合宜，以《集論》說：「當知諸惡趣之蘊、處、界由見而斷。」是說惡趣的蘊界處為見所斷故。

自宗認為：雖然作為十二支之中的無明自體為修所斷，但若區分，則有見所斷及修所斷二種，因為預流已斷了作為見所斷的十二支之中的無明，而實未斷作為修所斷的十二支之中的無明，聲聞阿羅漢則已斷彼二者故。

此外，總的染污無明也有業因果愚染污無明及真實義愚染污無明二種，以《集論》說：「有二種愚，一異熟果愚，二真實義愚。由異熟果愚故發非善行，由真實義愚故發福及不動行。」

若是作為十二支之中的無明，含遍是真實義愚無明，以若為彼，需是人我執故；又，染污無明雖有因等起無明及時等起無明二種，但若是作為十二支之中的無明，含遍是因等起無明；以若為彼，需是能令發起自果諸後緣起故。

第二支，作為十二支之中的行緣起的體性有的，彼由自因十二支的最初無明所發起、且能引自果後有的思心所，為彼體性。於彼區分，有作為十二支之中的福業、非福業、不動業三種。第一種為欲界的善趣能引之業，彼區分有人趣能引之業及欲天能引之業二種；前者有四洲人趣四種能引之業，後者有欲界六天六種能引之業。第二種為惡趣能引之業，彼若區分，有三惡趣三種能引之業。第三種為上界能引之業，於彼區分，有

色界能引之業及無色界能引之業二種。前者若予區分，有從初靜慮到第四靜慮之間四種能引之業，其中，初靜慮（若予區分）有梵眾天、梵輔天、大梵天三種能引之業；第二靜慮若予區分，有少光天、無量光天、光音天三種能引之業；第三靜慮若予區分，有少淨天、無量淨天、遍淨天三種能引之業；第四靜慮若予區分，有無雲天、福生天、廣果天、無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天八種能引之業。後者若予區分，有空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、有頂天四種能引之業。

問：那麼，彼福業等三種業由染污無明所發起之理為何？

答：由業因果愚無明而發起非福業，由真實義愚無明而發起福業及不動業，（凡此）即是由上爰引《集論》之教而說。此中，業因果愚染污無明有可能作為非福業的時等起，因為若是非福業，含遍有與自俱行的無明故，因為若是染污心，

需是與作為自之助伴的染污無明俱行故，以《俱舍論》說：「痴放逸懈怠，不信昏掉舉，恒唯染污起。」

由業因果愚染污無明則不可能作為非福業的因等起，因為若是因等起無明，需是真實義愚無明故。真實義愚染污無明有可能作為自果福業及不動業的因等起，因為若是輪迴所攝之業，需是由自因染污無明所發起故，因為若是作為十二因緣之中的行，需是由自因染污無明所發起——若是作為彼之中的有也需是由自因染污無明所發起故。由彼則不可能作為彼之時等起，因為若是福業，必須不是與作為自之助伴的染污無明俱行——若是不動業也必須不是彼故，因為若是與作為自之助伴的染污無明俱行，必須不是善故。

第三支，作為十二支之中的識緣起的體性有的，彼由作為十二支中的行所發起的心王，為彼體性。於彼分有二種，即如在造業時的作為十二支之中的識——為因位識、與如在投生處甫結生時

的作為十二支之中的識——為果位識二種。

第四支，作為十二支之中的名色緣起有的，從作為十二支之中的識在胎中結生的第二剎那為始而到六處尚未圓滿顯露之間的羯羅藍位等五位，是作為彼之中的名色二分的色；彼之分位的受、想、行、識四者，是作為彼之中的名色二分的名。

第五支，作為十二支之中的處緣起有的，彼由作為十二支之中的名色所廣增而從六處圓滿顯露為始乃至集合境根識三者但無力受用境之變化之間的眼、耳、鼻、舌、身、意諸處，即是作為彼之中的處。

第六支，作為十二支之中的觸緣起有的，彼集合境根識初從有力受用境為始一直到不知苦樂等因之前的集合境根識三者而能受用境之變化的心所，即是作為彼之中的觸。彼若區分有六，即從作為十二支之中的眼之集合觸到意之集合觸之間；眼之集合觸與作為眼識之觸二者同義——由此而餘處類推。

第七支，作為十二支之中的受緣起有的，彼由觸悉受用境而能領受滿足、苦惱、中庸三者隨一的心所，即是為彼。區分有從作為十二支之中的眼之集合觸所生起的受到意之集合觸所生起的受之間六種；眼之集合觸所生起之受與作為眼識之受同義——由此其餘亦可類推。

第八支，作為十二支之中的愛緣起有的，彼蒙受三受隨一而於彼愛著之貪愛，即是為彼。區分有作為十二支之中的貪著愛、壞滅愛、有愛三種；初如欲想得樂之愛，中如欲想離苦之愛，後如欲求後有之愛。

第九支，作為十二支之中的取緣起有的，彼前之愛極轉增盛的貪欲，即是為彼。區分有作為十二支之中的欲取、見取、戒與禁戒取、我語取四種；初如於五欲塵貪愛極轉增盛的貪欲，次如欲求惡見的貪欲，再次如於趣入惡戒牛狗等禁行貪愛極轉增盛的貪欲，後如於我見及執想為我的我慢貪愛極轉增盛的貪欲。

第十支，作為十二支之中的有緣起有的，彼由作為十二支之中的取之力能令引生後有投生的力量轉成具力之業，即是為彼——這亦是指區分為七有之中的業有。

第十一支，作為十二支之中的生緣起有的，如彼由作為十二支之中的有之力而在投生處甫結生分位的五蘊，即是為彼。區分有作為十二支之中的胎生、化生、卵生、濕生四種。

第十二支，作為十二支之中的老死緣起有的，即從作為十二支之中的生而始，如年歲向餘遞變，為老；如捨蘊之同類種，為死。區分有作為十二支之中的正時死及非時死二種。老死二者安立為一支的理由有的，是因可能有不衰老而死的理由，故如是安立；名色二者安立為一支也由此有力了知。憂悲苦惱等不安立為十二支之一支的理由有的，是基於某些持戒比丘有可能正住心樂而死歿的理由，故不如是安立。憂悲等唯附帶而說有其需要，以是為於所度有情顯示輪迴過患令生厭離

故。

附說四有的建立。若略述對法論對此的說法，即說為四：本有、死有、生有、中有。

其一，從生有第二剎那而始乃至死有的剎那前位以前，以《俱舍論》說：「本有謂死前，居生剎那後。」

其二，彼唯在死的最後剎那——此是指時邊際剎那，如無著所說。

其三，是指最初入住母胎的染污心第一剎那，以《俱舍論》說：「生有唯染污。」但此若許為胎中甫結生的一短時剎那則不合宜，因為如於不還生般，由說生便般涅槃、有行般涅槃、無行般涅槃三種便有力證知故。

其四，從死有已遮到未取生有之間，即是為彼。此中，任一六趣的中有也必將是當於何趣投生的本有的具身形面貌者，因為中有與本有二者由同一引業所牽引故，以《俱舍論》說：「此一業引故，如當本有形。」《集論》說：「又中有

形似當生處。」中有的異名，《俱舍論》說：「意成及求生，食香中有起。」又於中有，唯由與彼同類種的中有及具清淨天眼者可見，業之神變力佛亦不行遮止，諸根具全，除母胎外，山等皆亦無以遮阻，以彼論說：「同淨天眼見，業通疾具力，具根無對礙。」接著又說：「食香不可轉。」這是說任何一趣中有既成，即不投生於他趣生有；但是，若謂成立彼趣中有即含遍取生彼趣生有則非論典之義，以彼論說：「教故有食香，經說五亦成。」即以為前說不還中般等五種（證位）所損難故。《集論》則說已成彼趣中有後也有投生他趣生有的，以如云：「或時移轉，住中有中，亦能集諸業。」至於中有的壽量，上下二部對法論俱說七日；中有的住期，當知是四十九日。簡要述說，即唯此。

第二項，集攝，有支略攝、及染污法略攝二種。

第一種，支若予略攝，攝為四，即攝為能引

支、所引支、能生支及所生支四支，彼等的確認有的，即作為十二支之中的無明、行、因位識三支為能引支所攝，從作為彼之中的果位識到受之間五支為所引支所攝，作為彼之中的愛、取、有三支為能生支所攝，作為彼之中的生、老死二支為所生支所攝，以《集論》說：「云何支分略攝？謂能引支、所引支、能生支、所生支。能引支者何？謂無明、行、識。所引支者何？謂名色、六處、觸、受。能生支者何？謂愛、取、有。所生支者何？謂生、老死。」

又，彼十二支亦攝為七支，即由何而引支、如何而引支、何所引支、由何而生支、如何而生支、何所生支及過患支七支所攝，以《緣起經釋》說：「由何引如何，彼能生及彼，過患任彼等，十二支所顯。」此中，乃安立作為十二支之中的無明及行為由何而引支或能引支、識為如何而引支、從名色到受之間四支為何所引支、愛取二支為由何而生支、有為如何而生支、生為何所

生支、老死為過患支等，以彼釋說：「由二支及一，由四支及二，由一及一一，善顯彼七義。」

問：那麼，由作為十二支之中的無明引生作為彼之中的行等道理為何？

答：彼有的，以由不如實知四諦自性的無明之具緣者——行在識中安藏業習氣，謂由此理，彼能引種子悉作成熟，故能依次生起從名色到受之間四支，隨後，由受引生作為彼之自果的愛，復由愛之具緣者——取於識中諸業習氣能令有之功能轉成具力，由此而生起所生支——生及過患支老死等；但諸聖者沒有新造能引後有之業，阿羅漢也絕無以惑業力故取生輪迴，以彼釋說：「未實知諦故，由業藏識故，依次引四支，彼種遍增故，如所引而生，由受所發愛，生取故由彼，令藏業現行，復由所生生，老等過患故。見諦無能引，離愛無後有。」

作為十二支之中的所生支及過患支不相違，因為彼老死俱為彼二者故；作為彼之中的能引支

與能生支二者也不相違，因為作為彼之中的愛即為彼二者故，以《釋量論》說：「不知是有因，未說，唯說愛，能引相續故，無間故。非業。」作為十二支之中的識與作為彼之中的生不相違，因為有作為彼之中的果位識故，以及《俱舍論》說：「結當有名生……」等。

（有作是說）：那麼由能引因果與能生因果二組是展示一個有情一輪投生因果或展示二輪？若如前者，則在成立果位識到受之間而後即說生起愛等不應理；若如後者，即成後重因果沒有無明、行、因位識三支，而於前重（因果）則成沒有愛、取、有三支。

答：沒有過失，因為作為十二支之中的所引支與作為十二支之中的所生支同義故，因為若是作為彼之中的所引支，需是由能生自之愛取有三支所生之支；若是作為彼之中的所生支，需是由能引自之無明行識三支所引之支故。

（有作是難）：那麼如果這樣，則作為十二

支之中的愛不由作為彼之中的受所生，以作為彼之中的受是作為彼之中的所生支故；若認許，則經云：「從受之緣而愛。」——所說即成不合宜，以認許故。

答：沒有過失，因為彼是意指由他輪緣起之受而引生作為彼之自果的他輪緣起之愛故，以《菩提道次第廣論》說：「是故，能生之愛與發愛之受，二者非是一輪緣起；發愛之受，乃是餘輪緣起之果位。」

第二種，染污法略攝。十二支若予略攝，也攝為三雜染，即攝為煩惱雜染、業雜染、事雜染三者；彼三者的確認有的，即作為十二支之中的無明、愛與取二支——共成三支攝為初者，行及有二支攝為次者，識等其餘七支攝為後者，以《中觀緣起心要論》說：「初八九煩惱，二及十為業，餘七者是苦。」《俱舍論》也說：「三煩惱二業，七事亦名果。」

（有作是說）：如果這樣，則《集論》說：

「云何支為雜染攝？謂若無明若愛若取，是煩惱雜染所攝。若行若識若有，是業雜染所攝。」——即與說識為業雜染成相違了。

答：無彼過失，因為這是意指由因位識執取業習氣而如是宣說故。

第三項，成緣之理。此復十二支亦由諸前前於諸後後而為四緣，姑且以無明而行為喻，即：由無明習氣而生行，故為因緣；由無明的能引之力而牽引行，故為等無間緣；愚昧時作意非最勝者，入彼所緣，故為所緣緣；由彼緣故而於與彼俱行諸俱有所緣能起顛倒，故為增上緣，以《集論》說：「云何建立支為緣？謂以習氣、力、作意及俱有故，建立支為緣，彼亦當隨其所應類比。」

隨其所應類比之理是，若就心智於心智作事行而言雖然四緣全具，但是其他則不定——是即所說之義，因為若由心智於色法作事行，則為唯一增上緣；由色法於心智，則為所緣緣、增上緣二

種；由色法於色法，則為因緣、增上緣二種故。

第四項，述說各自的作業有二，即相似作業與不相似作業。前者有的，由作為十二支之中的無明而生行等，即為相似的作業；後者不相似作業也有的，即由無明能覆障見境之實相，由行能種植下世後有的種子，由識能引至後有，由名色能遍執後有之身，由六處能圓滿後有之身，由觸能決斷境之變化，由受能近受用惑業之異熟，由愛能於後有中復攝取蘊，由取能加行速成後有之蘊，由有能現前或能生後有之蘊，由生與老死二支能令心續具此的補特伽羅痛苦等，以《辨中邊論》說：「以覆障植故，引故遍執故，能滿決斷三，近受用攝取，加行現前故，苦故惱世間。」

第五項，觀察幾世圓滿。以前有人說：「十二支緣起若速，有可能一世圓滿。」——這不合宜，因為作為十二支之中的能引支與所引支不可能一世圓滿、以及作為彼之中的能生支與作為彼之中的所生支二者在能引支成立之彼世不可能圓滿故。

有人說：「十二支緣起決定唯是三世圓滿，因為第一世圓滿無明、行、識三支，第二世圓滿愛、取、有三支，第三世則決定需圓滿名色等故。」——所說不應理，因為若是作為十二支之中的行，不需即是順後受之業，因為有作為彼之中的順次受之業故。

又有人說：「十二支緣起決定二世圓滿，因為第一世決定圓滿六因之緣起，第二世決定圓滿六果之緣起故。」——這也不應理，因為第一世成立三能引支，第二世則有可能成立三能生支；因為若是作為十二支之中的行，不需即是順次受之業，因為有作為彼之中的順後受之業故。

此外，有人雖然依《俱舍論》所說：「前後際各二，中八據圓滿。」從而認為此宗必許十二支緣起決定三世圓滿。——這也不應理，因為依據《俱舍論》宗規，作為十二支之中的行、有二支有可能一世圓滿故，這亦是說，於彼宗，若作為十二（支）之中的行不需即是順後受之業，因為

於彼宗也必須安立作為十二支之中的順次受之業故。

自宗認為：十二支緣起若快速有可能二世圓滿，因為即如有人投生欲天之業，彼由無明力積藏識中並於死前以愛取二者滋潤，令有功能轉成具力，則可能於彼世成立六因之緣起及於下世成立果位識等七支，因為有能引欲天之生的順次受之業故。十二支緣起任是如何遲緩也於三世圓滿，因為即如有人投生欲天之業，彼由無明力積藏識中並於死前無力以愛取滋潤，致而（先行）投生畜生—後即於彼（畜生）所依以愛取滋潤投生欲天之業，令有功能轉成具力而投生欲天，因為有能引欲天之生的順後受之業故。雖然此一說法「尊勝紹位」（即賈曹傑尊者）的其他釋文並未明述，但是《集論廣釋》中：「此諸十二支，若是積集順次受之業，則二世圓滿；若非如是，需三世圓滿。」—乃依此說而成立故。

對於如是闡述有人說：「十二支緣起任是如

何遲緩也決定三世圓滿不合宜，以能引支與所引支之間有可能多世間隔故。」——所說不含遍，雖然彼確有此可能，但是為餘輪緣起，不是同輪緣起；能生支與所生支之間則不可能由他世間隔，因為彼能生之有於引生後有已是功能具力故，以及十二支緣起數目決定為合宜故。凡此亦如《集論廣釋》說：「能引之因與所引之果中間雖間隔無量生世，然為餘輪緣起，非彼之輪。能生之因與所生之果中間則絕無他世間隔，若不爾者，成十二支不決定之失。」——即是此中所說意趣。

第六項，說同地。一般於彼計算同地的所依事，廣分為三界九地，簡攝則有欲、色、無色三界，因為作為惑業的生死之處如是決定故。於此中是計算十二支的同地，不是計算所有所斷品的同地，因為欲界補特伽羅的心續有緣三界的實執故。

因此，有自地、上地及下地三者，此中，於自地所依有新造投生自地之業，因為於欲界所依

有新造投生欲界之業故。於自地所依有新造投生上地之業，因為即是從於欲界所依有新造投生初禪之業乃至於無所有處所依有新造投生有頂之業之間故。於具上地正行等至的所依沒有新造投生下地之業，因為於具上地正行等至的所依沒有下地的世間煩惱現行故。於初禪所依沒有新造投生初禪之業，因為於彼所依沒有修習初禪近分，因為在正有殊勝正行之上即不趣入下劣近分故。

問：如果這樣，則與《集論》說：「住於彼中，亦能集諸業。」成相違了。

答：不成相違，因為彼唯意指於上地所依滋潤投生下地之業故。

問：那麼，十二支的同地算法為何？

答：此復從欲界投生欲界時，所有十二支皆悉同地，因為彼時所有皆為欲界地攝故。從欲界投生初禪時，十二支不同地，因為彼時因等起無明為欲界地攝、行等十一支為初禪地攝故；前者成立，因為彼為欲界地攝與初禪地攝隨一，而彼

不是初禪地攝故；彼不是，因為於作為世間修所斷的欲界煩惱不離貪的補特伽羅心續中沒有生起初禪的煩惱現行故；彼時行等十一支為初禪地攝，因為無庸置疑，彼時從名色到受之間四支及生、老死二支皆為初禪地所屬，且由他地之行業無力牽引他地之蘊、由他地之識不堪作為含藏他地習氣之處、由他地之愛取沒有滋潤他地之業、有則是於前（即行緣起支）業功能轉成具力的分位而安立故。從欲界投生第二禪時，十二支不同地，因為彼時因等起無明為初禪地攝、行等十一支為第二禪地攝故；前者成立，因為彼為初禪地攝與第二禪地攝隨一，而（彼）不是第二禪地攝故；彼不是，因為於作為世間修所斷的初禪煩惱不離貪的補特伽羅心續中沒有生起第二禪的煩惱現行故；後因相的能成立即由前而類推。從初禪投生初禪時，十二支不同地，因為因等起無明為欲界地攝、行等十一支為初禪地攝故；前者成立，因為彼為欲界地攝與初禪地攝隨一，而（彼）不是

初禪地攝故；後者成立，因為若是正新積造投生初禪之業的補特伽羅，必須不是於欲界離貪，於欲界所依者的貪欲正具貪著的補特伽羅心續中沒有生起初禪的煩惱現行故。就像這樣，從欲界投生第三禪時，因等起無明為第二禪地攝、行等十一支為第三禪地攝，乃至從欲界投生有頂天時，因等起無明為無所有處地所屬、行等十一支為有頂地所屬之間悉皆類推而作了知。從有頂天投生欲界時，十二支皆同地，因為彼時所有皆為欲界地攝故。從有頂天投生初禪時，十二支不同地，因為彼時因等起無明為欲界地攝、行等十一支為初禪地攝故。要言之，投生上上地的因等起無明為下下地所屬，行等十一支則為當所投生之投生地所屬。是故《密義論》說：「若當投生之地，所現成煩惱也決定為彼地。」乃由所說善為引證；除此之外，並沒有明晰展說同地的建立的具量釋疏，應作了知。

對此《密義論》所說，《金鬘疏》等雖說從

初禪投生欲界為不應理，但是（我）想，正行不衰微的初禪所依雖不現行作為世間修所斷的欲界煩惱，卻有作為出世間修道無間道正所應斷的所斷品的欲界煩惱，故離彼過失。就像這樣，心續具足初禪正行等至的欲界補特伽羅，彼投生初禪的因等至無明也是作為出世間修道無間道正所應斷的所斷品的欲界煩惱，因此，於認許唯欲界地所屬成不相違。

如是，對於述說同地的建立，有人說：「作為十二支緣起之中的無明與有頂地攝為同位不可能，以若是投生有頂的因等起無明需是無所有處地所屬故；若認許，則沒有有頂地攝的染污無明，以認許故。」——（答）：不含遍，因為若是染污無明，不需即是作為十二支之中的無明，因為有心續具足染污無明的聖者故。對於此所安立的，又有人說：「若是已斷了無所有處以下之地所屬的煩惱的補特伽羅，需是已斷了作為十二支緣起之中的無明，以沒有有頂地攝之彼故。」——

(答)：唯是認許，如上已說故。

第七項，如何修習之理。由從無明之緣而行乃至從生之緣而老死等之間，是染污品流轉門緣起；從老死由生起乃至行由無明起之間，是染污品還滅門緣起；以及從無明滅故行滅乃至生滅故老死滅之間，是清淨品流轉門緣起；從生滅故老死滅乃至無明滅故行滅之間，是清淨品還滅門緣起——乃由此予作思惟之上，應儘可能生起厭離輪迴及欲求涅槃之心，勤發精進；上述清淨品緣起之承許立宗亦得由此有力證知。

## 拾參、內外道的我與無我及破除他宗

子二、破我我所有自性之理。分二：丑一、破我有自性，丑二、破我所有自性。

初又分六：寅一、破外道所計離蘊我，寅二、破內道所計即蘊我，寅三、破能依所依等三計，寅四、破不一不異之實我，寅五、明假我及喻，寅六、明此建立易除邊執分別之功德。

初中又二：卯一、敘計，卯二、破執。

初中又二：辰一、敘數論宗，辰二、敘勝論等宗。

今初

薩迦耶見所緣之我其相云何？且述外道計。頌曰：

「外計受者常法我，無德無作非作者，依彼少少差別義，諸外道類成多派。」

數論計我，是能受者受苦樂等。是常法，非變異之作者，無喜憂闇之功德，遍一切故更無作用。

彼論云：「根本自性非變異，大等七性亦變異，餘十六法唯變異，神我非性非變異」由能生故名自性，於何時生？謂見神我起欲時生。若時自性

了知神我欲受用聲等境，即與神我相合。次由自性出生聲等。生起次第謂自性生大，大生慢，慢生十一根與五唯共十六法。十六法中聲等五唯復生五大。言自性非變異者，謂但生果，非如大等亦通變異。大等七法，既是能生，亦是變異，以大等七法，望自果則是自性，望根本自性則是變異。五知根等十六法唯是變異。神我，既非能生，亦非變異。耳等五根由意加持，攝取聲等五境，覺使貪著。神我思惟覺所著義，即由彼欲受用諸境也。若時神我於境少欲，觀察諸境過患，遠離諸欲，修習靜慮，依止靜慮得天眼通。次以天眼觀察自性，由是觀察，自性含羞如他人婦，即便脫離神我。一切變異亦皆逆轉入自性中隱滅不現。爾時，神我獨存，名曰解脫。由彼神我常時獨立，故名為常。何等是作者，何等非作者？曰：其中喜憂闇為三德。憂以動、轉為性。闇以重、覆為性。喜以輕、明為性。苦樂癡三即此三之異名。三德平等時名冥性。此時三德為主，極寂靜故。

三德未變時，名有自性。從自性生大，大為覺之異名。此能雙現外境與內我之影像。從大生慢，慢有三種，曰變異慢、喜慢、闇慢。從變異生色、聲、香、味、觸五唯。從五唯生地、水、火、風、空五大。從喜慢生十一根，曰五作根，謂口、手、足、大、小便道。曰五知根，謂眼、耳、鼻、舌、皮。曰通二性之意根。闇慢能發動餘二慢。其中大慢五唯等七法，雙通自性與變異。十一根及五大，唯是變異。根本自性唯是自性。（自性即因，變異即果。）

## 辰二、敘勝論等宗

如數論派所計之我，即依彼我少少差別，諸外道類演成多派。如勝論派計覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行勢，為我之九種功德。覺謂能取境。樂謂受所欲境。苦與上相違。欲謂希望所願事。瞋謂厭離所不欲境。勤勇謂於所作事，思惟善巧令到究竟。法謂能感增上生與決定勝者。非法與上相違。行勢謂從知生復為知因。若時我

與九德和合，即由彼等造善不善業流轉生死。若時神我以真實智，斷除覺等功德，便獲獨存而得解脫。又說彼神我，為常住、能作果、能受用果、有功德，遍一切故更無作用。勝論有一派計我有屈伸作用。吠陀派計，如一虛空，瓶等各異。由所依身異，即一能依神我成為多種。

《釋論》曰：「依我少少差別，諸外道類遂成異派。」有說此謂依數論之差別，分成多派外道者，是未了解論義。

## 卯二、破執

外道各派說我不同，頌曰：「如石女兒不生故，彼所計我皆非有，此亦非是我執依，不許世俗中有此。」

彼等所計之我皆非實有，以離生故，如石女兒。此因是外道自許比量。彼因雖破所說有法，然無過失，以因與法皆唯遮詮故。如是他所計我亦非是俱生我執所依，因喻同前。言非我執所依者，謂非所緣境，以彼所緣境是我及補特伽羅。許此

是有事，與不生相違故。其行相境謂補特伽羅我，此於名言亦不許有，與不生無違也。有說此宗許補特伽羅我於名言有者，是未了解此宗關要，復未能分薩迦耶見所緣境與行相境之差別，隨意妄說。

如是破彼我有及薩迦耶見之境，是依勝義差別而破。非但如是，當知於世俗中亦破彼二。言不許有我者，謂不許我為實物也。

又彼因喻，非但破上述二義，當知亦破外道所計我之差別，一切非有。頌曰：「由於彼彼諸論中，外道所計我差別，自許不生因盡破，故彼差別皆非有。」

數論論典與勝論等論典中，外道所計我之一切差別，當知以外道自許之不生因與石女兒喻，便能廣破我之自性差別。頌曰：「是故離蘊無異我，離蘊無我可取故。」

是故無離蘊之異我，以離五蘊別無單獨之我可取故。若我與蘊異，以俱無二種係屬故，應全無關

係。有我可取，如不取瓶可單取衣，然彼都無可見也。《中論》云：「若離取有我，是事則不然，離取應可見，而實無可見。」又云：「若我異五蘊，應無五蘊相。」「取」即五蘊也。

復有過失，頌曰：「不許為世我執依，不了亦起我見故。」

不許此異蘊之我為世間有情無始以來我執所依之境，以不了知外道所計之我，不執彼相，然由執著差別之力，亦起我見執我我所故。此與前文：

「此亦非是我執依。」無重複過。前破實我為我見所緣。此破異蘊我為所緣故。

設作是念：現在諸人，雖不了知我有常住、不生等差別，然由往昔串習之力，彼等亦有緣彼我之我見也。曰：此亦不然。唯學邪宗者，乃計離蘊之我為我見所依。初未學邪宗之有情，現見彼等亦有我執。頌曰：「有生旁生經多劫，彼亦未見常不生，然猶見彼有我執，故離五蘊全無我。」

有諸有情生旁生趣，經過多劫，至今未出旁生趣

者，彼亦未見有如外道所計常住不生之我，然猶見彼等有我執轉。誰有智者，執著外道所計之我為我執所依耶？故離五蘊全無異體之我。「亦」字攝墮地獄等趣。

寅二、破內道所計即蘊我。分五：卯一、明計即蘊是我之妨難，卯二、成立彼計非理，卯三、明計即蘊是我之餘難，卯四、解釋說蘊為我之密意，卯五、明他宗無係屬。

初又分二：辰一、正義，辰二、破救。

初中又分二：巳一、敘計，巳二、破執。今初此中內教人計，頌曰：

「由離諸蘊無我故，我見所緣唯是蘊。」

由離諸蘊無異體我，故我見薩迦耶見之所緣唯是自蘊，以彼所緣異蘊、即蘊二類決定，異蘊非理，故說唯自內蘊為我。此是犢子部等正量部計。

復有異執，頌曰：

「有計我見依五蘊，有者唯計依一心。」

正量部一派，計自身五蘊為我見所緣之依，說此

我執從五蘊起。如薄伽梵說：「苾芻當知，一切沙門婆羅門等所有執我，一切唯見此五取蘊。」為顯此見是於可壞積聚之法而起，非於我、我所起。故說我、我所行相之見，名薩迦耶見。因經說見五取蘊，故計五蘊為我見所緣。正量別派則計唯心為我。如契經云：「我自為依怙，更有誰為依，由善調伏我，智者得生天。」

此頌即說內心為我。何以知然？以無異蘊之我故，餘經亦說調伏心故。如契經云：「應善調伏心，心調能引樂。」故說我執所依之心名我。

《分別熾然論》云：「我等於名言中亦於識上安立我名。由識能取後有，故識是我。」又引教云：「契經說調伏內心能得安樂。有契經說由調伏我能得生天。故於內心安立為我。」又以理成立云：「能取蘊者謂我。識能取後有，故立識為我。」清辨論師不許阿賴耶識，故說取後有之識是意識。餘不許阿賴耶識者，當知亦爾。許阿賴耶識者，則計阿賴耶識為補特伽羅。彼等宗中，說二乘能

證無實物之補特伽羅，然不許彼能證無實物之二識（第六、第八）。言補特伽羅無自立實物者，是說補特伽羅自相無實，非說補特伽羅所相識無實也。

## 已二、破執

「若謂五蘊即是我，由蘊多故我應多，其我復應成實物，我見緣物應非倒。」

若謂自身五蘊即是我者，由蘊多故，一補特伽羅亦應有多我。若謂唯心是我，由眼識等差別，或由一一剎那有多識生滅差別，有多識故，我亦應多。

《釋論》說：「我應成多之過，於彼二派中為第一派出。或餘過失通難兩派。」此非說凡許我與多蘊是同體者，便能出過。是許我與蘊全無異者，乃能出過。他宗初不許爾，故先應難彼，若是假我與蘊同體異相，雖可無過，然汝計我蘊實有，故應成全無差別之一體。次乃難彼，我應成多，或五蘊應成一也。契經說：「世間生時，唯一補

特伽羅生。」故他宗亦不許有多我。

我應是實物者，由色等物有過去等差別，唯諸異法說名為蘊。汝說彼等是我，故我應是實物。然契經說：「苾芻當知，有五種法，唯名、唯言、唯是假音，謂過去時、未來時，虛空，涅槃，補特伽羅。」又有頌言：「如即攬支聚，假想立為車，世俗立有情，應知攬諸蘊。」故彼亦不許我為實物。

又見諸蘊之薩迦耶見，由於實物轉故，是緣實物之心，應非顛倒，如緣青黃等識。故斷薩迦耶見，應非令其同類相續不生名斷，應如斷緣青黃色等之識，唯斷緣薩迦耶見之欲貪，說名為斷也。

復有過失，頌曰：

「般涅槃時我定斷，般涅槃前諸剎那，生滅無作故無果，他所造業餘受果。」

若如汝說自蘊是我者，則無餘依般涅槃時，由五蘊斷故，我亦決定應斷。

故成邊執之斷見。以汝等說緣所計我執常斷者，

是邊見故。未般涅槃前諸剎那中，如五蘊剎那生滅，其我亦應一一剎那各別生滅。如憶宿命決不念曰：「我今此身昔已曾有。」如是亦不應說：「我於爾時為頂生王。」以彼時我，如身已滅，現在非有，汝許離彼前我別有異性之我受此生故。《中論》云：「非所取即我，彼有生滅故。云何以所取，而作能取者。」又曰：「若五蘊是我，我應有生滅。」若前後剎那自性各異，應無能作之我。由業無所依故，業亦應無。則我與業果亦應無關係。

設作是念：前剎那造業，後剎那受果，無過失者。是則他人作業，應餘人受果，以他造業，餘受報故。如是亦犯造業失壞，未造受報等過失。

《中論》云：「若謂有異者，離彼應有今，我住過去世，未死今我生，如是則斷滅，失壞諸業報，他作業此受，有如是等過。」此說若前後我自性各異，則後我不應觀待前我，即無前我，後我亦應生，前我照常安住不死，今

我應自生也。

## 辰二、破救

設有是念：前後剎那雖異，而是一相續，故無過咎。頌曰：

「實一相續無過者，前已觀察說其失。」

若謂諸真實異法，是一相續故無過者。此不應理。前文「如依慈氏近密法」，觀察自性異法是一相續時，已說其過失。《中論》云：「若天異於人，是即為無常，若天異人者，是則無相續。」故自性互異諸法是一相續，不應正理。未造業而受報，造業後失壞等過，仍不能免。頌曰：

「故蘊與心皆非我。」

故計自身諸蘊為我，與計內心為我，皆不應理。

## 卯二、成立彼計非理

非但以上文所說道理，諸蘊與內心非我。復有過失。頌曰：「世有邊等無記故。」

世間有邊、等取無邊、二俱、雙非。世間常、無常、二俱、雙非。如來死後有、非有、二俱、雙

非。身即命者、身異命者，許此十四見，為不應記故。此不應記見，一切部中咸誦持故，說蘊是我不應道理。若「世間」言自諸蘊者，自宗許諸蘊生滅，則應記世間無常。般涅槃後諸蘊皆無，汝亦應記世間有邊，如來死後非有。然問世間有邊等遮止授記，故計諸蘊是我不應道理。此中命者是我之異名。問世間亦是依我而問。問者意樂既是依神我而問，彼所別事尚屬非有，如何可記其能別法。若依假我而答，由彼問者尚非通達無我之法器，故亦不可作如是答。

卯三、明計即蘊是我之餘難

復有過失，頌曰：「若汝瑜伽見無我，爾時定見無諸法。」

若如汝說，則瑜伽師現見無我時，謂見一切法無我，是見苦諦無我相。爾時決定由見無有蘊等諸法名見無我，以計五蘊及心即是我故。然不許爾。故五蘊非我。問：不許諸蘊為我之宗，現見無我時，亦應見安立為我之補特伽羅畢竟非有，理相

等故。答：未解微細正理者，不能答此難，茲當解釋。他宗計蘊與心為我者，是因未知我及補特伽羅等，唯由名言增上假立，謂要尋求假立之義有所得者乃能安立。故計五蘊或內心為我，成為有自性之我。現見無我時，應見彼我畢竟非有。故他宗計為內我之五蘊內心等法，亦應見為一切非有也。其許唯由假名安立，非有尋求假義而立之宗，則無彼失。

設作是念：業果關係時，由離五蘊更無別法，故所說我唯詮五蘊。見無我時，則詮外道所計神我。故見無我時，是離神我唯見諸行，不犯見無蘊等諸法之失。頌曰：

「若謂爾時離常我，則汝心蘊非是我。」

若謂見無我時，是離常住神我，見為非有，餘處所說之我，亦不可作別義解。則汝所說內心及蘊皆非是我，便失汝自宗。

若謂業果關係時，不許外道所計之我於彼境轉，故無失壞自宗之過失者。

此亦非理。汝於此時，說是神我，於業果關係時，則說是五蘊，如斯隨意轉計，非正理故。

若謂於業果時，決無神我為作業者及受果者，則五蘊上亦無此我，前已宣說。故說一切法無我時，不許我字詮五蘊者，則業果時亦應不許。若業果時許彼我字詮五蘊者，則說一切法無我時亦應許我字詮表五蘊。

復有過失，頌曰：

「汝宗瑜伽見無我，不達色等真實義，緣色轉故生貪等，以未達彼本性故。」

若如汝宗，則瑜伽師現見無我時，應不通達色等真實義，以彼於爾時唯見無有外道所計之常我故。由緣色等有實執轉故，則緣色等生貪等煩惱，以未通達彼色等之本性真理故。如昔未曾嘗花中蜜汁者，僅見花上有鳥，猶不能知彼味甘美。如是諸瑜伽師先不曾知色等體性者，僅見蘊等法離常住之我，後仍不知色等體性。又如曾嘗花中蜜汁者，即見花中無鳥，非即不知彼味甘美，亦不能

斷彼味之愛著。如是執著色等自性實有者，雖見無有常住之我，由何能斷緣色等所起之貪等耶。若見無有常住之我即能斷除緣色等之貪等，任何有情，皆不為令神我快樂求可樂境，及恐常我痛苦避不可愛境。是故若無能斷貪等之因緣，則必不能解脫生死，猶如外道。

卯四、解釋說蘊為我之密意。分五：辰一、解釋經說我見唯見諸蘊之義，辰二、依止餘經解釋蘊聚非我，辰三、破蘊聚之形狀為我，辰四、計蘊聚為我出餘妨難，辰五、佛說依六界等假立為我。初又分三：巳一、明遮詮遮遺所破是經密意，巳二、縱是表詮亦非說諸蘊即我，巳三、破救。

今初

設作是說：吾等以聖教為量，諸分別量不能妨難。聖教中說唯蘊為我。如世尊說：「苾芻當知，一切沙門婆羅門等，所有執我，一切唯見此五取蘊。」頌曰：若謂佛說蘊是我，故計諸蘊為我者，彼唯破除離蘊我，餘經說色非我故。

若謂此經說蘊是我，便計五蘊為我者，然彼經非說諸蘊為我，佛說唯蘊之密意，是破計離蘊之我為我見所緣，是觀待世俗諦外道論，及為無倒顯示世俗諦中所有之我故。

由何知彼是破離蘊之我耶？曰：以餘經說色非我等，破色等是我故。餘經如何破。頌曰：

「由餘經說色非我，受想諸行皆非我，說識亦非是我故，略標非許蘊為我。」

由餘經說色受想行識皆非是我，故前經略標「唯見此五取蘊」者，非許諸蘊即我，是破計有離蘊之我。

設作是念：彼經言「唯見」，雖破異我，然言「唯見此五取蘊」，既說見五蘊，則明說諸蘊為我見所緣，故彼經意是說諸蘊為我見所緣也。若如是者，則違餘經說諸蘊非我，以俱生我執薩迦耶見之所緣定是我故。此於後經義都無妨難，不爾則如前說違難極多，後亦當說。故知前經非說諸蘊即薩迦耶見之所緣。經言「唯見諸蘊」者，

當知是說緣依蘊假立之我，計即蘊、離蘊為我執所緣，皆已破故。

若有經中破除色等為我，當知彼經亦破薩迦耶見所緣—依蘊假立能取諸蘊之我為有自性，以說色等非我之經是依真實義而說故。若能取之我是無自性，則我所取之諸蘊自性亦定非有，故於色等遠離實執之貪著亦應正理。

若將眾經互相配合，破除即蘊、離蘊為我見之所緣，則知唯由名言增上，依蘊假立我名，安立此補特伽羅為無我義。此不共理，是內教大乘各宗論師解釋契經密意者所未能闡發之契經密意。今以精微教理無倒揭出。依此道理，亦顯安立所餘諸法法無我義與前無別，披露諸佛最深密意，是此論師不共深旨。諸有智者，當善學習。

已二、縱是表詮亦非說諸蘊即我

即使經說「唯見此五蘊，」是表詮門說蘊是我，然亦非說一一蘊皆是我。頌曰：「經說五蘊是我時，是諸蘊聚非蘊體。」

經說五蘊是我時，是說諸蘊總聚為我。非說一一蘊體皆是我。如言眾樹為林，是說樹聚為林，非說一一樹皆是林。此是他宗共許之喻。若謂許蘊總聚為我者，頌曰：「非依非調非證者，由彼無故亦非聚。」

經說我為依怙，可調伏，為證者。若如汝宗，則彼蘊聚非是依怙、亦非可調伏、非是證者，以唯蘊聚無實物故。故蘊聚亦非我。經說我為依怙等，如云：「我自為依怙，亦自為怨家，若作善作惡，我自為證者。」此說我為依怙為證者。又云：「由善調伏我，智者得生天。」此說我可調伏。

### 已三、破救

若作是念：離有聚法別無總聚，能作依怙等果，即是有聚法。故我作依怙、可調伏、為證者亦應道理。破曰：汝之我名，時詮蘊聚，時詮有聚諸蘊，何得如是隨意轉計，此過如前已說。

復有過失，頌曰：「爾時支聚應名車，以車與我相等故。」

若計蘊聚為我者，爾時車之支分堆聚一處亦應名車，以車與我，於自支聚安立不安立，二者相等故。如經云：「汝墮惡見趣，於空行聚中，妄執有有情，智者達非有，如即攬支聚，假想立為車，世俗立有情，應知攬諸蘊。」

## 辰二、依止餘經解釋蘊聚非我

由前說道理，頌曰：「經說依止諸蘊立，故唯蘊聚非是我。」

經說依止諸蘊假立有情，故唯蘊聚非即是我。此以量式立云：凡依他法而立者，非唯他法支聚，依他立故，如大種所造。如以大種為因，安立青等大種所造色與眼等根，然彼二法非唯大種相聚。如是以蘊為因安立為我，說唯蘊聚亦不應理。設作是念：若經云「攬諸蘊聚」，雖不可說蘊聚即是補特伽羅，然經僅云「攬諸蘊」而無「聚」字，不可證明蘊聚為安立補特伽羅之所依也。曰：不然！經舉喻云「如即攬支聚」，說依支聚假立為車，次合法云「應知攬諸蘊」，雖未明說「聚」

字，勢必應有。故當知智者誦經之文句而生歡喜。若謂瓶等不決定者，此亦不然，說瓶等唯色等聚亦不成故。彼亦與觀察我相同。如唯我之支聚不可說為我，唯色等支聚亦不可說為瓶等，二者相同。

### 辰三、破蘊聚之形狀為我

設作是念：唯輪等堆積猶非是車，要輪等堆積具足特殊車形，乃名為車。如是有情身中色等諸蘊之形狀乃是自我。此亦不然。頌曰：

「若謂是形色乃有，汝應唯說色是我，心等諸聚應非我，彼等非有形狀故。」

形狀唯色法乃有，汝宗應說唯色法是我，心、心所等聚，應不立為我，以心、心所等非有形故，非色法故。

### 辰四、計蘊聚為我出餘妨難

復有過失，頌曰：

「取者取一不應理，業與作者亦應一。」

由此取故，名能取者，即作者我。由取此故，名

所取事，即所作五蘊。言彼二為一體不應理者，謂安立蘊聚為我，不應道理。倘計色等蘊聚即是我者，則作業、作者皆應成一。然非汝許，以大種與所造色，瓶與陶師皆應一故。《中論》云：「若薪即是火，作者業則一。」又云：「以薪與火理。說我與所取，及說瓶衣等，一切皆如是。」如不許火與薪為一，亦不應計我與所取為一，論說彼二相等故。

設作是念：此中全無能取蘊聚之作者，唯有所取蘊聚之所作業耳。此亦不然，頌曰：

「若謂有業無作者，不然離作者無業。」

若無作者，亦無無因之業故。《中論》云：「如破作作者，應知取亦爾，及餘一切法，亦應如是破。」此說以破作業、作者有自性之理，當知亦破受與受者是有自性。言餘法者，《顯句論》云：「亦破能生所生，能去所去，能見所見，能相所相，能出所出，支與有支，德與有德，能量所量等法是自有性。智者應知唯是互相觀待而有。」

此中總說一切能作所作，別說能量所量非有自性，許為觀待而有。故此觀待，當知更有不共互相觀待之理也。言「取」者，此中事字界「鄔跋札」，給以「羅札」字緣，猶能取故，名之為「取」。若離作用，則亦無事。故所取、能取俱名曰取。問曰：「羅札」字緣，表由此取之作用，云何可說通所取業？答：如《聲明論》云：「枳達與羅札是多分。」謂多分雖爾，然於作業可給「羅札」字緣，故通所取業亦不相違。《中論》亦云：「我不異於取，亦不即是取，而復非無取，亦不定是無。」此說我非異所取而有，亦非即是所取，復非不待所取，此我亦非全無。故非無作者而有作業。又勝義空經說無作者，有業有報。當知是破有自性之作者，非破名言支分假立之我。如經廣云：「補特伽羅無明隨轉，作諸福行」。《解釋正理論》雖說前經於無性宗不相符合，於唯識宗極為符順。

然此宗安立補特伽羅之理，謂蘊之自性作者，名

言中亦無。若名言中許有業報，則如後經所說能作業之補特伽羅亦定許有。故不立所取即我，立我為彼之能取者，極為善哉。

#### 辰五、佛說依六界等假立為我

若計諸蘊積聚即是我者，復有過失，頌曰：

「佛說依於地水火，風識空等六種界，及依眼等六觸處，假名安立以為我，說依心心所立我，故非彼等即是我，彼等積聚亦非我，故彼非是我執境。」

佛於《父子相見經》中，說依於六界，謂地水火風識界，鼻孔等空界，及依六觸處，謂眼觸處乃至意觸處，假說名我，即說依於心、心所等法假立為我。故非彼地等任何一界即是我，亦非彼等積聚即立為我。故彼諸法，若總、若別，皆非無始傳來我執心之所緣也。經云：「大王，六界、六觸處、十八意近行，是士夫補特伽羅。」士夫與補特伽羅是異名。六界、六觸處、十八意近行之三者是所具之法，補特伽羅是能具之人。十八

意近行，謂緣六種可愛境，生六種喜受，緣六種不可愛境，生六種憂受，緣六種中庸境，生六種捨受。由憂、喜、捨受之力，令意於色聲等境數數馳逐，故名「意近行」。如是諸蘊既非俱生我執所緣境，離諸蘊外亦無彼之所緣，故我執所緣境非有自性。諸瑜伽師，由見我無自性故，亦知我所是無自性，即能斷除一切有為生死繫縛，不受後有而得涅槃。是故五蘊若總若別，及離五蘊，皆不立為我見所緣，然善安立我見所緣補特伽羅。依此道理，便能安立補特伽羅是自性空。此觀察慧，是最利根求解脫者至上莊嚴，於他宗中皆非有故。

#### 卯五、明他宗無係屬

尋求我執所緣假我義，有計為五蘊，有計為唯心者。若如彼宗，則至自身有諸蘊時，即應有補特伽羅我執生起，以計我執所緣之我義，是尋求所得而立，彼即補特伽羅我執所依境，是有事故。

頌曰：

「證無我時斷常我，不許此是我執依，故云了知無我義，永斷我執最希有。」

汝計現證補特伽羅無我時，唯斷除常我。然不許此常我，是俱生我執薩迦耶見所緣行相任何所依境。故云唯見無此常我，修習彼智，便能永斷無始傳來之我見。噫！汝此事可謂最希有矣。

計唯見無有常我，即能斷無始我執。當以世喻明其毫無係屬。頌曰：

「見自室壁有蛇居，云此無象除其怖，倘此亦能除蛇畏，噫嘻誠為他所笑。」

有諸愚人，見自室壁中有蛇居住，甚可怖畏。餘人告曰：汝勿恐怖，此室無象。若謂由知彼室無象，非但能除象怖，亦能除蛇畏者，噫嘻，誠為智者所竊笑也。若有毒蛇恐怖因緣，唯因他語，由知無象，便安閒居住，不知恐怖，不作除彼恐怖之方便，則定遭蛇噬。如是僅見無如象之常我，若謂修習彼義，亦能斷除無始傳來如蛇之我執恐怖，便安閒而住者，必不能除，緣五蘊之我執薩

迦耶見，故彼補特伽羅亦定不能解脫生死。此顯自他各部諸欲抉擇諸法真實義者，由不知破除俱生我執所執境，而作抉擇餘真實義之建立，皆徒勞無果。故知此義至為切要。

寅三、破能依所依等三計。分二：卯一、正破三計，卯二、總結諸破。今初已說我與五蘊自性一異不成，今說我、蘊亦無自性，更互相依。頌曰：

「於諸蘊中無有我，我中亦非有諸蘊，若有異性乃有此，無異故此唯分別。」

於諸蘊中無有自性能依之我，於我中亦非有自性能依之諸蘊。何以故？若蘊與我，有自性成就之異性，乃可有此自性成就之能依所依二種分別，然實無自性成就之他性。故此自性成就之能依所依，唯是顛倒分別之所安立。喻如世間盤酪異性，乃見能依所依。我與諸蘊，未見是事，故能依所依都無自性也。我亦非自性有五蘊，頌曰：「我非有色由我無，是故全無具有義，異如有牛一有

色，我色俱無一異性。」

亦不許我自性有色蘊。何以故？以我與諸蘊自性一異，皆已破訖。是故我與諸蘊無自性具有義。以具有之因緣，異性者，如云天授有牛，不異性者，如云天授有色，然我與色俱無一性異性，故我亦非自性有色也。破自性有餘四蘊，應知亦爾。

## 卯二、總結諸破

今當總結以上諸破，由行相所緣顛倒數量門明薩迦耶見。頌曰：

「我非有色色非我，色中無我我無色，當知四相通諸蘊，是為二十種我見。」

色非是我而見為我。我非自性有色而見為有色。我自性不在色中，色亦不在我中，而見相在。如於色蘊所說四種薩迦耶見，當知於受等四蘊皆有四見。是為二十種薩迦耶我見。

若謂：此加我異色蘊見，於一一蘊可作五類觀察。

《中論》亦云：「非蘊不離蘊，此彼不相在，如來不有蘊，何處有如來。」應成二十五種我見，

云何只說二十種耶？曰：二十種薩迦耶見，是經所建立。建立之理，謂薩迦耶見若不先取五蘊，必不能起我執。故由四相緣慮諸蘊執以為我。執離五蘊第五相為我者，唯諸外道乃起彼執，故經不說第五事。《中論》說第五異品者，當知是為破外道而說也。

經言：「以金剛智杵，摧壞二十種薩迦耶見高山，證預流果。」此義，頌曰：「由證無我金剛杵，摧我見山同壞者，謂依薩迦耶見山，所有如是眾高峰。」

薩迦耶見山，以我為所緣，執有自性為行相。未以聖金剛智杵摧壞之前，始從無始生死而有，從無明地基之所發起，日日增長煩惱巖巖，豎窮三界橫遍十方。經現證無我金剛智杵摧壞之後，與所摧我見同時摧壞者，謂依根本薩迦耶見山而住，即前所說五蘊各有四相之二十種高峰也。《釋論》譯為：「與最高峰同時壞者，當知彼等即是高峰。」今如頌譯，謂與根本薩迦耶見同時。又

俱生薩迦耶見我執，都非前說二十種見攝，故論云「依薩迦耶見山」，謂二十種薩迦耶見高峰，依止根本薩迦耶見而住。然預流果所斷，與二十種見同時之根本薩迦耶見，亦是分別我執。彼非僅執我是有自相，且計彼執為應正理。是依邪宗所薰之種子，為預流所斷也。

寅四、破不一不異之實我。分二：卯一、敘計，卯二、破執。今初

今為破正量部所計實我，頌曰：「有計不可說一異，常無常等實有我，復是六識之所識，亦是我執所緣事。」

正量部有云「由離諸蘊無我故」之理，我與諸蘊非是異性。亦非即蘊為性，若是則我應有生滅故。故我與五蘊一性、異性俱不可說，亦不可說我是常、無常。然計彼我是實物有，以是能作二業者，與能受苦樂二果者，及是繫縛生死者，與解脫涅槃者故。復計彼我是六識之所識，亦計彼我是我執所緣事也。

## 卯二、破執

此計實有補特伽羅，亦不應理。頌曰：

「不許心色不可說，實物皆非不可說，若謂我是實有物，如心應非不可說。」

如不許心與色是一性異性俱不可說法，則諸實物皆非不可說者。若謂我是實物，則應如心，非是一異俱不可說也。此頌已明，不可說者定非實有。

次顯假有補特伽羅，頌曰：

「如汝謂瓶非實物，則與色等不可說，我與諸蘊既叵說，故不應計自性有。」

如汝謂瓶非是獨立之實物，則計彼體與色等支分不可說是一性異性，如是彼我，既與諸蘊，是不可說一性異性之假有。故不應計補特伽羅為自性有也。

如是二頌，已破實有，成立假有。今當更述一異為實法所依，以我非所依，破我實有。頌曰：

「汝識不許與自異，而許異於色等法，實法唯見彼二相，離實法故我非有。」

若如汝計我實有者，如汝內識不許與自體相異，則補特伽羅亦定不異自體，即可說為一。又如汝識許與色等為相異法，則補特伽羅亦可說與諸蘊相異也。凡諸實法，決定唯見彼一異二相。故我非實有，以離一異實法理故。

寅五、明假我及喻。分四：卯一、明七邊無我唯依緣立如車，卯二、廣釋前未說之餘二計，卯三、釋妨難，卯四、餘名言義均得成立。今初如上觀察實有補特伽羅，不應道理。頌曰：

「故我執依非實法，不離五蘊不即蘊，非諸蘊依非有蘊。」

故我執所依，非有自性之實法，以觀察時，我非離蘊別有異體，諸蘊總別亦非是我。我非諸蘊之所依蘊在我中，亦非以蘊為我所依我在蘊中。我亦非自性能有諸蘊也。是故內教諸部，隨計假我，或計我非勝義可得，然皆不應計如上行相。頌曰：

「此依諸蘊得成立。」

此我唯依諸蘊即得成立也。如為不壞世俗諦故，

唯許依彼因緣有此法生，然不許無因生等四邊生。如是觀察我時，其許依蘊假立我者，雖破上述有過五計。然為使世間名言得安立故，亦許依止諸蘊假立之我。現見有名言假立之我，不可強撥為無也。

為顯所說假我之義，復說外喻，頌曰：

「如車不許異支分，亦非不異非有支，不依支分非支依，非唯積聚復非形。」

如不許車異自支分，亦非是一全不相異，又非自性有彼支分，自性不依支分，支分亦不依車，亦非唯支積聚，復非支分形狀，我與五蘊當知亦爾。卯二、廣釋前未說之餘二計。分二：辰一、正義，辰二、旁通。

初中又二：巳一、破計積聚為車，巳二、破計唯形是車。今初

初五計如前說。此當別破計聚為車與計形為車。

頌曰：

「若謂積聚即是車，散支堆積車應有。」

若謂車支積聚即是車者，則車拆散之支，堆積一處，亦應有車。前雖已破車聚為有分，此中說者，是為顯示所餘過失。

復有過失，頌曰：

「由離有支則無支，唯形為車亦非理。」

由離有支，則無支分，故支分亦非有，以彼諸部自許無有支車故。若謂：彼等許支聚為有分，諸支為分，亦可如是許支與有支，故彼非許無有支也。

曰：無過。以自宗中，如蘊，若別若總皆是所取，非能取者，如是車之支分，若零若聚亦俱安立為支，不安立為有支。彼等諸部不許離聚之有支，聚已破故。

頌中「亦」字攝未明說之積聚，謂唯支形為車不應道理。當知唯聚為車亦不應理。

已二、破計唯形是車

復次，若汝計唯車形是車者，為是一一支分之形耶？抑是積聚之形耶？若謂如前者，為是不捨未

成車時原有之形耶？抑是捨棄原形別有餘形耶？  
若謂如前，且不應理。何以故？頌曰：

「汝形各支先已有，造成車時仍如舊，如散支中  
無有車，車於現在亦非有。」

如汝所許，車輪等一一支分，如先未成車時所有  
形狀，後造成車時仍如舊者。是則如未造車前分  
散之支中全無有車，現在支分積聚之時車亦應非  
有，以汝唯以各支形狀，立為車故，各支形狀前  
後無差別故。

若如第二義，謂不同先形，後生餘形以為車者，  
頌曰：

「若謂現在車成時，輪等別有異形者，此應可取  
然非有，是故唯形非是車。」

若謂現在車成之時，輪、軸、鐮等車眾支分，方、  
長、圓等各別形狀，與未成車前別有不同者，則  
此各支之不同形狀，眼識應有可取。然實非有。  
故唯各支之形狀仍非是車。

若謂輪等支分合積之特殊形狀乃立為車，亦不應

理。頌曰：

「由汝積聚無所有，彼形應非依支聚，故以無所有為依，此中云何能有形。」

若所言積聚有少實體，乃可依彼假立形狀，然所言支聚無少實體，由汝積聚都無所有無少實體，故彼形狀應非是依支聚假立，以汝宗說假有諸法要以實法為所依故，汝亦許支聚是假有故。此觀察車時，云何能以都無所有無少實體者為所依事，而安立有車之形耶？此中僅說，敵者計假有諸法要以獨立實有諸法為所依事乃能假立，復許積聚與形狀俱是假有，今若計積聚為形狀所依事，則自成相違。然亦應知，如人之形色不可安立為人，如是車之形色亦不可安立為車，以彼二法俱是車之所取故。

辰二、旁通

若謂積聚雖假有非實，然即依彼安立不實假有之形。頌曰：

「如汝許此假立義，如是依於不實因，能生自性

不實果，當知一切生皆爾。」

如汝許此依假有積聚安立假有形狀，如是應知依於無明與種子不實之因，能生諸行與苗芽自性不實之果。其餘一切自性不實之因果，當知皆如是生。則於無肉可食之物影假鹿，徒費百千辛勞強執實有，此復何為？頌曰：

「有謂色等如是住，便起瓶覺亦非理。」

內教多說，如瓶之色等八微合積而住即是瓶，故於彼上便起瓶覺。以此車喻即能破除，故彼說亦非理。復次，頌曰：

「由無生故無色等，故彼不應即是形。」

由前已說無自性生，故色等亦無自性。由計瓶等有實法為因不應道理，是故瓶等不應即是色等之形狀差別。

### 卯三、釋妨難

問：若以所說七相道理求車之假立義都非有者，則車亦應無，世間由車假立之名言，皆應斷絕。然此不應理，現見世云取車、買車、造車等，由

是世間所共許故，車定當有。曰：此過唯汝乃有，此是我為汝所立者。汝計要觀察車假立義乃安立車，若不觀察，不許有餘能安立車之方便。若於七相求假立義，則取車等世間名言，於汝宗中云何得有？此是論師答彼妨難。現在藏地講應成者，謂七相尋求若不得車，則不能安立車。是中觀宗之攻難。當知是以惡分別水，污此清淨宗義也。

我宗則無彼過，頌曰：

「雖以七相推求彼，真實世間皆非有，若不觀察就世間，依自支分可安立。」

雖以七相推求彼車之假立義，隨於真實勝義，或於世間世俗，皆不得有彼車。若不觀察此車之假立義，唯就世間名言，如立青與受等，即可依輪等支分安立為車。如許緣起性，亦許此車依自支分假設立故。故於我宗，取車等世間名言，無不應理。彼等亦應許此義也。此說不以推求車假立義，而安立為車之中觀宗，許有世間名言，即彼宗亦應許。非是難他之過，自不能免，便云我無

所許也。

#### 卯四、餘名言義均得成立

此中觀宗依世間所許，非但成立名言為車，即車之諸名差別，皆可不推求假設立義，唯依世間所許而自許。頌曰：

「可為眾生說彼車，名為有支及有分，亦名作者與受者。」

可為眾生宣說彼車觀待輪等諸支名為有支，觀待輪等諸分名為有分。又即彼車觀待有取輪等之作用，名為作者，觀待所受色等事，亦名受者。復有倒解佛經義者，而更倒說世間世俗，謂只有支聚，離支聚外決無有支，以異支聚之有支不可得故。如是復說，只有分、業、所取等聚，離彼之外決無有分、作者、受者，以異彼之有分等不可得故。若如彼宗，即以彼說無有支之因，其支聚等亦皆非有。頌曰：「莫壞世間許世俗。」

故應遮止，莫妄破壞世間共許之車等世俗也。

內教大小諸部計支聚等即有支者，因見不以彼等

立為有支，更無異彼等之有支，便不能安立有作用之有支等，故作是計。由彼等推求有支等假立義，若無可得即不知安立彼等，故彼不許車等唯假名安立，而計車等為自性有。

故《釋論》說彼等是倒解經義者。此宗則說，若支積聚、若支分離皆非有支，然唯假名之有支等亦善安立其作用，是為此宗解釋經義，亦是如來不共意趣。故有智者當善學此宗解經之理。

寅六、明此建立易除邊執之功德。分五：卯一、正義，卯二、釋難，卯三、車與我名法喻相合，卯四、明許有假我之功德，卯五、明凡聖繫縛解脫所依之我。今初

此世間世俗，若以推求假立義之七相觀察，都無可得。若不觀察，唯依世間共許，則皆是有。故瑜伽師，以此次第，如前觀察我及車義，速能測得真理底蘊。所以者何？頌曰：

「七相都無復何有，此有行者無所得，彼亦速入真實義，故如是許彼成立。」

若車有自性，以七相推求，於七相中定當有所得。但瑜伽師都不能得此車是有，以七相推求都無所得。復云何可說是有自性。故瑜伽師生是定解，言車有自性唯是由無明翳障蔽慧眼者之所妄計，其自性實無所有。即由彼理，速易悟入真實義性。「亦」字攝亦不失壞世俗建立。故此中觀宗時，即如是許彼車成立之理，謂不觀察。

《釋論》說：「諸善巧中觀宗者，當知前說此宗，全無過失，唯有功德。決當受許。」故當自許此無過宗，不應避過謂此無宗。

## 卯二、釋難

問：諸瑜伽師如前觀察，雖不見有車，然見有彼支聚，此應有自性。

答：汝於燒布之灰中尋求縷線，誠屬可笑。頌曰：「若時其車且非有，有支無故支亦無。」

若時車無自性，由有支無自性故，其支亦無自性。若謂車拆毀時，其車輪等聚豈非可見，云何可說由無有支亦無支耶？曰：此亦不然。其執車拆散

之支聚為車支者，是由先見彼支與車相屬，乃知輪等是車支分。餘先未見如是相屬者，則定不知。彼人卻見輪等，觀待自支，而知輪等自為有支。由彼人全不曾見輪等係屬於車，故亦不知彼等是車之支也。

復次，若車無自性，則彼支分亦無自性。當以喻明，頌曰：「如車燒盡支亦毀，慧燒有支更無支。」

喻如火燒有支車，則諸支分亦皆燒毀。如是諸瑜伽師，若以觀察所發無所得之慧火，燒盡有支車之自性，則成為慧火柴薪之支分，亦定不能存其自性，必為慧火之所燒毀。

卯三、車與我名法喻相合

如為不斷滅世俗諦故，諸瑜伽師速能悟入真實義故，觀察車義立為假有。頌曰：

「如是世間所共許，依止蘊界及六處，亦許我為能取者，所取為業此作者。」

如是由世間共許門，依止五蘊、六界、及六處等，

亦許我為能取者，是依彼等安立我故。如是亦可安立所取五蘊為作業，此我為作者。

#### 卯四、明許有假我之功德

若安立我為假有，則非堅不堅等邊執分別之所依，故計常無常等有自性之分別皆易遣除。頌曰：

「非有性故此非堅，亦非不堅非生滅，此亦非有常等性，一性異性均非有。」

此依諸蘊假立之我，若堅不堅皆無自性。若我為自性不堅，則我與所取應無異性，即所取為我，若果爾者，則我一一剎那，應是自性各別生滅，是則前後全無係屬。又所取法應成能取。故不應理。如是若謂常住堅固，亦不應理。我若常者，應前生之我即現在我。又前世我與現在我，所取諸蘊自性各異，則我應非一，以離所取無異體之我故。《中論》曰：「若五蘊是我，我即為生滅。」《釋論》云：「可知龍猛菩薩許非生滅二種差別。」此言「生滅」謂有自性者。

此我亦非自性有之常性等四。《中論觀如來品》

云：「寂滅相中無，常無常等四。」又此我亦非自性有之一性、異性。此等之理由，謂非有自性我故。如經云：「世間依怙說，四法無有盡，謂有情虛空，菩提心佛法。若彼法實有，寧不有窮盡，無實不可盡，故說彼無盡。」經說有情無實故無窮盡，即此證也。

#### 卯五、明凡聖繫縛解脫所依之我

七相推求假立我義，常無常等決定非有。若不見我是無自性，由無明力執有自性，以薩迦耶見執著我有自性，則流轉生死。頌曰：

「眾生恆緣起我執，於彼所上起我所，當知此我由愚癡，不觀世許而成立。」

推求我時。外道求我之理，由見即蘊是我不應道理，故倒執我性異蘊。內教諸部，則見離蘊別無異我，故倒執唯蘊是我。意謂彼二必須許一也。諸正解經義者，了知前二俱無有我，而得解脫。人、鬼、旁生等一切眾生，恆緣我事，起我執心，及緣此我所自在事或屬我事，謂我施設所依之眼

等內法及諸外事，於彼我所上起我所執心。當知彼我，是由不觀察世間共許愚癡無知而成立，非有自性。此我雖無自性，然由愚癡無知假名為有。諸瑜伽師，見如是我畢竟不可得。我若不可得，則彼自性我所取之眼等亦不可得。諸瑜伽師由見我、我所事都無自性可得，故解脫生死。《中論》云：「若內外諸法，我我所皆滅，諸取亦當滅，取滅故生滅。」

## 丑二、破我所有自性

云何我無自性，我所亦無自性？頌曰：

「由無作者則無業，故離我時無我所，若見我我所皆空，諸瑜伽師得解脫。」

若無作者陶師，則無作業之瓶。故我無自性，則我所亦無自性。若瑜伽師見我與我所皆自性空，修習彼義，定能解脫生死。

若見色等皆無自性可得，則緣色等自性之貪等煩惱，皆當隨滅。聲聞獨覺，便能不受後有而般涅槃。諸菩薩眾，雖見無我，然由大悲增上，至未

證菩提，恆生三有。以是大小二乘最勝道故，諸有智者應當勤求如是無我。

子三、觀我及車亦例餘法。分三：丑一、例瓶衣等法，丑二、例因果法，丑三、釋難。今初如我及所取唯是假立，與觀察車相同，如是觀察餘法亦爾。頌曰：

「瓶衣帳軍林鬘樹，舍宅小車旅舍等，應知皆如眾生說，由佛不與世爭故。」

所有瓶盂、衣服、帳幕、軍隊、森林、珠鬘、樹木、舍宅、小車、旅舍等物，若以觀察車之道理，七相推求各各假立之義，俱無所得。若不觀察，只就世間共許，則皆容有。如是此類諸法，應知皆如眾生言說，不加觀察，唯就世間共許而有。何以故？以佛世尊不與世間起異爭故。如《寶積經三律儀會》云：「世與我爭，我不與世爭。」此說世間名言所安立者，佛亦許有。故不應違害世間所許也。

世間如何安立諸法名言？頌曰：

「功德支貪相薪等，有德支貪所相火，如觀察車七相無，由餘世間共許有。」

如瓶是有支，瓦礫等是支。瓶是有德，紺青花紋等是德。貪著可愛境之有情是有貪，緣有漏可愛境增上染愛名貪。瓶是所相，鼓腹翻口長項等是瓶之能相。火是能燃，薪是可燃等。要依於支乃立有支，依於有支乃立名支。如是乃至火與薪等皆是相依假立。若以七相推求彼等假立之義，雖無所得，然仍可安立為有者，當知是由世間名言而立，非以觀察實義正理而立也。

## 丑二、例因果法

不但支等是相待立，即因果二法亦是相待安立。

頌曰：

「因能生果乃為因，若不生果則無因，果若有因乃得生，當說何先誰從誰。」

要因能生果，彼能生法乃可為因。若不生果，既不能生，則果應無因。果法亦要有因，乃從彼生。故因果二法亦是相待而有，非自性有。若謂因果

是自性有者，汝且當說，因果二法何者居先？為是何法由何法生？若有自性，說因在先不應道理，以於因時，要有所待果故。說果居先亦不應理，成無因故。以是當知因果唯是假立，相依而有，非自性有，如車。

復次，若謂因自性能生果者，為與果合而生，為不合而生？頌曰：

「若因果合而生果，一故因果應無異，不合因非因無別，離二亦無餘可計。」

汝若謂因與果合而生果，則因果力應一，如江與海合。若成一者，不能分別此法是因，彼法是果，因果無異故。復謂何法生於何法也。若謂不合而生，則所計之因與諸非因，應無能生不能生之差別，以自性各別諸法無關係故。又計因果有自性者，能生、所生離合不合二計之外，亦無餘第三類可計。故自性因定不生果。故又頌曰：

「因不生果則無果，離果則因應無因。」

汝若轉計自性因不生果者，則果應無自性。由生

果故，乃安立因為因。若離果亦可安立因者，則應無安立因之因相。此非汝許。故因果二法非有自性。

若爾，汝宗云何？頌曰：

「此二如幻我無失，世間諸法亦得有。」

若如他宗，能生、所生皆有自相，則當觀察因果二法為合不合，俱有過失。若如我宗，諸法皆由虛妄徧計增上而生，唯由名言分別假立，故因果二法如同幻事，自性不生。雖無自性，然是名言分別安立之境，如眩翳人所見毛輪。不可思維與計因果有自性者犯過相同。故我無有所說合不合之過失。

世間所許不觀察諸法，因果及車等，亦皆得有，故一切皆成。《釋論》此處破因果法，於所破上加自性等簡別，是說許無自性者不犯彼過。不應不辨有自性與有之區別，專作相似之答難也。

丑三、釋難。分二：寅一、難破因果過失相同，寅二、答自不同彼失。今初

此中破因果自性。他作是難：觀因生果為合不合，汝同犯過。何則？頌曰：

「能破所破合不合，此過於汝寧非有。」

汝此能破與所破法，為合為破，為不合而破？此過於汝寧非亦有。若合而破，則應成一。復謂何法破於何法。若不合而破，則一切法同是不合皆成能破。不應道理。離此二外，更無第三可計。則汝之能破都無破除所破之力。由汝能破既已被破，則因果法是有自性。頌曰：

「汝語唯壞汝自宗，故汝不能破所破。」

由汝所說之似能破，唯能壞汝自宗。故汝不能破除他宗之所破也。

復次，頌曰：

「自語同犯似能破，無理而謗一切法，故汝非是善士許，汝是無宗破法人。」

汝為敵者所出過失，自語亦同犯彼過。唯以彼似能破，別無正理而毀謗一切法。故汝非是善士所許可者。何則？汝說：若不合而生，則一切同是

不合者，皆應能生。然彼不能生。此有何正理？如磁石未合，唯能吸引可引處之鐵，不引一切不合之鐵。如眼不合，唯見可見處之色，不見一切不合之色。如是因雖不合而生果，然不遍生一切不合者，要可生之果，乃能發生。復次，汝是破法人。若不立自宗唯破他宗，名破法人，汝今亦爾。

寅二、答自不同彼失。分四：卯一、自宗立破應理，卯二、不同他過之理，卯三、如成無性難成有性，卯四、了知餘能破。

初又分二，辰一、於名言中許破他宗，辰二、許立自宗。今初

今當解釋，頌曰：

「前說能破與所破，為合不合諸過失，誰定有宗乃有過，我無此宗故無失。」

前說能破所破，為合而破，為不合而破，所有諸過失，若誰定計有自性之宗，彼乃有過。由我無此有自性之宗，故汝所說若合不合二種過失，我

定非有，以我許能破所破俱無自性故。《釋論》前說，為他宗所出因果合不合之過失，自宗不同犯之理，謂他計因果實有自相，自許如幻都無自性。此處說他所出過，自宗不犯之理，謂無自性故。於是應知，自宗不同之理，是因自不許有自性之二品也。《迴諍論》云：「若我有少宗，則我有彼過，由我全無宗，故我唯無失。」此等所說之宗義，當知皆如上說。《般若經》云：「具壽須菩提！為以生法得無生得？為以無生法得無生得？須菩提言：具壽舍利弗！我不許以生法得無生得，亦不許以無生法得無生得。舍利弗言：具壽須菩提！豈無得無證耶？須菩提言：具壽舍利弗！雖有得有證，然非以二相。具壽舍利弗！若得、若證唯是世間名言。預流、一來、不還、阿羅漢、獨覺、菩薩，亦唯世間名言，於勝義中無得無證。」「亦不許以無生法得無生得」以上，謂推求能得所得二假立義，則得非有。故觀察時，破由二門得其所得。由二相觀察之所得，於無自

性法中不應理故，唯不觀察於世間名言，許有此得。經云：「雖有得有證，然非以二相。」即明彼義。言得者，謂證得、所得。如說此二於勝義無，於名言有，如是能破雖勝義中不破所破，然名言中破於所破。

## 辰二、許立自宗

復次，頌曰：

「如日輪有蝕等別，於影像上亦能見，日影合否皆非理，然是名言依緣生。如為修飾面容故，影雖不實而有用，如是此因雖非實，能淨慧面亦達宗。」

如日輪與面容上所有差別，如日蝕等，汝由見影像為緣，亦能觀見。若推求日輪、面容與彼二影像，為相合而生，為不合而生，雖皆不應理。然是依日輪及面容，唯由名言增上，安立有影像生。復能成辨所求之事。如為修飾面容，影像雖非實有，然依影像亦有彼用。如是此中所說之緣起因及離一異等因，雖非有實自性，然能清淨慧面之

垢，亦能通達無自性宗。「亦」字顯示無自性之能破，亦能破於所破也。由二邊言論，於許唯假有者，全不應理。故依二邊若破若答，欲求中觀宗之過失，畢竟不能得便。《四百論》云：「有非有俱非，諸宗皆寂滅，於彼欲興難，畢竟不能申。」《中論》亦云：「依空問難時，若人欲有答，是則不成答，俱同於所立。」由此所說觀察能破所破為合不合之理，當知亦能觀察能生因為合不合而破。

清辨論師云：「《中論》是說能生因，非能顯因。觀合不合，是能顯因，非能生因。故我自語非似能破。」此說觀察能生因為合不合，不能觀察能顯因等。然不成答。以此有過答覆，他必不忍。如計能生因實有犯過，則計能顯因有自性亦犯過故。又清辨論師為成立《中論》所說無自性宗故，自安立因，他舉能破，釋彼難時，僅答似破，此唯是他人之所破。凡許有自性者，若能生因、若能顯因，俱犯合不合之過失。若不許有自性，則

無彼過。故唯吾人之答覆，最為端嚴。

## 卯二、不同他過之理

復次，頌曰：

「若能了因是實有，及所了宗有自性，則可配此合等理，非爾故汝唐劬勞。」

若計能了宗之因是實有，及所了之宗是有自性，則可配此能破之理。推求能立與所立，為合而立，抑不合而立，由彼自性都無所有。汝將不淨宗之過失，推於淨宗，是於我等，唐設劬勞，都無所益。如破眩翳人所見髮等，一性、多性、圓形黑色等宗，於無翳人都無妨害。如是觀察無自性之因果，汝執二邊而破，亦無妨難。故彼所立眼與磁石等喻，雖不相合而有作用，亦應破除，以計有自性亦必同犯合不合之過故。汝今棄捨無自性之直途，愛著惡分別之斜徑，分別臆造，障蔽真道。汝何用此大劬勞為。

## 卯三、如成無性難成有性

復次，頌曰：

「易達諸法無自性，難使他知有自性，汝復以惡分別網，何為於此惱世間。」

如中觀師，能以敵者所許幻夢等喻，極易令他了達世間一切諸法皆無自性。汝則不能使中觀師，了達諸法皆有自性，以無共許實有喻故。此說成立無實之緣起因等，若於同喻上，未能了解凡是緣起決定無實，則於有法上更無正量能了解無實也。由是當知，我能破除諸實事師一切妨難。誰亦不能作合法之解答。是誰差汝損惱世間？諸世間人，如蠶作繭，已為煩惱惡分別繭之所纏縛。汝今何為復於其上，更以惡分別絲結為堅網，周匝遍繞。故應棄此實執妄爭。一切虛妄如同影像之法上，寧有自性成就之自相、共相、現量、比量耶？此中現證一切所知者，唯一現量，謂一切智智。

卯四、了知餘能破

復次，頌曰：

「了知上述餘破已，重破外答合等難，云何而是

破法人，由此當知餘能破。」

前安立緣起，如依種子而有芽生，及安立假設，如依諸蘊假設補特伽羅時，破實事宗所餘之能破，謂即上說因為合而生果，為不合而生果。亦當了知此能破，觀察因果合不合生。外人為答此妨難故，反觀能破為合不合，則於爾時當重破彼，謂彼觀察於自不同。上文所說亦僅一例耳。又《中論》中所有立破，皆為遣除實執分別。我於「異生皆被分別縛」時，已廣說故。

《中論》寧有破法之過。其破法者，是恐安立自宗犯過，唯破他宗故。我今此中亦非勝義破除他宗，以勝義中全無法故，故我寧有破法之過。若人不立自宗，而許勝義破除他宗，是破法人相。諸中觀師，誰於名言不立自宗？誰於勝義而許破他？二俱非有。故中觀師亦無破法人。故彼破法人相畢竟非理。如是前說能破之餘義，即由此無間所說而當了知。

始從：「彼非彼生豈從他。」至「觀察速當得解

脫。」明法無我。次從「慧見煩惱諸過患，」直至此頌。明人無我。

## 拾肆、三寶

開示正行所依三寶的教授的理由有的，即是為令了知大乘正行的所依有三寶之故。此中，若以經而言，即：「佛智於色不合、不分，色隨行不見真實……」等，是教說佛寶；「不加行所謂有色事物、不加行所謂無……」等，是教說法寶；由宣說「七士夫」諸經則是教說僧寶。由首先(經文)而說究竟證得所緣能緣實有空的佛寶；由第二而說事、對治、行相三者所攝的一切法勝義無；第三則是為了遮止對於僧寶執取為實有的修道助伴而教說。彼在論中解釋為，根本句：「佛陀等三寶」；《釋》中則說：「於佛，謂：佛與諸菩提同一相……」等。

當下對此探討有五，即經典安立三種皈依的需要、認識三種皈依的體性、世俗及勝義皈依的差別、「寶」的字義、如何皈依之理。

問：那麼安立三種皈依的理由何在呢？

答：彼理由有的，即諸大乘種性入道者自心

將生起的佛，為果皈依；向自己展示道的佛，為因皈依、及為其他二乘的因皈依；以及雖未入道，但以於供養、承事諸佛等信解為最勝事行故，而安立為皈依佛寶。緣覺種性入道者最後生時不觀待他展示法而自心欲求涅槃，為果皈依；以及雖未入道，但以於正法信解為最勝事行故，而安立為皈依法寶行相。聲聞種性入道者最後生時由觀待他展示法而欲求涅槃，為果皈依；以及雖未入道，但以於僧寶信解為最勝事行故，而安立為皈依僧寶行相。凡此一如《寶性論》說：「依能調所證，弟子為三乘，信三供養等，是故說三皈。」

第二，說三種皈依的體性，有聲聞部宗規、大乘宗規二種。首先有的，能成立為佛之法——佛聖者心續的知盡無生智，彼為佛寶；能成立為僧之法——有學及無學心續的無漏智，彼為僧寶；此諸別擇滅具相涅槃，彼為法寶。

《俱舍論》說：「皈依成佛僧，無學二種法，

及涅槃擇滅，是說具三皈。」

於此，二種色身並不是佛寶，因為這是往昔菩薩的種續流，故許為苦諦。

問：那麼如果這樣，以惡心出如來身血，不構成無間業嗎？

答：沒有過失，因以傷損所依，因此也就傷損能依，例如：以傷損眼睛，所以也說為傷損眼識一樣。

其次，大乘宗規有的，即具足無為等八功德的究竟皈依處，安立為佛寶的體性；具足不思議、無二、無分別等八功德隨一的聖者心續的清淨諦，安立為法寶的體性；任具明知、解脫功德隨一的聖者補特伽羅，安立為僧寶的體性。初者成立，《寶性論》說：「無為及俱成，不依他而知，具悲智及力，唯佛具二利。」

八功德也有的，就是無為自性清淨的功德、任運俱成忽爾清淨的功德、彼二功德由聲詞及分別心無力以圓滿之理而證知的功德、知如所有性、

盡所有性的功德、慈悲所化的功德、去除所化的罪失的功德、自利的功德、利他的功德，攝言之，前六種攝在後二種，即前三攝為自利功德與後三攝為利他功德。

佛寶也有許多分類，即有三身或四身等區分。次者成立，《寶性論》說：「不思議無二，無分淨現對，依何得何法，離染二諦相。」

八功德有的，即以聲詞與分別心無力四句觀擇，故為不可思議的功德；業惑如應而離，故為無二的功德；無各種非理作意的分別，故為無分別的功德；自體無垢染，故為清淨的功德；明現如所有性、盡所有性，故為明顯的功德；有力摧滅所斷品，故為對治的功德；以及滅諦與道諦二種功德，攝言之，前六攝在後二中，即前三攝為滅諦功德，後三攝為道諦功德；比如，就像太陽的體性為闍蔽本自清淨、放光明現、滅除他洲闍蔽的功德一樣。彼論說：「以滅道二諦，併攝離染性，應知彼依次，各具三功德。」又說：「淨

等三如日。」

法寶區分有二，即滅、道二諦。

又，後者成立，彼論說：「如實如量中，智見清淨故，具慧不退眾，有無上功德。」

這八功德也有的，即於如所有性、盡所有性以各自了知之理而見的二種清淨功德、親見眾生心續具足如來藏的清淨功德、離貪、礙及下劣障的三種功德、明知的功德及解脫的功德，攝言之，前六攝在後二中，前三又攝在明知的功德，後三則攝在解脫的功德。

若予區分，有三，即聲聞、緣覺及大乘僧寶。

第三，世俗及勝義皈依的差別。以前有人以《中論》：「薄伽梵教說，若法欺即假；有為皆欺法，故彼為虛假。」依所說的，而許一切世俗皈依為有為的皈依，一切勝義皈依為無為的皈依。——但是，這點說為《寶性論廣釋》之義是不合宜的，因為從彼釋而說的有為與當下《中論》所說的有為二者並不同義，因為前者是說由惑業而有

為，後者是說由因緣而有為；如果不是這樣，二種色身就成為不是道的引導的究竟皈依了，因為說彼為非勝義皈依的緣故。

自宗認為彼二的差別是：教法輪有法，不是勝義皈依，以唯是展示親證義的方便，當現觀義究竟時，則如舟筏般，住於所斷的證類故。聖者菩薩心續的親證無我智慧有法，不是勝義皈依，以必須依於無明習氣之地，為欺誑的有法故。下劣無餘涅槃有法，不是勝義皈依，以只是沒有苦集而極分故。聲聞、緣覺阿羅漢有法，不是勝義皈依，以具所知障的怖畏故。《寶性論》說：「斷故欺法故，無故具畏故，二法與聖僧，非最勝皈依。」

因此，具三身體性的佛寶是唯一的勝義皈依，因為彼得法身，且諸有學聖者也必須趣行彼究竟法身。《寶性論》說：「若依於勝義，唯佛是皈依，能仁具法身，故僧亦究竟。」

因此安立二種皈依的體性有的，即彼趣向事

物實況的究竟皈依，為勝義皈依的體性；彼不究竟皈依，為世俗皈依的體性。

第四，佛等三說為「寶」的理由有的，猶似如意寶珠，以六法之上而說為寶，即：猶似如意寶珠世間得有極為稀貴般，得有三寶亦極稀貴；猶似如意寶珠沒有鏽等垢染般，三寶也沒有缺失的垢染；猶似如意寶珠具足去除貧困的力量般，三寶也具足去除所化之苦的力量；猶似如意寶珠為世間莊嚴般，三寶也是欲求解脫的莊嚴；猶似如意寶珠是最勝莊嚴般，三寶也是較他皈依處尤為最勝；猶似如意寶珠從上下分等之上悉不變異為他般，三寶也由彼之上而不轉變為他。《寶性論》說：「世希有無垢，具力世莊嚴，最勝不變異，是故名為寶。」

第五，如何皈依之理。若以共乘看，畏懼自身輪迴總的及特別的三塗苦，為由彼得救護故，內心由衷信賴三寶而作皈依；若以不共大乘看，則畏懼我及一切眾生的煩惱障及所知障，為由彼

得救護故，內心由衷信賴三寶而作皈依。如此的大乘皈依較之小乘皈依以四種特色之上而超勝，即具足於眾生所緣遍行而緣的特色、承諾佛為所證得品的特色、得大菩提果的特色、映蔽小乘皈依的特色。《莊嚴經論》說：「遍行承諾證得與映蔽，由彼區分自性四特色，以勝乘故於寶極皈依，故彼稱為諸皈依最勝。」

如此對於皈依處的種種功德，必須以量導出定解之上而作皈依，《殊勝讚》說：「我捨諸餘師，我皈依世尊，此何故為尊，無過具功德；於餘外道教，如如善思維，如是如是我，心信於依怙；如是非遍智，宗過壞其心，心壞者不見，無過大師尊。」

如此皈依佛等三寶已，也具足特別功德，即：入佛徒之數、成為一切律儀所依、昔造業障轉輕而盡、積集廣大福聚、不入人及非人的障礙、任所思求悉得成辦、短暫不入三塗、究竟成佛的功德。《皈依七十頌》說：「近事皈三寶，此是八

律本。」又說：「任已皈依佛，成不墮惡趣，捨此人身已，即得天眾身。」

又，《攝波羅蜜多論》說：「皈依福有色，三界器猶狹，如大海水藏，非握能測量。」有廣大教說。

## 拾伍、佛種性

如是，由說「證悟有六法……」等，彼時展示了十三位菩薩相續的心諦實空為大乘正行所依自性種。不過，主張自性種為有為法的唯識宗則作諍說：三種種性補特伽羅是住於大乘道分位的種性，以十三位菩薩相續的心諦實空為正行所依自性種，而彼遍住於三種種性的補特伽羅故；若認許，則成非唯菩薩住於大乘道分位的種性之失。——彼作如是說，亦如《二萬頌光明釋》說：「若法界即名為種性，則成一切皆住種性，以彼遍住故。」又，《大疏》說：「彼時法界為遍住故……」等；《本釋》也說：「若爾，彼時由彼遍住故，乃特為舉出疑想非唯菩薩的心劣士夫之疑，而……。」

對此，答云：初應成不含遍，因為雖然十三位菩薩相續的心諦實空為大乘正行所依自性種，且也遍住於三種種性的補特伽羅；但是，有學聲聞的心諦實空為聲聞正行所依自性種、有學緣覺

的心諦實空為緣覺正行所依自性種、菩薩的心諦實空為菩薩正行所依自性種，俱是合理。證成這點，即：有學聲聞的心諦實空有法，是聲聞正行所依自性種，以是有學聲聞的心的法界，而為聲聞正行的所依事故。底下二種亦當如是類比。此如《二萬頌光明釋》說：「若緣某法而能轉成聖法之因，即說彼法為種性，故此有何可諍？實無彼失。」《本釋》也說：「如其以證悟聲聞乘等，次第而作緣念般；為得聖法故，乃由安立法界因之體性門而施設種性名言。」

凡此是依義而有的答辯，但若單就根本句的詞句而言，有人說：「關於自性種，若謂：此是聲聞自性種、此是緣覺自性種、此是大乘自性種——如是區分為三不應理，以是認許垢染未除的心的法界為自性種，而於法界區分不同體性為不合理故。此亦如根本句：『法界無差別，種性不應異。』以及《二萬頌光明釋》說：『雖然如此，但以法界無差別故，謂：此是聲聞種、此是緣覺

種、此是佛種——種性實不應相異，如云：曼殊室利，若法界是一，真如是一，正究竟是一，云何觀器非器耶？』」

對此，答云：根本應成不含遍，因為由能依法三種正行的區別，故所依三種種性的區別亦為合宜。譬如，雖同為一瓶，瓶內依次裝入蜂蜜、紅糖及白糖時，內有蜂蜜的瓶就名為蜂蜜瓶，內有紅糖的瓶就名為紅糖瓶，內有白糖的瓶就名為白糖瓶。法喻類比之理有的，一如前喻，具垢心的法界彼雖為一，但是由能依法正行或三乘於彼予作緣念時，聲聞具垢心的法界即為聲聞自性種，緣覺具垢心的法界即為緣覺自性種，菩薩具垢心的法界即為菩薩自性種，此亦如根本句：「由能依相異，故說彼差別。」《釋》中也說：「喻如由一濕泥現業功能，加以火燄而成所依瓶等，然由能依蜂蜜、白糖等，器即相異。如是，由彼能依法三乘所攝所證事異性差別，故所依唯是相異，如是教說。」

如是，乃以能緣之聲聞緣覺二乘而緣念聲聞緣覺的自性種——由此一說法，顯示了聲聞緣覺有證法無我，這點也如經說：「一切聖者皆以無為法而有差別。」亦即展示了三種釋疏的意趣。由此推臆，當今之時觀擇總的《現觀莊嚴論》的究竟意趣到底住於應成、自續那一派？尤其觀擇當下此諸論文是屬於應成、自續那一派之論？（我想）觀者唯徒自勞苦而已，因為皆是依於應成、自續各自宗義而認許為自宗故。

當下，對此探討有四，即：說聲聞部宗規、說唯識宗規、說《二萬頌光明釋》中聖者（聖解脫軍）對此作遮之理、及說中觀自宗。

首先有的，如經上所說，於隨得簡陋法衣、臥具、乞食皆生喜足，即名聖種，此為三種；又謂愛樂於斷修，亦名聖種，此為一種，總合為四。由前三種，展示了暫伏貪愛我所事物與修道之理；由後一種，展示了正行修道與根本滅除貪愛我及我所事物之理，以《俱舍論》說：「由無貪聖種，

三生具後業，我所我事欲，暫息永除故。」

這四種說為聖種的理由有的，依於此等能出生諸聖者，故如是說，以《俱舍論釋》說：「云何名聖種？謂由此等能生諸聖者，故為四聖種。」

第二，《對法經》是以諸菩薩種性乃經無始而來、由法性所得、及為六處的差別而作為所說之義。而認許阿賴耶識的唯識宗乃主張為阿賴耶識上的無漏智種子，若未由聽聞之緣滋潤時，許為自性種；由彼聽聞之緣而予滋潤，即成差別，許為隨增種。不認許阿賴耶識的唯識宗則認為於內六處上而有的無漏智種子，若遇緣，彼堪能生起三乘隨一的證悟的能力，即許為自性種，以《菩薩地》說：「諸菩薩種性，略攝有二種，即自性住種性及習所成種性。自性住種性者，謂諸菩薩任六處差別，從無始由一而一展轉傳來，由法性所得。習所成種性者，謂由前串習善根所得。」《聲聞地》也說：「由彼種子，未能生果，

未習成果，故名為細。若已生果，已習成果，爾時種性，若種若果，攝而為一，俱說名粗。」若就此說、及底下《二萬頌光明釋》所說的予以推臆，此宗也顯示了自性種與隨增種為相違，因此，似乎必須說資糧道以上就沒有自性種，但是這種說法大概是不可信許的。當下，此宗對此應當認許有三乘各各定性種性、不定種性及斷種性眾生等，以《莊嚴經論》說：「一類一向行惡行，一類普斷諸白法，一類無解脫分善，淨善劣少離有因。」

有人說：那麼，《莊嚴經論》也說：「故說諸眾生，名為如來藏。」則與說一切眾生為如來界藏就成相違了。——（答）：不成相違，因為彼論義是展示一切眾生心為自性光明藏故。

此外，一如唯識宗認許自性種為有為法，也有藏人以具障的心明知許為自性種，如彼《寶性論》說：「由大仙以遍智眼，見此種界如美蜜。」又說：「再者如似蜂美蜜，含識具足無漏

智。」《聚讚》也說：「由善心成佛，作禮彼自心。」等等，雖然將此思惟為彼等之義，但實非諸論意趣，因為自性種或如來藏必須在法界無為法之上而說，此下當述說。

第三，無漏智種子有法，非自性種，以不圓具自性種之義故。以《二萬頌光明釋》說：「於此自性種，需說彼說為自性之義。」

對此，有人說：不成立，以是作為諸聖觀之因故。此亦《二萬頌光明釋》說：「以是因之異名。」

（自宗）：如果這樣，則隨增種有法，是為彼，以是彼故。此亦如《二萬頌光明釋》說：「由緣真實而取，亦為彼故，何有義之差別？是法性之異名，則無此過失。」

有人說：說此眾生心的法性為自性種不合宜，以《莊嚴經論》等皆說無漏智種子為自性種故。

答：不含遍，以彼說為自性種的無漏智種子是假名自性種，而此說為自性種的眾生心的法性

是具相自性種故。此如《二萬頌光明釋》說：「彼諸種性為假名者，此為具相者，故彼與此非相符合。」

第四，說中觀自宗，即說種性的體性、說區分、說種性覺醒的徵相，有此三點。

第一點，當下此中的種性的體性有可安立，即安立為「轉依」，或轉變為自性身、或轉變為色身隨一的一眾生種性。

第二點區分，有二，《寶性論》說：「如地藏果樹，當知種有二，無礙住自性，與正取勝性。」

這是說自性種及隨增種二種。此中，是由自性種轉依而轉變為自性身，以及是由隨增種轉依而轉變為色身，以彼論說：「依二種種性，許得佛三身，由初而初身，由後而後二。」

此外，也認許自性種為所依、隨增種為能依，以及彼二者在各乘各自有學位為有、無學位則無，以《莊嚴經論》說：「性種及增種，所依及能依，

應知有非有，功德度義故。」

其中，自性種或如來界藏的體性安立為一眾生心的法界，以《華嚴經》說：「喂，佛子，應知菩薩種是精進於法界，如虛空遍廣，自性光明，彼如是安住之菩薩，是能生為過去諸佛世尊之種，能生為當來諸佛世尊之種，能生為現有諸佛世尊之種。」

又，《中本般若經》說：「善現，諸菩薩為令無分別與觀察故，應學無貪及一切法非有性。」

解釋彼義，《二萬頌光明釋》說：「此中，『分別與觀察』，謂於事物及彼之相而起執著；『彼無故』，應知為無貪性；『非有性』，即一切法的真如。以此法界性即證聖法之因故，自性住種性即正行之所依，作如是說。」

至於隨增種的體性，則從無漏智種子上安立，如前已說。

另有作此名言，謂：自性種乃是作為各乘證

悟的所依，也堪能作為三乘隨一證悟的所依的三種分位種性及不定種性；但於此宗，並無斷種性眾生，以如云：「佛法身遍滿，真如無差別，有種故眾生，常有佛胎藏。」所說的，由彼《釋》引經證成彼說斷種性眾生為具意趣者，以彼釋說：「如云邪愛者為根本不般涅槃有法，所說者何？謂彼瞋大乘法為邪愛者之因，為遮滅瞋大乘法故，乃別時意趣而說，以有自性清淨種故。不應謂根本悉不得清淨，以世尊以無諸差別、一切眾生悉具堪清淨性為密意而說：『雖為無始但有終，自性清淨常有法，以孔無阻障不見，猶如金色為障蔽。』」

意思是說，雖無斷種性眾生，但是稱謂「邪愛者根本不般涅槃有法」——如經所說的不必不合宜，因為有彼經之意趣、需要及正有妨難三者故。意趣有的，以是意指瞋大乘法的補特伽羅長時不得解脫道故。需要有的，即為令遮滅瞋大乘法故。也正有妨難，因為一切眾生悉皆趣入佛事業、種

性含遍故。

問：如果一切眾生悉皆趣入佛事業，等如恒河沙數諸佛也已降臨世間，但是仍然有些具自性種的眾生不得涅槃的理由何在呢？

答：這是因為具有種性四種過患的理由，故無以如是證得，以《二萬頌光明釋》說：「若謂具自性住種性，何故在離始輪迴中，等如恒河沙數諸佛悉已涅槃，具自性住種性諸生靈仍然不得涅槃？謂：以彼具四種過患，即煩惱、惡友、匱乏及他所自在，故為彼失，即任其所說。」

第三點，種性覺醒的徵相有的，一般而言，如彼經云：「如由煙知火，由水鷗知水；菩薩具慧者，種性由相知。」這是說由身口徵相而可推臆種性覺醒；尤其《莊嚴經論》說：「加行前具悲，忍許及勝解，正行諸善法，應知種性相。」

是指未入大乘道前緣念眾生的大悲等，說為種性覺醒的徵相。就像這樣，聲聞種性者在未入道時，若予展示人無我，即得真實了解，且依此

而生大歡喜，就安立為聲聞種性覺醒；以及緣覺種性者在未入道時，若予展示所取能取異體空的空性，即得真實了解，且依此而生大歡喜時，就安立為緣覺種性覺醒，因為此與大乘所說及正理悉皆相似故。

## 拾陸、所斷與對治

彼對治正行、能斷正行二者的體性為何？以能對治斷除所斷品之理為何？

答：這一點，經上說：「日輪現正照顯時，闇蔽無可住，無可緣。」又說：「再如燃起劫火時，一切行之相悉無可住，無可緣。」一如所說。而在解釋「對治與斷除」的《本釋》也說：「之後，由此所生之力，如同將偷者逐出及予關閉門般，乃是同現能對治與所治品之生與遮。……」等，彼所說意趣，若予述說，即：現為生起大乘見道無間道與現為遮滅作為彼正所應斷的所斷品見所斷種子，是以「同時之理」而斷除，因為已生起無間道及已遮滅作為彼正所應斷的所斷品見所斷種子同時故。而且，此之斷除所斷品之理與最後心無間道斷除極細極細粗重性垢染，皆是以所謂「將生起之理」而斷除，因為在彼二種無間道位時並沒有二種所斷品故。

依《俱舍論》看，因為主張在對治位時有所

斷品，因此是以所謂「將遮滅之理」而斷除，以《俱舍論》說：「無學心生時，正從障解脫，道唯正滅位，能令彼斷障。」

問：如果這樣，則《集論》說：「非過去，以遮故；非當來，以未生故；非現在，以與道不同時而入故。然斷任彼粗重性行相，以任由粗重性行相而得對治行相與滅彼粗重性行相同故，譬如明暗之生與滅。」——所說之意，想應該也如彼《俱舍論》吧？

答：不成如是，因為彼論之義是，大乘見道無間道於彼見所斷種子，在自位時不是如同以鐵錘擊破過去瓶般而斷；在自位時不是如同在眼前握住未生起者般而斷；在自位時也不是如同現有同結雙牛掉落懸崖般而斷，那麼如何而斷？乃是依於昔前串習對治品，故而現為生起大乘見道無間道與現為遮滅見所斷種子為同時，也就是說，以同時生起大乘見道無間道與遮滅見所斷種子之上而正為斷除見所斷種子，即是此中論義。

## 拾柒、調心的方法——止觀

### 一、生起煩惱的因與緣

為能增長心了知境的能力，並讓心在趨入境時專注該所緣境，於此解說修心的方法。

修心的方法可略分為二大類：一、將帶來損害的心識類別——如貪等煩惱——的能力逐漸削弱而修治。二、將帶來利益的心識類別——如慈悲及智慧等——的能力逐漸串習而增長。

煩惱識等可被「根本煩惱」與「隨煩惱」兩種所含攝。為了能夠逐漸對治煩惱，單憑認知煩惱的性質及作用是不夠的，認清個別煩惱生起的因與緣也極為重要。

煩惱因主要歸為六類：

由所依故。所依，謂種子或隨眠，也就是只要值遇其緣，自續煩惱便能隨時生起的所依或是種子，如同若不將疾病的種子拔除，僅依少許不當的飲食，便能導致疾患復發一般。

由所緣故。所緣或境，即悅意及不悅意境，

也就是值遇之便能令煩惱生起的所緣。

由親近故。親近，謂隨學非善賢的惡友。

由邪教故。邪教，謂聞習如兵法、淫行等邪法典籍。

由數習故。謂反覆串習往昔煩惱。

由作意故。作意，謂反覆思惟貪瞋等境的增益，即是非理作意。例如：緣取貪的所緣境如「此衣服顏色極好」、「此衣服造型極佳」、「此衣服剪裁極好」等，或瞋的所緣境如「瞋境仇敵過去如何害我」、「將來又會如何害我」等悅意及不悅意境的反覆思惟。

總括而言，所有煩惱及其過患的根本都是來自無明。

一般所說無明，又有「不懂哪條路」的粗顯無明、「不懂業因果」的取捨無明，以及「不懂真相」的無明等類型。這些無明的對治，則為了知各該真相的智慧。

為何無明是一切過患的根本呢？

一切貪等煩惱以及生老病死等過患，都是來自無明。首先有對於真相愚癡的我執無明，且以無明力覆蓋境的真相。依此力故，生起非理作意之妄念，並增益了為親友、仇敵所發起的貪瞋。

什麼是非理作意之妄念？

執取與實相不符之境，且極度地增益該境。例如：貪婪的時候，所見貪境的每一部分都是美好的，並超越了實際的優點。又如生氣的時候，所見瞋境的每一部分都是令人厭惡的，並超越了實際的缺點。因為愚癡於真相的無明，發起了非理作意的妄念，且產生了貪瞋，進而產生了諸多痛苦，故說無明係一切煩惱及痛苦的根本。

譬如若除樹根，樹枝與樹葉皆會逐漸乾枯般，無明若除，一切煩惱將被遮遣無餘。

## 二、某些心所彼此相違之理

佛教典籍中提及哪些心識彼此相違時，會說到以相違心識作為對治。例如害心的對治是悲心，瞋心的對治是忍辱，嫉妒的對治是歡喜，貪心的

對治是作意不淨，妄念的對治是修數息，傲慢的對治是思惟蘊界處等的分類，無知的對治是聽聞，昏沉的對治是提高心力，掉舉的對治是思惟死無常、厭倦痛苦、出離的因緣等諸多的對治種類。

心識之間的互相傷害分為兩種：一、希求類別的傷害。如：悲心與瞋心。二、智慧類別的傷害。如：智慧及無明。

有關智慧類別心識的彼此傷害，如《四百論》云：「識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅。」

論說，必須透過見到無明的顛倒執取而去斷除無明。

《釋量論》亦云：「定與增益意，能所害性故。」

以「執青的決定識」以及「執取『青為非青』的增益」為例，透過二者所執的正相違，而成為了互相傷害。誠如此論又云：「若謂能斷彼，未破除此境。」

論中所說是透過斷除某識直接傷害的對象——該識的正相違識——的所執境或所耽境後所產生的傷害。例如：決定「蘊為無常」的心識，破除了「蘊為常」的執取識的所耽境後，損害該識。又如了解「繩非蛇」的心識，破除了「繩是蛇」的執取識的所耽境後，損害該識。

然而，若僅緣取同一境相，且執取直接相違的話，該二識不一定互相傷害。例如：緣取某人所發起的貪心與瞋心兩者；貪心緣取該境的悅意部分而想要追求，瞋心緣取該境的不悅意部分而想要遠離，該二心為執取相違，卻並非互相傷害。

現起貪心卻尚未現起瞋心，不是因為貪瞋互相傷害，而是因為一者現起的時候，另一者現起的因緣尚未具足的緣故。

屬於希求類別的心識中，像是慈心及瞋心等，又是如何互相傷害的呢？

這兩種心識在同一所緣上面，一者希求利他，一者希求害他，該二行相成正相違，但這種正相

違並非來自了知另一方的所耽境不存在。

例如以忍辱對治瞋心的時候，並非忍辱將瞋心的所執境直接視為悅意境，透過這種方式直接成為瞋心的相違方，而是首先讓瞋心的因緣無法成辦，縱有瞋因也不能持續，以這種方式成為瞋心的對治。

總之，希求類別與智慧類別的心識，都可以各該心識的相違品來對治，其互相傷害之理如：熱觸的增上會導致該相違方寒觸的削弱、利他心的增上會使害他心減少、光明現起的同時會讓黑暗消滅，以上述的方式形成互相傷害。

然而，古早的佛教學者們認為，前述煩惱心所歸根究柢都是來自執取顛倒真相的愚癡我執，或執著我及我所的薩迦耶見，所以對治瞋嫉的慈及隨喜只能暫時壓伏瞋嫉，卻不能根本斷除瞋嫉。若要徹底斷除所有煩惱，必須依賴了解諸法真相的智慧。

### 三、聞、思、修三慧

由正理門觀察境故，可循序發起聞、思、修三者的智慧。如何發起呢？首先，從他處聽聞所學的內容，此時只是聽聞。若能透澈理解所聞內容，則發起聞所成慧；此慧是由他力生起。接著，由先前已聞的緣故，經教言及正理的善觀察便是思惟，觀察後發起的決定慧，就是思所生慧；此慧依自力生起。而修者，謂反覆串習聞思決定之義，進而發起修所生慧。

修有止修、觀修二者。觀修，謂以理反覆觀察並串習；止修，謂不經觀察且一心專注者。

### 四、聞思時正念正知極為重要

不忘失取捨所緣境的「正念」，以及觀察三門當下行為是善是惡的「正知」兩者，不僅於了解所知真相時極為重要，在平日生活當中也相當重要。平時需要分清何為所取、何為所捨，以正念不忘該義；無論三門做出任何行為，以正知分清何為該取、何為該捨、該做何事等，才能無誤

地趨入取捨；此德皆由正念、正知兩者之力所成。為令發起正念、正知，得要依靠長期的不放逸。不放逸來自了知依賴不放逸的好處，以及了知遠離不放逸的壞處。不放逸會生起正念及正知，因正念及正知，方能避免取捨失當的過患。

正念的作用：心識趨入何事時，應專注於根本所緣，不令心散亂。正知的作用：察覺心到底有否散亂。

總之，沒有正念、正知，已有的功德將會衰退，未有的功德也不會新增。

初學者理解了依賴正念、正知的利益，以及不依賴的過患之後，應如何守護內心呢？

如同一位瘡瘍傷口尚未痊癒者，若處於不懂節制身語意三行的狂亂群體中時，會特別小心保護該傷口般，吾等處於易生貪瞋的惡劣群體中時，應以正念記憶取捨，並以正知判別何是該做、何是不該做，以便時時保護內心的傷口。如果不這麼守護內心的話，則不能實踐聞思之義，且將斷

除自他暫時及究竟的安樂根本。

如何依賴正念？

如同在世間與敵方對峙或行軍打仗時，當兵刃從敵手揮落，因畏懼被敵所殺，就刻不容緩地、立即拿起兵刃，當與放逸的煩惱作戰時，如果遺忘取捨所緣的話，因畏懼墮入邪道，就會立即依賴正念。

論中說，無論做任何事情的時候，一開始就要個別了知該事的動機、目的，以及該事是否合理等。此時若意樂有誤，應以正知察覺後，令心遠離罪惡，堅定如樹，無有動搖。此外，行住坐臥、講話、思考等一切時，都應由正念把持到底適不適合後，再以正知反覆觀察三門行為是否如法，這就是平日修持正念及正知的方式。

總結而言，要想從對抗無明、放逸、散亂等煩惱的戰役中獲勝的話，應如何修持正念及正知呢？《入行論》云：「如人劍逼身，行持滿鉢油，懼溢慮遭殺；護戒當如是。」

論中說，如同某人奉了一位殘暴不仁的國王命令，必須手捧著裝滿芥油的器皿行走路上，前面則有持劍者逼身，倘若溢出一滴油，就將喪失性命於刀劍之下，因由這一種害怕被殺的恐懼而發起了強烈的精進，使心專注，以此比喻類推，身語意三者做出任何行為的時候，都要堅持正念及正知，小心謹慎、聚精會神。

## 五、如何修持見、修、行三法

心法是因緣所生的有為法，因此，產生該法因緣的增減也會影響其結果的增減，而且，該因緣串習越久，其果識也就越容易生起，最終還能將果識轉為自己的習性。佛教典籍中說明了如何透過聞思修三者以及見修行三者令心逐漸改變之理。因為修心的緣故，內心與身語的外在行為皆可獲得改變，這是可以決定的。正因為內心的改變會帶來外在身語行為的變化，這一點極為重要，所以佛教典籍中分別對於見修行三者做了闡述。行者首先應當改變自己的錯誤見解，然後依據觀

修與止修的方便，令心串習正見，將身語行為轉變為善。

見修行三者中，所謂的「修」是指令心反覆串習所修之義。

修可分為兩種：一、以妙慧觀察而修的觀修。二、不觀察卻以專注所緣而住的止修。一般而言，奢摩他是止修類，毘婆舍那是觀修類，但止修不一定是奢摩他，觀修也不一定是毘婆舍那。令心專注修之所緣，且無有散亂的修為止修；透過教言、理由、比喻等反覆思惟所修之義為觀修。

此外，修又分為：將無常及空性等作為執取境而修、將慈悲轉為具境者的性質而修，以及觀想相似行相——如自己尚未證悟的上等功德等——的隨伺性相之修。亦或是，如觀諸行無常，將其義轉為該識之境而修，這種修法是義相修；如觀悲心等，將觀識轉為悲心的性質而修，這種修法是識相修。

有關修的所緣，如《聲聞地論》云：「云何

所緣？謂四種所緣：一、遍滿所緣。二、淨行所緣。三、善巧所緣。四、淨煩惱所緣。」

## 六、以行的角度區分七種補特伽羅

(一)、具強烈貪行的補特伽羅有著什麼樣的行相呢？

哪怕貪境只是個不起眼的事物，此人會產生極為強烈的貪欲，而且發起的貪欲會停留內心持續許久。強烈貪心的行相有：自己的思緒會隨此貪心所轉、自己被該貪境所征服，五根柔軟、五根溫和、五根不粗莽、遠離極欲損惱他人之性質、難分離、難出離、希求劣下、堅定並緊持業之邊際、堅定並緊持禁行、不急躁、貪著傢俱及生活用具、貪婪、欣喜繁多、諸喜繁多、無怒紋、面色光澤、面帶笑容等。

(二)、具強烈瞋行的補特伽羅有著什麼樣的行相呢？

雖然只是個微不足道的理由，卻能引發強烈瞋心，且留在內心持續許久。強烈瞋心的行相有：

自己的思緒會隨此瞋心所轉、自己被該瞋緣所征服、五根不柔軟、五根不溫和、五根粗糙、易分離、易厭倦、誹謗、固執、不喜繁多、堅定並緊持業之邊際、堅定並緊持禁行、不樂繁多、困擾繁多、無忍、急躁、不柔順性、多怒、難以扭轉性、心緒憤怒、忿且粗暴、稍受叨唸就會生氣並起欲害之心、持續傷害、製造糾紛、具有怒紋、面無光澤、不滿他人美滿、易嫉妒等。

(三)、具強烈癡行的補特伽羅有著什麼樣的行相呢？

雖然只是個不足掛齒的癡因，卻能引發強烈的癡心，且留在內心持續許久。強烈癡心的行相有：五根不敏捷、五根愚癡、五根微弱、身業之邊際慵懶、言業之邊際慵懶、念罪惡想、言罪惡語、行罪惡業、極懈怠、不能成事、不善言語、意不敏銳、忘念、明知善卻不做、執行邪道、難分離、難出離、希求劣道、愚昧、口吃、以手表達、不能知善惡、被癡緣所奪、被他人操控等。

(四)、具強烈慢行的補特伽羅有著什麼樣的行相呢？

雖然只是個若有若無的慢緣，卻能發起強烈慢心，且留在內心持續許久。強烈慢心的行相有：自己的思緒會隨此慢心所轉、五根敏捷、五根高傲似如蘆草、五根驕慢、勤於身著飾物、用詞嚴厲、不懂尊重、孤傲、身不鞠躬、不合掌、離尊重性、視己為一切、自讚毀他、求利、求譽、求名、成昏沉器皿、難分離、難出離、欲求多物、悲心微弱、我見強烈、瞋忿強烈、製造糾紛等。

(五)、具強烈妄念行的補特伽羅有著什麼樣的行相呢？

雖然只是個無足輕重的妄念緣，卻能引發強烈妄念，且留在內心持續許久。強烈妄念的行相有：自己的思緒會隨此妄念所轉、五根不堅定、五根動搖、五根變異、五根受擾、難分離、難出離、欲多物、喜多物、多猶豫、多疑惑、具欲念、無戒禁、戒禁不定、業之邊際不堅固且不能定、

多疑、忘念、不喜寂靜處、多散亂、貪著世間諸樂、精通世間諸樂、不懶散、能幹等。

第六等分行以及第七弱煩惱行二者，因為較為容易理解的緣故，《聲聞地論》中僅簡略提及，未另做說明。此論云：「若得平等補特伽羅，名等分行者。若薄塵性補特伽羅，名薄塵行者。」

## 七、如何成辦專注一境之心——奢摩他

佛教典籍中將心識分為多重粗細不同的層次，並說明了如何遠離粗分欲界心，進而成辦上界的禪定天心及無色界心。若欲做到如此，需要透過結合正知與正念的方法，令心專注一境才能達到。最終也是因為成辦了奢摩他，才能獲得這般成就。

成辦奢摩他的目的是什麼呢？

內心的散動會引發出貪瞋等各種痛苦，所以，令流散的心往內收攝，是為了讓心變得堪能，使心能夠從心所欲地專注於善所緣上；而流散各處的心則會障礙明觀專注一方的能力。奢摩他成辦的時候，無論是令心識的能力收聚一方，或是令

心專注於任何功德，皆起事半功倍之效，故經論中強調最初成辦堅定奢摩他是極為重要的。

心的能力專注之後，屆時再去緣取任何的境，便能讓專注心的力量發揮到極致。若只是讓心往內收攝，也會產生強烈睡意，所以僅僅使心不向外散亂並不會產生明分及銳分兩者。然而，觀修奢摩他而收攝內心，會產生專注於境的住分、明晰觀境的大明分。因為心識本身具有澄淨、敏銳的特點，眠與定兩者，在令心往內收攝的作用上雖然相同，但是其本質上卻有著極大的差異。

### （一）、奢摩他的資糧

為使奢摩他未生令生、生已增長，所需的因緣歸為六種資糧。

住隨順處。住在具有五德的賢善處：容易找到衣食。沒有野獸或賊盜等傷害。水土優良不易染病。具有相同善見及善行的善友。白天杳無人煙、夜晚寧靜寂然，能安樂行於瑜伽。

少欲。不過分貪著外在的榮華富貴。

知足。雖僅有普通衣食便能滿足。如果不能知足的話，因為貪求享樂，容易散亂，庸庸碌碌於守護財寶，便無法生三摩地。

斷諸雜務。若不斷除雜務，汲汲營營於名利等無有意義的閒事之中，故說斷諸雜務。

尸羅清淨。為了止息內在的細微散亂，先得平息外在的粗分散亂。如果妄念過於凸顯，內心必不能靜住，故應以戒守護及平息身語的惡行。

斷諸貪等妄念。心中需有「外在的悅意事物都會壞滅，遲早我將棄爾等而去，為何貪著？」的念想。

集聚五德之處等奢摩他的資糧之後，應在舒適墊上，以「毗盧遮那七相」或「毗盧遮那八相」而坐。

第一相：後面鋪上一個稍高的墊子，雙腿可呈全盤相或半盤相。其盤坐目的是使身體集中注意，幫助生起身輕安，並能持久延續，身體不易疲倦。左手掌在下，右手掌在上，雙手肘稍微露

出體外，這種安住的坐姿會協助上身氣流的上下移動。

第二相：眼睛不要過張，也不要完全閉上，應專視於鼻尖上。眼睛看到鼻側的緣故，容易斷除沉沒及掉舉。眼睛張得太開，容易隨眼識影響，會有散動的危險；若眼睛閉上，一片漆紅，障礙明見，會產生睡眠與昏沉的危險。

第三相：身體不應過於後仰，也不應過於前俯，應挺直而坐。如此可避免前述睡眠與昏沉。當身體挺直，脈也挺直，脈中流動的氣亦隨之通順，這對身的堪能性有所助益。

第四相：雙肩平坦而坐。

第五相：頭不應抬得太高，及過度朝下，應正視一方，不要偏斜。

第六相：齒唇應像平時般輕鬆而置。

第七相：舌抵上顎。這樣一來，不容易口乾，而且入定時不容易流下唾液。

第八相：數息。調整了毗盧遮那八相的隨順

三摩地之坐姿後，就應觀察自心相續。一旦察覺內心受到貪瞋等惡念動機的影響時，由於這會阻礙正三摩地，必須將內心調整至無記狀態。所謂無記的心就是遠離善、遠離惡，像條白色的無垢瓊瓏。如何透過數息將心轉為無記呢？呼吸應緩慢柔和、不放聲、不過力。吐氣吸氣時，想著「氣吐出去了，氣吸進來了，這是第一輪」。同樣地，第二輪到第七輪、第九輪、第十一輪、第十五輪、第二十一輪等不同的數量，如是專注反覆地推數，能平息貪等，令心轉為無記。

另九輪數息的觀修法：首先由兩鼻孔吐氣的同時，觀想：「如貪瞋等所有惡性的念頭皆轉為了黑煙，隨著吐出的氣，融入虛空。」接著從右鼻孔吸氣的同時，觀想：「如慈悲等所有善心皆轉為了白光，隨著吸進的氣，融入到自己的胸部，隨之生起了殊勝的善心。」再從左鼻孔吐氣的時候，如前述由雙鼻孔吐氣時般觀想。如是從右吸氣，從左吐氣，三次。之後，從左吸，從右吐，

三次。之後，從左右兩者吸，再從左右兩者吐，三次，此為九輪數息的觀修方式。

## (二)、奢摩他的所緣

奢摩他的所緣，可以依自己的喜好選擇，例如花朵或樹木等皆可。如果以佛像作為所緣境的話，觀想的佛像大約拇指般大小，極為沉重，放大光芒，甚是莊嚴，位於自己前方大約一庹長的距離處，高低位於眉間前。或是，隨著瑜伽師自己的根器條件等，觀想該佛像位於眉間前、胸部，或臍部前也可以。觀想佛像晶瑩剔透，且又不大，這對心識的沉澱及往內收攝有幫助。觀想佛像極為沉重，這對去除掉舉、心不散亂有幫助。觀想佛像放大光芒，則對去除沉沒會有幫助。一開始要明顯地觀想確實不易，應先大致憶念佛像的首部及手足等肢體，再以正念持續，無有散亂，且以正知監督，使正念無謬地執取該境。

經論中提到禪修應「次數多、修時短」，如此持續修習的話，所專注的所緣將會益發明顯。

抓緊境可去除沉沒，不散亂能消除掉舉；多次修習才能生起三摩地，修時縮短才願意反覆修禪。除此，在未成辦奢摩他之前，必須防止更替所緣境，否則所緣境的更換將成障礙。

開始時，僅以「一」個所緣修習奢摩他，等到成辦奢摩他之後，就可以緣取其他諸多所緣。

最初的時候，符合什麼標準才算是心緣取到佛像了呢？

首先明顯觀想佛像的頭部、雙手、雙腿等其他身體的部位數次，然後作意佛像的總體，此時，即使只能浮現起大概的輪廓，而無法明晰觀想出各肢體部位放光，亦應滿足，並持續不斷地執持佛像總體。若不如此，而在此初期就想要更清楚地看到肢體細節的話，或許可以令所緣稍微明晰，但這種作法會形成障礙，使內心之住分三摩地不能發起。反之，雖然所緣並非相當明晰，但心持大概輪廓卻可迅速生起三摩地。此後，進而加強明晰觀，才能簡單成辦明分。當能夠明晰觀想該

佛像的肢體時，要令心保持現狀；明分減弱時，再去執取佛像總體。

此外，一定要避免觀黃現紅、觀坐現立、觀一現二，以及觀大現小等現象。原本的所緣為何，就只能持續該所緣境的觀修。

### （三）、奢摩他的性質

奢摩他的性質：在殊勝輕安的攝持下，能從心所欲地趨入所緣，如是修所生三摩地。

奢摩他（止住）的詞義：止息內心向外流散，往內收攝且專注後，住於所緣。

### （四）、五過失的對治——八斷行

如慈尊教典《辯中邊論頌》所言，能夠成辦奢摩他的口訣為「依賴八斷行，斷除五過失」，以下說明其意涵。

何為五過失呢？

懈怠。開始時不想修行三摩地的懈怠，以及修行時無法持續下去的懈怠。

忘聖言。忘記如何讓正念安住三摩地所緣的

教授。

沉、掉。正在修習三摩地時發生的沉沒與掉舉。

不作行。生起沉沒及掉舉時，不去對治。

作行。沒有沉沒及掉舉時，刻意去對治。

去除上述五過失的對治是八斷行，包括斷除懈怠的四種對治，以及斷除其餘四個過患的四種對治。對治懈怠的四斷行為：一、懈怠的正對治——勤。二、勤因——希求三摩地的欲。三、欲因——見到三摩地功德的信。四、精進之果——輕安。

對治其餘四過患的四斷行分別為：一、想起所緣的念。此念對治忘記教授的忘念。二、沉掉對治：當沉、掉生起時，覺了沉、掉的正知。三、不作行對治：沉、掉生起時，想要對治沉、掉的不作行之思。四、沒有沉、掉時的無勤正住之捨。此捨斷除爾時的作行對治。

當沉、掉發起時，若不作行對治，將成過患，故說需要依賴對治的作行之思。如同察覺敵軍接

近時，即時通知我方準備反擊，應以正知察覺沉、掉，並以作行之思反擊，不可不知所措。智慧強大者，會在沉、掉未發起前察覺；智慧中等者，會在沉、掉發起的當下立即察覺；智慧微弱者，會在沉、掉之後察覺。當沒有沉、掉時，如卻發起對治作行，則是另一種過患，故應以不作行之捨對治。如是善巧修習三摩地，遠離沉、掉：專注所緣時以正知察覺沉、掉是否來襲；有沉、掉時以作行對治；無沉、掉時在不害住分的基礎上，依止不作行之捨。

所要成辦的三摩地必須具備兩種特徵：明銳分與專注所緣的住分。專注所緣時，除了所緣取的對象外，要想方設法不令心流散至其他所緣，所以必須依止正念，這是第一點。其次是觀察內心是否已經散亂，因此要依止正知。

修習的時候，先以正知了解何為沉、掉，以正念堅持所緣，再以正知察覺是否有沉、掉干擾。正念需一直持續，正知只需偶爾提起，並非一直

持續。

如何讓正念直接緣取所緣境呢？

觀想所要緣取的境後，切勿忘失該境，且發起強而有力的執心；不應觀伺其他新的所緣，應將心專一坦然地安置在原本的所緣境上。

若以正念的繩索緊緊內心的這頭狂象，專注於善所緣的話，一切怖畏將會盡皆消除，並可獲致利益自他的所有善德。

正念之性質為：以自力不忘過去串習的所緣之境，具有如是作用的心所。正念具有三種特徵：一、境的特徵——串習的事物。二、行相的特徵——緣取後不忘記。三、作用的特徵——令心不從所緣境流散，持續令心安住所緣，除了所緣外，心不緣他者。

正知的因，就是不令心忘失當下所緣之正念。

藉由安住正念來守護意門，使其不生煩惱，其後正知隨之到來。由正知觀察何者該做、何者不該做之後，正知力量或許會削弱，甚或消逝，

但之後正知也會再次復返。

正知的性質：反覆觀察自己的身語意三者做出了什麼行為，判別該做與不該做，如是伺察的智慧。

正知的作用：觀察身語意三者的行為是否如法。

正知又分為，沉、掉未起之前，已經察覺到的正知，以及沉、掉生起後，再去察覺的正知等，應當了知。

正知之果：不使身語意三者發生不如法的行為，或平息已生者。

#### （五）、二違緣—沉沒、掉舉

經論提及阻礙生起無過三摩地的最大障礙便是沉、掉兩者，所以認清這兩者相當重要。一般散亂也會影響住分，但流散於貪境的強大慣性主要來自掉舉。而沉沒則阻礙內心的明分。

首先解釋沉沒。依據經論中的解釋，明分之所以不能產生，是由於障礙明分的蓋障。沉沒的

性質：由惛沉或睡眠等身心的粗重性而生，心的住分雖在，卻失去明銳分的無蓋無記或善心所二者中之一者。

雖已停止了內心的流散，且專注於所緣境上，但若缺乏明銳分，則如同坐睡在墊上，心住黑暗之中，隨惛沉所轉，終乃沉沒之因。

惛沉及沉沒兩者的差別：惛沉屬癡類，屬不善或有蓋無記的其中一者，具有助益煩惱及近煩惱的作用，令身心無法堪能。沉沒由惛沉及眠等而生，鬆弛執取內心的所緣後，令心見境時極不明顯，或無法堅固執持該境。沉沒為惛沉之果，惛沉為沉沒之因。

沉沒有粗細兩種。粗分沉沒：雖然心住所緣境，卻不明顯，如同黑暗降臨般，所緣極不明晰。此時，明分及銳分兩者皆無。細微沉沒：雖有明晰分及住分，但無銳分。如果隨細微沉沒所轉，智慧將會變得越趨遲鈍。

亦可將沉沒分成粗、中、細三種。粗沉沒：

正念記住所緣時，雖有住分，但缺乏明分及銳分者。中沉沒：住分及明分都在，可是銳分不在。細沉沒：雖有住分及明分，不過銳分略微退失者。依據經論所言，若要發起正三摩地，主要障礙便是這種細微的沉沒。沒有銳分的意思是，雖有住分，但心力極度鬆弛，隨沉沒而轉。如果這個時候再去堅定住分的話，經論說，這種作法將會轉為細微沉沒的因緣。具有銳分的意思是，讓內心保持精神奕奕的狀態下，緣取所緣境。反之，因為缺乏銳分的緣故，看似內心正專注於所緣境，但實際上內心的狀態卻是鬆懶。此所言的明分並非境上，而是識上。

為了防止細微沉沒，其方法就是保持精神煥發的狀態。如果放鬆了對所緣的執持，內心容易鬆弛，這就是細微沉沒的干擾。細微沉沒與無過三摩地兩者之間的差別在於所緣的銳分是否退失，至於明分及住分，則兩者並無差異，所以經論中認為兩者很難區分。

三摩地的第二個違緣是掉舉，即心隨貪念流散於境。首先區分散動以及掉舉。例如，心隨食物念想而欲食的擾亂屬於散動，也是掉舉。掉舉屬貪類，隨其餘煩惱門的散動以及流散於善緣的散動，雖是散動卻非掉舉。所以掉舉一定是散動，但散動不一定是掉舉。掉舉與散亂也有差異。掉舉僅止於流散到悅意境，只屬貪類；但散亂會流散到各種境相，屬三毒其中一類。此外，散動與散亂也有差別。散動只是心不在焉，屬善惡無記三者其中一者，但近煩惱的散亂一定屬非善。

掉舉有粗細兩種。粗分掉舉：失去所緣，心流散至他處。細微掉舉：雖所緣尚未失去，但心已開始散動。好比冰層底下的水正在流動般，雖然內心仍執取所緣，所緣並未失去，但內心的某個角落即將現起外在悅意事物的模樣，進而發起的散動。這並非驟然轉移所緣，而是因由散動而間接地移至外緣。

掉舉所緣：悅意可愛之境。掉舉行相：心不

能寂靜，心向外散動，屬貪類別，故由貪相趨入該境。掉舉作用：阻礙令心安住於所緣之上。當心專注所緣，往內收攝時，隨貪念無自主地向色、聲等境散動。

由什麼因，產生了阻礙三摩地的違緣沉與掉兩者的呢？誠如《瑜伽師地論》云：「何等沉相？謂不守根門，食不知量，初夜後夜，不常覺寤勤修觀行，不正知住，是癡行性，耽著睡眠，無巧便慧，惡作俱行，欲勤心觀。不曾修習正奢摩他，於奢摩他未為純善，一向思惟奢摩他相，其心昏闇，於勝境界不樂攀緣。」論中的「沉相」應理解為沉沒的因。

《瑜伽師地論》又云：「何等掉相？謂不守根門等四，如前廣說。是貪行性，樂不寂靜，無厭離心，無巧便慧，太舉俱行，如前欲等。不曾修舉，於舉未善唯一向修，由於種種隨順掉法親里尋等動亂其心。」如前述，在此的「掉相」應解讀為掉舉之因。

如何去除沉沒呢？

整體來講，心的狀態過於高昂會產生掉舉，過於低落會產生沉沒。如果察覺出現沉沒，應提起精神而入三摩地。如果沒有幫助的話，為令內心高昂，可思惟三摩地功德等，令心歡喜，再入禪定。如果依舊無效，應停止入定，去到寬廣之地、光明之地，或山水宜人等地。再輔以眺望遠處，呼吸新鮮空氣，用冷水洗臉等。

如何去除掉舉呢？

在不失所緣的情況下，內心的蠢蠢欲動便是細微掉舉，這個問題源自將所緣抓得太緊所導致，所以必須稍微地放鬆。假設仍不奏效的話，便是中等掉舉的干擾。此時，應該放棄所緣，而去思惟無常、痛苦等內容，令心低落，再入三摩地。因為掉舉之所以產生，是由於內心高昂或過於專注所致。如果仍不起作用的話，便是粗相掉舉的干擾。此時，應以數息的口訣消除掉舉。吐氣時，心念「氣向外」；吸氣時，心念「氣向內」，此

為一輪。這種算法不是用念珠，而是用心計算，這種作法理應能夠去除粗掉舉。假若依然如故，便是極度粗相掉舉，只能停止禪修，先讓自己暫時休息，再來入定。

明銳分來自心的狀態高昂或專注力，此時雖然能夠遠離沉沒的過患，卻極可能引發掉舉的危險。如果心的狀態低落可以幫助減少掉舉，則大有可能引發沉沒的危險。要能令心毫無散亂地執取所緣，並保持良好的精神狀態，是極為重要的；內心的不流散能去除掉舉，精神抖擻可以去除沉沒。若精神過於亢奮會生起掉舉，因此要讓內心稍微鬆弛；內心過於低落又會生起沉沒，所以此時要稍微提起精神。總之，經論說要善巧地拿捏方可成辦。明分生起時，因疑掉舉過患，尋求住分；住分生起時，因疑沉沒過患，尋求明銳分。內心高昂的狀態，精神亢奮，以及內心的緊繃狀態三者，皆為同義。內心低落的狀態、鬆弛，以及無精神狀態三者，皆為同義。

沉、掉發起時，應認知沉、掉，且對治沉、掉。沉、掉未發起時，若過度依賴正知，又會有失去所緣的危險，所以在沒有沉、掉時，應以持續安住為主。以上重點不只運用於止修，在觀修的時候，亦應遠離沉、掉兩者的過患。

### （六）、九住心

善依止正念、正知後，令心專注一境，逐漸成辦奢摩他時，心是如何遠離沉、掉，又是如何增上住分的內容，在《莊嚴經論》、《聲聞地論》、《大乘阿毘達磨集論》等中，皆以九住心的次第介紹。

第一、內住。令心不緣外在五欲，往內收攝，安置於所緣境上，如是之三摩地稱之。如同蜜蜂停駐在花朵上卻不久住一般，剛開始習定時，使心安置於所緣境上，這就是內住。內住時，內心雖會安置於所緣境上，但不能持續久住，而且看似會產生出諸多妄念。其實這是認出妄念的表現，並非妄念增多。內住是由六力中的第一力——聽聞

力，也就是從他人聽取教授——所成辦的。

第二、續住。不讓才開始專注的心流散，使這顆心能夠在所緣境上持續較久，如此的三摩地稱之。不僅如蜜蜂停駐在花朵上，而是已經能在所緣境上稍微地持續，故稱「續住」。續住是由六力中的第二力——思惟力——成辦的。

第三、安住。漸漸習慣了心取所緣，若隨忘念而產生散亂之時，察覺流散於外後，即刻將心再安置於所緣境上，如是的三摩地稱之。此時，心若流散於外，將能立即察覺，並收回內心，重新回到所緣境上。如同馬若偏離了方向，騎者可將馬首拉回一般。安住時，住分強大，但有微弱散動，雖然大部分的時間可將心安置於所緣境上，偶爾還是會不慎流散，立即再次安住於所緣境上，故名「安住」。

第四、近住。生起強烈的正念後，心從廣泛的境中反覆向內收攝，變得越細越佳。此時雖會生起少許的沉、掉，但隨著強烈正念，心會盡力

向內收攝，且不會離失前所緣境。由於不可能離失所緣，此心較前三者更勝一籌。在未失所緣的情況下，依然會發起強烈沉、掉，所以仍須依止沉、掉的對治。第三住心及第四住心皆由六力中的第三力——憶念力——成辦。經論中說，如同人的壽命被延長，這時的正念也被延長，或是圓滿了念力。

第五、調伏。依賴強烈的正知，且以覺受見證了三摩地的功德，在讚揚該功德的歡喜心之攝持下，觀察是否有細微沉沒生起，如是的三摩地稱之。應知在第四住心的時候，由於心識往內收攝過甚，便可能發起細微沉沒。第五住心的時候，只有細微沉沒的危險，卻無發起粗分沉沒的危險，所以第四及第五住心的差異在於是否會發起粗分沉、掉之區別。

第六、寂靜。依賴強烈的正知，以覺受見證了散動的過患並加以阻擋。第五住心時，會有被細微沉沒干擾的危險；在第六住心時，會有被細

微掉舉干擾的危險，察覺該掉舉後，立即消除掉舉的障礙，如是的三摩地便是第六住心寂靜。第五及第六住心皆由六力中的第四力——正知力——成辦。依照經論，從此後將會圓滿正知力。第五住心與第六住心的差異是，有否細微沉沒的危險於第五住心，有否細微掉舉的危險於第六住心而做區別。

第七、最極寂靜。在第六寂靜——守護所緣不令流散——的時候，會有五欲的貪念、不歡喜、憎沉及睡眠等，可依序以不淨觀、慈悲觀、光明觀等觀想而平息。第七住心是以精進力發起的持久三摩地。第五、六住心的時候，會有可能被沉、掉擾害的危險，當第七住心的時候，雖會發起沉、掉，但能以精進滅除，所以不會讓沉、掉造成嚴重的障礙。

第八、專注一境。只要依止了正念、正知，就不會產生沉、掉等異品障礙，如是的久住三摩地稱之。如同從仇敵具有強烈破壞力，到破壞力

漸弱，到徹底失去了破壞力等威力漸次遞減的過程般，在第八住心的時候，沉、掉之力逐漸喪失。第七住心及第八住心是由六力中的第五力——精進力——所成辦。就以第八住心及下述第九住心不受到沉、掉的影響而言，雖無有異，但第八住心需要無有間斷地依止正念、正知，但第九住心則不需如此。

第九、平等住。因為之前反覆串習專注所緣，此時不需依賴粗分的精進，便可從心所欲地將心安置於所緣上，如是的三摩地稱之。第九住心是由六力中的第六力——串習力——所成辦的。第九住心時，不只徹底遠離沉、掉，也不需依止精進力，便能持續三摩地，且能自主地操控自心。要想讓自心處於所緣境上多久，就能多久。

修習九種住心的過程中，有四種作意。第一住心及第二住心時，必須發起努力專注，故具「有力勵運轉作意」。第五住心時，會受沉、掉的干擾，不能持久三摩地，故具「有間缺運轉作

意」。第八住心時，不受沉、掉的干擾，能持久三摩地，故具「無間缺運轉作意」。第九住心時，不只不受沉、掉的干擾，也不需要依賴精進力，故具「無功用運轉作意」。

### （七）、修故成辦奢摩他

應善了知修習三摩地之理，並且如實修行，方能生起九種住心，遠離細微沉、掉，長久入定，最終將能成辦正奢摩他。在生起輕安之前，雖有不需依靠正念、正知的精進力，卻可從心所欲安置於境的三摩地，但該三摩地只是相似奢摩他而已，並非真正的奢摩他。

《修次中篇》云：「串習奢摩他，身中起心輕安，如是，隨欲於所緣，心能自在，當知彼時，業已成辦，奢摩他矣。」

輕安有二：身輕安，以及心輕安。

什麼是身輕安？

依三摩地之力，令身體遠離無法堪能的過失，且輕如毛絮，隨欲行善者。

什麼是心輕安？

依三摩地之力，令心遠離粗重性，且於所緣境上無有障礙，如此的心堪能性。

正在勤修三摩地的修行者會有種「頭重重」的感覺。這並非是種不舒服的沉重，卻像是剛剃完頭後，將溫暖的手放在頭頂的沉重感，是種舒服的感覺。此後，頃刻除去阻礙喜斷煩惱的心粗重性，並生起該對治的心輕安。

隨著令心堪能的輕安之力，此後，轉為身輕安的因氣充斥全身，排除身體的粗重性，而發起身輕安。因令身堪能之氣，行者會覺得身體的每一部位強而有力並充溢著氣。

獲得了身輕安後，由氣力故，身體產生極大安樂，名「身輕安樂」。透過身輕安樂，心依此產生了極大安樂，名「心輕安樂」。兩輕安中，先有心輕安，再有身輕安。兩輕安樂中，先有身輕安樂，再有心輕安樂，有此區別。

一開始發起身輕安的時候，因氣力故，不只

體內產生了極大安樂，心也產生了極大安樂。逐漸地，輕安不像一開始發起般強烈，該力量會隨之減弱，這並非意味著輕安已經徹底消失，而是粗分輕安已經不在，畢竟粗分輕安會使內心散動。此時只剩細微輕安，如同影子般輕薄，無有散動且與三摩地相應。同時，內心喜孜孜的感覺不復存在，而且心又能堅定地安置於所緣境上，平息大樂的散動，故得奢摩他。

## 八、成辦妙觀毘婆舍那

一般而言，在獲得毘婆舍那之前要先成辦奢摩他，原因為何呢？如《入行論》云：「有止諸勝觀，能滅諸煩惱，知已先求止……」

毘婆舍那的性質為：當奢摩他正在現起時，由觀察所緣之力引發輕安之樂，且由其樂所攝、觀察自境的妙觀慧。毘婆舍那（勝觀）詞義：勝過奢摩他而觀差別者，故名。為何能勝過？奢摩他無觀察，但毘婆舍那有觀察的緣故，更能顯現所緣之義。

如何成辦毘婆舍那？

當奢摩他正在現起時，只要能夠生起由妙觀慧伺察之力所引發的輕安之樂，即是生起了具相毘婆舍那。關於輕安的性質以及如何生起之理，先前已經說明。妙慧正在觀察時，若尚未生起輕安之前，只能算是隨順的毘婆舍那，唯有當生起了輕安之後，才能成為真正的毘婆舍那。該輕安並非一般的輕安，因為此時奢摩他尚未退失，且由奢摩他力引發了輕安的緣故。然而，若能由觀察力引發輕安，方能成為毘婆舍那。

香諦巴阿闍黎的《般若般羅蜜多修行口訣》云：「獲得身心輕安，入住其安後，於所思義內心三摩地所行影像勝妙觀察，直至身心輕安未起之前，皆是隨順勝觀。爾時生起輕安，即是毘婆舍那。」

蓮花戒阿闍黎所著《修次中篇》中，亦以比喻說明為何需要觀修止修二者。如此論云：「若離奢摩他，唯以毗鉢舍那，瑜伽師之心，渙散於

諸境，如處風中燭，極不堅穩。以是不生極明智慧光芒，故當依於似此二者.....以奢摩他力，如燭不被風動搖，諸妄念風不能動心。以毗鉢舍那，盡斷惡見垢，餘不能乖離。如《月燈經》云：『奢摩他力不動搖，毗鉢舍那如山般。』」

如同樹木雖有枝幹、樹葉、果實等諸部位，但這一切都可被樹根所集攝一般，此論提及止觀兩者可攝一切三摩地。所有修行可以歸為兩類：一、透過思惟觀察經言、理由、比喻等所修義的觀修。二、並非透過觀察，卻是令心安然專注所緣的止修。前者觀修由毘婆舍那所含攝，後者止修由奢摩他所含攝。

## 九、觀察修的重要性

聽聞越多越廣，由聞所生的智慧則會越大；聞慧越大，經由思惟之所生的思慧也會越大；思慧越大，依之所成的修行則是越好，所去除的過失及所成辦的功德才會越多。所以，若要修行，聞思極其重要！

《修次下篇》云：「如馬僅循所示方向而奔馳，由聞慧、思慧所生一切證量皆是修慧所修之處，除此無餘。此故應以妙慧觀察。」

若不以妙慧觀察，只是停止緣境作意便可滿足，《修次下篇》說這種作法將會斷除正見根本。如此論云：「若言『不思一切』，將會斷除正確具相妙慧！正確智慧之根本為妙觀察故，若斷觀察則斷根本，故斷出世智慧……若無作義，將成極度愚昧，此人如何能為瑜伽師？若無正確妙慧將失正念，串習無有作意同等串習愚昧故，停止作意將會遠離正確智慧之光。」

修行的時候，究竟應依賴止修為主，還是以觀修為主呢？

這要看所修的內容、所緣，以及當下內心的狀態而定。例如，修行對於善知識的信心、悲心，以及忍辱等主題時，雖然先是以觀修為主，但伺察之後，終須持續意識覺受，安然而住，遠離檢視。然以修行「死無常」之內容而言，則應反覆

思惟教言及理由，並以此作為主要的修行。伺察之後，則應令心專注「死無常矣」，此時以止修為主。故知如「念死無常」等單一法義之修行中，包括了止修及觀修兩者。

## 拾捌、三十七道品

此中，首先，彼隨順聲聞所有的三十七種一切種智行相稱為「順菩提分」，以是隨順菩提知盡無生智，故如是說，此亦如《俱舍論》說：

「覺分三十七，覺謂盡無生，順此故名分。」而且，此亦是在於所依補特伽羅所有聖者士夫的相續有，以《二萬頌光明釋》說：「以所有聖者補特伽羅悉皆來入、隨將來入。」

問：那麼，關於這些，道的界限從何安立？

答：若依《俱舍論》看，乃說第一項安立於資糧道，而後四項如其次第安立於加行道煖等四位，聖道分安立於見道及覺支安立於修道，以彼論說：「七品如次第，廣分為初業，諸順抉擇分，及修見道位。」

若依《集論》看，是以總的大乘觀點而作，即前三項如其次第說為資糧道下、中、上三品，中間二項則從加行道而得，以《入中論大疏》說前三項如其次第從資糧道下中上三品、中間二項

從加行道、後二項如其次第從見道及修道而得，以彼疏說：「彼初發心修習念住，第二為正斷，第三為神足。」

《辨中邊論》說：「順抉擇二二，有五根五力。」

又，《莊嚴經論》說：「佛子順覺分，一切各種相，許常得見道，及得俱生道。」皆是所說意趣。

問：那麼，彼等於何世間地與何分位而有？

答：此復如《俱舍論》說：「初靜慮一切，未至除喜支，二靜慮除尋，三四中除二，前三無色地，除彼及戒支，於欲界有頂，除覺及道支。」所說之義是，初靜慮三十七菩提分一切俱有；近分未至定除了喜覺支外，其他俱有；第二靜慮除了正思惟外，其他俱有；第三、第四二種靜慮以及（初靜慮）正行勝進者除不具前二項外，其他俱有；前三無色界除前二項及正語、正業、正命三項以外，其他俱有；有頂天及欲界除了覺

支與聖道分外，其他俱有。——不同的是，說欲界及有頂天沒有覺支（大乘）並不認許，以《大疏》說：「如云：『任彼欲界及有頂，斷菩提道支。』是以不善巧方便故，乃就聲聞而言。」——即已清楚解說故。

三十七菩提分若予集攝，亦攝在十種實體法，以《俱舍論》說：「從名有十事，謂信勤念慧，定喜捨輕安，及戒尋為體。」

問：那麼，三十七菩提分各自體性為何？

答：述說體性有七項，即第一項說念住，第二項說正斷，第三項說神足，第四項說清淨根，第五項說清淨力，第六項說覺支，第七項說聖道分。

第一項分有六點，即說所緣、體性、助伴、修習之理、修習需要及聲義。

首先所緣有的，彼身受心法四事為彼所緣。身有三：內身、外身、內外二分之身三種。受有三：樂、苦、捨三受。心有的，即與識同義而有。

法有三：除受以外的心所、不相應行法及無為法三類。身受心法四事作為念住的所緣的理由是，以諸凡愚貪著身為我之處、貪著受為我之受用、貪著心為我之體性、貪著法為我之所依事的理由而如是說。

第二點，四念住的體性有的，安立為一緣念身受心法四事所緣、行相為觀察而各修自共二相的念慧隨一的入道智，以《集論》說：「自體為何？謂念與慧。」

第三點，彼助伴有的，為與彼等俱行的諸心心所，以彼論說：「助伴為何？謂與彼等相應諸心及心所。」

第四點，修習之理，有自相的修習之理與共相的修習之理二種。前者成立，以由了知身為不淨、受為苦、心為剎那生滅、及染污法為所斷品清淨法為所取品而修習故。後者成立，以想一切有為是無常、一切有漏是苦、一切法空而無我、涅槃為寂靜妙善而修習故。以《俱舍論》說：

「以二相遍觀，諸身受心法。」

第五點，修習的需要有的，是為了趣入四諦的取捨。其中，身念住為趣入苦諦，因為見及輪迴所攝的有漏之身為苦的自性而生起離彼欲求故；受念住為趣入集諦，因為見及輪迴所攝的有漏之受有力導出貪愛而生起斷彼欲求故；心念住為趣入滅諦，因為見及離補特伽羅我之心剎那生滅而不起我斷滅之疑怖，故亦見為有力現證滅；法念住為趣入道諦，因為證知染污品之法為捨品、清淨品之法為取品而欲求修習道故。以《辨中邊論》說：「以粗重愛因，我事無愚故，為入四聖諦，當知修念住。」

第六點聲義，以念近住於智慧之所緣境，故如是說，以《集論》說：「初由智慧各自區別所緣境，而後以念唯作近住。」

第二項，如前，有六點。首先所緣有的，即有不善已生令斷、未生令不生、善已生令增長、未生令生四種。

第二點體性，安立為一勇悍取捨所斷能治的精進的入道智，以《集論》說：「自體為何？謂精進。」《俱舍論》說：「正斷說為勤。」

第三點助伴，有的，為與彼等俱行的諸心心所，以《集論》說：「助伴為何？謂與彼等相應諸心及心所。」

第四點，修習之理，即取捨染淨之法，先當生起意欲之欲求而修，即是最初的修習之理；勵行彼欲求為第二；從勵行上而勤發精進為第三；已行精進，若因沉沒致使所緣不明，當以澄明作意令心上舉而修為第四；若因掉舉而成散亂，當以厭離作意令心極住為最後的修習之理，以經說：「為斷已生不善、未生令不生、善已生令增、未生令生故，當生欲求、勵行、精進、極執心、極持。」

《莊嚴經論》說：「修謂於所依，相應具理修，於一切正斷，正說謂對治。」

《集論》也說：「修習者，謂生起欲求、勵

行、發起精進、極執心、極持心，即謂住修精進。」

第五點，修習的需要，即有為斷已生不善等四種需要。

第六點聲義，一般雖有善已生令增長等，但此以不善已生令予正斷，故稱為「正斷」，是以一方而說；或者，安立為正，故謂「正斷」，以《俱舍論釋》說：「何以故？說精進安立名為正斷？謂：以得正持策彼之身語意故。」

第三項，亦如前項，有六點。首先所緣有的，依止三摩地所成辦事行之種種變化相，即彼所緣。

第二點體性，安立為一由對治五過失修八斷行所得的三摩地的入道智，以《集論》說：「自體為何？謂三摩地。」《俱舍論》說：「神足說為定。」

第三點助伴，有的，即欲、勤、心、觀四種及除此之外的其他心心所，以《集論》說：「謂欲、勤、心、觀及彼之外餘諸心心所。」

從助伴上所區分的四神足的體性也有的，即依止修習「敬加行」的精進所得的三摩地為主（之法），是欲神足的體性；依止修習「常加行」的精進所得的三摩地為主（之法），是勤神足的體性；依止昔前修習三摩地的生力所得的三摩地為主（之法），是心神足的體性；依止廣作簡擇他所開示教法所得的三摩地為主（之法），是觀神足的體性。以《集論》說：「云何欲三摩地？謂由殷重方便而觸心一境性。云何勤三摩地？謂由無間方便而觸心一境性。云何心三摩地？謂由先修三摩地力而觸心一境性。云何觀三摩地？謂由聞他教法內自簡擇而觸心一境性。」

第四點修習之理，有二：《辨中邊論》所說之理、及《莊嚴經論》所說之理二種。首先成立，即對治五過失修八斷行，以《辨中邊論》說：「由滅五過失，勤修八斷行。」

五過失有的，即加行時不愛樂修習三摩地的懈怠、忘失教授的過失、與正行時得沉掉、得沉

掉不作對治行、未得時作對治行的過失，以彼論說：「懈怠忘聖言，及沉沒掉舉，不作行作行，是為五過失。」

八斷行有的，即懈怠的對治四種、與所餘四過失的對治四種；前者成立，即懈怠的正行對治為精進、彼之依處為欲求、彼因是淨信及精進之果為輕安，以彼論說：「即所依能依，及所因能果。」後者成立，即忘失教授的對治為不忘失所緣行相的正念，沉掉的對治為覺知已得沉掉的正知，第四過失的對治為斷除沉掉的心思，第五過失的對治為需修俱成任運而轉的平等捨。以彼論說：「不忘其所緣，覺了沉與掉，為斷而作行，滅時真實住。」

其次，《莊嚴經論》所說之理有的，以《莊嚴經論》說：「所依及廣分，方便及成就，依止四殊勝，即四神足相。」是指所依、廣分、方便及現成辦果——即以四種特色而說四神足。

第五點需要，是為了趣入於種種變化相故。

第六點聲義，從神變之上而具足趣行無邊佛土的能力，如似二足，故作是說。

第四項，亦如前項，有六點。首先清淨根的所緣有的，以共乘看，彼趣入四諦的取捨為彼所緣；以不共大乘看，彼無上菩提安立為信根的所緣，諸偉大菩薩行安立為精進根的所緣，多聞大乘法安立為念根的所緣，彼大乘道所攝的奢摩他安立為定根的所緣，由彼所攝的毘鉢舍那安立為慧根的所緣。以《莊嚴經論》說：「應知彼覺行，聞勝並止觀，為信等所緣。」

第二點體性有的，安立為能自主引生自果聖道的加行道煖位以上的信等五（法）。

第三點，助伴，如前。

第四點，修習之理，就共乘而言，修習信許四諦之取捨的淨信、勇悍勤行四諦之取捨的精進、心不忘失彼之取捨而執取、於彼之所緣修習心一境性的三摩地、及觀擇彼之取捨一如其次第，即是信、進、念、定、慧五根修習之理。若以不共

大乘看，修習信許無上菩提的淨信、勇悍行持佛子行的精進、聽聞大乘法不忘而執取、制心等引大乘法所攝的奢摩他、觀擇彼道所攝的毘鉢舍那一一如其次第，即是信等五根的修習之理。

第五點需要，即有速得證諦與圓滿加行道四位的需要。《集論》說：「果為何？謂能速證諦、引發煖及能得頂、忍、世第一法。」

第六點聲義，即於引生自果聖道能得自主，故如是說。

第五項，也如前項，有六點。其餘與根相同，其體性是，加行道忍位以上的信等法稱為「力」，以是不信等無力返損故；聲義亦為如是，以《莊嚴經論》說：「能衰諸障品，此諸故名力。」

問：信等五法在加行道煖頂二位時安立為清淨根、在忍世第一法二位時安立為清淨力的理由何在呢？

答：彼理由有的，由在煖頂二位時不信等有力損害、在忍世第一法二位時無力損害這一分，

而為如是，以《俱舍論釋》說：「何故唯諸根說名為力？謂由依上下品分之差別，所能反損及不能反損故。」

《大疏》也說：「五根與五力差別為何？不信等所治品及淨信等對治品二者混雜而有，即名為『根』；不混雜所治品，唯有對治，即名為『力』。」

第六項，亦如前項，有六點。首先所緣有的，彼四聖諦是覺支的所緣，因為彼見道所得的菩提是從緣四諦行相之上而安立為諦現觀故。

第二點體性，是指見道所得的念、擇法、精進、喜、輕安、定、捨。

第三點助伴，有的，為與彼等俱行的諸心心所。

第四點修習之理，即是修習苦集二（諦）為所斷品、滅道二（諦）為所取品，以經說：「為住遠離、住離欲、住滅、斷諸相故，當遍修習。」

第五點需要，即有斷見所斷及速得圓滿滅道等需要。

第六點聲義，有的，知盡及無生的智慧是「覺」，以為彼能得的部分或支分，故如是說。

如是彼所說七覺支亦攝為五，即念覺支是安住支，擇法覺支是自性支，精進覺支是出離支，喜覺支是勝利支，輕安、定、捨三覺支則攝在無染污支；三者之中，也安立輕安為無染污之所依事支，定為彼之安住支，捨為彼之自體支。以《辨中邊論》說：「自性支住支，第三出離支，第四利益支，及三無染支，此即說為彼，事住與自體。」

此外，《莊嚴經論》謂彼見道位菩薩如似轉輪聖王，且說彼七支與七政寶相似，以彼論說：「許如輪王行，七寶常具足，具德彼菩薩，覺支常繞轉。」

若予述說與七政寶相似之理，即：念似於輪寶，因為於所斷品未勝而令勝故；擇法似於大象

寶，因為摧滅如外敵的所有分別所斷品故；精進似於駿馬寶，因為速令成辦事行故；喜似於珍寶，如珍寶令作歡喜般，彼亦得廣增法喜故；輕安似於王后寶，因為能與身心安樂故；定似於長者寶，因為於如其所思的功德能得自主圓滿故；捨似於大臣寶，因為能令安住於如其菩薩所願求故。此如《莊嚴經論》說：「未伏令降伏，遍行諸勝妙。」

第七項，亦如前項，有六點。首先所緣有的，彼四聖諦即為聖道分的所緣。

第二點體性，有的，彼見道以上等持所證得的見地在後得時以觀察慧予作簡擇的擇法，是正見。彼等持所證得的見地在後得時能發起向他展說之語的分別，是正思惟。彼語業清淨之智，是正語。彼身業清淨之智，是正業。彼身語二業清淨之智，是正命。彼勇悍斷除修所斷的精進，是正精進。不忘失止之所緣而執取之念，是正念。制心等引由念所取之境的三摩地，是正定。

第三點助伴，有的，為與彼等俱行的諸心心所。

第四點修習之理，即從修習等持所證得的見地在後得中予以觀擇的智慧而到修習制心等引由念所緣之境的三摩地之間。

第五點需要，為了見修道未生令生、已生令速圓滿故。

第六點聲義，以已遠離見所斷，故名「聖」；以能趣赴涅槃城，故名「道」；以是聖道一分，故名「分」，如身體支分般。

彼等成為聖道分之理有的，即：正見是等持所證得的見地在後得時能遍作觀擇的支分，正思惟是等持所證得的見地在後得時能令他了知的支分，正語、正業、正命三者是能令他相信的支分，正精進等三者則攝為對治支分。此中，正語等三者為能令他相信支分，因為由初者能令相信為見清淨，由次者能令相信為戒清淨，由第三能令相信為少欲且資具乏少故。正精進等三者為對治支

分，因為正精進是修所斷的對治支分，正念是沉掉的對治支分，正定是（於所緣得）自在或等至障的對治支分故。凡此亦如《辨中邊論》說：

「簡擇及誨知，令他信有三，亦為障對治，故道支成八。表見戒少欲，令他深信知，對治本隨惑，自在諸障品。」

其次，說隨順菩薩所有的一切種智行相，即有對治道、變化道、現法樂住道、出世間道、能斷道、成佛道六項。

## 拾玖、佛身

說修習之果——法身。

問：那麼，由謂「剎那證菩提，及法身。」即在剎那加行之後說法身的理由為何？

答：彼理由有的，因為八事中彼法身為所餘詮說品，以及彼由剎那加行修習之力所得故，以《大疏》說：「修習第一剎那現證菩提行相，第二剎那即為法身現證菩提。」《本釋》也說：「修習第一剎那現證菩提行相之第二剎那，為法身現證菩提。」

此中，於述說法身，以經而言，若依《二萬頌光明釋》、《二萬頌釋》、《八品釋》三者來看，在第四種剎那加行時，從「善現，如是菩薩摩訶薩應以無相之理修學般若波羅蜜多……」到「善現，菩薩摩訶薩於無漏諸法如夢，不具事，具無性自性，自相空，一切相中悉成清淨，若此等一切自性為一性相，即彼無相，應知即是如來、應供、正等覺；善現，菩薩摩訶薩如是應修學般

若波羅蜜多。善現白言：世尊，此一切無漏諸法亦復為何？佛告曰：三十七菩提分法及。」這是展示自性身。「復次，善現，修學此般若波羅蜜多得此一切諸法而現證無上正等覺，從一切中一切一切行相而為諸如來、應供、正等覺之身，嚴飾上士夫三十二相，嚴飾八十隨好，於諸菩薩摩訶薩以最勝乘之受用教說無上之喜、樂、滿足、及極喜。」又說：「善現，如是菩薩摩訶薩應修學般若波羅蜜多。」這是說由獲得所說法身諸功德之力而以報身之上令趣入於法的受用。「復次，善現，若修學般若波羅蜜多即得此一切諸法而現證無上正等覺，後於十方無量無邊世界，一切時中以如來、應供、正等覺種種化現之雲廣行一切眾生義利；如是，菩薩摩訶薩應修學般若波羅蜜多。」這是說由得無漏諸法而成佛，作諸化現。

此外，在第四種剎那加行時說一切法如夢，自相空，即：「復次，長老善現如是白佛言：世尊，於一切法如夢，無事，無性自性，自相空，

此等為善法或此等為非善法？」所問的回答：

「佛告曰：善現，於此不具聽聞凡愚異生夢亦得夢，觀夢亦為緣……」等，這是總說化身事業；

「善現，我由此以佛眼善觀諸世間，東方如恒河沙數世界諸菩薩摩訶薩皆刻意存念而趣往諸大地獄眾生所，息滅地獄眾生苦，以變化之神變、遍說之神變、隨教之神變……」等，則是別說化身的二十七種事業。

## 一、法身的辯證

問：那麼，論中如何解釋此諸經文的意趣呢？

答：於此有三，即聖者（聖解脫軍）的宗規、阿闍黎的宗規、及阿闍黎遮遣聖者之理俱彼斷證。

首先，從「能仁自性身……」到「亦可說為常」之間，是由解說第一項經文之義而以自性身作為主展品，也就是，由第一頌略示，由「順菩提分法」以下廣說，以《二萬頌光明釋》說：

「是故，以就自性身而言，即謂：『能仁自性身。』」又說：「彼一切相中成為極清淨之自性

法身，無漏諸法亦復為何？即謂於『順菩提分法』、及『亦可說為常』之後已說自性身。」

《二萬頌釋》也說：「說自性身後。」從「許三十二相……」到「是為佛隨好」之間，是由解說第二項經文之義而以報身作為主展品，也就是，由第一頌略示，由「手足輪相具，足底如龜腹」以下廣說，以《二萬頌光明釋》說：「今應宣說圓滿報身。」又說：「在『是為佛隨好』之後已說圓滿報身。」《二萬頌釋》也說：「說圓滿報身後。」

從「若乃至三有……」到「有二十七種」之間，是由解說第三項與第四項經文之義而以化身作為主展品，也就是，由一頌半略示，由「諸趣寂滅業」以下以事業而廣說，以《二萬頌光明釋》說：「變化身者何？」《二萬頌釋》也說：「變化身為何？」又在「諸趣寂滅業」的關連中也說：「諸法身事業有多少？」

如是，於作為第八品主展品的法身為自性身、

報身、化身三身數目決定，以《二萬頌光明釋》說：「今應宣說法身，應知彼為三相，謂自性身、圓滿報身、變化身。」《二萬頌釋》說：「今應說法身，應知彼亦為三身，即自性身、圓滿報身、變化身。」

經論述說之理即為如是，然而對此有人說：

「『說名為法身』不應理、『說名法性身』為應理，以『順菩提分法……』等是以自性身作為主展品而說故。」

答：不含遍，雖然要說為法性之身，但以詞藻的自體謂：「達瑪達嘎亞」，乃由去除了自體之緣——「達」而說名法身故。若不爾者，若佛地二十一聚無漏智是以法身為主展品而說，則在此第八品即以量遮止自性身、或者彼作為「說名為法身」論文的主展品之身為累積佛地二十一聚無漏智隨一，以「順菩提分法……」等論文並不以自性身作為主展品而說故；若不展說彼，則「能仁自性身……」等也必須不展說彼，以彼二項（論

文) 為略示廣說故。若認許為累積佛地二十一聚無漏智，則彼有法，為有為法，以認許故；若認許，則作為「能仁自性身……」等論文的主展品的法身也為有為法，以認許故。

對此，有人說：「於彼自性身說名『身』不應理，以彼非累積，而身之對字謂：『嘎亞』，即亦入於累積故。」

答：雖然自性身非累積，但是並沒有說名「身」即為不合宜之失，因為是由前有學道累積二資糧所得的理由，故作是說；或說，由義而展示了佛地二十一聚無漏智為自性身所攝。

對此，有人說：「佛地二十一聚無漏智有法，汝等說為性相相異不應理，以汝等由自性身所攝，而於自性身沒有性相或自性相異的區別故。」

答：彼有法，雖然沒有性相或自性相異的區別，但展說為如似自性相異的理由有的，以由前在有學道的因位之所隨行而如似性相或自性相異，以由「順菩提分法……」等所說故。如是亦如《二

萬頌光明釋》說：「以去除緣，故於法性身稱謂法身；若不爾者，諸法之身即稱謂法身，亦成遮自性身，及為積行之義故，而有有為之失。彼說名『身』，應知是由前分位之隨行所近為假立。」《二萬頌釋》說：「由去除『性之緣』，故於法性身稱謂法身；若不爾者，即謂諸法之身為法身，故成遮自性身，及身之義亦為累積，亦有有為之失。是故說名『身』，應知彼是由前分位之隨行所近假立。」又，《牟尼密意莊嚴釋》說：「彼菩提分等諸佛法為何身所攝？——唯自性身，以唯無餘遠離俱習氣之障的自性體性者之法性故；彼等性相相異乃彼等因位之所隨行，故為世俗者。」

（有作是難）：如果這樣，則此第八品中就成不正說佛地二十一聚無漏智了。

答：無彼過失，因為由從「順菩提分法...」到「及一切相智」之間即正說彼，並與「說名為法身」結合，於彼之上具足二種清淨的法界即

主要說為自性身故。

其次，阿闍黎的宗規。由「能仁自性身...」等一頌解說如上所引的第一項經文：「如是應學般若波羅蜜多。」以上的經文之義而以自性身作為主展品，以《大疏》說：「於彼，初為念住等識體者.....」等；又《本釋》說：「初為自性身。」

由從「順菩提分法.....」到「亦可說為常」之間（解說）如上所引的第一項經文；又解說了從「善現白言：世尊，此無漏諸法亦.....」以下的經文之義而以智慧法身作為主展品，以《釋》說：「以轉依為菩提分等無戲智之體性故，一切轉變亦正宣說法身。一所說即是他許。」又說：「如是已說第一身，第二法身為無戲智之自體，無漏念住等體性。」此中，從「順菩提分法.....」到「說名為法身」之間正說佛地二十一聚無漏智後，由「聲聞無諍定.....」等二頌別說二十一聚之中無諍三摩地、如來願智二聚，且由「若善因成熟」

以下述說於彼斷諍。

由從「許三十二相……」到「是為佛隨好」之間解說第二項經文之義而以報身作為主展品，以《大疏》說：「第三圓滿報身，應執為佛薄伽梵之色身體性。」《本釋》也說：「如是已說二身，第三圓滿報身為色身自體，由相好所熾燃。」

由「若乃至三有……」一頌解說第三項經文之義而以化身作為主展品，以《大疏》說：「應知佛薄伽梵之化身不間斷，與一切凡愚異生所共，而為第四。」《本釋》也說：「如是已說三身，第四化身與一切凡愚士夫所共。」

由從「如是盡生死……」到「有二十七種」之間解說第四項經文之義而以智慧法身的事業作為主展品，以《大疏》說：「依於所化士夫所現之業，以依增上緣而得，即是法身之（事業）。」

有人依此而說阿闍黎主張智慧法身的事業是

七十義的最後（者）。——但此實未觀擇，以《釋》說：「說最初為發心及說最後之業的次第，由所說次第，故諸餘中間之詞義次第亦應了知。」亦即說為「說最後之業」、並未說為「最後說業」故。

如是，於作為第八品的主展品的法身是自性身、智慧法身、報身、化身四身數目決定，以《大疏》說：「法身中彼現證圓滿正覺者，亦為自性身等區分，故為四種行相。」《本釋》也說：「彼亦為自性身等區分，故為四種行相。」

最後，說阿闍黎遮遣聖者之理俱彼斷諍有二，即遮遣之理與斷諍。

第一，《釋》說：「若說持前說，他宗云：『能仁自性身，得諸無漏法，一切種清淨，彼自性為相。』——所說之語為如實語，唯許為出世間諸無漏法，自性身則若此等之自性無生性，即為彼性相者，以彼亦由法性身而稱謂法身，是以不現『自性之緣』而說。即作如是解釋；而任彼法

身自性之性相者諸無漏法亦復為何？即趣入於謂：『順菩提分法……』等詞偈組合。」

關於彼義如前已說，遮遣此，《釋》說：「有他說云：『若如彼所許，則瑜伽師世俗中由發起顯現義特別者之上而遍作轉依，無疑，於開示變動法等事行需許為由無二之心心所而有，則此等當如何集攝？』」——這意思是：具三種差別法的佛地二十一聚無漏智有法，不是佛身，以不是自性身、報身、化身隨一，而除此外不能作身之建立故。佛地二十一聚無漏智有法，具三種差別法，以具能現二種色身而於所化開示教法——是為作業差別、從有漏轉依為無漏——是為能斷（即離繫）差別、具能所無二心心所之自體——是為體性差別故。

對此，有人說：「在自性身之外另說佛地二十一聚無漏智不合宜，以彼由自性身以法性的有法之理所攝故。」——陳述如彼所許，即《莊嚴光明釋》說：「由謂：『若法從緣起，佛即許為

空。』之理而說法性體性者之身即是說為無二慧體性者之身。」

（自宗反問）：如果這樣，則在自性身之外另說報化二身也不合宜，以彼二身亦由自性身以法性的有法之理所攝故。——此即是彼能遮遣，以《莊嚴光明釋》說：「若即如是，則由相同正理亦說圓滿受用、變化二身，故即成不額外另說。」

對此，有人說：「彼佛身數目決定為三，以能仁教典及《寶性論》等如是教說故。」——陳述如彼所許，即《莊嚴光明釋》說：「然而由教典所說故，彼等乃說為瑜伽師之世俗，即是彼義。」

（自宗反問）：如果這樣，智慧法身亦可安立為餘身之區別，以也有具量經教俱彼論釋教說四身故。——此即是彼能遮遣，以《莊嚴光明釋》說：「由此正理，於無二慧體性者之身亦得額外教說。」

第二，斷諍，有二點：諍難與回答。第一點，《釋》中陳述聖者所許，即：「有人說：由謂『自性圓滿報，再如變化他，法身並事業，四相正宣說。』之詞偈組合，即在所謂自性之聲後並未無間而有所謂法身之聲，故身唯三，云云。」——意即，有人說：於作為第八品的主展品的法身數目決定為三，以在「正體建立」時，所謂「自性」聲之後並未無間而有所謂「法身」之聲，以有謂：「自性圓滿報」故。

第二點，回答：無彼過失，因為由「法身並事業」即同時教說所行事業與智慧法身故。如是教說有其需要，以為令證知佛之一切事業皆為智慧法身的事業故；儘管如此，說為「法身並事業」、而不說為「智慧並事業」的理由有的，因為是為易於結合《莊嚴論》的句頌故；誠然亦易於結合，因為由說「法身並事業」即成立了略示廣說所結合之詞、以及以智慧法身作為主展品二者，由說「智慧並事業」則不如是成立故。基於

這些理由，故由他處密乘所說四身與教理不成相違，或者，彼說四身與此所說二者不成相違。凡此亦如《大疏》說：「有他說云：『基於已近說之需、作為組合詞偈之體及唯智慧與事業結合，故作是說；是故與他處說四身一切俱不相違。』云云。」《本釋》也說：「有他說云：『由說近需之力而作組合詞偈之體性，亦唯智慧與事業結合故，作如是說；是故，與他處說四身悉不成相違。』」

此復大小二釋的意趣是：由「法身並事業」所說的法身之聲不但展說智慧法身，而且也展說了作為四身之區分事的法身以及作為八事之中的法身。因此，此即是結合第八品與略示廣說之詞句，要得定知；（我）乃殷重直說。

要言之，於此阿闍黎的宗規是，除此法性自性身外，佛的有法之身是智慧法身等三身數目決定，也就是，作為唯佛親所行境的智慧法身、作為聖者菩薩以上親所行境的報身、以及作為聲聞

緣覺聖者以上親所行境的化身三身決定，以如彼《釋》教說：「其餘三身是勝義法性之體現為正世俗，如其勝解之所極分，即是安立為佛、菩薩、聲聞等行境。復彼宗規云：『由寂而寂故，許非相異性。』謂由此故，雖與彼無異，然安立為異。」

問：那麼，聖（聖解脫軍）與獅（獅子賢）二位是於此處身的數目決定或展示之理何者而起爭論？

答：此中，若以聖者的宗規為認許智慧法身來看，則彼二位於總的佛身數目決定為多少並無爭論，因為彼二位於彼同許自性身、智慧法身、報身、化身四身數目決定故。同樣，也不起爭於第八品中正說不正說智慧法身，因為聖者也主張由「順菩提分法……」等正說智慧法身故。因此是於作為第八品的主展品的法身是三身還是四身隨一之數目決定有所爭論、以及由「順菩提分法……」等是以智慧法身或自性身作為主展品而有爭論，

以彼諸諍答由前所說而有力證知故。

若以聖者的宗規為不認許智慧法身來看，很明顯，唯於佛身數目決定為多少的數目決定、及由「順菩提分法……」等正說或不正說智慧法身有所諍論——然而，於彼論典正說或不正說佛地二十一聚無漏智並無諍論，因為即使是聖者也認許論典正說彼故，只是不認許為主展品而已，因為是為令了知唯是自性身的有法而正說故。

問：那麼，在聖解脫軍認許與不認許智慧法身中，（你）是主張何者？

答：是如有自宗的前輩上師許為不認許而主張，因為所有聖者隨行者俱彼釋疏悉未現為施設所謂智慧法身之名故。

## 二、法身的探討

對法身的探討有四，即成就法身果的時際、所成就的法身分有多少、別說所區分之體——四身、及說所行事業。

首先，彼時際有的，由於彼住最後心無間道

的菩薩尚未斷盡執二諦體異之垢，故彼無間道悉不能現所知品盡所有性的行相，而於如所有性二現隱沒之上——此第二剎那，即如掌中置菴摩羅果般現見一切所知品盡所有性，彼時即斷盡所知障、現證正究竟、及謂於一切法一切相中圓滿現證正等覺，彼菩薩身之後後同類種亦轉成相好嚴飾的相好圓滿報身之身，及與彼報身皆取決於同一直接因聚之關係所成的化身亦為現起，故四身齊成。報身與化身同時俱成的比喻有的，即如虛空現月與海中同時映月影像般，以《寶性論》說：「世間佛輪中，若近或若遠，如水天月影，見彼二種相。」

問：那麼，彼法身最初成就之處為何？

答：一般在色究竟天，這點是沒有爭議的，因為若是最後有菩薩，需是色究竟天的天所依者故，以及《入中論》說「如淨虛空月光照，生十力地復勤行，於色界頂證靜位，眾德究竟無與等。」但是，這並不是指作為色界十七處天之中

的色究竟天，因為彼為具相輪迴處，故諸小乘聖者亦有投生彼處；同時教典也說：「斷淨居諸天，勝處色究竟，現成等正覺，化者此成佛。」

因此，彼是指過此淨居天之色究竟天的第二色究竟天——色界第十八處天，以《入楞伽經》說：「欲界無色中，不成等正覺；色界究竟天，離欲得菩提。」以及《本地分》也順此而說。或者，如《寶積經》所說，從此世界過逾十三世間界的色究竟「牟尼雪海如來」居處——「地基與寶藏花簇莊嚴佛刹」，即是為彼，以《密嚴經》說：「過此色無色，欲界及無想，密嚴壇城中，佛自在所居。」

問：那麼我等大師是在至尊（慈氏）灌頂為補處之後現證法身、或在彼之前而作？

答：若以至尊為菩薩而說，雖略有可疑之處，但許如後者依據為多，以阿旺扎巴說：「具德密嚴了勝義，作世眾義名白幢。……」等故。

問：那麼，彼至尊灌頂為補處的灌頂是為何

者？

答：是「大光明灌頂」。此復從菩薩自之眉間白毫與頂門普放光芒召請十方已得灌頂諸菩薩眾，並以供雲大海廣興供養，由此而從諸菩薩眉間白毫放射無量光芒，悉皆溶入此菩薩俱眷屬眾，由是獲得了前所未得的許多三摩地，即說名「補處灌頂」。

其次，所成就的法身區分有多少？此有區分為二、區分為三、區分為四、區分為五。第一成立，以《寶鬘論》說：「要之佛色身，從福資糧生；要之佛法身，從慧資糧生。」《六十正理論》也說：「以此之善根，迴向諸眾生，集福智資糧，願得二勝身。」這是說自利法身與利他色身二種。又《寶性論》說：「自利利他勝義身，依彼有此世俗身。」這是說自利勝義身及利他世俗身二種。「量經」（即《集量論》）中則說：「皈依為量利諸趣，導師善逝救護者。」這是說自利善逝身與利他救護身二種。

第二成立，以《莊嚴經論》說：「應知佛三身，是佛身皆攝，自性利依止，示現悉三身。」

《寶性論》也說：「彼身分深廣，大士功德法，善分自性等，故由三身入。」又，《二萬頌光明釋》等也作如是說故。

第三成立，因為由阿闍黎的釋疏、及由其餘多處亦作教說故。

第四成立，以《文殊真實名經》說：「佛身具五體。」關於五種身的確認，也多有不同主張。有印人認為，唯於住第十地以上的菩薩顯現的，是大報身；於住第十地菩薩顯現的化身，是假立報身；另與化身、自性身、智慧法身，即成五身。有人將化身區分為異熟化身與非異熟化身二種，而安立為五身。阿闍黎妙音名稱增添總的法身，而許為五身。阿闍黎嬉者金剛則認許為自性身、報身、異熟身、化身及法身。

### 三、自性法身

再其次，別說所區分之體——四身，有四，即說自性身、智慧法身、報身、化身。

第一，有的，即安立為一具二種清淨的法性身，彼亦具足五種功德與五種性相，以《寶性論》說：「應知諸佛體，若攝自性身，具足五性相，并及五功德。」

五種性相有的，無為、與力等功德無別、斷增益減損二邊、解脫三障、及就自性清淨這一分為光明——此五種即是為彼，以《寶性論》說：「無為無區別，盡斷二邊相，惑所知等至，三障定解脫，無垢無分別，諸瑜伽境界，由法界自性，淨故光明體。」

五種功德也有的，即廣大不可稱量功德、數多無以計數功德、非聲言與分別得以圓滿證知之境，為不思議功德、唯作為佛親所行境，為無等倫功德、及斷盡二障俱彼習氣，以《寶性論》說：「無量無數思，清淨無等倫，究竟德真實，自性

身所具，廣大數多故，非議論境故，唯斷習氣故，如次無量等。」

此中，所謂「唯」，即是就客塵清淨這一分的自性身而言，不是就所有自性身而言，因為彼自性清淨這一分的自性身亦為聖者菩薩的現量的所量故，以《二諦論》說：「以為隨行正理體性故。」即說此是作為究竟觀察正智量的尋得之義的勝義諦，《解心要莊嚴疏》的意趣亦復如是故。

以應成派看，必須安立為唯作為佛彼此親所行境的勝義諦，以是基於認許滅諦為勝義諦的關要故；彼即為如是，而若想：也必須有作為彼之親所行境的法性及真如等——此一想法則成混雜著應成派與自續派的宗義之失，因為於應成派宗規，若是勝義諦不需是法性與真如等故。因此，區分自性身為二亦各有其事相，即：如佛心續的法性是自性清淨這一分的自性身，如佛地的滅諦是離垢清淨這一分的自性身。

為何稱謂「自性身」？以非由因緣造作之身，

故如是稱謂，就像世間於不造作稱為自性一樣，以《二萬頌光明釋》說：「由非造作之義，應知為佛自性身，以所謂自性，即所謂非造作，此世間共稱。」《莊嚴光明釋》也說：「此本始而住、自性無生之自性。」

問：那麼彼自性身依何種方便而得？

答：非依隨一皆可的方便而得，是以出世間道修習之力而得——即是以大悲心及親證空性智慧修習之力而得；然而彼亦非為自性身的造作者，以《二萬頌光明釋》說：「出世間道誠為彼能得，然非造作者。」又其他釋疏也有相順於此故。

#### 四、智慧法身

第二，智慧法身的體性有的，即安立為一同時親證二諦的究竟智。於此區分之理是，若廣分之，為二十一聚無漏智；若中等區分，為大圓鏡智等五種；若予略分，為知如所有性的智慧法身及知盡所有性的智慧法身二種。

第一類，佛地二十一聚無漏智有的，是指從

佛地的三十七菩提分之聚到三智之聚間；二十一聚中，大皆前已述說確認，故部分未說者今此唯予確認體性、及於難證的遍處與勝處予作探討。

此中，有四清淨相之聚，即所依、所緣、大悲、智慧悉為清淨。有十自在之聚，即於壽、心、受用、業、生、勝解、願、神通、智及法皆得自在。有三不護，以此如來身語意之行悉皆究竟清淨故，不具疑恐他知而思慮應作止護之心思，是謂三種不護。有三念住，即於欲求聞法者不起隨貪、於不欲求者不起瞋心、及於欲求不欲求二者不起貪瞋二心而住於具正念捨，是謂佛三念住。復有不具忘失之法性，即謂於成辦眾生義利不逾乎時之性相的佛智。

## 五、十遍處與八勝處

問：那麼遍處與勝處為何？

答：關於前項，有五點，即：體性與區分、所依與淨治之理、相與作意、作業與定詞、及餘處不安立遍處的理由。

第一點有的，安立為一於地等各自的所緣緣彼及彼而有力普遍化現的與定慧俱行者。區分，有緣地等四大種、青等四大種所造、及空、識的遍處。

第二點，所依，以《俱舍論》看，如云：「遍處有十種，八如淨解脫，後二淨無色。」是說前八種依於極究竟的第四靜慮，後二種依於前二無色（定）；大乘自宗則說前八種依於四種靜慮。

淨治之理也有的，若是一由前已曾淨治修習者，則如聖者善見的典故般，唯僅由見相特別者即得生三摩地；若不曾作修淨治者，即當以地潤澤而勻平、水清無濁而滿溢、乾木烈火熾燃、毛孔虛空之風於身上行、青黃赤白之個別隨一、孔洞虛空等、以及孔洞中火光映照在牆上作為所緣境，加行時以一種——比如地——作表徵而修一切大種皆即為彼，正行時則唯緣著所謂「地」等名而修。

第三點，相與作意有的，若於一切地如手掌般勻平、水不動搖而無泡沫、火不動搖而色澤澄明、風一方徐動而不急促、彼青等四色不與他色混合而明現、顯現山等毫無障隔、以及心識不現起異義之行相——此即是成就之相，（反之），若地為瘠地、水具泡沫、火段中斷而墜、及顯現違抵段碎等行相者——此即是不成就之相。而於彼等各自的所緣俱彼名之相予以作意，即是作意。

第四點，作業與定詞。當成就十種三摩地時，如其次第一有力能作種種變化、不沉水中而行、鼠遁入地、能令火如雨降、速疾之神變、能將一切大地變成金玉珠寶琉璃等、能無阻而行於虛空、山不障隔、以及智慧能遍入一切所知品——是為作業。以於各自的所緣彼及彼各自的同類種能作周遍化現而收攝故，即謂「遍處」之釋名。

第五點，除此色處、觸處、法處、意處彼四種之外，其餘諸處不安立遍處的理由有的，因為安立遍處的需要是為於上下界所攝的同類種悉得

周遍化現而又收攝，而器世間沒有五根的同類種、色界之色沒有香味（處）的同類種、聲（處）沒有同類種續流故；含遍，因為於彼及彼自有其各自的同類種，而即於彼及彼皆得有力周遍化現而又收攝，其他則無力如是故。

後項是說勝處，有四點：體性、區分、八勝處由三解脫而得之理及說解脫、遍處、勝處三者的差別。

第一點有的，即安立為一依靜慮正行隨一由自主所緣而能勝伏所緣住具足中的與定慧俱行者。

第二點，區分，有四形色勝處與四顯色勝處八種。前者有的，即由內住有色想故，外在觀少色之勝處、由作彼想故，外在觀多色之勝處、由內住無色想故，外在觀少色之勝處、以及由作彼想故，外在觀多色之勝處四種。後者有的，即青色勝處、黃色、赤色、白色勝處四種。

前四種的體性有的，由依靜慮正行而瑜伽師自內住有色想故，於外在少色觀為更少或更多等；

由依彼而作彼想故，於外在多色觀為更多或更少等；由依彼而自住無色想故，於外在少色觀為更少或更多等；由依彼而作彼想故，於外在多色觀為更多或更少等——四種如其次第，即是四形色勝處的體性。後四種的體性有的，即由依靜慮正行自住無色想故，而觀外色青色、顏色青色、現似青色、有青色光；其餘三種也如是類比——四種如其次第，即是四顯色勝處的體性。

問：那麼經上說：「譬如胡麻花或波羅奈斯地區上好布料青色、顏色青色、現似青色、有青色光般；由內住無色想故，而觀外在青色、顏色青色、現似青色、有青色光，由勝伏諸色而知，由勝伏而見，如是想者，即名第五勝處。」同樣，於黃色結合為牙皂花而說，於赤色結合為巴邊杜吉哇嘎花而說，於白色結合為金星而說，彼義為何？

答：彼義有的，意即青色是簡示，顏色青色是俱生，現似青色是和合，有青色光是二者有明

亮光，花是俱生之喻，布料是和合之喻。

第三點，八勝處由三解脫而得之理有的，以前二種形色勝處由修有色觀色解脫而得，後二種由修無色觀色解脫而得，四顯色勝處則由修淨解脫而得故。

第四點，解脫、遍處、勝處三者的差別，即此等前前亦為後後能得之因，後後亦為前前能淨之道。前者成立，因為得遍處三摩地必須先行三有色解脫與前二無色解脫；而在已修治遍處三摩地之後即需修習勝處三摩地故。後者成立，因為由勝處能清淨遍處諸周遍化現，由遍處亦能清淨解脫諸所變化故。

問：那麼於有色解脫安立勝處，於無色（解脫）不安立勝處的理由為何？

答：彼理由有的，因為能勝伏色極為困難，彼若有力如其所欲而予勝伏，則勝伏無色為易故。

此中，一般勝處有由大勝伏小、由力大勝伏力小、於前顯現後令不現而勝伏、如斷煩惱為摧

壞勝伏、及如主人主宰僕人為主宰勝伏五種；於此中所說，當知是第三與第五的勝伏之理。

## 六、五智

第二類，中等區分，有大圓鏡智等五種，即大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智及法界（體性）智。這之中，大圓鏡智具有五特色，也就是，以無我執而續流悉得不斷、境不斷、以恒常具足故，時不斷、以緣一切所知品故，所緣不斷、以及於境行相不分類——具此五種，以《莊嚴經論》說：「鏡智無我執，相續恒不斷，不愚諸所知，恒樂不現前。」

彼平等性智安立為於一切眾生所趣入心平等性的究竟智，以彼論說：「眾生平等智，修淨證菩提，住無住涅槃，即許平等智。」

彼妙觀察智安立為別別親證一切所知品的自、共相的智慧，以彼論說：「彼妙觀察智，證所知無礙，唯此如大藏，總持三昧依。」

彼成所作智安立為作為於諸世間界展現種種

變化的增上緣的智慧，以彼論說：「彼成所作智，於種種諸界，由無量事，普利群生義。」

由於此諸五智體性為一、唯從相上區分而說，所以（我）想佛智含遍為彼五智。

## 七、報身

第三，安立報身的體性有的，即安立為一具足五決定的究竟色身。五決定是：處決定唯色究竟天、眷屬決定唯聖者菩薩、法決定唯大乘法、身決定唯三十二相及八十隨好所嚴飾、時決定為直至輪迴未空之際而安住。

為何稱為「相」及「隨好」？彼理由是，以能表徵心續具此的補特伽羅是上士夫，故稱為相；以能令他方推臆比知彼補特伽羅的功德，故稱為隨好。此二者有其差別，是以相為主要，以隨好為眷伴；或者相為有法，隨好為彼法。亦有此二者之因，迎送師長等三十二種及於一切諸行離貪等八十種——如其次第，即說為一百一十二種相好的不共因；所有的共因，則說為戒。

因此，較量於諸菩薩積集隨好的因聚，積集相的因聚必須尤為超勝，因為由一切眾生的善根安置一方而成就佛的一毛孔，由成就所有毛孔的善而成就一隨好，由成就所有隨好的善而成就除了眉間白毫與頂髻之外的相隨一，由成就其餘諸相的善類聚為百而成就眉間白毫，由彼成就的善類聚為千而成就頂髻，由彼成就的善類聚為十萬而成就說法之妙音故。以《寶鬘論》說：「於盡緣覺福，有學無學福，及無盡世福，如世間無邊，類聚彼十數，得佛一毛孔。諸佛毛孔相，一切似彼有，由彼盡毛孔，若所生福德，轉成百倍數，許一妙隨好。由盡所有福，王此妙隨好，究竟皆如是，乃至共八十。八十種隨好，福聚任積集，轉成百倍數，為大士一相。成三十相因，福廣任幾許，此更轉成千，如月魚白毫。任一白毫福，總合百千數，如頂髻不現，能生救護髻。頂髻福千萬，為十大無數，為佛語妙音，生勝六十支。」

此外，說彼具足五決定的報身也具五特色，即彼身之展現、語之教說、意之行持悉不間斷、及無少現行功用、如現為種種而無，以《寶性論》說：「現教行不斷，離功用現行，不現種種體，即說具五相。」

問：那麼報身補特伽羅的事相為何？

答：報身相續的意識即是為彼，因為總的意識為我，以依於經云：「自為自怙主，任誰不為怙；若善調伏自，智者得善趣。」又云：「調心得妙善，調心引生樂。……」等，故而《分別熾然論》說：「我亦以意識現施設我之名，以如是意識亦能取有，故為我，謂依身及諸根聚近施設故。」所說的，即是認許補特伽羅名言假立的假立之義予尋找時必可尋得、及遮遣阿賴耶識的所有大乘宗輪師俱為一致的主張。

對於如是闡述，有說：「則當下報身相續的意識是具足五決定的色身，以彼立宗故；若認許，則為聖者菩薩眷屬之所圍繞及為聖者菩薩的親所

行境，以認許故。」——但是，即便可有引出如是  
諍難也沒有過失，因為可說是在報身相續的意識  
上完全具足五決定——完全具足的意思，（我）想  
也是指彼意識的所依——即彼報身色蘊唯住色究竟  
天、由相好嚴飾、輪迴不空之際安住、為聖者菩  
薩的親所行境、及由彼所依報身之語唯教說大乘  
法等義。

## 八、化身

第四，安立化身的體性有的，即安立為一不  
具足五決定的究竟色身。此分有三：巧化身、生  
化身、殊勝化身三種。彼等的事相有的，如其次  
第如大師化為工巧天神比夏嘎瑪、如大師化為野  
獸鹿王、如我等大師；殊勝化身則於南瞻部洲示  
現十二法行，以《寶性論》說：「大悲知世間，  
遍觀世間已，佛法身不動，由種種化性，現前諸  
投生，從兜率天降，入胎與誕生，善巧技藝處，  
與妃眷戲樂，出家行苦行，來入菩提場，降伏於  
魔軍，成佛轉法輪，示道入涅槃，於諸不淨土，

安住有邊際。」

如前文義亦有可述說，在法身不動之上，由報身於兜率天中執取生化身，其後示現從兜率天降等十二法行，即是論義。

## 九、法身二十七種事業

最後，說法身的所行事業，有二宗規，其中，聖者（聖解脫軍）宗規結合為化身的二十七種事業而述說之理，應另作了知；若如阿闍黎結合為智慧法身的二十七種事業來看，則由從「諸趣寂滅業……」到「有二十七種」之間，是此中所說之義，也就是：安立於欲求資糧道所攝的解脫、安立於四攝法、安立於四諦、安立於利他心、安立於行、安立於成辦二利之所依事、安立於加行道、安立於見道、安立於修道所攝的第二地到第五地之間、安立於第六地、安立於第七地、安立於第八地所攝的行特別者、安立於滅除實執現行、安立於第九地、安立於初得第十地、安立於一生所繫所攝的下一生決定成佛、安立於利他任運而轉、

安立於圓滿所餘佛法、安立於能引生最後有所攝的菩提、安立於業不失壞的能力、安立於證盡所有性、安立於證如所有性、安立於滅除顛倒、安立於滅除顛倒之所依事、安立於自性清淨法身的因聚、安立於離忽爾垢的因聚、安立於道之果。

如是，如其所說的佛行事業為常無間斷、任運俱成而轉，以《寶性論》說：「如帝釋鼓雲，梵天日摩尼，響及虛空地，如來名亦爾。……」等，有廣大教說。



## 財團法人佛陀教育基金會 印贈

The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation

※經書法寶，敬請尊重珍惜，勿任意棄置※  
本會經書法寶，免費贈送結緣，嚴禁販售！絕無募款，敬請明察！

This book is strictly for free distribution; it is not to be sold.

Printed in Taiwan

CH580-01