

# 宗義建立

雪歌仁波切教授

釋見諦編輯

---



# 編者說明

本論是雪歌仁波切於 2009 年 10 月，開講於南加州，前後為期約二年半。本講記是依南加同學謄寫的文稿整理而成。為了便於閱讀，編者作了幾件事。首先，為方便閱讀，每個宗派都自成一單元。因此在文稿中宗派交集處，依交集的長短，短的部分一律被移到或上或下面的一講。總之，每個宗派都從新的一講開始，讀者若欲對照音檔，除了在幾個交接處，要稍為注意外，其餘都跟原音檔排序相符。經整理後，這四部的分配是毘婆沙宗是從第 1 講至第 16 講，經部宗是從第 17 講至第 33 講，唯識宗是從第 34 講至第 47 講，中觀宗則從第 49 講至第 66 講。

本講記從第 7 講起，好像又重頭開講似的。其中緣起據說是這樣的：一者是開講三次後，本課因故暫停了一二個月，再者是復課後講經的場地更換了。為了幫舊學員復習，也為了幫新加入的同學奠基礎，仁波切把之前的部分重講了一次。

美中不足的是，本講記第 59 講，由於錄音不完整的緣故，其文字被迫結束於一個未完成的狀態中。祈願聽到並錄下此課的同學，不吝提供您寶貴的音檔，一者可令錄音檔完整，再者可令文字檔也完整。

其次，編者將文字稍作整理，以讓文義更直截地呈顯出來。編者把握的原則是：在不改變意思的前提下，讓文字更簡潔。最後，為發揮本書更大的參考價值，編者為本講記整理出人名索引及主題索引。這個工作雖然很繁瑣，但從長遠的角度看，還是重要的。否則在學習上，往往為尋找某個資料，有望洋興嘆，不知從何下手的迷網。有了索引，就能節省許多翻箱倒櫃的時間與麻煩，同時也能綜合性地看到本書的一些重點。

雖然編者的程度膚淺，沒有資格對本講記作任何評論，可是在整理中，還是免不了時時地讚歎本講記的精彩。讀宗義就猶如目睹一群武林高手比武一樣，乍看之下，每個選手都一樣具一身武藝，並且豪氣十足。對震撼於刀光劍影的外行人來說，根本無法辨別他們間的武功高下。可是經由仁波切善巧地解析，許多隱晦處的玄機，儼然被揭開了。原來各種差別還具有這麼深的涵義，原來真相竟然是這麼地奧秘。對於自己一小點令人興奮的靈光暴破，編者必須感謝其源頭。若不是有仁波切清楚的講解，相信自己絕對不曉得有這些奧妙的存在，更別說進一步認識到走出迷魂陣的那個具體可能性了。為此，衷心感謝仁波切的慈悲指導，也感謝現場同學的熱心請法。

將本論整理出來，主要是為了自修，當然能將它供養給其他同好，以收相互切磋之效，編者感到十分歡喜。不過到底這只是學習上的一份整理，瑕疵的存在是難免的，因此最後附上仁波切對所有文字稿的囑咐，並藉它表達編者的心聲：「這是

為了我自己深入學習之故，也是為了與我根器差不多的人們，寫下這部論著，但完全不代表這是很究竟、最準確的內容，裡面可能有錯誤的地方，懇請有智慧的大德們批評指教，感激不盡。」



# 目次

1.0	本課的緣起及目的.....	1
2.0	本論的作者.....	4
3.0	禮敬文.....	5
4.0	正文.....	8
4.1	總說.....	8
4.1.1	定義.....	11
4.1.2	分類.....	16
4.1.3	分類的個別意義.....	19
4.2	別說.....	20
4.2.1	解說毘婆沙宗的體系.....	25
	定義.....	25
	分類.....	30
	語詞解釋.....	31
	對境的主張方式.....	33
	有境的主張方式.....	52
	無我的主張方式.....	105
	地道的建立.....	111
4.2.2	解說經部宗的體系.....	168
	定義.....	169
	分類.....	171
	語詞解釋.....	181
	對境的主張方式.....	182
	有境的主張方式.....	205
	無我的主張方式.....	323
	地道的建立.....	329
4.2.3	解說唯識宗的體系.....	339

定義.....	340
分類.....	342
語詞解釋.....	350
對境的主張方式.....	351
有境的主張方式.....	438
無我的主張方式.....	473
地道的建立.....	475
4.2.4 解說說無體性宗的體系.....	494
定義.....	494
分類.....	496
分類的個別意義.....	497
解說自續派的體系.....	500
定義.....	501
分類.....	504
語詞解釋.....	505
對境的主張方式.....	505
有境的主張方式.....	510
自續派無我的主張方式.....	524
解說地道的建立.....	530
解說應成派體系.....	562
定義.....	562
分類.....	570
語詞解釋.....	573
對境的主張方式.....	582
有境的主張方式.....	599
無我的主張方式.....	628

地道的建立 .....	639
人名索引 .....	668
主題索引 .....	672



# 第 1 講 毘婆沙宗 -1

## 1.0 本課的緣起及目的

為什麼講這門課呢？一者是曾師兄他們學佛很多年，知道這個法非常重要，他們請這個法。再者，我自己也非常重視佛法的經教，這樣的一個因緣，今天開始宗義建立的課程。

為什麼宗義建立是個重要的課程呢？藏傳佛教早期有寧瑪派，後來有噶舉派、薩迦派，及進展到後期的格魯派。從印度傳來的法是一個，但依眾生不同的根器及需要，它的解釋就有了變化。我們現在跟著宗喀巴大師學習，但是宗大師個人的老師來自不同的教派，因為格魯派是他創辦的。這些學習變成自己的經驗，依照當時眾生的需要，宗大師覺得另一個學習方式會更有幫助，所以開創了這樣的學習。宗義建立是跟隨他的祖師們在三大寺所安排的最基礎的一個課程。

宗義建立是誰造的？誰重視的？從歷史發展的角度看，可以理解它是後代眾生需要的，因為末法的眾生比較沒有智慧，根器比較鈍。從另一角度看，大約一千五、六百年前，佛法在印度那爛陀寺非常興盛。它興盛的真正原因是什麼？怎麼會變成那麼興盛？於是宗大師找出其重點，他發現早期佛法在印度興盛的時期，有一個學習的課程。這個發現影響了宗大師，他覺得若這樣學習，才能深入理解並修學佛法。他想跟隨那爛陀

佛學院對佛法的弘法及修行的方法，於是他創建了格魯派，特別重視這點，他著作了很多本書，探索不同的宗義，並註解大經大論。總之，宗義建立這門課，不只後代眾生需要，就是早期佛法在印度興盛，也是靠它嚴謹的課程及學習方法。宗義建立是研讀佛法的一個基礎課程。

先簡略介紹一下，宗義建立的造作者是宗大師的弟子，叫至尊法幢。西藏三大寺 — 哲蚌寺、甘丹寺、色拉寺，每一個大寺裡又有兩個寺廟。比如說，哲蚌寺有一個叫洛色林，一個叫果芒。甘丹寺裡有一個叫北頂，一個叫東頂。色拉寺有一個叫伽，一個叫昧，總共有六個寺廟。每個寺廟都是一所規模宏大的大學，在佛法學習方面，可說非常興盛、非常深入。過去印度主要是那爛陀寺跟止迦摩囉室囉寺，這兩個是很大的佛學院，所有的僧眾與學者都去那邊學習。同樣，西藏佛法上面學習主要是這個三大寺，整個西藏好幾千個寺廟的僧眾都去三大寺學習，接受佛法的訓練，然後才出來弘法。三大寺六個寺廟裡有兩個學府，其基礎課程就採用這本宗義建立為教科書。哪兩個寺廟呢？分別是色拉伽寺與甘丹寺北頂學院。其他寺廟也有各自的宗義建立，可見宗義建立有很多書！雖然書本不同，但是都是都大同小異，一個通的話，其他的都通了。比如說，某個學校一年級的課，跟那個學校一年級的課，二者差不多。學生若在某個學校考好的話，其他學校都可以考上。

宗義建立跟修行有什麼關係？要理解，修行的行為，首先行者內心裡面要有一個看法或見解，這個見解若不完整，不堅定，行為也會起起伏伏，有時候會修這個行，有時候不會修那個行，修行會不穩定、不堅定。行者心裡若沒有一個了解的、穩定的智慧，行為一定會很亂，所以宗義建立主要是勾畫出內心進步的過程，以令行者的智慧慢慢地堅定起來。

依著行者內心的智慧、及其成長的過程，就有不同的宗義，所以，不同的宗義不可以說他們的解釋彼此不同，互相鬥、互相辯，不是這個意思，而是描述出行者本身，內心的智慧進步的過程。

為什麼這樣呢？因為這些宗義都是世尊講的，世尊開示的法，慢慢地開展出不同的宗義。世尊開示的法，是要給我們開智慧，但是開智慧無法馬上達到最深、最高的層次，所以世尊先給我們一點點智慧，然後慢慢又多給一點，多給一點，他開示給我們的智慧，就有一個階梯，宗義就是這樣開展出來。

為什麼學宗義建立呢？要如何讓自己的智慧成長？這個要理解，同時也要成長自己的智慧，這樣作，修行會比較堅定。不然的話，我們修行可能是幾年很認真，後來完全不碰佛法，或者是，佛法學了一點，又學另外一種修行方法，又再學另一種修行方法，一直變來變去，有時候修，有時候沒有修，有時候這個修，又不修，又放著，然後又從另外一個開始修，修一

修，又丟在哪裡，沒有成長的過程，沒有真正階梯式的進步，沒有真正從內心產生智慧，建立起智慧，那樣，我們修行肯定會亂，一輩子修也修不到哪裡。這很可惜。所以非常重要是，行者的智慧那邊要成長，要建立起來。學習宗義建立，有這樣的意思。

## 2.0 本論的作者

造作者的名字為「至尊法幢吉祥賢」，至尊是什麼意思？我們常聽到「至尊上師」，這個詞很有意思，它表示修三士道修得圓滿的意思。士夫即具足能力者，依能力大小的差別，就分三種士夫：下士夫、中士夫、上士夫。每個人修行，先有小的能力，再有中的能力，再有大的能力，有一個成長的過程，所以先成為下士夫，然後成為中士夫，再成為上士夫。

至尊上師，「至」意指下士夫的法修得非常圓滿。「尊」意指中士夫的法修得非常圓滿。「上」表示沒有比這個還上面的意思，即無比、無上之意，「至尊上師」的「上師」，就有上士夫的法也修得圓滿。

我們都是宗大師的弟子，我們不會直接稱他為宗喀巴，我們會講至尊上師，一個對他特別尊敬的稱呼。若直呼其名，顯得有點不敬，有點距離，好像直接叫自己父親的名字。講我爸爸、我媽媽，這樣比較親切。同理，大家都是宗大師的弟子，

就稱他為至尊上師，表示尊敬，所以有這種特別稱法。至尊上師有這個意思，這邊用至尊法幢，表示對他非常尊敬。

### 3.0 禮敬文

#### **禮敬與上師、怙主、妙音體性無二無別的至尊正士們！ (P38/L3)**

至尊法幢在正文之前先會禮讚，他禮讚誰呢？禮讚自己的上師，禮敬的藏語是「恰察羅」，禮敬的對境是誰呢？就是後面的「至尊正士們」。即至尊法幢的老師們。他的至尊上師們有什麼特別的功德或特色、特質呢？「上師、怙主、妙音體性無二無別的」，這就是他們的特質。

至尊上師們特質是什麼呢？就是跟文殊菩薩，妙音是文殊菩薩的意思，所以跟文殊菩薩無二無別的上師們。至尊法幢自己親自見到文殊菩薩，所以對文殊菩薩也是用「上師怙主妙音」，他不是直接用文殊菩薩，而是「上師怙主妙音」，這個意思是至尊法幢他跟文殊菩薩有親近過，文殊菩薩直接給他開示，所以文殊菩薩當過他的老師。至尊法幢怎麼看待那些示現人間的老師呢？他將這些老師視為跟文殊菩薩無二無別，然後就禮敬。在藏文裡面是講上師、怙主、上師喇嘛，喇嘛的意思是上師，「廣波」就是怙主，妙音就是「蔣悲揚」。體性無二無別，與上師、怙主、妙音體性無二無別，就是跟妙音體性無二無別的意思。

這邊我們要理解什麼呢？至尊法幢禮敬上師時，有時他會說：「跟觀世音菩薩無二無別的上師們」，有時候則說：「跟文殊菩薩無二無別的上師們」，他用不同的禮敬語。我們聆聽法王的課，倘使法王傳一個觀世音菩薩的法，這時候我們如何看待法王？如何禮敬呢？我們應該將法王視為跟觀世音菩薩無二無別。當法王傳文殊菩薩的法時，也應該視法王跟文殊菩薩無二無別。這樣禮敬對行者自己幫助非常大。

實際上，他具足上師的資格，我們怎麼樣看待他，他完全不會傷害我們，而且對我們會有幫助，我們怎麼看他跟佛一樣，他對我們還更客氣，在我們修行上會好好照顧我們。這樣作，對我們會有好處。比如說，我需要文殊菩薩的加持，那我就將法王看待成跟文殊菩薩無二無別，祈求他，因此我得到文殊菩薩的加持。同樣，從法王那邊我得到觀世音菩薩的加持，慈悲心方面的加持，我也將法王看成跟觀世音菩薩無二無別的禮敬、祈求，他對我會有好處。

至尊法幢就是這樣看待他的上師，各種不同方式的禮敬都可以做。現在這裏對上師禮敬，將上師看成跟妙音無二無別，因為至尊法幢要講宗義建立，進行跟開智慧有關的開示，他就祈求上師是跟文殊菩薩無二無別，這種祈求對他比較有幫助。他為什麼這樣祈求，我們也要理解。此外，我們平常怎麼樣祈求，這個要了解，比如說，西來寺這邊有星雲大師，我們對他非常有信心，星雲大師傳給我們《地藏經》、《藥師經》、

《阿彌陀經》等，當我們學《阿彌陀經》、唸《阿彌陀經》時，星雲大師跟阿彌陀佛無二無別，這樣的祈求對我們有好處。這樣禮敬星雲大師，對他沒有特別有好處或壞處，但是對我們自己有好處。同樣，他傳給我們《藥師經》，給我們解釋、教我們如何修，有一個引導，當唸《藥師經》時，看星雲大師的法照，我們心裡要想，他就跟藥師佛無二無別，藥師佛示現給我們這樣一個上師，星雲上師傳給我們這個法，我們對他跟藥師佛無二無別地祈求，這個對我們有很大的好處，我們平常可以這樣祈求、觀想與禮敬。

可能有人內心很難接受，跟藥師佛無二無別，跟阿彌陀佛無二無別？他明明是人，這是佛菩薩，怎麼會連在一起？這些佛菩薩如果沒有化身，示現成眾生，佛菩薩如何救度我們？

佛菩薩一定有能力，一定有慈悲！為什麼不會示現？應該有很多理由，他們會示現。若示現出來，也有很多理由，我們卻看不到。連已經是登地的無著菩薩了，對彌勒佛，還是看成一條狗，完全看不到彌勒佛？

我們還未成為登地菩薩，沒有人資糧道，連道都還沒有進入，我們肯定會看到示現為凡夫，有傲慢、嫉妒等，什麼煩惱都存在，當然我們會無法將上師與佛菩薩連在一起。所以，不論是星雲大師或其他上師，把他們看成佛菩薩的化身，一定有很多理由，若不是佛菩薩的化身，就有很多矛盾。若將上師視

為佛菩薩，這沒有壞處，反而對行者有好處。沒有看成佛菩薩對行者有壞處，我們當然要選對自己有好處的作法。有時候我們會這樣想，至尊法幢怎麼會這樣禮敬呢？認為這種禮敬太怪了。這是不對的，至尊法幢那麼有智慧，在當時，沒有一個智者能跟他比，尤其在辯經通達方面，他太厲害了，是個非常理性的人。至尊法幢比我們聰明太多了，他這樣寫，這樣禮敬，肯定有其道理。要了解，我們若是聰明的話，就要這樣修，自己會有得，不會有損失。

## 4.0 正文

### 4.1 總說

**此處，關於宗義建立的解說分三：1. 定義。2. 分類。3. 分類的個別意義。(P38/L5)**

首先，外道跟內道間，內道或佛教的宗義者是什麼樣子？佛教說宗義者是什麼樣子，要把它認出來，所以要講它的定義。後面有講：內道佛教徒之說宗義的補特伽羅。我們都說自己是佛教徒，但是佛教徒分為說宗義者跟沒有說宗義者二種。雖然說是佛教徒，但是內心有沒有真正堅定的智慧，說宗義者的意思是他心裡對基道果有整體的認識與建立，基礎的輪迴跟涅槃的法到底是怎麼樣，在取捨方面，應如何能修道，最後會有什麼成果。整個基道果，透過智慧與推理能夠建立起來，這就是宗義。

宗義是哪一個方面的宗義？哪個方面自己有主張？宗義不是一個法上面的主張，它是整個基道果的主張。先說「基」是什麼，例如這個世間，輪迴是什麼樣？涅槃是什麼樣？基本就有一個東西，苦的、樂的、好的或壞的，現在應怎麼取捨？先認識了「基」礎，第二個階段就是取捨，取捨方面就稱為道。進入取捨時，認真地修行：認真精進地取捨的行為，所以修的時候就稱為道。修到最後有個完整、圓滿的成果，這就是果。基道果是這個意思。整個基道果用邏輯、智慧去推理，整個建立起來，才可稱為宗義。

說一切有為法就是無常，只有這個道理不代表是宗義。說一切法是無我，只有這個道理不代表是宗義。宗義是整個基道果從內心可以推理建立得起來。

佛教徒心裡對整個世間，輪迴是什麼，脫離輪迴是什麼，這個基內心很清楚，怎麼取捨也清楚，最後會有什麼樣的果也清楚，自己有一個知見、見解，就算自己有一個具有智慧的見解，之後修行就會有所不同。沒有這個智慧的見解，只是拜拜，雖然也算是佛教徒，但是沒有一個真正的見解。所以佛教徒有說宗義者及沒有說宗義者，兩者不同。

這邊的定義是佛教徒的說宗義的補特伽羅。補特伽羅是什麼？一切的眾生是補特伽羅，佛也是補特伽羅，補特伽羅就是有領受、有感受者。至於有情，情如果是指感情，就變成執

著，佛就沒有。若情只是感受，不是感情，從有沒有領受、感受來看，那佛也有感受，佛有心，有心一定有受。一般用「有情」的時候，好像只有眾生的感覺，補特伽羅這個字是梵文，包括佛，至於有情是漢文，須看正確如何解釋，有情是不是能代表補特伽羅，自己要想一想，所以使用補特伽羅或有情，最好能有所區分。

世尊則是內道佛教徒之說宗義的補特伽羅。

## 第 2 講 毘婆沙宗 -2

### 4.1.1 定義

**「承認三寶為真正歸依處，而不承認三寶以外其他歸依處之說宗義的補特伽羅」，就是「內道佛教徒之說宗義的補特伽羅」的定義。**  
(P38/L8)

性相非常重要，要了解一個法需要有個標準，這就是性相。若不看性相，修行很容易發生錯誤。「定義」有時翻譯為「性相」或「能表」，應該是「性相」比較標準，性相非常重要，它有助於人們了解法的內容，例如菩提心，大家說我要修菩提心，他要修菩提心，他心中有生起菩提心，我心中有生起菩提心。我們需要一個標準來認識什麼是菩提心，若沒有標準一定義，就會亂掉。有了定義之後，究竟內心有沒有生起菩提心、有沒有修到菩提心，就不會出錯。因此，深入學習佛法的人非常重視定義，包括辯經的三大寺、早期印度那爛陀寺等都非常重視，對定義的要求非常高。若沒有先定義什麼是菩提心，沒有一個標準，就會變成各說各的，各自解釋自己認為的菩提心及該如何修，完全抓不到重點，在修行上很容易出錯，所以定義非常重要。

- 用名相與性相解釋定義

定義是什麼呢？用什麼標準進行判斷一個人或補特伽羅是不是內道佛教徒之說宗義者呢？其標準就是前面說的：「承認

三寶為真正歸依處，而不承認三寶以外其他歸依處之說宗義的補特伽羅」，這就是「內道佛教徒之說宗義的補特伽羅」的定義。

「內道佛教徒之說宗義的補特伽羅」是什麼樣的補特伽羅呢？既是內道佛教徒又是說宗義者，當這兩者連在一起，就變成「內道佛教徒之說宗義者」。「之」就「內道佛教徒」之「說宗義者」，這兩個相符的。

我們是補特伽羅嗎？沒有錯！是內道佛教徒嗎？也沒有錯。但我們不是說宗義者。這究竟要說什麼呢？在補特伽羅裡，既是補特伽羅，又是佛教徒，又是說宗義者，三者同時具足時，就是「內道佛教徒之說宗義的補特伽羅」，這樣就很容易理解它的定義，同時具有三個條件：內道佛教徒、說宗義者、補特伽羅。

「承認三寶為真正歸依處，而不承認三寶以外其他歸依處」，到這邊是第一段，「內道佛教徒之」，這個「之」是指前面歸依處，再來，「說宗義」是第二個段，然後，補特伽羅，所以總共有三段。性相裡面也有三個段落，可以跟名相裡面的三者相互對應起來。

- 什麼是名相跟性相

什麼是名相跟性相？比如說，這個叫桌子，這就是名相，需具足什麼才可以稱它為桌子？菩提心需具備什麼條件才可以安立為菩提心呢？具備什麼條件？所需具備的條件即性相。

剛才講「內道佛教徒之說宗義的補特伽羅」，這個名相需具備什麼條件呢？亦即「承認三寶為真正歸依處，而不承認三寶以外其他歸依處之說宗義的補特伽羅」，這是條件。具備這個條件，才可說是「內道佛教徒之說宗義的補特伽羅」。到這是第一段。「內道佛教徒」的解釋是前面那一段。說宗義就沒有特別解釋，補特伽羅的部分也沒有解釋。總之，這三個條件都具備時，即是「內道佛教徒之說宗義的補特伽羅」。

為何內道的定義是「承認三寶為真正皈依處」？因為「內」的意思是了解問題在自己內心，要用佛法去調整，而承認三寶是皈依處時，真正是皈依法寶。

大家都希望變成「內道佛教徒之說宗義的補特伽羅」，是內道佛教徒，是有智慧的補特伽羅，不是只有信而沒有智慧。這裡要講什麼呢？首先，內道佛教徒，「內」的意思是我們要能了解且想解脫、想成佛、這都需靠自己，主要是靠自己的內心，在輪迴受苦也是自己心的問題。內道的意思就是，我們不會認為問題在外面，不是指向外面，而應轉向內心，問題來自我們自己的內心，若要解決，須從內心去調整，內道是這個意

思 — 真正的調是從內心，我們是講「法」，這就是佛法。要調伏自己的心，最好的方法，就稱為佛法，這個就是法寶。

什麼是內道佛教徒？進行解釋時，就需講「承認三寶為真正皈依處」，為什麼這兩個有關係呢？因為承認三寶是皈依處時，真正皈依的是法寶，法寶皈依處的是，真正的自己救度自己必須以內心為主，調伏自己的心為主，這裡的意思是：承認法寶就是內道，不承認法寶，祈求外面的上天，就不是內道，而成了外道，外道只向外祈求。真正的皈依是法寶，從那裡就可以理解內道的真正意思。

那佛寶跟僧寶呢？即是緣份、一個支緣、助緣，法寶是因，佛寶跟僧寶是緣，依靠這樣的因與緣，才能成辦離苦得樂最究竟的追求。除了因跟緣之外，不需要其它，當因跟緣具足了，我們心裡所想要的追求當然可以成辦。所以後面講「不承認三寶以外其他歸依處」，這並非執著，好像只承認三寶，其他的都反對。真正的意思是，當因跟緣都圓滿了，其他的就不需要了。總之，當三寶裡因跟緣都圓滿時，就「不承認三寶以外其他歸依處」，這就是佛教徒，佛教徒是從皈依來判斷。

當別人問我們是不是佛教徒？我們內心有沒有皈依？答案應從我們心裡有沒有這種認識 — 自己究竟的離苦得樂的追求，由三寶可以成辦 — 來判斷。除了三寶以外，不需其它。

是否能從三寶那裡獲得信心？至於外相上 — 如剃髮、穿僧服等 — 並不重要。

以前有一位非常出名、具有神通的修行人叫竹巴滾內，他曾在西藏某個寺廟裡看到一個老和尚，坐在高高的法座上，底下有好幾百個人，一輩子就是這樣，有作功課，但是沒有真正認識三寶。他說：「現在末法時代，還是有坐在高高法座上的老和尚，下面有那麼多的僧眾，但自己卻不是佛教徒」。這種可能非常高，為什麼非常可能呢？因為佛教徒不是從外相來判斷，而是從內心對三寶有沒有真正的認識判斷。三寶如何能真正救度我們？若缺乏透徹的認識與了解，無法對三寶生起真正的信心，信心就不夠，只是一直祈求外面，念佛號、持咒，不斷往外面祈求，那就不是求佛法。

真正的佛法是調伏內心與行為，如何生起慈悲？如何修菩提心、空正見？煩惱如何去除？把這些視為最主要的，三寶就能救拔我們。若不重視這些，都看外面，祈求這尊佛，祈求那尊佛幫忙解決問題。一直求外面，在法寶上沒有真正的皈依，這等於不認識三寶，不知道什麼才能真正救度我們。我們必須以法寶為主，佛寶跟僧寶是助緣，我們真正要修的是法寶，佛跟僧引導，幫助我們，實際上真正，要靠自己。

這裡並沒有說，內道佛教徒有沒有皈依證？有沒有皈依的法名或法號？定義不是這個，而是從內心承認三寶是真正能救

度我們的。除了三寶之外，不再需要依靠其它的救度，這是第一個段的重點。第二段說宗義，該如何解釋呢？就基道果而言，說宗義是透過推理與邏輯，將整個基道果建立起來。至於補特伽羅，這就不用解釋。

#### 4.1.2 分類

**若將其區分，有四：2-1. 毘婆沙宗、2-2. 經部宗、2-3. 唯識宗、2-4. 說無體性宗。其中，前二者也可稱為「說外境二宗」。**

毘婆沙宗又稱為「說一切有部」，有些人譯為「說辨別宗」，共有三種翻譯，不同的翻譯容易產生誤解。經部宗，唯識宗，大家用的名稱都一樣，至於「說無體性宗」，有時就用「中觀宗」。這裡有四個，每一個都講基道果，這四個都是剛才講的「內道佛教徒之說宗義的補特伽羅」。這四個雖然都講基道果，每個階段都講，但是講的深度與正確度、廣度都不同。比如說，道裡面，聲聞的資糧道、加行道、見道、修道與無學道，獨覺的資糧道、加行道、見道、修道與無學道，大乘的資糧道、加行道、見道、修道與無學道都講。

四個宗義中毘婆沙宗講基，基裡面說二諦，勝義諦與世俗諦，或說四聖諦。道，剛才講的聲聞、獨覺大乘五道、講十五道，繼而成佛、解脫的果位、佛的果位。再來，經部宗也講二諦—世俗諦、勝義諦、四聖諦，這類基礎的法。同樣，道的部分，每個宗義都講十五道。果的部分也是，毘婆沙宗講如何

能解脫、如何成佛；經部宗、唯識、中觀，同樣對基道果有完整的講述。不同的是，不同的宗派有各自不同的講述、有不同階段的智慧，有些地方不圓滿、不那麼廣、那麼深，有些缺點，慢慢地智慧增長、成長。我們先從沒有宗義變成宗義者，內心真正先有毘婆沙宗，然後慢慢變成經部、唯識、中觀，進入道次第。

比如說，我們學習道次第雖然已經學到上士道，但是內心卻連下士道的程度都未達到。同理，我們接觸密乘、無上瑜伽部、密續的法，非常高深，但實際上內心連皈依也沒有紮實基礎。也就是說，即使接觸到很高深的法類，我們不見得馬上就已修證到，這是次第。不能心想：「現在沒辦法修，就不用學了。」不可以這樣想，因為學跟修，一定是學在前，修在後。學的同時若就能修，那一下子就會成佛了。這是不可能的。聞思修是一個次第，先要聽聞，然後思，思了才有能力修，想要在聽聞的時候馬上做到修，是不可能的。千萬不能因此就認為：「我現在無法修，所以現在不需要聽聞高深的法類。」這種想法完全錯誤。

「前二者也可稱為『說外境二宗』」，這二宗指的是毘婆沙宗跟經部宗，「說邊部宗」或「說一切有部」。這裡翻譯用一切有部，譯者可能認為宗義建立是藏人寫的，因西藏佛教的戒律以一切有部為主，故以為藏傳的佛法毘婆沙宗只有一切有

部，於是直接譯成一切有部。這不對！實際上，毘婆沙宗的戒律有根本四部：一切有部、上座部、大眾部與正量部。

漢地佛教都是大眾部的，上座部是斯里蘭卡，阿底峽尊者就是正量部，西藏佛教是以一切有部為主。若從藏文看，應該說「說辨別宗」，毘婆沙宗跟經部宗就稱為說外境二宗。所謂「說外境」，如何理解呢？色聲香味觸是從外面成立的，不是從內心的習氣影響，這種想法就是外境。

說邊部宗跟經部宗是小乘的宗義，唯識與說無體性宗是大乘的宗義。小乘或大乘是從哪裡判斷呢？不是以菩提心來判斷。小乘或大乘是以智慧為判斷，不是從有沒有菩提心來判斷。很多人誤解，以為有菩提心才稱為大乘，但是在討論宗義時，卻是從智慧的大小為判斷。

什麼情況稱為智慧大？能承認法無我的智慧才是，不承認法無我就是智慧小。不承認法無我是什麼？說外境即是，它承認法我，說邊部宗跟經部宗承認法我，承認說外境。佛法裡常用「補特伽羅無我」、「法無我」，有兩個無我。「無」是沒有的意思，這是非常深的道理。補特伽羅無我、法無我，行者要修的就是這些，要把自己修到不那麼執著，不要那麼我執，我要修補特伽羅無我。

不只對自己，連外面的一切法，也不要執著，這即是修法無我 — 在一切法上也不執著。我們通常認為，若有很多意見就表示自己很執著，這只是補特伽羅我執的部分，尚未建立對法我執的認識。相較而言，法我執的執著比這個更細。自己好像沒有自己的想法、意見，我執沒有了，補特伽羅我執沒有了，但是在這個後面還有些執著，那就是法我執，仍覺得外面這些事物都實實在在，仍會執著，這種執著就稱為法我執，也就是說，補特伽羅我執即使沒有了，法我執仍在。法我執比補特伽羅我執更細，補特伽羅我執相對法我執來說，比較粗。

四個宗義裡，說邊部宗跟經部宗承許補特伽羅無我，卻不承許法無我。要承認法無我，需要更高的智慧，要變成大乘的宗義才行，小乘的宗義不能承許。所以這裡說外境有承認法我之意。

#### 4.1.3 分類的個別意義

**解說：3-1. 毘婆沙宗的體系、3-2. 經部宗的體系、3-3. 唯識宗的體系、3-4. 說無體性宗的體系。**

現在就開始進入每個宗義，解釋它們對基道果的看法。第三個階段，就個別意義，應該要連接「說」這個字，說毘婆沙宗的體系，說經部宗的體系，說唯識宗的體系，說無體性宗的體系。藏文會這麼用，個別的宗義要說出來。藏文「體系」即按照他的主張，即要說毘婆沙宗的主張，要說經部宗的主

張，要說唯識宗的主張，要說無體性宗的主張。接著，解說毘婆沙宗的體系。

## 4.2 別說

**分七項說明：1-1. 定義、1-2. 分類、1-3. 語詞解釋、1-4. 對境的主張方式、1-5. 有境的主張方式、1-6. 無我的主張方式、1-7. 地道的建立。**

前三者先講宗義的定義、分類與解釋語詞，第四個開始真正講宗義的主張。定義就是性相，分類即該宗有多少分類？語詞解釋是解釋為什麼稱它這個名字？使用這個詞或那個名字。這些是解釋毘婆沙宗的定義是什麼？毘婆沙宗有多少分類？這些分類有不同的名字，為什麼用這個名字？為什麼用那個名字？這些名字有什麼意思？

比如說，毘婆沙宗說宗義者的定義、分類與名字，區分時還未講到它的主張。在七項分類裡，直到第四項才開始講真正的主張，分為對境的主張方式、有境的主張方式、無我的主張方式、地道的建立。

剛才講，宗義不是一個法上解釋一個道理，而是解釋整個基道果。對境、有境、無我的主張，這個是基道果中的基。地道的建立包括道與果，所到的彼岸就是果，能到的就是道，故道跟果涵攝在裡面。總之，整個基道果都有解釋，雖然至尊法

幢的宗義建立很短，但是每個宗義的重點 — 基道果 — 都有介紹。

生：地道的建立的「地道」是不是見道位？

師：不是，剛才講十五道，就是聲聞有資糧、加行、見道、修道、無學道；獨覺也有資糧、加行、見道、修道、無學道，大乘也有。

生：現在講的地道，每一道中是不是見到空性的？

師：不是！地道，地跟道同義。地道的意思是，地會長出很多東西，修道的話，會有成果，有究竟成果之意，所以道就是地。道上為什麼用地呢？就是地本身會長出很多果。同理，修道就會有很多成果。簡單說，就是這個意思。

基包含哪幾項？包含盡所有性、如所有性。盡所有性解釋很廣，名稱很多，不同表相，如對境的主張方式，有境的主張方式。如所有性解釋得很深，一個法的究竟體性是什麼，如無我的主張方式。

生：對境跟有境就屬於緣起，無我就屬於性空。是這個意思嗎？

師：不能這樣講！現在是毘婆沙宗，不能用這些詞。

生：盡所有性是屬於性空？

師：如所有跟盡所有這些詞他們會用，但是他們不會用空這個詞。注意我用的詞，空性這個詞，毘婆沙宗跟經部宗不會用，但他們會用二諦——世俗諦、勝義諦。這有另外一個意思，他們會這樣想：空的話，法就沒有了。毘婆沙宗跟經部宗承認勝義諦，也承許如所有性。中觀認為，如所有性、勝義諦、空性，都是同一個東西，因為他們所認的如所有性、勝義諦已經達到空性的位置。經部宗不同，不同的宗義就不同。簡單說，有境、對境是法的表相，法的實相即無我的主張方式。一個是廣的，一個是深的解釋。

佛教徒很有意思，最差的毘婆沙宗也講基道果。這是什麼意思？他智慧怎麼低，仍以理性為主，仍會依循邏輯，基道果完全是符合邏輯的系統，基礎方面有個道理存在。要改變我們的心，那就是道，改變心之後，就有一個好的成果，這就是果。所以完全立足在這個基礎上講道、果，完全符合道理。佛教裡面智慧最差的毘婆沙宗也認為，果要靠道，道要依於基。

學宗義時要知道，即使佛教裡面智慧最差的毘婆沙宗也完全跟著邏輯，理性的作法。因此，我們學佛的時候也要重視道理，沒有一個佛教的說宗義者，不講基道果。

基道果是什麼意思？從詞意上可以理解，基道果有次第，先要有基礎；要改變我們的心，這個改變就是道；不斷不斷改變後，就有一個好的成果。這就是基道果，果完全依靠道，道完全依靠基，所有的佛教完全符合道理，就是這個意思。

基道果蠻有意思的，比如說，人們想得到快樂，不想痛苦，基礎上面一個是苦的體性，一個是樂的體性，苦的體性依憑什麼？樂的體性又由什麼因產生，

基礎方面先有一個道理存在。要改變自己，在基礎方面，先要有這個了解，先要學習這個基，這就是基。第二步就是我要改變，透過廣大的聞思，把基礎打好，打好之後，接著要修。修得來，這個道就存在。在道上不斷不斷往上走，一定會愈來愈有成果，這就是果。要瞭解，果完全靠道，道完全靠基，連毘婆沙宗也如此認為要瞭解。



## 第 3 講 毘婆沙宗 -3

生：在小乘裡面，沒有法我執但承認有外境，我覺得這是矛盾的。

師：不是，有法我執，不是沒有法我執。

生：有法我執？

師：當然！

生：他執外境，所以有法我執。所以是我自己矛盾！

### 4.2.1 解說毘婆沙宗的體系

#### 4.2.1.1 定義

**不承認「自證識」，而且主張「外境諦實成立」之說小乘宗義的補特伽羅，就是「毘婆沙宗」的定義。(P39/L9)**

生：藏文是外境實有，為什麼中文要說外境諦實？好像世俗諦，勝義諦的感覺。

師：這是翻譯的問題。有時候，翻譯用「實有」，有時候用「諦實成立」。

生：「諦」字是不是「真實」？

師：對。真諦也多一個字出來。

生：「諦」就是「真」，就是「實」？

師：對，多一個字出來。

然後「諦實成立」，「諦實成立」常被譯為「實有」。「實有」也有許多不同的詞，譬如「實際上有」或「實中有」。

藏文裡用「啦」，這個字有「中」、「上」的意思。譬如說中觀，勝義諦就存在，勝義「中」沒有一個法，一切法是勝義「中」無，但是勝義存在。所以「勝義」有成立，勝義本身是存在。藏文有這個意思，故特別用「中」。若沒有這個「中」，勝義本身是存在。所以，用「勝義中」時，有不同的意思。

同樣，「勝義中有」或「勝義中成立」。「勝義成立」跟「勝義中成立」，二者意思不一樣。「勝義」本身存在，本身成立，但沒有一個法勝義中成立，勝義中存在。

「諦實成立」也一樣，這個時候，中間有一個「中」，還更清楚 — 「諦實中成立」。剛才用「實中成立」，我想「實中成立」很奇怪。但是「勝義中」應常聽到，應該是「勝義中成立」。

「勝義中」的意思是「實際上」，「實際上存不存在」。「勝義中」、「實際上」，所以這邊講諦實成立時就指「實際中有」，這個以後慢慢理解，這個字裡面的內容，有點不容易理解。

先要理解，宗義很有意思。它表達出各宗派的思想、解釋與邏輯。想一想，會很有意思。什麼樣的意思呢？首先宗義有四個階段，即毘婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀宗。其中，中觀宗最究竟。中觀就不用分，把它想成究竟的中觀 — 就是「應成」、為月稱他們的思想，先這樣想。

「自證識」中「自證」是指「心本身能夠了解自己」。後面的「識」，認這個心識的「識」，能夠證悟自己，瞭解自己的心識，即「自證識」的意思。

「自己能夠瞭解自己」這個部分，毘婆沙宗不承認，經部宗承認，唯識也承認，中觀應成不承認。一個階段承認，一個階段不承認，一個階段承認，這是一個過程。中觀宗有位清辨論師，是自續派的祖師，他也不承認。先不講那些，先就剛才

四個階段，第一個不承認「自證識」，中間兩個承認，最後又不承認。

有人馬上會想：中觀不承認，這是究竟見，那麼第一個毘婆娑宗不承認，他的想法好像跟究竟的差不多。雖然同樣是「不承認」，實際上，不承認的理由完全不同。中觀宗完全透徹地理解，以很細的理由予以否定。毘婆沙宗是因為他沒有思考及觀察的能力，無法分辨「自證分」是有還是沒有，所以乾脆否定，反正它是很難想的道理，索性不碰。所以，不承認的理由不但不同，而且差別很大。

在第一個階段，他不承認，中間智慧增長，就慢慢對「自證識」產生興趣，感覺它很有意思，於是就承認它。在承認的階段裡，智慧慢慢又進步，又發現到這裡有問題。深入地觀察後，又不承認。所以它是智慧增長的過程，「宗義」很有意思，理由在此。

這邊是講：「不承認自證識」。毘婆沙宗為什麼不承認呢？他覺得一個心裡面又另外一個心，那麼複雜，心本身能夠瞭解自己，這是什麼樣的一種心，這是一件很複雜的事，他就不承認，所以它「不承認自證識」。

四個宗義裡面，第一個不承認自證分，中間的兩個承認，所以唯識宗承認「自證識」。唯識承認自證分，他的主張是什

麼呢？他講「一切法是心的習氣示現的」，所以一切法是唯識。因為一切法是唯識，所以心識最偉大、最主要。至於心本身是怎麼成立的呢？用「自證識」即可成立。外境從自心安立，心本身由自己方面成立，「自證識」即是理由。所以唯識講「自證識」，在心上面他有一點特別的執著。

中觀看到唯識那麼執著，就否定心上的自證識這個部分。唯識認為心非常有自性，外境沒有一個自己方面成立的。毘婆沙宗正相反，心沒有自證識，外境則「自己方面成立」。跟唯識比對時，毘婆沙宗有一點相反。

唯識是怎麼想呢？一切法是從心的習氣示現，心由自己方面成立。如何自己方面成立？就講「自證識」。唯識不承認外境，一切都是唯識，都是唯心。而心的自證識成立，所以對心是有執著的。毘婆沙宗認為心沒有自證識，都是外境。解決外面的問題，就可解決心裡的問題，他是靠外境解決心裡的問題。以毘婆沙宗來看，外境是存在的，所以他跟唯識有點相反。心沒有自證，不是自證分成立的。外境自己方面成立，這點就跟唯識的看法相反。所以可以理解：毘婆沙宗不承認「自證識」，而且主張外境是「實有」或「諦實成立」。

毘婆沙宗講外境成立，所以他外面講很多，在《俱舍論》講很多外境的東西，如地球怎麼成立？須彌山是什麼樣子？對他來講，外境諦實成立，所以他要特別講解。

剛才講辨別定義時，就講外境成立，心沒有自證識。「說辨別」就在這裡，他非常重視外境，所以外境方面的辨別很多，解釋很廣，故稱「說辨別宗」。前面這個就是「說辨別」真正的意思是前面這段——「不成立自證識而且主張外境諦實中成立」。

「說小乘宗義的補特伽羅」，小乘宗義，就是不承認或不承許「法無我」。不接受「法無我」，只接受「補特伽羅無我」，這樣的宗義就說是「小乘的宗義」。小乘的宗義有兩個——「說辨別部宗」跟「經部宗」。小乘的宗義者不一定是「說辨別部宗」，「說辨別部宗」一定是小乘的宗義者。

說辨別部宗或毘婆沙宗的定義，其重點有兩個階段：一個是「不承認自證識而且主張外境諦實成立」，一個是「說小乘宗義的補特伽羅」。這兩個條件都具備，就變成「毘婆沙宗」或「說辨別部宗」。這就是「毘婆沙宗」的定義。

#### 4.2.1.2 分類

**若予以區分，有三：（1）迦溼彌羅毘婆沙宗、（2）日下毘婆沙宗、（3）中原毘婆沙宗。**（P39/L12）

這是從住在地方來分類，此處不用特別解釋。

#### 4.2.1.3 語詞解釋

**爲什麼稱之爲「毘婆沙宗」？因爲其宗義主張是遵循《大毘婆沙論》，所以如此稱呼。或者，因爲說明「三時」爲「實質的別」，所以稱爲「毘婆沙宗」。(P39/L14)**

大毘婆沙宗，就是毘婆沙宗的意思，「分別」的「別」就很細，很廣，是這個意思。稱爲「毘婆沙宗」有兩個理由，因爲其宗義主張是追隨《大毘婆沙論》的緣故，所以如此稱呼。第二個理由是因為說明「三時」爲「實質的別」，故稱爲「毘婆沙宗」。這個意思是講，每個法上有「三時」，平常講：「過去跟未來不存在，所有一切是活在當下」。存在當下，這應該是唯識，比較高的說法。

毘婆沙宗還未講到這個道理，他認為「過去」跟「未來」也是存在的。他講的存在是說過去是現在存在，未來是現在存在。也不是這樣講。他是什麼意思呢？每一個法上有一個時間，好像「過去」「未來」跟「現在」連接地存在。這個法存在，就時間看，有一點「常法」的看法。這個我們每個人都有這樣看。就是有一點「現在」，跟「過去」相連，也跟「未來」相連。他看的時間有一點「常」的樣子。

經部宗以上，就看每一剎那、每一剎那就有「滅」，是完全滅，不是一種連接存在的樣子，過去也一起，未來也一起。

所以毘婆沙宗看的「無常」，就看得比較粗。經部宗以上，「無常」就看得比較細。

那些都實際上存在，講「實質的別」的意思是實質有，區別「過去」「未來」都是「實質有」。經部宗以上認為「過去」「未來」不是實質有的法，過去沒有了，未來還沒有出現，時間剎那、剎那變化，看得很細，所以就變成「過去」「未來」都不存在。所以毘婆沙宗看的無常比較粗。

若看經部宗，攝類學講，「一切法，凡是成事都是現在，過去、未來都不存在」。經部宗承認「存在」，它的當下就存在。我們也常講「活在當下」，每天就想，今天是新的一天，每天是個新鮮的生命。過去沒有了，現在出現一個新的。所以要有精神，不要有舊的感覺，每天都是一個新的生活。意思就是：過去、未來這些方面，不要浪費那麼多精神。想得太多沒什麼意思，真正要把握的是現在我們活的。我們現在的，譬如說我的手上可以用，可以真正擁有把握的是今天，是這個小時，是這分鐘，或是這秒鐘。明天不可知，後天也不可知，幾年後也不可知，來世當然不可知。所以，現在活的這個當下，要珍惜，要好好利用。這種想法就屬於經部宗以上的論點。

## 第 4 講 毘婆沙宗 -4

### 4.2.1.4 對境的主張方式

佛教裡的四個宗義：毘婆沙宗或說分別宗、經部宗、唯識宗、中觀宗。每一個宗義都會解釋「基」、「道」、「果」，「基」、「道」、「果」非常重要。一個要修行的人，修行就是追求果，而果靠道，道就靠基。若沒有好好了解這三個，內心無法具有真正的智慧、或見解，修行時就沒有正確、真正紮實的修行。所以要了解「基」、「道」、「果」的道理。

不同的宗義對「基」、「道」、「果」有不同的解釋，也可以說，智慧有高低的差別，不同的智慧對「基」、「道」、「果」就有不同的看法。現在是「說分別宗」或「毘婆沙宗」，它的「基」、「道」、「果」的解釋從哪裡開始呢？七個分類中，第四「對境的主張方式」、第五「有境的主張方式」、第六「無我的主張方式」，這三個是「基」的解釋。第七「地道的建立」，是「道」跟「果」的解釋。所以，第四、五、六、七，是說分別宗的「基」、「道」、「果」的解釋。

前面三個科判 — 定義、分類、語詞解釋 — 說明說分別宗的定義、它有多少分類、這些分類為什麼叫這些名稱？或者說分別宗的名稱，我們怎麼解釋？用這個名字是什麼意思？

它真正的「基」、「道」、「果」從第四個科判開始，從這兒開始他真正的主張方式。它真正的宗義，從第四個開始，第四第五分別為「對境」與「有境」。一切法的表相，或解釋世俗諦時，就以「對境」與「有境」的角度來解釋。解釋它的究竟實相時，就講「無我的主張方式」。所以，一個是「對境的主張方式」，一個是「有境的主張方式」，然後是「無我的主張方式」。

一切法的表相，予以區別就有「對境」和「有境」。首先解釋「對境的主張方式」。

**「能發揮功用者」，就是「事物」的定義。「事物」、「有」、「所知」三者同義。若予以區分，有二：（1）「常的事物」及（2）「無常的事物」。其中，（1）如「無為的虛空」、「擇滅」、「非擇滅」。（2）如「已生者」、「所作性」、「無常」。(P40/L2)**

藏文「能發揮功用者」，好像有一個目標或它是一個結果，能有一個效果出來，這邊用的時候，「能發揮功用者」，比如以火來說，它有燒燃的功能，水也有它的作用。每一個有作用者，就稱為「事物」，這是它的定義，故「能發揮功用者」就是「事物」。

「事物」、「有」、「所知」三個是同義，這三個是同義，是什麼意思呢？就是「事物」一定是「有」，一定是「所知」。「有」一定是「事物」，一定是「所知」。「所知」一

定是「事物」，一定是「有」。稱這三個的時候用的詞不同，但是它指出來的法則一樣。這兒「同義」，有一點奇怪。要了解，「同義」這個名字有一點怪，可能有人會想「同義」表示其意思一樣，認為「同義」應該就一樣。不一定！藏文的字就是這樣，同義的「義」字，是「意思」。同義所指出來的「法」是一樣的意思。

比如說「事物」，什麼是事物？指出來的時候，都是「有」，都是「所知」。什麼是「有」？有的法，指出來的時候，都是「事物」，都是「所知」。這樣講，生跟滅，會生會滅，生跟滅、或者生跟無常，這邊來說是「同義」，但是生和無常的意思不一樣。是生一定什麼是無常。是無常它一定是生的。它若不是生，就不是無常。它是無常，它肯定是生。它是生，肯定是無常。兩個意思不可以說是一樣，但是會說是「同義」。所以不要誤解「同義」即兩個意思一樣，不是的。這個詞很容易被誤解，「同義」藏文原文有互相有周遍之意。

生：若有一個「事物」，其它兩個也包涵在這個特性裡，這三個當中，其中一個有的特性，其它兩個是不是也包涵這個特性。是這個意思嗎？

師：簡單說就是周遍。若是「生」一定是「無常」，若是「無常」，一定是「生」。這樣，就會說「同義」。比如說，什

麼是「無常」的法？指出來的時候，肯定它是「生」的。一個「生」的法，指出來的時候，就肯定它是「無常」的。二者範圍一樣，所以有互遍，互相有周遍。互遍即互相有周遍，這時候就說「同義」。這個「同義」有一點怪，就連藏文也是。剛開始學攝類學的時候，也會誤解「同義」即「意思」相同。實際上，不是這個意思。這裡的「同義」要這樣理解。

現在，「事物」、「有」、「所知」這三個同義，比如說，本身「有」的任一個法，房子也好，車子也好，人也好，都是「有」，所以都是「事物」，都是「所知」。不要這樣想，現在講的是「對境的主張方式」，所以自己應該不是「對境」，而是「有境」，心不是「對境」而是「有境」，所以心不可說是「事物」、不可以說是「有」、不可以說是「所知」。不是這樣的，沒錯，我們的心是「有境」，它也是「對境」，這是相對的看法。從其他心的角度來說，我們的心也是一個「對境」。所以有境本身也是對境，所以我們的心是「事物」。是「有」，也是「所知」。這裡講「所知」就是「對境」的意思，「有」大家都理解，「所知」的意思就是能夠了解的、能夠了知的、所了知的。「所知」好像是「對境」的意思。

這裡講的是「對境的主張方式」，它把「事物」先定義出來，之後，「事物」、「有」、「所知」這三個是同義。意思是「對境」就是「事物」，「事物」跟「對境」是一樣的，「所知」跟「事物」是一樣的。「所知」的意思是什麼呢？就是「對境」的意思。所以「所知」、「事物」是一樣的。

它的意思是什麼？意思是，一個我們可以了解，可以看到的存在的法，它一定有其功能。若它沒有功能，就代表它不存在。任何法都有一個功能。講「對境的主張方式」時，它沒有馬上講「對境」的定義。它先講「事物」的定義，然後「事物」與「所知」同義，當「事物」跟「所知」同義時，「所知」是「對境」的意思，「所知」跟「對境」沒有什麼區別，一個了知，它所了知的法就是「所知」，就是「對境」。我們的心能了知的、所了知的一切法，它有一個作用。可能有人會想，這些煩惱沒有作用。是從那方面看有作用呢？對解脫，它當然沒有作用，但是就讓人輪迴來說，它蠻有作用的。就作用來說，不可說只有我們要的、好的，才是有作用。在任何方面產生作用，都是有作用。所以任一個「對境」、任一個「所知」、任一個「有」存在的法，都能發揮功用，都有一個作用。這也蠻有意思的，若一直想沒有任何作用，心裡好像比較舒服。任何一個法都有它的作用，就像講什麼樣的壞人，什麼樣的好人，還是有它的作用，它的特色。毘婆沙宗下這個定義時，任何法的效果、能效、功能，儼然他能看出來。

然後，事物或是有、存在的法分的時候，就有兩種：一個是長期存在的，即「常法的事物」，一個「無常的事物」。法存在的方式不同，一個是「常法」，一個是「無常法」。所以有兩個：「常的事物」，「無常的事物」。「常的事物」是什麼樣呢？「常的事物」分為三個，第一個是「無為的虛空」。「無為的虛空」，虛空本身就是「無為的虛空」，不要以為除了「無為的虛空」，還有一個「有為的虛空」。「虛空」的本身就是「無為的虛空」、無為的法。然後是「擇滅」跟「非擇滅」。

這三個裡面，「無為的虛空」，就「虛空」來說，就是外面存在的一個常法。「擇滅」跟「非擇滅」，是我們內心的東西。內心上面「擇滅」來說，就是一個非常高的智慧，一種觀察的智慧、無我的智慧，它斷除煩惱時，就有一個「擇滅」。「擇」有一點觀察的，智慧的能力，結果就斷除煩惱。「非擇滅」不需要非常高的智慧，還是有一個滅除，那就是「非擇滅」。比如說，我現在沒有生氣，這不是我的智慧，我現在沒有生氣，並非我的空性、無我慧、空正見的力量使然，所以是「非擇滅」。我現在沒有生氣，沒有煩惱，這就是「非擇滅」。「擇滅」跟「非擇滅」大概這樣區分。

接下來講「滅」，滅並不是所要滅的東西，比如說，不論是「擇滅」或「非擇滅」，兩個都是滅。一個是講用空正見斷除煩惱，這就是「擇滅」。不是用空正見、無我慧，不是斷

除煩惱，只是心裡現在沒有煩惱，這就是「非擇滅」。兩個都是滅，但是一個是「擇滅」，一個是「非擇滅」。兩個都好像沒有煩惱，就滅的這塊講就是常法，是沒有什麼東西，沒有一個生的東西，它就是滅而已。現在是講常法，「滅」的這塊就是常法，「擇滅」是常法，「非擇滅」是常法。「擇滅」是用無我慧斷除煩惱，所以煩惱滅了，煩惱「滅」的這塊不是講煩惱，煩惱當然不可說是常法，煩惱滅的「滅」，就是常法，它不是生，它是常法，就是一般說的「無遮」。同樣的，雖不是以無我慧來斷除，但是就一個現在沒有煩惱，有這樣一個沒有的「滅」的情況，這就是「非擇滅」。

生：什麼是「非擇滅」，能不能舉例說明？

師：我現在生起煩惱，是可能的，但是我沒有生起，這就是「非擇滅」。

「擇滅」跟「非擇滅」是心裡的一種東西。另外就是物質的東西不見的時候，就名為「虛空」，看得到的物體沒有了，就是「虛空」。心裡的東西不見了，就是「滅」。不管「虛空」也好，後面的「擇滅」跟「非擇滅」也好，本身就是一個生出來，然後把它滅去，好像沒有的情況，這就是常法。沒有的情況有兩種，一個是物質的，物質不存在，就是「虛

空」。非物質，一個心裡的法，一個心法沒有了，這就是「擇滅」跟「非擇滅」的意思。

生：「擇滅」和「非擇滅」都屬於心法，但是「非擇滅」，比如說一個人在靜坐時，他心裡沒有任何煩惱現前，那個像是滅的狀態是那一種？

師：是「非擇滅」。要理解，這個不是「擇滅」，不是因無我慧的力量而有。

要理解，現在是講常法，不是講無常法。無常的法，一個東西生出來的時候，生出來的肯定是無常。現在不是講生出來，而是把它滅的、不存在的這一塊，那就是常。生出來的就是無常，這很簡單，生出來肯定是無常。不是生出來，好像滅的、或是不存在的這一塊就是常法。這一塊就有兩種，一個是物體的東西不存在，一個就是心，不是物體，是一個心法，不存在。心法不存在就是「擇滅」跟「非擇滅」。然後就一個物體的東西不存在，就講「虛空」。簡單說，若是這樣想的話，比較容易理解。

生：虛空都是無為的嗎？應該沒有有為的虛空。「無為的虛空」就是虛空，對嗎？

師：對，就直接講虛空就可以。

「無為的虛空」，「擇滅」、「非擇滅」，常法的範圍大概就是這樣。為什麼？就是真的一個生出來的時候，肯定就是無常的。不是生出來，把它滅的情況，就是常法，它的判斷大概這樣。

我常聽外面一些解釋，無為的法非常難學，有為法非常簡單，各位應該也聽過。要理解，無為法，那個無為法呢？比如說「擇滅」，當然很難學，「非擇滅」沒有什麼難。「虛空」更不難，連犛牛或動物也會懂。無為法不代表非常高，非常好的東西。這樣讀的話，就比較清楚，無為法沒有什麼高或深奧的，就分無為法是什麼樣的無為法，比較清楚。

生：在說分別宗裡，虛空屬於常法，它不是靠因緣和合所生，它就是在哪裡？

師：對！

再來就是「無常的事物」，這個就例如「已生者」、「所作性」、「無常」。一個已經生的我們大家都會看得到的，然後，是「所作性」，一般「已生」跟「所作性」是一個東西，「已生」是從「果」方面來講。「所作性」好像從它的

「因」方面解釋，但是實際上是一個東西。比如說，它有因或它自己是果，沒有什麼差別嗎？這樣的「已生」、「所作性」，就是「無常」。這裡就理解，「無常的事物」跟「無常」沒有區別。本身「無常」就是「無常的事物」。

毘婆沙宗或說分別宗，跟其他宗義有一個不同的地方。不同點在那裡呢？在「事物」的範圍，他認的「事物」範圍很大，所有存在的法都是「事物」。經部宗不認為這樣。我們學習的時候，一定要跟其他的宗義比較一下，這樣比較清楚。為什麼？四個宗義對「基」、「道」、「果」不同的主張在那裡？我們要了解，不然一個宗義學好就好了。總之，講「事物」的時候，四個宗義對它有不同的區分。

前面講「事物」、「有」、「所知」，這三個是同義。這個說法跟其他宗義所說的不同，這是毘婆沙宗自己的說法。又，「事物」分出來有「常法的事物」、「無常的事物」。這樣分法，也是毘婆沙自宗的說法，其他宗派沒有這種說法。然後，「常法的事物」分出「虛空」、「擇滅」、「非擇滅」，只有三個。常法只有這三個，就他自己個別的說法，其他宗派沒有這種說法。經部宗覺得不只這些，還有其他的常法。

不要這樣想，現在毘婆沙宗是這樣，於是整個混在一起，唯識也是這個，中觀也是這個，經部宗也是這個。不是，各宗都有不同的說法。

這裡是毘婆沙宗，講的時候，把它跟其他宗義不同的地方提出來，這樣就比較清楚。比如說，第一個「事物」、「有」、「所知」，三者同義。經部宗不會會認同，經部宗以上都不認同。為什麼經部宗以上不認同呢？經部宗以上認為「有」者是「所知」，不一定是「事物」。這是他們的看法，他們怎麼想呢？他們覺得常法，像「虛空」等常法，不是「事物」。經部宗以上——經部宗、唯識、中觀——不認為這些是「事物」。因此，「事物」跟「有」、「所知」同義，是毘婆沙宗個自的主張。

這代表什麼？這代表毘婆沙宗太執著，連「虛空」也看為是「事物」，連「虛空」這個常法，也有一種執著，他都把它看為「事物」。經部宗以上，就好一點，只將「有為法」看為「事物」，「無為法」上不會將它視為「事物」。四部之間，有點區別。

第二個，「事物」分為「常法的事物」、「無常的事物」。經部宗以上任何宗派都不承許「常法的事物」。「事物」肯定是無常，沒有一個常法的事物，這裡就有一點不同。

第三個，常法分的時候，只有「虛空」、「擇滅」、「非擇滅」三個。經部宗以上不只這些，還有很多。例如，平常講「義共相」，這些都是常法，它不是「虛空」、也不是「擇滅」或「非擇滅」。

毘婆沙宗能觀察的智慧，沒有那麼細，他沒有觀察到「義共相」等，所以他只能認出三個常法，「虛空」、「擇滅」、「非擇滅」。就常法來說，經部宗以上認的就比較多，比較細。

## 第 5 講 毘婆沙宗 -5

對境的主張方式中，「所知」怎麼講呢？毘婆沙宗認為所有的「所知」就是事物，存在的法就是「所知」，存在的法就是「對境」，就是「事物」。「事物」分為「常法的事物」跟「無常的事物」兩個，這是一種分的方式。「事物」或「有、存在的法」，分的時候，有第二種方式。

**或者，「事物」也可以區分為：（ 1 ）世俗諦及（ 2 ）勝義諦二者。(P40/L7)**

說分別宗或毘婆沙宗，「事物」分的是「常的事物」跟「無常的事物」，現在分「世俗諦」跟「勝義諦」。「世俗諦」跟「勝義諦」即法外面的「表相」— 世俗諦，跟裡面真正的「實相」— 勝義諦。這樣區分時，它就叫「世俗諦」、「勝義諦」。前面分的「常的事物」跟「無常的事物」，它不是法的表相跟實相，不是這樣分，法本身不一樣，一個是常的、一個是無常的。在法上觀察的時候，它有外面的表相，及一個源頭的實相，這是第二種分類：「世俗諦」跟「勝義諦」。這個「世俗諦」跟「勝義諦」的定義，跟其它宗派的定義完全不同。其中「世俗諦」的定義是什麼呢？

**當一個對境透過物理的方式破壞或心理的方式區分至細部時，會被執取該對境的認知所捨棄者，就是「世俗諦」的定義。( P40/L8 )**

「世俗諦」的定義就是這個。後面他用一個比喻。

### **實例：如瓶及毯子。**

比如說瓶子，看起來外面是一個瓶子的形狀，一個物體有瓶子的樣子時，就稱它為瓶子。當瓶子被破壞或敲壞，它的樣子就不見了，就不是瓶子了。這是第一個他透過物理的方式破壞，它的本身破壞，瓶就不見了。它外面的形狀就不見了，實際上，它的實相還在吧？比如說，人死了，外面的形狀不見了，實際上他的心還在，就像這樣的道理。或者可以說，他有錢、他很窮、他身體高、他身體很好，這些都是外面的形狀，它不是那麼可靠，一下就會壞的。瓶子是比喻，外面的形狀會壞掉，就是這個意思。那個毯子把它分一分，心理仔細地把它分一分，毯子在哪裏？這不是毯子，那也不是毯子，就變成不見了。這裡用是「心理的方式區分至細部時」，就沒有了，是這個意思。心理的方式是這個意思，心理的方式看一看哪個是這個毯子，這塊嗎？那塊嗎？這樣分的時候，好像都不是，就是這個意思。

生：他舉兩個例子，瓶子是用物理的方式打壞，毯子是想像中一根一根線被抽掉後，原來的毯子就不見了。所以一個是物理的，一個是心理的。是嗎？

師：對。

所以兩種，一個是東西本身，經過什麼動作，物理的意思即某個行動，把它破壞，它就不見了。另一個例子，行動沒有出來，心理把它分析時就不見了。有的雖有行動出來，但無法把它破壞，但是心理分析時就不見了，有這兩種情形。兩種都是外面表相的意思，「世俗諦」的定義在這裡 — 它是外面的相，「相」有時候是真正的物，好像一個物體，一個立體的東西。另外真正的物體的東西，心理分析時它就不見了。有兩種的表相，所以「世俗諦」的定義有兩種，具有其中一個，就是「世俗諦」。

「區分至細部時，會被執取該對境的認知所捨棄者」，這是什麼意思呢？心本來對它有一個執著，它好像可靠的樣子，後來這個心無法執著它，因為它不見了。本來有一個可以執著的樣子，後面就捨棄了，無法執著了。藏文講，對這個法上執取的心，就一定要捨棄它，這就是「世俗諦」的定義。

生：藏文的意思是不是「用會取外境的那個心，捨棄我們原先所取的那個所緣境」？

師：對，這是認知的心，它該要捨棄這個法，所以認知所捨棄的是對境。心就要捨棄這個對境，原來是有執著，但是後面不捨棄不行，就捨棄。

生：被捨棄的這個是執著境？

師：對，沒錯。它有一個意思，本來執著沒有捨棄，後來應該要捨棄，這種體性者就稱為「世俗諦」。

瓶跟毯子是它的比喻。瓶子什麼樣子呢？

**因為當以鎚擊碎瓶之時，執瓶的認知會捨棄〔執瓶的碎片為瓶〕：而當毯子的紗線被一根一根地移除之時，執毛毯的認知會捨棄〔執一根一根的紗線為毯子〕。(P40/L11)**

一根一根是從內心，不是手動的意思。一根一根地拿出來意思是從內心分析、分析，這時候，毯子就不見了。再來，「勝義諦」的定義是什麼？

**「當一個對境透過物理的方式破壞或心理的方式區分至細部時，不會被執取該對境的認知所捨棄者」，就是「勝義諦」的定義。(P40/L14)**

「勝義諦」的定義是執的可以執著的意思。就是永遠不用捨棄，永遠可以執著的樣子。比較那種可靠、比較依靠，也可以說不是表相的，它是真正的實相，實相從哪裡來？比喻裡面說第一個是講什麼？

**如無方分之極微、無時分之認知及無爲。因爲《俱舍論》說過：「彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。」(P40/L16)**

這裡講「無方分之極微」、「無時分之認知」及「無為法」。前面講的，它敲壞的時候就不見了。相反來說，這三個裡面，「無方分之極微」就無法敲，它是個源頭，有方分粗的色法，真正尋找它的源頭，就是「無方分之極微」，這個就是「勝義諦」。慢慢累積就變成一個實體，那就是「世俗諦」，這兩個可以這樣對照。同樣，無法實體地分，但是內心從時間方面分，時間方面分的時候，還是存在，那就是「無時分之認知」。認知不是一個實體的東西，認知分析的時候，其它都無法分，就只有時間方面分。時間方面分，分到沒有辦法分，最源頭就是「無時分之認知」。這個是相對於前面「世俗諦」的定義中第二個情況說的，第二個的相反就是這個。

再來就是「無為」，無為本身完全沒有實體。連分的東西都沒有，前面講的有一個分的東西，現在連東西都沒有，所以它當然是「勝義諦」。「世俗諦」是分的階段，沒有分的東西，但不可以說法本身沒有，法本身還是存在，這種就是「勝義諦」。所以「勝義諦」分三個部分，一個是「世俗諦」定義中第一個的相反，一個是第二個的相反，一個是完全沒有可以區分的，本身就沒有東西，這樣的情況就是「無為法」，那也是「勝義諦」。

這個跟其他的宗義哪裡不同呢？其他宗派講「世俗諦」、  
「勝義諦」時，「勝義諦」為「補特伽羅無我」、「法無  
我」，毘婆沙宗、說分別宗講「勝義諦」好像認為它是一個東西—  
「無方分之極微」、「無時分之認知」，還是一個東西，  
所以他的勝義諦比經部宗以上講的勝義諦更粗。毘婆沙宗的  
「勝義諦」跟「世俗諦」分的時候，他不講「空」，就講源  
頭，講「無方分之極微」，他的「勝義諦」跟「世俗諦」像這  
樣想，跟世間人的想法有點接近。

總之，毘婆沙宗講到事物或是有、存在的法有兩種分類，  
第一種是「常的事物」、「無常的事物」。第二種是表相的  
「世俗諦」、實相的「勝義諦」。講這些名字，就是希望各  
位熟悉它，或者就比較容易背，這些名字有個標準的作用，很  
重要。比如說，毘婆沙宗的主張是什麼呢？他主張「事物」有  
分兩個—常的事物、無常的事物。「常法的事物」包括虛空、  
擇滅、非擇滅。「無常的事物」跟「無常」一樣，就是  
「生」、「所作性」、「無常」這些。

事物又有另一種分法，即世俗諦跟勝義諦。世俗諦有兩  
種，勝義諦有三種。要熟悉這些用詞，應把它們背起來，這些  
詞為大家共同的語言。不然，各講各的、就無法判斷誰對誰不  
對了。佛教中四個宗派用的名字若有一個標準，不認同某宗的  
這個，贊同某宗的那個，就有一個區分，否則什麼都混在一  
起。

我擔心的是，我解釋多的時候，很多學生單記意思，但不注意名相，認為它不重要。其實它們很重要，為了讓各位記住這些名相，我才多解釋；這樣作，可能各位比較容易記。這些專用的名相，若記得的話，比較有個正確的表達及解釋。我常遇到某些問題，講了半天後，他們很歡喜，好像有點瞭解的樣子，但是我的目標並未達到，我的目標是要各位注意這些名相，並把它清楚地記住。

對境的法有兩種分類，已經講完了。另外一個主要對境的法是有為法，毘婆沙宗對有為法有這樣的看法，它有生、住、異、滅的階段，當然無為法上就沒有這些過程。現在要講在對境的有為法上，有生、住、異、滅的過程。

這樣的觀點就變成，他不認同法在第二剎那就不見了，對他來講，法有生、住、異、滅，有過去的階段、將來的階段、現在的階段。這些階段就是「三時」，現在要探討這個。

**因此，主張三時為實質，而且主張瓶既存在於瓶的過去時，瓶也存在於瓶的未來時。(P40/L19)**

這是他的主張 — 三時為實質，這個是跟其他的宗義不同之處，經部宗不認同、唯識宗與中觀宗也不認同，唯有毘婆沙宗認同。毘婆沙宗對境的主張這是第三個重點，前二個是事物分類有兩種，第三個就是「三時為實質」，這三個都跟其他宗派的說法不同。

這裡是學毘婆沙宗，毘婆沙宗的主張跟其他的宗義不同處有這些，比如說事物分常法、無常法。事物分法上表相的世俗諦，及法究竟實相的勝義諦。現在是有為法有生、住、異、滅的過程，這個也跟其他宗義不同。以上講完了毘婆沙宗對境的主要主張，同時也指出了毘婆沙宗與其他宗派，在對境上的不同處。

#### 4.2.1.5 有境的主張方式

一般說，補特伽羅是有境，因為它有對境的緣故。我們走路、講話、做事，都有一個對境，所以補特伽羅本身是有境。再者，心想這個、想那個，這時候心有一個對境，所以心本身也是有境。補特伽羅及心，二者都是有境。有境的上面，他就主要是分成兩個，補特伽羅怎麼認定？後面講心法時，他怎麼認定？首先，補特伽羅怎麼認定呢？

**因為有：「唯五蘊的聚合體」是補特伽羅的實例及「意識」是補特伽羅的實例等主張。(P41/L2)**

毘婆沙宗裡面有幾種，有的說「五蘊的聚合體」就是補特伽羅，比如說，身體生病時，就想我生病。身體長高時，就想我長高了。總之，色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊，都與補特伽羅有關，他認為補特伽羅就是五蘊的聚合體，五蘊的聚合體就是我。

有的認為，我從前世來，我是會去來世，所以主要的是我的第六意識，所以他認定第六意識是補特伽羅。五根識不可說是補特伽羅，因為不睡覺時五根識都有，睡覺時便什麼都沒有。不可說睡醒時，產生了一個補特伽羅；睡覺時，補特伽羅就死了，他的意思是要把第六意識認定為補特伽羅。他們有這種想法，不管怎樣，這些看法都跟其他宗義有些不同，比如說中觀不認同五蘊的聚合體是補特伽羅、第六意識是補特伽羅。唯識也不認同五蘊聚合體是補特伽羅、第六意識是補特伽羅。經部宗跟毘婆沙宗差不多，二者在這方面的看法是一致的，經部宗對有境的主張方式有二：

**（ 1 ）主張「蘊的相續」為補特伽羅的實例，以及（ 2 ）主張「意識」為補特伽羅的實例。(P48/L7)**

經部宗的看法跟毘婆沙宗就差不多，意識就是補特伽羅，或五蘊的相續就是補特伽羅。

再來是心法，這裡用「覺知」，藏文用「洛」（藏音），應該是「心」吧。

**「覺知」可以分為「量」及「非量知」二種。其中，「量」分為二種：「現量」及「比量」。其中，現量又分為三種：「根現量」、「意識現量」及「瑜伽現量」。(P41/L4)**

生：「心」或「覺知」分為「量」跟「非量」，譯者前面用「覺知」，

後面用「非量知」，「知」跟「覺知」一樣嗎？

師：應該沒有知的意思，是「量的心」和「非量的心」吧？

對，「非量的心」，用「心法」比較好，心法就是心，「知」好像有了知的樣子。比如說，煩惱或我執，這是心法嗎？可不可以說它是覺知呢？現在翻譯用這個詞，要瞭解，我執這個心，是心法沒有錯，大家都認同。它是不是覺知？各位覺得這樣用的時候，有怎麼樣的感覺？

這是翻譯的問題，用心法大家都認為是對的，說我執這個心是覺知就不對。它是無明，沒有什麼智慧。我執是不是覺知？它覺知嗎？它若是覺知的話，就有點怪。藏文裡也有這種問題，講「洛」（藏音）就是心。講它的定義時就是「蕊巴」（藏音），「蕊巴」好像是一個覺知、了解。一樣，藏文裡也有這個問題。我們怎麼解釋呢？比如說我執的這個心，這個煩惱，這個無明，它是心，它不是主動執著。我執自己不是主動的執著，這個我執執著心，它將來可以清淨，可以清淨的話，我執心的連續就斷除了嗎？不是！心續無法斷除。我執這個心法，或是任何的心，不管多壞，它的本性是清淨。

我執為一切輪迴的根本，這個無明我執很壞，它讓我們無始到現在不斷地輪迴，但是它是心法，所以它的本性是清淨的。本性清淨是什麼意思呢？比如說照到黑暗的時候就一片黑

暗，照到光的時候就很光明、明晰的。它照到哪裡就是什麼，它自己沒有黑暗或光明。它自己是清淨，但是它照到哪裡，它就變成那樣，不是它自己。我執並不是它自己，它面對壞的境時，就顯現這個。所以心好像一面鏡子，它朝哪裡照，該處的影像就出現，所以我執是覺知的意思在此。我執的本身有覺知的體性在裡面。

現在講心 — 覺知，心法分「量」跟「非量」，量是什麼意思呢？就是它的想法都是可靠的、真實的、正確的。所以我們應跟隨什麼樣的心法呢？不要跟隨非量，要跟隨量的心法。所以要認清楚，自己跟隨的是那一種心。認清楚的話，就不會跟錯。跟隨自己心裡量的心法，一直跟的話，一定會有一個成果，會有一個得。跟隨非量的時候，就一定有虧，後面就沒有成就。「量」跟「非量」要這樣分。

什麼的量呢？總共是兩種量 — 「現量」跟「比量」。現量是親自了解，赤裸裸地看到並了解這個道理或對境。直接現前看到，就是現量。比量是什麼呢？雖然它沒有這樣看到，但是看到的這些把它當根據，然後以推理的方式了解，這種了解的量就稱為比量。量肯定有兩種，除此兩種以外，沒有別的量。有的是直接現前了解，有的是把現前的當作根據，然後推理再推理，推理的這個就稱為比量。

比量非常重要，要認出來，我們要生起比量。不論是要生起比量或要認識比量，這些都要靠好好學習辯經，好好學習推理，學習辯經的邏輯，就是因明。陳那跟法稱寫了那麼多的《釋量論》或《集量論》，都是講這些。龍樹寫的中觀六理聚論等，都是用推理，都是依比量來講的。

生：這四個在現量上，下的定義都相同嗎？

師：現量跟比量本身完全一樣，但是有些人認為這是現量，有人不認同。現量的定義是一樣的，比量也是。

現量分「根現量」、「意現量」、「瑜伽現量」三個。這裡「根現量」，中文跟藏文在這裡有一點不同，藏文沒有說量，它只說「根現」、「意現」、「瑜伽現識」，應該不可以用量。講「根現識」、「意現識」、「瑜伽現識」，比較好。

因為現在是從認知的心法那邊分出來，所以不可以說「根現量」。如果用「根現量」，毘婆沙宗根現量不一定是認知，這是他的想法。所以這裡不可用「根現量」，應該區分為「根現識」、「意現識」、「瑜伽現識」。

「瑜伽現識」是聖者以上才有的，凡夫沒有。聖者是從五道裡的「見道」開始才算。五道是資糧道、加行道、見道、修道、無學道。修行時，先準備，一直學習、一直學習，然後

就修。慢慢修好的時候就先進入資糧道，然後入加行道，再入見道，再入修道，進入無學道就成就了。所以見道以上才算是聖者，資糧道、加行道的階段，不算是聖者。所以，見道以上才有瑜伽現識，要到那時候才有瑜伽現識。我們連第一個道都沒有進入，第二個道也沒有進入，所以是凡夫。初學佛的凡夫眾生，三個裡面，其心裡有「根現識」與「意現識」，但是沒有「瑜伽現識」。根現識跟意現識，完全沒有用在修行上。

很多人說，修行的時候，要修無分別心，不要修分別心。這樣講，並沒有講清楚，我們現在真正要修的是分別心，因為我們沒有瑜伽現識。沒有瑜伽現識，要用現識的話，根現識沒有用，意現識也沒有用，這兩個不是要修的。我們可以用的只有分別心，所以我們現在就一直修分別心、慢慢修下去，才變成瑜伽現識。所以瑜伽現識是從分別心下手修、智慧愈來愈高，然後就通了，就沒有分別了，那就是瑜伽現識。之前先要學習，若什麼都不學，絕對不可能馬上通到瑜伽現識。總之，先從下面慢慢學習，這時候的分別心就是比量，比量是一直推理，分別這個是什麼？那個是什麼？比量的階段要修分別心。現階段，根現識跟意現識完全沒有用，這兩個在修行上沒有作用，比如說我們的五根識有作用嗎？修行上就無法用五根識，否則修行就變成眼根識，令它愈來愈好，然後就有成就。事實並非如此，耳根識，舌根識等都一樣，根現識都沒有用的。

同樣，意現識在根現識的後面，出現了一剎那，很短的時間，這對我們也是沒有用的。所以，瑜伽現識還很遙遠，在現前識或現量的法裡，現在沒有可以用的東西。在現量跟比量裡面，現在可以用的是比量，還有平常講的四聖諦、二諦、空性、無我，這些都要推理才能理解，不用推理，這些都無法理解。一定要推理，一定要邏輯，推理就是比量。現在修四聖諦一定要用比量，不是用現量。

生：剛才講五根上修行沒有用，五神通不是在五根上起了作用嗎？

師：完全不是。五神通都是第六識，一般眼睛看不到的東西，他可以看得到。他不是眼識看得到的。眼睛看得到這個東西，第六識就像親自眼識看得到的樣子，它會了解。總之，天眼通不是眼識會看得到的，它是第六識的一種。

生：為什麼這些神通用五根來命名呢？

師：因為它的對境是色法。因為對境本身是眼識所看到的東西，因此在安立名字時，就用根的名字。實際上，它不是用眼睛看到的，而是以定力所生的第六識的智慧——神通——所見。

## 第 6 講 毘婆沙宗 -6

根現識、意現識、瑜伽現識之後，講到根現量不一定是認知。

**其中，根現量未必是「認知」，因為眼根〔本身是色法而不是認知，但它〕是現量。瑜伽現量又分為二種：現證「補特伽羅無我」的瑜伽現量及現證「微細無常」的瑜伽現量。(P41/L7)**

毘婆沙宗的認定是：眼根會顯現外面的東西，眼根顯現外境時，眼根本身就是現量。但是眼根是色法，不是認知法。他認為眼根顯現對境時是現量，這是根現量。它們是依靠的，眼根能顯現，顯現的對境是實在的，外面的境存在，顯現到眼根裡，所以眼根是現量，比較可靠的顯現出來。但是，若問它是不是認知？不是！總之，他認為現量的量不一定是認知。他講根現量不一定是認知，因為眼根本身並不是認知，它是色法。這個眼根不是認知，但它還是根現量。

這裡藏文跟中文的表達有點不同，藏文講眼根就是根現量，中文講眼根是現量，不是講根現量，「因為眼根是現量」，中間括號〔本身是色法而不是認知，但它〕，這是譯者加的，它的正文是「眼根是現量」。哦！此處藏文本身有問題，難怪翻譯會有問題。毘婆沙宗講，根現量不一定是認知，例如眼根現量。要這樣想，根現量，根現量有很多：眼根現

量，耳根現量，鼻根現量，舌根現量，身根現量，這邊講根現量不一定是認知，例如，眼根現量。

現在講瑜伽現量：

**瑜伽現量又分為二種：「現證『補特伽羅無我』的瑜伽現量」及「現證『微細無常』的瑜伽現量」。(P41/L8)**

這兩個一個是「補特伽羅無我」，一個是「微細無常」。它有點這樣的意思：一切有為法上了解無常，人上則了解無我，是這樣的瑜伽現量。因為對法他們只能理解無常，無法理解法無我。對境的一切法上只能了解無常的道理，無法理解無我的道理。理解無我的道理，就變成法無我。對境的法上只能了解無常的道理，有境的人上就了解無我，所以是這兩個。

生：那個無常不是法無我？

師：比較高的宗義就會說一切法是無我，毘婆沙宗看整個世界時，只能觀到無常，無法觀到法無我，在人身上不只看到無常，也看到無我。這是什麼意思呢？他們的宗義沒有認出法我執，法我執太細了所以看不到，補特伽羅我執比較粗就看到。他們認為法就是我，不可以說是無我，但是無常。毘婆沙宗的瑜伽現量有兩種，一個是「自己上面的補特伽羅無我」，一個對「法上面看到無常」。

補特伽羅無我有分粗的、細的兩種，粗的是什麼呢？

**其中，前者又分爲二：「了解『補特伽羅爲常、一、自在空』的瑜伽現量」及「了解『補特伽羅爲自己能獨立之實質有空』的瑜伽現量」。(P41/L10)**

這個很重要，要好好學習，為什麼？我們常講「諸行無常、諸法無我、有漏皆苦、涅槃寂靜」，這是佛教公認的四法印，是佛教對整個法的看法。佛教真正的建立，重點就是這四個。毘婆沙宗是佛教，所以要認同這個。「諸行無常，有漏皆苦，諸法無我，涅槃寂靜」。四法印中第三個是「諸法無我」。這要怎麼解釋呢？就「補特伽羅無我」這方面解釋，必須了解「補特伽羅無我」有粗的也有細的。粗的補特伽羅無我是什麼呢？即「補特伽羅爲常、一、自在空」。細的補特伽羅無我是什麼呢？「補特伽羅爲自己能獨立實質有空」。這個要背起來，「補特伽羅爲自己能獨立實質有空」(細的)，「補特伽羅爲常、一、自在空」(粗的)。

先想一想「補特伽羅爲常、一、自在空」，我們有「常、一、自在」的執著，要了解，空的意思是：不是「常」，不是「一」，也不是「自在」。常一自在空，不是的意思 — 不是常、一、自在。所以心裡「常」的看法要破除，「一」的看法要破除，「自在」的看法也要破除。這三個看法破除的話，就算了解「粗的補特伽羅無我」。沒有破除這三個看法，就沒有

了解粗的補特伽羅無我。要了解「粗的補特伽羅無我」，就要破除這三個執著。

這三個我們現在有沒有破呢？還沒有！現在心裡還有這種執著。這種執著是什麼樣呢？比如說第一個「常法」，這個身體有小時候的、年輕的，然後年長的、老的，可分為各個階段。但是我們心裡會想，小時候的我還在這裡，卻不會想小時候的身體還在，這個想法就是常法，是一個常法的執著。

「一」的執著是什麼？比如說我們有五蘊，或者我現在頭痛、腳痛、或肚子痛等，這時候，身體是有分頭痛、腳痛、肚子痛。但是那時候是誰痛？就是「一個」的樣子，是誰快樂？誰痛苦？想的時候好像就只有一個，不是兩個、不是三個，所以「常一自在」中「一」的執著是這樣。好像只有一個、單獨一個在那裡。這就是常一執著的「一」的執著。

「自在」的執著是什麼呢？雖然「我」是依靠五蘊，但是我們不覺得依靠五蘊，儼然存在著一個「不依賴五蘊的我」。例如，看看別人的智慧，就想這個智慧可不可以拿到我這裡？看到別人有好的色蘊、受蘊等，就想可不可以換一下？我可不可以得到？這是不可能的事，但是我們心裡還是有一個念頭，可不可以換？可不可以我得到那個？我們不了解自己完全是在五蘊上安立的。它完全依賴這個，無法切開、無法裂開。如果裂開的話，就有辦法換！我們把它看成一種裂開的，好像單獨

的，以為五蘊在那裡，我在這裡，可以換的感覺。這個可以換的意思，想一想當然就不覺得這是可以換的，但是自自然然就有這種可以換的感覺，心裡就有一個希求，看到佛菩薩的功德時，好像我得到了多好！有這種可以換的感覺。這就是我們心裡「我沒有依賴五蘊」的執著。這是什麼呢？他自己獨立、自由自在，不是依賴五蘊的執著。

生：是不是說靈魂和肉體可以分開，不依靠肉體的意思？

師：現在不是講肉體，是講五蘊、包括比如說我想得到別人的智慧。

生：我跟這件事情可以分開？

師：對，一個可以分開的執著，有這種希求。

生：所以這個「我」事實上是製造出來的一個假象？

師：這個執著當然是錯誤，因為執著，就有追求。實際上，五蘊跟我好像連在一起，我完全是依賴五蘊安立的。「自在」的意思是它不依賴五蘊。

有三種的執著 — 「常」的執著、「一」的執著、「自在」的執著，這些都是要破的。破除這三種時，就算破了「粗的補特伽羅我執」，了解了「粗的補特伽羅無我」。總之，「常、一、自在空」就是「粗的補特伽羅無我」。當然所要破的是粗的補特伽羅我執。「粗的補特伽羅我執」有三個，把補特伽羅看成「常法」、把補特伽羅看成「一」，把補特伽羅看成「自在」。這三個都要破，破了這三個以後就有一個「空」出現，就叫「粗的補特伽羅無我」。現在講補特伽羅為「常、一、自在空」是這個道理。

現在不管「常」也好、「一」也好、「自在」也好，他們共同的錯誤在那裡呢？都受「我是不依賴五蘊」的影響。比如說，「常法」的時候，這個五蘊會老，但是我不會老，我與五蘊是有距離的。「一」的時候，就是我頭痛、我腳痛，就是「痛」的階段與「誰痛」中間沒有一個距離。五蘊痛時，我就痛，我們會說「痛的階段」與「誰痛」，是「一個」，像誰快樂、誰享受、誰痛苦，這是一個單獨的，其他就有一個分的。這也是五蘊與我是分開的執著。「一」的時候也是這樣。「自在」就很明顯，「我就不依賴五蘊」。

不管「常、一、自在」，這三個執著共同的問題在哪裡呢？就是「我與五蘊是異體」，「我不依賴五蘊」的看法，這是共的問題。這三個執著認為我與五蘊有個距離、異體的緣

故，就稱為「粗的補特伽羅我執」。為什麼粗的補特伽羅我執，原因在這裡。

細的補特伽羅我執，原因在那裡呢？不把我與五蘊看成異體，而是將它們看為體性是一、是依賴的，但是還是覺得我是能獨立實質有，這就是細的補特伽羅我執。要先解釋粗的我執怎樣連到後面細的呢？

剛才講粗的補特伽羅我執是「常、一、自在的我執」，它為什麼是粗呢？在觀察的時候，補特伽羅與五蘊是異體地看，細的補特伽羅我執是什麼呢？「補特伽羅能獨立實質有」的執著，為什麼這個執著心是細的補特伽羅我執呢？它不像前面的我執——把補特伽羅與五蘊看成異體——而是把它們看為體性一。沒錯，補特伽羅依賴五蘊，但是在依賴的情況下，還是有一個自己方面的能力。自己是什麼樣呢？五蘊與補特伽羅是一體，所以五蘊怎麼樣，補特伽羅就怎麼樣。五蘊的存在好像可以一一地指出來，這是色法、這是受法、這是想法、這是行，這是識。同樣，補特伽羅與五蘊體性一樣，有一個實質有，「能獨立實質有」的意思。「能獨立實質有」這種執著是怎麼來呢？補特伽羅跟五蘊是一體，一體的時候，五蘊的體性是實質有，「五蘊的體性是實質有，補特伽羅跟五蘊一樣，也是實質有」。

但是，實際上不是，實際上補特伽羅我這個念頭，所念的「我」，不像五蘊這樣，五蘊是實質有，但是它不像五蘊。它跟五蘊是體性一沒有錯，它有依賴五蘊沒有錯，但是不可把它看成跟五蘊一樣，好像可以實際點出一個東西來，沒有這樣的。認為補特伽羅如五蘊一般，可以點出來，這種執著心叫「補特伽羅能獨立實質有」。破除這種執著時，「空」就出來了，所以「補特伽羅能獨立實質有『空』」，就是「細的補特伽羅無我」，「細的補特伽羅無我」是指這個。

了解補特伽羅無我的瑜伽現量分兩個，一個是「粗的補特伽羅無我的瑜伽現量」，一個是了解「細的補特伽羅無我的瑜伽現量」。

生：把補特伽羅與五蘊分開來 — 我與五蘊異體，是不是錯誤的觀念？

師：是。

生：第二個把它們放在一起，之前的錯誤觀念沒有了，但是它還是執著五蘊跟我是一樣的？

師：不一樣，五蘊有其特性，色蘊是這個、受蘊是那個、想蘊是那個、行蘊、識蘊是那個。可以分開地點出來、可以指出

來。但是「我」不是這樣。

生：但是他覺得是一樣？

師：我們會覺得是一樣——有一個實質有，這個就是細的執著。

生：所以只有五蘊是實質有，我的本質不是？

師：五蘊是實質有沒有錯，但是「我」不是實質有。

生：正確的話是，我不依五蘊。等於是說它是安立的？

師：依五蘊是沒有錯。對，五蘊為安立我的所依處。

生：按藏文講，事實上，是能夠獨立自主的。是這個意思嗎？

師：藏文的「得約」（藏音）有很多種，前面講定義、性相時也用「得約」，所以「得約」應用的情況，大約講有三種。「得約」幾種解釋中，這裡是「再加圖貝得約」（藏音），是講「能獨立實質有」的「實質有」。「能獨立實質有」也要解釋，一般說，色法，心法是能獨立實質有的法，各個有其範圍，可以點出來，能獨立實質有。但是「我」不是這樣，「我」好像是一個在上面安立的名字，沒有一個

可以點出來。所以「我」是「能獨立實質有空」。

生：藏文是獨立而已？還是有自主的意思？

師：重點是這樣，有一個剛才講的「補特伽羅」或「我」，但無法點出來，但是心裡就安立一個法，它一定是依一個東西才安立的，所以它自己不是獨立的，它依靠一些東西，然後從內心去安立出來。

生：我們以為它是能夠獨立的，並非安立的，是嗎？

師：對。

生：我不需要安立在什麼東西上，它自己就獨立存在了？

師：對。我跟五蘊有所不同。現在它與五蘊一體，它是依靠五蘊，從這方面想時，就太偏了，變成五蘊怎麼樣，我就怎麼樣。沒有錯，五蘊是能獨立實質有，但是把「我」看成一樣，認為「補特伽羅能獨立實質有」，這就錯了。

生：前面「補特伽羅常、一、自在空」的瑜伽現量，「自在」的部分，不需靠五蘊就能自在，因為以前學過時，可能學錯了，以為這個自在不會受生死的控制，所以能夠自在。以

前學時，發現常、一、自在的自在，和獨立自主，都是不需要依靠五蘊就能實在、存在的。

師：那一個？

生：有兩個瑜伽現量，粗分的是常一自在的補特伽羅我，細分的補特伽羅我，我們以前學到的細分的補特伽羅我以為是獨立自主，不需要依靠五蘊。剛才說到不需要依靠五蘊能實質存在的補特伽羅我，我們以為是這樣。

師：為什麼一個是粗，一個是細？要了解，這個觀點在哪裡？「補特伽羅常、一、自在」的執著心，為什麼它是粗？「補特伽羅能獨立實質有」的執著心，為什麼是細？原因在哪裡？先要把這些理由弄清楚。可以看得出來，前面「常」也好、「一」也好、「自在」也好，為什麼它是粗呢？它認為補特伽羅與五蘊是異體，好像有一個距離，這樣的執著就是粗。後面補特伽羅能獨立實質有，沒有這樣分，它看補特伽羅與五蘊是依賴關係。依賴到變成五蘊怎麼樣，補特伽羅就怎麼樣，這就是細的。五蘊是能獨立實質有，是實質有的法，但是補特伽羅不是！若五蘊是實質有的法，因此把補特伽羅看成實質有的法，這就是補特伽羅能獨立實質有的執著心，這是細的。

要分別為什麼是粗？為什麼是細？然後要了解，粗的「常」的意思是什麼？「一」的意思是什麼？「自在」的意思是什麼？比較正確的藏文書就是這麼說。不依賴因緣的常法，沒有支分的一，不依賴五蘊的自在。「常」好像不需要依賴因緣的常法；「一」為沒有支分的一；「自在」為不需要依賴五蘊。不依賴因緣的常，這個意思是什麼呢？依賴因緣，就是心生出來！因緣就讓它生，因緣讓它生，它一定會滅。常就沒有因緣讓它改變，它就永遠存在。後面的能獨立實質有，沒有講不依賴五蘊。

生：現在說「常、一、自在」，好像是針對印度教的梵天講的，他在破這個嗎？

師：沒錯。

## 第 7 講 毘婆沙宗 - 7

### • 前言

現在重新開講《宗義建立》，這門課是三大寺的基礎課。世尊過去在印度傳法時，弟子有不同的根器、不同的程度，世尊配合眾生的根器，傳一種次第的智慧，並開示如何令它慢慢增長，所以那時就有了四種宗義的見解。乍看之下，這四種宗義的見解，好像是針對不同根器的人說的。實際上，每個人智慧的成長就有漸次的歷程。世尊所有的開示都是為了調伏眾生的心，為了增長其智慧。因此，學習四部宗義時，不要以為四部宗義，是解釋外面不同宗派的宗義。要了解，這是為建立自己的智慧，並令它漸次成長。總之，學習四部宗義，必須配合自己智慧的增長。

為什麼四部宗義智慧見解建立那麼重要呢？因為所有的修行是不是真正地紮實有力，受到行者內心的見解堅不堅固、紮不紮實、有不有力的影響。內心的見解若不夠堅固，紮實有力的話，它所引發出來的修行，就比較不堅固，不穩定，不紮實。換句話說，修行必須完全依智慧見解而行。世尊開示那麼多經典，都是為了增長廣大弟子的見解，所以學習四部宗義，是為了增長見解 — 對世尊開示的法有個整體的認識，從整體上生起一種智慧，從自己內心建立這種認識，不只是從外面解釋而已。四部宗義的學習其重要性在此。

四個宗義分別為毘婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀宗。每個宗義雖然智慧不同，但是對世尊的教法都是整體地觀察。解釋整體教法時，不是專講某個經典的內容，它不解釋《阿彌陀經》是什麼？《藥師經》是什麼？《金剛經》是什麼？或《阿含經》是什麼？有人可能會想，打開四部宗義時，它什麼都沒講，沒有講《金剛經》、沒有講《阿彌陀經》、沒有講《心經》，甚至連這些經典的名字都沒提。有人可能會疑惑這裡面有講佛法嗎？

實際上、它雖然沒提任何經典的名字，它講的是法的重要內容，完全在講教法的大綱。這個大綱一般可以分為基、道、果，四部宗義主要解釋的就是基、道、果。各部經的重點不同，有的在講基，有的在講道，有的在講果。雖然四部宗義沒有講任何一部經典，但是所有經典的大綱，都被抓出來，作整體性的分析。所以在基、道、果的主題裡，包含了世尊講的所有法。

處理世間的事情，一般說先要知道問題的來源為何？它怎樣作能轉好？壞的部分其因緣在那裡？要令它轉好，其因緣為何？不認識這些，做任何事都不會有成果，都會失敗。世間的事都是這樣，當面對一件事時，倘使連事情的真相都沒弄清楚，它怎麼樣會轉好呢？它現在為什麼會那麼壞？其中的因緣都沒有搞清楚，執行的結果，當然都沒有一個好的結果。對世

間來說，事情怎麼樣轉好？怎麼樣變壞？它真正的緣起在那裡？這種道理就叫基。

「基」懂了之後，心就要改變，要了解這個理則，要吸收正確的觀點，要去除錯誤的想法，這就叫做「道」。不僅是了解，而且付諸實行，這種階段，就稱為聞思修。所以「基」是解釋實際的存在，解釋之後，人們的心就接受，然後就執行，這個階段就叫做「道」。透過執行，一定會有成果，這就是「果」。

世間存在著「基、道、果」，佛法的修行也有「基、道、果」。比如說，輪迴是苦，為什麼苦？因緣在那裡？怎樣把苦滅除掉？要滅除必須靠因緣，靠什麼因緣才能滅除？這些道理就叫「基」。一般說，四聖諦就是基。輪迴為何如此痛苦？它的來源為何？如何滅除這個苦？其來源為何？這些道理其實就是四聖諦，這就叫「基」。

認識了實際上的道理，接下來要探討，人們的心能不能與實際情況完全相符呢？這就要修。雖然實際上講，輪迴是苦，但是我們的心有時候覺得是苦，但是一般說，都覺得很好。這就是矛盾，心裡不接受實際的狀況，心一直處在錯誤的幻覺中，把心從錯誤的幻覺中轉過來，吸收真實的道理，吸收接受之後便付諸執行，這個階段就叫「道」。

這樣執行一定會有結果，一定會有成就，這就是「果」。世尊的開示就是一一直在解釋「基、道、果」。雖然世尊有時候強調「果」，有時候強調「道」，有時候強調「基」，若把世尊講的所有的法，不論是小乘的法，大乘的法或密乘的法，若整理出來，其主要的內容就是「基、道、果」。四部宗義中，每個宗義在解釋時，都從「基、道、果」這些角度來解釋。

若有人會問：你們學的是什麼東西？學的是四部宗義！四部宗義是佛法嗎？是佛法！我沒有聽過四部宗義這種佛法，你們學的是佛法嗎？沒錯，沒有這部佛典，四部宗義裡沒有提任何一部經典，什麼《藥師經》、《金剛經》、《蓮經》的名字都沒提，但是這裡面講的是佛法最核心的要義。世尊講的整個佛法、內容整體抓出來，其主題是「基、道、果」。以「基、道、果」來整理世尊的法，比較容易認識。一旦建立了「基、道、果」的思想，在看經典時，就會比較容易明白這是就基上講的，還是就道上講的，還是就果上講的，比較容易抓到重點。所以，四部宗義是世尊所講的法的核心要義。

從「基、道、果」的角度看，可以理解世尊講的法非常邏輯，完全有道理，完全跟因緣符合，一點都不迷信。我們所追求的果報，完全依賴「道」，而「道」，完全依賴「基」。「基」即是實在因緣中的變化，因跟果中間緣起的變化。平常講，佛是量士夫，佛講的法是量語，「量」的意思是不論怎麼測量，它都是對的。佛跟外道導師不同的地方，在於他要弟子

們好好觀察，之後才決定要不要，這個法要不要跟，這是你們自己的事，你們先要有觀察的智慧。佛陀這樣講，其他導師沒有一個會講這種話。世尊講這句話是什麼意思呢？就是世尊講的是完全符合邏輯。世尊這樣講，我們如何肯定世尊確實可以這樣講呢？從「基、道、果」這裡可以認識！世尊整個法講的是「基、道、果」的道理。世尊非常開放，這些都是靠你們的智慧，你們可以觀察，我講的對不對，完全靠你們的智慧。

世尊成佛之後在鹿野苑第一次開示《三轉法輪經》，《三轉法輪經》是一部經典的名字，從頭到尾這部經都在講四聖諦。它並不是一般講的第一轉法輪、第二轉法輪、第三轉法輪。世尊為了利益眾生，非常辛苦地修行，很辛苦地一直打坐，修行的結果就覺悟成佛。成道後，他很想幫助眾生，他的第一個開示就是《三轉法輪經》，所以《三轉法輪經》可說是世尊內心最想給眾生的東西。《三轉法輪經》講四聖諦時，有一個「基、道、果」的方式，所以稱為三轉。三轉的意思是，佛陀講三次四聖諦。三次的講法都不同，第一次是以「基」的方式講，第二次是以「道」的方式講，第三次是以「果」的方式講。這部經常常被學佛的人引用，可能各位不知道從那部經典引出來的，比如常常會說，苦諦應知、集諦應斷、滅諦應證、道諦應修，這是那部經說的呢？很多人不清楚，其實那是從《三轉法輪經》中引出來的。

《三轉法輪經》中，先講「基」的階段，再講「道」的階段，然後講「果」的階段。基的階段就是指出來，四聖諦中什麼是苦？什麼是集？什麼是滅？什麼是道？這是苦，這是集，這是滅，這是道。「道」的階段是讓行者執行，就是四聖諦各別為應知、應斷、應證、應修。「果」的階段是於四聖諦已知、已斷、已證、已修。比如說道的執行已把整個修完，已達到圓滿成就，「已」這就是果的階段。總之，《三轉法輪經》對四聖諦，是按「基、道、果」的順序而開示的。

換句話說，世尊成佛後，心裡準備開示的第一部經典，其中就有基、道、果的概念。四部宗義裡，每個宗派從「基、道、果」的角度，來表達世尊整個的教法的。這樣的角度非常正確，因為世尊本身就有這個意思。學習四部宗義，我們會抓得到世尊整體法的內容，同時也得到世尊內心真正想要傳給眾生的方法，所以四部宗義是學習佛法最好的方式。宗喀巴大師創立的三大寺，在學習佛法上，特別設立了一些基礎課程，其中有一門就是四部宗義。四部宗義是一門非常重要的課。

#### • 簡介造作者至尊 • 法幢

這本《宗義建立》的造作者是至尊 • 法幢。至尊 • 法幢跟宗大師沒有親自接觸，是宗大師圓寂後的一位著名的格魯派祖師，但是他跟宗大師的大弟子都有接觸。至尊 • 法幢在宗大師圓寂不到十年就非常出名，他的辯經特別有名。

至尊 · 法幢的修行成就很高，他與宗大師有點像，跟文殊菩薩無二無別，當時很多行者都公認至尊 · 法幢是文殊菩薩。我們會認為至尊 · 法幢跟宗大師無二無別，因為我們認為宗大師是文殊菩薩，宗大師圓寂後，又一個文殊菩薩的化現。至尊法幢對空性有作特別的解釋，宗大師造《入中論》的解釋—《入中論善顯密意疏》，目前黃教的圈子裡面，大家公認對於宗大師這本論著裡面最難懂，但能透過邏輯解釋的人，就是至尊 · 法幢，其解釋不可思議。當我們遇到《入中論善顯密意疏》裡面內容邏輯很細，很難了解的時候，會去看至尊 · 法幢的書。至尊 · 法幢被認定跟文殊菩薩無二無別，從他的學問和弘法的偉大事業來看，都是合理的。

三大寺 — 哲蚌寺、甘丹寺、色拉寺，以前每個寺下面有許多僧院，現在每個寺下面有二個僧院，至尊 · 法幢是色拉寺下面兩個僧院的其中一位教主，不是住持。住持不一定在教方面可以領導，而是整個寺廟的行政管理，有的住持不止是行政的管理，也有教的領導。至尊 · 法幢是以教為主，色拉寺下面二個僧院的其中一個叫色拉伽，另一個叫色拉昧，哲蚌寺則有洛色林、果芒僧院，甘丹寺則有北頂及東頂僧院。

「伽」的意思是逃出來，離開或是流亡。很多有這種，比如說上密院與下密院，其中上密院是從下密院逃出來的。扎什倫布寺是離拉薩比較近的班禪的大寺廟，它是第一世法王蓋的。第一世法王怎麼蓋呢？第一世法王是哲蚌寺的一個僧眾，

從那裡被開除，開除之後就出去蓋了一個寺廟，就變成了扎什倫布寺。有時候人們一聽開除，就覺這個人有問題。但我們不是這麼想，因為第一世法王是一個大行者，他被開除一定有一個好的因緣。要開創這個寺的因緣會有這些徵兆，出現很奇怪的因緣。第一世法王被開除就出來，蓋一個那麼大的扎什倫布寺，這個寺廟非常旺，第一世法王開始這個寺廟。

至尊・法幢不是被開除，也不是住持，住持是真正蓋色拉寺的開山祖師，開山祖師不是至尊・法幢。開山祖師要請一個很會講經，很了不起、很有學問的行者來開示僧眾，開山祖師不代表會帶學生，但是蠻有福報，蠻有計劃的。開山祖師藏文叫「袞阡巴」（藏音）。

至尊・法幢十三歲時從第一世法王根敦竹巴跟前接受剃度或灌頂，所以至尊・法幢一定有去過扎什倫布寺。不可把一般的想法與對修行者的看法連在一起，比如阿底峽尊者後面有三個道次第的傳承——噶當教典派、噶當道次第派、噶當口訣派，三個傳承有它的好處，不代表不可分開，分開就有問題。阿底峽尊者圓寂之後，很多行者的因緣就分開，然後各有各的成就。但是不可互相排斥，互相諍論，互相排斥、諍論則不好。分開之後各做各的事情，這樣就有意義。

同理，色拉伽是祖師從果芒僧院被開除，被開除之後出來開創一個寺廟就叫色拉伽。為什麼叫色拉伽？就是流亡出來

的，應該不可叫開除，因為有一點因緣不好，不方便留在那裡，於是就逃出來。逃出來之後就開創色拉伽，所以我們不會覺得他流亡出來，是他有問題。有時候我們遇到某某法師從某某寺院出來，一般我們會覺得有問題，但對修行者，則不應這麼想。他有因緣，會轉好的一個因緣，這些是應該的。如果他沒有逃出來，就沒有色拉寺，逃出來的結果，就出現了色拉伽，影響了之後六、七百年弘法。

色拉伽裡面教方面主要是至尊·法幢。至尊·法幢不只教而已，至尊·法幢自己重新創辦一種課程，包括整個五部大論上面，其主要根據是宗喀巴大師的書。整個三大寺六個僧院都有自己的教主，他們都以宗喀巴大師父子三尊的書為根據。對比較難的部分就一直解釋，各有各的好處。我們大家公認宗喀巴大師父子三尊的，所以各位常常看到三大寺一起辯論，一起辦法會，這是三大寺都有一個共同的宗喀巴大師父子三尊，各個有各個的，但是有分各個的目的，主要是對宗大師父子三尊的見解、修行能不能做到還更好、還更紮實，這一方面大家都一直用功。看起來是分開，實際上大家是朝同一個目標進行。

色拉寺的課程都是至尊·法幢安排的，是他親自寫的。洛色林和色拉味的教主都是至尊·法幢的弟子，甘丹寺北頂僧院的教主也是至尊·法幢的弟子。其他寺廟大部分都是至尊·法幢的弟子，至尊·法幢會要求他的弟子，寫的時候不

能跟他的一樣，必須寫跟他有一點不同，這樣才有辯論的題材，有一點辯論才會進步。世間也是這樣，有挑戰才会有進步。因此，三大寺的教材都有些不同，但是差不了多少，都是大同小異。

## 第 8 講 毘婆沙宗 -8

- 複習毘婆沙宗的體系

首先複習一下前面講過的，在《宗義建立》裡，關於宗義建立的解說分為三部分：1. 定義 2. 分類 3. 分類的個別意義。首先定義什麼是宗義者？佛教徒分為說宗義者跟不是宗義者兩類。說宗義者是什麼呢？不只內心信仰三寶，其信仰後面有一個見解，為什麼依止三寶？在三寶上有一個認識或見解，這個是非常好的。

不要認為說宗義者表示他很會講話，他腦袋裡有很多思想，有點不好的意思。不可這樣想，若是這樣，那麼龍樹菩薩就不好，月稱菩薩也不好。說宗義者的意思是：此人對修行不是迷信，他信仰的背後很有智慧，是有智慧的信仰。

這個定義是「內道佛教徒之說宗義的補特伽羅」。說宗義者，亦可不用補持伽羅，直接用說宗義者。說宗義者就是補特伽羅，就是人。補特伽羅這個詞，包括佛、天、人，就連螞蟻等動物也包括在內。比如說，釋迦牟尼佛是補特伽羅，我們也是補持伽羅，外面那些狗也是補特伽羅。就眾生這個詞來說，外面的狗及我們都是眾生，但釋迦牟尼佛不是，他是佛。「內道佛教徒之說宗義者的補特伽羅」，說宗義者修行的上面，很有智慧。我們大家都希望自己能變成這樣的說宗義者。

宗義者與以分類的話，「有四：毘婆沙宗、經部宗、唯識宗、說無體性宗。」說無體性宗即中觀宗，二者相同。各位應該都聽過唯識宗，應該也聽過毘婆沙宗、經部宗。若依小乘跟大乘的宗義的角度分的話，毘婆沙宗跟經部宗是小乘的宗義者，唯識跟中觀是大乘的宗義者。為什麼前面兩個是小乘宗義者，後面兩個是大乘的宗義者呢？簡單說，北傳的《金剛經》、《心經》、《般若經》，這些經典法裡面講空性，大乘的佛教徒認同，但是小乘的佛教徒不認同，他們不認為這些經典是世尊說的。因此，不認同這些經典的，就是小乘的宗義者；認同的，就是大乘的宗義者。

唯識跟中觀或說無體性宗，這兩個是大乘的宗義者。南傳佛教徒，以宗義來分的話，屬於毘婆沙宗跟經部宗，他們完全不講唯識，也不講中觀。所以南傳與北傳之間，以宗義來分，會比較清楚。否則，南傳與北傳的區別，不是那麼清楚。是從地域分嗎？是不是歷史裡面就不同呢？只有這樣並不能真正地抓到南傳與北傳的分別。應從世尊所講的法裡面去分別，哪個部分能夠接受？哪個部份不能接受？從這裡南北傳就有分別。了解這個的話，比較容易理解。

學過毘婆沙宗、經部宗這兩個宗義的人，去看南傳的解釋，比較可以理解。若沒有學過這兩個的宗義，我們心裡持中觀的見解，常常看《金剛經》，然後看南傳的書，就會發現好

像不通，有很多矛盾。沒有學習小乘的宗義，就有這個問題。學好小乘的宗義之後，看他們的書，就很容易理解。

每個宗義有個別的「基、道、果」，或對世尊的法，有不同的解釋。這就是第三個科判一分類的個別意義，每個宗義有它的見解，一種邏輯性的解釋，宗義間彼此不相同。這裡先講毘婆沙宗的體系，再來是經部宗的體系、唯識宗的體系及說無體性宗的體系。毘婆沙宗的說法共分七個，這七個是「定義，分類，語詞解釋，對境的主張方式，有境的主張方式，無我的主張方式，地道的建立。」

七個中前三個不是講「基、道、果」，第一個是就定義講，怎麼樣算是毘婆沙宗的宗義者。第二個是就分類講，毘婆沙宗宗義者有多少分類？第三個是就語詞解釋講，為何稱這類宗義者為毘婆沙宗？這個名字有什麼意思？

先講定義，什麼人是毘婆沙宗的宗義者？從哪裡分呢？用什麼標準來判斷這是或不是毘婆沙宗的宗義者呢？要有一個定義，要有一個標準，這就是講定義。

然後毘婆沙宗的宗義者裡面有多少分類呢？這是第二個科判。又，為什麼稱他毘婆沙宗？解釋毘婆沙宗這個詞句，這是第三個科判。這三個科沒有說毘婆沙宗怎麼解釋世尊教法的主題中的「基、道、果」。

後四個科判是對境的主張方式、有境的主張方式、無我的主張方式、地道的建立，這幾個科判，是毘婆沙宗按「基、道、果」角度解釋世尊的教法。基、道、果，是從哪裡分呢？第四、第五、第六，這三個是講「基」，第七個地道的建立則講「道」跟「果」。

「基」是講一切法的緣起，法到底是什麼樣？講到法的分類 — 法的究竟實相及法的表相。「無我的主張方式」是法的究竟實相上的解釋。前面講的是「對境」、「有境」，這個一般講是法的表相，解釋世俗諦，是粗一點的法。一個是無我，這個是最細的。這三個，一個是法裡面最細的 — 即第六個科判所講的無我，及法裡面不是那麼細，比較粗的 — 即「對境」與「有境」。

「對境的主張方式」分多少呢？先講「能發揮功用者」，就是「事物」的定義。然後「事物」、「有」、「所知」，這三種是同義。「事物」怎麼分？「若予以區分有二，常法跟無常」，即「常的事物」跟「無常的事物」兩類。

「對境」跟「有境」，是什麼意思呢？舉例說：我的心對這個花時，花是心的「對境」，心是「有境」。「有境」的意思是它有一個境，它有對境就叫「有境」。「有境」、「對境」來說，心是有境。同樣，人也是有境，我講的話也是有境，所

以一般講「有境」時，主要是三個一心、從內心表達出來的語、及具備心的補特伽羅。

心所想的東西，就是「對境」。語言表達的主題內容，就是「對境」。我們人面對的社會就是「對境」。有時候「有境」也是「對境」。這是相對而言的，比如說，你們看我，我就是「對境」，你們就是「有境」。佛看我的心，我的心就是「對境」，佛就是「有境」。所以「有境」也是「對境」，所以「對境」包括「有境」，「對境」裡面有的是「有境」，有的不是。

講「對境」的時候，先講「事物」，「事物」、「有」、「所知」，三者同義。每個宗義對「基、道、果」都有不同的解釋，毘婆沙宗說「事物」、「有」、「所知」，三種是同義。但是經部宗不會承認這點，唯識宗也不會承認這點，中觀宗也不會承認這點。四個宗義裡，唯有毘婆沙宗認為「事物」、「有」、「所知」是同義。可以理解，一切「有的」都是「事物」，這個中觀宗不同意、唯識宗也不同意、經部宗也不同意。那個「有」不是「事物」？

師：例如什麼東西呢？

生：想法。

師：然後呢？

生：空氣。

師：對。我知道你們會這樣回答。你們講「想法不是事物」，或「空氣不是事物」。這些想法顯示你們對「事物」的標準不清楚。

「事物」的標準是什麼呢？它包括心的想法，包括空氣，因為事物的標準是，它具有功能。心有功能，氣氛也有功能，現在講的磁場也有功能，譬如說，有各種各樣的磁場。

「事物」不一定是一個立體的東西，它發揮功能不一定是立體的。這邊講的是宗義者，他們很有智慧地分析。所以不是一般所想的，「事物」一定是一個立體的東西。這裡是講宗義者，他們說的標準是：事物的意思是能發揮功能者、有一個功能者。所以，心法這些都是事物，沒有錯。

以中觀宗來看，比如說空性，空性是有。但它是不是「能發揮功能」？「空性」、「無我」，都是破除一種實有的，它就是不存在，好像沒有了，就是這樣的狀態，它們就沒有一個「能發揮功能」的，它把所破滅除，好像滅除一個東西。所以空性來說，是有。但它是不是「事物」？不是！它不是事物。

可能各位會想：空性是有，也是「事物」，因為空性「有發揮功能」，空性很有力量。但是，各位不清楚「空性」跟「了解空性的心」，是不一樣的。了解空性的心當然有功能，它最有功能了。但是空性本身本來就在，我們只是不認識它、不了解它而已。

就認識空性的心來說，當然有發揮功能，但是對境的空性，它是本來存在的，在佛教裡面用的時候，它是一個「無遮」的法。若問：它是不是「有」？它是有，它存在。它是不是「事物」呢？它不是。因此，「有」不一定是「事物」，例如空性等。

唯識也會這樣做，唯識會說「有」的話不一定是「事物」，譬如空性。經部宗也會說：「有」的話不一定是「事物」，他會舉「補特伽羅無我」為例。「補特伽羅無我」也是「有」，但不是事物。

毘婆沙宗不會認同像經部宗的說法：「有」不一定是「事物」，如「補特伽羅無我」不是「事物」。他會覺得是「補特伽羅無我」也是「事物」。這樣講有點太複雜了，簡單說：「有」都是「事物」，他這個想法，相對於經部、唯識、中觀來說，太沒有智慧了。從另一個角度說，他太執著了，執著「有」一定就是「事物」。我們也有這種，好像「有」一定要

有一個東西存在，所以「有」一定就是「事物」，這樣太執著了。

「事物」、「有」、「所知」，這三個是同義，這個看法太執著了，經部宗以上都不這樣說，只有毘婆沙宗這樣說。他對「有」或是存在的法，都認為是「事物」，對存在的法抱持這種觀點，這便表示他太執著。這樣比較，還可以吧？經部宗以上不會這樣說，經部宗以上都說「有」不一定是「事物」。這代表有些存在的法不是事物，這代表他們不像毘婆沙宗那樣執著。

## 第 9 講 毘婆沙宗 -9

### • 對境的主張方式

關於對境的主張方式，於存在的法，毘婆沙宗怎麼看「有」呢？都是事物。「事物」跟「有」、「所知」，三者同義。先就「有」跟「所知」來說，有是存在的意思，「所知」是能夠知道的對境。存在的才可以知道，不存在者則無法知道。所以，所知跟存在是一樣的，有存在肯定可以知道，不存在則無法知道。這個是所有宗義都公認的。

「有」跟「所知」同義是大家公認的，但是「有」跟「所知」之上加了「事物」，把三個視為同義，這點只有毘婆沙宗才這樣想。毘婆沙宗這樣想 — 任何存在的法都是事物，代表他太執著存在的法。沒有一個像這種的主張，除了他以外，經部宗不會這樣主張，唯識也不會這樣主張，中觀根本不會這樣主張。總之，「事物」、「有」、「所知」三者同義，是他的主張。

存在的法跟「事物」是同義，按照他的主張，事物變成有兩類：「常法的事物」跟「無常法的事物」。一般說，存在的法就是常法跟無常法。現在存在的法跟事物是同義；他分的時候，不用「法分常法、無常法」，而用另一個詞 — 「事物分兩個：常法的事物跟無常法的事物」。這樣分法，其它宗義都不認同。從其它宗義來看，常的法沒有一個是事物，事物一定

是無常。毘婆沙宗有他的想法，認為事物有兩種：「常法的事物」跟「無常法的事物」。

有什麼是「常法的事物」呢？這裡講出三個：無為的虛空，擇滅跟非擇滅。其它的宗義者辨別常法的時候，不只三個，還有很多。這樣分的唯有毘婆沙宗。

無為的虛空、擇滅、非擇滅，這三個是常法。讀過顯教的經的人，可能常聽到虛空、擇滅、非擇滅，比如《俱舍論》就將常法分為這三個，這也是毘婆沙宗的分法。實際上，常法不只這三個，例如，空性就是常法，它不是無為虛空，不是擇滅，也不是非擇滅。所以經部，唯識，中觀認的常法不止三個，還有其它。但是毘婆沙宗認為只有這三個。就虛空來說，它是外面的一個常法；擇滅跟非擇滅，則是內心的常法。所以，外面有一個常法 — 虛空，內心有二個常法 — 擇滅與非擇滅。

擇滅跟非擇滅是什麼意思呢？擇滅即觀察，用智慧，用觀察的智慧的力量滅除，就是擇滅。不是用觀察的力量，不是這樣的方式，但是還是滅除，就叫非擇滅。比如說修行打坐，一直用功，然後就斷除某些煩惱，這就是擇滅。不是這樣用功，就把它消滅，有時候好像不是用功消滅的，但是還是沒有了。比如說一個人很有福報，他沒有遇到各種障礙，可是障礙不是用智慧斷除的，而是因為福報的緣故沒有障礙，就是非擇

滅。滅除是擇滅，它是用智慧把障礙滅除，它不會再回來。非擇滅只是暫時沒有障礙，不代表永遠沒有。

然後，「無常的事物」怎麼講？無常來說就是「已生者」，「所作性」，「無常」。這裡應該不可以用「如」，這三個——已生者、所作性、無常——是同義。「已生者」就是已經生了；「所作性」即它一定是因緣做出來的。我們看到外面的果，它就是已經生出來的，這些肯定是「無常」，有生一定會無常。所以，已生者，所作性，無常，三者同義。

事物分為常法的事物、無常法的事物。常法的事物是什麼樣？無常法的事物是什麼樣？這段講完了。

事物分為常法、無常，這是第一種分類。第二種分類是將事物分為世俗諦跟勝義諦。為什麼可以這樣分呢？因為毘婆沙宗認為所有存在的法就是事物，而所有存在的法，依粗跟細來分的話，比較細的就是勝義諦，比較粗的就是世俗諦。中觀宗就不這樣分，因為他們認為：一切存在的法不可都包括於事物裡面。毘婆沙宗認為一切存在的法，都包括在事物裡面。所以事物「也可以」分為世俗諦跟勝義諦。

分為世俗諦跟勝義諦的時候，他並沒有講定義，而只是舉例。世俗諦的例子如瓶及毯子，勝義諦的例子如無方分之極微、無時分之認知及無為。他認為瓶或杯子看起來是一個立體

的，粗的東西，這叫世俗諦。若順其來源一直找下去，找到的是無方分的極微，就是勝義諦。比如說地球是世俗諦，這個地球的來源，一直找下去，找到一個階段，就是很微細的光，那個時候，毘婆沙宗就叫它為勝義諦。實際上是這個，但慢慢變化及累積，就成一個形狀，於是就變成世俗諦，所以毘婆沙宗的世俗諦是勝義諦變出來的。所以毘婆沙宗認為，實際的真正源頭是勝義諦，它是最微細的，由它就變出一個粗的形狀，就變成世俗諦。

可以理解，毘婆沙宗認為有一個可以找得到的源頭，唯識跟中觀都不認同，他們認為源頭是零，現在是零，什麼都是零，都是空性。唯識跟中觀，連毘婆沙宗的勝義諦都不承認。比較來說，毘婆沙宗是粗的，不過他還是有道理。現在科學也有一點講源頭，好像一直往前追的話，就變成找不到。以前是叫找得到，就給它安一個名字，之後，再研究便發現這個並不是源頭，繼續找的話，好像又找不到。毘婆沙宗處在得到的這個階段，他說勝義諦是無方分極微，從那邊慢慢變，出現形狀時就是世俗諦。

時間也是，他們覺得有一個無時分的時間，就是勝義諦。中觀認為，並沒有這種可以指出來的無時分的時間，時間並沒有極限。毘婆沙宗認為，時間上有一個源頭，即無時分的算法，這個源頭就是勝義諦。總之，毘婆沙宗對世俗諦跟勝義諦的判別是，法的源頭是勝義諦，法的表相是世俗諦。

總結地說，毘婆沙宗講對境的主張方式時，說到存在的法都是事物，事物可分為兩種，一個是常法、一個是無常法。另一種分法是，事物可分為勝義諦與世俗諦兩種。勝義諦是事物的體性，為法最究竟的源頭，世俗諦就是表相。第一種的分法不講表相跟源頭，而是觀察，事物本身存在時，它是常的呢？還是一直會變化的呢？從這個角度判斷，就找到常法與無常法。這些都是毘婆沙宗對法的不同分析方法。

#### • 有境的主張方式

一般說，有境有三個——心（認知），語言及補特伽羅，這種主張是大家公認的。這三個裡面，補特伽羅怎麼安立？認知如何分類？毘婆沙宗對這些有些不同的主張。他對語上沒有什麼特別的主張，現在針對不同的主張而討論，共同的主張就不用提。先講他對補特伽羅的特別主張。

在補特伽羅上，毘婆沙宗不同的主張是什麼呢？這裡講「唯五蘊的聚合體」是補特伽羅的實例，或者，「意識」是補特伽羅的實例。毘婆沙宗裡有兩種主張，有些人覺得補特伽羅是唯五蘊的聚合體，有些人認為第六意識就是補特伽羅。所以「等主張」的意思是指有各種主張，無法說毘婆沙宗的說法都一模一樣。以中觀來說，在安立補特伽羅時，他不會說意識是補特伽羅，也不會說五蘊的聚合體是補特伽羅。其實，我們所

說的我，一直找的話，好像找不到。為什麼？因為說第六意識是補特伽羅的話，補特伽羅就好像可以找得到。

補特伽羅可以安立在那裡呢？有的說是第六意識，有的說是五蘊聚合體。這些好像可以指得出來，可以找得到，這就表示毘婆沙宗對補特伽羅很執著，他覺得補特伽羅可以指出來。有時我們會這麼想：「我們是從過去來的，將來也會去來世，誰會去來世？誰從過去世來呢？就是第六意識。」我們有點把第六意識當作補特伽羅，它是「我」，這種想法跟毘婆沙宗的一樣。

中觀宗不會這樣講，中觀宗覺得這個想法表示我們有問題，沒有認清楚補特伽羅是什麼。中觀宗認為，連這個心也如幻化，沒有什麼可以指出來。「我」是心上假名安立的，如此而已。實際上，沒有什麼可以指出來。中觀宗看到很細的道理，毘婆沙宗沒有看到這些細的道理，他看到的比較粗略。

我們的想法與毘婆沙宗差不多：「我從過去來，我將去來世。第六識就是補特伽羅。」另外，我們會說：「不可說心就是我，因為我們是說『我的心』，心好像是一個，另外還存在一個主人。」我們會想：「我」不可以說是色，也不可以說是受，也不可以說是想，也不可以說是行，也不可以說是意識。我是什麼呢？是五蘊聚合體。這些想法跟毘婆沙宗的想法一樣，毘婆沙宗裡面就有這兩種說法。有的說五蘊的聚合體就是

補特伽羅，有的說第六意識就是補特伽羅。以中觀的角度看，這些都有問題。這是對補特伽羅上的不同主張。

**「覺知」可以分爲「量」及「非量知」二種。其中，「量」分爲二種：「現量」及「比量」。其中，現量又分爲三種：「根現量」、「意現量」及「瑜伽現量」。(P41/L4)**

現在是講毘婆沙宗不共的地方，接著講心上面的不同主張。心上面的不同的主張是什麼？心法這裡用覺知，覺知跟心法同義。覺知可分爲「量」及「非量知」。心法或認知一用覺知也可以一分爲兩個：量跟非量。這兩個是什麼意思呢？「量」是好的，值得信任，可以跟的心。心有很多，有的心不要跟，一跟人就會痛苦，就會煩惱。量的這種心，越跟越可靠，越跟越增長智慧。

量又分爲二種：「現量」及「比量」。現量、比量是什麼呢？現量的意思是不須要透過邏輯，直接眼前赤裸裸的就看得到，直接顯現不用推理的就叫現量。另一個是比量，比量是什麼呢？某類法無法直接看見，須要對比才能了解者。對比就是這樣的理由、所以怎麼樣，這就是對比，一個邏輯推理，這樣才能了解者，這種量就叫比量。其中現量又分爲三種：根現量，意現量，瑜伽現量。這三個是什麼意思呢？

以根現量來說，我們的五根，眼，耳，鼻，舌，身，從這五個根會生起五種根現量，如眼根現量，耳根現量，鼻根現量，舌根現量，身根現量。

意現量是什麼意思呢？就是剛才講的後面，隨著五根後面會有意根，意根那裡生起一種現量，就叫意現量。六識從六根那裡產生，並不須要特別的修行。

**瑜伽現量又分為二種：「現證『補特伽羅無我』的瑜伽現量」及「現證『微細無常』的瑜伽現量」。(P41/L8)**

瑜伽現量中「瑜伽」即修行很認真的意思，這是透過認真修行才會生起的一種量。現量修行，現證補特伽羅無我及無常，這些現證就叫瑜伽現量。這裡瑜伽現量分為二種：現證「補特伽羅無我」的瑜伽現量及現證「微細無常」的瑜伽現量。

瑜伽是修行很認真，他修什麼呢？可能是一直修補特伽羅無我。何謂認真呢？剛開始的時候，他先聞思補特伽羅無我的法，打好基礎後，就去修。修的時候，必須配合著止觀——奢摩他、毗鉢舍那一雙運，剛開始奢摩他，毗鉢舍那時，還沒有現證，他主要是透過自己的想法與意見，一直磨，一直訓練，一直打坐，越來越深，跟補特伽羅無我越來越接近，有一天整個看到補特伽羅無我，這時候叫現前，現證的時候就是瑜

伽現量。所以瑜伽認真的階段時間很長，其階段很多，瑜伽後面就有現量。

無常上面也是，剛開始的時候，先是自己觀察的階段，接著是止跟觀的另一階段，要以止觀一直觀修，但沒有馬上現證，現證不可能一下子出現的。以這樣的方式，一直修，越來越深，有一天整個好像覺悟的樣子，就有點現證了，那個時候後面對無常是一種瑜伽現量。總之，在補特伽羅無我、無常上，就有瑜伽現量。

**其中，前者又分爲二：「了解『補特伽羅爲常、一、自在空』的瑜伽現量」及「了解『補特伽羅爲自己能獨立之實質有空』的瑜伽現量」。(P41/L10)**

剛才只是講補特伽羅無我，並沒有分細粗。現在進一步分，補特伽羅無我就有粗的跟細的，哪個是粗？那個是細呢？「補特伽羅常、一、自在空」是粗的補特伽羅無我，「補特伽羅自己能獨立之實質有空」是細的補特伽羅無我。粗的補特伽羅無我與細的補特伽羅無我必須搞清楚，若不了解的話，往往會把它們混在一起，不會分粗細，不理解其中粗的是什麼？細的是什麼？結果在經典裡，一看到補特伽羅無我，通通都一樣。在論典裡，一看到補特伽羅無我，也通通看成一樣。清楚其中有粗有細，就比較容易抓到經典真正的意義，清楚這邊講的是粗，那邊講的是細。不然，什麼都混在一起，就麻煩了。

補特伽羅無我分粗跟細，現在看的是毘婆沙宗，要記得，粗跟細是毘婆沙宗的說法。毘婆沙宗這樣說的，有誰跟他的說法一樣呢？經部宗、唯識宗及中觀自續派也都是這樣說，只有中觀應成派看法不同。了解這點的話，同樣的解釋便可用到很多地方，因為經部宗、唯識宗、中觀自續派都持同樣的看法。比如說，看無著或法稱、陳那的書，會看到粗的補特伽羅無我，細的補特伽羅無我，其內含跟這裡是一樣的。這裡一了解，其他都可以理解。就中觀自續派來說，靜命論師、清辨論師都是中觀自續派的祖師，他們的著作裡講解補特伽羅無我粗跟細，跟這裡講的一模一樣。所以粗的補特伽羅無我是補特伽羅常、一、自在空，細的補特伽羅無我是補特伽羅為能獨立之實質有空。

無我為什麼一個是粗一個是細呢？這兩個為什麼有粗細的差別呢？首先要理解，「補特伽羅常、一、自在」的執著心跟「補特伽羅能獨立實質有」的執著心，二個執著心之間，有粗細的差別。因為負面的心 — 不好的執著心 — 有粗細的差別，所以正面的空 — 不論是補特伽羅常 — 自在空或補特伽羅能獨立實質有空 — 也會有粗細。為什麼「補特伽羅常、一、自在空」是粗？「補特伽羅能獨立實質有空」是細？理由在那裡？「補特伽羅常、一、自在」的執著心跟「補特伽羅能獨立實質有」的執著心，兩個都是補特伽羅我執。這兩個補特伽羅我執，一個是粗，一個是細，因此正面的空，也一樣有粗細。

生：獨立實質有跟自在有何不同？

師：二者不同。粗跟細的兩個都是執著心。補特伽羅常、一、自在的執著心，跟補特伽羅能獨立實質有的執著心，這兩個執著我們都有，但是這兩個有粗細的差別。粗細的差別是什麼呢？補特伽羅常、一、自在的執著心來說，它有一點補特伽羅跟五蘊是異體的看法。補特伽羅能獨立實質有的執著心來說，它有一點補特伽羅跟五蘊是體性一的看法。體性一的看法就比較細，體性異的看法，就很粗，太粗了。粗的看法是補特伽羅與五蘊為體性異，細的看法是補特伽羅與五蘊為體性一。

為什麼這麼看呢？首先要理解，補特伽羅是常法，常、一、自在，共有三個。這三個背後想法的都是執補特伽羅跟蘊是體性異。

常一自在的「常」是什麼呢？補特伽羅是常法，它總是執著自己是常法，我們常法的執著是什麼樣呢？我們不會覺得身體是常法。自己年輕時的照片，就不同於現在鏡子中的自己，我們不會覺得身體 — 包括五蘊 — 是常法。雖然大家的身體一直會變，小時候的身體早就變了，現在都不在了。但是這個「我」是不變的，小時候是我、一兩年前還是我、現在還是我、幾年以後還是我，這個「我」是不變的，是常法，它一

直都在。「我一直在的」這種執著，它執著時，「我」跟蘊是看成異體的。蘊的體性不是常法，它一直變，但是「我」則是常法。總之，從「我」上面常法的執著來說，我跟蘊之間，他認為是體性異的。

常一自在的「一」是什麼呢？比如說，我們的蘊有部分，如手、頭、腳、五臟等，蘊是有分的。但是，我的手，我的腳，我的頭，我的身體，我的什麼什麼，這個「我」好像沒有分，它是一個。蘊有很多，但是不覺得「我」有很多。「我」好像是在蘊之外的另一個，好像是唯一、好像只有一個，有這種看法，這就是「我」上面「一」的執著。同樣，在那個時候，也是將五蘊跟我看成不同的體性。「一」的時候也執著我與蘊是分開的。

常一自在的「自在」是什麼呢？「我」好像是主人，在蘊上面，它有權力。好像「我」是一個具權力者，是主人。相反地，不會覺得「蘊」是主人，譬如我自己是主人，蘊是僕人。蘊就是一個僕人的樣子，而「我」永遠是另外一個，是駕馭蘊的具權力者，這種執著就屬於「自在」這種。這樣執著，也顯示我跟蘊是不同體性，是分開的。

總之，「補特伽羅常、一、自在」的執著，都執著「我」跟蘊是分開的，這種觀點很粗。

「補特伽羅能獨立實質有」的執著是什麼呢？他就沒有把我及五蘊分開看。他認為補特伽羅依賴五蘊，依賴到好像變成五蘊跟「我」完全一體。五蘊怎麼樣，我就怎麼樣。實際上，五蘊跟「我」體性不一樣。其體性是怎樣不同呢？五蘊來說，它是實質有的。譬如色受想行識，可以指出來有一個東西是色法、有一個東西是心法。但是「我」不是這樣，「我」無法指出來，所以它們兩個體性有點不同。

起這種執著：五蘊是實質有，所以「我」也是實質有。這樣的話，就變成「補特伽羅能獨立實質有」的執著，能獨立實質有表示五蘊跟補特伽羅我體性一，這種看法 — 補特伽羅是有一個實質有 — 比較細。能獨立實質有的意思是什麼呢？前面「能獨立」先不想，「實質有」來說，五蘊是實質有的，我不是實質有的，但是把我跟五蘊的關係，太親密地看待時，就變成五蘊實質有，所以也執著我是實質有。這種執著心比前面「常、一、自在」的執著心更細。總之，兩個補特伽羅我執有粗細的差別，因為這個緣故，這兩個空 — 補特伽羅常、一、自在空跟補特伽羅能獨立實質有空 — 或這兩個的補特伽羅無我，也有粗細的差別。平常講，「因為它們兩個太靠近太依賴，因為五蘊是實質有，所以我也是實質有」，這個說法不正確。

平常四聖諦裡，每個聖諦都有四個行相。苦諦來說是「無常、苦、空、無我」，集諦來說是「因、集、生、緣」，滅諦

來說是「滅、靜、妙、離」，道諦來說是「道、如、行、出」，合起來就是平常講的四諦十六行相。苦諦四行相中講到「空、無我」，這個空不是空性的意思，有人一看到「空」字，就把它解釋為空性，但這裡不是。空性的後面才講無我，很怪！應這樣看，四諦十六行相是四個宗義公認的，要了解這一點。因此在解釋十六行相時，要選擇一個大家都公認的，不管小乘或大乘都一致承許的，因此不能解釋為空性。若將「空」解釋為空性，毘婆沙宗怎麼解釋呢？經部宗怎麼解釋呢？所以不可以解釋空性。這一方面應如何解釋呢？補特伽羅常、一、自在空，就是「空」的解釋。補特伽羅能獨立實質有空，就是「無我」的解釋。所以「無常、苦、空、無我」，空跟無我是在這裡。其中的「空」是「補特伽羅常、一、自在空」，其中的「無我」是「補特伽羅實質有空」。

要了解，苦諦四行相 — 無常、苦、空、無我，其中的空跟無我就是這個。這四個行相中有一個次第，先講無常；比這個更細一點，就講苦；更細一點，就講空。再細一點，就講無我。後者與前者之間，有越來越細，越來越深的關係。其中空跟無我的意義，就是「補特伽羅常、一、自在空」— 粗的補特伽羅無我，跟「補特伽羅能獨立實質有空」— 細的補特伽羅無我。

平常大家嘴裡都在說四諦十六行相，但是實際上空行相怎麼解釋？無我行相怎麼解釋？全都不清楚，可能就會胡亂地解

釋。這裡「無常苦空無我」，空是什麼呢？就是講「補特伽羅常、一、自在空」，無我是什麼呢？就是講「補特伽羅能獨立實質有空」。

另外一個常見的是「常、樂、我、淨」，「常、樂、我、淨」正好是「無常、苦、空、無我」的相反。怎麼樣相反呢？應該要這樣排——常、樂、淨、我——比較對。對比起來，就是常跟無常，樂跟苦，淨跟空，我跟無我。聖天菩薩在《四百論》特別這樣對照著講，常無常、樂跟苦、淨跟空、我跟無我。

常跟無常，樂跟苦及我跟無我，大家都容易理解。這中間，淨跟空，有點難理解。怎麼難理解呢？剛才講，空是補特伽羅常、一、自在空，補特伽羅常、一、自在空的相反是什麼？即補特伽羅常、一、自在。補特伽羅常、一、自在時，它的執著是補特伽羅跟蘊是分開的。補特伽羅跟蘊分開的這種執著，淨是什麼淨呢？前面行者已經修了無常跟苦，修了之後，行者看五蘊，會認為五蘊是輪迴的，是不淨的。雖然五蘊是不淨的，但是「我」卻是清淨的，好像「我」跟五蘊是分開的，我是清淨的，淨在這裡。所以「補特伽羅常、一、自在」執著的就是淨，清淨的這種感覺。「我」是另外一個，與五蘊分開的，這種想法就是淨。這種執著怎麼破除呢？把這種執著——補特伽羅跟五蘊視為分開——去除的話，就種淨的執著就去

除了。就是叫「淨跟空」，二個是正相反。然後講「我跟無我」，即補特伽羅我跟補特伽羅無我。

就無常跟苦來說，行者看的主要是五蘊是無常的，五蘊是苦的。先想無常，它一直變化，然後觀察它一直老，有各種變化，完全無法掌握，是一種無法擋住的變化。這種苦及變化，是由誰控制呢？由業跟煩惱控制！思惟觀察到這點，覺得更是苦。無常的後面，發現它完全受業跟煩惱控制，這種情況就是苦的道理。透過這兩個，行者對五蘊非常反感。雖然反感，行者還是覺得不喜歡五蘊，但「我」跟五蘊是分開的，我是另外一個。行者於是有一種想法，這個也要破除。如果沒有破除，就還是在輪迴裡。「我」上面也還是執著，這也要破除。這怎樣破除呢？靠後面的空跟無我，透過這兩個，去除對「我」上面那種可靠的心，去除了之後，整個輪迴裡的情器世間，就變得一點沒什麼可靠，於是便生起圓滿的出離心。思惟苦諦這四個行相，就對於輪迴，產生澈底的出離心。總之，苦諦有其修行次第，先講無常，然後講苦，然後講空跟無我。再者，要理解空及無我的意思。

## 第 10 講 毘婆沙宗 -10

### 4.2.1.6 無我的主張方式

**主張「細品無我」與「細品補特伽羅無我」同義，然而不承認「法無我」，因為此宗主張「若是『成事』，則必然是『法我』」。**

「無我的主張方式」是細品的無我及細品的補特伽羅無我，這兩個同義。這是什麼意思呢？因為毘婆沙宗只有「補特伽羅無我」，沒有「法無我」，所以無我跟補特伽羅無我同義，所以細品的無我跟細品的補特伽羅無我也是同義。

為什麼沒有法無我呢？這邊是講小乘的宗義者，毘婆沙宗也好，經部宗也好，兩宗都不認同「法無我」，因為兩個都是小乘的宗義者。以前說過，唯識跟中觀為大乘的宗義；毘婆沙宗跟經部宗為小乘的宗義。所以小乘的宗義者覺得法是有我的，就不認同法無我。

是在那裡沒有「我」呢？沒有「我」是指沒有「補特伽羅我」，補特伽羅實際上是沒有我，但是人們內心執著有我。所以他們認為對補特伽羅上有一種錯誤，對法上沒有錯誤，所有問題都在補特伽羅我上面，這是毘婆沙宗跟經部宗的想法。

他們的這個看法應該有一點道理，因為一般說，對自己有太自私的想法，或者太執著於自己，這個一旦解決了，其他好

像都沒什麼問題。所以他們覺得我執只有補特伽羅我執，法是實在的，不是問題。法是什麼樣都是實際的，可是對補特伽羅上面，認錯了，有錯誤的認知。

一般說，這兩個執著有強弱的差別，我們對自己，對補特伽羅上面，執著心比較強，對法上面執著心比較弱。所以對弱的及比較細的執著，毘婆沙宗跟經部宗看不到。他看不到這裡有一種我執，他只看到粗的補特伽羅我執，細的法我執他就看不到，他覺得這裡沒什麼問題。總之，他的我執只有補特伽羅我執，無我只有一項，即補特伽羅無我。

講小乘宗義的時候，完全沒講法無我，法我執，只講補特伽羅無我，補特伽羅我執。這表示什麼呢？小乘宗義者，他們的智慧比較低，所以沒有看到細的一些問題。他只看到補特伽羅我執，補特伽羅無我這些，沒有抓到法我執，法無我這些。是小乘或是大乘的宗義，就從這裡可以看出來。

這裡講「細品的無我」跟「細品的補特伽羅無我」二者同義，他們不承認「法無我」。為什麼？因為他們的主張是「若是『成事』，則必然是『法我』」。成事是什麼意思？成事即存在的法，任何存在的法其本身有我，法我是存在的，所以任何存在的法，都是法我，所以，成事則必然是法我，是他們的一個主張。

一般說，補特伽羅無我毘婆沙宗會分粗跟細，粗的是補特伽羅常、一、自在空，細的是補特伽羅能獨立實質有空。

**在他們（毗婆沙宗）當中的犢子部承認「『常、一、自在空』的補特伽羅無我」，然而不承認「『自己能獨立實質有空』的補特伽羅無我」，因為他（犢子部）主張「在任何情況下，均有不可說與蘊的體性為一或異、以及不可說為常或無常的自己能獨立之實質有的我」。**

毘婆沙宗裡面有一個部派，連細的補特伽羅無我都不承認。他們只接受粗的補特伽羅無我，不接受細的補特伽羅「能獨立實質有空」。在毘婆沙宗當中的犢子部，跟一般的毘婆沙宗不同，他們承認常、一、自在的補特伽羅無我。常、一、自在空的補特伽羅無我，就是粗的補特伽羅無我。然而不承認細的補特伽羅無我，細的補特伽羅無我是什麼呢？能獨立實質有空。他們覺得能獨立實質有的補特伽羅是存在的。所以不承認「自己能獨立之實質有空的補特伽羅無我」。

因為他主張「在任何情況下，均有不可說與蘊的體性為一或異、以及不可說為常或無常的自己能獨立之實質有的我」。他覺得實質有的補特伽羅是存在。犢子部他怎麼解釋實質有的補特伽羅呢？就講不是「異」也不是「一」，不是「常」也不是「無常」。就是無法解釋，但是，他還是認為它是「實質有的」。無法解釋是什麼意思呢？就是補特伽羅跟五蘊，不可以說「異」，也不可以說「一」，「一」的話就是「無常

法」，「異」的話就是「常法」。所以一跟異都不能說，常法跟無常法也不能說。它說我沒辦法說，反正就是有一個我是存在的。

生：前面那個部分是相異，它承認前面那個部分嗎？

師：他什麼都不，「異」也是「不」，「一」也是「不」。

生：為什麼它承認前面的常、一、自在空呢？那個跟五蘊的體性是相異的啊？

師：「常、一、自在」是「異」，異上面他也是講不，這沒有錯。

生：他後面不是說一體或相異都不承認嗎？

師：他反對異，反對一，反對常，也反對無常，什麼都反對。

生：就一小部分，犢子部？

師：對，犢子部。這沒關係，重點大略理解就可以了。

生：犢子部是不是非常執著？

師：怎麼說呢？粗的「常、一、自在空」，他還是認同。

到此講完了毘婆沙宗「無我的建立」。



# 第 11 講 毘婆沙宗 -11

## 4.2.1.7 地道的建立

生：上次說，每一宗裡面對境的主張、有境的主張、無我的主張，這三個都屬於基，地道的建立則屬於道跟果，是嗎？

師：對。

剛才講的，佛教分四個宗義。每個宗義解讀世尊的教法時，就分「基」、「道」、「果」。「基、道、果」這種分法，在每個宗義建立中，怎麼看得出來呢？因為宗義建立中，每個宗義以七個項度，解釋其思想特色。這七個分別是定義、分類、語詞解釋、境的主張方式、有境的主張方式、無我的主張方式及地道的建立。若稍加注意，就可以理解，每個宗派都有這樣分七個。現在探討的是毘婆沙宗，它是四個宗義裡面第一個宗義。解釋毘婆沙宗的宗義時，就是透過這七個分類。翻閱後面，譬如說經部宗的部分，一樣是分這七個。

**「定義」，二「分類」三「語詞解釋」，四「對境的主張方式」，五「有境的主張方式」，六「無我的主張方式」，七「地道的建立」。**  
(P46/L2)

這七個分類跟前面的分類完全一樣。所以，解釋每個宗義時，都分這七個科！

現在講的是第一個毘婆沙宗，毘婆沙宗裡面先講定義、然後講分類及語詞解釋，這三個是什麼意思呢？意思是用定義，用什麼標準判斷他是或不是毘婆沙宗？這個判斷的就叫定義。然後，毘婆沙宗裡面，有多少分類呢？這是第二個科判。第三個語詞解釋，就是為什麼叫他毘婆沙宗？他有這樣宗義時，為何叫他毘婆沙宗？毘婆沙宗也有幾個不同的宗義者，所以為什麼叫他這種的毘婆沙宗的宗義，叫他那種的毘婆沙宗的宗義，解釋其語詞的典故。語詞解釋的重點是解釋為什麼叫他這種名字。這三個科判裡，沒有牽涉毘婆沙宗對世尊教法基道果上特別的解釋。

後面的四個科判裡，說明了毘婆沙宗對基、道、果真正的解釋，其中第四、第五、第六、這三個科判是解釋基，第七個就解釋道跟果。

前面的基，為什麼分這三個呢？將這三個判為基，一般說，法有兩個 — 盡所有性跟如所有性。法的表相就是盡所有性，法的究竟的實相就是如所有性。所以從這兩方面講一切法，譬如說，在盡所有性方面，就講境的主張方式跟有境的主張方式。在如所有性方面，就講無我的主張方式，講的是法的究竟實相，不是表相。前面已經講完這三個科判，現在進入第七個「地道的建立」。

在「地道的建立」當中，又直接說明：（**1**）所斷及（**2**）地道的建立。

地道裡面，不論道也好，果也好，都是好的，是行者要證得的，要取該取的。成佛的這條道也好，果也好，都是行者該取的、該修的。在解釋時，就說到所斷及地道的建立。總之，以「所斷的建立」跟「地道的建立」兩方面來解釋。為什麼這樣分呢？因為要瞭解一個東西的正面，一定要連同其負面一起認識，才能瞭解正面究竟的意義。正面的道也好，果也好，瞭解了負面的，正面的道跟果才能理解得清楚。所以在分類時，就講「所斷的建立」跟「地道的建立」。

不管道也好，果也好，都要瞭解負面的部分，才能理解正面的果，或正面的道。解釋道跟果的時候，可能有人會想，為什麼這時要講所斷呢？要理解，真正要認識道跟果，一定要瞭解負面的所斷，這樣對道跟果的理解會比較準確。所以這裡就分兩個，「所斷」及「地道的建立」。

平常也是這樣，要瞭解一個東西，好像透過跟它相對的東西比對，就會比較清楚，好像有了一個挑戰，一個對比的東西，就比較清楚。同理，瞭解負面的所斷，正面的道果就更清楚。

#### A. 所斷

**主張「障」分爲二種：（1-1）具煩惱之障及（1-2）「非具煩惱之障」；然而此宗沒有「所知障」這個術語。**

首先談所斷，所斷分爲兩個，即「具煩惱之障」及「非具煩惱之障」。有幾個點要弄清楚，「所斷」跟「障」是一樣的意思。所以區分所斷時，就用「障」這個詞——具煩惱之障、非具煩惱之障。我們平常講二障，二障即煩惱障跟所知障，所以二障是兩個所斷。

這裡毘婆沙宗沒有直接用煩惱障，他特別用具煩惱障。又，他沒有用所知障，而用非具煩惱障。為什麼？首先，煩惱障跟具煩惱障有何差別呢？煩惱障沒有包含煩惱的種子，具煩惱障則包含煩惱的種子，譬如說貪、瞋、癡的種子不是煩惱，因為煩惱是心所，屬於心法。種子或習氣不是心法，種子的意思是它還沒有變成花，將來會變成花。處於花的前因階段，稱為種子。同樣，煩惱的種子是它將來會變成煩惱，但是還未現行。所以煩惱的種子不是煩惱！但是它還是具煩惱障。具煩惱障的意思是它具備煩惱的作用。所以具煩惱障的範圍比較大，它包含煩惱及煩惱的種子。要理解，「具煩惱障」跟「煩惱障」有這樣的區別。

第二個是非具煩惱障，這裡毘婆沙宗沒有用所知障，為什麼沒有用呢？前面講的具煩惱障跟煩惱障的區別，不只是毘婆沙宗的宗義，經部宗、唯識宗、中觀自續及應成，所有的宗義

都公認，前面解釋的是所有宗義所公認的。佛教徒一般常說的二障是什麼呢？是煩惱障與所知障。這樣講的時候，並沒有包含所有的障礙。

「煩惱障」這個詞不是那麼準確，用「具煩惱障」比較準確。因為煩惱障無法包含種子，而具煩惱障就有包含。在藏文裡，有分析這些用詞的差別。譯者看了藏文本子，就用多了一個「具」字，即具煩惱障。總之，一般口頭上或書本中說的不是那麼準確。口頭上，常說有二障，有時書本也這樣寫。二障是什麼呢？是煩惱障及所知障。要理解，煩惱障真正的意思是具煩惱障，這是所有宗義都公認的。

後面的非具煩惱障，他沒有用所知障的這個詞，而是用非具煩惱。用這個詞跟其他宗義都不同。這是毘婆沙宗個人主張的問題，他個人的什麼主張的問題呢？毘婆沙宗不承認、不承許所知障。為什麼不承許呢？因為所知障，先要承認對境的法有照在境裡面，好像我們的像照到一個鏡子裡。

上部宗指經部宗以上 — 經部宗、唯識宗、中觀 — 不是毘婆沙宗。上部宗怎麼解釋呢？我們的認知，我們的心法，面對境的時候，這些境相 — 影像 — 先來到這裡；來到這裡之後，我們心沒有跑去那裡，我們就瞭解它，我們心就跟這個像就有連了。上面的這些宗義者，覺得認知這裡有一個相，透過這樣

就理解境。這個境的相，照到這個裡面，我們瞭解這個相時，就瞭解這個境。

毘婆沙宗沒有這種的解釋，他的解釋就比較粗糙。他不像上部宗那麼仔細，所以他不解釋這個。上部宗講所知障，跟解釋有關聯 — 認知瞭解對境時，對境的法，先照到這裡，然後認知就瞭解它。這個道理跟所知障有關聯，毘婆沙宗不承許這種道理，他就不用所知障這個詞，他就用「非煩惱」或「非具煩惱」這個詞。

「非具煩惱障」只是用詞不同，實際上，他的想法就像「所知障」，他不會用所知障，若用這個詞，它就關聯到這個道理，所以他不用，就用「非具煩惱障」。若要指出它實際是什麼東西，其實就是所知障。一般講，煩惱障會干擾我們不能解脫；所知障會干擾我們不能成佛。

**其中，因為 (1-1) 主要是障礙證得解脫，( 1-2) 主要是障礙證得一切智。(P42/L9)**

前面的具煩惱之障，主要是在哪方面產生障礙呢？它是解脫方面的障礙。非具煩惱障，主要是在哪方面產生障礙呢？它主要是障礙證得一切智。<sup>1</sup>

---

1. 廖老師上課的課本有註明：此處的一切智，其性質不同於佛陀的一切相智。

先就第一個具煩惱之障主要是障礙證得解脫，為何用「主要」呢？在證得一切智上面，它也是障礙，但是它主要是障礙證得解脫，用「主要」的意思是這個。它主要是「解脫」方面的障礙，故用「解脫」這個詞。

解脫就跟成佛有何差別呢？解脫的意思是自己脫離輪迴。成佛更偉大，不只自己脫離輪迴，還有照顧輪迴裡的眾生。怎麼樣照顧呢？乃至有輪迴，佛就一直照顧眾生。他自己已經脫離輪迴，但是還是照顧輪迴中的眾生，這就是成佛。解脫與成佛有這樣差別。

成佛是不是已經解脫？當然！成佛一定是解脫，解脫不一定是成佛。解脫是脫離輪迴，脫離輪迴不代表他照顧輪迴中的眾生，他脫離輪迴之後，他自己就一直享受定樂。佛就不是，他已經解脫，但是還一直照顧眾生，這就是他的偉大。

他這樣照顧眾生的話，他需要「一切相智」，剛才講「一切智」，他需要「一切智」。他要懂所有的眾生的想法，所有眾生的根器。他要利益所有眾生，所以他不可以有一個不懂的，他所有都要懂，所以他一定要證得一切智。解脫來說，自己脫離輪迴，不必非要去除所知障，只要去除煩惱障就可以。所以煩惱就是解脫方面的障礙。

佛是不是已經解脫呢？是的。所以，佛有沒有斷除煩惱障呢？一定有。佛不只有斷除煩惱障，連非具煩惱障也斷除，兩個都斷除。這裡用「主要」是對證得解脫方面的障礙，這就是「具煩惱之障」。

非具煩惱障礙什麼呢？主要是證得一切智方面的障礙。這裡一般就用「一切相智」，對其他的宗義來說，一切相智與一切智，兩個是一樣的。毘婆沙宗認為這兩個不同。為什麼不同呢？他不認同這個「相」。剛才講過，法的相照到認知裡面，這個他不認同，所以就不用「相」這個字，所以他不認同「一切相智」。他用的是「一切智」，不用「一切相智」。在宗義建立裡，毘婆沙宗這部分，一定要用「一切智」，不可用「一切相智」。這跟他的宗義的主張有關係。

現在以舉例說明什麼是具煩惱障？什麼是非具煩惱障？

**(1-1) 的實例，就如「執『補特伽羅為自己能獨立之實質有』的分別識」及「由前述分別識所生的三毒及其種子」。(P42/L10)**

這個是煩惱障，所以具煩惱障的根，主要是補特伽羅能獨立實質有的分別心，這種分別識就是我執。之前講過，補特伽羅無我有粗的跟細的。粗的是補特伽羅常、一、自在空，細的是補特伽羅能獨立實質有空。現在是細的我執 — 補特伽羅能獨立實質有的分別識。這是煩惱障的最源頭，從這邊產生粗的

補特伽羅我執及各種貪瞋等煩惱。這裡講三毒，從那邊產生出來的三毒。

這裡先是煩惱的部分，然後是種子的部份。煩惱的部分為補特伽羅能獨立實質有的這個分別識，還有貪瞋癡等。「等」包括六根煩惱，二十隨煩惱。然後是種子，所有的煩惱都有其種子。「及其種子」，「跟種子一起」。跟種子一起，是跟什麼的種子呢？就是包括補特伽羅能獨立實質有的分別識的種子、貪的種子、瞋的種子、癡的種子、所有煩惱的種子。要理解，具煩惱障包含煩惱及煩惱的種子，兩個都要包含。指出具煩惱障時，有講整個煩惱，也講這些的種子，所以整個都包含。煩惱那麼多，煩惱裡面最源頭的是補特伽羅能獨立實質有的分別識。從那邊就產生各種各樣的煩惱。然後，源頭的種子也好，後面的貪瞋等等煩惱的種子也好，都是具煩惱障。

下面說明非具煩惱障。

**( 1-2 ) 的實例，就如「執『補特伽羅為自己能獨立之實質有』的分別識的習氣」，以及「由前述習氣所生之心的粗重」。(P42/L12)**

這裡是什麼意思呢？前面講具煩惱障的時候，提到補特伽羅能獨立實質有的分別識的種子，現在講非具煩惱障，就提到「補特伽羅能獨立實質有的分別識的習氣」。所以，補特伽羅能獨立實質有的分別識的種子，是煩惱障，其習氣是非具煩惱障。為什麼這樣區分呢？習氣跟種子有何不同呢？平常我們話

裡常會講習氣這個詞，它跟佛典裡講的習氣差別很大。為何差別很大呢？其實，平常講的習氣是從果的角度說的。

生：過去是種子，這邊習氣是不是已經開花了？

師：對。平常我們講，「這是什麼習氣啊！」好像過去的某個東西變成了一種習慣，於是就累積成一個結果。我們講話時，會說「某人那方面的習氣很重」。人們講話中有所表達的習氣，事實上是一種果。

佛典裡面的習氣就完全不是這個意思，譬如說：業的習氣，某個煩惱的習氣。這些習氣的意思與平常人們口頭上講的習氣，意思差距蠻大的。為什麼差距蠻大呢？各位想一想，以人們口頭上的習氣來說，過去執著補特伽羅能獨立實質有的心很強，現在更強，人們認為：現在更強的是他過去的習氣。這樣想的話，那麼強的補特伽羅能獨立實質有分別心，當然是煩惱障，不可是非具煩惱障。若按照人們口頭上的說法，這種「補特伽羅能獨立實質有分別心的這個習氣」，它肯定是「具煩惱障」，不可能是「非具煩惱障」，「具煩惱障」裡面很粗糙的。按照這個解釋來看，它完全不是人們的口頭上所說的。

這裡講的是補特伽羅能獨立實質有分別識的習氣，它不是具煩惱障，而是非具煩惱障。這是什麼意思呢？意思是它不算

煩惱，非常微細。是具煩惱障的話，就很粗糙。非具煩惱障微細的程度，就是連阿羅漢都還未斷除。那些已經證得阿羅漢果的人，他們心中仍有補特伽羅能獨立實質有分別識的習氣。所以，這個習氣是很微細的，絕不是粗糙的。總之，平常人們口中講的習氣，跟佛典所說的，意思完全不同，簡直有天壤的差別。

要瞭解，佛典裡講的習氣，與人們平常口頭上說的或腦海中想的，完全不同。佛典裡面的習氣，其意思有點像殘留下來的榴槤味。譬如說，我在這個房子或冰箱裡，放了一個榴槤，後來將它扔了，但是它的氣味還在。就像這樣，煩惱已經沒有了 — 補特伽羅能獨立實質有的分別識 — 已經沒有了，但是還有一個怪怪的影響，這就叫習氣。所以習氣的意思是沒有真正的它，但是仍有一種影響。阿羅漢已經斷了補特伽羅能獨立實質有的分別識，就是煩惱已經斷了，但是他的習氣還在。習氣還在的意思是，沒有它，不過還是有一點點影響。各位不要這樣想，若是這樣的話，我們都沒有習氣。我們煩惱在，習氣也在，二個都在。

生：造作等流果跟佛典上說的習氣，有沒有關係？造作等流是因為煩惱？

師：造作等流果跟種子有關係，跟習氣沒關係。種子比習氣還

更強，還更有力量。用種子這個詞，表示它真的能感出來煩惱。這是什麼意思呢？種子要真的能生果，譬如花的種子能夠生花，才叫花種。

生：這樣的話，平常說的等流果，造作等流，就是剛才（1-1）所說的「分別識所生的三毒及其種子」那個種子，對嗎？

師：對，那是從種子產生出來的。種子是這樣，我們生煩惱的時候，馬上會種種子。煩惱一產生的時候，會種下一個將來能生煩惱的種子。譬如學佛也會種下將來修行的善根種子。一樣的，心生起貪心、瞋心等煩惱的時候，它會反復地種下很多將來生起煩惱的種子。當我們造業時，也會種下這個種子，譬如說造殺業，或其他不好的業，做的時候，同時種下了將來想做這種事情的種子。將來這個種子會產生它的果報，那個時候，就叫造作等流果。

生：習氣是不是等於潛伏在我們那邊？藏在那裡面？到時候我們會不知不覺地做出某種行為或講出某種話？

師：這個不可以說不知不覺。這個有點細，你們若學心類學，就會比較會理解。例如，連已經瞭解空性的觀察修或觀，這樣止觀的「觀」來說，它還是我們的心，它不是「現量」！現量能赤裸裸地看見。我們觀的時候，不是赤裸裸地看見，

還是透過邏輯思惟的力量而「觀」這個空性。觀空性的時候，我們的思惟，還沒有到達現量的階段，還是分別識。在分別識的階段，它對無自性或不真實，瞭解得很清楚，但是它還是有真實存在的顯現。這個顯現是習氣造成的。所以連觀修不真實的空性，無自性，一切法完全沒有自性，一切法是自性空的，在觀修的心裡面，還是有一點實有的顯現。這個實有的顯現就是習氣造成的。就這個來說，就有一點不知不覺。因為它真正知覺觀修的是無自性，空性的道理。這個顯現無法擋住，顯現還是出現。你的問題好像是，沒有特別注意，就生起貪心、生起瞋心這些。

生：您說的是無記嗎？

師：不是無記。平常我們講「不知不覺中我生氣了」，這個不知不覺是本身沒有特別刻意，但是有生氣。相對心本身來說，它是一種知覺，是主動地生氣。有誰願意生氣呢？誰喜歡生氣呢？誰都不會有這種生氣的意願。

生：習氣是不是心裡還是一直覺得「我」的存在，有那個我？譬如說，證得空性的聖者，如果有一天從懸崖掉下去，那個剎那，他還是覺得「我掉了。」那個我存在，有我的存在，有一個東西在，有一個我在？是不是這樣？

師：剛才講的可能不夠清楚，我講的不是瞭解空性的這些人，如你說的，有時候好像實有顯現一下。我講的是，連修空性，觀空性的當下，它也「實有顯現」，在觀修的同時，也有實有顯現，這個實有顯現很細很細，好像自己完全觀空性了，但是心裡面，還有一個實有的顯現。為什麼實有的顯現？原因是什麼呢？因為我們的心好像有自己的主意，有一個邏輯思考，所以自己的邏輯，在分別的時候，就一定會出現一個實有的顯現。這樣修空性，慢慢地，就變成不需要主意或思考，境跟心碰上了，連接了，它不需要特別主意而觀察它，已經通了。我們常講如「水入水」。像這樣觀通的時候，自己就不需要主意，就不是分別的階段，所以不是分別識，它就直接「水入水」，這樣瞭解的時候，它才去除掉實有的顯現。

剛才你說的例子，此人已經瞭解空性，他會不會偶爾產生實有的執著？他實有的執著心還是會生起！這個人雖然已經瞭解空性，譬如說，菩薩也會生氣啊。菩薩雖然已經生起大悲心、菩提心，但是偶爾不小心，就會生氣。《入行論》有說，菩薩生氣的話，會摧滅他多少劫的善根。這些是針對菩薩說的，不是一般凡夫，連菩薩也是會有。但是他們生氣是一下子，很短暫，解釋瞋恨心的過患時，就講一剎那生起瞋恨心的話，會影響到多少。雖然菩薩已經理解，已經證得大悲心、菩提心，但是如你說的掉下來或者什麼，短

暫間會不會生起一下？會的。同理，菩薩或一個已經證得空正見的行者，他偶爾還是會生起執著心。同樣地，已經證得補特伽羅能獨立實質有空的道理，補特伽羅能獨立實質有空已經理解，短暫間會不會生起補特伽羅實質有的執著心？也是會的。

現在是講，習氣的顯現不是執著心本身，執著心本身是煩惱障。已經證得空性，已經證得補特伽羅能獨立實質有空，但是，短暫間也會生起這些執著心與煩惱障。剛才講的不是煩惱，而是非煩惱習氣造成的顯現。習氣造成的顯現，這顯現來說，一個人修行時，並非因為沒有注意，沒有那麼認真情況下，就生起煩惱，連修打坐中，也有這個顯現。所以這有點不同。

生：剛開始理，我的理解是，雖然這個是習氣，其實它比第一個還嚴重，聽到後來，好像它變得很輕？不知道我理解的對不對？

師：沒錯。習氣很細，很輕。

生：對已經證到阿羅漢、或菩薩地的修行人來講，他們的習氣很細。是說一生起來，只是一剎那，他馬上就能壓下去，能止息掉它，還是說會變成很嚴重？

師：不是。這個習氣不是一下子就可壓的這種。剛才講的，就是連打坐時，它都在啊！怎麼壓也壓不掉的。它是怎麼樣去除呢？就是打坐的時間很長、很長、很長，就講成佛是三大阿僧祇劫。去除習氣細的部分，很難很難。所以斷習氣，就講三大阿僧祇劫，斷煩惱，可能今生可能三世就可作到。

生：照這樣講，這應該是很重的病，不好醫！

師：對。它是很細微，不能說很重的樣子，但很難斷根。

生：只有成佛才能斷習氣？

師：對，習氣是連定中都在！我們一直今生，或好多好多生，甚至三大阿僧祇劫中，慢慢慢慢地修，它就不見了。習氣裡面還分很多層，這個後面會說。譬如說，修道裡面，平常講十地菩薩！十地菩薩要斷非具煩惱障，就慢慢、慢慢地，從初地、然後二地、三地，一分分地斷除。

總之，執著心跟習氣，中間差別很大。再者，習氣分很多層，這個分一般人無法想像。

## 第 12 講 毘婆沙宗 -12

佛已經知道一切法，我們現在並不知道一切法，我們所以不知道一切法，當然一定有一個擋住我們的障礙，一般說，那就是所知障。我們會這樣想，所知道方面的障礙，就是所知障。所以，意義上，好像已經承許了所知障。好像毘婆沙宗真正地了解並主張所知障的樣子，只是他們不承許這個詞，所以問題是這個詞。所知障這個詞，解釋的時候有關聯到。簡單說，所知障關聯到一切相智，他不是用一切智，是用一切相智。佛典裡面說所知障的時候就有一個關聯。解釋所知障的時候，就關聯到一切相智。毘婆沙宗不承許一切相智中的「相」字，他承認一切智。因此，關聯到一切相智時，就說不承認所知障；所知障這個詞關聯到一切相智故。

解釋一切相智這個詞的時候，就有關聯到一個意義。因為說一切相智時，法的相先來到認知這兒，透過它就了解一切法，故名一切相智。一切相智中「相」這個字，關聯到他的主張。所知障這個詞，解釋的時候關聯到一切相智，然後一切相智就關聯到他的主張，這是他不承許所知障的原因。

生：我的理解不知道對不對，一切相智包括一切相與一切智，一切相就是世俗諦，一切智就是勝義諦、真如。一切相智不是世俗諦與勝義諦都包括了嗎？

師：不是！先這樣講，不論一切智或一切相智，都是智慧，都不是從法上解釋的。一切智是說智慧了解一切法；一切相智是了解一切法的相，就用「相」這個字。兩個都是佛的心、佛的智慧。佛的智慧怎麼認及了解一切法呢？解釋的時候，一切法的相就來到這裡，然後就了解了。相對而言，一切智沒有特別區分便了解一切法。剛才你的問題，平常確實有這樣的意思，用相來表示世俗諦，法的表相是世俗諦，它的意義為勝義諦。義與相，「義」為勝義諦的意思，「相」為世俗諦的意思。但是現在講的一切相智沒有這個意思。

剛才已經把習氣解釋得差不多了。後面心的粗重是什麼呢？這是一個比喻而已，實際上包含很多，我們的身體方面，語言上面，心上面，習氣會影響身、語、意。習氣的結果，顯現在身語意各方面。身方面有粗重，語方面也有粗重，心方面也有粗重。心方面的粗重很多，比如剛才講的這些顯現就是一種。補特伽羅能獨立實質有的顯現，就是一個心的粗重。

另外，心的粗重裡有四種無知，沒有了解的四種無知。四種無知是什麼樣子呢？有的無知是因為太深奧的緣故而無法理解，有的無知是因為距離太遙遠的緣故而無法理解，有的無知是因為時間太久遠的緣故而無法理解，也有的無知是因為量的分別、分類太多的緣故而無法理解。第一跟第四連起來比較容

易理解，就是太深奧、太廣了。另外兩個就是距離太遠、時間太久。這四種無知也是習氣造成的，為習氣所生出來心裡的粗重。

平常講的四種無知就是這四個，譬如說，太深奧了，就是佛的智慧或佛的功德，太深奧了，連已經成就的阿羅漢們都無法理解，太深了就不能理解。同樣的，佛的智慧太廣了，譬如說，法的量太多了，太廣了，太細了，分類太多了，就也是阿羅漢所不能理解的，這是第二種。第三種，比如說，目犍連與舍利子阿羅漢，而目犍連的母親投生在一個很遙遠的地方，不是在地球上，而是另外一個很遙遠的世界。目犍連本身有神通，但是因為距離太遙遠，而看不到。佛看得到，但是目犍連因為距離太遠而看不到。另外，有一位八十七歲的人請求出家，當初那些阿羅漢們都因為他不具善根故，不答應接受他出家，但是佛看到他過去的善根，這個善根種子，為何阿羅漢們看不到呢？因為時間太久遠了！很久很久以前種的善根，因為太遙遠了，連阿羅漢們也都無法理解，這種是因為時間太長的關係而無法理解。

平常我們講的四個無知就像這樣，這些都是習氣造成的。它一定有它的來源，它不是煩惱造成的，因為阿羅漢心裡已經沒有煩惱了。那麼這些心裡的粗重所產生的四種無知，是什麼造成的呢？習氣造成的。

分析它是由習氣所造成蠻有意思的，習氣造成什麼呢？習氣會令行者心中顯現補特伽羅能獨立實質有。種顯現一直擋住他，使他心變得粗重，而無法像佛那樣看到這麼多。因為習氣使得他時時刻刻顯現補特伽羅能獨立實質有，而這顯現便一直擋住他，才使他無法理解，以致於有剛才講的四種無知。比如說，他心裡沒有貪、沒有瞋，但是突然間就會罵一下人或會唱歌跳舞，他心裡並不喜歡這些，因為貪心與瞋心都沒有了，所以他身體及語言有種種問題，是貪心與瞋恨心的習氣所導致的。身體的粗重如剛剛講的跳舞等，一般人喜歡跳舞是貪的關係，他不是這個問題。為什麼他突然間會有這些動作呢？是習氣造成的。什麼習氣呢？可能是貪的習氣。一樣，瞋的習氣也會造成身體的粗重，語言上也有貪的習氣、瞋的習氣所造成的粗重。粗重是這個意思。這裡只講心的粗重，實際上，身、語、心都有粗重。

所斷的「具煩惱障」與「非具煩惱障」講完了，所斷的建立便講完了，再來是第二個科判 — 「地道的建立」，

為什麼用地與道這兩個字？「道」的意思是要解脫、要得到佛的果位，一定要走的一條修行的道。用「道」這個詞，表示不是單單靠閱讀或聽聞就會到達到目的地，而是必須實際上踐行，必須靠實際的行為才能證得這些果位，唯有修行才會證得，便是「道」的意思。平常講的菩提道次第用「道」這個字，也是這個意思，菩提果不是單單學習，下輩子就會證得增

上生道，證得解脫或證得佛果。所以，道就是實際上要修的意思。

「地」是什麼意思呢？「地」這個詞，猶如能源的來自於地球，地好像是母親，所有的藥都從地球生出來。同樣，不論是佛的果位或解脫的果位，其能源來自於那裡呢？來自於資糧道、加行道、見道、修道等五道。所以來源就是從這邊會生出好的果，這麼好的果其來源處就叫「地」。以前地好像成為能源的代表，所以現在用「地」這個詞，表示佛跟解脫的果，其來源處就是它。地道的建立，平常講五道十地，十地包括初地、二地、三地、乃至十地，它也是道，也在修道裡面。總之，地與道意思一樣，二者同義。

五道為資糧道，加行道，見道，修道，無學道。這五個都用「道」這個字，有的地方會用地，比如資糧道又名信心地；加行道又名勝解地，就是定解的意思；見道就是見地；修道就是修地，無學道就是無學地。要理解，地與道意思一樣。「地道的建立」也可以直接講「道的建立」。

之前講過，地道的建立裡面包含基、道、果中的道與果。這樣的話，果是那個部分呢？五道中第五個——無學道——就是果，前四個還不是果，它們是道，是一個方法。所以，道的建立裡面，道與果都有講，無學道就是「果」的階段。五道又可細分為十五道，聲聞、獨覺的五道是小乘的階段，大乘在最

上面。聲聞有資糧道、加行道、見道、修道、無學道；獨覺也有資糧道、加行道、見道、修道、無學道；大乘也有資糧道、加行道、見道、修道、無學道。聲聞、獨覺、大乘各有五道，總共有十五個道。

不論聲聞、獨覺、大乘，最後的無學道就是他們所追求的果位。以聲聞的修行來說，他們追求的是聲聞的無學道；獨覺追求的是獨覺的無學道；大乘追求的是大乘的無學道。修到大乘的無學道時，就成佛了，所以大乘無學道與佛同義。聲聞、獨覺的無學道與阿羅漢同義。不管那一個都變成阿羅漢：聲聞的無學道叫作證阿羅漢果；獨覺的無學道也叫作證阿羅漢果。

## 第 13 講 毘婆沙宗 -13

地道的建立裡面首先講聲聞，獨覺，大乘三個整體的道。

**(2) 地道的建立，在正式說明地道的建立當中，主張「三乘的補特伽羅的行道方式有差別」：因為「具有聲聞種姓者」將「了解『補特伽羅為能獨立之實質有空』的見解」與「下品的福德資糧」二者互相聯繫，並於三世等期間中修習之後，能證得「下品菩提」。「具有獨覺種姓者」將「如上的見解」與「中品的福德資糧」二者互相聯繫，並於百劫等期間當中修習之後，能證得「中品菩提」。「諸菩薩」將「如上的見解」與「上品的福德資糧」二者互相聯繫，並於三無數大劫等期間當中修習之後，能證得「上品菩提」。(P42/L15)**

聲聞，獨覺，大乘修行的程度不同，因此最後結果也不同。聲聞行者最後得下品菩提，獨覺行者最後得中品菩提，大乘行者最後得上品菩提。剛才分過，三乘中每一乘都有資糧道、加行道、見道、修道、無學道，所以每一乘最後都是無學道。聲聞乘最後有無學道，獨覺乘最後有無學道，大乘最後也有無學道。雖然每個乘都有無學道，雖然三乘都用這個詞，但是其間差別很大。同樣，每一乘都用菩提這個字，三乘間的各個的菩提差別也很大。

菩提是什麼意思呢？它的梵文的意思是醒過來或是展開，即花展開，或我們從睡眠中醒過來。在解釋菩提心，菩提是什

麼意思呢？菩提有斷跟證兩個方面的解釋。醒過來意思就是斷除無明，睡眠就好像是無明，醒過來就是黑暗去除，猛力地把夢去除，就是斷的方面。花展開的意思是，我們的心或智慧遍一切處，遍一切法，智慧展開到遍一切法。運用到佛的果位時，菩提就有斷跟證兩方面的解釋。醒過來就是斷除障礙，斷除內心的疑惑、無明，它是就斷除方面講的。心展開時智慧就遍一切，這是就證得智慧方面講的，所以一般說，菩提有兩個意思。

斷跟證是什麼意思呢？佛的果位有法身跟色身，法身又分為兩個，一個是就斷而講的，一個是就證而講的。斷方面是自性法身，或涅槃，無住涅槃，證方面是智慧法身。自性法身的意思是心的本性、心的自性是清淨無染的。沒有染污的自性讓它顯現出來，就是自性法身。讓它顯現出來，這是斷的這塊，因為它只是短暫的染污而已，實際上它的自性是沒有染污的。自性沒有染污的這塊，讓它顯現的話，暫時染污的把它去除，它的自性就會顯現，所以自性法身是就斷方面講的。智慧法身就是證方面講的，智慧法身是指行者的智慧遍一切法。

佛的色身分為報身，化身。佛真正的報身跟化身是他表面的相而已。實際上，真正的佛是法身。外面的色身只是一個配合眾生根器而有的顯現，沒有固定性。比如阿彌陀佛不是固定是什麼樣、藥師佛固定是什麼樣、或觀世音菩薩固定是什麼

樣。觀世音菩薩有一百零八個化身。佛的色身，沒有固定非是什麼形相，所以色身它不是真正的。真正的是法身為主。法身就是剛才講的斷跟證，斷跟證的解釋是平常講的菩提。菩提是從斷跟證二方面來成立。從斷跟證，可以最正確地解釋佛的果位，佛的果位真正的是法身為主。總之，從菩提的內涵才真正認出佛的果位。色身不能辨別出佛果位的真性，唯獨從法身才能辨別出佛果位的真性，其真性便是菩提。

我們要生起菩提心，想成佛，要追求的佛並不是色身而是法身，因為色身並不固定，它不是那麼圓滿。行者求的若是佛的法身，這是正確的。有法身，配合眾生根器的色身，就表現出來，所以法身是最主要的。這裡用的大乘最後的果位就是上品菩提。

聲聞跟獨覺兩個所證的菩提，有一個比較相同的特質，但是沒有那麼圓滿。本身同樣有一個果位，有一個菩提。菩提是什麼呢？斷跟證兩方便都有，一個是下品，一個是中品。佛的菩提在斷與證二方面來說都最圓滿。聲聞與獨覺這兩個階段所追求的菩提，不是那麼圓滿，即下品跟中品菩提。總之，要從斷與證方面，辨別出為何它是下品，為何另一個是中品。

生：下品的福德資糧、中品的福德資糧、上品的福德資糧，上，中，下怎麼分別？

師：先從「下品的菩提」，「中品的菩提」，「上品的菩提」的最後果位差別來了解。因有差別，果就有差別。因的階段有什麼差別呢？第一個要理解的是，毘婆沙宗認為三乘的智慧一樣，但是累積的福德資糧就差很大。智慧方面，不管是聲聞、獨覺或大乘，三乘都一樣。福德資糧差別很大，所以最後的果位就不同了，一個是上品菩提，一個是中品菩提，一個是下品菩提。福德這部分是怎樣不同呢？這裡上、中、下是什麼意思呢？最上的福德是跟每一個眾生，一切的眾生，不論是那一類的人，也不分對方是人或畜生，不分是什麼地區，普遍地一切眾生結善緣，一切時不間斷地利益，這樣福德資糧是上品的福德資糧。這個福德資糧好像放棄自己，放棄自己的想法，完全順著眾生，不只是為一個眾生，而是遍一切眾生，這樣的偉大的行為，這種資糧是最上品的。

中跟下是什麼？相對於上品來說，中跟下品有什麼差別呢？上品福德是完全放棄自己，完全順從眾生。中與下，就完全沒有放棄自己，而且主要是自己，主要是為利益自己，我不要痛苦、我要好，內心以此目標想法為主。為了這個目標所累積的就叫下品福德資糧、中品的福德資糧。

下品的福德資糧跟中品的福德資糧是為了自己，如果他修行

的力量夠大、夠強的話就跑去山洞裡，不跟人、眾生、同學一起，他不需要靠這個。他獨自去修行這種福德資糧就比較強的，不需要靠周圍的人幫忙，這就是跟中品的福德資糧。比較弱的福德資糧，雖然是為了自己，但是他需要靠周圍的人幫助他、照顧他，他對自己方面才會比較有增長，這種就是比較弱的福德資糧的修行方法，這就是下品的福德資糧。這是福德資糧本身有差別，下，中，上。

另外，時間方面差別很大。這裡說聲聞的下品福德資糧，三世等期間修習，三世的資糧，他的福德資糧是下品，時間不需要那麼長，就是三世。獨覺的福德資糧是中品的，時間方面也有差別，有百劫或更長。大乘的上品的福德資糧，他的時間是三大阿僧祇劫。時間不一樣，所累積的福德也不一樣。

總結地說，下、中、上的菩提果位，道的階段不是因智慧見解而區別 — 他們的見解全都是「補特伽羅能獨立實質有空」的智慧 — 而是受到福德資糧的影響。福德資糧累積的量、時間不同，最後果的階段就有下、中、上的差別。

生：這裡好像只去了我執，還沒有去法執。

師：對！現在是毘婆沙宗，毘婆沙宗沒有法無我，他們不承許法無我。

所以，不管是聲聞，獨覺還是大乘，智慧見解都一樣。為什麼智慧見解都一樣呢？因為毘婆沙宗認出來的法的究竟實相只有一個，無法說法無我，只有補特伽羅能獨立實質有空。智慧見解從哪裡判斷呢？從對法的究竟實相了解有多深來判斷。毘婆沙宗的見解沒有分得那樣細，只有簡單的一個 — 補特伽羅能獨立實質有空 — 沒有講法無我。只講補特伽羅無我的緣故，所以三乘都用同樣的見解。

學過《菩提道次第廣論》的人，比較理解，一個修行者，菩提心跟空正見是雙修。菩提心要修，空正見也要修。菩提心的世俗諦跟空正見的勝義諦要雙修，就互相輾轉增長要修，這是我們常聽到的。

各位可能沒有聽過，菩提心跟補特伽羅能獨立實質有空也可以雙修。現在學到的東西，就如同菩提心跟空性可以雙修的道理一樣，菩提心跟補特伽羅能獨立實質有空也是可以雙修的。這裡講大乘的修行者將補特伽羅能獨立實質有空的見解，跟上品的福德資糧互相聯繫的修行，所以就可以理解菩提心也可以跟補特伽羅能獨立實質有空聯繫地修。

這部分不了解的話，有什麼缺點呢？看過或聽過《菩提道次第廣論》的，都看到菩提心跟空性要雙修。書裡面講的或上師開示的，用空性時，我們自認為聽到了真正的空性，實際上

我們並沒有到空性，可能只是補特伽羅能獨立實質有空的階段，甚至連補特伽羅能獨立實質有空都沒有到，而是另外一個東西。

這裡我們了解，菩提心跟補特伽羅能獨立實質有空也可以連接的。所以菩提心跟空性可以聯結，菩提心跟補特伽羅能獨立實質有空也可以連接。跟菩提心連結的有很多深跟淺的見解。現在我認為是空性的見解，實際上有沒有真正空性的見解，我的見解是錯還是正確，自己就有一個觀察。平常我們比較不管觀察，馬上就菩提心跟空，這就是空性了，空掉什麼東西不知道，馬上就認為是最高的空性。這只是字面的「空」，我們有沒有到空性，還是補特伽羅能獨立實質有空，很難說我們在哪個階段。這裡，毘婆沙宗也有講菩提心跟空的道理要雙修。

生：可不可以說，不了解空的話，很容易在那裡以幻修幻？

師：沒錯。應該這樣說，沒有空性的見解，我們當然就有執著。執著本身是錯的，錯上面修，不堅固上面一直有一個東西，一直努力地加東西，實際上都不堅固。

這裡理解菩提心跟補特伽羅能獨立實質有空的見解也是可以雙修，可以互相聯繫修行。毘婆沙宗的宗義者，有些也是菩薩。不可說毘婆沙宗的宗義者都不是菩薩，菩薩不一定都持中觀見，也有持毘婆沙宗見者。毘婆沙宗的菩薩就按照他們的宗義修行——補特伽羅能獨立實質有空的見解跟上品的福德資糧互相聯繫地修行。上品的福德資糧是什麼呢？就是菩提心、布施、利他的意樂及行為。總之，上品福德資糧跟補特伽羅能獨立實質有空是可以互相聯繫、修行的。

互相聯繫的修行是什麼意思呢？好像有時候修補特伽羅能獨立實質有空，有時候修菩提心跟布施，是不是這個意思呢？不是。若是這樣就成了兩件事，做這件事的時候，那件事就丟在一邊；做那件事的時候，這件事又丟在一邊，這樣就不可以說是雙修。雙修是什麼意思呢？行者修這個的時候，會受到另外那個想法的影響，那個見解就影響到當下這個。比如說修菩提心時，要放棄自己，捨棄我愛執。用什麼理由捨棄我愛執呢？他可以用補特伽羅能獨立實質有空的見解，用這個見解幫助捨棄我愛執。利益眾生時，就看到眾生心裡補特伽羅能獨立實質有的執著心的種種過患。為什麼會看到呢？因為自己已經通達補特伽羅能獨立實質有空，所以就會看見眾生內心補特伽羅能獨立實質有的執著心有多壞。這樣看到的話，對眾生的慈悲、想利益的慈悲心是踏實的，不是一種暫時的，會想出來

各式各樣的利益。所以，補特伽羅能獨立實質有空的見解對行者菩提心的修持，或利益眾生的修持，都不一樣了。

他修菩提心等等福德資糧時，受到補特伽羅能獨立實質有空的見解很大的幫助。同樣的，他生起了菩提心，一直有想利益眾生的心，心胸很寬廣，因為心胸寬廣的緣故，他的智慧便增長。心胸寬廣的時候，行者會有很多想法，他會從無量無邊的角度去思考。當福德資糧增長堅固時，心胸很寬廣，思考能力愈增長，思惟自然很豐富。思惟豐富時，補特伽羅能獨立實質有空的修行就跟以前不一樣了，會更有方法，因此對智慧見解也有幫助。雙修是補特伽羅能獨立實質有空的見解跟福德資糧，互相聯繫地雙修。了解這個的話，獨覺跟聲聞雙修的道理也一樣。補特伽羅能獨立實質有空的見解怎麼樣跟中品的福德資糧、跟下品的福德資糧互相聯繫地修行，道理都一樣。福德的力量跟智慧見解就互相聯繫、互相有幫助。

聲聞與獨覺他們獲得下品菩提跟中品菩提時，是不是成佛呢？不是。最後獲得上品菩提的時候，就說是成佛。聲聞跟獨覺最後的果位是下品菩提跟中品菩提，這個時候還沒有成佛，他們稱為阿羅漢，已脫離了輪迴。兩個都是阿羅漢，但彼此間還是有差別。聲聞的下品菩提，他的程度比較低，獨覺的中品菩提程度比較高。雖然同樣是脫離輪迴，但兩個內心的證量有很大的不同。獨覺阿羅漢不需要說法，透過他的行為可以開示

很多內容，可以給眾生很多的引導。他為什麼有這種功德呢？因為獨覺修行時，就特別不跟眾生講話，所以這方面他就有一個非常特殊的功德。當他最後證得中品菩提果位時，就有這種能力，不需要靠語言，就可以度很多眾生。

聲聞與緣覺的最後都是證得阿羅漢，所以兩個都有斷除輪迴的根本——煩惱跟煩惱的種子，即前面講的具煩惱障。聲聞得到下品的菩提果位時，斷除了具煩惱障。獨覺得到中品菩提果位時，也斷除了具煩惱障。兩個具煩惱障斷的是一樣的。因為他們福德資糧有差別的緣故，證量有差別，智慧也有差別。比如說，目犍連跟舍利子兩個都是在佛陀周圍的阿羅漢，但他們的證量比其他的阿羅漢超越很多。所以雖然都是阿羅漢，其神通與智慧也會有很大差別。同理，聲聞跟獨覺兩個都是阿羅漢，但是他們的智慧差別很大。因為前面因地的修行不一樣，所以最後的果還是差蠻大的，雖然二者都已是阿羅漢了，所以他們所證的果分別為下品菩提跟中品菩提。

## 第 14 講 毘婆沙宗 -14

科判裡講地道的建立裡面包含基道果中的道跟果，果是怎麼講呢？即聲聞、獨覺、大乘三個最後獲得的果位——下品菩提、中品菩提、上品菩提。果尚未生起之前，三乘行者都是修補特伽羅能獨立之實質有空，然後配合下、中、上的福德資糧互相聯繫地修行，這是道的階段。毘婆沙宗總的道跟果建立是這樣。

這部分毘婆沙宗有些特別的看法，比如說聲聞、獨覺、大乘累積福德的時間或是在哪個階段累積這些資糧？聲聞有資糧道、加行道、見道、修道、無學道，獨覺也有資糧道、加行道、見道、修道、無學道，大乘也有資糧道、加行道、見道、修道、無學道。三乘中前四個階段就是累積智慧資糧和福德資糧，最後第五個階段就是成果的階段。前四個階段累積智慧跟福德資糧時，之前講過三乘中一個要三世，一個要百劫，一個要三大阿僧祇劫。必須了解哪一類行者要三大阿僧祇劫，哪一類行者要百劫，哪一類行者要三世。雖然是前面四個階段，百劫是在五道中的哪個階段修呢？三大阿僧祇劫是在五道中的哪個階段修呢？要仔細一點地理解，現在講這個部分。

**他們積聚資糧的方式，差別如下：諸菩薩在資糧道上品以下（含上品），須於三無數大劫等期間當中積聚資糧；而從加行道煖位至無學道之間，則於同一個禪坐當中即可現證（上品菩提）。**

**諸具有獨覺種姓者在資糧道上品以下（含上品），須於一百大劫等期間當中積聚資糧；而從加行道煖位至無學道之間，則於同一個禪坐當中即可現證（中品菩提）。**

**諸具有聲聞種姓者在四個有學道的階段中積聚資糧，而即使已證得聖道，也有必須在十四個生有當中修學有學道的情況。（P43/L9）**

三乘各不相同，總地理解，大乘跟獨覺兩個一樣，一樣的意思是從加行道開始一座便就成佛或得中品菩提。五道中，從加行道開始、一個禪坐間就完成了整個後面四道—加行道、見道、修道、無學道，一座間就上去了。獨覺是這樣，大乘也是。他們怎麼解釋大乘呢？按藏傳的說法釋迦牟尼佛是四月十五日成道，漢傳說法是農曆四月初八。所以農曆四月初七凌晨開始打坐，那時他還是加行道行者，四月初八早上就成佛，變成無學道了，這是毘婆沙宗的主張，一座間成佛。獨覺也是這樣，加行道到無學道，一座就完成了中品菩提。

獨覺要累積百劫的福德資糧，大乘要累積三大阿僧祇劫的福德資糧，都在什麼階段完成呢？在資糧道時。資糧道是五道中的第一個階段，百劫的累積福德是在這裡，三大阿僧祇劫的

累積福德也是，所以它叫作資糧道 — 所要累積的資糧都在這時期完成，一旦跨進了加行道，一下子就成佛或成阿羅漢果，這是毘婆沙宗的主張。

但是聲聞的部分，毘婆沙宗不能這樣承許。為什麼不能這樣呢？各位聽過二十僧，預流果、一來果、不來果等吧？佛經裡面提到預流果裡面分很多種，一來果裡面也分很多種，不來果裡面也分很多種。不論是預流果、一來果或不來果，都分很多種類，都是針對聲聞行者而說的。這些解釋不管是預流果、一來果、不來果，都已經在見道位以上，五道中第三個階段以上了。預流果時登上了見道位，一來果與不來果更不用說，所以佛典講的這些都已經是見道位以上了。其中有的還要再投生到這個世界才能證得阿羅漢，其投生數量最多是十四次，雙算時就說是七往返，單算時為十四次，然後就證得阿羅漢果。

所以，見道以上還是會來這個世界，這是佛典裡常見的，那是存在的。所以，毘婆沙宗當然就無法承許聲聞三世累積資糧都在資糧道中，然後從加行道一下就跨上無學道。毘婆沙宗解釋的聲聞乘就不同，聲聞不同於獨覺和大乘，聲聞就不是所有該累積的資糧都在資糧道這個階段累積完成，上面幾道也可以累積資糧。這點是聲聞乘跟其他二乘的不同處。剛才講到十四次，這是毘婆沙宗的想法。要了解，這是毘婆沙宗的宗義見，不見得是對的。

毘婆沙宗跟經部宗就會這樣解釋，唯識以上都不這樣解釋。這種解釋是誰的看法呢？大乘宗義者不會作這樣的解釋，小乘的宗義者才會作這樣的解釋，小乘宗義者的解釋跟大乘宗義者的解釋有很大的差別，從這裡也看得出來。小乘宗義者的解釋世間多數人都能接受，小乘的宗義者智慧比較弱，所以無法超越一般人的想法，作不一樣的思考，他沒有這種能力，因此他的解釋一般人較能接受。怎樣能接受呢？看一看釋迦牟尼佛，他今生來，雖然過去他有累積很多資糧，但是今生感覺還是資糧道而已，然後他認真修行就成佛。毘婆沙宗的人覺得釋迦牟尼佛肯定是從加行道跨上去的，他未成佛之前，多數人看到釋迦牟尼佛好像資糧道的樣子，後來就真的一下子跨上去。所以毘婆沙宗的解釋，跟一般人所觀察到的程度差不多。

大乘的解釋是釋迦牟尼佛早就成佛了，不是到來這裡才成佛的。他們一千個佛都早已成道，同時發願來到世間度化眾生，其順序已經排好隊了，誰要先來，其次是誰。世間大部分人不能接受這一千個佛從那裡來，不會那麼認同。所以毘婆沙宗和經部宗小乘宗義者的說法，多數人比較能接受，因為他們的智慧不是那麼超越。唯識與中觀修行蠻高的，他們的思想超越世間思想的程度，簡直無法言喻，所以他們的解釋一般人不能接受。

可以理解，毘婆沙宗的解釋跟大乘就有很大的差別，他的智慧比較弱，跟世俗的想法比較接近，所以一般人較能接受。看一看世界上佛教的歷史，很多人很相應於小乘宗義的解釋。從佛教歷史的角度看，世間多數人的想法，較接近於小乘宗義者對佛法的解讀。相對來說，大乘佛教有一點神秘，大乘佛教徒跟世間一般人的想法作法都有些距離，所以就受到批評。小乘佛教徒的思想與作法跟世間人沒有這樣的距離，世人感到比較相應，所以比較不受批評。二者的差別，也可從這裡看出來。

我們已經是大乘佛教徒，頭腦裡面已經接受很多，現在聽到毘婆沙宗這種講法，就覺得很怪。三大阿僧祇劫累積的資糧都在資糧道時完成，入了加行道後，一下子就成佛，這個觀點很奇怪。佛在世時，大多數人抱持這種思想，因此很相應這樣的解釋法，認為這種解釋很有道理。因為大家明明看到他並沒有見道、修道，好像是資糧道的樣子，然後沒有多久就成佛了，所以肯定從加行道到無學道間，一座就成佛了。獨覺成道的歷程也跟大乘一樣。

但是，聲聞就不能這樣解釋，因為聲聞裡有預流、一來等多種分類，又因為世尊在世時，明明就看到有些修行人得到一來果，有些得到預流果或不來果。既然看到，就不能承許聲聞

是從加行道一下子變成證得下品菩提的果位，所以聲聞的部分就無法這樣承許。

平常預流果分為兩個，生天上的是天家家，生人間的是人家家。他來欲界人天受生死各七次，稱為「極七返有」，就比如說：天、人，天、人，天、人……，其中天在輪迴裡面，人也在輪迴裡面，兩個都算在輪迴裡面，十四次就這樣計算。這種解釋就是預流果仍有七往返或十四次的輪迴，這種觀點並非毘婆沙宗的獨到見地，唯識與中觀也都認同。由此可見，如果我們今生入了最低的聲聞見道位<sup>2</sup>，最多再來世間輪迴十四次，之後就可以不來了。進見道位以後，最多再來十四次，沒有第十五次。若只入資糧道，當然就還有好多次。

十四次是什麼呢？就進入最差的聲聞見道來說，最多剩十四次輪迴，獨覺見道沒有這些，大乘見道也完全沒有，大乘的見道就不會再輪迴了。不會再輪迴是什麼意思呢？不是不會再來這個世界，這要分別，若是的話，釋迦牟尼佛也不會再來這個世間。不會再輪迴，表示他完全可以掌控自己要去那裡，自己做什麼都能完全掌控。輪迴的輪就是輪轉，沒有掌控的意思，自己無法掌控而來就叫輪迴，大乘的見道位以上已經有掌

---

2. 大乘或小乘的五道，共有三個見道，即聲聞見道，獨覺見道，大乘見道，其中最差的是聲聞的見道。

控力了，所以最下品的見道 — 聲聞的見道，最多來輪迴十四次，十四次之後就不用來了。

剛才那段提到，聲聞四個有學道也有累積資糧。有學道怎麼分呢？五道裡面第五個叫無學道，前四道 — 資糧道、加行道、見道、修道 — 為有學道。所以四個有學道有累積資糧，不只資糧道，加行道有，見道時有，修道時也有，就聲聞來說，前四道中每個階段都有累積資糧，所以他跟獨覺及大乘不一樣。

另外，這裡講到證得聖道以後，還有十四次輪迴。聖道是從那裡開始算呢？見道位以上就是聖道，聖道的意思就是勝過凡夫。勝過凡夫是什麼意思呢？一般講，加行道以下就算是凡夫。所以我們是不是加行道以下？當然！我們都還沒有入資糧道，所以都是加行道以下，都是凡夫。進入資糧道者還是凡夫，進入加行道者還是凡夫。總之，加行道以下就叫凡夫，見道以上就不是凡夫，已經勝過凡夫了，就是叫聖人。平常講的聖人，到見道以上就都是了。

見道位以上就算是聖者，見道的「見」是見什麼呢？見補特伽羅能獨立實質有空，見的意思是什麼？見是現證的意思，他現證補特伽羅能獨立實質有空，他現證補特伽羅能獨立實質有空之後，他最多再來輪迴十四次。為什麼最多再來輪迴十四

次呢？最多再來輪迴十四次是什麼意思？是說見道以後行者還會造業嗎？他再來十四次是因為他會造十四次再來輪迴的業嗎？不是！若是的話，就會變成現證補特伽羅能獨立實質有空，之後還會造輪迴業，這是不對的。現證無我以後，就不會新造引業。為什麼還會再來十四次呢？再輪迴十四次是什麼造成的呢？它真正的意思是什麼呢？

行者進入見道時，他過去業障，就剩下再來輪迴最多十四次的量。若他的業障還有很多的話，則無法進入見道位。所以進入見道時，所剩的業障最多能再來十四次。或者說十四個輪迴的業就剩下來，其他的業障都消滅了。若其他的業沒有消除的話，就無法進入見道位。可以理解，進入見道之前，應消除多少的業障呢？可以說，在見道位時，最多剩下十四個輪迴的業障，若所剩的輪迴業超過這個量，該行者就不能進入見道。這個道理是四個宗義公認的。

生：最多十四次，所以可能少於十四次囉？

師：對，就是這個意思。有的行者進入見道位以後，一生就直接證阿羅漢果。佛世時便有很多這樣的例子。現在講的是最多的情況。已滅盡所有的業障，完全不再輪迴者，乃至剩下最多再輪迴十四次的業障者，都包括於其中。

生：在再來的十四世中，他們都不會再造業嗎？

師：不會！現證補特伽羅能獨立實質有空的行者，就不會再造引業。這裡必須區分清楚，重點是不會新造引業，其他小的業還是會造。引業就是會令生命再輪迴的業，這種業聖人不會造，一般的滿業還是會造。

整體地講，聲聞、獨覺、大乘用的智慧都一樣，但是跟福德互相連接修行時，三乘福德的量就差別很大，所以最後有三乘不同的果位。剛才這段講，道的階段，沒有講果。累積福德是在四個有學道中哪一個道中累積呢？分別的結果是：獨覺跟大乘一樣，但聲聞則不同，這就是道的大意。

現在講果的階段，毘婆沙宗的看法也有些不同。毘婆沙宗對大乘的佛果如何解釋？成佛究竟是什麼樣子？聲聞跟獨覺最後的果是什麼樣子？下面就講這個，先講大乘的果，佛的果位是什麼樣子呢？

**因此，他們（毘婆沙宗）主張「佛陀的色蘊，不是佛。」因為它（佛陀的色蘊）是「所斷」，而且因為它（佛陀的色蘊）與成佛以前的加行道位菩薩的身依在同一世，而且為它（加行道位菩薩的身依）所攝；前述的周遍關係成立，因為加行道位菩薩的身依，是由先前的業及煩惱所引生的蘊。他們（毘婆沙宗）不承認「圓滿受用身」，並且主張「在無餘涅槃時，勝化身的明瞭相續會斷絕。」佛聖者雖然已無**

**餘斷除苦、集二諦，但與「他的相續當中有苦諦」這點並不相違，因為當無餘地斷除緣苦諦所生的煩惱時，將之安立為「斷除苦諦」的緣故。(P44/L1)**

以上是毘婆沙宗對大乘佛果階段的解釋，聲聞跟獨覺果的階段他的解釋分為兩部分。

## 第 15 講 毘婆沙宗 -15

毘婆沙宗對大乘果的階段有三個不同的主張，其中第一個剛才講完了，現在是第二個內容。第二個主張解釋佛的四身。一般佛的四身可分為兩個法身及兩個色身。佛的兩個法身是自性法身及智慧法身；兩個色身是報身及化身。這裡面，毘婆沙宗承許兩個法身，但他完全不承許報身。雖然他承許化身，但是其承許的方式跟大乘的宗義者不同。這邊沒有提法身，只提兩個色身。這表示他有承許法身，這方面他的看法跟大乘宗義一樣，所以沒有特別提出來。

他的看法在那裡跟其他的宗義不同呢？他對兩個色身持不同的主張，譬如以報身來說，大乘是承許的，毘婆沙宗完全不承許。化身方面，雖然他有承許，但是承許的方式不同於其他宗義。這裡提出來兩點。

**他們（毘婆沙宗）不承認「圓滿受用身」，並且主張「在無餘涅槃時，勝化身的明瞭相續會斷絕。」(P44/L6)**

他不承認圓滿受用身，圓滿受用身即平常講的報身。佛還未成佛前，在三大阿僧祇劫中，一直累積資糧，一直修行，那麼多修行所累積出的一個果報——佛的報身——就報出來。平常講，佛的色身有兩個，即報身跟化身。這兩個裡面，真正的果報是報身。

報身具備五個特色，即它有五個固定 — 五決定。時間方面有一個固定、住所方面有一個固定、周圍眷屬方面有一個固定、所說的法方面有一個固定，身體方面也有一個固定。以上的次第有點亂，但是沒有關係。

首先第一個是時決定，時間方面來說，平常發願裡面，好像「乃至有虛空」佛就一直住在世間，就像這樣，在時間方面，佛永遠會住在世間。時間固定的意思是，只要有虛空佛就存在，佛不會變成沒有。第二個是處決定，報身佛的住所是固定的。行者成佛時，有一個淨土，叫作大密嚴剎土，那是真正的佛所住的地方。第三個是眷屬決定，報身佛旁邊的眷屬肯定是初地以上的聖者菩薩。第四個是法決定，報身佛所開示的法是非常殊勝的大乘法。由於他的旁邊都是初地以上的菩薩，他所開示的法肯定都是非常殊勝的大乘教法。第五個是身體決定，報身佛的身體，一定是平常講的三十二相、八十隨形好，這個是固定的。

具備這五個特色才叫作報身，他不承認這些。為什麼不承認呢？譬如說這五個裡面的第一個 — 時決定，乃至有虛空佛就一直在。他的想法是釋迦牟尼佛一旦圓寂了，就沒有了，不會再來了。他不承許乃至有虛空，佛就一直會存在的論調。

四禪裡面八個天，其中三個是凡夫住的，五個是聖者住的。五個聖者住的第五個天，再分出來一個，稱為大密嚴剎土。第五個裡面分一般聖者住的地方，及大密嚴剎土。二者是分開的，好像一個是地上，一個是天上的樣子，大密嚴剎土就有一點天上的樣子。雖然這樣分，但是還是屬於它的範圍。

他也不承許這個，因為他覺得它太神秘、太深奧，一般人不能接受，他就不能接受。總之，他不承認報身或圓滿受用身。

然後是勝化身，對於勝化身，毘婆沙宗也有不同的看法。那麼，大乘是怎麼解釋勝化身的呢？就是釋迦牟尼佛來到這個世界，具足或是漢系講的八相或者藏系講的十二相，包括兜率說法、入胎、出生、習藝、宮中娛樂、遊四門、出家、苦行、降魔、成道、轉法輪、入涅槃。雖然他離開這個世界，但是他還是會去其它的世界。這就是勝化身。勝化身是化身裡面，比較殊勝的一個。化身就是為度眾生而以不同的身來這個世界，化身當中，最殊勝的就叫勝化身。很多佛為度眾生，以各種的化身來到眾生的世界，這些化身當中，最殊勝的一種就叫勝化身。這種勝化身有一個規定，一定要具備八相成道或者十二相成道，才算是勝化身。一般的化身不必具備這些，勝化身就要具備這些。

大乘認為世尊以勝化身來這個世界，同時他在別的世界也有勝化身。他在這個世界，可能已經涅槃了，但是在其他世界，可能又是勝化身，重頭開始具十二相成道。他離開這裡，又去別的地方重頭開始十二相成道，所以大乘不會說世尊一旦圓寂，就完全消滅了。毘婆沙宗認為「在無餘涅槃時，勝化身的明瞭相續會斷絕」，無餘涅槃時，連相續也會斷絕，會滅掉，會完全斷掉。

生：毘婆沙宗也否認《金剛經》與《般若經》？

師：當然！《阿彌陀經》、《金剛經》、《藥師經》，什麼都否認。

生：《金剛經》有兩個地方講，雖然佛涅槃了，但是你起什麼念頭，如來悉知，悉見。既然否定的話，就談不下去了。

師：對。現在的南傳就不承認《心經》、《金剛經》、《阿彌陀經》等是佛說的，他們認為那些都是龍樹亂搞的。看看南傳所重視的論典如《俱舍論》，裡面一句都不講淨土、報身、化身、勝化身。他們完全不解釋佛陀會不斷地度眾生這些。

生：勝化身裡面八相成道或者十二相成道，指的就是佛到這個

世間來，受生到成道的過程嗎？

師：對，就是這個過程，最後就入涅槃。入涅槃是十二相中的第十二個。

毘婆沙宗對佛身的看法是，報身方面，完全不承認；勝化身方面，有不同的承許。這是關於佛果的第二個，然後是第三個。

**佛聖者雖然已無餘斷除苦、集二諦，但與「他的相續當中有苦諦」這點並不相違，因為當無餘地斷除緣苦諦所生的煩惱時，將之安立為「斷除苦諦」的緣故。(P44/L8)**

毘婆沙宗承許的佛經裡面，有說到要脫離輪迴、要斷除輪迴的根、無明、集諦；若斷除集諦的話，就可以斷苦諦。他所承許的佛經裡，常常這樣談，所以他也承許。譬如他也承許十二緣起，十二緣起說到，無明淨除的話，行也會淨除；行淨除的話，後面識、名色、六入、六觸、受、愛、取、有等都會淨除。所以，無明淨除的話，後面的都會淨除，所以連生、老死這些都會淨除。

現在就有一個問題，釋迦牟尼佛有淨除無明，那他有沒有淨除生老？有！生老都淨除，他的身體會老，或者他的苦諦還在，怎麼解釋苦諦淨除呢？淨除苦諦或斷除苦諦怎麼安立呢？

在苦諦上面，他沒有煩惱，就算是斷除苦諦，他就這麼主張。所以，雖然佛陀已經斷除苦諦，但是他的身體還是苦諦！所以他的相續中仍有苦諦。

以上就是毘婆沙宗對大乘的果的階段，幾個不同的主張。下面接著要講的是聲聞及獨覺的果的階段，不同的主張。

## 第 16 講 毘婆沙宗 -16

之前講過，佛身總共有四個，法身有兩個，色身也有兩個。平常說四身裡面有一個固定的次第，就是先講法身，然後講色身。法身裡面，先講自性法身，再講智慧法身。色身裡面，先講報身，然後講化身。所以，四身的次第是自性法身、智慧法身、報身、化身。

這樣的次第應如何理解呢？就法身跟色身兩個來說，先有法身，才有色身。所以，法身是主要的，色身是為配合眾生根器而示現出來的。所以，先有法身才有後面的色身，這兩個有這樣的次第。法身分自性法身跟智慧法身，智慧法身依賴自性法身；有自性法身，才會有智慧法身。自性法身是所依，智慧法身是能依。所以，先講自性法身，然後講智慧法身。

色身就有報身跟化身，這兩個來說，報身是化者、能化者；化身是化出來的身體。所以，當然先有能化者，才有後面所化出來的。報身跟化身有這樣的關係。若沒有報身，怎麼會有化身呢？

簡略地說，佛身平常講有四身。四身有它的次第，先講兩個法身，然後講兩個色身，因為法身跟色身有一個關係 — 先有法身才有色身。法身裡面又分為智慧法身跟自性法身。這兩個是先講自性法身，然後講智慧法身，因為這二個法身間有一

個關係 — 一個是所依，一個是能依。色身裡面又分為報身跟化身，這兩個是先講報身，然後講化身，因為這二個色身有一個關係 — 一個是能化，一個是所化。所以，能化者先有，所化者後有。

這裡比較難理解的是，自性法身是所依，智慧法身是能依。自性法身為什麼是所依呢？智慧法身又為什麼是能依呢？先這樣理解，從字面上看，自性法身好像是自性，是本性有的佛性。本性中有一個可以成佛的，這個心就可變成一切遍智，有這樣的本性存在，所以，自性法身即它的本性。有這個本性，才有後面的智慧法身。這是就字面上粗略地理解，自性法身就是法身的體性或本性，有這個，才有後面的智慧法身。所以，自性法身跟智慧法身是有一個這樣的關係。

再進一步解釋，本性就有一點複雜。因為本性是心的本性，心的本性是什麼樣子呢？心的本性是心的空性。心的究竟的本性是心的空性。心的空性是心的究竟本性。我們心的究竟本性跟佛心的究竟本性，從空性的體性來說，二者並沒有一個空得比較多，一個空性空得比較少。兩個都是空性的體性，完全一模。我們心的空性跟佛心的空性是一樣的，沒有一個是大，沒有一個是小，沒有什麼差別，其空性是一樣的，其體性完全沒有差別。不過，一個已經是佛了，一個還不是佛。所以，就是佛心的空性就叫自性法身。自性法身若指出來的話，

是佛心的本性。心的空性就是自性、本性。這變成佛了，就叫自性法身。我們心的本性，心的空性，還沒有成佛，但是，我們心有這個空性，所以，我們將來可以成佛。佛所以成佛其原因在於佛有這個心的本性。我們一樣有這個心的本性，所以也可以成佛。總之，可以成佛的特色是心的本性。

心的本性，空性是什麼意思？空性就是心完全依賴因緣，心完全不固定，一直變化，有一個變化的體性在，所以可以成佛。我們的心若沒有可以變化的體性，它就是固定的，那麼就不能成佛。由於我們的心完全依賴因緣，由因緣讓它變化的這種體性就叫空性。我們可以成佛的原因就在於有這個體性。剛才講的自性法身是智慧法身的所依。有自性法身，所以可以證得智慧法身。這樣想的話，就有一點複雜，有一點難理解。總之，自性法身是所依，智慧法身是能依。報身為能化者，化身為所化出去的。大概這樣可以理解。

接下來講聲聞跟獨覺。

**因為聲聞及獨覺阿羅漢在證得阿羅漢果位之後，在未捨「身命之行」的這段期間，安立為「有餘涅槃」；在捨「身命之行」之後，安立為「無餘涅槃」。在有餘涅槃之時，雖已無餘斷除「具煩惱之障」，然仍有「非具煩惱之障」尚未斷除；在無餘涅槃之時，雖然沒有透過對治之力將之（非具煩惱之障）斷除，然而它（非具煩惱之障）並不**

**存在，因為在〔無餘涅槃〕那個時候，它（非具煩惱之障）的所依 — 明瞭的相續 — 已經斷絕。(P44/L11)**

毘婆沙宗對聲聞跟獨覺的果的階段，有什麼主張呢？前面講完了大乘果的階段的主張，現在講聲聞跟獨覺的。首先要瞭解，毘婆沙宗怎麼安立果的階段。他們將果的階段分為有餘涅槃與無餘涅槃兩部分。不論是聲聞或獨覺，他們的無學道豈分為兩段，一段是有餘涅槃，一段是無餘涅槃。有餘涅槃是在什麼時候呢？無餘涅槃是在什麼時候呢？它們是怎樣安立的？以時間來講，它們各別是在什麼時候產生？有餘涅槃就是行者內心煩惱已經盡除，但是身體的障礙卻還在。過去由煩惱及業所生的果報，還存留著，這個階段就叫有餘涅槃。這些殘餘的果報已經成熟、他必須受，所以無法即刻有無餘涅槃。不過，這個果一定會結束的。它是什麼時候結束呢？在他往生的時候。當生命還存在時，果報就一直報出來，果報結束時，他的命就結束了。當命結束時，他就變成無餘涅槃。所以，先講有餘涅槃，再講無餘涅槃。

又，在有餘涅槃時，他心中還是有非具煩惱之障。入無餘涅槃時，非具煩惱之障雖然不是斷除，但是它的所依 — 這個心續 — 已不存在，因此非具煩惱之障也無法存在。重點是在無餘涅槃時，毘婆沙宗認為連心續都斷掉。這是它跟大乘宗義不同的地方，因為大乘的宗義 — 不論是唯識還是中觀 — 在無

餘涅槃的時候，行者的心續並沒有斷、心續一直在。這就是毘婆沙宗與大乘宗義的差別所在。

有餘的「餘」是什麼意思呢？我們現在是有餘還是無餘呢？我們不可以說是有餘，因為有餘的意思是業跟煩惱已經斷了，但是它的果還留著，在這個階段才可以用「餘」這個字！餘的意思是，因沒有了，就只剩下果，這個果一旦結束就都沒有了。在因已結束，果尚未結束中間，就叫作有餘。我們不用說餘，我們並非只剩下果，我們跟因都連在一起，不斷產生新的東西。果跟因不斷地連在一起。所以我們不可以說有餘或無餘，我們什麼都不是。

聲聞跟獨覺的時候，有這樣的差別。到此講完了果的階段——大乘的果及聲聞與獨覺的果——都講完了。所以，基、道、果中果的階段，算是講完了。到此已把毘婆沙宗從頭到尾講完了。

這段期間，講的是毘婆沙宗對釋迦牟尼佛教法內容的整理，毘婆沙宗把全部的教法分為基、道、果。以基、道、果的結構解讀所詮——世尊的教法。以下講能詮的部分，能詮的是什麼呢？即教本身，這些佛經本身。能詮的經本身，他有沒有區分那個是了義的、那個是不了義的呢？對此，他有什麼認法？有什麼主張呢？

**「諸說實事師」在分辨經典的了義及不了義時，是由語詞能否照字面上來接受的觀點而區分的；而且「說外境二宗」不承認「大乘的經藏是佛語」，因為大多數的毘婆沙宗認為「只要是經典，則必然是了義的經典」。(P44/L19)**

這是什麼意思呢？先簡單理解，之前講過，小乘與大乘的宗義是依智慧來判斷。毘婆沙宗跟經部宗是小乘的宗義，唯識跟中觀是大乘的宗義。相對來說，毘婆沙宗跟經部宗，其智慧比較低，唯識跟中觀，其智慧比較高。唯識以上的宗義智慧比較高，其分析的能力比較強，在解讀佛經時，他們就能區分出，這個經是了義的、那個經是不了義的。

毘婆沙宗跟經部宗不會區分，他們覺得，佛經的內容他們若不能承許，他不會說這個是了義，那個是不了義，他沒有分析的能力，不能考慮多元的角度，以解讀一個具挑戰的論點。他不能承認時，馬上就判斷它不是佛經，不是佛說。反之，唯識、中觀的智慧比較高，他會承許經典都是佛說的，無庸置疑。但是在解讀時，他有很高的分析能力，經過透澈的分析歸納，他把佛說整理成像階梯式的結構體，不同元素間有次第的差異。於是他便判斷並附上詳細的解說，這個是不了義經、它是為了什麼目的而講的等。所以，他會承認這些都是佛經，但是他有分析的能力以另外角度解釋，就判斷它是不了義經。總

之，說小乘宗義的毘婆沙宗與經部宗，及說大乘宗義的唯識宗與中觀宗，在辨別經典上，有很大的差別。

說外境二宗就是毘婆沙宗跟經部宗，因為毘婆沙宗承認外境，經部宗也承認外境，唯識認為一切法是從內心示現出去的，因此就不承認外境。所以，毘婆沙宗跟經部宗，就被稱為「說外境宗」。說外境二宗不承認大乘的經藏是佛語，不承認的理由是什麼呢？因為他們覺得凡是佛經，都是了義經，沒有一個是不了義的。所以，如果要承認大乘的經典是佛語，經典裡面就出現了不了義經，所以，他不承認大乘的經典是佛語。

生：諸說實事師是指大乘嗎？

師：不對。先這樣講，說實事師裡面也有大乘行者，譬如唯識行者。但是，現在是講了義不了義這一塊。對毘婆沙宗跟經部宗兩宗來說，一切佛語肯定是了義經，沒有一個不了義經。毘婆沙宗、經部宗、唯識宗三宗在解釋了義跟不了義時，其標準是一樣的，彼此沒有矛盾，其中不同的是唯識宗認為佛語有了義，也有不了義。在解釋毘婆沙宗時，就順便講經部宗跟它主張相同，然後，它跟唯識也有同樣的主張。

生：中觀自續派是不是也算是實事師呢？

師：不算。因為實事的意思是一切事物，諦實中存在，承認這種觀點，就是說實事。說實事的「事」意思是一切有為法，實是諦實中存在的意思。所以，承許一切有為法諦實中存在、諦實成立，好像真實存在。這種主張就叫說實事宗。所以，不論是毘婆沙宗、經部宗或唯識宗，他們都主張一切有為法是諦實中存在。中觀自續派以上就不承認，中觀會說，一切的有為法都是假的、都是不諦實存在的。

毘婆沙宗的部分到此講完了。先對毘婆沙宗的科判及分類有些瞭解，再探討從那裡到那裡是講「基」；從那裡到那裡是講「道」跟「果」。基、道、果是他們對佛經的所詮所作的歸納整理，對於能詮的佛經他怎麼分判。毘婆沙宗的內容大概如此。瞭解這些的話，後面的會比較容易理解。

# 第 17 講 經部宗 -1

- 幾點提示

星期六這一堂課，為了學習整體佛教的一種見解，我們理解。這裡面包括小乘的佛教徒和大乘的佛教徒，小乘的佛教徒在我們四部宗義裡面，是毘婆沙宗或稱說分別部宗和經部宗這兩個，四部宗義裡面這兩部宗義是小乘佛教徒的見解，我們要學習；然後唯識跟中觀這兩個宗義是大乘佛教的見解，也要學習。

這樣學習的目標是什麼呢？因為我們主要是要修行，修行不是外面的表相，主要是內心的改變。內心的改變就是一種了解，透徹的道理就通了，或者我們的想法很正確，從那裡可以認真改變我們的行為。不然我們的行為都只是表相而已，無法真正地改變，所以我們從內心改變，從內心開智慧，就從那裡改變。為了開智慧，我們跟隨釋迦牟尼佛學習，以前跟著他的弟子，他們表達不同的智慧和不同的見解，就開始有這些理論。所以學習四部宗義就是學習過去這些祖師們的思想、邏輯，然後透過它我們可以增長智慧。智慧生起的話，我們的修行才會確實是究竟、穩定的修行。

四部宗義雖然很短沒有多少頁，但確能把整體佛教——一個是小乘佛教，一個是大乘佛教——主要的思想和見解濃縮地

講出來。四部宗義裡面毘婆沙宗的關鍵已經學好了。各位應該聽過《大毗婆沙論》、《俱舍論》，還有平常說的《阿含經》，還有對法七部。《俱舍論》、《阿含經》、《大毗婆沙論》的內容，主要的是這裡學的毘婆沙宗這一塊，所以這邊毘婆沙宗雖然很短，只有一、兩頁就結束了，但是主要的關鍵都有講到，我們算是已經學好了。接著開始經部宗，這裡有分七個科判。透過七個科判，可以了解經部宗它的體系，這七個科判跟以前毘婆沙宗的科判一模一樣。

#### 4.2.2 解說經部宗的體系

**2. 解說經部宗的體系，其中，分七項來說明：2-1. 定義、2-2. 分類、2-3. 語詞解釋、2-4. 對境的主張方式、2-5. 有境的主張方式、2-6. 無我的主張方式、2-7. 地道的建立。(P46/L1)**

這裡前面的前三個，並沒有講到它真正特別的主張。前面只是一個大略的介紹，譬如怎麼樣才算是經部宗要有一個標準，所以先對它下定義，這是 **2-1**。然後講經部宗的分類，這是 **2-2**。然後講它為什麼稱為經部宗，這個名字具什麼意思，語詞解釋是 **2-3**。這三個沒有什麼特別，完全不涉及它對釋迦牟尼佛的教法，有何主張、有何承認。從 **2-4** 的四科講對境的主張方式、有境的主張方式、無我的主張方式、地道的建立。這些都是它的宗義。它對世尊教法中基、道、果的獨特解釋在

此。對境的主張方式、有境的主張方式、無我的主張方式，這三個就是基，地道的建立就包含道跟果。

基、道、果這三個項度是在解讀世尊經教的所詮內容，最後能詮的部分這裡沒有特別講，但是可以理解，能詮的部分也有講。在經部宗快要結束的地方並沒有講它對能詮的看法，因為在解釋毘婆沙宗時，就講到「說外境二宗」如何如何，意思是毘婆沙宗跟經部宗在這方面，看法完全一樣，在這方面二者並沒有差別。經部宗對能詮的佛經，其分類的主張，跟毘婆沙宗相同。因為在毘婆沙宗處已經解釋了，所以經部宗這邊就不需再解釋。

#### 4.2.2.1 定義

**承認自證識及外境二者之說小乘宗義的補特伽羅，就是經部宗的定義。經部宗與譬喻師同義。(P46/L5)**

經部宗的定義是什麼呢？怎麼判斷一個主張是經部見或非經部見呢？必須要有一個標準，這個標準就叫定義。經部宗的標準裡面提到幾個要素，一者它必須承認自證分，再者它需要承認外境，此外還要是小乘的宗義者。前面毘婆沙宗的定義是承認外境、不承認自證分的小乘的宗義者。比對一下，毘婆沙宗的定義是：不承認自證識，而且主張外境諦實成立之說小乘宗義的補特伽羅。

毘婆沙宗跟經部宗相同處在於，兩個都是小乘的宗義者，兩個都承認外境。之前講到說外境二宗，「說外境二宗」表示兩宗都是承認外境的。他們之間不相同處在那裡呢？就在於對自證識的看法，毘婆沙宗不承認自證識，但經部宗承認它。但是，看上部宗的定義，會發現其定義又不同了。譬如說，唯識以上就不是說小乘的宗義，也不說外境實有。所以，毘婆沙宗與經部宗既說外境、又說小乘的宗義，而唯識宗以上二者都不是。所以，單從定義，就可區分其它的宗義跟它們的差別。

從定義可以理解一點：它們兩個一個承認自證分，一個不承認自證分。相對來說，承認自證分者比較細，它的分析能力比較強。不承認自證分者，其分析能力比較差，所以不能承認自證分。不能承認自證分，有一個緣故，之前講到「相」。一般說，瞭解外面的法的時候，這些法、境的相先照到心這邊，然後心才透過瞭解「相」而瞭解境。毘婆沙宗不承認這一點。自證分必然跟這個相有關係。首先，外面的相照到心這裡，之後，由於相的關係，心自己會瞭解自己。毘婆沙宗不承認自證分跟這個有關。不瞭解自證分、不承認自證分，跟這個有關係。

經部宗承認自證分，也跟這個有關係。它認為有這樣的相，所以可以解釋自證分。有人用自證分、有人用自證識，自證識跟自證分是一樣的。

還有，經部宗跟譬喻師是一樣的。有的經典用譬喻師，有的經典用經部宗，只是用詞不同，其實是一樣的。

#### 4.2.2.2 分類

**若將其區分，有二：（1）隨教行經部宗及（2）隨理行經部宗。**  
**（1）例如遵循〔世親〕《阿毘達磨俱舍論》的經部宗，（2）例如遵循〔法稱〕「七部量論」的經部宗。（P46/L10）**

在邏輯及辯經上面，法稱論師是非常非常厲害的，法稱論師寫的七部量論，有些經部宗行者跟隨法稱的邏輯，用他的邏輯。也有的不是跟隨他，而跟隨世親菩薩。世親菩薩寫《阿毘達磨俱舍論》的時候，快離開毘婆沙宗，要變成經部宗。世親菩薩非常有名，在過去印度人稱他為第二尊釋迦牟尼佛。世親菩薩初開始是毘婆沙宗行者，後來轉成經部宗行者，之後又變成唯識宗行者，他一輩子就這樣變。所以，《阿毘達磨俱舍論》裡面，雖然有講毘婆沙宗的宗義，但是，他就一直批評，否定的字蠻多的。但是，還是可以說《阿毘達磨俱舍論》也是毘婆沙宗的一個論典。毘婆沙宗依據的論典，有《俱舍論》，也有《俱舍論》所根據的七部論典，叫《對法七論》。

《對法七論》（mngon pa sde bdun）包括《發智論》與《六足論》，為說一切有部的七種根本論著。以迦多衍尼子著的《發智論》為總為身；以世友著的《品類論》、天寂著的

《識身論》、舍利子著的《法蘊論》、目犍連耶那著的《施設論》、摩訶拘絺羅著的《集異門論》、富樓那著的《界身論》等六論為支<sup>3</sup>為足。後六論亦分別名為《品類足論》乃至《界身足論》。七論著者為七阿羅漢。

它們是一切有部主要的根據。但是，這七部論典，沒有講很多邏輯，就講一些分析而已，譬如說五蘊怎麼分、十二處怎麼分、十八界怎麼分，它沒有講邏輯的推理。所以，不論是跟隨《對法七論》，或者《阿毘達磨俱舍論》，這類的行者就叫隨教行經部宗。

要注意，七部量論不是對法七論！七部量論有七部，對法七論也有七部，但它們完全不同。跟隨對法七論者是隨教行經部宗，跟隨七部量論者是隨理行經部宗。

七部量論包括 1)《釋量論》，2)《定量論》，3)《正理滴論》，4)《因滴論》，5)《關係論》或《觀相屬論》，6)《悟他論》或《成他相續論》，7)《淨理論》。都是法稱寫的。聽說早期很多西方哲學家非常研究七部量論中的一些邏輯，近幾十年也蠻多人研究，都認為裡面很深、很廣，其邏輯特別細，所以，七部量論很著名。

---

3.按印順導師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》所說，此六論的作者共有三項傳說，彼此並不一致。

## 第 18 講 經部宗 -2

經部宗的科判跟前面毘婆沙宗的一模一樣，先看一下毘婆沙宗的科判。

**解說毘婆沙宗的體系分七項說明：1-1. 定義、1-2. 分類、1-3. 語詞解釋、1-4. 對境的主張方式、1-5. 有境的主張方式、1-6. 無我的主張方式、1-7. 地道的建立 (P28/L2-L5)。**

為什麼這樣分科呢？前面的三科的重點是經部宗的定義，怎麼判斷一個人是經部宗的行者。經部宗的分類，還有為什麼稱它為經部宗的理由，或經部宗還有那些不同的名稱，為什麼稱這些名子，這是語詞的解釋。

應怎麼判斷一個人是毘婆沙宗？是經部宗？或是唯識宗呢？就看毘婆沙宗、經部宗、唯識宗的定義各自是什麼？從這裡來判斷這個人現在是毘婆沙宗、變成經部宗了、或又變成唯識宗了。判斷一定要有一個標準，沒有一個標準我們怎麼判斷他呢？這個標準就叫定義。

雖然可以判斷他是經部宗，但是經部宗裡面也有幾個不同的經部宗，所以講經部宗裡面的分類。第三個科判是經部宗裡面各個分類，為什麼稱這個名字？比如說他是經部宗，或是經部宗裡面隨哪一種行的經部宗。稱他這個名字的時候，有什麼

原因？如何解釋這些名字是語詞解釋的重點。這三個科判的重點是判斷行者究竟持是什麼宗義。

第四個科判開始解釋這樣的行者，其想法是什麼、或持什麼思想、他有什麼樣的見解。一般，解釋佛教行者的見解或思想，就針對他在基、道、果這個分類中的看法 — 在基上面他抱持什麼思想，在道上面他抱持什麼思想，在果方面他抱持什麼思想。所以平常一直很重視基、道、果。

不管那個宗派 — 毘婆沙宗也好，經部宗也好，唯識宗也好，中觀宗也好 — 每個都有基、道、果。不同的宗派以他們各自的思想或見解來解釋基、道、果，每個宗派所追求的目標就是果 — 或者追求解脫，或追求要成佛。為了達成這個追求，前面必然要有一條修行的道。修行的這條道前面要有對境對法最基本的理解，實際上，法上面存在著它的實相和它的表相，必須好好理解。從那邊把錯誤的表相去掉，然後增長智慧，深入了解正確的實相，慢慢地行者就進入修道，在道裡面就慢慢成就果了。總之，基、道、果被每一個宗派所重視。

不管什麼樣的宗義都這樣解釋世尊教法，這代表什麼呢？佛教是十分理性，十分合乎邏輯。就是果要靠道，道就靠基 — 基礎。以了解實相為基，行者的智慧越來越增長，於是就進入道，最後就成果。總之，這整個是非常邏輯的。第四個科判 — 對境的主張方式、第五個科判 — 有境的主張方式、第六個

科判 — 無我的主張方式，這三個的內容就是基。第七個科判 — 地道的建立，這個科判同時包含道跟果。基、道、果的情況大致是這樣。

為什麼對境的主張方式、有境的主張方式、無我的主張方式這三個是基呢？因為基是一切法的意思。一切法上有兩面 — 一個是表相的情況，一個是究竟實相的情況。為了解法的各種表相，這部分由兩個科 — 對境的主張方式跟有境的主張方式。至於法的究竟實相來說，就講無我的主張方式，分類的意義大概是這樣。

之前講過七個科判中前三個是定義、分類、語詞解釋，其中定義是用來判斷行者，究竟持什麼宗義見，是屬於哪一派的宗義者？因此首先探討經部宗的定義。

**承認自證識及外境二者之說小乘宗義的補特伽羅，就是經部宗的定義。經部宗與譬喻師同義。( P32/L11-L13 )**

對照一下毘婆沙宗的定義，可能好一點。

**不承認自證識，而且主張外境諦實成立之說小乘宗義的補特伽羅，就是毘婆沙宗的定義。( P28/L6-L8 )**

現在對照一下這兩宗的定義，先看這兩個宗派的共同處，二個定義都提到說小乘宗義的補特伽羅。兩個宗派不同處在那

裡呢？不同處在於定義中前面的部分，毘婆沙宗不承認自證識而且主張外境諦實成立，經部宗承認自證識及外境二者。一個是兩個都承認：經部宗來說自證識跟外境二者都承認。毘婆沙宗不承認自證識，但是承認外境。承不承認自證識是它們兩個的差別所在。毘婆沙宗承認自證識，而經部宗承認自證識。

可以理解，毘婆沙宗不承認自證分，顯示出他的智慧比較低，因為解釋自證分需要想很多，要更仔細地分析，更仔細地解釋。相對來說，毘婆沙宗智慧比較低，它不會分得那麼細，它覺得自證分不存在。經部宗比毘婆沙宗智慧高一點，它將心法分得比較細，它就講自證分。若把毘婆沙宗跟承許自證分的宗派 — 經部宗與唯識宗 — 相比較時，毘婆沙宗的智慧比較低的證明，就在它不承許自證識。

它們兩個都承認外境，承認外境表示它們兩個都承認法我。兩個都承認外境，意思是外面的境或法，是從它自己那方面成立的，法我是存在的，所以他們不講法無我。他們只有講補特伽羅無我，不會講法無我。為什麼不講法無我呢？因為他們認為法我存在，外境諦實存在，即外境諦實成立。所以他們兩個都承認：外境是諦實成立的。所以毘婆沙宗跟經部宗的思想就是承認法我，不承認法無我；不過他們承認補特伽羅無我。他們承認的無我只有補特伽羅無我，沒有法無我。

現在這樣講承認補特伽羅無我，不承認法無我；不承認法無我這點，使他們成為小乘的宗義者。若承認法無我的話，他們就會成為大乘的宗義者。



## 第 19 講 經部宗 - 3

毘婆沙宗跟經部宗兩個都不承認法無我，為什麼？因為他們兩個都承認外境是諦實成立，有法我，沒有法無我。不承認法無我，所以他們不是說大乘的宗義者。說大乘的宗義者就會說法無我，會說空性，會承許《心經》講的「色即是空，空即是色」的道理。毘婆沙宗、經部宗，這種說小乘的宗義者則不承認《心經》。現在世界上小乘的佛教徒，他們不承認《心經》、《金剛經》。為什麼？從定義上這能瞭解，他們不承認法無我，他們是說小乘的宗義者。很清楚，所謂說小乘的宗義者是從它不承認法無我來判斷的。

一樣的，不論是《阿含經》、《俱舍論》、或《大毘婆沙論》等經論，裡面完全不講法無我，只有講補特伽羅無我。按照大乘的經論來說，兩邊都承許。既承許那邊的《阿含經》、《俱舍論》、《大毘婆沙論》，也承認這邊的《心經》、《金剛經》。所以稱某人為大乘宗義者，意思是他的空間大，什麼都能接受，小乘宗義者就好像只接受其中的一塊，容量無法像說大乘宗義者那麼大。

定義裡面說經部宗與譬喻師同義。所以，一些論典解釋宗義時，有時用經部宗這個名字，有時不講經部宗這個詞，而稱其為譬喻師。這兩個名字不同，實際上意思一樣。

**若將其區分，有二：（1）隨教行經部宗及（2）隨理行經部宗。**  
**（1）例如遵循〔世親〕《阿毘達磨俱舍論》的經部宗，（2）例如遵循**  
**〔法稱〕「七部量論」的經部宗。(P46/L10)**

經部宗分隨教行跟隨理行。就隨教行經部宗來說，他當然就跟隨教，他引用的理由都是用經教，而不是以邏輯為主。隨理行經部宗來說，他用的都是邏輯。例如，隨教行經部宗大部分承許《阿毘達磨俱舍論》，有人說《阿毘達磨俱舍論》是毘婆沙宗的論典，有人說，《俱舍論》是經部宗的論典，因為隨教行的經部宗行者，有點把《俱舍論》視為經部宗所承許使用的論典。所以兩宗都這樣遵循此論。

兩宗都用此論的原因是什麼呢？因為世親菩薩寫《俱舍論》的時候，剛進入經部宗，所以他有很多毘婆沙宗的想法。所以他講解的時候，講毘婆沙宗，也講經部宗，但是他講毘婆沙宗時，有很多批評、很多地方否定毘婆沙宗的解釋。從否定的角度看，此論就在闡述經部宗。在未否定前所作的解釋，講的就是毘婆沙宗的想法。所以，《俱舍論》被兩宗視為依據。不可以說，這個對，那個不對，其實兩邊都對。《俱舍論》有講到經部宗的見解，也有講到毘婆沙宗的見解。

雖然兩個宗都講，但講的理由多是經教。《俱舍論》使用的根據多是經教，不是邏輯。因為這個緣故，跟隨《阿毘達磨俱舍論》的經部宗，就稱為隨教行的經部宗。

隨理行的經部宗是什麼呢？首先要理解七部量論，七部量論也有點麻煩，跟剛才講的情形很像。剛才講《俱舍論》講毘婆沙宗，又講經部宗，七部量論也是，有人說它是經部宗的依據，又有人說它是唯識宗的依據，兩邊的說法都有道理。因為七部量論講經部宗的思想，也講唯識的思想。為什麼要講經部宗呢？他為了要講唯識宗，一定要先把唯識宗與經部宗的差別點出來，因此他詳細地講解了經部宗的宗義，所以七部量論講到了經部宗的思想，也講到了唯識宗的思想。但是不管講唯識宗或經部宗，它講的時候，其根據大部分是用邏輯，而不是只靠經教。七部量論造作者是法稱論師，因為七部量論用的多是邏輯，所以跟隨〔法稱〕「七部量論」的經部宗，就叫隨理行的經部宗。

#### 4.2.2.3 語詞解釋

**因為遵循世尊的經典而主張宗義，所以稱為經部宗；而因為主張可以透過譬喻的觀點來說明一切法，因此稱為譬喻師。(P46/L15)**

剛才講經部宗跟譬喻師同義，經部宗大部分用的根據是經教，所以得「經部宗」之名。譬喻師在解釋時，常用譬喻，故得此名。不過，這只是語詞的解釋，說明為什麼用這個名字。它並不代表某種硬性的規定——如每次一定用譬喻或每次一定用經教。前三個科判到此講完，記住，這三個科判是用來判斷行者是那一派的宗義者。

再來要解釋的是，經部宗的行者對基、道、果有什麼樣的思想。就基的方面有三個 — 對境、有境及無我的主張方式。先看對境的主張方式。

#### 4.2.2.4 對境的主張方式

**「量所緣者」，就是「有」的定義。若將它（有）區分，有二：（1）「世俗諦」及（2）「勝義諦」。「在勝義當中，能發揮功用之法」，就是「勝義諦」的定義。「勝義諦」、「諦實成立」、「事物」、「所作性」、「無常」、「有爲」、「實質」、「自相」等同義。「在勝義當中，不能發揮功用之法」，就是「世俗諦」的定義。「世俗諦」、「虛假成立」、「常」、「共相」等同義。(P47/L1)**

在攝類學小理路裡面，講到六個同義詞 — 所知、有、所量、成事、境，及法。要理解，佛典裡面會出現這六個詞，有時候用這個，有時候用那個，有時候又用別的，實際上，這六個詞的意義都一樣，都是同義。譬如說，平常講一切法，這個講的時候，這個「法」是什麼意思呢？「法」不是佛法的「法」，而是指「存在」、「有」的意思。像這樣子，有時候用「有」、有時候用「成事」、有時候用「所知」、有時候用「所量」、有時候用「境」或「對境」、有時候用「法」。所知、有、所量、成事、境、法，這六個同義。每個詞都有它的定義，現在講的是六個當中「有」的定義。

「有」的定義是什麼呢？怎麼判斷「有」與「沒有」呢？「有」可能是任一個可能，就是一個能夠量解的。以兔角來說，為什麼說它不存在呢？因為實際上找不到，沒有任何人看過它，這是不可能有的事情。若找不到的話，它就不存在。所以一個量能夠瞭解，不管前面，不管後面，不管未來、過去或現在，本身就是一個量，它可以量對境，這就算是存在。以量尋找時，若找不到的話，就不算是有，不算是存在。所以「有」、「沒有」從量所緣者來判斷。「量所緣者」，就是「有」的定義。「有」就是存在的意思。所以存在或有分為兩種，即有為法跟無為法，或是無常法跟常法。

經部宗分的裡面有八個同義詞，即勝義諦、諦實成立、事物、所作性、無常、有為、實質、自相等同義。』

比如說這邊有講有為法，有為法跟其它詞只是字詞不同而已，其實這八個都是同義。同義的意思是它的範圍大小都一樣。範圍大小一樣是什麼意思呢？譬如說，一個法是有為法的話，肯定是無常；一個法是無常的話，肯定是有為法。沒有一個法是有為法，但不是無常；或是無常，但不是有為法。它若是有為法，就肯定是無常；它是無常，就肯定是有為法。這兩個範圍是一樣的。同義的意義在這裡，它並非像一般人所想的那樣 — 同義即意思相同。同義的意思在是無常，就是有為法；是有為法，就是無常。

不過，要注意，這是經部宗的想法。勝義諦跟有為法同義嗎？它跟有為法範圍大小一樣嗎？以中觀的想法看，勝義諦跟有為法的範圍大小就不一樣！現在經部宗認為有為法跟勝義諦，範圍大小一樣。是有為法者，就是勝義諦；是勝義諦者，就是有為法。

就經部宗來說，杯子是勝義諦，因為它是有為法。所以，不可以用中觀的想法，來理解經部宗的思想。中觀的想法是，空性的「空」就是勝義諦。經部宗說空不是勝義諦。那麼，經部宗的勝義諦是什麼呢？人們赤裸裸看得到、聞得到、摸得到，才是勝義諦。所以，經部宗認為，勝義諦中「勝義」是實際上存在的意思。

中觀認為眼前看得到色、聲、香、味、觸，都是一個假相，真正實際存在的是「空」的道理。所以，中觀的解釋就是很奇妙。經部宗的解釋跟世間想法有點接近，它認為現在赤裸裸看得到的這些就是勝義諦，所以，對他來說，有為法就是勝義諦，這兩個同義。其實跟「有」的範圍完全大小相同，彼此同義者，經部宗提出八個，即勝義諦、諦實成立、事物、所作性、無常、有為法、實質與自相。

把「有」分類的話，就有兩個 — 世俗諦、勝義諦。世俗諦跟勝義諦是什麼意思呢？世俗諦相當於常法、無為法；勝義

諦相當於有為法。經部宗認為勝義諦跟有為法相等，是一樣的；世俗諦跟無為法一樣。這個分法雖然跟中觀一樣，但是對這二個法的內容，經部宗的想法跟中觀完全不同，千萬不要混為一談！中觀認為法可分為世俗諦跟勝義諦，但是經部宗認為世俗諦是無為法；勝義諦是有為法。

勝義諦是有為法，要先理解勝義諦的定義——在勝義當中，能發揮功用之法，就是勝義諦」的定義。「勝義當中」是什麼意思呢？譬如說，這個茶是甜的，茶是有為法，是勝義諦。它是不是「勝義當中，能發揮功用之法」呢？「勝義當中，能發揮功用」是什麼呢？發揮功用是它很甜、很好喝。「勝義當中」是什麼意思呢？「勝義當中」意思為不是「亂想當中」。那是什麼當中呢？我的現量當中，我的「現量」是什麼？我的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。以舌根識的根現量就知道它很甜、很好喝。「勝義當中」就是這個意思。「勝義當中」表示能發揮功用者，不是我亂想的，「亂想當中」的話，就不代表它是對的。

攝類學裡面的義共相，那是「亂想當中」的，不是實際上的。譬如說，我的義共相當中他是好人，實際上他不是好人；我的義共相中他是壞人，實際上不是壞人。義共相當中，就是亂想當中。「勝義當中」的意思是這個。勝義諦的定義是，在勝義當中，能發揮功用之法。到此講完了勝義諦的部分。

世俗諦就剛好相反，世俗諦的定義是在勝義當中，不能發揮功用之法。在勝義當中，不能發揮功用之法，那是什麼呢？如義共相，在「量」當中它就不存在。它只存在於亂想當中。所以「量」當中，沒有一個「勝義諦當中不能發揮功用的」、但是不可以說它不存在。現量當中不存在，不代表它完全不存在。它存在，所以後面用「法」這個字。在勝義當中，不能發揮功用之法，這個「法」是什麼意思呢？剛才講所知、有、所量、成事、境、法，六個同義！所以這邊用「法」這個字，表示它是存在的意思，勝義當中不存在，但是，它還是存在，這樣的法，就叫世俗諦。

跟世俗諦同義的有四個 — 即虛假成立、常、共相，這四個同義。要瞭解，剛才勝義諦的時候講了八個同義詞，現在世俗諦只講四個。按理講，世俗諦的同義詞應該也有八個。勝義諦那邊既然有八個同義，世俗諦這裡肯定會有八個。為什麼沒有八個，其理由要瞭解。

為什麼沒有八個呢？如果是八個的話，現在是哪幾個沒有呢？譬如說，剛才勝義諦的八個，世俗諦的同義詞應跟它相反地講。誰跟誰是相反的呢？譬如說，勝義諦的相反是世俗諦，這個有講到。再者，諦實成立的相反是虛假成立，這個也有講到。然後，事物的相反則沒有講。要講的話，事物的相反應是非事物。那麼，非事物跟世俗諦，會不會變成同義呢？不會，

因為非事物不代表存在，世俗諦必須要存在！非事物並不代表它是存在。所以，跟世俗諦同義者，不可以講非事物。如果講的話，特別要加一個「法」字，「非事物的法」。單講非事物，就不行了。再來，所作性的相反是非所作性。非所作性，是不是跟世俗諦同義呢？不是！跟剛才同樣的道理，非所作性不一定是存在，故不一定是世俗諦，不過，講非所作性的法便可以。現在講的是，剛好相反者，那就跟世俗諦不同義，因為這個緣故，就不講「非所作性」了。無常的相反是「常」，這個有講到。有為的相反是無為，這也不對，因為「無為」不代表存在，後面一定要加「法」字才是存在的。所以無為也沒有講。再來，實質的相反是非實質或假有，這個也沒有講。假有不代表存在，所以「實質」的相反也沒有講。然後，自相的相反是共相，這個有講到。

為什麼沒有講八個，要清楚背後的理由。總之，有講的包括勝義諦的相反，諦實成立的相反，無常的相反及自相的相反，其它都沒有講。



## 第 20 講 經部宗 -4

經部宗世俗諦跟勝義諦的分法跟中觀宗的分法不同，中觀宗分的更奇妙、更深奧。不過，經部宗的分法有它的意思，有什麼樣意思呢？他將法分為世俗諦與勝義諦，世俗諦雖然沒有像中觀宗這樣深奧或殊勝，但是也相當有幫助。比如說，他講世俗諦是假的，勝義諦是真的。這句話是共同的，中觀也會說勝義諦是真的，世俗諦是假的。但是假的這部分，在指認時，他只認出腦海中的印象 — 義共相。之前在探討世俗諦的同義詞時，有提到共相。腦海中的印象跟外面實際的境有一個距離，腦袋中的印象永遠是印象，永遠不是真的，經部宗指出這一點。中觀超越這個，他認為連「有」— 外面的境本身 — 也是表相。

這裡經部宗的分法教我們什麼呢？因為一般人，把自己的印象跟實際狀況混在一起。比如說，我的印象他真的是很好的人，事實到底是怎麼一回事，就差距蠻大。他是那麼好的人，是以前的印象，跟實際一定有差距，但是一般人不覺得有差距，就把它連在一起解釋，因為連在一起的緣故，就在印象上，不斷地增加，好像越加越多，分別心與執著便越來越多。

經部宗教我們的是，印象跟實際是完全不同的。一個是共相，一個是實際上的境，這兩個中間有一個距離。這個蠻有幫

助的，因為從這裡看到很有趣的，經部宗就會說，這個印象不是真正實際的。但是人們卻把印象跟實際連在一起，於是就產生各種煩惱，如生氣、嫉妒等，這些煩惱的出現，完全緣自於自己的義共相，所以，自己好像神經病一樣的。實際的境跟印象不一樣，但是我們把它當作一樣。然後，印象跟我們一直爭，所以自己好像跟自己爭。經部宗這項分析可以幫助我們開一些智慧，減少煩惱。我們會注意：這是我的印象，它跟境永遠有一個距離。理解這點的話，起碼就不會那麼恨、不會那麼貪，貪心與瞋恨心不會那麼強，它跟實際有一段距離，於是就會小心。所以，經部宗分的世俗諦跟勝義諦蠻有意思的。

**此外，「有」也可以分爲（1）「遮遣法」及（2）「成立法」二種。**

另外一種分法講到遮遣法跟成立法。剛才區分「法」或「有」的時候，得到有為法、無為法，這樣分——一個是有為法、一個是無為法——，二個「法」範圍好像完全不同，好像一個是向左、一個是向右。現在分遮遣法跟成立法，這個完全不是一個是東、一個是西，因為一個法上面「有」，它是成立，它是遮遣；一個法上面兩邊都會有。比如說，「非無為的法」跟「有為法」是一樣的，但是它們一個是「有為法」，是「成立」的；「非無為的法」是「遮遣法」。一個法上，從不同的角度認的時候，一個是成立的樣子，一個是遮遣的樣

子，而實際上是同一個法。只是在辨別時，有不同的辦法。所以「遮遣法」跟「成立法」，是這個意思。所以，法分為遮遣法跟成立法，不像前面的分類。前面的分類是有為法、無為法，這樣分的時候，一個是東，一個是西。至於遮遣跟成立，在一個法上，二個都可以講，所以這個分類跟前面分類有一點不同。

區分了遮遣法跟成立法之後，就講遮遣法的定義。

**「必須透過執持自己的覺知，排除自己的所破之後，才能了解者」，就是「遮遣法」的定義；「不需透過執持自己的覺知，排除自己的所破，即可以了解者」，就是「成立法」的定義。(1) 又分二：(1-1)「無遮」及(1-2)「非遮」，其中，(1-1)的實例，如：「無為的虛空」、「滅諦」、「空性」。(1-2)的實例，如：「非事物的否定」、「在執瓶的分別心當中，顯現『非瓶的否定』」。(P47/L8)**

第一個是講遮遣法跟成立法的定義，我們抉擇時，抉擇的方式是怎麼樣呢？從那裡判斷它是遮遣法或是成立法呢？不是法本身是什麼樣。比如剛才講的「非無為的法」，抉擇它時，是從排除的方式抉擇的。而「有為法」，抉擇它時，是從成立的方式抉擇的，並沒有排除它。所以主要是一個認知了解境的時候的抉擇，了解的時候，從那裡就判斷它是遮遣；或者他是成立法。所以它的定義裡面，一直講抉擇，怎麼樣對它了解，有沒有排除的情況，從那邊判斷。

要了解，這裡很重要是遮遣法，因為平常講的無我 — 不論是補特伽羅無我、法無我或空性 — 都是遮遣法。當心裡否定某個東西的時候，就有一個空，就有一個無我。為什麼要了解遮遣法呢？主要是因為空性、無我是遮遣的法。遮遣法裡面有幾種，所以要了解是什麼樣的遮遣法。遮遣法裡面，這裡分成兩個，一個是非遮，一個是無遮。無遮的實例是無為的虛空、滅諦及空性。無為的虛空是無遮，滅諦也是無遮，空性也是無遮。無遮是什麼意思呢？無遮是一個否定，完全不存在，或完全滅掉。非遮沒有那麼否定，它只是講不是，沒有講不存在，沒有講無。它只講它不是這個，它沒有完全否定，它還有一點成立或存在的意思。雖然是遮遣法，但是，它沒有完全把它去除或否定，這個就叫非遮。

無遮是完全否定，比如滅諦，滅諦它斷除煩惱，是永遠斷除的。一樣，無為法虛空，虛空是遮，遮的這個部分，遮擋的這一塊，完全沒有的才叫虛空。天上這個虛空的定義是：都沒有遮擋者，它是完全無的。一樣，空性，這邊講的空性不是中觀宗講的那個空性。這邊講的空性是補特伽羅無我的意思，是補特伽羅我完全不存在。以上三個都是無遮的法。

非遮的法，就有兩個：一個是有為法上面，其體性本身就是有為法，這裡講的是「非事物的否定」。非事物的否定就是事物，所以事物跟有為法同義。現在非事物的否定跟事物，跟

之前講的非無為的法跟有為法，是一樣的。同理，非事物的否定跟事物是一樣的，只是在辨認時，認法不同而已。所以非事物的否定，它就是事物，因為它是事物，所以就存在，所以不是完全否定，不是完全無。不過它還是遮遣法，所以是非遮。非事物的否定是非遮。

另一個例子是義共相，這裡也有一個否定，比如說我們心裡想，他是一個很好的人，那時候我們腦袋裡有一個否定——他不是壞人。所以他不是壞人，這個否定也有一個否定的階段，因為我們執著時，一定有一個「不」跟「是」，有一個否定，所以那個「不」——否定的時候——不是完全否定，因為他有執著，他肯定不是完全否定，他否定時一定有一個成立的，這種腦袋執著時候的義共相來說，是非遮。為什麼？它有否定，也有成立，不是完全無的。否定的同時有成立，所以是一種非遮，義共相是非遮。這裡舉的例子是「在執瓶的分別心當中，顯現『非瓶的否定』」。這個顯現非瓶的否定，就是在顯現當中或是分別心當中顯現；分別心當中顯現即義共相的意思。義共相這一塊有否定，因為它是分別心。否定的時候，同時它有執著，執著表示一定有一個成立的。也有否定、也有成立，故變成非遮。



## 第 21 講 經部宗 -5

經部宗七個科判為定義、分類、語詞解釋、對境的主張方式、有境的主張方式、無我的主張方式、地道的建立。現在講的是對境的主張方式，對境的分法有三種，第一種分法是勝義諦跟世俗諦，另一種分法是遮遣法跟成立法。

第三種分法是一及異。有人會認為，何必這些分法？感覺並沒有什麼大的意義，其是是因為我們並沒有好好地了解「有」的本身。當一個法在內心展現時，其展現方式有兩種，有時是一個東西在那裡，有時是多在那裡，分為一跟異的原因在此。

佛教常講，一切法都是從內心安立的。當內心安立時，心裡面有一個如幻化的顯現。這個世間或者環境，心中就有一個展現，展現時，它或者是一個法或者是多在那裡。雖然展現的不同，但是只有這兩種，即不是「一」就是「異」

**『此外，「有」又可以分爲：(1)「一」及(2)「異」二種。其中，(1)「一」又分二：(1-1)「虛假的一」及(1-2)「真正的一」。其中，(1-1)例如：「所知」、「共相」；(1-2)例如：「事物」、「無常」。(2)「異」也分爲：(2-1)「虛假的異」及(2-2)「真正的異」。其中，(2-1)例如：「『瓶的反體』與『柱的反體』二者」；(2-2)例如：「『瓶』與『柱』二者」。』(P47/L17)**

首先要了解是共相跟無常，共相是什麼呢？它是分別心的想像，分別心裡面的一個「義共相」。比如說我們看一朵花，然後我們腦袋裡面就有一朵花的顯現。這個花的顯現並不是真正的花，而是腦袋裡面的義共相或印象。這個印象並不是真正的花，這個花的印象是假的，但不可以說這個印象不存在，這個印象是存在的。但是「它是假的」是什麼意思呢？意思是它不是真的花；但是，不可以說它不存在。它是存在的，但它不是花，它是花的印象而已。所以說這個花的印象是假的。

若問，花的印象是有為法，還是無為法呢？答案是，它是無為法，不是有為法。它是無為法，那麼花的印象是「一」還是「異」呢？它是「一」，它不是真正的花，它是假的。「假的一」是什麼意思呢？它不是真正的花，它不是有為法，它只是一個分別心上的印象，假的意思在此。共相是假的一，「虛假的一」，就是這個意思。「共相」若認出來的話，我們腦袋裡面花的共相，是「虛假的一」。虛假的一即又是「一」又是「虛假」。既是一又是虛假的法。

什麼是真正的一呢？即花的本身，花是真的。它是「一」還是「異」？就一朵花來說，它是真正的一。真正的一是什麼意思呢？又是真正的法又是一。花是有為法，花的印象是無為法，所以花的印象是虛假的一，花本身是真正的一。同樣的道理，若講兩個共相 — 一個是花的共相，一個是一棵樹的共

相。這兩個共相來說，它是一還是異？它是異，比如說白色的花與紅色的花，兩朵花的共相，就是兩個共相，所以兩個共相就變成虛假的異 — 又是虛假又是異，以此類推，兩朵花，這一朵是白色，那一朵是紅色，兩朵花就是異，又是真正，所以是真正的異。書上講的，以比喻說明的話，大概是這樣。

生：如果一籃蘋果呢？是一還是異？

師：還是一。

真正的一和虛假的一，或者虛假的異跟真正的異，就是這樣分，沒有什麼難。

虛假的一，書上用的例子是所知跟共相。我們剛才的舉例是一朵花的印象。一樣，真正的一，書上用的例子是事物及無常。我們剛才的舉例是一朵花本身。再來，異也分為兩個，即虛假的異跟真正的異。虛假的異，書上用的例子是瓶的反體與柱的反體。兩個反體都是虛假的異，我們剛才的舉例是白色花的印象，跟紅色花的印象，這兩個都是虛假的異。再來，真正的異，書上用的例子是瓶與柱二者，我們剛才的舉例是一白色的朵花，一紅色的花。多舉幾個比喻，可能你們會比較容易了解。到此講完了「虛假」跟「真正」這兩個。

整個合起來，「有」可分為世俗諦、勝義諦；可分為遮遣法、成立法；可分為一跟異。然後「一」可分為虛假的一、真正的一；異可分為虛假的異、真正的異。虛假跟真正，若要跟前面的分類合對，那麼，世俗諦就是虛假，勝義諦就叫真正。一切有為法及勝義諦的法是真正的法，一切無為法、世俗諦的法就是虛假的法。經部宗的看法就是這樣，虛假是世俗諦的意思，真正是勝義諦的意思。

經部宗的勝義諦跟有為法同義。所以它的真正的一、真正的異，都是無常的法，都是勝義諦的法。比如說事物，無常，瓶子，柱子，都是無常的法。然後，虛假的一，虛假的異，書上用的例子是常法，是無為法，比如所知，共相，及瓶的反體跟柱的反體。

瓶子跟柱的反體，可能比較麻煩，沒學過攝類學，就難了解反體的意思。反體怎麼解釋呢？反體的意思，比如說，杯子的反體意思是：杯子它能否定所有的非杯子，它具有這樣的功能，杯子能夠存在自己的位子，它具有跟任何其他法不同的特質，它有這種功能。這個杯子跟其他法不一樣，它有它的特色。這個能區分的特色，就是這邊講的「反體」。反是什麼呢？反是反過來，反過來。從哪裡反過來呢？杯子的反體是從哪裡反過來呢？從非杯子那邊反過來的體性，就叫反體。所以這就是為什麼用這個詞，好像有點奇怪。

杯子的反體是什麼意思呢？杯子，它上面有一個反過來的體性，從哪裡反過來呢？非杯子那邊反過來的一種體性，就叫「反體」。非杯子那邊反過來的意思是什麼呢？它可以跟非杯子區分的，它自己不是非杯子，它完全是杯子，杯子上面它就是杯子，不是非杯子，這樣有一個跟非杯子能區分的體性，就叫「反體」。

反體裡面也可以包括很多，比如說，這個杯子，剛才講它不是非杯子。這一種體性，它不是非杯子裡面，就有很多。有很多什麼呢？它不是非杯子，非杯子包括除了杯子以外的一切法。在不是非杯子的裡面，就有它不是花，不是桌子，不是電腦，不是房子，這些都在它不是非杯子的範圍裡。杯子不是非杯子裡面，非杯子裡面有那麼多的法。一個人成佛時，他了解法的時候，會同時了解一切法。了解一切法，就通了。

了解一個法的同時，他能夠了解一切法。為什麼能夠了解一切法呢？比如說這個杯子，了解它是杯子，這個杯子跟其他所有非杯子中間的分別，都能同時理解。所以成佛的時候，了解一個法時，同時能理解一切法。

生：它是不是勝義諦？

師：不是，現在還沒有講世俗諦跟勝義諦，現在是講反體的功能。

從反體可以了解那些道理，反體就是這樣說。對杯子上，真正透徹的道理通的話，比如說杯子跟杯子的究竟的實相，就杯子的究竟實相真的通的話，同時其它一切法就通了。空性一通的話，其它一切都通了。空性通了，意思是一個法上的實相真正透徹地通的話，就開悟了，一切法就通了。

我們現在有一點在作科學研究的樣子，比如說這裡的一個物質，如一朵花，我們研究它，它是哪一年的？或者是可能就好幾百年以後，或好幾億年後，科學研究時，它當時影響到它周圍多少人，可以研究出來。它在什麼地方？它旁邊是什麼樣的環境？也可以研究出來。一個法與其周圍都有關聯，有關係就有連接。實際上它在那裡，我們在這裡，但是我們跟它有一個關係，不可說距離近才有影響，距離遠就沒有影響。還是有影響，只是目前沒有測出來罷了。所以，一個法跟一切法就好像有關聯，我們把一個法的究竟實相弄通的時候，一切法同時就通了，反體這部分，有一點道理。

生：剛才虛假的一舉的例子是所知跟共相。共相是常法，所知應該跟有同義，所知下面應該有常法和無常法。虛假應該是常法，為什麼用所知呢？

師：這個有點難理解，我兩個道理都講了，先比較難的道理是這樣，「杯子」跟「杯子存在」是兩件事。「杯子」跟「杯

子是無常」是兩件事。「杯子是無常」，這就非常難了解，「杯子」不難理解。同理，「杯子」跟「杯子是有」，是兩件事；「杯子」跟「杯子是有、是存在」是兩件事。就杯子來說，當然它是無常，「杯子是有」這就不是無常，而是常法。現在講「有」是常法，或「所知」本身是常法，意思在這裡。

生：可是杯子跟杯子存在是同一件事嗎？假如杯子不存在，就沒有杯子。

師：不能說二者沒有關係，它們當然有關係，「杯子」跟「杯子存在」有關係，「杯子」跟「杯子是無常」有關係。但是「杯子是無常」，不可以說它等於「杯子」。人們了解杯子了之後，還要了解杯子是無常。

生：這個可以了解，但是，杯子跟存在是兩件事？應是同一件事吧？

師：不是，杯子跟杯子是存在，「是存在」這個是一樣的，「是無常」是內心認識它上面的一個道理。一樣的，杯子是存在，我們內心要認識它，也是一個道理，所以是兩件事。總之，「杯子是存在」是它上面的一個道理。現在是講這個杯子是有，它上面有一個道理，「有」這個是第六識要認識

的，心要認識的一個東西，所以它是分別心的顯現境，或是它也是常法，故「所知」是常法，原因在此。什麼是所知？杯子是所知，所知是常法沒有錯。「杯子」是所知，「所知」是常法，杯子不是常法，杯子是所知，則是常法。

比如說杯子是無常，是個很細的法，杯子是無我，是個很細的法。杯子本身不是個很細、很難理解的法。是無常、是無我，則是很細的法。故不可說杯子是個很細，很深奧的法，但是杯子是無常、是無我，這部分就很細、很深奧，是個很難理解的法。同樣的道理，杯子是有、杯子是存在，這是常法，但並非指杯子是常法。就像這樣，道理是一個比較難理解的法。又，所知或有為什麼屬於常法呢？簡單說，常跟無常之間，一直沒有滅，繼續存在者，就叫常法。一直有剎那剎那滅就叫無常。這兩種法都包括在「所知」裡面，當無常滅的時候，不可以說是所知滅，因為常法沒有滅。所知還是沒有滅，所以所知就變成常法。「所知」本身來說沒有滅，因為常法沒有滅，無常滅不代表它有滅，所知是常法，另外的原因在此。

**「過去」與「未來」二者，是「常」；而「現在」與「事物」則是同義。**

事物是什麼意思？有為法。一切有為法在說什麼呢？在說現在。一切有為法與「現在」同義。平常告誡人，心不要想太多，過去的事不用想，未來的事也不用想，就活在當下。有為

法的意思是什麼呢？有為法的意思是有能表功能者，前面講過，「事物」是有能表功能；或能產生果報的功能，能表功能即能夠產生果報的功能，具備這個功能就叫有為法。現在跟有為法同義，或「現在」跟「能表功能」同義，或「現在」跟「能產生果報的功能」、「具備這個功能的法」同義。這是什麼意思呢？就是真正的能產生果報的只有現在。活在當下，也是這個意思。

活在當下是什麼意思呢？活的意思是它還是有作用，活的意思是它有能表功能，它具備能夠產生果報的功能，具備這個功能的只有當下，只有現在它存在。它不在的時候，它過去了，它沒有功能；它還未出現，它尚未來，它還沒有功能。所以它的功能是自己存在的當下，所以活在當下是這個意思。這邊講，事物跟現在同義，這是什麼意思呢？所有事物的功能只存在於現在、它在的這個時間，唯有這個階段才有功能。它不在 — 或者它過去或者它還沒有出現 — 則沒有功能。所以，活在當下是這個意思，所以要把握，就是要這樣想。不要以為，活在當下表示過去跟未來都不存在，不是這個意思。過去跟未來是存在的，但是，過去跟未來不是有為法。不可以說過去跟未來不存在，它存在，但是那個時候它不具備產生果報的功能。這個功能是什麼時候具備呢？現在，它在的當下才有功能。

生：未來當然不能產生果報，可是過去種了因，它會影響現在，那不就產生果報了嗎？

師：你的「現在」的定義是什麼時候？比如說，過去的業，它能夠影響到現在。這是過去的業，它的功能是它在的時候它在。所以它在的時候它做了，這個算是它的現在，它在的時候做的而已，它不在的時候它沒有作。它是過去，它在的時候做的意思是它的現在。比如說我們昨天、今天、明天，從明天來說，今天過去了。又，我們今天做的時候，它就種了明天的因。今天做的事情影響到明天。到了明天，今天這個已經做了，沒有辦法做。它的功能是它在的時候才存在，它不在時，這個功能就沒有了。

生：昨天做的時候，已經產生功能了啊？

師：應該這樣說，能產生的功能，昨天的當下就是「現在」。我用的比喻是，從明天來說，今天是過去。但是今天它做的時候，它的當下，當下那個時候我們才能把握。「事物」跟「現在」同義，這裡教我們，能產生果報的功能是它在的時候才存在。所以要把握的是「現在」。它在的時候會種各種將來產生果報的影響，它在的時候才能種下去，所以應當要把握它在的時候，它只在「現在」。總之，事物的功能，只存在於它的當下。

學攝類學很有意思，它先講六因五種果報，然後就講三世。它的意思是，講那麼多的因，及種種的影響 — 比如說異熟果、等流果、增上果、士用果等，然後就講三世。為什麼這樣講呢？一個法它將來會影響那麼多的果報，這個法的當下，可以種各種的因。所以各種的因，只有它在的這個時間才有影響，時間過了就來不及了，根本無法把握。就是因為剛才這個道理，後面接著講三世的道理。

「事物」跟「現在」同義，同義的意思是，那麼多的因果的，它在的當下才存在，才有這些功能，故應特別把握。比如說它在的當下，它可以種各種因，六種因都可以種，因繼而影響將來五種果報，故應特別把握它在的當下。為了這個目的，攝類學講完六個因五個果報之後，馬上講三世的道理。這邊說事物跟現在同義，同義的意思就在這裡。

再來是有境，有境是就這個人，或補特伽羅，還有他的心，還有從內心的意思講出來的話，這些都叫有境。一般分的時候，有境分成三個 — 心、補特伽羅、聲音。這裡沒有講聲音，只講補特伽羅跟心法。

#### 4.2.2.5 有境的主張方式

**對於經部宗而言，有境的主張方式有二：（1）主張「蘊的相續」為補特伽羅的實例，以及（2）主張「意識」為補特伽羅的實例。其**

中，(1) 例如：遵循〔世親〕《阿毘達磨俱舍論》的經部宗；(2) 例如：遵循〔法稱〕『七部量論』的經部宗。(P48/L6)

這段在講補特伽羅，心法在後面講。補特伽羅是什麼意思？我們平常講，大家都有一個我。這個我就叫補特伽羅。不管是尚未成佛或成佛以後，我都存在。不管現在是眾生、是佛、是阿羅漢、是凡夫、是聖者，補特伽羅遍凡夫、聖者、眾生、佛。都包括這裡面，就是「我」的意思。所以不可以說「我」完全沒有成佛的階段，或完全是輪迴的階段。因為輪迴是我在輪迴，得到阿羅漢也是我，眾生也是我，我現在成佛了也是我。所以「我」好像什麼地方都有。補特伽羅就像這樣，補特伽羅跟我是相等的。

補特伽羅的實例即我的實例，大家都有我。那麼，哪一個是我呢？這個問題在好幾千年前的印度就有研究，人們內心有一個「我」，到底這個我是什麼樣呢？外道也會解釋我是什麼，內道佛教徒也會研究這個問題。現在回頭想，這樣的研究，算是一個蠻深的道理。因為我們現在的心，大部分不往內觀察我在哪裡？我們不觀察的。一般人，心就往外跑，比如說這個房子，這個車子，整個是外面的色聲香味，世間上外面的東西。我們不會往內觀察，到底這個我在哪裡？想的這個我在哪裡？它到底是什麼樣子？其實應該要觀察，因為外面的物質，它一直變化，它無法帶去來世。所以真正生生世世跟著我

們的，就是這個我。這個我從前世來到這邊，它又會去來世，一直往來世走。我們要觀察，要了解、要清楚，這個我到底是什麼樣子。這點非常重要。

經部宗裡面，我的實例有兩種說法。第一種主張是「蘊的相續」，蘊的相續就是我的實例或補特伽羅的實例。另一個主張是「意識」—即第六意識。若真正地把我指出來的話，經部宗持兩種想法，一個是「蘊的相續」，另一個是「第六意識」。「蘊的相續」是什麼意思呢？蘊的相續是我們這一生、下一生、下下生，或者從前一世，每一生有一個五蘊。這個五蘊，好像一個接一個，前後一直接，這個接就是一個相續，經部宗就認為這個相續就是我的實例。另外，經部宗覺得第六意識是我的實例。

兩種都是經部宗的想法。他們想法各自的根據是什麼呢？一個是跟隨世親的《阿毘達磨俱舍論》，另一個是跟隨法稱的七部量論。根據這兩個的解釋，就有不同的主張。

生：這樣的看法是不是「常邊見」呢？

師：要了解一點，常的意思不可以說它一直在，一直在不代表是常。一般以為常就是它一直在，應該是常法。但是，不是這個意思。它雖然一直在，但是，一直有因緣讓它變化，

那並不算是常。有沒有因緣讓它變化，從那裡判斷是常還是無常。所以這個續流，不可以說是常，它只能說是續流。蘊的相續不是常法。應該先這樣理解，無常的意思是因緣讓它剎那剎那變化；不是那樣子的法就叫常法。所以，常是從無常那邊去理解，可能比較正確一點。

生：這樣什麼東西是常法？本性嗎？自性？

師：比如說法的實相——無我，這就是常法，誰都不能讓它變，它一直在。

補特伽羅講完了，接下來講第二個心法，先看其定義。

**「清楚而且明瞭」，就是「覺知」的定義。「覺知」有二：（1）「量」及（2）「非量知」。(P48/L11)**

「覺知」就是心法，「認知」的意思。比如說，無明是不是覺知？可以叫覺知嗎？以藏文來說，無明也屬於覺知裡面，無明也是心法。所以用覺知的時候，無明是不是覺知呢？無明好像沒有覺知，就有這個感覺，所以這個辭有點不準確，可以說是顛倒的覺知吧？所以「認知」可能恰當一點。整個正確的、不正確的都可以含攝，所以用認知是不是好一點呢？

認知的定義用兩個，一個是清楚，一個是明瞭。現在提出一個問題，無明它既是清楚，又是明瞭嗎？現在問題就在這裡，沒有一個心，它固定是無明或永遠是無明。那麼無明是什麼樣子呢？就是一個心把我看為獨立的，有自性的，這個補特伽羅就是我。這樣的看法，就叫無明。執著補特伽羅是自己獨立，它單獨獨立，或者是它不須要靠其他的。這樣的看法，就叫無明。這個心持這著看法，它這樣看是看錯了。但是這個心，永遠都看錯嗎？不會！有一天它的錯誤看法會解決，就可以通了。所以，無明不可說永遠是無明。

無明是一個心法，比如說我們有的心就變成新的無明。新的無明表示有的心剛開始時不是無明，後來才變成無明。或是心，剛開始沒有生氣，後來生氣了。剛開始我的心對一個人，好像可以是很好的朋友，然後中間就變得普普通通，到最後，就恨他了。就這樣，我們的心不固定，心依著不同的對境而變化。同樣的道理，有的心開始時，沒有那麼無明，後來就變成無明了；開始時沒有瞋、沒有恨、沒有煩惱，後來就變成煩惱了，這個心起了變化。一個心起變化時，就變成無明，就變成瞋心、變成貪心等。所以，當它變成無明的時候，才叫無明。實際上，它的本性並不是無明。無明是指暫時性的，叫它為無明，表示它是暫時的。以它的本性來說，是清楚，是明瞭。這邊用「清楚而且明瞭」，是指它的本性，它的本性是清楚而明瞭。

用清楚跟明瞭的用意為何呢？二個意思不同。清楚的意思是像鏡子，一個乾淨的鏡子，它什麼都可以展現。它朝這個方向，這個方向所有外物都能展現；朝那個方向，那個方向所有外物都能展現。所以，清楚是指它朝什麼方向，它朝什麼樣的對境，都能展現在它的裡面。比如說我們的心法，對煩惱境時，它就出現煩惱，對善的境時，它就出現一個善。外面的都能展現到這裡面，即清楚的意思。

明瞭是什麼意思呢？明瞭的意思不只展現到這個裡面而已，它自己有智力可以區分，但是這份智力可能還沒有那麼增長廣大。不過，就它的本性來說，還是有一個能夠區分的聰明，這就是叫明瞭。完全像鏡子一樣，所有的都能展現在那裡，若自己都沒有感覺，這就只有清楚沒有明瞭。明瞭的意思，從那邊不只展現，而且對法上，有一個能區分的聰明，這就叫明瞭。這兩個都具備的話，就叫認知。認知的就是「清楚而且明瞭」。這兩個功能都要具備，兩個功能具備了，才叫認知或覺知，這是覺知的定義。

覺知分「量跟非量」，就是覺知裡面，有一部分非常可靠，可以相信，或者我們可以跟著它們。有一部分的認知，沒有到這樣，或者不是那樣的。量的意思是我們可以相信它，可以跟著它的這種覺知。量的意思是它非常可靠，它的判斷沒有錯，它的判斷完全如理。若跟著它的話，不會錯，這種叫量。

非量就不是這樣的認知，非量裡面有很多種。非量裡面，糟糕的像無明，貪、瞋。一切顛倒的認知都在非量裡面，還有懷疑也是非量。還有，不算懷疑，也不是那麼顛倒、那麼錯誤的，他想法是對的，但是，沒有那麼透徹地理解，也是在非量裡面，他只是一個相信，但是他自己都不懂道理，這個階段還是叫非量。所以量是完全堅固了，我們可以依止它，這種程度就叫量。



## 第 22 講 經部宗 -6

量的定義是什麼呢？

**「新的、不受欺誑的明瞭」，就是「量」的定義。在「量」的定義當中，提及「新的」、「不受欺誑」、「明瞭」這三個部分，是有其必要的，因為是要以「新的」排除「再決知是量」、以「不受欺誑」排除「伺察意是量」、以「明瞭」排除「具色根是量」。(P48/L4)**

量要具備三個條件，一個是新，新舊的新。一個是不欺誑。再來是明瞭，這個明瞭跟前面的明瞭一樣。明瞭的意思前面講過，無明也是明瞭，無明是明瞭是什麼意思呢？它不是當下明瞭的意思，而是它有一個明瞭的體性，明瞭的本性存在，它本性有一個明瞭的功用。所以，這個明瞭不是當下瞭解。

不欺誑是瞭解得很堅固的意思，就像把某個道理瞭解了，很堅固。不欺誑的意思是堅固。一講到量，一般人心裡馬上想一定是它有瞭解，它有量解。這個量，它有量解到一個道理，但是以量的定義來說，那一部分是瞭解的意思呢？不欺誑就是瞭解的意思。明瞭不是瞭解的意思，不欺誑是如理地瞭解，已經很堅固，所以它可以帶人到一個完全無錯誤的地方，人就可以跟著它，可以依止它，它完全沒有欺誑，它不會騙人。所以不欺誑是，它已經很清楚、明白道理。它可以引導人的意思。

新的意思，就瞭解這個來說，是它自己發現的，不是人家傳給它的訊息，人家傳來的訊息是舊的。好像是一個新鮮的瞭解，若一個人家已經瞭解的道理傳給它的話，就變成什麼一個舊的東西。這邊用「新」是什麼意思呢？這是它自己創造的，或是它自己發現的。以上是量的三個含意。

所以量要具備什麼條件呢？最基本的，明瞭一定要具備，因為它是認知，然後它真正的差別是前面的兩個是很清楚，量的特色是前面的兩個，前面的兩個裡面的那一個？先講不欺誑，它的道理是很清楚地瞭解。另一個是新的瞭解，不是人家訊息傳給他的，它自己要創造的東西，才叫量。

生：是不是第一剎那的意思呢？

師：不是！看起來，這裡可能會令人覺得是第一剎那，但是第一剎那沒有什麼意思，這個詞不是那麼清楚它真正的道理。「量」真正的道理是一種認知，以量的認知來說，它需要具備什麼條件呢？一個是它要瞭解道理，透過道理如理地瞭解到內容，不過，這個瞭解不是另外一個傳來的訊息，傳來的訊息就變成舊的。舊的意思是另外一個瞭解，由他傳來的訊息，就不算是量。

生：另外一個是誰？

師：像第一剎那、第二剎那這類的，就是另外一個認知。它瞭解，然後它的訊息傳給這個認知，這個認知雖然也瞭解，但是這個瞭解不是它自己的，而是另外一個傳給它的。

生：它並非產生一個新的東西，而是自己去確認的意思。對我來講，我確實得知這個東西，並非產生一個新東西。

師：對，沒錯，就是這個樣子。所以，量的標準很高。要了解，不能是人家傳來的東西，必須是自己創造的。

生：第三個條件明瞭是什麼意思呢？

師：第三個明瞭意思就是前面講的認知或覺知。覺知的定義為「清楚而且明瞭」，這個明瞭是認知的意思。

生：見道位菩薩現證空性那一剎那就叫量，再來就不是量了？

師：不是！只用第一剎那、第二剎那，這個詞會出錯，因為見道位菩薩可能修了幾天，或是一兩年入定。入定時不可說第一剎那是量，第二剎那就不是量，都是量。為什麼都是

量呢？它不是一種由前面傳過來的訊息，它自己一直創新，一直主動地瞭解，好像以現量地看這個一直變化的東西，一直看著它，新的東西就一直出現。雖然是入在定中，但對空性的道理一直不斷地清楚。

在空性裡面，看到很多空性，空性的道理好像一直是新的，不一定是一直改變。這個主動的作法，不是因為別人說，我就去抓的那種，而是自己主動地抓著東西。

生：要到見道位以上才有量嗎？

師：不是！前面什麼階段，不論是資糧道、加行道，都有量。但是，量又分為比量與現量，這個後面會講。

生：現證空性的量，見道位以上還會一直有量出來嗎？

師：一直在。

生：空性證量的層次不同，他不斷地有新的深一層的出來，所以他一直有空性的證量，是嗎？

師：沒錯。現量跟比量有些不同，比量是前面有一個東西推動

他，現量是赤裸裸地眼前就一直變換，馬上就看到，這種叫現量。入定時現量跟五根識的現量，雖然都用現量一詞，但是二者差別很大。入定的現量要透過修行才有，就是資糧道、加行道，這樣一直修才有。五根識的現量，大家本來就有。

生：一定要入定才可以修空性嗎？

師：修行的「修」，其定義蠻廣的。比如說，有時候唸經叫作修行、到外面當義工也叫修行、讀經論及學習教法也叫修行、對空性打坐入定也叫修行。所以修的定義有不同的標準。一般聞、思、修的「修」，它的前面有聞、思作基礎——深入地思考、瞭解、明白道理——之後心的相續就跟這個道理連接。換句話說，這個道理是理智的，我的心好像跟它連在一起，不是另外一個，中間沒有間隔，這個作法就叫修。思的後面更進一步，座上修，也座下修，這樣就叫修。那時候，上座時是入定，下座時雖然不是入定，但是跟著法生活、或是在行為當中怎麼樣能連接，這是下座時做的事。以入定的角度看，前面聞、思、當義工、唸經等，都不是聞、思、修的「修」。聞、思、修的「修」包括上座跟下座，上座時入定，下座時沒有入定，但是還是可以說修。

生：座上修這部分，在修行的路上一定要有，對不對？

師：沒錯。

生：假如沒有在座上修，所聽聞的就無法和心相結合，是這個意思嗎？

師：當然啊！聞、思、修的修是修「聞」跟「思」的東西，讓它和心變成無二無別，中間沒有間隔。為這個而修，才能夠結合。

生：它不是從別的地方來的、是新的。別的地方是什麼意思？

師：比如說，剛才講聞、思、修，聞的階段的東西轉到思的階段，思的階段的東西轉到修的階段。各位可能會想，思跟修的階段不可能是新的。但是，不能這樣說，因為在思的時候，聞的階段所沒有發現的，思的階段會有發現，修的階段也會有發現。

生：別的地方也是我們的心嗎？

師：沒有錯，但是這個心傳給它，不是自己主動，就不是新的。

生：量的定義中，以明瞭排除具色根是量。這是什麼意思？

師：佛教裡面有些宗義認為，「根」也會瞭解對境。根不是心法，所以如果前面的定義中只講「新的、不受欺誑」，沒有加明瞭，這樣的話，就無法排除他宗的一些想法。其他宗，根也有「新的、不欺誑」這兩個功能。

生：下面根現量也說是量啊。

師：沒錯，現在沒有講根現量，也沒有講根現前，他只是講根，沒有講其它，就是根識。

生：具色根是量是什麼意思？

師：他宗以為根識是量，現在就去除根識是量。

生：根色跟根現量有什麼不同？

師：根色，這裡用色法的「色」，所以它是色法，佛教中有些說宗義者，他們跟科學家的說法有點像，頭腦裡面有神經，神經好像會做事，如它能看東西，聽聲音。同樣的，有些說宗義者覺得五根會瞭解東西或五根識是量。經部宗說，五

根不是量。為了去除「五根識是量」的說法，經部宗怎麼樣作呢？在解釋量的定義時，在裡面加了「明瞭」一詞。加上明瞭，就能去除根識是量，所以說，它排除具色根是量。根現量是依靠根，然後生起一個現量，這個根和依靠根所產生的現量不一樣。

生：具色根不是量，就像說眼根不是量，對嗎？

師：對，就是這個意思。

## 第 23 講 經部宗 - 7

經部宗對基、道、果的主張，重點在對境的主張方式、有境的主張方式、無我的主張方式及地道的建立。現在講到有境的主張方式。有境的意思就是它有一個對境，能夠面對境的方法。比如說心能面對什麼境，或者是這個人或畜生道等，本身是一個感受者，他面對什麼境，這些都叫有境。有境一般分為三種，主要是心法，具心法的補特伽羅，及補特伽羅內心表達出來的語言。這裡只講補特伽羅跟心，沒有講聲音。雖然沒有講，但是要瞭解有境分為三個。

補特伽羅這部分上次講完了，現在講心法。在這裡，心法用的詞是覺知，其定義為「清楚而且明瞭」。覺知就是心法或認知，一般經部宗講的心法，若講得廣一點、細一點，就變成攝類學中的心類學了。四部宗義裡面，心類學是按照經部宗的宗義所作的解釋。

心類學源自於法稱論師的《釋量論》，無著菩薩的《對法集論》—即《上阿毘達摩》，及世親菩薩的《大乘五蘊論》。宗喀巴大師在《菩提道次第廣論》中提到《大乘五蘊論》、無著菩薩的《集論》，及法稱論師的《釋量論》。無著菩薩、世親菩薩及法稱論師在四個宗義裡，都是唯識派的祖師。他們寫的論典，內容雖然是唯識，但是在解釋唯識時，為了跟其他

宗義區別出來，必須分析宗派間的界限。所以在講解時，一定要對照地講其他的宗義。四個宗義分列出來，先是毘婆沙宗，再是經部宗，然後是唯識宗，最後是中觀宗，它們之間好像階梯似的，越來越上。所以講唯識時，經常會對照著講經部宗。講中觀時，就對照著講唯識宗。中觀宗又分自續派跟應成派，講解時，應成派就對照著講自續派。平常書上會說，這個祖師持什麼宗義見，那麼要理解，他的著作裡面大概會提出哪些派的宗義。

三大寺的課程中有一門叫心類學，這個課程的根據雖然是剛才提到的這些唯識祖師所撰寫的論典，但是心類學並不是唯識的。一般說，心類學是四部宗義裡面經部宗的見解，但是所用的論典是唯識祖師寫的，因為在造論時，他們會按經部宗的思想而寫，把這部分擷取出來，就成了心類學。

現在學習的有境的主張方式屬於心類學，它跟心類學只是廣略的差別而已，這邊講得很略，在心類學中就講得很廣。要瞭解心類學，各位可以去讀心類學的書，同時聽我以前在北加的講解，這樣學會好一點。因為這裡講得很簡略，所以就無法那麼清楚地瞭解。

覺知或認知在分類時，可分為量及非量知兩個，即量跟非量。量的定義有三個要素：是新的、是不受欺誑的、是明瞭。具備這三個條件的話就叫量。為什麼量的定義中要講這三

個呢？每個要素都有它特別的作用，具備「新的」這個條件是為了去除再決知是量。可見，再決知是「不受欺誑」，同時是「明瞭」，但是，它不具備「新」這個條件。把「新的」這條加進來，再決知就無法成為量。若不加「新」這個條件的話，就會產生一個問題——再決知就變成量。因此，用「新的」這個條件，便可排除再決知是量的問題。經部宗認為再決知不是量，所以量的定義裡若不講「新」這一條，只講不受欺誑的明瞭，它的定義就不圓滿。總之，加上新的這個條件，其作用是排除掉再決知是量。

加「不受欺誑」這個詞的作用是排除伺察意是量。以伺察意來說，它是明瞭，也可以是新的，但是它並非是不受欺誑。如果量的定義，只講這兩個——新的明瞭——沒有加「不受欺誑」，就有一個過失，其定義就不圓滿。為什麼？若是這樣，會產生這種過失——伺察意就會變成量。所以，量的定義中必須加上「不受欺誑」幾個字，這樣便排除掉伺察意是量的過失，於是量的定義才圓滿。

加「明瞭」這個詞的作用是排除具色根是量。眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，或眼、耳、鼻、舌、身這五根是色法，不是心法；而意根是心法，不是色法。「具色根」不是所有的根，它就是五根。這裡講具色根是什麼意思呢？

眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，就是這邊講的具色根。為什麼用具色根這個詞呢？若直接講根的話，裡面就會包括意根，現在要專講五根，故用具色根。這五根是色法，是色法的話，它就不是量，量必須是心法。若量的定義裡，只講兩個要素——新的、不受欺誑，沒有講明瞭，就會有一個過失——五根就會變成量。為什麼？首先，五根是新的，比如說，我的眼根面對這個，它那裡有什麼，馬上就顯現在這裡。它一直是新的，外面有什麼變化，眼根馬上就顯現，所以它顯現的一直是新的東西。再者，五根會不會騙人呢？不會！因為外面是什麼，它便顯現什麼，故是「不受欺誑」的。若定義中，只列這二個條件，那麼具色根就會變成量。所以，量的定義中必須加上「明瞭」這個詞，這要便排除掉具色根是量的過失。

有時候乍看量的定義，會不太懂，好像無法感覺出來，下面講量的各種分類，慢慢地分，就比較容易懂，會愈來愈明白。

### **量若予以區分，有二：(1-1) 現量及 (1-2) 比量。(P48/L19)**

簡單說，量的意思就是瞭解一個東西、量解一個道理，量解一個法。量解的時候有兩種方式，有的是直接瞭解，有的是透過邏輯推理而瞭解。直接瞭解的就叫現量，推理瞭解的就叫比量。現量跟比量的意思，要這樣理解。現量的定義為：

**「已離分別且無錯亂的明瞭」，就是「現前」的定義；「已離分別且新的、不受欺誑的明瞭」，就是「現量」的定義。(P49/L1)**

現量有兩個，一個是現，一個是量。先要瞭解，「現」是什麼意思？現量是什麼意思？這兩個有些區分。這裡先講現前，「現」的意思就是現前。然後，再加上「量」，更清楚的就叫現前量。這樣講比較圓滿，簡略地說就叫現量。所以，現前量跟現量一樣。

這裡先講現前的意思，再講現量的意思，這樣比較容易懂。現前是什麼呢？「已離分別且無錯亂的明瞭」，簡單地講，現前是明瞭，是心法，不是色法。「已離分別且無錯亂」，這裡面，第一個是已離分別。以分別心來說，它就不是現前，因為分別心有它自己的意思，有分別心的話，在瞭解某個法的時候，好像是戴上意識的眼鏡來判斷的。所以，對境的法沒有直接現前，因為被自己的意思擋住了。分別心的話，不可能是真正的現前，因為被自己的意思擋住了。所以，現前必需離開分別，故云「已離分別」。

再者是「無錯亂的」，有時候已離分別不代表是沒有錯亂。比如說，一個人因為生病而影響他的眼根，凡是白色都會變成黃色。這並不是他的分別心使然，而是眼根出問題，導致錯亂的顯現，眼根所顏色錯亂了。所以，離分別不一定是沒有錯亂。若是錯亂，就不是現前。所以，必須是既離分別，又無

錯亂，這樣的明瞭才叫作現前。所以，現前的定義是「已離分別且無錯亂的明瞭」。

有人把現前直接定義為「無錯亂的明瞭」，這樣也可以，並非一定要講「離分別」這幾個字，因為無錯亂表示對境的法跟心所認識到的完全一樣，這就變成現前了。對境的法怎麼存在，它便一模一樣地顯現在內心，這就是現前。所以，直接講「無錯亂的明瞭」也可以，但是講「離分別無錯亂」會更明白。講離分別，那麼有分別的就不可以是現前，這部分比較能理解。否則，若直接講無錯亂的明瞭，有人可能會問分別心是不是現前呢？好像不能馬上想起來，分別心不可能是現前。這裡教我們，現前肯定是沒有分別，因為分別心就是錯亂，分別心不可能是現前。分別心是什麼？分別心就是被自己的意思擋住了。被自己的意思擋住，就無法看到法真正的實相。

然後加上量，量的定義前面已講過，就是「新的、不受欺誑的明瞭」。這裡現量的定義是「已離分別且新的、不受欺誑的明瞭」。注意，後面「新的、不受欺誑的明瞭」就是「量」的定義，「已離分別」這一塊就是「現前」定義的一分。這裡怎麼理解呢？可能有人會有一個問題：前面講無錯亂，現前的標準才圓滿，後面界定現量時，只講到離分別，沒有講到無錯亂，這樣會不會變成不圓滿？這個問題應怎麼想呢？第一個要

這樣想「新的、不受欺誑的明瞭」，這是量的定義。量在分類時，分為兩個 — 現量跟比量。

這樣分的時候，比量肯定是分別心，所以這裡講定義時，用「離分別」，然後加上量，「離分別」好像是比量，它已被排除了。排除比量，不是比量，但是量，只有現量。不是比量的量就是現量。「離分別」這部分就排除掉比量，為什麼？比量肯定是分別心。

比量是分別心，很多人會有問題，因為平常講話時，好像分別心是不好的，譬如會批評：「那個人那麼有分別心」，講這句話時，那個分別心是不好的。現在學習佛典時，會知道分別心雖然不好，成佛之後就沒有分別心。但是分別心也有好多等級！我們無法馬上變成現量，在成為現量之前，有一個分別心的階段。一直慢慢往前走，分別心便慢慢轉成現量。後面繼續修的話，就成佛了。我們平常沒有想到中間有這樣的階段，就直接講：佛沒有分別，我們有分別，所以分別心是不好的。我們根本沒有想到，分別心裡面有好多層次。

現在學習就知道，比量就是分別心。這是什麼意思呢？比量是一種正確的量，但是它是分別心。比如說，修空性時，先要聽聞，然後再思，然後再修。不論是在聞的階段或思的階段，都是分別心。以五道 — 資糧道、加行道、見道、修道、無學道 — 來說，資糧道、加行道在空性時，還是以分別心

修。行者雖然有奢摩他、毗鉢舍那，一直入定修。可是這時候還是用分別心修，還是以比量修的。到見道時，才有現證，所以才用「見」這個字。「見」是現證空性之意，看見空性。見道時才現證空性，現前量。要現證空性，需要多長的時間呢？一般講，要一大阿僧祇劫。資糧道跟加行道這兩個階段要修一大阿僧祇劫，然後才入見道。所以，以分別心修，要修一大阿僧祇劫，然後才有現量。所以不可說，分別心都是不好的。分別心裡面當然有不好的，如法我執、補特伽羅我執、薩迦耶見、所有的煩惱等，這些都是分別心。沒錯，分別心裡面有很多不好的，但是不可因此便把所有的分別心都認為是不好的，因為分別心有好多層次。以上講現量的定義，「已離分別且新的、不受欺誑的明瞭」。

生：「無錯亂」和「不受欺誑」是不是同義？

師：這兩個詞一個用「無」，一個用「不」，「不」跟「無」好像不同。講無錯亂時，用的詞為有或無。講不受欺誑時，用的詞為是或非。從這裡看，二者好像有些不同。無錯亂是說境在心上有沒有錯亂？從境有沒有錯亂，來判斷無錯亂。「不受欺誑」是它本身對行者會不會欺誑？會不會騙人？「不受欺誑」的話，表示可以跟著它，它不會騙人。從這個角度看，二者好像有些不同。

例如，瞭解空性的比量，所有的比量，是量的緣故，可以跟隨它。但是從它有沒有錯亂來說，它有錯亂。有錯亂不代表不可跟它，比如說，瞭解空性的比量，它是量。從量的定義看出來，裡面有一個條件是「不受欺誑」。所以瞭解空性、了悟空性的比量，它是量，是不受欺誑的。為什麼它是不受欺誑的呢？因為人們可以跟隨它，它是行者必須修的，了悟空性的比量是不受欺誑的。若問：它是不是無錯亂的？了悟空性的比量有沒有錯亂？它有錯亂！它並非完全無錯亂，不可說它完全錯亂。它有沒有錯亂，跟它完全錯亂，二個不同。就了悟空性的比量來說，它是不是完全錯亂呢？不是。若問：它有沒有錯亂呢？它有錯亂！

為什麼它有錯亂呢？它瞭解空性時，瞭解的本身是分別心，它瞭解空性時，在空性上，有實有的顯現。比如說：我瞭解這是杯子時，心裡顯現有一個杯子在那兒，杯子有自性地存在著，有這樣的顯現存在。顯現杯子這部分沒有錯，但是同時，顯現杯子有自性地在那裡，這部分是有問題的，是不對的。同理，了悟空性的比量，它瞭解這是空，是無自性，是空性，這個部分沒有錯。但是在瞭解空性的同時，空性好像在那裡，這種實有的顯現，是錯的。所以它的錯誤是不同的。比如說：這就是杯子，這沒有錯，但是這是杯子的同時，我的心裡杯子在那裡有一個感覺，有一個顯現，這就有問題。了悟空性的比量也是，它就瞭解空性，這部分沒有錯，但是瞭解空性的

同時，空性出現在那裡，空性實有地顯現在那裡，這部分就有錯。所以，若問有沒有錯誤，有的沒有錯，有的就有錯。故不可說它完全錯誤，但是不代表完全沒有錯誤。若問：它是不是無錯亂？它不是無錯亂，是有錯亂。所以有跟無有些不同。

生：剛才講到，眼睛有病時會把白色看成黃色，這是錯亂的。有個例子，天人看到水是甘露，人看到水是水，餓鬼看到水是濃血。這三個中，那一個是現量？

師：三個都是現量，因為外面法本身沒有固定性，都是心識造的，所以以人來說，他面前的水，確實是水的作用，那是他心裡造出來的水的作用，它是量。另一個是血的作用，也是他的內心習氣示現出來的，它存在，也是量。

生：它跟眼睛有毛病而把白色看成黃色不一樣，是嗎？

師：對，不一樣。實際上，黃色並沒有作用，它只是一種顯現，所以不同。

「現量」的定義講完了，再來看現量的四個種類：

**「現量」若加以區分的話，有四：(1-1-1) 自證現量、(1-1-2) 根現量、(1-1-3) 意現量、(1-1-4) 瑜伽現量。(P49/L3)**

這四個中，瑜伽現量是見道以上聖者才有的，凡夫沒有。其它三個 — 自證現量、根現量、意現量 — 所有的眾生都有。不管凡夫、聖者、佛、眾生，所有補特伽羅都有。

瑜伽現量很高級，我們先不講。先瞭解根現量、意現量、自證現量這三個。這三個中，先講根現量、意現量、再講自證現量，可能比較容易懂。

第一個是根現量、意現量，簡單說，我們的認知分六個識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。因為現在講經部宗，他不講八識，只講六識，唯識宗才講八識。在六識中，前五根識有現量，就叫根現量，第六識也有一種現量，就叫意現量。「根現量」跟「意現量」的區別應該比較容易理解。所有補特伽羅都會有心，稱為六識，六識裡面，前五根識裡有現量的話，就叫根現量。第六識有現量的話，就叫意現量。

自證現量來說，有一個自己，這個自己在那裡呢？在量裡面嗎？是在現量的範圍內嗎？自證現量的「自」，只有「量」的意思嗎？還是「現量」的意思嗎？應該這樣理解，所有的認知、所有的心法，不管錯誤、無錯誤、量、非量，這個「自」就是所有的心法。所有的心法上面有一種現量，它能看到自己，能瞭解自己，這就叫自證現量。比如說，我看這朵花，看這朵花的時候，我眼現量看到花。第六識也看到花，有

第六意識所瞭解的花，也有眼根識所瞭解的花，兩個都有。瞭解花的眼根識，它裡面有瞭解它自己的一個自證現量。瞭解花的第六識，它裡面有瞭解它自己的一個心。同時有兩個心瞭解花，一個是眼根識、一個是第六意識。第六意識上面有一個自證，眼根識上面也有一個自證，自己瞭解自己。但是，一般人無法感覺到這個。基本先了解，眼根識有瞭解花，這個我們不能察覺，我們覺得瞭解好像是在心或是在頭腦，並不覺得眼根識會瞭解，自證現量就更不能察覺。但是自證現量有這種解釋，在後面會講為什麼要有這個。講這些理由時，好像很有道理，但是現在無法馬上理解。所以，大概先這樣認識自證現量就可以。

## 第 24 講 經部宗 -8

中觀雖然不承許「自證」，行者還是要瞭解唯識以下怎麼解釋。首先看自證現量的定義。

**其中，「唯朝向內、而且已成為能取之一部分的已離分別、新的、不受欺誑的明瞭」，就是 (1-1-1) 「自證現量」的定義。(P49/L5)**

「自證」與「現量」兩個，現量是「已離分別、新的、不受欺誑的明瞭」。應該講「不欺誑」，這樣比較容易瞭解，用「受」的時候有一點被動的感覺。這個長的定義裡，後面的部分是「現量」的意思。

「自證」的意思就在前段「唯朝向內、而且已成為能取之一部分」。這邊有兩部分，兩部分中，前面這部分是什麼意思呢？「朝向內」，一般心是朝外。朝外就看色、聲、香、味、觸。自證分這個心，跟一般的心不同，它是「朝內的」，它完全朝內的。如果朝外，就不叫自證。譬如說，剛才講過，我的眼識和第六意識同時看花，看花的眼識就是朝外，它不叫自證。然後，看花的眼識上面，另外有一個能看到自己的心。看自己的就是朝內，就叫自證。同樣，第六意識在想花的同時，第六意識上面另外有一個看到自己的心，這就是自證，這就是「朝向內的」。

自證分還具備什麼呢？第二個部分是「成為能取之一部分」，不用「成為」，「成為」即「是」的意思。另一個條件是「能取之一部分」。能取之一部分是什麼意思呢？當講能取與所取時，能取就是心法，所取就是對境、外面的法。唯識常講「能取、所取二空」。能取、所取好像是一體，沒有分的。

講「能取之一部分」是什麼意思呢？一般能取或心，分為心王跟心所。「能取之一部份」不屬於心王，也不屬於心所，這樣的能取，就叫能取之一部分。

它有一個意思，心王跟心所同時存在，譬如說，眼睛看這朵花時，眼根識這裡有心王，也有心所。心王心所並非完全分開，而是同時在一起，也同時一起工作。心王看這朵花，心所也同時看這朵花。這時候，它上面有一個自證分！它上面有自證分意思並非是心王上面有一個自證分，心所上面有另外一個自證分。心王跟心所一起，它們是一體的，好像一個很緊密的家庭，完全不分開，它們就這樣地存在。它上面的自證分也一樣，只有一個。心王跟心所連在一起，它上面的自證分，不可說是心王，也不可說是心所，因為它就只有一個！若問，自證分屬於心王嗎？屬於心所嗎？什麼都不是。所以這裡用「能取之一部分」。

一般的認知，不是心王、就是心所。再者，一般的認知，都是朝外，不是朝內。這裡講是「朝內」，不是「心王」，也不是「心所」，具這樣特色者，就叫自證。後面提的就是現量的定義，於是就變成自證現量。在說明自證現量定義時，先講自證的這部分應怎麼認。然後再認現量這部分。總之，它的定義挺長的，就是「唯朝向內、而且已成為能取之一部分的已離分別、新的、不欺誑的明瞭」。

再來講根現量的定義：

**「依於〔根現量〕自己的不共增上緣 — 具色根（淨色根） — 之後所產生的已離分別、新的、不欺誑的明瞭」，就是「根現量」的定義。(P49/L7)**

前面講「自證現量」時，分別解釋自證與現量的意思是什麼，定義中將這兩個講得很清楚。這邊的解釋跟前面差不多，現在講根現量，它講到現量這部分，然後講根是什麼。根現量的「根」是它依靠根的意思，而非「它是根」的意思。解釋時，這裡說道「依於〔根現量〕自己的不共增上緣 — 具色根 — 之後所產生的」。是如何依靠根呢？依靠根的「根」，不是所有的根，而是前面講的具色根，具色根只有前五根，不可說第六意根。根現量依靠根時，怎麼樣依靠？或說具色根對根現量有什麼幫助呢？它扮演什麼角色呢？它以「自己的不共增上緣」的角色來幫助！具色根幫助根現量時，怎麼幫助呢？是

以因的角色，還是以緣的角色幫助？答案是以緣的角色，以緣裡面的增上緣來幫助，而且是增上緣中，特別的一種，故名「不共增上緣」。這樣，所產生的現量就叫根現量。

瞭解一下增上緣，增上是主要的意思。譬如說，眼根識是不是看花的眼根識？或者眼根識對境只有顏色、形狀，它對聲音沒有辦法。為什麼對聲音沒有辦法呢？因為眼根識依靠的眼根無法顯現聲音，眼根無法接受聲音，聲音就無法被吸收。所以，眼根好像是主，若它能接受，眼根識便可瞭解聲音。眼根識無法瞭解聲音，因為眼根是主嘛！它是主要的緣，故名增上緣。增上緣表示它是主要的緣。

「不共的增上緣」是什麼意思呢？這五根識共的增上緣是意根。意根 — 第六意識 — 是共的增上緣！若第六意識不想看、不想聽，它可以擋住！譬如說，當第六意識專心聽聲音時，眼前的東西都視而不見，那就是一個共的增上緣。所以，共的增上緣、不共的增上緣是這樣分的。

然後是「意現量」，先看它的定義。

**「依於〔意現量〕自己的不共增上緣 — 意根 — 之後所產生的已離分別、新的、不欺誑的明瞭」，就是 (1-1-3) 「意現量」的定義。**  
(P49/L10)

根現量一般分五個：眼根現量、耳根現量、鼻根現量、舌根現量、身根現量。意根現量依靠意根，這是什麼意思呢？定義中先講這部分。然後再講現量的意思。「依於〔意現量〕自己的不共增上緣——意根——之後所產生的」，到這為止講怎麼樣依靠意根。正如剛才講的，在它的因緣裡面，意根是緣，是緣裡面的增上緣，又是不共的增上緣。這便說明了意現量怎麼依靠意根。之後的「已離分別、新的、不欺誑的明瞭」，就是「現量」的解釋。以上講完意現量。

再來是瑜伽現量。

**「依於〔瑜伽現量〕自己的不共增上緣——止觀雙運的三摩地——之後，現證『細品無常』及『粗品或細品補特伽羅無我』的聖智」，就是「瑜伽現量」的定義。(P49/L12)**

「瑜伽」意思是有奢摩它跟毗婆舍那，止觀雙運雙修的話，就叫瑜伽。所以依靠瑜伽，產生現量時，就叫瑜伽現量。剛才那些也是，譬如說，根現量依靠根，意現量依靠意根，瑜伽現量依靠瑜伽。瑜伽即平常講的連在一起雙修。雙就指止跟觀，奢摩它和毗婆舍那雙運地修，就叫瑜伽。

這樣一直修，最後就會現證，當現證時，就叫瑜伽現量。所以「依於〔瑜伽現量〕自己的不共增上緣」，其不共增上緣是什麼呢？是止觀雙運的三摩地。所以瑜伽現量的不共增

上緣，跟前面的不共增上緣不同。前面的不共增上緣，根現量的不共增為具色根，意現量的不共增上緣為意根。這裡的不共增上緣是特別要有止觀雙運的三摩地。止觀雙運三摩地，就是它的不共增上緣。這樣修無常或粗細品的補特伽羅無我，到最後，就現證這些法。

補特伽羅無我，一般分兩種：一個是粗的、一個是細的。粗的跟細的補特伽羅無我是什麼樣子呢？一般講「無常、苦、空、無我」，其中的「空」不是講空性！這不可說是空性。因為「無常、苦、空、無我」，是所有宗義都認同的，在講四聖諦時所共同使用的語言。若將空解釋成空性，那就不是四個宗義共同的語言了。空性在唯識以上才講，毘婆沙宗與經部宗都不講。所以無常、苦、空、無我的「空」不是「空性」的意思！它的意思就是剛才講的粗的補特伽羅無我。後面無我的意思就是細的補特伽羅無我。所以，無常、苦、空、無我，其中的「空」是粗的補特伽羅無我，其中的「無我」是細品的補特伽羅無我。

為什麼這裡講無常、苦、空、無我呢？因為一個志求解脫的修行者，他必須去除執著心。去除執著心有兩個重點：去除對今生現世的執著，這就靠修無常。現世的執著去除了，但是，在無限生命中，無始無終的流續中，仍有一個我存在，我還存在，這也是一種執著。這兩種執著都要打破、都要去除，

去除了一切執著，才會解脫。這裡講的一個是無常，一個是無我 — 兩種無我。這樣講，意思是追求解脫的瑜伽士或修行者，他要放下的有兩種執著：今生、現世的執著，生生世世中我的上面的執著。生生世世的我上面的執著，不是那麼容易放得下，所以就先處理掉粗的、再處理細的。透過這個歷程，才能去除。這裡提出兩個 — 無常，無我；無我裡面又分為兩個 — 粗品、細品。

剛才有講，見道時才有瑜伽現量，行者止觀雙運地修行是資糧道、加行道階段，修了一大阿僧祇劫，然後才現證、才見道，所以後面就生起瑜伽現量。不要這樣想，一修止觀雙運修，馬上就產生瑜伽現量。必須依靠止觀雙運，一直培養、一直修，修了很長的時間，然後才能現證瑜伽現量。以上是瑜伽現量的定義。



## 第 25 講 經部宗 -9

之前讀了四個現量 — 根現量、意現量、自證現量、瑜伽現量。這四個裡面，那個和修行有關係呢？只有瑜伽現量，其它三個 — 根現量、意現量、自證現量 — 跟修行沒有什麼特別關係。因為這三個，不管是什麼樣的眾生都有，地獄道的眾生有的，從早上到晚上都做惡行的也有，所以這三個不是一種修行，而是本來就有的東西。瑜伽現量是修行的一個東西，是聖者以上才有的。瑜伽現量雖然是一個修行的法、認知，但是它是聖者見道時才有，跟我們現在的距離太遠。

那麼，我們修的是什麼呢？是不是要修一個量？之前講，量分現量跟比量。若回頭看，覺知或認知可分為量跟非量。量跟非量之間，我們當然是要修量啊！四個現量裡面，三個不是要修的，只有瑜伽現量是修出來。可是瑜伽現量跟我們現在的距離太遠了。可以說，現量裡面現在沒有一個可修的。因此要理解，我們現在真正要修的是比量。比量一直修，修到後面才會有瑜伽現量，瑜伽現量是後面才有的。

比量跟瑜伽現量中間有什麼關係呢？剛才講過，資糧道、加行道的階段，我們一直修比量，到見道時才有瑜伽現量，所以比量跟瑜伽現量有這樣的關係。現在為什麼要修比量呢？之前講過現量跟比量的差別，比量是推理了解的，現量不是用推

理，而是直接了解的。為什麼要修推理這種量呢？比量是從推理生起一種量。這種量為什麼要修呢？因為內心生煩惱或造惡業時，都是因為沒有看到法的真正實相，沒有看到法的因果道理，法的緣起。沒有看到實相，所以造成內心起煩惱，造惡業，所以佛法講無明是輪迴的根本。行者要修的是，把現在沒看到的，讓它變成能看到，能看到之後，就慢慢地調伏內心的煩惱、無明，慢慢地心就會改變、心改變行為就跟著改變，修行就是這樣。行者由於不了解實相，故被表相騙了，修行的意思就是對法多多了解。

要從哪裡下手呢？我們怎麼能夠了解法的實相呢？要靠推理。因為我們直接看的只是表面，而表相跟實相並不一樣，實相必須要靠推理才能看到，所以一定要修比量。為什麼我們要修比量？不要造惡業，不要生起煩惱，行者不只要了解表面，它的後面、它實際的相也要了解，這部分就要靠推理才能了解，所以行者要修的是比量。

釋迦牟尼佛初轉法輪所講的四聖諦，要透過比量來了解。他講的空性、無我、無常，都是靠比量來了解的。行者要學或要修的法，剛開始都是用比量來修學的。四聖諦以比量來修，是比量的修行，四聖諦的範圍很廣，釋迦牟尼佛的法整個可以歸納在四聖諦的道理裡面。世尊講的所有的法，都是講法的實相之理，眾生無明，都被表相矇騙，所以他不斷地講解實相。

在學習的時候，行者就一定要靠邏輯去推理才能看到實相。眾生直接看的只有表面，表相蓋住了實相，所以必須要修比量以了知實相。

這裡「瑜伽現量」分三個。

**「瑜伽現量」若予以區分的話，有三：(1-1-4-1)「現證『細品無常』之量」、(1-1-4-2)現證『粗品補特伽羅無我』之量」、(1-1-4-3)「現證『細品補特伽羅無我』之量」。(P49/L15)**

粗品的補特伽羅無我、細品的補特伽羅無我，這兩個之前講過，今不重述。在此處，無常就講「細品的無常」，為什麼講細品的無常呢？因為粗品的無常，不需瑜伽現量才能了解、才能現證。粗品的無常，譬如說人往生了、東西摔倒了、或房子敗壞了，這些眼前就可現證。每個法生的同時也有滅，生的同時存在著滅的部分，這樣的無常就是細品的無常。生的因本身就是滅的因，沒有另一個滅因；能生的因本身就是能滅的因，沒有另一個滅的因。這樣的無常，要靠推理才能了解。若要真正體驗現證的話，就必需要有瑜伽現量才作得到。現證細品無常之量，大概是這個意思。

再來進入比量，先看它的定義。

**「依於〔比量〕自己的所依——正因——之後所產生之新的、不欺誑的耽著知」，就是「比量」的定義。(P49/L19)**

比量的定義方式，與前面的差不多，它包括比跟量兩個。比就是推理。推理要有一種正確的邏輯，即正因。正因即正確的邏輯、正確的理由。因是理由之意。比量依靠的是正確的邏輯，從那邊推。所以，依靠的是它自己的所依——正因，以正確的邏輯推理，後面產生的意思。所以，比就是用正確的邏輯推理，從那邊產生的就是量。量的定義，即是「新的、不欺誑的明瞭」，或者是不欺誑的耽著知。這裡用耽著知，要理解，講到量的定義時，都提到是新的、不欺誑、及明瞭。這裡沒有講明瞭，而講耽著知。為什麼這裡講耽著知，而不講明瞭呢？首先，耽著知的「知」就是認知、明瞭，講耽著知的時候，明瞭的作用已經存在。這裡加「耽著」是要令人瞭解比量是分別心的意思。耽著是執著，是分別的意思，耽著知的「知」就是心的意思。所以，耽著知就是分別心的意思。比量一定是分別心、一定是耽著知！

比量再分三個。

**若予以區分，有三：(1-2-1) 事勢比量、(1-2-2) 共稱比量、(1-2-3) 信許比量。(P50/L1)**

勢的意思是力量。這裡先分兩種，一個是名詞上的，一個是意義上的。名詞上來說，大家都叫這個是杯子，為什麼我可以叫它杯子，它的名字名詞是杯子，或者它的名詞是叫什麼？舉例說，這個叫杯子了之後，拿另外一個杯子出來，這叫什

麼？這要推理。推理之後，說它叫杯子。這是就名詞上推理的，它並非意義上的推理。就名詞上面，這個可以叫杯子，那個也可以叫杯子。像這樣名詞上的推理叫共稱比量。第二個是共稱比量，它就是從名詞上推理的。

另外兩個是從意義上推的。意義上面推的兩種是什麼樣子呢？有一種是，實際的邏輯、實際的道理的力量可以推，譬如說，就地球來說，為什麼這個月下雨？就可能是其它國家或其它地方，就推出一個道理，不是名詞上的推理。因為那邊有那樣子，所以這裡會有這樣，有一個可以推論的邏輯。這就叫作事勢比量。

舉例說，剛才講到，無常有粗的無常及細的無常。細的無常若不存在的話，大的變化則不可能有。先有小小的變化，最後就造成大的變化，所以就從粗的無常慢慢推到細的無常，這就是事勢比量，它並非名詞上的推論。它實際上有一個道理的力量，透過它，人們就能理解另外一個道理，這就是事勢比量。意義上的推論雖然用道理、用邏輯、用理由，實際上它是一個意義。

剛才講的第一種是名詞上的，第二種是就意義上的，這兩個一個是用道理的力量，一個是用信仰的力量。雖然它是一個道理，但是我們了解它時，無法用道理去推，只能用信仰推理

它，這就叫信許比量。信許比量就是用信仰的力量去推。譬如說，有地獄道、有阿彌陀佛的淨土。我們不能說阿彌陀佛的淨土不存在，不能說地獄不存在，那麼應怎麼推理呢？像剛才講的，這邊天氣不好，因為什麼、什麼原因。有阿彌陀佛的淨土，就無法用剛才那種邏輯。那麼應用什麼邏輯呢？就是我們都相信釋迦牟尼佛已經成佛了，我們相信他，以這種信仰去推，就叫信許比量。

總之，比量有三個，一個是名詞上面的，一個是意義上面的，意義上面有兩種，一個是真的有一個道理可用做理由，另外一個無法用一個道理，只能用信仰去推，大概這兩種。

空性應用這三個比量中的那一個呢？若說空性是用信許比量去推，那就糟了，龍樹菩薩根本就不用講那麼多的邏輯。其實，它應該用事勢比量去推。講空性時，不用講佛說什麼，人們可用實際上的道理去推理。所以空性不是以信許比量認知，而是以事勢比量。剛才講的粗品補特伽羅無我、細品補特伽羅無我、細品無常，這些都是要靠事勢比量來了解，四聖諦也是靠事勢比量來了解的。我們現在用什麼量來了解有沒有解脫呢？剛才講到四聖諦以事勢比量來了解，四聖諦裡面的滅諦，就是解脫。所以滅諦也是以事勢比量來了解，解脫也是以事勢比量來了解的。成佛也是以事勢比量來了解，一切眾生能不能脫離輪迴，這個問題也要用事勢比量來了解。

生：還未證道前，我覺得應該都是靠信仰比量，自己沒有證道，故應相信佛語。

師：當然了解了之後會相信，但是這邊講的就只兩種 — 或用信仰去推或是用道理去推。我們的理由是信仰 — 我是佛教徒，我相信佛 — 所以解脫應該有，滅諦應該有，這樣的話是信許比量。剛才講解脫、成佛不是用信仰推的，一定是用道理推的。它是透過事勢比量了解，不是透過信許比量了解。

一般說，業果有兩種 — 善業善果、惡業惡果，這部分可用事勢比量了知。可是今天造的這個善業，會在什麼時間，在什麼地方感果，這部分的推理，唯有佛才能懂，我們無法推。所以微細業果的道理，只有靠信許比量來了解。一般善業善果來說，可用事勢比量了解，要明白這樣的差別。

前面有講，我們現在要修的是以比量為主。比量中，以事勢比量為主，當然信許比量也要修。但是跟事勢比量相比的話，事勢比量比較重要。

以下有它的例子，先看事勢比量的比喻。

**其中，例如以「所作性」這個因相來了解「誓是無常」這個主張的比量，就是 (1-2-1) 「事勢比量」的實例；(P50/L2)**

實例即實際的例子，此處舉的實例是「聲音是無常」，理由是「所作性」，這是什麼意思呢？首先要了解，這裡要成立的是「聲音是無常」。佛典裡常用聲音是無常，為什麼會常常講呢？因為當時印度有各種宗教，其中有一個外道，他們的想法是：有一個聲音存在，從這個聲音便出現這個宇宙及世界，而且這個聲音是永遠存在的。佛教要破除它的主張，所以就常常講聲音不是常法或聲是無常。這裡只是用「聲無常」為比喻，在推理的時候，應用什麼來推呢？要用事勢比量的邏輯。事勢的邏輯即事物的力量、道理實際上的力量。事勢的「事」就是一個事物、一個物質，「勢」就是力量。就好像物理學探討物質的變化，從物質的變化那邊，一直推，一直研究，作各方面的推敲，這就叫物理學。這邊用的是事勢比量，「事」就是事物，事物的變化那邊，產生一股邏輯推理的力量，這就叫事勢比量。這裡講「聲音是無常」，因為它是「所作性」，由於是所作性的緣故。用物理的道理講，「所作性」就是這個邏輯或理由。

所作性的「作」就是指因緣作出來，它是一個由因緣作出來的東西，因緣作出來的就叫「所作性」，用所作性——用因緣造出來的東西——為理由。「聲音是無常」，因為「它是因緣造出來的法」。若是由因緣造出來的話，當然它不穩定。它靠因緣，所以它肯定是不穩定的，後面就肯定有一個滅，所以它是無常。由因緣造出來的法，就稱其為「所作性」。這是一

個比喻，用它來推理，就能了解聲音是無常，這種就叫事勢比量。這是在講什麼呢？若以「所作性」這個因相來了解，「因相」即理由，把所作性當理由，最後就能了解「聲音是無常」的這種主張。這樣的了解方式稱為「事勢比量」。

第二個實例。

**例如由「存在於分別心之對境」這個因相，了解「以『月亮』這個語詞可以用來說明『有兔』」這個主張的比量，就是「共稱比量」的實例。(P50/L4)**

這邊的中文其句子好像蠻難了解的樣子，實際上很容易理解的。

生：月亮跟兔子怎麼會共稱？西藏也稱月亮像兔子嗎？

師：不是。人們寫詩的時候就用各種名字。譬如說，可以用很多的文字來顯示月亮，譬如有一首歌是：月亮像檸檬，可是現在講的不是這個意思。中文裡應該對月亮有各種稱法，如銀盤或玉兔，以不同的詞來稱呼月亮。又，對太陽、對星星、對花等，往往在一個法上，有好幾個名字。

生：這兒是說有兔，可以推知它是講月亮。這樣推理是嗎？

師：不是。現在是這樣，現在是一個小孩他不會叫那個是月亮，他看一看說，在那裡有兔子，他有一點感覺到兔子在那裡的樣子，指著它把這個叫月亮。不是月亮叫兔子，那個裡面看起來像兔子樣子的，就叫月亮。現在並不是說，推理說月亮裡面有兔子。現在好像一個小孩，他就指邊裡面有兔子的那個，這樣他就不會跟星星搞錯。在那邊裡面有一個兔子的樣子，這個就可稱為月亮。理由是只要一叫月亮，大家都會認的。所以不可以叫它別的，叫月亮就可以了。若叫它電燈，就不是共稱比量了。

生：就好像說杯子，當不會知道它的名字時，就說那個可以裝水來喝的東西。

師：對。

生：這就是一種「名稱的比量」，然後再講那就是杯子，是不是這樣？

師：是。剛才講的兔子在那裡的樣子，這個把它指出來，這個可以叫作月亮，這邊講理由是「存在於分別心之對境」這個因相。把它當理由，成立「月亮」這個語詞可用來說明「有兔」這個主張的比量。所以有兔子上面，就可以叫月

亮。可以叫月亮。其理由是「分別心的對境」。「於分別心的對境」是什麼意思呢？凡夫或大家的內心，才能分別什麼是月亮、什麼不是月亮。分別心當中，大家都公認，那個就是叫月亮。

「分別心的對境」意思是大家的心中有一樣的看法、一樣的認定、一樣的分別、一樣的判斷。所以存在於分別心當中，這個因相來了解。譬如說，為什麼這個可以叫花呢？理由是大家公認的，沒有其它理由。它是存在分別心的對境，「存在於分別心的對境」意思是大家心裡有一樣的分別，所以叫它花，就沒有錯。換句話說，它不是意義，而是它可以叫花的一種共的稱法，名為「共稱比量」。

再來是第三個信許比量。

**例如由「三察清淨之聖教」這個因相，不欺誑地了解「因施得受用，由戒生善趣」等聖教本身所開示之意義的比量，就是「信許比量」的實例。(P50/L7)**

這邊的理由是「三察清淨之聖教」，這裡要成立、要了解的是「因施得受用，由戒生善趣」像這樣子的，「等聖教本身所開示之意義的比量」。所成立的就是所了解的。所了解的是什麼呢？譬如說，聖教裡面講到，布施的話來世會富有，今生好好持戒，來世就會得到好的人身，不會墮三惡趣。這個義

理，應用什麼來推理呢？只有靠相信釋迦牟尼佛，以這個信仰來推，無法用剛才講的事勢比量來推。今生布施，來世會富有。或說今生辛苦地持戒，來世會得人身，這二個中間有什麼關係啊？二者中間好像無法連接。這個就無法講一個道理。譬如說，剛才講這邊天氣熱，因為遠遠的一個國家、一個什麼地方，就有什麼樣變化，一個物質的變化。可是這種邏輯無法用來推，唯一能靠的是信仰、相信。這個相信是什麼樣子呢？後面用的理由是「三察清淨之聖教」。那是什麼意思呢？意思是世尊講的教裡面有提到。

「三察清淨」有三種觀察的方法。首先，所觀察的主題分三種，一個叫現前法、一個叫隱蔽法、一個叫極隱蔽法。三個裡面，用什麼方法觀察現前法呢？用現量觀察，不用推理。現前法，譬如說，這個茶鹹不鹹？甜不甜？這就不用推理，吃一下就會知道，這個用現量，就可以理解。總之，現前法就以現量來觀察。

隱蔽法是什麼呢？剛才講的四聖諦、空性，這些都叫隱蔽法。為什麼叫隱蔽法呢？法的表相跟實相不一樣，實相隱在表相裡面。表相看起來好像不無常的，好像不是空的，所以無常、空性這樣的法，就是隱蔽法。

極隱蔽法是什麼樣的法類呢？極隱蔽法更神奇，那是我們無法推理，只能相信，只能靠信仰去推，無法用道理來講。譬如說，阿彌陀佛淨土什麼樣，地獄道什麼樣，這些都無法用邏輯推。所以這種叫作極隱蔽法。

觀察這三種法時，其方法各不相同。現前法用現量觀察；隱蔽法用事勢比量觀察；極隱蔽法用信仰比量觀察。所以，觀察的主題不同，觀察的方式也必須不同。

用三種觀察的結果，若還是沒有矛盾，還一直是清淨的，世尊講的這些話就可以相信。不可以說，世尊所講的話全部都可以相信，譬如說，世尊講補特伽羅我、也講補特伽羅無我、講空、也講真實。這些是不是這邊所指的三察清淨之聖教呢？不是！因為我們三種觀察時，有出現矛盾，所以它不是三察清淨之聖教。

所以，世尊講的法，不應以信仰故而全盤接受，因為裡面有的是了義經，有的是不了義經，不了義經則不應接受。了義經是能接受的，不了義經的內容有些不正確，所以不能接受。換句話說，世尊所講的，我們不能完全接受。在「三察清淨」時，或出現很多矛盾或完全沒有矛盾，若無法在世尊教法裡查出矛盾，這樣的法，便可以相信。此處沒有直接用「聖教」，而用「三察清淨之聖教」。譬如說，世尊講的「布施得受用，

持戒會得增上生道」這句話，以三種觀察的結果，是個沒有矛盾的聖教，那麼就可以相信，可以用信仰推理，這就叫信許比量。

## 第 26 講 經部宗 -10

**共稱比量，必然是事勢比量。**（P50/L10）

比量分為三個，就是事勢比量、共稱比量、信許比量，有些書會把共稱比量和事勢比量混在一起，因為雖然共稱比量是指名字，但是仍有一個邏輯，故說共稱比量必然是事勢比量。這樣的話，比量就只有兩個。以上三個比量都講完了。

**若是現前，未必是現量；若是比度，未必是比量；因為「取『色』之根現前的第二剎那」及「了解『聲是無常』之比度的第二剎那」是「再決知」；而且《具理》當中說過：「『現前的第一剎那』與『比度的第一剎那』這二者是量；然而〔因為隨後那些剎那〕屬於前述〔二者〕之相續，而且其『成立』及『安住』等〔與前述二者〕並沒有不同，所以斷除隨後那些〔剎那〕是量」。**（P50/L11-18）

下面講現前不一定是現前量，比度未必是比量、比度量，因為量的定義具備三個條件——新、不欺狂、明瞭，現量和比量的第二剎那，雖然不欺狂和明瞭的特色依然存在，但是它不是新的，它變成舊的，現量和比量的第二剎那就開始變成舊的了。剛開始了解時是新的，後面就變成舊的。舊的不能叫作量，而叫作再決識。這裡一直用第二剎那：取色之根現前的第二剎那及了解聲是無常之比度的第二剎那。就是比量的第二剎那、現量的第二剎那開始就不叫量，而叫再決識。再決知即再

決識，二者一樣。本身的道理清楚了，第二剎那就不算是量，就變成再決識，因為它不具備三個特色中「新」的這個特色。前面量的定義裡講到，新是排除再決識是量，所以從第二剎那起就是再決識。到此講完量的部分。

現在是非量的覺知，直接講非量也可以。先看非量的覺知的定義。

**「不是『新的、不欺誑』的明瞭」，就是「非量的覺知」的定義。**  
( P50/L20-P51L1 )

很簡單，剛才量是要具備三個特色，三個特色中具備明瞭，但是前面兩個 — 新跟不欺狂 — 不具備的話，就變成是非量的覺知。

非量的覺知分類五個：

**若予以區分，有五：( 2-1 ) 再決知、( 2-2 ) 顛倒知、( 2-3 ) 猶豫、( 2-4 ) 伺察意、( 2-5 ) 顯而未定知。**( P50/L1-3 )

非量有五種，五種裡面最不好的是顛倒知，我們內心所有的無明、煩惱都是顛倒知。當它慢慢轉變時，它先變成猶豫，猶豫有三個階段，開始的時候，它偏向不對的部分，再來就變成正確跟不正確一半一半，然後就偏向正確的部分。若再更進一步，猶豫沒有了，但是仍然不了解，這個階段就叫伺察意。

伺察意裡面有五個等級<sup>4</sup>，五個階段的後面就變成比量。從內心的變化來說，「顯而未定知」時心沒有什麼大的變化。顯而未定知是一種不知不覺的狀態，我們無法培養它或改變它。比如說當心專心想一個道理或想著等一下要去哪裡，在專注想的時候，旁邊的人講話，好像聽不進去，雖然聽到嗡嗡的聲音，但是真正講的話沒有進來，所以不知所云。這個階段聲音雖然有顯現，但是心沒有了解，這就叫顯而未定知。境暫時出現，因為心在想別的，所以暫時無法了解其他任何展現。比如說我心朝那個方向，這時候其他東西進來，只是展現而已，心無法定解，對這種情況行者並無法改變，要到成佛它才會沒有。

心可以慢慢被培養起來，先是把顛倒慢慢變成猶豫，猶豫有三個階段。然後把猶豫變成伺察意，伺察意有五個階段，再來就是把伺察意變成比量，比量一直修了一大阿僧劫，就變成瑜伽現量。修行的過程，就是這樣。這邊說的再決知是在什麼時候呢？比量無法馬上變成瑜伽現量，比量要變成瑜伽現量，中間就有再決知的階段，比量修的時間很長，比量後面就變成再決知，再決知的後面就變成瑜伽現量，剛才講比量後面生起瑜伽現量，實際上，這兩個中間還有再決知，因為比量無法馬上變成瑜伽現量，它修的時間很長，一直串習、不斷地串習，

---

4. ?????????????????????1????????2????????3????????4????????????????????29??

那個階段就叫再決知，在再決知的階段一直串習，當它變成現證時，就是瑜伽現量。

## 1.再決知

**「了解『已經了解者』的明瞭」，就是（2-1）的定義。其中，又分為二：（2-1-1）分別的再決知及（2-1-2）無分別的再決知。（2-1-1）例如：「由取青色之根現前所引生之憶念青色的憶念知」及「了解『聲是無常』的比度第二剎那」；（2-1-2）例如：「取色之根現前第二剎那」。（P51/L4-10）**

再決知的定義為「已經了解者」的明瞭，所以再決知有了解，但是它了解的是前面的量已了解的對境。所以它了解的是前面的量已經了解的東西，它了解的是這個。這樣的明瞭，就叫再決知。所以，再決知分為兩種—分別心的跟無分別心的。有的再決知是分別心，有的再決知是無分別心，再決知它前面是量，或是比量或是現量，量剛生起時是量，第二剎那就變成再決知。因此，不管是現量或是比量，後面一定有再決知。

要了解，比量後面生起的再決知肯定是分別心，現量後面生起的再決知兩種都有，有無分別心的，也有分別心的。現量後面產生的無分別心再決知很容易理解，因為現量本身是無分別心，它的第二剎那也是無分別心。現量後面也有分別心的再決知，比如說看這朵花的顏色，看花的眼識的後面，會產生第

六識，了解花的心會生起，這個心就是再決知，第六識了解的時候是再決知。為什麼？它了解顏色，好像一個訊息給它而已，它不是第一個新的了解，它前面眼根識已經了解，之後，第六識跟隨它而已，所以第六識雖然了解花，但是它只是跟隨眼根識了解而已，它不是新的東西。第六識是分別心，但是它是從眼根識 — 無分別心 — 所產生的。眼根識是無分別心，它本身的第二剎那，產生的是一種無分別的再決知。隨著眼根識第二剎那也產生第六意識，那是分別心的再決知。所以，現量的後面產生兩種，有分別心的再決知，也有無分別心的再決知。

現在不是在講自證識，自證識沒有分別的！眼根識看到花之後，第六意識也會了解花。第六意識了解花，並不是它自己了解的，它是由前面眼根識給它的訊息而了解！所以第六意識是以分別心了解的，雖然是分別心了解，但是它並不是新的，因為前面眼根識已經了解，所以如第一個比喻，「由取青色之根現前所引生之憶念青色的憶念知」，這就是剛才講的，第六意識從哪裡產生呢？它是取青色的根現前那邊產生，取青色的根現前是五根識的階段，從那邊產生第六意識，這時候就變成分別心了，所以它是分別心的再決知。

另一個很容易理解，就是了解聲音是無常的比量的第二剎那，比度的第二剎那也是分別心的再決知。因為比量本身是分

別心，它的第二剎那也是分別心，所以第二剎那就是分別心的再決知。第一剎那及第二剎那二個都是分別心的再決知。然後無分別心的再決知就是眼根識的第二剎那，或這邊說的「取色之根現前第二剎那」就是再決知。

生：現證空性的第二剎那是再決知嗎？

師：現證空性這部分還是現量，不是再決知，因為它主動的力量一直在。再決知的意思好像前面一個訊息給它，自己並沒有那麼主動。

入定現證空性時，它就時時刻刻、恆時一直繼續，一直主動很敏銳，一直觀、一直不是再決知。縱然是第二剎那、第三剎那，但是都是量。比如說佛的心沒有一個再決知，雖然我們可以理解，佛昨天了解一切法，今天也了解一切法，明天也了解一切法，他的心肯定不是再決知。再決知的意思是一個訊息由前面給它，佛心不是，佛的心是恆時主動的了解。

## 2. 顛倒知

**「顛倒趨入的明瞭」，就是（2-2）的定義。其中，又分爲二：（2-2-1）「分別的顛倒知」及（2-2-2）「無分別的顛倒知」。**（2-2-1）例如：**「執『聲是常』的分別識」**；（2-2-2）例如：**「一個月亮現爲二個月亮的根識」及「雪山現爲藍色的根識」。**（P51/L11）

這裡用「趨入」，要理解趨入的道理，比如說之前講到了解空性的比量，它是錯亂嗎？它有錯亂，但不是在空性上錯亂。它現空性是實有，是顯現上錯亂。這個顯現有問題，空性的實有顯現有問題就是錯亂，空性不是錯亂。了解空性的部分來說，它對空性上沒有錯亂。空性是了解空性比量的趨入境，然後空性實有的顯現，空性實有的這部分就叫顯現境，顯現境和趨入境有點不一樣。比如說眼睛看這朵花時，花是趨入境，同時這本書、這個桌子是我看花眼根識的顯現境。花是趨入境，趨入境是眼根識真正趨入的境——即那朵花，其他上面是自然顯現，不是趨入境。用顯現有一點被動，趨入是一個主動的，趨入和顯現有一點不一樣。看這朵花時旁邊的都是顯現境，這朵花是趨入境。

從了解花的第六識分別心來說，它的趨入境是這朵花，它的顯現境包括這朵花是常法，這朵花是實有，這好像不是它執著，好像是它自然顯現的。它顯現什麼呢？以前執著心的習氣，造成分別心了解境的時候，同時顯現實有。總之，顯現跟趨入境要區分。了解空性的比量，其趨入境是空性，它的顯現境為空性是實有。了解空性的比量，它的趨入境有沒有顛倒呢？它的趨入境是符合還是顛倒？了解空性的比量的趨入境是符合的、實在的，它的顯現境是顛倒的。所以，了解空性的

比量，它不是顛倒知。了解空性的比量是量，不是非量，故不是顛倒知。

顛倒知的定義不可以說顯現境上面有沒有顛倒，它必須講趨入境上的顛倒，顯現境顛倒不算顛倒。了解空性的比量來說，它的顯現境有沒有顛倒？有顛倒，顯現境有顛倒不算是顛倒知。顛倒知一定是趨入境上要顛倒才算，所以這裡顛倒知的定義講的時候用趨入，「顛倒趨入的明瞭」。要了解，為什麼顛倒知的定義用「趨入」一詞？就是趨入顛倒，顯現顛倒不算是顛倒知，趨入顛倒才算。趨入境是它主動朝那個方向一專注的目標，趨入境不符合者，才算是顛倒知。顯現有沒有符合，不影響它是或不是顛倒知。

它再分兩種就是分別的顛倒知和無分別的顛倒知，分別的顛倒知就是平常的執著心、無明、煩惱等。無分別就只有五根識。簡單說，第六意識的顛倒知，就叫分別心的顛倒知，五根識的顛倒知，就叫無分別心的顛倒知。分別的顛倒知，其實例為「聲音是常法」或者「補特伽羅我」等，這種執著心叫分別心的顛倒知。無分別心的顛倒知，其實例為一個月亮看為二個月亮，或者把白色雪山看成藍色，這種根識叫無分別心的顛倒知。

## 第 27 講 經部宗 -11

現在講到經部宗有境的主張，心類學顛倒知。有境的心類學，是個非常重要的課程，因為我們一切所有，包括自己生生世世的生命，特別是今生的生活，都在我們的感覺中，感覺會帶來痛苦或快樂。感覺從那裡來呢？它的源頭就是我們的內心，內心裡面的正確的看法、不正確的看法、錯誤的看法。心類學開始分類時，就教量跟非量。非量是錯誤的認知，從那邊會帶來不好的感覺，後面就會痛苦。正確的量，會帶來好的感覺，後面會快樂。我們生生世世，都受到感覺或心的掌握。就唯識來說，這個感覺都是心的示現，心造出來好的生活，覺得生命很有意義、很舒服、很快樂。或者生命完全沒有意義、特別是一個不愉快、很痛苦的生命。現在這邊就教導，心裡面哪個是正確的、哪個是不正確的。

**顛倒知「顛倒趨入的明瞭」，就是（2-2）的定義。其中，又分爲二：(2-2-1)「分別的顛倒知」及(2-2-2)「無分別的顛倒知」。(2-2-1)例如：「執『聲是常』的分別識」；(2-2-2)例如：「一個月亮現爲二個月亮的根識」及「雪山現爲藍色的根識」(P51/L11)**

顛倒趨入的明瞭是顛倒知的定義。定義就是判斷顛倒知的標準。應從那裡判斷某個認知是顛倒或不顛倒的呢？從定義來判斷。顛倒知的定義是「顛倒趨入的明瞭」。先要了解趨入，認知所趨入的是什麼樣子呢？在趨入時，有個顛倒的趨入。例

如後面講的例子，「聲音是常法」。這樣的分別知或分別心，它趨入什麼呢？是聲音嗎？還是「聲音是常法」這部分？這兩個裡面，哪一個是它的趨入境呢？這樣問的話，就比較會理解趨入的對象是什麼。所以，趨入是要了解聲音，它對聲音了知得沒有錯。那麼它的錯誤在哪裡呢？在聲音是常法，這是它的趨入境。認知聲音是常法的分別心，它並沒有判斷，這是或不是聲音；它判斷的是這個是或不是常法。它趨入的是這個道理——是常法或不是常法。所以，了別聲音是常法的分別心，這種認知的趨入境是「聲音是常法」，是聲音跟常法連在一起，不可以說只有聲音。「聲音上面是常法」，這個連在一起地趨入。這個趨入跟道理不符合，就變成顛倒。以聲音是常法，這樣的認知來說，是顛倒趨入。「顛倒趨入的明瞭」就是這個意思。

明瞭以前講過，一般說，明瞭有點不容易了解！譬如說「聲音是常法」，可能有人會覺得這個那麼錯亂，怎麼會是明瞭呢？但是，前面有講過認知的定義「明瞭」，「明而了別」。藏文也是用明而了別。以前說過，明而了別是兩個意思，一個是清淨，它清淨得如鏡子一樣，面前所有東西都可以顯現，清淨這是「明」的意思。後面「了別」不只是清淨，還可以判斷對境上的道理。這邊用「顛倒趨入的明瞭」。明瞭是認知的意思，明瞭這個詞，不管錯誤或正確，心法本身就叫明瞭。

生：用了知表示明瞭嗎？

師：從藏文看，連「明」這個字都不需要，直接講「了知」也可以。

重點是要了解趨入境，以聲音是無常的認知來說，它的趨入境是「聲音是常法」，一樣「聲音是無常」的認知，其趨入境是「聲音是無常」。不可以說是聲音。判斷「聲音是無常是細的法還是粗的法、是細的法」時，其認知的趨入境是「聲音是無常是細的法」，這樣它會越變越長。以「聲音是無常」的認知來說，它內心當然有什麼是聲音，聲音好像是可以指出來的法。內心先認出來哪個是聲音，認出來之後，就加進來「聲音這個就是無常」或「聲音這個就是常法」。所以就有「聲音是常法」的認知，或「聲音是無常」的認知，後者加或不加都可以。認知的趨入境，由此可以判斷。

在聲音上有很多層的道理，如聲音是無常、聲音是法無我等，聲音是無常是世俗諦，聲音是法無我是勝義諦。聲音是沒有自性，以中觀來說，一切法是無自性，所以一切法是無自性是勝義諦。不可說一切法本身是勝義諦，聲音不是勝義諦，聲音是世俗諦；聲音沒有自性，這個是勝義諦。

以「聲音是無自性就是勝義諦」的認知來說，它的趨入境是「聲音是無自性就是勝義諦」。「聲音是無自性」的認知，

它的趨入境是「聲音是無自性」。「這個法是聲音」的認知，其趨入境是「這個法是聲音」。所以「這個法是聲音」、「聲音是無自性」、「聲音是無自性就是勝義諦」，是不同的趨入境。認知不同，其趨入境就不同。

這邊的比喻「聲音是常法」，這樣的認知，它的趨入境是聲音嗎？不是！如果聲音是它的趨入境，它的趨入境——聲音——是存在的。聲音是常法，這個認知的趨入境若說是聲音的話，就變成它的趨入境是存在的法。趨入境若是存在的話，那會有什麼過失呢？趨入境若存在的話，「聲音是常法」的認知就不會是顛倒識，因為顛倒識的趨入境是完全不存在的。「聲音是常法」這個認知的趨入境只能是「聲音是常法」，不能說聲音本身。存不存在就是指出來時，是存在還是不存在。譬如說，「聲音是常法」的趨入境指出來的話，是「聲音是常法」。「聲音是常法」存在嗎？不存在！所有的顛倒識，其趨入境是完全不存在的。總之，「聲音是常法」這個認知，它的趨入境是「聲音是常法」，不可說是聲音，聲音不是它的趨入境。聲音是「聲音是常法」的認知之所緣境。「聲音是常法」是它的趨入境。

生：所以趨入境的意思就是它的主張。

師：對，趨入的意思就有點它整個的認知投入在那裡。它的想

法朝那一個方向，這個是趨入，所以是它的主張，是整個心的想法。廖老師好像譯為耽著境、趨入境、執取境。

生：耽著境、趨入境同義嗎？

師：對分別心來說，二者同義。無分別心沒有耽著，所以無分別心來說，耽著境跟趨入境不同。譬如說，「聲音是常法」這樣的分別知，這個分別心對境上有一個分別、有一個耽著。它的耽著是什麼呢？聲音不是它的耽著，「聲音是常法」才是它的耽著境。所以，耽著境跟趨入境同義，有時候，兩個連在一起講。要了解，兩個連在一起講，是針對分別心講的。對分別心，這兩個是同義。對無分別心來說，耽著本身就不存在，故沒有耽著境，但有趨入境。

趨入境比較廣，不管分別心、無分別心都可以用的。不論是正確的或錯誤的，都可以用的。剛才講「聲音是常法」這樣的分別知，它的趨入境是「聲音是常法」。「聲音是無常」這樣的分別知，它的趨入境是「聲音是無常」。一個是正確的、一個是錯誤的；「聲音是常法」是錯誤的，「聲音是無常」是正確的。可見不管正確或錯誤，都用趨入境。

無分別的顛倒識上面，也會用趨入境，譬如說，「將一個月亮看成兩個月亮的無分別心」，它的趨入境是「一個月亮就

是兩個月亮」。眼識若沒有錯誤，「一個月亮就看成一個月亮」，這樣的趨入境，其認知是無分別心，它的趨入境是「一個月亮就是一個月亮」。以上無分別人的趨入境，一個是正確的、一個是錯誤的。

生：顛倒識跟錯亂識一樣嗎？一個月亮看成兩個月亮，是顛倒還是錯亂呢？譬如說，「聲是常法」這個是顛倒識，一個月亮看成兩個月亮，應該是錯亂吧？

師：這個問題有點複雜。現在是講顛倒跟錯亂，有時候這兩個都會用。當兩個都用時，若想一想字的意思，錯亂跟顛倒是一樣的。錯亂當然是不正確的，不正確就跟道理不符合，那麼一定是顛倒的。在佛典裡，顛倒識跟錯亂識不一樣！為什麼不一樣呢？因為在判斷時，顛倒是在趨入境上判斷的，錯亂不是趨入境上面判斷。當然，若連趨入境都錯亂，當然是錯亂。以錯亂來說，它不需要趨入境，而是用顯現境。顯現境上面有錯亂，就叫錯亂。所以，錯亂是顯現境上的判斷，不是趨入境上的判斷。所以顛倒與錯亂，其判斷的界限不同！顛倒識是在趨入境上面判斷的，錯亂是在顯現境上面判斷的！可能有人會說，「又一個境出來了」。剛才只有講所緣境跟趨入境，沒有講顯現境，現在又多了一個顯現境。

剛才講所緣境跟趨入境，譬如說，「聲音是常法」的認知，其所緣境是聲音，其趨入境是「聲音是常法」！現在講的顯現境，是另外一個意思。顯現境是什麼呢？譬如說，這朵花很漂亮，首先眼睛看這朵花很漂亮，然後，第六意識記住了，「哦，這朵花是漂亮」的想法，我回頭想在家裡或什麼地方，我看的那朵花很漂亮，這樣的認知是分別心！這個分別心的所緣境是這朵花。它的趨入境是這朵花很漂亮。再來是顯現境，顯現境是什麼呢？顯現境現在不管這朵花也好、漂亮也好，都是第六意識印象中的東西，這個印象就叫顯現境。

生：若現在正在看，這個境算不算顯現境？

師：你說的是第六意識的嗎？

生：現在正在看。

師：不是。要了解「眼識的無分別心的顯現境」跟「分別心的顯現境」是分開的。因為無分別心直接赤裸裸地顯現，這朵花是無分別心的顯現境，這是沒有錯的。第六意識的顯現境是從自己印象中出來。自己的印象、自己腦袋裡面有個印象出來，就叫顯現境。所以，顯現境就有一點另外一個的意思。

生：那不是義共相嗎？

師：是！義共相，是義共相。

生：就可以不是這朵花？

師：是，沒錯，所以我剛才沒有講這朵花的印象、腦袋裡面的印象。這個印象就是顯現境。

生：分別心？

師：顯現境有一點在不知不覺的情況下顯現。好像顯現有點被動詞。

生：所以事實上是從八識裡面，顯現到第六識。因為第一次看的時候，一定在哪個地方看過花，存在八識裡面。然後就從第八識、第六意識跑出來？

師：對。沒錯，反正以唯識的角度來說，習氣都是從第八識那邊出來的。所有的認知，都從習氣那邊示現出來的。習氣在哪裡呢？若承許八識的話，就在第八識上面；不承許的話，就在第六意識上面。

現在是講顯現境，顯現、趨入之間，趨入好像主動的動詞，顯現則是一個被動的詞，所以在不知不覺的情況下就出來。譬如說，分別心並沒有特別要花的印象出來！心主動的是「這朵花」，這是所緣境；及「這朵花很漂亮」，這是趨入境。在不知不覺情況下出來的印象，則是顯現境。

生：假如說起瞋心冒出來，那也叫顯現境嗎？還是只有花、有一個樣子？

師：就瞋心來說，一樣的！譬如說，我很氣某個人，瞋恨心是這樣，先安立這個人是多壞，後面心裡就完全不能接受，這當中自己內心也受影響、不快樂，這個就叫瞋恨心。所以瞋恨心前面，有平常講的非理作意。非理作意是一種跟道理不符合的作意；實際上他的壞可能是百分之十，我們把這個壞變成完全圓滿，甚至百分之兩百、三百，他的優點就完全看不到，這樣就叫非理作意。在非理作意的後面，就有一個不能接受、心好像要爆炸的樣子，這就是瞋恨心。前面的非理作意的階段，就是此處講的顛倒識。顛倒識有所緣境，即這個人！它有趨入境，即這個人百分之三百、九百的壞。它的顯現境即他腦海中的印象。

生：偶爾就跳出來？

師：不是。有這個人的印象，那就是顯現境。此人的印象是個不知不覺的顯現境。

生：所以這個顯現境是顛倒的？錯亂的？

師：以上在認識什麼是顯現境。顯現境上錯亂是什麼意思呢？這個顯現境跟實際不一致，譬如說花的印象跟花本身，我們第六意識裡面不分。不分的話，就變成錯誤。不分的時候，就叫顯現境上錯亂。所以，錯亂是針對顯現境上說的。

生：若是這樣的話，心目中有個印象這個人是壞人，心中的印象——顯現境——是心法呢？還是色法？譬如說，我看一朵花，這朵花的顯現境是色法，但是我心中有一個印象，這個印象是某個人很壞，這個屬於心法嗎？

師：不是。也是顯現境。

生：對，這個顯現境它是心法嗎？譬如說，我看到這朵花，那時候顯現境，也是我所看到這個東西、那些事物都是顯現境，這個顯現境是色法。但是在我心中，有一個寶瓶很漂亮，我跟你講的時候，寶瓶不在我們兩個面前，我說的時候，在我心中顯現出那個寶瓶的印象，是心法嗎？

師：不是。是義共相，是心裡顯現出來的一個印象。

生：義共相不是心法嗎？

師：不是。義共相平常講是常法，它不是無常法。攝類學裡面有講常法，常法裡面有義共相、虛空、無我等。這個義共相是一個常法。又，攝類學有講，常法跟分別心的顯現境是同義，所以義共相一定是常法。所以，顯現境上面錯誤的時候就叫錯亂識。

現在一個問題出來，顛倒識跟錯亂識是有什麼差別呢？就是它的範圍，譬如說一個法、一個認知，它是顛倒識的話，肯定是錯亂識，但是顛倒跟錯亂的標準不一樣！因為顛倒識是趨入境上面判斷的，錯亂識是顯現境上面判斷的。雖然判斷的境不一樣，但不代表顛倒識肯定不是錯亂或錯亂識肯定不是顛倒。顛倒識跟錯亂識，它的範圍是什麼樣子呢？一個認知是顛倒識的話，肯定是錯亂識。它是錯亂識的話，不一定是顛倒識。

例如，剛才講的「聲音是常法」這個認知是不是顛倒識？是不是錯亂識？它的顯現境上有沒有錯呢？「聲音是常法」這樣的分別心來說，它有沒有錯呢？有！因為它的印象的聲音跟實際上的聲音還有一個距離。所以還是有錯！這就是錯亂

識，它也是顛倒識。反過來說，錯亂識一定是顛倒識嗎？不一定！例如是什麼？「聲音是無常」。「聲音是無常」這樣的分別識，並不是顛倒識，因為它的趨入境是符合的、存在的。它的顯現境上有沒有錯呢？有，因為它是分別心！分別心認聲音的時候，也有聲音顯現的印象！這個印象跟聲音實際上沒有區分，所以顯現境上還是有錯。剛才講，「這朵花是很漂亮」，「這朵花是很漂亮」，這是沒有錯！我們一般講，但是第六意識這樣想的時候，它不是顛倒識，因為是符合的，在趨入境上它沒有錯。趨入境上面是正確的，所以它不是顛倒識，但是它的顯現境上有問題。因為在不知不覺的情況下，花的印象跟花分不出，顯現上分不出。所緣上分，所緣沒有問題、趨入沒有問題、顯現有問題。

生：所有的事情在顯現境上都有問題！？

師：對！這樣是正確的。你很厲害！

生：所有的事情都不是原來的東西！對不對？

師：對！所以講，所有的分別心，不管正不正確，都是錯亂識。

生：因為不是直接赤裸裸地看到，經過分別心的印象都是錯亂

的？

師：對！

生：要證知「聲無常」的這個比量，是錯亂識嗎？

師：對！所以前面講量裡面的比量都是錯亂識，因為它是分別心！但是錯亂識不代表「這是顛倒」。這兩個意思不同，因為錯亂識是從顯現境判斷的。

生：所以沒有見到空性以前都是錯亂識？

師：不是，應該這樣說，現證的時候才算不錯亂。現證的意思是現量，它不是第六意識的分別。

生：為什麼每次都講眾生顛倒，沒有說眾生錯亂？

師：因為顛倒識更糟糕，顛倒識很糟糕，所以就顛倒。

生：因為顛倒一定錯亂。

師：對！

生：顛倒好像是比較主動是那種趨入的那個，錯亂是比較被動無法控制的？

師：對！有一點。

生：顛倒跟趨入有關係？

師：是，錯亂是顯現境上面判斷的。

所以境先分成三個——所緣境、趨入境、顯現境。剛才講的都是分別心上的境，沒有講無分別心上的境，不過無分別心上，只有講所緣境跟趨入境。書上這樣講，「一個月亮變成二個月亮」眼識錯亂時，它的所緣境是月亮，它的趨入境是「一個月亮就是二個月亮」。這時候，它的顯現境是什麼呢？要了解，眼識是無分別心，無分別心的顯現境範圍很廣。範圍很廣，意思是無分別心的顯現境，連所緣境也是它的顯現境，它的趨入境也是它的顯現境。無分別心來說，因為它不是自己主動的，它的所緣境也不是自己主動的，它的趨入境也不是自己主動的，所以都變成顯現境。分別心來說，它的所緣境不是顯現境，它的趨入境也不是顯現境。

無分別心來說，它的所緣境也是顯現境，趨入境也是顯現境，除了這兩個以外，還有其它的顯現境。譬如說，我的眼識

看這朵花，這朵花是紅色，「這朵花是紅色」，它的所緣境是這朵花。趨入境是這朵花是紅色。兩個都是它的顯現境，不止這個，還有花旁邊的、或中間這個圈，在看的時候，不知不覺的情況下，其它的也顯現了。其它白色的花、桌子、這個人、旁邊的光，都顯現了。看紅色的這朵花時，其它都同時顯現，這些不算所緣境、也不算趨入境，但是有顯現，所以也是顯現境，所以其顯現境範圍很廣。所以無分別心的顯現境，包括其所緣境及趨入境，乃至其它旁邊的、周圍的、都變成它的顯現境，因為無分別心本身沒有自己的主意，就有顯現，故它的顯現境範圍比較廣。

關於無分別心的顯現境，經部宗跟唯識宗的看法有些不同。經部宗講，無分別心的顯現境有錯誤的跟沒有錯誤的。剛才講「無分別心裡面也有顛倒識」，譬如說，「一個月亮看成二個月亮」。這不是他自己主動的，因為他已經有問題了，就是生病了，或是外面看的角度有問題，好像被動地顯現。所以，是顛倒。顛倒的時候，它的顯現境是顛倒的，它的趨入境也是顯現境，故也是顛倒。沒有顛倒時，現在講這朵花是紅色，那朵花是白色，這就沒有顛倒。以經部宗的角度來說，這朵花是紅色，這朵花是白色，這樣看顏色的時候，顏色的顯現境裡面完全沒有錯誤。但是以唯識宗的角度看的時候，這個有錯誤。這朵花是紅色，那朵花是白色，這樣的眼識有錯誤。唯識講凡夫所有的無分別心都是錯亂。分別心當然是錯亂，因為

它的顯現境都錯亂。連無分別心也是錯亂，為什麼？錯亂的意思是顯現境上有問題。顯現境上有問題的話就錯亂，我沒有用顛倒，我用的是錯亂。

經部宗跟唯識不同的地方在哪裡呢？經部宗來說，分別心都是錯亂，無分別心大部分就是不錯亂，偶爾像「一個月亮就變成兩個月亮」，才是錯亂。從唯識的角度看，連經部宗認為的無錯亂的無分別心，也是錯亂，因為不管唯識或經部宗，錯亂的標準都是從顯現境上判斷的。從唯識角度看，剛才講的這朵花是紅色這個顏色，顯現境也有問題，因為他認為眼識看這朵花時，這朵花在那裡，我的眼識在這裡，這樣有一個顯現。好像花有一個在那裡的顯現，所以唯識宗覺得，這樣的顯現有問題。實際上不是這樣，實際上，這些都是心示現出去的。所以好像一個在那裡的這種顯現，完全錯誤、完全錯亂。所以這朵花是紅色，這種眼識從唯識的角度看，還是錯亂的。因為它在顯現上有問題。顯現上什麼樣的問題呢？顯現花在那裡有，這種顯現就有問題。

從經部宗角度看，花在那裡，沒有錯，因為它是那個。經部宗的定義裡面，自證分跟外境都主張。經部宗的定義是什麼呢？

**承認自證識及外境二者之說小乘宗義的補特伽羅。**

對經部宗行者來說，自證識跟外境這兩個他都主張，所以他主張外境 — 色聲香味觸 — 這些法都在那裡，它自己成立的，不是從內心示現出去的。經部宗主張外境，所以經部宗認為眼識顯現境這朵花在那裡，這樣的顯現沒有錯。唯識宗不主張外境，它否定外境。所以，以唯識角度看，就連這樣的眼識也是錯亂的，它顯現境也有問題。



## 第 28 講 經部宗 -12

顛倒識分兩個，一個是分別的顛倒知，一個是無分別的顛倒知。之前講錯亂跟顛倒，這兩個中，那一個比較糟糕呢？顛倒知比較糟糕。要成佛的話，不論是顛倒或錯亂，當然都要去除，這些佛都沒有。這兩個裡面，行者首先要去除顛倒，然後才可以去除錯亂。

要去除顛倒識，在分別顛倒知跟無分別顛倒知這兩個之間，無分別的顛倒知 — 如「一個月亮現為二個月亮」— 就是修行也沒有特別作用，它是因為生病的緣故影響到五根所出的問題。這種無分別的顛倒知不是修行時所要斷除的。修行要斷的顛倒知，是第六意識裡面的各種顛倒。第六意識裡面的各種顛倒都屬於分別心的顛倒知，不是無分別心的顛倒知。所以分別心的顛倒知，如貪、瞋、癡、薩迦耶見、邊見、邪見、戒禁取見、見取見等，所有六根本煩惱、二十隨煩惱，都在分別心的顛倒知裡面。總之，分別顛倒知是行者要斷除的。

舉例時，好像只有「聲音是常法」這樣的分別識。要了解，其範圍很廣，修行中要斷的煩惱、執著心、無明、見煩惱和非見煩惱，都在分別顛倒知裡面。分別的顛倒知，剛才講的比喻是「聲音是常法」，從這裡可以推，所有分別顛倒知都是這樣，它有一個所緣境、一個趨入境、和一個顯現境。顛倒主

要是趨入境上的問題，所以趨入境上的問題，要把它破除。要否定這個不正確的趨入境。顛倒識認為是存在、是符合、是正確的這個，行者要把它看破、把它否定。如果沒有這樣否定的話，分別顛倒知就一直存在。要破除它、去除它，單單發願沒有用、祈求也沒有用，因為它是認知裡面顛倒的判斷、分別。應如何否定及去除它呢？要正面地瞭解道理，然後用這種智慧去否定它。唯有這個方法，其它都沒有用。

世尊開示了的大藏經、祖師們寫了那麼多的論典，用意是要我們去除內心分別的顛倒知，去除的唯一方法是正確的智慧。生起正確的智慧，才能破除它，才能去除它。為了這個目的，才開示那麼多的經典。這個破除過程是什麼樣子呢？首先要學習正確的道理，學習時，分別的顛倒知就慢慢地轉，轉的時候會先變成疑。所以，第三個講的是猶豫，即疑。

第三講猶豫，在學習的過程中，前面先是分別顛倒的判斷，透過學習慢慢進步，它就會有一點發現，這上面就慢慢有猶豫出來，所以在顛倒的後面就講猶豫。

### 3. 猶豫

**「透過自力於二端起疑的心所」，就是（2-3）猶豫的定義。「與猶豫相應的意識」及「伴隨猶豫而生的諸受」不是「透過自力於二端起疑」，因為它們是因為猶豫之力，而於二端起疑〔，並非透過自**

力]。猶豫又分爲三種：(2-3-1)「符合事實的猶豫」、(2-3-2)「不符合事實的猶豫」、(2-3-3)「等分猶豫」。其中，(2-3-1)如「心裡想著『誓是無常的嗎？』的猶豫」、(2-3-2)如「心裡想著『誓是常的嗎？』的猶豫」、(2-3-3)如「心裡想著『誓是常或無常？』的猶豫」。(P51/L17)

猶豫的種類分三個：符合、不符合、還有等分。所以猶豫是一個轉變的過程 — 開始的時候，比較偏向不符合的部分，再來是等分，然後比較偏向符合的部分。

猶豫的定義中，可能有人會覺得怪，為什麼它這裡用「自力」什麼，也用心所。為什麼這樣講呢？因為講猶豫的時候，就特別講到真正猶豫的作用者是誰？它是從那裡發出來的？先指出這點。指出來的話，它一定是心所。以前講過心王跟心所，心王表面看起來很有力量，像一個國王的樣子，實際上真正做事情的是它旁邊的心所。心王它是全面地看，實際上真正做事情的是行政部，心所就是這樣。

心王猶豫時，是誰讓心王猶豫的？真正猶豫者是心所。所以講猶豫的定義時，要把猶豫真正的造作者指出來 — 就是心所。認出來時，後面就講它是個心所。心王旁邊有很多心所，猶豫也有猶豫的心所，猶豫心所會影響心王，令它也猶豫。不只是心王變得猶豫，心所旁邊其它的心所也會變成猶豫。所以

猶豫的心所，它影響到心王，也影響到其它的心所。令心王變成猶豫，也令其它的心所變成猶豫。

「自力」是什麼意思呢？心王猶豫，心所也猶豫，但是它們都不是依自己的力量而是依猶豫心所的力量，才變成猶豫的。當指出猶豫的定義時，只是講心所，不是那麼圓滿，因為其它的心所也是猶豫。而其它的心所猶豫是被猶豫心所影響，所以其它心所不是自力的猶豫。用「自力」就去除掉其它的心所。其它的心所雖然猶豫，但不是自力的。所以，透過自力於二端起疑的心所，就是猶豫的定義。

然後講到，與猶豫相應的意識及伴隨猶豫而生的諸受。此處講的意識是心王。伴隨猶豫而生的諸受，這個「受」有各種各樣的。這些心王或旁邊的「受」等心所，都有猶豫，但它們都不是自力的猶豫，所以不是猶豫的心所，有猶豫，但不是猶豫。為什麼？雖然都是猶豫，但是要判斷，是自力的猶豫，才算是猶豫。所以「不是透過自力於二端起疑」，但是它們都是因為「猶豫」的力量，而變成疑。因為它們是「因為猶豫之力而於二端起疑」，並非透過自力。

猶豫分三種，這沒什麼不好理解，就舉三個例子出來，以「聲音是無常」來說，是比較偏向正確的、符合的。「聲音是

常法」，是比較偏向不符合的。「聲音是常或無常」，半信半疑、等分的。到此講完了猶豫。

生：二端指的是「是跟非」嗎？

師：對。二端是「是跟非」的意思。可能有人會問，比較偏向符合的還有沒有二端？還是有二端，只是它比較偏向符合的這邊而已。比較偏向不符合的也有二端，但是它比較偏向不符合的這邊而已。同理，等分也有二端。

分別的顛倒識，慢慢地轉成猶豫。經過猶豫的三個過程：先是偏向不符合、然後是偏向等分、再來是偏向符合。這個之後就變成伺察意，所以接著講伺察意。

伺察意是在猶豫的後面，猶豫的最後是那個階段呢？是偏向符合的階段。「符合」的階段再轉變，就轉到伺察意。轉到伺察意時就沒有疑了，但是它還不算已經瞭解，還沒有瞭解。沒有疑而已，但是還不算瞭解。

#### 4. 伺察意

**「因為耽著自境而受到欺誑之符合事實的耽著識」，就是「伺察意」的定義。(P52/L10)**

先了解耽著境，之前講到了所緣境、趨入境、顯現境。那時候也有講，對分別心來說，趨入境跟耽著境同義，這裡用耽著境時，肯定是分別心上講的。不是分別心的話，就不講耽著境。所以，伺察意肯定是分別心。這裡的耽著境，可以視為趨入境。耽著境即分別心的趨入境，耽著境與趨入境二者一樣。

伺察意比猶豫好多了。猶豫的階段已經過了，已經達到另一個更高的層面，但尚未達到量。量有比量和現量，伺察意還未達到量，伺察意還在五個非量當中。它在非量當中，還沒到達到量的程度。

量的定義是新的、不欺誑的了知。不欺誑是堅固的意思。這裡用「欺誑」意思是「不是不欺誑」，是「不是堅固」，不堅固，還沒到堅固。這邊說「因為耽著自境而受到欺誑之符合事實的耽著識」。它是符合的，但它還沒有到「不欺誑」的地步，它還是在欺誑的階段。平常說，欺誑有點騙人的樣子。但是，用欺誑這樣的字有點怪，應該說，「欺誑」在這裡的意思是「還未到不欺誑的程度」、還沒有到堅固的程度。要了解，「欺誑」指還沒有到「不欺誑」那種「堅固」的階段！不可以說伺察意會騙人或伺察意是欺誑。這個「欺誑」的字有點怪！藏文也是有點怪，但是要了解它的意義。它的意義是還沒有到「堅固」、「不欺誑」的階段。

伺察意的耽著境或趨入境是符合的。它的趨入境完全符合的，但它沒有到「不欺誑」的程度。簡單說，伺察意的趨入境符合。符合表示猶豫已經去除了，它已經符合了，但它還未到「量」的程度，到「不欺誑」，到「堅固」的階段。在這個中間就叫伺察意。

伺察意的重點有三個。一個是它一定是分別心、耽著識。「符合事實的耽著識」，耽著識跟分別心是相等。第一個關鍵在於它是耽著識。第二個是它跟猶豫、或顛倒識比較的話，它好多了，因為它符合事實。符合事實表示已經過了顛倒跟猶豫的階段。第三個是雖然它「符合事實」，但還未到「量」的階段，還未到「不欺誑」的階段。這三個關鍵要注意。

伺察意是什麼呢？好像從定義的後面來了解比較好。第一個是它是耽著識，因為伺察意一定是第六意識的，所以它是耽著識。第二個，這個耽著識符合事實，符合事實表示已經去除了顛倒跟猶豫。第三個，「受到欺誑」意思是它還未到「不欺誑」的「堅固」階段。這三個連在一起才符合伺察意的標準及伺察意的定義。



## 第 29 講 經部宗 -13

接下來，伺察意分出來五個及其實例。

**又分爲五：(2-4-1) 沒有原因的伺察意、(2-4-2) 與原因相違的伺察意、(2-4-3) 不確定原因的伺察意、(2-4-4) 原因不成立的伺察意、(2-4-5) 雖有原因、然無法抉擇的伺察意。其中，僅依「聲是無常」這句話，就認爲「聲是無常」的覺知，就是(2-4-1) 沒有原因的伺察意的實例。因爲雖然藉由「聲是無常」這句話來說明「聲是無常」這個主張(宗)，然而卻沒有說明「聲是無常」的正確原因。(P52/L14)**

剛才講伺察意比顛倒、猶豫好，因為它已去除了顛倒、猶豫，但是還未達到量的階段。要瞭解，這個階段不是很短，其時間蠻長的，因為裡面有五個小段，所以伺察意可分爲五個。其中第一個是「沒有原因的伺察意」，這個可跟最後「雖有原因、然無法抉擇的伺察意」相對照地了解。此時內心雖然已沒有顛倒、猶豫，但是，心還未到「量」的程度。先要瞭解，到量的時候是什麼樣子呢？量有兩種：現量跟比量，現在講的是這兩個裡面的比量。為什麼不是現量，而是先有比量呢？因為現在是透過邏輯學習道理，然後慢慢生起一個量。現量不是這樣的，現量是直接現證的，不是推理的。從伺察意變成量，肯定是比量，不是現量。伺察意本身就是分別心，比量也是分別心，現量不是分別心，所以接著伺察意而有的量肯定只有比量，沒有現量。比量的後面慢慢、慢慢地就會變成現量，現量

是很高的。所以伺察意的後面馬上接的只有量裡面的比量。可以理解，比量是它有正確的邏輯推理，然後瞭解。

第五個是雖有原因，「原因」即正確的理由，但是行者不能運用得那麼圓滿。實際上，因是正確的，但是他的頭腦還未到某個程度！原因是他的頭腦還無法想得那麼圓滿，思考不那麼圓滿，所以，就生不起比量。雖有原因，表示他用的理由是正確的。但他無法抉擇，表示這些原因雖然在他頭腦裡，但是他仍無法思考得透徹圓滿，故無法生起比量。當能夠思考正確的原因、正確的道理時，就能生起比量。不能思考的階段，雖然用的邏輯是對的，因為無法透徹圓滿思考的緣故，結果就沒有生起比量。可以理解，如果正確的理由，可以用得圓滿，能夠覺知它的道理，才會生起比量。不能覺知的話，還不能生起比量。行者就從第一個「沒有原因的伺察意」下手，慢慢一個接一個，最後接到第五個。

第一小段 — 沒有原因的伺察意 — 大部分的人都有。這裡用的實例是「聲音是無常的」。認為把這句話當依靠，然後就有「聲音是無常」的想法、覺知；這樣的認知是第一個的實例。『僅依「聲是無常」這句話，就認為「聲是無常」的覺知，就是(2-4-1)沒有原因的伺察意的實例。』沒有原因的伺察意，有時候就是這樣，打開經典，看到講無常或講有為法，讀到「諸行無常、有漏皆苦」，於是把它當理由，肯定諸行是

無常。看到這個的句子，把它當理由，心裡就決定諸行是無常或有漏皆苦。作這個判斷時，心中並沒有瞭解，這就是「沒有原因的伺察意」。為什麼沒有原因？它的意思在於這個不成為理由！書本說的不算是理由，它不外是一個聲音 — 是無常，它的後面並沒有理由。為什麼在這裡講諸行無常？它沒有講諸行無常的理由。經典講諸行無常，這就是沒有原因、沒有理由的伺察意。這種現象我們太多了，有時候說：這個是什麼，因為我朋友說的，或我老師說的。用這樣的聲音為理由，這個聲音完全不成為理由。

生：辯論時常講到「經典怎麼說的」，「大師怎麼說的」，這不也是理由之一嗎？

師：若問「他有沒有說？」這樣就可以講它是理由，他有說。

生：辯論時，可不可以跟人家說「因為大師在什麼經典上說了這句話」？

師：不是！辯經本身就是大師說什麼。若辯大師沒有這樣說，因為大師經典裡面有這樣，就可以這樣討論。但是到了「是不是」的時候，就不能說大師說什麼。

雖然行者可能沒有顛倒識或猶豫，但是還有很多「沒有原因的伺察意」。

第二個就好一點，他的頭腦可以思考一個理由，他不是只靠聲音 — 有沒有說什麼 — 但是這個道理是完全相違的。用完全相違的道理的話，就變成第二種的伺察意 — 與原因相違的伺察意。

生：這邊翻譯好像怪怪的，它說沒有「原因」的伺察意，其實應該翻成沒有「理由依據」的伺察意吧？因為在英文講「原因」是一個cause，可是講沒有「理由根據」時是no reason，現在講沒有「理由依據」的伺察意和「理由依據相違」的伺察意。

師：對，應該是沒有「理由」的。

生：藏文直接翻譯過來，應該有一個「理由」和依據、根據。

師：對，完全沒有「理由」的。

生：意思是說他不經思考嗎？不對，伺察意是有經過思考的，可是他沒有以正當的理由為依據。

師：他沒有用道理，只是用聲音，這個聲音完全不是真正的道理。他說，人家講「聲音是無常」，所以我就跟著「聲音是無常」。好像小時候的故事書裡面，有些狗就跟著大家叫什麼聲音，跟著大家跑，沒有真正的理由。

生：是不是沒有真正瞭解聲音是無常的道理及其背後的涵意？

師：對，意義都沒有了解，

生：就是大家講，自己就跟著這樣講，對嗎？

師：對。

生：我們引經據典也可以說是...

師：經典裡面有這樣說，這個是「經典裡面有沒有說？」討論的話，可以講「經典裡面有這樣說、有那樣說」。但是實際上它是不是的時候，用經典則不是正確的理由，經典不過是個「說」而已，它後面沒有講理由。「諸行無常」是因為經典裡面有說，「說」並不算是理由。

生：是他沒有一個真的推理？

師：比如說，「聲音是無常」或「諸行是無常」，因為諸行的體性是什麼、什麼樣，講道理的話，就有一個理由。沒有講這個，只是說「諸行是無常」，因為經典裡面有說。這就不是理由。

生：伺察意本身是應該是有思惟吧？我們前面有講。

師：對！它有思惟。

可以理解，它沒有理由意思是這句話裡面並沒有理由。因此把這句話當理由就很奇怪，剛才講「諸行無常」，因為經典裡面有說「諸行無常」。不可把它當理由，因為它只是點出來：自己的想法，跟這個講的一模一樣，背後並沒有理由。

第一個講完了，第二個是與原因相違的伺察意：

**透過「能發揮功用空」這個因相，而認為「聲是無常」的覺知，就是（2-4-2）的實例；因為「能發揮作用空」與「聲」是相違的。**

第二個是跟原因相違 — 跟原因相違的伺察意，先要理解能發揮功用空的意思，一切有為法是能發揮功用的，意思一切有為法會影響後面一個果，一定有一個因果的關係，故云「能發揮功用」。能發揮功用空，其中的「空」是「不是」的

意思。所以「能發揮功用空」就好像「非能發揮功用」，或「沒能發揮功用」的意思。

用「聲音是沒能發揮功用」為理由，成立「聲音是無常」。有時候我們會覺得聲音沒有什麼特別的作用，所以「沒有能發揮功用」。用這樣的理由，心裡就成立「聲音是無常」。「聲音是無常」這個主張或所立沒有錯，但是成立的理由不正確。為什麼用的理由不正確呢？因為聲音本身是能發揮功用者，不是不能發揮功用者。把它當「沒有能發揮功用」，而成立「聲音是無常」，就不對。

這兒可用什麼比喻比較好呢？比如說一些外道的做法，殺動物供神，他們認為這是好事，後面會有功德，將來會生到天堂。以這個為由，成立這件事是好事。雖然得功德，生天堂是好事，他用的理由卻完全相違，做這樣的事情跟去天堂完全相違。把相違的當作理由，來成立一個法。雖然理由相違，但此人頭腦裡還是把它當作理由。有時所主張的是正確的，但是用的理由卻是相違。有時所主張的及所用的邏輯理由都不正確，兩個都相違。本身用的理由跟所主張的，二者之間有矛盾，這就叫相違。前面講的是完全沒有理由，它只是「聲音是無常」一句話而已，現在有一個理由，但是這個理由跟所成立的是相違的。因為無常肯定是「能發揮功用的」不是「沒有能發揮功用的」，所以兩個相違。

下部宗認為一切法有自性，因為一切法能發揮功用，自己有個特色，所以有自性。有一個能發揮功用的，有個因果的能力存在，所以有自性，這是下部宗認為的。從中觀的角度看，這兩個是相違的，因果的緣起若存在的話，肯定就沒有自性，所以有自性跟緣起是相違的。但是，下部宗還是成立，他認為有因果的緣起，所以有自性。實際上，所成立的跟用的理由是相違，這種叫「原因相違」。

第三個是不確定原因的伺察意。這個是不確定，它比相違好一點。這邊它用的是所量。

**透過「所量」這個因相，而認為「聲是無常」的覺知，就是（2-4-3）「不確定原因的伺察意」的實例；因為「所量」是成立「聲是無常」的不定因。**

「所量」就是存在的意思，能夠量解所緣的就是所量。把這個當理由，然後成立「聲音是無常」。這樣的理由，不是那麼相違，因為無常跟所量沒有相違。因為一切的無常都是所量，但所量不一定是無常。所量的範圍裡面，有常法、也有無常法，所以無常的範圍小，所量的範圍大。把所量當作理由，然後成立是無常。這樣的成立沒有周遍，或是這邊所說的「不確定」。所量的話，並非必然是無常。所量不一定是無常，所以無法確定就是無常。把所量當理由，無法確定是無常。因為所量裡面有不是無常的，有是無常的，兩種都有。所

以，以所量當理由，然後確定無常，這樣不周遍。有時也可以用「所知」來表示「所量」。相對來說，這個比前面「相違」好一點。相違是完全矛盾，中間完全沒有交接，如「無常」跟「沒有能發揮功用」，兩個完全相違、沒有交接。「所知」或「所量」，跟「無常」就有交接，但是並不確定。所量或所知不確定就是無常。這兩個是它用的因，一個是相違，一個不是那麼相違，但是無法確定。

第四個是原因不成立的伺察意。「原因不成立的伺察意」是什麼意思呢？原因跟成立的中間有周遍性，剛才講的是不確定，現在是它是確定的，確定是什麼意思呢？現在用的實例又是什麼？

**透過「眼識的所取」這個因相，認為「聲是無常」的覺知，就是(2-4-4)「原因不成立的伺察意」的實例；因為「眼識的所取」是成立「聲是無常」的不成因。**

「眼識的所取」是什麼意思呢？就是色，即色、聲、香、味、觸中色法的意思，「眼識的所取」就是色法。我們所取的有法是聲音，「聲音是無常」因為色法，就不對因為聲音不是色，以這個為理由是不成立的。但它不是前面講的，假如聲音是色法的話，就可以成立，把色法當理由，可以成立它是無常。色法必然是無常，所以把色法當理由，就能成立無常，那是確定的。剛才用所知當理由時，它無法確定，因為所知不一

定都是無常。現在用色法當理由，它是確定的，色法確定是無常的、必然是無常的。但是，問題是它在有法上面不成立。第四個伺察意用的理由不是相違，不是不確定，它是確定。但是它的問題在有法上不成立。「眼識的所取」即色的意思，色、聲、香、味、觸，比如說耳識的所取是聲音；鼻識的所取是香；舌識的所取是味；身識的所取是觸。

生：假如說：「聲是無常法，耳識所取故」，這樣可以嗎？

師：這樣可以！

生：這時候這個伺察意就可以成立了？

師：對，可以！

從第一個到這裡，行者的頭腦好像在一個進步的歷程，現在這裡舉的是一些例子而已，實際上，我們是這樣的。開始的時候，行者都不是那麼有理由，大多跟著聲音，人家說什麼話、佛典說什麼，就跟著走。然後進步到更高級的時候，它就會思考深入一點的道理。但是思考也有一個過程，常常事實上有矛盾，自己卻認為沒有矛盾。後來更好一點，好像差不多的，不是那麼確定，但是已有一點推理。好像現在那些科學

家，好像有一個相類似的，然後就測驗，慢慢地就有一個大數測出來，這就是剛才講的不確定的問題。然後就有確定，但是有時候在「有法」上有不成立的問題。這些都沒有問題時，就是第五個階段，原因是正確了。

第五個的是「雖有原因、然無法抉擇的伺察意」。雖然原因是正確的，但是這個人無法完整地思考，對他來說，還是無法瞭解例子中的「聲音是無常的」。

**無法以量確定「聲是無常」的補特伽羅的心相續當中，透過「所作性」這個因相，認為「聲是無常」的覺知，就是（2-4-5）「雖有原因、然無法抉擇的伺察意」的實例，因為「所作性」雖然是成立「聲是無常」的正確原因，但是上述的補特伽羅常無法抉擇那個正因。**

這是第五個伺察意，一個人以「所作性」為因相或理由，成立「聲音是無常」，但是心裡仍無法抉擇「聲音是無常」。這個階段的問題並不在所用的邏輯，因為用的邏輯是對的，「聲音是無常，因為所作性」，這樣的邏輯是對的。問題在於行者自己的智慧不夠。

生：他不是已經找到正確的因了嗎？邏輯推理沒錯了，為什麼他不能體會，無法抉擇呢？

師：是這樣，用的邏輯是對的，但是裡面有好多要具備的條件，

比如說，實際上所作性的話，肯定周遍是無常。是所作性，必然是無常，這樣的道理就是周遍的意思。雖然這個道理存在，但是他不通這個道理，不瞭解這個道理。他會用這個道理，但是還是沒有力，還未在這上面生起堅定的瞭解。一般講，正因要具備三個條件，即宗法、後遍、遣遍。具備這三個條件的話，此人便完全可以使用這個正因。雖然它本身是正因，但是這個人無法實際上使用，他還無法抉擇。是在這樣的階段

生：前面一開始就說：無法以量確定「聲是無常」的補特伽羅的心相續當中，透過「所作性」能夠瞭解「聲是無常」，所以重點應該是在量上吧？它說這個補特伽羅還沒有生起量，不管是比量、現量，他還沒有生起量的時候，他對「聲是無常」的瞭解是聽來的，「聲是無常」是所作性故是聽來的，不是邏輯推理出來的。其實他沒有量生起，他沒有比量生起，所以他並不瞭解所作性是什麼意思，但是聽過「聲是無常」是所作性故。

師：他的量無法決定「聲音是無常」，意思是他的智慧或他的量沒有能力瞭解、量解「聲音是無常」的道理，是在這樣的階段。意思是把所作性當理由，成立「聲音是無常」。這件事情是對的，但是他的量就無法量解、無法成立。為什麼？因為他的智慧不夠力，也可以說他的智慧不會使用正

確的正因。

第五個「雖然有原因」，他頭腦裡雖然有一個理由，有正確的因，但是使用上面，智慧不夠力的緣故就無法量解。這是一個比較高級的，有可能我們學很多經論，經論裡面講很多道理、很多邏輯，比如說，「聲音是無常」因為什麼、什麼邏輯，這些邏輯都在面前存在，但是我們不會用。為什麼不會用呢？因為智慧不夠力。比如說，是所作性的話，必然是無常，這個道理存在，但是我們內心無法生起定解。無法生起定解，不能說因本身有問題，因本身沒有問題，它是正確的，但是我們的智慧沒有到一個程度，所以還是無法使用，這是第五個階段。若能夠使用的話，就會生起比量了。所以，伺察意的後面就會變成比量。

伺察意的階段，我們有太多了，有時候我們認為某個人是好人，為什麼？因為那個人說的，這就是完全沒有理由的伺察意。或是認為這個人是好人，因為什麼原因，可是所用的理由卻是矛盾的。這個人是好人，因為他做了什麼事情。可是因為做了什麼事情，別人聽到這個理由時，成立的是壞人，不是好人。所用的理由跟所成立的是矛盾的。有時候，成立這個人是好人，但是所用的理由，其實不確定能成立。這是不確定原因的伺察意。有時候理由可以成立，但是有法上面不存在。這是原因不成立的伺察意。比如說，可能這個人是壞人，可是講理

由的時候，他對我怎麼樣，事實上他並沒有做這些事。這個因在有法上完全不成立，但是我們把它當理由，然後在有法上，為這個理由已經存在。假如他真的做這件事情，就是壞人，但是實際上他沒有做，而我認為他有做。

生：原因成立不成立用什麼作標準？比如說，這個原因可能這個人究竟是誰呢？我覺得他是壞人，因為他不送東西給我、對我不好，對我來講這個理由成立，對第三者來講不一定成立。所以理由成立不成立，是用什麼作標準？

師：成不成立的意思是剛才講的，比如說，這個人是壞人，他做了什麼事。實際上他並沒有做這些事，但是我認定他有做，所以他是壞人。假如他有做這件事，確實可以成立他是壞人，這有周遍存在，但是他沒有做這件事。所以這個因不成立，這是現在講的第四階段，就是因不成立的伺察意。原因並不是前面的矛盾，相違或不確定，而是因不成立。

有時候就什麼都是對的，用的邏輯是對的，可是心裡仍無法量解，這是自己智慧力不夠的問題。總之，伺察意分為五種，每種都有其相屬的缺點。伺察意大致是這樣，我們各種的伺察意都有！最後，伺察意的續流到了比量。

## 5. 顯而未定知

再來顯而未定知，顯而未定跟伺察意是兩個不同的識。比如說眼識是個無分別心，第六意識有它的一條線，並非第六意識變成眼識或眼識變成第六意識。其實，它們是二個不同的識。同樣，眼識不會變成耳識，耳識不會變成眼識，它們是不同的線，不同的續流。為什麼不同的續流呢？因為剛才講的伺察意是分別心，伺察意是從顛倒識、猶豫慢慢變成過來，它後面就會變成比量。從顛倒識到這裡都是分別心，然後比量慢慢地進步，到最後就會變成現量，那時候才算是無分別心。所以，心的續流是這樣的。要注意，顯而未定知本身是無分別心，先看它的定義。

**自境雖清楚顯現卻無法確定之不錯亂的明瞭，就是「顯而未定知」的定義。(P53/L12)**

生：這裡為什麼用「明瞭」？

師：對，這有一點怪，用「了知」可能比較好。

現顯而未定知一定是無分別心，它不是分別心，因為首先很容易理解，它用「顯」這個字，顯現的顯，它的對境在有境上直接有顯現，中間不存在第六意識的印象，自己的印象沒有加進來，它沒有自己的意思。「顯」就是境直接在有境上顯現，直接顯現就肯定不是分別心。分別心是自己的意思加進

來，對境跟自己的心之間，它會加自己的意思，它不是境直接顯現、直接接觸。分別心趨入境的時候，境跟心中間會加很多自己的意思，所以分別心肯定不是對境什麼樣馬上就顯現。這裡用「清楚顯現」，清楚顯現就肯定不是分別心，分別心沒有清楚顯現的。雖然清楚地顯現，心無法決定，無法確定的階段。清楚的顯現肯定是沒有錯亂，清楚地顯現表示顯現都是對的，所以它完全沒有錯亂。沒有錯亂不代表已經瞭解，心沒有瞭解、故無法決定。從它是不是錯亂來說，顯而未定知不是錯亂，因為它清楚地顯現。整體講，顯而未定知是自境雖清楚顯現卻無法確定之不錯亂的了知。

生：自境是什麼意思？

師：現在講清楚地顯現，是什麼清楚地顯現呢？就是自己的對境。不可以說隨便，它一定相對於自己的境。相對的自己的境，雖然有清楚的顯現，但是心無法決定，這樣的階段就叫「顯而未定」。這個當然是沒有錯亂的，因為清楚的顯現就沒有錯亂。比如說，我這樣看，一直安住，好像某個人講話，心就一直專心講話，這邊有個人走過，眼識中有他顯現，但是顯現而已。當別人問道，這個人有沒有走過這裡？心好像無法決定，不能說有，也不能說沒有，有這樣的過程，這種叫顯而未定。

後面的實例有三個，看了就知道它分為三個。

**屬於顯而未定知的 (2-5-1) 根現前、(2-5-2) 意現前、及 (2-5-3) 自證現前。其中，(2-5-1) 根現前，例如：眼睛沉溺於美色時之聽聲的耳識；(2-5-2) 意現前，例如：凡夫心相續當中，取色等五境之意現前；(2-5-3) 自證現前，例如，凡夫心相續當中，領受「取色等五境之意現前」的自證識。(P53/L14)**

第一個比較容易理解，比如眼睛看一個非常美麗的境時，整個心都跟著這個境，那個時候人家講什麼話，在耳朵這邊都變成顯而未定，這就是顯而未定知。

第二個就有一點麻煩，各位可能不那麼瞭解，比如說，這裡講「色等五境之意現前」，「色等」意思是色、聲、香、味、觸，這五個。這五個不管什麼樣子，「執」— 或此處的「取」— 色的意現前是顯而未定、取聲的意現前、取香的意現前、取味的意現前、取觸的意現前都是顯而未定。先看第一個，取色、眼色的色法來說，取色的意現前為什麼是顯而未定呢？先要瞭解，看這朵花時，第六意識的意現前會出現。看這朵花時，第六意識分別心會生起。分別心會生起的話，什麼時候生起意現前呢？分別心大部分的時候是，一看到這朵花，心裡馬上就分別這是什麼，那是什麼。心馬上執著這很漂亮，這裡歪了等。第六意識就是這樣，一看到境，分別心馬上就出來。這樣的話，意現前是什麼時候會有呢？剛才講到有一點困

難，就在這裡。若問意現前在哪裡？佛典裡說，凡夫的分別心很強，所以意現前的時間很短暫，短暫到是時間量裡最微細的剎那一時邊際剎那，這一剎那就是意現前。它在什麼時候發生呢？它在眼識一看花，未生起第六意識分別心的之前，這個中間極短暫。分別心馬上就出現了，意現前很短暫，很短暫，因此這邊特別指出凡夫心相續中。原因在於凡夫的意現前極短暫，因為很短暫的緣故，它肯定是顯而未定。時間長的話，就肯定可以理解。為什麼時間很短呢？因為凡夫馬上就生起分別心，所以無分別心的意現前時間極為短暫。

生：意現前屬於無分別心嗎？

師：對，現前肯定是無分別的。

生：然後緊接著分別的第六意識才出來？

師：不是！意現前也是第六意識，由於凡夫的第六意識大部分是分別心，所以非分別心的意現前為期極短極短。

生：若用唯識的角度看，意現前是不是事實上等於第六識，到第七識才生執取？第六識只是去辨別這個是什麼，並沒有說它是好是壞，只是辨別看到了某物，這時候是不是意現前？

師：不是！現在講的是眼識看這朵花，後面馬上就會生起第六意識。緊跟著五根識，第六意識馬上就出來。出來時，第六意識裡面大部分是分別心，無分別心的意現前時間太短太短，一下子就變成分別心。這個心不管是分別的或無分別的，都是第六意識。眼識後面產生的，不是第七識，也不是第八識。

生：凡夫也有無分別心，只是非常非常小，是嗎？

師：對，非常非常小。有時候人們講第六感，差不多就是這種。它是沒有加進自己意思的分別心，但是自然就有一個非常清楚，清淨，短暫的顯現。若能抓住它的話，就慢慢能抓到心的清淨。

生：聽說打噴嚏的當下，意識生不起來，是嗎？又，看到人的時候，第一個衡準的映像是正確的，對嗎？

師：總之，意現前是正確的。

生：剛才那位同學講得是直覺，直覺是否也是過去生串習的？

師：要理解，佛典裡講的這些算是很高很細的法，世間講的那

些是很粗的。但是世間所講的，裡面也有粗細差別，其中有些好像接近佛典裡面的某些東西。佛典講的意現前跟世間講的有些接近，但是不可視為相等。世間講的那些應該屬於分別的階段，但不是那麼有分別。可能它就是心本自存在的清淨本性，這個清淨本性時刻都在，乃至在很粗糙的心上也存在。當人不特別分別，不那麼有主張，不特別主動時，清淨本性就會特別敏感。可能從那邊就顯現一些不是自己主動的，自然會接受一些訊息，自然會冒出來正確的道理。在清淨裡面，正確的情況會顯現出來。這種顯現有時是正確的，所以行者可以跟著走。若將它把握住，可以利用它。

生：這裡根現前是指第一剎那，這裡的定義「自境雖清楚顯現卻無法確定之不錯亂的了知」。這個「了知」跟現前是不是一樣？了知不就是指量嗎？了知就有量在裡面，如「清楚而不欺誑的了知」，後面為何又說根現前？

師：不是。要瞭解，所有的認知都是了知。現在講五個非量中的第五個顯而未定知，所以顯而未定知肯定是非量。現前一定是對的，因為現量就變成量的部分。現在講的是非量中的第五個，所以應該是要講現前。

## 第 30 講 經部宗 -14

剛才講意現前，在凡夫的階段，分別心佔的比例很大，可以說凡夫的心大部份是分別心，一生起就變成分別心，凡夫無分別的第六意識生起的時間太短太短了，所以書上特別用「凡夫心相續當中的取色，或者聲香味觸等等」這樣的意現前。但是，不可以說意現前不存在。前面講過的，凡夫的心本性清淨是時時刻刻都存在，比如說意現前，它就出現，這也是心本性清淨的表示，這個清淨本性就說是「佛性」。這樣講，每個眾生都有佛性。佛性即心清淨的本性，將來能發出超越能力，這樣本性存在於我們的心。當這個超越的能力，顯發出來，就叫作佛。

佛經裡面還有一種說法，我是我的仇人，我是我的親人。在輪迴中，我們一再輪迴，一直不脫離輪迴，這是我們自己造成的。要解脫，也是我們自己要出離。藏文經典這樣說：「我是我的救護主，我是我的仇恨者，會傷害我的是我自己，能救護我的也是我自己，所以我是我的救護者，我是我的敵人。」我裡面有好多我，有的我會幫助我，有的我會傷害我。要救自己，就要認識救護我的、照顧我的這個我在那裡呢？要利用它，要認識它。

心理醫生也說，你還沒有長大，你心中有一個小小的你，這也類似佛經所講的道理。對！是誰傷害我們？就是 Inner-baby 傷害我們，還未長大的這個我傷害了我，我就一直跟著 Inner-baby 走，越跟越糟。所以要認識，自己心中存在一個真的具超能力的我。要認識它，要跟著它走，生命就會發光，這些超越的能力顯發出來，生命就會很光耀。我們這個我裡面，有很多大大小小的我。大大小小的我是什麼意思呢？因為我們的心裡面有好多心，重點是心，不是有很多我，是心有很多。當然心就是我，這個我是依心安立的。心有好多好多，各式各樣的，所以要認識其中那個非常清淨，非常有能力的心。這個好的我，超越的我，就在這裡，我們要認識它。認識它之後，跟著它走，才能夠修行。修行就是要把佛心培養起來。這邊講意現前，跟將來要成就的佛不是那麼遙遠，都是我的心。現在常常顯現意現前，就表示這個清淨心的本性或佛性，跟我們在一起，跟我們一起存在。

第三個意現前是自證現前，前面已講了五個意現前。取色、取聲、取香、取味、取觸的意現前都是顯而未定，以時間太短暫了，無法了解，所以這五個都是顯而未定知。同理，這五個上面，每個都有一個自證分，因為不管什麼認知，都有它自己的自證分。但是，有的自證分會了解自己，有的自證分不能了解自己，只是顯現但是不能了解。凡夫的這五個自證分，完全是顯而未定，因為它們對自己不能了解，只是顯現而已，

因為時間太短太短了，無法理解，無法抓得住。這種自證分為什麼時間短呢？因為這個自證分也是意現前，時間多長多短，它上面的自證分時間多長多短也一樣的。因為前面的五個意現前時間就極短暫，它上面的五個自證分時間也極短暫，所以就無法理解。

**一般而言，有境若予以區分，有三：(1) 士夫、(2) 言語、(3) 量 ( 認知 )。 (3) 有境量若區分的話，有三：(3-1) 士夫量、(3-2) 言語量、(3-3) 認知量。其中，(3-1) 例如：導師佛陀；(3-2) 例如：四諦法輪；(3-3) 例如：現量及比量。(P53/L19)**

這部分不是那麼難理解。前面講的都是心法，沒有把所有的有境講出來。一般總的地說，有境分三個：一個是士夫，一個是語，一個是心法。第三個在這邊用的是量，沒有錯，其實一般分的時候，是補特伽羅，聲音及心法。對境是外面的法，有境主要是心，然後是誰有這個心 — 補特伽羅。另外，補特伽羅從內心講出來的語言也是有境。這裡應該不是講「量」，講「心法」比較好。不過，藏文也是講量，應該是士夫、語言、認知。一般認的時候，先認心法可能比較好了解，然後具心法的補特伽羅。補特伽羅包括佛、眾生。最後，補特伽羅從內心講出來的語言，也叫有境。

心法分量和非量，量的部分另一種分法是士夫，語言，量。比較好的應該是士夫量，言語量，認知量。一般有境分的

時候是：士夫、語言、認知。一般量分的時候是：士夫量、語言量、認知量。總之，一般的分法有兩個：一個是有境上的，一個是量上的。量上面，士夫量就是導師佛陀，言語量就是四諦法輪，認知量就是前面講的量，即現量、比量之認知。

關於四諦法輪，各位若不了解，就要去學習，這個比較重要，因為釋迦牟尼佛成佛之後，講出來的第一部經其主題就是四諦法輪，中文大藏經裡所列的經題是《三轉法輪經》，不是四諦法輪。為什麼它叫作《三轉法輪經》呢？因為世尊講此經時，四聖諦前後共講了三次，各有不同的講法。「三轉」就是四諦講了三次。各位查到以後，要去讀它。

## 第 31 講 經部宗 -15

非量分五個，用非量這個詞，比較容易誤解的是，這五個非量完全不正確。實際上，完全不是那種不正確。為什麼？首先，再決知是正確的，它了解對境的法實際上是什麼樣子。把它放在非量的原因是什麼呢？因為這邊說的量，其定義是它了解對境法的實相。它不只是了解，而且是主動的了解，不是被動的了解。再決知是個被動的了解，不是主動的了解。為什麼它是被動的了解呢？因為它前面一定有一個量——現量或比量，這個量的後面就帶來再決知。再決知是被動的了解對境法的實相，不是主動地了解對境法，故把它判為非量。

另外四個非量的覺知——顛倒知、猶豫、伺察意、顯而未定知，就確實不是正確的，或沒有了解對境法的真正實相，還沒有到量解。這四個覺知之間的關係是什麼呢？可能會有一個疑問：它們是慢慢變化的過程嗎？先要了解，所有的認知在六識的範圍裡，故要了解這六個識。前五根識跟第六意識有一個區別，五根識不像第六意識的續流很長，第六意識可以變化；五根識不是，它們的續流不是很長，它們很短暫。第六意識能夠想過去，幾個月前的，幾年前的，小時候的事，可以想，可以憶持。五根識的對境完全沒有過去的，它非常短暫，它生起的當下，對境法一定要存在，不存在它則無法了解，所以五根

識非常短暫。只有第六意識的續流很長，這個心續流，可以慢慢改變的是第六意識，不是五根識。

這四個裡面有第六意識，也有分別的第六意識。顛倒知有第六意識的分別心，猶豫也有，伺察意完全是第六意識分別心，猶豫也是。顛倒知裡面有分別的，也有不是第六意識，不是分別心的。這三個裡面都有第六意識的分別心。

第六意識的分別心起初可能完全錯誤、完全顛倒。之後慢慢地就變成猶豫，猶豫裡面有三個階段，開始的時候偏向完全不正確，再來比較公平的，好像沒有一個特別的偏向，但還是在猶豫當中。再來就比較偏向正確的部分，再堅固的話就變成伺察意。

伺察意有五個階段，上堂課已講過，在第五個階段時，它思考到正確的原因或正因，因為它的思考智慧的力量不夠圓滿的緣故，它無法想到正因裡面的道理：無法想到圓滿的階段，所以它還無法生起比量。一旦能思惟到整個正因的部分，能思惟圓滿的話就生起比量了。伺察意的第五個階段的後面，就變成比量的狀態。

第六意識裡面分別心的部分，有一個不斷進步的過程，從非量的顛倒知、猶豫、伺察意，然後再進一步時，就進入量裡面了。由此便可理解，心是如何改變，特別是第六意識怎麼改

變。這樣的改變的續流中，並沒有看到顯而未定知，因為心的續流改變不是五根識的，五根識是不能這樣變的，它的續流不是長期的。

第六意識裡面也有無分別心的部分。第六意識裡面大部分的是分別心，可能佔的比例是百分之九十九，無分別心比例很小。第六意識中無分別心這部分，行者無法修，因為凡夫第六意識的無分別心，出現的時間非常短，是時間中最短的時邊際剎那。經部宗以下認許無時分的剎那，第六意識無分別心就只那麼短，才冒出來就沒有了，因此它的續流無法修。當心續慢慢地改變，顯而未定知就沒有了。為什麼？心的續流可以改變的，只有第六意識中分別心的這部分。顯而未定知不是分別心，它完全是無分別心，第六意識的分別心才能慢慢改變。顯而未定知是大部分是五根識的階段，它也有第六意識的，但是這個第六意識也完全是無分別心，沒有一個分別心，完全是無分別心的階段。自證分也是一樣，前面的五根識跟第六意識的無分別心，有顯而未定知，那些顯而未定知上面的自證分也會變成顯而未定知。

比如說，一種根識，如眼根識自己是顯而未定知，這個眼根識的自證分也會變成顯而未定知。同樣的，耳識、鼻識、舌識、身識，當自身是顯而未定知時，它們的自證分也會變成顯而未定知。還有第六意識的無分別心，它本身是顯而未定知，

它的自證分也變成顯而未定知。總之，顯而未定知的範圍大概這樣。在顯而未定知的範圍裡，有哪一個部分的續流行者慢慢可以改變的？沒有，顯而未定知都非常非常短。要了解，心的續流能改變者，只有第六意識，沒有五根識。第六意識裡面，只有分別心的部分，沒有無分別心的部分。

問於顯而未定知，很清楚，講出「顯」就表示是無分別心，因為顯現的意思是，對境的法和有境的認知，二者中間沒有間隔。分別心來說，中間有自己的意思，或說分別心一定有義共相，所以對境的法跟分別心中間有間隔。「顯」即對境的法直接顯現，它跟有境的認知中間沒有間隔。直接顯現就肯定不是分別心，所以顯而未定知完全是無分別心。

顯而未定知它的定義是什麼呢？

**「自境雖清楚顯現卻無法確定之不錯亂的明瞭」就是「顯而未定知」的定義。若予以區分，有三：屬於顯那未定知的（2-5-1）根現前、（2-5-2）意現前、及（2-5-3）自證現前。其中，（2-5-1）例如：眼睛沈溺於美色時之聽聲的耳識；（2-5-2）例如：凡夫心相續當中，取色等五境之意現前；（2-5-3）例如：凡夫心相續當中，領受「取色等五境之意現前」的自證識。（P53/L12）**

首先就定義看，它分三個階段，「自境雖清楚顯現」是第一個階段，「卻無法確定」是第二個階段，「不錯亂的明瞭」

是第三個階段。實際上說，把「自境雖清楚顯現」跟後面「不錯亂的明瞭」連在一起就可以了。再加上中間的「卻無法確定」，好像主要是這兩個道理。因為現在是講顯而未定知，所以它有一個「顯」的道理，還有一個「未定」的道理。顯的意思是第一部分：自境雖清楚顯現、不錯亂的明瞭。未定的意思是第二部分，卻無法確定。前面「自境雖清楚顯現」跟「不錯亂的明瞭」，為什麼可以連在一起呢？因為對境，「清楚顯現」跟「不錯亂」是一樣的道理。對境的法清楚顯現，就肯定是沒有錯誤、沒有錯亂；顯現沒有錯亂，就肯定是有清楚地顯現，所以可以連在一起。所以顯而未定有這樣的特色——清楚顯現不錯亂，但是它缺的是確定。無法確定這就是未定。這兩個特色具備的話，就叫顯而未定知。明瞭就是之前講的，本身就是認知的意思，就是心法的意思。

顯而未定分三個，簡單說，顯而未定知，五根識裡面有，第六意識裡面也有，但是第六意識裡面，不是分別心的部分，而是無分別心的部分。

第三個是自證分，自證分主要是講前面的兩個：「根識的顯而未定知」跟「第六意識無分別心的顯而未定知」。這兩個顯而未定知，它們自己上面的自證分也會變成顯而未定知。

根現前、意現前、自證現前的例子，以根現前來說，比如說眼睛對一個非常美麗的色法，心完全在貪欲中，在完全專注的階段中，耳根聽到任何聲音，耳識會變成對境的聲音有顯現，但是它無法確定，這就是根現前。

以意現前來說，「凡夫心相續當中，取色等五境之意現前」。這個意思是什麼呢？因為凡夫第六意識生起的無分別心非常非常短暫，為什麼？因為無始以來我們很執著，比如說我們的眼識一看見這個形狀、這個顏色，眼識後面第二剎那，馬上就變成第六意識，它分別執著這個漂亮，這個不漂亮，這是歪的、這是直的。第六意識馬上就執著起來。在第六意識分別心與根識中間，好像沒有間隔的感覺。但是不可以說完全沒有，還是有一個很短很短的剎那，這個短暫的就是意現前。眼識一看到形狀顏色，後面還未生起第六意識分別心的中間，有個非常非常短暫的意現前，一個無分別心的第六意識。

意現前是什麼影響來的呢？眼根識本身是無分別心，由前面無分別心的眼根識影響來的，第六意識受到影響，但受影響的時間非常短暫。這個意現前短到我們無法感覺。同樣地，耳識後面也有第六意識的意現前，鼻識、舌識，身識的後面都有一個意現前。所以這裡講取色等五境。色等五個境，五個境是色、聲、香、味、觸，五根識取這五個對境。根識取境後面，會生起非常短暫的第六意識無分別心。由於它們非常短暫的緣

故，心無法確定對境的道理，所以都變成顯而未定知。這是顯而未定知的意現前的實例。

以自證現前來說，「例如：凡夫心相續當中，領受「取色等五境之意現前」的自證識」。這裡完全取意現前的顯而未定知，這裡取了五個意現前。五個意現前就是前面的五根識後面產生很短暫的第六意識的意現前無分別心，這五個意現前都是顯而未定知。這五個各有各的自證分，各個的自證分都會變成顯而未定知。

這裡舉的例子是這些，但是要了解，五根識裡面也有很多顯而未定知，五根識各個變成顯而未定知時，這些顯而未定知各個也有各自的自證分。同樣地，每個自證分都會變成顯而未定知。



## 第 32 講 經部宗 -16

前面講了心法中的量跟非量，量的部分只談到認知或心法這部分，但是佛典中對量的用詞不止是認知，還有士夫量，語量等，這個也要了解。

**一般而言，「有境」若予以區分，有三：（1）士夫、（2）言語、（3）量。（3）「有境量」若區分的話，有三：（3-1）士夫量、（3-2）言語量、（3-3）認知量。其中，（3-1）例如：導師佛陀；（3-2）例如：四諦法輪；（3-3）例如：現量及比量。（P53/L19）**

有境的量分三個：士夫量、言語量、認知量。為什麼這樣分？因為有境本身分三個：認知、言語、士夫，所以量也會有三種。這邊主要的是談量，很多佛典用「量」這個詞，如士夫量、語量、認知量。之前講過，有境可分三個：補特伽羅，士夫，言語。這邊可能有問題，有境分三：士夫、言語，第三個不能說「量」，應該是「認知」。量分三個：士夫的量，言語的量，認知的量。

士夫量的例子是佛陀，言語量的例子是佛陀開示的法，認知量的例子是前面談的量跟非量，此處的量就是認知量。前面談的量、非量的判斷，不要把它跟佛典中講的量混在一起。一般佛典裡的用法是士夫量、言語量、認知量。有時講士夫量，

有時講言語量，有時講認知量。前面談的是認知量這部分，要區分清楚。

這三個一個依賴一個，但以認知量為最主要。有認知量才有語量，有語量才有士夫量。要怎麼判斷一個士夫或補特伽羅，是可靠的、是一位量士夫呢？靠他講的話是不是可靠。若他有智慧，不會騙人，一直講老實話，這樣才能判斷他是可靠的。量士夫即完全可以信賴的補特伽羅。量士夫從哪裡判斷呢？從語量判斷。語量從哪裡來？從這位士夫心中有沒有認知量，這些現量、比量有沒有生起得圓滿。從認知量才有後面的言語量。語量後面，才推他是量士夫。其中的次第是這樣。

另外，佛教徒對佛怎麼樣生起信心呢？首先心中要生起認知量，從這裡確定、判斷佛講的法正不正確，是否完全符合真相？假如佛講的法是符合的、正確的，就可推理佛是值得信任的。人們一般怎麼樣對佛生起正確堅固的信仰呢？比如看佛陀開示的四聖諦，看的時候人們會用自己的邏輯、智慧，所以自己的智慧就會越來越增長，當自己的智慧比較成長、圓滿時，就有能力判斷佛講的四聖諦，苦諦、集諦或怎樣輪迴！佛講的語量的內容完全是可靠的，完全是符合的。人們內心先生起智慧，就是認知量。有了認知量，才可判斷佛講的法非常符合、完全符合。這是第二段。內心先有智慧、認知的量，在判斷語量上，我們會有信心，從那裡推佛是可依賴的，佛說的任何法

都完全符合，所以佛本身是完全可信賴的。平常對佛生起信心有這樣的程序，這樣生起的話就非常正確。可以說，由這樣生起的信心，才會堅固、是不退轉的信心。有境的部分算是講完了。

#### 4.2.2.6 無我的主張方式

**主張「『補特伽羅爲常、一、自在空』是『粗品的補特伽羅無我』，以及『補特伽羅爲自己能獨立之實質有空』是『細品的補特伽羅無我』」。不承認「法無我」這點，類似於毘婆沙宗。(P54/L4)**

一般無我有兩個 — 補特伽羅無我與法無我。經部宗對補特伽羅無我與法無我有什麼樣的主張？首先，對補特伽羅無我上面有一個粗品的補特伽羅無我及一個細品的補特伽羅無我。如何區分粗品與細品的補特伽羅無我呢？主張「補特伽羅爲常、一、自在空」是粗品的補特伽羅無我，主張「補特伽羅爲自己能獨立之實質有空」是細品的補特伽羅無我。為什麼「常、一、自在空」是粗品的補特伽羅無我？「補特伽羅爲自己能獨立之實質有空」是細品的補特伽羅無我？從反面講，「補特伽羅常一自在」的我執，跟「補特伽羅爲自己能獨立之實質有」的我執，兩個有粗細的差別。「補特伽羅常一自在」的我執比較粗，「補特伽羅爲自己能獨立之實質有」的我執比較細，所以正面的兩個補特伽羅無我就有粗細的差別。

這兩個補特伽羅我執為什麼有粗細的差別呢？因為「補特伽羅常一自在」的這種我執，它對補特伽羅執著的時候，認為補特伽羅跟五蘊是體性「異」，或二者沒有關係，這樣的執著是粗的。另外，「補特伽羅為自己能獨立之實質有」的這種我執，它不像「補特伽羅常一自在」執著補特伽羅跟五蘊體性異，而是執著補特伽羅跟五蘊體性「一」，或補特伽羅跟蘊在有關係的情形下，所生的執著。這種執著就是細的。以前講過「補特伽羅常一自在」的執著心是如何執著的。

以「常」來說，我們知道身體是有變化的，從嬰兒、童年、青年、中年，身體不停地變。但是我們心裡感覺「我」始終一樣。我小時候、我什麼時間，感覺我一直存在，這就是在與蘊體性異的情況下，執著「我」是常的。

以「一」來說，我們有兩隻手、兩隻腳、頭、眼、耳、鼻等支分，但是心裡想「我」只有一個。蘊有很多，裡面只有一個我。這也是在我與蘊體性異的情況下，執著我是「一」的。

以「自在」來說，可能我們完全不覺得自己有自在，怎麼會有自在的執著呢？自在的意思是，我跟蘊一如手腳一相比的話，認為蘊是傭人、我是主人，我有權力指揮手腳做事。這種是主人、有權力，能夠支配「蘊」做事的感覺，就是自在

的執著。這也是在與蘊體性異的情況下，執著我是自在。總之，「常、一、自在」的執著都認為我與蘊體性異。

再來，補特伽羅自己能獨立之實質有的執著，不像前面補特伽羅跟蘊體性異的情況。它執著「補特伽羅跟蘊體性一」，由於體性一，就變成「我」好像在蘊裡可以找得到。因為蘊裡面找得到，就變成蘊的體性是實質有，我也是實質有。實際上，蘊跟我不一樣，蘊是實質有，但是我不是實質有。為什麼？我跟蘊不同的地方，「我」是內心在蘊上安立的名稱，但不可說它完全是名稱，因為它還是存在，但是其存在的方式是如名稱那樣。蘊不是這樣，蘊可以指出來，這是色蘊、受蘊、想蘊，或這是手、腳等。我不是這樣，無法將它指出來。我不是實質有，但是蘊是實質有。蘊是實質有，影響到把我也看成實質有。「體性一」的情況下的執著，就比較細。所以，正面的兩個補特伽羅無我，一個比較粗，一個比較細。

經部宗跟毘婆沙宗一樣，不承認法無我，他承許法我。法我應該這樣理解，眾生對自己上面有一個執著，對境的法上—如花、草、馬路等—也有一個執著。兩個執著中，對自己上面的執著心比較強、比較粗；對境的法上的執著心不是那麼強、那麼粗。經部宗跟毘婆沙宗，看到對我上面的執著心是錯誤的，對法上的執著就覺得沒有錯，是如理的、非常符合的。所以，經部宗跟毘婆沙宗對法我執來說，都覺得它沒有錯，認

為所想的是對的，所以法我是存在的。補特伽羅我執來說，他知道有問題，觀察到有錯誤，所以就解釋補特伽羅無我，但是不承認法無我。誰能認出來法上執著有錯亂、錯誤呢？唯識、中觀就認得出來。

更細一點講的話，補特伽羅上也有法執。法就是一切法，補特伽羅也是法，法即對境的意思。從我的角度看，各位是法，我是補特伽羅。從各位的角度看，你們自己是補特伽羅，我是法。因此，若問：我是不是法？是法。所以，我對各位上面有法我執，我對自己上面有補特伽羅我執。對經部宗來說，我對你們上面的法我執是對的，我對自己的補特伽羅我執是不正確、是錯誤，錯亂的。

另外，我對自己上有法我執、也有補特伽羅我執，兩個執著都有。為什麼？我對自己執著時有兩種：從各位的角度看我，就有一種法我執。這種執著我自己也有！我心中對我上面有補特伽羅我執，也有法我執。經部宗認為法我執這部分是對的，補特伽羅我執這部分是不對的。

法我執對一切法上都會有，比如說我的法我執來說，對任何我頭腦裡面想的法，不管外面的法，對自己也好，一定會生起法我執。這個法我執，經部宗認為完全正確。二個補特伽羅我執則不正確。我看自己時，有生起補特伽羅我執，也有生起

法我執。法我執是正確的，補特伽羅我執是不正確的，它是顛倒的。

要了解，補特伽羅我執，對一切法上也會有關聯。關聯什麼呢？比如說「我的」，講「我的」上面跟「我的」連接時，就變成補特伽羅我執。還有「不是我的」也跟「我的」連接。譬如，我的親人、我的仇人，跟「我的」連接；不是我的親人、不是我的仇人，也跟「我的」連接。這樣連接時，不管在什麼樣的法上，會生起補特伽羅我執。因此，要了解，跟「我」連接的時候就會變成補特伽羅我執。所以修補特伽羅無我時，不止對自己上面，對一切法上都可以修。修的時候要了解是要破除「我的」的這種執著心，不是對境法上法我執上的一個執著，法我的執著經部宗認為是對的。



## 第 33 講 經部宗 -17

### 4.2.2.7 地道的建立

《宗義建立》將每個宗義分七個科判，從第四個科判開始是對境的主張方式、有境的主張方式、無我的主張方式，再來是地道的建立。第四到第七個科判，就透過基、道、果的分類，說明每個宗義主要的主張。第四對境的主張方式、第五有境的主張方式、第六無我的主張方式，這三個屬於「基」的部分。第七個地道的建立包括了「道」與「果」二部分。

佛教先講基，後面再講道、果，意思是「基」先要廣大地聞思、好好學習。「道」表示不要停留在聞思的階段，要將已經聞思的部分，進一步跟心續連在一起。修道的意思是心要變成進步的一條道路，這就是道。道不是外在的，而是內心成長、證量一直往上進步的一條道。「道」就是平常講的解脫道、成佛道，心就變成沒有煩惱，叫解脫；不止沒有煩惱，若煩惱障、所知障都沒有的話，就是成佛。要解脫、要成佛的果位的話，朝這個方向走，有個進步、成長的過程，這就稱為道。這裡平常分為五道：資糧道、加行道、見道、修道、無學道。要了解，道的意思就是自己要進步、要努力，自己的心要改變，要一直成長，不要只停留在聞思的階段。可以理解，心要進步、成長，前面必須要有智慧、明白，才能真正地改變。前面若沒有廣大的聞思，就無法生起正確的智慧。無法生

起正確的智慧，就無法真正改變心。若心的改變是被迫的、被動的，不是主動的，這就不是真正的成長。真正的成長必須自己主動，不是被動或強迫的。必須靠前面透過聞、思開智慧，才能進入修道，才能真正成長。因為這個緣故，基的後面接著是道。

第七個地道的建立不止是道的主張，還包括果的建立。譬如經部宗也會解釋自己對阿羅漢的果位、佛的果位的特別主張。所以，第七個科判地道的建立當中，對「道」、「果」的主張都會講。

**三種種姓的行者在積聚資糧時，因為是在四個有學道的階段中積聚資糧的，因此主張「『佛的色蘊』是『佛』」。「障的建立」及「地道的行進方式」等，與毘婆沙宗類似。(P.54 / L.9)**

毘婆沙宗的地道建立已經講過了，現在講經部宗地道的建立，會與毘婆沙宗作對照，將不同處提出來，一樣的部分就不再提。要了解，若提出來就表示這部分與前面不同，沒有提就表示與前面一樣。若不對照，這部分似乎太簡略、太短。所以將前面毘婆沙宗的地道對照著看，比較容易理解。

以下是毘婆沙宗地道的建立：

**他們積聚資糧的方式，差別如下：諸菩薩在資糧道上品以下（含上品），須於三無數大劫等期間當中積聚資糧；而從加行道煖位至無學道之間，則於同一個禪坐當中即可現證〔上品菩提〕。**

**諸具有獨覺種姓者在資糧道上品以下（含上品），須於一百大劫等期間當中積聚資糧；而從加行道煖位至無學道之間，則於一個禪坐當中即可現證〔中品菩提〕。**

**諸具有聲聞種姓者在四個有學道的階段中積聚資糧，而即使已證得聖道，也有必須在十四個生有當中修學有學道的情況。(P.43/L.9)**

先要了解，不論毘婆沙宗或經部宗，都承許聲聞、獨覺、大乘每個乘都有五道。聲聞有資糧道、加行道、見道、修道、無學道；獨覺有資糧道、加行道、見道、修道、無學道；大乘也一樣有資糧道、加行道、見道、修道、無學道。

另外要清楚，聲聞從資糧道慢慢到無學道，就成就他的果位。獨覺也是從資糧道慢慢到無學道，就成就他的果位。大乘也是，從資糧道到了無學道，就成就他的果位。平常大乘到無學道，就稱為成佛。聲聞、獨覺到無學道，就稱為證阿羅漢果，不過獨覺的阿羅漢等級比較高。這是基本的，所有宗義都承許。

聲聞四個有學道 — 資糧道、加行道、見道、修道，因為第五個就是無學道，所以前四個就是有學。毘婆沙宗說聲聞的四個有學道中仍有生死、生死，然後一直修行、累積福德資

糧。在四個有學道中，一直來這個世界累積福德。這個看法是必要的，所有的宗義都這麼看。因為佛典常常談到四果：預流果、一來果、不來果、阿羅漢果。不論顯教、密教，大乘、小乘的經典都常常談到，這點是所有宗義共許的。剛才談到的四果 — 預流果、一來果、不來果、阿羅漢果 — 都是聲聞五道裡面談的。所以就必須解釋四個有學道中還是一直在輪迴中生死、生死，連見道、修道都有生死，這是四個宗義所共許的。

毘婆沙宗對聲聞是如何主張呢？四個有學道當中都有累積福德資糧，「諸具有聲聞種姓者在四個有學道的階段中」，四個有學道就是資糧道、加行道、見道、修道，在這四道中都有積聚資糧，都有積聚資糧意思是行者仍有生死、會再來這個世界累積資糧、一直修行。

但是毘婆沙宗對獨覺與大乘的看法就不同。毘婆沙宗不得不承許佛典一再提到的聲聞四個有學道之積聚資糧，但是毘婆沙宗對獨覺與大乘在四個有學道裡積聚資糧就有不同的看法。佛典裡雖然有說，但是並沒有那麼公開、明白清楚地講獨覺、大乘在四個有學道積聚資糧，所以毘婆沙宗有自己的主張。他的主張是獨覺與大乘在資糧道上品以下才有積聚資糧。加行道煖位開始就沒有積聚資糧，一打坐、一個座上就直接到了無學道。從加行道、見道、直接到無學道。這就是他對大乘、獨覺不同的看法，先弄清楚這一點。

另外毘婆沙宗認為，大乘因為直接從加行道到無學道，因此成佛時，佛的身體仍是資糧道的那個，所以它還是苦諦，還是肉體，還是有痛苦。這種主張一般人認為它講的有道理，故比較能接受。大乘宗義的看法不同，他認為佛陀的身體是意生身，意的身體，它不像我們的身體。五無間罪裡有一個出佛身血的罪，毘婆沙宗看的話，佛的身體受到劍刺，就會出血，這樣作便構成無間罪，這種解釋比較通。大乘看的話，要解釋很多，無法馬上連接，出血只是佛的示現，實際上沒有血，他沒有痛苦。所以毘婆沙宗的主張大多數人比較能接受，他認為佛的身體還是苦諦，還是跟凡夫的肉體一樣，會痛苦。

至於經部宗，他們認為三種種性的行者 — 聲聞的種性、獨覺的種性、大乘的種性的行者 — 都在四個有學道中積聚資糧。這裡就跟毘婆沙宗不同，毘婆沙宗只有聲聞的種性是這樣，並非三乘種性都如此。經部宗認為所有的種性，包括聲聞、獨覺、大乘的行者，都要在四個有學道當中積聚資糧。然後以這個當理由，主張佛的色蘊就是佛，不像毘婆沙宗所主張，資糧道的身體直接帶到無學道去。經部宗主張中間有很多生死，有很多生死就表示不是資糧道的身體直接成佛。若直接從加行道成佛，佛的身體就還是肉體。經部宗與毘婆沙宗不同處是，大乘不是資糧道的身體直接帶到無學去，因為加行道、見道、修道三大阿僧祇劫累積資糧，一直在生死中累積資糧。在這個歷程中，他苦諦的身體就去除了，慢慢變得越來越清

淨，後面就變成意生身，所以成佛時早就沒有肉體了。佛的身體變成清淨，故「佛的色蘊是佛」。「佛的色蘊是佛」有點不可思議，平常講五方佛，意思是成佛時，五蘊變成清淨，最後變成五方佛。色蘊清淨時就變成毘盧遮那佛，受蘊清淨時就變成寶生佛，想蘊清淨時就變成阿彌陀佛，即無量光佛。行蘊清淨時就變成不空成就佛，識蘊清淨時就變成不動佛。

我們現在是一個人，每個人都有五蘊，以後成佛時，每個人就有五方佛。佛不可思議，連他的身體每部分都會變成一個一個佛，他的眼根、耳根、舌根都會變成一個一個佛。佛的不可思議，連他的色蘊都會變成佛。

平常打坐叫毘盧七坐，就是毘盧遮那佛坐的樣子。毘盧七坐的意思是，毘盧遮那佛法照裡面他坐的樣子，行者打坐就跟著這七個坐法。剛才講毘盧遮那佛是色蘊清淨，身體跟他一樣坐，會得到他的加持，身體比較容易清淨。因為身體清淨時就變成毘盧遮那佛，所以毘盧遮那佛對色蘊的清淨有幫助。

#### • 毘盧七坐

（關於仁波切的指導與示範，請參看影片）

毘盧七坐比較重要的是，眼睛不要看外面，而是放在鼻尖；鼻尖對準肚臍；肩膀放鬆，舌尖頂上齶。平常坐的時候立刻注意，七個自然就具備了。七個實際的順序如下：

## 1. 腳

藏文腳有中間的意思，是說不可以躺，不可以站。包括單盤、雙盤，連坐椅子上也是中間，因為不是站也不是躺。

彌勒佛現在在兜率天，西藏的彌勒佛法相與中國的不一樣，是坐在椅子上的，不是盤腿。他是未來佛，準備要下來度眾生。他的坐法，膝蓋合起來，腳也合起來。書上說不一定要單盤、雙盤，像彌勒佛這樣坐也可以。這些佛菩薩這樣坐肯定有他們的道理。各有各的道理，都有道理，可能心會比較清淨，氣脈比較順等的幫助。一般人若不習慣雙盤，就學藏傳彌勒佛的坐法，也蠻有幫助的。人站著，好像要走的樣子，心會散亂。躺著心太放鬆，會睡著。中間則不會掉，也不會沉。

## 2. 手

手有做事的作用，若不規定的話，手亂動，心也會跟著亂，於是手也規定如何放，不要亂動。拇指相接，右手放在左手上，放在肚臍以下四指處，一般直接放就對了。拇指相接剛好於肚臍處，與氣脈有關。

## 3. 脊椎

脊椎要直的話，臀部要加高，如果坐椅子，坐三分之一，臀部自然加高。方便的話，椅子就加墊子，不然坐三分之一。

## 4. 口部

舌尖頂上齶，唇齒要自然，不必刻意閉、合。舌尖頂上齶可避免唾液分泌流出，還需吞嚥，干擾打坐。

## 5. 頭部

頭要稍微低，鼻尖與肚臍齊。頭若太仰，與脊椎同直的話，心會散亂。

## 6. 眼睛

佛教是看自己的心，不似外道往外求，有眼睛往上看的。佛教最重要是照顧自己的心，改變自己的心，所以眼睛不是看外面或上面。別人看我們時，好像我們是看鼻尖的樣子，其實並不是特別要注意鼻尖。

## 7. 肩膀

第七個肩膀放鬆，它的意思是前面全部的動作，都要放鬆。雖然坐的時候，有七個規矩，但是若太緊就不對了。雖然有規矩，但是也要會放鬆。放鬆非常重要，若不放鬆，前面七個規矩的效果就出不來。什麼效果呢？就是氣脈會順。不放鬆，氣脈就不順。實際上是為了氣脈順，才有這些規矩。

這就是毘盧七坐，第一是腳、第二是手、第三是脊椎、第四是口部、第五是頭部、第六是眼睛，第七是肩膀。平常就要訓練，乃至十分鐘、十五分鐘都好。先不必觀想，先練習坐，放鬆。這種訓練會使人身心感到清淨。身體的氣脈自然會順，然後心也會清淨。感覺到這部分的話，也是一種修行。更進一

步，放鬆的同時，心要敏銳，在這種狀態下，思考法，既不累又會有精神。在修、思考法理的同時，也享受身心的清淨。

生：眼睛看下面時，是張開的，還是閉上的？

師：別人看我們時，好像我們眼睛是盯在鼻尖的樣子，其實眼睛不是閉，也不是開。打坐是修第六意識心，不在意這些。但是剛開始眼睛好像看著鼻尖，才不會看外面，先就定在這裡，然後第六意識馬上就開始打坐，我們就不注意它，不理它。這時人家看我們，好像不是閉的，眼睛好像盯著鼻尖的感覺。實際上眼睛並沒有盯著鼻尖，它好像沒有作用的樣子。

剛才講「佛的色蘊就是佛」，談到了五方佛。色蘊清淨就變成毘盧遮那佛，其他受蘊、想蘊、行蘊、識蘊清淨時，成為什麼佛也提到了。為什麼有些地方的大殿供奉五方佛？拜五方佛的意義何在？這些都是行者要了解的。

接下來「障的建立」，意思就是指煩惱障、所知障。「障的建立」及「地道的建立」等，與毘婆沙宗類似。到這裡經部宗算是講完了。



# 第 34 講 唯識宗 - 1

## 4.2.3 解說唯識宗的體系

**科判如前，分七項來說明：3-1. 定義、3-2. 分類、3-3. 語詞解釋、3-4. 對境的主張方式、3-5. 有境的主張方式、3-6. 無我的主張方式、3-7. 地道的建立。**

這裡的科判與毘婆沙宗、經部宗、中觀宗都一樣，分七個部分，從第四個開始比較重要，是唯識宗真正的主張。第一個是定義，判斷什麼是唯識的宗義；第二個是唯識有多少分類；第三個是為何稱為唯識的解釋。

要注意的是，藏文裡有關唯識的書很少，不是那麼多。漢傳裡面唯識這部分特別多，因為當初玄奘大師在印度時，比較相應唯識的法，因此唯識的論典翻譯得非常多。與漢文相比，藏文裡唯識沒有那麼多，中觀的比較多。唯識最原本、最源頭的，以無著、世親、陳那、法稱這四位祖師的論典為主。這四位祖師是唯識最原本的源頭，他們的論典藏傳都有。但是其他祖師寫的很多唯識宗義的論典，藏文裡面沒有。所以藏文裡面唯識的資料，可以說是最原本的或根源的唯識。這些論典不論藏文、漢文都一樣，比如說《瑜伽師地論》，藏文、漢文都有，而且都一樣。

這裡說的唯識的定義、分類比較侷限，因為藏文唯識的論典僅有原本的，沒有後來發展分出來的各種唯識的資料。所以，這裡唯識的分類較少，對於定義唯識如何判斷的範圍也比較小。可以說範圍是最原本的唯識；沒有經過後代改造的唯識。這部分要注意，否則會覺得這裡所講的唯識的定義怪怪的、分類也少，讀過漢文唯識者，可能會覺得這裡不正確的樣子，這是因為他們的角度不同。

#### 4.2.3.1 定義

**不承認「外境」，並主張「自證識是諦實成立」之說大乘宗義的補特伽羅，就是「唯識宗」的定義。「唯識宗」、「唯明宗」、「瑜伽行派」三者同義。**

這裡唯識定義分二：不承認「外境」，主張「自證識是諦實成立」，然後是大乘宗義的補特伽羅。所以科判分二：不承認「外境」，並主張「自證識是諦實成立」是第一段，後面「說大乘宗義的補特伽羅」是第二段。為什麼唯識宗義是說大乘宗義的補特伽羅呢？前面講過，是說大乘宗義或是說小乘的宗義，是由智慧的高下而判斷。能夠看到法我執是不正確的智慧。這種智慧就是大乘的智慧，它很廣、很利。沒有看見法我執是不正確的，只看見補特伽羅我執是不正確的，這種就是小乘的智慧。所以，說小乘的宗義，意思是他只能說補特伽羅我執是不正確的，只能解釋補特伽羅無我，不能解釋法無我，這個階段就稱為說小乘的宗義。說大乘的宗義，具有更高

的智慧，不止看到補特伽羅我執是不正確的，連法我執也有問題，然後就解釋比補特伽羅無我更深奧的法無我的見解。這樣就稱為說大乘的宗義的補特伽羅。唯識、中觀都是說大乘的宗義。

前面這部分分兩段：（1）不承認外境（2）主張自證識是諦實成立。現在是講唯識的定義，唯識的「唯」有否定的意思。否定什麼呢？否定外境。所以「不承認外境」就是唯識的「唯」的意思。然後主張「自證識是諦實成立」就是唯識的「識」，就是成立的部分。也就是說一切法不是從外面那邊成立的、不是從境那邊成立的，所以沒有外境，而是心示現出去的。心示現出去的話，心自己怎麼成立呢？心自己有一個自證分。自證分怎麼成立呢？自證分諦實成立，它自己成立的。自證識諦實成立就是這個意思。心怎麼成立？心是自證識成立的。自證識怎麼成立呢？自證識自己獨立成立，所以自證識諦實成立；諦實成立就是它自己方面成立的意思。

唯識不承認的是外境，主張或承認的是自證識是諦實成立。兩個連在一起就有唯識的意思。有這樣承許、說宗義的就是唯識。從定義看，唯識好像必須承認自證識諦實成立，但是漢系裡面也有些唯識不承認自證識的。不承認自證識的時候，若看這個定義，可能會覺得這個定義不正確。沒錯，這些是最源頭唯識的看法，從那邊安立的定義。最源頭的唯識，就是承認自證識。比如說，陳那、法稱，還有無著，他們的論典都講

自證識，所以就唯識的源頭來說是承認自證識。到後來，雖然他們仍追隨無著、陳那、法稱，但是會解釋自己的主張，有的部分他們不解釋，甚至還反對。整體來說是跟隨他們，但是後面就改造，加了自己的意思。所以變成既不能說不是唯識，因為還是有跟隨，又不能說是完全地跟隨。看這裡的定義，不要誤解，以為這裡的定義與漢文的唯識論典有衝突。

#### 4.2.3.2 分類

**若予以區分，有二：（ 1）唯識形像真實派及（ 2）唯識形像虛假派。其中，主張「凡夫心相續之取色現前當中，色顯現為粗分的部分，沒有被無明習氣所染污」的唯識宗，就是（ 1）的定義。主張「凡夫心相續之取色現前當中，色顯現為粗分的部分，已被無明習氣所染污」的唯識宗，就是（ 2）的定義。**

這邊分類只有兩類，正如剛才說的，源頭的唯識分類不多，就只有兩類，後來才越變越多。源頭的只有假相派與真相派 — 唯識形像虛假派及唯識形像真實派，一般簡稱，真相派與假相派。不論真相或假相，唯識都承許眼識、耳識、鼻識、舌識、身識都錯！比如根識看見色、聲、香、味、觸時，就有一個錯誤；好像那些都在那裡，有一個外境存在的感覺。假相派、真相派都認為這是錯誤的。

眼根識有錯的話，若問：裡面是不是有的部分錯，有的部分沒有錯？假相派說都是錯，沒有一個顯現上沒有錯。這裡是

用污染，污染是任何地方都是障礙，污染無所不在，所有的地方都被污染了，這就是假相派。真相派認為有一部分沒有被污染到，那一部分沒有被干擾呢？比如說，看這朵花時，這朵花有一個表相；或者說世俗的花存在，不可以說花不存在。這裡用粗分的，粗分的意思是表相的花，不能說眼識連花也不知道。眼識的確看到花，看到表相的花存在，不可以說不存在。粗的花這部分，是沒有錯。所以，眼識裡花顯現的這部分，沒有被污染到。假相派認為連花顯現的部分也有污染，眼識裡沒有一個清淨的顯現，都被污染了。真相、假相的意思在此。

生：假相派不承認花的樣子嗎？

師：假相派不會說花不存在，花是存在的。而是眼識顯現的是否乾淨、沒有污染？他們說所有的地方都被污染了，沒有一個空間是清淨的，這是假相派的看法。真相派則認為一部分是清淨的。一般說，假相派比真相派智慧高，他就看到所有的地方都有問題，真相派就沒有看到；雖然有污染，但是他沒有看見。



## 第 35 講 唯識宗 -2

真相派又分出三個，假相派也分出三個，但是這裡沒有特別指出來。這三類為：

**( 1 ) 若加以區分的話，有三：( 1-1 ) 所取能取等數派、( 1-2 ) 半卵對開派、( 1-3 ) 種種無二派。他們各自的主張如下：**

**因爲主張：以「執取蝴蝶翅膀上之斑紋的眼識」來執取「斑紋」之時，對境方面投射了青、黃等各自不同的形像；而有境方面也“以形像真實的方式”產生青、黃等各自不同的形像。所以稱爲「所取、能取等數派」。**

**因爲主張：如上執取〔蝴蝶翅膀上之斑紋〕時，對境方面投射了青、黃等各自不同的形像；而有境方面則“以無形像的方式”產生青、黃等各自不同的形像。所以稱爲「半卵對開派」。**

**因爲主張：如上執取〔蝴蝶翅膀上之斑紋〕時，對境方面並沒有投射青、黃等各自不同的形像，而僅投射斑紋的形像；有境方面沒有“以無形像的方式”產生青、黃等各自不同的形像，而僅是“以無形像的方式”產生斑紋的形像。所以稱爲「種種無二派」。**

這三個是從哪方面分呢？於有境跟對境上，有不同的主張。三個派裡面，第一派，對境有多少，有境就有多少，稱爲「所取、能取等數派」。所取的意思是對境，能取是有境的心，有境的認知，跟對境的法，兩個數目相等；對境有多少，有境就有多少。

第二派是對境跟有境不一樣。比如說蛋分的話，一邊有一個在，一邊是空的。像這樣切一半的這個，就叫「半卵對開派」。這種主張是什麼呢？這裡是講對境，比如說，從對境那邊有不同；但是有境這邊，沒什麼不同，都是一個有境。對境那裡可能有不同的顏色、不同的法，但是有境沒有特別不同，只有一個心。比如說，這裡一面鏡子，鏡子照的時候，雖然只有一面鏡子，但是外面很多房子，全都照到鏡子裡。外面的法很多，認知只有一個——即心。有境的認知是一個，從對境那邊說，有很多境，這就叫「半卵對開派」。

生：半卵對開派，是把蛋切開來，蛋黃只在一邊嗎？

師：不是蛋黃的意思，是蛋本身熟了之後分一半，就剛好一邊有，一邊沒有。

生：兩邊都有啊？

師：不是，切開之後，一半這個它講的是半塊，只有半塊，另外的半塊沒有了，就是半個蛋，一半的意思。

生：這裡寫的是，對開雞蛋成半個，所以本身就是半個蛋，已經熟了的蛋的意思。

師：本身不用什麼比喻，本身就是一邊有、一邊沒有的意思。

第三個是對境那邊沒有各別的，有境這邊也沒有各別的。

生：它跟第一個一樣嗎？

師：不一樣！第一個是對境有各別的，有境也有各別的。

第一個是對境與有境兩邊什麼都有，第二個派一邊有一邊沒有，第三派，兩邊都沒有。這三個分類是從有境跟對境的數量多少而分的，這是連假相派也可以分的。

生：是不是真相派跟假相派都用這個方法分？

師：在分類時，有的書連假相派也分這三個。

假相派沒有分這三個，它有另一個分法，即無垢派跟有垢派。

**(2) 若加以區分的話，有二：(2-1)「形像虛假有垢派」、(2-2)「形像虛假無垢派」。**

生：第一個跟第二個，有境方面以形像真實的方式產生，第二種是以無形像的方式產生，不管有形像，無形像，它都產

生啊？

師：以第一個來說，不論是對境或有境，都有各別的形像表現。比如說，一個人面對很多人，在這個人的心裡，對境的每個人都有一個表現，可能高興，可能不高興，各有各的表現。同理，眼根識看色法時，色法裡面有各種色法、各種形狀、各種顏色，這些都各個有各別的表現，這些形像就表現出來。有境的眼根識也有各個，隨著那邊的表現而抓取，因此有不同的認知。

生：一開始唯識不承認有外境，對境怎麼產生？

師：不承認外境跟承認有對境的法，二者不同。對境的法是存在，但是對境的法存在，是以什麼方式存在呢？不是從外面存在，從外面存在才叫外境。所以外境跟對境的色、聲、香、味、觸是分開的。對境的色、聲、香、味、觸是存在，但它存在的方式，不是從外面成立的，故不承認外境。

生：意思是不是說是有境的反射？

師：沒錯，就是內心示現出來一個東西，唯識就這樣講。這沒有錯，但是不代表外面的完全不存在，存在的方式是從心的示現出去。這裡不談存不存在，現在談的是對境有多少，

有境有多少。對境從那邊表現的有多少，有境這裡取的時候，就取多少；有境跟對境的數目相等。

生：那跟第二個以無形像的方式產生，有何不同？

師：剛才是講有境，有境來說，它沒有各別的形像。無形像是沒有各別的形像，有境這裡就整個總體的形像。但是對境那邊有各個的形像，這是第二半卵對開派。對半卵對開派來說，他的想法是認知是一個，但是外面有很多。比如說眼睛是一個，外面有很多東西。如果是這樣，就是半卵對開派的看法，對境從那邊就表現的很多，但是能取的眼根識只有一個。第一個所取、能取等數派，眼根識看起來是一個，但實際上裡面有很多，所取有多少，能取的眼根識就有多少。

生：看到的東西都一樣，是不是？

師：看到東西都一樣。現在是有多少的問題。外面好像實際上是存在，對境有多少，眼根識就有多少。

生：是不是對境是有無限的，有境對的時候，就像照像，我的角度只能照到某一塊？

師：你的角度照到的範圍裡，也有很多。境有很多，認知是  
多還是一個？這就有問題。第二派主張有境只有一個，對  
境那邊有很多。第一派認為，對境有多少，有境就有多少，  
二者數量相等。第三派覺得，相對來說，對境不可以分很  
多，它只是一個，好像沒有一個個都是它的對境，它的對  
境是整體。第三派覺得它的角度，不可以是一個個都照到，  
它照到的是整體，沒有照到一個一個。照的有境是一個，  
所照的對境也是一個，沒有個別的。

假相派分兩個：有垢跟無垢。這部分講成佛之後的事，他  
們的主張比較複雜，在此先不談。

#### 4.2.3.3 語詞解釋

**爲什麼稱爲「唯識宗」？因爲主張「『一切法的本質』唯是  
『心』」，所以稱爲「唯識宗」；而且因爲主張「『一切法的本質』唯  
是『明瞭』」，所以稱爲「唯明宗」。**

從中觀應成的角度看，唯識的主張有些矛盾，或不那麼正  
確。但是它有很多優點，有正確的部分，所以中觀的祖師們建  
議，要真正懂中觀，要先好好學習唯識。唯識裡面有很多好的  
東西，現在外面常常講科學、心理學，他們的解釋跟唯識的解  
釋很多都相同。比如說，身體健不健康跟心有關係。心若改  
變，整個生命就會改變，整個生活環境就會改變。好像心的力

量超越一切，心的思想超越一切，這些都跟唯識相通。總之，多學習唯識，幫助蠻大的。

真正唯識的主張，從第四個 — 對境的主張方式 — 開始。

#### 4.2.3.4 對境的主張方式

所知若加以區分的話，有二：（**1**）勝義諦及（**2**）世俗諦。「以現證〔勝義諦〕自己的現量，透過二顯消失的方式，所了解者」，就是勝義諦的定義。勝義諦、法性、法界、究竟的實相同義。勝義諦若加以區分的話，有二：細品法無我及細品補特伽羅無我。若從空性的所依處來區分細品法無我，則有二十種空性；若加以簡化，有十八種空性；若再簡化，有十六種空性；若再簡化，則有四種空性等。細品法無我的實例，如：「『色』及『取色之量』異質空的空性」及「安立『色』這個語詞的基礎 — 色 — 是自性相成立空的空性」。細品補特伽羅無我的實例，如：補特伽羅為自己能獨立之實質有空的空性。「以現證〔世俗諦〕自己的現量，透過帶有二顯的方式，所了解者」，就是世俗諦的定義。

勝義諦跟世俗諦的定義，對照一下，比較能理解二者的差別。所知先分二：勝義諦跟世俗諦。意思是所了解的法，分類的話，一個是表相的，一個是實相的。除了這兩個以外，沒有第三個法。另一種說法，每個法上有一個表相的，一個實相的。了解法的方式有兩個 — 對表相的了解及對實相的了解。所知分兩個就是這個意思。世俗諦是表相的，勝義諦是實相

的。勝義諦跟世俗諦差別是什麼呢？一個很殊勝很難了解，一個很容易了解。

勝義諦的定義是：「以現證〔勝義諦〕自己的現量，透過“二顯消失”的方式，所了解者」。這是什麼意思呢？比如說認知要現量法的實相，現量法的表相。法的表相是現在可以現量的，人們可以看到這個很甜、很漂亮、那個不好看，現量可以了解這些表相。這些法的表相現量了解時，不須要所有的二顯都消失。

二顯是什麼？比如說，我看這個東西時，同時可以看其它很多法，這就是叫二顯，二就是多，二顯就是多顯現。比如說，我現量這朵花時，同時可以顯現其它多的法，其它多的法顯現的，不須要消失，可以同時了解。

花上也有它的實相 — 就是空性。若要現量它的空性時，我的心非常非常專注，不可以同時有其它法的顯現，所有的二顯要消失，才能夠看見，才能夠現量空性。空性非常深，非常難了解。勝義諦與世俗諦差別在哪裡呢？一個是現量了解它的時候，其它的法可以同時顯現，一個是其它的法不可同時顯現，其它法的顯現必須消失。

世俗諦的定義：「以現證〔世俗諦〕自己的現量，透過“帶有二顯”的方式，所了解者」。講勝義諦時，提到二顯

消失，講世俗諦時，則是二顯同時存在，不須要消失。所以，要現證空性時，肯定腦袋裡所有的想法，一定要消滅、消失。心完全專注，才能了解空性。世俗諦的法就不須要這樣，二者一個是「二顯消失」，一個是「二顯沒有消失」。依定義講，二者的差別就是這樣。

再來，唯識的勝義諦有不同的名稱，有時候叫法性，有時候叫法界，有時候叫究竟的實相。雖然名字不同，實際上意思一樣，就是同義。

勝義諦分的話，就分補特伽羅無我跟法無我，兩個都是勝義諦；兩個都是法的實相，所以補特伽羅無我跟法無我，二者都是勝義諦。



## 第 36 講 唯識宗 - 3

### • 調伏意樂

我們唸的前行，包括供養曼達拉、皈依發心等，意思是作任何事，動機最有影響。為什麼？因為心中會留下來一個種子，將來感什麼果，就受它影響。種子種下去和動機有關。特別是現在看或學習佛典，這些好的、善的行為，將來能不能感更好、更大、更有意義的果？決定於當下種下什麼樣的因。因此，學習或念經時，要好好調整動機，這點非常重要。動機若沒有調整好，後面做的雖然是好的、善的行為，但是力量就不大。

唸前行的用意是調整動機，動機是心裡的一個力量，雖然我們做的可能只是一兩個小時聽聞法的善行，但是前面的動機，我們講得好像很誇張「以我聞法等資糧，為利眾生願成佛」。前面「諸佛正法聖賢僧，直至菩提我皈依」，在未成佛前，恆時依止三寶，生起這樣大的，依止三寶的心，後面「為利眾生願成佛」，我們的目標非常大，以成佛為目標。這些是心的動機，要把善行變成很大，若用正確且廣大的動機做，善行的功德就很大。總之，每次前行唸皈依發心有這樣的作用。

比如唸皈依，我們做善的行為，三寶將於生生世世照顧我們。用發心，發廣大的心，如「為利眾生願成佛」，若種這個

善根，我們跟一切眾生，生生世世會相處得非常好。我們有想利益一切眾生，發這樣廣大的心，用這樣的動機行善，行善的功德對我們的幫助是，來世與一切眾生沒有惡緣，好像相處得非常好。透過這樣的善根，我們可以成佛。總之，在成佛上有幫助，與眾生相處的關係上也有幫助。

現在學習佛教裡面四個宗義的主張，或者說宗義者有什麼宗義。為什麼要學習這個呢？因為大家都想修行。要修行，頭腦裡先要有一個要修的東西，然後才修。頭腦裡面如何生起？透過聞思，認出一個好的東西，了解了一個東西，從自己內心出發，從自己內心認識一個好的材料。然後心就跟它越來越接近，這就是修。在修之前，先要透過廣大的聞思，把所要修的東西認出來，後面才有修行。前面若完全沒有廣大的聞思，修行只是雙盤坐在佛堂裡，頭腦卻空空的，沒有東西真正可以讓心親近。因此，廣大的聞思非常重要。

廣大的聞思主要是什麼呢？主要是學習過去的祖師們所開示的，尤其學習他們的見解、邏輯、想法。從那裡，就會認識有這樣好的東西。學習了他們開示的論典之後，才能認出來自己該修的東西。現在學習的四部宗義，是那些過去跟著世尊的祖師們，濃縮整理，講出來寫下來猶如一個架構完好的階梯。過去跟隨世尊，一般說分兩種宗義，一個智慧比較低的，比較普遍人能夠接受者，叫小乘的宗義；智慧比較高的人能接受

者，為大乘的宗義。小乘的宗義包括毘婆沙宗、經部宗，大乘的宗義包括唯識宗，中觀宗。現在講到大乘宗義唯識的部分。

若從宗義分，有小乘的佛教徒、大乘的佛教徒。依次第由下而上是毘婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀宗。唯識以上，才開始算是大乘佛教徒的思想，大乘佛教徒的思想。可以說，大乘佛教徒最基本的觀念是唯識，再進一步就是中觀。對大乘的佛教徒來說，唯識不是很深奧，它是最基本的思想。比它深的是中觀，中觀分中觀自續派與中觀應成派，其中自續派是比較低層的、劣的，應成派是最圓滿的、無上的，無比的宗義。在大乘佛教徒思想的階梯中，唯識是最底層，上面是中觀自續派，再上是中觀應成派。雖然現在學的宗義，書本很薄，沒有幾頁，但是基本的觀念都會教。平常各位會覺得唯識好像很深奧，講到唯識時，把它看成很高。以大乘佛教徒宗義的角度看，唯識是最劣等的。毘婆沙宗、經部宗完全不是大乘佛教徒的思想。一般人不太清楚，超越唯識思想的還有中觀，中觀裡面又分中觀自續派與中觀應成派。雖然自認是大乘的佛教徒，應該明白大乘佛教徒的思想的程序。這裡就教大乘思想分三個：唯識、中觀自續派，中觀應成派。

- 正講

現在講到唯識宗對境的主張方式，上次提到二十空，內容還沒講。

**二十種空性<sup>5</sup>：1. 內空 2. 外空 3. 內外空 4. 空空 5. 大空 6. 勝義空 7. 有爲空 8. 無爲空 9. 離邊空（超邊際空） 10. 無始終空 11. 無散空 12. 本性空 13. 一切法空 14. 自相空 15. 不可得空 16. 無性（自性）空 17. 有性空 18. 無性空 19. 自性空 20. 他性空。**

1. 內空
2. 外空
3. 內外空

首先要理解，以五道十地來說，內空、外空、內外空，這三個是資糧道時要修的。再者，這三個，先講內，再講外，然後講內外。修空性時，修補特伽羅無我、法無我，二者都是修空性，但是先要修補特伽羅無我，然後才修法無我。理由有兩個：1) 二者相比的話，行者對自己的執著心比較強，對法的執著心比較弱。先把很高、很大、很強的執著心壓下來，法的執著心才比較看得到，才比較能壓下來。一般，法的執著心不易看到，都看到補特伽羅我執。法上的執著心，連執著心都很難看見。所以，補特伽羅首先要壓伏或減低對自己的執著心，再面對法我執。這樣作比較恰當。2) 補特伽羅本身的體性有些不同，它的體性與假有的道理比較接近。假有的道理，從其體性那邊比較容易理解。法的體性 — 假有或不真實 — 其道理比較難理解。因為「我」跟其他的法有點不同，我無法在五蘊中指出來，但是也不可以說它不存在。我是什麼樣子？認它

---

5.這部分引自《入中論》，並非《宗義建立》的文。

的體性時，不可以說沒有，我心裡就有一個我，一直想有我，這個我有一點名言安立的體性，它體性是名言安立的道理就存在了。所以認識我的體性時，對空性的道理比較容易理解。

中文的《入中論》，二十種空性講得很清楚。剛才講為什麼要先了解補特伽羅無我的道理，同理，內與外來說，先要在內上面了解無我或無自性，然後才在外上面了解其無自性的道理。有這樣的次序，故先講內空，再講外空。

內空是什麼？內，指的是眼、耳、鼻、舌、身、意六根，這六根就叫內，這些都是補特伽羅存在的地方。外，指的是對境——色、聲、香、味、觸、法，這六境就叫外。內外的意思，以眼球來說，有時候就用「腔洞」，本身就是眼根住的地方，剛才講眼、耳、鼻、舌、身、意，是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根的意思。現在講的是眼根住的位置，翻譯就是「腔洞」，就是眼根住的位置；眼球裡面的一個位置。從某個角度說，這個腔洞是外；從另一個角度說，它是內，所以它就是內外的法。從哪一個角度說是外呢？從別人的角度說，它是看得見的東西，所以是外面的。從自身的角度說，它是內的。舉例說，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，從別人的角度，這些是看不到的。所以，它不可以說內外。眼球或是腔洞，從別人的角度是看得見的東西，所以，從一個角度看，它就是外。從自身的角度，看不到自己的眼球，所以，從自身的角度看，它是內。因此，眼根住的位置就叫內外的法。內外空

就是眼根住的位置、耳根住的位置，眼、耳、鼻、舌、身、意，住的位置就叫內外。

空不是沒有的意思，後面講空是指這些都沒有自性。內的六根沒有自性，外的六個對境 — 色聲香味觸法 — 也沒有自性。然後，內外的法也沒有自性。要了解，沒有自性就有一點它存在是其他的因緣讓它存在，它存不存在完全不是自己的權利，完全是其他的因緣讓它存在、讓它出現。空的意思是完全沒有自己的權利、完全沒有自性，自性是自己的，完全沒有自己的權利，就是自性空。如果是自己的話，就不需要拜託人家、不需要靠其他因緣。空即沒有自性的意思。《心經》裡面講的無色、受、想、行、識，這裡的無都是自性無。因此，要了解內空、外空、內外空有這樣的意思。

#### 4. 空空

空空是什麼？剛才談到內沒有自性，外也沒有自性，內外的法也沒有自性。這樣講了之後，行者心裡就出現一個疑惑：空本身有自性囉？內空、外也空、內外也空，一直都講是空，好像空本身很有道理，空本身是有自性的。其他內、外、一切法沒有自性，這樣說的時候，感覺「沒有自性」本身的體性是有自性，自性空的體性是有自性。認為它本身有自性，這是第二個執著。所以，內空、外空、內外空的後面，行者會有另一種執著 — 空本身有自性。破掉這種執著，就叫空空。因此，要學習空空。空本身也是沒有自性，為什麼沒有自性？一

樣的道理，空本身也是依賴其他的因緣而存在。空是哪一個空呢？即前面這三個空 — 內空、外空、內外空 — 也是沒有自性。

生：空與空性是一樣嗎？

師：這個問題應該如此解釋，否則會有很多誤解。講一切法是空，但不能說一切法是空性。這樣就可理解，空與空性有點不同。一切法不可說是空性，但是一切法是空。比如說，這台電腦不能說它是空性，這個花不能說它空性。但是它是空，它不是空性但是它是空。現在問題出來了：電腦是空與空性有沒有關係？有關係！有什麼關係？電腦是空或電腦有空的體性，這個道理就是空性。所以電腦是空，它上面有個空的體性，這就是空性。所以電腦是空，電腦是自性空，電腦是自性空這個體性就是空性。

生：空性的體性，可不可以說它是自性存在？

師：不行，所以叫空空。空性的體性，也依賴其他因緣而存在。空性的體性也是空，也是沒有自性。

所以，空性這個詞，解釋的話就是「空的體性」。空的體性聽起來是什麼感覺？比如說電腦是自性空，有自性空的體

性，空的體性有點空的道理，空的道理就是叫空性。用體性講有點怪，比如說，講這個電腦是無常，但是無常有一個細的道理，不能說了解電腦，就了解無常。了解電腦，電腦是無常沒有錯，但是不能說了解電腦，就了解無常。無常是一個道理，無常的道理我要了解。所以電腦是無常、它就是無自性，它上面有很多道理。比如一個人完全不懂無常，他無法理解電腦上有無常的道理存在。一個人了解了無常，但是沒有了解無自性，他看到電腦，在電腦上，他可以了解無常的道理，但是無法了解無自性的道理。電腦上存在無常的道理、自性空的道理，但是以智慧的角度看時，有些人看得到，有些人看不到。空性是自性空的道理，那些智慧比較高的人，才能看得見的自性空的道理。空性的「性」，是空的道理、空的體性。有時候「性」是「唯」的意思，有點去除其它的意思。不過，沒有說一切法是空，一切法上自性空，它的道理就拿出來，所以「性」有唯的意思。本質，本質的部分，它是什麼本質。藏文裡空性 dongbani，唯識 samzam，藏文裡 zam 跟 ni 意思一樣。剛才講唯識 samzam，sam 是識，zam 是唯的意思。現在講空性的 dongbani 的這個 ni 和唯識的唯 zam，二者意思一樣。

我們都是無常，我們都是無常這個是常法。我們都是無常，我們卻不是常法。不過，「我們是無常」這部分是常法。

生：所謂常法，是不是說它一定就是這個樣子？

師：不是，我們永遠就是無常。我們不是常法，但是我們都是無常這部鈞是常法。有一點這樣的道理，我們都是自性空，我們都是自性空這就是空性，但是我們不是空性。我們不是空性，空性是很殊勝的東西，我們不是那麼殊勝、那麼細。我們互相都看得見，我們若都是空性的話，我們都見到空性了。

生：空性是一個概念嗎？

師：空性是一個細的道理。概念有點像是在頭腦裡，而在對境那裡不存在。空性是一個在對境上存在的道理。思惟很細時，才能看得見這個道理。

生：看到空性時，能見者就跟空性無二無別了？

師：不對，看見空性時，世俗法還是存在，不可說世俗法不存在。剛才講我們都是自性空，這就是空性。有沒有看見空性，是有沒有看見自己是自性空。若看見我們都是自性空，就有看見空性。空性是細的道理，也可以說有點概念，但是用概念這個詞時，好像對境法上不存在似的，現在不是這樣，對境法上也存在。

所以，我們都是自性空，這就是空性。為什麼這就是空性？這就是一個空的道理；我們都是自性空，我們上面有一個自性空的道理。破除有自性這一塊，然後就「自性空的」唯有這個道理，不是「什麼是自性空」，把它取出來的話，不能叫空性。什麼是自性空？這個什麼東西把它取出來的話，就不是空性。什麼是自性空，自性空這部分，這個道理就叫空性。剛才講「唯」就是在這。有點去除什麼是空性的所依的法。「唯」就是什麼是自性空的什麼，予以去除，它上面有一個道理，這一塊就叫空性。所以「唯」，意思是好像空的道理這一塊才叫空性。第四個空空是加行道主要修的。

## 5. 大空

再來是大空，大空的所依是什麼？大指的是十方，所有的方向，就是十方裡面存在的一切法，這就是叫大，整個十方的法，沒有遺漏，把它拿出來。大空主要是器世間。佛典裡常用的，情世間指的是有情，器世間指的是外面的三界。所以器世間就是剛才講的十方。無法說器世間有多少，它沒有邊界，所以就叫大，十方。無論從哪個方向看，它都沒有邊界，十方都沒有邊界。那麼大的器世間，也是空，也是自性空，這就是大空。它是初地的時候要修的。

生：指的是器世間空，還是器世間的法空？

師：大是器世間本身，但是器世間的法和器世間好像沒有什麼差別，比如外面的房子，樹等都包括在器世間裡面，都是空，叫大空。

## 6. 勝義空

再來，勝義空是脫離器世間，涅槃的果位，涅槃的果位也是空。這是二地時要修的。

## 7. 有為空

有為法是有因果的這些法。我們的執著心，剛才講，有時候大空，大的時候就覺得有自性，有這種執著。比如說沒有邊界的那麼大，肯定有自性，可能會這麼想。所以，大空的意思是，雖然它那麼大，沒有邊界，不過還是自性空。另一個，勝義空是對解脫、涅槃的果位上，也會有執著。什麼樣的執著呢？執著涅槃的果位很堅固，永遠在那裡。輪迴裡面不堅固，一直起伏，到了涅槃果位時就很堅固。這樣的執著也要破，這叫勝義空。勝義空就是二地的時候要修的。執著心很奇怪，現在講有為法空，有時想有因果，這樣想，又想它是有自性，因果的這個道理存在，心裡想有因果的道理存在，所以有自性，會有這種想法。這部分把它破除，就叫有為空。這是三地的時候要修的。

## 8. 無為空

無為空，人的執著心很奇怪，剛才講，有因果就會覺得有自性。有時候沒有因果又覺得有自性。沒有因果時又想，哦，有自性。所以現在無為空的意思是沒有因果。因緣不會改變它的，這樣的無為法，不可以想它是有自性。所以是無為也是空。這是第四地菩薩所要修的。

生：虛空是無為的？

師：是啊！

生：對於大空，我還是不太了解，若講的是器世間，那是講空間的法，器世間的法表示在這裡的法是空，兩個東西是不是不太一樣？

師：主要是我們心裡有一個對這世間本身，認為是無量無邊的，這樣想的時候，就認為是無量無邊的世間，那麼大沒有邊界的世間，它肯定永遠存在，有自性，會有這種執著。

生：指的是空間？

師：不是，空間的話，就是虛空的樣子，現在就虛空中，有無量無邊的世間存在。

生：虛空很抽象，因為很容易把虛空與天空弄在一起。

師：虛空不是天空！虛空是很抽象的，虛空和天空不一樣。

生：虛空在哪？

師：虛空，比如我們講一個宇宙，不同的宇宙，中間就是虛空。

生：只要在我們四周的就是虛空？

師：都是，這也是虛空，本身就是空的所有的就叫虛空。不管大小。

生：可是虛空跟空間也不一樣？我跟他中間有個空間。

師：這也是虛空。

生：空與虛空有什麼不一樣？在人的身上有沒有虛空？

師：你這樣存在也是有虛空，有虛空你才能存在。

生：虛空是不是沒有自性？

師：一切法都沒有自性。

生：為什麼不簡單講萬法都沒有自性？何必分得這麼細？

師：因為執著有不同理由。有因緣，會覺得執著這個法有因緣，有因緣，一想這個道理就執著。一想這個法沒有因緣時，又執著。有時候，它是沒有邊界的，想的時候又執著了。

TABLE 1. 二十空內容一覽

序號		《人中論》的偈頌		內容		別名		五道中何時修	
名字									
1	內空	由本性爾故，眼由眼性空，如是耳鼻舌，身及意亦爾，非常非壞故，眼等內六法，所有無自性，是名為內空。	六根沒有自性						資糧道時修
2	外空	由本性爾故，色由色性空，聲香味及觸，並諸法亦爾，色等無自性，是名為外空。	六境沒有自性						
3	內外空	二分無自性，是名內外空。	內外的法沒有自性						
4	空空	諸法無自性，智者說名空，復說此空性，由空自性空，空性之空性，即說名空空，為除執法者，執空故宣說。	空性也沒有自性						加行道時修
5	大空	由能遍一切，情器世間故，無量喻無邊，故方名為大。由是十方處，由十方性空，是名為大空，為除大執說。	整個器世間及器世間法沒有自性						初地時修
6	勝義空	由是勝所為，涅槃名勝義，彼由彼性空，是名勝義空，為除執法者，執涅槃實有，故知勝義者，宣說勝義空。	涅槃的果位自性空				第一義空		二地時修
7	有為空	三界眾緣生，故說名有為，彼由彼性空，說名有為空。	因果的道理也自性空						三地時修
8	無為空	若無生住滅，是法名無為，彼由彼性空，說名無為空。	沒有因果的無為法也自性空						四地時修

TABLE 1. 二十空內容一覽

序號	《人中論》的偈頌			內容	別名	五道中何時修
	名字	《人中論》的偈頌	內容			
9	離邊空	若法無究竟，說名為畢竟，彼由彼性空，是為畢竟空。	離斷常邊，在空性上也無自性 <sup>a</sup>	邊際空 / 畢竟空 / 超邊際空	五地時修	
10	無始終空	由無初後際，故說此生死，名無初後際，三有無去來，如夢自性離，故大論說彼，名為無初際，及無後際空。	輪迴無初際，亦無後際，即輪迴空	無際空，無初際及後際空	六地時修	
11	無散空	散謂有可放，及有可棄捨，無散謂無放，都無可棄捨；即彼無散法，由無散性空，由本性爾故，說名無散空。	無散表示大乘的法，雖永遠要修，但無自性	無捨空	七地時修	
12	本性空 <sup>b</sup>	有為等法性，都非諸聲聞，獨覺與菩薩，如來之所作。故有為等性，說名為本性，彼由彼性空，是為本性空。	跟空的意思一樣，空性即本性，但它亦無自性		八地時修	
13	一切法空	十八界六觸，彼所生六受，若有色無色，有為無為法，如是一切法，由彼性離空。	一切法即十八界，都自性空			
14	自相空 <sup>c</sup>	變礙等無性，是名自相空。 <sup>d</sup>	一切法有其自相，但不表示有自性		九地時修	
15	不可得空	現在此不住，去來皆非有，彼中都無得，說名不可得。即彼不可得，由彼自性離，非常亦非壞，是不可得空。	不可得指三時，時間上不可執著	無緣空		

TABLE 1. 二十空內容一覽

序號	名字	《入中論》的偈頌		內容	別名	五道中何時修
		諸法從緣生，無有和合性，和合由彼空，是為無性空。	無性亦是空性，其所依為一切有為法			
16	無性空 <sup>e</sup>	諸法從緣生，無有和合性，和合由彼空，是為無性空。	無性亦是空性，其所依為一切有為法	無性亦是空性，其所依為一切有為法	無性自性空 <sup>f</sup>	十地時修
17	有性空 <sup>g</sup>	應知有性言，是總說五蘊，彼由彼性空，說名有性有。	所緣為五蘊，有為法	所緣為五蘊，有為法		
18	無性空 <sup>h</sup>	總言無性者，是說無為法，彼由彼性空，名為無性空。	無性為無為法	無性為無為法		佛地時修
19	自性空 <sup>i</sup>	自性無有性，說名自性空，此性非他作，故說名自性。	在空性上說的	在空性上說的		
20	他性空	若諸佛出世，若佛不出世，一切法空性，說名為他性，實際與真如，是為他性空。	在非空性所依上說的	在非空性所依上說的		

a. 第四個空空，指的是前三個空亦無自性，第九個離邊空，指的是中觀空性的道理亦無自性。

b. 第四個，第六個，第九個，第十二個，第十六個及第十九個，都是從空性上講的。

c. 此處的自相即定義的意思。參閱第 49 講。

d. 此是總說，仍有別說，因文長故不錄。

e. 二十空可分為二，前十六個一組，後四個一組，前者廣說，後者略說。

f. 其實不用加自性，這二十空，每一項都可加自性，要加則都應加，不加則都不要加。

g. 後四個空可以所依及能依再濃縮。依所依分別第十七及第十八者是。

h. 其用詞雖與第十六完全一樣，但是內涵不同。詳細內容可參閱《入中論》。

i. 空性上面的空性即自性空，非空性上的空性即他性空。如前十六個中，五個是自性空，十一個是他性空。

## 第 37 講 唯識宗 -4

### 9. 邊際空／離邊空／畢竟空／超邊際空

能海上師翻為超邊際空，這個譯法跟藏文比較接近。法尊法師譯的《入中論》，叫離邊空。所以，《入中論》的用詞跟能海上師用的不同。

這是第五地菩薩要修的，超邊際空這個空，即空性上面的空性。它有點接近前面談到的空空，但是跟空空還是不同。「空空」的前面的「空」，是內空、外空、內外空的「空」，把它取出來，然後就叫「空空」。「空空」這兩個詞裡面一空就是空，前面的「空」就是內空、外空、內外空三個「空」把它取出來。

這裡講的「空」主要是，空性是中觀的道理。空性這個道理，有時候心裡就想中觀這個道理是最精準，既不多、亦不少。「離邊」即離「斷」跟「常」，離「斷邊」跟「常邊」。離斷邊跟常邊就變成中觀的一個道理。所以中觀的這個道理是最標準的、最精準的。這樣想的時候，行者又有另一種執著，「這是最剛好的、最精準的，這就是法的究竟的本性，本性就是這樣」，這就是有自性，我們又會執著。「離邊空」，「離邊」雖然它就是最精準法的實相，不多不少，剛剛好、是真正的實相。沒錯，它還是沒有自性，所以叫「離邊也是空」。

### 10. 無始終空／無際空

生：第十個無始空。

師：無始空，它沒有講沒有結束嗎？藏文講無始終空。能海上師譯為什麼？

生：無始空。法尊法師譯為無際空。

師：藏文叫這個「無始終空」。沒有開始，也沒有結束。

生：第十一個才是沒有結束，「無終空」？

師：應該不是，第十一個是捨棄的捨，應該不是結束的那個。

生：第十一個法尊法師譯為「無散空」。

師：就是這個，捨棄的捨，或散掉的散。

現在還未到第十一個，現在是「無始終空」。《入中論》的根本頌有講「名為無初際，及無後際空」。所以，它真正長的名字是「無初際，及無後際空」。邊際的「際」，一個是初際，一個是後際。無初際跟無後際空。這裡講「名為無初際，及無後際空」，所以是「無始終空」。月稱菩薩《入中論》根本頌裡就叫它為「無初際跟無後際」。現在是「無初際跟無

後際」，沒有兩個東西，這兩個指的都是同一個東西——即輪迴。輪迴沒有開始，也沒有結束。是誰無初際呢？輪迴。是誰無後際呢？輪迴。所以，這就是「空」，即輪迴空的意思。

輪迴空是什麼意思呢？因為有人問，心續無始無終、一直存在，心續的續流無始無終地存在，就有自性。有人經常問，它一直續流，沒有開始、沒有結束，應該要有自性。它沒有開始，也沒有結束，這樣的話，那一定要有自性，一般人會有這種執著。所以，現在講的是「無初際、無後際」，這樣的道理存在時，自然就會有一種執著。這個執著也是不對的，要破這個執著，所以現在講「無初際、無後際」也是「空」、也是「沒有自性」，雖然它的續流是無始無終，但是它還是沒有自性。這是第六地菩薩要修的。

## 11. 無散空

《入中論》根本頌，跟法尊法師用的詞一樣——無散空。無散指的是什麼呢？無散指的是「大乘的法」。有點應該是捨棄，用「捨棄」是不是好一點？先解釋，各位理解後，再看用什麼詞比較好。

我們有一種執著，什麼樣的執著呢？跟小乘的法不一樣，小乘的法，我們有時想，「小乘的法只是暫時修，上去大乘時，就應捨棄，不需要繼續修」，所以小乘的法，不是恆時要修的。大乘的法則一直修、修，修到成佛還是修，成佛之後，

心中沒有什麼需要努力跟精進，就自然修而已，還是要修。所以大乘的法，修了之後，完全不用捨棄；小乘的法則修一陣子，修到某個程度時，就不用修了，這就不同。用「散」這個詞對嗎？它到某個階段就要散掉，就要捨棄。大乘的法則永遠不要分開，永遠跟著我們，所以這邊「無散」，指的是大乘的法。

大乘的法，我們心裡想什麼呢？「這個永遠跟我們在一起」。永遠跟我們同在，這時候又執著了——永遠不可以散。這樣就是一種執著，這種執著也是不對的。所以，就是叫「大乘的法也是空」，雖然它是永遠要一起的，但是它還是沒有自性。這就是叫「無散」，指的是大乘的法。這是到第七地的時候要修的。

## 12. 本性空

從這裡開始，就兩個、兩個一起講，本性空跟一切法空，這兩個在八地的時候修。

本性空跟前面空空一樣。因為本性指的是空性，它也是自性空，故稱本性空。本性是什麼意思呢？誰都沒有造它、沒有造者。對空性上，行者有時候有一種執著，認為：誰都沒有造它，它還在那裡，所以它有自性。誰都沒有造它，它還在那裡，這樣一想就會執著。本性的意思就是誰都沒有造它。誰都沒有造它，這個道理是對的，但是不代表它有自性。

誰都沒有造它是什麼意思呢？譬如說，我們有時候想，空性是不是佛菩薩造的？佛菩薩開始才有的？或者是那些阿羅漢造出來的？完全不是他們造的。空性本身是法的本性，法本來就有這一種性，雖然它不是佛菩薩、阿羅漢造的，他們沒有造，不代表它有自性。

解釋本性這個詞後，行者會生起一個執著心，這個執著心就被本性空破了。如同先前，行者一想大空的「大」時，就生執著，後面就空它。不可執著是一樣的。一講出本性時，就生起對本性的執著，於是就破除這個執著，這個叫本性空。

本性指的什麼呢？一切法的本性。一切法的本性就是空性。這個空性把它了解成本性，「誰都沒有造它，本來就在那裡」，一想這樣的道理時，就會覺得它有自性。這種有自性的執著，也不對，它沒有自性，所以叫本性空。

講到這裡，已經出現了四個空性。四個空性出現的意思是這樣，二十個都是空性，但是空性的所依 — 在什麼上面講空性？譬如說，內上面？外上面？內外上面？什麼法上面？這樣問的話，在空性上面。在空性上面講空性，共有四個，1) 是第四個 — 空空，2) 是第六個 — 勝義空，勝義空指的是涅槃，涅槃的體性也是空性。3) 是第九個 — 離邊空，4) 是第十二個 — 本性空。

生：這四個就是文中說的二十空、十八空、十六空、四空，其中的四空嗎？

師：不是。講二十個、十八個、十六個、四個，其中的四個是指二十個裡面，第十七、第十八、第十九、二十。現在講的四個是，二十個裡面，空性上面講空性。

### 13. 一切法空

一切法空這個「一切法」就是十八界，它把一切法講出來，就是空。應該講十八界就可以了，十八界就包括一切法。這兩個是八地菩薩要修的。

### 14. 自相空

自相空的「自相」是什麼呢？自相是每一個法有它的自相。譬如說五蘊，色有色的相、受有受的相、行有行的相、想有想的相。色、受、想、行、識五個，每個有它的相，它的相指它的作用，它的特色，各不相同。以四大種來說，四大種各有它的作用，彼此不同，這就是相。每個法有它的相，行者想的時候，又會生起執著，執著這個法有這個特性，有這樣的作用，所以要破這個執著，就叫自相空。雖然它有自相，但是，不是自性有的，故名自相空。

自相空、不可得空這兩個是第九地菩薩修的。剩下的五個，十地菩薩有兩個，佛地有三個。

## 15. 不可得空

不可得是什麼意思呢？就是《金剛經》裡說的，不可得就是三時，過去、現在、未來，這三個就叫不可得。不可得指的是什麼呢？三時。三時就叫不可得。為什麼叫三時不可得呢？有不同的了解，沒有一個共用的解釋。譬如說，過去世上面怎麼解釋不可得、未來世上面怎麼解釋不可得、現在世上面怎麼解釋不可得，都不一樣，各有不同的意思。

就過去來說，比較容易一點，就是它現在已經沒有了，過去的事講也沒用，它已經過去了，這就叫不可得。同樣的，未來也是不可得，未來還沒有展現，所以是不可得，沒有可得。

現在時為什麼叫不可得呢？它第二剎那就會滅了，所以不可靠。不可得的意思是，現在時的表相好像存在，但是在第二剎那就會變滅。第二剎那它就滅的緣故呢，就叫不可得。總之，三個都有不可得，但意思各不相同。

現在是講時間上面，我們也會執著，為什麼會執著呢？想時間蠻有作用的，有時候解決事情是靠時間，它不是馬上如想像那般作出來，必須靠時間，所以時間也是有作用。因為時間有作用的緣故，就會執著時間有自性。

還有另一種執著，時間本身好像沒有限制，沒有開始，沒有結束。因為時間沒有限定的緣故，行者就把它視為有自性。

在時間上，我們也會執著。不可得空是指在時間上，不可執著。

## 第 38 講 唯識宗 - 5

### 15. 不可得空

以前有位法師問：《金剛經》說過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得，不可得不是講空性。要不可得空，才有空性的道理。不可得指的是三時不可得。因為它是自性空，就叫不可得空。所以，不可得沒有空性的意思，後面講空的時候，才有空性的意思。實際上，確實是這樣，當人們解釋三時，就是《金剛經》那句話，過去時不可得。解釋不可得時，提及空性，這樣講不能說是完全不對。確實，字面沒有空性的意思。一般認為，《金剛經》從頭到尾說的是空性的道理。

### 16. 無性空／無性自性空

《入中論》用無性空，剛才唸的是「無性自性空」，應該不用加「自性」，若加「自性」的話，二十空從頭到尾都要加自性空，若不加的話，全部都不加。比如說內空，並沒有說內自性空。內空、外空一樣的道理。所以這裡的無性自性空不需特別加「自性」一詞，「無性空」就好了。《入中論》根本頌講「名為無性空」，它就是「無性空」，沒有加「自性」。

無性空的「無性」指的是什麼呢？也是空性。至此，二十個空性裡面，空性上面講空性就有五個了，剛才說有四個——第四是空空、第六是勝義空、第九是離邊空、第十二是本性空，現在第十六是無性空。

無性空的所依也是空性，無性空所依的是什麼樣的空性呢？是一切有為法上的空性。一切有為法上的空性為什麼必須要講呢？因為前面一直講空性，若把執著心濃縮的話，執著是在有為法上生起的，或說，行者在有為法上的執著心比較強，所以真正要破除的是有為法上的執著心。前面一直談的，我們內心中有為法上的空性就越來越明白。明白之後，又對它產生一種執著。這種執著也不可以，為破除這種執著，就講無性空。

二十個空性裡，有時把前面十六個分為一分，後面四個分為一分。這二分有什麼關係呢？前面十六個比較廣，後面四個是略的。意思是，前面十六個可以歸納成後面四個。講十六個有點快要結束的感覺，前面十五個階段一直講空，對有為法上的空性、無自性的道理越來越明白，明白之後，又產生一種執著。連這種執著都破除時，就叫第十六個空性——無性空。所以到了無性空時，感覺好像告一個段落。

17. 有性空

18. 無性空

第十七個的所緣是五蘊，《入中論》根本頌：「應知有性言，是總說五蘊，彼由彼性空，說名有性空」。第十八個則講，「總言無性者，是說無為法，彼由彼性空，名為無性空。」

生：第十八個是無性空，第十六個也是無性空？

師：對，《入中論》是這麼講。第十六個是「諸法從緣生，無有和合性，和合由彼空，是為無性空。」第十八個是「總言無性者，是說無為法，彼由彼性空，名為無性空。」前面是講「是為無性空」，後面是講「名為無性空」。《入中論》裡兩個詞都一樣是「無性空」。不過，雖然用詞一樣，但意義不同。

前面十六個講完了，後面開始濃縮。有兩種濃縮的方法，一個是所依上面濃縮，另一個是能依的空性上濃縮。以內空來說，內即六根，六根上面講空性就是內空。六根就是所依，所依—六根—上有空性。內空後面的空就是能依。可見，所依、能依不同。講空性時，它的所依是什麼？然後上面的空性是什麼樣子？若從所依的角度，把所有的空性濃縮，就有兩個—有性空與無性空，即第十七與第十八。

這兩個—有性、無性—是什麼意思呢？有性是指有為法，無性是指無為法。有性空、無性空即有為法上的空性與無為法上的空性。所有空性其所依剛好可分成一半，有的是有為法，有的是無為法，除了這兩種以外，沒有第三種。空性的所依可分為有為法與無為法，有為法上的空性稱為有性空，無為法上的空性稱為無性空。此處的無性是無為法，前面第十六個

講無性並非無為法的意思。第十六個無性是沒有自性、是自性空或是無自性的空性的意思。

二十個裡面，空性上面講空性有五個 — 第四、第六、第九、第十二、第十六。第十六的無性不是無為法的意思，第十八講的無性是無為法的意思，這是一個重點。第十地時要修第十六與第十七，成佛時於佛地修的是第十八、第十九、二十這三個。

生：佛地還要修啊？

師：修的意思是證悟、成就，那時候就分三個，十八、十九、二十。

19. 自性空

20. 他性空

剛才講第十八個無性空。第十九、二十，應該叫自性空與他性空。空性上面的空性就叫自性空；不是在空性本身，而是在其他法上面的空性就叫他性空。比方前面談到的十六個，裡面有五個是自性空：第四、第六、第九、第十二、第十六，其餘十一個是他性空。為什麼這樣解釋呢？因為自性空的意思是「自性由自性空」，所以它是什麼空？是由空性上再講空性，它自己的，所以自性由自性空。其餘不是空性的法，比如六根等上面講空性時，為「他性由他性空」。空的時候，其空性的

所依不同，他性空的能依是空性，所依就不是空性。故名他性及他性由他性空。

這二十個空性，有時講二十空，有時講十八空，有時講十六空，有時講四空。把二十個分類，十八的時候，第十九與二十就沒有談，就叫十八空；講十六的時候，後面四個就沒有談，就叫十六空。講四空的時候，前面的十六空都不談，只談後面第十七、十八、十九、二十。空性分類就這四種，是從二十空這裡分出來的。以補特伽羅無我與法無我來說，這二十空性都是法無我。

生：剛才說煩惱障跟所知障在八地都斷了，斷了之後，他的執著是什麼呢？

師：八地時所知障還未斷，斷的是煩惱障。

生：所以執著是所知障？

師：不是，先要了解煩惱障與所知障分的時候，中觀應成派的說法比較正確。依中觀應成見，所有執著心——不論是補特伽羅我執或法我執——都是煩惱。其他宗義覺得有些執著心不是煩惱，比如說，自續派以下認為法我執不是煩惱，補特伽羅我執才是煩惱。自續派以下為何如此認呢？因為他

們無法認出法我執也會讓心不平靜，他們觀察得沒有那麼細。應成派觀察得很細，所以連法我執，心就已經起煩惱了，已經不平靜了。應成派智慧比較細，所以能觀察並認出。不管是什麼樣的執著心，都是煩惱障。

問題就出來了，所有的執著心都是煩惱障，那什麼是所知障？答案是這些煩惱障的習氣，執著心的習氣就是所知障。習氣是什麼樣子呢？煩惱本身與其習氣有粗與細的差別。執著心本身比較粗，習氣有點不知不覺的樣子。一個是執著，一個是不知不覺就有了。總之，執著心與其習氣有點不同。

比如魔術師幻化出象馬之類的，觀眾將它當成真馬，這就是執著。不過，魔術師有顯現馬，但是他不曾把牠當作真馬。所以，有顯現但是沒有執著，顯現和有沒有執著是兩件事。我們對一個法，執它有自性與它有自性的顯現，二者不同。剛才執著牠是馬，跟沒有執著但是有顯現牠是馬，二者不同。同理，執著一切法有自性，跟不執著但是一切法有自性顯現。顯現這部分就是所知障，不知不覺它沒有特別故意，這就是所知障，執著就叫煩惱障。

生：這是應成的說法？

師：對。

生：習氣會障礙對所知的認識嗎？

師：佛的心看這杯子時，同時可以了解一切法，這樣才有一切遍智。所知障沒有擋住，看杯子的同時也能了解一切法。我們為什麼不能？是所知障障礙，這個障礙叫所知障。怎麼叫所知障障礙，仔細看的話，比如我們的心將來也會變成佛的心，我們現在看杯子的心，無法同時了解一切法，但是變成佛的心時，心看杯子的同時就可看見一切法。心是一樣的，心的續流是一樣的。我現在這顆心沒有變成這樣，為什麼它沒有這個能力？它上面有什麼障礙？有什麼擋住它，令它無法了解？了解杯子的心本身，不可說它是執著，它有了解杯子。它若是執著心，它就是顛倒識；它是顛倒識，就無法了解杯子。看杯子的這個心，是正確的，不能說它是錯誤的、顛倒的。但是它還是無法同時了解一切法。

佛的心可以同時了解一切法，我的心不能了解，但是不代表我的心是錯誤、有問題、顛倒。為什麼不能了解？沒錯，它對杯子了解，但是有另一個問題——即杯子有自性的顯現。剛才說過，顯現與執著不同。剛才講的，如魔術師一樣，魔術師對「幻馬」上有馬的顯現，但是沒有馬的執著。

同理，我的心對杯子，沒有執著它有自性，但是有自性的顯現。有自性的顯現存在的緣故，讓它了解杯子時無法了解其他一切法，這個顯現就擋。這個顯現是自性的顯現，這個自性有的顯現是什麼樣子呢？自性有的顯現是，在看杯子的同時，就不自覺地感覺，杯子與其他法沒有關係。實際上，杯子完全沒有自性，它完全依賴其他的法而存在。把它跟其他法區隔，就是自性有。這樣的感覺就讓人變得沒有智慧，讓人變成看杯子的同時，無法了解其他的法，自性有的顯現擋了。若問自性有的顯現從那裡來？從習氣來的。不知不覺地情況下它就來了，所以自性有的顯現是習氣的果，習氣是因。習氣的因也好，習氣顯現的果也好，二者都是所知障。

生：看到的杯子時，覺得這不是茶壺、不是電腦，而是杯子，這就是自性嗎？

師：不是，它是杯子，這沒有錯！但是不知不覺地，覺得它跟其他法有點距離的感覺，這是自性有的顯現。顯現即不是心裡想，沒有故意想。

生：它無自性，別的東西統統無自性，彼此間怎麼會有距離？

師：是有關係還是沒有關係？

生：沒有關係。

師：統統沒有自性的意思是，它是完全靠其他，其他也是完全靠其他。靠其他就有關係！不可說沒有關係，完全靠其他就有關係。但是這樣的關係，我們心裡不知不覺，一種沒有關係的感覺就擋住我們。顯現就有點不知不覺，這個字本身就是被動的字。

生：八地菩薩不是已經證了空性了嗎？為什麼還會把杯子看成有自性？

師：不是看，看是主動詞，是顯現。

生：那個部分還未除掉，對不對？

師：對，比如魔術師他不會看這是真實的馬，但是他心裡有顯現這是真的馬。顯現是不知不覺對境那邊有一種顯現，不是自己主動看它。

生：到什麼時候所知障才會沒有？

師：所知障是實有的顯現，這種沒有實有、沒有自性、自性空，這種感覺要不斷增加。空的意思是完全沒有自性！現在是

自性有的顯現一直在，沒有自性的感覺要一直增加，為了這個，八地、九地、十地這三個階段也要花很長的時間入空性，一直修空性。慢慢地，實有顯現就越來越減低。實有顯現，一不見，一切法就出現了，能夠了解。這個心了解一個法的時候，其他一切法就同時全部冒出來了。

生：可不可以這樣講，顯現就是因為他出定以後看到的像杯子是有自性的，在根本定中，看到的是沒自性的。成佛時，他就無時不在根本定裡面。

師：對，佛就是完全在定中。

生：我愛執算是所知障嗎？因為我愛執到最後才斷。

師：我愛執不是煩惱障，也不是所知障，而是下劣障。簡單講，煩惱障、所知障這裡沒有什麼善的，我愛執算是善的。比如說阿羅漢們，自己要解脫，就是我愛執！不可說它是不善，它還是善的。但是它的善不廣而已，只照顧自己。煩惱障及所知障就沒有什麼善，我愛執不屬於障，是下劣障，下劣障不算障，有這樣的說法，一般說的二障就是這個意思。

生：我愛執是薩迦耶見產生的？我愛執要什麼時候才會完全沒

有？

師：不是。要了解，阿羅漢已經斷除了薩迦耶見，但還是有我愛執。一般講，我愛執在二地的時候會去除。阿羅漢與菩薩，以斷煩惱的來說，菩薩在八地的時候就斷除煩惱，阿羅漢也斷除煩惱。從斷除煩惱來說，二者是相等的。從菩薩超越阿羅漢來說，《入中論》第一品就講，初地的時候就已超越阿羅漢了。例如，有餘依的阿羅漢的身體還是很痛苦，初地菩薩的肉體就變成意生身了，就超越了。但是不代表他已斷除煩惱，斷除煩惱是八地的時候，但是他修的善根、功德就超越阿羅漢很多了。煩惱雖沒有斷除，但不會障礙他。對他來說，煩惱就好像毒變成藥一樣，初地是這樣的階段。回答你的問題，我愛執在二地時會去除。因為大乘的戒清淨、戒圓滿是在二地，而大乘的戒主要就是修菩提心這方面的戒，內心不可以出現我愛執，主要是我愛執能不能去除掉，或自己永遠不生氣，從這裡判斷。大乘的戒律，菩薩的戒就與別解脫戒，比丘戒不同，比丘戒強調的主要是內心沒有起煩惱。大乘菩薩戒不是煩惱上的，是有沒有放棄眾生？或念頭裡有沒有我愛執？這些念頭不出現時，才算大乘的律儀或戒清淨。所以二地的時候我愛執就斷了。

生：那時菩提心就圓滿了嗎？

師：還是要修！因為菩提心要幫助空性。二地稱離垢地，特別要談到我愛執，所以離垢地這個垢就是我愛執。

## 第 39 講 唯識宗 -6

**細品法無我的實例，如：「色及取色之量異質空的空性」及「安立色這個語詞的基礎 — 色 — 是自性相成立空的空性」。**

再來看《宗義建立》裡面，「細品法無我」的實例。這裡舉兩個比喻或實例，第一個講，「色及取色之量異質空的空性」，另一個是「安立色這個語詞的基礎 — 色 — 是自性相成立空的空性」。所以，有兩種空性、兩種法無我，二者後面都講空性，都是空性，都是法無我。

這兩個的法無我不同。譬如說，在色法上面 — 色、聲、香、味、觸 — 講空性時，有兩種空性，或有兩種法無我。兩種法無我是什麼樣子呢？先大概這樣理解，這裡是講唯識宗義，唯識會說，一切法就是心識造的。以對境的色法來說，色、聲、香、味、觸，是心造的，但是我們自己不認為。一般人不會分那麼細，只是說「這個是心造成的」，到此就結束了。

現在就問心有多少種分類？什麼心造成的？若分得更細的話，面對色法時，是用什麼心面對？不同的心對的時候，有不同的執著。譬如說，用五根識對色法時有一種執著，用第六意識對色法時，有一種執著。所以，兩種執著就是兩種法我執。兩種法我執也就有兩種法無我。

要了解，這裡第一個講的是五根識，根識對色法時，這部分法無我。第二個是第六意識對色法時，又有一種法無我。不管分別心也好、無分別心也好，五根識的無分別心階段對色法時，也是唯識，也是心造成的。分別心的第六意識面對色法時，也是心識造成的。

「色及取色之量異質空的空性」，是什麼呢？無分別心的五根識。「取色之量」的「量」，就是眼根識，或眼識之量、眼識量。眼根對色法時，就有眼根識，去了解這個色法，藍的、白的、紅的、黑的都會了解，有個現量。「取色之量」的「量」是現量，無分別心。眼根識看色法時，「量」跟對境的色法，它的質料是一樣的。為什麼它的質料一樣呢？它的質料都是心識這邊的習氣造成的。好像習氣冒出來兩個，一個是境、一個是有境。一個變成眼根識、一個是眼根識的外面，在那裡，一個境的樣子。這兩個來源是一個，即阿賴耶識上面的習氣。習氣冒出兩個，實際上是一體的東西，顯現上，感覺有不同的樣子，實際是一個質料。

這裡用異質空的空性，異質空即這兩個不是異質。異質空是什麼？「空」的意思是「不是」，異質空即不是異質。不是異質，那是什麼呢？一質，一樣的。異質空，即不是異質，它是一質。所以，人們往往認為這兩個是異質，這是不對的、這是執著、是法我執。所以，這兩個不是異質，這就是一種法無我的道理，是異質空的空性。

譬如說，唯識常講的，一個水對天人就變成甘露、對餓鬼就變成血、對人就變成水。什麼是水？沒有一個真正的水。好像是相對的，都是自己心中的習氣，從那裡變成出來什麼。所以，外面那邊沒有東西，都是心這邊示現出來的。

心這邊示現出來時是什麼樣子呢？以色法來說，眼根識現量跟對境的色法，這兩個材料是一樣的。譬如說，我們是人，人的眼根識，跟它的對境的色法，一樣是一個材料。餓鬼道眼根識的量跟對境，材料是一樣的。天人的眼根識，跟他的對境，兩個材料是一樣的。所以，沒有外面特別的東西。這裡用「色」，對境的法，它跟內的現量，材料是一樣的，沒有一個對境的色法是外面存在的，這個叫異質空。色法跟什麼異質空呢？什麼跟它的材料、質料是一樣呢？跟眼根識或現量，質料是一樣的。所以，異質空的空性，是無分別心的根識，對境時，就有一個法我執，也有一個法無我。

第二個比較難理解，第二個是講分別心。分別心會安立，譬如說，這個是色法，心裡就有一個分別或是判斷，這是色、這是聲、這是香、這是味、這是觸、這是法。第六意識判斷時，當然也有安立，用一個詞或字眼安立它，即名言安立的。

實際上，安立時，對境上有它是色法的體性存在，但是這個存在不是從外面存在，這是跟分別心連在一起，好像質料一樣似的，跟分別心的質料一樣，從分別心安立，給它一個

「它是色法」的名字。這個階段，也有一種法我執。譬如說，我們學 A、B、C、D，這樣學的時候，好像先要安立它、這是 A、這是 B，開始的時候，我們這樣學，後面就變成，從那邊好像我就是 A、我就是 B、好像從那裡叫出來的感覺，不是我們把它安立的，就出現這樣的感覺。

這裡講，「這個語詞的基礎 — 色 — 它那邊是不是自性成立呢？」不是自性成立的，基礎這個色它那邊不是自性成立的。自性成立空的「空」是「不是」的意思，不是自性成立的。自性成立的這種感覺，把它破掉，就出來一個空了。自性成立空的空性，是以分別心講的一種法無我。

總之，法無我有兩個，一是以無分別心講法無我，一是以分別心講法無我。分得比較細，一般人不是分得那麼細，只講「唯識」就結束了。這裡講，唯識怎麼樣唯識？什麼心識？把它分析、分得更細，就有無分別心和分別心。以上講法無我。然後講，補特伽羅無我。

**細品補特伽羅無我的實例，如：補特伽羅爲自己能獨立之實質有空性的空性。**

這邊用細品補特伽羅無我，意思是有粗品補特伽羅無我。粗品補特伽羅無我是平常講的常、一、自在空。現在是細品補特伽羅無我，是能獨立之實質有空。這部分前面毘婆沙宗、經

部宗時已經解釋過了，故不再解釋。到此講完唯識的勝義諦，再來講世俗諦。

勝義諦跟世俗諦，基本上教導我們每個法，有一個表相跟一個實相。勝義諦就是法的實相，世俗諦就是法的表相。

**以現證〔世俗諦〕自己的現量，透過帶有二顯的方式，所了解者，就是世俗諦的定義。**

**以現證〔勝義諦〕自己的現量，透過二顯消失的方式，所了解者，就是勝義諦的定義。**

這兩個對照著看，比較容易理解。因為一個是「二顯消失」，一個是「帶有二顯」，這兩個不同，其他的部分都一樣，兩個都是自己的現量。意思是什麼呢？譬如說，看這本書，這本書是世俗諦還是勝義諦怎麼判斷呢？它是世俗諦，它不是勝義諦，因為現量現證它、了解它時，不需要把所有的想法消失，心很安住、很專心才能現證。它不需要這樣，我現證它時，很容易，跟其它法同時可以現證！頭腦裡面一大堆東西，還是可以現證它。

空性 — 勝義諦的法 — 不是這樣，要現證勝義諦的法時，頭腦裡其他雜染的東西必須完全消失，心完全安住，才能現證，正如勝義諦的定義所說的，二顯消失才能現證。世俗諦則不須二顯消失，就能現證。二者有這樣的差別。

世俗諦跟勝義諦的定義，在《入行論》第九品，第二個偈頌，前面兩句「世俗與勝義，許之為二諦」，其定義即第二個偈頌的後面兩句「勝義非心境，說心是世俗」。「勝義非心境」是講勝義諦的定義，這個要解釋，現在我們了解其定義時，才能解釋。勝義諦的定義我們了解了，這個意思是什麼呢？剛才講的「非心境」，這個是指「有二顯時心就不能了解它」，這就是勝義諦的定義。意思是心必須「二顯消失」才能了解。所以，勝義非心境，即勝義諦的定義。

另一個，「說心是世俗」，這是世俗諦的定義。前面說「非心境」，現在是「心境是世俗」。「說心是」即「心境是世俗」。心境即有二顯的心，因此，可以了解、可以現證的就叫世俗。「說心是」這裡已經講了世俗諦的定義，然後就講「世俗」。

了解勝義諦跟世俗諦的定義，之後才能正確了解《入行論》這句話。若平常沒有讀過論典，沒有讀過四部宗義的人，看《入行論》這句話時，大概百分之八、九十會錯解。讀過經論的人，看《入行論》「說心是世俗」就不會錯解。過去許多大祖師，他們的論典常常引用這句，但是很多人會錯解。很多人不那麼深入地研讀論典，只看簡單、易懂的，看了之後，有的人就寫、就解釋。這裡是常常出錯的地方。

生：《入行論》是寂天菩薩造的嗎？

師：是。

生：是應成派的嗎？

師：是。

生：這裡是講唯識見？

師：唯識跟應成對勝義諦及世俗諦的定義是一樣的。

生：可否再簡單解釋二顯？

師：二顯就是剛才所舉例的，看到這本書的時候，其它的法同時可以顯現，頭腦裡不用消失、不用忘掉，可以同時顯現，可以現證它，現證它時，其它的法可以同時顯現。這裡為何用「二」這個詞？「二」是代表「多」的意思，並沒有非要兩個。簡單講，不只它、還有其他的法。

就空性來說，現證空性時，須要奢摩他、須要毗婆舍那，要一直入定，慢慢地，才能現證空性。現證空性是一直在定中，把心的力量集中，愈來愈強、愈來愈強，心的敏銳愈來愈強，才能現證，二顯完全消失。有時候用「如水入水」來形

容。「如水入水」就是心完全進入這裡面，完全沒有其它的想法。

生：有些人，例如科學家，藝術家，他們的心很專注時，也有可能，何必要到勝義諦呢？

師：對。剛才有講，簡單解釋二顯的話，可以這樣說。比較標準的話，二顯的意思是心跟對境的法，中間有一個隔的樣子，有沒有其它的法無所謂，對境跟心中間有種隔的感覺，這就是叫二顯。那種隔的感覺，就是執著。簡單說，法有自性，才有這種隔的感覺。

我對法有自性，這種感覺、這種顯現完全斷掉、完全滅掉、完全沒有、完全消失。這是什麼狀態呢？這是現證空性時才有，連了悟空性或對空性上有比量，還有簡單說，資糧道、加行道。在加行道時，對空性有止觀雙修，但還沒有現證空性。止觀雙運修空性時，其他法沒有顯現！但是，它入空性時，實有的顯現還在，自性有的顯現還在。所以，沒有現證空性，實有的顯現還在，空性之外的法沒有顯現！但是它顯現空性本身有自性，有這個顯現。

為什麼有這樣的顯現呢？先簡單分一個界限，資糧道、加行道、見道、修道、無學道，見道時才現證空性，資糧道跟加

行道時，還沒有現證空性。還沒有現證空性，但是他們有以止觀雙運修空性！以止觀雙修空性時，用的是什麼心修呢？是用分別心修？還是用無分別心修？分別心修的。

見道現證時，他不是用分別心修。見道現證空性時，親自看見，他不須加進自己的意思，他沒有分別，完全赤裸裸地看見。所以，現證見道時，不是分別心。見道之前，資糧道、加行道的階段，雖然有止觀入定，好像入得非常好的樣子，但是它還是分別心。

分別心不管面對世俗的法、面對勝義諦的法、面對空性，它本身就有分別，就是分別心。它對空性、修空性時，也是有分別，它是分別心的緣故，空性好像是在那裡的感覺，有這種實有的顯現。有實有的顯現在，就不叫「水入水」，如水入水不是這樣。境跟分別心有個隔的感覺，有隔的感覺存在的話，就還是有二顯。要消滅隔的感覺，須要什麼呢？必須現證「對境是完全沒有自性」的道理，才能沒有隔的感覺。唯有對境完全沒有自性的顯現時，現證無自性時，這時才二顯消滅。

生：二顯是不是能取、所取顯現？二顯是不是能取、所取？

師：按唯識講，它最細的二顯，大概是這樣。按中觀講，能取、所取當然也是二顯，法本身有自性也是二顯。二顯的範圍很廣。簡單說，二顯的意思，是同時顯現其它的法。另外，

好像有境、對境有種隔的感覺，這也是二顯。這兩個都包括在二顯裡，二顯包括這些，並非只有一個。

生：所知障未斷時，也是二顯？

師：是。去除俱生所知障，才能成佛。

## 第 40 講 唯識宗 - 7

### • 調伏意樂

我們學唯識所用的課本，是三大寺中色拉寺跟甘丹寺所用的。學五部大論之前，最基本的先認識整個佛教宗義的見解，叫宗義建立。學習唯識宗義時，應如何調伏意樂呢？過去的唯識祖師們，透過唯識的見解及智慧去除內心的煩惱、執著，開了智慧；心就非常寬，沒有執著，又有愛心，又有智慧；自己也好，周圍的人也好，會帶到一個非常快樂的地方，得到很高的成就。過去的祖師如此做，我們也跟他們學，學唯識見的目標在此。對自己、對他人的觀念想法，可以很寬廣、不那麼狹窄、不那麼執著，然後行為也是，對大家有意義，就是自己的目標，間接來說，就是最後可以成佛。

### • 正講

講到唯識本身，聽到唯識這個詞會對我們有些幫助，就是不要那麼執著。對境的法，都不如我們想像的——從外面那邊成立。比如說我們覺得這個人很壞、很惡，這就和我們的心有關係，不是從外面那邊獨立成立起來的。所以一聽到唯識這個詞，就會對我們有些幫助，當然學得更深入時，幫助會更大。

唯識的宗義建立，它的對境主張方式分勝義諦與世俗諦，上次講完了勝義諦，現在進入世俗諦。勝義諦跟世俗諦，不管

什麼宗義都有分，毘婆沙宗會分勝義諦跟世俗諦，經部宗、唯識宗、中觀宗也都會分勝義諦與世俗諦。他們用的詞雖然一樣，但是涵義都不同。為什麼用的詞一樣，涵義卻不同呢？先要了解，為什麼分勝義諦、世俗諦這兩個？世俗諦與勝義諦的意思是法的表相跟實相；世俗諦是法的表相，勝義諦是法的實相。

再來要了解，每個宗義對法的表相跟實相的區分有差別。第一個差別是法的究竟實相上有差別，法的究竟實相上有差別的緣故，法的表相解釋也就不同。比如說，經部宗認為色、聲、香、味、觸，這些法是從外面那邊獨立的，這部分從經部宗的角度說，是法的表相，不是法的實相。他覺得這是實際的，經部宗連表相看起來也是存在的。以唯識的角度說，這是完全不存在的法，經部宗覺得是表相的法，但是唯識覺得經部宗承許的表相的法，是完全不存在的。

例如，一朵花從外邊成立，明明我眼睛看到，這是經部宗說的。唯識說，這是錯誤的認定，你以為所看見的花是從外面成立，實際上不是，你只看見它有顏色、它有形狀，只現證這部分。從外面那邊成立的部分，你並未現證。可見，唯識把它分開了。按唯識的角度說，眼根識了解的只有形狀與顏色，沒有了解在那裡存在。從外面那邊成立的這部分，唯識覺得不能成立，這部分是不存在的。經部宗認為這是非常明顯的道理，唯識你們講的很怪。從經部宗的角度看，它是一個存在的法，

是一個非常簡單，明明看得清楚的道理。唯識派認為，這是不存在的道理。所以，經部宗與唯識宗對法的表相解釋不一樣，因此，法的實相當然就不一樣。剛才就法的實相來說，要很深入了解法的實相，當然不同宗義就有不同程度的了解，有的是因為智慧的問題無法很深入，就會有差別。

有時候以下部宗義的角度看，這是法的最究竟的實相，上部宗義卻認為他們的解釋不夠深入，還是表相。簡單說，毘婆沙宗、經部宗有談到補特伽羅無我：補特伽羅常、一、自在空及補特伽羅能獨立實質有空。從中觀的角度看，這些都是法的表相，都是世俗諦。法的實相是什麼呢？是一切法不真實有，空性才是法的實相。就中觀的角度看，下部宗義認為比較深入的法的實相還是表相，有這樣的差別。要了解每個宗義的世俗諦跟勝義諦，以及為什麼這樣分。因為分別法的表相與實相是智慧的代表，沒有智慧的人，他就不會分。

唯識的勝義諦跟世俗諦，勝義諦的部分，上次講空性時就分四種：二十種空性、十八種空性、十六種空性、四種空性，我們也參考了《入中論》的說法。二十空是《般若經》裡面常常出現的；《大般若經》有十萬頌，《中般若經》有二萬五千頌，《小般若經》有八千頌，裡面常常出現二十種空性。

一般西藏家庭佛堂裡都有《般若八千頌》，《陀羅尼經》與《賢劫經》這三部經。《般若八千頌》與《陀羅尼經》是

顯教跟密教最主要的；《般若八千頌》是顯教最完整的法，《陀羅尼經》是一部集合所有密教各種咒語的經，這兩個是顯、密的代表。《賢劫經》是諸佛當時發願將來什麼時候會來、要度什麼眾生，那麼厚的經從頭到尾都在講佛的發願。供奉《般若經》與《陀羅尼經》表示家裡顯、密法寶圓滿，《賢劫經》是那麼多佛的發願都在我家裡，很平安的意思。所以家家都有這三部經，大家都非常重視。當時台中阿底峽中心剛成立時，會長請示中心該請哪些經，我就告訴他們先請這三部經。

《般若八千頌》又稱《小般若經》，《般若經》的大、中、小，只是廣跟略的差別而已，實際的內容完全一樣。以《般若八千頌》來說，不會特別從內空、外空一個、一個詳細講，它就「內空乃至他性空」這樣地略說，是這樣的差別。以顯教來說，《般若經》是一部非常重要的經，般若是智慧的意思，波羅蜜多是到彼岸的意思。為什麼稱這三部《般若經》是智慧到彼岸？因為《般若經》一直講智慧上面，透過這個法智慧能夠到彼岸、能夠圓滿，就是這個意思。大、中、小《般若經》裡面從頭到尾一直講空性，有時候我們會想：一直講空性好像是重複了？不是這個意思！修空性時，五道中資糧道該如何修？加行道該如何修？見道怎麼修？修道怎麼修？各有不同修行的方法。《般若經》裡講空性時，就一個個階梯；第一步該怎麼修？第二步怎麼修？雖然修空性好像是一個名

字、一個法的樣子，但是修的時候，廣度、深度有很大的差別。從資糧道開始一直越來越深、越來越廣。為什麼這樣修呢？一切問題的來源就是執著心，對治執著心，不是那麼容易，因為執著心是無始以來帶來的，對治執著心要花很多時間、很多努力。

這三部《般若經》裡面，將一個想成佛的人，其智慧從第一步到圓滿，完整地講了出來。所以我們非常重視這三部《般若經》。一般說，《般若經》不止這三部，還有很多《般若經》，為什麼特別重視這三部呢？這三部經內容很完整，譬如說，它不是只講資糧道的階段怎麼修，而是從資糧道開始進入大乘道的門，進入之後，成佛之前的階段怎麼修，都完整地講出來，所以我們非常重視這三部經。有這三部經的話，所有其他的經內容都有了。家裡能有這三部經任何一部，就非常好。《中般若》與《大般若》量蠻多的，家裡可能放不下，所以選擇《小般若經》。各位家裡能請一部《般若八千頌》蠻好的。然後，家裡要平安的話，就供奉《賢劫經》。剛才講過，賢劫中會來一千尊佛，釋迦牟尼是第四尊。《賢劫經》是一部賢劫千佛每一尊佛發願總集的經。

西藏人有一點小問題，馬上就請卜卦，卜卦結果常常需要念《賢劫經》，家裡沒有《賢劫經》、《般若八千頌》、《陀羅尼經》不行。有的家庭就不用再問什麼，每年固定把這三部經誦一遍。《陀羅尼經》裡面有各種咒語，能去除各種障礙。

剛才講的二十種空性、十八種空性、十六種空性、四種空性，經部宗以下不談這些，因為二十種空性的來源是大乘經典，例如《般若經》。這些大乘的經典，持大乘的宗義見者才能接受、才能解釋。唯識、中觀自續派、應成派才會接受、才會講空性，但是講的時候，雖然用詞都一樣：內空、外空、大空等等。但是解釋時深度就不同。唯識有他的解釋，中觀自續派有他的解釋，中觀應成也有他的解釋。哪些地方不同呢？他們的解釋也有共同的地方，共同的是哪裡呢？共同的就是所依的內、外、空等。能依的後面的道理，內空後面「空」的道的解釋就不同了。以內空來說，內就是所依，空性的所依就是內，後面的「空」就是所依的內上面講道理。

二十種不同的所依把它認出來，這是唯識、中觀自續、中觀應成大家所公認的。譬如內空，內是眼、耳、鼻、舌、身、意六根，這是大家公認的。若問內空是不是眼、耳、鼻、舌、身、意上面的空性呢？唯識會說是，自續派也會說是，應成派也會說是。但是對眼、耳、鼻、舌、身、意上空性的解釋就不同了。「空」的解釋是眼、耳、鼻、舌、身、意，的究竟實相。在解釋究竟實相上時，唯識、自續到應成的解釋各個不同，應該說是愈來愈深。唯識講的跟自續講的相比，自續的解釋比較深；自續講的跟應成講的相比，應成的解釋比較深。上次只認出二十種空性的所依，但是未解釋為什麼空。比如內空的所依是眼、耳、鼻、舌、身、意；外空的所依是色、聲、

香、味、觸、法；內外空的所依是眼根的腔洞，及耳、鼻、舌、身、意的腔洞。

現在要了解它們上面的空性。以內空而言，眼、耳、鼻、舌、身、意上的空性，唯識的解釋是什麼？與自續、應成一樣嗎？怎麼不一樣呢？不管在什麼法上，唯識解釋空性時，空性有兩種。為什麼有兩種呢？一般認為心對每個法的時候，覺得每個法都跟心有一個距離，好像境跟心離蠻遠的，沒有關係的那種感覺。實際上，什麼法都跟心有關連的，這是唯識的解釋。這樣解釋時，心就要分，什麼心對諸法時可以變成體性一、可以變成不是異體。要這樣解釋，先要認出來什麼心？心區分有二：無分別的心與分別的心。以無分別心對諸法，體性是一；以分別心對諸法，體性也是一。不論無分別心、分別心對諸法，都是體性一，不是如想像異體的存在。若把異體存在破掉，就是空。破除掉什麼呢？破除掉法異體存在的部分。異體的存在有兩種 — 分別心對諸法與無分別心對諸法。比如內空就有兩種空的解釋，其中任何一種都是空。譬如分別心對眼、耳、鼻、舌、身、意，這六個內的法，覺得是體性異的這種感覺。實際上，是這樣存在嗎？不是！這就是一個空性的道理。同樣，無分別心對法的時候，實際上，也不是體性異的存在。

看一下上次講的空性的解釋：「如色及取色之量異質空的空性」。這是指無分別心的。另外，「安立色這個語詞的基礎

「一色一自性相成立空的空性」。這是分別心對法時，境與分別心會有一個距離，把這部分破除，就是第二種空性。總之，空性的解釋有兩種。

要了解，這兩種空性裡面，唯識主張有三相：依他起、遍計所執及圓成實。唯識為何要講這三相？其他宗義為何都不談這三相？毘婆沙宗、經部宗、中觀宗都沒有談這三相！唯識想什麼，才講這三相的道理呢？他肯定有一個目標，他想要講空性的道理。剛才講的兩種空性，哪一種空性才是唯識講三相的原因呢？兩種空性裡面，用分別心對諸法時，人們有一種執著。要破除這樣的執著，為了講這種空性，唯識才講三相。

生：分別心對外境時，會產生異體。無分別心對外境時，會不會產生異體呢？

師：要清楚，分別心對諸法時，人們會有一種執著，這個執著不是分別心執著，是後面另一個心執著，後面執著心當然是分別心。同理，無分別心它對諸法時，不是無分別心自己執著，是另外一個心執著。比如說，眼睛是無分別心，眼睛看外面的形狀顏色時，執著心是第六意識，不是眼睛執著。無分別心對顏色時，就有一種執著，但是執著者是後面另外的一個心。不論是分別心或無分別心，它只是前面的那段，後面的兩個執著心都是分別心，沒有一個執著

心是無分別的。心對境時，後面另外一個判斷，這個判斷者就是執著！這個判斷就是執著，當然就是分別心。要清楚，不管前面是分別心或是無分別心，後面的執著肯定都是分別心。現在講分別心對諸法，後面的執著心有一種錯誤。要破除這種錯誤，唯識就解釋三相：依他起，遍計所執，圓成實。



## 第 41 講 唯識宗 -8

三相及分別心對諸法時，不是一種異體的存在，這兩個的道理中間有什麼關係呢？先要瞭解，分別心對一個法；比如說，分別心對一個人的時候，它後面就有一個執著心。這個人可能是好人、可能是壞人，這種從那邊而成立的感覺，就是後面執著心所想的。實際上，並非如此。實際不如此的道理是什麼？這個道理就叫圓成實。三相的角度來說，這個是圓成實，就是空性。把「從那邊而成立的」的想法，整個破除，這個想法完全不存在，這樣就是圓成實。圓成實是那個上面的圓成實呢？對這個人上面的圓成實。分別心對對這個人時，另外有一個想法判斷他是從那邊成立的，這個好人、這個壞人。成立的這個完全不存在，他上面完全不存在，這個人上面不是如後面第六意識的想像，這種完全不存在就叫圓成實。這是什麼上面的圓成實呢？對這個人上面的一種圓成實。

對這個人上面的圓成實瞭解了，那麼對這個人上面依他起跟遍計所執怎麼認呢？對這個人上面我們先有一個分別心的判斷，他是好、是壞，先有一個這樣的安立。分別心安立的這塊就叫遍計所執。比如說，我想這是人，或者這是好人，好人是對的，他是好人也不可以說不對，不存在。不是好人不存在，壞人也不是不存在，這個人也不是不存在；但若說「他存在的方式不是他從那邊而成立的」，這就不一樣了。他存在，好人也存在，壞人也存在，人也存在，分別心這樣安立，這個安

立就叫遍計所執。這個安立的是可以安立的那邊就有一個它的體性，它的源頭一定有一個所依的依他起的法，應該是可以說所依的有一個有為法，所依的這個有為法就是叫依他起。

大概先簡單這樣瞭解，以後各位聽唯識的根本經典——《解深密經》，就會清楚。宗喀巴大師在《辨了不了義善說藏論》裡有解釋《解深密經》，三相跟這個中間的關係，佛陀在本經就講得非常清楚，再加上宗大師的解釋，就更明白了。

世俗諦的定義上次解釋完了。要清楚，唯識講三相，也講二諦——勝義諦、世俗諦。三相與二諦怎麼比對呢？首先，勝義諦跟圓成實是一樣的，二者同義。世俗諦裡面包括依他起跟遍計所執。世俗諦的法分的時候，就分依他起性和遍計所執性兩個。

**若區分的話，有二：(1) 依他起性及 (2) 遍計所執性所攝的二種世俗諦。**

有時候，法可分為有為法、無為法。有為法，無為法跟三相對照，結果是什麼呢？要瞭解，依他起的法跟有為法相等，無為法裡面就分兩個——有的無為法是圓成實，有的無為法是遍計所執。

有為法跟依他起相等，意思是一切有為法就是依他起；一切依他起的法是有為法，二者完全相等。無為法分出來，肯定

只有這兩個，無為法裡面沒有依他起，因為依他起跟有為法相等。無為法肯定是圓成實或遍計所執的其中一個。

剛才講，勝義諦、世俗諦跟三相對照，勝義諦跟圓成實完全相等，世俗諦跟圓成實完全沒有交集。因為勝義諦跟圓成實相等，所以世俗諦分出來的不是依他起，就是遍計所執。除了這兩個以外，沒有世俗諦。這些要弄清楚，比較會明白。

然後，世俗諦、勝義諦跟有為法、無為法相對照，有沒有相等的呢？世俗諦、勝義諦，有為法、無為法對照的話，可以說世俗諦肯定是有為法嗎？不行。是那一個部分不是有為法？遍計所執！所以世俗諦不必然是有為法。它裡面的遍計所執不是有為法，而是無為法。所以，世俗諦不一定是有為法。反過來，有為法肯定是世俗諦嗎？對！有為法沒有勝義諦，有為法肯定是世俗諦。

無為法跟二諦有何關係呢？就勝義諦來說，它肯定是無為法；無為法則不一定是勝義諦。無為法有世俗諦，也有勝義諦。無為法中的世俗諦是什麼呢？是遍計所執。這些都要弄清楚。

**若區分的話，有二：(1) 依他起性及 (2) 遍計所執性所攝的二種世俗諦。(1) 與有為法同義，(2) 與異於勝義諦的無為法同義。主張一切事物是諦實成立，並與虛假同位；主張一切法性是諦實成立，並與諦實同位；主張異於法性的一切無為法是虛假成立，並與虛假同位。**

世俗諦分出來有依他起及遍計所執，依他起法跟有為法是同義。要瞭解，唯識解釋三相時，有一種說法：依他起跟圓成實，是真實成立的、真實有的。遍計所執不是真實有。這裡就用「諦實成立」。依他起跟圓成實「諦實成立」，意思就是真實有，真實而存在。「真實而存在」跟「真」不一樣。它存在是「真實而存在」，但是「真、假」是另一件事。若問：想像跟表相一樣嗎？就是「真、假」的意思。剛才講兩個，一個是真實而存在；一個是它是不是真，二者有點不同。

「它存在是真實而存在」跟「它是不是真」不一樣。怎麼判斷它是不是真呢？看它時，它的表相跟它的實際，若一樣，就叫真。看它時，它的表相跟它的實際不合，就叫假。「真實而存在」則不同，真實而存在是它存在的是一個力量，有一個力量它就存在，它就非常堅固。有一個力量存在，就叫「真實而存在」，這個力量怎麼存在？就從那個力量判斷真實而存在。諦實成立是它的成立是什麼力量成立的，它後面的這個力量怎麼成立的，所以諦實存在，意思是有個力量使它存在。它怎麼成立的？背後有什麼力量？由此決定諦實成立或不成立。

生：可否舉一個例子？像海浪有一個力量，但是它不是真實存在啊！

師：現在不是講這個，現在講的是，每個有為法來說，它是現

量直接能碰到的東西或是可以接觸到，見到，摸到。有為法都是這樣，現量可以直接摸到。一切有為法的存在是真實的，現量能夠認的力量就存在。另外，比如說我頭腦裡的印象，這個不能說不存在。印象是存在，但是印象不是現量，它是一個自己的意思而存在的。這些法來說，自己的一個印象，或一個道理的印象來說，這些就不是真實而存在；它的力量是一個想法。所以二者不同。一個是實際上可以赤裸裸地看到、摸到的一種東西。

生：一定要現量嗎？

師：對！那個叫真實而存在。另外那個叫不是真實而存在，只有遍計所執不真實而存在。遍計所執的法，是一個印象，是頭腦裡面的一個印象。

生：那空氣呢？

師：空氣存在啊！真實而存在！

比如說，一切有為法就是真實而存在，但是若問一切有為法是真還是假？就是假。若問存在的這個，是怎麼存在？就真實而存在，諦實而成立。二者有些不同！辨別真跟假的時候，它的表相跟它的實相吻合，就叫真。表相跟實相合的，只有空

性、只有圓成實。圓成實，若沒有看見它是一件事，倘使看見它的話，它的表相跟它的實相是合。若問空性是真或是假？它是真！除了空性以外，沒有一個法是真的，都是假的。用勝義諦的意思就是真實的意思，勝義諦以外沒有一個是真實的。

「勝義諦以外沒有一個真實」是什麼意思呢？空性以外沒有一個真實，只有空性是真，其他都是假的，所以空性以外，沒有一個真的。所以現在就瞭解了，「真假」的「真」跟「真實而存在」，有點不同。

生：現在講的都是唯識嗎？

師：對！這個跟應成沒有關係，這裡是講唯識的主張。

上面那一段，為什麼講這個呢？唯識平常就講兩方面，一邊是講勝義諦、世俗諦，另一邊是講圓成實跟依他起真實有、遍計所執不真實有。唯識常常講這兩個，這兩個連在一起的時候，剛才的見解就講出來，一邊講勝義諦、世俗諦：一邊講依他起跟圓成實真實而存在，遍計所執是不真實、虛假而存在。虛假而存在、真實而存在，這樣分的時候，真實而存在裡面有兩個！依他起是真實而存在，圓成實也是真實而存在。

依他起真實而存在，那麼依他起就真實嗎？依他起是勝義諦嗎？依他起不是世俗諦嗎？所以這裡分勝義諦、世俗諦的世

俗諦裡就有講依他起。講三相時，依他起跟圓成實，二者都是真實而存在。這邊用真實而存在，這邊又講依他起是世俗諦。這兩個道理合在一起時，就出現一些問題。為什麼一下說依他起是世俗諦、假的，一下又說依他起跟圓成實是真實而存在，唯識的意思到底是什麼？依他起是真實而存在跟它是虛假、是世俗諦，就會講出這些道理來。這些道理出來時，就要瞭解真假的「真」怎麼解釋？「真實而存在」或者是「諦實而成立」又怎麼解釋？

### **主張一切事物是諦實成立，並與虛假同位。**

這是什麼意思呢？「一切事物」是一切有為法或一切依他起的法，依他起的法跟有為法相等。一切有為法或一切依他起法就是是世俗諦，是真實而存在。這裡談到唯識的主張——一切事物是諦實成立。這是什麼意思呢？它怎麼存在呢？它的力量就是現量、現證的力量而存在，所以諦實而存在。但是它不是真，它是虛假。意思是它是世俗諦，不是勝義諦。它真實而存在，不代表它是勝義諦，不代表它是真。故**諦實成立，並與虛假同位。**

再來，**主張一切法性是諦實成立並與諦實同位**，對圓成實、空性、法性來說，法性、空性、勝義諦、圓成實是同義詞。主張一切法性就是空性、圓成實、勝義諦都一樣，這些是

諦實成立，也是真。兩個都是。諦實即是諦實成立又是諦實，或又是真實而成立，又是真實，這兩個是同位。

**主張異於法性的一切無爲法是虛假成立，並與虛假同位。**

這是第三種，比如說遍計所執，除了法性圓成實以外的無爲法——即遍計所執，這個遍計所執是假的。同時是虛假而成立。它不是諦實而成立的，故是虛假成立並與虛假同位。為什麼講這些？因為二者有點衝突的感覺，於是講這些，令行者明白。

**法性必然是無遮，而其它無遮的實例與經部宗類似。**

「法性」，這種解釋跟經部宗不同，因為經部宗以下不講空性、法性。唯識就談空性、法性。但是空性、法性是什麼樣體性呢？是無遮的體性。無遮上次在經部宗那邊，有學過一點。

佛典裡一直講空性是無遮，這是什麼意思呢？意思是行者入定時才會看到空性：才會證到空性。入定時，有的人實際上沒有看到空性，但是自以為看到空性，有這種誤解。確實有沒有看到空性呢？第一個要瞭解，空性是無遮的法，若覺得看到空性，是因為在那裡有一個東西，就有一個成立，就不是無遮。無遮的意思是完全遮掉，沒有一個成立的。有的人覺得入定時，看到空性或者是瞭解空性，那種感覺像似一個藍藍的、

亮亮的，就有一個東西，這就不是無遮。所以入空性時，若有一個東西存在，就變成執著了。執著怎麼有空性呢？瞭解真的空性的話，無遮的意思，執著的對境一點都沒有，沒有一個執著的對境。若感覺有一個可以執著的對境，就不是空性。空性必須是無遮，就在講這個。很多人誤解，好像空性有一個東西可以抓到的這種感覺，那就錯了。

另外，要瞭解，空性不是完全沒有的意思，不能說完全沒有。空性是要破除執著，比如說，有各式各樣的針，從那邊刺過來，為了要擋它，把它推回去，就不能漏掉任何一根。我們什麼都要跟它一樣，剛剛好正對治，然後才可以推它，將它推出去，否則，有些針就刺進來了。要推它的話，每個針剛好有一個力量，不可以歪。必須要剛好，才能把所有的針推出去。能夠把執著推出去的力量就是空正見。無遮的意思，不是那種完全超越，而是剛剛好，多不行，少也不行，剛好的力量就把執著推出去，這就是無遮。龍樹等佛菩薩造了很多論典解釋空性，主要是對治心裡的執著時，力量要剛好才行，太偏向右邊不對，太偏向左邊也不對。



## 第 42 講 唯識宗 -9

勝義諦、世俗諦這樣分的時候，世俗諦裡面就有依他起的法，那麼世俗諦裡面依他起的法出來時，就會有一個問題出現；如果世俗諦裡面有依他起的法出來，那麼依他起的法就變成世俗諦！若依他起的法是世俗諦，依他起就是假的！唯識認為依他起的法是真實而存在、這個怎麼解釋呢？之前這一段，說依他起的法是世俗諦的法，雖然它是假的，但是它還是諦實而成立、諦實存在。這裡須要分辨清楚。

譬如說，遍計所執既是假的、又是不真實而存在的。圓成實的法既是真、又是真實而存在。二者都沒有太多問題，但是依他起的法上就有一個問題。依他起的法上，一邊講真實而存在、一邊又講它是假的，這裡比較容易模糊不清。為了釐清真相，就進一步解釋。

之前講的三相蠻重要的，解釋三相時，要了解的是，每個法上都有三相，不要以為這三相之間沒有關係。好像依他起放在東邊，圓成實放在西邊，遍計所執又放在另一個地方。它們彼此不是分開的，而是每個法上都有三相。譬如說，一切有為法上有三相，一切的圓成實的法上也有三相，一切遍計所執的法上也都有三相。

舉例說，色法上面有三相，有依他起、有圓成實、有遍計所執。色法上面三個都有，這是什麼意思呢？首先要了解，色法上解釋三相時，它是要講分別心對色法時，後面就有一個執著——執著對境自己而存在。事實上不然！講空性時，要在色法上解釋三相。要清楚，它是在什麼階段說的。

分別心對色法時，它的所依是依他起。在所依上，分別心怎麼安立？這是遍計所執。安立之後，如對境那邊怎樣存在？這是圓成實。這三個有一個過程，就叫三相。

譬如，我們叫這個花，分別心安立它是花。在未安立之前，那裡要有一個材料、一個東西、一個物質。這個物質就是所依，這個物質若找其源頭的話，它從哪裡來？慢慢地，會找到心。它從阿賴耶識上的習氣而來。

不管它整個最源頭的究竟也好，本身的所依裡面，必須有一個有為法，必須有一個依他起的法。所以，安立這朵花之前，有能夠安立的所依，所依那邊必須要有一個堅固的、可以依靠的，這個就是依他起的法。這朵花上解釋依他起的法，不是這朵花是依他起的法。這朵花上，怎麼解釋依他起呢？安立這朵花時，安立的那裡，要有一個物質，堅固可靠的，真實存在的所依。這個真實存在的法，就叫有為法。可以說，有為法就是真實存在，依他起的法就是真實存在。

由這個所依，後面的分別心就給它安立叫「花」。分別心安立的動作就叫遍計所執。記得中文翻譯用「執色分別心的耽著基<sup>6</sup>」，「耽著基」的意思是分別心的境，它是存在的，是分別心安立花的對境。這個有點難解釋，它不是花，也不是分別心，但是分別心就認出來，這樣就是花，它叫花，有個這樣的道理。這個道理好像花是從那邊成立的，從花那邊成立的。

譬如說，寫這樣的字叫 A，剛開始時，人們安立它為 A，後來就有一點忘了，變成從那邊叫出來「我是 A」的感覺。就像這樣，實際上是我們安立的，但是當我們想的時候，從那邊就有一個 A 出來的樣子。同理，從那邊就有一個花出來的感覺，於是後面的執著分別心就安立這個為花。後面的心執著時，從那邊就有一個是花的道理，從那邊成立。從那邊成立的感覺，就是一種執著。這種執著若不存在，就叫空性、叫圓成實。

對這朵花來說，在它上面依他起怎麼安立？遍計所執是什麼？圓成實是什麼？一個個了解後，對一切法都是一樣的道理。剛才講這朵花上，有依他起、有遍計所執、有圓成實。

同樣，虛空也是，它上面有依他起、有遍計所執、有圓成實。譬如說，分別心對虛空時，那個階段要認這三相？對虛空，認它或安立「對，這是虛空」。這樣安立時，它的所依一

---

6. 本書原稿用「所執基」，由於後來仁波切都用「耽著基」，今為統一故而改正。

定有一個有為法。連安立虛空時，所依那邊都有一個有為法。有為法跟依他起同義，它的所依，它的依靠，一定有一個有為法。它依靠的有為法，認的時候，由於法類太多，有時內心能認出來，但是講不出來。語言似乎答不出來，但實際上有一個東西。因為分別心在安立時，有點像這個東西掛在上面，所以一定要有一個東西，不然怎麼掛上去？圓圈的東西要掛上去，那邊一定要有一個鉤！同理，分別心也是，那邊一定有一個東西。那個東西，若細看的話，它是現量的東西。分別心的前面，有一個現量的東西。跟在現量對境的後面，就出現分別心，然後就給它安立名字。

虛空在分別心安立之前，有一個現量的感覺，後面分別心生起，就安立。這個現量的對境，就是分別心安立的所依。分別心安立的所依，有時講不出來，以虛空為例，有的人說，虛空是眼現量的一個顏色 — 青藍，或光線，光線是現量境。有個天空中的光線，這光線就是虛空的所依。好像天空自己的顏色，這個天空有青藍的顏色，現量有這種認定。所依有這個，後面分別心安立，所以叫這個名字。總之，必須要有前面。要了解，它的所依不一定是它！譬如說，講安立虛空的前面，有光線存在，光線不是虛空！光線是有為法，講所依不是「它就是它」。

心前面有個可靠的樣子，在這上面，有很多解釋。例如，罵或批評一個人，那個人必然做了某些事，後面才會有這些評

論。若沒有做這些事，後面不會出現那麼多分別心。所以，不論真的假的，前面要有一個東西，後面就出現各式各樣的分別心。所以所依一定要有一個東西，後面才會有解釋。安立的產生，有這樣的道理在。先記住，虛空的所依，要是依他起的方法。然後分別心，就安立它是虛空！就是耽著基，但是耽著基跟所依不同！

生：耽著基是現量的東西嗎？

師：不是，耽著基跟所依，完全不同。耽著基的「基」是對境的意思，不是所依靠。有時候「基」是依靠的意思，這裡不講依靠的意思。基道果的「基」，有時候是「對境」的意思。剛才講分別心安立這朵花，安立這朵花時，「是花」的這個道理，是遍計所執，耽著基就是這個。所執著的這個道理，所執著的這個對境，才說「這是花」。「這是花」是一個執著或判斷，分別心所執的「基」，分別心執的一個判斷、一個道理、一個對境。

生：先是現量的境，然後分別心再安立，這就是「遍計所執」？

師：對。這時翻譯常常翻為「耽著基」，它是遍計所執。

生：執它是有自性的？

師：不是。先講耽著基，意思是分別心安立、或判斷「是花或是虛空的道理」來說，叫遍計所執。這個判斷，這個遍計所執，行者往往認為它是從那邊跳出來的。這樣跳出來是不存在的！所以，把這個不存在破除的話，就叫空性，就叫圓成實。

剛才講「這朵花」、然後講「虛空」。空性也一樣，分別心就安立說「這是空性」，「它是空性」這樣的分別心安立。那個階段，空性上面也可以講三相，有依他起、有遍計所執、有圓成實。

生：以空性來講，它的依他起，一定是有為法？

師：對，沒錯。

生：這個有為法因為是現量，

師：對。

生：其實，每個人的所依的依他起是一樣的，譬如說，我認定的空性的依他起的部分，跟您看到認定的應該要一樣，雖然說我講不出來。因為那個是現量，是不是要一樣？還是不一樣？

師：唯識很奇怪，唯識講的是每個人的境是每個人的習氣冒出來的，是不同的。

生：是不一樣？

師：對。但是，若問它是不是空性？是！是不是依他起？是！但是實際上每個人有他自己的世界，自己的境。

生：這樣，就顏色來講，雖然是現量，現量也是不同。

師：對，是不同。雖然我用現量了解，你也用現量了解，但是現量的境不同。因為來源的習氣不同，我有我的阿賴耶識，你有你的阿賴耶識。我的阿賴耶識的習氣這裡，就冒出來很多，反之亦然。

生：可是我們是看同一朵花啊？

師：不能說是同一朵花。

生：我們現量看到同一朵花，這是不是一樣？這樣的現量是不是一樣？這樣的依他起是不是一樣？

師：這很難解釋。你講的話、你這樣的想法，是你的習氣冒出

來的。我聽到的可能是另一種，是另一個想法，這是我的世界。我走我的世界，你走你的世界。

生：你看到的花跟我看到的花不是同一朵花？

師：不是。

生：同一朵花，但是每個人看到的不一樣？

師：對，是不一樣，這就叫唯識。

生：每個人的依他起都不同？

師：是的。

生：唯心造啊？

師：對。

生：我們的習氣不一樣，造出來的東西就不一樣？

師：對。唯識常用的一個比喻，一碗水，對餓鬼是什麼樣，對天人是什麼樣。不過，不可以說什麼是對，什麼是不對的，

都是對的，但是各人的習氣不同。

生：那個例子已包含後面分別心的作用嗎？譬如說，我看是水。

師：那是現量的對境。實際上，真正有水的作用、有甘露的作用、有血的作用。

生：同一碗水，對餓鬼是現量，對天人也是現量？

師：這點後面會談，量也有不同解釋。若是這樣的話，就沒有錯誤啊！從我的角度，我什麼都是對的。從你的角度，你什麼都是對的。若是這樣，就沒有量，沒有錯誤。這個還是要分，也是有錯誤的階段。

生：我們說花是無常，它的依他起是什麼？這個法本身的依他起，它上面應該有三個，可否舉個例子，空性是個無為法，它的所依依他起是什麼？

師：以無常來說比較簡單，它本身就有變化的體性，變化的狀態。這個變化就是有為法！

生：即我們敘述的內容？

師：對，它就是這個描述，後面就是分別心。唯識講的時候，有一部分很有道理、有一部分就很神奇，就是每個人、每個人的世界。

生：很抽象。

師：是很抽象。

生：很複雜。

師：就一個角度說，我的世界我都可以解決，所以很簡單，不是那麼複雜。從另一個角度說，好像真的很複雜，好像我有我的想法、他有他的想法，解釋時，很難解釋下去的這種感覺。

生：很牽強、很勉強的解釋嗎？

師：當然，從中觀的角度看，它有某些缺點。

譬如說，中觀點出唯識的一個缺點，說「你雖然說，每個法是唯識、是心示現的。最後你就講，每個法的體性、真正的本性是心法，心的體性。如果心的體性又是心，就有自性而存在，真實有、自性而存在。若這樣解釋的話，最後結論，就

好像你對心很執著，對每個法究竟的所依很執著。若執著每個法的究竟所依，那麼就等於在每個法上，有一種執著。雖然不執著每個法後面的變化，但是對每個法的質料、究竟所依，你很執著。從那裡就變成，你對一切法上還是有執著心，法我執還在。」

因為唯識的法無我不夠圓滿，還是法我執、在法上還有執著，中觀講另一種法無我，中觀法無我的道理更深奧。總之，唯識的缺點是，每個法上有三相，解釋三相時，每個法的究竟所依，有個依他起。從中觀的角度看，這是個很大，很執著的地方。

從中觀的角度看，唯識有它的問題：一是每個法的所依，另一是對心或阿賴耶識很執著。很明顯，只有唯識講三相，中觀沒有講每個法上有三相，這是跟中觀不同的地方。更仔細看的話，為何中觀不講這個？要了解，中觀對唯識的這種解釋，有意見、有否定。

**色等五種對境是依於阿賴耶識之上遺留下來的共、不共業的習氣，而於內識這個實質上產生的；而〔色等五種對境〕不是成立於〔內識之〕外的對境。**

剛才問的問題，就在這裡！對，我們一同都看到，而天人看不到，餓鬼看不到，天人看到另一個東西，餓鬼看到的還更壞、更可怕。所以人有共的境，也有不共的境。剛才講的，

色、聲、香、味、觸，它怎麼產生呢？它裡面有共的材料，也有不共的質料，是這樣產生的。

共跟不共的質料，就是從習氣，質料的意思是業的習氣，或阿賴耶識上的習氣，從那邊出來而存在，不是色、聲、香、味、觸從外面那邊成立的。這是唯識的主張。「共、不共業的習氣，而於內識這個實質上產生的」，所以，過去就有這個習氣，這個習氣是阿賴耶識上的東西，內心的質。內心這個實質上產生的。這些色等五種對境，不是成立於外；不是從外面成立的。

生：內識就是阿賴耶識？

師：對，內識就是阿賴耶識。而於內識這個實質上產生的；而〔色等五種對境〕不是成立於〔內識之〕外的對境成立的。

生：意思是，它不是自己那方面成立的？

師：對，就是這個意思。

到此講完了唯識的對境的主張，共的意思是，真相派跟假相派共的解釋講完了。現在真相派跟假相派有些不同的主張，後面就開始講。

**若根據形像真實派的話，主張：色等五種對境，雖然不是外在的對境，但是以粗分的形態成立。**

**若根據形像虛假派的話，主張：色等五種對境不是粗分，因為如果是以粗分的形態成立的話，則外境必須成立。**

這是兩派不同的地方，那不同的地方在於粗分。粗分是這樣，先要了解，兩者都是唯識，所以都不承許境 — 色、聲、香、味、觸 — 從外境成立。

這裡是區分什麼東西呢？五根識面對色、聲、香、味、觸時。如眼根識看色法時，一般粗的話，可能這樣分，裡面也有一個錯誤的，認為對境色法從外面、外境那邊成立，眼識裡有這個問題。另外，眼識有了解形狀與顏色。實際上，了解實在的東西。然後，它也有不實在的看法 — 顏色、形狀從外境那裡成立，這部分就不正確。就這兩種分析來說，一般我們會承許的。

唯識這兩派 — 真相派跟假相派 — 來說，真相派比較鈍、智慧比較低；假相派智慧高一點，假相派位置比較高。

為什麼假相派位置高一點呢？假相派，他有更細的解釋。連想顏色這部分，裡面也有問題。剛才是分兩個，這個沒問題，那個有問題呢？假相派說，這樣想時，裡面還是有問題，所以他還更細。這裡粗分的意思是白色、紅色、有形狀，有個

比較表面的，粗分上面的分別、判斷時，連這裡面也有執著的顯現。若粗分的樣子存在的話，還是變成外境存在。這是假相派的想法。

真相派的想法就比較簡單，如粗分的部分來說，就沒有問題，它跟外境還是有區分。這沒有什麼特別意思，只是他們不同的說法而已。

真實派的主張是色等五種對境，雖然不是外在的對境，但是以粗分的形態成立。意思是他分兩個，五根識對色、聲、香、味、觸時，一邊有問題，另一邊沒有問題。沒有問題是哪一部分？粗分的部分沒有問題。他就說「**但是以粗分的形態成立**」。「**粗分的形態成立**」是什麼呢？真實派認為粗分的看法是對的，如這樣存在的。前面「**雖然不是外在的對境**」意思是什麼呢？有一部分是錯的，如它的顯現就不存在，「如它的顯現是外境成立的」，這部分不存在，但是不能說他的想法完全錯誤。真實派的想法認為粗分的部分，沒有錯誤，是這樣成立的。

虛假派認為連粗分的部分也不能說沒有錯誤。所以說「**虛假派的話，主張：色等五種對境，不是粗分，因為如果是**以粗分的形態成立的話，則外境必須成立」。

生：顏色、形狀不是外境，它卻是這樣粗分所形成的？

師：不是！現在講的粗分是眼根識這裡顯現時，譬如，眼根識看這朵花，眼根識顯現這個是紅、這個是白、這個是綠。也顯現這朵花從外境那邊成立。兩種都有顯現。真實派跟假相派都這樣分。這樣分之後，真實派說，一個有問題，一個沒有問題。顯現「這個紅、這個白」，這部分完全沒問題。不過，顯現從外境那邊成立的，這部分有問題。

虛假派認為連粗分的顯現，也有問題。虛假派認為沒有一個清淨的顯現，所有的顯現都有問題。他覺得我們這裡，沒有說一個是好的，另一個是不好的。沒有這樣，裡面都有雜染。

生：那都是心顯現？

師：虛假派的意思是裡面一定有雜染，沒有一個清淨的。

生：以真實派來講，他看到的那部分是沒有雜染的呢？是粗的那部分嗎？

師：他同時兩個都有——有問題跟沒有問題的。一看花，眼根識這裡，有有問題的、錯誤的顯現，也有沒問題的顯現。真實派說，兩個都同時存在。兩個都同時存在，但是他就分，一個是清淨的、一個是不清淨的。假相派說，連真相

派認為清淨的部分，也不清淨。

生：虛假派認為兩個都是錯的，真實派認為一個是對的，一個是錯的，

師：對，是這個意思。

生：這兩個所要表達的是，分別心看外境第一眼時，看到外境時是真實或不真實。其實那時候無法判斷，是第二眼分別心時，所呈現出來的。對嗎？所以才有真實派、虛假派的區分？

師：現在是講無分別心。五根識對色、聲、香、味、觸時，那時就分一個清淨、一個不清淨。我覺得這個沒有太大的差別。只是裡面沒有一個清淨的東西，這樣認有一點細。大概這樣了解就可以了。其他的，譬如每個法上三相、每個法上就空性本身解釋時，都一樣、沒有差別。只是這裡顯現裡面一些清淨、一些不清淨而已。

生：清淨、不清淨是錯亂、不錯亂的意思嗎？

師：對！清淨是沒有錯亂的意思。

## 第 43 講 唯識宗 - 10

### 4.2.3.5 有境的主張方式

**形像真實派主張八識身，亦即在其他說宗義者所主張的六識身之上，再加上（ 1）阿賴耶識及（ 2）染污意而主張八識身。 （ 1）阿賴耶識及（ 2）染污意二者的實例如下：主張「與六識身別義，而且不觀待自己的增上緣 — 根 — 的識」，就是（ 1）的實例；「以阿賴耶識爲所緣，並將『自己能獨立之實質有的形像』執爲『我』的識」，就是（ 2）的實例。主張：阿賴耶識是業果所依之補特伽羅的實例。**

這裡說真實派主張八識，不是所有的唯識都主張八識身，也有不主張八識的。解釋八識時先要了解，前面的六識與其他宗義沒有不同。這裡的第七、第八識與平常中文講的不同，中文平常講第七識是末那識，第八識是阿賴耶識。但是這裡講的不同，第七個先講阿賴耶識，第八個再講末那識。

生：阿賴耶識還是第八識，染污識是第七識？

師：第七、第八並沒有什麼關係，因為這裡談的是先有所緣後有能緣。以阿賴耶識與末那識而言，阿賴耶識是所緣，末那識是對阿賴耶識上面一種執著。所以先講所緣，再講能緣，次序比較對。西藏的書大部分先講阿賴耶識，後講末那識。但是差不了多少，中文先講末那識後講阿賴耶識，只是次序不同而已。先講末那識也有道理，西藏某些書也

這樣解釋，原因是從堅固、穩定的角度來說，阿賴耶識最穩定，再來末那識，再來第六意識，再來就是五根識。若先從最不穩定的角度來說，最不穩定的五根識不存在時，就是那個第六意識，第六意識不存在時就是末那識，末那識不存在時就是阿賴耶識，最後的阿賴耶識是最堅固的，有這個意思。

這裡先講所緣，後講能緣。這邊講阿賴耶識與末那識，阿賴耶識的解釋，主張「與六識身別義，而且不觀待自己的增上緣一根一的識」。阿賴耶識是什麼呢？這裡很簡略地解釋了阿賴耶識，一般解釋阿賴耶識會講很多，不止如此。宗喀巴大師親自寫了兩、三頁的偈頌，解釋唯識的阿賴耶識與末那識，這偈頌是藏系學習唯識必要背的，不確定它有沒有被譯成中文？<sup>7</sup>

我就講一下宗大師的解釋，應怎樣認阿賴耶識呢？阿賴耶識有其特點，先要認它的所緣、它的行相、它的體性、它的助伴，透過這四個了解它。阿賴耶識的所緣是什麼呢？五根識、六識、連末那識的習氣都放在阿賴耶識上面。放在阿賴耶識時，就有一點感覺，好像醒過來，譬如看一朵花，眼根識的習氣放在阿賴耶識，掉在阿賴耶識上，阿賴耶識對花的顯現有出來一下、閃一下的這種感覺。若問什麼是阿賴耶識的所緣，這

---

7. ??????????????????????

些就是它的所緣。不止如此，連眼根、眼根識、及這朵花這三個都是它的所緣。好像這三個掉在它身上，有一點這三個東西冒出來、閃一下就是它的所緣。前面七識包括末那識、這七識的對境、心的本身及心所依的根都是阿賴耶識的所緣。

生：心類學講的觸，根、境、識三個在一起，觸是不是一樣的？

師：不是，觸是心所，跟這裡沒有關係，觸是根、境、識接觸而已，現在像是根、境、識結束的樣子。根、境、識接觸之後，它的習氣掉在阿賴耶識上。習氣掉在阿賴耶識上時，阿賴耶識有一點感覺，就是這個意思。

生：如果你碰到一個東西，內心上完全沒有分別心的作用呈現，那時會不會有個種子掉到阿賴耶識呢？有個說法是內心有作用時，才會有種子落到阿賴耶識？

師：都有。不管分別心，無分別心都有。任何心都有習氣，習氣就掉在阿賴耶識。這個習氣多深、多強是另一回事。阿賴耶識就掃描一下，就記在裡面。

一般，中觀不主張阿賴耶識，但是承認習氣。阿賴耶識習氣會影響未來，過去也是阿賴耶識習氣的影響。阿賴耶識那邊

存有很多檔案，當心清晰時就有些神通，好像看到習氣現出一些東西，好像看得出來將來會怎樣，過去又怎樣。

生：您的意思是種子薰現行、現行薰種子？

師：對。這就是它的所緣。

它的行相是顯而未定。心類學裡有顯而未定，所緣就是它有顯但是未定，阿賴耶識自己不能了解，只是顯現而已。阿賴耶識顯現沒有什麼作用，它並不了解。

生：是不是它不分別，只是現出來？

師：也可以這樣說。

這就是阿賴耶識的行相，行相是顯而未定。唯識認補特伽羅時，一直找會找到阿賴耶識，但是阿賴耶識顯而未定。所以有時跟唯識辯論時，會有這樣的辯駁，比如說一個聖者，卻是一個什麼都不知道的聖者，因為阿賴耶識是顯而未定。所以阿賴耶識和本人還是要區分，不是一模一樣，但是找的時候，最終會找到阿賴耶識，但是所依和人並不相等。比如我不等於我的阿賴耶識，但是沒錯，一直尋找我的所依，其源頭就是阿賴耶識！所以這些菩薩、聖者安立所依的源頭一直找的話，沒有

錯就是他們心中的阿賴耶識。但是不代表這些阿賴耶識就等於這些菩薩，阿賴耶識什麼都不懂、不冷也不熱。不能說，人也是如此。在辯論時，我們常這樣開玩笑。總之，顯而未定是它的行相。

阿賴耶識的體性是無覆無記。無覆無記的意思是，阿賴耶識不是善的，也不是不善的。它上面有善的習氣、也有惡的習氣。如果它本身是善的，不善的習氣就無法放在它上面。如果它本身是不善的，善的習氣就無法放在它上面。它要公道，能夠同時接受善惡兩種習氣。無覆無記就是這個意思，就是它的體性。

阿賴耶識是心王，若是心王，一定要有心所為助伴。什麼樣的心所？有五個心所，就是心類學講的五遍行。稱作遍行主要是它們跟著任何一個心王。因為阿賴耶識是心王，故一定有五遍行跟著它。阿賴耶識的助伴只有五遍行，沒有其他的。

生：五別境不是也跟著心王嗎？

師：不是，五別境遍一切心王是《俱舍論》的說法！現在不講這些。剛才講行相是顯而未定，若是五別境，它會判斷清楚，可能就不是顯而未定。

宗大師透過這四個 — 所緣、行相、體性、助伴 — 來辨認阿賴耶識。

哪五遍行呢？作意、觸、受、想、思，這是《大乘百法明門論》裡面的。現在是心王，有時阿賴耶識上面的種子也叫作阿賴耶識。這是所依與能依，能依的阿賴耶識來說是習氣，所依來說是阿賴耶識本身。所以要了解有些書裡阿賴耶識本身與阿賴耶識上面存在的種子、習氣都稱為阿賴耶識。

現在分有境的主張，習氣就不用講了！有境的主張，六識、八識，心識要分出來，不是習氣。所以能依的習氣，或是種子就不用講。阿賴耶識是前面眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識這七個的習氣安放處。

阿賴耶識這裡就冒出來五根識、六識、末那識，冒出來輪迴，就這樣解釋。然後把末那識清淨了，從那裡涅槃的法就出來了。習氣真正的來源；誰放習氣？就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識這七個一直放習氣。這七個裡面最堅固的是末那識。末那識壞，就影響其他都變成壞。若末那識轉好，其他就都變好。所以，要改變末那識，它又叫作輪迴的根，我執是輪迴的根，就是講末那識。末那識一壞，其他都壞；壞的停掉，其他壞的都會停掉，就會好起來。

生：這是大乘的觀點？

師：這是唯識的觀點，只有唯識的。但是無明這些講的是大乘公認的。

再來，瞭解一下末那識，一樣宗喀巴大師也透過所緣、行相、體性、助伴，解釋末那識。

末那識的所緣就是阿賴耶識，因為末那識就是我執，這個我執所依的我，就是過去無始以來一直存在的我，從過去無始以來一直到來世一直走下去的我。這樣的我，真正認出來，就是阿賴耶識。總之，末那識我執的所緣，就是阿賴耶識。

它的行相就是執著心，執著、我執。它的體性是有覆無記。剛才阿賴耶識的體性は無覆無記，末那識的體性是有覆無記。覆就是覆蓋，障礙的意思。無記是不善不惡的意思。因為以善、惡來說已經開始造業了，末那識是還未造業前的一種執著。末那識本身還未判斷，將來會感什麼果，那個因還未判斷，故不能說是善或惡，所以就是無記。

它的助伴有九個心所，心王一定有五遍行，再加上四種煩惱——貪、無明、慢、我見。簡單說，煩惱分成見煩惱與非見煩惱，貪、慢、無明是非見煩惱，我見是見煩惱，以這四個為主。

要理解，末那識為何不好呢？它受助伴煩惱的影響。不是末那識本身的問題，是助伴的影響。若末那識本身有問題，我們就無法解脫了。由於末那識的本性不是煩惱，我們才有機會解脫。平常講，成佛了之後有五種智慧<sup>8</sup>。這五種智慧，八識的前面的五根識一個，末那識一個，阿賴耶識一個，第六意識分兩種，一個是粗糙的對世俗諦的，一個是修空性的第六意識。修空性也是第六意識修的，不是末那識修的，也不是阿賴耶識修的。五種智慧就是五根識變成一種智慧，第六意識變成兩種智慧，末那識一種智慧，阿賴耶識一種智慧。

---

8.五智：阿賴耶識轉為大圓鏡智，末那識轉為平等性智，前五識轉為成所作智，第六識轉為妙觀察智及法界體性智。法界體性智又名法性智。詳情可見第 45 講。

## 第 44 講 唯識宗 -11

### • 調伏意樂

前面唸「諸佛正法聖賢僧，直至菩提我皈依」，對佛、法、僧三寶先有個皈依的基礎，再來發心。皈依的基礎意思是：我們依靠的是恆時、究竟上，真正對我們有幫助、有意義的佛、法、僧三寶。皈依法寶是我們心中要生起法；皈依佛寶就是要跟著佛寶好好學習，他開示的經典要學習；皈依僧寶就是學習時，須要僧眾的助伴。依止佛、法、僧就有這些不同。如理依止的話，無論對自己或他人都非常有意義。說「諸佛正法聖賢僧，直至菩提我皈依」，皈依就有對這方面具足了信心，尤其對法寶的信心非常重要，真正依靠的是法寶。

法寶裡面，最殊勝、最核心的是菩提心。要依靠法寶進一步實踐的話，就是修菩提心，所以皈依法寶後，接下來就發菩提心。發菩提心是將自己從自私的、我愛執非常重的狀態，改變為對遍滿虛空的如母有情，生起一種愛心，這種真正想利他的愛心就叫菩提心。如何才能真正利他呢？首先要有利他的能力。誰具有這種能力呢？佛才有這個能力。因此，為了利益遍滿虛空的如母有情，我們要成佛。「為利眾生願成佛」有這個意思。

成佛這件事情，如何成辦呢？這個世界上，成佛有個次第的方法，先從比較簡單的下手，再漸漸愈來愈深、愈來愈廣。

學習四部宗義就是這樣，四部宗義的「四部」指的是毘婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀宗。這四個宗義都是講能成佛的方法，但是深度廣度有差別。由於有深和廣的差別，智慧也要像這樣，循序漸進慢慢地走這條路。大家都希望直接進入中觀的思想，但是其他宗義也要了解，若不了解，就只學中觀，在學習的時候，會自認為已經學到了，自認為自己知道的很精準正確、沒有錯誤。實際上，卻加進很多自己的意思而不自知。先學習其他宗義的主張，能幫助行者學到中觀時，抓到中觀的特色。所以，學四部宗義有這個目的地。

#### • 學習方法

這門課上了幾次，中間停了一二個月，可能有的人已把學過的忘光了。要記得，不要把它忘掉。

以前講過，世親菩薩造一本論典，裡面提到說法者或造論者，必須依循五個軌則。看書或論典時，書上第一個會說寫這本書的宗旨，為什麼寫這部論？或這本書對讀者有什麼幫助？這些都是前面必須寫的。是這本書真正的功效，必須寫清楚，絕不可騙人！

第二個是主題，內容開始時需要以四種方式講述。那四種方式呢？1) 概略介紹整個綱要，不可馬上講細的，好像畫地圖，先畫一個輪廓，先敘述整個架構，不可直接開始。

第三個是 2) 解釋細的，一個個解釋，先略說架構，再詳細地解釋。第四個是 3) 連貫性，不論略的架構或細的解釋，必須要有連貫性。第一跟第二有什麼關連？第二跟第三有什麼關連？必須講這些關連，不是第一第二第三等，相互間沒有關係。不論略述架構或詳細解釋，每個階段都要有關連。

第五個是 4) 斷諍釋疑，不只有關連性，還要處理諍論、辯論。某些內容比較有危險、容易被誤解，必須透過諍論講解。不能只把主題講出去，中間沒有斷諍論，這樣肯定會有誤解，所以特別提出一些問答，斷諍論是必要的。簡單說，這五個是宗旨、大綱架構、逐目細講、關連性、斷諍釋疑。

諍論不是每個地方都要有，但是不論是在架構或詳細解釋的階段，某些容易產生誤解的地方，就必須以斷諍的方式講。譬如說，講空性時會有：首先，某人可能對空性有這樣的認定，這是不正確的；第二某人又有這種認定，這個也不正確；第三某人有這樣的認定，這也有問題；像這樣的方式即是諍論。實際上，並非有一個諍論者在那裡，但是一般的想法裡，有很多問題！寫的時候就把這些問題提出來予以反駁。這樣作，論述的內容，不會讓人誤解，讀者能抓到正確的要點。

世親菩薩認為造論者必須依據這五項軌則，若不依這五個，這部論典就不算論典；或說這部論典就不是那麼精準！

這些雖然是造論者造論時的軌則，若讀的人也能用這個方法，會很有幫助。讀的時候，先瞭解這個法有什麼功效？為達成這個功效，要學什麼內容？學的時候，先就一個架構了解；然後再進入細的部分。不論是架構或細目，相互間要有連貫性。然後，某些地方就須要諍論。以這樣方式學習，會學得相當好。因此，學習者也要注意這些。

剛才講的重點是，架構跟詳細解釋的部分，有時可分為三個階梯，首先是略的架構，然後像放大鏡一樣，放大一點。之後，再更放大、更細。總之，可能有三、四個階段。這有什麼作用呢？若一開始就細講，整個就散了，好像無法收攝，無法整理，無法條理分明。所以就把架構先抓出來，其作用是讓它不散掉。現在容易忘的問題是什麼呢？在學的時候，已經散了，再過幾天，原本就散的東西就更分散，根本無法收回來，一定會完全忘掉。所以在學的時候，首先要注意的是不要讓它散掉。散的東西應放在哪裡，先把架構認識一下。這個架構又放在哪裡？就如同一個家，東西放得很亂，就找不到！譬如說，這本書該放在哪裡，那本書該放在哪裡，若是分門別類很清楚的話，就不會那麼亂，比較容易找。同理，學的時候要清楚這個是在哪裡，該放在哪個範圍裡，就不會那麼容易忘掉，比較能夠記得。

若是用這種方法學習，雖然中間間隔了幾個禮拜或一二個月，因為學的時候已建立了一個架構。縱使沒有打開書，但是

一想這個架構馬上就抓到了。這裡有哪些東西，那裡又有哪些東西，能夠抓住，就不會忘掉，這是學習時要注意的。譬如說，宗義建立前面有個科判，然後再一個個解釋，愈來愈細。前面先有一個架構，然後慢慢愈來愈細，就有這樣的作用。

每個宗義都會講「基、道、果」，基、道、果的意思就是，佛的果位就是果；方法就叫道；這個方法怎麼來呢？基本上，法上面有什麼樣的實相、什麼樣的表相。方法是從這裡來的。心如法地認識實相、表相，如法地取捨，就進入道了，入了道，最後就有果。

唯識宗義建立的基道果，是從第四個開始，對境的主張方式、有境的主張方式、無我的主張方式這三個是基；地道建立則包括了道跟果。因為果指的是道的最後階段——無學道，所以地道建立裡面，就包括道跟果。無學道是五道裡面——資糧道、加行道、見道、修道、無學道——中的第五個。

唯識「對境的主張方式」已經講完了，現在要講「有境的主張方式」。唯識分兩個：唯識形像真實派及唯識形像虛假派。所以「有境的主張方式」就分兩個，形像真實派跟形像虛假派，這兩派對有境的主張方式不同。

首先，唯識形像真實派對有境的主張是什麼呢？有境就是認知、心識，他們認同八識。唯識形像虛假派不認同八識，主

張只有六識，這兩個有很大的不同。八識裡，前面的六識，在經部宗那邊已經講了，現在講後面的阿賴耶識跟末那識。

藏文「阿賴耶識」意思是「所有的、究竟的、可靠的、依靠的、所依的；究竟所依的認知」。唯識主張一切法都是心示現出去的，這個心就包括五根識，第六識，第七識。這些心識從哪裡來？它們依靠的是什麼？就是阿賴耶識。所以，阿賴耶識好像是一個究竟的依靠。一切法是從心這邊示現出去的，這些心從阿賴耶識那邊來的。所以，阿賴耶識是一個根本的所依，或究竟的所依。所以，藏文的阿賴耶識就是根本的一個所依的認知。

阿賴耶識怎麼解釋呢？它應該是「與六識身別義，而且不觀待自己的增上緣 一根 一 的識」。首先要了解，我們依靠的根，都是前面的六識，如眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，六識都依靠根，依靠根的只有六根，所以依靠六根產生出來的認知，就叫六識。六識有依靠根；而阿賴耶識沒有依靠根，這樣的認知就叫阿賴耶識。

再來，末那識是什麼樣子呢？末那識對阿賴耶識有一種執著心。「以阿賴耶識為所緣，並將『自己能獨立之實質有的形像』執為『我』的識」，就是末那識的實例。」末那識的所緣是阿賴耶識。在所緣阿賴耶識上，末那識就執著為我。「『自

己能獨立實質有的這個形像』就執為『我』的這種一個執著」，就叫末那識。

末那識的所緣是阿賴耶識，在阿賴耶識上，末那識就執著。這裡有人或許會問：心中的薩迦耶見，一直有我的執著，所以，這個執著心就叫末那識？對我產生執著，執著的不是身體，因為一旦離開這個身體，下輩子還會有這種執著，前世也有這種執著。無始以來，將來生生世世一直會走的是阿賴耶識！所以，這種我執的「我」，它真正的所緣是阿賴耶識，不是身體，也不是末那識。我什麼時候在，我執就什麼時候在。

譬如說，一個人昏倒了，末那識不在了，在昏倒的那段短暫期間裡，他心中沒有末那識！所以，像這樣有時其他的識不在，但昏倒時不可以說沒有我！我還是在，所以阿賴耶識一直在。不管有沒有身體，或許投生到無色界去，還是有這個我，還是有阿賴耶識。總之，我執不是對身體上的我執，是阿賴耶識上的我執。末那識就是對阿賴耶識上執著的。

生：昏倒的時候，沒有末那識，就沒有執著了，因為末那識對阿賴耶識執著。假如末那識沒有作用，不就沒有執著了嗎？

師：對，短暫。

生：短暫沒有執著？

師：對。

生：死的時候？

師：死的時候有點不同，死的時候心在一個很敏銳的階段。

生：末那識以阿賴耶識為所緣，而阿賴耶識始終存在，兩者間的關係也始終存在嗎？

師：末那識在的話，肯定有阿賴耶識在；阿賴耶識在，末那識不一定在，是這樣的關係。

生：唯識有八識，中觀沒有八識，那我執到底在執什麼呢？

師：末那識跟阿賴耶識，中觀認為「唯識你說的除了六識以外，要講這些，這是沒有必要的」，中觀認為沒有必要講。唯識這樣講，唯識對心非常執著，他認為心很重要，譬如說第六識裡也有阿賴耶識，很堅固的一個。這麼想的時候，他就很執著。中觀認為，第六識以外另講阿賴耶識，是不須要的，這是你的執著。

生：阿賴耶識為「**與六識身別義，而且不觀待自己的增上緣**」，什麼叫「觀待增上緣」？

師：這裡講「增上緣 — 根 — 的識」，增上緣就是根。所以前面有點重複的樣子，就不是六識，就表示沒有依靠根。不觀待後面的幾個字，講不講差不了多少。

生：六根對六境時，所有都收集在阿賴耶識，這樣是不是觀待？事實上，根識是有關係啊！前面六識還是會影響它，它一直在收集，是不是？

師：不是。就像這樣，依靠六根產生六識，六識的工作，想啊，看啊，這些做了之後就會停掉，可能它就不見了或它自己就停了。停掉時，它的習氣或種子，都放在阿賴耶識上。當六識不見時，它造的習氣、種子都收集在阿賴耶識上。有時候，阿賴耶識跟阿賴耶識的習氣，二者都叫阿賴耶識。阿賴耶識是認知，八識裡的一個，它上面的習氣是另一個，佛典有時都叫它們為阿賴耶識。實際上，真正分的話，一個是認知，一個是習氣。

阿賴耶識是個認知，一個非常堅固的認知，它上面可以放很多習氣，所以習氣跟阿賴耶識，兩個都很重要，兩個都叫阿賴耶識。這個詞可代表兩個，就這兩個來說，阿賴耶識是所依，上面的習氣是能依。就唯識來說，習氣有點像大海，很廣很廣，大海會有波浪出來。一樣的，六識跟六識的境 — 色、

聲、香、味、觸、法，連末那識也包括在內，都是阿賴耶識的習氣大海出來的波浪。

還有就是六識，阿賴耶識這邊先有末那識，末那識也會影響到六識，所以六識的對境色、聲、香、味、觸、法出現時，會變成好的色、聲、香、味、觸、法？還是壞的惡的色、聲、香、味、觸、法？對六識，是末那識影響的嗎？還是另外一個空正見、無我慧影響的呢？不同的影響，會有不同的色、聲、香、味、觸、法。

若末那識一直有影響，後面就有輪迴。若末那識的影響停掉了，輪迴就停了。脫離輪迴後，六識還在，但是末那識影響的這部分就停掉了，變成無我慧的影響。有無我慧的影響，色、聲、香、味、觸、法，就變成非常清淨，變成淨土，這些都出現了。

譬如，每個人接觸的整個世界，外面情世間、器世間都是自己的阿賴耶識的習氣示現出來的。就變成這些好像都是我的，示現出來的情世間跟器世間是好是壞，都是我這邊阿賴耶識的習氣示現出去的。所以壞的這部分要停掉，要注意這邊，不是注意外面。注意自己阿賴耶識的習氣，這邊弄好，外面的不論有情或無情，都會變成好，壞的部分就會停掉。

生：因為末那識所緣是阿賴耶識，在末那識當中，會產生善惡，

因為是依善惡來決定輪迴。您的意思是說用末那識的善惡來決定輪迴，輪迴中還是有阿賴耶識，所以輪迴或是不再輪迴，是依末那識的善惡的念頭來做決定，是嗎？

師：不管善業或惡業，前面一定是業，肯定前面是有執著心，所以前面一定有末那識，這個沒有錯！十二緣起中，無明後面的行，有趣三惡道的行，也有投增上生道的行，所以沒有錯。唯識的想法是有一點怪，譬如說我看到你們，好的還是壞的感覺，都是我的阿賴耶識習氣出來的。

生：萬法唯心造就是阿賴耶識造的？

師：從習氣冒出來的。

生：末那識造的？

師：不是！阿賴耶識上有很多習氣，這個習氣有六識跟末那識放的，六識跟末那識放的時候，六識本身不是那麼壞，它受到末那識的影響而變壞，所以六識跟末那識的習氣混在一起，示現出來時，就有輪迴。所以，六識受末那識影響的部分，把它停掉，就沒有輪迴了。

生：末那識若造善的話，就不會有惡？末那識一定是壞的嗎？

師：以解脫的角度看，末那識當然是完全不好。若不以解脫那麼高的標準看，輪迴裡面，有三惡趣，也有天、人增上生道，這些也都是末那識造的。所以末那識能讓人造善業，也算是不錯！雖然還在輪迴裡面，若造惡業就更糟糕，不管怎麼樣都與末那識有關。按唯識的解釋，現在講的好像是這個宇宙或世界，都是你的心，這個宇宙裡，只有你存在。他也是你。他的想法，也是你。

## 第 45 講 唯識宗 -12

唯識認為阿賴耶識上有六識與末那識的習氣，從這些習氣冒出來的就變成輪迴。這樣的想法對修行上有幫助，因為大家無法修行或心裡有很多煩惱，主要原因是對外面色、聲、香、味、觸的執著。比如說，有時產生貪的執著，有時產生瞋恨心的執著。瞋恨心的執著產生時，心裡覺得很恨。若很恨的感覺，就是你的心。有什麼可以恨的呢？沒有什麼可以恨的！你覺得這個壞，很討厭，都是你的心，就沒有什麼可恨的，瞋恨心馬上會減弱。貪的時候，對某個境上很渴望，我要得到，但是又得不到。這種很渴望的心，是你的心啊！這樣想的時候，又不覺得是得不到。把心照顧好，什麼都有，心沒有照顧好，什麼都沒有，於是貪心馬上降下來。總之，唯識這些思想對修行幫助很大。

阿賴耶識這個詞在用的時候也會變，怎麼說呢？在輪迴的時候，第八識就稱為阿賴耶識。成佛的時候第八識就稱為大圓鏡智，不叫阿賴耶識。實際上，還是阿賴耶識的續流，脫離輪迴之後就用大圓鏡智這個詞。因為以阿賴耶識來說，很多業的習氣都放在那裡，但是脫離輪迴就沒有業了，沒有業就不能叫阿賴耶識，沒有業的習氣，就很清淨，故稱為大圓鏡智。

大圓鏡智的意思是如鏡子一樣；非常清淨什麼都可以看見；意思是以前的阿賴耶識不清淨，很多不好的習氣在上面，現在變成很清淨叫大圓鏡智。

末那識也一樣，脫離輪迴後，就不叫末那識，它的續流還在，稱為平等智，或者平等性智。平等智或平等性智是無我慧的意思；對一切法完全平等、完全沒有執著。平等的意思是完全沒有執著，完全沒有執著就是了解空、了解無我。本來末那識是執著，現在執著心斷了，執著心的續流就不執著，就變成空正見或無我慧。

一個是大圓鏡智，一個是平等性智，但是六識的名字沒有變。第七識、第八識在輪迴的階段與脫離輪迴的階段就不同，意思是六識本身沒有什麼錯的，它是受末那識影響。脫離輪迴後，前六識還是一樣稱為六識，但是阿賴耶識與末那識就改稱大圓鏡智與平等性智。

生：中國唯識宗講的，六識的名詞好像還有變，前五識轉識成智叫「成所作智」，第六識叫「妙觀察智」，第七跟八跟您講的一樣。

師：沒錯。五智的來源當然有五根識，第六識，阿賴耶識、末那識。第六識分為兩個，就剛好五智。成佛後就有五智，大圓鏡智、平等性智已經講過了，其他的是妙觀察智、成

所作智、法性智。

五智可對五方佛，五智也可對八識。前面講的名字不改，意思是五智對八識當然就可以分，若問從八識這邊看以後成佛，八識的名字會改嗎？成佛了以後有六識！眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識都有！但是不可以說有阿賴耶識，也不可以說有末那識。從八識的角度看，阿賴耶識與末那識有改變，但是其他的沒有變。

從五智的角度看，就都有不同的名字。五智裡有大圓鏡智、平等性智。佛的五根識就叫成所作智，佛的第六識分兩個，一個是過去修空正見的續流，一個是過去修世俗諦的續流。未成佛前，在眾生位的階段，都是第六識修的。第六識在修的時候，一個是修空正見，一個是修世俗諦。修菩提心等世俗諦的法，成佛後叫妙觀察智，修勝義諦空性這部分，成佛後就叫法性智。彌勒佛寫的《辦法法性論》就是指這個法性。

再來看阿賴耶識，這裡講「**阿賴耶識是業果所依之補特伽羅的實例**」。意思是補特伽羅，我是補特伽羅，你也是補特伽羅，這樣講的時候，不可說是「**業果所依之補特伽羅**」。我們是補特伽羅，但不是**業果所依的補特伽羅**。為什麼？**業果所依的補特伽羅**意思是造業、感果、續流一起。這個人身只有今生，不是過去有的，但是內心想的「我」，是由前世來的、來世也會有。業果所依的意思是過去造業時存在的，將來感果時

也存在，就是阿賴耶識。現在看的這個外面人的行相；這個樣子的補特伽羅，它不是造業時在的，感果時也在那種補特伽羅。所以「**業果所依的補特伽羅**」真正指出來的話，就只有阿賴耶識。故**阿賴耶識是業果所依之補特伽羅的實例**。

形像虛假派不主張八識，只主張六識。業果的所依就是第六意識，不講是阿賴耶識。形像虛假派比較接近中觀的想法，因為唯識慢慢靠近中觀，唯識自己的想法就變了。以形像真實派與形像虛假派來說，形像虛假派是比較高級的。形像虛假派並不認同許多一般唯識裡的想法。比如形像真實派不承認所有眾生最後都會成佛，有些最後只會證得聲聞與獨覺的無餘涅槃。形像虛假派則認為一切眾生最後肯定會成佛，二者有這個差別。

剛才講的八識，形像真實派認同八識，形像虛假派不認同八識，他跟中觀一樣只認同六識。不過他也需要業果所依的補特伽羅，在第六識裡面就有一個比較堅固的第六意識，故在第六意識裡安立「**業果所依之補特伽羅**」。

**形像虛假派主張六識身，並且僅安立意識為業果所依之補特伽羅的實例。**

到此講完了形像虛假派與形像真實派對六識與八識的差別。

再來就說形像虛假派與形像真實派共同的想法，這有點像心類學，經部宗那裡也有心類學，一樣這邊是唯識解釋的心法。

**主張覺知有二：量的覺知及非量的覺知；而且主張量有二：現量及比量。現前有四，而且自證現前及瑜伽現前必然是不錯亂的認知。凡夫心相續的根現前，必然是錯亂的認知。其（凡夫）心相續的意現前，有錯亂的認知及不錯亂的認知二種。現前未必是現量，因為凡夫心相續中雖有取色之意現前，然其心相續中無取色之意現量；而且因為其心相續中經驗「取色之意現前」的自證識及取色之根現前第二刹那等，並不是量。**

心類學中講得很細。先簡單地說，第一個就是心法或覺知分量與非量——量的覺知與非量的覺知。心類學裡面量分現量與比量，非量有五個——再決識、顛倒識、疑、伺察意、顯而未定識。

這裡只講量與非量，沒有細分非量有多少。量的部分，就分現量與比量兩個。平常現量的解釋：即是「現前識」又是「量識」。先解釋清楚現前，然後現量的部分就會比較清楚。現前在心類學裡面分：根現前、意現前、自證現前、瑜伽現前。現量也分四個：根現量、意現量、自證現量、瑜伽現量。現在不講量，先講現前。

「現前」這個詞，唯識宗的解釋與經部宗有些不同。經部宗「現前」的意思是「完全沒有錯亂」，現前不可能有錯亂、有錯誤的。唯識認為有的現前有錯誤，有的現前沒有錯誤。那個現前沒有錯誤呢？自證現前與瑜伽現前就沒有錯亂，根現前與意現前就有錯亂。這與經部宗的看法不同，經部宗認為現前肯定是沒有錯的，根現前也好，意現前也好都沒有錯亂，自證現前與瑜伽現前就更沒有錯亂的。

唯識與經部宗共同認為，自證現前與瑜伽現前，都沒有錯亂。根現前與意現前，唯識覺得有錯，經部宗認為沒有錯。為什麼唯識會覺得有錯，而經部宗不覺得有錯呢？不同的點是，唯識對眼前色、聲、香、味、觸，認為都是心這裡示現的，唯識是這麼想。但是經部宗不這麼想，經部宗認為就在那裡！這就不同。比如眼根識現前來說，唯識認為有錯，因為眼現前覺得這些樹、房子都在外面，我們有這種顯現，唯識認為這是錯的，所以根現前有錯，意現前也會錯。經部宗則認為這就是你看的、你想的，就對了，沒有錯。這就是經部宗與唯識宗的差別。所以這裡講：**「現前」有四，而且「自證現前」及「瑜伽現前」必然是「不錯亂的認知」**，經部宗也這樣認為。

現在剩的根現前、意現前，那是有錯誤的。但是不可說所有的根現前都是錯的！比如說佛的根現前不是錯誤的！凡夫的根現前才是錯誤的。凡夫的意現前並不完全錯誤！裡面有錯誤的，有不錯誤的。凡夫的意現前有錯誤的是什麼樣子？沒有錯

誤的又是什麼樣子呢？比如說，沒有錯誤的是，凡夫也有神通，神通也是第六意識，第六意識的神通沒有錯誤。凡夫的第六意識的意現前跟隨根現前走就有錯。不是跟隨根現前，而是跟隨神通定力的意現前就沒有錯誤。這裡說：「**凡夫心相續的根現前**」，必然是「**錯亂的認知**」。「**其（凡夫）心相續的意現前**」，就有「**錯亂的認知**」及「**不錯亂的認知**」二種。

到這裡是講四個現前：自證現前、瑜伽現前、根現前、意現前。這四個現前當中，唯識與經部宗的差別是什麼？經部宗來說，什麼都是不錯亂的。唯識覺得這四個當中自證現前、瑜伽現前是完全不錯亂的。以根現前、意現前來說，佛都是不錯亂的，凡夫的根現前是完全錯亂的。凡夫的意現前有兩種，一個是錯亂的，一個是不錯亂的。不錯亂的是意現前跟隨定力神通、他心通，就沒有錯亂。意現前跟隨根現前這樣走的話就是錯亂的。



## 第 46 講 唯識宗 -13

**現前有四，而且自證現前及瑜伽現前必然是不錯亂的認知。凡夫心相續的根現前，必然是錯亂的認知。其（凡夫）心相續的意現前，有錯亂的認知及不錯亂的認知二種。**

這個部分講的是四個現前裡面，哪個是有錯亂、哪個是不錯亂。現在講另一個。

**現前未必是現量，因為凡夫心相續中雖有取色之意現前，然其心相續中無取色之意現量；而且因為其心相續中「經驗『取色之意現前』的自證識」及「取色之根現前第二剎那」等，並不是量。**

現在講現前不一定是現量。前面有講，現量要具備兩個條件：一個是現前，一個是量。兩個條件具備時就叫現量。所以現前跟現量，範圍有大小，現量必定是現前，現前未必是現量。

現前未必是現量，這是指哪個部分呢？因為凡夫心相續中雖有「取色之意現前」，但是沒有意現量，「然其心相續中無「取色之意現量」。對色法上，凡夫可以生起意現前，但是沒有意現量。為什麼？對色法上它只有根現量沒有意現量，就根現量的後面，沒有時間生起意現量，它馬上就生起分別心了，所以沒有意現量。而且因為其心相續中「經驗『取色之意現前』的自證識」及「取色之根現前第二剎那」等，並不是量。

取色的意現前，是非量不是量。同樣地，這樣的自證現前也是非量，也不是量。根現前的第二剎那也是非量，所以非量部分就這些。到這裡講幾個非量，都是現前但不是現量。這裡舉出來三個，一是取色的意現前，一是自證現前，一是取色之根現前第二剎那。這三個都是現前，但不是量。所以，是現前但不一定是現量，就是這些。

再來，瑜伽現前的所緣或它了解的對境，跟經部宗不同，什麼地方不同呢？

**瑜伽現前有四：（1）現證細品無常的瑜伽現前、（2）現證細品補特伽羅無我的瑜伽現前、（3）現證粗品補特伽羅無我的瑜伽現前、（4）現證法無我的瑜伽現前。**

「瑜伽」即止觀雙運的修行，它的結果就現前。譬如說，無常，補特伽羅無我細的、粗的，還有法無我等，現證這些時就叫瑜伽現證，或者瑜伽現前。剛才那個主題是「現前」的話必然是「現量」嗎？這部分的問答已經解決了。現在第三個部分講什麼呢？第三個是講瑜伽現前的對境。經部宗一般講三個：無常、粗的補特伽羅無我、細的補特伽羅無我。唯識多出一個「法無我」。到此算是講完了現量的部分，接下來就要講比量。

**比量必然是分別識；然而，對於某法而言若是比度，則對於該法來說，未必是分別識；例如「了解『誓是無常』的比度」，雖然是**

「『聲常』空」的比度，然而〔了解『聲是無常』的比度〕卻不是它的分別識；因為若是某法的分別識，則〔此分別識中〕必然要顯現該法的形像，然而，對它而言卻沒有顯現「『聲常』空」的形像。因為它沒有「直接」了解它；因為它是在直接了解「聲是無常」的同時，「間接」了解它的緣故。

比量本身是一個心法；它是一個有境。剛才講心就分「量跟非量」，量裡面又分現量、比量。現在是講比量，當然它是個心法，不是對境的法。它是心法裡面量的一種。量的意思是了解，了解一個對境。了解道理時有兩種情況：一是直接現前了解；一是對比推理了解。比量即對比推理的了解，透過推理了解的比量來說，它不是現前。因為它不是現前，所以它一定加進一些自己的意思，雖然是了解，但是一定有自己的意思，所以說比量肯定是分別心。

比量必然是分別識，這邊舉例出來，講的是「聲音是無常」；了解聲是無常這樣的比量時，同時了解「聲不是常」。所以，了解「聲是無常」時，也間接了解了「聲不是常法」。時間是同時，但是一個是直接的，一個是間接。間接不是不同時。譬如說，了解這個是無常時，心裡同時否定它不是常法。這不是一前、一後，而是一個直接，一個間接。間接不是前後。

生：是不是正反？

師：正反，應該可以這樣說。

生：有它才能了解它，透過它才瞭解另一個。

師：同時了解。

生：透過它，同時了解它？

師：對，同時。這裡用間接，就是這個意思。

現在是講比量，了解「聲是無常」的比量！對「聲不是常法」的道理有了解。有了解就是量；是量的話，就是比量。譬如說，我們這樣推理，「聲是無常」了解的這種比量，同時了解兩個道理，一是「聲是無常」；一是「聲不是常法」。兩個道理都了解，它們都是量，都是比量。

這兩個道理上都是比量，若問這兩個道理上，都是分別識嗎？不是！譬如說「聲是無常」了解的比量，對「聲是無常」上相對來說它是分別識，但是對「聲不是常法」這個道理上，它不是分別識。不是分別識意思是它對這邊沒有分別，若是分別，就變成直接了。它對「聲不是常法」這個道理，不可以說是分別，但是可以說是比量。

生：間接了解的意思？

師：不是。前面「比量的話必然是分別識」，已經講了，「然而，對於某法而言若是比度，則對於該法來說，未必是分別識」；現在問題在這個階段，舉例出來就後面例如對某一個法上面，比量的話不一定是分別識。一般說，比量肯定是分別識，對某一個法上，對比解釋時，對這個法上它是比量，對另一個法上，它不一定是分別識！

生：兩個都一樣是比量？

師：譬如說有一個人生小孩，那她肯定是母親。但是對我來說，她不是我的母親。一般說，她是母親；但對我來說，不是我的母親。現在有這個意思，「聲是無常」了解的這個比量，對「聲不是常法」這個上面，它不是分別識！

生：您的意思，正面的認識是分別識，對嗎？

師：是分別識，對。

生：前面那是分別識，如果以正面來講，有類比反過來，那是不是比量？

師：比量不判斷正面跟反面。

生：那是不是分別心？

師：剛才講，「聲是無常」，這個了解的比量，對「聲是無常」是比量，對「聲不是常法」也是比量。正反都是比量，比量不需要講對這個的時候它就會正反。用「分別識」這個詞的時候，分別識是對某個境非常執著的意思，好像對境分別，所以它必須直接。聲是無常這樣地了解的比量，對「聲是無常」這個道理來說，它是分別識！對「聲不是常法」這個道理來說，它不是分別識！

生：所以直接的是分別識，間接的不是分別識？

師：叫分別識，但是若問：它本身是不是分別識？是！相對這個境來說它不是分別識！

生：它本身是分別識，為什麼間接的反而不是分別識？

師：剛才我講你是母親，沒有錯！但對我來說，不是母親。就像這個道理，「聲是無常」了解這個的比量，本身是分別識。它相對什麼為分別識呢？它相對「聲是無常」是分別識。相對「聲不是常法」道理來說，它不是分別識，但是，

它還是比量。

生：如果不是分別識，是什麼識？

師：剛才講的，是比量。若問它是什麼識？這有點難回答。因為分別識要相對直接有關係的，它對分別識，就變成直接的境。它對這個，它對這個上面，現前識也不對的，分別識也不對的，所以很難回答。

生：如果要了解的是「聲不是常法」，在我了解「聲不是常法」當中，我了解到「聲是無常」，那是不是「聲是無常」變成不是分別識？

師：不是分別識，對，就一樣道理。

生：所以直接的是分別識，間接的話就不是分別識？

師：對。

生：其實它們的涵義是一樣的？

師：對。

#### 4.2.3.6 無我的主張方式

**主張「『粗品及細品補特伽羅無我的實例，類似於自續派及其以下的安立方式；而法無我的實例，如「『色』及『取色之量』異質空的空性。」**

無論粗品或細品補特伽羅無我，自續派以下的宗義都一樣。平常解釋「補特伽羅無我」時，要了解，以四個宗義來說，除了中觀應成有不同的看法外，自續派以下——即毘婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀自續派——看法都一致。分析補特伽羅無我時，要這樣了解。同樣地，看書的時候，無論作者是誰，只要是中觀自續派以下的祖師，無論粗品或細品補特伽羅無我，他們的說法都一樣。中觀自續派的祖師寫的，唯識的祖師寫的，毘婆沙宗、經部宗的祖師寫的，都完全一樣。

中觀應成的祖師寫的就不同！要界限清楚，不然用的詞「補特伽羅無我」都一樣，會混在一起！

到目前為止，毘婆沙宗學好了，經部宗也學好了，唯識現在到這裡。這裡面談的「補特伽羅無我」，粗跟細怎麼講？他們講的時候，「補特伽羅無我」細的部分是講「補特伽羅能獨立之實質有空」；粗的部分則講「補特伽羅常、一、自在空」。

參閱一下中觀應成派「無我的主張方式」：

**主張補特伽羅爲自己能獨立之實質有成立空爲粗品補特伽羅無我  
及主張補特伽羅諦實空爲細品補特伽羅無我。**

中觀自續派以下所說的「細品的補特伽羅無我」，對中觀應成派來說，是粗品的補特伽羅無我，中觀應成細品的補特伽羅無我是講補特伽羅諦實空。有時候用「諦實空」這個詞，有時候用「自性空」，有時候用「不真實」，都是一樣的。不真實也好，諦實空也好，自性空也好，都是一樣的，都是細品的補特伽羅無我。

中觀應成派所認的細品的補特伽羅無我，自續派以下的宗義為什麼不承認？因為自續派以下認為補特伽羅是有自性的，不可說自性空。這些名詞上，大概先了解一下。

應成講的「粗品的補特伽羅無我」是自續派以下講的「細品的補特伽羅無我」。應成講的「細品補特伽羅無我」是「無自性」，或「諦實空」，這些就是叫「細品的補特伽羅無我」。

再來是法無我，法無我就是「能取、所取二空」。『色』就是「所取」，『取色之量』這是「能取」。「法無我」的實例，如「『色』及『取色之量』異質空。「二空」就是這裡講的異質空，異質空的空性，就叫二空。所以「能取、所取二空」。「二」的意思就是「異」，「異質空」的這個空性。

生：這個是不是只有無分別心？

師：對，現在是舉例，所以舉一個就可以了。這裡它的法無我實例平常分成兩個，前面講勝義諦時有講，一個是分別心上面，一個是無分別心上面。現在講法無我時，只提出一個實例，不代表它只有一個，這裡舉例的是無分別心上面的。

#### 4.2.3.7 地道的建立

**分二：（ 1 ）所斷及（ 2 ）直接說明地道的建立。**

**（ 1 ）安立「『補特伽羅我執及其種子』及『由彼（補特伽羅我執及其種子）勢力所生的三毒及其種子』」為「煩惱障」；安立「『實執及其種子』及『它（實執及其種子）的習氣與它（實執及其種子）的勢力所生的一切的二顯錯亂』」為「所知障」。**

先講所斷，所斷是煩惱障跟所知障。小乘的所斷就是煩惱障，大乘的所斷不只煩惱障，連所知障也要斷，所以兩個都舉出來。

大家比較容易理解煩惱障是補特伽羅我執為主，所知障是法我執為主，就它的來源來說；主要的根，一個是補特伽羅我執，一個是法我執。煩惱障包括「補特伽羅我執」及其種子；「補特伽羅我執」所產生出來的貪、瞋、癡等煩惱及其種子。

所知障這邊是講諦實執，諦實執是法我執的意思。法我執跟法我執的種子，包括它的習氣，跟從習氣出來的二顯錯亂，這些都叫所知障。二顯錯亂，這部分比較細一點，因為它是所知障，不是煩惱障。

二顯錯亂是什麼樣子呢？包括對菩提心，對空正見也有二顯錯亂！譬如說，未成佛之前，我們心中的菩提心，都是分別心。如資糧道的菩薩，加行道的菩薩，見道的菩薩，乃至修道十地的菩薩——初地、二地、三地、四地、一直到第十地，他們的心續當中的菩提心，都是分別心。未成佛之前的菩提心，都是分別心。為什麼菩提心都是分別心？因為假如菩提心不是分別心，就變成現前。現前的話，就必須現證佛的果位，因為菩提心的對境是佛，現證佛的果位，是成佛才有！沒有成佛，佛的果位還不能現證，自己成佛後，才真正現證佛的果位。所以在未成佛之前，完全沒有現證。沒有現證，那肯定是自己的意思，他心裡追求的佛果位，想的時候一定有自己的意思加進來，因此肯定是分別心。

這個分別心，肯定是有點錯，它裡面肯定有一個錯的，不是完全是對的。平常講，所有的分別心有兩個錯誤：一個是義共相的錯誤；一個是法自性成立的錯誤。分別心一定有分別，分別的時候，心就出現法在那裡存在、在那裡成立，從那邊成立的，或法有自性，這部分一定會顯現。這個顯現也是一種錯誤、錯亂。所以就有以上兩種錯亂。

生：第二個錯誤是什麼？

師：第一個是義共相，第二個，分別心一定有它的境，它的境顯現自性有，自性而成立的感覺。

生：顯現境？

師：顯現境還是有點不同。顯現境是自己的義共相。現在不是講顯現境。譬如，我的分別心想到你，我有義共相，這是一件事。分別心想你的時候，你在那邊成立的感覺，因為分別心執著，它對境上面有點我的分別心想你的時候，對你上面有一個執著。這個執著就是你在那邊成立起來的，你有自性。我顯現你的時候，你有自性的樣子。有自性這種顯現，也是一種錯誤。這邊講的二顯就叫這個，二顯是境那邊就自相而成立。每個分別心都有這兩種問題。

二顯是每個分別心都有的，剛才講菩提心，資糧道，加行道，見道，修道，修道已經到第十地菩薩，他們心中的菩提心，有剛才講的這兩種，所以有二顯！這個二顯，就叫所知障。這裡講的所知障就是這個。二顯會障礙了解一切法，它有這種作用，故名所知障。義共相沒有這種作用，這裡沒有談義共相，只談到二顯。

生：二顯會障礙我們認知的能力？

師：對。二顯是對某個法上，好像它是自性成立，就好像擋住了，其它都擋住無法看到，所以叫所知障。

若問：二顯從哪裡來？由法我執的習氣來的，不是法我執的種子來的。法我執有它的種子跟它的習氣。二顯是從法我執的習氣那邊產生的。這裡講『實執及其種子』。然後才說『它的習氣與它的勢力所生的』，它的勢力，「它」指的是習氣，習氣的勢力所生的二顯。

生：所知障是習氣嗎？

師：習氣也是所知障，從習氣產生出來的二顯也是所知障。這邊提出四個所知障，第一個是**法我執**，第二個是**法我執的種子**，第三個是**法我執的習氣**，第四個是**從法我執的習氣產生出來的二顯**。第一個是法我執本身——諦實執；第二個是這個的種子；第三個是法我執的習氣；第四個是從習氣那邊所生的二顯錯亂。

生：這裡二顯錯亂好像不是從習氣產生，好像是從種子產生的二顯錯亂？

師：是習氣的勢力所生的。

## 第 47 講 唯識宗 -14

煩惱障跟所知障，有什麼作用呢？煩惱障障礙得到解脫，所知障障礙成佛。要解脫的行者，就必須斷除煩惱障。要成佛的話，就不只斷除煩惱障，也要斷除所知障。現在講的要解脫者是聲聞跟獨覺們。要成佛的是菩薩們。這裡先就分兩段，先講聲聞跟獨覺，為斷除煩惱障，他們修什麼呢？修補特伽羅無我。

**(2) 諸具有聲聞種性者與諸具有獨覺種性者二者，專為自利這個目標，而將「了解『補特伽羅無我』的見解」分別與「下品福德資糧」、「中品福德資糧」二者聯繫，並分別透過在三世及百劫等等當中串習之後，而現證〔聲聞、獨覺〕各自的菩提。**

聲聞跟獨覺要解脫是修什麼呢？就是修補特伽羅無我。修的智慧是一樣的，但是因為福德資糧有廣跟略差別的緣故，最後證得解脫的果位就有差別。雖然都是解脫，都是阿羅漢果，但是獨覺的阿羅漢果比聲聞的阿羅漢果殊勝很多。獨覺的阿羅漢不用靠語言說法，靠身體的神通就可以引導弟子，聲聞沒有這個能力，聲聞必需要說法引導。獨覺在百劫中累積福德資糧，而聲聞在三世就圓滿了他的福德資糧。智慧修的是一樣的——補特伽羅無我見，兩個都是修補特伽羅無我的見解。

再來，要證得佛果位的菩薩們：

**諸菩薩則是專爲利他這個目標，而將「了解『能取、所取異質空』的見解」與「上品福德資糧」二者聯繫，並藉著在三無數劫（三大阿僧祇劫）等等當中串習之後，現證自己的菩提。**

大乘菩薩們要斷除所知障、法我執，所知障是法我執、法我執的種子、習氣及二顯。要斷除這些，就要修法無我的見解。修法無我的見解，它的助伴福德資糧要相當大的量，要在三大阿僧祇劫當中累積資糧。透過這樣的修，最後就現證自己的菩提。

用「自己的菩提」意思是什麼呢？佛典裡，聲聞得到阿羅漢果時，就算是他們的菩提。獨覺成就阿羅漢時，又講他們的菩提。大乘成佛時，又講他們的菩提。「菩提」這個詞，三個地方都用，這裡用自己的菩提，就好像是自己的圓滿，自己本來的追求，到最後就達成了，就叫「自己的菩提」。五道也是用一樣的詞，比如說聲聞，也會用資糧道、加行道、見道、修道，最後是無學道。聲聞的無學道意思是他自己不用學了，已經圓滿了，究竟的圓滿。同樣，獨覺也是資糧道、加行道、見道、修道、無學道。又講無學道，所以獨覺的無學道，就是獨覺的圓滿。大乘也是講大乘的資糧道、加行道、見道、修道、無學道，大乘的無學道，也是大乘的最後的圓滿。三個都講無學道，三個最後也都講自己的菩提，所以自己的菩提是自己最後圓滿的階段。講辟支佛，用「佛」這個詞。不是真正的佛，所以用辟支佛。

到此講完了真實派跟虛假派共的部分，共的部分是從前面有境的主張方式：主張「覺知」有二：「量的覺知」及「非量的覺知」開始，一直到這裡。

要瞭解，沒有特別說真相派主張什麼，意思是兩派都公認的意思。若是特別就提出來，這個真實派主張什麼：虛假派主張什麼，就是點出來兩派不共之處。從前面覺知分量、非量，開始到這個階段兩派公認的部分講完了。

接著就講形像真實派跟形像虛假派不共的部分，剛才前面講聲聞、獨覺最後成就阿羅漢果，只講這樣而已，沒有說得阿羅漢果之後會變成什麼樣。得到阿羅漢果之後會如何，這部分真實派跟虛假派的想法就不同。以真實派來說，他們認為得阿羅漢果位之後，最後是無餘涅槃，沒有成佛。以虛假派來說，他們認為阿羅漢們還是會進入大乘，最後要成佛。得到阿羅漢果位之後，他們兩派有不同的看法。

**形像真實派主張「諸聲聞、獨覺阿羅漢在無餘涅槃時，明瞭的相續是斷絕的。」主張「佛聖者的明瞭相續不可能斷絕」，這是因為他們主張「諸菩薩最初在色究竟天當中以報身的方式成佛；而只要輪迴不空，那個報身的同類形像就會依照所化機各自的緣分，而不斷地以各種化身行利他。」三乘各自的種姓是決定的，這是因為他們主張「諸有情從無始以來，就有三種不同的種姓及本質，因而形成三種不同的信解，因而也就有三種不同的修行，因此就證得三種不同的結果。」**

真實派認為聲聞跟獨覺的阿羅漢，得到阿羅漢果位時是有餘涅槃。圓寂時，無餘涅槃時，整個都斷了，連心也斷了，就沒有心了，好像虛空當中就不見了，好像完全沒有了，最後沒有一個續流，都結束了。「明瞭」的意思是心。明瞭的相續斷絕了。明瞭的意思心類學有講，心法的定義是什麼？覺知的定義是明瞭。聲聞跟獨覺阿羅漢們圓寂時，他們的續流就不在了。若這樣的話，就有一個問題出來，釋迦牟尼佛圓寂時，是否也跟阿羅漢們一樣，明瞭的相續也斷絕嗎？真實派回答：不是這樣。因為釋迦牟尼佛當初成佛時是報身果位成佛的。成為報身之後，從報身化現出化身，來這個世界或那個世界，度化眾生。

報身具備五個特色，其中有一個是時間；就是恆時存在，不會滅的。所以前面提出的問題：世尊圓寂後，他的心續會跟阿羅漢們一樣斷絕嗎？不會！因為他真正的本身在報身那邊，他不是在這個世界成佛的，他在報身淨土那裡成佛，在那邊成佛後，化現很多化身，所以這個世界有釋迦牟尼佛。

如果是報身，就肯定具備五個條件中時間的條件；必須要恆時存在，所以明瞭的相續不可能完全斷掉。這裡先講聲聞、獨覺的阿羅漢們在無餘涅槃時，明瞭的相續是斷絕的，而佛是以報身的方式成佛，佛的明瞭相續不可能斷絕。

接著說「三乘各自的種姓是決定的」，這是是什麼意思呢？前面講證得聲聞和獨覺的眾生最後不會成佛，但是又有些眾生會成佛。這個問題的原因在那裡？現在這裡就回答一種種姓是決定的。種姓決定的意思是眾生最後有三種種姓，可能是聲聞的無餘涅槃；可能是獨覺的無餘涅槃；可能是成佛。每個眾生最後就會成為這三個種性中的一個，這是形相真實派的想法。原因是什麼呢？「這是因為他們主張「諸有情從無始以來，就有三種不同的種姓及本質，因而形成三種不同的信解，因而也就有三種不同的修行，因此就證得三種不同的結果」。眾生具有不同的種姓或本質，形成不同的信解，然後就有不同的修行，並證得不同的成果。

形相真實派的想法，眾生當中，有些心比較善良，有些比較自私，就先分兩個。比較自私的這種人，又分兩種，一種非常孤獨的，好像非常獨立，不想跟人來往。又有些非常自私，雖然跟人家來往，但追求自己的目標，大概有這三種。這三種就叫聲聞的種姓者、獨覺的種姓者、大乘的種姓者。本來眾生就有這三種的個性、本質存在。所以後面就「形成三種不同的信解」，因為有這些種姓存在，所以聽聞佛法時，有的人在聲聞的法上信解；有的在獨覺的法上信解；有的在大乘的法上信解。因為本來就有不同的本質、種姓，所以接觸佛法時就有不同的信解。不同的信解，後面就有不同的修行；不同的修

行，後面就有不同的結果。這是真實派的想法。虛假派的看法不同。

**若根據形像虛假派，則不主張「諸聲聞、獨覺阿羅漢在無餘涅槃時，明瞭的相續會斷絕。」這是因為他們認為「他們（諸聲聞、獨覺阿羅漢）在那個時候僅僅斷除苦、集二諦所攝的明瞭。」而因為主張「唯明瞭朝向佛地」，所以他們主張「成立『究竟一乘』」。**

這個觀點跟中觀的一樣，跟一般的唯識不同。形像虛假派認為無餘涅槃時，明瞭並沒有完全斷除，只有苦、集二諦所攝的明瞭斷除，意思是他斷除了苦諦跟集諦，所以苦、集所攝的心法就斷了，但不能說連心續也完全斷了。所以，他認為明瞭本身還是存在，繼續往上走，最後就會成佛。因為這樣的緣故，形像虛假派主張一切的眾生最後還是成佛的，故稱為「究竟一乘」，形像真實派主張「究竟三乘」，二者不同。『究竟三乘』意思是最後眾生就因不同種性而證得聲聞、獨覺、佛三種果位。而形像虛假派主張每個眾生最後都會成佛。

• 編者註：

以下為第二輪《宗義建立》唯識篇的結尾，由於要將《唯識二十論》完整地單獨地顯現，故將這幾段置於此處，以收到參考的作用。

聲聞、緣覺、菩薩累積資糧的時間及量，最後成就自己所追求的果位。

**(2) 諸具有聲聞種性者與諸具有獨覺種性者二者，專為自利這個目標，而將「了解『補特伽羅無我』的見解」分別與「下品福德資糧」、「中品福德資糧」二者聯繫，並分別透過在三世及百劫等等當中串習之後，而現證〔聲聞、獨覺〕各自的菩提。諸菩薩則是專為利他這個目標，而將「了解『能取、所取異質空』的見解」與「上品福德資糧」二者聯繫，並藉著在三無數劫（三大阿僧祇劫）等等當中串習之後，現證自己的菩提。**

這個道理前面看得很多，此處就不再解釋。它與下部主要的不同在於，下部認為資糧道階段，所有該累積的資糧都累積，從加行煖位起，一生成佛。大乘宗義見者都不認同這點，小乘宗的看法是釋迦牟尼佛加行道煖位，一開始就變成見道，修道，十地，就成佛了。唯識宗是大乘宗義者，他的看法是釋迦牟尼佛早就成佛了，才來這個世界，為度眾生而現殊勝化身。其累積資糧就與前者不同，沒有分什麼時段要累積多少。不能說都是在資糧道階段，就積聚了全部的資糧。大乘比較普遍的說法是資糧道與加行道為第一大阿僧祇劫，初地到七地為第二大阿僧祇劫的資糧，八九十地累積第三大阿僧祇劫的資糧。

下面是唯識真實派與假相派二者不同的主張，剛才是對聲聞、獨覺如何累積資糧，最後他們如何證得他們究竟的果位。前段是真相派與假相派公認的部分，後面成就阿羅漢時，二派的看法有些不同。

**形像真實派主張「諸聲聞、獨覺阿羅漢在無餘涅槃時，明瞭的相續是斷絕的。」主張「佛聖者的明瞭相續不可能斷絕」，這是因為他們主張「諸菩薩最初在色究竟天當中以報身的方式成佛；而只要輪迴不空，那個報身的同類形像就會依照所化機各自的緣分，而不斷地以各種化身行利他。」三乘各自的種姓是決定的，這是因為他們主張「諸有情從無始以來，就有三種不同的種姓及本質，因而形成三種不同的信解，因而也就有三種不同的修行，因此就證得三種不同的結果。」**

**若根據形像虛假派，則不主張「諸聲聞、獨覺阿羅漢在無餘涅槃時，明瞭的相續會斷絕。」這是因為他們認為「他們（諸聲聞、獨覺阿羅漢）在那個時候僅僅斷除苦、集二諦所攝的明瞭。」而因為主張「唯明瞭朝向佛地」，所以他們主張「成立『究竟一乘』」。**

這裡主要講他們二者的差別，一是究竟三乘，一是究竟一乘，假相派主張究竟一乘，真相派主張究竟三乘。聲聞到阿羅漢有餘涅槃時，在無餘涅槃果位時，他的心續就斷了。好像就在虛空當中似的，心續斷掉結束了。獨覺也是，無餘時，沒有心識。但是佛由於之前悲心及菩提心，發願力量的緣故，乃至有眾生，他會一直存在以利用眾生，所以佛的心續不會斷。再者，佛裡面主要是講報身佛的道理，佛為何心續不斷呢？因為報身的特色講明時，就知道佛乃至有眾生，他會一直在。這是真相派的想法。

假相派的主張跟中觀一樣，究竟一乘，不論是聲聞、緣覺，他們在無餘涅槃時，心續沒有斷。他們會從那裡進入大乘

的資糧道、加行道、見道、修道，最後每一個眾生都可成佛，故說究竟一乘。

真相派先講到聲聞與獨覺，最後在無餘涅槃時，其心續斷絕，佛聖者心續不會斷。其理由是究竟三乘，而究竟三乘的原因是無始以來眾生已固定其種性及本質了。無始以來就固定了，他們會用一個理由，講到心有自性。依他起有自性，或究竟所依的心有自性，有自性就表示它有它固定的體性。以體性固定的緣故，每個眾生，無始以來，他的本質或種性就固定了。本質只有三種，眾生的心若予以分類，就是三種。總之，因為依他起有自性與它連在一起，一切眾生認知的心識，無始以來有其自性及本質。本質若歸納起來，就只有三種。一個是很發心，很會為別人想的個性，一個是為自己，可是自己成就時，就想二種。也利用別人的幫助，如聲聞，自己更精進，跟別人有種別人是打擾的感覺。獨覺行者更精進，他跟別人在一起時，好像有種打擾到他的感覺。這也是一種個性。這三種本質已經固定了，因為固定的緣故，從那裡信解也會變成固定的三種，這種信解引生的修行也會固定成三種，其修行結果也會變成三種固定。成為究竟三乘，究竟者主要是心識，一切眾生的認知有自性，它有其本質。這個無始以來，已經固定了。有些人固定是會成佛，有些固定不能成佛。二者有很大的差別，這是他的想法。

假相派與大乘中觀一樣，三乘最後都成佛。二乘阿羅漢入無餘涅槃，心續不會斷掉，所以就簡單一些。以上講完唯識宗義。

## 第 48 講 無體性宗

### • 調伏意樂與前言

剛才作前行，意思就是學習的時候，也需要配合佛菩薩的加持，或者說我們需要一邊累積福德資糧，一邊累積智慧資糧；累積智慧資糧的同時，也需要福德資糧的協助。

唯識宗的體系已講完了，要瞭解，四部宗義是佛教裡面因智慧高低差別而有的。因為智慧差別的緣故，祖師們或修行者對世尊開示的解釋，有深淺的差別，於是不同宗派的出現。一般說，毘婆沙宗、經部宗，為小乘的宗義；唯識、中觀是大乘的宗義。毘婆沙宗、經部宗也同樣講菩薩怎麼修行，修菩提心要修三大阿僧祇劫累積資糧。可見，小乘宗義的判斷不是從有沒有菩提心的角度。小乘的宗義，大乘的宗義，其中小乘與大乘，是以智慧的角度安立的，不是以菩提心的角度。

以智慧的角度看，毘婆沙宗與經部宗的智慧比較低，它是以一般人普遍的看法、想法為主，所以毘婆沙宗、經部宗的解釋，一般人多能接受。大乘的宗義就超越普遍的、一般人的想法。譬如說，經上說世尊在靈鷲山對好幾千個菩薩或是所化機，開示《般若經》的法，現在去看靈鷲山，發現其場地很小，好像坐十個人就滿了，那個山上似乎容不下幾千個菩薩，這就有點超越一般人的想法。菩薩有神通的力量，世尊開示的

時候，在虛空中到處可以坐，坐幾千個菩薩沒有問題，小乘佛教完全無法接受大乘佛教的原因在這裡，因為大乘佛教的一些解釋或看法，完全超越一般人，所以有諍論。

小乘比較單純，或說一般人的想法和小乘很相應，小乘的解釋和一般的例子可以符合。大乘佛法的解釋和一般世間的例子有些無法相符，這是大乘和小乘不同處。小乘就比較乖，他們完全接受或認同世尊開示的所有經典。大乘的智慧比較超越，他們會區分世尊所開示的經典，分了義經、或是不了義經。大乘以自己的智慧區分判斷，不是照單全收，所以大小乘有所不同。

大乘唯識和中觀所認同的經典，譬如說，《解深密經》，唯識能接受，以他的智慧，他認為它是完全符合的經典。以中觀的智慧看，這部經是不了義經，《無盡慧經》才與中觀道理完全符合。所以這兩個宗派的看法並不一樣。這些經典毘婆沙宗、經部宗根本不認為是佛說的，差別有那麼大。

現在進入中觀的宗義，他們認為世尊開示的那麼多經典裡，完全符合道理的一部經典是《無盡慧經》，依這部經為最精準，最標準的道理，以此解讀其他經典，是了義經或不了義經。同樣地，唯識以《解深密經》為標準而判斷其他的經典，是了義經或不了義經。

佛弟子若要了解唯識，就多多學習無著、陳那、法稱及世親的論典，世親菩薩的一生當中，其見解一直在變，剛開始是毘婆沙宗，過一陣子變成經部宗，他的後半輩子成為唯識宗，其見解一直進步。他寫的論典有毘婆沙宗的、經部宗的、唯識的，世親後半輩子寫的論典，及其弟子超越世親的安慧寫的論典都可以學，以進一步了解唯識。

佛弟子從唯識的論典要學到什麼東西呢？第一，它講的心法，心王、心所、心類、心裡面的東西講得最多。唯識主要的見解是一切唯識。一切法是心識的顯現，這個道理要好好學習。這個道理雖然有不正確的地方，但不代表不必學習，因為學習的話，內心的執著心會減低。當然，學的時候，要注意它裡面還是有些不正確的說法。要怎樣把它變清淨呢？不正確的應如何把它找到，然後抓到正確的呢？就要學習中觀的見解。

中觀不像唯識對心類的部分講那麼多、那麼仔細，但是唯識講的不對之處，它就提出來解釋，所以也必須要學習中觀。如果沒有學中觀，只學唯識，心類的部分就會正確的、不正確的混在一起。那麼中觀祖師對心類為什麼不另外寫呢？因為以前的祖師認為，和它是不是一個宗派無所謂。若某個祖師已經寫得很圓滿，他不會再重覆，他會保留它，只是點出裡面不對的地方。意思是唯識心類先學習，然後再學中觀，把不正確的

部分糾正過來即可。所以佛弟子，若想多了解心，就以唯識的論典為主。

第二，學習了唯識的論典，對中觀見解的理解會有幫助，學中觀見解時，會更準確。譬如說，錯的地方行者會不自知，就像平常講的，鹹和甜是相對的，不知道鹹就不會知道那個有多甜。同理，不了解唯識的見解，就無法了解中觀的見解有多殊勝，或無法理解它的特點所在。所以，必須要學習唯識的見解——空性、法無我，學了以後，後面的中觀就會學得更準確。

剛才講中觀以《無盡慧經》為最標準，但是以這個為標準，在解釋時，中觀又分成兩派：中觀自續派與中觀應成派。雖然根據只有一個，但是解釋時卻不同。

中觀是以龍樹及其大弟子聖天（提婆）為主。龍樹、聖天兩位是所有中觀師共同認同、崇拜的對象，後面的中觀師就有些爭論。這些爭論是從佛護論師解釋龍樹最主要的經典《中論》——《佛護論》——而引起的，有的人認為佛護論師解釋的有問題，其中清辨論師的反駁最為強烈。他認為佛護論師的解釋有很多問題，甚至完全不認同，所以他再解釋《中論》而成《般若燈論》，在該論中清辨論師一再反駁否定佛護的論點。

後來又出現月稱論師，他認為佛護是對的，清辨對佛護解釋的否定有問題。月稱出來解釋時，沒有人能勝過他、能跟他辯。因此，佛護、月稱這一派在解釋龍樹父子論典上，可說是最殊勝的。剛才只講兩個名字，但是跟隨佛護、月稱的有很多論師，他們就叫中觀應成派。跟隨清辨的也很多，他們就是中觀自續派，其中連細部的見解也與清辨完全一樣的叫經部行中觀自續派，或隨經部行中觀自續派。而主要部分跟清辨一樣，但是細部不一樣的，就叫隨瑜伽行中觀自續派。所以，中觀自續派又分兩個，而中觀應成派沒有。中觀分自續跟應成，而應成是比較高級；自續裡又分經部行跟瑜伽行兩個。

生：若細部不一樣，不就跟中觀應成一樣了？因為應成也是細的地方跟自續派不一樣啊！

師：剛才是講，自續跟應成主要的觀念不同，自續分兩個的時候，他們兩個主要的觀念是一樣的，而細的地方就不同。

#### 4.2.4 解說說無體性宗的體系

**分三：4-1 定義、4-2 分類、4-3 分類的個別意義。**

##### 4.2.4.1 定義

**「即使在名言中，也不承認『實有事物』之說大乘宗義的補特伽羅」就是「說無體性宗」的定義。**

這邊用「無體性宗的體系」，中觀與無體性是一樣的道理。因為中觀宗最主要是講一切無自性、無體性，所以叫無體性宗或中觀宗，有的論典寫無體性宗，有的論典寫中觀宗，兩個意思一樣！

在解說時，先講定義、然後講分類及個別的意義。定義是「即使在名言中，也不承認實有事物」。這裡解釋四部宗義中「中觀」的宗義，是說明與毘婆沙宗、經部宗、唯識宗的主要差別處。主要的差別在哪裡呢？這裡用「事物」，事物的意思是有為法，有為法有個功能，它有因果，可以感果，「能生後面的果」，具備這樣功能者，就是事物。一切有為法都有這個功能，所以事物是一切有為法的意思。

跟有為法相違的是無為法。有些毘婆沙宗、經部宗、唯識宗學者認為無為法沒有真實、不是真實中存在、不是實有。這三宗都公認有為法是實有。若問：無為法上面有沒有實有？有的認為是實有，有的不認為是實有。這是對無為法上面講！對有為法上，若問毘婆沙宗：「一切有為法是不是實有？」他馬上說：「是！是實有」。問經部宗：「一切有為法是不是實有？」，他馬上說：「是！是實有」。問唯識宗：「一切有為法是不是實有？」他馬上說：「是！是實有」。在無為法上面，三宗就有不同的想法。

對於事物，要特別了解它的意思，這裡中觀的主張是相反的。你們三個宗義都認同一切有為法是實有的，中觀持相反的看法，一切有為法是不存在，任一個有為法都是不實有的，所以，「不承認實有的事物」，是說任一事物都是不實有，所以完全不承認實有事物的存在。這就和毘婆沙宗、經部宗、唯識宗區分得很清楚了。

講無體性的重點是針對有為法，針對事物，能承認它完全沒有實有，這就叫無體性。一切法有沒有體性，其關鍵在有為法上面有沒有體性。有為法上沒有體性，無為法上根本沒有體性就更不用說了。所以，解釋時，就特別講事物，「不承認實有事物的大乘宗義的補特伽羅」。大乘宗義的補特伽羅，唯識以上都是大乘宗義，所以中觀宗是「大乘宗義的補特伽羅」再加上「完全不承認實有事物的」。大乘的宗義中有承認實有的事物的，如唯識宗。現在「完全不承認實有的事物的說大乘宗義的補特伽羅」，以這個標準可以判斷某人是或不是中觀宗。以上是中觀宗或無體性宗的定義。

#### 4.2.4.2 分類

**若予以區分，有二：4-2-1. 自續派、4-2-2. 應成派。**

#### 4.2.4.3 分類的個別意義

**分二：4-3-1. 解說自續派的體系、4-3-2. 解說應成派的體系。**  
(P63/L1)

中觀宗分類有自續派跟應成派。要了解自續派跟應成派主要的差別所在。首先要認出來，他們是否都是中觀宗？他們是否都「不承認實有的事物」？他們會不會都「承認一切法不實有，完全沒有實有」？有為法沒有實有，當然無為法也沒有實有。所以，他們是否都共同承認「一切法都不實有」？對以上的問題，這二派的觀點完全一致。

之後就出現一個細的問題 — 每一個法有沒有自己的部分？「它自己的部分」這個問題就提出來。關於這個問題，中觀應成認為「沒有一個它自己的部分，整個階段都只有其它的因緣，沒有什麼其它的」。自續派認為當然需要因緣幫助，但是有它自己的部分。所以，認為「有它自己的部分」，自續派的看法就有點差別。

對於無實有，這兩派都認同。無實有即「不是如想像的」。一般人想像的，存在就是實有，不存在就是無實有。一般人想像的是這個法它有自在，好像它有權力，它自己力量很大。一般人不會想，好像百分之九十九都是外面的力量。這樣的想法存不存在呢？不存在，所以是「無實有」。實際上，都是其它的因緣為主。應成解釋「其它的因緣為主」時，更強

調其中「沒有一點自己的部分」。自續派跟應成派差別就在這裡。

中觀自續派說「一切法有它自己的一部分」，「自己的一部分」意思是我們的心識、量識好像可以了解它，它在這裡。可以了解它等於是它有存在。能夠被認出來就是因為「法有它自己的部分」，所以才能認出它。能夠量解它是因為它有自己的一個位置，不然大人無法量解它，這是自續派的想法。量解它的時候，就表示「法有它自己的一個位置」。

應成的想法是「法我們量解，但這量解有如在幻化當中量解的樣子，還是其它影響的，沒有什麼它自己的」。

應成派與自續派很接近，好像很難區分。簡單說，自續是自性的意思，自己方面有一個體性，有一個部分、一個成份，「續」是即它自己方面也有一個成份。



# 第 49 講 自續派 -1

## 4.2.4.3.1 解說自續派的體系

這裡講定義，佛經裡面也有談到定義。比如說，二十空性裡面，第十四個空性叫自性空，自性空的「自性」就是定義的意思。過去印度的祖師寫的論典也都用什麼什麼定義、什麼什麼性相。藏系的書裡，比如現在學的四部宗義，一開始也是講定義。這種方式是根據佛經及印度的論典而來的。之前看過《百法明門論》、《大乘五蘊論》，這些論典也都有講定義，定義就是這樣來的。

現在講到 4-3-1. 解說自續派的體系。還是分七項說明：定義、分類、語詞解釋、對境的主張方式、有境的主張方式、無我的主張方式、地道的建立。這七個架構，從毘婆沙宗開始，然後經部宗、唯識宗，到中觀自續派，都是這樣的分類。七個裡面，中觀自續派真正的主張是從 4-3-1-4. 對境的主張方式；4-3-1-5. 有境的主張方式；4-3-1-6. 無我的主張方式；及 4-3-1-7. 地道的的建立。

若以基、道、果的方式來分，前面 4-3-1-4，4-3-1-5，4-3-1-6，是說明基的部分，4-3-1-7 是說明道和果。基的部分講到法究竟的體性是什麼？表相又是什麼？即平常說的如所有

性、盡所有性。如所有性是法的究竟的體性，盡所有性是法的表面的分類。講對境的主張方式、有境的主張方式，就是中觀自續派對盡所有性 — 法表面的分類 — 的看法及解釋。中觀自續派對法的如所有性、法究意的體性的看法，就在第六無我的主張方式。總之，基本的法本身怎麼存在，中觀自續派如何解釋，就是「基」的部分。

法本身是這樣存在，所以我們的想法就應糾正，想法要如基這樣存在，思考時要符合道理，不可錯亂。那些不符合道理的想法，就叫煩惱障、所知障。為了去除煩惱障、所知障，必須一直調整我們的心，令它慢慢變清淨。這條正確要走的路就是「道」。這一條路一直走，不斷地走，最後圓滿的成果，就是果。所以，第七個地道的建立是解釋道和果。

前面的三個，首先是怎麼樣判斷中觀自續派的標準與定義。第二，說明中觀自續派裡面有多少分類。第三個語詞解釋，是解釋為什麼稱它中觀自續派？為什麼稱它瑜伽行中觀自續派？經部行中觀自續派？

#### 4.2.4.3.1.1 定義

**「主張有『自續因』，然而即使在名言中也不承認『實有事物』的中觀宗」，就是「自續派」的定義。它與「說『自性有』的中觀宗」同義。(P64/L1)**

中觀自續派的定義裡面要有中觀的定義，也要有自續的定義。所以，看中觀自續派的定義時，裡面必須包括兩個點——中觀是怎麼判斷及自續是怎麼判斷，先講主張有自續因，這個就是自續的意思。再者，在名言中也不承認實有事物的中觀宗，這就是中觀的解釋。

要先了解，自續因是什麼？在凡夫的階段，了解對境的法，主要是以比量為主。譬如說要了解無常、四聖諦、十二緣起、空性，都以比量為主。以比量推理的時候，一定要有一個因、一個理由、一個真因，然後才能成立。用真因，然後就成立所立法。因為什麼什麼，所以什麼什麼，用這樣的推理。這時，因為什麼什麼，這部分已經了解了，然後再成立另外一個新的了解。這個過程，心裡就有一種非常確定的感覺——因為什麼什麼，所以什麼什麼，覺得找到道理，這就是中觀自續的想法。

因為法的體性、法有自性，人們才能確認它是法，法就在這裡存在，不然怎麼確認它呢？他們認為能夠量解境，法那邊要有一個成份，自己本身也存在一個成份，不然人們無法量解它。中觀自續的想法是，因為什麼什麼，所以什麼什麼。這樣確認時，就表示法的本身必存在某個成份，因此人們才能承認它，了解它。自續因的意思是因有自續，若沒有自續——沒有自性——人們無法當真因、無法推理。人們就無法因為什麼什

麼，推理出什麼什麼。「因」即邏輯，若沒有自續因，就無法用邏輯，無法推理。沒有正確的邏輯，就無法判斷。自續認為人們可以確認，可以了解，就是因為法本身在那裡有個固定、肯定的成份存在。若那邊沒有這個成份的話，若完全如幻化，就無法固定，無法真正地了解。它如幻化般不穩定，怎麼能推理呢？這是自續派的想法，所以他用「自續因」。自續派的想法是，法那邊，有一個固定的成份，人們才可以了解它、確認它。確認了之後，才能推出另一個新的道理。

生：這是指什麼呢？他講性空，推到最後，這個東西是什麼？

師：定義中後面講連名言中不承認實有事物，這就是講空的道理。前面講雖然他不承認實有事物，但是這些法，有一個成份，這就是自續跟應成差別所在。應成認為，完全沒有成份，法一點都沒有自己的成份。自續的想法是，法完全不實有，但是它還是有一個成份，所以就叫自續中觀或中觀自續。它的自續因，主要是因，這個邏輯推的時候，就必須在法那邊有固定的成份存在，人們才能判斷，這個想法是自續。這是中觀自續的想法，這是它的定義。

再來講到，自續跟說自性有的中觀宗同義，自續和自性，兩個意思一樣，書上有時候用說自性有的中觀，有時候用中觀自續，故兩個名字，文字不同，實際上意思一樣。

#### 4.2.4.3.1.2 分類

**若將之區分，有二類：(1) 經部行中觀自續派、(2) 瑜伽行中觀自續派。**

**關於名言的安立，大多與經部宗一致的中觀宗，就是 (1) 的定義，關於名言的安立，大多與唯識宗一致的中觀宗，就是 (2) 的定義，(1) 的實例，如「清辨」及「智藏」，(2) 的實例，如「寂護」，「師子賢」及「蓮華戒」師徒。(P64)**

中觀自續派分經部行中觀自續派和瑜伽行中觀自續派兩個，經部行的實例就是清辨論師，智藏論師，瑜伽行自續派的實例就是寂護，師子賢及蓮華戒。

為什麼稱清辨論師和智藏論師為經部行？原因是什麼呢？究竟法的體性來說，兩派主張都是一樣的。然在名言上，大部分和經部宗解釋接近的，就稱經部行。和唯識比較接近的，就稱瑜伽行。

「關於名言的安立，大多與經部宗一致」，此處講的是名言安立的法，表示它不是勝義諦或實相的法。這個「大多」

表示不是完全一樣，而是大部分一樣，有些地方則不同。若什麼都一樣，就不對了，只是大部分一樣而已，不會所有都一樣。分類就簡單這個理解。

#### 4.2.4.3.1.3 語詞解釋

**「清辨」有法，將您稱爲中觀自續師的原因如下：因爲您是主張有自續因的中觀師，因此那樣稱呼。(P64)**

這個很簡單，沒有什麼不了解的。

#### 4.2.4.3.1.4 對境的主張方式

**「以自己的特性成立」、「由自己方面成立」、「自性成立」等爲同義詞。主張「無爲的虛空」、「滅諦」、「過去」、「未來」、「細品補特伽羅無我」均爲「無遮」及「世俗諦」二者。「勝義諦」、「法性」、「細品法無我」等爲同義詞。**

**若根據經部行中觀自續派，主張「色等五義」與「認知」二者體性異，並主張「由無法細分之極微所形成的粗分」是「外境」。**

**若根據瑜伽行中觀自續派，則主張「色等五義」與「取彼〔色等五義〕之認知」二者體性一。(P64)**

第一個部分沒有分，是經部行跟瑜伽行公認的道理，後面二段就區分二派不同的看法，就講「若根據經部行中觀自續

派」，經部行有什麼樣的看法。「若根據瑜伽行中觀自續派」，  
瑜伽行有什麼樣的看法。

先看兩個公認的，首先，「自續」這個詞是主要關鍵，中觀自續派和應成派不同點在那裡？就在這個法執「自續」或「自性」這部分。論典裡有不同的用詞，意思一樣。有的地方用「自己的體性成立」，有的地方用「自己方面成立」，還有用「自性相」或「自性成立」。用的詞雖然不同，實際上意思是一樣的。無論自續、自相、自性、自己方面成立等，意思都一樣。各位看到這些不同名相時，要了解，這些都是同義詞。

再來，是無遮的道理及勝義諦跟世俗諦的部分。先解釋無遮，其他宗義對滅諦，有些認為它不是無遮，有的認為過去未來不是無遮。這裡談到，虛空、滅諦、過去、未來、細品補特伽羅無我、粗品的補特伽羅無我，都是無遮，這是中觀自續派和其他的中觀、其他的宗義不同的看法。

又，中觀自續派認為以上那些都是世俗諦！這個看法也和其它宗義不同。為什麼？以唯識來說，滅諦和細品的補特伽羅無我，二者都是勝義諦，不是世俗諦；唯識認為是滅諦是勝義諦，細品的補特伽羅無我也是勝義諦。自續認為滅諦和細品的補特伽羅無我，如虛空、過去、未來一樣都是世俗諦。但是，

對唯識來說細品的補特伽羅無我跟滅諦是勝義諦。可見，唯識認為的勝義諦，有些中觀自續派卻認為是世俗諦。

再來，勝義諦、法性、細品的法無我，這三個同義。這個看法也跟唯識的不同。唯識認為，勝義諦裡面包括細品的補特伽羅無我，認為它就是法性。自續認為勝義諦只有法無我，補特伽羅無我不屬於勝義諦，所以只有勝義諦、法性及細品的法無我是同義。

講細品的法無我，就一定有粗品的法無我。粗品的法無我是什麼呢？唯識所講的法無我，對中觀自續派來說，是粗品的法無我。中觀自續派講的細品法無我唯識不認同，有這樣的區分。唯識認的法無我，自續把它當粗品法無我，所以中觀自續派認為的勝義諦或自續認為的空性，超越唯識所說的法無我。到這裡是經部行中觀自續派和瑜伽行中觀自續派公認的部分。

他們不同的主張是什麼呢？就是：若根據經部行中觀自續派，主張「色等五義」與「認知」二者體性異，主張「由無法細分之極微所形成的粗分」是外境。經部行中觀自續派主張有外境，故色、聲、香、味、觸、法，不是心裡造出去的。外面有它的因果，裡面也有裡面的因果，這是經部行中觀自續派的看法，比如說外面的宇宙或世界，有它的色法，有它的因果，有情內心也有它的業果。二者因果不同。外面有外面的因果，就是所謂的緣起；裡面的因果就稱為業果。二者是分開

的，外面的色、聲、香、味、觸，跟裡面的認知，體性是異的，這是經部行自續派的看法，總之它主張有外境。

瑜伽行自續派跟經部行自續派完全相反，瑜伽行中觀自續派跟唯識解釋一樣，外面的這些，究竟來說，還是認知的示現，這是瑜伽行中觀自續派的看法。若根據瑜伽行中觀自續派，則主張「色等五義」與「取彼〔色等五義〕之認知」二者體性一。這就是能取、所取是體性一的意思。

這些誰對呢？難講，不曉得誰是對的，都有點道理的樣子！



## 第 50 講 自續派 -2

### 4.2.4.3.1.5 有境的主張方式

**主張「意識」爲「補特伽羅的實例」；而且主張「六識身」。**

**「覺知」分爲「量的覺知」及「非量的覺知」二種。第一當中，有「現量」及「比量」二種。**

**若根據經部行中觀派，則不主張「自證現前」。若根據另一派，則主張有四種現前；而且自證現前與瑜伽現前必然是「不錯亂知」，而另外二者則有「錯亂」及「不錯亂」二種。因爲經部、唯識二宗及自續派均主張：（1）「現前」必然是「已離分別的認知」；（2）「再決知」必然是「非量的認知」；（3）「對於自己的耽著境錯亂的認知」，必然是「顛倒知」；（4）相對於某法而言，若是「錯亂知」，則對於該法而言必然不是「量」；（5）若是「比度」，則相對於自己的顯現境而言，必然不是「量」等等。(P65)**

這段裡，首先是兩個自續派共同公認的。平常講有境分三個：補特伽羅本身、他的心及他講的話，或補特伽羅、覺知（認知或心識）、聲音。比如說，這個人會做什麼事情，一定有個對境。他想什麼，能想的心就是有境，所想的是對境。他講的內容、主題，能講的是有境，所講的道理是對境。這裡沒有特別談聲音，但是要了解有境一般分這三個。

以補特伽羅來說，包括佛與眾生都是補特伽羅。比如說，前世、來世，前後世心的續流不斷地存在，這樣就認出第六意識。他不主張八識，認為只有六識。認為六識裡的第六意識，其續流前後世無始無終一直存在，這就是內心的我，故意識為補特伽羅的實例，也就是我的實例。一般人平常認為，我一直外面一個相的感覺，實際上真正的它是第六意識，故意識為補特伽羅的實例。要了解補特伽羅的實例，攝類學常常講實例，前面也講實例，比如說剛才談到「實例就是清辨及智藏，這個實例跟現在說的實例意思不同，兩個要區分。前面講的實例是實際的例子，這邊講實例不是實際的例子，而是實際真正指的出來的。即等於的 意思。平常講的我，真正的認出來時，就是第六意識。前面講的是實際例子，跟這邊講的實例，意思不同。

翻譯用實例可能有點不對，比如以中觀應成來說，補特伽羅沒有實例。如果有實例，就有尋求補特伽羅找得到的過失。這裡講實例時，他認為補特伽羅有自性，以中觀應成的角度看，補特伽羅尋找是找不到的，所以就沒有實例。

所以，補特伽羅的實例，這話有什麼涵義呢？中觀自續派認為若尋求補特伽羅是找得到的。在哪個上面找到呢？第六意識。唯識也是，補特伽羅有自性，若尋求的話找得到。在哪裡呢？在阿賴耶識上面。唯識主張阿賴耶識是補特伽羅的

實例，自續派主張第六意識是補特伽羅的實例。意思是：不論唯識或自續派，都認為若尋找補特伽羅的施設義是找得到的。中觀應成則認為補特伽羅找不到，找的話是找不到「我」的。唯識和中觀自續派的「我」，要找是找得到的，意思是我有自性，最後可以點出來。這是唯識和自續派對補特伽羅或我的主張，這點與應成派看法不同。

而且主張六識身，自續派裡面雖然有瑜伽行自續派，但是連瑜伽行自續派也不主張八識。瑜伽師的意思是唯識，唯識主張八識。但是瑜伽行的自續派不主張八識，這是經部行與瑜伽行自續派公認的主張。不要認為瑜伽行的自續派主張八識，它還是主張只有六識。

到這裡主要是講補特伽羅，若主張八識，補特伽羅的實例最後找到的是阿賴耶識。現在因為主張六識，補特伽羅最後尋找到的是在第六意識上，不在阿賴耶識上。到此說明一個道理：主張「意識」為「補特伽羅的實例」；而且主張「六識身」。這是自續派對補特伽羅的主張。

接下來就心法來說，覺知分為量與非量；量又分現量與比量。這樣的分法經部行和瑜伽行兩個都公認。但是對現量則有不同的主張，什麼不同的主張呢？若根據經部行中觀自

續派，現量則不主張有自證現前，意思是瑜伽行自續派主張有自證現前。

唯識與經部宗的現量分四個：自證現量、根現量、意現量、瑜伽現量。瑜伽行自續派也是像這樣的分法，但是經部行不承認自證現量。各位可以這樣想：清辨論師與智藏論師是經部行，瑜伽行的寂護論師與師子賢論師，這樣想就能分辨了。

**若根據另一派，則主張有四種現前；而且自證現前與瑜伽現前必然是「不錯亂知」，而另外二者則有「錯亂」及「不錯亂」二種。**

生：每個心識後面都有一個自證分，在沒有現證空性之前，根現量、意現量後面的自證分是不錯亂的話，這樣對嗎？

師：你的想法是這樣嗎？比如說根現前有錯，它的自證分有沒有錯？不可以想它是錯的，它的自證分完全沒有錯。比如說，我看到一個和你很像的人，我就把她認作是你，可能認錯了幾天，後來才發現。在認錯時，我知道顯現的那個就是你。誰知道？自證分知道，自證分這部分沒有錯！它自己了解什麼我的認知有顯現，那個就是你，我的自證分跟我這麼講。認知本身有沒有錯？有。但是認知後面的自證分沒有錯。後面的自證分跟我講我顯現的那個就是你，一部分沒有錯。所以，前面有沒有錯，與後面的自證分沒

有關係。

生：只要是自證分一定是正確的，可以這樣講嗎？

師：對。自證分是完全對的。但是不要認為我們可以修自證分，或覺得自證分若沒有錯，行者應該培養它、跟著它。不是這個意思。認知本身有它自己幹它能認出某個東西的天分，這個天份我們無法用它。真正能用的是認知本身，認知可以被改變、被強化。認知後面的天份，自己認自己的這部分沒有什麼作用。

生：自證識與自證分的意義有區分嗎？

師：完全一樣。自證分自自然然對我們有幫助，我們可以利用它。但是我們無法培養它，讓它堅固。

現在是講自證分或瑜伽現量都完全無錯亂。

生：毘婆沙宗不承認自證識，經部行中觀自續派也不承認，承認的是經部宗跟唯識宗，還有瑜伽行中觀自續派是嗎？

師：對。平常是講四部宗義，如果分六個的話，就是毘婆沙宗、

經部宗、唯識宗、中觀裡先分應成與自續，自續又分成兩個，經部行與瑜伽行，這樣就分成六個。六個當中，三個不主張自證分，三個主張自證分。

生：唯識不是有兩個？

師：一般說，唯識的假相與真相都認同自證分。但是真相派裡面也有不主張自證識的，但是一般真相派都認同。其實，主張自證分是錯了，不主張自證分是對的。為什麼？以最高級的應成派講的是對的，把他當作標準，他不主張自證分，所以不主張自證分是對的，主張自證分是有問題，不正確的。不主張自證分的有三個，但是其理由各不相同。不主張自證分不見得道理都對，有的後面的理由是錯的。三個不主張自證分的是誰呢？最高級的應成派、經部行自續派、毘婆沙宗。主張自證分的是經部宗、唯識宗、瑜伽行自續派。

簡單說毘婆沙宗不主張自證分是因為沒有智慧，無法解釋自證分奇妙且微細的道理，故不主張。所以，有的人是有智慧，所以不主張。有的是沒有智慧，故不主張。主張自證分的宗派算是認知、心類講得比較細一點。

現前有四種 — 自證現前、瑜伽現前、根現前、意現前。自證現前完全沒有錯、瑜伽現前也完全沒有錯，但是這兩個沒有錯的原因不一樣。自證現前是天生就沒有錯的。瑜伽現前沒有錯是因為修行而來的，修行的力量，譬如打坐、奢摩他、毗鉢舍那一直打坐，最後就現證道理完全符合，這樣的階段稱為瑜伽現證。他就打坐，到最後他的想法與實際的道理中間一點摩擦都沒有，就像完全看見一樣，這個階段也沒有錯。所以，瑜伽現前和自證現前兩個完全無錯亂。

可以這樣想，瑜伽現量沒有錯，意思是還未成為瑜伽現量之前，就一直是錯的。還未到瑜伽現量之前是什麼時間呢？在五道中，見道才現證空性，瑜伽現量的對境 — 空性、法無我、補特伽羅、四聖諦等，對於空性的瑜伽現量沒有錯，意思是它之前的有錯。它之前是指見道之前。見道之前雖然對空性有廣大的聞思，也修到奢摩他、毗鉢舍那，修的時間很長。一般說三大阿僧祇劫累積資糧，資糧道、加行道，還未到見道之前一般顯教說一大阿僧祇劫的累積資糧，一大阿僧祇劫當中修空性一直是錯的修，但是還是要修。不修的話，無法生起瑜伽現量。錯並不是指它的耽著境。錯在哪裡？是耽著境上面錯，還是顯現境上面錯？要了解，他的耽著境沒有錯，顯現境上面有錯。剛才講的資糧道、加行道一大阿僧祇劫當中修空性。對於空性修奢摩他、毗鉢舍那，但是一直有錯，直到瑜伽現前時才無錯亂。錯的意思是什麼？不是學的

空性不對，學的空性是對的。現在錯是指還沒有現證，故一定有些自己的意思。我們無法赤裸裸地感覺到，它還是有自己的推理、意思連在一起，所以叫錯。對於對境的空性，不可以說不了解，還是有了解，可是並非赤裸裸的這種了解。一般分別心有義共相，有這種問題。

生：見道以前的錯亂是顯現境的錯亂，耽著境上面沒有錯亂，請解釋一下？

師：比如說了解一切法空性時，空性即一切法自性空。這時候，我就耽著這個——一切法沒有自性。一切法自性空，我這樣耽著或判斷時並沒有錯。但是在判斷一切法自性空時，所判斷的道理跟能判斷的分別心之間有一個距離感。這個距離感只是顯現而已。這個距離感我心裡並沒有耽著，它並不是我的耽著境。一切法無自性的道理在那裡，能判斷的分別心在這裡，我沒有這樣的耽著，只是自自然然有個距離的感覺，這個感覺就是顯現。判斷的本身沒有錯，但是所判斷的道理跟能判斷的分別心，分別心有一個感覺，好像「所判斷的在那裡，能判斷的在這裡」，這樣一個能取所取的距離感，平常稱作二顯。剛才講顯現境上面有錯，耽著境上面沒有錯，就是這個意思。

**而另外二者則有「錯亂」及「不錯亂」二種。**

「另外二者」是指什麼呢？就是根現前與意現前，也有無錯亂的，就是佛的根現前與佛的意現前是完全沒有錯亂的。

錯亂的是眾生的根現前、意現前。以根現前來說，眾生的根現前肯定都是錯亂的，因為眾生根現前的對境就是色、聲、香、味、觸，眾生無法修五根識。在未成佛前，比如從初地菩薩到十地菩薩，老的時候眼睛還是會看不見。無法說已經是十地菩薩，其眼睛就與一般人不同。他們的五根識還是一樣，但是一成佛，就變了。因為我們修的是第六意識，不是修五根識。比如我修的打坐修得非常好，眼睛也不會越來越好，五根識是肉體的東西，它一直有它的變化。一旦成佛時，肉體自然就沒有了，那時候整個五根識就轉了，就變成不錯亂了。

就五根識來說，眾生的五根識無法改變。比如人道的五根有它的體質，畜生道的五根也有牠們的體質，這是無法改變的。同理，五根識面對色、聲、香、味、觸時，一定有能取、所取二的顯現，這個我們也無法改變，這就是錯亂。剛才講的錯亂就在這裡。成佛時，這個就解決了。錯亂的意思是顯現境上面，不是耽著境上面。耽著境上面當然也有無錯亂的，比如我看到這個是桌子，眼根識認知這是桌子，這樣的眼根識沒有錯，它的耽著境沒有錯。但是眼根識看桌子時，桌子在那裡，能取的眼根識在這裡，這種二顯就是錯亂。眾

生五根識是錯亂的意思是顯現境上面錯亂。當然也有連耽著境上都是錯亂的，比如將白色看成黃色。但是整體，眾生的五根識是顯現境上面肯定錯亂，耽著境有的錯亂，有的沒有錯亂。現在不講耽著境，只問是不是錯亂，那就是錯亂。所有眾生的五根識完全是錯亂，佛的五根識則完全沒有錯亂。

再來意現前，佛的意現前當然無錯亂。若問眾生的意現前是不是錯亂？眾生的意現前有錯亂也有無錯亂的。比如他心通，這部分是意現前，是無錯亂的。除了他心通以外的意現前就是錯亂。

**因為經部、唯識二宗及自續派均主張：（1）「現前」必然是「已離分別的認知」；（2）「再決知」必然是「非量的認知」；（3）「對於自己的耽著境錯亂的認知」，必然是「顛倒知」；（4）相對於某法而言，若是「錯亂知」，則對於該法而言必然不是「量」；（5）若是「比度」，則相對於自己的顯現境而言，必然不是「量」等等。P66**

這裡用「因為」有點怪，藏文沒有因為的意思。「因為」意味前面的道理，後面接著講。但是這裡講的是另外一個道理，前面是前面的道理，二者不同。前面講的是經部行自續派的觀點及瑜伽行自續派對四個現前的主張。後面是另外一個，經部宗、唯識宗、所有的自續派，這三個有什麼主張。前後沒有關係，故不應用「因為」。

第三個點出什麼呢？是和應成區分。主要是自續派與應成派要區分。現在不只是自續派，連經部宗、唯識宗的想法都一樣，故連在一起講。所以「經部、唯識二宗及自續派均主張」，應成跟自續派區分的時候，三個就連在一起講。

第一個，「現前」必然是「已離分別的認知」，現前與分別心沒有交集。但是應成認為有交集！應成為什麼認為有交集呢？這裡就講出來，應成認為現前跟分別心這兩個有交集。這兩個有交集是什麼樣子呢？比如說，我們的念、回想；回想的部份應成認為是分別，也是現前，這就是交集的地方。而其他三個宗均主張現前必然不可以是分別心，一定是離開分別心，這是第一個差別。

第二個，「再決知」必然是「非量的認知」。應成認為再決知完全是量，再決知不是非量。

第三個，「對於自己的耽著境錯亂的認知」，必然是「顛倒知」。應成不認同這個，應成對於耽著境上面如果錯亂的話，有些不是顛倒知。

第四個，相對於某法而言，若是「錯亂知」，則對於該法而言必然不是「量」。應成認為對於某法既是「錯亂」又是「量」，有這種情形。這邊說如果對於某法錯亂的話，肯定是非量，這也有差別。

第五個，比量或比度，它的顯現境一定是非量，一定不是量。應成說，比量對它自己的顯現境認為是量。這就有差別。

先記住這五個，慢慢各位會懂！剛才講的，心類這部分要好好學習唯識的論典。學好之後，就會了解這些道理！這些應成不認同，他們之間有什麼差別，瞭解了之後，學到的東西才會變得比較清淨。應成現在講的奇妙的解釋、想法都和空性上的見解有關係。

## 第 51 講 自續派 -3

接下來，對照一下應成對有境的主張方式。

**若是「認知」，則必然了解自己的「所量」，因為「『兔角』的義總」是「取『兔角』的分別識的所量」，而「『聲音是常』的義總」是「取『聲音是常』的分別識的所量」。(P72)**

中觀應成認為所有的認知，不管是錯誤的、顛倒的，一定有它了解的對境。這裡舉的例子是「兔角」。兔角是不存在的，執兔角的認知是錯誤的。義總是執兔角的認知的顯現境，執兔角的認知會了解它的顯現境。同樣，取「聲音是常法」的分別心也會了解它的義總。譬如說，之前講的，雖然幾天前我認錯人，把另外一個人看成 A，那個當下，這裡不講自證分，它講認知本身也有顯現 A？雖然我看到的那個人不是 A，但在那個當下，我的認知本身有顯現 A。

生：您的意思是雖然沒有兔角，但是當我在講兔角的同時，我腦中有一個兔角的樣子，是指對那個樣子我先要有一個認知，雖然那是錯誤的？

師：對。兔角存不存在是另一回事，但是這「印象」是存在的，對這個「相」來說已經了解了。所以雖然它是顛倒的認知，但是它還是了解它的顯現境。所以不管任何一個認

知，它都會了解它的顯現境。

由此可以了解，中觀應成主張有境、對境是互相依賴的。有境 — 顛倒的認知 — 存在，等於有一個相對的對境也存在。但是這個對境不是兔角，而是兔角的相，這就是互相依賴。現在是解釋它了解這個顯現，意思是所了解的顯現境存在，是有境、對境互相依賴的道理。

生：這是不是像奢摩它的解釋，是從意識當中緣一個影像？

師：也是！但是奢摩它講的不是這個道理，它不是講對境怎麼存在，或有有境存在故對境肯定存在。它講的是行者修的不是五根識修的，是第六意識修的。第六意識認出顯現境或所緣，然後心就在那個境上面一直安住，不是眼根識看見一個東西，然後就修。若是這樣的話，就變成修眼根識。剛才你講的沒有錯，那也是第六意識的一個對境。

生：從自續派的角度解釋兔角，這兩個區分在哪裡？

師：以執兔角的這個認知來說，不論是自續派、唯識派或經部宗，他們都認為這個顯現境不是顛倒識所了解的。這個義共相、義總或印象，執兔角的認知並沒有了解，顛倒識不了解任何法。應成認為它雖然是顛倒識，沒有錯，它不了

解兔角，但是還是存在一個它所了解的對境，所了解的對境就是剛才講的印象。意思是：有境、對境互相依賴。應成一直講依賴、一直講緣起，從這個角度看，應成跟其它宗義不同。之前談到的五個道理，都和這個道理有關——有境跟對境是依賴。不論有境怎麼錯、怎麼不對，但是它存在。它存在，對境肯定也存在。但是對境存在，並不代表兔角真的存在。究竟來說，這個跟中觀應成對空性的見解有關係。這五個要慢慢了解，無法馬上了解，先描述一下就可以。

#### 4.2.4.3.1.6 自續派無我的主張方式

**主張「補特伽羅為常、一、自在空」是「粗品補特伽羅無我」、及主張「補特伽羅為自己能獨立之實質有空」是「細品補特伽羅無我」。**

**若根據瑜伽行中觀派，則是主張「『色』與『取色之量』異質空」為「粗品法無我」及主張「一切法諦實空」為「細品法無我」。**

經部行跟瑜伽行對於「粗、細補特伽羅無我」的主張方式看法一致，但對於「法無我的粗、細」則看法不相同。對於「補特伽羅無我的粗、細」，這兩派是共認的。換句話說，「補特伽羅為常、一、自在空」是「粗品的補特伽羅無我」，「補特伽羅為自己能獨立之實質有空」是「細品補特伽羅無我」。

他們不公認的是對於「法無我」上粗、細的解釋。怎麼不同呢？簡單說，經部行自續派的法無我只有一個，沒有分粗細。平常怎麼區分法無我的粗細呢？唯識說的法無我是粗的，中觀以上說的法無我是細的。為什麼粗細分法無我是以唯識、中觀來區分呢？因為毘婆沙宗、經部宗完全不承認法無我。要唯識以上的宗義才承認法無我。唯識以上就只唯識、中觀的差別，所以唯識所承認的法無我就是粗的，中觀承認的法無我就是細的。

經部行中觀自續派不承認唯識主張的法無我，唯識講的法無我是「能取、所取二空」。經部行完全否定唯識主張的法無我——能取、所取二空。所以對它來說，法無我只有一個，沒有分粗細。

瑜伽行中觀自續派認同唯識所說的法無我，所以它就有粗細的差別。「粗的法無我」就像唯識所說的：「若根據瑜伽行中觀派，則是主張「『色』與『取色之量』異質空」。這就是唯識所說的「能取、所取二空」，對瑜伽行自續派來說，它是粗品法無我。中觀自續派自己主張的一切法諦實空，它是細品法無我，這是中觀宗所說的法無我。總之，對經部行來說，法無我只有一個，不用區分粗細。瑜伽行才區分粗的法無我、細的法無我。

**「二無我」是由「所破」的觀點來區分，而不是由「空性的所依處」的觀點來區分；亦即在補特伽羅這個基礎之上，破斥「所破」——「諦實成立」，就是「細品法無我」；而在補特伽羅這個基礎之上，破斥「所破」——「以自己能獨立之實質有的方式成立」，則是「細品補特伽羅無我」。**

這是他們兩個共同的主張，二無我及二我執。二無我就是補特伽羅無我及法無我，二我執就是補特伽羅我執及法我執。他們兩個公認的是什麼呢？當區分補特伽羅無我、法無我時，並非補特伽羅上面的無我就叫補特伽羅無我、法上面的無我就叫法無我。一般人會這樣想，以為補特伽羅上面的無我叫補特伽羅無我、法上面的無我叫法無我。或以為補特伽羅上面的我執叫補特伽羅我執、法上面的我執叫法我執。沒有錯，一般是這樣想，中觀應成派也是這樣想。但是中觀自續派不是這樣想的，這裡講，二無我是由所破的觀點來區分，而不是由空性的所依處來區分。

這是什麼意思？若說，補特伽羅上面的無我叫補特伽羅無我、法上面的無我叫法無我，就變成以空性的所依處來區分；現在的區分和空性所依處沒有關係。補特伽羅上面也可以講法無我，法上也可以講補特伽羅無我，所以不是由空性的所依處來區分。在所依處上面有一個道理，一個所要破的錯誤的道理，他們是在所要破的道理上作區分的。所以，補特伽羅無

我、法無我是由「所破」的觀點來區分，而不是由「空性的所依處」的觀點來區分。

所破有兩個，一個叫「實有」，或「諦實成立」。譬如說，「補特伽羅上面無諦實成立」就是「法無我」，不管是在補特伽羅上或在法上。若它上面所要破的是「諦實成立」這個道理，就變成法無我，跟空性的所依處無關，跟對象是有情還是無情無關。所要破的道理是「諦實成立」，就稱為法無我。

另一個所破是「以自己能獨立之實質有的方式成立」，這就是補特伽羅無我。不管所依處是補特伽羅或是法，只要所破的是這個，就變成補特伽羅無我。這是自續派的主張，連唯識也持這個觀點。唯識也講補特伽羅無我與法無我，它也是以「所破」的觀點來區分的，不是以「空性的所依處」的觀點來區分。若問唯識行者：杯子上面可不可以講補特伽羅無我呢？若不可以，就變成唯識的補特伽羅無我也是以空性的所依處的觀點來區分。唯識在杯子上可不可以講補特伽羅無我呢？可以。怎麼講呢？即不承許「以自己能獨立之實質有的方式成立」。

## 第 52 講 自續派 -4

### • 調伏意樂

剛才唸「諸佛正法聖賢僧，直至菩提我歸依，我以聞法諸資糧，為利眾生願成佛」，前兩句就是歸依，後兩句就是發心。意思是透過歸依與發心調自己的心。不論唸經、聽法或作任何善根，前行一定要唸這四句，這是為調伏意樂。怎樣做算是意樂圓滿呢？對三寶非常尊敬，非常歡喜，生起依止三寶的心，對眾生也生起愛心。所以，面對眾生時就生起愛心，面對佛菩薩時就生起依止的心。這兩個心生起的話，就是意樂圓滿。

我們後面所造的善根，所作善的正行，要與前面歸依、發心的意樂連接。如何連接呢？前面歸依的意樂，會幫助我們造善根之後，將來跟三寶越來越接近，跟眾生相處得非常圓滿。這是學習佛法的重點和佛法真正的作用。在未造善根之前，想親近三寶的心一定要生起，生起之後，在所造的善根，加上迴向的力量，就會幫助我們和三寶越來越親近。同樣的，前面發心時，我們生起想要照顧眾生的愛心，接著所造的善根，就會幫助我們，當跟眾生相處時，心胸能比較寬廣，比較不易受煩惱干擾。當法理進入頭腦之後，經過思考，看法會改變，就不容易生起煩惱，跟眾生相處越來越好，這就是前面歸依與發心的意義。

這裡學習的是《宗義建立》，剛才誦的《二勝六莊嚴讚》，就是釋迦牟尼佛來這個世界傳這麼多佛法，之後，菩薩們如何把這些法保存下來。以大乘佛法來說，法的保存有四個關鍵：一個是戒律基礎，最根本的就是戒律。再來是修廣行與深見的法。廣行方便的法，如菩提心、大悲心等；深見的法如智慧、空正見等。修這兩個法，需要非常準確的邏輯。用準確的邏輯去思惟修，若是沒什麼道理或道理都不通，修是修不成的。依邏輯力量的幫助，不論菩提心方便的法或空正見深見的法，都會帶動起來。總之，法的保存要靠這是四個——戒律基礎、廣行的法、深見的法，然後依邏輯的力量就把它帶動起來。

那麼二勝六莊嚴，二勝就是釋迦光和功德光。以他們兩位為戒律的代表，他們的著作以戒律為主。為了戒律基礎，特別讚頌釋迦光和功德光為二勝。再來是深見的法和廣行的法；龍樹及其心子聖天是深見法門的根源，無著及其大弟子世親是廣行法門的代表。最後是陳那、法稱；他們樹立了佛教最主要、很深很細，準確的邏輯。所以，二勝六莊嚴非常重要。

修學大乘佛法，重點是要怎麼修，要學什麼，根據誰的論典。透過這些，能真正學到世尊所開示的大乘法，有這樣的意思。

以宗義建立來說，過去的祖師，不管是小乘的法或大乘的法，修的時候建立起「基、道、果」。其中就有智慧深淺的差別，毘婆沙宗、經部宗、唯識宗及中觀自續派、中觀應成派對小乘大乘都有建立，也都有解釋。大綱地認識非常重要，為了這個，現在學習宗義建立。

#### 4.2.4.3.1.7 解說地道的建立

**若根據瑜伽行中觀自續派，三乘的補特伽羅的諸多差別，是由「主要的所斷」—「三種不同的障礙」、「主要的所修」—「三種不同的見解」等觀點建立起來的。**

**因為那些具有聲聞種姓者，以「執『〔補特伽羅爲〕自己能獨立之實質有成立』的分別識及其眷屬」作爲「主要的所斷」，而以「了解『補特伽羅爲自己能獨立之實質有成立空』的見解」作爲「主要的所修」來對治前者，然後證得「下品菩提」。**

**因為那些具有獨覺種姓者，以「執『色（所取）及取色之量（能取）異質』的分別識」作爲「主要的所斷」，而以「了解『所取、能取異質空』的見解」作爲「主要的所修」來對治前者，然後證得「中品菩提」。**

**因為諸菩薩以「實質及其習氣」作爲「主要的所斷」，而以「了解『一切法無實有』的見解」作爲「主要的所修」來對治前者，然後證得「上品菩提」。(P67/L8)**

在地道的建立這部分，自續派經部行跟瑜伽行沒有公認的部分，因為他們兩個看法不同。先解釋瑜伽行中觀自續派的看法，意思是瑜伽行中觀自續派所說的，經部行並不認同。

簡單講，瑜伽行跟經部行差別在那裡呢？以瑜伽行來說，他認可唯識所說的空性 — 法無我。經部行不認可唯識的主張，因為經部行認可外境，所以經部行不認同唯識的解釋 — 一切法不是從外境成立起來的，都是由認知示現出去的。經部行就跟著經部宗主張外境，對唯識所說的空性或法無我，經部行不認同。

經部行跟瑜伽行的差別，很容易想起來。經部行跟隨經部，他一定主張外境，所以馬上要了解，經部行不認可唯識所說的空性。講到瑜伽行的時候，馬上要認出來，他一定認可唯識所說的空性 — 能取、所取二空。認出這點後，就可以理解瑜伽行跟經部行都是中觀，他們兩個肯定認同空性或一切法不真實存在，因為都是中觀宗的緣故！中觀的意思就是講空性，所以一切法是完全不真實，這個比較高的中觀宗所解釋的空性見解，他們兩個都公認的。

若把見解簡單分等級，其次第由上到下分別為：中觀的見解，唯識的見解，再下面是毘婆沙宗、經部宗小乘的宗義者的見解。把毘婆沙宗、經部宗放在一起，因為他們都是小乘的見解。所以粗略分的話，有三個等級。再進一步看，瑜伽行自續

派來說，三個等級他們都認可，瑜伽行自續派認可小乘的見解，小乘說的見解是補特伽羅無我。瑜伽行自續派也認同唯識所說的「能取所取二空」。瑜伽行自續派也認同中觀更深奧的「一切法完全不真實有」的見解。總的說，瑜伽行自續派對這三個都認同。

這三個裡面，經部行自續派哪個不認同呢？即中間唯識所說的見解。從經部行自續派的角度說，法的體性上並沒有分三個等級，它只分兩個。他認可小乘宗義的「補特伽羅無我」，並認可中觀宗所說的「一切法不真實有」。但是唯識所說的空性見解，他不認同。以上是瑜伽行中觀自續派跟經部行中觀自續派兩個的差別。

同樣，從負面的來看，瑜伽行自續派覺得「補特伽羅我執」是錯的，是一種所斷，「能取、所取二的執著」是錯的，也是要斷除的。一切法真實有的執著是錯的，也是要斷的。瑜伽行自續派說，這三個都是要斷的，這三個都是所斷。

若問經部行自續派，這三種所斷，你氤都要斷嗎？不是！他覺得「能取所取二的執著」，不是什麼執著，是符合道理的，所以不必要斷。他覺得「補特伽羅我執」要斷，另一個細的「一切法真實有的執著」要斷，但是「能取、所取二的執著」沒有必要斷。這是經部行的看法。

剛才唸的：瑜伽行自續派，三乘的補特伽羅的諸多差別，是由「主要的所斷」—「三種不同的障礙」、「主要的所修」—「三種不同的見解」等觀點建立起來的。意思是，瑜伽行自續派講得比較完整，講得比較細。他認為人們的內心受到一個錯誤的干擾。現在我們不是佛，內心好像被一個蓋障蓋起來。這個障礙可分三種等級，一個是補特伽羅我執，這個比較粗糙。更細一點的是能取、所取二的執著。還更細的是一切法真實有、實有的執著。這三種都是要斷的。因為這三個執著越來越細，所以斷的時候就有些難度。聲聞要斷的是補特伽羅我執，獨覺要斷的是能取所取二的執著，大乘菩薩要斷的是真實有、實有的執著。

所以聲聞、獨覺、大乘，都是行者可以成就的。譬如說，行者可先斷補特伽羅我執，那個階段就成聲聞了。更進一步，斷的是能取所取二的執著，這個階段就成獨覺了。更上面斷除實有的執著，就成大乘了。有些利根的人，他不是一個個地斷，他直接抓最細的，當斷了最細的時候，其它就同時斷了。譬如有的行者，馬上抓能取所取二，當能取所取二的執著斷了，下面粗的補特伽羅我執就自然斷了。有的行者直接抓實有的執著，當斷掉這個執著時，其它兩個就同時自然斷了。所以不是一定先斷第一個，再斷第二個，然後斷第三個。如果這樣斷，也是可以。可以先斷補特伽羅我執，然後斷能取所取二，再斷實有的執著，但共非一定要這樣。

平常說聲聞乘、獨覺乘、大乘，我們現在都還沒有入道。有些行者入道的時候，是間接地入。先入聲聞道，然後入獨覺道，最後再入大乘道。有的直接進入大乘道，有的直接進入獨覺道。有時候，依種性而有分別。以我們現在來說，可能還未確定種性。還未確定也有好處，在還未確定時，先把直接入大乘的種性種下去。種性確定時分幾種：間接的先入聲聞道，再入獨覺道，然後入大乘道。有的直接入獨覺道，有的直接入大乘道。我們希望直接入大乘的種性，能種下這種種性是大家所希望的。

接著講三個所斷的差別，及見解的不同。先要理解，障礙都不是外面的，都是心裡面的煩惱及錯誤認知的問題。要斷這些錯誤認知，發願沒有用，發願只是佛菩薩加持而已。心裡真正地怎麼樣斷它，是產生跟錯誤認知相違的智慧，這個智慧力一直成長，就把錯誤的認知完全斷除，這才是真正的修行方法。

這裡說要斷、所斷的部分，斷的時候必需要修的是見解。見解就是對法，看的時候不要看錯，能夠看到法的實相，能夠見到真正的法是怎麼存在，這就叫見解。能夠見到這個，首先心裡要有一個認識，然後對它的看法就改了。看法一改，煩惱就沒有了。我們的看法由於存著錯誤的認知，當我們看的時候，就一定會生起煩惱的看法。這是從哪裡來的呢？這是從錯

誤的認知來的。我們的看法怎麼改呢？前面錯誤的認知要斷。怎麼斷呢？要生起跟它相違的智慧，當智慧的力量成長，心中錯誤的認知就會完全去除。去除之後，我們的認知就成為正確的智慧，從這個角度觀察法，那就圓滿了，煩惱就不會產生了。總之，要修見解是要改我們的看法，不好的看法從哪裡來呢？從錯誤的認知來！為了斷這個，必需修正確的智慧。這裡講到三種不同的障礙，怎麼把它斷除掉呢？需要三種不同的見解。

所有的障礙來源不在外面，所有障礙的來源是內心的擾亂。內心的擾亂從哪裡來呢？對境的看法不正確。這個又從哪裡來呢？從錯誤的認知來。錯誤的認知即平常講的無明。無明有好多層次，譬如說，補特伽羅我執是一種無明，能取所取二的執著也是一種無明，一切法是有真實存在也是一種無明。錯誤的認知有好多等級，它帶給人的影響也各不相同。這些障礙怎麼斷呢？要生起智慧，才能斷它。

障礙有等級，智慧見解也有不同的程度，因為有這些差別的緣故，就有聲聞、獨覺、大乘。不要以為有聲聞、獨覺、大乘的緣故，所以有不同的障礙跟不同的見解。事實正好相反，因為有不同等級的障礙，為了斷除這些，才有不同的智慧，才有聲聞、獨覺、大乘。

為什麼不同障礙的等級跟智慧的等級，就產生聲聞、獨覺、大乘的差別呢？看看聲聞所斷的是什麼？他們所修的是什麼？獨覺所斷的是什麼？所修的是什麼？大乘所斷的是什麼？所修的是什麼？就可以了解。這裡一直用「因為」，因為具有聲聞種姓者，就以「執『〔補特伽羅為〕自己能獨立之實質有成立』的分別識及其眷屬」作為「主要的所斷」，所以聲聞所斷的是這個，然後以「了解『補特伽羅為自己能獨立之實質有成立空』的見解」作為「主要的所修」來對治前者，然後證得「下品菩提」。

一般是這樣，大乘、小乘分的話，聲聞跟獨覺是小乘，菩薩就是大乘。現在講的大乘、小乘是從修行的角度講。宗義是以智慧理論的角度，不是依修行的道路講的。因此，毘婆沙宗、經部宗雖然都是小乘的宗義，但是毘婆沙宗講菩薩乘，經部宗也講菩薩乘。用大乘、小乘時，聲聞跟獨覺是小乘，菩薩是大乘，這種講法不是以智慧的理論判斷的，是依修行的道而分的。修行的道分的時候，就分有沒有菩提心，從這裡判斷。聲聞跟獨覺沒有修大悲心、菩提心，他們最主要是自己解決就好了，不要利益眾生這部分。他們自己內心能沒有煩惱，非常平靜，心有涅槃寂靜的樂。聲聞跟獨覺追求的是涅槃寂靜的快樂，所以他們得到的是阿羅漢果及解脫的果位。當他們追求解脫時，聲聞跟獨覺的差別，從字面上可以認出來，獨覺比較精進、比較努力，他超越聲聞。

相對於獨覺，聲聞比較懈怠，有時候就玩樂什麼，或是跟人群一起，他不像獨覺那麼精進。所以獨覺的精進及智慧都超越聲聞。當精進有這麼大差別時，心的力量，修法時深度也不同，所以獨覺的修行比聲聞的更深，更精進。因為這個緣故，從聲聞這個字面上看，他就跟很多法友聚在一起，然後就聽講，這樣的生活方式，好像有一點在他力當中，自己慢慢成長、慢慢修行。

獨覺自己的力量很強，故不需要靠他力。也可以說，跟他人一起時，反而覺得是修行的障礙，所以他選擇在墳場、山上，人煙稀少的地方，單獨、精進地修行，以脫離輪迴，這種行者就叫獨覺。聲聞獨覺有這樣的差別。

## 第 53 講 自續派 - 5

為什麼補持伽羅能獨立實質有的執著心比較粗？能取所取二的執著心比較細？一切法諦實有的執著是最細的呢？先區分一下，不論是能取所取二的執著或一切法是諦實有的執著，都是法我執。補持伽羅能獨立實質有是補特伽羅我執，有的人用人我執，這兩個詞都可以，不過補特伽羅我執比較正確。補持伽羅能獨立實質有為什麼比較粗呢？原因我們也能感覺出來。比如說，一個很自私的人，心就比較容易起煩惱，我們自己能感覺出來，那個時候補特伽羅我執是比較容易認出來的。

法我執就很難認出來，比如說，一個完全不自私或在自己上面執著的人，他對法也有執著，然而一般人認不出來。對法上的執著，比較難認出來的。我們也會有這種感覺，好像我執很容易認出來，然而除了我執以外，法上也有執著。有人會問，如果沒有我執，法上能有什麼執著呢？我們自己好像會有這個感覺。總之，補特伽羅我執是粗的，它很容易認出來。在法上的執著 — 法我執 — 就很細，很難認出來。譬如毘婆沙宗與經部宗就認為沒有法我執！法上面執著是對的。只有補特伽羅我執有問題，它會讓人生煩惱。法我執沒有什麼不正確。所以，可以理解，補持伽羅我執很容易認出來，它比較粗。法我執比補持伽羅我執細，很難認出來。

要瞭解，現在講的補特伽羅我執和法我執，講的並不是應成派，而是針對自續派以下。要瞭解，補特伽羅我執和法我執，其意思並不是指補特伽羅上面的執著為補特伽羅我執，法上面的執著為法我執！法上面也有補特伽羅我執，補特伽羅上面也有法我執，這是自續派以下的想法。

這也有道理，在法上面會有什麼樣的補特伽羅我執呢？在這裡有一個我。執著「我」，就有一個「他」，這個他雖然是法上或另一個對境上面的解釋，但是「他」是從這邊影響的。當這裡有一個「我」的時候，對另一個好像有距離感，就有一種執著。或者是對境的法，這個我要、那個我不要。在對境上有「我」的時候，對法上面認定時也有一種執著。比如說，我想要這個電腦，這是「我要」，當這個電腦被別人摔壞時，「摔壞」的那個部分「我不要」。這時候心裡出現「我要」、「我不要」等強烈的感受，這就是一種執著！這是由對「我」的執著所帶來的，是由補特伽羅我自己上面有我執之後，其他一切法上面也帶來一種執著，這個執著也叫補特伽羅我執，因為它不是法那邊帶來的，而是「我」這邊執著帶來的，從這邊帶來的所有執著都叫補特伽羅我執。

所以，補特伽羅我執不只在補特伽羅上有，連一切法上也會有補特伽羅我執。比如說，我的朋友，人家讚美他，我很高興；我的敵人，人家讚美他，我受不了。這就顯示我在我的敵人上面及我的親人上面都有執著，這兩個都是補特伽羅我執。

這個是從哪裡來呢？從我這邊的執著帶來的，就變成補特伽羅我執。

生：法上面有補特伽羅我執，能不能舉個例子？

師：剛才有舉例子，比如說，我的敵人、我的親人，這些都是從我的角度說的。他是對境的法，他並不是我。但是在我這邊有一個執著，由這裡帶出我的敵人、我的親人。同樣，我的電腦要一直存在，我在這方面很執著，人家若摔壞我的電腦，這方面我就非常反感，也是一種執著。這兩個都執著對境的法，在對境的法上面的執著是從哪裡來呢？從我這裡有補特伽羅的執著而來的。我的電腦一直要存在、我的電腦摔壞，這兩個上面的執著是從哪裡來的？從我上面有執著來的，所以這樣的執著也是補特伽羅我執。書上寫的是「對境的法上面的補特伽羅我執」也就是「補特伽羅能獨立實質有的所受用」。「所受用」這個辭可能要解釋一下。

生：和「我所」是不是一樣？

師：不一樣。

補特伽羅所受用，比如說，華氏一百度的氣溫我不喜歡，七十度左右的氣溫我很喜歡，這兩個是對境的法。這兩個對境的法，一個是喜歡，一個是不喜歡，不喜歡是誰的不喜歡呢？我不喜歡。所以不喜歡是我執帶來的。我喜歡，我一定要七十度左右的氣溫，這也是我這裡在對境上有執著，所以兩個都是執著。這兩個執著，書裡用什麼解釋，譬如說，七十度左右的氣溫上面，叫「補特伽羅能獨立實質有的受用的執著」。所受用的執著。一百度以上的氣溫上面，也是「補特伽羅能獨立實質有的受用的執著」，「受用」是對境的意思；好像相對他有一個對境。受用並非一定要享受，不要的是受用，要的是受用。這就是叫「補特伽羅能獨立實質有的執著」，很廣啊！這在一切法上面都有。

再來，能取所取二的執著，或實有的執著，當補特伽羅能獨立實質有的這個執著已經沒有了，但還是會有執著。第一個，執著的是「能取所取二」，它不是講「我在這裡」的那種執著。它主要是講，境本身在那裡存在。外面的色、聲、香、味、觸這些境，它在那裡存在，跟我沒有關係，跟補特伽羅能獨立實質有沒有關係，它在那邊存在、成立起來。這樣的心或看法，也是一種執著。這個執著唯識以上才認得出來，毘婆沙宗和經部宗都認不出來。要瞭解「能取所取二的執著」，補特伽羅上面也有。剛才講過，補特伽羅能獨立實質有的執著，不管在補特伽羅上或在法上，都會有的。同理，「能取所

取二的執著」，也是，不論是在法上或在補特伽羅上，在一切上面都會有這種「能取所取二」的執著心。

如剛才的例子，在我的電腦上，可以有「補特伽羅能獨立實質有」的執著。若把電腦上補特伽羅能獨立實質有的執著去除，在電腦上「能取所取二」的執著還是會存在。同樣，我的親人、我的敵人，縱然這兩個上面「補特伽羅能獨立實質有」的執著已經去除了，但是在這兩個上面「能取所取二」的執著還是會存在。

再者，剛才講的一百度以上的氣溫，還有七十度左右的氣溫上面，有「補特伽羅能獨立實質有的執著」，也有「能取、所取二的執著」。當去除掉補特伽羅能獨立實質有的我執之後，能取所取二的執著還是會存在。所以是不一樣的。

反過來說，當去除掉「能取所取二的執著」，「補特伽羅能獨立實質有或補特伽羅我執」就同時去除了。原因是什麼呢？要瞭解，補特伽羅或是我上面能獨立實質有的執著心，跟我上面能取所取二的執著心，當我上面能取所取二的執著心一旦去除，能獨立實質有的執著心也會去除。反之，我上面能獨立實質有的執著心去除掉，並不一定能去除能取所取二的執著心。這兩個不一樣。

譬如說，在自己上面瞭解能取所取二空，一瞭解的話，有一點如幻化的感覺，所以，肯定就沒有能獨立實質有的執著心。這種執著心，肯定無法存在。所以我上面能取所取二的執著心一去除，補特伽羅能獨立實質有的執著心就自然去除了。因此，可以講補特伽羅我執比較粗，能取所取二的執著心比較細。有這樣的道理。誰直接斷除能取所取二的執著呢？直接入獨覺的行者，直接把能取所取二的執著斷除掉時，自然就消滅了補特伽羅能獨立實質有的執著。

為什麼自然消滅呢？重點是剛才講的，能取所取二的執著去除，就包括我上面能取所取二的執著也會去除，我上面能取所取二的執著一去除的話，我上面能獨立實質有的執著就去除了。因此不需要考慮能取所取二的執著去除之後，補特伽羅能獨立實質有要不要去除。

**因為那些具有獨覺種性者，以「執『色（所取）及取色之量（能取）異質』的分別識」作為「主要的所斷」，而以「了解『所取、能取異質空』的見解」作為「主要的所修」來對治前者，然後證得「中品菩提」。(P67/L18)**

這裡沒有談到補特伽羅能獨立實質有，為什麼不談呢？因為他斷除「『色（所取）及取色之量（能取）異質』的分別識」，就等於已經斷除聲聞所要斷的，故不需另外作一件事。要記住，獨覺有資糧道、加行道、見道、修道、無學道。聲聞

也有資糧道、加行道、見道、修道、無學道。大乘也有，三個都有各個的五道。比如說獨覺行者在修這五道時，自然同時包含聲聞的五道。同理，大乘行者修五道時，下面獨覺和聲聞的五道自然就已包含了。以上是講「補特伽羅我執」和「取所能取二的執著」二者中間的關係。

再來，是實有的執著，實有的執著比能取所取二的執著更細。更細的原因是什麼呢？原因是這樣，能取所取二的執著去除之後，還是會存在實有的執著，因為講能取所取二空的道理時，比如以電腦來說，這個電腦是能取所取二空，在解釋二空時，會說電腦是心識的示現，「能取所取二空」，二空就變成一，體性一，能取所取不是二，是一。變成一是什麼意思呢？就是它是心識的示現，它就到這個為止。它的體性是心的示現，這是心的體性，它還是實有啊！最後來說它還是實有的，所以雖然修「能取所取二空」，修了之後還是不能去除實有的執著，實有的執著還是存在。換句話說，「能取所取二的執著」與「實有的執著」相比，實有的執著更細。

去除「實有的執著」是什麼呢？它連前面講心的體性這塊也要去除。因為這種想法也是有問題，故連這個想法都去除掉。不論是電腦或一切法，在它的裡面一直不斷地追究的話，自己就沒有一個東西，完全是空的，完全沒有實有，這就達到

實有空、無實有的道理。所以，無實有的道理，是最高的道理。

現在就這樣想，實有的執著是法我執。實有的執著或法我執，是不是只執著於法上面呢？補特伽羅上面有沒有呢？有！剛才講過，補特伽羅我執跟法我執不是從對境是不是補特伽羅、是不是法判斷的。剛才也談到，「能取所取二的執著」，在法上面有，在補特伽羅上也有。同理，「實有的執著」，在法上面有、在補特伽羅上也有。所以，實有的執著，在補特伽羅上面及法上面都有。

首先要瞭解，一旦斷除實有的執著，補特伽羅我執也會斷除掉。實有的執著一斷除，能取所取二的執著也會斷除掉。為什麼？先說明實有的執著斷除時，補特伽羅我執為什麼會斷除呢？應先辨認出來，補特伽羅我執是什麼意思？補特伽羅自己這個「我」上面，能獨立實質有的執著，就叫「補特伽羅我執」。就實有的執著來說，對「我」補特伽羅上也有實有的執著，所以，當實有的執著一斷除，「我」上面實有的執著也會斷除。「我」完全不實有，完全空。瞭解完全空的時候，當然「我」能獨立實質有的執著不可能存在。所以我或補特伽羅上的「實有的執著」一斷掉，能獨立實質有就更沒有了。意思是「實有的執著」斷除的話，「補特伽羅我執」肯定可以斷除，這是第一個。

再者，「實有的執著」斷除時，能不能斷除「能取所取二」的執著呢？也會斷除。理由剛才說到，能取所取二的執著斷了之後，實有的執著還會存在，因為它更細。當實有的部分去除掉時，能取所取二的執著就不存在了。

因為這個緣故，就應瞭解大乘菩薩需不需要特別修「補特伽羅能獨立實質有空」及「能取所取二空」？沒有必要特別要修，他主修的是「一切法的實有空」。這個一修，其他的就自然解決了。

**因為諸菩薩以「實執及其習氣」作為「主要的所斷」，而以「了解『一切法無實有』的見解」作為「主要的所修」來對治前者，然後證得「上品菩提」。(P68/L3)**

這裡沒有談到要修「能取所取二空」或「補特伽羅無我」。同樣，所斷的裡面，「補特伽羅我執」及「能取所取二的執著」也沒有講，它講的是「實有的執著」。實有的執著已經包含補特伽羅我執那些。修習那麼圓滿的空性的道理，明白了法的究竟實相，粗的實相沒有必要修，所以就修「實有空」。這個一修，所有的問題都解決了。沒有必要想其他的，大乘就是這樣。

同樣的，在修大乘的五道時，大乘的資糧道就包括獨覺、聲聞的資糧道，大乘的加行道就包括獨覺、聲聞的加行道。見

道、修道、無學道的情形也一樣。所以沒有必要另外再修聲聞跟獨覺的資糧道、加行道、見道、修道、無學道。反過來說，聲聞的五道修好了，還是要修獨覺的五道。

## 第 54 講 自續派 -6

「能取所取二空」和「一切法無實有」這兩個空不一樣，因為「能取所取二空」講的時候，還是法是實有的，法有它自己方面能夠成立的成分，那還是存在的。上次在這裡講過《辨了不了義善說藏論》，曾經學到一點《解深密經》，宗喀巴大師解釋道，此經是唯識主要的經典。裡面談到，唯識主張每一個法上有三個體性，就是遍計所執性、依他起性、圓成實性。

每個法上有三個體性，依他起性的原因是，每個法上有心識的成分在，所以每個法上有依他起重點在這裡。依他起等於有為法，每個法上，都有有為法，都有一個依他起的法，因為每個法裡面好像有心識的成分在那裡。所以修唯識的見解，對減低執著有幫助，但不代表執著心完全都去除掉。

剛才一直講到，我們的執著心，先把「補特伽羅我執」這部分滅掉，再把「能取所取二的執著」滅掉，最後「實有的執著」再滅掉，所有的執著就都去除了。

所以若行者按唯識的見解修行的話，對我們相當有幫助，執著心會慢慢、慢慢減弱、減弱。



## 第 55 講 自續派 - 7

**因爲諸菩薩以「實執及其習氣」作爲「主要的所斷」，而以「了解『一切法無實有』的見解」作爲「主要的所修」來對治前者，然後證得「上品菩提」。(P68/L3)**

大乘的部分各位先注意，大乘跟聲聞、獨覺有什麼差別呢？看所斷這邊，注意大乘有講到「實執及其習氣」，聲聞沒有講習氣。聲聞講「執『〔補特伽羅為〕自己能獨立之實質有成立』的分別識及其眷屬」，它沒有講到習氣。獨覺講「執『色（所取）及取色之量（能取）異質』的分別識」，「色」即所取，「取色」即能取，「能取所取異質」這種分別的執著，也沒有講到習氣。

爲什麼聲聞、獨覺不講習氣，而大乘講習氣呢？先認識「習氣」是什麼。比如說，一個人常常生氣或比較貪心或跟別人有些不一樣，我們常常會說這是過去的習氣。按這種講法，習氣好像是果的階段；現在他有如此呈現，是因為過去的習氣，因為過去所作而感果的樣子。前面的習氣重，有習氣的因，現在就感出來果報來。實際上，佛典裡講的習氣不是果，而是因。是什麼樣的因呢？平常話裡面講的，主要是點出來有前面的因，過去種了怎樣的習氣，是習氣的關係，所以有這種習氣的呈現。所以，平常人所說的習氣，有連到因，連到過

去。總之，一般人所說的習氣，是後面的果的樣子。按佛典來說，這就錯了，不可以說習氣是果報。

習氣的因，感出來的果是什麼樣的感覺？比如說，一個人內心有貪、瞋、癡時，喜歡跳舞、唱歌、罵人。但是當他已成就阿羅漢後，還是有跳舞、唱歌、罵人等行動出來。當這些行動出現時，他內心並沒有生氣，對唱歌、跳舞並沒有貪心。這些是什麼的果呢？這樣的因就叫習氣。若想一想，這個習氣並不是主動，不是內心有這些想法，而是在不知不覺中作出來的，這就叫習氣。

阿羅漢罵人或跳舞、唱歌，這些貪瞋的行為作出來時，實際上，他們的內心是沒有貪瞋的。行為是有作，那是習氣的果報，不能說是貪瞋的果報。習氣的果報與貪瞋的果報不同。如果是貪瞋的果報，就是現在生起貪、生起瞋。習氣的果報，現在沒有必要有貪與瞋。所以貪瞋本身跟貪瞋的習氣，兩個有一點不一樣。阿羅漢貪瞋的習氣還在，換句話說，阿羅漢的心續中，貪瞋雖然不存在，但是貪瞋的習氣還在。貪瞋的習氣冒出來，就變成有罵人、唱歌、跳舞等行為。心續當中貪瞋不在了，就只有貪瞋的習氣。

生：串習是什麼意思？

師：現在是講，前面有貪瞋，後面再生起貪瞋的階段，就說貪瞋的種子會產生貪、瞋，不叫習氣，而是貪瞋的種子。種子種下去，將來產生貪瞋。這叫作種子，不是習氣。剛才說過，連阿羅漢也還有貪瞋的習氣。貪瞋的習氣不會產生貪瞋。但是和貪瞋很接近，它不是主動，而是被動的、好像不知不覺的行為，這種叫習氣。總之，阿羅漢的心續中貪瞋的習氣在，但是貪瞋的種子不在。貪、瞋的種子在的話，會生起貪、瞋。

比如說，榴槤雖然已從桌上拿走了，但是其氣味仍在，習氣就有點這個意思。貪瞋已經不在了，還能存在的就叫習氣。當然貪瞋在的時候，習氣也在。這時候的習氣不會產生貪瞋，就有一點不知不覺的作出行為，這就叫習氣。當阿羅漢有罵人、唱歌、跳舞等行為時，他的心續中並沒有貪瞋，但是有貪瞋的習氣。所以區分出貪瞋和貪瞋的習氣。

阿羅漢貪瞋的習氣沒有斷除，同樣地，阿羅漢「補特伽羅我執」的習氣也沒有斷除。比如說，聲聞阿羅漢沒有斷除貪瞋的習氣，沒有斷除「補特伽羅能獨立之實質有執著心」的習氣。一樣，獨覺阿羅漢沒有斷除「能取所取二的執著心」的習氣，但「能取所取二的執著心」有斷除。

聲聞、獨覺可以這樣解釋。但是大乘若這樣解釋就不對了，因為成佛還有這樣的習氣就不對了。因此，對大乘行者來說，當「實有的執著心」斷除時，連習氣也一起斷除。不能說「實有的執著心」斷除了，但是習氣還留著。若說成佛後，其心續中還有習氣，這是不可以的。總之，大乘所斷的主要是「實執及其習氣」。

要了解，大乘實有執的習氣斷除時，能取所取二的執著心的習氣也斷除，補特伽羅能獨立實質有的習氣也斷除，貪瞋所有煩惱的習氣也斷除。所以需要三大阿僧劫那麼長的時間累積資糧，其原因在此，所有的習氣都要斷除。

剛才談到聲聞阿羅漢，他們「補特伽羅能獨立實質有」和貪、瞋這些煩惱的習氣還未斷除。這些習氣不是煩惱障，而是所知障。這些貪瞋的習氣，阿羅漢心續當中還存在，這些習氣不可以說是煩惱障，因為阿羅漢已經斷除煩惱障了，這些都是所知障。以上是瑜伽行自續派的想法，下面講經部行中觀自續派。

**若根據經部行中觀自續派，對於聲聞及獨覺二者的主要所斷及主要所修而言，並沒有差別；因為此二者均同樣以「煩惱障」作為主要的所斷；而以「〔細品〕補特伽羅無我」作為主要的所修，這點也是相同的。但是此二者的果位有優、劣的差別，其原因如下：因為福德資糧範圍的大小及期間的長短而有差別。(P68/L6)**

之前談到瑜伽行與經部行的不同，經部行的所斷、所修的見解，沒有三個階梯，只有兩個階梯。瑜伽行的三個階梯剛好可以與聲聞、獨覺與菩薩對起來，經部行不是。經部行是怎麼解釋呢？他只有兩個，下面所要斷的是補特伽羅我執，所要修的是補特伽羅無我。這兩個項目，不管是聲聞或獨覺都一樣。上面所要斷的是實有的執著，所要修的是一切法無實有的空性，這是大乘的主修。這樣分會有一個問題：若聲聞和獨覺的所斷、所修都一樣，他們所成就的阿羅漢果會不會完全無差別呢？還是有差別的。差別從哪裡影響呢？從福德資糧那裡產生差別。此二者的果位有優劣的差別，其原因是：差別在於其福德資糧範圍的大小及期間的長短有別。他們修福德資糧時有大小、時間長短的差別。以時間來說，聲聞三世，獨覺百劫。修的時候，精進的力量及善根的力量，也有大小的差別。因此到阿羅漢果時，就有很大的差別。

還要注意另一點，這裡說聲聞獨覺要斷的都是煩惱障。我們會想，瑜伽行自續派那邊，獨覺要斷的是「能取所取二的執著」，這是煩惱障還是所知障呢？要了解，能取所取異體還是所知障，不過是粗的所知障。大乘要斷的實有執的執著心是細的所知障。為什麼不叫煩惱障呢？因為補特伽羅我執及貪瞋癡等，瑜伽行自續派或自續派以下認為，這些在心中生起時心裡就不舒服，就有煩惱，故是煩惱障。但是「補特伽羅能獨立實質有的執著心」、貪、瞋這些去除了後，「能取所取二的

執著心」，不會令人內心不舒服，故就不叫煩惱障。但它會障礙我們，這個障礙是所知的障礙。是煩惱障的話，心會變不平靜。有這種作用者，就叫煩惱障。沒有這種的作用，它只是擋住人所要了解的法，就是所知障。

實有執、一切法實有的執著心及能取所取二的執著，都是所知障，不是煩惱障。為什麼這些會障礙人的所知呢？簡單地說，「能取所取二」的執著，心與對境有一個距離感，這樣就一定會干擾我們，無法真正地進入法，了解法，所以「能取所取二的執著」是所知方面的障礙。有「實有」的執著，心面對法時，好像單向地只有一個 **object**（對象）的感覺，我們把它當實有。心好像完全只看到這個，外面可能有很亮的光，卻看不到，就黑黑的樣子，只看見一個東西。就是這種的感覺。好像我就看到這個，心上只有這個，其他都不存在的。其他可能有很多很美、很莊嚴的，都完全看不見，眼前就只有這個。當心執實的時候，就很狹窄，好像我要這個，只有一個對象，其它什麼都看不到。這是什麼造成的？是「實有執」造成的，實有執就障礙人看到其他的法，所以實有執是所知障。煩惱障、所知障有這個意思。

煩惱障與所知障應如何區分呢？在學心類學時，《大乘五蘊論》中，講到煩惱的定義：令心不平靜的作用，這樣的心就叫煩惱。如剛才講的「能取所取二的執著」、「實有的執

著」不會造成心不平靜或擾亂。「補特伽羅能獨立實質有」或貪、瞋、慢等就會造成心的不平靜，心會亂。它們有這個作用，所以叫煩惱。

比如說聲聞在資糧道、加行道一直走，所要斷的是「補特伽羅能獨立實質有」，「補特伽羅能獨立實質有」是煩惱障的源頭。貪、瞋、癡等煩惱的源頭在這，所以當把這個斷了，煩惱障就斷除了。比如說，我們非常重視「我」，當「我」遇到一個美妙的東西，就貪了。若是不執著「我」，碰到美妙的東西就不會貪。若是看到一些不好的，傷害性的不舒服的東西，「我」上面若有很強烈的「補特伽羅能獨立實質有的執著」，一遇到這種境，就生起瞋了。如果「我」這個補特伽羅上面沒有「補特伽羅能獨立實質有的執著心」，就生不起瞋了。所以貪瞋等一切煩惱的源頭，都是由「我」上面有「能獨立實質有的執著」帶來的。

剛才有人問，「我」上面有「能獨立實質有」的執著心、有「能取所取二的執著心」、也有「實有的執著心」，三個都有。能獨立實質有用「實質有」，另一個用「實有」，「實有」與「實質有」有何差別呢？這兩個詞，一個叫實質有，一個是實有，很接近的樣子，但是兩個的差別很大。什麼樣的差別呢？我上面實有的執著心不叫煩惱障，我上面能獨立實質有的執著心叫煩惱障，就有很大的差別。

「能獨立實質有」就好像五蘊從頭到腳有一個主人，一個很強大存在的感覺，這就叫能獨立實質有。實有沒有那麼強，認真找「我」的話，一直找還是有一個阿賴耶識，有一個第六意識，這樣想的話，就叫「實有的執著」。能獨立實質有的執著心會帶來貪瞋，「我實有」與貪瞋沒有那麼大的關係。「實有」是他存不存在的意思。想的話，它應該存在，一直找的話，應該是阿賴耶識或是第六意識，有這種實有的執著心。這種就沒有那麼強，不會影響到貪瞋。

反之，「我」上面能獨立實質有與貪瞋就非常有關係，聲聞行者斷除它就等於斷除一切煩惱。他們所要斷的，就只是能獨立實質有的執著心。這個斷了的話，一切煩惱障就斷了；一切煩惱障斷了的話，當然就不會造業了。不會造業就不會輪迴，就能夠解脫，成就阿羅漢了。

現在講的是「地道的建立」，經典是成佛之後所開示的內容，所以對經典上的主張也包括在地道的建立裡。地道的建立包括基、道、果中的道與果。至於成佛之後，所開示的經典，這方面的主張，也放在地道建立這裡講。以下講對經典，他們各有什麼樣的主張。

**主張「經典有大乘經典與劣乘經典二種，以及了義、不了義二部分」，這點和唯識宗相同，但實例不同：唯識宗主張「初二法輪爲不了義經典，而未法輪爲了義經典」；而此處，初、末二法輪爲不了義經**

**典，中法輪當中則有了義、不了義二部分；亦即在「所破」當中，有結合「在勝義中」這個限定者，爲了義經典；而沒有那樣結合的中法輪，則爲不了義經典。(P68/L12)**

就經典上的主張來說，自續派是大乘的，唯識也是大乘的。毘婆沙宗與經部宗是小乘。唯識與自續派有何共同與不共的看法呢？意思是他們兩個共同的部分，相對其他的 — 毘婆沙宗、經部宗 — 就不共同。自續派與唯識兩個共同時，就是與毘婆沙宗與經部宗對比。比如說，主張「經典有大乘經典與劣乘經典二種，以及了義、不了義二部分」，這是唯識和自續派兩個共的；對比的是毘婆沙宗與經部宗。要了解，毘婆沙宗與經部宗完全不會分經典，也不會分大乘、小乘。毘婆沙宗與經部宗，不會分判經典為了義與不了義，經典只有小乘的經典，大乘的經典都不是經典。所有的經典完全是了義經，沒有一個不了義經，毘婆沙宗與經部宗就這樣認為。

講唯識和自續派共的部分時，要馬上想到，它對比的是什麼呢？對比的是前面講的毘婆沙宗與經部宗。以前講過，小乘的宗義與大乘的宗義是以智慧分的。毘婆沙宗跟經部宗的智慧沒有那麼高，不敢也沒有能力分辨經典是了義或不了義。他們似乎無法接受大乘的經典，故不歸入經典，經典中完全只有小乘經典。譬如南傳，只有《阿含經》等小乘經典，主張其他的經典如《般若經》等不是真正的經典。大乘認為《阿含經》、《般若經》、《金剛經》都是經典。唯識以上是大乘的宗

義者，比較有智慧，想得多，看得廣，也包容，不止小乘的是經典，大乘的也是經典，而且用智慧勇敢地認出來那些是了義經，那些是不了義經。

經典分了義、不了義經，不共的地方在那裡呢？在於所舉的實例。比如說，唯識宗主張「初二法輪為不了義經典，而末法輪為了義經典」。先了解，佛陀說法若初、中、後分的話，有初轉法輪、二轉法輪或中轉法輪、末轉法輪。世尊成佛之後到圓寂之前，每十五年為一期，三期共四十五年。前十五年所講的大部分是初轉法輪，中間的十五年是中轉法輪，後面的十五年轉的是末轉法輪。前十五年初轉法輪裡最主要的是以四聖諦為主的經。初轉法輪經的意思是打基礎。當然世尊也有為根器好的說些比較高深的法。一般說，前十五年是以四聖諦，基礎的法為主。這些經典歸納起來後，就是初轉法輪。初轉法輪可以從時間的角度說，也可以從主題來說，是為剛開始打基礎的行者開示的。

在二轉法輪中的經典包括《華嚴經》、《般若經》、《妙法蓮華經》。中轉法輪經的分法也跟前者一樣，或以時間的角度分，或以主題來分。基礎建立起來之後，基礎中主要的是滅諦，行者要得到的就是滅諦。基礎中講四聖諦，但是四聖諦中要做到、要取到的主要是滅諦。滅諦怎麼取到呢？就是學習空

性，斷除無明。所以中轉法輪主要是詳細地講空性的道理，這就稱為中轉法輪經或二轉法輪經。

三轉法輪的重要經典包括《解深密經》，它也可以時間的角度看，或是以主題分 — 在講了空性之後，便講對境的法的光明。現在《解深密經》、《如來藏經》，這些經典主要是講心的本性、心的光明，慢慢地靠近密乘這方面的引導。不論是《如來藏經》還是《解深密經》，主要是強調心的力量。三轉法輪經內容大概是這樣。

唯識認為初轉法輪與二轉法輪經裡面沒有了義經，第三轉法輪裡面有了義經 — 即《解深密經》。唯識認為：「初二法輪為不了義經典，而末法輪為了義經典」。「而此處，初、末二法輪為不了義經典，中法輪當中則有了義、不了義二部分」，自續派認為初轉法輪與末轉法輪是不了義經，而中轉法輪是了義經。乍看之下，初轉法輪、中轉法輪、末轉法輪，末轉法輪似乎是比較高的。不要誤解，以為唯識比較厲害，馬上認出來末轉法輪是了義經，而自續派卻沒有認出來，而將二轉法輪當成了義經。為什麼？唯識沒有能力認出二轉法輪實際上是有了義經。在三轉法輪中，也只認出《解深密經》這部分。他就沒有能力認出《如來藏經》是了義經。其實《如來藏經》比較高，它以密乘的內涵為主。《解深密經》是世尊為配合唯識的想法而開示的，所以唯識能認出來，但不可說他有能

力和智慧自己認出來。要了解，世尊是為了配合他們的根器，而開示了這部經典。

自續派認為中轉法輪裡面有分了義經與不了義經，比如說，按照自續派的認定，《心經》是不了義經，因為《心經》沒有特別連接到自性空、不實有。它只講「色即是空，空即是色」，並沒有連接到「實有空」。若沒有連接這個道理的話，就還需要解釋，還需要解釋就是不了義。當然初轉法輪是不了義經，三轉法輪按照顯教的角度說，帶到密乘的這些法是不了義經。現在以顯教為主，三轉法輪帶密乘的部分也屬於不了義經。中轉法輪經裡面有了義、不了義。不了義的就是需要再解釋的；不需要再解釋的比如說《般若經》，對自續派來說完全是了義經。亦即在「所破」中，有結合「在勝義中」這個限定者，為了義經典。沒有那樣結合的中法輪，則為不了義經典，意思是，《心經》所說「色即是空」就沒有結合「勝義中」有沒有空這樣結合，直接講色即是空，應該是結合「色即是勝義中空」，這樣結合的話就是了義經了。沒有結合者就必須解釋；要解釋就變成不了義經了。有結合的話就不需要再解釋，就是了義經。

# 第 56 講 應成派 -1

## 4.2.4.3.2 解說應成派體系

如前述般，分七項來說明，4-3-2-1. 定義、4-3-2-2. 分類、4-3-2-3. 語詞解釋、4-3-2-4. 對境的主張方式、4-3-2-5. 有境的主張方式、4-3-2-6. 無我的主張方式、4-3-2-7. 地道的建立。

### 4.2.4.3.2.1 定義

**僅承認他人共許的應成論式，並主張即使在世俗當中，也無實有事物者，就是應成派的定義。(P69/L1)**

定義分兩段，前一段是「僅承認他人共許的應成論式」。第二個階段是「並主張即使在世俗當中，也無實有事物」。兩段當中，後面的這段「並主張即使在世俗當中，也無實有事物」，跟自續派的定義一樣，中觀本身的定義，也跟這個道理一樣。

前面解說無體性宗的定義時講到：即使在名言中，也不承認『實有事物』之說大乘宗義的補特伽羅」，就是「說無體性宗」的定義。這裡講，就連名言中也不承認實有事物。這個道理和現在說的主張即使在世俗當中，也無實有事物，二個是一樣的。這裡用在世俗當中，前面用在名言中，二個其實是一樣的。現在是講中觀應成派的定義，定義裡面要有兩個 — 解釋中觀的意思及解釋應成的意思。所以定義中這兩個道理都存

在。中觀的意思是「並主張即使在世俗當中，也無實有事物」。前面「僅承認他人共許的應成論式」，為應成的意思。

平常用的應成論式和這邊講的應成論式，有一點要區分。先這樣了解，平常用的「應成論式」跟這裡的應成論式，用詞一樣，但是背後的意思不一樣。那裡不同呢？這邊用的應成論式有「無自性」、「完全沒有自性」的意義在！平常講的應成論式，裡面沒有這個意思。平常把論式講出來後，就只判斷是不是應成而已，裡面並不存在「沒有自性」的含意。平常的應成論式，無關於有沒有自性。

學過攝類學的話，經部宗也講應成！小理路、中理路、大理路中一直講應成。「應成」的意思是比較否定的一種話、一種道理、一種論式就叫應成。比如說，「你是這樣的話，你就會變成什麼什麼樣！」就比較否定的。比如說：他想喝咖啡，我們不要他喝，就說：「你願意血壓高嗎？不願意嘛！如果不願意，你就不該喝！」這就成立了，這種論式就叫「應成」。

「你會高血壓，因為你喝咖啡的緣故」，這種話就是一個否定。「會變成什麼什麼樣」，就把對方的想法否定了。這樣的道理，就叫應成。所以，應成論式有一點否定，好像會變成什麼什麼樣子，意思是你不要做、不要想，有否定的作用。平常的應成論式，裡面有這種道理。它和「有沒有自性」沒有

什麼關係，平常的應成論式當中不存在「有沒有自性」這種道理。

在中觀應成派用的「應成」，它不是一般應成論式的意思。一般應成論式很簡單，是毘婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀自續派，大家都認同的一個東西。現在中觀應成派中的「應成」，裡面包含了「沒有自性」的意思。為什麼沒有自性的意思，從應成那邊可以用呢？原因是什麼？

上次講到，那幾位是應成派的祖師、那幾位是自續派的祖師，已將他們分出來了。佛護論師為龍樹的《中論》作註解，清辨論師否定佛護的解釋。後來，月稱論師出來，否定了清辨。這裡就把月稱和佛護連在一起，清辨與他的弟子就連在一起，就從這裡，應成和自續便劃分出來了。當初他們出現時，爭論的問題就在解釋法的實相。

自續派認為，法完全是因緣而產生，這個沒有錯。法不真實有，這個也沒有錯。真實中、勝義中不存在，這個也沒有錯。但是他覺得勝義中不存在，並不代表法自己一點都不存在。他還是認為法自己有一個存在的。「存在的」是什麼意思呢？認知的量識可以認出它在這裡。可以認出來，就代表法也有一個穩定的成分。若法完全沒有自性，有一點太空了。這是自續派的想法。

量識能夠認出來：這個是這樣，那個是那樣，就是一個推理。之前講過，自續派的「自續」主要就是講這個。量識推理的時候，對境的法就有一個穩定的理由，如此就可成立所立的法。若沒有一個穩定的成分，我用這個理由成立時，它沒有什麼可依靠，沒有什麼力量。我怎麼能把它當理由呢？自續派認為，可以把它當理由，因為它有一個量識所量解的道理在。這表示所量的法本身，有一個穩定性。因此才用這個理由可以推，才可以依靠它。這是自續派的想法。

應成不認同自續派的這種解釋，應成認為沒有必要那邊有一個可以認可的道理、一個穩定的自性。例如，用應成論式時，沒有必要存在真正的一個道理。配合對方的想法，我們用一些道理，一些論式，就能解決他內心錯亂的想法。所以，以應成破他宗的錯誤、顛倒的想法，破的時候沒有必要有真正的道理，我們用的論式所講的道理不一定是存在的。

比如說，我們常用的一種論式：「有法聲音，應是非所作性，因為常法故。」有人把聲音當作常法，聲音在虛空中一直存在，有這樣的執著心。應如何否定他呢？「如你所說是這樣的話？聲音它沒有一個生的階段！它變成非所作性，因為它是常法故。」用這種論式，就可否定他的想法。

「有法聲音，應是非所作性，因為常法故。」講這個的時候，實際上是完全不對的。聲音不是常法、不是非所作性。但

是對這個人，我們可以用這個邏輯、這個論式。「有法聲音，應是非所作性，因為常法故。」辯的時候，聲音不必真的是非所作性或聲音真的是常法，但是我們還是可以這麼說。總之，應成派的想法是，推理及量解時，所量的不必真正地存在。

當初自續和應成辯論時，月稱就用了應成的方式辯論，之後，大家就稱他為應成派。這好像是一個典故，因為這個緣故，他被應成派，另外一個就被稱為自續派。為什麼用應成？目的要成立什麼？沒有必要有自性。對境的法上，沒有必要有一個自性。不必有一個穩定性，還是可以推理；例如應成。

這裡特別用他人共許的應成論式。意思是用應成的時候，完全沒有自性。這個法、這個道理本身沒有穩定性，完全配合對方的想法，所以是他人共許。他人共許的意思是完全配合對方的想法，我們取而用之。完全配合對方的想法，意思是完全沒有自性；完全沒有必要有自性。這有一點難！

生：有時候我們請教一些生活上的問題，您也是用應成的論式，配合我們的想法。

師：這我們大家都用的了，大家都常用的。

接著中觀應成派的定義，講他的分類，這裡分類只是把一些實例舉出來：例如佛護論師、月稱、寂天。

## 第 57 講 應成派 -2

**僅承認他人共許的應成論式，並主張即使在世俗當中，也無實有事物者，就是應成派的定義。**

這是中觀應成派的定義，前面的一段「僅承認他人共許的應成論式」是「應成」的意思，後面一段「即使在世俗當中，也無實有事物」是「中觀」的意思。

中觀分兩派，自續派和應成派，二派都主張「即使在世俗當中，也無實有事物」，這樣的主張就是中觀的意思。前面中觀宗的定義提到「即使在名言中，也不承認實有事物之說大乘宗義的補特伽羅。」

要先了解，大乘的宗義有兩個，唯識是大乘的宗義，中觀也是。他們兩個的差別在那裡呢？差別在於唯識主張實有事物，中觀則完全不主張實有的事物。中觀宗認為所有的事物完全不實有，這是中觀與唯識的差別。

唯識宗在一切法上面講三性：依他起性，遍計所執性，圓成實性。一切法所依那邊有一個依他起的法，之上就有一個遍計所執，和圓成實。唯識又承認依他起的法、圓成實的法都有自性，而遍計所執沒有自性。這樣等於說，一切法有一點有自性，唯識的問題在這裡。

依他起的法等於有為法，事物就等於依他起的法，事物就等於有為法。中觀特別說事物完全不實有，這點就和唯識有區分了。唯識講的是事物、有為法或依他起的法一定要有自性。中觀特別在這裡區分，事物一點都沒有實有，就連世俗中也無實有，中觀就講這樣的道理。應成的定義中談到「即使在世俗當中，也無實有事物」，這就是中觀的意思。

中觀應成派，應成的意思是：「僅承認他人共許的應成論式」。應成論式的意思是什麼呢？「應成」是沒有一個固定的，都是觀待的，應成論式有這種的特色。

論式有兩種，一個叫應成論式、一個叫正因論式。正因論式一定是固定的一個邏輯；應成論式則不固定，就看人家怎麼說，我怎麼反駁他。對方怎麼想法，我就怎麼和他辯論，所以就不是一個固定的論式，沒有一定要這樣，一定要那樣；對方怎麼辯，我怎麼辯。正因論式不是這樣，正因論式是規規矩矩依循固定的論式，應成論式不這樣。

比如說，應成論式裡，「有法聲音，應是非所作性，常法故。」實際上，聲音完全不是常法、聲音完全不是非所作性，這些都不對，但是因為對方主張的關係，我們可以這樣和他辯論，反駁對方：「聲音應該是非所作性！因為是常法！」這就是應成論式。實際上，聲音完全不是非所作性、不是常法，但是為什麼可以這樣辯呢？因為應成論式是看對方主張的變動關

係，而跟著他變、和他辯論。你這樣說的話，我會那樣子說；你那樣說的話，我會這樣說。辯論就在機動中進行。可以說，應成沒有什麼固定的角度，在觀待中就一直變。這邊用「應成論式」，實際上，它與一般的應成論式不是完全相等。應成論式本身有這樣的特色，沒有一個固定的。為何稱他為應成呢？就和應成論式的道理一樣，你的想法、你的主張，這個道理一樣的，沒有一個固定性。好像沒有一個絕對的，都是互相觀待，因為這種主張的緣故，就稱他為「應成」，此是中觀應成派的定義。

#### 4.2.4.3.2.2 分類

這裡講分類，應該不對。它只是舉出實例來，誰是中觀應成者。佛護論師、月稱菩薩、寂天菩薩都是中觀應成派。用分類的話，好像他們三個人各代表不同派似的，這是不對的。這裡他們之間，好像有一個先後順序的樣子，先有佛護論師，再有月稱，再有寂天，歷史上是這樣的傳承。月稱和寂天年代很接近，佛護和月稱之間，就有一點距離。

宗喀巴大師寫的《緣起讚》，裡面的內容，非常有意思，空性的道理講得非常殊勝。以前有位非常有名的祖師，他自己就寫了將近一百部的論典。當他讀《緣起讚》前面的時候，他想這個應該是龍樹菩薩寫的，因為其中空性的內容講得太圓滿了。這個世界上，除了龍樹，不會有人寫得出這種東西

的。但是繼續往後看的時候，文中竟然出現了龍樹的名字。「哦！這就不是龍樹造的。」於是他心裡就想，「若不是龍樹的話，肯定是月稱寫的。」因為在龍樹之後，最殊勝的是月稱。然後繼續唸，竟然又出現了月稱的名字。那就表示他猜得不對，此文並非月稱寫的，於是就再往後找。後來才知道，這是宗喀巴大師寫的。他心裡就想一定要找到宗大師，好好和他學習。於是他從很遠的地方出發去找宗大師，當他終於找到時，宗大師已經圓寂了。

### **如佛護阿闍黎、月稱、寂天。**

這裡應成派雖然就舉三位：佛護、月稱、寂天，但是應成宗義真正的講得很細、很圓滿的，是月稱。佛護、寂天雖然也是應成的祖師，但他們講的應成宗義沒有那麼圓滿。中觀是從龍樹開始的，龍樹之後就分成自續與應成兩派。自續與應成是怎麼分出來的呢？開始的時候，中觀就是龍樹和其大弟子聖天兩位。所有中觀師，對這兩位都有同等的評價與尊敬。他們兩位圓寂之後，就沒有一位大家共同推崇的。龍樹寫的論典裡最主要的是《中觀根本論》，或稱《中論》、《中觀根本慧論》。佛護寫了一部《佛護論》解釋龍樹的《中觀根本論》。這個論典就用他自己的名字命名。對於這部論，後來有些人不認同他的解釋。之後，清辨論師出面和佛護辯論，清辨論師寫了《般若燈論》否定佛護的解釋。從這裡，中觀開始分為二派 —

清辨論師這邊成為自續派，佛護這邊成為應成派。在當時印度的時代背景，種性制度仍盛行，因清辨論師乃王族之後，其勢力較強，佛護無法回駁。

後來，月稱出現了，月稱也出身王族，月稱認為佛護論師講得完全對，月稱將它解釋得更清楚、更圓滿。若沒有清辨這般否定，佛護的特點顯不出來。由於清辨的否定，使得月稱有機會更詳細地論述佛護和清辨間真正的差別，以及佛護的密意。總之，月稱的解釋更為圓滿。

龍樹真正的密意，清辨掌握得並不那麼圓滿，因此，一般會說中觀應成派真正的開創者是月稱，不是佛護。不過，有些人認為佛護也是創始者。這也無所謂，它的歷史就是這樣。

《菩提道次第廣論》宗喀巴大師解釋毗鉢舍那教授時，引用的論典主要就是月稱的著作，宗大師以月稱的著作為依據，來解釋空性。例如，宗大師以《明顯句論》否定清辨論師的《般若燈論》。月稱造的重要的論典要那些呢？首先是《明顯句論》，此論明顯龍樹的《中觀根本慧論》或《中論》的密意，把它解釋得非常清楚的意思。此外，月稱也造了《四百論釋》，解釋龍樹大弟子聖天的《四百論》。因為龍樹的《中論》不易了解，他也造了《入中論》，針對學習《中論》，須要注意什麼及用什麼方法趣入而說明。《入中論》的「入」是入那裡？《入中論》的「中」意思是《中論》，後面的

「論」是指《入中論》這部論。寫了《入中論》之後，月稱又寫了《入中論》的解釋，名為《入中論自釋》。這些論典都非常重要。要瞭解中觀應成，就必需學習以上這幾本論典。

寂天菩薩《入行論》的第九品講空性，完全以中觀應成的角度說，還有第八品裡面講自他相換的階段，也講一些空性的道理，也完全依中觀應成的空性而說。總之，他們三位是印度頂尖的祖師。

#### 4.2.4.3.2.3 語詞解釋

**「佛護阿闍黎」有法，將您稱爲「應成師」的理由如下：因爲您主張「僅透過『應成論式』，即可在『立宗者』的心相續當中產生了解『所立』的比量」，所以那樣稱呼。(P69/L12)**

這裡可能會有誤解，誤解什麼呢？先這樣講，一般說比量的前面一定有推理的正因，然後才會產生比量；沒有正因，就不可能生起比量。還有，攝類學裡面談到應成論式，也講到正因。應成和正因，一般說不是中觀應成的這個應成！一般的應成真因，它的階段性是什麼呢？這些都為達到開智慧的作用，首先人們頭腦裡有一個錯誤的、顛倒的想法。行者應先把顛倒的想法否定掉，把它去除。比如說，我們內心認為，一切有為法是常法或一切輪迴是非常圓滿的樂，這算是顛倒的想法。行者就先把這個去除，然後再深入地了解苦的部分。它就像一個階梯，先就它是樂這點，指出它實際含有的各種矛盾，講給他

聽，於是就能去除它是樂的想法。更進一步，就能更深入了解苦的感受。所以，先去除顛倒的想法，然後進入智慧裡面，有這樣的階段。

前面去除顛倒的階段，用的就是應成論式。為什麼？前面若是顛倒的話，一定會跟實際有很多不符合的地方。用邏輯的方式，將這些矛盾講出來，就叫應成論式。例如，如你想法這樣的話，就會變成什麼什麼樣！這種的邏輯就叫應成論式。所以，應成論式的作用是去除人們顛倒的思想。去除顛倒的思想時，並不直接與他對抗，而是點出：如果你認為這樣是對的，按你的想法往前推，應該會如何如何。比如說，有個人我們叫他不要走到這裡，他還是一直要走。那麼好吧，你趕快往前走，你覺得這條路是對的，就繼續往前走吧，我就幫你服務，還更快地走到那裡，到那裡的時候，你自己就發覺到這條路是不對的。所以，因為對方不聽的緣故，所以先不說「你不要往那兒走，不要往那兒走」，所以索性就更往前走，走就對了，走到那邊的時候，才發覺到它完全是不對的。這種快速地把對方帶到那個錯誤的地方，讓他錯到底，錯到受不了，這個階段就叫應成論式。所以，應成論式就會因什麼什麼樣，你是這樣的話，會怎麼樣怎麼樣，就從負面的角度一直推。

所以，以應成論式先去除顛倒的想法，當正面的智慧生起時，就不用應成論式，而是一直用正確的邏輯，這就叫正因論式。所以應成和正因，各用於不同的階段。

任何道理上面，都有這兩個階段。比如說，書裡面常常用的，「聲音是常法」、「聲音是無常」，以這個角度來分析，要建立「聲音是無常」的道理，內心先要去除「聲音是常法」的顛倒想。不管什麼道理，一定前面先有顛倒想，後面才有正確的想法，任何法一定有這兩面。用「應成論式」去除顛倒的這部分，然後用「正因論式」讓他明白正面的這部分。當然，有的人已經沒有前面的顛倒，那就不必用應成論式，直接用正因即可。

以階段性來看，比量是什麼時候生起呢？單單去除顛倒並不叫比量，了解道理時，才生起比量。所以，後面的正因就能生起比量。正因會生起比量，這裡用的詞是「僅透過應成」，一般會馬上誤解，「僅」就等於去除了「正因」。因為應成和正因兩個都是邏輯，只有應成能生起比量，比量就不需要靠正因了！「僅」這個詞，一般人馬上會連想到把正因去除。如果沒有學過前面的部分，對「僅」這個字可能不會有感覺。我現在是讓各位生起一種誤解，然後再解釋。

這句話一般說容易引起誤解，因為應成和正因，兩個都是邏輯的推理，之後才生起比量。現在是「僅透過應成」，一講

這句話時，馬上就令人想到，一般說比量的生起一定要有正因，這裡特別用「僅透過應成」，難道比量的生起不必有正因嗎？這個「僅」字是去除正因。若不理解比量要不要正因，或不了解正因和應成究竟是什麼情況，就不會有什麼誤解或感覺。

現在這裡問：這樣是不是去除正因呢？完全不是。那麼這是什麼意思呢？要了解，如果此處講的應成論式，就是平常講的正因和應成的這個應成論式，就會造成誤解。若此處的應成論是不是這個意思，它究竟是什麼意思呢？以中觀應成的角度來說，連正因也是應成論式，因為正因也是完全觀待的，沒有自性的，沒有固定性的。不管是什麼邏輯，都是觀待的，這是應成的想法。無論什麼法，都是如此。應成論式是它所要用的邏輯，是完全觀待的，所要生起比量前用的邏輯論式完全是應成。並非指正因論式和應成論式的意思。而是沒有自性的論式，完全沒有自性的論式就叫應成論式。

生：您現在講的是辯論的技巧方式嗎？

師：不是。現在講的是應成派和自續派的想法中間的區別，自續派的想法，比如說量識量解道理的時候，好像在那裡找到法的自性。應成覺得這樣的想法有問題，量識可以了解法，並不是法那邊有一個可以了解，或是那裡有一個可以

依靠的體性。自續的想法是，量識了解法的時候，或這裡用一個論式、一個邏輯推理的時候，是這個所以那個，好像在那裡有一個可以判斷的，有一個體性，自續覺得這是有自性的，沒有自性就不可能判斷。應成認為不須要有自性，任何法都沒有自性，但是還是可以推理，可以想、可以判斷。現在是講這個應成論式，不是指真因和應成的應成，這個應成是完全觀待的意思，或是完全沒有自性的那種論式。

生：若根據這樣的論式推理，他就不會有一個成立的。譬如說剛剛講的正因論式，智慧產生時，有個正因在那裡。應成論式一直反駁，它不能成立東西吧？

師：不是，它也是有成立的。但是成立的時候，不是了解一個道理。成立的時候，若我們自己認為是有一個可靠的、固定性的感覺，這是執著心的問題。應成論式也可以成立，但不是因一個固定性的或可靠的而成，這種想法有問題。而是如夢幻泡影似地存在。我們了解的法也是這樣。

生：自性及無自性，這個自性到底是什麼？

師：這很難講，因為這是一個心理的執著，我們把它認出來，

就取了一個名字。這個執著的心，並不像我跟他說你有自性，不是這種執著，而是一個自自然然就有一個它，好像它是它的，每一個法好像各自是各自的，有這樣的感覺。這個是有問題的。實際上，它自己完全不是它的，它自己完全被其它因緣影響，讓它變什麼，它就是什麼，它完全不是它自己的性。自性就是這個意思。每個法不是它自己的。比如說，我現在自認為自己是什麼樣的仁波切，我是這個人，雖然心裡覺得是我造的，但實際上不是啊？是過去的因，讓我生為人，不是我自己造成我自己為人，我自己造成我出家。都是其它的因緣，讓我成為什麼，我就是什麼。總之，每個法不是它自己。不是自性、沒有自性，即這個意思。

生：這是不是立足點不同？舉例說，講原物料和成品，麵粉可以作成麵條，對麵條來講，它就是麵條。當麵粉作成另外成品如麵包，對麵包來講，麵包就是麵包，有這麼一個東西。剛才講自續或甚至是唯識，它所依的地方，如果繼續往前推，我現在要講就是麵。麵條現在就是麵條，它已經不再是麵粉了，它已經變成麵條了。可是你要一直往前推，一定要推到它的原物料，一直往前推，原物料一直往前推是沒有的。我們講一個法的所依，我現在依在麵上面，就是有一個東西叫麵，這是不是剛才講說唯識或是自續他的

想法，我現在一定要有一個立足點，才可以講，否則一直在轉動，一直在動就沒有一個東西可以講。

師：對，可以這樣說。但是唯識、中觀自續、應成，他們有不同的階段，唯識講的有一點超過，他認為那些都是心示現出去，心造的、是心的體性。不管中觀自續或中觀應成，都不承認這點。心存在，境也一樣存在，兩個都是存在的，不能說境都是心的東西。兩個都存在，其存在的方式，兩個一樣，都是其它的因緣使然，沒有一個自己的。

就中觀自續和應成兩個來說，自續講有自性，意思並非完全是自己的意思，它也承認一切法是因緣造成。但自續覺得自性的意思是，量識量解到它的時候，對境那邊就有一個可以了解的力量，這就叫自性。那個時候，應成就說，這樣的話，你還是執著。應該有完全如幻化，不可靠的感覺。能夠量解的對境那邊有一個力量存在，這個想法有問題。這個想法就是那邊有一點固定性的樣子，雖然不完全固定，在很短時間中有個固定性，有一個能力。若有這樣一個可靠的感覺，就會執著。中觀應成說，這很難區分的。中觀應成說可以了解，但是了解的時候，不可以認為境那邊有一個成份在，因此才可以判斷，這樣想是不對的。自續講的自性，並不是一般說的完全自己成立。它也認同完全是依賴其他因緣，所以自續派的自續是它的區分，要了解，

自續派的定義主要講的是有自性的真因。

自續派的定義是「主張有自續因」，所以它把自續或有自性，和正因連接著講。自續因的「因」是正因。講應成派的時候，是和這個應成論式連接著講。和正因論式相對的應成論式，其道理比較容易通。一樣的，解釋自續派的「自續」時，與正因連接著講的話，比較容易通，因為這個自續或這個自性，並不是法本身那邊就有的，它不依賴其它的因緣，自己方面成立。它是有境這邊量解時的一個感覺當中解釋的。這個感覺中，量識量解對境時，感覺對境上，有個可以固定、可以判斷的東西。有這種感覺，感覺中有一個自性，自續因的意思在這裡。

自續派的自性不可解釋為：法不須要依賴其它因緣，然後自己方面成立。它和這種想法，一點關係都沒有！自續派講的自性和什麼有關係呢？這個有境、心法、量識，量解的時候的一種感覺。這裡面要抓出「自續」來，所以，這裡解釋自續時，便和正因連接。為什麼和正因連接呢？因為正因是非常確定的，確定是這個，所以那個。判斷的時候，心裡就有可以判斷、可以確定的感覺。那個感覺裡面我們要抓到自續或自性，用自續因意思在這裡，自續派的定義中就講自續因。

生：所以他不需要像應成派那樣有正和反，反的那一面他都不

要？

師：不是。要了解自續派講的，在解釋自續時，在正因和應成這兩個邏輯中，正因邏輯比較可以解釋，所以和這個連接，應成它的無自性，自續就有自性。應成就叫沒有自性，解釋沒有自性的這個道理時，和平常講的應成論式連接，比較容易通。比較容易通，意思是現在兩個都是中觀，兩個都承許一切法依賴其他的因緣。他們兩個在細的地方，對有境的量識對境的時候，感覺中，有一個有問題。這個感覺中，更清淨，沒有問題的，就稱為應成。

在有境這部分，正因的邏輯和應成的邏輯，這兩個判斷的時候，感覺不一樣，正因的邏輯好像真的我永遠可以判斷的感覺。應成的邏輯是，我就跟著你推，它沒有固定性，它的推理不是固定的，正因的邏輯推的是固定的。有境判斷的時候，這個感覺不一樣。所以這裡要抓到自性和沒有自性，自續講的有自性和應成否定的沒有自性，兩個都要抓。

現在是講應成論式，就是要強調他不主張自性，他否定自性。在解釋時，他透過應成的話，一般用的應成論式的感覺比較容易抓到。

## 第 58 講 應成派 -3

### 4.2.4.3.2.4 對境的主張方式

**「對境」分爲「隱蔽境」及「顯現境」二種。必須依賴因相才能了解的那些對境，安立爲「隱蔽境」。凡夫在不依賴因相的情況下，透過經驗之力就能夠確定的那些對境，安立爲「顯現境」。第一的實例，如「聲是無常」、「聲是諦實空」；第二的實例，如「瓶」、「毛織品」。「現前」與「顯現境」同義。(P70/L1)**

先要了解，從毘婆沙宗開始，都分別說明對境的主張方式、有境的主張方式、無我的主張方式及地道的建立。為什麼這樣分呢？不管那個宗義，都會講基、道、果。道和果來說，有小乘聲聞和獨覺的道和果，大乘的道和果。所有的宗義，不管說小乘的宗義者或說大乘的宗義者，都共同認許小乘的聲聞、獨覺的道和果及大乘菩薩的道和果。注意，不可把小乘的宗義者和小乘的修行者混在一起；不可把大乘的宗義和大乘的修行者混在一起。

大、小乘的宗義是以見解的角度來分，智慧比較劣的就叫小乘的宗義，智慧比較高的就叫大乘的宗義。大小乘的宗義不是以修行的角度來分的。這好像是一個學者的意思，小乘的學者不代表沒有菩提心！大、小乘學者的意思是智慧比較劣的學

者稱之為小乘的宗義者，智慧比較高的學者稱之為大乘的宗義者。

毘婆沙宗，經部宗這兩個小乘的宗義，他們有講聲聞及獨覺怎麼修，也講大乘菩薩最後怎麼成佛。小乘的宗義者不是小乘修行的意思，若是小乘的修行怎麼會有菩薩呢！故不可把小乘的宗義者誤解為小乘的修行者。小乘宗義者如何解釋聲聞、獨覺的道和果與大乘的道和果。聲聞的果要靠道，大乘的果也要靠道，這個道靠什麼呢？道的意思是內心的修行增長。內心修行增長建立於對境的法有如實地了解，了解時包括法的表相 — 世俗諦及法的實相 — 勝義諦。前面對境的主張、有境的主張，這兩個是講法的表相；無我的主張方式講的是法的實相。合起來，就是基、道、果。

唯識、中觀自續及中觀應成都是說大乘的宗義者。他們各自都解釋聲聞和獨覺道的階段如何，果的階段如何。持唯識或中觀的宗義者，也有修聲聞行的、也有修獨覺行的。總之，千萬不可把大乘的宗義和大乘的行者混淆在一起，不可這樣誤解！

四個宗義對修行都有各自的解釋，譬如說小乘聲聞、獨覺怎麼修，最後怎麼樣成就阿羅漢果，大乘的菩薩怎麼修，最後怎麼成佛。四個宗義都各自有解釋。修之前，一定要有一個基

的道理。對境的主張方式、有境的主張方式及無我的主張方式就屬於「基」的部分，怎麼樣認、怎麼樣了解，這些都會講。更進一步，內心就按著符合境的道理一直修、不斷地修，道就一直成長，最後就成就了果。

這裡是講對境上面，第一種分類為「顯現境」和「隱蔽境」。將所有的境歸納成這兩類，一個不需要推理，直接就可了解的叫顯現境。另一個無法直接了解，必需要透過推理才能了解，叫隱蔽境。除了這兩種以外，沒有第三種境。如果某個境存在的話，肯定是這兩種中的一個。隱蔽和顯現是從那個角度講呢？一定是從凡夫的角度講的，不可從佛的角度來說。以佛的角度看，所有都是顯現境，不需要推理。所以，凡夫在不依賴因相的情況下，透過經驗之力就能確定的對境，安立為顯現境。

譬如說，有人問：「淨土或地獄是隱蔽境還是顯現境呢？」若這樣問的話，就要回問：「這是對我，還是對什麼人？對什麼凡夫人？」因為對地獄的凡夫人來說，地獄是顯現境。對人道眾生來說則是隱蔽境。一樣的，淨土裡面也有凡夫。凡夫表示還未進入見道者。對淨土裡面的凡夫來說，淨土是顯現境。對我們來說，則是隱蔽境。同理，對他們來說，我們可能是隱蔽境。所以，隱蔽境和顯現境要看對什麼凡夫人。一定按照凡夫的角度判斷，不能按照聖者或佛的角度判斷。

提到這些是因為有時候，書上就說，淨土及地獄道都是隱蔽境。這樣講的時候，就一定會有諍論。書本對我們而講的！對我們而言，當然沒有錯，它們都是隱蔽境。所以，應了別清楚。

本論舉的實例比較善巧，譬如說，「聲音是無常」、「聲音是諦實空」，這樣的道理，不論對什麼樣的凡夫，都是隱蔽境，無法現量。「瓶」和「毛織品」，一般說則是顯現境。

生：因相的定義，「依賴因相可以了解對境」，因相是什麼呢？

師：就是正因，邏輯的意思。因相是由藏文直接翻譯過來的。中文的這個詞——因相——似乎不覺得它是邏輯。總之，因相就是邏輯的意思。

接下來是分類。

**此外，「對境」也可以分爲「世俗諦」及「勝義諦」二種。「在『抉擇名言之量』，相對於〔世俗諦〕自己而言，已成爲『抉擇名言之量』的情況下，『抉擇名言之量』所得之義本身」，就是「世俗諦」的定義。區分世俗諦爲「正世俗」及「倒世俗」是不合理的；因爲並無正世俗；因爲若是世俗，則必然不是正；因爲若是世俗，則必然是顛倒。觀待於世間人的認知，而將世俗諦區分爲正、倒，這才是合理的；**

亦即「色」觀待於世間人的認知，是「正」；「鏡中臉影」觀待於世間人的認知，是「倒」。觀待於世間人的認知，是「正」的話，未必是有（存在），因為「色諦實成立」，就是那種情況。

第二，「在『抉擇究竟之量』，相對於〔勝義諦〕自己而言，已成為『抉擇究竟之量』的情況下，『抉擇究竟之量』所得之義本身」，就是「勝義諦」的定義。分類與唯識宗的情況類似；而且此處主張「滅諦」必然是「勝義諦」。(P70/L7)

世俗諦的定義和勝義諦的定義，這兩個先對照著了解。先簡單了解，中觀應成認為一切法完全是觀待而安立的，所以世俗諦或名言的法，兩個相等。對境的法是觀待名言的量安立的。一樣，勝義諦或究竟的法，兩個也相等。究竟的法也是觀待究竟的量而安立的，這個對境和有境是觀待的。它的定義裡，好像有點怪，怎麼會這麼說呢？定義中為什麼講這種東西啊？譬如說世俗諦的定義，先說在「抉擇名言之量」，然後再說相對於〔世俗諦〕自己而言，已成為「抉擇名言之量」的情況下，「抉擇名言之量」所得之義本身。感覺有點奇怪。

先按藏文解釋一下，首先，法本身是名言量所得的、所量解的對境。然後，這個所得是怎麼判斷呢？相對名言量，而判斷境本身是名言。不論是境或有境，兩個都是互相依賴。判斷名言的是名言量，境就是名言的法，彼此互相依賴而安立。前面先講，境為名言量所得，然後講，這個所得是怎麼判斷的？

互相依賴的。不論是有境的量或對境的世俗諦，彼此互相依賴，成為名言量和名言的法。互相依賴就變成名言。譬如說，對境為什麼是名言？有境為名言量故。有境為什麼是名言量呢？對境是名言的法故。

中文本裡面的括號，是譯者加上去的。剛才講的定義裡面有兩段，兩段中第一段講的是，這個是名言量所得。然後講，名言量所得、或名言量的對境、所量，是怎麼判斷的呢？是觀待安立的。譬如說，這個杯子，一個人空性定的智慧角度來說，無。他看不到它，或說看到它的勝義諦，看不到它的世俗諦。他的眼光看不到世俗諦，所以對他的眼光來說，這杯子是勝義諦。對我們的眼光來說，杯子是世俗諦，沒有勝義諦。勝義諦、世俗諦，兩個都在杯子上。世俗諦怎麼安立？勝義諦怎麼存在？以觀待的角度存在。因為這兩個智慧的差別，看到的時候就有不同感覺。現在是講世俗諦和勝義諦的定義，在講世俗諦定義的同時，也講到空性的道理。在講勝義諦定義的同時，也講到空性的道理。二諦都是觀待而存在。

生：在這邊「名言」這兩個字作何解釋？

師：法有兩個——如所有性和盡所有性，從盡所有性的角度說，法的表相很多，在名言上有很多的意思。所以，名言就是法的表相有很多，有點「盡所有性」的意思。現在是「抉

擇名言」，抉擇名言即抉擇盡所有性、法的表相。

這裡我覺得譯者可能倒過來翻比較好，剛才講到兩個道理，一個是名言量所得，然後怎麼樣名言量所得？就是境和名言量觀待的情況下，就是名言量所得。這裡他用「情況下」的意思應該是這個，所以他說「在『抉擇名言之量』，相對於〔世俗諦〕自己而言，已成為『抉擇名言之量』的情況下。我講的時候，藏文這部分是後面講的，然後，這個情況下，就『抉擇名言之量』所得之義本身」。藏文先講「抉擇名言之量所得之義本身」，然後講，這個是什麼情況下，就是前面的道理，在『抉擇名言之量』。

再看勝義諦的部分，「在『抉擇究竟之量』，相對於〔勝義諦〕自己而言，已成為『抉擇究竟之量』的情況下，『抉擇究竟之量』所得之義本身」。一樣的，可能譯者聽了解釋，然後把它倒過來，可能比較容易懂。

剛才講到，法的表相有很多，真正究竟看的話，就只有一個，即空性或勝義諦。究竟即剛才講的如所有性，表相為盡所有性。法的表相那麼多，它真正的實相、究竟，只有一個，就是空性。所以，「抉擇究竟之量」的所得，它的對境就叫勝義諦。但是「抉擇究竟之量」所得，怎麼樣判斷呢？簡單說，

好像有點這樣，世俗諦的定義是「抉擇名言之量所得」，勝義諦的定義是「抉擇究竟之量所得」。

更仔細解釋的話，在什麼情況下？或抉擇名言之量所得是什麼樣子？抉擇究竟之量是什麼樣子？這樣解釋的話，就比較複雜。譬如說這個杯子上世俗諦、勝義諦兩種都有。從某個角度，看到它的勝義諦。從另一個角度，看到它的世俗諦。它的上面，怎麼說世俗諦？怎麼說勝義諦呢？那就比較複雜了，所以一定要觀待、要判斷。觀待的意思是，先要了解每個法上有勝義諦、世俗諦。每個法的體性都有勝義諦的體性及世俗諦的體性。所以，很難馬上講它的體性是什麼。

生：這是應成的看法，其他宗對勝義諦和世俗諦看法是什麼呢？

師：其他宗派的定義，前面已經講過了。其他宗派不會說「觀待」，他們不會說「完全觀待」，它就有個固定性。

生：互相觀待嗎？

師：是！

生：所以世俗諦是因為它是名言的量識所量？

師：剛才講的杯子，我的眼光就只有世俗諦，沒有勝義諦。在入空性的根本定中，他的眼光當中，只有勝義諦，沒有世俗諦。他是怎麼判斷？

生：因為他是一個聖者，聖者看它，才看到勝義諦？

師：對，就互相依賴。

生：因為看到勝義諦，所以他是聖者？

師：對。

生：因為他是聖者，所以它是勝義諦？

師：對。

生：聖者他看不到世俗諦嗎？

師：他看我們的心，就看到世俗諦。

生：「聲是無常」是勝義諦，還是世俗諦？

師：世俗諦。這裡是完全是世俗諦，勝義諦只有空性！現在是勝義諦和隱蔽境就要分，隱蔽境就需要邏輯、推理。「聲音無常」不是勝義諦，勝義諦肯定是隱蔽境，隱蔽境不一定是勝義諦。

生：如果說佛或菩薩遍法界虛空界，因為這些世俗諦全都看不到，什麼地方都可以去，是和這個有關係嗎？

師：這是個很難了解的道理，在《入中論》後面月稱有解釋，解釋時，有點難懂，沒有錯。應該這樣說，修勝義諦，一直修的話，行者就慢慢和世俗諦越來越接近，就沒有距離感。結果，這兩個就同時，在勝義諦的情況下，世俗諦的正面也能了解。它們也互相依賴。又，佛的心為何能遍一切法？就是入空，完全進入勝義諦的結果。勝義諦遍一切的法，勝義諦或空性遍一切法。佛的心完全進入勝義諦，菩薩入勝義諦只是暫時，無法永遠住，只有佛才能永遠住於空性。所以，成佛時心完全進入勝義諦或空性，因為空性本身遍一切法，所以佛的心就遍一切法。佛為什麼是一切遍智？道理就在這。

## 第 59 講 應成派 -4

世俗諦與勝義諦的定義，大概已經瞭解了。現在看世俗諦的分類。

**區分世俗諦為「正世俗」及「倒世俗」是不合理的。因為並無正世俗；因為若是世俗，則必然不是正；因為若是世俗，則必然是顛倒。觀待於世間人的認知，而將世俗諦區分為正、倒，這才是合理的；亦即「色」觀待於世間人的認知，是「正」；「鏡中臉影」觀待於世間人的認知，是「倒」；觀待於世間人的認知，是「正」的話，未必是有（存在），因為「色諦實成立」，就是那種情況。(P70/L10)**

唯識或自續派會將世俗諦分為正與倒，應成派就不分正與倒。中觀與其他宗義不同，世俗諦不分正世俗與倒世俗，世俗的話肯定是倒，肯定是假。倒就是假的意思，所以這裡說是不合理的。「因為並無正世俗」，理由是「因為若是世俗，則必然不是正」所以世俗都是假的。

怎麼理解世俗都是假的呢？世俗諦的法會給我們好像有實有的樣子，它有欺騙人的作用，所以是假的。它的表相讓人迷糊，有這個作用，所以是假的。勝義諦就不會騙人，它實際上就是這樣，最後究竟就是這個實相，它不會帶給人錯誤、或讓人迷糊。世俗諦是假的，意思是它會使人迷糊，勝義諦則不會。

這裡說「觀待於世間人的認知，而將世俗諦區分為正、倒」，以世間的眼光，觀待世間的認知來說，它的角度就有真和假，但是實際上並沒有什麼真的。例如，這裡講的色法，觀待世間人的認知來說它是正。「亦即「色」觀待於世間人的認知，是「正」；「鏡中臉影」觀待於世間人的認知，是「倒」。」換句話說，是臉是正，臉的影子是倒。

另一種比較細的意思是，世俗諦的法不是以勝義諦認它，不是以勝義量安立它。名言的法是依名言量安立，勝義諦的法是依勝義量安立。世俗諦的法完全是世俗量安立的，以世俗量安立就是世間量安立。以世間量的角度，就可以分正與倒，也該要分的。世俗諦若分正和倒，就完全是從世俗量或名言量的角度分的，因為它是世俗諦的法。

中觀自續派的看法不同，自續的論典就直接說世俗諦分正與倒。應成世俗諦與勝義諦的法都是完全觀待安立的。世俗諦的法完全是名言量安立的，不可以依賴勝義量安立。勝義諦的法不是依世俗量安立，完全是勝義量安立的。勝義量與勝義諦是互相觀待，世俗量與世俗諦完全互相觀待。這是細的道理。表面上，我們看不出來，好像世俗諦觀待世間的量就有分正和倒，沒什麼難瞭解的。但是當他講世間量就分正和倒，這樣分的意思，就是世俗本身是完全以世俗量安立的，和勝義量完全沒有關係。

**第二，「在『抉擇究竟之量』，相對於「勝義諦」自己而言，已成為『抉擇究竟之量』的情況下，『抉擇究竟之量』所得之義本身」，就是「勝義諦」的定義。分類與唯識宗的情況類似；而且此處主張「滅諦」必然是「勝義諦」。**

勝義諦的部分談到，它的分類與唯識一樣：「分類與唯識宗的情況類似」。唯識的勝義諦分兩個 — 補特伽羅無我與法無我，兩個都是勝義諦。自續派不說補特伽羅無我與法無我都是勝義諦。應成與唯識的分法一致，但是補特伽羅無我是什麼，法無我是什麼，唯識與應成完全不同！只是「分類與唯識宗的情況類似」是這個意思。中觀應成派勝義諦補特伽羅無我、法無我都是空性。

而且此處主張「滅諦」必然是「勝義諦」。滅諦是勝義諦，這是什麼意思呢？我們現在還沒有滅諦，將來會得到滅諦。將來得到滅諦的時候，它的續流我們現在心中應該要有。這個續流是什麼樣子呢？我們現在心續裡有什麼東西將來可以變成滅諦呢？找的話，就要了解我們的心，其究竟的體性是空性。將來的滅諦即是我們現在心的本性 — 空性，空性以後就變成滅諦。

為什麼會變成滅諦？如果這個可以變成滅諦，反過來說，現在我們沒有得到滅諦，現在煩惱都存在。我們可能會這樣想：現在心的空性，是不是煩惱的體性？要了解，不是！因為

煩惱是暫時性，它是客塵，是短暫的障礙。它與將來生起的滅諦不一樣，滅諦不是客塵，滅諦一進來之後，永遠不會離開我們的心。煩惱是客塵，無法進入心的本性。所以心的空性或心的實相、心的究竟體性，永遠不會變的，完全存在，和心永遠不離開。這樣的體性裡面，煩惱不會進來。誰會進來呢？滅諦可以進來。意思是我們心的本性與佛與滅諦是相應的。和煩惱、垢染是不相應的。

生：苦、集、滅、道的「滅」是世俗諦嗎？

師：不是。要了解，滅諦是攝類學裡講的無遮，它是遮法。遮法裡分為非遮與無遮，滅諦是無遮。無遮的話，它是常法，不是有為法。苦、集、滅、道裡的苦、集、道是有為法。滅諦是無遮，不是有為法。滅諦是什麼呢？有一點和虛空一樣，虛空就是沒有質礙，故稱為虛空。一樣的，沒有煩惱的這部分，就叫滅諦，它是無遮的意思是這樣。「遮住煩惱」這個部分沒有，就叫滅諦。

生：苦、集、道是有為法，所以是世俗諦？

師：可以這麼說，但是不要認為，世俗諦的法，是要斷的，要捨的；勝義諦的法是要得到的，不是這個意思。比如說佛

的身體、佛的心是世俗諦。佛的心的本性究竟實相、佛心中的滅諦就是勝義諦。可見，我們要證得的佛果位包括了世俗諦和勝義諦。不可以說世俗諦不好，菩提心、空正見都是世俗諦。現在世俗諦與勝義諦，以它們的作用來說，我們的心面對世俗諦的時候會執著，面對勝義諦的時候就不會執著。世俗諦勝義諦有這些區別，這並不是它們的錯，而是我們的問題！我們沒有智慧，心一面對世俗諦，就執著了。

滅諦是勝義諦的意思是，滅諦的續流在心上面找的話就是心上面的空性。所以滅諦是心上面的空性，還沒有得到滅諦之前是心上面的空性，得到滅諦時，這個空性就變成滅諦了，所以滅諦就是空性。滅諦的範圍，在以後進入見道、修道、直到成佛都在。進入見道的時候，會得到滅諦，那時候心的空性就變成滅諦了，這滅諦也是越來越堅固。剛開始，斷除遍計的煩惱的滅諦，然後斷俱生的煩惱，慢慢滅除所知障，最後無住涅槃的滅諦——即佛的果位。空性在見道以上就叫滅諦；尚未達到見道之前，是心上面的空性。心的空性範圍很大，從無始以來我們心上面的空性，到成佛以後，這個空性仍一直存在。見道時得到滅諦，從那裡開始，給它另外一個名稱叫滅諦，實際上還是心的空性。

滅諦是勝義諦，但是不可以說勝義諦是滅諦。滅諦是勝義諦就等於滅諦是空性，那麼滅諦是什麼的空性？每個法上都有空性，滅諦是什麼的空性？滅諦是心的空性，心上面的空性。但是不可以說心上面的空性就是滅諦，不可以這樣講。心上面的空性有很多階段性，從無始以來到成佛，心上面的空性一直在。進入見道以後，證得滅諦，那時候心上的空性就變成滅諦，變成滅諦的意思是心上面的空性還是心上面的空性，只是進步了。

生：法無我、空性、和滅諦有什麼不一樣？

師：滅諦是心上面的空性，心上面的空性來說是法無我，不是補特伽羅無我。平常講法無我，主要講的是五蘊上面的無我。補特伽羅上面的無我，就叫補特伽羅無我或人無我。法無我指的主要是五蘊，五蘊裡第五個就是識、心識，它上面的無我也是法無我。所以心的空性，就是法無我。滅諦是心上面的空性，也是一種法無我，所以滅諦也可以說是法無我，不是補特伽羅無我。勝義諦可以分補特伽羅無我與法無我，從這個角度說，滅諦是空性或勝義諦的話，滅諦是法無我這一類的。

心上面的空性，就是佛性，就是如來藏。心上面的空性會慢慢變成滅諦，滅諦一直進步，最後就會成佛。所以心上面的

空性來說是一個如來藏；將來成為一切的煩惱障與所知障都滅除的體性，非常清淨。為何心上面的空性會變成這樣呢？切莫以為，心上面的空性好像沒有，是無的樣子！心上面空性是它沒有自性、是空。沒有自性等於「永遠會變」，有自性就不會變。所以，完全沒有自性、自性無、空的意思是它的體性被因緣控制，它沒有什麼自己的。這種體性以後能變到不可思議，變到成佛。這個究竟變的體性就是空性，可以說圓滿變的體性就是空性。

生：為什麼要講圓滿？什麼會變不圓滿？

師：煩惱讓我們變的，才不圓滿！煩惱讓我們變的時候，空性沒有變，所以意思是變的部分有整體的變化，煩惱來，但無法進來這個位置，因為煩惱無法改變到圓滿。煩惱讓我們變，但是無法改變到整個，煩惱無法進來圓滿的變的位置。所以圓滿的變的體性，是空性的體性。空性的體性為什麼是如來藏？比如說《如來藏經》從頭到尾一直講心上面的空性，所以真正的如來藏，指的是心上面的空性。

剛才講勝義諦、空性上面的解釋，現在心的世俗諦體性上面也有一種如來藏。因為勝義諦的體性和世俗諦的體性是同一個體性，也是一個法上面的體性。所以勝義諦的體性是如來藏，世俗諦的體性是心知，它是明瞭，唯明唯知。它將來會變

成「一切遍智」的智慧，世俗諦的心與世俗諦的究竟體性——空性，兩個連在一起。世俗諦的體性來說，《寶性論》裡面說，心有一個感覺，一個離苦得樂的感覺，心和這個感覺不會離開。心知永遠有這個感覺，就永遠會去追求。「追求」一般世間也常常用，我們想要的，以前一直找，找不到，真正找到的話，是得到滅、道，離開苦、集，是個圓滿的快樂與完全脫離苦，這是我們想要的！只是我們不認識而已，我們從以前一直錯認自己想要的，不停地換、不停地找。我們不停地猜，最後才連接到世尊開示的苦、集、滅、道。真的連接到的話，才真的會修行。現在我們並沒有找到，只是口頭上說說而已，自己想要的是不是這個，沒有認出來。這個感覺是推動我們的力量，永遠不停，所以世俗諦因和果的力量一直不停地動，這也會讓我們向前走。

#### 4.2.4.3.2.5 有境的主張方式

**主張「依於五蘊之後，唯假名安立的我」為「補特伽羅的實例」，而且認為補特伽羅必然是不相應行。「覺知」有「量的覺知」及「非量的覺知」二種。「量」則有「現量」及「比量」二種。(P71/L4)**

有境平常分三個，主要是「心」，然後是有心的補特伽羅，及這個心講出來的「話」，三個都是有境。這裡主要談的是補特伽羅與心法兩個。

先講補特伽羅，補特伽羅在找的時候，應成派和其他宗義不同的地方在哪裡呢？主張依於五蘊之後，唯假名安立的我」為「補特伽羅的實例」，而且認為補特伽羅必然是不相應行。「唯假名安立的我」，意思是補特伽羅是什麼呢？比如說仁波切是誰？或我們自己是誰？他在哪裡？他是什麼？真的認的話，無法認出是身體或從五蘊裡點出一個。是色蘊嗎？不是。是受蘊嗎？不是。是想蘊嗎？是行蘊嗎？是識蘊嗎？都不是。但是依靠它們，內心就有一個我。這個不能說不存在，有一個依五蘊安立的，唯安立的一個我。比如說我某某這個是存在的，我某某現在輪迴，我某某以後成佛。這樣一個名言當中存在的，實際上不是不存在。確實是有一個在輪迴中受苦，以後會成佛的我某某。雖然無法在五蘊中指出，但是依五蘊就有一個想的我，這就叫補特伽羅。色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊都不是補特伽羅，但是這樣上面，我們內心還是有一個我。因此，唯假名安立的我，是存在的！

「我」這個詞很奇怪，有時候是存在的，像這裡。有時候又不存在，像法無我、補特伽羅無我。「我」這個字一樣，但是意思不一樣。比如補特伽羅無我，法無我的「我」，是自己方面成立，這樣就叫「我」。補特伽羅自己方面成立，法自己方面成立，都叫「我」，或是法我，或是補特伽羅我。不存在就是補特伽羅無我及法無我。這裡是講唯假名安立的我是補特伽羅的實例，意思是這樣的我是存在的，它是補特伽羅的實

例。這個「我」是平常講我會成佛，我正在輪迴的「我」，不是補特伽羅我，法我的我。文字一樣，但意義不一樣，這是「補特伽羅的實例」。還有和其他宗義不一樣的部分，其他的宗義 — 比如唯識 — 認為阿賴耶識就是「我」，中觀應成認為五蘊裡面沒有「我」，但是唯識認為識蘊裡的阿賴耶識就是「我」。

「補特伽羅的話必然是不相應行」這是什麼意思呢？比如，說阿賴耶識是補特伽羅，阿賴耶識不是不相應行，它是心法，是相應行。應成派與其它宗義不同的是「補特伽羅必然是不相應行」，唯識不會這樣認同。唯識認為阿賴耶識不是不相應行，但它是補特伽羅。

接下來，覺知有量的覺知及非量的覺知二種。從「量」與「非量」開始，講心法的部分。經部宗講心法時，覺知分量與非量，量是一個可以跟、可以相信的。非量是無法跟、無法相信的。一樣，覺知也分兩個 — 量的覺知與非量的覺知。先解釋量，量分兩個：現量與比量，這部分在講經部宗時，已談到了。

**不承認「自證現前」，而且認為有情心相續當中的「根識」必然是錯亂識。**

現量有根現量、意現量、自證現量、瑜伽現量。應成派的解釋與其他宗義有何不同呢？四個現量中，中觀應成不主張自證現量。為什麼中觀應成不承認自證現量？自證的意思是好像自己可以點出來，因為自己完全沒有自性，所以自證現量不存在。再來，三個現量當中先解釋根現量，「而且認為有情心相續當中的「根識」必然是錯亂識。」以根現量來說，要解和其他宗義不一樣的。其他宗義的解釋，經部宗來說根現量完全是無錯亂的。中觀自續派與唯識的角度來說不可以說所有的有情，凡夫 .....(MP3 只錄到此，未完)



## 第 60 講 應成派 - 5

中觀應成的要求很高，因為細的問題都觀察到了，他認為有情心續中所有的根現量都是錯亂。只有佛的根現量沒有錯。佛的根現量沒有錯，有情的根現量都錯了。怎麼錯呢？以中觀應成來說，未成佛之前一直會有實有的顯現，包括斷除執著心之後，還會一直出現實有的顯現，因此根現量都是錯亂的。比如說，眼睛看桌子時，眼根識顯現桌子是實有，顯現這部分就錯了。對桌子來說沒有錯，看到桌子沒有錯。但是顯現桌子為實有就錯了。所以現量錯的意思不是它所有認的都不對，錯的意思是根現量，它的一部分有錯，不是所有的都錯，所以稱它錯亂識。

意現量和瑜伽現量來說，應成派認為有的有錯亂，有的不錯亂。意現量是那一部分沒有錯誤？以有情來說，意現量都是錯亂，沒有不錯亂的。對佛來說，當然沒有錯。瑜伽現量來說，凡夫的瑜伽現量裡面有錯亂的，也有不錯亂的。

生：凡夫也有瑜伽現量？是見道以上嗎？

師：不是，這個不一樣。中觀應成對聖者要求蠻高的，如果現證唯識跟自續所講的空性道理，以應成的角度說，還不能稱為聖者。聖者的話必需要現證中觀應成所講的空性道理，

才叫聖者。聖者必需要現證應成講的空性、現證法無我。意思是中觀應成講的空性是真正的空性，其他宗派講的空性，還沒有達到真正的正確度。同樣地，中觀應成所觀察到的執著心是正確的，其他宗義所覺察到的只是接近而已，並未真正地認識。所以，見道指的是現證正確的空性，能夠對治真正的遍計的執著心。

中觀自續和唯識講的空性不夠正確，所認的執著心也不夠正確。因為都未達正確標準，當然他們見道的地位，從中觀應成角度看，還是不能稱為聖者，還沒有達到見道。所以，雖然已經現證無常，現證唯識的空性、自續派的空性，那個時候是瑜伽現量！現證無常，現證唯識跟自續所說的空性，行者心續中已經生起瑜伽現量！他們修的是止觀雙修，有現證無常，有現證他們所認的空性道理，但還未現證中觀應成所說的空性，就還不是聖者。因此，以中觀應成的角度說，瑜伽現量凡夫也有。意思是什麼？還沒有見道之前也有。

生：這裡的瑜伽現前是什麼程度，是那一派的？

師：這個是應成。

生：他不用現證空性？

師：不用，簡單說，瑜伽即止觀雙運的修行。依這個力量所現證的東西就是叫瑜伽現量。比如說，對無常或對唯識或中觀自續所說的空性，現證這些也需要止觀雙運修。沒有修止觀雙運，則無法現證。所以，瑜伽現量並不表示他一定要見道，沒有這種限制。

可能各位摻進了以前學習經部宗、唯識、中觀自續派所得到的觀念，所以感到混淆。按照自續派以下的說法，瑜伽現量達到見道的界限。按他們的說法，他們講的空性的道理跟無常比較接近，它不是那麼超越。所以，不論是無常，他們講的四聖諦、空性等，都好像在同一個平臺上。因此，現證的時間就都差不多，就都一樣，都在見道時現證，見道之前都不能現證。

中觀應成講的空性更高級，因此現證空性跟現證下面的法有一個距離。現證空性才真正入了見道，現證之前一定要止觀雙運，這是大家公認的；唯識認同、自續與應成也認同。就應成來說，現證無常等也需要止觀雙運。但是修止觀雙運並不一定馬上變成見道！止觀雙運連外道也有，內道行者未進入資糧道之前也會有。可以說，現證無常、現證唯識、中觀自續所說的空性，這些瑜伽現量，從中觀應成的角度看，這些也是錯亂

的。為什麼錯亂？它們還不能擋住中觀應成所說的實有的顯現，還不能擋。不能擋，就一定會有顯現，錯誤的顯現會出現，所以還是錯亂的。

一般四個現量裡面，應成不承認自證現量。根現量、意現量跟瑜伽現量上，應成有什麼主張，基本的都講了。

後面開始就比較難一點，「現量」有「有分別的現量」及「無分別的現量」二種。這邊就比較難，也可以說是另一種分法，是中觀應成不共的分法，是前面都沒有談過的東西。

## 第 61 講 應成派 -6

先了解世俗諦的我，再談我有沒有自性，然後再談勝義諦。

世俗諦的「我」是怎麼存在，了解時，它沒有色、受、想、行的樣子，也不是名字。可以說，它不是色法，也不是心法，而是個不相應行法的體性，世俗諦的體性是這樣。

由於它的體性具這種特色的緣故，論典裡說，了解法無我跟了解補特伽羅無我，兩個相比的話，補特伽羅無我比較容易理解。原因是補特伽羅無我就是我自性無、我沒有自性。我沒有自性要比法沒有自性容易了解。我沒有自性為什麼容易了解呢？因為我本身有一個體性，這個世俗諦的體性，在了解自性無時就有幫助，比較容易了解。因為所依 — 補特伽羅或法 — 的體性不同，能依的空的道理，了解上就有難易的差別。補特伽羅無我 — 補特伽羅自性空、法自性空，雖然這兩個都是一樣的道理，都是自性空，但是由於它所依 — 法或補特伽羅 — 的體性的關係，就會影響到它上面自性空的道理之理解。補特伽羅的體性會幫助行者了解它上面的自性空之理，但是法無我來說，就沒有這麼大的幫助，所以比較難了解。

生：是不是修行時去見證法無我，還是它只是一個推理的結果？

師：真正地、清淨地了解剛才談到準確的世俗諦的「我」，不是那麼容易。若要準確地了解下部宗說的補特伽羅無我的道理，他們說的補特伽羅無我，就是剛才講的我不像色蘊或色法、心法；它是一個唯假名安立的體性。了解這個道理，就是下部宗所說的補特伽羅無我。要了解下部宗說的補特伽羅無我或補特伽羅能獨立、實質有空，必須要透過修行。所以，你剛才問的，有時候我們把它放在一起，修這個「我」，好像認這個「我」的時候，這不是空性，這是「能獨立、實質有空」的道理。它屬於「補特伽羅能獨立、實質有空」的道理，不是「自性無」的道理。「補特伽羅能獨立、實質有空」的道理，還是需要靠修行，才會抓到細的。

**「現量」有「有分別的現量」及「無分別的現量」二種。第一的實例，如：「了解『瞽是無常』的比度第二刹那」及「取青色之根現前所引生的憶念『符合事實之青色』的記憶識」；第二的實例，如：「取色之根現前」。若是「現量」，則未必是「現前」；因為若是「瑜伽現量」，則必然不是「現前」；因為「現前」與「顯現境」同義。若是「再決知」，則必然是「現量」。(P71/L11)**

中觀應成派對現量的認定跟其他宗義不同。他是怎麼認定呢？先要了解，其他的宗義「覺知」分量跟非量，然後，非量包括五個——再決知、顛倒知、猶豫、伺察意、顯而未定知。不論是經部宗，唯識宗，中觀自續派，都是這樣認定。非

量有五個，這是他們三個宗義公認的，甚至連毘婆沙宗也是這樣認的。

中觀應成派有一個不同的地方，他認為再決知是量，不認為再決知是非量。量分現量跟比量，再決知屬於量裡面的現量。因此，中觀應成的非量就沒有五個，因為再決知完全在現量裡面，上面說的，若是「再決知」，則必然是現量。所以現量就瞭解了。

先要了解，中觀應成並不認同非量有五個，因為再決知不是非量，再決知是量。再決知是量裡面的現量。為什麼中觀應成把再決知當成量呢？因為中觀應成以對世俗諦的法來說，安立是世俗的名言為主。世俗的名言，再決知是把它當量啊！「量」牽涉到人們可不可以相信它，中觀應成認為世俗諦的法完全是觀待名言而安立的，完全是名言量安立的，完全世俗量安立的。所以，它是不是量，是觀待世俗的量安立的緣故，世俗的想法裡把「再決知」當成量。量不一定要新的、第一個了解的階段，中觀不會這樣判斷。以中觀應成對世俗諦的法，完全是世俗的量安立的，結果他跟其他宗義就不一樣。把再決知當量的原因是此，這是第一個。

再決知完全都是現量的話，就有一個問題：前面經部宗把再決知分為二種：分別的再決知及無分別的再決知。有分別的

再決知又分兩個：一個是比量的後面產生的再決知，它是有分別的。還有一個不是比量的後面，而是根量的後面產生的第六意識，分別心那邊生起的也是再決知，兩個都是有分別的再決知。總之，前面再決知分有分別及無分別。有分別的例子有兩個，「由取青色之根現前所引生之憶念青色的憶念知」及「了解『聲是無常』的比度第二剎那」。有分別的再決知有這兩種，一個是比度後面產生的，另一個是現量的後面產生的。無分別的再決知即現量的第二剎那，大概這樣。

現量分有分別現量、無分別現量。有分別現量分出來時，如：「了解『聲是無常』的比度第二剎那」及「取青色之根現前所引生的憶念『符合事實之青色』的記憶識」。所以前面談的兩個都在這裡。『聲是無常』的比度第二剎那，及「取青色之根現前所引生的憶念『符合事實之青色』的記憶識」，前面談到的有分別的再決知都在這裡。「有分別的再決知」若是現量，「無分別的再決知」就更不用說了。總之，再決知都在現量的範圍裡。

第二個，無分別的現量，如「取色之根現前」。這裡要了解更細的一個道理，不論是「了解『聲是無常』的比度第二剎那」或「取青色之根現前所引生的憶念『符合事實之青色』的記憶識」，憶念也是現量。為什麼憶念是現量呢？比度第二剎那跟憶念是現量，這是中觀應成的一個特點。中觀應成

的特點是「觀待有境，有新的觀待對境」。雖然憶念一個舊的東西 — 比度第二剎那是舊的東西，但是第二剎那本身是新的，有境本身是新的，觀待的對境也就有一個新的。所以，就說它是量。這是中觀應成的特點，其他的宗義都說憶念的對境永遠是舊的，不會說它是新的，不會認為它的境裡面有新的部分。中觀應成說，第二剎那本身，有境本身是新的，所以它的對境觀待新的有境的緣故，對境那裡也是新的。可以說，這個新的這個東西跟有境，中間沒有距離感。現量的意思是中間沒有距離。憶念有一個新的對境，然後中間沒有距離感。同樣，比度第二剎那是新的對境，跟比度第二剎那的有境，兩個中間沒有距離，也不需要推理，所以是現量。

生：剛才不是說時間不能分得那麼清楚，為什麼它還有第二剎那？

師：時間的最後也是一個無時分的剎那，無時分的剎那根本就沒有。意思是，時間沒有最後、最後，這個是最小無法再分的。所以，無法分就有一點莫明其妙，但還是存在啊！最後它沒有真的界限，好像這個是前面，這個是後面，沒有一個真正的界限。應該說，這樣的觀察是勝義中不存在。現在講的是，世俗中是存在，所以現在第二剎那是世俗中解釋的。



## 第 62 講 應成派 - 7

- 調伏意樂

學習宗義建立時，如何調伏意樂呢？應該這樣想，從毘婆沙宗到應成，這些宗義都是過去祖師的智慧。也就是過去跟著世尊的祖師，他們不同的程度。從毘婆沙宗或小乘宗義者，到最高的龍樹、月稱這些大乘的宗義者，略述出他們修行的見解與智慧。學習時應該具備怎樣的意樂呢？內心要想，現在學習過去祖師的智慧，等於得到他們智慧的加持。雖然我們離他們有很大的距離，甚至連離毘婆沙宗都還有很大的距離，當然離應成祖師的智慧就更遠了，但是還是可以多少了解一些。以這種意樂祈求，祈願以後智慧也能達到他們的程度。

佛法的智慧與其他的課程不同，佛法的內容，先有聞慧，再有思慧，進而有修慧。其他的課程沒有這些，特別是沒有修慧，所以現在學習這些課程，最高的目標是達到修慧的程度。比如說，現在是透過文字將過去祖師的修慧，盡量表達出來而已，實際上也很難圓滿地表達。意思是，修慧不是文字寫出來的東西，而是內心的東西。我們學習，也是希望能改變內心，達到修慧的程度。

應成對世尊開示的佛法，以基、道、果的方式講述。在所有宗義中最精準、他的分析最正確。所以，學習時應該照剛才

講的，心裡先認知宗義建立是過去祖師的智慧，學習時就希望自己的心中生起如他們那般的智慧。佛法的智慧有很多層次，聽聞的時候，不只是文字上的，還要深入思慧、修慧的階段。修慧才真的可以幫助行者生起證悟。沒有修慧的力量，任何證悟都無法生起。生起證悟後，慢慢就進入資糧道、加行道、見道、十地、最後成佛，這就是我們心裡的目標。要如此調伏我們的意樂。

- 正講

以基、道、果分，對境的主張方式和有境的主張方式是基的部分。對境分兩種 — 顯現境與隱蔽境，另一種分法是世俗諦和勝義諦。境有這兩種分類方式。

有境的主張方式，有境本身也是對境，比如說我的心是有境，從你的角度來說它是對境，所以有境都是對境。現在分對境的主張方式、有境的主張方式，目的是要多了解有境的主張方式，因為修行時，要多了解自己內心的層次，心裡的東西比較重要。

有境也含攝在對境裡面，我們就會問：對境有顯現境與隱蔽境，這樣分的話，有境是顯現境還是隱蔽境？先要認出來，現在顯現境與隱蔽境是從誰的角度說的？從佛的角度說，一切都是顯現境。一般講，顯現境與隱蔽境肯定是從凡夫的角度。

從凡夫的角度，不需要透過推理，直接能夠了解的就是顯現境。需要推理才能了解的就是隱蔽境。那麼，有境的心法是屬於顯現境還是隱蔽境？兩種都有，有顯現境，也有隱蔽境。因為心有的很細，有的比較粗。粗的部分就是顯現境，細的部分就是隱蔽境。

對境的主張方式，另一種分類方式，是將境分世俗諦與勝義諦。有境心法這部分完全是世俗諦，不是勝義諦。因為勝義諦就是空性。若問世俗諦是顯現境還是隱蔽境？世俗諦裡面有的是顯現境，有的是隱蔽境。顯現境比如色、聲、香、味、觸。世俗諦的隱蔽境如無常、四聖諦、十二緣起、解脫、佛的果位。勝義諦則完全是隱蔽境，不是顯現境。

有境的主張一般說分三個 — 心，然後有心的補特伽羅，他表達出來的「聲音、語」。三個有境裡面，最主要的是心。語與補特伽羅為什麼也是有境呢？因為心是有境，所以它們兩個也就成為有境。心或覺知分類的話，就分量與非量，量裡面又分為現量與比量。

現在講到應成比量的部分，宗喀巴大師在《菩提道次第廣論》的奢摩他與毗鉢舍那中講到，有他宗認為修空性時，好像心就什麼都不想。宗大師說，若是這樣的話，好像中觀應成是否定量，心就不可以有量，有量就變成執著。他宗的想法是，修空性就什麼都不想，這就等於空性是量所不能了解的。量了

解的話，就變成執著。故不可以有量，有量就不對，有量好像和空性相反的道理。

宗大師說應成是承許量，量能了解的對境，即所量的法是存在的。可以了解，應成所說的量又分現量和比量。現量如根現量、意現量、瑜伽現量，這些應成都承許。並非像他宗的想法，應成解釋空性就很神奇、很奇妙，把修空性講成好像量不存在，什麼都無法確定，無法判斷。這是不正確的！應成承許量，現量、比量都承許。下部宗所說的量，應成也承許，但是應成對量的解釋有些不同。有些下部宗認為是量解的，應成認為這個還沒有量解，是錯誤的。

生：下部宗這種情況，在修行的過程中什麼都不想，把它認為是空性。我以前接觸某些教法，在禪修止觀、修觀想，什麼都不想，意思是不要用一般人的思惟去認定，譬如我看到一個東西，這個是鉛筆盒，它是用來裝鉛筆的，去想它這個東西，而是實際上去看這個東西。剛才講的情況是不是他們的問題是出現在把這個認定是空性，問題是出在這邊？修的過程，也有一種修法是這樣修的，是沒有問題的，對嗎？

師：什麼都不想，這個內容在解釋時，會有諍論。當然，什麼都不想這樣的修行存在，但是不可用「什麼都不想」這個

詞！一用這個詞，就有問題。為什麼？因為有心一定有想，什麼都不想，不想本身也是想的。現在什麼都不想的意思是，修行時有一種修法，行者把減輕境上特別認的力量。減輕的話，有境上面行者另一個心，就比較能注意到自己的心。假如行者的心很重視直接對境上認的這個，另一個心不會看這個心，它就會跟著走對境那邊，就比較不能認自己的心。為了修所緣，若要認出心的明瞭的話，就要減輕對境上的認定，放著它，另一個心認自己心的時候，比較容易認出來，有這個作用。但是，這個是不是空性，就有問題了！這是對境上很細的法的實相，那時候什麼都不想，就有問題。因此，宗大師說，他宗修空性什麼都不想，把它認為是修空性，這裡就有問題。

**「比度」若予區分，有四：「事勢比度」、「共稱比度」（極成比度）、「譬喻比度」及「信許比度」（聖教比度）；其中，「極成比度」與「譬喻比度」被含攝在「事勢比度」當中。**

**若是「量」，那麼相對於自己的耽著境而言，未必不錯亂；因為「了解『聲是無常』的比量」，相對於〔它的耽著境〕「聲是無常」而言，是錯亂識的緣故。**

**若是「認知」，則必然了解自己的「所量」，因為「『兔角』的義總」是「取『兔角』的分別識的所量」，而「『聲音是常』的義總」是「取『聲音是常』的分別識的所量」。(P71/L19)**

這部分可分為兩部分，前面那段是講比量，比度」若予區分，有四：「事勢比度」、「共稱比度」（極成比度）、「譬喻比度」及「信許比度」（聖教比度）；其中，「極成比度」與「譬喻比度」被含攝在「事勢比度」當中。

後面若是「量」，相對於自己的耽著境而言，未必不錯亂；因為「了解『聲是無常』的比量」，相對於〔它的耽著境〕「聲是無常」而言，是錯亂識的緣故。

『若是「認知」，則必然了解自己的「所量」，因為「『兔角』的義總」是「取『兔角』的分別識的所量」，而「『聲音是常』的義總」是「取『聲音是常』的分別識的所量」。』這兩段是中觀應成對整個量的看法。

前面比量或比度分四個：事勢比度、共稱比度（極成比度）、譬喻比度及信許比度（聖教比度）。後面講，其中極成比度與譬喻比度被含攝在事勢比度中。真正來說，比度分成兩個：事勢比度及信許比度。因為對境的法平常分三個：現前、隱蔽、極隱蔽。現前是現量的對境，不需要比度，隱蔽與極隱蔽都要透過推理，所以就需要比度了解。比度了解的話，隱蔽法以事勢比度來了解。極隱蔽法以信許比度來了解。比度雖然分四種，實際上分成兩個就可以——事勢比度與信許比度。有

的譯為物力比度與信許比度。事勢是力量的意思，所以事勢比度也譯為物力比度。

現前法，隱蔽法、極隱蔽法，這三個怎麼分呢？了解的時候，有不同方法，直接了解的就是現前法；有些沒辦法直接了解，隱在裡面，一定要靠推理；隱在裡面又分兩種，非常奇妙的為極隱蔽法；有的不是那麼奇妙，是可以推理的，這兩種都不是直接了解的。

直接了解的，不需要推理，能了解的這個心叫現量。比量不是直接了解，它一定是推理，所以推理的了解者就是比量。比量推理對境的法有兩種：隱蔽與極隱蔽。隱蔽法上面推理了解，了解者是事勢比量。極隱蔽法，用推理了解，了解者就是信許比量（信許比度）。

生：請舉幾個隱蔽法與極隱蔽法的例子？

師：極隱蔽法，如有阿彌陀佛的淨土或地獄道。隱蔽法像空性的道理，執著心是不對的，空正見是對的，用空正見的力量可以斷除不對的執著心，最後就有一個解脫的果位。這些都是隱蔽法，這些自己可以物力比量，推理出事物對境的道理，一直推的話可以推得起來。比如空性是對的，空性是真正法的實相。執著心的想法，認為法有自性，這是

不對的。更進一步說，空正見的力量可以超越執著心，所有的執著心都可以斷除，得到解脫。空性、解脫都是行者真正可以推理的。推理的時候，以物質道理的力量去推，所以叫物力。物力，「物」是對境的道理，「力」是它的力量真的可以推理，這是隱蔽法。那麼，阿彌陀佛的淨土或是地獄道，這些怎麼推啊？它無法用理由去推理成立起來，好像無法否定，大概這樣理解，但是無法用道理真正推起來。只有靠相信釋迦牟尼佛的力量，所以叫信許比量，這是極隱蔽法。

一般比量分兩個就可以了一事勢比度（物力比量）與信許比度（聖教比度）。書裡多分出兩個一極成比度（共稱比度）與譬喻比度。既然多分出極成比度（共稱比度）與譬喻比度，那麼分兩個跟分三個當然有所不同。分三個的時候事勢比度的範圍就小了，分兩個的時候它的範圍就大。分三個的時候，將共稱比度與譬喻比度從事勢比度中分了出來，所以事勢比度的範圍就小了。事勢比度或物力比度就變成真正的完全符合字面的解釋。範圍大的時候沒有那麼嚴格，事勢或物力的解釋沒有那麼嚴格，可以將共稱比度或是譬喻比度含攝在事勢比度中，那麼事勢比度的解釋就沒那麼嚴格，就採較廣的解釋。

物力、共稱、譬喻，這些都是比度，比度就需要理由，這些都是從理由上面區分的，理由是物力（事勢），理由是共

稱，或理由是譬喻，就這樣分成三個。用的理由，若真的是對境物質上的道理、這個力量就叫物力。若不是用它上面我們了解的理由，是有點相同的，就用比喻、譬喻，因為和那個道理類似的緣故。

共稱比度的理由是共稱，共稱是什麼意思？比如，（手指著電腦）這個可不可以叫它電腦？可以。因為大家的腦袋裡都有這個共稱，所以我可以稱它為電腦。這樣是對的，因為是大家公認的。以共稱的理由，我判斷它是電腦，理由是共稱。共稱比度就像這樣。

總之，用的理由不同，因而有共稱比度、譬喻比度及事勢比度。

同樣的，後面的信許比度也是這個意思。信許是相信，對釋迦牟尼佛相信的力量，把這個當成理由，然後就成立起來，這就是信許比量。信許比量的相信必須到達一定的程度，不是隨便相信的。他是我的朋友，所以我相信，這種相信的力量不夠。那麼是什麼樣子的相信呢？我們的心裡面相信，主要是有和我們離苦得樂的追求有關係。我們對某個人相信，我的心完全依賴他，完全交待給他，我所有的事情完全交待給他，這就叫相信。所有的事情，總略的說是我恆時離苦得樂可以完全交

待給他，不只是短暫的，而是恆時，無始無終離苦得樂這件事可以交待給他，這種相信的程度，是信許比度要達到的程度。

要達到這樣的程度，自己必須先修好四聖諦，內心對四聖諦真正有一種體會，我的離苦得樂，四聖諦真的能夠救我！我的離苦得樂與四聖諦好像連在一起。那麼尊貴的四聖諦法是世尊給我的。所以我無始無終，恆時離苦得樂這件事就完全交待給釋迦牟尼佛。像這種的信許、相信的力量，才可以推理。他所講的話，我馬上相信、馬上跟著他。我們心裡就有恆時離苦得樂的事可以交待給他。這個對象所講的話，我馬上就接受，沒有絲毫懷疑。

信許比量在經部宗那裡有談到，「三察清淨之聖教」這個因相，不受欺誑地了解「因施得受用，由戒生善趣」。從這裡各位可能看不出剛才講的信許的力量。龍樹的《中觀寶鬘論》及宗大師等，常常談到行者修下士道或修業因果時，先要了解四聖諦。必須在四聖諦上有思慧的力量，業果才能修得好。一般講，增上生與決定勝二類法之間，修的時候先修增上生、業因果的法，再修決定勝，四聖諦的法。在了解、學習的階段就倒過來，先好好學習四聖諦決定勝的法，然後才可以了解增上生或業因果的法。增上生的法是業因果的法，決定勝的法是四聖諦的法。這是龍樹等祖師公認的次第。

要了解，為什麼學習的時候先要了解、學習四聖諦的法，再學習業因果的法，否則在學習業因果時，信心生不起！生不起信心就沒有作用，要生起真正的信心，要靠四聖諦。在四聖諦上，自己有了體會，所有恆時離苦得樂的事，就可以完全交給世尊。用這個力量學習業因果，心裡才生得起信心，所以學習是這個次第。修的時候，先要修增上生業因果的法，然後才修四聖諦。意思是先要今生、來世都沒有問題，肯定可以證得增上生的果報。解脫不是一生的事，要好幾生才能解脫。故應先準備好，得到增上生。然後依這個，就修解脫的法，道理是這樣。



## 第 63 講 應成派 -8

現在講信許比度，信許比度是信許或相信的力量，先學習、了解四聖諦，然後再學習業因果。意思是對業因果的相信，完全需要靠對釋迦牟尼佛相信的力量。這個相信的力量不是一般的，對釋迦牟尼佛的相信有很多種：釋迦牟尼佛存在嗎？存在，我相信，這是一種相信。釋迦牟尼佛有沒有開示那麼多的佛法？他講的無常對不對？對！這也是一種相信。釋迦牟尼佛有沒有講空性？有沒有講無常？或釋迦牟尼佛有沒有真正地出現在世間？我相信這些，但是我們可不可以用這樣相信的力量來推理、了解整個業因果、地獄、淨土呢？這樣相信的力量還是不夠。

這裡所說的「相信的力量」是什麼樣的力量呢？就是前面講的，我們無始無終，所有離苦得樂的事是可以交待給他，可以交待給他所開示的四聖諦的法，是這樣的一種相信。所以，一定要依四聖諦的信心，這樣的信心力量才強，才是這裡說的相信的力量。

還需要什麼呢？還需要三察清淨之聖教。剛才講的是「教」，我沒有解釋三察清淨。「教」的意思是世尊所說、世尊有說、世尊的教典裡面有說。若要以世尊的教典裡面有說為理由，先要對世尊生起像剛才講的強大信心，然後才能用世尊說 — 教 — 這句話。

不止這個，還要三察清淨。我相信世尊，所以可以用「世尊說」。但只有這樣還不夠，還需要三察清淨。對「世尊說的」，又作三種觀察。一個是三種觀察沒有問題，一個是是世尊說的，兩個連在一起，才可當理由。

把它當理由，需要具備兩個條件：一個是三種觀察的結果沒有問題，還有一個是我對世尊相信的強大力量，即「世尊說的」。兩個連在一起，就叫三察清淨之聖教。這裡「三察清淨之聖教」，把這個當理由，然後成立。

剛才講，「三察清淨之聖教」裡面的「教」，即相信的力量。三察清淨是什麼意思呢？即三種觀察。沒有三種觀察，只有世尊說，這樣不可以成立。比如說，龍樹菩薩對世尊有沒有剛才講的那種信心？有！但是龍樹菩薩並沒有只憑「世尊說」，馬上就認可！他對世尊有強大的信心，仍然需要三察清淨。

## 第 64 講 應成派 -9

### 4.2.4.3.2.6 無我的主張方式

**主張「補特伽羅爲自己能獨立之實質有成立空」爲「粗品補特伽羅無我」及主張「補特伽羅諦實空」爲「細品補特伽羅無我」，並且安立「『無法細分之極微所累積的粗分』（所取）與『取彼〔無法細分之極微所累積的粗分〕之量』（能取）二者異質空事論事」爲「粗品法無我」，以及安立「〔補特伽羅的〕施設處一蘊一諦實空」爲「細品法無我」。(P72/L11)**

這裡補特伽羅無我、法無我都有分粗細，先要了解，自續派以下所說細品補特伽羅無我，是中觀應成的粗品補特伽羅無我。應成講的細品補特伽羅無我，自續派以下都不認可。

法無我也分粗細，這部分就分得比較複雜。先簡單說，法無我，宗義者裡面，毘婆沙宗、經部宗不認可，唯識以上的唯識、中觀自續派、中觀應成派這三派才認可。以中觀應成的角度看，認為自續和應成是一起的，因為大家都是跟隨龍樹的中觀師。雖然歷史上清辨月稱辯論時，都互相諍論對方不抓到龍樹的密意，可是依然看得出來，他們都知道二派都是跟隨龍樹的宗義者。對唯識，就有不同的看法。

宗義裡，承許法無我的有唯識和中觀。中觀自續派將法無我分粗細，應成也分粗細，但是粗細的內容二派有差別。唯識

認可的法無我，從中觀自續和應成的角度看，變成粗的法無我；中觀所認的則是細的法無我。而中觀自續與應成之間，對細的法無我用詞一樣，實際上認的時候不同，故其意義也就不同。比如說，兩個都會說一切法是不真實，這是法無我，但是解釋「不真實」時就不同，自續與應成間有這樣的差別。

另一個比較細，比較難了解的，是應成派把唯識所說的法無我當粗品，雖然把它當粗品，意味它還是對的，只是粗，並非不對。這樣的話，應成不是認同外境嗎？唯識所說的法無我，是否定外境。現在就問，應成認可唯識所說的法無我，把它當粗的法無我，不是就等於應成認可外境不存在？要注意，中觀應成認為唯識所說的法無我，其中唯識所否認的，應成也否認。但唯識所成立的，應成卻不認可。

唯識成立的是什麼呢？一切法是唯心造的，這部分應成不認可。一切法、外面的法，剛開始是由無方分的極微，慢慢慢慢累積而成，意思就是從外境那邊成立的。唯識說這是不存在的，這部分應成也不認可。

外面有一個東西存在，這個部分應成他認可，但是它怎麼成立？是不是開始時它自己外面有一個無方分的極微，然後慢慢累積而成，這個看法應成不認可。它不認許有一個無方分的東西。

生：這是應成？

師：應成。

生：唯識也是啊？

師：唯識也認為沒有一個無方分的東西，但是他們否定的理由不同。應成認為不是這樣，因為完全沒有自性。唯識認為沒有這個，因為完全是心識的東西，內心示現出去的東西。唯識與應成的不同處在這裡。

生：完全是心識的東西，是說他覺得完全不存在嗎？還是說它是心識造成的，但是還是存在？

師：在毗鉢舍那裡面有談到，唯識的說法是，勝義正理觀察時，它就不存在，但是名言中存在。勝義中觀察，意思是若一直觀察時，這當中就不存在。

生：唯識的有為法是不是有一個東西在外面，唯識安立時，外面有一個有為法嗎？

師：不是，唯識是這樣，那些外面的東西，它的所依的有為法，

去尋找的話，就找到心而已。所以，是有為法所依的究竟是阿賴耶識。

這裡講粗品的法無我，特別把否定的部分認出來，「無法細分之極微所累積的粗分」（所取）與「取彼〔無法細分之極微所累積的粗分〕之量」（能取）。這就是能取所取，這兩個異質空。二者異質空，意思是這兩個不存在！對境本身極微不存在，然後認知也不存在。二者空，真正的空是否定極微累積的色法。以中觀應成的角度看，唯識對的地方是「否定極微的部分慢慢地累積起來，然後色法成立」。但是其背後的理由及唯識所要成立的——一切法是唯心造——就不對。

所以，唯識的法無我，以中觀應成的角度看，有一部分是對的，有一部分是不對的。把對的部分點出來，就是粗的法無我。不對的地方是那裡呢？比如說，二者異質空，二者異空，則二者是一，這個一就不對！中觀應成認為異空就是一是不對的。中觀應成的角度看，這不是一！是異空而已，不是一。是心的示現，是心的體性，那是不對的。

因為唯識也有對的地方，學習唯識對法無我上有幫助。講細的法無我之前，先要了解粗品的法無我。唯識對的部分，對我們有很大的幫助。月稱菩薩在《入中論》中雖然一直否定

唯識，但是他同時也說，若想了解真正的中觀應成，先要學習唯識，學習唯識對學習中觀應成有很大的幫助。

生：請再解釋一下「所取、能取」。

師：「所取和能取」，就是這樣，眼睛看這個桌子，眼根識叫能取，所看的桌子就是所取，一個是有境、一個是對境。

生：應成不承許能取、所取是體性一？

師：對，他不承許。

生：這個和沒有自性有什麼關係呢？

師：體性一意思是它是能取的體性！

生：唯識是這樣？

師：中觀應成也是這樣想啊！

生：能取與心識不同？

師：對，還是不同，不同的體性。

生：曾看過書上講，有證量、不一定是佛法上面，有修瑜伽士他可以變化身體，包括像密勒日巴尊者，他可以飛行，他的能取、所取到一個可以控制的地步，以世俗的眼光去觀察，他可以控制他的蘊體和蘊體以外的東西，蘊體和蘊體以外的東西有一個結合，這個怎麼去解釋它？

師：如果不是體性一的話？

生：對，若不是體性一的話，也許是有交集？

師：不是！應該這樣了解，現在是討論是體性一和體性異，一或異裡面有很多意思，很多不同的解釋。關於體性一，有時候會說世俗諦和勝義諦是體性一，它們是同一個法的體性。一個法的表相是世俗諦，它的實相是勝義諦，兩個是一個體性。那麼，二者是不是相違呢？是相違！世俗諦與勝義諦沒有交集。二者既是相違，又是體性一。現在中觀應成說，對境的色法和心法不是體性一，是體性異。他的意思是，就是對境還是對境，不是心的東西，兩個好像位置不同。但並不表示它們沒有關係！但它們不是一。所以，體性異不是沒有關係的意思，只是兩個各有不同的位置。體

性異是從這個角度解釋的。

生：從位置不同來看，對於空性有什麼幫助呢？

師：這裡講到唯識在心上面非常執著，對境上雖然能放下執著，但是對心上面還很執著。現在是以應成或中觀角度說，心也是不可執著的，也是依賴對境而存在的，應持這種平等的看法。

生：佛同時證到能取、所取二空，菩薩只是破除補特伽羅我執，這當中是對於能取所取之間，外境和本身的補特伽羅之間，都是無自性之相，都是破除它的自性執，所以他才會二取空，是不是這個涵義？

師：這裡講的是，能取所取二者是異質空，就是兩個不是體性異，把這個破除而已，破的話達到粗品法無我，但未達到細品法無我。按你講的意思，他只達到唯識法無我的階段，只證唯識法無我的道理，那麼他就不能說成佛。另外，唯識的主張是，聲聞、獨覺能斷除補特伽羅我執，法我執到成佛才能斷除，這樣說是對的。以唯識的角度說，「能取所取二」的執著，要到佛地才能斷除。

生：這是唯識的角度？

師：對。

法無我和補特伽羅無我粗品、細品，大概這樣。

**「二種〔細品〕無我」是從「空性的所依處」的觀點來區分，而非從「所破」的觀點來區分的：因為在〔空性的〕所依處——補特伽羅——之上，破除「所破」——「諦實成立」，就是「細品補特伽羅無我」及在〔空性的〕所依處——蘊等——之上，破除「所破」——「諦實成立」，就是「細品法無我」。**

**「二種我執」是從「所緣」的觀點來區分，而非從「執取的方式」的觀點來區分的：因為安立「緣〔產生補特伽羅我執的〕所依處——補特伽羅，並執〔補特伽羅〕為諦實成立」，就是「細品補特伽羅我執」及「緣〔補特伽羅的〕施設處——蘊等，並執〔蘊等〕為諦實成立」，就是「細品法我執」。(P72/L19)**

這裡是先說兩個無我是怎麼樣安立的，再說兩個我執是怎麼樣安立的。二種無我是指細品的補特伽無我和細品的法無我，二種我執是指細品的補特伽羅我執和細品的法我執。為什麼現在是講細品的部分呢？因為不論是要瞭解真正的法無我或補特伽羅無我，中觀應成認為，瞭解其細品才算，單單瞭解粗品不夠。同樣，要斷除兩個我執，要連細品的都斷除，才算是真正的斷除，單單斷除粗品的不算。所以就所要斷除的兩種我

執，是從細品上解釋。同樣，所要瞭解的兩種無我，也是從細品上解釋。

二種無我是補特伽羅無我及法無我，它的所依分別為補特伽羅及法。這兩個上面的無我，所要去除的我、所要「無」的我，是一樣的。補特伽羅無我是補特伽羅不真實或補特伽羅沒有自性。「法」上面講無我，所要無的我、所「無」的我是法上面沒有自性或不真實。這兩個其實是一樣的。它們差別只在所依上不同而已，一個所依是補特伽羅，另一個是法。能依的空性都一樣，所以二種細品無我是從空性的所依處來區分，不是從所破的觀點來分。

原因是什麼呢？因為在〔空性的〕所依處——補特伽羅——之上，破除所破——諦實成立，就是細品補特伽羅無我。另外，空性的所依處——五蘊等法——之上，破除所破——諦實成立，就是細品的法無我。這兩個都是從空性的所依處區分的。

這裡要瞭解，中觀應成不論是對補特伽羅無我或對我執，都認識到很細。對法上的執著，在對我上，也有同類的成分。一般說，我們自己認的時候，認出的是對我上的執著，對法上的執著感覺上是從對我的執著而影響出去的，不會覺得在法上也有執著。毘婆沙宗和經部宗沒有法我執，但對境上卻有執著。這個執著是從我上的執著而來，這個我的什麼東西、我要

這個、我不要那個，這種是從我那裡帶到法上的執著，所以沒有真正的法上的執著，這個是毘婆沙宗和經部宗的看法。

唯識和自續派都認出來法上有執著，但是他們不覺得法上的執著，我上面也有。他們對我上面的執著的看法，跟毘婆沙宗、經部宗的一樣，我上面的執著是一種，對法上執著是另外一種，和我上執著有點不同，二者是有分別的，這是自續和唯識的看法。

應成認為法上有執著，法上的執著認的時候，比自續和唯識的更細。這個認了之後，不只法上面的執著，同類的執著對「我」上也有。所以，應成認的時候在「我」上面、「補特伽羅」上面很細的都認出來。一樣的，應成說的補特伽羅無我也很細，補特伽羅我執也是很細，兩個都很細。

生：在應成觀點來講，補特伽羅我執和法我執有沒有關係？

師：好像源頭的病毒是一個東西，然後它產生影響，影響時，這個病毒一直在，也會從細的那邊冒出來一些大的、粗的，比如補特伽羅粗的等。

生：所以源頭還是補特伽羅我執？

師：源頭是細的補特伽羅我執。細的補特伽羅我執的前面，一般想這個補特伽羅，或者想我的時候，想之前，一定有一個所依，就是先想五蘊其中一個，然後後面才想我，所以在前面想五蘊時，就有一個執著。病毒在時候就出現了，於是這個病毒就帶動起來，想後面的我的時候，又會產生這個病毒。

生：所以那個是法我執？

師：對，那個是叫法我執。

生：源頭在法我執上？

師：源頭是法我執，但是這個法我執，執著的部分是一樣的就帶來，繼續一直來。

生：應成和其他宗派最不同的地方是源頭是在法我執，其他宗派源頭都在補特伽羅我執。

師：對，沒錯。

前面的瞭解了，一樣的，二種我執也是從所緣的觀點來區分。「無我的主張方式」就講完了。接著就進入道和果，也就是「地道的建立」。

#### 4.2.4.3.2.7 地道的建立

**正說 (1) 所斷及 (2) 地道的建立。**

##### 1. 所斷

**安立「『粗、細品我執及其種子』及『由其（粗、細品我執）勢力所生之貪等及其種子』」為「煩惱障」—即主要對於證得解脫造成中斷的障礙；安立「『實執的習氣』」及『由其（實執的習氣）勢力所生的一切〔能、所〕二顯錯亂的部分』為「所知障」—即主要對於證得一切相智造成中斷的障礙。(P73/L12)**

成佛這條道一直往上走的時候，行者所要斷除的是什麼，這個必須先認出來，所以就講所斷。所斷分煩惱障和所知障兩個。第一個是煩惱障，煩惱障是什麼呢？就是粗、細品的我執。這個我執包括補特伽羅我執、法我執。粗的補特伽羅我執、細的補特伽羅我執；粗的法我執、細的法我執；連它們的種子，都是煩惱障。

什麼是粗細品？粗品補特伽羅我執是什麼？補特伽羅能獨立、實質有的執著心。細品的補特伽羅我執是什麼？補特伽羅有自性的執著。

粗品法我執及細品法我執是什麼？粗品的法我執就是唯識所說的法我執，細品的法我執就是中觀所說的。這些不管粗的細的法我執，連它們的種子，都是煩惱障。這個是中觀應成才這樣講的，自續不會這樣講、唯識、毘婆沙宗、經部宗也不會講這些。因為他們講的煩惱障是補特伽羅能獨立、實質有，這個已經是最細的煩惱了。補特伽羅真實有或諦實有，他們不認為是煩惱障。應成所說的法我執，自續派以下的宗義都不認為是煩惱障。

中觀應成把它認出來是煩惱障，意思是什麼呢？中觀應成點出來內心很細的不舒服。煩惱有令心不舒服、心不平靜的作用。就中觀應成的角度看，心裡這些細的不平靜也是煩惱障。

生：這細和粗到底是怎麼分？到什麼程度叫細？

師：從認的時候，難易的角度分。比如說，我執來說，我們難去除它、也難認識它，這種就叫細的。如空性、補特伽羅無我、法無我，無我的部分，很難了悟。相對來說，一個比較容易了悟，一個很難了悟，從這個角度分粗細。

煩惱障包括種子，以及從我執產生出來的煩惱，如貪、瞋、癡，還包括煩惱的種子。好像前面講的我執，有一點把它

當因的樣子，貪、瞋、癡等煩惱的因是什麼呢？粗細品的我執就是因。然後果是什麼呢？貪、瞋、癡等一切煩惱，就是果。

不管因的我執或果的貪、瞋、癡等煩惱，這些各有各的種子。此處種子，不能叫習氣，種子就是它還未變成某個東西。比如說，貪心的種子，它還未變成貪心，但是將來它可以成為貪心。同樣，我執的種子，無論粗品補特伽羅我執的種子、細品補特伽羅我執的種子，或粗品法我執的種子、細品法我執的種子，這些我執種子，具有將來成為我執的能力。連這些種子都是煩惱障。總之，煩惱和煩惱障有很大的差別。

應該說，煩惱一定是煩惱障，煩惱障不一定是煩惱。煩惱障的範圍很廣，它包括煩惱的種子或煩惱的因。煩惱障會成為脫離輪迴的障礙，是解脫的障礙，或者說，一直不讓我們結束輪迴的作用，就是煩惱障的作用。

再來，所知障是什麼呢？所知障就是這裡講的「實執的習氣」及「由其（實執的習氣）勢力所生的一切〔能、所〕二顯錯亂的部分」。

實執是什麼？實執是我執裡面細的那個，補特伽羅我執細的那塊、法我執細的這塊，就叫實執。它的種子是煩惱障，它的習氣是所知障。前面談到，粗細品的我執 — 補特伽羅我執、法我執 — 是煩惱障。細的補特伽羅我執、細的法我執，

是煩惱障。細的補特伽羅我執、細的法我執是不是實執？是不是諦實執著？是！這些實執本身是煩惱障，不是所知障；實執的種子也是煩惱障，不是所知障。但是實執的習氣就是所知障，不是煩惱障。不只這些習氣，它所生出的二顯也是所知障。

二顯是什麼意思？什麼是二呢？《心經》裡面講「色即是空、空即是色、色不異空、空不異色」，這應該是修到一個瞭解空的階段，我們還未到這個階段。我們的顯現是色異空、空異色。這裡已經瞭解空，但是，空和色還有距離，這就是一個問題！所以「色即是空、空即是色」應該是「量」到一個階段，已經瞭解空性了。已經瞭解空的道理，但是色和空還是分開的。空都不瞭解的話，講「色不異空、空不異色」沒有用！就瞭解了之後，它有一個距離的感覺，這就是現在講的二顯。也就是每個法，它上面有空性，色法、色的空性，受、想、行，一切法上有它的空性，這個空性和法本身有一個二的顯現，這個就叫二顯。

生：是法和法上面的空性？

師：對！

法和法上面的空性是一個二顯，這裡講的「二顯」是從那裡來呢？剛才講的，從習氣來的。不能說從實執來的！不能說從實執的種子來的！它的來源是實執的習氣，這是它的因。所以實執的習氣是二顯的因。

二顯用這個「顯」字，有很多意思，這個可能有點難瞭解。書上沒有說二執，沒有用執著的「執」，而是用顯現的「顯」。用這個詞，表示它不是執著，它只是顯現。顯現即不知不覺那邊就出來；執著好像是這裡有主動的作用。顯現不是主動，它就在那裡自自然然有個顯現。這樣講的話，二顯無法點出來；二執可以點出來，這個是心法、那個是心所。

用二顯是什麼意思呢？它無法點出來，這個是心法，或這個是心所，這個法是二顯。若可以點出來，就變成二執了。現在不是二執，是二顯，所以任何心法，或任何心所法，無法點出來它是二顯。但是幾乎每個心法上面有它存在，但是不可以說它完全是二顯。它有一個存在，怎麼存在呢？例如，之前談到瑜伽現量也有錯亂，所以瑜伽現量有錯亂是什麼樣子呢？瑜伽現量也有錯亂，也有不錯亂的。不錯亂的是什麼呢？只有現證空性的瑜伽現量沒有錯亂，其他的瑜伽現量都是錯亂的。比如說，現證無常、現證苦諦、現證集諦或現證十二緣起等瑜伽現量都是錯亂。比如說現證無常的瑜伽現量，它的錯亂是什麼呢？它對無常上面有錯亂嗎？沒有！他現證無常，但是他無常

上面有一個實有的顯現。這個實有顯現是什麼意思呢？用顯現的意思不是他自己主動執著「無常是實有」。

他現證無常的同時，從那裡就好像一個實有的樣子。他並沒有抓取這個道理，他取的是無常這個道理，這是現證，但是顯現不是從他這邊主動的做法，有一點不知不覺當中存在的。如果那時候用二執，就變成現證無常的瑜伽現量，就變成二執了。這個瑜伽現量本身無法點出來這個心本身是二顯。這個瑜伽現量現證無常時，有一個顯現，這就是現在講的二顯。關於二顯，先大概這樣瞭解。

為什麼叫所知障呢？所知障真正的障礙是後面的二顯，二顯及二顯的來源——習氣——都是所知障。二顯為什麼是所知障呢？我們現在的心與將來成佛的心，雖然是同一個續流，我們的心慢慢會變成佛！但是我們現在的心無法一剎那見一切法，或看一個法的同時，看見一切法。佛的心卻能作到。問題出在哪裡呢？問題就是有所知障的障礙。真正的原因在所知障的「二顯」。

譬如說，佛的心一看到這個電腦的時候，一剎那中他同時能看見一切法。我們的心，這個剎那中無法瞭解，可能連對電腦的瞭解也不是那麼多。原因是什麼呢？就是我們的心瞭解的時候，電腦和電腦空的道理距離很遠。「二」是兩個的距離很

遠。一旦兩個距離很遠的顯現去除，就變成電腦和電腦空的道理，一點都沒有距離，就等於電腦和電腦沒有自性，兩個完全一體。電腦沒有自性的意思是什麼？電腦是依賴其他的因緣，這兩個相等！所以電腦和電腦沒有自性這兩個，我們覺得有距離，也就是電腦和電腦依賴其他的因緣有一個距離。當這兩個一點都沒有距離時，看電腦的同時，電腦依賴的一切法就能看見。二顯真的點出來的話，好像電腦和電腦是依賴其他的因緣，這兩個有一個距離感，這個距離的顯現，就叫二顯。這個就是障礙，使我們無法瞭解。我們想電腦時，其他的法馬上要放掉，或無法想其他的法，就有一個距離。

生：電腦是色，電腦後面依賴的因緣是空，所以「色即是空、空即是色」，是這樣嗎？

師：不是，空講的是，也是空性的空，不是其他的法。但是依賴其他的法的這個有一個道理，這就是空性的道理。

生：這部分可以說是緣起的部分嗎？

師：是啊！電腦上面緣起的道理和電腦上面空性的道理是一樣的道理。

生：這個電腦的例子和《心經》所說「色即是空、空即是色」有沒有直接關係？

師：一樣！我的意思是，為什麼我們看電腦的時候，無法同時瞭解一切法，也是一個二顯的障礙。二顯是電腦和電腦的空，是有一個「二」的這種顯現。我們比較細的瞭解，比較明白的話，電腦和電腦上面緣起的道理，這中間好像無法把它變成一體，這個就是二顯。

生：按應成派的標準，現證空性是在定中，那個時候的量和佛看事情的量，是不是一樣呢？

師：還沒有。

生：這樣的話，怎麼看待說是現證空性？

師：就是這樣，現證的力量要增加，不斷地增加，然後心續中的顯現完全斷除，一點都不存在。

生：所以現證空性只是見道而已？

師：見道是看到這個道理而已，二顯還是在。

生：在根本定當中有沒有一樣？

師：應該這樣講，定中的力量差別很大。佛已經在定中住了很久，可能好幾百劫，最後就後得和定中是同時！其他現證空性者，定中是定中，後得是後得，就有區分。

生：在定中也有二顯嗎？是這個意思嗎？就是說，即使他現在正在現證空性中，他還是有二顯在？

師：不能這樣講，二顯在定中沒有明顯，但是這個補特伽羅的心續中仍然存在，所以還是擋。

生：他在定中沒有二顯與佛一切時中沒有二顯是一樣的嗎？

師：佛沒有二顯，意思是心續當中這些都完全斷除了。定中只是暫時沒有顯現，它還是在。

生：就是說在定中他心續上還是有，但沒有顯現出來？

師：對。

## 第 65 講 應成派 -10

- 調伏意樂

現在學習中觀應成「地道的建立」，「地道」的內容是聲聞、獨覺、菩薩他們成就的這條道路怎麼走，就這一方面講的。要了解，學習地道，就是讚美聲聞、獨覺、菩薩們的功德。讚美就是一種供養，可以說我們以讚美供養聲聞、獨覺、菩薩。透過這樣，一定能和他們結一個很大的善緣。現在地球發生各種的災難，透過我們所結的善緣能得到加持，使地球的災難儘量減少，內心這樣祈求。

- 正講

所斷就是煩惱障和所知障，在區分時，中觀應成所認定的煩惱障和所知障，跟其他宗義的不一樣，因為各個認定的不相同，就造成對四聖諦的解釋不同。因為煩惱不同，集諦就不同；集諦不同，苦諦也會不同。苦、集不一樣的結果，滅諦就不同了，所證得滅諦的方法 — 這條道路 — 就會變得不同，所以中觀應成對四聖諦有不共的解釋。

從中觀應成的角度說，自續派以下 — 毘婆沙宗、經部宗、唯識宗、中觀自續派 — 所認可的四聖諦不圓滿。苦諦不圓滿，集諦、滅諦、道諦也都不圓滿。他宗所解釋的四聖諦，是

四聖諦比較粗的部分，沒有到細的部分。所以，一般會說，四聖諦有粗的和細的。

四聖諦細的部分，一般外面比較不太會解釋，「共」的意思是自續派以下都認可的內涵。當然解釋的佛經是一樣的，譬如《四諦經》，經典是一樣的，但是對經典解讀時，不同的宗義就有不同的解讀。從應成的角度看，他宗所解釋的四聖諦，還未達到圓滿，還是很淺，沒有抓到世尊真正的密意。所以，要了解，應成對煩惱障有不同的主張。

應成對煩惱障不同的主張在那裡呢？簡單說，第一個，中觀自續以下，完全不會說法我執是煩惱。不管粗的法我執或細的法我執，都不覺得是煩惱障。中觀應成的角度說，不只粗的法我執是煩惱障，連細的法我執，也是煩惱障。這裡就有一個大的區別。其次，解釋補特伽羅我執或人我執時，中觀自續派以下認可的補特伽羅我執，從中觀應成的角度看，他宗講的補特伽羅我執太粗了，還有更細的補特伽羅我執。中觀自續派的煩惱障的最源頭，他們認為煩惱裡面最細的，實際是應成所認為粗的補特伽羅我執，細的補特伽羅我執還未看到。法我執的部分，自續派完全不認為那個是煩惱障。應成派跟他宗有這樣的差別。

從中觀應成的角度看，行者內心的執著，連細的法我執、細的補特伽羅我執都會造成心的不平靜，有這樣的作用。中觀應成就看到細的這部分。中觀自續派以下沒有抓到那麼細的不舒服、不平靜，所以他們覺得這些不算煩惱，不覺得這是很煩，原因是這樣。

由於心裡沒有抓到細的煩惱，當然細的業就沒有抓到。由於集諦，苦諦不一樣，因此滅苦集的滅諦隨之不同。滅諦不同，證得滅諦的方法 — 道諦 — 就不一樣了。

上次講煩惱障有「粗、細品我執」，這個我執就包括補特伽羅我執、法我執，所以就用共的名字「我執」。意思是補特伽羅我執、法我執都是煩惱障。還有這些粗、細的補特伽羅我執、法我執的種子，以及這些產生出來的貪等煩惱和它的種子，全都是煩惱障。所以，煩惱障的範圍很廣，在因的階段，是粗的我執、細的我執，還有粗的我執的種子、細的我執的種子。在果的階段，是貪、瞋、嫉妒等煩惱，還有它的種子。

煩惱和煩惱障不一樣，煩惱來說範圍很小，煩惱的話肯定是煩惱障，煩惱障就不一定是煩惱。煩惱主要是令心裡不平靜；煩惱障是造成生死輪迴，好像一直不愉快，一直輪迴，一直不結束，有這樣造作的功能者。不具這種功能，只有其他的功能者，就是所知障。總之，煩惱障的功能是障礙解脫；意思是它一直會造輪迴，故無法解脫。

所知障的功能不是讓有情輪迴，而是使人無法了解一切法。這邊講是證得一切相智造成中斷的障礙。一切相智的障礙的意思是無法知道一切法。這個不能說是煩惱造成的，煩惱的功能就是輪迴、心裡不舒服這部分。所知障的作用是令心無法了解一切法。

所知障的功能先認出來，接著才認識所知障到底是什麼？先這樣了解，佛的心有一切相智，佛的心能知道一切法。一秒鐘或一剎那中，他能夠了解一切法。一剎那，還有一個心，好像最小的一部分，補特伽羅有很多心，佛的心裡面的最小一塊，一剎那間就能了解一切法。譬如說，佛的眼根識能了解一切法，佛的耳根識能了解一切法，佛的第六意識太多了，菩提心，空正見等，佛的菩提心也可以了解一切法，佛的大悲心也能了解一切法，佛的空正見也能了解一切法。所以，佛心裡面的一剎那的一小塊的心，也能了解一切法。譬如說佛的心看這個電腦，看這個桌子時，一剎那的那顆心，也能同時了解一切法，佛有這樣的一切相智。我們的心無法了解，我們看桌子時，看桌子的心，無法了解一切法。差別在那裡？誰擋我們呢？就是所知障擋我們。

所知障擋我們，這邊指出來的所知障是「實執的習氣還有由其（實執的習氣）勢力所生的一切（能、所）二顯錯亂的部分為所知障」，二顯和習氣就叫所知障。這兩個是因果的關

係，從習氣帶來二顯，真正的來說，擋我們的是二顯。二顯從習氣來。二顯擋住我們，使我們無法了解一切法。

剛才講的，我們的心想桌子或看桌子時，一剎那我們的心無法了解或想除了桌子以外，其它的一切法。是誰擋我們呢？我們心想桌子時，它有二顯，這個二顯就擋我們。二顯是怎麼擋我們呢？二顯的意思是實有的顯現。心看或想桌子時，一剎那的心對桌子就有實有的顯現。桌子不依賴其他的法，有這樣的顯現。不依賴其他的法，這個顯現會擋住我們無法瞭解，除了桌子以外其他一切的法。原因是什麼呢？它好像會起反感，有點距離，有點反對其他的法，讓心離開其他的法。二顯、實有的顯現，意思是桌子不依賴其他的法，這樣的顯現。它讓心遠離其他的法。所以，有二顯擋了之後，怎麼能想到其他的法呢？怎麼可能了悟其他的法呢？所以二顯會阻擋、讓人無法了解。

佛沒有二顯，所以佛想桌子的這顆心，同時可以了悟、可以依賴其他的法，所以真正桌子的本性是空性，佛的心已經到達這個位置，所以叫如來，到達空性位置的時候，一切法就是連貫的，沒有距離。佛的心為何能了解一切法，主要是佛的心和法的本性 — 空性 — 一體，沒有異的體性，體性是一。所以空性在哪裡，或空性在一切法上，好像一個連貫性的，他的心到達那個位置，所以我們稱他為如來！

如是空性、本性的意思，來是已經到達。佛的心已經到一切法的如所有性的本性裡面，已經到達這個位置。從這個角度怎麼都是連貫的，沒有一個是分開的，所以就沒有二顯。沒有二顯，是從法的本性的角度來說，沒有什麼離開的，沒有什麼遠離的。佛的心已經到達這個位置的緣故，一切相智就顯出來了。為什麼所知障會成為障礙？主要是二顯為主！二顯若是所知障，它的來源 — 習氣 — 當然也是所知障。

要了解，平常說的習氣和這裡說的習氣有點不同。平常說：「啊，這是什麼習氣帶來的？」習氣像是一個果的感覺，但是這裡不是！習氣是因的意思。習氣所生二顯！習氣是因的階段。然後，習氣的意思很細。比如說，榴槤從桌上拿走之後，榴槤的味道還存在！就像這樣，它本身沒有了，但是還是有一個東西留下來，這就有點像習氣。一個是真正的東西，一個雖然不是它，但是還是一個很細的東西。習氣有點不是本身，是一個和它接近，很細的東西。

比如說，「實有的執著」（實執）和「實顯」兩個不一樣。實執是執著心本身，實顯或二顯、實有的顯現，不是實有執本身，但是，還有一個和它接近的、很輕的一種障礙，就叫實顯。

實執本身是執著心，有問題的一顆心，它本身就好像整體都有問題，就叫實有執、實執。實顯無法指出來整塊，它是一

個還沒有成佛之前，我們大部分的心都有實有顯現。剛才說，看桌子的心本身是對的，我們不覺得它有問題。但是它還是有實有的顯現，所以，不能說看桌子的心實有的顯現。好像是和心連在一起，就存在的。它不是心法，不是色法，不是對境。是有境上面的一個東西，但不可以說它本身是有境，它就是有一個顯現，有境上面的一個障礙。

生：不是色法，也不是心法，是不相應行？

師：當然是不相應行法。

剛才要講習氣和種子，從種子產生實執，從習氣產生實顯，實有的執著 — 實執 — 和實有的顯現，它們的來源一個是種子，一個是習氣。

生：習氣的來源？

師：習氣的來源，它並沒有一個源頭。可以說，實有執和習氣連在一起！當初是實有執來的！但是，實有執結束之後，它還是一直存在。種子也可以說實有執來的，之後，新的種子一直不斷的種下去，又從種子一直產生實有執。

生：也可以說是串習？

師：不能這樣講，因為串習有點種子的意思。種子來說，今天生起一個貪心，它就種了一個種子。明天或將來會產生貪心，就又種了一個種子。這是一般口語裡講的「串習」。實際上，是種了一個種子，又產生這個種子，不斷地增加，所以不叫習氣。一般口語上講的習氣，其意思是串習的意思。

生：之前講的等流習氣，其實都是種子？

師：對，等流這種習氣，它的意思都是種子。

以上大概說明煩惱障和所知障。

生：所知障和無明，兩個有什麼不一樣？

師：所知障和無明不一樣！剛才談到，所知障完全不是心法。它到達心法時，就叫煩惱。好像一個病就出來了，心裡就不舒服了。一個心好像整體都有問題，就造成不平靜，就變成煩惱了。所知障是任一個心法認不出來的，如果認出來的話，就變成煩惱了。因為一顆心整個有問題，就叫煩惱！已經就煩惱了，所以心無法認出所知障。

無明是有問題的心，它和「明」相違，和「空正見」相違，這樣的心就叫無明！所以，和「了悟空性的明」相違者，就叫無明。相違的這顆心，它的本身有問題，所以變成煩惱。因此，無明完全是煩惱，屬煩惱障，不是所知障。剛才同學問，一般認為無明就是所知障。這樣想，就覺得和所知障有點接近的感覺。實際上，不是這個意思。若是這樣，去除無明就去除所知障，就成佛了。去除無明並未成佛，還只是阿羅漢。去除無明、斷除無明，只是脫離輪迴，達到阿羅漢的果位，並未到達成佛。

#### A. 地道的建立

**對於「三乘之補特伽羅所修習的見解」而言，並無優劣的差別，因為這三者均以「細品補特伽羅無我」及「細品法無我」作為「主要的所修」。對於「主要的所斷」而言，〔三乘之補特伽羅〕則有差別，因為諸聲聞及獨覺以「二我執及其種子」作為「主要的所斷」；而諸菩薩則以它（二我執）的習氣作為「主要的所斷」。(P74/L2)**

煩惱障和所知障認出來之後，就開始講三乘行者修習的見解有沒有差別？沒有差別。因為在認煩惱障和所知障時，大概可以理解，煩惱障和所知障好像有一點關連。剛才講，實有執本身是煩惱障，實有的顯現是所知障。實有執的種子是煩惱障，實有執的習氣是所知障。這兩個好像有一個關係。所以，

不管斷煩惱障或斷所知障，見解的力量大小會有差別，但是見解是一樣的。

看的時候，煩惱障和所知障好像是同類的東西，但是它有粗和細的差別，種子和習氣，實有執和顯現，實際上好像是同類的東西，但有粗細的關係。所以這邊的見解，不管斷煩惱障或斷所知障，見解都是同一個，但是力量就有高低的差別。是誰要斷煩惱障呢？聲聞和獨覺。是誰要斷所知障呢？菩薩。他們三個見解肯定是一樣的，只是力量大小高低差別而已。三乘之補特伽羅就是指聲聞乘、獨覺乘、大乘，他們的三個所要修的見解是一樣的。

為什麼見解一樣呢？三乘都修補特伽羅無我、法無我。這是中觀應成所認的！中觀應成所認的補特伽羅無我是細的補特伽羅無我，中觀應成認的法無我是細的法無我。細的補特伽羅無我和法無我只是所依 — 補特伽羅和法 — 有區別，無我的道理是一樣的。補特伽羅無我就是補特伽羅無自性，法無我就是法無自性。

為什麼聲聞和獨覺都會修補特伽羅無我、法無我？因為補特伽羅我執和法我執都是煩惱障，都是聲聞、獨覺所要斷的！大乘也要修補特伽羅無我、法無我，因為補特伽羅我執的習氣和補特伽羅我的顯現、法我執的習氣、法我的顯現，都是大乘所要斷的。為了要斷這個，必須修補特伽羅無我和法無我。聲

聞和獨覺要斷的是補特伽羅我執和法我執及它的種子。為了要斷這個，要修補特伽羅無我和法無我。大乘要斷的是補特伽羅我執的習氣和法我執的習氣，以及它的顯現。為了斷這個，所以要修補特伽羅無我和法無我。不過，這邊指的都是細的補特伽羅無我和法無我。

生：如果大的方向講在修行，在量上面呢？

師：差很大，差很多。

生：按這個情況講，若持經部見或毘婆沙宗見解的行者，因為他們的見解無法見到最究竟細品的人無我，是不是表示他們都無法證果呢？

師：沒有錯！學者們判斷三乘行者怎麼樣做，判斷的結果以中觀應成的主張最正確，毘婆沙宗等下部宗認定的，就有問題，就不圓滿。

聲聞乘、獨覺乘、大乘三個都要修補特伽羅無我和法無我。三乘所依的見解一樣，但所斷不一樣，為什麼斷的不一樣呢？聲聞和獨覺斷煩惱障，菩薩斷的是所知障。意思是力量有大小的不同，所以斷的時候就有的斷掉，有的斷不掉。大乘修

的補特伽羅無我和法無我，見解的力量非常非常強，強的原因就在於有菩提心的攝持。

生：所以聲聞和獨覺他修的見解是應成的，才有辦法證果，對嗎？

師：對，應成的認定最圓滿，所以按照應成的認定修，才真的會修到阿羅漢果。

總之，三乘的見解是一樣的，但是因見解力量的大小不同，斷障的結果就不同。再來，看看結果的情形。

**「處於『根本定』當中之聲聞及獨覺阿羅漢之心相續中，以『斷除二我執及其種子』而顯出差別的眞如性」是「無餘涅槃」；「處於『後得位』當中之聲聞及獨覺阿羅漢之心相續中，如上那樣〔以『斷除二我執及其種子』而顯出差別〕的眞如性」則是「有餘涅槃」。從一開始種姓就決定的諸大乘種姓者，他們「斷除煩惱障」與「證得〔菩薩〕第八地」這二者是同時的；而「斷除所知障」與「現證佛的四身是同時的。」(P74/L9)**

這裡有個錯，「地道的建立」這幾個字不可放在這裡，應該放在前面，對於「三乘之補特伽羅所修習的見解」而言。那裡才是「地道的建立」的開始。地道的建立裡面當然包括果，剛才講的就是果。

果的階段先講聲聞和獨覺，小乘果的階段有有餘涅槃和無餘涅槃。這部分，其他的宗義的看法跟中觀應成的有些不同。什麼樣的不同呢？其他宗義所說的有餘涅槃和無餘涅槃，他們現在的五蘊，還是以前業果留下來的，這就叫有餘。若這個五蘊沒有的話，就叫無餘。這樣的判斷是毘婆娑宗、經部宗，及唯識真相派的共見。對於有餘涅槃和無餘涅槃，他們持相同的見解。

唯識假相派和中觀自續派，對於有餘涅槃和無餘涅槃有另一種認法。中觀應成派對有餘涅槃和無餘涅槃，又有不同於前二種的認定。所以，對有餘涅槃和無餘涅槃，總共有三種不同的看法。

TABLE 1. 有餘涅槃與無餘涅槃的不見看法

類別	宗派	有餘涅槃	無餘涅槃
I	毘婆娑宗 經部宗 唯識真相派	心裡就沒有煩惱，但是肉體還在的階段	心續就斷了，好像變成虛空，完全結束
II	唯識假相派 自續派	內心沒有煩惱，肉體的苦還在，如欲界裡的阿羅漢	心續不會斷掉，不會結束的，心續還在。無餘涅槃好像變成到淨土的阿羅漢
III	應成派	後得的階段	入空性定的階段

第一種毘婆沙宗、經部宗及唯識真相派，他們的認法是「無餘涅槃」時，心續就斷了，好像變成虛空，完全結束，這叫無餘涅槃。有餘涅槃時，心裡就沒有煩惱，但是肉體還在，這個階段就叫有餘涅槃。

唯識假相派和中觀自續派 — 包括隨經部行、隨瑜伽行 — 三個認為無餘涅槃時，心續不會斷掉，不會結束的，心續還在。無餘涅槃好像變成到淨土的阿羅漢。《阿彌陀經》淨土裡面的聲聞、獨覺的阿羅漢，這些都是無餘涅槃的阿羅漢。欲界裡面的阿羅漢就是有餘涅槃，肉體還在，身體的苦還在，內心沒有煩惱，煩惱已經斷了，就叫有餘涅槃。這是唯識假相派和中觀自續派的認法。

中觀應成派的看法更高級，不一定要去某個地方 — 如淨土 — 才成為無餘涅槃，在欲界裡就變成有餘涅槃也不是這樣。它是心裡面的一個境界，從內心裡面修行的一個感覺當中就分有餘涅槃和無餘涅槃。他入空性、入定的階段就叫無餘涅槃，後得的階段就叫有餘涅槃。所以，入定時，什麼都沒有，什麼都不影響，就叫無餘涅槃。從心裡面的境界的角度來解釋有餘和無餘，這是中觀應成派的解釋。

總之，有餘涅槃和無餘涅槃，大概這樣瞭解。

## 第 66 講 應成派 -11

大乘果的階段是什麼呢？有些大乘行者是先進入聲聞、獨覺道，然後才進入大乘道，現在這邊不講這部分。這裡講的是直接進入大乘道者，從這個角度來說，這樣修行的果是什麼？

**從一開始種姓就決定的諸大乘種姓者，他們「斷除煩惱障」與「證得（菩薩）第八地」這二者是同時的；而「斷除所知障」與「現證佛的四身」是同時的。** (P74/L16)

「從一開始種姓就決定的諸大乘種姓者」，指的就是直接進入大乘道者。這樣的大乘行者，要先斷除煩惱障，之後再斷除所知障，有這兩個界限。在前面煩惱障、所知障的部分，已有了解釋。中觀應成講煩惱障和所知障有粗細的差別，剛才講實有執和實有的顯現，種子和習氣，好像一個重，一個輕。所以，先斷粗的、重的，然後再斷細的，所以肯定有一個次第，先斷煩惱障，再斷所知障。

斷煩惱障是在那個階段呢？在剛結束第七地，進入八地的時候。斷煩惱障完全和進入八地是同時，斷所知障和成佛是同時。很多經典裡，談到證得八地菩薩時，會有很多佛來，勸他們出定，要趕快成佛。意思是八地時，已經證得斷除煩惱的滅

諦、寂靜，有這種定。對阿羅漢來說，入這種定，一般講是落斷邊。

對佛的果位，有一種名相，叫無住涅槃。無住是什麼？住的位置有兩個，或是落的地方有兩個。哪兩個呢？有邊，或稱常邊，另外一個是寂邊，或稱斷邊。輪迴的話，它就一直轉、不結束，就叫有邊或常邊。寂邊為什麼又叫斷邊呢？因為和眾生來往這件事情就不作了；和眾生的緣就斷了，就叫斷邊。所以，阿羅漢入寂靜涅槃的時候，就叫落斷邊。

八地菩薩的入定不叫落斷邊，但是也是和阿羅漢一樣，有點入寂靜涅槃這種入定。所以八地菩薩入這種定時，佛就會勸他們出定。「你要更多的修行，成佛的這件事情要成辦！」中觀應成認為八地菩薩肯定已經斷除煩惱障，若沒有斷除煩惱障，佛勸他們沒有什麼用！佛所以要勸他們，因為八地菩薩已經斷除煩惱障，已經具有入寂靜那種定了。

生：聲聞、獨覺的修行相當於大乘的八地菩薩，還是有深廣不同？因為他們都同樣斷了煩惱障，然後又同時得到定，修行的程度是不是還有深廣不同？

師：先要了解，還是差很多！大乘的話，我記得在加行道時，就已經有相當於阿羅漢的力量。大乘進入見道時，所有五

蘊就已變成意生身了，阿羅漢的身體五蘊還不是意生身。所以大乘進入見道時力量已經超越阿羅漢了。已經超越等於是加行道的時候，已經可以作這件事情。所以加行道時超越阿羅漢的能力已經具備，這有一個專門名詞。

生：在《入中論》嗎？

師：不是，是《現觀莊嚴論》裡面講的。《入中論》第一品有講，初地的時候就超越聲聞和獨覺阿羅漢！第七地的時候入定、出定的速度超越阿羅漢，各個地有不同的超越！剛才講的是斷除煩惱，這是進八地的時候就要斷煩惱，從這個角度是這樣子，但是其他方面，他的力量，他的修行就超越很多。

生：應成八地才會斷煩惱障，那麼他初地的時候是先斷煩惱，然後到八地才斷煩惱障是不是？因為剛才說煩惱障是比煩惱範圍還大，所以在初地見道時，證得空性他就可以斷煩惱，然後要一直修到八地才會完全斷煩惱障，是不是？

師：不是這個意思。這是沒有關係的。講斷煩惱和斷煩惱障是同時，煩惱和煩惱障的範圍大小當然有區別。煩惱障有很多區分！一般分大大、大中、大小、中大、一直到小小。就

是初地、二地一直斷，到八地時煩惱才整個斷盡。要斷煩惱的種子才安立斷煩惱之名，和心裡有沒有煩惱是兩件事。就斷來說，煩惱和煩惱障是同時，斷煩惱等於斷煩惱的種子，所以煩惱障就是整個要斷。

生：這樣的話，見道時是證得空性，只能說他心裡沒有煩惱，所以他不會再輪迴。見道以後不會再輪迴，因為他心裡沒有煩惱，是這樣解釋嗎？

師：就是另一個解釋！初地的時候，你說見道時為什麼不會輪迴？原因是什麼呢？剛才講，他得到意生身。意生身是怎麼來的呢？他得到意生身是他修四聖諦，修得比小乘阿羅漢更深、更廣，因為他修四聖諦時，不只有自己身上，他修的是一切如母有情眾生的身上修四聖諦，所以他修的力量，加持，非常強。力量非常強的結果，他自己的輪迴、肉體就結束了，變成意生身了，所以就不再輪迴，原因是這樣。

生：意生身的「生」是什麼意思？

師：生命的「生」，第三個字為身體的「身」。意生身好像這個身體不是從肉產生的，是意出生的，故稱為意生身。

斷除所知障時，同時成佛，成佛同時就證得四身。四身是兩個法身、兩個色身。兩個法身是叫自性法身、智慧法身；兩個色身是報身和化身。四身同時證得的意思是，一般人比較容易認出來報身和化身，因為他是一個補特伽羅！報身和化身是什麼樣子呢？報身和化身同時存在。我們心裡可能會問：怎麼會同時存在呢？要了解，十地菩薩時，可能就有無量無邊的化身，同時累積資糧、修行，但是那時候一定有一個本尊，那個本尊就變成報身了，其他就變成化身，就是這樣的意思，所以「報身」和「化身」有這個意思。

不論是報身的心中或化身的心中，都有自性法身和智慧法身。自性法身和智慧法身是什麼意思呢？一般書裡講的時候，先講自性法身，接著講智慧法身，再來講報身，最後講化身，要了解這個次第。因為它們有依賴的關係，依賴不代表完全是前後次序。什麼樣依賴的關係？倒過來看是：化身依賴報身，報身依賴智慧法身，智慧法身依賴自性法身。

順著講，有自性法身，所以有智慧法身。有智慧法身，就會有報身。有報身，就會有化身。這樣想，可以理解一個道理。自性法身的「自性」就是「本性」的意思，所以，成佛是自己的本性有佛性，意思是所有的眾生本性就存在這個，只是沒有顯現。到成佛時，這個本性就真的顯現出來，這個階段叫自性法身。

自性法身用另一句話說，就是心的本性，或心上面的空性。心上面的空性，成佛的時候也一樣存在，輪迴的時候也一樣存在。成佛時，心上面的空性就變成「自性法身」，心就變成一切相智，心的本性有這個空性。所以，心可以變成一切相智，有這個功能。如同剛才講的，有自性法身，所以有智慧法身，就是這樣。我們心有空性的本性，所以心可以變成一切相智，可以變成智慧法身。

心變成智慧法身時，同時所有圓滿的果報會現前，這個果就叫報身。所以心就變成乾淨，沒有所知障、沒有煩惱障，很清淨，一切相智時，所有的果報就出來，這就是報身。有一切相智，就有報身。報身會利益眾生，過去他一直為了利益眾生要成佛，現在已經成佛，同時一剎那，就有利益眾生的化身出來。所以就有報身，有化身。四身的關係大概是這樣。它是有點同時，但是也有依賴關係。

## 人名索引

### 四畫

#### 月稱和寂天

年代很接近 570

#### 月稱論師

他認為佛護的觀點是對的，清辨的有問題 494

出身王族，為佛護論師辯護，同時點出清辨論師見解不圓滿 572

造《人中論》 373

造《入中論》解釋《中論》 572

造《入中論自釋》解釋《入中論》 573

造《四百論釋》解釋《四百論》 572

造《明顯句論》解釋《中觀根本頌》 572

學習唯識對了解應成有很大的幫助，先了解粗分法無我，對了解細分法無我有幫助 631

應成宗義真正的講得最細、最圓滿者 571

應成的開派師 572

### 五畫

#### 世親菩薩

一生當中，見解一直在變 492

在思想上，先遵毘婆沙宗，後

轉入經部宗，最後轉入唯識宗 171

有第二尊釋迦牟尼佛的美稱 171

造《大乘五蘊論》 221

造《大乘百法明門論》 443

造《俱舍論》 171

造論說明造論的五個軌則 447

寫的論典有毘婆沙宗的、經部宗的、唯識的 492

#### 玄奘大師

在印度時，比較相應唯識的法，因此唯識的論典翻譯得非常多 339

### 六畫

#### 安慧論師

世親菩薩的弟子，其智慧超越世親 492

#### 至尊·法幢

當時很多行者認為他是文殊菩薩 77

跟宗大師沒有親自接觸，是宗大師圓寂後出現 76

### 七畫

#### 佛護、月稱、寂天

應成派的祖師，其中以月稱的論點最完整 567

#### 佛護和月稱

年代有點距離 570

這一派在解釋龍樹父子論典  
上，可說是最殊勝的 494

佛護與清辨  
清辨這般否定，佛護的特點顯  
不出來 572

佛護論師  
中觀應成派的祖師 570  
有人認為他也是應成的創始者  
572  
造《佛護論》解釋《中論》 564

八畫

宗大師  
造《辨了不了義善說藏論》  
413  
透過這四個——所緣、行相、體  
性、助伴——來辨認阿賴  
耶識與末那識 443

法尊法師  
譯《入中論》 372

法稱論師  
在邏輯及辯論上很厲害 171  
承許自證識 341  
造《釋量論》 221  
造《釋量論》解釋《集量論》  
56  
著作中對補特伽羅的解釋分粗  
細分，其分法與經部、唯  
識及自續相同 98  
寫七部量論 171

十一畫

寂天菩薩  
造《入行論》 397

寂護，師子賢及蓮華戒  
瑜伽行自續派祖師 504

清辨論師  
乃王族之後，勢力比較強，佛  
護論師無法反駁 572  
造《般若燈論》反駁佛護的論  
點 493  
對《中論》的看法與佛護論師  
很不同 493

陳那和法稱  
樹立佛教最主要、很深很細很  
準確的邏輯，六莊嚴中  
代表因明者 529

陳那論師  
承許自證識 341  
唯識最原本的四位祖師之一  
339  
造《集量論》 56  
著作中對補特伽羅的解釋分粗  
細分，其分法與經部、唯  
識及自續相同 98

十二畫

智藏論師  
中觀經部行自續派祖師 504  
無著，世親，陳那，法稱  
最源頭的唯識祖師 339

無著菩薩

佛不會示現有很多理由。示現出來，也有很多理，眾生看不到 7

其著作解釋補特伽羅無我分粗細，其分法與經部、唯識及自續派相同 98

承許自證識 341

唯識最原本的四位祖師之一 339

造《對法集論》 221

無著菩薩、世親菩薩及法稱論師在四個宗義裡，都是唯識派的祖師 221

無著與世親

六莊嚴中代表廣行派者 529

十六畫

龍樹和月稱

所持的宗義見最高 614

龍樹和聖天

中觀的源頭 571

六莊嚴中代表深見派者 529

所有中觀師共同尊崇的 493

龍樹菩薩

下部宗以為《心經》、《金剛經》、《阿彌陀經》是他杜撰的 156

造《中觀寶鬘論》 623

造中觀六理聚論等，都是用推理，都是依比量來講 56

造論的目的主要是對治心中的執著，對治時力量要剛剛好才行 420

對佛雖然有信心，但對佛典依然三察清淨 627

十七畫

彌勒佛

造《辨法法性論》 460

二十畫

釋迦光和功德光

二勝，其著作以戒律為主 529



## 主題索引

### Symbols

#### 《阿毘達磨俱舍論》

世親菩薩在撰寫時，已快離開  
毘婆沙宗了，故其中對  
它的思想很多批評 171

為毘婆沙宗依據的一部論典  
171

#### 《般若八千頌》

是顯教最完整的法 405

又稱《小般若經》 405

#### 《般若燈論》

清辨論師造，反駁《佛護論》  
493

清辨論師造，為駁斥《佛護  
論》而作 571

#### 《般若經》

常出現二十空 404

#### 《辨法法性論》

彌勒佛造，法性即空性 460

#### 《辨了不了義善說藏論》

談到《解深密經》為唯識的  
主要經典 548

有解釋《解深密經》三相的  
義理 413

宗大師造 413

#### 《大般若經》

有十萬頌 404

#### 《大乘百法明門論》

世親菩薩造 443

#### 《對法七論》

為《俱舍論》的依據 171

以迦多衍尼子著的《發智論》  
為總為身 171

以世友著的《品類論》、天寂  
著的《識身論》、舍利  
子著的《法蘊論》、目  
犍連子著的《施設  
論》、摩訶拘絺羅著的  
《集異門論》、富樓那著  
的《界身論》等六論為  
支 171

#### 《佛護論》

佛護論師解釋龍樹的《中論》  
493

解釋龍樹的《中觀根本論》  
571

#### 《解深密經》

第三轉法輪的標準了義經 413

唯識的根本經典 413

唯識認為它是完全符合的經典  
491

#### 《金剛經》 380

不可得空在講三時 378

#### 《俱舍論》

被毘婆沙宗及經部宗視為依  
據，因為其內容講到毘  
婆沙宗的思想，也講到  
經部宗的思想 180

將常法分為虛空，擇滅與非擇  
滅三個 90

- 其根據為七部論典 171
- 認為五別境遍一切心王 442
- 世親菩薩在撰寫時，剛進入經部宗 180
- 世親菩薩造 171
- 所使用的根據多是經教，不是邏輯 180
- 有說是毘婆沙宗的論典，有說是經部宗的 180
- 《如來藏經》  
密乘內涵為主 560
- 《入行論》  
第八品裡面講自他相換的階段，講到空性的道理，也完全依中觀應成的空性而說 573
- 第九品講空性，完全以中觀應成的角度說 573
- 對二諦的定義 397
- 寂天菩薩造 397
- 《入中論》 373, 380, 381, 404  
二十種空性講得很清楚 359
- 法尊法師譯 372
- 菩薩於初地時就超越阿羅漢 390
- 月稱菩薩造 373
- 《上阿毘達摩》  
又名《集論》 221
- 《四百論》  
將常樂淨我與無常苦空無我對比的講 103
- 《陀羅尼經》  
是一部集合所有密教各種咒語的經 405
- 《無盡慧經》  
在解釋時，中觀又分成兩派，中觀自續派與中觀應成派 493
- 中觀宗認為它與道理完全符合 491
- 《賢劫經》  
從頭到尾都在講佛的發願 405
- 《小般若經》  
有八千頌 404
- 《心經》  
無色、受、想、行、識，這裡的無都是自性無 360
- 《瑜伽師地論》  
漢文與藏文一樣 339
- 《緣起讚》  
宗大師造，其中的論點非常好，有祖師懷疑是龍樹造的或月稱造的 570
- 《中般若經》  
有二萬五千頌 404
- 《中觀寶鬘論》  
龍樹菩薩造 623
- 《中觀根本論》  
又名《中論》、《中觀根本慧論》，為龍樹最重要的著作之一 571
- 《宗義建立》譯文校勘

「地道的建立」這幾個字不可  
放在這裡，應該放在前  
面 659

第三個不能說「量」，應該是  
「認知」 321

根現量未必是認知，「例如」  
眼根現量 59

這裡講分類，應該不對，它只  
是舉例 570

這裡用「因為」有點怪，藏  
文沒有因為的意思 519

## Z

### 阿賴耶識

阿賴耶識跟阿賴耶識的習氣，  
都叫阿賴耶識 454

六識有依靠根，而阿賴耶識沒  
有依靠根，這樣的認知  
就叫阿賴耶識 451

所有的、究竟的、可靠的、依  
靠的、所依的，究竟所  
依的認知 451

與六識身別義，而且不觀待自  
己的增上緣 一根 一 的  
識 439

### 阿賴耶識的所緣

前面七識包括末那識、這七識  
的對境、心的本身及心  
所依的根 440

### 阿賴耶識的體性

是無覆無記 442

### 阿賴耶識的行相

是顯而未定 441

### 阿賴耶識的助伴

只有五遍行，沒有其他的 442

### 阿賴耶識所緣

五根識、六識、連末那識的習  
氣 439

### 阿賴耶識與末那識

阿賴耶識是所緣，末那識是能  
緣 438

### 八地菩薩

中觀應成認為，從經典看出  
來，八地菩薩肯定已經  
斷除煩惱障，否則佛勸  
說也沒用 663

### 半卵對開派

有境一個，外境很多 346

### 報身

即圓滿受用身 153

具備五個特色，其中包括時  
間，就是恆時存在，不  
會滅的 483

為佛真正的果報 153

### 報身五決定

時決定，處決定，眷屬決定，  
法決定及身體決定 154

### 報身與化身

第十地菩薩已能有無量化身，  
其中的本尊就變成報  
身，其他就變成化身 666

### 杯子的反體

杯子它能否定所有的非杯子，

它具有這樣的功能 198  
有一個跟非杯子能區分的體性  
199  
杯子是有  
這不是無常，這就是常法 201  
本性  
誰都沒有造它、沒有造者 375  
本性空跟一切法空  
在八地的時候修 375  
比度  
未必是比量 255  
比量  
比就是推理 244  
比就是用正確的邏輯推理，從  
那邊產生的就是量 244  
都是錯亂識，因為是分別心故  
275  
後面就變成再決知，再決知的  
後面就變成瑜伽現量 257  
即對比推理的了解 468  
某類法無法直接看見，須要對  
比才能了解者 95  
事勢比量、共稱比量、信許比  
量 244  
是從推理生起的量 242  
它沒有直接看到，但是看到的  
這些把它當根據，然後  
以推理的方式了解 55  
推理瞭解的 224  
要變成瑜伽現量，中間有再決  
知的階段 257

要修的是以比量為主，且以事  
勢比量為主 247  
一定是分別心、一定是耽著知  
244  
依於自己的所依 — 正因 —  
之後所產生之新的、不  
欺誑的耽著知 243  
有二個，一個是名詞上的，一  
個是意義上的 244  
比量變成瑜伽現量  
再決知的階段一直串習，當它  
變成現證時，就是瑜伽  
現量 258  
比量的生起  
單單去除顛倒並不叫比量，了  
解道理時，才生起比量  
575  
比量的顯現境  
應成認為比量對它自己的顯現  
境認為是量 521  
比量跟瑜伽現量的關係  
在見道位以前都是修比量，見  
道位才有瑜伽現量 241  
比量有三個  
分為二種，一個是名詞上面  
的，一個是意義上面  
的。後者又分二類，一  
是用邏輯去推，一是用  
信仰去推 246  
遍計所執  
唯識認為它沒有自性 568  
表相跟實相合的

- 只有空性、只有圓成實 416
- 表相與實相  
 眾生看到的只是表相，無法直接看到實相，實相必須透過推理才能了知 242
- 補特伽羅  
 必然是不相應行（應成不共見）601  
 是梵文，包括佛 10  
 是有領受、有感受者 9
- 補特伽羅的實例  
 阿賴耶識（真相派唯識見）460
- 補特伽羅或我  
 應成派認為找不到 512
- 補特伽羅我執  
 對一切法上也會有關聯，如執某物為我的 327  
 應成認為自續以下認出來的都是粗品，仍存在有細品的 649
- 補特伽羅我執與法我執  
 自續以下認為，法上面也有補特伽羅我執，補特伽羅上面也有法我執 539
- 補特伽羅無我  
 比法無我容易了解，因為所依的體性不同故 608  
 是補特伽羅不真實或補特伽羅沒有自性（應成見）636  
 自續派以下看法相同 473
- 補特伽羅無我法無我  
 以空性的所依處區分，我執的分法亦然（應成見）526  
 由所破的觀點來區分（自續派）526
- 補特伽羅無我分粗跟細  
 認同的宗派有毘婆沙宗，經部宗，唯識宗及中觀自續派，只有應成派看法與眾不同 98
- 不承認外境  
 跟承認有對境的法，二者不同 348
- 不承認自證識  
 毘婆沙宗覺得一個心裡面又另外一個心，那麼複雜，乾脆就否定，不處理 28
- 不承認自證現量  
 應成派認為自證有自己存在的意思，因為應成認為自己完全無自性，故不承許自證現量 602
- 不錯亂的是意現前  
 跟隨定力神通、他心通，就沒有錯亂（唯識見）464
- 不了義  
 還需要解釋就是不了義 561
- 不落斷邊  
 八地菩薩的入定不叫落斷邊，但是也是和阿羅漢一樣，有點入寂靜涅槃這種入定 663

不欺誑

是堅固的意思 286

是如理地瞭解，已經很堅固，  
可以帶人到完全無誤之  
處，堪為人的依止 213

意思是瞭解很堅固 213

不確定原因的伺察意

透過「所量」這個因相，而  
認為「聲是無常」的覺  
知 296

不主張自證分

毘婆沙宗的理由是因智慧不  
足，無法辨別那麼微妙  
的道理，故不處理 515

有三個，其理由各不相同 515

藏文裡面唯識的資料

可以說是最原本的或根源的唯  
識 339

常

從無常那邊去理解，比較正確  
208

常的事物

分為三個，無為虛空，擇滅及  
非擇滅（毘婆沙見）38

常法

不受因緣變化者 208

常一自在

根源於我是不依賴五蘊 64

常執

如認為身體老，但我不會老，  
我與五蘊有距離 64

超邊際空

是第五地菩薩要修的 372

稱毘婆沙宗有兩個理由

1) 其宗義主張遵循《大毘婆  
沙論》31

2) 說明「三時」為實質的別  
31

成佛時

心上面的空性就變成自性法身  
667

成立法

不需透過執持自己的覺知，排  
除自己的所破，即可以  
了解者 191

承認外境

表示承許法我 176

從斷除煩惱來說

八地菩薩與阿羅漢相等 390

從菩薩超越阿羅漢來說

初地的時候就已超越阿羅漢了  
390

粗分顯現

如眼識看花的顏色及形狀 436

粗細分法無我

以唯識、中觀來區分，以下部  
不承許法無我，故以宗  
派所見區別粗細 525

存在或有

分為兩種，即有為法跟無為  
法，或是無常法跟常法  
183

## 存在與能量

量當中，沒有一個「勝義諦當中不能發揮功用的」、但是不可以說它不存在

186

## 錯亂

錯是指還沒有現證，故一定有些自己的意思 517

在見道以前，用分別心證空性，因有義共相的緣故，是錯亂的 517

## 錯亂的意現前

意現前跟隨根現前者（唯識見） 464

## 錯亂的瑜伽現量

現證無常、現證唯識、中觀自續所說的空性，以未現證無實有的空性，故仍有實有顯現，所以是錯亂 606

## 錯亂識

不代表顛倒，因為錯亂識是從顯現境判斷的 275

不是趨入境上面判斷 268

凡夫所有的無分別心都是錯亂（唯識見） 277

是顯現境上的判斷，不是趨入境上的判斷 268

它不需要趨入境，而是用顯現境 268

現證時才算不錯亂 275

指顯現境上面的錯誤 273

## 錯亂與量

應成認為對於某法既是「錯亂」又是「量」，有這種情形。經部、唯識及自續都認為錯亂知，於該法而言必然不是量 520

## 錯誤的意現前

凡夫的第六意識的意現前跟隨根現前走就有錯 464

## 大乘的見道

就不會再輪迴，不是不再來這個世界，而是自己能完全掌控地來去 148

## 大乘的律儀或戒清淨

內心不放棄眾生，念頭沒有我愛執 390

## 大乘的智慧

能夠看到法我執是不正確的智慧 340

## 大乘法保存的關鍵

1) 以戒為基礎 529

2) 修廣行的法 529

3) 修深見的法 529

4) 用邏輯的力量帶動前二者 529

## 大乘佛教徒

最基本的觀念是唯識，再進一步就是中觀 357

## 大乘戒清淨或圓滿

主要是我愛執能不能去除掉，或自己永遠不生氣，從

這裡判斷 390

大乘菩薩

不須特別修人無我及二取空，  
因為在修一切法無實有  
時，下面的問題都解決  
了 546

大乘三宗對二十空

不同處在於能依的道理 407  
共同的就是所依 407

大乘思想

唯識、中觀自續派，中觀應成  
派 357

大乘與二乘

《入中論》說初地的時候就  
超越聲聞和獨覺阿羅漢  
664

第七地的時候入定、出定的速  
度超越阿羅漢，各個地  
有不同的超越 664

菩薩見道時，所有五蘊就已變  
成意生身了，阿羅漢的  
身體五蘊還不是意生身  
663

菩薩在加行道時超越阿羅漢的  
能力已具備 664

大乘宗義或是說小乘的宗義

是由智慧的高下而判斷 340

大空

大指的是十方，所有的方向，  
就是十方裡面存在的一  
切法 364

是初地的時候要修的 364

大圓鏡智

脫離輪迴就沒有業習氣了，沒  
有業習氣就不能叫阿賴  
耶識，心很清淨，故名  
大圓鏡智 458

耽著基

「基」是對境的意思 426  
跟所依不同 426  
是分別心的境 424

耽著境

對分別心來說，趨入境跟耽著  
境同義 286

即分別心的趨入境 286

肯定是在分別心上講的 286

耽著境上面錯亂

應成認為有些不是顛倒知，但  
經部、唯識及自續認為  
是顛倒知 520

耽著知

知即認知，明瞭之意。又知即  
心的意思，故耽著知即  
分別心 244

道

唯有修行才會證得果位的意思  
130

道與果

都是好的，是行者要證得的，  
要取該取的 113

地道

地跟道同義 21

五道的道也可稱為地，如五道

- 又名信心地，勝解地，見地，修地及無學地 131
- 地道的建立  
可以直接說是道的建立 131
- 第八識  
於成佛時就稱為大圓鏡智 458
- 第六識  
了解的時候是再決知 259
- 諦實成立  
常被譯為實有 26  
就是它自己方面成立的意思 341
- 諦實執  
是法我執的意思 476
- 顛倒的後面就講猶豫 282
- 顛倒識  
不了解任何法（經部、唯識及自續見） 523  
其趨入境是完全不存在的 266  
是在趨入境上判斷的 268
- 顛倒識與錯亂識  
是錯亂識的話，不一定是顛倒識 273  
是顛倒識的話，肯定是錯亂識 273  
先要去除顛倒，然後才可以去除錯亂 281
- 顛倒知  
從趨入境說，顯現境顛倒不算顛倒知 262
- 顛倒趨入的明瞭 260  
分為二種，分別的顛倒知和無分別的顛倒知 262  
如無明，煩惱，為五種非量中最不好的 256  
是趨入境上的顛倒，不是顯現境上的顛倒 262  
一定是趨入境上要顛倒才算 262
- 定義  
有時翻譯為性相或能表 11  
獨覺阿羅漢比聲聞阿羅漢殊勝  
如不用靠語言說法，靠身體的神通就可以引導弟子 480
- 斷補特伽羅我執  
不一定能斷二取空 542
- 斷除二取不空  
能同時斷人我執，就表示二取空比較細 543
- 斷除苦諦  
毘婆沙宗認為在苦諦上面，他沒有煩惱，就算是斷除苦諦 158
- 斷煩惱  
是煩惱的種子 665
- 斷煩惱障  
在剛結束第七地，進入八地時（應成派） 662
- 對法的表相  
經部宗與唯識宗解釋不一樣 404

## 對經典的判別

由於轉法輪是成佛之後的事，  
故經典的判別放在地道的  
建立中講 557

## 對境

包括有境，如佛看我的心 85  
心所想的東西 85

## 對境的法

觀待名言量而安立 586

## 對境的法分三個

現前、隱蔽、極隱蔽 619

## 對境的法上面的補特伽羅我執

補特伽羅能獨立實質有的所受  
用 540

## 對境有三種

其分法是依了解時之不同方法  
而分 620

## 對自己

有法我執、也有補特伽羅我  
執，兩個執著都有 326

## 二諦

除了應成派，其他宗不會說完  
全觀待 589

## 二諦跟有為法、無為法相對照

世俗諦不必然是有為法，如遍  
計所執（唯識見）414

有為法肯定是世俗諦 414

## 二諦與三相對照

勝義諦跟圓成實完全相等  
（唯識見）414

世俗諦分出來的不是依他起，  
就是遍計所執（唯識  
見）414

世俗諦跟圓成實完全沒有交集  
（唯識見）414

## 二端

三類的疑都有二端，只是偏向  
不同而已 285

指是跟非 285

## 二個法身的關係

一個是所依，一個是能依 160

## 二個色身的關係

一個是能化，一個是所化 160

## 二空

能取、所取二空，或異質空的  
空性 474

## 二取異體

因不會令人內心不舒服，故不  
是煩惱障 555

## 二勝六莊嚴

二勝就是釋迦光和功德光 529

## 二十空性

都是法無我 384

## 二十僧

經典講的時候，是針對聲聞僧  
說的 145

## 二十種空性

從空性的所依處來區分細品法  
無我 351

## 二無我

- 唯識與自續都以所破來安立  
527
- 我是自己方面成立的意思 600
- 應成派認為都是空性 594
- 二顯
- 不是執著，不是主動的，而是  
自然地顯現 643
- 電腦和電腦上面緣起的道理，  
這中間好像無法把它變  
成一體 646
- 對境跟心中間有種隔的感覺，  
能所隔遠 399
- 二代表多，並非一定是二個  
398
- 二就是多的意思 352
- 法本身有自性 400
- 範圍很廣，唯識認為二取空為  
最細的二顯 400
- 加行道時，對空性有止觀雙  
修，仍有實有顯現 399
- 看這個東西時，同時可以看其  
它很多法 352
- 可同時顯現其它的法 400
- 認為法有自性，才有這種隔遠  
的感覺 399
- 是從法我執的習氣那邊產生的  
478
- 是境那邊就自相而成立 477
- 現證它時，其它的法可以同時  
顯現 398
- 心跟對境的法，中間有一個隔  
遠的樣子 399
- 一切法上有它的空性，這個空  
性和法本身有一個二的  
顯現 642
- 有境、對境有種隔的感覺 401
- 二顯的因
- 實執的習氣 643
- 二顯和習氣
- 是因果關係 651
- 二障
- 具煩惱之障及非具煩惱之障  
(毘婆沙宗) 114
- 二種無我
- 補特伽羅無我及法無我，應成  
是以所依處來分別 636
- 法的表相
- 即盡所有性 500
- 法的究竟實相
- 毘婆沙宗認為就是補特伽羅實  
質有空 138
- 法的實相與表相
- 中觀宗認為下部宗義認為比較  
深入的法的實相還是表  
相 404
- 法究竟的體性
- 即如所有性 500
- 法上的依他起性
- 每個法都有心識的成分，都是  
由心變現的 548
- 法上也有補特伽羅我執

- 自續以下認為從我這邊帶來的  
所有執著都叫補特伽羅  
我執 539
- 法上有三個體性  
即遍計所執性、依他起性、圓  
成實性（唯識見）548
- 法身  
分為自性法身及智慧法身，前  
者是就斷而講的，後者  
是就證而講的 134
- 法我執  
毘婆沙宗及經部宗認為是如理  
的，唯識宗及中觀宗則  
認為它是錯誤 325  
自續以下都不認為它是煩惱障  
649
- 法無我  
二種法無我（唯識見）474  
經部行自續派只有一個，沒有  
分粗細 525  
是能取、所取二空（唯識見）  
474  
應成認為細品的是法上面沒有  
自性或不真實 636  
只要所破的是諦實成立，就是  
法無我（自續見）527  
主要講的是五蘊上面的無我  
597
- 法無我的粗細  
唯識說的法無我是粗的，中觀  
以上說的法無我是細的  
525
- 法執  
從那邊成立的感覺，就是一種  
執著（唯識見）424  
應成認的比自續及唯識認的更  
細 637  
在一切法上生的執著，包括在  
補特伽羅上 326
- 凡夫不能遍知一切法  
有自性的顯現存在的緣故，讓  
它了解杯子時無法了解  
其他一切法，這個顯現  
就擋 387
- 凡夫的瑜伽現量  
現證唯識跟自續所講的空性道  
理，以應成的角度說還  
不能稱為聖者 604
- 煩惱  
是暫時性，是客塵，不會進入  
心的體性 595
- 煩惱與煩惱障  
煩惱一定是煩惱障，煩惱障不  
一定是煩惱 641
- 煩惱障  
包括「補特伽羅我執」及其  
種子。「補特伽羅我執」  
所產生出來的貪、瞋、  
痴等煩惱及其種子 475  
不只包括人我執，也包括法我  
執（應成不共見）649  
讓人心不平靜 555  
它出現時，心就變不平靜者  
555

煩惱障的作用

讓有情不能結束輪迴 641

煩惱障及具煩惱障

煩惱障沒有包含煩惱的種子，  
具煩惱障則有（毘婆沙  
宗）114

煩惱障與所知障

顯現這部分就是所知障，執著  
就叫煩惱障 385

反體

從非杯子那邊反過來的體性  
198

能區分的特色 198

非理作意

即顛倒識 271

非量

是錯誤的認知 263

有很多種，如顛倒識，懷疑  
識，伺察識，現而未定  
識等 211

有五個——再決識、顛倒識、  
疑、伺察意、顯而未定  
識 462

非量的覺知

不是新的、不欺誑的明瞭  
（經部宗）256

有五，再決知、顛倒知、猶  
豫、伺察意、顯而未定  
知 256

非擇滅

並非由智慧所產生的滅，如現

在沒有生煩惱 38

不是用觀察的力量，不是這樣  
的方式滅除的，但是還  
是滅除 90

分別識

對某個境非常執著才是 471

分別心

被自己的意思擋住了，就無法  
看到法真正的實相 226

不管正不正確，都是錯亂識  
274

對境的法跟認知中間有間隔，  
有義共相 316

趨入境時，境跟心中間會加很  
多自己的意思 304

分別心有兩個錯誤

一個是義共相的錯誤，一個是  
法自性成立的錯誤 476

佛

是量士夫 74

佛的第六識

分兩個，一個是過去修空正見  
的續流，一個是過去修  
世俗諦的續流。前者為  
法性智，後者為妙觀察  
智 460

佛的色蘊

就是佛，因為經部認為行者於  
四有學道中積聚資糧 333

佛講的法

是量語 74

佛心的空性

就叫自性法身 160

佛性

即心清淨的本性 309

佛以報身成佛

佛的心續於無餘涅槃時為何不斷 487

否認無方分

唯識的理由是由心示現故，應成的理由是無自性故 630

根識錯亂與不錯亂

眾生的五根識完全是錯亂，佛的五根識則完全沒有錯亂 519

根現量

透過五根所生起的認知 96

依於根現量自己的不共增上緣——具色根（淨色根）——之後所產生的已離分別、新的、不欺誑的明瞭 235

只有佛的不錯亂，有情心緒的都有錯亂 604

根現量都是錯亂的

在未成佛之前都有實有的顯現故（應成見） 604

根現前

凡夫心相續的根現前，必然是錯亂的認知（唯識見） 462

根現前是錯亂

從初地菩薩到十地菩薩，老的時候眼睛還是會看不見

518

根現前與意現前

唯識認為有錯亂 463

共稱比量

大家分別心的對境相同，故公認此境為何 251

名詞上的推理叫共稱比量 245

用信仰的力量 245

有的書將它跟事勢比量混在一起，因為它雖是指名字，但仍有一邏輯在 255

共跟不共的質料

質料的意思是業的習氣 433

共增上緣

五根識共的增上緣是意根 236

觀待而成立

對境和有境是觀待的 586

過去跟未來

不具備產生果報的功能（經部見） 203

是存在的，但不是有為法（經部見） 203

基道果

道就是平常講的解脫道、成佛道 329

基道果的關係

果完全依靠道，道完全依靠基

23

積聚資糧

- 三種種性的行者都在四個有學道中積聚資糧（經部示）333
- 極七返有  
初果聖人在人間天上最多投生14次 148
- 極隱蔽法  
無法推理，只能以信仰來推 253
- 假相派  
第六意識為補特伽羅的實例 461  
認為根識都受到染污，故都錯亂 342  
若粗分的樣子存在的話，還是變成外境存在 435  
智慧高一點，假相派位置比較高 434
- 假相派與真相派  
假相派比真相派智慧高，他就看到所有的地方都有問題，真相派就沒有看到 343
- 見道  
不會新造引業，但會造其他滿業 151  
見為現證的意思 149
- 見道時  
應成派認為菩薩修四聖諦，在初地時，就勝過二乘阿羅漢，力量強的緣故，自己的輪迴及肉體結束了 665
- 見解  
能夠看到法的實相，能夠見到真正的法是怎麼存在 534
- 將來的滅諦  
即我們現在心的本性 — 空性 594
- 盡所有性  
解釋很廣，名稱很多，不同表相，如對境的主張方式，有境的主張方式 21
- 經部行中觀自續派  
觀點與清辨論師全完相同者 494
- 經部行主張  
主張有外境，故所取與認知二者體性異 507
- 經部行自續派  
承許二種無我及二種執著 532  
名言上，大部分和經部宗解釋接近 504
- 經部宗  
因為遵循世尊的經典而主張宗義，故名經部宗 181
- 經部宗跟唯識宗  
經部宗以為部分的無分別心是錯亂的，如一月看為二月，其他的都不錯亂 277  
唯識宗認為凡夫的無分別心都是錯亂，因為現外境實有故 278

經典

是成佛之後所開示的內容，故亦放在地道建立這部分  
557

淨

我是另外一個，與五蘊分開的，這種想法即是淨 103

淨跟空

五蘊是不淨，但我是淨，是淨的顛倒。要透過修粗分無我而破除之 103

境分成三個

所緣境、趨入境、顯現境 276

究竟的法

觀待究竟量而安立 586

究竟三乘

究竟者主要是心識，一切眾生的認知有自性，它有其本質 488

究竟三乘究竟一乘

指的是一切眾生最後的歸宿  
461

究竟實相

唯識、自續到應成的解釋各個不同 407

究竟一乘

主張一切的眾生最後還是成佛（虛假派唯識見） 485

具煩惱障

1) 我執煩惱，煩惱裡面最源頭的是補特伽羅能獨立

實質有的分別識 119

2) 最源頭的種子，及後面的貪瞋等等煩惱的種子 119  
講整個煩惱，也講這些的種子  
119

其的範圍比煩惱障大，它包含煩惱及煩惱的種子 114

是指它具備煩惱的作用 114

具煩惱障煩惱障

其間的區別為四宗所共許 114

具色根

指前五根，若只講根，則包括意根 224

抉擇名言

即抉擇盡所有性、法的表相  
588

決定勝的法

是四聖諦的法 623

覺知

包括正確的、不正確的 208  
就是心法，認知的意思 208

空

即沒有自性的意思 360

空空

空性的體性，也依賴其他因緣而存在。空性的體性也是空，也是沒有自性 361

破除在空上認為有自性的執著  
360

是加行道主修的 364

## 空性

到達空性位置時，一切法就是連貫的，沒有距離 652

分別心對法時，境與分別心會有一個距離，把這部分破除（唯識見） 409

即空的體性 361

如電腦是空或電腦有空的體性 361

是無遮的法，所以不可能看到一個東西叫空性 419

是要破除執著，不是完全沒有的意思 420

是一個細的道理 363

是自性空的道理 362

未達到見道之前，是心上面的空性 596

應以事勢比量去推 246

在見道以上就叫滅諦 596

## 空性必須是無遮

重點即在沒有可執著的對境 420

## 空性法性

是無遮的體性 419

## 空與空性

有點不同 361

## 空正見

能夠把執著推出去的力量 420

## 離垢地

垢就是我愛執 391

## 離苦得樂

眾生本自有此心，它圓滿實現時就是成佛 599

## 兩種法我執

故有兩種法無我（唯識見） 392

## 量

分現量與比量 462

覺知裡面非常可靠，可以相信，或可以跟著它們 210

它的想法都是可靠的、真實的、正確的 55

它非常可靠，它的判斷沒有錯，它的判斷完全如理。若跟著它不會錯 210

以新的來排除掉再決知是量（經部宗） 223

意思是了解，了解一個對境 468

## 量的定義

是新的、是不受欺誑的、是明瞭 222

新的、不受欺誑的明瞭（經部宗） 213

以不受欺誑排除伺察意是量（經部宗） 213

以明瞭排除具色根是量（經部宗） 213

以新的排除再決知是量（經部宗） 213

## 量的分類

- 士夫量、語言量、認知量 312
- 量的意思  
 瞭解一個東西、量解一個道理，量解一個法 224
- 量士夫  
 即完全可以信賴的補特伽羅 322
- 量心  
 是好的，可以信任，可以跟的心 95  
 越跟越可靠，越跟越增長智慧 95
- 了解道理  
 有兩種情況，一是直接現前了解，一是對比推理了解 468
- 了解顯現境  
 所了解的顯現境存在，表示有境與對境互相依賴 523
- 了義經  
 所破中，有結合在勝義中這個限定者，為了義經典（自續見） 561
- 六莊嚴  
 深見為龍樹及聖天，廣行為無著及世親，因明為陳那及法稱 529
- 龍樹的密意  
 清辨掌握得並不那麼圓滿 572
- 輪迴  
 自己無法掌控而來，若能自己掌控，則不名輪迴 148
- 論式有兩種  
 一個叫應成論式、一個叫正因論式 569
- 落斷邊  
 斷除煩惱的滅諦、寂靜，有這種定，入這種定者 662
- 沒有錯誤的意現前  
 第六意識的神通沒有錯誤 464
- 沒有二顯  
 從法的本性的角度說，沒有什麼離開的或遠離 653
- 滅諦  
 必然是勝義諦（應成見） 586  
 沒有煩惱的部分，故是無遮 595  
 是勝義諦，但是不能說勝義諦是滅諦 597  
 是心的空性 597  
 是心上的空性，可以說是法無我，不是補特伽羅無我 597
- 滅諦是勝義諦  
 滅諦的續流在心上面找的話就是心上面的空性 596
- 名言  
 就是法的表相有很多，有盡所有性的意思 587
- 明瞭  
 了別不只是清淨，還可以判斷對境上的道理 264

- 清淨得如鏡子一樣，面前所有東西都可以顯現，這是明的意思 264
- 它不是當下明瞭的意思，而是它有一個明瞭的體性 213
- 末那識  
是還未造業前的一種執著 444  
脫離輪迴後，稱為平等智或平等性智 459  
以解脫的角度看，末那識當然是完全不好 457  
又叫作輪迴的根，我執是輪迴的根 443  
自己能獨立實質有的這個形象，就執為我的執著 451
- 末那識的所緣  
是阿賴耶識 444, 451
- 末那識的體性  
是有覆無記 444
- 末那識的行相  
執著心，我執 444
- 末那識的助伴  
有九個心所，心王一定有五遍行，再加上四種煩惱——貪、無明、慢、我見 444
- 末那識與阿賴耶識  
末那識在，阿賴耶識肯定在。阿賴耶識在，末那識不一定在 453
- 內空  
內指的是眼、耳、鼻、舌、身、意六根 359
- 內空、外空、內外空  
以五道十地來說，這三個是資糧道時要修的 358
- 內外  
眼根住的位置 359
- 內外空  
內外指眼、耳、鼻、舌、身、意根住的位置 360
- 能取所取二的執著斷了  
下面粗的補特伽羅我執就自然斷了 533
- 能取所取異體  
所知障，不過是粗的所知障（自續見） 554
- 能取之一部分  
不屬於心王，也不屬於心所，這樣的能取 234
- 毗鉢舍那  
宗大師在《廣論》中詮釋時，主要引用的是月稱的著作 572
- 毘盧七坐 334
- 毘婆沙宗  
又稱為說一切有部，說分別宗 16  
又名說分別宗 33
- 毘婆沙宗不共見  
1) 認為事物、有、所知三者同義。經部以上認為惟獨有為法是事物，無為

法不是 43

2) 事物分為常法的事物與無常的事物。經部以上認為事物肯定是無常的，沒有常法的事物 43

3) 常法只有虛空，擇滅及非擇滅。經部宗以上看得更細，所以常法數量較多 43

4) 勝義諦好像認為它是一個東西，其他宗義講的是補特伽羅無我及法無我 50

5) 三時為實質，經部以上都不認同 51

常法的事物有三個，無為的虛空，擇滅與非擇滅 90

認為補特伽羅的事例是五蘊的聚合體或第六意識 94

毘婆沙宗的戒律有根本四部

一切有部、上座部、大眾部與正量部 18

毘婆沙宗與經部宗

經典只有小乘的經典，又所有的經典都是了義經 558

完全不會分經典，也不會分大乘、小乘 558

譬喻師

因為主張可以透過譬喻的觀點來說明一切法，故名譬喻師 181

平等性智

是無我慧 459

菩薩戒

精神重點不是煩惱上的，是有沒有放棄眾生 390

菩提

有斷跟證兩個方面的解釋 134

七部量論

1) 《釋量論》，2) 《定量論》，3) 《正理滴論》，4) 《因滴論》，5) 《關係論》或《觀相屬論》，6) 《悟他論》或《成他相續論》，7) 《諍理論》 172

親證二取空

同時可斷補特伽羅我執 542

清楚顯現

肯定不是分別心，分別心沒有清楚顯現的 304

清淨

是沒有錯亂的意思，顯現是有沒有錯亂 437

清淨本性

存在於每一眾生心中，若顯發出來，則叫作佛 309

就是佛性 309

人我執

應成派認為其源頭是法我執 638

人無我

補特伽羅上面的無我 597

- 主張補特伽羅諦實空為細品補  
特伽羅無我（應成見）  
474
- 主張補特伽羅為自己能獨立之  
實質有成立空為粗品補  
特伽羅無我（應成見）  
474
- 任一個道理  
都有去除顛倒想及開發智慧的  
二個階段 575
- 認識阿賴耶識的頂度  
所緣、行相、體性、助伴 439
- 認知  
都會了解它的顯現境（應成  
見）522  
具備清楚及明瞭 210  
清楚而且明瞭，從本性而說  
209
- 認知的定義  
1) 清楚的意思是外面的都能  
展現到這裡面 210  
2) 不只像鏡子那樣展現，而  
且對法上，有一個能區  
分的聰明，稱為明瞭 210  
用兩個，一個是清楚，一個是  
明瞭 209
- 認知量  
就是現量、比量之認知 312
- 如來  
佛的心和法的本性一體，佛已  
到這個位置 652
- 如是空性、本性的意思，來是  
已經到達 653
- 如來藏  
指的是心上面的空性 598
- 如水入水  
心完全進入這裡面，完全沒有  
其它的想法 399
- 如所有性  
解釋得很深，一個法的究竟體  
性是什麼，如無我的主  
張方式 21
- 三察清淨  
即三種觀察 627  
極隱蔽法用信許比量觀察 253  
現前法用現量觀察 253  
隱蔽法用事勢比量觀察 253
- 三察清淨之聖教  
教表示對世尊及四聖諦絕對的  
肯定，這樣的信心才夠  
強 627
- 三大阿僧祇劫  
八九十地累積第三大阿僧祇劫  
的資糧 486  
初地到七地為第二大阿僧祇劫  
的資糧 486  
在資糧道的階段累積完成  
（毘婆沙宗）486  
主要原因是要將所有的習氣都  
斷除，故費時這麼長 553  
資糧道與加行道為第一大阿僧  
祇劫 486

### 三個不主張自證分

毘婆沙宗，經部行自續派，應成派 515

### 三個主張自證分

經部宗，唯識宗，瑜伽行自續派 515

### 三世

攝類學將它放在六因五果之後，主要就是講真正有作用的是現在 205

### 三相

連安立虛空時，所依那邊都有一個有為法 425

它們彼此不是分開的，而是每個法上都有三相 422

### 三種法

一個現前法、一個叫隱蔽法、一個叫極隱蔽法 252

### 三種證類

不必依次斷，依次斷也可以 533

### 善惡來說

已經開始造業了 444

### 攝類學

一切法，凡是成事都是現在，過去、未來都不存在 32

### 聲聞、獨覺、大乘

因為障礙等級不同，對治障礙的智慧等級亦不同，故有三乘差別 535

### 勝化身

化身當中最殊勝的一種 155

### 勝義諦

分為補特伽羅無我跟法無我 353

滅諦和細品的補特伽羅無我（唯識見） 506

其中「勝義」是實際上存在的意思（經部見） 184

若加以區分有二，細品法無我及細品補特伽羅無我（唯識見） 351

相當於有為法（經部見） 184

與圓成實同義 413

自續認為勝義諦只有法無我，補特伽羅無我不屬於勝義諦 507

### 勝義諦的定義

勝義非心境，有二顯時，心就不能了解它 397

以現證勝義諦自己的現量，透過二顯消失的方式，所了解者 351

### 勝義諦的體性

是如來藏 598

### 勝義諦分三個部分

前二個是世俗諦的相反，第三個是無為法（有部見） 49

### 勝義諦跟世俗諦

差別在於一個很殊勝很難了解，一個很容易了解 352

勝義諦及世俗諦的定義

唯識應成看法是一致的 398

勝義諦與世俗諦

差別在於認識它時，其他法能  
或不能同時顯現 352

每個法有一個表相跟一個實  
相。勝義諦就是法的實  
相，世俗諦就是法的表  
相 396

一個二顯消失，一個是二顯沒  
有消失 353

勝義空

到了涅槃果位時，覺得它很堅  
固，這個執著也要破 365

是二地的時候要修的 365

十八空

第十九與二十沒有 384

十六空

後面四個沒有 384

十六行相

空行相即補特伽羅常一自在空  
102

無我行相為補特伽羅實質有空  
102

實事師

實事的意思是一切事物，諦實  
中存在 166

實有

是他存不存在的意思 557

實有的執著比能取所取二的執著  
更細

理由可從去除能取所取異體的  
執著後，依然存有實有  
的執著看出來 544

實有與實質有

前者是所知障，後者是煩惱障  
556

實有執

此的執著心是細的所知障  
(自續見) 554

實執

是我執裡面細的這個 641

它的種子是煩惱障，它的習氣  
是所知障 641

實質的別

即實質有之意 32

士夫量

就是導師佛陀 312

士夫量、言語量、認知量

認知量最重要 321

世俗諦

不分正世俗與倒世俗，世俗的  
話肯定是倒(應成不共  
見) 592

當一個對境透過物理的方式破  
壞或心理的方式區分至  
細部時，會被執取該對  
境的認知所捨棄者(毘  
婆沙宗) 45

法的表相現量了解時，不須要  
所有的二顯都消失 352

分為正與倒(唯識與自續共

- 見) 592
- 裡面包括依他起跟遍計所執  
413
- 滅諦和細品的補特伽羅無我，  
如虛空、過去、未來  
(自續派) 506
- 相當於常法、無為法 (經部  
見) 184
- 應成派不分正與倒 592
- 世俗諦的定義
- 說心是世俗，有二顯的心 397
- 以現證世俗諦自己的現量，透  
過帶有二顯的方式，所  
了解者 351
- 在勝義當中，不能發揮功用之  
法 186
- 世俗諦的法
- 不是以勝義諦認它，不是以勝  
義量安立它 593
- 世俗諦的體性
- 唯明唯知 598
- 世俗諦與勝義諦
- 毘婆沙宗認為最微細的是勝義  
諦，由勝義諦累積成為  
粗顯的勝義諦 91
- 意思是法的表相跟實相 403
- 事勢比度
- 也譯為物力比度 620
- 事勢比量
- 實際上它有一個道理的力量，  
然後人們就能理解另外
- 一個道理 245
- 勢的意思是力量 244
- 以一個道理或邏輯來推論者  
245
- 用道理的力量 245
- 事物
- 經部以上認為常的法沒有一個  
是事物，事物一定是無  
常 89
- 能產生果報的功能 203
- 有二 (1) 常的事物及 (2)  
無常的事物 (毘婆沙  
宗) 34
- 事物的定義
- 能發揮功用者 34
- 事物與有及所知同義
- 表示毘婆沙宗太沒有智慧了 87
- 表示毘婆沙宗太執著了 87
- 是現前但非現量
- 一是取色的意現前，一是自證  
現前，一是取色之根現  
前第二剎那 467
- 受用
- 即相對於他的對境，並非一定  
要享受，不要的是受  
用，要的也是受用 541
- 殊勝化身
- 具八相或十二相的化身 155
- 說實事師
- 毘婆沙宗、經部宗或唯識宗  
166

## 說實事宗

承許一切有為法諦實中存在、  
諦實成立，好像真實存在 166

## 說外境

有承認法我之意 19

## 說外境宗

毘婆沙宗跟經部宗 165

主張外境實有 165

## 說無體性宗

即使在名言中，也不承認實有  
事物之說大乘宗義的補  
特伽羅 494

又名中觀宗 16

## 說小乘的宗義者

從它不承認法無我來判斷 179

## 說宗義者

表示此人對修行不是迷信，其  
信仰後面很有智慧 81

不要誤會成很有思想，很會講  
話的人，似乎是不好的  
81

## 四法印

佛教對整個法的看法 61

## 四個比度

事勢比度、共稱比度（極成  
比度）、譬喻比度及信  
許比度（聖教比度）619

## 四個比度合成二個

事勢比度與信許比度 619

## 四個所知障

1) 是法我執 478

2) 法我執的種子 478

3) 法我執的習氣 478

4) 從法我執的習氣產生出來  
的二顯 478

## 四個宗義公認

聲聞見道位行者，最多還有  
14 次生死 150

## 四空的時候

前面十六空都不談，只有後四  
個 384

## 四身的次第

報身是化者、能化者，化身是  
化出來的，先有能化  
者，才有所化 159

先講自性法身，然後講智慧法  
身 159

先有法身才有後面的色身 159

## 四身的關係

先有法身才有色身 159

## 四身間的依賴關係

化身依賴報身，報身依賴智慧  
法身，智慧法身依賴自  
性法身 666

有自性法身，所以有智慧法  
身。有智慧法身，就會  
有報身。有報身，就會  
有化身 666

## 四聖諦

由於應成對所斷看法不同，因  
此整個四聖諦的看法都

與其他宗義不相同 648  
自續以下對它的解釋，應成以  
為只解釋到粗的，沒有  
細的，故不圓滿 649

#### 四種講述方式

- 1) 概略介紹整個綱要 447
- 2) 解釋細的，一個個解釋 448
- 3) 連貫性，環節與環節之間  
的各種關係 448
- 4) 斷諍釋疑，以去除誤會 448

#### 四種無知

- 1) 有的無知是因為太深奧的  
緣故而無法理解 128
- 2) 有的無知是因為距離太遙  
遠的緣故而無法理解 128
- 3) 有的無知是因為時間太久  
遠的緣故而無法理解 128
- 4) 有的無知是因為量的分  
別、分類太多的緣故而  
無法理解 128

為習氣所生出來心裡的粗重  
129

#### 四宗共許

煩惱障真正的意思是具煩惱障  
115

#### 伺察意

比猶豫再好一等，它有五個等  
級，在過去就是比量 256  
處於猶豫之後及比量之間，過  
了疑，但尚未到堅固不  
欺誑的地步 287

此處的欺誑不是騙人，而是未  
到不欺誑，到堅固的地  
步 286

此時沒有疑了，但是它還不算  
已經瞭解 285

後面就會變成比量 301

肯定是分別心 286

因為耽著自境而受到欺誑之符  
合事實的耽著識 285

#### 伺察意變成量

肯定是比量，不是現量。伺察  
意本身就是分別心故 289

#### 伺察意的重點

- 1) 一定是分別心、耽著識 287
- 2) 它符合事實，已超越了顛  
倒識與猶豫的階段 287
- 3) 雖然它符合事實，但還未  
到量的階段，還未到不  
欺誑的階段 287

#### 伺察意有五

沒有原因的伺察意、與原因相  
違的伺察意、不確定原  
因的伺察意、原因不成  
立的伺察意、雖有原  
因、然無法抉擇的伺察  
意 289

雖有原因、然無法抉擇的伺察意  
無法以量確定「聲是無常」  
的補特伽羅的心相續當  
中，透過「所作性」這  
個因相，認為「聲是無  
常」的覺知 299

## 隨教行經部宗

跟隨《阿毘達磨俱舍論》的經部宗，因為《俱舍論》用的根據多是經教 180

跟隨《俱舍論》或《對法七論》者 171

他當然就跟隨教，他引用的理由都是用經教，而不是以邏輯為主 180

## 隨理行經部宗

跟隨法稱的邏輯 171

跟隨法稱七部量論的經部宗行者 181

他用的都是邏輯 180

## 隨瑜伽行中觀自續派

觀點主要跟清辨論師一樣，但細部不同者 494

## 所斷

是煩惱障跟所知障 475

為精確地認識道與果，應了解所斷的內容 113

## 所量

能夠量解所緣的 296

## 所量的範圍

有常法、也有無常法，故無常的範圍小，所量範圍大 296

## 所取、能取等數派

有境與對境數量相等 345

## 所知

心透過境的影像理解境（上部宗共許） 115

## 所知是常法的理由

所知是分別心的顯現境，故是常法 202

無常法變滅時，所知沒有滅，故所知是常法 202

## 所知有二

1) 勝義諦及 2) 世俗諦（唯識見） 351

## 所知障

二顯會障礙了解一切法，它有這種作用 477

法我執跟法我執的種子，包括它的習氣，跟從習氣出來的二顯錯亂 476

煩惱障的習氣，執著心的習氣 385

沒有令人不平靜的作用，它只是擋住人所要了解的法 555

其功能是使人無法了解一切法 651

任一個心法認不出來的，若認出來的話，就變成煩惱了 655

實執的習氣及它所生出來的二顯 642

習氣的因或習氣顯現的果都是 387

障礙看到其他的法 555

## 所作性

- 它一定是因緣做出來的 91
- 他性空  
不是在空中性本身上，而在其他的法上面的空性 383
- 天家家人家家  
初果聖人若生天上的是天家家，生人間的是人家家 148
- 同時  
成佛與證得四身（應成見） 666  
斷盡煩惱障和進入八地 662  
斷盡所知障和成佛（應成見） 662
- 同義  
表示它們的範圍大小都一樣 183  
互相有周遍之意 35
- 同義詞  
遍計所執性，異於勝義諦的無為法 414  
常法跟分別心的顯現境 273  
大乘無學道與佛 132  
耽著識跟分別心 287  
地與道 131  
對分別人來講耽著境、趨入境二者同義 267  
二乘無學道與阿羅漢 132  
法性、空性、勝義諦、圓成實 418  
經部宗與譬喻師 169
- 覺知跟心法 95  
如所有性、勝義諦、空性（中觀宗） 22  
勝義諦、諦實成立、事物、所作性、無常、有為、實質、自相（經部見） 182  
勝義諦、法性、法界、究竟的實相 351  
勝義諦、法性、細品的法無我（自續見） 507  
勝義諦跟有為法（經部見） 198  
勝義諦或究竟的法（應成見） 586  
世俗諦，虛假成立、常、共相 186  
世俗諦、名言的法 586  
世俗諦、虛假成立、常、共相（經部見） 182  
事物、有、所知 34  
所斷，障 114  
所知、有、所量、成事、境，法（攝類學小理路） 182  
唯識宗、唯明宗、瑜伽行派 340  
無體性宗或中觀宗 495  
現前量跟現量 225  
一切有為法與現在 202  
依他起的法跟有為法 413  
已生者，所作性，無常 91  
自續、自相、自性、自己方面

- 成立，自己體性成立  
（自續派）506
- 自續派與自性有 501
- 自證分與自證識 170
- 自證識與自證分 514
- 脫離輪迴
- 六識還在，但是末那識影響的  
這部分就停掉了，變成  
無我慧的影響 455
- 外境
- 色聲香味觸是從外面成立的，  
不是從內心的習氣影響  
18
- 外空
- 外指的是對境 — 色、聲、  
香、味、觸、法六境 359
- 完全靠其他
- 就表示有關係 388
- 為什麼用應成
- 為了說明不必要有自性 566
- 唯假名安立的我
- 是補特伽羅的實例（應成見）  
600
- 唯明宗
- 以一切法的本質唯是明瞭而得  
名 350
- 唯識
- 「識」是成立的部分，自證識  
是諦實成立 341
- 「唯」有否定的意思，否定外  
境 341
- 「唯」者，即不承認外境 341
- 認為眼識、耳識、鼻識、舌  
識、身識都錯亂，以為  
看到境在外面故 342
- 意思是不承認的是外境，主張  
或承認的是自證識是諦  
實成立 341
- 最源頭的承認自證識 341
- 唯識的法無我
- 其中唯識否認的，應成也否  
認，但唯識要成立的，  
應成卻不認可 629
- 唯識和自續
- 認出法上有執著，但不知法上  
的執著，我上面也有 637
- 唯識講三相
- 為破除分別對諸法時所生的執  
著 409
- 唯識派的分類
- 源頭只有二，假相派與真相派  
342
- 唯識形像虛假派
- 凡夫心相續之取色現前當中，  
色顯現為粗分的部分，  
已被無明習氣所染污的  
唯識宗 342
- 簡稱假相派 342
- 唯識形像真實派
- 凡夫心相續之取色現前當中，  
色顯現為粗分的部分，  
沒有被無明習氣所染污  
的唯識宗 342

- 簡稱真相派 342
- 唯識與經部宗  
根現前與意現前，唯識覺得有錯，經部宗認為沒有錯 463
- 公認自證現前與瑜伽現前沒有錯亂 463
- 唯識與應成  
對二無我的分類相類似，但對二無我的內容看法完全不同 594
- 唯識與中觀  
要真正懂中觀，要先好好學習唯識 350
- 唯識與中觀的差別  
在於唯識主張實有事物，中觀則完全不主張實有的事物 568
- 唯識與自續  
唯識認為的勝義諦，有些中觀自續派卻認為是世俗諦 507
- 唯識所講的法無我，對中觀自續派來說，是粗品的法無我 507
- 中觀自續派講的細品法無我唯識不認同 507
- 唯識宗  
因一切法的本質唯是識而得名 350
- 我愛執  
不是煩惱障，也不是所知障，而是下劣障 389
- 在二地的時候會去除，以其戒清淨圓滿故 390
- 我的實例  
第六意識（經部宗）207  
蘊的相續（經部宗）207
- 我找得到  
意思是我有自性（唯識與自續共見）512
- 我執  
不是對身體上的我執，是阿賴耶識上的我執（唯識見）452
- 都認識到很細，即在補特伽羅上也有我執 636
- 跟「我」連接的時候就會變成補特伽羅我執 327
- 應成認為真正斷除我執，要斷細品的人我及法我才算 635
- 我執的本身  
有覺知的體性在裡面 55
- 我執有粗細  
故無我也有粗細 323
- 無常  
意思是因緣讓它剎那剎那變化 208
- 無錯亂  
單單離分別不一定是無錯亂，因為有眼病的人所見的顏色就是錯亂的 225

無錯亂與不受欺誑

不受欺誑的重點在於它堪為依止，不會騙人 228

錯亂與否是看境在心上顯現得是否吻合 228

無分別心

其顯現境範圍廣，包括所緣境，趨入境及甚他周邊的東西，因為它無分別故 277

無記

末那識本身還未判斷，將來會感什麼果，那個因還未判斷，故不能說是善或惡 444

無明

完全是煩惱 656

無散空

第七地的時候要修的 375

無始終空

第六地菩薩要修的 372

輪迴空的意思 373

無體性

針對有為法，針對事物，能承認它完全沒有實有 496

無為法

分兩個 — 有的無為法是圓成實，有的無為法是遍計所執（唯識見）413

無為法跟二諦關係

勝義諦肯定是無為法（唯識

見）414

無為法則不一定是勝義諦，無為法中也有世俗諦，如遍計所執（唯識見）414

無為空

是第四地菩薩所要修的 366

無我

應成認為真正了法無我，要了解細品的法無我及人無我才算 635

無形像

是沒有各別的形像，有境這裡就整個總體的形像 349

無性空，自性空，他性空

成佛時修 383

無餘涅槃

1) 毘婆沙宗，經部宗及唯識真相派認為心續在無餘涅槃時就斷了 661

2) 唯識假相派及自續派認為心續不會斷掉，入無餘涅槃像淨土的阿羅漢 661

3) 應成派認為涅槃是心裡面的境界，在入定時，什麼都沒有，什麼都不影響 661

二乘在無餘涅槃時，明瞭的相續是斷絕的（真相唯識派）482

毘婆沙宗認為心續就斷滅，大乘宗義者認為心續一直在，它不會斷的 162

## 無遮

剛剛好的力量就把執著推出去  
420

它是常法，不是有為法 595

完全遮掉，沒有一個成立的  
419

虛空、滅諦、過去、未來、細  
品補特伽羅無我、粗品  
的補特伽羅無我（自續  
不共見）506

## 無自相

應成的想法是「我們量解法，  
但這量解有如在幻化中  
量解的樣子，還是其它  
影響的，沒有什麼它自  
己的 498

## 五別境遍一切心王

是《俱舍論》的說法 442

## 五方佛

色蘊清淨時就變成毘盧遮那佛  
334

識蘊清淨時就變成不動佛 334

受蘊清淨時就變成寶生佛 334

想蘊清淨時就變成阿彌陀佛，  
即無量光佛 334

行蘊清淨時就變成不空成就佛  
334

指成佛時，五蘊變成清淨，最  
後變成五方佛 334

## 五根識不錯亂

成佛時根識就轉了，就變成不  
錯亂了 518

## 五根識非常短暫

五根識生起的當下，對境法一  
定要存在，不存在它則  
無法了解 313

## 五智

成佛了之後有五種智慧 445

可對五方佛 460

也可對八識 460

## 物力比量

「物」是對境的道理，「力」  
是它的力量真的可以推  
理 621

## 西藏家庭必備的三部經

《般若八千頌》、《賢劫經》、  
《陀羅尼經》 404

## 習氣

並不是主動，不是內心有這些  
想法，而是在不知不覺  
中作出來的 551

經點所說的習氣不是果，而是  
因 550

也是所知障，從習氣產生出來  
的二顯也是所知障 478

一般人講某人有什麼業習，那  
是講果的階段 550

## 習氣的顯現

不是執著心本身，執著心本身  
為煩惱障 125

## 細的補特伽羅我執

不把我與五蘊看成異體，而是  
將它們看為體性是一、

是依賴的，但是還是覺得我是獨立實質有 65

細的補特伽羅無我  
自續以下細品人無我為應成的粗品人無我 628

細品補特伽羅無我  
補特伽羅為自己能獨立之實質有空的空性（唯識見）351

應成派講的細品人無我，下部都不認許 628

細品的無常  
法生的同時也有滅，生的同時存在著滅的部分，這樣的無常即是 243

細品法無我  
安立『色』這個語詞的基礎一色一是自性相成立空的空性 351

能取所取二空 351

細品無常與粗品無常  
因為粗品的無常，不需瑜伽現量才能了解、才能現證 243

下部宗  
認為一切法有自性，因為一切法能發揮作用 296

先修人無我  
1) 二者相比的話，行者對自己的執著心比較強，對法的執著心比較弱 358  
2) 補特伽羅本身的體性有些

不同，它的體性與假有的道理比較接近。法的體性比較難理解 358

認識我的體性時，對空性的道理比較容易理解 359

顯  
境直接在有境上顯現，直接顯現就肯定不是分別心 303

顯而未定  
顯就表示是無分別心，因為顯現的意思是，對境的法和有境的認知，二者中間沒有間隔 316

顯而未定知  
不是分別心，它完全是無分別心 315  
是無分別心 303  
完全是無分別心，因為直接顯現故 316  
心續慢慢地改變，顯而未定知就沒有了 315  
有三種，根現前、意現前、及自證現前 305  
自境雖清楚顯現卻無法確定之不錯亂的明瞭 303

顯而未定知三階段  
1) 自境雖清楚顯現 316  
2) 卻無法確定 316  
3) 不錯亂的明瞭 316

顯而未定知要素  
1) 自境雖清楚顯現 317

- 2) 不錯亂的明瞭 317
- 顯現
- 和有沒有執著是兩件事 385
- 顯現境
- 不需要推理，直接就可了解者 584
- 第六意識中的印象 269
- 分別心其所緣境不是顯現境，它的趨入境也不是顯現境 276
- 無分別心的顯現境，連所緣境也是它的顯現境，它的趨入境也是它的顯現境 276
- 無分別心的顯現境範圍很廣 276
- 無分別心其所緣境也不是自己主動的，它的趨入境也不是自己主動的，所以都變成顯現境 276
- 有分別的顯現境與無分別的顯現境不同 269
- 現量
- 不是比量的量 227
- 不須要透過邏輯，直接眼前赤裸裸看得到 95
- 分根現量、意現量、瑜伽現量三個（毘婆娑宗）56
- 分有分別現量、無分別現量（應成不共見）611
- 根現量、意現量、自證現量、瑜伽現量（唯識見）462
- 經部行自續派不主張有自證現前 513
- 具備兩個條件，一個是現前，一個是量 466
- 親自了解，赤裸裸地看到並了解這個道理或對境 55
- 如比度第二剎那跟憶念（應成不共見）611
- 是直接現證的，不是推理的 289
- 意思境與有境中間沒有距離 612
- 應成的看法與別的宗義不同 609
- 瑜伽行自續派主張有自證現前 513
- 直接瞭解的 224
- 直接顯現不用推理 95
- 現量當中不存在
- 不代表它完全不存在 186
- 現量的定義
- 已離分別且新的、不受欺誑的明瞭 226
- 現量的解釋
- 是現前識又是量識 462
- 現前
- 根現前、意現前、自證現前、瑜伽現前 462
- 即現的意思 225
- 經部、唯識及自續認為與分別心沒有交集，但應成認

- 為有交集 520
- 經部宗認為完全沒有錯亂 463
- 看到補特伽羅無我 96
- 肯定是沒有分別，因為分別心就是錯亂 226
- 肯定是無分別的 306
- 是現量的對境，不需要比度 619
- 唯識認為現前還是有錯誤 463
- 未必是現量 255
- 已離分別且無錯亂的明瞭 225
- 這個詞，唯識宗的解釋與經部宗不同 463
- 現前法
- 以現量觀察 252
- 現前跟現量
- 範圍有大小，現量必定是現前，現前未必是現量 466
- 現前量
- 比現前更清楚的 225
- 現前未必是現量
- 因為凡夫心相續中雖有取色之意現前，然其心相續中無取色之意現量 462
- 因為其心相續中經驗「取色之意現前」的自證識及取色之根現前第二剎那等，並不是量 462
- 現前與分別
- 回想的應成認為是分別，也是現前 520
- 相等
- 補特伽羅跟我 206
- 相違
- 本身用的理由跟所主張的，二者之間有矛盾 295
- 小乘的智慧
- 沒有看見法我執是不正確的，只看見補特伽羅我執是不正確的 340
- 小乘佛教
- 無法接受大乘佛教的原因在於大乘中許多超越一般的看法及解釋 491
- 小乘說宗義者
- 認為成事則必然是法我 106
- 小乘宗義
- 不承認或不承許法無我 30
- 心
- 是有境，具心者及具心者所說的聲語也是有境 616
- 心的體性
- 只有滅諦可以進來 595
- 心的續流能改變者
- 第六意識裡面，只有分別心的部分，沒有無分別心的部分 316
- 只有第六意識，沒有五根識 316
- 心法
- 本身就叫明瞭 264
- 心類學

其主要依據是無著菩薩的  
《集論》、世親菩薩的  
《大乘五蘊論》及法稱  
論師的《釋量論》 221

### 心上面的空性

不見得是滅諦 597

就是佛性，就是如來藏 597

是如來藏，因為滅諦慢慢進  
步，最終可以成佛 597

### 心怎麼成立

是自證識成立的 341

### 心執實時

心很狹窄，只看到一個，故說  
障礙見到其他的法，故  
是所知障 555

### 信許比量

雖然它是一個道理，但是我們  
了解它時，無法用道理  
去推，只能用信仰推理  
它 245

信許的量是對某個人相信，我  
的心完全依賴他，完全  
交待給他，我所有的事情  
完全交待給他，恆時  
交給他 622

一定要依四聖諦的信心，這樣  
的信心力量才強，才是  
這裡說的相信的力量 626

一個是三種觀察沒有問題，一  
個是世尊說的，兩個  
連在一起，才可當理由  
627

以世尊的教典裡面有說為理  
由，先要對世尊生起強  
大信心，肯定佛可以成  
辦我離苦得樂之事，四  
聖諦可以處理離苦得樂  
之事 626

### 形像虛假派

比較接近中觀的想法 461

不認同許多一般唯識裡的想法  
461

不主張八識，只主張六識 461

主張究竟一乘 461

### 形像真實派

主張八識 461

主張究竟三乘 461

### 修補特伽羅無我

對自己及對一切法都有，但在  
一切法上去去除的是  
「我的」執著（經部  
宗） 327

### 修道

心要變成進步的一條道路 329

### 修唯識的見解

能減低執著，但執著心仍然在  
548

### 修下士道或修業因果

先要了解四聖諦，在四諦上有  
思慧，才可修得好 623

### 修行的過程

1) 先是把顛倒慢慢變成猶豫  
257

- 2) 把猶豫變成伺察意 257
  - 3) 把伺察意變成比量 257
  - 4) 比量一直修了一大阿僧劫，就變成瑜伽現量 257
- 透過學習之後，顛倒知就慢慢轉作疑，故顛倒的後面就講猶豫 282

#### 修之前

先要透過廣大的聞思，把所要修的東西認出來 356

#### 虛假的一

既是一又是虛假的法 196

#### 虛假的異

又是虛假又是異 197

#### 虛假派

認為沒有一個清淨的顯現 436

#### 虛空

本身就是無為的虛空、無為的法 38

和天空不同 367

物質不存在 39

#### 學習唯識

1) 它對心類講得最多，因此對內心的執著會減低 492

2) 對中觀見解的理解會有幫助，會更準確 493

想多了解心，就以唯識的論典為主 493

應多學無著、陳那、法稱及世親的論典 492

#### 學習中觀

唯識講的不對之處，它提出來解釋 492

#### 學中觀

若不學下部宗義，可能加了很多自己的思想而不自知 447

先學習其他宗義的主張，能幫助行者學到中觀時，抓到中觀的特色 447

#### 言語量

就是四諦法輪 312

#### 眼根識

了解的只有形狀與顏色，沒有了解在那裡存在（唯識宗） 403

無法瞭解聲音，因為眼根無法顯現聲音，故眼根為其不共增上緣 236

#### 一切法

完全是觀待而安立的（應成見） 586

#### 一切法有沒有體性

關鍵在有為法上面有沒有體性 496

#### 一切相智

是了解一切法的相 128

#### 一切相智與一切智

上部宗認為二者相同，毘婆沙宗認為二者不同 118

#### 一切智

毘婆沙宗不同意法的影相故，

- 只用一切智，不用一切相智 118
- 是智慧了解一切法 128
- 一執
- 如五蘊痛時，我就痛，我與五蘊沒有距離，這也是五蘊與我分開的執著 64
- 依報身有化身
- 報身會利益眾生，故出現無量化身 667
- 依他起與圓成實
- 唯識宗認為二者都有自性 568
- 依智慧法身有報身
- 心變成智慧法身時，同時所有圓滿的果報會現前 667
- 已離分別
- 表示不是分別心，因為分別心有自己的意思，不是直接顯現 225
- 已生者
- 就是已經生了的 91
- 異體的存在有兩種
- 分別心對諸法與無分別心對諸法 408
- 異質空
- 分別心的根識對境時，有一個法無我 394
- 即境與有境，兩個不是異質 393
- 異質執
- 無分別心的根識對境時，就有一個法我執 394
- 意樂圓滿
- 對三寶生起皈依的心，對眾生生起慈愛的心 528
- 意生身
- 成佛時早是意生身，不是肉身 334
- 意現量
- 佛的都不錯亂，有情的都錯亂 604
- 隨著五根後面會有意根，意根那裡生起一種現量 96
- 意現前
- 凡夫心相續的意現前，有錯亂的認知及不錯亂的認知二種（唯識見）462
- 凡夫有意現前，這也是心本性清淨的表示 309
- 講意現前，表示佛性跟我們一直在一起，成佛不是那麼遙遠 310
- 也是第六意識 306
- 意現前的錯亂與不錯亂
- 凡夫除了他心通以外的意現前就是錯亂 519
- 義共相
- 分別心上的印象，是虛假的 196
- 憶念是現量
- 觀待有境，有新的觀待對境（應成見）612

- 因相  
即理由 249
- 隱蔽法  
法的表相跟實相不一樣，實相  
隱在表相裡面故 252
- 隱蔽和顯現  
從凡夫的角度講。佛的角度，  
一切都是顯現境 584
- 隱蔽境  
無法直接了解，必需要透過推  
理才能了解者 584
- 隱蔽境和顯現境  
是針對凡夫講，而且要看是什  
麼樣的凡夫 584
- 應成  
僅承認他人共許的應成論式  
563
- 應成和正因  
各用於不同的階段 575
- 應成論式  
不固定，就看人家怎麼說，我  
怎麼反駁他 569  
沒有自性的論式，完全沒有自  
性的論式（應成見）576  
其作用是去除人們顛倒的思想  
574  
任何邏輯，都是觀待的（應  
成見）576  
它所要用的邏輯，是完全觀待  
的 576  
因什麼什麼樣，你是這樣的  
話，會怎麼樣怎麼樣，  
就從負面的角度一直推  
574  
應成派認為連正因也是應成論  
式 576  
應成是沒有一個固定的，都是  
觀待的 569  
用邏輯的方式，將矛盾講出來  
574
- 應成派  
推理及量解時，所量的不必真  
正地存在 566
- 應成派與下部宗  
自續派以下認為補特伽羅是有  
自性的，不可說自性空  
474
- 猶豫  
比顛倒知好一些，它共有三  
種，非具義疑，等分疑  
及具義疑 256  
透過自力於二端起疑的心所  
282
- 猶豫分為三種  
1 ) 符合事實的猶豫 283  
2 ) 不符合事實的猶豫 283  
3 ) 等分猶豫 283
- 有錯亂  
不代表不可依止它 229
- 有的定義  
量所緣者 183
- 有覆

- 覆就是覆蓋，障礙的意思 444
- 有垢跟無垢  
這部分講成佛之後的事 350
- 有境  
補特伽羅是有境，因為它有對境故 52  
含攝於對境中，它有顯現境，也有隱蔽境，粗者為顯現境，細者為隱蔽境 615  
他有一個對境，能夠面對境的法 221  
與對境互相依賴（應成見） 523
- 有境的主張  
不是所有的唯識都主張八識身 438
- 有境的主張方式  
1) 主張「蘊的相續」為補特伽羅的實例（經部宗） 53  
2) 主張「意識」為補特伽羅的實例（經部宗） 53
- 有境分的分類  
士夫、語言、認知 311
- 有境量分三  
1) 士夫量、2) 言語量、3) 認知量 311
- 有境有三  
1) 士夫、2) 言語、3) 量（認知） 311
- 有為法  
具能表功能者 203  
是有因果的這些法 365
- 有為空  
是三地的時候要修的 365
- 有心  
一定有想，不想本身也是想的 618
- 有性空與無性空  
第十地時修 381
- 有學道與無學道  
五道裡面第五個是叫無學道，前四道為有學道 149
- 有餘涅槃  
1) 毘婆沙宗，經部宗及唯識真相派認為心裡沒有煩惱，但是肉體還在的階段 661  
2) 唯識相派及自續派認為內心沒有煩惱，身體的苦還在欲界者 661  
3) 應成派認為涅槃是心裡面的境界，後得的階段為有餘涅槃 661  
現在的蘊，還是以前業果留下來的（毘婆沙，經部與唯識真相派共見） 660  
行者內心煩惱已經盡除，但是身體的障礙卻還在 162
- 有自相  
量解法的時候，就表示法有它自己的一個位置（自續見） 498

瑜伽

即止觀雙運的修行 606

瑜伽現量

透過認真修行才會生起的一種量 96

現證補特伽羅無我及無常時 96

現證補特伽羅無我時 96

依止觀雙運的力量所現證的東西，以應成看不一定要見道 606

應成認為凡夫的瑜伽現量有錯亂的及不錯亂的 604

有兩種，一個是自己上面的補特伽羅無我，一個對法上面看到無常（毘婆沙宗）60

瑜伽即修行很認真的意思 96

瑜伽即止觀雙運雙修 237

自續以下，其空性的道理跟無常接近，而且都在見道時同時現證 606

瑜伽現量凡夫也有

應成派認為下部行者在止觀雙運中所證的瑜伽現量，因未證究竟空性故，仍是錯亂的 605

瑜伽現量裡面有錯亂的 604

瑜伽現前

瑜伽即止觀雙運的修行，它的結果就現前 467

瑜伽現前的對境

經部宗一般講三個，無常、粗的補特伽羅無我、細的補特伽羅無我 467

瑜伽現前有四

1) 現證細品無常的瑜伽現前 467

2) 現證細品補特伽羅無我的瑜伽現前 467

3) 現證粗品補特伽羅無我的瑜伽現前 467

4) 現證法無我的瑜伽現前 467

瑜伽現識

從分別心下手修，修到通的時候才變成無分別 57

瑜伽行自續派

不主張外境離識而存在，故色等五義與取彼「色等五義」之認知二者體性一 508

承許三種無我及三種所斷 532

在名言上，和唯識比較接近 504

原因相違的伺察意

透過「能發揮功用空」這個因相，而認為「聲是無常」的覺知 294

再決知

被動地了解對境法的實相，不是主動地了解對境法，故把它判為非量 313

比度的第二剎那 255

分為兩種，分別心的跟無分別

- 心的，以其前面或是比量或是現量故 258
- 佛心肯定不是再決知 260
- 根現前的第二剎那 255
- 好像前面一個訊息給它，自己並沒有那麼主動 260
- 即再決識 255
- 經部、唯識及自續認為是非量，應成認為是量 520
- 了解已經了解者的明瞭 258
- 應成認為是量，而且是現量（應成不共見） 610
- 於比量後面生起者肯定是分別心的 258
- 於現量後面生起者有無分別心的，也有分別心的 258
- 再決知是量
- 世俗的名言，再決知是把它當量（應成見） 610
- 造論者必須依循五個軌則
- 宗旨、大綱架構、逐目細講、關連性、斷諍釋疑 448
- 造作等流果
- 造業時，同時種下了將來想做這種事情的種子。這個種子將來會產生它的果報 122
- 擇滅
- 用觀察的智慧的力量滅除，就是擇滅 90
- 擇有一點觀察的，智慧的能
- 力，結果就斷除煩惱 38
- 擇滅跟非擇滅
- 心裡的东西不存在 40
- 增上生的法
- 是業因果的法 623
- 增上生與決定勝
- 修的時候，先修增上生，再修決定勝 623
- 學習時，先學決定勝的法，然後再了解增上生的法 623
- 增上緣
- 增上是主要的意思 236
- 遮遣法
- 必須透過執持自己的覺知，排除自己的所破之後，才能了解者 191
- 真實而存在跟真
- 真實存在是講存在，真是針對真假而說 415
- 真相派
- 比較鈍、智慧比較低 434
- 認為粗分的部分來說，就沒有問題 435
- 認為根識在辨別境時有一部分沒有被污染到，如眼識見到花 343
- 真相派與假相派
- 差別在於心受到染污的程度 343
- 真與假
- 假者表相跟它的實際不合 415

- 真者表相跟它的實際一樣  
（唯識見）415
- 真正的一  
又是真正的法又是一 196
- 正因  
即正確的邏輯、正確的理由  
244  
要具備三個條件，即宗法、後  
遍、遣遍 300
- 正因論式  
去除顛倒時用應成論式，智慧  
生起時則用正因論式 575  
一定是固定的一個邏輯 569
- 正因也是應成的理由  
正因也是完全觀待的，沒有自  
性的，沒有固定性的 576
- 執著常、一、自在  
問題出在我與五蘊是異體 64
- 執著心  
都是分別心 409
- 止觀雙修空性  
以分別心修的 400
- 只學唯識不學中觀  
心類的部分就會正確的、不正  
確的混在一起 492
- 智慧的代表  
分別法的表相與實相 404
- 智慧法身與自性法身  
智慧法身依賴自性法身，智慧  
法身為能依，自性法身  
為所依 159
- 智慧生起時  
不用應成論式 575
- 中觀  
以龍樹及其大弟子聖天（提婆  
）為主 493  
意思就是講空性 531  
主張即使在世俗當中，也無實  
有事物 563
- 中觀對唯識的批評  
唯識執著每個法的究竟所依，  
等於對每個法有一種執  
著 432
- 中觀看唯識  
第六識以外另講阿賴耶識，是  
不須要的，這是唯識宗  
的執著 453
- 中觀認為唯識的問題  
一是對心或阿賴耶識很執著  
432  
一是每個法的所依 432  
只有唯識講三相，中觀不講每  
個法上有三相 432
- 中觀師間的爭論  
從《佛護論》開始 493
- 中觀應成派  
跟隨佛護月稱之中觀師 494  
認為沒有一個它自己的部分，  
整個階段都只有其它的  
因緣，沒有什麼其它的  
497

中觀自續派

跟隨清辨論師者 494

中觀宗

分自續跟應成，而應成是比較高級 494

龍樹之後就分成自續與應成兩派 571

認為一切有為法是不實有存在，這點與下部完全相反 496

是從龍樹開始 571

最主要是講一切無自性、無體性，故得無體性宗之名 495

種姓

真相唯識派認為它是決定的 484

種姓決定

依他起有自性，或究竟所依的心有自性，有自性就表示它有它固定的體性 488

種種無二派

對境那邊沒有各別的，有境這邊也沒有各別的 345

種子與習氣

從種子產生實執，從習氣產生實顯（應成見） 654

眾生五根識是錯亂

是指顯現境上面錯亂講的 518

主張自證分

主張自證分的宗派，其心類學

講得比較細 515

資糧道修

按次第修內空、外空、內外空 358

自己的菩提

是自己最後圓滿的階段 481

自己能獨立之實質有空

不論是在人上或在法上，只要破的是這個，就是補特伽羅無我（自續見） 527

自相

每一個法有它的自相 377

自相空、不可得空

是第九地菩薩修的 377

自性成立空

是以分別心講的一種法無我 395

自性法身

就是心的本性，或心上面的空性 667

是佛心的本性 160

自性就是本性，自己的本性有佛性 666

自性法身變成智慧法身

心的本性有這個空性。所以，心可以變成一切相智 667

自性法身與智慧法身

自性法身為法身的體性，有了它，才有智慧法身，故前者為所依，後者為能依 160

- 自性空  
 空性上面的空性 383  
 破除有自性這一塊 364  
 完全沒有自己的權利 360
- 自性有的顯現  
 不知不覺地，覺得某物跟其他  
 法有點距離的感覺 387
- 自續  
 是自性的意思 498  
 續是即它自己方面也有一個成  
 份 498
- 自續派  
 認為當然需要因緣幫助，但是  
 有它自己的一塊 497  
 又分經部行跟瑜伽行 494  
 主張有自續因，然而即使在名  
 言中也不承認實有事物  
 的中觀宗 501
- 自續派的定義  
 主要講的是有自性的真因 580
- 自續派和應成派  
 差別就在法執自續或自這部分  
 506  
 差別在於有沒有自己的部分  
 498
- 自續派講的自性  
 量識量解到它的時候，對境那  
 邊就有一個可以了解的力量，這就叫自性 579
- 自續與應成  
 由於《佛護論》的出現，引  
 起清辨論師的反駁而分  
 為二派 571
- 自在執  
 很明顯，我就不依賴五蘊 64
- 自證  
 朝內，不是心王，不是心所，  
 是能取之一分 235
- 自證分  
 能取之一部分 234  
 毘婆沙宗不承認自證分，因為  
 它不承許心是透過相來  
 認識境，承許自證分者  
 認為有證境之心，必有  
 證心之心 170  
 其時間長短與心本身相同，如  
 意現前短不能了解，其  
 自證分亦極短不能了  
 解，故是顯而未定知 311  
 雖然心王跟心所在一起，密如  
 一體，但是自證分只有  
 一個 234
- 自證分顯而未定  
 五個意現前之自證分，因為意  
 現前時間極短，它上面  
 的自證分亦極短，所以  
 他無法了解，故是顯而  
 未定知 310
- 自證識  
 漢系裡面也有些唯識不承認自  
 證識的 341  
 能夠證悟自己，瞭解自己的心  
 識 27

自證識諦實成立

它自己成立 341

自證現量

唯朝向內、而且已成為能取之一部分的已離分別、新的、不受欺誑的明瞭 233

自證現前與瑜伽現前

唯識認為沒有錯亂 463

宗義

整個基道果用邏輯、智慧去推理，整個建立起來 9