

攝類學略講 目錄

2017 年修訂版

前 言		3
第一章	所知及色法	5
第二章	不相應行法	16
第三章	因與果	22
第四章	自相和共相	30
第五章	返體	36
第六章	性相與所表	38
第七章	一和異	41
第八章	總與別	47
第九章	質法和返體法	51
第十章	相違和相關	54
第十一章	成立和遮遣	61
第十二章	境和有境	69

前言

見悲青增格西

一、何謂攝類學

攝類學的起源是法稱論師的七部量論。在七部量論中，法稱論師從經部宗的概念出發，以因明邏輯學為工具來詮釋佛經。「攝類」即指總攝法稱於七部量論所呈現的論證方法以及由此發展出的世俗與勝義等內容。相較於七部量論的深邃難懂，攝類學是以較通俗易懂的方式引領大家進入量論之門。

二、為何要學習攝類學

七部量論雖是立基於經部宗的概念，但是其中絕大部分內容亦為他宗沿用，或說是共他宗。因此，學習攝類學其實是為認識佛教邏輯學以及學習佛學打下重要的基礎，也就是說，對一個喇嘛而言，缺少攝類學的基礎就無法習得任何佛學內容。之所以如此，是因為藏人認為，第一、來自印度那爛陀傳承的佛法修學必須以合理的論證貫通基道果的內容，第二、如此才會產生理性而堅固的信心，以及如理如法的修行。

攝類學雖有眾多版本，但都是以破他宗、立自宗、斷除諍論的方式呈現，並且在論辯的過程中，講求用語精簡、表達準確、思路清晰。如此的學習與鍛鍊堪稱是開啟智慧的最佳法門。所以即便不談佛學，學習攝類學對學習任何學科都極有助益。印度傳來的論證與探索方式雖然非常抽象，但也正因如此，它很容易與任何學科結合，從而產生事半功倍的學習效果。

三、如何學習攝類學

不僅光靠死背與死記不足以學好攝類學，即便有極好的理解都不能算是學成。學習攝類學的要點在於熟悉理路從而打開自己的思路，進而達到運用靈活且理路清晰的程度。學習過程中，需要透由辯經不斷地練習，如此淬鍊三至五年方見成效。許多地方因為不具此種條件，所以進展緩慢，難以獲得學習攝類學的效果。但不論如何，仍應從熟悉名相與定義開始，透由思考與論辯，一步一步達到運用靈活、理路清晰的目標。

另外，由於西藏的攝類學教材與藏文結構息息相關，且很大篇幅都在處理文字間的各种遊戲，導致原本屬於入門課程的攝類學在譯成各國文字後反而造成許多學習障礙。有鑑於此，此講記¹主要呈現的是立自宗的部分，並且盡量配合中文的慣用表達方式，希望藉此降低華人學習者學習過程中的障礙。

¹ 本書是由達賴喇嘛基金會佛學班親教師見悲青增格西於 2010 年及 2011 年二次教授攝類學的講記整理而出。其中第一次教授採用的教科書是毛爾蓋·桑木旦所著之《所知名相·新學理門》。為降低初學者進入門檻，在第二次教授以及講記編輯的過程中，格西對講說內容皆作了增補及調整。此修訂版是依格西 2016 年的教授於 2017 年修訂完成。

第一章 所知及色法

1 - 1 所知的名相

「所知」的性相為「堪為心境」。虛空、心、補特伽羅等一切存在的都是所知，因為它們都可以成為量²瞭解的境，或說被量瞭解到。相對於所知，誰又是能知？量。量是能知，量知道的内容就是所知。兔角、常無常二者皆是者、瓶柱二者皆是者，這些就不是所知，因為沒有能夠認識它們的量。如果有能夠認識它們的量，它們也就會是所知，但是因為沒有辦法成為量瞭解的境，所以不是所知。

若問：「堪為心境」是「所知」的定義，那麼以免角為有法，應該是所知，因為是心的境，因為是非量識的心的境，因為是執兔角的顛倒識的境的緣故。對這個問題的回答：譬如 1 加 1 等於多少？8 不是它的答案，因為答案必須是正確的，但是 8 可以是某位同學的答案。堪為心的境和堪為執兔角的心的境不同，兔角雖是執兔角的心的境，但不可以說是心的境。雖然不是只有量是心，但一般來說，若是心的境就必須是存在的，必須想到是堪為量的境。

常無常二者皆是者為什麼不是所知？因為若是常則不會剎那變化，若是無常則會剎那變化，所以不會有既是常也是無常的。常無常二者皆是者既然不存在，自然沒有量能了解它，故是非所知。

與所知同義的包括：法、有、成事、所量、所緣。它們為什麼是同義？因為彼此是相互周遍之法³。什麼叫相互周遍？簡單講，所知與有相互周遍，因為只要是所知，遍於是有；只要有，遍於是所知。這是什麼意思？可以說：只要有，就一定是所知；只要是所知，就一定是有的。

² 自續派以下，「量」的性相為「新的不欺誑的了別」。

³ 若甲與乙是同義，則甲與乙是八周遍。

其中，「法」的性相是「能持自體性」。一切所知都是法。「能持」指具有。一切所知都具有自己的本質、體性，所以都是法，例如：地、水、火、風等，它們都是所知，這是它們整體的本質；別體的本質則如水是濕性，火是熱性。因為它們能持自己整體的本質或別體的本質而不放棄，所以都是法。通常也會說濕性是水的自相，無常、所作性是其共相。⁴

「有」的性相是「量的所緣」。可以由量識緣它，從而了解它的，就稱為有。「成事」的性相是「量所成立」。「所量」的性相是「量所通達」。山、水等，可以由量識量到它、通達它，所以是所量。由量識所量和由量識所通達同義。藏文中所通達和所量同義。「所緣」的性相為「量識能緣到的」。

1 - 2 所知的分類

所知可分為常及物。「常」的性相為「非剎那性的法」。其事例如：虛空、擇滅等。為什麼叫作常？因為沒有剎那剎那壞滅，是非剎那性，所以稱為常。常與無為法、共相、世俗諦等同義。「物」的性相為「能作功用的法」。其事例如：水、心、士夫等。物與有為法、自相、勝義諦等同義。

一、常法

常法中又可分為恆常的常法（非暫時的常法）和暫時的常法。

恆常的常法中，以無為的虛空為例：「無為的虛空」的定義是「唯遮除障礙觸的遮無」。所謂的虛空是什麼？虛空是無障礙觸，它是一種遮無。無障礙觸也就是沒有任何阻礙物。如牆壁、桌子、椅子等我們可以直接看到，這些就是障礙物。沒有障礙觸，就是虛空。所謂「無為的虛空」，「無為」的字義指沒有因緣左右它，有因緣左右的則是「有為」。虛空沒有因緣左右，

⁴ 此處講的自、共相與第四章講的自、共相不同。

故稱「無為的虛空」。這樣的虛空恆常不變，故為恆常的常法。

至於暫時的常法，如瓶內的虛空及房內的虛空就是暫時的常法。事實上，虛空並不會壞滅，但是因為瓶內的虛空取決於瓶，房內的虛空取決於房，而瓶與房皆是暫時之物，待其毀壞，其內的虛空也就不存在了。所以瓶內的虛空及房內的虛空只是暫時的常法。

若問：牆壁所在之處有沒有虛空？答：有。虛空指的是空間——沒有任何阻礙，而有牆壁的地方正是因為有這個空間，才可以有牆壁。既然有空間，為什麼我們不能通過？這是因為牆壁阻礙了我們，並不是因為虛空。

若問：瓶內的虛空應是因緣所成，是以瓶為因緣所成之故。答：因緣所生是所作性的定義，若是它就會是無常法。雖然因為瓶是暫時的，導致了瓶內的虛空也是暫時的，仍不可因此說它是因瓶而生。

二、物

物是能作功用的法，所謂「能作功用」，是指有生果的作用。物可分為色法、心法⁵、不相應行法。色法，如地、水、火、風等，是由微塵組成。心法則是指內心的法，如眼識、分別心、作意等。不相應行法則是指如牛、年、習氣等既非色也非心的有為法。

1 - 3 色法

「堪為色」是「色法」的性相，其事例如瓶、聲等。何謂「堪為色」？大種⁶和大種所生物(或說所組合物)中，彼此會相互接觸，也會相互成為障礙，由此而說是堪為色。障礙分很多層次，這邊講的是對所處位置的障礙。

⁵ 心法的內容另在心類學講授。

⁶ 組成物質的基本因素：地、水、火、風。

虛空沒有這樣的障礙，色法則有。色法類似彼此之間有相生相剋的作用，如左/右手交握時也可以互擋，所以互相有接觸，但也互相變成障礙。又如砌牆，由磚塊一塊塊相互接觸而砌成一面牆，相互接觸的磚同時也相互障礙著，所以它有它相生的一面，也有相障礙的一面。色法大都會是有阻礙⁷，不僅高山大海如此，即使無方分微塵也是如此。因為無方分微塵雖然非常細微，但甲無方分微塵所處的位置，若要讓乙無方分微塵進來，甲無方分微塵就必須移開，否則乙無方分微塵就進不來。

「色蘊」的性相為「可聚集成多的色法」。色法和色蘊同義。其事例如：極微和瓶等。「物質」的性相為「微塵所成」，意思是它的本質是微塵，所以微塵本身也包含在內。物質的事例與色蘊的事例相同。總之，色法、色蘊和物質三者同義，只是解釋時稍有不同。

1 - 3 - 1 內色

色法分為內色、外色以及無表色。其中內色有五：眼根、耳根、鼻根、舌根和身根。五根都是色法，但比一般色法細微，細微到眼識看不到。比如眼根，我們看到的是眼球，裡面有瞳孔，再裡面有眼房，是眼根的房子，而眼根本身並沒有被眼識看到。

「眼根」的性相為「能成為自果⁸眼識的不共增上緣一類的內淨色」。眼根，首先它是淨色，是如玻璃般透明的，其次它是自果眼識的不共增上緣，而且它與「能成為自果眼識的不共增上緣」同一類。說「一類」的原因是：不是所有的眼根都能成為自果眼識的不共增上緣，如睡眠時雖然沒有眼識，但有眼根，此時的眼根就不是眼識的不共增上緣，但它跟我們醒時的眼根是同類，因為要納入這一種，所以說「一類」。

⁷ 一般對色法的說法都是這樣，這樣色法會變成很簡單，可是我們也會談到無表色，無表色雖是色法，可是它又不佔位置。如受別解脫戒後會有一種無表色與身體同在，但它是無阻礙的。這樣講的時候，色法就比較複雜，可以考慮這個問題。

⁸ 如不加「自果」會有語病。例如：你的眼根是不是眼根？是。是不是眼識的增上緣？如果是眼識的增上緣，沒有你的眼根就不會有眼識嗎？因為它是眼識的增上緣，會有這個問題，所以必須加「自果」這個檢別。

內淨色的「淨」指透明。眼根是透明的圓晶體，它會攝取外面的境，當外面的東西照到眼根時，眼根的顏色就會變，有點類似數位相機。識碰到眼根就會變成眼識；識碰到耳根就會變成耳識。這些差異全賴所依眼根、耳根而有。

雖然眼根一直都有，但睡覺時，特別是睡得很沉的時候，識全部會回歸到意識中，五根都沒有識。所以眼根是不是自果眼識的不共增上緣也分二種：有依眼根，其性相為「作為自果眼識的不共增上緣的眼根」，其事例如：眼識見色時的眼根；相應眼根，其性相為「不作為自果眼識的不共增上緣的眼根」，其事例如：睡眠時的眼根。睡得很沉時，眼根沒有能依眼識，它雖不會作自果眼識的不共增上緣，但它跟眼識的不共增上緣完全同一類，故稱為「相應眼根」。五根都有有依和相應二類。

眼、眼根、眼處和眼界同義，同樣，耳、耳根、耳處和耳界也等同，乃至身、身根、身處、身界也等同。通常我們看到「眼」就會認為是眼識，這是因為我們對眼識、眼根、眼等沒有區分清楚。眼、眼處、眼界其實指的都是眼根。

眼等諸根唯是意識的境。但是因為眼識可以看到眼房，所以用語上會說「看到眼」，事實上眼識並無法看到眼根。所以正確地說，眼根並不是眼識的所取境。我們所看到的眼球，有時候會說眼根房，它不是眼根，它是根依——眼根所依。五根各有其根依，根依不是根，它們是根的所依，如人的居所。

「耳根」的性相為「能成為自果耳識的不共增上緣一類的內淨色」。其事例為：在根依耳孔中，形狀如喇叭的淨色。耳根、耳、耳處和耳界是同義。它又分為有依耳根和相應耳根兩種。

「鼻根」的性相為「能成為自果鼻識的不共增上緣一類的內淨色」。其事例為：在鼻樑兩側，形狀如剖開的中空長麥的淨色。鼻根、鼻、鼻處和鼻界是同義。它又分為有依鼻根和相應鼻根兩種。

「舌根」的性相為「能成為自果舌識的不共增上緣一類的內淨色」。其事例為：在舌的根依上方內側，並排著兩個如半月形的淨色。舌根、舌、舌處和舌界是同義。它又分為有依舌根和相應舌根兩種。

「身根」的性相為「能成為自果身識的不共增上緣一類的內淨色」。其事例為：在身的內外上下一切處的肉、骨、皮、髓等上，與身形狀相等地遍佈能感受所觸塵質的淨色。凡有觸覺的地方就有身根，然而在髮梢、指甲端、血液、口水和糞溺等中則沒有身根，因為在這些上面作利益或損害並不會產生苦受或樂受。身根、身、身處和身界是同義。它又分為有依身根和相應身根兩種。

1 - 3 - 2 外色

外色分為色處、聲處、香處、味處和觸處。

「處」是「生處」的意思，六根是生六識的地方，所以叫六處。同樣，色、聲、香、味、觸、法這些也是產生六識的地方，所以它們也叫作處。佛教典籍中講十二處、十八界，內容上來說十二處指六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）和六境（色、聲、香、味、觸、法），十八界指六根、六境，再加上六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）。生處和所生識一起稱為界。十八界等同所知。

處、界有共同點，處講的是生處、來源，界的意思既是能藏也是所藏。在《俱舍論》中以刀鞘為例，中文會說拔出刀、插進刀鞘，拔和插不一樣，但理解上，藏文和梵文字面上這二者都有「出來」、「從這邊來」的意思。刀鞘像是刀的倉庫，是藏，而刀子是從它所出，刀也是藏。心識全部都是透過根、境而來，根、境是藏，而識本身是從它而來，識也是藏，這樣字義就會符合，十八界都會符合。如虛空界，為什麼會叫空界？先要有虛空，才有風流動的地方，由於風的流動會形成火，再不斷地攪動會產生水，之後才產生塵，慢慢才形成地球，所以地水火風空形成的順序是由空到地，毀滅時的順序則是由地到風，空永遠都不會毀滅，地、水等從它而來，最後也溶入空中。總之，六根、六境、六識等十八界有這種意涵，而十二處

只在說識的來源。

一、色處

「色處」的性相為「眼識所取者」。其事例如：白海螺的顏色和雲色等。聲音是不是色法？是。聲音是色處嗎？不是，因為色處是眼識所取，而聲音是耳識所取。聲、聲處、聲界同義。香、香處、香界同義。觸、觸界、觸處同義。五外色中的第一色和色處、色界同義，但不能說跟色法同義，因為色、聲、香、味、觸都是色法，眼根、耳根等這些也是色法。這五個內色和五個外色都是色法，所以就不能說色法、色處、色界同義，要說五外色中的第一色跟色處、色界同義。

色處分為顯色和形色，顯色指顏色，形色指形狀。「顏色」的性相為「可作為顏色者」。顏色可分作四種根本色和八種支分色。四種根本色分別為：白、紅、黃、青。八種支分色分別為：雲、煙、塵、霧、明、暗、影、日光⁹。根本色指一切顏色可由這四個顏色調和出來，亦即支分色是以根本色調配出來的。「形狀」的性相為「可作為形狀者」。有八類形狀：長、短、方、圓、高、矮、平整、不平整。

二、聲處

「聲處」的性相為「耳識所聞者」。聲、聲處、聲界同義。聲的分類，從根本的方面分作兩種：1. 執受大種所生聲 2. 非執受大種所生聲。「執受」指由根所攝受。聲是否被根所攝受，則要視作為聲的親因的大種是否被根所攝受。像士夫彈指或拍掌的聲音，這些是根所執受的大種所生聲，因為是由士夫手指摩擦或擊掌發出聲音，而手指及手掌的皮膚的四大種是身根所攝受，所以由此所產生的聲稱作執受大種所生聲。如何判斷大種是否為根攝受？例如：士夫的手的大種就是根所攝受，因為若呵護利益此大種，

⁹ 此八者指雲色、煙色、塵色、霧色、明色、暗色、影色、日光色。

就會在身識上生起樂受，若損傷此大種則會在身識上生起苦受。若不如是者，則知不是根所攝受。非大種執受所生聲即非執受聲，例如：山上流水聲，它不是由根所攝受，是非執受聲。即使是敲鑼打鼓，因為聲音所發出來的地方——鼓槌和鼓皮等物的大種，並非根所攝受，所以也是非執受聲。

彼二分類中，可再細分為四類：(1) 執受大種所生啟示有情聲：如一般人講話的聲音，因為這個聲音的因是人的舌顎的大種，此大種是根所攝受，且發出的聲音有所詮義。(2) 執受大種所生非啟示有情聲：如人彈指的聲音，因為發出這個聲音的因——手指的皮膚的大種——是被根所攝受，且所發出的聲音無所詮義。(3) 非執受大種所生啟示有情聲：如錄音機播放的講課聲，因為發出這聲音的因——錄音機零件的各種大種——不是被根所執受，而發出的聲音有所詮義。(4) 非執受大種所生非啟示有情聲：如水聲，因為發出這種聲音的因——水——不是根所攝受，且發出的聲音無所詮義。

啟示有情聲、能詮聲和有表聲三者同義。啟示有情聲即是所詮義有記別聲。有記別聲就是授記聲，「授記」指裏面是有內容的。啟示有情聲、有記別聲都是指有內容、有所詮的聲音。非啟示有情聲即是所詮義無記別聲，亦即無所詮的聲音。非啟示有情聲、非能詮聲和無表聲三者同義。

接著對能詮聲略作說明。「能詮聲」的性相為「由表徵方面能令了解自境的所聞」，其事例如：說「房子」的聲音。能詮聲和語言應非同義，因為語言是指士夫舌顎所發出的聲音，而能詮聲則包含了由機器所發出的能詮聲。

印度古代有名、句、文¹⁰的說法，其中名和句是能詮聲，而文只是能詮聲的體，它並不是能詮聲。

名、句、文三者都是聲，其中「名」的性相為「僅僅表示內容本體的聲」，例如講「瓶」的這個聲音就是名，它表達的就是瓶本身。另外，講「兔角」的聲音，以及講「柱」的聲音，這些都是名。其中講「兔角」的這個

¹⁰ 也有譯為名、句、字的。此處考量學習者的使用習慣，仍用名、句、文。

聲音雖然是能詮聲，但「兔角」不是所詮，因為兔角並不存在。名可分為實名和假名。如稱鼓腹之物為「瓶」，這是實名，而稱塌鼻大嘴之人為「獅子」，這則是假名。

名、句、文三者中「句」的性相為「將內容的本體和差別相關聯而講的聲」。例如：透過「的」把桌子和其特色聯接起來而說「桌子的腳」的聲音，這個說「桌子的腳」的聲音就是句。其他事例如：用「是」把聲和其特色聯接起來而說「聲是無常」的聲音。

名、句、文三者中「文」的性相為「作為形成名和句的基礎的語音」。其事例如：作為說「杯子」一詞的基礎音等。若對文分類，則有元音和輔音二種。如藏語中的輔音及元音都算是文，如中文的四聲也是文。所以文是形成名的基礎，由文組成名，再由名組成句。

這邊名、句、文全部都是講聲音，聲音分成名、聲音分成句、聲音分成文。所以我們講的文字，根本不是這裡所說的名、句、文。現代人對這方面誤解非常大，原因是我們的習慣已與印度當時的習慣完全不同。我們所認知的文字其實是名、句、文的相，只是把語言寫出來、描出來。佛經裏常常會出現的經、律、論三藏，我們都以為是擺在那邊的三藏，其實不是。那時印度人講的戒藏是指當時佛陀講的某些關於戒律的話，又如《般若心經》，佛陀講的《般若心經》才是《般若心經》，我們唸的這個根本不是《般若心經》。所以要說《般若心經》是佛，因為它是佛的語言。一般談到佛經，就想到貝葉經等，其實經典裏談的佛經全部是在講語言。

對於什麼是名、句、文，各宗派有不同的說法。唯識宗會說名、句、文是心法，例如，我想要表達「把桌子搬到那邊去給他」，在傳達這個訊息之前，心裡會先有一種想法，想這個的心就是名、句、文。若想的是「桌子」，這樣想著的心就是名；想到的是形成名或句的基礎音，這個心就是文；想到「桌子的腳」的心就叫作句。因為內心有這樣的想法，也有這樣一個畫面，所以才會講出來，講出來之後，再寫下來，它的步驟是這樣。所以唯識宗會說名、句、文、經、律、論全部是心法，指的就是內心想表達的這些想法。在唯識宗來說，佛經並不是佛陀心續所攝，反而是指有情心中

現起的內容，佛會用肢體或語言表達一個內容，傳達給有情的時候，這個有情心中呈現的內容才是佛經。

有部宗講的名、句、文則是內心的那個聲總。有部宗會說聲總的鬘，例如你想表達某一個東西，內心會產生一連串的聲總，那些聲總像一條念珠一樣串起各個內容。經部宗會說名、句、文、三藏、佛典等全部都是聲音。把聲音寫下來，中國人就稱它文字。所以它有它的關聯性。即使是音節，中文有中文的發音，藏文有藏文的發音，其實就是文，以經部宗的說法，那才是真正的文。如講「桌子」這聲音，這就叫作名，講「桌子的腳」的聲音就叫句。當然，這跟我們通常的想法完全不同，這邊重點在說明：針對古代經論中講的名、句、文、經、律、論，有的宗派認為講的都是聲音，有的則主張是指講話的動機，有的認為是想出來的畫面。

三、香處

「香處」的性相為「鼻識所領受者」。香、香處和香界三者是同義。若對香分類，可分作悅意香和不悅意香。如果再將其細分，則可分作四種：在悅意香中有平不平等兩種，而在不悅意香中也有平不平等兩種。香又可分作俱生香以及和合香兩種，俱生香如檀香等，和合香如人工合成的香等。

四、味處

「味處」的性相為「舌識所領受者」。味、味處和味界三者同義。味可分作酸、甜、苦、辣、鹹、澀等六種，再細分可分為三十六種味，如甜之酸。此外也有將三十六種味再依食時有利舌識、消化時不損身識、吸收時利益身心區分為一百零八個。

五、觸處

「觸處」的性相是「身識所領受者」。觸、觸處和觸界三者是同義。觸處可分為能生的大種觸和大種所生觸。地、水、火、風是能生，由此而產生所生。所生分為滑、澀、重、輕、冷、饑、渴。其中「地」的性相為「堅固」。「水」的性相為「流動和濕潤」。「火」的性相為「熱和燃燒」。「風」的性相為「輕和動」。四大種的作用分別為：地能作固定，水能粘聚，火能令成熟，風能令增廣。

大種所生觸有七種¹¹：滑、澀、重、輕、冷、饑、渴。以下依序解釋：是其自因所生果，而其自因以水和火主盛，由是而生柔軟和不粗糙的堪令忍受的所觸者，就是「滑」；是其自因所生果，而其自因以地和風主盛，由是而生不柔軟和不堪令忍受的所觸者，就是「澀」；是其自因所生果，其自因以地和水主盛，由是而生能令秤桿上躑、秤頭下墮的所觸者，就是「重」；是其自因所生果，其自因以火和風主盛，不堪成重，由是而生能令秤桿下墮秤頭上躑的所觸者，就是「輕」；是其自因所生果，其自因以水和風主盛，由此患害而生起求暖之心的所觸者，就是「冷」；是其自因所生果，其自因以風界主盛，由腹中食物已盡的緣故，胃裏生起食欲且胃壁膠合的所觸者，就是「饑」；是其自因所生果，其自因以火主盛，腹中水份已盡的緣故，膀胱膠合的所觸者，就是「渴」。

¹¹ 大種所生觸不只七個，這邊只列出七個，事實上可能會有無邊無量。

第二章 不相應行法

何謂不相應行？「行」在藏文有「因緣聚合而生」的意思，而「不相應行法」的性相為「不是色法或心法之任一的有為法。」此即是說：不相應行法乃因緣所生法，但既非色法，也非心法。於五蘊之中，不相應行法屬行蘊，因不具備五相應¹²，故稱為不相應行法，並由此與行蘊中的相應行法——受、想以外的心所法——區分開來。

不相應行法的事例如：補特伽羅、時間、方位、次第、無常以及瓶的生、瓶的住、瓶的壞、瓶的滅等。以東方為例，它是不相應行法，因為它是有為法，而且既不是心法，也不是色法。又以物為例，物是有為法，它包含了色法、心法和不相應行法，如聲、耳識以及聲的無常都是物。因此，整體上不能說物是色法，也不能說物是心法，只能說是不相應行法。其它與物同義者，如：能作功用、無常、剎那性、有為法、因緣所生法、因、能生、果、所生、現在等，都跟物一樣，是不相應行法，理由如前所述。

以下列舉一些不相應行法的事例作說明。

一、有為法的生、住、壞、滅

何謂某法的生？此處的「生」指「已生」，任一無常法從無變成了有稱為某法的生，這也可說是從無體性變成了有體性，如之前未發的春筍，現在冒出頭來，這就是筍的生。此處的「住」是說任一無常法它的各種形式的相續，如：以瓶的形式延續多剎那，或以能盛水的形式延續多剎那，這就是瓶的住。此無常法在這些過程中變壞、變舊，這就是此法的壞。住和壞都必須以相續來講。另外，此無常法在任一剎那都會失去許多之前有的體性或功能，這個失去或從有變成了無稱為此法的滅。

¹² 心法才有五相應。心所和其心王之間所依相應、所緣相應、行相相應、時相應、質相應。

以筍的生、住、壞、滅為例，此四者和筍是不同的內容。筍的生不是筍，筍亦非筍的生。筍的生、住、壞、滅，若和筍一樣，是微塵所成，就會是色法，然彼等皆非，此外亦無理由說是心法，故而只能說是不相應行法。總之，要從以下幾點檢視：一、筍的生並非唯在分別心上現起¹³，其體性在筍上為因緣所生，會受天候與施肥等因緣左右，所以是有為法；二、筍的生雖然是有為法，但不是微塵所成，所以不是色法；三、筍的生也不是了別，所以不是心法。由此可知，判定不相應行法必須先檢視其是否為無常法，若是，再檢視其是否既非色法亦非心法，依此確認。

二、時間

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

「相續」的性相為「具有成為自體性的時分的事物」，是指時間分位的續流。若只有一個時邊際剎那，就無相續可言。相續必須是前後兩個以上的時邊際剎那加在一起的時間，所以二個時邊際剎那長的時間是相續，一秒、一天、五年也是相續。相續的分類有二：彼剎那及成事邊際剎那。其中「彼剎那」的性相為「具有一百二十個時邊際剎那的事物」，而「成事邊際剎那」指的是成辦一件事情的時間。這種成事邊際剎那的長短不定，士夫完成彈指所需的六十五個時邊際剎那，或是形成地球所需的數十億年，都是成事邊際剎那的事例。

¹³ 唯在分別心上現起的有二類：一是不存在的，如：是瓶柱二者、兔角；一是存在的，如：虛空、所知等常法。所以，若是「唯以分別心安立」的，不必然就是幻想。總之，常法是有，只是不是因緣所生。

關於年月的計算方式，以藏曆的算法，有時一個月要多出一天，有時一年要多出一個月，所以藏曆有時一年有十三個月。但不論如何，年是依著地球繞行太陽一周的時間安立，而月則是依著月亮盈虧的週期安立。

無常、聲的無常¹⁴為什麼是不相應行法？同樣，年、月、日、剎那等又為什麼是不相應行法？其它如政府、距離、發問、睡眠、「聲是無常」等是不相應行法嗎？可試以前述方式分析。

三、現在、過去和未來

「現在」的性相為「在自位已生未滅。」現在和物是同義。其事例如：瓶、眼識。「過去」的性相為「既生已滅」，「未來」的性相為「雖有能生因，但以緣未具足，當生而暫時未生」。現在是物、是不相應行法，過去、未來則是常法。¹⁵

以秦始皇為例，他是現在，因為他是人。秦始皇是不是人？是。是人就必須是活的，死了的就不是人，所以秦始皇是現在。我們一直站在自己的立場，說「秦始皇已經死了」，針對現代來說，他當然不是活著的，可是我根本沒限定以我的時間為基準，所以為什麼要站在我們的立場去回答？說秦始皇是皇帝，是人，是活著的人，有什麼問題嗎？沒什麼問題。總之，「現在」只是說「在自位已生未滅」，並非針對現在當下而言，故不能依我們自己的時間點考量。例如，史書中會直接描述秦始皇說了什麼，去過哪些地方，做了哪些事，而不會寫過去的秦始皇說了什麼，過去的秦始皇去過哪些地方，過去的秦始皇做了哪些事，並不需要提到「過去的」。

若問：彌勒佛是不是佛？是。彌勒佛存不存在？存在。祂是不是佛？是。祂是不是轉法輪的佛？是。祂是不是講經說法的佛？是。又問：今天彌勒佛是不是佛？不是。祂今天是菩薩。所以三世諸佛就是這樣講出來的。

¹⁴ 「聲的無常」以聲為基礎，聲的無常依附於聲；「聲是無常」指聲是無常的一部份。以範圍來說，「聲是無常」較「聲的無常」的範圍大。

¹⁵ 有的書上則是說一切所知皆是現在，總體而言，過去、未來不存在，別體而言，如：瓶的未來與瓶的因同義，瓶的過去與瓶的果同義。

過去、現在的佛當然是佛，未來的佛以今天來說不是佛。問題是我們為什麼一定要從今天的角度來說，只要不以今天為基準，三世諸佛都有；以今天為基準，未來佛就不存在。

過去的王臣是「現在」，未來當生的苗也是「現在」，只要是物都是現在，沒有任何物是未來或是過去。因為，若是物，一定是已出生者，以無需再出生的緣故。所以，明年的果實也是已出生者，因為在其本位已經出生。此因應周遍成立，因為但凡說物已出生，是指在其本位已出生，而不是指在講話的人正在說話的時候已出生。

至於過去，以苗已滅為例，單說「苗已滅」並未拋出任何法，所以是遮無、是常法。苗曾經存在過，可是已經滅了，已經壞了，此恆常法是遮除已生而形成的。過去與已滅是同義。簡單說，王臣的過去，重點是過去，王臣的過去是常法；過去的王臣，若重點是王臣，王臣是無常，是無常的就一定是現在，但若解為「既是過去，又是王臣」，則過去的王臣不存在。未來當生的人和人的未來，其差別也可依此了解。

此外，「未來」不能簡單到只說未生，因為虛空等常法是未生，兔角等不存在的也是未生。同樣，「現在」要說是生而未滅，不能只是說未滅，因為虛空等常法也是未滅。

可以試著考慮「苗的過去」、「苗過去的時間」以及「相對於苗的過去」等的差別。苗的過去是常法，它是「某法的過去」的例子。苗過去的時間指苗已滅的時間，屬於不相應行法，所以是現在。「相對於苗的過去」，是以苗為時間點，相對於它來說是過去的，指的是苗的因——如種子，這些不是過去而是現在，只是相對於苗來說是過去，換言之，針對相對於苗的過去，苗是它的未來。同樣，可以試著考慮「苗的未來」、「苗未來的時間」以及「相對於苗的未來」等是否為同義。

四、補特伽羅

補特伽羅，依共通的宗義來說，由四蘊或五蘊聚合所成的就是補特伽

羅。三界都有補特伽羅，只是在無色界沒有色蘊，所以無色界的補特伽羅是由四蘊聚合而成。補特伽羅為什麼是不相應行法？瓶跟眼識為什麼不是不相應行法？瓶雖然由很多成分組成，但其成分都是色法，所以瓶這個聚合體仍然是色法。眼識是由心及心所組成，其成分只有心法，沒有其他，所以仍歸類為心法。但是補特伽羅這個有為法，它是安立在色法、心法以及不相應行法的聚合體之上，所以把它歸類到不相應行法。總之，補特伽羅是四蘊或五蘊聚合而成，屬於不相應行法。

五、習氣

何謂習氣？「在心性中能產生自類之果的能力」，此為習氣之性相。心識現起的強度有很多層次，如嗔恨心有很強的，也有弱的；隱密的心識也一樣有這些層次，到最後根本不是用心識的型態存在，而是以功能的型態留存，這時就稱為習氣。譬如，某一天見到金瓶，此眼識生起之後已滅，直至三、五年後才突然憶起見過金瓶。這其間雖未再想起金瓶，然後仍能憶起。由此判斷，當初見瓶，應有什麼能力留下來，而且留在某一個識田上，後來生起回憶，可以說是因緣讓此能力或習氣甦醒。習氣一定要能留存，若習氣未留存就無法回憶。習氣不是色法，也不是識法，而是不相應行法。它不是色法，因為它不是微塵所成；它不是心法，因為它是依能立識所安立的功能。既然習氣是不相應行法，那麼外境中的能生自類之果的能力，也是不相應行法，是不是叫習氣？不是。它可以稱為能力、功能，但不能說是習氣。

能留習氣的只有心法和補特伽羅。心法中如現而未定識等未瞭解的心，彼等因為太弱，不能留下習氣，以致無法被憶起，亦即沒有引生回憶的功能。總之，比較強的識都能留存習氣。每一個人的心中，其實比一台電腦存有的資料還多，大部分是以功能的型態存在，以心識型態存在的很少，此因心識會相衝突以致不連貫，如高興會壓制掉悲傷、忿怒等。另外，雖然整體的瞋心是由個別的瞋組成，但是整體的瞋心很難完全變成種子，對某人、某件事的瞋心就很容易變成種子。

習氣留存於何處？雖然各部宗義有不同的說法，但一般認為習氣留存於意識。也就是說習氣的所依是意識，而不是色法或不相應行法。眼識、耳識等五識也不是習氣的所依，因為五識只能暫時執持習氣，而不能長久不斷地執持，而屬於補特伽羅事例的第六意識則是習氣的所依。各別的心、心所，不定一直出現，會中斷，所以不能成為習氣的所依。至於誰會留下習氣？六識都會留。

【問】 為什麼應成派會說過去、未來是有為法？

【答】 那是應成派不共的特色。下部會說苗的過去及其未來均是常法，因為「苗生已，然後遮除其存在」，這樣唯是概念所施設，而不是因緣所生。就會是常法。應成派考慮的角度不同，以佛陀經典中的「無無明故，無老死」為例，應成派認為無無明這個因，產生了無老死這個果，若無無明、無老死是常法，就不能作因也不能作果。同樣，燈已滅、人已逝是由因造成的，所以是無常法，然而下部就找不到它們是由因而生的理由。應成派則是透過前述例證，教證、理證都有，說明了它們是因緣所生法。

【問】 苗壞滅和苗已滅在下部來說一樣嗎？

【答】 不一樣。「苗的壞滅」指的是前一剎那和下一剎那的轉變，是不相應行法。下部會說苗的生、住、壞、滅都是苗的成分，它們都是苗的相，都是無常法。已滅則屬於整體恆常的部分，是恆常法，是過去。所以苗的滅和苗已滅應該是同一個概念下的無常法和常法。瓶自己成分的老舊，如新瓶用了一年沒有那麼新了，瓶沒有那麼新就是新瓶的壞滅，瓶上的成份已經沒有「新的」這種跟瓶一起的無常法，這就是四相中的壞滅。但是整體上瓶沒有了，這樣一個內容就會是恆常法。應成派於此就沒有區分整體和別體。總之，下部認為因為物既生已滅，所以找不到任何物質的法作為「物的過去」的安立處。物的過去僅僅是以遮除物的「既生」的方式存在，所以是遮無，而遮無必定是常。基於同樣的道理會說物的未來也是常法。

第三章 因與果

物可分作因和果二種。然因、果、物其實是同義，因為彼此是相互周遍之法。簡言之，因與物為異，且若是因則定是物，若是物則定是因。同理可知，無常法、有為法、勝義諦、因、緣、果、物、親因、疏因、親果、疏果都是同義。因與果同義、親因與疏因同義、親果與疏果同義都是就整體上說。別體上，是某法的因就不會是某法的果，是某法的親因就不會是某法的疏因。反之亦然。

3 - 1 因

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

在因的分類中，可分作親因(直接因)和疏因(間接因)，也可分作近取因和俱生助緣，或依言詮門另分為能作因等六類。

一、親因和疏因

親因和疏因即直接因和間接因。「親因」的性相為「直接能生」，意即自與所生果之間沒有間隔其他因而能生的因。譬如，火是其自果煙的親因，因彼與自果煙之間沒有間隔其他能生煙的因，而直接能生自果煙。「疏因」的性相為「間接能生」，意即雖是能生自果，但不是直接能生。例如，第一剎那的執青眼識是其近取果第二剎那的執青眼識的親因，但不是第三剎那的執青眼識的親因，因為有其它的因作間隔。其他的物也可以此類推。

若是物，則遍於是親因，因為若是物，定有其自身無間所生的自果。若是物，亦定是疏因，因為若是物，定有其更後所生的自果。

總之，親因、疏因周遍互是，其事例如瓶。然而，若就某一物而言，

則親因和疏因沒有交集，因為沒有同是某一物之親因及疏因者。同樣，因跟果周遍互是，但沒有既是某一物之因又是彼物之果的。

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

【問】佛果的親因是什麼？是十地無間道嗎？

【答】佛果因為包含無住處涅槃，故整體而言是常法。佛果是常法，所以它不是果，也就沒有因。佛果不是由因生，這是標準答案。但可以說十地金剛喻定，或是大乘道、菩提心、空正見是佛的色身以及佛的智慧法身的親因。

二、近取因和俱生助緣

「近取因」的性相為「自果質流的主要能生」。近取因類似材料，例如：牛奶是優格的近取因，因為它是自近取果——優格——的質流的主要能生因。而生產優格的人工與牛奶變成優格時的容器等，因為與優格的質流無關，就只是優格的助緣。又如：「炭的近取因」的性相為「炭自身質流的主要能生」。其事例為薪木。再以扎西此時的意識為例，它是近取因，因為是自後相續意識的質流的主要能生。

一般而言，近取因和俱生助緣也是同義¹⁶。只要是近取因，一定是俱生助緣；反之亦然。但針對同一物，其近取因和俱生助緣就沒有交集，因為沒有既是其自果質流的主要能生，又是彼果之非自質流的能生的。如優格，它的近取因是什麼？牛奶。它的俱生助緣是什麼？牛奶變成優格時的容器或做優格的人工等，此時的近取因與俱生助緣就沒有交集。作優格的因的牛奶雖然不是優格的俱生助緣，但總的來說又可以是俱生助緣，以是自果量的俱生助緣之故。

¹⁶ 依經部宗，聲聞阿羅漢灰身滅智前最後一剎那的心可以是俱生助緣，但不會是近取因。這應說是一個例外。

「識的第一剎那之前能生識的習氣」也是識的近取因的事例。也就是說，心識的近取因可以是不相應行法；同樣，色法的近取因也可以是不相應行法。

其次講俱生助緣。「俱生助緣」的性相為「主要能共同生果而又不是生自果質流者」。俱生助緣與因的主體——近取因——共同生起自果，是與自果的眾多因共同作能生因，但並非主要生起彼果質流的因。以眼根為例，它是其自果眼識的俱生助緣而非其近取因，因為它雖是自果眼識的主要共同能生，但是它與自果眼識不同質流，此因成立，因為眼根是色法，而眼識是心法，在色的質上不能成立心的質。

要產生一個眼識必須有所緣緣、增上緣以及等無間緣，此中唯有等無間緣方為此眼識的質流因——近取因，其它皆為俱生助緣。俱生助緣的事例如：執青色眼識的俱生助緣青色。何以若是物則是俱生助緣？此因若是物則定為其自果識之所緣緣，而若是某一識之所緣緣，即為彼之俱生助緣。俱生助緣與物是同義。

【問】識的第一剎那之前能生識的習氣為識的近取因的事例，但是習氣是不相應行法，識是心法，它們是同一質流嗎？

【答】雖然習氣是不相應行法，識是心法，但是習氣可以生識。為什麼？如講十二因緣時所說，行是思心所，是意業，存在識田上變成習氣，後來經過愛取的滋潤又變成心法，所以是由心變成習氣，再由習氣變成心。不僅如此，我們的眼根也會到來世。像心會穿透前生來世，眼根雖是色法，但細微的眼根也會穿透前生來世。如中陰身是具備五根的，這五根從何而來？從往生者那來的。如果修四無色定生到無色界，無色界眾生完全沒有身體，眼根這個色法就會變成不相應行法，之後從無色界重新生到色界或欲界成為中陰身時，他會重新有一個眼根，這個眼根的近取因是什麼？習氣。此外，他也會重新有一個身體，雖然此身體細微到牆都擋不住，但畢竟還是有，這個色法（身體）的近取因也是要追究到習氣，否則就找不到其近取因。

總之，化身不是父精母血所生，而是習氣所生。至於心法，色法不能

生心法，因為心、色完全不同類。那麼，能變成心識的習氣，它是不相應行法，之後變成心法，為何這樣就可以？因為它是習氣。習氣是心嗎？不是。心不是一定要靠心來生嗎？必需的。但是，習氣有時可以變成心法，有時可以變成色法。顯宗只能這樣講，要在這方面一直努力。密續就不一樣，氣和心一體，心沒有不帶氣的，也就是沒有不帶色法的。無色界只是沒有粗糙的色法，比化身更細微的色法還是有。在密續的系統中就是這樣。可是顯宗就認為無色界絕對沒有色法。

三、依言詮門¹⁷分六

《俱舍論》提到：「能作及俱有，同類與相應，遍行並異熟，許因唯六種。」何謂能作因？舉例說明：我之外的常或無常法都是我的能作因，因為它們都沒有危害我的誕生。其中常法屬於無功能的能作因，無常法則屬於有功能的能作因。

接著談到俱有因，舉例來說：這張桌子的組成成份四大彼此互為俱有因，因為它們彼此同時且異質，且相依而生，如三杖相依共支一鼎。

接著講同類因，例如：善因是善果的同類因，因為它能生自之後的同類。

相應因，例如：執青眼識與其受心所互為相應因，因為心王與其心所相互具五相應，又不障礙彼此生起之故。

遍行因指能生自果——與自同地之煩惱——的煩惱，例如：欲界貪生起同為欲界煩惱的貪或瞋。

最後講到異熟因，「異熟」指異時異地而熟。異熟因是不善與有漏善隨一所攝。

¹⁷ 依言詮分類是唯就名言說法分類，而不必定是正式分類。有這種名稱的都可以列入，例如太陽、太陽眼鏡、太陽餅，把有太陽之名的全部列出做分類。所以言詮分類並非真正的分類。

以上六個中，能作、俱有及相應等三因並非真正的因。

3 - 2 緣

「緣」的性相為「對生起自果能饒益者」。一切物以其能生自果而安立為因，又以其是自果的順緣而安立為緣。因與緣其實內容一樣，只是切入角度不同。「苗的緣」的性相為「對苗的生起能作助益的法」，其事例如：苗的近取因、肥料以及對生苗有助益的士夫的耕作。總的來說，緣、因、物三者同義；針對某一果來說，緣和因也是同義。

緣可分為四：因緣、所緣緣、增上緣和等無間緣。等無間緣、增上緣、所緣緣都是因緣。

一、因緣

「因緣」的性相為「能作自果生起之助伴者」。因緣和緣是同義。「瓶的因緣」的性相為「能作瓶之生起之助伴者」。只要是瓶的緣，都是瓶的因緣。同理，一切物皆如是。能生眼識的根、眼識的所緣緣和眼識的等無間緣等，都是眼識的因緣。

二、所緣緣

「所緣緣」的性相為「主要能令緣自之識直接生起具自相的緣」。所緣緣是針對離分別識而言。以眼識為例，就如在青布上面放玻璃，玻璃會變成青色，眼根照到境時，也會現到境的相。所以「主要能生具自相」是說：所緣緣，如青色，因為直接照到眼根當中，所以識就直接取到青色的相，之後生起了執青的眼識。生起執青眼識的眼根何以現到青色之相？其因素是青色，是青色照進去的，所以在執青眼識之前就存在的青色即為此眼識之所緣緣。所緣緣首先要被緣到，例如：瓶有自己的相，此相先照到眼根，

接著才生見瓶之識。亦即先要有因——瓶自己的相，接著透過瓶自己的相才能生起自果——執瓶的眼識，若沒有先後，就不成因果。至於分別心則是由習氣以及煩惱等作意而生，沒有所緣緣，只有所緣境。

所緣緣既是所緣也是緣。物不僅能被緣到，還能由緣它而生具自相的自果識。所以一方面是所緣，一方面是緣。一切無常法皆如是，所以都會是所緣緣。無常法和所緣緣周遍互是。若是無常法，一定是能生具自相的自果識的緣；若是所緣緣，就一定是以自性相成立的法，也就是無常法。

「主要能令生起具青色之相的執青根現量的緣」，就是「執青根現量之所緣緣」的性相。那麼，與執青眼識同時的青色是執青眼識的所緣緣嗎？它雖然是執青眼識的所緣，也是一般而言的緣，但它卻不是與它同時之執青眼識的所緣緣，因為不存在因果同時的法。以執青的眼識為例，第一剎那的眼識是由第一剎那的青色所生，第一剎那的眼識與第二剎那的青色同時；第二剎那的青色會產生第二剎那眼識，第二剎那眼識與第三剎那的青色同時。所以第二剎那的青色不會是第一剎那執青眼識的所緣緣。只要是某心的所緣緣就一定是它的因，是它的所緣；若是某心的所緣，卻不一定是其所緣緣。如與第一剎那執青眼識同時的第二剎那的青色雖是此識的所緣，但不是其所緣緣。此外，對於執常法的心，常法不會是其所緣緣。如了解虛空的識，虛空是彼之所緣，但非其所緣緣。

三、增上緣

「增上緣」的性相為「主要能自主地生起自果的緣」。若是物則是增上緣，因為沒有一種物不是能自主地生起某種果的。「主要能自主地生起自果瓶的緣」是瓶的增上緣的性相。其事例如：瓶的近取因、瓶的俱生助緣等瓶的一切因。所以只要是瓶的因，都會是瓶的增上緣。稱它為「瓶的因」是從能生瓶這方面安立；稱它為「瓶的增上緣」是從自身方面能饒益生瓶這方面安立。

再舉一例：「主要能自主地生起自果識執境的能力的緣」是「識的增上

緣」的性相。其事例如：諸心的六種所依根及其等無間緣。識的增上緣，是主要能自主生識的緣，由此而稱為它的增上緣。「主要能自主地生起自果執青根現量取境之能力的緣」是「執青根現量的增上緣」的性相。其事例：作為執青色根現量的不共增上緣的眼根，以及作為其共的增上緣的意根。餘者依此類推。

四、等無間緣

「等無間緣」的性相為「主要直接能生自果識之明了的心」。其事例如：各識自之前無間存在的識。「無間」指的是沒有間隔。等無間緣需具備二個條件：1. 等無間緣與其果都要是心識。這並不是說此二都要是眼識或都是意識，例如對於從意識直接產生的眼識而言，其前一剎那的意識就是其等無間緣。2. 沒有間隔。與其果若間隔另一剎那的心識，則非此果之等無間緣。

舉例說明以上四緣：執瓶的眼識執取瓶，瓶的相是從其所緣緣瓶那邊來；它的明了是由其前一剎那的心識而來，亦即由其等無間緣或說直接近取因而來；它屬於眼識，聽不到聲音，只會看到影像，這個部分是其不共增上緣眼根所決定。以上三緣皆是瓶的因緣。

等無間緣和所緣緣只有心才有。等無間緣一定是心法，所緣緣則不一定是。自續派以下，只有心才有等無間緣，應成派則承許色法也可以有等無間緣。

總之，依經部宗，增上緣與因緣同義。瓶的一切因是瓶的增上緣，瓶的一切因亦為瓶之因緣。因緣之義：屬於因的緣。無論是近取因或俱生助緣，只要是因，皆可稱為因緣。增上緣亦同，只要是因，必定是其果之增上緣。因為經部宗通常會說依他起和無常等同，所謂依他起就是依其增上緣而起，亦即所有的果都是依他起，所有的因都是增上緣。說「因緣與增上緣同義」，是建立在前述的基礎上。

有些解釋就與以上說法不同，會說增上緣的「增上」指主要、為主，增上緣類似主人緣，就如夫妻二人所生子是隨父姓，眼識被稱為眼識，是因為它是依眼根而生。所以這個東西是什麼，主要取決於它的增上緣，由此去講增上緣，如此就與因緣不同。整體上，若是某物之因，即為彼之因緣，但是唯有決定此果之主人緣才是其增上緣。

綜上所述，若依經部宗，稻苗的因緣有哪些？稻種、水分、陽光等皆是其因緣，也都是其增上緣。若依不同講法，稻苗的因緣有哪些？陽光、水分、稻種等皆是其因緣，但是只有稻種是稻苗的增上緣。

整體而言，因緣、增上緣及所緣緣是同義，別體則不是。一切無常法都是某一個果的因，從這方面稱為因緣；因為果是由此因自主而生，果沒有選擇的能力，而是看因怎麼生出這個果，從這方面去講增上緣；一切無常法都能讓緣自己的心識產生，從這邊講所緣緣。而等無間緣就不能說與此三者同義，因為只有心識才是等無間緣。

3 - 3 果

「果」的性相為「所生」。由某因緣所生之法就是果。其事例如：陶瓶、聞所生慧。陶瓶是果，因為是自因陶土和士夫工藝之所生。聞所生慧是果，因為是自因聽聞之所生。果可分作親果(直接果)和疏果(間接果)兩種。就如親因與疏因，親果與疏果也是周遍互是，即若是親果則定是疏果，若是疏果則定是親果。但只要是彼物之親果，就一定不是彼物之疏果。

從言詮門，果又可分為五：士用果，如士夫勞作所得之莊稼；異熟果，如有漏之五取蘊；增上果，如不淨器世；等流果分二，領納等流果以及造作等流果，前者如雖生善趣而命短，後者如雖生善趣而樂殺生；離繫果，如擇滅。五者中，離繫果不是果，因為它是常法。

第四章 自相和共相

所知可分為自相與共相，也可分為勝義諦和世俗諦。

4 - 1 自相和共相的分類

一、自相

依經部宗，境有自相、共相，故量亦有現量、比量。何謂自相？此處「自相」的性相為「以自性相成立的法」。其事例如：瓶、執瓶分別心、瓶的無常。稱為自相，是因彼能直接顯現自性相予現量，意即現量緣到彼時，其自身能直接現起於現量之上。自相的同義異名有：以自性相成立、勝義成立、諦實成立、實質成立、勝義能作功用的法、物、勝義諦¹⁸以及現量的直接所量。

再加詳述，自相即是非唯以分別名言安立，而是自己本身存在的法。若是自相，則是以其自性相方面有，而非唯在分別識上現起。以瓶為例，瓶是自相，因為它不是唯以分別心安立，而是能直接於現量上現起的法；這又是因為瓶是以自身的本質存在之故。簡言之，如鏡與布，因為布真實存在，故能直接照到鏡中。此外應知：「分別名言所安立」並非指「他稱繩為蛇，繩即變成蛇」這樣的情形。以「此桌不是椅」為例，雖是唯以分別名言安立，並非真實有，但是因為與事實相符，所以是存在。總之，僅由分別名言所安立的並非即是子虛烏有，或是不存在。

離分別識無法緣取常法，只能緣取無常法。何以離分別識無法緣取常法？這是因為常法不具自性相，必須由分別識安立。譬如「此桌非椅」，分

¹⁸ 經部宗所說勝義諦之「勝義」指現量。瓶在執自現量前如現而有，所以是勝義諦。如此，又該如何解釋諸行皆虛妄？經部宗會由諸行皆是剎那生滅來談諸行之虛妄，而不會說其非如現而有故虛妄。

別識能否執這樣的內容？能。「此桌非椅」於分別識確實是境，桌在分別識前也是境，所以對分別識而言，於設想此二者，並無太多差別，但是離分別識就不能現到此桌非椅。

故在經部宗以下，瓶能否直接照進眼識？能。眼識能不能直接證得瓶？能。然此說隨遭唯識宗問難：若如是，何以初見瓶不知是瓶，定須學習之後方知是瓶？再者，何以尚需取名者命名為瓶，方才為瓶？依汝之見，瓶未安立為瓶之前，應即是瓶；且應不需透由學習，眾人一見即應知其為瓶。雖然以上述之理即能破經部宗，於攝類學仍是依經部宗的見解學習。

二、共相

「共相」的性相為「非以自性相成立，而是僅由分別名言安立的法」。共相與常法同義。其事例如：瓶的未來、虛空、所知等。若是共相，則須透過總義或破除自所破分才能了解。

例如：「此桌非椅」是否為事實？是。如何能知此桌非椅？假設此有一椅，旁有一桌，兩相對照，即可知此桌非椅，故於此桌之上就有了「非椅」，若問此桌是椅嗎？不是椅。其上有不是椅這回事嗎？有。問題是，若要(照相機)照下「此桌非椅」，該如何照？無法可照。只因桌椅本自不同，故說此桌不是椅，所以桌就變成非椅，同理，此桌不是瓶、此桌不是人、此桌不是樹等都會出現於此桌之上，這一類都是共相。總之，必須透過總義或遮遣法才能夠了解共相。

從某一個層面觀察，共相似乎不存在，但又不能說它不存在，它是所知，只是不是自相。因為不是自相，所以即使現量在那邊努力尋找，它也不會照進來，不會被找到。易言之，雖然共相不是真實有，不是真正存在，但它仍是有，是存在。共相、世俗諦、常、無為法、世俗成立、假有、非勝義能作功用的法、差別遍計等同義異名者皆是如此。

共相唯能以語言說明及以分別識了解，雖非在境方面不存在，但已類

似不存在，只能透過破除自所破分了解。譬如，張三知道牛，今日在此桌上不見牛，故說桌上無牛，桌上無牛確是事實。此時牛即是自所破分，於此桌上遮除牛，就是桌上無牛。這句話至關重要，才是它真正的解釋：語言或分別識能充分表達共相，而且除其所表達、所了解之外，別無餘共相可言。如這張桌上沒有牛，已經講完，就再無其它共相。用語言描述瓶，能將瓶圓滿清楚地描述嗎？不能。瓶有形狀、顏色、質感粗細、光澤，離分別識才能讓自相都照進來，圓滿地現到。除此之外，不論用何等樣語言、以何等的分別識分析描述，與瓶本身都相距頗遠。

共相的事例可以有無數，例如：虛空、所知、瓶是所作性¹⁹、瓶是色法、瓶是因、瓶是果、瓶是瓶、瓶是非識等。分別心的所現皆是共相，是常法。另外應注意：所知雖然是共相，是常法，但若是所知，不一定皆是常法。

對此，有人說，一切常法若僅是以在分別心中現起的方式存在，則兔角也應是有，以彼是唯在分別心中現起故。此說不遍，以若是唯在分別心中現起，不定是存在，不定是法。執兔角的分別心雖現起兔角的總義，或是總義現作兔角，然其現相與事實全不符順，實無兔角。至於桌上無牛，它是事實，是常法，是有，所以二者不同。

綜上所述，自相是離分別識能圓滿了解的內容，共相則是分別識能圓滿了解的部分。剖析自相，可以從二方面下手：1. 物本身：物可以圓滿照進眼根等，把自性相提供到五根識的識田；2. 現量：現量直接對境，就能夠圓滿取境上自相。共相就不同，自己無法把畫面提供給根識，故須藉由總義或遮除所破分方能被了解。這是自、共相的差別。從另一角度觀察：如閉目以分別識想一張桌子，它有模有樣，接著繼續閉目想虛空這個常法，它也是有模有樣，故於分別識，常法和無常法皆存在，待由離分別識接手，常法的部分即消失，只留下無常法。由此可知，無常法是真實存在，常法是依靠分別安立而存在。此為經部宗基本的概念，這樣的概念頗接近一般的想法。

¹⁹ 「瓶是所作性」、「瓶是果」這些是共相的例子，重點講的是「是」字，這個「是」是一個共相。「是」是常，還是無常？是常。

此外，不論是自相或共相，凡是成事皆是境、時、自性不相混雜的法。例如，色法雖於瓶、柱作隨行，然其跟隨瓶的部份不跟隨柱，跟隨柱的部份不跟隨瓶，此即自性不相混雜之意。又如，色法雖能於四方存在，然其存在於東方的部分就不能存在於西方，於西方有的部分亦不能於東方有，此即境不相混雜之意。再又，色法雖能於不同時間存在，然其存在於早上的部分，於下午就不存在，其存在於下午的部分，於早上亦不存在，此即時不相混雜之意。於常法，如虛空等，可試著自行分析。

所知可分為自相、共相二種，沒有第三種，理由有四：1. 所量必定只有能生自果和不能生自果兩種，能生者屬自相，不能生者屬共相；2. 所量必定只有能和不能從自己的體性方面作為能量的所取境二種，其中，能以自性相直接現在心上的是自相，不能的是共相；3. 所量必定只有能和不能僅以能詮聲為增上緣，就能圓滿呈現在心中的，其中，僅以語言就能圓滿地介紹給能量的是共相，不能的是自相；4. 所量必定只有自體方面存在和自體方面不存在二種，以自體存在的是自相，不以自體存在而僅以符號、造作、作意等因而安立的是共相。對以上內容可以試著以虛空、所知、現在、瓶柱二者為例作分析。

總之，經部宗認為境上確實有瓶，所以可以直接現在識田上，虛空就不行。但在上部看來，因為名跟義是有差別的，如此瓶就不是那麼實在了。在經部宗來說，自相是真真實實的東西，絲毫不虛，常法才是虛的。因此，唯識宗主張沒有外境，經部宗就很難接受。

【問】自相不僅僅在離分別心中出現？那表示自相也可以在分別心中出現？

【答】當然。自相是離分別識的境，共相是分別識的境，但這不代表自相不是分別識的境。離分別識看到的只有無常法，分別識可以透過總義看到任何法。像「彼山上有火，以有煙故」，懂這個的比量懂的大多是自相。另外，佛的一切遍智是現量但又了解常法，這個只能以特例看待，否則經部宗的說法會有漏洞。

4 - 2 二諦的分類

因為經部宗在解釋自相、共相時，認為自相與勝義諦同義，共相與世俗諦同義，凡此皆是義理相通，故於此一併解釋。

所知可分為勝義諦與世俗諦。佛陀一直宣說勝義諦，何謂勝義諦？依經部宗，現量即是勝義，於現量上現為諦實、如現而有者即為勝義諦。依彼宗，現量與勝義同義，物、自相與勝義諦同義。中觀師則謂空性才是勝義諦。

「勝義諦」的性相為「非唯以分別心安立，而是由自身成立的法²⁰」。此處的「勝義」指現量，它對其顯現境與所入境皆無錯亂，而在此量上為諦實者就是勝義諦。勝義諦、諦實成就、物、自相是同義。其事例如：桌、眼識和補特伽羅等。「現量的直接所取境」亦為勝義諦之性相，故知現量之直接所取境中無不是勝義諦的，而勝義諦中亦無不是現量之直接所取境的。又因無常法可以真真切切為現量所見，而現量亦不會作任何增益或減損，故說無常法在現量的顯現境上成就是為勝義成就、勝義有。以現量為有法，應稱之為勝義量，因為是對自境無錯亂之識。

其次說世俗諦。「世俗諦」的性相為「唯以分別心安立而成立的法」，它是法，但無法以自性相成立。世俗諦、常、共相是同義。其性相表述中，以「唯」字排除諦實成立，以「法」字排除如兔角等雖是僅由分別心安立，但不是法的。以虛空等常法為有法，是世俗諦，以其唯在分別心和能詮聲之上現為真實。世俗諦不於現量現起，唯是分別心所安立，卻在分別心上現為自相成就，引生是其自體直接照進心識之錯覺，而我們對此錯亂全不自知。故說：世俗諦為有法，是虛假，以不符事實故。

依經部宗，比量是世俗量，現量是勝義量。瓶是否圓滿照入眼識？是。眼識是否圓滿瞭解瓶？是。所以眼識根本未扮演凹凸境的角色，它原原本

²⁰ 依色拉寺的教科書，「勝義能作功用之法」為「勝義諦」的性相；「非勝義能作功用之法」為「世俗諦」的性相。

本無增無減地取到境，所以是百分之百準確的量識，故稱為勝義、勝義量。與此不同者，唯識宗主張：眼識雖是現量，然於現瓶之際，亦會現瓶為外境，故其仍為錯亂識，不是勝義。依唯識宗，現證異體空之現量才是全無錯亂，是勝義。於此，中觀宗各派也各有主張。

依經部宗，分別識是無常法，故是勝義諦，但是世俗諦之「世俗」指的也是分別識。分別識是錯亂識，它是世俗，因為它對自己的顯現境錯亂，現不是自相成就者為自相成就。常法即是如此地在此世俗面前現為諦，實則唯是名言所詮，並非自相成就，故常法為顯現方式與存在方式不相符順之法，是世俗諦。勝義諦則是在自果現量上以自相成就而現起，它是如現相般以自相成就，因此，是顯現方式與存在方式相符順之法。總之，若在此世俗量前為有，而在勝義量前是無，如此即是世俗有，不是勝義有。

世俗諦、名言成就、名言諦是同義。因為唯在名言上成就，故稱為名言成就和名言諦。名言有二：能詮聲和分別心。

即使某法是世俗諦，是某法亦不一定是世俗諦，以所知雖是世俗諦，但若是所知卻不一定是世俗諦，以在「是所知」之中二諦皆有故。「是所知」之事例如：瓶、滅諦、苗的過去等。

第五章 返體

何謂返體？以物的返體為例，即說是從「不是物」遮返的法²¹，然此說易生誤解，較準確的說法應是：從「與物是異」遮返的法。若只是從不是物遮返，所作性就會是物的返體，因為所作性是「不是不是物」。但其實，所作性並不是物的返體。應知：若是從「與它是異」遮返的法，就會是它，就會與它是一²²，而只有物與物才是一，其它如物的無常與物就是異。是故，唯有物才是物的返體。金瓶是不是瓶的返體？不是，因為它與瓶不是一。此外，「由非瓶遮返」亦非是瓶，以其是常故。

瓶的返體是從「與瓶是異」遮返的法。從「與瓶是異」遮返，即成「不是與瓶是異」，瓶即是這樣的法。此中，「不是與瓶是異」是常法，是共相，而瓶是無常法，是自相。瓶和瓶是一，是故瓶是瓶的返體。瓶的返體則不是瓶的返體，以瓶的返體與瓶相異故。準此，瓶的返體本身不但不是瓶的返體，連瓶也不是，亦且不是物，因為瓶的返體唯是在分別心上現起而安立。它僅是分別心上現起的一個安立法。

執瓶的分別心會現起瓶的總義²³，執兔角的分別心也會現起兔角的總義，兔角也好，瓶也好，在執自分別心中都有。換句話說，瓶的總義和兔角的總義都存在。但是，瓶的返體存在，而兔角的返體不存在，因為瓶是有而兔角非有。

總之，瓶的返體是常，它無法在離分別識上現起，而是以在分別識上現起來安立其存在，易言之，若在分別識上不現起，它就不存在。依此，瓶的返體，除了在分別識上出現，別無實有，因為它在分別識上能現而在離分別識上不能現，由此說明了它並非真實存在。故知返體無生果的能力，

²¹ 遮返(遮回)與遮遣同義。遮遣的性相為「執自分別心，由直接否定自所破分，從而所認識的」。遮返在藏文中與返體雖是同一字，翻譯與解讀時仍應區分清楚。此外應注意：返體在藏文中並無「體」的意思。

²² 是一：是存在，且不是各別的法。是異：是存在，且是各別的法。

²³ 「瓶的返體」的定義是「執瓶分別心上，不是瓶而現為瓶的增益分」。

也無生滅，是常法，是世俗諦。

若以言詮分類，返體可分為自返體、義返體和事例返體三種。我們通常談到的返體是指自返體。

「某法的自返體」，其性相為「由與某法是異遮返的法」。例如，「物的返體」的性相為「從與物是異遮返的法」。物的自返體、物的返體、物一(與物為一)，三者是同義，且都是常法，物是此三者的事例，且除此之外沒有其它事例。

某法的義返體和該法的性相同義，故「能作功用」就是物的義返體。正如物的自返體不是物的自返體，物的義返體也不是物的義返體，因為它不是物的性相。

若是從某法的自所破分遮返的所依，則是該法的事例返體。在某法的事例返體中可安立所有該法的事例。例如，瓶、東方及心法，因為是物的事例，所以是物的事例返體。

然而，若是某法的事例返體，並非即是該法的事例。金瓶是瓶的事例返體，但不是其事例，因為沒有對金瓶已依量決定，卻對瓶尚未依量決定者。所謂的事例，必須能夠幫助引生了解。

總之，物的自返體應安立為物，因為除物之外，別無可安立為「從與物是異遮返的法」；物的義返體應安立為能作功用，因為能作功用是物的性相；而色法、心法及不相應行法因為是物的事例，所以皆可安立為物的事例返體。應知這三種返體各自不是它們自己本身。

第六章 性相與所表

6 - 1 性相（定義）

「性相」的性相為「具足實有三法」。何謂實有三法？一、是通類²⁴之性相，二、在自之事例上成立，三、唯作自之所表的性相。其事例如：堪為心境。以堪為心境為有法，是所知的性相，以是所知的具足實有三法故。此因成立，因為：一、堪為心境是所知的通類之性相；二、堪為心境在自之事例「物」之上成立，此因成立，因為在自身事例「物」之上存在；三、堪為心境唯作自之所表「所知」的性相，不作餘法的性相。

何為「物的性相」的性相？物的具足實有三法就是「物的性相」的性相。何為「物的性相的性相」的性相？物的性相的具足實有三法就是「物的性相的性相」的性相。何為「物的事例」的性相？符合物的性相——能作功用，而能表示此所表——物，且能引生對物的了解。其事例如：聲。以聲為有法，是物的事例，以其符合物的性相——能作功用，而能表示物，且聲對於已由量決定「是能作功用」而未以量決定「是物」的補特伽羅而言，是物的事例。

性相不是其自身，即性相不是性相，因為性相是所表。性相是所表，因為性相有其性相。此因成立，因為具足實有三法即是彼之性相。同樣，以物為例，物是所表，能作功用是其性相，其事例如：瓶。此中，物的性相不是物的性相，亦且不是性相，以其是所表故。此因成立，以有其性相故。此因成立，因為物的具足實有三法即是物之性相的性相。

性相的同義異名有具足能安立三法、具足實有三法、能安立之事。

6 - 2 所表（被定義）

²⁴ 「通類」或譯為「整體上」。

「所表」的性相為「具足假有三法」。何謂假有三法？一、是通類之所表，二、在自之事例上成立，三、唯作自之性相的所表。其事例如：所知是「堪為心境」的所表，而物是「能作功用」的所表。物是所表，這並不是在說物是個名詞，而是說它是被定義，它具有自之性相。不存在的，如兔角，就不是所表，不是具足假有三法，因為它不是被定義，不具有自之性相，它只有假設的內容。

「能作功用的具足假有三法」是「『能作功用』的所表」的性相，物是其事例。以物為有法，是「能作功用」的所表，以是「能作功用」的具足假有三法故。此因成立，因為：一、物是「能作功用」的通類所表，二、物在其自身事例上成立，三、物唯作「能作功用」的所表，不作餘法之所表。

再以常為例：常為有法，應是所表，以是具足假有三法。此因成立，因為：一、彼是通類所表，二、在其自身事例上成立，三、唯作自之性相的所表。此因第一部分成立，因彼是「非剎那性之法」之通類所表。因的第二部分成立，因彼於自身事例虛空之上成立，此又是因彼於虛空之上存在故。因的第三部分成立，因彼唯是自之性相「非剎那性之法」的所表。

性相不是其自身，但所表卻是其自身，即所表是所表。所表是所表，以若有其性相，彼即是所表。「所表的具足實有三法」是「所表的性相」的性相。「具足實有三法的具足假有三法」是「具足實有三法的所表」的性相，性相即是其事例，以性相是「具足實有三法」之所表故。此因成立，因為「具足實有三法」是「性相」的性相。

所表的同義異名有具足所安立三法、具足假有三法、所安立的果。

性相與其所表首先必定是八周遍²⁵，第二，要先了解性相（定義），

²⁵ 以能作功用與物為例，若是能作功用必定是物，若不是能作功用必定不是物，若有能作功用必定有物，若沒有能作功用必定沒有物，若是物必定是能作功用，若不是物必定不是能作功用，若有物必定有能作功用，若沒有物必定沒有能作功用。

接著透由性相才了解其所表（被定義），第三，以上了解必須要在事例上了解。例如，最初了解鼓腹盤底能盛水，可能就是直接看到，不需要教，至於「它稱為瓶」，這個內容就一定要教。為何性相為具足「實有」三法而所表是具足「假有」三法？定義是可以直接看到的內容，被定義則是基於這個內容而訂出來的。

第七章 一和異

若是法，不是一就是異，不是異就是一。一就是單一，一的反面就是異。金瓶是一，銀瓶是一，金瓶和銀瓶是不是一？不是，金瓶和銀瓶是異。

7 - 1 一

「一」的性相為「不是各別的法」。若是別別的法，則不是一，是異。「不是各別」意指若在分別識現起，僅會現作同一影像（總義），而不會現為相異的影像。此即是說，是否為異，端視其在分別識上的現起而定。如瓶的無常與瓶的所做性雖然在離分別識上不會別別現起，但因為於分別識上現為別別二者，故仍是異。至於兔角，雖然不是各別的法，不是異，但亦不是一，以兔角雖於分別識現起總義，然其實是無，故亦非一。應知：若是一，或是異，必定是法。一的事例如：所作性、聲、瓶的無常、虛空等。異的事例如：擇滅與常、種與苗。

由於分別心的作用，在一個瓶上即有與所知等數之遮返，如：瓶不是桌、瓶不是椅等。這些遮返雖皆是瓶之一分，但與瓶皆是異；而且這些遮返雖皆是事實，但只有分別識能直接證得。由此發展到唯識宗及中觀宗，他們已承許一切法都可以被現證，例如離分別識就可以現證空性，但仍不承許離分別識可以同時證得空性與世俗諦，除非是佛的離分別識。

從言詮方面區分，一可分為四類：自返體一（同自返體）、體性一（同體）、質一（同質）以及種類一（同類）。此中，若是自返體一，則必定是一，反之亦然，如：剎那性與剎那性。

一、自返體一（同自返體）

「自返體一」的性相為「自返體不是各別的法」。其事例如：所作性和

所作性。「與所作性不是自返體各別的法」，即是「與所作性自返體一」的性相。同理，「與桌不是自返體各別的法」、「與椅不是自返體各別的法」，分別是與桌自返體一、與椅自返體一的性相。所作性的自返體的事例只有所作性，所以唯有所作性是與所作性自返體一。

以常法為例，唯有常法是與常法同自返體，以唯有常法是常法的返體故，此因成立，因為常法以外，餘法皆與常法是異。此外，所作性與無常雖是相互周遍，然二者在分別心上顯現各異，不是自返體一，亦即不是一。其它法以此類推。

自返體一跟一其實一樣。藏文只要說某物的返體，就可以知道要表達不多不少的只是某物。例如：瓶這個詞可能會讓人想起陶瓶、方瓶、青瓶、水瓶等各種各樣的瓶，這些都可以是瓶這個詞的所詮。但陶瓶與瓶不是一，方瓶與瓶亦不是一，若只想強調瓶，而不涉及其他特色，這樣就會是瓶一，藏人就會用瓶的返體來表達，因為若是從與瓶是異的法遮返的法，除瓶之外，別無餘法。

體性相同與完全相同有何差別？瓶與瓶完全相同，是同自返體；無常和所作性則是體性一而自返體異。何以有此差別？一物依詮釋角度不同呈現不同的特性。以月為例，在分別識上，月亮、玉蟾與桂宮浮現出不同的畫面，但在眼識上不存在這些差別。故知此等差別是分別識所生。又如：瓶有剎那生滅的特性，依此故說瓶是無常；瓶又是由眾多因素造作而成，依此又說瓶是所作性。同樣，分別識也安立瓶是色法、瓶是所知。而瓶與色法、瓶與所知、瓶與所作性皆非完全相同，而是同體性異自返體。

二、體性一（同體）

「體性一」的性相為「體性不是各別的法」。凡是所知，皆有其體性。體性一、同體、同性以及同本性是同義。其事例如：有與所知。有與所知是同體，因為有與所知不是體性別別的法。

同體又可分作三類。1. 互為是的同體，例如：所知與有是體性一。所知是有，有是所知。2. 單向是的同體，例如：瓶與瓶的返體是體性一。瓶是瓶的返體，但瓶的返體不是瓶。有為與所知亦是單向是的同體。3. 互為非的同體，例如：瓶非瓶腹，瓶腹亦非瓶，然彼二是體性一。其它如瓶口、瓶的形色以及瓶上的花紋等，因是瓶的支分，故皆與瓶是體性一。又因瓶是依由瓶的口、腹、底而成為瓶，所以瓶是在組成其口、腹、底之微塵的體性上成立，故瓶與彼等微塵亦是同體。應知若是體性一，一定不是一，因為必須是相異才能討論是否為體性一。

成住無別同質者在根識上會一起現起，只是根識會把它們現為一，並不會別別現起各個差別，分別識來看的時候，才會別別現到各個差別。以瓶的無常與瓶的所作性為例，在離分別識看來，並沒有瓶的無常和瓶的所作性這二個差別法，此二差別是分別識所安立。瓶的無常與瓶的所作性雖然是體性一，但分別識現起瓶的無常時，並不會現起瓶的所作性的總義；反之亦然。

另外，以瓶與瓶的無常為例，是同體，不是一。彼等是同體，因為在不顛倒的分別識上現起瓶的無常是瓶的體性，故稱彼等為同體。同理，瓶和瓶補特伽羅無我亦是體性一，因為在不顛倒的分別識上現起瓶補特伽羅無我是瓶的體性。至於瓶和「瓶補特伽羅無我是常」，有人主張是異體，所持理由為此二者一是常，一是無常，量識看不到它們是同體。但一般來說，無常與所知是不是同體？是。雖然所知是常法，但既然無常與所知是總別關係，無常與所知就是同體。是故，若說此二者一是常，一是無常，故是異體，理由似乎不夠充分。

三、質一（同質）

「質一」的性相為「在質的方面不是各別的法」。質一與體性一幾近等同。就無常法而言，同質、體性一、同體、同性皆是同義；就常法而言，因為質類似成份，而常法沒有質，故不能談同不同質，只能討論是否同體。

以瓶與瓶的生住壞滅為例，瓶與瓶的生住壞滅同質，由瓶的質成立了

瓶的生住壞滅，亦從瓶的生住壞滅的質成立了瓶。這些事例因為都屬無常法，故可在其質上作比較。

再作比較說明：無常與所作性既是體性一，也是質一；補特伽羅與無常亦如前例；至於所作性與法、東方的虛空與虛空，就只能說是體性一，而無法討論其是否為質一，因為若有質必是物。總之，一切所知皆有其體性，而唯有無常法有質，且凡是無常法，皆有其質。

在同質中又談到成住同質以及成住無別的同質。成住同質的「成」是指生同時，「住」是指住同時。若是成住同質，必需既是生住滅三位同時，又是同質。同質與成住同質是同義嗎？不是。若是同質不一定是成住同質，例如：昨天的瓶與瓶皆是無常法，且昨天的瓶是瓶的別，既是無常法又是總別，故彼二是同質。然其並非成住同質，因為昨天的瓶已滅，而瓶尚在，所以昨天的瓶與瓶並非生住滅三位同時，故知若是同質不一定是成住同質。另外，單說是成住同一（指同時），不一定是成住同質，例如：在瓶的聚合上存在的地水火風，彼等是成住同一，但並非成住同質，以非同質故。

成住同質與成住無別的同質亦非同義。成住無別的同質指：既是成住同質，又是一方若現起於現量，另一方必定亦於此現量現起。例如：瓶與瓶的形狀成住同質，且眼識見瓶即見到瓶的形狀，見瓶的形狀即見到瓶，此二即是成住無別的同質。瓶腳與瓶雖是同質，也是成住同質，然不似瓶與瓶的形狀這般無可避免地一同照進現量，故非成住無別的同質。

四、種類一（同類）

「種類一」的性相為「從種類方面不是各別的法」，其中可分作質同類與返體同類。若是種類一，一定是異。

「質同類」的性相為「是相異的有為法，且是共同的近取因所生」。質同類、質似類以及質通類是同義。何謂質同類？此非分辨是否同質，而是

分辨是否為同一近取因所生。舉例說明質同類：1. 色法：以同一青稞種子為近取因，凡此種子所生之青稞，皆是質同類；2. 心法：同一等無間緣所生之緣青的眼識心王及其心所是質同類；3. 不相應行法：同一近取因所生的芽的所作性和芽的無常是質同類。

質同類主要是講種，故若其近取因是一，即是質同類。如一粒種子長成的二顆青稞是異，且是體性異，但種類相同。一般會說：這二顆青稞是種類一，因為它們都是青稞。然考慮是否為質同類時，考量點其實是其近取因。

其次，「返體同類」的性相為「以屬於同類的返體在不顛倒的識上生起的法」。如桌子的無常，椅子的無常，都是無常，因此是同類，這種同類屬於返體同類。返體同類與自返體一不同，自返體一講的是一，而若是返體同類，一定是異。

返體同類可分作有為法的返體同類以及無為法的返體同類。前者又分三：色法、心法和不相應行法。色法如東山與西山，東西有別，但皆是山，故是返體同類；心法如男人的眼識與女人的眼識，男女有別，但皆是眼識，故是返體同類；不相應行法如白馬與栗色馬，顏色有別，然皆是馬，故是返體同類。其次，無為法的返體同類，則以瓶補特伽羅無我與柱補特伽羅無我為例可知。

瓶的所作性和柱的所作性二者應是返體同類，因為彼二在不顛倒的識上皆現為所作性。屬於所作性的瓶和屬於所作性的柱則不是返體同類，因為瓶和柱各自顯現於不顛倒識上的返體並非同類。

7-2 異

「異」的性相為「是各別的法」。異，就是在分別心中各別現起，且如現相成就（指如現相般存在）的法。其事例如：常和物、所作性和無常。以鏡中女子為例：鏡中並未顯現此女子是媽媽與是太太二個不同的內容，

但是觀者心中卻可以出現此二差異，應知此即是觀者分別識運作的結果，此等差異並非由境上照過來，而是由分別心投射過去。凡此無常法，於分別識前是異，而於離分別識前並未別別現起者，皆屬同體相異。至於常法，如東方的虛空與西方的虛空是異體還是同體相異，則完全由分別識判斷。總之，是否為各別的法最終是由分別識判別。

從言詮上分，異可分四類：體性異、自返體異、種類異以及質異。

「體性異」的性相為「體性各別的法」。其事例如：瓶口與瓶底、常與物、地與水。體性異、自性異及本性異是同義。於無常法，質異與體性異亦為同義，於常法則不談質。「與常體性各別的法」是「與常體性異」的性相，其事例如：所作性。

「自返體異」的性相為「自返體各別的法」。自返體異與異等同。其事例如：心與識、金瓶與銀瓶、瓶補特伽羅無我與瓶常空。「與物自返體異」的性相是「與物之自返體為各別的法」。其事例如：有為法、瓶。

「種類異」的性相為「種類各別的法」。其中可分作：質異類以及返體異類。凡是不同近取因所生之有為法即屬質異類，例如：西瓜種子與南瓜種子、不同西瓜所生的二顆種子。非瓶和無為的虛空則屬返體異類。另外，色法和無常、綠色的山和山的綠色、金和鐵等皆是返體異類的法。

「質異」的性相為「質各別的法」。無常法的體性異和質異是同義，一切體性異的物皆是質異。其事例如：柱與瓶、地與水。

若是一，則定是自返體一；若是異，則定是自返體異。但若是異，不一定不是同體，如：所知與有是相異，也是同體。若是異體，不一定不是同類，如：金瓶與銅瓶是異體，也是同類。若是異體，不一定不是質同類，如：由同一近取因種子所生的這顆蘋果與那顆蘋果既是異體，又是質同類。若是質同類，不一定是同質，如：同一青稞種子所生的這粒青稞與那粒青稞雖是質同類，但非同質，因為彼二為異體；此因周遍，因為是同體者不遍於是同質，但是是同質者遍於是同體。

第八章 總與別

何謂總別？總別關係是同體關係的一種。以人為例：人是總，亞洲人、非洲人、歐洲人都是它的別。如何判斷總別？以亞洲人為例，應是人的別，因為亞洲人是人，若不是人就不會是亞洲人，而且除了亞洲人之外，還有沒有其他多種是人的？有。大致是這樣判定是否為總別。

8 - 1 總

「總」的性相為「於自類中作隨行的法」，意即跟隨自之別的法。總跟隨其別，無論別至何處，其總亦至彼處，可以說總與其別形影不離，例如：以前無人去過月球，後來只是有幾個美國人登陸月球，就可以說人類登陸月球，或說西方人登陸月球。此中，人類與西方人都是總，真正登上月球的人是它們的別。何以總必定跟隨其別？因為總涵蓋其別，意即別法全部屬於其總，別週遍是其總。就如物、常法、心法等都是所知，故說所知涵蓋物等，物等周遍是所知；而以所知涵蓋物等為由，說所知是物等的總。

以所知為有法，它是總，因為有它的別，因為物、常、色、識、不相應行等皆是它的別。亦可說：所知是物等之總，因為它是在物等中作隨行的法，此因成立，以其涵蓋物等故。同理，物是總，因為它是跟隨自之別色等的法。而識亦是總，因為它是跟隨自之別眼識等的法。常也是總，因為虛空、擇滅、非擇滅等多種法類是常的別。同理，不相應行法、瓶、柱皆是總。有沒有不是總的？瓶柱二者不是總，因為沒有是瓶柱二者的。

依言詮區分，總可分為類總、聚總和義總。「類總」的性相為「跟隨其自類之法」。例如：所知會跟隨瓶，所知是瓶的總，是類總。「聚總」的性相為「以眾多支分聚合所成的粗色」。其事例如：瓶、麥種。瓶是聚總，以是其支分——座、腹、頸、口等——聚合所成故。「義總」的性相為「唯在分別心上成立的增益分」。「瓶的義總」的性相為「執瓶分別心上，雖然不是瓶，但被現為瓶的增益分」。此增益分，由於是唯在分別心上現起的總相，

故稱為義總。其它法以此類推。

類總、聚總及義總之中，類總與總別的總同義，是真正的總。聚總是由支分聚合而成，它必須是地、水、火、風聚合而成的粗色，聚總與粗色同義。若是聚總，不一定就是真正的總，例如瓶柱二者。義總是一個整體的影像，但意思裡也沒有總的意思，所以義總與總別的總不一定有關。若是義總，不一定就是總。

類總與聚總為四句關係，舉例說明：1. 是類總而非聚總：所知；2. 是聚總而非類總：瓶柱二者；3. 是聚總也是類總：苗；4. 非聚總亦非類總：物的返體。

8 - 2 別

「別」的性相為「具有自能周遍的類總的法」。其事例如：物、常法、瓶柱二者。何以物是別？以其是具有自能周遍之類總的法，此因成立，因為物周遍是所知，所知是其類總。

以物為例說明總和別：「跟隨自之別物等的法」是「物的總」的性相，其事例如：所知、堪為心境、所表；「具有自能周遍的類總——物——的法」是「物的別」的性相，其事例如：色、識、不相應行、柱、瓶、瓶柱二者等。

所知的別應具備三個條件：1. 是所知；2. 與所知是同體相關；3. 有眾多²⁶不是它而是所知的同體。如：瓶是所知的別，瓶何以是所知的別？1. 瓶是所知；2. 瓶與所知同體相關；3. 除瓶之外，還有其它眾多是所知的。

物是所知的別，因為物是所知，物和所知是同體相關，而且有眾多不是物而是所知的。此因第一部分成立，物是所知，以其堪為心境故。因的

²⁶ 也有不說「有眾多不是它」，而說「有若干不是它」，或只說「有不是它」。

第二部分成立，物與所知是同體相關，以所知與物是異，物是在所知的體性上成立，且若無所知就必定無物。因的第三部分成立，應有眾多不是物而是所知的，因瓶中的虛空即如是，無為虛空如是，滅諦亦如是。以上為三條件說，亦有五條件說，五條件為：物是所知，物與所知同體，物與所知相異，無所知就必定無物，除物之外尚有其它是所知的。其實，三條件包含了五條件，五條件是進一步說明三條件，二者內容並無差別。

再以瓶與物為例：瓶是物的別，因為瓶是物，瓶與物同體相關，且有眾多不是瓶而是物的。再細分析：以瓶為有法，是物，以是能作功用故。以瓶為有法，是與物同體相關，因為瓶是與物同體性而自返體異的法，且若沒有物，必定沒有瓶。此因的第一部分成立，以瓶與物是各別之法，且物是瓶的體性。因的第二部分成立，以若無物則應無色、識、不相應行故。根本因的第三部分成立，應有眾多非瓶而是物的同體，因為柱、識、補特伽羅等即是。

8 - 3 略作分析比較

若是總，不一定是別，如所知、無我；也有只是別而不是總的，如瓶柱二者；也有既是總也是別的，如物。所知是總，因為有它的別，物、常、瓶等皆是它的別。然所知不是別，因為沒有它的總。瓶柱二者是別不是總，因為有它的總，色法即是它的總，但沒有它的別，因為沒有是它的。

「無常」的性相是「剎那生滅」，雖然整體上二者相同，然從另一角度看，無常是所表，剎那生滅是其性相，性相雖是「剎那生滅」的總，但卻不是「無常」的總。總別會有這樣的問題。

可有某法既是總的總，又是別的別？有，其事例如：常法。此因：1. 總是常法，總與常同體相關，且除了總之外還有其它是常的；2. 常是別，常與別同體相關，除了常之外還有其它是別的。故知常法既是總的總，又是別的別。

有人說，凡是三種總之任一，必定是總。對此，以瓶柱二者為例，它是三者中的聚總，但不是總，因為它沒有別。

若是義總，一定是總嗎？瓶的義總和柱的義總二者雖是義總，但不是總，因為沒有它的別，因為沒有是瓶的義總和柱的義總二者的。另外，瓶的義總是總嗎？若是，請例舉它的別。

8 - 4 可成為是之法

若是法，不一定是可成為是之法：以瓶為例，是可成為是之法，因為有是它的，如金瓶；以瓶柱二者為例，雖是所知，但並非可成為是之法，因為沒有是它的；以虛空為例，是可成為是之法，因為有是它的，如東方的虛空；以瓶的返體與柱的返體二者為例，雖是所知，但並非可成為是之法，因為沒有是它的。物與可成為是之法是四句關係，常法與可成為是之法亦是四句關係，可成為是之法與所知則是三句關係。

此外，若是總，一定是可成為是之法；若是可成為是之法，不一定是總。若是別，不一定是可成為是之法；若是可成為是之法，也不一定是別。

第九章 質法和返體法

以下依二種不同的定義講說質法與返體法。

9 - 1 質法與返體法 (1)

一、質法

「質法」的性相為「非唯分別所安立，而是由自境方面成就，勝義能作功用的物」。這就是說，質法可以成為現量的境，因為它是由自境方面成就，它又是勝義能作功用的法，因為它有能生自果的作用。質法、能作功用的實質有、物為同義。其事例如：色法、眼識、瓶的無常。質法分類可分作：色法、心法和不相應行法三種。

若依言詮分類，質法可分作四種：依理所成實質有、堅固不變實質有、能作功用實質有和獨立自持的實質有。此中第一種就包括了質法和非質法；第二種全部不是質法；第三種和第四種則全部是質法。簡單說明這四者：1. 依理所成實質有，此是指以正理成立為有和依量成立為有。依理所成實質有和有同義，其實講的是存不存在，若是存在就會是依理所成；若是非所知，如兔角，則不是依理所成。應注意此處之實質有不是指由自境方面成就，而是指是量所成立和正理所成立。2. 堅固不變實質有，此與常法同義，常法堅固不變，所以是堅固不變實質有。3. 能作功用實質有，此指能生自果之功用，它與無常法同義。其事例如：森林、樹、嗔、補特伽羅。4. 獨立自持實質有，此為自身依量決定，「不待所餘，不依所餘，施設自相，²⁷……」，其事例如：色法、樹、心法、意識。

色法、心法及不相應行法都是自相有，但若說在境上成就，心法和色

²⁷ 此依《攝抉擇分》而說，意即不需待他能明自體、不需依他能設自相之法即是實有、實質有。若是獨立自持實質有，則非假立有或假有。

法還不太難，不相應行法就有些難度，但無論如何都要說它們是自相有，離此即為常法。

二、返體法

「返體法」的性相為「由自所破分遮返，唯在分別心中現起的，僅由分別心假立的法」。返體法、常法、共相是同義。其事例如：瓶的返體、虛空、所知。彼等為返體法的理由分別是：其中初者是由與瓶是異遮返，次者是由障礙觸遮返，後者是由自性成就遮返。一切常法都是由自性成就遮返而現起的唯分別心假立的法。

所知是返體法，但不是所有是所知者都是返體法，例如物就是質法，因為物並非唯以分別心假立，而是從自境方面實有，不像常法是唯以分別心假立而有之法。

【問】經部宗也承許瓶非獨立自主，這邊又說瓶是實質有，這二種說法是否有衝突？

【答】不會衝突。瓶是由自境方面成就，是實質有，但為什麼又說瓶不是獨立自主的？這要從「我」講起：補特伽羅我是依四蘊或五蘊安立，且除此以外找不到一個我，所以我是獨立自主的我空，而瓶是這樣的我的受用品，所以瓶是獨立自主的我所空。若執著補特伽羅我是獨立自主，就會執瓶是獨立自主的我的受用品，亦即會生起獨立自主的我所執。經部宗主張的瓶不是獨立自主要從這個角度去講。

若問可以看到桌子嗎？對此會有不同層次的看法：最淺顯的看法是可以直接看到桌子，這是經部宗的看法；稍微深入剖析，桌子是看得到，但沒有像桌腳、桌面那麼直接；再剖析，則無法看到桌子，看到的是桌腳、桌面，桌是觀待桌腳、桌面而了解；更深入剖析，則桌腳、桌面也看不到，最終就會是自己方面沒有一點實有，全部都要觀待，這就會是應成派的概念。

9 - 2 質法與返體法²⁸ (2)

「質法」的性相為「爾是成事，爾是爾自身，『非是爾』非是爾，且爾之返體與質法不相違。」其事例如：瓶、眼識、補特伽羅。瓶何以是質法？因為瓶是成事，瓶是瓶，「不是瓶」不是瓶，且瓶之返體與質法不相違。一般而言，若是物則是質法，但若是不可成為是之物則並非質法。以瓶柱二者為例：瓶柱二者是成事，但瓶柱二者不是瓶柱二者，故知並非質法，因為與質法之性相不符。

返體法分三：是己之返體法、不是己之返體法、介於二者之間的返體法。「是己之返體法」的性相為「爾是成事，爾是爾自身，『非是爾』是爾，且爾之返體與是己之返體法不相違。」其事例如：常、總、別等。常何以是是己之返體法？因為常是成事，常是常，「非是常」是常，且常之返體與是己之返體法不相違。

「不是己之返體法」的性相為「爾是成事，爾不是爾自身，『非是爾』非是爾，且爾之返體與不是己之返體法不相違。」其事例如：異、與柱同一、瓶柱二者。異何以是不是己之返體法？因為異是成事，異不是異，『非是異』非是異，且異之返體與不是己之返體法不相違。此中，不可成為是之物，如瓶柱二者，因為是物但卻是返體法，故亦可稱為「質法之隨順者」。

介於二者之間之返體法的性相為「爾是成事，爾不是爾自身，『非是爾』是爾，且爾之返體與介於二者之間之返體法不相違。」其事例如：物之總。物之總是介於二者之間之返體法，因為物之總是成事，物之總不是物之總，「非是物之總」是物之總，且「物之總」之返體與介於二者之間之返體法不相違。

虛空的返體、性相、一、物的總的別，各自又為何種返體法？可依前所述之理自行思考分析。

²⁸ 此依普覺強巴所著《辨析量論意義之攝類建立—理路幻鑰》而講。

第十章 相違和相關

10 - 1 相違

這裡講的相違和矛盾不一樣。「相違」的性相為「是異且沒有交集」。以常法與無常法為例，常法與無常法應是相違，以二者是異，且無交集，亦即沒有既是常法又是無常法的。以動物與礦物為例，動物與礦物應是相違，以二者是異，且無交集，亦即沒有既是動物又是礦物的。其它「相違」的事例如：色法和心法、瓶與瓶口、瓶與瓶是色法這一分。

「相違」的性相表述中，先以「是異」排除不存在的，如兔角與龜毛。因為若是異，則必定是法，而兔角與龜毛不是法，故不是異，也不會是相違；次以「沒有交集」排除如物與瓶是相違，因為這二者雖然是異，但卻不是沒有交集，因為有既是物又是瓶的，如：金瓶。

「不相違」的性相為「是一或是有交集者」。其事例如：物、夫子與老師、無常與所知。其中初者，物為有法，應是不相違，因為是一。至於無常與所知，應是不相違，因為有其交集，如：瓶，它既是無常也是所知。

「相違」的分類，從「相違」的返體方面來分²⁹，可分為不並存相違和互絕相違。相違和互絕相違是同義。這部分很重要。首先講不並存相違。

一、不並存相違

如烈火與寒冰，此二無法互不干擾地並存，故是不並存相違。不並存並非指單純不並存，而是指相續無法互不干擾地並存，是會相互擠壓、對治而此消彼長。譬如見到氣溫攝氏 32 度或 36 度，由此而知不會冷，從熱

²⁹ 依「相違」的返體分類不是從本性方面區分，而是從不同考量點的相違來分類，也因為這樣，不並存相違和互絕相違二者並不相違。

度多少可以推知冷度，反之亦然，可用這個方式推論。其實一切理論根本上可能都來自相違與相屬。尋找證據時，從正面找不到，就從反面用排除的方式找，反證也是一種證據。

「不並存相違」的性相為「不能能力相等地持續相伴隨」。因為若在一處，定會此消彼長，故稱不並存相違。其中可分為直接不並存相違和間接不並存相違。直接不並存相違指的是直接抵觸而不能持續相伴的法，如：冷和熱。間接不並存相違指的是間接抵觸而不能持續相伴的法，如：濃煙與冷觸，理由是有濃煙之處應有火，火與冷觸才是直接相互干擾，是直接不並存相違，而濃煙與冷觸僅是間接不並存相違。間接不並存相違和依量不並存相違是同義。

若是直接不並存相違，不一定是不能並存。不並存相違指的是若處於同一空間，至少其中一方無法不受傷害或不減弱地存續下去，而不是說不能並存。火和冰雖然是直接不並存相違，但還是可以並存一段時間。

二、互絕相違

「互絕相違」的性相為「互相若是其一，則能排除另一方」。此處「排除」是說：若是其中一方就絕對不是另一方，譬如，是植物就絕對不是動物，反之亦然。其事例如：柱與瓶、光明與黑暗。互絕相違和相違是同義，其詞義解釋為：作為相違的其中一方，定能排除另一方。譬如，因為是瓶，故能排除是柱；是柱，則能排除是瓶。因為互相能排除，故稱之為互絕相違。

互絕相違可分作直接互絕相違和間接互絕相違。直接互絕相違和正相違是同義。「直接互絕相違」之性相為「互相若排除其中一方，就能瞭解另一方」。例如：破除實質有，就說明了解實質有空；了解實質有空，相當於排除實質有。其他事例如：是瓶與非瓶、常和不是常。若是直接互絕相違，則心排除某一方，亦即若瞭解某一方為非，則間接能瞭解另一方為是，譬如，若心排除「虛空不是常」，則間接能瞭解虛空是常。這就是直接互絕相

違。瓶與柱應不是直接互絕相違，因為若非柱不定是瓶，若非瓶不定是柱，不僅如此，瞭解非柱也並不會間接導致瞭解是瓶。

「間接互絕相違」的性相為「只是沒有交集而成為相違的相違，並不是遮一方就能通達另一方」。間接互絕相違、依量的互絕相違、間接相違是同義。其事例如：所作性和常。所作性和常，是間接互絕相違，因為所作性和常沒有交集，而排除了聲是常，並不能了解聲是所作性。然由否定聲是常，即可了解聲不是常，常和不是常才是直接互絕相違。

中觀宗所謂的互絕相違和經部宗講的互絕相違不太一樣。例如：桌與非桌是互絕相違，若排除非桌，就能瞭解一定是桌；排除是桌，就能瞭解一定是非桌。中觀宗解釋「互絕相違」時，乍看之下與經部宗的用語非常相似，都提到「排除」，但是理解起來極為不同。以中觀宗來說，是互絕相違一定要是正相違，黑與白並非互絕相違，因為排除是黑並不代表就能瞭解是白，還有紅、黃、藍、綠等不是黑的。桌與非桌則是互絕相違，因為除了所有的桌子都屬於桌之外，其餘一切所知都屬於非桌，故說桌與非桌涵蓋一切所知，沒有既不屬於桌又不屬於非桌的第三類。同理可知，是瓶與非瓶、有生命與沒有生命皆涵蓋一切所知，別無第三聚。中觀宗講的互絕相違是以上這種狀態。

至於經部宗所謂的互絕相違則是與相違同義，例如：瓶與柱，因為是相違，所以就是互絕相違。其實經部宗的講法也有道理：根本沒有交集，所以是互絕，即若是此，定非彼；若是彼，定非此。而中觀宗講的是排除此方，就能瞭解定是彼方，不屬於彼方，就能瞭解一定屬於此方，例如：排除了實有，就能瞭解是實有空，若排除實有空，就能瞭解是實有。總之，經部宗將相違分為不並存相違和互絕相違二類，互絕相違又分直接與間接，桌與非桌屬於直接互絕相違。對經部宗而言，互絕相違與相違等同；中觀宗講的互絕相違則與直接互絕相違等同。

10 - 2 相關

這邊講解相關，一般會翻譯成「相屬」，我們就暫時想成相關、關係。「相關」的性相為「是異，且其相異者若不存在，則其相異法也必定不存在」。其事例如：煙與火、瓶與物、瓶腹與瓶。若是相關，則在兩種相異法中，其相關的一方若不存在，另一方也必定不存在。例如：煙與火應是相關，以彼等為相異，且其相關的對象——火——若無，則另一方——煙——也必定無，但不能說火與煙相關，因為無煙仍可有火。同樣，瓶與物相關，而物與瓶不是相關。

相關可分作二類：同體相關、彼生相關。以下先講同體相關。

一、同體相關

「同體相關」的性相為「是同體相異，且其相異者若被遮除，則另一方亦定被遮除」。「與某法同體相關」的性相為「與某法同體相異，且若遮除某法，則此法亦定被遮除」。其事例如：台灣人與人、瓶與瓶的返體。台灣人與人同體相關，因為台灣人與人是異，且台灣人是在人的體性上成立，若無人則無台灣人。所以若問月球上有沒有人？沒有。那麼會有臺灣人嗎？當然就不會有。而瓶與瓶的返體何以是同體相關？因為瓶與瓶的返體是異，且瓶是在瓶的返體的體性上成立，若不是瓶的返體，則不是瓶。

其它同體相關的事例如：瓶腹與瓶、瓶與所知³⁰、瓶和「與瓶無異」、瓶的形色與瓶、瓶與瓶無常、瓶與「瓶是色法」、瓶與「瓶不是性相」。其中又可從「屬於」和「是」二種角度來看。如：瓶腹屬於瓶，所以瓶腹與瓶同體相關。瓶是瓶一，所以瓶和瓶一同體相關。若是同體，未必是同體相關。例如：瓶與瓶腳同體，但並非同體相關，只能說瓶腳與瓶同體相關。

瓶與瓶一是單向是的同體相關。瓶一指與瓶是一。瓶與瓶不是異而是一，所以稱瓶為瓶一。瓶是瓶一，而瓶一不是瓶一，瓶一與瓶是異，所以

³⁰ 這邊舉例談到瓶和所知，沒有所知就不會有瓶。「沒有所知」如何舉例？兔角上沒有所知，所以兔角上就沒有瓶。若遮除所知，瓶一定會被遮除。

瓶一反而不是瓶一。此外，金瓶亦非瓶一，只有瓶才是瓶一。在印度和西藏都會使用瓶一這樣的講法，特別是在辯經場，這種講法會非常精確，若是瓶一則鐵定是瓶，既非金瓶，亦非銀瓶，唯瓶是瓶一；否則金瓶也是瓶，銀瓶也是瓶，瓶指的是什麼就很難講清楚了。

【問】瓶一和瓶的返體有何不同？

【答】表達方式不同。取瓶一的分別識，不會取瓶的返體，取瓶的返體的分別識，不會取瓶一，但內容上完全一致。這牽涉到分別識和離分別識的問題。如瓶和瓶的無常，在離分別識前，無法區分二者。但在分別識看來，瓶的無常是瓶的無常，瓶是瓶，是二個識所執的二個境。執瓶的識不是執瓶的無常，執瓶的無常的識不是執瓶。那麼它是二個境嗎？其實在現量中完全是同一個。所以這是兩個境還是一個境？從某種觀點來講是一個，從另一種角度來講則是別別二法，這該怎麼辦？就講出同體相異。

【問】瓶一是一種概念嗎？

【答】雖然可能會說瓶一是一種概念，但從另外一方面講，它不只是腦中所想，而是確實存在。瓶與瓶完全是一，這是事實，並不只是概念。雖然是事實，但它也是分別識所增益，所以瓶一屬恆常法。

二、彼生相關

「彼生相關」的性相為「是質相異，且其相異者若遮除，另一方亦必定遮除」。彼生相關是異體相關，其事例如：煙與火。煙與火是彼生相關，因為煙與火是異體、異質，因為煙是火的果，而若無因，定無其果。與某法彼生相關亦可理解為與某法異體但相關，如：若與火是異體，且若遮除火，定會遮除另一方，這樣就會是與火彼生相關。其它類推。

總之，關係分為彼生關係和同體關係。彼生關係是異體相關。同體關係有雙方互是相關的，如：無常法和物同體相關，物和無常法也是同體相

關，因為無常法和物是同義，只是名稱不同；同體關係也有是單向相關的，如：瓶與無常是同體相關，但不會說無常與瓶是同體相關，因為如果沒有無常就一定沒有瓶，但沒有瓶還是有許多是無常的。

10 - 3 略作分析

有人說：若是與無常相異，且無常若無，彼亦無，則是與無常同體相關。又舉常與無常為例，說常與無常相異，若沒有無常，也一定沒有常，這樣常和無常就成同體相關。自宗對此的回答：不承許，常並不是與無常同體相關，為什麼呢？因為它與無常不是體性一，所以不可能是同體相關。

他人又問：那麼常與無常應是相關，因為常與無常相異，且無常若無，常亦無？他人的這種問難，其實只是一種取巧的方式。「若沒有無常，也一定沒有常」，此處「若」表示假設，像這樣的假設狀況，並無任何邏輯可言。如：若所知中沒有男生，則所知中一定沒有女生；若所知中沒有女生，則所知中也一定沒有男生。所有風馬牛不相及的，都可以當作假設所引出的結果。總之，量論剛開始講的只是相異的二個法，否定其中某一方、另一方也會被否定，如：沒有瓶就不會有金瓶，沒有火就不會有煙。由此產生相關，再由此衍生其他的判斷與推理。

有人說：若與某法是同體相異，則一定是和該法同體相關。對此的回答：所知和瓶是同體相異，因為瓶是它的別，它們二個是總別關係。但所知和瓶不是同體相關。為什麼不是相關？因為如果所知和瓶相關，就要說沒有瓶就沒有所知，然而除瓶之外尚有是所知的，所以雖然瓶和所知相關，但所知不是和瓶相關。若與某法是同體相異，不見得就是與該法同體相關。

有人說：「煙與火相關」是相關。此說不合理。「煙與火相關」只是一，所以不是相關。若是相關，必須是相異，且若遮除其中相關的法、定亦遮除另一方。所以，煙與火相關，就不是相關，既不是同體相關，也不是異體相關，原因是沒有相異的兩個。同理，相關、彼生相關、同體相關這些都不是相關，由於彼生相關中需要火和煙般的因與果；而同體關係中，需

要有如物和所知般的相異二者。所以，所表能表的相關、業果的相關，這些都不是相關。同理，師生關係，父女關係，能詮和所詮關係，業果關係，這些也都不是關係。以業果為例，必須是一個果和產生它的業，這二個才會有關係。

有人說：若是與物相違，一定是和「與物相違」相違。為反詰此，就以常為例，常雖是與物相違，但它不是和「與物相違」相違。常與物沒有交集，所以是相違，所以常不是和「與物相違」相違，因為它和「與物相違」不相違。

有人說：若是和「與物相違」相違，一定是與物相違。為反詰此，就以柱的返體為例，柱的返體和「與物相違」相違，但不和物相違。若是柱的返體，一定是柱，若是柱就一定是物，就一定不是與物相違，所以沒有一個又是柱的返體又是與物相違的。

若是與物相關，不一定是和「與物相關」相關。「與物相關」跟物是同體相異，若沒有物，就一定沒有與物相關，所以「與物相關」跟物是相關。但「與物相關」跟「與物相關」則不是相關，因為二者不是異，是一。所以若是與物相關，不一定會跟「與物相關」相關。

若是互絕相違，又是能害所害的直接相違的同體，如此並不一定就是互絕相違的直接相違。例如光明和黑暗，這二者是互絕相違，是能害所害的直接相違的同體，但不是互絕相違中的直接相違，因為若是互絕相違中的直接相違，必須沒有第三個選項。

第十一章 成立和遮遣

所知又可分為成立和遮遣。

11 - 1 成立

「成立」的性相為「直接認識自身的心，不由直接否定自所破分而認識的法」。其事例如：瓶、補特伽羅、識、物、所作性等。認識瓶的心，不須直接否定任何所破分，而是以直接認識自身的心，僅就對境自身成立方面去執取，就能直接認識瓶，所以瓶是成立，不是遮遣。而認識虛空的心，必須藉直接否定虛空的所破分——障礙觸——來認識虛空，故虛空不是成立，是遮遣。若是常法就不會是成立，必定是遮遣，因為沒有任何常法不必經由直接否定其所破分來了解，亦即沒有任何一個常法可以直接由自身成立方面被認識。

所有是成立的都是物，但若是物不見得是成立。在物之中，如所作性、森林、柱等是無常法也是成立；而如無山的平原、非非瓶的瓶等無常法，就不是成立，而是遮遣。可以說成立是別，而物是它的總。

是遮遣或成立並非由用語是否含否定詞決定，而是由心如何觸境決定，亦即端視心在通達此境時直接碰觸的是否為否定的面向。如「虛空」在藏文裡雖無否定詞，但是心觸碰到的內容是否定的——無障礙觸，所以虛空是遮遣。

11 - 2 遮遣

「遮遣」的性相為「直接認識自身的心，由直接否定自所破分從而認識的法」。遮遣、遮除、遮返（遮回）與排他（遮他）為同義。其事例如：

非非瓶、瓶的總義、虛空、有。以非非瓶為例，它是由直接否定自所破分非瓶而認識，講的雖然就是瓶，然瓶是成立，非非瓶則是遮遣。瓶的總義則是在執瓶分別心上直接否定自所破分瓶和自相成立，從而認識的

執瓶的分別心雖然也否定了瓶的自所破分非瓶，然僅是間接否定，故瓶非遮遣。遮遣的性相中有強調「直接」否定，此因一切成立（如：瓶）其實都間接帶來否定（如：非非瓶），但並不因此就成為遮遣。所謂遮遣，以虛空為例，必須是直接認識虛空的心直接否定自所破分障礙觸，即由現起遮除障礙觸的相從而認識的。

只要是所知，皆有直接了解它的心。雖然從某方面來講，遮遣有點像是間接了解，如非非瓶，是遮除非瓶從而認知是瓶。但仍要從直接認識的層面去考量遮遣，只是其直接了解的面相是否定而非成立式的。又如虛空，虛空是無障礙觸，這種排除是直接排除，認識也是直接認識。簡言之，即使是恆常法、遮法，也一定有直接認識它的心。

當然，也有藉著間接否定來了解物的，例如：了解桌的分別識是直接認識桌，而在了解桌之時也了解了非非桌，其中了解非非桌是由排除非桌而了解，此時這種排除是間接排除，了解亦為間接了解。

在我們看來，似乎所認識的都是直接成立的，例如：我們會認識空間，但因為對空間習以為常，遂誤認空間為直接成立的境，而不會認為它是排除了什麼之後才有的。若能具有成立與遮遣的概念，就比較能夠察覺此等過失。

此外應知：所謂的「認識自身的心」必須是如理認識的心才行。以直接認識瓶不是常的心為例，必須是如理認識瓶不是常的心，而不是不了解瓶不是常的意義，唯依著名相持瓶不是常，因為在那樣的心中沒有生起瓶不是常的所破分的反確認，故未現起瓶不是常的相。總之，遮遣和成立應是由各別如理認識的心安立，而不是隨任何心都可以安立。

遮遣可分為遮無和遮非二者。

11 - 2 - 1 遮無

「遮無」的性相為「以直接認識自身的心，由直接否定自所破分所了解，且否定自所破分時，並不能拋出遮非或成立」。遮無與遮無的排他同義。其事例如：出家人不飲酒、法性、補特伽羅無我、非有補特伽羅我、由非補特伽羅無我遮返的無我、獨立自主的我空、無兔角、無無明、不是常等。

其中，「法性」的字面上沒有否定詞，但因講的是空性，是在觀察有沒有我時，直接否定自所破分我，從而認識無我，並且於此之外，不會再拋出其它的遮非或成立，所以是遮無。

遮無可分為：1. 自所破分是所知的遮無；2. 自所破分不是所知的遮無。此即是以自所破分是否屬於所知來區分。初者之事例如：無聲、無耳識、在牛的遮除處無牛等，其所破分聲、耳識及牛皆屬所知。次者之事例如：無兔角、沒有常我，其所破分兔角及常我皆非所知。

此外應知：兔角雖不存在，但無兔角存在；補特伽羅我雖非有，無補特伽羅我則是有。

11 - 2 - 2 遮非

「遮非」的性相為「以直接認識自身的心，由直接否定自所破分而認識，且在破除自所破分當下，能拋出其它遮非或成立者」。此是說遮非必須能拋出其它遮非或成立法，有時是其中之一，有時是二者皆有。其事例如：由非瓶遮返、從非瓶遮返的瓶、肥胖的提婆達多在白天不進食、有補特伽羅無我、所知、有。

所知、有、成事為何不是成立而是遮遣？所知、有、成事是常法，若是常法，則定是遮遣，因為常法並非是以自相成立，而是僅在分別心中假立，所以在如理認識所知等常法的過程中，應是以直接認識自身的心，由

直接否定彼等是自相成立，而認識彼等唯是假立。若未如是認識，則是未能明白作為常法的所知等的總相。例如：瓶為眼所見，瓶存在否？存在，雖然此「存在」唯是分別心之境，既不能為眼所見，亦不能為相機所取，但不能否定此存在是存在的。「瓶的存在」是常，執「瓶的存在」的分別心必須先遮瓶的自相，才能認識「瓶的存在」這個共相；而瓶的存在不是遮無，是遮非。瓶的存在不是自相，是基於自相——瓶——而能肯定它的存在，整體上要有這樣的認識。

遮非可分作四類：1. 直接拋：以詮自之名言直接破除自所破分，由是直接拋出其它遮非或成立者，如：無山的平原；2. 間接拋³¹：以詮自之名言直接破除自所破分，由是間接拋出其它遮非或成立者，如胖子白天不吃飯；3. 直接與間接拋俱有：以詮自之名言直接破除自所破分，由是直接和間接拋出其它遮非或成立者，如胖子白天不吃飯而不瘦；4. 時拋：以詮自之名言直接破除自所破分，由是在某種條件下，能拋出其它遮非或成立者，如：已知某人非刹帝利種即婆羅門種，然未決定彼究竟為何者，若於爾時說彼非婆羅門種，即等於間接成立彼為刹帝利種。

「肥胖的提婆達多在白天不進食」拋出的是他在晚上進食。肥胖的提婆達多在白天不進食是遮非，因為是以直接認識自身的心，直接破除自所破分——在白天進食，而拋出在晚上進食。「白天不進食」搭配上「肥胖的」一詞，間接說明了其於晚間進食，直接認識肥胖的提婆達多在白天不進食的心，也間接了解其在晚上進食。此遮遣遮回的是肥胖的提婆達多在晚間進食，而他在晚間進食是成立。

總之，遮無只是遮遣而沒有拋出任何法，如出家人不飲酒；遮非則會拋出其它遮非或成立，其中又有多種變化，如：直接拋出成立而間接拋出遮非，或是間接拋出成立而直接拋出遮非等等。

瓶的總義也是以直接認識自身的心，由直接否定自所破分所認識，因

³¹ 遮非在拋出時有直接拋及間接拋，但在遮所破分的時候一定是直接遮，只有這樣才會是遮遣，若還包括間接遮，則一切法都會是遮遣。

此它是遮遣；此外又因拋出了其它遮非或成立，所以安立為遮非。何謂瓶的總義？在執瓶分別識上不是瓶而現為瓶的增益分。所以瓶的總義是分別識所增益，是分別識上現為瓶的非瓶。執瓶的分別識透由總義認識瓶，它一方面會執瓶，一方面也會現瓶的總義。它把瓶的總義現為瓶，雖然不是瓶，但卻現為瓶，這當然是錯覺，所以要認識瓶的總義就必須跟瓶做切割，直接要破除的就會是瓶和自相成立。總之，瓶的總義，它是由直接認識自身的分別心直接破除自所破分瓶和自相成立，從而了解瓶的總義。另外，瓶一也是遮非，它是由直接認識自身的分別心直接破除自所破分與瓶是異和自相成立，從而拋出瓶一和瓶。直接認識瓶一的心，也間接瞭解與瓶不是異以及瓶。同樣，瓶的返體也是遮非。

認識從非瓶遮返的瓶時，是以直接認識自身的心，直接破除自所破分——非瓶，從而認識由遮非瓶而直接拋出的瓶，而在了解從非瓶遮回之瓶的當下，也應成立其是直接了解瓶。因此，彼心是拋出了遮非，也拋出了成立。「從非瓶遮返」是遮法，它的所破是非瓶，遮除所破之後，它了解的是什麼？非非瓶、瓶。所以它拋出了遮非——非非瓶，也拋出了成立——瓶。從非瓶遮返的瓶即非非瓶的瓶，而非非瓶的瓶即瓶。

略作比較：非非瓶遮除非瓶，拋出了瓶，它只拋出成立法；而「是非非瓶」，或許就拋出了遮法「是瓶」；「是非非瓶的瓶」則會拋出遮法，也會拋出成立法。此外，不小的瓶、未破損的瓶、無瓶之處等亦是遮非。

補特伽羅無我是遮無，因為在遮除補特伽羅我時並未拋出其他法。但是，有補特伽羅無我則是遮非，其自所破分為：補特伽羅我、無補特伽羅無我。因為在直接遮除自所破分無補特伽羅無我之時，直接拋出了有，有是遮非，故說其拋出了遮非。

11 - 2 - 3 討論

有問：遮非應拋出其它遮非或成立，若拋出的是遮無，應如何歸類？譬如：無瓶之處，否定瓶時，指出無瓶，亦指出無瓶之處，若此，它拋出

遮無嗎？若拋出遮無，是否就與遮非之性相不符？又如：有無我，它是遮無還是遮非？以上二例符合遮非之性相嗎？「無瓶之處」中，無瓶是遮無，拋出的處是成立法，整句是遮非；「有無我」中，無我是遮無，拋出的有是遮非，整句來看也是遮非。若是遮非，不一定是以直接認識自身的心不拋出遮無者。無瓶之處雖然是遮非，但直接認識它的心在認識無瓶之處時，也能了解無瓶。

針對無常、瓶無常和瓶的無常是遮遣還是成立也有許多討論。無常，有說是遮無，有說是遮非，也有說是成立的。無常若是遮法，無量光佛是不是遮法？又如空間，其「空」並未否定「間」，不像非瓶是否定瓶，所以不能從名相上判斷某法是否為遮法，必須從內容上了解。在內容上，空間是無障礙觸，故是遮法。而無常和無量光佛的名相雖含否定詞，但在內容上，前者是剎那生滅，後者是佛，皆屬於成立。若只考慮無量壽字面上的意思，而不考慮其是佛的名號，無量壽就會是遮法，然因重點是在講佛，所以似乎沒有理由說它是遮法。同樣，瓶的無常應是成立法，以是在瓶本身剎那剎那變化的分位上所成立。瓶，因為在境上第一剎那不住於第二剎那，第二剎那不住於第三剎那，一直不住，所以它是無常。亦即瓶的無常不僅是否定瓶常，而且是成立瓶自身是在剎那變化。至於瓶無常，有說瓶無常是遮遣，以是在瓶上遮除瓶常所安立的法，也有說是成立的。於此可多做討論。

若是常法一定是遮遣，然是無常法的則不一定是成立，反而是成立的必定是無常法，如：無山的平原，它是無常法，但不是成立，是遮遣。此外，瓶是成立，難道因此是瓶的都是成立？以未破的瓶為例，它是瓶，但它不是成立。所以，是瓶的有是成立也有是遮遣的。離分別識雖然無法區別瓶、非非瓶、是非非瓶的瓶，但在分別識上此三則是異。

物有可成為是之物和不可成為是之物。不可成為是之物，如瓶柱二者，就不適用是非非瓶這種遮法，因為沒有是非非瓶柱二者的，而只要是可成為是之物就適用這種遮非。

某法是否為遮遣法不能從其名相判斷，而要看分別識在認識它時，是

否是以直接破除自所破分的方式來認識，若是，就是遮遣；若還引伸出其它遮非或成立，就是遮非。以「有」為例，雖然其名相不含否定詞，但分別識是以直接破除自所破分非有和自相成立來認識它的，故是遮法。但若是作為物的遮非，其名相就必定含有否定詞，譬如，非非柱、無瑕的玉、無山的平原等。在其名相上沒有否定詞的物，就不是遮法，是成立法，如：瓶、柱。

【問】有人主張無常是遮遣，必須透過排除自所破分來認識它。可是緣瓶的離分別識難道不會現到無常嗎？

【答】會。既然緣瓶的離分別識會現到無常，無常是不是成立法？因為它可以直接顯現在離分別識上，會直接現到現量上，所以不是僅能透過遮遣來認識它。我認為無常是成立法，我認為這比較有道理。如果是唯以遮除常法才能認識無常，這樣無常就會是遮法。但是既然說無常可以直接顯現到現量，就說明不是一定要經過遮遣。既然是這樣，它為什麼不是成立法？

11 - 2 - 4 排他（遮他）

「排他」的性相為「以直接認識自身的心，由直接排除自所破分而認識的」。排他與遮遣同義。排他可分為遮無的排他和遮非的排他，其中遮無的排他和遮無同義，遮非的排他和遮非同義。

義自相的排他和心的排他都是遮非的排他。「義自相的排他」的性相為「既是遮非，又是勝義能作功用的相符事」，若是勝義能作功用必是物，所以義自相的排他又稱物的排他。其事例如：從非瓶遮返的瓶（非非瓶的瓶）、未壞的瓶、不小的瓶等。

「心的排他」的性相為「既是遮非，又是以分別增益的相符事」。心的排他和總義是同義。例如：瓶的總義即是瓶的心的排他。

唯以分別安立以及分別所增益，此二並不相同。例如，虛空雖唯是分別所安立，但並不是分別所增益，因為即使分別心不執它，其自體在境上仍然存在，只是它的存在必須藉由分別心才能讓它顯現在識上。總義則與虛空不同，總義是隨分別心的有無而有無，如執瓶的分別識在執瓶時，瓶的總義就會顯現，如果沒有分別心，就不會有瓶的總義，所以瓶的總義是分別心所增益³²。

³² 增益是指原來沒有而多加出來的。

第十二章 境和有境

12 - 1 講解境

「境」的性相為「量識所瞭解的」。就別體而言，「某心的境」的性相則為「某心所了別的」，「了別」³³就是指在心中現起或出現，因為「某心」包含錯亂識，所以就不說「瞭解」。是某心的境不一定會是境，如：兔角是執兔角分別心的境，但兔角不是量識所瞭解的，所以兔角不是境。「執瓶分別心的境」的性相就是「執瓶分別心所了別的」，其事例為瓶。境、所量、所詮、有、所知等是同義。境可分作：顯現境、耽著境、執持境、所入境、直接境、所緣境等。

一、顯現境

「某心的顯現境」其性相為「以在某心現起的方式所了別的」。某心的顯現境與某心的所取境是同義。對離分別識而言，凡所現到的都是它的顯現境；對分別識而言，只有總義是其顯現境，分別識所現到的並非皆是其顯現境。

執瓶分別心雖也現起瓶，但瓶不是其顯現境，瓶的總義³⁴才是其顯現境，除了瓶的總義，此心別無其它顯現境。其中，瓶的總義因是執瓶分別心以現起的方式所了別，故是其顯現境；瓶本身雖亦於此心現起，且是直接現起，然因是此心以耽著的方式所了別，故是其耽著境。這是因為一方

³³ 以應成派來說，「了」是明了，「別」是分辨，了別是了解的意思，所以心會了解自己的顯現境。若依下部，了別就是現到，這樣就是沒參透了別的意思，事實上了別不是指現到，了別就是了解，是明了見境的意思。

³⁴ 非非瓶、分別心上現到的非非瓶，此二須作區別：瓶的總義(分別心上不是瓶而現為瓶的增益分)會說是分別心上現到的非非瓶，但不能說瓶的總義是非非瓶。但是了解瓶的時候也會了解非非瓶，所以它也是執瓶分別心的所量。雖然執瓶分別心所執的、耽著的都是瓶，但非非瓶仍是其所量。

面不能說執瓶分別心不會現到瓶，一方面又要說瓶的總義是執瓶分別心唯一的顯現境，所以就用這樣的方式來區分。

一切無常法都是離分別識的顯現境，因為都會是執持它的現量的顯現境。常法之中，只有總義是顯現境，且總義唯是分別心的顯現境。

至於顛倒識，以將白海螺見為黃海螺的眼識為例，若安立黃海螺為其顯現境，則要說：黃海螺雖為此眼識之顯現境，然非顯現境。若安立白海螺為其顯現境，則無此問題。至於執兔角的分別心的顯現境就應安立為兔角的總義。由此可知，錯亂根識和顛倒分別心皆有其顯現境。

二、耽著境與執持境

「耽著境」的性相為「隨義分別心³⁵以分別執著的方式或耽著的方式所了別的」。以執瓶分別心的耽著境為例，其性相為「執瓶分別心以耽著的方式所了別的」。執瓶分別心所關注、耽著的是瓶，而不是瓶的總義。瓶的總義只是其顯現境，而非其耽著境。分別識又稱耽著識，耽著境就是耽著識的直接主要境。無論是常法，還是無常法，都可以是耽著境，因為會是執它的分別心的耽著境。

只有分別心有耽著境。離分別心不會以耽著的方式堅固緊持其境，所以沒有耽著境。

此外，各種非隨義分別心的耽著境應不是耽著境，以執聲常的分別心為例，聲常是彼心之耽著境，但聲常不存在，是無，故不是境，自然亦非耽著境。因此，若是某心的耽著境不一定是耽著境。

「執持境」的性相為「隨著隨義心如何執持而成立的法」。分別識和離分別識都有執持境，分別識的執持境等同其耽著境。「執瓶分別心的執持境」

³⁵ 隨義心：隨順正確義之心，或說隨順正確境之心。

的性相為「隨執瓶分別心如何執持而成立的法」，它和執瓶分別心的耽著境是同義，其事例就是瓶。雖然兔角是執兔角分別心的執持境和其耽著境，但兔角並非執持境或耽著境，因為它並不存在。

何以分別心的執持境與其耽著境是同義？因為若是隨某分別心如何執持所成立之法，必是此分別心以耽著的方式所堅固緊持者，反之亦然，因此其執持境與其耽著境是同義。此二只是強調的重點不同。

耽著境、執持境皆與所知同義。

若是某分別心的顯現境，則是各自執持境的總義，因此，執瓶分別心的顯現境與其執持境相違。有說「離分別心的顯現境與執持境是同義」，這個講法與我之前所說不同。若依此說，就只有瓶是執瓶眼識的顯現境，其它也現到執瓶眼識上的，如瓶的無常及實有現，則非其顯現境，因為其顯現境和執持境同義，這樣就只有瓶符合其條件。若依色拉寺的教科書，就離分別識而言，顯現在離分別識上的皆為其顯現境，這樣就會包括瓶的形色及實有現。對於各家的說法，可多加思考。

三、所入境

「所入境」的性相為「隨義心的主要境」。所謂所入境，應知是心的主要境。當然，執瓶分別心在趣入瓶時，順帶會趣入瓶的總義，但那並非趣入的主題，瓶的總義僅是其顯現境，並非其主要趣入的境，瓶才是執瓶分別心主要趣入的境。「瞭解聲無常的比量的所入境」的性相為「瞭解聲無常的比量的主要境」。

所入境可分作直接所入境和間接所入境。以執瓶分別心為例，瓶是其耽著境、執持境及所入境，而非非瓶僅是其所入境，並非其耽著境或執持境，因為只是其間接所入境。

若是顛倒識，則其所入境一定不存在。以執兔角分別心為例，兔角是

其所入境，但兔角不是所入境，因為它不存在。同樣，執兔角分別心的耽著境，不是耽著境。但是，執兔角的分別心的顯現境——兔角的總義，是顯現境。

綜上可知：1. 若是某心所趣入的，不一定就是其所入境；2. 若為某心的所入境，不定就是其耽著境或執持境；3. 執瓶分別識雖然現到瓶，然瓶並非其顯現境，而是其耽著境。

所入境和所知是同義。

四、直接境

「直接境」的性相為「在隨義心中由直接現起所了別的」。「執瓶分別心的直接境」的性相為「在執瓶分別心中由直接現起所了別的」，其事例是瓶和瓶的總義。「瞭解聲無常的比量的直接境」的性相為「在瞭解聲無常的比量中由直接現起所了別的」，其事例就是聲無常及聲無常的總義。聲無常的總義雖是瞭解聲無常的比量的直接境，但並非其直接所入境，以並非其所瞭解故；聲常空應是瞭解聲無常的比量的所入境，但卻不是其直接所入境，以是其間接所量故。

相對於直接境，也有間接境，例如：執瓶無常的分別心可以有間接所入境，如瓶常空。它會有間接顯現境嗎？不會。顯現境只有直接的，沒有間接的。此外可以想想：執瓶眼識有間接境嗎？

直接境和所知是同義。

五、所緣境

「所緣境」的性相為「依量進行斷除增益的所依」。有情會作許多增益，針對於桌所作的增益，桌就是此增益之所依，故而也是斷除增益時的所依。

例如：「桌是常」，此是增益，要斷除此增益，須根據桌之性質來斷除，故桌即是斷除此增益的所依，是執「桌是常」之心的所緣境。「執瓶分別心的所緣境」的性相為「執瓶分別心進行斷除增益的所依」。其事例即是瓶。「瞭解瓶無常的比量的所緣境」的性相為「瞭解瓶無常的比量進行斷除增益的所依」。其事例亦是瓶。

瞭解瓶的分別心，瓶是其所緣境，也是其執持境，以瞭解瓶的分別心是由緣瓶而執瓶故。然而，瞭解瓶無常的比量的所緣境和其執持境並不相同，以瓶是其所緣境，而瓶無常是其執持境故。此因成立，因為此比量是由緣瓶而瞭解在此瓶上之無常。此因成立，因為瞭解瓶無常的分別心和執瓶常的分別心是緣同一所緣而生的所入直接相違的心。雖然執瓶無常的分別心緣到了無常，無常也是境，但無常不是執瓶無常分別心的所緣境。就如穿的是衣，衣是法（是所知），但不能說穿的就是法衣。

所緣境和所知是同義。

有人說：瓶為有法，應是執瓶分別心以現起的方式所了別者，以其於執瓶分別心中現起，也是此心所了別的緣故。對此回答：不周遍。不應如是承許，因為執瓶分別心是以耽著的方式了別瓶。執瓶分別心現到瓶，也了別瓶，但不是以現到的方式了別。那麼瓶是不是其執持境？是，因為執瓶分別識執它。若是某心之所執，就一定是彼心之執持境；而若是彼心上之所現，不一定就是其顯現境。應注意：就應成派而言，了別指瞭解；就自續派以下而言，了別就是指現到。

有人說：瓶的總義為有法，應是執瓶分別心以耽著的方式所了別，以執瓶分別心耽著於彼，並是其所了別故。對此回答：不周遍。不應如是承許，以其是執瓶分別心由現起的方式所了別。執瓶分別心是耽著識，它現到瓶的總義時，雖也是耽著，但總義不是其耽著境。

【問】 請說明顯現和顯現境的差別。

【答】 先說分別識，以執瓶分別識為例，雖然執瓶分別識也會現到瓶，但

只有瓶的總義是執瓶分別識的顯現境。以離分別識來說，除了瓶是執瓶離分別識的顯現境之外，應說此識上現到的都是其顯現境。比較現一月為二月的眼識和執一月為二月的分別識：執一月為二月的分別識，二月的總義就是其顯現境。現一月為二月的眼識，一月是其顯現境。有沒有現到二月？有。為什麼會現到二月？因為二月是它的直接所入境，所以應該要現到。

對離分別識來說，現到了就是它的顯現境。現一月為二月的眼識，一月是它的所緣境、顯現境，二月是它的顯現境、所入境。它是把一月現為二月，顯現錯了故是顛倒識。例如：坐在高鐵列車上看到樹在跑，會不會現到樹？樹跟不動的樹是等同的，所以看到樹在跑相當於現到動的樹和不動的樹。若是離分別識，既然現到了，就會是它的顯現境，而分別識則非如此，如：執瓶為獨立自主的我的分別識，它會現獨立自主的我，但獨立自主的我不是它的顯現境。另外，顛倒識的顯現境是不是一定要存在？不一定，因為它是顛倒識，就如二月雖然是現一月為二月的眼識的顯現境，但不是顯現境。

【問】直接境和顯現境是不是同義？

【答】常法是否都是顯現境，各家的說法不同，若主張都是，則或許可以說直接境與顯現境同義，因為一切法都會是直接境，也是顯現境，所以整體上是同義。就如整體上因、緣、果是同義，別體的彼之因與彼之果則不相同。若問某心的直接境與顯現境是不是同義？就不是。以執瓶的分別心為例，瓶的總義和瓶皆是其直接境，可是其顯現境只有瓶的總義，瓶的總義是它唯一的顯現境。

12 - 2 講解有境

「有境」即具境，包括心識、補特伽羅、能詮聲。「有境」的性相為「趣入其自境的法」。其事例如：瞭解聲無常的心。有境又可分作：識、作為色法的有境和作為不相應行法的有境等三種。

一、識：若是識，則定是有境。一切無錯亂根現量各是趣入其自境的

法；而相應錯亂因所染壞的根識也各是趣入其自境的法。以現白海螺為黃海螺的眼識為例，也有趣入其自境黃海螺。一切分別心也各是趣入其自境的法，以瞭解聲無常的分別心為例，也有趣入其自境聲無常和聲無常的總義。一切分別顛倒識也各是趣入其自境的法，以執兔角的分別心為例，也有趣入其自境兔角和兔角的總義。總之，若是識即是具境，沒有無境的識，即便是錯亂識也有趣入其境。

二、作為不相應行法的有境：補特伽羅。補特伽羅是有境，因為凡是補特伽羅皆具有心識，其心一定會趣入境，因此即說此補特伽羅亦趣入境，是有境。

三、作為色法的有境³⁶：能詮聲。其事例如：經、論，以及說「聲無常」等之聲。經和論應是有境，因為其各自皆是趣入其所詮之法。表示「聲無常」之聲也應是有境，因為它是趣入其自境「聲無常」的法，此又因一切能詮聲皆是於自境作遮遣趣入。眼識、耳識等離分別識是直接趣入，分別識和語言則是遮遣趣入，並未直接趣入境。若有人說，兔角為有法，應是所入境，以是表示「兔角」之聲的所入境故。對此可答：不周遍。

有人說：若是某心的所了別，則定是心的所了別。對此，以聲常為有法，應是心的所了別，因為是某心的所了別。此因成立，因為是執聲常分別心的所了別。若謂因不成，以彼為有法，應是執聲常之分別心的所了別，以是執聲常分別心之所顯現故。若謂因不成，以彼為有法，應是彼，以是在執聲常的分別心中現起故。若謂因不成，以彼為有法，應是彼，以是執聲常分別心的執持境故。若根本許，聲常為有法，應非心之所了別，以非境故。此因成立，以不是有故。

有人說：若是境，則定是境和有境二分法中的境。對此，以量為有法，應是境和有境二分法中的境，以是境的緣故。此因易解。若根本許，量為有法，應不是境和有境二分法中的境，以其是境和有境二分法中的有境故。此因成立，以是識的緣故。總之，具境是不是境？是。是所知者皆是境。

³⁶ 有部宗會說眼根等內色亦是具境，此為有部宗不共之說法。

至於具境是不是把所知分成具境、境二者之後的境？就不是。

12 - 3 現前分和隱蔽分

何謂現前分？何謂隱蔽分？經部宗認為現量所直接了解者為現前分，故一切無常法皆是現前分；比量所直接了解者為隱蔽分，故一切所知皆為隱蔽分。凡是物，皆既是現前分又是隱蔽分。

上述說法較少見，一般會說經部宗認為：凡夫了解它時，不必透由正理就可直接了解者為現前分，如瓶、柱等；凡夫第一次了解它時，必須透由正理才能了解者為隱蔽分，如無常、無我等。

以上是就總體而言，若別別而論，對某人是現前分，對另一人不一定仍是現前分。以秦始皇之母為例，彼對秦始皇是現前分，但對吾等則是隱蔽分。應知：若是無常法，皆是有限制的現前分和有限制的隱蔽分；若是常法則唯是隱蔽分。總的來說，現前分與隱蔽分不是相違，但觀待某一補特伽羅而言仍是相違。

迴向善根

我今所集諸福善 迴向眾生菩提果

身語意三恆勵力 唯行諸佛之所喜

終斷無明離垢染 永出輪迴速成佛