

རིགས་ལམ་སྤྱོད་ཚུལ་འཕུལ་གསུང་།

新編理路樞要

之

攝類學

དགེ་བཤེས་དབུ་ལྗོངས་ཀྱི་གསུང་བཤེས་ཀྱི་གསུང་།

格西 巴登札巴 講述

སློབ་བྱ་མཁའ་མཁའ་ལྷོ་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་བསྐྱུར།

弟子 克主益西 翻譯/整理

目 錄

作者簡介	1
出版緣起	3
本書特色	5
辯經答辯規則	7

有 35

— 假有 實有	38
— 常 無常	43
— 有為 無為	44
— 所作性 非所作性	45
— 事物（因緣果）	46
— 色法	66
— 認知	78
— 不相應行	78
— 無事	79

基成 81

— 一 83	— 真實一 83	返體 83
	— 相似一 90	
— 異 97	— 相違 100	
	— 相屬 106	
— 遮遣 成立	115	

所知 123

— 有是的所知 無是的所知	125
— 非是的所知 非非的所知	128
— 勝義諦 世俗諦	130
— 總 別	132
— 名相 性相	143

法 147

- 有為法 無為法 149
- 有漏法 無漏法 150
- 實法 反法 157
- 善 惡 無記法 173

所量 175

- 現前分 隱蔽分 177
- 自相 共相 182
- 屬爾 非爾 183

境 191

- 境 193
- 有境 196
 - 遣入 成入 196
 - 能詮聲 199
 - 應成
 - 十四應成 209
 - 同品遍 異品遍 215
 - 能立語 228

【 附 錄 】

- 一、 關於〈實法 反法〉理路之探討 231
- 二、 十善與十不善之辨析 243
- 三、 善與不善所生何果 245
- 四、 關於〈緣起〉之問與答 247



作者簡介

哲蚌寺洛色林佛學院大經教師巴登札巴老師，西元 1933 年生於西藏爐霍。十三歲時進入爐霍壽靈寺開始學習五部大論之前行課程——《攝類學》、《心類學》、《因類學》等。

1951 年進入西藏哲蚌寺洛色林佛學院學習《般若》、《中觀》、《釋量論》。

1959 年至印度後，於巴薩（Buxar）、孟谷（Mundgod）學習戒律與俱舍，於瓦拉納西（Varanasi）三年間，取得西藏大學 ལཱ་ཤཱ་ 碩士（MA）學位。

1975 年以第一名成績獲得一等格西——拉朗巴學位。

1978 年起十年期間，於印度德里之西藏文化中心講授佛法。

1988 年起至今，於南印度哲蚌洛色林佛學院教授五部大論，作育僧才。

格西以清晰之理路思惟及精闢獨到之中觀見解聞名，雖已年逾八十仍孜孜不倦為學僧授課，偶遇法體違和時亦然。隨學於格西之弟子有千餘人，其中多有獲得拉朗巴格西學位者，或於佛學院承擔培養僧才、傳承法脈之工作，或致力於國內外各地之弘法利生事業。

於此期間亦曾應邀至美國維吉尼亞大學、愛默里大學，及韓國講授佛法。

2015年4月應「台灣哲蚌洛色林佛學會」邀請蒞台，以講授《攝類學》為主，格西殷殷期許佛弟子們能透過邏輯理路學習佛法、思惟法義、建立對佛法的信心、進而深入學習佛法精要，最終達成究竟圓滿的佛果。期間並講授宗喀巴大師所造《緣起贊》，介紹中觀應成派對空性的究竟見地。

台灣弘法結束，旋即應其弟子索南嘎謙格西之請，再次前往韓國，於 Korea Tibet Center 韓國西藏佛學中心及尼眾寺院等處傳授理路課程。因其應機授課、善於啟發及引導，不少學員對理路及佛法產生很大興趣，至今仍持續聞思並以切磋討論之方式投入學習。

出版緣起

佛說：「苾芻或智者，當善觀我語，如煉截磨金，信受非唯敬。」如同檢驗真金須經煉、截、磨，學習佛法亦應經邏輯理路思惟抉擇而生信解，不應僅因是佛所說即信受之；故我等佛弟子必須學習理路以深入經論，而《攝類學》即是開啟理路之鑰。

大經教師巴登札巴格西應在家弟子之請教授《攝類學》，因考量現場聽法者皆多忙於工作或家庭，為使彼等能於有限空暇掌握理路精要，故以其數十年教學經驗及體會，統攝《攝類學》教科書之小理路、中理路、大理路，以「有、基成、所知、法、所量、境」六大科判深入淺出善巧講授邏輯理路之要義。

學習理路（攝類學、心類學、因類學）之主要目的為：以此為基礎進而聞思修佛陀教法之核心要義——甚深空性之理，其究竟目的則為成就佛果。不僅顯教須修學空性，密法亦然，若無空性慧，即使修學密法亦無法成辦究竟佛果；又，諸多教典中言及：若無空性慧亦難由自他相換之門生起菩提心。

漢地諸多佛弟子長期努力學習《菩提道次第廣論》，是值得讚嘆隨喜的！若能經由邏輯理路思惟抉擇而生信解，將更能深入理解、體悟道次第之法義內涵。

格西教授之《攝類學》課程，首於 2015 年應弟子請求親臨臺北講授、並於返回南印後以視訊續講，2016 年弟子們親自前往南印請

法，共三次完成。為利益廣大有緣眾生，格西特囑咐弟子將歷次講說內容彙整出版。

文稿之編輯整理工作在譯者益西法師指導下展開，過程中或本書科判架構，或法義內容之正確性等，凡增刪修改之細節，皆經法師一一請示格西，並蒙格西詳細解答，謹在此向格西及法師表達至誠敬意及謝忱。

編輯小組

本書特色

本書彙整大經教師巴登札巴格西講授之《攝類學》課程完整內容，以「有、基成、所知、法、所量、境」六大科判顯明理路精要。

格西具有數十年教學經驗，諳習理路融會貫通，故其講授之理路課程，不僅依據洛色林僧院《攝類學》教科書，更結合書中小、中、大理路，以獨到的六大科判羅列理路軌則，給予深入淺出之教授，其目的主要是為幫助初機者，並利益忙碌之現代人於有限空暇掌握理路精要。

格西講授廣略理路時，不僅主動提出相關問題引導同學思考、動腦；當學員提問，格西給予解答後，總會再次提出問題啟發大家思考辨析，帶動學員深入所學內容，亦不忘提醒學員思辯時應保持正確動機；此外並鼓勵大家於平日生活中應用所學理路，增長觀察及思惟抉擇能力。

讀者若能詳細閱讀並思考本書內容，當可稍略體會：善巧學習邏輯理路需要互動切磋及動腦思考，且由此引發學習理路之興趣，進而以此為基礎，善巧學習佛法之核心要義——甚深空性理。

敬禮宣說無我之導師

為令如實了知導師宣說之無我義，善巧了知之方便即為廣略理路，故羅列廣略理路之軌則。

於此首先應了知因法義三項等之步驟如下。

➤ 總說辯經答辯規則

辯經規則裡有六個名相：因、法、義，以及承許、因不成、不周遍三種回答。一般來說，辯經有什麼規則呢？第一個是成立自己的立宗。第二個是破除敵論者的立宗。成立自己的立宗時，是透由有法、所立法、因去成立。破除敵論者的立宗時，則透由諍事、遣法、因，這三個去立式辯經。成立自宗時，「義」稱為「有法」；破除敵論者時，「義」則稱為「諍事」，許多人對此二者混淆不清而未做出區分。

破除敵論者的立宗時，有個語詞叫「理應」，也稱為違越，藏語是 ཐལ་གྱི།，它有兩層意思，可以理解為問句，也可以理解為「超過」或「理應」。

「猴子，理應是人嗎？」「理應是人」藏文是 མི་ཡིན་པ་ཐལ།，從 ཐལ། 這個字，可以知道它是一個問句——猴子是人嗎？我不知道中文的「理應是人」有沒有問句的意思？

比如，綠燈亮了，理應可以走。意思是說，從可以走或不可以走這兩方面來說，綠燈亮的時候，已經超過可以走的那個方面一點點了。

馬路上發生車禍時，交通警察也會觀察判斷哪一方對，哪一方不對？看他們有沒有越過他該走的路線，如果越過了，就是藏文 ཐལ་བ།（理應）的意思，就相當於那樣。

以前我從收音機裡聽過有人說：「藏文的 ཐལ་བ། 是藏人自創的，在外國語言裡根本找不到，梵文裡也沒有。」我不承許這種說法，因為這個字在《心經》或《中觀根本慧論》裡都出現許多次，所以它是梵文裡原來就有的字。

辯經規則六名相：

དོན། 義	ཚུལ། 法	རྟུགས། 因
ཚུལ་ཅན། 有法	བསྐྱབ་བྱའི་ཚུལ། 所立法	རྟུགས། 因
ཚོད་གཞི། 諍事	བསལ་བ། 遣法 ཐལ་བ། 違越	རྒྱ་མཚན། 原因、理由
回答有：ཅིའི་ཕྱིར། 何以故；འདོད། 承許；རྟུགས་མ་གྲུབ། 因不成； མ་ངེས། 不定，或 མ་ཁྱུབ། 不周遍		

答辯過程中，雖然答者有時會說「何以故？」但因為它是問句，所以一般不歸屬於回答詞。總之，大體上有三種回答方式：承許、因不成、不周遍（不一定）。

因、法、義是什麼？舉例來說，某人為了一棟房子到法院提告時會說：「這棟房子是屬於我。」他會找出理由去成立，這個理由就是「因」，「是屬於我」是「所立法」，也可以說「法」。這棟房子是「有法」，也可以說是「義」。

什麼是「有法」？具有「所立法」的就是「有法」。立出應成論式時，不管「所立法」是對或錯，具有論式中的「所立法」的就是「有法」，比如「聲音有法，理應是常法」，這時他想說的是「聲音之上有常法」，雖然他想錯了，但此時「聲音」也稱為有法。

有時候「有法」也可以說「諍事」——諍論處、討論處，在這個主題上討論。提到「諍論處」，其實我們並不是要去爭論嘛！所以用「討論處」會比較好。

➤ 三種回答方式

辯論過程中有三種回答方式：承許、因不成、不周遍。

一、承許

「猴子有法，理應是眾生」，這時不需找理由就可直接答「承許」。回答「承許」時代表承許什麼呢？承許猴子是眾生；又如「猴子有法，理應是無常」，或理應是事物、理應是所作性、理應是自相，這時你們都要答「承許」。

「聲音有法，理應是無常，是所作性故。」因為我們既可承許聲音是無常，也可承許聲音是所作性，所以立這樣的應成論式時，我們要答「承許」。

二、因不成

「因不成」可分為兩種：第一種，直接回答「因不成」：

「聲音有法，理應是無常，是寶瓶故。」因為聲音不是寶瓶，所以答：因不成。

第二種，回答「歸總因不成」(梵文：喞柁南)：

「上衣有法，理應是法衣，因為既是法也是衣服故。」

這時我們不能直接答「因不成」，為什麼？雖然上衣既是法，也是衣服；但它不是法衣，因為「法衣」有它特別的意思。所以此時可以答：「歸總因不成」，意思是「結合起來因不成」——法跟衣服兩者合起來因不成。「歸總因不成」也是因不成的一種。

又比如，有兩個人撐著樑的時候，有人就說：「此二撐樑者有法，理應是柱子，因是具有撐樑的作用者故。」這時也可以回答「歸總因不成」——那兩個人雖然有撐樑，也有作用，但不是「具有撐樑的作用者」，所以「因不成」。

三、不周遍

假如你們不習慣辯經答詞中的「不周遍」，也可以說「不一定」。「不周遍」這個詞在印度的論典裡出現很多，它是辯經時常用的詞，但你們也可以答「不一定」，因為《釋量論》裡大部份用的詞是「不

一定」，所以不一定要執著「不周遍」這種講法。

「不周遍」也有兩種，一種是直接回答不周遍，一種是比較特別的不周遍，叫做顛倒周遍，這也是辯經時經常用到的回答。

第一種，直接回答不周遍：

例如「聲音有法，理應是常法，因所知故。」或者「聲音有法，理應是無常，因所知故。」這時我們可以直接回答不周遍。我們無法回答因不成，因為它的因是成立的；但是我們可以直接回答不周遍，因為是所知的話，不一定是常法，也不一定是無常。

第二種，顛倒周遍：

「聲音有法，理應是常法，因所作性故。」

它的因是成立的，因為聲音是所作性。雖然它也不周遍，但它是
不周遍當中的顛倒周遍：「若是所作性，不一定不是常法」，顛倒過來變成「若是所作性，一定不是常法」，也就是，是所作性的話一定是無常，這叫做顛倒周遍。

如果有人問：「益西是台灣人嗎？」你們可以回答：為什麼？或何以故？如果對方說：「因為他在講中文！」你們要如何回答？

此時沒辦法答「承許」，也沒辦法答「因不成」，因為益西已經在講中文了。所以只能回答「不周遍」或「不一定」，因為講中文的話不一定是台灣人。雖然益西講中文，可是他不是台灣人，他是西藏人。

直接回答的話，不需要加那麼多理由，你可以說：不一定。然後再舉出同樣在講中文，但不是台灣人的另一個人當例子，比如：在師大語言中心學中文的外國人。

有人說：「益西是外國人嗎？」要如何回答？

要答：「承許」或「是」。

如果再問「為什麼是外國人？」這時你一定要講出理由。

學生答：因為他的護照上是外國人。

可以這樣說，他持有的是外國籍的護照，真正認定的標準是看護照裡面有沒有蓋章，你們是不是這樣認定的？

「益西是台灣人，因為他的父母都是台灣人。」你們認為周遍嗎？

學生答：不周遍。

請舉例。

學生答：一個在美國出生的小孩，但他的父母親都是台灣人。

如何找台灣人的定義？如何判斷他是台灣人？

學生答：具有台灣政府發的合法身份證、有戶口的人，就是台灣人。

如果「有身份證的人」是台灣人的定義，它們之間就要有八周遍。那麼，在台灣的醫院剛出生的小孩，他不是台灣人嗎？因為此時他還沒有身分證、沒有戶口！因為要到達某個年齡時才可以辦身份證，所以，在達到那個年齡之前的人一定不是台灣人嗎？

又比如有人說：我明天將要拿到身份證。那麼，此時這個人是台

灣人嗎？如果你說他是台灣人的話，他並沒有身份證啊。所以，用「他有政府發的身份證」來判斷他是不是台灣人，是不周遍的。

你們都知道林書豪是台灣人。為什麼他是台灣人？

學生答：因為林書豪自己承認是台灣人。

這樣的話，比如有一個精神不正常的台灣人，他一點都不認為自己是台灣人，那麼他不是台灣人嗎？所以，這個理由不周遍。如果這個理由成立的話，那麼，有一個人覺得自己是智者，他就變成智者了嗎？所以，當你說出理由時，一定要去想一想，這個理由周不周遍。

「猴子為有法，理應是人」，如何回答呢？可以答「何以故」。若對方說：「因是眾生故。」這時你可以直接答「不周遍」，因為是眾生的話不周遍是人。但此時無法答「承許」，因為我們無法承許猴子是人。也無法答「因不成」，因為這個「因」是成立的，因為猴子是眾生！所以對於這個應成，唯一的回答是「不周遍」。

答「不周遍」是說，是眾生的話不一定是人，有什麼例子？

學生答：例如，貓、狗。

這時不可以舉猴子作為例子啊，因為猴子已經是「諍事」了。

有同學舉出「非人」這個例子。「非人」確實是眾生，而且他不是猴子；可是怎麼知道「非人」是眾生呢？對於現階段的我們來說，最好先以周遭能看到、聽到的事物作為例子，以後學習多了，再講地獄、天、非人等等這些會比較好。

再問你們：貓、狗為什麼是眾生？

學生答：因為牠是六道輪迴有情之一。

如果你這樣回答，我會再追問：「六道輪迴是什麼？」這樣辯論的話會繞很大一圈，所以回答時，最好簡單回答：因為牠是畜生。

「柱子有法，理應是總」，怎麼回答？

可以答「承許」。當你答「承許」時，他人肯定接著問：「為什麼？」

學生答：因為柱子有它的別。

你們這樣回答的話，他人又會馬上舉出「瓶柱兩者有法，理應是總」等等很多理應，所以這時你要說「何以故？」接下來，如果他說「因為有它的別故。」這時就變成一個正確的應成了。這時你要答：「因不成。」

他會繼續辯：「東邊的瓶柱兩者、西邊的瓶柱兩者，是瓶柱兩者的別，因為是別，因為它們跟瓶柱兩者之間有總別的關係。」此時你也一樣要答「因不成」。

你答「因不成」的話，「東邊的瓶柱兩者、西邊的瓶柱兩者」和「瓶柱兩者」之間，它們不具備總別的哪一個規則呢？

學生答：不具備總別的第一個規則。

對！東邊的瓶柱兩者和西邊的瓶柱兩者，不是瓶柱兩者。為何？

學生答：因為它是無是的所知。

平時學習辯經時，有些問題只能答「承許」，有些問題既可答「承許」也可答「因不成」，各式各樣的都有，這時又該如何回答呢？

可答「承許」與「不周遍」者：

「猴子，是旁生，因是眾生故。」這可以有幾種回答？

此時無法答「因不成」，因為猴子是眾生；也無法答「何以故」，因為他已經講出原因了。所以這個例子可以考慮兩種回答：一、承許；二、不周遍。這種情況下要先答「承許」。答「承許」時，主要是看他的立宗，只要他所立的宗是對的，這時不管他講的因是否正確，一定要答「承許」。

學生問：為什麼不能答「不周遍」？因為是眾生的話不一定是旁生啊。

你的想法是對的，可是這邊講的是，如果有兩種回答，要回答哪個呢？要先答「承許」，因為他立的宗「猴子是旁生」是對的。比如有人問：「你是人嗎？」此時不管他講出任何理由，我們都可直接答：承許。

舉個簡單的例子，商店裡有一個東西，有人看到後就問老闆：這個東西是賣的嗎？因為它擺放在商店裡。這時可直接答：對，是賣的。雖然如此回答，可是商店裡的東西不一定都是要賣的，對吧。

可答「承許」與「因不成」者：

「說法的聲音，是無常，因是眼知所見故。」可以有幾種回答？他舉出的因是不正確的，因為說法的聲音非眼知所見，所以可以考慮答「因不成」，但是他的立宗是對的，因為說法聲是無常，所以如同

上面所說，此時也一定要先答「承許」。

又如：「猴子，是旁生，因為是馬。」這個例子可以答「承許」，因為猴子是旁生；也可以答「因不成」，因為猴子不是馬。可是不管它的因對不對，這時一定要先答「承許」。

可答「因不成」與「不周遍」者：

「猴子理應是人，因為牠會講人的話。」可以有兩種回答：因不成跟不周遍。「因不成」，因為猴子不會說人的話。「不周遍」，因為講人話的，不一定是人，例如鸚鵡和一些鳥類，又如 iPhone 的 Siri。答「不周遍」時，代表你已承許對方講的原因，你已承認猴子會說人話了。儘管如此，你也可以答「不周遍」，但是這裡最好是先回答「因不成」。

「猴子理應是馬，因為是牛。」這個根本無法答「承許」，但可答「因不成」，因為猴子不是牛。也可以答「不周遍」，因為是牛的話不一定是馬！這種情況下，也要先答「因不成」。

☆ 思考練習

1. 請列出問題，分別做出三種回答。
2. 請舉例分析：哪些時候可以有兩種回答？哪些時候只能有一種回答？

➤ 生活中之三種回答

我們辯經時所使用的義、法、因這些詞，其實在日常生活中也經常用到，只是我們沒有留意，沒有運用它而已。日常生活中我們是如何應用這三種回答？

- 一、承許：例如站在十字路口時，有人說：綠燈亮了，可以過馬路。我們會說：是。這也就是說「承許」。所謂的「承許」，是「可以」或「是」的意思。
- 二、因不成：綠燈亮時，有人說：不可以過馬路，因為現在是紅燈。我們會答：不是紅燈啊。這代表答「因不成」的意思。
- 三、不周遍：如果有人沒有區分綠燈或紅燈，只說：燈亮了，我們可以過馬路。這時我們會答：不一定或不周遍。

舉個例子：有兩個人要穿越馬路，那時紅燈亮了，一個人說「我們可以走過去」，另一個人說「不可以走」。你們覺得可以走嗎？

學生答：不可以！

為什麼？

學生答：因為前面紅燈亮了嘛。

這是它的因，紅燈亮了就表示不可以穿越馬路了。我們所說的因就是這個意思。

當你站在十字路口時，若有人說：「可以走過去，因為燈亮了。」他沒有說紅燈或綠燈，只說「燈亮了」的話，要如何回答呢？

學生答：不周遍。

如果他的原因是：「綠燈亮了」，要如何回答？

學生答：承許。

學生問：這種理路很像數學上的邏輯？

確實是的！觀察的方式有很多種，比如數學的觀察方式，科學、醫學的觀察方式，還有佛學的觀察方式，都很相似，三大寺的學生現在也已經開始學習科學和數學了。

醫學方面，比如中醫、藏醫透過把脈觀察脈博，西醫透過聽診器等醫學儀器檢查，找出病人的病因。診斷過程中，當醫生問病人：這邊會痛嗎？這樣按壓會痛嗎？我們說「對對對，就是這邊痛！」那時我們在答：「承許」。當醫生問：這邊痛嗎？如果不痛的話，你會說：「這邊不痛」，那時是在答：「因不成」。

➤ 有過失的事例

「金瓶理應是珠寶」，你們怎麼回答？

學生答：何以故？

若說銀子不是珠寶，金子是珠寶，那麼，珠寶的定義是什麼？而且我會辯：「金子有法，理應是珠寶。」你們怎麼回答？這裡要答「承許」。承許之後，我會再辯：為何是珠寶呢？

學生答：因為是稀有且貴的。

另有學生答：不周遍。

若答不周遍，就要找一個是稀有且貴的，但不是珠寶的例子。

學生答：名貴的限量跑車、千年人蔘。

如果你們承許金子是珠寶，那麼，「金子有法，理應不是金子，因為它是石頭。」怎麼回答？

學生答：因不成。

金子不是石頭嗎？我們暫且不去討論金子是不是石頭，以後學《攝類學》時可以再去辯。

這時若有人辯：「金子有法，理應不是珠寶，因為它的顏色是黃色的。」

因為前面你們已承許金子是珠寶，所以，此時就不能回答「承許」了。也不可以答「因不成」，因為它本身是黃色的。那時只能答「不周遍」，因為若是黃色的不一定不是珠寶，例如什麼？

同學答：黃色鑽石、金戒指。

雖然金戒指是它們的同位，可是辯經時，因為金子已經是諍事，所以把金戒指當例子，那是不對的辯法，這是一個辯經規則。同樣，你說它「因不成」也是不對的，因為金子是黃色。另外，當他已說出「因」，此時你若答「何以故」，這也是錯誤的辯法。

金子有法，理應不是珠寶，因為它的顏色是黃色。你若答不周遍，例如金子。這是不對的，因為「金子」是此論式的諍事。

又如有個小偷張三去打官司，有人說：「張三理應是小偷，因為他是人。」如果另一個人說：「是人的話，不一定是小偷，例如張三。」這樣說是不可以的，因為張三是這個論式的諍事，你回答時不可以直接把諍事拿來當「有法或例子」，所以一定要找其他的例子。

➤ 八周遍與三種回答

面對一個問題時，要盡量努力去想：我可以答「承許」嗎？可以答「因不成」嗎？這個時候一定要想到八周遍，八周遍跟三個回答有很大的關係。

比如有人說：「昨天的山，理應是常法。」你們怎麼回答？

學生答：何以故？

再問：「昨天的山，理應是無常。」你們怎麼回答？

學生答：承許。

再問：為什麼是無常？

這時一定要答：因為是剎那性。為什麼？因為剎那性是無常的定義，它們之間具備八周遍；這是回答的基本方式。

反過來說，如果我們承許它是剎那性。有人問：為什麼是剎那性？這時就要答：因為它是無常。為什麼？因為無常跟剎那性之間具備八周遍，因為性相跟名相之間一定具備八周遍。

所謂的八周遍是：二是周遍、二有周遍、二非周遍、二無周遍。以無常與剎那性為例，二者具八周遍，因為它具備：

- (1) 二是周遍——若是無常，一定是剎那性；若是剎那性，一定是無常。
- (2) 二非周遍——若非無常，一定非剎那性；若非剎那性，一定非無常。
- (3) 二有周遍——若有無常，一定有剎那性；若有剎那性，一定有無常。
- (4) 二無周遍——若無無常，一定無剎那性；若無剎那性，一定無無常。

以此例來說，二非周遍的意思是：若不是剎那性，一定不是無常；若不是無常，也一定不是剎那性。所以若問你：它為什麼不是無常？可以直接答：因為它不是剎那性。反之，若問：它為什麼不是剎那性呢？也可以答：因為它不是無常。

這個房間裡，有沒有無常？

學生答：有無常。

為什麼有無常？

學生答：因為有剎那性。

假如你的朋友裡有個台灣人。若有人問你：為什麼他是台灣人？如果你已找到台灣人的定義，就要以台灣人的定義來回答。如果你回答：「因為他會講台語」或「因為他住在台灣」，這是不周遍的，我們無法以此理由認定他是台灣人。

有人問：「無為的虛空，是無常嗎？」

此時若答「何以故？」代表承許無為的虛空不是無常。

再問：「無為的虛空為什麼不是無常？」

學生答：「因為它不是剎那性。」

對於沒有學習過《攝類學》的人來說，常法的例子是很難以找到的。虛空是常法還是無呢常？我們暫時可以想「它是常法」，以後學《攝類學》時可以辯：它是無常嗎？它是常法嗎？但是現在先把它當作常法。

是同義的話一定具備八周遍；反之，若具備八周遍也一定是同義嗎？

具備八周遍的話，不一定是同義，譬如兔角跟石女，它們之間有八周遍，可是它們之間沒有同義的關係，因為是兔角的話一定是石女；是石女的話也一定是兔角。有兔角的話周遍有石女；有石女的話也一定有兔角。所以它們之間具備八周遍，可是沒辦法說它們之間是同義。

「攝類學」班級辯論時，有這樣的說法：若有「是瓶柱二者」，我們可以異想天開，隨便承許什麼都可以。同樣，若有兔角，我們也甚麼都可以承許；比如，若有兔角，我可以在天上飛；若有兔角，我可以把臺北 101 大樓放在手掌上。這是我們三大寺辯經的一種方式。

一切不存在的二者之間都具備八周遍嗎？

不一定！例如：「唯常」與「唯無常」。「唯常」和「唯無常」都不存在，但它們之間沒有八周遍，因為若是「唯常」，我們沒辦法承許是「唯無常」，比如無為的虛空、事物的返體、佛、空性、無我，這些都是唯常，但沒辦法承許它們是唯無常。不過，若有「唯常」，我們可以承許有「唯無常」。所以，不存在的二者之間，不一定有八周遍的關係。

不過剛剛的例子，雖然兔角跟石女兒也都不存在，但是我們可以承許它們之間有八周遍，因為可以找到它們之間的八周遍。

➤ 兩法之區別

我們學習理路，除了要瞭解每個法的性相、名相之外，也要瞭解兩個法之間的區別。當問到兩法之間有何區別時，不是在問兩法的大小、優劣，或體性、作用等有甚麼差別；而是要我們去思考這兩者之間有三句、四句、同義或相違的區別。此外，還有一些特別的法，兩者之間有兩句，比如，無我與所知，或有無二者隨一與所知，但這種例子一般比較少提到。

當問到火跟水之間有何區別時，一般人會說，火是熱的，水是冷的；可是用理路的方式回答的話，是要回答它們之間有三句，或四句，或同義，或相違。那麼，如何分辨兩個法之間有幾句區別呢？

辨別兩法之間的區別時，首先，這兩個法一定要相異。比如問：人與人之間有何區別？這是不可以的，因為人與人是一，不是異。

舉出相異的 A、B 兩法之後，如何判斷它們之間有何區別？

首先去想這兩法之間有沒有同位，也就是說有沒有交集？

1. 相違：若找不到同位，則確定它們是「相違」。若找到同位，則可確定它們不是相違。
2. 四句：若找到兩法的同位，再看：是 A 一定是 B 嗎？若「不一定」。再看：是 B 一定是 A 嗎？如果也「不一定」，它們便是四句。
3. 三句：找到兩法有同位的情況下，若是 A 一定是 B，但若是 B 則不一定是 A，如此 AB 之間則有三句區別。

4. 同義：找到同位之後，如果若是 A 則一定是 B；若是 B 也一定是 A，則兩法是同義。

下面舉出一些例子，讓你們思考兩者之間的區別：

例一：火和水之間有何區別？

學生答：相違。

例二：貓和眾生之間有何區別？

學生答：三句。

若是三句，首先找他們的同位，之後，若是 A 周遍是 B。

1. 找得到兩者都是的例子嗎？若是貓周遍是眾生？還是，若是眾生周遍是貓？

學生答：是貓的話周遍是眾生，例如，波斯貓。

2. 是眾生的話不周遍是貓，請舉例。

學生答：狗、牛。

3. 兩者都不是的，既不是貓也不是眾生的例子？

學生答：石頭、瓶子、花、桌子。

例三：台灣人和醫生之間有何區別？

學生答：四句。

1. 他們之間的同位，兩者都是的例子？在座各位有沒有人是台灣的醫生？

學生答：沒有！

那麼，請你們舉出一個既是台灣人又是醫生的例子。

學生答：臺大醫院的眼科醫生陳大明。

2. 是台灣人但不是醫生的，例如在座的大家。
3. 請舉出是醫生而不是台灣人的例子？

學生答：藏醫院的藏人醫生。

4. 請舉出不是台灣人也不是醫生的例子？

學生答：是美國人的商人。

例四：「由因緣而生的」和「無常」之間有何區別？

學生答：由因緣而生的話一定是無常，無常的話也一定是由因緣而生，它們是同義。

對，他們之間是同義。先找到他們之間的同位，我們所看到的那些都是無常，也都是因緣而生的。然後再找他們之間的周遍，是由因緣而生的話一定是無常，是無常的話也一定是由因緣而生，所以他們是同義。

例五：白色和花之間有何區別？

1. 首先找他們之間有沒有同位，請舉出是花也是白色的例子？

學生答：白色的花。

找到它們之間的同位，我們就知道它們沒有相違。

2. 請舉出是白色，但不是花的例子？

學生答：白板。

3. 請舉出是花，但不是白色的例子？

學生答：紅花。

4. 兩者都不是的例子有很多，例如紅色的蘋果。

很好！所以它們之間有四句的區別。瞭解了花與白色之間的區別，也就可以找到花跟紅色、黃色、黑色等等顏色之間的區別了。

例六：箱子和鐵之間有何區別？

相違嗎？

學生答：不是。

1. 請舉出他們的同位？

學生答：鐵的箱子。

他們是同義嗎？

學生答：不是，他們是四句的區別。

2. 是箱子的話周遍是鐵嗎？

學生答：不周遍，例如，木箱。

3. 是鐵的話周遍是箱子嗎？

學生答：也不周遍，例如，鐵鎚、鐵鍋。

4. 請舉出不是箱子也不是鐵的例子？

學生答：石頭、大海。

例七：藥和丸子之間有何區別？

1. 是藥也是丸子的例子？

學生答：藥丸。

2. 是丸子，但不是藥的例子？

學生答：貢丸、魚丸、搖頭丸。

3. 是藥，但不是丸子的例子？

學生答：藥膏。

藥膏為什麼不是丸子呢？

學生答：因為藥膏是乳狀的。

4. 兩者皆非的例子有很多，例如，車子、馬路、天空、樓房。

有同學說搖頭丸不是藥。為什麼它不是藥？

學生答：因為它不能治病。

如果是這樣，魚丸應該可以治病啊，我們肚子餓的時候，吃了魚丸，那個病就好了。這是開玩笑的！總之，一定要像這樣去觀察思惟。

例八：益西為什麼不是醫生？

學生答：他沒有替病人看病，他沒有醫師執照。

若是這樣，古時候的民間醫生應該不是醫生嗎？因為他們根本沒有執照！我會這樣問，主要是要告訴大家，必須像這樣去思考。一般我們認為醫生一定會治病，可是有時醫生也無法治癒自己的病吧，這種情況也很多。

其實，他是不是醫生，我們是無法立出一個成立的理由的。如果因為他在為病人治病，就說他是醫生，這不是一個正確的理由，因為有些冒牌醫生也在替人看病。

之前你們找台灣人的定義時，每個人的思惟都不一樣，說出了不同的定義。就像那樣，同一個名相，在《菩提道次第廣論》以及其他論典裡，有時也會出現不同的定義，比如福稱大師的著作及至尊法幢的著作，有時對同一個名相也會立出不同的定義；不同的師長也會講出不同的定義，那些都值得我們去觀察討論。舉例來說：你們應該知

道出離心有很多定義，就看你認為哪個定義正確，如果是真正的出離心，它一定要符合這個定義。以後你們學《廣論》時要用這樣的方式去觀察，這是我內心的期望。

名相和它的性相是同義的，一切法都是如此，例如，無常和剎那性。又例如，美國總統和美國最高的政府官員，他們也是同義。

提到三句、四句，如果是三句，以我們三大寺辯經的方式，會問：哪個周遍哪個？不過，若是三句，不一定是哪個周遍哪個，因為還有一種特殊的三句，它不是「若是 A 周遍是 B；若是 B 不周遍是 A」，不是這樣的三句。

➤ 特殊之區別

「不是水果」與「不是花」之間有何區別？

1. 兩者之間的同位，例如：豆腐。
2. 「不是花」的話，不一定不是「不是水果」；
3. 「不是水果」的話，不一定不是「不是花」，這三個都找得到例子。

兩個都不是的：既不是「不是水果」也不是「不是花」的例子是找不到的。這是一個很特殊的三句。

還有一種情況是：兩法之間有兩句的區別，比如，補特伽羅無我和所知；「有無隨一」和「所知」，這種例子一般比較少提到。

一般我們辯經時常常找大包含小的三句，所以大家都以為三句的話一定是哪個周遍哪個，但實際上有些三句不是這樣的，就像剛剛那個例子，這個例子很特殊，大家一定要記在心上。

☆ 思考練習

1. 「人」與「眾生」有何區別？
2. 「台灣有的」與「西藏有的」有什麼區別？
3. 「有爪子的」與「有翅膀的」有什麼區別？
(有翅膀但無爪子的，主要生活在大海裡，例如飛魚。)
4. 「無常」與「性相」(定義)有何區別？
5. 「你有的」與「我有的」有何區別？
6. 「走路的」與「會飛的」有何區別？
7. 「大乘的心」與「菩提心」有何區別？
8. 「台灣人有的」與「西藏人有的」有何區別？

➤ 兩法區別之進階

例一：「與台灣人有三句」和「與韓國人有三句」，它們之間有何區別？

1. 兩者的同位？
學生答：例如人。
人為什麼與台灣人有三句？
學生答：台灣人一定是人，人不一定是台灣人。
2. 是與台灣人有三句，但是與韓國人沒有三句的？
學生答：臺北人、台灣的醫生。

3. 是與韓國人有三句，但是與台灣人沒有三句的？

學生答：韓國的醫生。

4. 兩者皆非——與台灣人沒有三句、與韓國人也沒有三句的？

學生答：美國的醫生、旁生道的眾生。

學生問：「在台灣出生的有情」和「韓國人」有四句嗎？

是，他們之間有四句的區別。

1. 是前者，也是後者的，如：在台灣出生的韓國人。

2. 是前者，但不是後者的，如：在台灣出生的荷蘭人。

3. 是後者，不一定是前者的，如：在韓國出生的韓國人。

4. 二者皆非的，如：在美國出生的英國人。

所以，在台灣出生的有情與韓國人有四句，同樣，在台灣出生的有情與台灣人也有四句。這樣的討論是非常好的，這個不只侷限在人。

例二：「與花有四句」和「與水果有四句」之間有何區別？「與花有三句」和「與水果有三句」之間有何區別？

像這樣慢慢去找，一定要找很多不同的三句、四句的例子。

舉個簡單的例子，「甜味」與「水果」之間有什麼區別？

請舉出兩者的同位？

學生答：甜的西瓜。

再問：這樣的話，西瓜有法，為什麼是甜的呢？

學生答：因為我吃了，它的味道是甜的。

這時候肯定有人會再辯：你覺得是甜的話，它一定是甜的吗？

例三：「與台灣人有四句」和「與韓國人有四句」之間有何區別？

1. 它們的同位，例如醫生、政府官員、總統。
2. 是「與台灣人有四句」的話，一定是「與韓國人有四句」嗎？
學生答：不一定，例如，非韓國人的醫生。
這是很好的例子，我們也可以答「與台灣人異」，它也是「與台灣人有四句、與韓國人沒有四句」的例子。
3. 與韓國人有四句、一定是與台灣人有四句嗎？
學生答：不一定，例如，不是台灣人的醫生。
也可以說「與韓國人異」，它也是「與台灣人有四句，而且，與韓國人沒有四句」的例子。
4. 既不是「與韓國人有四句」，又不是「與台灣人有四句」的？
學生答：例如，寶瓶、車子。
所以，「與台灣人有四句」和「與韓國人有四句」之間有四句。

若說：醫生和台灣人之間沒有四句，因為他們之間沒有同位。
你們如何回答呢？
學生答：因不成。
對，然後找他們的同位。

若說：醫生和台灣人之間應沒有四句，因為台灣人一定是醫生。
你們如何回答呢？
學生答：因不成。

若說：醫生和台灣人之間理應沒有四句，因為台灣人肯定不是醫生。你又如何回答呢？

學生答：因不成。

又有人辯：醫生和台灣人之間理應沒有四句，因為不是醫生一定不是台灣人。那時候你會回答：不一定啊，因不成。

例四：「千年之前在臺灣出生的有情」和「台灣人」有何區別？

1. 千年之前在臺灣出生的有情和台灣人有同位嗎？

學生答：有，例如千年之前在臺灣出生的台灣原住民。

2. 若是千年之前在臺灣出生的有情一定是台灣人嗎？

學生答：不一定，例如，千年之前在臺灣出生的烏龜。

3. 若是台灣人，一定是千年之前在臺灣出生的有情嗎？

學生答：不一定，例如，在座的同學。

4. 既不是千年之前在臺灣出生的有情，又不是台灣人的例子？

學生答：當今的日本人。

➤ 略說三輪

辯經時，辯論者會對敵論者說：「三輪」或 ཅན་ （擦啊）。所謂「三輪」的「三」指的是：因成立、周遍成立、宗受到遣除這三者，比如：當敵論者承許猴子是旁生；又承許若是旁生周遍是眾生；內心卻認為猴子不是眾生的情況下，辯論者對他立出「猴子有法，理應是眾生，因是旁生故。」此時，敵論者形成三輪正相違。

之所以會有三輪，原因是：1.敵論者承許因「猴子是旁生」2. 又

成立周遍「若是旁生周遍是眾生」，而且，3.他的宗「猴子是眾生」受到遣除。此時辯論者對敵論者立出「猴子有法，理應是眾生，因為是旁生故。」敵論者會變成自相矛盾，無法回答，於是形成「三輪」。

其次，當辯論者對敵論者說 **ཚང་**（擦_མ）時，藏文 **ཚང་** 指的是 **ཚང་གཙོད་པ།**，意思是說敵論者的立宗已經消滅，被壓伏了，所以說：「擦啊、擦啊」。

如果你們認為辯經時一定要站起來、拍手、踏腳，自己也願意那樣做的話也可以。我認為辯經時不一定要站著，也不一定要拍手或踏腳，當今科技發達，透過電視、網路也可以進行辯論，他們沒有這些動作也可以辯論。

➤ 結論

辯經的規則只有因、法、義、承許、因不成、不周遍這六個名相而已，大家可以用學習過的名相，當作「有法」或「所立法」去立應成論式，也可以用日常生活中的杯子、桌子、房子，或者菩提心、空正見等等，作為「有法」或「所立法」去立應成論式，然後思考可以有幾種回答，這樣練習的話，大家很快便能進行辯經討論了。

不過，我們學習理路是為了遠離痛苦、解脫，乃至得到究竟安樂——成佛，這是生生世世要成辦的事情，因此無論如何一定要學習理路，用理路來觀察、抉擇經論中的法義。

有



彼復，所謂「無我」，即是人、馬等一切補特伽羅「獨立自主我之體性」皆不成立；除此之外的有無等一切，亦非「獨立自主之我」所受用。

無我分為「有」與「無」。

有、基成、所知、法、所量、境六者同義。

「量所緣及」，即「有」之性相。

例如：我們的身體、車子、樓房。

何謂「量所緣及」之「量」？決定法之有無及任一事件，需依賴無欺的認知，如此之有境，即「量所緣及」之量。廣說其安立將於《心類學》中宣講。

「有」可分為：

1. 假有、實有二者；
2. 常、無常二者；
3. 有為、無為二者；
4. 所作性、非所作性二者；
5. 事物、無事二者。

【假有 實有】

關於假有與實有，佛教四大宗派裡，唯有中觀應成派主張「有」的話都是假有，沒有一個法是實有的。包括中觀自續以下的每一個宗派則主張「有」可分為「假有」和「實有」。為了能更深入地瞭解假有是什麼，所以今天講「假有」與「實有」。

認識自法時，不需依賴認識他法而認識的法，是實有的性相。比如，一切認知與色法。

認識自法時，依賴認識他法而認識自己，是假有的性相。比如，人天等一切假有的補特伽羅、常法以及所有不相應行。

具體來說，從中觀自續派以下的宗派，如何區分假有和實有呢？當我們去了知它、看到它之後，可以直接顯現在我內心的法就是實有，例如所有的認知。假有是什麼呢？我們要去了知某法的時候，它沒辦法直接顯現在心裡，而一定要依靠另外一個法才能瞭解，那樣的法叫做假有。

《攝類學》的內容，一般都是以經部宗的見解來說的，他們承許士夫可以分為假有的士夫和實有的士夫。不只是士夫，牛、馬動物等，也都可分為假有和實有二者。屬於牛、馬的意識是實有的補特伽羅，依賴牠們的蘊體而安立出來的牛馬則是假有的補特伽羅，經部宗是這樣去分析假有與實有的。為什麼經部宗主張實有的補特伽羅是一個意識呢？他們認為真正一直在輪迴的就是一個意識，所以那個識

是真正實有的士夫。

如果反問：具有動物形狀的石頭或土堆，它是有生命者嗎？他們可能會回答：「喔！它們不是具生命者。」他們去觀察的時候，會看它有沒有識，如果具有識，就說它是具生命者，是補特伽羅；反之，如果沒有識，就不是補特伽羅，所以他們把識當作是真正的補特伽羅，外在的身體只是識所取的五蘊之一，識才是真正的近取者，真正在六道中輪迴裡流轉的是那個識。

可是以中觀應成派來說，那個識不是補特伽羅，為什麼？比如，說「你的手」時，我們會在「你」和「手」的中間加一個連接詞「的」，代表我們都認為手不是真正的你。我們可以從「你的手」，判斷出：有一個具有手的你。就像那樣，我們通常也會說「我的識」，所以，「識」肯定不是我。

龍樹菩薩所造的《中觀寶鬘論》裡面提到：「士夫非地水，非火風及空，非識非一切，何者是士夫。」中觀應成派完全可以直接解釋這個偈頌的內涵。

可是從中觀自續派以下，他們沒辦法直接解釋這個偈頌的內涵，因為他們認為士夫可分為假有的士夫和實有的士夫，而實有的士夫就是我們的一個意識。所以他們辯論時會說：龍樹菩薩說士夫不是地、水、火、風，也不是虛空跟識。如果士夫不是識，那麼應該如何承許呢？

雖然中觀自續派無法解釋龍樹菩薩所講的那個偈頌的內涵，可是他們也會承許投入蘊的是補特伽羅，不過他們所謂的補特伽羅就是那個識。補特伽羅的識是補特伽羅，為什麼？因為他們說，要判斷他是不是補特伽羅，是以他有沒有心識作為標準。

乍聽之下，肯定會認為他們講的也蠻有道理，因為《心經》裡面提到了無眼、無耳……，最後到「無識」。可是《心經》講的「無識」是什麼意思呢？識當然有啊！所謂「無識」的意思是說「獨立存在的識」是沒有的。

可是月稱菩薩是怎麼說的呢？我們投胎時，真正去取蘊的是什麼呢？中觀應成派會承許，取蘊的不是那個識，為什麼？因為那個識也是蘊，所以說投入蘊的是補特伽羅，補特伽羅也可以取五蘊。五蘊裡面包括識蘊，所以真正的補特伽羅不是識蘊。這些都是中觀辯經時很深奧的問題，大家有興趣的話，以後慢慢去學中觀就會學到這些的。

舉例來說：當我們看到洞裡面有一個蛇的頭時，心裡會認為洞裡有一條蛇；但是如果在路邊看到一個被砍下來的蛇的頭，你不會覺得那邊有條蛇，這兩者的區別在哪裡？同樣是蛇的頭，一個會讓你生起「有蛇」的想法，另一者不會讓你生起「它是蛇」的心，為什麼有這樣的區別？你們是怎麼想的？

洞裡面的蛇頭，它是一條蛇的支分，看到那個支分的時候，可以安立出「具有支分」的一個總體來；可是路邊那個砍下來的蛇頭，雖然它也是一個支分，可是我們可以看得出來，具有它的總體已經沒有

了。所以，雖然同樣看到蛇的頭，但是透過洞裡的蛇頭，我們心裡會安立一個「有分」，也就是安立一個具有支分的身體，因此認為：「那邊有蛇！」這個叫假有。為什麼洞裡面的那個蛇是假有呢？因為蛇頭是蛇的支分嘛！透過看到那個頭，可以安立出牠有一個身體，一個具有支分的有分者，可以這樣安立的。可是看到另外一者時，為什麼不會生起「那邊有蛇」的心呢？因為我們已經了知具有支分的那個總體沒有了，所以不會生起這樣的心。

講到假有，很多論著中以馬車做為比喻，總體來說，它是一輛馬車，它有很多支分，比如它的車身、輪胎等等。所以中觀應成派承許那個識是補特伽羅的支分，而不是補特伽羅，那個識為什麼不是補特伽羅？因為它是補特伽羅的支分，透過它可以安立一個補特伽羅，所以它不是補特伽羅。

為什麼從中觀自續派以下都說識是補特伽羅？因為在整個身體裡面，識是一個很主要的部分，沒有識的話我們會判斷這個人已經沒有生命，已經死了，所以，識是補特伽羅。比如以一部汽車來說，電是汽車裡面最主要的部分，有電的話車子就可以發動，沒有電的話車子就無法發動了。

中觀應成派去跟他們辯論的話會問：「電，理應是汽車囉？因為對一輛汽車來說，電是它主要的部分，沒有電的話它就沒辦法發動。」如果這樣問的話，他們是沒有辦法回答的。

中觀應成派雖然也承許「識是補特伽羅的所有支分裡面最重要

的一個支分」，可是不承許它是真正的補特伽羅，理由在前面已經講述過了，這是很重要的一個關鍵點。

以上簡單介紹了假有跟實有，以後《攝類學》學得更深入時，好好去思惟的話，慢慢就會知道真正的假有跟實有是什麼樣子。

■ 依賴認識他法而認識自己，是假有的定義，至於怎麼由假有進一步去思維緣起，請參考 247 頁〔附錄四〕緣起的問與答。

【常 無常】

「有」也可以分：常法跟無常。

「剎那性」是無常的性相；

「非剎那性的法」是常法的性相。

事例如下：

剎那破碎的瓶、因地震剎那倒塌的大樓是無常的例子；

一、異、性相、名相，無為的虛空是常法的例子。

學生問：所謂的虛空是我們眼睛看得到的天空嗎？

天空不是無為的虛空，因為它是剎那性，是事物，鳥可以在天空飛翔。事物、無常、所作性，它們都是同義的。

【有為 無為】

「有」也可以分為：有為、無為。

「堪生、住、滅」是有為的性相，例如：種子。

「不堪生、住、滅」是無為的性相，例如：無我。

【所作性 非所作性】

「有」也可以分為：所作性與非所作性。

「已生」即「所作性」的性相。

「不生」即「非所作性」的性相。

因緣所生，因緣所造出來的，就是所作性；

不是因緣所造出來的，就是非所作性。

所作性、有為法、事物、無常、勝義諦、自相，六者同義。

非所作性、無為、無事三者同義。

常法、世俗諦、共相三者同義。

【事物 無事】

「有」也可以分為：事物、無事。

◆ 事物

「具有作用者」，是「事物」的性相。

事物、因、緣、果，四者同義。

《攝類學》辯論時經常說：具有作用者是事物的定義的話，具有作用者跟事物之間要有八周遍。那麼，以垃圾來說，它有作用嗎？如果這樣辯的話，你們怎麼回答？

學生答：有作用，因為它可以當肥料。

再舉個例子：最後一剎那的油燈，它有什麼作用？如果說它有暗的作用的話，那麼，顯現出暗，是燈作出來的嗎？現在這裡有那麼多燈，燈都壞了的話，佛堂就暗了，可是那個暗不是燈造出來的呀。

我們學《攝類學》時，經常如同下面那樣去辯論：

問：具有作用者是事物的定義嗎？

再問：如果是它的定義，它們之間有八周遍嗎？

再問：有八周遍的話，若它是事物，它一定有作用囉？

如果有的話，垃圾有法，它具有作用嗎？因為是事物故。

◆ 因

上面講事物的定義時提到：事物、因、緣、果，四者同義。那麼，因的定義是什麼？「能生」是因的定義。提到能生的時候，因、無常、事物、所作性，這些都是同義，它們實際上都在講「生」。

以火來說，火本身是因，也是無常、也是事物、也是所作性，此外，也可以承許它是果，也可以承許它是一個近取因、是一個俱生緣，所以，若不結合事例，以抽象的角度來說，因和果是同義的。

結合事例的話，比如苗芽，苗芽本身是一個果，什麼是它的因？例如種子，所以自己的因和自己是相違的。此外，苗芽也可以是一個因，因為它可以生出果，因為它可以生出果實，因此我們說，自己的果和自己也是相違的。

又比如火，火的因跟火的果是相違的，為什麼？因為火的因一定是火之前就生了，火的果一定是火之後才生的，所以，火的因和火的果是相違，不過就火本身而言，我們可以承許它既是果，也是因。

能生是因的定義，提到能生，我們就要去探討它是怎麼生果的？或者能夠生果的有幾種？

以因生果的方式來分類的話，因可分為直接因、間接因，近取因、俱生緣。

▼ 直接因 間接因

「直接能生」，是直接因的定義；

「間接能生」，是間接因的定義。

以苗芽來說，直接能生它的，是種子，所以種子是它的直接因。可是當種子還沒有種在泥土裡，還在貯藏的階段時，我們可以承許它是苗芽的間接因，一旦種子種進泥土裡，再加上澆水、施肥、陽光等等之後，此時我們就可以承許它是苗芽的直接因。

洛色林的《攝類學》課本裡提到「彼之前生者，乃直接因；彼之前生者的前生者，即是間接因。」你們覺得有道理嗎？比如，「彼之前生者」一定是彼的直接因嗎？

學生答：不一定。

是你之前而生，但不是你的直接因的，例如什麼？

學生答：例如我的前世的前世也是我之前而生，可是它不是我的直接因。

這也是可以的，不過這邊講到「彼之前生者」時，提到一個直接因的例子，比如在你沒出生之前，你家旁邊有一棵樹。那棵樹是在你出生之前而有的，還是出生之後而有的？它是你出生之前而生的嘛，所以只能說那棵樹是你之前而生者，但是，你之前而生者，不一定是你的直接因，對吧！

又如，跟你父母同年齡的那些人，以及那個時候的很多旁生道的貓、狗等等，對你來說，那些都是「彼之前生者」。所以我們可以這樣去辯，《攝類學》裡提到的，只是一個直接因的事例，而不是它的性相。

▼ 近取因 俱生緣

「自近取果成為自類續流的主要能生」，是近取因的定義；

「自俱生果成為非自類續流的主要能生」，是俱生緣的定義。

這裡近取因的定義提到「自類續流」。什麼是「類續流」？就一般世間人來說，一個家庭的類續流，就好比爸爸傳兒子，一代傳一代，他們是同一個家族。提到「自類續流」這個名詞，很久以前，皇位是世襲制度，皇帝的兒子可以當皇帝，他們有他們的類續流，也就是我們一般所說的傳承或血脈。

《攝類學》中提到，若是他的近取因，則一定是他的自類續流。對此，福稱論師的教科書裡說：能生特點與體性兩者之中，「主要能生體性的」是近取因的定義；「主要能生特點的」是俱生緣的定義。以人來說，能生他的體性之外的各別特點，比如他的智慧、做事能力等等，能生這些特質或特點的，就是他的俱生緣。

以苗芽來說，種子是它的近取因，為什麼？因為種子會趨入苗芽

的體性，所以說種子是它的近取因。水和肥料則是苗芽的俱生緣。依此類推，譬如陶瓶，它的直接因是什麼？它的近取因是什麼？它的俱生緣又是什麼？你們能不能舉出它們的事例？

學生答：它的直接因就是還沒燒成瓶之前的坯體。

它的近取因呢？

學生答：土。

它的俱生緣是什麼？

學生答：燒它的火、拉坯的陶匠。

對的，陶匠和他作的動作，這些都是俱生緣。

一棵樹，我們可以說它的近取因是它的種子，可是一棟樓房的近取因是什麼？

學生答：鋼筋、水泥。

前面提到，自近取果成為自類續流的主要能生，這是近取因的性相。以包子來說，它的自類續流是什麼？是它們的聚合體嗎？還是什麼？這個一定要想清楚。

包子的近取因是什麼？是麵粉或它的餡料嗎？包子的近取因應該包子的聚合體。

以人來說，我們的近取因是什麼？我們的近取因是我們的前世。當提到前世的時候，我們的前世不一定是人類，對吧。可是如果我們前世不是一個具命者的話，它怎麼會成為今生的近取因呢？所以提

到前世，可以說是一個補特伽羅，那個補特伽羅當我們的近取因，由當時的近取因變成今世的我們。可是要變成今世的人，還要具備俱生緣，這個俱生緣是什麼？

學生答：父精母血。

父精母血是外在的俱生緣，內在的俱生緣是什麼呢？是前世所造的持戒、布施等。以他前世的持戒當作俱生緣，會投生善趣，獲得人身。投生善趣之後所享用的財富等，則是前世累積布施善業的果。有時我們會看到一些人，雖然他今世也致力於造作富有的俱生緣，例如去做生意、努力工作等，但是卻不一定能變成有錢人，所以，一定還要結合前世行布施的善業，才會變成富有。

所以對一個學習空性的人來說，好好地持戒是必要的，因為他還要投生善趣；他也一定會去行布施，否則即使投生為人，也會因忙碌於積累財富而沒有修學佛法的條件。

以上的說法是有經典作為依據的，月稱菩薩在《入中論》提到：「彼諸眾生皆求樂，若無資具樂非有，知受用具從施出，故佛先說佈施論。悲心下劣心粗獷，專求自利為勝者，彼等所求諸受用，滅苦之因皆施生。」

生為人的時候，想要存活下來，需要具備一些經濟方面的條件。至於怎麼去積攢財富，佛法跟世間人的說法就不一樣了，在世間人的概念裡，賺錢的方式就是去做生意、開工廠等。佛法則認為除了這個之外，還需要其他的俱生緣，也就是前世所累積布施的善業。如果沒

有那些善業，而只靠今世努力，是不一定會賺到錢的。對在家人來說，在六般若波羅蜜多裡面，最容易累積的善業就是布施，所以佛陀最先講布施的理由也是這個。

這邊最主要是瞭解近取因、俱生緣以及它們的作用是什麼，瞭解這些是非常重要的，例如我們做的麵疙瘩（藏語：凸巴），它的近取因是什麼？（學生答：麵粉）。也可以說麵粉是一個主要的近取因，此外還有很多，比如說油、鹽，這些都有能力讓食物變成好不好吃、鹹不鹹的能力。

關於近取因的性相，有很多不同的說法，我們可以多方面的思考。以煙為喻，有它的直接因和間接因。以直接因來說，有直接能生煙的近取因和俱生緣，同樣地，也有間接因的近取因及俱生緣，它們分別是什麼呢？透過這種方式去思考會有幫助的。

以今生的我們來說，我們的前世是我們的直接近取因，前前世是我們的間接近取因。對於今生是人類的我們來說，父母是我們今生身體的直接因的俱生緣，爺爺姥姥是它的間接因的俱生緣，我們先從這方面去找三句、四句會比較有幫助，相對來講也比較容易了解。

大家思考一下，我們今生的「直接近取因」和「間接俱生緣」有何區別？今生的「近取因」和「直接因的俱生緣」有何區別？

對你們來說，《攝類學》結合《廣論》來學習會比較好，不然你們可能會覺得《攝類學》太無趣了，認為它跟佛法好像完全沒有關係。

以《廣論》的角度來想，比如一般的眾生，當他生起菩提心的同時，他就成為菩薩，那麼，那個菩薩的近取因是什麼？

學生答：菩提心。

如果菩提心是菩薩的近取因，那麼它符合近取因的定義嗎？菩薩指的是這個補特伽羅，而菩提心是菩薩具備的那顆心，所以菩提心不是補特伽羅。

學生再答：具有大悲心的補特伽羅。

對的。當具有大悲心的補特伽羅，變成具有菩提心的補特伽羅時，這個補特伽羅就是資糧道的補特伽羅，然後再變成加行道的補特伽羅，接下來再變成見道的補特伽羅等，所以菩薩的近取因一定是一個補特伽羅。至於當他具備的大悲心變成菩提心時，他就進入資糧道，之後再進入加行道等等道，這些是菩薩所具備的道。

一般以斷十惡、行十善這種方式修行的話，可以成為下士夫，下士夫去觀修四聖諦這些法類的話，他會成為中士夫。然後再觀修大悲心、菩提心的話，他會成為上士夫，所以下士夫的近取果是中士夫，中士夫的近取果是上士夫。

關於近取因，前面我們提到，我們的近取因是我們的前世。那麼，這裡一般會有這樣的疑問：昨天的那個人變成今天的這個人，昨天的他是今天的他的近取因嗎？我們可以這樣承許。

既然如此，比如昨天、今天，以時間的角度去看的話，今天的近

取因是什麼？

學生問：星期六到星期天的話，我們可不可以安立星期六夜晚的 11 點 59 分 59 秒那個時間就是星期天凌晨十二點的近取因？

11 點 59 分 59 秒，它是一個時間，對吧，到了第二天凌晨十二點，之前的時間就不存在了。

這方面我想過很多，當風扇快速轉動時，我們會看到一個圓形的風輪，還有，在黑夜裡點燃一支香，當拿著它轉圈時，我們也會看到它變成一個火圈。又比如，我們看電視時，螢幕上的這個人，是一個人的圖像還是兩個人的圖像？

當我們看到螢幕上有一個人走過去的時候，這個影像是由很多圖片連續且快速播放而形成的，那麼這些圖片是前一張圖片的續流進入到後一張圖片所形成的？還是它們是各別各別的呢？我們可以說那些圖片是類相似，他們有似類續流（ $\text{འཇུག་ལྷན་འབྲེལ་གྱི་རྒྱུ}$ ），可是那些圖片不是那個影像的類續流，所以我們沒辦法承許它們是課本上提到的類續流（ འཇུག་རྒྱུ ）。

學生問：平時我們發出「啊」或「一」的長音時，會出現不同的高低音，這些聲音都會成為自相續流嗎？會成為它的近取因嗎？比如第一剎那的聲音會變成第二剎那的聲音嗎？

如果用聲音的頻譜來看，它每一剎那的振幅其實都不一樣，可是我們聽起來就變成一個聲音。

比如以前有一種機器，它剛開始發動的時候，會發出嘟、嘟、嘟……聲音，因為此時它的速度很慢，所以我們可以區分出前後的聲音，可是當速度很快的時候就沒辦法區分了。一般我們說，前剎那的聲音不會相續到後面的聲音，只是當它們的速度很快時，我們就會聽成一個聲音。如果聲音和剛剛提到的時間一樣，第一剎那的聲音不會進入到第二剎那的聲音的話，那麼，聲音它本身的近取因是什麼？

我認為應該找不到它的近取因。雖然我一直思考這個問題，但還是不確定它的近取因是什麼。其實以前我自己的老師上課的時候也說過，聲音是沒有自類續流的；此外，我們的教科書也提到：比如一個鈴噹它剛開始響的時候，可以聽得出一個聲音接著一個聲音，實際上這個聲音是各別一個一個的，第一個聲音不會進入到第二個聲音裡面，因為比如鈴噹正在響的時候，如果我們去抓住它，聲音馬上就會斷掉。

◆ 緣

接下來講「緣」，「助伴」是緣的定義。一般來說，助伴就是幫助的意思。總體來說，沒有結合在事例上的話，因、緣是同義，是因的話一定是緣，是緣的話也一定是因；不過，因、緣結合在一起，提到「因緣」時，因指的是「近取因」，緣指的是俱生緣。以苗芽來說，種子是它的近取因，水跟肥料是它的俱生緣。

以佛的果位來講，一切遍智是一個佛果，它的因是了知空性的智慧，也就是說，了知空性的智慧最後會變成了知一切法的佛。他的俱生緣是什麼呢？

學生答：慈悲心以及菩提心。

慈悲心與菩提心就類似剛才提到的水跟肥料，了知無我的智慧就類似種子，所以「六般若波羅蜜多」裡的「智慧度」是真正的近取因，其餘布施等五度是俱生緣。

緣可分為：因緣、所緣緣、增上緣、等無間緣四種。「因緣」和「緣」是同義，它們有八周遍的關係。一般講到產生認知的緣時，就會談到所緣緣、增上緣、等無間緣。

《攝類學》裡關於這些名相的性相，因為它要符合八周遍的條件，所以福稱大師把這些性相講得很多，有點複雜，大家暫且不去管性相，只要大概瞭解一下這三個緣就可以了。

第一、因緣：

因緣和因是同義，助伴就是因緣。

第二、所緣緣：

一般來說，所緣緣是什麼呢？例如：當我們生起一個取黃色的眼知時，眼知看到黃色，黃色就是這裡所提到的所緣緣；如果沒有黃色，也就不會生起這個取黃色的眼知。

第三、增上緣：

增上緣是什麼呢？以眼知來說，它的不共增上緣就是眼知所依的眼根，沒有眼根的話不會生起眼知的，眼知一定要依靠眼根，所以眼根是所謂的增上緣。

第四、等無間緣：

等無間緣是什麼呢？當我們看到黃色，在還沒有生起取它的眼知之前，我們的內心會作意：「我想要看清楚這個部分」，這是一種意知，是一個分別知，沒有生起這個意知的話，我們根本不會去看黃色，這個意知就是所謂的等無間緣。所以一定要具備所緣緣、不共增上緣、等無間緣三個緣，才會生起一個眼知。

舉例來說，你內心已經生起想看對面有什麼顏色的心，你也有很好的眼根，眼睛沒有什麼問題，可是想要看的顏色沒有出現在你的眼前的話，也沒辦法生起這個眼知。比如你想看紅色，可是如果眼前沒有紅色的話，是無法生起看紅色的眼知的，所以，沒有所緣緣的話就無法生起眼知。這是第一個。

第二個，雖然你已經生起想要看的心，同時對境也有紅色，可是你的眼根壞了，此時雖然其他兩個緣都具備，但是也沒辦法看得到，所以沒有增上緣的話，也是無法生起眼知的。

第三個，雖然對境存在，眼根也沒有問題，可是心裡卻一直在想其他的事情，根本不想看的時候，也是看不到紅色的。

比如兔子睡著的時候，雖然牠的眼睛是睜開的，但是卻看不到對境，沒辦法生起眼知，為什麼？因為此時牠沒有等無間緣，沒有生起想看的心識。所以當兔子睡著時，我們伸出手在牠眼前晃動的話，牠是看不到的。

還有一種情況，當我們生重病或身體有很大的傷痛時，會食不知味，儘管嘴裡吃再美味的東西，也感覺不到它的味道，因為這時候雖然所緣緣和增上緣都具備，可是缺少等無間緣。

又如：當醫生在我們身上打針時，我們會產生一個感受，那個感受是一個覺知，那個覺知的所緣緣、不共增上緣、等無間緣都具備嗎？又比如，當我們開刀時，由於之前注射麻藥的緣故，因此沒有痛的感受，這是因為不具備哪個緣？不具備不共增上緣，因為身知的不共增上緣身根暫時被藥物損害了，所以感覺不到痛。

同樣，當人老了，由於老花眼的緣故，看書看不太清楚時，這是不具備哪個緣？

學生答：不具備增上緣，因為他的不共增上緣的眼根退化了。

在教室這個空間裡，其實有許多灰塵我們的眼睛無法看見它，這也是因為不具備增上緣的緣故。當然，在特殊的情況下，或者具備特殊能力的眼睛是看得到的，例如天眼通、肉眼之外的天眼。還有，在黑暗中打開手電筒時，我們可以看到很多灰塵，實際上對境的這些灰塵是存在的，可是在黑暗中，我們的眼知卻看不到它，為什麼？因為缺少能看到的條件。

要生起五根知（眼知、耳知、鼻知、舌知、身知）的話，要具備三個緣；可是要生起分別知的話，它和五根知不一樣的地方在於：當對境出現的時候才會產生五根知；對境沒有出現的話，是不會產生根知的；可是當我們生起分別知時候是沒有所緣緣，為什麼？因為分別知都是自己趨入對境的，而對境不需要出現在面前，比如我們在外面時，也可以用分別知想家裡的東西，這是它們不一樣的地方。

學生問：為什麼瓶的義共相不是執瓶分別知的所緣緣？

分別知是沒有所緣緣的，而有所緣緣的「無分別知」是從「境」那邊顯現在自己的認知上的；瓶的義共相，是由「執瓶的分別知」假立出來的，好比我們蓋一棟建築之前，會在心裡事先構想這棟大樓的樣式，義共相就像這樣。

義共相也稱為義總。這裡會說：義共相本身是常法，因為這種說法已經很普遍了，所以你們暫時也先這樣說就好。在瓦那納西的佛法討論會上，曾經有人提出：義共相不一定是常法，它也可能是不相應行。

比如：我們也可以顯現一個義共相，例如：可以去想佛陀，顯現他的義共相，然後對佛陀、對於自己所皈依的對境，生起更好的、更深的信念；相反地，當我們想到自己的敵人時也會讓自己生氣。又如：當我們現起一些句子的義共相時，就可以把它讀出來。

所以「義共相是常法」的這種說法，雖然它已經很普遍了，可是你們一定要記住，義共相為什麼是常法？這是一個很大的問題。

◆ 果

「所生」是「果」的性相。

以因生果的方式來分類，「果」可分為：直接果、間接果。

自返體的「因」、「果」是同義的，自返體的因、果指的是沒有結合在事例上，僅僅是說「因」、「果」而已；可是若結合在事例上，它們就不是同義了。

提到苗芽，比如一開始是種子，然後是苗芽，再長出來一點點禾，再之後才是果實。所以，從禾的角度來說，禾是直接果、間接果，禾也是近取果、俱生果，四者都是。

禾為什麼是直接果？因為禾是直接從它的因——苗芽而生的。禾為什麼是間接果？因為它是從苗芽的因——種子而生的，所以是間接果。禾也是近取果，因為它是種子的近取果；此外，也可以承許禾是俱生果，因為它是俱生緣的果，因為它是俱生緣——澆水、施肥的俱生果。所以抽象來說，我們可以承許這個禾，它四者都是。

如果結合在一個法上，比如以種子來說，種子的直接果和種子的間接果是相違的。

這時候也可以去想雞和蛋，哪一個是因？哪一個是果？或是哪一個是近取因？還可以去想母親與女兒，一般抽象的角度，提到母親跟

女兒的時候，母親當作因，女兒當作果，可是母親她本身也是女兒，因為她是從她的媽媽而生的。

雞和蛋哪一個是因哪一個是果？這有很多不同的回答。你們認為蛋是雞的近取因還是俱生緣？

學生答：近取因。

蛋是眾生嗎？有生命嗎？

學生答：蛋有兩種，一種是有生命的，一種是沒有生命的。

「果」以聲詮之門可分為：增上果、等流果、士用果、異熟果、離繫果五種。為什麼講「以聲詮之門」呢？因為若是這些分類中的果的話，不一定是真正的果，例如，離繫果。

提到「果」，以人身來講，因為我們前世造了善業，今生才投生到善趣，投生到人類。所以依前世所造的業來說，今生的果有：增上果、等流果、士用果、異熟果四種。

第一、增上果：

比如我們這輩子所受用的一切外在的人、事、物都是增上果。《攝類學》裡舉的例子是「共同使用的器世間」，它是指器世間的一切東西。為什麼它是增上果呢？這裡中文的「增上」在藏文是 བདག་པོ།，其中 བདག་ 就是擁有、掌控。意思是說：自己有權力享用這個東西，有管理的權力，可以掌控。

剛剛提到「共同使用的器世間」，「器世間」是指在此生活的所有眾生共同擁有的、可以掌控的，所以這是他擁有的果。以台灣來說，台灣這個地方是所有台灣人共同擁有的增上果。至於個人有各自的房子，有些人擁有豪宅，有些人卻只有一個小小的房間，這些則是不共的增上果。

對生活在海洋裡的生物來說，海洋是牠們的增上果。還有，不同的地區有不同的地理環境，有些地方只有山脈或河流，這也是他們的增上果，同樣，對於投生到地獄的眾生而言，地獄是他們的增上果。對於我們而言，每個人自己的上師都是自己的增上果。

第二、等流果：

比如前世生為天人，今生生為人類，下輩子再生為善趣的人類，他的等流果有兩種：一個是領受等流果、一個是造作等流果。

所謂的領受等流果是什麼呢？以今生來比喻的話，一個人今生能夠長壽，是因為前世放生、持戒不殺生，所以這輩子擁有長壽的果，這就是等流果中的領受等流果。另一種人，他天生就有不喜歡殺生、喜歡放生的習氣，他也會因為這個習氣而造業，所以也會有一個果，這是指等流果中的造作等流果。

又比如有些今生生為旁生道的狗，未來世當牠最初轉投生為人的時候，壽命不會很長，這是領受等流果。為什麼他的壽命不長呢？那是因為他在旁生道時造了殺生的業，例如去吃其他旁生。

此外，當他最初脫離旁生道投生為人時，他會有一種喜歡殺生的習氣，這種習氣就是他之前在旁生道的時候，造下許多殺生的業所留下來的結果，與前世同樣喜愛殺生的這種果，就稱為造作等流果。

一般來說，等流果都是來世感果的；不過，在我小時候，老家流傳著一個故事。

有一個很有名的小偷，他偷了東西，進監獄之後，兩隻眼睛都被挖掉了。雖然他在監獄裡受過懲罰，可是因為他已經養成習慣了，所以出獄之後，即使眼睛看不見，他還抓著馬的尾巴又帶著他的小孩去行竊，這就類似等流果。所以等流果的話，不一定是下一世才會顯現出來的，這種粗分的等流，在今生我們也是可以看得到的。

第三、土用果：

《攝類學》裡提到，「莊稼」是一種土用果，因為是士夫做出來的。如同「莊稼」，我們的房屋等等，凡是人造出來的，都可以稱為土用果，這是一種外在的土用果。

還有一種土用果是課本裡沒有提到的：善、惡的業也一定會有它的土用果。比如透過修法，使得病情好轉或者工作的障礙消除，這些也是一種土用果，是業的土用果。它不是等流果，它的等流果以後還是會出現的。它也不是異熟果，它的異熟也是以後才會出現，所以這就是一種土用果。以上所講的這些內容，你們一定要記住！修法所得到的結果是一個土用果，這是一種很特殊的說法。

提到土用果，在印度金剛座，菩提迦耶的那些佛塔、舍利塔，以及其他地方為了紀念佛陀聖者而建造的佛塔、聖地、寺廟等，都可以說是土用果。

「土用果」的「土」，除了平時理解的「士夫」之外，在梵文裡也有「能力」的意思，「布魯噶闍拉給」，「布魯噶」的意思就是能力，所以《俱舍論》頌說「若因彼力生，是果名土用。」

很多人會說到聖地，例如前往印度正覺塔裡的佛像前打坐觀修的話，心情比較平靜，內心自然會生起歡喜悅意的感受；相反地，身處曾經發生戰亂、殺戮的地方時，內心會感覺悲傷、心不平靜，這些都是土用果的例子。

第四、異熟果：

比如我們投生為人時，所得到的這個人身就是異熟果。如同這樣，我們看到的旁生道，比如貓、狗也是一種異熟果。那麼，異熟因是什麼呢？「攝於有漏善、惡隨一」是異熟因的定義。所以我們投生人類的異熟因就是有漏善業，投生旁生道的貓、狗的異熟因是惡業，所得到的身體就是異熟果。

上面談的，得到人、貓、狗的身體是異熟果；《攝類學》裡還提到，有漏苦受、有漏樂受也是「異熟果」。

增上果、等流果、土用果、異熟果，它們的事例大概是這個樣子。

第五、離繫果：

《攝類學》裡提到「離繫果，例如滅諦。滅諦是離繫果，它為什麼是果呢？因為「滅諦」是透由修道而得到的一個遮遣法，因為它是「修道而得」的，不是「修道而『生』」的，所以它不是真正的果。雖然它不是真正的果，不過也可以稱它為果，因為它的出現跟果很相似，所以書上說「果堪以聲詮之門可分為增上果、等流果、士用果、異熟果、離繫果五種」。

事物可分為：色法、認知和不相應行三種。

色法又可分為：色處、聲處、香處、味處、觸處、法處色六種。

◆ 色法

「堪為色」，是色法的定義。

不同的《攝類學》法本對於色法有不同的分類。洛色林的《攝類學》裡，色法分為色處、聲處、香處、味處、觸處、法處六種。可是另外一些《攝類學》裡，色法分為五個內色、五個外色。五根——眼根、耳根、鼻根、舌根、身根就是五個內色；色、聲、香、味、觸是五個外色。他們這樣去分類。

眼知所取是色處的定義。同樣，耳知所聞是聲處的定義；鼻知所嗅是香處的定義；舌知所嚐是味處的定義；身知所觸是觸處的定義。色處又分為顏色、形狀。

《攝類學》裡提到色法的定義是「堪為色」。如果它是色法的定義的話，它要具備兩個條件：1. 它和名相之間要具備八周遍；2. 瞭解名相之前一定要先瞭解它。具備這兩個條件的法才符合定義。因此有人會辯：堪為色理應不是色法的定義，因為它不具備性相的第二個條件，因為當你知道「堪為色」的情況下，你就已經知道「色」這個名相了。所以，怎麼可以承許「堪為色」是色法的定義呢？

課本裡說，眼知所取是色處的定義；耳知所聽到的；鼻知所嗅到的；舌知所嚐到的，依次是聲處、香處、味處的定義。你們想想看，「耳知所聞」可不可以當作聲處的定義？我們要了知一個聲音的時候，一定要先了知它是耳朵聽見的，然後再去了知那個聲音。實際上是不是這個樣子？需要你們自己去觀察。

為什麼把色法分為色處、聲處、香處、味處、觸處呢？主要是為了讓我們能清楚地了知五蘊。如果能了知五蘊的話，後面去學習大論的時候會很有幫助的。把色法分為這五個的原因就是這個。

◆ 色處

顏色——

「堪為顏色」是顏色的性相，顏色又分為根本色、支分色二者。同樣，堪為根本顏色，是根本顏色的定義；堪為支分顏色，是支分顏色的定義。根本顏色有四：青、黃、赤、白。支分色有八：明、暗、雲、煙，塵、影、霧、日。

根本色和支分色有什麼區別？

學生答：它們是相違的。

對的，所謂根本顏色，它本身是顏色，而且其他的顏色沒辦法調和出它的話，它就叫做根本顏色。由某些根本顏色調和變成另外一種顏色的話，那個顏色就叫做支分顏色，所以我們會承許根本色和支分色是相違的。

如果根本色與支分色是相違，我們可以怎麼去辯呢？

「它們理應不是相違，因為它們有同位，比如白色的雲的顏色、青色的煙的顏色。」白色的雲的顏色是根本顏色，也是支分顏色。它為什麼是根本色？因為是白色；它為什麼是支分色？因為是雲的顏色。同樣，青色的煙的顏色，它為什麼是根本色？因為是青色；它為什麼是支分色？因為是煙的顏色。我們可以這樣去辯。

可是如果以《攝類學》裡面所說的，白色是根本顏色。這樣去看的話，根本顏色和支分顏色一定是相違的。

為什麼黑色不是根本色？

學生答：因為它是可以被調配出來的。

哪些顏色可以調和出黑色？

學生答：紅、黃、藍色。

對！它沒有辦法被調配出來的顏色叫根本顏色；支分顏色指的是由兩種以上的顏色調和而成的顏色，例如藍色跟紅色調和在一起可以變成紫色。支分顏色與根本顏色的差別就是：是否能被調配出來。可是按照這種說法，當今科學家會說，白色不是根本顏色，因為白色光是由不同的顏色調配出來的。

支分顏色有明、暗、雲、煙、塵、影、霧、日八種，其中雲的顏色屬於支分顏色。其實雲的顏色有很多，例如白色的雲、紅色的雲等等，可是雲的顏色本身是屬於支分顏色。如果這個道理成立的話，花也有白色、紅色等許多顏色，為什麼花的顏色不屬於支分顏色？大家

可以透過這樣的理路去思惟觀察顏色這個部分。

雲的顏色與支分顏色之間有何區別？

學生答：三句。

雲的顏色周遍是支分顏色嗎？如果是的話，那麼，白色的雲的顏色是支分色嗎？因為它是雲的顏色故。若你還承許它是支分顏色的話，我會說：「應不是支分顏色，因為它是根本顏色，因為是白色故。」白色是屬於根本顏色嘛。

以這樣去找兩個顏色之間三句、四句的關係的話，舉例來說：煙的顏色與支分顏色有什麼區別？煙的顏色與根本顏色有什麼區別？其實煙也有很多種不同的顏色。

雲為什麼放在支分顏色裡？雲的顏色是顏色，雲不是顏色，其實支分色裡舉的明、暗、雲、煙……等八者的「雲」，指的是雲的顏色而不是指雲，所以應該要加上「顏色」這個詞，「雲的顏色」。

如果有人說：形狀與顏色是有同位的，比如白花，白花是顏色，也是形狀。如果這樣的話，那我們也可以承許「雲也是一個顏色」。不過，很多人都會說雲的顏色才是支分顏色，雲本身不是顏色，形狀與顏色是相違的。

還有，支分顏色裡面為什麼會提到雲？為什麼它只舉出了八個，而不是九個、十個？在這裡我主要是想讓你們透過這樣的方式去思惟，這些都是值得去觀察的啊！

形狀 ——

堪為形狀是形狀的性相。形狀可分為八種：長、短、高、低、方、圓，正、歪。那麼，形狀都包含在這八種裡面嗎？如果說對的話，我們可以去辯：三角形是形狀嗎？是的話，它是這八種裡面的哪一個？又比如，彎與直是八個裡面的哪一個？八個形狀的最後兩個，中文翻譯成「正、歪」，可是以藏文來說，它是「平、不平」的意思。

四方形跟箱子兩者之間有何區別？

學生答：四句。

是箱子但不是方形的例子？

學生答：例如圓形的箱子。

為什麼確定它是箱子？

學生答：因為可以裝東西。

那麼，裝衣服的手提包也是箱子嗎？

形狀分長、短、高、低、方、圓，平、不平等八種，例如頭髮，它是很細的，你們覺得粗和細是不是形狀？粗和細包括在八種形狀裡嗎？

又例如：薄與厚，雖然它沒有出現在八個形狀裡，可是我們去想一想，薄的話比較低，厚的話比較高，所以可能包括在高低裡面吧。如果從這方面去想的話，每個形狀都包括在八個形狀裡面了。

我們還會辨析或觀察：長和短是什麼樣子？什麼樣的事物才可以說它是長的或它是短的？其實它們是互相依靠的嘛！同樣，我們

如何去判斷哪個是高的？哪個是低的？它們之間有沒有交集？

舉例來說，一棟四層樓的房子，它是高的還是低的？比起三十層的高樓來說，它是低的；可是比起兩層樓的房子，它是高的。所以它是高與低的交集嗎？這樣去想去觀察的話，我們會瞭解到什麼是「緣起觀待」。當我們知道「緣起觀待」的時候，對瞭解佛教所講的空性是很有幫助的，總之。我們為什麼要去觀察瞭解這些呢？因為這些對通達空性都有幫助。

眼知所取是色處的定義。那麼我問大家：

若是眼知所取的話，一定是色處嗎？

學生答：對，因為眼知所取是色處的定義。

這樣的話，聲音跟味道是色處囉？因為是佛陀的眼知所取。

學生答：不是，剛剛說的眼知所取，指的是眾生的眼知，不是佛陀的眼知。

如果這樣的話，眾生的眼睛所看不到的最細小的微塵，它同樣有形狀跟顏色，它不是色處囉？因為它不是眾生的眼知所取。

你們應該知道，之前科學家分析到當時所能發現的最小的微塵時，他們會說這就是最微小的物質，沒有比這個再小的了，於是他們就確定了什麼是最小的微塵。後來，另外的科學家又分析出比之前所發現的更細小的微塵，這個微塵的形狀跟顏色是眾生的眼知沒辦法看到的。

◆ 聲處

聲處可分為：大種所執取的聲音、非大種所執取的聲音。這兩種又各分為：悅耳、不悅耳的聲音；悅耳和不悅耳的聲音再各分為：有所詮和無所詮的聲音，所以共有八種。

大種所執取的聲音，例如拍手的聲音；非大種所執取的聲音，例如拍桌子發出來的聲音。你們覺得收音機發出來的聲音，是大種所執取的聲音或是非大種所執取的聲音？如果是「非大種所執取的聲音」，那麼，吹笛子所發出的聲音是哪一種？

大種所執取的跟非大種執取的聲音兩者是相違的，彈吉他的聲音，它是非大種所執聲。可是吹笛子需要靠我們吹出來的氣，所以你們可以去觀察，吹笛子所發出的聲音是大種所執取的或非大種所執取的？

依《攝類學》裡提到的這八種聲音，我們可以去辯：前四個跟後四個有什麼區別？收音機的聲音是哪一種？你們一定要去想一想，這是很重要的。

學生問：吹口哨的聲音算是大種所執取的嗎？

吹哨子的聲音是大種所執受的，因為那是氣吹出來的，對吧？可是也可以說是非大種所執取的，因為聲音是從哨子裡面發出來的，吹口哨是大種所執取的。至於，吹哨子的聲音是什麼？你們去想。

同樣地，你們也可以辯：好聽的聲音跟不好聽的聲音，它們之間有何區別？比如歌聲，有人喜歡唱歌，有人喜歡聽歌，當唱歌時聲音很大、音調很高時，喜歡這類歌曲的人會覺得那是好聽的聲音，可是對於年紀大或不喜歡這類歌曲的人而言，會覺得很吵，認為它是不好聽的聲音，所以那個歌聲是好聽的，還是不好聽的聲音呢？

以前在我們藏地，老一代的藏人很喜歡高亢的聲音，所以他們唱歌時會以非常高頻的聲音吟唱。可是時代改變了，當今藏地的小孩不喜歡那種聲音，比較喜歡重低音或搖滾樂。所以好聽跟不好聽的標準也隨著對象及時間而改變，那麼，要如何判斷一種聲音是好聽或不好聽呢？這些都是將來你們自己去辯經、去觀察思惟的一個基礎。

◆ 香處

香處在《攝類學》裡面有很多不同的分法。香有三種：香的、臭的、不臭也不香的，大致上分這三個就可以了。還有一種分法是：俱生香、和合香。俱生香，比如花的氣味，因為那個氣味是它本身生出來的。和合香，比如臥香、肥皂的氣味，因為它是人工製造出來的。這樣的兩種分法是很好的。

☆ 思考練習

1. 俱生香與香味有什麼區別？
2. 和合香與香味有什麼區別？

◆ 味處

「舌知所嚐」是味處的定義，《俱舍論》說：味道有酸、甜、苦、辣、鹹、澀六種。

你們去找三句、四句的時候，水果跟甜味有什麼區別？或水果跟苦味有什麼區別？其實我覺得味道應該分為好吃的、不好吃的、既不是好吃也不算不好吃的，你們覺得呢？

同學答：中文會說好吃跟不好吃。

藏文裡有一個詞 རྗེས་པ།，它既可以表達味道好吃，也可以表達氣味好聞，中文沒有像這樣的詞吧？

六個味道裡有一個「澀」味，你們是怎麼判斷的？吃起來是什麼感覺？

學生答：吃起來舌頭感覺粗粗的。

藏文裡的「澀」是辣椒的味道。但是，很多中文書上都翻譯成「澀味」。不管譯成「澀味」或「辣味」，反正它只能用舌頭來嚐，嘴巴的其他的範圍是嚐不出來的。

你們吃水果時，那個味道是舌頭嚐的，還是嘴巴的其他部位也嚐得到？它碰到眼睛也會有同樣的味道嗎？所以中文翻譯成「澀」味，也很對，如果像藏文說的辣味的話，不只是舌頭，整個嘴巴全都是辣的，甚至碰到眼睛也會覺得辣，那麼它就變成不是味道，而是身體的觸覺了。

如果他變成身觸的話，依《攝類學》裡的規則，味處跟觸處是相違的。所以我們經常會辯：辣的味道是味處嗎？它應是觸處啊，因為身體其它地方也會感覺到它，所以它們有同位。我們是這樣辯的。這是一個很好的例子啊。

◆ 觸處

「身知所觸」是觸處的定義，《俱舍論》說：「觸十一為性」，十一個觸處分別是：大種所造觸——地、水、火、風四種；非大種所造觸——滑、澀、重、輕、冷、飢、渴七種。

地、水、火、風都各有定義的。「堅實」是地的定義；「熱焚」是火的定義；「濕潤」是水的定義；「輕動」是風的定義。

「堅實」是地的性相的話，「堅實」與「地」有八周遍嗎？如果有的話，比較堅實的鐵之類的也是地嗎？因為它們是堅實的緣故。相同地，從地下挖出來的那些柔軟的泥土，它不是地嗎？因為它不堅實！可以這樣去辯經的。

「熱焚」是火的定義。那麼，是「熱焚」的話，一定是火嗎？比如熱開水，它也是火嗎？我這是按照藏文的字去辯的。雖然白開水也有熱的，可是「焚」的話只能用在火的方面，對吧？

「太陽是火嗎？因為是熱焚故。」要怎麼回答？

學生答：太陽只是熱而已，不是熱焚。

又有學生答：它是熱焚。

你們這樣非常好！有不同主張的話就可以進行辯經了。

「濕潤」是水的定義的話，

1. 牛奶是水嗎？

學生答：承許。

為什麼？

學生答：因為它是濕潤故。

你們這樣去表達是對的。

2. 血也是水嗎？

學生答：對。

血已經具備水的定義了，它是濕潤嘛，所以可以確定血是水。

3. 油也是水嗎？

學生答：應該不是。

不是水的話，它不具備水的定義裡面的什麼條件？不是濕或不是潤？油它不是水，因為它不具濕的能力。水要具備濕和潤兩個條件嘛。

4. 葉子裡面有水分，那麼，葉子是水嗎？

不是，比如手的皮膚裡有血，可是我們不會說手是血。

風的性相是「輕動」，所以，是風的話就要具備輕、動兩個條件。

那麼，風周遍是輕的嗎？比如颱風時，我們在外面走路時都會被吹倒，那個風是輕的嗎？不是，它是很重的，對吧？所以，風的定義「輕動」就不太周遍啦，因為風不一定是輕的。風也不一定是動的，比如籃球、足球裡面有風（氣），但它們是不會動的，大家可以像這樣去思惟。

以上地、水、火、風這四個性相各自與它的名相，有些是周遍，有些並不週遍。十一個觸處裡，非大種所攝的七個：滑、澀、重、輕、冷、飢、渴，其中沒有熱，對吧？為什麼？

我們一定要去想：為什麼非大種所攝的七個裡面有「冷」，卻沒有「熱」呢？有人會辯：「因為大種所造觸地、水、火、風裡面有火啊，所以非大種所造觸裡就沒有熱。」這樣的話我們會再辯：七個觸處裡面應該也不需要有一個「輕」的觸，因為已經出現「風」的觸了，風是輕動嘛。

以上的那些辯經，不是為了想去破除他人的說法而去辯的，是為了能夠更深入地瞭解真正的色法是什麼樣子，所以這些答辯的例子，是為了引導你們如何去思考，如何去辯論而說的。

以上已經講完整個色法了。

◆ 認知

「清楚且明瞭」或者「明而了別」是認知的性相。

如果依藏文字直譯的話，「明而了別」就是「亮而明知」。

「明而了別」，其中的「明」是認知的體性，認知的體性是明亮，相當於一面明亮的鏡子，對面的物體可以顯現在鏡中；「了別」是講認知的作用。

關於認知的分類在學習《心類學》時再介紹。

◆ 不相應行

「被緣為『非色、非認知』任一的有為法」，是不相應行的定義。

不相應行分為：是補特伽羅的不相應行、非補特伽羅的不相應行。

是補特伽羅的不相應行，例如：假有的補特伽羅。

非補特伽羅的不相應行，例如：時間、習氣等等。

寶瓶本身是一個色法，是我們眼睛可以看得到的，可是寶瓶之上也有剎那改變的無常，那是不相應行。我們雖然看得到寶瓶，可是它的不相應行是看不到的，所以無常、事物那些都是「非補特伽羅的不相應行」。

此外，「作用」也是不相應行，比如：你吃這個藥會有什麼作用，

或這個東西有什麼作用，這些「作用」也是不相應行。

以上是「有」分為事物、無事中的「事物」，接著講「無事」。

◆ 無事

「空有作用者」即「無事」的性相。

「無事」又分為：存在的、不存在的二者。

存在的無事，例如：常法。常法雖然是無作用的法，可是它是存在的無事。不存在的無事，例如：兔角、龜毛。



「基成」可分為：一、異；遮遣、成立。

【一】

「非各別的法」即「一」的性相；

「與事物為非各別的法」即「與事物為一」的性相。

一個法是「一」，兩個法的話就是「異」。

「一」可分為：真實一、相似一。

「相似一」又可分為：自性一、體性一、質一。

◆ 真實一

「真實一」與「返體一」是同義。

返體可分為「返體一」和「返體異」。如何區分「返體一」和「返體異」呢？

先舉個簡單的例子，比如：白色與顏色，它們自性上或體性上是非各別的，可是「返體」上是各別的。為什麼白色與顏色自性上是非各別呢？因為當我們看到白色時，在眼知上是沒有辦法區分哪一者是顏色，哪一者是白色，所以說白色與顏色體性上是非各別的，體性上是一。

雖然白色與顏色體性上是非各別的，可是以返體的角度來看，白

色與顏色是異。為什麼？因為白色是與「非白色」返過來的，顏色則是與「不是顏色」返過來的；因為它們的返體不同，是各別的法，所以白色與顏色，雖然體性上是非各別的，但返體上是各別的法。

透過這個理路我們可以想：黃色與紅色之間是自性一、返體一、體性一、質一嗎？黃色與紅色，體性上有什麼區別？自性上、返體上又有什麼區別？黃色、紅色是異，自性上是異，返體也是異，它們二者無論是返體、自性、體性上，都是各別的法，都是異。

一般《攝類學》課文裡都會說，「與寶瓶異返過來的那一分」就是「寶瓶的返體」的性相。為什麼這麼說？性相裡的「與寶瓶異」是專門為了遮除那些不存在的，比如兔角，因為兔角不是與寶瓶為異。

我們可以先把返體分為：「與它異返過來」和「與非它返過來」兩大類，其中「與它異返過來」的返體範圍較小，「與非它返過來」的返體範圍較大。

以寶瓶為例，與非寶瓶返過來，和，與柱子返過來，這兩個返體有沒有範圍大小之別？二者之間有何區別？

第一句：「與非寶瓶返過來」的話，周遍是「與柱子返過來」，這是一定的！因為如果是「與非寶瓶返過來」的話，它僅僅是寶瓶，所以，是「與非寶瓶返過來」的話一定是「與柱子返過來」，為什麼？因為是寶瓶的話一定是「非柱子」。

第二句：反過來想，是「與柱子返過來」的話，周遍是「與非寶

瓶返過來」嗎？

學生答：不一定，例如：桌子。

桌子有法，它為什麼不是「與非寶瓶返過來」呢？因為它本身是「非寶瓶」，所以不是「與非寶瓶返過來」。

講到兩者都是的例子，既是「與非寶瓶返過來」也是「與柱子返過來」，這時你要想到「非寶瓶」的直接相違。請舉出它的例子。

學生答：寶瓶。

這裡答「金瓶」比較好，金瓶是與非寶瓶返過來，也是與柱子返過來。所以，與非寶瓶返過來，和，與柱子返過來，它們之間有三句。

當我說，是「與非瓶返過來」的話周遍是「與柱子返過來」的時候，你們要去想它背後的理由，因為「與非瓶返過來」變成瓶子，如果是瓶子的話一定不是柱子，所以如果是瓶子的話，已經被「與柱子返過來」含蓋了。

所以在一個寶瓶上面，「與非瓶返過來」和「與柱子返過來」，它們之間的返體有範圍大小之別，在寶瓶之上類似這樣的返體是非常多的。

返體這個單元一開始就引《釋量論》：「是故諸有物，自性住各體，返同物他物，依存於返體……」，這時講的不是「與它異返過來的」，而是「與非它返過來的」。

文中「返同物他物」，是說與它的同類返過來、與不是它的同類返過來，也就是返同類、返異類。第一種返同類，以寶瓶為例來理解的話，寶瓶和柱子、聲音都是所作性，它們都是同類。雖然是同類，可是寶瓶不是柱子，寶瓶不是聲音，所以寶瓶是與同類的柱子返過來的、寶瓶是與同類的聲音返過來的，這就是所謂的「返同類」或「返同物」。

另一種是返異類，也就是與不同類返過來的，例如：寶瓶是與所有的常法返過來的，因為寶瓶與所有的常法不是同類，所以這種返體就是所謂的「返他物」或「返異類」。

是「返同物他物」這種返體的話，不一定是「與它為一」。一般來說，這是返體方面比較大的辯經議題。

《釋量論》提到的「彼之返體」不一定是「與彼為一」。這種返體不是與它異返過來的，而是與非它返過來的，比如，是與非寶瓶返過來的，不一定是與寶瓶為一，譬如金瓶。所以解釋這個偈頌時，就有「與同類返過來」和「與異類返過來」兩種。

以寶瓶為例，與同類返過來的，例如，寶瓶是「與柱子返過來」；寶瓶是與房子返過來；寶瓶是與車子返過來……，因為寶瓶與房子、車子都是事物，所以它們與寶瓶是事物同類，因此寶瓶與它們返過來就叫做「與同類返過來」。

與異類返過來的，例如：與常法返過來、與滅諦返過來……，這

種返體不一定是與寶瓶為一，所以「以事物為例，從與事物為異返過來的返體，即事物的返體。」

有四個與事物的返體為是等遍者，分別是：

1. 「與事物為一」；
2. 「與事物為一的事物」；
3. 「具有作用者的名相」；
4. 「齊備具有作用者的假有三法」四者。

這四個「是等周遍」就是講「與它異返過來」的部分。

大家再思考：「若是寶瓶的返體，周遍是與寶瓶為一」，這是哪一種返體？那是「與寶瓶異」返過來的返體，因為是與寶瓶異返過來的話周遍是「與寶瓶為一」，所以，是與彼異返過來的返體也周遍是與彼為一。我們講到事物的四個「是等周遍」的返體，就是與彼異返過來的返體，所以可以透過這個角度去分析這四個「是等周遍」。

課本在返體這個單元的最後提到：「然《釋量論》述說有等同所知數量的各自返體。」以寶瓶為例，寶瓶是與柱子返過來、寶瓶是與桌子返過來……，這樣去理解的話，它的返體非常非常多，這個範圍是非常廣的。

我們為什麼要學習返體呢？學習返體對一般生活上有甚麼幫助嗎？比如我們生病去看醫生，醫生診斷是感冒，也開了藥，但吃藥的

時候發現：藥的顏色形狀與之前的感冒藥不一樣，於是心想：這是感冒藥嗎？還是非感冒藥？我們可能會認為「啊！這不是感冒藥。」這時如果透過返體去理解的話，「非感冒藥」返過來是不是感冒藥？這個藥是「非感冒藥」返過來的，我們就可以理解：這是感冒藥！不會僅僅因為形狀不同，它就不是感冒藥了，有類似這樣的好處。

學習返體對學佛有什麼幫助呢？學習返體的主要原因，是要了知異與一的區別，要瞭解透由「與它異」返過來就是一個返體。這樣去瞭解的意義何在呢？

比如，我們透過「聲有法，是無常，因所作性故。」立這樣的因而生起比量去通達對境的時候，要先瞭解所作性這個因，與無常這個所立法之間的關係是什麼，是返體一的關係？返體異的關係？或是有其他的關係？透過比量去了知一個法的時候，很多外道會說，比量是沒有辦法正確了知對境的，因為他們認為因與所立法之間的關係是沒辦法了知的；但內道認為可以，因為所謂的「比量」，就是透由先了知因與所立法之間正確的關係，然後再去成立「聲是無常」這個所立。

還有一個重點，比如當我們看到一條狗的時候，旁生與狗在我們的眼知上顯現為一，但是我們內心可以區分出狗、旁生、眾生，可以區分：這條狗上面有與狗體性一的旁生，還有與狗體性一的眾生……等等。為什麼內心可以區分出這些差別呢？因為知道他們的返體不同的緣故。

以狗來說，狗的返體是與非狗返過來的，或者與狗異返過來的？因為牠是旁生，所以是與非旁生返過來的。我們內心可以這樣區分，就是因為我們知道什麼是返體，了知「狗的返體」不是狗、從「與狗異」返過來才是狗的返體的緣故。我們內心為什麼會產生一個眾生呢？因為那個眾生就是從「與眾生異」返過來的。像這樣從自己的內心上去想的話，就可以想到很多很多。

不只是狗這個例子，同樣，我們也可以在一個人上面去瞭解，比如我們眼睛看到旁邊的朋友（眾生）時，同時也看到一個人，所以人與眾生是自性一、體性一；可是內心去想的話，可以區分出一個眾生、一個人，為什麼能夠區分這些差別呢？因為心裡知道眾生和人各有自己的返體，所以他們的返體是異；這是學習返體的原因與目的之一。

總之，「《釋量論》述說有等同所知數量的各自返體，是故，並非『彼之返體』周遍是『與彼為一』」；而《攝類學》裡提到的返體，主要講的是「與他異」返過來的，由此可知，透過不同的角度確實可以讓我們學到更多理路。

如果沒有學好返體這個部分，將來學習中觀的時候會很困難，因為論典裡面，例如《中觀根本慧論》關於「與它異返過來」或「與非它返過來」這些部分的相關內容非常多。一般《攝類學》一開始就從「無我」分出「有」與「無」；再從「所知」分出其他類別。為什麼一開始就出現「無我」這個詞呢？因為我們學習理路最主要的目標，就是為了了知無我見的緣故。

◆ 相似一

世間萬物，每個法與它自己都是一，而不是異。不論「有是的所知」或「無是的所知」，它與它自己都是一。有是的所知，例如：白色與白色是一。「無是的所知」也是如此，例如：白色和紅色二者，雖然它是「無是的所知」，但是「白色和紅色二者」與「白色和紅色二者」也是一，不是異。

又如：火與火是一，不是異。可是火與東邊的火是異，不是一；東邊的火與東邊的火是一。所以每個所知與它自己都是一。

如何區別「體性一」與「返體一」呢？

舉例來說，東邊的火與火是體性一。為什麼是體性一呢？當你看到東邊的火的時候，內心同時會顯現火，可是你的眼知不會去分析哪個是火，哪個是東邊的火？所以東邊的火與火就是體性一，而不是體性異。以這樣的方式去瞭解體性一。

再舉一例：你們看到我的時候，同時也會看到一個人，「我」與「人」是體性一。為什麼可以承許「我」與「人」是體性一，而不是返體一呢？

「我」與「人」如果是「返體一」的話，所緣境上是一，分別知所顯現的也必須是一，這樣的話，分別知就沒辦法區分了。可是「體性一」的話，你們看到我的時候，也會看到一個人。那時候，雖然眼知沒辦法區分「我」與「人」，可是在分別知上可以區分：喔～我看

到老師，也看到人了。眼知沒辦法區分，分別知上才可以區分的法，就稱為體性一。可是，當眼知看到的所緣境是一，分別知所顯現的也是一，分別知上沒有辦法區分的話，這樣的法就是「返體一」。

一個寶瓶、一棵樹都是「一」；但是柱子與寶瓶是「異」、旁生與人也是異，我們比較容易知道這些法是異。無常與所作性雖然也是異，但是我們比較難以瞭解無常與所作性，或無常與事物之間「異」的關係是什麼樣子。

以寶瓶來說，其實一個寶瓶的上面有很多不同的「異」，例如：寶瓶的所知、寶瓶的無常、寶瓶的事物、寶瓶的剎那性；如果不瞭解真正的「異」是什麼的話，在我們概念裡的那些法，與寶瓶都是一，而不是異。學習返體以後才會瞭解：哦～原來一個寶瓶上面還有那麼多的異，寶瓶的無常、寶瓶的所作性、寶瓶的剎那性……，與寶瓶都是異、都是各別的法，而不是與寶瓶非各別的法。

那麼，要以何種角度去辨別：寶瓶上的無常、寶瓶上的所作性、寶瓶上的有為法，它們與寶瓶是一還是異呢？首先必須知道什麼是「自性一」，例如：寶瓶和寶瓶上的無常等，在無分別的根知上顯現時，眼知無法區分出它們的差別，顯現寶瓶的同時，寶瓶上的無常、寶瓶上的所作性、寶瓶上的有為法也一起顯現在我們的眼知上，因此說它們是「自性一」。但是在分別知上可以區分出它們是異，所以寶瓶上的無常、寶瓶上的所作性等，它們與寶瓶的返體是異，自性是一。

瞭解一、異的性相之後，也可以知道「與事物為一」的性相。「與

事物非各別的法」就是「與事物為一」的性相，同理也可類推到其他的法。

以事物為例，「與事物為一」的事例，就是「事物」它本身。同理，對每個法來說，是「與它為一」的就是它自己。所以是「與事物為一」和是「具有作用者的名相」，二者是「是等周遍」。所以，「具有作用者」或「具有作用的法」是事物的性相；事物是「具有作用的法」的名相。

是事物的話，周遍是「有作用的法」的名相嗎？

若答不周遍的話，請舉出「與事物為一」的例子。若是「與事物為一」就是事物的話，事物本身和「與事物為一」它們二者之間有什麼區別？

學生答：三句，若是與事物為一，周遍是事物；若是事物，不一定是與事物為一；它們的同位，例如事物。除了事物本身之外，沒有其他的例子。

事物它本身為什麼是事物呢？

學生答：因為是有作用的法。

為什麼事物是與事物為一？

學生答：因為是「與事物為一」一定是事物；是與事物為一的話，周遍是事物的返體。是事物的返體，周遍是具有作用者的名相；具有作用者的名相，只有事物一個。

這樣答也可以。但是若問：事物為什麼是事物呢？我們可以直接答：因為它是具有作用的法，因為具有作用的法是事物的性相。同樣地，為什麼事物是與事物為一？此時你要想到「與事物為一」的性相。所以可以直接答：事物是「與事物為非各別的法」。

如果有人反駁，無常是與事物為一嗎？該怎麼回答？

學生答：無常不是與事物為一。

為什麼？

學生答：因為無常是與事物為異。

為什麼是與事物為異？

學生答：因為它與事物是各別的法。

為什麼它們是各別的法？因為在我們的分別知上顯現一個事物的話，內心會顯現一個有作用的法——對自己的果有作用，會這樣顯現的。而顯現無常的時候，內心會顯現剎那性的事物。因為無常與事物在內心是以不同的方式顯現的，所以它們是各別的法，而不是非各別的法。

「與事物為一」和「與事物同義」它們之間有何區別？

學生答：三句。

如果是三句的話，是「與事物為一」周遍是「與事物同義」，還是，是「與事物同義」周遍是「與事物為一」？

學生答：是「與事物為一」周遍是「與事物同義」。

如果是「與事物為一」周遍是「與事物同義」的話，那麼「事物」它本身是與事物同義嗎？剛剛你說是「與事物為一」周遍是與事物同

義，所以我會問：「『事物』是與『事物』同義嗎？」

如果是同義的話，一定是各別的法。兩法之間不論是三句、四句、同義、或相違，它們一定是各別的法，而不是非各別的法。因為事物與事物是非各別的法，所以不可以說它們是同義。

比如，若問：事物與事物有什麼區別？這個問題就沒有什麼意義，因為事物本身是與事物為一嘛！它們不是各別的法，所以無法區分它們之間的差別。若問一法與事物有什麼區別的話，那個法一定要與事物是各別的法，才可以找它們的區別。

你們先找找與「事物」同義的法，看能找到多少個？

學生答：無常、所作性、有為法、勝義諦、自相等。

對！它們都是與事物是同義，不過它們是各別的法而不是一，為什麼？因為在我們的內心顯現事物，與顯現所作性的方式不一樣，所以它們是異，不是一；不過可以說它們是同義，因為它們之間符合八周遍的關係，因為如果是所作性的話一定是事物；如果是事物的話也一定是所作性，所以它們是同義。它們雖是各別的法，卻是同義。就這樣回答。

藏語的 རྗེ 與中文的火、英文的 **fire**，這三者是同義嗎？或者，三者有什麼樣的區別？

雖然三個語詞不一樣，不過它們是一。為什麼？剛剛已經說過，不管是火或 རྗེ 或 **fire**，在我們內心顯現火的時候，同樣會顯現熱焚，所以它們是非各別的法，而不是各別的，只不過用的語詞不同而已。

又如：一個人他有中文、藏文兩個名字，如果有人問：「這兩個名字是各別的？還是非各別的？」這時你只能回答：「它們是非各別的」，因為它們是同一個人的名字。

桌子與 table 有什麼區別？

學生答：同義。

桌子與 table 不是同義。它們是一個東西，因為在內心顯現的時候，只會顯現一個桌子而已，所以不可以說它們是同義，只能說它們是非各別的法。所以它們是一，不是各別的法。但是，是同義的話，一定是各別的法。所以這個問題不可以說「同義」，應該說它們是「一」。這是屬於比較簡單的例子。

講到一、異這方面，首先要瞭解怎麼去安立一、異的法，以及非各別的法、各別的法，它們之間有什麼樣的區別？先瞭解「一」這個部分，之後，我們可以進一步講有哪些不同的「非各別的法」，比如：返體一、體性一、自性一、質一，有很多不同的一。

學生問：自性與體性有什麼差別？

如果是體性一的話，一定是自性一，所以體性與自性，它們是一。

學生問：體性和自性是同義嗎？

體性和自性是非各別的法，它們是一，為什麼？因為它們分別知顯現的時候，會顯現同樣一個東西。但是，例如：寶瓶和無常這兩個法，在我們的根現前上是無法顯現為各別的，所以就成為「體性一」、

「自性一」，因此是異而不是同義。

剛剛有人說：「因為自性和體性在內心顯現的時候分辨不出來，所以是體性一，是同義。」其實，不可以說自性與體性是同義，因為它們是一嘛！同義的話，它們一定是各別的法。但是自性與體性是一，而不是異。

大家可以再舉些例子來思考體性一、自性一、返體一的問題。「一」的部分，大體上就是這個樣子，瞭解這些已經足夠了。

【異】

「各別的法」即「異」的性相。

「與事物為各別的法」即與事物為異的性相。

「異」與「返體異」是同義。

「異」也分為：返體異、自性異、體性異、質異四者。

「體性異」周遍是「返體異」；「返體異」不周遍是「體性異」，例如：常與無常是「返體異」，而不是「體性異」；它們是體性一。

與「一」相比，「異」比較簡單。例如：寶瓶與柱子，白色與紅色，或人與馬……，這些都是異，它們都是各別的法。大家可以多舉些例子來思考「異」。例如：狗和豬是異，他們的自性也是異、返體也是異；狗與眾生雖然體性是一，但是他們的返體是異；火與煙，它們之間體性是異、自性也是異。

接下來先試著思考下面幾個問題：

1. 「與白色是異」和「與紅色是異」它們之間有何區別？

(1) 先找找看，有既是「與白色是異」，也是「與紅色是異」的例子嗎？如果找不到的話，兩者就是相違的。

學生答：黃色。

黃色與白色是異，它與紅色也是異，所以黃色是二者同位的例子。

(2) 接著找是「與白色是異」，不是「與紅色是異」，有這樣的例子嗎？

學生答：紅色。

紅色的確是「與白色是異」；不是「與紅色是異」。

- (3) 再找是「與紅色是異」，不是「與白色是異」的例子。

學生答：白色。

對！白色是「與紅色是異」，不是「與白色是異」，而是與白色是一。

- (4) 最後找兩者都不是的，這個例子比較難找，如果從存在的法去找，是找不到的，所以一定要找不存在的兔角或虛空花。

2. 「與人是異」和「與馬是異」它們之間有何區別？

- (1) 先找兩者的同位，是「與人是異」、也是「與馬是異」的例子。

學生答：昆蟲。

- (2) 再找是「與人是異」、不是「與馬是異」的例子。

學生答：馬本身。

- (3) 然後找不是「與人是異」、是「與馬是異」的例子。

學生答：人。

- (4) 最後找兩者皆非的例子。

學生答：兔角、虛空花。

3. 「與火相異」和「與煙相異」它們之間有何區別？

學生答：是四句。

- (1) 如果承許是四句的話，二者同位的例子是什麼？

學生答：石頭、水。

- (2) 是「與火相異」而不是「與煙相異」的例子。

學生答：煙。

對！煙為什麼與煙不是相異？

學生答：煙與煙是非各別的法。

(3) 不是「與火相異」，而是「與煙相異」的，例如：火。

所以可以說，存在的法或一切的所知，都與它自己不相異，而是一。這樣的理路可以類推到一切的所知，比如：水與火，「與水相異」和「與火相異」它們之間也有像火與煙一樣的區別。

4. 「有作用的法」和「事物」是一，還是異？

學生答：是異，是各別的法。-

為什麼？

學生答：因為它們是性相和名相的關係故。

其實這是最難的一個問題，為什麼說它們是異呢？比如我們內心顯現火的時候，火的定義是「熱焚」，顯現熱焚的時候，同樣會顯現火，所以它們雖然是「各別的法」，但在內心沒辦法分開地顯現，沒辦法區分。不過它們在內心顯現的時候是有次序的，一定是先顯現熱焚，之後才顯現火。

顯現名相的時候，一定要先顯現它的性相。雖然顯現的是同一個東西，可是它們是在顯現上是有次序的，比如你心裡想火的時候，一定要先顯現熱焚，然後才會顯現火，它們是各別的法，是異。

課後大家可以再思考：「與事物相異」和「與常法相異」它們之間有何區別？同樣，這樣的理路可以類推到一切的所知。

「異」還可以分為：相違、相屬。

◆ 相違

「兩法是異，且沒有同位」，是「相違」的性相。

「與火為異，且與火沒有同位」，是「與火相違」的性相。

「相違」有很多不同的分類方式，其中分為「直接相違」、「間接相違」是很容易瞭解的一種分類。

「直接互不相順而存在」，是直接相違的性相。

「間接互不相順而存在」，是間接相違的性相。

直接相違，比如：花與不是花；常法與不是常法；無常與不是無常，因為它們之間是直接互不相順的存在，所以就叫做直接相違。

事物與常法是不是相違？如果是相違的話，它是直接相違還是間接相違？

學生答：間接相違。

事物與常法為什麼是間接相違？因為事物與無常同義，又，常法與無常是直接相違。雖然事物與常法不是直接相違；可是間接來說，因為常法是屬於與事物直接相違的「非事物」，所以事物與常法就變成間接相違。

你們認為火與非火是直接相違還是間接相違？

學生答：直接相違。

水與火是直接相違還是間接相違？

學生答：間接相違。

為什麼水和火是間接相違？因為水不是火。因為火與非火是直接相違，水是屬於「非火」的那一方面，所以水與火是間接相違。

相違除了上面所說的「直接相違」與「間接相違」之外，還有一種叫做「不並存相違」。「不能無傷害而並存的不可能有同位的法」是不並存相違的性相。例如，冷與熱。

「不並存相違」若加以分類可以分為三種：

- 1.是塵聚（塵聚：微塵所組成的物質）的不並存相違；
- 2.是覺知的不並存相違；
- 3.是有情的不並存相違。

火與「因寒冷而豎起的寒毛」是第一者的事例；通達無我的智慧與我執，是第二者的事例；烏鴉與貓頭鷹，是第三者的事例。

「不並存相違」與「相違」之間有什麼區別？

學生答：有三句。不並存相違一定是相違；相違不一定是非並存相違。

是「相違」而不是「不並存相違」的例子找得到嗎？

學生答：丈夫和太太。

丈夫和太太若是相違的話，它是什麼樣的相違？在我們日常生活當中，若說丈夫和太太之間相違，感覺上好像說夫妻關係不好；其實不是這個意思。丈夫和太太之間確實是相違，為什麼？因為兩者之間是異且沒有同位嘛！但他們是並存的相違，因為他們之間可以在無傷害的前提下存在，所以不是不並存相違。如果他們之間是「不能無傷害而並存的不可能有同位的法」，才叫做不並存相違。

「暗」與「明」之間有什麼樣的相違關係？

學生答：明與暗是不並存相違。

透由這樣的理路，我們可以類推到通達空性的智慧與我執，它們之間的關係也是不並存相違。我執相當於暗，通達空性的智慧相當於明，當「明」越光亮時，「暗」也就更晦暗了，就像太陽一出現，黑夜就盡了。同樣地，我們在修行的路上也是如此，當了知空性的智慧越來越增長時，我執也會越來越消滅。

「不並存相違」與「間接相違」之間有何區別？

如果是不並存相違，周遍是間接相違，它們之間肯定是三句。

- (1) 兩者的同位，例如：明和暗。
- (2) 不是「不並存相違」而是「間接相違」，例如：常法和顏色。
- (3) 兩者都不是的，例如：寶瓶。

還有一種相違是「互排相違」。所謂「互排相違」就是在我們的內心上互相排斥而存在。舉例來說：我們在內心顯現無常的時候，就直接排斥了常法的部分，比如：在你的內心上上了知某個法是常法時，

就會直接排除那個法是無常。所以，在覺知境上顯現一個法的時候，就會排斥另外一個法的話，這兩個法就叫做互排相違。所以可以說，若是直接相違，周遍是互排相違。

「水與火」、「事物與常法」這些相違的例子是比較簡單的，以後你們自己在修行上，可以去想慈心與瞋心之間有什麼樣的相違關係。

「與台灣人相違」和「與韓國人相違」二者有何區別？

- (1) 與台灣人相違、與韓國人相違，它們的同位，例如：美國人。
找到它們有同位之後，再思考：若是與台灣人相違的話，一定與韓國人相違嗎？或者是與韓國人相違的話一定是與台灣人相違嗎？
- (2) 與台灣人相違、與韓國人不相違的。例如：韓國總理。
- (3) 與韓國人相違、與台灣人不相違的。例如：台灣原住民。
- (4) 與台灣人不相違、與韓國人也不相違的。例如：亞洲人。

「與花相違」和「與水果相違」之間有何區別？

- (1) 先找兩者的同位。
學生答：樹、石頭、地……等等。
找到兩者的同位之後，再思考兩者是三句或四句？
- (2) 是「與水果不相違」，又是「與花相違」的例子？
學生答：例如：蓮霧、西瓜、橘子。
西瓜為什麼與花相違呢？
學生答：它們沒有同位。

這樣說也是對的。如果可以真正找到花的定義或水果的定義的話，就可以講出更好的道理。其實大家都知道這是花、這是水果，可以說已經知道它的定義了，只是沒辦法講出來而已。學理路的時候一定要這樣去找，《攝類學》裡多次提到寶瓶、柱子的例子，但是你們思考的時候不要只圍繞在寶瓶或柱子，可以從現實生活中去找例子。

「與名相相違是相違」和「與性相相違是相違」有何區別？

- (1) 二者的同位，例如：瓶柱二者、具有作用者的名相。
- (2) 是「與名相相違是相違」，但不是「與性相相違是相違」的，例如：名相的返體。
- (3) 是「與性相相違是相違」，但不是「與名相相違是相違」的，例如：性相的返體。
- (4) 二者皆非的，例如：寶瓶。

「瓶柱二者」為什麼既是「與名相相違是相違」，又是「與性相相違是相違」？我們把「與名相相違」拿出來當作一個法，「與性相相違」也拿出來當作一個法，為什麼「瓶柱二者」和它們都是相違呢？因為瓶柱二者是無是的所知，它和任何一個法都是相違。

「具有作用者的名相」也是二者都是的例子。「具有作用者的名相」為什麼是「與名相相違是相違」？因為它與「與名相相違」是相違，因為它們之間找不到同位。因為是「具有作用者的名相」的話只有事物它本身；但是，事物與名相是不相違，因為事物與名相是有同位，例如寶瓶。所以「具有作用者的名相」是「與名相相違是相違」。同樣的道理，「具有作用者的名相」也是「與性相相違是相違」。

「名相的返體」為什麼是「與名相相違是相違」呢？因為「名相的返體」和「與名相相違」是相違，它們之間沒有交集。反過來說，如果它們有交集的話，因為是「名相的返體」的話僅僅只有名相，所以會變成名相是「與名相相違」。可是，名相與名相是不相違，為什麼？因為名相與名相是一。

「名相的返體」為什麼不是「與性相相違是相違」呢？因為它和「與性相相違」是不相違，因為找得到二者的同位，例如名相本身。

依照上面的推理，大家可以去想一想為什麼「性相的返體」是「與性相相違是相違」，但不是「與名相相違是相違」的例子。

二者皆非的，例如：寶瓶。寶瓶不是「與名相相違是相違」，為什麼？因為寶瓶和「與名相相違」是不相違，因為找得到二者的同位，例如東邊的寶瓶和西邊的寶瓶二者。東邊的寶瓶和西邊的寶瓶二者是寶瓶；它們也是與名相相違，因為它們是無是的所知。

寶瓶也不是「與性相相違是相違」，為什麼？因為它和「與性相相違」是不相違。它們的同位，例如金瓶和陶瓶二者。金瓶和陶瓶是寶瓶；它也是與性相相違，因為它是不可成為是的所知。

☆ 思考練習

「不並存相違」與「互排相違」之間有何區別？

◆ 相屬

「爾與彼為異，以遮彼之力遮爾」，即是「爾與彼相屬」的性相。

「爾與火為異，以遮火之力遮爾」，即是「爾與火相屬」的性相。

學生問：相屬的定義中，「以遮彼之力遮爾」為何要加「力」字，若沒有「力」字，可以嗎？

如果沒有加「力」字是不行的，因為遮除「爾」的能力都在「彼」的上面，比如：遮除煙的力量都在火的上面，遮除火就直接遮除了煙，所以一定要加一個「力」。

「相屬」可以分為：同體相屬、從生相屬。

如何區分「同體相屬」與「從生相屬」？

《攝類學》課文「同體相屬」的性相，講到「爾與彼以同體性之門為異，以遮彼之力遮爾」，藏文直譯應該是「體性之門為異，以遮彼之力遮爾」。同體相屬和從生相屬性相的差異是：同體相屬的話，需要同體性為異；若是從生相屬的話，只要體性異就可以了。不過，兩個定義的後面都要加上「以遮彼之力遮爾」。

學生問：同體相屬的性相提到：爾與彼以同體性之門為異，以遮彼之力遮爾。那麼，「爾」與「彼」指的是什麼？

「爾」指的是你，「彼」指的是他；「爾」用在什麼地方都可以。

我們可以指著一個蘋果說「爾」，也可以指著一個蘋果說「彼」，每個法都可以是「爾」，也可以是「彼」。比如：「煙」和「火」，就是「爾」和「彼」的例子，煙是依著火而生，兩者是從生相屬。但是，無常與所作性，蘋果與水果則是同體相屬。例子裡的「水果」就是「彼」，蘋果就是「爾」，沒有水果或者以遮水果的力量，可以遮除蘋果。同體相屬的第一個前提必須是它們有「同體性之門為異」的關係，才叫做同體相屬。

「花的白色」與「白色」是同體相屬。為什麼？因為你看到花的白色，同時也會看到白色，所以它們之間是體性一，但內心會知道它們是異，不是一。知道它們是異，也知道它們是體性一的情況下；然後，遮除白色的時候，花的白色也被遮除了，所以它們之間是同體相屬的關係。

台灣人和人也是同體相屬，因為兩者是異，是同體性而異，不是體性異；知道兩者是體性一的情況下，再去瞭解：沒有人的話，同樣也沒有台灣人。「同體相屬」性相中的「以遮彼之力遮爾」，就是說沒有人的話，也不會有台灣人。例如：看到一間空房間的時候，有人問：「裡面有沒有台灣人？」那時我們答：「沒有！因為裡面沒有人。」在沒有人的情況下，當然也不會有台灣人。

再舉一例：馬與畜生也是同體相屬。為什麼呢？馬與畜生是異，牠們是體性一嗎？是，因為遮除畜生的話，也遮除了馬，所以牠們之間是「同體相屬」。

煙與火是從生相屬，為什麼是從生相屬？若是同體相屬，這兩個法一定是體性一；若是從生相屬的話，這兩個法一定是體性異，為什麼？因為我們眼睛可以看得到煙與火是完全不一樣的，所以它們是體性異，而不是體性一。在體性異的條件下，遮除了火的話，也會遮除煙，這樣的關係稱為「從生相屬」，因果關係都是從生相屬。

芽與種子之間有沒有相屬？若有，是同體相屬還是從生相屬？

學生答：從生相屬。

對！我們可以看得到種子與芽是不一樣的，它們是體性異，而不是體性一，而且以遮種子之力會遮除芽，所以是從生相屬。

再思考一下：

雞和雞蛋有沒有相屬關係？（學生答：從生相屬）。

如果是從生相屬的話，是雞蛋生雞，還是雞生雞蛋？

學生答：互相相生。

互相相生的話就不對了，因為是因果關係的話，你遮除那個因的話，同樣會遮除那個果呀！

大家一定得好好地學習相屬這個部分，如果不瞭解相屬的話，以後學《因類學》是很困難的，為什麼呢？因為《因類學》所講的正因以及比度，都要依靠同體相屬或從生相屬，所以，如果不瞭解相屬的理路的話，我們就沒辦法透過比量或比度去了知無常、空性。要了知無常與空性，一定要透過邏輯來生起比度；而比度是透過「因三支」來生起的；因三支的第二支是「同品遍」，要成立周遍，一定要了知因與所立法之間的相屬，了知那個相屬是同體相屬還是從生相屬。在

了知相屬的情況下，以遮除彼之力遮除爾，是哪個遮除哪個，一定要先瞭解這些，才可以生起一個比度。

例如：有煙山上有火，因為看到冒煙故。前提是要先了知煙與火是相屬。如果不瞭解煙與火之間的相屬，就沒辦法判斷有煙的話一定有火。道次第也是一樣的，依著修前面的道，能生起後面的道，所以它們之間也同樣是從生相屬。

大家想一下：媽媽與小孩之間有沒有相屬？如果有的話，是同體相屬？還是從生相屬？在日常生活中，就像煙與火的關係般，小孩與媽媽的關係是從生相屬，為什麼是從生相屬？先從體性的角度去看，他們是異，是各別的法；在異的情況下，沒有媽媽的話，絕對不會有小孩，或者以遮除媽媽的力量可以遮除小孩，所以小孩和媽媽的關係是「從生相屬」。

依著上面的問題也可以想：

現在的我與過去的我，是從生相屬？還是同體相屬？我們可以說：現在的我與過去的我是從生相屬；未來的我與現在的我也是從生相屬，所以是因果關係的法，它們之間都是從生相屬。

再舉個簡單的例子：病人去看醫生，有時候會照 X 光，「照出來的 X 光片」與「患者身上的病」它們之間有沒有關係？二者是從生相屬的關係。為什麼它們是從生相屬？因為它們的體性為異，而且「以遮彼之力遮爾」——以遮除病的力量，會遮除 X 光顯現出來的結果。所以，X 光顯示出來的結果與患者身上的病是從生相屬，但 X

光發出來的光與患者的病卻沒有關係。

還有，幾乎每個佛教徒，無論發生什麼樣的事情，經常都會說：這是業力。不過，你們也要知道那個業與所生的果之間，有什麼相屬，是同體相屬還是從生相屬？這個很重要！也就是說，如果能夠真正瞭解它們之間的相屬關係的話，就可以判斷出：你所遭遇的事情是因為曾經造了什麼樣的業而產生的。

以後大家要經常思惟：日常生活中所發生的每一件事情，都是業果或是自己造出來的業，這樣思惟的話，對你會有一定的幫助。如果知道業力與自己所遇到的這些事情之間有關係，現在這些事只是往昔的業力在感果而已。知道這個的話，我們在受苦的當下，就不會覺得那麼痛苦了，不會抱怨說：自己怎麼特別倒楣？怎麼這麼淒慘？因為內心瞭解到：那只是自己所造的業感得的果而已。

大家還可以綜合相違相屬，再多練習一些兩法之間的區別：

1. 「與火相違」和「與火從生相屬」有何區別？

學生答：兩者有四句。

- (1) 是「與火從生相屬」但不是「與火相違」：例如，成為自火的果的火。如果火有一剎那、二剎那……，可以說第二剎、第三剎那的火都與第一剎那的火是從生相屬，而不是與火相違。
- (2) 是「與火相違」但不是「與火從生相屬」，例如：水、石頭。
- (3) 兩者的同位，例如：煙。
- (4) 二者皆非的，例如：火本身。

「煙」，既是與火相違，又是與火從生相屬。若問：為什麼煙與火是相違？這時我們可以舉出相違的性相：因為它們之間異且沒有同位。為什麼煙與火是從生相屬？同樣地，我們也可以舉出從生相屬的性相。

2. 「與火相違」和「與火同體相屬」有何區別？

學生答：兩者有四句。

- (1) 既是「與火相違」又是「與火同體相屬」的例子，如：檀香的火與瓦斯的火二者。類似於「柱、瓶二者」與無常是相違的，「柱、瓶二者」與無常也是同體相屬。
- (2) 是「與火相違」而不是「與火同體相屬」，例如：煙。
- (3) 是「與火同體相屬」而不是「與火相違」，例如：可燃木上的火。
- (4) 既不是「與火相違」也不是「與火同體相屬」，例如：兔角。

3. 「與火相違」與「與火相屬」有何區別？

學生答：它們之間有四句。

- (1) 若是與火相違的話，不一定是與火相屬，例如：水。
- (2) 若是與火相屬的話，不一定與火相違，例如：第二剎那檀檀木的火。
- (3) 既是與火相屬也是與火相違的，例如：煙。
- (4) 二者皆非的，例如：兔角。

為什麼兔角不是「與火相違」？因為若是相違的話，它們必須都是法，是各別的法；但是兔角和「與火相違」不是各別的法，所以它們不是相違。同樣地，兔角也不是「與火相屬」，因為是相屬的話，

也需要確定它們是相異的存在，所以無法承許免角是與火相屬。

4. 請舉出是「與火相屬」，但不是「與火從生相屬」的例子。

學生答：木頭的火、瓦斯爐的火二者。

「檀香木的火、瓦斯爐的火二者」，與火之間有相屬的話，是什麼樣的相屬？

學生答：同體相屬。

5. 若與它是相違，則一定與它不相屬嗎？

例如「紅色、黃色二者」，它與顏色是相違，為什麼？因為紅色、黃色本來就相違，所以「紅色、黃色二者」與顏色也是相違；可是「紅色、黃色二者」與顏色是同體相屬。

又如：「台灣人與西藏人二者」和人是相違，但他們是同體相屬。為什麼「台灣人與西藏人二者」和人是相違？因為沒有既是西藏人又是台灣人的事例，找不到他們的同位。「台灣與西藏人二者」和人為什麼是同體相屬呢？因為當我們看到台灣人與西藏人的時候，同樣也會看到人，所以「台灣人與西藏人二者」與人是體性一；雖然他們的返體是異的，不過他們有體性一的關係，再加上以遮除人之力可以遮除台灣人與西藏人，所以他們是同體相屬。

6. 「與火是異」和「與火從生相屬」之間有何區別？

學生答：它們之間是三句。

(1) 兩者的同位，若是「與火從生相屬」的話，周遍是「與火是異」，例如：煙。

(2) 若是與火為異，不一定是「與火從生相屬」，例如：水。

(3) 二者皆非的，例如：火。

7. 覺知與悅意慈之間有何關係？

學生答：同體相屬。

8. 悅意慈與瞋心之間有何關係？

學生答：相違。

如果它們是相違的話，是直接相違還是間接相違？

學生答：間接相違。

是間接相違的話，它是不並存相違還是互排相違？

學生答：不並存相違。

如果是不並存相違的話，不並存相違的定義是「不能無傷害而並存的不可能有同位的法」。所以，悅意慈與瞋心，我們需要增長的是哪個？需要去破除或遮除的又是哪個？

透過悅意慈，是不能把瞋心的根完全遮除或拔掉的，悅意慈對瞋心來說，類似於我們受傷很疼痛的時候，偶爾吃下一些止痛藥；但真正能把病根拔除的，唯有依靠空性慧或無我慧。我們透過通達空性的智慧，可以拔除瞋心等一切煩惱的根。

為什麼理路很重要？因為我們想要生起通達空性的智慧，僅僅指著它說「這是空性的智慧」就能生起來嗎？不可能！我們必須透過學習理路，學習因與所立法之間的關係，然後知道它們之間的周遍：

若是此因的話，周遍是此所立法；透過學習這些理路才可以慢慢生起通達空性的智慧，真正破除輪迴的根「我執」。所以，如果不瞭解因與所立法之間的相屬，根本沒辦法真正瞭解空性的。

如果大家對相違相屬有興趣的話，可以再深入思考以下幾個問題：

9. 「與煙是異」和「與煙是從生相屬」兩者有何區別？
10. 「『與火相違』不相違」和「『與火不相違』相違」之間有何區別？
11. 「『與火相屬』不相屬」和「『與火不相屬』相屬」之間有何區別？

在這邊我先解釋什麼是「『與火相違』不相違」。我們首先判斷「與火相違」的法是有的嗎？有，例如煙。接下來把「與火相違」當作一個法，若是與它是異的法，且與它不相違的話，一定和它有同位。以火的定義「熱焚」來說，你們覺得「熱焚」是「『與火相違』不相違」？還是「『與火相違』相違」？

熱焚，若是「『與火相違』不相違」，我們應該要找得到既是「熱焚」又是「與火相違」的同位，比如：檀香的火與瓦斯的火二者。「檀香的火、瓦斯的火二者」為什麼是熱焚？因為它是火。「檀香的火、瓦斯的火二者」為什麼是與火相違？因為找不到它們的同位，為什麼？因為它是不可成為是的所知。所以，「熱焚」是「『與火相違』不相違」。這只是一個例子而已，你們可以再想看看還有什麼例子。

◆ 遮遣 成立

基成也可分為：遮遣、成立。

「彼義於覺知顯現時，現為帶遮遣相」，是遮遣的性相。

「此義於覺知顯現時，現為帶成立相」，是成立的性相。

「遮遣」可分為：無遮遣他、非遮遣他二者。

「非遮遣他」可分為：「覺知遣他」與「義自相遣他」二者。

在分別知上顯現為非非寶瓶，即覺知遣他的例子。

非非寶瓶，即義自相遣他的例子。

舉一個簡單的例子：「是、有、房子」都是成立。「不是、沒有、不走」都是遮遣；但是名稱上有個「不」字，就是遮遣嗎？這就不一定了！

《攝類學》會出現「遣他」與「遮遣」這樣的詞。上面提到「彼義於覺知顯現時現為帶遮遣相」，即遮遣的性相，這也是遣他的性相。所以「遮遣」與「遣他」是同一個性相。

學生問：既然是同一性相，為什麼要用遮遣與遣他兩個詞？

「遮遣」和「遣他」的性相是一，它們有什麼區別呢？我們學過「返體」，可以先找出四個與遮遣的返體是「是等周遍」的：

1. 與遮遣為一；

2. 與遮遣為一的遮遣；
3. 「彼義於覺知顯現時現為帶遮遣相」的名相；
4. 齊備「彼義於覺知顯現時現為帶遮遣相」的假有三法。

若遮遣與遣他是同義，則它們應該是異，那麼，它的是等周遍裡面會出現什麼過失？「遣他」有法，若是「彼義於覺知顯現時現為帶遮遣相」的名相，則一定是「與遮遣為一」，這樣的話，遣他就變成與遮遣為一了。可是如果兩法之間有區別的話，它們一定是各別的法，才可以找出區別。但是「遮遣」與「遣他」是無法找出區別的，因為它們不是異，因為它們是一，因為它們的返體是一。

比如中文的「火」與藏文的མེ།，我們只能說它們是一，不能說它們是各別的法，因為火與མེ། 是同一個法，只是聲音不同，就像遣他與遮遣一樣，它們顯現的義共相只有一個。可是無常與事物雖然是同義，但它們是異，為什麼是異呢？因為我們顯現它們的義共相時，無常是以剎那性的方式顯現，事物則是以有作用的法的方式顯現，所以它們是異。

為什麼說遮遣與遣他是一呢？從它們的「是等周遍」裡很容易知道。以遮遣為例，它的是等周遍裡有「與遮遣為一」、「『彼義於覺知顯現時現為帶遮遣相』的名相」，它們之間有是等周遍，所以是它的名相的話一定是與遮遣為一，所以遮遣也變成與遣他為一了。

學生問：如果他瞭解彼義於覺知顯現時現為「帶遮遣相」時，就應該已經瞭解遮遣了呀，怎麼會是遮遣的性相？

所以說它們之間有先後順序的話，這真的很難，因為沒有瞭解遮遣之前，已經瞭解「彼義於覺知顯現時，現為帶遮遣相」；已經了知「現為帶遮遣相」的話，就已經了知「遮遣」了。平時我們說：一個性相不可能有兩個名相；如果是兩個名相，也不可能有同一個性相，這是從它的返體的是等周遍裡面就可以了知的。

以成立與遮遣來說，成立的部分沒有什麼分類。遮遣則可分為：無遮遣他、非遮遣他兩種。

《攝類學》課文裡有「非遮遣他」的分類，但「無遮遣他」並沒有分類。我們也可以把「無遮」分為：「*དགག་བྱ་ཤེས་བྱ་ལ་སྲིད་པའི་མེད་དགག* 所破於所知中可有的無遮」與「*དགག་བྱ་ཤེས་བྱ་ལ་མི་སྲིད་པའི་མེད་དགག* 所破於所知中非有的無遮」兩種。

無瓶、聲音非常、婆羅門不喝酒等，是「所破於所知中可有的無遮」的例子。無兔角、補特伽羅無我等，是「所破於所知中非有的無遮」的例子。

你們覺得自己在分別知想一個寶瓶的時候，會顯現什麼樣的東西？（學生答：會顯現一個寶瓶的形狀。）

對，其實是會顯現一個成立，就是寶瓶的形狀。同樣地，顯現白色的時候，也會顯現一個成立，所以在心裡顯現一塊金子時，會顯現黃橙橙的金子，這個黃橙橙的顏色是一個成立。

為什麼課文裡提到，彼義於覺知顯現時會現為帶遮遣相？顯現它的義共相時，為什麼是顯現遮遣相？

學生答：雖然顯現一個瓶，可是顯現的這個瓶與一般的瓶是不一樣的，分別知顯現的瓶是沒有功用的，實際上的瓶卻是有功用的。

在分別知上顯現一個寶瓶的時候，會顯現一個成立相，因為顯現寶瓶或者它的形狀、它的顏色這些都是成立相。比如想到房子裡沒有人，或者桌上的錄音筆沒有電的時候，會顯現「沒有」，顯現「沒有」的時候是顯現一個遮遣相。

總之，在分別知上顯現的，是否為遮遣相？這方面有很大的辯經。《攝類學》裡舉的事例是「在分別上顯現為非非寶瓶」，很多人說顯現寶瓶的義共相時是顯現一個遮遣相，因為寶瓶的義共相是遣他，所以顯現的是遮遣相。

可是我個人認為不一定是這樣，因為顯現寶瓶的時候會顯現成立相——寶瓶的形狀等等。這邊為什麼提到「在分別知上顯現為非非寶瓶」？當說出「在分別知上顯現為非非寶瓶」這個聲音時，順著這個聲音的分別知顯現的就是一個遮遣相，可是顯現寶瓶的義共相時，會顯現一個成立相。例如，有一個東西，當有人說「這裡面會顯現色法、會顯現顏色」等等，順著這個聲音的分別知會顯現一個成立相。如果那個人說：「這裡面不會顯現什麼東西」，順著這個聲音的分別知會顯現遮遣相。

比如我們說：「某人是藏族人」，順著這個聲音的分別知會顯現一

個成立相；如果聽到「他不是藏族的出家人」這個聲音，分別知會顯現一個遮遣相。所以我不覺得每一個義共相都是遮遣相。說「他是出家人，或他是一個僧人」的時候，雖然會顯現義共相，可是那時內心顯現的是成立相。

又如：說「他是非非出家人」時，會顯現一個遣他相，因為「非非出家人」就是非出家人返過來的，就變成是出家人，這個時候顯現的義共相是遮遣，也是一個覺知遣他。或者，說「他是一個非台灣人的出家人，或者非藏人的出家人。」這個時候，會顯現一個真正的遮遣的義共相。

關於遮遣，之前你們問過：「斷十惡的話會成立十善，那麼『斷十惡』是無遮還是非遮呢？」

如果「斷十惡」後面加兩個字，變成「斷十惡的戒」的話，我們可以說它是一個遮遣。遮遣有非遮與無遮兩種，「斷十惡的戒」是非遮。一般都解釋為：守護的心是所謂的「戒」。所謂「斷」是說遮止、不去做這些惡事，「斷十惡」是說你內心要有一種遮止擋住的想法，這才是斷十惡的法，所以是一個遮遣。

所謂「斷十惡」，不是像生病的時候去打針吃藥，也不是觀修無我，然後去斷除煩惱；它指的是遮止惡的行為，是一種作用，只是不殺生的話，它不是什麼行為；遮止不殺生才是一個行為，所以只是沒有做惡的話，不一定變成善。如同之前舉過的例子：兔子根本沒有講

妄語、沒有做什麼惡事，可是我們無法承許牠有造善業啊！

之前還舉過一個例子：一頭母牛生小牛的時候被老虎看到了，當時母牛就嚇跑了，於是老虎就走到小牛身邊，牠不但沒有吃小牛，還給牠一些溫暖和保護。你們覺得這隻老虎造了善嗎？牠的確造了一個善呀！

還有，在那個同時，老虎也沒有殺害周圍的昆蟲等等，但這並沒有變成牠的善業，因為牠當時沒有想要殺害牠們，所以也就沒有遮止什麼惡。這兩種情況是不一樣的。前者，老虎明明可以吃掉這頭小牛，可是牠不但沒有吃小牛，反而去保護牠，所以造了一個善業。

由這個例子類推到人類也是一樣的。比如以殺生偷盜來說，一個人只是不去殺生不偷盜，可是他沒有什麼動機的話，就會變成造無記業，不會造什麼善業。怎麼樣才可以變成善呢？如果沒受過什麼戒的話，也可以在每天早晨禮佛三拜，在佛前承諾：今天我絕對不做殺生、偷盜的行為；時間方面，也可以承諾一個星期、一個月甚至一年…都可以；如果內心有這樣的動機、念頭而不去殺生、偷盜的話，它會變成造善業！

進一步來說，如果你曾經受過戒，這個戒體也是一種色法，這個色法隨時都會存在的，比如你睡眠的時候它也會存在。所以只要你受了戒，沒有後悔的話，即使沒有刻意去想，從受戒那天開始，你一直都會有這個戒體的，這個善業一直都會增長。

下面舉幾個比較粗淺的遮遣、成立的例子讓大家思考：

1. 我們的「頭」是遮遣還是成立？學生答：是成立。
2. 「頭上沒有角」是遮遣還是成立？學生答：是遮遣。
同樣，沒有水、沒有草，這些都是遮遣。
3. 「它不是綠色的、不是紅色的」是遮遣還是成立？
學生答：是遮遣。
4. 「飯好吃」是遮遣還是成立？學生答：是成立。
5. 「無數的人」，是遮遣還是成立？學生答：是成立。

「無數的人」裡面有成立與遮遣，「無」是遮遣，「人」是成立。「無數的人」這個無數是數量很多的意思，「無數的人」會引申出「很多人」，所以「無數的人」是遮遣裡面的「非遮」。就像這樣，「無量的佛」、「不可思議的人」這些也都是非遮；可是提到「無量壽佛」則是成立。

6. 「無肉的飯」是遮遣還是成立？（學生答：非遮法。）

老師：說「無肉的飯」的「無」是沒有的意思，所以是遮遣，「無肉的飯」，說「飯」的時候是一個成立，所以這樣的例子就叫做非遮。

如果不瞭解遮遣，以後根本沒辦法瞭解空性、沒辦法學好中觀，空性是一個遮遣，所以你一定先要瞭解遮遣大體上是什麼樣子。

7. 最後這個題目留給大家去討論：

「滅諦」是哪一種遮遣？



「堪為覺知境」，即「所知」的性相。

所知可分為：

1. 有是的所知、無是的所知；
2. 非是的所知、非非的所知；
3. 勝義諦、世俗諦；
4. 總、別；
5. 名相、性相。

【有是的所知 無是的所知】

「有是爾、又是堪為覺知境的同位」即有是的所知的性相。

「無有是爾、又是堪為覺知境的同位」即無是的所知的性相。

「有是的所知」指的是：爾是所知，且找得到是爾的例子，比如：無常、事物。無常是「有是的所知」，因為 1.無常是所知；2.找得到是無常的例子，例如柱子。「無是的所知」指的是：爾是所知，但找不到是爾的例子，比如：牛與馬二者、六道都是「無是的所知」，意思是說它們是所知，而且它們之間沒有同位。凡是相違的法，都是無是的所知。

1. 你的手與你的腳是「有是的所知」還是「無是的所知」？

手與腳都是所知，找得到是手與腳二者的例子嗎？

學生答：找不到，它們沒有交集。

所以「手與腳二者」是無是的所知。大家如同這樣去想的話，會慢慢進步的！

2. 「地」是「有是的所知」還是「無是的所知」？為什麼？

學生答：地是「有是的所知」，因為地是所知，而且有是地的例子，比如：台灣的土地、阿爾卑斯山。

依此類推，水、火、風也都是「有是的所知」。

3. 有「四大種」嗎？如果有，它是「有是的所知」還是「無是的所知」？

若它是「有是的所知」的話，可以找到是四大種的例子嗎？

學生答：比如身體。

身體是火嗎？身體是水嗎？身體是四大種的組合，但不可以說身體是四大種的例子，所以四大種是「無是的所知」。

4. 「花」與「有是的所知」兩者之間有何區別？

(1) 先看兩者之間有沒有同位？它們的同位，比如：花瓶中這朵白色的花。

(2) 是「花」不是「有是的所知」的例子：白色的花與黃色的花二者。

(3) 是「有是的所知」不是「花」的，例如：桌、椅……等等。

(4) 既不是「花」也不是「有是的所知」的，例如：兔角、瓶柱二者……。

5. 「花」與「無是的所知」兩者之間有何區別？

(1) 兩者的同位，例如：牡丹花與蘭花二者。

(2) 是「花」則一定是「無是的所知」嗎？不一定，例如：紅色

的花。

- (3) 不是「花」，一定不是「無是的所知」嗎？不是。這個例子非常多，例如：常與無常二者、一與異二者……等等。
- (4) 既不是「花」也不是「無是的所知」的例子：兔角、事物、常法……等等。

6. 「人」與「無是的所知」兩者之間有何區別呢？

- (1) 先看兩者之間有沒有同位？既是「人」又是「無是的所知」的，例如：男人和女人二者、出家人和在家人二者。
- (2) 是「人」不是「無是的所知」的，例如：叫「札希」的人、印度人……等等。
- (3) 是「無是的所知」不是「人」的，例如：瓶柱二者。
- (4) 既不是「人」也不是「無是的所知」的，例如：寶瓶、桌子等等。

☆ 思考練習

1. 「房子」和「有是的所知」兩者之間有何區別？
2. 形狀的分類中，「長」與「短」二者是「有是的所知」還是「無是的所知」？
3. 「上衣」與「褲子」二者是「有是的所知」還是「無是的所知」？

【非是的所知 非非的所知】

「非是的所知、非非的所知」這個單元，我們以比較簡單的方式去瞭解，如果結合事物來講，「非非事物」與事物是同義，「非是事物」與非事物是同義，主要掌握這兩個就可以了。

這邊中文裡面「非」ལྔག་སྤྱི། 這個詞，以藏文來說，它有「返」的意思，比如：與「不是事物」返過來就變成「事物」；與「事物」返過去就變成「不是事物」，藏文字面上有這樣的意思。

「非」ལྔག་སྤྱི།，還有「改變」的意思，比如一塊白色的布，加入紅色染劑後，白色的布就變成了紅色的布；同樣地，一朵鮮花，經過幾天的時間就變成枯萎的花。又如：一個國家的公民原來不是總統，經過選舉後成為國家的總統；之後當他卸任時，又變成不是總統了。所以「非非事物」就變成「事物」它本身。此處是以事物為有法做觀察，可以類推到所有的法。

「非是事物」與「非是寶瓶」有何區別？

首先想：「寶瓶」與「事物」它們有什麼區別？「非是事物」變成不是事物，「非是寶瓶」變成不是寶瓶。所以，可以說是找「不是寶瓶」和「不是事物」的區別。

(1) 如果你們說是三句的話，先要看哪個周遍哪個？

「非是事物」和「非是寶瓶」的同位又是什麼？

學生答：若是「非是事物」周遍是「非是寶瓶」，例如：常法、兔角。

(2) 若是「非是寶瓶」，周遍是「非是事物」嗎？

學生答：不一定，例如：花。

花為什麼是「非是寶瓶」？

學生答：因為它不是寶瓶，它是寶瓶返過去。

為什麼它不是「非是事物」呢？

學生答：因為它本身是事物。

(3) 不是「非是寶瓶」也不是「非是事物」，二者皆非的例子？

這個很簡單，例如：寶瓶它本身或金瓶。寶瓶不是「非是寶瓶」，因為寶瓶是寶瓶；寶瓶它也不是「非是事物」，因為寶瓶是事物。

「非是寶瓶」與「非非寶瓶」，我們首先要掌握「非是寶瓶」即「不是寶瓶」，「非非寶瓶」即「寶瓶」，這是最主要的。接下來想「事物」與「寶瓶」的範圍，事物的範圍是較大的，寶瓶的範圍較小。然後，再想「非是事物」與「非是寶瓶」的範圍，這時會知道「非是事物」的範圍小，「非是寶瓶」的範圍大，掌握這個就可以了。

【勝義諦 世俗諦】

所知也可以分為：勝義諦、世俗諦。

這種分類方式是四大宗派都一致承許的。不過，各個宗派對勝義諦、世俗諦的解釋就有所不同了。

《俱舍論》：「彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。」這個偈頌提到毗婆沙宗對「世俗諦」的定義：「某一事物，當它被破壞或是用理智分析成各別、各別的部分時，認取此事物的心識便會放棄該事物的概念」，這種法就是「世俗諦」，例如：寶瓶、寶瓶裡的水。

用理智去分析「寶瓶裡的水」為各別的部分，意思是把「寶瓶裡的水」，各別、各別去分析為水的色、水的味道、水的香味……等等時，認取「寶瓶裡的水」的覺知，就會放棄「寶瓶裡的水」的概念，所以「寶瓶裡的水」是「世俗諦」。

又如：發生地震時，遭到損壞倒塌的房子，或是把房子分析為許多的鋼筋、水泥、木材……等，這個時候執取房子的概念就沒有了，這種法就是世俗諦。

毗婆沙宗對「勝義諦」的定義是：當某一事物，被破壞或是用理智分析成各別、各別的部分時，認取此事物的覺知依舊不會放棄該事物的概念，這種法就是「勝義諦」。例如：色法的極微塵以及所有的常法都是「勝義諦」。

又如：色法。「色法」這個概念已無法再用理智去分析為各別、各別的部分，所以它與寶瓶、房子不同，這樣的法就是勝義諦。

經部宗對勝義諦與世俗諦的解釋是：「現前的顯現境」與「勝義諦」同義，「分別知的顯現境」與「世俗諦」同義。所以在現前知上可以顯現的是勝義諦，比如：花。執花的眼知上可以顯現花，所以花是勝義諦。可是「與花為異」或「與花為一」或「花的返體」、「花的存在」，這些僅僅是在分別知上顯現的，所以是世俗諦。

唯識以上的宗派解釋「勝義諦」的「勝義」時，指的是現證空性的智慧。在這個覺知上變成真諦的就叫做「勝義諦」，比如空性；空性之外的法都是世俗諦。大乘宗派的主張都是一樣的。

【總 別】

◆ 總

「隨行自別的法」，即「總」的性相。

「總」可分為：類總、義總、聚總三者。

▼ 類總

先講「類總」，比如：人類。周遍整個人類的總，就叫做類總，所以「類總」與「總」是同義。舉例來說，事物是類總，為什麼？因為它有很多不同的類別，比如寶瓶、柱子、色法、心法等等都是事物的類別，也可以說是它的別。顏色也是一個類總，因為它有很多不同的類別，比如：黃色、紅色、根本顏色、支分顏色等等，都是顏色的類別，也是它的別。

為什麼承許事物是「總」？

因為它有「別」！例如：寶瓶、柱子、煙、火等都是事物的別。所以如果它有「別」的話，它就變成「總」。

為什麼寶瓶是事物的別呢？因為它們之間符合總別的規則：1.寶瓶是事物；2.寶瓶與事物是同體相屬；3.有許多非寶瓶又是事物同位的法。依這三個規則來說，寶瓶是事物的別。

第一點，寶瓶是事物。寶瓶為什麼是事物？因為寶瓶是具有作用

的法。

第二點，寶瓶與事物是同體相屬。為什麼它們是同體相屬？這時最好的回答是同體相屬的定義——寶瓶與事物是同體性之門為異，以遮事物之力遮寶瓶。它們為什麼是同體性？因為在內心現起寶瓶的時候，同時也現起了事物。

第三點，有許多非寶瓶又是事物的同位，例如：人、聲音、瓶子等等。

黃色是顏色的別，黃色與顏色之間有總別的關係，請舉出它們之間總別的三个規則。

學生答：1.黃色是顏色；2.黃色與顏色是同體相屬；3.除了黃色還有很多是顏色的例子。

第一個規則，黃色為什麼是顏色？

學生答：因為黃色是堪為黃的顏色。

第二個規則，兩者為什麼是同體相屬？

學生答：因為黃色與顏色是同體而異，而且以遮顏色之力可以遮住黃色。

第三個規則，有許多不是黃色又是顏色的例子，例如：綠色、紅色、白色。

你們找「總」與「別」的時候，要想到之前學過的「有是的所知」與「無是的所知」。凡是無是的所知，它們都是「別」，都是「唯別」，不是總，所以，是別的話不一定是總。

「事物」與「總」之間有何區別？

- (1) 是「事物」，不是總的例子是什麼呢？剛剛提到，凡是無是的所知都是唯別，唯別都不是總。所以「水和火二者」或「柱和瓶二者」，都是事物但不是總的例子，它們是唯別而不是總。
- (2) 是總而不是事物的。例如，常法、一、異。
- (3) 二者皆是的，例如：寶瓶；
- (4) 二者皆非的，例如：常和無常二者。

接著，我們舉四個法：聲音、非聲音；風的聲音、非「風的聲音」。「風的聲音」是聲音的別；聲音是「風的聲音」的總；反過去的話，「非聲音」是「非『風的聲音』」的別，「非『風的聲音』」是「非聲音」的總。

▼ 義總

平時提到的「義共相」，藏文會直接說「義總」，為什麼稱為「義總」呢？因為它也是一個總。以前你所看到或所了知的某個法，有一天當你想起它的時候，還是會出現這個法的義共相，所以從以前到現在，你想起的這些都類似義共相的別，因此稱它為「義總」——是你所了知的義的總。

比如，現在我們可以在內心顯現出自己家裡的東西，或者想起昨天發生的一些事情，那時心裡顯現的就是一個義總或者義共相。

又如，剛剛我們看著課本，看完之後閉上眼睛再回想它時，心裡

顯現的也是一個義共相（義總）。但是內心顯現義總或義共相的話，顯現的那個對境不一定存在，比如：在內心可以顯現兔子角，想像兔子角的樣子，那是兔角的義共相；不過我們不會說兔子角存在，但是可以說兔子角的義總是有的。

「義共相」也稱為「義總」，為什麼稱它為「總」呢？比如：我們曾經看過某個瓶子，當我們在東邊時，分別知可以顯現這個瓶，在西邊的時候，分別知也可以顯現這個瓶，在東邊或西邊都普遍了，不管在任何地方，內心都可以顯現它。因為那個「總」遍佈東、南、西、北，所以它是一個「總」。

又如房子坍塌之後，你也可以在心裡顯現「噢！以前有一棟這樣的房子」，那也是一種義總。另外，將來打算要建造一棟房子，在建房子之前，心裡也完全可以想像、顯現那個房子的樣貌；這也是一種新房子的義總或義共相。所以，你心裡顯現的房子，它會周遍之前的那些房子，也周遍當下以及未來顯現在你心裡的房子。它為什麼稱為「總」呢？因為它周遍過去、現在、未來。

我們在做功課或觀想的時候，會觀想釋迦牟尼佛的佛像，那時候，你內心顯現的是釋迦牟尼佛的義共相？還是真正的釋迦牟尼佛？

學生答：是佛陀的義共相！不是真正的佛陀。

同樣，以美金來舉例，我們心裡也可以顯現出幾千萬美金，然後想著要用那些錢買房、買車子等。

▼ 聲總

所謂的聲總是什麼？比如你本來不知道寶瓶是什麼，當你聽到寶瓶這個名稱時，在內心只會顯現一個寶瓶的聲總（聲共相），沒有辦法顯現寶瓶的義共相。

如果你看到「鼓腹縮底有盛水作用」的東西之後，閉上眼睛在內心可以顯現那個東西的話，那就是「鼓腹縮底有盛水的作用者」的義共相，而不是聲共相。之後，有人告訴你：這個東西叫做「寶瓶」，此時你就能夠在心裡把「寶瓶」的義共相與聲共相混合，像把兩種不同的水混在一起般顯現那個東西。

聲總與義總，或者聲共相與義共相的部分，大體上就是這樣子，以後有時間，再慢慢詳細地解釋。

有個教派主張：在一個房間裡有很多人時，他們不會承許這個房間裡有人的總。不過我們會承許房間裡有人的總，為什麼？因為有人的別嘛。

又如：東邊有個寶瓶、西邊有個寶瓶，他們承許周遍它們的「總」是一個義共相，是義總；但是不承許是它們的「類總」。為什麼？因為如果承許它是一個類總的話，那麼，它在哪兒呢？在東邊還是在西邊？所以那個教派承許：這只是一個義總，但不是真正的類總。

又比如：在一個房間裡有出家人也有在家人，如果承許裡面有人

的總的話，那這個「人總」是出家人還是在家人？再比如，房間裡有五個人，他們認為如果承許有人的總，就表示應該有第六個人。所以，若有「人總」的話，他是人嗎？是人的話，他是怎麼坐的？他又是坐在哪個方位？他們會這樣辯。

關於這個問題，我們要怎麼回答呢？

學生答：它有人的總，因為在這裡有人的類別嘛。遮除總的話會遮除別，總與別有同體相屬的關係。

古印度的外道也想過這個問題，比如剛剛提到的這個總，他們認為：有一個除了我們五個人之外的具體的總，這個總都不是我們五個人，而是我們以外的第六者，它不是人，它是一個常法、一個義總，它遍佈所有的人，與我們是體性各別的關係。他們是這樣承許的！

但是我們內道認為：沒有第六者，因為所謂的「總」這個人，與我們的體性是非各別的，是體性一，而不是體性異。總之，關於這方面有很多不同的說法。

▼ 聚總

提到「聚總」與「類總」，《攝類學》裡說「由許多部分集成的粗色」是聚總的定義。宗大師在他所造的《釋量論》的解釋——《དོན་གཞུང་ཡིད་ཀྱི་མུན་སེལ། 滅除希求者意闇論》裡則說：許多支分的聚合體是聚總的定義。這個定義非常好，依照這個定義，洛色林中心、環保團體、

國家等都可以說是「聚總」的例子。

其實，「聚總」不一定是粗色，如果聚總的定義裡一定要有「粗色」這個條件的話，「國家」就沒辦法成為聚總的例子。《攝類學》裡「聚總」的定義沒那麼廣，所以按照宗大師《དོན་གཉེན་ཡིད་ཀྱི་ཐུན་ལེལ》書中聚總的定義比較好。

「許多支分的聚合體」是「聚總」的定義，聚合 ཚོགས་པ། 後面加了一個「體」字，公司、佛學會等這些都可以當作聚總的事例。以白話來說，「聚合體」應該是一個集合體。宗大師在書裡舉的例子是森林、炮兵等。

聚總的這個「總」，平時我們也會直接用「總」這個字說：「這是總的，不是私人的」，意思是說「這是團體的」，「總的」是指「團體的」。所以，「許多支分的聚合體」是「聚總」的定義，這個定義非常好，台灣、韓國、政府……都是「聚總」的例子。

依照宗大師講的定義，你們覺得洛色林佛學院是一個聚總嗎？

學生答：是。

如果問：「洛色林佛學院本身是什麼？」我們只能回答「它是不相應行。」抽象的這個洛色林佛學院是存在的，它在無常法的色法、心法、不相應行三者當中，只能說是不相應行，可是如果按照《攝類

學》裡的定義，因為它不是粗色，所以沒辦法承許它是聚總。但是若依照宗大師對「聚總」的定義——許多支分的聚合體，就可以承許它是一個聚總。

有人說：曼達山或泰姬瑪哈陵、布達拉宮，它們是聚總而不是類總，因為它沒有類別。他們這種觀點就好比說：在房間裡只有一個人，可是沒有人的類別，是用這種理路去想的。

就像上面提到的，泰姬瑪哈陵、布達拉宮是「聚總」而不是「類總」，為什麼有人不認為是類總？因為若是類總的話，它應該有它的類別，可是如果美國或其他地方也有泰姬瑪哈陵的話，它是印度泰姬瑪哈陵的類別嗎？

如果以它的剎那性來講，例如：昨天的泰姬瑪哈陵、今天的泰姬瑪哈陵，它們也不是它的類別呀！所以，我們會說泰姬瑪哈陵是「聚總」而不是「類總」，因為它沒有類別，對吧！

也有人說：「布達拉宮是類總，因為它有類別，因為有昨日的布達拉宮、今日的布達拉宮…。」你們要知道有這些不同的想法、說法，在了知總、別的時候，這個部分是非常重要的。

如果承許泰姬瑪哈陵是類總的話，就像這個房間裡有一個人的話，這個房子裡應該要有更多人啊！要有睡覺的人、站著的人、走路

的人……等等，因為那個人有時睡覺，有時站著，有時又走來走去。

可是我們不會認為那個房間裡有很多人，對不對？雖然他有時走來走去，有時睡覺，有時也站起來，可是我們認為那個房間裡就只有一個人。否則以我的頭來說，有頭痛時的頭、昨天的頭、今天的頭等等，那麼，我有很多個頭嗎？一般世間的看法，一個人只有一個頭，對吧？

總之，要像這樣，以不同的角度再多多思考，不要只有一個想法。剛剛提到的，若說有人的總的話，這個總是出家人還是在家人？如果常常思惟類似的問題，對你們以後學習中觀，尋找補特伽羅時去思惟：我的手、我的頭、我的腳是我嗎？這種尋找方式，會有非常大的幫助。

中觀論典裡提到尋找補特伽羅時，以「馬車」為喻。我們認為：馬車的輪子或它所有零件的組合都不是馬車；除此之外，也沒有馬車。可是外道認為：除了這些之外，還有一個與它們體性各別的馬車，馬車毀掉的時候它也自然毀滅。所以由這個道理類推到補特伽羅上面，他們認為除了我們的身體、頭、手、腳之外，還有一個常法的我。

《入行論》對於這個問題也作出了回答，許多論典舉的例子是芭蕉樹，其實，我們已經看到芭蕉樹了，真正要尋找的是它裡面是否還有一個堅實的體性存在，而不是去尋找芭蕉樹。

當我們看到一棵芭蕉樹長在那邊，我們的概念裡會覺得它與別的

樹一樣，有個堅硬的體性，所以可以豎立在那邊，對吧？如果我們去尋找那個堅硬的體性在哪兒的話，那棵芭蕉樹根本就沒什麼堅硬的體性，它只是一層層葉鞘相互緊包變得堅硬而已，可是我們卻認為有個很堅硬的本體在裡面，真正去尋找的話根本找不到。

舉個例子：你去買金子的時候，面前擺了一真一假兩塊金子，要辨認真假的時候，不是只觀察它的顏色，因為你已經看到它的顏色了。觀察它是不是真金的時候，主要是去找真正金子的體性。買車也一樣，比如，一輛是正廠出產的豪華轎車，一輛是外觀一模一樣的仿冒車，從外表上根本分辨不出真假，所以去辨識的時候，只能親自去試車，開個兩三天才知道：喔！這只是外表看似正廠車，實際上是一輛冒牌車。我們平時觀察東西時，也經常像這樣，看錯很多事物。

◆ 別

「有自總類的法」，即「別」的性相。

《攝類學》裡提到的「別」並沒有特別作出分類。其實，「別」也可以分為兩種：返體所差別分類之別、非返體所差別分類之別。

結合「所知」來講的話，例如東邊的所知、西邊的所知、無常的所知、常的所知等等，後面加上「所知」的這些，都是所知的返體所差別分類之別。柱子、寶瓶、常法、花等等，這些是所知的非返體所

差別分類之別。

再以人為例，李白、甘地、愛迪生等等，這些人名就是非返體所差別分類之別。藏族人、印度人、台灣人，這些是返體所差別分類之別。

聲音是一個總，請舉出它的返體所差別分類之別？

學生答：鑼的聲音、汽車的聲音、唱誦的聲音。

這樣非常對的，當知道某個事物不是聲音的時候，就會知道它不是汽車的聲音、不是鑼的聲音。

這個部分以後在學《因類學》時一定會用到，尤其在學習《釋量論》的時候，不瞭解這個，根本沒辦法學下去。至於「總、別」這個單元的心要，大致如上面講的那些，大家還可以去討論、去想更多類似「聚總與類總有什麼區別？」這樣的問題。

【名相 性相】

性相跟名相，用藏文直譯的話是「能表」和「所表」，能表的是性相，所表的是名相。性相是甚麼呢？性相是表詮一個名相的不共解釋，意思是：透過它才能表示出這個名相的，就叫做「性相」。目前已經有中文的《攝類學》，它裡面有許多性相，你們慢慢去看。

「具有所立相二特點」，是名相的性相

「具有能立相二特點」，是性相的性相

所謂「二特點」是什麼呢？

1. 它是成立名相與性相二者間之相屬（關係）。成立名相與性相二者間之相屬，指的是要瞭解名相之前要先瞭解性相。
2. 性相與名相之間一定有八周遍的關係。

第一個條件，你要瞭解一個名相之前，一定要先瞭解它的性相。

舉例來說，剎那性是無常的性相，你要瞭解無常之前一定要先瞭解剎那性，就像我們要能通順地念出一篇文章之前一定要先認字，要一個字一個字去認，認識字之後就可以很通順地把文章讀出來，就像這樣，要瞭解名相之前要先瞭解它的性相。

第二個條件，名相和性相一定具有八周遍的關係。

怎麼理解「周遍」呢？舉例來說：天空周遍大地，天空蓋住大地。又例如，上面的這本 A4 的書，蓋住了下面這本 A5 的書，「周遍」是這樣的概念。但是，以麥克風來說，它就不能周遍桌上這本書了，總

之，一定要瞭解周遍是什麼意思。

所謂的八周遍是甚麼呢？以無常與剎那性來做比喻。

1. 「二是周遍」：若是無常則一定是剎那性；
若是剎那性也一定是無常。
2. 「二非周遍」：若不是無常則一定不是剎那性；
若不是剎那性也一定不是無常。
3. 「二有周遍」：若有無常則一定有剎那性；
若有剎那性也一定有無常。
4. 「二無周遍」：若沒有無常則一定沒有剎那性；
若沒有剎那性也一定沒有無常。

舉例來說，甚麼是無常的性相？有人說死亡是無常的性相，如果這樣的話，死亡和無常有沒有具備八周遍？以第一個「二是周遍」來說，是死亡的話周遍是無常，可是若是無常的話不周遍是死亡吧！比如石頭，它是無常，但是石頭不會死亡，所以，死亡不是無常的性相。

平常我們觀察或辯經的時候都會這樣辯的，有人說：死亡是無常的性相。我們就說：如果死亡是無常的性相的話，死亡和無常應該有八周遍，那麼，是無常周遍是死亡嗎？對方就回答：不一定。到這裡，對方的立宗就不成立了，立宗不成立就輸了，要像這樣去辯、去觀察。

學生問：「是」和「有」有何不同？

「是」剎那性的話一定是無常；「有」剎那性的話一定有無常。這邊有無常的話，這邊一定有剎那性。

「是」和「有」是有區別的，「是」的話不一定「有」，例如，兔角是無我，可是兔角有無我嗎？兔角沒有無我。「有」的話也不一定「是」，比如：我有手，可是我不是手；牛有腳，可是牛不是腳。藏文裡面「有」和「是」是有很大的區別的，「有」就是存在的意思，如果這邊存在無常的話，這邊一定有無常。

例如，瓶子跟它的性相——鼓腹縮底且具有盛水作用者。「有」是說：如果這邊有瓶子的話，一定有鼓腹縮底且具有盛水作用者。「是」是說：如果這個是瓶子的話，它一定是鼓腹縮底且具有盛水作用。可是，「有」的話不一定「是」，「是」的話也不一定「有」。

你們可以舉出小偷的性相是甚麼嗎？大家要想一想所舉出的性相跟小偷之間有沒有具備八周遍。

學生答：小偷的性相是暗中盜取他人之物。

這個性相和小偷是沒有八周遍的，舉例來說，在法庭裡有兩個人在爭論，他們各自說出不同的道理，說自己所有的財產都是自己光明正大得來的，而不是暗中盜取的，那麼，他們都不是小偷囉？其實，在法庭上是不是小偷，他們都會用辯論的方式去爭辯的。

學生：我認為小偷的性相是「以不正當不光明的方式去竊取不屬於自己的東西的人」。

小偷不一定是人吧，也有暗中盜取他人之物的小貓、小狗吧？

學生：我要修改為「以不正當不光明的方式去竊取不屬於自己的東西的有情」。

剛剛同學舉的那個例子，你們覺得有沒有八周遍？如果那是小偷的性相的話，當我們去判斷他是不是小偷時，就要先瞭解剛剛同學所說的性相，先要符合那個性相，才會知道：喔！他是小偷。

還有一些很奇怪的性相，比如堪為色、堪為顏色、堪為形狀，這些都是性相，你們覺得它們是性相嗎？比如堪為色是哪個名相的性相？（學生答：色法的性相。）

有同學提到：色法與堪為色，雖然具備名相、性相的八周遍，可是，「堪為色法，理應不是色法的性相，因為它們之間不具備名相、性相的兩個規則，因為它不符合瞭解名相之前要先瞭解性相。」他是這樣辯的。你們自己想出這些問題，非常好！希望你們將來找色法等等的定義時，可以自己想出一個沒有過失、沒有漏洞的定義。

☆ 思考練習

請找出下列名相的性相，找到之後再檢查它們是否具八周遍。

1. 博士的性相。
2. 書的性相。
3. 房子的性相。
4. 飯的性相。
5. 會長的性相。



「持自體性」，即「法」的性相。

法的分類方式有很多種，可分為：

1. 有為法、無為法；
2. 有漏法、無漏法；
3. 實法、反法；
4. 善、惡、無記的法。

【有為法 無為法】

「堪生、住、滅的持自體性者」是「有為法」的定義。

「不堪生、住、滅的持自體性者」是「無為法」的定義。

有為法可以分為：勤勇所發、非勤勇所發二者。

無為法分為：三或四。

【有漏法 無漏法】

「被煩惱或煩惱習氣染污的法」，即「有漏法」的性相。

「非被煩惱或煩惱習氣染污的法」，即「無漏法」的性相。

《攝類學》提到「法」分為善、惡、無記。不過，在《俱舍論》裡，「法」還可分為有漏法、無漏法，這種分類可能對大家在法的理解上會有一些幫助。

所謂「有漏法」，指的是由業以及煩惱的束縛之下所產生的法，例如：我們所居住的情器世間是有漏法。藏文「有漏」的另一個說法是被煩惱蓋住的意思，所謂「有漏」的「漏」指的是煩惱，由煩惱所產生的都叫做有漏法，煩惱它本身也是一個有漏法，以上是關於「有漏」的一種簡單解釋，如果更詳細地瞭解有漏的定義的話，就能更深入地去瞭解有漏法是什麼。

所謂「無漏法」是什麼？無漏法是一個常法，一切的常法都可以說是無漏法。為什麼常法是無漏呢？因為沒辦法說常法是由業和煩惱所產生的，因為它是常法，它沒有因。

「無漏」的「無」是沒有的意思，沒有漏是什麼意思呢？以現證無我的現量來說，它是無漏的，意思是他沒有被煩惱染污，而且在瞭解對境上沒有一絲一毫的缺漏，所以現證無我的智慧是無漏，成佛之後在佛地的一切都可以說是無漏的。

以不分宗派整體的角度來說，被煩惱染污了，或被煩惱蓋住的就是有漏；沒有被煩惱染污或蓋住的就是無漏。這樣去理解的話，四大宗派都可以說得通的。

我們可以去想：常法跟有漏有何區別？常法有沒有被煩惱染污？一般都會說若是常法周遍是無漏的法，這一點四大宗派都一致承許的。為什麼常法周遍是無漏？因為煩惱沒辦法去染污它。

我們不管學習《攝類學》或佛法裡的任何法類，都是為了將來能夠得到佛果。想得到這樣的果位，最主要的是要透過比量來通達無我，如果不斷去串修的話，就可以達到以現量通達無我，那時的現量，就是五道裡的「見道」，雖然見道或通達無我的現量是無漏的，可是具有見道的人還是有漏的，因為他是由煩惱而產生的。

在見道無間道觀無我的時候，是透由現量來見到無我的，得到無漏的解脫道之後，會再入後得位，這時所得到的也是一個道，此時他會透由誦經、禮拜等等去累積善業，那些就屬於有漏法。

總而言之，除了佛陀，沒有成佛之前，透由現量來通達無我的那個現量才是無漏的法。到了佛地的時候，一切都會變成無漏法，因為到那個時候，時時刻刻都是在現量通達無我的狀態中。至於佛地的身體以及法座、頭髮、指甲等等都是無漏法，因為那些都不是透由煩惱或者業力的束縛之下所產生的。

「有漏法」與「無記」有何區別？

(1) 先找這兩法之間的同位，既是「無記」也是「有漏法」的，例如：桌椅。為什麼它是有漏的法？因為它是業和煩惱所造成的。

(2) 是「無記」而不是「有漏法」的例子？

學生答：常法。

這是一個很好的例子，一切的常法都是無漏，而不是有漏的法。其餘的句子請自行練習。

「上師薈供」儀軌裡有一句：薈供的那些內外供品轉成無漏的智慧甘露，真的會變成這樣嗎？如果它會變成無漏的智慧甘露的話，是怎麼變成的？是人變成的還是由其他的方式把它變成的？

學生答：是以觀想的方式把它由有漏的東西變成無漏。

很正確！現在我們只能用觀想的方式把那些轉成為無漏的智慧甘露，一般的凡夫沒有力量把它變成真正的甘露。修行達到一個境界時，才有能力把它直接轉成甘露。

事物與有漏法有何區別？

是事物但不是有漏的事例，比如佛陀的三十二相、八十隨行好、佛陀的身體……等等，這些全部都是事物，但不是有漏法，因為沒被煩惱染污；又如：現證空性的智慧，還有佛陀的一切遍智……等等也是事物，但不是有漏法。

這裡最大的疑惑是：有學道現證空性的智慧是無漏，那麼，在後得位時，通達空性的比度也是無漏嗎？

依比度去理解空性或通達空性的分別知，因為它是依賴義共相去了知的，所以它是一顆錯亂的心。它錯在哪裡？錯在義共相上面，所以染污的是覺知，而不是對境的空性，因為覺知被煩惱染污了，所以是有漏的，是錯亂的心。但是，以這個分別知一直去觀修空性的話，會慢慢變成現前。

觀世音菩薩一手持蓮花，蓮花代表智慧，另一隻手持如意寶，如意寶代表的是方便——菩提心。蓮花剛開始生長在泥巴裡是髒的；等到慢慢長出水面時就變成一朵乾淨的花。就像這樣，通達無我的比度一直努力去修的話，最後可以變成通達無我的現前，那個現前就是無漏法。

也可以用另外一個譬喻去理解有漏、無漏。比如油田在地底深處，原油也不是隨處都有的，必須具足某些條件的地方才有，原油本來跟泥巴是混在一起的，之後透過機器一直提煉一直提煉，最後慢慢淬煉成最乾淨的汽油，可以做為飛機的燃料，那時它已經是沒有甚麼雜質染污的油，這就類似於無漏般；剛開始還摻雜髒的泥土時，它就類似於有漏。所以只要有煩惱，有一點點染污的話就是有漏；完全沒有煩惱染污才是無漏。

我們在輪迴當中所受用的一切都是有漏法，為什麼？因為它是依著業、煩惱而產生的，所以它就是一個有漏法，這些也是苦諦。產生苦諦的業、煩惱——集諦，也是有漏的。所以苦諦和集諦是包括在有漏裡，滅諦和道諦是包括在無漏裡。

我們所學習的一切顯教的法，都可以包括在有漏、無漏法；密教所宣說的一切法，也可以包括在有漏、無漏法裡。所以有漏和無漏的法對我們來說是非常重要的。以上說的有漏和無漏的內容，在其他《攝類學》課本裡很少提到，那麼，我為什麼在這裡要特別介紹這方面的內容？就好比在大城市裡，想開一間餐廳的話，不但裝潢要好，還要有特色菜才能吸引客人上門，所以這樣做就像在做一道特別的菜色一般。

常法中的滅諦是甚麼呢？我們一般都說滅諦是無漏，那麼：

無漏跟常法有甚麼區別呢？

學生答：無漏跟常法是三句。

是常法的話周遍是無漏，是無漏的話則不一定是常法，比如：聖者現證空性的智慧。雖然聖者現證空性的智慧是無漏的，但他的身體是有漏喔！成佛之後，不管是佛陀的智慧、身體全部都是無漏的。所以是無漏的法不一定是常法，是常法的話周遍是無漏。

覺知與有漏法有甚麼區別呢？

學生答：四句。

(1) 既是覺知也是有漏法，兩者同位的例子？

學生答：我的分別知。

可以這樣說，一般凡夫的心續都是有漏的，最主要的有漏是我們心續當中的煩惱，這些肯定是有漏法。

(2) 是覺知但不是有漏的？例如：現證無我的覺知。這種覺知不是有漏，因為它完全不會被煩惱所染，就像非常乾淨的汽油一樣。

其餘的句子也請自行練習。

有漏法與色法有甚麼區別呢？

學生答：也是四句。

是色法不是有漏的例子？

學生答：佛陀的色身。

佛陀的色身，比如：佛陀具備的三十二相，佛陀的髮髻、指甲等等的色法，為什麼它們都是無漏的？因為它主要是以福德資糧為因，它的因裡面完全沒有煩惱，由福德資糧所感得的果，就是佛陀的色身；智慧資糧所感得的果是一切遍智。又如修道金剛喻定的菩薩，也就是菩薩相續最後的身也是有漏的，因為他此時的身體是由有漏因所產生的。

寶瓶和有漏法有何區別呢？

學生答：是寶瓶的話一定是有漏，是有漏的話不一定是寶瓶。

長壽佛手持的寶瓶有法，是有漏嗎？導師釋迦牟尼佛手持的鉢也是有漏嗎？長壽佛跟觀世音以顯教的角度來說是還沒有成佛的；但是以密教的角度來說是已經成佛了。所以不可以把兩者混在一起。

學生問：十二因緣當中的無明是屬於無記，還是有漏法？

十二因緣當中的無明，是最主要的有漏法，也是煩惱。至於它是不是無記，每個宗派都有不同解釋，那是比較深奧的部分，之後學得比較深入的時候，再去解釋的話更合適。現在學習的目的就是為了將來能夠更深入的瞭解，所謂的十二因緣裡面的無明是什麼？它的自性（體性）是什麼？它是有漏還是無記？這些問題可以先放在心上，之後慢慢去探討。

【實法 反法】

「法」也可以分為「實法」和「反法」。

◆ 實法

「實法」是什麼？課本裡提到「實法」，它要具備四個條件：

1. 爾是基成；
2. 爾是爾；
3. 非爾不是爾；
4. 爾之返體與「實法」不相違。

上面第三個條件中的「非爾」它本身是一個法。「非爾」的「非」是「不是」的意思，「爾」是代名詞，代入任何一個法都可以，如果你代入「人」的話，「爾」就是「人」；代入水果的話，「爾」就是水果。

「爾」也可以用「彼」代替，藏文的「爾」，大都用在人或動物等有生命者方面。這邊最好的用法是「彼」，我們可以把一切的法都當作「彼」。例如：「彼是彼」、「非彼不是彼」，也可以這樣替換語詞。所以，「彼」代入什麼法都可以。

課文裡所說的實法的第一個條件是「爾是基成」，其實不加這個條件也是可以的，因為若符合第二個條件「爾是爾」的話，應該就可

以說爾一定是基成，而且第四個條件「爾之返體與實法不相違」，這個也可以代替「爾是基成」這個條件。

為什麼「爾之返體與實法不相違」可以代替「爾是基成」這個條件？因為第四個條件提到「爾之返體」，而返體是存在的法才可以有，所以只要有返體就是「有」，而課文中的「爾是基成」這個條件專門在遮無。所以，我們可以安立實法的三個條件為：

- 1.爾是爾；
- 2.非爾不是爾；
- 3.爾的返體與實法不相違。

舉例來說：「寶瓶」是「實法」。為什麼呢？因為寶瓶是寶瓶它自己；不是寶瓶不是寶瓶；寶瓶的返體與實法不相違。這三個條件中，重要的是前面兩個條件，最後那個條件——「爾的返體與實法不相違」，主要是為了遮除辯經周遍的部分，才加上去的。

第一個條件「爾是爾」，寶瓶為什麼是寶瓶？

學生答：因為寶瓶是與寶瓶為一。

這邊最好是回答寶瓶的性相——「鼓腹縮底且具有盛水作用者」。如果回答「因為寶瓶是與寶瓶為一」的話，對方會再問：是「與爾為一」的話，一定是爾嗎？大家去想這個周遍存不存在？這裡的「爾」泛指一切的法。

如果你說「是與爾為一，一定是爾」的話，那就以「寶瓶的性相」為有法，理應是「寶瓶的性相」囉？因為是與「寶瓶的性相」為一故。這是無法承許的，因為「寶瓶的性相」不是寶瓶的性相，因為「寶瓶的性相」是名相。所以，「若是與爾為一則一定是爾」這是不周遍的，因為可以找到一些是「與爾為一」，但不一定是爾的法。

如果「寶瓶的性相」是寶瓶的性相的話，「寶瓶的性相」與寶瓶之間要具備八周遍，那就變成：如果是寶瓶的話，一定是寶瓶的性相。會有這個過失。所以寶瓶的性相不是寶瓶的性相，因為它是名相。所以如果一切的法，是與爾為一，一定是爾的話，寶瓶的性相也會變成寶瓶的性相，性相也會變成性相！

實法的第三個規則是「爾的返體與實法不相違。」比如寶瓶的返體，它與實法不相違的話，就要去找到它們之間的同位。

事物是實法嗎？

學生答：是，因為事物是事物、不是事物不是事物、事物的返體與實法不相違。

事物和實法之間有何區別？

學生答：是三句。

若事物和實法是三句，以黑色和白色二者為例，它應是實法囉？因為它是事物的緣故。

學生答：應該是四句。

(1) 是事物，但不一定是實法的，例如黑色、白色二者；水、火二者；柱子、瓶子二者。

(2) 是實法，但不一定是事物的，例如：所知。

(3) 二者皆是的，例如：寶瓶。

(4) 二者皆非的，例如：名相。

◆ 反法

反法可以分為：是自之反法、非自之反法、純反法第三類三種。

▼ 是自之反法

課本裡的「是自之反法」，它要具備四個條件：

1. 爾是基成；
2. 爾是爾；
3. 非爾是爾；
4. 爾之返體與「是自之反法」不相違。

「實法」的第三個條件是「非爾不是爾」；但是，「是自之反法」的第三個條件是「非爾是爾」，它們剛好相反。

是「是自之反法」，例如：名相。名相為什麼是「是自之反法」？因為「爾是爾」——名相是名相；「非爾是爾」——非名相是名相。「非名相」為什麼是名相？因為「非名相」它有它的性相，「非齊備

假有三法」就是「非名相」的性相。至於最後一個條件，爾的返體與「是自之反法」不相違，之後慢慢再講。

▼ 非自之反法

課本裡提到「非自之反法」要具備四個條件：

1. 爾是基成；
2. 爾非爾；
3. 非爾不是爾；
4. 爾之返體與「非自之反法」不相違。

「爾非爾」：如果是「無是的所知」的話，我們都可以承許它不是它自己，因為是它的，沒有嘛！所謂「無是的所知」指的是：它是所知，而且找不到它的事例，也就是，沒有是它的所知，所以若是「無是的所知」，爾一定不是爾自己。

「無是的所知」和「非自之反法」它們之間有何區別？

學生答：三句。

如果是三句，是「無是的所知」周遍是「非自之反法」？還是，是「非自之反法」周遍是「無是的所知」？

學生答：是「無是的所知」周遍是「非自之反法」。

是「非自之反法」的話，不周遍是「無是的所知」，例如：性相。性相為什麼是「非自之反法」？因為性相它不是它自己。為什麼？因為「性相」是「名相」，為什麼？因為它有性相，「齊備假有三法」是

它的性相，所以性相不是它自己。但性相不是「無是的所知」，因為是性相的事例是有的。

▼ 純反法第三類

課本裡「純反法第三類」的條件有四：

1. 爾是基成；
2. 爾非爾；
3. 非爾是爾；
4. 爾之返體與「純反法第三類」不相違。

「純反法第三類」和「實法」剛好相反。因為「實法」是：爾是爾、非爾不是爾，而「純反法第三類」是：爾不是爾、非爾是爾，所以剛好相反。

上面提到「性相」是「非自之反法」，它跟名相不一樣的地方是，「名相」是「爾是爾」，可是「性相」是「爾不是爾自己」，它們兩個正好是相反的。

「純反法第三類」是比較難的，為什麼？因為要找一個符合「爾不是爾」、「非爾是爾」的例子比較難。《攝類學》舉出的例子是「寶瓶的總」。「寶瓶的總」為什麼是「純反法第三類」？因為它具備「爾非爾」，「非爾是爾」。

第一個，爾非爾——「寶瓶的總」不是「寶瓶的總」，為什麼？

因為「寶瓶的總」若變成寶瓶的總的話，「寶瓶」就變成它的別，所以「寶瓶的總」不是寶瓶的總。

第二個，非爾是爾——「不是寶瓶的總」是「寶瓶的總」。「不是寶瓶的總」當作一個法，它是寶瓶的總，寶瓶是它的別。因為「爾非爾」、「非爾是爾」這兩個規則它都具備了，所以它是「純反法第三類」。

透過「總」、「別」的理路來看，為什麼「寶瓶的總」不是「寶瓶的總」呢？這時候我們要想到總、別之間的規則。若「寶瓶的總」是寶瓶的總的話，「寶瓶」就是它的別，那麼，要思考「寶瓶的總」跟「寶瓶」之間，有沒有具備總與別的規則，這樣才可以判斷「寶瓶的總」為什麼不是寶瓶的總。

複習總別的三个規則：

以寶瓶與事物來說，事物是總，寶瓶是別，為什麼？因為：

1. 寶瓶是事物。為什麼？因為寶瓶是具有作用的法。
2. 寶瓶與事物是同體相屬。為什麼？

學生答：因為眼知看到寶瓶時也看到了事物。

這邊最好的回答是「同體相屬」的定義——爾與彼是同體性之門為異，以遮彼之力遮爾。所以，寶瓶與事物是同體性之門為異，以遮事物之力遮寶瓶。

3. 非寶瓶還有很多是事物的例子，例如桌子、瓶子等。

為什麼要具備「總」、「別」的第三個規則呢？比如：無常與所作性，它們具備前面兩個規則——1. 所作性是無常。2. 所作性與無常

有同體性的關係。可是它不具備第三個規則——有很多「不是所作性又是無常的同位」。由第三個規則遮除了所作性是無常的別。

貪是不是煩惱的別？或者煩惱是不是貪的總？

學生答：貪是煩惱的別；煩惱是貪的總。

煩惱是貪的總，貪是煩惱的別，因為 1. 貪是煩惱。2. 貪跟煩惱是同體相屬。3. 除了貪，還有許多與煩惱同位的法，例如：瞋心、癡、我慢都是。

為什麼講總跟別的規則呢？因為當我們可以破除此法的總，就已經破除了它一切的別。所以，以阿羅漢來說，我們不需要觀察他有沒有破除貪？有沒有破除瞋或癡心？不需要這樣一個個觀察，只要知道阿羅漢已經破除煩惱之後，就可以承許他已經破除了一切煩惱的別，所以「總、別」的理路可以運用到這些上面。

色法是寶瓶的總，寶瓶是色法的別，然後透過這個理路類推：「寶瓶的總」為什麼不是「寶瓶的總」呢？因為「寶瓶的總」如果是「寶瓶的總」的話，「寶瓶」就變成「寶瓶的總」的別。如果「寶瓶」是「寶瓶的總」的別的話，它要具備總、別的三個規則，我們一個一個地去分析一下：

第一個規則：寶瓶就變成是寶瓶的總。

這是不成立的，因為如果是總別關係的話，爾與彼要有同體性的

關係；如果與它同體相屬的話，它們一定是互相異的關係。但是寶瓶與寶瓶不是異，是一，寶瓶就是寶瓶的返體。所以很容易知道寶瓶肯定不是寶瓶的總。

所以一切的基成，我們都可以承許：它自己不是它自己的總，因為它自己與它自己為一。最主要的關鍵是，如果它們有總別關係的話，它們一定是異。

「純反法第三類」的第二個條件是：「非爾是爾」——「非寶瓶的總」是「寶瓶的總」。你們先把「不是寶瓶的總」當作一個法，去思考它與「寶瓶」之間有沒有具備總別三個條件？這是最難的一個問題。「非寶瓶的總」與「寶瓶」之間，具備第一個規則——「寶瓶」是「非寶瓶的總」嗎？

「非爾是爾」指的是：「不是寶瓶的總」是「寶瓶的總」。「不是寶瓶的總」是「寶瓶的總」的話，你把「不是寶瓶的總」當作一個法，它是寶瓶的總，寶瓶是它的別。是總別關係的話，第一個規則是：「寶瓶」是「非寶瓶的總」。為什麼它是「非寶瓶的總」呢？因為它不是寶瓶的總，因為寶瓶是與寶瓶為一。所以，透過「寶瓶」不是「寶瓶的總」這個理路，可以知道「寶瓶」是「非寶瓶的總」。

第二個規則：「寶瓶」與「非寶瓶的總」是同體相屬。

如何理解「寶瓶」是「非寶瓶的總」？最簡單的例子就是：「寶瓶」有法，是「寶瓶的總」或「非寶瓶的總」？你只能承許「寶瓶」

要嘛是「寶瓶的總」；要嘛是「非寶瓶的總」。所以，寶瓶是「寶瓶的總」，或是「非寶瓶的總」？如果不是「寶瓶的總」的話，寶瓶就變成「非寶瓶的總」。

再舉個更簡單的例子，「寶瓶」當作一個法，「你們」有法，是「寶瓶」還是「非寶瓶」？（學生答：非寶瓶。）同樣，「寶瓶的總」和「非寶瓶的總」兩個法，「寶瓶」有法，是「寶瓶的總」還是「非寶瓶的總」？（學生答：不是寶瓶的總）。

再去想類似的例子：你們與獅子、非獅子之間的總別為何？

「非獅子」是你們的總，你們是「非獅子」的別。二者之間的總別規則，第一：你們是「是獅子」，還是「非獅子」？你們不是獅子呀！所以第一個規則就具備了。

透過這樣的理路，可以類推到剛剛那個例子。以「寶瓶」與「非寶瓶」為例，自己是「寶瓶」的別或「非寶瓶」的別？自己是「非寶瓶」的別，不是「寶瓶」的別。同樣地，寶瓶是「寶瓶」的總，還是「非寶瓶」的總？你就會知道寶瓶是「非寶瓶的總」，所以，「寶瓶」變成是「非寶瓶的總」的別，而不是「寶瓶的總」的別。

所以「非寶瓶的總」與「寶瓶」之間就具備了總別的關係：一、「寶瓶」是「非寶瓶的總」，二、以遮「非寶瓶的總」之力就遮除了「寶瓶」。三、不是「寶瓶」又是「非寶瓶的總」的例子有很多，例如：柱子、車子。所以，「寶瓶」就變成「非寶瓶的總」的別，「非寶瓶的總」就變成「寶瓶」的總。所以「寶瓶的總」也具備了「純反法

第三類」的「非爾是爾」這個條件了。所以「寶瓶的總」是「純反法第三類」。

為什麼遮除「非寶瓶的總」也會遮除寶瓶呢？例如，在一個有寶瓶的地方，一定有「非寶瓶的總」；在沒有「非寶瓶的總」的地方，也沒有寶瓶。我們在的地方，「非獅子」有沒有？你看看房間裡，有沒有「非獅子」？當然有啦！因為我們在的緣故！所以，遮除「非獅子」的時候，同樣會遮除我們。

「實、反」這個部分，最難懂的就是「純反法第三類」，這個一定要記住，對以後的學習肯定有很大的幫助。

▼ 隨順實法

實法裡面還有一種「隨順的實法」，「屬於反法的事物」是它的事例。「屬於反法的事物」是什麼呢？這個非常重要，先要想清楚。屬於反法的事物，為什麼它不是真正的實法，而是隨順的實法？

屬於反法的事物為有法，是隨順實法，因爾是基成、爾是爾、非爾不是爾、爾的返體與隨順實法不相違故。

屬於反法的話，它一定是反法，不是實法。為什麼？若它是實法的話，它要具備實法的條件：

第一個，爾是爾，它是它自己嗎？屬於反法的事物，比如屬於名相的寶瓶，意思是說它是寶瓶也是名相，就類似這樣，屬於反法的事物，它一定是反法也是事物，所以它是它自己。

第二個，非爾不是爾。非屬於反法的事物，當然不是屬於反法的事物，為什麼？因為屬於反法的事物是事物，所以非屬於反法的事物不是事物，因為它是常法。

第三個，爾的返體與實法不相違，這個一定要瞭解清楚，這邊的「屬於反法的事物」，它的返體與實法是相違的，而不是不相違。

這邊有一個辯經：「屬於反法的事物」，它是它自己嗎？

如果屬於反法的事物是反法的話，它周遍是「是自之反法」、「非自之反法」、「純反法第三類」這三者其中之一嗎？不周遍，因為它既不是是自之反法，也不是非自之反法，也不是純反法第三類，三者都不是。

那麼，它是實法嗎？不是！為什麼？因為它不具備實法的最後一個條件——爾的返體與實法不相違。為什麼？因為它的返體與實法是相違的，因為屬於反法的事物的返體，就是屬於反法的事物本身；又，既是屬於反法的事物也是實法的例子是沒有的，所以屬於反法的事物與實法是相違的，所以它的返體與實法是相違。

「所知」是實法還是反法？

如果是反法的話，是屬於三個反法裡的哪一個？

學生答：「是自之反法」。

所知若是「是自之反法」的話，「非所知」就變成「所知」了，但是「非所知」是不存在的，所以沒辦法承許它是「是自之反法」。

所知，我們可以承許它是「實法」，因為它具備三個條件：

1. 爾是爾：所知是所知自己。
2. 非爾不是爾：「不是所知」不是「所知」。
3. 所知的返體與實法不相違。

白色與黑色二者，它是實法或反法裡的哪一個？

學生答：非自之反法。

對！白色與黑色二者是「非自之反法」。前面講過所知可以分為「有是的所知」和「無是的所知」，我們可以承許若是「無是的所知」則周遍是「非自之反法」。為什麼？大家可以按照剛才所說的理路，一個一個地去分析。

學習實法、反法，對於你們來說就像剛開始學算術，一開始練習比較小的數字，比如一加一，之後練習數字比較大的算術，百位、千位越來越多位，這樣熟悉習慣之後也就漸漸會算了，學習理路也是相同的道理。

實法、反法的部分就以上面所說的方式，透過事物、寶瓶、名相、性相這些例子，並從與事物的返體為「是等周遍」裡，結合實法、反法，去思考它們的三句、四句的區別，這樣不只能瞭解實法、反法，也有助於深入瞭解與事物的返體為是等周遍的內容。

對於實法、是自之反法、非自之反法、純反法第三類，這四個不同的法，你們要多熟悉它們的性相和規則，這樣的話，很快就知道這四個的內容了。它們其實很簡單，主要掌握他們的第二、第三個規則就可以，整理如下：

- (1) 實法：爾是爾、非爾不是爾。
- (2) 是自之反法：爾是爾、非爾是爾。
- (3) 非自之反法：爾不是爾自己、非爾不是爾。
- (4) 純反法第三類：爾不是爾自己、非爾是爾。

☆ 思考練習

1. 「紅、黃、白、青四者」是實法還是反法？若是反法的話，它是哪一個反法？
2. 如果是「彩色」的話，是實法還是反法？
3. 「是自之反法」與「所知」之間有什麼區別？
4. 「是自之反法」與「名相」之間有何區別？
5. 「是自之反法」與「性相」之間有何區別？
6. 「是自之反法」與「事物」之間有何區別？

7. 「總」與「是自之反法」之間有何區別？
8. 「別」與「是自之反法」之間有何區別？
9. 「有是的所知」與「是自之反法」，之間有何區別？
10. 「非自之反法」與「性相」之間有何區別？
11. 「非自之反法」與「非名相」之間有何區別？
12. 「非自之反法」與「有是的所知」之間有何區別？
13. 「非自之反法」與「事物」之間有何區別？
14. 「非自之反法」與「總」之間有何區別？

學生答：有四句

「非自之反法」和「總」的同位，例如，性相。性相為什麼是總？因為有它的別，例如：具有作用者、剎那性。

15. 「事物」與「純反法第三類」之間有何區別？

如果有人說，瓶柱二者是「事物」與「純反法第三類」的同位。你們怎麼去反駁呢？它具備純反法第三類的第二個規則——「非爾是爾」嗎？「不是瓶柱二者」是「瓶柱二者」，那是不可能的，所以，瓶柱二者不是純反法第三類。

16. 「有是的所知」和「純反法第三類」之間有何區別？

學生答：有三句。

首先找它們的同位，例如，寶瓶的總。寶瓶的總為什麼是純反法第三類？

學生答：因為寶瓶的總不是寶瓶的總，非寶瓶的總是寶瓶的總。

第一個條件「爾不是爾自己」，如果「寶瓶的總」是寶瓶的總的話，有什麼過失？

學生答：寶瓶就會變成「寶瓶的總」的別。

對。為什麼寶瓶不是「寶瓶的總」的別？它們之間不符合總別的哪一個規則？

學生答：第一個條件就不符合了，因為寶瓶不是寶瓶的總。所以，寶瓶的總不是寶瓶的總。

■ 關於實法、反法的條件，有人認為除了第二、三個條件不可少外，第一、四的條件也是不可少，又，「爾之返體與.....不相違」中的「返體」的內涵為何.....等等，這些實、反法不同的主張，見第 231 頁〔附錄一〕

【善 惡 無記法】

法可以分為：善法、惡法、無記法。

「經中有記、而且是能生快樂的住類的法」，即善法的性相。

「經中有記、而且是能生痛苦的住類的法」，即惡法的性相。

「非被成立為善、惡隨一的法」，即「無記法」的性相。

「惡」與「有漏法」有何區別？

學生答：三句。

若是惡則一定是有漏；若是有漏則不一定是惡，例如：希求自己的增上生而去行布施。

「色法」與「有漏法」有何區別？

也可以說「色蘊」與「有漏法」有何區別？

學生答：四句。

若是四句的話，請找一個是色蘊，但不是有漏法的例子。

學生答：佛陀的指甲、肉髻等等。

佛陀的指甲、身體都可以說不是有漏的色法。除了佛陀之外的帶有光的那些神，祂們的身體是無漏還是有漏？是有漏。為什麼它是有漏？因為它是業跟煩惱的繫縛之下產生的。

「善」與「有漏法」有何區別？

學生答：四句。

如果是四句的話，請找一個既是「善」又是「有漏法」的例子。
學生答：十善業。

如果你們舉出抽象的十善業或自返體的十善業的話，那就不太對了，為什麼？因為佛陀成佛之後也有十善業，可是它們不是有漏法，而是無漏法。眾生在無間道，透由現量來通達無我的時候，他也具備十善業的一些部分，所以那些也不是有漏，而是無漏的。自返體或抽象的十善業不是有漏的。

既是「善」又是「有漏法」的例子是什麼？如果回答：由業和煩惱的束縛之下產生的，除了現量通達無我之外的眾生的十善業，這就對了。

再想一下：是「善業」不是「有漏法」的例子，也就是指不是業和煩惱所造成的善，例如：用現量通達無我的善、自返體的善。我們也可以說佛陀所具備的慈心、悲心以及通達空性的智慧，這些都是善而不是有漏法。

同樣地，也可以再思考「無記」與「有漏法」的區別？

■ 我們有時以善或惡，有時以無記為動機，透由身、語、意三門所造下的業，可以總攝為哪些？以及這些善、惡業將來會感得什麼樣的果報？關於這些內容，另立篇章於第 243~246 頁〔附錄二、三〕，提供讀者進一步思惟之參考。



「量所通達」，即「所量」的性相。

以量通達的方式來說，所量可分為：隱蔽分、現前分二者。

以量顯現的方式來說，所量可分為：自相、共相二者。

所量也可分為：屬爾、非爾二者。

【現前分 隱蔽分】

非依正因所通達，而是以現前所通達，即「現前分」的性相。現前分指的是我們的五根知看得到的，所以比較簡單。

依正因所通達，即「隱蔽分」的性相。依著自之正因去瞭解的叫隱蔽分，這是比較難的。我們學習的目的就是要瞭解隱蔽分。

隱蔽分可以分為：稍隱蔽分（一般的隱蔽分）、極隱蔽分二者。

「稍隱蔽分」是可以透由邏輯、理路、因來瞭解的，比如「空性」。空性是我們透由邏輯，可以去推理出來的，所以，僅僅是依靠著正因推理出來的法，就叫做稍隱蔽分，比如前後世、無常、解脫、一切遍智，這些都可以透由邏輯理路推理出來。

我們造了甚麼樣的因，來世會投生到地獄，或投生到善趣，這些細微的因果關係，是沒辦法用邏輯推理出來的。只是依靠佛陀所講的教典，透由佛陀的教言去理解的法，就叫做極隱蔽分。

有人會問：有沒有地獄？有沒有餓鬼？其實那些都是極隱蔽分。

要瞭解極隱蔽分的前提就是，要先瞭解稍隱蔽分。不瞭解稍隱蔽分的情況下，是沒辦法去解釋極隱蔽分的。

隱蔽分（或稱隱蔽境）是依靠著正因、理由去瞭解的，依靠「正因」而成立的比量有三個：事勢比量、信許比量、世間共許比量，要依靠這三個比量去瞭解隱蔽分。

一、事勢比量

依賴自己的所依「事勢正因」之後，對於自己的所量「稍隱蔽境」是新的不欺誑的明知，是事勢比量的定義。

什麼是「事勢比量」的所量呢？比如「聲音有法，是無常，因所作性故。」立這樣的正因，這個因的所立「聲音是無常」，以及空性、前後世，這些都是「事勢比量」的所量，也是「稍隱蔽分」，因為它們都是透由事勢正因去推理才可以通達的。

二、信許比量

依賴自己的所依「信許正因」之後，對於自己的所量「極隱蔽境」是新的不欺誑的明知，是信許比量的定義。

「信許比量」的所量指的是業果之類的法。要依靠著佛陀所講的教言，前提是必須相信這個教言，比如佛陀在經典裡面提到，造惡業會投生惡趣；可是實際上我們不知道原因，只是相信而已，像這種僅能透由佛陀的教言去理解的法就叫做「極隱蔽分」。剛剛所說的造極重的惡業，將來一定會投生到地獄，就是信許比量的所量。

舉個簡單的例子，比如佛陀說：「這位高個子的人是無常」。我們要去判斷這句話是否是三察清淨的聖言，就要透過三種觀察方式去觀察。

第一種觀察方式：觀察它是否被「現量」所違害？

我們看到這個高個子的人時，是如何以現量去觀察的？是用無顛倒的眼知看到的，無顛倒的眼知是現量，現量所通達的對境就是現前分——這位高個子的人。此時，這位高個子的人與現量所通達的是不相違，所以觀察到：此現前分沒有被現量所違害。

第二種觀察方式：觀察它是否被「事勢比量」所違害？

聽到「這個高個子的人是無常」這句話，這個人是不是無常？如果透由事勢正因推理出來，確定他是無常的話，此時，「這位高個子的人是無常」與事勢比量所通達的就相符合了，所以事勢比量無法違害它。雖然你無法用現量去了知稍隱蔽分，可是當你透由正因、邏輯推理出來，發現他所說的與事實相違的話，這句話就會被事勢比量所破除、所違害。

第三種觀察方式：觀察它是否被「信許比量」所違害？

一些無法以現量違害，也無法以邏輯理路違害的法，還要去觀察他所講的與經教是否相違。因為我們相信佛陀所說的教言，所以如果他所說的與佛陀的教言相違的話，就可以破除他所承許的宗。

如果不被這三種觀察方式所損害的話，就叫做「三察清淨的聖言」。「三察清淨的聖言」一般都是指佛陀所說的教言。依著這種方式

去觀察，我們可以承許業果道理是極隱蔽分，它是依靠著佛陀的教言而去相信的。

同樣，醫生也會用這三種方式去診斷病人的病情。

第一種，一開始醫生會先觀察病人的氣色、眼睛、舌頭……等，來診斷病情，這是現量的觀察方式。

第二種，醫生透過把脈，或驗血、驗尿、照 X 光……等方法，以邏輯推理來診斷病情，這是事勢比量的觀察方式。

第三種，當所有檢驗結果出來之後，醫生仍無法確定病情時，由於相信其他權威醫生治癒類似病症的經驗，就會依著他們的經驗來判斷這個病人的病情，依著他們的用藥方式去治療，這是信許比量的觀察方式。總之，他們會用不同的方式去瞭解真正的病因。

關於相信佛陀教言中所說的極隱蔽分的法，嘉瓦仁波切曾舉了一個比喻，例如：我們的生日。我們沒辦法透由理路去推理自己是哪一天出生的，只是聽爸媽說：喔！你是某年某月某日出生的。於是我就相信了，因為我的心裡絕對相信爸媽所說的話。這就類似於依著佛陀教言中所說的極隱蔽分的法而去相信的例子。

三、共許比量

依賴自己的所依「共稱正因」之後，對於自己的所量「世間共許」的語詞，是新的不欺誑的明知，這是「共許比量」的定義。

比如有些稱為太陽、月亮或獅子的人，看到那個人的時候，我們會想「獅子來了」或叫他「獅子！」這是一個共許比量的所量，當叫

他獅子時，並非指他是真正的獅子，而是因為他取名為獅子。「獅子」這個稱呼是大家所共許的。

舉例來說，我們可以承許一個叫「太陽」的人之上有三種比量的所量。

第一，「這個人是無常」是事勢比量的所量。「此人是無常」是透由「此人有法，是無常，因剎那性故」的事勢正因所推理出來的，所以這個名叫「太陽」的人是無常，是事勢比量的所量。

第二，「他叫太陽」，是共許比量的所量，大家都承認他的名字是太陽，都稱他為太陽。

第三，他在前生造了什麼樣的因，這輩子才投生為這個叫太陽的人，這屬於極隱蔽分，因為只能依靠著佛陀的教言去相信而已，所以是信許比量的所量。

又如：一個叫香蘭的人，去看病的時候，同樣也有三種所量。首先要掛號填表，她的名字叫「香蘭」，那時「香蘭」這個名字是世間共許比度的所量。醫生診察她的病因時，以把脈、照 X 光等方式檢查，這是事勢比度的所量。她自己去想：前世到底造了什麼樣的因，所以生這個病，這是信許比度的所量，是極隱蔽分，只能依靠著佛陀的教言去相信而已。

【自相 共相】

「所量」也可以分為：自相、共相。

「非僅存於分別假立，而由自方成立」，即「自相」的性相。例如：色、聲等，在五根知前顯現出來的都是自相。

「僅存於分別假立的法」，即「共相」的性相。

我們的五根知沒辦法去瞭解，只是依著義共相，透過分別知去了知的，例如：補特伽羅無我、常法等，都是共相。

我們也可以這樣去定義「自相」、「共相」：

異生凡夫不需要依賴義共相的顯現，而可直接顯現的，就是「自相」的性相。

異生凡夫需要依賴義共相才能顯現的，就是「共相」的性相。

「自相 རང་མཚན།」的「自 རང་」，是自己，「相 མཚན་」是「表徵」之義。自己可以表徵在凡夫的認知上的，就稱為「自相」；這個法自己無法表徵自己，需要依著義共相才能表徵在凡夫的認知上，就稱為「共相」。共相 ལྷོ་མཚན། 的「共」是義共相之「共」。比如寶瓶是自相；常法是共相。

【屬爾 非爾】

「有屬爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」與「有非爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」有四句。

我們首先要掌握這兩個有法：「有屬爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」、「有非爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」。這個句子的藏文很簡單，但是中文為了容易瞭解，用了許多句子。藏文直譯是：「屬爾的一切種智的所量」與「非屬爾的一切種智的所量」。

「一切種智」的定義是什麼？在《攝類學》的最後說：「現證十法的究竟本智」是一切種智的定義，也就是透過現量了知一切法的智慧。

「有屬爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」，「爾」指的是你，是一個代名詞，可以取代為無常、所知等一切法。「有屬爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」，它最主要是講：有屬爾的一切種智，然後，爾又是這個一切種智的所量。

以「所知」來說，「有屬爾的一切種智」，也就是說，屬於所知的一切種智是有嗎？一切種智它本身是屬於所知。然後，「爾又是此一切種智的所量」，所知又是此一切種智的所量，所以，所知是第一個法的事例。

「所知」為什麼是「有屬爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」？因為既是一切種智也是所知的同位是有的，而且，一切種智又可以了知所知，所以「所知」就是「有屬爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」。既是一切種智也是所知的同位是有的，例如：佛陀具備的一切種智，它既是所知，也是一切種智；而且佛陀的一切種智又了知這個所知，所以，所知就是佛陀一切種智的所量。

「寶瓶」是第二個法的事例，寶瓶為什麼是「有非爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」？因為「是寶瓶的一切種智」是沒有的，不過寶瓶仍是一切種智的所量。所以寶瓶就成為「有非爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」。

「有屬爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」與「有非爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」有四句區別。

第一句：是第一個法而不是第二個法的，例如：所知。

前面已說，所知是第一個法的事例，那麼，它是第二個法的事例嗎？所知不是「有非爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」，因為「一切種智」是所知，不是所知的一切種智是沒有的。

第二句：是第二個法而不是第一個法的，例如，寶瓶。

前面已說，寶瓶是第二個法的事例，那它是第一個法的事例嗎？寶瓶不是「有屬爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」，因為是寶瓶的一切種智是沒有的。

第三句：二者皆是的，例如：名相。

名相為什麼是「有屬爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」？

如果「名相」是「有屬爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」的話，我們先要找出是名相的一切種智，這個是有的吧？例如：一切種智，又如：佛陀具備的一切種智，或東方的一切種智、西方的一切種智。這些都是名相，而且這些名相又是一切種智的所量，所以名相是「有屬爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」。

其次，「名相」為什麼是「有非爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」呢？因為不是名相的一切種智也是有的，例如：現證十法的究竟本智。這個一切種智又可以了知名相，所以名相是「有非爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」，名相是二者的同位。

第四句：二者皆非的，不是「有屬爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」，不周遍是「有非爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」，例如：虛空花。

接下來我們換一個「有法」，把一切種智改成「量」。

例一：「有屬爾的量，爾又是此量的所量」與「有非爾的量，爾又是此量的所量」，二者有何區別？

它的事例與前面所說的一樣。

第一句：是前者而非後者的，例如：所知。所知為什麼是「有屬爾的量，爾又是此量的所量」呢？「是所知的量」是有的，因為如果

是量的話一定是所知；而且，這個量可以了知所知。

第二句：是後者而非前者的，例如：寶瓶。是寶瓶的量是沒有的，是量的話一定不是寶瓶；然後「爾又是此量的所量」，寶瓶也是量的所量，這一句的「爾」指的就是寶瓶。

第三句：二者皆是的，例如：名相。有屬於名相的量，名相它本身又是此量的所量；非名相的量也是有的，它也是量的所量。

提到二者皆是的例子，課本裡舉出的例子是名相，那麼，性相可以嗎？性相是可以的，因為有屬於性相的量，性相又是此量的所量。「新的、不欺誑的明知」是量的性相，它也是一個量，所以，性相、名相都是二者皆是的例子。

第四句：二者皆非的，不是「有屬爾的量，爾又是此量的所量」的話，不周遍是「有非爾的量，爾又是此量的所量」，例如：兔角。

上面講的是有境的心識的所量，接下來把「有法」換成「聲音的所詮」。

例二：「有屬爾的聲音的所詮」與「有非屬爾的聲音的所詮」它們有何區別？

第一句：是前者而不是後者的，例如：所知。「所知」是「有屬爾的聲音的所詮」，因為「是所知的聲音」是有的，這個聲音可以去

詮釋所知，所以，所知成為它的所詮。

你們覺得「無常」是「有屬爾的聲音的所詮」？還是「有非屬爾的聲音的所詮」？

學生答：「無常」是「有屬爾的聲音的所詮」。

「無常」為什麼是「有屬爾的聲音的所詮」？

學生答：當我們說出「無常」這個聲音時，它就是「有屬爾的聲音，爾又是此聲音的所詮」。

對！尤其是佛陀講經時，宣說「無常」的這個聲音本身是無常，這個聲音也在詮釋「無常」。所以「所知」和「無常」都是前者而不是後者的例子。

第二句：是後者而不是前者的，例如：寶瓶。寶瓶是「有非屬爾的聲音的所詮」，因為不是寶瓶的聲音是有的，然後這個聲音可以詮釋寶瓶，所以寶瓶是「有非屬爾的聲音的所詮」。

第三句：二者皆是的。既是「有屬爾的聲音的所詮」，也是「有非屬爾的聲音的所詮」，例如：名相。

第四句：二者皆非的，不是「有屬爾的聲音的所詮」的話，不周遍是「有非屬爾的聲音的所詮」，例如：虛空花。

接下來再把「有法」換成「補特伽羅的所了知」

例三：「有屬爾的補特伽羅的所了知」與「有非屬爾的補特伽羅的所了知」，二者有何區別？

第一句：是前者而非後者的，例如，無常、所知、不相應行，它們都是補特伽羅可以了知的，補特伽羅他本身也是無常、所知、不相應行。

第二句：是後者而非前者的，例如：眼前的桌、椅、花瓶都是，因為它們都不是補特伽羅，然後補特伽羅也可以去了知桌、椅等；但是，它不可能是「有屬爾的補特伽羅的所了知」，因為屬於這些東西的補特伽羅是沒有的。

第三句：二者皆是的，例如：名相、性相。

第四句：二者皆非的，不是「有屬爾的補特伽羅的所了知」的話，不周遍是「有非屬爾的補特伽羅的所了知」，例如：兔角、唯常。

例四：「有屬爾的補特伽羅的所吃」與「有非屬爾的補特伽羅的所吃」，二者有何區別？

以水裡的魚來說，魚是「有屬爾的補特伽羅的所吃」？還是「有非屬爾的補特伽羅的所吃」？

學生答：魚是「有屬爾的補特伽羅的所吃」。

魚為什麼是「有屬爾的補特伽羅的所吃」呢？

學生答：因為牠本身是補特伽羅，又被補特伽羅所吃。比如一條

大魚吃小魚的時候，就是「是魚的補特伽羅」在吃魚。

「有非屬爾的補特伽羅的所吃」，是有嗎？

「有非屬爾的補特伽羅的所吃」，非屬爾的補特伽羅去吃牠，例如：魚。「不是魚的一個補特伽羅去吃魚」，比如：人吃魚，這也是可以的。這裡主要思考的角度是：「是魚的補特伽羅在吃牠」，和「非魚的補特伽羅在吃牠」，可以這樣去想。

例五：「有屬爾的補特伽羅的所吃」與「有非屬爾的補特伽羅的所吃」二者之間有何區別？

第一句：是前者而非後者的，例如：補特伽羅本身。「有屬爾的補特伽羅的所吃」，就是「是補特伽羅的補特伽羅，他在吃補特伽羅」，比如人吃魚。「有非屬爾的補特伽羅的所吃」，是說「不是補特伽羅的補特伽羅，在吃補特伽羅」，這個沒有！所以，補特伽羅本身是第一句的例子。另外，眾生、非兔的補特伽羅、屬於有境的補特伽羅，也是第一句的例子。

第二句：是後者而非前者的，例如：兔子。為什麼「兔子」不是「有屬爾的補特伽羅的所吃」？因為是兔子的補特伽羅，牠不會去吃兔子，兔子不會去吃兔子，所以兔子不是「有屬於兔子的補特伽羅」，兔子又是此兔子的所吃」。

第三句：二者皆是的，例如：魚。魚為什麼是「有屬爾的補特伽羅的所吃」呢？因為魚是屬於補特伽羅，而魚又是此補特伽羅的所吃，

例如：大魚吃小魚。又，「有非屬爾的補特伽羅的所吃」，有不是魚的補特伽羅去吃魚，例如人去吃魚。所以，魚是兩者皆是例子。

第四句：二者皆非的。不是「有屬爾的補特伽羅的所吃」的話，不周遍是「有非屬爾的補特伽羅的所吃」，例如：寶瓶。

這邊第一個法就是去看有沒有「是牠的」？然後再看「是牠的，有沒有去吃牠」。就像前面講的第一個例子「有屬爾的一切種智，爾又是此一切種智的所量」，例如：所知。是所知的一切種智是有的，這個一切種智也可以了知所知。

本單元課文後面出現「若問：『是有或是無？』若答以『是有，不是無』。然則，若問：『是常或是事物？』答：『是常，非事物』。」這些最好等你們理路方面稍微有一點進展再去看。



【 境 】

「覺知所了知」，即「境」的性相。

「境」可分為：顯現境、所取境、趨入境、耽著境四種。

無分別知的顯現境、所取境、直接境三者同義。若是無分別知的顯現境，則不一定是它的趨入境，因為無分別知裡面也有顛倒知。

一般來說，「境、有、趨入境」三者同義。

聲音和覺知都是有境，不過它們也是境，因為它存在，所以它也是其他有境的境。

眼知看到的眼前這些東西，我們可以承許它是顯現境。它為什麼是顯現境呢？因為它顯現在眼知上，所以是眼知的顯現境。也可以承許它是所取境，因為是眼知去執取它的，所以這邊提到的所取境也可以說直接境，因為是直接顯現在眼知上，而不是間接顯現。

執取藍色雪山的眼知也一樣，它的顯現境是什麼呢？是藍色的雪山。雪山本來是白色的，但是在這個眼知上顯現為藍色，所以藍色的雪山既是它的顯現境也是它的所取境，也是它的直接境。

當我們戴著深度的老花眼鏡看書報時，會顯示很大的字，那個大的字體就是這個眼知的顯現境、所取境與直接境。課本裡提到「顯現境、所取境與直接境，不僅三者是同義，且諸有境皆具有此三者」，如果是有境的話它都有這三個境。對無分別知來說，它們三者是同義

的；不是無分別知的話，它們三者不是同義。

以分別知的角度來講，分別知的顯現境就是法的義共相，所以義共相不僅是分別知的顯現境、所取境，也是它的直接境，但不是它的趨入境，比如執取寶瓶的分別知，它的趨入境是寶瓶，它的顯現境、所取境和直接境是寶瓶的義共相。

顯現境與所知有何區別呢？

顯現境與所知同義，講到顯現境的時候會比較困難，因為每個宗派對顯現境的主張有所不同，經部宗派認為現前的顯現境與自相是同義；分別知的顯現境與共相是同義，所以非勝義諦、非事物的法都不是現前的顯現境，而是分別知的顯現境。

一般來說，《攝類學》是按照經部宗的角度來講的，以經部宗的角度來說，現前的顯現境與事物是同義的緣故，所以一切常法都不是現前的顯現境，因此，透由現前了知常法時都不是直接了知，而是以間接的方式去了知的。為什麼？例如：無為的虛空，虛空之上有無質礙的那一分，這是所謂的無為的虛空。我們的眼知直接看到的是天空，間接了知的是常法的虛空。

什麼是「符義的覺知」？若它的趨入境是存在的覺知的話，它就是符義的覺知，例如：執聲是無常法的分別知。若它的趨入境是不存在的覺知，則是「不符義的覺知」，例如：執聲是常法的分別知。

能詮聲也是如此，說「聲音是常法」的聲音，因為它沒有趨入境，

所以它不是符義的能詮聲；說「聲音是無常」的聲音，是符義的能詮聲，因為它有趨入境。

趨入境與所知之間有何區別？

趨入境與所知是同義的，一切的所知都是趨入境，為什麼？因為每一個法都有了知它的心，所以一切所知都可以作為了知它的分別知的趨入境。同樣，也可以作為了知它的現前的趨入境。

此外，「耽著境」是分別知的對境。分別知的耽著境和趨入境二者同義。如果是符義的分別知的話，與它趨入相同的聲音，不但有趨入境，也有耽著境。例如：說寶瓶的聲音，依這個聲音引生的分別知的趨入境、耽著境都是寶瓶。如果是不符義的分別知的話，它既沒有趨入境也沒有耽著境。

☆ 思考練習

1. 事物與「境」之間有何區別？
2. 「境」與常法之間有何區別？
3. 「境」與名相之間有何區別？
4. 「境」與「分別知的顯現境」之間有何區別？
5. 「現前的顯現境」與「境」之間有何區別？

【有境】

「具有自境隨一之事物」即「有境」的性相。

◆ 遣入 成入

「於自境以言之力趨入」，即「遣入」的性相。

「於自境以事物之力趨入」，即「成入」的性相。

這邊提到的「於自境以言之力趨入」，「言」指的是分別知所依靠的義共相或聲共相，例如：說「寶瓶」的這個聲音，一定先要依靠它的聲共相趨入寶瓶；同樣地，分別知趨入它的對境時，也一定要依靠它的義共相，所謂以言之力趨入的「言」就是義共相或聲共相。

分別知生起的時候，它會生起一個顯相，所生起的顯相就是義共相。

我們介紹某個物品時，在對方不知道它是什麼的情況下，透過對他說物品的名稱，讓對方瞭解它是什麼，這時對方會生起一個分別知，這個分別知是依靠著之前介紹的聲音去瞭解的，所以，以言之力趨入的「言」，也可以是「聲共相」。

很多名相是先透過介紹之後才會知道它的名，以寶瓶為例，有人說了之後才會知道它叫寶瓶。如果這樣的話，以無色界為例，也有很多分別知，那些分別知也有對境啊！那麼，它們是依靠什麼而瞭解的？

因為無色界沒有聲音，因為沒有色法。所以，無色界的分別知是怎麼出現的？他們如何生起分別知？這樣問難的話，對方會答：無色界不需要依靠聲共相，因為他們不需要透過介紹，因為他們的分別知是直接依靠義共相而趨入對境的。

另一種說法是，無色界的人生起分別知的時候，同樣也是依著言之力趨入。為什麼？因為他在投生無色界之前，曾經有人對他說過這個名稱了，他是依這樣的聲共相而趨入的，所以「言」也不一定是義共相。

除了洛色林的教科書之外，其他學院的教科書上說「於自境以個別支分之力趨入」是遣入的性相。「於自境以事物之力趨入」是成入的性相，「事物之力趨入」和「非個別支分之力趨入」是一樣的。

為什麼「於自境以個別支分之力趨入」是遣入的性相？從我們的經驗來說也可以知道，比如老師坐在這邊看到你們時，分別知是顯現每一個人的義共相，它同樣也可以各別區分顯現桌子上的每一個東西；可是，現量看到桌上的東西時，這些東西會同時顯現在眼知上，因為現量無法區分這是書、那是筆，所以是「以非個別支分之力趨入」。

按照他們的說法，「於自境以個別支分之力趨入是遣入的性相；於自境以事物之力趨入是成入的性相。」

對此，我們可以這樣辯：一切相智有法，它是遣入嗎？因為他可以一一了知這是什麼、那是什麼。

他們會答：「不一定！雖然他是一切相智，可是一切相智就像鏡子般，一切法是同時顯現的，而不是一個一個分開去了知的。」所以如果問：「一切相智有法，他是遣入，還是成人？」他們會回答：「他是成人」。

若問：如果是成人，於自境是以非個別支分之力趨入嗎？

他們會答：「是」。

又問：以顏色為例，一切相智可以區分這是黃色、這是白色；他也可以區分這是無常。

對方會答：對！他可以這樣區分，但是顯現時是一起顯現在一切相智上，不過他也會了知這是什麼、那是什麼。

以我們的經驗來說，當閉上眼睛，分別知去回想眼前這張桌子時，可以只想桌子而不去想桌上這些書；或者也可以只想這些書而不去想桌子，所以分別知趨入對境時，可以像這樣以個別支分之力趨入，桌子是桌子，書是書。

為什麼「成人」是「於自境以事物之力趨入」？「於自境以事物之力趨入」的「事物」指的是對境的「相」，對境的「相」顯現在有境上而趨入，所以「於自境以事物之力趨入」是「成人」的性相。

為什麼其他的《攝類學》說「以非個別支分之力趨入」是成人的性相？透過眼知看到桌子和桌上的東西時，眼知無法去遮除這個不看、那個要看，沒辦法這樣區分，因為桌子和桌上的一切東西都會同時顯現在眼知上。

一般來說，「分別知」可以舉什麼樣的比喻？它像盲人找東西，當盲人碰觸到一件物品時，才會知道那是什麼東西，分別知也是如此，它是於自境以個別支分之力趨入，所以一般都是把分別知比喻為盲人。

宗大師造的《辨了不了義善說藏論》裡面也講到一些「以言之力趨入」和「以事物之力趨入」的內容，應該是因為這個緣故，所以這本《攝類學》才如此安立遣入、成入的性相。不過，依這種性相的話，無色界的分別知是如何趨入對境的？它需要依靠言嗎？因為無色界沒有語言，對吧！所以可以用上面提到的方式去辯經。

遣入可分為兩種：一是聲音，一是覺知。這裡的覺知指的是分別知，課文裡提到：諸能詮聲與分別知都是「遣入」。

◆ 能詮聲

「具有自境隨一之事物」即「有境」的性相。

「有境」分為：覺知、士夫、能詮聲三者。

「明而了別」即「覺知」的性相。

「有境」中「覺知」的部分，主要在《心類學》講述。

「依自身五蘊任一而安立者」即「士夫」的性相。

「士夫」與「補特伽羅」同義。

「能詮的所聞」即「能詮聲」的性相。也就是說能使人了知其所詮義的所聞。

《攝類學》裡提到「所聞」是聲音的性相。

有人說：所聞理應不是聲音的性相，因為它是名相，例如：所知、所量。

還可以去想，所聞與耳知所聞有何區別？聲音與聲處有何區別？耳知所聞是聲處的定義，所聞是聲音的定義，那麼，耳知所聞是不是聲音的定義？聲音與聲處是一還是異？耳知所聞與所聞是一還是異？

聲音可分為：མིང་ 名、ཚིག་ 句、ཡི་གེ་ 字三者。不過名、句、字三者都是能詮聲，所以這裡講的聲音是指能詮的聲音。能詮的聲音可分為名、句、字三者。

課本中並沒有講到「名」的性相，而是講實名和假名的性相。那麼，名的性相是什麼？我們怎麼去判斷它是不是名？或者該怎麼去定義「名」？比如「唯顯示彼義體性的所聞」，它可以當「名」的性相嗎？

「唯顯示彼義體性的所聞」，其中「彼義」，例如火的義，「義」指的是它的性相。「唯」這個字是說，它只能表達火的義，它不會顯示火之外的地、水、風等的義，加「唯」字應該是這個原因。

「名」，例如：桌子、書，這些都是名，我們每一個人也有一個

名。此外，秘書、堪布、官員、將軍，它們也是名。可是，說「大桌子」或者「厚的書」這就變成「句」了。

「由最初命名者對彼義最先命名，如所命名般，無誤領會的所聞」，即彼義之實名的性相。

「最初命名者非對彼義先命名，而後命名的所聞」，即彼義之假名的性相。

這裡所謂的「命名者」，是說某法在沒有被取名之前，對它取名字的那個人，就是所謂的「命名者」。「由最初命名者對彼義最先命名」，比如：馬、牛等這些名，都是由最初命名者所命名的。命名之後，透過這個名不會錯誤的領會，這樣的所聞就是「實名」。

「假名」可分為「原始名」、「後成名」兩種。「原始名」是沒有依著任何理由而隨意取的名字，比如：地、水、火、風等等。

「後成名」是之前它已經被取過一個名了，然後又以相似或相屬的理由另取一個名，這叫做「後成名」。所以後成名可以分為：「以相似為命名原因的假名」和「以相屬為命名原因的假名」兩種。

第一、以相似為命名原因的假名，例如：稱呼大嘴、扁鼻、捲髮的婆羅門為「獅子」的聲音，這是因為他的長相與獅子相似的緣故。又如：對比較愚鈍的人稱呼為「驢」、「豬」。也有些父母為了有好的緣起，也會給孩子取名為「長壽」或「吉祥」，祈願他將來能夠長壽、如意。另外，還會以佛法相關的名來取名，例如：法稱。

第二、以相屬為命名原因的假名。舉例來說：一棟大樓外牆是黃色的，因為黃色跟那棟大樓有相屬，因此就把那棟大樓取名為黃色大樓，這是以相屬為原因的假名。

「秘書」、「總統」這樣的名稱，是以什麼原因取名的？是以相似為原因還是相屬為原因而命名的假名？

學生答：它是相屬為原因而命名的假名。

以相屬為命名原因的假名又分為「以同體相屬為原因的假名和以從生相屬為原因的假名兩種。所以，接下來再去判斷秘書、總統，它們是以同體相屬為原因的假名，還是以從生相屬為原因的假名。

「甜橙」是以什麼為原因而命名的？它是以相似為原因還是以相屬為原因的假名？

同學答：相屬為原因的假名。

「以從生相屬為原因的假名」可分為：「於果取因名」、「於因取果名」兩種。例如：稱呼「太陽光」為「太陽」，這是於果取因名；稱「真成立語」為「比度」，這是於因取果名。「真成立語」在《因類學》裡會出現，現在只是提一下，讓大家先熟悉這些名詞，將來學《因類學》會有幫助的。

為什麼對一棵樹取名為芒果樹？因為它會長出芒果，所以這是於因取果名；當我們看到能生出稻穗的秧苗時，指著它說「這是稻子！」，這也是於因取果名。另外，有時會以某人做出來的動作去取

名，例如：稱他為猴子，因為他爬樹很快動作靈活。假名跟實名只是表達取名的方式有所不同而已。

「差別事、差別法結合揭示的所聞」，即「句」的性相。

「句」就是在差別事上結合差別法而說出的聲音，也就是在一個法上面講它的特點。比如「書」是一個名，可是提到「攝類學的書」、「釋量論的書」或「中文的書」時，它就是句了。

一般有這樣的說法，比如「顯示義的體性」是名；「顯示義的差別或特點」是句；毫無顯示的是字，比如藏文三十個字母裡的ཀཌཎྟེུཾཿ is 字，可是它們會毫無顯示，毫無表達嗎？如果是的話，一些鳥叫聲也是字嗎？因為它是毫無顯示的聲音。

我們在白紙上寫下的那些是字嗎？一般都會說在紙上寫下的是字。為什麼說它是「字」？真正的字是聲音，是從喉嚨裡發出來的基礎的聲音。在紙上寫下的取名為「字」，這是於因取果名還是於果取因名？不知道！字是聲音的果還是因？不知道！應該是於果取因名吧？

如果說「字」完全沒有表達什麼的話，我們可以去辯：藏文三十個字母裡ཀཌཎྟེུཾཿ的ཎྟ and ེུ 沒有表達一些名，顯示一些義嗎？

聲音也可分為「詮類聲」與「詮聚聲」兩種。

為了了知聲音詮釋的方式，能詮聲可分為：「詮類聲」與「詮聚聲」兩種。但是，「詮類聲」可令了知「種類」與「有種類」二

者；「詮聚聲」不能令了知聚合體與有聚合體二者。

「詮類聲」與「詮聚聲」有四句區別，說「所知」的聲音是詮類聲（或類總聲），為什麼？因為「所知」是「類總」。說「寶瓶」的聲音是詮聚聲（或聚總聲），因為寶瓶是聚總的緣故。

「類總聲」與「聚總聲」之間有四句區別。

- (1) 是聚總聲而不是類總聲的，比如說瓶柱二者的聲音。瓶柱二者為什麼不是類總呢？因為它沒有類別。
- (2) 是類總聲而不是聚總聲的，例如：說無為的虛空的聲音。
- (3) 既是「類總聲」也是「聚總聲」的，例如：說寶瓶的聲音。
- (4) 二者皆非的例子：風聲、雨聲。

很多旁生也能發出聲音，那些聲音是能詮聲嗎？所謂的能詮聲是什麼意思？有所詮的聲音就是「能詮聲」，例如：說寶瓶、柱子的聲音：說「我要走、我要做」的聲音。

學生問：狗會汪汪叫表達痛苦，這也算是能詮聲嗎？

它不能算是能詮聲，因為它只是一個聲音，這個聲音沒辦法詮釋牠在痛苦或什麼，牠雖然發出「汪、汪！」的聲音，可是這個聲音本身並沒有詮釋出痛苦兩個字。

很多旁生道的眾生，比如猴子彼此之間也會用聲音傳達訊息，但是，這是不是能詮聲？它有沒有所詮？透過這種方式去思考是非常好的。

佛陀宣說的法音裡有「啊」，「啊」是梵語，是一個遮遣語，很多人可以透過這個語了知空性，所以法音的「啊」是有所詮的。《般若經》裡有「般若一字經」，「一字經」指的就是這個「啊」字。我們痛苦的時候也會不自覺地發出「啊」的聲音，這個「啊」有沒有所詮？它是不是能詮聲？

學生問：外國人對我講英文，我不懂英文的話，這個聲音對我而言是能詮聲嗎？

對不懂英文的人來說，它不是能詮聲，可是對懂英文的人來說是能詮聲。同樣，山上的原著民彼此之間用母語對話，對我們來說是一種能詮聲嗎？學理路的人可以依此類推，動物之間彼此傳遞訊息的聲音也是能詮聲嗎？

比如烏鴉看到食物時會發出「噶、噶」聲，把牠的同類叫過來，那麼，這是能詮聲嗎？有些旁生道的動物遇到敵人時，會發出聲音讓同伴逃跑，這是能詮聲嗎？有時我們心裡什麼都不想，也會不自覺地發出聲音，像 ཀྱུ་ལྟ་ལྟ་ཏེ་ 這樣的聲音，這是能詮聲嗎？

此外，佛陀的淨土，透由佛陀加持之力，那些樹、岩石、天鼓所發出的聲音是能詮聲嗎？如果是能詮聲的話，依課本所提到的「諸能詮聲與分別皆是遣入」。那麼，加持過的樹葉等所發出來的能詮聲是遣入嗎？

如果是遣入的話，它的性相是「於自境以言之力趨入」。性相、

名相之間應該具有八周遍，那麼，它是於自境以言之力趨入嗎？如果是，剛剛說以言之力的「言」指的是義共相，那麼，它是以義共相之力趨入嗎？

如果是依著義共相之力趨入的話，顯現義共相的是誰？樹木沒辦法顯現義共相，對吧，因為它不是士夫也不是認知。那麼，那個義共相顯現在哪裡？

有一種說法，佛陀加持樹木所講出來的法是遣入，它是以言之力趨入，如果「言」是義共相的話，是誰的義共相呢？透過所化機的義共相，這個聲音就趨入它的對境，很多人都這樣回答的。

同理，飛機起飛後，空服員教導逃生須知時，這些從機器所發出的聲音，或者聽課時喇叭傳出的聲音，或透過網路傳播所發出的聲音；錄音機；AI 機器人發出的聲音，這些都是能詮聲嗎？如果你說的是的話，那些聲音是由舌根發出來的嗎？

學生答：它是透過機器所發出來的聲音，但是這聲音一開始是從說法者心續所攝而發出來的的聲音。

就像這樣，以各種方式去尋找不同的能詮聲，再去思考那些是不是遣入。還有一種特別的「有法」，佛陀講經的時候，雖然只用一種聲音講經，但是不同的所化機會聽到不同的語言，那麼，那個聲音是能詮聲嗎？佛陀時代並沒有口譯者，但佛陀有一種特別的功德，他說的話，不同的所化機都可以聽得懂。

這本《攝類學》提到遣入的事例時，只有提到諸能詮聲與分別知兩種，可是有些教科書會出現補特伽羅也是遣入。

有些人說「補特伽羅是遣入」。若這樣承許的話，可以去辯：他是遣入和成入的同位嗎？你們怎麼去辯它們之間沒有相違？

學生答：士夫也用他的眼知趨入對境，士夫的眼知是成入。

也可以這樣辯：一個人看到對境的時候，先是眼知看到，然後分別知去了知。眼知看到的時候，眼知是成入；分別知了知的時候，那個分別知是遣入，所以當眼知看對境，分別知也在想那個法的同時，此時的那個補特伽羅是遣入還是成入？如果有既是成入又是遣入的補特伽羅的話，那麼，遣入與成入就不相違了。

我們的眼知可以看到兩個月亮，這是以事物之力趨入嗎？如果是事物之力趨入的話，事物本身之上沒有兩個月亮，那麼它是遣入還是成入？也可以這樣去討論。

▼ 應 成

「有境」的「能詮聲」可以分為「應成」及「能立語」。

「被緣為理應語」，即應成的性相。

應成可分為：正應成與似應成兩種。

「能壓伏自所遣除之倒執遍計現行的應成語」即正應成的性相。

正應成又可分為：能牽引自續應成、不能牽引自續應成、牽引能立因的應成、不牽引能立因的應成四種。

「聲音有法，理應是無常，因是所作性故」，這樣的應成可以有幾種回答？這樣的情況只會回答「承許」，不能答「因不成」，因為聲是所作性。回答「不周遍」也是不行的，因為是所作性的話周遍是無常，所以這時候只能回答「承許」。

「聲音有法，理應是無常，因是所知故。」如何回答？這樣的情況下可以答「承許」和「不周遍」，不過，一般就應成來說，我們在前面的辯經答辯規則中講過，可以回答承許時，一定要先答承許。

「聲音有法，理應是常法，因是共相故。」這種情況下如何回答？
學生答：因不成。

對！這樣的情況，只能回答「因不成」，因為回答「承許」的話，是代表「承許聲音是常法」，這是不可以的；答「不周遍」也是不行的，因為若是共相的話周遍是常法。

四種應成	十四應成		應成論式	能否牽引正因	
周遍因皆不成立 1 \ 遍法因皆不成立	1. 似應成		聲有法，應是有為，常法故 聲'法'有'法' 遍法'因'不'成'立		
唯周遍不成立 2 \ 遍法'因'不'成'立	2. 似應成		聲有法，應是無為，無常故 聲'法'有'法' 遍法'因'不'成'立		
唯因不成立 3 \ 遍法'因'不'成'立	3. 似應成		聲有法，應是無為，常法故 聲'法'有'法' 遍法'因'不'成'立		
周遍、因皆成立 1 \ 遍法'因'皆'成'立	二皆承許成立 遍法'因'皆'成'立	宗被承許遣除 遍法'因'皆'成'立	4. 正應成	聲有法，應是無為，常法故 聲'法'有'法' 遍法'因'皆'成'立	1. 不能牽引
		宗被量遣除 遍法'因'皆'成'立	5. 正應成	聲有法，應是無為，常法故 聲'法'有'法' 遍法'因'皆'成'立	2. 不能牽引
		宗毫無受到遣除 遍法'因'皆'成'立	6. 似應成	聲有法，應是無為，常法故 聲'法'有'法' 遍法'因'皆'成'立	
	二皆量成立 遍法'因'皆'成'立	宗被承許遣除 遍法'因'皆'成'立	7. 正應成	聲有法，應是無常，有為故 聲'法'有'法' 遍法'因'皆'成'立	3. 不能牽引
		宗毫無受到遣除 遍法'因'皆'成'立	8. 似應成	聲有法，應是無常，有為故 聲'法'有'法' 遍法'因'皆'成'立	
	因量成立 周遍承許成立	宗被承許遣除 遍法'因'皆'成'立	9. 正應成	聲有法，應是常，所聞故 聲'法'有'法' 遍法'因'皆'成'立	4. 不能牽引
		宗被量遣除 遍法'因'皆'成'立	10. 正應成	聲有法，應是常，所聞故 聲'法'有'法' 遍法'因'皆'成'立	5. 不能牽引
		宗毫無受到遣除 遍法'因'皆'成'立	11. 似應成	聲有法，應是常，所聞故 聲'法'有'法' 遍法'因'皆'成'立	
	因承許成立 周遍量成立	宗被承許遣除 遍法'因'皆'成'立	12. 正應成	聲有法，應非所作，常法故 聲'法'有'法' 遍法'因'皆'成'立	6. 不能牽引
		宗被量遣除 遍法'因'皆'成'立	13. 正應成	聲有法，應非所聞，常法故 聲'法'有'法' 遍法'因'皆'成'立	六半不牽引
				聲有法，應非所作，常法故 聲'法'有'法' 遍法'因'皆'成'立	許七半牽引
	宗毫無受到遣除 遍法'因'皆'成'立	14. 似應成	聲有法，應非所作，常法故 聲'法'有'法' 遍法'因'皆'成'立		

十四應成 ——

為能領會應成，故講說十四應成：

第一、「周遍、因二者皆不成立」的應成。(似應成；十四應成之一)

比如：「聲音有法，理應是無常，因共相故。」這個應成它具備「因不成」、「不周遍」。

第二、「唯周遍不成立」的應成。(似應成；十四應成之二)

比如：「寶瓶有法，理應是名相，因所知故。」這個應成是唯周遍不成立而已。

第三、「唯因不成立」的應成。(似應成；十四應成之三)

比如：「寶瓶有法，理應是性相，因是實有三法故。」這個是「唯因不成立」的例子。為什麼它是「唯因不成立」？因為寶瓶不是實有三法，而它的周遍是成立的，因為若是實有三法周遍是性相。

第四、「周遍、因二者都成立」的應成。

請舉出一個周遍、因二者都成立的例子。

學生答：聲音有法，理應是無常，所作性故。

周遍、因二者成立之應成可分為：

(1) 二者皆以承許成立；

- (2) 二者皆以量成立；
- (3) 周遍以承許成立，因以量成立；
- (4) 周遍以量成立，因以承許成立，共四種。

初者，「二者皆以承許成立」之應成又可分為：宗受到承許遣除、宗受到量遣除、宗毫無受到遣除之應成三種。

「周遍、因二者皆以承許成立」的應成，當敵論者承許「聲音是眼知所取」，又承許「若是眼知所取周遍是常法」，此時對敵論者立出：「聲音有法，理應是常，因眼知所取故。」這是周遍、因二者皆以承許成立的應成。

這個應成的立宗是「聲音是常法」，「聲音是常法」的反面——「聲音是無常」的理解可以出現三種可能性：

1. 宗受到承許遣除：（正應成；十四應成之四）
當敵論者承許聲音是無常的時候；「聲音是常法」這個宗就受到了承許遣除。
2. 宗受到量遣除：（正應成；十四應成之五）
當敵論者用量去了知聲音是無常的時候，這時他的立宗「聲音是常法」受到了量的遣除。
3. 宗毫無受到遣除：（似應成；十四應成之六）
當敵論者既不承許聲音是無常，又沒有以量通達聲音是無常，這時他的宗就毫無受到遣除。這三者是周遍、因二者皆以承許成立的應成，其中的前兩者是正應成，後者是似應成。

次者，「二者皆以量成立」之應成可分為：宗受到承許遣除、宗毫無受到遣除之應成二種。

「二者皆以量成立」的應成，當敵論者以量了知聲音是所作性，又以量了知若是所作性周遍是無常，此時對敵論者立出「聲音有法，理應是無常，因所作性故」的應成，就是「周遍、因二者皆以量成立」的應成。

此應成的立宗是「聲音是無常」，它的反面——「聲音是常法」的理解可以出現兩種可能性：（這種應成不會有「宗受到量遣除」的可能）。

1. 宗受到承許遣除：（正應成；十四應成之七）

當敵論者承許聲音是常法時，他的立宗「聲音是無常」就受到承許遣除。

2. 宗毫無受到遣除：（似應成；十四應成之八）

當敵論者不承許聲音是常法，這時他的立宗毫無受到遣除。「二者皆以量成立」其中的宗受到承許遣除的應成是正應成；宗毫無受到遣除的應成是似應成。

三者，「周遍以承許成立，因以量成立」之應成可分為：宗受到承許遣除、宗受到量遣除、宗毫無受到遣除之應成三種。

「周遍以承許成立，因以量成立」的應成是：當敵論者承許若是所量周遍是常法，而且以量了知聲音是所量，此時對敵論者立出「聲音有法，理應是常，因所量故」，這個是「周遍以承許成立，因以量

成立的應成」。

此應成的立宗是「聲音是常法」，聲音是常法的反面——「聲音是無常」的理解可以出現三種可能性：

1. 宗受到承許遣除：(正應成；十四應成之九)

當他承許聲音是無常，這個時候他的立宗「聲音是常法」就受到承許遣除。

2. 宗受到量遣除：(正應成；十四應成之十)

當他以量去了知「聲音是無常」的時候，這時他的立宗會受到量的遣除。

3. 宗毫無受到遣除：(似應成；十四應成之十一)

當他既沒有承許「聲音是無常」，又沒有以量去了知「聲音是無常」，此時他的立宗就毫無受到遣除。

其中的前二者是正應成，第三者是似應成。

四者，「周遍以量成立，因以承許成立」之應成可分為：宗受到承許遣除、宗受到量遣除、宗毫無受到遣除之應成三種。

「周遍以量成立，因以承許成立」的應成是：當敵論者以量了知「若是常法周遍是非所作性」，又承許「聲音是常法」，此時對敵論者立出「聲音有法，理應是非所作性，因常法故」。這是「周遍以量成立，因以承許成立」的應成。

此應成的立宗是「聲音非所作」，聲音非所作的反面「聲音是所作性」的理解可以出現三種可能性：

1. 宗受到承許遣除：(正應成；十四應成之十二)

當敵論者承許「聲音是所作性」，這時候他的立宗「聲音非所作」就受到了承許遣除。

2. 宗受到量遣除：(正應成；十四應成之十三)

當敵論者以量去了知聲音是所作性的時候，這時他的立宗會受到量的遣除。

3. 宗毫無受到遣除：(似應成；十四應成之十四)

當敵論者既沒有承許聲音是所作性，又沒有以量去了知聲音是所作性，此時他的立宗就毫無受到遣除。所以，「周遍以量成立，因以承許成立」的應成，就會出現三種不同的應成。其中的前二者是正應成，第三是似應成。

《量理寶藏論》說：「四應有十四，藏人如是許，由遣除能否，正似各有七，六半不牽引，許七半牽引。」

第一個「四」指的是最根本的四個應成，是哪四個呢？

1. 「周遍、因二者皆不成立」；
2. 「唯周遍不成立」；
3. 「唯因不成立」；
4. 「周遍、因二者皆成立之應成」。

第四個應成又可以分出十一種應成，共十四種，所以說「四應有十四」；十四種應成裡面，有七個似應成、七個正應成。

所謂七個似應成是：四個根本應成裡的前三個是似應成，再加上第四個「周遍、因二者皆成立」的應成又分四種，其中每一種的最後

一個都是似應成，所以似應成共有七個。

所謂七個正應成是：第四個「周遍、因二者皆成立」的應成，它又分四種，其中除了「二者皆以量成立」的第一個是正應成之外，其餘三種的前二者也都是正應成，所以正應成也有七個。

■ 以上可以參考「十四應成表」。

文中「六半不牽引，許七半牽引」的「六」指的是正應成的前六個，「半」指的是第七個正應成的一半——「周遍以量成立，因以承許成立」的宗受到量遣除的情況下，會出現兩種應成：其中一者就是「六半」的「半」。這一個是不牽引能立的正應成，比如當敵論者以量成立「若是常法周遍是非所聞」、以承許成立「聲音是常法」時，對此敵論者立出「聲音有法，理應非所聞，因常法故」，宗受到量遣除的時候，如果牽引出一個因的話，會牽引出「聲音有法，是無常，因所聞故」這樣的因。但是，以所聞的因去推理無常的話，它不是正因，因為在宗法成立的前提下，同品遍如果成立的話，也同時成立了所立，所以「聲音理應非所聞，因常法故」此應成無法牽引出正因，所以它是無法牽引正因的正應成。所以，所謂的「六半不牽引」其中的「半」是這樣的意思。

「許七半牽引」的「七」指的是第七個正應成——「周遍以量成立，因以承許成立」其中的「宗受到量遣除」的正應成。為什麼說它能牽引呢？比如立出「聲音有法，理應非所作，因常法故」這個應成時，當它的宗受到量遣除時，可以牽引出「聲音有法，是無常，所作

性故」這樣的正因。所以第七個正應成裡，其中一者是不牽引出正因的正應成，另一者是可牽引正因的正應成，所以說「許七半牽引」。

你們去找應成的時候，不一定要舉出類似課文裡的例子，運用日常生活上的一些有法跟所立法，這樣去找應成也可以的。此外，平時討論或評論的一些事情，比如他人是這樣想的，如果他那樣想的話，我們怎麼去說服他。以這樣的事例去舉出應成是非常好的；當然也可以舉《攝類學》學過的名相來當所立法、有法，任何一個存在的法都可以當做有法跟所立法來立出應成。

同品遍、異品遍 ——

應成的八周遍門即：(1) 正同品遍，(2) 倒同品遍，(3) 正往下遍，(4) 倒往下遍，(5) 正異品遍，(6) 倒異品遍，(7) 正相違遍，(8) 倒相違遍。

一、正同品遍：若是彼因周遍是彼遣法。

比如「聲有法，理應是無常，所作性故。」其中的無常是遣法，所作性是因。若是此因周遍是此遣法——若是所作性周遍是無常，這是第一個遍——正同品遍。

二、倒同品遍：若是彼因周遍非彼遣法。

比如「聲有法，理應是無常，因常法故。」若是常法周遍不是無常。

三、正往下遍：若是彼遣法周遍是彼因。

比如「聲有法，理應是無常，因所作性故。」無常是它的遣法，若是無常周遍是所作性。

四、倒往下遍：若是彼遣法周遍非彼因。

比如「聲有法，理應是無常，因常法故。」

五、正異品遍：若非彼遣法周遍非彼因。

比如「聲有法，理應是無常，因所作性故。」

六、倒異品遍：若非彼遣法周遍非非彼因。

比如「聲有法，理應是常法，因非常法故。」

七、正相違遍：若是彼因周遍非彼遣法。

比如「聲有法，理應是無常，因常法故。」

八、倒相違遍：若是彼因周遍非非彼遣法。

比如「聲有法，理應是無常，因所作性故。」

八周遍中：

(1) 正同品遍，(5) 正異品遍，(8) 倒相違遍，三者同義。

(2) 倒同品遍，(4) 倒往下遍，(7) 正相違遍，三者同義。

「無為的虛空有法，理應是常法，因是事物故。」該如何答？
可以回答「承許」，因為無為的虛空是常法。也可以答「因不成」，

因為無為的虛空不是事物。還可以答「不周遍」，這時「不周遍」指的不是「事物本身不周遍是常法」，而是「若是事物一定不是常法」，這是八個應成裡的「倒同品遍」。

又如：「理應是常法，因是事物故」，以這個應成來說，是「正相違遍」，也是「倒同品遍」。你們可以舉出更多不同的應成，然後去看看怎麼回答？它具備八周遍中的哪幾個？

舉個例子：「聲音有法，理應是無常，因所作性故。」

這個應成，具備應成八周遍裡的哪些周遍？

學生答：1.正同品遍、3.正往下遍、5.正異品遍、8.倒相違遍。

以這個應成為例，「承許、因不成、不周遍」這三種回答中，可以怎麼回答？

一開始可以先以經常看到的物品做為例子，比如「桌子有法，理應是書，因是事物故。」或者「桌上的茶有法，理應是台灣的茶，因是茶故。」舉這樣的應成，去看可以有哪幾種回答，以及它在應成的八周遍裡面具備哪幾個周遍？

這些熟悉之後，再去找《攝類學》裡學過的名詞，比如：是自之反法、非自之反法，找類似這樣的一些法，去思考它們成立嗎？然後再去找「總別、認知返體」等等單元裡的那些法，以《攝類學》裡的那些名相當「有法」和「所立法」，如果依著這樣去找、去熟悉的話，會非常有幫助。

總之，這邊要找的是剛剛提到的應成八周遍，先舉很多不同的應成論式，然後找找看它具備應成八周遍裡的哪幾個，不具備哪幾個。其中最難的就是一個正同品遍到八個遍都具備的例子，其中有具備一個、兩個、三個正品遍的，比如說有個應成它只具備一個正品遍，其他都不具備的；然後再找一個應成，只具備兩個正品遍，其他都不具備的；一個到八個周遍都具備的；從一正一倒；一正二倒……這樣去找它們的三句、四句。

一、成立以下同品遍、異品遍時，遣法和因可以有哪些情況？

序號	八周遍	含義	遣法與因之間的關係
1	正同品遍	若是彼因，周遍是彼遣法	<p>遣法與因之間的關係是以下情況時，滿足正同品遍——</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 「同義」：如 聲有法，理應是無常，因是事物故。 2. 「遣法或因是常、唯常等類似的關係」，如：聲有法，理應是常，因是唯常故。 3. 「三句關係，且是因周遍是遣法」，如：聲有法，理應是所知，因是無常故。 4. 特殊情況之一，「因」安立「非法的例子或是無是的所知的法」，「遣法」可以是無我的法或非法的例子，如： <ul style="list-style-type: none"> ● 聲有法，理應是瓶，因是兔角故。 ● 聲有法，理應是虛空花，因是瓶柱二者故。 5. 特殊情況之二，「遣法」安立「無我」，則「因」可以安立是無我的法或非法的例子，如： <ul style="list-style-type: none"> ● 聲有法，理應是無我，因是兔角故。 ● 聲有法，理應是無我，因是瓶故。

序號	八周遍	含義	遣法與因之間的關係
2	倒同品遍	若是彼因，周遍非彼遣法	<p>遣法與因之間的關係是以下情況時，滿足倒同品遍——</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 相違：如 聲有法，理應是瓶，因是柱故。 2. 特殊情況之一：「因」安立「非法的例子或「無是的所知」，「遣法」可以是「屬於無我的法或非法的例子」，如： <ul style="list-style-type: none"> ● 聲有法，理應是瓶，因是兔角故。 ● 聲有法，理應是虛空花，因是瓶柱二者故。 3. 特殊情況之二：「因」安立為「是有是的所知的法」時，「遣法」安立「非法的例子或是無是的所知的法」，如： <ul style="list-style-type: none"> ● 聲有法，理應是兔角，因是瓶故。 ● 聲有法，理應是瓶柱二者，因是瓶故。

序 號	八 周 遍	含 義	遣法與因之間的關係
3	正 往 下 遍	若是彼遣 法，周遍 是彼因	<p>遣法與因之間的關係是以下情況時，滿足正往下遍：</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 同義：如，聲有法，理應是事物，具有作用者故。 2. 三句關係，且「是遣法周遍是因」：如，聲音有法，理應是瓶，色法故。 3. 特殊情況之一：「遣法」安立「非法的例子或「無是的所知」，「因」可以安立是無我的法或非法的例子： <ul style="list-style-type: none"> ● 聲音有法，理應是兔角，因是瓶故。 ● 聲音有法，理應是兔角，因是虛空中的花朵故。 4. 特殊情況之二：「因」安立無我，遣法可以是無我的法或非法的例子： <ul style="list-style-type: none"> ● 聲音有法，理應是瓶，因是無我故。 ● 聲音有法，理應是兔角，因是無我故。
4	倒 往 下 遍	若是彼遣 法，周遍 非彼因	遣法與因之間的關係，與倒同品遍的相同

序號	八周遍	含義	遣法與因之間的關係
5	正異品遍	若非彼遣法，周遍非彼因	遣法與因之間的關係，與正同品遍的相同
6	倒異品遍	若非彼遣法，周遍非非彼因	<p>遣法和因之間的關係是以下情況時，可以成立倒異品遍</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 「因」安立無我，「遣法」可以安立是無我的法或非法的例子，如： <ul style="list-style-type: none"> ● 聲音有法，理應是瓶，因是無我故。 ● 聲音有法，理應是兔角，因是無我故。 2. 「遣法」安立無我，「因」可以安立是無我的法或非法的例子，如： <ul style="list-style-type: none"> ● 聲音有法，理應是無我，因是瓶故。 ● 聲音有法，理應是無我，因是兔角故。 3. 相違：這裡的相違指「遣法」與「因」的範圍加起來與無我一樣大，如： <ul style="list-style-type: none"> ● 聲音有法，理應是瓶，因非瓶故。 ● 聲音有法，理應是無常，因非所作性故 4. 「四句關係」（僅部分滿足），如： <ul style="list-style-type: none"> ● 聲音有法，理應非瓶，因非虛空故。

序號	八周遍	含義	遣法與因之間的關係
7	正相違遍	若是彼因， 周遍非彼 遣法	遣法與因之間的關係，與倒同品遍的相同
8	倒相違遍	若是彼因， 周遍非非 彼遣法	遣法與因之間的關係，與正同品遍的相同
關係	同義	1、正同品遍、正異品遍、倒相違遍（1、5、8）是同義 2、倒同品遍、倒往下遍、正相違遍（2、4、7）是同義	
	四句	正同品遍、倒同品遍、正往下遍、倒異品遍：相互是四句	

二、 遣法和因是三句、四句、同義、相違關係時，可以成立哪些周遍？

<p>情況說明</p>	<p>1. 正：正同品遍、正往下遍、正異品遍、正相違遍 即 分別是：第 1、3、5、7 個（奇數）</p> <p>2、倒：倒同品遍、倒往下遍、倒異品遍、倒相違遍 即 分別是：第 2、4、6、8 個（偶數）</p>	
<p>一、拋開「無我、非法的例子、是無是的所知的法」等特殊的例子</p>	<p>同義</p>	<p>聲有法，理應是無常，所作性故。 ——1583（三正一倒） （即正同品遍、正往下遍、正異品遍、倒相違遍）</p>
	<p>三句關係</p>	<p>(1) 遣法的範圍大於因：如：聲有法，理應是無常，色法故——能夠成立 158（二正一倒）</p> <p>(2) 因的範圍大於遣法：如，聲有法，理應是色法，無常故——能夠成立 3（一正）</p>
	<p>相違</p>	<p>(1) 因與遣法是在無我的範圍相違 ——2476（一正三倒）</p> <ul style="list-style-type: none"> ● 聲音有法，理應是瓶，非瓶故。 ● 聲音有法，理應是無常，因是非所作性故。 <p>(2) 因與遣法在小於無我的範圍相違 ——247（一正二倒）</p> <ul style="list-style-type: none"> ● 聲音有法，理應是瓶，柱故。 ● 聲音有法，理應是事物，常故。

	<p>四句關係</p>	<p>(1)兩法直接是四句關係：如，聲音有法，理應是瓶，名相故。——0 遍</p> <p>(2)兩法是相違後前面加非：如，聲音有法，理應非瓶，非虛空故。——6（一倒）</p>
	<p>不是、同義、相違、三句、四句</p>	<p>可以成立哪些周遍： 如，理應是常法，唯常故。 ——158 3（三正一倒）</p>
<p>二、當因或遣法安立無我、非法的例子、瓶柱二者</p>	<p>因安立無我</p>	<p>(1)「遣法」安立是「有是的所知」：如，聲有法，理應是無常，無我故。——36（一正一倒）</p> <p>(2)「遣法」安立「非兔角」：如，聲有法，理應非兔角，無我故。——15836（三正二倒）</p> <p>(3)「遣法」安立是「無是的所知」，或非法的例子</p> <ul style="list-style-type: none"> ● 「遣法」安立「非所知」，如 聲有法，理應非所知，無我故。——36（一正一倒） ● 「遣法」安立「兔角等非法的例子」，如 聲有法，理應是兔角，無我故。 ——36 247（二正三倒）

<p>二、當因或遣法安立無我、非法的例子、瓶柱二者</p>	<p>遣法安立無我</p>	<p>(1)「因」安立「是有是的所知的法」： 遣法=無我，如 聲音有法，理應是無我，瓶故。 ——1586（二正二倒）</p> <p>(2)「因」安立「是無是的所知，或者非法的例子」： ●「因」安立兔角等非法的例子，如聲有法，理應是無我，兔角故。——158 6 247（三正四倒） ●「因」安立非所知，如聲音有法，理應是無我，非所知故。——1586（二正二倒）</p>
	<p>因安立非法的例子、是無是的所知的法</p>	<p>(1)「遣法」安立是「有是的所知」的例子，如， ● 聲音有法，理應是無常，兔角故。 ——158 247（三正三倒） ● 聲音有法，理應非兔角，兔角故。 ——158 247 6（三正四倒）</p> <p>(2)「遣法」安立是「無是的所知，或非法的例子」，如 聲音有法，理應是兔角，瓶柱二者故。 ——158 247 3（四正三倒）</p>
	<p>遣法安立非法的例子、是無是的所知的法</p>	<p>(1)「因」安立是「有是的所知」，如聲音有法，理應是兔角，瓶故。——2473（二正二倒）</p> <p>(2)「因」安立是「無是的所知」，或非法的例子」，如：聲音有法，理應是瓶柱二者，兔角故。 ——158 3 247（四正三倒）</p>

三、同時成立八周遍的例子	聲音有法，理應是兔角，是瓶子，因是虛空花，是柱子故。 ——12345678
小結	<p>通過以上分析，可以找到成立以下要求的例子</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 可以找到滿足一正、二正、三正、四正，以及滿足一倒、二倒、三倒、四倒的論式 2. 可以找到成立 <ol style="list-style-type: none"> (1) 一正一倒的四句關係 (2) 二正二倒的四句關係 (3) 三正三倒的四句關係 (4) 四正四倒的四句關係
備註	<p>上面「非法的例子」中，要去除兩種情況：</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 「唯常」等類型的非法，即「唯常」本身不存在，但是「是唯常」存在。 2. 「非所知」等：「非所知」本身不存在，「是非所知」的例子是有的，故「非所知」等在成立八周遍中，與是「有是的所知」的例子的情況相同。

▼ 能立語

成立解脫之能立語

如謂「凡是自之能害可強有勢力地增長，周遍是以違品增長之勢力，其自類續流無法相續，與種子一起由根斷盡，無法恆常存在。如：強有勢力之火能滅毒樹之種子，無明我執也是自之能害可強有勢力地增長也。」

成立一切遍智之能立語

如謂「凡是努力修學殊勝的方便與智慧，堪能從根本上清淨之法，周遍是被粗重所染污的任一法，其自性非不能離垢，如被灰塵與污垢所染污的鏡子，障礙細緻取捨心之粗重，也是努力修學殊勝的方便與智慧，堪能從根本上清淨也。」

以如是演繹之理路，祈願一切眾生恆時享用暫時與究竟之利樂。

2015年4月，巴登札巴格西於台灣首次講述，2016年於哲蚌寺續講，至2021年3月8日圓滿此稿。全程由克主益西法師擔任漢語翻譯。



—◆ 附 錄 一 ◆—

關於〈實法 反法〉理路之探討

實法、反法的四個條件，除第二、三個條件不可少外，第一、四的條件也是不可缺少。

一、如果沒有「爾是基成」

1、如果成為「隨順實法（或實法）」的條件是：「爾是爾，非爾不是爾，爾的返體與隨順實法（或實法）不相違」，那麼以下非法也滿足：

- (1)「無」：無是無，非無不是無。
- (2)「唯非無常」：「唯非無常」是「唯非無常」，非「唯非無常」不是「唯非無常」。
- (3)「唯非常」：「唯非常」是「唯非常」，非「唯非常」不是「唯非常」。

如果「隨順實法（或實法）」，不加上「爾是基成」這個條件的話，以上的這些例子都會變成「隨順實法（或實法）」。

或者實法的第四個條件，最後加一個「法」字，這樣就變成：爾之返體與「隨順實法」不相違的法。這樣的話，就不需具備第一個條件「爾是基成」。以此類推。

2、如果成為「是自之反法」的條件是：「爾是爾，非爾是爾，爾的返體與『是自之反法』不相違」，那麼以下非法也滿足：

- (1)「唯非性相」:「唯非性相」是「唯非性相」,非「唯非性相」是「唯非性相」。
 - (2)「唯非相違」:「唯非相違」是「唯非相違」,非「唯非相違」是「唯非相違」。
 - (3)「唯非相屬」:「唯非相屬」是「唯非相屬」,非「唯非相屬」是「唯非相屬」。
 - (4)「唯非異」:「唯非異」是「唯非異」,非「唯非異」是「唯非異」。
- 如果「是自之反法」不需要具備「爾是基成」的話,以上這些例子會變成「是自之反法」。

3、如果成為「非自之反法」的條件是:「爾不是爾自己,非爾不是爾,爾的返體與非自之反法不相違」,那麼以下非法也滿足:

- (1)「藍色的雪山」:「藍色的雪山」不是「藍色的雪山」,非「藍色的雪山」不是「藍色的雪山」。
 - (2)「能詮聲的顯現境」:「能詮聲的顯現境」不是「能詮聲的顯現境」,非「能詮聲的顯現境」不是「能詮聲的顯現境」。
 - (3)「唯性相」:「唯性相」不是「唯性相」,非「唯性相」不是「唯性相」。
 - (4)「唯無常」:「唯無常」不是「唯無常」,非「唯無常」不是「唯無常」。
 - (5)「兔角」:「兔角」不是「兔角」,非「兔角」不是「兔角」
- 如果「非自之反法」不需要具備「爾是基成」的話,以上這些例子會變成「非自之反法」。

4、如果成為「純反法第三類」的條件是：「爾不是爾自己，非爾是爾，爾的返體與純反法第三類不相違」，那麼以下非法也滿足：

- (1)「唯常」：「唯常」不是「唯常」，非「唯常」是「唯常」。
- (2)「唯名相」：「唯名相」不是「唯名相」，非「唯名相」是「唯名相」。
- (3)「唯一」：「唯一」不是「唯一」，非「唯一」是「唯一」。
- (4)「唯事物的總」：「唯事物的總」不是「唯事物的總」，非「唯事物的總」是「唯事物的總」。

如果「純反法第三類」不需要具備「爾是基成」的話，以上這些例子會變成「純反法第三類」。

二、為何要安立「隨順……」這種反法

1、如果成為「是自之反法」的條件是：「爾是基成，爾是爾，非爾是爾…」，那麼：

- (1)「非『是自之反法』」這個法本身，滿足「爾是基成，爾是爾，非爾是爾」，那麼「非『是自之反法』」是「是自之反法」。
- (2)但是，按照「是自之反法」條件中的「爾是爾」，那麼「非『是自之反法』」是「非『是自之反法』」，即「非『是自之反法』」不是「是自之反法」。

此時矛盾出現，故安立「隨順『是自之反法』」，此時「非『是自之反法』」是「隨順「是自之反法」」可化解矛盾。

2、如果成為「非自之反法」的條件：「爾是基成，爾不是爾自己，非爾不是爾…」，那麼：

- (1)「非自之反法」本身，滿足「爾是基成，爾不是爾自己，非爾不是爾」，那麼，「非自之反法」本身應該是「非自之反法」。
- (2)但是，按照「非自之反法」的中「爾不是爾自己」這個條件，「非自之反法」不是「非自之反法」。
此時矛盾出現，故安立「隨順非自之反法」，此時「非自之反法」是「隨順非自之反法」可以化解矛盾。

3、如果成為「純反法第三類」的條件是：「爾是基成，爾不是爾自己，非爾是爾…」，那麼：

- (1)「純反法第三類」這個法本身，滿足「爾是基成，爾不是爾自己，非爾是爾」，那麼「純反法第三類」這個法本身是「純反法第三類」。
- (2)但是，按照「純反法第三類」條件中的「爾不是爾自己」，那麼「純反法第三類」不是「純反法第三類」。
此時矛盾出現，故安立「隨順純反法第三類」，此時「純反法第三類」是「隨順純反法第三類」可化解矛盾。

因此，要安立「隨順……」，並且安立「爾的返體與……不相違」作為劃分的條件。

三、為何要有「爾之返體與……不相違」中的「返體」

- 1、以「瓶柱二者」為例：

「瓶柱二者」是無是的所知，與除去自己之外的法都相違，故如果沒有「爾之返體與……不相違」，那麼，「瓶柱二者」不能被包括在「實法、反法」中。

故要有第四個條件「爾之返體與……不相違」

2、假如，「非自之反法」的條件是「爾是基成，爾是爾，非爾是爾，爾與非自之反法不相違」。

那麼「非自之反法」，滿足「爾是基成，爾是爾，非爾是爾」，且滿足「爾與非自之反法不相違」，因為「非自之反法」與「非自之反法」為一。此時可以安立「非自之反法」是「非自之反法」。但是按照成立「非自之反法」的條件，「非自之反法」，不是「非自之反法」。

所以，如果，沒有「…的返體…」，那麼「非自之反法」會是「非自之反法」，又不是「非自之反法」。

但是，如果安立「…返體…」，那麼，「非自之反法的返體」與「非自之反法」相違。因此，「非自之反法」這個法本身，不滿足「非自之反法」的第四個條件，故「非自之反法」不是「非自之反法」。——此時矛盾解除。

所以，必須有「返體」二字。

同理，「純反法第三類」與「純反法第三類」為一，且滿足「純反法第三類」的前三個條件，但也不滿足「純反法第三類」的第四個條件，故「純反法第三類」不是「純反法第三類」。

由此，「爾的返體與…不相違」中的「返體」不能少。

四、非「是自之反法」，為什麼是隨順「是自之反法」？

判斷是哪一種反法，只能用四個條件——爾是不是基成？爾是不是爾自己？非爾是不是爾？爾的返體與……是否相違？

所以，當「爾」——非「是自之反法」時：

條件一：爾是基成，成立。

條件二：爾是不是爾自己？

——即「非『是自之反法』」是不是「非『是自之反法』」？

首先，假設：「非『是自之反法』」不是「非『是自之反法』」，即「非『是自之反法』」是「是自之反法」，那麼需要滿足「是自之反法」的條件：

「爾是爾」——「非『是自之反法』」是「非『是自之反法』」

但是，剛剛的假設是「非『是自之反法』」是「是自之反法」，故互相矛盾。

因此，假設不成立。

故「非『是自之反法』」應該是「非『是自之反法』」

「爾是爾」成立。

條件三：非爾是不是爾？

——即「非非『是自之反法』」是不是「非『是自之反法』」？

首先，假設，「非非『是自之反法』」不是「非『是自之反法』」

則成為：「非非『是自之反法』」是「非非『是自之反法』」

則成為：「非非『是自之反法』」是「是自之反法」

則「非非『是自之反法』」要滿足「是自之反法」的條件，

即「爾是爾，非爾是爾」（此時的爾是「非非『是自之反法』」）

對於「非爾是爾」：非「非非『是自之反法』」是「非非『是自之反法』」

即「非『是自之反法』」是「是自之反法」

因為前面已經證明，「非『是自之反法』」不是「是自之反法」

故假設不成立，

即「非非『是自之反法』」應該是「非『是自之反法』」

故「非爾是爾」成立。

條件四：「非『是自之反法』」的返體與隨順「是自之反法」相違不」？

「非『是自之反法』」不是「是自之反法」，故「非『是自之反法』」的返體與「是自之反法」相違。

假如，「非『是自之反法』」是「隨順『是自之反法』」，那麼，「非『是自之反法』」的返體與「隨順『是自之反法』」不相違。

所以，「非『是自之反法』」滿足「隨順『是自之反法』」的四個條件，故「非『是自之反法』」是「隨順『是自之反法』」。

五、非自之反法，為什麼是隨順非自之反法？

此時，「爾」——「非自之反法」

條件一：爾是基成，成立。

條件二：爾是不是爾自己？

即判斷「非自之反法」這個法本身 是不是「非自之反法」？

假設：

「非自之反法」這個法本身，是「非自之反法」

那麼，「非自之反法」這個法本身，要滿足「非自之反法」的條件「爾不是爾自己，非爾不是爾」

其中：要滿足「爾不是爾自己」，則「非自之反法」不是「非自之反法」。

此時，與假設矛盾，故假設錯誤。

那麼，「非自之反法」這個法本身，應該不是「非自之反法」即條件二「爾不是爾自己」成立。

條件三：非爾不是爾。

即判斷「非是『非自之反法』」是不是「非自之反法」？

此時，A 為「非是『非自之反法』」

假設「非是『非自之反法』」是「非自之反法」，那麼要滿足「爾不是爾自己，非爾不是爾」

要滿足條件條件二「爾不是爾自己」即：「非是『非自之反法』」不是「非是『非自之反法』」。也就是「非是『非自之反法』」是「非自之反法」。這個與假設「非是『非自之反法』」是「非自之反法」一致，故假設成立。

要滿足條件條件三「非爾不是爾」，即非是「非是『非自之反法』」不是「非是『非自之反法』」。也就是：「非自之反法」是「非自之反法」，前面已經證明這個不成立，故假設不成立，也就是「非爾不是爾」不成立。故原假設錯誤，即：「非是『非自之反法』」不是「非自之反法」

綜上所述：條件三「非爾不是爾」，成立。

條件四：爾的返體與隨順非自之反法相違否？

因為，「非自之反法」不是「非自之反法」，故，「非自之反法」的返體與「非自之反法」相違。

假如，「非自之反法」是「隨順非自之反法」，那麼「非自之反法」的返體與「隨順非自之反法」不相違。

故「非自之反法」，滿足「隨順非自之反法」的四個條件。

因此，「非自之反法」是「隨順非自之反法」。

六、「純反法第三類」，為什麼是「隨順純反法」第三類？

此時，「爾」——「純反法第三類」

條件一：爾是基成，成立。

條件二：爾是不是爾自己？

——即「純反法第三類」是不是「純反法第三類」？

假設：

(1)「純反法第三類」這個法本身，是「純反法第三類」，則需要滿足「爾不是爾自己，非爾是爾」，

(2)那麼，此時「爾不是爾自己」的條件：「純反法第三類」不是「純反法第三類」，

那麼(1)和(2)矛盾，故假設不成立

那麼「純反法第三類」不是「純反法第三類」，

故，當「爾」——「純反法第三類」時，「爾不是爾自己」，成立。

條件三：非爾是不是爾？

——即判斷「非『純反法第三類』」是不是「純反法第三類」？

假設：

「非『純反法第三類』」是「純反法第三類」，

那麼要滿足「純反法第三類」的條件「爾是基成，爾不是爾自己，非爾是爾，爾的返體與純反法第三類不相違」，

此時，「爾」——「非『純反法第三類』」

1、「爾是基成」：成立。

2、「爾不是爾自己」：

即要滿足「非『純反法第三類』」不是「非『純反法第三類』」，即：
「非『純反法第三類』」是「純反法第三類」。

與假設條件一致。

成立。

3、「非爾是爾」：

即要滿足「非非『純反法第三類』」是「非『純反法第三類』」。

即「純反法第三類」不是「純反法第三類」。前面條件二中已經證明成立與假設條件一致，故「爾」為「非『純反法第三類』」時，「非爾是爾」成立。

條件四：「純反法第三類」的返體與「隨順純反法第三類」相違否？

「純反法第三類」這個法本身，滿足「爾是基成，爾不是爾自己，非爾是爾」，但是，「爾的返體與純反法第三類相違」，故「純反法第三類」不是「純反法第三類」。

但是，當「純反法第三類」是「隨順純反法第三類」時，「純反法第三類的返體」與「隨順純反法第三類」不相違，故「純反法第三類」滿足「隨順純反法第三類」的四個條件。

本文內容非巴登札巴格西所講述，而是譯者益西法師與學習理路之法友共同研討之記錄，因格西考量此內容或許能利益於讀者，故推薦摘錄於此。然其中細節難免有誤，請讀者再抉擇。

—◆ 附 錄 二 ◆—

十善與十不善之辨析

彼復世親論師於《阿毗達磨對法藏論》言：「惡身口意業，說名三惡行，翻此名善行，由攝彼粗品，故說十業道，如理調善惡。」所謂妙行惡行，抑或善與不善，二者之差別，甚為細緻細數無邊。

然具足方便與慈悲之導師薄伽梵，為追求來世投生善趣之初學者能漸次容易趨入善惡取捨之修行故，對善惡之安立，概略開示了十善與十不善業之安立，欲趨入取捨之門當需於此善了知。

於十不善之辨識粗略而言，概述如是。所謂十不善乃殺生、不予取、邪淫等身之三不善；妄語、離間語、粗惡語、綺語等語之四不善；貪心、害心、邪見等意之三不善業。

如彼殺生乃，殺害大至人小至蟲蟻以上生命；不予取乃，盜搶他人僅針以上之財物；邪淫乃，與非自之配偶等行邪淫。

妄語，為讓對方產生錯誤的認知而說違背自己想法的言語；離間語，宣說挑撥離間之言而令他人相互不和睦；惡語，宣說傷害他人內心的言語；綺語，主要指自贊毀他等增上貪嗔之閒談。

貪心，耽著他人之財物受用並欲以佔有；害心，於他人心生嗔惱而欲加害之；邪見，以惡念認為無有善惡業之安立或此乃非真理也。

翻此十不善，即身口意三之善行，即名十善。彼復，兔等有些動物雖沒有造害他生命等任何不殺業，可僅此不能成就十善業。

因此若欲成辦不殺生等善業，當於若造殺生等此類業，損害自他故而不容有之念頭下，遮止以上殺生等身語意三門之惡行並護持自心。

以上不善感果有輕重種種差別，彼復重業乃，造業對境為上師三寶等功德田、父母恩德田以及弱者等悲田；念頭以猛利煩惱三毒所發起；加行為自己親力所造並以種種方式為害之；時間上長時相續串習、於殊勝日造集不善；結行無有懺悔作而隨喜等等。以如上顯明重業之對境、意樂、加行、結行等皆不具備，然自心有意造業為中等業。自己不清楚且不自主而造的業為輕業。

格西 巴登紮巴著
弟子 益西譯

—◆ 附 錄 三 ◆—

善與不善所生何果

此等上中下三品不善業各生異熟果，等流果，增上果等三種果報，彼復，謂上品不善業之異熟果投生地獄，中品不善業投生餓鬼，下品不善業投生旁生。

等流果，殺生感得短命以及眾多身體性命之危害；不予取導致貧窮，以及縱使能得到少許財富受用亦迅速空耗掉；邪淫導致得不到所欲的眷屬，即便得到亦迅速分離；妄語感得自己經常受他人所騙，自己所說亦得不到信任；離間語導致眾叛親離，得不到親密好友，悉皆憎惡之；粗惡語感得聽到眾多不悅意聲，旁人的惡言相向詆毀揭短；綺語感得言語無有威信，口齒不清，所說悉皆毫無關聯無有必要；貪心感得所欲不遂，不欲反而紛紛降臨；嗔心感召來自人與非人以及地水火風的極大恐懼，藥亦成毒，順緣亦成違緣；邪見感得神智不清、愚鈍，無法得到指引，無有分辨賢劣的智慧故無能善巧成辦任何事也。

增上果謂，殺生感得住處發生地震、山岩坍塌、洪水颶風等，身邊圍繞眾多傷身害命的眷屬及虎豹毒蛇等猛獸，飲食及藥物勢力微弱；不予取感得莊稼等遭受病害、霜凍、旱災、冰雹等損害，財富受用常常虧損，住處偷盜搶劫者遍佈；邪淫感得住所遍地污穢臭濁，長滿惡臭具毒之草木，身邊眷屬亦多是淫亂之人。

妄語感得雨水不調，受用匱乏，住處沼澤充滿，常為迷路及陷落

所惱，親眷亦多是行騙之徒；離間語感得處所凹凸不平，深淵峽谷，交通困難，親眷多心懷怨恨。粗惡語感得處所遍佈瓦礫荊棘，天降冰雹礮石滾落，周遭眷屬多習性惡劣；綺語感得樹木不結果實，果實不成熟，山河大地上無益的灌木雜草叢生，身邊眷屬亦多是無用之輩。

貪心感得一切圓滿受用及眷屬，日漸衰沒；害心感得處所充滿瘟疫戰爭等，及人與非人之損害，乃至家人亦多對自己不歡喜；邪見感得住處飲水果樹等日益乾枯，礦藏等受用來源漸漸消失，身邊眷屬亦多是邪見之人。總之，非自相續所攝，自所受用之諸不善均為造不善業所感之增上果也。

十善業，由對境、意樂、加行、究竟，抑或加行正行結行三門，感得上中下三品不同的異熟果報。上品善業感得來世投生天道，中品投生非天，下品投生人道等。然而，由願力能令投生天與非天之果轉為投生為人。

謂十善業之等流果及增上果，乃上述所顯明，十不善之等流果及增上果，翻轉即是也。此外，所謂由彼十善業及十不善業所生之土用果，譬如，依於建造印刷佛像佛經佛塔（身語意之所依）、頂禮供養，講經說法等，此生即能迅速獲得善妙利樂；依於對上師及父母凌辱謾罵倒行逆施，毀壞三寶所依（佛像佛經佛塔），現見此生即感得種種無法堪忍之罪苦衰損，如是也。

格西 巴登紮巴 著
弟子 益西 譯

—◆ 附 錄 四 ◆—

關於〈緣起〉之問與答

問題一：可以請老師解釋甚麼是緣起嗎？

《入中論善顯密意疏》裡談到「由觀待而生」、「由觀待而施設」、「由觀待而安立」三種緣起。以「一顆紅色的大蘋果」這句話為例，我們可以透過它理解到這三種觀待緣起，怎麼瞭解呢？

以「蘋果」來說，它是依著蘋果樹而生的，所以是「由觀待而生」的緣起；以「紅色」來說，它是觀待這個蘋果的顏色而施設的，所以是「由觀待而施設」的緣起；以「大」來說，它是觀待小而安立的，所以是「由觀待而安立」的緣起。

1. 「由觀待而生」的緣起

其實，「由觀待而生」的緣起很容易瞭解。比如一個小孩是依著他的父母而生，木頭的火是依靠木柴、火種而生，苗芽是依著種子而生，這些都是由觀待而生的。

2. 「由觀待而安立」的緣起

「由觀待而安立」，例如：你們和我、此岸和彼岸，就是由觀待而安立的。那麼，胖子和瘦子，是屬於三個觀待的哪一種緣起？

（答：由觀待而安立。）

以此岸和彼岸來說，那邊的人覺得他那裡是此岸；但是，這邊的人覺得這裡才是此岸。這是屬於哪一種觀待？

（答：由觀待而安立）。

對！以一面是藍色、一面是白色的這張紙來說，那邊的人會看到藍色；這邊的人會看到白色，那邊的人依著他所看到的顏色而安立出它是藍色的紙，這邊的人則安立它是白色的紙。安立此岸和彼岸的道理，和兩面顏色不同的這張紙一樣，也是「由觀待而安立」，所以是屬於「由觀待而安立」，不是「由觀待而施設」。

3. 「由觀待而施設」的緣起

什麼是由觀待而施設呢？舉例來說，「會計」、「會長」、「醫生」、「病人」，這些都是由觀待而施設的緣起，那麼是怎麼觀待的呢？比如我們看到張三的身體，可以施設出張三那個人，這就是由觀待而施設，而不是由觀待而安立，因為張三的身體是施設處，依著張三的身體而施設張三那個人，所以是「由觀待而施設」。

由觀待而施設的緣起中，有些是看某個人做甚麼工作或動作而施設的，比如「醫生」或「會計」等都是依他的工作可以施設出那個人。另外，例如「他是人」或「牠是狗」就不是看他（牠）有甚麼樣的動作來施設，而是看他（牠）有「人」或「狗」的特徵而施設出來的。

又如這位「會長」，是因為有這個佛法中心、有會員，他是依靠著中心的會員選出來的，依著佛法中心這個團體，施設出這位會長，

這就是「由觀待而施設」。所以所謂的「醫生」、「病人」或者「會計」等，都是由觀待而施設的，都屬於「由觀待而施設」的緣起。

什麼叫做觀待蘊體而施設補特伽羅呢？

「依於自身五蘊隨一而假立的士夫」是補特伽羅的性相。這裡「假立的士夫」其實是指：依賴蘊體而施設的、能夠從今生到來世的「近取者」。我們平時看到某個人的身體時，會說：我看到了這個人。好像是把他的身體施設為這個人。但是實際上，並不是把他的身體施設為這個人，而是把「依賴這個人的身體而假立的近取者」施設為這個人。

怎麼理解呢？舉個譬喻：當我們看到洞裡有一個蛇的頭時，心裡會覺得洞裡有條蛇；但是如果在路邊看到一個被砍下來的蛇的頭時，就不會覺得那邊有條蛇。為什麼會有這種區別？

我們看到洞裡的蛇頭時，可以施設出「具有色蘊」的一條蛇，因為在這個蛇頭上，有一個依著這個蘊體而施設的近取者，我們把這個近取者施設為這條蛇，所以，我們會依著蛇頭而生起「牠是蛇」的想法。

路邊那個蛇頭雖然也是蛇的頭，可是我們卻不能施設出一條「具有色蘊」的蛇。為什麼？因為被砍下的蛇頭沒有蛇的身體，因此也不會有依著這個蛇頭而施設的「近取者」，所以不能觀待這個蛇頭而施設一條蛇，我們就不會認為那邊有條蛇。

這裡主要表達的是：平時我們常常聽到觀待蘊體而施設補特伽羅，它的意思不是把補特伽羅的蘊體施設為補特伽羅，而是把觀待蘊體而假立的「近取者」施設為我或施設為補特伽羅。

提到觀待，舉個我自己的經驗，很多年前，我第一次出國，到德里機場時，感覺那個機場很大很大；之後去了美國，那裡的機場更大了，所以當返回德里時，感覺上那個機場就變成很小啦。所以，這些都是互相觀待的，並沒有一個自性的大和小，只是自己內心的一種觀待而已。

問題二：我們瞭解這些緣起有什麼好處呢？

答：緣起觀待之理是佛法的「見」，佛法的行就是「無害行」；緣起見、無害行，都是佛陀為了讓眾生離苦得樂而宣說的。

瞭解這些觀待緣起有什麼好處呢？例如：如果你知道「觀待」的道理，當碰到一些很困難的事情時，就可以去想：這只是我內心的一種觀待而已，困難和不困難都是觀待而有的，實際上並沒有自性困難的事情。世間還有很多很多人比自己更痛苦，先不談地獄那些眾生的痛苦，就以人間來說，比我更痛苦的，例如：當今地球上某些地方經常有打打殺殺的事情發生，有些地方很多人在受飢餓的痛苦…，所以觀待他們來說，自己還算好；想到這些，內心的痛苦相對會減少很多。

相反地，當有一天你遇到非常喜樂的事，例如，中了大獎、或當了高官很有權勢，就會自以為是，覺得自己很了不起；那時你可以去

想：人外有人、天外有天，還有許多人比自己更富有、更幸運、更有權勢，傲慢心就會減少很多，如果瞭解觀待緣起之理，應該會減少一些內心的煩惱。所以，我們瞭解觀待緣起的道理，會有這些實際的好處。

問題三：怎麼去思考三種緣起之間的關係？

答：思考這個問提時，可以說「由觀待而生」的緣起和「由觀待而安立」的緣起之間有三句。

「由觀待而生」的緣起和「由觀待而施設」的緣起，它們之間也有三句。

「由觀待而生」的緣起周遍是「由觀待而安立」的緣起，也可以說周遍是「由觀待而施設」的緣起。但是，「由觀待而安立」的緣起，不周遍是「由觀待而生」的緣起，譬如，此岸和彼岸。同樣，「由觀待而施設」的緣起，也不周遍是「由觀待而生」的緣起，譬如，蘋果和它的顏色。

三者都是的，譬如，煙和火。

三者都不是的，譬如，龜毛。

一個法，例如蘋果來說，大蘋果是依著小蘋果而施設，紅色的蘋果是依著蘋果而施設，以這樣的方式思考的話，一個法可以是「由觀待而安立、由觀待而施設」兩者都是。

但是，大和小、高和矮、長和短、此岸和彼岸，這些法是「由觀待而安立」，不可以說是「由觀待而施設」。蘊體與補特伽羅、佛法中心與會長，是「由觀待而施設」而不是「由觀待而安立」。所以，以這樣的方式去想的話，這兩者是相違的。

問題四：剛剛提到「由觀待而施設」，請問怎麼施設一切有情是我的母親呢？

答：這個關係到七因果教授的第一個因——知母，「知母」是可以用「成立因先行的果正因」推理出來的：

首先，要把一切有情施設為自己的母親的話，最基本的條件是要判斷有沒有前後世，用正理來成立有前後世；若你已經推理「有前世」的前提下，然後再去推理：如同我們今生都有媽媽；前世一定也有媽媽，然後前世的前世……，這樣推理到無邊無際的前世的時候，就自然會把一切眾生都施設為自己的母親了。

把一切眾生都施設為我的母親的話，那麼，比如在我出生之後，有一隻小狗出生了，既然牠是在我之後才生的，怎麼會是我的母親呢？所以要在牠之上施設我的母親，是比較難的。可是當我們看到那隻狗的時候，除了會施設牠是一個旁生，還會施設牠是一個眾生，所謂施設牠是一個眾生的那個「眾生」就是我的母親。

所以我們看到的是一隻狗，為什麼這隻狗會是我的母親呢？因為這時候，雖然你施設牠是一個旁生、一隻狗，可是你在這隻狗之上，還可以施設牠是一個「眾生」。

同理，自己的母親現在老了、頭髮白了、眼睛也模糊了，我們看到這樣一位老太太時，內心會生起「我的母親」的心，但實際上當年生你的母親是一個年輕的女生，在你出生之後，經過很多年才變成現在這個「老母親」；那麼，現在你在這個「老太太」之上施設為母親，或者你稱她為母親的那個「母親」，是如何觀待而施設的呢？

在這位老太太之上，我可以施設一個「老人」，施設一個「女生」，也可以施設一個「眾生」，其中，你稱呼她為母親的，是施設為女生的那個女生。還可以推理：她不只今生是我的母親，在前世、前世的前世、…無邊無際的前世中也曾經當過我的母親。

我們看到這個女生的蘊體，依著她的蘊體可以施設出一個「女生」，你所謂真正的母親，是這個由觀待而施設出來的「女生」，而不是你現在看到的老太太，因為這個「老太太」是你出生之後才有的。

問題五：為甚麼要施設一切有情是我的母親？這樣施設對我們有甚麼好處？

如果沒有辦法把一切有情觀待施設為自己母親的話，就永遠無法透過七因果教授發菩提心，因為「七因果教授」裡面，菩提心的第一個因就是「知母」。