

高僧鄭重推薦《心類學》

觀世音尊者

近十年，中國與臺灣等地區對於祖先主要宗教——佛教宗義的注意逐漸提昇，尤其對於殊勝的那爛陀清淨傳承——大小乘顯密圓融之西藏宗義的信心與修行者亦逐年增長。

我不斷呼籲，佛教印度班智達與成就者所造的中觀、現觀、戒律、俱舍以及量理等著作翻譯成中文頗為重要，並鼓勵大家深入學習。

現今，華人佛子，已於二〇〇八年成立班智達翻譯小組，計畫將五大論的解釋等譯為中文，我非常贊歎與隨喜。

佛子，十三歲從自家園臺灣來到印度達蘭莎拉，進入辯經學院。十幾年間，受沙彌戒、比丘戒，並學習五大論以及不分教派之印度大師的解釋與各家不同說法，獲得哲蚌寺格西學位，主要擔任我對華人請法者開示佛法的翻譯責任。

在此，我祈求三寶，希望可令佛子發起的中文翻譯計畫順利進行，提昇求法華人對佛法的理解，開啟易於前往究竟無上圓滿菩提之眼。

林仁波切（十四世觀世音尊者的上師）

如果不了解《心類學》，就不知道如何修行。

日宗仁波切（第一〇二任甘丹赤巴）

如同世尊所說：“諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。”我們如果想獲得解脫及一切遍智，必須讓“心”不被煩惱控制，使它趨向善法。為了達到這個目標，必須先了解論藏當中所說心和心所、量和非量、染污清淨二法的定義和分類、對治相違品的方式：而《心類學》正是深入這些法類的前行。

為了利益廣大的學法者，佛子將這本《心類學》翻譯成中文，我個人深表隨喜，也盼欲解脫者能藉此書善用暇滿人身，將自心趨向正法、正法趨向正道。

（如性法師恭譯）

洛桑丹增仁波切（夏巴曲傑）

佛子將格西洛桑嘉措的《心類學》翻譯成中文，我非常贊賞與隨喜。《心類學》是認識佛法很好的工具，學《心類學》，可以提昇領悟佛法的能力，就好像是一把開發智慧的鑰匙，希望臺灣的僧、俗二眾，都能夠好好地學《心類學》。

多殿祖古仁波切（洛色林住持）

做一位行者，我們必須了解取、捨的關鍵。再者，必須在覺知上建立，所斷除的煩惱與毀滅煩惱的許多對治種類。《心類學》中闡述了覺知的種類、心所的現象等，倘若明瞭，修行時會有極大裨益。

班登紮巴格西（洛色林資深大老師）

學《心類學》，是因為往後的五大論內容皆與《心類學》有關。

《心類學》中闡述好的或必須斷除的心，什麼是我們要提昇的，什麼是貪、嗔、癡各種心所。智慧與方便二者中最好的心是證空慧，最好的方便是菩提心，這些是要提昇的。

我們必須知道有多少所斷與斷除次第。空正見能斷除所斷，譬如：洗衣服時，上面有污垢，要去除它，並不是除掉衣服，而單靠洗衣粉或水，也不能洗淨：同樣地，我們的心也有許多污垢，須以智慧的水、菩提心、慈悲心等方便去除，也必須了解布施、持戒、忍辱、精進、禪定與智慧。

壇確格西（辯經學院院長）

貪等煩惱都是覺知，煩惱等的對治法，如：通達無我的智慧等類，也是覺知的一類。若不知這些覺知的規則與心有好、壞兩類，則修行無從做起。

學過《心類學》的人，可以知道心的一些現象與規律。認知這些內容，就了解心理的變化，知道何者該做、何者不該做。

圖登悲桑格西

學《心類學》的階段，心處於顛倒中，因為心被我執與煩惱左右。經過觀察，顛倒知會變成疑，從疑轉成伺察知，之後變成比量，隨之生起再決知，其後藉著修行而變成瑜伽現量。

譯序 感謝各方因緣

七、八年前，一位西藏名叫菩提的上師曾鼓勵我說：“回臺灣後，你應該成立一個翻譯組織。”之後，又常聽到觀世音提及：“桑耶寺多年前設立了‘譯師班智達洲’，專門翻譯佛法。”這是我成立“班智達翻譯小組”的緣起。

推廣佛法應以培育僧才為基礎，進而利益一切社會大眾。藏傳佛教格魯派的僧伽教育，具有傳承與完整的五部大論教育體系。其中的因明系統來自陳那、法稱論師。爾後，西藏先賢祖師，將佛經內涵以活潑、深入的“辯經理路”樹立思考模式，訓練日後廣大僧眾具備敏銳、清晰、正確的思惟。

因此，我決定遵循藏傳僧伽教育的順序，先翻譯《攝類學》，其次《心類學》《因類學》，進一步再將洛色林的五部大論教科書陸續譯出。這需要許多年的努力與眾人的合作，非我一人能獨立完成，故於二〇一一年，在北印度開辦翻譯培訓班。

班智達佛學會五部大論翻譯計畫

類別	書名	作者	冊數	出版
基礎教材	(洛色林學院)攝類學 全稱：攝集攝類學諸涵義之學者喜宴善說	蔣貝赤理雲丹嘉措大師	一	2011
	心類學 全稱：建立大理路心類學必備集錦	洛桑嘉措院長	一	2012
	(洛色林學院)因類學	戒海大格西	一	2013
般若方面的教科書及參考書	現觀莊嚴論釋——顯明般若義之燈	福稱論師	一	
	現觀莊嚴論釋——般若辨析	福稱論師	二	
	開慧增喜心摩尼	堪蘇蓮花勝幢大師	二	
量理方面的教科書及參考書	釋量論明解脫道疏	賈曹傑大師	二	
	釋量論頌明解脫道疏	福稱論師	二	
	除意闇日光釋	堪蘇蓮花勝幢大師	二	
中觀方面的教科書及參考書	中觀總義	福稱論師	一	
	中觀辨析	福稱論師	一	
	開啟深義眼之金匙	堪蘇蓮花勝幢大師	二	
俱舍方面的教科書	阿毘達磨俱舍莊嚴釋	欽文殊大師	一	
	阿毘達磨俱舍論之明解脫道疏	僧成大師	一	

《攝類學》是“因明”的啟蒙教育，《心類學》是進入五部大論的前行。翻譯本書，承蒙洛桑嘉措院長、大海老師、蔣巴格西、給桑格西、如勇法師、滇津悲桑法師、滇津曲尊法師、耶喜桑莫法師、滇金雀垵法師、張婭琴居士等人才得以完成。另外，特別感謝 Pauline，她自己未曾學過《心類學》，但她非常有耐心地看了三遍我的翻譯劣作。其實，一個完全不懂《心類學》的人，能定下心來閱讀幾分鐘，我就非常佩服了，更何況從頭到尾看三遍，誠實可貴與贊歎。我也是從那時候才學習標點符號，之前，我根本不知道何時該停頓、何時下句號。那之後，《心類學》又經過多次審定，最終，經主審單位——班智達達蘭莎拉翻譯小組，好幾回嚴謹審定與校稿，在此深深致謝。

由衷感謝上師觀世音尊者、殷琪居士等大德的善款支持。翻譯本書的功德，祈願諸位上師長久住世，功德主事事圓滿、順心，一切眾生早日脫離苦海，成就無上菩提。

本書若有任何錯誤，敬請十方大德海涵；若大眾對譯文有任何建議，請賜予您寶貴的意見，或至 www.panditatranslation.org 留言，無盡感激！

導讀 修行者的幸福隨身書

佛子

眼睛剛剛張開，見到前面的玻璃略帶霧氣，隱隱約約可看到，綠色的葉子一片片在樹上沉睡著，雖然是非常吸引人的畫面，但我不為其所迷惑，立刻想起三寶的影像，在第一瞬間，就把整個身、心全部歸依三寶，想：您是我的救星。唯有您，我才能安樂。我把所有一切全托付給您，請您接受我的祈求！

這是佛教徒每天早晨起來第一時刻該做的事。

第一剎那看到玻璃的眼識是“現前”也是“量”。想著三寶的心是“分別”以及“伺察知”。

心裡準備著想拿冰箱裡的牛奶加上一杯咖啡當作早餐，可是卻找不到，有一點小小的失望，心想：“大概是被哥哥拿去喝了。”

誤以為牛奶還在冰箱的心是“顛倒知”。不大肯定地想，可能是被哥哥喝掉的心是“疑”。

打開電視，正在報導日本大地震，有人傷亡。內心覺得，這些一定是造了惡業才遭受到這樣的苦，所以，我也不能做出任何傷害別人的行為。

由苦果推理出之前造惡業是“比度”。下定決心不傷害別人的心是“善心”。

由於早起，所以對路上塞車有點不耐煩。心想真是的，每天早上都塞車，為什麼政府不將馬路設寬一點、車子減量？明明這城市就這麼小，為什麼大家不搭捷運上班？

抱怨的心態，是一種還未完全了解事情的來龍去脈與尚未接受事實的反應，此時帶有一點“瞋”念。

我坐在公車裡，看著外面，路旁的一株株樹不停往後移動。突然好像有人在耳旁說話，轉頭一看，原來有人開口問說：

“小姐！還有幾站到臺大醫院？”

這是“無分別顛倒知”，是“清晰顯現無有之物為所取境的無分別顛倒知”。聽到但不知道說什麼的耳識是“顯而不定”。

寬敞的辦公室，約一百多坪，這是我度過人生三分之一時間的重要地點，一群人必須共處在這裡，電話聲此起彼落。一位同事面帶緊張的表情沖過來跟我說：“有事了！上司找你，還不快過去！”

心想糟了，不定時的炸彈爆炸，連忙不假思索，直奔辦公室。

“你怎麼這件事情做得沒頭沒尾，難道每次都要別人幫你收尾嗎？”上司大聲說道。

我心想：“這件事不是已經交給小燕負責了？怎麼跑到我頭上？一定要說個明白。”身體突然熱起來，有點快爆發的感覺。

感覺得到已經生起瞋心，當下想，我是佛教徒，早上發願要好好聽佛的話，不做違背他的事，這時生起“慚心所”、善心。

晚上睡前，想想今天做了些什麼事。好事，譬如：早上的歸依、祈求、認知業果的比度、慚心所、善心。惡的如：瞋心、不耐煩。反觀自己所做的事後，隨喜自己做的好事，為自己高興；好好懺悔所做的壞事，並想我以後再也不這麼做了。

這樣過一天，非常有意義，而且每天會更好。

* * *

《心類學》引導我們明心見性，本書說明：現前、比度、再決知、伺察知、顯而不定、疑、顛倒知以及其他的心的分類，如：自決定量與他決

定量。敘述方式是，最先反駁一切錯誤的定義，接著說明正確的定義，最後回答不同的辯駁。特別之處在於，以邏輯方法定位每一個心理狀態，且將每個心定位得很清楚，一目了然。以非常簡短的文字，呈現最完整的內容。

我的上師洛桑嘉措——前辯經學院院長撰寫的這本《心類學》，極為詳細。主要的重點是，覺知的七種分類與書末的心與心所。覺知的三種與兩種分類，讀者大致閱讀一下分類方式與其中的性相就好。

目前《心類學》有很多版本。西藏幾間大寺院，如洛色林、果芒、色拉傑等各有自己祖師所造的《心類學》，不僅如此，薩迦派也有《心類學》的著作。

心的本性分世俗與勝義兩種，一為唯明唯知的體性，一為究竟性質。若能體驗心的唯明唯知本性，記憶力也會增長。

以顯教而言，第三法輪的如來藏經，宣說心的本性；以密法而言，藏傳佛教四大教派一致著重薰修心的空性。若了悟，則可知：煩惱是暫時的，心的本性未曾受到染著。煩惱可斷除，解脫是存在的，佛陀的果位是可達成的。以此，能堅固我們的修行、對三寶的信心與菩提心的修持等。

正知正念的心，隨時持續，簡單地，可以看到自己的過失，不至於將自己的缺失加諸在他人身上。往往，凡夫的心不清淨，所以常見他人過患，譬如：可能自己喜歡晚睡，就不喜歡早起的人，還認為別人這麼做太老氣。

判斷力與心的澄明度有相當關聯，正確的判斷，也與自己的知識有密切關係。再者，若心不自覺，則發生什麼事情都不知道。

《心類學》界於《攝類學》與《因類學》之間，為藏傳佛教格魯派修行者必修的課程。我當初在北印度辯經學院學習《心類學》的總時數約四個月，因我們當時學《心類學》的階段，不需要上完所有的章節，因此，洛桑院長挑選重要的內容教導我們。

那個時候，我們的修學時間可區分為：上課與課後辯經，每月並有一次的討論會。上課與課後辯經時數為三比一。

其次，《心類學》與《現觀莊嚴論》也有關聯。而且若不了解《心類學》，不容易清楚資糧道、加行道……等五道，以及披甲正行、趣入正行、資糧正行、出生正行等。

現代在家人如何修學《心類學》？我建議利用“共學”的方式學習。首先，聽聞教授或錄音檔；其次，透過網路或電話與法友做點課後研討。由於辯經有一定的規則，所以在未熟悉之前，我的想法是，大家可與三、兩好友一起討論，或組織讀書會以代替辯經。

這本書適合初入門的人，也是修行者的幸福隨身書，多多練習，相信你一定能夠達成目標，祝福你圓滿成就！

凡例說明

(1) 本書依據達蘭莎拉辯經學院，二〇〇二年出版的版本翻譯而成。前面的法照、高僧鄭重推薦《心類學》、譯序、導讀，以及後面的附錄，為特別企畫，專為現代讀者量身訂做，是藏文原書中沒有的。為利讀者閱讀，內文加上數字編號、過門的介紹文字、全書的書眉標法，皆是藏文原書所無。目錄的標題層級，尤其“覺知的兩種分類”整章的層次，也與藏文原書不同。

(2) 本書名相、性相，以經部為主。

(3) 藏文原書內的科判分為兩類，一做成標題，一沒有做成標題。有時同一科判會有兩種寫法，例如：“講說知覺各別生起之理”，另一個寫法是“別說知覺各別生起之理”。

(4) () 裡的字代表加字。

(5) 為讓讀者進一步認識作者洛桑嘉措院長，緬懷、效法其偉大情操與平易近人風範，在內文中穿插院長弟子，也是本書譯者——佛子撰寫的六篇小故事。

(6) 翻譯時，有些譯文根據如下譯本：玄奘大師《俱舍論》、玄奘大師《觀所緣緣論》、法尊法師《現觀莊嚴論》、法尊法師《入中論》、法尊法師《釋量論》、法尊法師《四百論》、法尊法師《緣起贊》；“心與心所”這一小節參考禪聞法師提供的心、心所譯本。

(7) 翻譯時，名相皆采用簡稱，性相則視藏文的意思而翻譯。例如：覺知（藏文~）、顛倒知（藏文~）、耽著知（藏文~）錯亂知（藏文~）、非量知（藏文~）、遣入覺（藏文~）、成入覺（藏文~）、意覺（藏文~）、欺誑知（藏文~）皆用簡稱，以取代覺知了知、顛倒知覺、耽著了知、錯亂知覺、非量知覺、遣入覺知、成入覺知、意覺知、欺誑了知等全稱。

(8) 藏文“~”中譯是“善”，在某些文字行間中，為容易理解並使文字通順，故加上“法”字，成為“善法”。此種情形，在翻譯其他名詞時亦同，如：“色法”、“一法”等。

(9) 翻譯時，為方便讀者清楚了解，標明“問”、“答”或“他人辯說”、“反駁”等，是藏文原書中所無。

目錄

高僧鄭重推薦《心類學》

譯序感謝各方因緣

導讀修行者的幸福隨身書 佛子

凡例說明

禮贊文與造論誓言

前言

入正說

◆覺知的七種分類

講說現前

- 講說離分別義
- 講說無錯亂義
- 講說現前的分類
 - 講說根現前
 - 講說意現前
 - 講說自證現前
 - 講說瑜伽現前
- 講說唯識派與瑜伽行自續派現前的道理
- 講說延伸之義
 - 探討如何生起意現前
 - (交替如何生起之理
 - 三行如何生起之理
 - 承許續邊生起之理)

洛桑嘉措院長小故事：不眠的傳說

講說建立比度

講說再決知

講說伺察知

講說顯而不定

講說疑

講說顛倒知

七種覺知相互為何？

歸攝七種覺知之理

洛桑嘉措院長小故事：一個完全忘了累的人

◆覺知的三種分類

◆覺知的兩種分類

量與非量

•講說量的性相

——講說《七部除意闇釋》宗

——講說《明解脫道疏》宗

洛桑嘉措院長小故事：與大家共患難

•講說量的分類

——講說自決定與他決定

（講說自決定量

講說他決定量）

——講說難處

（講說勝王覺阿闍黎派

講說法上阿闍黎派

講說中觀應成派

〔總示

別說應成派量理相關

【現量

講說比量】))

•講說非量知的性相

分別與無分別

•分別以目的分類

洛桑嘉措院長小故事：循循善誘，因材施教資

錯亂知與無錯亂知

意知與根知

•提出疑點

•講說唯識派

•示生起根、意之理

•講說知覺各別生起之理

——講說根知生起之理

——別說意知生起之理

遣入與成入

洛桑嘉措院長小故事：不一樣的帳戶

心與心所

•講說心、心所的分類

•廣說

——廣說心王

（講說他宗

〔講說阿賴耶識

講說末那識〕)

——廣說心所

(講說《上對法》宗

(講說五遍行

【受
想
思
觸
作意】

講說五別境

【欲
勝解
念
定
慧】

講說十一善

【信
懈
愧
無貪
無嗔
無瘦
精進
輕安
不放逸
捨
不害】

講說六根煩惱

【貪

嗔

慢

無明

染污見

染疑】

講說二十隨煩惱

【忿

恨

覆

惱

嫉

慳

誑

諂

驕

害

無懈

無愧

昏昧

掉舉

不信

懈怠

放逸

失念

不正知

散亂】

講說四不定

【睡眠

悔

尋

伺】

假有與實有的差別

心所如何生起之理)

講說《下對法》宗

心所的分類 285

講說假、實有心所之別

探討一個心王有幾個眷屬))

洛桑嘉措院長小故事：院長轉世！

總攝諸義

跋文

譯注

附錄一：《心類學》科判表

附錄二：《心類學》名相中、藏對照表

附錄三：《心類學》名相、性相表

禮贊文與造論誓言

悲水涓流潤三地，妙善樹果悉豐茂，
禮敬佛父觀世音，尤為雪域有情眼。
心海湧生解脫露，滴滴淨除四洲苦，
特賜我以明慧眼，無等恩者我禮敬。
初學慧漿數划動，善導心類心海岸，
今當匯諸心典籍，速獲心主心寶藏。
承擔利他之勇氣，臻二資岸十力身，
為他演說實所證，無比教主祈允諾。
心雖四處恒奔馳，無有一法未曾見，
奇哉未趣究竟樂，亦未了知真實理。

前言

在此，對利根者講說《建立大理路心類學》，分三：一概說論義目的、二正說論義、三結尾。

初者，若是一位已開慧眼者，會先仔細分辨各自所取捨的對象對或錯，再作取捨，不會對追求的目標貿然行動，因此，最初應當觀察能作取捨的“覺知”的體性與作用，〔此點〕甚為重要。譬如：樵夫在砍樹之前，會先檢查斧刃；珠寶師在鑒定珠寶之前，也須先睜大自己的眼睛。同樣地，境的取捨正確與否，主要在於能取的覺知所趣方向是否正確，所以，最初應當觀察覺知的好壞。

所謂覺知或了知，不僅是輪回、涅槃萬法生起的源頭，也是所有快樂與痛苦的發起者。因為，如使自己的覺知所趣方向無誤，能善引導至清淨處，自己就能處於安樂、朝安樂邁進。假使自己的覺知所趣方向落入錯誤或顛倒中，如此繼續下去，將帶自己到無邊痛苦之處。如導師薄伽梵說：

“諸法意本性，意為主先行，若意極清澈，言語或所做，依此得安樂，如影不遷移。諸法意本性，意為主先行，若以惡毒心，言語或行動，彼當受苦迫，如馬車後隨。^{（1）}”這段話的意思，依各宗派的覺知程度，有深、淺不同的闡釋。依覺知的能力與層次來說，可分為：優、中、劣三種。對於後者而言，輪、涅諸法，僅是業所感得的等流果、異熟果與增上果任一的體性，而這種種業，是依賴思緒各種的顯現累積而成，所以〔輪、涅諸法〕純粹是業的顯現罷了。

再者，一切有情皆不斷在造作新業；或已造之業，沒有一刻不被滋潤；〔加上〕前果受盡的同時，後果又成熟，所以〔一切有情〕恒受業的果報。

簡言之，藉由惡思緒累積的所有同類的極大惡業，遂形成了〔那些造

業者的) 共同增上果——(三) 惡道的器具。具有這種業的眾生，投生於彼處後，只能受用這些惡業的果報。因此，所有(三) 惡道情器，皆是惡業的顯現，抑或唯是惡業的體性。同樣地，所有欲界情器，也是福業或善、惡夾雜業的果報體性；諸上界情器，則純粹是累積強大禪定或三摩地業的果報體性；而遠離輪回的諸法，也唯是厭離輪回的福德與智慧資糧的業所顯現。這亦如《入中論》說：“有情世間器世間，種種差別由心立。”《釋量論》說：“故愛是有依。”《釋量論》說：“‘不知’是有因，未說唯說愛。”

《俱舍論》說：“世別由業生。”等所言故，對於在這些基礎上且精通業與習氣分類的人，輪回、涅槃、處所、身與受用等所有的顯相，(由於這些) 皆是“靠內心上的境與有境習氣成熟之力而成立”，故能證成其是心的體性。對於獲得更高見解者，能了悟輪回諸法皆是分別的本質與涅槃諸法唯是遠離分別的本質。若聽聞者的智慧越高，就越能藉著可信任的經論與無邊事勢正理異門⁽²⁾，更明白地闡述這些道理。

因此，心或覺知是辨別是否為補特伽羅的主要之法。所以，不可能沒有心而卻有一位單獨的補特伽羅。一旦必須依賴心，而心未調伏，則是痛苦的本源，故無法忍受，必須努力調伏，讓心(最終) 得到寂靜。然而調伏極為困難，因此了解“心”或“覺知”的性質以及善、惡的分類，就非常重要。

其次，導師在經中說：“心動搖敏捷，難守亦難息，如弓人持箭，智者當正直。⁽³⁾”

總之，為了觀察覺知的善與惡而作取捨，就必須了知如何分辨善、惡覺知的各自所緣、業用與體性。如果，僅是觀察粗分善、惡覺知的所緣而作取捨，於此，內、外道各有許多解釋。然而，覺知的各自本質、不共業用與細分覺知的所緣等，唯有依靠佛世尊的教法才能理解，所以這才是“內

道”的不共特點。詳細介紹這些要義，為令大家生起想要學習《心類學》的好樂心，就是此時的目的。

入正說 (4)

二入正說分三：覺知的七種分類、三種分類、兩種分類。初者又可分為：探討性相、探討分類二者。探討性相：“了知”，即覺知的性相。“明而了知”，即知覺的性相。覺知、了知、知覺三者同義。

《果芒心類學》說：“非塵聚的明，是知覺的性相。”有人說：“了知境⁽⁵⁾，是覺知的性相。”有人說：“於境能作了知，是覺知的性相。”初者，安立了知為覺知的性相，是宣說四派宗義者所共同〔承許〕的。那麼，什麼是了知義？在大多數《心類學》中，對主張“了知境是覺知的性相”，指出不應理的過失：未通達境的補特伽羅相續的覺知為有法，理應是了知境的覺知，因是覺知故。因易成。不能如是許，因是未通達境的覺知故，因爾未通達境故。若探討上面所拋出的應成方式，可知“通達”須安立為“了知”義。如此，執兔角的分別為有法，理應非了知，因未了知任何境故，因爾未通達任何境故。倘若如此拋出問難，你應思惟如何回答。

再者，以“未通達境的補特伽羅相續的覺知”作為有法，也很難說是應理，因未通達自境的補特伽羅相續的覺知不存在故，因自己的覺知對於自己而言絕非隱蔽分，且通達自己的覺知，周遍是通達自境故。那什麼是了知義？《果芒心類學》說：“有了知義：呈現境與顯現境是了知境義。”但〔此說法〕仍須探討，因為執兔角的分別理應了知兔角，因顯現兔角故。若許，找不到母親的小孩，理應了知母親，因顯現母親故，因彼相續中憶念母親的憶念知顯現母親故。〔如此〕將被世間共許所違害。

此外，通達聲是無常的比度，理應未了知聲常空，因彼未呈現或顯現聲常空故。若許，則彼應成未通達聲常空。還有聲聞見道無間道，理應未了知補特伽羅無我，因未顯現彼故，已承許周遍。若許，理應沒有現前了知四法印的補特伽羅，因許故。若許，則佛薄伽梵，理應也變成未了知三

世的補特伽羅。有周遍，因凡是現前所顯現周遍是事物，即為此派的（理論）故。

所以，中觀應成派對了知的意思的主張：若是對真實二現未隱沒的覺知，周遍對各自的顯現境是量；若是二現隱沒的覺知，周遍對真實是量，故可安立衡量且顯現自所現法為了知的意思。但這在下部宗義中不應理，所以“於自境具有分辨是、非功用者”，或者“以覺知執或取”，才是了知義。“於自顯現中清晰執取境”，即明而了知之義。

雖然引《入行論》：“知覺非塵聚。”與《中觀莊嚴論》：“識乃廣生為，非塵聚體性。”作為根本性相的依據，但第一引文在《入行論》中卻無，是故，應從經論中尋找此文的出處。第二引文是說明有自證分的能立，應再探討其是否為述說知覺之性相的依據。然而，此（引文）若深究至細微邏輯，其中有廣大內涵，若如此安立性相，有如下過失：非塵聚的明為有法，爾理應非知覺的性相，因為知覺是成立法，而爾是遮遣法故。有周遍，因某二法若是性相、名相，此二法的成立相或遮遣相一定要相同故，因在了知名、義相屬的一個分別中，此二法之相的顯現方式必須相同，不然則犯遮遣分別與成立分別不相違的過失故。譬如：腹鼓縮底且具有盛水作用者，在分別中顯現時，僅生起念：“此是寶瓶。”名、義結合的特殊定解，就等同圓滿通達寶瓶名。此外，無有任何寶瓶相可顯現、且（前者）與此相同故。若非如此，說“已生”是無常的性相，則找不到不應理的正確能立故。

此外，心之法性為有法，理應是知覺，因是非塵聚的明故，理應是彼，因是明且非塵聚故，理應是因中前項，因是光明故，因《釋量論》說：“心自性光明。”故。若如此破斥，則會有無法避免文字瑕疵的過失。又依上部宗義而言，佛聖者相續的兩種色身與其五根等，皆應變為知覺，因是非塵聚的明故，理應是彼，因是清澈明光的體性且由本智自所顯現而成，並

承許〔彼〕非塵聚故。知覺的趣入方式，上、下部宗義共通故，性相也應共通。

第三性相不應理，量為有法，理應了知境，因覺知是了知故。不能如是承許，因境是常法故。

雖認為第四性相中指的是所了知的境、了知者、了知的動作，但安立為覺知的性相〔也〕不應理。士夫為有法，應是覺知，因境被了知⁽⁶⁾故，理應是彼，因境是所了知⁽⁷⁾故，因境是所知故。

複次，於境能作了知為有法，爾為覺知的性相不應理，因爾是常法故，因動作、作者、施予動作的對象，三者是常法故。有周遍，因彼名相是事物，其性相也必定是事物故。

覺知的七種分類

一、現前

心可赤裸無遮接觸對境嗎？

二、比度

我們可藉比度證明前世今生。

三、再決知

見道位時，雖再次證悟無我，但為什麼不是再決知？

四、伺察知

為什麼伺察知與觀察的智慧有天壤之別？

五、顯而不定

平時聽而不聞、視而不見，屬於哪一種心？

六、疑

疑神疑鬼不利於我們，但所有懷疑都不好嗎？

七、顛倒知

平時我們自以為樣樣通曉，事實上，被顛倒的意識左右。

第二講說分類有七者。

講說現前⁽⁸⁾

初者現前又分說為：性相、分類、延伸義三者。初者性相又分為：破除、安立與斷諍三者。

有人說：“離分別的了知，是現前的性相。”顯現藍色雪山的根知為有法，理應是現前，因是離分別的了知故，理應是彼，因是無分別知故。不能承許根本⁽⁹⁾，因彼非現前故，因是顛倒知故。

自宗承許：“‘離分別的無錯亂了知’，是現前的性相。”如《量經》中說：“合名、種分別，離其是現前。⁽¹⁰⁾”其《自釋》說：“凡遠離分別的知覺是無分別者，彼是現前也。”

在此講“離分別”與“無錯亂”二者，是為破除某些外道主張之“根知為有分別”的顛倒分別。若不講無錯亂，諸無分別顛倒知則應成現前，故講說二者。

講說離分別義

對於離分別義，有人說：“非分別是離分別義。”此不應理，因觀現世者⁽¹¹⁾天授⁽¹²⁾非離分別故。彼具有分別故，因天授比丘非離比丘戒體故，因具有比丘戒體故。

又有人說：“遠離分別質是離分別義。”也不應理。領納分別的自證分為有法，理應不是離分別，因非離分別質故，理應是彼，因與分別是成住同質⁽¹³⁾故。若不成，分別為有法，領納爾的自證現前與爾理應是成住同質，因爾是知覺故。

又有人說：“遠離分別之自返體，是離分別義。”此不應理，因只要是分別的別，周遍遠離分別之自返體故。

某人〔又〕說：“遠離分別的性相，即離分別義。”聲常執與通達聲無常的比度二者為有法，理應不是分別，因遠離分別的性相故，因爾無分別的性相故。

精通顯密的大班智達福稱仁波切論師雖然說：“遠離執持聲、義堪為混合的耽著知，即離分別義或離分別的性相。”但我認為，若安立遠離執持聲、義堪為混合的耽著是它的意思，則更為透徹。一般在典籍中說，離分別、不具有分別、與分別分開、脫離分別等都是異名，如釋迦覺說：“所謂具足遠離分別者，即多果也。”

講說無錯亂義

對於無錯亂義，某人說：“對自趣入境無錯亂，即無錯亂義。”又他人說：“對自所量無錯亂，即無錯亂義。”又有人說：“未由暫時的四種錯亂因而錯亂。”初二者不應理，因通達聲是無常的比度，一般來說，雖是錯亂，然對自己的趣入境與所量不是錯亂故，因對彼二者是量故。另外，觀現世者相續中的“此示執色意現前⁽¹⁴⁾”，雖是無錯亂知，然對自所量不是無錯亂故，因自所量不是基成故，理應是彼，因是顯而不定故。第三者也不應理，因補特伽羅我執為有法，理應無錯亂，因未從暫時的四種錯亂因生起故，因未被四種暫時錯亂因任一者染污故。自宗：“‘對自顯現境無錯亂的了知’，即無錯亂知之義。”

第三斷諍，有人〔駁〕說：“領納分別的自證現前為有法，理應非離分別，因具有分別故。有周遍，因具有與遠離相違故。因〔可〕成立，因

彼與分別的體性無二同住故，因二者無論就境、時、自性而言，皆是成住同質故，譬如：跟家畜一起居住者就稱為‘具家畜’。”答：“無過失。”但主張僅是無有分別，乃離分別義者，皆難以作答。然而自宗：“是承許自證分不含分別的性相，因遠離分別的染污故，沒有不離分別之過。”

又有人辯說：“比量為有法，理應對自顯現境沒有錯亂，因通達自顯現境故；因凡是基成，周遍是比量所通達故。”當以“不周遍”作答。又有人〔辯〕說：“離分別的無錯亂了知為有法，爾理應非現前的性相，因與現前沒有性相、名相的相屬故。理應是彼，因若量成立爾，則周遍成立現量故。”

答：“因不成。”〔複辯說〕：“因理應成立，因彼二者的自證分是一者故。”

答：“於此不周遍通。⁽¹⁵⁾”

講說現前的分類

第二講說現前的分類，現前以生起的方式可分為：根現前、意現前、自證現前、瑜伽現前四者。其順序是，最初生起根現前後，再靠此生起意現前，藉由串習意現前而生起瑜伽現前故。生起的順序是決定的。自證分唯是施設為伴隨各種知覺與生俱來而已。

講說根現前⁽¹⁶⁾

初者根現前的性相，即“依自不共⁽¹⁷⁾”，增上緣有色根而生、又是離分

別的無錯亂了知”。此以境門可分為：由執色根現前，乃至執觸根現前五者。“依自不共增上緣眼根而生、又是離分別的無錯亂了知”，是執色根現前的性相。剩餘四者，也應如此類推。事相如：執藍色的眼知。

此復，根現前以作用門可分為：屬根現前的量、屬根現前的再決知與屬根現前的顯而不定三者。如：執色根現前第一剎那是初者；執色根現前第二剎那是次者；士夫的意耽溺於樂音時，相續中的執色根現前是第三。這些皆攝於量與非量知二者中。

此復，如《量理寶藏論》⁽¹⁸⁾說：“根知如啞巴有眼，分別如盲者善說。”根現前乃依賴境、根接觸之力，而得清楚顯現境的體性，但無法分辨彼境各自之別（相）並取名此是此，就像啞巴雖能見，但無法言說。諸分別，就如同無法清楚顯現境的盲人，可是卻能分辨境的分與有分、總與別，並善於冠取種種名字，因此有如（一位）能言善說的人。有鑒於論中如此講說，也可知根與意的差別，以及分別與無分別的殊異。

講說意現前

第二“依自不共增上緣意根而生、又是離分別的無錯亂了知”，即意現前的性相。有人說：“此為意現前是現前的性相，不應理。”兔角為有法，理應是彼性相，因是彼名相故。若不成，彼為有法，理應是意現前是現前⁽¹⁹⁾，因意現前是意現前故，因有意現前故，承許因。

意現前可分為：由根現前所引生的意現前、修所成引生的意現前與非此二者任一的意現前三種。三種的事相（如下）：如：觀現世相續中的執色根現前隨後無間⁽²⁰⁾所生、且可清楚顯現色的意知，是初者；如：異生⁽²¹⁾相續中的前五通，是二者；如：自證分與中陰相續中的神通，則是第三者

故。異生相續中由根現前所引生的意現前，必定是顯而不定，因是彼一定是最短刹那，且教典中說，彼相續中最短刹那的現前，周遍不通達自境故。由修所成引生的意現前，雖然有量與再決知二者，但是否有顯而不定，仍待探究。非前二者任一的意現前，則三者都有。

講說自證現前

第三“離分別且無錯亂的能取行相”，乃自證現前⁽²²⁾的性相。對此，若謂：“彼是自證現前的性相。”寶瓶為有法，理應是離分別且無錯亂的能取行相，因是自證現前故。理應是彼，因是自證分周遍是現前且自證分是自證分故。雖教典中說，彼可分為：量、再決知與顯而不定三者，但仍須探討彼是否有再決知，後將述說。

講說瑜伽現前

第四“依自不共增上緣止觀雙運三摩地而生、又是聖者相續中離分別的無錯亂智”，即瑜伽現前的性相。

有人說：“依自不共增上緣止觀雙運三摩地而生、又是聖者相續中離分別的無錯亂他證智，即瑜伽現前的性相。”不應理，因有字詞過於繁贅之失且添加“他證”之詞，也未見有更特別的目的故。

有人說：“有目的，因可排除領納瑜伽現前的自證分是瑜伽現前。”為此理應不須加此詞，因彼不是依自不共增上緣止觀雙運而生故且彼也非智故。理應是初者，因為此瑜伽現前與自證分二者，無論相對於境、時、

自性而言，皆是成住同質的緣故。雖彼二者之因是同義，然〔其〕不共增上緣不一定是同義故，因有很多法的因雖是同義，近取因卻不是同義，況彼與此相同故。

譬如：蔗糖的味與色，二者依一因而生起，然非依一近取因生起故。倘若不是如此，領納根知的自證分為有法，理應是依自不共增上緣有色根而生，因根知這樣生起，且此二者無論相對於境、時、自性而言，皆是成住同質故。若許，自證分為有法，理應是根知，因是彼性相故。不能如是承許，因凡是自證分一定是向內知故。理應是第二者，因此類自證分不是智故。理應是彼，因彼非道故，因〔彼〕是無記故，因彼非由修力證得的現觀故，因非善故，因教典中說，凡是根知或自證分一定是無記故。依此，也可順便屏除領納一切種智的自證分與佛聖者相續的諸根知是一切種智。

瑜伽現前，以體性門可分為：見道瑜伽現前、修道瑜伽現前與無學道瑜伽現前三種。複以所依門可分為：聲聞、緣覺與大乘瑜伽現前三種；以行相門可分為：緣無常等十六〔行相〕的十六個瑜伽現前；以境門可分為：趣入粗、細分諦相與粗、細分無我的瑜伽現前等。

那麼，“若瑜伽現前與自證現前，二者均為意現前，則不應說有四種現前。假如彼二者不是意現前，將導致知覺不能分出意知與根知，數量確定為二。”答：“無有過失。”雖現前分根現前與意現前數量確定為二，但宣說分為四者有其目的，如賈曹傑《正理滴論釋》說：“分四者……為除顛倒分別故，是觀待目的之定數。”因此，以生起的方式將它分為四種，不僅好且合理。另外，根現前周遍是依境與根接觸之力而生起；瑜伽現前必是依最初薰修具諦相的止觀雙運三摩地，經長久〔時間〕而生起，如《量經》說：“瑜伽悉如上師示，唯見毫無混淆義。”故。自證現前乃與領納各自之知覺與生俱來。一般的意現前，有些是靠前量的力量而生起，有些是靠修持的力量生起，有多種。

若收攝，則有屬瑜伽現前的量與屬瑜伽現前的再決知，但無屬瑜伽現前的顯而不定，如《釋量論》說：“大慧由唯見，能定一切相。⁽²³⁾”對此有人說：“如果瑜伽現前顯現的，周遍被瑜伽現前通達。”不應理，因菩薩聖者相續中通達一切種智為無常的瑜伽現前，能顯現一切種智，但彼不是現證一切種智故，因沒有現證一切種智的有學本智故。理應是彼，因佛聖者相續的諸斷、證功德，唯有佛聖者才能互為現證的行境故。譬如：別人要看見供施⁽²⁴⁾並不難，但別人要親見他相續的諸斷、證功德，則相當困難。所以，菩薩聖者相續中通達一切種智無常的瑜伽現前，對一切種智無常是現前與量二者；對一切種智常空雖是現量，然非瑜伽現前；對一切種智是瑜伽現前，然非現量等關鍵，應當了知。同樣地，證虛空的根現量，對虛空是現量，然非現前；對空間是現前與量二者；對空間無常是現前，然非是量。如是，當了解如何運用在其他法上。

（有人說）：“那麼，此瑜伽現前為有法，理應是顯而不定，因對一切種智是顯而不定故。”不周遍。那麼通達聲無常的比度為有法，理應是再決知，因對聲是再決知故，排比周遍。那麼，上述引文的意思究竟為何？答：“若是瑜伽現前，凡所顯現的自趣入境法，決定周遍是通達彼。”乃上文的意思故。又有人說：“通達一切種智無常的瑜伽現前，雖以現前通達一切種智無常，然非現前通達。”此不應理，因二者在此派是同義故，因以現前的方式通達與處於現前的狀態中通達，二者並無差別故。然而，就應成派而言，通達寶瓶無常的再決知，以現前通達寶瓶無常，然非現前通達，此關鍵亦應了知。

講說唯識派與瑜伽行自續派現前的道理

唯識派與瑜伽行自續派中，“離分別且由堅固習氣生起的了知”，即

現前的性相。彼又如《定量論》說：“此復習氣堅固故，隨行乃至輪回（盡），此乃於名言中觀待不欺誑故，此是量也。”《應理論》中說：“可見阿闍黎宣說唯識，是安立在習氣堅固與不堅固上。”有如此安立的原因，是因有情相續中的根現前，周遍對自顯現境錯亂故，彼等決定周遍顯現外境故。然而，對自趣入境無錯亂且清楚顯現故，即安立為現前。

有人說：“離分別且由堅固習氣生起的不欺誑了知，是現前的性相。”此不應理，因此派中有屬現前的顯而不定的知覺、且是彼周遍非不欺誑了知故。

此外，不相應行的性相也要修正，因為安立被緣為是非色與相應知覺任一者的有為〔法〕，是彼的性相故。凡是不相應行，一定不是心或心所任何一者，然不一定不是知覺故，如一切種智被承許是不相應行故。同樣地，聲聞見道無間道，因為直接通達⁽²⁵⁾補特伽羅無我，所以現前的顯現境不一定是事物。不承許外境故，對所緣緣也有不同的主張，如《觀所緣緣論》中說：“內所知體性，顯現如外境，是義識體故，亦唯是緣故。⁽²⁶⁾”如：執青眼知於內心上，令彼能顯外在青相的“習氣”或已成熟的能力，是青執⁽²⁷⁾的所緣緣與青執的真因，或是若主張靠習氣成熟所現的青相是所緣緣，如此則只承許其為假因，並非真所緣緣。如此安立為緣的理由（如下）：如《觀所緣緣論》說：“同時，然非錯故，是所緣緣。”在此僅說明，如同《阿毘達磨》所講說的所緣緣，並非真所緣緣，因彼的真所緣緣要具備兩個條件，譬如：執青眼知的所緣緣，一定顯現於執青眼知且青執又由彼所生起故。此依據如《觀所緣緣論自釋》中說：“內識顯現為義且從彼而生故；唯內在之具足二法者故，是所緣緣。”我忖思：若照其說法探究可知，這是唯識師主張內在能力為所緣緣的最清楚依據。由此可見，經部與唯識二者，皆承許上文是自宗所主張、但卻有不同的解釋。《七部除意闡釋》說：“經部與唯識二者，承許根知等無間緣的方式一樣，然而

承許增上緣的方式不同。眼知的增上緣——眼根的體性，能令眼知只執五塵中的色，而非執他者的不共差別；雖然二者皆主張此不共差別之主因，有別於眼知的另兩種緣，但差異在於，經部師承許此是塵聚，唯識師則主張這就是在自己的前等無間緣知覺上的能力體性。”是故，有許多人引陳那阿闍黎所說：“俱生根能力，其體亦是根，亦不違唯識。”作為依據，承許唯識派主張眼根是能力。再者，又見很多人依《入中論》：“即此自識依功能，妄執名為色根眼。⁽²⁸⁾”等言，主張唯識派沒有真的色。其症結之處在於，中觀與唯識二師爭論有、無外境時，唯識除了能力以外，無法尋獲所緣緣與根，因而說是“成熟的能力”，此是一派胡言而已，並非唯識不主張真正的色。會有這種區別，是因為有、無外境而形成。

除了分別部以外，所有承許外境者所主張的所緣緣方式是一樣的。此復，是指境、根接觸之力而生起的根現前與少許意現前而已。然如：瑜伽現前是修習力而生，像無分別的貪等串習力而生起者，均不承許真正的所緣緣。承許有、無外境二者，均不主張分別有所緣緣，但凡是知覺，周遍各有一個增上緣與一個等無間緣。中觀應成師主張色也有等無間緣，如《根本中論廣釋》說：“佛護論師也如此承許，此即承許色也有等無間緣之派。”

講說延申之義

第三講說延申之義可分為：一講說似現前、二講說意現前如何生起之理。初者又分為三：（一）性相、（二）分類、（三）如何歸攝之理。（初者），“對自顯現境錯亂的了知”，即似現前的性相。此有七種：1 錯亂分別、2 世俗分別、3 比度分別、4 比度所生分別、5 憶念分別、6 欲求分別、7 無分別似現前。事相若依順序如：執聲常的分別是第一，如通達聲

無常的比度是第二，屬執因心的分別是第三，比度隨後所生起的分別是第四，今天憶念過去事情的分別是第五，今日強烈欲求未來事的分別⁽²⁹⁾是第六，一月顯現為二月的眼知是第七。

若歸攝，則前六者是分別，第七者與無分別顛倒知同義。此並非排除第三類的分類⁽³⁰⁾，而是去除顛倒分別的分類，因為是為破除。有些外道主張一切現前為分別；有些主張一些分別為現前；有些主張執白螺為黃色的眼知，是現前等人的顛倒分別而說的。

第三如何歸攝分別似現前，若再攝，可攝於錯亂分別、世俗分別、比度分別、比度所生分別四者。此又攝於分別似現前與無分別似現前二者。初者與分別同義，次者與無分別顛倒知同義，錯亂分別與分別顛倒知同義。如《集量論》說：“謂亂知世俗，比度及彼生，念與強烈欲，似現前眼翳。”

探討如何生起意現前⁽³¹⁾

二講說如何生起意現前有三派：（一）主張交替生起、（二）主張三行生起、（三）主張續邊生起。

交替如何生起之理

初者可分為：立宗與破斥二者。初者，有人說：“於觀現世者相續，〔首先〕，生起執色根現前第一剎那，之後，生起執色意現前第一剎那，然後，再生起執色根現前第二剎那。”第二破斥，若如是，執色根現前第一剎那與第二剎那，二者之間夾有執色意現前第一剎那故，此二者理應變

成不是無間而生、且會有應成不是執色根現前第二剎那的親因過失，所以不應理。

三行如何生起之理

第二有：申宗與破斥二者。初者申宗，執色根現前第一剎那無伴⁽³²⁾而生，彼直接引生的執色意現前第一剎那、執色根現前第二剎那，以及領納此二者的自證分三者一起生起；兩行向外的義證與一行向內的自證分共三行。第二破斥有二：名不應理與義不應理。初者，若如此，領納彼二者的自證分也有二，是故應變成是四行。假如答：“彼二自證分，因同是向內，所以無過。”此執色根現前與意現前二者，也同樣是向外，那麼應該變成是兩行，也有過失。義不應理，“觀現世者的眼知正在看色時，除了執色根現前之外，還生起執色意現前”，不應理，倘若如此，則變成在一個有情的相續中，可同時生起許多異質的同類識故。因經中說：“諸有情識皆是一一質物。”故〔反駁說〕：“那麼執色根現前乃至執觸根現前五者，於一補特伽羅相續中同時生起時，其後必須立即同時生起執色意現前，乃至執觸意現前五者，故無法避免一個有情的相續中，同時生起許多異質同類識的過失。”無過失，因典籍中說，此等五根現前何者串習力大，或極清晰的，則彼之意現前將生起，其餘的意現前無法生起故。有人說：“許多異質意知，也不能同時生起。”不應理，因典中說有六轉識同時生起、且若同時生起，則領納彼六者的六個自證分將同時生起，彼等是意知故。

承許續邊生起之理

第三可分為：立宗與成立彼是應理二者。首先，續邊生起：於觀現世者相續中，僅生起執色根現前五剎那，且不多生（第六剎那）狀態下，唯在生起第五時，直接生起執色義證的意現前。⁽³³⁾ 第二成立應理，法上阿闍黎⁽³⁴⁾主張：“承許意識複於眼之作用終止之際是現前。而眼正在作用時，凡色的知覺皆依於眼。”是故，彼等相續中的色等義證意現前，均是最短剎那與顯而不定。典籍中說：“由於是極隱蔽分，所以彼之三緣，也是最短剎那和極隱蔽分。”此依據，即法上阿闍黎說：“在對他人反駁無有意現前時，為除彼等疑惑而造〔量〕經，僅依典籍中共許而說，於此並不尋他量也。”《七部除意闍釋》在成立僅於根現前之相續邊生起的理由時主張：眼作用時，清楚顯現色的知覺除眼知外，說其另外有別⁽³⁵⁾，不應理，因凡夫與聖者，二者於眼正在作用時，自相續的三摩地定知覺中，清楚顯現色的情形甚多故。法上阿闍黎僅承許，意現前的生起，應於根現前相續滅時而生，並非承許所有根現前滅時周遍會生起意現前，以上等理由破斥，僅於相續邊生起。自宗則：首先，生起根現前的第一剎那，隨後，以此作為等無間緣，與彼同時的色根作為增上緣，彼之所取義之第二剎那作為所緣緣，才生起根現前第二剎那，在那又同時生起意現前第一剎那。彼之等無間緣、所緣緣與根知第二剎那無有差別。增上緣是靠根現前第一剎那時的意根而生起，差異在於不由色根而產生。依何理由可證成意現前與根現前之後剎那等同時生起？靠遮遣餘句因⁽³⁶⁾可成立，因破斥交替生起與相續邊生起的正理可成立故。

如果說：“如是意現前第一剎那與根現前第二剎那理應是同類，因由一個近取因生故。若許，一個補特伽羅相續中，則變成同時生起兩種異質同類識。若如此，此補特伽羅則變成兩個不同相續者。”這是博學者起疑

之處，故我今當說：“如是，同一個近取因所生，可成立〔彼〕是同類質，並無法成立〔彼〕是同類返體的道理。”以上已述說。僅說一個相續中生起兩個異質的返體同類識是不應理的，然而，主張在一個相續中同時生起同類質的識，並不會有多相續之過。用以上諸道理來成立。不主張意現前為最短剎那與極隱蔽分，論說：“是故說意現前是極隱蔽分，唯生起一剎那等，是無能立之宗而已。”我則深信此意現前生起之理。那麼，忖思承許三行生起否？不定要用“三行”這個名詞，如果使用也無過失。

不眠的傳說

上師未承擔辯經學院重任前，在北印度的一座小城——馬蘇日的西藏學校當老師。任何一位老師提到洛桑院長，都會從內敬佩至極，於外示出五體著地之禮。

上師還享有“不入眠”之稱的美譽。他在辯經學院擔任院長時，親口說，未嘗整理好被褥而睡。

記得，我有幾次去見上師院長，不是看到他老人家倒在案上，就是閉目靠著椅背。我們的院長沒有一次正式好好睡過覺，他所做的一切，全是為了利益眾生。而我們這些庸俗、平凡的學生，每天時間稍晚或睡意直撲時，立即準備入睡。

偉大的院長，每次都是為了迷茫大海中的群生寫書，或精進到自然睡著，然後一醒，不管子時或何時，便再繼續研經、寫書。

本書中的“洛桑嘉措院長小故事”，我幾年前寫於澳洲。當時沒有網路、也沒有健康的身體，為了不浪費時間，每晚用一點點力量，寫下偉大菩薩的事跡供後人緬懷。

講說建立比度

第二根本科判講說建立比度，可分為：性相、分類二者。初者性相，有人說：“新不欺誑的耽著知，是比度的性相。”不應理，因比度不周遍是彼性相故，因比度第二剎那是比度，但不是新不欺誑的耽著知故，因彼是再決知故。對此有人說：“比度的第二剎那為有法，理應為彼性相，因是彼名相故。”如此拋出〔破斥〕不應理，因彼非比度故，因彼非知覺故，因彼的剎那，理應是不相應行，因彼的無常，是心不相應行故。辯說：“那麼，比度第二剎那也應相同。”答：“不同。因為有呈現差別事、差別法⁽³⁷⁾的區別故。”

自宗：“‘依立自所依正因而生起、且對自所量隱蔽分不欺誑的耽著知’，是比度的性相。‘依立自所依正因而生起、且對自所量隱蔽分新不欺誑的耽著了知’，是比量⁽³⁸⁾的性相。”有人〔反駁〕說：“若說此是比量的性相，兔角為有法，理應是彼性相，因是彼名相故。彼為有法，理應是比量，因比度是新不欺誑耽著知故。”

第二講說分類，以自體性門可分為：信許比度、事勢比度、極成比度三者。

“依立自所依信許正因而生起、且對自所量極隱蔽分不欺誑的耽著知”，是信許比度的性相。其事相如：藉由三察清淨聖言的因，而通達“施得財，戒生樂”的經文，於自開示義不欺誑的比度。

“依立自所依事勢正因而生起、且對自所量略隱蔽分不欺誑的耽著知”，是事勢比度的性相。其事相如：通達聲無常的比度。

“依立自所依極成正因而生起、且對自所量聲起共稱不欺誑的耽著知”，是極成比度的性相。事相如：透過分別境中存在之因，通達“懷兔”可稱

呼為“月亮”的比度。

又比度以行相之門也可分為：具成立行者比度與具遮遣行相比度二者。初者如：通達聲無常的比度，次者則如：通達聲常空的比度。

以通達的方式之門又可分為：比量與比度再決知。初者如：比度第一剎那，次者如：比度第二剎那。

又比度堪以聲詮⁽³⁹⁾之門可分為：自利比度與他利比度二者。前者與比度同義，如《集量論》說：“兩種比度中自利，是依三支因見義。”

名為“堪以聲詮”有其原因：為讓他人了知他利比度周遍不是比度。可安立他利真論式為他利比度，因這兩者同義故，如《集量論》說：“他利比度者，明述見自義。”一般而言，凡是比量周遍是比度，然比度不周遍是比量，因通達聲無常的比度第二剎那是彼故。若以其事相聲無常為例作為說明，則有四句：直接通達聲無常的比度，對聲無常是比度與比量二者。直接通達聲常空的比度，對聲無常是比量，可是對彼不是比度，因於彼不是分別故，因不見彼之義總故。通達聲無常的比度第二剎那，於聲無常是比度。然不是比量，就如《明解脫道疏》⁽⁴⁰⁾說：“在此，一般而言，凡是現量周遍是現前，凡是比量周遍是比度。然宣說若與個別法結合而談，則對所有自順帶境⁽⁴¹⁾是現量而不是現前，對彼是比量而不是比度，對彼是現前一定要顯現自相，對彼是比度，對彼必是分別，必執彼的聲、義⁽⁴²⁾故。”

講說再決知⁽⁴³⁾

第三根本科判再決知可分為：性相與分類二者。初者，有人說：“已通達再通達的了知，是再決知的性相。”又有人說：“彼不應理，一切種智第二剎那為有法，理應是再決知，因是已通達再通達的了知故。理應是彼，因一切種智第一剎那所見的一切，第二剎那亦見之，而無有一法為第一剎那未見，但第二剎那新見故。不能承許根本，因彼是量故，因是遍智本智周遍是量故。此復，如《明解脫道疏》中說：‘予縱使向內多作思惟，然也未能察覺有非量之遍智與非新通達之量。’”那麼，此第二剎那為有法，理應非彼性相，因是新通達了知故，因為量周遍是新通達，乃是引文之涵義故。

是故，對承許：“引自之前量已通達的法再通達的了知，是再決知的性相。”以“一切種智第二剎那不周遍故”的能立，破此說不應理。此破斥也須探討，因為此一切種智是新不欺誑與新通達的了知二者，是上引文的涵義，故必須承許。若如是，彼為有法，理應非彼性相，因為非引自之前量已通達的法再通達的了知故。若不成，理應是彼，因彼非已通達再通達故。理應是彼，因是新通達的了知故。承許因，若答在此不周遍⁽⁴⁴⁾，則承許已通達再通達⁽⁴⁵⁾與新通達有同位。倘若如此，則必須要承許已知再知與新知不相違，已學再學與新學不相違。若是如此，則可能無法避免數論派主張的，“苗在種子位時，以不明顯方式生起，所以是已生再生；在本位時，以明顯方式而生，故承許不僅是新生，亦是已生再生”。是故思惟：對第二應成以“不周遍”答覆應該較妥。此一切種智，雖是引自之前量已通達再通達的了知，但一般而言，並不是已通達再通達。譬如：於執青現前所呈現的，雖是已於自增上緣意根顯現的青色行相，然並非已顯現青相

再顯現；而聲聞見道無間道，雖是引自之前量的比度已通達再通達的了知，然並非已通達再通達。若如上仔細分明則妙，因往昔大多數《心類學》中說，“已通達再通達的了知”，是再決知的性相故。

又有“‘引自之前量已通達再通達的非量知’，是再決知的性相。”的說法，對此有如此疑惑：彼性相為有法，理應是遮遣法，因顯現彼的行相時，必顯現遮遣相故。理應是彼，因為必須顯現非量的相故。若許，再決知理應也是遮遣法，因為爾的性相是遮遣法故。若許，則七種覺知均應成為遮遣法。是故，安立“已通達再通達的了知”，抑或安立“引自之前量已通達再通達的非量了知”，為再決知的性相，應當尋知理路何者為妥。

對於已通達再通達之義，有人說：“引自之前量已通達之義再通達的了知是其義。”不應理，因聲聞見道解脫道所通達的無我，雖是之前無間道已通達的無我，然而彼不是已通達再通達，因為彼是新通達無我故，因對無我是新而不欺誑的了知故。另外，也有一種情形，是通達無常的作用衰退之後，再由憶念起三支因而通達者，一定是比量。除此，沒有其他的可能故。因為尚見到很多：於前半生時徹底通達，然而中間階段忘記，後半生仍須殷勤努力才能通達故。

自宗：“已通達某義，其作用尚未衰退期間，以憶念之力再次通達，或依靠前量之力通達任一者”，乃已通達再通達之義。如：對於無常非常熟悉者等，光聽到無常之聲就能生起定解，憶想“此是無常”，此則是以憶念之力通達。執青根現前之後，無間生起“此是青色”的定解，也是以前量之力通達故。

在一些教科書中使用“觀察知”一詞，我想應該有錯謬，因為這必須理解成“了知己觀察義”，所以屬根現前的再決知與屬自證分的再決知等，皆難被此名言所趣入，故唯前者無謬，因為再次趣入已斷除增益之義是其義，故足以完全顯出再決知的涵義。

第二再決知可分為二：屬現前的再決知與屬分別的再決知。屬現前的再決知又可分為：屬根現前的再決知、屬意現前的再決知、屬自證分的再決知、屬瑜伽現前的再決知四種。分別的再決知可分為：現前所引生的再決知與比量所引生的再決知。前者可分為：四種現前一一所引生的四種再決知。譬如：由執色眼知所生起念“此是色”的憶念知，是執色根現前所引生的再決知，其餘也應了知如此類舉。《七部除意闡釋》說：“憶念能周遍再決知，比量與根現前周遍是量。”此釋疑將於下文述說。第二比量所引生的再決知如：比度第二剎那與已通達聲無常且修此的奢摩他。

再決知又可分為三種：依思所成的再決知、依修所成的再決知與非前二任一者的再決知。初者如：已經通達無常、但未獲奢摩他時，認真薰修彼義的定解；次者如：在奢摩他的當下，為對彼義生起明相而修習的定解；三者如：再次憶念寶瓶的憶念知。

第四講說伺察知⁽⁴⁶⁾

第四講說伺察知可分說為二：性相、分類。初者，有人說：“對自境耽著的符義⁽⁴⁷⁾欺誑耽著知，即伺察知的性相。”某人說：“符義欺誑耽著知是其性相。”有人說：“對自主要趣入境法雖一意耽著，但未獲觀察義的了知是其性相。”有人說：“不依任何領納與所依正因、且對自趣入境無錯亂的一意執取，而未獲得觀察義的耽著知，是其性相。”又有主張說：“遠離‘依領納力與自因隨一，而直接斷除增益之兩種決定的其中一者’、況且是新一意耽著真實自境的覺知，是彼的性相。”

前二性相不應理，“忖思聲是常抑或無常，想大概是無常”的合義疑惑為有法，理應是伺察知，因是對自境耽著的符義欺誑耽著知與符義欺誑耽著知二者故，因是欺誑耽著知與符義分別二者皆是故。不能如是承許，因是疑故。另外，非不欺誑的了知是否必定是欺誑了知，仍需探討。對主張第三性相者，當作此問：初修水遍處定的伺察知與如此修不淨觀的伺察知等為有法，有否自主要境？若有，則水與骷髏理應遍滿大地，因唯有此二者是自主要境，餘者皆非故。因不成立，若答：“彼二者所顯現的遍滿水相與遍滿骷髏相，是彼的各自主要境。”那麼，彼二者為有法，理應對自趣入境錯亂，因不但對自顯現相錯亂、而且彼二相是各自主要趣入境故。承許周遍，不能如是承許，因我忖思“彼非顛倒知”故，細節於下敘述。若對於第二問題的反駁，說彼等若無有主要趣入境，則非一意耽著於自主要趣入境法，因此應成為不是伺察知。若無如此伺察知，則將導致如此初修的覺知，變成不是唯以聲總為所取境而修的分別。第四性相也難成為應理，由執陽焰的根現前所生之執持陽焰為水的分別為有法，理應不是不依領納而對自趣入境錯亂，因依領納而錯亂故。若許，彼為有法，理應是伺

察知，是彼性相故。理應是彼，因不依任何領納與所因正因、且對自趣入境無錯亂、而且是一意執持的顛倒知故。理應是因中前項，因為前已成立它是依領納而錯亂，是未獲得觀察義，因是顛倒知故。另外，還有彼性相的用詞不甚周詳之過。第五性相理應也不應理，因為在決定成立聲是無常的三支當下，有趣入聲無常的伺察知，然彼非彼性相故，因非遠離此二種定解之任一者故，因是具有依賴自依因的定解故。另外，由異生相續中通達“有情無常”的定解，直接攝持的意轉⁽⁴⁸⁾悲心是伺察知，然非彼性相中的前一項故，因非遠離這兩種定解任一者故，因具有彼二任一者故，因有彼二其中任一者直接攝持故。這種定解是由自因“有因比度”所引出的定解故。此定解也直接斷除增益，因直接通達自境故。因此，我認為“不依任何領納與所依正因、且對真實自境是一意的新決定耽著知”，若安立成伺察知的性相為合理。

對此有人辯說：“領納之果的伺察知為有法，理應不是不依領納且對真實自境一意的新決定，因為是依領納故。”不周遍。那麼〔反〕問他：導師釋迦牟尼佛為有法，爾能了悟一切所知與成辦所有三種性的利益，理應全是靠母親摩耶夫人而成辦，因爾是彼の果故。若許，那麼理應是依自乳王子⁽⁴⁹⁾而了悟一切所知與證得一切功德，因爾是彼之果故。

又有〔辯〕說：“伺察知第二剎那為有法，理應是新決定的耽著知，因是伺察知故。”答：“承許，因非由前量力，僅是一時段的決定故。”性相中的“領納”一詞，可排除現前與伺察知的同位；“不依所依正因”一詞，可排除比度與伺察知的同位；“一意”一詞，可排除與疑的同位；“新”一詞，可排除與再決知的同位；“決定”一詞，可排除與顯而不定的同位；“真實自境”一詞，可排除與顛倒知的同位。某人說：“‘不依領納’之詞，可排除與現前的同位。”不宜，若如此，則要承許伺察知必定不依領納，而現前周遍依領納。是故，伺察知為有法，理應是依領納，

因依領納⁽⁵⁰⁾自身的現前自證分、且彼也是現前領納與自證領納二者故。另外，聞知所引生的緣寶瓶伺察知為有法，理應依領納，因為依執聲現前故。雖是現前，然不周遍依領納故，因有現前是領納的因故。因此說“‘領納’可排除此與現前的同位”，非如上所說，而必須以前、後連貫作解釋，現前一定以領納力趣入境，然伺察知趣入自境時，一定不以領納力趣入，也一定不依正因之力而趣入故，但有可依“意轉領納力”趣入者，並不成相違。

然一般領納有：現前領納、自證領納、意轉領納、無勤勉⁽⁵¹⁾領納、修所成領納、受領納等。“生為所取義的相、抑或自境赤裸呈現且無染清晰顯現”，即現前領納之義。“以與自所取境成為無二的方式而成為清晰顯現”，乃自證領納之義。“以對自所觀察義所生之大領悟力，而能令意轉變”，乃意轉領納之義。此與聞所成領納同一關鍵。“熟悉或熟練自觀察義之力，能在沒有專注的勤勉之下而運轉”，即無勤勉領納之義，此與思所成領納同義。“由前領納力遠離沉、掉過失的狀況下，能隨心所欲趣入所緣”，即修所成領納之義。當獲此能力時，即獲得修所成領納的量。“自己與境的互動當中，以悅意、不悅意、中庸三種任一者作為直接境之力，令其成為樂、苦、捨三種隨一體性”，即受領納之義。“具有這種不共業用者”，即領納之義，但不能主張六種領納中的任何一種周遍是領納，因一切種智以現前領納惡趣痛苦，然非感受痛苦；領納樂受的自證分，並非感受快樂；屬伺察知的受，並非伺察知性相中的領納。“純粹領納且明瞭”中所指的領納，是指自證的領納，於彼見分中生起成為明而了知的相，必須安立為是彼的等無間緣，所以應當藉由觀察有法的差異，知道如何分辨不同的領納方式極為重要。

第二伺察知可分為：無理由伺察知、不定理由伺察知、依相似理由伺察知三種。第三者又可分為：依三種相似理由的伺察知三種。譬如：無有

任何理由，僅聽聞到聲無常，遂念“此是無常”的分別是第一者。如：一般而言是正因、但自己未成立三支任何一者時，觀察所立的伺察知，則是第二者。實是三種相似理由任一者，然不了知者觀察所立的伺察知，是第三者。

講說顯而不定

第五顯而不定可分為：性相、分類二者。初者，有人說：“清晰顯現自境的自相與未能引生決定自境的自相同位，即自己是顯而不定的性相。”又有人說：“不決定自境的清晰顯現無錯亂了知，即彼的性相。”又有人說：“清晰顯現自趣入境的自相與未決定自境的同位了知，是彼的性相。”

初者，不應理，一月顯現為二月的眼知為有法，理應是彼名相，因是彼性相故。理應是彼，因為清晰顯現自顯現境的自相，對彼不能引生決定故。承許因，不能承許根本，因是無分別顛倒知故。

第二性相也不應理，領納執色根現前的自證分為有法，理應是顯而不定，因是彼性相故。理應是彼，因未決定自境、且是清晰顯現的無錯亂覺故。後項容易。理應是前項，理應非決定自境，因是現前故。有周遍，如《量經自釋》⁽⁵²⁾說：“無論任何現前皆無法作決定，雲何故？顯現為彼故。”福稱論師（現前品）⁽⁵³⁾說：“不僅不承許所有無分別了知有耽著境，也不承許有決定境。”

第三性相不應理，當士夫的意耽溺於樂音時，相續中的執色眼知為有法，理應清晰顯現自趣入境的自相，因是顯而不定的覺知故。若許，彼為有法，理應是錯亂知，因自趣入境非自相，但卻清晰顯現為自相故。不能如是承許，因凡是顯而不定，一定是無錯亂知故。

自宗：“‘清晰顯現自趣入境的自相，與對自趣入境不能引生決定之同位的了知’，即自己是顯而不定的性相。”

第二顯而不定可分為：屬顯而不定的根現前、屬顯而不定的意現前、屬顯而不定的自證現前三者。前已述說無顯而不定的瑜伽現前。譬如：當士夫的意耽溺於色時，相續中執聲根現前是第一；觀現世者相續中執色意

現前的顯而不定是第二；領納彼的自證分即第三。

講說疑

第六疑可分為：性相與分類。初者，有人說：“懷疑自境是疑的性相。”有人說：“於自境有二念的覺知，是彼の性相。”有人說：“於自境有二念的心所，是彼の性相。”有人說：“自力⁽⁵⁴⁾於二邊懷疑的了知，是彼の性相。”有主張說：“自力於自境有二念之分所安立的根本煩惱，是彼の性相。”有主張說：“‘懷疑自境的了知’，即疑的性相。”

初者不應理，相續中具足現行疑的補特伽羅為有法，理應是疑，因懷疑自境故，因正對自境懷疑故。另外，兔角為有法，理應有對自境懷疑，因有疑故。

次者不應理，分辨解脫道與非道的智慧為有法，理應是疑，因是彼性相故，理應是彼，因內心執取道與非道二者而作觀察的覺知故。若如是拋出反駁，爾當思惟如何應答。另外，所謂“疑惑”、“二念心”，皆是疑之名，但彼不一定是疑，因“湖生”雖是蓮花之名，然湖生不周遍是彼；“具手”雖是大象之名，然彼也不周遍是大象故。

第三性相也不應理，因為疑不周遍是心所故，因並無任何具量⁽⁵⁵⁾經教與理由說疑一定是心所故。《七部除意闍釋》中也僅說，自執取有二邊懷疑相的覺知是疑的性相，但卻無任何詞句說必定是心所故。

有人說：“疑一定是心所，因六根本煩惱中的疑一定是心所故。”那麼，執因心，理應一定是心，因心或六識中的心，一定是心故。承許周遍。另外，“見”理應一定是根本煩惱，因承許故。若許，世間正見為有法，理應是彼，因是彼故；不能如是承許，因彼是善故。此復，疑理應一定是煩惱，因根本煩惱中的疑一定是煩惱故。不能如是承許，因為如懷疑有無沉香樹的疑並非煩惱故，因彼是無覆無記故。此復，即將通達“‘施得財，

戒生樂’的經文，於自開示義不欺誑”的合義疑⁽⁵⁶⁾，不是根本煩惱故，因彼是善故。複“因對疑說故”中所示的疑，理應一定是煩惱，因承許故。若許，怎能承許彼生起比量的方便為應理？又《四百論》⁽⁵⁷⁾中：“福薄於此法，連疑亦不起，僅生一疑惑，輪回即摧毀。”所說的疑，也應該變成是根本煩惱，是故，應當從外道典籍中尋找〔講說〕根本煩惱能夠摧毀輪回的依據。不但如此，《緣起贊》⁽⁵⁸⁾說：“此於自宗與他宗，廣修遍學眾教時，後後反陷疑惑網，遍極熾燒惱我意。”其中亦述說，大師為了從粗品煩惱漸次調伏，而宣說四部宗義等，但因為沒有對他們宣說無謬的二諦與緣起安立，所以獲得卓越無垢的智慧者，發現其中有許多矛盾之處，因而產生疑惑。此能象征彼等是賢者，斗膽說，即是依此而生煩惱乎？故汝應當善思。此復，有些人把一般的疑與染疑視為一者，而反覆解釋阿羅漢沒有疑。這些人也是在黑暗中揮棍，因為阿羅漢也可能對遠時與遙遠國土等產生懷疑故。又有人說：“疑不一定是煩惱，然而一定是心所。”此也不合宜，因為在不區分心、心所的情況下，講說覺知的一般分類時，若指定是心所，則毫無關聯故。若如此解釋，則有說者不善巧之過，譬如：在數馬時，數進山羊，將會引起笑話。假如是心所，則有善、不善、無記三者之分，是故，爾當尋找〔疑〕應列入哪一組心所中。

第四性相也不應理，因為依靠惡知識與似應成⁽⁵⁹⁾等，可生起許多緣業、果以及前、後世等的不合義疑。依清淨善知識、正應成言⁽⁶⁰⁾與清淨典籍等，可生起許多合義疑，因此彼等不是以自力懷疑二邊故，因是與其他理由形成三輪直接相違⁽⁶¹⁾之勢力的緣故。第五性相是無據之說故，以前說能順帶破斥故。是故思惟：第六性相為自宗，方是應理。

第二，疑可分為：合義疑、等分疑、不合義疑三者。如忖思：“聲是常或無常，大概是無常。”的疑為第一，“聲是常或無常”的疑為第二，“大概是常”的疑為第三。合義疑是符義分別，但後二者是顛倒分別。

講說顛倒知

第七顛倒知可分為：性相與分類二者。初者，有人說：“對自耽著境錯亂的了知，乃顛倒知的性相。”又有人說：“對自境顛倒的了知，是彼的性相。”初者不應理，因顯現藍色雪山的根知，不是對自耽著境錯亂的了知故，因為無分別沒有耽著境故。所謂耽著境必定是耽著聲、義為一之境，如《心類學嚧陀南》說：“耽著境即分別專有之法。”對第二性相說：執寶瓶的分別為有法，理應是對自境顛倒的了知，因是對自顯現境顛倒的了知故。有周遍，因對顯現境顛倒周遍對自境顛倒故。理應是彼，因對自顯現境錯亂，周遍對自境錯亂，〔二者〕同故。不能承許根本，因彼非顛倒知故，因彼是符義分別故。此外，修不淨觀的三摩地為有法，理應是顛倒知，因是對自境顛倒的了知故，若如此拋出反駁，則應當思惟，如何答覆才能與正理的推證不相違。自宗：“‘對自趣入境錯亂的了知’，即顛倒知的性相。”

第二，顛倒知可分為：分別顛倒知與無分別顛倒知二者。前者與不符義分別同義，後者與清晰顯現無有之物為所取境的錯亂知同義。

七種覺知⁽⁶²⁾ 相互為何？

那麼，七種覺知相互為何？屬色之果的覺知，有屬於自己的七種覺知；執色的覺知，除了沒有屬於自己的顛倒知，其餘六者皆有。屬色之果的分別，除了沒有屬於自己的現前與顯而不定，其餘五者皆有。顯現自境色的眼知，有現前、再決知、顯而不定與顛倒知四種。執色根現前有現前、再決知與顯而不定三者。通達色的分別，有比度與再決知。執色的伺察知，唯有伺察知一者。

複次，此意覺，是有“屬於自體性的七種覺知”之句。一意的符義意覺⁽⁶³⁾，是其體性中唯有六種覺知之句。意覺分別，是七種覺知中唯有五種之句。一意的意覺分別，乃唯有四種之句。意現前，乃僅有三種之句。意覺量，則僅有兩種之句。意現量，乃唯有一者之句。

又七種覺知中，“與前三者的每一個各有四句”和“與後四者的每一個各有四句”有四句，如：觀現世者相續中通達境的覺知，則是與前三者的每一個各有四句，然與後四者則非各有四句；如：觀現世者相續中未通達境的覺知，與後四者的每一個各有四句，然與前三者並非各有四句，譬如：以色為境的覺知，則是兩者皆是之句。又“與前三者的每一個各有三句”和“與後四者的每一個各有三句”也有四句：知覺乃二者皆是之句；符義的覺知是與前三者的每一個各有三句之句；如：未通達覺知，則是與後四者的每一個各有三句，然與前三者無如此之句等，皆須類推了知。如是就七種覺知中，能以四句、三句、相違與同義之門廣泛分辨，則是能令了知覺知的分別與其粗、細執取法的智慧廣大增長的關鍵。

歸攝七種覺知之理

歸攝此等之理：若說覺知的七種分類，是遣除顛倒分別的分類或排除第三類的分類其中一者。若如初者，當指出是為去除對於何類的顛倒分別而說，然卻未見於諸具量典籍中如此說明，依正理也不能尋得。若僅是因為有所要排除的顛倒分別，則將變成對無量無邊覺知的分類，都須排除顛倒分別，如此，不就變成《心類學》教科書中異口同聲說有七種分類，理應也不適當，因為如是分類，無有特別目的故。是故，若思惟：“一切之後覺知的分類，皆是排除第三類的分類，所以，此也是排除第三類的分類，是則為善。”若如是，則一切覺知皆須歸攝於此。所以，有情相續中的菩提心、慈與大悲等，均是未通達境的有境故，這只能說是伺察知，但〔事實〕並非如此，因凡伺察知，乃隨著聲音而僅粗略執義，所以最終會產生懷疑之故，如《量理寶藏論》說：“伺察不待因，純許故成疑。⁽⁶⁴⁾”對此，多數學者的主張相同故。菩提心等則是經由數數觀察、專注而深入領悟、且彼覺知是已生起之無勤勉的體驗故。若彼等皆是通達境的覺知，除非為再決知，否則不應理，所以當觀察是由何量引生的再決知。另外，也須觀察遍處定與修不淨觀的定等是七種覺知當中的哪一個。

是故思惟：“覺知的七種分類，僅是歸攝種類的定數，並非排除第三類的定數之主張為善。”此復，前三者攝於通達覺知，後四者攝於未通達覺知。如《心類學噲陀南》中說：“前三即證覺，餘四未證覺。”有人說：“此不應理，因伺察知是通達覺知故。”此更不應理，因《釋量論》中：“能所害性故，說此於遠離，增益轉應知。”顯示分別如何通達境之理時，說通達彼境，必須於彼境斷除增益，除此之外，並未說有任何通達境的方式。在宗大師父、子的具量著作中，亦基於“若通達彼，則必須於彼斷除

增益”之理，不作變更而闡述，除了這以外連伺察知如何通達的味道絲毫也沒有。

但在一些教科書中有提到“通達伺察知”，明顯可知是依照以前古代文獻的若干詞句而說。若非如此，執取聲無常之聞所成的伺察知為有法，爾理應通達聲無常，因於彼是伺察知故。不能如是承許，因“第一次通達聲無常，一定要依靠〔正〕因才能通達”。此即內道宣說宗義者的共識故。另外，對無常與無我有深入理解者，理應先通達彼等，因為在這之前，伺察知必先對〔無常與無我〕有粗淺的理解故。不能如是承許，因先通達、後理解，是往昔未曾發生的奇聞故。此外，則變成要承許，修習道的證量增長順序顛倒等多項過失，這就如同以耳根難忍之刺⁽⁶⁵⁾為枕。

那麼彼伺察知，理應未決定自境，因未通達故。〔若如此辯駁。〕答：“不周遍。”一般有許多決定並非通達，此“伺察知的決定”，亦僅指覺知不忘卻此義地作“決定⁽⁶⁶⁾”，並不是通達的決定。

那麼，什麼是通達義？“〔我今宣說，〕於彼義斷除增益”，即是通達彼義之義。此復，“依憑破除增益的耽著境之力，在自作用未衰退期間，奪取遍計增益的生起時機”，即斷除彼增益之義。此也有現前通達與以義總方式通達二者。以清晰顯現不混合義總的勢力通達，即現前通達義。“義與義總混合的通達方式”，即以義總方式通達之義；或者也可將“猶如義總滲入義般地纏繞著境，且能引生出對彼義的決定”作為彼義。此每一個皆有直接通達與順帶通達二者，“以顯現彼義之相的方式通達”，即直接通達彼義之義。“以不顯現彼義之相的方式通達”，是順帶通達彼義之義。

此二若以淺顯易懂的方式說明：就是覺知朝向何者的狀態時，在顯現相尚未消失的情況下斷除增益，即直接通達彼義之理；同時，不須透過餘量而增益，自然消滅，因而引發決定，是順帶通達彼義之量；覺知的直接通達與順帶通達，一定同時存在。此覺如無直接通達，則其順帶通達也不

應理。

但是，此覺知的順帶所通達與以其力所通達，二者卻有大差異。證成聲是無常的正敵者⁽⁶⁷⁾之相續中，其決定彼三支的覺知不須透過餘量，但以其力可漸次通達聲無常，然而，此並非彼覺知順帶通達，如《中論根本廣釋》：“‘說聲所作性，此類皆無常，亦隱喻滅心。’此文說明了隱喻是

以其力，並非順帶通達。”又有說：“自相續的覺知，對自己而言，周遍是現前分，因必定被領納自己的自證現前通達故。”此說也不應理，因異生相續中的“此示執色意現前”，並未被領納自己的自證分通達故，因彼對於異生而言是極隱蔽分故，此理也在《明解脫道疏》等中提到故。

另外，諸異生，即使在一日中生起無數分別與粗、細煩惱，〔有許多人〕因為沒有察覺這些生起故，便認為這些不存在。〔有很多人〕因未能了知自己反覆被煩惱過失染污，還認為自己沒有過失。假使能察覺自己平常生起的一切煩惱，誰還能優閑度日？應當詳細剖析。此理也在《明解脫道疏·第三品》中說：“〔有人反駁說：〕那麼，對於自心應變成是隱蔽分，只是在破諸彌曼差聲論師⁽⁶⁸⁾〔所主張〕的，凡自相續的覺知都要靠因才能通達、且凡自相續的覺知，周遍是自之現前所量，這連帝釋天也無法證成。”

今已略說建立覺知的七種分類。

洛桑嘉措院長小故事

譯者

一個完全忘了累的人

世界上，有哪位住持天天上早殿做早課？有哪位校長，在沒有規定下，天天參加升旗典禮？奇跡真的發生了。洛桑院長每天參加早課，不曾有一天說身體不適不來參加。那堅強的毅力，彷彿高聳的峻嶺，猶若浩瀚無邊的晴空，倘可見，會對他歎為觀止。

每次早課，我們先拜三十五佛，接著唸誦〈歸依發心〉〈釋迦佛贊〉〈供曼達〉〈供養雲咒〉〈七支供養〉……校長都是在早課進行約十五分鐘後進來。

早課是我們的致命傷。有些同學都在夢中度過，有些同學根本連外裙都沒穿就來參加。記得有一陣子，我也是眼睛還未開就迷迷糊糊上早課，等到快結束才頓時醒來，中間進行了什麼課誦，一問三不知。

院長的用意在於：如果他不來參加，大家的心力就退了，不會做好早課，慢慢就會省略早課，所以他自己親自帶領。

世上做什麼事情哪有不累的道理，可是內心存著歡喜心，縱使多艱辛之事，也覺得易如反掌。媽媽不曾說過我好累，不想做了，這全是愛心使然。從院長身上看不到一絲疲倦，永遠那麼有活力、有信心。

在達蘭莎拉，由西藏圖書館到辯經學院是一段爬坡難行的路，年輕人除非不得已才採取步行，一般都是搭車。那一段路程，院長不曾想過搭車，都是辛辛苦苦步行登上，所以有時見他睡著，是他剛從圖書館上來的關係。他沒有時間思考自己年紀與身體狀況，也完全忘了疲倦，一心一意緊系眾生，培育僧眾。

大概是一九九五年，院長在洛杉幾時，林居士請法，時間有限，必須

每次開示三個鐘頭。院長沒有說這個時間太長，馬上答應。他絕口不提“累”這個字，對他而言，只要能利眾，什麼都可以犧牲。這就是師長十種功德中的“不厭倦”。

院長最常待的地方是辦公室與房間，在他的書案上，躺有一枝筆與一疊紙。他同時寫兩本書——辦公室一本、房間一本。有一次我問他為什麼這麼做？他說要把領悟的留下，不然死了，這些就煙消雲散，這也是我對他五體投地的原因之一。

執筆寫作的動作，常在我們找院長時可見，甚至可從窗戶一窺……

覺知的三種分類

你聽過因“所取境”的不同，
可分出三種不同的覺知嗎？

“如牧者的發心”、

“如船夫的發心”、

“如國王的發心”，

哪一個才是真正的發心？

第二根本分類——三種分類：以義總為所取境的分別、以自相為所取境的無分別無錯亂知與以清晰顯現無有之物為所取境的無分別錯亂知三種。初者與分別同義，次者與現前同義，第三與顛倒無分別同義。

一般而言，錯亂知也可分為：譬如：1 火把迅速旋轉時，把它看成為輪的眼知，是形狀的錯亂。2 執白螺為黃色的眼知，是顏色的錯亂。3 因乘船顯現樹木走動的眼知，是動作的錯亂。4 一月顯現為二月的眼知，是數目的錯亂。5 顯現發落的眼知，是體性的錯亂。6 半夜，顯現太陽的夢知，即時間的錯亂。7 在荒漠中，從遠處，把體積小的物體，看成體積大的物體的眼知，乃度量的錯亂。

夢知是分別顛倒知，其餘皆是無分別顛倒知。一般錯亂因有被“底層錯亂因”與“暫時錯亂因”所染的覺知兩種，但這些都是被暫時錯亂因所染。此復，可歸攝於錯亂因在境上、錯亂因在處所、錯亂因在所依、錯亂因在等無間緣四者。如：第一是錯亂因在境上，第三與第七是錯亂因在處所，第四與第五是錯亂因在所依上，第二與第六是錯亂因在等無間緣。有人說：“看見太陽黏在西山頂是錯亂知。”《七部除意闇釋》反駁說，此

不應理。被底層錯亂因所染的分別如：聲常執、我執。

或說：“若顯現遠方的小體積為大體積的眼知是錯亂知，〔那麼〕，顯現龐大物體為小物體，也應變成錯亂知。”答：“不一樣。因為遠距離顯現龐大物體變小，是符合遠距離而顯現，怎是錯亂知？猶如依照距離的推算，可知我等‘見月眼知’不是錯亂知。”

問：“清晰顯現無有之物為所取境之覺知與無分別錯亂知有無差異？”答：“《入中論》說：‘說是顛倒作意故。’《釋量論》說：‘不淨、地遍等，雖非真實事，由修力所化，無分別明顯。’又說‘餘者有染壞’等，是指不淨定、地與水等遍處定，皆顛倒作意與修習非真實〔事〕故。此等定如自所顯現於境上不存在、且是無分別知，故是清晰顯現無有之物，但是否為錯亂知，則尚待觀察。因為克主傑《現前品廣釋》中說：‘除此之外，其餘清晰顯現地等遍處，雖無分別，然因是受染污錯亂知故，非現量矣。’又問：‘那麼，諸遍處等定是不是瑜伽現前？’答：若依‘是以修習力清晰顯現境相的無分別知，然由於錯亂故非瑜伽現前。’”等文主張〔諸遍處等定〕是錯亂知，而無分別錯亂知與無分別顛倒知二者同義，是此宗的共通說法，故彼等則應成顛倒知。若許，彼等定為有法，理應是障礙，因是增益故。若許，斷一切障礙之際，爾的同類續流理應也減盡，因爾是障礙故。不能如是承許，因在佛地有爾的同類續流故，因有屬一切種智的十種遍處故，因有二十一種無漏聚故。

此外如：“非勝現勝味⁽⁶⁹⁾”所說，顯現劣味為美味的佛本智為有法，理應是顛倒知，因如自所顯現於境上無且是無分別知故。若許，則太過矣。

此外如：牧者的發心與如船夫的發心，二者為有法，理應是顛倒知，因想一切有情比自己早或同時成佛，然不可能如此故。如許，則必須承許大乘道與顛倒知的同位；若如此，則成為犯有被量遣除之道、對治力可減盡之道、覆道⁽⁷⁰⁾等〔過失，又犯先〕認為某些道是功德，而〔後〕察知，

不論如何修習始終也會有過失，因而擯棄〔的過失〕、不管如何修習，也不能無邊增長，故犯不可信賴等過失，因為彼等是顛倒知故。如《釋量論》：“所能害性故。”文說，成為與爾執取方式正相違的量所毀壞、又是顛倒執取，所以是所依不堅固性故。不可無邊增長，因彼論說：“依不堅性故，別等雖不長。”故。另外，凡是道，理應必定不是顛倒知，因經說：“世尊告曰：善男子，若有比丘、比丘尼、鄔波索迦、鄔波斯迦，緣於不生不起諸法，作意不淨，作意無常苦空無我，當知與彼無異。我終不說彼愚癡人是修正道，當說彼等是行邪行。”然而《善說金鬘疏》⁽⁷¹⁾中：“有辯說：‘如牧者的發心與如船夫的發心，二者承許不可能之事，故應成為顛倒知。若如是，則說是大乘發心不應理。’答說：‘看到菩薩修心時，有很多是不可能的，並且發願也有許多不能成辦，故彼等反駁不應理。’論中僅如此說，所以有兩種意趣解釋：一論中的“彼等不應理”，若解釋成，有人以“因承許不可能〔事〕，雖是顛倒知，故不應為菩提心”而反駁，是不應理，則與《釋量論正理海廣釋》⁽⁷²⁾意趣相符。二或解釋為“彼雖承許與執取不可能〔事〕，應成是顛倒知”的對方反駁，不應理，則完全吻合之前所引經文的意趣，故忖思：唯後者應理。此原因即不淨〔觀〕、遍處定等與此二菩提心，是為提昇自己的慧力與凸顯特色而刻意修練，並非由錯亂因所自主，故於趣入境非錯亂故。雖如自所執取，在外境上不存在，但如此執取可善成辦自所冀望，故與顛倒知不同。雖非觀待外在之境而執取骨頭、水等，但以內定所化骷髏與水等為境，是故觀待有境的覺知並非無趣入境故。另外，若以少許餓鬼見瀑流為膿血的眼知為量等理來推之，雖同觀一境，然不同類別補特伽羅各自形成各別行境；僅以同類者所見〔行境的〕不同，無法破除那些，也可見藉由各別串習業與定等，形成各別行境的多種事例，因此認為，若主張不淨〔觀〕、水遍處等定與兩種菩提心，也只是顛倒作意，並非顛倒知則較為合宜。

那麼，賈曹傑《明解脫道疏，第三品》中有說：“修遍處與不淨〔觀〕的覺知為有法，雖清晰顯現境，然非瑜伽現前，因是受染污且是欺誑了知故。毗婆沙宗師問說：‘雖串習量所成立義可產生明顯相，然而，串習顛倒義產生明顯相不應理，彼串習並無任何體性可顯現故。’答：‘串習顛倒義能產生明顯相，因不淨與地遍處等雖非真實，但是，由串習力化現和生起的知覺，也是無分別與清晰顯現故。’”是否有相違？答：“並無相違。”因雖說這些定是欺誑知與修顛倒義，然卻絲毫未說它是顛倒有境、錯亂知與顛倒知。此中複說：“那麼，於自宗，聲聞乘應成非修量清淨義⁽⁷³⁾、且成為對自耽著境錯亂的少數顛倒知，因實無外境，然卻以外境為基礎並建立無常與苦等故。答：‘無過失。’量只通達‘蘊是無常’等，並非通達外境的蘊是無常；瑜伽師修持時，也唯與此相同故。無有任何一位大車軌師，於自宗建立三乘中承許聲聞乘是對耽著境錯亂的顛倒知。”等文明示道無有顛倒知故。

所以，清晰顯現無有之物的無分別錯亂知，也是被底層錯亂因所染，如《釋量論》：“欲、怖、憂所惱，夢賊等所壞，如現前安住，見非真實事。”闡述有“無分別的貪”。設若有此，則也應有“無分別的瞋”等，因此等皆是底層錯亂因所染故。是故忖思：清晰顯現無有之物為所取境的覺知與現前有四句、與顯而不定有四句、與顛倒無分別有三句。

覺知的兩種分類⁽⁷⁴⁾

我們的心有哪些是國王，
不然怎麼會有“心王”。
五十一心所到底是什麼樣子？

第三根本分類——講說兩種分類有六組：覺知有量與非量知的兩種分類；分別與無分別的兩種分類；錯亂知與無錯亂知的兩種分類；意知與根知的兩種分類；遣入覺⁽⁷⁵⁾與成入覺的兩種分類；心與心所的兩種分類等六組。

量與非量

初者講說量與非量可分說為三：抉擇量的所為、性相與如何分類。

初者，如同陳那大阿闍黎說：“現前與比度，真似為自悟，成立語能破，真似為他悟。”與法稱論師說：“所取所捨事，轉趣彼主故。”等，若是已稍開慧眼者，定會生起希求解脫的覺知，然多數人無法持之以恆，停在原點；於此，少數人雖對解脫的覺知有持續希求的傾向狀態，但其中大多數卻顛倒取捨，致使原本該解脫的卻墮於鐵縛之中；理當達到究竟目標者，反而徒增不想要的包袱。這乃因為任何善、惡業於各自同類果不欺誑，所以此即顛倒誤用“方便與方便所生果”⁽⁷⁶⁾的明顯象征。譬如：不知先前所食有毒，心中還以為其是美食，吃後生病，才知先前所食有毒。雖如此了悟，仍愚昧不知是何時吃下何等毒藥與食物。有些人雖了知，然卻不知解毒的方法，因而絕望難受。又有些人不但不知己食毒，還對藥與醫生起無能的顛倒見，秉性如銼刀般非常粗糙未馴。三者當中，後者最為劣等。此等人對上師的教授無有專一的信心，故未能入鈍根隨信行者中，由於未能受正確的經教與理由激發故，也未能入隨利根者；處於二者中間，將面臨自食其果的下場。

另外，尚未從粗分取捨之處獲得決定正量，或即使獲得，卻無法透過憶念而持續。昔日雖然多習經論，一旦忘卻而不了知時，則對昔日所習量、量的所量以及果等起顛倒見、且有甚多喜愛“現世美好”的見行者⁽⁷⁷⁾。這些人由於對昔日所學不深入而顯露過失，豈是量造成的？雖廣學多聞，然而量未能對任何取捨處獲得決定的量，有三個原因：一剛開始從粗層累積經驗，爾後不致力於生起決定的量、且因急切高攀幽微高妙〔的法類〕，而落入生起〔正〕量次第的歧途。二或心總是向外、隨波逐流、人雲亦雲、

且將伺察知所決定的視為精要，淪落於量的性相的歧途。三或是喜愛邏輯推證，唯是沉迷於分析與辯證，不慎落入生起量之眾因緣的歧途。若陷入於上三項中之任一者越久，即使學習經教與正理，也會離獲得量的果越遠。如是，僅僅依隨字意的廣大伺察意上之理解，傲慢地認為自己是博學導師，並多次講解經論、又毫無慚愧地對他人宣揚己過，傳播給他人的過失，自己也不在意，雖似湧出幽微清楚訣竅的甘露水泡，卻永遠無法愈合自己心續的傷口，加上相續團宛如鐵球堅硬不變，不但不盡力廣興持教四眾，反而勵力擴增自己親屬朋黨範圍，致力求財，與他人競奪掌控他人權力，彼等即是利用大師的外在形象，而實際上是教法與群生的劊子手，此應歸咎於未認真觀察自心相續與未生起分辨義、非義之量的體驗所致。再者，典籍中說：“少許《阿毘達磨》中所述及的阿羅漢，雖富有多聞的持藏功德，然因於解脫道未得觀察義，而致來日，一時見自己因業、煩惱而取生，遂對佛陀教授懷疑，因而墮入地獄。”當今有些冒牌賢者，僅熟悉能令他人相續速疾起妄念的推證因理，卻自稱是宣說正理者。這些利根影像也甚危險，因為易於受到異議者反駁，也不能把握日後不會對佛陀教法生起疑惑，怎能說自己不會啟開惡趣之門？是故，有體驗的寡聞者，是極好的，縱然僅是一句訣竅，也會以量的體驗探究，不為異議者所能奪捨且不再起疑，把所學極適當地用於調伏自他的相續，因此所學成果終將不失！

所以完成自己的希願前，必須分辨主要希求是義非義。再者，辨者當了知量的建立極為重要，因要透徹了知是義非義尚須依靠量；況且中期令其不忘卻，也須依靠量；最後臨近與摘取希求果時，也唯依此量，是故陳那阿闍黎說：“現量與比度，真似為自悟，成立語能破，真似為他悟。”此說明自決定所量的方便之中，量是不可缺少的。若非如此，縱使僅以伺察意或大概的理解了知百論萬典，最終內心仍存疑，那麼，之前靠艱辛所成就的功德，將流失歸無。譬如：當要前往親眼可見的粗糙現前分的長遠

路途之前，也必須為了解除疑惑而深思熟慮並仔細詢問。如是，前往經由無垢教典與正理所證明的隱蔽分——往赴究竟的正確路途前，不消說，必須謹慎除疑斷惑，因為倘有懷疑，則會退返。此復，如世親菩薩又說：“或不欲發起，迷道及疑道，能障趣解脫，故唯說斷三。”是故，若欲想徹底達成自己內心的理想，學習量論極為重要，略說已。

講說量的性相

第二講說量的性相有四：破除、安立、斷諍與抉擇破後結論。

初者，有人說：“不欺誑的了知乃量的性相。”又有人說：“對自所量顯現境新證且不欺誑了知。”又有人說：“對自所量趣入境新證且不欺誑知覺。”

初者不應理，執青現前隨後所生決定青色的知覺非量，卻是彼性相故。理應是彼，因彼已斷除執青為非青的增益故。

次者不應理，因通達聲無常的比度是量，然非彼性相故。理應是彼，因彼非對自所量顯現境不欺誑故，因彼所量顯現境不存在故，彼對自顯現境錯亂故。若彼有所量顯現境，除聲常空之外找不到其他者，然彼未顯現彼故。複問：“凡是比度，周遍沒有自所量的顯現境嗎？”答：不周遍，因“苗無我”是通達苗無我比度的顯現境與彼的所量，二者皆是且比度通達彼故。凡是以任何非所作性為直接境的分別，其主要顯現境與主要趣入境應視為同一關鍵。

對於第三性相破斥說：“執色根現前為有法，理應有自趣入境的所量，因是量故。若許，彼為有法，彼の趣入境理應是有境，因有彼の所量故，承許因。”

第二自宗——講說《七部除意闇釋》宗與講說《廣釋》⁽⁷⁸⁾宗。

講說《七部除意闇釋》宗⁽⁷⁹⁾

初者，自主地對自內納⁽⁸⁰⁾的所量不欺誑知覺，是量的性相，其依據為《定量論》所說：“由彼等內納而入之際，於動作不欺誑故。”以此證成。《論典》所說：“未知亦明義。”其涵義雖表示，凡是量周遍有能力了知未知的自之新所量，但卻並非顯示其是量的性相。凡是比度與現前之任一者，周遍非再決知，並主張凡是再決知，皆是前量之力所生的憶念知。複說“引生自之前量已決定之義，再以憶念決定的覺知”，即再決知的性相。總之，量的趣入境有兩種：量追求相續中具有量的補特伽羅所欲證之果故，所追求的境，也被具其量的補特伽羅趣入故。因是量內納之境，故命名為“量的趣入境”。雖不是為了獲得境的果而趣入，於內納彼境時，量的作用所趣入的境，皆複是量的趣入境。是前者周遍是自相，但後趣入境不周遍是自相，因典中說：“因量的內納作用施予的對象，乃是一切所量故。”

為令易於了知其內涵，以譬喻稍作說明，如：患黃膽病者，執道路顏色為黃色的眼知，其所依的補特伽羅，仍可以無誤行走達到自己的目的地，是屬對量內納的作用，無有欺誑。因為它是顛倒知，所以對內納的動作沒有欺誑。耳聽聞尋常的“不欲聞惡言”的執聲根現前，因為是量，因此對所內納或所量是不欺誑，然而，不能獲得所依補特伽羅欲求的果，故對量內納的作用是欺誑，此僅以譬喻說明真實意趣之理。

總之，離分別且未被暫時錯亂因所錯亂的知覺，作為現量的性相，如此安立後，說現前與比度任一者周遍是量，且主張凡是量不周遍是新證；又說再決知一定只是分別憶念知，沒有現而不悟。此理由若仔細明說：顯

而不定的事相如：一意耽溺妙色時的執聲聞知，若於聽聞之後能引生定解，則是當時的量成就聲音，故說是顯而不定不應理。倘若不能引生定解，那麼就連聲也沒聽到，故不能說那時有執聲聞知。如果說可引生忖思：“我有聞聲。”的定解，那時的聲雖被聞知成就，然未能引生想：“有此等差別或所詮。”的定解，故說是顯而不定。那麼，未介紹寶瓶與寶瓶聲關係之前，執寶瓶的眼知，也應成為顯而不定，因雖可以對寶瓶義返體引生定解，然而不能引生忖思：“其寶瓶的名言以及其是何等差別。”的定解故。若許，則凡是異生相續中的現前，必定是顯而不定。若是彼，皆唯對少許體性與差別引生定解，但對少許法卻引生增益。同樣地，承許一意耽溺於樂音的執色眼知，是顯而不定的事相也有前過。除此之外，找不到任何顯而不定的事相。那麼《釋量論》中：“識功能定故，一唯是一因。由貪著餘義，識則無功能，不緣他義故。”難道不是在講說顯而不定嗎？文中極明示說：“意耽溺於妙色時，卻成為能執聲的等無間緣生起的障礙故，無法生起執聲聞知。”故。然而，以許多感受勢力的證成理由，證明無有顯而不定，乃是細微的正理。

講說《明解脫道疏》宗

第二，若依循“明解脫道疏”宗的意趣，則主張“新不欺誑了知”乃量的性相，彼《釋》中說：“顯現自境之相且新不欺誑覺知為有法，是量，因主要成辦與量有間斷之果或非間斷之果的知覺故。”

本文中：“顯不知義爾。”與《應理論》說：“現前與比度第一剎那是量，與彼等續流之成住非異之後剎那，皆悉排除是量。”以上為依據。

那麼，於一基〔法〕上不得承許兩種不同的法，所以當依循何者？跟

隨兩位正理自在王造釋的堪布，大多數隨順此《廣釋》解釋，故應以此為主要。不過，並不能像別人說“一切大海唯如我所見，反之則非”一樣，兩方意趣極為深奧，其要理也極為嚴謹有力，應仔細觀察二者，極為重要。

第三斷諍，有人說：“執青現前隨後所生的決定青色的定解，理應是量，因對青色的義總是新不欺誑知故。”答：“因不成。”彼非通達青色的義總故，因彼對青色的義總錯亂故。又他人辯說：“是量理應不一定是知覺，因清淨論典對一切所知是量故。”答：“不成。”因非成立自所耽著增上生與決定勝的正因，也不是能量的量故。

又有他人辯說：“是量理應不一定是知覺，因‘有依眼根’是量故，因依此可見色故，因毗婆沙宗如是主張故。”答：“如《釋量論》中：‘緣於已取故，不許彼世俗，覺是正量性，所取所捨事，轉趣彼主故。’所說，僅以顯現自境相之門而新不欺誑覺知是量故，所以可知有依眼根非量故。”

第四抉擇破斥後的結論，那麼，自宗新不欺誑之義，是指自己能通達自之前的同類續流的量尚未通達之境？或僅指自己有新通達之分？抑或指非由引自之前量力通達，是自力通達者？

初者不應理，倘若如此，嬰兒最先通達父親身體的眼知第一剎那，雖可為量，但那之後，此嬰兒相續中，則應變成不可能生起通達父親相續的身體的眼量知覺；所有已滿一歲以上的孩童，也變成不可能生起執持色、聲、香、味、觸等量，故此過於離譜；等至本智與一切種智第二剎那之後，也應成非量，因此與一切典籍相違。再者，不可能對於無常等任何一隱蔽分是現量，因周遍已被自因的比量通達故。

第二性相也不應理，倘若如此，則根現前與自證現前後剎那等也會成為量，因彼等各自有新通達之分故。如：執色根現前每一剎那皆有一所緣緣故，雖屬第二剎那所緣的色，是被第二剎那所新通達，並非被第一剎那所通達；雖屬第三剎那所緣的色，雖被第三剎那所通達，然非被第二剎那

通達。如此詳細釐清方為應理，因一切根現前皆憑藉境與根接觸力而趣入，所以須執各自增上緣的根所顯現〔法〕；彼根是“有色”的緣故，僅能顯現與其同時者，不能顯現其他〔不同時者〕故，如《釋量論》說：“是剎那性故，非見過去義。”此中述說彼等根現前，不能看見在自之親因時已逝與未來諸法。如是自證現前的前、後剎那等，也必新通達與各自成住同時的一個自所領納的知覺，因它有通達但自前剎那並未通達故。若許，則變成通達自境的自證分周遍是量。有說：“此自證分第二剎那，唯通達第一剎那所通達，並未多通達任何法。”那麼，領納執色根現前的自證分第一剎那，理應也通達執色根現前第二剎那，因彼此自證分第二剎那通達故。若許，則此自證分第一剎那，理應也通達一切執色根現前後剎那，因此則變成觀待色續流是遍智。另外，執色根現前第二剎那為有法，領納爾的自證現前與爾理應非成住同質，因爾未形成之前，領納爾的自證分已形成故，因為此自證分第一剎那是彼故。承許因，不能如是承許，若爾是知覺，領納爾的自證現前周遍與爾，無論就境、時、自性而言，皆是成住同質，乃是所有主張自證分者的共識故。

然而《廣釋·第二品》在：“證成遍智本智⁽⁸¹⁾第二剎那是新通達時說：‘若存在，則彼新生者必被新通達，故許無有新通達量之說已破。’”又說：“在得證一切種智第二剎那後，若有情有可能新斷盡障礙，則須新通達此新斷盡障礙，故已破無新通達量之說。”若觀看此等推理途徑，似乎顯示，彼覺知若有新通達之分，則周遍是新通達者，但此是以遍智本智為有法而作斷諍，因此不表示，此推理證明所有有情的知覺均與此相同。主張執色根現前第二剎那與它的自證分第二剎那等是再決知，所以自己光有新通達之分，不一定是新通達；自己光有已通達再通達之分，也不一定是已通達再通達者。成為量與再決知是觀待於自主要境，非唯觀待境。譬如：通達聲無常的比量對聲是再決知，然而對自主要境聲無常是新通達，故是

量。如：上述般執色根現前第二剎那，雖對屬自所緣緣的色是新通達，然而對主要境色是已通達再通達故，並非不是再決知。領納執色根現前自證分第二剎那，也對自所領納的根現前是新通達。然一般而言，對執色根現前是已通達再通達，故是再決知。複成為主要境之理，如：執色根現前是由說“執色根現前”的聲，以色與境、有境結合而表示，並未指出各別表示其色之前、後剎那等各別〔法〕，僅依此就能說色是它的主要境，若尋找各別〔法〕，則非矣！

在應成派中也應了知，唯名言安立就滿足之理，乃是如此：凡聲名言所假立處，意名言也趣入，因此，正理也須把持至此界限，逾此，即將產生自相矛盾的負擔。所以思惟：唯第三是應理。是故，再決知不一定是定解，它可分為：有分別與無分別二者。

“由貪著餘義”等文字的解釋中說：“一個前識，唯是一個同類者的親因，因唯僅直接生起一個同類故。理應是彼，因意識耽溺於其他的境色時，未能另執他聲故。理應是彼，爾時執持彼者的等無間緣能力已衰退消失故。”在〔上面的〕解釋文中，兩位造釋者均主張彼論文未示顯而不定，然《明解脫道疏》承許顯而不定。有人說，主張此文為述說顯而不定的依據等者，僅是大概了解，是因尚未詳閱注釋之過。

且彼之第三品也說：“若多知覺俱生，則有時接近五塵，然只執持一境，豈非矛盾？有時，有情的意對妙色起強烈貪著時，近處雖有聲境，但未能執聲，唯執色者，此為有法，並非因多知覺不能俱生的原因而執持聲者不得生起，因意對妙色生起強烈貪著時，另外生起執聲的等無間緣的能力衰退而不生故。”此中也明說，爾時不生起執聲聞知，故說其是顯而不定的依據不合理，必另尋述說彼的依據。

與大家共患難

有些學習辯經的寺院，教辯經的老師，因年紀老邁、體力很弱，弟子往往都會烹飪加菜，供養老師。弟子為了顧及師長健康，不讓老師食用大寮提供的菜。

洛桑院長為了使大家協心，共同走這段辛苦的路程，他的飲食與學生一樣，沒有特別。

當時，吃僅僅是為了求飽，沒有第二考量，也別無選擇。營養、美味、健康等，只有夢想裡可見，不存於現實生活中。

早餐的大餅酸到不行，雖不像吃檸檬，但說“望餅止渴”也不為過。那是前晚加上許多發粉揉成的面團，經放一夜，隔日烤出爐的。中餐、晚餐，大家想像一下吧！

不朽的精神，崇高的領袖，他是大家的精神支柱。當時，沒有他的領導，辯經學院隨時會面臨解散；至今，學院栽培出各領域的人才，遍滿世界，這全是院長的功勞。

講說量的分類

第三講說量的分類，有五科判：講說他宗、安立自宗、斷諍、示其他分類與別說難處。初者，順世派⁽⁸²⁾主張唯有現量是量。

初者，數論派⁽⁸³⁾則承許：“有現前、比度與聲所生量三者。聲所生量，即藉由聲音而執持隱蔽義的知覺，因是隱蔽分的有境故；其非現前，也非依三性因，故非比度。”

正理派⁽⁸⁴⁾則在前三者之上，另主張有“譬喻之量”共四者，事例如：因見田野有黃牛後，見與此動物相似者時，心想：“此是牛”，並對隱蔽分的牛執持與彼相似。

伺察派⁽⁸⁵⁾主張以上四者再加延伸領會、非事物量，共六者；延伸領會如：活命天授不在屋內故，通達是在屋外。非事物量，即是其他五任一能量的量以外的通達者。

繫爾格巴或診斷派者，主張正理、無緣、他許、可能與忖思量，再加上其他六者，共十一個。

第二自宗，若依經典的闡述，雖有現量、比量、聖言量與譬喻量四者；但由於後二者攝於比量，故定數分類即現量與比量二者。初者，也有屬現量的根現前、屬現量的意現前、屬現量的自證分、屬現量的瑜伽現前四者。比量的分類，前已說畢。

第三斷諍，有人說：“凡是量周遍是現、比量任一者。”此不應理，因未入道者相續的量，非彼二任一者故。彼非現量，因彼通達補特伽羅無我，但未入道者的現量，周遍未通達補特伽羅無我故。彼也非比量，因生起彼不須依因⁽⁸⁶⁾故，因未入道，不知如何思惟理由者，也可生起多種量故。

複有人說：“二者非量的定數。”不應理，因彼可分為此二者，不需更多，但少也不能攝故。量有現量、比量，無未被攝於此二者之第三類的

量故。又有人說：“一般量是第三類的量。”此也不應理，若量的事相探究到底，不外乎此二任一者。又他人辯說：“執寶石光芒為寶石的覺知，理應是現、比量任一者，因是量故，因獲得義自相的所依故。”因不成，倘若依此可獲得義自相，則必須獲得寶石，然依彼無法得到故，因彼與寶石沒有相屬故。

那麼，於《釋量論》中：“如於珠燈光，以珠覺而趣，錯知雖無別，於作義有別。”所說之義為何？今當說《七部除意闡釋》，並非說執持寶石的光為寶石〔的心〕是比量，是指在見寶石光的方位，決定有寶石光的覺知是比量，莊嚴堪布的解釋，也與“故由寶石光，執為是寶覺，決此是現前，抑或是比度”所說義為同一關鍵，並非解釋成“雖同是倒識”，故我揣測，彼可能主張此比度也是顛倒知，當作探討。若如《廣釋》的意趣，此文義，即執持寶石光的眼知所引生執持寶石光為寶石的覺知，與執持油燈光的眼知所引生的執持油燈光為寶石光的覺知，二者同是顛倒知，此點無有差異。但希求寶石的士夫，依靠前者能獲得寶石，依靠後者卻無法得到，在此僅指出二者的差別，是故列為非量。

總之，量以現、比二者為定數，如《釋量論》本文中所說：“所量有二故，能量唯二者。”一般而言，凡是所量周遍是自相與共相任一者，如有境之量，也以現、比二量為定數，因為以共相為所取境的量周遍是比量，以自相為所取境的量周遍是現量故。凡是量，一定是依因力通達與依**領納力通達二者**，因初者必定是比量，後者必定是現量故。量為有法，你與現前有四句；與比度有四句；與後四者每一個皆是相違。非量知為有法，你與後四者一一各有三句，故算法易於了知。

自決定與他決定⁽⁸⁷⁾

第四說明其他分類門有：正分類、性相與別說分類三者。初者，量可分為：自決定量與他決定量二者。第二性相可分為：破除、安立二者。初者，有人說：“是量且對自所量能自力引出決定者，即自決定量的性相；是彼且對自所量無法自力引出決定者，即他決定量的性相。”其不應理，因凡是量，周遍對自所量能自力引出決定，然而，是彼不周遍是自決定量故。又他人辯說：“是量且對自己能自力引出決定者，是自決定量的性相。即初者是量，然不能如此引出決定者，但依靠之後，其他的名言量能引出決定，即第二的性相。”此不應理，觀現世者相續的執青現前為有法，理應是對自己能自力引出決定者，因是自決定量故。若許，則變成觀現世者的量，周遍是自決定量。若許，彼為有法，理應自己通達自己，因對自己能自力引出決定故。若許，則變成遍智。是故，以此也能破除第二性相。

又有人說：“是量且領納自己的自證現前，能自力引出決定者，即自決定量的性相；是量且領納自己的自證現前，不能引出決定，須依其他後來產生的名言量引出決定者，即他決定量的性相。”此也不應理。凡是量，周遍為領納自己的自證現前，能自力引出決定故，因若是量，周遍被領納自己的自證現前自力通達故。

又有人說：“對自屬量之分，能自力引出決定或不能，然須依其他後來產生的名言量引出決定者，是其性相。”也不應理，因凡是比量，一定是自決定量，但順世派相續的比度屬比量之分，順世派者，對此並不能自力引出決定故，因彼未通達彼是量故，因順世派者真實耽著，並承許此等覺知不是量故。若通達此比度是量，彼補特伽羅必須了知量的名、義相屬。

此外，此二性相也不應理，因未學邏輯的觀現世者相續中執青現前，並不能對自屬量之分自力引出決定故，因彼未通達彼是量故。理應是彼，

因領納彼的自證現前，也未通達彼是量故。天王覺阿闍黎說：“雖對於見分無有差別，然於追求何相、串習與時等，若有決定的理由，則能決定彼並非他者介入。”其又說：“因由自證而謂是量，彼知覺則僅成立有知覺，然非量矣。”

自宗：“若自所量的究竟體性於境上無有，則自不能生起，對彼能自力引出決定的新不欺誑了知”，乃自決定量的性相，如：通達聲無常的比度與執青現前。“若自所量的究竟體性於境上無有，則自不能生起，且對彼不能自力引出決定，仍須依其他後生名言量引出決定的新不欺誑了知”，乃他決定量的性相。例如：事實上是火的顏色，但分別懷疑，是否為火的顏色時所執持遠方紅色的根現前；事實上是沉香樹，然分別懷疑，是否為沉香樹時執持遠方樹的根現前⁽⁸⁸⁾

講說自決定量⁽⁸⁹⁾

自決定量有：一熟悉義的現量，二見能作用的現量，三自證現量，四瑜伽現量，五比量，共五者。如：兒子相續中執父親身體的根現前，是初者。如：衡量火為能燒煮作用的執火根現前，是第二。如：領納量的自證分，是第三。如：現前通達補特伽羅無我的本智，是第四。如：通達聲無常的比度，是第五的事相。此也是《量理寶藏論》說：“二義證與二自證，比度皆是自決定。”的意趣。在此，量的所量之究竟體性與量的所量有四句：如：聲無常是通達聲無常的比度的所量，與彼之所量的究竟體性二者；此樹乃“事實上是沉香樹，然分別懷疑是否為沉香樹時所執持樹之根現前”的所量，然非彼之所量的究竟體性；沉香樹是此現前之所量的究竟體性，然非彼的所量。“自己因於何者而成為量的究竟基礎，或是彼の究竟觀察

義”，即所量的究竟體性之義，例如：初通達聲無常時，彼所依的補特伽羅就此滿足，只會為增長有境覺知的熟練度而作〔修練〕，並不需要再次認真尋求觀察義。上述生起執持紅色根現前的補特伽羅，並非僅見這種紅色就滿足，此狀況下，依然必須更認真尋求觀察義，是因為未獲得彼の究竟觀察義的緣故。此理於《定量論廣釋》亦說：“是新不欺誑知，若自所量的〔究竟〕體性於境上無有，則自量不能生起，對彼能自力引出決定，與須依其他量力引出決定。”《正理滴論釋》說：“性相為：不僅是新不欺誑知，而且若自之所量義，如所顯現不存在，則自己不能生起，對此引生疑惑是他決定，以及不引生者即自決定。”說：“凡是比量周遍是自決定量。”是因為，凡是比度，周遍是由仔細觀察自境的體、用與差別而生的關鍵故。

講說他決定量⁽⁹⁰⁾

他決定量堪以聲詮之門可分為：一顯現自決定事實他決定、二總自決定差別他決定、三連顯現也是他決定，共三者。如：事實上是火的顏色，但分別懷疑，是否為火的顏色時，所執持遠方紅色的根現前，是初者的事相，因對自所顯現之分能自力引生決定，然對事實或施設的主要分無法引生決定，須經由他量，故如是說。如：事實上是沉香樹，然分別懷疑，是否為沉香樹時所執持遠方樹的根現前，是第二事相，因只對自所顯現的總相能引生決定，無法區分別相或差別而引生決定，故如是稱。如：引出自己懷疑見青與否的顯現青色根現前，是第三的事相，因自己僅顯現彼境，並無法對任何一者引出決定，故如是稱。

此復，初二者乃真量，第三即是假量。此以音類別也有三種：第一現

前、意未想者與有錯因者。初者的事相如：先前未曾見青蓮花之士夫相續中執青蓮花顏色的根現前；第二的事相如：因意耽溺於妙色，而未能對聲引出決定的聞知；第三的事相如：由執陽焰為水的增益，直接生起的執持陽焰顏色的根現前。《量理寶藏論》說：“初與意不專，錯因他決定。”

第五講說難處⁽⁹¹⁾

第五講說難處分有：講說勝王覺阿闍黎⁽⁹²⁾派、講說法上阿闍黎派與講說中觀應成派三者。

講說勝王覺阿闍黎派

初者，有何理由可知“現量之義”，僅用“離分別不欺誑”即可，不需多加“無錯亂”？承許顯現白螺為黃色的眼知與顯現樹木行走的根知等皆是量，因為初者對顏色之分錯亂，然對形之分乃是量；次者對行動之分錯亂，然對樹木之分是量，其理由即：“由彼等獲得所欲義，成立彼不欺誑故，若僅因錯亂就說其非量，則比量亦應成非量，因〔二者〕同是錯亂故。”以此等理由證成。

《量道釋》說：“勝王覺阿闍黎……到顯現白螺為黃色的根知，以及坐船時見樹木行走的根知等，因皆悉獲得欲求之事。”又說：“因是錯亂而非量，則比度也應變成非量。”彼造之《釋》說：“雖如是，然對黃色錯亂，對形無錯亂，故是獲得欲求義，所以安立為現前。”又《七部除意闍釋》也說：“是故，以不觀待境，而顯現掉落毛發的行相等知覺無所取

義為考量，而說‘發影等非義⁽⁹³⁾’。顯現油燈頂端的光圈，與觀待接近“令彼得見之境”的顯現一月為二月等錯亂根知，以皆有所取義為考量，而解釋：‘唯由燈有故。’”又說：“凡見一月為二月時，周遍顯現一月。”

“顯現一月為二月的根知為有法，爾對一月理應是現前，因爾親見一月故。若不成，彼則應成為非親見、且須承許顯現油燈頂端光圈的根本知，也不親見油燈頂端，然而從體驗上卻可知親見彼等。”“見陽焰顏色的現前，也對青色波閃動之分是量、且對彼也能引出定解，因爾時，若連青色波閃動者也未決定，豈能增益為水？”以此等〔證成〕顯現白螺為黃色，與顯現陽焰為水等接近所取義的錯亂根知，這些也必定顯現各自趣入境中的一個自相，此點與勝王覺阿闍黎〔的主張〕相同，然而因彼等並非如實顯現故，承許彼等不是現前與量，則與勝王覺阿闍黎主張不同。證成這些的理由：有青色眼鏡隔著的眼知，雖顯現道路與青色的字形，但士夫仍能行走、閱讀文字等，能現前成立比之前達到更高的效率，此連牧羊人也知。倘若說不能看見道路等，則變成世間的笑柄；非但如此，而且連為了清楚看見遠方的人等而使用望遠鏡，或為了容易閱讀文字而戴上眼鏡等，都變成沒有意義。再者，上述正見樹木移動時，仍可如實察之：此是沉香、桃樹，此有好果實或此無好果實等差異，這從大家的經驗可知，故必須〔承許〕見到這些樹，譬如：未見金子，不能檢驗此金的好壞與輕重。我如是想。

講說法上阿闍黎派

第二法上阿闍黎派，彼等不應理，因顯現白螺為黃色的根本知，並無有未被黃色染污之分故，與顯現樹木行走的根本知，對於樹木的任何一分皆非量，如《小應理論》⁽⁹⁴⁾說：“若是顛倒知，則如何與樹木相遇？無絲毫相

遇，因所內納之樹，即種種行走相，然樹無行走故，無絲毫相遇。”同此，賈曹傑與班欽仁波切⁽⁹⁵⁾二者，也以許多正理異門成立此派是應理。不僅如此，《賈曹傑量經釋》也說：“彼等依隨何者？兩位大師意趣深奧故……度脫者等，皆悉承許後者故，應如是主張。”

成立此派應理，顯現白螺為黃色的根知，對所有顏色之分均錯亂，所以對形狀也必須錯亂，因無任何形狀的行相異於顏色故，因聖者無著阿闍黎說：“形狀非質故，除了顏色以外，沒有單獨的形狀。”故，彼黃色的形狀非螺的形狀故，這種黃色並非螺的顏色故，螺的顏色一定是白色故。再者，若親見螺的形狀，理應一定要親見螺的顏色，因螺的顏色與螺的形狀二者，無論相對於境、時、自性而言，皆是成住同質故。（承許）此根知見螺，也不應理，因若現前見螺，一定要看見螺的顏色。且若看見螺，則須見白色故，因《賈曹傑阿毘達磨集論釋》也說：“所謂螺，即是有特別形狀的顏色。”故。如是見樹木行走時，彼無見樹之分，因唯見樹木行走，然卻沒有這種樹木故；因凡是樹木，周遍沒有這種行走的動作故，以此可知如何類推餘者。

反駁說：“貓頭鷹看見太陽，或白天為黑暗、夜晚為光明，則變成其眼知中不可能有量。”答：“無過失，因貓頭鷹的眼知僅未看見日光，並非見太陽為黑暗，在夜晚中把黑暗作為順緣才見諸色，並非執持夜晚為光明故，彼等眼知豈會變成非量？因為如：‘喻如一光明，對夜行及餘，諸根觀色相，頓作逆順緣⁽⁹⁶⁾。’說，當黑暗一（法）與人的眼根相遇時，則成為生起見色等眼知的不相順緣；然如與夜行貓頭鷹的眼根相遇時，則成為生起可見其他色眼知的順緣。若具足順緣、遠離逆緣，則能生果；若不具足，則不能生起，乃是事物的法性故。如是，例如：水與魚的眼根相遇時，則變成能生眼知的順緣；若與烏鴉的眼根相遇時，卻變成生起眼知的不相順緣故。”

在此僅述說不同主張的爭議之處，若自己並無承許的宗，則未達到用理路證成、破斥的目的。因《入中論》說：“故汝非是善士許，汝是無宗破法人。”是故當知如此成立自己的宗：二宗派皆以凡夫體驗為考量的基礎，與由許多深細、睿智正理清楚明說故，極難斷言此是應理、彼不應理，但暫且秉持後宗為應理，而駁辯前宗可分為二：相同、自〔宗〕無有矛盾之理。初者，眼知見到自己的臉的影像在鏡中顯現時，就可知臉的顏色與形狀的差異，自然也知髒物等有何好不好看的方面，所以士夫做此動作的相關目的已達成故。彼眼知也應變成看見自己的臉與通達自己的臉；雖然眼睛望向太陽，無法如實看見整個太陽，但只要朝水中影像一望，則可如實知道整個太陽，是故，彼眼知也應變成看見空中的太陽。〔不僅如此〕，對於無常有極強串習力者，根知僅顯現色等時，即可生起清楚認知此是無常的定解，所以彼根知理應也應通達無常，因為宣說顯現白螺為黃色與顯現樹木行走的那些根知，是通達義自相，況且與上述理由全然相同故。此也可遮一月顯現為二月之眼知，可見一月之說。

第二於自宗無矛盾之理，如：舉樹木為例說明：因為坐船者尚未退失昔日能區分各別樹木之量的作用，所以僅將看見樹木行走的相似影像為助緣，從而生起辨識各別樹木的覺知。〔實際上〕，看見樹木行走的眼知並未見之，更何況說通達。如是，顯現白螺為黃色等具有錯亂因的這些根知，雖沒有看見白螺等，然可以生起辨識的覺知。有些人則是靠以彼〔境〕相似影像的原因，生起通達彼的比度；也有些是以〔境〕的相似影像為助緣，想起之前通達且未忘卻的這些義理所引生的憶念知，並非是因為這些根知看見的緣故。理應如是，能立如《釋量論·第一品》所說：“於差別若有，證緣亦當證。”此義乃指，實際上是住持，但見其從遠方走來時，依序去除執持此是非聚色、非畜生、非人與非住持的增益等違緣，逐漸圓滿順緣，最後才逐漸生起：“此是住持。”的通達。如此述說，〔可知〕根知，也

有因串習強、弱或明、不明的差別，而導致所通達與所見的不同。同樣地，定解也有生起難、易等眾多的差異故。《釋量論》複成立說：“有境之諸聲，結合能了知。”

那麼，顯現白螺為黃色的根知與執持白螺的意覺，不是看見二者同時生起。答：“並非同時生起，然〔極〕迅速產生故，耽著是同時或為一者。”

《釋量論·第三品》說：“有無分別意，由其頓轉故，或由速轉故，愚執彼為一。”再者，執寶瓶套的眼知理應見寶瓶，因靠此油然生起念：“此是寶瓶。”的定解故。若許，眼知理應能看見有間隔的色，因可見被寶瓶套間隔的寶瓶故。不能如是承許，因《釋量論》說：“不待義功能，於有障隔等，根覺亦應生。”對主張根現前能見後世間者，駁以應當主張根現前也能見有間隔之法，由此破斥之理可成立故。另外，此執寶瓶套的覺知若執寶瓶，則與《釋量論》說：“若是一義者，則第二無義，應無次第起。”矛盾，若說此二者雖異，仍可同時生起，則與某論：“若心共同起，則無能、所立”所說相違，因為此引文說，決定寶瓶的覺知，是執持寶瓶套的眼知的果的緣故。總之，執寶瓶套的眼知雖不執寶瓶，但依此生起的執寶瓶定解不成相違。此定解雖是由此眼知為助緣而生，非此眼知自力所引

〔生〕，其主要是前同類的串習力所生，是故不會有此眼知變成通達寶瓶的過失。以此，也可遮除執持白螺為黃色的眼知，能通達白螺等之過、無分別且具有錯亂因者，應能見義自相之過與變成能通達等諸過失。是故，對於諸未學因理者，前派乃為善妙且不會損毀名聲。但在此經部自宗，視第二派為應理。他人僅將論中矛盾文句前、後編排，讓論著華麗，卻未顯自所成立之宗，只是滋生爭議話題，無有可以信任的智慧，徒增疑雲。

講說中觀應成派

第三講說中觀應成派，有總示與別說二者。

總示⁽⁹⁷⁾

初者，一般量的梵文對應詞是“巴爾媽那”。“巴爾”的音可趣入“第一”“極”與“主要”三者；“媽那”的音趣入“衡量”。若依“巴爾”三義中第一，則量義是第一衡量。再者，若就義譯而言，如上述，宣說“新不欺誑了知”，是量的性相。中觀應成派則就“巴爾”三義中的後者，解釋成“對自主要境不欺誑的了知”，為了能易於講說，故主張對自主要境不欺誑了知為量的性相。如：世間對於不欺誑者使用“量”或“具量”的詞。此再細分則為：若對於任何主要事之分不欺誑者，則視此補特伽羅為量且尊敬他。在此也與彼相同故，完善彰顯世間共許的安立⁽⁹⁸⁾。除了聖者的等引智，凡是知覺，周遍對自顯相或自境是現量。所謂“明而了知”是指顯現自顯相，“了知”則是指衡量與了知所顯之義，此即澈底領悟，“明而了知”，即是知覺的性相。是故，觀待自主要境，可安立七種覺知、三種覺知或兩種等。僅於下宗派所述建立《心類學》中增添善說，但不是破除〔其理〕。不欺誑義即：如：覺知自所趣入之義，若覺知由自尋得或獲得，則是於彼不欺誑；若顛倒彼義，則謂之欺誑。

別說應成派量理相關⁽⁹⁹⁾

第二別說，量如前可分為：現量與比量二者。

現量

初者也可分為：根現量、意現量與瑜伽現量三者，然不主張自證現前。

“依自不共增上緣有色根，而對自主要境不欺誑的了知”，乃根現量的性相。“依自不共增上緣眼根，而對自主要境色處不欺誑的了知”，乃執色根現前的性相⁽¹⁰⁰⁾，餘者也當如此推理，事相如前。“依自不共增上緣意根，而對自主要境以領納力不欺誑的了知”，乃意現量的性相。可分為：根現前引生的意現前、思所成引生的意現前、串習力所成的意現前三者。不言“修所成引生者”，因修所成是意現前故。如：執青現前相繼而生之憶念青色的憶念知，是初者的事相；如：異生相續中的神通與通達無常的修所成，即第二的事相；中陰等者的業神通，是第三者的事相。問：“那麼，瑜伽現前也是意現前故，分為三者，無有關聯？”可答說，此只是遣除顛倒分別的分類，非定數的分類；或也可說，此不是所分三者中的意現前。

問：“此派現量與分別不相違否？”答：“不相違。”下宗派解釋現前為有境，因為與義總不混合而赤裸行境，故稱“現前”。若依此解方成相違。然而在此解說“現前”為境，彼境現前於自己，抑或以領納力通達，故稱是“現前量”。凡夫相續中一切無欺誑憶念知，皆是現量與分別二者。然而，“以現前通達”與“現前通達”有極大差異。例如：根現前等未與義總混合清晰通達境者，皆是現前通達與以現前通達彼境二者。往昔的諸

憶念知，雖是以現前通達彼境，然非現前通達故，當知有三句。如是，對彼境是錯亂知與對彼境是量也有四句：執雪山之觀現世者的眼知，對雪山是量與錯亂知，二者皆是；如：執青色雪山的眼知，對雪山是錯亂知，然而對雪山不是量；一切種智對雪山雖是量，然而對彼非錯亂知，此關鍵亦必須了知，因“凡現彼為真實有，對彼周遍是錯亂”，乃是此宗（的主張）故。如是，例如：執持兔角分別，對兔角雖是顛倒知，然而對兔角的義總是現量；例如：顯現雪山為青色的眼知，對青色雪山是顛倒知，然而對它的顯相是量。一般而言，此二者是顛倒知，因前者的主要境是兔角而對它顛倒，後者的主要境是青色雪山而對它顛倒故。是故，“對自主要境顛倒的了知”，即顛倒知的性相。此復如同前者，有分別顛倒知與無分別顛倒知二者。

如是，觀待單一境是根現量與是意現量，雖是相違，但觀待異境則不相違。因為例如：執青眼知雖觀待青色，是根現量，然而，觀待青色的相則是意現量。如是，主張現前分與現前同義。青色對執青眼知而言是真現前，眼知對青色來說是假現前，故應當了知如此推理餘者。此也合乎世間用語中通稱說，“此對我而言是現前”故，了知符合世間共許的安立，即是應成派不共的特征。如是再決知與比量相違，也與根現量相違，然與意現量並不相違，安立再決知性相為“對自主要境已通達再通達的了知”也不相違。

講說比量⁽¹⁰¹⁾

第二比量，“依三支的作用，對自主要境不欺誑的了知”，即比量的性相，事相與分類如前。

某人說，不依正因，僅以應成足以通達所立，則與《中觀顯句論》成矛盾，因《顯句論》說：“隱蔽分的有境，靠無錯亂因之所立而生的知覺，乃是比度。”成立彼的正應成與成立彼的正因相違。故忖思：若某〔法〕對彼補特伽羅而言是正應成，與對彼補特伽羅而言是正因，也必是相違。此乃胡言亂語。意指譬如：倘若某〔法〕對某補特伽羅而言，直接是成立聲無常的正應成，就等同有某〔法〕對某補特伽羅而言，是聲無常的正因。若有如此的某〔法〕對某補特伽羅而言直接是正因，則實應有某法對某補特伽羅而言，是正應成而通達聲是無常，怎麼可能僅隨著一個理由而通達？這是不能通達的，可詳釋。

講說第二非量知的性相⁽¹⁰²⁾

第二非量知的性相，“非新不欺誑的了知”，乃是其性相。屬此體性的有七種覺知。

分別與無分別⁽¹⁰³⁾

第二分別與無分別的兩項分類，可分為：性相與分類二者。“執持聲、義堪為混合的耽著知”，即分別的性相。《釋量論》說：“分別相隨屬，並非明現義。⁽¹⁰⁴⁾”“不混合義總的具有明相的了知”，即無分別知的性相。某人說：“執持聲、義混合或聲、義堪為混合任一的覺知，乃分別的性相。未嫻熟語言的分別，雖執持聲、義堪為混合，但非執持為混合，故加上‘混合或堪為混合’。”

所謂“聲、義”，若主張其是聲總與義總、且說分別可分為：唯執持聲總的分別與唯執持義總的分別二者。此說也不應理，若有唯執持寶瓶之聲總的分別，就不能執持寶瓶，〔又說其〕是執寶瓶分別不應理；若執持寶瓶，豈能說它是唯執持寶瓶的聲總是為應理。另外〔辯說〕：“執寶瓶的分別，執持寶瓶的聲總，也不應理，因寶瓶的聲總非執寶瓶分別的趣入境故。在執寶瓶分別中顯現，執寶瓶的分別不周遍執持彼故。彼若非執寶瓶分別，那麼，不就變成非〔執〕任何所知的分別？”答：“沒有過失。”因可說此種分別是執持寶瓶之聲總的分別，不是執寶瓶的分別故。藉此，也遮除了有唯執持義總的執寶瓶分別。

《量理莊嚴疏》說：“何謂堪為混合義？當分別將某法之聲總與義總二者作為其境，此時即是執持聲、義混合，未嫻熟語言的孩童相續的分別，雖以聲總或義總任一者為境，然非以二者聚合為境故，僅是執持聲、義堪為混合，並非執持聲、義混合。是故謂：‘堪為’有其目的，是為攝未熟悉語言孩童相續的分別。然而嫻熟語言的分別，不周遍以聲總與義總二者為境，因對無我生起體證的士夫，不觀待聲總可以無我的義總為顯現境故。”若如上述，則執持聲、義混合，周遍是執持堪為混合；然而執持堪為混合，不周遍執持為混合，故此二者須安立為三句。不周遍之句與二者皆是之句，

由上文可了知。

自宗：所謂“聲、義”並非各別分開聲總與義總二者，而是指一個聲音的所詮義與義總二者。“彼二者雖非混合，然顯現似混合”，即執持堪為混合之義。如是彼等分別，雖執持聲、義堪為混合或執持為混合，然而非執持二者混合之義，也當了知。此是《釋量論》所說：“若知緣聲義（105），彼即是分別。”與《定量論》所說：“分別乃與言說堪為混合顯現的知覺。”的意趣。

第二分類有：符義分別與不符義分別二者。“執持聲、義堪為混合的符義耽著知”，是初者的性相；“執持聲、義堪為混合的不符義耽著知”，是第二的性相。初者有：屬符義分別的量、再決知與非彼二者的分別三者。第三事相：所有再決知與有學相續的菩提心等皆是。菩提心等多者，雖普遍安立為非通達覺，但仍須再觀察分析。

分別以目的分類

分別以目的可分為：合名分別與合義分別二者。“介紹時的名字與之後名言時的義結合而執持的分別”，即是初者之義。譬如：執“此花白牛是牛”的分別。“差別事義與差別法義結合而執著的分別”，乃是次者之義，例如：執“此士夫是持仗論師”的分別。此有：結合種、事、功德、質的差別而執持的分別四者，因以《量經》中示：“結合名、種等分別。”此二者也不相違，不符義分別與邪分別同義，此可分為：未通達〔分別〕與顛倒分別二者。初者，即是不合義之疑，第二，也有增益與損減二者。初者，是謂多餘地執持自所緣境義的分別，事相如：聲常執。第二，是謂斷見於自所緣境義的分別，事相如：執持無業、因果的邪見。

循循善誘，因材施教

教育是一門學問，我耳聽眼見一位從未對教育做過研究的人的行誼，深感這樣的教育高尚且無與倫比。

辯經學院的生活沒有嚴格的校規，採自愛、自發的方式，也沒有特別約束自習時間的長短，因院長覺得大家都大了，都會思考，應該自由些，才不會由於不當約束，反而弊大於利。但監督工作絕不可少，所以除了糾察師之外，還透過學生了解學生。

院長關心每位同學，對每個人的情況瞭若指掌，我真的不解他怎麼辦到的。一位因法務行政與大、小瑣事纏身的人，哪有時間了解每位學生的學習狀況？

有時，學生家裡發生事情，心神不定，他察言觀色得知，會特地約談學生，並幫忙尋找解決之道；有時，會開例讓學生回家處理。或者哪位學生不太用功，他會訓話，並提醒當初進入學校的初衷，予以開導。

有件事很有趣，有位我們同班同學，自從見到一位女鬼後，魂飛魄散，無精打采。有一天早課結束，大家離席回房，他仍低頭坐在原位上，院長對他說：“你是不是看到鬼？”他舉頭詫異望了院長，接著院長說：“好好把每天該做的私人早、晚課做好。”

太神奇了，過幾天，這位同學康復了。說也奇怪，院長怎麼會知道同學見到鬼呢？其實，他早有神通了。

錯亂知與無錯亂知

第三覺知可分為：錯亂知與無錯亂知二者。“對自所顯現境錯亂的了知”，乃錯亂知的性相。斷疑釋惑，前已說完。錯亂知與現前相違，爾與顯而不定相違，爾與再決知有四句。爾與比量、伺察意、疑與顛倒知四者各有三句。“對自顯現境無錯亂的了知”，即無錯亂知的性相。有人辯說：“比量為有法，理應無錯亂，因通達自顯現境故。凡是基成，周遍是比量所通達故。”答：“今此不周遍。”那麼，理應無有所知的義總，因無有實際上非所知，然顯現似所知的增益分故，排比周遍。又有人說：“通達聲常空的比量為有法，理應對自顯現境無錯亂，因爾的主要顯現境是聲常空且爾對彼無錯亂故。”答：“不周遍。”

意知與根知

第四意知與根知的兩種分類有：以顯示性相的自性門認知根的體性，對此提出疑點而示四緣的作用，示根、意知如何生起之理三者。

初者，“依自不共增上緣意根生起的了知”，乃意知的性相。“依自不共增上緣有色根生起的了知”，乃根知的性相。此可分為：眼知至身知五種，其事相易了知。意知與根知兩項分類，是以根門分類，因為譬如：鼓所產生的聲音稱為“鼓聲”般，對青稞所生的苗，使用“稞苗”的名詞，如是，依不共增上緣有色根所生的知覺稱為根知，依不共增上緣意根所生的知覺，使用意知的名詞是為合理。《量經》說：“是不共因故，根作為彼名。”

那麼，如何認定根？先第巴阿闍黎所著《般若波羅蜜訣竅》中說彼等六界所依的六根即是界。此復，是清澈色的五體性。一者，即是無色。如是，眼球內的眼根，猶如胡麻開花；耳朵根中的耳根，如樺樹扭轉後切斷〔之狀〕；鼻子經脈中的鼻根，如細針排列狀；舌頭經脈中的舌根，如無發梢的半月形；遍布身體的身根，則如身體；意如同等無間已逝之意。於《欽俱舍疏》中說：“其餘相同，眼根如黑茴香花狀，鼻根如小銅針。”雖喻不同，然同義！是故，明顯可知二實事師對根的認定相同，中觀自續師也與此相同。唯識師則如陳那阿闍黎說：“俱生根能力，其體亦是根，亦不違唯識。”所以根的認定與二實事師不同。中觀應成派，則破除根的微塵聚合時，每一個塵是根，不僅如此，也不須在根依的內、外等尋找根，故〔根〕與根的微塵，非異也非一，並主張依靠這些所假立的一〔法〕是根；與下宗派對根的認定不同。《菩提道次第廣論》引用《四百論釋》所說：“破除根的微塵聚合時，其一一是根知之因的主張、且根等也非即此

或他者，故依彼等所假立，即識之所依。”又說：“雖此阿闍黎與清辨阿闍黎二者，皆主張外境，然根、境的安立道理不同。”

提出疑點

第二，若僅對此提出疑點，我想有、經部派中，根的事相應如《俱舍論》說：“傳說不能觀，彼障諸色故。”《釋量論》說：“不待義功能，於有障隔等，根覺亦應生。”有、經二部同樣都承許根現前不能看見有間隔色，然而不能看見之理有差異。毗婆沙宗說：譬如：執持色的根現前，不但執持色且通達色，因眼根間隔，故不能見色，也不能顯現色，是故承許彼等無相。倘若如是，眼根也理應不能見色，因有眼根的所依眼球間隔故，因上述眼根事相的安立之理應理故。若許，則與有依的眼根為量之說相違；若不成，說彼眼根在根依內或在其中相違；若不周遍，如《俱舍論》說：“眼見色同分，非彼能依識。”有依眼根能見色，能依識無法見色之說相違。另外，設若彼眼根是同類微塵所集聚的粗法，說它是極隱蔽分不合理；若是各別的一一微塵，則無法生起根知，譬如：青色的微塵。假如是極細微的清澈色，則無法障礙彼看見色，因僅有針口大、小間隔，無礙於生起眼知故。若如此反駁，如何答覆，能防止被指責自宗派有過失？經部派說，譬如：眼根幫助眼知能自主地生起故，並不礙於眼知看見色，而且若境、根之中有一個無關聯的其他粗色能礙於眼知，眼知則無法看見那個東西。所有根知皆與此相同，而意知卻不同。然而對於如何安立根的事相，也如上者列為應探討之處。再者，若如此安立有色根各別的事相是應理，則與一些教科書中說這些〔根〕是極隱蔽分成大相違，是否為宗派〔自己〕的內部過失，仍須探討。對上〔引用的〕二文義，如同經部派〔如何〕

解說其意趣，諸上部派也應如此承許，但主張肉眼與天眼通等是根知者，不同於彼二文義。因此，必須主張眼知因望遠鏡與眼鏡等間隔，無法看見色，會〔徒生〕許多與世間平常用語相違的爭辯，但正理可證成其義實無過失。

講說唯識派

唯識派中須將根知的增上緣，安立為五根在內心上留下的習氣或能力，完全吻合前〔引〕文之意。〔而此派中〕必須具有與其他任何宗派不同的特征，可由“亦不違唯識”之文成立。只能說其是能力，即前文之意。思惟：“若彼等根不是能力，則諸根知的不共所緣緣，也應成為不是能力。”若許，則五根不就變成不是色。因是能力，所以是不相應行故。若許，則變成無內色，與諸多典籍相違，而且以正理來看，亦是不合理。那麼，理應無有外色，因為內色非色且〔二者〕相同故，此二者同是內在習氣自所顯現故。是故先前許多學者說：唯識派不主張真正的色，也是考量到如此的難處，但五根是否為色，顯然仍是必須探討之處。詳細內容應由上述得知。

應成派承許根的道理，雖於實義上不存在，然若以理路解說，必須以淵博的緣起理由成立應理。四部派共許：意根乃安立為個個知覺之前，無間〔生起〕的具有此特征之意。但屬於彼知覺的直接近取因的意與增上緣的意根，須探析二者有何差別。凡是根知，一定各有自共增上緣與不共增上緣二者；意知，〔如〕：天眼通等，則必須有共增上緣。“此示觀現世相續的執色意現前”，有共增上緣，如經說：“了知色有二，依於眼與意。”譬如：貪則如《四百論》說：“貪有從因生，亦有從緣起，從緣所起貪，

易糾治非餘。” 我想：有少許貪與瞋等，可能無其共增上緣，（對此仍）須探討。

光明與貓頭鷹眼根相遇時，彼為生起眼知的不相順緣，因此，眼知無法生起。但彼與人的眼根相遇時，彼則為生起眼知的順緣，是故，可生起見種種色的眼知。如是，黑暗作為順緣，令貓頭鷹的眼根生起眼知，然卻成為人的眼根生起眼知的逆緣。所以譬如：人生起眼知，必須經由光明〔作為〕俱生緣而生。而貓頭鷹的眼根生起眼知，必須透過黑暗為俱生緣。不觀待黑暗或光明作為俱生緣者，如：貓等同類動物的眼根。如是例如：魚的眼根是於幹則礙，於水則不礙之句。⁽¹⁰⁶⁾ 人與家雞等的眼根，即是於水則礙，於幹則不礙之句。例如：水獺的眼根，則是於幹、水二者皆不礙之句。如：瞎子相續的眼根，是二者皆非之句。如是依此〔理〕可推知，於日夜〔也〕有四句的道理。原因是例如：“喻如一光明。”等上引文與其字義已解說故。

餓鬼看見瀑流為膿血等，是因由業力而變成膿血等，並非由增上緣根的能力〔而變成〕。由強烈瞋的力量見到一切都是血色，也是因為瞋心煩亂而致血壓升高，故令根依變成有血色的；患膽病者看見黃色，也是因根依⁽¹⁰⁷⁾變成黃色的緣故，此易了知。如是《四念住經》說：“瞻部洲蛇眼，能聽聞聲音，如是牛賀洲，眼亦能聽聞。”如同《攝真實性釋難》說：“諸蛇眼聽聞，此復如是傳。”《真寶光明廣釋》說：“能以聲作為眼之所取，即是蛇。”等，應當了知蛇與西牛賀洲人的眼知可聞聲，也是由於累積不同業〔所獲得〕的根的能力。

然而，證成有根現前的理由，如《釋量論》本文中說：“由一切攝心，住內性無動，眼仍見色法，其覺是根生。”此說收攝一切往外散亂的意，而安住於無動搖的定時，也有見色根知。因此，必須探究這種根知的等無間緣與意根為何。我忖思：以法上阿闍黎所說：“承許彼意識，亦於眼作

用結束時是現前。”作為之前（講說）執色意現前，唯是續邊生起的理由依據，也與《釋量論根本頌》不相違，但仍當觀察。

示生起根、意之理

第三示生起根、意了知之理可分為二：總說與別說。

初者，一般凡夫有情，每天同時或逐漸生起許多粗、細不同的知覺，不可勝數，似同觀看市集的眼知，雖然如此，但也無法一一分辨且指出生起了什麼。然而，能直接導出身、語行動的任何粗分知覺，有情各自可從體驗中通達⁽¹⁰⁸⁾，即使主張無有知覺的宗義者也違論，因為實際體驗是無可否認⁽¹⁰⁹⁾的，故不必向誰證明知覺的生起。但有出現許多未通達生起之理的謬論，故在遣除彼等後，當善釋自義。若干順世派主張：由油燈產生油燈光，同樣地，由身體的某些部分作近取因而生起識或知覺。有些順世派則主張，如同牆與牆的圖案般，身作為不共殊依而生起意覺。有些人說，如同酒與酒味，這些知覺是身的性質，處於身的一部分；或主張所有順世派，皆承許某些知覺是由身體的一部分作為近取而生，某些知覺是生為身的性質；或雖主張有些知覺，是因特殊的身作為不共殊緣而生起。總之，不需透過自前同類，僅靠今世之身而生起。此說若追根究柢，是主張自然生或自性生，彼復闡述只有現前而無有分別。其他則承許：“如同山上生草，與境相遇之根本身生起知覺。”許多學推理者，雖同樣主張：“如同一個電源，由捆繞許多電線而照明，一個識，也是透過許多經脈，才有執持境的動作。”然而，其中有些說這單一的識在頭腦中，有些說在心部。

初者不應理，因《釋量論根本頌》說：“非識則非識，親因故亦成。”其廣大破斥殊身作為識的近取因。即使說其是作為能遮的殊依，也被《釋

量論》中：“諸根一一損，意覺非有損。”等文廣大破斥。此二若略說無法理解，但廣說又恐文字繁瑣，故此不錄，應當由其他著述了知。

第二也不應理。如是每一個指尖，也就應成有一個身知。因有各別的眼根，所以兩個各別異眼知，也應成同時生起。如：割斷手時，手掌上的身知續流，應成已斷絕；身根的每一個部分之上，都有生起身知的一種能力，且也應有生起苦受的一種能力故，如是，割斷身體的一根手指時，許多異熟痛苦不就自然息滅了。

第三者也不應理，就如從單一電源所分出的電都是不同體性，若也主張根知等有境的覺知，也是不同，則無法化解此與先前主張的相違過失，因為安立為一個根本而不同體性故。倘若彼等皆是一，彼等所依的根，也應成是一，（那麼），無論相遇哪一種可愛、不可愛境，也變成只會生起一個。

一般而言，藉由不同所依生起一個知覺，是沒有相違的。但在此主張所有的知覺，永遠為同一返體以及同一續流。假如又說：“如同一盞電燈泡的光，從各別窗戶照出。”此說也與前面的主張相同。如同各別窗戶有各別的光，對五個各別的境，理應也有各別知覺趣入，因你主張所有知覺皆在經脈或各別根上而執持各別境故，而且從頭腦內或心部顯現境相時，主張之間的傳訊者是知覺。（當時）若問彼執持何境，內部相違的瘡疤不就揭穿了？若不同上述所說，而承許經脈可見境，則成為看見一青色境就要永遠看見；若看不見，就永遠看不見，因經脈的體性續住故，因無法突然生且突然滅故。

有主張說：“享用諸境的主要知覺在頭腦。”也不應理，倘若如是，腳痛的苦，應在頭腦上感受，以及腳痛的話，頭腦應該會疼痛，如指尖被火燒時，難忍的痛苦，應由頭腦納受，因為這種痛苦感受生於腦內故。還有，強烈的瞋、我慢與貪等生起之時，應成在頭腦內生起。此類都是未朝

內心仔細思惟之過。是故，雖頭腦裡有一個能使身體生存的主要依處，但僅靠此，誰也不能證實所有的“知覺”皆在頭腦。如此主張在心部也與之相同，依上述破斥足以遮除。

那麼，為何心僅朝內看，能看的心感覺如從頭看；心向外看，似從心部往外看？答：“因為我們過於習慣執著心是異於身且獨立的因緣故。”實際上並非如此。我主張如此：自己的體性明而了知的行相，即是經由前前同類而來，然而所有自境執持方式的別相，皆是由串習力或臨時各別的因而產生各別的果，此即一切知覺的法⁽¹¹⁰⁾或體性。今若分析是由何生起或住於何處：心或知覺彼等，也非在身體外、也非只在體內一處，也非由自增上緣的根裡生出。譬如：現前雖可成立火刀與火石相撞突然產生火，然而火並非從火刀上產生，也非從火石上產生。同樣地，二掌拍擊突然產生聲音，也非從左、右各別的手上產生；心或識也是由境、根相遇與聚集而突然生起。當二者分開時，也會驟然消失。生起時，無法指出是從哪一個境或哪一個根上生起；我也不會指明，滅時可融入哪一個境或哪一個根中。另外，必須具有與心續相屬的等無間緣，乃是知覺的不共之法。同樣地，每一身根的一一部分，靠與境相遇之力，能生起一一身識，但不主張只從根的一一部分上而生起。典籍中雖有說：“身體能存活與心續流的主要所依之心，是在心部。”但並未曾聽說是在心臟裡。說這種心在心部，也是指原始心住在中脈或身脈，靠此力造成身、心的關係。當三緣集合時，可以突然生起識，宛如一個水庫的水分出許多水管，然而並非由一個根本變成很多支分。說“心住在其脈”之意，指此心處於現行或隨眠任何一種狀況，並非時時刻刻都必須現行存在。這些就是符合《喜金剛續》中：“大本智住身，盡斷諸分別，住身非身生。”字面上所詮之義。梵文“之大”是指心或意。也有這種說法，住在意是住在心，譬如：“我所教的應放在心上。”如此叮嚀，是指將放在心上的放在意上。

別說知覺各別生起之理⁽¹¹¹⁾

今當別說各別生起之理可分為：根知生起之理、意知生起之理。

講說根知生起之理

初者，僅由上說，即可證明根知生起之理。在此探討執青根現前，是如何成為具青相之理。某人說：“青執自身成為青色相，而執持是其義。”某人說：“晶瑩剔透的玻璃與青色草原相遇時，此復成為具有青色相，如是從境上向內呈現青色相時，青執自身也成為具有其相者。”又有人說不是這樣，是增上緣根顯現青的色澤後，青執才變成具有彼相者。

兩者說法僅有粗、細差別，然蘊藏著同一個關鍵。但若一一破除，則初者的主張不應理，因為青執若生為青相，青執必須是青相，如是，則彼理應是青色，因為是青相，而且是青相一定是青色故，因青相一定是青色之義相故。

次者的主張亦不應理：青執若成為具有青的色澤，那麼，它就理應有青色，因它有青的色澤故。有周遍，因所謂“青的色澤”即是青色故。

第三者也難成應理，若以眼根為例似可，但用在其餘的四根則有困難，因為必須安立耳根為具有聲相者⁽¹¹²⁾，鼻根為具有香相者，舌根為具有味相者，身根為具有觸相者。倘若如此，則與各別的柔軟、粗糙所觸相遇，身根也應成柔軟、粗糙各別相；還有與各別的好、壞氣味與味道相遇時，舌根與鼻根，也應成各別相。是故，與妙音相遇時，耳根應成妙音相，那不就逾越教、理的界線，與名言也成大相違。我認為：“這些可能是尋找假義太過之失。”

我如是說：“如執青眼知，如何生為具有青相之理，境、根相遇之力，使眼知自身成為具有青色明顯相”，乃是青執自己成為具有青相之義。如是類推於其餘的四個根知，也善矣！如是之理由，即經部派主張：“以爾由青色生起，也與青色相似的理由，視為執青眼知，將青色作為所取義而生起的原因，並說相似之理，即從境呈顯青色後，自己成為清楚顯現彼。”由何可知？因為法稱論師秉持唯識宗時破彼說：“執青根現前第二剎那為有法，理應是以青色為所取義而生起，因爾由彼生起且似彼故。”若如此破斥，則可由經部派無法答覆“因不成”的關鍵可知。若視此為證成青色是所取義，則有如此極大過失；然而，若視其為具有青色相的理由，則無如此過失。有人說：“由境、根相遇之力生起不應理，因眼知與耳知等均未相遇境而執持故，如《俱舍論》說：‘眼耳意根境，不至三相違。⁽¹¹³⁾’故。若駁：那麼有境理應與境相遇而形成，因必須依靠彼境而形成，而且《中論廣釋》說，依靠、相遇、觀待，三者同義故。你怎麼答覆？倘說此是應成派，所以在此無關聯。那麼，也可說上文是分別部〔的說法〕。因此，在經部，此時不一定要堅持〔如此〕承許，二者相同故。上文內容即是：論典中說所謂“眼知、耳知、意知三者不相遇境的執持”，是指如同世間約定俗成中，接近後而碰觸的相遇故。此也可安立“藉由觸及或聚集共同促成某事”為相遇義。因為是安立境、根、識三者集合，能成為能令根變化的功能者為“觸心所”；況且假如境、根、識三者有集合，一定要有相遇故。若非如此，《應理論》中說：“‘若是顛倒知，應如何與樹相遇？’曰：‘沒有絲毫相遇，因所內納的樹是各類的行走，但樹木沒有行走，故毫無任何相遇。’”等文述說，指對樹木是量，一定要與樹木相遇的駁辯答覆，則變成無關聯故。然而，境與有境相遇的方式，與人的互相相遇，以及粗糙色的互相相遇不同。以上僅是概說，已述根知生起成為具境相的道理。

別說意知生起之理

第二別說意知生起之理可分為：雜染品法與清淨品法二者。初者，《俱舍論》說：“由未斷隨眠，及隨應境現，非理作意起，說惑具因緣。”《釋量論》說：“一切諸過失，薩迦耶見生，無明彼彼貪，從彼起瞋等。”所說之義，在《菩提道次第廣論》中說：“生起煩惱有六因，其中生起煩惱之依：即是煩惱隨眠常住。所緣：生起煩惱之相順境的所有顯現。猥雜：跟隨惡知識與惡友。言教：聽聞邪法和惡劣教誡等。串習：生起熟悉煩惱之力。作意：增益悅相、不悅相和常、淨、我見等非如理作意，由六者生諸煩惱。⁽¹¹⁴⁾”從所依、串習與非理作意，三者主要所生，皆是俱生煩惱；從所緣、猥雜與言教三者主要所生，乃是遍計或暫緣所生煩惱。再者，此也如《四百論》說：“貪有從因生，亦有從緣起，從緣所起貪，易糾治非餘。”

第二，如何生起清淨或善心，此與生起煩惱的方式相反，也分六者。

- (一) 所依：善覺知隨眠恒住。
- (二) 所緣：顯現隨順生起善法的相。
- (三) 友伴：跟隨善知識與善友。
- (四) 言教：聞法與良好教誡等。
- (五) 串習：生起昔日善法的串習力。
- (六) 作意：於諸善所緣認真如理作意。

此復，由所依、串習與作意三者主要生起的善，堅固持久力大，多數是串習力所生善；所緣、友伴與言教主要生起的善，不能堅固持久又容易退失。這些僅是舉例說明。

遣入⁽¹¹⁵⁾ 與成入⁽¹¹⁶⁾

第五說明遣入與成入，可分破除、安立、斷諍三者。初者，有人說：以斷非彼的方式趣入自境，是遣入的性相；非以斷非彼的方式趣入自境，是成入的性相。

又主張說：“對自境以事物⁽¹¹⁷⁾的勢力趣入的覺知，即對自境是成入覺的性相；對自境以欲想趣入，是遣入的性相，並承許對自境以遮遣相趣入、對自境以排除相趣入與對自境是遣入的覺知，三者同義。”《惹對攝類學》說：“區分自境而趣入，是遣入的性相；不區分自境而趣入，是成入的性相。”

初者不應理，執持色的現量為有法，對色理應是遣入，因對色以斷非彼的方式而趣入故，因斷除色與非色增益而趣入故。執色現量，若不是以斷非彼的方式而趣入，則變成非量；倘以斷非彼的方式而趣入，則應成非成入故。另外，凡是一切種智，趣入任何境時，周遍斷彼與非彼相而趣入。如果這樣，則變成凡是一切種智周遍是遣入。

對於第二者，說那是遣入的性相，理應不應理，因有許多對自境以欲想力而趣入的現前，然而這些不是遣入故。理應是彼，因為有許多刻意所修的神通與瑜伽現前等，也是以欲想力趣入故。若因自己努力成辦之由而說不是以欲想力而趣入，就很難找到以欲想力趣入了。再者，說對自境以遣除相趣入與對自境以遮遣相趣入同義，也不應理。因凡是分別周遍對自境以遣除相趣入，但彼不周遍對自境以遮遣相趣入故，因面對自境時，不周遍顯現遮遣相故。

第三性相也難說是應理，因一切種智周遍是對自境區分而趣入，是彼應成周遍是遣入。因凡是所知，有分與分周遍各別存在，一切種智理應也

會各別而見之，因一切種智周遍符合事實而觀見故。

自宗：“對自境以言力趣入”，即自是遣入的性相；“對自境以事物力趣入”，即自是成入的性相。遣入可分為：聲音、覺知二者。遣入聲與能詮聲二者同義，此可分為：符義遣入聲與不符義遣入聲。遣入覺與分別同義，此也可分為：符義遣入覺與不符義遣入覺。成入與無分別知同義，此可分為：現前與無分別顛倒知二者。

第三斷諍，執兔角的分別為有法，理應非遣入，因非以排除非彼的方式趣入故，因非遣除非彼故。答：“不周遍，因可以從自方以排除非彼的方式趣入故。”辯說：“一月顯現為二月的根知為有法，理應非以事物力趣入，因非符合事物〔實際〕狀況而趣入故。”那麼，彼為有法，理應非成入，因非符合所成立的〔實際〕狀況而趣入故。承許周遍。義即，所謂“以事物力趣入”，是指依著清晰顯現事物境的勢力而趣入，或藉由近觸事物境的勢力趣入任一者，並不一定以事實之力而趣入。如是，所謂“以言力趣入”中的“言”與一般所謂“名言結合”以及“針對彼義介紹名字”的“名字”，是僅指“名字”；名義結合是名、言結合，但在此的“言”，是指顯現為非非取境之義或彼的義總，這是諸先賢智者的口傳。總之，顯現為非非彼，故其是以義總之力〔趣入〕，因為諸分別對境，以顯現義的義總之力而趣入，所有能詮聲是以義的義總為正所詮的方式而趣入故，僅此足以成立〔彼是〕遣入。

我作如是解說：“以言力趣入”中的“言”與所謂“名、言結合”的“言”，二者同義。言即是能詮名與能取名的分別二者，若隨其中一者而趣入境，即可謂是“以言而入”之意，我想此應理。若再作分析，此時此刻所取的名與分別二者，則稱為“言”。語言溝通的“言”、名言安立的“言”與傳達語言的“言”，皆是異名。所謂“以言力入”，也是指，藉由與此義結合之名或分別之力趣入境。若如此解釋為“以言力入”，則善

矣！有人說：遣入可分為：聲音、覺知、士夫三者，此不應理，因沒有遣入的士夫故；如果有，不外是分別現行的補特伽羅，然彼非遣入的士夫。若是，彼也有現行的成入覺，故也應變為成入故。然而，若如是說：“釋迦牟尼佛為有法，理應是成入，因以事實力趣入境故。”福稱大班智達已說沒有遣入的補特伽羅，所以在此，也不承認釋迦牟尼佛是成入。何以故？之前就已證成無遣入或成入任一者的有情。之所以沒有成入的佛聖者，是因為所有佛聖者不管趣入任何境時，也唯以所化弟子的欲求力、願力與慈力趣入。所以佛對境的動搖，皆非以事物為主，而是以“所為”為主故。彼等相續之智，是以實際情況的勢力而趣入境，因為以如實見事實的一切所知之分安立為智，因應所化機之界⁽¹¹⁸⁾與其欲求以及隨眠，以意趣或祕密的方式，無勤任運利他之分而安立佛聖者。

不一樣的帳戶

院長說過，他有個帳戶，裡面有五十元，這個帳戶是為了學院而留下的。本來院長因為他私人根本不用存錢，想停掉它。他沒有個人的錢財，他把所有的一切奉獻給佛法與有情。他對一些臺灣人開玩笑說：“你們存了很多錢，是給未來生病之用，就是準備生病。我沒有為看醫生存錢，所以未來也不會生病。哈！”

心與心所⁽¹¹⁹⁾

第六解說建立心、心所可分為：總說與解說各分類義。第一，一般而言，所知可分為：有為〔法〕與無為二者。凡是無為，必是僅依附在一個有為上假立的法。故無法指出，開始從此時生、最後由此時去；諸有為是審察義與非義的首要依處，也是尋找如何入取捨門的主要基礎。此後可分為：色、知覺、不相應行。

在此問：“知覺如何成立？”答：“譬如：境中最小的色是極微，不管它多麼微小，也是由四大與不包括聲的四大種所生，八者集合而成的體性。即使再分析，也絕不可能尋獲最好的、且與其他色不相伴的單獨一個〔法〕。如是，主要的有境乃是心，無論它多麼微細，終究與受、想、思、觸、作意五心所俱生。脫離此五之任一者，心則無趣入境的能力。假如此心更為粗糙或勢力大增，與它相應的心所，也會隨之增多、勢力大增。譬如：無論是粗分或細分的任何塵聚，其所依有四大，而且由四大一一發出共與不共的各別作用而安住於自己的體性。因由四大互相轉變而各自的體性隨之轉變，同此，心不管多細微，受等五遍行，也只會各自發出不同的共、不共作用，但自己的體性依然處於明瞭。若加上信等善心所為助伴，心則變成善心；反之，若與無慚等惡心所為伴，自心則成為惡等，皆因由心所的轉變力造成心本身的改變。再說，雖無量經論等能詮聲，皆是時間最短的字⁽¹²⁰⁾，所以雖然是九物聚集的性質，但〔終〕不能發出任何一個字，是因為成為能詮的體性，必須觀待二或三字的集合的緣故。如是，心的最短時刻，雖是最短剎那，但這種剎那，若沒有前、後剎那之分，是無法彰顯成為知覺的體性，也無法趣入境。是故可知，典中所說，觀現世者相續中“此示執色意現前”的生起沒有續流，是就當時的宗派而論，並非

據實而說，因知覺若無前、後剎那之分，則無法執境故。總之，外面的微塵無論多麼細微，仍然必須由四大種與四大種所生等不同類的八種塵，以及許多同類的塵互相觀待，才能呈現出一個色。同理，內在心或了知，無論多細微，都須有心的前、後剎那之分，並與五遍行等許多心所為伴，藉由根依成為明而了知或能執境相者⁽¹²¹⁾。

四大種所結合的微塵，無法指出彼等從此時生與在此時盡的界限，故無始也無終。如是，有境的知覺，須由前知覺質物為近取因而生起，無法指出此是第一、此是最終，所以無始無終。是故，補特伽羅也是與相續相關聯的體性，沒有開始與終止。是故，心趣入何境，也因各自區分出來的好、壞作用，而變成清淨或雜染品二者，以此力形成輪回的流轉與還滅二次第。倘若希求解脫一法，必須有條不紊地分辨善、惡心所的各自作用而作取捨，否則就如同敵人在內而往外打仗。是故，了知善心所與煩惱各自的作用與體性，如是作取捨，即是主要的修心或修持。因此，了知各別的善、惡心所的分類極為重要。

懸講說心、心所的分類

第二講說心、心所的分類可分為：略說與廣說。初者，如《辯中邊論》⁽¹²²⁾說：“見義乃為識，其別即心所。⁽¹²³⁾”其解釋說：“唯獨見義即是識，執其差別是心所。”如是，賈曹傑所造的《對法海心要》說：“以唯緣此境，並不須以其他差別之門安立的了知，是心義。在緣彼境的基礎之上，以作用的手跡等其他差別的返體之門而趣入境的了知，是心所義。”此二是去除顛倒分別的性相。排除不同類的性相⁽¹²⁴⁾則為：“與自眷屬心所相應”，乃自是心的性相；“與自主要助伴心相應”，乃自是心所的性相。

對此，有人駁雲：“慧為有法，理應是心，因與自眷屬心所相應故，因與自己的受等眷屬相應故。”答：“因不成。”因為此二者非主、眷〔關係〕故，因為此二者同是一個心的眷屬故。（所以）主張與自眷屬中的心所相應，是心的性相；與具有自眷屬心相應，是心所性相，皆難予以答覆。這種慧為有法，理應與自眷屬心所相應，因與自眷屬心相應。若是彼，則與自眷屬中的受心所相應，不矛盾故，因為說不出不能互為主眷的原因故。在此也可排除，“與自眷屬中的心所，五種相應的了知，是心的性相；與具有自眷屬的心五種相應的了知，是心所性相”。

心與心所如何成為主眷的道理，如：一個主席手下有五或十個成員形成的組織，其手下每個成員都有自己的責任、且自己處理業務。主席則是掌管所有成員的共同業務，必須能夠干涉與掌控他們，是故安立為主要的〔角色〕。如是，諸心所各自也有不共的作用，倘若作用改變，心所所屬之組，也會隨之改變，故是眷屬；心的眷屬中無論有多少心所，這些作用，心皆能與其等同作用，故稱之為“王”。一個心的眷屬必須有許多助伴，然心所聚集之中，只有一個心王為伴，故是主眷。

那麼，什麼是五相相應？若以眼識與其眷屬的受二者而言，眼識與彼眷屬的受二者，因增上緣同義，故所依相應；彼二者是同時產生，故時相應；彼二者的所取境同義，故行相相應；彼二者的所緣境同義，故所緣相應。受的助伴唯有一個心王，不會有其他的心王，而且心王的眷屬唯有一個受，沒有異質⁽¹²⁵⁾的第二者，故彼二是質⁽¹²⁶⁾相應。

相應的這些心與心所是同質或異質？《金鬘疏》說：“若如是，可見此二諍皆承許心與心所是異質，無著兄弟等多數天竺的車軌師，也如此注解。”

《賈曹傑阿毘達磨集論釋》也說：“若相應之心、心所二者同時，也是他義（異體：）且同時，而且一者對於另一者相互生起殊異，乃是承許

常事物之派，所以與正理相違故。”以此等文證成這些心、心所是異質。是故，所有相應的心、心所，唯是互為異質。

那麼，這些能不能成為能依、所依？答：不能。譬如：蔗糖的味道與形、色二者，具有依賴同一聚集親因的相屬⁽¹²⁷⁾，然是異質並不容許是能依、所依。如是，此等也唯是具有依賴同一聚集親因的相屬等遍同質，但並無相屬故，不是能、所依。

廣說

第二廣說可分為：廣說心王、廣說眷屬心所。初者又分為：講說自宗與述說他宗。

廣說心王

初者，心、意、識三者同義。此僅可分為：五根識與意識，共六者。

性相則：“依自不共增上緣有色根所生的主要了別⁽¹²⁸⁾”，這是根識的性相。可分為：眼識至身識五者。“依自不共增上緣眼根所生的主要了別”，即眼識的性相，以此類推其他。“依自不共增上緣意根所生的識”，乃意識的性相。此與七種覺知的每一者各有四句；與三種的每一者各有四句；與分別與無分別一一各有四句；與遣入與成入的覺知各有四句；與錯亂知與無錯亂知各有四句；與量、非量知各有四句；與意知有三句；與根知相違；與心有三角；與心所相違之理，應當了知。此時的自宗，是屬宣說實事之二派，如是，隨理行唯識師、中觀自續師與中觀應成師，也與此

相同。

講說他宗

第二述說他宗可分為：主張一聚識、八聚識、九聚識三者。

首先，《法集要頌經·梵志品》第三十三說：“遠行獨遊行，為伏難調心，是名為梵志。⁽¹²⁹⁾”故唯有意知一者，僅賴各自所依之根得見各別境，而取得各別識之名，譬如：“於多孔屋子舉起一盞油燈，遂可從不同孔中照出不同光芒。”此是單一識的說法。破此說：“若如是，則意知與根知應成一者，根知也應成了知過去、未來與隱蔽義……”

第二，為便於講說，故先述說九聚識的主張。正實⁽¹³⁰⁾阿闍黎主張，在上面所說的八識上，再加上“無垢識”，共有九個。它的所緣即真如、正邊⁽¹³¹⁾；能緣可稱為“無垢識”或“原始了知識”。

破此則說：“若有與八識為異體的識，則應成常事物；所緣、能緣應成為一、且無有任何經教與理由的依據，故應成唯是謬論等。”

第三，主張八聚識是隨教行的唯識派者，其依據乃如《入楞伽經》說：“如來之胎藏，與七識共住。”《大乘密嚴經》說：“如是月星辰，共住於空中，阿賴耶識亦，與七識共住。”等示之。八識，則眼識乃至意識六者，第七是阿賴耶識，第八是末那識，前六識則如上述。

講說阿賴耶識⁽¹³²⁾

第七講說阿賴耶識也分為：性相與分類二者。“緣自所緣境的根、塵、

習氣三任一者、且是不分類的行相，純粹無覆無記的了別”，即阿賴耶識的性相。異名有：阿賴耶識、根本識、異熟識、一切種子識、有支識、取識六者。可分為：實質阿賴耶與種類阿賴耶。初者，與述說末那識執以為我時的阿賴耶二者同義，第二，與根本識或異熟識二者同義。阿賴耶堪以聲詮之門可分為：所依異熟阿賴耶與能依種子阿賴耶二者。能依阿賴耶唯是假名非實者。

阿賴耶識體性顯而不定，眷屬有多少心所？唯有受、想、思、觸、作意五者。產生的差別：自無始以來如水流般無有間斷。捨位的差別：就實質阿賴耶而言，小乘於阿羅漢〔時〕捨，大乘則於獲得自在的八地〔時〕捨。種類阿賴耶或異熟阿賴耶，就小乘而言，在無餘涅槃〔時〕捨；若大乘，則在修道金剛喻定之後才捨。《阿賴耶釋難》⁽¹³³⁾中說：“阿羅漢與清淨地位〔時〕，阿賴耶雖捨，然異熟識未捨。”我忖思：阿賴耶與異熟識二者雖是異名，然活動時，應有廣、狹〔的差異〕。釋名：因是諸善、惡等習氣安置處或薰染之處，也是末那識執以為我的基礎，故如是稱。

能依種子阿賴耶性相：“於能薰七聚識任一者的薰處阿賴耶上，在自己即將滅時安置的能力，而且又是未攝於無漏本智種子”，即為其性相。以體性之門可分為：由善、惡、無記三隨一所安置的能力三者；若以各別作用之門可分為：意言習氣、我見習氣與有支習氣三者。初者如：分別的習氣。次者如：末那識的習氣。三者如：異熟因的習氣。若攝之，可攝為：境的習氣與有境的習氣二者。如何薰習之理，即謂“如芝麻與芝麻油般安置且住於阿賴耶上”，然而《阿賴耶應成鬘》⁽¹³⁴⁾說：“諸無漏本智的種子並非能依種子阿賴耶。”據說無漏本智種子也有：以法性力獲得與修練力獲得二者。種子與習氣的殊別在於：相遇任何俱生緣時，若自己的能力完全成熟後能感果，方是種子；縱與任何俱生緣相遇，能力也無法成熟者，則僅是習氣。習氣的覺醒也有：境的習氣覺醒與有境的習氣覺醒二者。此

二者有四句：持色眼知見色時，是境與有境的習氣皆覺醒；一切種智看見地獄痛苦等，是境的習氣覺醒並非有境的習氣覺醒之句；導師釋迦牟尼能仁看見未來等事物，雖是有境的習氣覺醒，然非境的習氣覺醒之句；如：異生相續的無漏本智的種子，非境與有境二者的習氣覺醒之句。是故，以習氣覺醒力看見與由習氣覺醒而見，也有差異。

如是，即將殺生的習氣覺醒與之後將死的習氣覺醒，也有四句：像有些人因殺生的微小行動而致死亡，乃是殺者必定要殺生的習氣覺醒與之後對方必死的習氣覺醒。譬如：對方雖無想殺生的惡念，卻因不小心導致對方死亡，乃是將死的習氣覺醒，但將殺生的習氣未覺醒。長期計畫謀殺對方，殺戮行動也極為惡劣，但對方仍未死者，是即將殺生的習氣覺醒，然對方將死的習氣未覺醒。有人雖犯必被殺的重罪，然因為〔對方〕放棄殺心而獲得逃脫者，是兩種習氣皆未覺醒。天授與杯北長老等雖絞盡腦汁計畫用殘酷的方法謀殺薄伽梵，但反而〔世尊〕燦然，令人驚訝，此是因為殺業與習氣粗重垢染皆盡除的緣故。當如是類推，〔乃至〕有利益或傷害的一切大、小行動。

此也是世親阿闍黎《唯識二十頌》中：“一者因一者，而識互決定。”所說意趣。自己必殺生的習氣覺醒之力，作為對方必死習氣覺醒的助伴。有些是靠“之後自己必死的習氣”覺醒力，成為對方“必殺生之習氣”覺醒的助伴，也是《唯識二十頌》的意趣。不要滿足於字面上的應付理解，必須結合所述真理理解究竟義理，才是通達了義智者的宗風。

講說末那識

第八末那識，“緣自所緣阿賴耶，純思我相之有覆無記的主要意了別”，

即末那識的性相。其與阿賴耶，從無始以來共轉，最終於無漏根本定時不轉，阿羅漢與清淨地以上絕不生起。助伴的差別即：以自是心分，故有下述的五遍行與以自是煩惱心分，所以眷屬中出現六煩惱地，如《俱舍論》說：“癡逸怠不信，昏掉恒唯染。”與散亂、放逸、懈怠、不信、昏昧、掉舉六者相應。

別說末那識的差別即：與四煩惱相應，如《唯識三十頌》說：“四煩惱常俱，謂我癡我見，並我慢我愛，及餘觸等俱。”我見、我貪、我慢與無明四者恒時相應，一般而言，是與十五心所相應生起。《密義論》⁽¹³⁵⁾說：“此與四煩惱與前述的五遍行相應，故其心所唯九矣。”則應成不應理。答：“無過。決定唯有九個實有心所，昏昧等六者，因是假有心所，故無過失，〔此即〕《阿賴耶釋難》與《阿賴耶應成鬘》二論的意趣。為何是假有？施設於我慢分者是散亂；放逸乃是施設於貪與癡二者之分；掉舉則是施設於貪分；不信、懈怠與昏昧，皆施設於癡分，此僅簡略說明建立阿賴耶識與末那識二者，詳細應閱讀《阿賴耶釋難》等。

廣說心所

第二廣說心所可分為二：《上對法》與《下對法》。

講說《上對法》宗⁽¹³⁶⁾

初者，有三：心所各別的體性，假、實之別，探討一個心王的眷屬有多少心所。

首先問：為什麼“想”等稱之為心所？答：如經說：“想與思法此等皆由心生而依於心。”靠心生起故名“心所”。此復有五十一心所，可攝為六項，當以性相、作用、分類三者講說。

講說五遍行⁽¹³⁷⁾

最初五遍行，何以稱為遍行？因以自是所屬群組之分，能於一切時為一切心王的眷屬，故名遍行。此有受、想、思、觸與作意五者。

受⁽¹³⁸⁾

初者受，“具有‘由樂、苦、中性（捨）任一門領納’之不共作用的心所”，乃是受的性相。共通的作用：領納異熟果或享用異熟果。不共的作用：引生貪、瞋、癡三者任一為業。可分為：身受與意受。每一者又可分為：樂受、苦受、捨受，共六者。“根知與其眷屬皆領納舒適之受”，乃是身知眷屬樂受之義。“根知與其眷屬領納逼迫之受”，即身知眷屬苦受之義。“根知與其眷屬皆領納非舒適及非逼迫的中性者”，乃身知眷屬的捨受之義。意知眷屬受，也應如是了知。眼知眷屬的受為有法，稱之為身受，因是依自增上緣有色根的受故。緣色的意知受為有法，稱為心受，因是依不共增上緣意根的意識眷屬受故。事相易了知。

受也可分為：有雜亂受、無雜亂受、依耽著受、依出離受四者。事相依次如：與近取身蘊貪愛相應的受為有法，稱為有雜染受，因為是與“能生起輪回所攝之不想要的種種雜亂俱生緣貪”相應的受故。與現證無我的

意識相應的受為有法，稱之為無雜亂受，因是與“直接傷害我執種子的識”相應的受故。與“對妙色等極貪愛”相應的受為有法，稱之為依耽著受，因與“能感發惡趣苦等的欲塵貪著”相應的受故。初禪正行所攝的受為有法，稱之為依出離受，因被“離欲界貪的禪定正行”所攝的受故。初禪的未到地定所攝的受，稱為“此之同分”，這些乃是集錄自《賈曹傑阿毘達磨集論釋》。

總之，無論了不了解佛法，未見有漏受的過患，反而更加重視有漏受的諸多者，則依靠苦受起瞋、由樂受起貪、賴捨受引出強烈的癡，靠此勢力生起極大意的憂惱，令今世掉落苦厄瀑流中，逐漸淪落後世惡趣痛苦的大海裡，是故具恩導師為令〔這些人〕得度，再三宣說無邊有漏受的過患。

另外，二十二根分類中的根，也分有五種：樂根、喜根、憂根、苦根與捨根。“身受領納舒適的根”，為樂根的性相。此與身知眷屬的樂受同義。“與自相應的意知眷屬領納舒適之受”，即喜受根的性相。此與意知眷屬的樂受同義。“與自相應的意知眷屬領納逼迫的根”，即憂根的性相。此與意知眷屬的苦受二者同義。“身受領納逼迫的根”，乃苦根的性相。此與身知眷屬的苦受二者同義。“領納非逼迫、非舒適的中性的受”，即捨根的性相。此僅略說。

想

第二想，“具有‘透由分辨自境之門而執持此是、此非相’之不共作用的心所”，乃是想的性相。次者作用：安立境名，分辨之後，判斷“此是此”為業。

三者分類，以所依門可分為：眼觸所生想，乃至意觸所生想六者。複

以所緣之門也可分為：有相想、無相想、狹小想、廣大想、無量想與無所有想等。初者也可分為三者：精通名、義相屬的想，緣〔此〕是有為法、無常等的想，所緣行相清晰的想。無相想也異於前三者，可分為三：無增益名字的相且不熟悉語言之孩童的想、現前入於有為無真實義相——真實義諦定的想、無有清晰顯現所緣行相的相而又是入有頂等至的想等。第三狹小想：即連色界禪定近分也未得證的欲界庸俗的想、且較上界壽命短促、煩惱繁多、財富匱乏，對器〔世界〕也生起卑劣想，故稱之狹小想故。第四廣大想：即色界的想，因〔它比〕欲界煩惱少且功德廣大，故如此名故。第五無量想：乃虛空無邊與識無邊想，因意想：虛空與識是無邊，故如是說故。第六無所有想：即無所有處想，因為緣無所有故。此復，倘若歸攝，可攝於錯亂想與無錯亂想二者。

思

第三思，“具有‘自己和與自相應眷屬均往境移動且造作’之不共作用的心所”，乃思的性相。第二作用：磁鐵無動機，然僅觸碰則能使鐵移動，同樣地，只要有此思，就能朝向過失與功德等境移動、不僅是有⁽¹³⁹⁾之所依並由多門造作業。

第三以體性之門可分為三：善業、惡業、無記業。以界可分為：非福業、福業與不動業三者。每一者也可分為：引業、滿業與順現法受業三者，然均是有漏業，並不包含無漏業。這些可攝於思已業與思業二者。初者與身、語業同義，次者與思業同義。毗婆沙宗與應成派二者，均主張色的業，故業不一定是思業。思業與意業同義。

觸

第四觸，“具有‘境、根、識三者聚合後能令根產生轉變’之不共作用的心所”，乃觸的性相。所謂根轉變，即是觸能使根轉變成為苦、樂等所依，故說是“根轉變”。第二作用：具有令成為苦、樂受等的所依者，因典籍中說：“當主識趣入境時所引起任何悅意、不悅意、或苦或樂，皆是觸所造作。”故謂“為受之所依”，並非作為與自同時之受的所依，而是作為生起後受的所依，應當了知許多與此似同之處。第三分類：有眼觸乃至意觸六者。

作意

第五作意，“具有‘能令自己和與自相應者趣向所緣，以及不忘卻’之不共作用的心所”，乃作意的性相。思則是朝向總相移動，此即執持各別所緣且朝向各別所緣移動，是故不同。第二作用：緊緊執持令心不向其他所緣移動為業、且為念的所依。第三分類：顛倒作意與正確作意二者。

講說五別境

第二講說五別境的群組有：欲、勝解、念、定、慧五者。這五者為何稱為別境？答：“有能力分別境而作決定的作用心所，故如是稱。”

欲（140）

第一，欲的性相：“具有‘緣所思物發起希求’之不共作用的心所”。

第二作用：發起精進的所依為業。

第三分類有：欲想相遇過去者、不欲分離現有者、欲求未來的欲三者。欲又可分為：希求五欲塵者、希求財物者、希求見解者與希求解脫者四類。其事相易了知。

勝解

第三，勝解的性相：“具有‘於已決定境如實堅固執持、且不被他者引轉’之不共作用的心所”。第二作用：珍惜執持自所緣並有堅固的憶念為業。第三分類：因眾生界無邊，故其勝解也無邊，但可歸攝於倒勝解與正勝解二者。導師能仁王說，正勝解乃一切善法的根本。

念

第三，念的性相：“具有‘對曾習之法不忘卻且反覆現起’之不共作用的心所”。第二作用：具有對其所緣心不散亂、且為定的所依作用。問：“那麼，則無有根知之念，因為不能緣過去事故。”《賈曹傑阿毘達磨集論釋》答：“緣著過去事的續流一次一次再串習，故無有過失。”總之，如令一切善法不損壞的寶藏，此即是念。第三僅就“念”可分為：染念與非染念二者。非染念也可分為：有沉、掉動搖的念，無有沉、掉動搖的念二者。初者如：聞與思所成的念二者。次者有九住心所攝的念、奢摩他與毗婆捨那各別所攝的念共三者。

定

第四，定的性相：“具有‘對一所緣恒常一心專住’之不共作用的心所”。此“一心專住”，《欽俱舍論疏》中說是同一所緣。第二作用：慧增長的所依，能自在成辦世、出世一切法為業。第三分類：能短促安住於一所緣，乃至能長劫安住等無量無邊的定。但就歸納種類而言，可攝為：欲界心所攝定、四禪與四無色所攝的世間九種定、出世定共十種。再攝則可為：緣如所有性與盡所有性的定二者。

慧

第五，慧的性相：“具有‘對憶念所取境善於觀察分辨其差別或功過’之不共作用的心所”。辯說：“此對所觀察的法有二意，故應成疑。”答：“不會。”疑僅對未得定解之境，因不解而生起二意，慧性則是對自己所決定之義，分辨且作二意觀察，故不同。第二作用：因完全決定，故可排除懷疑或疑惑為業，秉持一切可見與不可見功德的根本，宛如照見隱蔽法的眼與燈。第三分類：俱生所成慧、聞所成慧、思所成慧、修所成慧四者，可攝於觀察如所有性慧與盡所有性慧二者。所觀察事可分為：由正理生起、由非正理生起與他極分⁽¹⁴¹⁾三者。調伏天阿闍黎說：“所有了解世間的買賣等用語並非由正理生起，也非由非正理生起。”

講說十一善

第三講說十一善心所的群組中有：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、

精進、輕安、不放逸、捨、不害共十一者。

信⁽¹⁴²⁾

初者，信的性相：“具有‘能生起遠離煩惱心與近煩惱污濁的隨喜’之不共作用的心所”。調伏天阿闍黎說，心的污濁之聲，是指煩惱習氣。第二作用：希求善法欲，未生起令生起，已生起令增長的所依為業；是白法或一切善法生起的門。第三分類：勝解信、清淨信與欲求信三者。初者乃是緣三寶的功德、業果不欺誑與四諦的取捨等之後，忖思：“這些就是如此存在，沒有其他可能性。”其心專住一方不被他所引轉。清淨信則是於所緣，見其功德且珍愛，並具有欣喜或歡喜相。欲求信，乃於何處見某功德時，自想有能力獲得的具有欲求行相的信。

慚

第二，慚的性相：“具有‘以自或自法為理由而畏懼罪過’之不共作用的心所”。調伏天阿闍黎說：“罪過”乃諸聖賢所呵斥，〔引生〕不欲異熟，是故惡即是罪過。第二作用：防止三門惡行，自身為一切律儀戒的所依，如救護衣。第三分類：以自為理由與以自法為理由的慚二者。

愧

第三，愧的性相：“具有‘以他或他法為由而畏懼罪過’之不共作用的心所”。第二作用：防止三門惡行為業、為自戒網不破損之所依且能抑制他人的不信等，是生起隨喜的所依。第三分類：以他或他法為理由畏作惡行二者。此慚、愧二者，是區分世間上德行良好與低下的基礎、且是盛存一切戒律的器皿與守護戒律的真城牆，如具德龍樹依怙說：“維護世間有二：即慚、愧。”

無貪

第四，十一善中的不貪或無貪善根的性相：“就自體性之分而言，是緣著輪回資具後，貪著彼的正對治、且純粹是厭煩輪回資具的不貪又不取的心所”。此所謂“不貪”與“無貪”，其中的“不”與“無”〔聲〕趣入無、其他、對治三者。此趣入貪的對治，並非趣入“無”或“他”義。《欽俱舍疏》說：“《大毘婆沙論》中言：‘如是亦當用於無瞋與無癡’。”第二作用：作為減少貪念與增長對治的所依。

無瞋

第五，無瞋的性相：“就自體性之分而言，是緣三法任一者、且直接毀滅瞋的慈性心所”。此三法，即作傷害的有情、痛苦等與痛苦的因——毒、刺等，若歸納，則為傷害者、傷害物與能傷害因三者。第二作用：滅

損瞋、增長慈與忍辱力量的所依。此二者實義上雖有分類，然未見於任何經論中直接述說。

無癡

第六，無癡的性相：乃是“由俱生、聞、思與修〔四者〕隨一之因生起，就自體性之分而言，是癡的對治、且具有觀察正確義的堅固慧”。第二作用：減弱愚癡、增長四種慧，並能自主成辦清淨功德。第三分類：俱生、聞、思與修所成的殊慧四者。因為不可能與兩慧質相應，故此難道不會與五別境中的慧有重複過失？此即是慧的各別，是與精進或特殊定相應的堅慧，並非任何一種慧皆是，如《賈曹傑阿毘達磨集論釋》說：“不可能與二慧質相應，是故，此乃是與勤或定相應的堅慧。”調伏天阿闍黎也說：“此即癡的對治，是故當視其為計⁽¹⁴³⁾業果與諦等體性。”此指明不是任何一種慧，而必是一種特殊慧。此三善根，是一切經論的精髓與主軸。世尊勤於宣說八萬四千法門，唯宣說調伏煩惱的方便，〔是故若追究〕諸煩惱的根本，可知是三毒。此三者的對治，也唯攝於此三善根。由於這些力量與技能的大小，煩惱的退怯狀況也會隨之增減。若非僅追求文詞，而是一個真正的希求解脫者，不應該往外尋找敵人，所有內敵、一切魔之王或一切魔之勇士，正是內在的三者。為斷前三者，應著眼於三善法的修學。此理如《入行論》說：“吾寧被燒殺，或遭斷頭苦，然心終不屈，順就煩惱敵。⁽¹⁴⁴⁾”

精進

第七，精進的性相：“就自體性之分而言，是懈怠的對治、且具有歡喜善事的作用的心所”。喜愛作非善之事，是貪著劣事的懈怠，並非精進，如《經》說：“凡此道以外的精進者，皆唯是懈怠。”調伏天阿闍黎也說：“凡喜愛煩惱事者咸應呵斥故，僅是懈怠非精進矣！”《欽俱舍論疏》說：“對精進卑劣者使用否定詞。”第二作用：昔善未得令得，已得令究竟為業。所有一切善皆由精進途徑成辦；果不唐捐，成熟一切，也是精進善作而來，如《經》中說：“若具有精進，則有一切法。”《入中論》也說：“功德皆隨精進行。”第三分類：以意樂之門欣喜，即披甲精進；喜愛實踐行動者，即加行精進；以已生起善心不退怯而言，則安立無怯精進；無有“自卑的退怯”之歡喜，任他人阻撓也不退轉歡喜，即不退轉精進；以令不退失臻達究竟，可安立不滿足於少許善法的喜悅，即不滿足精進五者。此乃是《上對法》的意趣，《莊嚴經論》中的分類稍有不同。《入行論》則說有披甲精進、加行精進、不退不亂的精進、不滿足的精進四者。

輕安

第八，輕安的性相：“純粹留下能令心於善所緣隨心所欲、堪能安住的手跡，並且斷除身、心粗重續流的心所”。若依《欽俱舍疏》，僅說輕安是“心能向境之堪能”，故可為一切善心的眷屬。然依《阿毘達磨根本釋》所說，性相則如同前述般，凡是善心，其眷屬中不周遍有輕安。依此意趣，故《欽俱舍疏》說：“他派者主張‘此等是自性善，其並非周遍於一切’乃是合理。”此之粗重，則如調伏天阿闍黎說：“粗重：身、心不

堪能性，即是粗重。”或說“雜染諸法的種子，即是粗重。”故我忖思：輕安的所斷，應以前者為主要。堪能：如調伏天阿闍黎說：“〔獲得〕身〔輕安〕自己的目的，起身、輕盈，其所生之處，即身堪能。起身、輕盈是謂樂。”心堪能，也與其相似。身輕安不周遍是十一善〔心所〕中的輕安。身輕安是特殊所觸，故〔說是〕心所不應理，如調伏天說道：“於某特殊身的所觸，為喜所攝持，是謂輕安。”第二作用：淨除身、心粗重且為止、觀攝持的一切修行的所依。第三分類：一般輕安分為：身輕安與心輕安；有人把輕安分為：平凡輕安與特殊輕安，並主張凡是善心，其眷屬周遍有此二輕安任一個。此僅是依《下對法》為據之說。福稱論師則主張，凡是善心，自眷屬中不周遍有輕安。此與《上對法》根本頌與其解釋極為相符，細節當閱《菩提道次第廣論》。

不放逸

第九，不放逸的性相：“具有‘珍愛善法聚、且從煩惱處防護心’之不共作用的心所”。此唯是假立於無貪，乃至精進四者的施設法，如調伏天阿闍黎說：“無貪至精進，乃是不放逸。”《賈曹傑阿毘達磨集論釋》也說：“假立於無三毒與精進的假立法、且薰修善法，純粹令心從有漏中防護的了知。”第二作用：圓滿世、出世的一切殊勝且秉持令不唐捐。調伏天阿闍黎也說：“此業乃圓滿世、出世一切殊勝功德。”第三分類：如《欽俱舍疏》說有順福分、順解脫分、順抉擇分與串習無漏善的不放逸四者。是故，無論行任何戒律或世間規範，倘若無此不放逸良衣，則如同女性裸體遊奔，將被一切上等與下劣人唾棄；縱使短暫與其為伴，也是生起厭煩之故，喪失活在善趣的目的，猶如已經死亡，如《法集要頌經》：“不

放逸為甘露處，放逸卻為死亡處，若不放逸不為死，若為放逸恒為死。”
聖龍樹菩薩也說：“不縱放逸是為甘露苑，放逸死所能仁如是說。”

捨

第十，捨的性相：“純粹是無有三毒並假立於精進的假立法，不須努力慎防沉、掉，然心可不為沉、掉衰損的心所”。此為《賈曹傑阿毘達磨集論釋》所說，調伏天阿闍黎也如是說。是故明顯可知，凡是善心，自眷屬中不周遍要有捨。若如《欽俱舍論疏》所說：可知僅說它是心遠離沉、掉的正直安住，是故一切善心有捨，不成相違。所以，我認為前者是《上對法》宗，後者是《下對法》宗。第二作用：心等住時，能正確如實了知故，是如實了知之依，於善緣正直安住為業。此復，作為不被沉、掉等煩惱與一切近煩惱所侵入的所依。第三分類：一般捨可分為：受捨、行捨、無量捨三者，然此是行捨。也可分為：安住於善緣時，稍恐沉、掉生起，但專注入定時，不生起的“心等性之捨”；安住時，不須專注對治沉、掉，即“心平等之捨”；最後，凡入定時，即使不靠勤勉，也能確定沉、掉不生的“心任運之捨”三者。

不害

第十一，不害的性相：“就自體性之分而言是絕無害分、且具有‘想讓痛苦有情離苦的不忍’作用的心所”。此即是悲，如調伏天阿闍黎說：“此乃憐愍諸有情，去除福報衰退的悲心。福報衰退，是指樂，是故說是

除樂。”《欽俱舍論疏》也說：“不害乃悲愍。”第二作用：不僅對有情不殺、不打等損惱、又是成辦悲慘者利樂的巨大動力所依。第三分類：緣有情悲、法緣悲、無緣悲三者。

那麼，這十一善心所，並不是同時作為一個善心的眷屬，故何時生起？攝為六者：相信時與遮止惡時，生起“慚、愧”二者；行善時，生起“不貪等四者”；以世間道修離貪時，生起的“輕安”；出世道修離貪時，生起“不放逸”與“捨”二者；利益有情時，生起“不害”，以上是《賈曹傑阿毘達磨集論釋》所說。

講說六根煩惱

講說第四群組根煩惱可分為：貪、瞋、慢、無明、染見、染疑六者。

貪⁽¹⁴⁵⁾

第一，貪的性相：“具有‘就自體性之分而言，是緣有漏法而增益悅意且追求或希求’作用的心所”。第二作用：以俱生緣之門，生起令痛苦於暫時或長遠一切時持續的所依。第三分類：三界所攝的三種貪。或以時可分為：對於過去所嘗味道的貪、特別貪愛現有法的貪與願求未來的貪三者。調伏天阿闍黎說：“任何特別的貪著與任何願求，皆謂是貪，因為於現有諸法特別貪著，於諸未來則生起希願故。”

瞋

第二，瞋的性相：“具有‘就自體性之分而言，緣三法任一者後，使相續擾亂的欲想傷害’作用的心所”。如調伏天阿闍黎說：“任何對一切有情的損惱心、對一切有情的粗猛心與殺縛等欲想傷害，即是瞋。”第二作用：既擾亂相續且是心粗猛為業，因為作為自、他二者生起痛苦的所依，直接造作痛苦或痛苦之因的俱生緣，如經說：“無如貪之眼，無似瞋之敵，無同蘊之苦，無樂勝寂靜。”三法是指能傷害者，即有情等。如何傷害，乃生起痛苦法，由執相因等傷害。第三分類，以體性門可分為：大、中、小三者；以所緣可分為：自、己伴與自之親屬等，三者一一以三時，也可分出：已傷害、正傷害與將傷害的瞋九個，有兩組。

慢

慢的性相：“具有‘以我與我所執二種薩迦耶見任一者為其所依，並令心矜滿或貪著高舉’的不共作用的心所”。調伏天阿闍黎說：“稱為住於壞聚見，忖思何以故？如是增益諸蘊為我與我所性：此即是我，厲害非常；此是我的，故我很富裕。如是，以等等分別而矜滿，超越他人的傲慢心，是故名為壞聚見。”第二作用：障礙成辦上品的功德，不敬他人與損惱他人相，令他人處於痛苦或不欲之處為業。第三分類，以所依門可分為：界的三種慢。以因門可分為七個：慢、過慢、慢過慢、我慢、增上慢、卑劣慢、邪慢。《般若經》中說，七慢的事相，若依調伏天阿闍黎所造《三十論釋》中明白所說作引述，《三十論釋》說：“以因的分別，故有七種不同的慢，如：心想我較其他劣者而言，種姓、學識和財勢等，我勝；想

種姓等與我相等的所有自滿心，皆是慢。心想：種姓等雖相同，持戒或布施等已勝；或想種姓等雖他勝，但學識與金錢等以及我相等的矜滿心，均是過慢。心想雖然種姓等勝過我，但學識與金錢等我勝過他的矜滿，皆是慢過慢。此三者即是具有事物，因有種姓等而產生。第一，相較下劣者，第二，相較相等者，第三，相較過勝者，心想我勝利的差別。我慢：實際上雖無真實義的我與我所，但耽著五近取蘊為我和我所的所有矜滿心。增上慢：是由貪、瞋、癡等所產生的身、語、意業，是‘人法’；對治此的禪定與等至等，乃是高於人法、勝過人法，實未獲得這些、但心想我已真正獲得的自滿心，皆是增上慢。卑劣慢：乃是對種姓等長勝過我者，心想種姓等我稍卑微的矜滿心。邪慢：事實上，雖懷非功德，但想自己懷有功德的任何自滿心。破戒等非功德，若誰具有，則具有‘非功德’，是故心想：‘我具有功德。’〔實際上〕無布施與持戒等，但承許具有如此功德，因為無有此事，故稱為邪慢。”

無明

第四，無明的性相，如《菩提道次第廣論》說：“於四諦、業果、三寶的自性心不明瞭，染污無明。”《賈曹傑阿毘達磨集論釋》說：“是有地所攝之無知、又是與了別無我義相違的異品。”前者是總含遍，忖思後者，應該主要是以陳那父、子的意趣，闡述輪回根本的無明。何以故？《明解脫道疏·第二品》說：“薩迦耶見被染污無明周遍，反之則不然，因俱生常執等與無明相應故。”月稱阿闍黎也說：“以薩迦耶見是無明，而解說龍樹依怙的意趣。”是故，若有俱生常執等的無明，彼一定不是我執，是彼一定無法安立為與了知無我義相違的異品故。第二作用：煩惱的染污、

業的染污與生的染污三者的根本或為其所依為業。此復，調伏天阿闍黎說：“為示此業故，煩惱性、業性與生性，乃是雜污三相。如是，謂發生獲得後後染污性。”第三講說分類，一般無明可分為：對真實義愚昧與對業果愚昧二者。初者是輪回根本的無明，具德法稱等承許：凡是此，周遍是與通達無我慧執持方式成直接相違的我執。無著兄弟則主張，妄計真實義與唯愚昧真實義二者中的後者。此又分有：妄計與未證覺知二者，並主張後者是輪回根本的無明。輪回根本的無明與十二因緣支的第一無明，二者有何差別？仍是應當略作分析、探討之處。《菩提道次第廣論》說：“如許薩迦耶見與無明異者，譬如盤繩，略降黑闇，於繩實體不能明瞭，於彼遂起執蛇之覺。如是障蔽明見蘊體，由無明闇誤蘊為我，從此發生諸餘煩惱。如許彼二為一，前者唯是愚昧非為無明，如是於業因果亦有唯愚昧與顛倒無明，是惡道業之時等起。是輪回根本，僅究於薩迦耶見。”雖諸博學有兩種不同的主張，但義理是一。

染污見

第五，染污見的性相：“〔自〕不共作用為緣近取蘊後，計我與我所行相的染慧，或由此為增上緣，對其他行相顛倒的染慧任一者”。第二作用：為煩惱過失與一切惡見的所依。第三，若細分有六十二種惡見，可攝於十四種，再攝則五種：薩迦耶見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。初者，“緣自所緣的近取蘊而耽著我或我所行相的染慧”，即薩迦耶見之義。此有我執與我所執二者。作用：一切過失的所依。次者，之前緣近取蘊而執的我、我所等，繼之，“計其斷滅或常相的染慧”，即邊見之義。此可分為：依前邊與依後邊二者。作用：障礙通達離邊的中觀道，違背成辦增

上生與決定勝之因為業者。第三，“對布施與持戒等善行、惡行性因、成熟之果與解脫等法，損減或計其是具有成立相的顛倒染慧”，是邪見之義。此可分為：損減邪見與增益邪見二者。作用：顛倒造作已生起的所取、所捨且顛倒引生將來的所取、所捨，並遮止一切善行的所依為業。第四，“對其他惡見與近取五蘊任一者，計其為妙、為勝、為主、為上等的染慧”，是見取見之義。就作意之分而言，可分為：因為我所擁有的這個是最好的，故認為此為妙之見。無有超越此者，故認此為主之見；認為此超勝他者，故念此為勝之見；無有與此相等者，故念此為上之見。作用：對惡見增長耽著的所依為業。第五，如：“以惡見所引出的持戒與苦行下劣差別者中，計某些能令污垢清淨、能解脫、能盡除的染慧”，即戒禁取見之義。此中也有戒取見與禁取見二者。作用：靠此無法獲得所樂果——解脫等，卻獲不欲之果，努力無果的所依為業。

染疑

第六，根煩惱染疑的性相：“對業果、諦與三寶等真理，起二意懷疑且不合義的心所”。《賈曹傑阿毘達磨集論釋》說：“唯疑不可以，必須是心所且障礙善。”是故，邪見由疑的銜接而生起的正見且能使善根恢復，故成立疑不周遍，是根煩惱的疑。再者，是根煩惱疑，一定是緣業果、諦與三寶等無欺誑法。此與所有具量的論典相符，因此，緣外色、聲等疑，不會變成根煩惱。另外，懷疑業果是否真不欺誑，然想大概是真實的合義疑，即近於決定業果不欺誑，故不是根煩惱。因此，是因自己成為疑，而令其變成煩惱者，才稱為染疑。已說完六根煩惱。

二十隨煩惱⁽¹⁴⁶⁾

講說第五群組二十隨煩惱，屬六根煩惱任一分且是親近根煩惱，直接依賴根煩惱而生，故是隨煩惱。其數目為：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、驕、害、無慚、無愧、昏昧、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、不正知、散亂等。

忿⁽¹⁴⁷⁾

一忿之義：“純粹由瞋增長而突然欲想傷害的嫌隙”。作用：直接傷害、使他試圖做傷害行動為業。是瞋心強烈的時刻，也屬瞋分。分類：如上述瞋的分類，有依九種瞋基的九種瞋。

恨

二恨之義：“心想‘往昔受害於某某’，不忘卻堅固執著的心結，是任何屬於思考復仇時機的瞋分”。作用：無法忍受的所依、且反覆引造無法忍受的心病與瞋為業。其分類同忿。

覆

三覆之義：“他人非由四道任一門，然以饒益意樂講出過失時，欲覆藏罪惡的心所”。四道：欲行、癡行、瞋行、畏行。作用：直接悔惱，間接令身、心未能觸及樂為作用，是屬癡分。分類：覆藏少許罪或一切罪。此中也有暫時覆藏或永久覆藏等多罪，故罪數有多少，覆就有多少。

惱

四惱之義：“藉由之前起的瞋或恨故，他者說〔自己〕過失時，持續懷恨且令心引發粗言的心所”。作用：屬瞋分的作用，是語門累積非福業的所依，並障礙自、他內心安樂為業。分類：依靠與自相等、卑劣或高上三個對象，想說傷感情的言詞與粗暴語言三者。

嫉

五嫉之義：“純粹由貪著利養恭敬等，而對他人的美好無法忍受且擾亂內心的心所”。是屬瞋分，為直接生起憂惱的所依且減少自己的美好為業。分類：可分依資具生起或依名聞聲譽等生起二者。

慳

六慳之義：“具有‘因貪利養與恭敬，而不想施予資具且緊緊握持’的作用心所”。作用：屬貪分，珍愛令資具不減少為業。分類：絕對不願施捨資具、暫時不願施捨。

誑

七誑之義：“具有‘因過於貪著利養與恭敬，（生起）想欺騙他人的意樂，而偽裝擁有特別功德⁽¹⁴⁸⁾’作用的心所”。作用：屬貪、癡分，且是成就邪命的所依與產生妄波羅夷罪的因。可分為：由貪分所生與瞋分所生二者。

諂

八諂之義：“具有‘因貪著利養恭敬的力，欲令他人蒙在鼓裡，並想表現讓他人不知己過’的作用的心所”。作用：屬貪與癡分，不給予明白的答覆，能障礙獲得如理作意的教授。分類：有由貪分與癡分所生兩種。

驕

九驕之義：“具有‘由作意自己圓滿的相，生起的煩惱勇氣且使心自在’作用的心所”。作用：作為生起隨順一切煩惱與隨煩惱的所依，障礙

成辦上品功德為業，屬貪分。分類：因種姓驕、因相貌驕、因多聞驕、因少年驕與因大權勢驕五者。

害

十害之義：“具有‘因對他人無有憐愛、反而生起傷害心想損惱’的作用的心所”。作用：損害自、他圓滿與制造戰亂的所依，且傷損他者身、心，屬瞋分為業。分類：因自己欲想損惱而無有憐愍心，或教他做的無有憐愍心，以及見、聞他者做時，隨喜的無有憐愍心。

無慚

十一無慚之義：“純粹以自或自法為理由，而不畏懼罪過的心所”。作用：屬三毒任一分，作為一切煩惱與隨煩惱的助伴與撕毀防護戒網的所依。分類：以自為理由與以自法為理由生起二者。

無愧

十二無愧之義：“具有‘輕視他與他法，不畏懼惡行並想造作’作用的心所”。作用則如前者，系屬三毒任一分、且作為對他起不信與擾意的所依，破梵行網為業者。分類有：屬三毒各自之分的無愧，共三者。

昏昧

十三昏昧之義：“具有‘因心的黑暗降臨而昏鈍不明之後，以致不能如實通達所緣’作用的心所”。作用：系屬癡分，造成心無法堪能與沉重、且是增長沉沒與睡眠等的所依。分類有：粗、細兩種。昏鈍如調伏天阿闍黎說：“愚癡心故昏鈍，不能通達所緣，故謂是‘昏鈍’。”

掉舉

十四掉舉之義：“具有‘因貪力使心無法專住於一所緣，而讓心由其所緣再至他處散動’的作用的心所”。作用：系屬貪分，主要障礙奢摩他，令心掉舉旁鶩與趣入遊樂嬉戲等，如調伏天阿闍黎說：“掉舉指任何心不寂靜，皆礙於奢摩他為業。”可分粗、細掉舉兩種。

不信

十五不信之義：“不信或不敬業果等善處與信相違品的心所”。作用：系屬癡分，為懈怠的所依與衰退信根；對善法不相信、不尊敬、不樂求。分類：僅因為沒有看見善法的目的或成果而不信、因妄計彼等或計彼等無有的不信，共二者。總之，為斷善根或將斷善根的所依。

懈怠

十六懈怠之義：“具有‘緊緊握持暫時的快樂相，而不希求善事，或雖欲求，但令退卻’的作用的心所”。作用：系屬癡分，減弱精進根、令自己累積的善法退失、不起新善法的所依為業，如《念處經》說：“諸有煩惱一處所，即是懈怠餘何有，若誰存有一懈怠，於彼則無一切法。”以障善之門可分為：最初就認為，成辦善無有意義的顛倒作意懈怠；雖知能成辦善法，但想“像我這樣沒有能力”，而對自己輕視或怯懦的懈怠；“像我有能力成辦”，但想還有時間拖延的懈怠；雖知現在必須成辦，但被貪著惡事壓伏的懈怠，共四種。

放逸

十七放逸之義：“具有‘因懈怠而不修善，且心不防護有漏、心曠恣意行樂’的作用的心所”。作用：假立於三毒任一與懈怠，令惡增長、善法減少、且令所依的補特伽羅喪失具量體性為業，調伏天阿闍黎說：“於貪、癡與懈怠等施設放逸；作用則是令惡增長與令善減弱之因。”總之，退失信等五根。以作用可分為：心放逸，身、心二者放逸兩種。

失念

十八失念之義：“具有‘喪失執取善的所緣行相之後，憶念煩惱的所緣行相且能引發散亂’作用的心所”。作用：衰損持善器、念根與趣入諸

煩惱的所緣行相。如調伏天阿闍黎說：“失念乃任何與煩惱相應的念。”
分類：因善的所緣行相不清晰而變成失念、由於作意煩惱的所緣行相而變成失念二者。

不正知

十九不正知之義：“具有‘不作任何觀察或因觀察粗率而變成染慧，即於三門的行為不了知，仍輕率行動’作用的心所”。調伏天阿闍黎說：“不正知乃是任何染慧者，凡當下不知身、語、意行為而發起，即謂是染慧，淪落之因為業。”作用：退失慧根、增長三門過失的所依；障礙追悔往過、障礙不再犯等四力對治生起為業。分類：為惡見助伴的不正知、障礙如理觀察慧生起的不正知，與障礙奢摩他的不正知三者。後後者更為細微。

散亂

二十散亂之義：“具有‘由三毒任一分生起，令心無法專注於善所緣且於種種境散動’的作用的心所”。作用：令定根退失、遺失止修或觀修的諸所緣行相所依為業，如調伏天阿闍黎說：“此乃假立而有，施設於‘由諸貪、瞋、癡，引出於定的所緣，隨引而散動’。”分類：以時位散亂分為六：四種令心自然不安住的散亂，與兩種安住但具有過失的散亂。前四者依次如：（一）五根知為有法，稱作自性的散亂，因為在入定當下，倘若五根知任一現行，則心不能住於內等至中，而往外奔出故，此乃初學時

期。（二）聞與思等諸欲界善心為有法，稱之散亂於外，因心不能長久專住在善所緣，而又由他處散動於他處的了知故。（三）入定時，生起的沉、掉與生起定時對嘗味的貪愛為有法，稱為內散亂，因純粹令散動於真止、觀或同分止、觀他處的煩惱故。（四：）若他人認為且相信自己是禪定師該有多好，而行善為有法，稱為相散亂，因為使他人對自己的功德生信而心散動於外故。第二，雖安住但有過失的兩個散亂，依次如：一壞聚見與我慢等為有法，稱為粗重散亂，因對行善厭煩，與對安住善法具有無法忍受的恐懼等故。二想從上品禪定入下品與從大乘入小乘為有法，稱為作意散亂，捨棄前勝者入後者故。這些不一定是煩惱，因為典籍中有說，第一是無覆無記，第二是善，最後也有些是善故。

二十隨煩惱，此等由相應之門歸納為三：首先的十種，與相異煩惱心各別相應；之後的兩種，與一切不善心相應；之後的八種，是成為一切煩惱心的眷屬，〔明〕說於《賈曹傑阿毘達磨集論釋》中。

總之，根煩惱與隨煩惱彼等共同的作用，即是：此等於任何補特伽羅中生起，使其相續極不寂靜，令成暴躁、不堪能性。是故，成為諸大德所輕視處並施予不可愛果，作為再次生起悔⁽¹⁴⁹⁾的基礎。以詮說名字的方式而言，或說是墮落、瀑流、束縛、糾結、心的毒、大邪魔、厲鬼、魔之勇士等，每個煩惱也有其無邊的低賤異名。

講說四不定

第六群組講說四不定，由意樂與暫時而變成善、不善、無記任一，故是不定。〔其有〕：睡眠、惡作、尋與伺，共四者。

睡眠⁽¹⁵⁰⁾

睡眠之義：“具有使心昏濁、收攝一切根知對境的趣入，使任何粗分心都不能執持身的作用的心所”。作用：具有退失心的所緣行相且喪失一切事的作用。是屬癡分或不染無知分。

悔

悔之義：“看見以前所作的事是惡作後，耿耿於懷而不快樂或令心熱惱作用的心所”。作用：心不正住，引起心不安的所依為業。調伏天阿闍黎說：“若思忖何是惡作？在此，是指對惡事之境，心不欣喜或耿耿於懷，即是悔。如是為心所的救護。”

尋

第三，尋之義：“純粹依賴思或慧於任一有名之義⁽¹⁵¹⁾，唯是尋求粗分的心所”。調伏天阿闍黎：“有時假立於慧與思二者，爾時即是尋求。”如其所說，〔其〕是假立於心、思與慧三者任一。

伺

伺之義：“純粹依賴思或慧，對境仔細分辨的心所”。此也假立於慧

與思分。調伏天阿闍黎說：“如果此二者都是思與慧的體性，何故各別而說；此二者分為：粗、細，是故各別而說。”此二者的作用：由尋、伺好壞的緣故，對此生與後世生起欲求與不欲求。

總之，此明五十一心所，乃是觀待內道宗派所共同承許之心的分別，而決定不同功用心所等類別的歸攝；並非一切心所皆歸攝於此，因在一個有情的相續中，也有言語所不能盡述的異別⁽¹⁵²⁾心所。《明解脫道疏》說：“有些士夫的分別等不可作為所詮而闡述故。”與有許多粗、細的“沉沒”等心所之別，不能盡攝於其中故。略說之。

假有與實有的差別

第二講說假有與實有的差別，五十一心所可攝於善、惡與無記三者；此復可攝為假有、實有二者。所謂假有、實有，一般有許多意思，然今之假、實有心所則是：“心所自身不共的作用，不須透過其他心所，似自主地被認知”，即實有心所之義；“心所自身不共的作用，須透過其他心所而安立、且非似自主地被認知”，是假有心所之義。

可攝於：“不須依賴其他心所，就能取自己的名字的心所”，是實有心所之義；“必須依賴其他心所，才能取自己的名字的心所”，乃是假有心所之義。

若以淺顯易懂的方式說明：以自不共的作用之分而言，能不與其他群組混淆而認知，即是實有；“以不共作用之分而言，雖是其他群組，然因時與位之分，令名字或群組而變成其他者”，乃是假有之義。此與《下對法》相同。《集論》說：“若有諸法不待所餘、不依所餘施設自相，應知略說是實有相；若有諸法，待於所餘、依於所餘施設自相，應知略說是假

有相，非實物有。”

那麼，這些心所如何攝於假、實二者？五遍行、五別境、十一善中，除了無癡、不放逸、捨、不害以外的七個、六根煩惱與二十隨煩惱中的失念與非正知二者，共二十五個是實有心所，剩餘的二十六個是攝於假有心所。雖《欽俱舍釋》中加上染污見、失念與不正知，宣說有二十九個假有心所。然調伏天阿闍黎所造的《三十論疏》與《賈曹傑阿毘達磨集論釋》等，卻只明說二十六者，故〔前者〕不合理。倘若染慧是慧、染念是念，不就變成染精進是精進、染定是定，則犯假有、實有認定錯誤之過。再者，則犯煩惱正行，也變成正行等之過，故前者為善。我思惟：《欽俱舍論疏》中講說的，大概是依照《下對法》而說。至於施設於何實有心所之理，配合前各別性相的講解，則易於了知。

如是，假立於貪分的假有與假立於瞋分的假有心所，二者有四句；假立於貪分與假立於癡分，二者也有四句。如是，若想了知其餘，也有四句或三句，則當配合前各別性相講解而了知。

或疑：“然而，典籍中說，憍心所是假立於貪分；懈怠假立於貪、癡二分。若憍除了貪的執取方式，沒有憍的執取方式，應只是貪，別列於其他群組中應成不應理。如果有兩種執取方式，則變成一個心所有兩種不同的執取方式，豈能說是假立於貪分？如是，懈怠若沒有貪、癡這兩種執取方式，說假立於二者是不應理；若有，則一個懈怠變成有兩種不同的執取方式。”這些是綜合眾多粗、細知覺的執取方式，故難斷言，但為設立觀察分析的基礎，故如是概說：憍，是由貪的力量大為提昇時，成為具有矜滿或競爭相故，主屬貪分，因為與貪的執取方式混合而執持故；但不會與貪混合，因在貪的執取方式上，還持有特殊的執取方式故。是故兩種執取方式混合而執，並非顯現兩種不同的執取方式。同樣地，懈怠也是貪、癡兩個執取方式混合而執，生為具有不欣喜相故，不僅不犯非屬貪、癡分之

過，亦無單一心所具有不同執取方式之過。

那麼，何為執取方式混合之義？譬如：水、乳分開時，執二者的覺知各別生起。此二者混合時，生起一個執此的覺知。此覺知也混合執取水與乳，非各別而執取。這些當應用於一切假有心所。

或者答說：“懈怠是由貪、癡二者的手跡所生的對善法的不喜悅，故屬此二者之分，然沒有此二者的執取方式。”也可以。

無癡善根，雖是前別境中所闡述的慧，然與精進、特殊定為伴時，安立為無癡，當未與此等伴相遇時，僅是慧。是故說其是“假立於慧分”，也是由於助伴的緣故，並非因執取方式的原因，如：單一的信，在未得加行忍位時是信根，獲得忍位後就成為信力。有人說，憍是假立於貪，則有智慧粗率之過。如是一個心王眷屬中的相異實有心所，前已成立是異質。我思量諸假有心所應與自己主要假立的施設處為同質。

心所如何生起之理

第三講說心所如何生起之理，未曾見經部以上的任何經典中，建立何種心的眷屬會有何等心所的數量，是故在此無法如是詳細解說。然而，一般一個心，最少周遍會有五個遍行心所為其眷屬。凡是善心，其眷屬定有五遍行。在此基礎上，加上五別境與十一善任一者，然不周遍十一個皆有，如《賈曹傑阿毘達磨集論釋》說：“由建立十一善的生起次第攝為六者而證成故。”大班智達仁波切所造的《釋量論·第三品》中明說：“不周遍具有十一善。”《欽俱舍論疏》也說：“其他派者主張，謂此等是自性善，此等並非遍於一切善心，乃合理也。”如此，則不用更加詳說“善心一定具有輕安，但不一定具有殊勝輕安”。

如不善心，以爾是心之分具有五遍行；以爾是不善心之分則具有無慚、無愧二者；以爾是染心之分而言，周遍具有昏昧、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、不正知與散亂八者，尋、伺二者為其眷屬，再加上之前的所有染心所，或具有四不定任一者，如《欽俱舍論疏》說：“講說隨煩惱有三：十個與染心各別相應者；兩個與一切不善心相應；八個與所有煩惱心相應。”以此證成已。這裡僅說不善心一定是欲界心，若是彼一定具有自眷屬與尋、伺二者。凡是染心自眷屬中周遍，有隨煩惱中後八個與五個遍行心所。除此之外，其他的則具有各種。忖思：“無覆無記的心，不僅周遍有五遍行，之上還有五別境，因為眼識眷屬中有念故。”若如彼所說，推知諸根知，也一定含有五別境眷屬，故大概所有無覆無記的心，也應該如此。此乃仍有探討之處。凡是染心，自己眷屬中周遍有失念與不正知。若如是，則其眷屬定無念與慧，因其有染念與染慧故。如是欲、勝解與定三者，也應視之與此相同。

講說《下對法》宗

第二講說《下對法》宗可分為三：心所的分類，假、實有的差別與探討一個心王有幾個眷屬心所。

心所的分類

初者，十大地法、十大善地法、六大煩惱地法、二不善地法、十小煩惱地法、八不定地法，共四十六個。初者，如上述的五遍行與五別境，此

十個於一切心的眷屬中生起，故命名為大地法。《念住經》說：“如是十大地法，即：受、想、思、觸、作意、欲、勝解、念、定、慧，如是一所緣，各別體、識等十一法亦同。”《俱舍論》說：“受想思觸欲，慧念與作意，勝解三摩地，遍於一切心。”第二，除了無癡以外的十者，於一切善心的眷屬中生起，故名善地法，如《俱舍論》說：“信及不放逸，輕安捨慚愧，二根及不害，勤唯遍善心。”

第三，癡、放逸、懈怠、不信、昏昧、掉舉六者，遍存於一切染心的眷屬故，稱之為“煩惱地法或大煩惱地法”。如《俱舍論》說：“癡逸怠不信，昏掉恒唯染。”

第四無慚與無愧二者，乃遍生於一切不善心的眷屬，故號之為不善地法，如《俱舍論》說：“唯遍不善心，無慚及無愧。”

第五，忿、恨、諂、嫉、惱、覆、慳、誑、憍、害十者，相應伴小，乃指其唯與根本無明相應，所斷是小種類，故唯是修所斷。生起是小所依，因僅為意識眷屬，故名小煩惱地法，如《俱舍論》說：“忿覆慳嫉惱，害恨諂誑憍，如是類名為，小煩惱地法。”

第六，尋伺二、睡悔二、瞋、貪、我慢與疑八者，乃非定處於前五群組各一故，稱為不定群組。此說的不定群組，所謂的“不定”與《上對法》所說的理由不同。所謂“心大地”，因為是一切心所生處或與心齊入境的伴侶聚集，故如此稱之，應知其他亦應與此同樣了知。說“小煩惱地法”而不說“大地”，是因為這些不會一起為一個心王的眷屬，如《欽俱舍疏》說：“不取小煩惱大地法之由：因非唯相應故。”《上對法》所講的二十隨煩惱中的失念、非正知以及散亂，依次假立於念、慧與定，唯與彼等所緣不同，作用並沒有差異故，因此沒有另外列出。無慚與無愧，列於不善地法中，所餘的十五個當中之不放逸、懈怠、不信、昏昧與掉舉五者，加上六根煩惱中的無明或癡共六者，列為大煩惱地法。剩餘十者，則是小煩

惱地法。無癡正是別境的慧，染見亦是染慧，所以僅是慧，故不另列之。因此，若以實有心所而言，只列四十六心所。

講說假、實有心所之別⁽¹⁵⁴⁾

第二假有、實有心所之別。“以各自不共的作用之分而言，是不觀待其他名與原因而能認知”，即是實有心所之義，與自己所假立的實有不共作用一樣。然“因所緣行相變成他者而獲有他名或原因”，則是假有心所之義。總之，應安立不但是心所、且以其不共作用之分而言，未更改而保持原名者，即實有心所；同是彼，以其不共作用之分而言，更改為他名者，則是假有心所。可知此是因《上對法》與《俱舍論》二部，對假有、實有心所的認知有所不同，導致其理由也稍有不同。貪與別境之欲二者，只有“執式境”有、無之差，然同是生為具有欲求、希願行相者，貪則應成假立於欲；懈怠與精進二者僅是所緣不同，但都是生為具有歡欣相，故懈怠應成假立於精進，因失念假立於念，非正知假立於慧，且彼與此理相同故。我想，持《下對法》者豈不難作答？

未見心所各自的性相及其中的分類，與前說有巨大不同之處，此不別錄。然而，依各別性的性相各有不同的理解與關鍵作答，應依當時的狀況而了知。

探討一個心王有幾個眷屬⁽¹⁵⁵⁾

第三探討一個心王有幾個眷屬，倘若是欲界所攝的善心，一定在自己

的眷屬中至少具有十大地法，十大善地法，尋、伺二者，共二十二個；加上睡、惡作其中一者，就有二十三個；若二者皆有，則為二十四個。《俱舍論》說：“欲有尋伺故，於善心品中，二十二心所，有時增惡作。”又說：“睡眠遍不違，若有皆增一。”若不善心唯與不共無明相應，彼的眷屬中只有二十心所：十大地法，六大煩惱地法，二不善地法，尋、伺二者，共有二十個，但不加不共無明，因它攝於大煩惱地故。如是，與惡見取見相應的心，也如前者只有二十心所。見取見，因是慧質，故不多加。邪見和與戒禁取見相應者，也同前者有二十個心所，如《俱舍論》說：“於不善不共，見俱唯二十。”因未與任何根煩惱相應，故名不共無明。欲界的貪、瞋、我慢、染疑與其他具有忿的不善心等，至少有前述的二十個，加上貪與瞋等個別一者，共二十一。如《俱舍論》說：“四類惱忿等，惡作二十一。”具有欲界的見或邊見其中一者的心，其眷屬中僅有十八心所：十大地法、六大煩惱地法與二尋、伺共十八個。此二因是有覆無記，所以沒有不善地法。除了見以外不多加“慧”則如所述，欲界的無覆無記心有十大地法與尋、伺二者，共十二個，如《俱舍論》說：“有覆有十八，無覆許十二。”

洛桑嘉措院長小故事

譯者

院長轉世！

一個你心愛的人或你非常尊敬且感恩的人，離開人世又重返，我知道這個消息後，內心多麼撼動，百感交集。

前一陣子，我的上師洛桑嘉措院長轉世到人間來，不只被認證，而且已經登基坐床。

總攝諸義

第三總攝諸義，複次，薄伽梵暢演所有法門，無非為了令〔我們〕能夠逐漸斷除一切煩惱，漸次增長一切功德，如世親賢者說：“或隨蘊等言，如實行對治。⁽¹⁵⁶⁾”宗大師說：“盡尊所垂教，依緣起性轉，彼為涅槃故，尊無不趣寂。”是故善辨過失與勝利後，再如理取捨，此即“世尊能仁之王於無量劫前，為利他發心，多劫中積聚二資糧成就圓滿正覺之後，隨即遍滿化現於淨、不淨剎土世界中，宣說無邊法門之旨”，或取其精要，因此，可成為佛歡喜的供雲；反之，縱使處於導師懷中，卻不遵守導師教誨，不僅令導師降臨世間的目的成空，而且背棄了導師，譬如：父母不想要有不聽話的小孩，〔因為不聽話的孩子〕會漸漸背離家長。是故，若追隨導師且打從內心對導師有信心者，必須聽聞導師教誨、分辨過失與功德且如理取捨，此乃善盡弟子之責。

問：“那麼，導師言：‘邪道無邊故。’過失與功德的種類無量無邊，淨除這些的方法也應無量無邊？”答：“若去除一一過失，必須別說一一方便與對治，則有此過。然此並非如是，任有多少過失與過患，追究其根本或源頭，唯是根煩惱與隨煩惱。這些若能拔出或斷除，則彼等〔過失〕悉皆自然消毀。如：一株樹有無數枝葉，然其根本是樹幹，若令其幹枯，則一切枝葉也自然幹枯。”

何謂過失、功德的體性？絕對損惱自、他快樂與歡喜，或先賢所呵責之處，即是過失。何者現行時能施予妙果的體性，值得諸先賢或具量士夫稱頌，乃此處所指功德體性。因由外情器世間所顯現的所有過失，皆是自相續煩惱過失的影像顯現，並非自性過失或真實過失。因為斷盡煩惱者，皆無此等過失的顯現故。有些雖是真實過失，然自己若能善用不同角度觀看或善於行持，自己則不為過失所染污，反而能轉成增長善法之處，故非

絕對的傷害性質。如何能證成彼乃自己過失的影像？多數是由自相續煩惱作意的變化相而現為過失相；或某人因自往昔煩惱之力，而於他相續播下“過失的種子”，它的果現在才成熟。（原因）必定是（二者）其中之一，僅是自造作的過失現於自己罷了。煩惱唯是自性過失，其不論處於何處，則唯是絕對的傷害，因其處於何處，唯是絕對的傷害，不可能有裨益之處故。

總之，凡是想修心者，當知一切過失的巢穴或依處，並視其為怨敵，故許多大師，在《上對法》與《下對法》等中明白抉擇彼等體性、業用與分類等，即是於心的傷口，以善說針刺之，沒有較此更明白的了。如是，從根鏟除此等過患與過失所不可缺少的對治或武器，即是信等十一善法，這些是自性善故。此等若越增長，煩惱則隨之削弱，如冷、熱般。是故，善等十一者，就是一切妙善成就的基礎與能成辦二者。珍惜並視之為如意寶，盡力令其增上而努力者，則已全然展現出“解脫靠自並非他”的內涵。若未了知其關鍵，講說、聽聞“僅改變身、語之法”，並沉迷於其中，此即僅以表皮味為足，擯棄妙味，如《增上意樂請問經》說：“喫表皮之人，不能享蔗甘。”此外，以艱辛苦行成辦神通、神足與共悉地等之後，美名遍布世間。若對於取、捨要點未開智慧，極可能錯失了長久的意圖。往昔自在於神通、神足與獲得共悉地者，卻有甚多持有無前、後世，三寶，業果等邪見，典籍中明說六十二邪見，大多是從彼等而出。是故雖未得證此等功德，然而能依循無垢經教、正理與訣竅，用理由的勢力分辨功德與過失，此為最上。因依循無垢經教、正理者，絕不可能成為邪見者故。

基於此意旨，故蓮花戒大師說：“如是心穩住於所緣已，以慧數數觀察。如是將獲明慧，煩惱種子將得斷除。反之，則如諸外道，依定（終究）無法斷除煩惱。”

克主傑所造《現前品之廣釋》說：“僅是未見教典中屢次述說，縱然

獲得神通的仙人，還妄計無有前、後世，是故我則許：神通僅僅觀見些許超越〔五〕根所能見義，而靠正理勢力斷除實相增益的諸學者，我說其是大智者。”

如是，大多數唯用卜卦、曆算、招財運等大略預知未來事、表現得如阿羅漢，心中念“我超勝他”、“我法深奧”的見取見與戒禁取見並欺誑俗世者，此等皆是無垢經義的敵者，應當捨棄。是故，已略說一切前期學者與得成就者，以染污、清淨多種方式，非常清楚說明的目的。

跋文

導師事業勝中勝，諸語事業所趣處，一切心圖映此鏡，恒為有情璀璨光⁽¹⁵⁷⁾。願勝導師無量難忍行，殷重精勤成辦心要此，由何方便能令此復增，晝夜專注恒常作思察。此善令眾生，積集福慧糧，願得福慧糧，所成二勝身。

此《建立大理路心類學必備集錦》承蒙智慧圓滿，趣入顯、密典教，深、細精要關鍵處的恩師——夏果堪仁波切日幢尊者為主的所有一切善知識恩惠加持，以及因尚未尋得詳細的《心類學》教科書，以教導新創辦理路學院⁽¹⁵⁷⁾的學僧之故。哲蚌寺鋪康康村比丘洛桑嘉措⁽¹⁵⁸⁾，為能易於方便教學，故親自造之，願吉祥圓滿。蔣巴悲久轉世的財力協助與院生葛瑪葛勒寫下原稿等的一切善緣，願此善根能去除一切覺知的污垢，速疾成辦一切功德。始於西元一九七四年五月十三日，圓滿完成於九月二日。吉祥如意。

譯注

(1) 另外，中華電子佛典協會（CBETA）的《法集要頌經》，也有相近的文字：“心為諸法本，心尊是心使，心若念惡行，即言即惡行，罪苦自追隨，車鑠終於轍，心為諸法本，心尊是心使，心若念善行，即言即善行，福慶自追隨，如影隨其形。”請見 T04n0213_p0795c01 (00) ~T04n0213_p0795c06 (00)。

(2) 無邊事勢正理異門：無量無邊的事勢正理種類。

(3) 另外，中華電子佛典協會（CBETA）也有相近的文字：“心多為輕躁，難持難調護。智者能自正，如匠搦箭直。”請見 T04n0213_p0795b21 (00) ~T04n0213_p0795b22 (00)。

(4) “入正說”即科判表中的“正說論義”。

(5) 了知境（藏文[~]）：辯經時，與有法一起使用，有二義。一為了知境，二為境是了知之義。

(6) 境被了知（藏文[~]）：於境能作了知。辯經時，與有法一起使用，有二義。一為於境能作了知，二為境被了知之義。

(7) 境是所了知（藏文[~]）：了知境。辯經時，與有法一起使用，有二義。一為了知境，二為境被了知之義。

(8) “講說現前”，藏文原書作“現前”。在此，為了統一標題，所以加上“講說”二字。

(9) 根本：指論式中最先的主張，故言根本。

(10) “合名、種分別，離其是現前”，法尊法師譯為：“現量離分別，各種等合者。”

(11) 觀現世者（藏文[~]）：凡夫。

(12) 天授：人名。

(13) 成住同質（藏文~）：有一法周遍有另一法。

(14) 指佛經中“了知色有二，依於眼與意”所說的意現前。

(15) 指特殊的不周遍。一般而言是周遍的，但在此必須承許不周遍，因為另有別意。

(16) 從“講說根現前”到“講說瑜伽現前”這四個標題，藏文原書內文有，但藏文原書目錄無。

(17) 不共（藏文~）：特殊。

(18) 《量理寶藏論》（藏文~），薩迦班智達所造。

(19) 意現前（藏文~）：辯經時，與有法一起使用，有二義。一為意現前，二為意現前是現前之義。

(20) 無間：立即。

(21) 異生（藏文~）：指凡夫。

(22) 自證現前（藏文~）：辯經時，與有法一起使用，有二義。一為自證分，二為自證分是現前之義。

(23) 這兩句偈頌法尊法師譯為“大慧由見性，能定一切相”。

(24) 供施：西藏人的名字。

(25) 直接通達（藏文~）顯現而通達。

(26) 這四句偈頌玄奘大師譯為：“內色如外現，為識所緣緣，許彼相在識，及能生識故。”

(27) 青執：執取青色的眼知、意知或補特伽羅。

(28) 這兩句偈頌法尊法師譯為：“即此內識依功能，妄執名為色根眼。”

(29) 強烈欲求未來事的分別：強烈欲求實現未來夢想的分別。

(30) 第三類的分類：不包括在這些分類之外的另一個分類。

(31) “探討如何生起意現前”到“承許續邊生起之理”這幾個標題，藏文原書的層級與本書不同。

(32) 無伴：單獨。

(33) 此說法與《明解脫道疏》說法不同。《明解脫道疏·第三品》說：“主張若以事勢成立根現前最後一剎那，以彼亦應成立其是意現前的等無間緣之分，是種不了解正理的現象。”

(34) “法上阿闍黎”的藏文是~。

(35) 另外有別：另外有其他的。

(36) 遮遣餘句因：排除其他可能的理由。

(37) 差別事（藏文~）：主體。差別法（藏文~）：特征。

(38) 比量（藏文~）：辯經時與有法一起使用時，有二義，一為比量，二為比度是量之義。

(39) 堪以聲詮（藏文~）：以發音來分類。

(40) 《明解脫道疏》（藏文~），賈曹傑大師造。

(41) 順帶境（藏文~）了知直接境時，同時附帶施予動作的對象。

(42) 聲、義：聲總與義總。

(43) “講說再決知”到“歸攝七種覺知之理”這幾個標題，藏文原書的層級與本書不同。

(44) 在此不周遍（藏文~）：一般有周遍，但在此處不周遍，是特例。

(45) 再通達：再次的了悟之前所了悟。

(46) “第四講說伺察知”，藏文原書目錄作“講說伺察知”。藏文原書內文與藏文原書目錄的標題不同。

(47) 符義（藏文~）：符合實際狀況。

(48) 意轉：內心有感觸和感動。

(49) 自乳王子（藏文~），或稱自乳輪王子。釋尊前世中曾為自乳王

子。

- (50) 藏文的感受與領納是同一個詞。
- (51) 無勤勉（藏文[~]）：不須刻意努力。
- (52) 《量經自釋》：陳那論師《集量論自釋》。
- (53) <現前品>：《釋量廣論要釋善顯密意疏》第三品。
- (54) 自力：靠自己的力量。
- (55) 具量：正確。
- (56) 合義疑（藏文[~]）：合乎正確義理的懷疑。
- (57) 《四百論》（藏文[~]），提婆菩薩造。
- (58) 《緣起贊》（藏文[~]），喀巴大師造。
- (59) “似應成”的藏文是[~]。
- (60) “正應成言”的藏文是[~]。
- (61) “三輪直接相違”的藏文是[~]。
- (62) 七種覺知：全名為七種覺知了知。
- (63) 意覺（藏文[~]）：與意知同義。
- (64) 這兩句或譯為“伺意觀待因與否，是唯誓立成猶疑”。
- (65) 耳根難忍之刺：比喻不合道理，難以入耳。
- (66) 決定（藏文[~]）：認為是如此的意思。
- (67) 正敵者（藏文[~]）：齊備條件的敵者。
- (68) 彌曼差聲論師（藏文[~]）：外道師之一。
- (69) “非勝現勝味”，出自法尊法師翻譯的《現觀莊嚴論•第八品》。
- (70) 覆道（藏文[~]）：不僅是障礙又是道。
- (71) 《善說金鬘疏》（藏文[~]），宗喀巴大師所造《現觀莊嚴論》的解釋。
- (72) 《釋量論正理海廣釋》（藏文[~]），克主傑著。

(73) 量清淨義：量所通達的義理。

(74) “覺知的兩種分類”，藏文原書作“講說兩種分類”。在此，為了統一標題，所以“講說”改為“覺知的”。

(75) “遣入覺”的藏文是~。

(76) 顛倒誤用“方便與方便所生果”：比喻只求果報而不努力積因。

(77) “現世美好的見行者”藏文是~。

(78) 《廣釋》指《明解脫道疏》。

(79) “講說《七部除意闇釋》宗”到“講說《明解脫道疏》宗”這兩個標題，藏文原書的層級與本書不同。

(80) 內納：通達。與“內納”相對應的詞是“外排”（藏文~）。(81) “本智”的藏文是~。

(82) “順世派”的藏文是~。

(83) “數論派”的藏文是~。

(84) “正理派”的藏文是~。

(85) “伺察派”的藏文是~。

(86) 因：理由。

(87) “自決定與他決定”，藏文原書目錄作“講說自決定與他決定”。藏文原書內文與藏文原書目錄的標題不同。

(88) 在這段的下一行，藏文原書內文有一個標題“別說分類”，藏文原書目錄則作“別說”，此標題，因與藏文科判的層次不同，在此遵照藏文科判，所以刪除這個標題。

(89) “講說自決定量”，藏文原書目錄沒有這個標題，但藏文原書內文有。

“講說自決定量”到“講說他決定量”這兩個標題，藏文原書的層級與本書不同。

(90) “講說他決定量”，藏文原書目錄沒有這個標題，但藏文原書內文有。

(91) “第五講說難處”，藏文原書目錄作“講說難處”。藏文原書內文與藏文原書目錄的標題不同。“第五講說難處”到“講說比量”這幾個標題，藏文原書的層級與本書不同。

(92) “勝王覺阿闍黎”的藏文是~。

(93) “發影等非義”，出自法尊法師《釋量論》。

(94) “小應理論”的藏文是~。

(95) 班欽仁波切：福稱論師。

(96) 引自法尊法師翻譯的《釋量論·現量品》。

(97) 藏文原書目錄沒有這個標題，但藏文原書內文有。

(98) 世間共許的安立：指世間一般人所安立的法。

(99) 藏文原書目錄沒有這個標題，但藏文原書內文有。

(100) 藏文原書在這裡是寫“執色根現前的性相”，但比照上面所安立的性相，應該是“執色根現量的性相”。

(101) 藏文原書目錄沒有這個標題，但藏文原書內文有。

(102) “講說第二非量知的性相”，藏文原書目錄作“講說非量知的性相”。藏文原書內文與藏文原書目錄的標題不同。

(103) “分別與無分別”，藏文原書作“講說分別與無分別”。在此，為了統一標題，所以刪去“講說”二字。

(104) “並非明現義”，法尊法師譯為“義不明瞭現”。

(105) “若知緣聲義”，法尊法師譯為“若識緣聲義”。

(106) 此說法與瓦拉納西大學福利委員會出版的《俱舍自釋》第三十頁第十行所說不同。

(107) 根依：器官。

(108) “體驗中通達”，或譯為“由現前所成”。

(109) “無可否認”，或譯為“現前無法歪曲”。

(110) 法：特性。

(111) “別說知覺各別生起之理”，藏文原書目錄作“講說知覺各別生起之理”。藏文原書內文與藏文原書目錄的標題不同。

(112) “耳根為具有聲相者”，本書二〇〇二年版中並無此句，然比較早的一九九八年版中有，故加之。

(113) 這兩句偈頌另譯為“眼意耳根境，不觸三餘非”。

(114) 參考法尊法師翻譯的《菩提道次第廣論》：“能生煩惱之因分六。所依者謂煩惱之隨眠，所緣者謂順生煩惱境界現前，猥雜者謂隨學惡友非善士夫，言教者謂聽聞邪法，串習者謂增長煩惱昔串習力，作意者謂妄增益愛非愛相，及於無常妄執常等非理作意。”

(115) 遣入（藏文[~]），他譯為“排入”、“遮遣趣入”。

(116) 成入（藏文[~]）他譯是“立入”、“緣體”、“遣入與成入”，藏文原書作“說明遣入與成入”。在此，為了統一標題，所以刪去“說明”二字。

(117) 事物：實物。

(118) 界（藏文[~]）：種性。

(119) “心與心所”，藏文原書內文作“第六建立心、心所”，藏文原書目錄作“講說建立心、心所”。在此，為了統一標題，所以改為“心與心所”。

(120) 字（藏文[~]）：指字的聲音。

(121) 能執境相者：能夠執持境之行相的心。

(122) 《辯中邊論》（藏文[~]），慈氏造。

(123) 另外，中華電子佛典協會（CEBETA）的《辯中邊論頌》，也有

相近的文字：“唯了境名心，亦別名心所。”請見 T31n1601_p0477c24(00)。

(124) “排除不同類的性相”的藏文是~。

(125) “異質”的藏文是~。

(126) 質：事。

(127) “依賴同一聚集親因的相屬”的藏文是~。

(128) “主要了別”的藏文是~。

(129) 中華電子佛典協會 (CEBETA) 的版本是說：“遠逝獨遊行，隱藏無形影，難降能自調，是名為梵志。”請見 T04n0213_p0799a26(00)~T04n0213_p0799a27(00)。

(130) 正實的藏文為~。

(131) 正邊：正確的邊。

(132) “講說阿賴耶識”到“講說末那識”這兩個標題，藏文原書的層級與本書不同。

(133) 《阿賴耶釋難》(藏文~)，宗喀巴大師造。

(134) 《阿賴耶應成鬘》(藏文~)，得瑪洛桑確英大師造。

(135) 《密義論》(藏文~)，密義堪布著。

(136) 藏文原書內文未標出正確標題的層級，但目錄中有標出，所以在此依照目錄的層級。

(137) “講說五遍行”到“心所如何生起之理”這幾個標題，藏文原書的層級與本書不同。

(138) 從“受”到“作意”這五個標題，藏文原書內文有，但藏文原書目錄無。

(139) 有(藏文~)：輪回。

(140) 從“欲”到“慧”這五個標題，藏文原書內文有，但藏文原書目錄無。

(141) 他極分：他類。

(142) 從“信”到“不害”這十一個標題，藏文原書內文有，但藏文原書目錄無。

(143) 計：錯誤的認為。

(144) 這四句偈頌的譯文引自如石法師譯本。

(145) 從“貪”到“染疑”這六個標題，藏文原書內文有，但藏文原書目錄無。

(146) “二十隨煩惱”，藏文原書目錄作“講說二十隨煩惱”。藏文原書內文與藏文原書目錄的標題不同。

(147) 從“忿”到“散亂”這二十個標題，藏文原書內文有，但藏文原書目錄無。

(148) 功德：長處。

(149) “悔”，或譯為“惡作”。

(150) 從“睡眠”到“伺”這四個標題，藏文原書內文有，但藏文原書目錄無。

(151) 義：境的意思。

(152) 異別：不同各別。

(153) 大班智達仁波切：福稱論師。

(154) “講說假、實有心所之別”，藏文原書內文有，但藏文原書目錄無。

(155) “探討一個心王有幾個眷屬”，藏文原書內文有，但藏文原書目錄無。

(156) 這兩句偈頌另譯為“諸行之對治，法蘊相順言”。

(157) 璀璨光：祥瑞光。

(158) 理路學院：北印度辯經學院。

(159) 洛桑嘉措：善慧大海。

附錄一

《心類學》科判表

概說論義目的正說論義（入正說）

◆覺知的七種分類

探討性相探討分類

現前

•性相

——破除

——安立

——斷諍

•分類

——根現前

——意現前

——自證現前

——瑜伽現前

•說延伸義

——講說似現前

一、性相

二、分類

三、講說如何歸攝之理

——講說意現前如何生起之理（探討如何生起意現前）

一、主張交替生起

（一）申宗

(二) 破斥

二、主張三行生起

(一) 申宗

(二) 破斥

1 名不應理

2 義不應理

三、主張續邊生起

(一) 申宗

(二) 成立彼是應理

講說建立比度——第二根本科判

•性相

•分類

講說再決知——第三根本科判

•性相

•分類

講說伺察知——第四根本科判

•性相

•分類

講說顯而不定——第五根本科判

•性相

•分類

講說疑——第六根本科判

•性相

•分類

講說顛倒知——第七根本科判

- 性相

- 分類

- ◆覺知的三種分類——第二根本分類

- ◆覺知的兩種分類——第三根本分類

覺知有量與非量知的兩種分類

抉擇量的所為

性相（講說量的性相）

- 破除

- 安立（自宗）

 - 講說《七部除意闡釋》宗

 - 講說《廣釋》宗

- 斷諍

- 抉擇破後結論

講說量的分類

- 講說他宗

- 安立自宗

- 斷諍

- 示其他分類（第四講說其他分類門）

 - 正分類

 - 性相

 - 一、破

 - 二、立

 - 別說分類

 - 一、講說自決定量

 - 二、講說他決定量

•別說難處（第五講說難處）

——講說勝王覺阿闍黎派

——講說法上阿闍黎派

一、相同

二、自宗無有矛盾

——講說中觀應成派

一、總說

二、別說

分別與無分別的兩種分類

性相

分類

錯亂知與無錯亂知的兩種分類

意知與根知的兩種分類（第四意知與根知的兩種分類）

以顯示性相的自性門認知根的體性

對此提出疑點且示四緣的作用

示根、意知如何生起之理

•總說

•別說知覺各別生起之理

——如何生起根知

——別說意知生起之理

一、染污品法

二、清淨品法

遣入覺與成入覺的兩種分類

破除

安立

斷諍

心與心所的兩種分類

總說

解說各分類義

•略說心、心所

•廣說

——廣說心王

一、講說自宗

二、講說他宗

(一) 主張一聚識

(二) 八聚識

1 講說阿賴耶識

(1) 性相

(2) 分類

2 講說末那識

(三) 九聚識

——廣說眷屬心所

一、《上對法》

(一) 心所各別的體性

(二) 假、實之別

(三) 一個心王的眷屬如何生起

二、《下對法》

(一) 心所的分類

(二) 假、實有的差別

(三) 探討一個心王有幾個眷屬心所

總攝諸義

附錄二

《心類學》中、藏對照表

ཀ

- 1 ཀ་མ་ལ་གྲི་ལ། 蓮花戒
- 2 ཀུན་བཏུས་དར་རྒྱ་ཀ། 《賈曹傑阿毘達磨集論釋》
- 3 གྲེ་རྩོད་རྒྱུད། 《喜金剛續》
- 4 རྫོག་གྲུབ། 隱蔽分
- 5 སྦྲར་འདེབས། 損減
- 6 སྦྲེས་བྲ། 士夫
- 7 སྦྲ་ཤད་འཛེག་སྦྲང། 顯現髮落、髮影

ཁ

- 8 ཁ་ནང་བཏུས་ཀྱི་ཤེས་པ། 向內知
- 9 མཁས་གྲུབ་རྗེ། 克主傑
- 10 མཁས་མཚོག་དབྱིག་གཉེན། 世親賢者
- 11 འཁོན་འཛིན། 恨
- 12 རྒྱད་ཚོས། 差別法
- 13 རྒྱད་གཞི། 差別事
- 14 རྒྱབ་པ་ཁས། 已承許周遍

- 15 ལུབ་བ་སྐྱིག་ལ། 排比周遍
- 16 ལྷོ་མེད་ལ། 無愧
- 17 ལྷོ་བ། 忿
- 18 མཚེན་ལ། 智
- 19 འཇུག་རྒྱ་ཅན། 有錯亂因者

ག

- 20 གང་ཟག། 補特伽羅
- 21 དགག་རྟོག། 遮遣分別
- 22 དགག་ལ། 遮遣法
- 23 དགག་པའི་རྣམ་ལ། 遮遣相
- 24 དགག་བཞག་སྐྱོང་གསུམ། 破除、安立與斷諍三者
- 25 དག་སྤྲིག་འདྲེས་མའི་ལས། 善、惡夾雜業
- 26 འགལ་ལྡན། 相違品
- 27 འགལ་བ་མི་མཐུན་ཕྱོགས། 相違的異品
- 28 རྒྱགས་ལ། 驕
- 29 རྒྱང་འཕེན་ལ། 順世派者
- 30 རྒྱན་མཁན་པོ། 莊嚴堪布

附錄二·
《心類學》
中、藏對照表



- 31 ལྷལ་དཔོག་པ། 伺察派
- 32 གྲགས་པའི་རྗེས་དཔག ི極成比度
- 33 གྲགས་པའི་རྟགས་ཡང་དག ི極成正因
- 34 གངས་ཅན་པ། 數論派
- 35 ལྷལ་མཐའ་སློབ་པ། 宣說宗義者
- 36 ལྷལ་བདེ་རྗེས་གཅིག ི成住同質
- 37 འགྲོས་གསུམ་དུ་སྐྱེ་བ། 三行生起
- 38 རྐོད་པ། 掉舉
- 39 ལྷུད། 相續
- 40 ལྷུན་མཐར་སྐྱེ་བ། 續邊生起
- 41 ལྷེར་ཚོས། 專有之法
- 42 ལྷོ་མང། 果芒
- 43 ལྷུ། 誑
- 44 ལྷུ་རྟག་འདིན། 聲常執
- 45 ལྷུ་རྟག་སྟོང། 聲常空
- 46 ལྷུ་དོན། 聲、義
- 47 ལྷུ་འདོགས་བཅད་པ། 斷除增益
- 48 ལྷུ་དོན་འདྲེས་དུང་དུ་འདིན་པའི་ཞེན་པིག ི執持聲、義堪為混合的
耽著知

- 49 ལྷ་བྱང་གྲགས་པ། 聲起共稱
- 50 ལྷ་བ་འཇུག། 成入
- 51 ལྷ་བ་ལྷེད། 能立
- 52 ལྷ་བ་རྟོག། 成立分別

༤

-
- 53 དེས་ཤེས། 定解
 - 54 རོ་ཤོ། 體性
 - 55 རོ་ཚ་མེད་པ། 無慚
 - 56 དངོས་སྟོབས་ཀྱི་རྟགས་ཡང་དག། 事勢正因
 - 57 དངོས་སྟོབས་ཀྱི་རྗེས་དབག། 事勢比度
 - 58 དངོས་ཤོ། 事物
 - 59 བརྟོན་གྱུར། 現前分
 - 60 བརྟོན་དུ་གྱུར་པའི་ཚུལ་གྱིས་རྟོགས་པ། 以現前的方式通達
 - 61 བརྟོན་དུ་གྱུར་པའི་ཚུལ་དུ་རྟོགས་པ། 處於現前的狀態中通達
 - 62 བརྟོན་སྟུང། 現前
 - 63 བརྟོན་སྟུང་དང་པོ་བ། 第一現前
 - 64 བརྟོན་སྟུང་ལྟར་སྣང། 似現前

附錄二·
《心類學》中、藏對照表



- 65 མངོན་སུམ་གྱིས་རྟོགས་པ། 以現前通達
 66 མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ། 現前通達
 67 ལྗང་འཛིན། 青執

ཅ

-
- 68 ལུང་ཟད་སྐོག་གྲུབ། 略隱蔽分
 69 བཅད་ཤེས། 再決知
 70 བཅོམ་ལྡན་འདས། 薄伽梵

ཆ

-
- 71 ཆ། 分
 72 ཆ་ཅན། 有分
 73 ཆོས་ཉིད། 法性
 74 འཆབ། 覆
 75 མཚོད་སྤྱིན། 供施

三

- 76 འཇིག་ལྷན། 薩迦耶見
- 77 འཇུག་ཡུལ། 趣入境
- 78 ཇིས་དབག། 比度
- 79 བརྗེད་ངས། 失念

四

- 80 ཉན་ཤེས། 聞知
- 81 ཉམས་སུ་སློང་བ། 領納
- 82 ཉོན་མོངས་ཆེན་པོའི་ས་མང་། 大煩惱地法
- 83 གཉིས་སྒྲང་མ་རྒྱབ་པའི་སློ། 二現未隱沒的覺知

五

- 84 གཉི་སྤྲུག་མེད་པ། 無癡
- 85 རྗེ་ཀ་ཆེན་དེ་ཉིད་སྒྲང་བ། 《真寶光明廣釋》
- 86 རྟགས་འཇིན་སེམས། 執因心

附錄二·《心類學》中、藏對照表



心類學

- 87 ཉམས་ཐུང་དང་པོ། 因中前項
- 88 ཉམས་སྒྲ། 因易成
- 89 ཉེན་བཅས་ཀྱི་མིག་དབང་། 有依眼根
- 90 ཉེན་འབྲེལ་བསྟོད་པ། 《緣起讚》
- 91 ཉོག་པ། 尋、分別
- 92 ཉོག་བྲལ། 離分別
- 93 ཉོག་མེད་ཀྱི་ཤེས་པ། 無分別知
- 94 ལྷ་བ་བཀར་བཏགས་ཀྱི་ཕྱག་རྒྱ་བཞི། 四法印
- 95 ལྷ་བ་མཚོག་འཛིན། 見取見

མ

-
- 96 བལ་འགྲུང། 應成
 - 97 ལྷན་མོང་མ་ཡིན་པ། 不共
 - 98 ལྷན་མོང་མ་ཡིན་པའི་ཉེན་ལྷན་པར་ཅན། 不共殊依
 - 99 འཐད་ལྡན། 《應理論》
 - 100 འཐད་ལྡན་ཚུང་བ། 《小應理論》
 - 101 མཐར་ལྷ། 邊見

ད

- 102 དད་པའི་རྗེས་འབྲངས། 隨信行者
- 103 ལུས་མཐའི་སྐད་ཅིག་ལ། 最短刹那
- 104 འདུ་ཤེས། 想
- 105 དེ་མ་ཐག་སྐྱེན། 等無間緣
- 106 དེར་ཐལ། 理應是彼
- 107 རོན་གོམས་པ་ཅན་གྱི་མངོན་སུམ་ཚད་ལ། 熟悉義的現量
- 108 རོན་འགྲུང་གྱི་ཐེ་ཚོལ། 合義疑
- 109 རོན་མཐུན། 符義
- 110 རོན་མཐུན་གྱི་སྒོ། 符義的覺知、符義覺
- 111 རོན་ལྟེན་སྣང་ཅན་གྱི་མངོན་སུམ་ཚད་ལ། 見能作用的現量
- 112 རོན་སྒྱི། 義總
- 113 རོན་སྒྱིའི་ཚུལ་གྱིས་རྟོགས་པ། 以義總方式通達
- 114 རོན་སྒྲོར་རྟོག་པ། 合義分別
- 115 རོན་རིག་ 義證
- 116 གདགས་གཞི། 施設處
- 117 བདག་སྐྱེན། 增上緣
- 118 བདེན་པའི་རྣམ་ཅན། 具諦相

附錄二·
《心類學》
中、藏對照表



- 119 འདོད་ན། 若許
 120 འདོད་མི་རྒྱས་ཉེ། 不能如是承許
 121 རྣམ་ཤེས། 憶念知
 122 བཏུན་གྱི་མིང་། 介紹時的名字
 123 ཉེན་ལྷན་པར་ཅན། 殊依
 124 རྗེ་ཚན། 群組
 125 རྗེ་བཏུན་ཡིད་གྱི་ཐུན་སེལ། 《七部除意闇釋》
 126 མདོ་རྗེ་རྣམ་ཉེར་བཞག། 《四念住經》

ན

-
- 127 གནད་གཅིག། 同一關鍵
 128 བདེན་ཞེན། 真實耽著
 129 རྣམ་གྲངས། 異門
 130 རྣམ་འགྲེལ། 《釋量論》
 131 རྣམ་པར་འཚེ་བ། 害
 132 རྣམ་པར་ཤེས་པ། 識
 133 རྣམ་གཡེང་། 散亂
 134 རྣམ་རིག། 了別

- 135 རྣམ་དེས་སྒྲིག་ཆེན། 《定量論廣釋》
- 136 རྣམ་ཤེས་རིགས་མཐུན་ཇས་བ་དད། 異質同類識
- 137 རྣམ་འགྱུར་མངོན་སུམ། 瑜伽現前
- 138 རྣམ་མཁྲེན། 一切種智
- 139 རྣམ་བཤད་ཐར་ལམ་གསལ་གྱེད། 《明解脫道疏》
- 140 ལྷང་ཡུལ། 顯現境
- 141 ལྷང་ལ་མ་དེས། 顯而不定
- 142 ལྷོད་བཅུད། 情器

བ

附錄二·
《心類學》
中、藏對照表

- 143 བཏ་ཆེན་བསོད་གྲགས། 福稱論師大班智達
- 144 དབྱུད་དོན་མཐར་ཐུག་པ། 究竟觀察義
- 145 དམྱོད་པ། 伺
- 146 སྐྱེལ་མར་སྐྱེ་བ། 交替生起
- 147 སྐྱི་སྐད། 共識、共許
- 148 སྐྱི་མཚན། 共相



པ

-
- 149 བམ་པ། 波羅夷罪
150 མུང་གསུམ་པ། 第三類
151 མུགས་ཀྱི་འཁྲལ་རྒྱ། 底層錯亂因
152 འཕགས་པ་ཐོགས་མེད། 聖者無著
153 གྱི་མ་སྒྲ། 後項容易
154 མག་དོག། 嫉
155 མད་པ། 相遇
156 འཕྲལ་གྱི་འཁྲལ་རྒྱ། 暫時錯亂因

བ

-
- 157 བག་ཚགས། 習氣
158 བག་ཚགས་སད་པ། 習氣覺醒
159 བག་མེད། 不放逸
160 མུམ་སྒྲམ། 寶瓶套
161 མེམ་པོ། 塵聚
162 དབང་རྟེན། 根依

- 163 དབང་པོ་རབ། 利根者
- 164 དབང་པོའི་མངོན་སུམ། 根現前
- 165 དབྱ་མ་རྒྱན། 《中觀莊嚴論》
- 166 དབྱ་མ་འཇུག་པ། 《入中論》
- 167 བྱ་བྱེད་ལས་གསུམ། 動作、作者、施予動作的對象
- 168 བྱིང་བ། 沉沒
- 169 བྱེ་བྱག་སྐྱ་བ། 分別部
- 170 བྱེད་པ། 作用
- 171 རྫོ། 覺知、覺
- 172 རྫོ་རིག། 《心類學》、覺知
- 173 རྫོ་སྣུམ། 《心類學嗚陀南》
- 174 དབྱེ་བ། 分類
- 175 འབྲུང་ཁྱད་པ། 本源

附錄二·
《心類學》中、藏對照表



མ

-
- 176 མ་དད་པ། 不信
 - 177 མ་རིག་པ། 無明
 - 178 མི་དགེ་བའི་མ་མང་། 不善地法

- 179 མི་བསྐྱུ་བ། 不欺誑
- 180 མིང་སྒྲོར་རྟོག་པ། 合名分別
- 181 མེད་པ་གསལ་སྤང་ཅན་གཟུང་ཡུལ་དུ་བྱེད་པའི། 清晰顯現無有之
物為所取境
- 182 དམིགས་བརྟུན། 《觀所緣緣論》
- 183 དམིགས་ཆེན། 所緣緣
- 184 ལྷ་ངན་ལས་འདས་པ། 涅槃
- 185 ལྷགས་པ། 昏昧
- 186 ལོངས་པ། 癡
- 187 ལྷིག་སྒྲུ། 陽焰

ཙ

-
- 188 གཙོ་བོ་རྣམ་རིག། 主要了別
- 189 ཅ་བར་འདོད་མི་རྒྱས་ཏེ། 不能承許根本
- 190 ཅ་ཤེ་རྒྱུ་ཆེན། 《根本中論廣釋》
- 191 ཅ་ཉོན་ལྷན། 六根本煩惱

ཚ

- 192 ཚད་མ་ཀུན་བཅུ་ལ། 《集量論》
- 193 ཚད་མ་ནས་འགྲེལ་ལྷོ་ཀ་ཚེན་རིགས་པའི་རྒྱ་མཚོ། 《釋量論正理海廣釋》
- 194 ཚད་མ་རིགས་རྒྱན། 《量理莊嚴疏》
- 195 ཚད་མའི་མདོ། 《量經》
- 196 ཚད་མ་མདོའི་དར་ལྷོ་ཀ། 《賈曹傑量經釋》
- 197 ཚད་མ་མདོའི་རང་འགྲེལ། 《量經自釋》
- 198 ཚད་མའི་དེ་ཚོ་ན་ཉིད་བསྟུས་པ། 《攝真實性釋難》
- 199 ཚད་མིན་གྱི་ཤེས་པ། 非量知
- 200 ཚུར་མཐོང་། 觀現世者
- 201 ཚུལ་ཁྲིམས་བརྟུལ་ཞུགས་མཚོག་འཛིན། 戒禁取見
- 202 ཚོར་བ། 受
- 203 མཚན་ཉིད། 性相
- 204 མཚན་གཞི། 事相
- 205 འཚིག་པ། 惱

附錄二·
《心類學》中、藏對照表

心類學

347

ཇ

-
- 206 མཛོད། 《俱舍論》
207 འཛིན་པ། 執取
208 འཛིན་སྟངས་ཀྱི་ཡུལ། 執式境
209 ཇམ་གཅིག། 同質
210 ཇམ་ཡོད། 實有

ཉ

-
- 211 ཉེ་ལྷག་རྒྱང་འབྲེལ། 止觀雙運
212 ཉེ་གནས། 奢摩他
213 ཉེན་ཡུལ། 耽著境
214 ཉེན་ཡུལ་སུན་སྤང་བ། 破除耽著境
215 ཉེན་རིག། 耽著知
216 བཞེ་བརྒྱ་བ། 《四百論》
217 གཞན་རིག། 他證
218 གཞན་ལས་ངེས་ཀྱི་ཚད་མ། 他決定量
219 གཞལ་བ། 衡量、量

三

- 220 གཟུགས་ཀྱི་འབྲས་བུར་གྱུར་པའི་སྒོ། 屬色之果的覺知
- 221 གཟུགས་ཅན། 有色
- 222 གཟུང་ཡུལ། 所取境
- 223 གཟུང་དོན། 所取義

四

- 224 ཡིད། 意
- 225 ཡིད་ཀྱི་མངོན་སུམ། 意現前
- 226 ཡིད་འགྱུར། 意轉
- 227 ཡིད་ཆེས་ཀྱི་རྟགས་ཡང་དག། 信許正因
- 228 ཡིད་ཆེས་རྗེས་དཔག། 信許比度
- 229 ཡིད་དཔྱོད། 伺察知
- 230 ཡིད་སྒོ་ཉེག་པ། 意覺分別
- 231 ཡིད་མ་གཏད། 意不專
- 232 ཡིད་ལ་བྱེད་པ། 作意
- 233 ཡི་ཤེས། 本智

附錄二·《心類學》中、藏對照表



234 མོངས་སུ་གཙོད་པ། 內納

235 གཤོ། 諂

ར

236 རང་འགྲེལ། 《自釋》

237 རང་ཆས་སུ་སྐྱེ་བ། 與生俱來

238 རང་མཚན། 自相

239 རང་བཞིན། 本質、性質

240 རང་རིག་མངོན་སུམ། 自證現前

241 རང་ལས་ལེས་ཀྱི་ཚད་མ། 自決定量

242 རྩ་སྟོད་བསྐྱུས་གྲ། 《惹對攝類學》

243 རིག་པ། 了知

244 རིགས་རྒྱུ། 類續流、類流

245 རིགས་ཐེག་རྒྱུ། 《正理滴論釋》

246 རིགས་གཏེར། 《量理寶藏論》

247 རིགས་ས་ཚན་པ། 正理派

248 རེག་པ། 觸

པ

- 249 ལག་ལྗན། 具手
- 250 ལེ་ལོ། 懈怠
- 251 ལོག་ལྟ། 邪見
- 252 ལོག་ཤེས། 顛倒知
- 253 ལོག་རྟོག། 顛倒分別、邪分別

ཕ

- 254 ལྷ་ལྷོ། 釋迦覺
- 255 ཤེན་ཏུ་ལྷོག་གྱུར། 極隱蔽分
- 256 ཤེང་རྩ་ཆེན་པོ། 大車軌師
- 257 ཤེས་པ། 知覺、知
- 258 ཤེས་བཞིན་མ་ཡིན་པ། 不正知
- 259 ལྷགས་ཀྱིས་རྟོགས་པ། 以……之力通達
- 260 ལྷགས་ལུལ། 順帶境
- 261 ལྷགས་རྟོགས། 順帶通達
- 262 ཤེས་རབ། 慧

附錄二·《心類學》中、藏對照表



263 ཤེས་རབ་ཉོན་མོངས་ཅན། 染慧

ས

264 སངས་བྱུས་བསྐྱེད་པ། 佛護論師

265 སེམས། 心

266 སེམས་པ། 思

267 སེམས་ཀྱི་ས་མང། 大地法

268 སེལ་བའི་རྣམ་པ། 遮遣相

269 གསལ་ཞིང་རིག་པ། 明而了知

270 གསོས་འདེབས། 滋潤

271 ལྷོ་བ་དཔོན་ཕྱོགས་གླང། 陳那阿闍黎

272 ལྷོ་བ་དཔོན་ཚོས་མཚོག། 法上阿闍黎

273 ལྷོ་བ་དཔོན་བྱུལ་དབང་ལྷོ། 勝王覺阿闍黎

274 བསྐྱུ་བ། 欺誑

5

-
- 275 ཏ་ཅང་ཐལ་ལོ། 太過矣
276 ལྷ་དབང་ལྷོ། 天王覺
277 ལྷག་བསམ་བརྟན་པས་ལུས་པའི་མདོ། 《增上意樂請問經》
278 ལྷས་བྱིན། 天授

6

-
- 279 ལྷ་ལྷ་ལྷ། 青蓮花

附錄二·《心類學》中、藏對照表



353

附錄三

《心類學》名相、性相表

名相

性相（定義）

- | | |
|---------|-----------------------------------|
| 1 覺知 | 了知。 |
| 2 知覺 | 明而了知。 |
| 3 現前 | 離分別的無錯亂了知。 |
| 4 根現前 | 依自不共增上緣有色根而生、又是離分別的無錯亂了知。 |
| 5 執色根現前 | 依自不共增上緣眼根而生、又是離分別的無錯亂了知。 |
| 6 意現前 | 依自不共增上緣意根而生、又是離分別的無錯亂了知。 |
| 7 自證現前 | 離分別且無錯亂的能取行相。 |
| 8 瑜伽現前 | 依自不共增上緣止觀雙運三摩地而生、又是聖者相續中離分別的無錯亂智。 |
| 9 現前 | 離分別且由堅固習氣生起的了知。（唯識派） |
| 10 似現前 | 對自顯現境錯亂的了知。 |
| 11 比度 | 依立自所依正因而生起、且對自所量隱蔽分不欺誑的耽著知。 |
| 12 比量 | 依立自所依正因而生起、且對自所量隱蔽分新不欺誑的耽著了知。 |
| 13 信許比度 | 依立自所依信許正因而生起、且對自所量極隱蔽分不欺誑的耽著知。 |
| 14 事勢比度 | 依立自所依事勢正因而生起、且對自所量略隱蔽分 |

- 不欺誑的耽著知。
- 15 極成比度 依立自所依極成正因而生起、且對自所量聲起共稱不欺誑的耽著知。
- 16 再決知 已通達再通達的了知
- 17 再決知 引自之前量已通達再通達的非量了知。
- 18 伺察知 不依任何領納與所依正因、且對真實自境是一意的
新決定耽著知。
- 19 自己是顯而 不定清晰顯現自趣入境的自相，與對自趣入境不
能引生決定之同位的了知。
- 20 疑 懷疑自境的了知。
- 21 顛倒知 對自趣入境錯亂的了知。
- 22 量 自主地對自內納的所量不欺班知覺。（《七部除意
闡釋》宗）
- 23 量 新不欺誑了知。《明解脫道疏》宗）
- 24 自決定量 若自所量的究竟體性於境上無有，則自不能生起，
對彼能自力引出決定的新不欺班了知。
- 25 他決定量 若自所量的究竟體性於境上無有，則自不能生起，
且對彼不能自力引出決定，仍須依其他後生名言量
引出決定的新不欺誑了知。
- 26 量 對自主要境不欺誑的了知。（應成派）
- 27 根現量 依自不共增上緣有色根，而對自主要境不欺誑的了
知。（應成派）
- 28 執色根現量 依自不共增上緣眼根，而對自主要境色處不欺誑的
了知。（應成派）
- 29 意現量 依自不共增上緣意根，而對自主要境以領納力不欺

- 誑的了知。（應成派）
- 30 顛倒知 對自主要境顛倒的了知。（應成派）
- 31 再決知 對自主要境已通達再通達的了知。（應成派）
- 32 比量 依三支的作用，對自主要境不欺誑的了知。（應成派）
- 33 非量知 非新不欺誑的了知。
- 34 分別 執持聲、義堪為混合的耽著知。
- 35 無分別知 不混合義總的具有明相的了知。
- 36 符義分別 執持聲、義堪為混合的符義耽著知。
- 37 不符義分別 錯亂知無錯亂知 執持聲、義堪為混合的不符義耽著知。
- 38 錯亂知 對自所顯現境錯亂的了知。
- 39 無錯亂知 對自顯現境無錯亂的了知。
- 40 意知 依自不共增上緣意根生起的了知。
- 41 根知 依自不共增上緣有色根生起的了知。
- 42 自是遣入 對自境以言力趣入。
- 43 自是成入 對自境以事物力趣入。
- 44 自是心 與自眷屬心所相應。
- 45 自是心所 與自主要助伴心相應。
- 46 根識 依自不共增上緣有色根所生的主要了別。
- 47 眼識 依自不共增上緣眼根所生的主要了別。
- 48 意識 依自不共增上緣意根所生的主要了別。
- 49 阿賴耶識 緣自所緣境的根、塵、習氣三任|者、且是不分類的行相，純粹無覆無記的了別。
- 50 能依種子阿賴耶 於能薰七聚識任一者的薰處阿賴耶上，在自己即將

- 滅時安置的能力，而且又是未攝於無漏本智種子。
- 51 末那識 緣自所緣阿賴耶，純思我相之有覆無記的主要意了別。
- 52 受 具有“由樂、苦、中性（捨）任一門領納”之不共作用的心所。
- 53 樂根 身受領納舒適的根。
- 54 喜受根 與自相應的意知眷屬領納舒適之受。
- 55 憂根 與自相應的意知眷屬領納逼迫的根。
- 56 苦根 身受領納逼迫的根。
- 57 捨根 領納非逼迫、非舒適的中性的受。
- 58 想 具有“透由分辨自境之門而執持此是、此非相”之不共作用的心所。
- 59 思 具有“自己和與自相應眷屬均往境移動且造作”之不共作用的心所。
- 8 觸 具有“境、根、識三者聚合後能令根產生轉變”之不共作用的心所。
- 61 作意 具有“能令自己和與自相應者趣向所緣，以及不忘卻”之不共作用的心所。
- 62 欲 具有“緣所思物發起希求”之不共作用的心所。
- 63 勝解 具有“於已決定境如實堅固執持、且不被他者引轉”之不共作用的心所。
- 64 念 具有“對曾習之法不忘卻且反覆現起”之不共作用的心所。
- 65 定 具有“對一所緣恒常一心專住”之不共作用的心所。
- 66 慧 具有“對憶念所取境善於觀察分辨其差別或功過”

- 之不共作用的心所。
- 67 信 具有“能生起遠離煩惱心與近煩惱污濁的隨喜”之不共作用的心所。
- 68 慚 具有“以自或自法為理由而畏懼罪過”之不共作用的心所。
- 69 愧 具有“以他或他法為由而畏懼罪過”的不共作用之心所。
- 70 十一善中的不貪 就自體性之分而言，是緣著輪回資具
或無貪善根 後，貪著彼的正對或無貪善根治、且純粹是厭煩
輪回資具的不貪又不取的心所。
- 71 無瞋 就自體性之分而言，是緣三法任一者、且直接毀滅
瞋的慈性心所。
- 72 無癡 由俱生、聞、思與修〔四者〕隨一之因生起，就自
體性之分而言，是癡的對治、且具有觀察正確義的
堅固慧。
- 73 精進 就自體性之分而言，是懈怠的對治、且具有歡喜善
事的作用的心所。
- 74 輕安 純粹留下能令心於善所緣隨心所欲、堪能安住的手
跡，並且斷除身、心粗重續流的心所。
- 75 不放逸 具有“珍愛善法聚、且從煩惱處防護心”之不共作
用的心所。
- 76 捨 純粹是無有三毒並假立於精進的假立法，不須努力
慎防沉、掉，然心可不為沉、掉衰損的心所。
- 77 不害 就自體性之分而言是絕無害分、且具有“想讓痛苦
有情離苦的不忍”作用的心所。

- 78 貪 具有“就自體性之分而言，是緣有漏法而增益悅意且追求或希求”作用的心所。
- 79 瞋 具有“就自體性之分而言，緣三法任|者後，使相續擾亂的欲想傷害”作用的心所。
- 80 慢 具有“以我與我所執二種薩迦耶見任|者為其所依，並令心矜滿或貪著高舉”的不共作用的心所。
- 81 染污見 (自)不共作用為緣近取蘊後，計我與我所行相的染慧，或由此為增上緣，對其他行相顛倒的染慧任一者。
- 82 根煩惱染疑 對業果、諦與三寶等真理，起二意懷疑且不合義的心所。

學習傳授佛陀經論典
研討力行佛陀正知見
建立傳承佛陀正教法
利益廣大群眾諸有情