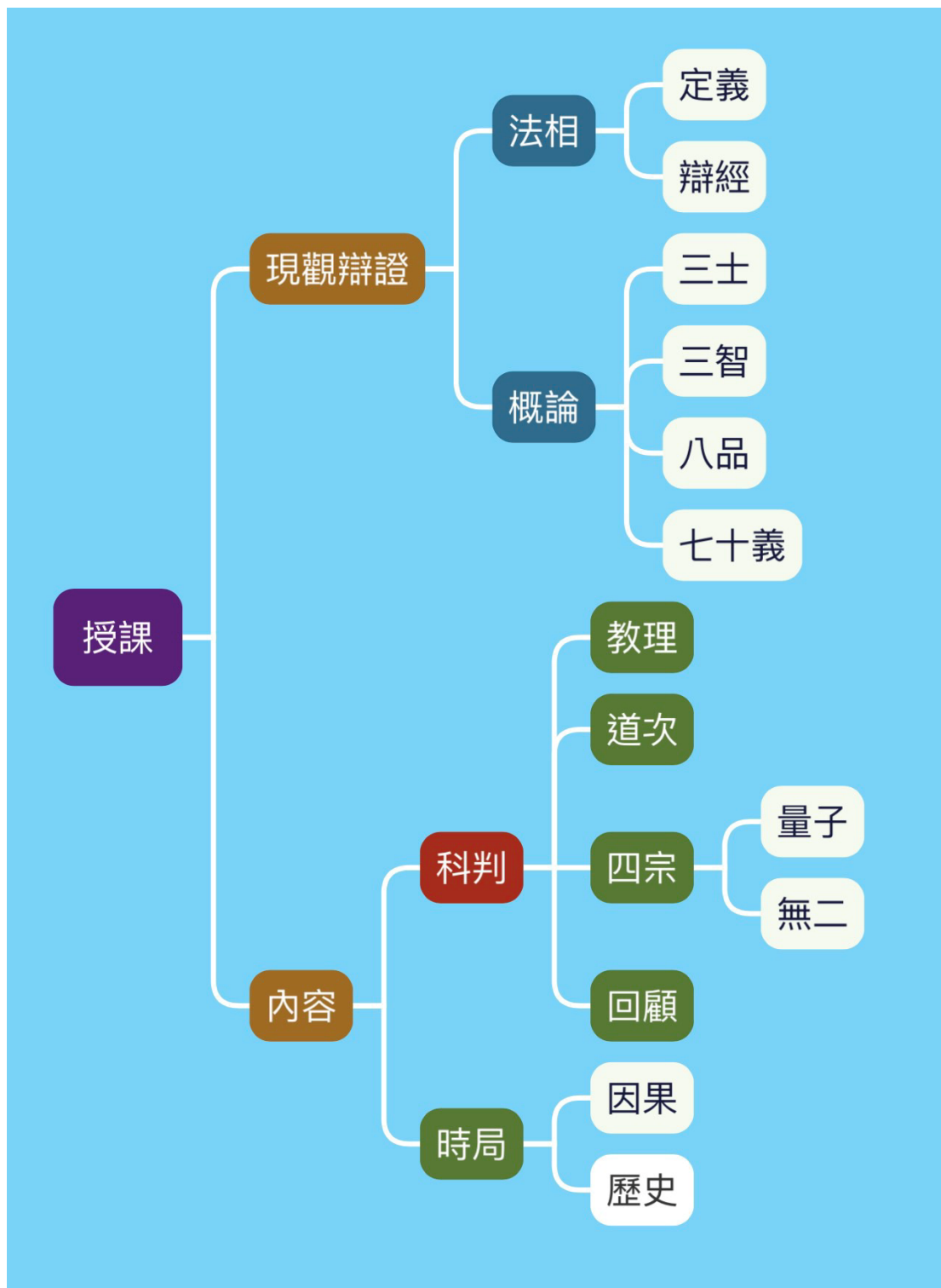
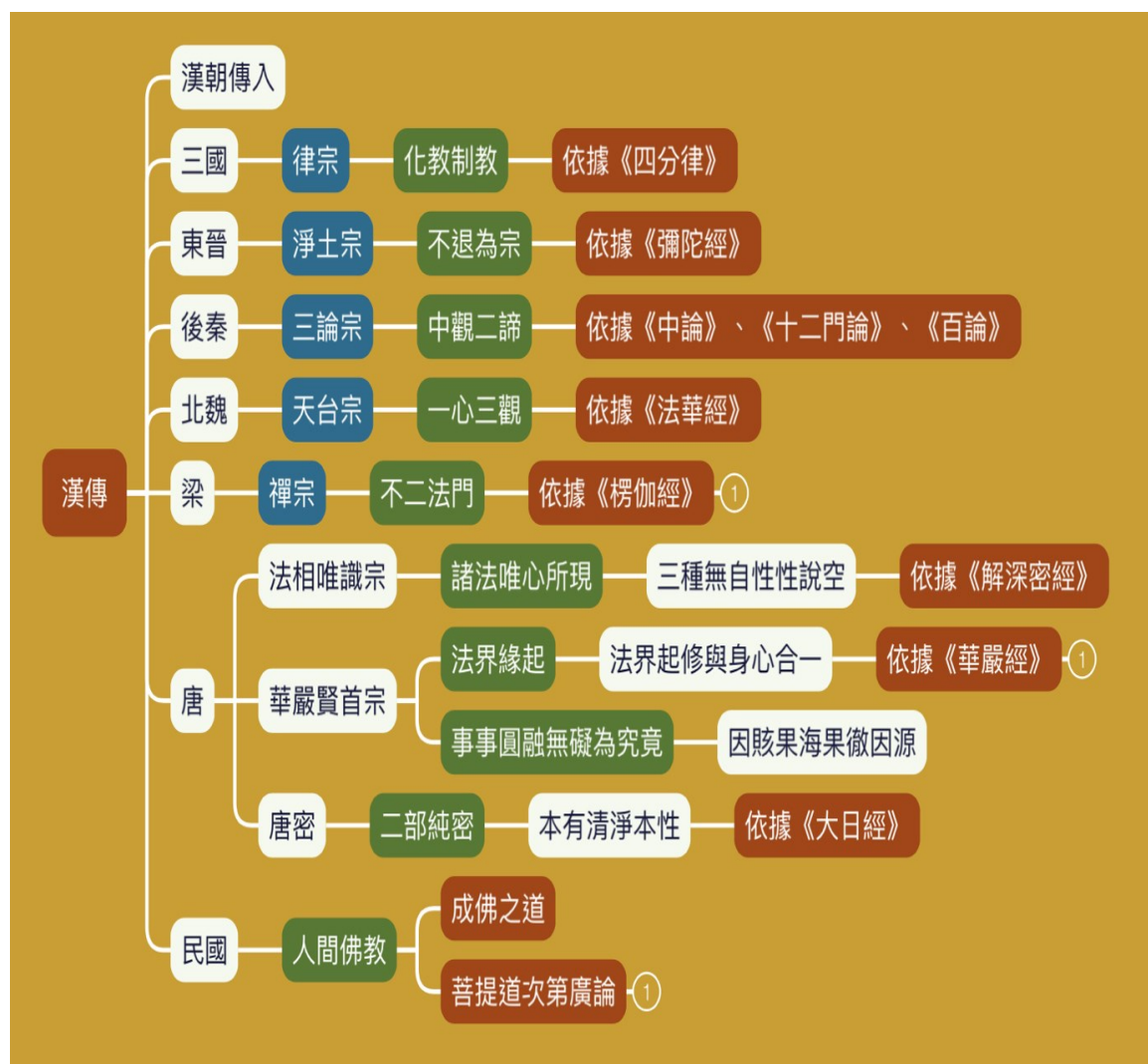


授課大綱



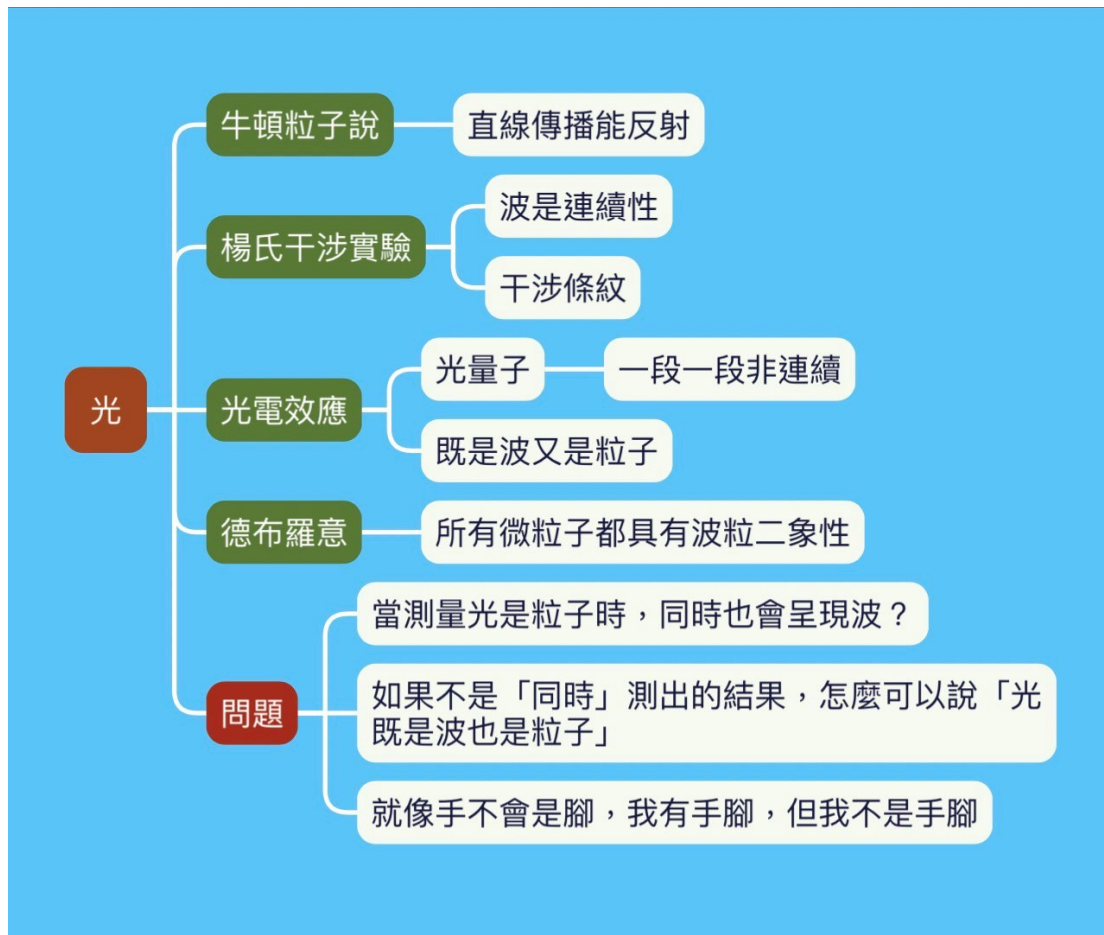
漢傳佛教演變



量子力學歷史演變



量子干涉實驗



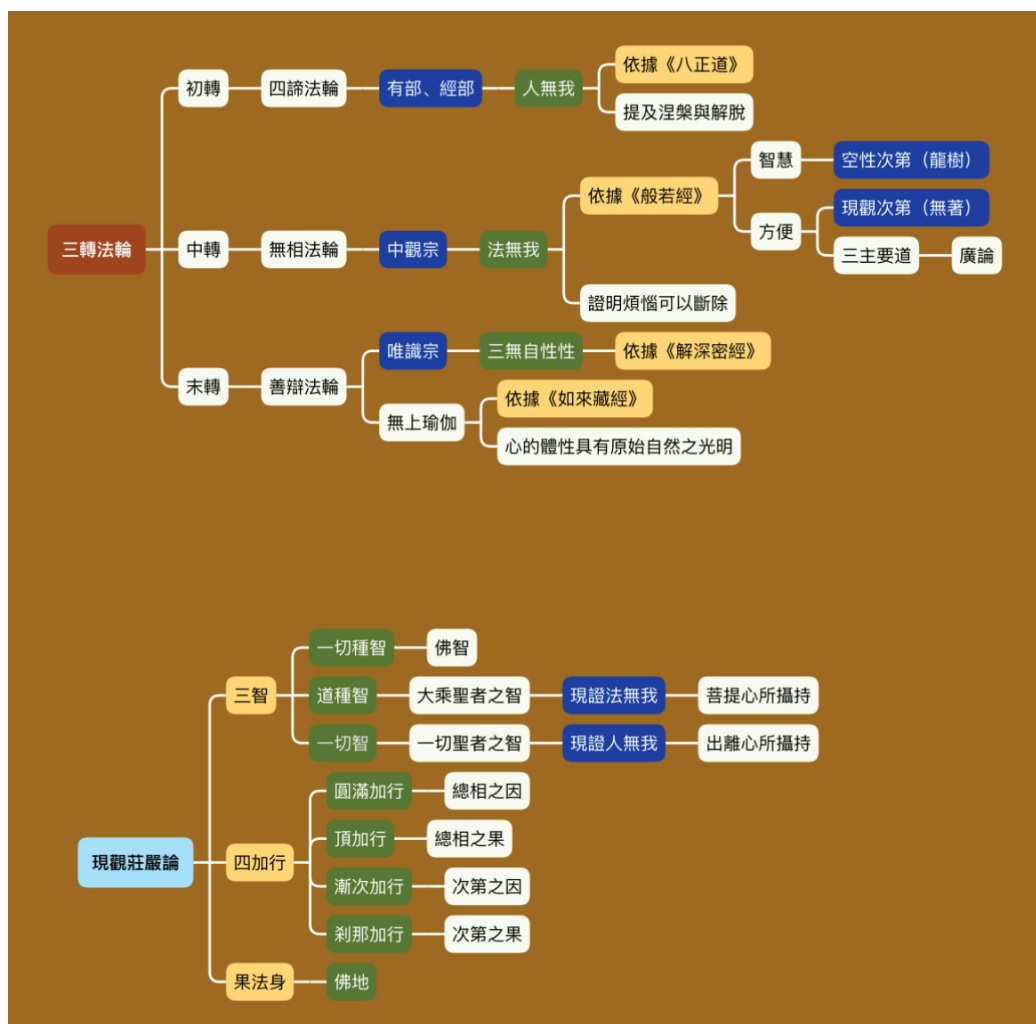
若法有待成 未成云何待 若成已有待 成已何用待

若法因待成。是法先未成。未成則無。無則云何有因待。若是法先已成。已成何用因待。是二俱不相因待。是故汝先說燃可燃相 因待成。無有是事。是故。

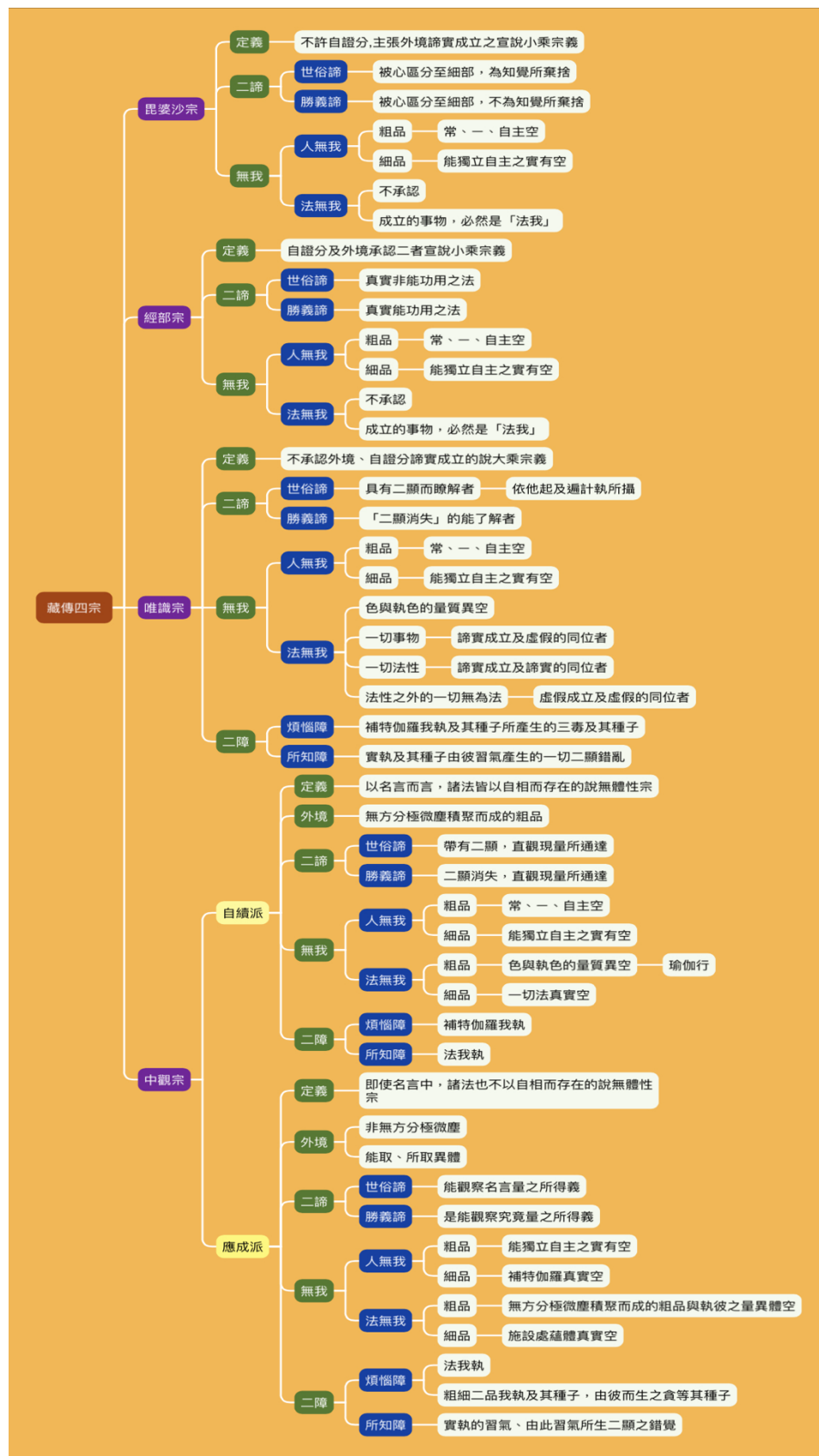
實驗證明違反「貝爾不等式」



三轉法輪、四宗、八品關係圖



四部宗義



	二諦		中道
	勝義諦	世俗諦	
毘婆沙宗	常法	無常法	果生時因已滅，因此脫離 常邊 ；因結束時果出生，所以脫離 斷邊 。
經部宗	無常法	常法	諸有為法的相續，不斷地流轉下去，因此脫離 斷邊 ；（諸有為法）剎那壞滅，所以離 常邊 。
唯識宗	圓成實	遍計執、依他起	遍計執非真實地存在，因此脫離 常邊 ；依他起真實地存在，所以脫離 斷邊 。
中觀宗	無實有	空性以外的法	一切法在名言上是存在的，因此脫離 斷邊 ；然而在勝義上卻不存在，所以脫離 常邊 。

自相

非由名言分別所假立而由自之性相所成就之法

共相

系由名言分別所假立非由自相所成者

觀本住品第九（十二偈）

眼耳等諸根，苦樂等諸法，誰有如是事，是則名本住。

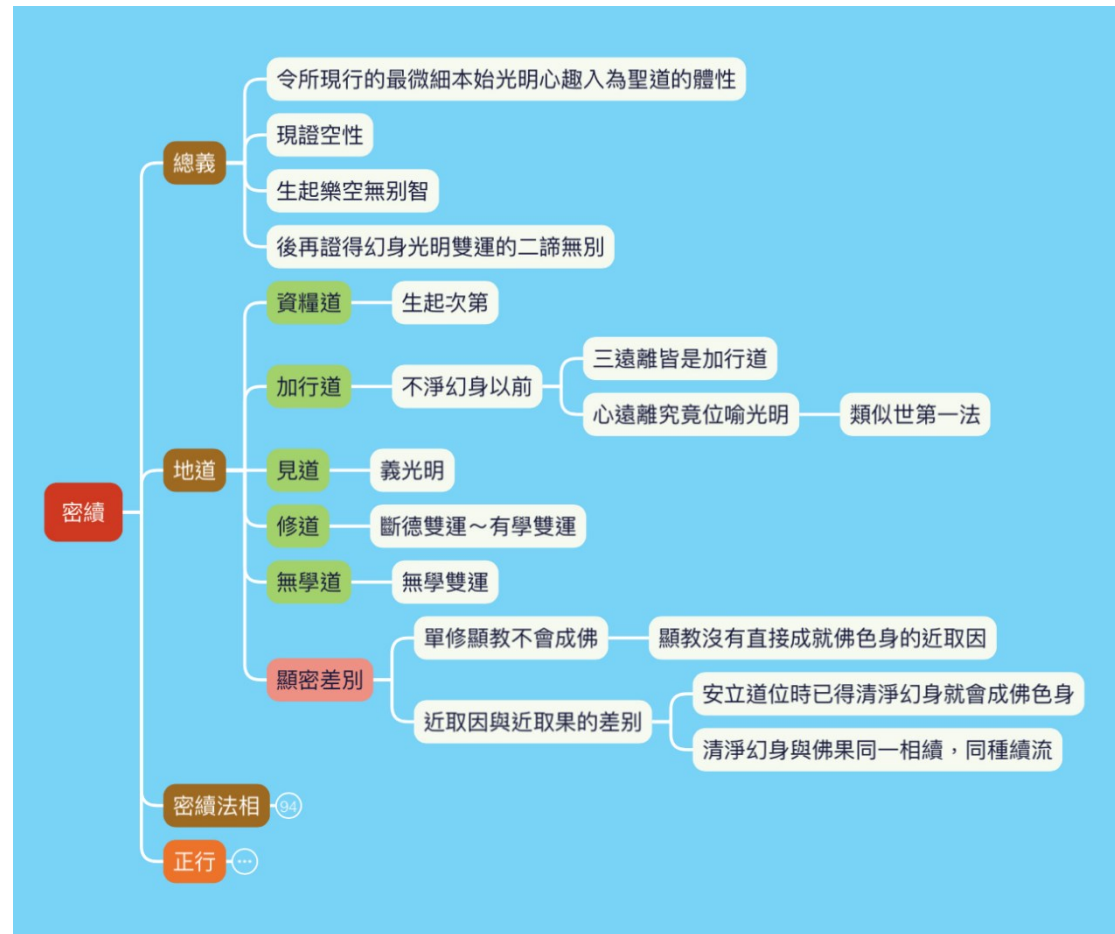
若無有本住，誰有眼等法，以是故當知，先已有本住。

若離眼等根，及苦樂等法，先有本住者，以何而可知。

若離眼耳等，而有本住者，亦應離本住，而有眼耳等。

以法知有人，以人知有法，離法何有人，離人何有法。
一切眼等根，實無有本住，眼耳等諸根，異相而分別。
若眼等諸根，無有本住者，眼等一一根，云何能知塵。
見者即聞者，聞者即受者，如是等諸根，則應有本住。
若見聞各異，受者亦各異，見時亦應聞，如是則神多。
眼耳等諸根，苦樂等諸法，所從生諸大，彼大亦無神。
若眼耳等根，苦樂等諸法，無有本住者，眼等亦應無。
眼等無本住，今後亦復無，以三世無故，無有無分別。

密續



楞伽經

以皆性空故	無有不可得
如是諸世間	惟有假施設
假名無有實	亦無相所相
愚夫起分別	妄計於二取
眾生心所起	能取及所取
所見皆無相	愚夫妄分別
顯示阿賴耶	殊勝之藏識

離於能所取	我說為真如
愚夫起分別	妄計於二取
無明愛及業	諸心依彼生
以是我了知	為依他起性
妄分別有物	迷惑心所行
此分別都無	迷妄計為有
愚夫妄分別	以心而現心
及現於外色	而實無所有
實無有三乘	愚夫不能見

維摩詰經

「華嚴菩薩曰：從我起二為二。見我實相者，不起二法。若不住二法，則無有識。無所識者，是為入不二法門。」

華嚴菩薩說，一切從「我」來，一切萬緣都因為有我相而生煩惱。待我空了，人無我，法無我，自然就成佛了。有我就有人，有人就有他，這就是「從我起二」，有人我他就有一切煩惱。「二」就是相對的，相對的境界就是由我而起。見到我的實相本空，到達無我，自然就沒有相對的了。

講回華嚴菩薩，「若不住二法，則無有識」，到了無我的境界，就不住相對二法，就無識了，是心意識的識，無識就不動念。識空了就意空，意空了就心空，因此人空法空。這個時候，才是真做到無我，才入不二法門。

修行要能做到無我，先空我。你看這個不慣，那個人又不對，起了善惡是非之分，皆因我起，能無我，就入了不二法門，這是華嚴菩薩的境界。到了這個境界，才算是開始嚮功德圓滿的路上走。

現觀介紹

《現觀莊嚴論》是由無著菩薩至兜率內院，聽受彌勒菩薩傳授而帶回人間，般若經表面開示空性的次第，隱含的《現觀》次第卻難以證得，如同地下的寶藏，若無《現觀》八事七十義等教授，則難以開顯般若隱含的意義，若無《現觀》的修持也無法成佛，《現觀》若以修心次第排列，其實就是《道次第》，可以用世俗裝扮的比喻來說明：

- 1.自性莊嚴：《般若廣中略》本身。
- 2.增顯莊嚴：所銓宗旨為八事七十義。
- 3.明照莊嚴～口訣解釋如同鏡子。
- 4.喜悅莊嚴～弟子學後歡喜。

現今藏傳以五大論的學習，可以收攝在《現觀》裡，五大論中《現觀》是核心；《釋量論》是《現觀》的**理路**；《入中論》是《現觀》的**見解**；《毘奈耶》是《現觀》的**行持**；《俱舍論》是《現觀》的**細節**。

在有限的生命裡，漢人應該如何學習《現觀》？如何與心相續結合？如何兼顧理性與修行？

也許此課程可以提供一個參考。

那爛陀的學生生活

那爛陀大學的學習內容相當廣泛。幾乎包含了當時知識份子應涉獵地所有學科。除了佛教學說和經典外，還傳守婆羅門教的吠陀典籍及邏輯學、文法學、醫學、數學，並附設藝術、建築、農學，乃至於冶金術的修學。

至於上課的方式，則採取**研討辯論**的形式，亦即將學生與老師分為大大小小數百個班級，由老師出題學生發表，或學生發問老師回答，以激盪出不同的看法與思維。

以優渥的物質條件，以及**佛學、外道、世間知識廣泛學習**的環境，讓那爛陀大學「**學者信出，寫書立著，各各窮理思辨，清論高談，口才便給。**」當時最盛的學風就是「**辯論**」，學僧們「抗異端如驅野獸，善辯解如沸雲融霧」，在玄奘的記載中：「他們一天到晚請

教問題，談論深奧義理，互相警誡，不論長少，互相促進，如果不談論三藏深義，這個人就要自慚形穢了。……想入寺論辯的人，大多因為回答不了守門人的問難而敗走，只有學識淵博、通達古今的人才能進去…但最後也無不鋒芒全失，名聲掃地。」真是比現在念大學恐怖很多啊！不但同學之間彼此競爭督促，還得隨時準備應付校外的挑戰者，稍一不慎就可能身敗名裂，壓力一定很大。

不過，如此皓首窮經、側重思辨，卻使修習「佛法」慢慢演變為知識份子的專利，再加上笈多王朝以梵語為通用語言，因此，離當初世尊以市井俗語廣說正法，讓一般百姓易聽善解的用心已愈來愈遠。

自此以後，佛教急速地「阿毘達磨化」（理論化），各名師大德依自己對佛法的見解而著述的「論藏」不斷增加，導致解釋「經」的「論」比「經」本身還難懂，而解釋「論」的「疏」又比「論」更艱澀。若是不曾受過高等教育，面對這許許多多佛教論理，肯定是一片不知所云。因此，當時的那爛陀大學，雖然在形式上是佛教學術化的黃金時期，但與民間普羅大眾的距離，卻是漸行漸遠了。

阿難說：「我近觀這個園林與一切物象，實在沒有一樣不是能見的功能所顯現。假若樹不是所見的，怎麼能夠看得見樹？如果樹就是能見的自性，那又何以是樹？由此可知，假若虛空不是所見，怎麼

能夠看得見虛空？如果虛空就是能見的自性，那又何以是虛空？因此我又思惟，在這些萬有現象當中，仔細研究，明白發揮，無一不是能見功能自性所顯現的。」

「所謂緣呢？就是依他而起，從心識中，引起見分分別的境界。譬如泥團和微塵，泥團不一定就算是微塵，微塵累積才構成了泥團。如果說它是兩物，但泥團其實就是微塵累積而成。如果說它是一物，但它們卻是兩個形體。所以泥團與微塵本質上雖然相同，現象上卻有差別。又譬如金了做成了任何器皿，器皿的作用性質不同，而並不失去金子原來的性能。由這個譬喻，你可以瞭解現識所起的現量境，一轉而引起分別事識等的作用，都是如來藏識（阿賴耶識）真相轉變的轉識所形成的。如果如來藏識和轉識等的形成作用，根本是兩回事，那麼，就不應該認為如來藏識就是轉識等的因子。如果認為不是相異的，那麼轉識等所形成作用的現象滅了時，如來藏識也就跟著滅了。

「事實上，轉識之間，有變化壞滅的蹟象，但如來藏識的自相，卻是不滅的。要知道所謂諸識滅者，不是如來藏識的自相消滅了，只是轉識業相的流注現象滅了。如果如來藏識自相也會滅的話，那麼如來藏也便是有生滅的了。果真是如此，那就等於外道們的斷見理論了。」

「華嚴菩薩曰：從我起二為二。見我實相者，不起二法。若不住二法，則無有識。無所識者，是為人不二法門。」



廣論與現觀的關係

為什麼要辯經

自己學習的經驗

漢人未來修學的方向

廣論為主輔以現觀（教理、判教、實修）

量子與四宗結合（心物合一）



我們面對的學佛環境

少子化、邪見、極地氣候、不孝、地緣政治、相似法

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。

作用：具有對其所緣心不散亂，且為定的所依作用。

失念的性相：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。

不正知的性相：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。

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。

昏昧的性相：具有因心的黑暗降臨而昏鈍不明之後，以後不能如實通達所緣作用的心所。

作用：係屬痴分，造成心無法堪能與沉重、且是增長沉沒與睡眠等的所依。

散亂的性相：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。

令於教授起敬重故開示其法殊勝

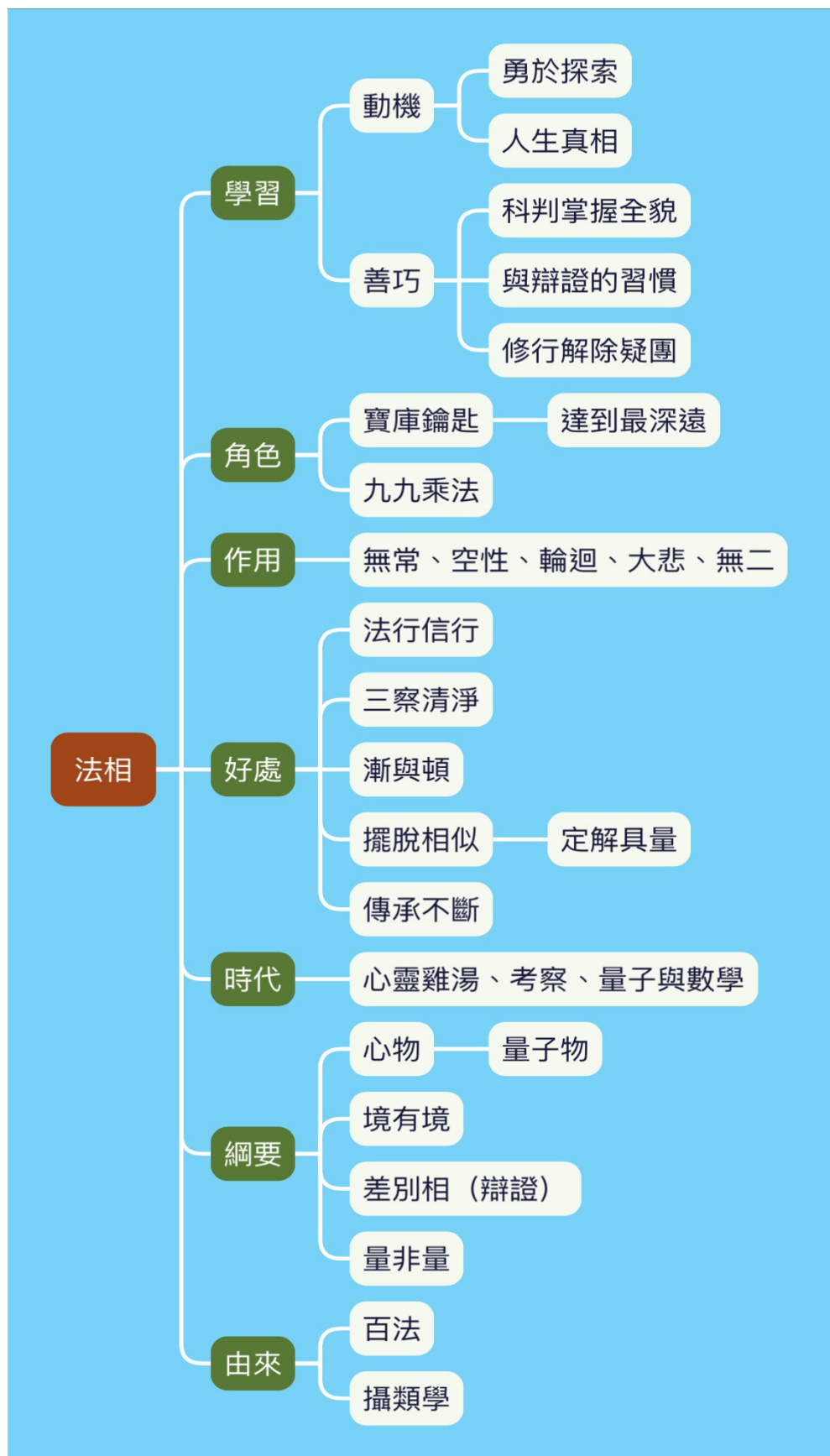
乙一、通達一切聖教無違殊勝

乙二、一切聖言現為教授殊勝

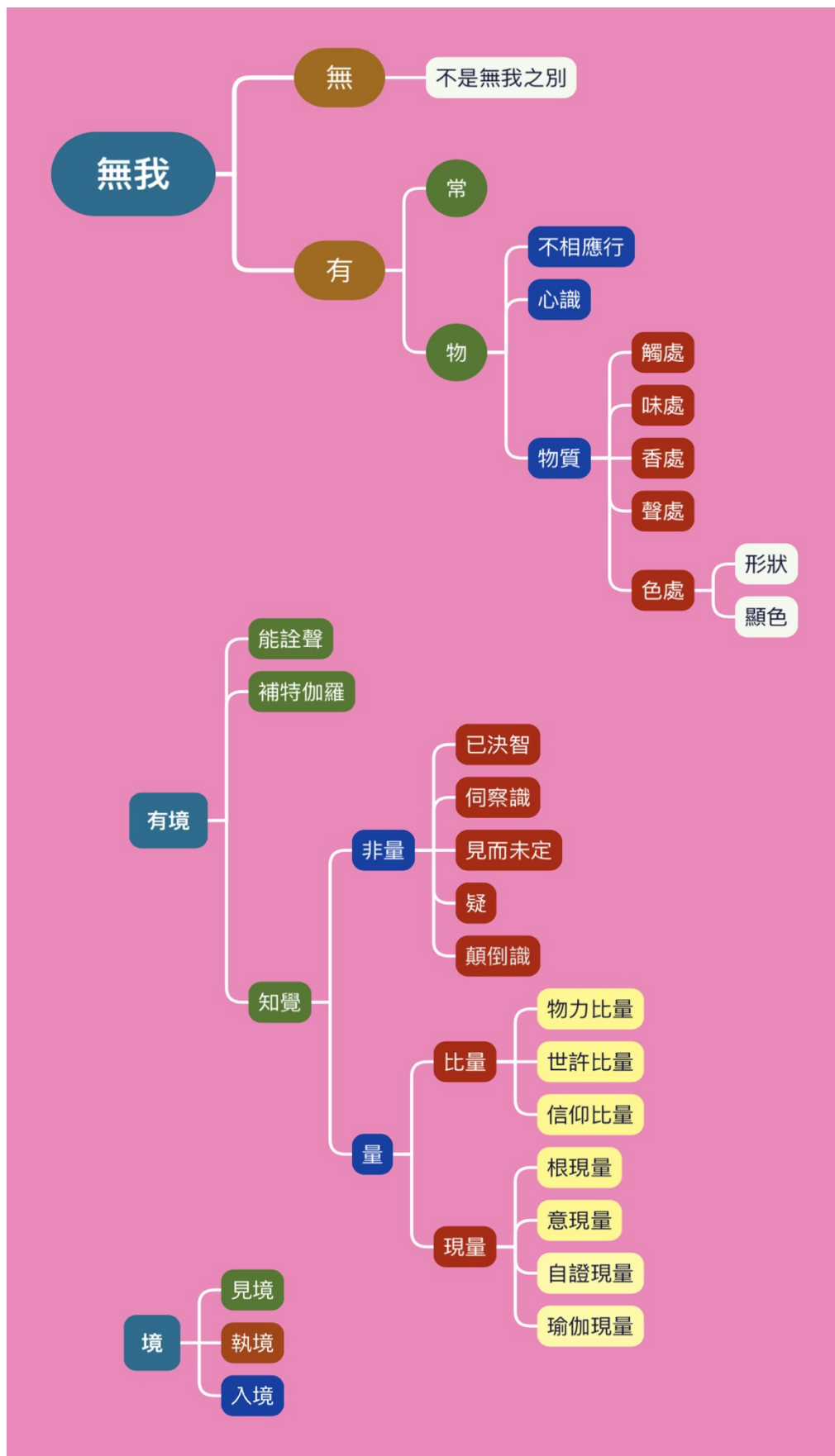
乙三、易於獲得勝者密意殊勝

乙四、極大罪行自趣消滅殊勝

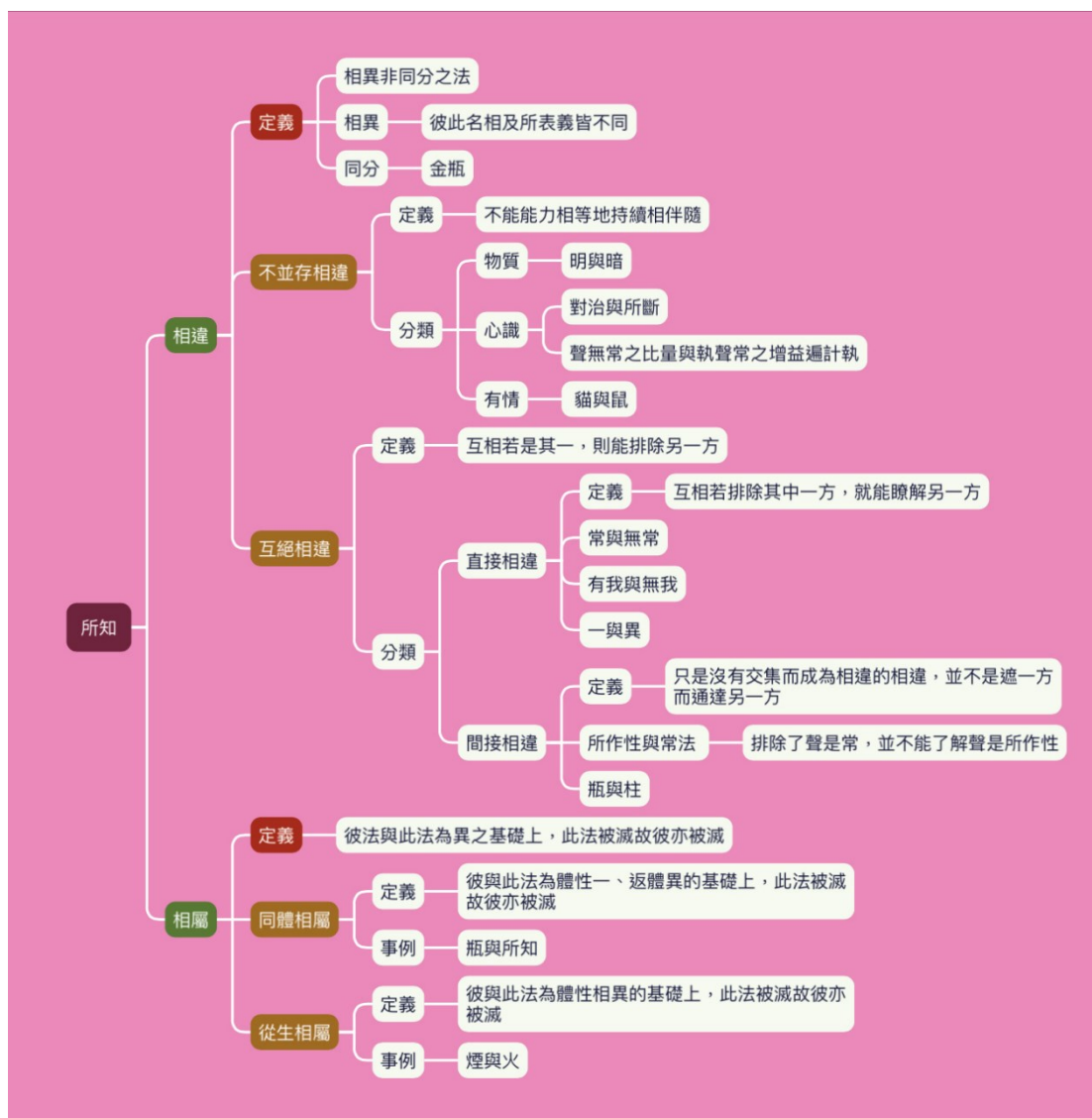
法相殊勝



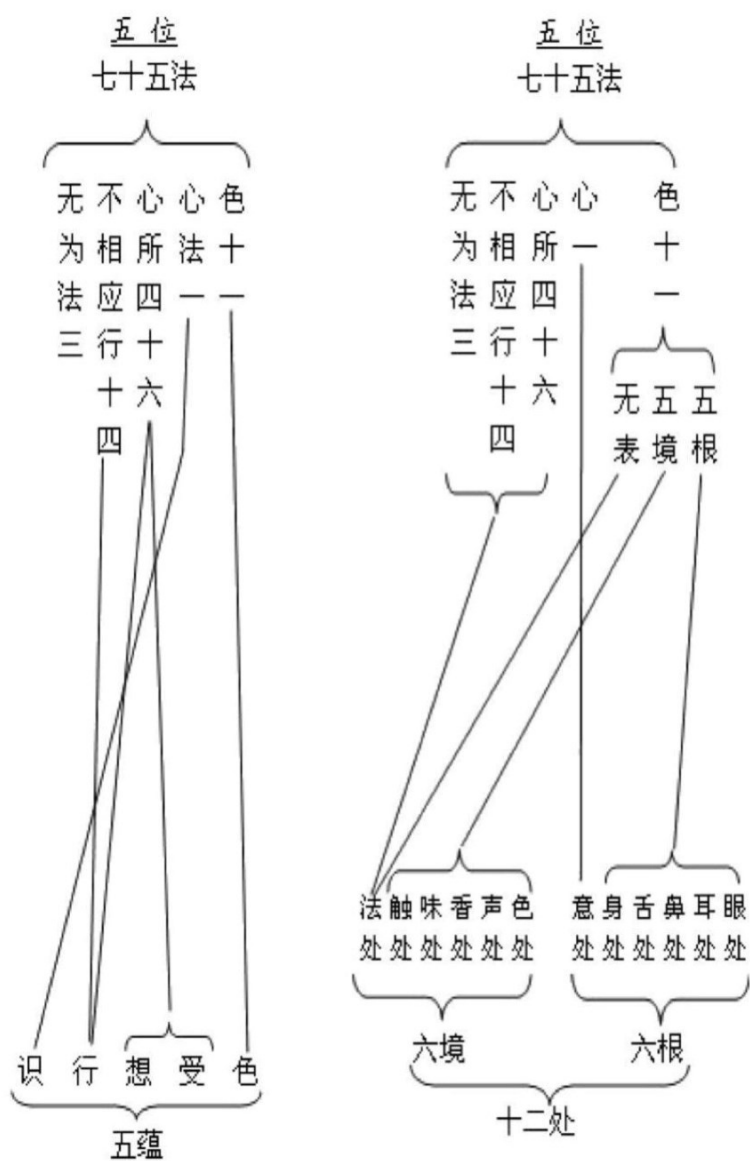
法相





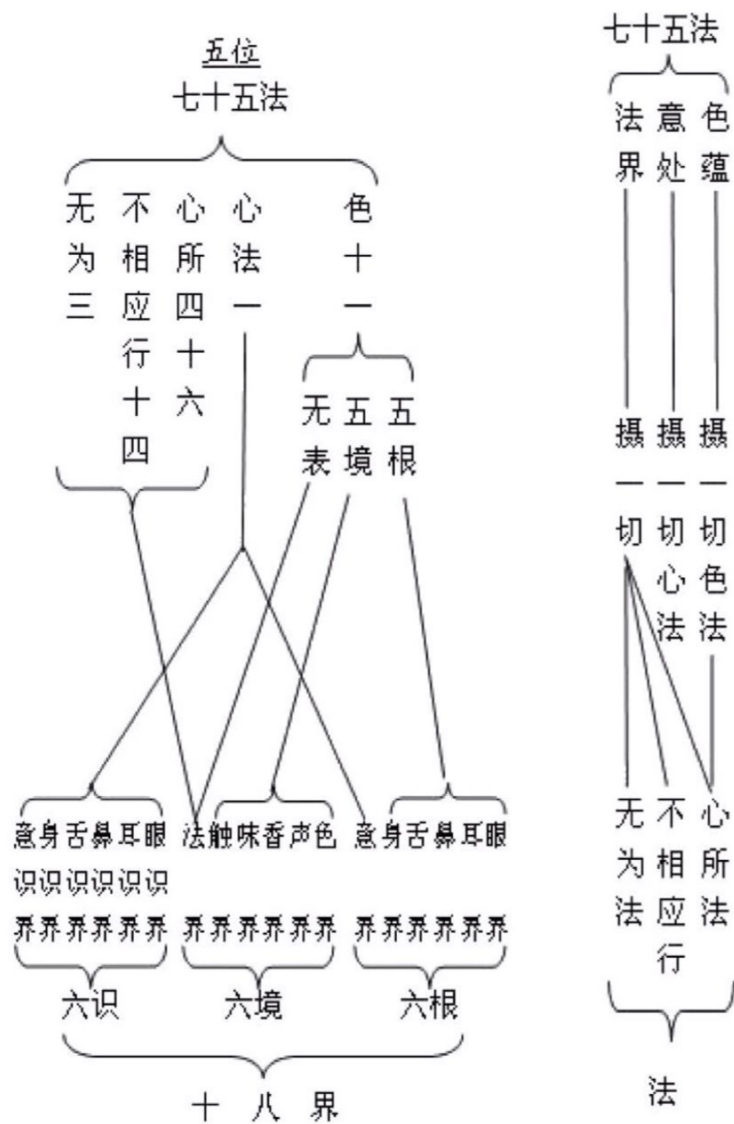


表七：七十五法與三科對照



(三) 七十五法与界对照

表八：七十五法在三科中总摄



《大乘百法明門論》云：「如世尊言，一切法無我。何等一切法。云何為無我。一切法者。略有五種。一者心法。二者心所有法。三者色法。四者心不相應行法。五者無為法。...言無我者。略有二種。一補特伽羅無我。二法無我。」

法相差別： 十二處比十八界多一個無為法 色法相同 《五蘊》比《百法》少無為法（百法攝為法處） 《百法》比《俱舍七十五法》五根識及意識相同，《百法》多七、八兩識，《俱舍》多眼界（即意根），《俱舍》將七心界攝為一個識蘊（心王）， $8-1=7$ ，心所多五個（無癡、忿、忘念、散亂、不正知），（善多一個，少不善二個，隨多十個，不定少四個），不相應行多十個，無為法多三個。

一切法可以攝於有為法和無為法兩大類。阿毘達磨七論中的《發智論》（ཇེ་ཤེས་ལ་འཇུག་པ།）與其註釋《大毘婆沙論》，皆以 蘊、界、處區分諸法，說有為法都被色、受、想、行、識等五 蘊所含攝。內外法以根、境、識區分時，則有十八界、十二處 兩種分類。十八界包括色界、聲界、香界、味界、觸界、法界 等六，是為所緣境之界；眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意 界等六，是為所依根之界；以及眼識界、耳識界、鼻識界、舌 識界、身識界、意識界等六，是為能依識之界；總共十八界。言「處」是指：色等五境加上法處，共外

六處；以及眼等五根 加上意處，共內六處；總共十二處。無為法被十八界中的法界 及十二處中的法處所含攝。毘婆沙宗的《阿毘達磨俱舍論》將「所知」分為五個部分：相色法、主心法、隨心所法、不相應行法、無為法；諸法 皆被該五者所含攝。一切內外色法，包括色、身、香、味、觸 等五境，以及眼、耳、鼻、舌、身等五根，都被「相色法」含攝；內在的心識，被「主心法」及「隨心所法」所含攝；其他 具有有為法的特徵，但既非色法也非心法者，例如：成住滅，以及三時等有為法，被「不相應行法」所含攝；無因果作用之 法則被「無為法」所含攝。

所知

本品將闡述「所知—境—的論述」。一般而言，安立事物的「有」或「無」，要看該事物是否 能被「正量識」所成立；若能成立則是「有」，若不成立則是「無」。例如：瓶子可被正量所成立，因此瓶子是有的；兔子的角不被正量所成立，因此是無的。如吉祥法稱的《釋量論》云：「其諸可得有，有可得非餘。」² 如論所說，正量所緣是「有」的定義。有、基成、境、所知、所量、法，皆為同義。正量成立，是「基成」的定義；心之所知，是「境」的定義；可為心之 境，是「所知」的定義；量所通達，是「所量」的定義；持自 體性，是「法」的定義。在佛教典籍中，關於所知—境

一的分類，依據性質、特徵、目的、類別等，有各種分類類別，例如：十二處、十八界等。以下會加以說明。所知可歸為兩大類別：一、由因緣所造、有變化行為者；二、不由因緣所造、沒有變化行為者。前者稱為「無常」或「行」，後者稱為「常」或「非行」。第一大類，由因緣所造、有變化行為者：因為能產生自果，屬於「事物」；因為是從自己的因緣所生，又稱「所作性」；因為是由因緣聚合碰觸而形成，故稱為「行」；因為具有剎那壞滅的性質，且會變化的緣故，故稱「無常」。因此，事物、所作性、行、無常為同義詞。具足能力引發作用者，是「事物」的定義；生，是「所作性」的定義；是生、滅、住其中一者，是「行」的定義；剎那者，是「無常」的定義。行、無常之法，又可分為三類：一、可被眼睛所見或被雙手所觸碰者，為具有可被觸碰性質之各種色法；二、非色法，但是為內在「唯領納」的性質所形成之識；三、非色也非識，但是由色或識施設而存在者，屬於「不相應行法」，例如：時間；這是古代佛教學者共同所說的教義。第二大類，非由因緣所成，或無有變化行為者：因為無法產生自果，而歸類為「非事物」；由於非由自己的因緣所生，而說為「無作性」；因為並非是生、滅、住其中一者，因此屬於「非行」；因為並非每一剎那轉變，所以用「常」這個詞語來形容。因此，非事物、無作

性、非行、常為同義詞。不具足能力引發作用者，是「非事物」的定義；非生，是「無作性」的定義；非生、滅、住其中一者，是「非行」的定義；法與非剎那的同屬，是「常」的定義。常又可分為兩種：一、永恆之常；二、偶時之常。例如：「無為虛空」是永遠存在的，屬於永恆之常；瓶子裡面的虛空則是瓶子在的時候才存在，當瓶子不在的時候，瓶子裡面的虛空也不存在，因此屬於偶時之常。

微細無常

經部主張，有為等並非第一剎那生、之後住，最終遭遇滅緣而壞滅，而是從第一剎那生起的同時，就已經成為了剎那壞滅的本質。第一剎那無法安住於第二剎那的原因是，第一剎那本身就有正在壞滅的性質，所以在下個剎那或第二剎那時，第一剎那自當壞滅、不能安住。為何第一剎那本身有正在壞滅的性質呢？因為生起第一剎那事物的能生因本身就有此性，又彼此性之因所生起的緣故。

七種心識：現量識、比量識、已決識、伺察意、見而不定識、猶豫識、顛倒識。總為七種。

色蘊

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

《阿毘達磨俱舍論自釋》說：「由變壞故，名色取蘊。」其實是**物體的性質改變了**。《阿毘達磨俱舍論自釋》提及：「誰能變壞？謂手觸故，即便變壞。」，以上說明：**色法互相觸碰而產生不同的變化，是此處所稱的「變壞」**。如是，在《阿毘達磨俱舍論自釋》裡，將「堪成色法」解讀為「**能被其他色法所變壞者**」。

因為「無表色」之所依為「有表色」的緣故，故可被安立為色法。例如，樹動搖的時候，樹影跟著動搖般。又，聖者無著在《大乘阿毘達磨集論》裡安立色法的性質時，說到色法具有「變現相」的性質。其內部又依形成的方式，分為兩類：

- 一、由觸礙的緣故，所形成的色法；
- 二、以意識示現如此如此，由作意構畫的緣故，所形成的色法；共有此兩種類別。

「根識之境的色法」是色處、聲處等「**具觸礙**」的色法五境。「唯獨意識之境的色法」又可分為「具礙」與「無礙」兩種，前者如內在的色法，如眼根等五根，後者為「**法處所攝色**」。以下會分別加以說明。在佛教典籍中，一般對色法做論述時，「色」與「色處」二者之間必須加以區分。所謂的「色」，是普遍用於一切色法的總名；「色處」是屬於色法內部的、由眼識所執取的形色之法；二者之差別要加以區分，如**聲、香、味、觸等屬色法，並非色處**。

伺察意。七種心識之一。全無憑借任何經驗、理由以實際排除增益之定知，而一概從新耽著真實自境之計度心。如僅依籠統的語言獲得了知聞所生識等，一切不理解原因而對於真實對境進行觀察之心識。

伺察意。七種心識之一。全無憑借任何經驗、理由以實際排除增益之定知，而一概從新耽著真實自境之計度心。如僅依籠統的語言獲得了知聞所生識等，一切不理解原因而對於真實對境進行觀察之心識。

現而不悟。 七種心識之一，心識當其自境之自相已經明現，而仍不能於彼引生領悟者。如眼識正極度耽著於色時，了別聲之耳識即為現而不悟者。

猶豫。七種心識之一。對於自境存有二心之染污識。如心中想念：

「聲是常耶，抑無常耶?」「有煙之山中，為有火耶，為無火耶?」

亦為六種根本煩惱之一；毫無疑問。適當與否，心生猶豫。經過請示，清除懷疑。質疑。消除疑惑。這件大事，懷疑其能否成功。現行疑。隨眠疑。有因疑。無因疑。

顛倒識。七種心識之一。對各自知覺外境生起錯亂之心識。如執聲為常之分別心與見白海螺為黃色之根識。前者由愚痴等不能如實了知事物本性之長時錯亂因，後者由患膽病等之臨時錯亂因，覺有實際無有如其所覺之自境，故名顛倒識。

對境。心之所明瞭、現見及證悟者。指一切物質、精神，以及不相應行的實體的和虛空等非實體的事物。即一切所知界：目的，所緣境。活動對象，事情，所作業境。千夫所指，無疾而死。

外境。有境或內心以外、根及識之所取如色、聲、香、觸、法等事物。判內心與外境或物質與精神二者中之物質界：客觀環境，外境。意識對象，所取境。耳的對象是聲音，聲為耳境。鼻的對象是香氣，香為鼻境。顯見事物，現前境。隱蔽事物，不現前境。境不現前。境有內外，各二十四，故表數字 24。

顯現境。由現起於理中以了別者。如瓶及其概念。

耽著境。內心耽著而了別者，即尋思心所，耽著其印相而堅固受持之對境，如由比量所得之境。

照了境。心識自己所了知之主要對境，如眼識照了之對境為色法。

感受境。心識所感受之對境。如瓶，乃感受瓶之眼識及共尋思之對境。

有色根。有形色的感覺器官。作為能生自果根識的不共增上緣中存在的內淨色。有色五根。有形的五種感覺器官：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根。

三察清淨

所要觀察的境可以決定為三種所量。了知識證悟該所量 的時候，視有否依賴現識、因相或可信語，區分出三種所量的 差異。三者為：

一、如眼識見到色法等現識覺受。二、雖未 親眼所見，卻由見煙因成立彼山有火的事勢比量（དངོས་སྟོབས་མཛུ་ས་དཔག）。三、雖未由現識覺受及事勢比量決定為何，藉由士夫 的可信語，生起了信許比量，且依該量成立其境。第一者又稱「現前分」，第二者又稱「略隱蔽分」，第三者又稱「極隱蔽 分」。 依賴世間共許的可信語亦可獲知某項資訊，例如：透過自 己父母的說明，得知自己生日為何時；或是透過歷史的記載， 得知過去已發生的事實等。同樣地，在某些特殊因緣下，秉持世尊的教言正量去成立某些法的內容，此情況也是有的。如何 是持有教言正量呢？以信受「施獲受用，戒得安樂」的經文為 例，並非因其源於經典就去信服，而是因為該經文內容具足了 諸多條件，包括：遠離了現識及正理的違害、遠離前後文的矛盾，以及說者並無其他用意等。相關要義將於以下廣泛說明。 依據吉祥那爛陀寺的學習體系，在確認基法真相論述時， 在三種正量之中，若與經教或語正量相較，更重視由事勢理（དངོས་སྟོབས་ཟིགས་པ།）成立的比量；若與由理由成立的事勢比量相 較，更重視現前覺受之正量；這種次第必須要知道。

定義

法相定義

《大乘百法明門論》云：「如世尊言，一切法無我。何等一切法。云何為無我。一切法者。略有五種。一者心法。二者心所有法。三者色法。四者心不相應行法。五者無為法。…言無我者。略有二種。一補特伽羅無我。二法無我。」

名相	性相	總別/事例
色	堪為色	色處、聲處、香處、味處、觸處。色與物質同義。
色處	眼識所緣境	顏色與形色。
顏色	表現為顏色者	根本顏色及支分顏色。
形色	表現為形狀者	長形與短形、高與下、方與圓、正形與不正形。
根本顏色	表現為根本顏色	青黃赤白。
支分顏色	堪為支分顏色	雲、煙、塵、霧、影、光、明、暗。
法	能持自之體性	
有	由量識所緣	
成事	由量識所成	所知、有、所量、成事皆為同義。
事物	具足能力引發作用者	
無常	剎那性	由因緣所造有變化行為者。
常	法與非剎那的同屬	
物質	微塵所成	外物質、內物質。
有為	壞滅	
所作性	生	
行	是生、滅、住其中一者	
識	顯而了別	
不相應行	非物質與識任何一種之有為法	事物、無常、馬、牛等。
一	非個別之法	所知或無常。
異	個別之法	瓶與柱。
名相	具足施設三法	1. 彼乃名相。 2. 對應彼事例。 3. 除彼之性相外，不屬於其他法的名相。
性相	具足質有三法	1. 彼乃性相。 2. 對應彼事例。 3. 除彼之名相外，不屬於其他法的性相。
自相	非由名言分別所假立而由自之性相所成就之法	

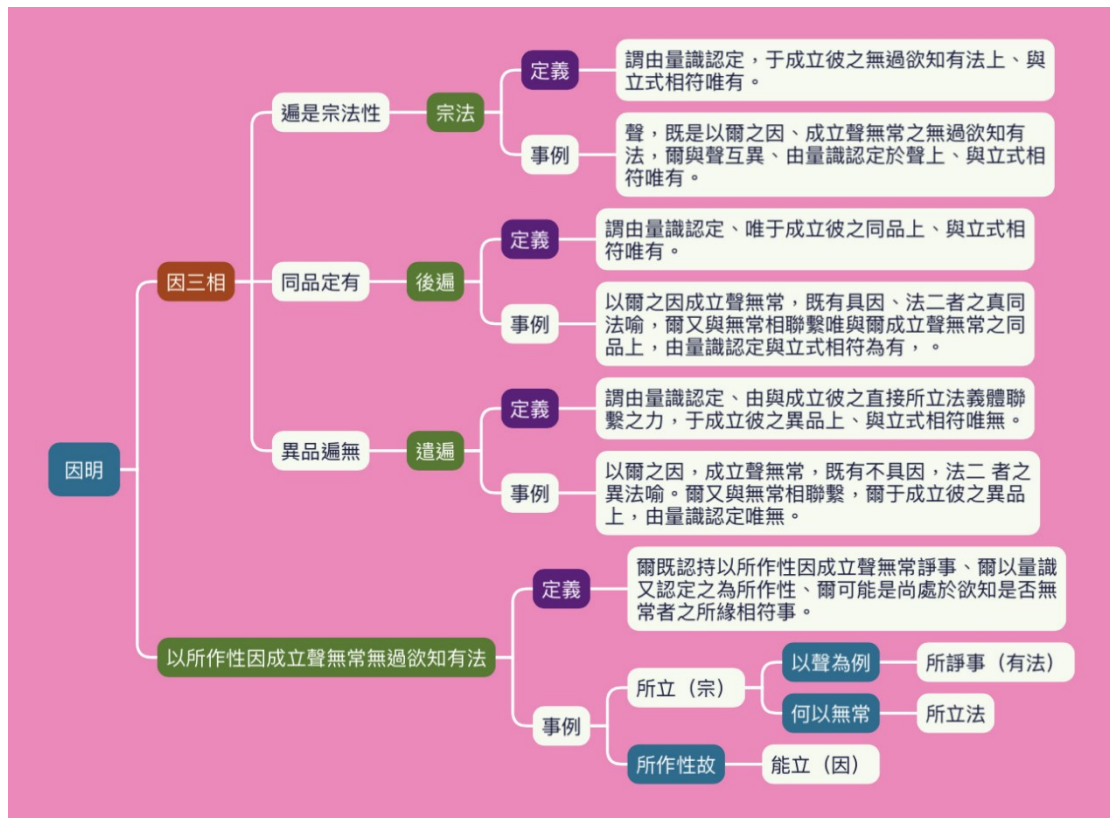
名相	性相	總別/事例
共相	系由名言分別所假立非由自相所成者	
總	隨行其「明例」(別)之法	
別	被能遍所含攝之其類別法	
相違	不可能存在同屬的異法	
互排相違	從能決斷者放棄方面相處	與相違同義。
直接相違	彼此直接不順相處	物與無物。
間接相違	非是直接之能害所害、而於事不順相處	冷與熱。
不同時並存相違	從所斷質流及能斷方面不順相處	如能對治者與所斷。
相屬	彼法與此法為異之基礎上，此法被滅故彼亦被滅	
同性相屬	彼與此法為體性一、返體異的基礎上，此法被滅故彼亦被滅。	
生起相屬	彼與此法為體性相異的基礎上，此法被滅故彼亦被滅	
遮止	以執自之分別，從阻止自之所遮門直接了別。	
無遮	謂以詮自之語，於自己所遮之遮止處，既是投執自分別之所量，又是無成立之相符事，又是緣遮止之相符事。	否定非是瓶及胖天授白天不食。
非遮	謂以詮自之語，於自己所遮之遮止處，既是投執自分別之所量、又是成立之相符事、又為緣是遮止之相符事。	無瓶。
因	能生	因、果、物三者同義。
果	所生	
直接因	直接產生自果	物之前剎那生者。
間接因	間接產生自果	物之前剎那生起之前剎那生者。
近取因	在自己的質體續流上，形成自己近取果的主要因。	泥土是陶瓶的近取因
俱生緣	與自己的質體續流無關，主要產生自己的俱生果。	水是苗的俱生緣
異熟因	謂由不善及善隨一所攝	
善	經中有記，而且是能生快樂的住類。	
惡	經中有記，而且是能生痛苦的住類。	
所緣緣	主要能直接生起執青色現量之青色相分	藍色是看到藍色的眼識的所緣緣

授課大綱_20240402_1

名相	性相	總別/事例
增上緣	執青色現量主要能直接自在生起	眼根是眼識的增上緣
等無間緣	執青色現量主要僅能直接生起領受明瞭之心識	看到藍色的眼識前一剎那想到藍色的意識
過去時	就瓶之時間而言，既是已生起又是已滅之相符事。	
現在時	就瓶之時間而言，既是瓶已成，又是與瓶同時之相符事。	
未來時	就瓶之時間而言，既是瓶將生，又是就瓶時言又是未產生之相符事。	
無表色	自己所起的動機，唯有自己意識能予覺察，他人不能明見的一種假立之色。	
境	由知覺所了別	
具境	具自境任何一種之物	補特伽羅、知覺、能詮聲
補特伽羅	依自身五蘊之任何一種而安立之士夫	無色界眾生是補特伽羅，但不具有色蘊，故定義中安立為「五蘊隨一」
知覺	了別	量知覺、非量知覺
識	明而了別	知覺、了別、識三者同義
量	新起非欺誑之了別	
非量識	非新生不欺誑之了別	已決智、伺察識、見而未定、疑、顛倒識
非欺誑	獲得自抉義之了別	
已決智	瞭解已瞭解之了別	
伺察識	於自境執著之欺誑符合事實之執者了別	僅依籠統的語言獲得了知，聞所生識等，一切不理解原因而對於真實對境進行觀察之心識。
見而未定	既是變為自所取境明見自相，但對自所取境之自相變為不能引生定解相符事之了別。	
疑	對自境猶豫	
邪智	於自境顛倒了別	
似現覺	於自己見境錯亂之了別	與錯亂識同義

名相	性相	
心王	從執自境體性而立之主要了別相	心王、心、意、識等為同義異名
心所	緣自境隨一差別法，複為自相應心王隨一之眷屬俱起了別。	
念	具有對曾習之法不忘卻且反覆現起之不共作用的心所	具有對其所緣心不散亂，且為定的所依作用。
失念	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。	衰損持善器、念根與趣入諸煩惱的所緣行相。
不正知	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。	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
昏昧	具有因心的黑暗降臨而昏鈍不明之後，以後不能如實通達所緣作用的心所。	係屬痴分，造成心無法堪能與沉重、且是增長沉沒與睡眠等的所依。
散亂	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。	令定根退失，遺失止修或觀修的諸所緣行相所依為業。
分別	可將聲義混合而緣之執著了別	
現量	離分別不錯亂之了別	根現量、意現量、瑜伽現量、自證現量
比量	據自依正確因，直接新生，非欺誑之執著了別。	
物力比量	如以所作性為因，瞭解聲音無常之量。(隱蔽法)	
世許比量	如以存在於分別之上為因，而瞭解將兔說為月之比量。	
信仰比量	謂如以經過三種觀察(現前法無違現量；隱蔽法無違物力比量；極隱蔽法無違信仰比量)訂正之教典為因。瞭解「施致財富，守法安樂」教典所顯示之意義是非欺誑之比量。	瞭解「施致財富，守法安樂」教典所顯示之意義是非欺誑之比量。(極隱蔽法) 沒有文句的前後矛盾。
無過欲知有法	謂爾既認持以所作性因成立聲無常諍事、爾以量識又認定之為所作性、爾可能是尚處於欲知是否無常者(補特伽羅)之所緣相符事。	

名相	性相	
同品	調與成立聲無常之立式法相符、非由無常所空(排除)。	其中無常性與成立彼之同品，為均等互遍。
異品	調與成立彼(聲無常)之立式法相符、由無常所空(排除)。	其中非無常性與彼(異品)，為均等互遍。
正因	調宗法、後遍、遣遍	
宗法	由量識認定，于成立彼之無過欲知有法上、與立式相符唯有。	聲，既是以爾之因、成立聲無常之無過欲知有法，爾與聲互異、由量識認定於聲上、與立式相符唯有。
後遍	由量識認定、唯于成立彼之同品上、與立式相符唯有。	以爾之因成立聲無常，既有具因、法二者之真同法喻，爾又與無常相聯繫唯與爾成立聲無常之同品上，由量識認定與立式相符為有。
遣遍	由量識認定、由與成立彼之直接所立法義體聯繫之力，于成立彼之異品上、與立式相符唯無。	以爾之因，成立聲無常，既有不具因、法二者之異法喻。爾又與無常相聯繫，爾于成立彼之異品上，由量識認定唯無。
宗義	所謂“成就的極限”，就是藉著經教和理論巧為宣講而成立自宗的主張，因為自宗所成立的此一主張，自宗不能再向前跨越。	
煩惱障	主要障礙證得解脫	
所知障	主要障礙證得一切種智	
諦實執	自境執取諦實成立的心識	人我執、法我執
人我執	成為自所緣境，緣著補特伽羅執取自相成立的心識。	分別補特伽羅我執、俱生補特伽羅我執
法我執	成為自所緣境，法與補特伽羅二者，緣法執取自相成立的心識。	分別法我執、俱生法我執
行苦	初成取蘊，即便生為行苦自性，以一切行為宿惑業他自在轉。	
道	無造作出離心所攝之智	



辯經

顏色…1

有人說：凡是顏色都是紅。為反詰此說，則以白法螺之顏色作為有法(因明論式宗的前陳或諍事，相當於邏輯的小詞)，應是紅(宗的後陳或所成立法，相當於大詞)(因明論式的宗，相當於論題)，是顏色故(因明論式的因，理由，相當於中詞，即論據)。汝已許此理周遍也。此理若不成立。則仍以白法螺之顏色作為有法，應是顏色，是白色故。此理若不成立。仍以白法螺之顏色作為有法，應是白，蓋與白法螺之顏色是一故。若根本許。仍以白法螺之顏色作為有法、

應非紅，是白故。若言此理不遍。實應有遍，白 與紅無共同之處者，蓋此二相違(矛盾)故。 有人說：凡是顏色都是白。為反詰此說，則以無量壽佛(又名長壽佛， 此佛之容顏皮膚皆紅色)之顏色作為有法，應是白，是顏色故。汝已許此理 周遍也。此理若不成立。則仍以無量壽佛之顏色作為有法，應是顏色，堪稱為顏色故。若言此理不遍。于此實應有遍，堪為顏色，乃為顏色之性相(定義)。故若根本許。仍以無量壽佛之顏色作為有法，應非白色，是紅色故。此理若不成立。仍以無量壽佛之顏色作為有法，應是紅色，蓋為無量壽佛顏色之體故。此理若不成立。仍以無量壽佛之顏色作為有法，爾應為爾之體，蓋爾為成事(非虛幻物體)故。

以白馬作為有法，應是白色，是白馬故。此周遍理亦可反成。所不能許者， 蓋彼非物質，而是補特伽羅，因為是馬故。

有人說：凡是成事，都是常住。為反詰此說，則以瓶作為有法，應是常住，乃成事故，汝已許此理周遍也。此理若不成立，則仍以彼作為有法， 應是成事，是由量識所成故。此理遍者，由量識所成，為成事之性相故。 若根本許，則以瓶作為有法，應非常住，是無常故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是無常，蓋為剎那性故，

此理遍者，蓋剎那性為無常之性相故，應如是者，蓋能表功能是物之性相，變壞是有為之性相、生是所作之性相故。

有人說：凡是有(存在)都是物。為反詰此說，則以無為虛空作為有法，應是物，是有故，汝已許此理周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是存在，是由量識所緣故。若言此理不遍，此應有遍，由量識所緣，是有之性相故。若根本許，仍以彼作為有法，應不是物蓋非物故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是非物，蓋不能表功能故。此理遍者，不能表功能為非物之性相，不變壞為無為之性相，不生為非所作之性相故。

成事…8

有人說：凡是所知，都是可成為是之所知。為反詰此說，則以瓶柱二物作為有法，應是可成為是之所知，是所知故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是所知，是有故。此理遍者，所知、有、所量、成事皆同義故。若根本許，仍以彼作為有法，應非可成為是之所知，蓋為不可成為是之所知故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是不可成為是之所知，彼雖是所知之一，但無是爾者故。此理由之後半易懂，此理之前半若不成立，仍以彼作為有法，應是所知，蓋為一與異之任何一種故。此理若不成立，仍以彼作為有法，

應為一與異之任何一種，是異故。此理若不成立，仍以彼作為有法，是異故。蓋彼此互異故。此理若不成立，則瓶與柱二物應是彼此互異，蓋柱與瓶異，而瓶與柱亦異故。此事例之前者若不成立，則以柱作為有法，應與瓶是異，以其為有之一，與瓶非一故。

有人說：凡是有，都是不可成為是之有。為反詰此說，則以物作為有法，應是不可成為是之有，是有故，汝已許此理周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是有，因為是常與物之任何一種者，是物故。若根本許，仍以彼作為有法，應非不可成為是之有，因為是可成為是之有故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是可成為是之有，蓋為有之一，物質、心識，不相應行三種均是爾故。此事例之後半若不成立，則以物質，心識，不相應行三種作為有法，應是物，蓋為有之一，非常住故。

有人說：凡不是物，都是常住，為反詰此說，則以免角作為有法，應是常住，不是物故，汝已許此理周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應不是物，蓋非常與物之任何一種故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應非常與物之任何一種，蓋非有故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應非有，是無故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是無，蓋未由量識成立故。若根本許，仍以彼作為有

法，應不是常住，因為不是有故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應不是有，蓋無爾之體性故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應無爾之體性，蓋非能持自之體性故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應非能持自之體性，因為不是法故，此理遍者，能持自之體性，為法之性相故。

有人說：凡是法，都不是具遮止處之法。為反詰此說，則以瓶作為有法，應是非具遮止處之法，是法故，汝已許此理周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是法，蓋是有為法故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是有為法，是物故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是物，蓋能表功能故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是能表功能是鼓腹盤底具盛水功能故，應如此者，是瓶故。此理遍者，彼為瓶之性相故。若根本許，仍以彼作為有法，應是具遮止處之法，蓋有爾之遮止處之一，爾是法故。此事理之後半易解，前半若不成立，則言應有瓶之遮止處，因為有沒有瓶之方所故。此理若不成立，則言應有沒有瓶之方所者，凡是無我，則並非均有瓶故。

自相…12

有人說：凡是自相，都是識(心識、認識)。為反詰此說，則以物質與心識二者作為有法，應是心識，是自相故，汝已許此理周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是自相，是於現量(直覺)所見處成立故。此理若不成立，仍以彼作為有法。應是於現量所見處成立。蓋為現量所見境故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是現量所見境(對象)，蓋是物故，其理周遍者，現量所見境與物同義故。而分別所見境與常恒同義故。若根本許，則仍以彼作為有法，應不是心識，是不相應行故。其理周遍者物質、心識，不相應行三法之間，彼此唯矛盾故。

有人說：凡是隱秘物，都是共相。為反詰此說，則以金瓶作為有法，應是共相，是隱秘物故。汝已許此理周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是隱秘物，蓋由執爾之分別心以隱秘之理則所證知故，其理周遍者，蓋爾為彼之性相故。此理之前半若不成立，則仍以彼作為有法，應是由執爾之分別心以隱秘之理所證知，是由執爾分別心之所量境故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是執爾分別心之所量境，是成事故，若根本許，仍以彼作為有法，應不是共相，而是自相故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是自相，是物故，其理周遍者，因為物。自相，真諦為同義。而常恒、共相、俗諦同義故。

有人說：凡是有〔存在〕都是物。為反詰此說，則以無為虛空作為有法，應是物，是有故，汝已許此理周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是存在，是由量識所緣故。若言此理不遍，此應有遍，由量識所緣，是有之性相故。若根本許，仍以彼作為有法，應不是物蓋非物故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是非物，蓋不能表功能故。此理遍者，不能表功能為非物之性相，不變壞為無為之性相，不生為非所作之性相故。有人說：凡是所知，都是可成為是之所知。為反詰此說，則以瓶柱二物作為有法，應是可成為是之所知，是所知故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是所知，是有故。此理遍者，所知、有、所量、成事皆同義故。若根本許，仍以彼作為有法，應非可成為是之所知，蓋為不可成為是之所知故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是不可成為是之所知，彼雖是所知之一，但無是爾者故。此理由之後半易懂，此理之前半若不成立，仍以彼作為有法，應是所知，蓋為一與異之任何一種故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應為一與異之任何一種，是異故。此理若不成立，仍以彼作為有法，是異故。蓋彼此互異故。此理若不成立，則瓶與柱二物應是彼此互異，蓋柱與瓶異，而瓶與柱亦異故。此事例之前者若不成立，則以柱作為有法，應與瓶是異，以其為有之一，與瓶非一故。

有人說：凡是有，都是不可成為是之有。為反詰此說，則以物作為有法，應是不可成為是之有，是有故，汝已許此理周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是有，因為是常與物之任何一種者，是物故。若根本許，仍以彼作為有法，應非不可成為是之有，因為是可成為是之有故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是可成為是之有，蓋為有之一，物質、心識，不相應行三種均是爾故。此事例之後半若不成立，則以物質，心識不相應行三種作為有法，應是物，蓋為有之一，非常住故。

有人說：凡不是物，都是常住，為反詰此說，則以免角作為有法，應是常住，不是物故，汝已許此理周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應不是物，蓋非常與物之任何一種故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應非常與物之任何一種，蓋非有故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應非有，是無故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是無，蓋未由量識成立故。若根本許，仍以彼作為有法，應不是常住，因為不是有故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應不是有，蓋無爾之體性故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應無爾之體性，蓋非能持自之體性故。此理若不成立，仍以彼

作為有法，應非能持自之體性，因為不是法故，此理遍者，能持自之體性，為法之性相故。

有人說：凡是自相，都是識(心識、認識)。為反詰此說，則以物質與心 識二者作為有法，應是心識，是自相故，汝已許此理周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是自相，是於現量(直覺)所見處成立故。此理若不成立，仍以彼作為有法。應是於現量所見處成立。蓋為現量所見境故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是現量所見境(對象)，蓋是物故，其理 周遍者，現量所見境與物同義故。而分別所見境與常恒同義故。若根本許， 則仍以彼作為有法，應不是心識，是不相應行故。其理周遍者物質、心識，不相應行三法之間，彼此唯矛盾故。

有人說：凡是隱秘物，都是共相。為反詰此說，則以金瓶作為有法，應是共相，是隱秘物故。汝已許此理周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是隱秘物，蓋由執爾之分別心以隱秘之理則所證知故，其理周遍者，蓋爾為彼之性相故。此理之前半若不成立，則仍以彼作為有法，應是由執爾之分別心以隱秘之理所證知，是由執爾分別心之所量境故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是執爾分別心之所量境，是成事故，若根本許，仍以彼作為有法，應不

是共相，而是自相故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是自相，是物故，其理周遍者，因為物。自相，真諦為同義。而常恒、共相、俗諦同義故。有人說：凡是現見物，都不是隱秘物。為反詰此說，則以柱作為有法，應不是隱秘物，是現見物故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是現見物，是由現量直接所證知境故。此理周遍者，謂由現量直接所證知境，為現見物之性相故。此理之前半若不成立，仍以彼作為有法，應是由現量直接所證知境，是物故，若根本許，仍以彼作為有法，應是隱秘物，是由執爾分別心以隱秘之理所證知故。此因理已于前面成立。

小因果

有人說：凡是成事，都是因或果之任何一種。為反詰此說，則以所知作為有法，應是因或果之任何一種。是成事故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是成事，是由量識所成故。若根本許，仍以彼作為有法，應非因或果之任何一種，不是物故，此理若不成立，仍以彼作為有法，應不是物，是常住故。

有人說：凡是因都不是果。為反詰此說，則以物作為有法，應不是果，是因故。汝已許此理周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是因，蓋有爾之果故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應

有爾之果，蓋物之後合(剎那)生者，為爾之果故。此理若不成立，仍以彼作為有法，爾之後念(剎那)所生應是爾之果，爾是有為法故。若根本許，仍以彼作為有法，應是果，有爾之因故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應有爾之因，蓋爾之前剎那生者，為爾之因故。此理若不成立，仍以彼作為有法，爾之前剎那生者，應是爾之因，因為爾是物故。

聯系…64

有人說：以有與無作為有法，應是相異不會相符合，因為是矛盾故。此說之因理不成立。若承認，則以有與無作為有法，應是有，是異故。

有人說：以煙作為有法，應是從生聯繫，與火為從生聯繫故。此說不遍。

有人說：應無從生聯繫，蓋既非彼煙，亦非彼瓶故。此說不遍。不能承認者，火與煙應是從生關係，此二者是因果故。此理若不成立，則以火與煙作為有法，應是因果，是互為所生與能生故。

有人說：以物作為有法，應是與瓶為同體聯繫，蓋與瓶從同體方面相異故。此說不遍。此理若不成立，仍以物作為有法，與瓶從同體方面應是異，蓋與瓶為同體之一，是與彼相異故。上述各因皆成立

者，是瓶之總故。此因理之前半截，若承認，仍以物作為有法，與瓶應非同體聯繫，若無瓶，爾亦不一定無故。

有人說：以瓶作為有法，既是爾，又是有瓶之相符者，爾與瓶不相矛盾故。此說不遍。若承認，則以瓶與瓶作為有法，應無爾之相符者，爾是一故。若言不遍，應言有遍，在安立彼二法之相符者時，彼二法(物)必須相異故。

有人說：以佛與有情作為有法，應是不相順而並存，蓋所言互排矛盾之性相合理故。此說不遍者，若從能決斷者放棄方面不相順，並存而言，則不定為不相順(並存)者，蓋諸物皆從與自相順之因而生故。

有人說：凡是矛盾，皆應是不可同為是之所知，蓋所言矛盾之性相合理故。若承認，則以一與多作為有法，應是不可同為是之所知，是矛盾故。所不能承認者，一與多是可以同為是之所知故，彼瓶，即是彼者，彼與一相異也。按此說，則多與一應是矛盾，而一與多矛盾故。汝已許此因理。所不能承認者，多與一非相異故，應如是者，與瓶二者為一，不相異故，因此之故，則必須說一與多二者雖然相異，而一與多乃非相異，於他處則與矛盾不相矛盾，亦須許為矛盾也。

總別

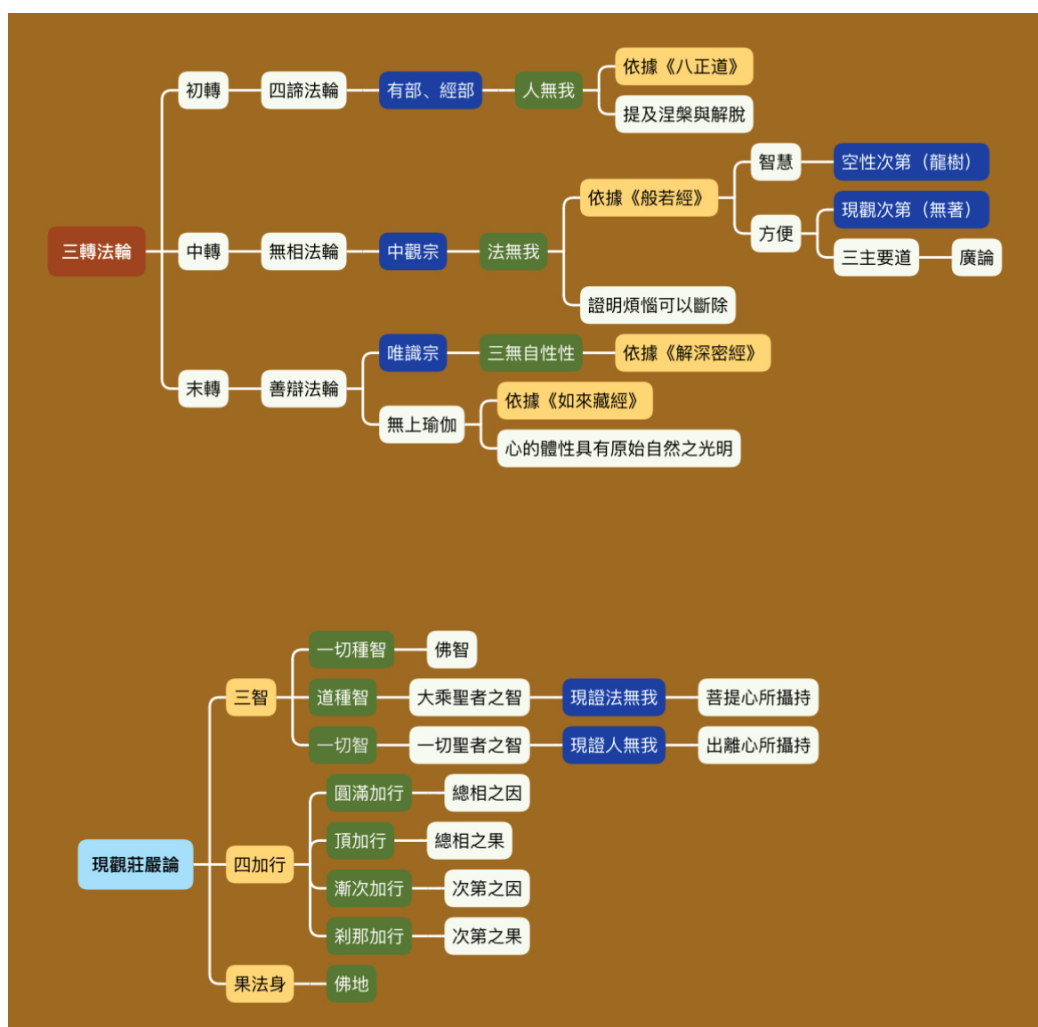
有人說：凡是總，都不是別。為反詰此說，則以物作為有法，應不是別，是總故。汝已許此理周遍也，此理若不成立，仍以物作為有法，應是總，蓋有爾之別故。此理若不成立，仍以物作為有法，應有爾之別。瓶即彼之別故。此理若不成立，仍以瓶作為有法，爾應是物之別，蓋爾既是物。爾與物同體聯繫，既不是爾而又是物之相符物尚有若干故。此因理之第二段若不成立，仍以瓶作為有法，應是與物同體聯繫，是與物同體之一，既與物是異，若無物，爾亦必須無故。此因理之第一段若不成立，仍以物作為有法，應是與物同體，與物同性質故。第二段因理若不成立，仍以瓶作為有法，應與物是異。蓋是色故。第三段因理若不成立，仍以瓶作為有法，若無物則爾亦必須無，若無物則必須是隨念任意想像故。前面之第三段因理若不成立，仍以瓶作為有法，既不是爾而又是爾之相符物應有若干，蓋旃檀柱既是爾柏樹柱亦是爾故，若根本許，仍以物作為有法，應是別，是所知之別故。此理若不成立，仍以物作為有法，應是所知之別(個別)，蓋爾為既是所知，而爾又與所知同體聯繫，既不是爾而及又是所知之相符者尚有若干故。

因三相

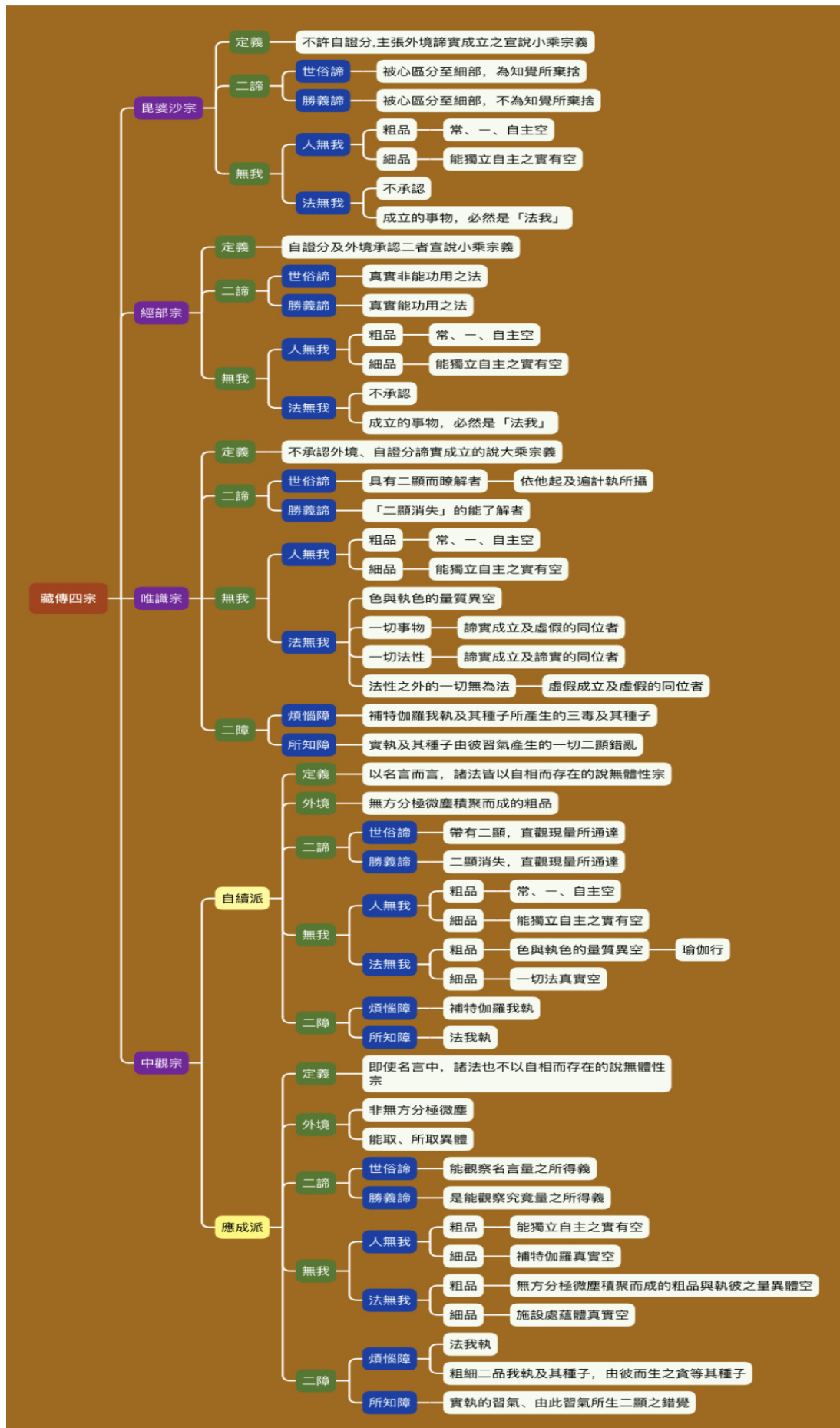
其能立之原理，例如以所作性作為有法，應是成立聲無常之宗法，如 所列彼之性相故。若言第一根本因理不成立，則以聲作為有法，應是以所作性因，成立聲無常之無過欲知有法，蓋爾為以所作性因成立聲無常諍事之一、已由量識認定爾為所作性、但會有欲知爾是否無常之補特伽羅故。應如此處所舉理由之前半截者，蓋有：以聲作為有法，無常者，所作性故之論式故。應如此處所舉理由之後半截者，蓋有既以量識認定聲是所作性，但以量識來認定聲無常之補特伽羅故。若言第二根本因理不成立，則以所作性作為有法，爾應是後遍，蓋爾與聲為互異之一、爾於聲上，由量識認定與立式相符唯有故。此理由之前半截易理解；後半截應如此者，以爾之因成立彼之立式屬是式(定言判斷)，聲是爾、於聲有法上是爾故。此處所列 舉諸理由皆易解。以所作性作為有法，爾應是以因成立聲無常之後遍，如所列彼之性相故。第一根本因(理由)應如彼者，所舉彼瓶，為以爾之因成立聲無常、是具因、法二者之真(正確)同法喻故。此理若不成立，則以瓶作為有法，爾應是以所作性因成立彼之具因、法二者之真同法喻，蓋爾為以所作性列舉成立彼之同法喻之一、於聲上尚未以量認定凡是所作皆是無常之前，於爾之上、有以量識認定凡是所作皆是無常之成立彼之真敵論者，蓋彼為所作性(整體)之個別故。此理由之前半截應如彼者，有如下所列舉之論式：

聲有法，無常者，所作性故，同喻如瓶。前舉理由之後半截若不成立，則以所知作為有法，應如彼者，蓋未以量識認定聲無常以前，有以量識認定聲無常以成立彼之真敵論者故，有成立聲無常之真敵論者故，成立聲無常之敵論者即是彼故。由成立彼之真敵論者、系未以量識認定聲無常者之一，而彼卻為以量識認定瓶為無常之補特伽羅故。二因(理由)皆以有法成立之。第二根本 因應如彼者，爾與無常系同體聯繫故。第三根本因應如彼者，以爾之因成立彼之立式屬是式之一、立法又為成立是，爾是無常，凡是爾，必須是無常故。此處所列舉理由之前半截易理解。其理由之後半截應如彼者，蓋以 爾之因成立彼之立法，為成立是式與成立有式隨一，乃非後者故。此理之第一段如彼者，爾為成立彼之論式故。第二段若不成立，則所作性應是成立聲于無常有(聲存在于無常)同品遍轉之因，蓋有成立彼之同品遍轉因故。 若許，則以所知作為有法，應是所作性，有無常性故。第三因(理由)應如彼者，是所作性故。第四因則排除之。 以所作性作為有法，應是成立聲無常之遣遍，如所列彼之性相故。此 中第一根本因成立者，無為虛空即是彼故。第二根本因已成立。第三根本 因成立者，非是無常處無所作性故。

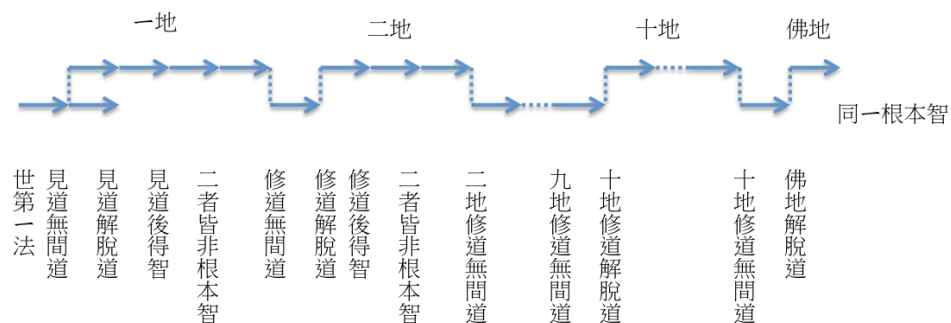
法輪



四宗

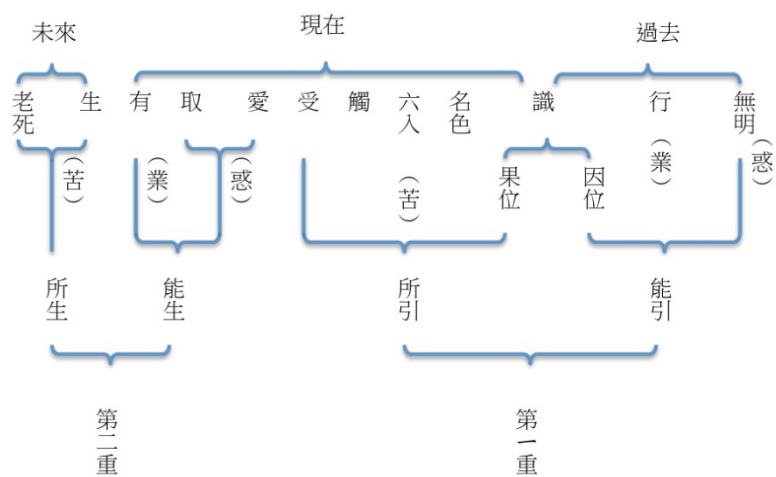


十地轉換



根本智與根本智之間需轉換的理由：無間道到解脫道需轉換的緣故,十地至佛地亦如是。

十二因緣



量子糾纏，即在**量子力學**裏，當幾個基礎**粒子**在彼此交互作用後，由於各個粒子所擁有的特性已綜合成為整體性質，無法單獨描述各個粒子的性質，只能描述整體系統的性質，則稱這現象為**量子纏結**或**量子糾纏**

假若對於兩個相互糾纏的基礎粒子分別測量其物理性質，像**位置**、**動量**、**自旋**、**偏振**等，則會發現量子關聯現象。例如，假設一個零自旋粒子衰變為兩個以相反方向移動分離的粒子。沿著某特定方向，對於其中一個粒子測量自旋，假若得到結果為上旋，則另外一個粒子的自旋必定為下旋，假若得到結果為下旋，則另外一個粒子的自旋必定為上旋；更特別地是，假設沿著兩個不同方向分別測量兩個粒子的自旋，則會發現結果違反**貝爾不等式**；除此以外，還會出現貌似悖論般的現象：當對其中一個粒子做測量，另外一個粒子似乎知道測量動作的發生與結果，儘管尚未發現任何傳遞資訊的機制，儘管兩個粒子相隔甚遠。

在量子力學中，**自旋**（英語：**Spin**）是粒子所具有的內稟性質，其運算規則類似於古典力學的角動量，並因此產生一個磁場。雖然有時會與古典力學中的自轉（例如行星公轉時同時進行的自轉）相類比，但實際上本質是迥異的。古典概念中的自轉，是物體對於其質

心的旋轉，比如地球每日的自轉是順著一個通過地心的極軸所作的轉動。

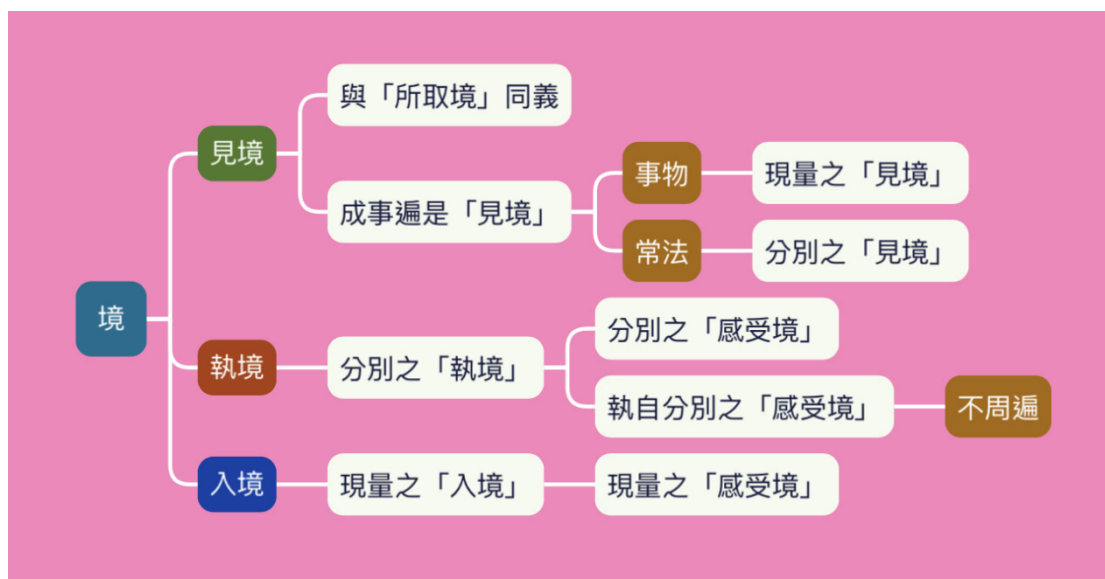
首先對基本粒子提出自轉與相應角動量概念的是 1925 年由拉爾夫·克勒尼希、喬治·烏倫貝克與塞繆爾·古德斯米特三人所開創。他們在處理電子的磁場理論時，把電子想像為一個帶電的球體，自轉因而產生磁場。後來在量子力學中，透過理論以及實驗驗證發現基本粒子可視為是不可分割的點粒子，所以物體自轉無法直接套用到自旋角動量上來，因此僅能將自旋視為一種內稟性質，為粒子與生俱來帶有一種角動量，並且其量值是量子化的，無法被改變（但自旋角動量的指向可以通過操作來改變）。

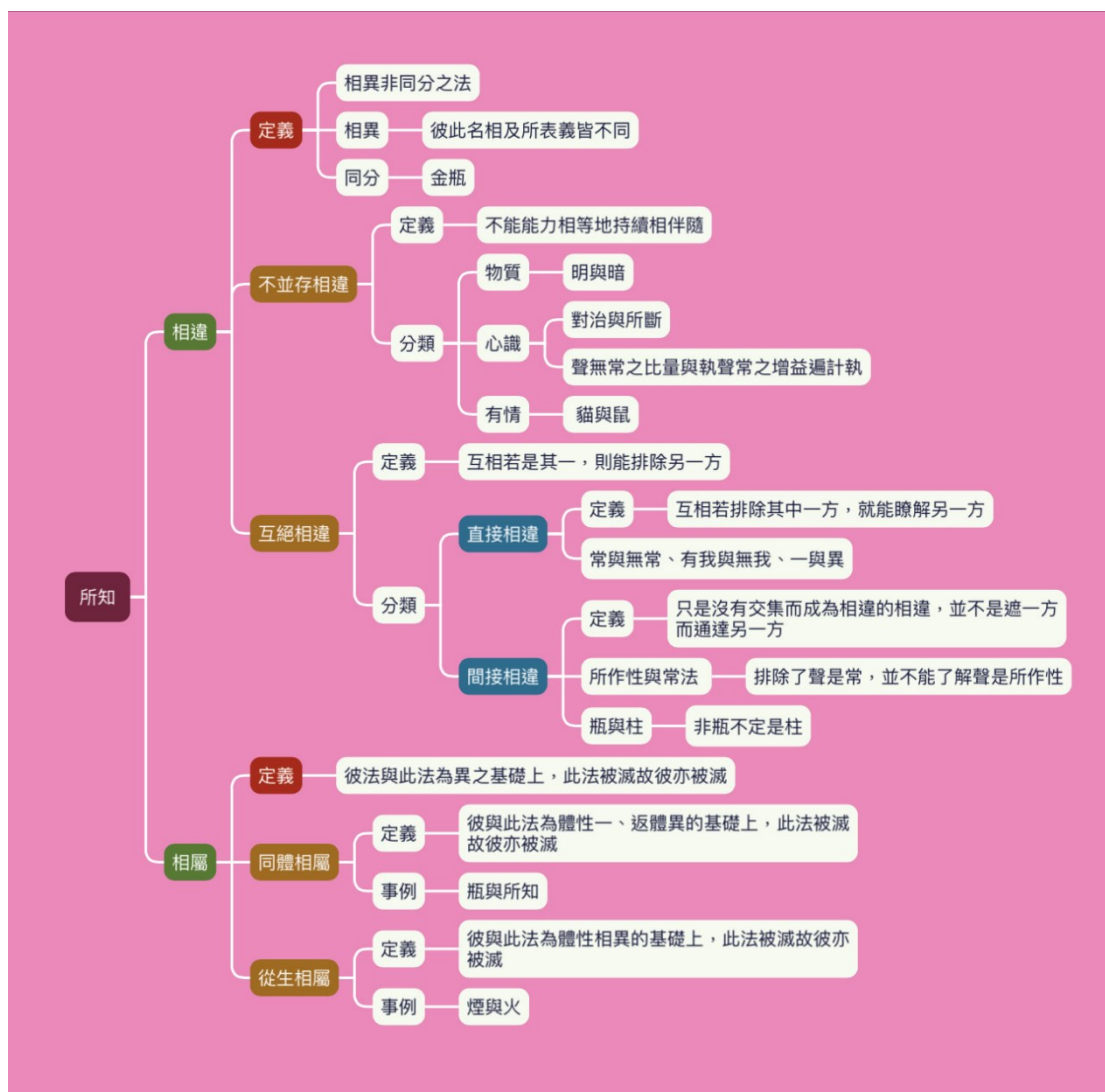
自旋對原子尺度的系統格外重要，諸如單一原子、質子、電子甚至是光子，都帶有正半奇數（ $1/2$ 、 $3/2$ 等等）或含零正整數（0、1、2）的自旋；半整數自旋的粒子被稱為費米子（如電子），整數的則稱為玻色子（如光子）。複合粒子也帶有自旋，其由組成粒子（可能是基本粒子）之自旋透過加法所得；例如質子的自旋可以從夸克自旋得到。















既是波也是粒子，表示電子存在方式，只有波與粒子兩種特性，因緣和合而無自性的道理，以概率描述，表示未測量前處於未知的狀態，如果已經知道了（有部經部），那麼測量有何用？（因為未知才要測量的緣故），要測量表示觀待主觀意識（唯識以上），如果測量與被測量同時發生，那麼月亮在不看時還有沒有？（唯識），

所以既不是未測量前已經有，也不是測量時才有，測量與被測量觀待而有（中觀），隨順世間名言說此兩者。

言交徹者。謂真該妄末。妄徹真源。故云交徹。真妄二法同一心故。妄攬真成。無別妄故。真隨妄顯。無別真故。真妄名異。無二體故。真外有妄。理不遍故。妄外有真。事無依故。然或說妄空真有。或說妄有真空。俱空俱有。雙非雙是。雖有多端並皆交徹。若約生死涅槃說者。生死即涅槃。妄徹真也。涅槃即生死。真徹妄也。故中論云。生死之實際。即是涅槃際。涅槃之實際。即是生死際。如是二際者。無毫釐差別。即交徹也。此經云。有諍說生死。無諍說涅槃。生死及涅槃。二俱不可得。亦俱空俱有。交徹義也。若依二諦。以妄為俗諦。以真為真諦。言交徹者。即俗而真。即真而俗故。

寂此諸邊故名中道。即真妄交徹也。真故無有則雖無而有。則真徹妄也。俗故無無。則雖有而無。則妄徹真也。餘可思準。若約隨俗說。真妄本虛居然交徹。真妄皆真。則本末一味。居然交徹。若觸物皆中。居然交徹。次明交徹所以。問真妄相乖。其猶水火。何得交徹。答此有多義。一真妄二法同一心故。以一貫之故得交徹。故起信雲。依一心法有二種門。一心真如門。二心生滅門。然此二門。皆各總攝一切法盡。以此二門不相離故。故云。不離一心。故

得交徹。二**妄攬真成無別妄故**。亦是起信勝鬘等意。真如隨緣成一切法。故真徹妄也。言**真隨妄顯無別真故者**。妄徹真也。若無有妄。對何說真。如無緣生則無無性故。三真妄名異體無二故者。如向所引。有評說生死。無諍說涅槃等。俱不可得。則體無二也。故下經云。若逐假名字。取著此二法。顛倒非實義。不能見正覺。明以無二為實也。豈非交徹。五妄外有真妄無依故。即妄徹真也。此亦法性宗義。一切法皆如。豈妄外有真。真如遍一切。豈真外有妄。是知。真妄常交徹。亦不壞真妄之相。則該妄之真。真非真而湛寂。徹真之妄。妄非妄而雲興。

疏。事理雙修依本智而求佛智者。二不礙兩存。上來交徹不礙之義。恐人誤執。謂泯二相故舉此言。亦由惑者執禪。則依本性無作無修。鏡本自明不拂不瑩。執法之者須起事行當求如來。依他勝緣。以成己德並為偏執故。此雙行。依本智者約理而說。無漏智性本具足故。而求佛智者。約事而論。無所求中。吾故求之。心鏡本淨。久翳塵勞故。恒沙性德。並埋塵沙煩惱中故。以順法性無慳貪等。修檀施等故。諸佛已證。我未證故。又理不礙事。不妨求故。事不礙理。求即無求故。若此之修。名為無修。無修之修。修即無修。為真修矣。

如下次第者。一同時具足相應門。二廣狹自在無礙門。三一多相容不同門。四諸法相即自在門。五祕密隱顯俱成門。六微細相容安立門。七因陀羅網境界門。八託事顯法生解門。九十世隔法異成門。十主伴圓明具德門。今文之次。在文可知。唯主伴一門。前說儀中。文理已具。故不重出。諸藏純雜。今古多異。今文重出。故亦有十門。

如《華嚴經》即不然，一念頓證法界法門，身心性相，本唯法體。施為運用，動寂皆平，任無作智，即是佛也。

最後境界，成佛的境界，要參考《華嚴經》。華嚴所標榜的理不同哦！修行行門也不同。一念之間，頓證法界法門，空有雙方面都具足了。

我經常說：「華嚴法界觀行幾乎失傳了。」這個觀行是「一念頓證法界法門」，空有雙圓，一切具備。

「寶印手菩薩曰：樂涅槃不樂世間為二。若不樂涅槃，不厭世間，則無有二。所以者何？若有縛，則有解，若本無縛，其誰求解？無縛無解，則無樂厭，是為人不二法門。」這是第二十九位菩薩，寶印等於是顯教講的法印。寶印手菩薩的報告就是大手印的法門，真正佛法沒有顯密之分。寶印手菩薩所傳的法印，是至高的密法，不念咒，也沒有觀想。也不注重形式，同禪宗一樣。甚至連宗教性的

外衣都沒有了，**直接了當地直指人心**。所以西藏的密宗推崇真正的佛法、真正的密宗，就是中國的達摩宗，就是禪宗。

佛法最高目標是進入涅槃，當然涅槃可分小乘和大乘兩種。小乘涅槃在教理上是有餘依涅槃，證得性空，但是一切習氣的根根沒有斷，是還有剩餘的，所以是不究竟的。大乘涅槃是無余依涅槃，在學理上有的再加個名稱，叫作無為涅槃，為而不為。阿賴耶識一切種子，善、惡、無記，通通轉成菩提種性，不留絲毫習氣，是無余依的。何以能夠如此呢？**因為涅槃自性本來無為，本來清淨。**

這一段的重點是告訴你，真正的修行是在世間修，另外一個重點是，涅槃就在生死中，就在煩惱中，沒有另外一個東西的。天台宗講得道的境界有三：法身、解脫、般若。般若是大智慧，為什麼要智慧？解脫不是靠功夫，煩惱起來要如何解脫？你能丟下不想就解脫了，就這麼簡單。如何不想呢？要有智慧。所以修行要有般若才能解脫，解脫以後就自然清淨，證得法身涅槃。也可以倒過來說，你法身不清淨就不會解脫，不解脫就沒有般若。學佛這三樣，缺一不可。

寶印手菩薩告訴我們，「若有縛，則有解」，被捆住了當然想解脫，「若本無縛，其誰求解？」若沒有被煩惱捆住，何必求解脫？

「無縛無解，則無樂厭。」沒有捆住，也沒有解脫，就無所謂討厭哪樣或喜歡哪樣，就證得涅槃。禪宗的三祖去見二祖求法，三祖一身是病，非常痛苦，病是業來的。二祖問他為什麼來，三祖答，請師父教我解脫法門。二祖就問，是誰綁縛了你？三祖說無人縛我，二祖說：「無縛何必求解脫？」三祖就悟了。他悟道了後，什麼病都沒有了，所以病痛也是自心把自己綁起來才有的。

生死與涅槃，繫縛與解脫，這不是截然不同的兩法。生死就是涅槃，繫縛就是解脫，不可說離於生死之外而別有涅槃，也不可說離繫縛之外，而別有解脫。因為在諸法「實相義」中，一切平等平等，無二無別。如在生死繫縛中通達性空，這就是涅槃解脫；假使離生死而求涅槃的真實，離繫縛而別求解脫，涅槃解脫即成為生死繫縛了。涅槃解脫，即一切法畢竟性空，一切戲論都息。不過引誘初機，勸捨生死入涅槃，豈真的有可捨可取！所以《法華經》說：『此滅非真滅』，是『化城』。不能了達實相的畢竟性空，不知畢竟空中不礙一切；執有生死外的常樂我淨的涅槃，那就是『增上慢人』了。《華嚴經》說：『生死非雜亂，涅槃非寂靜』。可見生死本來寂靜，本無繫縛相可得。我們所以有生死繫縛，不過是我們錯誤的認識所造成。反之，涅槃不離萬有，何嘗如有所得者所想像的寂靜！對眾生妄見生死的雜亂，所以方便假說涅槃的寂靜；從究竟

實相義說，如何有種種分別：是生死，是涅槃，是繫縛，是解脫

呢？大乘佛法建立的無住涅槃，初意也不過如此。

～印順導師

無常

若離成壞不可得。何以故。若離成有壞者。則不因成有壞。壞則無因。又無成法而可壞。

若見者是我。眼能見色眼應是我。若眼見而非我。則違先言見者是我。若見者是我。我則不應得聞聲等諸塵。何以故。眼是見者。不能得聞聲等塵故。是故我是見者。是事不然。

第一剎那的法它本身第一剎那的時候，就具有一個壞滅的性質，是因為他在因本身就有壞滅的性質的緣故，他是由因而生，完成依賴因而有，因此具有因壞滅的一個性質。

真證得初步禪，見到了不生不滅之地，一切法本來不生不滅的。看花開花落，你說落了嗎？沒有，年年春依舊，能開能落的那個不在

花上。所以禪宗祖師說：「明年更有新條在，惱亂春風卒未休。」

它生生不已，永遠無止盡，也可以說是滅滅不已，能生能滅。

此外，依據《無上瑜伽續》，把那明光的基礎自心、最細意識帶回修行道的方法，就是融攝粗意識和推動粗意識的能量。主要方法有三個：一、藉助氣瑜伽，二、透過四種樂的經驗，三、透過無念的禪觀。

般若波羅蜜多：由三別法差別所顯的究竟智。唯限在佛位才有。

《般若經》之相：為證大乘道果佛說的究竟言教。道般若波羅蜜多：由最殊勝方便智慧二所攝持之菩薩瑜伽。可分大乘之資糧道、加行道、見道、修道之四。果般若波羅蜜多：由四別法差別所顯的究竟智。

四別法者

一 所依差別，唯限佛身中才有。

二 自體差別，體是正智。

三 行相差別，全無二相。

四 離障差別，性空如幻。

前言三別法者，便是把第二第三合成一個，謂無二之智耳。

諦聽！有幸佛子，諦聽！常人雖也重視心性的問題，且廣加研究，對它仍然茫然無知，或落妄見，或入邊見。乃因彼等未能正視心性之本身，只知發展為各種哲學觀念及學說，深奧難解，使一般人錯失了認識自性的機緣，以致輪迴流轉於六道三界，受盡諸苦。由此可知，不覺自己的心性，是十分可悲的謬誤。縱然聲聞緣覺試由無我的道理深入，卻無法了解自性之本來面目。其他行者亦各執一論，自作纏縛，無緣得見淨光。聲聞緣覺受到主客（能所）二元之分別見所障，中觀派則蔽於真俗二諦的執著，事乘與瑜伽乘因執著本尊外相而受縛，大瑜伽（方便父續）及隨瑜伽（般若母續）則因分別空性與覺性為二而生惑，從不二的究竟義觀之，他們因分別空覺為二而步入歧途，唯有先識破空性與覺性不二，方能證入佛性無礙。由自性觀之，不論凡俗，娑婆與涅槃本來不二，只因你不斷造作貪瞋諸毒，故至今仍然流轉於娑婆世界。因此，暫且放下你現行或未行的佛學法事，藉今日開示「無染覺性直觀自行解脫之道」的因緣，你終將明白，所有佛法都在這無上自性解脫中得以圓滿。不論你修持何法，均將融入大圓滿的究竟境界。三昧耶 嘎嘎嘎

那光明燦爛的覺性，也就是所謂的心性，有人視它為具體存在，實際上它並非實存。然而它又是一切之始，涅槃極樂及娑婆苦海的根源。它一向被密宗十一學派所推崇。從名相來講，它具有各形各式

的名稱。有人稱它為心，或心性；有人稱它為梵，或大我；有人視它為無我的教義；有人直稱它為心而已；有人稱它為般若，或圓滿智慧；有人稱它為如來藏，或佛種；有人稱為大手印；有人稱為唯一本體；有人稱為法界；有人稱為阿賴耶，或一切種；有人只稱它為平常心（覺）。現在為你開示本覺。要點有三：清除過去之念，不留纖毫痕跡；向未來之念開放，不受他境所染；安住當下心境，不修整造作。如此的覺照，實在平凡無奇，無思無念地觀照自我，若 僅僅純粹的觀察，唯見明空之境，並無任何觀者 存在，當下只是純粹的覺照而已。此覺空明無染，非由他生，它真實無雜，明空不二。它既非永恆，亦非受造，然而它絕非虛無，因它光明遍在。它也不是單一的實體，因它明顯地遍存萬物。然而它亦不似一般物質和合而成，因它不可分割，只具一味。總之，我們本具的自覺，絕非源自任何外物。如此方是真正觀察實相之道。在這本覺內，法報化三身圓滿如一。因它不生及空性，故是法身；因空性圓具光明朗淨，故是報身；因它能夠自在顯現，故是化身。這圓滿一體的法報化三身，便是覺性的本質。

～蓮花生大士

大圓滿

一切諸法從本清淨，無有生死涅槃等分別垢染。無縛、無解、無修、無證，自生自顯，任運自如。即見、即修、即行、即果，即於諸法起時，剎那自性大圓滿。

華嚴菩薩說，一切從「我」來，一切萬緣都因為有我相而生煩惱。待我空了，人無我，法無我，自然就成佛了。有我就有人，有人就有他，這就是「從我起二」，有人我他就有一切煩惱。「二」就是相對的，相對的境界就是由我而起。見到我的實相本空，到達無我，自然就沒有相對的了。

講回華嚴菩薩，「若不住二法，則無有識」，到了無我的境界，就不住相對二法，就無識了，是心意識的識，無識就不動念。識空了就意空，意空了就心空，因此人空法空。這個時候，才是真做到無我，才入不二法門。

中論

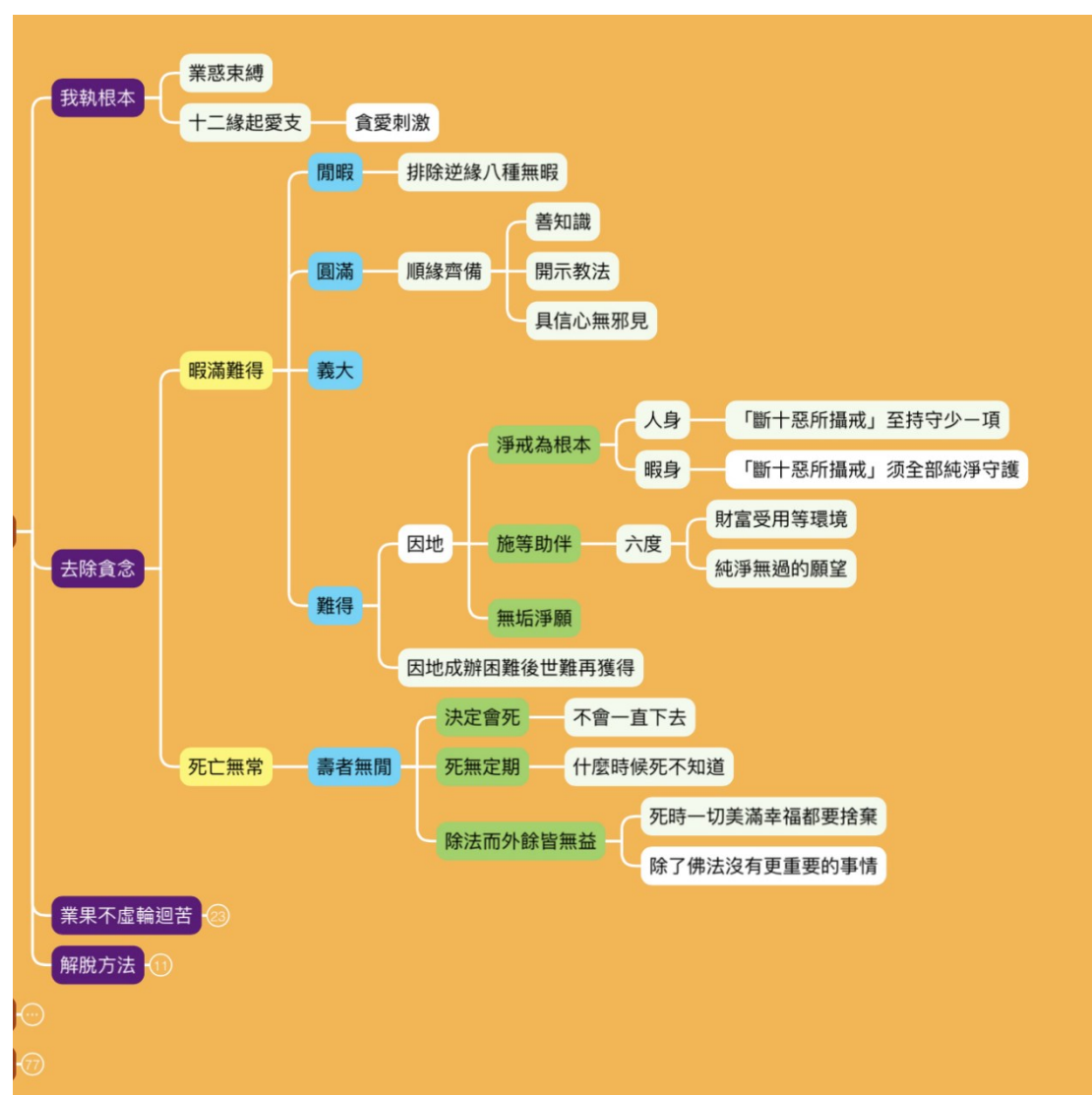
若一則無緣，若異則無相續，
果先於緣中，有無俱不可，
先無為誰緣，先有何用緣。

若我是五陰，我即為生滅，

若我異五陰，則非五陰相。

士夫非地水，非火風及空，

非識非一切，何者是士夫。



八因三緣

一、壽量圓滿者，謂宿能引牽引長壽， 如其所引，長壽久住。

因地：謂於有情，不加傷害，及正依止不害意樂。又云：「善放將殺生，如是利其命，遮止害眾生，則當得長壽。承事諸病人，善施諸醫藥，不以碗杖等，害眾生無病。」

果報：依自他利，能於長時，積集增長，無量善根。

二、**形色圓滿者**，謂由形色顯色善故，顏容殊妙，根無闕故，眾所樂見，橫豎稱故，形量端嚴。

因地：謂能惠施燈等光明，鮮淨衣物，又云：「由依止無瞋，施莊嚴妙色，說無嫉妬果，當感妙同分。」

果報：謂諸大眾暫見歡喜，咸共歸仰，凡所發言，無不聽用。

三、**族姓圓滿者**，謂生世間，恭敬稱揚，諸高貴種。

因地：謂摧伏慢心，於尊長等，勤禮拜等，於他恭敬，猶如僕使。

果報：謂所勸教，無違敬用。

四、**自在圓滿者**，謂大財位，有親友等廣大朋翼，具大僚屬。

因地：謂於乞求衣食等物，悉皆施惠，設未來乞亦行利益，又於苦惱及功德田，乏資具所，應往供施。

果報：謂以布施攝諸有情，令其成熟。

五、**信言圓滿者**，謂諸有情信奉言教，由其身語於他無欺，堪為信委，於其一切諍訟斷證，堪為量故。

因地：謂修遠離語四不善。

果報：謂以愛語利行同事，攝諸有情，速令成熟。

六、**大勢名稱者**，有大名稱，有大美譽，謂於惠施，具足勇健精進等德，由此因緣，為諸大眾所供養處。

因地：謂發宏願，於自身中攝持當來種種功德，供養三寶，供養父母，聲聞獨覺，親教軌範，及諸尊長。

果報：謂由營助一切事業，施布恩德，為報恩故，速受勸教。

七、**丈夫性者**，謂成就男根。

因地：謂樂丈夫所有功德，厭婦女身，深見過患，樂女身者，遮止欲樂，將失男根，令得脫免。

果報：謂為一切勝功德器，欲樂勤勇，堪為一切事業之器，智慧廣博，堪為思擇所知之器。又於大眾都無所畏。又與一切有情同行，言論受用，或住屏處皆無嫌礙。

八、**大力具足者**，謂由宿業力，為性少病，或全無病，於現法緣，起大勇悍。

因地：謂他不能作，自當代作，若共能辦，則當伴助，惠施飲食。

果報：謂於自他利，皆無厭倦，勇猛堅固，能得慧力速發神通。

涅槃就是常、樂、我、淨的境界。涅槃是不生不死，不是寂寞淒涼，不是沒有。涅槃的樂是極樂，世間一切樂是相對的，涅槃的樂

是絕對的，沒有煩惱也無悲。眾生認為有個「我」，那只是假我，不究竟的。得了涅槃是不生不滅，不垢不淨，不增不減，這是真我，假名為真我。涅槃就是一切佛的淨土，因為心淨了，則國土淨。

一般人厭惡世間，所以希求出離，而證到涅槃極樂境界，這樣把世間和出世間分開為二。其實涅槃是不能分的，世間出世間都在涅槃中，涅槃就是自性，涅槃就是本體，是常樂我淨的。這個就是道，道是分不了的，世間就是出世間，出世間就是世間。

禮讚大悲心

悲性於佛廣大果，初猶種子長如水，常時受用若成熟，故我先讚大悲心。第二頌顯大悲心重要。分三段：初謂菩薩初發心時，喻如種子。菩提心為菩薩因，大悲為菩提心因。若無大悲唯求自了，終不發心趣佛果故。中謂修菩薩行時，要經三大阿僧祇劫，調伏無數剛強難調眾生，難忍能忍，難捨能捨，長時苦行，方成佛果。若非大悲心之任持，則菩提心有時退失。喻如種子在田中，若無日光水土，必霉爛腐壞，不能成長。後謂成佛果時，三身四智，圓滿具足，斷智二德，究竟成就，而不入涅槃，應機說教，任運度生，盡未來際，亦由大悲。若無大悲，應入涅槃，不須辛勤作利生事，喻如禾稼長成，忽遇冰雹，不能成熟，或不得受用。故大悲心初、

中、後三時，皆最重要，為大乘佛法之中心。讚者，以語業敬禮也。最初說我而執我，次言我所則著法，如水車轉無自在，緣生興悲我敬禮。

此一頌半釋大悲心三種差別。悲以拔苦為體，遍一切眾生故曰大。

就所緣境差別 分三：**調生緣、法緣、無緣悲**。此頌釋生緣悲也。生緣悲者，謂緣眾生而興之大悲也。前三句明可悲所由。謂緣眾生初由我名，遂起我執，為生死大根本。由執我故，於苦樂境遂有取捨之欲而生貪瞋。由執我故，遂執有屬我之物，起我所執。我之衣食受用等，攝取不捨，追求無已。於和合境則起貪，不和合境則起瞋。由貪瞋癡，諸惑隨起，造業受苦，流轉生死。於生死中，升沉無主，衰老病死，如四大山，東西南北合圍而來，逼迫有情，無可倖免。惑、業、苦三，往復無已，無明緣行乃至老死，次第流轉，喻如水車，循環不息。又水車降時易升時難，喻如生死中墮惡道易，生善趣難。**有情最初一念誤執我故，流轉生死，受無義苦。緣彼無義受苦之眾生而興悲，故稱生緣悲也。**眾生猶如動水月，見其搖動與性空。此二句釋法緣大悲及無緣大悲。動水月者，謂風來波起，水中月影由水動故，月影亦動。眾生流轉三界，本無實體，唯因業風識浪，而有此影像顯現，實無眾生，似有眾生。喻如動水月影，剎那搖動無止息故，自性本空現似有故。眾生流轉不息，實無

似有，亦猶如是。菩薩通達性空，唯見因緣生滅，無實眾生。眾生不達，於水中月，覺為實月，於影及水，見為一物。於無我中見有實我。由此我執為根，流轉生死。菩薩見眾生受此無義之苦，因而興悲，是為法緣悲。菩薩又觀眾生雖無實體，而因不達性空故，仍有生死流轉，因果不無。因此雖不見實有眾生，而仍度生不倦，是為無緣大悲。或釋無緣為全空，無所緣眾生；若見全空，何由起悲乎？此意第六品當廣釋。

佛子此心於眾生，為度彼故隨悲轉，由普賢願善回向，安住極喜此名初。此下論文第一品釋初歡喜地。佛子，謂初地菩薩，大悲心、無二慧、菩提心具足，一大阿僧祇劫修行圓滿，經資糧加行二位，而入見道位。此心者，謂證真見道通達一切法無自性之心。問：既見眾生性空，則知歷劫修行求度眾生，而實無眾生可度，一阿僧祇劫，虛作無量難行苦行，當翻然自悔，如人夢墜水中，力求出水。以用力故，霍然而醒。則知向來墜水，乃是夢境，實無危險，何必苦求出離。菩薩見道以後，得無退失利生之心耶？答：不爾。菩薩雖見眾生性空，而仍有生死流轉之眾生，極可悲憫，故於無實眾生可度中，仍隨大悲心轉，善巧度生，剎那不息。唯如是，始不至墮入小乘涅槃。

若人不達自性非有，緣起非無之理，或執依他起必須實有，或執一切皆空，乃至父母亦無，此非中觀見也。「大般若」處處語空、無所有、不可得，反覆重言之，乃至六百卷之多，似唯空為究竟。然在彌勒菩薩視之，則為說三智、四加行、五道，一切修行次第之經，故依之造「現觀莊嚴論」，釋「大般若」修行次第也。「中觀論」似偏重說空，以當時之機，於修行次第已無疑故，是以論主唯重破執，但說空理也。不善學者，遂墮偏空，最上者亦僅成二乘之果，不能成佛。「入中論」糾正此弊，故論初即揭發大悲。第六品最後一頌，以勝義世俗二菩提心，喻如鵝王二翼，缺一不可。此乃是中道義，亦即龍樹造「中論」、佛說「大般若」之意。故菩薩真見道後，不以證空而遂入涅槃，為成佛利生故，復發無量大願。此無量大願皆為普賢十大願攝盡，故初地必須學普賢發願。於時空慧已證，行菩薩道之能力已得，能捨一切頭目腦髓而無礙，於布施度，圓滿自在。如盲得視，如貧得寶，未足為喻，故名極喜，此為初地。從此由得彼心故，唯以菩薩名稱說。此下讚初地功德。此二句讚菩薩名位決定。彼心謂勝義菩提心。地前雖有世俗菩提心，仍是凡夫，非真摩訶薩。至此凡夫地障悉斷，勝義福田自此為始，成為大乘真正僧寶，不可復以他名稱之，唯可稱為菩薩。菩提薩埵，略翻菩薩。菩提言覺悟，薩埵言發心。覺悟真實，發心度生，

故曰菩薩。發大乘心，欲得菩提，亦曰菩薩。又薩埵言有情，從初發心為利有情，欲得菩提，稱為菩薩。教化有情，使其覺悟，亦稱菩薩。此之菩薩，約勝義菩提心言。如「大般若·善勇猛菩薩問會」說，以慧通達諸法 真理為菩薩也。

生於如來家族中，斷除一切三種結，此菩薩持勝歡喜，亦能震動百世界。初句讚生如來家功德，成真佛子，決不退轉，究竟成佛故。又所證與佛所證境近似故，名生如來家。次句讚斷德。結調煩惱，如繩纏結，繫縛有情，不得解脫，障出世間。初地斷者，有三種：謂薩迦耶見、疑、戒禁取。薩迦耶見，即五惡見之首，或譯有見，或譯身見，或譯壞聚見；眾生於五蘊中執我，亦譯我見。而此五蘊色身乃眾多不淨聚積。心亦剎那遷變不停，念念集起，本非 是一。眾生自少至老，剎那變異，一期命盡，終歸壞滅，亦非是常。眾生於中，見為一我，日日無異，而起我執。佛為說「壞」，破其執常；說「聚」，破其執一，故翻壞聚，其義為正。若譯身見，心義有關。若譯有見，我義不顯。欲存多義，是故不翻。眾生由我執染污，於順生死流轉之法，如蠅逐臭，耽味無已。聞無我理，順解脫清淨之道，反覺不合口味，格格不入。故欲求出離，首當斷除薩迦耶見。疑，謂懷疑佛說法是否合於真理，佛說三界皆苦，是否失於悲觀消極？佛說種種解脫之道，是否有解脫可得？縱有解脫，佛於

二千餘年前可得，我今是否亦可得？種種疑問。所謂「信為道源功德母，長養一切諸善根」，今既懷疑不信，不能由信起行，則一切功德，根本無由發生。然世間農耕未必有收，商賈未必獲利，而世之營農 商者如故，並不懷疑廢捨。蓋由農作獲實，商賈致利，其理易曉；修行成佛因果之理，微細難思故。又現見農商有獲利者，而末法之世，無佛及大阿羅漢修行證果之事可現見故。因此根本懷疑佛法，不能趣行出離之道。又有雖略能信三寶，而無正知見。於一法門，無深忍真信，由取巧心，見異思遷。今從一師，學緣度母，明遇一師，復改學大白傘蓋，終無一成。此之二種，或不趣出離，或趣向不定，皆為解脫之障。 戒禁取者，謂不合佛法非佛所制之戒，執為最勝，能得出離。禁者，謂身語業決定之規則。如執殺牲祀天，則得生天。或如婆羅門謂富者當施，貧者盜亦不犯，是皆不合佛戒者也。又如持牛戒、持狗戒外道，見牛犬生天，不明其多生福業因果，遂以為食草、不淨，能得生天，令弟子亦食草、食不淨以為戒，受無義苦。又有以人身體之頭髮為贅物，遂以拔髮為清淨。或見仙鶴常蹠一足，後生天上，遂以常翹一足教諸弟子，此皆邪禁之類。諸如是等，非道謂道，陷於歧途，亦為解脫之障。 薩迦耶見，能障解脫之欲樂；疑障解脫行之發起；戒禁取則令趣解脫者，不能得正解脫道。是皆出世間之障礙。一切者，攝諸微細煩

惱。震百世界者，為初地菩薩神通，亦為初地十二類功德之一，如第六卷廣說。

從地登地善上進，滅彼一切惡趣道，此異生地悉永除，如第八聖此亦爾。諸地所證真空，無有差別，於勝義慧中，安立為地。菩薩從地至地，如鳥飛空無有行迹，故曰善上進也。又由親證勝義，始能善巧無誤失，故名善上進。然於勝義慧中，諸地雖無差別，而於世俗諦上，建立諸地差別。故由福德力之不同，有所斷障礙，所成功德，與所圓滿波羅密之異。否則禪宗破三關後，已與諸佛同一鼻孔出氣，何須再來搬柴運水乎？滅彼一切惡趣道者，彼謂地前。加行位不墮惡趣，唯伏惡趣因果，要證初地，惡趣因果，方得永斷。初地以後若為度生，亦示入惡趣；然由願力，非業力也。異生地即凡夫地，不能得聖人之功德故名異生性，在小乘「俱舍」中名為非得，即未得聖人慧也。此能障聖果，證聖果時，此即永除。第八聖為小乘初果向之異名，四果四向為八位，此從阿羅漢果向下數在第八故亦稱八人地。初果依四諦十六心見道，謂苦法忍，苦法智，苦類忍，苦類智，乃至道類智之十六念心，最後道類智之一念，即證初果。道類忍前，十五念心即八人地。此引為初地同法喻，以大乘境界難知，小乘易曉故也。即住最初菩提心，較佛語生及獨覺，由福力勝極增長。此三句顯超二乘功德。最初菩提心，謂初地最初勝

義菩提心。佛語生為聲聞異名。獨覺者，謂發解脫心以來，百劫修行，常值佛聞法，深通四諦、五蘊、十二因緣、十二處、十八界、處非處等法門，由慢心故出無佛世，最後生，生上三姓，不從佛聞法，由宿善根力，自能厭俗出家入山修行，觀日月遷流，草木代謝，老死無常等事，自能通達有情流轉無明為本，斷惑證聖，故曰獨覺。又獨覺不樂羣居，常獨來獨去。又獨覺不喜喧雜，故不為眾生說法，唯為作福田，或現神通，令眾生培福信心增長。即者，謂即唯初發勝義菩提心之菩薩，已勝二乘也。聲聞利根者三生證果，即鈍根者，如有於釋迦佛世曾發心受持五戒十善，至彌勒時，亦定證聖果。獨覺則百劫修行，亦能證果。唯大乘菩薩要經三大阿僧祇劫，積集福德資糧，本願未圓滿，佛土未莊嚴，眾生未成熟，不能斷煩惱證佛果。如人但求自身存活，即乞丐亦不難謀一飽；若欲成大事業利益多人，富累巨萬，猶感貧乏，是故福德懸殊也，發世俗菩提心功德，諸經亦多說勝於聲、緣，謂彼心緣盡法界眾生，咸欲與樂拔苦，一念中於一眾生邊成一福德資糧，眾生無量，一念中福德無量。雖於睡眠放逸之時，此善根亦繼續增長。若三千大千世界眾生悉成輪王，福德不如一聲聞；悉成聲聞，不如一獨覺；悉成獨覺，不如一初心菩薩，此所以為勝也。彼至遠行慧亦勝。此句頌文是說菩薩至七地時，不但以福德勝聲、緣，即以智慧之力亦勝聲、

緣。七地名遠行地。他宗自唯識以下，皆言初地空慧即勝於二乘。以二乘唯達人空，不達法空故。空宗則說三乘空慧平等。「華嚴經」說乃至八地空慧亦同二乘，而是無相無功用行，七地則是無相有功用行，於第七地般若波羅密多圓滿。又蓋以方便波羅密多，故於真如空性，能剎那出入，此則非二乘所能。故曰初地以上福勝二乘，至第七地時慧亦勝二乘也。爾時施性最增勝，為彼菩提第一因。此下讚布施功德。施性即布施波羅密多。爾時通達性空，割身肉以施眾生，如截樹木無異，故能圓滿布施。而此布施，乃成彼無上菩提佛果之第一因。要福德資糧圓滿，始能成就佛慧故；要與眾生安樂，始能攝受教化故。自利利他，皆由布施，故為第一因。雖施身肉仍殷重，此因能比不現見。由達空故，雖施身肉，亦無恐懼痛苦猶豫等事，仍殷重愛樂行施。以此樂施之相為因，能比知其餘不可現見之功德，如達空性、斷三結等。

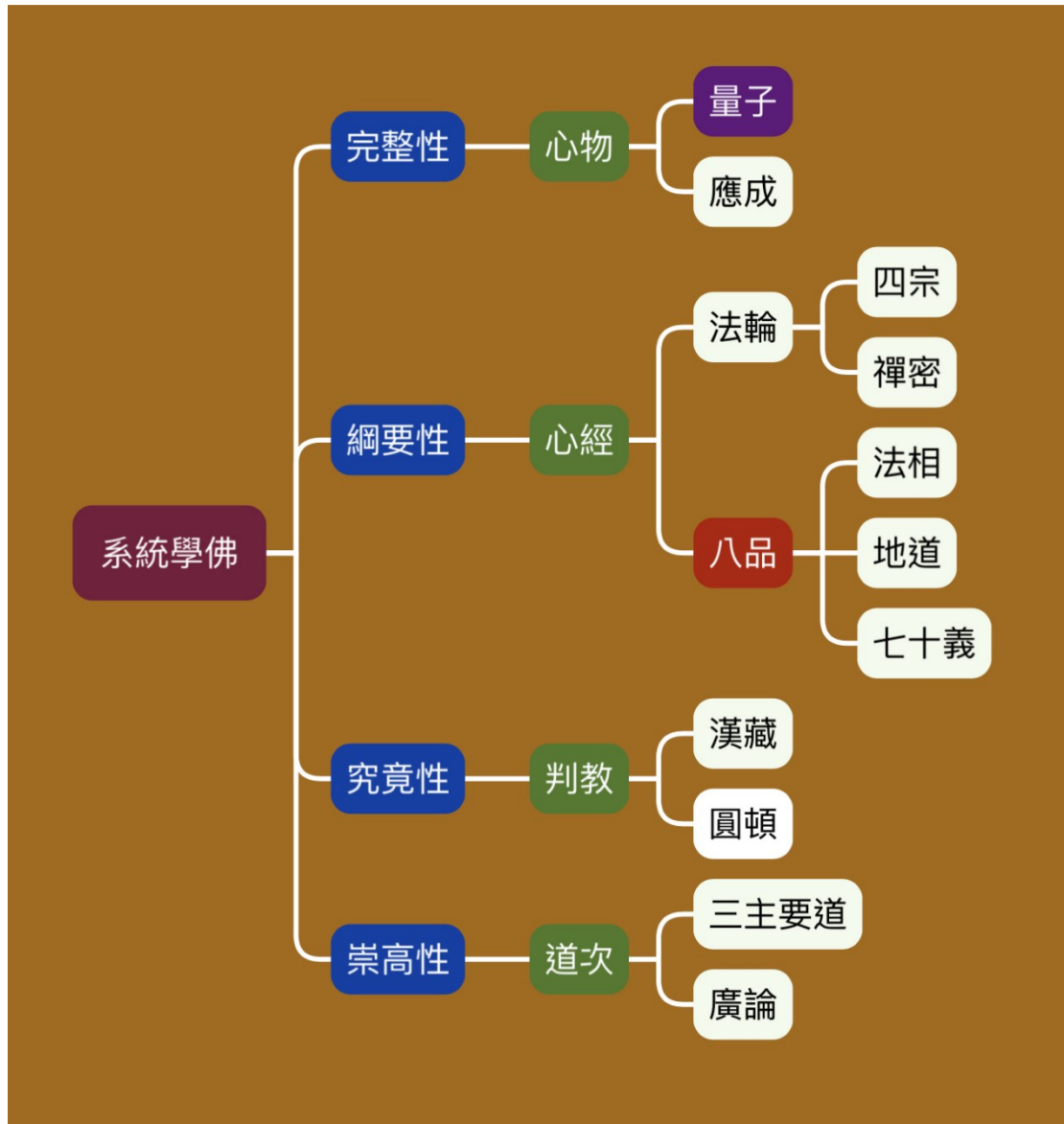
第八菩提心不動地 數求勝前善根故，大士當得不退轉，入於第八不動地，此地大願極清淨。此出不動地名，顯願波羅密圓滿也。不動者，謂不為煩惱動。八地煩惱障斷盡，斷德等同四果阿羅漢故。又不為功用動，七地名有功用行，入滅定時尚須作意，有微細功用方能入；八地任運能入，不為一切分別動故。七地菩薩，欲求勝前之善根，數數修習，入不動地。從空定起，能一時分身，遍於微塵剎

土，承事諸佛，饒益眾生。以前二阿僧祇劫所修功德，不如此一剎那。譬如大船先在江河中，須人牽挽，其行甚緩。今入大海，乘風破浪，一日能超往百年所行。菩薩至此，任運自可成佛，決無退轉。由無量大願以智慧方便之力，皆能圓滿，故能任運成就佛法，饒益眾生。諸佛勸導起滅定。證八地時，斷盡煩惱，寂靜如阿羅漢入滅定時，若非大願力之所攝持，及諸佛諸大菩薩之警覺，於一剎那即入無餘涅槃矣。故經言一切菩薩證八地時，定有十方諸佛，前來彈指警覺，令彼出定。謂言：汝今所證是無生法忍，空三摩地，誠為殊勝；但諸佛三身四智十力四無畏等功德，汝尚未得，佛之依正身土汝尚未成。汝一人得寂滅，眾生尚流轉生死，汝之本願尚未圓滿。汝今所證，小乘人亦能證得，不因此便名大乘。如是開示已，八地菩薩，即出滅定，任運現身，饒益眾生。淨慧諸過不共故，八地滅垢及根本，已淨煩惱三界師，不能得佛無邊德。此顯八地斷淨煩惱障也。淨慧，謂智最清淨。諸過不共，謂不與諸煩惱過共住。滅垢，謂滅煩惱罪垢。滅垢根本者，謂滅微細法我執也。三界師者，堪為世間大福田也。由於成佛尚須一大阿僧祇劫，故佛之無邊功德，尚未成就。滅生而得十自在，能於三有普現身。此釋斷盡煩惱，而能度生之理也。空宗說煩惱障，小乘初果開始斷，四果斷完。大乘初地開始斷，七地斷盡，始證八地。八地以後尚有所知

障，成佛方能斷完。所知障，即是煩惱餘習。煩惱斷盡氣味未盡。如瓶中盛酥油，油雖盡，其氣味久洗不去。又如木盒盛香。香雖取出燒盡，盒中香氣，久久猶在。煩惱斷後，雖不起貪嗔，而有無始慣習之餘習，名所知障，若不斷盡，不能成佛。此所知障，小乘即不能斷。如畢陵伽婆蹉，由多生驕貴習氣故，成阿羅漢，猶喚恒河神為小婢。舍利弗弟子多生為毒蛇，嗔恨習氣故，嚙樹即枯死。此空宗所說所知障，不同唯識。唯識宗說小乘斷煩惱障，與空宗同。大乘人直往菩薩之煩惱障，分別所起者，初地斷完。俱生煩惱障不斷，唯地地各伏一分，令其不為過失。所伏俱生煩惱障，分十一品，初地至十地最後心伏完，金剛喻定剎那頓斷。至於俱生所知障，即指俱生法我執，亦分十一品，自初地起，地地各斷一品法我執及其眷屬，至金剛道斷盡。其所謂所知障，空宗亦名為煩惱障。唯識宗說菩薩煩惱伏而不斷者，為要留惑潤生，乃能受生，入生死海度眾生故。月稱不許此說者，謂要煩惱障斷盡，方能開始斷所知障故。如瓶中酥油未取出，必無法洗滌酥油之氣味故。且華嚴經明云，證八地菩薩，若非諸神勸請，第二剎那即入無餘涅槃。若非煩惱障已斷完，云何得入無餘涅槃耶？唯識雖云：若八地煩惱斷完，不造業受生，云何度生積資糧耶？此答彼云：雖已滅依煩惱而受之

生，然以得十自在故，有受生自在及壽命自在，可任意現身，受意生身，任意住世利益眾生也。

自宗認為：此文是觀擇生疑於禮讚之文，對此問題，有人說：讚三智佛母是許讚一切佛母？還是一方而已？若看前者，因不讚四加行及法身，故成數目太少；若看後者，主要讚像一切種智一種即可，故又成數目太多。——對此，（自宗回答）：沒有過失，因為以三智功德之上而現讚佛母有其特別的理由與需要。理由有的，因由讚三智即成讚八現觀義，因三智含攝八現觀義，因在三智的修行中含攝了八現觀義的修行；也有其需要，因為三智含攝了四聖的所有現觀故。這二種都有以各別釋詞作展示之理，即：「於此由三種一切智體含攝八義，具足此一心思，而從三種一切智體上讚般若波羅蜜多。」——是為理由；而「此諸亦為般若波羅蜜多，由彼亦以讚說之理而圓滿一切義利。」——此則展示需要。兩句文的前後「亦」之二義有的，由前「亦」，不僅展示三智為禮讚之境的佛母，而且展示八現觀亦為禮讚之境的佛母；而由後者，從三智上讚佛母不但有理由，也展示有需要。



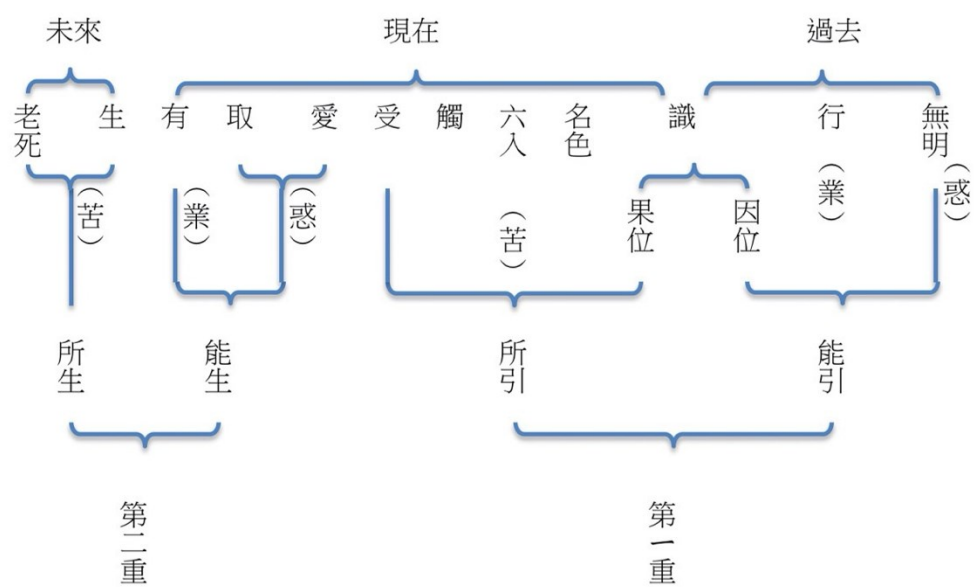
「文殊師利曰：如我意者，於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。」文殊菩薩講，照我的意思，真正得佛法了，就一切法都沒有話可講，一開口就都不是了。開口是第二個影子，例如我說：這一隻筆很好，這句話是這隻筆好的影子，這一隻

筆好是講不出來的，講出來了只是個影子。所以「一切法無言無說」，沒有辦法表示，也不可知，不可說。因此結論是也不須要說，也不須要問，也不須要答。這樣就是這樣，好就是好，這就是不二法門。

如是若能將其深廣契經及釋現為教授，則其甚深續部及論諸大教典亦無少勞現為教授，則能發起執持彼等為勝教授所有定解，能盡遮遣妄執彼等非實教授，背棄正法諸邪分別罄無所餘。

易於獲得勝者密意者。至言及論諸大教典雖是第一最勝教授，然初發業未曾慣修補特伽羅，若不依止善士教授直趣彼等，難獲密意；設能獲得，亦必觀待長久時期，極大勤勞。若能依止尊長教授，則易通達，以此教授能速授與決定解了經論扼要，其中道理於各時中茲當廣說。

十二因緣



授課大綱_20240402_1

印度 佛教 四宗		所破之我...顛倒顯現			
		補特伽羅 “我”		法（諸蘊） “我”	
		粗品	細品	粗品	細品
中 觀 宗	應 成 派	自己能獨立之實質有成立	實有 （不只是由分別識去安立，對境自己方面也成立起來）	「無法細分之極微所累積的粗分」與「取彼粗分之量」二者異質	實有 （不只是由分別識去安立，對境自己方面也成立起來）
	瑜伽行自續派	常、一、自主	自己能獨立之實質有成立或一切法是「自己能獨立之實質有的補特伽羅」所受用的對境	「色」與「取色之量」二者質異	實有 （在沒有透過「無缺陷的覺知」中顯現之力而安立的情況下，對境以它們自己不共的存在方式成立起來）
	經部行自續派	常、一、自主	自己能獨立之實質有成立或一切法是「自己能獨立之實質有的補特伽羅」所受用的對境	實有 （在沒有透過「無缺陷的覺知」中顯現之力而安立的情況下，對境以它們自己不共的存在方式成立起來）	
	唯識宗	常、一、自主	自己能獨立之實質有成立	「色」與「取色之量」二者質異	
	經部宗	常、一、自主	自己能獨立之實質有成立		
毗 婆 沙 宗	其他部派	常、一、自主	自己能獨立之實質有成立		
	犢子部等五部	常、一、自主			

人法差別

	法	人	眼等
我	X	V	X
我所	X	X	V
眼等	V	X	---

	法我執	人我執
執我薩迦耶見	X	V (僅僅緣著我)
執我所薩迦耶見	X	V
執眼等自相成立	V	X

補特伽羅我執：成為自所緣境，緣著「補特伽羅執」執取「自相成立」的心識。

法我執：於自所緣境，補特伽羅與法二者，緣著「法」為「自相成立」之心識。

薩迦耶見：自相續當中，緣著我及我所任一，「自相成立」的心識。

緣著「我」執為薩迦耶見，是補特伽羅我執。

緣著「我所」執為薩迦耶見，也是補特伽羅我執。

並非緣著他人相續，而是緣著自己相續，所以叫做「薩迦耶見」。

輪迴生起的次第：緣著蘊等法，生起法我執，此為根本，接著生起薩迦耶見，因而生起貪等煩惱，於是就會造業。

「我所」之辯經

A:問方 B:答方

A:以「我所」為例，是法吧？

B:不是。

A:因為「眼睛等」，可以成為「我所」的例子的緣故。

B:不周遍。

A:因為是補特伽羅與法二者，是法的緣故。

B:因不成。

A:為何不是？

B:因為緣著「我所」執取薩迦耶見，是補特伽羅我執的緣故。

A:我與我所沒有區別吧？

B:不是。

A:因為緣著「我」執取薩迦耶見，也是補特伽羅我執的緣故。

B:不周遍。

A:為什麼？

B：因為緣著「我」執取薩迦耶見，僅僅只是緣著「我」，補特伽羅我執的話，就不是僅僅只是緣著「我」而已。

A:那麼，緣著我的眼睛等，執取「自相成立」的心識為例，應該是補特伽羅我執吧？

B:不是。

A:成為自所緣境，緣著「我」執取「自相成立」的心識的緣故。

B:因不成。

A:成為自所緣境，緣著「我」的緣故。

B:因不成。

འཇིག་རྟེན་ཡིན་ན་རང་རྒྱུད་ཐོན་གྱི་གང་ཟག་གི་རྒྱུད་ཀྱི་ང་དང་ང་ཡི་བ་གང་རུང་ལ་དམིགས་ནས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་པ་
ཅིག་དགོས།

薩迦耶見：自相續當中，緣著我及我所任一，自相成立的心識。

བདེན་འཛིན་གྱི་མཚན་ཉིད། རང་ཡུལ་བདེན་གྲུབ་ཏུ་འཛིན་པའི་སྒྲོ

諦實執定義：自境執取諦實成立的心識。

གང་ཟག་གི་བདག་འཛིན་། ཚས་ཀྱི་བདག་འཛིན་།

分為：人我執，法我執。

གང་ཟག་གི་བདག་འཛིན་། རང་གི་དམིགས་ཡུལ་དུ་གྱུར་པའི་གང་ཟག་ལ་དམིགས་ནས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་པའི་སྒྲོ

補特伽羅我執：成為自所緣境，緣著補特伽羅執取自相成立的心識。

གང་ཟག་གི་བདག་འཛིན་ཀླན་བཏགས། གང་ཟག་གི་བདག་འཛིན་ལྷན་སྦྲེས།

分為：分別補特伽羅我執，俱生補特伽羅我執。

གང་ཟག་ཉལ་གཅིག་རང་དབང་ཅན་དུ་འཛིན་པའི་རྟོག་པ།

གྲུབ་མཐས་རྒྱུད་བསྐྱད་པའི་དབང་གིས་གང་ཟག་བདེན་པར་གྲུབ་པ་འཐད་སྒྲུལ་དུ་འཛིན་པའི་སྒྲོ

例子：執取補特伽羅常一自主之分別心，由於宗義的力量，其心續

執取補特伽羅諦實成立感到合理之心識。

གང་ཟག་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་པའི་སྒྲོ་ལྷན་སྦྲེས།

執取補特伽羅自相成立的俱生的心識

ཚས་ཀྱི་བདག་འཛིན་། རང་གི་དམིགས་ཡུལ་དུ་གྱུར་པའི་ཚས་དང་གང་ཟག་གཉིས་སུ་བྱེ་བའི་ཚས་ལ་དམིགས་ནས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་པའི་སྒྲོ

法我執的定義：於自所緣境，補特伽羅與法二者，緣著法為自相成立之心識。

ཚས་ཀྱི་བདག་འཛིན་ཀླན་བཏགས། ཚས་ཀྱི་བདག་འཛིན་ལྷན་སྦྲེས།

分為：分別法我執，俱生法我執。

གྲུབ་མཐས་རྒྱུད་བསྐྱད་པའི་དབང་གིས་གཟུགས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་འཐད་སྒྲུལ་དུ་འཛིན་པའི་སྒྲོ

རྒྱལ་པོ་ཆ་མེད་བསགས་པའི་རགས་པ།

དེ་འཛིན་པའི་ཚད་མ་རྒྱས་གཞན་དུ་གྲུབ་པར་འཛིན་པའི་རྟོག་པ།

例子：由於宗義的力量，其心續執取色自相成立感到合理之心識，
無方分極微塵所積聚粗色，以及執取色與取色之量二者異質之分別
心。

གཟུགས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་པའི་སྒོ་ལྟར་སྐྱེས།

例子：執取色自相成立的俱生的心識。

《寶鬘論》云：「乃至有蘊執，從彼起我執，由我執造業，從業覆
受生。三道無始終，猶如旋火輪，更互為因果，流轉生死輪。此復
由其薩迦耶見，執為我已，遂即分判自他差別。如是分已，貪著自
黨，瞋恚他品，緣我高舉，執我常斷，於我見等及彼相屬所有惡
行，執為第一。」

འཇིག་རྩ་ཡིན་ལ། དེ་ཡིན་གང་ཟག་གི་བདག་འཛིན་ཡིན་པས་བྱུང་།
གང་ཟག་གི་བདག་འཛིན་ཡིན་ལ་འཇིག་རྩ་མ་ཡིན་པའི་སྒྲ་ཡོད། གཞན་རྒྱུད་ཀྱི་ང་ལ་དམིགས་ནས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་
པའི་སྒོ་རྩ་བ།

是薩迦耶見的話，必周遍是補特伽羅我執

是補特伽羅我執的話，未必周遍是薩迦耶見，比如他相續裡，緣著
我生起執取自相成立的心識。

ཉོན་ཐྱིབ་སྐྱེབ་པ་ཡིན་པ་གང་ཞིག་གཙོ་བོར་ཐར་པ་ཐོབ་པ་ལ་བར་དུ་གཙོད་བྱེད།
ཀུན་བདག་ས་དང་ལྟན་སྐྱེས།

ཉོན་ཐྱིབ་ཀུན་བདག་ས། གྲུབ་མཐས་རྒྱུད་བསྐྱེད་པའི་དབང་གིས་བྱུང་པའི་ཉོན་མངས་པ་མཚུངས་ལྟར་དང་བཅས་པའམ། དེས་སྐྱེད་པའི་ས་
བོན་གང་རུང་གིས་བསྐྱེས་པ།
ཀུན་བདག་ས་མཚན་གྱུར་བ་དང་། ས་བོན་གྱི་ཆ།

ཉོན་ཐྱིབ་ལྷན་སྐྱེས། རང་རྒྱ་ཐོག་མ་མེད་པའི་བག་ཆགས་ཀྱི་དབང་གིས་བྱང་བའི་ཉོན་མངས་པ་མཚུངས་ལྷན་དང་བཅས་པའམ། དེས་སྐྱེད་པའི་
ས་བོན་གང་རང་གིས་བསྐྱེས་པ།
མངོན་གྱུར་བ་དང་། ས་བོན་གྱི་ཆ།

ཤེས་སྐྱིབ་སྐྱིབ་པ་གང་ཞིག་གཙོ་བོར་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཐོབ་པ་ལ་བར་གཙོད་བྱེད།
ཤེས་སྐྱིབ་མངོན་གྱུར་བ་དང་། ས་བོན་གྱི་ཆ།

ཤེས་སྐྱིབ་མངོན་གྱུར་བ། བདེན་འཛིན་མ་ལྟས་པར་སྤངས་པའི་འཕགས་པ་སྟོབ་པའི་རྒྱད་ལ་འབྱུང་བའི་སྐྱིབ་པའི་རིགས་སུ་གནས་པ་གང་ཞིག་
རང་ལྟས་གཟུགས་སོགས་བདེན་གྲུབ་ཏུ་སྤང་བའི་གཉིས་སྤང་འབྱུང་བའི་ཆ།
མཚན་གཞི། འཇུག་ཤེས་དྲུག་ལ་རང་ལྟས་གཟུགས་སོགས་བདེན་གྲུབ་ཏུ་སྤང་བའི་གཉིས་སྤང་འབྱུང་བའི་ཆ།

ཤེས་སྐྱིབ་ས་བོན་གྱི་ཆ།

安立俗諦，要具備以下三個條件：

(一)是名言識所共許：名言識，通指一般人的眼等六識。名言識於境，只隨所現而轉，不再推求其境是否有自性。世俗諦法，必須是這種名言識所一致承識的。

(二)無餘名言量妨難：名言量，是指正確的名言識。如錯亂識見繩為蛇，他人不錯亂識見是繩非蛇，就不能安立錯亂識所見的蛇為世俗有，因為與他人不錯亂識所見不同的緣故。

(三)無觀真實量妨難：觀真實量，就是觀諸法是否實有的正量。有情由無明習氣的力量，任見何物時，很自然的便執為實有體性。如見房屋時便覺房屋是實有。房屋是名言識共許，也無餘名言量妨難。若不推求其是否有自性，也就不為觀真實量所妨難。因此所見

的房屋，可安立為世俗有。但房屋是否實有體性，就要由觀真實量來判斷。以觀真實量觀察，就見房屋開無實體。因此有情所執房屋實體，不能安立為世俗有。

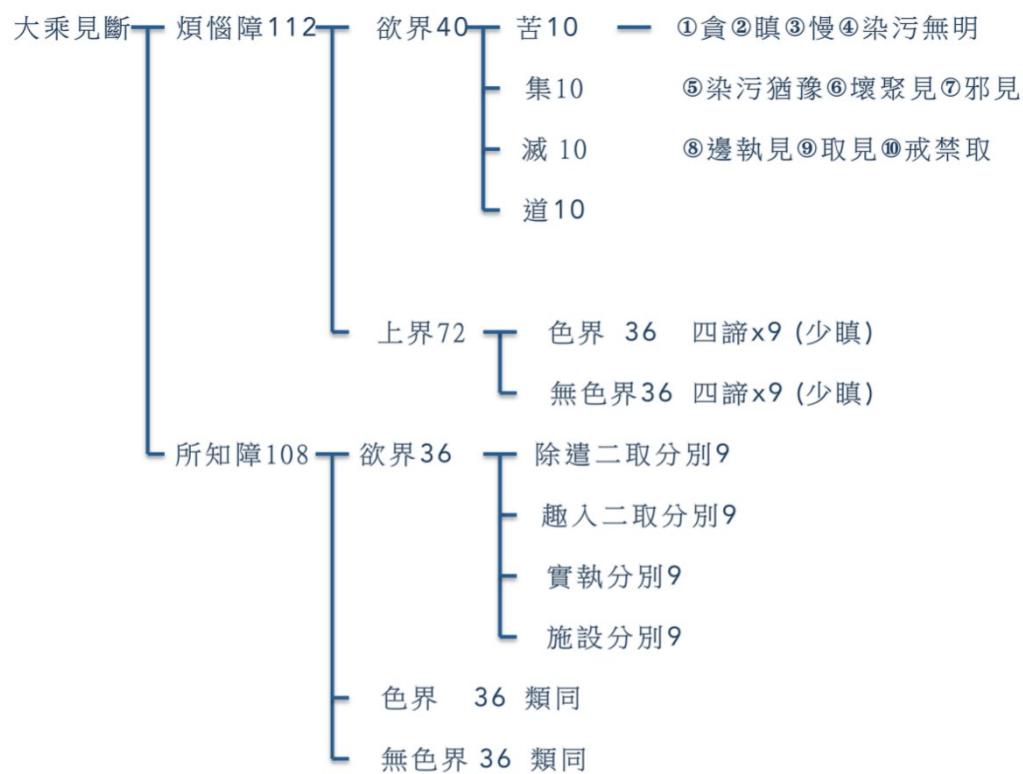
《入阿毗達磨論》說：「同類遍行因，得等流果。果似因故，說名為等。從因生故，復說為流。果即等流，名等流果。」

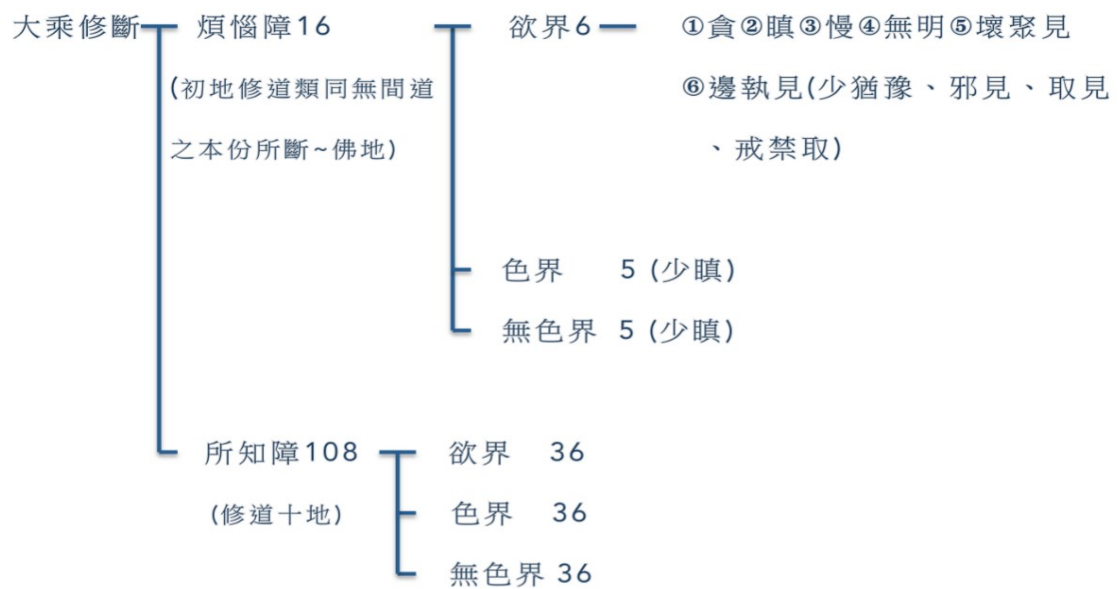
異熟因得異熟果，果不似因，故說為異。熟，謂成熟，堪受用故。果即異熟，名異熟果。唯有情數攝；無覆無記性。

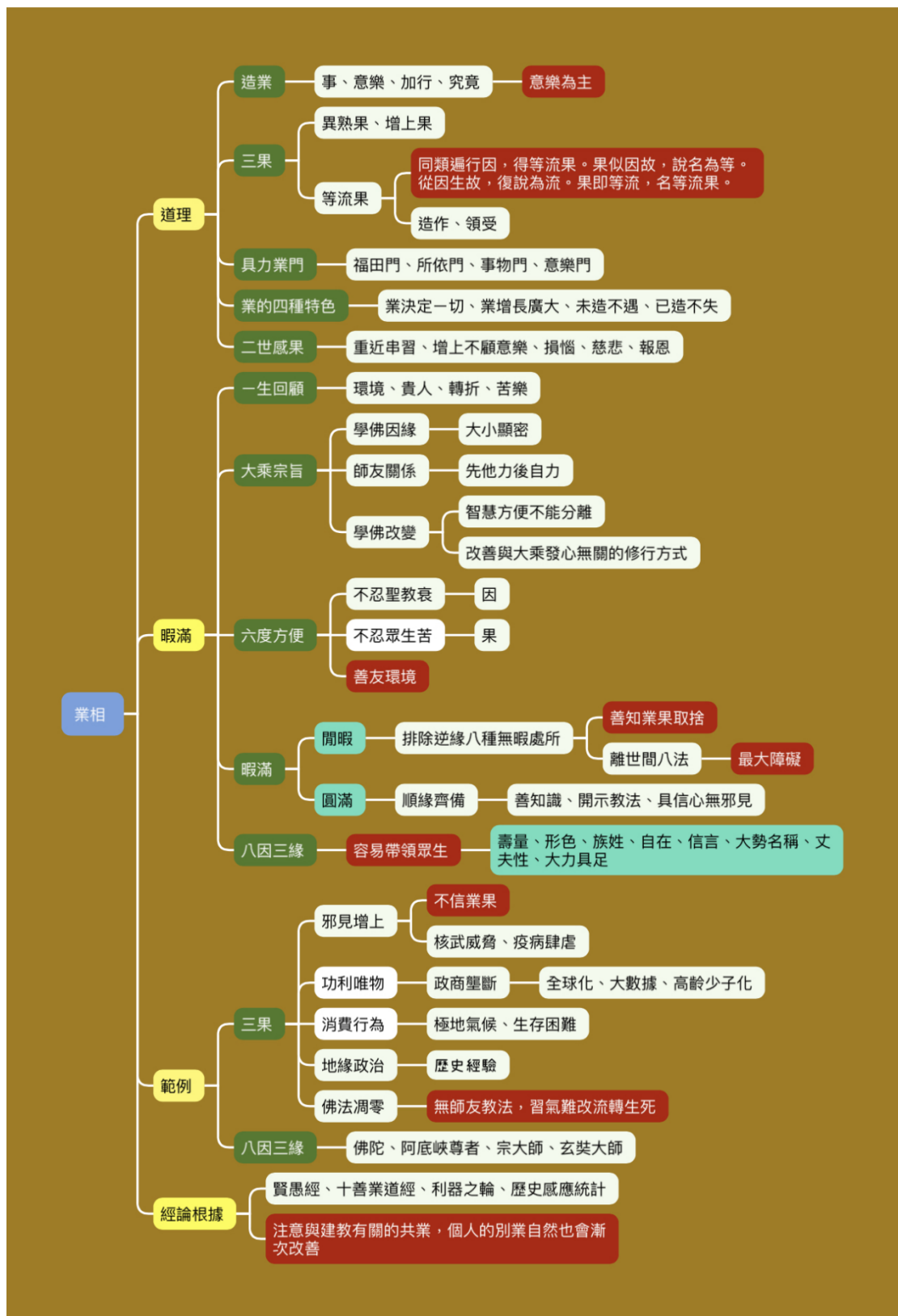
等流果者。

設生人中，壽量短促多諸疾病，資財匱乏與他共財，眷屬不調或不可信妻有匹偶，多遭誹謗受他欺誑，眷屬不和眷屬鄙惡，聞達意聲語成鬥端，語不尊嚴，或非堪受無定辯才，貪欲重大不知喜足，尋求無利或不求利，損害於他或遭他害，見解惡鄙諂誑為性。

127		斷分別		斷俱生		概編 30頁	
大慈心		見道		修道			
三		如次之道		(粗 3 中 3 細 3)			
大乘		世第一 世間善法最為第一、初得無間		煩悩障			
修證覺醒		思 甚深空性初得無畏之忍、不墮惡趣		緣四諦、上下二界 (少障)			
		頂 不壞善根 (眼)、善根初得之頂、所取分別		五見煩悩: 薩迦耶見、遍數見、邪見			
		煖 (火之相) 初得空性之毗婆舍那、初得能伏		見取見、戒禁取見			
		上品 緣空三摩地 (先未入菩提)		五非見: 貪、瞋、癡、慢、疑			
		中品 證空性		見道			
		下品 大乘之門		4x10=40			
				4x9=36x2=72			
				40+72=112			
				修道			
				4x6+4x5+4x5=16			
				修道集			







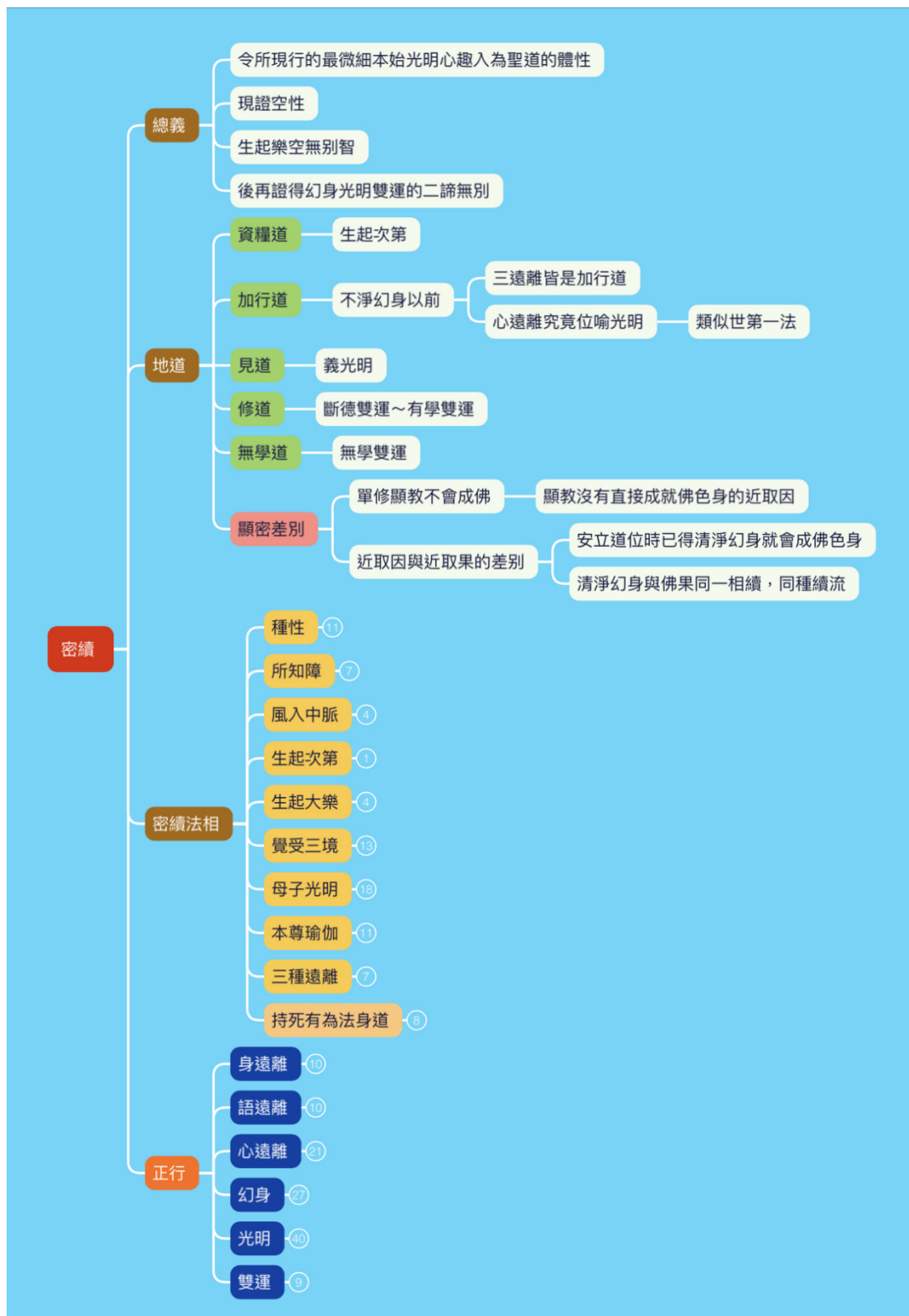
決定受中，依受果時分三。其中現法受者，謂即彼果現法成熟。

《本地分》說此復有八，若由增上顧戀意樂，顧戀其身，財物諸有，造作不善，於現法受。若由增上不顧意樂，不顧彼等，作諸善法。

如是若於諸有情所，增上損惱增上慈悲。又於三寶尊重等所增上憎害，及於此所，增上淨信，勝解意樂。又於父母諸尊重等恩造之所，由增上品，酷暴背恩，所有意樂，所作不善，於現法受。若由增上報恩意樂所作善法，於現法受。

順生受者，謂於二世當受其果。順後受者，謂於三世以後成熟。

於相續中，現有眾多善不善業成熟理者，謂諸重業即先成熟，輕重若等，於臨終時何者現前，彼即先熟。若此亦等，則何增上多串習者。若此復等，則先所作，彼即先熟。如《俱舍釋》所引頌云，「諸業於生死，隨重近串習，隨先作其中，即前前成熟。」





觀空性的智慧，是由悲心所滋潤，諸佛說菩提心的真正觀修，是遠離一切我及識實執的障礙；觀修空性的智慧，而需以大悲心滋潤，悲智雙運的修習，才是圓滿成佛的一切因緣。這顆菩提之心，必須恆常經久精進串習，這是唯一成佛之道；因此悲性的諸佛說，常觀修悲智雙運的菩提心，世俗菩提心與勝義菩提心雙運觀修，就是修菩提心與空正見。

空正見就是了知空性，修學空性智慧的益處，成辦佛的法身，而由修菩提心成辦佛的色身；要成辦佛的法身及色身，行菩薩道時必須累積福德及智慧資糧，二者必須雙運才能成就自利法身及他利色身。智慧法身由空正見成辦，必須要遠離一切所知障礙，才能成就智慧法身。空正見要對治所知障，必須有強大的福德資糧為基礎，就是菩提心，才能對治細微的所知障；否則空正見觀修多久，也只能對治煩惱障，不能斷所知障；空正見對治所知障，要有強大的福德資糧，因此說由悲心滋潤。也就是必須修福德資糧及智慧資糧，才能成辦佛陀的法身及色身。

色身由悲心成辦，所以說要悲智雙運；此具世俗及勝義二諦，世俗相的緣起，以及勝義的緣起。世俗緣起對自他二者的痛苦及快樂，

經過仔細觀察之後，真正能成究竟利益的，世俗諦就是菩提心，最有力量的資糧就是菩提心，沒有比菩提心更有力量，更快速的積聚資糧；在眾多的勝義諦緣起幻相中，菩提心最有力量，資糧可以快速累積，這是世俗諦的緣起。勝義諦的緣起，因為緣起了解自性空，由了知自性空的智慧成辦法身。菩提心及空正見是實際存在的，所以修學二者，才能在果位獲得法身及色身。這名為基二諦，道二道，果二身。

第二、支分略攝者。如集論云：「云何支分略攝？謂能引支、所引支、能生支、所生支。能引支者，謂無明、行、識。所引支者，謂名色、六處、觸、受。能生支者，謂愛、取、有。所生支者，謂生、老、死。」上述所說的十二支緣起，又可以歸類為能引支，所引支，能生支，所生支，這四者。

於是在此就有人問到：上述所說的這十二支緣起，它是講兩重因果，還是一重因果？如果是一重因果的話，那就在「無明」之後「行」，行之後說到了「識」，這應該是因位的識；「因位識」之後，應該要有「愛、取、有」，之後才「果位的識」，之後才「名色、六處、觸、受、愛」等，應該要這樣講才對。所以中間不應該有「果位的識、名色、六處、觸、受」這一些。你應該要在「因位識」講完之後，直接講「愛、取、有」才對，所以這不應道理，如果是一重因果的話。因為一重因果就是，以因果的前後次序，按照這一種的模式來輪轉。

如果在此所說的十二支緣起的前後次序，是按照兩重因果而說，那也不成道理，為什麼？如果是兩重因果來講，因為每一次的因果，都必須要有「無明、行、識」，如果你說兩重因果的話，那在後面的因果就沒有「無明、行、識」了，因為你之前已經講完了。而且還有另外一個問題，在前因果當中，如果要圓滿一次因果，十

二支緣起的話，要有「愛、取、有」，可是前因果裡面沒有愛取有。所以這十二支緣起，到底是依據一重因果而說，還是兩重因果而說呢？這緣起次第為什麼要這樣安排呢？

宗大師在此回答說：沒有過失的。其實所引之法，也就是「所引支」，也是由「能生支」所產生的，同樣的「所生支」，也是由「能引支」的因緣而去產生的，所以雖然在後重因果裡面，沒有直接講到「無明、行、識」。同樣的在前因果裡面，很沒有明顯的說到「愛、取、有」，實際上都已經包含在這個內涵裡面了。所以十二個緣起的前後次序，如同上述所說的，是為了兩重因果而說的。在此我們可以看到宗大師在本文裡面有說到：

第二、支分略攝者。如集論云：「云何支分略攝？謂能引支、所引支、能生支、所生支。能引支者，謂無明、行、識。所引支者，謂名色、六處、觸、受。能生支者，謂愛、取、有。所生支者，謂生、老、死。」若爾引生兩重因果，為顯有情一重受生因果耶？抑顯兩重耶？這是一重因果呢？還是兩重因果呢？若如初者，若是一重因果的話，則已生起果位之識，乃至於受，後生愛等不應道理。因為在「因位識」之後，如果以因果前後次序，在「因位識」之後，就要產生「愛」了，所以不應道理。如果是兩重因果的話，在每一次因果當中，一定要有「無明、行、識」，可是你在後重因果

裡面沒有。同樣的為了要圓滿一次的因果，你也必須要有「愛、取、有」，但是前者裡面的因果沒有啊！提出這個問題。若如第二，則後重因果中缺無明、行及因位識，前因果中缺愛、取、有。

於是宗大師回答說。答：無過。雖然沒有顯示，但是我們要知道，謂能引因所引之法，即能生因之所生起，所引已生，即於此立生老死故。若爾何為說兩重因果耶？這樣的話，為什麼在此要說到兩重因果呢？是為了讓我們能夠了解到，「引果」的苦諦和「生果」苦諦，各有不同的原因。什麼是「引果」苦諦呢？引果苦諦就是「能引支」和「所引支」這兩者，也就是從「無明、行、識」，而說到了「名色、六處、觸、受」，這叫「引果」苦諦。「生果」苦諦，就是由「愛、取、有」，於是說到了所生支「生、老死」，這是不同的。為了能夠了解到這不同意義的緣故而說。

如何不同呢？像是能引支「無明、行、識」來講，「無明、行、識」它只是一個感果的種子，還並沒有說馬上會讓我們感果，實際上它是蘊藏著將來會感果的能力，所以由「能引支」可以讓我們知道。可是由這個感果的能力，感果的種子，要經過多久會感果呢？這個我們無從得知。可是我們要知道有了「無明、行、識」的話，我們知道將來會感果，可是沒有辦法知道多久以後會感果。所以「能引支」所帶來的「所引支」的引果苦諦的部分。

至於生果苦諦的部分，就像說如果我們今世有了能生支的「愛、取、有」的話，我們絕對感果，因為尤其有了第十支「有」支的話，因為業非常強大的緣故，所以我們絕對會感果。我們可以知道說，現世極苦，這是由生果苦諦，也就是「能生支」和「所生支」的內涵，我們可以了解的，這是理由之一。

理由之二，也就是讓我們知道說，痛苦的來源最主要來自於兩者，投生後世繼續受生的最主要兩個因緣，不只是「愛、取」去滋潤以前所造的業，而感得後世以外；還有另外一個理由就是，因為在這之前，有「無明」還有「行」還有「識」，才會使我們感得後世無有間斷的輪轉。為了能夠了解的緣故，所以十二緣起這樣的安排，有它特別的用意的，為了讓我們知道，有所謂的「能引支」還有「能生支」而去產生十二支緣起。現在可以看到宗大師的本文裡面有說到，若爾，何為說兩重因果耶？

答：為顯引果苦諦，與生果苦諦相各異故。前者，於所引位唯有種子，自體未成是未來苦；後者已生苦位現法即苦。這理由一。第二又為說明果之受生有二種因，謂能引因及此所引生起之因，故說二重因果。如本地分云：「問：識等至受及生老死，若是雜相，何故說為二種相耶？答：為顯苦相異故，及顯引生二差別故。」又云：

「問：諸支中幾苦諦攝，及現法為苦？答：二調生及老死。問：幾

苦諦攝當來為苦？答：識乃至受諸種子性。」是故能生之愛與發愛之受，二者非是一重緣起，發愛之受，乃是餘重緣起果位。

如果我們能夠了知，宗大師在後面說到的這句話，「是故能生之愛與發愛之受，二者非是一重緣起，發愛之受，乃是餘重緣起果位。」的這句話的內涵，那我們就可知道為什麼十二因緣，是如此安排的奧妙。也就是說，第七支「受」，第八支「愛」，乍看之下好像是同一個緣起所形成，但是實際上它是不同緣起。為什麼呢？因為在第七支「受」，而去引發的第八支「愛」，第七支和第八支他們兩個相同的緣起的「無明、業」，還有「識」，都是不同的。

像第七支「受」，跟它相同緣起，跟它同重緣起的「無明、業」還有「識」來講，就是第七支「受」，還未形成之前，在前世依由「無明」造「業」就是第二支「行」，由「識」帶到今世，所以而感得了「生」或「名色、六處、觸、受」等，這是屬於第七支「受」，跟這個「受」相同重因緣的「無明、行」。

可是第八支「愛」，跟它相同，同一輪緣起的這個無明，就非是第七支「受」的無明了，為什麼呢？因為跟這個第八支「愛」，同一輪緣起的這個「業」，也就是第二支「行」，並非是第七支「受」同一輪的「行」。為什麼呢？因為第七支「受」的同一輪緣起的「行」已經過了；可是第八支「愛」，跟他相同、同一輪緣起的

「行」，是正在要去滋潤當中，所以由「愛」和「取」去滋潤它，雖然它是不同輪緣起的，乍看之下好像是同一個緣起，實際上是不同的。

如果了解到這一點，我們會有什麼好處呢？這意味著什麼重大內涵呢？一輪的緣起，還未盡之前，其實我們已經造作無比的、無量的、更多的新的緣起，所以源源不斷，一直都在輪轉當中。以因果的前後次序來講，應該是這樣子的，「無明、行」之後「識」，

「識」的時候是「因位識」；因位識之後，由「愛」和「取」去滋潤過去的「業」，而產生「有」，由「有」去帶來「生」，「生」再帶來「名色、六處」，於是「觸」和「受」，其實最後就應該是「老死」了。可是導師在「受」之後並沒有直接講「老死」，受之後卻講「愛、取、有」，這代表什麼呢？我們緣起十二支的輪轉，不是只有轉一輪而已，而是一輪還沒有轉完之前，我們就會隨著「無明」又去造更多的「業」，所以又會再一次的引發新的輪轉，又會再一次的引發新的輪轉，所以「受」之後，不是直接跳到「老死」，而是受之後，跳到了「愛」，由「愛」再去滋潤之前由「無明」所造的「業」，再去引發另一個新的緣起。所以為了能夠了解到這個內涵，所以在此十二緣起的這種安排，次第如是的安排，而說到了二重因果，有如此深奧的意趣存在著。

一、何為所引？

所引什麼呢？也就是「果位識、名色、六處、觸、受」，因為果位識是算識的一半，所以在此說到四支半，因為識有分因位識和果位識兩者。所以在此說到四支半。謂果位識乃至其受，共四支半。

二、以何而引？謂依無明之行。就是由「無明」「行」而去引發的。

三、如何而引？謂於因位識中熏業習氣之理。第三如何而引，就是為什麼會引這個「所引之果」呢？所引支呢？是因為在因位識上有這種習氣，所以才會引發果位識，還有名色、六處、觸、受等。

四、所引之義。如何引發的？謂若遇愛等能生，堪能轉成如是諸果。如何引發，就是遇到「愛、取」的話，自然就會滋潤這個業而產生成「有」，所以而去引發眾多的眾苦。這是能引和所引的四相。

在能生和所生的內涵上，有三相我們必須去了解。三相當知能生、所生。能生和所生的三相是那三相呢？由何而生，所以一、以何而生？謂以愛緣取，就是以「愛」和「取」而生的。二、何為所生？所生的內涵是什麼呢？就是謂生老死。三、如何而生？謂由行於識，所熏業習潤此堪能令有大力之理。怎麼產生的呢？對於之前在意識上，所留下來的「行」的業力，來滋潤它，所以使得這個業力

增長廣大，而生後世的「生」和「老死」的。緣起經釋中，以生一支為所生支，老死則為彼等過患。在《緣起經釋》裡面有說到，能生支和所生支。所生支的時候，是以生為主，並沒有說「生」還加上了「老死」兩支，並沒有這樣說。但是「老死」這兩支，卻是說成了「生」的過患，但是以所生支來講，是以「生」為主。

由「因果愚」而去造了不善行，透過因位的意識，帶有的這種惡業的力量，所以由愛和取數數的去滋潤，讓這種業的力量增長，而感得了後世的三惡趣，於是感得生還有老死。同樣的由「真實義愚」的無明而去造業，無論是欲界的業，或者是色界和無色界的這種不動業等。在透過意識的續流，帶著這種業力，之後透過了愛和取，數數的去滋潤它，令這種業增長廣大，投生於善趣，於是而產生了生和老死。

我們可以從宗大師所著作的本文裡面可以看到：由是由愚業果無明起不善行，於識熏建惡業習氣，令其堪成三惡趣中果時之識乃至於受。次以愛取數數潤發，令彼業習漸有勢力，於當來世惡趣之中感生老死。又由愚無我真實義無明，起欲界攝戒等福行，及上界攝奢摩他等諸不動行，於識熏習妙業習氣，令其堪成欲界善趣及上界天果位之識乃至其受。次以愛取數數潤發，令其業習漸有勢力，於當來世諸善趣中，生起生等。如是十二有支，復於煩惱業苦三道，悉

皆攝盡。十二緣起的性質來講，可以分成三者，煩惱性、業性還有苦性，這三者。

如龍猛菩薩云，龍樹菩薩有說到：「初八九煩惱，第一支無明，第八支愛，第九支取，這三者是屬於煩惱性。二及十為業，第二支行，第十支有，這是屬於業。餘七者是苦。」其他的七者是屬於苦性。稻稈經說十二有支攝為四因，謂無明種者，於業田中下識種子，潤以愛水，遂於母胎生名色芽。

第三、幾世圓滿者。能引、所引支之中間，容有無量劫所間隔，或於二世即能生起無餘世隔，也就是能引支「無明、行、識」，還有所引支「名色、六處、觸、受」這兩者，可以容許有無量劫而來間隔。像是我們在好幾劫以前，造了一個惡業，這個惡業當然是由無明所發起而去造的，所以無明、行、識，因為那時候有因位識。可是這中間一直沒有被愛、取來滋潤以前所造的業，間隔好久，之後隨著某種的因緣，好不容易去滋潤它，於是而墮入於惡道，或者是投生到善趣等，中間有隔無量劫，這是一種情況。第二種情況就是，今世所造的業，今世由無明所造的業，由今世的愛取去滋潤，而後世馬上感果，沒有其他世去間隔，這種情況也是有，這是能引支和所引支的差異，中間會是幾世來圓滿的差異。

可是能生和所生，就絕對沒有間隔了。因為愛、取、有，愛和取去滋潤的那個業，中間不會間隔，而是會馬上就去感果，隨著那個業的力量增長的緣故，所以我們後世所投生的這個後世，絕對是由今世的愛取而去滋潤的業所引發的。所以中間不可能有間隔，所以在此說到：

其能生支與所生支二無間隔，速者二生即能圓滿。在整個十二緣起輪轉來講，最快是兩生能夠圓滿，一生是不可能的。一生之內不可能的原因是什麼呢？因為無明去造業，還有因位的識，這個業必須有愛和取去滋潤。愛和取去滋潤之後，業增長廣大，之後去投生才會產生後世的生、名色、六處，所以不可能在一世裡面圓滿十二支緣起，這是不可能的。可是最快、最快的話是兩生。兩生的情況，就是今世造業，因由無明去造業，所以無明有了，行有了，還有因位的識有了。今世所造的業，由今世的愛、取去滋潤，而去感得第十支有，所以今世成辦了五支半。後世依由業的力量，投生到後世，後世就成辦了生、名色、六處、觸、受，以及老死，還有果位的意識，這些由後世成辦，所以最快的話，是需要兩世，兩生才能夠圓滿。但是最遲的話，也不會超過三世，無論它中間間隔是多久，現在是講圓滿的時間。

圓滿的時間就像說無明、行、識，為一世。這個業就一直沒有被愛和取給滋潤，時間隔了一陣子，這是一世的部分。之後在某一世，被愛和取給滋潤的時候，而形成了有。所以無明、行、因位識，為一世；愛、取、有，為一世，所以有兩世了；由這個業力增長的緣故，所以無有間隔的這個後世，就產生了果位的識、生、名色、六處、觸、受、老死，剩下的就在這個的後世去成辦了。所以最遲不會超過三世。所以在此從宗大師的本文可以看到：速者二生即能圓滿。

如於現法新造天中順生受業，即於現法滿二支半，那就是無明、行，還有因位識，謂無明行及因位識。臨終以前，就在這一生臨終以前，圓滿愛、取及有三支，於當來世圓滿所引四支及半，並圓所生二支分故。遲久亦定不過三生，謂其能生及二所生並三能引各須一生，如果講到三世來圓滿十二支緣起的話，就是能引支，就是無明、行、還有因位識；還有能生支，就是愛取有；所生還有所引，這兩者同時間為一世，那總共就三世了。就是能引支一世，所引支一世，所生還有能生這兩者為一起算一世，所以最遲不會超過三世。

諸所引支於所生支攝故，能引能生中間，縱為多世間隔，然是其餘緣起之世，非此緣起之世故，雖然在能引支的無明、行、還有因位

識，還有其能生支的愛、取、有，中間可以會經過好多劫，或好多世，可是這中間間隔的這一切的生死，是其他的緣故，並非是他們兩個之間的緣起。我們現有是針對他們兩個之間，就是同一輪的緣起來講的話，三世就能夠圓滿。此未別算中有之壽。這中間不算中陰身。

如是已生諸果支時，然而全無實作業者，及受果者，補特伽羅之我。如前所說從唯法因支起唯法果支，由不了知生死道理，於彼愚蒙妄執有我，求我安樂，故造三門善、不善業仍復流轉。故從三惑起二支業，及從彼業出生七苦，復從七苦而起煩惱，又從煩惱如前而轉，故三有輪流轉不息。龍猛菩薩云：「從三出生二，從二而生七，從七復生三，數轉三有輪。」

從十二支緣起，我們可以知道說，在一輪的緣起還未盡之前，只要無明未斷的話，又會隨著新的煩惱而去感的業，由業再次去造作新的緣起輪迴，無有間斷。所以從三出生二，由三種的煩惱，也就是無明、愛、取，而去反覆的造業，這個業就是行，第二支行，還有第十支有，第十支有是靠愛和取，第二支行是由無明，所以由此而生起。在這七者的苦性裡面，我們又會去造業，又不斷的去造業，他又產生三者，就是煩惱這三者，這三者又去造業，又去形成了「行」還有第十支「有」，所以這種的輪轉，是沒有斷間的。

若正思惟由如是理，漂流生死，即是最勝厭離方便。從無量劫造集能引善、不善業，異熟未出，對治未壞，今以愛、取而為滋養，由此增上，則當漂流善趣、惡趣。諸阿羅漢昔異生時，雖造無數能引之業，然無煩惱解脫生死，若於是理獲決定解，則於煩惱執為怨敵，於滅煩惱能發精進。此中樸窮瓦大善知識，專於十二緣起有支，淨修其心，思惟緣起流轉還滅，著道次第。透過十二支輪轉，所有還滅的次第，我們也可以了解到整個下士道、中士道、上士道的內涵，也是有助於三士道的觀修。

此復是說，思惟惡趣十二有支流轉還滅為下士類。次進思惟二善趣中十二有支流轉還滅為中士類。如是比度自心，推想曾經為母有情，亦皆由其十二支門漂流生死。發生慈悲，為利彼故，願當成佛，學習佛道為大士類。所以十二支的流轉和還滅次第的思惟是非常重要的，也就是有了「無明」，有了第一支，絕對會有第二支，也就是「行」。有了行之後，當然意識的續流不會間斷。所以我們以前所造業的力量，沒有刻意的四力對治去懺悔破除的話，絕對會跟著我們的意識續流走下去的。而且再加上「愛」和「取」去滋潤，那絕對會感果的。感果之後，我們就要受到許多的「名色、六處、觸、受」的這些種種的苦性，在這個同時間當中，無明沒有斷

的緣故，又會再次的去造業，所以只要有第一支無明，其他後後支都會有，這叫做流轉次第。

還滅次第，為了要滅老死，必須要滅除生；要滅生的話，讓我們產生「生」的主要的第十支「有」，非常強而有力的這個業，我們必須去消滅；要消滅的話，必須要去消滅「取」，因為由取去滋潤；取要消滅的話，也要消滅「愛」，因由愛所生的取。所以為了由能夠消滅後後支，我們必須要去消滅前前支，這叫做還滅次第。所以透過這種流轉和還滅，也就是這種的趣與遮的次第的思惟，來思惟十二支因緣，這是非常重要的。

所知障是什麼呢？

就是二諦它無法同時現證，也就是在現證空性的當下，它沒有辦法看到世俗諦；現證世俗諦的當下，沒有辦法看到勝義諦，所以二諦不可能同時現證，這是因為沒有斷除所知障的緣故，是因為有「二諦異性執著污染」存在的緣故。二諦異性執著的污染如果淨除，就可以同時間內現證二諦了。

觀空性的智慧，是由悲心所滋潤，諸佛說菩提心的真正觀修，是遠離一切我及識實執的障礙；觀修空性的智慧，而需以大悲心滋潤，悲智雙運的修習，才是圓滿成佛的一切因緣。這顆菩提之心，必須

恆常經久精進串習，這是唯一成佛之道；因此悲性的諸佛說，常觀修悲智雙運的菩提心，世俗菩提心與勝義菩提心雙運觀修，就是修菩提心與空正見。

空正見就是了知空性，修學空性智慧的益處，成辦佛的法身，而由修菩提心成辦佛的色身；要成辦佛的法身及色身，行菩薩道時必須累積福德及智慧資糧，二者必須雙運才能成就自利法身及他利色身。智慧法身由空正見成辦，必須要遠離一切所知障礙，才能成就智慧法身。空正見要對治所知障，**必須有強大的福德資糧為基礎**，就是菩提心，才能對治細微的所知障；否則空正見觀修多久，也只能對治煩惱障，不能斷所知障；空正見對治所知障，要有強大的福德資糧，因此說由悲心滋潤。也就是必須修福德資糧及智慧資糧，才能成辦佛陀的法身及色身。

～達賴喇嘛

根據這兩個顯密科判，顯教而言在粗分心識上斷除所知障，而密教是在細分心識上斷除所知障，所以四宗對所障的詮釋各有不同，

毘婆沙宗：

所知障是「非具煩惱之障」，然而此宗没有所知障这个名言，主要是障礙证得一切智。

經部宗：

與毘婆沙宗主張相同。

唯識宗：

所知障是「實執及其種子由彼習氣產生的一切二顯錯亂。」

中觀自續派：

所知障是「法我執」。

中觀應成派：

所知障是「實執的習氣、由此習氣所生二顯之錯覺。」

密續：

所知障是「我執無明習氣所引生的**細分心**上的二現錯亂。」～白顯現心、紅增長心、黑近得心等細分心上的細分二現錯亂，安立為細分所知障。

由「樂空無別智息滅最微細的二現錯亂」。

顯增得三種細心分位：

可以參考密續科判裡的「覺受三境」的部分。