

### 第三講：阿毘達磨的認識論（下）

認識論的展開：直接知覺、感官知覺的對象與瑜伽行派的思想資源 (R3)

#### 投影片一：標題頁

### 第三講：阿毘達磨的認識論（下）

認識論的展開：直接知覺、感官知覺的對象與瑜伽行派的思想資源

第三講·約2小時

#### 講稿

— 今天是認識論兩講中的下篇。上一講確立了存在論基礎（三世實有、「為境生覺是真有相」、假必依實、法-自性-自相、自性恆存作用生滅）。今天轉入認識論的展開。

— 核心問題：直接知覺如何可能？感官知覺之對象的性質為何？這一體系如何為瑜伽行派提供思想資源？

---

#### 投影片二：回顧與銜接

上一講所確立的存在論基礎：

- 三世實有的論證
- 「為境生覺是真有相」——能生認知者即為有
- 假必依實——根本公理
- 法-自性-自相的不可分離性
- 「自性恆存，作用生滅」——因果只關涉作用
- 自性與有之模態的「非一非異」

今天：在此存在論基礎上，轉入**認識論維度**

#### 講稿

— 簡要回顧上一講六個要點。今天要追問的是：在這些存在論原則的基礎上，認知——特別是直接知覺——如何可能？

---

#### 投影片三：今天的路線圖

1. 認知對象的基本概念框架
2. 同時因果如何為**直接知覺**奠定基礎
3. 感官知覺之對象：極微、「和集」與「和合」
4. 毗婆沙師對經量部「非有所緣」論的回應
5. 「假必依實」→ 從阿毗達磨到瑜伽行派

#### 講稿

— 五個部分逐步深入。第二部分——同時因果——是說一切有部認識論最具特色的部

分。第三部分——和集與和合——是「假必依實」在認識論中最具體的運用。第五部分——從阿毗達磨到瑜伽行派——是兩講的最終歸結。

---

#### 投影片四：SECTION 二·「所知」（jñeya）——可知者即存在者

「所知」= 可知者 → 「存在者」的同義詞

「所知法云何？謂一切法是智所知，隨其事。此復云何？謂苦智知苦、集智知集、滅智知滅、道智知道。」

（《品類足論》713c20-22）

（所知法是什麼？一切法是智所知，隨其各自之事而言。即：苦智知苦、集智知集、滅智知滅、道智知道。）

→ 四智是修行者在現觀（abhisamaya）時所生起的無漏智

→ 「可知性」與「存在性」的聯繫不是抽象的形上學預設，而是指向修行者的直接實證

#### 講稿

—「所知」這一概念逐漸成為「存在者」的同義詞——與佛教自創立以來始終保持的經驗主義態度一致。注意《品類足論》此處所說的四智——苦智、集智、滅智、道智——是現觀時的無漏智，不是概念性的理解。可知性與存在性的聯繫從一開始就指向修行的直接實證。

---

#### 投影片五：「境」（viṣaya）與「所緣」（ālambana）

「境界、所緣，復有何別？若於彼法，此有功能，即說彼為此法境界。心心所法執彼而起，彼於心等，名為所緣。」

（《俱舍論釋》T29, 7a26-28）

*kaḥ punar viṣayālanāyora viśeṣaḥ | yasmin yasya kāritraṃ sa tasya viṣayaḥ | yac citta-caittair grhyate tad ālambanam |*

（境與所緣有何差別？感官根能對之行使其作用之領域 = 境。被心心所法所攀緣——即被取（grhyate）——而使心法得以生起者 = 所緣。）

→ 心法既有境也有所緣；感官根則只有境

→ 所緣 = 產生識之兩個必要條件之一（所緣緣）

#### 講稿

—境和所緣的區分極為重要。「境」是感官根能行使其作用的領域——如眼的境是色。「所緣」是被心心所法所攀緣而使之生起者。心法二者皆有；感官根只有境。所緣在因果結構中的角色是「所緣緣」——識生起的兩個必要條件之一。

---

#### 投影片六：陳那的所緣緣定義 + 認識論與存在論的聯繫

陳那（Dīnāga）《觀所緣緣論》的定義：

所緣緣 = 能令能緣識帶彼相（tadākāra）而起，且以實體而有（dravyato 'sti），能令識依之而生。

## 兩個條件：

1. 能使識帶著它的相而生起
2. 以實體而有

→ 此定義為大多數學派所接受

→ 認識論與存在論之密切聯繫——「能生認知者即為有」在認識論中的直接呈現

## 講稿

— 陳那的定義包含兩個條件：(1) 能使識帶彼相而起——即識中呈現的形相必與所緣相應；(2) 以實體而有——所緣必須是真實存在者。這再次確認了上一講的核心原則在認識論中的呈現。

---

## 投影片七：SECTION 三·認知必以實有者為對象

### 認識論的起點：

「諸覺慧皆實有境。」(MVŚ, 558a11)

→ 一切認知皆以實有者為其對象

→ 無有智不知所知者；亦無有所知不為智所知

《識身足論》已論證：不存在取非有之對象的心（無所緣心，\*asad-ālabanam cittam）

由此產生的問題：認知必以存在者為對象 → 如何確保感官知覺確實與存在的對象相應？是否需要對象在認知發生的當下存在？

→ 正是在此問題上，說一切有部發展出了同時因果（sahabhū-hetu，俱有因）

## 講稿

— 「諸覺慧皆實有境」——上一講已見此句。今天從認識論角度追問：如果認知必以存在者為對象，那麼感官知覺時，對象是否必須在當下存在？這個問題直接導向同時因果。

---

## 投影片八：為什麼需要同時因果？

經典只說四緣：因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣

迦多衍尼子（Kātyāyanīputra）在《發智論》中另立六因之說：

→ 四緣教義不足以支持說一切有部體系的核心命題——法的三世實有及其衍生義

→ 同時因果教義被認為是為此目的所需的

### 經量部的立場：

- 接受剎那論（kṣaṇikavāda）
- 否認同時因果
- 堅持因果必然前後相續  
→ 感官識生起時（第二剎那），對象已滅

→ 被認知的只是對象留在心中的影像（ākāra）

→ 感官知覺 = 間接知覺

**毗婆沙師的回應：**若直接知覺不能被確立，推理也不可能 → 對外部世界之認知的絕對不可能性

### 講稿

— 四緣是經的教法。迦多衍尼子另立六因——學者界對其動機有不同看法，但至少可以說：四緣不足以支撐三世實有及其衍生義。

— 經量部的立場與毗婆沙師針鋒相對。經量部否認同時因果 → 感官識必然在第二剎那生起 → 對象已滅 → 所認知的只是影像 → 間接知覺。毗婆沙師的反論：若直接知覺不成立 → 推理亦不可能 → 對外部世界的認知完全不可能。

---

### 投影片九：同時因果是直接知覺的必要條件

**同時因果解決了問題：**

在最初的第一個剎那中：

- 感官根
- 所緣境
- 相應之識

→ 三者同時存在，處於俱有因的關係中

→ 一切認知——感官的和心理的——因此是真正直接的

### 講稿

— 這是說一切有部認識論最具特色的部分。同時因果確保了：在最初的第一個剎那中，根、境、識三者同時存在。因此認知不是對已滅對象的追憶，而是對正在存在的對象的直接把握。

---

### 投影片十：因果性的有效性要求同時存在

「何等名為此中法性？謂於因果相繫屬中，有因功能，皆名法性。要有因故，因果方有，更相繫屬，非無有因。」

（Ny, 498b20-23）

（何謂「法性」（dharmatā）？一切有因在因果關係中的效力，當知即是「法性」。唯有因的存在，才能有因果性。無有因之存在，則不可能有此相互關係。）

**因果過程的兩個階段：**

1. X 對 Y 的引取（phala-ākṣepa）——唯在現在剎那
2. Y 的實際產生或與果（phala-dāna）——X 也必須是存在者

→ 當 X 和 Y 同時在現在生起時，它們是俱有因

→ 俱有因構成了因果性的唯一有效範式

### 講稿

— 眾賢原文：「要有因故，因果方有」——因果關係的有效性要求因和果都必須存

在。引取唯在現在剎那→因果過程的兩個階段都要求因和果同時存在→俱有因是因果性的唯一有效範式。

---

### 投影片十一：眾賢的「三種現量」

Ny 736a9-13:

現量	內容
① 依根現量 (*indriyāśrita-pratyakṣa)	依感官根之支持而直接取得感覺對象
② 領納現量 (anubhava-pratyakṣa)	心所——受、想等——的現前
③ 覺慧現量 (*buddhi-pratyakṣa)	對諸法之自相或共相的直接實證 (sākṣāt-vkr)

第一剎那：①+② 同時發生

- 感官根、所緣境、識 = 俱有因
- 受等與感官識 = 相應因

第二剎那：③ 意識以前一剎那的受為對象而辨別

→ 唯有同時因果保證①②中所經驗的對象是同一剎那的**現在實有者**

→ 唯此方能在第二剎那確立**直接知覺的事實**

#### 講稿

— 三種現量精確闡明了直接知覺經驗如何在兩個連續剎那中完成。前兩種在第一剎那同時發生——由同時因果保證；第三種在第二剎那——意識辨別前一剎那的直接經驗。如果第一剎那中的經驗不是對現在實有者的直接把握，第二剎那的辨別就不能成為直接知覺的辨別。

---

### 投影片十二：感官識必緣現在法——經驗與辨別的時間差異

「於自身受，領納、覺了，時分異故。謂：於自身曾所生受，餘時領納、餘時覺了。領納時者，謂：為損益時；爾時此受，未為覺了境。謂：了餘境識俱生受正現前時，能為損益；此損益位，名領納時。即自性受領所隨觸，自體生故；識等領彼損益行相，自體起故。此滅過去方能為境，生現憶念，此憶念位名覺了時。」

(Ny, 374c5-11)

(對自身之受，經驗它的時間和辨別它的時間不同。經驗之時=損益之時——此受尚未成為辨別的對象。唯有此受已成過去之後，才能作為對象而產生現在的憶念——此即辨別之時。)

→ 唯有對於曾以**直接知覺**所經驗者，才能有直接知覺的辨別

#### 講稿

— 這是眾賢論證中最具分析深度的部分。原文精確地區分了領納（經驗）和覺了（辨別）的不同時分。受在被經驗時（損益之時）尚未成為辨別的對象；唯有此受成為過去之後，覺了才能生起。但——關鍵——覺了之所以能確認為直接知覺的辨別，前提是受在第一剎那中確實被直接經驗了。

---

### 投影片十三：眾賢的結論——五識必緣現在法

由上述原則推出：

- 不可意之受等必須先以領納現量 (②) 所經驗
- 然後以此為對象的覺慧現量 (③) 才能生起
- 同樣：外在對象必須先以依根現量 (①) 所經驗
- 然後覺慧現量才能生起

以現在性之力所逼故，不能不信許其為現量。(Ny 374c)

結論：

「故五識必緣現在的法為所緣。以其必取同時生起的法為所緣故。」(Ny 375a)

講稿

—「以現在性之力所逼故」——這個表述非常有力：感官識正在經驗的對象以其現在性的力量逼迫我們承認它是現量。最終結論：五識必緣現在法——因為它們必取同時生起之法為所緣。

---

### 投影片十四：SECTION 四·問題的提出——極微能否作為所依和所緣？

毗婆沙師主張感官識必緣實有者。但：

- 實有者的最終單位是極微 (paramāṇu)
- 個別極微能否作為感官識的所依和所緣？

室利邏多 (Śrīlāta, 經量部領袖) 的核心主張：

- 個別極微不能作為所依或所緣
- 它們只能以「和合」——概念化的集合整體——的形式發揮功能
- 引佛語支持：六識所緣「皆是虛妄欺誑之法」  
→ 五識的所緣皆為非實有者

講稿

—這是阿毗達磨認識論中最精彩的辯論之一。毗婆沙師說感官識緣實有者；但實有者的最終單位是極微。個別極微太微細——能否作為感官識的對象？經量部的室利邏多抓住這一點主張：極微只能以「和合」——概念化的整體——為所緣→五識所緣非實有。

---

### 投影片十五：眾賢的系統反駁 (一)

(Ny, 350b29–352a25)

第一，感官識不取非有之境。

→ 作為所緣的是極微的聚集 (和集, \*saṃcita) ——不是非有之境

第二 (核心)，五識是無分別的→不取概念化的「和合」。

五識是無分別的 (avikalpaka) → 不以概念性地收合起來的整體 (和合) 為所緣。「和合」不作為一個獨立的法 (dharmāntara) 而存在，只是通過判斷性分別所把握的東西。不具此能力的感官識不可能以和合為所緣。

→ 極微本身，以特定方式聚集安布 (和集安布)，始終作為感官識的所依和所緣。  
(Ny 350c-351a)

### 講稿

— 反駁的核心是第二點：五識無分別 → 不取概念化的和合為所緣。「和合」只是通過判斷性分別所把握的——它不是一個獨立存在的法。無分別的感官識不可能以之為所緣。真正的所緣是極微的物理聚集——和集。

---

## 投影片十六：眾賢的系統反駁 (二)

**第三，若眼識以和合為所緣 → 色相不存在。**

如果眼識以和合為所緣 → 藍等色相不應是和合 → 若是和合就不是存在者 → 色相將不真實——但我們確實直接經驗到藍色等。

**第四，極微並非不可見。**

極微是可見的 (sanidarśana)。不被認知是由於視覺根只取粗大範圍。差異如從遠處和近處觀看刺繡畫。

**第五，經文的正確詮釋。**

「在此脈絡中，常性等——被無明凡夫以虛妄見所執著者——被佛弟子觀為虛妄欺誑。並非境本身被觀為欺誑等。此即此經之義，不違正理。」 (Ny 352a-b)

(佛說六識所緣「虛妄欺誑」，不是說所緣非有——而是說無明凡夫虛妄地執著境為具有常性等。)

### 講稿

— 三個進一步的反駁。第三點是歸謬：若眼識緣和合 → 藍色等不應是和合 → 色相不存在——但這與直接經驗矛盾。第五點很重要：佛說「虛妄欺誑」不是說所緣非有，而是說凡夫對所緣的執著 (常性等) 是虛妄的。

---

## 投影片十七：眾賢的結論 + 「和集」與「和合」的關鍵區分

**眾賢的結論：**

「故五識身，決定不用和合為境。然必有境，故以實法為境義成。」

(Ny, 352a19-21)

(五識必定不以和合為所緣。但它們必然有所緣。由此確立：它們以存在的法為所緣。)

**「和集」與「和合」的關鍵區分：**

	和合	和集
性質	概念化的集合整體	極微的物理聚集

	和合	和集
地位	假有	實有
主張者	經量部	毗婆沙師
能否為五識所緣	X (需分別)	✓ (無分別即可取)

「應知五識無分別故，緣實極微和集為境；不緣和合。非和合名，別目少法，可為無分別識所取境成。於多法中，起一增語，言說轉故，名為和合。五識不緣增語為境，是故和合非五所緣。」

(《顯宗論》T29, 788c12-16)

(五識無分別→以實有極微之聚集(和集)為所緣→不以和合為所緣。「和合」不指向任何能為無分別識所取的獨立法——它是就語言而運作的增語。)

### 講稿

—「故五識身，決定不用和合為境。然必有境，故以實法為境義成。」——這是結論。

—和集/和合的區分是整場辯論的核心。玄奘用兩個不同漢語詞翻譯可能是同一梵文詞，正是為了區分兩種根本不同的「聚集」。和合=概念化的整體(假有)；和集=物理的聚集(實有)。

—窺基稱此為「新薩婆多義」。但正如法光所指出——這更應被理解為對有部理論的一次精密調校。

## 投影片十八：SECTION 五·對「非有所緣」論的回應

**爭議脈絡：** 認知對象是否必然為實有者？

- **有部：** 識必有所緣，所緣必為有
- **經量部：** 認知對象可以是有的也可以是非有的

經量部舉例：旋火輪錯覺、對非有自我的認知、禪定經驗、夢中對象、二月錯覺等

**毗婆沙師的根本原則：**

六種認知各具二**必要條件**：感官根 + 對象。不存在離開對象而產生的認知。

→ 凡能產生認知之所緣者即為有——可以是勝義實有或假有

→ 概念建構中看似非有者，必以某真實者為基礎

→ **此實有的基礎**構成認知的真正對象

→ 絕對非有者不具任何功能，永遠不可能產生一個識

### 講稿

—毗婆沙師的根本原則建立在「假必依實」之上。看似非有的認知對象，必以某種實有者為基礎——後者才是認知的真正對象。絕對非有者不具任何功能→永遠不可能產生識。

## 投影片十九：揭示「隱藏的實有基礎」

毗婆沙師逐一回應，在每一案例中揭示實有基礎：

案例	看似非有的對象	真正的實有基礎
補特伽羅	被增益的「自我」	真實存在的五蘊
二月錯覺	「第二個月亮」	那一個真實的月亮
夢境、幻相	夢中對象	先前經驗之實有者的憶念
否定（「非有」）	純粹的非存在	表詮（abhidhāna）本身——名是實有的不相應行法

→ 每一案例都是\*\*「假必依實」\*\*原則的具體展現

### 講稿

— 四個案例每一個都揭示同一結構：看似非有者實際上以某種真實者為基礎。補特伽羅→五蘊。二月→那一個月亮。夢→先前經驗的憶念。否定→表詮（名）本身是實有的。最後一個案例——否定——最為微妙，下兩張投影片詳細展開。

---

### 投影片二十：否定的情況（一）——能詮為所緣，非「無」為所緣

「言於非有了知為無，此覺以何為所緣者？此緣遮有能詮而生；非即以無為所緣境。謂：遮於有能詮名言，即是說無能詮差別；故於非有能詮名言，若了覺生，便作無解。是故此覺，非緣無生。」

（Ny, 623c28–624a3）

（此認知以「遮止有者」的能詮（名言符號）為所緣而生——並不以「無」本身為所緣境。遮止有者的能詮名言，正就是表達「無」的能詮之差別。當了知的覺知生起時，便產生「無」的理解。因此，此覺知並非以「無」為所緣而生。）

「此智初起，但緣能詮，便能了知所遮非有。後起，亦有能緣所詮，知彼體中所遮非有。」

（Ny, 624a15-17）

（此智初起時，僅以能詮為對象→知所遮止者不存在。隨後亦可以所詮為對象→知其中被否定者不存在。）

→ 即使「了知為無」的認知，也不是以「無」為所緣——而是以能詮名言為所緣

### 講稿

— 否定的情況最為微妙——也是眾賢「假必依實」論證最精緻之處。即使了知「某物不存在」，所緣也不是「無」本身——而是那個遮止有者的能詮（名言符號）。「非即以無為所緣境」——「無」永遠不是所緣。

— 進一步：此智初起時僅緣能詮即能了知所遮為非有；後起時亦可緣所詮，知其體中被遮止者為非有。

---

### 投影片二十一：否定的情況（二）——有所詮與無所詮的區分

眾賢進一步精密區分兩類遮詮名言：

	有所詮者	無所詮者
定義	遮止甲的同時積極指向乙	遮止甲而不指向任何積極內容
例	「非梵志」→ 指向刹帝利等；「無常」→ 指向諸行等	「非有」「無物」→ 不指向任何積極所詮
智之運作	初起：緣能詮→ 知所遮非有；後起：亦緣所詮→ 知其體中所遮非有	初起後起：僅緣能詮→ 知所遮非有

「然非有等能詮名言，都無所詮亦無有失，以非有等都無體故。若都無體亦是所詮，則應世間無無義語。」

(Ny, 624a17-20)

(「非有」等名言完全沒有積極的所詮——這並無過失，因為「非有」等完全無有自體。若完全無體者也是所詮，世間就不應有無意義的言語了。)

→ 此分析已達到後來因明學者區分 *paryudāsa* (遮詮——有積極所詮的否定) 與 *prasajya-pratiṣedha* (無遮——無積極所詮的否定) 之精緻程度

### 講稿

— 這是眾賢論證中最精密的一個區分。「非梵志」說的是「不是婆羅門」——但它積極地指向刹帝利等(有所詮)。「非有」說的是「不存在」——它不指向任何積極內容(無所詮)。

— 有所詮者：智初起緣能詮即知所遮非有；後起亦可緣所詮(如刹帝利之身)知其中被遮者非有。無所詮者：初起後起都僅緣能詮。

— 最後的歸謬極為精彩：「若都無體亦是所詮，則應世間無無義語」——如果完全沒有自體的東西也可以是所詮，那麼世間就不應該有無意義的言語了。

— 此分析可比後來因明學者的 *paryudāsa* / *prasajya-pratiṣedha* 之區分。

---

## 投影片二十二：能取所緣之法的層級

在取所緣的法之中：

- 五識(五個界)：唯取勝義實有者為所緣
- 意識(其餘)：取勝義實有者以及世俗假有者為所緣

→ 五識(無分別識)的所緣必然是實有者

→ 和合(假有的概念化整體)只能是意識的所緣

### 講稿

— 這一區分再次確認了核心原則：五識——作為無分別識——的所緣必然是實有者。和合只能是意識的所緣——因為唯有意識具有概念化能力。

---

## 投影片二十三：SECTION 六·從毗婆沙師到經量部到瑜伽行派——三部曲

### 毗婆沙師

### 經量部

### 瑜伽行派

感官識的所緣 實有的極微聚集（和集）	對象留在心中的影像 識自身的內在顯現
同時因果      ✓（根-境-識第一剎那同時）	X（因果必前後）      ✓（種子-現行同時）
感官知覺      真正的直接知覺	間接知覺      識無需外境而生

→ 經量部否認認知對象之客觀實在性——距離瑜伽行派「一切知識的對象不過是識自身的增益顯現」僅一步之遙

#### 講稿

— 精彩的三部曲。經量部否認同時因果→認知對象只是影像→已經很接近唯識的立場。瑜伽行派同時否定毗婆沙師和經量部——但有趣的是，同時因果在唯識學中成為不可缺的論證原則。

### 投影片二十四：安慧的立場——同時否定二者

#### 安慧（Sthiramati）《唯識三十論釋》：

五識以和合為所緣（saṃcitā lambana），以其帶彼相故。但和合離開個別成分之聚集就不存在。……因此，識確實無需外在對象而生起。

極微本身——聚集或積聚——也不能成為其所緣，因為極微不在識中呈現其形相。

→ 瑜伽行派在批判性地繼承阿毗達磨辯論的基礎上，得出了識無需外在對象即可生起的結論

#### 講稿

— 安慧同時否定毗婆沙師（極微不在識中呈現形相→不能為所緣）和經量部（和合離開個別成分不存在）→結論：識無需外在對象。注意：安慧大量引用眾賢——有時逐字引用——作為有部教義的權威代表。

### 投影片二十五：「假必依實」在瑜伽行派中的創造性轉化

瑜伽行派否定外境實在性的同時，並沒有否定「假必依實」原則本身。

→ 將原則從「外在實有論」語境解放出來

→ 移植到「識的內在結構」的新語境中

改變的不是原則本身，而是那個「實」的所指——從外在的法到內在的識（及其種子）。

#### 講稿

— 至關重要的一點：瑜伽行派接受了「假必依實」的基本邏輯結構——一切顯現必有其真實的基礎——但將那個「真實基礎」從外在的法轉移到了識的內在功能上。

### 投影片二十六：種子薰習 + 三性 + 同時因果

#### 種子薰習（bīja-vāsanā）與「假必依實」：

一切現象 → 依賴阿賴耶識中的種子（實有的功能性實體） → 種子成熟的「假有」顯現必依賴種子這一「實有」基礎

**三性（trisvabhāva）與「假必依實」：**

遍計所執性（假） → 必依賴依他起性（實基礎） → 圓成實性（最究竟的實）

**同時因果的轉化運用：**

種子生現行 + 現行薰種子 → **同時發生** = 俱有因教義在新體系中的轉化

「唯識」的成立也必依賴同時因果——見分與相分必然**同時現起**；否則即不成其為「唯識」。

**講稿**

— 三個面向的轉化。種子薰習：種子 = 「實」，現象 = 「假」 → 假必依實。三性：遍計所執 = 假 → 必依依他起（實基礎）。同時因果：種子與現行同時 → 俱有因在唯識中的運用。更重要的是：「唯識」本身的成立需要同時因果——見分與相分必須同時現起。

---

**投影片二十七：阿賴耶識作為「實」的基底**

有部以外在的法作為一切認知的實有基礎。瑜伽行派否定外境後，需要一個新的「實」。

**阿賴耶識**——一切種子的所依、一切現象的根源——正是在「假必依實」邏輯的要求下被確立的。

→ 不理解有部的「假必依實」，就不可能真正理解瑜伽行派**為什麼需要**阿賴耶識和種子理論

→ 阿毗達磨為大乘提供的不僅是概念和術語，更是**思維方式和方法論原則**

**講稿**

— 阿賴耶識的確立直接源於「假必依實」的邏輯要求：否定外境之後必須找到新的「實」 → 阿賴耶識及其種子正是這個「實」。改變的不是原則，而是「實」的所指——從外在的法到內在的識。

---

**投影片二十八：SECTION 七·兩講總結（一）**

1. **「實有」概念**是以認識論為根基的存在論——「能生認知者即為有」將存在與可知性不可分割地聯繫
2. **三世實有**由「自性恆存，作用生滅」所支撐。眾賢整合世友+法救。三世實有 ≠ 常住——唯三世實有才與無常相容
3. **\*\*「假必依實」\*\***是根本公理——從存在論框架到每一個認識論爭議的方法論工具
4. **法**以自性、自相、功能三者不可分離性而被界定。自性即自相——拒絕實體-屬性二分法

## 講稿

— 前四點回顧上一講的存在論成果。

---

### 投影片二十九：兩講總結（二）

5. **同時因果**（俱有因）是認識論核心——為直接知覺奠定基礎。唯有因與果同時存在，感官知覺才是真正的直接知覺
6. **\*\*「和集」與「和合」\*\***的區分——「假必依實」在認識論中最具體的運用。五識（無分別識）必取實有者為所緣；唯意識才能取假有的「和合」
7. 有部與經量部的辯論為瑜伽行派提供直接思想資源。**\*\*「假必依實」\*\***在瑜伽行派中得到創造性轉化——從種子薰習、三性說到阿賴耶識。改變的不是原則，而是「實」的所指

## 講稿

— 後三點回顧今天的認識論成果。第七點是兩講的歸結：從阿毗達磨到瑜伽行派——「假必依實」原則的創造性轉化。

---

### 投影片三十：結語——從認識到修證

要完全了知煩惱並斷除之：

- 需要般若和念的反覆運作——它們共同驅動意識的概念化功能
- 感官識雖認知勝義實有者（自相），卻**不能斷惑**——因其缺乏聚焦多個對象之能力
- 斷惑必須理解**共相**（苦、無常等）
- 正當的斷惑唯發生在**等持**（samāhita）——唯意識向內運作時

下面兩講：修證——智慧、行相與斷惑的條件；現觀、見道與直接知覺

說一切有部的「實有」概念，既是一個嚴密的哲學體系，更是一張指向解脫的地圖。

## 講稿

— 回到第一講所強調的：整個體系的最終歸趣是修行者對實相的直接實證。感官識雖認知勝義實有者但不能斷惑——因為它缺乏聚焦多個對象的能力、不能理解共相。斷惑必在等持的內向運作中。下面兩講將從認識論深入修證。