

《攝類學四》

洛桑卻佩格西講授，法炬法師翻譯，2006/06/24

上一堂課講到「所知」分為「常」和「實事」，常分為「可成為是之常」和「不可成為是之常」；能起作用是「實事」的性相。接下來談「實事」的分類，「實事」又分為三種，物質、心識、不相應行。物質就是色法，心識是指心王和心所，所謂不相應行法，是指非物質、非心識的其它的實事。

首先講到物質的定義（性相），物質是由眾多的微塵聚集所形成，因此，「微塵所成」是物質的性相。物質和色同義，是色一定是物質，是物質也一定是色，因此，之前談到色可以分為色、聲、香、味、觸等五處，物質也可分為色處、聲處、香處、味處、觸處。物質又可以分為外物質和內物質，因此也可以說：色分為外色和內色。

之前說，常分為「可成為是之常」和「不可成為是之常」；同樣地，實事也可以分為「可成為是之實事」和「不可成為是之實事」。以瓶子為例，瓶子是「可成為是之實事」，因為瓶子是實事，而且也有是瓶子者（如金瓶）。如果以瓶柱二為例，那就是「不可成為是之實事」，因為沒有既是瓶又是柱的實事。

物質可分為外物質和內物質，什麼是外物質呢？「士夫相續所不攝之微塵所成」是外物質的性相，其中，士夫就是補特伽羅，剛才說到，物質是由微塵所形成，所以外在的物質即是指補特伽羅心相續所不攝之微塵所形成，所以外物質的定義是「士夫相續所不攝之微塵所成」，事例「如瓶、柱、地、水、火、風四大等」，總之，外在的事物如山、田、房屋等等，因為是不為補特伽羅心相續所攝的微塵所成，所以都屬於外物質。

接著談到內物質的定義，「士夫相續（補物伽羅心相續）所攝之微塵所成」，為內物質之性相。事例，如有漏近取色蘊。例如，我們心相續所攝的色蘊即是內物質的事例，這裏說士夫相續所攝和士夫相續所不攝，是以士夫的心識攝不攝來做區分，是士夫心識所攝的話，就是指內在的物質；如果不是心識所攝的話，就是外在的物質。所謂心識攝不攝，是指如果對該者造作利益或損害，會帶給他樂或苦的感受，這就是為心識所攝；

如果對他造做任何利害，也不會造成任何苦樂的話，那就是為心識所不攝。比如有漏的色蘊，如果對有漏的色蘊做利益的事，即會產生樂受，如果做傷害的事，會產生苦受，這就是心識所攝。如果對士夫相續所不攝的瓶子、柱子，做任何利益、傷害，它都不會生起任何苦樂的感受。

所謂有漏蘊的「有漏」，是指「煩惱」而言，「有漏近取色蘊」是指隨著煩惱而投生的色蘊，也就是補特伽羅以煩惱為因而投生所取的色蘊是由微塵所構成的，此色蘊就稱為「有漏近取色蘊」。如果是聖位菩薩，他的色蘊是屬於無漏色蘊，而凡夫是屬於有漏的色蘊。聖位菩薩的無漏色蘊是緣自於願力及善業的力量而構成的。不論是有漏蘊或是無漏蘊，因為都為心識所攝持，都是屬於內物質。

看文，「顯而了別，為(心)識之性相」，「顯」是清楚明白，這是指心識的體性，「了別」是指心識的作用，是指心識能了知對境。那麼，我們要怎麼了解心識呢？可以從它的體性是清明，其作用是能了知對境這兩個角度加以思維就能了解。因此我們要了解名相，就須從它的性相加以了解。如果有人問「心識」是什麼？要回答：顯而了別；如果問物質是什麼？那要回答：微塵所成。判斷是不是物質，是由物質的性相來判別，判別的界限就是「微塵所成」，若是由微塵所成就是物質；同樣地，判別是否是心識，即是由「顯而了別」來做判定。所以，性相是非常重要的。

心識的分類有很多種，在心類學中就會詳細說明，這裡只是簡單介紹而已。一般，心識分為心王和心所，心王可區分為六識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。至於「心所」，有說五十一種心所，有說四十八種心所，眾多論著各有不同主張。心識所區分下來的主題，即待講解心類學時再作研討。「顯而了別，為(心)識之性相。事例，如眼識」，當然，耳識、鼻識、舌識、身識、意識也都是心識的事例。

接著講不相應行的定義，「非物質與識任何一種之有為法，為不相應行之性相」，不相應行可以區分為「有生命的不相應行」和「無生命的不相應行」，雖然此書沒有提到，但是，不相應行有這兩種分類。「事例，如物（實事）、無常」，實事是有為法，但既不屬於色法也不屬於心法，所以是屬於不相應行。同樣地，無常不屬於色法也不屬於心法，是屬於不相應行。不相應行分為有生命和無生命，而實事和無常是屬於無生命的不相應行。

有生命的不相應行所舉的事例如下：「馬、牛等數取趣(泛指動物)」，這裏只提到馬、牛等，其實人、一切有情，都是屬於有生命的不相應行。馬、牛、人等一切有情都是補特伽羅，補特伽羅既不屬於色，也不屬於心識，他只是依於色和心識而安立的，所以是屬於有生命的不相應行。一般而言，補特伽羅是依於五蘊而安立的我，簡單而言，也就是說補特伽羅是依於色和心識而安立的我，因為五蘊總攝為色和心識，因此說：補特伽羅是依於色和心識而安立的我，這樣說比較簡單明瞭。

造善業和造惡業，在造業之後的第二個剎那就變成習氣，業本身是屬於識，習氣則屬於不相應行。不論是善業或惡業，造完之後的第二個剎就會變成習氣，凡是習氣都是不相應行。又比如能力也是不相應行，種子有長出苗芽的能力，由彼因產生彼果的能力，這些能力也是屬於不相應行。所有的實事都被歸類在色、心識和不相應行這三者裏面，不歸類在色、心識和不相應行的實事是沒有的。

在一些大論著裏常提到五蘊，五蘊與物質、心識、不相應行這三者的周遍範圍是相同，五蘊當中的色蘊，和這裏的物質是同義；受蘊、想蘊、識蘊這三者是屬於此處的心識；行蘊除去心所的部份則是屬於不相應行。所以說實事含攝在五蘊當中，也可以說實事含攝在物質、心識、不相應行這三者。成事分為常和實事；常又分為可成為是的常、不可成為是的常。實事又可分為物質、心識、不相應行。

接下來看「複次」，也就是將成事作不同的分類。這裏一再提到「成事」，藏文稱為「喜柱」，這只是法相名詞而已，在一般日常生活中是不會用到這個詞彙的，中文應該也是如此吧，一般不會有人說到「成事」這個名詞，事實上「成事」和「有」是同義，所以也可以說「有」。

看文，「成事分二，謂一與異」，「一」的定義是「不是各別法，為一之性相」，這裏舉了一的事例，「如所知、常、物(實事)」，如果單單講「所知」，「所知」是一，「常」是一，「實事」也是一，如果講「所知、常、實事等三者」，那就是異。接下來看「異」，異就是不同的，「是各別法，為異之性相」，前面說「一」的定義是「不是各別法」，「異」正好相反，是各別法，下面舉了「異」的事例，「如常與物二者，能相(性相)與所相(名相)二者，柱與瓶二者，金瓶與銅瓶二者」，它們是各別的、不同的，它們彼此之間是異也是相違的。

談到異和相違是有些區別的，「異」周遍的範圍比較大，「相違」周遍的範圍比較小，是「相違」一定是「異」，是「異」不一定是「相違」。比如說，「瓶子」一定是「實事」，「實事」未必是「瓶子」，因此「瓶子」周遍範圍比較小，「實事」周遍範圍比較大。如果要安立一個是「實事」而不是「瓶子」的，可以安立「柱子」，「柱子」是「實事」，但不是「瓶子」。同樣地，是「異」未必是「相違」，比如「實事」和「瓶子」是「異」，可是並不「相違」。為什麼說「實事」和「瓶子」是「異」呢？因為「實事」和「瓶子」是各別的法，所以稱它們為「異」。

「反體異」，藏文是「朵巴踏貼」，「反體異」和「異」意義相同，二者一模一樣，「反體異」和「異」同義。「異」是各別的法，如果還不太了解的話，我們可以從聲音、名字來判別，只要名字不同的，就是「異」。比如「所作性」和「無常」，雖然二者意義是相同，二者同義，但是「所作性」和「無常」的聲音不同、名字不同，所以「所作性」和「無常」是「異」也是「反體異」。又比如說「薄伽梵」和「釋迦牟尼」，意義是相同，但是名字不同，所以二者是異。我們說「實事」和「瓶子」這二者是各別的法，是屬於「異」，因為名字不同，所以說它們是反體異，可是卻不相違，因為「實事」和「瓶子」有它們的相符事（共同點），那要如何安立「實事」和「瓶子」的相符事（共同點）？即可舉「金瓶」或「銅瓶」來做解說，金瓶既是瓶也是實事，所以，「實事」和「瓶子」不相違。所以說「異」的範圍比較大，「相違」的範圍比較小，所以是「相違」一定是「異」，是「異」未必是「相違」。

一般在比較二者之間關係時，會用「四句料揀」或「三句料揀」，二者之間關係最多有四種情形。「實事」和「瓶子」之間有三句。第一句：是「實事」但不是「瓶子」，比如「柱子」，當然還有更多的例子可以舉出；第二句，是「實事」也是「瓶子」，比如「金瓶」、「銅瓶」、「瓶子」；第三句，不是「實事」也不是「瓶子」，比如「常」；是「瓶子」而不是「實事」，則無法舉出例子，這一句是不具足的，因為是「瓶子」一定是「實事」。

「實事」和「無常」的關係只有二句，「實事」和「無常」周遍的範圍大小是一樣的，所以只有二句，無法具足四句。只能安立「是「實事」

也是「無常」”以及“不是「實事」也不是「無常」”這二句，不能安立“是「實事」不是「無常」”及“不是「實事」是「無常」”。

接著講「相違」和「異」的關係是三句，因為「相違」和「異」的周遍範圍大小是有差異的，所以它們具足三句，凡是彼此之間周遍範圍大小有差異的話，一定有三句。周遍範圍大小是一樣的話，就只有二句。「相違」和「異」的關係是三句，第一句，是「異」不是「相違」，比如「實事」和「瓶子」，或者「實事」和「無常」；第二句，是「異」也是「相違」，比如「常」和「實事」、「性相」和「名相」、「柱子」和「瓶子」，「金瓶」和「銅瓶」。第三句，不是「異」也不是「相違」，比如「柱子」。兩者之間有一句無法具足，即是“是「相違」而不是「異」”。

「佛」和「補特伽羅」，「補特伽羅」的範圍比較大，「佛」周遍的範圍比較小，剛剛說過，若兩者周遍範圍不同的話，一定至少會有三句，但「補特伽羅」和「佛」這二者之間具足四句，第一句，是「補特伽羅」而不是「佛」，比如牛、馬、地獄者、餓鬼者；第二句，是「佛」不是「補特伽羅」，比如「佛」的三十二相、八十隨形好，或者「佛」心相續當中的遍智；第三句，是「佛」也是「補特伽羅」，比如薄伽梵世尊；第四句，不是「佛」也不是「補特伽羅」，比如「瓶子」、「柱子」；所以「佛」和「補特伽羅」之間有四句。兩者之間的關係最多只有四句，沒有能超過四句的。彼此之間有二句、三句、四句，沒有一句。譯者問說為什麼沒有一句的？因為兩者之間最少一定有兩者皆是和兩者皆不是這兩句，所以無法用一句來說。

「複次，所知分二，謂自相及共相」，「所知」也可以說「成事」、「有」，「所知」可以分為「世俗諦」和「勝義諦」，「自相」是指「勝義諦」，「共相」是指「世俗諦」。上次講毗鉢舍那時，說到以「所知」為基礎，可以區分為「世俗諦」和「勝義諦」；以這裏而言，以「所知」為基礎，可以區分為「自相」和「共相」，也可以區分為「世俗諦」和「勝義諦」。前面說「成事」分為二：「常」和「實事」，這裏說，「所知」分為「自相」和「共相」，「實事」是指「自相」，「常」是指「共相」。這是根據經部宗的主張而說，經部宗主張「自相」、「實事」、「勝義諦」三者是同義，也就是說它們具足八周遍門，另外再加上「所作

性」、「無常」、「有為法」此六者是同義。一般而言，四個宗派都認為「所作性」、「無常」、「有為法」是同義，四個宗派的見解都是一樣的。另外再加上「自相」、「勝義諦」同義，這是經部宗的主張，其他宗派並不如此認為。

應成派認為「自相」、「諦實成立」等都是要破除的，也就是說，無微塵許的「自相」，無微塵許的「諦實成立」，所以應成派會使用許多正理和經教來破除它。可是經部宗主張「自相」、「諦實成立」、「勝義諦」、「實事」是同義。經部宗、毗婆沙宗在佛教的宗派當中，是屬於小乘的說宗義者，對他們而言，他們的心無法容納所謂的「無諦實成立」、「無自相成立」，因為他們不習慣於這樣的理解，因此佛對他們宣說教法時，不對他們說「無諦實成立」、「無自相成立」，反而是依著他們的根器和程度，而對他們說「有諦實成立」、「有自相成立」。

看文，「非由名言分別所假立而由自之性相所成立之法，為自相之性相」，所謂「自相」的定義，是指不是僅依名言(聲音)及分別心來安立，而是由它自己本身方面而成立的法，這是經部宗的主張，若以中觀應成派而言，這種主張是所破，因為應成派一定會破除「自相成立」及「諦實成立」。唯識宗、經部宗、毗婆沙宗，這三宗主張所有的「實事」都不僅是由名言及分別心所安立，而是由它自己本身成立的，就這三宗而言，「實事」和「自相」是相互周遍的，也就是指「實事」和「自相」都不僅是由名言和分別心所安立，而是由「實事」、「自相」它自己本身而成立的。因為這三宗認為，凡是「實事」都是有作用的，雖然每一個「實事」都有各自不同的作用，可是所有「實事」的共同作用，就是能引生果報，比如食物會引生飽足感，水可以解渴，所以此三宗認為，如果僅是由名言和分別心安立而不是由本身的存在而成立的話，那就不會引生果報。「自相」就是「實事」，因此，「自相」的定義是：不是僅僅由名言和分別心而安立的，而是由它自己本身而能夠存在的。

看文，「係由名言分別所假立非由自相所成者，為共相之性相」，意思是說「共相」僅僅是由名言(聲)和分別心所安立，而不是由它自己本身自相而成立，這是「共相」的定義，所以「共相」也是指「常」，因為它不需要能起作用，不需要引生果報，它僅僅是由名言和分別心所安立，而不需是由它自己本身自相而成立。對於「共相」的安立，經部宗和毗婆

沙宗的安立法是一樣的，「共相」和常是同義，可是就唯識宗而言是不大一樣的，唯識宗認為共相和常不是同義，因為「空性」是常，可是「空性」不是「共相」，而是「自相」，唯識宗主張諸法皆攝於三性：依他起、遍計執、圓成實，唯識宗認為依他起是指「實事」，圓成實是「空性」，遍計執是指空性之外的其它無為法，依他起、圓成實是「自相」，遍計執是「共相」，所以，唯識宗認為共相和常不是同義。

「如是，勝義(真正)能表功能之法，為勝義諦(真諦)之性相。不能勝義(真正)表功能之法，為俗諦之性相。」，勝義諦的定義是在勝義上有作用的法，在勝義上無作用的法稱為世俗諦，這是經部宗的安立。在勝義上的意思也就是「真正地」，因此，真正能起作用的法就是勝義諦，無法真正起作用的法就是世俗諦，比如杯子是實事，也是勝義諦，因為杯子能起作用（盛水的作用），所以說杯子是實事，因為它是真正地可以起作用，說它是勝義諦。就經部宗而言，實事和勝義諦是同義，所以我們可以在同一件事上看到同義異名，為什麼會有異名？以杯子來說，它可以起作用，所以說杯子是實事；又因為杯子是真正的可以起作用，因此稱它為勝義諦。杯子雖然可以起作用，可是杯子是剎那剎那改變、不堅住的，因此也稱為無常；杯子又是由它自己本身的因和緣所構成的，所以也稱為「所作性」；杯子的形成不是由一因一緣所形成，而是由眾多的因、緣聚合而形成，因此杯子也稱為「有為法」。所以同樣在一個杯子上，具足這些特性，因此有許多的名字，換句話說，在同一個事上，可以具足很多的名字。同樣地，杯子是由量識所形成，所以也稱為「成事」；它是由量識所緣念的，所以稱為「有」。以上是自宗對於「成事」所做的解說。

所知分為「顯現法」和「隱蔽法」。首先講「顯現法」，比如說瓶子、柱子，要了解這些法並不需要依於正理來成立，而是可以親自現前看到，而且要了解顯現的法，不需要積聚福德資糧，就能了解，不需要經過努力即可輕而易舉的了解顯現法，雖然輕易了解但很快會忘掉，比如在某個地方看到許多人、車子、房子等，但是時間空間一過，馬上就忘光了，不會記住那些東西。我們看到的這些顯現法是不是量呢？是量，因為眼睛所見它就是那樣子，但是要了解顯現的法並不需要依於教理抉擇，也不需要累積廣大的福德資糧即可了解，雖然顯現法很容易了解，但也很容易將

它忘記，比如說我們過去世曾經看過許多事物，可是現在沒有一個記得住。

細品無常，空性，無我，這些是聖者才能夠以現量了知的，異位凡夫是無法以現量了知，聖者要了知無我、空性、細品無常等也不是那麼容易，必須依著眾多的教法、正理、比喻，還要積聚廣大的福德資糧，才能夠了悟量，因此要生起了悟的量，並不是那麼容易的。如果這一世證悟空性的話，那來世於年幼時即能了悟空性，不需要努力、也不會忘記。

生起菩提心，可以分為二類，一類的人會先觀察究竟圓滿菩提是什麼？到底有沒有圓滿菩提可證得？有沒有能證得圓滿菩提的因？這一類的人是以這樣的方式來生起菩提心；另一類的人則完全不做觀察，在因緣具足之下，就發起菩提心。這一類不做觀察的人，他們所發起的菩提心有可能會退失。要證得空性必須透過觀察正理，要生起菩提心則不需要，有一類的人生起菩提心不需要透過正理觀察，只要因緣具足就可以發起來。可是如果要證得空性，必須要透過正理觀察，而且要具足廣大的福德資糧，在這二者雙運之下，才能夠證得空性。如果只用正理觀察而沒有福德資糧者，是無法證得空性的，在證得空性之後是不會退轉的。發菩提心則不同，發起菩提心有可能會退轉，如果某人既發起菩提心也證得空性，他所發的菩提心有可能會退轉，比如有些大乘資糧道者退墮到小乘聲聞獨覺乘，雖然他的菩提心退墮了，先前空性的證悟並無退轉。又比如證得細品無常，所生起的證悟是不會退轉的，但是生起的菩提心、大悲心、神通等，有可能會退轉。

必須以正理觀察才能了知的法，也就是要以比量來推知的法，就是隱蔽的法，比如空性、細品無常、解脫、遍智等。要了知隱蔽法，必須透過正理加以觀察、推求，才有可能了解，一般的異位凡夫是無法現前了知隱蔽法。另外還有一類極隱蔽的法，也就是比隱蔽法更為隱蔽，比如前世行布施，來世得受用圓滿，或者前世持守戒律，來世得人天果報。即使你使用了悟空性、細品無常的正理來推敲，也無法了解極隱蔽的法，只能依於佛的經典才能了解極隱蔽的法。比如佛在經典上提到：布施得來世受用圓滿、持戒得來世人天果報，對佛說的經典生起信心，才能了解極隱蔽的法。

要了解極隱蔽的法，必須要舉出一個因（理由），就是以佛的經典為因，來成立極隱蔽的法，除了佛以外，也可以以具量士夫，比如龍樹菩薩所著的論著作為因，來成立極隱蔽的法。以經典為因，來生起了悟極隱蔽的法，生起悟得極隱蔽法的比量，這比量就稱為「信許比量」。所知可分為顯現法和隱蔽法，隱蔽法又可分為略隱蔽法和極隱蔽法。了解顯現法的量是現量，了解隱蔽法的量就是比量，了解空性、細品無常的比量是「事勢比量」，了解布施得受用圓滿等法是「信許比量」。對境粗細分為三種，因此了知對境的心，可以分為三種：現量、事勢比量、信許比量。

如果真正生起對布施得受用圓滿等的了悟，是比了悟空性、細品無常等更為深細，因為使用「事勢比量」是無法了知的。一般我們只是相信經典上說，布施得受用圓滿、持戒得人天果報，而沒有生起真切的了解。空性是屬於略隱蔽法，布施得受用圓滿是屬於極隱蔽法。

成事分為三個科判：駁他宗，立自宗，斷諍。現在回頭講第七頁的駁他宗。以藏文的成事三個科判來講，只有簡單的三個字：破、立、斷。破就是破除他人的主張，就是這裏說的駁他宗；立就是立自宗的主張；斷就是提出自己的主張之後，要斷除他人的問難、爭辯。看文，「丙一、駁他宗。有人（他宗）說：凡是成事，都是常」，意思是說凡是成事，都周遍是常（都為常所周遍）。「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」，自宗以瓶為例反駁對方，「有法瓶子，應是常，是成事故」，你已經承許凡是成事都是常。也可以舉「有法柱子，應是常，是成事故」，凡是實事都可舉出當作有法來舉例。

假如有人說：「凡是補特伽羅，都周遍是佛」，自宗可反駁：「有法地獄者，應是佛，是補特伽羅故，你已許此道理周遍也」。同樣地，如果有人說：凡是補特伽羅，都周遍是人。我們可反駁：「有法牛，應是人，是補特伽羅故，汝已許此理周遍也」。

文中說「汝已許此理周遍也」，意思是你已承許凡是成事都為常所周遍，自宗說：「有法瓶子，應是常，是成事故」，「此理若不成立」，對方認為所舉的理由不成立，也就是說瓶子不是成事。因此自宗：「則仍以彼作為有法，應是成事，是由量識所成故」，「此理遍者」，意思是凡是量識所成，一定周遍是成事，因為「由量識所成」是成事的定義故，所以下面說「由量識所成，為成事之性相故」，因為「由量識所成」是成事的

定義，所以，若是量識所成，就一定周遍是成事；若是成事，也一定周遍是量識所成。

「若根本許」，其中的根本是指自宗最初提出應是的主張，也就是指承許自宗提出的「有法瓶子，應是常」，如果對方承許瓶子是常，但事實上瓶子不是常，因此，自宗應加以反駁：「則以瓶作為有法，應不是常，是無常故」，「此理若不成立」，是指對方回答「因不成立」，也就是指「有法瓶子，不是無常」，自宗則反駁：「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」，這是舉出周遍的理由，因為剎那是無常的定義。「應如是者」是指「剎那性應是無常之性相」，「蓋能表功能是物（實事）之性相、變壞是有為之性相、生是所作之性相故」，這裏提出無常、實事、有為法、所作性的定義，所提的這些名相和定義雖然不同，但意義是相同的，好比杯子具足了以上所說的這些。無常、實事、有為法、所作性這些是名相，剎那性、能表功能（能起作用）、變壞、生是定義。

無常、有為法、所作性三者同義，這些在上下宗派的主張都是相同的，對於實事的主張，毗婆沙宗認為也包含無為法，故與其它宗不同，其他宗皆認為實事與無常、有為法、所作性同義。而經部宗在這四者之上，再加上自相、勝義諦、諦實成立等七者同義。

駁他宗裏面有講到許多辯論的理路，以此段為例類推到其他，如果了解這一段的話，以下各段落應該都可以了解。辯論的論式分為三部份：有法、後陳、因。比如「有法瓶子，應是常，是成事故」，其中瓶子是有法，「應是常」是後陳，「是成事故」是因。如果回答「承許」，是以「後陳」來決定的，也就是承許「有法瓶子是常」；如果回答「因不成」，是指所舉出的因無法成立，也就是「有法瓶子不是成事」。回答「承許」是表示承許有法是後陳；回答「因不成」是表示不承許有法是因。這是回答「承許」和「因不成」的差別。

問：這裡所說立自宗，自宗是否是指經部宗？

答：是經部宗。

問：駁他宗，是不是指經部宗駁其他三宗？

答：駁他宗，不是指經部宗駁斥其他三宗，而是指當有人提出某個主張時，以自宗主張為立場加以駁斥。譬如剛才提到的，有人說：「凡是成事，都是常」，此人就是他宗。又如之前例子，有人說：凡是顏色都是紅色。這些主張，都是作者為了訓練學習者的邏輯理路而提出的假設主張而已，事實上，並不會有人那麼說的。在攝類學書中所提的有人說，並非真的有人如此主張，而是要提升我們的邏輯思辨能力而已。但是，將來學習大論著時，所提的有人說，是真正有其人的。攝類學是以經部宗的主張為立場來說的，譬如：「非由名言分別所假立而由自之性相所成立之法，為自相之性相」，就是經部宗的主張。攝類學、心類學、因類學都是以經部宗的主張為立場來銓說的。戒經(毗奈耶)、俱舍論是以毗婆沙宗為主，中觀論典是中觀應成派的見解，現觀莊嚴論是中觀自續派的見解，釋量論是以經部宗與唯識宗的見解為主。