【攝類學 17】

雪歌仁波切講授　譯
2009/08/16

正講

上一次談到**性相與所表**。請看課本第３８頁：「**總而言之，性相分為二種，謂排除不同種類之性相及排除顛倒分別之性相。此二者之相依者，謂如彼新生非虛誑認識之一，離分別複無錯亂之認識也。**」

從「性相的作用」的角度而言，可分二類，第一是**排除不同種類**，此為性相最主要的作用；第二是**排除顛倒分別**。經論裡，談到世俗諦、勝義諦、苦諦、集諦、滅諦、道諦、菩提心、皈依...等，都各有其性相。

何謂性相？性相，即定義或標準。我們判斷是不是菩提心、出離心、皈依、苦諦...的時候，必須要有一個判定的標準，而此標準，即稱性相。經論裡，一定有標準，且此標準最主要的作用就是「**排除不同種類**」。

比如說，一提及勝義諦的性相，它第一個作用，就是排除不同種類。判斷某法是不是勝義諦時，如果某法是勝義諦，那麼，某法就必須具足勝義諦的性相，並且同時排除掉「非勝義諦」的法。非勝義諦的法，即「**不同種類**」。又如，一般而言，空性，就是勝義諦，那麼，五蘊上的空性，是不是勝義諦？是。如何判斷？只要五蘊上的空性具足了勝義諦的性相，就可以說它是勝義諦；反之，不具足性相的標準，就不是勝義諦。因此，從性相判斷，是最標準的一種判斷。而性相最主要的作用，就在**排除不同種類**上。

「**排除不同種類之性相及排除顛倒分別之性相**」。這裡，不是「性相本身」分二種喔！它主要是說「性相的作用」分二種。每一個性相，必定有

排除不同種類的作用，但不全然都有排除顛倒分別的作用。例如，我們安立「物的性相」是「能表功能」之時，此性相已具備了「排除不同種類的作用」，但無「排除顛倒分別的作用」。又如，火具有燃燒的作用（能表功能），所以，火是物；因為我們心裡認定火是物，因此，心裡也即刻排除了一切的「非物」，故火是「非物」。此即排除不同種類的作用。

有些性相，同時具備了「排除不同種類」與「排除顛倒分別」二種作用。「**此二者之相依者**」，意思是「具備此二種作用者」。「**謂如彼新生非虛誑認識之一，離分別複無錯亂之分別認識也。**」此即「現量」的定義，這裡就舉現量為例。沒學過心類學的人，較難明白此處的內容。我先簡略說明一下。

「**謂如彼新生非虛誑認識之一，離分別複無錯亂之分別認識也。**」前句指的是量識，後句指的是量識，既是現前識又是量識者，即稱現量。現量的「現」，乃「現前識」之意，而「量」，則指的是「量識」。

量識裡，有屬於現前識的，也有不是現前識的。所以，量，不一定都是現前識，如「比量」。透過種種正因論式或邏輯或理由，我們心裡形成對於四聖諦、空性、無常...的定解：「確實它是無常」、「確實它是空性」、「確實它是苦」...等等。所有這些透過邏輯的道理而了解的認知，即是比量，而非現量。再者，如前所述，既是現前識又是量識，就叫做現量。由此可知，量，不全是現量。

只要我們未現證空性，不論對空性上有多麼深廣的認識或生起某些證悟，都還稱不上現量！唯有見道位以上，才有現量。見道的「見」，即現證空性、現證無我。他是直接看見，而非透過邏輯推理而理解。見道就是這個意思。

由現量的二個定義條件（現前識與量識）來說，從後面看，量識，不一定是現量；從前面看，現前識，也不一定是現量，如心類學中的「現而未定識」。現而未定識，有顯現且全是現前識，但是它完全不是現量，故曰

現而未定識。總之，講「現量」，就要「現」與「量」二個字都講出來，不能單講一個字。因為，光是現前識並不代表也是現量，如現而未定識；或光是量識也不能代表它一定是現前識，如比量。必須現前識與量識連在一起，才能稱為「現量」。可以嗎？

仔細解釋的話，現量，則屬於「識」。一般而言，識，有六識、七識、八識等不同的分類方式。六識，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等。唯識宗，則會講七識（末那識）與八識（阿賴耶識）。但現在，攝類學是屬於經部宗的觀點，而經部宗只談六識，至於唯識宗的七識與八識，以及它們的作用，都包含於「第六識」之中。

經部宗主張，一切的識，分六。前五識裡，現量比較多；第六識裡，現量比較少。因為，第六識，都是分別心，都是我們自己的意思！自己呢，戴著有色眼鏡逕行區分一切，它不是非常單純清淨、對境怎麼樣它就怎麼樣了解，我們會加進很多自己的意思。因此，第六識主要是以自己的意思、分別心、義共相為主，所以分別心的範圍很大，而現量的成份，則少之又少。至於，前五根識出現時，第六識的執著，還沒進來，因此五根識多是現量。不過，有時，五根識雖有現行，但沒特別安住的緣故，而無法了解對境。例如，耳朵雖聽到了聲音（耳根識出現），但沒特別注意，所以沒聽清楚到底講了什麼話（沒有了解對境）。除此之外，我們的五根識，大部分都屬現量。

一般而言，攝類學會將現量分為四種，即根現量、意現量、自證現量、瑜伽現量。從六識的角度來看，五根識乃屬根現量，後面三項才是第六識的現量。身為凡夫的我們，自己感受自己來說，完全不需推理就能感受，此即自證分、自證現量；而瑜伽現量，僅出現於聖者階段；五根識多是現量，此即根現量，不過，五根識之後而未生起第六識的分別心之前，會有一個非常短暫的一剎那，這是現前識，而非現量喔；第六識裡的現量，除了自證現量與瑜伽現量之外，還有什麼其他的現量呢？如神通。六種神通裡，前五神通，屬於第六識的現量，即意現量。前五種神通，凡夫階段有，

連鬼神也會有，沒什麼了不起的，因為它不是瑜伽現量。第六種神通，唯阿羅漢才會有。

總之，同時具備了現前識與量識這二個條件者，才算是現量。從後面看，量，不一定是現量；從前面看，現前識，也不一定是現量。現量和現前識，二者有範圍大小之別。現前識的範圍比較大，現量範圍小。換言之，現量，一定是現前，但現前識，則不一定是現量，如現而未定識。同理，量和現量來說，量的範圍大，現量範圍小。現量一定是量，但量，則不一定是現量，如比量。

何謂現前識？簡單來說，現前識面對境時，沒有義共相、沒有自己的意思，它就只是直接接觸對境罷了。然而，直接接觸對境，並不代表了解對境。比如說，眼前跑過來一隻狗或貓，沒特別注意看的話，我們只知道有東西跑過來，至於跑過來的是狗還是貓，則無法確定。此時，眼識的確接觸到了對境（狗或貓），但沒加入分別心，這就是現前識。現前識並不一定有量或理解，因此，現前識不一定是現量。

「**離分別複無錯亂之認識也。**」此即現前識的定義。何謂離分別？比如說，我的眼睛睜開著看見前面跑來一隻貓，這是不是現前識？是，因為眼睛看的時候，並沒有添加自己的意思，它只是直接接觸了這個對境，並無了解。此時，這個現前識就是一種「離分別」。那麼，這個現前識有錯誤嗎？沒有錯，只是不確定而已。我們若問他看見什麼，他可能會回答：「好像是隻貓吧！」他不是很確定。所以，我們不能說他錯，因為真的是隻貓啊！因此，**離分別複無錯亂**，意思是「面對對境，沒有添加自己的意思，只是單純地直接接觸對境而已。」

「**離分別複無錯亂**」，這是現前識的定義；「**謂如彼新生非虛誑認識之一**」，這是量識的定義。現前識的定義也好，量識的定義也好，二個都具備了，就是「現量識」。「**謂如彼新生非虛誑認識之一，離分別複無錯亂之認識也。**」是現量的定義，而「**離分別複無錯亂之認識也**」，則是現前識的定義，那麼，這二個定義，哪一個範圍大？**離分別複無錯亂之認識也**範圍大，

謂如彼新生非虛誑認識之一，離分別複無錯亂之認識也。範圍小。換言之，具備了後面這個「離分別複無錯亂之認識也」的條件，不一定具備「謂如彼新生非虛誑認識之一，離分別複無錯亂之認識也。」。反之，若具備這二個條件者，一定也具備後面這個條件。這裡的定義，我們應如是理解。

再來，量，不一定是現量，但現量，則必定是量。二者也有範圍大小之別。「**謂如彼新生非虛誑認識之一**」，這是量的定義。同理，具備了量的定義，與具備了現量的條件，哪一個範圍大？具備量的定義者範圍大，具備現量定義者，範圍小。例如，光有「**謂如彼新生非虛誑認識之一**」這個條件，不一定能具備「**謂如彼新生非虛誑認識之一，離分別複無錯亂之認識也。**」，如比量。所以，比量，僅具備了「**謂如彼新生非虛誑認識之一**」這個條件，但不具備「離分別複無錯亂之認識也。」這個條件喔。可以理解嗎？有沒有問題？喔，沒有問題，那太好了！哈哈哈…我就繼續講下去了。

心類學裡，現量的定義，與此處現量的定義，有些不同。攝類學的現量的定義，會先講量識的定義（**謂如彼新生非虛誑認識之一**），再講現前識的定義（**離分別複無錯亂之認識也。**）；然而，心類學的現量的定義，則是先講「**離分別**」，接著才連著一起講「**無錯亂**」與「**新生非虛誑之認識**」。

此處的「**離分別**」，其實毋須特別提出來，因為，只要是**離分別**就一定是**無錯亂**了，反之亦然，只要是**無錯亂**就一定是**離分別**。離分別的量，是現量，無錯亂的量，也是現量，所以，光講一個**無錯亂**或**離分別**，就能「排除不同種類」了。然而，此處為什麼重覆講二次呢？有何作用？主要的作用在於「排除顛倒分別」。所以，這裡先講了離分別，再加上無錯亂，就有「排除不同種類與顛倒分別」的用意。

乙四、辯論建立大因果

丙二、立自宗

請看課本第 46 頁。一般而言，稱「**大因果**」一詞，代表它範圍大，解釋亦深細，以別於小理路中的「因果」。小理路講的因果，範圍小一點，解釋亦簡略些。

「**一、講因；二、講緣；三、講果；四、附講觀察有無過及未。**」p46

「**觀察有無過及未**」，乃「觀察有無過去與未來」之意，亦即我們針對能否成立過去的有或無來進行觀察，以及針對能否成立未來的有或無，進行觀察。

「**一、講因分為：1、講性相；2、講分類。**」Ｐ４６

「**能生為因之性相；或謂能饒益為因之性相。**」Ｐ４６

能生、能饒益，二者都是因的性相。

「**一、親因及疏因二類；二、近取因及俱有緣(俱生緣)二類；三、從言詮門分為六類。**」

之前提過，此處是「**大因果**」，所以，因的範圍，比較大。因可分為三類，第一、二種分類，是真正的因、正確的因，但第三類的因，則不一定是真正的因、正確的因，凡「屬於因這一類」的，就可以放，但實際上，它不是真正的因。

何謂言詮門？即「可以稱為因」。何謂「可以」？就是可以講、可以把它算進因的範圍裡面。因此，一聽到「**從言詮門分**類」時，我們就知道裡面一定有些因並不是真實的因。這種分類，經常會出現喔！你們要明白。

比如說，法寶，從言詮門分類的話，可分為「教的法寶」與「證的法寶」。前者，不是真正的法寶，後者，才是真正的法寶，如道諦、滅諦。講述滅諦、道諦的經論，雖不是真實的法寶，但我們依然可尊稱它為「法寶」，此時，我們就會用「從言詮門，法寶可分為教與證二類。」這種說法。因此，經論裡進行分類時，會特別說「從言詮門分…」，而不直接分類。就像

我們不能直接說「法寶分為教與證」，而應該說「從言詮門，法寶可分可為教與證。」這一點，大家要了解喔。你們看，第一二項的因，都沒提到「**從言詮門分類**」，就是這個意思。

六因裡，很多都不是真實的因。**親因疏因**、**近取因俱有緣**，在小理路已經講過了，我不太想花時間重覆解釋，這是我們已經學好的東西，你們唸唸就會懂。現在，我們直接跳到第三「從言詮門分為六類」。

「**因從言詮門分為六類，如《俱舍論》云：『能作及俱有，同類與相應，遍行並異熟，許因為六種。』**」P47

這四句，你們要背喔！背了，比較容易記住，不然很容易忘掉。首先，**能作、俱有、同類、相應、遍行、異熟**，這六項，都可於後面加個「因」字。

俱有及相應，大家應該很容易知道它們肯定不是真正的因。俱有因，意思是因與果同時存在，那麼，這種因，怎麼能算是真正的因呢！因此，俱有因不是真正的因。相應因，則是任何時間裡，因與果都互相相應，所以，這也不是真正的因。因此，相應因和俱有因，它們的因和果是同時存在的，所以它們肯定不是真正的因。事實上，我們光從字面上的「俱有」及「相應」二詞，就能知道它們不是真正的因。什麼才是真正的因呢？先有因，因生果，因與果，不可同時存在，這才是真正的因。

簡單說明一下「**俱有與相應**」。我們的雙手、雙腳，彼此互相幫忙，我們無法說哪一個前哪一個後，哪一個是哪一個的因，但它們之間，有互相照顧幫忙的情形，這就是俱有因。又如，一個家庭裡，夫妻互相幫忙，這也是俱有因；一棟房子，必須有四根柱子才能撐起房子，這四根柱子，也是俱有因。然而，俱有因並非真實的因，只是它們有因的感覺，所以稱之為**俱有因**。

心周邊的煩惱，有善也有惡，這些與心同在一起的煩惱，會影響這顆

心，一如煩惱增長時，心也會受影響；反之，心，也能影響身邊的煩惱。心與煩惱，二者是相互相應的關係。何謂相應因？以心王與旁邊的心所為例。心王與心所，不能說心王在前或心所在後，二者是同時存在，且相互依賴，但它們不是真正的因果關係，只是有一點因果的感覺，因此之故，我們可以稱它為因，這就是**相應因**，它不是真實的因。總之，俱有因與相應因，不是真實的因，但依然能稱之為「因」。

以上是比較簡略的說明。主要說明的是「**從言詮門分類**」，意指裡面一定有不是真實的因存在。如俱有因與相應因。

又如，能作因，範圍很大，裡面有真實的因，也有不是真實的因。例如，我的母親，是我的真實的因，但別人的母親（仁波切用的是「另一位母親」），就不是我的真實的因了。不過，這二位母親都能稱為我的能作因，只是一真實，一不真實。為什麼我的母親和別人的母親都是我的能作因呢？能作因，要從反面來想。以「產生我」而言，凡不造成障礙者，都可以叫做我的能作因。別人的母親，雖然對於產生我上面，沒有幫助，但也沒有造成障礙。至於，我親生的母親，不僅對產生我上面，不形成障礙，而且有很大的幫助。因此，從「不造成障礙」的角度來說，我的母親和別人的母親，都辦得到，她們都是我的能作因。能作因，要從反面切入。

再以「我們明天要出去玩，而明天不會下雨。」為例。以「不會下雨」而言，對我們有正面的幫助嗎？雖不可說有正面幫助，但它並不會障礙我們明天出去玩，從「不會障礙」的角度來說，我們心想：「喔！太好了！」一副很有幫助的樣子！所以，我們會有一點把它當「因」來看。換言之，能作因，是從不會障礙的角度來看，它有一點因的感覺，故稱之為能作因。

能作因裡面，有真實的因，也有不是真實的因。親生母親，是我的能作因，而且也是真實的因；別人的母親，從「不形成障礙」來看，雖也是我的能作因，但她並不是我的真實的因。因此，能作因，範圍很大，只要不障礙，就能稱之為能作因了。

問：另一位母親，是指養母？還是眾生的意思？

答：我的母親，不是你的母親，你的母親也不是我的母親，就像這樣子。這裡，並不是講「知母」喔。從知母的角度看，一切眾生都是我的母親了。現在講的，不是這樣子。就生我而言，我的母親是我的正因，而你的母親則不是我的正因，因為你的母親對生我而言，沒有幫助，但也沒什麼傷害，因此，從沒傷害的角度，你的母親對生我而言，即可稱為能作因。同理，就生你而言，你的母親是你的正因，我的母親就不是你的正因了。但我的母親對生你而言，並不形成障礙，因此，我的母親也可稱為你的能作因。

問：「離分別複無錯亂」，仁波切您是說離分別與無錯亂是一樣的意思？

答：前面已具備了「**如彼新生非虛誑認識之一**」這個量識的條件，在此情況之下，離分別也好，無錯亂也好，二者沒差別，都一樣。但一般而言，離分別與無錯亂，還是有區別的。

這二個有範圍大小之別。無錯亂，定是離分別，但離分別，則不一定是無錯亂。但此處，為量識的前提下，離分別，即無錯亂，無錯亂，就是離分別。

問：例如眼睛壞掉的人，看見雪山是黃色的，那個時候，是現量嗎？

答：這種情形，不在量的範圍之內，它是「非量」。如此一來，它是不是離分別？是。它是不是無錯亂？不是。所以無錯亂一定是離分別，但離分別就不一定是無錯亂，就像剛才你舉的例子。只不過，你剛才舉的例子屬於「非量」的範疇。在量的範圍之下，無錯亂與離分別，二者相同無差別。簡單來說，量，分為現量與比量。若是比量，肯定是分別，若不是比量、離分別，則必是現量。因此，量之中，離分別，一定是無錯亂。反之亦然。

問：他的母親，也是我的能作因，因為沒有傷害。那桌子椅子，對「我的生」而言，也是沒有妨礙啊，那麼，桌子椅子，也是我的能作因？

答：沒錯。比如說，桌子所存在的位置，被椅子佔據了，那麼，桌子就無法存在了啊。因此，桌子的存在，可以說，要謝謝椅子不卡它的位！所以桌子才能存在在那裡。從這個角度來說，椅子，就是桌子的能作因。可以嗎？

問：還是不懂。

答：空地上，有棵大樹矗立在中央，就不能蓋房子了。若無大樹，就可以蓋房子。換言之，蓋房子的時候，如果沒有一棵大樹在「這裡」生出來，而是在「那裡」等其他的地方存在，如此一來，我們才可以在這裡蓋房子。美國政府規定，不能在有大樹的地方蓋房子，因為大樹不能砍。所以，大樹不長在要蓋房子的地方，而是長在其他地方的話，那就感謝它啦！此時，樹長在其他地方，對於能蓋房子而言，沒有形成障礙，因此，長在其他地方的那棵大樹，即是蓋這房子的能作因。可以理解嗎？

問：我想釐清一下。您剛剛是說，任何一棵樹，因為它沒有長在我要蓋房子的地方，所以它是這個房子的能作因。那麼，我可以說，那棵樹是我的能作因嗎？

答：也可以這樣講啦！因為那棵樹沒有存在於你的位置上，所以你才能站起來。道理是一樣的。因此，平常我們說，能作因的範圍，很大很大。

問：事實上，平常我們不會這樣想。一個看起來跟我完全不相關的東西，竟然都是我的能作因。所以，我們主要是從這個地方去思惟能作因的定義嗎？

答：沒有錯。面對他人，也是如此。我們先將他人當成能作因，雖沒辦法實際上有幫忙，但至少先不要產生傷害嘛！接著，再追求實際上有幫助，是吧？。所以，先求能做到能作因這部分。

問：請問，因的性相，有「能生」及「能饒益」。這因的性相，是針對「真實的因」來講的嗎？

答：沒錯，它是真實的因的性相。