《攝類學八》

雪歌仁波切講授　潘信慧翻譯　2003/11/08

本講大意：一、複習因與果。

二、解釋反體與實有法。

三、由心、境、分別心說明二諦。

四、諸法總與別之意義的解釋。

五、相違分：1.互絕相違（又分直接相違、間接相違）。

2.不並存相違。

過去在印度那爛陀寺結夏安居時，有一回，所有班智達及成就者齊聚一堂，準備對文殊菩薩獻上讚頌，結果大家不約而同竟然一齊念出了文殊讚(又名彼智讚)，足見此讚之加持與意義非凡，其中：「具悲汝以智慧之光明，消除我心愚癡之黑暗，通達佛語論典之義理，祈請恩賜聰慧辯才相」，上課之前我們如同上述祈請文一般至誠的祈請，並且期許自己應該努力學習以通達佛法義理，去除內心愚癡黑暗！吾人希求如彼之智以入彼之經義大海，當然必須透過經論義理的研習及瞭解，方能如願得證佛位，因此之故，我們特於上課之先念誦二勝六莊嚴的讚頌，就是在自我期許多加努力以求擁有進入經義大海之智慧！

上一堂課我們提到因與果，對於果生起之因，分為遠因和近因；即依因對果直接或間接的幫助，而將因分為直接因或間接因；再由因對果生起之助力大小程度分為近取因及俱生緣。若"因"將己力完全投入以生"果"， 幾乎由因之性質直接轉變為果之性質者，名之為近取因；另外以俱生緣而言，其並未將己力完全投入於果之生起，僅只為片面的輔助效果，故名之為俱生緣。

不單"因"有上述之分類，"果"亦有如許之分法，透過因的助力而直接生起之果稱為直接果或親果，如若不然，則稱為間接果或疏果，又如依時間之遠近

等等；同樣的，依因所投入為果之力量大小，亦可將果分為近果及俱生果。

另外，上一堂課所說之反體部份，有些學員提出了疑問，上課之前我們先行回答：問題之一是，對於實有法的反體之認識，我們有時候會認為它非實有法，有時候又會認為它就是實有法，當吾人舉出實有法的反體並將之安立後，似乎就在同時指稱其為實有法，上述問題乃對實有法和其反體之間的關係不清楚，此問題，可以用二句話簡而言之直接說明：實有法是實有法的反體，而實有法的反體並非實有法。

究竟實有法的反體是否為實有法呢？(不是，)為何不是實有法呢？其究竟何屬呢？事實上，所謂實有法的反體只是吾人心中遮除不是實有法的那個部份，此一部份即心的耽著（認知），此耽著部份即在遮除非實有法者，以顯實有法，而這個認知的部份就是實有法的反體。

易言之，由吾人之分別心遮止非實有法之部份，且加以成立實有法並不是非實有法者，其所抉擇並成立者即為實有法，此即先前所言實有法就是實有法的反體一說成立之理由。而實有法的反體本身只是吾人分別心所抉擇而出的所謂耽著的部份，並非實有法本身，這就是第一個問題的答案。

第二個問題是：當我們拿起一張紙，此紙即具有紙之反體，此反體存在第一張紙上，同樣也存在接著拿起的第二張紙上，因此說紙的反體遍於此二紙之上。但是，紙的反體和第一張紙及第二張紙三者間存在何種關係呢？

提到紙的反體如前所說實有法的反體一樣，也就是說紙的反體本身並非紙，但卻存在於紙上，其僅為分別心的一種顯現而已。紙的反體存在第一紙上，也可存在第二紙上。但若細加區分，則第一紙自有其反體，第二紙亦有其反體，因此提到紙之反體時，此反體遍於第一、二紙，但若言第一紙之反體及第二紙之反體時，所指即不相同，第一紙之反體歸第一紙，第二紙之反體歸第二紙，這是有所差別的。

現在我們瞭解紙的反體遍於一切紙，當我們拿出一張紙並說這是紙，當下吾人心中即知其為一紙，同時也可瞭解紙的反體存在於這張紙上。事實上，紙的反體存在第一紙、第二紙、及所有一切紙上，因此當拿出第二紙時，並無須再加說明吾人即可知此亦為紙，此乃由於紙的反體居中聯繫之故。紙的反體所

具功效即在協助吾人認識何謂紙，因此所謂紙的反體即在遮破並排除非紙之部份，而安立出是紙之部份，所以當我們得知是紙的反體，即可得知是紙。

用到反體一詞，各位可能頗覺不順，但我們可以詳加思索，反體存在紙上，但又不是紙，到底怎麼一回事呢？其實，紙的反體作用在紙上具有排它效果，排除了非紙的部份。我們舉樹上之鳥為例，鳥當下就在樹上，其所存之處就是樹，或說桌上之杯，杯子當下便在桌上，紙的反體亦是如此存在於紙上。

所謂紙的反體，其中之"反體"即在排除非紙的部份而成立是紙的部份。講到這裡可能又有人會生出疑問，反體乃透過心去遮止不是的部份而成立出是的部份，那麼反體是否就是心的本身呢？不是的，反體屬境 ，而心為有境，雖其由心所分別安立而得，但其並非心，而是境。

以上針對上一堂課的問題做出回答，雖然回答問題多少會耽誤一些時間，但釐清問題相信對各位的學習更有助益！

接著再說勝義諦和世俗諦，我們可以分為三點闡明。

首先，所謂勝義諦和世俗諦，吾人可由心的角度加以理解，即勝義心和世俗心，也就是勝義諦可由勝義心所見，此心為現前且正確無誤之心，此心所現之境即稱為勝義諦。

已知勝義諦和世俗諦乃心中所顯現之境，那麼，心中所顯之境和心中所證之境是否相同？事實上我們分三點闡明之第一點即為此說。所謂境分為所緣境、趨入境、顯現境等，我們現在提到分別心識及現前心識，現前心識見境時為直接見境，並無它法間隔；分別心識則非，其見境時為義共相所阻礙。

當吾人持境(所緣境)時，例如對境是瓶，現前心識為直接持瓶，分別心識卻持瓶的義共相。例如，我現在手透過袈裟再握麥克風，此時袈裟即如義共相，將心識和見境(顯現境)之間加以阻隔，分別心了知境時亦然，其境無法真實且直接顯現於心，分別心雖然可以了知境亦可持境，但此境無法直接顯現於心，因為此時所見僅為境之義共相。

第二點我們可由境的角度加以瞭解，勝義諦指稱境之真實無誤，如何證明其為真實無誤呢？當然仍須由心了知，能抉擇此境正確無誤者，即為真實無誤之心；反之，能由真實無誤之心所抉擇顯現者，自亦為真實無誤之境。所以欲

知境之真實與否，仍須回歸能抉擇其為真實無誤之境的那個真實無誤之心來加以分辨。

第三種解釋我們由分別心的角度加以說明，如何區別勝義諦和世俗諦，以一個凡夫的心識而言，其見境時，同時所見為境及境之義共相，亦即其見境時夾雜有義共相，例如見瓶之時，同時認為瓶之義共相亦是瓶，將此二者完全混淆而夾雜不清。

究竟應該如何區別真正的瓶或瓶之義共相？可由瓶之功能加以判斷，真具功能者為瓶，而凡夫心中所見瓶之義共相並不具瓶之真實功能，故其自不為瓶。進而言之，當分別心了知一瓶之際，並無法直接了知，而須由瓶之義共相的相續加以了知。

現在我們就上一堂課教材繼續上課。我們提過所知可分為常法和實有法，實有法又分為色法、心法及不相應行法，於諸法之間所具之因果關係上堂課已經說明，今天繼續講解總與別之關係，講義中有些部份須加調整，請多加留心：

總：隨自身之後陳而行之法。

我們提及總，會思及總與後陳，此即總與別，後陳其義即為別，何以故？若說實有法是總，則其別為何？我們拿出一物稱其為實有法，再拿一物亦稱其為實有法，拿出多物均稱為實有法，透過以上種種實有法之別稱，吾人可以瞭解何為實有法（總），因別具備陳述瞭解之功能，故說後陳就是別，後陳（別）可透過多種物品而瞭解實有法，又具陳述使明之效，故為別。

關於後陳二字，前習之辯式中包括有法、後陳及因，此後陳和現在所言的後陳，字雖同，義卻稍有差異，前者由所作境而明，而總別中所用的後陳卻是指能作者及能使之明者，辯式中之後陳則屬被明者，一為能動作者，一為被動作者，此中具有所作境和能作者之差異。

提到總又分為類總、聚總、及義總（義共相）等，經典中常常提到總，也提到各類的總，雖然總分為上述三種，但“義總”、“聚總”卻不一定為總，其名相雖為義總、聚總，實際上可能非總。

•類總：隨具足自種類若干物之後而行之法。

自種類其義亦同於別，而所謂類總即指其種類和己身一模一樣者。舉例言之，我屬人之種類，人類即吾之總，因我具人之種類，故吾稱為人類，故說人類乃吾之總，而我為人類之別。

•聚總：集合（聚）自之若干支分的粗色。

例如瓶由各個部份（支分）所組成，一座僧院亦由各個部份所組成，人之團體亦由各個部份所組成，如此由各個支分組合而成之聚合體名之為聚總。以聚總而言，並非有總就必定有別。

例如我們現在這麼多人聚合成一個團體，這個團體就是總，可稱為人的聚合體，但是其中存不存在人之聚合體的支分呢？這是沒有的，我們之間任何一人都不能名之為人的聚合體，但這麼多人聚集起來卻可名為人的聚合體。

由諸支分所聚合而成之聚合體本身是聚合體，但不見得具有其所屬之支分，也就是說總不一定存在別，別法必定就有總法的定則並不存在。

• 瓶之義總：執瓶分別心對非是瓶而見為瓶之增益部份。

無論是瓶之義共相、柱之義共相、或是實有法之義共相，此皆指稱境在吾人心中現起時，所顯之境並非境之本身，而是境之義共相。

於分別心中所現之法均為其法之義共相，因此我們可以瞭解於分別心中所現起之瓶僅為瓶之義共相，然吾人總以真實之瓶加以認知，總是將瓶與瓶之義共相二者混淆，對於非真瓶而視之為真瓶所無端增益出來的部份即稱為義共相。

別：1.具有趣入能遍自類之法。2.能遍所入之其自類之法。

剛才說明總時提及種類，種類可說就是總，因其為具有與其相同之種類者。易言之，於一法之上，具有能將之包括在內，並周遍其自身者，此即

為別，例如瓶之上必有能涵括瓶之實有法，此實有法即為總，瓶則為別，具有能遍己自類之法者即名為別。

相違（矛盾）：緣（觀察）爾既是異，又不會是爾之相符（同分）者。

相違其義即為不相順，此不相順並非指人與人之間的不和睦。提及爾既是異，既有異則必有二法之存在，且二者之間彼此相違，因無一法同時屬此二法之故，也就是無有一法既是甲法又是乙法，故說其間無同分。

相違（矛盾）又分為互相矛盾和不同時並存矛盾，前者請改為互絕相違，後者改為不並存相違：

・互絕相違：從否定肯定的角度而言無同分者。

前發之藏傳因明學一書中所用名相為事不相順處，但一般我們都用無同分者。互絕相違就是相違，二者同義。

此處所謂否定肯定的角度，否定即指既是此法則非彼法，一旦是瓶則絕非柱，不可能一物既是瓶又是柱，也就是說，既是瓶則非柱，既是柱則非瓶，從此否定和肯定的角度而言，二者無有同分，不存在既為是又為非者。

互絕相違又分為直接相違和間接相違：

①直接相違：彼此直接無同分者。

前所舉例瓶與柱二者即屬不直接相違，直接相違為瓶與非瓶、常與無常、作與不作等類。

②間接相違：非直接能害所害且非同分者。

例如火與溫度，雖不會直接傷損某一法，但可能漸使此法產生某種程度的改變，火與此法(溫度)之間便存在著間接相違，怎麼說呢？例如火和冷到寒毛直豎之間即具間接相違之關係，因為火會漸消寒意。

・不並存相違：從續流所斷及能斷的角度而言無同分者。

舉我執和證無我慧為例，我執的對治即為證無我慧，證無我慧幾乎可以根本斷除我執，故二者不可能同時並存，稱為不並存相違。

接著請各位念誦下列名相十次以為練習：

"總"分為類總、聚總、義總。

"相違"分為互絕相違、不並存相違；"互絕相違"分為直接相違、間接相違。

所知、有、所量、成實、境、法是同義詞。

勝義諦、諦實所成、實有法、作、無常、有為法、物質、自相是同義詞。

世俗諦、非真實所成、非實有法、不作、常、無為、共相是同義詞。

接著請將先前所學習之辯式有法札西啦應是比丘再行練習二次，雖然已經學過，但為了加強記憶以免淡忘，故仍須重新複習。

各位如此念誦是否能於心中同時產生熟悉的印象？如若不然，則尚須多加練習！接著請複習另一種出題方式：因為不能安立成實之定義故。

接下來請將成實置換為總進行練習：

立論者(立量者，出題者，站立者)	答辯者(立宗，回答者，坐者)
因為不能安立"總"之定義故。	因不成立。
應能安立"總"之定義。	認同。
說!	有法隨自身之後陳而行之法。
有法隨自身之後陳而行之法，應是"總"的定義。	認同。
那麼，"總"的分類，有多少？	有三種。
因為不能一一安立那三種之故。	因不成立。
應能一一安立那三種。	認同。
說!	有法類總、聚總、和義總三種。

有法類總、聚總、和義總，應是"總"的分類。	認同。

接下來請再將成實置換為相違，並將相違分類之一互絕相違亦加入辯式中進行練習：

立論者(立量者，出題者，站立者)	答辯者(立宗，回答者，坐者)
因為不能安立"相違"之定義故。	因不成立。
應能安立"相違"之定義。	認同。
說!	有法緣爾既是異，又不會是爾之同分者。
有法緣爾既是異，又不會是爾之同分者，應是"相違"的定義。	認同。
那麼，"相違"的分類，有多少？	有二種。
因為不能一一安立那二種之故。	因不成立。
應能一一安立那二種。	認同。
說!	有法互絕相違與不並存相違二種。
有法互絕相違與不並存相違，應是"相違"的分類。	認同。
因為不能安立"互絕相違"之定義故。	因不成立。
應能安立"互絕相違"之定義。	認同。
說!	有法從否定肯定的角度而言無同分者。
有法從否定肯定的角度而言無同分者，應是"互絕相違"的定義。	認同。
那麼，"互絕相違"的分類，有多少？	有二種。
因為不能一一安立那二種之故。	因不成立。
應能一一安立那二種。	認同。

說!	有法直接相違與間接相違二種。
有法直接相違與間接相違，應是"互絕相違"的分類。	認同。

最後再來回答同學之提問：

◎問 1：不並存相違的性相為：從續流所斷及能斷的角度而言無同分者。請問此續流指類似的等流嗎？如此是否有情方具不並存相違呢？續流究指何義？

◎答 1：續流所指像是補特伽羅的相續，補特伽羅的相續也稱之為續流。另外，無明也有續流、煩惱也有續流、人類也有人類的續流，故續流不單指補特伽羅的續流。此處不並存相違定義中所言之續流，恰如前說證無我慧可斷除我執，也就是說透過無我慧的修證可斷除我執的續流，可斷五毒之相續。因相續一般多用於補特伽羅等有生命之體，故此處不用相續一詞，而用續流。

◎問 2：我在另外的地方上課時，當提到義共相時是很簡單的解釋，很容易明白，但我們現在的說法，據我所知好像有人無法領會，我告訴他其實很簡單，義共相就是一個影像，一個概念。我覺得這一堂課名相很多，能否以較為簡明之方法來闡釋名相？因為目前所用文詞連我們自己中國人讀來都覺不順。再者，是否可介紹參考書目讓我們先行瞭解這些名相呢？

◎答 2：關於名相之認識，我們可以閱讀攝類學之中文版，但一般而言，欲直接閱讀攝類學有一定的難度，不過還是可依各人所須加以參考。我們現在覺得好似已經學了許多名相，然而事實上僅為極其少數，當我們閱讀大經大論時才會發現所學名相少得可憐！

提到義共相，我們可以很簡單的加以認識，亦即顯現於心中之行相，但不能說是影像，中間有微細之別。其可顯現於心，但是否存在於心？非也！或許我們會心生疑惑，究竟義共相是實有法還是常法呢？其實只要是於心

中所顯者，或顯現於心中之行相，即所謂義共相。

之前這麼說以為大家均已瞭解，然經師姐如此一問，方知各位或許都還不甚清楚！義共相真的頗為難解，我在學習釋量論時，班上同學常須透過辯經以求甚解，如此學習直至第十一、二年時，方進入因明學的領域，學習破他、遮他及立自、斷諍之部份，此時仍談義共相，在這麼高深的學習當中還在談義共相，可見義共相絕非可以透過淺顯的一、二句話加以理解，而是須藉深入之學習以明其深奧之義。

◎問 3：請問義共相和反體之差別為何？

◎答 3：由此問可知義共相有多麻煩，把大家都搞迷糊了！所謂反體就是義共相。或許我們須要透過辯經才能真正掌握其義，如果我們同時將多種經義並列而論，可能會產生麻煩！所謂實有法的義共相並不容易理解，例如我們現在看著金剛杵，在金剛杵上我們瞭解此金剛杵是實有法，而當下進行思想的分別心當中也有金剛杵的義共相、也有實有法的義共相、也有金剛杵是實有法的義共相，所以各位說麻不麻煩？

例如我告訴各位金剛杵是實有法，各位聽的當下會思及金剛杵是實有法，此因各位的能見心是分別心，以分別心想金剛杵是實有法，同時也會想到金剛杵的義共相。因為你們想金剛杵時一定會透過金剛杵的義共相，想實有法一定也要透過實有法的義共相，你們同時也有想金剛杵是實有法，這仍須透過義共相，什麼義共相呢？金剛杵是實有法的義共相。

這當中有許多問題，在實有法的義共相中我們仍會加以區分，金剛杵上面的實有法的義共相是否為一切實有法的義共相？這是一個問題。實有法的義共相有很多，紙的上面有實有法的義共相，書上也有實有法的義共相，金剛杵上也有實有法的義共相，所以實有法的義共相多不勝數。

前言之實有法的反體，其亦由分別心之觀念所安立，我們來仔細想一想，當各位想到金剛杵是實有法之時，有沒有同時想到一個對境是實有法？當確定其為實有法之際，此時所用之觀念即實有法之反體，乃由分別心所耽著而造作之部份，所以實有法的反體一定是分別心的想法或觀念，

所以它亦為義共相。

義共相是分別心所想的一個部份，而非實存於實有法本身，所以實有法的反體也是義共相。這麼說，或許有人會聯想到書上之實有法的義共相不是實有法的義共相，為什麼呢？實有法的義共相僅是一個想實有法的分別心上之觀念而已，分別心有好幾種，有的只想是實有法、有的想那個書是實有法、有的想這個金剛杵是實有法，所以這種分別心的觀念只可以見到實有法的義共相。

另外也有一類解讀，認為想金剛杵是實有法的這種分別心的觀念就不是實有法的義共相，各位可以自己抉擇看看。

這一堂如此講解下來，也許有人心生疑惑，這和我們行善積德、修持善法、或是修學佛法究有何關？此想百分之百錯誤！因為透過學習絕對有助各位在法上的成就，各位來此學習絕對有其殊勝意義。

任何法的學習均須經由聞思修之次第，無論任何一部經典，或是祖師班智達等成就者在法上的學習，其成就亦是透過聞思修之次第而得，是故佛法之學習必不可或缺聞思修！吾人隨聞之增廣，則思之力亦必增強，而透過思力之加強，則幾乎是成幾何倍數增長了吾人成佛之力。

多聞的功德如同上一堂道次第課程中所說，僅以念誦皈依文而言，一個經過多聞次第之人和未經多聞次第之人，二者念誦皈依文之體會及當下所生效應實為天壤之別，由此可證明聞思修之次第缺一不可！

吾人意欲成佛，並非念誦咒語或發願成佛即可，而是要實際上在成佛道上步步前進，我們現在所行正是如此實際的一步接一步，也就是說我們藉此學習而往成佛之道步步前進，一一積聚成佛資糧，使吾人得以成佛。而且如此學習所積之善業資糧，足可用以發願回向，這些開啟吾人慧眼之善業可以讓我們回向一切亡者或世間眾生，令其各個皆滿所願！

我們若以一堂課中所積之善業回向這些對象，則可令其皆如吾人一般打開智慧之眼，趣向正法，趣向無誤之道。這個打開吾人慧眼之善業不只可使吾人知所取捨，而且可以回向並祝福眾生在學佛途中值遇正法，踏上無誤之道。如

此回向之後，同時利益了他人，反過來更進一步增長了自己的福慧資糧，一般的善業並不能做同等之回向，所以我們絕對應該以滿懷之信心，珍惜此殊緣並歡欣踴躍的努力學習！