

【2013 攝類學 62】（下半節）

雪歌仁波切講授

2016/02/23

以上是對因、緣、果、三時這些方面的斷諍論，上面特別是對三時的辯論。更早一些，我們也學習了能表與所表、性相與名相等；再往前，學習了相違與相屬，還有關於有無的量識……，通過這些次第的學習，將我們由攝類學逐步帶到因類學。攝類學可以說是《釋量論》的基礎，《釋量論》的真正內容是邏輯，邏輯是在因類學裏面教的，而因類學的前面，就是《釋量論》基礎的東西，也就是小理路、中理路、大理路這些。

《釋量論》主要在於邏輯推理，我們之前講過「四理」，即法性、作用、觀待、推理。推理的前面是依靠觀待，觀待的前面又依靠法性理和作用理。其中，觀待包含因果、相違、相屬等，相屬又含因果相屬與同體相屬，同體相屬包含總別、能表所表、性相名相等，因果相屬包含小因果與大因果等，這些都是屬於觀待理。在具備這些觀待理的基礎上就可以進行推理，這就講到了周遍。不管是正因的邏輯還是應成的邏輯，都要用到周遍的道理。大理路是講應成（相當於《釋量論》第四品），因類學是講正因（相當於《釋量論》第一品），《釋量論》真正講邏輯的是第一品和第四品。

我們現在講到中理路的最後階段，是為後面的大理路和因類學打好基礎。只有將觀待理學好，才能靈活運用周遍，如此才能熟練運用不管應成或正因的邏輯推理。

我們先看後面的一個偈頌。

應成論式之八門分別答辯法：

彼因皆後陳 唯許為後遍。

後陳皆彼因 為往下周遍；

凡非是後陳 非彼因遭遍；

彼因非後陳 許之為違遍；

此等即名為 正確四周遍。
彼因非後陳 乃許為顛倒，
之隨因後遍 後陳皆非因，
為顛倒下遍 凡是非後陳，
皆非非彼因 許為倒遣遍；
凡論式之因 非彼彼後陳。
為顛倒違遍。

這八個周遍，前面四個稱為正確周遍，即後遍、往下周遍、遣遍、違遍；後面四個稱為顛倒周遍，即顛倒後遍、顛倒往下周遍、顛倒遣遍、顛倒違遍。這裏所謂「正確」，是指從其自身的角度而言，例如違遍實際上是顛倒見，但從其自身而言是正確的（亦有其正面）。

不管是正因論式或應成論式，都有有法、所立法、因，而所謂周遍，是指因與所立法（是、非、有、無）之間的關係。若因皆為後陳（所立法），則稱為後遍；若後陳（所立法）皆為因，則稱為往下周遍；若非後陳（所立法）皆為非因，則稱為遣遍；若因皆為非後陳（所立法），則稱為違遍。此四者都好像有一種確定的力量，所以都當成是正確的周遍。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 63】

雪歌仁波切講授

2016/03/15

我們上次講過，不管是應成論式還是正因論式，瞭解周遍都是非常重要的。我們或者會把內心裏很多錯誤的想法當成理所當然，或者會有所懷疑而希望瞭解真相，這也就是《心類學》裏面說到的「顛倒識」和「疑」兩個階段。

對顛倒識如何處理呢？就是要採用應成論式的思考，就像我們對某些人指出，如果持續一些習以為常的衣食住行的陋習，幾十年後將會是什麼樣子；又再對比其他一些國家人民的習慣，以此來推理孰對孰錯。「應成」之「成」，亦即「變成」，就是說如果這麼做會變成如何如何、成為怎樣怎樣。我們通常說「以時間來驗證」亦是此意，例如表面上看不到貪心有何不對，但隨著時間的推移，從輪回看其生生死死之果，其帶來的各種過失，才會知道貪心的不對。又例如，我們通常無法察覺壞苦、行苦是苦，但以時間推移來看，就能知道其仍是苦的體性。所以，對此（壞苦、行苦）快樂的感覺，就是顛倒識。而對治顛倒識的，就必須以應成論式來處理。

另外，還有一些是懷疑，希望得到確認的，例如，很多學佛的人雖然知道「諸法無我」，但卻不清楚如何無我，這種情況下，就用正因論式來處理，以多種理由來生起一種量識（比量），從而有了清楚的瞭解。

只有用應成論式或正因論式來處理以上問題，才能開智慧，否則，若只是一味地拜佛、供養等等，那是沒有用的。真相（例如輪回是苦）是我們無法逃避的，只有真正瞭解「為何是苦」，那才是有意義的，否則無法如理取捨，一旦造了很多惡業，到最後很多痛苦爆發出來的時候，就來不及了。只有提早瞭解並尋求對治方法，不致於在「顛倒」或「疑」裏面掙扎，那才是對自己最好的。

我們之前講過的「四理」：法性理、作用理、觀待理、推理，其中推理

就包含了應成論式和正因論式。有了法性和作用，才有後面的觀待，之後才有推理。每一個法有其不同的體性，由其帶來不同的功能，體性和功能的多少又影響到觀待理由的多少，由此而影響到推理的多少。可見學習推理，是離不開法性、作用以及觀待的。

為何說周遍對於應成和正因都很重要？周遍就相當於「觀待理」，觀待理是否正確就影響到推理是否正確；同樣的，觀待運用有多靈活就影響到推理有多靈活。《釋量論釋》裏面，就解釋了觀待理和推理之間的緊密關係。例如，山上有火，有煙故。煙是由火產生的，所以煙觀待於火，沒有火就不可能有煙，有煙則必須有火，有如此的觀待（周遍）關係，才可以推理出有煙必有火。

有煙必有火，但是有火卻未必有煙，這是我們必須清楚的，否則推理起來就迷迷糊糊的。反過來就變成「凡是沒有火就肯定沒有煙」了。

應成論式和正因論式，對我們修行都有重要的幫助。修行就是改變我們的舉止，我們平常只是盲從周圍的人與事，不假思索，不懂得取捨。而迦佛開示了聖諦，闡述了何為真正的苦、何為真正的樂。不管是身體上的還是內心上的，都可以以時間來證明其真相是如何，這是以究竟的角度來看待，這就是佛法。釋迦佛所講的「苦諦」、「集諦」、「滅諦」、「道諦」，其中「諦」意即「究竟」，究竟的角度來看，輪回中一切皆是苦。只有瞭解了法的究竟實相，才能有聰明的取捨，才是真正的開智慧。以前尊者的老師（林仁波切）對他說：「若要開智慧，去閉關還不如學習因明學。」確實如此啊，學邏輯的確有助於我們頭腦更靈活，而在一個安靜的房間了持續幾周持文殊咒語，不見得就能讓頭腦更靈活啊。所以，我們要在頭腦中常常運用應成論式和正因論式，推理得越圓，看得就越究竟，智慧就越好。

為了使周遍的運用能夠靈活準確，這裏講了八門周遍，包括後遍、往下周遍、遣遍、違遍四個正確周遍，以及顛倒後遍、顛倒往下周遍、顛倒遣遍、顛倒違遍四個顛倒周遍。

正確周遍	顛倒周遍
後遍：凡是因皆是所立法	顛倒後遍：凡是因皆非所立法
往下周遍：凡是所立法皆是因	顛倒往下周遍：凡是所立法皆非因
遣遍：凡非所立法皆非因	顛倒遣遍：凡非所立法皆非非因
違遍：凡是因皆非所立法	顛倒違遍：凡是因皆非非所立法

可見，後遍與顛倒違遍二者是同一的，顛倒後遍與違遍二者是同一的。

學員問：（聽不清楚）

答：這裏所立法與因之間是以「是、非」的角度來說，實際上不一定，有時用「有、無」也是可以的。規則是一樣的。

接著請看文：

複次，分為十六門翻時，學者如是說：

由後遍翻諸後遍，即為後遍之翻法。

彼之下遍即下遍，違遍以及諸遣遍；

皆按各自翻法番；下遍後遍即下遍；

彼之下遍即後遍；凡彼後陳皆非因，

此即是彼之違遍；非彼因皆非後陳，

此即是彼之遣遍；違遍之隨因後遍。

即為違遍學者許；凡非後陳皆是因，

此即是彼之下遍；如是推理凡是因，

非皆遍非是後陳，此即是彼之違遍；

凡是非非彼後陳，皆為非是彼因者，

此許為彼之遣遍，遣遍之隨因後遍。

唯是與遣遍同類；凡非是彼論式因，

悉皆遍非是後陳，此即是彼之下遍；
凡非論式之後陳，並非皆非彼諸因，
此即是彼之違遍；大凡非是非彼因，
並非皆非後陳者，此即遣遍之遣遍。
由諸周遍十六門，其理如是或許然。

由四個正確周遍又可引申出十六周遍，例如後遍就可引申出四個：後遍的後遍、後遍的往下周遍、後遍的遣遍、後遍的違遍。以此類推，其他三個又各分四個，共有十六個。

其中後遍所引申的四個，即後遍的後遍、後遍的往下周遍、後遍的遣遍、後遍的違遍，這四個分別與後遍、往下周遍、遣遍、違遍是一樣的，因為我們平常所說的有無周遍，也就是「有沒有後遍」的意思，例如「有法聲音，應是無常，因為所作性故」，我們對此的思考是：「凡是所作性。是否皆是無常呢？」，所以我們平常的思維都是從後遍的立場來講的，不管是後遍、往下周遍、遣遍、違遍，都是以後遍作為周遍，以如此的立場來講的。也就是說，後遍與從後遍的立場所講的後遍是一樣的，往下周遍與從後遍的立場所講的往下周遍是一樣的，遣遍與從後遍的立場所講的遣遍是一樣的，違遍與從後遍的立場所講的違遍是一樣的，這就是文中所說的「由後遍翻諸後遍，即為後遍之翻法。彼之下遍即下遍，違遍以及諸遣遍；皆按各自翻法番」。

接著，「下遍後遍即下遍」：如果以下遍作為周遍的立場來看，那就變成下遍本身就是後遍，所以下遍的後遍與下遍是一樣的。接著，「彼之下遍即後遍」：下遍的下遍就是後遍，因為下遍是「凡是所立法皆是因」，以下遍作為周遍的立場來講，其下遍就變成「凡是因就是所立法」，那就是後遍了。接著，「凡彼後陳皆非因，此即是彼之違遍」：從後遍的立場講的違遍，是說「凡是因皆非所立法」，而從下遍的角度講，就變成「凡是所立法（後陳）皆非因」了。接著，「非彼因皆非後陳，此即是彼之遣遍」：從後遍的立場講的遣遍，是說「凡非所立法皆非因」，而從下遍的角度講，就變成「凡

是非因皆非所立法（後陳）」。

以上已經講了十六個周遍裏面的八個了，我們如果列成表格一一對應，應該比較容易理解，這無非是讓我們對是非有無各種角度的觀待，由不同的觀待而有不同的推理，如此可以反復練習。

學員問：有什麼例子可以說明「下遍的下遍」嗎？

答：以「有法聲音，應是無常，因為所作性故」來說，我們平常所說的後遍、下遍、違遍、遣遍都是以後遍的立場來講的，那麼「下遍的下遍」就是以下遍的立場來講的，所以就應該反過來，變成「有法聲音，應是所作性，因為無常故」。也就是說，平常是從所作性的角度講的，現在變成從無常的角度講的，從無常的角度來講，也有其後遍、其下遍、其違遍、其遣遍啊。

實際上，有後遍的不一定就有下遍，有下遍的不一定就有後遍，但是二者皆具備的也有啊。所以對於像「下遍」這樣的觀待，我們也要能靈活運用。

學員問：「有煙一定火，但有火不一定有煙」，這就是沒有下遍嗎？

答：是的。又例如，「有法聲音，應是無常，因為所知故，」這是沒有後遍，但卻有下遍，凡是無常就是所知，但凡是所知卻未必是無常啊。

所以，從這個角度有什麼樣的周遍，從那個角度有什麼樣的周遍，如此練習得多了，那麼對其範圍就非常清楚了。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 64】

雪歌仁波切講授

2016/03/22

宗大師在所寫的初、中、後善祈願文中，講到如何祈求、發願，例如來世投生何處、何時接觸佛法、跟何種老師學習、如何聞、如何思、如何修，以及如何弘法利生等各階段，宗大師對各階段都有不同的標準和相應的祈求。當講到思的階段時，宗大師說必須透過四理來思維。的確如此，我們思維的力量能夠經由四理的練習而越來越強，從而開智慧。一般人學習佛法，容易停留在「聞」的階段，但只有到「思」的階段，才會變成自己的東西，而「修」則能更深入於內心。

四理中，觀待理越正確或越多，則推理也就越正確，而我們學習的「周遍」，就等於觀待理。例如，有煙肯定有火，但有火卻未必有煙，只有觀待理存在才可以推，若觀待理不存在則推不起來，所以我們對於觀待理（周遍）有沒有存在，必須很清楚。有時周遍這樣子存在，但那樣子卻不存在，對於不同角度的情況下有沒有周遍，我們要能快速反應，那麼肯定必須要有準確的思路。

為了練習，我們講了八門周遍，包括後遍、往下周遍、遣遍、違遍四個正確周遍，以及顛倒後遍、顛倒往下周遍、顛倒遣遍、顛倒違遍四個顛倒周遍。接著，由八乘以八、八乘以四、四乘以四，分別可以變化出六十四、三十二、十六種不同的周遍，其中以四個正確周遍引申出來的十六個周遍依次是：

- 1) 後遍的後遍、後遍的往下周遍、後遍的遣遍、後遍的違遍；
- 2) 往下周遍的後遍、往下周遍的往下周遍、往下周遍的遣遍、往下周遍的違遍；
- 3) 遣遍的後遍、遣遍的往下周遍、遣遍的遣遍、遣遍的違遍；

4) 違遍的後遍、違遍的往下周遍、違遍的遣遍、違遍的違遍。

除此之外，結合四個顛倒周遍，還可引申出後遍的顛倒後遍、後遍的顛倒往下周遍、後遍的顛倒遣遍、後遍的顛倒違遍等十六個周遍，加起來就有三十二個周遍了。

有些人可能會提出疑問，為什麼違遍也包含在正確的周遍裏面呢？違遍的定義是「凡是因皆非後陳」，例如「凡是所作性皆非常法」，常法與所作性之間有相違的力量，可見相違也有其觀待之理，也有其力量，以此角度亦可將之稱為正確的周遍。

我們以 **A** 代表有法，**B** 代表所立法（後陳），**C** 代表因。

後遍與違遍是由 **C** 的角度而來，若「凡是 **C** 皆為 **B**」，即為後遍；「凡是 **C** 皆非 **B**」，即為違遍。往下周遍與遣遍是由 **B** 的角度而來，若「凡是 **B** 皆為 **C**」，即為往下周遍；「凡是 **B** 皆非 **C**」，即為遣遍。

可見，由周遍可觀察到兩個立場，例如可由 **C** 的角度看，也可由 **B** 的角度看，由正面的角度觀察（「皆是」），也可由反面的角度觀察（「皆非」）。如此觀察，我們對於周遍有沒有三句或四句的關係，必須能夠馬上分析出來，那麼推理就不會出錯了。

正確的周遍有四個，與之相反的，顛倒的周遍也有四個。只有清楚了顛倒，才知道其不正確。例如，有是後遍的，也有後遍的顛倒，也有既非後遍亦非後遍的顛倒，而是中間的。如此分析，就會對其界限越來越清楚。提醒要注意的一點是，雖然這裏只講了四個正確周遍和四個顛倒周遍，但並非意味著若非正確就必然是顛倒、若非顛倒就必然是正確，只能二選其一。這不像「無常」與「常法」是直接相違的關係，凡是存在，必然或是無常或是常法，但周遍並非如此，例如空正見與執著心，二者雖然相違，但我們不可以說，凡非空正見就肯定是執著，凡非執著就肯定是空正見。我們現量可見色聲香味觸，這是實際存在的，並非我們的執著。這裏有量，

但這些量既非空正見又非執著心。所以，不能錯以為「凡非後遍就必然是顛倒後遍」，其他以此類推。

正確周遍與顛倒周遍，此中「顛倒」之義，就是將「皆為」改為「皆非」，例如，後遍是「凡是因皆是所立法」，那麼顛倒後遍就是「凡是因皆非所立法」；往下周遍是「凡是所立法皆是因」，那麼顛倒往下周遍就是「凡是所立法皆非因」。

為了便於理解，我們把八個周遍再列示出來：

正確周遍	顛倒周遍
後遍：凡是 C 皆是 B	顛倒後遍：凡是 C 皆非 B
往下周遍：凡是 B 皆是 C	顛倒往下周遍：凡是 B 皆非 C
遣遍：凡非 B 皆非 C	顛倒遣遍：凡非 B 皆非非 C
違遍：凡是 C 皆非 B	顛倒違遍：凡是 C 皆非非 B

請看文：

由後遍翻諸後遍，即為後遍之翻法。

彼之下遍即下遍，違遍以及諸遣遍；

皆按各自翻法番；

後遍所引申的四個，即後遍的後遍、後遍的往下周遍、後遍的遣遍、後遍的違遍，這四個分別與後遍、往下周遍、遣遍、違遍是一樣的，所以文中說「皆按各自翻法番」，因為我們平常都是以後遍（凡是 C 皆是 B）作為周遍的。

請看文：

下遍後遍即下遍；

彼之下遍即後遍；凡彼後陳皆非因，
此即是彼之違遍；非彼因皆非後陳，
此即是彼之遣遍；違遍之隨因後遍。
即為違遍學者許；凡非後陳皆是因，
此即是彼之下遍；如是推理凡是因，
非皆遍非是後陳，此即是彼之違遍；
凡是非非彼後陳，皆為非是彼因者，
此許為彼之遣遍，遣遍之隨因後遍。
唯是與遣遍同類；凡非是彼論式因，
悉皆遍非是後陳，此即是彼之下遍；
凡非論式之後陳，並非皆非彼諸因，
此即是彼之違遍；大凡非是非彼因，
並非皆非後陳者，此即遣遍之遣遍。
由諸周遍十六門，其理如是或許然。

無論是後遍、下遍、遣遍、違遍，每一個的角度都有其後遍，而每一個的後遍都與其自己是一樣的，例如，下遍的後遍與下遍是一樣的（文中「下遍後遍即下遍」），因為後遍就代表正確的周遍，而每一個以其立場來看其本身都是正確的，例如，應成派認為釋迦佛主張應成，唯識派認為釋迦佛主張唯識，毗婆沙宗認為釋迦佛主張毗婆沙宗；一樣的，小乘佛教認為釋迦佛是小乘佛教，大乘佛教認為釋迦佛是大乘佛教，密乘認為釋迦佛是密教。一樣的，違遍的後遍與違遍是一樣的（文中「違遍之隨因後遍，即為違遍學者許」）；遣遍的後遍與遣遍是一樣的（文中「遣遍之隨因後遍，唯是與遣遍同類」）。

接著回到往下周遍。往下周遍的往下周遍是什麼呢？往下周遍即「凡是 B 皆是 C」，由這個角度（立場）再往下周遍，那就是「凡是 C 皆是 B」，這就與後遍一樣了，所以文中說「彼之下遍即後遍」。接著，往下周遍的遣遍是什麼呢？是「凡非 C 皆非 B」，即文中所說「非彼因皆非後陳，此即是彼之遣遍」。接著，往下周遍的違遍，是「凡是 B 皆非 C」。

文中接著講到違遍，按照之前的順序，我們還是先看後面的遣遍吧。遣遍是「凡非 B 皆非 C」，其往下周遍是「凡非 C 皆非 B」（文中「凡非是彼論式因，悉皆遍非是後陳，此即是彼之下遍」），其遣遍是「凡是 C 皆是 B」（文中「大凡非是非彼因，並非皆非後陳者，此即遣遍之遣遍」），這就與後遍一樣了。其違遍是「凡非 B 皆是 C」（文中「凡非論式之後陳，並非皆非彼諸因，此即是彼之違遍」）。

接著看違遍，違遍是「凡是 C 皆非 B」，其往下周遍是「凡非 B 皆是 C」（文中「凡非後陳皆是因，此即是彼之下遍」），其遣遍是「凡是 B 皆非 C」（文中「凡是非非彼後陳，皆為非是彼因者，此許為彼之遣遍」），其違遍是「凡是 C 皆是 B」（文中「如是推理凡是因，非皆遍非是後陳，此即是彼之違遍」），這就與後遍一樣了。

以上是由四個正確的周遍引申出十六個周遍，這是分別由後遍、下遍、遣遍、違遍各各的立場來分別推出其後遍、下遍、遣遍、違遍是什麼，如此可以從不同的角度讓我們的推理更靈活。

接著看「駁他宗」的部分。

有人說：凡具因及後陳之應成（質問對方）論式，皆定為爾之周遍八門隨一。為反詰此說，則以「應是常住，是所表故」之應成論式作為有法，應皆定為爾之周遍八門隨一，是具因及後陳之應成論式故。此理若不成立，仍以彼應成論式作為有法，應是具因及後陳之應成論式，是因及後陳各異之應戰論式故。若根本許，仍以彼應成論式作為有法，爾之周遍八門隨一應未決定，蓋爾之正確四門周遍隨一既未決定之一，爾之顛倒四門周遍隨一亦未決定故。此之第一根本因理，若不成立，仍以彼應成論式作為有法，爾之正確周遍四門隨一應未決定，蓋爾之正確隨因後遍未定之一，正確隨因遣遍未定，正確下遍亦未定，正確違遍亦未定故。此中第一段因理若不成立，仍以彼應成論式作為有法，爾之正確隨因後遍應未定，蓋凡是所表，皆為常，是爾正確隨因後遍之一，凡是所表，非皆常故。此理之後半若不

成立，則以瓶作為有法，是爾正確隨因後遍之一，凡是所表，應非皆常，凡是所表，皆是常故。前之第二段因理若不成立，仍以彼應成論式作為有法，爾之正確隨因遣遍應未定，凡非是常，皆非所表，是爾正確隨因後遍之一，凡非是常，皆非所表故。此理之後半若不成立，則以物作為有法，應是爾之正確隨因遣遍之一，凡非是常，皆非所表故。前之第三段因理若不成立，則仍以彼應成論式作為有法，爾之正確下遍應未定，凡是常住，皆為所表，是爾正確下遍之一，凡是常住，非皆定為所表故此理之後半若不成立，則以常與物二者作為有法，是爾之正確下遍之一，凡是常住非皆定為所表故。前之第四段因理若不成立，則仍以彼應成論式作為有法，爾之正確遣遍應未定凡是所表，皆非常住，是爾之正確違遍之一，凡是所表，非皆定為常住故，此理之後半若不成立，則以所知作為有法，是爾之正確違遍之一，凡是所表，非皆定為常住故。

「常法」與「所表」之間是四句關係，凡是常法未必是所表，凡是所表未必是常法，所以二者之間沒有什麼周遍，例如正確周遍裏，後遍、下遍、遣遍、違遍都不成立，不存在像「凡是 C 皆是 B」、「凡是 B 皆是 C」、「凡非 B 皆非 C」、「凡是 C 皆非 B」如此必定性的結論（是的就完全是、不是的就完全不是），一樣的，「常法」與「所表」之間也不存在四個顛倒周遍的情況。所以文中說「蓋爾之正確四門周遍隨一既未決定之一，爾之顛倒四門周遍隨一亦未決定故」。也就是說，二者之間不管「是」還是「不是」，都沒有完全成立的情況。

將「常法」與「所表」套到四個正確周遍都不成立，又因為違遍與顛倒後遍是一樣的，後遍與顛倒違遍是一樣的，既然違遍與後遍不存在，那麼顛倒後遍與顛倒違遍也就不存在了。八個周遍裏，就剩下顛倒下遍與顛倒遣遍了，顛倒下遍是「凡是 B 皆非 C」，套到這裏就是「凡是常法皆非所表」，未必啊。顛倒遣遍是「凡非 B 皆是 C」套到這裏就是「凡非常法皆是所表」，也未必啊。所以，二者之間，正確與顛倒共八個周遍都不存在。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 65】

雪歌仁波切講授

2016/03/29

我們之前講了八門周遍，由此可引申出十六、三十二、六十四個周遍。周遍有正面和反面等各種不同，但也有些情況根本沒有周遍，不管正面或反面都沒有，例如四句關係，上次課舉了“常法”與“所表”為例，所表未必是常法，常法也未必是所表，二者有交集，而且不可以說“凡是常法皆非所表”，也不可以說“凡是所表皆非常法”，所以不管正面或方面都沒有周遍，任一周遍都不存在。當然，也有些情況是八個周遍甚至十六個周遍都存在的。在第一個駁他宗裏面，有人就說：“凡具因及後陳之應成論式，皆定為爾之周遍八門隨一。”意即，任一論式肯定有八個周遍（或六十四個周遍）的其中一種。但實際上並非如此啊。周遍必須是“凡是……都是……”或“凡是……都不是……”，而像“應是常法，是所表故”這樣的論式，這些情況都不存在啊。

所以，第一個駁他宗是讓我們知道，並非任一論式都會存在八種周遍的其中一種。而第二個駁他宗裏面，他宗就反過來說，八種周遍都具備的論式是沒有的。請看文。

有人說：凡是應成論式，爾之周遍八門皆未定。為反詰此說，則言以常與物二者之一，應是補特伽羅無我，是瓶與柱（二者）之一，是補特伽羅無我故之應成論式作為有法，應是瓶與柱之一，是補特伽羅無我，是常與物二者之一，是補特伽羅無我故。此理若不成立，仍以彼應成論式作為有法，應是應成論式，蓋為具備因，後陳，周遍三件之應成論式故，此因易解。若根本許，仍以彼應成論式作為有法，爾之周遍八門應已定，蓋爾正確周遍四門已定之一，爾之顛倒四門亦定故。此因理之第一段若不成立，則言彼應成論式之正確四門周遍已定，蓋為瓶與柱二者之一，凡是補特伽羅無我，是常與物二者之一，皆為補特伽羅無我，常與物二者之一，凡是無我，是瓶與柱二者之一，皆應為補特伽羅無我等，各已定故。因理之第二段若不成立，則言彼應成論式之顛倒四門周遍應已定，蓋為瓶與柱二者

之一，凡是補特伽羅無我，為常與物二者之一，皆非補特伽羅無我。為常與物二者之一，凡是補特伽羅無我，為瓶與柱二者之一，皆非補特伽羅無我等，各已定故。

我們一般會認為，四個正確的周遍和四個顛倒的周遍肯定是一一矛盾、各各相反的，但實際上，的確存在同時存在的情況。例如，常法與無常、瓶子與柱子之間都是不可能有交集的，自宗這裏是以“以常與物二者之一，應是補特伽羅無我，是瓶與柱（二者）之一，是補特伽羅無我故”這樣的一個論式作為有法，在這個論式裏，因為不管是所立法（常與物二者）或者因（瓶與柱二者），都沒有任一個可以認出來，沒有交集，沒有一個既是常也是物的東西，也沒有一個既是瓶也是柱的東西，那就隨便了，那就可以說“凡是瓶與柱二者，皆是常與物二者”，也可以說“凡是瓶與柱二者，皆非常與物二者”，因為根本沒有規矩啊，所以才說八種周遍都具備。所謂八種周遍都具備，並非指具備真正的周遍，而是根本就沒有如此周遍的東西。自宗以這樣的論式作為有法，那就包括正確和顛倒共八種周遍都具備了。

這就好像我們有時候生氣時會說“隨便”，意思是，我什麼都不接受，既然什麼都不認同，那麼你講什麼都隨便啊。但要注意，這裏不能說“未必”，因為說“未必”的，必須舉出一個真正存在的東西啊。

以上我們講了八種周遍以及十六種周遍的偈頌。第一和第二個駁他宗，表明並非所有論式都能涵蓋在八種周遍之中，也並非八種周遍都具備的論式不存在。

接著看第三個駁他宗。

有人說：爾為應成論式之一，凡爾之正確下遍已定，爾之下遍之下遍皆定。為反詰此說：則言以應是物之差別，是物故之應成論式作為有法，爾之下遍之下遍應已定，爾之正確下遍已定故。前半截因理易解，後半截因理若不成立，則仍以此種應成論式作為有法，爾之正確下遍應已定，蓋

凡是物之差別（個別），皆是物，是爾下遍之一，凡是物之差別，皆是物已定故。若根本許，仍以此應成論式作為有法，爾之下遍之下遍應未定，蓋凡是物，皆是物之差別，是爾之下遍之下遍之一，凡是物，皆是物之差別猶未定故。此因之前半截成立者，蓋具備因及後陳之任何應成論式，其隨因後遍與下遍之下遍同義故。應如此者，凡具備因及後陳之任何應成論式，其第一下遍即下遍，第二下遍即後遍，第三下遍與下遍同義故。

他宗在這裏提出說，如果一個應成論式具備正確下遍，那就具備下遍的下遍。文中“定”字意為“具備”。正確下遍是“凡是 B 皆是 C”，下遍的下遍就是“凡是 C 皆是 B”（等於後遍）。自宗對此駁斥，就必須舉出雖具備正確的下遍、但並不具備下遍的下遍的有法，於是舉出“應是物之差別，是物故”的論式作為有法。雖然“物之差別是物”，但不可以說“物是物之差別”啊。

這裏可以這麼理解，若是單數就是下遍本身，雙數則與後遍同義了，例如“下遍的下遍的下遍”，那就與第一個“下遍”同義了；而“下遍的下遍的下遍的下遍”，那就與後遍同義了。

接著看第四個駁他宗。

有人說：爾是應成論式之一，凡爾之隨因後遍已定，則爾之後遍之後遍皆未定。為反詰此說，則言此應不遍，蓋任何應成論式之一隨因後遍上，從二至百中間不論如何重疊，皆必須與彼應成論式之隨因後遍同義。

自宗在上面破除了“有正確下遍就都有下遍的下遍”這個觀點，他宗在這裏就說，既然下遍不可能有下遍的下遍，那麼套到後遍上，應該就是“凡是具備後遍，皆不具備後遍的後遍”。這當然不對的，對於後遍而言，講一個兩個三個四個乃至一百個，都是一樣的，沒有什麼變化的，而下遍是有變化的。藏文“百”字之義，有時是指數量多，並非定指一百。

接著看第五個駁他宗。

又有人說：爾是應成論式之一，凡爾之違遍已定，爾之違遍之違遍皆定。為反詰此說，則言以應非所作，是能表功能故之應成論式作為有法，凡爾之違遍已定，爾之違遍之違遍應已定。爾是應成論式之一故。此因之前半截易解。後半截若不成立，則仍以彼應成論式作為有法，爾之違遍應已定，蓋凡是能表功能，皆非非所作，是爾之違遍之一，凡能表功能，皆非非所作，蓋已定故。若根本許，仍以彼應成論式作為有法，爾之隨因後遍應已定，爾之違遍之違遍已定故。此理遍者，蓋具備因及後陳之任何應成論式之第一違遍即違遍，第二違遍即隨因後遍，第三違遍即違遍，第四違遍與隨因後遍同義，只是在翻周遍之法上有所不同而已。不僅如此，任何應成論式之隨因後遍之後遍與彼之隨因後遍同義，隨因後遍之下遍與下遍同義；隨因後遍之遣遍與遣遍同義；隨因後遍之違遍與違遍同義；隨因後遍之顛倒後遍與顛倒後遍同義；隨因後遍之顛倒下遍與顛倒下遍同義；隨因後遍之顛倒遣遍與顛倒遣遍同義；隨因後遍之顛倒違遍與顛倒違遍同義故。

因為自宗剛說了“凡具備後遍，也就必定具備後遍的後遍”，他宗這裏就簡單地套到違遍上，認為“凡是具備違遍，也就具備違遍的違遍”。但實際上並非如此。類似於下遍，若是單數就是下遍本身，雙數則變成另外一個（下遍的雙數與後遍同義），一樣的，違遍的單數是違遍本身，雙樹則與後遍同義了。

我們講過，不管是四個正確周遍還是四個顛倒周遍，都是以後遍的立場來說的，所以後遍的後遍、後遍的下遍……一直到後遍的顛倒遣遍、後遍的顛倒違遍，都分別與後遍、下遍……顛倒遣遍、顛倒違遍是一樣的。自宗在文中舉了“應非所作，是能表功能故”的論式作為例子，這個論式具備違遍，但沒有具備違遍的違遍。凡是能表功能，必定不是非所作性啊，亦即凡是 C 皆非 B，所以具備違遍。但卻沒有具備違遍的違遍，違遍的違遍等同於後遍，而這裏不具備後遍，不能說“凡是能表功能皆是非所作”啊。

我們一般會習慣於往自己喜歡的方向走，對於喜歡的會講很多理由，對於不喜歡的會刻意排斥，不會深入分析各種不同的立場。《道次第》裏面講到“正住”，意即不要有偏向，而且必須要有分析的能力，並且培養調心的需求心，這是學佛必須具備的三個條件。如果沒有“正住”，就不可能有智慧，而只有具備智慧，學到東西了，然後才能夠調心，所以三者是有次第的。只有從各種不同的角度去思維，才能使智慧得以增長。如果只是由因推出所立法，這可能有一定偏向的，如果從所立法的角度、從非所立法的角度也都想一想，這就比較客觀了，通過如此客觀分析後，才能夠在“正住”的當下找到正確的理由，沒有偏袒，沒有染汙。

例如講了什麼是菩提心，接著問：“非菩提心的定義又是什麼呢？”也就是問，與菩提心相反的是什麼呢？可以舉什麼例子？如此觀察比較，才能使我們對菩提心的認識更加清楚。

接著請看文。

周遍八門翻法（辯論時之推論表達法）：

以瓶作為有法，應是物，是能表功能故。以此應成論式為例，凡是能表功能，皆是物，為此種應成論式之隨因後遍，凡非是物，皆非是能表功能，為此種應成論式之隨因遣遍；凡是物，皆為能表功能，為此種應成論式下遍；凡是能表功能，皆非物，為此種應成論式之違遍；此四種為正確之四種翻法。

凡是能表功能，皆非是物，為此種應成論式之顛倒隨因後遍；凡非是物，皆非非能表功能，為此種應成論式之顛倒隨因遣遍；凡是物，皆非是能表功能，為此種應成論式之顛倒下遍；凡是能表功能，皆非非物，為此種應成論式之顛倒違遍；此四種為顛倒之四種翻法。

以上之兩類翻法，凡具備因及後陳之其他一切應成論式，皆應如是結合，當理解之。

應是有（存在），是物故。此種應成論式之隨因後遍及違遍之周遍八門翻法：

凡是物，皆是有。當揭示此種應成論式之隨因後遍及隨因後遍時，則言以瓶作為有法，應是有，是物故之論式揭示（或分析）之。如此揭示之應成論式，其周遍八門，與上述之應是有，是物故這個應成論式之周遍八門翻法相同。而違遍之周遍八門，亦按照上述推論法類推。

此種應成論式之下遍及遣遍之周遍八門翻法：

凡是有，皆是物。當揭示此種應成論式之下遍與下遍時，則必須以所知作為有法，應是物，是有故之論式揭示之。如此揭示之應成論式，其周遍八門，與上述之應是有，是物故應成論式之下遍周遍八門翻法相同。由此推知此種應成論式之隨因遣遍之周遍八門翻法。

這裏前面是先教我們四個正確周遍和四個顛倒周遍，這樣的八門翻法比較簡單。接著後面講的是三十二個周遍。

由四個正確周遍和四個顛倒周遍，可以引申出後遍的後遍、後遍的下遍、後遍的遣遍、後遍的違遍、後遍的顛倒後遍、後遍的顛倒下遍……等等，這就是周遍八門翻法，由後遍的角度翻出八個，同樣的，下遍、遣遍、違遍的角度也各翻出八個，總共就有三十二個了。首先，由後遍的角度翻出的八個，由於一般所說的周遍是以後遍的立場來說的，所以前面加上“後遍”與不加是沒有什麼差別的。至於其他三個的角度翻出的周遍，我們下次課再講吧。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 66】

雪歌仁波切講授

2016/04/05

所謂周遍八門翻法，是指四個正確周遍和四個顛倒周遍。實際上，我們上次課已經講到了三十二個周遍的地方了，再往前面大標題是「應成論式之八門分別答辯法」，講了八門之後還講了十六門，但這裏為什麼又是以「周遍八門翻法」為題呢？

因為這裏講的三十二個周遍，與八門周遍有關係，但上面的十六周遍，卻只是與四個正確的周遍有關係而已，也就是分別以後遍、下遍、遣遍、違遍為立場，對應四個正確周遍，由四乘四而翻出十六門出來。那麼，現在也是分別以後遍、下遍、遣遍、違遍為立場，但對應的是四個正確周遍和四個顛倒周遍，由四乘八而翻出三十二門出來。例如，從後遍的角度可翻出八個：後遍的後遍、後遍的下遍、後遍的遣遍、後遍的違遍、後遍的顛倒後遍、後遍的顛倒下遍、後遍的顛倒遣遍、後遍的顛倒違遍；一樣的，下遍、遣遍、違遍也各各能翻出八個，總共就有三十二個了。

請看文。

周遍八門翻法（辯論時之推論表達法）：

以瓶作為有法，應是物，是能表功能故。以此應成論式為例，凡是能表功能，皆是物，為此種應成論式之隨因後遍，凡非是物，皆非是能表功能，為此種應成論式之隨因遣遍；凡是物，皆為能表功能，為此種應成論式下遍；凡是能表功能，皆非物，為此種應成論式之違遍；此四種為正確之四種翻法。

凡是能表功能，皆非是物，為此種應成論式之顛倒隨因後遍；凡非是物，皆非非能表功能，為此種應成論式之顛倒隨因遣遍；凡是物，皆非是能表功能，為此種應成論式之顛倒下遍；凡是能表功能，皆非非物，為此種應成論式之顛倒違遍；此四種為顛倒之四種翻法。

以上之兩類翻法，凡具備因及後陳之其他一切應成論式，皆應如是結

合，當理解之。

應是有（存在），是物故。此種應成論式之隨因後遍及違遍之周遍八門翻法：

凡是物，皆是有。當揭示此種應成論式之隨因後遍及隨因後遍時，則言以瓶作為有法，應是有，是物故之論式揭示（或分析）之。如此揭示之應成論式，其周遍八門，與上述之應是有，是物故這個應成論式之（這裏缺了「後遍之」）周遍八門翻法相同。

其中，從後遍的立場翻出的八個，與一般的八個周遍是一樣的（所以文中說「相同」）。這裏「周遍八門翻法」一開始就是講從後遍立場翻出的八個。

接著講的是從違遍的立場翻出的八個周遍。但違遍並非「相同」，而是「類推」。請看文：

而違遍之周遍八門，亦按照上述推論法類推。

違遍和後遍皆是從 C 推出 B，後遍是「凡是 C 皆是 B」，違遍是「凡是 C 皆非 B」，所以兩個放在一起講比較容易理解。

接著講從下遍和遣遍的立場各各翻出的周遍。請看文：

此種應成論式之下遍及遣遍之周遍八門翻法：

凡是有，皆是物。當揭示此種應成論式之下遍與下遍時，則必須以所知作為有法，應是物，是有故之論式揭示之。如此揭示之應成論式，其周遍八門，與上述之應是有，是物故應成論式之下遍周遍八門翻法相同。由此推知此種應成論式之隨因遣遍之周遍八門翻法。

這兩個都是從 B 推出 C，下遍是「凡是 B 皆是 C」，遣遍是「凡是 B 皆非 C」，所以放在一起講也比較容易理解。

二、兼略述破與立

有人說：凡是有，應是常與物之任何一種，凡是有，皆為成事故。若許此理，則言凡是有，應非常與物之任何一種，凡是有，則非常住之一，凡是有，則非物故。為反詰此說，則答言，凡是有，非是常乃因理不成立。

因此，凡承認：凡是成事，即是常，凡是成事，即是遮止（破），若是遮止，即是遮無，若是無我乃言無。當揭示此諸周遍之理時，因為是揭示遮（止），故不另揭。凡承認：凡是成事，即是物，凡是成事，即是立（成立）。凡是無我，即是有。當揭示此諸周遍之理時，因為是揭示（成）立，故揭示之。

這是對複雜詞句的一些解釋，沒有什麼特別。

接著就進入大理路的部分了。我們先從後邊的「立自宗」開始，之後再講「駁他宗」。請看文。

甲三、敘述大理路（思維理路）

乙一、論述應成論式等

丙一、辯論小應成論式及附辯論

丁一、正辯論

丁二、附辯論分三

戊一、辯論建立第六格

戊二、辯論建立承認規律

戊三、辯論遮事及提問分二

己一、辯論遮事

己二、辯論提問

丙二、辯論大應成論

丁一、正辯論

戊一、駁他宗

以上暫略過，我們從「立自宗」開始講。請看文：

戊二、立自宗

應成論式。分為四方面敘述，謂 1 性相；2 分類；3 識別因、法、義三件；4 答辯法。

1 性相：應成論式之性相者，謂建立應成論式。

此之分類，有若干種分法，謂真（正確）與似（不正確）應成論式之二分法；

從立式方面之四分法等。真應成論式：

真應成論式之性相者。謂本身既是有立論者之真應成論式，複由立論者執本身為真應成論式。卻對本論式又未能答中意義之真應成語。

此又分為二種，謂射理由之真應成論式，不射理由之真應成論式。

射理由之真應成論式性相者。謂真應成論式之一。駁義具足三支。凡射理由之真應成論式，自己所投論式之因，當列舉時，真正論敵必須承認，但又必須是未由量識成立，而周遍已由量識成立。宗由量識危害者。射理由之任何真應成論式之投論式之因。若已由量識成立，則由彼拋出正確論式之宗，乃由量識危害；若其周遍未由量識成立，由彼拋出正確論式之遣遍則不成立；若其宗未由量識危害。由彼拋出論式之宗法則不成立故。

射理由或射自身之正確應成論式分為二種，謂射自體種類之真應成論式，射他體種類之真應成論式。

我們已經學完了周遍，而周遍的使用有兩個論式：應成論式和正因論式。無論是應成論式還是正因論式，都需要依靠觀待理來推論，而觀待理即是周遍，例如凡是……皆是……、凡是……皆非……、凡非……皆是……等等。當然，觀待不一定是正面的，相違也是一種觀待，例如說「有智慧就不會有無明」。我們在前面中理路開頭的地方就講了「相違」和「相屬」，其各各又可進一步分類。沒有觀待理就不可能作出推理，觀待越多就能推理越多。

我（指仁波切自己）最近天天會念誦米拉日巴尊者的《證道歌》，每天背幾個偈頌。我們常常會說修習無常，去除現世的執著心。這就是一種觀待理啊，因為既然是無常，那就不是常法，所以就應去除對常法的執著心。這個在米拉日巴的《證道歌》裏面運用得比較具體，例如，常法的執著心

有多種角度，像「她是我的妻子」、「他是我的仇人」等等，這都是對常法的執著，實際上沒有真正的親與仇。我們會希望親人多聽到我們的優點，希望仇人不要聽到我們的缺點，這些都是常法的執著心，是一種貪心，是痛苦。在米拉日巴《證道歌》的第一個偈頌中就說到，在荒無人煙的山上，遠離了在親人和仇人身上的種種雜染和執著，所以尊者祈求能在此安靜的地方渡過一生直至死亡。經由對死亡無常的思維，滅除所有在常法上的執著心，從而使修行有所成就。這些都是觀待理，如果沒有徹底修習無常，那就無法遠離在常法上的執著心，沒有遠離常法上的執著心，那麼閉關也就不會有成就。所以，只有內心對無常的體悟真正生起，才能徹底遠離染汙執著，內心得以清淨，從而得到成就。這就是以無常法來去除具體的常法上的執著心，而且必須是將無常置於常法對立面的一種徹底清淨的狀態，而不是外面是無常，裏面卻仍包著常法。我們平常嘴上說著「無常」，但內心卻仍縈繞著對親人的貪著和對仇人的憂懼，這樣根本不是以對立面去運用啊，而是二者混雜在一起了。

所以米拉日巴尊者真正抓到了無常與常法的相違之處，其觀待理是很清楚的，如此才能徹底去除常法上的執著心。一樣的，在無常的正面上的砥礪也能建立起來，這就是觀待理的運用。「應成」之義，就是點出問題及其後果（若是如此便會導致如何如何），使得平常令人喜歡的變得難以接受了；而正因論式直接就是講正面的。

不管應成或正因論式，如果觀待多了，推理也就更多。如果我們無常的道理也講，其相違（常法）的道理也講，但若無法將常法上的諸多執著心一一認出，則其相違（無常）也就相應少了，也就是觀待少了，那麼推理也就跟著少了，這是很可惜的。

《證道歌》的第二、三個偈頌等，就一一挖出各種各樣對常法的執著心，將這些（例如此處的八個偈頌）念誦完畢後，整個有一種《心經》所講的「心無掛礙」的舒暢的感覺。所以，我們內心有很多各種各樣的對常法的執著心，由此而帶來各種擔憂、欲望、恐懼等，米拉日巴尊者就能夠運

用無常法將這些一一清除乾淨。一樣的，我們也可運用業果道理對此一一清除。只有將這些擔憂、欲望、恐懼等一一認出來，才能夠像聲聞、獨覺、菩薩們，運用四聖諦、緣起、菩提心等相違之理將之一一清除。所以，學習周遍的道理，對修行是有很大作用的。將智慧運用起來，將煩惱徹底去除，這就是修行啊。

文中「識別因、法、義三件」，其中的「因」就是 C，「法」就是 B，「義」就是 A。我們先看應成論式的性相，若說「有法聲音，是無常，所作性故」，這是正因論式；但若說「有法聲音，應是無常，所作性故」，這是應成論式。正因論式是對方已認同，但不知具體原因，所以給出解釋；應成論式是點出對方的問題，去除對方的執著而運用的。「有法聲音，是無常，所作性故」，這是對方已認同「是無常」，但不知原因。「有法聲音，應是無常，所作性故」，這是對方不認同「是無常」，但認同「所作性」。所以同樣是觀待理，由於運用的不同而成不同的論式。文中講「謂建立應成論式」，就是指當運用在應成方面的時候，才會成為應成論式。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 67】

雪歌仁波切講授

2016/04/12

我們上次解釋完應成論式的性相，現在講應成論式的分類。請看文：

戊二、立自宗

應成論式。分為四方面敘述，謂 1 性相；2 分類；3 識別因、法、義三件；4 答辯法。

1 性相：應成論式之性相者，謂建立應成論式。

此之分類，有若干種分法，謂真（正確）與似（不正確）應成論式之二分法；

從立式方面之四分法等。真應成論式：

此又分為二種，謂射理由之真應成論式，不射理由之真應成論式。

射理由之真應成論式性相者。謂真應成論式之一。駁義具足三支。凡射理由之真應成論式，自己所投論式之因，當列舉時，真正論敵必須承認，但又必須是未由量識成立，而周遍已由量識成立。宗由量識危害者。射理由之任何真應成論式之投論式之因。若已由量識成立，則由彼拋出正確論式之宗，乃由量識危害；若其周遍未由量識成立，由彼拋出正確論式之遣遍則不成立；若其宗未由量識危害。由彼拋出論式之宗法則不成立故。

射理由或射自身之正確應成論式分為二種，謂射自體種類之真應成論式，射他體種類之真應成論式。

應成論式可分為真（正確）應成論式與似（不正確）應成論式。對我們而言，應成論式比正因論式更重要，因為我們內心充斥著太多的想法和執著，而能夠解決想法和執著的，是應成論式而非正因論式。也就是說，每一個觀念背後的含義肯定有正確或不正確的，而用於解決不正確看法的，就是應成論式。正因論式已經有正面的看法了，只是瞭解不太透徹，不夠肯定，所以靠正因來支撐。例如，對於有沒有三寶、是不是無常等問題，可能開始會否定三寶、否定無常等，之後慢慢懷疑，之後慢慢承許有三寶存在、是無常等，但還不夠肯定。又例如，我們將輪回中的一切視為

究竟的樂，對於此，首先是要破除「究竟樂」的看法（用應成論式），接著慢慢認識到其並非究竟之樂，但對此並不透徹，那麼此時就需要用到正因論式了。

所謂應成，是我們在辯論時，給對方展示出若是此觀點，則應該會是如何如何矛盾。當對方說「是」的時候，如果我們馬上說「不是」，對方往往難以接受，無法辯論下去；而如果我们分析說如果「是」，那就會如何如何，則對方比較容易接受。藏地出家人辨經擊掌的時候，會同時喊「……踏（譯音）」，意即「應是……」，即是應成論式。當順著對方的觀點推理至對方無法接受的時候，對方才會開始動腦筋檢查自己的觀點，所以辨經所用的完全是應成論式。那麼什麼時候用正因論式呢？例如對方說「這是樂」、「這是無常」等等，我們問他「為什麼」，當他陳述理由的時候，那就是正因，所以正因論式不是我們跟對方說的，而是我們問對方，讓他來回答的。如果他的回答是錯誤的，那我們可以接著問「為什麼」，此時不管對方如何回答，從他的立場來說就是正因論式。而我們順著對方的思路一路推論若是如此則會如何如何，那就是應成論式了，到對方最後無法接受的時候，就破了對方的想法。

我們平常身語意任一行動，幾乎都是不對的，而我們卻以為是對的。若是智者跟我們辯論，就會說，既然這是對的，那麼這個什麼什麼也是對的，那個什麼什麼也是對的，最後連墮地獄也是對的了，流轉於三惡道也是對的了。可見，應成論式相對於正因論式更加重要。例如對於認為「是常法」的錯誤觀點，先運用應成論式將其轉過來「是無常」，在其還未徹底了知的情況下，再運用正因論式來論述。也就是說，對於我們的任一分別心，若是不正確的，就要運用應成論式；若是正確的但理解不徹底的，那就運用正因論式。

修行亦是如此，宗喀巴大師在《廣論》裏面也說過，從下士道開始，一切的修行成就皆是以觀察修和安住修而來的。觀察修是在下士道階段，從較粗略的業道方面來觀察為何要修行，而解決細微煩惱的，是在中士道

的階段。業包含起心動念等微細的都會造業的，而意樂、加行、究竟皆完整的，才稱為業道。也就是說，在身語意皆完整具備的情況下有一個想法「這是對的」，但實際上卻有很多是不對的，下士道就是改變我們不正確的身語意，或者鞏固正確的身語意。因此，我們的頭腦需要不斷思維，這也就是宗大師所說的觀察修。一樣的，中士道、上士道亦是如此，龍樹菩薩在《中觀根本慧論》中運用的，幾乎都是應成啊。

經觀察修之後，將其中道理融合入于內心而成安住修（止住修），隨著時間的逐步延長，心逐步成熟，最後完全是這個想法了，負面的念頭不會再冒出了。如此，觀察修至止住修、止住修至觀察修……反復迴圈，每一次的止住修都有更高的境界，而每一次的觀察修都更細、更有力量，內心的證量由此而生起。

但是，我們運用的應成論式必須是真（正確）應成論式，而不是似（不正確）應成論式，如果用似應成論式，可能推出錯誤的結論。似應成論式，是真正的應成論式，但卻不是正確的應成論式（看起來好像正確但實際上並不正確）。實際上，這裏用「真」和「似」，容易讓人誤會，以為不正確的應成論式不是真正的應成論式，所以不如直接用「正確的應成論式」和「不正確的應成論式」來表述更加恰當。

不管是應成論式還是正因論式，皆依靠觀待理。如果觀待理有問題（看似觀待而實際並非觀待），則應成論式肯定就是「似應成論式」而已，如果觀待理正確，那麼推出來的就是真應成論式。一樣的，只有正確的觀待理才可能推出正確的正因論式。

文中講到真應成論式的兩個條件：第一，「謂本身既是有立論者之真應成論式」；第二，「複由立論者執本身為真應成論式，卻對本論式又未能答中意義之真應成語。」當內心有不正確想法的時候，才用應成論式；如果已形成正確的想法但又未理解透徹的時候，就用正因論式；而當整個都通達之後，就什麼都不用了。例如，現證空性的時候，根本不需要運用應成論式或正因論式，根本不需要推理就可以透徹理解。當然，這個理由對其

而言確實是存在的，只是不需要有推理過程而已。例如「諸法自性空，緣起故」，對佛而言，「自性空」與「緣起」是同時的、連在一起的，「緣起」並非正因，如果是正因就意味著有個過程，要經過思維（比量）的階段了。

文中講真應成論式的性相，首先是「有立論者」，就像釋迦佛說「我只給你們（眾生）解脫的方法，但能不能解脫，則靠你們自己了」，一樣的，我們動不動頭腦思考，是靠我們自己，可見，立論者是一直在的，是由他來建立正確的想法，破除不正確的想法。或者說，「作者」是立論者，「所作的對象」是敵論者。但這並非是指一定有兩個人出現，立論者本人要去除自己不正確的想法；並且，對於能去除者與所去除者二者，其中的能去除者更為重要。我們只有自己動頭腦才能成佛解脫，所以立論者是必須要有的。

我們後面學因明的時候會講到，正因論式有不同的分類法，其中一種是從有敵論者和沒有敵論者的角度來分的，但卻沒有一種是從有無立論者的角度來分的，所以立論者是一定要有的。

接著，只有「卻對本論式又未能答中意義」（無法答復）的，或者說，具備破除不正確想法的，才稱為真應成論式。是誰不能答復呢？如果有敵論者，那就是敵論者不能答復；如果是自己問自己，那就是立論者自己不能答復。藏文原文中沒有「立論者」或「敵論者」，只講「補特伽羅」，而實際上是認出來這個補特伽羅的時候，敵論者未必有，但立論者卻是必須要有的。所以文中只說「論者」而不說「立論者」或者更為恰當。

接著講真應成論式的分類，可分為「射理由之真應成論式」與「不射理由之真應成論式」。

舉例來說，在「有法聲音，應是無常，因為所作性故」與「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」兩種說法中，對方皆無法接受「有法聲音是無常」的想法，而認為聲音是常法。我們由第一句「應是無常」（我們因為對方不接受無常才會這麼說）和第二句「因為常法故」（我們因為對方接受

常法才會這麼說）就可以判斷這一點。

這裏也要注意，應成論式的「有法聲音，應是無常，因為所作性故」與正因論式的「有法聲音，是無常，因為所作性故」，二者所說的物件差別很大，觀點完全相反。前面一句的對方認為聲音是常法，後面一句的對方已經認可是無常，只是理解不透徹，所以用「所作性」來說明。所以前面階段用的是應成論式，後面階段用的是正因論式，而前面階段用應成論式，可以用兩種方式，也就是用「有法聲音，應是無常，因為所作性故」與「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」兩種說法都可以。

為什麼要說到兩種說法呢？其實都差不多的啊，但不同補特伽羅的觀念會有不同的側重，即使都是錯誤的想法，都同時存在「聲音是所作性」與「聲音是常法」兩種想法，但有些側重於「是所作性」，有些側重于「是常法」，所以針對此，順應對方的想法而有兩種應成論式的運用。

說「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，聲音根本不是常法，聲音也根本不是非所作性，但卻能從反面射出「有法聲音，應是無常，因為所作性故」的正確道理，這就是「射理由之真應成論式」。而說「有法聲音，應是無常，因為所作性故」，聲音的確是無常，其理由也的確可以講「所作性」，因為這本來就是正確合理的一個論式，所以不會再射出一個道理，也就是「不射理由之真應成論式」。

運用真應成論式的時候，有時候講的是完全不合理的一個東西，其後邊的觀待理是存在的，但前面有法上的觀待卻是不存在的。例如「凡是常法，必定非所作性」這個觀待理是存在的，但在有法聲音上卻是根本不存在的，那為何仍然講「有法聲音」呢？因為在「有法聲音」上，運用所作性可以推出「無常」或者「非常法」，如此正確的理由似乎就是從一開始的論式射出來的，這就稱為「射理由」。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 68】

雪歌仁波切講授

2016/04/19

我們上次課講了真應成論式的定義，以及真應成論式分為射理由之真應成論式和不射理由之真應成論式。

應成論式之所以分為真（正確）應成論式和似（不正確）應成論式，就在於觀待理有正確和不正確。不管應成論式或正因論式，其推理都必須依靠觀待理，只有觀待理正確了，其推理才能正確。我們這裏講的「真應成論式」，肯定是正確的推理。與應成論式一樣，正因論式也可分為真正因論式和似正因論式。

對於真（正確）應成論式而言，不管是射理由之真應成論式還是不射理由之真應成論式，其觀待理都是正確的。例如，「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」是射理由之真應成論式；「有法聲音，應是無常，因為所作性故」是不射理由之真應成論式。此二者的觀待理都是正確的，凡是常法必定是非所作性，凡是所作性必定是無常。

之所以有兩種不同的運用，是因應對方有不同的錯誤之處。第一句，聲音既非無常，亦非非所作性，但「凡是常法皆是非所作性」，這個觀待理的力量是在的，以此點出對方的錯誤所在（執著于常法）。對方不承許聲音是非所作性，但卻承許聲音是常法，所以就此指出，既然你（對方）承許聲音是常法，那就必定是非所作性了。那麼，這個論式裏面就隱藏了「聲音必定不是常法，因為所作性」這樣的一個含義，這就稱為「射理由」。

「凡是常法皆是非所作性」，這個觀待理本身是正確的，但用在聲音上是不對的，或者說，在聲音上不存在這個觀待理，因為聲音既非常法亦非非所作性，所以運用這個觀待理來破除對方對常法的執著，這就引申出另外一個含義，也就是能在聲音上存在的一個道理，即「聲音必定不是常法，因為所作性」。

如果我們將有法由「聲音」換為「虛空」，變成「有法虛空，應是非所作性，因為常法故」，那就不是射理由的真應成論式了，因為其本身已經是一個正確的理由了，虛空的確是常法，也的確是非所作性。但若說「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，聲音並非常法，亦非非所作性，而是此中蘊藏另外一個含義。由此可見，射理由的真應成論式，其所立法與理由，肯定不是我們前面所講的「B」和「C」，也就是說，射理由的真應成論式，其自身並非正確的理由，而是其中蘊含了另外一個含義。

但是，不管是射理由還是不射理由的真應成論式，其觀待理（凡是 B 必定是 C）都是對的，周遍是存在的，而在有法上運用時，就有兩種不同的方式，一種是點出對方的錯誤所在，實際上根本不是所說的情況（聲音並非常法，亦非非所作性）；一種是正面上正確合理的說法。

那麼，對於真正因論式而言，是不是也可以分為射理由和不射理由兩種論式呢？不可以啊，因為正因論式是的確有正確的理由存在的。

以我們平常生活來看，我們一般會覺得自己是常法，而不承認是無常，那就需要應成論式來論證了，例如如果我們真的是常法，那麼我們就永遠不會死亡啊。不管是過了一百或兩百年以後都應該不會死亡啊，但實際上並非如此啊，這就是射理由的真應成論式。相反的，如果說，我們每天早上能夠起床的這個說法是不對的，例如很顯然的，我們 2200 年就不會仍然活在這世上啊。這就是不射理由的真應成論式。

我們在「常」、「樂」、「我」、「淨」等各方面都可能生起執著，在無常、業果上有很多錯誤的認知，而能夠破除這些錯誤認知的，就是應成論式，所以應成論式是比較重要的。例如，我們通常不會當周圍的人是自己的母親，但如果「周圍的人是我的母親」這樣的想法是不對的，那麼比我們有更高智慧的佛、菩薩怎麼卻有這樣的想法呢？！總之，我們必須要懂得各種各樣的觀待理，包括同體相屬的以及彼生相屬的，並且在自己的身上進行推理。包括做生意等世間的事情，通過緣起的智慧道理，能夠不斷得以改善；一樣的，出世間的修行成長，也可以通過運用這種觀待理的智慧，

使身語意不斷改進，從而持續進步。所以可以這麼說，觀待就是一種緣起的道理，而觀待的運用是在推理上，推理的運用又主要在於應成論式上，因為我們內心裏的錯誤認知實在太多了。

我們看文中如何描述射理由之真應成論式的性相。

射理由之真應成論式性相者，謂真應成論式之一，駁義具足三支。凡射理由之真應成論式，自己所投論式之因，當列舉時，真正論敵必須承認，但又必須是未由量識成立，而周遍已由量識成立。宗由量識危害者。射理由之任何真應成論式之投論式之因。若已由量識成立，則由彼拋出正確論式之宗，乃由量識危害；若其周遍未由量識成立，由彼拋出正確論式之遣遍則不成立；若其宗未由量識危害，由彼拋出論式之宗法則不成立故。

文中「駁義具足三支」，其中「駁義」是指反過來的，而「具足三支」是具足三相。例如剛才所舉的「有法聲音，應是非所作性，因為常法故。」這是為了去除對方對常法的執著，由此論式而射出「聲音不是常法，因為所作性故」這樣的一個理由，這個理由是反過來的（詞義也反，順序也反），由「凡是 B 皆是 C」反過來成「凡是非 C 皆是非 B」，並且這個理由具足了宗法、後遍、遣遍三相。所以說，凡是其駁義具足三相的真應成論式，就是射理由的真應成論式。

反過來說，「駁義不具足三支」，就是不射理由之真應成論式的性相。

文中講到「因、周遍、宗」，以 A、B、C 來說，一般而言，A 是有法，B 是所立法，C 是因。例如「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，這是射理由之真應成論式，首先，周遍是「凡是常法皆是非所作性」，即「凡是 C 皆是 B」；接著，「因」是什麼呢？其因是「聲音是常法」。這裏要注意，如果 A 是 C，就稱為「因成立」；如果 A 不是 C，那就稱為「因不成立」，所以所謂的「因成立」並非只是指 C 有沒有存在，而是關鍵在於「A 是不是 C」，是則因成立，不是則因不成立。

那麼，「宗」又是指什麼呢？A 連接到 B，「A 是 B」的道理，就是宗。也就是說，「A 是不是 B」，是則宗成立，不是則宗不成立。

文中「凡射理由之真應成論式，自己所投論式之因，當列舉時，真正論敵必須承認。但又必須是未由量識成立」是指對方必須承認因，「因」也就是對方的最主要的主張，射理由之真應成論式，就是必須點到對方主張的錯誤之處。正因為這是錯誤之處，所以文中說「但又必須是未由量識成立」。也就是說，因上必須具備兩個條件：1）是對方最主要的主張；2）不可能由量識成立。接著，周遍必須「已由量識成立」。宗則必須「由量識危害者」。例如上面所舉「聲音是非所作性」，這是由量識危害的。再舉個例子，「有法我們，應是三千年之後還活著，因為每一個明天的早上都可以起來」，這裏的宗，是「我們三千年之後還活著」，這是不可能的啊。

上面講了射理由之真應成論式在因、周遍、宗三者上必須具備的條件，接著文中所講「射理由之任何真應成論式之投論式之因，若已由量識成立，則由彼拋出正確論式之宗，乃由量識危害；若其周遍未由量識成立，由彼拋出正確論式之遣遍則不成立；若其宗未由量識危害，由彼拋出論式之宗法則不成立故」，這是說明必須具備各各條件的理由。

以因來說，上面所舉應成論式「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，其射出的正因論式是「有法聲音，是無常，因為所作性故」，應成論式的因是「聲音是常法」，而正因論式的宗是「聲音是無常」，如果應成論式因上的量識是成立的，則正因論式宗上的量識就被破壞了，那就不應該啊，因為正因論式的量識必須是能成立的啊。所以才說，射理由之真應成論式的因上，不可能由量識成立。

以周遍（凡是 C 皆是 B）來說，上面所舉應成論式的周遍為「凡是常法皆是非所作性」，放在正因論式上就成了遣遍（凡非 B 皆非 C），所以說，如果應成論式周遍的量識不成立，則正因論式遣遍的量識就不成立了，這也是不應該的啊，所以才說，周遍必須已由量識成立。

以宗來說，上面所舉應成論式的宗是「聲音是非所作性」，其射出的正因論式的因是「聲音是所作性」，如果應成論式的宗不由量識危害，那就意味著正因論式的宗（正因論式上，宗與因都必須是正確的）將由量識危害了，這是不應該的啊，所以才說，應成論式的宗必須「由量識危害者」。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 69】

雪歌仁波切講授

2016/04/26

我們上次課講到，真應成論式分為射理由之真應成論式和不射理由之真應成論式。不管是哪一種真應成論式，都是點出對方的問題所在，只是角度不同，例如，一種類似於「若如此，那就完全沒有業果，甚至連『種瓜得瓜，種豆得豆』的道理都不會有了。」另一種類似於「若如此，那麼你應該也要承許業果啊。」對方可能不承許業果，或者雖不承許但卻承認「種瓜得瓜，種豆得豆」的道理。所以，一種是點出對方的錯誤所在，一種是從正面上說明一個道理。

因為所有合理的東西，都可以用不射理由之真應成論式來說明。我們以後學因明的時候，會講到很多的正因論式，並且要懂得如何區分正確因和相似因。這些正因都可以用在應成方面（用在不射理由的真應成論式上），例如對方明明知道聲音是所作性，但卻還否定聲音是無常，所以我們可以說「有法聲音，應是無常，因為所作性故」，這是將正因論式用在應成論式上，是針對對方不承許「聲音是無常」這一點而說的。若說「有法聲音，是無常，因為所作性故」，就是正因論式了，這是在對方對「聲音是否無常」處於懷疑或不太明白的情況下而說的，強調「聲音確實是無常」，所以兩者還是有些不一樣的。又例如，「有法五蘊，應是無自性，緣起故」與「有法五蘊，是無自性，緣起故」，前者是破除對方不正確觀點（承許緣起卻不承許無自性）所運用的應成論式，後者是讓對方更加明白，從而生起比量所運用的正因論式。

至於射理由之真應成論式，其「駁義具足三支」，其中「具足三支」也就是正因，亦即，射理由之真應成論式，其裏面必須隱藏有正因的道理。我們之前也舉過另一個例子，「有法我們，如果確定每隔幾個小時之後，我們都還一直活著，那麼我們幾千年以後就仍然不會死亡啊。」這就是射理由之真應成論式，其中隱藏著「有法我們，『每隔幾個小時都一直活著』這樣的想法是不對的，因為我們不會在幾千年以後仍然活著」這樣的一個道

理，也就是引申出來的「駁義具足三支」。也可以理解為，將「駁義具足三支」反過來，將有助於去除我們的執著心。

接著我們看射理由之真應成論式的分類。請看文。

射理由或射自身之正確應成論式分為二種，謂射自體種類之真應成論式，射他體種類之真應成論式。

射理由之真應成論式，能射者是應成論式，所射者是正因論式。儘管射理由之應成論式的說法很怪異，但其駁義是完全正確的，所以我們是由其駁義上是否合理作為判斷此應成論式能否運用的標準。駁義（即射出來的正因）上所用的觀待理和應成上所運用的觀待理（例如相違或相屬、同體或彼生等等），有時是同類的，有時是不同類的。文中「自體種類」意即同類，「他體種類」意即不同類。

接著，射自體種類之真應成論式又可分為四種，射他體種類之真應成論式又可分為十六種。請看文：

射自體種類之真應成論式之性相。謂真應成論式之一，是射與自體相續一類者。此又分為四種：

一、與自性相違、緣自性、射自相續與自性相違緣自性之應成論式。

其相依，謂以由大火力普蔽之處（這裏藏文有「東方之處」為別，因為下面說了「由大火力普蔽」，所以這裏必須有所區分，必須是別而非總）作為有法，應非由大火力普蔽，由嚴寒觸力普蔽故。以此種應成論式作為有法。爾應是與自性相違、緣自性、射自相續與自性相違緣自性之應成論式。由爾拋出之由大火力普蔽。於由大火力普蔽之處，成立非由嚴寒觸力普蔽之與自性相違、緣自性之是自身（相續）真（正確）因之一、爾是與自性相違、緣自性之應成論式故。此因理之後半截若不成立，仍以此種應成論式作為有法。爾應是與自性相違、緣自性之應成論式，爾之反面法由大火力普蔽已投。彼之自性熾熱大力普蔽已投，與此相違之嚴寒觸力普蔽已投，彼之自性嚴寒觸力已投，蓋爾是以嚴寒力普蔽為因建立之真應成論式故。

二、與因相違、緣果、射自相續與因相違、緣果之應成論式。

其相依，謂以由濃煙普蔽之處作為有法，應非由濃煙普蔽。有寒果寒毛豎起繼續存在故。以此種應成論式作為有法。應是與因相違、緣果、射自相續與因相違、緣果之應成論式。由爾拋出之由濃煙普蔽，由濃煙普蔽之處，為成立無寒果寒毛豎起繼續存在，與因相違緣果之是相續真（正確）因之一。爾是與因相違緣果之應成論式故。此因之後半截若不成立，仍以此種應成論式作為有法，應是與因相違緣果之應成論式。爾之反面法由濃煙普蔽已投。彼之因由大火力普蔽已投，與彼相違冷觸繼續存在已投，彼之果寒果寒毛豎起繼續存在已投，蓋爾是以寒果寒毛豎起繼續存在為因建立之真應成論式故。

三、與能遍相違緣所遍射自相續與能遍相違之緣所遍應成論式。

其相依。謂以旃檀大火力普蔽之處作為有法。應非由旃檀大火力所普蔽。有雪觸繼續存在故之應論式作為有法。爾應是與能遍相違緣所遍射自相續與能遍相違之緣所遍應成論式。由爾拋出之以旃檀大火力普蔽。于由旃檀大火力普蔽之處，為成立無雪觸繼續存在。與能遍相違之緣所遍是自相續真因之一。爾是與能遍相違緣所遍之應成論式故。此因之後半截若不成立。仍以此種應成論式作為有法。爾應是與能遍相違之緣所遍之應成論式。爾之反面法由旃檀大火力普蔽已投，彼之能遍由大火力普蔽已投。與彼相違寒觸繼續存在已投，彼之所遍雪觸繼續存在已投。蓋爾是以雪觸繼續存在為因建立之應成論式故，此因之第一段易解。第二段若不成立。則彼由大火力普蔽，應是由旃檀大火力普蔽之能遍。是彼之總故。第三段易解。第四段若不成立，則彼雪觸繼續存在。應是冷觸繼續存在之所遍，是彼之個別故。

四、緣違遍之射自相續緣違遍之應成論式。

其相依，謂以聲作為有法，應非所作性，是常住故之應成論式作為有法。爾應是緣違遍射自相續緣違遍之應成論式。由爾所拋出之所作性。是成立聲是無常緣違遍是自相續真因之一。爾是緣違遍之應成論式故。此因之第二段之所以成立者，此種應成論式之反面法所作性已投。與彼相違之非所作已投，彼之所遍常住已投。

蓋爾是以常住為因建立之應成論式故。此因之第一段易解。第三段若不成立，則彼常住應是非所作性之所遍，蓋非所作性是常住之能遍者，由爾遍于常住。而常住不遍爾故。

文中「自相續」即是所射出來的「駁義具足三支」的正因論式。上面四種分類中的第一種表述為「射與自性相違緣自性自相續之與自性相違緣自性應成論式」更為恰當，所射的自相續（正因）是「與自性相違緣自性」，能射的應成論式也是「與自性相違緣自性」，二者是同類的，也就是文中所說的「射自體種類」。

第二種，表述為「射與因相違緣果自相續之與因相違緣果應成論式」更為恰當。也就是說，所射的正因論式和能射的應成論式，二者皆是「與因相違緣果」。

第三種，表述為「射與能遍相違緣所遍自相續之與能遍相違緣所遍應成論式」更為恰當，也就是說，所射的正因論式和能射的應成論式，二者皆是「與能遍相違緣所遍」。

第四種，表述為「射緣違遍自相續之緣違遍應成論式」更為恰當。也就是說，所射的正因論式和能射的應成論式，二者皆是「緣違遍」。

我們先跨越具體內容，看看射他體種類之真應成論式所分十六種的前兩種，第一種「射與因相違緣自性自相續之與自性相違緣果應成論式」，這裏，所射的正因論式是「與因相違緣自性」，而能射的應成論式是「與自性相違緣果」，二者不同。第二種「射與能遍相違緣自性自相續之與自性相違緣所遍應成論式」，這裏，所射的正因論式是「與能遍相違緣自性」，而能射的應成論式是「與自性相違緣所遍」，二者也不同。

這是讓我們知道，應成論式本身並非正確的道理，是為了破除對方的錯誤觀點而進行的一種否定的推理，我們應該關注的是，其駁義中只要有正因（正確的理由）就可以了，而且，駁義正因中的觀待理和應成論式中

的觀待理既可以是一樣的，也可以是不一樣的。

以前我講《攝類學》的時候，四諦學會那邊曾經做成一個表，對運用此中的推理有一定的幫助。

我們先看射自體種類之真應成論式的第一種，即「射與自性相違緣自性自相續之與自性相違緣自性應成論式」。文中舉例，謂以由大火力普蔽之東方之處作為有法，應非由大火力普蔽，由嚴寒觸力普蔽故。由於這裏後面講了「由大火力普蔽」，所以前面的有法必須有類似於「東方之處」這樣的別的描述，否則若僅說「由大火力普蔽之處」這樣的總，是無法區分的。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 70】

雪歌仁波切講授

2016/05/10

不管是應成論式還是正因論式，都是在觀待理的基礎上進行推理（觀待理又是由法性理和作用理的基礎而來）。用於破除不正確主張的，是應成論式；用於使正面的道理更明確的，是正因論式。佛教提倡「依見而行」，是很理性的。四部宗義就是佛教在「見」上的不同層面的智慧，依此而產生佛教不同的修行。

如何開發智慧呢？必須有足夠多的法性理和作用理，並且依此而有多角度的觀待理，在此基礎上進行推理，從而使得原來模糊的得以清楚，使得原來顛倒的得以扭轉，這就是開智慧！尊者的老師曾經對尊者說：「你要想開智慧，就去辯經塔辯經；即使在寺院裏閉文殊關，專門持誦文殊咒語，就算念夠 70 萬遍，也不見得就肯定能開智慧呀。」即使到辯經塔辯論幾分鐘，也會有很多想法產生。所以，開智慧的因是聞思修，緣是集資淨障。其中「思」就是通過法性理、作用理、觀待理、推理，從而發現很多新的東西，這就是開智慧的真正的因。智慧不只是空性上運用，在所有法上都必須運用智慧。例如，修菩提心時的「知母」就是一種智慧，這也是要經由很多理由推理而成立的。

我們對應成論式的理解，不應太過狹窄和死板，僅限於其定義和書裏所講的東西，而應在生活中靈活運用起來，這樣才有意義。

上次已經解釋了「射理由」和「不射理由」，其中，射理由之真應成論式，其性相是「為真應成論式」，且「駁義具足三支」。文中說：「射理由或射自身之正確應成論式分為二種，謂射自體種類之真應成論式、射他體種類之真應成論式。」所講的「自體」、「他體」，其中「體」即是駁義（文中「自相續」、「體」、「駁義」三者同義）。「駁義具足三支」也就是說，其反過來的意義（即正因）要具足宗法、後遍、遣遍三個條件。例如「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，將 B、C 都反過來，並且順序也反過來，

變成「有法聲音，是無常，因為所作性故」，這是前面應成論式的駁義，也是其「體」。

如果能射的應成論式以及所射的正因論式，二者所用的觀待理同類，就稱為「射自體種類」，如果二者所用的觀待理不同類，就稱為「射他體種類」。觀待理可以有因果觀待、能遍與所遍的觀待、總別的觀待、相違的觀待等各種不同。我們前面講過，射自體種類之真應成論式有四種分類，而上面所舉的例子，是屬於其中的第四種，即「射緣違遍自相續之緣違遍應成論式」。文中「自相續」亦即「體」、「駁義」，「射……自相續」就是所射出來的駁義（正因論式），文中所射的正因論式「有法聲音，是無常，因為所作性故」，這是緣違遍，而能射的應成論式「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，也是緣違遍，二者的觀待理是一樣的，所以是「射自體種類之真應成論式」。這裏所謂「射自體種類」、「射他體種類」，切確一點應表述為「射自種類體」、「射他種類體」，因為所射的「體」，一種是「自種類」，一種是「他種類」。

我們再看看射他體種類之真應成論式，其所分的十六種中的第一種「射與因相違緣自性自相續之與自性相違緣果應成論式」，一個是「與因相違緣自性」，一個是「與自性相違緣果」，二者（的觀待理）不同，所以是「射他體種類之真應成論式」。再看看第二個「射與能遍相違緣自性自相續之與自性相違緣所遍應成論式」，一個是「與能遍相違緣自性」，一個是「與自性相違緣所遍」，二者（的觀待理）不同，所以也是「射他體種類之真應成論式」。

以上是先對應成論式所射之體是「自種類」還是「他種類」所作的初步瞭解。不管所射之體是「自種類」還是「他種類」，其（觀待理）都講到「與……相違（緣……）」，因為不管講什麼道理，必須有否定才会有肯定，例如成立空性時，我們經常會說「所應破」，只有「破」才有「立」，不只空性，任何的成立，都是先有否定之後才有肯定。我們有時候或許會覺得，「是」也不是，「非」也不是；不講「有」，也不講「無」，然後似乎中間有

一個神秘的「空性」的道理存在，這樣的想法實際上是完全錯誤的，因為只要內心是明白的，就肯定同時存在肯定和否定，如果沒有肯定和否定的力量，那就必定沒有什麼想法，所以也就不會明白。證悟空性的時候，肯定是明白了，那就必然有「是」與「非」、「有」與「無」的相違的、矛盾的力量存在，將「非」否定之後，「是」才非常肯定；將「無」否定之後，「有」才非常肯定，如此才會真正地明白，否則就是糊裏糊塗了。

我們特別是亞洲人，通常喜歡不清不楚，光說有一個深奧的所謂空性在那裏，不敢想、不敢講，但實際上，證悟空性並非這麼一回事啊，證悟空性，必須是內心明明白白，不要說現證，就連比量階段，也必須在有否定和肯定力量的基礎上，才會有明白。

我們以後學習《因明學》的時候，就會知道，正因的條件主要有兩個：第一，只有 C 可以否定 B 的反面，這樣的力量足夠強，才會使 C 成立 B 的這一點，有足夠的力度，否則就會有疑問。第二，B 與 B 的反面，此二者必須沒有交集、直接相違，不存在既非 B、又非 B 的反面這種介於二者之間的情況，否則，即使 C 否定了 B 的反面，也未必能成立 B。

所以，不管是「射自體種類之真應成論式」與「射他體種類之真應成論式」，都用到「與……相違（緣……）」，運用相違時，也就是 B 的反面與 C 之間有一個相違的觀待。相違有直接的相違，也有不同方式構成的間接相違。

我們先看射自體種類之真應成論式，其四種分類中的第一種「射與自性相違緣自性自相續之與自性相違緣自性應成論式」，文中舉出的例子是「謂以由大火力普蔽之東方之處作為有法，應非由大火力普蔽，由嚴寒觸力普蔽故。」這裏的 C 是「由嚴寒觸力普蔽」，B 是「非由大火力普蔽」，B 的反面是「由大火力普蔽」，只有 C 能夠否定 B 的反面（「由嚴寒觸力普蔽」能否定「由大火力普蔽」），那麼 C 才能成立 B（「非由大火力普蔽」）。這裏關鍵在於「由嚴寒觸力普蔽」與「由大火力普蔽」，二者自性相違，「嚴寒觸力」的自性是冷，而「大火力」的自性是熱。

再看「射自體種類之真應成論式」的第二種，「射與因相違緣果自相續之與因相違緣果應成論式」，文中所舉的例子是「以由濃煙普蔽之處作為有法，應非由濃煙普蔽，有寒果寒毛豎起繼續存在故。」這裏的 C 是「有寒果寒毛豎起繼續存在」，B 是「非由濃煙普蔽」，B 的反面就是「由濃煙普蔽」，這個與 C 之間有相違的關係。因為「有寒果寒毛豎起繼續存在」，其因是冷；而「由濃煙普蔽」，其因是熱，二者之因有相違。與冷相違的是熱，而熱的直接果就是濃煙。

所以，我們否定的時候，有時可能經由繞幾圈才看到相違，因此我們要多角度地尋找相違的關鍵點，從而進行否定。實際上，因果本來就存在這樣的道理上（經由否定那個而肯定這個），但有時需要經很長時間的觀待，我們理解這些內容的同時，也就是開智慧啊。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 71】

雪歌仁波切講授

2016/05/17

我們前面講了，射自體種類之真應成論式可分為四種：「射與自性相違緣自性自相續之與自性相違緣自性應成論式」、「射與因相違緣果自相續之與因相違緣果應成論式」、「射與能遍相違緣所遍自相續之與能遍相違緣所遍應成論式」、「射緣違遍自相續之緣違遍應成論式」。如何理解其中的含義呢？以第一種為例，表述的是一種應成論式，後半句「與自性相違緣自性」是形容能射的「應成論式」，而前面「（射）與自性相違緣自性」是形容所射的「自相續」。此處的「自相續」，即「正因」，也就是「體」、「駁義」，因為能射與所射二者皆是「與自性相違緣自性」，由此可見是同類。

這是射自體種類之真應成論式，而射理由之真應成論式還有另一種，即射他體種類之真應成論式。文中表述為「射自體種類」、「射他體種類」，因為「自……種類」意即同類，「他……種類」意即不同類，所以確切一點應表述為「射自種類體」、「射他種類體」，這與上面「射與自性相違緣自性自相續」，將「自相續」放在後面、將其形容放在前面的道理是一樣的。

這裏所謂的「自」、「他」是從什麼角度講的呢？是從應成論式的角度而言的，所射出來的「自相續」的種類如果是與之一樣的，那就是「射自種類體」，否則就是「射他種類體」。例如「射與自性相違緣自性自相續之與自性相違緣自性應成論式」，應成論式是「與自性相違緣自性」，其所射的自相續也是「與自性相違緣自性」，二者種類一樣，所以是「射自種類體」，其他例子的道理類推。

雖然正因論式和應成論式的推理都依靠觀待理，但觀待理用在正因論式上，這個觀待理在「有法」上是真的存在的，所立是真的成立的。例如「有法聲音，是無常，所作性故」，由「所作性」推出「無常」，這在有法聲音上的確是存在的。而觀待理用在應成論式上，這個觀待理在「有法」上可以是真的存在，也可以實際並不存在，例如「有法聲音，應非所作性」，

因為常法故」，在有法聲音上，「常法」和「非所作性」都不存在，但仍然可以作推理。又例如，「有法聲音，應是無常，因為所作性故」，這也是針對對方的錯誤觀念而說的，對方認為「聲音是常法」，但同時又認為「聲音是所作性」。自宗就反駁，既然你（對方）承許「聲音是所作性」，那就必須承許「聲音是無常」啊。這種情況下的應成論式，觀待理在有法聲音上是真的存在。

觀待理對於正因論式或應成論式都很重要，例如「凡是所作性皆是無常」，要使這個觀待理的力量足夠，必須凡是「所作性」，一丁點都不是「常法」，否則，若有一點懷疑，則觀待理就不夠力量了。我們前面講到「相屬」的時候，以事物與瓶子之間的關係為例，「凡是沒有事物的，就不可能會有瓶子」（文中表述為「彼法若無，爾亦必須無」），這是從反面的角度而作解釋，而不會從正面的角度解釋為「有事物必定有瓶子」。又例如，以剛才所講的所作性與無常為例，如果說「凡是所作性皆是無常」，我們會感覺這樣的力量似乎不太足夠，準確而言應該說「凡非無常不可能是所作性」，也就是說，所作性在常法中根本就不存在，如此表述的關係就很緊密了，力量就很足夠了。

以「有法聲音，應是無常」來說，「無常」是所立法，「聲音是無常」是所立（亦稱「宗法」），「聲音」是所依、有法。所謂「有法」之「法」，即是所立法，有所立法的地方，就稱為「有法」。相反的，「有法聲音，應是無常」，其所破是「聲音是常法」，所破法是「常法」。可見，不管應成或正因論式都需要觀待理，「觀待」即是因與所立法之間的關係，必須「凡是因皆是所立法」，而這個關係的力量主要在於因與所破法之間相違的力量，若相違的力量不夠，那麼因就無法成立所立法。

所以，不管是能射的應成論式，還是其所射的自相續，都表述為「與……相違」，此「違」即是因與所破法之間的相違，若以論式中的字母表示，也就是 C 與 B 的反面相違，只有如此，C 才有能力成立 B。

當然，有的人在沒有摔跟頭之前（果沒有爆發出來之前），都不會意識

到其想法與最後的結果竟然有如此的相違關係。例如，我們前面也舉了另外一個例子，「有法我們，如果確定每隔幾個小時之後，我們都還一直活著，那麼我們一年後不會死，兩年後也不會死……十年後也不會死……。」如此推論到「一百年也不會死」，這就不容易接受了。實際上，「一百年」不會接受，那麼「十年」、「一年」也應該不會接受才對啊，由此可見，我們平常的思維，在微小的時候不會察覺，要等到矛盾擴大了才逐漸感覺出來。現在我們給小朋友看電視，一天看 6 或 8 個小時，那麼一個月、一年會看多少個小時，最後這個小朋友的眼睛會損傷到什麼程度，如此推理，就會感覺很可怕了，這樣才會阻止小朋友看電視。所以，既然果不能接受，那麼因也不應該接受啊。

因與所破法的相違關係，以「與自性相違緣自性」為例來說，首先是講出其自性，接著自性的相違是什麼，然後這個（自性的相違）的自性又是什麼，最後推出：因與所破法是相違的關係（因為二者的自性相違）。當然，這要看各人的智慧而言，有的人要繞很多彎才能理解，有的人直接就可以看出來。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 72】

雪歌仁波切講授

2016/05/24

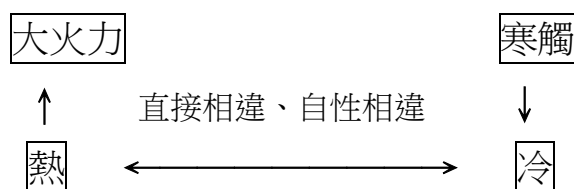
我們內心需要解決的所有問題，可歸納為去除錯亂的認知以及進一步明確正面的想法，例如對於下士道所講的業果、皈依功德、無常道理等，我們可能不以為然，會認為沒有業果、沒有三寶、是常法，或者雖然認同業果、三寶功德、無常等，但不太明確；中士道或上士道也是如此。雖然外在的禮拜、燒香、點燈等供養有一定的作用，但最主要的是運用充分的理由和智慧來解決內心的這些問題，所以宗喀巴大師才說，不管修習三士道的哪一階段，都主要是觀察修的力量；而《解深密經》也說，世間或出世間的一切證量，皆是止觀修行的結果，而止觀中又以觀（慧）為主，以止為輔，只有依靠智慧的力量才能有真正的改變。那麼，我們現在所講的應成和正因兩種論式，就是學習如何解決這兩種問題的智慧。因為我們內心中大多數是懷疑和顛倒的認為，既然應成論式是一種智慧，所以不會以強迫的方式，而是順著錯誤的想法，推理出一系列的結論，最後碰壁的時候，就會明白原來的想法是有問題的。也就是說，「應成」就是推理「應該會變成什麼什麼」、會有什麼最後不能接受的結果，所以是一種很有說服力的智慧。

又例如，我們前面舉出以「我們今天還活著」，推出「我們一年也不會死、十年也不會死」，當我們感覺仍可以接受的時候，尚未是「應成」，而當一直推到「我們一百年之後也不會死」，這個結論無法接受的時候，就成了「應成」了。可見，應成也是相對的，要視對方接受的程度而言。

我們上周已經學了「射自種類體之真應成論式」的四種類型，大家應該都有相關的推理圖，先看第一種。

一、與自性相違緣自性射自相續與自性相違緣自性之應成論式（應改為「射與自性相違緣自性自相續之與自性相違緣自性應成論式」）

其相依，謂以由大火力普蔽之東方之處作為有法，應非由大火力普蔽，由嚴寒觸力普蔽故。以此種應成論式作為有法，爾應是與自性相違、緣自性、射自相續與自性相違緣自性之應成論式（應改為「射與自性相違緣自性自相續之與自性相違緣自性應成論式」）。由爾拋出之由大火力普蔽。於由大火力普蔽（之東方）之處，成立非由嚴寒觸力普蔽之與自性相違、緣自性之是自身（相續）真因之一、爾是與自性相違、緣自性之應成論式故。此因理之後半截若不成立，仍以此種應成論式作為有法，爾應是與自性相違、緣自性之應成論式，爾之反面法由大火力普蔽已投。彼之自性熾熱大力普蔽已投，與此相違之嚴寒觸力普蔽已投，彼之自性嚴寒觸力已投，蓋爾是以嚴寒力普蔽為因建立之真應成論式故。



這是比較簡單的一個比喻，其論式：「謂以由濃煙普蔽之處作為有法，應非由濃煙普蔽，有寒果寒毛豎起繼續存在故」，「由大火力普蔽」與「由嚴寒觸力普蔽」二者肯定是矛盾的，雖然此東方之處有大火力普蔽，但對方仍認為很冷，對此，我們可以直接說，此東方之處不會冷啊，因為其有大火力普蔽啊；或者，既然你（對方）認為冷，那就不應該是大火力普蔽之處啊。這是正因和應成兩種方式。文中一開始舉出的就是應成論式，是「射與自性相違緣自性自相續之與自性相違緣自性應成論式」。我們上次分析過，這裏後半句「與自性相違緣自性」是形容能射的「應成論式」，而前面「（射）與自性相違緣自性」是形容所射的「自相續」。

文中「由爾拋出之由大火力普蔽。於由大火力普蔽(之東方)之處，成立非由嚴寒觸力普蔽之與自性相違、緣自性之是自身（相續）真因之一」是指由應成論式所射出來的正因論式，其中「由大火力普蔽」是此論式的 C（因），「於由大火力普蔽(之東方)之處」是此論式的 A（有法），「成立非由嚴寒觸力普蔽」是此論式的 B（所立法）。成立這個正因論式是條件之一，

條件之二是「爾是與自性相違、緣自性之應成論式故」，也就是說，能射的應成論式也是與自性相違緣自性。

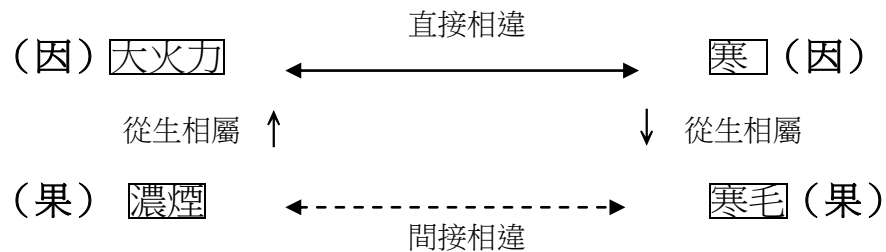
我們現在用「與……相違緣……」的方式來推理，是因為邏輯推理強不強，主要在於觀待理強不強，如果觀待不強，就無法推起來。例如「有煙就有火」，煙與火之間就是存在「沒有火不可能有煙」、煙完全跟著火的這種關係，因此才能以「有煙」為由而推出「有火」。如果有火的地方有煙，沒有火的地方也有煙，那這種觀待關係就不強了。「沒有火不可能有煙」即是說，「沒有火」與「有煙」是相違的。如何令 C 與 B 之間的關係夠強呢？必須是 C 與 B 的反面（所破法）是相違的。這種相違有可能是直接，也有可能是間接。間接相違的，舉例來說，每天早上起來，由「今天我不會死」這種想法，推出「我十天、一年都一定不會死」，我們會覺得這是容易接受的；但當推至「我一百年也不會死」的時候，就會感覺無法接受。所以，這樣的相違不一定即刻就能感覺得到，有的人要推到後面才能感覺相違。

所以，文中這裏是先講其反面，然後講此反面的自性，接著是此自性的相違。「大火力」與「嚴寒觸力」直接上沒有感覺相違，但講出各自的自性之後，就知道是相違了。所謂「與自性相違緣自性」，前一個「自性」是指 B（非濃煙普蔽）的反面的自性（熱），後一個「（緣）自性」是指 C（寒毛豎起）的自性（冷），確切地說，是以「與自性相違的自性」為理由，「緣」即是「看，在那裏」，其後面是理由。又例如「與因相違緣果」、「與能遍相違緣所遍」等，其中「緣」的後面就是當理由。這裏，B 的反面是「由濃煙普蔽」，其自性是「熱」，與之相違的自性是「冷」。同樣的，也可以將 B 當成理由來成立 C。

所以，此中間可能經過相違→相屬→相違→相屬→……很多次的推理，最後才得出二者之間的關係，這有點像化學作用，基於一個東西的不斷轉化，最後才得出結論。

這是「射自體種類之真應成論式」的第一種，後面的「與因相違緣果」、「與能遍相違緣所遍」都是同樣的道理。

我們看第二種「與因相違緣果」。其論式是「謂以由濃煙普蔽之處作為有法，應非由濃煙普蔽，有寒果寒毛豎起繼續存在故。」



這是以 B（非濃煙）的反面的因，將與此因相反的因所得的果（C）作為理由，從而由 C 推出 B。因為果是跟著因走的，既然在得出 C 之前，因的階段已經是 B 的反面，所以 C 與 B 的反面必然有相違。

這是教我們如何運用應成論式，用詞上轉來轉去的，但重點是要懂得其中的道理，特別是相違的關係要清楚。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 73】

雪歌仁波切講授

2016/05/31

我們前面已經學了「射自種類體之真應成論式」的第一種，現在看第二種，請看文。

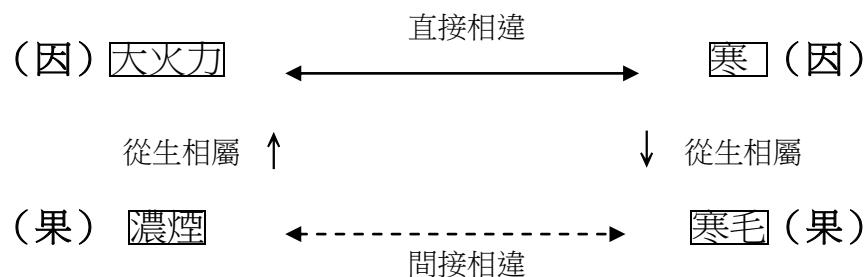
二、與因相違、緣果、射自相續與因相違、緣果之應成論式（應改為「射與因相違緣果自相續之與因相違緣果應成論式」）。

其相依，謂以由濃煙普蔽之（東方之）處作為有法，應非由濃煙普蔽，有寒果寒毛豎起繼續存在故。以此種應成論式作為有法，應是與因相違、緣果、射自相續與因相違、緣果之應成論式（應改為「射與因相違緣果自相續之與因相違緣果應成論式」）。由爾拋出之由濃煙普蔽，由濃煙普蔽之（東方之）處，為成立無寒果寒毛豎起繼續存在，與因相違緣果之是相續真（正確）因之一。爾是與因相違緣果之應成論式故。此因之後半截若不成立，仍以此種應成論式作為有法，應是與因相違緣果之應成論式。爾之反面法由濃煙普蔽已投。彼之因由大火力普蔽已投，與彼相違冷觸繼續存在已投，彼之果寒果寒毛豎起繼續存在已投，蓋爾是以寒果寒毛豎起繼續存在為因建立之真應成論式故。

這裡所舉的應成論式「射與因相違緣果自相續之與因相違緣果應成論式」，其所射的正因論式，是將應成論式的所立法「應非由濃煙普蔽」的反面（由濃煙普蔽之處）作為因，將應成論式的因「有寒果寒毛豎起繼續存在」的反面（無寒果寒毛豎起繼續存在）作為所立法，並且原來應成論式講「非」，這裡正因論式就講「是」，這就是「駁義」，也就是「自相續」、正因論式。此中也可見所射的正因論式與能射的應成論式都是「與因相違緣果」。

要使「凡是 C 必定是 B」這樣的關係夠強，必須「凡是 C 都不是非 B」。不管是「與自性相違緣自性」、「與因相違緣果」、「與能遍相違緣所遍」，都

是描述 C 與 B 的反面的相違關係，這種相違可以是各種不同類型的相違。以這個例子來說，濃煙之因是「大火力」，與之相違的是「寒」，其果即是「寒毛」，描述起來就是「其（濃煙）因的相違的果」。所以，「與因相違緣果」是描述 B（指應成論式的 B「應非由濃煙普蔽」）的反面（有濃煙）與 C（指應成論式的因「有寒果寒毛豎起繼續存在」）之間的關係，「緣」的後面即是理由，是將「與其（濃煙）因的相違的果」作為理由來推理，由「寒果寒毛」的存在，而推出不應說有「濃煙」，因為「寒果寒毛」的因與「濃煙」的因相違，若是「濃煙」在，則「濃煙」的因也必須在，如果「濃煙」的因在，則「寒果寒毛」的因就無法存在，那麼「寒果寒毛」也就無法存在了。也就是說，因相違，其果也必然相違。



在實際修行中，如果無法分辨果的階段是否相違，可以從因的階段去分析，在下士道、中士道、上士道階段都會運用到。以下士道來說，有增上生的果（欲界、色界、無色界的人天等果報）和三惡道的果，其中色界天沒有男女之分，可見與欲界人的果報是不同的，此二者在因的階段就不同，欲界是貪著在色聲香味觸上而造善業，其所得果報就是沒有捨棄（貪欲）而受用；而色界天已完全斷除貪欲，二者因的階段不同，所以果報必然不同。如果我們不瞭解因的階段，就很難理解果報的差異。

同樣的，如果我們只是從人間的角度去形容地獄，是無法想像其中的情形，但如果從因的階段去分析就能夠理解，例如傷害眾生時，連對方一丁點的快樂都毫不保留予以摧滅，如此造業的果報，在地獄中必然連一丁點的快樂都無法享受得到，所有才有我們看似無法想像的，地獄中一直燃燒受苦等種種情形。

人有五臟六腑，有男性女性，地獄眾生如果像人一樣的肉體，肯定被燒一會就成灰燼了，可見地獄眾生都是化生，其身體不是一般的身體，可經受不斷的燃燒。當然，雖然是化生，不是肉體，但仍然是色法，仍然有感受。這些果報看似無法想像，但可以從因的階段去推理。

以中士道來說，是追求脫離輪回的一種寂滅靜的果報，沒有生也沒有死，宛如處於虛空當中禪定（例如無餘涅槃後，肉體等所有色法都不再存在），這對我們而言也是難以想像。我們可能會覺得，這樣根本不會有絲毫快樂啊。但實際上，當達到這種境界後，我們現在所認為的快樂根本就不是快樂，也就是所謂的壞苦、行苦而已，這就是中士道階段修行的果報。

總而言之，透由因的階段的分析，我們可以理解各種不同果報的出現。以中士道而言，由於因的階段沒有執著心，所以整個生死就結束了，包括外面對色聲香味觸的執著心，以及內心對定力、快樂的享受的執著也捨棄了，既然如此，捨棄內外一切執著心，那麼就不會再投生於欲界、色界、無色界，而是處於一種寂滅靜的境界當中。相反的，若我們對壞苦、行苦等這些有一點執著心，就會被捆綁住無法脫離，而被帶到欲界、色界、無色界等，也就是說，只要有執著心就無法脫離三界的生死輪回。

所以，我們由這個因存在，而推出那個因無法存在，那麼那個因的果報也就無法存在，就好像剛才所講的，「大火力」存在，「寒」就無法存在，其果報「寒果寒毛」也就無法存在。

同樣的，上士道階段，有很多難以想像的佛菩薩功德，但經由分析其因的階段，其愛心、菩提心、空正見如何的圓滿，也就容易理解了。內心各種證量的成長，其所依有無量無邊的理由，並且運用大量的應成論式和正因論式，透由各種智慧而帶動各種正面的行為，從而得以不斷提升。

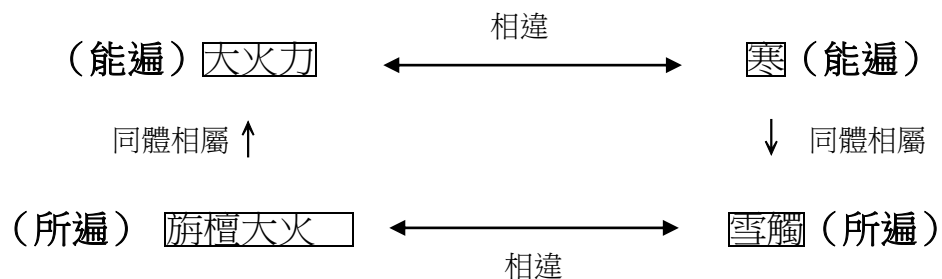
接著看「射自種類體之真應成論式」的第三種，請看文。

三、與能遍相違緣所遍射自相續與能遍相違之緣所遍應成論式（應改為

「射與能遍相違緣所遍自相續之與能遍相違緣所遍應成論式」)。

其相依，謂以旃檀大火力普蔽之（東方之）處作為有法，應非由旃檀大火力所普蔽，有雪觸繼續存在故之應論式作為有法。爾應是與能遍相違緣所遍射自相續與能遍相違之緣所遍應成論式（應改為「射與能遍相違緣所遍自相續之與能遍相違緣所遍應成論式」）。由爾拋出之以旃檀大火力普蔽。于由旃檀大火力普蔽之處，為成立無雪觸繼續存在。與能遍相違之緣所遍是（此字可去掉）自相續真因之一。爾是與能遍相違緣所遍之應成論式故。此因之後半截若不成立。仍以此種應成論式作為有法。爾應是與能遍相違之緣所遍之應成論式。爾之反面法由旃檀大火力普蔽已投，彼之能遍由大火力普蔽已投。與彼相違寒觸繼續存在已投，彼之所遍雪觸繼續存在已投。蓋爾是以雪觸繼續存在為因建立之應成論式故，此因之第一段易解。第二段若不成立。則彼由大火力普蔽，應是由旃檀大火力普蔽之能遍。是彼之總故。第三段易解。第四段若不成立，則彼雪觸繼續存在。應是冷觸繼續存在之所遍，是彼之個別故。

這裡的應成論式：謂以旃檀大火力普蔽之（東方之）處作為有法，應非由旃檀大火力所普蔽，有雪觸繼續存在故。這裡「有雪觸繼續存在」是順著對方而說的。所射出的正因論式，是由原應成論式的 B、C 反過來（各自的反面）後互換，並且由原來的否定變為肯定，那麼，其 C（因）就是「由旃檀大火力所普蔽」，A（有法）是「以旃檀大火力普蔽之（東方之）處」，B（所立）是「無雪觸繼續存在」。



對於原應成論式而言，C 是「雪觸繼續存在」，B 是「非由旃檀大火力所普蔽」，要使「凡是 C 皆是 B」這個周遍夠力量成立，必須「凡是 C 皆不是非 B」，也就是說，必須 C 與非 B 相違。這裡 B 的反面是「由旃檀大火

力所普蔽」，C（雪觸繼續存在）與非B（由旃檀大火力所普蔽）之間的關係就是「與能遍相違的所遍」，我們不講「緣」，因為「緣」字只是表示把後面當理由而已。

「能遍」意即比其範圍大，「所遍」意即比其範圍小，例如「凡是金瓶皆是瓶子」，「金瓶」是所遍，「瓶子」是能遍，也就是說，哪裡有金瓶哪裡就有瓶子。回到剛才這個例子，「由旃檀大火力所普蔽」的相違即「寒觸」，而「雪觸」是所遍，「寒觸」是能遍。

「由旃檀大火力所普蔽」，其能遍是「大火普蔽」，「大火普蔽」的相違是「大寒觸普蔽」，「大寒觸普蔽」的所遍是「雪觸普蔽」，可見，二者（旃檀大火與寒觸）之間的關係，是「與能遍相違緣所遍」的關係，也就是說，二者上面的能遍是相違的，所以無法同時存在。

例如，有人一方面說「我瞭解空性啊」，但另一方面又說「我對佛法還是很執著」，這表示這個人根本不瞭解空性，因為若「我對佛法還是很執著（所遍）」，那就是有執著心（能遍），只要執著心（即使一點點）仍在，空正見（能遍的相違）就無法存在。所遍在，則能遍在；能遍在，能遍的相違必然無法存在。

今天講到這裡吧。

【2013 攝類學 74】

雪歌仁波切講授

2016/06/14

「射自種類體之真應成論式」分為四種類型：「射與自性相違緣自性自相續之與自性相違緣自性應成論式」、「射與因相違緣果自相續之與因相違緣果應成論式」、「射與能遍相違緣所遍自相續之與能遍相違緣所遍應成論式」、「射緣違遍自相續之緣違遍應成論式」。我們前面已講到第三種，請看文。

三、射與能遍相違緣所遍自相續之與能遍相違緣所遍應成論式。

其相依，謂以旃檀大火力普蔽之（東方之）處作為有法，應非由旃檀大火力所普蔽，有雪觸繼續存在故之應論式作為有法。爾應是射與能遍相違緣所遍自相續之與能遍相違緣所遍應成論式。由爾拋出之以旃檀大火力普蔽。于由旃檀大火力普蔽之處，為成立無雪觸繼續存在。與能遍相違之緣所遍自相續真因之一。爾是與能遍相違緣所遍之應成論式故。此因之後半截若不成立。仍以此種應成論式作為有法。爾應是與能遍相違之緣所遍之應成論式。爾之反面法由旃檀大火力普蔽已投，彼之能遍由大火力普蔽已投。與彼相違寒觸繼續存在已投，彼之所遍雪觸繼續存在已投。蓋爾是以雪觸繼續存在為因建立之應成論式故，此因之第一段易解。第二段若不成立。則彼由大火力普蔽，應是由旃檀大火力普蔽之能遍。是彼之總故。第三段易解。第四段若不成立，則彼雪觸繼續存在。應是冷觸繼續存在之所遍，是彼之個別故。

文中「此因之後半截」所指的是能射的應成論式（前半截則是指所射的正因論式），這裡的正因論式（自相續）和應成論式，都是「與能遍相違緣所編」。這裡的應成論式是：謂以旃檀大火力普蔽之（東方之）處作為有法，應非由旃檀大火力所普蔽，有雪觸繼續存在故。其中有法（A）是「由旃檀大火力普蔽之（東方之）處」，所立法（B）是「應非由旃檀大火力所普蔽」，因（C）是「有雪觸繼續存在」，「由旃檀大火力普蔽」（即B的反面）的能遍是「由大火力普蔽」，「雪觸繼續存在」（C）的能遍是「寒觸繼續存

在」，因為「寒觸繼續存在」與「由大火力普蔽」二者相違，所以二者的所遍也就無法同俱。我們講過，用 C 成立 B，其周遍的力量強不強，取決於 C 與 B 的反面有否相違，如果相違的力量足夠（亦即 C 與 B 的反面完全沒有交集），那就成立「凡是 C 皆是 B」。

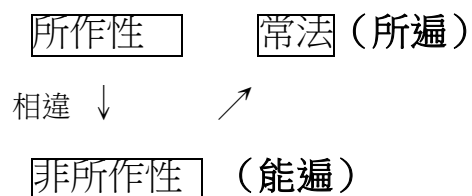
接著看「射自種類體之真應成論式」的第四種，請看文。

四、緣違遍之射自相續緣違遍之應成論式（應改為「射緣違遍自相續之緣違遍應成論式」）。

其相依，謂以聲作為有法，應非所作性，是常住故之應成論式作為有法。爾應是緣違遍射自相續緣違遍之應成論式（應改為「射緣違遍自相續之緣違遍應成論式」）。由爾所拋出之所作性，是成立聲是無常緣違遍是自相續真因之一，爾是緣違遍之應成論式故。此因之第二段之所以成立者，此種應成論式之反面法所作性已投。與彼相違之非所作已投，彼之所遍常住已投。

蓋爾是以常住為因建立之應成論式故。此因之第一段易解。第三段若不成立，則彼常住應是非所作性之所遍，蓋非所作性是常住之能遍者，由爾遍于常住。而常住不遍爾故。

這裡所射的自相續（正因論式）與能射的應成論式，二者皆是「緣違遍」。正因論式是「有法聲音，是無常，因為所作性故」，應成論式是「有法聲音，應非所作性，因為常法故」。



這裡要注意，並非所遍一定是範圍小，能遍一定是範圍大。以周遍來說，「凡是 C 皆是 B」，C 是所遍，B 是能遍，有可能 C 的範圍比較小，B 的範圍比較大，但也有可能 C 與 B 的範圍是一樣的。如果講「凡是 B 皆是 C」，那就變成 B 是所遍，而 C 是能遍了，我們可以講「凡是常法，皆是非

所作性」，也可以講「凡是非所作性，皆是常法」，就是這個道理。

不管應成論式的推理還是正因論式的推理，都必須依靠觀待理，「是」、「非」、「有」、「無」都必須有其理由，依靠這樣的關係才能夠推得起來。上面講述「射自種類體之真應成論式」四種類型的文字中，前半段都是解釋自相續是如何，後半段都是解釋應成論式是如何。解釋什麼呢？解釋的是觀待理，由 C 與 B 的反面之間足夠的相違的關係，而推出「凡是 C 皆是 B」。C 與 B 之間，不管是同體相屬還是彼生相屬，二者之間有否周遍的關係，都是視其反面的相違的力度，以彼生相屬來說，例如「凡有煙必定有火」，這是靠什麼推理的？靠的是「沒有火的地方不可能有煙」，如果對「沒有火的地方有煙嗎」有一點點疑問，就無法成立「凡有煙必定有火」。以同體相屬來說，例如「凡是所作性必定是無常」，靠的是「凡非無常必定非所作性」，如果對「凡非無常有所作性嗎」有一點點疑問，就無法成立「凡是所作性必定是無常」。

實際上，有些相違關係是要繞好幾圈才能夠確立的，這裡只是舉了簡單的例子而已，要找出「必定」這樣的力量，就必須找出相違的關係。

當然，應成的階段與正因的階段，二者在尋找相違關係時，都是尋找 C 與 B 的反面之間的關係，但不一定都是一樣的觀待理。一樣的情形，也就是「射自體種類」，就有上面所講的四種類型。而不一樣的情形，也就是「射他體種類」。

這裡嚴格來說，應該表述為「射自種類體」、「射他種類體」，「體」與「駁義」、「自相續」同義，「凡是 C 皆是 B」，將 C 與 B 的位置和意義都反過來，就是「體」，以這個體是自種類還是他種類來分為「射自種類體」和「射他種類體」。「射他種類體」可分為十六種。

我們把原文中每一種的文字都改一下，將「射」提到開頭，此十六種分別表述為：

- 1、 射與因相違緣自性自相續之與自性相違緣果應成論式
- 2、 射與能遍相違緣自性自相續之與自性相違緣所遍應成論式
- 3、 射與自性相違緣果自相續之與因相違緣自性應成論式
- 4、 射與能遍相違緣果自相續之與因相違緣所遍應成論式
- 5、 射與自性相違緣所遍自相續之與能遍相違緣自性應成論式
- 6、 射與因相違緣所遍自相續之與能遍相違緣果應成論式
- 7、 射未緣到因自相續之緣果應成論式
- 8、 射未緣到能遍自相續之緣自性應成論式

將以上八個倒過來，以第一個為例，所射的自相續是「與因相違緣自性」，倒過來就是「與自性相違緣因」；能射的應成是「與自性相違緣果」，倒過來就是「與果相違緣自性」。然後再將自相續和應成論式換位置，就變成「射與果相違緣自性自相續之與自性相違緣因應成論式」。其他七個也以此規則類推：

- 9、 射與果相違緣自性自相續之與自性相違緣因應成論式
- 10、 射與果相違緣所遍自相續之與能遍相違緣因應成論式
- 11、 射與自性相違緣因自相續之與果相違緣自性應成論式
- 12、 射與能遍相違緣因自相續之與果相違緣所遍應成論式
- 13、 射與果相違緣因自相續之與因相違緣果應成論式
- 14、 射與因相違緣因自相續之與果相違緣果應成論式
- 15、 射未緣到果自相續之緣因應成論式
- 16、 射未緣到自性自相續之緣能遍應成論式

有時候我們會想，能射的應成論式肯定有周遍，那麼其射出的正因也肯定有周遍，但僅如此思維是不夠的，還要分析具體的觀待理是如何存在的，也就是說必須清楚其中的相違關係，如果有一丁點懷疑，那麼肯定的力度就不夠，就推不起來了。自性理、作用理、觀待理、推理這四理，都是我們要經常思考的。

今天就講到這裡吧。

【2013 攝類學 75】

雪歌仁波切講授

2016/09/20

如果所射的正因（自相續）與能射的應成論式的觀待理不同，就稱為「射他體種類之真應成論式」，我們上次講到「射他體種類之真應成論式」分為十六種。現在看看每一種的比喻。

射他體種類真應成論式之性相。謂真應成論式之一，是射與自體相續不同類者。此又分為十六種：

一、射與因相違緣自性自相續之與自性相違緣果應成論式。其相依，謂以大火力普蔽之處（這裏確切應加上「東邊」二字）作為有法，應非由大火力普蔽，有寒果寒毛豎起相續存在故之應成論式作為有法。爾應是與因相違緣自性射自相續與自性相違緣果之應成論式。爾拋出之彼由大火力普蔽。由彼普蔽之處，為成立寒果寒毛豎起非繼續之與因相違緣自性之自相續真因之一，爾是與自性相違緣果之應成論式故。此因之第二段若不成立，仍以此種應成論式作為有法，爾應是與自性相違緣果之應成論式。爾之反面法由大火力普蔽已投，彼之自性熾熱大火力普蔽已投。與彼相違寒觸相續已投。彼之寒果寒毛繼續豎起已投。蓋爾是以寒果寒毛繼續豎起為因建立之應成論式故。

這裏是以「有寒果寒毛豎起相續存在」為理由來否定「大火力普蔽」，也就是文中所舉的例子，這是能射的應成論式，是「與自性相違緣果」，其所射出的正因（自相續）是以「大火力普蔽」為理由來否定「有寒果寒毛豎起相續存在」，這是「與因相違緣自性」，

我們前面講過，應成論式可分為真應成論式和假應成論式，真應成論式又分為「射」與「不射」兩種，其中「射」又分為「射自體種類」和「射他體種類」兩種，這裏是講到「射他體種類」的真應成論式，那麼能射的正因的應成論式，在有法（A）上的所立法（B）和因（C）肯定是不存在的，例如這裏「謂以大火力普蔽之處東邊作為有法」，所立法是「非由大火

力普蔽」，在有法上的所立法肯定是不存在的，而且，「有寒果寒毛豎起相續存在」這個因（即論式中的 C）也是不存在的。我們以前舉過另一例子：「聲音作為有法，應非所作性，因為常法故」，這是射正因的應成論式，這是不存在的，是用來射出一個含有正因的含義，諷刺「如果聲音是常法，那麼它會被變成非所作性哦」，但實際上，聲音不是非所作性啊，所以它不應該是常法，而是無常。如果反過來變成「聲音作為有法，應是無常，因所作性故」，這也是應成論式，是正確的應成論式。

射正因的應成論式，分為射自體種類（四種）和射他體種類（十六種），這些論式在有法（A）上的所立法（B）以及因（C）肯定是不存在的，所以你們看「謂以大火力普蔽之處東邊作為有法，應非由大火力普蔽，有寒果寒毛豎起相續存在故」，好像覺得怪怪的，其實這些都是用來作諷刺作用的。又例如，很多人喜歡有錢，卻不喜歡努力，但這是不可能的，如果努力了就有錢，但實際上並不努力啊，另一方面，射出來的含義「你應該要努力才有錢」，這是存在的。所以，所有這些都是以諷刺的方式找出矛盾之處，這些諷刺的邏輯就是應成論式，將其所立法（B）和因（C）二者倒轉過來，就是正確的含義了。那麼上面的例子所射出的自相續就是：「謂以大火力普蔽之處東邊作為有法，應非有寒果寒毛豎起相續存在，因為有大火力普蔽故。」

因要成立所立法，必須是因與所立法的相反（所破法）之間不可能有交集，這是重點所在，也就是必須有相違，那麼我們就要從各種角度去抓住這個相違，只有周遍才有邏輯，必須能熟練運用因與所破法之間不同角度的矛盾，才能梳理出因與所立法之間不同角度的周遍。所以，各種「與……相違」，接著「緣……」，有與因相違、與自性相違、與果相違等各種不同的「相違」，又有緣自性、緣果、緣因、緣所遍等各種不同的「緣」。

我們上次有一個圖，因與所立法之間如何成立呢？必須是因與所立法之間有周遍，而周遍的存在必須依靠因與所破法之間有相違，那麼如何相違呢？有與所破法的自性相違，也有與其果、其因等等相違。就像我們做

生意的時候，如果要與對方有往來，有可能可以直接找到他，也有可能需要通過其父母、小孩、同事等的關係，或者通過我的父母、小孩、同事、朋友等的關係才能夠聯繫到他。我們常常舉的例子：「聲音作為有法，應是無常，所作性故。」凡是所作性必定是無常，這個周遍必須存在，這個關鍵所在。假如凡是所作性未定是無常，也有是常法的，也就是說，所作性與非無常之間有交集，沒有矛盾，那麼上面的周遍就不存在了。

因與所破法之間的矛盾，若是直接的相違，那就是我們所講的「與自性相違緣自性」，若非直接的相違，而是與所破法的因、果、能遍等等的相違，那就是「與因相違」、「與果相違」、「與能遍相違」等等，也就是說，「與……相違」是對所破法而言的。對這邊而言，有時是直接緣自性，有時是緣果、緣能遍、緣所遍等等，如此就能靈活運用邏輯。應成和正因的周遍道理都是一樣的，只是應成有時候在有法上是不存在的，只起到諷刺的作用，例如射正因的應成論式就是如此。

以皈依來說，不論對什麼善根上，都是與意樂有關係，反過來說，每個法都有一種去除不同的反面惡業的作用，就像每種藥都有一種去除不同病痛的功用。但是，從皈依這個因的角度也是可以一定程度上去除煩惱的。當我們意樂上沒有皈依，或者對三寶信心不足的時候，就容易生起煩惱造惡業。所以，若是「與因相違」，那就有皈依了，那就有去除煩惱的作用了。所以，可以從各種不同角度去除惡業，也可以從正面的各方面（菩提心、菩薩行等）去爭取，不是只有一條路，而是有多種智慧。

以上講了第一種，接著看第二種，請看文。

二、射與能遍相違緣自性自相續之與自性相違緣所遍應論式。其相依，謂以由大火力普蔽之處（東邊）作為有法，應非以大火力普蔽，有雪觸繼續存在故。

這裏，應成論式本身是「與自性相違緣所遍」，其所射出來的正因（自相續）是「與能遍相違緣自性」，也就是反過來變成：「謂以由大火力普蔽

之處（東邊）作為有法，應非有雪觸繼續存在，因有大火力普蔽故。」

接著看下面幾種。

三、射與自性相違緣果自相續之與因相違緣自性應成論式。其相依，謂以濃煙普蔽之處（東邊）作為有法，應非由濃煙普蔽，有寒觸相繼續存在故。

四、射與能遍相違緣果自相續之與因相違緣所遍應成論式。其相依，謂以由濃煙普蔽之處（東邊）作為有法，應非由濃煙普蔽，有雪觸繼續存在故。

五、射與自性相違緣所遍自相續之與能遍相違緣自性應成論式。其相依，謂以旃檀大火力普蔽之處（東邊）作為有法，應非由旃檀大火力普蔽，有寒觸繼續存在故。

六、射與因相違緣所遍自相續之與能遍相違緣果應成論式。其相依。謂以由旃檀大火力普蔽之處（東邊）作為有法，應非由旃檀大火力普蔽，有寒果寒毛豎起繼續存在故。

七、射未緣到因自相續之緣果應成論式。其相依，謂以夜晚無火之海上作為有法，應有火，有煙故。

八、射未緣到能遍自相續之緣自性應成論式。其相依，謂以無樹之懸崖峭壁作為有法，應有樹，有矮松故。

以上都是一樣的道理，要識別應成論式以及所射出的正因分別是「與……相違緣……」，將所舉應成論式反轉過來，就成了所射出的自相續。其中第七種中所說「無火之海上」，這裏不需要說「東邊」，因為前面所舉的「大火力普蔽」或者「濃煙普蔽」，都是指後邊的「之處」，所以必須加「東邊」，但這裏「無火」卻未必是「大海」，所以不需加「東邊」。整句反過來所射出的自相續，就成了：「謂以夜晚無火之海上作為有法，應無煙，無火故。」同樣的，第八種反過來所射出的自相續是：「謂以無樹之懸崖峭壁作為有法，應無矮松，無樹故。」

學員問：第八種「射未緣到能遍自相續之緣自性應成論式」中所說的

「自性」如何理解？

答：自性並非一定指性相、本質，有時我們會講到「自性一」、「體性一」，文中以「松樹」為理由而說「有樹」，所以是緣自性。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 76】

雪歌仁波切講授

2016/10/25

我們上次講到「射他體種類之真應成論式」共十六種，其中前面的八個已經講完了，現在講後面的八個。請看文：

與以上相反之八種應成論式之相依，按次序敘述如下：

一、射與果相違緣自性自相續之與自性相違緣因應成論式。其相依，謂以由大火力普蔽之處作為有法。應非由大火力普蔽。有寒觸親因之有力功能故。

二、射與果相違緣所遍自相續之與能遍相違緣因應成論式。其相依，謂以由旃檀大火力普蔽之處作為有法，應非由旃檀大火力普蔽。有寒觸親因之有力功能故。

三、射與自性相違緣因自相續之與果相違緣自性應成論式。其相依。謂以由大火力普蔽變為親因之大熾熱力普蔽之處作為有法。應非由彼普蔽。有寒觸繼續存在故。

四、射與能遍相違緣因自相續之與果相違緣所遍應成論式。其相依，謂以由大火力普蔽變為親因之大熾熱力普蔽之處作為有法，應非由彼普蔽，有雪觸繼續存在故。

五、射與果相違緣因自相續之與因相違緣果應成論式(此與相依二者，似雖不妥，但按繞朵攝類等書所列而舉)。其相依，謂以由大火力普蔽變為親因之大熾熱力普蔽之處作為有法，應非由彼普蔽，有寒觸親因之功能無障礙故。

六、射與因相違緣因自相續之與果相違緣果應成論式。其相依，謂以由大火力普蔽變為親因之大熾熱力普蔽之處作為有法，應非由彼普蔽，有寒果寒毛豎起繼續存在故。

七、射未緣到果自相續之緣因應成論式。其相依，謂以由無煙之地方作為有法，應有煙。有煙之親因故。

八、射未緣到自性自相續之緣能遍應成論式。其相依，謂以由量識未

緣到瓶之地方作為有法，瓶應是由量識緣到，有瓶故。

此等之原理，按上述類推，應當了知。

文中說「與以上相反」，我們將前面第一個與這裏第一個對比一下，前面第一個：「射與因相違緣自性自相續之與自性相違緣果應成論式」，其所射的自相續是「與因相違緣自性」，能射的應成論式是「與自性相違緣果」。這裏第一個：「射與果相違緣自性自相續之與自性相違緣因應成論式」，其所射的自相續是「與果相違緣自性」，能射的應成論式是「與自性相違緣因」，剛好是將前一個倒過來（將因變為果，將果變為因）。那麼，此二者的比喻分別是什麼呢？前面第一個是以「有寒果寒毛豎起相續存在故」作為理由來否定「大火力普蔽」；這裏第一個也是否定「大火力普蔽」，但不是用寒果，而是用寒因（冷的因），即文中「有寒觸親因之有力功能故」。

接著看第二個，前面第二個：「射與能遍相違緣自性自相續之與自性相違緣所遍應論式」，其所射的自相續是「與能遍相違緣自性」，能射的應成論式是「與自性相違緣所遍」，用的是同體相屬的關係。這裏第二個：「射與果相違緣所遍自相續之與能遍相違緣因應成論式」，所射的自相續是「與果相違緣所遍」，能射的應成論式是「與能遍相違緣因」。這裏不管是所射的自相續還是能射的應成論式，都不用同體相屬的關係而用彼生相屬（因果）的關係。

前面第二個（文中「與自性相違緣所遍」），是以所遍（同體相屬）為理由來否定自性；這裏第二個（文中「與能遍相違緣因」），是以因（彼生相屬）為理由來否定所遍。同樣的，自相續也是如此，前面第二個用的是同體相屬的關係，這裏第二個用的是彼生相屬的關係。也就是說，前面用的是體性一的關係，這裏用的是體性異的關係，所以才說這裏與前面相反。我們看所舉的例子，前面第二個：「其相依，謂以由大火力普蔽之處作為有法。應非以大火力普蔽，有雪觸繼續存在故。」所要否定的是「大火力普蔽」，與「大火力普蔽」相違的是寒冷，這裏就將寒冷的所遍——「雪觸」作為理由，所以才是緣所遍。這裏第二個：「其相依，謂以由旃檀大火力普

蔽之處作為有法，應非由旃檀大火力普蔽。有寒觸親因之有力功能故。」所要否定的是「旃檀大火力普蔽」，「旃檀大火力」的能遍是「大火力」，而與「大火力普蔽」相違的是寒冷，這裏就將寒冷的因（寒觸親因）作為理由，所以是緣因。

注意，這裏如果將寒冷的因（寒觸親因）作為理由，直接否定一般的大火力普蔽，那就變成跟這裏的第一個一樣了，因為這裏必須與前面的相反，又要有別於第一個，所以就不直接否定「大火力普蔽」，而是否定「旃檀大火力普蔽」。

接著看第三個，前面第三個是「射與自性相違緣果自相續之與因相違緣自性應成論式」，這裏第三個是「射與自性相違緣因自相續之與果相違緣自性應成論式」，兩個論式後半段（應成論式），一個是「與因相違緣自性」，一個是「與果相違緣自性」，正好相反。因此，所射的自相續也就相反，一個是「與自性相違緣果」，一個是「與自性相違緣因」。

看文中舉例，前面是「其相依，謂以濃煙普蔽之處作為有法。應非由濃煙普蔽，有寒觸相繼續存在故。」這是以寒觸存在來否定濃煙普蔽：煙的因是火，通過否定火（煙的因），從而否定煙，所以稱為「與因相違」。這裏是「其相依，謂以由大火力普蔽變為親因之大熾熱力普蔽之處作為有法。應非由彼普蔽。有寒觸繼續存在故。」這是以寒觸存在來否定大熾熱力普蔽，因為寒觸與火是直接相違的，由寒觸否定大火力（大火力的親因的果），那也就能否定大火力的親因（大熾熱力普蔽），所以稱為「與果相違」。

這有點像醫學的道理，西醫一直從「果」入手治病，「果」不存在，因也就無法存在，這是「與果相違」；而中醫卻從「因」入手，「因」不存在，「果」也就無法存在，這是「與因相違」。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 77】

雪歌仁波切講授

2016/11/01

我們前面所講的八個和這裏的八個，總共十六個，其能射的應成論式和所射的自相續（正因）的邏輯系統都是不同的，所以稱為「射他體種類」。

（仁波切將第一、二、三個重新講了一遍，增加的相關內容已補充到上一課的文稿中）

接著看第四個。前面第四個：「射與能遍相違緣果自相續之與因相違緣所遍應成論式」，能遍的應成論式是「與因相違緣所遍」，所射的自相續是「與能遍相違緣果」，是不同種類的邏輯。這裏第四個：「射與能遍相違緣因自相續之與果相違緣所遍應成論式」，能遍的應成論式是「與果相違緣所遍」，所射的自相續是「與能遍相違緣因」。我們可以看到前面的應成論式與這裏的應成論式，一個是「與因相違緣所遍」，一個是「與果相違緣所遍」，兩個正好相反。再看舉例，前面第四個：「其相依，謂以由濃煙普蔽之處（東邊）作為有法，應非由濃煙普蔽，有雪觸繼續存在故。」以「雪觸」否定「濃煙普蔽」。這裏第四個：「其相依，謂以由大火力普蔽變為親因之大熾熱力普蔽之處作為有法，應非由彼普蔽，有雪觸繼續存在故。」以「雪觸」否定「大熾熱力普蔽」（大火力親因）。

可以看到，前面第三個否定的是濃煙，這裏第三個否定的是「大熾熱力普蔽」（大火力親因），與前面第四個、這裏第四個所否定的是一樣的。其差異在於所使用的理由，第三個所用的理由是「寒觸」，而第四個所用的理由是「雪觸」。如果所破法與因之間完全沒有交集，並且二者相違的力量足夠，那就可以說有周遍。若沒有相違的力量，那就沒有周遍。而這個相違的力量，我們可以從不同的角度去尋找，所以才有不同的「與……相違緣……」，其中「緣……」是理由，「與……相違」也就是透過什麼角度找到所破法的相違，我們必須靈活一些才能找得到，這是這裏學習的重點。

學員問：（聽不清楚）

答：不是，「大熾熱力」是「大火力普蔽」的親因，形容力量很強，就好像用了柴油或者很幹的木頭去燒，使得力量很強。「大火力普蔽」是果報。中譯文中「由大火力普蔽變為親因之大熾熱力普蔽之處」的「之」似乎用得不對，無法表述出「大熾熱力」是對親因的一種形容，表示力量很強的一種形容。

接著看第五個。前面第五個：「射與自性相違緣所遍自相續之與能遍相違緣自性應成論式」，能射的應成論式是「與能遍相違緣自性」，所射的自相續是「與自性相違緣所遍」，這是透由否定能遍來一併否定所遍，不管所否定的或者能否定的，所用的都是同體相屬的關係而非彼生相屬的關係。

與此相反的，我們看這裏第五個：「射與果相違緣因自相續之與因相違緣果應成論式」，能射的應成論式是「與因相違緣果」，所射的自相續是「與果相違緣因」，用的皆是彼生相屬的關係而非同體相屬的關係。

再看看所舉之例，前面第五個：「其相依，謂以旃檀大火力普蔽之處（東邊）作為有法，應非由旃檀大火力普蔽，有寒觸繼續存在故。」這是以「寒觸」為理由來否定「旃檀大火力普蔽」，實際上是經由否定「大火力」而一併否定了「旃檀大火力普蔽」，這是運用了同體相屬的關係。這裏第五個：「其相依，謂以由大火力普蔽變為親因之大熾熱力普蔽之處作為有法，應非由彼普蔽，有寒觸親因之功能無障礙故。」這裏不是以「寒觸」為理由，而是用「寒觸親因」，所以將因果的關係用起來了；而否定的，並非直接否定「熱」或者「火」，而是否定「火的親因」，也是用的因果關係。

接著看第六個。前面第六個：「射與因相違緣所遍自相續之與能遍相違緣果應成論式」，能射的應成論式是「與能遍相違緣果」，所射的自相續是「與因相違緣所遍」。這裏第六個：「射與因相違緣因自相續之與果相違緣果應成論式」，能射的應成論式是「與果相違緣果」，所射的自相續是「與因相違緣因」。對比前後能射的應成論式，一個是「與能遍相違緣果」，用

的是同體相屬的關係；一個是「與果相違緣果」，用的是彼生相屬的關係。

看看所舉之例，前面第六個：「其相依，謂以由旃檀大火力普蔽之處（東邊）作為有法，應非由旃檀大火力普蔽，有寒果寒毛豎起繼續存在故。」所用的理由「寒果寒毛豎起」，用的是因果的關係；但否定的，用的並非因果關係，而是經由否定「大火力」來否定其所遍「旃檀大火力普蔽」，用的是同體相屬的關係。這裏第六個，其相依：「謂以由大火力普蔽變為親因之大熾熱力普蔽之處作為有法，應非由彼普蔽，有寒果寒毛豎起繼續存在故」，所用理由是「寒果寒毛豎起」，用的是因果關係，所否定的也是用因果關係（大火力普蔽的親因）。

接著看第七個：「射未緣到因自相續之緣果應成論式」，能射的應成論式是「緣果」，所射的自相續是「未緣到因」。這裏第七個：「射未緣到果自相續之緣因應成論式」，能射的應成論式是「緣因」，所射的自相續是「未緣到果」。對比前後的應成論式或自相續，很明顯相反。

由此可見，所謂相反，有時一個是因，一個是果；有時一個用同體，一個用彼生；有時一個用能遍，一個用所遍；或者從邏輯的理由和結論分別來看，一個用的是同體相屬，一個用的是彼生相屬；然後另外一個邏輯，就可能在理由和結論方面，或者兩邊都相反，或者只有一邊相反。

再看看所舉之例。前面第七個：「其相依，謂以夜晚無火之海上作為有法，應有火，有煙故」，這是以「有煙」成立「有火」，是由果而成立因。與此相反，這裏第七個：「其相依，謂以由無煙之地方作為有法，應有煙，有煙之親因故」，這是以「煙之親因」存在，來成立「煙」存在，是由因來成立果。

接著看第八個。我們首先要瞭解的是，不管緣能遍還是緣所遍，都是緣自性。前面第八個：「射未緣到能遍自相續之緣自性應成論式」，能射的應成論式是「緣自性」（其實這裏確切應改為「緣所遍」），所射的自相續是「未緣到能遍」。這裏第八個：「射未緣到自性自相續之緣能遍應成論式」，

能射的應成論式是「緣能遍」，所射的自相續是「未緣到自性」。對比前後兩個能射的應成論式，一個是「緣所遍」，一個是「緣能遍」，由此而說二者相反。

再看所舉之例。前面第八個：「其相依，謂以無樹之懸崖峭壁作為有法，應有樹，有矮松故」，這是以「矮松」（所遍）為由成立「有樹」（能遍），所以我們才說這是「緣所遍」。這裏第八個：「其相依，謂以由量識未緣到瓶之地方作為有法，瓶應是由量識緣到，有瓶故」，意即，凡是「有瓶子」皆能「由量識緣到」。凡是 C 必定是 B，那麼，B 是能遍，C 是所遍。其實這個例子裏面，凡是「有瓶子」必定「由量識緣到」，凡是「瓶子由量識緣到」，必定「有瓶子」，二者互相周遍。

我以前講過，《攝類學》裏面，主要學習「立自宗」的部分，而「駁他宗」的部分沒有必要學完；即使是「立自宗」裏面，也沒有必要全部都學習，例如這裏就沒有必要把十六個都背起來，只要把意義抓到就可以。A 是有法，B 是所立法，C 是因。「緣……」就是指理由，也就是 C 的這一塊。只有 C 的力量能夠成立 B，邏輯才能推理起來；而 C 的力量能不能成立 B，關鍵在於 C 與 B 的相反有沒有交集，如果有交集，那麼 C 就無法成立 B。可見，我們主要是尋找 C 與 B 的相反沒有交集之處（也就是尋找矛盾之處）。如何下手尋找呢？有時看 C 的同體相屬的關係上，例如「緣自性」，「緣能遍」、「緣所遍」等；有時看 C 的彼生相屬的關係上，例如「緣因」、「緣果」等。

而否定的那一邊（B 的相反），有時是從「B 的相反」的同體相屬的關係上否定，有時是從「B 的相反」的彼生相屬的關係上否定。從同體相屬的關係上否定，例如「與能遍相違」，「與自性相違」等等；從彼生相屬的關係上否定，例如「與因相違」、「與果相違」等。

有時候，這裏否定用的是同體相屬，而成立理由用的是彼生相屬；或則倒過來，否定用的是彼體相屬，而成立理由用的是同體相屬；或者兩邊都用的是同體相屬，或者兩邊都用的是彼生相屬，各種情形很多，所以才

有十六種之多。

我們最主要是要抓住其中意義所在，而不是一定要背誦。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 78】

雪歌仁波切講授

2016/11/15

我們前面已經講了射理由之真應成論式，接下來講不射理由之真應成論式。這裏「射理由」之「理由」，有時表述為「自相續」、「正因」，都是一樣的意思。應成論式與正因論式，「應成」起的是諷刺的作用（如果這樣，就會變成什麼什麼過失），為的是去除問題。而「正因」所說的是對的，為的是強調理由。

我們現在學的是應成論式，在負面的諷刺中蘊含正面的理由，就是前面已經學習的「射理由之真應成論式」（共有二十個，其中又分為「射自體種類」和「射他體種類」，「射自體種類」又分為四個，「射他體種類」又分為十六個），除此之外，還有「不射理由之真應成論式」。

應成論式用的是諷刺的一種邏輯，所謂諷刺又分兩種：

第一種：其本身是負面的，但對他人而言是正面的，例如「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，這是針對雖然主張「聲音是常法」，但對所作性又有些瞭解的人，指出其既然主張「聲音是常法」，那就會變成「聲音是非所作性」了。實際上，聲音根本不是「非所作性」，也不是「常法」。

第二種：例如「有法聲音，應是無常，因為所作性故」，這也是應成論式。意思是，因為你（對方）已經瞭解「所作性」了，那就應該是「無常」。這裏「應是無常」的「應」，表示仍是應成論式，如果正因論式就不會有「應」這個字。

這兩種應成論式的表述，都是對同樣的一種人，其認為「凡是常法必定是非所作性」，也認為「凡是所作性必定是無常」，這是確定的。但卻在一個地方上卡住了，拿不准「聲音是所作性啊？還是常法啊？」也就是說，有人既認為「聲音是所作性」，但卻又認為「聲音是常法」，因此就有矛盾產生了，那麼對這個人就可以說：「既然你認為聲音是所作性，那就會變成

無常哦，那就不是常法了啊」，或者「既然你認為聲音是常法，那就會變成非所作性哦，那就不是所作性了啊」。所以才對其說「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，也可以說「有法聲音，應是無常，因為所作性故」。其中「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」這一句，其本身並非合理的，但卻蘊含有合理的邏輯在其中，這就稱為「射理由之真應成論式」。而「有法聲音，應是無常，因為所作性故」，這一句本身就是合理的邏輯，不需再蘊含其他合理的邏輯，所以稱為「不射理由之真應成論式」。

「射理由之真應成論式」總共有二十種，我們前面已經講了，接著看「不射理由之真應成論式」，請看文：

不射理由之真應成論式性相者。謂真應成論式之一，駁義不具足三支，其相依者，謂以聲作為有法，應是無常，是所作性故。

其中「真應成論式之一」是第一個條件，「駁義不具足三支」是第二個條件，「駁義」意指反過來（意義和位置都反過來），「具足三支」是指有合理的邏輯。文中「以聲作為有法，應是無常，是所作性故」，其駁義就是：「以聲作為有法，應是非所作性，是常法故」，那麼這個駁義有沒有具足三支呢？沒有啊，「三支」是指宗法、後遍、遣遍，「以聲作為有法，應是非所作性，是常法故」並沒有具備宗法，第一（宗法）沒有具備，那麼第二和第三也就不具備了，所以才說「駁義不具足三支」。

那麼，「以聲作為有法，應是非所作性，是常法故」，這個論式的駁義（即「以聲作為有法，應是無常，是非所作性故」）有沒有具足三支呢？有，所以這就是「射理由之真應成論式」。可見，「射理由」與「不射理由」的分別，主要在於駁義有沒有具足三支。

前面已經學了「真應成論式」（分「射理由」與「不射理由」兩種），接著是「相似的應成論式」，請看文：

似應成論式之性相者，謂由及時之答復能夠駁倒對方之應成語。其相

依者，謂以聲作為有法，應是常住。為眼識所見故之應成論式。

應成論式真正的作用是點到對方的毛病，作為修行人，必須懂得運用應成論式，才能點到自己的問題，或者說，才能醒覺自己的煩惱所在，不會迷迷糊糊。我們看以前噶當派的修行人（例如密勒日巴尊者等）所寫的證道歌，覺得很有諷刺力，能夠點到我們的問題。噶當派的修行人，對待別人很溫柔，但對自己的煩惱卻很銳利地批駁諷刺，這就是懂得運用應成論式的例子。

從煩惱那邊不能答復的這種作用，就稱為「真應成論式」，如果煩惱那邊能夠答復，那就是力量不夠，就無法達到「真應成論式」。所以「真應成論式」與「相似的應成論式」的差異，在於其答復能不能駁倒對方。「真應成論式」最基本必須要有周遍，如果沒有周遍，力量就肯定不夠。

文中對「相似的應成論式」所舉的例子是：「以聲作為有法，應是常住，為眼識所見故」，文中「眼識所見」意指色法，若是「耳識所現」則是聲音。那麼，凡是色法皆是常法嗎？不是啊，這個周遍肯定不存在的啊，隨便把一個沒有周遍的東西拿出來，就肯定不是應成論式，應成論式是必須具備周遍的，所以只是「相似的應成論式」而已。

以上從體性上，將應成論式分為「真」與「相似」兩種，就已經講完了。下面「複次」是指不同於「體性」的另一種分法，從立式方面分為四種。請看文。

複次，應成論式從立式方面分為四種：

（一）因、遍二者皆不成立之應成論式，其相依，謂如以聲作為有法，應非所量（知）性，是常住故。

（二）因不成立之應成論式，其相依，謂如以聲作為有法，應非所作性，是常住故。

（三）周遍不成立之應成論式，其相依，謂如以聲作為有法，應是常住，是所量性故。

（四）因、遍二者皆成立之應成論式，複分為四種：

應成論式一定有 A、B、C，在有法（A）上面成立「應是……，因……故」，這就是立式，主要是「因」和「周遍」二者。其中有四種狀況：有時因、周遍二者皆不成立；有時周遍成立，但因不成立；有時因成立但周遍不成立；有時因、周遍二者皆成立。

我們看所舉之例，第一種，聲音不是常法，「常法必定是非所量」並不周遍，所以因和周遍皆不成立。第二種，是我們前面「射理由真應成論式」所舉之例，聲音不是常法，但「常法皆非所作性」的周遍成立。第三種，「凡是所量必定是常法」並不周遍，但聲音是所量。第四種，是我們前面「不射理由真應成論式」所舉之例，即「以聲作為有法，應是無常，是所量性故」，聲音是所量，並且「凡是所量皆是無常」。

此中第四種（因、周遍二者皆成立）又可再分為四種。我們說「成立」時，有時是自己原來尚未瞭解，從自己承許的角度而說的；有時是自己真的瞭解，自己已經是如此主張了（不需要對方再來成立了）。所以又可再分為四種：第一種是因、周遍二者皆由量識成立；第二種是因、周遍二者皆由意許成立；第三種是因由量識成立，周遍由意許成立；第四種是周遍由量識成立，因由意許成立。此四者皆是成立，但成立的方式不一樣。

這段並不是太重要。

今天講到這裏吧。

【2013 攝類學 79】

雪歌仁波切講授

2016/11/22

我們上次講到，應成論式從立式方面（成立的方式）分為四種（其中第四種又可再分為四種）。所要成立的，稱為「所立法」；能所立的，稱為「因」。以論式的 A、B、C 來說，一個重點是：「A 是不是 C？」另一個重點是：「如果 A 是 C，那麼凡是 C 是否必定是 B 呢？」，此二者即是「因」和「周遍」，由這個角度，應成論式就可分為四種：1) 因、周遍二者皆不成立；2) 周遍成立，但因不成立；3) 因成立但周遍不成立；4) 因、周遍二者皆成立。

如果「因」、「周遍」二者皆能成立，那麼整個論式就能成立起來，否則無法成立。可見上面的前三種是不可能成為「真應成論式」的，那麼，剩下的第四種可不可以成為「真應成論式」呢？這就要看情況了，因為雖然「因」和「周遍」二者皆成立，但如果沒有傷害到對方錯誤的主張（觀念），那也還不是「真應成論式」。所謂「真應成論式」，必須「因」與「周遍」二者皆成立，並且對方無法答復（假如對方能答復，那就力量不足），只有這樣才有足夠力量破除對方錯誤的主張。

成立，有「以量識成立」以及「以意許成立」兩種情況。其中意許成立的情況，例如說：「我對三寶已經有信心了，你不用對我成立了，你要成立三寶可以找外道去成立。」

那麼，「因」與「周遍」二者皆成立的情況，又可以分為四種：1) 二者皆以量識成立；2) 二者皆以意許成立；3) 因以量識成立，周遍以意許成立；4) 周遍以量識成立，因以意許成立。所以下面的文中就說：

（四）因、遍二者皆成立之應成論式，複分為四種：

我們來看看每一種所舉的例子，先看第一種。

1．調遍、因二者皆由量識成立者。其相依，謂如以聲作為有法，應是無常性，是所作性故之應成論式。其如此者，當建立此應成論式時之彼立論者（藏文只是「論者」），若意許聲是常住，則此應成論式之因，遍二者皆已由量識成立。對宗乃由意許駁斥，故此應成論式之立者，對此乃成為真應成論式。彼立論者（藏文只是「論者」），若不意許聲是常住，則因、遍二者雖已由量識成立。但對其宗，由於意許未予駁斥，則此應成論式之立論者，對此乃成為似應成論式故。

這是第一種：「調遍、因二者皆由量識成立者。其相依，謂如以聲作為有法，應是無常性，是所作性故之應成論式。」這裏 A 是「聲音」，B 是「無常」，C 是「所作性」。我們以前在哪里提到這個應成論式呢？我們講過，應成論式分為「真」與「相似」兩種，真應成論式裏面又分為「射理由」與「不射理由」兩種，其中射理由的，例如「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」；不射理由的，例如「有法聲音，應是無常性，因為所作性故」。這裏，對方既瞭解「聲音是所作性」，亦瞭解「凡是所作性必定是無常」的周遍，也就是說，因與周遍皆是由量識成立。

「有法聲音，應是無常性，因為所作性故」與「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，這兩個論式辯論的對象都是一樣的人，都是錯誤主張「聲音是常法」的人，但同時又瞭解「聲音是所作性」，所以，我們對這種情況就可以這麼反駁：「既然你（對方）主張所作性，那就必須認同無常」，另外一個角度，「既然你（對方）主張常法，那就必須捨棄所作性，承許非所作性（因為常法故）」。如此的兩種反駁，皆能諷刺並去除對方錯亂的主張。

文中「當建立此應成論式時之彼立論者」，實際上，這裏不一定是「立論者」，因為應成論式本來是用來破除錯誤的主張，有時候是破自己的主張，有時候是破別人的主張，所以有時候是對自己講，有時候是對別人講，可見不一定是立論者，也有可能是敵論者。不管如何，對方有「聲音是常法」的錯誤主張（文中「若意許聲是常住」），那麼這個就是真應成論式，

才對對方有幫助；但如果對方並沒有這樣的主張（文中「若不意許聲是常住」），那就不是真應成論式，而只是相似的應成論式而已（文中「對此乃成為似應成論式故」）。

接著看第二種：

2・調遍、因二者由意許成立者。其相依，謂如承認聲為眼識所見及凡是眼識所見，皆是常住之補特伽羅立：聲有法，應是常住，是眼識所見故之應成論式。其如此者，如是承認之補特伽羅，若由量識已成立聲是無常，則此應成論式之因、遍二者皆已由意許成立。由於對宗，已由量識駁斥。則此應成論式，對彼補特伽羅而言，則成為真應成論式。彼補特伽羅，若意許聲是無常，則彼應成論式之因、遍二者彼由意許成立。對宗亦由意許駁斥。故此應成論式對彼補特伽羅而言，則為真應成論式。彼補特伽羅，對聲是無常，若未以量識成立，如果亦無意許，則因、遍雖已由意許成立，但對其宗，由於未駁斥，則對彼補特伽羅而言，乃成似應成論式。

這裏，周遍與因二者皆由意許成立，並非由量識成立。這種情況也有，例如月稱菩薩或者寂天菩薩破除唯識，有時候就是利用唯識本身的想法去破除對方，不一定是自己的想法，這用的就是真應成論式。文中所舉的例子：「有法聲音，應是常法，因為眼識所見故。」這根本不對啊，聲音並非眼識所見啊，凡是眼識所見並非皆是常法啊，可見，對方所承許的因與周遍，此二者皆非量識成立（但可能皆是意許成立），同時，對方又承許「聲音是無常」，所以可以利用對方的想法來破除，不管其想法實際對還是不對。

「有法聲音，應是常法，因為眼識所見故」，這個論式要成為真應成論式，必須對方有「聲音是無常」這樣的主張，我們用「聲音是常法」就抓住了對方的問題所在，既然你（對方）瞭解「聲音是眼識所見」，又認為「凡眼識所見必定是常法」，那為什麼還說「聲音是無常」呢？！

那麼，這個論式可不可以成為真應成論式呢？這要看對方情況而言，而不能簡單斷定一個論式是不是真應成論式。例如，我們對釋迦牟尼佛就

不可能有真應成論式，除非釋迦佛心裏有錯誤的主張，我們的論式使釋迦佛無法答復，有這樣一個作用，才能算是真應成論式。以我們平常所舉的「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」而言，這個論式對釋迦佛而言是真應成論式嗎？不可能啊，因為釋迦佛根本不會主張「聲音是常法」啊，所以這對釋迦佛而言，只能算是「似應成論式」。一樣的，「有法聲音，應是常法，因為眼識所見故」這個論式，在什麼情況下才是真應成論式呢？必須是：第一，對方承許「聲音是眼識所見」，同時承許「凡眼識所見皆是常法」。第二，其內心成立「聲音是無常」（量識或意許成立皆可）。文中有「若由量識已成立聲是無常」以及「若意許聲是無常」，當對方以量識成立「聲音是無常」時，那麼我們就是「由量識駁斥」；當對方以意許成立「聲音是無常」時，那麼我們就是「由意許駁斥」。但是如果二者皆非（文中「若未以量識成立，如果亦無意許」），那就只能是相似的應成論式了（文中「對彼補特伽羅而言，乃成似應成論式」）。

接著看第三種。

3· 謂因已由量識成立，周遍已由意許成立者。其相依，謂如承認聲是所作，又承認凡是所作皆是常住之補特伽羅立：聲有法，應是常住，是所作故之應成論式。其如此者，彼補特伽羅，若已由量識成立聲是無常，則對因由量識成立，對周遍由意許成立，但對其宗由於以量識駁斥，故對此補特伽羅而言，乃成為真應成論式，此種補特伽羅，若意許聲是無常，則對因由量識成立，對周遍由意許成立。但對其宗由於以量識（這裏應是「意許」）駁斥，故對此補特伽羅而言，乃成為真應成論式。彼補特伽羅，對聲是無常既未由量識成立，若亦無意許，則對彼應成論式之因雖由量識成立，對周遍由意許成立。但對其宗由於未駁斥，對彼補特伽羅而言，則成為似應成論式故。

這裏，因由量識成立，周遍由意許成立。所舉的例子是：「有法聲音，應是常法，是所作性故。」其中「凡是所作性必定是常法」的周遍並不存在，非量識成立，但因（聲音是所作性）可由量識成立。我們的論式要能

夠真正駁斥對方(對對方而言要成為真應成論式)，前提必須是對方成立「聲音是無常」(量識或意許成立皆可)。文中有「若已由量識成立聲是無常」以及「若意許聲是無常」二種情況，否則，如果「對聲是無常既未由量識成立，若亦無意許」，那就無法駁斥到對方，就只能「成為似應成論式」。

接著看第四種。

4・調周遍由量識成立，因由意許成立之應成論式者。其相依，謂如承認聲是常住，凡是常住皆非所作之補特伽羅立：聲有法，應非所作，是常住故之應成論式。其如此者，此種補特伽羅，若已由量識成立聲是所作，則由量識成立周遍，由意許成立因，但對其宗由於以量識駁斥，故對彼補特伽羅而言，乃成為真應成論式。彼補特伽羅，若意許聲是所作，則由量識成立周遍，由意許成立因，但對宗其由於以意許駁斥，故對彼補特伽羅而言，則成為真應成論式。若彼補特伽羅，未由量識成立聲是所作，若亦無意許，雖以量識成立周遍，以意許成立因。由於對其宗未駁斥，故對彼補特伽羅而言，則成為似應成論式故。

這裏，周遍由量識成立，因由意許成立。所舉的例子是射理由的應成論式：「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」。這裏對方必須以量識或以意許成立「聲音是所作性」，文中有「若已由量識成立聲是所作」以及「若意許聲是所作」兩種情況。但「若彼補特伽羅，未由量識成立聲是所作，若亦無意許」，那就只能是「似應成論式」了。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 80】

雪歌仁波切講授

2016/11/29

我們上次課講了，應成論式從立式方面分為四種，其中第四種又分為四種，所以實際上是分為七種。如果不懂得這個，那麼下面的十四種也就無法瞭解。請看文：

（若）如是，應成論式，從立式方面分為十四種：

這十四種是由前面的七種推出的，七種中的前三種，由於因與周遍不具備二者皆成立，論式就沒有力量，所以無法成為真應成論式。而後面的四種，因與周遍二者皆成立（量識或意許成立皆可），所以有足夠力量成為真應成論式，但是否能夠成為真應成論式，還必須有一個前提，即對方必須有錯誤的主張，有矛盾之處。所以文中有諸如「若意許聲是常住……對此乃成為真應成論式」以及「若不意許聲是常住……對此乃成為似應成論式故」之類的表述。若以應成論式的 B（例如「應非所作性」、「應是常法」）而言，對方必須有與之相反的主張（例如「是所作性」、「是常法」），這個主張既可以是量識成立亦可以是意許成立。

以上略的分為七種，那麼廣一點就可進一步分為十四種。其中「似應成論式」分七個，「真應成論式」分七個。先看「似應成論式」：

一、周遍與因二者俱不成立；二、因不成立；三、周遍不成立；四、遍、因二者已由量識俱成立。而對其宗未予駁斥；五、遍、因二者已由意許俱成立，而對其宗未予駁斥；六、因已由量識成立、周遍已由意許成立，而對其宗未予駁斥；七、周遍已由量識成立，因已由意許成立。而對其宗未予駁斥之七種應成論式，乃就觀待立式時之敵論者而言，為七種似應成論式。

「似應成論式」的前三個，「一、周遍與因二者俱不成立；二、因不成立；三、周遍不成立」，這與前面分法的前三個是一樣的；而後面四個的前

提條件，「四、遍、因二者已由量識俱成立……；五、遍、因二者已由意許俱成立，……；六、因已由量識成立、周遍已由意許成立，……；七、周遍已由量識成立，因已由意許成立，……」就是前面分法的後四個，但卻「而對其宗未予駁斥」（原來的一些要求沒有達到）。也就是說，即使具備周遍與因二者皆成立，卻沒有點到對方的矛盾之處，那也仍是「似應成論式」而已。當然，這些都是與對方有關係，所以文中說「乃就觀待立式時之敵論者而言」，對這樣一種的對方而言是真應成論式，對那樣一種的對方而言是似應成論式。

接著看「真應成論式」：

一、因、遍二者俱已由量識成立，但（此字可去掉，下同）對其宗則以意許駁斥之應成論式；

二、因、遍二者俱已由意許成立，但對其宗則以量識駁斥之應成論式；

三、因、遍二者俱已由意許成立，但對其宗則以意許駁斥之應成論式；

四、因已由量識成立，遍已由意許成立，但對其宗則以量識駁斥之應成論式；

五、因已由量識成立，遍已由意許成立，但對其宗則以意許駁斥之應成論式；

六、遍已由量識成立，因已由意許成立，但對其宗則以量識駁斥之應成論式；

七、遍已由量識成立，因已由意許成立，但對宗則以意許駁斥之七種應成論式。

乃就觀待立式時之立論者而言，為七真應成論式。其中之前五種，為不射自相續之真應成論式。後二種，為射自相續之真應成論式。

之前所講應成論式分為七種，其中的後面四種具備了真應成論式的條件，但具備的情況有所不同，根據七種不同情況而分為七種真應成論式：

因與周遍有由意許成立的情況，也有由量識成立的情況；駁斥有以意許駁斥的情況，也有以量識駁斥的情況。注意，駁斥不一定以量識駁斥，

也可能以意許駁斥，例如「有法聲音，應是常法，因為眼識所現故」，這個論式成為真應成論式，第一個條件是對方必須成立因與周遍（不管意許或量識），第二個條件是對方必須成立無常，亦即論式的 **B**（即「常法」）的相反（也就是文中所說的「宗」），可以意許或量識成立，如果意許成立就稱為「意許破斥」，如果量識成立就稱為「量識破斥」。

總結起來就是因、周遍、破斥這三者，皆分別有意許、量識的情況，所以組合起來就有七種。

這裏的關鍵，是要瞭解前面七種「似應成論式」和後面七種「真應成論式」，為什麼會成為似應成論式，或者為什麼會成為真應成論式，也就是是否具備前面所說的兩個條件。

學員問：為什麼七種真應成論式裏面，缺少了「因、遍二者俱已由量識成立，對其宗則以量識駁斥之應成論式」這種情況？

答：如果因與周遍二者皆由量識成立，那就已經正確了，也就是說「**A** 是 **C**」、「凡 **C** 必定是 **B**」，那麼「**A** 就必定是 **B**」了，所以，「**A** 是 **B** 的相反」這一點就不可能是量識成立，只能是意許成立了，破斥也就只能是意許破斥了。

學員又問：前面講過應成論式從立式方面分為四種，其中第二種：「因不成立之應成論式，其相依，謂如以聲作為有法，應非所作性，是常住故」，這個肯定不是真應成論式，但是這個跟以前所講的射緣違遍自相續之緣違遍應成論式（「射自種類體之真應成論式」分類中的第四種）似乎很相像（也是舉這個例子），如何理解？

答：這是沒有講到對方的條件，只是一般的因不成立的情況而已。

例如「有法聲音，應是非所作性，是常法故」，這是射理由的真應成論式，其因與周遍皆必須成立，其中「聲音是常法」是屬於意許成立，「凡是常法必定是非所作性」可能是量識成立，亦可能是意許成立。而所作性（**B**

的相反）既可由量識成立，亦可由意許成立，所以既可以量識破斥，亦可以意許破斥。平常對對方是有如此要求的，而「聲音是常法」這一點是不成立的，文中以此為例，也就是表述一般而言，「聲音並非常法」啊。

接著看下文。

複次，對任何應成論式之宗，所謂以量識駁斥，該時以量識駁斥之規律如下：由於對彼應成論式之後陳答以諾故，其意許之義，乃由量識駁斥，故對彼應成論式之宗，說為由量識駁斥。比如：聲有法，應是常住。若對此論式答以諾。則必須承認聲是常住，而聲是常住，已由量識駁斥(排除)故。若對此應成論式之宗，由意許駁斥(排除)，則對此應成論式之宗，不必以量識駁斥者，比如，已意許聲是常住，同時亦意許是所作性，則立聲有法，應是從因生起，所作性故之應成論式時，由於答諾，則對彼宗，雖已由意許駁斥，而量識未予駁斥。所謂應成論式之因。已由量識成立，乃是說必須承認彼應成論式之因，對彼應成論式之欲知有法上，已由量識成立。

我們前面講到「因、遍二者皆成立之應成論式」，複分為四種的時候，其中第二種：「謂遍、因二者由意許成立者。其相依，謂如承認聲為眼識所見及凡是眼識所見，皆是常住……」，舉了「有法聲音，應是常法，因為眼識所現故」，這裏對方已經主張「凡是眼識所見必定是常法」，並且主張「聲音是眼識所見」，並且對方已成立「聲音是無常」，這個成立，可由量識，亦可由意許成立。另外一種情況，例如「有法聲音，應是無常，因為所作性故」，對方所成立的「聲音是常法」(B 的相反)肯定只能是意許成立，不可能是量識成立，所以也只能是意許破斥。

總結來說，這裏是講到對真應成論式中 B（應是……）的相反的破斥，意許破斥未必是量識破斥，而量識破斥可以是意許破斥。對於文中所說「有法聲音，應是從因生起，因為所作性故」這樣的論式，可以意許破斥，但不可能是量識破斥，因為聲音不可能「非從因生起」啊。

對於因上，也有由意許成立或由量識成立的情況，由量識成立的，亦

可以由意許成立。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 81】

雪歌仁波切講授

2016/12/06

應成論式與正因論式有一些差別，例如，以所作性為理由來表述聲音是無常，以應成論式表述為「有法聲音，應是無常，所作性故」；以正因論式表述為「有法聲音，是無常（或「確定是無常」），所作性故」。應成論式是為了去除對方心裏不正確的主張，而正因論式是針對對方內心雖有正確主張但不太確定、不太堅固的情況而用。例如，我們煩惱生起的時候，內心就會有錯亂的想法，如何對治？此時正因論式是沒有用的，必須用應成論式，因為此時的想法本來就是不正確的。但如果對三寶有點相信但信心不堅固，這種情況下就用正因論式。

有些人可能認為念念經拜拜佛就可以了，不用學這麼多，當然，佛菩薩是有加持力的，但這些只是外緣而已，真正的改變必須是我們動腦筋思考，開智慧，將內心的問題一一去除，光是合掌禮拜並無法去除我們的煩惱。所以佛開示這麼多的經典，菩薩寫了這麼多的論典，主要是幫助我們這些弟子們打開內心智慧，以此來對治煩惱，真正改變自己。只有思考才會有智慧，而思路就只有應成論式和正因論式兩種。

應成論式中，有真正的應成論式，也有看似正確但實際只是相似而已，前面就已經講過如何分辨。正確的應成論式裏面，又分為射理由以及不射理由兩種，射理由又分為射自體種類與射他體種類。這是對應成論式以正確和相似的角度所作的分類。

對應成論式的另外一種分法，是以因和周遍是否成立的角度所作的分類，略的分為七個，廣的分為十四個。

以上講了應成論式的性相和分類，接著講應成論式「識別因、法、義三件」的內容，我們接著看。

識別因、法、義三件。

舉一應成論式為例，聲有法，應非所作，是常住故。此應成論式中之常住為因，無常為此應成論式之因之反面，非所作為此應成論式之應成法。所作為此應成論式之法反面，聲為此應成論式之諍事，其他應成論式，亦如此類推。

因、法、義倒過來是義、法、因，也就是我們所講的 A、B、C，例如「有法聲音，應是無常，所作性故」，「義」就是「有法聲音」，法就是「應是無常」，因就是「所作性故」。

應成論式對有法的另外一種稱呼是「諍事有法」，而正因論式稱為「欲知有法」。因為應成情況下，立論者與敵論者之間有諍論，例如在聲音上，一方說是常法，一方說是無常；而在正因情況下，立論者比敵論者更加清楚，所以講出來幫助敵論者。

我們看文中所舉的例子，有「因」與「因的反面」、「法」與「法的反面」，但「義」指的是有法，所以沒必要有反面。例如，對於論式「有法聲音，應非所作性，因為常法故」，我們必須瞭解「因」與「因的反面」、「法」與「法的反面」，因為我們前面學習應成論式的時候，討論了「射理由」與「不射理由」這兩種情況，這必須將 B 與 C 的反面認出來。其中射理由之真應成論式，其性相必須「駁義具足三支」，所謂「駁義」，就是將 B（法）與 C（因）各自倒過來，變成 B 的反面和 C 的反面，並且調換位置。在應成的情況下，「非所作性」是應成法，也就是順著對方的想法有個主張，由此而引申出不同的看法（若如此，對你而言應該會是如何如何）。但正因的情況下，例如我們說「有法聲音，是無常，因為所作性故」，這裏的 B（「是無常」）是不是應成法呢？不是啊，因為對方沒有特別與立論者有不同的看法，若有不同看法，則會表述成「應該會變成無常」。所以，文中就說，對於論式「有法聲音，應非所作性，因為常法故」而言，「非所作為此應成論式之應成法」，這裏表述為「應成法」，可見「法」上有不同的稱呼（並且還有「應是」這樣的表述），但「因」上沒有不同的稱呼。

總結應成與正因之間的差異：對有法的稱呼，應成論式上稱為「諍事

有法」，正因論式上稱為「欲知有法」；對法（B）的稱呼，應成論式上稱為「應成法」，正因論式上沒有此稱呼；在 B 的表述上，應成論式上用「應是……」，正因論式上用「確定是……」。

我們所說的應成，外面不一定要有敵論者，我們內心各種各樣的煩惱就是我們的敵論者，不但如此，我們的言行也會跟著煩惱走。那麼如何改變我們的言行呢？就要跟煩惱一一辯論，那就必須運用應成論式，「若如此，則會變成怎樣怎樣」……，如此一直到自己心裏接受不了的時候，才會反省過來。所以我們每天要時刻以應成論式來面對自己不好的習氣和言行，這樣才能使學習應成論式發揮作用。

因為應成論式有如此的作用，所以祖師們運用應成論式的方式建立整個佛法，運用應成論式駁斥外道的不同看法；一樣的，我們以這種方式對自己開示佛法，更能有效改變自己的內心。

接著看下一部分。

講應成論式之答辯法。

彼應成論式之所立法。於有法上，已由量識成立，為了對於自己之主張不犯相違過失時，即答以諾。彼應成論式之因，於有法上，未由量識成立，為了對於自己之主張不犯相違過失時，乃答以因不成立。對彼應成論式之正遍，既未由量識成立，而自己若亦不意許，乃答以周遍不成立。

前面「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」這個例子，對方主張主張「聲音是常法」，也主張「凡是常法必定是非所作性」（或者「所作性必定是無常」），另一方面，對方又說「聲音是因緣而生（所作性）」。如果聲音真的是因緣而生，那就肯定會一直有變化，那就不可以說「是常法」了啊？！

文中關鍵有「即答以諾」、「乃答以因不成立」、「乃答以周遍不成立」三個地方，實際上對方都無法答得出來。由於對方承許「聲音是所作性」，

所以當我們說「應是非所作性」的時候，對方會不會說「諾」？不會啊。當我們說「應是常法故」的時候，對方會不會說「因不成立」？不會啊，因為對方一直就是這麼主張的。並且，這種情況下，對方回答「不周遍」也不行，因為對方已經主張周遍了。所以，對方面對這種情況什麼都答不出來。真應成論式的定義中，就講到「對方無法答復」的這一點。

那麼，什麼情況下才可以答得出來「諾」？什麼情況下才可以答得出來「因不成立」？什麼情況下才可以答得出來「周遍不成立」呢？必須是其想法與其自身主張沒有矛盾的情況下才可以答復，在法（B）上，文中說「為了對於自己之主張不犯相違過失時」；一樣的，在因不成立的這一點上，文中也說「為了對於自己之主張不犯相違過失時」……，無論如何，對方如果這麼答復，就必須想法與自己的主張不相矛盾才可以。

因為一般而言，答復有「為何」、「諾」、「因不成立」、「周遍不成立」四個，所以這裏前面再加「為何」（對方說「為何」只是表示不接受而已）就會比較完整。那麼，不管是法的階段還是因的階段，對方都無法答得出來，所以是真應成論式，真應成論式就是對方完全無法答復。

至此，我們已講了「立自宗」，在進入「斷諍論」之前，我們跳到前面看「駁他宗」的部分。

「駁他宗」一共有五個部分，先看第一個。

戊一、駁他宗

有人說：由答語所不能駁倒之應成語。為正確應成論式之性相。為反詰此說。則以聲作為有法，應非所作，是常住故之應成論式作為有法。應是由答語所不能駁倒之應成語。是正確應成論式故。汝已許此理周遍也。此理若不成立，復以此種應成論式作為有法。應是正確應成論式。是射（針對）自己（應該是「自相續」）正確應成論式故。應如此者，是能射三支之正確應成論式故。應如此者。以聲作為有法。無常者。所作性故之，正確論式能射之應成論式故。若根本許，仍以此種應成論式作為有法，為非由

答語所不能駁倒之應成語。是由答語所能駁倒之應成語故。應如此者，若答復則是答意相符中的之應成語故，應如此者對此種應成論式之因。用因不成立之答意相符中的故，應如此者，對此種應成論式之因，當答以因不成立時，則是對聲是常住可答以因不成立之一。聲非常住故。

這裏舉的論式也是「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，真應成論式，必須是能破除敵論者的錯誤主張，必須是敵論者無法答復才對敵論者有幫助。這裏他宗將真應成論式簡單說為「由答語所不能駁倒之應成語」。一般而言，這個論式是大家都能答復的，就像這樣：

立論者：有法聲音，應是非所作性。

答：為何？

立論者：因為常法故。

答：因不成立。

所以一般而言，這個論式是答語能夠駁倒的。但是，如果對方主張「聲音是常法」，又主張「聲音是所作性」，又主張「凡是常法必定是非所作性」，那麼就無法答復了。可見，「真應成論式」的定義，必須講清楚是誰不能駁倒，而不能簡單說「答語不能駁倒」。

文中「是能射三支之正確應成論式」，意思是，「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」这个论式能射出来「有法声音，是无常，因为所作性故」的一个正因论式，「正确论式」即是「正因论式」。文中「是由答語所能駁倒之應成語」，的确是一般情況下可以駁倒的啊，「對此種應成論式之因，當答以因不成立時，則是對聲是常住可答以因不成立之一，聲非常住故」：声音本来就不是常法，所以可以直接就答复「因不成立」。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 82】

雪歌仁波切講授

2016/12/13

真應成論式必須點到對方的錯誤之處，使對方完全無法答復，所以真應成論式的定義裏，必須講到對什麼人（無法答復的人）才成為真應成論式。

如果是自己運用應成論式破除自己的錯誤觀念或運用正因論式加強自己的正確觀念，那麼這種情況下我們到底是立論者還是敵論者呢？按照書裏所說，都是立論者，因為立論者是必須要有的，而敵論者不一定有。為什麼立論者一定要有？因為我們所想的應成的邏輯或者正因的邏輯是最重要的。另外，如果立論與敵論是不同的兩個人，那麼這個論式是對誰（立論者還是敵論者）成立為真應成論式呢？是對敵論者！因為對立論者而言是能夠答復的。以「有法聲音，是非所作性，因為常法故」這個論式而言，誰主張聲音必定是常法？誰主張凡是常法必定是非所作性？誰瞭解聲音是所作性？這些都是敵論者啊。

我們將文中（「立自宗」裏面）自宗對真應成論式的定義找出來：「真應成論式之性相者，謂本身既是有立論者（應改為「論者」）之真應成論式，立論者（應改為「論者」）執本身為真應成論式，卻對本論式又未能答中意義之真應成語。」這句話直接說「立論者」，這個表述不太準確，藏文用的是「論者」，不說「立論者」，也不說「敵論者」。

像釋迦摩尼佛或者龍樹菩薩，其所作經論都一直用的是真應成論式，他們是立論者，真應成論式是對對方而言，對對方才起作用的。所以我們看定義裏面，包含了真應成論式的三個條件：第一，「謂本身既是有論者」；第二，「卻對本論式又未能答中意義」；第三，「真應成語」。也就是說，必須有對其錯誤主張進行破除的一個補特伽羅，這個補特伽羅無法答復，並且這句話必須是有正確邏輯的（例如「是常法就應該非所作性」的邏輯）。

對比自宗所說的這三個條件，「駁他宗」第一個直接就說：「由答語所不能駁倒」，沒有說對誰而言，這當然不對了。這個上次課講過了，接著看第二個「駁他宗」。請看文：

有人說：有由自己所拋出之自己相續之正確因。為正確應成論式之性相。為反詰此說，則以聲作為有法。應是無常。是所作性故之應成論式為有法，應是彼性相。是彼所表故。此理若不成立。仍以此種應成論式作為有法。應是正確應成論式。是不射自己相續之應成論式故。若根本許，仍以此種應成論式作為有法。應是射自己相續之正確應成論式。爾為由自己拋出之有自己相續之正確應成論式故。汝已許此因理。所不能許者，爾為不能射三支之正確應成語故。

剛才上面講過，「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，這是真應成論式，他宗因此就有想法，感覺到自己在剛才（第一個）提出來的定義是不對的，但接著會說，那麼像「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」這一類的，就應該是真應成論式；而這一類又是屬於射理由的，所以他宗就覺得射理由就是真應成論式的定義，也就是文中所說「有由自己所拋出之自己相續之正確因，為正確應成論式之性相」，覺得諷刺的話語中包含一個正確的邏輯（例如「有法聲音，是無常，因為所作性故」），那就是真應成論式。

所謂「自相續」，是指自續派以下稱正因為「自相續的正因」，認為正因的施設義可以找得到，例如「是……，因為……」，或者「因為……，所以……」，如果沒有一個真正可以找得到的確定的東西，那就沒有量，無法運用邏輯去生起一個比量了，也就是說，生起比量的前面，必須有一個確定的東西存在（「自相續」即指「有自性」，「自相續的正因」即是「有自性的正因」）。這是自續派以下所認為的，但應成派認為，任一法都無法尋找得到，但找不到的當下，仍可以成立量，可以成立邏輯。

《宗義建立》中講過，自續派之所以稱為「自續派」，是因為其承許「自續的正因」（有自性的正因），法上面的施設義可以尋找得到。自續派以下

認為，如果法上面的施設義尋找不到，沒有一個固定的東西，那麼隨便對一個東西安立什麼，它就成了什麼了，隨便被安立就隨便被轉變，被安立為「佛」就馬上成佛了，那就實在太容易了

他宗這種想法的錯誤在哪里呢？有的論式雖然是諷刺，但並沒有拋出一個正確因，因為其本身已經是正確的論式了。例如「有法聲音，應是無常，因為所作性故」，這也是諷刺性的，對方主張一方面「聲音是常法」，一方面又主張「聲音是所作性」，所以自宗才以如此的論式指出其矛盾之處，這也是真應成論是啊，這符合真應成論式的三個條件：有對其錯誤主張進行破除的一個補特伽羅（對方），有讓這個補特伽羅無法答復的功能，並且這是有正確邏輯的（「凡是所作性皆是無常」）。但是，這個真應成論式並沒有再拋出一個正確因（文中所說「爾為不能射三支之正確應成語」），所以自宗舉出此例將他宗駁倒。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 83】

雪歌仁波切講授

2016/12/20

我們前面講了「駁他宗」的第一個和第二個。他宗的各種說法，其實是幫我們糾正判斷性相（定義）時可能發生的各種各樣的錯誤，通過逐一糾正，最後會發現，自宗所安立的性相確實是最正確的，因為已去除所有可以發生的錯誤。在第一個裡，自宗舉出「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」來說明：凡是真應成論式，未必皆是「由答語所不能駁倒」。在第二個裡，自宗舉出「有法聲音，應是無常，因為所作性故」來說明：凡是真應成論式，未必皆「有由自己所拋出之自己相續之正確因」，例如，「有法聲音，應是無常，因為所作性故」，這是不射理由的真應成論式，它沒有具備性相（「有由自己所拋出之自己相續之正確因」），但卻是真應成論式。

接著看「駁他宗」的第三個。

有人說：凡是列舉因及後陳隨一之語，皆為正確應成論式。為反詰此說，則以聲作為有法，無常者，所作性故之論式作為有法。應是正確應成論式，是列舉因及後陳隨一之語故。此理若不成立，仍以此種因明論式作為有法。應是列舉因及後陳隨一之語，是以所作性為因所立之語故。應如此者，是以所作性為因建立之正確因明論式故。根本不能許者。因明論式與正確應成論式不會有共同之處故。

講了前面兩個之後，他宗就覺得，既然「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」是真應成論式，「有法聲音，應是無常，因為所作性故」也是真應成論式，那麼，具備因，也具備後陳，所有應成論式應該都是真應成論式吧？

什麼是「後陳」？我們先區分所立法與後陳，每一個論式（包括應成論式和正因論式）都有其所要表達（成立）的一個東西，也都有一個理由。例如「有法聲音，應是無常，因為所作性故」或「有法聲音，是無常，因

為所作性故」，其中「應是無常」以及「是無常」，二者皆可稱為「後陳」，皆必須有所陳述。但以所立法而言，應成論式不會講所立法，正因論式才會講所立法，所以上面的正因論式中，「無常」是所立法，；而應成論式中，「無常」並非所立法。因為應成的目的是破除（對方不正確的主張）而非成立，正因的目的是成立而非破除，所以正因論式才有所謂「所立法」。

那麼，這裡他宗所說，凡是具備因或後陳的，就是真應成論式。我們以正因論式為例就可反駁，正因論式具備因，也具備後陳，但卻並非真應成論式。為什麼不是？文中「因明論式與正確應成論式不會有共同之處」，是指正因論式與真應成論式之間沒有交集。

接著看「駁他宗」的第四個。

有人說：凡顯示對方不樂意之應成論式之語，皆為正確應成論式。為反詰此說，則以釋量論作為有法，應是正確應成論式。是顯示對方不樂意之應成論式之語故。此理若不成立。仍以彼作為有法，應是顯示對方不樂意之應成論式之語。變為爾所顯示義之對方有其不樂意之正確應成語故。應如此者，以變為爾所顯示義之聲作為有法。應非所作性。是常住故之應成論式有故。若根本許，以釋量論作為有法。應具備因、後陳、諍事三者，是正確應成論式故，所不能許者，爾之因、後陳、諍事三者無可辯認故。

由於前面例子（「駁他宗」的第三個）舉出正因論式，其目的並非破除對方的主張，而是以更有力的理由幫助對方成立。他宗看到這一點後就說，既然如此，凡是有破除對方主張的詞語的，就是真應成論式，也就是文中所說：「凡顯示對方不樂意之應成論式之語，皆為正確應成論式。」

自宗舉釋量論為例進行反駁，釋量論講了很多外道不能接受的論式（例如諸如「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」），的確有很多「顯示對方不樂意之應成論式之語」，但不能說釋量論本身是真應成論式。真應成論式必須具備 A、B、C 的架構，而釋量論整個是一部論典，根本認不出哪個是有法（諍事），哪個是後陳，哪個是因。

接著看「駁他宗」的第五個。

有人說：凡是正確應成論式，皆為不射理由之正確應成論式。為反詰此說，則以聲作為有法，應非所作性，是常住故之應成論式作為有法。應是不射理由之正確應成論式，是正確應成論式故。此理若不成立，則以此種應成論式作為有法，應是正確應成論式，自之反面法於自之欲知有法上，成立自之反面因，是射三支之正確應成語故。應如此者，自之反面法以所作性因於自之欲知有法聲上，成立自之反面因無常時，是射三支之正確應成論式故。應如此者，聲有法，無常者，所作性故。此論式。由此種應成論式之反面法所作之因。于此種應成論式之欲知有法聲上，成立此種應成論式之反面因無常之正確論式故。

他宗在這裡認為，凡是有正確邏輯的（例如「有法聲音，應是無常，因為所作性故」），皆是真應成論式。這未必啊，例如「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，實際上聲音既非常法，亦非非所作性，但此論式仍然是正確的應成論式，所以真應成論式上的有法，未必一定是因，如果真的是因，那就是「不射理由之正確應成論式」了。

自宗這裡就舉出，射理由的真應成論式也有真應成論式啊，所以並非「凡真應成論式皆是不射理由之正確應成論式」了。

講完了「駁他宗」的部分，接著我們看後面的「斷諍論」。

這裡有三個段落，先看第一個。

戊三、斷除諍論

彼雲：以聲作為有法，應非所作，是常住故之應成論式作為有法，應是以答辯所不能駁倒之應成論式。蓋為立式時之敵論者以答辯所不能駁倒之應成論式故。此說不遍，此因理之所以成立者，謂既已意許聲是常住及所作性，則主張凡是常住皆非所作之敵論者，不能答中契義故。不能同意之理，已如上面成立。

「斷諍論」意即斷除他人對自宗提出的諍論，所以答覆者是自宗，辯論者是他宗，這與「駁他宗」的雙方剛好反過來（「駁他宗」的答覆者是他宗，辯論者是自宗）。這裡第一個諍論，他宗對自宗說，你（自宗）說的真應成論式的定義裡，有「蓋為立式時之敵論者以答辯所不能駁倒之應成論式」的表述。以「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」為例，這是真應成論式，那麼以你（自宗）的說法，這個論式會成為「答辯所不能駁倒之應成論式」哦？自宗回答，這不能簡單說「不能駁倒（答覆）」，如果對方主張聲音是常法，又主張聲音是所作性，又承許「凡是常法必定是非所作性」，那麼這樣的對方就的確「不能駁倒（答覆）」，也就是文中所說「謂既已意許聲是常住及所作性，則主張凡是常住皆非所作之敵論者，不能答中契義故」。但一般的情況下卻是誰都能夠答覆的，所以不能直接說「不能答覆」，因此自宗才回答「此說不遍」。

接著看第二和第三個諍論。

又彼雲：仍以上列應成論式作為有法，應是似（不正確）應成論式，是七種似應成論式之一故。此說不遍，此理若不成立，仍以上列應成論式作為有法，應是七種似應成論式之一，是因不成立之應成論式故。所不能許者，是真應成論式故，應如此者，是射自相續之真應成論式故。

又彼雲：以聲作為有法。應是常住，是眼識所見故之應成論式作為有法，應是真應成論式，蓋已意許聲為眼識所見，凡是眼識所見。皆意許為常住，雖未以量識成立聲是無常。但就意許聲是無常之敵論者而言，是真應成論式故。此說不遍，此因成立者，此種應成論式，就彼敵論者而言。已成為真應成論式，而彼敵論者以答辯亦不能駁倒故。所不能許者，是似應成論式故。

文中所說「上列論式」是指上面所舉「有法聲音，應是非實所作性，因為常法故」的論式，我們都知道這是真應成論式。

前面我們講過，應成論式可分為七個「真應成論式」和七個「似應成

論式」，共十四個。其中「似應成論式」裡面，有「周遍與因二者俱不成立；因不成立；周遍不成立；遍、因二者已由量識俱成立而對其宗未予駁斥、遍、因二者已由意許俱成立而對其宗未予駁斥、因已由量識成立周遍已由意許成立而對其宗未予駁斥、周遍已由量識成立因已由意許成立而對其宗未予駁斥」七種情況，以「有法聲音，應是非實所作性，因為常法故」這個例子而言，周遍是成立的，但因不成立。如果對方的確主張「聲音是常法」，那麼對這個人而言，就是正確的應成論式；否則若直接這麼說，那就只是相似的應成論式而已。或者說，以對方的角度而言，若因成立，那就是真應成論式；若因不成立，那就是似應成論式。

雖然七個「似應成論式」裡面有列出「因不成立」的這個，一般情況下，「聲音是常法」的確是不成立的，但對於主張「聲音是常法」的那個人而言，「聲音是常法」是成立的，那就是真應成論式了。

可見，書中所列出的七種「似應成論式」，未必是真正的「似應成論式」，自宗由此而說「不周遍」。

可以這麼總結，應成論式十四種分法中，前面七種中的「相似」未必是相似，後面的七種中的「正確」未必是正確。因為這麼列出來，是以對方當時的主張（觀點）為前提，而不是真正的實際上是「相似」或「正確」。

文中又舉了「有法聲音，應是常法，因為眼識所見故」，這個本身不是真應成論式，但對某些人而言是真應成論式。因為真應成論式是必須有周遍的，而這個例子不周遍（凡眼識所見並非是常法），但如果對於許可這個為周遍的人而言，這樣的論式是可以幫助到他的。

所以，一般的真應成論式，與對某人而言是真應成論式，這兩種情況有些差異。但對我們而言，重點是對自己個人是不是真應成論式，如果通過邏輯推理能夠破除錯誤的想法，對自己個人有幫助，那是最主要的。就好像依師，對我們自己而言，上師即佛，但實際上，上師到底是佛還是凡夫都沒有關係啊。

又彼雲：仍以上列應成論式作為有法，應是既是有將其作為真應成論式之敵論者，由將其作為真應成論式之敵論者，又是對之不能答中契義變為相符事之真應成語，是變為此種相符事之應成語故，此說不遍，此因成立者，彼為變為此種相符事之一，是應成語故。此因之前半載成立者，此種應成論式，有將其認為真應成論式敵論者之一，由將其作為真應成論式之敵論者，對之是未答中契義故，若許此因之前半載，則仍以此種應成論式作為有法，應非變為此種相符事之真應成論式，是此種相符事之似應成語故。

這裡仍舉「有法聲音，應是常法，因為眼識所見故」為例，這個論式對某一個人而言可能是正確的應成論式，但實際上是不是正確的真應成論式呢？不是啊，因為真應成論式必須確實有邏輯推理的功能，必須有周遍。文中所說「真應成語」，就是指確實有推理的功能。對某一個人有功能，不等於它真的有功能，若真有邏輯功能，就必須具備周遍。在這個例子中，對方主張「凡是眼識所見皆是常法」，對他而言可以這麼成立周遍，但這個論式本身實際上並沒有邏輯功能。就好像前面剛剛舉的例子，對我而言，我的老師是佛。對我而言有這個功能，但不能由此而說，他（老師）是真正的佛。或者說，對我而言有這個功能，與實際上有沒有這個功能是兩碼事。

與此不同，如果是另一個論式：「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，這個實際上就有邏輯推理作用，因為的確凡是常法皆是非所作性啊。

文中說「……，是變為此種相符事之應成語故，此說不遍，此因成立者，彼為變為此種相符事之一，是應成語故」，這裡的意思是說，凡是應成語未必皆是真應成語。是應成語嗎？是。是真應成語嗎？不是！既然如此，那就是相似的應成語了。

這樣就講完了「斷諍論」的部分了，今天講到這裡。

【2013 攝類學 84】

雪歌仁波切講授

2016/12/27

辯經的時候幾乎都是以應成的角度而非正因的角度來辯的，我們在三大寺看僧團辯經的時候，經常有「……TA」、「……TA」，這個「TA」就是應成。應成論式就是以對方的觀點推理出應該會變成什麼什麼，最後得到不合理的結論。一樣的，我們學佛或希求解脫，都要跟煩惱辯論；即使我們只希求健康和家庭和諧，我們也需要在飲食、行為等上面約束好自己，不好的飲食、行為就跟我們的意樂（貪癡、懶惰等）有直接關係，要改變這些，就必須用應成論式來辯論。可見不管世間還是出世間，糾正不正確的想法，都必須以無量無邊的應成論式來對治。

我們上次課已經講完「丙二、辯論大應成論」的「斷諍論」，現在進入「丁二」的部分。

丁二、附講立論者、敵論者、證者分二

戊一、正講

立論者之性相者，謂立者之一、主張建立理由。此分為二，謂真（正確）立論者，似（不正確）立論者。真立論者之性相者，謂立（此處不應有「立」字）論者之一、自己所立理由意許之義，為他人所不能破者。似立論者之性相，謂立（此處不應有「立」字）論者之一，自己所立理由意許之義，為他人所能破者。

敵論者之性相者，謂論敵（應改為：論者）之一，承認駁斥之補特伽羅，此分為二，謂真敵論者及似敵論者。

證者(或裁判者)之性相者，謂列席裁判立論者及敵論者勝負之補特伽羅，此分為三種。

一、裁判證者(證明人)，其相依，謂如持公正態度，對辯論者雙方，判別其優劣之補特伽羅(人)。

二、隨言證者，其相依，謂如持公正態度，雖不裁判其優劣，但能無謬轉述各方言論之補特伽羅。

三、懲罰證者，其相依，調如對雙方中之優勝者，給予讚揚；對劣敗者，以輕蔑態度，令棄其所宗，如執其所宗不棄者，則給予驅檳出境等懲罰之補特伽羅。

文中一開始講了「立論者」的性相，講出觀點、建立論式的人就是立論者，其又進一步分為「真立論者」與「似立論者」兩種，如果講出的論式很有力量，足以破除對方的主張，就是「真立論者」；如果論式沒力，無法破除對方主張，那就是「似立論者」。

接著講敵論者的性相，指承許立論者所駁斥的。例如「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，敵論者就認同「聲音是常法」，也認同「凡是常法必定是非所作性」，基於敵論者的這些承許，立論者才可以在此基礎上進行推理。

對雙方（立論者與敵論者）誰贏誰輸作為裁判的，稱為「證者」。例如先以 A 作立論者，B 作敵論者進行辯論，然後再反過來，以 A 作敵論者，B 作立論者進行辯論，然後再綜合判斷誰的辯論更加勝出。

「證者」分為「裁判證者」、「隨言證者」、「懲罰證者」三種，以前印度兩個教派辯論時，有時會邀請國王作為「懲罰證者」，誰辯論輸了就必須歸順對方教派。西藏也有這種情況，宗大師的弟子精通經教，善辨正邪，使很多其他教派都歸順黃教。當然，過去的人比較單純，誰對了就歸附誰，但現在的人比較頑固，明知自己不對仍要堅持立場。

接著第二個科判是對辯論的分類。請看文。

戊二、辯論分三

己一、對何物展開辯論又分為三：

- 一、謂以經驗證知之現實（現見事物）。
- 二、謂依因明論式推理論證之隱秘事（玄理）。
- 三、謂依信仰之因明論式推理論證之極隱秘事。

對此三種，進行辯論之宗派，又有三家：

- 一、謂對有執為無之損減（與否定相似）。
- 二、謂對無執為有之增益（虛妄計有）。
- 三、謂對有與無如是而執之中觀宗。

首先，我們必須瞭解辯論的主題，這就是文中「己一、對何物展開辯論」。我們以前講過，法分為現前法、隱蔽法、極隱蔽法。如果我們是對現前法辯論，那就用現前的方式；如果是隱蔽法，就用邏輯的方式；如果是極隱蔽法，就只能用信仰的方式。也就是文中所說的「以經驗證知」、「依因明論式推理論證」、「依信仰之因明論式推理論證」三種方式，所以首先要分清楚所要辯論的是哪一種法。

接著，辯論的時候，自己與對方之間，必定在是或非、有或無的哪一方面有矛盾，所以按進行辯論的宗派分為三家，有時候對方將「有」說為「沒有」（損減），有時候對方將「沒有」說為「有」（增益），有時候是合理的看法（中觀），所以立論者與敵論者辯論的時候，要認出對方講的是多了還是少了、恰當還是不恰當。

請看文。

此等之中，抉擇隱秘事，又分為二：謂推理及能破（駁斥）。

推理又分為二：謂能瞭解所立之邏輯及將所立教誡他人之能立語。能破又分為二：謂真（正確）及似（不正確）。

真能破，謂如按照對方之知識程度，以建立因明論式及詮述隨因後遍與遣遍之任何一種、對敵方所主張之義予以駁斥之語。

似能破又分為三：

- 一、謂既無因理，如發萬炮（應該是「發空炮」）之應成論式。
- 二、謂既無周遍，如斃手英雄（喻「沒有力量」）之應成論式。
- 三、謂既無後陳，如大鵬摧毒蛇（應該是「孔雀吃毒」）之應成論式。

那麼，對於現前的法而言，因為大家都看得見，就沒有什麼可辯的；

而極隱蔽法不太有邏輯可循，只能相信而已，真正可辯的是隱蔽法。

辯論的方式，大部分用的是應成論式，只有少數情況下，雙方是一樣的看法，但所用的理由不一樣，這就用正因論式。例如雙方都承許「諸法不真實」，也認為理由在於「緣起」，但為什麼是緣起，背後的理由各自不同。所以文中說，「抉擇隱蔽事」（即對隱蔽法的辯論）可分為推理和能破兩種，亦即正因和應成。

其中正因又分為「能瞭解所立之邏輯」以及「將所立教誡他人之能立」兩種。例如「有法聲音，是無常，因為所作性故」，一般而言，正因要具備「宗法、後遍、遣遍」三項，這就是「能瞭解所立」；第二種，不但具備，而且此三項的力量必須集中才會產生比量，這種集中的作用，即是文中所說的「教誡」，能使對方得到幫助。

接著，「能破」（應成論式）又分為「真應成論式」與「似應成論式」兩種。如果對方而言，因成立，周遍也成立，而自宗的破斥剛好點到對方不正確的主張，也就是文中「按照對方之知識程度，以建立因明論式及詮述隨因後遍與遣遍之任何一種、對敵方所主張之義予以駁斥」，這就稱為「真應成論式」。

相似的應成論式，有時是因不成立，有時是周遍不成立，有時是沒有起到破斥的作用。文中第三種所說的「無後陳」，應該就是指起不到破斥的作用，就像「孔雀吃毒」，毒對孔雀並沒有起作用。

接著，請看文。

己二、如何辯論法

此又分為二：謂正辯論法及辯論法之支分。

庚一、正辯論法

謂必須決定辯論之自性（性質）；為使詞能達意，必須熟練語法修辭；必須思考以彼成立時之意義。

庚二、辯論法之支分又分五：（原書將辛二、辛三合併為一敘述。）

這裏「正辯論法」，是指首先要清楚彼此要辯論的是什麼（即文中「必須決定辯論之自性」），否則雖然問答很多，但各講各的，詞不達意。接著，要使辯論的對方轉變觀點，要有技巧，必須根據對方的程度，用對方容易清楚的手段，順著對方的想法去推出不合理之處，即是文中「必須熟練語法修辭」（其實不只是語法修辭，重點是要使對方能夠清楚）。第三，要清楚現在已經成立了什麼，接著要成立什麼，就好像帶別人上樓，先由一樓帶到二樓，接著由二樓帶到三樓，那就一樓、二樓不用再理了，邏輯推理到哪一步，必須清楚，也就是文中「必須思考以彼成立時之意義」，這裏「以彼成立」是指前面第二步所用手段而成立的東西。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 85】

雪歌仁波切講授

2017/02/14

我們平常念誦上師薈供的時候，講到大乘的修行上，必須具備五力：牽引力、白法種子力、對治力、串習力、回向（發願）力。牽引力是第一個，白法種子力是緣的部分，像以七支供養累積善根等，而真正的修行是兩個：一是認出缺點並對治之，一是該生起的諸如暇滿難得、無常、業果、出離心、菩提心、空正見等等，這些都需要串習。接著，有的尚在聞思階段，尚未生起串習，所以暫時只能先發願，一邊學習一邊發願。

牽引力是在內心引發一種讓自己人生具大義利的鼓勵（動機），包括這一年、這一個月、這個星期、這一天都需要這種牽引力，就像我們學習《攝類學》，從小理路、中理路到現在的大理路，有一種累的感覺，這種情況下，由牽引力的力量使我們不可懈怠，要給自己打打氣，發心在這一年將剩下的心類學、因明、般若八事七十義、地道建立等都好好學習。我們每天念誦六座瑜伽的時候，前面皈依發心、發四無量心、然後願菩提心的誓言、行菩提心的菩薩戒，接著後面有兩個偈頌：「現在我既有果時，已善獲得人之身，今日生於佛種姓，已成諸佛之佛子。從現在起我務必，造作隨順種姓業，於此無暇尊貴姓，不使玷污如是行。」每天念誦六次，那就會想到這個星期、這個月乃至這一年都不可懈怠。

五力能將大乘的大綱抓起來，有這五力，修行一定會很好。

我們上次課講完「己二、如何辯論法」的「庚一、正辯論法」，接著請看文。

庚二、辯論法之支分又分五：（原書將辛二、辛三合併為一敘述。）

辛一、提問及答辯分二

一、當辯論時提問，有三種。1．調問差別依（事）；2．調問其上之差別法；3．調問彼之理由。

二、答辯法有三種，1・調答一頭；2・調分辨答；3・調沈默以答。

文中「辯論法之支分」，其中「支分」可理解為能使辯論更好而需要的五個方面，第一是如何問以及如何回答。如果使用平常講話的方式，則無法分清邏輯，所以必須有有法、所立法、因、周遍等等，問與答都有規矩，如此辯論才能使雙方清楚問題所在。若是幾個老太婆聚在一起亂吵一通，往往最後不知誰輸誰贏，沒有任何結果。

先說問的方面，文中「當辯論時提問，有三種：1・調問差別依（事）；2・調問其上之差別法；3・調問彼之理由。」這就是有法、所立法、因三方面的問題。再是答的方面，文中「答辯法有三種，1・調答一頭；2・調分辨答；3・調沈默以答。」其中「答一頭」，即完全是，例如問：「瓶子是無常嗎？」答：「完全是。」接著，「分辨答」是指可能存在不同的情況，例如「水是熱的嗎？」答：「有熱的，也有冷的。」還有一種情況，以不回答來應對，例如釋迦摩尼佛對無記的問題，以沉默來答復。

辛二、善於辯論之因素

調有天賦之聰慧，對聲明與量理有修養，善習自他之論典。

「辯論法之支分」的第二方面，「善於辯論之因素」可分為三個。其中第二點「聲明與量理」是指詞與義，即語言與邏輯（因明）兩方面。

辛三、態度端莊

當辯論時，必須和顏悅色，語有意義，口詞清楚溫柔，既不懈怠，亦無驕傲。

這是指辯論必須是「莊嚴的辯論」，分為「和顏悅色」、「語有意義，口詞清楚溫柔」、「既不懈怠，亦無驕傲」三點。

辛四、辯論之心術

此分為二：1、心術惡劣，調欲令論敵低下之憤恨，欲使自己居高之貪婪；欲放棄理路之詭辯伎倆等。2、思想風格高尚，調渴望領悟而敬重對方，

欲消除對方之邪見而憐憫之，欲對論敵，示以甚深法義之慈悲心等。

因為佛法的法義深廣，要能使從辯論中得到佛法的法義，必須從庸常的情趣中跳脫出來，這裏第一點講到必須避免心術惡劣，第二點講到對法的尊重，例如對菩提心，不應只懂得背誦定義，還應想到，這是菩薩心態，心量廣，能容納任一有情，具足大慈心大悲心，所以不應只停留在字面上的定義，必須對其含義重新思考，也就是將之當成很有價值，而非簡單判斷「是」與「不是」。因為尊敬，所以會想得很深很廣；相反的，若是沒有尊敬之心，就不會深入思考，辯論也就註定失敗。

對法尊敬，對辯論的對方也要尊敬，只有尊敬，才會思考對方講法背後的理由所在，否則就只會一味簡單地否定對方，如此相當於將自己深入思考啟發智慧之門關閉掉。假如對方真的不對，那麼我們應該生起慈悲心，如此則會思考：「我應該用什麼邏輯來幫助對方認識錯誤呢？」這有助自己開啟智慧。

所以，我們平常有各種各樣的討論班，例如道次第等等，都要注意這些，如此才能避免一辯論就生起煩惱，避免造惡業，能夠開啟智慧、累積資糧。

辛五、辯論之比喻

此分為二：1．辯論惡劣之比喻，調用倉促之詞。猶如敵人臨頭，面容變色，猶如拔劍出鞘；言詞不美，猶如鬼怪來嚎。2．辯論美雅之比喻，謂消除自他之愚昧，猶如車輪；不被駁斥之風所動，猶如須彌（山名）；不被詞義蒙蔽，猶如能仁（佛）之子。

這是好的辯論與不好的辯論的比喻，嚴格來說並非辯論的支分（幫助）。

接著講到辯論的結果。請看文：

己三、辯論之（結）果

此分為二：1．不美妙之辯論結果，謂如自己被煩惱擾亂意識；遭到千

百萬人毀；將於來世感招不悅之異熟果報。2·純正之辯論結果，謂增悟解，自身滿意，美譽遠揚，將獲護教法王之稱譽。

對上述辯論之德失等，應如是瞭解，以克制一切辯論之過患，對佛陀經典及其注釋之一切詞義，從破、立、辯論等門，殷勤抉擇，以住持佛教。如欲以自己居高，使他人低賤等邪惡思想，進行破、立辯論等，非但不能成為解脫之因，還將成為纏縛於輪回之大因。凡欲求得善樂者，對此扼要克實之義，應勿顛倒取捨，是為極須慎重之舉，如《理嚴論》雲：「如是所雲諸辯論之過失，應善瞭解，以克制辯論諸過，對善逝教誨之義，進行破立，以住持佛教，如以邪惡思想，進行破立，則將成為纏縛於輪回之大因。故諸欲求獲得善妙者，對此等當慎思而行也。」

好的辯論，能使內心增長智慧，雙方相互讚美，周圍的人也讚美，從而名聲也很好，並且來世「將獲護教法王之稱譽」，就像宗大師左邊的克主傑大師，能有力地保護宗大師的教法。不好的辯論，則使雙方皆起煩惱，相互謾罵，並招來周圍人的批評，來世感招「不悅之果」。

也就是說，即使我們講的是佛法，但若不懂辯論的規則，仍可能因此造下惡業，文中引述第一世法王（尊者）所寫的《理嚴論》，告誡我們要謹慎，即使談的是佛法，若辯論得不好，仍可能墮三惡趣，不要說解脫和佛果位，連增上生的果位也不會有。

應成是破除我們的邪見（或者不正確的觀念）；而正因是幫助我們理解正確的觀念。我們講完應成之後，後面接著的是因明，而學習因明，首先要瞭解遮法和成立法，以及排入和立入。為什麼呢？應成的周遍不一定是量解（以量識成立），意許也是可以的；而正因非常重視周遍，而且周遍是必須量解的，既然必須以量識成立，所以就講到遮法、成立法，以及排入、立入。例如，我們講「所作性絕對是無常」，那就排除了「所作性是常法」的一切可能，這就是「排入」。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 86】

雪歌仁波切講授

2017/02/21

我們現在學習遮法和成立法，以及排入和立入。這些內容是在講完大理路的應成之後，為使理由更強，對法理更明白，這就需要正因論式。應成論式「有法聲音，應是非所作性，因為常法故」，這是去除聲音上面「常法」的這種不正確的觀念，正因論式「有法聲音，是無常，因為所作性故」，這是在正面生起聲音上「無常」的智慧，可見應成的後面跟著就是正因。

遮法和成立法、排入和立入這兩方面的內容，對學習正因很有幫助。應成的階段只是去除顛倒識、去除邪見而已，並沒有生起量識，只有正因階段才會生起量識。量識所瞭解的法與正因所成立的法是一個東西，例如，《實執諍論》中所講的，這個沒有了悟空性，那個也沒有了悟空性……，有各種各樣的問題，有時候是成立法，有時候是非遮，有時候沒有達到非遮，即使達到無遮，也沒有達到空性的無遮。所以判斷正因有沒有成立空性，或者比量有沒有量解空性，就必須是不管在成立時、或非遮時、或其他無遮時，都沒有任何瑕疵，也就是徹底遮除有自性、遮除真實的這樣一種無遮，才是真正地成立或瞭解空性。

比量瞭解（或正因成立）的法的體性，有三種可能性：成立法、無遮、非遮。如果不瞭解這三種體性，就無法判斷是否能夠成立我們所要成立的，所以，首先要清楚：成立的性相是什麼，遮法的性相是什麼，遮法裏面，非遮的性相是什麼，無遮的性相是什麼……，這是在學習正因之前所必須瞭解的。而應成只是去除邪見的階段，還沒有生起量識，所以還沒有必要學這些。

除了排他（遮止）與成立之外，還有排入和立入。我們必須瞭解，比量不可能是立入，而是排入。另外，比量的前面，要瞭解周遍和相屬，這些有時需要現量，現量是立入而非排入。

我們接著看大理路的第三部分，亦即「丙三、辯論排他（遮止）、成立」的部分。先看「立自宗」的部分。

丁二、立自宗

遮止與排他二者，比如將所作性與無常作為一義，以論述其性相及分類。

先講性相，謂以執自（泛說事物本身）分別（心），由直接阻止所遮而了別，為遮止之性相。又謂，以執自之分別（心），從阻止自之所遮門（方面）直接了別，為遮止之性相。

遮止與排他，二者同義。對其性相有兩種說法，這兩種說法只是表述不同，意思是一樣的。文中「分別心」，有時表述為「語」或「聲音」。例如，「法性」與「空性」，聽起來前者沒有否定之義，後者有否定之義，但實際上，以比量瞭解的「法性」和「空性」，都是無遮的境界，都是否定有自性，所以「空性」是遮法，文中表述為「執自分別，由直接阻止所遮而了別」，也就是說，瞭解這個法的比量，是以去除所遮的當下而瞭解的。又例如，瞭解「瓶子」，是在否定當中瞭解嗎？沒有啊，瓶子是成立的東西，所以瓶子不是遮法。

我們從定義可見，這裏不是以有法（空性或聲音等等）的角度來判斷是遮法或成立法，或者說，不是以念出來的詞語之中有沒有否定來判斷是遮法或成立法，而是以瞭解該法的比量的角度（「以執自之分別心」）來判斷。有的書本從語言（詞語）的角度入手判斷，那就會有錯誤。若是「空性」與「瓶子」，從語言的角度可以判斷一個是遮法，一個是成立法。但真正判斷遮法與成立法時，不能以此角度，例如「法性」與「空性」皆是遮法，不應說法性是成立法空性是遮法。

講了「遮止」的性相，照理接著必須講「成立」的性相，書中沒有講。參照「遮止」的定義，「成立」的性相可以表述為「謂以執自（泛說事物本身）分別（心），非由直接阻止所遮而了別」。

有的法完全是在成立法當中存在，有的法完全是在遮法當中存在。例如，空性完全是在遮法當中存在的，虛空亦是如此。存在並非一定是成立法當中，也有在遮法當中存在的。一樣的，比量成立也並非一定是成立法當中，也有以遮法來成立的。可見，「成立」與「成立法」是兩回事，「成立」未必是「成立法」，否定本身也是一種成立。例如，成立空性的正因和比量，有沒有成立呢？有啊。是不是成立法呢？不是啊，是遮法。

「成立」這是運用邏輯來表述，以達到瞭解的目的，而瞭解的對境，既有成立法，也有遮法。如果我們認為，若是瞭解就必須抓得到一個什麼東西，就必須是成立法，那就太執著了！若認為空性必須有一個成立法，這是基於我們自己的執著心，實際上，沒有執著才是空性。

總之，比量（正因）成立的，不一定是成立法，也有遮法（包括非遮和無遮）。這就是我們為什麼在應成之後，學習正因之前必須瞭解的，必須懂得成立未必是成立法。

排他（遮法）可分為「遮非是之排他」與「遮無之排他」，簡稱「非遮」與「無遮」。其中「非遮」又可分為「義自相之排他」與「知覺之排他」，所以實際上，遮法可以分為三個。

以有法瓶子為例，其上有三個遮法、一個成立法。首先現量瞭解的真實存在的瓶子，完全沒有以自己的意思去排除什麼，在那裏是什麼就是什麼，這就是成立法；接著，不同的人看同一個瓶子，有不同的看法，這只是沒有全面看到，但不等於每個人看的都不存在，如此就出現了三個排他（遮法）：

第一、義自相之排他。這是指分別心瞭解瓶子的時候，在瓶子上去除「非瓶子」，這是瓶子自己上面存在的東西，所以稱為「義自相之排他」。

第二、知覺之排他。上面第一個是瓶子上排掉「非瓶子」，這是義共相上面排掉「非瓶子」。瓶子上覺得其是瓶子，這個沒有錯；但義共相覺得其

是瓶子，這個就錯了。這並非實際上排除「非瓶子」，只是知覺上排除而已。

第三、瓶子與非瓶之間完全相違，完全不存在任何交集，這是無遮。就像「兔角」根本不存在，那就是無遮啊。我們說的沒有自性，也是無遮啊。

一樣的，所有的事物（色聲香味觸法）都有這四個，即一個成立法和三個遮法。這些我們要認得出來。

瞭解空性的比量，在空性上是比量，但在空性的義共相上是錯的。例如「有法聲音，是無常，因為所作性故」。透過「所作性」瞭解「聲音是無常」，在「聲音是無常」上是比量，在「聲音是無常」的義共相上就不是比量了，也就是說，其執取境沒有錯，但義共相是錯的。

我們後面會講到「排入」和「立入」，「立入」就等於現量，而這裏講的「遮法」（排他）都講的是比量。

學員問：剛剛講，兔角是不存在的，是無遮。但是兔角的義共相是存在的啊？

答：是啊，兔角的義共相存在，是指想兔角的這個分別心存在，但實際上兔角並不存在。

學員問：您說的是有境？那必須有一個對境啊？

答：有境存在不等於對境存在。例如，我執存在（包括貪嗔癡等顛倒心，這是有境），但「我」完全不存在啊。

學員又問：我在學「萬法表」的時候，認為義共相是在常法中存在啊？

答：這些相（相當於「picture」）是存在的，但實際上的東西是不存在的。

學員又問：那麼兔角的義共相應該屬於常法還是無常法呢？

答：兔角的義共相是心法上的一個東西，但不是心法。心法上有一個「picture」，但它仍然是對境而非有境，只是這個對境並非實際，而是想出來的一個東西，是常法而非無常。

學員問：那（義共相）就不是無遮了？

答：對啊，義共相不是無遮。兔角不存在，是無遮；兔角的義共相是非遮（非遮中的知覺之排他）。

所謂「非遮」，可能是西藏較常用的詞，西藏人講話的角度較多，喜歡用諷刺的角度，講出來的話中含有另外一層意思。也就是說，非遮的背後有需要成立的東西，而無遮只是否定而已。如果只看表面字義，會感覺「無」與「非」沒有什麼差別。「非遮」可以有成立，那「無遮」為什麼不可以有成立呢？所以我（仁波切）的理解是，如果直接否定，就是無遮；如果「話中有話」（否定的背後有成立），那就是非遮。

我們不可以理解為：否定是的，就是非遮；否定有的，就是無遮。例如，「無常」是否定有，那是無遮嗎？不是啊。「沒有瓶子的東方」，這是否定有，但也不是無遮啊，是非遮。另外，「非」裏面也有很多無遮的，例如「諸法不真實」，這是無遮，不是非遮。

請看文：

次講分類，排他分二：

一、遮非是之排他，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（所知事物）、又（這個「又」可以去掉）是成立之相符事、又為緣是遮止之相符事，為遮自身非是之排他性相，遮非是之排他与遮非是二者同義。

文中「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

（所知事物）、是成立之相符事」，這是非遮的第一個條件，是講非遮與無遮之間的差別。接著，文中「為緣是遮止之相符事」，這是非遮的第二個條件，因為不管非遮還是無遮，都必須是遮法。非遮是在分別心通過遮掉某方面之後才瞭解對境的，但如果遮掉之後沒有成立的東西，那就成了無遮了。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 87】

雪歌仁波切講授

2017/02/28

上次課講到，法分為成立法和遮法，遮法進一步分為「非遮」和「無遮」，其中「非遮」又分為「義自相之排他」與「知覺之排他」。除了成立法之外，法的體性也有遮法的，例如虛空，沒有任何遮阻的，也是一種存在，還有無我、空性等。至於成立法，例如瓶子、柱子、我們的身體、五蘊等，都是成立法。但是，這些色聲香味觸五蘊等諸法，其上面也有空性，也就是其本身是成立法，其上面的空性是遮法。懂得如此區分，有利於我們學會如何分辨，例如我們說「諸法是空」，由此可能帶來誤解，認為「諸法是空性」。但這是不對的，諸法上面沒有自性，如此的本性存在，並不等於諸法就是空性。空性是遮法，所以不可以直接說「諸法就是空性」，只能說「諸法上面有空性」。對此我們該如何區分呢？色聲香味觸是成立法，其上面的空性是遮法，那麼這個遮法是屬於非遮還是無遮呢？是無遮。

還有另外一個，當根本定的時候，例如我們以瓶子上的空性為對境來入定，但在後得位的時候，我們的所緣並非瓶子上的空性，而是瓶子上的如幻化。以我們現在凡夫而言，既沒有瞭解空性，也沒有入定空性，所以沒有後得的這種功夫，這種功夫不只是成立瓶子而已，也瞭解其上面如幻化的東西，這個如幻化的東西是成立法嗎？不是，是遮法，並且是非遮。

也就是說，瓶子上的空性是無遮，瓶子上的如幻化是非遮，而瓶子本身是成立法。我們凡夫看瓶子的時候，看到了成立法；當瞭解空性的時候，就瞭解了瓶子上面的無遮；當瞭解如幻化的時候，就瞭解了瓶子上面的非遮。為什麼如幻化瞭解的是非遮呢？因為這是遮除了瓶子真實，但成立了唯名言中存在的這一點。空性與如幻化不一樣，空性否定了真實，但沒有另外成立什麼，不管從其生住滅、有分或無分、自性一或自性異、自生或他生或自他生或無因生……等等，任何角度分析皆是無有自性，完完全全破除自性，這就是空性，可見空性就是無遮，完全不成立什麼。

若是我們混淆了這些，瓶子上又講空性，又講如幻化，那就會懷疑：「瓶子本身是空性嗎？」我們凡夫看得到的，的確有一個東西，這是不可否定的，是的確存在的，這就是成立法的這一塊。接著，入根本定的時候，在瓶子上又看到一個東西，這也是一種存在，這就是無遮的這一塊。然後，後得的時候看到的如幻化，這也是存在的啊，這是非遮的這一塊。所以，對境分得清楚，有境的心才能分得清楚，才能分析：這個心有問題，還沒有達到這一塊；那個心還沒有瞭解對境等等。如果分不清楚瓶子和瓶子上面的空性，那就無法分得清楚根本定階段的心和後得位階段的心，這個分不清楚，就不清楚自己有了悟空性或者有沒有真正修持空性，如此修行就會有很大的問題。

接著我們上周所講的內容，請看文。

遮非是之排他分二：

- 1、義自相之排他，謂既是遮非之排他，又是緣是勝義（真實）能表功能（能作事義）之相符事，為義自相排他之性相，其相依，如否定非是瓶。
- 2、知覺之排他，謂既是遮非是之排他，又是以分別增益之相符事，為知覺排他之性相。

以瓶子為例，先不講空性，凡夫階段也一樣有非遮和無遮。現量瞭解瓶子，這是成立法；在排除「非瓶」當中瞭解瓶子，即文中「否定非是瓶」，這是非遮。分別心面對對境的時候，一定是以排他的方式來切入的，例如我們的眼睛看瓶子的時候，瓶子是什麼就接受什麼，沒有「要不要」等分辨；而分別心是以自己的眼光、心法來抓（對境）的，這就會將分別心想法裏面的瓶子與實際的瓶子混在一起了。以此而言，分別心面對的境有兩個：一個是自己印象中的瓶子，一個是真實的瓶子，這兩個的上面都有排除「非瓶」。那麼，分別心瞭解瓶子的時候，有錯誤之處也有正確之處。其中，在瓶子上排除「非瓶」，這是確實存在的排他的功能（文中表述為「緣是勝義能表功能」），是對的；但在瓶子的印象上排除「非瓶」，這就不對了，因為瓶子的印象本來就是「非瓶」了。所以我們所說的「分別心是錯的」，

到底錯在哪里呢？就是這個，也就是在印象上排除非瓶的這一點，只是增益而已，實際上並不是（文中表述為「以分別增益」）。

在瓶子上排除「非瓶」，這就是「義自相之排他」，文中說：「其相依，如否定非是瓶。」瓶子上否定「非瓶」是存在的，瓶子上成立瓶子也是存在的。在瓶子的印象上排除「非瓶」，這就是「知覺之排他」。知覺的角度而言是「排」，但實際上並非「排」，因為瓶子的印象並非實際的瓶子啊。這樣的義共相是在分別心的時候出現的，而分別心必須是以排他的方式來出現這個義共相，那麼，這樣的分別心的排他方式，就是「知覺之排他」。

也就是說，「義自相之排他」，是真正的排他，而「知覺之排他」，是有境的心的角度排他而已，並非真正的排他。總結而言，瓶子本身是成立法；瓶子上否定「非瓶」，是「義自相之排他」；瓶子上也有義共相，義共相並非有境，不是心法，只是心法中會出現的一個東西，既然不是心法，那肯定是對境了。那麼這個對境在何處存在呢？瓶子出現的時候，瓶子上就會出現分別心，一樣的，分別心就會出現瓶子的義共相，所以也就可以說，瓶子的義共相是瓶子上存在的。那就可以說，瓶子上有瓶子的「義自相之排他」（即否定非瓶），也有瓶子的「知覺之排他」（即瓶子的義共相）。

我們常常說，分別心的趣入境（耽著境）上是沒錯的，但顯現境上面是錯的。趣入境（耽著境）上可以稱為比量，但顯現境上不能稱為比量，顯現境上是錯的。例如成立空性的時候，首先瞭解空性的肯定是比量，只有初地菩薩以上才能現量瞭解空性，即使資糧道、加行道階段瞭解空性，都仍然屬於比量，都仍然是分別心，但我們不能簡單地說這些分別心是錯的，實際上，其趣入境（耽著境）是對的，所以，我們才說，「義自相之排他」是對的。但是義共相上的排他，這是沒有作用的。空性是真正的空性，而空性的義共相不是空性。

這些是我們凡夫都有的，例如，我們在瓶子上有現量，這就瞭解到了瓶子上的成立法。我們第六意識分別心瞭解瓶子，這就出現了瓶子上的「義自相之排他」，也出現了瓶子上的「知覺之排他」。

除了這三個之外，瓶子上還有無遮。否定不存在的東西（即「遮無」），就是無遮。例如，「有自性」是不存在的，空性，就是將這些「有自性」遮掉，那麼「無自性」就是無遮了；「兔角」是不存在的，那麼「沒有兔角」就是無遮了。「有自性」不存在，那就等於「無自性」存在，存在的這個「無自性」就是無遮。又例如，「無我」是不是無遮呢？是，將「有我」這個遮掉，就是無遮。

每一個法，其自己與「非他」之間必須有一個矛盾（相違）的力量存在，否則，如果其與「非他」混在一起，那這個法就無法成立了。那麼，我們想一想，瓶子上面有什麼可以否定的呢？瓶子與「非瓶」之間的交集是肯定不應該存在的，這個交集是無，這就是無遮。也就是把否定的東西拿出來，加一個「無」，就是無遮了。這是我們凡夫也能夠理解的。

綜上所述，瓶子上的成立法、瓶子上的「義自相之排他」、瓶子上的「知覺之排他」、瓶子上的無遮，這四個都要認得出來。

學員問：我們每個人的趣入境是不同的呀？

答：諸法上，不管瓶子、柱子、房子、車子、人、事等等上面，都可以生起分別心，但這些分別心生起的時候，其趣入境（耽著境）都是存在的。

學員問：趣入境是對境本身的東西，還是我的分別心的東西？

答：趣入境是其本身的東西，但那個東西只是其一面而已，並非全面（只有現量所見的，才是全面）。為什麼趣入境只是一面呢？因為此時只是以義共相的角度去切入而已。

學員問：那就只有顯現境是分別心安立出來的嗎？

答：顯現境完全是個別的，你的義共相與他的義共相是完全不同的。

學員問：對同一個東西，他（指其他人）的趣入境和我的趣入境是一

樣的嗎？

答：是同樣的一塊，但不可以說是完全一樣的。因為你以你自己義共相的角度，只看到一面（局部），注意，這一面的確存在的；而他（指其他人），以其自己的義共相也看到一面（局部），也是存在的，但不可以說你與其他人所看到的東西是一樣的。換個角度說，存在是一樣的，但不等於兩人所見完全是一樣的。

學員問：義自相之排他與趣入境之間有什麼關係？

答：顯現境是趣入境與分別心中間的一個東西，趣入境是那邊的，所以趣入境和顯現境肯定是沒有交集的。顯現境是透過自己的義共相來抓對境，抓的那個對境就是趣入境。雖然顯現境也是對境的東西，但並非實際那邊實物上的東西，而是有境通過它來看最終的那個對境。

學員問：趣入境和顯現境，哪個離得更近啊？

答：趣入境還是那個啊，它只是其中的一面而已啊，但還是那個東西啊。趣入境在那邊，中間經過顯現境，到這邊是分別心。顯現境是屬於義共相的那一塊。

學員問：那麼反體是屬於哪一塊呢？

答：反體也是屬於義共相。義共相是存在，是分別心透由排除而切入的一個東西，例如排除非瓶，就是瓶子的反體啊。而分別心排除非瓶的這個而言，是義共相，亦即瓶子的反體是義共相。總體而言，瓶子是瓶子的反體，瓶子的反體是義共相，但不可以直接說瓶子是義共相。

學員問：那就是說，反體只是一個過程嗎？

答：這個例子是說，反體是指排除非瓶的這一塊，瓶子上，排除非瓶也存在；義共相上，排除非瓶不存在，但從分別心的角度而言，排除非瓶是義共相也存在。

學習這些對我們確實會有幫助，否則，我們看龍樹菩薩的書，或者月稱的辯論、佛護的辯論，根本不知道他們在辯什麼。懂得義自相排他、知覺排他、非遮、無遮等等，就會感覺到這些辯論很有趣了。

非遮除了分為「義自相之排他」和「知覺之排他」，還有另外一種分法，請看文。

複次，遮非是分四：

1、以詮自之語，變為自之所投成立其他法直接投之遮非是，其相依，謂如量識未緣到瓶之地方及無山之平原。

2、以詮自之語，變為自之所投成立其他法間接投之遮非是，其相依，謂如否定非是瓶及胖天授白天不食。

3、以詮自之語，變為自之所投成立其他法直接與間接皆投之遮非是，其相依，謂如白天不食之胖天授，有不瘦者。

4、以詮自之語，變為自之所投成立其他法及時投之遮非是，其相依，謂如國王義成，屬刹帝利種姓及婆羅門種姓之任何一種，而彼非是婆羅門種姓。

瓶知覺之排他，謂既是遮瓶非是之排他，又是以分別增益之相符事，為瓶知覺排他之性相。其相依，謂如執瓶分別見否定非是瓶及分別見否定非是瓶。

這裏分的四種，每一個都有「……之遮非是」，也就是非遮的意思。前面講了非遮的定義是：「遮非是之排他，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（知事物）、又是成立之相符事、又為緣是遮止之相符事，為遮自身非是之排他性相。」這裏包含兩個條件，一是「又為緣是遮止之相符事」，這是指非遮必須是遮法；二是非遮的特點，即文中前面的那段，文中用「詮自之語」似乎不太對，例如「法性」一詞，根本沒有否定或遮止的字眼，但仍然是遮法啊。所以重點不在於字眼，而在於瞭解的時候，心會不會被遮掉一個東西。對於「法性」，了解法性的心肯定會遮掉一個東西，沒有遮掉就無法瞭解空性。「詮自之語」有沒有「遮掉」的

詞語，這跟它是不是遮法是沒有關係的。但後面「投執自分別之所量」這個表達就比較恰當，意思是瞭解它的分別心的所量之中，必須有一個成立法。

前面講「排他」（「遮法」）的定義時，都只是講到「分別心」，就是指心在瞭解的時候有沒有遮掉，以此來判斷是不是遮法，而這裏所用的「詮自之語」並非重點，不太恰當。所以，重點在於分別心瞭解的時候，不但遮掉，而且在瞭解的那邊有一個成立法，即文中所說「又是成立之相符事」。這裏確切應該表述為「有成立法出現」，而不可以只說「有成立」，因為瞭解就肯定成立，例如說：「有法苗芽，無自性，因為緣起故。」瞭解了「苗芽無自性」，這就是成立啊，成立什麼？「苗芽無自性」啊，但瞭解這個的分別心當中有一個成立法出現嗎？沒有啊。又例如，瞭解空性的時候，成立法出現了嗎？沒有。有沒有成立？有，就是成立空性啊。

「成立法」和「成立」是不同的。無遮有成立，但沒有成立法，我們現在學的是非遮，遮的同時還有成立法出現。所以文中這裏若表述為「成立法」會更加清楚。而前面「詮自之語」，我們將其當成「分別心」會更確切。

非遮，是在遮掉的同時，所量那邊也有成立法出現，那麼，這個成立法所瞭解的，是直接瞭解還是間接瞭解？還是直接和間接兩種都瞭解呢？還是非直接亦非間接，不依靠語詞的力量，而是依靠時間的力量來成立的。所以就有非遮的四個分類，即文中「直接」、「間接」、「直接與間接」、「及時投」四種。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 88】

雪歌仁波切講授

2017/03/07

前面已經講了，「非遮」分為「義自相之排他」與「知覺之排他」兩個，上次課講到「複次，遮非是分四」，這是從另外一個角度，將「非遮」又分為四個，這種分法的重點在於，清辯論師對佛護論師有批評，月稱針對此作出反駁，指出中觀應成的關鍵在於，證悟空性必須在「無遮」的當下，不可以有「非遮」。因此，月稱論師認為清辯論師是違背了中觀的證悟空性的境界（狀態），是在「非遮」當中而非「無遮」當中。清辯論師（中觀自續派）一方面說空性是無遮，但一方面又認為，法並非唯依賴其他因緣而存在，法自己那邊是有一點自性的，以此角度來解釋空性，那麼實際上就變成空性是非遮而不是無遮了。

如果我們證悟的空性是非遮的，那就肯定是不對的，所以我們認識非遮的狀況是如何，這是很重要的。例如這裏所講的，第一種情況也有非遮，第二、第三種……情況也有非遮，有這麼好幾種非遮的可能性，那麼我們就比較全面地瞭解到危險性在哪里，就能判斷我們證悟空性的時候有沒有真正達到如虛空般的無遮的境界。宗喀巴大師所著作的《辨了不了義》，主要是講唯識、自續、應成三者觀點之間的差異，在講到中觀應成派的觀點時，就特別講到無遮與非遮之間的差異，以及非遮分為哪些情況，可見這是很重要的內容。

我們上次講到，這裏講了非遮的四個分類，即文中「直接」、「間接」、「直接與間接」、「及時投」四種。那麼所講的「直接」、「間接」、「直接與間接」，是對什麼而言的呢？

無遮是將不存在的東西遮掉，沒有任何要成立的。例如兔角是不存在的，那麼「無兔角」就是無遮。而非遮是在遮除之後，還有要成立的，那麼這個成立有直接成立的、間接成立的、直接與間接兩種成立都有的幾種情況，還有一種既非直接又非間接，不是由語言來成立的，而是以時間的

力量成立的，也就是無法由語詞判斷，而必須由其前後的力量來成立的。我們再重新看看這一段：

複次，遮非是分四：

1、以詮自之語，變為自之所投成立其他法直接投之遮非是，其相依，謂如量識未緣到瓶之地方及無山之平原。

2、以詮自之語，變為自之所投成立其他法間接投之遮非是，其相依，謂如否定非是瓶及胖天授白天不食。

3、以詮自之語，變為自之所投成立其他法直接與間接皆投之遮非是，其相依，謂如白天不食之胖天授，有不瘦者。

4、以詮自之語，變為自之所投成立其他法及時投之遮非是，其相依，謂如國王義成，屬刹帝利種姓及婆羅門種姓之任何一種，而彼非是婆羅門種姓。

第一種，直接成立的，文中所舉的例子是「量識未緣到瓶之地方」及「無山之平原」，我們若直接說「平原」，那就是成立法；若說「無山之平原」，就成了遮法了，那麼是無遮還是非遮呢？因為是遮掉山之後，成立了平原，所以有成立，是非遮。文中「其他法」是指除了遮除之外，還有另外成立的法，「直接投」是指這個成立是直接成立。一樣的，「量識未緣到瓶的地方」，量識看不到瓶子的地方，這是遮除了瓶子，但直接講出「地方」，所以是「直接投」。

《心類學》裏面講到，現量的顯現境與事物是同義，分別心的顯現境與常法是同義。經部宗講現證補特伽羅無我的時候，瑜伽現量所現證的，不可以有無遮，因為經部宗認為現量的顯現境必須是事物，必須是有為法，不可以有常法。但中觀宗不承許這一點，認為這樣是沒有現證補特伽羅無我，因為補特伽羅無我是無遮，而經部宗如此成立的卻是非遮。

「現量的顯現境與事物是同義」，這是經部宗的觀點，唯識和中觀都不這麼承許，唯識和中觀認為，常法也可以是現量的顯現境，例如，佛陀心續中的一切遍智，就是現量啊，是直接看得到所有的常法啊。所以像這裏

經部宗所講的，現證無我的時候，就有「直接投」的一個非遮。經部宗這裏的觀點是：瑜伽現量現證的是沒有補特伽羅我執的那個乾淨的「我」（唯我），唯名言安立的一個乾淨的「我」。

對此，唯識和中觀會這麼反駁：若以你（經部宗）的觀點來看，現量並沒有辦法現證補特伽羅無我啊，因為補特伽羅無我是無遮啊，現證無我就必須現證無遮，不可以有一個成立法中現證啊。只要有成立法的出現，心裏就一定會抓住它，會執著。所以我們由這一段可以看到經部宗的一個錯誤之處。

接著看第二種，間接成立的，文中所舉的例子是「否定非是瓶」及「胖天授白天不食」。「否定非是瓶」，亦即不是非瓶，成立的是「是瓶」，但這個成立是間接的。又例如，無常是遮法還是成立法呢？語詞中用了「無」字，感覺似乎是遮法，但實際上是成立法啊，講的是法具有剎那剎那變化的體性（或能力），所以並非否定，而是成立法。當然，瞭解「無常」的時候，也有否定常法，我們心裏面，有時候會顯示否定常法的這一塊，有時候會顯示剎那變化的那種能力。我們常舉的例子：「有法聲音，是無常，因為所作性故」，這是成立法；有時又可以這麼說：「有法聲音，不是常法，因為所作性故」，這是非遮。二者所說的是一樣的境界，將常法上的執著心破除，瞭解無常。所以這裏強調的是，「無常」是成立法，「不是常法（或不是非無常）」是非遮。所以，「否定非是瓶」是非遮，「聲音不是常法」也是間接成立的非遮法。

一樣的，「胖天授白天不食」，既然胖，那就是晚上吃而不是白天吃。我想起來，有些人嘴上說「過午不食」，但卻胖得不得了，這肯定是偷偷吃了吧（笑）？所以，「白天不食」是間接成立了「晚上食」。我們將「直接投」與「間接投」一對比，就能馬上看得出來。

接著第三種，既有「直接投」也有「間接投」的。文中所舉的例子是「白天不食之胖天授，有不瘦者（之有）」，前半句是「間接投」的，後半句是「直接投」的。

以成立空性的破「四邊生」的正因而言，自續派和應成派有不同觀點，應成派直接破除「自生」、「他生」、「自他生」、「無因生」，但自續派卻承許其中的「他生」，認為「他生」是存在的。例如，以「有法苗芽不真實」為例，理由是什麼呢？應成派直接說：「有法苗芽，真實無生（勝義中無生），因為不是自生、不是他生、不是自他生、不是無因生的緣故。」而中觀自續派是這麼說的：「有法苗芽，真實無生（勝義中無生），因為勝義中不自生、勝義中不他生、勝義中不自他生、勝義中不是無因生的緣故。」為什麼有如此不同呢？因為中觀應成派直接可以破除四邊生，而中觀自續派無法破除，中觀應成派認為自性不存在（自不存在），「他」也不存在，既然如此，「他生」就應該是本來就沒有的。但在中觀自續派看來，「自」也找得到，「他」也找得到，所以「他生」是有的，如果表示沒有，就只能用「勝義中自生沒有」、「勝義中他生沒有」、「勝義中自他生沒有」、「勝義中無因生沒有」，當然「無因生」不加「勝義」也是可以的，重點是「他生」，以自續派而言，不加「勝義」是不行的。

中觀應成派認為，自續派加「勝義」二字，破除「勝義中他生」，等於是承許「他生」，也就是說，自續派破除「四邊生」，並沒有達到空性，沒有達到「無遮」，仍然是「非遮」，是間接成立的非遮，也就是剛才這裏講的第二種「非遮」。或者說，自續派如此解釋空性，實際是將空性當成非遮法了。

接著看非遮的第四種，不是以詞語的直接或間接的力量來成立，而是以時間的力量來成立的，文中所舉的例子是：「國王義成，屬刹帝利種姓及婆羅門種姓之任何一種，而彼非是婆羅門種姓。」既然國王義成屬於刹帝利種姓或婆羅門種姓中的任何一種，後面「彼非是婆羅門種姓」，直接看這句話，是無遮而不是非遮，但因為有前面的大前提，由時間的力量而變成是非遮了。

學員問：這個與前面第二種的「間接成立」有什麼不同呢？

答：「間接」成立，是由詞語本身的力量，與時間沒有關係啊。所謂的

時間關係，是指先有認定的前提（肯定是其中一個），然後當否定一個的時候，就成立起另一個了。

可見，無遮在一般而言並不是成立，但現在這個時候卻變成成立的，但這是必須在具備前提的情況下而言的。

上面就講完了非遮的分類，第一種分法是分兩個，第二種分法是分四個。由於前面講「知覺之排他」的時候沒有舉例，所以接著對此舉了例子，請看文。

瓶知覺之排他，謂既是遮瓶非是之排他（應改為「謂既是瓶子的遮非是之排他」），又是以分別增益之相符事，為瓶知覺排他之性相。其相依，謂如執瓶分別見否定非是瓶及分別見否定非是瓶。

我們前面講過，瓶子上面，有成立法，例如我們的現量、眼根識，直接看瓶子的時候，沒有排他，而是直接接受的。而分別心是排他的，瞭解瓶子的時候，對境有趣入境和顯現境兩種，不管是趣入境還是顯現境，都有排他。趣入境上的排他是合理的（確實排除非瓶啊）；而顯現境（義共相）上的排他是不對的，文中「增益」二字，就表示實際上並非真正的排他，只是分別心想的而已，也就是說，剩下的只是分別心自己的感覺而已，並沒有真正的排他。

這裏是說，瓶子上的知覺之排他，首先第一個條件必須是非遮（遮非是之排他），第二個條件是分別心增益。文中所舉的例子是「如執瓶分別見否定非是瓶」以及「分別見否定非是瓶」。這兩個例子有什麼不一樣呢？

我們前面舉了「無常」和「不是常法」的例子，「無常」是成立法，「不是常法」是非遮法。一樣的，「瓶子」是成立法，「否定非是瓶」是非遮法。任何法都可成為分別心的趣入境，或者說，不管存在的法還是不存在的法，任一法都有執它的分別心存在，有執桌子的分別心，也有執兔角的分別心……，所以，有執瓶子的分別心，也有執「否定非是瓶」的分別心。那

麼，這兩個有什麼不同呢？是一個直接面對瓶子，一個否定非是瓶？那我再問：「執瓶子的分別心」有沒有顯現「否定非是瓶」呢？沒有吧。另外，「執否定非是瓶的分別心」有沒有顯現瓶子呢？也沒有啊。所以，這兩個是不一樣的東西。

那麼，文中這裏所說「謂如執瓶分別見否定非是瓶」是什麼意思呢？這裏是說，實際上不是瓶子，但卻顯現是瓶子。或者說，「執瓶分別心」所見的實際上「非是瓶」，但卻以為是瓶（亦即「否定非是瓶」），「執瓶分別心」將瓶子的義共相（實際非瓶）見為瓶子。確切地說，「執瓶分別心」本來見到的應該「非是瓶」，但卻見為與「非是瓶」反過來的情況（即「否定非是瓶」）。文中「見」字，藏文為「顯現」。

我們看文中所舉的第二個例子，沒有講「執瓶分別見」，而是一般的「分別見」，一般的分別心若要見「否定非是瓶」，必須是哪種分別心呢？是「執否定非是瓶的分別心」。

分別心有兩種，一種是「執瓶分別心」，一種是「執否定非是瓶的分別心」。其中第一種「執瓶分別心」沒有辦法顯現，所以這裏所說「顯現」的意思是指義共相，執瓶的時候就有瓶子的義共相。而第二種並非瓶子的義共相，「否定非是瓶」的時候，也會在分別心上顯現「否定非是瓶」（如果不是在分別心上顯現，那就不是「知覺之排他」，而是「義自相之排他」了）。「否定非是瓶」是另外一種分別心，這也是一種義共相，但不是瓶子的義共相，而是「否定非是瓶」上面的義共相。不管存在或不存在的任何法，都有其義共相，例如兔角也有兔角的義共相。

學員問：第一種「執瓶分別見」，既然執它是瓶了，為什麼還是非遮呢？

答：說「是……」的時候，必須有一個肯定的力量，而這個肯定的力量是必須依靠遮除才能立起來的，當判斷「是瓶子」的時候，肯定是排除「非瓶子」。

執任一法的分別心都存在，例如兔角、桌子、無常、非常法、瓶子、否定非時瓶……等等，都有執它的分別心存在，所以我們將「瓶子」當成趣入境，將「否定非是瓶」也當成趣入境，「執……」就是趣入境的意思啊，也就是說，第一個是「執瓶分別心」，第二個是「執否定非是瓶」的分別心，兩個趣入境，所以是兩個不同的分別心。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 89】

雪歌仁波切講授

2017/04/25

遮法與成立法二者是對立的，或者說，排他與成立法二者是對立的。法本身而言，有的是成立的體性，有的是遮法的體性。例如，我們經常會以虛空為例來表達空性，有時會說「虛空遍滿一切，所以空性遍滿一切」。「虛空」本身就是無遮當中安立的，本身就是否定（遮掉）阻礙的體性當中才能安立的，一樣的，空性是破除執著（遮掉由自己方面成立）當中才存在的。這是由法本身的體性就安立其為遮法，根本沒有成立法。

還有另一種情況，不是法本身，而是我們對之瞭解的有境的內心看到不同的面，而有成立法或遮法。例如，「事物」與「否定非事物」二者是一樣的東西，但「事物」是成立法，「否定非事物」是遮法，這是我們從不同角度去看它而有成立法或遮法。一樣的，我們前面講過「瓶子」和「否定非瓶」是一樣的東西，但「瓶子」是成立法，「否定非瓶」是「義自相之排他」，是遮法。

所以，有的同學認為遮法和成立法是不同的兩個東西，有的認為並非不同的東西，而是一個法上面不同的面而已。實際上兩邊的情況皆有，並非絕對是哪一種，或必定是哪一種。

我們上次課講完了「立自宗」裡面的「遮非是之排他」，現在進入「遮無之排他」。

「遮無之排他」亦即「無遮」。我們前面學過，法分為「事物」與「非事物」，或者「常法」與「無常」。這裡，「遮法」分為「義自相之排他」、「知覺之排他」、「無遮」。事物裡面有遮法和成立法，非事物（常法）裡面也有遮法和成立法。事物與遮法之間有四句關係，一樣的，非事物與遮法之間也有四句關係。

如何對應起來？「知覺之排他」與「無遮」必定是常法，而無常法（或

事物）裡面的遮法，必定是「義自相之排他」。因為「事物」與「自相」同義，所以事物裡面的排他，必定是自相裡面的排他，不可能是其他兩個。一樣的，非事物（常法）裡面的遮法，必定是「知覺之排他」與「無遮」，不可能有「義自相之排他」。可見，「知覺之排他」與「無遮」必定是常法的範圍中；「義自相之排他」必定是事物（無常）的範圍中。

請看文：

二、遮無之排他，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，為遮自身無之排他性相。其相依，謂如由瓶與非是瓶之相符事所空。遮無與遮無之排他同義。遮無分二：

1· 自之所遮，可於所知上之遮無，其相依，謂如無瓶及無物。其之所以能成立之原理者，謂無瓶，於自所遮之所知上，應為可以（可理解為：會是、可以、可能）之遮無，蓋有瓶，為無瓶所遮之一，於所知上可能有瓶故。

此因理之第一段若不成立，則應是彼者，以詮無瓶之語，直接遮止無瓶之所遮有瓶之後，乃直接為無瓶者，以詮否定非是瓶之語，直接遮止否定非是瓶之所遮非是瓶之後，乃直接詮否定非是瓶者。蓋以言非是瓶之語，將彼之所遮直接遮止之後，乃直接詮非是瓶者，以此種語，為直接遮瓶之一，以彼直接詮非是瓶故。此因理之第一段若不成立，則以瓶作為有法，以言非是爾之語，應直接遮止爾。爾是物故，第二段因理若不成立，則以非是瓶作為有法，以言爾之語，應直接詮爾，爾是無我故。以彼對無物等，亦類推之。

2· 自之所遮，不可於所知上之遮無，其相依，謂如補特伽羅無我。於兔角為其所以能成立之原理者，謂無兔角，於自之所遮所知上。應是不可能之遮無，蓋有兔角。是無兔角所遮之一，有兔角，則於所知上不可能故。（意謂兔角不可能是所知之範疇）此因理之第一段若不成立，則以兔角作為有法，爾有應是爾無之所遮，爾定是無故。

文中在無遮的定義中說到：「無成立之相符事，又是緣遮止之相符事」，就是說，在其瞭解範圍內沒有成立之法，就像《心經》中所講，「是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意」，我們入空性定的時候，任一成立法都不會出現的，因為空性是無遮法，空性的所量中沒有成立法。「無遮」即是遮掉之後沒有一個成立的。

「無遮」的分類，可分為「自之所遮，可於所知上之遮無」與「自之所遮，不可於所知上之遮無」，既然是遮法，所以就肯定有遮除，關鍵是所要遮掉的，有存在或不存在的。前者例如「無瓶」，後者例如「補特伽羅無我」（這裡對應下文，應該不是舉「補特伽羅無我」為例，而應該舉「無兔角」為例）。「兔角」是不存在的，但「無兔角」（無遮這一塊）卻是存在的。

一樣的道理，瞭解空性的時候，「有自性」是不存在的，但「否定有自性」卻是存在的，誰否定有自性呢？是以一個量來否定的（若不是量就無法否定了），也就是說，瞭解空性的時候，我們的心不應該是糊裡糊塗的，我們是要想的，而且要有智慧，運用邏輯力量來否定的。空性是「量識所成」的，有人將入空性定的打坐理解為：過去也不想，未來也不想，現在也不想……什麼都不想，就是不執著，就是覺悟了。我們這裡就必須瞭解，空性是在否定有自性的無遮當中存在，而且這個「否定有自性」是量識（有智慧、邏輯達成）所成的，所以要在「不想」當中覺悟是不可能的。

這裡重點在於，無遮是以量識遮掉所遮之後才出現的，空性就是在否定有自性的量識當中才出現的，而非什麼都不想就出現。

有同學可能會說，兔角不應屬於無遮的第二種——不可於所知上之遮無，因為角也是存在的。對此要分清楚，「兔角是完全沒有的」和「兔的頭上沒有角」，這是兩種不同的否定，前者是「不可於所知上之遮無」，後者是「可於所知上之遮無」。

接著我們回到前面的「駁他宗」，請看文。

丁一、駁他宗

有人說：凡是彼法之義自相之排他，皆是彼法之排他，為反詰此說，則以非知覺之否定（這裡說「否定非知覺」更為順暢）作為有法，應是知覺之排他，是知覺之義自相之排他故。汝已許此周遍也。此理若不成立，則以知覺作為有法，非爾之否定，應是爾之義自相之排他，爾是可以成為是之物故。若許前理，仍以彼作為法，應是由分別增益，是知覺之排他故，汝已許此因理，若許，仍以彼作為有法，應非由分別增益，蓋非共相之一，非無故。此因理之前半截若不成立，仍以彼作為有法，應是共相，即彼前半（非由分別增益）不成立者故。若許，仍以彼作為有法，應非共相，是自相故。此因理若不成立，仍以彼作為有法，應是自相，是知覺之義自相之排他故。

我們上次講過，瓶子上有三個排他：義自相之排他、知覺之排他、遮無之排他。例如，否定非瓶，就是瓶子上的義自相之排他；瓶子的義共相，就是瓶子上的知覺之排他；瓶子與非瓶之間沒有交集，就是瓶子上的遮無。也就是說，瓶子的義自相之排他、瓶子的知覺之排他、瓶子的遮無之排他，這三個都是瓶子上的排他，這是肯定的。那麼，是不是所有的事物上，皆可以安立三個排他呢？

文中這裡就將「知覺」拿出來，知覺是心法，是事物啊，那麼知覺上面有沒有三個排他呢？知覺上，也有義自相之排他、知覺之排他、遮無之排他三個，但這三個排他都可以說是「知覺之排他」嗎？不是啊。因為「知覺之排他」的定義是：「謂既是遮非是之排他，又是以分別增益之相符事」，也就是說，既是非遮，又是分別心所安立。他宗在這裡所說的：「凡是彼法之義自相之排他，皆是彼法之排他」，這對瓶子而言是沒有問題的，凡是瓶子上的義自相之排他，皆是瓶子的排他。但並非所有法上皆是如此，例如「否定非知覺」。「否定非瓶」是瓶子上的義自相之排他，一樣的，「否定非知覺」是知覺上的義自相之排他，但卻不是知覺之排他，因為「否定非知覺」既非共相，亦非無，所以「非由分別增益」，所以不是知覺之排他。

接著請看文。

有人說：凡是彼法之知覺之排他，皆是彼法之排他。為反詰此說，則以執義自相之分別、見非義自相之否定作為有法，應是義自相之排他，是義自相知覺之排他故。汝已許此周遍也。此理若不成立，應如彼者，執瓶之分別見非瓶之否定，是瓶之知覺之排他故。此理若不成立，則以瓶作為有法，執爾之分別見非爾之否定，應是爾知覺之排他，爾是無我故。若根本許，仍以彼作為有法，應是自相，是義自相之排他故。若許，仍以彼作為有法，應非自相，是共相故。此理若不成立；仍以彼作為有法，應是共相，是常住故。

有人說：凡是彼法遮無之排他，皆是彼法之排他。為反詰此說，則以義自相與非義自相相符事所空作為有法，應是義自相之排他，是義自相遮無之排他故。汝已許此周遍也。此理若不成立，則以義自相作為有法，爾與由非爾之相符事所空(排除)，應是爾遮無之排他，爾是無我故。若許前理，仍以彼作為有法，應非義自相之排他，是遮無之排他故。

義自相上面有三個排他，因為義自相是事物（自相與事物同義），任一事物上都有三個排他，其中義自相上的知覺之排他、義自相上的遮無之排他，這兩個肯定都不是自相之排他，所以有人說：「任一法上面的知覺之排他，必定是彼法之排他」，或者說：「任一法上面的遮無之排他，必定是彼法之排他。」那麼舉義自相為例，義自相上面的知覺之排他，是知覺之排他而非義自相之排他；義自相上面的遮無之排他，是無遮而非義自相之排他。

其實，文中是將義自相、知覺、無遮三個逐一拿出來，說明上面所說的問題，除了在這三個上並不周遍外，其他的都周遍。例如，義自相上面也有三個排他，但其中義自相上的知覺之排他、義自相上面的遮無之排他，這兩個都不是義自相之排他啊。而遮無，這上面只有兩個排他，因為遮無是常法，其上面無法成立義自相之排他。

總的而言，這裡的內容重點在於，任一個法上面的義自相之排他，是

不是這個法的排他？未必，舉「知覺之排他」、「遮無之排他」皆可反駁。任一個法上面的知覺之排他，是不是這個法的排他？未必，舉「義自相之排他」即可反駁。

接著請看文。

有人說：凡是彼法之排他，皆是彼法之三種排他隨一（任何一種），為反詰此說，則以否定非瓶作為有法，應是義自相之三種排他隨一，是義自相之排他故。汝已許周遍也。此理若不成車，仍以彼作為有法，應是義自相之排他，是瓶義自相之排他故。若根本許，則以否定非瓶作為有法，應非義自相之三種排他隨一，蓋非義自相之義自相之排他之一，非義自相排他後二種之隨一故。此因之第一段若不成立，則以否定非瓶作為有法，應非義自相之義自相之排他，蓋非不相應行法者，是物質故。因之第二段若不成立，則以否定非瓶作為有法，應非義自相知覺之排他及義自相遮無之排他二中之任何一種，爾是自相故。若言此理不遍。則言應有遍，蓋凡是彼二之任何一種，則必須是由分別增益故。

前面三個「有人說」，都是語詞上的毛病，這裡也一樣。這裡是反過來，這個的排他必定是三個的排他嗎？未必啊。例如，「否定非瓶」，這是義自相之排他。前面講過，瓶子上的義自相之排他，例如「否定非瓶」；瓶子上的知覺之排他，例如「瓶子的義共相」；瓶子上的遮無之排他，例如「瓶子與非瓶之間沒有交集」。但如果將義自相作為有法，它的上面有三個排他：義自相上面的義自相之排他、義自相上面的知覺之排他、義自相上面的遮無之排他。這三個如何舉例出來呢？義自相上面的義自相之排他，例如「否定非義自相」；義自相上面的知覺之排他，例如「義自相的義共相」；義自相上面的遮無之排他，例如「義自相與非義自相之間沒有交集」。

那麼問題就來了，「否定非瓶」是不是義自相上面三種排他的其中一個呢？不可能啊。剛剛講的，義自相上面的三種排他，跟瓶子根本沒有任何關係啊。那麼「否定非瓶」是不是義自相之排他呢？是。可見，義自相之排他，不一定是其上面三種排他的其中一個。但若舉瓶子為例，那就是了，

而「義自相」本身而言就不是了。這實際上也是語詞上的毛病。

後面第五個也是語詞上的毛病。

今天講到這裡。

【2013 攝類學 90】

雪歌仁波切講授

2017/05/09

我們接著上次課，今天從「丙三、辯論排他、遮止、成立」的「駁他宗」的第五個開始，請看文：

有人說：若有彼法之三種排他，則於彼法之排他上彼法之義自相排他等三數必定。為反詰此說，則於義自相之排他上，義自相之義自相之排他等三數應必須肯定，有義自相之三種排他故。汝已許周遍也。此理若不成立，則應如彼者，義自相三種排他之每個皆有故。此理若不成立，則應如彼者，蓋否定義非自相，是義自相之義自相之排他之一、執義自相之分別、見否定非義自相，是義自相，知覺之排他。義自相及由非義自相符事所空(排除)，是義自相遮無之排他故，每因易解。若許前理，則於義自相之排他上，義自相之義自相之排他等三數應未肯定，蓋凡是義自相三種排他之任何一種，皆是義自相之排他故。此理若不成立，則應如彼者。凡是義自相後二種排他之任何一種，必須非義自相之排他故。此理若不成立，則應如彼者，凡是彼二之任何一種，必須非義自相故。此理若不成立，則應如彼者，凡是彼二中之任何一種，必須是共相故。

文中「駁他宗」的前面這幾個都有些類似。我們必須要瞭解兩個方面：第一，排他分為「非遮的排他」和「無遮的排他」，其中「非遮的排他」又分為「義自相之排他」與「知覺之排他」。這些「……的排他」與我們一般說的「瓶子的排他」是不一樣的意義。以「瓶子的排他」而言，有瓶子上的義自相之排他、瓶子上的知覺之排他，瓶子上的無遮之排他。這些講的，是以瓶子為所依，在瓶子上面的三個排他。而直接所講的義自相之排他（或知覺之排他、遮無之排他），並不是講義自相（或者知覺、遮無）上面的排他，並不是以義自相（或知覺、遮無）為所依，而是講的義自相（或者知覺、遮無）與排他中間的交集，又是義自相（或者知覺、遮無）又是排他，例如，知覺之排他，是指從感覺、認知的角度安立為排他（義共相就是分別心的一種排他），而非實際上是排他。所以，瓶子之排他，與義自相（或

知覺、遮無）之排他，是不一樣的意思。

但辯論的時候，會把這兩種混在一起，例如一個法上如果具備了三種排他，就像瓶子上具備了義自相之排他、知覺之排他、遮無之排他，所有的有為法上面都有三種排他，那麼，如果一個法上有三個排他，這一法上的排他就必定是這一法上的義自相之排他、知覺之排他、遮無之排他這三個，不會再有這一法上的第四種排他嗎？這就是第五個「駁他宗」這裏提出的問題。

實際上，瓶子上的排他，是以瓶子為所依，然後就可決定其上有三種排他。但若是推理到義自相上的排他，就行不通了，義自相之排他，決定的就是義自相之義自相之排他、義自相之知覺之排他、義自相之遮無之排他這三種嗎？不是。義自相之排他，並非以義自相為所依而決定其上面的三種排他，以義自相之知覺之排他、義自相之遮無之排他這兩種而言，根本不是有為法，而是常法，是共相，根本不是義自相之排他啊，而是知覺之排他、無遮啊。可見，雖然義自相上有這三種排他，但不可以說義自相之排他決定了必須是義自相之義自相之排他、義自相之知覺之排他、義自相之遮無之排他這三種。否則，就變成後面這兩個（義自相之知覺之排他、義自相之遮無之排他）就是義自相之排他了。

瓶子上的知覺之排他，是瓶子上的排他；排上的遮無之排他，是瓶子上的排他。但不可以推至義自相等，不可以推至所有的法上皆是如此。文中就說，以義自相為所依，義自相上面的確有上面說的三種排他，但不可以說這三種皆是義自相之排他。也就是說，可以說是「義自相上面的排他」，但不可以說是「義自相之排他」，因為後面兩個實際上是共相而非自相。實際上，將這兩種分開就沒有什麼可辯的了。

剛才說了，義自相之知覺之排他、義自相之遮無之排他，這兩個都是共相。有的同學會將共相和義自相混在一起，自相與事物、有為法同義，共相與常法同義，那麼，共相可否當成「義共相」來理解呢？這是不可以的。例如，有的同學會問：「瓶子的反體與瓶子的義共相有什麼差別？」我

們先看，「與瓶是一」是常法，是共相，是成立法。「與瓶是一」不是遮法，不是知覺之排他（而知覺之排他就等於義共相），所以，「與瓶是一」不是義共相，但「與瓶是一」是共相。

一樣的，這裏講，在義自相上面的三個排他，其中後面兩個，即義自相上的知覺之排他、義自相上的遮無之排他，二者皆是共相，根本不是義自相。又例如，虛空、空性（經部宗說為「無我」）是無遮，但我們不可以說，虛空、空性是義共相。可見，常法中的無遮這一塊，不可以說是義共相；常法中的成立法這一塊，也不可以說是義共相，例如剛才說的「與瓶是一」。

學員問：可以這麼說嗎，常法周遍是由三種組成：義共相、遮法、成立法？

答：遮法分為三種，其中義自相之排他不可能在常法中存在，所以常法裏面的遮法，就只有知覺的排他與無遮兩種，而常法裏面當然也有成立法。但不可以說成立法是常法，有為法裏面也有很多成立法啊。

接著進入第六和第七個「駁他宗」。請看文：

有人說：爾若無，爾知覺之排他皆無。為反詰此說，則以兔角作為有法，爾知覺之排他應無，爾無故。汝已許周遍也。若許，則以兔角作為有法，爾知覺之排他有。執爾之分別，見否定非爾，是爾知覺之排他故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是爾知覺之排他，執爾之分別見否定非爾，是爾之總義（應為「義總」）故，此理若不成立，仍以彼作為有法，應是執爾之分別見否定非爾，是爾之總義故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是執爾之分別。見否定非爾，是爾之總義，爾是無我故。

有人說：爾若無，爾之遮無之排他皆無。為反詰此說，則以兔角作為有法，爾之遮無之排他應無，爾屬無故。汝已許周遍也。若許，則以兔角作為有法，爾遮無之排他應有，爾與由非爾之相符事所空(排除)，乃是爾遮

無之排他者，爾是有與無之任何一種故。

義自相之排他、知覺之排他、遮無之排他這三個，在瓶子上皆有。但以常法而言，例如虛空，在其上就只有兩種，因為虛空不是有為法，所以沒有義自相之排他。那麼，不管是瓶子上還是虛空上，甚至兔角上，知覺之排他與遮無之排他的安立都是有的，是一樣的。知覺之排他，就是從分別心認知角度上的一種排他，至於其存不存在則是另一回事，所以不管是瓶子、虛空還是兔角，都有其義共相。還有，遮無之排他也是一樣存在的，例如，瓶子上的遮無之排他，就是瓶子與非瓶之間沒有交集，一樣的，兔角與非兔角之間沒有交集，就是兔角上的遮無之排他。可見，兔角上既可安立知覺之排他，也可安立遮無之排他，但不能安立義自相之排他。安立義自相之排他，其本身必須是有為法、自相。

可見，具備知覺之排他的法，不一定需要必然存在，例如兔角。一樣的，具備遮無之排他的法，也不一定需要必然存在，也例如兔角。但是，不存在的法，其上就不能安立義自相之排他。

第六和第七個「駁他宗」所說的是就這個內容，第六個說，一法若無，則此法上的知覺之排他亦無；第七個說，一法若無，則此法上的遮無之排他亦無。自宗皆以兔角為例進行反駁，第六個的文中：「執爾之分別，見否定非爾」，這個指的就是義共相。兔角的義共相，就是分別心遮除非兔角之後才認出來的，就好像看一個人好、壞等等，不是看其實際，而是通過分別心的排除來看的，就像戴著眼鏡一樣，即文中所說的「否定非爾」，這是分別心上的東西（文中「是爾知覺之排他故」）。為什麼呢？因為「執爾之分別見否定非爾，是爾之義總故」，義總即義共相。由此我們必須瞭解，自宗認為，凡是義共相必定是知覺之排他。

我們剛剛前面講了，常法裏面有成立法（例如「與瓶是一」），也有無遮（例如虛空、無我），這些都不是義共相，但這些都是共相，義共相是什麼呢？就是知覺之排他的這一塊。

接著進入第八個，中間包含了他宗的反問和自宗的回復，所以比較長。請看文：

有人說：顯現遮相，為遮止之性相。為反詰此說，則以比量作為有法，應是遮止，顯現遮相故。汝已許周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是顯現遮相，蓋顯現遮相後，對遮止而言是新生不欺狂之智故，此理若不成立，仍以彼作為有法，應是對遮止而言新生不欺誑之智，是親證遮止之量識故，此理有遍者，謂顯現遮相後，乃遮止而言，彼新生不欺誑之智，是真正安立現證之量者，如雲：「能立知所量，即所量自性」，若許前理，則以比量作為有法，應非遮止，是成立故，此理若不成立，仍以彼作為有法，應是成立，與彼有法是一故，為此，彼雲：凡是比量，應皆非遮止，蓋比量非遮止故。此說不遍，若許，則以否定非比量作為有法。應非遮止，是比量故。汝已許此周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是比量，是否定非比量故。此理若不成立，則否定非比量爾應是爾。爾有故，若許前理，則以否定非比量作為有法，應是遮止，是遮止非是故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是遮止非是，蓋以詮自之語，於自之所遮之遮止處，是變為自所投之射成立其他法之遮非是故。此理若不成立。則彼應是彼，由彼言否定非是比量之語，否定非比量之所遮非比量直接遮後，則變為自所投之成立其他法，適間接射比量故。此理若不成立，則應如彼者。由彼種語言，否定非比量之所遮非比量直接遮止之一，由彼成立變為自所投之其他法，間接射比量故。此因之第一段因若不成立，則應如彼者，由彼種語言，直接遮非比量故。此理若不成立，則以比量作為有法，由言否定非爾之語，應直接遮止非爾，爾是可成為是之物故。第二段因若不成立，由彼種語言，成立其他法，應間接射比量，由彼種語言，間接射比量者，如是間接詮述故。此理若不成立，則以比量作為有法，由彼言否定非爾之語，應間接詮述爾，爾是可成為是之成立故。

這裏，他宗的錯誤之處是什麼呢？有境的認知，即分別心的比量，在瞭解一個法的時候，如果是從遮除的角度瞭解，就是遮法；如果是從成立的角度瞭解，就是成立法。簡單而言的遮法和成立法就是如此，遮法和成

立法都不會是現量，現量是沒有感覺遮除什麼或者成立什麼的，而是那邊是如何就是如何。如果有感覺，那就是分別心，可見，遮法和成立法裏面，不可以講「錯誤的分別心」，而應該講「量識的分別心」，這個分別心如果是從遮除的角度量解，那就是遮法；如果從成立的角度量解，那就是成立法。

文中說「顯現遮相」，這有語詞上的毛病，實際就是指分別心如果是從遮除的角度量解的，就是遮法。如果單純只講「顯現遮相」，就容易被辯倒。自宗這裏就指出，這是將比量當成有法了，因為遮相的顯現，是哪里顯現？有境上顯現，那麼有境是遮法嗎？有境跟對境不一樣啊，現在講的是對境到底上成立法還是遮法，而他宗對定義的表述卻不清楚。比量只是無法現證而已，但可以顯現一切法，通過事勢比量或信仰比量的其中一種，肯定可以理解到任一法。也就是說，任一法上面皆有比量，例如瞭解桌子的比量、瞭解瓶子的比量、瞭解虛空的比量、瞭解空性的比量、瞭解佛的比量、瞭解眾生比量等等……，我們無法說，有瞭解哪個法的比量不存在。所以，這個「遮除」，是比量能夠瞭解的，若直接瞭解遮法，那麼遮法的相一定會顯現啊，如果遮法的相顯現了，那麼這個比量會是遮法嗎？不是啊。所以，雖然比量「顯現遮相」，但不可以說比量是遮法，因為它還是成立法。

自宗這麼說了（比量是成立法）之後，他宗就問：「凡是比量都不是遮法嗎？」（即段落中間的「彼雲：凡是比量，應皆非遮止，蓋比量非遮止故。」）自宗回答：「此說不遍」，比量本身不是遮法，但不能說凡是比量皆不是遮法。為什麼呢？例如，以「否定非比量」作為有法，這是比量，但卻是遮法，理由是「是遮止非是故」。前面講過，「否定非瓶」是義自相之排他，一樣的，比量也是有為法，所以「否定非比量」也是義自相之排他，所以肯定是非遮（亦即遮法中的非遮，那就肯定是遮法了）。

接著進入「駁他宗」的第九個。請看文：

有人說：於(事物)自己真名之後邊用遮詞，為遮止之性相，為反詰此說，則以無瓶之地方作為有法，應是於自己真名之後邊用遮詞，是遮止故。此

理若不成立，仍以彼作為有法，應是遮止，蓋屬於自之真名後用遮詞故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是於自之真名後用遮詞，蓋於自之真名處乃用言由瓶所空（排除）為有法，若根本許，則言地方之詞。應是遮詞，蓋彼由瓶所空之地方，乃是於自真名後邊用遮詞故。此是正因。若許，則凡是詞，應必須是遮詞。許故。

他宗這裏錯誤之處在哪里呢？他宗在講遮法的定義時認為，在表述一個法的時候，詞語的後面有一個否定（或者遮除）的字，這個法就稱為「遮法」。藏文的文法裏，通常先講一個法，接著再作否定或成立；相反的，英文文法會先講是不是（動詞），後面才能講這個法。

自宗這裡就舉例反駁，例如「無瓶之地方」也是遮法，但其遮除的詞語是放在前面而非後面。如果說這個遮除是在後面，那就變成「地方」這個詞是遮除的詞了，那豈不是凡是詞都變成遮詞了？這是明顯的過失啊。

今天講到這裡。

【2013 攝類學 91】

雪歌仁波切講授

2017/05/23

我們接上次課，從「丙三、辯論排他、遮止、成立」的「駁他宗」的第十個開始，請看文：

有人說：於自己真名之置詞處用遮詞之法，是遮止之性相。對此說拙過時。彼雲：以法性作為有法，應是於自己真名之置詞處用遮詞之法，是（遮）止故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是遮止，蓋對爾平等住之分別乃是遮止分別故。若許前理，則於法性自己真名之置詞處，應非遮詞之法，蓋言法之詞既非遮詞，言性之詞亦非遮詞故。此說之第二段因理不成立者，言性之詞，是遮詞故。此理若不成立，則如彼者就遮詞而言，複有言無之遮詞，言空之遮詞，言性（唯）之遮詞等若干故。複次，仍以法性作為有法，於自己真名之置詞處，應是用遮詞之法。言爾之詞，是爾真名之一，言爾之詞，是遮詞故。此因之第一段若不成立。仍以彼作為有法，是爾真名之一，言爾之詞，應是遮詞，爾有故。第二段因理若不成立，仍以法性作為有法，言爾有詞，（這個逗號應該去掉）應是遮詞（這裏應加「，」）執爾之分別，（這個逗號應該去掉）是遮止分別故。此理若不成立，仍以彼作為有法，執爾之分別，應是遮止分別，爾是遮止故。

這一段比較複雜，開始「有人說」之後，又有其他人來對此作否定，然後自宗才站出來否定第二個人。

開始的有人說，是說在遮法的名字中必須有一個遮止的詞，例如「空性」，其中的「空」，就是表示遮止的詞。如果沒有表示遮止的這個詞，那就不是遮法。接著，文中「對此說拙過時」，就是第二個他宗出來對此否定，其所舉之例是「法性」，第二個他宗認為，「法性」沒有包含遮止的詞，但卻是遮法。「蓋對爾平等住之分別乃是遮止分別故」，意思是說，對法性入平等住（根本定）的分別心是遮止的分別心。注意，我們的平等住（根本定）也有分別心的階段，並非都是現量，例如資糧道和加行道階段，常常

對空性、無常、四聖諦等等打坐入定，但根本不是現量，必須見道以上才有現量（無分別心）。這裏第二個他宗就說，這是「遮止分別故」。

分別心有兩種，一種是對例如「瓶子」、「柱子」等成立法上面的分別心，這是成立分別；另外一種是對空性等的分別心，「不是」、「否定」也是一種分別，這是遮止分別。這裏第二個他宗就說，入於法性的根本定是屬於遮止分別，所以法性肯定是遮止法。這個推理是對的，但哪里不對呢？是後面的不對，後面說「若許前理，則於法性自己真名之置詞處，應非遮詞之法，蓋言法之詞既非遮詞，言性之詞亦非遮詞故。」這是否定第一個他宗，而認為「於法性自己真名之置詞處，應非遮詞之法」，因為「法性」裏面，「法」這個詞不是遮詞，「性」這個詞也不是遮詞，所以「法性」根本不是遮詞。

這時候，自宗就出現了，文中「此說之第二段因理不成立者」開始的地方，就是自宗說的內容。自宗指出「言性之詞，是遮詞故」。遮詞有分三種，有「言無之遮詞」、「言空之遮詞」、「言性（唯）之遮詞」。例如「空性」的「性」、「法性」的「性」，都是「唯」的意思。

我們學過反體，「與瓶是一」是常法，但認出「與瓶是一」的時候是常法嗎？不是啊，瓶子並不是常法。可見，所謂「與瓶是一」是常法，是說，唯講「與瓶是一」的這個道理本身是常法，但認出來的時候就不是常法了。一樣的，以中觀的角度，瓶子不真實，是自性空，但不能說「瓶子是空性」。「瓶子自性空」，瓶子上沒有自性，唯空的這個道理才稱為「空性」。注意，「唯空」的這一塊才稱為空性，當指出什麼是空的時候，那不叫空性了。或者說，什麼是「自性空」，認出來的時候就不是空性了。

我們平常所說的「空性」，具體而言應該是「自性空的性」。藏文「法性」的「性」，與「本性」的「性」，用的不是同一個詞，「法性」的「性」、「空性」的「性」，是「唯」的意思，不是本性的意思。可見，「空性」與「性空」差別很大啊，「空性」的「性」是「唯」的意思，也就是說，否定自性的這一塊，就是空性，但當指出來是什麼沒有自性，那就不是空性了。

例如瓶子沒有自性，但瓶子並不是空性啊，「瓶子沒有自性」的這一塊才稱為「空性」，所以才說「唯」。而「性空」的「性」是指自性，不是「唯」的意思。

文中就說了，「無」是一種遮詞，「空」也是一種遮詞，「性」也是一種遮詞。或者說，「沒有」、「不是」、「唯」這些都是遮詞。可見，「法性」裏面，言「性」這個是有遮詞的。

而「法性」的「法」，說的是特質，例如「有法聲音，應是無常，所作性故」，其中有法聲音上面無常的特質，也就是「聲音是無常」的這個判斷，這就是「法」。在一直判斷到最後最究竟的（沒有更究竟的，亦即「唯」），就稱為法性，「法性」就是有法上面辨別到最究竟的。

文中接著「複次……」開始是自宗對第二個他宗的辯論。第二個他宗認為，言「法性」的詞裏面沒有遮詞，但入法性根本定的分別心是遮止分別。自宗在「複次……」之後的內容裏說，這是有用到遮詞的，因為「執爾之分別是遮止分別故」。自宗平常就認為，分別心與所言之詞，對境上的趣入是完全一樣的，所以說到這個道理。自宗說，「仍以法性作為有法，言爾有詞應是遮詞，執爾之分別是遮止分別故」。表面上看，這個邏輯對第二個他宗而言似乎沒什麼大的作用，因為對方的觀點裏面，本來就將「遮詞」和「遮止分別」兩個分開了。但我們要瞭解，「分別心」和「言」這兩個，我們就稱為「有境」和「對境」。有境一般分為「心法」、「聲音」、「補特伽羅」，亦即補特伽羅及其分別心、語言皆是有境。既然有有境，那就有對境，分別心和語言在趣入對境上是一樣的，意思是說，分別心所想的東西，是可以用語言表達出來的（因為二者皆有限），但現量瞭解的東西是語言無法表達出來的。所以，對空性修持很高的時候，是「依智不依識」、「依了義不依不了義」（亦即依空性不依世俗諦）的。

如何依空性、依了義呢？一開始的時候，是「依法不依人」，那麼如何依法呢？是「依義不依詞」；那麼如何依義呢？是「依勝義諦不依世俗諦（依了義不依不了義）」。也就是說，一開始「依法不依人」的時候，剛開始先

要依詞（而非馬上依義），聞思階段都是依詞的啊。之後走到依義的階段，剛開始先要依世俗諦，最後歸納深入到圓滿的時候，就入於勝義諦（空性）了。修持空性的時候，剛開始是分別心的階段，之後才進入無分別心的階段，就是「依智不依識」。可見，以上說「依…不依…」，並非說不依的就是完全不要，而是剛開始的時候，依人、依詞、依世俗諦（不了義）、依識（分別心）這些都還是要的，隨著修持等級越來越高，才慢慢進入下一階段。如果一開始就到「依智不依識」，那就等於直接依見道，不依資糧道和加行道的意思了，那是不可能的啊。

這是為顯教階段如何理解空性而講的，不是密乘講的，那麼有人就會說，密乘裏面說依師的法很重要，而現在卻說「依法不依人」，到底是什麼意思？實際這是東邊和西邊兩個不同的道理，「依法不依人」是顯教裏面瞭解空性的一個層次，與密乘完全沒有關係；而密乘裏面所講的依師之法，是比顯教更高的一種修行。二者不能混在一起。

學員問：密乘中的依師，也是要依法的呀？

答：換句話來說，依師本身也是依法。密乘裏面認為，上師本身是不是佛，這沒有關係，所以才說「不依人」，關鍵是自己所修，對自己真的有影響的，所以才說「依法」，而非「依人」。

剛才就講到了，修持空性到高的階段，就是無分別心，赤裸裸全面瞭解的階段；分別心的階段，雖然不可以說不對，但無法達到這個程度。所以語言肯定是無法表達全面的空性的道理，現證空性的境界是無法表達的，「空性不可說」就是這意思。學的時候，我們還是要先「依識」啊，要靠語言表達，要講出來，靠邏輯推理來學習，後面進入「依智」的階段，才可以說「不可說」。不要將「不可說」誤解成空性是不可以講的東西，若真是如此，世尊就沒必要講這麼多《般若經》的內容了。

學員問：我如何知道……？（聽不清楚）

答：先不急，如果語言都表達不清楚，邏輯都不通達，那根本無法談到無分別心的階段，所以我們必須先在分別心的階段下功夫。

分別心的階段，語言肯定能表達（若不能表達，就遑論什麼證悟空性了），所以分別心和語言在對境的趣入上是完全一樣的，文中就說：「仍以法性作為有法，言爾有詞應是遮詞，執爾之分別是遮止分別故」，為什麼是遮止分別呢？因為法性本身是遮止法。

接著看「駁他宗」的第十一個，請看文：

有人說：不變為彼成立法之法，是遮止之性相。為反詰此說，則言非成立之法，應是遮止之性相，如彼所立宗故。若許，則言非常住之法，應是無常之性相，爾許故。所不能許者，凡是以量識認定非常住之補特伽羅，必須是以量識認定無常之補特伽羅故。此理若不成立，應如彼者，蓋凡是以量識認定聲非常住法之補特伽羅，必須是以量識認定聲無常之補特伽羅故。此理若不成立，應如彼者，蓋非常住，並非成立聲無常之正確因故。此理若不成立，則易也！

他宗這裏又想從另外一個角度講，不是成立法的法，就是遮法的性相。這是不對的，以性相和名相來說，先要瞭解性相，然後才可以瞭解名相。性相是為了說明名相而在前面確定的一個標準。自宗反駁他宗說，照你（他宗）所說，不是常法的法，就是無常的性相了，那麼我們瞭解了聲音不是常法，就等於瞭解無常；或者我們瞭解了聲音是無常，就等於瞭解聲音不是常法。二者是同時瞭解的，所以不可以說一個是性相，一個是名相。

接著看第十二個，請看文：

又有人說：由知覺對自己所遮直接阻止所了別，為遮止之性相。為反詰此說，則以聲無常作為有法，應是遮止，是由知覺對自己所遮直接阻止所了別故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應如彼者，是由知覺對自己所遮聲常直接阻止所了別故。此理若不成立，則以所知作為有法，應是彼

聲無常，由知覺直接阻止聲無常所遮聲常之一，是由知覺瞭解聲無常故。此因之第二段若不成立，則應如彼者，由知覺直接瞭解聲非常故。此理若不成立，則應如彼者，由量識直接瞭解聲非常住故。第二段因理若不成立，則應是由知覺瞭解聲無常，聲無常是知覺之境(對象)故。聲無常，是可以作為知覺之境故。若根本許，則以聲無常作為有法，應非遮止，是成立故。

以瓶子而言，判斷瓶子是遮法還是成立法，是以執瓶分別心依什麼角度來瞭解瓶子而判斷的，不是以一般的分別心來瞭解。他宗在這裏說：「由知覺對自己所遮直接阻止所了別，為遮止之性相。」如此直接說「知覺」是不行的，應該說「執爾知覺」，例如，執瓶分別心瞭解瓶子的時候，是以成立法的角度瞭解，所以瓶子是成立法。而一般的知覺在瞭解瓶子的時候，是什麼都可以做的，也就是在以成立法的角度瞭解的同時，也可以同時遮止其他東西。

自宗舉「聲無常」作為例子，一般的知覺會不會直接遮止「聲是常法」？會啊。因為總的分別心是什麼都有，直接瞭解的也有，直接否定的也有。而執「聲無常」的分別心會不會直接遮止「聲是常法」？不會。因為執「聲無常」的分別心，其直接的對境是「聲是無常」，是成立的這一塊，間接才否定「聲是常法」。

學員問：那麼總的分別心，是不是也有成立也有遮止？

答：例如，桌子是不是量識成立？是啊，有一個量識成立的，就可稱為「量識所成」。是不是量識直接成立？是啊。不需要所有的量識都直接成立，只要有一個量識直接成立的，就可稱為「量識直接成立」。一樣的，「聲是無常」，有沒有量識直接否定？有啊，瞭解「聲不是常法」的量識，就直接否定「聲是常法」。所以，以總的量識來說，既有直接否定「聲是常法」，也有直接成立「聲是無常」。但是，將其中執「聲是無常」的分別心特別拿出來，它有沒有直接否定「聲是常法」？沒有，它只有直接成立而已。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 92】

雪歌仁波切講授

2017/06/06

我們接上次課，從「丙三、辯論排他、遮止、成立」的「駁他宗」的第十三個開始，請看文：

有人說：遮止之一，以詮自之語，於自己所遮之遮止處，投其他法，為遮非是之性相；遮止之一，以詮自之語，於自己所遮之遮止處，不投其他法，為遮無之性相。

對此說。有人說：以免角作為有法，應非第一性相，並非遮非是故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應如彼者，是無故。若許前理，仍以免角作為有法，以詮自之語。於自己所遮之遮止處，應是未投其他法，非如是投故。此說不遍，若許，仍以彼作為有法，爾有是遮止之過（這裏應該講「無遮之過」）也！

自宗之過失者，蓋以否定非無我之無我作為有法，應是第一所表，是彼之性相故。因及後陳二者俱成立者，以詮自之語，是變為自己所投之投其他法遮止之遮無故。應如彼者，有法即是彼故。

這裏第一個「有人說」，是他宗提出了一個定義，而第二個「有人說」，是另外一個他宗對第一個作了否定。接著自宗出來，又對第一個他宗作了否定。自宗否定的方法與他宗的不一樣。因為自宗沒有否定第二個他宗，表示對第二個他宗否定第一個他宗的觀點還是認可的。

第一個他宗提出了「遮非是（非遮）之性相」與「遮無（無遮）之性相」，二者不同關鍵在於，一個是「投其他法」，一個是「不投其他法」。這有哪里不對呢？自宗所講的，不應只是說「投其他法」，而應說「投其他的成立法」。我們看下面自宗對此否定時就說：「自宗之過失者，蓋以否定非無我之無我作為有法」。什麼是「否定非無我之無我」呢？以瓶子而言，「否定非瓶」是義自相之排他（瓶子上的義自相之排他），我們前面講了「沒有山的平原」，這也是義自相之排他。對瓶子來說，可以說「不是常法的瓶子」，

這也是義自相之排他，一樣的，「否定非瓶子的瓶子」也是義自相之排他。那麼，以這樣的邏輯來推理，在「無我」上面，「否定非無我之無我」是不是也是義自相之排他呢？不是。為什麼呢？因為這樣引出來（投出來）的是「無我」（……之無我），成立的是「無我」，這是遮法而非成立法，並且是無遮而非非遮。為什麼呢？因為非遮必須要能夠投出來一個法，並且必須是成立法。可見「否定非無我之無我」，雖然具備他宗所說的「遮非」（非遮）的性相，但卻不是非遮。

那麼，第二個他宗對第一個他宗指出過失時，舉了兔角為例，意思是什麼呢？因為性相（A）和名相（B）之間要有八個周遍，即兩個「是」（凡是A必定是B，凡是B必定是A）和兩個「非」、兩個「有」、兩個「無」，這才可以說性相和名相之間有一個關係。以兔角為例，因為兩個「非」這方面的周遍不存在，第一，兔角肯定不是遮非，因為遮非必須是存在的，而兔角並不存在，文中說「此理若不成立，仍以彼作為有法，應如彼者，是無故。」第二，兔角並沒有投其他法，既然未投其他法，那就是無遮而非遮非了。

學員問：第十三個這裏所講的遮非的性相，與後面自宗所講的性相有什麼差別呢？

答：我們所講的遮非，投出來的必須是成立法，不能只說「其他法」。

接著看「駁他宗」的第十四個。請看文：

又有人說：遮止（詮）之一，以詮自之語，於自己所遮之遮止處，直接投其他法，為遮非是之性相；遮止之一，以詮自之語，於自己所遮之遮止處，不直接投其他法，為遮無之性相。

對此說，指出過失者。有人說：以胖天授白天不食作為有法，以詮自之語，於自己所遮之遮止處，應是直接投其他法，是遮非是故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是彼者，遮止之一，是物故。此說不合理者，彼為常住故。若根本許，則以彼言胖天授白天不食之語，應直接投胖天授

夜晚進食。蓋以詮胖天授白天不食之語，於自己所遮之遮止處，是直接投其他法故。若許，則以如此之語，應直接詮表胖天授夜晚進食，汝已許故，此為不能承認者也。

複次，爾之性相應不合理，蓋以詮自之語，於自己所遮之遮止處，變為自所投之成立(表詮)其他法，有一為間接投之遮非是故。此理若不成立，則應如彼者，「遮止（詮）以義顯」之文義成立故。複次，以否定非是我之無我作為有法，應為遮非是，是遮止之一，以詮自之語，於自己之所遮之遮止處，是直接投其他法故。此因理之第一段已成立，所不能許者，是遮無故。第二段因理若不成立，則以否定非是無我之無我作為有法，應是彼者，以詮自之語，於自己所遮非是無我之遮止處，是直接投其他法故。此理若不成立，則仍以彼作為有法應是彼者，以詮自之語，於自己所遮非是無我之遮止處，是直接投其他法無我故。若言此理不遍，應言此理有遍者，彼由瓶所空之地方，以詮自之語，於自己所遮之遮止處，若直接投其他法地方，以詮彼自之語，於自己所遮之遮止處，皆直接投其他法故。此理若不成立，應是彼者，由瓶所空（即排除瓶）之彼地方，以詮自之語，於自己所遮之遮止處，是直接投其他法故。此理若不成立，則以由瓶所空之地方作為有法，應是彼者，為遮非是故。其周遍之理，應往置根本性相處。于不遍處根本因若不成立，則否定非是無我之彼無我，以詮自之語，於自己所遮非是無我之遮止處，應是直接投其他法，蓋以彼遮止自之所遮非是無我之一，以彼直接投無我故。第二因理若不成立，彼應是彼者，則以詮否定非是瓶之語，直接投瓶故。

這裏也是先由一個他宗講出一個定義，然後另外一個他宗對其否定，接著自宗就站出來，對前面這個否定的不對之處又作了否定。然後，在後面兩個「複次」的段落裏，是自宗對第一個他宗的直接否定。

首先，這裏第一個「有人說」，跟前面第十三個「有人說」所講的，都是說「投其他法」，都沒有講到投成立法。所不同的在於，這裏講的是「直接投」，加了「直接」二字。為什麼這裏講「直接」二字呢？因為「投其他法」，不一定是直接，也有間接的。前面講「立自宗」的時候有講過，非遮

分為四個，有直接投的、間接投的、直接和間接投的、以時間投的。自宗在這裏後面兩個「複次」裏面，其中第一個「複次」就說，不需要「直接」，也有「間接」的。《釋量論》裏面有說「遮止（詮）以義顯」，其中「義顯」意即間接顯示（間接投）。在第二個「複次」裏，由於在第十三個「駁他宗」裏，自宗舉了「否定非無我之無我」為例來反駁，一樣的，自宗這裏也是以「否定非無我之無我」作為有法來否定。「否定非無我之無我」是不是直接投其他法呢？是，因為「瓶所空（即排除瓶）之彼地方」也是直接投其他法啊。可見存在的問題是一樣的。

那麼，第二個他宗是以什麼來否定呢？是舉「胖天授白天不食」為例。我們講「不是有自性」、「不是有我」，這都是無遮，那麼，似乎講「不食」，也是無遮了？「胖天授白天不食」，這雖然是非遮，但確實不是直接投，而是間接投「夜晚進食」，那麼第二個他宗說的這句話似乎對了，因為第一個他宗說了「直接投」，這裏舉的例子就說明未必是直接投，也有間接投的。

對此，第一個他宗回答，「胖天授白天不食」不是非遮，第二個他宗就說「應是非遮」，即文中「應是彼者，遮止之一，是物故。」因為第一，它是遮法；第二，它是事物。接著自宗就出來了，它是非遮，這是對的，但後面的理由講得不對。第二個他宗所講的「應是非遮，遮止之一，是物故」，這是有周遍的，但因不成立。又是遮法又是事物的，肯定是非遮而非無遮，若無遮則肯定是常法而非事物，所以是有周遍的。為什麼因不成立呢？第二所說的事物是不成立的，「胖天授白天不食」是常法（「彼為常住故」），不是事物。接著，自宗又指出「胖天授白天不食」不是直接投，如果直接投，則應「直接詮表胖天授夜晚進食」，這是不能承許的啊。

這裏文中自宗所說的，「胖天授白天不食」是常法，這一點比較難理解。

接著看「駁他宗」的第十四個。請看文：

有人說：遮止之一，以詮自之語，於自己所遮之遮止處，投成立（表詮）他法，為遮非是之性相；遮止之一，以詮自之語，於自己所遮之遮止

處，不投成立他法，為遮無之性相，為反詰此說，則以否定非是瓶作為有法、應是所置第一性相之後半截，為遮非是故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是彼，是遮與物之相符事故。遮止之一，是物故。後因理若不成立，則仍以彼作為有法，應是彼者，是瓶故，複為否定非是瓶故。此理若不成立，則否定非是瓶爾應是爾，瓶是瓶故。若根本許，則以否定非是瓶作為有法，以詮自之語，應（表）詮成立其他法，以詮自之語，於自己所遮之遮止處，詮成立其他法故。此理若不成立，則仍以彼作為有法，應是彼者，以詮自之語，於自己所遮之遮止處，投成立（表詮）其他法故。此是正因。若許，倘若詮瓶，則應皆為表詮，以詮瓶之語，詮成立其他法故。汝已許因理。若許，則凡是以量識瞭解瓶之補特伽羅，應必須是以量識瞭解成立（表詮）之補特伽羅，汝已許故。所不能許者，蓋有必須就成立瓶以建立表詮真正所表之補特伽羅故。

複次，以由常與物二者所空之瓶作為有法，以詮自主語，於自己所遮之遮止處，應是投成立其他法，是遮非是故，此複為變為遮止之物故。若許前理。則以此種瓶作為有法，以詮自之語，於自己所遮之遮止處，應未投成立其他法。以詮自之語，應未投成立其他法者，以詮自之語。不投成立故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是彼者，以詮爾之語，未詮成立故。

對此，彼雲：以常與物二所空之瓶作為有法，以詮自之語。應投成立其他法。以詮自之語，投變為自己所投成立其他法故。此說不遍。若爾則對彼言：以由常物二所空之瓶作為有法，以詮爾之語，應詮表無我，以詮爾之語，應詮變為自所投之無我。汝已許此周遍也，此理若不成立，則仍以常與物二所空之瓶作為有法，以詮爾之語，應詮變為自所投之無我。以詮爾之語，詮表變為自己所詮之無我故，此理若不成立。仍以彼作為有法，應是彼，有詮爾之語故。若許前理，則凡是能詮語，應皆詮無我，汝已許故。所不能許者，蓋有未詮無我之能詮語故。此理若不成立，則應是彼者，蓋有未以量識認定無我之補特伽羅故。

又彼雲：凡爾是爾自身，皆應是否定非是爾，否定非是爾；凡瓶是瓶，必須皆是否定非是瓶，否定非是瓶。此說不遍。若許。則以變為成立之瓶

作為有法，應是否定爾非是，爾否定爾非是，爾是爾自身故。汝已許此周遍也，此理若不成立，則以變為成立之瓶作為有法，應是變為成立之瓶。是成立與瓶二者故。若根本許，則以變為成立否定非是瓶作為有法，應非變為成立之否定非是瓶，非是變為成立之瓶故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是彼者，是變為遮止之瓶故。此理若不成立，則以變為成立之否定非是瓶作為有法，應是變為遮止之瓶，是遮止與瓶二者故。此理若不成立，彼應是彼者，彼否定非是瓶，是遮止與瓶二者故。對上列舉之性相(定義)，指出過失。

他宗在這裏有說到成立法的這一塊，但問題在於，不是直接講「投成立法」而已，是說投出來的是成立法（講出來的成為成立法），而不是必須講出來有「成立法」的語詞。文中他宗說：「應投成立其他法。以詮自之語，投變為自己所投成立其他法故。」自宗對此回答：「此說不遍。」自宗在定義裏面不會直接說「投其他法」，而是說「投變為自己所投成立其他法」，這樣所說的非遮的性相才是完整的。

這裏是自宗直接出來否定他宗，所舉的例子是「否定非瓶」，「否定非瓶」確實是非遮，並且就是「投變為自己所投成立其他法」，而不是「投成立其他法」。

文中從「則以否定非是瓶作為有法」開始，就是自宗反駁他宗的內容。雖然「否定非是瓶」是非遮，但他宗所講的非遮的性相並不完整。為什麼「否定非是瓶」是非遮呢？因為既是遮法又是事物（文中「是遮與物之相符事故」），事物不是常法，既然不是常法，那就不可能是無遮而是非遮了。後面的「若根本許」，就是如果真的是「投成立其他法」，那就不對了。為什麼呢？如果「投成立其他法」是對的（也就是如果講出「瓶子」的這個詞有投成立法），那就變成瞭解瓶子的量識也必須要瞭解成立法，那就變成「成立瓶以建立表詮真正所表之補特伽羅故」。成立法先有性相，後有名相，文中就舉瓶子為例，在瓶子上面先瞭解成立法的性相，然後再瞭解成立法的名相，有這樣「表詮真正所表」的補特伽羅存在，（而不是成立瓶的

同時就有「表詮真正所表」的補特伽羅存在，）所以瞭解瓶子的同時，不可能也能同時瞭解瓶子是成立法。

另外，自宗接著又舉「以由常與物二者所空之瓶作為有法」，這是非遮，但卻不具備非遮的性相（常法與物二者是相違法，沒有交集，所以任一法都不會是它們兩個，瓶子也不會是）。這樣否定之後，他宗就受不了了，自宗舉了「否定非瓶」、「常與物二者所空之瓶」為例駁倒他宗。他宗於是反過來，說「常與物二者所空之瓶」應該是「投成立其他法」啊，因為「投變為自己所投成立其他法」。自宗於是說：「你（他宗）現在講出來的才是完整的。」

自宗這裏是說，你（他宗）將「投成立其他法」與「投變為自己所投成立其他法」二者視為同等，「此說不遍。」因為「以由常物二所空之瓶作為有法」，這是不是詮無我呢？不是啊，但卻是詮「變為自所投之無我」。這與上面所說的一個道理，「投成立其他法」與「投變為自己所投成立其他法」二者不一樣。

接著又有另外一個辯法（最後一段），剛才講過「否定非瓶」或「否定非無我之無我」，那麼，瓶子是瓶子，否定非瓶就是「否定非是瓶」，他宗依此就提出來：「凡爾是爾自身，皆應是否定非是爾，否定非是爾。」這麼說有沒有周遍呢？這個說法對瓶子而言是對的，但一般而言不周遍。的確，凡瓶是瓶，必須皆是否定非是瓶，否定非是瓶。但是若說「凡爾是爾自身，皆應是否定非是爾，否定非是爾」，那就不周遍了。

如果他宗仍堅持「一般會有周遍」，自宗就舉出以「變為成立否定非是瓶」作為有法，當講「變為成立否定非是瓶」的時候，這句話已經變為遮法了，已經無法是成立法了。即文中所說：「非是變為成立之瓶故」、「是變為遮止之瓶故」。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 93】

雪歌仁波切講授

2017/06/13

首先是問答環節。根據上次課所講「駁他宗」的第十五個裏面，再次引述最後一段如下：

又彼雲：凡爾是爾自身，皆應是否定非是爾，否定非是爾；凡瓶是瓶，必須皆是否定非是瓶，否定非是瓶。此說不遍。若許。則以變為成立之瓶作為有法，應是否定爾非是，爾否定爾非是，爾是爾自身故。汝已許此周遍也，此理若不成立，則以變為成立之瓶作為有法，應是變為成立之瓶。是成立與瓶二者故。若根本許，則以變為成立否定非是瓶作為有法，應非變為成立之否定非是瓶，非是變為成立之瓶故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是彼者，是變為遮止之瓶故。此理若不成立，則以變為成立之否定非是瓶作為有法，應是變為遮止之瓶，是遮止與瓶二者故。此理若不成立，彼應是彼者，彼否定非是瓶，是遮止與瓶二者故。對上列舉之性相(定義)，指出過失。

學員問：上次課這一段「又彼雲」的後面，講了兩次「否定非是爾」，以前從不講兩次「否定非是爾」，講「否定非時爾」的意思就是：「否定為非是」，而這裏卻沒有「為」字，例如段落中間的：「若根本許，則以變為成立否定非是瓶作為有法」，為什麼不說「若根本許，則以變為成立否定為非是瓶作為有法」？這有什麼不同嗎？

答：以瓶子而言，瓶子上面不管加多少的「否定非」，一個或兩個或多個，都是一樣的，都是「是瓶子」的意思。但如果有多個「否定是」，意思就不一樣了，「否定是」瓶子，就是「非瓶子」了，但兩次「否定是」，就變成「是瓶子」了。

這裏講的意思，並不是舉例出來，然後判斷它是不是「否定非」？是不是「否定非否定非」？如果這麼問，這些都是一樣的。但這裏並不是這

意思，而是說，爾是不是爾？「否定非」其本身是不是「否定非」？例如，「否定非瓶子」，其本身是不是「否定非瓶子」？

對於瓶子而言，瓶子是瓶子，「否定非瓶子」也是「否定非瓶子」(就是指瓶子，這與成立法或者遮法沒有關係)，這沒有錯。對成立法而言，成立法是成立法，這沒有錯，但是，「否定非成立法」是不是「否定非成立法」呢？這就不是了，因為就像「否定非瓶子」是遮法，一樣的，「否定非成立法」也是遮法，既然如此，「否定非成立法」就不是「否定非成立法」(就是指成立法，因為這個「否定非成立法」本身已經有遮止的詞了，這與成立法或者遮法有關係)，否則，如果「否定非成立法」是「否定非成立法」，那就變成「否定非成立法」是成立法了。

他宗舉「瓶」為例，這是「爾是爾自身」，並且「否定非是瓶」是「否定非是瓶」，以此說明有周遍。而自宗說「此說不遍」，並舉「變為成立之瓶」作為有法，這是「爾是爾自身」，但不是「否定非是爾否定非是爾」。因為「否定非是變為成立之瓶」，這是遮法，而不是成立法，所以它不應是「否定非是變為成立之瓶」(指變為成立之瓶)。

學員再問：我們作雙重否定，什麼時候會成為遮法？什麼時候會成為成立法？有什麼規則嗎？

答：成立法和遮法，實際是同時存在的，例如「瓶子」與「否定非瓶子」是同時存在的，就像我們平時說「是」的時候，肯定有「否定非」的一塊；一樣的，說「否定非」的時候，也同時存在「是」的成立的一塊。另外，「遮」有兩種情況，一種是實際的遮（實際的排他），一種是分別心的遮（分別心的排他），例如，「否定非瓶子」是義自相之排他，是實際的排他；執瓶分別心排除所有非瓶的時候，是知覺之排他。

所以，分別心當中的「是」，是以自己感覺排他的一種力量而判斷的，也就是說，分別心判斷的時候，是透過知覺之排他而判斷的，分別心是透過義共相而趣入對境。而現量是以實際存在的、赤裸裸的是與非的力量而

成立的，是義自相之排他。

不管是義自相之排他还是知覺之排他，都是非遮，另外還有一種，是遮無之排他，這只是否定而已，沒有特別成立什麼。

學員問：文中這一段後面的「若根本許，則以變為成立否定非是瓶作為有法」，那麼，如何判斷「變為成立否定非是瓶」是遮法還是成立法呢？

答：剛才講了，「否定非是瓶」是不是遮法？是啊，是遮的「非瓶子」嘛。一樣的，「變為成立否定非是瓶」也是否定啊，也是遮法啊。這並沒有什麼更深入的道理。

上次課講到「駁他宗」的第十五個，接下來的一段，是對上面第十五個內容的繼續辯論。請看文：

有人說：以柱與瓶任何一種，非是瓶作為有法，應為遮非是，遮止之一。以詮自之語，於自己所遮之遮止處，投成立其他法故。此理若不成立。則柱與瓶任何一種，彼非是瓶，以詮自之語，於自己所遮之遮止處。應是投成立其他法。柱與瓶二者屬有（存在）之一，是刹帝利種姓與婆羅門姓任何一種，彼非刹帝利種姓。以詮自之語，於自己所遮之遮止處，是投成立其他法故。此理若不成立，應是彼者，蓋為刹帝利種姓與婆羅門種姓任何一種，以彼言非刹帝利種姓之語，遮止刹帝利種姓之處。投婆羅門種姓之一，是成立婆羅門種姓是故。此說不遍。此因理之第一段成立者，以彼及時投婆羅門種姓故。此複於一處，認定刹帝利種姓與婆羅門種姓之任何一種，由於遮止刹帝利種姓，則能及時認定是婆羅門種姓故。若根本許，仍以彼作為有法，應非是彼，是遮無故。此理若不成立，則以柱與瓶任何一種之瓶作為有法，非是爾應是遮無，蓋非是爾屬有（存在）之一，爾為成立故，此說不遍。

他宗在前面一段講了非遮和無遮的性相：「遮止之一，以詮自之語，於自己所遮之遮止處，投成立他法，為遮非是之性相；遮止之一，以詮自之

語，於自己所遮之遮止處，不投成立他法，為遮無之性相。」這裏就有人對此提出辯論，之後自宗又對此作了答復（段落中間「此說不遍」開始的內容），意思是說對方辯得不對。

這裏提出辯論的他宗舉了「柱與瓶任何一種，彼非是瓶」作為有法，認為這具備了前面一段（第十五個）他宗所說的非遮的定義，但不是非遮。前面一段的他宗所說的定義，有兩個條件：一個是遮法，一個是投成立其他法。

我們講了，非遮有兩種分法，一種是分為義自相之排他與知覺之排他，一種是分為直接投成立、間接投成立、直接間接投成立、以時間力量投成立。這裏文中所說「是剎帝利種姓與婆羅門姓任何一種，彼非剎帝利種姓」，前面已說過，這是以時間力量投成立，不能直接說「投成立法」，而應該是投出來的是成立法，亦即「投變為自己所投成立其他法」，所以，文中這一段落的中間，自宗就說「此說不遍」，如果說：「這是投成立其他法，因為婆羅門種姓本身是成立法故。」這麼說是不周遍的，「是剎帝利種姓與婆羅門姓任何一種，彼非剎帝利種姓」，這個投的是成立法嗎？是。是「投成立法」嗎？不是。

文中「應是彼者，蓋為剎帝利種姓與婆羅門種姓任何一種，以彼言非剎帝利種姓之語，遮止剎帝利種姓之處。投婆羅門種姓之一，是成立婆羅門種姓是故（這裏應改為「婆羅門種姓是成立法故」）」這一段的「應是彼者」是所立法，後面是因，這裏投的是不是成立法？是，但不可以說「投成立法」。例如，我喝茶，我喝的是不是無常？是，但不可以直接說「我喝無常」。一樣的，這裏投的是成立法，但不可以直接說「投成立法」。

另外，這一段的他宗認為，「以柱與瓶任何一種，非是瓶」，這不是非遮，而是無遮。如果按照你（前面第十五個他宗）的觀點，這是非遮（文中「應為遮非是」）。為什麼這裏的他宗會這麼認為呢？例如，我們講「不是瓶子」、「不是桌子」……，這都是無遮（因為沒有成立東西）；但「不是非瓶子」卻是非遮（因為成立了一個東西）。這裏的他宗就認為，既然「不

是瓶子」、「不是桌子」……，這都是無遮，那麼，「以柱與瓶任何一種，非是瓶」，這也應該是無遮了。實際上，如果直接說「非是瓶」，那麼是無遮是對的，但前面加了「以柱與瓶任何一種」的前提，那就應該是成立啊，這兩個是有區別的。

剛才講過，「不是瓶子」、「不是桌子」……是無遮；「不是非瓶子」是非遮。他宗就簡單地認為，只要是否定成立法的（文中「爾為成立故」），就是無遮。瓶子等是成立法，所以「不是瓶子」是無遮；非瓶不是成立法，所以「不是非瓶子」不是無遮。所以他宗認為，關鍵在於這個法是不是成立法，對於任一成立法而言，否定它就是無遮。以自宗看來，一般的情況是如此，大部分成立法是如此，但不等於所有的情況皆是如此，並舉出「以柱與瓶任何一種之瓶作為有法」，這是成立法，但否定它卻不是無遮。可見並不周遍。

所以這裏也算是「駁他宗」第十五個的延續，接著我們看「駁他宗」第十六個。請看文：

有人說：於遮非是之排他上，俱有義自相之排他與知覺排他二者。蓋既是遮非是之排他，亦是能表功能之相符事，為義自相排他之性相故，為反詰此說，則以既是遮非是之排他，又是能表功能（能作事義）之相符事作為有法。主張無自性之應成派應不承認，蓋爾為義自相排他之性相故。此理若言不遍，則言於彼應有遍者，蓋凡是義自相排他之性相，主張無自性之應成派必須不承認故。若根本許，則主張無自性之應成派，應承認既是遮非是之排他，又是能表功能之相符事，蓋彼對常與物二者所空之彼瓶，承認為此種相符事故，此複對常與物二者所空之彼瓶，既承認為遮非是之排他，彼又對常與物二者所空之彼瓶，承認為能表功能故。

他宗在這裏講了義自相之排他與知覺之排他的性相，自宗對此進行破除。法稱、陳那在《釋量論》裏面講到很多經部宗的觀點，將其中重要的東西收集在一起，就是《攝類學》。《釋量論》裏面，第三品講唯識的觀點，第一、二、四品都是講經部宗的觀點，其中配合了因明等邏輯思路。所以，

《攝類學》裏面講的義自相之排他、知覺之排他等等，都是以經部宗的觀點來理解，並非唯識、中觀皆如此承許。

這裏（「駁他宗」第十六個）的他宗，只是簡單地判斷定義與名相之間有無周遍，並沒有想到是以什麼宗義的立場來講。他宗在這裏將「義自相之排他」定義為：「蓋既是遮非是之排他，亦是能表功能之相符事。」這是簡單地以為有周遍就是定義。他宗這裏所講的，確實有周遍，凡是義自相之排他，的確具備了非遮以及能表功能二者相符；而具備了非遮以及能表功能二者相符，也必定是義自相之排他。

但有周遍，並不等於就是其性相，因為性相（定義）必須同時考慮相關宗義的立場是不是以此標準來說的。講「自相之排他」的時候，關鍵是「自相」的道理，既然說「自相」，那就肯定是主張自相的。對中觀宗而言，一切法無自性、無自相，怎麼會說「義自相之排他」呢？這肯定是中觀宗所不承許的，所以，在定義中也必須講出中觀宗不認同的那一塊。如果中觀宗認同此定義，那就奇怪了。

所以講「義自相之排他」的定義時，必須考慮這是以主張自相的立場講出來的東西，必須是中觀宗所不能承許的東西，但這裏他宗講出來的卻是中觀宗所能承許的東西，所以是不對的。可見我們平時講定義的時候，不能只考慮有無周遍，還要考慮相關宗義的立場。

到此就結束了「駁他宗」的內容，接著進入「丁三、斷除諍論」的內容。

丁三、斷除諍論

以聲非常住作為有法，應是以執自之分別，直接阻止自之所遮法而瞭解，是遮止故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是彼，是排他故。此理若不成立，彼應是彼者，非是常住，是排他故。若許前理，則以聲非是常住作為有法，執自之分別。對自之所遮，應是直接阻止。汝已許故，若許，仍以彼作為有法，以詮自之語，對自主所遮，應直接損害，汝已許故。

此說於此不遍，若許，則以言彼非是常住之語，對聲常應直接損害，以彼對聲非常住之所遮，直接損害故。汝已許此因理。若許，則瞭解聲非常住物力比量境（對象）之反面，純正教義應成為損害者。蓋對聲常，顯示聲非是常住之教義，乃成為損害（能批駁）者故。此理若不成立，應是彼者，對聲常住。言聲非是常住之語，已成為損害者故。此理若不成立，則應是彼者，以彼言聲非是常住之語，對聲常直接損害故。汝已許此因理也。若根本許，則對瞭解聲非是常住之物力比量之境，教義應成為真能立因理，根本許彼故。所不能許者，如《釋量論》雲：「於比量之境。非許詞為量」之文義已成立故。

分別心與聲音於對境的趣入方式上幾乎一樣的，現量對於對境的瞭解是全面的，但現量的瞭解，透過聲音無法表達，所以我們有時會說「空性不可說」，這並非說連比量的瞭解也不可說，所說的「不可說」，是指現量現證空性的境界。實際上，先要達到比量的境界，之後才能達到「不可說」的境界。若連可說的境界都達不到，又如何說「不可說」呢？必須先可說、能辯論、能分辨，達到比量瞭解空性的階段，然後經資糧道、加行道（暖、頂、忍、世第一法）這些階段（皆仍在分別心當中修行），最後進入見道的時候現證空性，那時候對空性的境界是語言無法表述的，這時候才能說「不可說」。

所以，連「可說」都達不到，就以「不可說」為由拒絕，這是沒有道理的。現量與比量、無分別心與分別心趣入對境是不一樣的。以分別心而言，是可以講出來、可以辯論、可以邏輯分辨的，所以我們首先要經過「可說」的這種對空性的理解（比量），世尊和菩薩們對空性有如此多的開示，就是這麼來的。如果真的完全不可說，那就什麼也不用說啊。

因為分別心與聲音於對境的趣入方式上幾乎一樣的，所以在「遮法」的定義中，有時候用分別心（以……之分別心），有時候用聲音（以……之語）。「斷諍論」是以自宗裏面的討論來厘清一些疑問。這裏以「聲非常住」作為有法，這是遮法。以「聲音不是常法」的語言，與瞭解「聲音不是常

法」的分別心，此二者於對境上的趣入是一樣的，這裏「斷諍論」的第一段辯論就是由此而來的。文中中間「此說於此不遍」之後就是自宗的反駁，文中「以詮自之語，對自主所遮，應直接損害」是質疑方的所立法，「汝已許故」是因，「汝已許」就是前面分別心的這一塊，即「執自之分別。對自之所遮，應是直接阻止」。所以，分別心或「聲音不是常法」的詞語，對「聲是常住」有阻止，但有沒有損害「聲是常法」呢？沒有啊，為什麼呢？

法可分為現前法、隱蔽法、極隱蔽法三類。「聲音不是常法」不是現前看得到的，所以不是現前法；但可以用邏輯推，所以是隱蔽法；若是極隱蔽法，則必須引用經典或者佛說的理由才可以成立，邏輯無法成立，所以「聲音不是常法」也不是極隱蔽法。如果分別心或「聲音不是常法」的詞語，對「聲是常法」真有損害，那就變成「聲音不是常法」是極隱蔽法了，就像以「佛說……」當理由來成立一樣。但實際上，「聲音不是常法」是以理成立而非以詞成立，自宗在文中說「於此不遍」就是這個道理。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 94】

雪歌仁波切講授

2017/06/20

聲音和分別心於對境上的趣入有共同之處，但也不能說是完全一樣。共同之處在於，二者皆無法像現量一樣，而只能以排入的方式趣入對境，亦即以排除來趣入，這是以自己的觀念（是非有無）來排除並抓取對境。若現量而言，對境在那邊實際是怎樣的，有境這邊就完全一樣地趣入，根本不是以有境在對境實際狀況之外的自己看法來趣入。我們平常講「斷章取義」，就是說喜歡的就抓取，不喜歡的不接受，這就是以分別心的角度去抓取。實際上，佛面對任何對境（現量當下），是完全如實接受對境那邊的實際狀況的。這就是現量與分別心的差別所在。

大理路後面的部分會講到「排入」和「立入」，分別心和聲音趣入對境，都是以排入方式，即以排斥的方式趣入，這是二者共同之處。我們講到「遮法」的定義時，會講到「詮自之語」或「執自之分別」，都是可以的。例如，「否定非瓶」是遮法，而「瓶子」不是遮法，是成立法。實際上，「否定非瓶」與「瓶子」的範圍是一樣的，凡是「瓶子」必定是「否定非瓶」，凡是「否定非瓶」必定是「瓶子」。那麼，為什麼「否定非瓶」是遮法呢？因為不管是詮自之語，還是執自之分別，在趣入對境的時候，都是以排除、遮止的角度而趣入的。

又例如，「補特伽羅無我」是遮法，「補特伽羅無我」確實是否定（遮除）的詞語，一樣的，瞭解「補特伽羅無我」的分別心也的確是從遮除的角度瞭解對境，但我們不可以說，「補特伽羅無我」這個詮自之語有傷害（損害）到「補特伽羅我執」，這個詮自之語能夠成立空性嗎？不可能啊。若能以聲音為理由來成立「補特伽羅無我」，那麼「補特伽羅無我」就成了極隱蔽法了。只有極隱蔽法才能以聲音來成立，例如業果等道理皆唯以「這是世尊所言」來成立，這必須是要以很強的信心為前提的。

我們接著上次課看下一段，請看文：

複次，以彼瞭解聲非是常住之分別心，應直接阻止（排除）聲常，以彼瞭解聲非是常住之比量，直接阻止聲常故。此理若不成立，則應是彼者，彼瞭解聲非是常住之比量，是直接瞭解聲非是常住之量識故。若許前理，則以彼瞭解聲非是常住之分別心，對聲常應直接損害，以彼直接阻止聲常故。若許，則以彼言聲非是常住之語，對聲常應直接損害，若言許彼故，則言不遍，若許，前已成立矣。

比量是分別心，分別心能阻止「聲是常法」，比量是「量」，能瞭解「聲非是常住」，也就是說，必須以邏輯的力量達到比量的程度，心能達到瞭解的程度，就可以損害到「聲是常法」。但聲音是沒有這個能力的，文中「則以彼言聲非是常住之語，對聲常應直接損害，若言許彼故，則言不遍」，這僅僅是語言而已，並沒有達到量。如果「聲非是常住」這個詞能夠損害「聲是常法」，那就一樣的，「聲是常住」這個詞也能夠損害「聲非是常住」了，這是不可能的啊。所以自宗說「不周遍」。

接看看「斷諍論」的第二段，請看文：

有人說：以瓶作為有法，應非成立（表詮），是遮止（遮詮）故。此若不成立，仍以彼為有法。應是遮止，是排他故。此理若不成立，則仍以彼作為有法，應是遮止是排他故（這句話是多餘的，應刪去）。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是彼，執爾之彼分別心，是排他之具境（認識）故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是排他之具境，蓋既是執爾分別心之境，又是有排他之相符事故。此說不遍。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是彼者，彼否定非是爾，既是執爾分別心之境。亦是排他之相符事者，爾是可以為是之所知故。於上面之言不遍處，則以兔角作為有法，應是遮止，執爾之彼分別心，是遮止之具境（認識）故。此理若不成立，仍以彼作為有法，執爾之彼分別心應是遮止之具境，蓋既是執爾分別心之境（對象），又是有遮止之相符事故。汝已許此周遍也。此理若不成立，仍以彼作為有法，應既是執爾分別心之境，又是有遮止之相符事，否定非是爾之總義，即是彼種相符事者，爾是無我故。

我們先提個問題，分別心肯定是分別，「執瓶分別心」是分別嗎？是，其趣入瓶子的方式與現量不同。現量瞭解瓶子的時候，就不是「分別」，而是全然接受瓶子在那裏的實際狀況。如果「執瓶分別心」瞭解瓶子的時候是分別，那就是以排除的方式趣入，那麼有遮除嗎？那就意味著「執瓶分別心」是以遮除的角度來瞭解瓶子。文中「執爾之彼分別心，是排他之具境故」，即是說，「執瓶分別心」是以排他的角度來趣入的。文中接著「應是排他之具境，蓋既是執爾分別心之境，又是有排他之相符事故」。既然如此，瓶子會變成遮法嗎？

因為以我們現在而言，遮法和成立法是完全以分別心來判斷的，若是無分別心，那就沒有所謂的遮止與成立的，實際是如何就是如何，沒有該成立什麼或否定什麼。若說「該否定……」或「該成立……」，這都是從分別心的角度而言的。

段落中間的「此說不遍」，這是自宗的答復。「執瓶分別心」的對境中當然有排他，但不可以因此而說「執瓶分別心」是排他的有境。例如，我們為了吃飯來這個地方，吃飯中間有喝水，但不能因此而說，我們是為了喝水而來這個地方。

他宗（淨論方）於是說，對境和有境不相符嗎？其實應該有相符啊，例如以「否定非瓶」來說，又是「執瓶分別心」的對境，又是排他，是二者的相符事，因為這是「可以為是的所知」的緣故。若是「不可為是的所知」，則不可以說「否定非（它）」，因為凡是「否定非它」，皆必須是「可以為是的所知」。

接著「於上面之言不遍處……」是自宗的反駁。「執…分別心」的對境與排他有交集，不等於「執…分別心」就是排他的有境。我們上面說了，雖然「執瓶分別心」的對境有排他，但不可以說「執瓶分別心」是排他的有境。一樣的，這裏又以兔角為例，雖然「執兔角的分別心」的對境與排他有交集，但不可以說，「執兔角的分別心」是排他的有境。

文中自宗對於「仍以彼作為有法，應既是執爾分別心之境，又是有遮止之相符事」，就舉了「否定非兔角」的義總（義共相）為例。

「執瓶分別心」將實際的瓶子，與瓶子的義共相混在一起，將腦子裏的「瓶子」當成實際的瓶子。我們的分別心就是如此，例如對朋友或對敵人，或者太貪或者太討厭，這種分別心肯定是不合實際的，肯定與實際情況有很大距離的。尊者也說過，一個生氣的人，其 90% 的想法都是其自己的想法，而不是那邊的實際狀況，一樣的，貪心也是如此。

雖然分別心所想的與實際情況有很大距離，但在分別心看來，二者沒有任何差別，認為我的腦子裏面的這個就是實際的這個，實際的這個，本來就是我的腦子裏面的這個。所以就像，我的腦子裏面的「瓶子」與實際的瓶子是一樣的，瓶子本身就是我的腦子裏面的「瓶子」。當這二者完全沒有差別的時候，那麼「執瓶分別心」對實際的瓶子上有排他，對腦子裏面的瓶子也有排他。所以，文中最後的地方就說：「否定非是爾之總義」，或者舉例說「否定非兔角的義總（義共相）」。為什麼不直接說「否定非兔角」呢？因為「否定非兔角」是不存在的，沒有一個是兔角的，所以也就沒有一個是「否定非兔角」的。但兔角的義共相是存在的，所以文中舉例的表述是「否定非是爾之總義」。

接著看下文：

彼雲：排他，應無義自相之排他、知覺之排他，遮無之排他三種，蓋無義（可以理解為事、境）自相之排他故。此複凡是排他，皆是知覺（改為：分別心）之排他，凡是物質（事物），皆非知覺之排他（改為：分別心的顯現境）故。此說不合理，蓋排他分為，遮非是之排他，遮無之排他二種。而遮非是之排他，又分為知覺之排他，義自相之排他二種，其數目皆定故。因理已于前面成立。

這裏有個地方是我們容易誤解的，我們前面講過，分別心完全是「排入」的，那麼執瓶分別心也是排入，也就是說，執瓶分別心是完全以遮除

的角度來瞭解的，既然如此，瓶子應該會變成遮法，因為遮法和成立法都是完全以分別心的立場去判斷的。這是前面所說的問題，這蠻有道理吧？

那麼，這裏就和前面這個問題比較接近，這裏的評論者就說，排他不應分為三種，因為義自相之排他是沒有的。凡是排他，皆是連接分別心而講的，而只有知覺之排他和無遮二者是分別心的顯現境，二者皆是常法，沒有現量的顯現境，所以排他裏面應該只有知覺之排他與無遮二者，沒有義自相之排他。

自宗就說：「此說不合理」，因為排他分非遮與無遮，而非遮裏面又分為義自相之排他以及知覺之排他。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 95】

雪歌仁波切講授

2017/06/27

我們接著上次課「斷諍論」的內容，請看文：

又彼雲：應有補特伽羅我，彼為遮止故。此理若不成立，彼應是遮止，蓋執補特伽羅我之分別心是遮分別故。此說不遍，此詞之結構必須分辨也！此理若不成立，則以補特伽羅我作為有法，執爾之彼分別心，應是遮分別，執爾之彼分別心，是變為自境遮止之（顯）現相（狀）之著識故，此理若不成立，仍以彼作為有法，應是執爾之彼分別心，是變為自境遮止之（顯）現相（狀）著識，定是無物故。若許前理，則應無（這裏應該改為「應無補特伽羅我」，並加逗號「，」）補特伽羅無我故。

對此，又彼雲：應沒有我，是無我故。此說不遍，此理若不成立，應是無我是無物（應改為「非事物」）故，是常住故。若根本許，則應有吾，有我故，有補特伽羅故。

文中「此詞之結構必須分辨也」一句，應該是後來才加上去的。因為《理路幻鑰》是第十三世法王的老師寫的，後世的人才印成書。就好像宗大師寫了《菩提道次第》之後，後代的人才刻成版，然後不斷印刷。所以，在刻版的時候可能隔了幾年，中間漏了字，有人擔心磨損，又寫下來，然後隔段時間又刻，如此反復寫了刻，刻了寫……，到後面的人，就覺得有些地方的文字可能有問題，所以這裏就說，我們對這個詞要觀察分辨，無法馬上認同。可見這是後代的人的注解，不是《理路幻鑰》原文中的詞句。

所說需要分辨的，就是前面「此說不遍」這句。前面講到，補特伽羅我應該是遮法，因為「執補特伽羅我之分別心是遮分別」。所謂的「遮分別」，就是指以遮法為對境的分別心，例如執瓶分別心不是遮分別，執空性的分別心是遮分別。如果自宗在這裏答復「此說不遍」，那就等於自宗承許，補特伽羅我執是遮分別，但補特伽羅我不是遮法。但實際上，「執補特伽羅我

之分別心是遮分別」，這是不對的啊。所以後代的人覺得這句話有問題。

剛才講了，執瓶分別心是立分別，還是遮分別呢？是立分別啊，因為其對境是成立法；而執空性的分別心是遮分別，因為其對境空性是遮法。但是，「補特伽羅我」是根本不存在的，所以執補特伽羅我的分別心，既非立分別，亦非遮分別。可見這的確有問題，但無法判斷是哪里缺漏了什麼。

文中「此說不遍」後面都是自宗的論述。注意「斷諍論」一般是這樣，前面一兩個論式是他宗（諍論者）講的，後面「此說不遍」開始的內容都是自宗講的。而「駁他宗」就不一樣，他宗在中間會有一些反駁，然後自宗會有「此說不遍」之類的答復，而答復的後面的辯駁，都是他宗所講的。

這裏自宗就說，執補特伽羅我之分別心應該是遮分別，因為「執爾之彼分別心，是變為自境遮止之（顯）現相（狀）之著識故」，也就是說，自己的對境有好幾個，其中有一個遮法顯現的，就可以說是遮分別心。

如果有周遍，那麼因成立，所立法也必須成立，例如「有法聲音，應是無常，所作性故」，其中「所作性」是因，「無常」是所立法，如果有周遍，那麼凡是所作性就是無常；如果不周遍，那麼是所作性未必是無常。若說「有周遍」，那就等於承許了前面的，即文中「若許前理」，也就是承許前面「應有補特伽羅我」，這麼承許，就等於補特伽羅我是存在的。自宗就指出：「則應無補特伽羅我，因為補特伽羅無我故。」

接著「對此，又彼雲」是他宗所說，他宗認為，既然你（自宗）說，補特伽羅我應該是無，因為補特伽羅無我故，那麼也可以說：「我是沒有的，因為無我故。」自宗於是回答「此說不遍」，「補特伽羅」有沒有？有啊。「我」與「補特伽羅」又是同義，所以「我」是有的。但「補特伽羅我」有嗎？沒有啊。為什麼？因為「補特伽羅無我故」。

為什麼無我？自宗回答的理由：「應是無我是非事物故，是常住故」。我們在學習應成論式的「有法」、「所立法」、「因」的時候講過，一般來說，

當沒有舉出有法的時候，問：「是不是常法？」必須回答：「是。」問：「是無常嗎？」答：「不是。」若問：「是補特伽羅我還是補特伽羅無我？」必須回答：「補特伽羅無我」。若問：「是事物還是非事物？」必須回答：「非事物。」這是論式的規矩。所以，這裏自宗就說，應該是無我，因為是非事物故，是常法故。

對於他宗質疑的「應沒有我」，自宗回答：「應有吾，有我故，有補特伽羅故」，其中「吾」、「我」、「補特伽羅」都是同義。

學員問：我們之前學的「人無我」、「法無我」的「我」，應該是指自性，即補特伽羅沒有自性，法沒有自性。這裏爭辯來爭辯去，是不是將這個「我」與代詞的「我」混淆在一起呢？

答：不是。我們講「補特伽羅我」的時候，「補特伽羅」是所依的東西，「我」是自性的意思；一樣的，講「法我」的時候，「法」是所依的東西，「我」是自性。這都是將兩個東西連在一起，補特伽羅是自己成立的嗎？補特伽羅自己成立不存在，所以補特伽羅我不存在。如果我們沒有將「補特伽羅」和「我」連在一起，只是問「我」而已，那是存在的啊。這是「我和你」的這個「我」，當然存在，而「補特伽羅我」就不存在。

學員又問：那麼，文中「又彼雲：應沒有我」，其中的「我」，是指你的「我」，還是自己成立的「我」？

答：這是他宗抓取自宗的毛病而說的，自宗前面說，沒有補特伽羅我，因為補特伽羅無我（我們經常講「補特伽羅無我」）。他宗因此而說，應該沒有我啊，因為無我（我們經常講「無我」）。實際上，「無我」是省略的一個簡稱而已啊。

學員問：那您剛才講的「我」，是不是一個是總一個是別？

答：不是，一個存在一個不存在，「我」是存在的，「補特伽羅我」是不存在的，不能說總別關係。「補特伽羅我」（或「法我」）的「我」，不是

你我的「我」，而是補特伽羅（或法）是不是自己成立，亦即「自己成立」的一種表述。

那麼，不管對與錯，按照邏輯而言，自宗這裏的辯駁中說的：「此理若不成立，則以補特伽羅我作為有法，執爾之彼分別心，應是遮分別。」並且成立的時候，講到補特伽羅我執的對境中有遮法。這都是剛才自宗所說的。那麼我們實際上應該怎麼理解呢？不可以說「補特伽羅我」，補特伽羅我不是遮法，它根本不存在。我們要認的是，「補特伽羅我」的義共相，因為「補特伽羅我」是分別心，所以會顯現「補特伽羅我」的義共相，也就是說，「補特伽羅我」不存在，但「補特伽羅我」的義共相存在（就像「兔角」不存在，但「兔角」的義共相存在）。補特伽羅我執的分別心，其對境是「補特伽羅我」的義共相，而義共相是遮法，所以才說補特伽羅我執的分別心是遮分別。

接著請看文：

對此，彼雲：執瓶分別心見（應加「是」字）否定非是瓶，應非是瓶知覺之排他，蓋執瓶分別心見（應加「是」字）否定非是瓶。非是排他者，彼無故。此理若不成立，則彼應無者，蓋執瓶分別心，不見（應加「是」字）否定非是瓶故。此理若不成立，應是彼者，執瓶分別心，不見（這裏不必加「是」）否定非是瓶故。此說不遍。此理若不成立，則以否定非是瓶作為有法，執瓶分別心應顯現爾之相，汝已許故，若許，則以瓶作為有法，執爾之彼分別心，應是變為自境之遮相顯現之著識，執爾之彼分別心。是變為自境之否定非是瓶之相顯現之著識故。汝已許此因理。若許，仍以彼作為有法，爾應是遮止，爾為有之一，執爾之分別心是遮分別故。汝已許此因理，所不能許者，是成立故。

這是他宗（諍論者）的進一步辯論，文中開頭「執瓶分別心見（是）否定非是瓶」，這等於是瓶子的義共相，「否定非是瓶」的意思，即實際上非是瓶，但沒有認出來非是瓶，例如，瓶子的義共相實際上非是瓶，但執瓶分別心沒有認出這非是瓶，而且否定這非是瓶，如此的顯現就是瓶子的

義共相。所以，若詳細解釋瓶子的義共相，就是這麼表述：「執瓶分別心見（是）否定非是瓶」。

這個瓶子的義共相，是不是瓶子的知覺之排他呢？是啊，瓶子的知覺之排他，就是執瓶分別心以自己的立場（而非實際）排除其他法，義共相就是如此，是以自己的立場的看法，與實際沒有關係。可見，「分別」就必須要有義共相，知覺之排他就必須要有義共相，瓶子的義共相就等於是瓶子的知覺之排他。而這裏他宗講：「執瓶分別心見（是）否定非是瓶，應非是瓶知覺之排他。」亦即認為瓶子的義共相不是瓶子的知覺之排他。

因為有「對此，彼雲」，所以應該跟前面自宗所說的內容有關係。前面自宗談到，補特伽羅我的義共相，是補特伽羅我執的分別心的對境。那麼，一樣的，瓶子的義共相，就是執瓶分別心的對境。他宗這裏就針對此說，瓶子的義共相不是執瓶分別心的對境，或不是瓶子的知覺之排他。為什麼呢？「非是排他者，彼無故。」因為它不存在。

按照藏文看，這裏前面幾句，翻譯成中文有幾個地方缺了「是」字，如何理解？「瓶子」是成立法，「否定非是瓶」是遮法，凡是瓶子必定是「否定非是瓶」，凡是「否定非是瓶」必定是瓶子，二者同義。那麼，「執瓶分別心」與「執否定非是瓶的分別心」肯定不一樣，因為一個是成立法一個是遮法，這個差別的原因在於執爾的分別心有不同。「執瓶分別心」的趣入境是瓶子（直接趣入境是瓶子，間接趣入境是否定非是瓶），而「執否定非是瓶的分別心」的趣入境是否定非是瓶（直接趣入境是否定非是瓶，間接趣入境是瓶子）。所以，否定非是瓶，對「執瓶分別心」而言是隱藏的趣入境，所以沒有顯現。文中「執瓶分別心見否定非是瓶」的「見」字，是顯現之義，但實際上並沒有「見」否定非是瓶啊，所以這裏所說是不對的，應該加上「是」字（這裏藏文有加一「ra」字），變成「執瓶分別心見是否定非是瓶」。「見是否定非是瓶」，這是對義共相（或者「知覺之排他」）上的解釋，亦即即使「不是」也依然說「是」（亦即實際上是錯的），例如實際上不是瓶，但我們的分別心當是瓶。義共相而言，義共相的確「非是瓶」，

但我們的分別心沒有把它放在「非是瓶」的位置，而是反過來，將其當成「否定非是瓶」，但實際上並不是啊，所以前面還要加「是」字。可見，解釋義共相的時候，沒有講到執瓶分別心有顯現「否定非是瓶」，雖然用到「否定非是瓶」的詞語，但實際上是對義共相的解釋。義共相實際上「非是瓶」的那個位置，但分別心卻把它當成「否定非是瓶」，所以要加上「是」字。

「執瓶分別心見是否定非是瓶」，中間加了「是」字，就明顯感覺是對義共相的解釋；去掉「是」字，若問「執瓶分別心有沒有見否定非是瓶？」那就應該回答：「沒有見」。「執瓶分別心」見的是瓶子（成立法），不是「否定非是瓶」（遮法）。如果有見，那就變成是「顯現是」。

文中「執瓶分別心，不見否定非是瓶故」，後面說「此說不遍」，執瓶分別心沒有見到「否定非是瓶」，這是對的。那麼是哪一個不對呢？執瓶分別心不「見是否定非是瓶」，這是不對的，因為實際上是有「見」的。如果這裏不回答「不周遍」，那就要回答「不成立」，不成立的，例如「執瓶分別心見否定非是瓶」。若執瓶分別心真的「見否定非是瓶」，那瓶子就變成遮法了，但實際上瓶子是成立法啊。

接著繼續往下，有沒有不同的版本？好像這裏漏了好幾個東西。我們看另外的版本這裏有遺漏的段落（以下一段是從《理路幻鑰》的朱立版中補充過來的）：

對此，如果他說：在執兔角的分別心中，以「從不是兔角遣返」的方式現起者，應該不是「兔角的覺知的遣餘」，因為沒有「兔角的覺知的遣餘」的緣故；這是因為沒有「兔角的覺知」的緣故。

（對此應該回答）不周遍。

如果（對方錯誤地回答因）不成，則（他說）應該如此，因為沒有兔角的緣故。

如果（對方）對上面（的說法）作承許，則（本方說）以它（兔角）

作有法，在執你的分別心中，以「從不是你遮返」的方式現起者，應該是「你的覺知的遺餘」。因為在執你的分別心中，以「從不是你遮返」的方式而現起者，是你的義總的緣故。

自宗前面講了，瓶子的義共相是瓶子的知覺之排他。但他宗說，瓶子的義共相不是瓶子的知覺之排他。接著自宗作了反駁，於是他宗繼續說，瓶子的義共相應該不是瓶子的知覺之排他，因為兔角的義共相不是兔角的知覺之排他。為什麼呢？兔角的知覺是沒有的（兔角本身是沒有的），那麼兔角的知覺之排他怎麼會有呢？

對此，自宗回答「不周遍」，雖然沒有兔角，沒有兔角的知覺，但兔角的知覺之排他卻是有的。那麼，兔角的知覺之排他是哪一個呢？是「執兔角的分別心見到是否定非是兔角」，這就是兔角的義共相，所以也就是兔角的知覺之排他。可見，以自宗的觀點來說，什麼什麼的義共相肯定是它的知覺之排他，知覺之排他就等於義共相。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 96】

雪歌仁波切講授

2017/07/04

我們接上次課繼續往下，請看文：

對此，有人說：應有彼之排他，有彼之知覺排他故，若許，則應有無之排他，有兔角之排他故。若許，則由無與非是無之相符事所空，應是無之排他，汝已許故。若許，複以彼作為有法，應非是無之排他，是有之排他故。此理若不成立，則仍以彼作為有法，應是有之排他，俱是有與排他故，此說不遍。此理若不成立，則應俱是有與排他，是排他者，是無之遮無之排他故。此理若不成立，則以無作為有法，由爾與非是爾之相符事所空，應是爾之遮無之排他，爾是無我故。所言有無之排他，必須分析。

這裏開頭「有人說」是他宗（諍論者）所說，中間「此說不遍」開始到後面「爾是無我故」，這部分是自宗的回答。最後一句「所言有無之排他，必須分析」是後代人加上去的。由於《理路幻鑰》歷經不同版本，中間遺漏或增加一些東西，後代人看的時候，覺得某些地方需要觀察。

這裏關鍵是談到，「無」有沒有排他？這裏說的好像是有排他，文中「則由無與非是無之相符事所空，應是無之排他」，即是說，「無」與「非是無」（即「有」）之間沒有交集（相符），這是「無」的排他。例如，瓶子上有沒有義自相之排他？有，即「否定非是瓶」。瓶子上有沒有知覺之排他？有，即「執瓶分別心以自身主觀的角度排除非瓶」，也就是義共相。以上兩個是瓶子上的非遮。

那麼，瓶子上有沒有無遮？有，即「瓶與非瓶之間沒有相符」，這也是判斷「是瓶子」的時候需要在瓶子上去除的。我們判斷「這是瓶子（或什麼事物、什麼人）」的這個力量是從哪里來的？是由瓶與非瓶之間存在一個矛盾的力量，由此而能夠透由「否定非（瓶子）」來立起「是瓶子」，或者由「是瓶子」而能「否定非瓶子」。也就是說，一個東西要能夠被立起來，

必須要有清楚的界限。「是瓶子」與「非瓶子」之間必須有一個清清楚楚的直接的矛盾之處，以此力量才能立起「是瓶子」，否則無法立起。什麼是矛盾的力量？必須是是與非中間完全沒有交集，或者說，完全否定「是與非之間的交集」，這就是無遮，遮掉的是沒有的這一塊，完全否定的，沒有什麼要成立的。這個無遮是瓶子上面的，以此類推，柱子上面、空性上面、無我上面……，包括「無」的上面，都有無遮，文中所說「無與非是無之相符事所空」，就是「無」上面的無遮，也就是「無」上面的排他。

我們剛才講了，瓶與非瓶之間的交集不存在，這是瓶子上面的無遮。那麼，這是不是「非瓶」上面的無遮呢？不是，不可以這麼說。他宗在這裏說，「無」與「非無（有）」之間的相符不存在，這不是「無」上面的排他，而是「有」上面的排他。我們也可能會這麼想：既然「無」與「有」之間沒有交集，那麼應該也是「有」上面的排他吧？他宗認為是「有」的排他，因為一邊是有，一邊是排他。

一般而言，若問：「是有的排他，還是無的排他？」應回答：「是無的排他。」但是，「有的排他」有兩種理解方式，其中一種理解是交集，又是有又是排他，就是「有的排他」，例如「金瓶」，是指又是金子又是瓶子。所以他宗這裏就說，是「有的排他」，因為又是有又是排他啊。

自宗對此回答：「此說不遍。」因為「有的排他」其中「的」字，既可以理解為交集，又可以理解為「有」上面的排他。我們剛才講到，「無」與「有」之間沒有交集，這不是「有」的排他。這麼說的意思是，不是「有」上面的排他（以「有」為所依的排他），而不是說，又是有又是排他。

自宗說，「無」與「非無」（文中「爾與非是爾」）之間沒有交集，這是「無」之排他，因為「爾是無我故」。不管存在還是不存在的，任一個舉出來的時候，「爾」與「非是爾」之間沒有交集，這是「爾」上面的無遮。例如，「兔角」與「非兔角」之間沒有交集，這就是兔角上面的排他，亦即兔角上面的無遮；「桌子」與「非桌子」之間沒有交集，這就是桌子上面的排他，亦即桌子上面的無遮……。

學員問：那麼能否將此比喻為，若 A 和 B 之間沒有交集，那就一定是 A 上面的排他？

答：若說，「A 和 B 之間沒有交集」，那麼 A 就變成所依了，所以是 A 上面的排他，而不是 B 上面的排他。若倒過來說「B 和 A 之間沒有交集」，那麼就是 B 上面的排他，而不是 A 上面的排他了。

學員又問：這只是語法上的習慣而已嗎？

答：語詞與腦子裏的想法有關係啊，現在是腦子裏把什麼當所依，就這個意思。

接著看下面，請看文：

又有人說：否定非是柱與瓶二者，應是柱與瓶二者之義自相排他，否定不是柱，是柱之義自相排他之一，否定不是瓶，是瓶義自相之排他故。此說不遍。此因理之第一段若不成立，則以柱作為有法，否定不是爾，應是爾義自相之排他，爾是可以為是之物故。第二段因理亦按上類推。若許前理，則以否定不是柱與瓶作為有法，應非彼之義自相排他，爾非是義自相之排他者，爾無故。此理若不成立，則以柱與瓶作為有法，應無否定不是爾，無是爾者故。此理若不成立。則以柱與瓶作為有法，應無是爾者，爾是可以為是之所知故。

複次，否定不是柱與瓶二者，應是柱與瓶二者義自相之排他，蓋由常與物二者所空之柱與瓶二者，是柱與瓶二者之義自相之排他故。此說不遍。此理若不成立，則以柱與瓶二者作為有法，由常與物二者所空之爾，應是爾之義自相之排他，爾是不可為是之物故。

對此。彼雲：由常與物二者所空之柱與瓶二者作為有法，爾應非是不可為是之物，爾是可為是之物故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是可為是之物，是柱義自相之排他故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是柱義自相之排他，是柱與瓶二者之義自相之排他故。此說不遍。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是柱與瓶二者之義自相之排他，是柱與瓶二

者之義自相之排他故。此理若不成立，彼應是彼者，有柱與瓶二者之義自相之排他故。此理若不成立，則以柱與瓶二者作為有法，應有爾之義自相之排他，爾是物故。

由上所述，抉擇建立排他，有何意義耶？為理解「凡是證悟補特伽羅無我比量之直接所量(境)，皆是遮無，而必須不是遮非是及成立之任何一種」之文義故。

這裏第一段「又有人說」與第二段「複次」，所用的有法都是「否定非是柱與瓶二者」，這是實際上不存在的法啊，任一法都不可能是「柱與瓶二者」，或者，任一法都「非是柱與瓶二者」。「非是柱與瓶二者」是沒有辦法否定的。但他宗這裏當「否定非是柱與瓶二者」是存在的，並說，否定非是柱與瓶二者，是柱與瓶二者之義自相之排他。自宗不承許，因為根本不存在的啊。他宗的想法是，「否定非是柱」是柱之義自相之排他，「否定非是瓶」是瓶之義自相之排他，既然如此，「否定非是柱與瓶二者」應該就是柱與瓶二者之義自相之排他。自宗對此回答「此說不遍。」理由是「爾無故」、「無是爾者故」。

否定非是瓶，是瓶子上面的義自相之排他；常與物二者所空之瓶子（第二段「複次……」），也是瓶子上面的義自相之排他。但是，這個邏輯不可以推理至柱與瓶二者上面，因為「爾是不可為是之物故」。

我們學習非遮、無遮，非遮又分為義自相之排他與知覺之排他。學習這些的目的，是為了對無我生起定解，了悟無我的狀態是什麼，這個標準必須清楚。否則可能導致修行上走火入魔，根本沒有覺悟卻認為自己已經覺悟了。我們不可能在剛開始瞭解無我的時候，不經資糧道、加行道而直接進入見道、修道，所以剛開始瞭解無我的時候，肯定是資糧道、加行道甚至未入道之前的這些凡夫階段，瞭解空性的這些階段，不能走錯路，否則後面的什麼都錯，只有這裏正確，後面的路才正確，可見，這裏瞭解空性的標準一定要正確。所以龍樹、月稱、寂天等菩薩以及宗喀巴大師，很辛苦地對其中難點一直解釋，並非為了宣揚自己有多了不起，他們對名利

很早以前就已經捨棄了，一點都不在意這些。主要是因為眾生修行，特別是瞭解空性的階段，走火入魔的可能性很高，所以有必要詳盡細緻地解釋。

我們通過學習義自相之排他、知覺之排他、無遮，可認清楚，凡夫階段瞭解無我的心是什麼？是分別心還是無分別心？是分別心啊。要瞭解分別心，就必須分辨得出義自相之排他與知覺之排他，否則肯定無法分清楚分別心與無分別心之間的差異。我們上次課說過，義自相之排他，是認出無分別心的對境；知覺之排他，是認出分別心的對境。所以，學習義自相之排他與知覺之排他，就能非常清楚地認出分別心與無分別心的對境，從而才能非常清楚地認出有境的分別心與無分別心。只有對境分得清楚，有境才能分得清楚。

所謂空性，肯定有遮除，但這是無遮而非非遮的狀態。那麼，無遮的狀態是怎樣的呢？如果認知中有一點點成立法的存在，就變成非遮了，那就無法真正瞭解無我了。所以，真正瞭解無我，就像虛空（或者心中有點通達、沒有遮障的感覺），就像我們說「如虛空的根本定」或「如幻化的後得」。可見，如果沒有認清無遮的狀態，就會在瞭解無我的過程中，對境會不斷地出來這樣那樣的執著。我們看《實執諍論》，其中遮掉這個，又有另外一個跑出來；遮掉那個，又有另外一個跑出來……，如此就不是無遮，而是非遮了。遮的時候也有其他成立的，就是非遮啊，只有乾乾淨淨遮除，沒有任何成立的，才是無遮。所以，我們現在學習義自相之排他、知覺之排他、無遮，就是為了清楚地認出瞭解無我的有境是怎麼樣、對境是怎麼樣。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 97】

雪歌仁波切講授

2017/07/25

我們已經學完了成立法和遮遣法的內容，接下來要進入「排入和立入」。我們學習成立法和遮遣法的目的是什麼呢？修空性之前，必須先瞭解空性，這個很關鍵，一旦錯了，後面的修持也就錯了。如何瞭解空性？必須懂得：空性是無遮法。若不太瞭解空性是無遮的體性，就很容易錯誤地認識空性，例如有時候會覺得，空性是法的究竟核心有一個成立的東西在那裡，如果這樣認識，那就會更加執著；還有的會認為，空性雖然是遮法，但仍然感覺那邊有一個施設義可以找得到，這也不是真正的空性。所以，中觀自續派所講的空性，雖然已經達到中觀的境界（經部宗和唯識所講的空性都沒有達到），但仍然存在一個施設義可以找得到的狀態，這也不行。那麼，需要達到什麼狀態才是真正的空性呢？必須是對境的空性達到無遮的狀態。

所瞭解的是空性，而能瞭解的東西，剛開始的時候肯定不是現量，而是比量。對於現量和比量的差異，我們必須瞭解義自相之排他與知覺之排他，這也是很重要的。我們要清楚地瞭解現量的階段和比量的階段分別是什麼樣子，否則會有很多錯誤。這是我們上個星期學習遮遣法和成立法的時候已經講過的內容。

在學完遮遣法和成立法之後，我們要學習排入和立入。這裡所謂「入」，是指趣入境，心趣入對境的時候，有兩種不同的方式：一是立入，一是排入。我們學習這個，可以從整體上認識分別心和無分別心的差異在哪裡，透過這個認識，我們可以懂得，成佛的時候面對諸法，心沒有排入，唯有立入。在我們現在的最初的凡夫階段，心裡面大部分（百分之八九十）都是排入的狀態，立入的部分很少（可能只占百分之五到十）。然後，我們透過修行慢慢提升，內心面對對境的時候，立入的狀態就越來越多。也就是說，我們現在凡夫階段的內心裡面，幾乎都是分別心，無分別心比較少，隨著修行的提升，無分別心也跟著慢慢提升，最後成佛的時候，只有無分

別心，沒有分別心。所以，佛是乾乾淨淨的，完全只有立入，沒有排入。而凡夫幾乎都是排入，沒有立入。介於中間的聖者（見道和修道階段的修行者）大概是各占一半，或者立入比較多一點。

我們看「立自宗」的部分，請看文。

丁二、立自宗

由上所述，立自宗雲：以上辯論之排入與立入，各分為性相、分類、斷諍三目。

戊一、辯論排入

性相：調對自境析為支分而入(緣、取)，為排入之性相。此分為排入之聲（語），排入之知覺（心識），排入之士夫（人）三種。

第一排入之聲，調對自境析為支分而入之所聞，為排入之聲性相。此又分二：

一、排入之聲義相符，調對自境析為支分而入之所聞義相符，為排入之聲義相符性相，其相依，如言瓶之聲。

二、排入之聲義不相符，調對自境析為支分而入之所聞義不相符，為排入之聲義不相符性相，其相依，如言兔角之聲。

排入之聲與能詮之聲同義。彼之聲義相符與能詮聲義相符同義。彼之聲義不相符與能詮聲義不相符同義。

第二排入之知覺，調對自境析為支分而入之了別（認識），為排入之知覺性相，此與分別同義。此又分二：

一、調對自境析為支分而入之了別義相符。為排入之知覺義相符性相。此與分別義相符同義，其相依，如執瓶之分別（心）。

二、調對自境析為支分而入之了別義不相符。為排入之知覺義不相符之性相。此與分別義不相符二者同義。其相依，如執兔角之分別（心）。

第三、排入之士夫，調對自境析為支分而入之士夫，為排入之補特伽羅性相。其相依，如異生（凡夫）。

我們看一下，「立入」的性相只分為立入之知覺與立入之士夫二種。而

「排入」的性相分為三種。所謂「入」，是對有境而言的，有境入在對境裡面，所以講「入」的時候，肯定是有境。

我們有講過什麼是有境什麼是對境，例如我看這顆樹，我的眼識是有境，所看的樹是對境，所以有境的意思就是心識（例如眼根識）。因為我的眼識看，也是我在看，「我」也屬於有境。所以，有境裡面也有補特伽羅（士夫）。一樣的，如看到的，我講出來「這顆樹」，這聲音也是屬於有境，因為是由眼睛看到而表達出來的聲音。綜上，有境分為三個，主要是知覺（心識），第二是誰有這個知覺，也就是補特伽羅（士夫），第三是講出來的聲音。

「立入」裡面沒有講聲音，只講知覺和補特伽羅。為什麼呢？聲音不管如何表達，都有其限制，無法完全表達，所以聲音肯定是排入，連佛的聲音也是排入。雖然佛現證空性，但用聲音（語言）無法表達與此一模一樣的現證空性，所以是「不可說」。

可見，「入」一定講的是有境，就是知覺、補特伽羅、聲音三個裡面來認的。而其中的聲音，是在排入裡面有，立入裡面沒有。至於知覺和補特伽羅，就是排入和立入都有的。我們要瞭解，所謂有境，心識是最主要的，然後才是補特伽羅和聲音。可見要瞭解排入和立入，在心法上好好瞭解，其他的就容易了。例如無論我們用聲音如何描述，都無法讓沒有去過高原的人完全生起高原的真正感受。如果是親自瞭解，就是現量感受到的；但講出來的聲音肯定是排入的狀態；一樣的，對方跟隨聲音瞭解的時候，也是排入的狀態，是以分別心，以自己的立場來判斷「應該是……」。補特伽羅內心的現量是立入，而具備現量的補特伽羅，對這個境而言也是立入。

可見，立入的性相分為立入的知覺與立入的士夫兩種，但講出來的聲音一定有限，無法完全表達，對方瞭解的時候是以分別心瞭解，帶有自己的立場和印象，這時候是排入的分別心的狀態。一樣的，以這位瞭解高原的補特伽羅而言，是排入的士夫狀態，可見，排入分為排入的知覺、排入的士夫、排入的聲音三種。總之，排入有三個，立入有兩個，五個都具備

了。

例如，一個人去高原的初期，可能會有頭痛、後腦舒服等感受，感覺跟天空靠得很近、晚上可以看到所有的星星，很舒服，空氣也很好。此時身體各種各樣的苦樂都是現證，面對這個境的補特伽羅也是現證，所以，心識和補特伽羅兩個都是「立入」的狀態。接著，這個人講出來的聲音，是排入，跟隨這個聲音，對方所瞭解的心識和補特伽羅，都是排入的狀態。

這五個的對境都是一樣的，都是高原；但立入的時候，沒有加入自己的任何判斷，當下身體如何接觸對境就如何接受，「立入」的「立」指的就是對境，對境那邊是什麼樣子就完全接受，以這樣的角度來理解。而排入是以自己的主觀看法、理解等來判斷，那就變成自己無法理解、無法想像、無法接受的就排除掉，在此基礎上認識對境，就可能變成好的就什麼都好，不好就什麼都不好。可見，立入是客觀的，對境是什麼樣就是什麼樣，按照這樣來趣入對境。而排入是以「我」的主觀想法來認對境。

文中「謂對自境析為支分而入，為排入之性相」，是指從自己主觀角度出發，有的對境接受，有的對境不接受，「析為支分」就是指以自己主觀選擇的角度來認對境，不是按實際情況來認。而立入是不經主觀分析，按對境實際而走。

今天就講到這裡吧。

【2013 攝類學 98】

雪歌仁波切講授

2017/08/08

我們上次課講到排入和立入的性相，現在講分類。看上次課所講的那一段：

丁二、立自宗

由上所述，立自宗雲：以上辯論之排入與立入，各分為性相、分類、斷諍三目。

戊一、辯論排入

性相：調對自境析為支分而入(緣、取)，為排入之性相。此分為排入之聲(語)，排入之知覺(心識)，排入之士夫(人)三種。

第一排入之聲，調對自境析為支分而入之所聞，為排入之聲性相。此又分二：

一、排入之聲義相符，調對自境析為支分而入之所聞義相符，為排入之聲義相符性相，其相依，如言瓶之聲。

二、排入之聲義不相符，調對自境析為支分而入之所聞義不相符，為排入之聲義不相符性相，其相依，如言兔角之聲。

排入之聲與能詮之聲同義。彼之聲義相符與能詮聲義相符同義。彼之聲義不相符與能詮聲義不相符同義。

第二排入之知覺，調對自境析為支分而入之了別(認識)，為排入之知覺性相，此與分別同義。此又分二：

一、調對自境析為支分而入之了別義相符。為排入之知覺義相符性相。此與分別義相符同義，其相依，如執瓶之分別(心)。

二、調對自境析為支分而入之了別義不相符。為排入之知覺義不相符之性相。此與分別義不相符二者同義。其相依，如執兔角之分別(心)。

第三、排入之士夫，調對自境析為支分而入之士夫，為排入之補特伽羅性相。其相依，如異生(凡夫)。

排入分為排入之聲、排入之知覺、排入之士夫三種。第一種，「排入之

聲」的性相：「調對自境析為支分而入之所聞」，此又分為「排入之聲義相符」與「排入之聲義不相符」兩種。

其中，「排入之聲義相符」，是「調對自境析為支分而入之所聞義相符」，舉例為「如言瓶之聲」；「排入之聲義不相符」，是「調對自境析為支分而入之所聞義不相符」，舉例為「如言兔角之聲」。

排入和立入，都是從「心」的角度（有境）來瞭解，首先是心法（有境本來就是心法為主），然後是士夫（誰有心法），然後是內心表達出來的聲音，此三者皆為有境。有境面對其對境如何「入」，那就分為排入和立入。所以，講「排入和立入」，必須在整個有境（心法、聲、士夫）上考慮。但其中的「聲」，只有排入沒有立入，因為聲音無法全面地表達，全面地入於對境，這跟分別心一樣，就像在吃一顆糖果之前，無論如何描述都無法完全表達實際吃到的那種感覺，吃到的時候，我們的舌識（或舌根現量）就直接現證了，就整個赤裸裸地知道了。所以，聲音是有限的，立入只分為心法和士夫兩種。

心法方面，分別心就稱為排入，無分別心就稱為立入。士夫方面，佛是完全無分別心的士夫，所以佛肯定是立入；除了佛之外，其他的眾生，就要以所面對之境來判斷是排入還是立入了，亦即是相對而言，凡夫對色聲香味觸，可以說是排入，也可以說是現證，但對空性不可能現證。菩薩聖者對空性也是現證，但對佛的智慧仍無法現證（只能邏輯推理）。可見這些是相對性的。

如果問：「什麼士夫是排入？」可答：「凡夫是排入的士夫。」因為以佛教徒而言，該要證的、該要瞭解的就是四聖諦，就是無我（法無我與人無我），這是凡夫無法現證的。也就是說，我們所說凡夫是排入，是相對於四聖諦、無我這些對境而言的。如果問：「什麼士夫是立入？」應答：「佛。」處於佛與凡夫之間的聖者，那就視其對境而言，對此境而言是排入，對彼境而言是立入。

文中說：「排入之聲與能詮之聲同義。」例如，我們說：「嗚嗚……」，或者說：「瓶子」，或者說：「聲是無常」，或者說：「聲是常法」，這些都是聲音，所以有些聲，是聽得到裏面有內容，有些根本聽不到什麼內容。「能詮之聲」就是說，講出來有一個東西，例如「瓶子」、「瓶子是無常」、「瓶子是常法」……等等；像「嗚嗚」……這些的，根本聽不到內容，這些是「不能詮之聲」。當然，排入必須有對境，面對一個內容，以聲音能否全面講出來，以此角度而分排入和立入。如果講出來的根本沒有什麼東西，那就不可以分為排入和立入了。可見，排入之聲，肯定就是聲音中的「能詮之聲」那一種，不可以說所有的聲音都是排入之聲。

文中所講的「義相符」、「義不相符」，是指講出來的東西是合理還是不合理。例如說「兔角」，兔子的頭上有角，這不合理，是「義不相符」；如果說：「兔子沒有角」，這就是「義相符」的。瓶子是存在的東西，所以「有瓶子」是義相符的，但「有兔角」是義不相符的。

能詮之聲，有義相符與義不相符兩種，不管義相符還是義不相符，都是「排入之聲」。「能詮之聲」與「排入之聲」同義。所以我們可以說，「排入之聲」有義相符與義不相符，或者說，「能詮之聲」有義相符與義不相符。

接著講第二個：「排入之知覺」，亦即分別心。這也分為「義相符」和「義不相符」，這跟剛才講的一樣，剛才講了，「有兔角」，這樣的聲音是義不相符，一樣的，「有兔角」，這樣的分別心也是義不相符的；「沒有兔角」，這樣的分別心就是義相符的。

不管是義相符的分別心還是義不相符的分別心，都是分別心，都是以自己的立場趣入對境，所以皆是「排入」。

第三個：「排入之士夫」。文中講「異生」，這一般指非常執著。「異」意為各別的，各走各的。凡夫很執著，都是各自各的。「異生」的另外一種解釋，是指猶如被大瀑流沖走般，被業力完全牽著走，完全沒有任何自主，何時生死、投生何處皆無法主宰。現在有些人辦事要選日子，實際上，我

們連何時投生都根本無法選擇，所以其他也就不用了（笑）。按照算命來說，好像有某一天是集中了所有的不吉祥，但林仁波切恰恰是那天出生的。林仁波切因此而說：「既然我出生的那個日子是最不好的，所以我一生辦任何事情都不會看日子，因為所有其他日子都好過出生的日子啊。」也就是說，真正的修行人不會看什麼日子，不會看哪個日子順不順等等。對此，我們也要學習，面對業力要懂得接受，不要太在意。不管是選得不對，或是沒有選也不對，等等，什麼狀況都可能出現，如果我們都承認是自己的業造成的，這就是解決一個事情了啊。就算選了之後避開了，但問題仍舊在那裏，遲早有一天會爆出來的，所以真正的修行人是什麼都不選的。

由以上「異生」的兩種解釋，可見「異生」就等於凡夫。凡夫對自己的父母、對自己吃的東西、面對的色聲香味觸等等，都有現證啊，從面對現證的這些境的角度來說，是立入。但現在所說的凡夫是排入，是指以四聖諦和二無我為對境，則凡夫永遠都是排入而非立入。

接著講「立入」。請看文：

戊二、辯論立入

性相，調對自境不析為支分而入(緣、取)，為立入之性相。此分為立入之知覺，立入之士夫二種。

第一、立入之知覺，調對自境不析為支分而入之了別，為立入之知覺性相，此又分二：

一、調對自境不析為支分而入之了別義相符，為立入之知覺義相符之性相，此與現量（應為「現前識」）同義。

二、調對自境不析為支分而入之了別義不相符，為立入之知覺義不相符之性相，此與無分顛倒識同義。其相依，如見二個月之根識。

第二、立入之士夫，調對自境不析為支分而入之士夫，為立入補特伽羅之性相。其相依，如聖者佛陀。

所謂「立」，是指對境，意即那邊有一個成立、有一個存在。「立入」是指以對境那邊為主，而非我自己的主觀看法為主。如果以我的主觀看法

為主，那就是「排入」（排入是從有境這邊的主觀角度）。例如，分別心肯定是以自己的看法為主，只有沒有任何分別心的，才會是「立入」。至於立多少，要看自己瞭解的程度而定。

當然，解釋「立入」的時候，不必說對境那邊怎麼樣，只要不是「排入」的「入」，就肯定是「立入」。這樣講才能比較全面地抓住其意義。就好像，我們講「常法」的定義，不會說「長遠在那裏」，因為無常的定義是剎那剎那變化，所以就說：「不是剎那剎那滅的法，就是常法」，這樣的定義就比較全面。又好像，無分別心也有錯的，例如眼根識錯，並不是分別心的問題，而是因為眼根識依靠身體，身體有問題而導致眼識有問題，這根本不是主動的，而是被動的錯，這樣的錯誤是無分別心，這個無分別心也是立入啊，但是不是對境真的與此一模一樣呢？不是啊，它還是錯的。所以，將這種狀況也掌握起來，對「立入」的定義就應該說：「不是『排入』的那種『入』，就是『立入』」，這就將錯的眼根識也包含在內了。

我們看「立入」的定義：「謂對自境不析為支分而入」。我們瞭解「立入」這個詞，好像是從對境那邊而入的感覺，但真正的定義要這麼解釋嗎？不可以這麼解釋，就好像剛才所舉的「常法」，我們感覺「常法」好像就是永遠在那裏，但如果這麼解釋常法的定義，那就不對了，因為「常法」之中，也有一剎那會滅的，例如人快死或燈快滅的時候，最後那一剎那滅的時候，其上面的空性也跟著滅了，因為其上面的空性是依靠它而存在的。它的反體也跟著滅了，反體也是常法。也就是說，快要滅的最後剎那的那些無常的法，其上面有很多常法，那些常法是永遠存在的嗎？不可能啊，它是隨著無常的滅而滅的，無常在第二剎那滅，它也在第二剎那滅，但這個第二剎那滅，並非它（常法）自己的體性。自身體性是剎那剎那滅的，才是無常；自身體性不是剎那滅的，就是常法。如此定義常法，才是圓滿無漏的。一樣的，對「立入」可以瞭解為從對境那邊而入，但如果判斷是不是立入的標準，就不能直接用「立入」這個詞來解釋。經教上比較難的一些主題，也有類似的道理。如果沒有注意這一點，我們就很容易誤解，很容易執著地抓住某一個詞，不懂得全面的應該如何理解，實際上，瞭解

全面，講出來的就必須這樣講（例如：不是「排入」的那種「入」，就是「立入」。類似這樣的講法）。

講了定義之後，接著看「立入」的分類，沒有聲音，只有「立入之知覺」與「立入之士夫」二種。其中「立入之知覺」的性相，「謂對自境不析為支分而入之了別」。「立入之知覺」與無分別心同義，剛才講了，無分別心有對的，也有錯的，所以「立入之知覺」亦分為義相符合和義不相符兩種。

文中說：「立入之知覺義相符合與現量同義」，這裏不應是「現量」，是「現前識」。現量的第二剎那是再覺識，不應是現量，但它是現前識。也就是說，沒有錯亂的無分別心與「立入之知覺」中的義相符合（即現前識）是同義的。一樣的，錯亂的無分別心（即無分別顛倒識）與「立入之知覺」中的義不相符是同義的，文中舉了「見二個月之根識」為例，這時候雖然是無分別心，但仍然是錯誤的，雖然是「立入」，但卻是「義不相符」。由此也可見，「立入」的定義不用說是從對境那邊而入，而應說為「不是排入的就是立入」，只有這樣才包含義不相符的這一塊。

接著是講「立入之士夫」，並舉佛陀為例。

這就講完了「立自宗」，接著看「駁他宗」，請看文：

丁一、駁他宗

有人說：對自境（對象）析為支分而入（緣）之了別（認識），是排入（排除而緣）之性相，對自境不析為支分而入之了別，是立（成立）入之性相。為反詰此說之前者，則以言瓶之語作為有法，應是對自境析為支分而入之了別，是排入故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是排入，是能詮語者，即是彼有法故。若根本許，則以言瓶之語作為有法，應非是對自境析為支分而入之了別，非是了別（認識）故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應非了別，是物質故。為反詰前列性相之後者，則以聖者佛陀作為有法，應是對自境不析為支分而入之了別，是立入故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是立入，是立入之士夫者，即是彼有法故。若根本許，

仍以彼作為有法，應非是對自境析為支分而入之了別，非了別者，非識故，是不相應行法故，與彼為一故。

我們可以注意到，他宗這裏講的時候，以為排入和立入都只有心法（了別）上，沒有想到聲音和士夫。如果以抓重點而言，確實是心法上。但如果從定義的角度看，以全面來看是否有周遍，就不應只講「了別」而已。所以，自宗反駁的時候，對於排入就舉「聲音」為例，對於立入就舉「佛陀」（士夫這方面）為例，以此反駁他宗的片面。

我們（仁波切）以前小時候辯論的時候，這裏有一個問題，因為駁他宗的論式都是自宗說的，我們在辯經的時候，可以引用自宗所用的這些論式（他宗的論式不能引用）。像《廣論》中「毗婆奢那」裏面，也有很多駁他宗、斷諍論的內容，自宗用於駁斥或答復對方所用的邏輯，我們都可以拿來引用。這裏文中，自宗在最後說「非識故，是不相應行法故」，意即：「是不相應行法，所以不是心法。」對於這樣的邏輯，我們會有疑問：心法中也有不相應行法啊？五蘊（色受想行識）中的受蘊、想蘊這兩個之外的心所都是相應行。所謂「相應」，例如心王與心所。受和想是不是相應？是。識是不是相應？是。因為受和想是心所，識是心王。若再問：「是不是相應行？」那就不是。五蘊之中，行蘊中不可以有其他的蘊，所以「相應行」也就排除了其他的蘊。也就是說，排除了受、想、識之後剩下的相應的法，就稱為「相應行」。那麼剩下來的是什麼呢？是受、想之外的心所。在此之外還有沒有心法呢？有啊，例如自證識，不是受，不是想，不是心王，不是心所，是一個獨立的心，既非心王亦非心所，所以肯定不是相應行，那就是「不相應行」。那麼，凡是不相應行法，肯定不是心法嗎？未必啊，例如自證識。這是我們小時候有過的討論。

接著繼續看正文：

複次，謂對自境析為支分而入之了別，是排入知覺之性相，對自境不析為支分而入之了別，是立入知覺之性相。對此說指出過者。有人說：以分別心作為有法，應是對自境析為支分而入之了別，是排入故。此理若不

成立，仍以分別作為有法，應是排入之知覺，是分別故。若根本許，仍以分別作為有法，應是對自境析為支分而入之了別，汝已許故。若許，仍以分別作為有法，應是對自境入（緣）某支分，對自境不入某支分，對自境析為支分而入故。此說不遍。若許，仍以分別作為有法，應是對自境之某部分不入（緣），汝已許故。所不能許者，凡是成事，皆為爾之境故。於前面所言不遍之處，對自境析為支分而入之了別，爾應是爾本身，有爾故。若許，仍以彼作為有法，應是對自境析為支分而入（緣或取），汝已許故。若許，仍以彼作為有法，應是對自境某支分入，對自境某支分不入，對自境析為支分而入故。汝已許此周遍也。若許，仍以彼作為有法，對自境某支分應未入，汝已許故。若許，仍以彼作為有法，應非是對自境某支分未入，凡是成事，必須是爾之境故。此理若不成立，應是彼者，彼為有之一，凡是成事，必須是分別之境故。

剛剛第一個他宗感覺到講錯了，只講排入之知覺和立入之知覺，沒有考慮聲音和士夫，並不全面。前面所講的定義，若改為「排入之知覺」的性相、「立入之知覺」的性相，那就改過來了（以自宗而言這就對了）。自宗對此尚未表態，另外一個他宗就出來說，這不對（文中：「對此說指出過者，有人說……」）。自宗隨後針對這第二個他宗作答復，文中後面「此說不遍」是自宗所說，接著「若許」到「於前面所言不遍之處」的前面，是第二個他宗所說，接著「於前面所言不遍之處……」是自宗對第二個他宗所說。

這裏第二個他宗的辯法很彆扭，他舉分別心為例，分別心當然是排入，以分別心而言，不管佛地階段的證量還是地獄中的眾生，凡是分別心的上面肯定有一個執著心，例如「執瓶分別心」、「執佛功德的分別心」等等，任一法上面都有執這一法的分別心，或者說，凡是法皆有執它的分別心存在。一樣的，凡是法皆必定為分別心所瞭解，分別心無量無邊、多種多樣，凡是存在的法，都會有分別心瞭解（有各種各樣的瞭解，但僅是以自己的立場瞭解而已，非現證）。所以，「排入」的意思是指以何方式而「入」，而不是像這裏第二個他宗一樣，將「排入」解讀為對一些法瞭解，對另外

一些法不瞭解。

這裏第二個他宗舉分別心作為有法，對第一個他宗說：「以分別心為有法，你講的分別心的定義（「對自境析為支分而入之了別」）應該要具備啊，因為它是排入啊」，但這不對，第二個他宗說：「仍以彼（分別心）作為有法，應是對自境某支分入，對自境某支分不入。」為什麼呢？因為「對自境析為支分而入故」。自宗對此回答：「此說不遍」，雖然分別心是「對自境析為支分而入」，但凡是法皆必定為分別心所瞭解，並非對某些對境入，對某些對境不入，「排入」的重點在於以自己主觀的看法而入。

今天講到這裏。

【2013 攝類學 99】

雪歌仁波切講授

2017/08/22

我們接著上次課「駁他宗」的內容繼續往下講。請看文：

有人說：聲（語言）分別是排入，為反詰此說，則言應非彼者，聲非是排入之聲故。此理若不成立，應是彼者，彼聲非能詮之聲故。此理若不成立，聲應非是能詮之聲，蓋彼水聲亦是聲故。

不管排入還是立入，主要講的是心法。因為有境裏面，主要是心法，然後才是補特伽羅和聲音。對境是指外面的色聲香味觸法，有境是指看、聽、聞等等，即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等六識心法是主要的。有境面對對境的時候如何入？就分為排入和立入兩個。以心法的角度來說，排入肯定是分別心。但是，除了心法之外有沒有分別心呢？有境裏面，聲音也是屬於排入，但也不能說所有的聲音都是排入，文中所說的「能詮之聲」才是排入，因為只有「能詮之聲」才有入的對境，而一般的例如「嗚嗚嗚」等其他聲音（文字舉例為水聲），根本沒有任何對境，所以不是排入。

這裏他宗的錯誤在於認為聲音和分別心二者皆是排入，「分別心是排入」這沒有錯，但「聲音是排入」就不對了，因為並非所有的聲音都有對境，有對境的聲音稱為「能詮之聲」，只有「能詮之聲」才是排入。

接著往下看：

有人說：凡是直接（親自）瞭解色之具境（認識），必須是立入；凡是將色就總義（抽象）瞭解之具境，必須是排入。對此之第一種說法，則以異生（凡夫）作為有法，應是立入，是直接瞭解色之具境故。此理若不成立，仍以彼作為有法，應是直接瞭解色之具境，爾色、是由執色現量直接瞭解之具境故。若根本許，仍以彼作為有法，應非爾色是以執色現量直接瞭解之具境，是排入者，是將色就總義瞭解者，爾色、是以執從執色分別

門（方面）瞭解之具境故。

他宗這裏說了兩句，第一句是「凡是直接瞭解色之具境，必須是立入」，第二句是「凡是將色就總義瞭解之具境，必須是排入」。文中「具境」即「有境」，「總義」即「義共相」。這種說法，一般人聽起來似乎是對的，我們的無分別心（例如眼識等根識）和第六識（分別心）對色聲香味觸等色法的瞭解，肯定是有差別的，無分別心瞭解的時候肯定沒有義共相，沒有以自己的主觀看法，而是對那邊色法的顏色形狀等等完全接受。而第六識是以義共相（主觀的看法）來看的。沒有以義共相趣入的，我們就稱為「立入」；有義共相趣入的，就稱為「排入」，可見他宗這裏說的第二句「凡是將色就總義瞭解之具境，必須是排入」是對的。

但是，我們瞭解色法的時候，有以無分別心瞭解的，也有以分別心瞭解的。以分別心（義共相）瞭解，就是以主觀來瞭解。那麼，以主觀來瞭解的時候，是直接瞭解還是間接瞭解呢？如果回答是「間接瞭解」，這也不對。如果分別心瞭解色法的時候是間接瞭解，那它到底有沒有直接瞭解呢？如果沒有直接瞭解，則如何安立間接瞭解呢？也就是說，如果沒有直接瞭解的一個東西，又怎麼可以說間接瞭解一個東西呢？例如，《般若經》是以「空性」為其顯義，也就是說，空性是其直接對境。一樣的，瞭解空性的比量，也是以空性為其直接對境。應該這麼理解，當瞭解空性是直接，則瞭解緣起是間接；當瞭解「緣起」是直接，則瞭解空性是間接。所以就是剛才講的，當直接瞭解「法不由自己成立」的時候，就間接瞭解「法是依賴其他因緣」；而直接瞭解「法是依賴其他因緣」的時候，就間接瞭解「法沒有自性」。「空」與「緣起」之間就是這麼一回事。

學員問：（聽不清）

答：瞭解空性的時候，就同時具備破斷邊和破常邊了（如果不是二者具備的，就肯定落於一邊了），也就是說，瞭解空性的時候，肯定達到中觀的見解，所以必須兩邊都離開。那麼，兩邊都離開的，是直接離開這一邊，間接離開那一邊。

現在講空和緣起，就像這樣子。例如「是瓶子」和「否定非瓶子」也是這種情況，直接瞭解「是瓶子」的時候，就間接瞭解「否定非瓶子」；直接瞭解「否定非瓶子」的時候，就間接瞭解「是瓶子」。可見，分別心瞭解色法的時候，是間接瞭解嗎？如果是，那麼就問：「必須有直接的力量才能間接安立啊，沒有直接則如何安立間接呢？」肯定要有直接瞭解的一個東西啊。所以，以義共相瞭解空性的時候，不可以說這就不是直接瞭解空性，這只是以自己的主觀看法影響而已，不等於沒有直接接觸到空性。這時候有沒有直接想到空性呢？有啊。就像我們第六識想一朵花的時候，只是以染汙識去想而已，不可以說沒有直接想啊，並不是說它是另外的離得遠遠的啊。又例如，當我們內心執著的時候，內心有沒有想到執著的對境（我、有我）呢？有啊，不可以說，義共相是直接想「有我」，而這裏是間接想「有我」。這時候對境是「有我」。執著心是分別心，肯定有其趣入境（即對境，也就是有我），也有其義共相（有我的義共相）。當生起這樣的執著心時，分別心有沒有直接想「我」呢？有啊，不可以說沒有直接想「有我」啊，我們也可以自然感受得到的啊。

我剛才為什麼問你們？你們可能會覺得，義共相是中間的一個東西，肯定沒有接觸到。實際上，義共相是指以什麼方式影響，只是沒有全面瞭解而已，不等於沒有接觸到，這個要分開認識。還有，例如，如何認瓶子的義共相？分別心當中有瓶子的顯示，這是義共相嗎？如果是這樣，分別心先要有瓶子的顯示，沒有這個則如何安立義共相呢？所以，執瓶分別心有沒有瓶子的顯示呢？有吧？如果沒有，那如何能安立義共相？！只是顯示的時候是以主觀的角度來顯示，這就是義共相，不能說沒有顯示瓶子。

學員問：（聽不清）

答：不是。剛開始的時候，為了要跟你們講義共相的缺點，就必須講得大一點，你們才看得到。如果一開始就像這樣跟你們解釋，可能你們就會糊裏糊塗，不是那麼清楚了。現在你們大概瞭解了義共相之後，就縮小一點了，不用放大鏡了，要瞭解到義共相是以主觀的角度顯示出來，但不

可以說沒有顯示，「執瓶分別心」有顯示瓶子啊，既然有顯示瓶子，那麼瓶子就是直接的對境啊。

所以，剛剛問大家：「瞭解色法的分別心有沒有直接瞭解色法？」必須回答：「有。」他宗這裏以為，「直接瞭解」與「義共相瞭解」二者是對立的，如果是以義共相瞭解，就不是直接瞭解；如果是直接瞭解，就沒有義共相。你們先要明白，以分別心瞭解色法的時候，有沒有義共相？有。有沒有直接瞭解？有。這並不對立。

你們可能不覺得，以義共相瞭解的時候會有直接瞭解，他宗也是不覺得，但自宗在這裏沒有直接點這個問題，而是從另外一個角度說，他宗講的第二句話是對的，第一句話是不對的。例如，我們對這朵花，有以無分別心來瞭解它，也有以分別心來瞭解它，那麼我們對它有沒有排入呢？有沒有立入呢？難道兩個都是嗎？

所謂排入和立入，必須是首先確定對境是哪一個，有境是什麼，沒有確定的當下，就不可以說是排入還是立入，而不是說，瞭解的時候有時是以分別心，有時是以無分別心。自宗的定義中，是必須首先具備確定了有境和對境之後，才談到排入和立入。而這裏他宗說的兩句話：「直接瞭解色法的，就是立入；以義共相瞭解色法的，就是排入」，這也類似於定義，認為兩邊有周遍。以自宗的角度看，這沒有周遍，因為沒有具體確定有境和對境。自宗這裏就舉「異生」（凡夫）作為有法，凡夫對色法，既有以無分別心（例如眼根識）瞭解，也有以分別心來瞭解，以此來看，凡夫既有立入，又有排入，那麼按你（他宗）的說法，排入和立入就有交集了，這就有矛盾了！

這就講完了「駁他宗」了，接著看「斷諍論」。請看文：

斷諍：

彼雲：於上下各處辯論時，所言見二月之根識。必須理解為，將一個月亮見為二個月亮之根識。複次，則以見二月之根識作為有法，應是立入

之知覺，是五分別顛倒識故。若許，仍以彼作為有法，於一月應是立入之知覺，汝許之一。爾凡是立入之知覺，爾必須是於一月立入之知覺故。若許，則仍以彼作為有法，爾應見一月，蓋爾於一月，是立入之知覺故。若許，仍以彼作為有法，爾對一月應見為是一月，一月是一月與一月二者，無論觀待地域、時間、自性之任何一種，是一成立實體之一，汝已許彼故。此因理之前，一段若不成立，則以一月作為有法，爾應是爾與爾二者，無論觀待地域、時間、自性之任何一種，應是一成立實體，爾與一月是一故。若許前理，則以此種根識作為有法，爾對一月應未見為是一月，爾對一月未見為是一月故，此說不遍。若爾，則對彼雲：以見二月之根識作為有法，爾應未見一月，爾對一月未見為是一月故。可以周遍。此理若不成立，則仍以彼作為有法，爾對一月應未見為是一月，爾對一月見為二月故。若根本許，仍以彼作為有法，爾應見一月，爾對一月見為二月故。

這裏中間一句：「若許前理，則以此種根識作為有法，爾對一月應未見為是一月，爾對一月未見為是一月故，此說不遍。」自宗對他宗回答「此說不遍」。這裏有兩個「爾對一月未見為是一月」，藏文應前後不同。我們從中文也看不出到底為何不周遍，如果前後相同，凡是瓶子就必定是瓶子啊，不能說不周遍啊。

這裏的道理在於，剛才講了，無分別心看色法的時候是立入，分別心想色法的時候是排入。所謂立入，是無論那邊的色法什麼樣都會接受，這不一定等於全部瞭解色法的所有（「瞭解」是指後面第六識有「是、非、有、無」的定解），但都會顯示。即使剎那剎那變化，也肯定有顯示，例如一盞燈燃燒的過程中，會一直動，我們的眼根識對此有顯示。一樣的，所有的有為法剎那剎那壞滅，我們的眼根識對此有顯示，但有沒有瞭解呢？不瞭解啊，我們的內心仍然認為是常法。實際上，這些有為法一直變化，沒有一剎那會住的。我們人也是如此，生老病死，沒有一刻住的，第二剎那就老了，前面第一剎那已經變了，一直在變化當中。對這個變化，我們內心沒有瞭解，但眼識、耳識、鼻識、舌識、身識都有顯示，例如我們修身念處的時候，觀身無常，觀身不淨，會感覺到身體的觸在剎那剎那變化，我

們的心臟在跳動，我們的血液在循環，我們的細胞在活動……，一切都是連一剎那都沒停過，這就是我們的身識有顯示，但我們卻不瞭解。如果我們以打坐來觀身體的感受，就會瞭解到這是沒有一剎那會停留的，這就是觀無常。可見，身體雖有無常的顯示，但我們卻不瞭解。

文字說：「無論觀待地域、時間、自性之任何一種，是一成立實體之一」，就是說，我們的眼根式面對色法的時候，色法與其上面的無常是一體，而且在就俱在，沒有就都沒有，不會分開的，無論時間、地點、體性都是一體的。例如，桌子與桌子的無常，二者同時出現，不會是先出現桌子再出現無常，無常本來就是桌子的體性之一，什麼是桌子的體性，什麼就是桌子的無常的體性，桌子的體性與桌子的無常的體性是不會分開的，二者是一個東西。所以，剛才說了，我們的眼根識看到色法的時候，色法上面的無常也會顯示，因為色法與色法上面的無常，「無論觀待地域、時間、自性之任何一種，是一成立實體之一」。擴大來說，當眼識、耳識、鼻識、舌識、身識面對色聲香味觸法的時候，這些色聲香味觸法上面的無常會一直顯示，因為色聲香味觸法與其上面的無常，二者本來就是一個東西，沒有可分開的。

剛才講了色法與其上面的無常，無論觀待地域、時間、自體任何一種都是體性一。為什麼說色法上面的無常呢？因為色法本身就是無常啊。那麼，可不可以說色法與其上面的色法是體性一呢？可以啊，因為色法也是色法啊。那麼，一個月跟一個月上面的一個月，也是無論觀待地域、時間、自體任何一種都是體性一。剛才講了，「色法是無常」可理解為色法的上面有一個無常，那麼，一個月上面，就有一個月的道理，可見，一個月與一個月上面的一個月，無論觀待地域、時間、自體任何一種都是體性一。所以，無分別心顯示一個月的時候，必須要顯示一個月上面的一個月。

如果如此，顯示了一個月上面的一個月，為什麼沒有顯示一個月上面的兩個月呢？這就是辯論所在，因為這是錯亂的眼根識，以這個將一個月看成兩個月的眼根識來說，它到底有沒有顯示一個月？有啊。這個月與這

個月上上面的一個月是不是體性一呢？是啊。這個月上上面的一個月有沒有顯示呢？有啊，但並沒有顯示「它是一個月」，而是顯示「它是兩個月」。這裏要將「它上面的一個月」與「它是一個月」二者分開，前者有顯示，後者沒有顯示。所以，這裏自宗所說的「不周遍」，是指「它是一個月」沒有顯示，這是對的；但「它上面的一個月」沒有顯示，這個不對。以「『它是一個月』沒有顯示」為理由，來推出「『它上面的一個月』沒有顯示」，這樣的推理是沒有周遍的。

接著繼續，請看文：

又彼雲：仍以彼作為有法。爾對一月應見為一月，爾對一月見為是一月故。此說不遍，此理若不成立，爾對一月應見為是一月，爾見一月故。若許前理，仍以彼作為有法，爾對一月應不見為一月，爾對一月見為二月故。此理若不成立，仍以彼作為有法，爾對一月應見為二月，爾是對一月見為二月之根識故。

接著他宗又說，仍然以錯亂的眼根識作為有法，應該顯示了「一個月是一個月」，因為那個月上上面有一個月顯示故。

自宗對此回答「此說不遍」。這裏的不周遍，與上面那一個不周遍是一樣的，上面那個是否定的角度（那個月上上面一個月沒有出現，因為「它是一個月」沒有出現故），這裏是肯定的角度（那個月上上面應該要見「它是一個月」，因為它上面有一個月出現故）。

到這裏為止，我們就念完了「大理路」的部分，之後要學的就是《心類學》了。

今天講到這裏。