【2017 辨了不了義善說藏論 057】

宗喀巴大師 造論
雪歌仁波切 講授
2020/02/07

上節課講到第 45 頁第二行，如文：

由此諸理云何悟入唯識義耶？

如何說由《攝大乘論》、《菩薩地》、《攝抉擇分》三部論典所用的正理，可以了悟萬法唯識所現的道理呢？

在無著的《攝大乘論》、《菩薩地》、《攝抉擇分》三部論典中都講到《解深密經》主要是成立法無我，三部論典所用正理幾乎一樣，比如在《攝抉擇分》及《攝大乘論》中，第一個理和第二個理一樣，但第三個理則不同。以《菩薩地》而言，其中的第三個理相當於《攝大乘論》的第一個理，《菩薩地》的第一個理相當於《攝大乘論》中的第二個理，而《菩薩地》的第二個理則不同。若我們簡單了解一下《菩薩地》中的第二個理與《攝抉擇分》中的第三個理即可得知，這兩個理實際上和這裡用的邏輯大同小異，不難理解。

總體而言，宗大師特別重視《解深密經》中所講的法無我。如前面第 41 頁 19 行文：「若執前說，增益自性差別，或自相有或勝義有，即是正所知障。如彼所執決擇非有，即所知障清淨所緣，實應正理。」意思是說，對於分別所依或名言處所，或這裡講的自性相或差別相，執它們為勝義有、自相有那種的執著心，實際上就是主要的所知障。因此，抉擇這樣的執著心的執取境「增益自性差別，或自相有或勝義有」是不存在的、不合理的，即為清淨所知障的所緣「實應正理」。這裡有個很重要的詞「正所知障」，藏文的解釋是「主要的所知障」，這種的執著心，就是我們常用的「執瓶子或者執色等諸法的分別心的耽著基是有自性成立」的這種執著心，即是這裡所講的主要的所知障。所以必須抉擇這樣的執著心的執取境是不如理

的、是完全不合理的，即「如彼所執決擇非有」。

如前面提過，當我們的內心有著「這個是色法」的想法，就叫「自性」，有「色法是無常」或「色法是什麼什麼」的分別時就叫「差別」。不管直接講「這是色法」，還是分別「色法是什麼什麼」時，都是分別心，這種的分別心會有它的耽著基，而在這個耽著基上把它視為「勝義有」或「自相有」，這樣的執著就是主要的所知障。相較之下，「能取所取二取異體有」的執著心就不是那麼主要。依藏文在這裡應該加個「故」，即「故如彼所執決擇非有」，意思是：所以，我們更應該抉擇出這種所知障的執取境是完全的不合理的。

第 45 頁的問題就是：這裡一直強調的「分別心的對境耽著基是無自性」，若能對此做出抉擇的話，它能幫助我們去除執著心嗎？或說我們內心的唯識見解可以生起嗎？「由此諸理云何悟入唯識義耶？」即無著菩薩在《攝大乘論》、《菩薩地》、《攝抉擇分》這三部論典中所用的正理，能不能生起唯識的見解？所謂的「唯識義」指唯識說諸法都是由自己的內心中變現出來的，所以沒有必要執著，這是唯識的見解。依此理抉擇耽著基是沒有自性的，如此抉擇對生起唯識的見解有幫助嗎？答案如文：

謂若破諸法從色乃至一切種智名言處所分別所依，是勝義有。則執能詮之名，所詮之義，及依名義所詮自性差別之意言，知如所現其義非有，故其能取無不迷亂。由此便能悟入唯識無能所取。

首先瞭解「謂若破諸法從色乃至一切種智名言處所分別所依，是勝義有」的意思。真正所要破的是內心執「諸法的名言處所分別所依，是勝義有」的執著心但是要先破的是執著心的對境「諸法的名言處所分別所依勝義有」，這是「所應破」，而後再間接或者順便的破除內心的執著心。執著心的對境，如諸法「就在那裡」，好像去找的話可以找到，但因為根本找不到，所以找得到是不合理，將這樣「就在那裡」的想法破除之後，就會跟著破除「可以找得到」的那個執著心。所以要先破的是執著心的對境或執著心的趨入境，然後才能破執著心。

這裡講的趨入境是什麼？一般會用「分別心的耽著基」，而這裡用的是「分別所依」、「名言處所」這兩個詞。《攝大乘論》中用三個道理，破除了名言處所，但分別所依方面沒有破。但此處的「分別所依」也可以用相同的邏輯破除。第 43 頁倒數第 3 行剛講完三個理後，有句「若執色等分別依處是勝義有，或自相有，與執假名依處是自相有相同。」即是說：用《攝大乘論》中的正理來破除名言處所或假名依處有自相，實際上相當於破分別依處自相有，二者相同。

學習《攝類學》的立入和排入時，無分別心是立入，分別心是排入。與分別心一樣，我們的聲音是排入，現在這裡講破假名依處或名言處所有自相，跟破分別依處或分別所依時實際相同（假名依處、名言處所二者相同，分別依處、分別所依二者相同，只是翻譯用詞不同），因為不管分別依處也好，假名依處也好，都沒有自相。有自相是所要破的，如此執著有自相的那個執著心即所謂的主要的所知障，更是要破的。

回頭看第 45 頁。不管名言處所勝義有的執著心也好，分別所依是勝義有的執著心也好，這兩種執著心都是我們最主要破的所知障，而這是在甚麼之上？在諸法上面。以色法來說，在色法上有著將色法的名言處所當成勝義有的這種執著心， 就是主要的所知障。相同的，對色法上生起分別心，我們將它的所依當成勝義有，這種執著心也是主要的所知障。這些所知障中主要破的是它的趨入境勝義有，這裡名言處所、分別所依指的就是趨入境。「從色乃至一切種智」就是諸法，以前講過諸法總共有 108 種，其中雜染的法 53 種，清淨的法 55 種，色法是雜染的 53 個法中的第一個，清淨的法中第 55 個就是一切種智，即 108 個法中的第一個就是色法，而最後的第 108 個法就是一切種智。

諸法上的每一個都有名言處所，都有它的分別所依，不論名言處所或名言所依，實際上是不是勝義有？不是。但我們的執著心會認為它是勝義有，而勝義有就是所要破的。再回到前面無著的邏輯，不論是《攝大乘論》、《攝抉擇分》、《菩薩地》中所用的理由，能不能破在色乃至一切種智的諸

法上名言處所或分別所依上是勝義有的這個部份？確實能破，如果能破的話，則肯定能夠「入唯識義」。

再看下面「則執能詮之名，所詮之義，及依名義所詮自性差別之意言，知如所現其義非有，故其能取無不迷亂。由此便能悟入唯識無能所取。」這是解釋若能破的話又會如何？

首先瞭解什麼是「能詮之名，所詮之義，及依名義所詮自性差別之意言」。下面引《攝大乘論》的時候講到：「由四尋思，及由四種如實遍智，於此似文似義意言，便能悟入唯有識性。」「尋思」即觀察瞭解。「尋思」知道之後，就有「遍智」。此二均有四種：名、義、自性、差別。尋思有名尋思、義尋思、自性尋思、差別尋思。同樣的遍智也分名遍智、義遍智、自性遍智、差別遍智。實際上分別心是跟著義共相的，而義共相還可分聲共相及義共相，此處講的「名」與「義」就是此意。還有在分別心本身分辨時，有兩種對境，一是有法，另外一個是有法上面的特質。以聲音為例，直接說「這個是聲音(有法)」，然後會說「聲音是無常、聲音是所作性(有法上的特質)」等，這就是差別。分別心就是將這種「能詮的名」與「所詮的義」關係建立起來，讓我們認識有法本身，或是有法的差別，例如：「這是瓶子」就是認識有法本身的自性，而「瓶子是色法」或「瓶子是什麼什麼」就是認識有法的差別；這兩種認知的基礎就是「名」與「義」的關係，所以將名與義的關係連接起來的，就是我們分別心認識有法「自性」或是有法「差別」的樣子。以這四個就相當於認出我們的分別心了。所以，此處所描述的就是分別心，「意言」即分別心，所以是四種意言、以「名」、「義」、「自性」、「差別」來分別的四種分別心。

「知如所現其義非有」。我們觀察這四種分別心在顯現對境「名」、「義」、「自性」、「差別」時，都會顯現分別所依是勝義有，或顯現名言處所是勝義有。這裡的「知如所現其義非有」，就是上一段說破了「分別所依、名言處所是勝義有」之後，就會知道這些分別心所顯現的對境勝義有是不合理。

之前在講宗大師的《中觀正見教授》時，提到執著心如何生起。首先生起的不是執著心，必須先有實有的顯現，才會有執著心。不管是五根識中的「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」或是第六識，在六識面對「色、聲、香、味、觸、法」等對境時，就會出現「色、聲、香、味、觸、法」都真實在那裡的顯現。但此時不可以說我們已經執著了，或者說這些是我們的趨入境。這些是顯現境，不是趨入境，為何？因為如果把「對境在那裡」就變成是趨入境的話，則我們的六識就會變成顛倒識了。如果六識是顛倒識的話，那麼它的趨入境是不存在的；趨入境不存在的話，則我們是無法了悟任何的一個法，因為它的趨入境不存在。

六識的趨入境是「色、聲、香、味、觸、法」，這些的存在是合理的，但「色法在那裡」並不是它的趨入境，「色法」才是它的趨入境。以眼識來說，「色法」是眼識的趨入境或執取境；「色法有自性」不是它的趨入境，而是顯現境。所以色、聲、香、味、觸、法等六境”「在那裡」或「它自己成立」或「它有自相」是顯現。六識中的不論哪一識，當它面對境時都有「它在那邊成立」的一種顯現，當這種顯現出現時，我們還沒有生起執著心。是在那樣的顯現之後，第六意識冒出來抓住這個顯現，認為這個顯現完全合理的、對境是真實地在那裡、可以找得到的，才是所謂的執著心。

因此在眼識的階段只是顯現境，之後第六意識將眼識的顯現境再當成趨入境緊緊的抓住時，就生起所謂的執著心了。唯識說要先破執著心，如此就等於破除了執著心的趨入境，若破了執著心的趨入境，則相當於破了執著心的趨入境之前的顯現。中觀說若先出現顯現，之後再抓住即就了執著心；亦即後出現的執著心的趨入境即相當於前出現的顯現境。這個前後順序要瞭解。所以前文說「若破」，即是破除「執著心的趨入境」，「則」可了知前面的顯現是不合理的，即是「知所現其義非有」。

例如我看到了金剛杵，內心中第六識就會分辨出「這個是金剛杵」，這時候的分別心是對的、合理的，在我的第六意識分別心裡顯現金剛杵時，我們不會想著「這是我的耽著基(趨入境)，是分別心安立的」；我們只會感

覺它是從金剛杵那裡成立的，而不會覺得它是我的分別心安立的耽著基(趨入境)，我們並不會這麼想。有這個顯現時，還沒有生起執著心，而是之後，在第二剎那將那個「從金剛杵那裡成立」的顯現當成趨入境所生起的分別心，就是所謂的執著心，這要區分清楚。

又比如內心想著瓶子，是先生起「執瓶子的分別心」，雖然它有顯現瓶子的耽著基是有自相，但是它只是顯現，不叫執著心。在這個顯現之後的第二剎那，第六意識馬上將顯現出「耽著基是有自相」認為它是合理的部分，就是所謂的執著心，所以它是有前後的次第。總的來說，即破了這個執著心的趨入境時，也就能夠知道前面的顯現是不合理的。

任何分別心都有它「 名言處所、分別所依是勝義有」的顯現，而此顯現實際上是非有，即「如所現其義非有」。

「故其能取無不迷亂。由此便能悟入唯識無能所取」。這裡使用「能取」不對，應該是「如顯現一樣的執取」。因為了知分別心對境「勝義有」的顯現是不合理的緣故，那麼跟著這個「勝義有」的顯現，去執取「對境勝義有」，覺得「它是合理的」的這個執著心也就不可能合理，肯定也是錯的。因為顯現已經不合理了，顯現之後抓住這個顯現的執著心更不可能是合理的，肯定完全是錯誤的。「無不迷亂」就是說，若如顯現一般執取的話完全是錯的，所以「故其能取無不迷亂」，應該用「故其執取無不迷亂」，若如前面的顯現一般抓住的話是完全錯誤的。

「由此便能悟入唯識無能所取」。若能如是知的話，則等同於悟入「無能所二取異體有」的唯識義。其中的「無能所取」意指「能取所取二取不存在」，意思即「這裡有能取、而那裡有所取」的這種狀況是不存在的，是形容唯識的內容意義。

所以能悟入唯識義，等於破了「分別所依是有自相或勝義有」，即破除前面分別心的顯現這個階段。破了顯現的階段非常重要，因為凡夫主要是跟隨著分別心走的認知，不是無分別心。跟隨分別心走，如果我們能了解

「分別心顯現的法我」是不合理的話，相當於抓到了法無我，所以前文才說「分別所依是有自相」的這種執著心是主要的所知障、是正所知障，原因就在我們內心中滿滿的都是分別心，同樣的，跟隨著分別心的法我執也是滿滿的。

做完答覆後，宗大師再引《攝大乘論》做為根據。因為《攝大乘論》中講到：若能破分別所依是勝義有的話，則能入唯識的見解。如前所說我們要破「分別所依是有自相的」，因為分別所依完全是以分別心安立的，那麼當中也有一個能取所取，能取是分別心，所取是分別所依，這裡說分別所依不是它自己成立的，完全是分別心安立的，如此就變成「能取所取二取有」不存在了；我們將分別所依當成它是在那邊成立的、或認為是勝義有的，那就是「能取所取二取有」，即認為能取所取是分開的異體；所以在分別心的情況下，也可以說「能取所取二取有」或「能取所取二取無」。因此「能取所取」的用詞，能夠觀待分別心來說，也可以觀待無分別心來說，只是觀待分別心用得比較少。「攝大乘論云…」中先講到的是四種尋思，這四種尋思都是在講分別心，全都是在破除分別所依是勝義有。四種尋思或四種遍智都是講這個，完全沒提到所謂的能取所取二取有。要注意，能取所取二取有在兩個方面都可以用，分別心可以用能取所取二，無分別心也可以用能取所取二，這個詞以後會出現。如文：

攝大乘論云：「以諸菩薩如是如實為入唯識勤修加行，即於似文似義意言，推求文名唯意言，推求依此文名之義，亦唯意言；推求名義自性差別，唯是假立。若時證得唯是意言，爾時證知若名若義自性差別，皆是假立。自性差別義相無故，同不可得。由四尋思，及由四種如實遍智，於此似文似義意言，便能悟入唯有識性。」

「於似文似義意言，推求文名唯意言，推求依此文名之義，亦唯意言；推求名義自性差別，唯是假立。若時證得唯是意言，爾時證知若名若義自性差別，皆是假立。」這裡用四個「推求」，後面用「尋思」，兩者意思一樣。第一種推求是-「推求文名唯意言」，第二種推求是「推求依此文名之義，

亦唯意言」，第三、第四種一起：「推求名義自性差別，唯是假立」，即推求自性、推求差別，共四種。而後推求的結果是什麼？即知道文名、文名之義、名義自性、名義差別完全都是分別心安立的，沒有是由自己這邊成立的，因此此處說「若時證得唯是意言，爾時證知若名若義自性差別，皆是假立」，不論由它的義、名、自性、差別推求，都能「證知」此是分別心假立的。

「自性差別義相無故，同不可得。」即四種推求或尋思不論是名、義、自性、差別的推求或尋思，完全都找不到它是由那邊成立過來的，同時所產生的四種遍智中，也是完全不可得。四種尋思相當於努力當中，而四種遍智即努力的結果。之後就是總結：「由四尋思，及由四種如實遍智，於此似文似義意言，便能悟入唯有識性。」由於四種尋思和四種遍智都是講分別心之所依是沒有自性、是勝義無，所以由尋思方面尋找下去，到了結果的四種遍智產生後，就已經能悟入唯識的見解。

再來下面有三個斷諍論，第一個斷諍論，如文：

若謂此是觀待分別意識破能所取，非以正理觀待堅固習氣所起無分別識破能所取。云何便能悟入唯識？

這是他宗的第一個諍論。因為前說悟入唯識有兩種，一是觀待分別心，即觀待分別意識來悟入唯識；另一是觀待無分別心來悟入唯識。他宗認為：不論《攝大乘論》、《攝抉擇分》或《菩薩地》中所用正理都只能是觀待分別意識來悟入唯識，而不能觀待無分別心悟入唯識。

所謂觀待分別意識悟入唯識，即瞭解分別心顯現的名言處所和分別所依完全是勝義無。要知道不只無分別心中有能取所取二取有的顯現、分別心也有能取所取二取有的顯現。唯識認為，無論是無分別心或分別心上的能取所取二取有的顯現，都是要破除的。以分別心的能取所取二取有的顯現而言，即剛才所說「名言處所或分別所依」是勝義有的那種顯現。若欲破除的話，應該了解執取「能所二取有」這樣的執著心是不合理的，它的

趨入境是勝義有是不對的，名言處所和分別所依完全是勝義無。能如此瞭解的話即等於以「觀待分別意識來悟入唯識」。

而以”觀待無分別識來悟入唯識”又是什麼呢？如眼識、耳識、鼻識等無分別心，它當中也會顯現「色、聲、香、味、觸」等對境，內心會覺得對境好像都在那邊，而我的「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」是在這邊。正因為有這樣的顯現，讓我們又產生了一個「 對境真的在那裡」的執著，這樣的執著和分別心的顯現一樣，我們也認為它是存在的。而若欲破除這樣的執著心時，就應聊解「色、聲、香、味、觸」均為自己的「眼識、耳識、鼻識、舌識、身識」中的一個顯現而已，若能如是了解即謂”觀待無分別識悟入唯識”。

此處用「若謂此是觀待分別意識破能所取」，意即觀待分別意識來悟入唯識，「以正理觀待堅固習氣所起無分別識破能所取。」意即觀待無分別意識來悟入唯識。他宗認為《攝大乘論》、《菩薩地》、《攝抉擇分》所用正理，只能夠破除觀待分別意識能取所取取有二取有，但無法破除觀待無分別心的能取所取二取有。若只悟入一種唯識，而無法悟入兩種唯識，則其他執著心還在的話，就不是完整悟入唯識了，所以問「云何便能悟入唯識？」

自宗答覆說：「答云無過」沒有問題還是能悟入。自宗先做舉例，如文：

答云無過。謂所取青，是執外境分別依處，由以正理破彼自相，便能成立見青是分別依處之取青識於境迷亂，以彼見似有自相故。若彼已成則彼青色離似自識非有實物，亦得善成。

「謂所取青，是執外境分別依處」這一句是說，眼根識所取之青色，是執青色為外境的分別依處。「執青色為外境」是分別心的作用，它的耽著基即是眼根識所取之青色「二取有的顯現」。

「由以正理破彼自相，便能成立見青是分別依處之取青識於境迷亂，以彼見似有自相故」這一句是說，當我們以正理瞭解「執青色為外境」分

別心的耽著基是無自性、破了它有自性時，便能成立顯現「青色二取有」為分別依處的取青眼根識是迷亂的，它於顯現的對境迷亂，因為它顯現青色為似有自相故。這裡的第一個「彼」指執青色分別心的所依或所依處。因為他宗認為破此分別依處有自相，仍無法悟入觀待無分別心的唯識；但自宗回答「便能悟入唯識」，即主張觀待分別心悟入唯識時，等於也能觀待無分別心悟入唯識。所以就舉例如執青色的無分別心（執青色的眼根識）及執青色分別心來說明，是可以由「觀待無分別心來悟入唯識」，也可以由「觀待分別意識悟入唯識」。

「見青是分別依處」是對「取青色的眼根識」的形容，說明執青色的分別心的所依是來自眼根識所取的青色。「取青識於境迷亂，以彼見似有自相故」是說，這個取青色的眼根識於顯現境迷亂，因為它顯現青色為似有自相故。不單單在執青色的分別心的所依處是自相有的顯現而已，執青色的眼根識中也有顯現青色有自相。因為此時第六識還沒有生起，此時是處於眼根識的階段，眼根識看到青色時，會顯現有自相，就成了第六識分別心所依或耽著基是有自相的。「眼根識會顯現第六識分別心所依或耽著基是有自相」，這有點難理解。其實，不僅是在五根識之後才生起分別心，生起的分別心也無始以來便影響我們的五根識。所以，當使用五根識時也等於分別心的習氣也在影響著它，因此五根識中也有顯現分別心的所依處是有自相。

這裡講「謂所取青，是執外境分別依處，由以正理破彼自相」，破除了分別心的所依處是有自相時，即能成立「見青是分別依處之取青識於境迷亂」，即能成立無分別心上的顯現有錯亂。

今天講到這裡。#