

# 《瑜伽師地論》 第七十八講



陳雁姿博士講授

標題：卷十五之〈本地分中聞所成地第十之三〉

好了，我們已經講了「增九法門」，最後就是講屬於「增十」的法門了。這是「內明」裏面的最後一個方面，由於是「十法」，就很少，不是很多名相與「十」有關的，所以這裏很短。他說，「已說九種佛教所應知處」，這樣即是「增九法門」，然後跟住就講「增十法門」，就是與「十法」有關的一些名相，其中大家應該比較熟悉的就是「十遍處」了。

因為凡是講解脫的禪定，或者是比較高階層的禪定，就一定會講及到「十遍處」這個名詞，「十遍處」的這個「遍處」，即是在禪定的觀想的時候，是能夠將所見的一切境象轉為一種境象，而且是完全周遍一切，其中就有分四大元素的那個「遍」的普遍性，第一就是「地」；哦！「四大」就是地、水、火、風，如果他是修「地遍處」，就是所有境象變成一種硬的感覺，堅硬的感覺，就好像地的這種形狀、這種性質，這樣就是所謂「遍」了。

連身體都會感覺到硬的這種情況。如果是「水」，無論身體或者外在境界都有種流動的狀況，這個就是在物質的感覺方面的「遍」。另外顏色方面的「遍」，就是青、黃、赤、白這四個方面，如果是「黃遍處」，就是我們眼前見到很多的不同顏色，是嗎？不同的境象有不同的顏色，但如果修「黃遍處」就全部都變為黃色了，如果是再強一些，就不止自己感覺黃色，還要令到他人也感覺到是黃色，這樣的。

即是說，他對所緣境操控自在的那種情況。還有兩個「遍」就是「空遍處」，就是一切都無礙那樣的。另一種就是「識」的「無邊遍處」，遍滿一切的地方都是一種精神的力量，這種就叫做「遍滿」，「遍滿一切所緣境」就是一種廣大無邊的觀想力，這樣，如果能夠修到這樣，就會將那個所緣境，即是我們所見的任何對象，都能

夠完全地轉變自在，所以如果神通是修到這樣地步的時候，就會是隨自己的意念轉變這個境界。而轉變境界之中，是完全無間隔、無間隙的這種遍處，這就是「十遍處」了。這個「十遍處」通常一般在程序上就要先修之前講的「八解脫」，然後有「八勝處」，再進一步就是修這個「十遍處」，所以這三個、這三種禪定的功夫是有延續性的、以及它有那種不斷地增強，同時令到他能夠在這個神通自在的方面，他能夠達到一個較高的層次，這個就是「十遍處」了，他沒有講這些名稱，但是大家都應該知道的，以前其實都講過的。

他說，在這裡，在〈攝事分〉，〈攝事分〉即是說，在《瑜伽師地論》裏面不是分了五分嗎？其中我們現在講的這個〈本地分〉，但是它說，在後面的〈攝事分〉，即是最後一分，最後一個部分就會「廣分別」，「廣分別」即是將會詳細地講解；詳細地分析，不過實際上在〈攝事分〉裡是沒有看到這個分析的。

可能就是在編寫這部《瑜伽師地論》之前，寫到這個部分時，他是想在後面才補充的，但是不知道是不是寫到後面不記得，還是何種原因沒有。但是這裡就有這樣的提法，實際上後面就沒有的。不過不要緊，我們在〈三摩呬多地〉（samāhita）時已經講過，其實大致上已經交代過了。

如果大家讀過佛教其他的論典，一講到這些禪定的修習，都會講到這個「十遍處」的，所以周圍都會見到這些名稱。另一個就叫做「十無學支」，「無學」就是大家知道已經是修行已到圓滿的狀況，不需要再修行了，即是修行有有限度的，並非無止境地修，修到有畢業的時候，這個「無學」就有十種「無學」的因，或者支持住這個「無學果」的一些因素，其中又可以總括為五種「無學」的「蘊」，這個「蘊」，這個「蘊」就是一個積聚的意思，就不是我們一般講的「五蘊」，即「色、受、想、行、識」的「五蘊」，現在講的是「無學」生命的最主要的質素，是五堆積習的東西，而這五堆的東西，是表現到作為一個「無學解脫」的聖者，他們的一些特質，這個其中就是一些「蘊」的、與「戒」等道德操守有關的那些組合，即是說他這個「無

學」的生命、凡是「無學」的生命一定是講及到，他一個比較純潔神聖的生命體，這個生命體裡面，他聚集了很多與道德有關的因素，這個就是「戒蘊」。這樣的「戒蘊」如果與「八正道」一齊在配合來看，它就包括了「正語、正業、正命」的。

那位朋友找不到頁數？是第四頁，是第十五卷的第四頁。與「戒蘊」有關，就是裡面積習了很多的「八正道」裏面與道德有關的，就是「正語、正業」以及「正命」這三方面。另外與那種專注力，與我們精神的專注力有關的積習力量，就是「正念」以及「正定」，「八正道」兩支了。「慧蘊」就是與「八正道」裏面的「正見」、「正思惟」、「正精進」有關的。

其實「正精進」就是三個「蘊」都有關連的，「慧蘊」主要就是「正見、正精進、正思惟」，但是還有一個「正精進」的，就包含在這「三蘊」裏面，即是說其實即是「八正道支」。還有就是因為他已經是修行成功了、圓滿了，所以他有個「解脫蘊」，「解脫蘊」就是他斷煩惱之後，離繫的那種情況，他的生命中有種離煩惱繫縛的那種純淨的境界，這個就叫做「解脫蘊」。還有一種就叫做「解脫（的）知見蘊」，這個「知見蘊」就是對於解脫怎樣進行，即修道的情況、修道的結果以及他會知道，如果他要再教人的時候，他教的對象的根器是怎樣？「根器」即是說他的質素、他的水平大概是怎樣？他會因應他的程度去教導他。

這種就是對教「解脫」有清楚掌握的那種因素具備了在他的生命中，這種就叫做「十無學支」。「十無學支」裏面的那個所謂「無學五蘊」，就有戒、定、慧三蘊，這三蘊就總括了「八正道」在裏面，然後再加上「解脫」境界所得的離繫的境界，以及如何得到離繫的那種智慧、那種方法、過程全部清楚了解的「解脫知見蘊」。這個就是聖者所具有的、最高層次的聖者所具備的這種叫做「無學支」，就是這十方面。十法都不止這兩個的，不過是簡單舉例這些，這些是比較普遍的，大家都會見到這些名詞的。好了，小結了，一個小小的總結，這個總結因為現在要講「五明」，現在是「五明」的第一個「明」，第一個部分的「內明」現在講完了，所以做一個小小的結語，他說，「如是已說十種佛教所應知處」，「所應知處」就是「增十法門」，由增

一到增十，「及前所說佛教所應知處等」，因為有四個方面，第四個方面就是「所應知處」。還有之前四個部分，內明的四個部分，「當知皆是內明處攝」。「內明處攝」就是佛法的內容，就是這些東西，其實現在大家已經讀完了「內明」，即是「內明」應該要識的那些基本的，差不多已經學完了，表示什麼呢？表示你對佛學的詞匯、名詞，以及他相關的意義已經有一些基本的一個大概的掌握，這些你只要看多一些經典，深入經藏，你就會常常接觸這些名詞，慢慢你就會對這些名詞越來越熟、越來越清楚的，以及它們所涉及的道理的層次就會越來越融會貫通，但這個先是基礎的了解，但是如果大家只是讀一些很流行，或者很短篇的經典，就不會接觸到這些名詞的。譬如大家只是讀《六祖壇經》、《金剛經》那些，你就不覺得有這些名詞，是嗎？這樣就變成大家覺得似乎很陌生，其實是因為現在一般人所接觸的只是一些流行佛經，而實際上作為一個出家人要修學的那些佛經的內容，他們是要學這套名詞的。

但對於我們一般的佛教徒，譬如在家的佛教徒他們時間有限，而且不能花這麼多時間深入經藏，他們就只能夠讀一些比較短篇或者大家一般都是讀那些流傳、傳誦的經典，所以他們就未必會接觸到這些名詞的，所以大家讀的時候可能就會覺得很陌生，是嗎？很多名詞大家都不多見，實際上如果是佛學的專門學習的人才應該是學這些，所謂「專門人才」就是那些出家人，出家修學、修道的人就是要學這些，然後他要弘法也是要弘揚這些道理。

所以現在「內明處」所涉及的這樣多的概念，我們基本上已經交代過了，所以大家將來只是在這個基礎上反覆去學習與運用就可以了，即是說，我們現在是講《瑜伽師地論》的〈聞所成地〉，「聞所成」大家現在已經有了一定程度的「聞慧」了，「聞所成」的智慧，因為你聽回來的那些名詞道理，已經累積了相當的資料在裏面。將來你就要做什麼呢？就是除了熟習這些名詞之外，就要思考它的道理，以及將這些道理加以實習，這個就是「修所成慧」。「思所成慧」與「修所成慧」是再進一步的功夫。這一關都不容易過的，因為真是很辛苦，這麼多名詞，以及凌空去學這些名詞，大家都很有耐性地學這麼久，其實都已經是很難得了。但是「聞所成慧」就是先初步接收，漸漸你就要不斷地去思考咀嚼，以及深入去理解，逐漸成為你內心的一些

意念以及一些力量所在，你慢慢地就會發揮到這些用途了。跟著下來就是到「五明處」的另外一種學問，「五明」就是五種學問，與佛學有關的學問我們已經講完了。

第二就講及屬於「醫方明處」，這個「明」字就是學問的意思；或者學科的意思，某種學科，而這個學科與「醫學」以及與它們治療的方法有關的那種學問。如果是一個菩薩，需要在「五明處學」，這樣即是你需要做一個有全面知識的菩薩，能夠助人助己的，這樣他應該有一定的醫學常識，或者是精通醫學的，這樣就會更加理想一些。古代有很多出家人其實都懂得醫學的，很多時會為一些信眾去醫（治）病，醫病之中特別是心理病方面，精神病或者心理病方面，佛家就是對心理方面的那種治療，是特別有自己獨到的所謂治療的方法。

另一方面就是在治療裡面，又採取到與佛理有關的，所謂「業力」的問題，就是我們的疾病或者內心有些不舒服的東西，很多可能與他們的業障有關係的。這個就是佛經裏面有講及很多怎樣消解業障之後，很多時疾病就會自然會消除了。當然日常生活的調理亦都很需要，我們之前講「內明」的時候，都講過很多要調理方面的東西，即是平時都要注重健康生活，以及生理以及心理方面的平衡，還要就是有一種節制的、簡單節制的生活方式，一般都能夠保持一個比較良好的健康的狀況，有時如果這樣都不行，那就是心理方面或者是我們的業力方面的問題，或者我們須在另一方面去做一些功夫。

所以「醫方明」在佛學方面，不單止在醫學方面的東西，其實就涉及很多心理治療方面有關。這裏很簡單，因為這個不是我們最主要需要了解的東西，不過都是對我們成就一些生命的智慧或者知識都有幫助的，所以有提出這個所謂「醫方明」。他說，「醫方明」大約有四方面，四處。他說，「云何醫方明處」？「當知此明…」，「此明」即是這個學科「略有四種」，第一就是「於病相善巧」；「病相善巧」、「病相」即是病的症狀，即是這個病有什麼特徵？這個「相」就是特徵的意思，「善巧」就是能夠很清楚地知道，這種特徵是屬於哪種病？另外是這個病的因（「於病因善巧」），就是病的起因，能夠了解、能夠明白。第三就是「於已生

病」，即是已經出現這個病情了，他能夠「斷滅」，「斷滅」即是能夠治療、痊癒它，這就叫做「斷滅善巧」。對於「已斷（的）病」，即是能夠治療好的病，「後更不生」，能夠有方法令到病將來不復發，那種「方便」，即是那種方法、途徑等等能夠清楚掌握，這樣就「方便善巧」。

「如是善巧廣分別義，如經應知」。至於對於種種的善巧是怎樣？詳細的情況大家可以在很多經文裏面，能夠看到佛陀是怎樣對治那些人不同方面的病情、病因，這些大家都可以在經文中去學習。當然亦都應該有專門方面的訓練，譬如真是讀醫科的那些就有專門的訓練，這個「醫方明」很簡單，這麼簡單就是表示什麼？「五明」之中，我們最好是學會它，但它是不是最主要的？它不是最主要的，最主要是「內明」，內明就講得很長，是嗎？這個是作為我們佛教徒主要的學科，即是我們應該要學好它的，而「醫方明」如果你有機緣或者你有時間，你就應該自己學習、了解多一些，這樣對自己、對他人都有益。

好了，第三方面就是「因明處」，「因明處」在佛教來講，它是一種輔助的工具來的，就是因為佛教都是一個哲理或者一種宗教的知識，這個宗教在弘揚的時候都需要有很多種方法，令到它能夠被人接受，以及在傳播的時候，他都要知道傳法的技巧，以及怎樣可以吸引到信眾等等的東西，都是涉及到因明的學問的，因明也是一種學問，因為「明」。這個「明」（vidyā）簡單來講就是叫做「理由的學問」，提出一個充分理由，有足夠的證明的一種學問，但這只是「因明學」的一個很簡單的解釋、一個學科的名稱而已，而實際上這個學科在古因明是指七方面的、七方面的一個論辯或者論證的方法，或者提出主張的方法，現在這部《瑜伽師地論》，因為它是屬於早期的經典，即是屬於唯識的早期經典，所以它就提出所謂「七種論法」，在古因明那裡，所以有時叫做「七因明」，後期的「因明」，後期去到成熟的階段或者流行的階段，這七種論法就講的不多，但早期是講「七種論法」，也叫做「七因明」的。後期去到陳那 Dignāga（約 480-540）的時候，就由這位邏輯大師、佛教的邏輯大師對佛教的那種「因明」的方法重新做了一些改革，他的改革不但影響佛教，而且影響了整個印度的思想界以及那種邏輯的技巧，那時就有很多專門的討論，但是早期就是

講七方面的論法的。因明我們現在很多時都稱之為佛教的邏輯，但是邏輯只是其中的一部分，而實際就包括三個主要的範圍，第一就是它那個辯論的方面，我們叫做辯論術，辯論術在印度的很多宗派都是非常之重要的，因為我們知道，印度是宗派林立，無數那麼多哲學宗派，個個都有它自己的主張，個個都希望擁有大眾的所謂「歸信」，所以在這個傳教的過程裏面，就需要大家互相辯論，所以他們辯論的風氣很流行，而辯論的結果亦都往往影響一個宗教的興衰，如果是贏到對方，就很多人去相信這個宗教，會歸信這個宗教；如果輸了就會流失很多信徒，所以辯論的影響就非常之大。

甚至乎他們的辯論去到極端的時候，會以性命去做賭注，輸了就把命都賭出來。由於後果如此嚴重，所以他們很著重那種辯論的技巧。所以因明最初首先是著重這個，就是論辯方面，這個是對於護持一個宗教的一些必須的方法來的。古因明都是與辯論有很密切的關係。第二就真是屬於邏輯了，邏輯的推理法則，它們的那種可靠的形式是怎樣的？能夠得到一個正確的結論，它可以跟著一些什麼方式、形式去達到這個結論，這就是一套方法了，思考的方法。在陳那（Dignāga 約 480-540）的因明，這個就佔最重要的部分，所以稱他為「邏輯大師」。就是因這裡他做了一個很重要的改革。到法稱 Dharmakīrti（600-667）「因明」的時候，這個邏輯的方法更加推向一個高峰，所以陳那 Dignāga、法稱 Dharmakīrti 這兩位我們要知道，這是作為一個佛教徒要知道的一個基本常識，這兩位是世界知名的邏輯師，特別是法稱是最受推崇的，在佛教界、在世界上最受推崇的一位佛教的邏輯大師。

第三就是與認識論有關的，認識論就涉及到我們是怎樣去知道對象？我們通過什麼方式去知道對象？這個其實似乎是與生俱來的東西，我們似乎出世就識的，但是這個所謂認識的過程都是涉及很多複雜的、與我們得到的知識內容有關的東西，這樣就是我們接觸境的時候，我們用什麼方式去得到一些知識？得到一些對於對象的了解？用什麼途徑去獲得？獲得之後我們怎樣判斷這一種所得的知識究竟是真還是假？就是一些判斷的方法等等。所以亦都對這個所知的東西做出了很多分類，所以形成我們現在總合了我們生命中、生命的歷程裡面，遇到這麼多的東西；接觸到如此之多的學問

知識，我們這些知識的來源是怎樣的？它是怎樣成立？我們怎樣運用？以及其效用是怎樣？諸如此類都是屬於與「認識論」有關的東西，所以如果我們講到「因明」的時候，廣泛來講，它就涉及這三個部門，或者三個部分。

「七因明」，「七因明」就是講七方面的論法，七方面的論法其實都涉及到這三方面的，讀下去就知道了。原本因明最早將這個因明所涉及的範圍能夠有系統的講解，就是印度的其他一個宗派，叫做「正理學派」（Nyāya），這個正理學派首先講印度的邏輯，或者印度有關這方面的學問，因為這個都是印度人共通的、共用的一種方法，所以佛教都受到這些宗派的影響，亦都有採用這些方法的，然後慢慢佛教又再再在別人的基礎之下，再提出自己的改革；或者是改善的一些看法，所以就有一些所謂「新因明」，而佛教就是講「新因明」的。

特別是由陳那開始就叫做「新因明」，之前那些都叫做「古因明」的，包括《瑜伽師地論》這個年代，因為《瑜伽師地論》早於陳那，所以《瑜伽師地論》由無著（Asaṅga）傳彌勒（Maitreya）的《瑜伽師地論》；無著的弟弟是世親（Vasubandhu），世親的學問很淵博，唯識是他的其中一個部分，但是由於世親本身都有因明的，無著本身也是有因明的，不過他們主要就是古因明的方面。世親的學生其中一位就是陳那，陳那就是在因明方面發揚光大的一個人物，我們就略略知道因明與佛教的關係，但是這些都是印度普遍的學科來的，即是一個有全面知識的人都應該擁有「因明」的知識。

就好像西方亦然，在西方，如果你要學哲學，首先第一步就要學邏輯，首先要學習思考的方法，如果你思考方法都是混亂的；或者你想事情都亂七八糟沒有準則的，沒有一個規範的，你的哲學思考亦都是很多困難，以及很難達到前後有一致性的結論，所以西方與印度都差不多，他們都是很講究思辨的方法，這個就是「因明」少少的背境，這裡先交代給大家。這裏既然是介紹「因明」，首先就問，「云何因明處」？什麼是「因明」的學問？這裏《瑜伽師地論》就提出：「謂於觀察義中諸所有事」。這一句是很重要的，可以說是「因明」的一個最廣泛的定義，亦都可以講將

「因明」所有涉及的項目都包含在一句之中，其實它這個定義可能是好過後來陳那他們的定義都未定，因為他講及到，我們怎樣「觀察義」，觀察那些道理，觀察那些事象，而在觀察事象之中，我們是根據些什麼東西，可靠的、可信的方式，可靠的事理去進行這些觀察，所以其實這應該是一個很好的界定。

就是「因明」是要我們好好地觀察事物，而在觀察事物之中我們怎樣運用相關的知識以及規則，這個就是因明最基本、最重要的意思，而由於是「諸所有事」，所以包攝的範圍是很廣泛的，當然如果你要精確一些，後來這三個就比較精確，是嗎？這三方面很精確，但是如果說因明所攝的大部分的範圍，反而是這一句涵攝面會更多，因為其實「因明」涉及的範圍都有很多方面，以及內容是相當豐富的。這樣即是前、後的「因明」都各有它的優點。

這樣首先就舉出它的頌，他首先定義了什麼叫做「因明處」，大家記住這個「因明處」，最重要的一句，一句的界定，然後就舉出一個頌，這首頌就總攝了「古因明」七方面的論法，論法就是這七方面：「此復云何？喞拖南曰」，「喞拖南」(udāna) 即是攝頌，這個「喞拖南」是一個梵文音的一個譯法，udāna，所以叫做「喞拖南」，這個是一個 summarized 的一些頌，它是用一些很簡短的偈頌，這些偈頌將很多重要的名詞集在一首詩偈裡面，所以這種形式我們就叫做「喞拖南」。但是有些詩偈、佛經的詩偈就不是這種「喞拖南」的，譬如「一切有為法，如夢幻泡影；如露亦如電；應作如是觀。」這種就不是「喞拖南」了，那是一些有意義關連的偈頌。但是這些不是，這種是將一些重要的概念或者重要的那些 points (論點) 集中在一起，所以若你不分解裡面的那些名詞，你是不能夠理解它的頌文是講什麼的。

但是「一切有為法」這種你一看到這些文句就知道怎樣解了，所以那些偈頌由於它那些內容不同，我們所叫的名稱都會不同的，「喞拖南」就是這一種，叫做「攝頌」，即是總攝了一些很扼要的語句在裏面，扼要的概念在裏面，這樣就叫做「喞拖南」。這裡的「喞拖南」又提出了七方面，你看到，它是四句的，這裏的這首頌是四句，第一句是「論體、論處所」一句；這樣就包括七個論法裡面的兩個，兩個論，第

二句就是「論據、論莊嚴」第三句就是「論負、論出離」；然後最後一句（第四句）就是「論多所作法」。就是將七方面的論法總括在一首偈頌裡面，這種就叫做「攝頌」，或者叫做「啞拖南」。首先就是標列七種，「標列」就是舉出這七方面的論，因為現在這裏是一個偈頌來的，跟住就用一種散文的方式去講解這個偈頌，這裡我們叫做「長行」，在「長行」的時候就講這個偈頌裡面所講的那七方面的東西。

這裏就劃分，第一段就叫做「論體性」，剛才那個頌文不是有個「論體」嗎？第一個是「論體」，是嗎？「論體」即是論的本質，「體性」即作為論、論法的本質是些什麼東西呢？第二就是「論處所」，就是如果我們提出一些觀點或者一些主張的時候，在什麼環境之下，什麼場所之下適合去提出的，這個就是「論處所」。即是說有辯論的場所，或者有一個大家研究討論的場所，就叫做「論處所」，是提出一些論點的地方，哪些地方是適合提出這些論點。第三就叫做「論所依」，「論所依」就是當我們提出一些主張的時候，我們是要通過一些什麼令人信服的一些規則；通過有什麼能令別人信服的條件，以及有什麼規則是大家可以接受的，這裡即是說，大家要講一些推論，或者證明一些形式，以及它們法則，這個其實就是後來的「因明」最重要的部分了。

「因明」就是推論的規則，就是這個「論所依」。第四就是「論莊嚴」，「論莊嚴」就是如果我們要講得令別人接受；接受的時候，我們在提出這些觀點的時候，我們的一些行為的表現；我們的風度；我們怎樣講出來；怎樣運用一些音聲等，諸如此類，這些種種的條件，都會令到你所講的觀點是得到一個美化的效果，而令別人可以容易接受的，這個就叫做莊嚴，這樣即是包裝得好一些，包裝的條件好些等等。第六（五）、第五就是「論墮負」，「墮負」就是講出我們在與別人討論或者論辯的時候，如果是出現一種辯不贏別人的情況，或者辯輸的狀況，甚至乎在推論的時候出現一些所謂謬誤，邏輯的謬誤，這樣是什麼情況之下你就叫做輸了，叫做失敗了，這樣就叫做「墮負」。

論辯而獲得「墮負」的那種情況，這樣就有探討的。第六就叫做「論出離」，

「出離」就是說我們要考慮，當我們提出這些觀點或者辯論的時候，它那個（論點）是否適合繼續去做這個辯論或者繼續去探討？如果是不適合，就應該早些退出，這樣就會容易立於不敗之地，即是當整個環境不配合的時候，你最好就不要提出，但是我們要知道，哪些情況之下我們應該要出離，「出離」即是不應該進行這個辯論，這樣就叫做「出離」。

第七就叫做「論多所作法」，「多所作法」就是一種能夠出來，可以提出這個論辯，與別人辯論那些哲學的觀點，他本身是需要有很多綜合的因素的，即是他自己需要有很多的條件，好的條件，這樣才能夠成功的，成功去弘法，或者成功去為自己的宗教辯論，或者提出一個合理的主張，他自己本身需要有很多的條件、很多優勢才可能做到的。這些綜合條件就叫做「多所作法」。

我們看到這七種論的論法所涉及的範圍有很多，所以它基本上比「新因明」廣泛，即它所涉及的範圍，但是因為有時太廣泛，又不及「新因明」那麼集中，所以就各有各的好處，「新因明」就很集中、很精要；「古因明」就很廣泛的，有時覺得它也頗為瑣碎，但是其實都是我們需要注意的東西。我就覺得「古因明學」的東西我們都應該要懂得，「新因明學」我們當然更加要精通，因為這是別人已經改進的一種技巧，我們當然要好好地把握，是嗎？但是「古因明」亦都不要因為它是古，而覺得它落後、過時，其實不是的，它裡面都有很多值得我們反思的地方。所以我覺得無論是「新因明」或者「古因明」都是我們應該要學的東西。

但是在這個〈聞所成地〉，他講及到這個「因明」的時候，「古因明」就是這七方面的範圍，我們將就這個範圍再慢慢地逐一在下面講述。這個就是在〈聞所成地〉的第二部分，是屬於篇幅比較多的，篇幅最大的部分就是「內明」，因為這是佛教主要的學科來的，所以一定是講的最多的，另外這個「因明」主要是配合我們的佛理去學習，所以這個部分也都是屬於佔大部分的一種篇章，不過沒有「內明」那麼多，但是可以看到「醫方明」這方面就很簡短，因為它的重要性實際上並沒有這麼大。我們再逐個看這個七種論法。首先就是看論的「體性」，「論體性」就是說，當我們立一

個論點或者主張的時候，它的基本性質是什麼東西？「體性」就是性質，它的本質是什麼東西？它就有六方面的性質：第一就叫做「言論」；第二「尚論」；第三「諍論」；第四「毀謗論」；第五「順正論」；第六「教導論」。首先它的性質大概就可以分為六個方面去探討，首先就列了六個方面，大家都知道，凡是論典就是這樣的形式，它講到哪個部分都是首先將這個主要的重點列出來，然後慢慢再逐點、逐點分析的。現在這裏也是這樣，「體性」裡面的第一方面就是「言論」，「言論」是什麼？他說，「謂一切言說、言音、言詞，是名言論」。

「言說」就是指世間的語言，言論本身，即是「論」的本身，其本質是什麼？其實就是語言、文字而已，世間所共用的、共通的語言文字的這種媒介，語言是我們溝通的媒介來的，語言、文字。另外，「言音」就是在論的方面，我們通過音聲去表達出來，這是「言音」。「言詞」就是我們應用或者運用語言的組合，令到我們這個主張能夠表達出來，這樣就叫做「言論」，所以「言論」其實就是我們所講的說話，這種說話當然是可以探討它的真確性的言論，以及它是可能是一些文章、文句之類的東西。既然是講及到一些主張，這種言論就不是我們一般閒談式的言論，不是我們問候人的說話，也不是我們發揮、抒發我們感情的話語，不是這些，而是講及到你的一些見解、或者一些主張的一些言論。

而這些言論、這些見解或者主張，它的本質就是一些語言、音聲的東西，文字、語言、音聲，所以這個論的本質，第一就是言論。第二就叫做「尚論」。「尚論」，什麼是「尚論」呢？他說，「謂諸世間隨所應聞，所有言論」。「諸世間」，這個「世間」有時是指世界，但是很多時是指我們世人、世俗人，就是一切的世俗人，「隨所應聞」，「應聞」即是他們樂於聽聞的一些言論，如果是世人所喜好的，或者是他們想聽到的，這裡就表示了一些受人歡迎的，或者是一些比較時興的一些講法，世人能夠接受、也覺得是好的、又能夠流行的、普及的這些言論，這樣謂之「尚論」。「尚」即是崇尚的意思，崇尚的一些議論，這個就是「論」的一些體性來的。第三，論的本質亦都包含有一些屬於叫做「諍論」，「諍論」就是一些不同的見解，而引起一些紛爭的一種情況，這裏就涉及到他的探討，我們在語言上出現一些分

歧或者出現一些衝突，這些情況的成因是什麼呢？它就分了一些成因出來，第一就是「或依諸欲所起」的「諍論」，這些就與我們的欲求有關、與欲望有關的一些爭執，有些就是「若自所攝諸欲他所侵奪；」如果我們所鍾意的東西，「諸欲」就是我們鍾意的東西，那些喜愛的東西，這個喜愛的東西是攝屬於我們，「攝」即是屬於我們，或者是屬於我們、或者我們擁有的，或者是我們很努力地累積而得的，但是現在被「他（人）所侵奪」，這個就會引起紛爭了。

譬如有時是屬於什麼？「諸（所）欲」的東西，譬如說特別是宗教上的紛爭，這樣就可能大家都希望多一些信徒，或者是擴展教區，本來這個教區是屬於我的，現在被別人侵奪了，或者很多人就轉信了別的宗教，這樣都叫做「若自所攝諸欲他所侵奪」，還有很多世俗上的其他的「諸欲」了。譬如或者現在我有個很好的職位，被別人搶奪了，諸如此類都是這樣，這種就是引起紛爭的其中一種原因。另外就是「若他所攝（諸欲）」，即是這個「諸欲」是屬於他人的，「我（自）行侵奪」，我去侵損別人，或者奪取別人所擁有的「諸欲」。

第三就是「若所愛有情」，「所愛有情」即是你鍾意的、與你有關係的眾生，他們所攝屬於他們的「諸欲」，即是屬於他們的「諸欲」，但是「更相侵奪，或欲侵奪」，「更相」即是互相、互相侵奪，大家都想得到，這是指佔別人便宜；或者拿著數（好處），這些大概與我們世俗人所出現的爭論或者有些爭執是有關連的。現在我們的爭論很多時就是可以通過調解或者法律去平息，但是如果不行，很多時就會引起一個更嚴重的爭鬥，甚至乎兩國相爭都可以的，兩國交戰等等，所以這個就是爭論的一些起因，這個是與我們「欲所攝」，即是有所附屬的、屬於自己或者他人的一些東西，但是另一些紛爭是「若無攝受諸欲」，「無攝受」即是不歸屬於任何人，可能是公眾的東西，例如「歌舞、戲笑等所攝」；「歌舞」就是娛樂或者是大家去玩樂的一些地方，其實就是一些公眾娛樂的東西，但是在這些地方有時都會引起一些紛爭的，譬如「若倡女」；「倡女」即是指那些以能歌善舞作為職業的，其實就是一些表演的人，或者現在稱為演藝界的人等等，「僕從」，「僕從」就是服務界，就是服務於人的、為別人做事的，這是「僕從」，以前很多就是那些主人的所謂「手下」，那些

「僕從等所攝」，這些既然是公眾都可以觀賞的，這樣似乎就是一些公眾人物，就不屬於你或者我。

「或為觀看，或為受用」，「觀看」即是欣賞；「受用」就是享受這種娛樂或者某些服務，享用的時候，這些先講無攝受的「諸欲」是什麼，然後就說，「於如是等諸欲事中」，即是這些例子，屬於「欲愛欲貪的欲求」的這些事例裡面，「未離欲者」，即那些仍然是耽著「欲樂」的人，「為欲界貪所染污者」，「欲界貪」很多是什麼？貪著色、聲、香、味、觸，種種的這些五欲境，「因堅執故」，「堅執」即是我一定要有，或者「因縛著故」，「縛著」即是被這些欲望束縛住，「因耽嗜故」，「耽嗜」即是沉醉於這些「欲事」之中，「因貪愛故」，「貪愛」就是過度追求，就叫做「貪愛」，在這些這樣的執著、欲望裡面，「發憤乖違」，「發憤乖違」就是如果有些與自己那些意欲是有影響的，或者有些不是很符合自己的意願，往往就會「發憤乖違」，「發憤」即是生起一種憤怒，或者互相衝突、爭執；或者發生矛盾，或者「喜鬥諍者」，即是有少少事就要起爭執的，就會「興種種論」，即是生起種種的講法，生起種種的諍論，「興怨害論」，「怨害」即是講對方的不對，其實即是「相噬（爭）無好口」那些，有衝突的時候，就往往加強了那些「怨害」的言辭，所以這是諍論的本質，這些無攝受的「諸欲」會出現這些諍論，其實我們在世間上都見到很多這些事了，我估計我們今晚的中日足球比賽都可能會有這些情況，就是可能大家都有不同的擁躉（擁護者），就在擁護自己鍾意的那一隊，在比賽之中，對於那個賽果的執著，或者對於自己所支持的那個球隊，他們都會很多這些，很容易會興起一些「發憤乖違」這些情況，我們很多時會見到有些重要的賽事就會產生很多的爭拗，甚至乎流血衝突等等。

這一類就是不屬於攝受的，不攝受於任何人，但是他們都會在這些地方爭執的，或者演藝界亦有很多，那些不同的 fans 就會因為大家鍾意的偶像不同，就會大家互相對罵，這些就是我們世間的人經常都會做這些事情，如果「有所攝屬」的，「有所攝屬」就是當屬於自己，而他入侵奪，譬如我們現在很多時見到，譬如釣魚台事件那樣，一方就說屬於他們的，這一方就說屬於他的，大家互相爭論、爭鬥，這些就屬於

「有所攝屬」，有些是屬於「無所攝屬」的，就是這樣分法。一種就是有所攝，「依諸欲所起而有所攝」的；有些是「依諸欲所起而無所攝受」的。第三就是「或依惡行所起」，「惡行」就是做一些不好的東西而產生的一種諍論，這種諍論不外乎幾種情況，這就是「自所作身語惡行」，即是自己做一些不好的事情，一些身體、語言的不好的行為，而被「他（人）所譏毀」，「他所譏毀」，被他人嘲笑、侮辱、指責，這是屬於「譏毀」。

如果受不住別人的「譏毀」，就很容易會產生爭執、爭鬥。或者他人做一些不好的東西，「自行譏毀」，自己對他人亦做一些針對的、針對性的一些指責等等，或「所愛（的）有情，」或者你所鍾意的人，他所做的不好的行為，「互相譏毀」，「互相譏毀」就是當他人去批評你所鍾意的人，你為了他維護他或者袒護他，你就會與別人爭執的，又會產生這些事。這些就是「互相譏毀」或者爭執的情況，這個是「依惡行所起」的。「於如是等行惡行中，願作未作諸惡行者」，「願作未作」即是想做但是還未做的人，或者是「未離欲界貪瞋癡者」，「未離欲界貪瞋癡者」即是很容易會引起這些情況，不過這裡是在心理上去講的，「重貪瞋癡所拘蔽者」，「重」即是嚴重，嚴重的「貪」，「貪」就是貪愛的力，或者憎恨、無知「所拘蔽」，「拘蔽」就受它控制、受它蒙蔽，這些是心理上嚴重受「貪、瞋、癡」所影響的人。

「因堅執」的緣故，「堅執」就是堅執住這些個人的這些看法，或者個人的一種無知的心理的狀況，就會「因縛著故」，「縛著」即是束縛，「因耽嗜」即是沉迷在裏面；「因貪愛故，更相憤發」，而「懷染污心，互相乖違」。「互相乖違」即是不能夠與別人隨順，或者有衝突的地方。不過這裏主要講的「惡行」裡面，主要就不是在行為的表現上，而是講在心理的狀況上，如果心理有這些質素，都很容易會引起這些衝突的。至於「喜鬥諍者」，即是那些因少少事就會挑起這些是非、挑起爭執的人，就會「興種種論，興怨害論」，這樣就謂之「諍論」了。即是「諍論」會這樣依惡行而起的，依惡行或者惡的心理而起。第四是依「見」而起的，「或依諸見所起」。「見」就是一些思想上的見解了，即是行為上、思想上都會有影響的。第一就是「薩迦耶見」（satkāya-dr̥ṣṭi），「薩迦耶見」大家都識得了，講了很多次，就是

「我見」來的。第二就是「斷見」，「斷見、常見」這些，就是「邊見」，是一些不符合真實的見解，「無因見」亦然，也是不是符合真實的，認為世界上的東西出現，並沒有一些相應的因、因果規則而出現，「無因見」就是偶然而有或者突然就出現那樣的，這種這樣的「無因見」，也是不符合真實。

「不平等因見」就是指這些「不平等因」，特別是指如果有些宗派講那些造物主、創造主，那些就叫做「不平等因」，何解叫做「不平等因」？就是因為世間萬物，在佛教的觀點來看，就是要各種條件才能夠出現的，各種適合的條件具備了它就能夠出現，沒有一種東西是不需要因而存在，但是這個造物主是無因而有的，祂不是被創造的，祂自己有的、自己存在的，是唯一一種東西不需要依靠條件而存在的東西，所以祂就與其他萬物不平等了，而祂卻是萬物之因，因為祂創造萬物，所以這種叫做「不平等因」，在佛教經常用「不平等因」去講，其實是暗指「造物主」這個觀念，或者「創造主」的觀念，因為這個造物主與被造物不是處於一個平等的地位，在佛家來看，其實也是不符合真實的。

「常見」，永遠恆存的見解，又是不符合真實，因為世界萬象就是無常的存在，無常是因為因緣和合而出現的，跟住就是「雨眾見等種種邪見」，「雨眾」這個應該不是「兩眾」，而是「雨眾」，「雨」即是下雨的「雨」，「雨眾」是印度的一個外道的名稱，這個「雨眾外道」，其實它就是數論（Sāṃkhya），數論這個派別的名稱，Sāṃkhya 這個字本身就是一個數目的意思，數（numeral）的意思，首先數論在佛典、佛經裏面，有時就稱數論的人就叫做「雨眾」（Vārṣaṅya），「雨眾」的門徒，或者叫「數論派」，因為這是一個學派的名來的，這個學派是屬於婆羅門教的系統，我們知道，印度文化的主流思想就是婆羅門教的思想，因為他們雅利安民族就是信婆羅門教的，婆羅門教就以「四吠陀」的文獻為主，四吠陀、《奧義書》（Upaniṣad）為主，因為《奧義書》於印度來講是一個文化思想精華的一部聖典，就發展出有六個正統的哲學，六派哲學，其中有一派就是數論派，數論派是屬於婆羅門教的六派哲學之一，這個可以說是它們印度文化的所謂主流，或者是正統文化的思想，佛教、佛教是反婆羅門教的，是嗎？它不是完全接受婆羅門教的講法，所以佛教

本身這種思想，在印度是屬於非主流哲學思想來的，是叫做「異流」的思想，不是第二流，而是指與主流不同的哲學，就叫做「異流」的思想，「異流」就相對「主流」來講，印度的主流文化是婆羅門教的文化，所以它是講神論的，講創造主等等，神造萬物，四個種性都是神所創造出來的，是嗎？所以有造物主的觀點，有神主宰世人，賞賜禍福的這些觀點，這是他們的主流文化。

但是佛教就反對這個觀點，所以佛教不是正統、或者不是主流文化來的。而數論就是屬於六派哲學之一，所以這個派別的這個字就代表一些數目的意思，他是通過數目去講出萬物衍化的情況，即是萬象的出現，是怎樣出現的，在出現之中，它就分出一至二十五種數目，「二十五諦」，所以用數目去劃分萬象的那種分化出來的情況，所以它是一套哲學思想，是以數為主的一種哲學思想，它的哲學系統亦很龐大、亦很精深的，是六派哲學裏的頗為精彩一些哲學思維，這個就叫做「數論派」。而數論派的祖師，即創造數論派觀點的、它們那個創教的人物據說是生於印度雨季的時候，所以就叫做「雨眾」，「雨眾」就是指這個數論的信徒，所以我們有時見到這個數論就是指這個宗派真正的名稱，有時就會用這種去稱他們的門徒，我們如果見到「雨眾」這個名，就知道他是屬於數論了。

「雨眾」他們的見，即是這個「數論」的「見」是什麼？他們認為物質現象的出現是有來源的，有宇宙的本源，一個根源，亦有超越物質的根源等等的東西，這個就是他們的哲學見解。而在佛教就認為這種屬於叫做「邪見」，「邪見」即是不正見，不符合真實的一種見解。除了「雨眾」之外，還有很多「無量諸惡見類」，「惡見」就是不正確的見解了。「惡見」不是罪惡的意思，「惡見」是邪見，不正見的意思，「於如是諸見中」，即是這麼多各式各樣的見解裡面，「或自所攝」，「自所攝」就是自己所喜愛的，或者認同贊成的，就是這些「見」是自己所攝受，或者是「他所遮斷」，「他所遮斷」即是被他人所破斥，令到這種見解不能夠維持下去，即是要放棄，就叫做「遮斷」。

如果是被「他所遮斷」，通常就是在公開的辯論場合，被別人指出你的理論有些

什麼缺失，有什麼缺點？有什麼不足的地方？有什麼自相矛盾的地方？這樣你講不通，你就要認輸，以及要放棄自己的見解，如果放棄自己的見解就是為「遮斷」了，有些是「他所攝」，他人鍾意的，我們就去破斥他。「或所愛有情所攝」，而被「他（人）正遮斷，或已遮斷」，「正遮斷、已遮斷」就是指一個時態，就是現在正在遮斷中，這就叫「正遮斷」，即是現在進行式那種，「已遮斷」就已經被別人否定了，這個就是過去式來的。

因為這些是由梵文翻譯過來的，梵文就有這些過去式、現在式等等，所以有時就會翻譯這些（時態）。「或欲攝受所未攝受」，「或欲攝受」即是說或者他想學一些未完全理解明白的東西，所以這些「諸見」就有這麼多種類，即是這麼多種見解了，其實也不止這麼多，在佛教的經典常常講外道有幾多？什麼「六十二見」、「九十六見」諸如此類，很多「見」的。

可見印度的什麼？思想界是宗派林立，以及他們的見解很多，很多派別、很多觀點，某方面可以說他們是百家爭鳴，但是另一方面，也是很混亂的一個思想界，很多種主張都有的。「由此因緣，未離欲者，如前廣說」，「如前廣說」即是之前講的情況，「乃至興種種論，興怨害論，是名諍論」。所以這個「諍論」就涉及了很多的在欲念上，欲愛上、由欲愛所生起的紛爭，或者由惡行生起的紛爭；或者由種種見解所引起的紛爭，這就是世間所見的所謂「諍論」的情況了。即是說，我們在學因明的時候，都要了解一下各種的諍論的情況，以及亦都要反省自己有沒有這些情況，會不會常常因為這些東西與別人引起爭執？或者引起爭執的時候，如果是見解的不同，怎樣可以去護持自己的見解？辯護自己的見解？或者是怎樣「遮斷」別人，這個就是在宗教上有一門學問，就叫做「護教學」，就是傳教人要識得為自己宗派的教義去辯護的，即是要 defense 的，要識得當別人去質疑你的時候，批評你的時候，指出你的教義有問題的時候，你要識得為自己的宗教理論辯護，另外亦要在辯護之中，可以令到自己的宗派能夠得到別人的認同，以及得到他們的信任。

這是傳教人所需要的一些學問，在辯論、辯教學或者護教學裡面，其實是涉及到

怎樣了解這些評論，以及清楚評論出現的原因，然後怎樣因應這些情況怎樣去處理，所以是一門專門的學問來的，佛教本身都有這個「護教學」的，西方的教會都有這些，亦都很有系統、很有善巧的方法的。所以其實每個宗派都需要這方面的東西，這個大概就會涉及到與這個「辯教學」與「護教學」有關的東西。

第四就叫做「毀謗論者」，「毀謗」是什麼意思呢？不符合事實，即不是事實，或者對事實的了解不同，而引起一些問題，即是別人不是這樣，你卻說是這樣，這樣就是「毀謗」別人。我們通常說別人「毀謗」，就是這樣。佛教有時都會說別人「毀謗」的，佛法不是這樣講你偏說佛法是這樣，他就說你是在「毀謗」佛法。最嚴重是什麼？不是外人「毀謗」佛法，而是學佛的人自己「毀謗」自己的佛法，就是他不理解佛法是講什麼，亂講佛法是怎樣的，那就是更嚴重的「毀謗」。

這裏就說，「謂懷憤發者」，凡是「憤發者」都不是一個公正的態度，都是被個人的情緒所影響著的，或者這些是憤恨的心，或是囂張的態度等等的東西，這個就是「以染污心，振發威勢」，「振發威勢」就是以一種態度上去嚇別人，或者壓別人，不是以理服人這種態度，「更相擯毀」，「擯毀」即是排斥，以及互相去誹謗、互相去損毀對方涉及的所有言論，這個就叫做「毀謗論」，所以這個「毀謗論」基本就是這樣了，就是這種形態，就叫做「毀謗論」。

「謂麤惡所（引）發」，「麤惡」即是用一種粗鄙、惡劣的態度去引發這些「毀謗論」。「或不慙所引」，「不慙」就是一些不好聽的說話，令到別人很刺耳，或者是傷害別人的說話，這樣就是「不慙」，或這是挑釁的話語，這些就屬於「不慙」，這些「不慙」很容易屬於引起「毀謗」。「綺（言）語」就是一些言不及義、或者是一些無益或不符合真理的東西，叫做「綺（言）語」，好像很好聽，但是實際上沒有用的語言。「乃至惡說法律中」，指「惡說法」與「惡說律」兩種，「法」就是教義、正法；「律」就是戒律、戒條方面的東西。「惡說法」就是不符合正法、戒律的那些東西、講法，「為諸有情宣說彼法」，這個是在惡說法、律中，為眾生去講這些法，以及「研究決擇」，「研究決擇」就是進行探究，然後就判斷它的真假的情況，

這就判決或者判斷，表示判斷是非的情形，經過探究而去判斷是非。「教授教誡」，「教授」就是教導別人；「教誡」就是警告別人、「告誡」別人，避免一些事情不要做，「教授」通常就與「法」有關，「教誡」通常與「律」有關的。

「如是等論」即是種種這樣的言論就叫做「毀謗論」。這個「毀謗論」主要就是說，言語上麤惡的語言一路到這裡，特別最不好的就是「惡說法律」中，所講的、為眾生講那些不對的道理，那個就叫做「毀謗論」，或者叫做「誹謗論」。佛經經常講，我們造五無間業很嚴重的，「五無間業」就是什麼殺父、殺母、殺阿羅漢等是「五無間業」，「五無間業」會落無間地獄，但是「五無間業」其實還要受很長期的苦，但是相對毀謗佛法，或者將佛法的意義講錯、講得不好的，那個就更加嚴重，就是佛法本來不是這樣講，你偏偏說佛法是這樣講，這就是「誹謗論」或者「毀謗論」，在佛教來看，它嚴重於那些「五無間罪」，這樣即是若有心破壞佛法，或者有心將佛法明明是這樣的講法，卻歪曲事實去講，這種就叫做「毀謗論」。

但這裡大部分都是講，我們世間很多人都會出現的這樣情況，就是互相破壞對方，或者批評對方，這些就屬於「毀謗論」了。你看到大部分都是惡意的，是嗎？不慙、麤惡、染污心這些，是論的性質的其中一部分。但是有些是叫做「順正論者」，「順正論」就是「謂於善說法律中」，剛才不是講「惡說法」嗎？現在「善說法」、「善說律」裡面，是「為諸有情宣說正法」，以及幫他們做「研究決擇」，令他們能夠掌握真理，「教授教誡」，「教授教誡」要斷有情的「所疑惑故」，如果眾生是有疑惑的地方，你應該要斷疑，「斷疑」就是通過問答；通過解釋，令到他明白這個道理，明白道理就是「為達甚深諸句義故」，「達」就是通達，明白，通達，能夠知道那些很深奧的，意義深刻的那些「諸句義」，「諸句義」就是文字語句，它們的道理。

以及為了他們的「知見」，即是對這些道理的把握、見識、那種理解最終能夠達到「畢竟淨」，「畢竟淨」即是最後能夠達到最清淨的一種體會，即是最高知見，為了令他們能夠達到最高的知見，而這些「知見」是要「隨順正行」的，引發那些正確

的行為；「隨順解脫」，然後跟住這些「知見」的了解，跟住就會「隨順」得到清淨的解脫，如果是這些理論，就屬於叫做「順正論」了。即是如果你能夠為眾生宣說一些好的道理，令他們能夠斷除內心的疑惑，能夠明白甚深的句義，然後再將這個知見好好地培養，最後能夠達到有一種正確行為，能夠達到解脫，這些就叫做「順正論」。

一個弘法的人就希望「順正論」，就不要講錯了話，不要變成「毀謗論」。第六就是「教導論者」，「教導論者」就是「謂教修習增上心學」，「增上心學」就是那種所謂「定學」了，「增上慧學」，「增上慧學」智慧方面的那個培育有關的「補特伽羅」，教那些眾生，「補特伽羅」（puṅgala），即是教眾生定慧的學問，那些心未得到定，心還是很散亂不集中的，就令到他們「心得定」，這個就是教導或者教授，「心已經得定」，令到他在定中再進一步求解脫的，這個涉及的「所有言論，令彼覺悟真實智故」，能夠得到如實智，最高的覺悟，以及「令彼開解真實智故」，「開解」即是開啓，以及能夠悟，悟這些真實智，「是故此論，名教導論」，「教導論」就是教他怎樣修定；教他怎樣去修觀，令他能夠得定、得解脫，以及得到開悟，這些就叫做「順正論」。

這些就叫做「教導論」了。然後在這個六方面的論的性質裡面，再做一些抉擇，即是做一些分析，就是問，「問：此六論中」，就是論的體性六方面，哪「幾論真實，能引義利」？「義利」即是現在的利益就叫做「義」；未來的利益就叫做「利」，「所應修習」？既然是對現在、未來有益的，我們就應該要修，即是六論裡面，究竟哪幾種是好的我們應該修？「幾不真實，能引無義，所應遠離」？如果是「無義」的我們就應該避免了，應該要遠離，不要去學習，即是要做這六方面的抉擇，剛才我們講論的六方面，論體的六方面，最後的兩種是真實的，「是真是實，能引義利」，所應修學。

最後兩種就是「順正論」與「教導論」，這兩種是好的，我們應該好好地去學。中間兩種，「不真不實，能引無義，所應遠離」。中間的兩種就是「諍論」以及「毀

謗論」，這個是我們應該要避免的。「初二種論，應當分別」，「初二種」就是「言論」與「尚論」，這兩種就要看情況，因為言論我們一定不可以避免，一定要通過語言音聲去做的，「尚論」就是究竟喜好的是好還是不好，就有可能好或者不好，譬如流行的觀點、流行的主張，或者是好或者不好，這些就要再作一個分別了，即是要再作一個判斷，就不可以一概而論說它是好或者不好，但是最後的兩種就基本上是可以確定它是好的，中間的兩種基本上確定它是不好的，前面兩種就要分開來講，所以就「應當分別」。

這個「分別」在佛經有很多意思，這裡就說，我們要分開來看，分開來判別，這樣就叫做「應當分別」。這裏就講了七個論法的第一種，就是「論」的性質，有這六個方面，而這六方面有些我們應該修，有些是應該遠離，有些我們應該要好好再分析清楚再決定。我們今課先講到這裏。

-完-