

《瑜伽師地論》 第七十九講



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〉

上一課我已經開始講那個五明裡面的「因明」，但是這個「因明」是屬於古因明的部分，就不是新因明，所以它的範圍基本上是關於後來的「新因明」。但是如果是以精簡的程度來講，卻不及新因明的，大家各有優點。我們看看，如果是早期的瑜伽行派，他們對於「古因明」是怎樣講法，有一個理解，是對大家學習這個佛教的思想是會有幫助的。

因為這些是印度人他們流行的一種思想方法，我們了解他們的哲學思想，就需要掌握一下他們是怎樣理解這些問題的，這樣是對大家學佛學是會有一些幫助。我們已經講過那個「論體」，它分七個部分，所以「古因明」通常又叫做「七因明」，因為它是由七個角度；或者七方面去論述「因明」的這門學問。那個「論」的體性我們已經講過了，即是論議，我們如果提出一些觀點的時候，這些（觀點）是什麼性質，其中有六方面，它的性質是六方面，比較好的就是最後的兩種（「五順正論；六、教導論」），最後兩種是最好的。

是能夠「引義利」，以及應該修學；中間（「三、諍論；四、毀謗論」）的兩種是不好的，都是那些爭鬥的多，毀謗、爭鬥，這些是無益的辯論。最初的兩種（「一、言論；二、尚論」）就是看情況，可以是善；可以是惡，所以就需要自己判別了。所以「七因明」的第一方面就是「論（的）體性」，第二就是屬於「論（的）處所」，就是這些提出這些言論的時候，什麼地方是適合的，這就是「處所」的問題了。「論議」的方面何解有些地方（「處所」）要需要注意呢？就是因為當印度人他們大家有一些觀點上的不同、分歧；或者他們討論的時候，是需要有第三者作為裁判的，既然有裁判的人，就不是只是辯論的雙方了，就是有正方、反方兩方面，而是還有對他們的講法作出一個裁決的那些人，而那些人是哪一些類型的人是最適合的，這

樣就涉及環境以及做裁判的人。這個如果是涉及人的方面，就是這個人的質素，他們是不是有一個公平的態度？公正的態度？他的知識面是否普遍？他對於辯論的規則是否熟悉？有沒有充分了解他們所講的內容？即是他們作為一個所謂「裁判」，他自己本身都要有相當的條件，以及要有好的環境適合辯論的，所以這個就是「論處所」要關注的問題。

其中就有六個方面，第一就是「於王家」；「王家」即是去到以前那些君主，一個國君，這個都應該是見識廣博，以及他有一個比較一般人來講，他的裁決、他的認受性是比較強、高一些的，這個是「王家」的方面。「（二）、於執理家」即他都是屬於經常對很多的事情有一個判斷的力量，有這樣的能力，判斷是非善惡的能力，譬如那些司法官，這些司法的人員就屬於「執理家」。第三就是「於大眾中」；「大眾中」就是一班人，而這班人一般都是要有分析力強的人，以及有各方面的專業知識，所以他能夠在這些地方可以作一個恰當的判斷。

第四就是「於賢哲者前」，「賢哲」就是講他們有品德，以及明白事理的人，這些就叫做「賢哲者」。這些當然一般都認為他們是有個公正的態度去處理這些問題。第五就是「於善解法義沙門、婆羅門前」，「善解法義」就是對於所討論的那些思想或者道理，對那方面有一個清晰的了解。譬如有些討論到佛學的問題，有些是討論到婆羅門教的問題，都要是這方面的專家，他們才能夠知道他們所討論的東西是對或者不對，所以就是「善解法義」。「沙門」與「婆羅門」，他們的分別就是，婆羅門是印度的正統思想，但是「沙門」通常一般來講就是、多數是反婆羅門教的，即是說它不支持婆羅門教的觀點，但是婆羅門教在印度的文化思想來講是屬於正統派，「沙門」就是屬於非正統的思想，佛教都屬於沙門那一類。

我們讀經典都會見到，有時稱佛陀是「大沙門」，是嗎？所以他是「沙門」，亦表示他不是信奉婆羅門教的意思。既然無論是正統或者非正統，都需要對這些道理有一個清楚明白的了解才能夠擔當起這種裁判的職責。第六「於樂法義者前」，「樂法義」即是喜好法義，喜好這些思想、喜好這些觀點的人，他們會比較上容易去聆聽

別人是講些什麼，然後作出一個比較客觀的見解。所以如果在這六個方面可以進行這個所謂的辯論就會比較好一些的。所以這個叫做「論處所」，即是適合的場地以及適合的群眾，在那些地方講出你的觀點是比較恰當、比較適合的。

這是第二方面，這個比較簡單一些。古因明、「七因明」裡面的第二。至於「七因明」的第三方面就叫做「論所依」，這個是比較重要的部分，「七因明」裡面最重要的部分，這個論的「所依」就是涉及到，這一種主張提出來的那個形式、架構與內容，就是你的觀點、一個清晰的觀點或者一個合理的觀點是如何被組成、如何被建構？這個就是「所依」的形式，其中就有十個方面，所以說「當知有十種」，十種就是「所成立義有二種」；「能成立法（就）有八種」，即是十種就是分兩方面，分「所成立義」，「所成立義」就是那個你提出的主張，你要成立的主張、見解。

在「因明」來講就是屬於那個所謂「宗見」，就是你的那個主張的部分，就叫做「所成立義」，你要成立的主張。第二就是「能成立法」，就是你要支持你的主張、能夠成立你的主張的那些條件是什麼？這個叫做「能立」，簡稱就叫做「能立」，或者叫做「能成立法」，這樣就有八個方面去支持這個主張，下面就會再分析。「所成立義」就有兩個方面，一個就叫做「自性」；一個叫做「差別」，「差別所成立」，「所成立」，就是那個「所成立」的道理，或者他那個見解，它的組成有兩個方面，一個就叫做「自性」；一個叫做「差別」，這個就在一個見解裡面，所謂一個觀點、一個見解，或者一個主張，他基本上是一個語句，或者我們叫這一種叫做「陳述句」，這個陳述句就是可以被客觀地判別它是真還是假的，有真假可言的，（有真假）可言的這個語句，譬如說「現在外面是沒有下雨的」這一句，是不是就可以判斷它是真還是假？望出外面，如果沒有下雨就是真了；如果有下雨，這句就是假的，是嗎？這種就叫做有真假意義的陳述句。

但是有時有些語句是沒有所謂真假意義的，譬如說「你好嗎」？或者「我今天的心情不錯」，諸如此類，或者「這個環境很好」，或者「這幅畫很靚」這些，這些就不屬於這一類。現在講的這個「所成立義」，就是要屬於這一類的語句，有真假可言

的句子，而這種的語句在因明就叫做「所成立的語句」的那個主張，就叫做「宗體」，這個「宗體」就分成兩個部分，就是「自性」加「差別」，「自性」與「差別」如果在現時的陳述句裏面的分析、組成，通常這些語句的組成部分就有一個主詞與謂詞，大概現在我們講的一個語句的主詞相等於古因明，它講的一個所成立義的所謂「論議」，它那個主詞部分就叫做「自性」；謂詞的部分就叫做「差別」，這樣如果我們將它用一個語句來表示的時候，「因明」最常用的一句就是大家可能經常聽到的，譬如「聲是無常」這句，這句經常聽到的，聽過了，「聲」就是一種（主詞），是一個主詞；「無常」是一個謂詞，他們以前一般就是「聲無常」，這樣就一句了，但是我們現代的語句，就會加多一個、加多一個繫詞在中間，是嗎？「聲是無常」，連繫前後那個詞項，但是古代組成一句，它就「聲無常」，一句就已經可以了，如果詳細一些就「聲是無常」。

這個「聲」就屬於自性，那個語句裡面主詞的部分就叫做「自性」；「差別」、「差別」就是用來論述「自性」有什麼性質的，即是它擁有什麼屬性或者性質，譬如「聲音」這種東西，你就可以用很多方面去論述它，它的差別有很多種，無常只是其中一種性質而已，即是聲音具有無常的性質，就是這個語句，但是這個「無常」佛教就這樣看，「聲音是無常的」，但是婆羅門教或者印度的其他宗教就認為聲音是「常」的，所以「常」是一種性質；「無常」也是一種性質，都是論述這一個（聲音），都是用來描述這一個的，所以「差別」就要指出這個「自性」有什麼不同的地方，擁有什麼不同的性質。或者「這個聲音是美麗的」，都是一種論述來的，是嗎？諸如此類。所以「自性」大概就是那個語句的主詞，然後，譬如「無常」這些，就是它的那個謂詞，或者這裡就叫做「差別」。

這個就是「所成立」，「所成立義」就是他要成立的主張，這個主張我們將整個叫做「宗體」，或者簡單稱之為「宗」，簡單一個「宗」。這個「宗」要令到別人能夠接受，你就要提出理由，所以就要有一些能成立的理由去提出。能夠支持這個見解，就需要有所謂「因」了，第二部分是「因」，以及舉出理由之後，還要舉出一些實例，表示這是在我們的客觀世界上可以被了解；以及可以證明是有這樣的情況。這

個就是「所成立義」的兩方面的成分，即是一個語句一定起碼有兩個成分，第一就是它的「自性」；第二件就是它的「差別」，你想，如果少了任何一部分，可不可以成立一個完整的句子？它只是一個無意義的東西，是嗎？如果你只是講「聲」或者只是講「無常」，但是當你將它們結合一起之後，就成為一個有含義的句子，而這個句子你是可以通過一些理由去支持它、證明它；也可以看出他所提出的理由是否成立？而去確定這個語句對錯與否，所以他就有「所成立」的主張，以及支持這種主張的那些論據。

這個就是因、喻的部分，「能成立」的部分。現在就是「所成立義」。他說，接下來他再解釋這兩個方面，譬如「自性」是什麼？「謂有立為有，無立為無」。這即是說，某種事物的本身，這種東西，「有」是指「存在」的意思；這種存在物，如果它是存在的，它就是「（自性）為有」；它的本質是「有」，如果它是「無」，即這種東西、這種法的自體是不存在的，所以「有立為有，無立為無」，就是在它的自性方面。聲音是屬於「有」，是嗎？自性上是「有」的，因為它是存在物來的，如果無，「無」是一些什麼東西？如果是在佛教觀點來講，靈魂那些就屬於無了，這種東西，這些所謂「法」的自體就佛家來看，並不是一種存在物，不是一種真正的存在物，或者「創造主」的觀念亦然，創造主都不是一種存在物，所以「自體」是無。

有些「自體」是有的，譬如聲音，這些「自體」是有的。「所成立（的）差別」即是說它包含了什麼屬性呢？這個就是謂詞的部分，如果說它是「有上立有上，無上立無上」，「有上」即是還有比它更高的，或者它之上不會再有比它更高的，他已經是最高了。「常立為常，無常立無常」，如果它擁有常住的性質、永恆的性質，我們就說這種東西是「常」，如果它沒有永恆常住不變的東西，我們就立它是「無常」，這些就是謂詞或屬性，在這裡叫做「差別」。他說，「如是有色無色、有見無見」，「有色」就是物質，物質的相狀；「有見無見」即是否可以被見的？是否能被我們看到的？至於「有對無對」就是它是否質礙？它有沒有對礙？「對礙」就是它是不是一個物體？是否佔空間？而構成其他事物進入的那種障礙？這樣就叫做「有對礙」的東西，「有漏無漏」，就是它是否與煩惱有結合的狀況？抑或不是與煩惱結合

的？「有為無為」，就是它是否由造作而成？還是不是由因緣造作而成？即它是否屬於「有為法」或「無為法」？「如是等無量差別門」，「無量差別門」即是無數那麼多，那種性質上的分類，或者種類，「當知名所成立差別」。

「差別」一方面是指不同的、不同就叫做「差別」，或者有時是指種類方面。因為有不同，我們才能分別各類的東西，就有種類上的不同。這些「所成立」，他所舉出的例子即是說，你在一些某些現象上，這個「自性」上，你可以指出它是屬於「常」或者「無常」；或者是「有見」還是「無見」？或者是有漏還是無漏等等都可以的。例如，譬如我們說「五蘊是有漏的」，這個可不可以成立為一個所謂「所立義」？「所成立義」，可以嗎？可以的，是嗎？即是它「自體」有了，五蘊就是自體，「有漏」就是它的差別、它的屬性。

或者我們說，「五蘊是有為的」；或者「是有為法」，這是一個組成的所謂「語句」，或者這種「所成立義」，即是說，你可以根據某一種事物的自性，即是它的存在法的本身，然後你再通過它某一類的情況去對它作一些論述，指出它是一些什麼性質。這就是對那種東西的自性的一種「差別」，「差別」就是通過這種性質或者屬性，令得我們對那種東西的自體能夠有一些了解。我們就是通過它是「常、無常」；「有漏、無漏」等等，就知道某一種東西是什麼東西（性質）了。然後，你知道以後，那些人就根據你所講的，根據你所講的內容、情況再判別你所講的是正確還是不正確，這個首先就是「所成立義」的兩個方面，就是「自性、差別」這兩個方面。

在座有沒有哪些人是學過「新因明」的？有沒有哪位是學過？學過？你記不記得現在「新因明」在那個宗體的「自性、差別」有沒有另一些名詞稱它？不記得了？聽眾：「前陳、後陳」？講者：對！對！沒錯！「自性、差別」是其中一對名稱；就是講主詞、謂詞，是嗎？還有一個就是「前陳、後陳」，前面陳述的那種東西與後面陳述的那種東西，還有沒有？還記不記得還有哪個？有三對概念的講這種東西，就是那個 component，這個「宗」主要有兩個 component，一個是前面、前面那個詞項。另一個是後面的詞項。還記不記有哪個？聽眾：「立敵共許」是不是？講者：「立

敵共許」就是，它有還是無，就是「立敵共許」，「立敵共許」屬於是「存在法」還是「不存在法」了，需要「共許」的，與它一樣的還有一個叫做「有法」與「法」，是嗎？所以你這個就是講整個「宗支」組成兩個方面，但是去到「新因明」的時候，它一樣有保持這兩個名的，但它是也多了一些，多了一些東西。聽眾：「有法」跟著就是「無法」？講者：不是……聽眾「有法」與「法」！講者：「有法」與「法」，對了！即這是一對的，這個概念是一對的；這個概念是一對的。聽眾：「有法」是什麼意思？講者：「有法」就是說這種東西，當它是具有它自己本身，這種東西的本身我們就稱之為「有法」，是這樣。

而這個「法」是有一個闊一些的意義，比喻這些「差別」是有很多意義，譬如無常、常等等這些內容就是「法」，是指它的屬性，就是「這種有法所具有的」那些「法」，「法」其實是很廣闊的意思，「有法裡面所具有的那些性質」這樣。

但是在「新因明」，我們知道這是一對對的概念，一起用就比較好一些，因為大家的意義是比較接近，但是有時候在運用上，總之你知道這個等於它的主詞；這個等於它的謂詞，你可以互用都可以的，有時這個是「自性」；或者說這個是「後陳」都可以的，總之你知道哪個名詞是代表哪一個就可以了。聽眾：不過很少用自性、後陳……講者：有！《因明入正理論》就剛好不用這一堆，不是用一對對，它是混合而用的，但是當混合用的時候，你都要知道它是在指哪一個，因為你要熟悉這些術語。這些專有名詞即是在因明常用的專有名詞，如果我們知道它是指哪一個的時候，我們就知道它是在講哪一種東西，這樣就混合來用都無所謂了，總之你知道是對應哪種東西就可以了。

所成立法，「所成立義」就兩種，你就記住就是「自性」、「差別」兩種。「能成立法」即是支持這個「所成立義」，就有八個方面，「能成立法」的八個方面就是，「立宗」，第一個方面，「立宗」就是建立你那個主張。第二就是「辯因」，「辯因」就是何解你要這樣講？由於什麼理由你提出這個講法？這即是說，你要舉出那個能夠支持這個「宗」的一些理據。第三就是「引喻」，「引喻」就是要舉出一些

事例，能夠令人明白你這個推理的，你這個論證的，這個叫做「引喻」。第四的同類、（第五的）異類就是說，你所講的、所引的那些例子有些是屬於正面的歸納，有些是反面的歸納，同類的就是正面，反面的那些就屬於異類，就是你在舉出事例的時候，你需要知道哪些東西是與你現在講那些的論證有關，哪些是同類的事物，哪些是異類的事物等等。

第六就叫做「現量」，第七就「比量」；第八就叫做「正教量」，「正教量」有時叫做「聖言量」的。這三個又自己成為一類的，一類就屬於叫做「量」；是屬於一種知識，屬於叫做知識，「知識」在印度，*pramāṇa* 這個字就是一個「量」的意思，它本身就是 *measure* 的意義的。聽眾：即是知識？講者：是！即是知識，因為你通過量度，通過量度，譬如我們現在量度這張枱有幾長，譬如量度它是兩尺那樣，兩尺就是你量度得來的知識，是嗎？所以就引伸我們這個認識上、認識的力量，通過我們的認知，我們會獲得對於事物的知識，或者是外在世界的種種知識，這就叫做「量」，「量」就是剛才講的三種都是屬於「量」之一來的，「量」的類別，就有些知識是通過「現量」而得；有些知識是通過「比量」而得；有些知識是通過「正教量」（聖言量）而得，這個就是表示知識的來源的方面。聽眾：想問一下，「量」是不是等於知識？講者：「量」等於知識，對了，但是這個「量」包含幾種意義的，整個「比量」的意義，因為印度文一個字可以有很多種意思，基本上是一種量度的意思，但是這個量度是引伸為知識，既然說它是知識的時候，就要知道知識是從哪裏而來，從什麼地方而來？有些是從「現量」（*pratyakṣa*）而來的；「現量」就是我們直接感知而得的知識，通過感官，或者通過直覺而得的知識，即是有部分知識是通過這種方式而獲得的；有些知識就不是，有些知識是通過你推理而得的，通過你的思惟而一步一步得出的結論，那種就叫做「比量」（*anumāna*），就是比度而知的知識，那種就不是直接而知，直接感知是不需要思考的，是嗎？但是比度而知的就需要逐步逐步推出來，那個就叫做「比量」。

有些知識是通過一些有經驗的人，或者是這方面的專家人士，通過他們的教導我們獲得這些知識，這種我們叫做「正教量」。其實就是專業的知識，專家的知識，專

家的知識我們有時是不需要怎樣（求證），通常都會容易接受，因為有時我們未必能夠達到他們的那些程度，能夠在很短的時間達到他們的程度，我們唯有接受他們的觀點。譬如醫生說你有什麼病，他根據你有這個症狀，說你有這種病，你是不是都要聽他講，都會相信他講的，你不會自己去搞，你不會花一大堆時間去研究，究竟我是不是這些病？因為他要判斷你的病，他要經過很多年的訓練之後才能夠知道，你是這樣，但是如果你不信他而去自己求證，你可能要花很長的時間。

所以有時這一類的知識，我們這樣就接受它了。而這裏的「正教量」大部分是指那些聖賢教導我們的知識，譬如佛菩薩教我們；佛菩薩他們的那個體證、他們的經驗、對宇宙人生的真理的了解深入的程度比我們要高很多，我們現在處於凡夫的境界，就只能夠去接受他們所講的東西就是這樣，我們暫時這樣接受它，這些就屬於「聖言量」（śabda-pramāṇa）的知識。所以根據知識的來源來講，就是分幾類，「現量、比量、正教量」，除了那個知識來源之外，還要涉及到那個知識（獲得）的那種途徑，通過什麼途徑而獲得知識，以及我們怎樣判別知識，通過這些知識的手段，然後獲得這些知識的結果，這一大堆東西都包括在這個「量」的範圍之內的。

所以這個「量」就是涉及很多知識的方面，因此，我們後來就稱之為「量論」，其實即是大約等於西方的「知識論」，或者叫做「認識論」。在印度人就稱之為「量論」，它包括「因明」的推理；包括辯論；包括我們認識的各個方面，這個叫做「量論」。「量論」有時就叫做「因明」，「因明」都叫做「量論」的。因為都是其中一個範圍。這個「能成立法」現在我們看到，大概這三個（立宗、辯因、引喻）是一組的，就是後來的「宗、因、喻」，「新因明」講的「宗、因、喻」就是這三個，這個就是叫做「能成立法」，「同類、異類」在「新因明」的操作時候，即是說，你在提出理由，以及提出例證的時候，你就要做一些歸納，這樣你既要在同類方面做歸納；也要在異類方面做歸納，其實這個就是「古因明」的「同類、異類」方面的那個概念。

但是在「新因明」方面就沒有教你怎樣找「同類、異類」，其實「古因明」就提

供了這個方法給我們知道我們怎樣從同類中找事例，與異類中找事例，新因明就簡化了的，就沒有特別提出同類、異類怎樣進行這個搜集。另外這三個（現量、比量、正教量）又成為一組，這一組就與知識有關，這個叫做「能成立法」，是有這八個方面。而這八個方面實際上它們是有層次上的不同，在印度人的觀點來講，知識的最基本的基礎就是「現量」，所有知識都來自建立於「現量」的，「現量」就是所有知識的基礎，即是我們直接知道一些東西，然後在這些現量之上才能有「比量」，「比量」是建立在「現量」這個基礎之上的。

所以當很多時「因明」所舉的例子，譬如「此山有火，以有煙故」。大家不是常常都聽到嗎？「有火」是否是你見到的？你見不到的，是嗎？是你推理出來的，但是你推出去之前，你要基於一些「現量」，你見到那些「煙」，通過這種「煙」的現象，然後你推（度）出「有煙就有火」這種一起出現的情況，而推度出那個「火」，所以這個「比量」，即是他們的推理是有現量的基礎的，但是西方的「比量」是不需要「現量」基礎的，純理的推論就已經可以了。

但印度人不是，印度人的推理，很多要有一個「現量」的基礎。所以他們的「比量」要先有「現量」為基礎。至於那個「聖言量」或者「正教量」也是現（量）、比量兩種東西，就是聖人有這種「現量」，他們有這種經歷，然後通過「比量」再告訴我們知道。所以當他們講那套理論，其實那個基礎都是現量。所以首先我們要知道，在這八個範圍裡面，最重要就是「現量」，然後就是「比量」，之後在「比量」這個部分，再有這個所謂「宗、因、喻」這些東西。這個就是推理的形式，是嗎？整個推理形式。那個論證的形式，這個形式是建基於這個「比量」而來的，通過「比量」，你得出這個論證，但是這個「比量」亦有「現量」的成分，所以它們整個架構，這一層最重要，這一層就是包括了這堆東西，然後再舉例，舉例的時候也會涉及到「現量」的，因為你其實是在經驗界裡找例子，所以也會涉及到「現量」的，所以這八個方面就有它們層次上的不同以及關係。

後來的新因明的「能成立法」就只是講三（兩）種，首先主要是講兩種，就是那

個因、喻，「因、喻」就是那個「能成立法」，由「因」與「喻」作為一個支持的論據，至於那個「宗」就是「宗體」了，就是那個主張，提出那個主張。所以後來簡化了，簡化之後就「宗、因、喻」三支，「三支比量」主要就是講這個。但是「古因明」就將整個內容排出這八個方面。首先看看第一個「能成立法」就叫做「宗」，立「宗」，所以這些名詞大家要留意，古因明與新因明是有不同的，在新因明，「能成立法」就不是指「宗」，是指「因、喻」，但是這裏就講「宗」都擺在「能成立法」裡面的其中之一，所以大家要知道一下它們兩者的不同就好一些，不然到時就會讀到很亂了，如果新因明是這樣；古因明也是這樣，大家就會很混亂。

「立宗者謂依二種所成立義」，「二種所成立義」就是剛才我們講的自性、差別兩種，「各別攝受自品所許」，「各別攝受自品所許」，這個就是講，通過所謂「二種所成立義」，通過這個語句，就要提出自己，「各別」即是各自，「攝受」，「攝受」就是他們同意的，自己同意的，自己認可、同意的那些學說，「所許」就是認同，所認許以及他們接受，「攝受」就是承認、接受的，「自品」、「自品」即是自宗的見解，譬如，如果是佛教，他們提出的觀點通常都是怎樣？就是它認為，佛教認為這些是正確的，於是就提出這種見解，這個就是「攝受自品所許」的那些學說，或者那些「宗見」。這樣「立宗」最主要就是將自己認為正確的學說提出來，這就是立宗的目的。「或攝受論宗」，「攝受論宗」就是說，這個就是根據自己認為是正確的，或者是自己鍾意的一種看法或見解去成立這個「宗」；成立這個論點，在「新因明」這個叫做「隨自樂為所成立性」，記不記得這個？這是立宗的基本條件來的，隨著自身所鍾意的作為目的，而去成立這個「宗見」，立宗的基本原則就是要這樣，是你自己鍾意的，是你自己尊崇的、認同的，這樣你才提出這個觀點，而這個觀點的目的就是希望其他不接受這個觀點的人，最後會隨著你的證明而最終接受你的觀點，目的就是這樣。

但是你要成立之前，就一定首先要自己認同，認為是對的，這樣你就去成立這個觀點，而這個觀點的目的是為了什麼？為了說服他人接受你的這個主張，所以就「攝受論宗」，所以這裡就講出兩個方面。首先就「各別攝受自品所許」，即是提出一個

所成立義，首先是自己宗派的見解，而且這個宗見是你所「攝受、尊崇」的觀點，然後你要提出來，（提出來），提出來的目的是希望他人能夠接受，所以當他這樣提出的時候，基本上就有一種情況，就應該是對方未接受，然後你才會提出的，如果對方與你同一觀點，你就不需要提了，提出的目的就是希望他人改信、改觀，改變他們的想法，接受你現在的想法，這個就是「宗」的目的，「立宗」的目的。

如果雙方都同意，就不需要「立宗」了，沒有這個「立宗」的必要了。這是「立宗」的基本原則。至於能夠建立一個好的主張，又能夠說服別人，這個就需要一些條件了，是嗎？這個條件就是「若自辯才」，就是你自己本身有一個高度分析事物的能力，思惟是清晰的，不是混亂的，能夠好好地將道理鋪排出來，演繹給別人知道，令到他人自然會接受，這個就是「若自辯才」。

你需要這方面的，在辯論上或者表達上可以有這種能力，去令到他人明白，以及令到他人接受。「若輕蔑他」，「輕蔑他」就是對於其他的見解，不正確的見解，你能夠知道他如何不正確，以及你能夠指出他的不對的地方，這個就是輕蔑他，這多數都是希望改正他人的邪見而成為正見的這種看法。「若從他聞」，或者你跟隨一些老師學習過這方面的怎樣去論證、推理等等的知識，這樣你就獲得這些「正見」，這個就是「從他聞」。

「若覺真實」，或者你已經能夠悟到那個真理是怎樣的，「或為成立自宗」，「成立自宗」即是成立自己所信奉的東西，「或為破壞他宗」；「破壞他宗」就是破斥他人的見解，在破斥他人的見解的時候，有時是「或為制伏於他，或為摧屈於地」，「制伏」或「摧屈」只是程度上的不同，其實都是打敗別人，擊敗別人的那種意思。「摧屈」就是能夠徹底地打敗別人，就是「摧屈」。

「或為悲愍於他」，「悲愍於他」就是希望他能夠明白事理或者明白真理，希望他改正放棄邪見，這就是慈悲的精神，慈愍的精神，因為真理是越辯越明，通過大家

的討論，以及大家的探究，大家能夠迫近真理，或者能夠獲得真理，這個就是所謂慈悲的精神，就是希望大家能夠明理，通過這些來建立宗義，建立宗義的目的，以及他所需要的條件就是這一堆東西。

而基本原則就是第一句，第一句就是基本原則，就是「立宗」的原則。第二、第二段就是所需的條件，以及目的等等。所以這個「立宗」，這個「立宗」相對「新因明」來講就比較講多了一些，在第二這個部分講多些。新因明只是提出這個原則就算了，就是這個，主要是提這個原則，「立宗」的基本原則，但是「古因明」有講「立宗」的要求，以及他們的目的是什麼東西，這樣即是建立自宗、破斥他宗，主要就是這些。

第二就叫做「辯因」，「辯因」就是「謂為成就所立宗義」，「成就」就是要令到你所提出的「宗義」能夠有一個很穩固的成立的基礎或者理由，「依所引喻」，這個「喻」可以有兩個方面的，一個就是，如果是「新因明」的「喻」就有兩個部分，「古因明」就主要是講一個例子的意思，但是「新因明」的「喻」就有兩個組成部分，記不記得哪兩個？「同喻、異喻」，「同喻、異喻」是「喻」的其中一部分，作為「喻」，這個「喻支」……聽眾：「喻體」。講者：「喻體」，對了！一個是喻體，還有一個呢？是「喻依」，兩個，合起來才能組成一個「喻」的，「喻體」大概等於一個大前題，好像西方邏輯的大前提，就是「因」與「宗」的關係，他們必然的關係，這是大前題，然後根據這個大前題，即是宗、因必然關係，舉出一個例子，舉出一些事例，支持這個大前題，這個就是組成他喻支的部分，但是古因明就沒有這麼詳細講這個的，它基本上就是講這個「喻依」，即是舉例，舉例為主而已。

所以這裏所講的「依所引喻」其實是舉例的，如果當舉例的時候，就會在同類、異類那裡找例子了，「同類、異類」接下來都會教，怎樣謂之同類；怎樣為之異類，在那些方面去找例子，所以這裏就「謂為成就所立宗義」，是根據什麼呢？根據那個所引的「喻」，就是所舉的例子，例子裡面就有同類、異類了，「同類、異類」後來就在「因明」就叫做「同品、異品」那些，這類東西。還有就是，在這些同類、異類

又涉及「現量、比量」這些，以及「及與正教」，「正教」即是「正教量」，即是說要支持這個「宗」，在這個辯因裡面，就要涉及剛才講的八個「能立法」裏面，七個都基本上是為了要支持這個「宗」的，是嗎？通過後面的七個支持第一個「立宗」，「建立順益道理言論」，「建立順益」即是有益世人的，有益他人的那些道理、觀點，以及令他能夠確立這個觀點，就要透過其他七個方面，即是綜合這七個方面成為這個「辯因」，就是支持的理由，所謂「成就所立宗義」的理由，而這些如果要成立的時候，就應該是你認為會有益他人的，無論是在思惟上或者在他的觀點上，這個等等的東西，都是希望令到他人得益，這個就是「辯因」，其實就是舉出能夠「成立宗義」的正確理由，以及所需要的支持的各方面，你要知道的。

第三就是「引喻」，「引喻」就是要援引一些例子，舉出一些例子，「亦為成就所立宗義」，這裡亦是說要「成就所立宗義」，即是兩個都一樣，目的都是一樣，「引因所依」，根據那個道理，根據所支持的道理去找出一些例子，「諸餘世間」，「世間」即是世人，「串習共許易了之法」，「串習」即是大家習慣上，都能夠大家認同有這些東西的現象，有這回事，有這些情況，以及這是「易了之法」，即是一些顯明的道理來的，很明顯的事實，舉這些事例令到那些人能夠明白，這些「易了之法」就「比況言論」，「比況」就是作為一個類比，以這個作為一個例證，去證明你所講的那些言論，即是你所講（提出）的講法，通過這些例子來令別人可以知道相類似的情況，這些例子就是一些具體的事例，推理就是抽象的思惟，要令別人明白這些抽象思惟，那個情況最好就用一些實際的例子，令到他能夠做出一個對比思惟所得的結論，通過這些例子去達到這個結論，這個就是「引喻」的目標、目的。

所以後來在因明講那個「喻依」的時候，就是「助因成宗」，幫助、協助理由，所提出的理由去成立宗義。即是說，無論「因」或者「喻」，目的都是要成立那個「宗義」，是嗎？但是最重要其實就是「因」，因為要舉出那個理由，理據，然後再提出一些實際的事例，去幫助我們去證明這個推論是正確的，可以成立的，所以前面的三個基本上就是「新因明」的「宗、因、喻」這三支差不多上下，不過「新因明」在推論上，它那個發現的理則較多些，古因明則少一些的，在推論的理則方面不及

「新因明」。聽眾：所謂「理則」是什麼？講者：理則就是它們無論是「因」或「喻」各方面，它們的那個規則是會比較講得多一些，譬喻這些就講得比較多一些，如果你只是舉例、很簡單的例，但是如果你要有大前提，你就不同了。譬如在「新因明」，它相對「古因明」來講在這些地方是做得好一些的。

還有因的理則又多一些，是嗎？比如說「因三相」就是它的規則，根據規則，你已經可以確定這是一個正確的「因」，但是「古因明」做不到這樣東西，而「新因明」可以做到，所以「新因明」就比「古因明」進步。不好意思！有些同學未讀過「新因明」，你就可以不要理它，總之現在就讓大家知道兩者的不同，如果未接觸「因明」的同學就不用理那麼多這些術語，你大概了解一下這些內容就可以了。將來有機會讀到「新因明」的時候，你再做這個對比，就（可以）大概了解兩者的不同。何解我要這麼麻煩講兩種？因為有時大家共用的名詞前後是不同的，所以就須要講一講，對於識（懂得）的同學就要講一講兩者有什麼不同，有同地方，也有不同的地方。

好，第四就叫「同類」，「同類」大約就是就是「新因明」的「同法喻」那些，「謂隨所有法望所餘法」，「所有法」即是根據剛才講的那個「宗體」，「宗體」就是有那個所謂「有法法」？那個「法」就是那個「宗」的自性所具有的法，它的所有法，就是它所擁有的性質，他「望」，「望」就是它相對其他法，其他的東西，其他的事物，「其相展轉」，「展轉」即是大家都有比較之下，這個與那個比較，在那種情況之下，它們有少分相似，即是部分相似，不需要全部相似，部分相似都可以作為同類，同類法那樣，例如剛才舉的一個例，就是「聲是無常」這個例，這個「所有法」就是無常的東西，凡是屬於無常的東西，我們就在那個「同類法」裏面去找一些事例，哪些是無常的東西？有的是例子了！因為佛教說：「諸行無常」，即是什麼都無常，基本上你舉什麼（例子）都可以，譬如這張枱是無常，這間屋是無常，這些東西就是那些法，即是屬於這種法所擁有的性質，在其他的事物之中找回這些法的性質，只要他們有部分相似都可以作為一種例子去舉出來的，這就是在同類那裡找出那些例子。在同類之中，它又再分，同類有很多方面的同類的。他就說，在相似方面，

「少分相似」方面有五方面相似，這裏就舉出「（一）、相狀」方面，即是外貌接近的，「（二）、自體」方面，就是性質方面接近，「（三）、業用」，作用方面接近，「（四）、法門」，就是在某一個角度，他們有一些共同的性質、相類似的東西，「（五）、因果」方面，因與果有類似性的東西，這些就是相似。

只要這五種任何一種符合，都可以作為一個同類的例子，即是說，後來「新因明」就用一些「同品、異品」，就是用這些方式來找，但是新因明沒有詳細告訴你要怎樣去找，是嗎？不講這五類，但「古因明」有講的。所以其實兩方面合起來就最好了。形狀相似是怎樣？（1）「相狀相似者：謂於現在，或先所見（的）相狀」，「先所見」就是以前，之前見過的一些東西，「相屬展轉相似」，「相屬」即是大家可以歸為同一類，或者性質上有一些不同，但是有接近的，這種就是「相屬展轉相似」了。外貌上相似，這些都可以作為同類的例子。

「(2)自體相似」就是性質方面了，「謂彼展轉其相相似」。這個「相」，這個「相」字與前面相狀的「相」字是不同的，前面的指相狀；現在這個講「體相」的，「體」與「相」兩者是共用，「體相」即是「性」；「體性」、「性相」這些名詞，與「形相」那個是不同的，形相是講外貌，現在這裡是講內在的性質，所以這個「相」你要看它的前文後理，看它是哪一種脈絡的意義，這裏講的不是指外表的相狀，是講一些「體相」或者「體性」方面的東西。第三就是「業用」方面，就是他們的作用很接近，就叫做「業用相似」。

「(4)法門相似」就是，「謂彼展轉法門相似」，這個「法門相似」就舉了一些例子，例如「無常」，「如無常與苦法」這些是類似的，由於無常，所以很多東西都會不完美，那些東西會很容易改變，不是很穩定，這些都是我們的苦生起的一些原因，何解世間是苦呢？因為世間是無常的。所以「如無常與苦法」就有某一個程度上是有關連的，在「法門」方面說它們有相同。「法門」是指什麼？「法門」是講從某些角度上去看，它們是有些類似性，如果你將它作為是佛法，佛法裡面一些類似的概念都可以，不過多數是從角度上來講的，某種角度上，它們是有些相類似。「無常與

苦法」有一些相類似的性質，所以它們是屬於同類的，「苦與無我法」也是同類的，是嗎？因為「無常」就是涵蘊了「苦」，「苦」又涵蘊了「無我」，如果你有「我」，何來會苦呢？如果你自在、自主，你應該不會苦的，就是因為是「無我」，所以你是苦的，很多東西就會有苦的情況，所以「無我」是與「生法」有關，「生法」就是要各種條件而出現，這種叫做「生法」，即是說它就無自己，要靠很多條件而形成這種東西，所以「無我」就是與「生法」有關連的，凡是有「生法」，就必定有「老死法」，是嗎？「生」就一定走向什麼？如果它是依緣而出現的東西，它一定是依緣而改變，或者是根據條件不具備的時候，它就會消滅，所以「生」就必定是走向滅亡的，一有「生」就必定有「滅」這個現象，所以生、滅就相連，生滅是有關係。

這裡就是講到一些法門的類似，有一種我們在分析上，透過分析都知道、可以判斷它們的那個性質是類同。例如我們知道，a 是涵蘊 b，b 又涵蘊 c，c 又含蘊 d 的時候，我們得出什麼？a 含蘊 d。所以由「無常」，你可以推出剛才講的「無我法」又可以，是嗎？由「無常」又可以推出「死法」也可以，諸如此類，因為它們有涵蘊的意義，所以這些都是可以屬於同類的東西。可以在舉例的時候，可以作為同類的一種，我們去哪裏找呢？在這些法門裡可以去找。例如它是物質法，物質的觀念就是有色、無色，是嗎？有些是屬於物質類，有些是屬於非物質類，或者物質裡面有些屬於有見，有些是屬無見，有些是可見的物質，有些是不可見的物質，有些物質是對礙；有些物質是無對礙的，或者有些法是有漏、無漏等等，這些就是「法門」了。

某些角度上它們有些是相似的，都可以作為一些例。他說，「如是等」，「如是等」即是我現在舉出一堆東西，不只是限於這些，而是有很多、很多的同類相似的東西，「無量法門，展轉相似。」這樣你越了解這些法與法之間的關係，或者法與法之間的不同性質，你舉例的時候就可以找出很多，順手拈來你都可以找到很多例子。第五就是「因果」方面的相似性了，「謂彼展轉，若因若果，能成所成，展轉相似。」「因果相似」就是，譬如善因可以得到善果，惡因得惡果這些，「種瓜得瓜」這些，這就是「因果展轉」，即是由因的醞釀，慢慢達到果這些，就是「展轉」。「能成所

成」，「能成」就是因；「所成」就是果，是嗎？這些都是有它們自己之間的一種關係的，因與果之間有相應的關係，凡是有相應的關係，或有些是必然的關係等等，都是可以作為一類去看待的，如果我們要看、要找這些同類法，我們就在這些地方去找這些例子，這樣就大概有五個方面都可以作為一個同類的意義。

然後「(5)異類」就是如果大家明白「同類」，這樣「異類」都應該可以如此類推，與它相反就是「異類」，「謂所有法望所餘法，其相展轉，少不相似」。就是他們沒有什麼相似的方面，這些就屬於叫做「異類」，「異類法」。即是沒有共同的性質，沒有類似的性質，那些就屬於叫做「異類」。他說，「此亦五種」，又是五種，即是剛才講的五個方面，哪五個方面？就是「相狀、自體、業用、法門、因果」這五個方面，它們沒有一種是相似的，如果是這樣，它們就屬於叫做「異類」；就不可以當作「同類」了。所以他說「與此（上）相違」，「與上相違」，就是與上面講同類的時候，若剛好相反的時候，「應知其相」。

「應知其相」即是知道它們的情況了，這樣就「相狀相異、自體相異、業用相異、法門相異、因果相異」。這幾種就是屬於這個所謂「異類」。這樣大家能不能分到？聽眾：老師，是不是有「異類」就不可以「立宗」？即是凡有「異類」，那個「宗」就立不成？講者：不是！不是！其實「異類」的意思，「同類」、「異類」就是他在那個「立宗」的時候，他是舉出一些理由，這個理由與他要成立的那個想法之間，它們之間本身應有一個關係的，有一個必然的關係的，而我們在例子上就舉出符合這一種關係的那些例子，去做一個正面的支持，如果它不是這種關係，我們就要找一些異類的東西去支持它，即如果是反面就是那種情況，它的正面是這種情況，反面是這些情況。

其實是要支持它的，正反兩面支持的。聽眾：但是有些人會不會搞一些個別例子、特別例子？講者：不會！不會！我估計你混亂了，他所講的是一些……譬如、譬如我們現在返回「聲是無常」這句，這個是「宗」，「聲音是無常」，是想建立的東西，然後他提出的理由，就是「所作性」的原因，「故」即是原因，其實這個「所作

性」表示什麼？其實都是要用(聲)這個有法的，即是(聲)這個自性：「聲音是所作性的」，「所作性」即音聲是透過因緣條件而形成的一種現象來的，因此它就是無常。我們要在古因明來講，它要找到的例子通常就是要找這個「無常」，無常法的這些例子，所以他們會舉一些例子，即那個「喻」，就會是舉有「如瓶」，「瓶」即是花樽那些，一個樽，這個樽是不是一個無常法？而通過這個無常法，我們了解到這個樽都是具有「所作性」，「新因明」的好處，就是將「所作性」與「無常性」連在一起才找例子，而「古因明」通常就是這個所謂後陳(無常)這裡，就在無常法裡找例子，就找「瓶」這些東西作為一個類比，就是聲音好像瓶這些無常法一樣，它們都是具所作性的，這樣來舉這個「同類法」，「同類」就是這樣講。

至於「異類」是怎樣呢？「異類」就是與這個(法/後陳)不同的，即是要找一些「常」的東西，所以他通常會舉的「異類」是什麼？「異類」就是與這個(無常)是不同的，「異類」要找什麼？就是「常」的東西，所以通常舉的「異類」就是什麼？(就是)虛空，虛空好像很穩定不變的，所以它不是一個無常法，是嗎？而虛空也不是「所作性」的，所以說「聲音不是像虛空那樣的東西」，是屬於一種「常」的性質。

他是在反面去講、去證明這種東西，所以並不是你所講的意思，他是在正面，正面就是通過這個「同類法」找出一些無常的東西，然後將這個例子來類比這個聲音都是「無常」以及這個「所作性」。聽眾：這個是「古因明」？講者：「古因明」的做法。聽眾：「新因明」的說法怎樣看？聽眾：「新因明」就要根據它的規則，就是「同品定有，異品遍無」的規則去支持那個正確的因，那個就比較準確，聽眾：簡單些？講者：一些這個就不是，其實是一種類比法來的，但是「新因明」不是根據類比法去支持那個「宗」，所以那個正確性比較高，雖然它不是100%的正確，但它是高度支持那個「宗」。

但是類比法不是的，類比法就是通過「同類」，大家有類似性就說這種東西是這樣，是否那個可靠性就沒有這麼高？對了！這個是沒這麼高的。但是這個「異類」是

幫助、支持它這個（法/後陳）的。聽眾：什麼時候是新因明？講者：因為思想有進步的嘛！邏輯推理的規則會有進步的。「新因明」是去到陳那 Dignāga（約 480-540）的時候就界定是「新因明」，因為是陳那提出的新規則，推理的規則，這樣他的規則是比較準確一些的。

「古因明」那個「同類、異類」就是這樣了，就是一種「類比法」來的。「古因明」就是這樣找例子了。「新因明」都是接近這種找例子的方式，都是在這些「同類」的地方去找，不過在找的時候是要根據它的規則去找的。聽眾：加上「同品、異品」？講者：對！在那個基礎，在這些基礎、規則上去找這些例子。在這個推理的形式上以及找的內容上，去哪裏找就已經交代了，跟住就再支持這個「宗」就有「現量」，「現量」的時候我們剛才略為介紹過，所謂「現量」，就是這個「現」字就是指現在、當下以及現前的意思，如果它是一個直接的知覺，那種東西一定要（現）在或者眼前我直接見到的，存在於當下的，它不會是過去或未來的東西來的。

所謂「現前、現在」，就是這種知識是涉及現前、現在、當下的知覺，既然當下，它亦都是一種直接地、直接地感知；或者直接的直覺，在「古因明」就這樣界定這個「現量」。你會見到它的第一個規則就是「非不現見」；兩個「非」，是嗎？其實即是現見，否定的否定，「不是不是」；不是不是「現見」的東西，「不是不是」即「是」，是「現見」的東西。現前見到的，現在見到的。另外就是「（二）、非已思應思」兩種，「非」是非兩方面，（1）「已思」即是過去的；過去的思惟，（2）「應思」是未來的思惟，意思即是它不是我們思考或者思構；或者想象、推理出來的東西，是當下感覺的東西來的，它不是涉及這些。

第三就是「非錯亂境界」，即有時是現前當下覺得的東西，不過當下覺得的東西其實是錯的，也要它不是另外一種錯亂的情況，不是錯亂而得的一種知覺，所以有三個「非」，不是這種（不現見）；不是這種（已思應思）；不是這種（錯亂境界），如果這三種都符合，它就叫做「現量」，這樣的界定就是什麼是現量的界定，什麼謂之「現量」？「現量」不是這樣（不現見）；「現量」不是這樣（已思應思）；「現

量」不是這樣（錯亂境界），這三種都不是，那個就是「現量」。這樣，跟住就分析什麼謂之「非不現見現量」呢？他首先提出「現見」的那個基本的條件，就是所謂「非不現見現量」有四個方面，但是這四個方面就有一個準則的，這個準則就是「謂諸根不壞，作意現前」。他說，「非不現見現量」有四種，不過這四種有一個條件，有條件就是，要你的感官不是有損壞的情況，即是你在正常的感官之下，即是你的感官沒有什麼問題的，還有你要「作意現前」，「作意」就是一個心所，就是你要留意，如果你不留意，你的「現量」都未必可以獲得的，你可能視而不見；聽而不聞，你需要有一個注意力，你才能夠聽到你所聽的東西，看到你所看的東西，譬如，如果上課的時候，如果你不是作意，你就可能接收不到你上課要聽的東西，或者有些收到，有些收不到，所以這個一定要「作意現前」。

即是你的「根」沒有壞；你聽覺沒有壞；你視覺沒有壞，但你都要有「作意」，這樣才能產生那個「現量」的。符合了這個基本的條件之後，跟住下面的四種：就是第一叫做「相似生故」；第二叫做「超越生故」；第三「無障礙故」；第四「非極遠故」。這樣即是不是下面這四個方面：首先就「相似生」是什麼呢？「相似生」就是在對象方面，與「根」是要相對應的，這個叫做「相似生」。

「相似生者：謂欲界諸根，於欲界境，上地諸根，於上地境……」，這樣即是說，那個「根」對「境」的時候，就是欲界的感官對應欲界的那些種種物質的對象，如果它是「上地」的根，即是譬如色界、無色界；無色界應該無根，是嗎？色界的「根」，它的根就與境應該是不同的，即是它們要相對是同一類的，因為根不同了，它所見的境就跟著不同了，上界那些根，它們會是比较精微的根，他們所見的境是與我們欲界不同的，所以現在如果在「現量」上，都有一些對應的，就是說，你要是哪一個「地」，就是要哪一種「根」。

在佛教，如果你將來再讀到一些比較深的論典，譬如《大毘婆沙論》（Abhidharma-mahā-vibhāṣā-sāstra）那些，它們就會講到諸如「界地」的問題了，三界九地都會不同根、境的，所以他們會討論，討論一個問題的時候，就會討論它是屬

於欲界的根或者欲界的境；或它是屬於初禪的根、二禪的根、三禪的根、四禪的根都是不同的。所以在「現量」的方面，就要根對境，即這種（界的）根對回那個（界的）境。他說，「已生已等生」，這個「已生」就是講它的根、境方面，如果它這種是講「同界地」方面，「同界地」即如果它是欲界的，現在你是生而為欲界的眾生，這個就「已生」，是嗎？你已經擁有欲界的那些根以及欲界的境了，所以這裏講的「已生」是指界地方面的根與境，如果「已等生」，就是你已經生在這個界地的時候，這種根、境就會一路等流下去的，一直會等流延續的，直至你一期生命完結為止。

即是現在如果你是欲界的生命體，你這個欲界的根就會是等流下去的，直到你這幾十年完結為止。他說，「若生若起」，「若生」就是依根而起的境；「若起」就是指那個作意了，有個作意起，然後我們就會對向那個境，這樣我們叫做「相似生」。

「相似生」就是根、境相似而得這個現量境，這種就是現量的其中一種，就是這樣的根與這樣的作意就會得出這個境的形式，境的「現量」。聽眾：根、境相似是怎樣？指同界地？講者：對了！同界地，沒錯，同界地那個。但是有另一種就叫做「超越生」的「現量」，「超越生」的「現量」就是，他說，「謂上地諸根，於下地境」，「上地諸根」就是這個根是屬於上界地的，但是它可以取下界地的境，這個就是「於下界地（下地境）已生等，如前說」，這樣叫做「超越生」。

這樣即是上界地望下來我們下界，它可以取到我們下界的境，但是這種是不同界地的，它是怎樣？上界的根取下界地的東西，這種我們叫做「超越生」，因為它是不同界地。剛才我們講的「相似生」是同界地的。但是我們下界是否可以看到上界？不可以，是嗎？多數不行的，除非你能入到色界定就可以，如果你（只有）普通欲界的根，你是看不到上界的境的，但是上界的根可以取得我們下界的境，但因為他的根是超出我們的界地，所以那種我們叫做「超越生」，他們可以。即是上界看下界地是可以的，如果它取的時候，那種就叫做「已生」或者「已等生」了。聽眾：上界看下界就不用如禪定的；下界看上界就要入禪定？是不是這樣？講者：是，因為我們的根與

它們是不同的，除非我們是入到它那種定，即是我們提升了我們的精神境界，達到它們那種情況，我們才可以取到那種境相，譬如我們欲界的人都可以取到初禪天的境，因為我們入了禪定之後就可以了。但是它們那些天生就已經有一種什麼？它的根是可以超越我們下地的，所以他們可以取我們的境，這種我們叫做「不同界地的取境」，它都可以取「現量」的，都是現量取境的，不過這種我們叫做「超越生」。

即是說，當他們講「根」，首先現量很多時是「依根」而取境的，但是「依根」之中還要有條件就是那個「作意」，都需要「注意」才能夠取到的，在注意之中就有同界地的「相似生」與不同界地的「超越生」兩種現量，這些都是現前取境的情況，所以是屬於「非不現見現量」的其中的兩類，其餘兩類我們留到下次才講，因為文字比較長一些。我們今課講到這裏。大家有沒有問題？

-完-