

《瑜伽師地論》 第八十講



標題：卷十五之〈本地分中聞所成地第十之三〉

是，講完這一卷。我們上次就已經講完了「七因明」裏面的「論體、論處所」，現在就正在講那個論據。論據即是第三的那個，叫做「論所依」，「論所依」有八個方面，由八個方面介紹的。

這樣就有所謂的「所成立法（義）」兩種，就是「自性、差別」，「能成立法」有八種的，首三種就立因、「立宗、辯因」，「立宗、辯因、引喻」，就是一個論證的形式，然後「同類」、「異類」就是在論證的時候找一些相關的資料去支持的時候，就要找哪些是「同類」，哪些是「異類」了，跟著就是講及到我們擁有這些知識，是通過什麼途徑，以及來源是什麼東西，所以現在去到這個「現量」，「現量」是直接的知覺，即是這種了解，通常是經過我們的感官去知覺的，跟著就有「比量」了，「比量」就是間接的推理，然後就「正教量」，就是那些聖賢指導我們的那些道理了，這樣就叫做「聖教量」。現在我們就進入了即是八個「能成立法」後面的三個，三個可以自己成為一類的，就是知識的類別。

「現量」就是有三個主要的定義，就是「（一、）非不現見」，兩個否定就表示現見、現前見到的；另外就是，不是經過思考或者將會思考的東西，即不是一種思考的方式，這樣就不是推理而得到這個知覺了，另外，它應該不是錯亂的，即應該是真確的知識，如果符合這三個意義，那些就屬於叫做「現量」的知識。

「現量」我們通常叫做「直覺」的，可以叫做「直覺」。第一就叫做「非不現見」的現量，就是說，如果我們「非不現見」就有四個條件，四個條件之中，其中就要在一個前提之下，你那個「根」是正常的，而現在你的注意力，即那個「作意」是正在發揮留意，這樣你的知覺就會產生，而知覺產生的時候，一個叫做「相似生」，

自己「同界地」的，「同界地」的根會見到「同界地」的境。第二就是「超越生」，「超越生」多數就是上界見下界的境，那些就是「超越生」，我們上一課過到這裏。第三就叫做「無障礙」，不會被一些東西遮住、阻礙住的，這樣你就可以直接捕捉到那種東西，這個「無障礙」又分四個方面。

首先至列舉這四個名，就是「（一、）非覆障所礙；（二、）非隱障所礙；（三、）非映障所礙；（以及四、）非惑障所礙。」這裡首先列舉了這四種，然後逐個解釋。什麼叫做「覆障所礙」？記住，這個是「非」，定義的時候就用「非」，前面全部有「非」的，現在是透過反面去表示什麼是「非覆障所礙」，所以現在這個「覆障所礙」不是講「非」，而是不屬於下面這些情況，那些就屬於叫做「現量」了。「覆障所礙」就有三方面的，譬如「黑闇」，「黑闇」即是無光線的地方，我們就看不到東西，這樣就構成視覺上的障礙了，「無明闇」就是我們處於一種無知、錯誤的狀況之下，被遮礙、被阻礙到，這個就是講一種愚癡的情況之下的闇蔽；第三就叫做「不澄清色闇所覆障」。

「不澄清」就表示一種很混濁，不是可以透徹地被我們看到，譬如水那樣，如果水的污泥很多的話，或者很污濁的話，水裡面有什麼東西我們是看不清楚的，但是如果水清的時候，我們就可以看到水裡面的情況，這都是一種所謂「障礙」，就是不能夠清晰地見到，這個就叫做「覆障所礙」。

如果「現量」就不會被這些東西影響到了，那樣就叫做「現量所知」的情況。第二就是叫做「隱障所礙」，「隱障」就是有些是通過一些藥物的力量，譬如「藥草力」，「藥草力」譬如可以包括我們現在的麻醉藥，甚至乎軟性毒品、酒精，諸如此類都可能影響到我們的視覺、我們的感覺的，還有就是「咒術力」，印度有很多咒術方面的東西，咒術可以令到我們產生錯覺的一種情況，譬如我們都讀過一些佛教一些傳記，它們有些咒術或者有些隱身藥都可以這樣，明明有個身體的，但是會令到那些人看不到你的，這些都是他們流行的一些所謂「藥草力或咒術力」。有些是通過「神通力」，就是明明那件東西在這裏，但是就好像掩眼法那樣看不到的，這些就叫

做「隱障所礙」了，即是隱蔽一些東西而構成了你的感覺上的障礙。如果不屬於這些就可以被「現量」所知了。

第三就叫做「映障所礙」，「映障」就是一種遮蓋或者掩蓋的意思，是一種對比之下被掩蓋的，譬如「少小物」與「眾（廣）多物」的相對他說，「少小物，為廣多物」，「廣物」就是廣大或者在眾多的事物「所映奪」，「映奪」即是被它掩蓋，「故不可得」，「不可得」就是講你的「現量」，現量就是本來你可以直接感知可得的境象，現在由於被這些東西遮掩或者掩蓋了，這樣就會看不到了，看不到就叫做「不可得」，或者感知不到，譬如飲食中的藥物，那些藥物可能混合在食物裡面，你看不到藥物，或者「毛端」，「毛端」即是很細小的毛髮，那些東西由於很小，有時是看不到的，我們的注意力可能被其它大一些的事物吸引住，那些很細的我們就會留意不到，這個叫做「映蔽（映奪）」。

本來是存在的，但是我們感覺不到，知覺不到，他說「如是等類，無量無邊」。就是我們會在日常生活裡面很多時都見到這個情形。第二就是一些例子，就是「且如小光、大光所映故不可得」。光亮的程度大小有些不同也會被遮掩了，譬如「日光」出的時候，星光、月光都會看不到了，就會被「映奪」了。《般若經》很多時會說「如來身光」、佛光，身上的佛光一照射出來的時候，那些天界眾生的身光全部被（佛光）所遮掩，他們的身光不是沒有的，是有的，不過相對如來的光，他們的光就看不到了，就被掩蓋了。這些就屬於叫做「映奪」。

「又如月光」，月光如果相對眾星來講，眾星就會黯然失色，星光如果相對螢火蟲光那些就更加了，相對來講，總之就大與小的對比之下，通常小的就會被掩蓋了。「又如能治映奪所治令不可得」。「能治」即是能克服對付，通常是指我們的智慧，我們的意志，我們的意念，如果我們能夠降伏我們要對付的東西，這樣就會有一種「映奪」的作用，令它不可得。譬如，如果我們通過這個不淨觀的作意，作意是一種觀想來的，是你在心中、在意念中做一些東西，這就是做一個觀想，這個觀想可以「映奪」那些「淨相」的，譬如「淨相」就是眼前是一位很靚的女子，本來應該是美

好的相，是嗎？但是如果你通過不淨觀，你可以見到這個美女只是一副骨頭都可以的，這個就是通過所謂「能治」，即是「對治」那個貪，對美色的貪愛，這個就可以通過不淨作意，去遮掩了眼前的那個「淨相」，而起那個白骨觀，如果白骨觀去到很強的時候，就會眼前的任何人都是一副副白骨那樣的，通處都是白骨那樣，明明不是白骨，但是你可以感知道是一種白骨相，是很具體、很清晰的，這些就叫做「映奪」了。

就是在那個意念，意志很強的時候，被克服的對象就會令到它完全遮掩了那個真實相。另外如果你對「無常、苦、無我」這些有很深切的一個了解的時候，你就會看東西的時候就與普通人不同了，別人看都是很恆常的、樂的，有本質的這些觀點，但你就不是，你就以「無常、苦、無我」這些去看世間萬象，世界萬象很多時被人的感覺是常住，值得我們追求的，有本質的，但是如果你有能夠穿透這個現象界，現象界的真實緣起的方面，你就會起「無常、苦、無我作意」，世俗人很少會起到這些的。但如果你是通過這些觀察的訓練，你慢慢會看到這個實相，實相就是「無常、苦、無我」。

甚至乎就去到這個無相的作意，「無相作意」就是掃除種種的相狀，一切相狀你都知道它是不實在的、空的，慢慢就會「映奪一切眾相」。「一切眾相」就是你的空觀成就的時候，所有眼前的相會全部沉沒，這個就是你的「無相作意」成功的時候了。

所以這些也是屬於「映奪」，當你的「無相作意」空觀呈現的時候，就會是直接體驗來的，所以這個就是現觀，這個現觀也是「現量」的一種智慧，它是一個最真實的相，所以「映奪」是很多方面的「映奪」，這個就是第三方面了。聽眾：「不淨作意」，如果是淨相，老師！講者：是！聽眾：怎樣叫做「淨相」？講者：「淨相」即是一般就是我們覺得身體很好，很清淨，但是如果你用「不淨觀」，你就會觀察到這個身體不是外表很美好，這個就叫做「映奪」那個淨相。這個淨相只是表面而已，實際上這是一個臭皮囊來的，裏面有很多很核突（污穢）的東西在裏面的。這個就是，

這個對治什麼呢？就是所治、所治我們對這個身體的貪，不論是自己的身體或者其他人的身體，那種貪愛可以通過「不淨觀」去消除的。聽眾：老師，與世第一法有什麼不同？講者：「世第一法」？「世第一法」是講四種加行智中最高那個，你在講哪個？你的「世第一法」是什麼意思？聽眾：因為它有不同層次的，「世第一法」，這個是不是屬於最初那個？還是加行位裡最初那個「世第一法」？講者：加行位的所謂最初就是你開始能夠觀到所取空、能取都空，那個就是「世第一法」的修習，如果你能夠一路一路觀察到最後，心、境都一齊空，這個就是「世第一法」最後的階段，跟著再過就是那個「見道」了。聽眾：但是這個「映奪」就未到那個？講者：這是「映奪」過程的一種智慧的運用，那個時候應該是在做「無相作意」的，但是還未去到「映奪」一切眾相，因為它還是世俗的一種智慧，凡是世俗智慧就表示還有些東西是與之相對的，它要連這個最後的相、好似空的相都剝落了，那時就真是見道了。

「惑障所礙」，「惑障」這個就譬如「幻化所作」，「幻化所作」就譬如是一些魔術那樣，不是那種東西，但是通過一些工具，通過一些掩眼法，令你好像看到一些境象的，這個叫做「幻化所作」，其實是他的手法快，或者令你起一個錯覺而已，實際上就不是這樣的，所以這個叫做「惑障」。「色相殊勝」就是如果是一個境象太強，就會令得你是看不到的，譬如日光太猛的時候，是會影響你的視線的，即是你不能睜開眼睛去看東西，看清楚那些東西，這樣就是「色相殊勝」的情形。

「或復相似」，有些東西很類似的，我們就會有一個錯覺，譬如有些雀仔會看到人形的樹丫，牠以為是人，於是就不敢飛過去，這種就是「相似」，相似的東西。「或內所作」，「內所作」即是指我們的內在，如果當我們的身體是不平衡的時候，即是有病的時候，所謂四大不平衡的時候，你就會產生一些錯覺了，錯覺就是譬如「目眩昏夢」這些情形了，這個「眩」就是指那些眼睛出現一些好像天旋地轉的情形，譬如你快要暈到的時候，你就會眼前見到一個個圈，實際上外面沒有這些圈，或者你見到周處雪花，其實外面並非有雪花，只是你的內在有些問題，反映出這個情況，這些就叫做「惑障」。這樣變成外面的境象你就看不清楚，然後就出現另外一幅東西。「昏夢」亦然，本來我們的夢境，本來眼前是沒有這種東西，但是我們做夢的

時候，就會見到這些景象出現在我們面前，實際上，你的睡房是沒有那種東西的，不過你睡覺在夢中會見到很多這樣的景象，這些又叫做「惑障」了。

「悶醉放逸」即是譬如你飲醉酒，飲醉酒的時候，看五隻手指可能看出十隻手指，這一類東西，「放逸」亦然，「放逸」譬如說如果你做一件事情太長時間，譬如太長時間去玩，打機或者打麻雀，打了20個小時之後，你會開始覺得自己矇矇地，諸如此類這些，「悶醉放逸」。「或復顛狂」就是心智錯亂的時候，也是會看錯東西的，心智錯亂時有些人可能會有幻聽這些事，又覺得有些人要害他，諸如此類，是嗎？想害他，想殺他那樣，經常有這些恐懼，這些都是「顛狂」的「惑障」。他說，「如是等類」，即是很多種這樣的情形，都可以將它歸入所謂「惑障」這種類型之中，「惑障」所見的境不是真實境來的，那些就不可以當作「現量所知」的境。

他說，「若不為此四障所礙，名無障礙」。如果不是屬於這四方面所妨礙的那些，我們就叫做「無障礙」了，如果無障礙，無障礙的情況之下就應該是現量可得的東西。那個C，即是第三方面，就講什麼叫做謂之「無障礙」。就首先講出障礙是什麼東西，如果不是這樣就叫做「無障礙」了。「現量」知的東西應該是要無障礙地知的，無障礙被我們知道的就叫做「現量」。第四方面就叫做「非極遠」了，即就不是距離很遠，它有三種叫做「非三種極遠所遠」，「所遠」即是所隔阻的，太遠就好像有一種阻礙。第一就是「處極遠」，「處」即是空間距離太遠，太遠我們就看不到的，我們的感官到達不了這麼遠的地方，譬如茫茫太虛那樣，宇宙這麼大，太遠我們是看不到的，我們普通的視覺。

「時極遠」，「時極遠」即是講時間上很遠的意義，我們知道，其實「現量」就是講先前、眼前的，所以這個「時極遠」，我估計它是講一些譬如在佛經裏面都有提到，有些人會有那個所謂「宿命通」，就在定中會起宿命通，宿命通就會看到自己過去世所出現的那些種種的境象，但是在宿命通裏面，就要視乎那個人的定力與智慧力，那個幅度有幾闊，就有限制的，有些普通的羅漢就只能夠看到一劫的時間或者幾劫的時間，佛就很長，佛就可以看到九十一劫那麼長都可以，即是說他們的時間幅度

不同，這些是「現量」看到的，是在一種定中的「現量」可看到過去生的情形，如果時間上，譬如他過去生的時間太長，他是未必可以看到的，所以「時極遠」有時未必是現量所能夠知，所以「時極遠」，我們如果是一般的時間，其實是不能夠隨便納入「現量」的，就算你是五分鐘之前的東西，都不是屬於「現量」的境界，那個「時」只是極短的時間，就算不是一個很極遠都不屬於叫做「現量」，如果說「時極遠」，我估計大概是指這一類的經驗，這類經驗是有個時間限度的，視乎每個人，如果根據這個時間限度，有時太遠，他是未必可以現量捉到的。

這個就叫做「時極遠」了。「損減極遠」那裡就是說，通過不斷地分析、不斷地分割；分割那些東西，分拆到最後，最後的那個不可以再分拆的時候，那些就不是我們五個感官能夠捉摸到的、或者知覺到的。譬如「極微」這個觀念，譬如原子、粒子這些觀念，我們一路去分解，分解了最後，就不是我們五官可以現量地感知的。佛經就很早就講這些，如果我們不斷地分析，去到最後、最微細的時候，五官是不能夠知覺到這些東西的，所以叫做「損減極遠」。「損減」即是譬如一個物體，當我們不斷不斷分割它的時候，或者分拆它的時候，分拆到最微細的單位的時候，那就不是五官能夠看到了。但是整塊東西時，我們的五官就可以捉摸到的，但是分拆到很細、很細，最微細的時候就不可以知覺到了，這個就叫做「損減極遠」。他說，「如是一切，總名非不現見」，「如是一切」即如果是屬於這四種情況，這樣就「總名（叫做）非不現見」，「非不現見」即是「現見」了，是嗎？由於它是「現見」，這個「非不現見」的讀法，先看看……「總名非不現見」，或者叫做「非不現」，即是現前的，「非不現」即是現前，這個就叫做「現量」了，就是我們眼前可以把捉到的，「現量」就是這樣去理解了它。

這個就是講我們能夠直接經驗到的那些東西，它通過那個對比，就是那些不屬於「現量」的與「現量」作一個對比，然後再分出哪幾類是可以歸入「現量」的這種知覺裡面，但如果我們簡單去界定「現量」，它是眼前的、當下的直覺，這樣大致上「現量」就是這個意思了。這是第一個定義，第一個叫做「非不現見」，是嗎？第二個「現量」的定義就是「非已思、應思現量」，「已思」，這個「非」是一個否定

詞，否定不是「已思」的東西，不是「已思」的東西，或者不是「應思」的東西，這個「非」是（包括）「非」下面的這個（「應思」）的，「非已思」，「已思」即是經過你思考，亦不是「非應思」，「應思」即是你未做，但是你快要做，不是這些。這樣即是排除了「已思、應思」之外，那些就是叫做「現量」。

這裏有兩種，有兩種是屬於「非已思、（非）應思」的，即不是依靠概念所形成的東西，這樣它就是「現量」了。一個就是「纔取便成取所依境」；第二就是「建立境界取所依境」兩個。即是我們取這個境象的時候就會是哪兩種情況？就這兩種了。第一種就是先是「纔取便成取所依境」這個，「謂若境能作纔取，便成取所依止」，這裏應該有一個逗號的，「謂若境能作，（然後）纔取便成取所依止」，後面這個逗號（，）應該是取消，「纔取」後面的逗號應該取消，他說，「謂若境能作，纔取便成取所依境（止）」。

這個「境」，「能作」是指它能夠發揮一種力量，當它發揮、當這個「境」發揮力量的時候，就表示一種當下，當下出現一種力量，所以你取這個境的時候，你就會感覺到，感覺到，感覺到或者正在受用到，它這個境所作出來的、或者那個境正在發揮的那些作用，這個就叫做「纔取便成取所依止」。例如什麼情況？就是「猶如良醫授病者藥」，一個好的醫生會給予一些病人適合的藥物，「色香味觸，皆悉圓滿」，這種是境來的，是嗎？這種境物，它具備「色香味觸」這些東西，「有大勢力」，即是有一種作用，「大勢力」即有大的力量；「成熟威德」，「成熟威德」就是說這些藥應該會發揮它藥力的力量，即效用，這樣跟著就能夠藥到病除，「當知此藥」就叫做「色香味觸」，「當知此藥，色香味觸……」同樣地，我覺得這裡都應該劃掉它（纔取），（應該是）「色香味觸，纔取便成取所依止」，「色香味觸，纔取……」即是說，應該就是它只要接觸到你的身體，它就可以發揮到消除你的那種疾病的作用，這個就叫做「纔取便成取所依止」，即是即刻可以體驗到那種藥效，這時候我們就說這種藥，「藥之所有大勢威德，」即是出現了這個力量了，「病若未愈」，「未愈」即是還未痊癒，就「名為應思」，如果這種藥，當醫生給了藥、食藥之後還未能痊癒，那就應該再去檢查評估，那個醫治的方法或者那些藥的份量等等，藥劑的份

量，或者轉用另外一種藥，這個就叫做「應思」。「其病若愈」，「若愈」即是已經完全痊癒了，就「名為已思」。

「已思」即是知道怎樣做了。但是當它正在發揮藥力效果的時候，那個時候就叫做「纔取便成取所依止」這一種的情況，他說，「如是等類，名纔取便成取所依境」了。這是用藥物的例子，其實如果以現量來講，我們很多人都會當下感覺到那種東西對我們發揮一種影響力的，那個就叫做「纔取便成取所依止」了。譬如現在飲一杯水，一飲水就即刻就會消解我口渴的感覺，這個就是「纔取便成取所依止」了，而水是有幾冷、幾暖，這樣你就冷暖自知了，這就是你現量所知的情況。

第二種就叫做「建立境界取所依境」。這個就是、這個境界說是「建立」，建立的時候是需要我們的意念去造作的，「謂若境」，即是那些境，「能為建立境界」，「能為建立境界」作為我們的「取所依止」，都是要有境現前的，而這個境現前的時候，是令到我們作為取這一種境象的那個基礎，這個基礎根據下面的解釋，就應該根據一些本質境，然後就根據這個境作為依止，「依止」即是作為一個 basis，就令到我們起內心在定中的所緣的境象，定中，我們在禪定裡面，我們意念裡面的一些境象是可以反映出外在的一些境象的，以外在的境象作為本質，作為一個依止或者 basis，然後在我們內心意念出現這種類似本質那種境界的情況，就會在定中顯現出來的，所以它這裏講就是指瑜伽師，就是修禪定的人，他說，「於地」，「地」就是地、水、火、風那些，地、水、火、風界，就是指構成物質境象的一些因，「界」即是「因」的意思，或者元素，這些元素是構成物質境象的，這些物質境象如果是「地」就有硬的性質，而「地」的元素是看不到的，所謂構成「地」的元素。

但是「地」所表現的那種性質，我們是可以感覺到，就是有「硬」的性質。「水」就有一種濕的感覺的性質；液體感覺的性質。「火」就有一種暖氣、有一種溫度的性質；「風」就有一種流動的性質，這幾種性質就是我們對物質所能夠觸覺到的那些特徵來的。如果一個瑜伽師在定中，他觀這些境界的時候，他可以會有一種轉變的，就是「若（安）住於地」，本來他在定中，在禪定裡面，他正「住」在一個

「地」的相；或者「地」的境界，那時候他的感覺是怎樣？其感覺是硬的，硬得來是當你起這個「地」的作意，「作意」即是這個念頭的時候，你會感覺全身都是硬的，全身都是一種「硬」的感覺，本來我們平時身體是軟的，但是你在定中觀這個「地想」的時候，你作意這個「地想」的時候就會出現一個感覺，就是全身都有一種「硬」的情況，這是感覺而得的，所以這是「現量」來的，它不是你想出來的，是你感覺到是這樣。

好了，當你「住」在一種「地想」一段時候，如果你的思惟、你的作意再轉，轉入我現在要進入「水想」，此時你身體的這種硬的感覺，就會轉入一種濕性流動的感覺，是一種好像液體的感覺，然後跟著再轉，再轉的時候就思惟那個「火想」，「火、風」這些，「思惟火（或）風」，如果思惟「火」的時候，全身就會感覺到一種暖，一種好像火的性質那樣，很熱、很暖，甚至乎感覺整個境象都是紅色的，又是一種「現量所知」的情形，跟著就到「風想」，風動的那種情況。如果你習慣這樣地修，你的意念可以很快地轉的，一瞬間水想，即刻全身就轉成「水」，一轉「火」，即刻全身就轉成「火」的性質的，所以這個不是通過你的思考，通常你觀想要通過思考去進行，他這個不是通過思考，總之你一起這個想，全身就跟著改變，這些就叫做「建立境界取之所依（境）」。

這種狀況就是現量狀況來的，它不是概念的裡面，正在進行的時候不是概念的思惟，而是一種感覺來的，定中的感覺。但是這些感覺全部都是你內心的境而已，不過這些境是反映出外面的一種本質的境，外面本質的地、水、火、風，在定中的時候就會反映成為一種內心的、定中的所對的那種內境，定中的那些（境）是內境來的，不過這種內境好像外面的境而已。如果有一些瑜伽師能夠修觀修得很好的時候，這些內心的境、即是內境的境相可以構成外在的一種實際的能效，譬如當火燭（災）的時候，他起一個水想，那些火是真的會熄滅的，這個當他能夠發揮這種真實，因為凡是「現量」所知的，就一定會有真實的效用的，因為「纔取便成取所依境」，所以當他建立境界，這個境界去到一種真實的狀態的時候，它一樣可以發揮日常的這種「地、水、火、風」（的力量），譬如水的力量，它真是可以能夠熄滅火這種情況的，這些

就叫做「建立境界」，即本來沒有的，但是你可以通過這些意念建立這些境界，這些不是作出來的，是真實是這樣的，所以這些叫做「現量」的境。如果有這一方面修為的人，他會知道這些情況。聽眾：但是為何無概念，但又現量的境，是否取像概念…講者：概念就是「比量」來了。聽眾：他不是想，直接就是實體來的？講者：直接就體驗到這些東西的。

而這種東西是有一種真實的功效的。概念是無功效的，概念是抽象的，但這些不是抽象的。聽眾：即是直接取像？講者：其實有取像的，不過這個取像是很真實的。聽眾：即是簡單少少，那個禪定的輕安都是現量？講者：輕安當然是現量，輕安是你感覺到身體無重的感覺，這個就是「現量」，這也是一種功效來的，是嗎？凡是現量都是有功效的，當下見到它的功效的，所以當你正在受用，或者正在感覺的時候，它就發揮那種力量出來，所以「現量」為何在印度如此受重視？所有的知識最重要的basis就是這個現量，因為它是有功效的。

凡是現量都有功效的，但是如果瑜伽師的功效就是你可以隨念而起，這樣那個功效就更自在，即是自在轉變那些境象，如果他要某方面現量的力量，它就可以出現那種力量。他說，「此中，(1)建立境界取所依境，（就）非已思惟，非應思惟。」了。意思即是「非已思惟」不是我們思惟構想出來的東西，它亦不是一些概念的東西、或者推理性的東西，推理性即是思考上就會有一步步地推出一些東西出來，它不是這種，它是直接的、現前的、眼前的，當下的，當下就是這樣。它是「(2)地等諸界」，即是地、水、火、風這些元素，「解若未成」，「解」即是這個「勝解」，即是取到這種象，取到這種「現量」境的相狀，這是一種殊勝的、這個「解」其實是一種智慧的取象，是在一種很強力的智慧之下取這些相的，這種我們叫做「勝解」，其實這個「勝解」是一種智慧力來的。

「勝解」我們通常就說是思惟上講「勝解」就是說，我們很清楚知道這個是什麼意思，很了解這個意義的，但是當如果我們了解這種東西很透徹、很清晰的時候，我們就開始不必用太多推理，慢慢用這種確定的了解，力量越來越強的時候，當下會出

現那個狀況。這就是一種「勝解」，所以「勝解」有很多層次的「勝解」，你看一部佛經，見到「勝解」這個名詞的時候，大部分就是指一種很清晰的了解力，理解得很清楚，但是「勝解」如果在定中的時候就不然，就不止是概念上了解的東西，而是說，你在當下就可以出到某些定中的境象了。譬如剛才講的那些情況就是如此，你那個定中取境以及這個「勝解」力就很強，你如果未能夠做到一想就可以出現的情形，你的「解」就未成（功）的，這個「勝解」，未完全成就，那個時候你還要思惟（應思惟），是嗎？你還要繼續很好地去觀，如果「（3）解若成就」，「解若成就，（就是）名已思惟」。

如果你正在進行，正在進行那個「現量」當下出這個境象，這個就是觀想正在進行的時候，就是現量，這就是通過這兩個例子，讓大家知道什麼叫做現量不屬於「已思、應思」那個範圍，是什麼情況之下我們去掌握這個意義呢？大概就可以用這兩個，這兩種境的情況我們大約知道。總之，即是大概簡單講，就是我們能夠可以有一種受用中、感覺中，當前、眼前的境所構成的那種力量，所發揮的力量，而且有一種很真實的、很明顯的功效，這個是現量所知的情況。跟著再講，現量不是一個錯亂的境界來的，即是相對來講是一個比較真實的境界，不是一些錯覺，這個「（三）非錯亂境界現量者：謂或五種，或七種」。

五種就首先數五種，是哪五種？有五種是非五種「錯亂境界」的，第一就叫做「想錯亂；（二）、數錯亂；（三）、形錯亂；（四）、顯錯亂；（以及五）、業錯亂。」首先列舉了這些名出來，然後，如果是七種，七種就是包括了前面所講的五種，「即前五（種）及餘二種」，還有兩種，這兩種我們叫做「遍行錯亂」。「遍行錯亂」即是我們任何時候都有這種「錯亂」的，就好像「遍行心所」是嗎？「遍行心所」就是總之我們起知覺活動的時候就一定有這個「遍行心所」出來的，這個錯亂、這兩種錯亂就是，這個「錯亂」就基本上我們經常都會有的，就是「心錯亂（與）見錯亂」，這兩種。

下面就解釋這七個「錯亂」，第一就是「想錯亂」，「想錯亂」這個「想」就與

「相」差不多的，下面沒有「心」的那個「相」，可以是同義詞來的，兩個字可以互用的，意思即是取象方面的「錯亂」，對相狀方面起一個錯亂的感覺，他說，「謂於非彼相」，即是不是那種境相，但是「起彼相想」，起那種相狀的情況，就好像佛經常常提起的「陽焰」這個名詞，或者「鹿渴」、「鹿渴相」，「鹿渴」其實即是指「陽焰」，而起這個所謂「水想」；或者水的相，「陽焰」是什麼？就是地下的水氣，如果它蒸發的時候，受陽光的折射，就會在空中見到好像波浪的境象，如果在沙漠那一帶就最容易見到這些。聽眾：以前見過。講者：見過？在哪裡見過？聽眾：非洲。講者：你去過非洲？那些地方可能會有的。聽眾：非洲，埃及。講者：是！是視覺來的！視覺見的一種錯亂，是！是！你都覺得很真實，是嗎？聽眾：很真實。講者：是！是！沒錯，那些鹿見到就很真實的，鹿與人一樣，牠們都看到這些景象的，同時影相也能拍到這些景象的，看到就好像有水的地方，當那些鹿口渴的時候，見到這種境象牠就一定衝過去的，但就去到時候發現什麼都沒有，這即是說，離遠看就有個「水」相，如果真是有水的地方，它應該是可以飲水，可以解渴，是嗎？現量就是這些東西，有種力量，如果是由真實的水，就應該有解渴的功用，但是它不是真實的水，去到的時候沒有那種東西，所以他說，很多鹿就常常被這些「陽焰」所迷惑，就經常會衝過去，但到頭來就沒有水喝。

這個就是「鹿渴」或者叫做「陽焰」，「陽焰」，在境方面叫這種東西，「鹿渴」就是講那個心對這種境象有種錯覺，那是從鹿的方面去賦予的名稱，有些是從水相方面去給名稱，所以你見到「陽焰」、「鹿渴」其實都是在講同一種東西，就是相狀方面的「錯亂」，或者佛經常常講的海市蜃樓也是，又是在折射上出現那些假的境，海市蜃樓亦然，你見到很多亭台樓閣、城市，而實際上那裡是沒有那些東西的。

這些就是叫做相狀方面的「錯亂」，這個「相」與「想」，同樣地，這個「相」即是這個「想」，可以互用的，但是這個「相」是在主觀構成這個錯誤的心靈裏面上面講這個「想」，因為你取象取錯了，但是「相」是被你所取象那方面，那個客觀的境，所以這兩個相有時是互用的，問題是你在這個主觀角度去講還是在客觀角度去講，如果主觀角度通常就用這個「想」字的，有「心」在下面的「想」，如果客觀角

度去講，就叫做「相」；你們讀《金剛經》都有了，經常講：無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，是嗎？那個「相」就是講，你的心起這種主體的執著、感覺，但是有時翻譯的人會用這個「想」的，這個「想」，就是你的心起這個「眾生想」，「壽者想」這些東西，所以其實兩個都是一樣的，只不過一個是在主觀方面講這個名詞，一個是在客觀方面講的名詞，這個就是「想錯亂」或者「相錯亂」都可以。

第二就是數目、數量方面的「錯亂」，就是「謂於少數起多數增上慢」，本來它是數量不是多的，不過你感覺上、你感覺很真實，而自以為是這樣，就增加了，增加了就「如醫眩者」的情況，「醫」就是眼有病，「眩者」即是你的眼花或者譬如散光這些，就會「於一月處見多月像」。本來天空只有一個月而已，不過如果你的眼有問題、有毛病，你就會見到「多月像」，「多月」就是有兩個月重疊，這些最多見，是嗎？譬如散光這些，或者飲醉酒，看到錯覺，這個就是「增上」了，「增上」即原本是一而已，現在你看到，覺得有兩個月亮，兩個月亮都是在你有問題的眼根那裡，呈現出兩個月亮的相狀出來，對於你來講，你的感覺是真實的，但是對那些正常的眼來講，就只有一個月亮而已，但是對於眼有問題的人就看到兩個月亮，這種對於那個人來講，他覺得很真實，因為他真的看到兩個月亮的相，這個就叫做「增上慢」，是數目上的錯亂，但它都是由根所取到的境來的。

「鹿渴」也是，但是由「根」取到的境，這個也是由根取到的境，即其實是感官的錯亂。第三就是「形相」方面的「錯亂」，就是「謂於餘形色」，「形色」就是佛教所講的，由我們眼所見的境象就分了一些顏色、顏色我們叫做「顯色」，如果長短、方形，長短方圓那些，即是幾何圖形那些，我們就叫做「形式」，這裏就是講幾何的圖像裡面，我們就起了一些「起餘形色（的）增上慢」，即是大家都屬於「形色」的，但是在某一個形式之中，你出現了另外一種形式的觀感，這個就叫做「形色（上的）增上慢」。

很多時舉的例子就是「旋火輪」了，就是那個火把，當你旋轉來旋轉去，很快的時候，你是看不到（火把），只是（看到）「輪」的相，就看不到那個火把的真相

的，這感覺就是那個「輪」。這個「增上慢」如果在佛經的看法，就是我們的眼睛，我們的視覺，何解會出現這個「增上慢」或者這種「錯亂」的情況呢？就是我們的眼睛追不到那個速度，對象的速度，因為它轉得很快，當你的眼睛不能跟到它的速度的時候，你就會有個錯覺，見到是一個輪；但是如果你的眼很利，可以跟上那個速度，你可以看到一格一格不同的，當你看到一格一格不同的時候，你就可以看到火的相，不會捉到那個輪相的，捉到輪相只因你的眼睛鈍，所以你會看到輪，實際上就應該看到火。

有些人如果他的觀察力很強，或者尤其是禪定力很強的人，他是會看每一念很細很細，每一格都看得很清楚的、了了分明的，真是一格一格分得出來的，能分出來時就不會出現那個輪相，他真是如實看到那個火相。

但是我們普通人、普通人的眼是鈍的，鈍就看不到如此微細的每一格情形，就會看到那個輪相，就是感官上我們遲鈍了，所以就看錯了一些東西，在圖形上，我們看錯了另一個圖形，本來是火的形卻變成另一種輪的形，所以叫做「於餘形色，起餘形色……」那個，形式上不同，就不是對應本來的形式。聽眾：「增上慢」怎樣看？即是……講者「增上慢」即是對這些感覺，於他來講很真實，所以這一種其實是個人的感覺，但是這個感覺因為不是很符合真實的情況，所以多了一些東西，增益了一些東西，所以就叫做「增上慢」。

很多時在這裡講「增上慢」，就譬如在禪定裏面，自己的境界其實不是很高，不過以為自己很高那樣，那些我們亦稱之為「增上慢」，是嗎？禪定中最多這些錯覺的，即是自己搞不清楚就以為自己已經很了不起。第四就叫「顯錯亂」，「顯錯亂」即是顯色方面、顏色方面，前面的叫做「形相」或者「形色」方面的「錯亂」。這個叫「顯色」，所以佛經的一些基本概念大家要識得分，就是當他在講物質的範圍的時候，就會分「顯色」、「形色」等等的東西，這時你要知道他在講物質的分類，分類裡面的「顯色」，「顯色」就是青、黃、赤、白的那些「顯色」，即是物質一定有這些顏色的，這些主要顏色就是青、黃、赤、白那些，他說：「謂於餘顯色，起餘顯色增上慢」。即是本來某一種「顯色」，現在起了另外一種「顯色」，而這種「顯色」

你也是覺得很真實的，這些就叫做「顯色」方面的「增上慢」。例如有一種病叫做，「迦末羅病」，「迦末羅」（kāmalā）其實佛經常常提到的，「迦末羅」是梵文的音，kāmalā 這個字，叫做「迦末羅」（kāmalā）不過你們留意，如果你們查《佛光大詞典》那些，它們會寫（kālamā）這個字的，這個字我查過，但查不到的，而且譯音都不像，「迦末那」應該是 kāmalā，「迦末那」，這樣因為我查不到，我覺得不知有沒有錯，會不會調一些（位）？我試過調位，不過因為它這裡上面加了一個 ā，還是查不到的，於是試一試不用這個，就總歸查到這個（kāmalā），查這個（kāmalā）就查到了，看到它是講一種病，這種病就是我們一般講的黃疸病（jaundice, icterus），這種病通常與我們的肝、膽的分泌，在中醫角度就是濕氣，濕熱令到我們的肝膽有瘀塞的情況，我們的膽就會流很多膽汁出來，就會影響到我們的皮膚、我們的眼睛以及小便都會是黃色的。

所以這個在佛經，這個「迦末羅」病，即是這個 kāmalā 就叫做「黃病」，在西藏叫做「黃病」。他說，這種病就會眼根損壞，會損壞我們的「眼根」的，以及在非黃色的地方就見到黃色，「非黃色」即是說本來皮膚不是黃色的，它就現起這種黃色，我們的眼白本來不是黃色的，但它會呈現黃色，即是當它發病的時候，就會在本來不應出「黃相」的地方就會出現「黃相」，但是當它好了之後，即是病治好之後，眼白就不會黃色，即是又會重新恢復，皮膚也會恢復不是黃色的情況。所以這裡就是對比之下就會知道，當有病的時候所呈現出的情形就不是真實的，正常的時候不是這樣，不正常的時候就會出現這些情況，這個就是「顯色（的）錯亂」了，即是某方面本來不是黃色，不過現在變成了黃色，所以很多時就會舉這個例，就叫做「迦末羅病」，就是黃病，我們一般是叫做「黃疸病」（jaundice, icterus），不過黃疸病有很多類，其中一類，就是大部分都會出現這種病徵。

就是本來沒有黃色的地方出現黃的相狀，或者那種顏色，這個就叫做「顯」的錯亂，即是顏色境象的錯亂，或者一些人色盲，某些顏色他的眼睛是看不到的，就會看到另外一種色，這些也叫「顯錯亂」。第五就叫做「業錯亂」，「業錯亂」就是行動裏面、在行動中出現的一些「錯亂」的感覺，譬如「於無業事」，「無業」這個

「業」就是 karma，這個 karma 就是行動、活動的意思，就是於沒有活動、沒有行動的那些境界裡面，我們產生了一種「有業（的）增上慢」，「業」即是有活動、有行動的一種感覺，譬如我們「如結拳馳走」，即是揸住拳頭走得很快的時候，你會感覺到一路走的時候，那些樹會一路向後移動那樣（「見樹奔流」），好像有一種移動的感覺，在對比之下，有移動的感覺；或者在坐火車或坐船的時候，當它行的時候，見到那些境界好像不斷地向後移動的情況。

其實這個根本沒有移動，不過你感覺上有些東西移動，這個就叫做「業錯亂」。這些我們很多時都會感覺到這些的，我們覺得是感覺來的，對我們來講是這樣。但是我們怎樣知道它是錯亂呢？通常就要之後才能夠反省它是「錯亂」的，就是在一個正常的狀況之下，我們知道這些東西不是這樣，即是說，你要通過什麼是真正的「現量」對比之下、比較之下你就知道，之前你覺得是現量的那些東西，其實那種東西不是真正的「現量」，是這樣的。但是當下的那種感覺，你會覺得眼前是這樣，本來就是這樣。「(6) 心錯亂」就是「謂即五種所錯亂義」，「五種」即是前面所講那五種，由這個「想錯亂」一路去到「業錯亂」，這五種的「錯亂義」，這個「義」同樣地要看佛經的前文後理，有時是講道理的，意思、道理；有時是講「境」的意思，是講境，就是講前面的五種「錯亂境」就叫做「錯亂義」，這個「義」就是境。

忍受顯說，不是！Sorry 看錯了，前面這個「錯亂義」，這個都是境，就「心生喜樂」，就是鍾意的，其實即是說，將假的東西執以為實，譬如你見到水相的時候，你很開心，有水飲了！是嗎？就即刻衝過去，這個就是「心生喜樂」了，「心錯亂」，對於這個「錯亂境」，心執這個錯亂境為實，就會起這個所謂「心錯亂」了，這個就叫做「遍行錯亂」之一，「遍行錯亂」的其中一種，意味著什麼呢？意味著我們眾生對於那些感官所知的境，一方面我們知道現實上的「錯亂」的意思；但是另一方面，其實就是很多境界都是我們投射出來的，是我們很多生以來的習氣所投影出來的東西，而我們對這個境往往也都會由一種妄情所現的境，我們往往對它產生一種執著、喜樂的情況。這個就是「心錯亂」，就是我們對任何境都有這個「心錯亂」的。另外就是「見錯亂」，「見錯亂」亦是在前面所講的五種「錯亂境」上「忍受顯

說」，「忍受」即是認同、相信，而且還「顯說」，就是宣揚或者讚嘆等等，「生吉祥想」，「吉祥想」就是覺得是一件好的東西，對我們好的，而「堅執不捨」，「堅執不捨」即是執住不放的。這就是我們大部分人對於很多境，都有這種「心錯亂」、「見錯亂」，所以他說這個叫做「遍行錯亂」。

這種「遍行錯亂」其實是我們的「習氣」；「習氣」所形成的那種「錯亂」的感覺。前面的五種就是很多時在日常上，我們在感官的錯覺上出現的「錯亂」，但是後面的兩種就會在這五種錯亂之上，還有兩種，底層還有兩種「錯亂」令到我們有很多這些錯覺，就是「心錯亂」與「見錯亂」，這兩個就是叫做「遍行錯亂」。他說，「若非如是錯亂境界，名為現量」。如果是排除了前面這七種東西，那些就叫做真正的「現量」。跟著就再問，「現量」三個基本因素已經講了，即是那三個定義，如果我們要判斷那個（認知）是不是「現量」，根據這三個定義就可以判斷到了。

現在就再問：「如是現量誰所有耶？」「誰所有」即是什麼人、或者是哪些人會擁有這些現量的性質呢？即是透過什麼我們可以知道這些「現量」？這個就講出四種「現量」了，就「略說四種所有」；有四方面擁有這種現量的感覺的。第一、「色根現量」；第二、「意受現量」；第三、「世間現量」；第四、「清淨現量」。這是比較早期所講的那四種「現量」。第一「色根現量」就是「五根」的現量，「色」就是物質，「根」就是眼、耳、鼻、舌、身那五根，都是一些物質的感官來的，即是這些感官是一些物質的元素所構成而有這個知覺，所以我們稱之為「色根」。

「色根現量」就是「五色根所行境界」，「五色根所行境界，如先所說現量體相」「五色根」即是眼、耳、鼻、舌、身那五個根，它所對應或者活動的範圍，「所行境界」就是他所知覺的境界，「五根」所知覺的境界就是「五根現量」，譬如「眼根」就是什麼呢？是知覺顏色、形色的境象，它就在這些地方活動，譬如「耳根」就是聽覺，是在音聲、高低抑揚的音聲活動，這些就叫做「所行境界」。他說，「如先所說現量體性（相）」，「體相」即是之前我們講的「現量」是什麼特質呢？「五根現量」都是擁有這樣特質的，就因為它是當下眼前所把捉的那個「境」，把捉

它所知的特定境界，這種就叫做「色根現量」。即是擁有「現量」是什麼東西呢？「五根」就擁有「現量」，即是我們如果要找出能夠發揮「現量」的這種力量是什麼？就是五色根，我們叫這堆東西就屬於「五根現量」。

第二種就叫做「意受（的）現量」，「意受」就是「謂諸意根所行境界」，「意根」，「意根」即是第六種根，「意根所行境界」就是意根由意識所依的物質性的一種機能，能夠產生我們的思惟的那種力量，那種叫做「意根」，而這個「意根」就有兩個時期的講法，第一個時期就是，當我們的「五色根」的任何一種感官，當它取得一些境象之後，這些境象都是一些資料來的，顏色的資料或者形象的資料，取進來之後，有另一個「根」，即是「意根」就會接收這些境象，接收這些資料的時候，它就會慢慢作為一個中介那樣，由一個感官，沒有概念的一種領受、一種覺受，過渡到一種對於這種東西的概念的了解，然後由感官去到概念的了解，中間就需要有這個「意受現量」，當時都是「現量」來的，就是由這個感官取得這個「現量」，即是接觸到這些資料，跟著就過渡到可以是思惟，思考這是什麼東西？開始可以有概念的了解，即是概念了解之前就需要有「現量」的把捉，而「現量」把捉（前）首先要經過「五根」的把捉，然後「五根」交給這個「意根」，作一個「統覺」，統括它那個知覺，然後，統括之後再用概念去了解這是什麼東西？這個就叫做「意受現量」。

在「意受現量」的時候，仍然是需要好像之前所講的，需要符合當時的「現量體相」，因為它是「非思構所成」、「非錯亂境界」這些，這些體性是要符合的，早期是講這些東西，到後期的時候，就講那個「意根」，那時就叫做「意根現量」，「意根現量」就是說，我們的意識是與「五根」一起活動、一起去取境的，所以「意根」一方面是有思考能力；另一方面亦有感受的能力的，它首先就是與「五根」一齊取那個外境，取完之後，它就再起那個思考的分析力。而在這麼多種的感官裡面，即是由前面的五個感官，再加上意根的感官，在後來的比較重視那個意根的「現量」了，「意根現量」，就由於有「意根現量」帶住「五根現量」一起去取境，所以就會對境象的感受很深刻，如果沒有那個「意根」與它一起，那個感覺就不會如此清晰、如此透徹，後來這個就叫做「意根現量」。這個「意根現量」是比前面的「色根現量」更

加緊要，但是如果在早期就不是的，首先是「五根」，然後「五根」交給「意根」，「意根」再過渡到概念。唯識理論成熟的時候就講「意根現量」，就以「意根」為主，但是這個時期還未看到以「意根」為主，只是看到一個過渡、過渡的階段。

第三就是叫做「世間現量」，「世間現量」有兩種，「謂即二種」，「二種」即是前面的兩種，就是「五根」、「五色根現量」以及這個「意受現量」了，所謂世間、世俗人所得到的感覺知識，就是這兩種，不外乎這兩種而已，所以將這兩種合起來就總合，就叫做「世間現量」。大家明白嗎？聽眾：這兩種……講者：這就是我們世俗人所謂的感覺，世俗不外乎這兩種而已，但是還有一種就不是普通世俗的感覺，再稍為超越一些，那個我們叫做「清淨現量」，這個「清淨現量」就包括「諸所有世間現量」，包括前面所講的那些「世間現量」，這個「諸所有世間現量」就是前面講的「五色根現量」、「意受現量」，都可以叫做「清淨現量」的，即是這個也可以包括前面那些內容。

包含前面的那些東西。何解要叫做「清淨現量」？這個「清淨現量」很大的可能性就是後來，尤其是陳那 Dignāga（約 480-540），去到陳那的時候，對於「現量」的界定就再清晰一些，「現量」的界定是什麼？它是只能夠接受一些所謂「自相境」，「自相」就是那種事物本身是怎樣，就取那種東西本來的那種狀況，然後，它不是（概念）它是離概念的、離語言概念的；離言、離概念的，凡是現量都是這樣的，當你當下的感覺的（剎那），你是沒有概念、沒有語言的，不過接下來當你反思一個感覺時，就會賦予語言概念於它，但是當下的感覺就不是，是離言、離概念的。

所以，離言、離概念的時候，你就是一種叫做「無分別」、一種無分別的認知，這種「無分別」就可以將它歸入為「清淨現量」那裡，它之所以叫做「清淨」，是因為當時是無分別的、無概念的、離言的，當下是這樣就是這樣，所以這個可以將它擺入所謂「清淨現量」之中。聽眾：即是第一剎那？講者：對！很短的那一下，你是離概念的。聽眾：跟著就有了。講者：是！跟著就會有概念了。在那個離分別、離概念名言狀況之下，那個就可以將它再擺進一個更高的層面去把握、理解它，就叫做「清

淨現量」，因為你還未去判別是它是什麼，也未開始帶入「執著」等各方面的東西進去，那時候就屬於叫做「清淨現量」。他說，或有……但這是屬於世俗方面，如果我們就離言、離概念、離分別，就是「清淨現量」，但是還有一種就是「非世間現量」，還有一種叫做「清淨現量」不是屬於我們普通的世俗現量的情況，而是「出世間智」的「所行境」。

前面講的還是世間的認知來的，世間的感覺而已，那種是世俗人所知的情形，但是還有一種就叫做「出世（間）智於所行境」，「出世（間）智於所行境」，其實出世間智亦然，當我們「清淨現量」的時候，它一樣是有一種無分別、無概念，離言，一樣要符合這些的，但是如果是「出世間智」，它比較「世間智」來講是沒有了執著成分的，以及它是一種「如實」的理解，即是「如實」的智慧，「如實」的相，這種就是我們稱為「清淨現量」之中最高級的「現量」了，是「出世間智」，即是超越世俗的智慧所行的境，那個就因為是「如實智（慧）」、如實知的智慧，所以「有知為有，無知為無」，什麼是存在？我們知道它是存在，什麼是本來是不存在，他亦知道是不存在，「有上知有上」，這種東西之上還有再高的東西，或者這種東西已經是「無上」了，「無上」即是去到最高了，他如實知道，這就是極致的狀況。他說，「如是等類」，「如是」即是這麼多種了解，就叫做「不共世間清淨現量」。

「不共世間」即是與我們普通人不同的，它有一種更高、更如實的智慧，這種我們就叫做「清淨現量」。聽眾：老師，這個是不是屬於「般若」？講者：「出世間智」就是「般若」了。聽眾：「般若」是現量？講者：是！「般若」肯定是現量，「般若」是。這樣，這裏的「清淨現量」我們看到它有兩層，一層是世間的，與我們的世俗是一樣的；另一層就是，它超越世俗的，是一種如實的把握。後來，後來就不是這樣分了，後來的四種現量，四種擁有「現量」性質的是什麼東西？一種是「五根現量」；後來就變成「意根現量」，跟著第三的那個「世俗現量」後來就改為「自證現量」，就是「自證」，「自證」的意思就是當你感知的時候，你應該同時知道你感知的是什麼東西，那個知覺，你應該自己內心很清晰有那種知覺，那個叫做「自證現量」，但「自證現量」不等於「自證分」，要記住，「自證分」是心識結構的一種過

程的劃分，但「自證現量」就不是，當下感覺的時候，你是知道你感覺到什麼的，這個就叫做「自證現量」，後來就分了這個，即是後來就沒有再講這個「世間現量」了，但是去到《瑜伽師地論》的時候，因為《瑜伽師地論》是比較早期的瑜伽行派的經典，所以它未去到陳那（Dignāga）講的「自證現量」，但是陳那之後就多數講「自證現量」了，不再講「世間現量」。

但是在早期的經典裡，我們還是見到有所謂「世間現量」這樣的名詞。所以大家要知道，就是當講四種現量的時候，這四種類型的「現量」是有早期與後期的劃分。「清淨現量」後來就變成什麼？就叫做「瑜伽現量」或者叫「定中現量」了。即它是超越世俗的，「超越世俗」即不是我們普通的感覺，而是定中的感覺、瑜伽師所擁有的感覺，或者是那些已經體驗了真理的聖者的那些感覺，那些就一定是清淨的，是嗎？一定符合清淨，而且是出世間的。如果照這裏的劃分，似乎四種「現量」，現量最高的那個層級就是「清淨現量」，因為這種「清淨現量」是包括下面的「世間」與「出世間」現量，而在「世間現量」之下，還包括了這個「五根現量」以及「意受現量」，分得到嗎？四種類型其實是有一種涵蓋的關係，這個（「清淨現量」）包含這個（「世間、出世間現量」）；這個（「世間現量」）包含這個（「五根現量、意受現量」），但是後來的四種現量就不是這樣包含的，而是四種類型的「現量」而已，到陳那的時候就是這樣。

但其實也無甚所謂，即是概念上我們主要搞清楚什麼時候出現這些概念，以及在不同的時候所給予的概念，其實都有些東西給予我們知道的，所以我們都不要執著前期就一定沒有那麼好，或者後期一定好一些，因為前期都有前期所提供資料給我們知道，它並非純粹是「定中現量」的意義，還有這種的意思在裡面，所以我覺得，我們在讀這些名相概念的時候，我們在理解上一方面要知道每一個名相的準確意義，第二就是知道它們在時間上，或者在不同時期它是有演變的，而在演變之中，早期的講法與後期的講法當然有些不同；一定有區別的，但是在區分之中，它們各別都會提供多一些訊息給我們知道，這樣我們就可以接收多一些東西。一方面搞清楚它，另一方面就是我們通過這些，可以知道有關「現量」的一些資料。但是後來就這一堆東西就不

是講得這麼多，後來大部分是講陳那（提出）的四種現量，去到法稱（Dharmakīrti 約 600-667）的時候，又是講這四種現量，法稱也是講陳那的四種「現量」的。

這四種現量，可以講是現量裡面就那種類型方面去劃分，即是作為「現量」，有哪幾種類型、有幾種種類，但是我們要記得，凡是我們掌握一種東西，是否常常都教大家要怎樣？有兩種東西，當我們一定要掌握某種東西的時候，我們通常就要掌握兩方面，一方面是它的自性，聽眾：一個差別。講者：一方面就是差別，對了！你常常記住它就可以了。

首先我們要知道本質性的東西，它的本質性是什麼東西，掌握它的那些本質，跟著就是符合這個本質，它有什麼類別？聽眾：屬性。講者：屬性、類別，其實這主要是類別來的。這就是本質，即是本質也包括了屬性，聽眾：即是走不出這個範圍？講者：對了。

所以我們現在讀了「現量」很多資料，是嗎？現在你們分不分到哪些是「自性」、哪些是「差別」？分不分到哪些資料是屬於這個、哪些資料屬於那個？分到，是嗎？你說是什麼？例如呢？聽眾：For example，是嗎？講者：是！我們讀了這堆資料之後，現量的「自性」是什麼？現量的「差別」是什麼？分不分得到？分得到嗎？聽眾：三那個，之前有三那種東西？講者：對了，你再看前面這三種，對了，那三個「非」，沒錯！這就是它的「自性」，「非不現見」；「非已思應思」、「非錯亂境界」，就是它的自性了，所以，你掌握現量的「自性」就掌握這三方面，然後這三方面他舉了一些「非現見」是什麼；「非錯亂」是什麼，諸如此類「非已思應思」是什麼，這樣你就掌握如果符合「現量」，它的性質是什麼東西，然後是後來的四個、四種現量，就是它的「類別」了，這個「類別」即是它分出四類的「現量」、四類的感覺，這四類感覺都是要符合這個本質的，是嗎？一定是怎樣？「現見」的，不是「思構」的、不是「錯亂」的，這樣才是，一定要在符合這種本質之下，分出這四種類型的東西，這個就是在「差別」方面去分的；這個「本質」方面去分的，不過後來在陳那（時期），他再根本些、再透徹些，它是一種「無分別」；「現量」就是無

分別，離言、「離言無分別」，這是一個更加本質的東西。

所以陳那的偉大或者貢獻就是在這些一堆的本質裡面，他再精簡為這個本質，這個亦然。即是這個再加這個，這三種東西就是「現量」的基本本質，然後再劃分這四個類別，這樣你就基本明白，知道什麼是「現量」了。我們今課先講到這裏。

-完-