

《瑜伽師地論》 第八十一講



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〉

我們現在講的是〈聞所成地〉其中的「七因明」，「七因明」之中，我們是講到「論所依」的部分。這個部分就分兩方面的，一個就是「所成立義」兩種，就是「自性」、「差別」的成立。當你提出一個論述的時候，這個命題基本上可以由「自性、差別」所組成，即是「前陳」、「後陳」這些。然後，另一方面就是「能成立法」，有八個方面。

「宗、因、喻」就是形式，建立的形式，至於找例子，就有「同類、異類」的例子。跟著就是有「現量」、「比量」與「正教量」，就是知識的來源。上一課我們已經介紹了「同類、異類」，即怎樣找這些例子的方式。另外就是「現量」，「現量」作為一個知識來講，就是屬於一個 direct perception 來的，就是直接的知覺，直接的感知。另一類的知識就叫做「比量」，「比量」就是 indirect 的，即是間接，間接的 influence，就是推理、推度，這個「推度」是基於一些你已經明白，或者已經了解、知道的一些資料，然後你推出一些不是你眼前所見到的；或者不是明明白白擺出來的，是根據一些你知道的資料而推出，推出一些結論，這個就叫做「推論」。

在佛教，或者在印度邏輯來講，他們就用這個名詞，叫做「比量」，這個「比」就是比度、推度而了解，「比」的時候就有比較，比較過去，然後得出一些想法，這個就是屬於思惟的一個表現的形式之一。我們有些知識是通過我們的思惟、推理而得；有些知識是由我們直接感知，而能夠取得的。

直接感知就是我們之前已經講了它的特色：現前知道，以及當下直接地知。如果「比量」就不是的，「比量」就是另一種「知」的方式。這裏他就界定，其中一個界定，大家先看看注 39 的「界定」。這裏就是一個定義，是窺基法師的《略纂》、

《瑜伽師地論略纂》，如果我們要看《瑜伽師地論》的一些解釋，《略纂》是一部很權威的一個資料，因為當中有玄奘法師解釋的內容在裏面。這裏就說，「比量」是什麼呢？就是「謂藉眾相……」即依靠著各種相關的資料，「相」就是相狀或者是一些道理，然後就「觀於義」，「觀於義」就是由掌握這些這樣的資料，而去明白其中所含蘊的一些意義，這個就是「比量」，藉住一些東西，藉住一些已知的東西，然後你觀察出它應該含蘊了一些意義在裏面，或者涵蘊了這些道理在裏面，這個就叫做「比量」。

「比量」的基本定義就是這樣了。所以它就是與思擇一起，「謂與思擇俱」，「(7)比量者」，即什麼是「比量」？就是「謂與思擇俱」，「思擇」就是一種思惟以及抉擇，思惟當中，你有判斷、有抉擇的，這個判斷當然就是經過你的分析、觀察之後，你作出這個判斷，所以是與一種「思擇」的力量一起的。這個「比量」，即是這個推理，這個推理是與「思擇」一起。所以他說，「已思、應思所有境」的一種思考，「已思」就是已經想過的；「應思」、「應思」就是根據這些東西，你應當推（度）出一種這樣的理解，或者這樣的結論，所以它是由「已思、應思」而得出一些結論的，在這種「思擇俱」以及「已思、應思」所得的「境」。那些知識就叫做可以通過五個方面的「比量」而得出，這裏是列舉了五個名稱，就是「（一）相比量」；「相」即存在物的相狀，通過這些「相狀」而得出這種推理的知識。

「（二）體比量」就是存在的「體」，存在的那種事物的本身，這個就是「體」的方面，另外就是存在事物，它表現出一些作用的，在作用上也可以推知一些東西，那種叫做「業」的「比量」，「業」就是活動或作用方面，但是活動作用不可以無體而發出這些作用，所以一定有「體」，有「體」就有「相」，是嗎？所以就是「體」是有中心的，有種「體」跟著就有一種「相狀」，或者通過是某種、這種「體」的活動，而得出一些東西，還有就是「（四）、法（比量）」，「法」就是一些概念上的意義，道理上的意義，這些就是「法」，這是通過一些概念上的意義而推出了另一些意義出來，即是分析出這些這樣的意義，這種叫做「法」。以及第五種就叫做「因果比量」，就是由「因」推出「果」，或者由「果」推出「因」都可以的，推理有兩方

面，由因而得出的果；或者是由「果」溯出「因」，追溯出那個理由，什麼成「因」？這就是「因果比量」。這樣在古因明就列出了這些比量的五方面了。很多都是很具體的東西來的，具體的一些資料，而得出這個推論的結果。但是由已知推出未知，這兩方面其實就是需要某方面的關係，即不是完全無關係而你可以推出這兩種東西的那些關連。

所以一定是兩種東西之中有相關的，你就可以推出它的意思，或者判斷出一些東西出來，如果完全無關可能就推不出了，所以是有兩方面有關連的，由 a 推出 b，a 與 b 一定要有關係，我們是根據這樣而得出那個判斷。首先看看「相比量」，「相」就是相狀，隨著某一些「相狀」，這裡就是指一些存在物的相狀，某些存在物的「相狀」方面，「相狀」通常就是外在的一些狀況，一些表徵或者狀況，它們之間是有關連，「關連」的意思就是相屬了，有連繫的、有關連的。所以，「或由現在」，「現在」即是現時；「或先所見」，「先所見」即是以前曾經見過，所以由「現在」與「先所見」，「先所見」即是以前、先前所見過的，但是先前所見雖然是屬於過去，之前見過，但都是現量來的，不過這個現量是以前的現量，不是當下的現量，現在所感知的，就是現量的基本意義，先前都曾經見過的那些，其實都有現量的基礎，不過就不是現前感知的東西。

由這個現量而推度出境界，所以已知的東西就是根據一些經驗的基礎，然後就再推出一些意義出來的，其推理就是這樣。印度人就因為很重視「現量」這個基礎，所以是由「現量」作為基礎而得出那個「比量」。下面就舉一些日常的很多例子，是幫助大家去理解，兩種東西、兩種「相狀」之間的關係。譬如他說，「(1) 見幢故，比知有車」；現在看是「幢」與「車」之間的關係了，「幢」是什麼？「幢」就是一些掛條，這些掛條是以前通常要來裝飾那些車乘，那些車作為裝飾，掛在那個車頂上面，由於「幢」是比較高一些，所以離遠就只可以見到「幢」而未見到車，不過你看到那種東西，你大致都知道有一輛車正在前來，這樣謂之由 a 推出 b，「幢」是你見過的，現在眼前見到的，但是車呢？車不是眼前見到的，但雖然不是眼前見到，但你（仍）可以推出這種東西出來，因為這兩者是有關係的，即是「幢」這種相狀通常在

車上面才見到的，所以我們會根據這個狀況去推理另一個狀況出來，這個謂之叫做「比量」，比類而知，或者比度而知的一種知識，都是知識之一來的，不過這些知識就有些已知的成分，或者未知的成分，所以是要透過兩種東西的關連而得出這個推度的知識。即是其實你要知道兩者的關係，是嗎？通過 a 知道 b。第二就是常常在因明學都見到的，見到煙而推知有火這個情況，（「(2) 由見煙故，比知有火」）。

譬如遠見那座山上冒起煙，雖然你現在還未見到熊熊的烈火，不過當你見到「煙」這個境象，你就知道山上有火了，尤其是那些火有黑煙，就更加決定是有火了。因明經常說，「彼山有火」，因為什麼？「以有煙故」。煙是見到的、眼前見到的，火是未見到，未見到的現象，但是你都可以比知火這個情況，因為煙與火是有一種同時出現的關係。第三就是「以王（而）比國」。「王」就是國王，那個統治者，統治者，通過觀察統治者，就知道那個國家大概是怎樣，可能是那個「王」的品德、領袖的才幹、他的口才、或者他的外交手腕等等，我們看總統都大概知道他的質素是如何，亦大概知道他代表著一個國家，一個國家是一個先進的國家，或者是條件很好的國家，這些大概都是比知，一看那個領袖大概都知道那個國家興衰的情況，因為他是代表，國家的代表。

這個也是，一個團體亦然，都是看那個領袖就大概知道這個團體，看他通常會是以什麼作風去處事。或者可以是一個好發展的團體，通常是看他，因為那個領袖就代表那個團體或者這個國家。「以夫（就）比妻」，有丈夫就表示有妻子，這個也是一個關係來的，是一種關係，夫妻，不會無端端叫一男一女的其中一個做「丈夫」，或者另一個做叫做「妻子」，一定是他們之間有這種關係，所以由「夫」而比知「妻」；或者由「妻」而比知她有「夫」的。「(5)以角犂等」，「等」即是「等」這些，這一類的東西，「比知有牛」。

角，牛是有角的，「犂」就是指牠背部是有些東西突起，好像駱駝的背就是突起的，這個叫做「犂」。牛也是這樣，牛除了有角之外，背脊都是有些突出的，這樣你見到有些動物有這種情況，你大概就能推知這種動物就是牛了。或者你未見到整頭牛

的樣子，只是見到這些「角」、「犂」，你就知道這是一頭牛來的。第六就是「以膚細軟」；「膚」即是皮膚，「細滑（軟）」即是柔軟，「髮黑」如果他的頭髮是烏黑的，「輕躁」，「輕噪」就代表他那種比較跳脫、活潑諸如此類，「容色妍美」，容貌是靚的、美好的，你就可以推知他是年少的人，少男或者少女，這些都是年少的特徵。相對來講，第七就是什麼？「面皺」，有皺紋，臉上有皺紋、有白髮，這些「相狀」，比知這個是屬於老年人了，老年、少年這些，其實老與少，只是一個抽象概念而已，不過這個抽象概念是總括了這一堆的特徵，我們說這些是少年的特徵，這些是老年的特徵，所以我們可以通過一個人大約是怎樣，你就可以估計他大約是屬於少年、中年或者老年等等。

第八就是「以執持自相，比知道俗」，「道、俗」是兩類的不同，「道」就是出家修行的人，「俗」就是在家人。我們怎樣去判斷哪些是出家人；哪些是修道人或者是在家人呢？就要看它執持些什麼東西，「執持自相」，其實「執持自相」本身這個名詞，這四個字在佛法來講是很重要的名詞，就是凡是事物一定有它自己的一些獨特的特徵，就稱為「自相」，所以我們對每一種事物、每一種法，每一種法我們可以通過什麼去了解它？或者理解它呢？是通過「法」的「自相」，「法」本身的特質，所以通常我們講「法」，即「事物」是什麼？我們就說「能持自相」，（這樣）我們就知道某些「法」是什麼來的，這個「自相」就是說它獨有的特徵，「相」就是特徵，或者性質，或者我們一般講的「特性」，一個「法」，即是一種事物，一種東西只要它能夠保持住、維繫住它自己獨有的特性，我們就能知道它是什麼東西了。

通過它「能持自性」，我們就能知道這種「法」是什麼。譬如筆有筆的「自性」，它有這樣的形狀；有這樣的作用、寫字的作用，這樣我們就稱之為「筆」。譬如白板，它有它的「自相」，只要它保持住這種特徵，我們就能知道這是什麼東西了，所以「能持自相」其實就是「法」的、令我們能知道是「法」的基本準則。現在講就是在某方面講的，就不是具普遍意義的那個「能持自相」，普遍意義就是所有東西都是，所有東西我們都是根據它的自相，而推知它是什麼東西，現在他是講「道俗」方面的對比，究竟這個人是出家人還是在家人？就看他「執持」一些什麼東西，

出家人通常（這樣），譬如佛教的出家人，我們稱之為「道」，修道者，或者相對俗家人，如果是出家的修行人，他們的僧團通常是穿著袈裟，就已經不同了，僧袍有不同的，另外他們如果是出去行乞，或者見大眾，他通常都會揸住個鉢的，所以通過他執持的情況，我們就會知道他是一個出家人還是在家人，大概就是說，如果他是這種身份，他就會有一種這樣的特徵，這種特徵就譬如穿衣持鉢都是與我們不同的，我們常常看佛經，穿衣持鉢，出舍衛大城，那些僧團出外就是這樣。

即代表他們是僧團的身份，出家人的身份。如果是有些其它的「執持自相」，譬如醫生、護士的衣服，著起那件醫生袍，就知道他是醫護人員，這就是他們的專業，這個專業就是他們的自相來的，所以「執持自相」，我們就知道他是屬於哪一種人，這裡就是用一種「道、俗」做一種對比，就知道，通過他穿的衣服，是不是出家人的袈裟？有沒有揸住鉢？就知道他是在家人或者出家人了。印度的在家人通常就叫做「白衣」，「白衣」聽過沒有？「白衣」就是居士，他們穿的衣服就代表（他們的身份），出家人通常著什麼衣服？聽眾：染衣。講者：染衣，對。但是印度有另外一種色的，就是……聽眾：黃衣，是不是黃衣？講者：是！黃色，帶咖啡色與橙色（混合）的色，多數出家人穿的外衣是這樣，但是我們中國的色就有不同了，大家不同地域就有不同的。

可能有時是黑色，有時是啡色，我們中國就啡色與黑色多一些的。但是他們印度就是帶橙色，南傳國家都是近橙色的，他們的習俗就是這樣。所以根據他們的外表、他們外在的那種服飾，大概都知道他們是什麼身份，這個就是「比量而知」了，是嗎？聽眾：老師，（穿）糞掃衣是否也是出家人？講者：「糞掃衣」都是，也是出家人，都是他們的衣衫之一種。聽眾：有些人說「真人不露相；露相非真人」。是不是有些人是看不到他的相？講者：這些不是，這不是我們要講的東西。如果他「不露相」，即是你不能夠通過他的「自相」去判斷他，如果你能判斷，通常他會有個「自相」被你能判斷到的。第九就是「以樂觀聖者」，這是「樂」（音坳）字來的，因為這是一個動詞，動詞就是一種喜好，喜好去接近這些聖者，「樂聞正法」，鍾意聽那些佛法，「遠離慳貪」；對於吝嗇、吝嗇與貪通常會連結一起的，因為你「貪」，所

以才會「慳」，如果你是慷慨的人，你就不會貪了，所以通常兩個字有時會連在一起。當我們能夠明白正法，明白「慳貪」對我們是不好的，對其它人也不好的，我們就應該遠離，或者是減少這方面的執著，如果他能夠遠離「慳貪」，又經常能夠親近聖者、善知識，「比知」他有一種「正信」的態度，一種很好的信仰的態度，這個就是「比知」了，他是一個是「正信」的人，抑或不是正信的人。

第十就是「以善思所思」，「善思所思」、「所思」即是你所應該思考的問題，所思考的道理，你能夠很好地思考，所以「善思所思」是一個 object 來的，即是你思考的東西，「善思」就是你現在正在進行這種思考的時候，你是能夠很好地去分析、觀察這些道理，就叫做「善思所思」，「善說所說」也是一樣，如此類推，你所講的內容，你要好好地去表達它，講出它的那個含義，這樣就叫做「善說所說」，至於所應做的東西，所作，就是你「善作所作」，好好地去做，恰當地去做，這樣就叫做「善作」。如果這些人能夠很好地思惟，很好地去講應講的東西，做又做得恰當，你就知道這個人是「聰叡」的人了，即是很有智慧的人，聰明而有智慧的人，就叫做「聰叡」。相反，不「善思所思」、不「善說所說」、不「善作所作」，我們就知道這個人是愚鈍、愚癡了。

大概我們（知道）是一個聰明人，另一個不是聰明人、有智慧的人還是沒有智慧的人，我們根據他的言論舉止大概都估計到、判斷到的。第十一就是「以慈悲」，「慈悲」即是憐憫心、同情心這些，「愛語」，「愛語」就是講一些好的說話，這些說話不是講一些討好人、奉承人的說話，而是對人有益的說話，特別是講一些正確的道理，這個就是「愛語」了。或者講一些親切的說話、關懷別人的說話，闊一些就包括了這些，「勇猛」就是講精進方面，應該勤力，你就是要有一種奮勇的心，這種就是「勇猛」，是代表一種「精勤」的意思。「樂施」，「樂施」就是樂於布施，很喜歡布施，有機會你都不會錯過這些，能夠布施，布施是包括兩方面，以前講過很多次，有些「施」是捐獻給教團的，無論是佛教或者基督教；或者其他教（團）亦然，很多時都有很多信眾有很多捐獻，因為捐獻其實就是布施的一種來的。另一種「施」是需要救濟一種困難，譬如物資上的困難、金錢上的困難，你幫助他，這也是一種

布施。所以布施是有兩方面的，一種就是譬如教化，對一些人有益的這些團體進行布施，或者是對個別的、有些需要幫助的人，你幫助他，那些也是叫做「布施」，兩類布施都應該做的。以及「能善解釋甚深義趣」，「善解釋」即是能夠很好地將其中那些很深奧的意義，一個是甚深義；道理方面，「趣」就是那個宗旨，它的那個目的、意義等等，你能夠解釋得清楚，以及不是亂解，這就是「能善解釋甚深義趣」，特別不是想當然那樣去解，是真的有些根據，一種就是根據自己的經驗、根據這方面專家的見解，或者是有一個真確的體驗而去作一個解釋。

如果擁有這樣的性質，我們就知道這個就屬於叫做「菩薩」(bodhi-sattva)了。「菩薩」這個字是一個譯音，大家都應該知道的，記不記得那個梵文的音？聽眾：菩提薩埵。講者：對了。bodhi-sattva，這是一個 being 的意思，有情，聽眾：bodhi？講者：bodhi 就是一個覺悟，所以有時菩薩就叫做「覺有情」嗎？這個「覺」是指 awaken 的意思，令到這些 beings 可以得到覺悟，是嗎？令他們覺悟，就是「菩薩」的意義，所以這個音是怎樣得出來？就是本來是四個音，bodhi-sattva，有時譯為「菩提薩埵」，如果全音，「薩埵」就是有情，有時我們知道「菩薩」就是「菩提薩埵」，就是四個音都全部譯出來，如果簡譯，只是譯比較響的音，就只是譯 bo (菩) sat (薩) 這兩個，「菩薩」就是將語尾的輕音不譯出來，就是「菩薩」，如果是連輕音都譯出來就叫做「菩提薩埵」。聽眾：後尾的音怎樣讀？講者：這個字？哦！sattva。聽眾：sattva？講者：是，sattva。聽眾：sattva。講者：是。這個就是讀音接近，是我們中文的音接近，因為佛經裏面有很多這樣的翻譯的音，所以我們知少少那些音，對我們的理解會有幫助，如果不是，就只是講「菩薩」這個音，你能否想像它是什麼意思？很難想像，是嗎？如果你知道他是為覺悟有情、覺悟眾生的，我們就知道這個菩薩是有一個使命，他有一個偉大的使命，就是希望令眾生得到覺悟；令眾生得到智慧；令到他們在一種無明之中覺醒起來，這個就是菩薩的責任。

如果他要令人覺悟，他自己是否可以什麼都不懂？如果他是處於無知的狀態，他怎可以幫人覺悟呢？一定是不行的！第一他要有同情心，同情、悲愍他們處於無明的狀況、或者不明白真理的狀況，你要幫助他們，所以你就要通過慈悲、愛語；你要勤

力、你要很勤力才能做到很多東西，你太懶惰，你自己都不能夠成就你自己，何況去成就別人？所以一定要勇猛、一定要精勤。然後「樂施」，「樂施」是除了在物質方面的施予，金錢物質之外，還有一個「施」就是施法，「法施」，即道理方面講解給別人知道，或者與別人一起分享，分享你所明白的東西，都是屬於「施」，這個就叫做「法施」。「法施」如果做得好就是「能善解釋甚深意趣」。如果這個人能夠做到這些，就知道他是一個合格的菩薩，是嗎？當然菩薩有很多個層次，有些是層級低些的菩薩，有些是高階層的菩薩，這樣他們的表現也會有不同了。

但是基本的、「菩薩」的意思，這個就是「自相」了，「能持自相」，就是我們何解叫這些做「菩薩」？因為他們具備有這些性質，如果他能夠表現出這些性質，我們大致上就可以稱這些人做「菩薩」。譬如有時我們見到有些人做了一些事情，我們就會叫那個人做「菩薩」，是嗎？因為你對「菩薩」有一些觀念，你才能因他做一些可能是捨己為人的事，你就會說：這個人真是菩薩心腸了！何解你會說他是「菩薩心腸」？你一定要掌握某些菩薩的特質，你才會稱那個人為「菩薩」，你不能夠無端端稱一個人做「菩薩」，但你卻不知「菩薩」是什麼，是嗎？你一定要自己有一些概念，知道菩薩有什麼性質，奉獻精神就是菩薩的一種性質來的，如果一些人能夠做到奉獻的、無私的奉獻，我們通常就叫他做「菩薩」，或者有個人的同情心很強烈的，我們也會叫這個人做「菩薩」。聽眾：這些慈悲就是自性？講者：是，這個就是自性、菩薩的自性。所以大家都是人，其實菩薩都是人，是嗎？但是人之中，為何你會覺得這個人是菩薩？因為他與其它人有些不同，大家都是人，基本性質都差不多，但他還有多這些性質的時候，你就可以叫那個人做「菩薩」。

第十二就是「以掉動」，「掉動」就是他那個舉止就不是很安靜、很安定的，譬如有些人，我們會見到他會郁身郁勢（身體搖擺不定）坐不定，那些人就叫「掉動」，有時是指心理方面，通常心動身體才會動的，但是外表上，我們如果看那個人坐不定，你都知道他應該都是心不安定的人，不是安穩的人。「輕轉」、「輕轉」就是指「根」的方面，他的感官方面很容易被外在的東西牽引了他，就叫做「轉」，即是會被外境所誘惑，他就會追逐外境，就叫做「輕轉」，有些人就不是的，有些人外

面怎樣都不能干擾他，他可以保持得很安靜的。這些就不是「輕轉」了。「嬉戲、歌笑」這些，就是玩樂方面了，喜歡玩耍，嘻嘻哈哈、玩樂這些，普通世俗人的那種吃、喝、玩樂的享受追求這些，我們會比知這個人是怎樣？是「未離欲」了，「比未離欲」，即是通過觀察這些人的舉動，舉止行為，我們知道他還是有很多欲望的人，這樣表示了什麼？他的修為還是不夠，是嗎？相反是什麼？就是那些「離欲」的人，等等。

第十三就是「以諸威儀」；「威儀」就是講那個舉止了，行為舉止，這個與前面那個剛好調轉，「恒常寂靜」，舉止很穩定的，這些人不容易「輕轉」的，大概對「歌舞嬉笑」這些，也不是這麼沉迷、這麼沉醉的，我們就知道這些是屬於「離欲」的人，所以「離欲」或者「未離欲」，我們就根據這些而知。所以我們觀察一個人的品性，我們大概都會估計到幾成，就是看他的外在表現就差不多知道了。第十四就是「以具如來微妙相好」，「微妙相好」就是佛所具有的「三十二相、八十種隨好」，這就是一個有圓滿覺悟、以及品德修得很好的人，他外在的形相就會表露出與別人有不同的地方，就有卓爾不凡的相貌。如來就有什麼？「相」就是一些很明顯的特徵；「三十二相」，那些是很明顯的特徵；「好」就不是，「好」就很微細，但是它會襯托得很好的，即是令到那個「相」配合那個「好」令到他很完美。

例如，譬如很多時形容佛的眼睛是蓮花眼，很長很細那樣，或者很清澈這些，這些就是屬於「相」，「相」是很明顯看到的，如果他的眼的清澈的程度，譬如黑白分明這些，或者是一種很純潔、純真的狀況；或者那些眉毛很清澈的那些，每一條都看得很清楚，這些就是「好」了，但是那些你要很仔細才看得到的，那些合起來令到「相」與「好」配合，就會知道是一種完美的狀況，如來就有「三十二相、八十種好」。還有就是如來的智慧、如來的寂靜，寂靜就是表示什麼？表示他的定力，他修禪定的功夫很靜的，不會被感受所牽動，不會被外境所牽動，眾生怎樣對他都不會影響到他的，不會因眾生是很惡劣的情況之下，佛就會捨棄他，不會的，佛不會被這些東西所影響。我們普通人就會怎樣？你對我好；我就對你好，你對我衰（不好），我就對你衰（不好）。我們會有反應，是嗎？佛沒有這些反應的，佛就是保持一個靜

心，保持他對眾生的那種關懷。無論你怎樣表現，他都會這樣的，這就是他的「寂靜」了。「正行」，「正行」就是他所做的事情都是合乎正義、合乎道德的，這個就屬於叫做「正行」，是恰當的行為，而且這些行為是會帶給眾生義利，「義利」就是給予他利益。「神通」，「神通」亦然，譬如「六神通」這些，有種特殊的、超自然的能力，如果具備這些性質，我們就知道這個人就不只是「菩薩」那麼簡單了，是如來，比知這就是屬於如來，「如來」的意思是什麼？是由真理而來的。

他是與真理相應之存在而來的聖者，這個就叫做「如來」。「如來」還有很多稱號，其中一個稱號就叫做「如來」；另一個稱號，佛的十號，其中一個十號又叫做「應供」，「應供」即是應受人天的供養，因為如來就是人天的導師、眾生的導師，所以天人是應該值得向如來供養的。聽眾：老師！「正遍知」呢？講者：「正遍知」就是這個，這個「正等覺」，「正等覺」就是正覺，「正覺」是指他的覺知是一個正確無誤的覺知，「等」就是指完全、完全的覺知，「等」其實即是「遍」，「正遍知」的「遍」就是「等」，其實就是譯法的不同，大家用不同的譯法，其實就是它那個梵文就應該是叫做 sambodhi，這個 (buddhi) 是知，覺知的「知」，sam 就是完全，completely，properly 那樣，所以這個字在中文裏我們用「等」字，但是其實用英文會理解得好一些的，或者是 properly 那樣。

這樣，我們說「正等正覺」，「正等」或者「正覺」，就是他那個正知的情況就是 completely，properly 那樣，就是這樣，這個是 sambuddhi，sambuddhi 或者 sambodhi，「等正覺」我們有時叫什麼？如果完整就稱這些叫做「無上正等正覺」，或者是就「等正覺」這樣，其實就是對佛的一些描述，是對佛的性質的一些描述，「如來」就是他與真理相應，由真理而來，「應供」就是講他的智慧、德行是值得我們敬仰，以及對他進行一些供養。「等正覺」就是指他的智慧，智慧已經達到圓滿、遍知這種狀況。還有一種、一個名就叫做「具一切智」其實這幾個應該加回頓號在這裡，「如來」(tathāgata) 一個頓號、「應」，「應」是一個名來的，簡稱的名，全名應該是「應供」(arhat)，但我們很多時就是「應」就算了，「應」，「等正覺」就是另外一個名稱，是指佛的一些性質。然後佛還有一個性質叫做「具一切智」，

「具一切智」是代表他對任何東西、對任何的事象都能夠完全了解，清晰的了解，所以這個「具一切相」或者有時叫做「一切智」，其實「一切智」還未很恰當，應該再加一個字，「一切相智」比較好些，這個「具」，「具」即是擁有，擁有一切相的智，這個「相」就是講任何模式的智慧他都具備的，這個可以用 modes 或者 aspects 的意思，智慧不是單方面的表現，智慧有很多種的表現，佛是具備了全部的多種不同智慧的表現。

例如，當你譬如講般若智，般若智是佛智慧的最基本的特質，是嗎？就是了解實相的智慧，但是般若智都有幾種般若智的，其中一種就是觀那個空相或者是實相，這是般若智最基本的形態，佛就是具備這一種（般若智），觀空，知道一切法無我，這就是般若智所了解的東西，但是般若智除了觀空相之外，它有一些智慧形態是觀現象界的相來的，它亦有觀「有」的相的，空相、有相都可以觀的，譬如《心經》講：「色即是空，空即是色」，是不是物質現象之上知道是空？空之上又知道是物質，是嗎？是否它不是單一的空相？如果只是說，所有東西都是空的，它只是觀察到空相，這個般若智就只是其中的一面，只是其中一個 mode 或者 aspect，但他不是，他既可以觀到「空」；亦可以觀到「有」的，所以「空、有」；或者是「即空、即有」，這就是如來所擁有的智慧，如來的智慧還有幾種的不同，就是如來可以（這樣），如果他要觀察某一種東西，那種東西就即刻在他的眼前，好像我們看相機 zoom 過來一樣，可以很清楚地看到的。

我們普通人就不行，但如來有這種智慧，或者他這種智慧可以滲入很多現象之中融為一體也可以的，所以佛就是有這幾種，有很多不同的東西，我們普通的凡夫就連這些都沒有，是嗎？但他就不只這些，他還有很多種智慧的表現，所以我們說他是一切相，「一切相」就是每一種智慧不同的表現形式，佛都有，佛都知的，這樣他就是「正等正覺」了。我們還未達到這裡，當有一天我們也得到這樣，我們也可以叫做「如來」了。所以要知道「如來」的「智」是有很多方面，如果只有普通的某一方面，就還未可以有圓滿的智慧、圓滿的覺悟。聽眾：是否等於「一切種智」？講者：一樣！一樣的，譯法不同而已。聽眾：一切智……講者：「種」即是種類，很多種

類，種類……聽眾：如來……講者：「如來」即是由真理而來，或者是符合真理，「如」即就是這樣，這樣就是「如」，真理就是這樣。聽眾：就是這樣？講者：是，他是知道真理的。聽眾：真實？講者：是，他是能夠明白真實、真理，所以我們說他「由真理而來」。聽眾：「如」即是「由真理而來」？講者：或者叫做「如去」都得的，「如去」、「如來」都得，由真理而來；（或）依真理而去都可以。兩方面都可以，因為絕對的東西就無所謂「來、去」，來、去都可以的。聽眾：「如去」都可以？講者：「如去」比較少用，但是有的，佛經有的，有「如去」，都有的。聽眾：真有這樣講？講者：對！對！多數是用「如來」，總之什麼都不要緊，這些名就是講佛的一些名稱，而這些名稱是代表什麼呢？代表如來的一些自相，是嗎？他擁有這些能持的自相，我們叫這種人做「如來」的人。因為「如來」其實都是眾生之一，但是這種眾生是與眾不同的，或者是一種圓滿的眾生的表現，如果他具有這種性質，我們就叫這種人做「如來」，而普通人沒有這些性質，我們就不可以叫他做「如來」了。

菩薩就好一些，菩薩也有這些性質，這些也是菩薩的「自相」，這些就是如來的「自相」。所以我們根據「能持自相」，就知道某一「法」是什麼東西。所以何解我們學這樣多的名詞概念？就是掌握每一個「法」的「自相」，這樣你就清清楚楚知道是什麼，知道「菩薩」是什麼？「如來」是什麼？若然不是，你作為一個佛教徒，菩薩是什麼我們卻矇查查（不清楚），如來，為什麼我們稱他做「如來」？我們卻矇查查（不清楚），這樣就很弊（不妥）。是嗎？但是其實我們知道每一個概念都有它的自相，有它的那個性質，我們掌握了它的性質之後，我們就知道就「如來」是什麼境界，菩薩是什麼境界。

我們就知道，就算我們去到現在，譬如第十一項這些，我們就知道與後面的第十四（項）還是差很遠，這樣你就要繼續努力，即是你不能停滯在這裡，你還要繼續努力，去到一個最圓滿的目標。這樣就可以「比知」是嗎？即是通過普通人與這些人的不同，就可以「比知」他們的分別，但是如果你有朝一日，你現量可以見到一些佛的相，那個就是你直接感覺到他們那種聖潔的情況、他們那種圓滿的「相狀」，就不只是文字概念了，是直接現前覺知那種情形，這時那種感受就更強了，強過這些概念

了，不過這個概念就是你未感受之前，就給你這些資料，讓你知道「如來」是怎樣的。第十五就是「以於老時」，「老時」即是年老的時候，「見彼幼年所有相狀」，即是這個人是由兒時而相識到大，他小的時候，這個人也是某一些表現與其他人有些不同，每個人都這樣，說話的聲、聲線不同，動靜（形態、氣質）也有些不同，是嗎？所以那個人的樣子雖然已經變了，但是看到他的一些形態，大約就估計到他就是那個人，是同一個人，這個就是「比知」了。

即使很久沒有見到，但是為何我們還認得他？就因為他的某些動靜（形態、氣質）仍然保持著，其實即是他有「自相」，有些自相保持，你就會認得那個人的。這個就是「比知」。聽眾：老師！有一些不是很明白，「性」與「相」有沒有分別？講者：「性」與「相」有時是可以相通的，有時是不同的，「性」有時是指性質、本質那方面，「相」就是講「相狀」。聽眾：這裏講「相比量」就不可以用「性」作為「比量」了？講者：它這個是講相狀或者特徵方面。聽眾：都可以相通的，是嗎？講者：這裡講的，是相狀、特徵比較多一些，因為跟著還有一個「體比量」，如果講「體比量」，表示「相狀」以外的再本質一些的東西。如果他沒有這樣分，你就要看他講的是屬於性質、還是在講特徵、抑或是在講相狀。聽眾：通常佛經排的時候，是排「性」先還是排「相」先？講者：通常是先擺「體」，因為首先要掌握性質。聽眾：性質，然後就排「相」，這裡是先排「相」。講者：對！因為「相」普通些，容易看到，首先我們在比知的「程度」是會越來越深入的，初時我們只能夠在一些很清楚明白的事象上去做一些推理，漸漸地我們可以越來越深入地（進行）抽象思惟都可以的。

譬如公理我們都可以思考，但是普通人的基礎是什麼？基礎就先是這些。所以先講一些淺的，他們舉了很多例，這些例就是表示那個「相比量」。而這些「相」我們一方面看到，這一個所謂「能持自相」的意義，另一方面就是，這些東西與哪些東西某方面有關的，譬如這些性質與如來的性格是有關連的，我們就比知這個人就是「如來」，就是通過這些。即是比較顯淺的「比量」，就例如「相比量」了。第二就是「體比量」，這個「體」就是講「自體」方面了，「存在自體」的方面，或者那種物

體，通過物體去做這個「比量」，他說：（「1）現見彼自體性故」，這裡講「體性」了，這個「體性」應該就是物體的本質或者性質，「比類」，「比類」就是由比度、「類」就是類比，就是知道「彼物不現見體」，「現見」，一個是「現見」；一個是「不現見」，是不是就是「比量」的特徵？通過「現見」的東西去推知「不現見」的東西，「不現見」可能就是一些過去、未來的一些狀況，即是通過現在的狀況而知道過去、未來的一些狀況。「或現見彼一分自體，（就比知）比類餘分」。

其中一個部分，小部分的東西，我們都可以推知它其他部分的一些東西。譬如我們現在很難看到真正的恐龍，但是恐龍骨我們會看到，是嗎？有時都會見到的，恐龍骨或者恐龍蛋那些，這些只是牠身體的一部分，或者這種物體的一部分，但是可以「比類餘分」，大概可以推知，推知這種物種大概是什麼形狀？通過牠是骨架結構，大約知道牠的體形有幾大？形狀是怎樣的？這些就是推理。第二就是「如以現在比類過去；或以過去比類未來」。「過去」即是已經知道的，未來是未知的，現在也是已知，「過去」，一些過去的情況我們現在雖然看不到，但是根據現在大概都可以想得到的，如果我們見到一個人現在表現出來的品性是比較好的，我們估計他過去世也是修善是比較好的，即是有些人的氣質天生就好一些的，我們就知道他這些氣質不是今世而來的，可能應該是過去世而來的，所以就很多人去比類、即是推知。

所以在佛教來講，有些經典會講，有些小孩很小就可以達到阿羅漢（Arhat）的那種境界，如果以他，譬如只有七歲、八歲這樣年幼，在這幾歲、幾年的階段，他怎可能達到阿羅漢的階段？他不是今世，他的智慧的成熟程度不是今世訓練出來的，是他在過去世已經積累了，不過今世或者還差（欠）一點點就會達到最圓滿的狀況，所以佛教不只是看年齡，並非年齡越大越老，他一定是智慧最成熟，不一定的，因為不只是看今世，是要看很多世。聽眾：西藏那些轉世程序選出來的。講者：對，靈童那些。聽眾：真是六、七歲，坐在那裡，面前他都很定。講者：是！是！通常有些不行的，坐幾分鐘都不行的，即是說他的定力都不是今世學回來的，一定是以前訓練得來的。聽眾：以前太虛大師（1890—1947）就是。講者：對！對！有些人就是，有些道理明明很深的，但得他很快就明白了，即是 he 以前都學過的，肯定是這樣。所以就不

只是看今世，不過今世就有些狀況，我們看到不會是短短幾年可以做到的，我們就推知他過去世已經做過很多這方面的訓練了。佛教很多聖者都是這樣的，很多聖人都是這樣。或者由過去而比類未來，或者他過去怎樣，來生都會很接近這種情況，譬如過去懶惰懈怠，來生估計他可能都不會進步很大，這些與熏習有關係。

後面這兩句的相比是怎樣呢？就是「或以現在近事（比遠）」，接近現在的一些事情，去推知與現在相對比較遠的一些情況，或者是現在比於未來，所以這個應該是講過去的，這個是講未來的，但是與剛才有什麼不同呢？這就是最近發生的事，去理解以前的情況，或者現在發生的東西理解可能在將來會發生的事情，譬如最近，最近台灣選舉，又有槍擊，是嗎？我們又根據這個最近發生的近事，又會推理、推知幾年前出現那件槍擊事件也是有些接近情況，然後根據選情的結果又可能有相類似的結果，所以可以推出來。通常現在的人預測就是這樣推。它就是這樣，由近事去推知遠的事情，或者將來的事情。聽眾：這個「遠」講過去都可以的？講者：什麼？聽眾：這「遠」是講將來的「遠」？講者：這個遠、近就是相對現在來講，是近還是遠，因為後面已經有未來，所以這個應該是講過去。聽眾：過去。講者：但是前面又是講過去、現在、未來，這個就沒有特別講，只是講過去、現在、未來。但是這裡就講某些事情，現在、最近發生的，有些是發生了很久的，這樣謂之叫做「遠」。

第三就是「又如飲食、衣服、嚴具」，「嚴具」即是裝飾、莊嚴那些。裝飾可以是在家裏的裝飾，或者是打扮方面的，個人的打扮方面，「車乘（方面）等事」，通過這些東西，我們可以「觀見一分」，「一分」即是大概知道「得失」的情況，他現在是得意的狀況或者是失意的狀況，或者現在是成功或者失敗？就通過一些外在的情況，就知道這個人現在的近況是怎樣了？近況不錯，或者近況差了？我們大概都可以看到，他說，「衣服、嚴具」這些，都估計到的，這些就是「推知」。就是一般人的環境好與不好，都可以通過衣著、飲食、嚴具這些都可以大概知道了。「（4）又以一分成熟比餘熟分。」「一分」就是其中一部分，全部中的其中一部分，如果有部分成熟，就是相對其他，「餘」即是其他成熟方面，也會大家之間要有關係，譬如全部，如果是成熟，「成熟一分」，譬如說，佛教的修行就以戒、定、慧三個為最主要

的綱領，如果是「戒」，戒只是整個修行內容的其中一分而已，如果「戒」成熟，做得好成功了、成就了，表示他的修行都應該是接近成熟，或者會做得好的。

譬如「戒」做得好，應該「定」也會做得好，是嗎？「定」做得好即是「一分」，「一分成熟」，相信他的慧的發展是好的，培育會好的，所以「一分成熟」就會推知另一些成熟的情況。或者是修定的時候，「九住心」做得好的，相信跟著他的初禪就會成熟了。諸如此類。總之它們之間是有關係的，某些關係，如果這一種成熟，影響到另外一些相對也會很快也會成熟。

「如是等類」，這些就叫做「體（的）比量」了。這個「體比量」大概就是由事件、事物的本身這些去做這推論或者推知了。第三就叫做「業比量」，「業」就是行動，行為、活動或者作用，但凡是行為、活動一定有它所依的「體」的，即不會無體而有作用的，因為在佛教來看，一講「用」就一定有「體」，「用」不可以離開「體」，或者有「體」就一定有「用」的，所以「用」就不會單獨地講，不過我們在比較的時候，譬如主要以作用的方面來作比對，這個就叫做「業比量」，第一就叫做「見遠物無有動搖」，即是遠距離有些東西，它沒有郁動的，而「鳥居其上」，即是鳥停息或者棲息在上面，「由是等事」，即是由這樣的境況，我們「比知是杌」，「杌」就是一些樹枝，光禿禿的樹枝沒有樹葉，只有樹枝，那個形狀就好像人形那樣，所以有時就會由於它不動，那些小鳥就會在停在上面，如果有郁動就知道不是「杌」而是人了，即是判斷這是「杌」還是人，就看它有沒有動搖，這樣就以動搖即是作用，或者活動去判斷這是什麼東西。

意思就是其實他並未看清楚是什麼東西，不過看清楚動作或者境象大概可以作一個判斷，究竟是「杌」還是人。第二就是「廣跡住處，比知是象」；即是（看到）足跡很大，即是腳印很大，「廣跡」即是大的足跡、大的腳印。聽眾：大腳印？講者：對了，大的腳印，大的腳印就譬如象，象的腳印很大，一踏落泥地就凹了下去，可以成為一個水凼差不多上下，大到這樣，這種我們叫做「廣跡」。如果我們見到這個腳印的痕跡，我們就知道有象出現過，是象出沒的地方，即是說，象是看不到的，看到

腳印，但看不到象，我們就大約估計到了。跟住後面就是「曳身行處」，如果是看到地的痕跡好像是那個身體在地下移動，這個「曳」就是一種移動，「比知（這裡）是蛇」，也是見不到的，即是看到一些痕跡而去推知有蛇這種東西出現。聽到「（若聞）嘶聲，（就）比知是馬」，根據聲音去判斷，也是看不到馬的，只是聽到這一類聲音，不過根據這個聲音我們就知道是馬。

「若聞哮吼，比知師子」，獅子吼，即是獅子吼叫的聲音，這就是猛獸的叫法又不同了，馬不是猛獸，所以牠的叫聲有不同的，猛獸的叫聲會令到山林震動，很大的聲音，老虎的吼聲也是這樣。即是牠們的叫聲很威猛，如果是牛，「牛王」的聲音是「咆勃」，聽到這種「咆勃」的聲音，即是與獅子發出來的聲音不同，即是通過音聲我們知道牠是哪一種動物。第三就是「見比於眼」，「見」就是「看」的這種能力，能看到東西的這種能力，我們知道他的眼根是正常。「聞比於耳」就是聽覺，比知是有耳，就是耳朵的功能還在的，具備的。嗅覺，「嗅比於鼻」，鼻的感覺。「嘗（比於舌）」，「嘗」就是品嚐，品嚐味道就知舌頭的那種活動。「觸（比於身）」，觸覺我們知道身體，是根身的一些觸覺。「識（比於意）」，「識」就是講分別，「識」主要就是了別了，了別，了別這麼多種心識入面，意識的了別力是最強的，所以這個「識」是識別、或者區別，了別這個「意」，意識這個最主要的功用，所以我們亦通過這些可以知道，這些人是否六根具備；或者六種「識」都正常等等。

即是什麼意思呢？其實可能是有些人天生就看不到東西，他沒有這種「見」的能力，而我們大部分人都有，但是亦有些人是沒有的。或者聽覺是有問題的，諸如此類。第四就是「水中見礙，比知有地；」即是見水中有幾深？或者裡面有沒有障礙物？我們用竹竿去探測水入面的情況，如果它有障礙的時候，我們就知道有「地」，是嗎？或者知道深度是怎樣，這個就是叫做「比知」。即是在水面是看不到的，但是你可以測之。或者「若見是處」，「是處」即是這個地方，「草木滋潤，莖葉青翠」，如果是花樹繁密茂盛的地方，我們就知道這是水源充足的地方來的，有水的地方，如果那個地方見到很多「熱灰」，我們就知道一定是有火的情況，曾經有火災的情況出現過。「叢林掉動」，就是那些林木搖擺的時候，我們就「比知」風力的情

況，風的力度是大或者小，這裏是講「地、水、火、風」這些現象。然後第五是「瞑目執杖」，「瞑目」即是閉上眼睛，抓住盲公竹（白杖），「進止問他」，「進止」即是行或者停在這裏都要問其他的路人，即是說他看不到方向，看不到道路與方向，然後就是「蹉蹶失路」，「蹉蹶」就是他跌跌碰碰，很容易跌倒，以及不知道方向，不知道路向，「如是等事比知是盲」。

即通過這個人的這種表現、這樣的動作，我們就知道這個人可能是視力有問題了。如果有些人「高聲」，「高聲」即是講話很大聲，聽講時要側耳而聽，你就知道他的聽覺應該是有問題，聽覺有問題的人，因為他自己聽不到別人講話，他自己很容易自然就會提高聲量的。多數是這樣，因為他自己聽不到，所以自己說話都會特別大聲一點，比我們一般人的聲浪會高一些。這些「高聲側聽」，我們就大概知道這個人的聽覺多數是有些耳聾。即是盲或者聾就通過他的動作就知道了。

第六就是表示有些人是「正信、聰叡」，聰明、有智慧，「離欲、未離欲」，或者他還「未離欲」，他是「菩薩（還是）如來」？「如是等類」，「等類」即是「正信」類、「聰叡」類、「離欲」類、「未離欲」類、「菩薩」類、「如來」類，「如是等類，以業比度」，即是通過他們的行為，通過他們的表現，我們都能夠「比知」他是屬於哪一類人。所以如前應知，之前我們已經介紹過這一類人是什麼表現，是嗎？有什麼特徵，如果他們這樣做的時候，我們大概就知道這些是屬於哪一類人。

所以這一堆東西就所謂叫做「業的比量」，就是行為上、行動上，我們判斷他是屬於哪一類人，或者是什麼東西。這些「比量」我們平時都做的，日常都是這樣，日常對我們所觀察的事物，都是會運用這些比量的。第四就叫做「法比量」，這個「法」講一些屬於是名相概念方面的一些定義，或者在這個定義上面所包含的一些意思。所以在西方哲學，這個「法比量」大概是屬於一種分析性的知識，就是通過一種概念去分析，就它的定義來講，我們都大概知道它的含義是怎樣的，即是不一定要看實際的事情，通過這個意義、名詞的意義，我們就大概分析到它涵蘊了什麼東西的關係或者內容在裡面，分析地就知道了。前面的雖然都是一些分析推理，但是它是經過

一些經驗上我們知覺到的，或者是具體東西來做一個推理、判斷，但有些是純粹就概念去做一個判斷都可以的，這些就叫做「法比量」。這些就屬於概念上的涵蘊的關係或者包含的關係，而去做一些判斷。

「謂以相鄰相屬之法」，「相鄰」即是相接近，「相屬」就是有涵屬的關係或者是同類的，屬於同類的東西，這樣，「比餘」、「餘」即是其他，「相鄰相屬之法」，就將它以一個「相鄰相屬之法」去做一個其他的、與它接近、與它相屬的東西作這樣的推知。我們看一些例子是什麼東西，它的例子就是，「(1)如屬無常」，屬於「無常」類的那些東西，你就大概知它是「苦」了，這個「苦」字不一定只是痛苦的意思，只是說，如果無常來講，它一定可能不是很自主，不能夠很完美、圓滿這些都叫做「苦」的。所以「苦」的含義是比較闊，不只是痛苦那麼簡單的意思，如果是屬於這些不完美的東西，這樣就表示它是「空」，「空」即是沒有它自己的本質就叫做「空」，如果它有自己的實在，自己的實在性、獨立性，它就不會無常了；它就不會「苦」，是嗎？還有，它是「無我」，「無我」的意思就是，這個人、這種東西不會有他的自主、或者是獨立、恆常的性質，「我」與「無我」的分別主要就是這三方面去做分別的。

如果有些東西我們說它是「我」，它一定是永遠是這樣，獨立是這樣，獨立是這樣，即是它不需要依靠其它條件，它自己都是這樣的，還有，既然他不需要依靠其他條件，他當然是可以自在，自由自在，是嗎？但是我們看世界上很多東西，任何東西都不可以靠自己存在，不可以永恆存在，不可以自主地存在，全部都是依因待緣而存在，這樣在緣起的現象裡面來講，就一定是無常，因為你靠一堆條件才能夠這樣，條件有任何一種改變，這種東西就會改變了。它改變的時候，是不會有「我」這個自主性、獨立性、永恆性在裡面。由於這樣，就有所謂「苦」的情況，以及「空」這個意義，所以一講「無常、苦、空、無我」，其實大家都有互相隸屬涵蘊的意思在裡面的，無常就包含了「苦」，是嗎？「苦」就包含了空；「空」又包含了「無我」；或者「無我」就包含了「無常」，就是互相涵屬的一種意思，但它是基於什麼？基於因為它是緣起存在的東西，如果它不是緣起存在的，它就不是這樣，但是我們看世間萬

象都是緣起的存在，所以他們全部都是這些性質的東西，所以「無常」涵蘊了「苦」；「苦」涵蘊了「空」；「空」又涵蘊了「無我」；這些就是一些概念，通過這些概念的定義，我們知道它們有一個什麼？涵蘊的關係；隸屬的關係，或者包含的關係。

這些可以分析地去知道的，分析這些概念就知道，它包含了（無常）這個意思、包含了（苦）這個意思、包含了（空）這個意思，它與具體的東西不同，具體的東西就是我們看到這個「相」，這個「業」我們知道這樣。這些不是，這些是叫做「法」，就是講概念上的東西來的。「(2)以屬生故，比有老法」，如果有老，如果他「屬老」，我們「比（知）有死法」。

這個生、老、死，這些又是一種概念性的東西來的，是現象上的變化我們叫這種做「生」，由之前無，現在出現了，就叫做「生」，是在某種現象上我們賦予它這種名稱，並不是有種東西叫做「生」這種東西，在世界上我們看不到有一種東西叫做「生」，但是我們看到現象的出現、某種生的現象出現的時候，我們就叫做「生」，是我們賦予它這種概念而已。然後這種東西改變了，出現了之後，他開始有變改的時候，我們稱之為「老」，特別是他一路一路沒有之前那麼有效力，那麼有作用的時候，我們就稱之為「老」了，然後最後滅亡的階段，我們稱之為「死」，就叫做「生、老、死」。

凡是有「生」的東西就必定涵蘊了「老」與「死」，即是衰變這種狀況，有衰變就一定有滅亡這種狀況，所以「生」就涵蘊了「死」，這個就是涵蘊的關係。簡單就是生死就可以了，如果詳細一些就加上「老」，所以這些就是屬於叫做「相鄰相屬之法」。第三就是「以屬有色有見有對」。「有色」即是有物質性的東西來的，屬於物質的東西、具有物質的性質的東西，而這些物質的東西是可以被我們見到的，可見的，有些物質有可見性的，譬如這些物質我們就可以見到，「有對」，「有對」即是它會形成一種所謂對礙或者障礙的，即是當這個空間被這種東西佔有的時候，其他東西就不能進入這個空間，或者譬如我們這幅牆，當它存在的時候，牆後面的東西我們

就看不到了，它障礙了我們看後面的東西，這些物質就叫做「有對」、「有礙」。凡是屬於物質，「有見有對」，就比如什麼？我們就大概知道這種東西是「有方所」的，「有方所」即是它佔有空間，佔某一種空間，以及它「有形質」，「形質」即是它有體積，有體積才會佔空間的，是嗎？所以「有方所及有形質」。

這個是推知的，即是通過這種性質，我們知道它是這樣的。聽眾：有對、有礙是哪一個礙？講者：「礙」即是障礙，「有對」即是有相對、有障礙。這是很多時候我們對物質的一種分法，佛家對物質很多時就怎樣分類？如果它是屬於物質性的，通常有些物質是可見的，就叫做「有見」，有些物質是「無見」的，有些物質是屬於「無見」，有些物質是佔空間，有「對礙」的，有些物質是「無對」的，聽眾：「無見而有對」。講者：「無見而有對」就譬如聲音那些，聲音是見不到的，但是聲音都佔空間的，是嗎？聲波、聲浪那些都是佔空間的，還有些物質是「無見無對」都有的，都有「無見無對」的物質，就是定中所見的那些境界，就是無見無對的，即是定中某些物質的境界是不會佔空間的。聽眾：這樣即是夢中也是了？講者：夢中的我們不可以界定在一個叫做……聽眾：無見無對？講者：我們將它擺入一個叫做「遍計」的物質相，夢中所見是一種「遍計」，它不是真實的那種。聽眾：「對」即是佔空間？講者：對了。有種物質都會不佔空間的，也不見到的，好像有些叫做「無表色」，即業力，業力或者受戒有些戒體，它都是物質性的，物質性的一些戒體也是見不到的，但它是有力量的，某種物質的力量，它不佔空間，也不被我們看到的，那些都是屬於物質性的東西，這種我們就叫做「無見、無對」。聽眾：即是物質性的東西是一種力量來的？講者：是，物質都是一種力，凡是「法」都是有一種力量的，精神或者物質都是有力量的。

但是物質又分很多類，即是屬於物質這個概念就有這一堆的分法。聽眾：老師，你說的「無見」是否儀器都度不到？如果用儀器能量度到，算是「有見」抑或「無見」？講者：如果有些東西譬如很細，我們的眼、眼根捕捉不到，而是通過顯微鏡而看到，那些在那個時刻可以是「有見」，但是一般情況，一般我們正常視力捕捉不到的，我們都叫它做「無見」的。如果你通過儀器可以見到，那些都可以叫做「有見」

的。第四就是有些就屬於叫做「有漏」了，「有漏」屬於與煩惱、與一些不好的性質相關連的，我們就叫做「有漏」，一些不好的結果，或者一些不好的染污、煩惱與它相關的，就叫做「有漏」，凡是與煩惱有關的，我們都知道它的結果就是苦，或者就一定是一些不好的東西，不好的感覺都會帶來一些不完美的狀況，這樣就叫做苦。

如果是屬於無漏的東西，「無漏」就是與煩惱、染污等等的東西沒有關連的，我們就知道這是屬於一些叫做「無苦」的東西，這樣即是說，「有漏」的東西，我們知道將會引致「苦」的結果；「無漏」的，我們知道不會引致「苦」的結果。「有漏、無漏」也是通過一些概念去分析了解，所以這是屬於「法（的）比量」。第五就是「有為」，如果是屬於「有為」的東西，這樣我們就比知它是有「生住異滅之法」來的什麼叫做「有為」？「有為」、「為」就是造作的意思，是製作出來的、造出來的，但是這個有作為、有造作的東西，它是通過集合了很多條件之後，才能夠造成這種東西，所以我們叫做「有為法」，即是眾緣和合的東西，眾緣和合所構成的現象，所製作出來或者構成出來，這一定是受條件限制，凡是由因緣造成的東西一定有條件限制住，如果有條件限制，它一定會隨著條件的狀況，出現「生住異滅」這些情形，條件具備，各方面的條件具備，這種東西就會出現，就叫做「生」；這種條件仍然能夠保持下來，仍然是具備的時候，就是「住」，「住」就是它會停留一段的時間，但在「住」之中，當條件開始有變化、有改變，它就開始有「異」的轉變了，即是開始有與之前不同的狀況出現，最後，如果條件完全不具備了，缺少了某些條件，這種現象就會「滅」了，就會消失的。

所以凡是有為法，即是通過各種條件聚合而形成的東西，它一定是經歷這個這樣的過程，就是「生住異滅」這種過程，所以我們如果知道，某種東西叫做「有為法」，我們就即刻知道，它一定是「生住法」、「生滅法」來的，「生住異滅」如果是簡稱叫做「生滅」就可以了，生滅的現象，如果詳細，就是四個 process，就是「生、住、異、滅」。如果是「無為」，即不是因緣和合構作而成的東西，我們就知道這是什麼？沒有「生、住、異、滅」的東西，不屬於這一種，它不會之前不存在，而現在出現的，它不會有這些東西，或者存在之後又跟著消滅，它沒有這種情況，我

們叫這種做「無為法」。「有為」、「無為」是一個相對的概念來的，「有為法」與「無為法」，這個在概念上我們知道具備什麼性質，所以是概念上分析而知的，不用看外面的，「有為法」就一定是「生住異滅之法」，一定具備這種東西；「無為法」就沒有「生、住、異、滅」。

「如是等類，名法比量」。所以我們看到，它舉的例子出來，所謂什麼叫做「法比量」？這個「法」就應該是一些概念、名相，通過概念名相所涵蘊的這些意義或者性質，我們就推知它是有什麼含義在裡面，這樣就可以了，不用看外面的，在西方就是一種分析性的概念，這個就是叫做「法比量」。由分析而知；或者由分析而推出一些這樣之間的關係。這個就是「比量」的幾個範疇的情況，其實這些我想大家都是懂得的，只是舉一些例令大家清楚一些而已，清楚一些。當你這樣理解的時候，其實你已經在運用一種知識叫做「比量」的知識，而這種「比量」的知識是通過你思考、分析、推測、判斷而得的知識，而這種知識不是你直接感知的，而是通過間接的推理，由這種東西推那種東西，是這樣的知識。我們的知識主要有兩方面，感覺的知識與推理到知識，我們知識的類別就是這些東西了。我們今課先講到這裏。

-完-