

# 《瑜伽師地論》 第八十二講



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〉

們上一節課就是講那個「論所依」的八個方面，裡面有關「量」的方面，「量」有「現量、比量、聖教量（聖言量）」，我們正在講比量那部分。「比量」的基本定義就是這一個，註 46 那裡，就是「謂藉眾相而觀於義」這句。「相」可以很多方面的，上一課都解釋過，從「相狀」方面的關係，與「體」方面的關係，以及與那個「作用」方面。所以這裏就有五個方面，「眾相」就是這五個方面。

「相狀」方面，它的「體性」方面，還有它的作用方面，「業」即是作用。「法」就是它與其它法的涵屬關係，這四個我們已經講過了，還有一種就是因果關係的「比量」。通過這些「相狀」、「體性」的作用，我們會知道兩種東西之間的關係，這個就是「比量」，是通過一些我們已經了解的東西，然後推出我們未見到的東西，雖然現在這個現象見不到，但是根據我們所熟知的相狀方面那個必然的、一種互相涵蘊或者互相會隨之而出現的（現象），我們就可以推想或者推知到某種東西也隨之而出現的。而因果就是其中的一種。

我們就再看看第五方面，因果方面的比量。因果方面就主要是「謂以因果展轉相比」。「展轉相比」即是兩種東西，因果這兩種東西，它們自己由「因」可以推出那個「果」，或者是由「果」可以推出那個「因」，這樣謂之叫做「展轉」。「（五）因果比量者」，通常我們一般是由因推果，大部分是由這個理由推出這個結果的，但是有時我們也可以由結果方面、由結論方面推出它所成立的因，所以兩方面都可以，在佛教的因明那種推理的方法，即規則，很多時其實都是由果推因的，因為它是將結論先擺出來，然後推出何解有這個結論，再提出理由，所以是由果而溯出因，追溯那個因。而西方的邏輯就大部分是由因推出果的，即由前提推出結論。兩方面都可以，這種我們叫做「因果展轉相比」了。「展轉」即是兩方面有互相影響。在因果理論方

面，即因果規則方面，他用了一些實際例子去表示，例如，「(1)見有行」，即是有些走動的活動，走的活動，「比至餘方」；「比」即是推出，由此比度而知，他有這個行動或者有這個走動的現象，一定是有他想去的目的地地方，他要到達的地方，這樣即是說他有一個要去的方向，或者「見至餘方」，即是去到某一個地方，我們知道，去到之前一定有「行」這種活動，「見至餘方，比先有行」。

所以有些名著就講：「千里之行，起於足下」是嗎？這樣長的旅行、旅程，首先你要起步，不然你永遠不會到達那個終點，你的目的地，這個即是由 A 去到 B，或者行動與目的地的關係。這個就是因果，因果方面的一種「比量」，或者一種推想，而達到一種知道這兩者的關連，關連就是有因果的關係了。第二就是「若見有人如法事王」，「如法事王」即是他能夠對於侍奉的那個君主是用適合的方法，他一定是管理得很好，或者是能夠切合他的那個身份地位，而能夠發揮他的專長，這個就叫做「如法事王」。現在就很少國王，現在多數是總統，諸如此類，但是我們都可以推想，我們是為某些人服務的，譬如他有一個領袖或者總裁，諸如此類，你能夠「如法事王」，能夠好好地做，做好你那個份內的工作，這樣就「比知當獲廣大祿位」，「祿位」就是指那些高薪厚職那些，一方面有財位，「祿」即是財，即是收入方面、俸祿方面，另外他的地位、他的權位亦都是會提升的。

這裏為什麼有這個東西？signal out of range？如果見到有些人現在已經有個「大祿位」，這樣就應該知道，「見大祿位」，就比知、推知這個人已經是做事做得很好了，是很有才幹的人，這個也是因果關係。當然有些人得到「祿位」可能是通過巴結奉承都未定，擦鞋（奉承）都未定，不過一般來講，多數都是表示到他某些突出的才幹，他應該就會有某些好的、相對的收入，這是因果、因果的表現方面。第三就是「若見有人備善作業」，「備善作業」即是具備了很多優勢、很多的條件、很好的條件，以及做事都是很小心謹慎，這個人所做的東西就「比知（他）必當獲大財富，見大財富，比知先已備善作業」。與剛才差不多。第四就是「見先修習善行惡行」，「善行惡行」即是作善、作惡，他的所作所為，行善或者是作惡，就「比當興衰」，「興衰」即是善有善果，惡有惡果那個，「善行」是講有一種興盛的結果，或者榮

譽，「興」就是榮譽，或者令得他能夠得意的一些表現，「衰」就是衰敗方面，或者不好的結果，這些是惡行，「惡」就對應那個衰，「興衰」與「善惡」是有關連的，「見有興衰」亦比知，先造作，「造作」即是實踐，「造作」就是這種「善行惡行」。這些通常就是這樣，修習善行、惡行是因，然後「興衰」是果，或者是見到結果，是嗎？見「興衰」的結果，然後知道他的前因應該是為善或者為惡。

每一個，每一項都是這樣，或是由因推果，或者由果推因。第五就是「見豐飲食」，即是豐衣足食，比知他是有一個「飽滿」的生活，生活很豐盛，很充足，如果「見有飽滿」，亦都比知他有豐厚的飲食了。我們看一些人的生活水平，或者他現在的經濟的情況，大概都可以推想到了。是嗎？或者第六就是「若見有人食不平等」，「食不平等，（就）比當有病」，譬如見到他飲食時或者暴飲暴食；或者是食得太少，或者有些人偏食，甚至乎是厭食，這些在飲食方面不平衡，我們都可以推想他將來很容易會有病的。「現見有病」，亦都知道這個人一定是平時飲食方面不是很注意，不注意（飲食）平衡方面，這都是簡單的例子。

第七就是「見有靜慮」，「靜慮」就是講修止觀，修止就會得到「靜」，心能夠靜止下來，沒有那麼多妄念；「慮」就是觀，觀是要透過思慮、觀察，這個是在靜心中心去思慮的。通過這個靜慮的修習，我們就比知這個人會離欲，「離欲」是什麼意思？因為如果入到靜慮的境界，我們就知道靜慮有所謂四種靜慮，而四靜慮是屬於三界裏面的哪一界？對了，色界，主要是色界，或者是無色界，但是色界為主的，如果是精神已經進入所謂色界的靜慮，我們就知道他已經超脫了欲界的那種散亂的束縛，因為欲界與色界最主要的不同，就是欲界是一種散亂心、不是定心，但是如果精神進入色界的時候，就一定是一種專注心或者定心的，所以我們說，當我們知道，譬如自己或者他人進入這種所謂靜慮的境界的時候，我們就知道他的精神境界已經超出欲界了，這個就叫做「離欲」，與我們一般講的「離欲」意義有所不同，一般的「離欲」就是不要那麼多貪欲，諸如此類，是嗎？不要追求這麼多欲望，但是這裏的「欲」主要是相對色界來講的，所以同一個名詞，我們要看看它是在哪個脈絡中講的，這個脈絡是在講色界、無色界（欲界），色界與欲界的不同。如果見到有「離欲者」，即是

他精神很能夠集中，他的觀察力很強，很有洞察力那些人，你就知道它應該已經進入了靜慮的境界了。亦已經很多時處於一種離欲的狀況，即不是欲界眾生的那種散心的情況。「(8) 若見修道，比知當獲沙門果證」；「沙門果」就是「沙門」的四種果，預流果 (srota-āpanna-phala) 一路去到阿羅漢果 (arhat-phala)，如果修道人如法去修道，應該是能夠得到「四果」的體驗，「若見有 (人) 獲沙門果證」，證到這個四果，比知他一定有「修道」了。

不會是不勞而獲的，不會是無端而得的，一定有些因果，他這樣修就會得到這樣的解脫的境界。「如是等類」，即是之前講這八種例子，就是「當知總名因果比量」。而「因果比量」是「比量」的其中一種，即是如此多種比量之中的其中一種，是我們經常都會用的，尤其是在因明的比量，大部分都是用這個「因果比量」為主。這一般我們怎樣去推想因果關係或者法則，或者佛教經常講「如是因得如是果」，其實是因果有一種關係，這裏就講完了「比量」。還有一種量，即是「量」有三種，一種就是現量、就是我們直接感知到，或者直接體驗到的一些東西，這就是「現量」方面的知識，或者直覺的知識。

一種是比量的知識，「比量」就是有推想、推理而知；而獲得的知識，這種知識不是直接得到，是間接而知，通過一些東西而得知另一些東西，它不是直接就可以知道的。另一種就叫做「正教量」，或者叫做「至教量」都有，有幾個名稱，有時叫做「聖言量」，如果你見到這幾個名，其實是同一類東西來的。「正教量」就是指符合道理，特別是一些權威專家那些，他們的經驗，他們的知識而得的一些言教方面的東西，「正教」是指言教方面。「正教量」是什麼？「謂一切智所說言教」，「一切智」主要就是講佛，「一切智」，佛具備「一切智」，各方各面他都能夠擁有清楚的了解以及體驗，這就是佛的一個特質，何解我們叫他做覺者？他就是能夠覺知或者如實知道一切法的情況，這個就是「一切智」。

這個名稱詳細應該是叫做「一切相智」，或者「一切種智」，就是他有幾個不同方式或者方面的智慧的表現，由於他那個智慧是如此完備，所以他所講的言教、即是

他所為我們提供的、或者教導我們種種的道理，這就是「正教量」的那種主要的內容，就是言教方面的東西。語言教法，教法是要通過語言概念去傳遞給我們知道，或者教授給我們知道，所以這個就是屬於教理方面的語言，「或從彼聞」這個「彼」，這些言教就是由哪裏而來？除了直接由佛那裡教導我們之外，還有就是佛弟子都可以的，那些佛弟子已經是經過佛的一種教導，他們很有經驗，他們也可以作為我們的導師，去為我們講這些道理，所以佛弟子或者佛菩薩，我們都可以跟他學，聽他所講的道理去學習。

其實佛不在世的時候，其實就是靠那些弟子去傳法，是嗎？傳教，所以可以跟那些弟子去學法，另外就是「隨彼法」，「隨彼法」就是說，跟住這些法，如果我們能夠如理抉擇，如理抉擇就是說，可能佛就是講某些東西，但是那些佛弟子或者佛菩薩可以再因應這些道理，再加以發揮、演繹，所以只要他是如理抉擇，符合正確道理，我們都一樣可以隨順這些法去學習的。

所以即是說，不是所有東西一定要由佛所講才可以去學，佛弟子講的也可以，甚至乎現在有很多大乘經典，大部分都是隨順著佛所講的意義，再加以發揚，加以發揮，所以大乘經所講的道理，就有很廣闊的面，就因為「隨彼法」去如理抉擇，以及再演繹的。這些都是可以屬於「正教量」。「此復三種」，即有三方面，一種就是叫做「不違聖言」，「不違聖言」即是不違背這些聖人所教導的言說；第二就是，這些言教是能夠對付那些雜染；所以是「能治雜染」；第三是「不違（反）法相」。

即是「法」存在的特性，或者它們的理則。這樣即是符合真實，真實又可以有不同程度的真實，世俗的真實或者超越的真實都可以。總之這一堆都是在道理言教方面，是通過那些聖人，或者通過一些創教的人、傳教的人、或者這一方面的權威專家，一代代地傳授下來，這個就是屬於叫做「正教量」，或者「正言量」，或者「聖言量」。至於這三方面是什麼東西就下面再講了。第一「不違聖言」，是嗎？第一個、第一面，「不違聖言」，「謂聖弟子說」，「聖弟子」就是說那些已經體驗真理的人，叫做「聖弟子」，「或佛自說」，或者佛自己講的經教。「展轉流布」，就是

講代代相傳，或者代代流傳下來，雖然經過了很多年代的流傳，但是直到現在為止，都仍然是「不違正法」，沒有違背佛教的真理的，不應該有錯誤或者有矛盾，或者有過失的，這些就叫做「不違正義」。即是說是應該有好處的，而且那些道理是經得起印證的，這個就是「不違聖言」。

第二就是「能治雜染」，「能治雜染」就是當我們隨順著這些教法去「善修習」，「善修習」即是很好地去學習、去修持，我們就應該會慢慢地有受用的，能夠受用這些法，受用的時候，它就會發揮一些作用，是能夠「永調伏」，「永調伏」即是表示能夠持續地調伏或降伏我們的「貪、嗔、癡」等一切煩惱，這些「貪、嗔、癡」是屬於根本的煩惱，最主要的煩惱來源，隨著這些主要的煩惱力量，還有一些隨順著這些煩惱而出現的那些不好的勢力，大家讀過「心所」，識得很多隨煩惱，是嗎？六個「隨煩惱」再加上十個「小隨煩惱」，兩個「中隨煩惱」與八個「大隨煩惱」，這些都是根本煩惱或者隨煩惱的項目，如果是能夠很好地去學習這些「聖言量」，或者「至教量」，他就能夠對治這些雜染，對治、克服這些令到我們身心會染污的、不清淨的、煩擾的，種種煩惱或者隨煩惱的勢力，這種就叫做能「能治雜染」。

如果去到「能治雜染」的時候，這樣就表示你已經能夠運用佛法了，已經能夠將佛法的力量發揮出來，這樣你才能有調伏的效果。如果你純粹只是學那些概念，學它的哲理，當是哲學而學，而沒有真正跟住那個教義去修學，是不能夠好好地去發揮「能治雜染」的力量的，所以學佛有很多的形態的，有些人純粹當是一種學說，當是一種哲學來學，這樣他就不能夠真的很受用，但是如果學之中，又能夠很好地跟隨去做，他就能夠在生命中發揮那種力量。

這樣他就可以能夠對治雜染了，對治雜染就是學佛的其中一個目的，因為我們要轉染成淨，就是要將那些染污的東西我們盡量去清除，令到生命得到淨化，這個就是學佛的最主要的目的。第三就是不要違反「法相」，「法相」就是存在「法」的性質、特徵，這些叫做「法相」了，大家記住「法相」的定義，「能持自相」，那個就

是「法相」，我們要了解什麼叫做「不違法相」，就需要通過對比，對比就是「翻違法相」是什麼東西？即是通過如果是「違反法相」，或者與「法相」相反的那種情況是怎樣，如果我們不是這種「違法相」的情況，就表示什麼？就是「不違法相」。

就是通過這種對比去了解。所以首先就去講什麼叫做「違法相」，通常他們解釋有時會這樣的，他不直接解釋什麼叫做「不違法相」，首先講了什麼叫做「違法相」，然後你知道了什麼是「違法相」了，相反的那些就是「不違法相」。第一就是「於無相增為有相」。「無相」即是說，這個「無」與「有」是相對的，無與有，「無」表示不存在，「有」是表示存在，「有、無」，「有、無」的基本的簡單的理解，就是「存在」抑或「不存在」，現在「於無相增為有相」是什麼意思？就是本來是不存在的，但是我們增益它，或者加添了一些東西而認為它是存在的，這個就叫做「於無相增為有相」了。

這種我們通常叫它做「增益」的執著、執見。譬如，「如執有我、有情、命者、生者等類」，這些「我、有情、命者、生者」基本上就是在佛經、或者在印度人的傳統概念裏面，是屬於「靈魂」的另一種名詞，因為「我」是一種什麼？「我」的特質就是永恆存在，另外它就不是因緣而形成的，它是獨立自存的；獨立自存，既然它不是依因待緣而存在，它就不受條件限制，所以它有自主的意義，凡是符合這些定義，就屬於生命中「靈魂」的那種意義了，或者主體的意義，「我、有情、命者、生者」等這些，都是主體的名稱來的。

印度傳統，譬如婆羅門教，他們就有這些「靈魂」的觀念，或者生命主體的觀念，如果有這個生命主體，就說這個生命主體是常，「常」就是永恆，「斷」就有斷滅的時候，或者這種是「有色無色」等。這個「靈魂」它有些特質，有些對「靈魂」的描述，「靈魂」都是有一種物體來的，這個物體大概說好像手指那麼小，那個「靈魂」是手指的一節上下大小，以及有少少重量的，很輕的，不過它有重量的，表示它是有東西，不是一無所有的。所以如果大家看印度的那些宗教經典或者是他們神話、文學作品，他們就會說，一個人死了以後，就有一個所謂死神，或者叫做閻魔，那個

閻魔就會在人的身體裏面抽出他的「靈魂」，這「靈魂」就好像小手指那麼細的，那個（「靈魂」）抽出去之後，就再安排它去輪迴。這些即是對於所謂「靈魂」、「我」這些，他們有某方面的描述，有「色」，或者說它是無形無象，「無色」等等。「如是等類」，很多宗教對於「靈魂」都有很多描述，有很多種描述的情況，道教又有道教的描述，他們的生命主體等等。

但是佛教就認為，所謂「靈魂」這種觀念或者主體的觀念，實際是不存在的，如果我們講這一堆東西，其實這些就是在「無相」之中，「增（益）為有相」，這個就是佛教與其它宗教最主要不同的地方，就是它不承認我們這個物質精神的組合體，這生命組合體裏面有一種這樣的永恆、自主、獨立的一種主體的東西存在，所以《金剛經》說，一個菩薩不應該有「我相」、「人相」、「眾生相」、「壽者相」，全部那些都是講主體來的，講一個生命的「主體」，如果你讀鳩摩羅什（Kumārajīva，344—413）法師譯的《金剛經》，他就只是說是，「我相」、「人相」、「眾生相」、「壽者相」，但是如果大家讀玄奘法師譯的那部《能斷金剛經》（《能斷金剛般若波羅蜜多經》），它就出現這些名詞的，「我、有情、命者、生者」這些，這些就是「靈魂」的一些名稱來的。

在佛教的「至教量」，就是講「無我」的思想，所以在「無相」之上不要增益為「有相」。如果有些人講佛法，或者佛學方面的著作，但是他又講「靈魂」，你就要留意一下，這個作者何解既然講佛教，卻又講這種東西？這個很明顯，佛教是不認同有「靈魂」這種東西的。這個就「違反法相」，違反佛教的「法相」，是一種「增益執」來的。「或於有相（但是）減為無相」，它明明存在的，但是你說它是無，存在而說它不存在，有些就說一切都是虛無，這些就是有而認為它是無的，就是「惡取空」那些，在佛教來講，這種叫做「損減執」，「損減的執見」。

「增益執」與「損減執」，兩種其實都是不合法相的一些思想形態來的，在佛教都經常批評這兩類見解。兩類之中哪些是佛教認為比較上沒有這麼好呢？「損減執」是比較差一些，「損減執」即是那些「惡取空」、「空見」，「空見」那些人，

佛教的立場就是寧願你執有，不要執空。這個就是在「有、無」方面，存在、存在有、無方面，是否符合這個「法」的情況，即「法」的性質。第二就是在「定相、不定相」方面去判斷。聽眾：有相、無相可否舉出一些例子？講者：譬如如果說五蘊是「有」的，但你說五蘊是「空」的就不對了，五蘊是「無」的就不對的。

由五蘊所組成的生命，這個生命、這個有情的生命不是無。另外就是譬如業力、解脫、四果這些，如果那些虛無論者，就說業報是虛無的，修行是沒有用的，是嗎？那些修行證果也是虛無的，這些就是虛無論者。或者是「有」而說「無」，這些就是「有相減為無相」。「定相」與「不定相」就與「決定、不決定」有關了，「或於決定（相），立為不定」，「不定」就表示不確定，本來確定是這樣的，但是他講成不能夠確定、不肯定，如果確定而講成不確定，這個又是「違反法相」的。

有什麼情況是這樣呢？他說，例如，他舉一些例子了，「(a)如一切行皆是無常」，記住這個「行」，他現在是講「行」，不是講一切法，「一切行皆是無常」，「行」是什麼？「行」就是現象，以及這是屬於三界入面的範圍來講，三界中，世界的現象「皆是無常」，是在這個範疇裡面講，就是在這個（三界），一定要在某個範圍裏面講的。所以這個「行」就墮入這個三界之中，或者世間之中，世間的現象都是無常，既然是三界入面一切無常，一切無常或者一切有漏的東西，其性質都是苦的，這是確定的，在佛教裡面是決定。

「一切諸法皆空無我」，如果在「無我」這個性質來講，一切都沒有它自己的本質、固定不變的本質來講，就應用於一切法，「一切法」與「一切行」是不同的，都是「空、無我」，如果在這些地方「而（去）妄建立」，「妄建立」即是不如實去「建立一分是常，一分無常」；這樣就叫做「不決定」。決定就是所有東西都是無常，這樣就是決定，有些是「常」，有些是「無常」，就叫做不確定，因為部分是「常」；部分是「無常」，這樣就叫做不確定，或者「一分是苦，一分非苦」，即有些是「苦」，有些不是「苦」，這個又是與「一切皆苦」（相違），違反「一切皆苦」這樣的主張、命題，這個命題是一個普遍命題來的。如果你講部分是「苦」，這

樣亦不對，或者說有些是有「我」，有些是「無我」，也是不對，因為一切都是「無我」，這個就是，如果有些確定是這樣，而你講成一種不確定的狀況，這個就是違反法相。這些一切都是無常、一切都是苦、一切都是無我，這個就是佛的法印，三法印或者四法印之一來的，這是確立這個佛的法印，這個是「決定」，確定是這樣。

另外就是「(b)於佛所立不可記法」，佛都有界定一些東西，就是我們不要去探討或者講解，這個「記」字，即是回應或者記別的意思，所謂「記別」或者是一些答覆、解釋以及分析，佛說有些東西我們不是要做任何分析、不要做任何講解，或者不要回應這些問題，譬如特別是「十四無記」這些，這些都是佛叫我們不要浪費時間去做這些，因為一路討論都是一些戲論來的，或者顛倒的東西來的，所以如果是「不可記法」，而你偏偏要「尋求記別」，即尋求答案或尋求有所解釋、有所解說，這種就叫做「尋求記別，謂為可記」，或認為這些是可以做「記別」，即是做分析、解釋，或者可以安立，「安立記」，「記」即「記別」，這都是不應該的。

即如果是無記法那些問題，你就不要作任何的分析和解釋了。譬如很多會問涅槃後，佛的存在狀況，涅槃後還有沒有「我」，諸如此類，這些都是不要「記別」了。就好像一堆柴火，柴火燒熄滅後，你問火去了哪裏，這些是不應該作回應的。或者五蘊之上與這個所謂「靈魂」主體有什麼關係，如果靈魂是不存在的，你講什麼關係都是不對的，所以就不要記別了。所以這些就叫做「定相、不定相」的一些討論。

或者有些情況就是，在不定的方面，而你本來不確定，但你偏偏就用一種肯定或者以偏概全的方式去講，例如，「如執一切樂受皆貪所隨眠」，「貪所隨眠」的意思即是「貪」會潛伏在裡面，這樣叫做「隨眠」，譬如有些人認為，所有快樂的感受，它那個潛在的性質就是「貪」，「貪」就是潛在性質，樂受、追求快樂，這些享樂的感覺，背後就是「貪」來的，但是這個可不可以一概而論？全部樂受都是貪隨眠有兩個講法的，一個講法就是說，這裏因為它只是講一個「貪所隨眠」，如果這個樂受是屬於有漏世間的樂受，這樣它就不只是「貪隨眠」，其實還有「痴隨眠」，諸如此類；但如果是屬於無漏的樂受，「無漏樂受」就不屬於「貪所隨眠」，所以我們不能

夠確定，不能夠確定，首先就要了解，他講的「一切樂受」是從哪種層面去講，我們再去做判斷，就不可以一概而論，就說所有都是貪隨眠。另外「一切苦受」都是「瞋所隨眠」，就是苦受之中是否一定潛伏著「瞋」？因為我們有苦，我們就會不滿意，我們就不想見到這些令到我們痛苦的東西，但是「苦受」之中，在佛教的苦受，其實其中是包括了快樂在內的，當你現在很幸福快樂的時候，其實就是潛伏了未來生命的苦，以及這個苦受何解會瞋？其實本身都是有痴，或者有貪的成分在裡面，貪滿足不到你就瞋，是嗎？如果苦受如果是一些離欲的人，或者是無漏，有無漏的三受的，譬如佛，佛對於苦是不會有「瞋所隨眠」的，所以當他被節節肢解的時候，他都不會有憎恨心的，因為他的苦受不是「瞋所隨眠」的，所以不可以確定這些。

另外就是「一切不苦不樂受」，「不苦不樂受」其實即是「捨受」，「捨受」如果是在貪、瞋、癡的角度去看，它就是「癡所隨眠」的，是無知、愚昧這個狀況「所隨眠」。同樣地，道理一樣，在有漏的層面，「癡」亦包括很多煩惱的力量在裡面的。另外這種不苦不樂受，這種不苦不樂受如果是那些無漏的聖者，他們也不是「癡所隨眠」的，所以這些是不可以是一定。是否「一切樂受皆是有漏」？不是的。有些是無漏的「樂受」。還有就是「一切樂俱故思造業」，意思即是說「一切樂」都是與業力有關係的，「故思」，「故思」即是講思心所，故意，經過我們的考慮、選擇，然後故意要這樣或者決定要怎樣做，這個就叫做「故思造業」，如果經過這些心理的過程而去造的「業」，這個「業」就會受所謂異熟的果報了，會受業果的，通常講業力的問題就是這樣。

「故思造業」就會感受那個異熟的果報，但是在樂之中，如果是離繫的樂，它就不受「故思造業」所影響的，例如如來就不會再有異熟果了，就不會再有這個所謂「業力」所引致的果報，所以這個所謂「異熟識」這個名詞，通常是要來講那個第八阿賴耶識的，但是去到成佛的境界，就不會叫佛的第八識做「異熟識」了，因為佛不會有異熟果報，但是佛是一種超越的涅槃的樂，所以他那種樂不是「故思造業」，亦都不會受所謂異熟的苦果。所以有一類的講法我們就要分清楚，它究竟是屬於哪一方面的「業」然後再決定，究竟它是貪或者是有漏或無漏等等的東西。這些就是不要在

「不定相」上面去建立「定相」，這些如果我們是錯誤地做判斷，就「違反法相」的。第三方面的「不違法相」其實就是從「違法相」方面去看，就是「於有、無相」之中去探索了，「或於有相法中」，「有相法」就是指這個「存在相」，存在物，這個就叫做「有」，凡是存在的東西在佛教的眼光來看，都是一種因緣和合造作而成的有為法來的，而有為法的存在，就一定是有某些特徵、相狀，但是在這些特徵、相狀就是各種事物本身的「能持自相」，各種東西它有自己的特徵，但是除了它自己本身的特徵之外，還有一種是存在於所有有為法之中都是共有的一種特徵，即是兩種東西了，一種就是那種東西本身所擁有的性質、特徵，一種就是所有有為法都必然具備這種特徵的，這種特徵就是我們稱它做「無差別相」，「無差別相」這個意義就是說，好像這些有為法的無差別相就是說，所有有為法因為經過因緣和合而造就出來的時候，它的出現都一定具有出現的階段，所以有「生」，出現了之後，當這些條件仍然維持的時候，就有「住」，即是會繼續，但是當還在繼續的過程裏面，當條件開始改變的時候，它就會步入所謂「變異」的階段，然後這些需要的條件不具備的時候，它就進入毀滅或者消滅的階段，所以所有有為法一定要經歷生、住、異、滅這個過程，所以這四種性質，就是普遍於一切有為法上面的，所以就是所有有為法都是怎樣？是無差別地擁有這四個相，這個四個相就叫做「有相法」。

但是如果杯是有杯自己的「自相」，是嗎？這些是每一種東西它自己的「相」，但是無論它是哪一種有為法，都是有生、住、異、滅的相，在這裡講就叫做「無差別相」，是任何東西都具有的。在這個有為的「無差別相」之上，在無為法上面，無為法不是因緣和合造作而成的，但是如果你無為法上又建立這個所謂「生、住、異、滅」，你就是錯誤的。他說，「於無為法無差別相」，「無差別相」的意思就是，在無為法的那個「無差別相」，無為法、所有的無為法，如果我們說會找它共同的性質，或者是無分別的那種性質的時候，它就是一種「無生滅相」的情況，它與有為法恰恰相反，有為法是有「生滅相」的，但無為法是「無生滅相」的，所有無為法，如果我們稱它做「無為法」，它一定是無生滅，這種就是無為法的「無差別相」。

如果是無為法這種「無差別相」，你將它安放在有為法之上，這樣也是不對的。

「於有為法亦復建立」也是不對的，因為有為法不會無這種「生滅相」，無為法才有的，即是你將「生滅相」擺在無為法就不對，如果你將「無生滅」擺在有為法也是不對，是嗎？這裡就是講那些「於有無相」它們第一種基本差別是怎樣。另外就是它們的共同性質怎樣分，這些是你要搞清楚。

「如於有為無為，如是於有色無色」，這樣你要自己識得分，物質就是「色」，物質方面，有些是有物質相的，有些是無「物質相」的，在分類方面，或者有些物質是「有見」，有些物質是「無見」的，有些物質我們眼睛可以見到它，我們的視覺見到它，有些物質不是眼睛所見的，譬如味道就不是眼睛可以見的，那些香、臭味也不是眼睛所見的，或者是「有對無對」，「有對無對」就是有些是有對礙，佔空間的，有體積的，有些是無體積的，「有漏無漏」，色法亦然，物質，有些是有漏的物質；有些是無漏的物質，所以你要「隨其所應」，即是隨著每一種類別的基本性質，以及這種類別的分類、他們的差別，就「隨其所應，皆當了知」。即是每一類的法相，現在我們所學的就是「法相」來的，是嗎？《瑜伽師地論》整部就是法相、法相學來的，這個法相學裡面，我們就要知道每一類、每一類的東西，它們的情形是怎樣。這樣才叫做「如實了解」那些法相的情況。因為我們將來通過這些理解之後，我們是會判別很多東西的，在我們的日常生活中，我們有很多的判別，在我們的修道過程裏面，亦都有很多東西我們要判斷它的真假各方面的情況。

所以我們要對種種的法相都要清清楚楚、明明了了，就要通過這些對法相各方面的了解。這就第三「於有無相」，什麼是有；什麼是無，要分類了。就不要違反它們的法相，這樣即是要釐清法相的情形。然後在因果方面去了解，（4）「因果相」，「又於有相不如正理立因果相」，「有相」即是存在的東西、「存在法」，如果你不符合「正理」去立一個「因果」相稱的道理，例如「立妙行」，「妙行」即是好的、好的修養，「妙行（反而）感不（可）愛果」，即是惡果，或者是「造諸惡行」，是感「可愛果」，即是作惡就會感一些好的果報，這個就是在因果方面是不相稱的，就是在存在相，存在的各種情況之下，要如理地去立它們因果相稱的規則。如果是「立妙行感不愛果」這些，即是善感惡果、惡感善果這些，就是因果不相稱、不相符的一

種道理，這個也是「違反法相」的。第五就是「於染淨」方面了解那些「相」了，「染淨相」第一在這裡講，「計惡說法、毘奈耶中」，這裏應該加一個頓號好些，「法」、「毘奈耶」分開它，這個說法不符合正理，不符合正理去講那些教理，「法」就是那些教理，「毘奈耶」就是 (vinaya) 這個字的音譯，這個就是講戒律。

在「惡說法」即是不合乎正理的教法，講一些不合乎正理的教法，或者是講一些不合乎道德規律、倫理規律的東西，或者是佛法的戒律。如果是在惡說法之中，然後就說「習諸邪行能得清淨」，做一些不好的事能夠得到清淨生命的境界，於「於善說法、毘奈耶中」，「善說法」即是合乎正理的講法，所以這裡也是最好有一個頓號，能夠正確地講解這些道理、以及戒律，而且依著去修行，但是依著修行反而得到一個雜染的結果，這個就是違反這個「染淨相」。就是清淨或者正法應該是得到清淨的效果，不正法應該是什麼？或者是不正的「毘奈耶」是染污的效果，雜染的效果，所以「染淨」是要相稱的，聽眾：老師，「毘奈耶」怎樣串？講者：「毘奈耶」就是這個：vinaya，vinaya 就是「毘奈耶」的音。

如果通常就這樣跟那個意思，就是講這個，譬如 disciple 就是「律儀」或者叫「戒」，根據這些戒律，戒律是會規範著我們的行為，就是令到我們的行為，「儀」就是行為、風範、行為這些，是合乎一個規則，這個就是道德方面的規範、規則，是防止我們，因為這個「律」字就是防止我們，不要去做一些不合乎道德規律的東西，如果在那個「毘奈耶」之中，即是在律儀之中講一些不正確的律儀，我們跟著去做，就會做什麼？會做一些不好的行為，它會令得我們雜染的，律儀這些基本上最主要就是五戒這些，譬如我們普通居士就是五戒，這些就是「毘奈耶」，這即是我們要依正法、依這個清淨戒修行，我們應該會得到清淨；生命的清淨。

如果依邪法、不正法，或者是邪戒，我們會得到雜染的生命的狀況，這個是與「染淨相」有關的東西。第六就是與「假實」有關的「相」。這個「相」有很多方面，是嗎？看到這裡講了很多相，「假實」方面就說，「於不實相」，「不實相」就是「假相」，「以假言說立真實相」，即它是虛妄的，你就說它是真實，但是「於真

實相以假言說種種安立」，「假言說」即是「真實相」，不過這個「真實」我們要看，因為佛家講真實可以是很多種層次的真實的，「世俗」層次的真實，以及「勝義」層次的真實，如果要理解真實的情況，我們需要通過語言安立而掌握它，但是如果在「離言法」裡面，「如於一切離言法中，建立言說」，就說它是「第一義」，其實第一義諦是不可說的，是離言、離分別的，但是為了我們一般人能夠了解，我們就要通過言說、通過語言指引我們、或令我們去大概掌握這個「第一義」是怎樣的，但實際上「第一義」如果是「離言法」，就一定是「離言」體證的，一定是超越語言去體證的，現在我們盡量用我們能夠理解的言說去描述它、講解它，但是言說所了解的情況是與離言的情況不同的，不過我們借助這些言說，或者這些言說是會隨順真實，隨順真實，我們將來會達到真實的理解，但是我們就不要以為「言說」就代表「離言」的真實。

這個我們就要知道它的假、實的情形了，哪些是假，哪些是假立？哪些是真實？「如是等類」，就是說不要搞錯了離言法之中，以為言說就可以達到的，這些是不可能的。「如是等類」，即是前面所講的那些東西，譬如「有相、無相、定不定相、有無相、因果相、染淨相、假實相」，這些就是「如是等類」，即這些種種相，就「名違法相」，「違法相」即是舉了一些例子，讓我知道怎樣就是與「法相」相反，「與此相違」，如果不是上述的情況，就是「當知即是不違法相」，就是與法相是相符相稱，這個就不違反法相、不是虛妄分別了。

如果不違法相就「是名正教」。「正教量」就是這樣，如果要合乎這個正教量，其實即是我們要好好學那些教理，我們才能夠知道哪些是假實的情況、因果的情況，其實都是在正教量方面，我們能夠很好地去學，或者正確地去學，才能夠得「不違法相」的，如果不是就會有很多錯誤的知見，我們希望「不違法相」就希望達到所謂正知、正見，有正知正見，我們學習修行的時候就有很好的效果，在這個「論所依」其實已經講完了，八個方面講完了，最後就是對「論所依」再有一些問題要釐清，所以最後有個部分就叫做「問答辨」，就是通過問答，通過問答重新、或者再做一個總括那幾個方面，那八個方面的一些問題。做一些釐清，或者是一個重新的說明。第一

就是「於所成」，這個「論所依」是什麼？就是「所成法」與「能成法」兩方面。第一「於所成法」的方面，「於一切法自相成就」，「自相成就」就是說它本身就是這樣的的存在，「自相」是有就有、無就無的，就是它的「自相成就」，它是物質，就是物質；精神就是精神，它本身就是這樣，這個就叫做「自相成就」。

所以它是「各自安立己法性中」，這個就是「法性」，就是「法」它們本身的那個特質，它們的存在就是它們自身「能持自相」的特質方面，既然是這樣，「復何因緣建立二種所成義耶」？何解要成立兩種「所成義」？因為「一切法」都「自相成就」了，這樣你應該不需要講兩種「所成義」了，「二種所成義耶」大家記不記得是什麼？「所成立義」，記不記得？所謂「自相成就」其實在講這兩種。聽眾：自性、差別。講者：對了，「自相」就是它的那個自性，它本身有什麼東西，有它自己… …，「自」就是特有或者不共的性質，特別具有這種，它自己特別有這種性質的，由於它有這種特別性，它才能夠區分到這種東西與其它東西的不同，如果個個都一樣，我們怎樣分別？一定是 a 與 b 有不同，我們才能分別它，所以一定有自己的獨特性的。

特別的性質，而在這個性質之下，就再有它的差別，差別就是它那種屬性，或者在這種性質之下的類別、屬性，其實「自相成就」就是這些東西已經擺出來就是這樣了，但是何解我們要講「自性」與「差別」「（這）二種所成義耶」？就是為了通過語言概念，或者這種對自性、差別之間的關係能夠表達出來，就是「為欲令他生信解故」，而不是為了「生成諸法性相」，「諸法性相」它本身已經存在了，本身已經是這樣存在了，通過這種因緣它這樣存在，存在之後，它某些性質或者類別，我們未必分得這樣清楚，所以要通過「自性、差別」令我們知道，這些東西是怎樣的存在的的情況。

譬如我們之前提過的例子，就是譬如「聲是無常」，聲音已經是「自相存在」，但是聲音具有什麼屬性呢？這樣就是有差別了，或者聲音有些什麼分類呢？大家記不記得聲音的分類？之前講聲音的時候，不過是很久以前了，我想可能不記得了。聽

眾：「執受性」？講者：沒錯！譬如「有執受性，無執受性」這些，就是聲音的分類，這個就是「差別」。但是聲音的基本性質，或者基本性質的差別，這些就是它們的不同。即是這個是「為欲令他生信解」，自相成立的種種法，它們的法性，它們表達了什麼意義？通過這些意義我們掌握了之後，我們會恰當地去運用他們，這個就是我們對種種法相了解之後的一些好處，而我們在語言上，因為現在我們講「論議所依」，即是你用語言去表達一些東西的時候，你表達的一些命題，或者是一些講法，一定要通過自性、差別去表達的，這個就是「所成義」。

就是這個論的基本的結構、性質。而「（二）能成立法」就有八方面，八方面就首先是「宗、因、喻」，「宗、因、喻」就是一個主張你要成立的時候，它基本的證明的規則，或者它的論證形式就是「宗、因、喻」三支。另外再加上「同類、異類」，就是通過一些例子去做一個支持、例證，所以八種成立法的首五種，是講述當我們要提出一種主張的時候，那個結構是怎樣的，例子是怎樣的，就是首五個。

而「能成立法」還有三個就是「量」的方面，知識的類別、知識的來源、有些知識是來自「現量」；有些知識來自「比量」，有些知識是來自「至教量」，是嗎？這樣有三種，所以總共就是八種能成立法。所以他講「能成立法」的時候，他通過問答再做一個小小的總括。第一就是問立宗方面，立宗有些什麼目的呢？就是「為欲成就所成立義」。「所成立義」就是譬如你想成立「聲是無常」，這個就是「所成立義」，自性、差別，是嗎？但是你成立這個主張的時候，何解要首先就擺出那個宗支？即是那個「宗」？這個「宗」就是你的主張，他答：「為先顯示自所愛樂宗義故」。

「自所愛樂宗義」就是這個見解，你的宗派的見解或者想法，這個就叫做「宗義」，是你自己認為是好的、你鍾意的，所以你才表達這種見解出來，在這個宗支方面，我們之前所講的宗支的基本性質就是要「隨自樂為所成立性」，自己認為是正確的，然後你才有這個意欲去成立這個主張而令他人去接受，所以首先提出你所希望別人接受的主張是什麼，這個就是「宗」，而且這個「宗」還要是其它人士未接受的，

這樣你才提出，如果已經接受就不用提了，因為大家都認同的。這就是首先要「立因」的原因了。第二就是「辯因」，「辯因」就是提出那個理由的支持，去證明這個主張，「何故次辯因耶」？這樣就「答：為欲開顯，依現見事決定道理，令他攝受所立宗義故」。「為欲開顯」，「開顯」就是開顯你的宗見、宗義了，但是這個宗義怎樣令到別人接受？首先就要「依現見事」，「現見事」即是大家經驗到的，大家共同承認的東西，即是說，你要說服別人之前，大家首先都要有一個 common ground，大家要有共同的一些東西，如果不是，完全是你有你講；我有我講就大家沒法溝通的，一定有一些東西是大家都認同是這樣，在這個基礎之下，你再擺出一個決定的道理，決定的道理即一定是這樣，確定是這樣的、必然會建立起這個關連的。

然後通過他們已經承認的、認同的一些東西，再擺出一個必然的理由（「決定道理」），然後「令他攝受」，「攝受」即接受，所立的宗義，現在立的這個主張是通過「現見事」以及它們所相關的或必然的那些道理，令到他接受你的宗見，你的見解。即是說辨因是通過已知的一些規則、或者已知的道理，或者是已知的「現見事」，經驗上、現實上的事情，令到他知道，你的見解應該是被接受的，這個就是「辨因」。

第三就是「引喻」，「引喻」就是「為欲顯示能成道理之所依止現見事故」。即是這個道理的根據基礎是什麼？根據經驗上我們看到的東西，經驗上我們見到，這種道理透過這些事情，或者這些東西，我們看到他們之間是有關連的，有這種必然的關係的，這個就是「舉喻」，所以他會透過一些現實的事例，去做出一個證明。而在現實的事例之中又有分「（4）同類、異類」的，「同類等」就是「等」（包括）「異類」，「同類、異類」。「問：何故後說同類、異類」，以及「現量、比量，正教量」，即後面的跟著的幾個，首先「同類異類」，就是「為欲開示因喻二種相違，不相違智故」「相違」即是「因」與「喻」兩者是無關連的，沒有相隨順的關係，這樣謂之叫做「相違」，「不相違」就是「因」與「喻」能夠相順地去支持到那個「宗」，這樣就叫做「不相違」。而這個就是智慧或者我們的知識能夠判斷到它們之間是「相違」還是「不相違」。所以「宗」與「喻」兩者之間應有一種隨順的關係，

在因明，他講的「隨順關係」是什麼？「說因宗所隨」，這就是隨順關係了，不過這個「說因宗所隨」，那個「宗」是指什麼呢？就指那個「喻體」，「因」與「喻體」有相隨順的關係。那些沒有學過的（同學）不要理它，那些學過的就知道是有關這方面的東西。

如果「宗無就因不有」，這個亦然，這個就是為了了解它們「相違」或者「不相違」的情況，所以跟住就要出這個「二因緣」，「出因緣」。他說，如果是「相違」的話，「又相違者，由二因緣」，有兩個條件或者原因，說他們是「相違」的，第一就是「不決定故」，「不決定」就是說，那個「因」與那個「喻」兩者，它們的相隨順的關係不能夠確立，這樣就叫做「不確定」，即是那個「因」不能夠確定地去支持那個「宗」的後陳，即是這個「喻體」。這樣在因明裏面就屬於不定因，我們一般講「不定因」，就是這個「因」不能夠確定、必定能支持那個「宗」的。

第二，第二的「因、喻」何解是「相違」？就是「同所成故」，「同所成」就是講「同類、異類」的例子都有的，都有這個理由的成分在內。就是如果在因明的規則來講，這個就叫做屬於「不定因」裡面，同品又有、異品又有這個「因」，如果「同品」有這個因；「異品」也有這個因，你是沒有辦法通過這個理由去支持這個「宗」的，因為「同品」有；「異品」也有，是嗎？這個就叫做「同所成」，若「同所成」就不能必然確立那個「宗支」了。

例如什麼？譬如，如果我們立一個「宗」，「同所成」就是這樣，譬如你舉出這個主張，（宗：）「人是動物」，而這個「因」，你說「是存在物故」，因為它是屬於存在物的一種，其實它這個前面應該有個主詞的，就是「人」，通常都不提出來，這樣你 understood 是有這個主詞，但是如果作為存在物，我們就要找存在物與動物之間的一些例子了，這兩個，它是存在物，亦都是動物，我們就叫這個做「同品」，或者我們叫它做「同類」，例如狗，狗是不是存在物？牠都是動物，是嗎？但是，如果是「異品」，或者我們叫做「異類」，這裡叫做「異類」，就是它是存在物，但它不是動物來的，都有這些例子的，是嗎？譬如說金屬，如果你想證明「人是動物」，

但你舉出這個理由，這個理由太闊了，同品又有，異品都有，同類又有；異類又有，這樣變成不能確定知道，通過這個理由去確定知道這個「存在物就是動物」。而我們反而在例子裏面看出，有些存在物不是動物來的，這樣他就證明不了。

所以這個就是「相違的意思」就是這個理由不能夠支持那個「宗」。那個「宗」最主要就是講這個後陳，因為是講「人」這個性質，如果他提出這個理由去支持這個性質，是不能支持的，因為它是「同所成故」。如果同品有、異品有就不是一個確定的「因」。如果「不相違」的，「亦（有）二因緣」，「二因緣」就是確定了，「決定故」了，「決定」就是這個理由真的能支持到「宗」的後陳，或者那個「喻」，那個所謂「喻體」。「喻體」是什麼呢？譬如這裡的例子就是，如果是存在物，它就是動物，這個就是「喻體」，現在，現在這個如果「不相違」的話，這個「理由」與「喻」是可以支持「宗」的成立。

「決定」，既「決定」，它們之間一定有一個隨順的關係，就是「說因宗所隨」這些了。「異所成」就不是「同所成」，「異所成」就是異品是沒有這種「因」的，這樣就可以成立了，「同品有」，「同品定有，異品遍無」，我們就叫做「異所成」，「異品無」即是說，如果你這個理由提出來的時候，於不同類之中，你找不到這種例子，這樣你就可以支持到他的結論。

這種我們叫做「決定故」，「異所成」。這樣在「同類、異類」舉例的時候，它們是怎樣可以達到證成這個因，可以支持「宗」的例證，這樣就有「相違」與「不相違」的情況，「相違」即是不能夠成立，「不相違」即是成立。最後，最後那個就是在八種「能成立法」的最後三種，就是那個「量」，即是知識的方面，知識的來源就是「現量、比量」，或者是「正教量」，所以「成量義」，即是如果能夠成立，成立一個真確的知識，或者所謂正確的知識，就是如果它是「相違」的，「其相違者，於為成就所立宗義」，「成就所立宗義」即是說，如果他要成立、如果他要成立、希望建立那個主張，但是他做不到，不能夠「成就所立宗義」的時候，這個就「不能（夠）為量」了，即這個不是一個「正量」。這個「量」我們可以分什麼呢？

如果它是真確的，我們有時就叫它做「量」，但是「量」是相對什麼？相對「非量」來講的，「非量」即不是正確的知識。所以有時你可以在前面加一個「正量」都可以的，「正量」代表正確的知識，「非量」代表不是正確的知識。

如果它是「相違」的話，「相違」即是它不能夠成立到它那個主張，這一種就不是一個真正的知識來的，所以它不可以叫做「量」，所以「故不名量」，因為它不能夠符合「三量」之中的任何一種，「現量」不符合，「比量」不符合、「至教量」也是，「至教量」其實本身都是包含了「現量」與「比量」兩方面的，它的基本性質其實都是這兩種，所以，後來陳那 Dignāga（約 480-540）在新因明就直情不再講這個「至教量」了，因為「至教量」它的真確性都要建基於「現量」與「比量」的，正確的「現量」與「比量」，所以他說不需要再立那個「至教量」了。

但是古因明還保留著這個「至教量」，即是「量」分三種，也有這個「至教量」。如果它是「不相違」即是符合了，以及「於為成就所立宗義」，他的主張能夠證成，這個就叫做「正量」，這裡他用了「正量」這個名詞，正確的知識。所以「名為量」，簡稱它為「量」就可以了，這樣它就不是「非量」。所以這個「論所依」，當我們立論，或者我們講出一些講法，這個講法我們要根據什麼去講，而能夠不違反這個量，就是根據我們剛才講的八個方面，「能成立法」的八方面，這樣你就能夠達到一個所謂正確知識的「建成」，或者成就一個正確的知識。

又能夠令到其他人接受的，即是能夠有說服性，有說服力的一種知識，就不是任你講什麼，而是你要講得有根有據，有理由、有支持、有支持的原因，你才能夠成立一個被人接受的所謂「量」。講到這裏才講完了那個「論所依」。所以在因明這個部分，其中所謂七種因明，這個「論所依」就是最主要的部分。就是講及到因明建立知識的各方面，就是怎樣建立一個有合理性的，或者可以得到支持證明的一個立論，另外知識的來源，我們怎樣建構一種所謂講法，就是那個「所成立義」等等。然後在這個部分的內容，就是後來的新因明的主要發展的範圍，至於其它的，跟住會講「論莊嚴」這些，新因明就沒有再提這些了，因為最主要部分就是這個「論所依」，就是新

因明要在這個核心部分，再將它的一些重要的原則抽取出來，或者再將它精簡化，這個就是我們講完這個「七因明」其中的所謂「論所依」。下一節課我們再講下面那些，下面那些可以稍快一些。

-完-