

《因明學要義》第四講

『李潤生教授』講授

《因明學要義》，我們上幾課處理了第一部分，把緒言說完。昨天開始講第二部分，即是現量。為甚麼要說現量？因為根據陳那因明系統，透過知識論的分類，一切真確知識不外乎兩大類：第一類是現量，第二類是比量。至於現量與比量的建立，現量對境必定是自相境。剎那生滅，而且離言。第二類比量，它的對境是共相，所認知的對象也是概念。所以境有兩類，智亦有兩類。因為現量智無分別，比量智則有分別。由這兩類智…智即是認知能力。由這兩類認知能力對兩類境，而構成兩種知識。整個架構既嚴密又具邏輯性，屬於知識論的範疇。

上一課差不多把現量定義講解完。它的定義就是以無分別智去了知自相境。而了知之時乃「現現別轉」，即是說…「現現別轉」是就凡夫的五根現量而言，也就是每一種能知的根，接觸一種境產生一類現量。譬如眼根接觸色境起眼識活動，這種眼識活動的知識成果，就稱為「眼識現量」。乃至耳根、鼻根、舌根、身根，身根接觸觸境而起身識。這時認知有一個決定（成果）稱為「身識現量」，五種根對不同境而起五種現量。大致上是這樣。所以無分別智越說越清楚。後來更講及這種智應該是正智，不要邪智。何謂正智？分兩方面說。從主體方面來說，所有根必須健全，眼根耳根等要健全。如果眼根不健全，當接觸外境時雖然有所決定，但不算是真正現量。真正現量要有健全的根去對境，而境本身亦不能受錯亂影響。正如上一課說，若把竹枝快速前後晃動，就會現出扇的形相。雖然可以是無分別，但仍然屬於虛假的形相。因為是在客觀的境上產生錯亂，所以必須在主觀及客觀條件全無錯亂的情況下而認識的知識成果，才可以稱為現量。換句話說，我說「花是黃色」算不算現量？不算現量，即使說「這些東西是黃色」也不是現量。「這些」已經是就某一剎那而言，而「黃色」亦是共相。因為真正眼根接觸「黃」境所得的決定，刺激視覺神經使其有所決定之時，離言的才是現量。當說它是黃色時，是把現量與比量混合，若在離言下指出這些東西的這種顏色就是黃色。「這種顏色」在離言情況下就是自相境。但當說出它是「黃色」時就不是自相境。「黃色」這個觀念是共相，因為除了這朵花之外，牆都是黃色、佛像也是黃色，所穿的衣服亦有黃色。這個

概念可以對無量的實物。於是說「這是黃花」把現量與比量混合，就不是現量。只能說它是比量或非量，而不是正式的現量。

今天由講義廿一頁開始說下去，廿一頁…請稍為高一點，第二部分。第一部分「現量的體性」已經講解完。第二部分是「現量的分類」。昨天劉先生問我，所說的現量五根不能合用。為甚麼佛的五根卻可以合用？那就是說現量也有多種。佛的現量與我們的現量有所不同。所以站在世間角度來說，現量可以分為四大類。故此第二部分就說「現量的差別（分類）」。我先引法稱《正理滴論》的說法。為何可引陳那又可引法稱？因為在現量方面，陳那與法稱學理差不多一樣。昨天也有說過，他們的觀點沒有大分別。大分別只在比量方面，現量則大致相同。所以可以引不同文獻來討論這方面的問題，不論陳那或法稱的因明體系，都把現量分作四大類：第一、五根現量；第二、意識現量…（請先把下一頁講義打出，高一點，跳過英文的部分，我意思是第二頁後半頁，我想說分類第三，沒錯，再稍為高一點。）第三類叫做自證現量；第四類叫做瑜伽現量。

為方便起見我會反序解說。何謂瑜伽現量？瑜伽現量即是在修定的時候。瑜伽是定的意思，瑜伽意譯是相應，與境、行、果相應。修行之時一定要有境，譬如觀佛像或念佛都需要有境。行就是修行的過程，果就是所證得的成果。修行時要與境行果三者相應。瑜伽來自梵文 *yoga*，現在所謂修瑜伽只是於肉體上而非靈性上修。但本來就是這個瑜伽，意思是要與境、行、果三者相應。相應即是有其因有其果，修行當然希望證果，所以瑜伽亦代表修行。修行時的過程就稱為瑜伽過程，而修行所得的現量就是瑜伽現量。另一種是自證現量，即是說如果心快樂，自己必定能夠知道。痛苦也一定知道，現在痛苦就有痛苦的感覺。自己當然可以感受到實際情況，而且是離言的。譬如說「如人飲水 冷暖自知」，冷暖自知亦是自己的感受，是自知冷暖。除心知該種物件冷外，手亦能感覺其冷。即是說現量…有時在心識活動時，自己知道心識活動的認知成果，這種就叫做自證現量。（請回到前一頁）

第三種稱為意識現量。原來很多外道認為，意識本身不能成為現量，只可以是比量。但在佛家，陳那及法稱都肯定意識可以是現量，稍後才處理如何是意識現量。而最初的一種就是五根現量。五根現量不必多說，因為上文界定現

量是「現現別轉」時已有解說。「現現別轉」是五根現量的情況，至於用無分別智去認知自性境，是所有現量共通的。「現現別轉」是單指這類五根現量。所以昨天劉先生問，佛既然能夠五根通用，就不需要「別轉」。但佛透過五根認知外境時，都是五根現量。佛除有五根現量外，亦有意識現量，也有剛才說的自證現量，當然亦有瑜伽現量。因為佛常在定中，時有定中境界，所以佛四種現量全有。我們若修瑜伽也可以全有，不修瑜伽行則少一種，只有三種現量。修瑜伽行就多一種瑜伽現量。佛必定有瑜伽現量，因為佛常在定中。所以現量都有分類，而五根現量定被西方社會所接受。不過西方所說的經驗，並不一定等於我們所說的現量。西方把「這朵花是黃色」的概念也當作現量，並無界定是否自相境，及是否以無分別智去了知。一般西方邏輯沒有詳細解說。但康德的說法就與我們有點相似。康德說的 *sense data*（感官資料）就是五根現量。眼接觸外境所得的成果，耳接觸聲音所得的成果，乃至身接觸觸境所得的成果，這些成果全都不能稱為知識，只可視作資料。資料需要交與意識作一種 *understanding*（了解），之前的只屬 *perception*（感覺）。*perception* 是五根接觸外境，把所有資料接收，然後交與意識，組成分析及綜合。透過分析及綜合，變成 *understanding*（了解），到這個時候才構成概念，就可以有規律地表達出來，與人溝通。只有 *sense data*，不能與人溝通，這點彼此很相似。所以現量就等於直覺（*intuition*），直接接觸該樣事物而不起分別。但一般西方所說的經驗不是這樣，它可以有共相，即是把 *understanding* 也當作經驗，並不限於 *perception*。佛家則止於 *perception*，現量的英文翻譯是 *perception*。其實 *perception* 只等於康德所謂了解 *sense data*，而 *sense data* 就是五根現量，是五根所接收到的成果。但西方不承認意識有現量，原來意識都可以無分別。我們已經嚴格界定甚麼是現量，它的智（心識活動）一定要無分別，不起概念。

第二必須是自相境，就佛家來說…因明是佛家唯識宗特有，其餘空宗講般若中觀，並沒有詳細把它當作一個體系。所以其實因明屬於唯識宗特有，同時亦承擔佛家邏輯之名。若說佛家邏輯一定指因明，因為別家並沒有建立。中國八大宗派那一宗有因明？只得一宗有，就是唯識宗（法相宗）。其他天臺、華嚴、禪宗…禪宗根本不說，因為禪宗說頓悟，而非推理，只憑直覺。淨土宗沒有，俱舍宗也沒有，地論宗、攝論宗通通都沒有。雖然地論宗是中國唯識宗的源流，但未有涉及因明，因為地論宗及攝論宗，在南北朝時這套學問尚未介紹到中國。直至玄奘在公元七世紀初才介紹到中國，所以意識現量是佛家特有。

意識現量如何構成？此處說以五根現量作「等無間緣」，即是在未起意識現量之前，先會起前五根現量。所以在第二剎那，才有這種意識現量。換言之如果沒有前五根現量，就沒有意識現量。意識現量一定與五根現量同時，而稍後一個剎那生起。既然是稍後一剎那，前五根現量自然在先、意識在後。所以意識現量，是用前五根現量作「等無間緣」。大家讀過唯識，應該知道「等無間緣」是甚麼，緣有五種，上一剎那讓位給下一剎那。上一剎那的心識活動做下一剎那活動的平等相接觸，兩者之間沒有間斷，這種緣就叫做「等無間緣」，即是平等沒有間隔的緣。就像我們排隊上公車，一行有十個人，如果排在前面的人不上車，後面的人就沒有機會上車。要等前面的人上了車，你才可以跨步上車。於是前面的人，就作為你的「等無間緣」。如果在前的不動（不滅），在後的就不能活動。所以說先要有五識去接觸境，之後到第二剎那，再由意識接觸境，即是說意識也可有現量。這種有關意識現量的特別見解，與其他宗派說法有所不同。作為「等無間緣」時，這種現量就與前面五根現量，自相境中的無間境起活動。為何是無間境？由於剎那生滅，五根現量第二剎那的境仍存在。當起五根現量時，就是第一剎那的境。第一剎那的境一滅，第二剎那就出現，意識亦隨之出現。這種意識的智，與前五根現量第二剎那的境…因為境是持續地剎那生滅，二者同時作用，所以…（麻煩把第一張講義拉高一點，再高一點，謝謝。）這個現量的活動與五根現量自境中的無間境（第二剎那的境）作同事緣，同事緣即是一齊產生活動，而所產生的活動就稱為意識現量。意識現量這個時候才出現。如果沒有五根現量，就沒有自境無間境，無間境是五根現量的境一滅，在第二剎那所起的境，這個境與現量智同時起活動，所以稱為同事緣，然後構成現量就叫做意識現量。Stcherbatsky 把整段文字翻譯為英文，請大家自己細看，我不打算在這裡解說。上文詰屈聱牙，英文也很艱澀，紅字是抄錄自英譯本，不過我不想花時間講解這段文字。

李先生，請問意識現量與五根現量有甚麼分別？

意識現量的智是意識活動，而五根現量的智（無分別智）就不是意識，它是五識（眼耳鼻舌身）的任何一種。

我們既然有五根現量在先，就已經有…

雖然有，但不能把五根現量構成概念，一定要靠意識攫取資料，然後再由意識

轉化成為共相境，由共相境組織變成比量。再舉昨天的例子，昨天說比量時有一個例子，雖然不知道山有沒有火，但我們知道山上有煙，怎知道有煙？知道有煙是一種比量，一定要眼根接觸山上的煙，當眼根接觸山上煙而起眼識，就會決定它有煙，不過沒有名相。第一剎那接觸之後，第二剎那意識一樣起，同樣接觸到煙，這個時候依然沒有概念。第一剎那以眼識接觸煙時，稱為五根現量。第二剎那意識同樣接觸煙，就稱為意識現量。接觸煙的時候就有一個…根據唯識義理，凡心識起一定有「心所」緊隨，第一個叫做觸，接觸煙當然有觸，還有作意、受、想、思，一定有觸、作意、受、想、思。其中的「想心所」是甚麼？「想心所」是取像，當意識現量出現之時。意識的「想心所」已經把像取到，於是由意識攫取資料，建構成一種語言概念，就是「此是山、山上有煙」。它是依意識現量在先，再取其 **sense data**（感官資料）交與意識去建構「山有煙」這個共相境。

可否說是取境而未起分別之前？

對，取境而不起分別。所以一定要透過意識現量，否則只有眼識現量，有如過眼雲煙，像中國人說的視而不見，聽而不聞、食而不知其味。由於只有眼識現量而無意識現量，才會視而不見。除眼見外意識都要「見」，要在眼識的後一剎那而「見」，這種是因明的講法。但唯識宗略有不同，唯識宗的說法是同時而起，即是說眼識現量與意識現量同一剎那而起。而法稱則謂意識現量，墮境部分是眼識現量。墮境而意識再起另一現量的時候，就是第二剎那，這點不同。法稱的說法反而與小乘相同。小乘有個學派名叫經量部，經量部學派謂…他們同樣承認意識現量，這是佛教特別之處，因為其他宗派不承認意識現量。經量部的看法是意識現量，後五根現量一個剎那而起，唯識宗就有不同見解，法稱雖然屬於唯識宗，但在這個觀點上則採取小乘說法。基本上難以證明，後一剎那正確還是同一剎那正確。以我的智慧就不足以判斷。這個觀點有兩派不同見解。剛才引《正理滴論》是法稱說法，所以有人認為瑜伽行派的思想，有若干成分來自經量部。舉另外一個例子，唯識宗講種子學說。在所有佛教思想中，小乘經量部學派也講種子學說，而且比唯識宗更早。不過唯識宗認為不夠圓滿，所以唯識宗是承繼他們種子學說的理論，把它完美化，而成大乘瑜伽行派的種子學說。所以種子學說的淵源，並不是佛教大乘自己創建，但是否釋迦所說就不得而知，因為有部分經謂乃釋迦所說。這本經是《大乘阿毗達磨經》，當中

有談及種子學說。又是否其他小乘學派皆不取佛說，獨有經量部採用。抑或大乘人自己託古改制，冒稱佛說而歸功於佛。其實佛並沒有說過，是否如此不得而知。學者多接受第一種說法，佛並無此說，實在是經量部始說。當時有眾多問題不能解決。及後唯識宗接受經量部的種子學說，重新把它完美化、系統化。

在《阿含經》中能否找到這種學說？

經中並沒有提及 bīja（種子）。其他大乘經有時亦講及種子，但未必等於種子學說的種子。譬如說修戒，修戒是成佛的種子。但成佛的種子，並非等於種子學說的種子，只是種下一個因。守戒若修得好是種下成佛的因，以種子為因，可以發芽及開花結實。所以只是用種子這個名稱，而不是種子學說中的定義。

現在各位大概已經了解這種意識現量，麻煩回到前一段。剛才說第三種現量是自證現量。自證現量用唯識宗解法就比較容易，因為陳那認為心識起時有三分，即是見分、相分及自證分（自體分）。當見分了知相分的時候…怎樣確保已經了知？以甚麼作決定？是由自證分來決定。所以如果用圖解來顯示心識活動，通常都會這樣畫法。一個完整的心識活動假定有三分。在最外面的是相分，這是見分，這是自證分，由見分去決定相分的境是甚麼境。這個相分的境是自相境，由見分去了解它。譬如說「它是離言的黃」，請大家注意，我要加上「離言」來表示它是沒有言說的「黃」。於是了知這是「黃」，但事後怎能知道它是「黃」？原來是自證分再了解見分，決定見分所見的是「黃」，所以這個也是現量。這個無分別的見分去了知自相境，固然是現量。自證分了知見分的活動以作決定，也是現量。怎能知道？他舉例…「謂彼一切心及心所自證」。甚麼是「一切心及心所自證」？例如…當看見「黃」的時候，自己知不知道所見的是「黃」？自己當然知道。又或者不說見，而說飲食。如在吃甜湯時，你自己會不會有甜的感覺？自己當然有甜的感覺。是離言的、是實際的知道，並不是感覺過後就完全無知。又例如在快樂的時候，自己知不知道快樂？實際上也一定知道自己正在快樂。在快樂時知道自己快樂，是一種現量，而且不能用語言去描述如何快樂，是離言的。這種喜悅是離言的。當做某樣行為或者感受某種感覺，而自己了知確實有這些行為感受，就已經建立一種新的現量，而不是五根現量。因為快樂用甚麼「根」去感受？快樂是意識活動，意識活動有了這種意識感受之後，更知道自己有這種感受。知道確實有快樂的感受，所

以一定有自證現量。它是普遍地存在，人人皆有，除非自己不要。例如漫不經意地把手擱於冰上，而心卻想著的事物，這樣可能不知冰冷，凍得手指僵硬仍然不知。會有這種情形，當專注於別處可能不覺冰冷。你也可能有這種經驗，所謂不知寒熱。當一心集中於別處之上，這個時候的感受可能全無自證。但當處於澄明無執之時，如實地感覺時就一定有自證，有怎樣的感受自己必會知道。故此所有心及心所的活動，都有自證能力。

對不起老師才圖示中，通常相分是否「親所緣緣」？那就是「遍計所執」應該是比量才對…

並沒有說這是「遍計所執」。第一要知道，前五識都沒有「遍計所執」；第二、意識現量本身都不起概念，所執的是甚麼？一定要共相才可以執。

這裡只說到第一、第二剎那，是否第三剎那已經不是…

第三剎那可以繼續是意識現量，也可以不要，因人而異。所以在凝望時可能甚麼也看不見。因為可以是只有觸境而沒有認知，正所謂視而不見。要與不要由自己去決定。有一個「思心所」的決定，皆因你有自由意志，所以佛教也有說自由意志。你可以繼續看或不看某物，由自己去決定。因此我告訴你，佛教也有自由意志，在何處有則由「思心所」去決定。「思心所」就是佛教自由意志之「力」在「思心所」——觸、作意、受、想、思。

但「念心所」是否不能出？若「念心所」一出…

念心所只是記憶，即是把剛才所見回想起來。

那就是比量而不是現量…

沒錯，它只是共相境，但這個共相境都可以有現量。因為它知道該「念」出現，明白嗎？我現在記起昨天做過的事，但當我在回想昨天的事時，我會知道這是回憶。是否可以這樣？只是沒有之前的五根現量，昨天所見的境是由五根現量開始，隨即就有意識現量。當回憶之時已經不是現量，因為要「現現別轉」，

要在當下該一剎那現前的境，過去未來都不是現量。所以「念心所」所念的影像，並非現量，它是共相境而不是自相境。雖然所念的內容不是現量，但起念這個心識（念心所）…一樣有自證。知道現在是「念」是一種記憶。能分清楚嗎？它都有現量，但這個現量並不是從境方面看，而是把心識活動變成境，把現在所念的心（記憶）作為境，知道此刻是「念」。在這種情況下它也是現量，也有自證。

是否只有一剎那？

可以有很多剎那。

「念」有多久便多久。

對，視乎你的「念」有多久，也有自證出現。

即是一起「念」，既有現量又有比量？

沒錯，有現量也有比量，可能一起出現。不過應該先有比量，到第二剎那現量出現就知道是「念」。

總之是兩種量都有？

對，這種就叫做自證現量，所以它與心理學及認知活動，有相當深入的關聯。還有一種是瑜伽現量，譬如在人定時觀想觀自在菩薩，這種是不是現量？可能是又可能不是。當我們的心未進入深定之前，它屬於非現量，只是一種「念心所」的活動，記憶過去的事，是比量或非量。但當進入深定，至境即將實在地出現，這種就是現量。所以法稱這樣說，「彼修觀行者」即是修止觀的修行者。「諦觀彼真義」這裡不是指觀世音菩薩，是說當入定欲證真如時的真實境。義即是境。最好是在證入真如之時，那一定是現量。但又未需要證入，所以說「達最勝邊際」即是在契證前的一剎那，已經是現量。契證真如境的前一剎那，叫做「達最勝邊際」。「此現量得生」，一達到最勝邊際就出現現量，所以在證真如的時候是現量。佛可否證真如？佛當然時刻都在證真如，佛已經超越最

勝邊際。故此佛可以有這種瑜伽現量。不過現在說的不是「觀彼真義」，即並非說證真如，說的是觀世音菩薩。當在定中想象觀世音菩薩，這種不是現量；但當入深定，至觀世音菩薩確實出現，而可在定中近距離見觀世音菩薩，與遠望時所見樣貌可能完全不同，這就是現量。通常現量在不同時間不同空間，越接近就越澄明，越遠離則越模糊。若在定中出現這樣的境，就是瑜伽現量。這是法相的解釋。如果你看過《正理滴理解義》，我有詳細談及瑜伽現量，應該有它的現證尺度。即是說定中的境可以是現量，亦可以是非量。當我們靠想象觀世音菩薩畫像，正如看過觀音像後，閉上眼繼續想像觀世音菩薩。此時若能入深定，就真的是現量，整個觀世音菩薩出現，甚至可以走近。譬如修淨土十六觀，初時向西方作日落觀，然後觀海、觀西方極樂世界，再觀觀世音菩薩、大勢至菩薩、彌陀，在朦朧之時不是現量。觀至景象澄明，呈現整個西方極樂世界。可以趨前清楚細看，觀自在菩薩就在面前。你可以走近，看清楚眼耳口鼻及一切莊嚴相狀，這種現量就叫做瑜伽現量。是修行者在定中才有，一般人不會有。此乃念佛法門極高境界，稱為觀像念佛。若觀像念佛至澄明時，連相也沉沒，直見真如，甚至可以看見佛的法身。見法身即是無相。「若見諸相非相 則見如來」。因為阿彌陀佛亦有法身，可以透過阿彌陀佛證入真如實相。這種叫做甚麼念佛？我剛才已經說出這個名詞，稱為實相念佛。實相念佛所達的境界，就是瑜伽現量。所以外道無法明白，因為他們不會有這種經驗。唯有修止觀的才有這種經驗，因此佛教所說的現量有四大類。而西方所說則只得五根現量一類。並無意識現量、自證現量及這種瑜伽現量。現量到這裡差不多講完。

我可以作一個總結。請看講義廿二頁下半部，用《集量論》…（麻煩拉高一點。）《集量論》是誰造的？誰造的？陳那菩薩造的。《正理門論》是誰造的？也是陳那菩薩造的。《入論》是誰造的？商羯羅主。《入論大疏》則是窺基所造。依據這些資料，亦把現量分為四類，所有佛教因明資料都這樣分類。我說過在現量方面，各家見解無甚差異，所有作品對現量的定義都一樣，而且分為四類。下文引用熊氏的《大疏刪註》，熊氏即熊十力先生，我初學因明時就是讀這本書。我並非要求大家都讀這本書，只是我自己由這本書開始。現在就引用我入門書的一段，前文都是文獻，這段雖然也是文獻，但不是古代而是現代人的文獻。熊十力先生與我亦頗有關聯。熊先生是我老師的老師。因為熊先生有兩位著名學生，一位是唐君毅先生，另一位是……該是三位，另一位是牟宗三先生，第三位是徐復觀先生。其中的唐君毅先生是我老師，徐復觀先生

及牟宗三先生，是我師叔，與我有點師承上的關聯。因此引用我師祖的一段說話，羅時憲先生亦是我老師，他教我因明時也用這段文字，我在此把功勞迴向我老師羅先生。他解釋何謂「五識身現量」，雖然名稱不同但意義一樣，剛才用五根現量是法稱的說法，五識身現量則是《入論》的說法。所引的資料有異，文字亦會不同。為甚麼不同？因為譯文及時代都不同，即是指眼耳鼻舌身這五識，當以無分別智。請注意，能知部分是無分別智，通過……五根現量一定要通過五根，即是通過眼耳鼻舌身根。但是否一起？並非一起，各別轉，眼根有眼根活動，耳根有耳根活動。眼根透過視覺神經，耳根透過聽覺神經，各別活動。接觸色聲香味觸等境而起認知，起認知即是感知色聲香味觸等境。這些都是剎那存在的各別自相境，而這種認知實在是感知。感知即是英文的 *perception*。所構成的認知活動，就叫做現量。透過任何一種根都可以，原文只有五個字「即五識而言」。括號內的文字全部由我加上。去。「即五識而言」雖簡單但不清楚，加上解釋就清楚得多。

五根現量相信不需多作解釋，但甚麼是五俱意現量？五俱意即是意識現量。識字是我加上去的，剛才用的是意識現量，沒有用五俱意這個名稱。為何叫五俱意？因為起意識之時，五根現量亦在活動。是兩個心識齊起，於是說「眼識緣色（境）耳識緣聲（境）乃至身識緣觸（境）時皆有意識與之俱起」。但亦有一說：或言後一剎那，謂後一剎那是法稱因明所說，謂同一剎那則是商羯羅主所言，這兩派有少許差異。剛才亦提過有兩派的說法，「…與之俱起，由意（識）引（領）五（識，繼）令趣境」。繼續接觸該境，即意識現量起時，眼識現量也起。甚麼叫做自證現量？他說「一切心、心所之自證分」「…相分現似外境見分（攀）緣之」「…俱時自證（分）亦緣見（分）」。俱時即同時。自證分攀緣見分，這種認知「唯是現量」。而這種現量認知就叫做自證現量。剛才已經說過，「按」所寫是其他有關的說法。譬如《集量論釋》亦有說「貪等自證無分別」。貪也是自證現量，起貪念時自己一定知道，因為貪是心所之一，其實所有心所活動都有自證。其他也一樣，所以不再處理。

第四、修定者現量，即是剛才所說的瑜伽現量，亦說過瑜伽就是修定。因為瑜伽的意思是相應，修定時與境、行、果三者相應，所以說「定中意識是現量」。請大家注意這也是意識現量，不過是在定中。即是在起瑜伽現量時，有兩種現量起。一種是看見觀世音菩薩，同時又知道所見的是觀世音菩薩，當看

見觀世音菩薩澄明地出現，這種境稱為瑜伽現量。但知道自己看見觀世音菩薩，明明了了確知看見觀世音菩薩，這種同時而起的就是自證現量。定中意識現量的活動，叫做修定者現量。但只得一句似乎太簡單，我覺得不滿意，太簡單大家也不滿意，因此我在下文再引《正理門論》的說法。我知道大家可能嫌它太簡短。《正理門論》云「諸修定者離教分別皆是現量」。甚麼是離教分別？我加上熊十力先生的注解。熊氏謂：「在定位中，離（開）前聞、思教相分別，於境唯是親證。」這時起的就是現量。即是說……當在定中依照淨土十六觀…緊記著先觀西方日落、觀海…乃至觀極樂世界，進一步觀觀音世音菩薩，大勢至菩薩等等。當依足經教所述而觀之時，是否到達修定者現量？尚未！因為此時只出現聞所成慧，是從聞、思教相起分別，凡有分別就不是現量。因為這個是共相，要在定中，直至所有聞、思分別俱無。然後於境唯是親證，整個觀自在菩薩就在面前。好像我們修…修淨土時般舟三昧。甚麼是般舟三昧？就是佛立在前，即是修至佛在面前出現。這個時候並非靠經教告知，亦不是自己構作一個概念，而是真正有佛在面前出現，此時就正式出現瑜伽現量。所以修般舟三昧也可以，但要日以繼夜地修。聞說要不眠不休，但我未修過。

如果在現象中從未見過該種事物，是否也能了知它是甚麼？

未必從未見過。下次再出現時就是以前見過，可以是從前見過，也可以從未見過。總之要不起分別，它是澄明而無分別地出現。

何謂無分別？

已經解釋過，即是不起概念，起名言概念就有分別。因為所有名言概念，如果說是白就有非白，說是人就有非人，這就叫做有分別。所有名言都有分別，譬如說「這是花」就馬上有分別，因為若全世界只得一朵花，就不能稱之為花。必定要「有花」與「無花」，然後把花叫做花，不是花的就叫非花。於是「一有言而為二」，一落語言就開做兩份。「一落語言就開做兩份」這句話是誰說的？莊子說的，莊子很有見地，一落語言就是二而非一。一說「快樂」就有兩種事物，即是另外有「痛苦」，至少是「非快樂」。如果世上沒有「非快樂」，是不能建構「快樂」這個共相。語言是相對的，相對就有分別，相對就有分別。discriminate，英文正是用這個字來翻譯分別。有時 discriminate 可以解作歧視，

但這個字還有別的解釋，相信大家英文都比我好。**discriminate** 即是分別，就等於現在我所說的分別。因為說這是「黃」，就是歧視其他「不是黃」，變相排斥「不是黃」，帶有歧視的意義。所以外國學者，把分別譯做 **discriminate**。因此如果死依經教就不能現證，不能起現量、不能證真如。請大家注意證真如也是瑜伽現量。剛才舉證真如的例子，亦是瑜伽現量。所以根據《中論》所教，證真如是「心行言語斷」，「無異無分別 寂滅如涅槃」。我可以背誦《中論》這首頌最扼要的地方。《中論》有很多精彩之處，這是其中之一。

我們發現把兩種學說互相比較，它們的說法完全一致。《中論》謂證入諸法實相境界時亦一樣。「心行言語斷」就是不起分別心，即是說要把起分別心的心識活動（行）停止（絕），言語也要停止。然後所呈現的境就「無異無分別」。不能說有白與非白，否則就會起分別（**discriminate**）。現在再沒有 **discrimination**，內心完全一樣，到這時候才是證入實相。這個實相就完全無分別，比看見「黃」更加清楚。雖然說對「黃」不起分別，但在回憶時分別就馬上生起，唯有達至真如境界才完全無相。「黃」也有「黃」相，它與這些境有點不同。

但它又不是「非黃」相？

它非「非黃」相亦不起「黃」，任何相都沒有，是無相，因為它不但無分別，在證真如時更加「無異」。沒有別的東西與它不同，所有事物皆同「一相」。「實相一相 即是無相」。如果要說它有相，就是「無相之相」，所以真如又叫做法性、涅槃、法身、佛性…亦可以稱為「無相之相」。但「無相」也是一種相，正如「無聲」也是一種聲。以這樣的看法，說它「有相」亦無不可。這種是「無相」中的相。此處把它恰當形容為：「離開聞、思經教中的相狀。」離開一切相狀的各種分別而親證，這是熊十力先生所加的注解。因為如果不引《正理門論》就不夠詳盡。現在熊老師引《正理門論》作注解，相信會使大家對修定者現量有一個更清晰的意念。

請問現量起之前的是否屬於非量？

現量之前的可以是比量，又可能是現量或者非量。之前的是甚麼我不知道，可

以…

即是一般修止觀時通常屬於那一種量？

如果起影像的就是非量，不過你可以叫它做比量，因為以推理推出，故或為非量、或為比量。所以你要把範圍縮小，指明在修止觀過程中，未起現量前的是甚麼量，我才能答你。一般情況下那種量都可以。

到這裡再進一步說及量果。外人會問這種認知（知識），到底以甚麼作為決定？例如現在明白有佛出現在面前，有了這種知識。但因為它是離言的，究竟靠甚麼來決定有佛出現？它的果又是甚麼？在這方面外道有幾種說法。其中《數論》《勝論》，由「神我」去決定它的果，一切的境都為「神我」服務。沒有了「神我」，所有現量、比量知識都沒有果。這是外道很喜歡的一種講法。也有說量果超越了我們的認知，而在認知之上，另外有個實體叫做果。主要有這兩種說法。佛家對這兩種有關量果的看法都不贊成。第一、佛教說根本沒有靈魂，並沒有這個感受果的主體。佛家承認有主體，但不是靈魂主體。以前也說過，佛家所承認的主體，是五蘊相續假我的生命主體。而並沒有一個超越的、一常的、主宰的生命主體。此為佛家所不許。在第一課談及破我已經說過，不論在《雜阿含經》、《中論》或《成唯識論》都用論證的形式去破我，第一課已經說過。所以佛教根本不接受有個靈魂主體，因此剛才的那種執也不能接受。如果說在認知心識之外，另有獨立的量果，這個量果於何處存在？佛教亦不承認離開能知的主體，另有獨立的知識。不承認。但有些人會承認，好像西方就有。譬如西方說圓這個形態，它的果（實在的圓）在甚麼地方？柏拉圖說在 **idea**（理形）就最圓，**idea** 是超越了主體生命而獨立。他說圓這種知識超越我們的生命。西方也有這種執，佛教視之為執。所以越接近這個圓的 **idea**，價值就越高。但在現象中的圓，沒有一個百分百合乎這規律，合乎圓的 **idea** 這個規律。如果用幾何學去解釋圓的 **idea**，就是圓心與圓周的任何一點等距。這樣才真正符合，圓的 **idea** 本身要求。但世上所有現象，不論如何地圓，都不可能百分百符合這個要求。在圓周上也有某些點，與另一點不成等距。總會有偏差，雖然看來似圓，但若放大一億倍就不是圓，圓周不是真正的圓。甚至用直線都可以圍成曲線，直線也可以圍成圓。直線可以圍成圓就表示，與這個 **idea** 的圓不能百分百相應。像這種觀念及知識成果，包括現量、比量。不但現量如此，比量亦一樣，它的成果可以在認知之上，可以離開我們的認知活動，獨立而為

一個知識成果。又可以假定有一個化學方程式，能夠離開化學實驗而獨立存在。可能有人會這樣想，超越了我們的存在。但佛教不用這種方法，因為於理不通。

離開心識怎能獨立？若不是獨立而以「神我」決定，又不行，根本沒有「神我」。因此佛教唯識宗或因明，怎樣看這個成果？《入正理論》云：「於二量中」，二量是包括現量及比量。「即智名果」，即是在現量智中有所決定，就叫做現量果。當於比量智中有所決定時，就稱為比量果。這就是「即智名果」。凡有決定…就是該種認知的果。又說：「是（二量智能）證（知決定彼自相、共）相故」。這裡說的是兩種量，換言之，現量智能夠決定證知其自相，此時稱為自相果。當比量智（有分別智）能夠證知及決定其共相的時候，所得的果就叫做比量果。合起來說，這兩種量智能夠證知，及決定其自相與共相的緣故。「如有作用而顯現故亦名為量」，這個量就是量果。即是決定其顯現，是有作用而顯現。看見「黃」就真正知道「黃」，這就叫「量」，是量果的意思。量的梵文是 *pramāṇa*，所以因明又叫量論 *pramāṇa*。因為因明所研究的是現量及比量，現量與比量各自有其量果 *pramāṇa*。所以把 *pramāṇa* 叫做量論，當作一門學問。佛家唯識宗或因明學都認為量果就是當能知智，對所知境有所決定的成果。這種成果是知道它起作用。之前不知而現在真正能夠知道，及有所顯現就是起作用，既有顯現亦有作用。但這種顯現出的決定，及有此決定的作用，可不可以離開心識？不可以。是心識有所決定，而不是靈魂有所決定。所以量果只在心識中，即是說現量的量果，是現量智對自相境有所決定。比量的量果就是有分別的比量智，對共相境有所決定。所謂有所決定正如昨天舉的例子，看見山有煙就決定彼山有火。決定它有火是心的決定，並不是凌空有這個，「彼山有火」的知識出現。「彼山有火」是在心中，由自己決定，亦不在靈魂中。因為佛教說沒有靈魂，而《勝論》《數論》就認為，這種知識是為靈魂服務，是由靈魂去受用。但佛教不接受這種說法，佛教一開始就否定有靈魂，否定一、常、不變、主宰的靈魂。因此用四個字來形容它是「即智名果」，它是透過智（心識）。智有兩種，一是有分別的比量智，另一是無分別的現量智。當智對境有所決定就叫做量果，量果就是有所決定這種作用顯現。這個時候就叫做有量果，並不需要建立靈魂，又不需要像柏拉圖般，建立一個超越的 *idea*。越符合這個 *idea* 知識就越圓滿。唯識宗不接受這種觀念。反而讀朱熹學說時，覺得有些超越的知識。朱熹提出甚麼學？理學。侍奉父母之理稱為孝。「孝」不但是主觀心識，它存在於心中亦超越心。於是他稱之為天理。天理並

非只存在於你心，亦存在於他人心中，即使你不在世上仍然有天理。天理循環是超越而永恆存在。人的生命不是永恆，但天理則永恆。過去現在未來天理都一樣如此。所謂天理常在。但這不是佛教的看法。佛教不用這種超越的思想，而是由心去決定。不過心有多種，有煩惱心與無煩惱心，有清淨心亦有虛妄心。不過這些都與因明無關，因明有清晰尺度，指出由心（智慧）決定，這就是「即智名果」。「即智名果」。用這四個字「即智名果」來形容量果。到這裡就講完這一節。

跟著開始…講第三節（第三大段），「為自比量」。在講解為自比量之前，請大家先看第廿五頁這個簡表。紅色字的部分。現量及比量是因明的研究對象，開始時說過因明包含三種學問，第一是知識論，第二是邏輯，第三是辯論術。我們在知識論的部分，先討論知識（量 *pramāṇa*）。*Pramāṇa* 可以一開為二，一種有分別，一種無分別。一種談及自相境，另一種談及共相境，由無分別智去決定自相境所構成的知識領域，這個分類叫做現量。用現代語言來說就是經驗知識，這種知識是直覺的（不起概念）。如果用有分別的比量智，去接觸一類共相境而有所決定，所構成的知識就叫做比量。現量的梵文是 *pratyakṣa*，比量就是 *anumāṇa*。*pratyakṣa* 是現量，分為這兩大類。

我們已經花了兩個小時說完現量，應該馬上開始說比量，但比量要分開兩部分說。先說為自比量，後說為他比量。為甚麼要這樣？一開始在緒言已經說過，因為比量有兩種作用，一種是自悟，另一種是悟他。即是有時要為自開悟，為使自己明白真理，於是要尋求知識。當中可以有經驗的尋求，但經驗不能組成有系統的知識，它是零星散立的。若要組成系統一定要把它概念化，作一 *conceptualization*（概念化）。概念之間，更要構成一個 *judgment*（判斷）。而且要再三判斷，以求找出其連貫關係。於是就有連串的推理活動，這一大堆東西就稱為比量。比量必定要構成一個概念，再由概念與概念之間，構成一個判斷。在判斷與判斷之間，出現整個推理過程，程序上是這樣，並不是單一項目。所以要循序漸進。這樣的建構有兩種功能，一種是使自己，由無知變成智慧開顯；第二種是由於自己智慧開顯，而令朋友、弟子、聽眾等都能夠開顯智慧。自己開顯明白真理，以致使他人亦能得益，透過剛才所說的歷程而行，就叫做為他比量。所以為他比量是悟他，為自比量是自悟。有這兩種比量，因此講解時亦分作兩段，先講為自比量，再講為他比量。

為自比量的梵文是 *svārtha-anumāṇa*，為他比量則是 *parārtha-anumāṇa*。這是為自比量，這是為他比量分成兩類。現在先說為自比量。（麻煩把幻燈片拉前少許，是前一點點。）這部分是為自比量。首先要了解甚麼是比量，所以有「比量的差別」這一節。我引用陳那《集量論釋》，他說：「比二類」，即是說比量（*anumāṇa*）分為兩大類，「（分）『為為自比量』及『為他比量』（二類）」。*《入論》*云「復次 為自開悟 當知唯有現（量）比（量彼）二量」。原文本來只是「唯有現比二量」。為恐大家不明白現比是甚麼，所以我加個量字。唯有現量比量這兩種量，用處是為自開悟。現量已經說過，所以為自開悟部分說完現量。現在再說比量。

第二節、比量的體性。即是比量的本質定義是甚麼，體性就是本質定義。*《入正理論》*云「言比量者 謂藉眾相而觀於義」。他說何謂比量？比量是依眾相不同的特徵……相字有多個解釋。它可以解作體，譬如*《中論》*謂諸法實相，諸法實相就不是說特徵，而是諸法實體。諸法實相的相字解作體，但這個不是實相。此處所說的相是相狀，藉…這個字粵語有兩個讀音，一個是寂、一個是借。借助不同的特徵而審察…觀即是審察的意思…考察、審察境義（對境）。這裡的義字不是道理，是所審察、觀察的境。譬如剛才說看見山上有煙，於是推山上有火。說「山上有火」就是「義」，這種境是山上有火之境，但不是親眼所見，因為藉著山上有煙之相，而考察出山上有火。山上有煙之相不是指一種相，在山上有煙之相外，至少亦包括一個例子，「若有火處必有煙」這種相。另一種特徵就是「若無火處必無煙」之相。我剛才所說的共有多少種相？三種。第一種「山上有煙」之相（特徵）。第二、山上有煙就一定有火嗎？要指出至少有一個例子，「有火處定有煙（有煙處定有火）」至少要有一例，「有火處定有煙」。這是第二個特徵。第三、「若無火處必無煙」，用煙這個條件，藉著「有煙」這個條件的三種特徵，就可以考察山上有沒有火。如果這三種條件正確，所考察（觀）的結果，就說「山上有火」。所以這裡的於字沒有具體解釋，「而觀於義」即是「觀義」是考察這個境的狀態情況。這就是比量，比量一定要藉著另外一些特徵，換句話說是藉著因，而要有三種特徵才可以叫做因。依這個因去推斷，所觀察的境有甚麼情況。

接著說「相有三種」，能夠作為推理依據的，這個依據本身一定要有三種

特徵（下詳），以下作詳細解說。其實剛才所舉的例子已經解釋了，即是說要決定，「彼山有火」這種義時必須依有三種特徵的因：第一個特徵是所謂有煙是在這山上有；第二個特徵是至少有一個例子「有火處必有煙」；第三個特徵是「若無火處必定無煙」。完全符合這三個特徵，就可以依這個因去推斷境（宗）。以下…（麻煩前少許，保留最後一行。）他說「相有三種…（下詳）由彼為因」即是以此三相作為依據條件。彼具有三種相，依這三種相為因。「於所比義」，對所推度的境，即是山上有沒有火。對這種境義「有正智生」產生出正智。舉例：「（如觀『有煙』為因）了知『有火』…或（觀『所作』為因了知）『無常』等是名比量」。這裡有兩個例子，我們先看例一，譬如看見前方有煙，馬上推斷山上有火。這個宗就是境，而火就是境義。「彼山」就是所觀對境，「有火」就是「所比義」，即是所推斷出那個境的情況。「義」相等於境況，謂其有火或無火的情況。但以何為依據而肯定此山有火？他說因為眼見它有煙。「眼見有煙」這個概念，雖然是共相，但這個共相是怎樣構成？是由於現量以前，曾經接觸過這個自相。現在合取所有自相，而構成一個共相，構成「有煙」這個共相。這個共相最初只是眼根接觸煙的境，生起眼識現量。到第二剎那當意識又接觸這個境，意識現量與眼識現量齊起，集合所有資料，由意識構成一個叫做「煙」的共相。這個比量的「煙」（因）是借助之前的現量活動所得資料而成，故得到種種 perception（認知）後，只是 sense data（感官資料）。當謂「彼山有煙」時，就是 understanding（了知）。它是意識活動，在了知的時候是共相，不是自相「煙」，而是共相「煙」。這個共相「煙」，要符合剛才說的三個條件：第一、這個作為依據的煙必須是「彼山有煙」而不是「家裡有煙」；「家裡有煙」不能推斷出山上有火。家裡是家裡，山上是山上。要推斯出山上有火，必須知道山上有煙。所以第一個相（特徵），若要以煙去證明山上有火，這煙一定要在山上有。現在透過現量所取得的資料，再成比量判斷而謂「彼山有煙」。這是第一個條件，第二個條件…山有煙未必能夠證明有火，要火與煙有某些關係。至少有個例子是「有火之處必定有煙」又或者「有煙之處即有火」。但最重要的是「凡無火之處必定無煙」。於是，現在彼山有煙就一定有火。因為如果沒有火就不可能有煙，所以這個因（依據）有三個條件。這三條件就是：「所比有」，要在此山上有；「彼類有」，有火一定要有煙；「彼無處無」，沒有火的地方一定沒有煙。具有這三個條件的推理，才能稱為正確的比量推理。這就是「謂藉眾相而觀於義」。「眾相」是指「煙」這個因具有三相。「觀於義」就是考察，彼山有沒有火。用眾相（三

相)的因去推斷此山有火是「藉眾相而觀於義」就叫做比量。這個比量是…(麻煩把幻燈片拉低一點。)這就是「(觀『有煙』為因,)了知『有火』」的例子。

至於「(觀『所作』為因,了知)『無常』」有甚麼例子?請看例二。譬如佛教對聲生論師…聲生論師認為…或者聽聞聲生論說「聲音常住」就要自己考察。人家說「聲音常住」,是否可以接受?於是自己作出一個為自比量,先假定聲音是無常,這個無常就是「所比義」,是「謂藉眾相而觀於義」的「所比義」。比是推,推出推理的成果。但要以甚麼理由(因)去支持「聲音無常」?我嘗試用「所作性因」,甚麼是「所作性」?即是說它的特性是由眾緣和合而產生。亦即緣生,因為聲音是緣生的。緣生就叫「所作性」,聲之體是透過眾緣和合所作,作就是產生的意思。但這個「所作性因」是否足以支持它是無常,就由三相去決定。第一相:究竟聲音是否所作?聲音出現是否由眾緣和合而產生?是的。例如我說話要由用緣和合產生。天上打雷的聲音也要眾緣和合才產生。兩組雲互相撞擊,中間某處氣壓驟變因而起巨響。兩組雲摩擦產生電,空間突然陷凹而產生聲音,於是聲音確實是「所作」。第二相:至少有一樣無常之物真的是「所作」。譬如盛水的瓶是無常,亦是由人所造。它是眾緣和合所產生,這是第二相。第三相:常(永恆存在)的事物是否眾緣和合所產生?不是。所有永恆的事物好像原子、真如、虛空,我們發現這些常的事物都不是「所作」。人不能產生虛空。虛空在世界上存在,不能由人產生。真如也一樣。不能說現在沒有真如,大家合力製作出真如,不可能這樣。所以常的事物不可能是「所作」。因此,這個「所作性」的因具有三種相。藉著具有三相的「所作因」,就可以判斷「聲是無常」的結果。於是把這個認知成果稱為現量。而現量的果就在心識之中,當有分別的比量智有所決定時,就能夠真正明白「聲音無常」。該等聲論師說「聲常」實屬錯誤,自己則清楚明白「聲音無常」,這就叫做「為自開悟」。

法尊所譯的《集量論釋》如是說,這段文字比較長。「由具足三相之因,觀見『所欲比度之義』」,即是用三相因這個所作因去考察聲音是否無常。「因三相如下文廣說」接著詳細講解三相因。「其量果亦如前現量品所說」,比量果亦與之前,所說的現量果一樣,都是「即智名果」。比量果是在比量智有所決定的時候,不能夠離開智而另外有果。比量果不可以在靈魂裡面,又不

會於超越智的 idea 中凌空存在，這就是「即智名果」。他又說：「由『所取』『能取』二相（彼）二種了解而明量果」。當「能取智」真正了解「所取智」。而「能取」「所取」這兩種了解都清楚地有所決定，就構成量果。「若爾」，如果是這樣，「（現比二量）有何差別？」如果比量的量果與現量一樣，有決定及有所取、能取，這樣現量與比量有甚麼不同？於是提出這個問題。「（答）曰：由『境』及『性』不同。」由於對境及比量智的特性，與現量智的特性有所不同，所以現量與比量亦有差別。

跟著講解其差別。（麻煩前一點，還有一行。）「彼二：現量之境」。如前所說，現量之境由自相產生，比量之境則由共相所產生。剛才說過自相的梵文是 *sva-lakṣaṇa*，*sānānya-lakṣaṇa* 是共相，早幾課已經說過。所以在所比的角度來說，現量的所比境是自相境，比量的所比境就是共相境。「前品已說」。跟著再說「『現量之自性』是『無分別覺（智）』」。無分別覺即是無分別智。呂澂先生譯做智，法尊法師則譯做覺。覺即是智、智即是覺，它是能知之力，也就是眼耳鼻舌身意這六種識。而無分別智是現量的自性（自體）。至於比量的自體，則由有分別覺（智）所構成。於是我畫成這個表顯示現量與比量的差異。現量以自相為境，以「無分別智」為性（體性）。因為有個主體所以稱為性，是以自性為主體。而比量的對境是共相，以其「能知」「能取」之力，（即有分別智）為體。這段文字最主要表達甚麼？剛才說完現量，現在又說過比量，比量與現量有甚麼不同？原來完全不同！不但能知智不相同，所知境也不相同。《集量論》說得非常清楚，這裡簡直與知識論一樣。為甚麼有兩種量？因為有兩種不同境，兩種不同智構成，如果有三種境、三種智會怎樣？就會有多少種量？三種。由於「能取」及「所取」都只有兩種，所以量一定只得兩種，不可能有三種。

在第一段先介紹比量的架構。跟著要解決甚麼問題？既然說「調藉眾相而觀於義」，而所依據的特徵有三種，但尚未指出是那三種。下文就介紹這三種特徵。因此在講義第二十七頁，有第二段「為自比量的構成」。但「為自比量的構成」這段文字比較長，我想先跳到第二十九頁。先看第二十九頁的一個表。這個表列出因三相。其實這三相剛才已經說過，現在作一個總結。「調藉眾相而觀於義」所依據的就是這三相。是那三相？第一相「遍是宗法性」，第二相「同品定有性」，第三相「異品遍無性」。這三個名稱都是依照玄奘法師所譯

《因明入正理論》及《正理門論》的用辭。如果採用法尊法師或呂澂先生所譯的《集量論》，就另外有三個名稱——「所比有」「彼類有」「彼無處無」。只是名稱不同，所指的都是一樣。這些名稱的梵文不作群細介紹，知道有這些梵文就可以。但必須要了解甚麼是遍是宗法性（所比有），甚麼是同品定有性（彼類有），及異品遍無性（彼無處無）。

為使閱讀明白我先舉一個例子。第三十頁。先看這個例子，譬如為著自己開悟，而分析佛說「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」。我們能否透過現量看見「諸行無常」？不能看見，因為無常不是…無常是甚麼相？它是自相還是共相？共相！即是說五根現量不能得到無常。因為它是共相，現量當然不能得到。現量是以無分別智（能取），接觸自相境（所取）而構成，而無常只是一個概念，眾多事物都可以是無常。花可以無常，人可以無常，房屋也可以無常，乃至地球、世界都是無常。既然它可以用於多種情況，一定非離言自性，也就是說我們不能知道諸行是否無常，而且諸行並非單指一物。諸行是佛教名詞，現代名詞稱為現象界。諸行就是現象界。現象界是否只有一種事物？是否離言自性？不是。凡眾緣和合產生的事物都叫諸行，諸行是任何眾緣和合產生的事物。

諸行有三個特色，是甚麼特色？大家可否舉出諸行有甚麼特色？不止三個，其實是四個。它具有「生住異滅」的特色。或者兩個特色，有「生滅」。為甚麼會有「生滅」？因為它是緣生又隨緣，諸行一定要隨緣。而緣必定有聚散，當緣具備即「生」，緣改變則「異」。雖然改變，但主要的緣仍然能夠支持它存在則「住」。緣散盡時不再支持的現象出現則「滅」。凡有這四相，或者其中的二相、三相也可以，沒有必然性，多少隨意，不一定要四相，但其中必要條件就是「有為相」。因為現象是有為法，而有為法乃隨緣，故為必須。所以既然諸行（現象）有如此多，就不是自相境。因此「諸行無常」這個判斷不能靠現量得到，一定要以比量得。當以比量得時，又可否自己找出一個因，去決定一切現象都是無常？如果能夠就是為自開悟，自然深信釋迦所說。三法印中的這個法印乃是正信，而且絕不懷疑。這就叫正信，並不是佛對你說：「諸行無常，你要好好記著！」那是「非量」。佛告訴你諸行無常時，是佛的比量。所以前兩天說陳那廢除聖教量，原因就在此，這就是聖教。當你未把它消化、未有決定時，你這種智慧稱為聞所成慧。如果把「諸行無常」以比量作決定，當你無可懷疑地真正了解，諸行確實無常，不可能是常，到時就由聞所成慧提

升至思所成慧。所以這樣的比量就叫做為自比量。大家明白嗎？

再看，這個比量要三相具足，第一「所比有」、第二「彼類有」、第三「彼無處無」。（請再打出該張幻燈片，我怕隔得太速大家會忘記了。）一定要符合這因三相。第一，「所比有」又名「遍是宗法性」，「彼類有」又名「同品定有性」，「彼無處無」又名「異品遍無性」。這三種性就是「遍是宗法」「同品定有」「異品遍無」。現在再看例子。（稍低一點。）要怎樣去支持「諸行無常」這個結論？我們用 S 代表「諸行」，P 代表「無常」，即「凡 S 為 P」。西方都一樣用「凡 S 為 P」。這個詞語還有另外一種寫法，不過稍後才處理。但如何支持「凡 S 為 P」？一定要有 M。「凡 S 為 M」，M 代表「是緣生法故」。眾緣和合產生的事物稱為緣生法。這個緣生法可否支持現象無常，就要視乎它能否符合三相。即是「所比有」的遍是宗法性、「彼類有」的同品定有性及「彼無處無」的異品遍無性。首先看看諸行（現象）是否眾緣和合所產生的事物？是！因為剛才說過甚麼是諸行。諸行有生住異滅之相，它隨緣而生。如果不是隨緣而生，就不能稱為諸行，只可以叫做諸法。大家明白諸法與諸行的差異嗎？諸法可以是緣生可以不是緣生，真如是「法」，但不是「行」。因為真如沒有「生住異滅」，也不是隨緣，隨緣證入就可以。但證入的是智，是你的智隨緣。智本身是現象，真如不是現象。所以諸行（現象）一定是緣生，這樣就符合第一相「所比有」。

「所比」是論的對象，現在所討論的就是現象（諸行）。「所比」一定要有緣生這個因，這是第一相。「所比」的現象有緣生因，稱之為「遍是宗法性」。「遍是宗法性」有怎樣的意義？前面這個叫做「有法」。「有法」是判斷…前面是「有法」，後面是「法」。「有法」是 **subject**，簡稱 S。因為它有 P，「凡 S 為 P」，S 有 P，所以叫做「有法」。「有法」是 S，意思是 **subject**（主語）。它是主語。「法」這個東西是 P，我們叫它做謂語或者賓詞。主語又叫做主辭，辭或者詞都可以。所以「法」就是賓詞，又叫做謂語。即是英文字母 P，為甚麼是 P？因為來自英文字 **predicate**，所以簡稱 P。「凡 S 為 P」，前面「諸行」是主語，所以它是「有法」。下面說它有無常這個特徵，即是有無常這個 **predicate**（謂語），換言之這是一個判斷（**judgement**）。而因的第一相謂「遍是宗法性」，這個緣生法完全可以作為諸行此「有法」當中的「法」。因為可以變成一個新的判斷，「諸行是緣生法故」。「諸行是緣生法

故」是另外一個判斷，這個判斷又變成一個主語及賓語，當它們作為另一主語及賓語時，諸法仍然是「有法」，緣生法則變成「法」，這就叫做「遍是宗法性」。遍即是圓滿、完全，可以作為宗這「有法」中的「法」。我們用 M 做代表，為甚麼用 M？M 取自英文的 middle term（中詞）。中詞的作用有如媒人，它是 media，單數是 medium。到結論時 medium 會不會出現？不會出現。即如做媒，一男一女找個中人為媒，當雙方結合之後中人就要離開。所以 medium 只在開始出現，到結論時就不需要它，因為 medium 只是媒介。由於它是 medium（中詞），就用 M 來代表 middle term，如果懂英文就會較易明白。為甚麼要用 S，P，M 作為代表？原來不是隨便亂用，背後實在有它的意義。所以通達後就很容易牢記，完全沒有困難。這就是第一相「所比有」。「所比」這個宗裡頭的「有法」，具有緣生法。「所比有」的另一個名稱是「遍是宗法性」。二者所指其實一樣，但兩個名稱都要記著。因為在兩個不同系統，有兩個不同名稱，要記著「所比有」等於「遍是宗法性」。

第二個特點是，既然是中人就要兩個方面都認識，正如做媒的要認識男女雙方。這種類似媒人和男方相識的關係，就叫做「所比有」，或者「遍是宗法性」。但做媒的也要認識女方（無常），才可以介紹她出場，所以又要產生另外的關係。這種涉及雙方的關係比較麻煩。第一個關係就是最少有一個，無常事物是緣生的例子。如果沒有這個例子就不能證明，不可以亂說緣生法是无常。故此最少要有一個例子，大家可否舉一個無常事物是緣生的例子？可否舉一個例子？就以花為例，花是緣生法，因為有花開花謝。有開有謝的花是緣生法。它既是緣生法又是無常，就可以做例子。於是它符合第二相「彼類有」。「彼類有」，又稱為「同品定有性」。花原來與諸行屬於同品。為何花與諸行是同品？諸行具有無常的特性，花一樣有這個特性，它們就是同類，所以叫做「同品定有性」。同品定有此因。在《集量論》就稱為「彼類有」，因為花與諸行屬於同類。「彼類有」的彼類即是同品。這裡已經舉出一個例子。最少有花或者房屋是無常及緣生。花既是無常亦屬緣生；但又不需要所有無常事物都是緣生，亦未必所有都是。如果所有都是緣生，就是昨天說的「第二句」，一部分有則是「第八句」，這些「句」稍後再解釋。

於是第二個條件「無常」，最少可以舉出一個例子，好像花一方面是無常，一方面是緣生。至於「常」又如何？常的虛空及真如體可否緣生？不可以。於

是凡屬異品（彼無處）…異於無常的事物都是異品；凡是無常的事物就叫做同品。同品即是同類、異品即是異類。異類就是「非無常」，「常」的事物就是異品。大家可否舉出一些「常」的事物？（請大聲一點。）虛空？沒錯。虛空是「常」，但虛空是否緣生法？不是。凡異品都不是緣生法。即是說，原來以緣生法做因，這個因要具有三相。第一相是所有諸法皆是緣生，稱為「所比有」或者「遍是宗法性」；第二個特徵就是最少有一個同品的無常是緣生的例子，稱為「同品定有性」，又叫做「彼類有」；第三相（特徵）就是凡異類（彼無處）一定沒有此因。譬如凡是「常」的事物好像虛空等，都不是緣生，稱為「異品遍無性」。若此三品具足這個就是正因，可以支持「諸行無常」。如果能夠明白這種道理，你就會決定諸行確實無常。因為諸行是緣生的，到這個時候就不需要死記。

釋迦牟尼佛所說，三法印中的第一法印，因為第一法印的知識，已經由你心中的有分別智證得（判斷得），不是聞所成慧，而是思所成慧。透過比量之思決定所有現象（諸行）都是無常，不可能是常。於是佛心與我等之心，心心相印。所以「東海有聖人出現 此心同也 此理同也」「南海西海北海聖人出現 此心同也 此理同也」。於是你的心識與佛的心識，在此接軌。所以這種比量叫做為自比量，這樣閱讀經文就完全明白，不能動搖，沒有人能夠把你動搖。

至於這三相就要留待明天再講述，因為解釋圖表比較費時，進度比我預期快了許多，已經講到第三十頁。雖然跳了一頁，但不用擔心，我明天會補讀。為甚麼要跳一頁？這是教學上的需要，使你更容易明白，明白道理然後再閱讀叫做消文。即是把文章快速吸收，有如雁過殘聲般就很容易明白。如果我只顧解說文句，相信很多人都會睡著。今晚的講座到此為止。過了幾分鐘，有問題的仍然可以發問。五分鐘好嗎，有事的請隨便。但座上有認為剛才我講得不明白的可以再問，我會盡我所能答覆大家。