

# 实证因明学

吕真观 著

## 自序：实证与戏论

2010年《实证佛教导论》出版之后，有很多朋友视为修行秘笈，如说修行，很快证得三乘见道的果位。但也有少数人忌恨如仇敌，欲灭之而后快，这包括依附佛门的断灭论外道、崇拜权威依人不依法的「正法弟子」<sup>1</sup>和开悟之后错解经论的退分菩萨。这些人只是广义的佛弟子，而不是严格意义的佛弟子，因为他们一直在违逆真相，而违逆真相的人必然也会违逆佛，甚至「与佛共诤」<sup>2</sup>。真观仔细考察，发现他们的思辨方法有重大谬误，因此困在错误的见解当中，不能自拔。为了救护这些佛弟子，我打算说明正确的思辨方法，以便让大家能够踏入佛法的实证之门，这就是《实证因明学》写作的缘起。

因明学可以分为两种，实证因明学和戏论因明学。实证因明学是严谨的思辨方法，包括佛教正统的因明学和西方的逻辑学、语言学和思想方法等学科，前者使得许多人实证三乘菩提的果位，后者则促进了科学和技术的全面发展。戏论因明学是错误的思辨方法，包括陈那的因明学、黑格尔的辩证法，也包括有些网民所谓的神逻辑和杠精套路，它只会导致戏论增加妄想，是文明发展的绊脚石。

正法佛教原本就有严谨的思辨方法，但是随着佛教渐次走入像法时期，原本的实证因明学也歧出了戏论因明学。最重要的转折点发生在陈那身上，他将三量（现量、比量、正教量）缩减为二量（现量、比量），又

---

<sup>1</sup> 正觉同修会的学员喜欢自称为「正法弟子」，但大多崇拜权威，鄙视诸方，无法缘于正法而安住，不是名副其实的正法弟子。

<sup>2</sup> 《佛藏经》卷1〈1 诸法实相品〉：「舍利弗！若有众生说我者、说人者、说众生者、说断灭者、说常者、说有者、说无者、说诸法者、说假名者、说边者，皆违逆佛，与佛共诤。舍利弗！乃至于法少许得者，皆与佛诤；与佛诤者皆入邪道，非我弟子；若非我弟子，即与涅槃共诤、与佛共诤、与法共诤、与僧共诤。」真观按，此处的「弟子」是严格意义的佛弟子，大部分人不符资格。

将意识思惟一律归类为比量。抛弃正教量会使初学者无所适从，幸好未产生广泛的影响。将逻辑思惟排斥于现量之外，却为大多数的因明学者所沿袭，这使得因明学成为无用的戏论，学得越好，思惟反而越混乱，越不可能证果。

佛教正统的因明学，以《瑜伽师地论》为代表，其中最重要的话是：「决定义是现观义。」<sup>3</sup>所谓的决定义，就是确定无疑的知识，又称为现量。具有某种现量，便称之为智。现前观察所得的知识，称之为法智。观察许多同类的事物，发现它们都有同样的体性，因而归纳出来的结论，称之为类智。从这里就可以发现，佛教正统的因明学完全可以跟现代的思辨方法无缝接轨，没有丝毫的矛盾和冲突。

以正确的思辨方法，发现核心真相，从而实证三乘菩提的果位，在《瑜伽师地论》已有完整的阐述。本书则是整理相关内容，做详细的解释，必要时与现代学术做比较研究。跟笔者以往的著作一样，《实证因明学》大部分是古圣先贤的文化遗产，笔者只是加以抉择和阐述，并赋予其现代意义而已。

佛教因明学约略相当于现代的语言学、逻辑学、认识论、方法论等学科（简称为西方因明学），而彼此各有所长。西方因明学细密的程度超过佛教，但一向困于相、名、分别，因此无法出离世间。佛教因明学则能证解相、名、分别的虚妄，因而能出离世间，趋入涅槃。

能够出离世间的现量，《瑜伽师地论》称之为「不共世间清净现量」。不共世间清净现量并非肉眼或天眼所见，而是法眼或慧眼所见。《无量寿经》说「法眼观察究竟诸道」，意思是说，法眼的观察能够让人出离六道轮回。又说「慧眼见真能度彼岸」，意思是说，慧眼能够观察真如，让人「度一切法到彼岸」。三乘圣贤都有法眼，七住以上的菩萨才有慧眼。声闻见道得法眼净的记载，在《杂阿含经》中随处可见，其标准模

---

<sup>3</sup> 参见第十六章。

式是佛陀或圣弟子与学人进行问答，确认「五阴非我、不异我、不相在」，然后学人便「得法眼净」。<sup>4</sup>

曾经有人问我：「《瑜伽师地论》说：『能治映夺所治令不可得，谓不净作意，映夺净相；无常、苦、无我作意，映夺常、乐、我相；无相作意，映夺一切众相。』<sup>5</sup>而出世间圣贤经常住在这样的作意当中，他们岂不是都住在非量境界里面？」真观答，这里的「现量」讲的是凡夫的世间现量，而不是出世间现量。凡夫以肉眼或天眼现见得到世间法智，出世间圣贤以法眼和慧眼现观得到出世间智。因此，准确地说，出世间圣贤是离开了世间现量，转进到出世间现量。他们在日常生活中，必须适度收敛无相作意，保留必要的分别心，百分之百的无相作意，必须在没有外缘干扰时，才有可能。

《瑜伽师地论》说：「于有为中无祈愿故，便于涅槃深生祈愿，见极寂静，见甚微妙，见永出离。由于中见永出离故，依此建立无相解脱门。」「见永出离」这句话，相当于《楞严经》的「知见无见，斯即涅槃，无漏真净」，也就是说，修行人认识到「知见」的虚妄性，明白「见」等于「不见」，这样就是涅槃。换句话说，涅槃离开一切的「知见」，也没有三量可说，如《瑜伽师地论》说：「此涅槃……现量、比量及正教量所不量故，说名无量。」

本书考察了与因明学有关的各种心所有法，包括胜解、念、定、慧、作意，其中最要留意的是「因定发慧」和「如理作意」这两个关键词。「因定发慧」的「定」是指定心所<sup>6</sup>，只要能够专注一境，思惟观察，便足以发起智慧，并不要求未到地定。<sup>7</sup>相续成熟的「如理作意」是六种现观<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> 请参见本书第二章第四节〈演绎所得的知识〉。

<sup>5</sup> 请参见本书第十六章第一节〈非不现见〉。

<sup>6</sup> 正觉同修会经常将「定」心所，解释为「心得决定」，实际上「胜解」才是心得决定。

<sup>7</sup> 请参见第六章。

<sup>8</sup> 第四现观为三乘见道位，第六现观为阿罗汉，请参考第六章和第八章。

共同的因<sup>9</sup>，而通达因明学才能「如理作意」，由此可知学好因明学的重要。

在邪说横流的末法时代，四依三量显得特别重要，真观在《实证佛教导论》第三章与《实证佛教修行方法》第二章曾有论述，《实证因明学》则是四依三量的具体开展，可以让读者建立正确的认知方法和态度。再加上《文艺佛心》和《快来做一个菩萨吧》讲述真如三昧与普贤行愿的具体修行方法，实证佛教学派的理论体系，至此已粲然大备。<sup>10</sup>

《杂阿含经》描述能够解脱的人是这样的：「聪明不愚，有智慧，求乐厌苦，求生厌死。」<sup>11</sup>换句话说，除了有逃避烦恼追求解脱的本能之外，还要有世间智，才能出离世间。而这本书，正是教大家世间智的教科书，它能够让大家建立独立思考的能力，不受人欺，避苦趋乐，终能出离世间，证得解脱，盼望大家仔细研读。

华严真观

2023年7月2日

---

<sup>9</sup> 请参见第九章。

<sup>10</sup> 实证佛教学派修学纲领：勇发普贤行愿总摄戒行，安住真如三昧深入禅定，遵循四依三量增上慧学。

<sup>11</sup> 《杂阿含经》描述菩萨则是这样的：「中有一人，不愚、不痴，聪明、黠慧，乐乐、厌苦，乐生、厌死。」

## 目 录

---

自序：实证与戏论 .....	2
第一章 四依四不依 .....	9
第二章 四种现量 .....	23
第三章 思现观 .....	43
第四章 信现观 .....	51
第五章 戒现观 .....	57
第六章 现观智谛现观 .....	65
第七章 现观边智谛现观 .....	95
第八章 究竟现观 .....	103
第九章 六种现观的因果 .....	113
第十章 因明处导读 .....	117
第十一章 论体性 .....	123
第十二章 论处所 .....	147
第十三章 论所依 .....	149
第十四章 譬喻 .....	157
第十五章 分类 .....	159
第十六章 现量 .....	163
第十七章 比量 .....	187
第十八章 正教量 .....	209
第十九章 论庄严 .....	227
第二十章 论堕负 .....	239
第二十一章 论出离 .....	259

第二十二章 论多所作法.....	269
第二十三章 由因明到内明.....	273
附录一：《实证佛教导论》中语言学的应用.....	281
附录二：实证佛教研究中心简介.....	298



## 第一章 四依四不依

真观曾在《实证佛教修行方法》解释四依四不依，现在贴在底下，请读者参考。本章最后一节〈地论的相关内容〉则是本书新增的内容。

### 依法不依人

「法是依，非数取趣。」我们一般都是沿用《大般涅槃经》的「依法不依人」，比较亲切易懂。《瑜伽师地论》是玄奘菩萨翻译的，他这么翻译比较准确，因为数取趣涵盖十法界，包括佛、菩萨、天魔等等全都包括在内，免得有人误以为佛菩萨不是人，不在「依法不依人」的范围。

「依法不依人」并不是说你只能选择法而不能选择人，而是说这两个当中有冲突的时候，你要选择法。比方说你的父母，他们过去对你的指导都是很好的，但是你现在要读大学，要选择什么系，如果你在这方面的知识已经超过他们，便应当自己决定，这是依法不依人的原则。

但是当你在幼儿时期，你不可能依法不依人啊！这个依法不依人要看人讲的，你不能跟小孩子讲依法不依人。我们在学习的过程当中，刚开始一定是先依人，等到你有判断抉择能力的时候才能够依法。你要先选择一个好老师，跟老师好好学习，等到你抉择法跟非法的能力出现了，这个时候你才能够依法不依人。像欧式学者，他们也承认「依法不依人」，可是他们没有现量，结果就用二十世纪初的常识抉择佛教的法义。现在西方的轮回研究已经证明那些常识违背事实。所以，他们所依止的只是凡夫知见，不是「依法不依人」。欧式学者大多是自己阅读经典，或者依止其他的学者，并不是依止证果的人，所以他们理解的佛教跟传统佛教徒差距非常大。

## 实证因明学

初学者一定要谦虚，先找到一个好老师，听他说法，慢慢就会有自己的判断能力，偶尔这个老师讲错了，你就会察觉：「这个可能不太对喔？」这个时候就可以把依法不依人的原则拿出来用。

### 善知识谬误

把关注点放在人身上，而不是法义上，是依人不依法的心态，以现代语言可称之为「大师情结」或「善知识谬误」。有许多神棍大妄语，宣称自己开悟、明心、见性、过牢关，乃至宣称自己是地上菩萨、等觉菩萨、究竟佛。真悟者若是也宣称自己的果证，便无法与这些大妄语的神棍有所区别。因此，佛陀制戒不允许公开宣布果证，也不许可佛弟子泄露过去世的来历。事实上，即使是证悟者，也可能错说佛法，凡夫外道也可能有符合事实的主张。若是以为证悟者说法不可能犯错，未悟者说法皆不足取，便犯了依人不依法的过失。因此，我们应该就具体的法义，依三量抉择其正误，而不应该询问老师是否证悟。如果你的老师所说法义，大部分符合三量，便可以随学。只要自己能够用四依三量拣择法义，便能够迅速增长智慧。如果有好几位老师都符合条件，便统统都可以随学，这才符合普贤行愿的「常随佛学」。千万不要企图寻找无所不知的老师，因为那是佛陀的证量。如果一个人宣称自己无所不知，等于宣称自己是究竟佛。有人宣称自己的团体或门派代表「佛教正法」，还有宗教师自称或容许徒众为自己加上「法主」「大师」「法王」「佛」等佛陀使用的称号，好像这么做之后，他们所说的法义就会完全正确，而徒众也深信不疑，这些情形也是「善知识谬误」。

### 依义不依语

再来就是「义是依，非文」。《大般涅槃经》翻译成「依义不依语」。依义不依语就是说意思才是重要的，而不要斤斤计较语言文字。你

要知道，语言文字没有固定的意义，甚至佛经对一个名词的定义都会有差异。

比方说十二缘起的第四支「名色」，名色是很重要的法，搞不清楚的话，整个十二缘起的观行都没有办法成就。「名色」在《杂阿含经》跟《缘起经》定义成「五阴」，但是《大般涅槃经》把它定义成「六根」，这个差异就很大。

所以一个名词，你要判断它到底是什么意思，不能死咬着语言文字不放：「你刚才不是讲那个意思吗？现在为什么又讲这个意思？」这种事情，你不能怪人家，因为此一时，彼一时，时空环境不一样，语言文字的意义就会有微妙的改变，使用者也可以赋予名词不同的意义。如果你经常读学术著作，你就会很习惯这种事，特别是人文类的学科，虽然用同样的术语，但是所赋予的意义却不同，有时候甚至是相反的意思。

依义不依语，就是要依照语言文字的意思，而不是按照那个语言文字本身。语言文字有时候很难判断，一个东西有好几个名词去说它。比方说第八识就有很多不同的名词，包括阿赖耶识、我、持身识、种子识、心、所知依、异熟识等等，第八识的同义词很多，所以读起来很麻烦。如果你依语不依义，就会被搞得稀里糊涂。

还有，同样的字词意思却不一样，比方说《阿含经》在讲十因缘法的时候，那个「识」是指第八识，在讲十二因缘法的时候，那个「识」是指六识身，这会把你搞得非常糊涂。如果你把这两个混淆在一块儿，你会讲：「《阿含经》说『行灭故识灭』，显然识是生灭法，为什么你却说第八识不生不灭？」我们会跟他讲：「你搞错了，在十二因缘法里头那个『识』是六识身，在十因缘法里头的『识』才是第八识。」

而且，经典在描述第八识的时候，包括入胎识、识界、我、藏识等等，有时偏重于不生不灭的心体，有时候偏重在所藏的种子，有时候是专指执藏的染污种子。这个差别又很大了，如果你在语言文字上面斤斤计

较：「这个经教这里不是这么讲吗？怎么那个地方又那么讲，这个就是前后矛盾！」很多人看经典就会产生这样的误会，所以一定要依义不依语。

「义」就是语言文字的意义，不要在语言文字上面钻牛角尖：「你既然这么讲，就不能再改口了。」不是这样，你要知道，语言文字的意义并非绝对不变。

世间有一门学问称为语意学，是二十世纪才独立出来的学科，专门在研究语言的意义，探讨的就是依义不依语这个原则。推荐的入门书是早川的*Language in Thought & Action*，台湾译为《语言与人生》，大陆译为《语言学的邀请》。

### 依了义经不依不了义经

再来就是「了义经是依，非不了义经」。不了义经就是不太准确但初学者容易明白的说法；了义经就是很准确，但是初学者不容易明白的说法。由于初学者不容易明白的缘故，所以跟初学者宣说的时候大部分都讲不了义法。你是初学者，就跟你讲不了义法，让你容易懂。你是久学之人，就跟你讲了义法，提升你的智慧。你自己要判别，哪一个说法比较准确，我们就依照哪一个说法，这叫做「依了义经不依不了义经」。

你猜，了义经比较多，还是不了义经比较多？初学者一定想不到，不了义经的篇幅远远超过了义经。只要会让我们落入相、名、分别的世俗谛，基本上都是不了义经。能够让我们离开相、名、分别而安住于胜义谛的，才是了义经。懂得了义经的人可以一方面安住在胜义谛当中，一方面又随顺世俗修习不了义法，这是于相而离相的法门，非常胜妙。

「依了义经不依不了义经」的原则极为重要，搞错了的话，你就会拿不了义法来批评了义法。像有人拿声闻法来批评大乘法，或者拿错解的《中论》来批评唯识经典，这都会出问题的。一旦判断错误，就成了谤

法，后果极为严重。

真观2023-9-22补充：三藏十二部经典都有语言文字，依于圣贤自住境界（胜义谛）而说的经典，称为了义经；迁就世间真理（世俗谛）而说的经典，称为不了义经。例如《心经》是了义经，各种讲述戒相的律典则是不了义经，一旦懂得《心经》的「诸法空相」，就明白各种法相都了不可得，又怎么能有守戒、犯戒的差别相呢？因此，了义经和不了义经必然是矛盾的。懂得了义经之后，在择法的时候，应该以了义经为准，而不理会不了义经，否则修到三住就很难再往上晋级，因为四住主修精进波罗蜜，而只有主修了义经才是真精进。真观在弘扬了义经的时候，有些人会引用不了义经提出质疑，但只要我引用了义经，大部分的人就会沉默以对（这属于认输的一种态样<sup>12</sup>）。这样的佛弟子一般都在资粮位，少数人已到三住，更少数人已破参进阶六住但基础不稳。他们如果想要进修或补修精进波罗蜜，应该熟读《文艺佛心》和《维摩诘经实证》。真观引用了义经答复之后，仍然继续质疑乃至辱骂的人，就是不般涅槃种性，在可预见的未来皆与三乘解脱无缘。

## 依智不依识

第四个原则是「智是依，非识」。《大般涅槃经》翻译成「依智不依识」。《瑜伽师地论》说：「因闻为极补特伽罗差别故，建立第四。」「第四」就是第四个原则，这句话是在告诉你为什么要建立依智不依识的原则。「补特伽罗」就是「有情」，有一些人他会「因闻为极」——将听闻当成是究竟。比方说有人讲：「佛经的道理就是这样，我们读过以后自然就懂了，懂得道理我们就可以得到解脱。」意思是说：「我们不用去实证，也不用修行，只要读懂就可以了。」面对这样的人，我们要告诉他：

---

<sup>12</sup> 参见第二十章第二节〈言屈〉。

## 实证因明学

「这样是不好的，你一定要有现量经验，不能只是听闻。因为，即使你真的听懂，没有偏离经教，这样也只是正教量而已，没有办法得到解脱。」

前面说过，正教量对于解脱没有太大的用处，因为你会觉得这可能不是事实，心里还是保留怀疑，所以你在面临抉择的时候，就会觉得眼前的利益比较实在。比方说你是一个佛教徒，一定常常听到「善有善报，恶有恶报」，可是如果你今天有一个机会，干一件人家不知道的坏事，就可以图谋到一大笔钱，你干不干？这个你可以观察得到，很多佛教徒还是会做坏事。你必须要有现量，当你知道违犯戒律的结果就会有重大烦恼生起，你就会乖乖地遵守，这个时候你不会有被强迫的感觉。这是第四依——依智不依识，现量优于正教量和比量。<sup>13</sup>

（问：「实证佛教学派强调现量重于正教量，是否会出现过失，导致有些人慢心增长，以为凡是自己不能实证的就应该怀疑，也使得初学者无法开始修行？」）

《论语》说：「智者不惑。」反过来说，只要没有智慧，一定会有疑惑。也就是说，对于没有亲证的命题有所怀疑，是一切人都有的，只有实证才能把疑惑去除掉，所以我们强调现量重于正教量。「依智不依识」的原则并不是真观的创见，而是沿袭佛陀和弥勒菩萨的主张。《瑜伽师地论》说：

诸菩萨如实了知暗说、大说，如实知己，以理为依，不由耆长众所知识补特伽罗若佛若僧所说法故即便信受，是故不依补特伽罗。如是菩萨以理为依，补特伽罗非所依故。

耆长，就是长老。补特伽罗，是有情的意思，有时翻译为「人」。众所知识补特伽罗，就是大家都公认有权威的有情。「若佛若僧」是《瑜伽

---

<sup>13</sup> 《瑜伽师地论》卷11：「于修法随法行时，唯智是依非识。」白话解释：当你依见地调整身口意行时，必须依靠现量，而不能依靠比量、正教量。

师地论》的原文，前面的耆长众所知识补特伽罗是原则性的宣示，「若佛若僧」则是具体的例子，包括本师释迦牟尼佛、文殊师利菩萨、舍利弗尊者（阿罗汉）等圣贤。如实知，就是现量。佛、菩萨、阿罗汉等人所说，即是正教量，也就是说，现量的效力高于正教量。

佛教的三皈依是皈依佛、皈依法、皈依僧，佛和僧都是补特伽罗（有情），法是事实真相。佛与僧所以值得众生皈依，是因为他们皈依法，有所说法皆顺于事实真相。要是有人说的法，竟然违背事实真相，你千万不要傻傻地接受，即使他们示现的是佛菩萨的身相。所以，三皈依当中，皈依法重于皈依佛与皈依僧，即使有善知识的教授，我们还是不能全盘接受，一定要与事实做比对，比对无误即是现量，现量才是可以依靠的。

法有两个意义，一个是佛陀或圣弟子所说的语言文字的教法，一个是事实真相。三皈依的「法」，是指事实真相，而不是佛陀或圣弟子所说的教法。有的人把这两个意义混淆了，就主张「如果没有佛陀，就没有法」。实际上经典当中所说的「法」，大部分是指事实真相，而不是语言文字的法教。

《瑜伽师地论》说：

依三法，依止自义，名住归依；依止他义，名住洲渚。何者为三？一、依内如理作意为先，法随法行；二、依佛听闻所说正法；三、依亲近正法内善士，不依亲近余正法外一切外道诸不善士。

这里讲的三皈依，把法放在佛与僧前面。这个排列很有道理，因为依照「依法不依人」的原则，如果佛陀或者圣弟子所说的法与事实真相不符，应该依止事实真相。既然如此，皈依法当然要先于佛与僧。

「依法不依人」并不是否定善知识的重要，只是强调事实真相的重要性超过善知识。「依智不依识」也不是否定正教量的重要，而是强调现量的重要性超过比量、正教量。

## 实证因明学

现量要求的证据强度是百分之百或几乎百分之百，在个人的知识领域里面，现量的比重一向偏低，懂得三量差别的人，一定会知道：我们没办法只依靠现量，一定要参考比量和正教量才能生活。例如，食物未入口以前，我们只能通过外形和气味判断是否安全卫生，这属于比量；如果是加工食品，可以参考产品说明，这个接近于正教量。比量和正教量不一定可靠，所以还是可能吃到不安全、不卫生的食品。同样的道理，未成佛以前，一定会有某些法未能亲证，所以在很大的程度上，必须参考正教量，才能得到现量。（正教量没有办法消灭无明，所以不可依靠，只能参考。）所以，强调现量的重要，只是承认自己的无知，并不会导致慢心的增长。

《佛藏经》说：「乃至于法少许得者，皆与佛诤，与佛诤者皆入邪道，非我弟子。若非我弟子，即与涅槃共诤，与佛共诤，与法共诤，与僧共诤。」这里的「法」是指有为法，也就是三界中的现象，「于法少许得」是把现象当成实有。凡夫一定会「于法少许得」而违远涅槃，只有见道位以上的实证者，才能缘于胜义谛，渐次远离法相的遍计执。佛陀这么讲，等于是在说：不管是多么虔诚的佛教徒，只要没有见道位以上的实证，一定会跟佛陀唱反调。所以，未见道的人不管怎么强调信心，用各种理由说服自己要全盘接受佛经的说法，实际上不会真的接受佛法的核心义理，但是他却不知道自己「与佛共诤」，反而沾沾自喜地自认为虔诚，并且批评别人对未证佛法的合理怀疑。

合理的怀疑，禅门称之为疑情。疑情越强，越有可能悟道，悟后的功德受用也越强，所以禅门流传一句话：「大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。」如果随便拿一句经教安慰自己，消除自己的疑惑，就没有办法悟道，禅门称之为「依他作解，塞自悟门」。

现在有些道场和弘法人，过度强调信心，甚至要求信徒对依止的师父和前代祖师的说法必须无保留地完全信受。这种作法，在末法时代流弊特

别严重。有太多自称开悟的人其实是增上慢或大妄语人，大家若是不加拣择便盲目信仰，很容易落入外道法而不自知，甚至为神棍所欺骗而丧财失身。

大部分的人因为思辨能力不足，必须依赖善知识才能够修行<sup>14</sup>，这样的人称之为信行人，他们学佛是从信而入。信行人的思辨能力会渐次增强，终于能自行抉择法义，成为法行人。法行人能够迅速增长慧学，是信行人望尘莫及的。

另有一种人理性特别发达，适合从理而入。这些人生性不愿意盲从，不容易接受正教量的权威，所以要用理证（现量和比量）来说服他。这种人在宗教团体当中比较少，但是在学术界却很多。他们虽然不是佛教徒，却是天生的法行人，形式上虽然没有皈依佛、皈依僧，却能服膺理性，符合「皈依法」的实质要件，所以很容易契入佛法。他们一旦契入佛法，智慧和解脱功德受用，远远强过信行人。「实证佛教」对于这类根器的人会特别地相应。

证初果需要的是理性，而不是信心。《阿含经》记载，有些外道原本不相信佛教，但是与佛陀或圣弟子进行理性的讨论之后，立刻证得初果。理性的人会摒除个人的好恶，客观地探求真相，所以能够证果。盲目崇拜的人，因为不乐意做理性的思辨，所以很难证果。

所以，「实证佛教学派」强调「依法不依人」和「依智不依识」，完全符合经教，不但没有过失，而且有其必要性。这是古来真参实悟者所共同强调的，今人欲真参实悟，也应该如此。悟前如此，悟后学习百法明门、唯识种智更要如此，因为悟后的法义非常深细，经典写得很简略，即使有善知识亲自教导，也没有办法用语言文字讲到你完全听懂，所以大部分都要靠自己去现观、思惟与整理。悟后还不肯好好学习因明学，不严格

---

<sup>14</sup> 思辨能力不足的人逻辑推理经常出错，因此只要涉及逻辑推理，他们就缺乏自信，必须依赖权威人士给予的结论。

## 实证因明学

依循四依三量，慧学的增上会很缓慢。

不管你是天生的法行人，或者是即将转变为法行的信行人，「实证佛教」都是很契机的。暂时与「实证佛教」不契机的，是思辨能力不足的初学者，他们可以从信而入。强调信心的道场已经很多，他们自然会有入门的机缘，等他们渐次具足思辨能力，最后还是进入实证佛教之门。

（「实证佛教」是指符合四依三量的佛法，并不限于「实证佛教研究中心」所说。）

## 地论的相关内容

### 《瑜伽师地论》卷 11

世尊说依，略有四种：一法是依，非数取趣。二义是依，非文。三了义经是依，非不了义经。四智是依，非识。

世尊说四依四不依：一、依法不依人。二、依义不依语。三、依了义经不依不了义经。四、依智不依识。

此四种依，因何建立？补特伽罗四种别故。谓因谄诈补特伽罗差别故，建立初依。因顺世间补特伽罗差别故，建立第二。因住自见取补特伽罗差别故，建立第三。因闻为极补特伽罗差别故，建立第四。

为什么建立四依？因为有人会谄媚欺诈，所以建立「依法不依人」的原则。因为有顺于世间（精通修辞）的人，所以建立「依义不依语」的原则。因为有困于见取的人，所以建立「依了义经不依不了义经」的原则。因为有错认听闻便是究竟的人，所以建立「依智不依识」的原则。

因其谄诈说法，是依非数取趣。要与彼论，分别决择，方证正智，非唯由彼现威仪故。即于此中复有差别，谓佛宣说补特伽罗及与诸法，唯法是依，非数取趣，世俗言辞，不应执故。

因为有人会谄媚欺诈，假装成圣人的威仪，因此务必与他论法，才能分辨清楚，乃至证得正智。这里面又有差别：佛说依法不依人，也说依义不依语。

法又二种，谓文及义，唯义是依，非文。何以故？不应但闻即为究竟，要须于义思惟筹量审观察故。

法又分为两种，语言文字和意义，应该依循意义，而不是语言文字。为什么呢？不应该只听到语言文字就够了，必须仔细地思惟判断观察语言文字的意义。

佛所说经，或有了义或不了义，观察义时，了义是依，非不了义。世尊或时宣说依趣福不动识，为往善趣故，或时宣说四圣谛智为向涅槃故。

佛所说的经典，分为了义经和不了义经，观察义理时，应该依循了义经，而不要理会不了义经。例如世尊宣说「经常造作福业，六识便能不动而往生善道」，也宣说四圣谛「苦集灭道」趋向涅槃（此时说六识无常）。

真观按，往生善道仍在轮回自然是不了义经，以趋向涅槃为最终目的自然是了义经，因此应以「六识无常」为准。

于修法随法行时，唯智是依非识。

当你不断调整身口意行以契合法义（修法随法行）的时候，只能依靠现量而不能依靠比量或正教量。

略于四时，失不失故，建立四种补特伽罗。谓得法时，住持时，观察义时，修法随法行时。依四时故，建立四依。

简单地说，因为有四种人、四个时期，所以建立四依四不依。当你正要得到法的时候，应该提防骗子，所以建立「依法不依人」的原则。当你在受持法的时候，不能把语言文字当成究竟，还要仔细推求义理，所以建立「依义不依语」的原则。当你在观察义理的时候，不能只学简易的经典，而害怕深奥的经典，因此建立「依了义经不依不了义经」的原则。当你在修法随法行的时候，不能把听闻来的道理当成自己的实证，所以建立「依智不依识」的原则。

#### 《瑜伽师地论》卷 45

云何菩萨修正四依？谓诸菩萨为求义故从他听法，不为求世藻饰文词。菩萨求义不为求文，而听法时虽遇常流言音说法，但依于义恭敬听受。

菩萨要怎么修持正确的四依呢？这是说，菩萨是为义理而从他人那里听法，不是为了追求修辞高妙的文词。因为这个缘故，菩萨碰到缺乏修辞的言语，还是能够恭敬听受。（这是「依义不依语」的原则。）

又诸菩萨如实了知暗说大说，如实知己以理为依，不由耆长众所知识补特伽罗若佛若僧所说法故即便信受，是故不依补特伽罗，如是菩萨以理为依，补特伽罗非所依故，于真实义心不动摇，于正法中他缘匪夺。

菩萨如实了知错误的说法和伟大的说法，便能以正确的道理为依靠，而不是因为那个说法来自某个大家都推崇的人（包括佛陀、大菩萨、大阿罗汉），便盲目地信受。这就是菩萨以道理为依，因为有情并不是可以依靠的。菩萨对于真实的义理心不动摇，住在正法中不受

错误的义理所影响。（这是「依法不依人」的原则。）

又诸菩萨于如来所，深殖正信，深殖清净，一向澄清，唯依如来了义经典，非不了义。了义经典为所依故，于佛所说法毘奈耶不可引夺。何以故？以佛所说了义经，依种种门辩本性义，犹未决定，尚生疑惑，非了义故。若诸菩萨于了义经不决定者，于佛所说法毘奈耶犹可引夺。

菩萨对于如来，一向有正确清净的信仰，只依靠如来所说的了义经，而不依靠不了义经。菩萨能够依靠了义经，便不受错误的法义和戒律所影响。要是菩萨依靠不了义经，在微细的思辨中，就没办法得到决定义，而产生疑惑。这样的菩萨就会被错误的法义和戒律所影响。（这是「依了义经不依不了义经」的原则。）

又诸菩萨于真证智见为真实，非于闻思，但识法义非真证智。是诸菩萨如实了知修所成智所应知者，非唯闻思所成诸识所能了达。如实知己闻如来说最极甚深所有法义，终不诽谤。

菩萨以实证的智慧为真实，而不以闻思所得的义理为真实。这样的菩萨能够如实了知修所成的智慧，而不是只有闻思所成的知识。因为菩萨能够如实了知，他听到佛说的法义，无论如何深奥，都不会毁谤。（这是「依智不依识」的原则。）

是名菩萨修正四依。

这称之为菩萨修习正确的四依。

依正四依善修习故，略显四量，谓所说义，正理，大师修所成慧，真实证智。

菩萨善于修习正确的四依，便能显示四种知识来源：意义、正确的道理、修所成慧、实证的智慧（现量）。

## 实证因明学

又诸菩萨一切四依为所依止，精勤发起正加行，故于出要道明了开示无有迷惑。

菩萨遵循四依，精勤发起正加行，因此对于出离世间的开示没有迷惑。

## 第二章 四种现量

### 现见

这是五种感官现前观察所得的知识，是前五识的现量境界，还没有意识的判别，所以永远不可能出错。现见会引生本能的反应，但不会产生系统的学问。例如，看到一个东西朝自己快速逼近，你会立刻躲开，但如果不能进一步判别，意识就无法决定下一步的行动。

现在请大家暂时先抛开一切的经教，直接用自己的经验（现量）来判断是不是这个样子。比方说你走在路上的时候，有一个皮球很快地往你这边飞过来，在你还不知道那是皮球之前，你就会先躲开。大家告诉我，这样对还是不对？

### 适当的判别

有一个成语叫杯弓蛇影，据说以前有一个人，人家请他喝酒的时候，墙上一张弓的影子恰巧落在他的酒杯里面，他以为是一条小蛇。另外，你可能看到一条绳子，误以为是蛇。要是判断错误，就会导致错误的行为和不好的后果。稍后会谈到，适当的判别是一切逻辑思惟的基础，如果没有它，就没有世间智，更没有出世间智。

人类判别事物，是用哪一个识？（有人说：意识。）非常好，正是意识，不可能是别的识。为什么只有意识可以判别事物呢？因为只有意识有「念」心所。

电脑判别，需要有资料库，在辨别某种影像的时候，要有人告诉它，这是什么。累积到某种程度，它能够自己判别，但有时候还是会判别错误。

假设你是一个工程师，要设计车辆的自动驾驶系统，你会怎么设计？自动驾驶系统，分为五个阶段。要是只有一种最基本的自动功能，例如循迹系统或自动刹车，属于Level 1。Level 2则有两个以上的系统，但基本上由人负责开车。Level 3基本上是由电脑来控制，人只是辅助。Level 4就是在指定的环境里面都可以由电脑来控制。Level 5就是普通人能够应付的一切环境，都可以由电脑来自动驾驶。

自动驾驶最重要的部分是判别环境，包括障碍物、道路、标线、交通号志、行人和车辆等等。比方说，马路上有一辆车子开过来，摄影机只能把影像拍下来，但不会知道那是车子。接下来要用电脑程序判别影像是什​​么，这是一件很困难的工作，因为影像在不同的光源和角度之下，呈现不同的样子，没办法以程序代码做简单的定义。

他们发展出一种方法，用人工建立资料库，电脑便会依相似度判别是什么东西。要是电脑判断错误，便以人工修正，再输入到资料库。像特斯拉的自动驾驶辅助系统，目前仍在测试当中，试用者必须同意，行驶当中的所有数据都要上传到特斯拉，供人工核对。例如电脑判别是Stop Sign（停车再开），但是车主却没有停车，特斯拉的人员就必须核对，到底是电脑判断错误，还是车主闯越Stop Sign。用这样的方式不断增订资料库的内容，直到电脑的判别能力跟人脑差不多为止。

这跟幼儿学习语言的过程差不多。长子三岁的时候，喜欢问我汽车的种类。他先看到一辆车，我说是救护车，后来他看到厢型车，都会兴奋地说是「救护车」。有的「救护车」其实是货车，纠正好多次以后，他终于能够分出这两种车的差别。

前五识都只是了别五尘，不判别五尘的意义，所以没有错误的问题。因此唯识经典说，前五识的了别都是现量，不可能是非量。了别错误，是发生在判别这个阶段。适当的判别是现量，不适当的判别则是非量。只有意识才能判别事物，意识判别事物需要经过学习，累积庞大的资料库之

后，才能准确地判别。

1959年，有一位复明手术的案主西德尼，手术后，他头上的绷带被解开时，他听到有人对自己说话。当他将头转向声音传来的方向时，他看见的是一片「模糊」，然后他意识到，这应该是给自己做手术的医生的脸。他承认：如果没有听到人声，自己无论如何也不会意识到那混沌不清的物体，竟然是一张人脸。<sup>15</sup>

1932年，森丹（Marius von Senden）博士搜集了数十个先天或早期失明的盲人施行复明手术的案例，编辑成《空间与视力》（*Space and Sight*）一书。书中人的经历都大同小异，在恢复视力之后，他们都有着严重的视觉缺陷。由此可以证明，看到是一回事，判别看到的東西又是另一回事。这说明，意识必须经过长期的学习，才能准确地判别事物。

辨别两个穿着、发型不一样的影像是同一个人，也不是一件容易的事。像真观就有脸盲症，不太熟的人，穿着和发型稍微变一下，我就认不得。有一次我看到一张照片，人家告诉我是日本女明星新垣结衣。我看过她演的电视剧，她在里面是短发，而那张照片是长发的。我说：「你确定是同一个人？」那个人说：「没错！这就是新垣结衣。」

有情（包括人类）判别事物，一定是意识在判别，因为意识有一个独特的心所有法「念」，能够读取资料库。《成唯识论》说：「云何为念？于曾习境令心明记不忘为性，定依为业。」只有意识才能记得过去的事物，其它的识都是缘于现境，没有念心所。

八个识当中，只有第六识可以判别过去、现在、未来，其它的识都是缘着现境而分别。第六识想着未来的事情叫做欲心所。《成唯识论》说：「云何为欲？于所乐境希望为性，勤依为业。」比如说，希望自己未来能成佛，这是欲心所。欲心所和念心所，其他几个识都没有，只有第六识才有。

---

<sup>15</sup> <https://zhuanlan.zhihu.com/p/58304595>, 2021-4-14。

适当的判别并不容易，只要条件发生问题，就有可能出错。要是出错，就是非量。如果以前的资料库建立得很好，现在观察和比对也没有发生错误，就是适当的判别，属于现量。

（问：念心所出错的原因是什么？）就是资料库有问题，导致判断也跟着出错。比方说一个女孩小时候，隔壁的大叔猥亵她，以后她常常会怀疑男人不安好心，这就是因为她的资料库里面有一个事例，造成重大的影响。

（问：资料库有问题与意根的习气有关？）不是。资料库有问题，一定是意识的判断错误。刚才举的那个例子，在她的意识里面，有一笔重大的资料：「男人侵犯我。」其实，被男人侵犯是单一的事例，但因为这件事太重大，因此在资料库当中占的比重很大，让她一直觉得，男人都会害她，因而影响她的性格，这并不是意根造成的，而是意识对某一件事情的认定出了问题，然后这件事情又产生扩散的效应，她没有一个一个去判别，就直接认定男人都是坏人。这是意识的问题，而不是意根。判别又分为两种：

### 一、判别特定的人或物

一种是能够辨认独一无二特定的现象，例如不管什么时候都知道某人自己的母亲。

无情之物，全体皆是无常，因此它的同一性，是迁就世俗观念而说的。例如汽车，明明就是很多零件组合而成的，但是在车体和引擎等重要零件不变的前提下，说它是同一辆车。

有情在无常的五蕴之外，另有一个生死当中不变易的主体，因此即使经过无量劫，都可以保持同一性。但那个不变易的主体没办法直接观察到，在一般的状况下，是透过五蕴的相似性去判别是否为同一有情。

## 二、判别种类

第二种是能够给予现象适当的分类，例如看到某甲，知道他是男人，是灵长类，是脊椎动物等等。这并不容易。比方说，你怎么让电脑知道，这个是人，另一个是照片，碰到很紧急的状况，前面有两个物体，自动驾驶系统必须要能判断一个是活人，另一个是人形立牌，避开活人而去撞人形立牌，这是很不容易的事。

人类的思惟都能够用语言文字来表达，因此语言学上的分类经常恰如其分地反应我们的思惟。以上面的两种判别来说，我们会为第一种判别安立「专有名词」，为第二种判别安立「普通名词」。

《瑜伽师地论》教我们，在爱味生起的时候，你要如实了知，这个就是佛经讲的「味」。如果你每次都能够这样子，就算有爱味，也不会太强烈。这样的观行，就是适当的判别。

察觉爱味之后，你要观察清净的因缘，这要观察它的过患。《诗经》说：「窈窕淑女，君子好逑……求之不得……辗转反侧。」这是说有一个美丽的女人，一个人很想去追求她，但是她不喜欢他，害他晚上翻来覆去睡不着觉。这是什么东西？这就是过患。观察到这里，你会知道「因为我有爱味，所以有这样的过患」。这个就是现观。

内涵和外延是语言学的专有名词。内涵是语言文字，外延是语言文字所指向的那个现实的事物。外延不能用语言文字去描述，因为只要一描述，它马上就变成内涵。内涵在佛经当中称之为「名」，外延在佛经当中称之为「相」（再加上「分别」就是世俗谛的三个特征）。

「观彼爱味，为爱味故」中的第一个「爱味」，是讲现实上的爱味，这是外延，没有语言文字相。第二个「爱味」，才是佛经讲的「爱味」，是内涵，是语言文字。比方说，你正在起贪爱，脑海里会自动出现「爱味」两个字吗？不可能啊！有的人会觉得：「这么漂亮的女人，我当然会喜欢她啦！」就用「这是男人的本性」的借口来合理化自己的行为，他不

认为这是佛经讲的「爱味」。如果这样，就没有办法做观行了。所以你要明白，佛经讲的这些语言文字，在现实上到底是什么样的状况。现实上的状况，就是外延，佛经上所做的语言文字的描述，就是内涵。所以，所谓的「如实现观」或「观行」，必定是在世俗谛当中进行的。世俗谛必有相、名、分别，其中的「相」是指外延，「名」则是指内涵。了别「相」与「名」，称之为「分别」。

（问：观行是什么意思？）观行是确定真相的过程，包括五官的现见和意识的判别、归纳、演绎，依照这个定义，科学研究也是观行，这是广义的观行。在佛教中「观行」一般是指确定出世间真相的过程，这是狭义的观行。

观察爱味是这样，观察招集、过患、出离、消灭也都是如此，你要把现实的状况跟佛经讲的语言文字连系起来，这样才是如实现观。

（问：对自己的起心动念有觉照，算是有寻有伺，对吧？）对，这都是寻有伺的范围。「有寻有伺」是欲界散心、欲界定、初禅未到地定<sup>16</sup>或初禅。二禅未到地定<sup>17</sup>是无寻有伺，二禅以上是无寻无伺。大部分的观行，只能在有寻有伺的状态中进行。

（问：随时观察自己的起心动念就是观行吗？）这也是观行的方法，但不是全部，而且真观不推荐这么修。以声闻法来说，只要确定「心行是无常法」即可；以菩萨法来说，只要确定「起心动念皆是第八识流注种子现起的功能差别」即可，不用一天到晚观察自己起什么心动什么念。

（问：老师推荐的观行方法是什么？）我推荐的是《瑜伽师地论》的「六种现观」，下一章起会详细解说。

世俗谛一定会有相、名、分别，胜义谛才能够离开相、名、分别。听

---

<sup>16</sup> 快要初禅，但还不是初禅的状态，称为初禅未到地定。如果单称「未到地定」，一般是指初禅未到地定。

<sup>17</sup> 快要二禅，但还不是二禅的状态，称为二禅未到地定。

我这样讲，大家可能产生误会，以为世俗谛不是佛法。但是我们只能在相、名、分别当中去做观行，不管你观察的是什么。比如说，「爱味」是名词，这就是「名」，你要「分别」爱味的「相」（外延）。因此，在世俗谛的状态当中才可以做观行。只不过，对于熟娴真如三昧的人来说，他明白「所谓的相、名、分别，也是什么都不是」，因此他可以同时住在胜义谛当中去做观行，这称之为「止观双运」。

用分别心把「名」跟「相」连系在一块，就是观行的第一步，称之为「判别」。「名」就是语言文字，包括名称、定义和体性的描述。「相」就是可以让你观察到的东西，是真实的事物，也就是语言学所讲的「外延」。你能够这样观行，就是在做现观。

在佛经里面把现见和判别合称为法智。真观把法智分拆成「现见」和「判别」两个阶段，这是有道理的。因为它可以显示前五识了别与意识了别的不同。甚至有人主张，在这两个阶段中间，还有一个阶段，要搞清楚哪些影像、哪些光点属于同一个物体。这也是有道理的，但对习种性菩萨的观行，暂时没有用处，我们先不用弄得太复杂，不然很多人学不会。

（问：现观和现量是一个意思吗？）现观就是现量，而且现观的要求比现量更严格。比如说你看到一块钱，你知道是一块钱；或者看到爱味，你知道是爱味；看到过患，你知道是过患，到这种程度都是现量。但是，佛经的「现观」，还要整理成一个体系，产生修证上重大的意义，例如六种现观当中的思现观、信现观和戒现观。逻辑推理也是现量，但不称为法智。

现量有四种，第一种是前五识的观察，第二种是适当的判别，第三种是逻辑归纳法，第四种是逻辑演绎法，这四种都是现量。「看到一棵树在动，判断有风」，这是比量，说不定是有人在那里摇来晃去的。现量必须排除合理的怀疑，这要有足够的证据，如果整片树林都在动，你就可以想到，不太可能是人为造成的，比如说有台风，树木全部都晃动得非常厉

## 实证因明学

害，在这种状况下，你判别有风，这种判别就是现量，属于「适当的判别」。如果你只是看到一棵树在摇来摇去，证据并不是很充分，这样就是比量。

《瑜伽师地论》把现见和判别合称为「法智」。比如你看到杯子，知道这是一个杯子，这本身就是一个判别。在判别里面是有分类的：你又知道它是属于五阴当中的色阴。如果看到杯子摔破，你可以知道，杯子是色阴，色阴是无常，你就可以知道杯子是无常。「法智」是很重要的部分，它是归纳和演绎的基础。

像汽车驾驶人要判别行人、车辆、标线、交通号志，要判别红灯、绿灯、黄灯。在判别的时候，有没有意识？请大家想想看。

我告诉大家，一定要有意识才能判别，因为只有意识才有念心所。唯识经典都说，只有意识才有念心所（回忆过去的事情）。因为有念心所才能判别法跟非法、黑法与白法。

符合事理称之为「法」，不符合事理称之为「非法」。如果我跟你说「明天早上太阳会从西边出来」，你知不知道这是乱讲？这是不可能的事情。你能够判别我讲的话不符合事理，理由是什么？因为你过去曾经学习过，课本讲「太阳都是从东边出来」，你也从自己的经验确定这件事。你必须凭着记忆，才能做判别。

意识还能判别黑法与白法。黑法是说这样做会伤害别人，让你下三恶道。白法是可以让你往生到人天善处，或者作为解脱道的资粮。你怎么知道黑法跟白法？因为你曾经学习过，知道哪个东西是好的，哪个东西是不好的。所以判别是必须有念心所的识才能够做到，而八个识当中只有意识才有念心所，因此只有意识能判别，其它的识都不能判别。

生如比丘尼讲，要提供证据，让意根去做判断，意根知道以后才是证果，所以见道是意根在证。她显然是把意识的心所有法当成意根，这完全搞错了。意识才有念心所，因此能判别事物；意根没有念心所，因此不能

判别事物。

如果你找到真正的意根，一定可以现量观察，意根恒缘现境，无法回忆过去的事物。找到意根的方法，我写在《文艺佛心·西游记的佛学思想》，大家可以自己去看。在场的如果有跟生如学习的人，也请你去看《文艺佛心》。看完你就知道，生如讲的「意根」不是佛经讲的意根。

## 归纳所得的知识

刚刚讲「法智」很重要，它是归纳法跟演绎法的基础，要经过判别，才会形成「法智」，有了法智之后，才能够进行分类，找到同类事物共同的体性。以逻辑归纳法得到结论，作为大前提，才能做后续的逻辑演绎。

如果只有法智，我看到一个苹果从树上掉下来，就算打到我的头，我只是把它拿来吃掉而已，能有什么作用？一定要像牛顿那样，归纳成万有引力，这才是普遍的物理规律。不然，你只知道这颗苹果掉下来，别的东西会不会掉下来，你还是不知道。伽利略站在比萨斜塔的上，把两个铁球往下丢，他还没丢的时候，是不是已经知道铁球会往下掉？如果没有逻辑归纳法，他凭什么知道东西会掉到地上？这一定是使用了逻辑归纳法。

我们平常就不断地运用逻辑归纳法。比如你预期明天早上太阳会升起来，会不会哪一天太阳不升起来了？这也是可能的，如果地球突然间不自转了，太阳就升不起来；或者是地球爆炸了、太阳爆炸了，总之这些可能都是有的。但是我们基本上从来不考虑这种可能。事实上这种事情是没有办法保证的，明天太阳一定会转到那个位置吗？天晓得！这是未来的事情，不可能看到，你用的是逻辑归纳法，这是我们经常使用的方法。

但是，在一种情况下，逻辑归纳法会变成是比量，就是当你观察的案例不够多的时候。比如我们观察，发生战争的时候美元就会上涨。要是你观察了五十个案例，都是这样，你能确定这是规律吗？以自然科学的要

求，五十个案例远远不能做为逻辑归纳法的结论。但是，作为比量，应该是足够了。要是达到这样的标准，你碰到有战争，就去做多美元，应该是可以赚钱的。

再比方说，有一种观点认为，个子高的人一定会有某种性格，或者一个人是富二代就一定怎么样，这个是没有一定的。但有时候我们观察到七八个案例，就开始认为可能是这个样子。这也是逻辑归纳法的运用，但是不能确定，你还是会有怀疑。只要你有怀疑，就不是现量，最多只是比量。

自然科学对逻辑归纳法的要求很严格，像万有引力的观察，从以前到现在，从来没有人观察到哪一个现象不符合这个规律。只要有任何一个案例出现，就足以推翻万有引力。大家注意一下，是从来没有过。

作为一个佛教的修行人，我们关心的是十二缘起的因果关系。一开始你就面对「为什么人会死」这个问题，你可以先假设「一定有出生才会死」，你就要想想看，有没有哪个人出生以后不会死的。目前为止从来没有发生过这样的事例。我需要把所有人全部都观察完以后，才能够确定这件事情吗？很显然不是。

具体来说，你还没死，怎么确定自己一定会死？这是未来的事，不能现见。总有些地方你观察不到，这个时候要怎么办？你只能依靠逻辑归纳法。

有的人看到《瑜伽师地论》卷15讲：「现量者，谓有三种：一、非不现见，二、非已思应思，三、非错乱境界。」就以为逻辑方法不是现量。真观告诉你，这里定义的「现量」是相应于「法智」的现量，而不是全部的现量。因为，《瑜伽师地论》还讲「决定义是现观义」，因此并非只有现见才是现量。<sup>18</sup>

归纳所得的知识《瑜伽师地论》称为「类智」，《显扬圣教论》称为

---

<sup>18</sup> 请参见第十六章。

「种类智」。《显扬圣教论》卷2说：「种类智，谓于不共了、不现见所知义境无漏之智。」「不共了」就是你没有办法全部把它看完，没有办法现前去看到这些东西。

声闻法的「五阴无常」，要求在十一相当中去观察，十一相就是过去、未来、现在、内、外、粗、细、好、丑、远、近。这就是所谓的「尽所有性」，你不要以为尽所有性是很高的境界，完全不是，《瑜伽师地论》是在证初果的地方讲尽所有性。

问题是，你能看到的五阴无常，只是很小的比例。比如说，你亲眼看到车祸，好好的车子撞坏了，这才是现见。如果你看到的是新闻报导，请问那是你现见的吗？很显然不是，你亲眼看到发生车祸车子撞坏的情况有多少？我相信一定是少得可怜。要是只有现见才是现量，你连「一辆车子将来会坏掉」这一点，都不能肯定，又怎么能够肯定所有的色阴全部无常？

我们人类的知识里面，现见的部分非常少，如果你不用逻辑归纳法，根本就没有办法生活。比方说，你怎么能够保证米饭可以继续吃？以前吃的米饭都对我身体有益，会不会哪一天突然米饭的性质改变了，吃下去会毒死人？其实我们从来没有怀疑过这个问题，以前的米饭都可以吃，现在人家又给我一碗米饭，我也不会去想它是不是有害。

《瑜伽师地论》卷88说：「于内诸行发生法智，于不现见发生类智，总摄为一聚，以不缘他智而入现观。」比如你爱上一个漂亮的女生，你爱上她，是不是在你心里面发生了一个有为法？这个就是「内诸行」，你内在的这种有为法是不是自己可以观察得到？很显然的，这表示你可以观察到自己的有为法、自己的心行，这可以发生法智。「于不现见发生类智」就是我看不到东西，是发生类智。

《显扬圣教论》说：「种类智，谓于不共了、不现见所知义境无漏之智。」种类智是对不共了的东西、没有办法现见的东西，产生智慧。说穿

了就是逻辑归纳法，只是换了一个名词。《瑜伽师地论》的用语是「类智」，同一类的东西会有同样的性质，这不就是逻辑归纳法吗？

「总摄为一聚」是说，「法智」跟「类智」视为同一类。「以不缘他智而入现观」，这里用的是「现观」一词，现观跟现见是不一样的，你不要以为一定要现见才叫现观，「法智」跟「类智」都是现观，这就是《瑜伽师地论》的证据。如果你推崇《瑜伽师地论》，你也要看这一句，不要随便拿一句就去断章取义。这里已经有「入现观」这个词，这表示「法智」跟「类智」都是现量。

「不缘他智」就是不依靠正教量而得到现观。有一个退转的学员，我称之为G菩萨。他说：无法现前观察的部分就用正教量来补足，仍然算是证果。你现在看，《瑜伽师地论》是这么讲的吗？显然不是！这里说的是「不缘他智」，证果的时候只能用现量，不允许以正教量来蒙混过关。

《缘起经》说：「如是于彼彼处如实无知，无见无现观，愚痴无明黑暗，是谓无明。」按照这个定义，不能现观就是无明。无明不能断，十二缘起的流转就无法停止，就会有苦聚集。请大家要明白逻辑归纳法的重要。逻辑归纳法绝对是现量，而不是比量。

对于你能够现见的法生起「法智」，「法智」是现见再加上适当的判别。对于不能现见的东西则生起「类智」。你想想看，你去观察同一类的东西，同类的东西有相同的规律或相同的体性，你归纳之后得到一个结论，一直都没有被推翻过，这不就是逻辑归纳法吗？所以「类智」就是逻辑归纳法所得的结论。

这两种智都超过必须缘于他智的正教量。如果是别人讲的，就算是佛陀或弥勒菩萨讲的，又怎么样？还是「他智」（别人的智慧），不是你的，不能作为终极的依靠。

用这种方式，你就得到两种智慧：「法智」跟「类智」，这都是「现观」，也就是现量。因此《瑜伽师地论》的因明学体系是承认逻辑归纳法

的。

我们在观察十二因缘法，同样也要运用逻辑归纳法，先前我们就已经讲过，从老死往上追溯因缘，《缘起圣道经》说：「我于此事如理思时，便生如是如实现观：『由有生故便有老死。如是老死由生为缘。』」这里用了「如实现观」这个词，但很显然不是现见。（这个地方请你自己要确认一下，真观讲的是不是符合经教。）他并不是直接去看到这些事情，为什么能够得到这个结论？很显然他用的是逻辑归纳法。而经教用了「如实现观」四个字，这表示佛经承认这种情况是现量。

这样我们就有两个经教证据，一个是《缘起圣道经》，一个是《瑜伽师地论》。《瑜伽师地论》给逻辑归纳法起名为「类智」，经教写到这个地步，已经有明确的证据，有人还是不承认逻辑归纳法，拼命跟经教唱反调，既然这样，当然不可能证果。

## 演绎所得的知识

演绎所得的知识，《瑜伽师地论》并没有为它单独立名，但是运用得很广泛。这是一个缺憾，真观替它取个名字叫「演智」，表示它是演绎所得的知识。

这里举一个例子：「五阴不是常住法」和「我是常住法」这两个前提可以导出「五阴非我」的结论。「五阴不是常住法」是大前提。「我是常住法」是小前提。五阴不是常住法，我却是常住法，这两个东西的体性完全不一样，由此导出「五阴非我」的结论。大家注意一下，不要小看「五阴非我」，「五阴非我」这个结论非常的重要。

「五阴是我」是众生界最重要的邪见，我们要在如实现观中去破除这个邪见，你就必须要运用刚才讲的「法智」（现见加上适当的判别）「类智」（逻辑归纳法所得的知识）和「演智」（演绎所得的知识）。这些都

是经常运用的意识现量。

三段论法是由「句身」所构成的依他起性。句身由「字身」构成，字身则由「文身」构成。例如单一的英文字母就是文身，好几个英文字母组成一个字，例如book，称之为字身，几个字组成一个句子，例如This is a book就是句身。中文的文身是单一的笔划，包括侧、勒、弩、趯、策、掠、啄、磔。一个汉字就是字身，例如「永」；一个句子，就是句身，例如「五阴不是常住法」。

三段论法的前提和结论都是命题，命题是有客观真假值的句子。现象极为复杂，将它缩减为语言文字，才能做逻辑推论。例如「五阴无常」就是抽象化的句子。五阴是色受想行识。我怎么知道五阴无常？观察单一色阴，要用「法智」。你知道杯子是色阴，人的身体是色阴，猫、狗、猪的身体都是色阴，这些东西都是会坏灭的，甚至一座山也是色阴，大地震可以把它崩掉。一栋大楼是色阴，被飞弹炸或者炮火轰，整栋楼会垮掉。我们从这当中去观察，运用逻辑归纳法推导出：色是无常。受、想、行、识的无常，也要经过同样的观察和归纳。「色无常」「受无常」「想无常」「行无常」「识无常」和「五阴是色受想行识」，这六个前提可以导出「五阴无常」的结论。观察个别事物，得到的是「法智」，归纳所得的知识称之为「类智」。法智和类智都要靠意识才能发起，要有一连串意识的活动，才能得出「五阴无常」的结论。

语言文字是一种现象，属于依他起性。依他起性的特点，是在世间智者当中有相对的客观性，比方说「五阴无常」。例如，你自己找一个杯子，把这杯子摔破，证明给我看，这个杯子确实是无常。这有客观性，你用语言文字去描述它，就是依他起性。

把知识放在一个体系里面去做推论，这需要符号化的过程。也就是说，只有符号（包括语言文字）才能推论。现象本身是圆成实性，用语言文字描述现象，就变成依他起性或遍计执性。世间智者无法达成一致的语

言文字（例如「吕真观很帅」）属于遍计执性，可以达成一致的语言文字属于依他起性（例如「那个杯子无常」）。依他起性有客观的真假值，可以做有效的推论。例如「那个杯子无常」和「真我不是无常」两个前提，可以导出「那个杯子不是真我」的结论。

大家注意一下，要是把「杯子」改成「薯片」，「真我」改成「阿特曼」，这个三段论法就变成：「那个薯片无常」和「阿特曼不是无常」两个前提，可以导出「那个薯片不是阿特曼」的结论。也就是说，只要保留原来的形式，更换名词不会影响推论的有效性。以这种特征来看，逻辑推理跟数学方程式的运算是一样的。也就是说，逻辑演绎法，本质上是一种符号的运算。

只要前提正确，可以百分之百确定是对的，有这种性质的推论，就称之为逻辑演绎法。经由逻辑演绎法得到的结论，真观称之为「演智」。人就是这样子，你不给它一个名称的话，他可能永远都记不住。现在帮它取个名字，叫做「演智」，用来建立「实证因明学」。

你可能会觉得很奇怪：「吕真观竟然可以建立实证因明学！」所谓的建立，并不是发明，而是整理世间智者所共同承认的思辨规则，将它们放在一个井然有序的体系当中，让大家更容易学习，而不是说我去替大家规定要怎样去推演，绝对没有这种事情。

如果某种推演的方法，不是大家共同承认的，推演出来的结论一定会有人不同意。比方说，你知道有些推演方法是缺乏客观性（例如黑格尔的辩证法），甚至是很荒唐的（例如神逻辑）。辩证法的正反合，讲出来好像是合情合理，但是也可以换另一种讲法，得到完全不同的结论。有这种性质就不是逻辑，更不是逻辑演绎法。有些哲学上的东西，比如说《易经》或阴阳五行，讲得头头是道，可是却没有必然性。你可以这样解释，也可以那样解释，这些只能算是哲学，不是逻辑。

神逻辑也不是逻辑，虽然它有逻辑这两个字，例如「你行你上啊！」

「你知道他有多努力吗？」「别人都结婚，你怎么不结婚？」它是强词夺理，只有愚痴的人才会认同。它没有客观性，属于遍计执性，得不到世间智者的认同。

河图、洛书、八卦和阴阳五行，应用在风水、占卜这些地方，有时候准确性是很高的。但不管准确性有多高，终究不是逻辑，这是因为它推理的过程没办法得到世间智者共同的承认。因明学不讲这些，这些东西应该归类为哲学。

简单地说，因明学是世间智者共同接受的推论方法。如果你推论的过程有问题，很多人会反对你，你就应该警觉到，你的推论方法可能是错的。

底下是《杂阿含经》证果的实例，运用了逻辑演绎法：

「输屡那！于汝意云何？色为常为无常耶？」答言：「无常。」

「色为常为无常耶」这句话非常不简单。为什么？因为色阴有很多种，他必须要先知道色阴的定义是「四大及四大所造色」。四大是地大、水大、火大、风大。以现代观念理解，就是物质和能量的最小单位。四大拼凑出来的大型物体，包括我们的身体，这也属于色阴。他对色阴的了解必须到这种程度，还要运用大量的法智和类智，才能回答「色阴无常」。

「输屡那！若无常为是苦耶？」答云：「是苦。」

接下来问：「如果无常，是不是苦？」他答：「色阴既然是无常，无常就是苦。」无常是苦，佛经有解释。你把它当成我或我所，当它变坏的时候，你就会受不了。比方说现在，如果你把色身当成是我，色身是会变老的，本来很漂亮，后来变得又老又丑，本来很健康变得生病，到最后要死：「我不甘心！」比方说，他原来是一个英雄，武功盖世，没有人是他的对手，到时候不是谁来打败他，而是他变老就得死，但他不甘心。这个

苦是怎么来的？因为他把五蕴当成我或我所，既然我和我所无常，就一定会变坏，甚至会整个消灭掉，他不甘心，就会有苦。

「输屡那！若无常，苦，是变易法，于意云何？圣弟子于中见色是我，异我，相在不？」答言：「不也。」

如果一个东西是无常、苦，是变易法。变易法就是无常的事物，这是同义语。你会说变易法是「我」吗？他不会说变易法是「我」。这里面有些东西，要先把它省略掉，不然太复杂。所以这个苦，我们先把它拿掉，然后「异我相在」也先拿掉，先抽取「色阴无常」。

你仔细看一下，为什么他可以得到「色阴不是我」的结论？这里显然少了「我是常住」的小前提。「我是常住」这句话没有明白地写在这里，但《中阿含经·阿梨吒经》讲：「此是神，此是世，此是我，我当后世有，常不变易，恒不磨灭法。」它把最重要的话放到别的地方去，所以一般人看不懂。输屡那显然早就知道「我是常住」。「五阴无常」，加上「我是常住」，就可以推导出「五阴非我」这个结论。

「五阴非我」是所有的结论里面最重要的一句，因为它可以破除众生「五阴是我」的无明。你要是破除这个无明，就可以证初果向，这是不得了成就。怎么证？用逻辑演绎法去证得，不然你永远不知道五阴为什么不是我。佛经确实在使用逻辑演绎法，这个小经就是证据。

另外一个例子，是数学的递移律。大家知道，数学是运用于自然科学的一种模型，管理学、经济学这些社会科学也一样使用数学。数学只是一种模型，比方说一个苹果再加另外一个苹果， $1 + 1 = 2$ ，等于两个苹果。 $1 + 1 = 2$ 是一个很抽象的东西，我也可以说，一块钱再加上一块钱，变成是两块钱。但是，如果是一个苹果，加上一块钱，它不会变成两个什么东西，除非是我们把这两个东西都抽象化，苹果是一个物体，一块钱也是一个物体，一个物体加上一个物体，变成两个物体，这又可以了。总之，单

## 实证因明学

位必须相同。你在做经济运算的时候，出口的时候用美元，进口的时候就不能用人民币，因为人民币跟美金价值不一样。总之，你必须用某一种方式把它套进去，怎么套，要分别个案，并不容易，要是不合理，算出来的结果就没有参考价值。

「甲班人数大于乙班的人数」且「乙班人数大于丙班人数」，我们可以得到一个结论：「甲班人数大于丙班人数」。这是可以用数学式写出来的。比如说甲班的人数用 $a$ 表示，乙班人数用 $b$ 表示，丙班人数用 $c$ 表示。「 $a > b$ 」是一个命题，你可以去验证它对还是错，假设「 $a > b$ 」正确，「 $b > c$ 」也正确，以数学的递移律，你可以知道，「 $a > c$ 」。

物理学能够发展的这么快，是因为它运用高等数学，例如微积分。把物理现象套上数学模型，就可以做很精细的计算。数学是一种模型，里面的逻辑关系是一种语法，而语法就是文法。看到这里有没有人觉得吓了一跳？在语言学家的眼光中，数学和逻辑都是文法，使用（或隐含）「因为」和「所以」的文法。语言学和逻辑学都很专业，我们不需要专业到那种程度，只要把佛教运用的因明学拿来跟西方的语言学、逻辑学对上就好。其实现代的逻辑和语言学，比佛经的因明学精细很多。你如果想把因明学好，一定要参考现代的逻辑和语言学。

你可能还不知道它的细节，但可以从结果来反推，现代的科学文明是非常精细的，比方说电脑程序就是很精细的逻辑，人工智能或者自动化生产等，没有一个是简单的东西。这个东西为什么能够这么厉害，就是因为他们的逻辑符合事理又非常的精细。因明相当于西方的逻辑学、语言学、认识论、方法论这些学问。在这些方面，现代的东西确实是好。大家不要觉得我在长他人的威风，佛陀讲过：「世间智者言有，我亦言有……世间智者言无，我亦言无。」世间智者有一定的推论方式，他们得到知识的理由是一样的。现代的逻辑学和语言学正是世间智者的学问，我们不用就太傻了。

（问：五明里面的声明不是语言学吗？）声明是研究文字、语法及音韵的学问，所以也有关系。古代的印度人有他们的分类方式，跟现代学科的分类不太一样。

即使是一个三段论法，你也要经过一种抽象化，把它变成语言文字的模型。注意一下，我讲的仍然是「模型」这两个字，像刚才讲「五阴无常」，你要归纳出这句话，中间有很多的岔路，你不一定会走到这条思路上来，没有想象那么简单。我们现在不用钻研得太仔细，不然大家都不想学了，先入门再说。



## 第三章 思现观

《瑜伽师地论》把现观分成思现观、信现观、戒现观、现观智谛现观、现观边智谛现观、究竟现观六种。本书拆分为七章，也就是第三章到第九章，此中的引文取材自弥勒菩萨《瑜伽师地论》卷55和卷71，真观整理及白话解释。请读者特别留意「现观」和「智」这两个基础概念。第九章另外讲述「如理作意」这个重要概念。

决定义是现观义。此则于诸谛中决定智慧，及彼因、彼相应、彼共有法为体，是名现观相。此复六种，应知如〈有寻有伺地〉说。

现观，是为了发现无有疑惑的知识（现量）。这是在诸谛当中产生决定的智慧，包括产生智慧的原因、与智慧相应的境界，以及与智慧共有的法，这称之为现观相。这又分为六种，如〈有寻有伺地〉说。

大部分的人将「现观」误会成「现见」，由「决定义是现观义」可知，现观是确定真相的过程，只要能够排除疑惑，都叫做现观。经由现观确认的知识，则称之为智。已经现见的确定知识称之为法智，通过大量的现见，确定同类的事物（包括不能现见的），都有某种特定的体性，则称之为类智。

诸谛，在这里是指能够让人出离三界的真理，它们可以写成命题的形式，例如六见处<sup>19</sup>。《瑜伽师地论》卷10〈有寻有伺地〉说：「此三种杂染，谓烦恼杂染、业杂染、生杂染。为欲断故，修六种现观。应知何等为

---

<sup>19</sup> 具体内容为：五阴无常，我是常住。参见吕真观《实证佛教修行方法》第一章第一节。

## 实证因明学

六？谓思现观、信现观、戒现观、现观智谛现观、现观边智谛现观、究竟现观。」

有两个心所有法跟「决定义是现观义」有一些关系，其中之一是「胜解」。《成唯识论》说：「云何胜解？于决定境印持为性，不可引转为业。」看到这里，似乎很像是现观、现量。但《成唯识论》接下来又说：「谓邪正等教理证力，于所取境审决印持，由此异缘不能引转。」这表示对于错误的教理也可以产生「胜解」，由此可知，「胜解」是指一种成见，不保证正确，因此与现量不同。错误的「胜解」称为「邪胜解」<sup>20</sup>。

另一个是「慧」心所。《成唯识论》说：「云何为慧？于所观境简择为性，断疑为业。谓观得、失、俱非境中，由慧推求得决定故。」意思是说，能够观察外延（真正的事物），确定描述现象的内涵（语言文字）为「肯定」「否定」或「不定」语句，而没有疑惑，称之为「慧」。

简单地说，「现观」是确定真相的过程，「现量」是确定不疑的知识，「慧」则是具有现量的意识状态。可以说：一个人经由「现观」，得到「现量」，成就「慧」心所。

## 定义

此中云何名初现观？谓于诸谛决定思惟。

什么叫做思现观？这是指对于出世间命题（诸谛）已有确定不疑的看法。

刚才我讲过，诸谛是出世间的命题，那是哪些呢？「诸行无常」，就是一切的有为法都是无常。「一切行苦」，一切的有为法都是苦。「诸法

---

<sup>20</sup> 《阿毘达磨品类足论》卷3：「邪胜解云何？谓染污作意相应心，正胜解、已胜解、当胜解，是名邪胜解。」

无我」，一切有为法都没有我。以上三个是有为法的真理，并不包括无为法。「涅槃寂静」才是无为法的体性，涅槃是无为法，它是永恒的寂静。

## 相貌

若有成就思现观者，能决定了诸行无常、一切行苦、诸法无我、涅槃寂静，住异生位，已能证得如是决定，非诸沙门、若婆罗门、若天、魔、梵及余所能如法引夺。

思现观，是指能够决定了诸行无常、一切行苦、诸法无我、涅槃寂静四法印，虽然还是凡夫，但已能确定不疑，不会被任何人所动摇。

应注意的是，四法印中的两个「行」都是指「有为法」，而不是指「行蕴」。

异生位是凡夫的意思。三恶道众生叫做异生，凡夫随时可能掉到三恶道，所以叫异生位。在凡夫的时候就已经能够得到决定义，不会被其他人「如法引夺」。如法引夺是用合理的方法说服你，让你放弃原来的看法，而不是说你不听话就把你关起来，不给你饭吃，如果属于这些情况，这个不叫做如法引夺。

经文说，思现观是上品思所成慧。修行要经过闻思修证的次第，闻思修都还没有见道，「证」这个阶段才是见道。你可能会很奇怪，连「修」都还不是，就已经这么厉害了！既然还不是「证」，为什么又说它是现观呢？

现量是逐步累积的过程，并不是见道的时候才突然间有了现量，而是在先前的过程当中就在累积现量。一个初果人一定是从凡夫修过来的，他什么时候可以验证诸行无常这一句话？讲诸行无常，要先确定色蕴无常，这个本身是现量，但还不是声闻见道。

## 实证因明学

确定色蕴无常，需要大量的观行。色蕴是很抽象的概念，我现在拿一张纸，大家看到没有？我当场把它撕破，这样是不是可以证明这一张纸无常？我们做这一张纸无常的实验，很显然是现量，对不对？刚才你看到了嘛！有时候不小心摔破杯子，或者看到水果腐败等等，这些情况林林总总，累积很多的现量观察，在引发轻安之前，都是属于闻思慧的范围。能够引发轻安，才是修所成慧。而思现观只是「思所成慧为自性」，还没有轻安。

（问：原子是无常吗？）原子当然是无常。（有人说：如果常住，就不能够核子融合或者是核分裂，这表示所有的物质都无常。）佛经讲所有的物质都无常，无论粗细，粗的东西，就是你看得到的，比如说你自己的身体，这是粗。细的东西，就像你刚才讲的原子、中子，还有更小的夸克，不管是哪种都是无常。

你知道诸行无常，一切行苦，比方说这个色身属于色蕴，也属于有为法，你观察这个色身，发现它会肚子饿，有时候有病痛，冷的时候没有衣服穿甚至会冻死。你读经典的时候，同时跟现实做比对，验证无误，这都属于现量观察，称之为思现观。

（有人说：你现在闻法也是无常。）没有错，是无常，甚至整个现象界（三界）都是无常，因为现象都是有为法。你老是缘在这些无常的境界，就会有烦恼，因为无常一定有苦！有为法从头到尾都是苦，怎么会跟涅槃相应呢？涅槃应该是常、乐、我、净才对。

## 自性<sup>21</sup>

上品思所成慧为自性，或此俱行菩提分法为自性。

思现观就是上品思所成慧，附带部分的菩提分法。菩提分法就是三十七道品，包括四念住、四正断、四神足、五根、五力、七觉支、八正道。

「或」，应该翻译为「有时候」，然而思现观有不受引夺的功德，这至少有慧根和慧力，所以真观刻意将「有时候」省略了。以下五种现观也是如此，必然会附带某些菩提分法，不可能完全没有。

上品思所成慧，相当于闻思成熟，此时虽是凡夫，但有不被引夺的见地，因此真观判为初果向。

「自性」相当于性质或特征，以英文讲就是property。

菩提分法就是三十七道品，包括四念住、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支和八正道。原文有「或」这个字，但真观把这个「或」拿掉，因为不管是哪一种现观，一定会有菩提分法。成就思现观的人有不受引夺的功德，别人没有办法让你放弃这些正见。如果有人冒充佛陀跟你讲：「我以前跟你们讲一切行苦，这是错的，有些行不苦。」你会不会接受？你不会接受：「我已经观察过了，所有的行都是苦，怎么还有哪个行是不苦的，绝对没有这个道理。」不受引夺，这说明你有慧根和慧力，这也是菩提分法。

五根是信根、精进根、念根、定根、慧根。五力是信力、精进力、念力、定力、慧力。思现观既然不受引夺，一定会有慧根和慧力。要是有人跟你说：「你现在已经做了国王，应该造一座金字塔，死后继续享受荣华

---

<sup>21</sup> 《瑜伽师地论》卷71：「问：此诸现观，由如是名，由如是言所安立故，当言『是彼自性』，当言『非彼自性』耶？答：世俗说故，当言『是彼自性』，第一义故，当言『非彼自性』。何以故？一切法义，法尔不可说故。」

## 实证因明学

富贵。」如果你有思现观，一定知道他在乱讲。「色阴一定是无常，根本不是我」，你知道这一点，你就不受外道知见迷惑，这说明你有慧根和慧力，并不是没有菩提分法，因为这样，真观刻意将「或」省略不翻。

## 作业

思现观当言能生正行所摄清净品善法为业，能生无罪欢喜为业，能转一切所疑为业，能趣入修功德为业，能引所余现观为业，能往一切善趣为业。

思现观能生清净善品，能生无罪欢喜，能转一切疑惑，能趋入修功德，能引生其余五种现观，能够往生一切善趣。

思现观能够产生什么样的功德？它能够产生清净善品，清净善品是哪些呢？比方说像秦始皇，他动员几十万人替他造陵墓，已经有思现观的人知道「一切行苦」造作有为法一定会造成痛苦，他就不会驱使那么多人去造作无益之事。这就会有「爱民」的善品。

「无罪欢喜」，不再追求有为法，便不会造作罪业，自己就会产生欢喜心。

「能转一切疑惑」，这是说你可以断掉疑见。因为你已经能够现观，有充足的证据，所以不会再怀疑四法印。另一个层面是戒律方面的疑惑。你本来可能还在想：「我要不要为了功名利禄而去伤害别人？」我们修菩萨法必须求利，求名也常常是要的，例如发一张名片给潜在客户，在网上宣传自己在做什么生意。你可能还要考公务员，那是求禄。这些事情对于一个菩萨来讲，完全可以做，但如果伤害别人，这就不是菩萨该做的事情，因为我们追求这些东西，是为了能够履行菩萨道，如果为了追求功名利禄而去伤害别人，那就违背菩萨道的本质。一个闻思成熟的人，绝对不会去干那些坏事。你整个想清楚了，就不会老是怀疑。

然后它也能够「趋入修功德」，例如你对「一切法真如」的义理，搞得非常清楚，那就等于是闻思大乘了义法而能够成熟，接下来很快就会发起真如三昧，三昧就是「修功德」。修所成慧的特征是心理上的轻安，有时候还会引发生理上的轻安，甚至有人还没有破参就先证初禅。

「能引所余现观」，能够引生后面的五种现观，最后证得阿罗汉。

「能往一切善趣」，能够让你往生到任何善道去，包括天、人或者是极乐世界等佛国净土。大家可能会觉得很奇怪：为什么没有念阿弥陀佛也能往生极乐世界？因为诸佛菩萨重法，得思现观的人在佛法中的地位，胜过称名念佛、观像念佛和观想念佛的人（只输给能够实相念佛的人），三种念佛人是他力往生，得思现观的人则是自力往生。虽然哪里都能去，但实际上只能去他最想去的地方。

## 几种

思现观当知有无量种，谓契经思、应诵思、记别思，乃至方广、未曾有法论议思，苦思，集、灭、道思，真如、实际、法界思，蕴、界、处等思，声闻乘等思、大乘思。如是等类，当知差别有无量思。

思现观有无量种，包括对于九部经、十二分教的思现观，对四谛的思现观，对真如、实际、法界的思现观，对于五蕴、十八界、十二处的思现观，也可以是声闻乘的、大乘的思现观。

九部经十二分教，如契经、应颂、记别、方广、未曾有法等等，这些是佛经的体裁分类，其中方广是指大乘法。有很多种不一样的佛法，所以你对它们做的闻思，也都不一样。你多闻思一点，少闻思一点，或者你闻思的类别不一样，你的闻思慧就会跟人家不一样，但是都有功德。闻思真如，也可以成就思现观，这是真观大力推荐的。「实际」就是涅槃，「法

界」是一真法界，对这些法义去做闻思，把它搞得很清楚，都是思现观。

注意，《地论》用了「现观」这个词，闻思的时候，如果你可以马上验证，它就是现量。现量包括现见和逻辑思惟。讲述五蕴、十八界、十二处的经教，你都可以用现量比对无误，这称之为「如实能入」<sup>22</sup>。讲到如实能入，你可能会认为：「这个不关我的事，这是很高等的菩萨做的事情。」实际上，这个是开始学的时候就要运用的方法。比方说，人家跟你讲五蕴、十二处，你就要想五蕴是哪五蕴，十二处又是哪十二处，要在现实当中把它找出来，然后去观察它的体性，全部都要用现量去跟经教做比对。思现观只是闻思慧，就已经是这样，修证越高就越要现观，不能完全依赖经教。这是依智不依识的原则。

（问：成就思现观的人能够决定了达四法印，为什么还是凡夫？）他符合「尽所有性」的条件，但是不符合「如所有性」。「尽所有性」知道色受想行识都是无常、苦，都是无我，也知道涅槃寂静，但他没有转依，所以真观判为初果向。初果向是快要证得初果，但是还没有证得初果。主要的差别，在于能不能转依真如。

---

<sup>22</sup> 《维摩诘所说经》卷3〈14嘱累品〉：「当知菩萨有二相。何谓为二？一者、好于杂句文饰之事；二者、不畏深义如实能入。若好杂句文饰事者，当知是为新学菩萨；若于如是无染无着，甚深经典无有恐惧，能入其中，闻已心净，受持读诵，如说修行，当知是为久修道行。」

## 第四章 信现观

初果有「四不坏信」的功德。「四不坏信」是信三宝和圣戒成就。信三宝，跟「信现观」刚好对上。「戒现观」则相当于「圣戒成就」。如果不懂三宝的真正意义，就没办法成就信现观。信现观成就不了，就不可能证初果，因为证初果的时候必须成就「四不坏信」，这是对佛、法、僧不坏的信心，再加上「圣戒成就」，换句话说，信现观和戒现观都必须得到成就，才可能证初果。

### 定义

云何名为第二现观？谓三宝所三种净信，由于宝义已决定故，及闻所成决定智慧。

什么是信现观？这是由于对于佛法僧三宝的实义已无有疑惑，及闻所成决定智慧，而生起对三宝的净信。

「谓三宝所三种净信」，也就是说，你会敬信佛、敬信法、敬信僧。「由于宝义已决定故，及闻所成决定智慧」，对三宝（佛、法、僧）的实义已经没有怀疑，又能够有闻所成的决定智慧。

「信现观」成就的人是从人家那里听到三宝的功德，这大部分是正教量，但还是有一部分的现象，例如亲见佛、菩萨、阿罗汉等圣贤所显示的功德，连带的对自己还没有完成现观的那些部分，都产生清净信。这个清净信是从比量而来的。也就是说，他对三宝有一部分是现观，像刚才讲的思现观，他确定这些东西符合事实，他就知道佛陀，还有跟随佛陀修行而证果的僧宝，他们所讲的义理，都符合事实，他从这些地方去产生信心。

## 相貌

若有成就信现观者，或是异生，或非异生，或于现法，或于现法及后法中，终不妄称余是大师，余法善说，余僧正行。

成就信现观的人，有的是凡夫，有的不是凡夫，他们在现世中只会皈依佛、法、僧三宝，而不会皈依外道。有一部分人对三宝的净信，甚至可以延续到未来世。（佛宝，指法身佛、报身佛或应身佛，而不是佛像。法宝，是指事实真相，而不是佛经。僧宝，是指全体证果的修行人，而不是出家人。）

「终不妄称余是大师」，此处的大师是佛世尊的意思。在释迦牟尼的时代，其他的宗教也称他们的领导人为薄伽梵（世尊）。如果在佛陀的时代成就「信现观」，你不会搞不清楚，到耆那教或者婆罗门教等外道那里，说他们僧团的领导人是薄伽梵，或者说他们的修行人可以出离三界。

也许有少数人先成就「信现观」才成就「思现观」。但通常是「思现观」成就的人，才能够对佛法僧认识得这么清楚。因为「思现观」所闻思的是法宝，这跟信现观有部分的重迭的。「思现观」成就的人透过法义的比对，很快就能确定其他大师和修行人无法出离世间。例如耆那教的教主萨遮尼犍子曾跟佛陀辩论，记载在《杂阿含经》。萨遮尼犍子主张五阴是我，成就思现观的人不可能认同讲「五阴是我」的人是薄伽梵，也不可能认同主张「五阴是我」的人可以出离三界。他因为「思现观」的成就，顺带地成就「信现观」。

「或是异生，或非异生」，成就「信现观」的人有的是凡夫，有的已不是凡夫。这看起来好像比「思现观」高级，其实不一定。因为成就「思现观」的人，有的也不是凡夫。

## 自性

缘三宝境，上品世间、出世间清净信为自性，或此俱行菩提分法为自性。

信现观的特征，是对三宝清净的信心，这是上品清净信，既是世间，也是出世间的信心，附带部分的菩提分法（例如信根、信力）。

「或」字是可以省略的，因为信现观一旦成就，一定会成就信根和信力。信根是说，信仰已经生根，会越来越强。信力就是可以抵抗他人的引诱，人家想要拉你去信别的宗教，例如耆那教或婆罗门教，你不会接受。前面已经讲，信现观成就的人，不会承认其他的宗教有佛法僧。他的功德是很坚固的，显然有信根和信力，而不是完全没有菩提分法。

大家可以看到有很多佛教徒，对于三宝的信心坚固成那个样子，其它宗教的信徒再怎么拉他，他抵死都不会去。有些人根本就没有思惟过四法印，为什么对佛法的信仰坚定到这个地步？我猜测，他过去世曾经亲见三宝，成就「信现观」的功德，他的心田里面有无漏法种，不受隔阴之迷的影响。

## 作业

信现观由意乐故，于三宝中能生不动胜解为业，正行清净为业，一分能往善趣为业。

信现观成就的人乐于亲近三宝，对三宝产生不动摇的胜解，能够因此发起清净正行，能够往生某些善道。

「由意乐故」，他去亲近三宝的时候，是感到愉快的，不是被人家强迫的，也不是因为人家拿东西引诱他，比如说给你多少钱，去皈依三宝，

## 实证因明学

如果是属于这种情况，就不叫「信现观」。

「于三宝中能生不动胜解为业」，这个就非常不容易。「不动胜解」，他知道什么叫做佛法僧，他对佛法僧的理解是准确的，才叫做「不动胜解」，这个胜解是别人没有办法去动摇他的。如果他认为「僧宝」是指出家人，这就不是「不动胜解」，他只要碰到破戒或邪见的出家人，这个理解就会产生动摇。

「正行清净为业」，这样就会正行清净，至少一定会皈依佛法僧三宝，并且尽可能随顺正法而行。

这样会产生什么结果呢？「一分能往善趣为业」，真观怀疑，这很可能是「能往一分善趣为业」的误植，这样才能跟思现观的「能往一切善趣为业」做比较。例如信仰西方三圣的人往生极乐世界，而不是十方佛国随愿往生。成就信现观的人，对于三宝有准确的认识，以这样的功德，往生善道是理所当然的，但只限于他所信仰的三宝所在的国土。

## 几种

信现观亦无量种，谓正忆念过去无量三藐三佛陀及彼法彼僧，如于过去，未来、现在亦尔。又正忆念此世界中及余十方无量世界所有如来及彼法、彼僧，随正忆念有尔所量，亦有尔所信现观体品数差别。

过去、现在、未来有无量的佛、法、僧三宝，由此发起的信现观也就有无量种。

因为过去、现在、未来的佛法僧无量无边，对象不一样，当然信现观也就不一样。有的人信的是阿弥陀佛，就会念佛求生极乐世界。要是信仰华严三圣，就会发愿留在娑婆世界。

## 差别

问：诸思现观亦信现观耶？诸信现观亦思现观耶？答：应作四句，或有思现观非信现观，谓除缘宝决定思，诸余缘决定思。或有信现观非思现观，谓缘宝闻修所成信。或有思现观亦信现观，谓缘宝决定思。

有的思现观不是信现观，除非是缘着三宝而生的决定思。有的信现观不是思现观，除非是闻修三宝而成就的信。有的思现观是信现观，那是缘着三宝而生的决定思。

这里提到「思现观」和「信现观」的关系。思现观是否必然就是信现观？信现观是否必然就是思现观？这不一定。第一种情形是只有思现观。第二种情形是只有信现观。第三种情形是既有思现观，又有信现观。第四种情形是既没有思现观，也没有信现观。《瑜伽师地论》说应作四句，就是刚才讲的四种情形。但如果两个都没有，就不用去考虑二者是什么关系，所以《瑜伽师地论》只讲了三个。

真观认为最正常的情况，是思现观成就之后，随后成就信现观。你因为闻思诸谛（四法印：诸行无常、一切行苦、诸法无我、涅槃寂静），知道这些东西是佛所说的法，你能够确认它们的正确性，就会对佛产生很清浄的信心。你还知道，其他的修行人如果随顺着诸谛（四法印）而去修行，就是真正的僧宝，所以你对佛法僧三宝都会产生清浄的信仰。



## 第五章 戒现观

### 定义

云何名为第三现观？谓圣所爱戒，于恶趣业已得决定不作律仪故。

什么是戒现观？它成就圣所爱戒，从此不会再造作下堕三恶道的恶业。

「恶业趣」就是会堕落三恶道的业行。「已得决定不作律仪」就是你不会造作会导致下堕三恶道的恶业。这个就很厉害了，一般是说证初果能够不落三恶道，现在这个还不到初果，只要戒现观能够成就，就不会下堕三恶道了。

### 相貌

若有成就戒现观者，终不复能，乃至故心断傍生命，不与而取，习欲邪行，知而妄语，饮米等酒，诸放逸处。

成就戒现观的人不会再故意杀生、偷盗、邪淫、妄语、饮酒。

傍生，就是畜生，这是指比较大型的动物，比方说狗、猫、鸟，杀人当然更不会。蚊子、蚂蚁、蟑螂、跳蚤这些的，佛教称之为湿生，在戒律里面，杀虫子，跟杀高等动物，罪过是不一样的。如果是杀人或天人，就把五戒的杀戒毁破掉，但是杀虫子，除非是累积到很庞大的量，还是可悔罪，属于犯戒，不叫破戒。

「不与取」就是偷盗。「欲邪行」就是戒律所不允许的性行为，例如

强奸或跟出家人有性关系。「知而妄语」就是撒谎。「饮酒」就是喝酒。这里是以五戒为例而解说，但比五戒严格，例如五戒是戒杀人和杀天人而不包括畜生，戒大妄语而不包括其它的撒谎，戒五钱以上而不包括四钱以下<sup>23</sup>的不与取，戒酗酒而不戒喝小酒。

这里是用五戒来举例，下面会讲，戒现观的种类非常多，「不落三恶道的功德」才是最重要的。比方说，杀人是不是表示一个人没有戒现观？不一定。因为《异部宗轮论》说：「诸预流者造一切恶，唯除无间。」意思是说，初果人什么坏事都做，只有五逆重罪（杀父、杀母、杀阿罗汉、破和合僧、出佛身血）不会做，其它是有可能做的。

初果的圣所爱戒是什么？他不会去造作五逆重罪，他大部分的时候清净，但冲动的时候甚至会破五戒。然而他如果犯重罪，一定会马上忏悔，所以不会下三恶道。再者，初果绝对不会谤法、附会外道邪说，也不会用「五阴是我」的邪见为自己的贪嗔辩护，这也是他的圣所爱戒。

## 自性

圣所爱身语业为自性，或此俱行菩提分法为自性。

戒现观的特征是让圣人赞许的身业和语业，附带部分的菩提分法（例如四正断）。

戒现观的重点在于烦恼的减轻，也就是说成就戒现观以后，是趋向于减少烦恼而不是增加烦恼。不会造作下三恶道的恶行，这也要补充说明，因为杀人不一定会下三恶道，如果是为了防止别人做坏事，你故意杀人，这个连犯戒都不是。比方说，面对外国的侵略，你去参加抗战，在战场里

---

<sup>23</sup> 在本书中「以上」「以下」皆包括本数，例如「五钱以上」表示包括五钱，「四钱以下」表示包括四钱。

面杀敌，这种情况的杀人不犯戒。所以，我们没有办法用各别的行为去判断一个人会不会下三恶道。判断的标准在哪里？烦恼<sup>24</sup>。如果烦恼一直增长，就算犯的不是重罪，累积起来还是会下三恶道。

有的人一天到晚在骂人，还给自己找借口：「我是刀子嘴豆腐心。」你相信这种话吗？我不相信。如果他真的豆腐心，讲话一定是调柔的。刀子嘴，就是不断地用言语去伤害别人，这种人不可能有豆腐心。他不愿承认自己是一个恶劣的人，因此用「刀子嘴豆腐心」来自欺欺人。他不断去伤害别人，虽然每次都不是很严重，但累积起来会让别人想去死。

并不是说，你做一件很坏的事，就永远翻不了身。一个人临终的时候，第八识评判他一生的善恶，特别是后期的状态，决定送他去什么地方。如果你的烦恼是一直减少，就算你曾经做过重大的坏事，但以一生来讲，你一直在减轻烦恼，就不可能下三恶道。反过来，你一直在增加烦恼，就会下三恶道。

网络上有所谓的「键盘侠」，他们躲在屏幕后面，不用自己的真实姓名，碰到事情，就站在道德上的制高点，发挥各种想象力，胡乱批评别人。有的人受到言论的霸凌，无法解脱，以至于自杀。言语造业永远是最多的，杀、盗、淫都没有办法经常做，恶口、绮语、妄语、两舌才是一生当中造作最多的恶业，累积起来也是最可怕的。如果你想修行，一定要管好自己的嘴巴，养成好习惯，要体贴别人，不讲过头话，不要用言语来泄愤。

为什么有的人能够成就戒现观？因为他知道，每一次做坏事，都会伤害别人，增加自己的烦恼，伤害别人是用比量推知的，但烦恼的增加，则是自己可以现量观察的。比方说，我骂了一个人，骂完以后，自己心里也

---

<sup>24</sup> 邪见也是烦恼，而且是很重的烦恼。十恶业中，其余的九种恶业都无法造作不停，只有痴（包括邪见）在睡梦中可以继续作用。邪见让人无惭无愧，是一切恶业的源头。

不舒服。如果你常常做这种观察，你就能够成就戒现观。成就戒现观的人，并不是所有的戒律全部都守得很严格，而是在整体上，人家会觉得他是一个有规矩的人，他骂人的次数一定会比较少，平常讲话大部分是很柔软的言语，基本上是一个比较清净的人，人格一直不断地提升，身口意行不断趋向于清净。如果有这种特征，就可以知道，这个人已成就戒现观。

真观最受用的一句话是「心佛众生三无差别」，这已变成我的无间作意，并不需要刻意去想。餐厅服务员、社区管理员、清洁人员等社会底层人物，特别容易挨骂，因为人家常常觉得「有钱是大爷」，到比较高档的餐厅，人家要跟你收服务费的，如果他对你服务不周到，有的人就会当场开骂。

你也可以检查自己的行为倾向，如果是持续减轻烦恼，就不会下三恶道，反过来说，不断增加烦恼，就会下三恶道。要是有一个不宁静的法相生起，它没有很快地消灭掉，反而像滚雪球一样，越来越多，这就是烦恼。烦恼不断增长，就跟戒现观背道而驰。烦恼持续减少，就是戒现观成就的现象。

「圣所爱身语业为自性」，我觉得这个定义比较好，为什么呢？你的身业语业，不是只有在重大的戒律那里看出来的，平常讲话、举手投足，也可以看出他的心行。有些人坐的时候不肯好好坐，他要翘二郎腿，表现大人物那种不拘小节的样子。这是一种慢心的显示，他心里有烦恼，显示在身业和语业上面，圣贤看到了，就不会喜欢他这个样子。

（问：这里只讲身业跟语业，包含意业吗？）不包含意业，因为在初果之前的戒律，规范的是口业和身业。就算我心里面想了一大堆龌龊的事情，但是我既不做也不说，人家还是一样说我是好人。一个在家居士只要守五戒，五戒里面并不包括贪嗔痴，所以戒现观也不要求意业的清净。

法律有一条谚语，叫「明示其一，排除其它」。如果我杀了你的狗，你说：「法律有规定，杀人者死，所以你杀狗也要处死！」对不对？不

对，因为法律只讲杀人，「明示其一」就有「排除其它」的意思。这个地方也是一样，它讲身业、语业，而没有提到意业，就是有意的排除。也就是说，意业有一些不清净是无关紧要的，不会害你下三恶道。如果意业非常不清净，一定会表现在身业跟语业。表现在身业跟语业上的那种恶，一定伴随着意业的烦恼，而且还是比较粗重的，我们就用这样来判断。

另一句法律谚语叫做「举轻以明重」，要是规定「杀狗者死」，就表示杀人犯也必须处死，因为杀人比杀狗严重多了。这个原则在这里并不适用，因为通常的情形是，没有表现在身业、语业的烦恼是比较轻的。

「或此俱行菩提分法」意思是说，有时候也附带一些菩提分法。菩提分法就是三十七道品。但是我把「或」字拿掉了，因为戒现观一定会有四正断，至少会有一部分。四正断是什么呢？还没有生起的善法，让它生起。已经生起的善法，让它继续增长。已经出生的恶法让它消减。还没有出生的恶法让它不要生起。这叫四正断。一个有戒现观的人，既然能够成就戒律让自己不下三恶道，他会不会有刚才讲的那四正断？或多或少总会有一些，对不对？比方说，我不曾杀人，我也制止自己，让自己以后也不杀人，这样四正断中至少有两个。总之，成就戒现观的人或多或少总会有四正断，不可能没有菩提分法。

六现观中比较初级的三种现观，思现观、信现观跟戒现观，都有菩提分法。更别说后面三种现观，当然更有菩提分法。所以这个「或」字是不需要的，不管是成就哪一种现观，一定会有菩提分法。

## 作业

戒现观解脱恶趣众苦为业。

戒现观能让人解脱三恶道的痛苦。

恶趣就是三恶道。戒现观能够让你不落入三恶道。刚才我讲过，会不

## 实证因明学

会下三恶道，在于烦恼的增加或者减少。如果你一直趋向于清净，很显然你就有戒现观，不会下三恶道。如果是烦恼一直加重，或者说已经有重大的烦恼，假如说你曾经杀人，然后你一生当中也没有做什么好事，大部分时候都是在不善不恶的状态之下，这就不敢保证你不会下三恶道了。

总的来说，并不是用几件坏事、好事去判断，也不是说一旦做了很重大的坏事，就一定会下三恶道。《瑜伽师地论》有「增进业」跟「不增进业」，增进业就是会增进烦恼的业，不增进业就是不会增长烦恼的业。成就戒现观的人经常处在不增进业的状态，所以能够不落三恶道。

## 几种

戒现观亦无量种，谓随远离十种不善性罪业道差别多种，又随相续亦有多种，谓预流身乃至阿罗汉身，独觉、菩萨、如来身等无量差别。

戒现观有无量种，以远离十恶业的差别来说便有很多种，在什么人身上有戒现观也有无量的差别。

从这段文字看，不毁犯五戒只是戒现观的其中一种相貌，重点在于不落三恶道。能够离开十不善业，是一种状况。有的人离开五戒，有的人甚至只是离开五逆而已。

这边讲，预流也有戒现观。预流果就是初果，意思是预入圣流，初果不算圣人，但是将来一定会变成圣人。我喜欢说：「初果是转凡成圣的起点。」初果的戒功德是什么？他绝对不会以凡夫我见为自己的烦恼辩护。看起来好像没什么，但这样迟早会断尽烦恼。凡夫的烦恼是怎么增长的？以前有一个运动员，因为人家侮辱他，他把对方揍了一顿。后来另外一个运动员替他讲话：「在这种情况下，他不动手就不是男子汉。」他这样讲，表示他所谓的男子汉有一定的行为模式：「人家侮辱我，就要把他痛

揍一顿。」如果一直拿这个当理由，他打人的习惯就永远改不过来，没办法成为圣贤。所以，这句话恰恰就是凡夫我见。很多人的坏习惯没有办法改正过来，因为他觉得这个是理所当然的，是绝对不能改动的。

还有人讲：「人家骂你爸没有关系，只要人家骂你妈，你非得跟他拼命不可。」我在电视上看到一个人这样讲，我也亲眼看一个人骂别人的娘，被骂的人马上把他摔在地上，还踹了两脚。他被那句话给系缚住了，所以一定要打人，那句话就是凡夫我见。

阿那含（三果人）呢？阿那含不可能去邪淫，因为他已经断掉贪嗔了。阿罗汉成就的戒功德更多。独觉、菩萨、如来所成就的戒现观，统统都不一样。《菩萨善戒经》说：「菩萨若不求于有者，名大破戒，名不净戒。声闻求有是名破戒，名不净戒。」菩萨该做的事情，跟声闻是不一样的，一个声闻人去追求有为法，就会破戒。比方说，一个出家人去追女朋友会破戒，他如果不追女朋友，也不追求其他的有为法，没多久就可以证阿罗汉果。这是声闻的修行方法。有，是十二缘起的倒数第三支。不求有，就没有未来世的生，可以入无余涅槃。声闻人这么修，这是他的戒律。但菩萨不求有，就变成破戒，为什么呢？菩萨必须不断地再来人间，如果不去追求有为法，怎么再来人间呢？

这个「有」是什么呢？欲界有、色界有和无色界有。《快来做一个菩萨吧》第四章〈菩萨戒与声闻戒的差异〉，麻烦你多读几遍，这件事情很重要，但我不能讲得太仔细，不然声闻种性的人受不了，就会毁谤真观。真的，菩萨道跟声闻道，在某些地方是背道而驰的，像求有跟不求有，这个就差别很大。如果我举例太详细，肯定会挨骂。



## 第六章 现观智谛现观

### 定义

云何名为第四现观？谓于加行道中先集资粮极圆满故，又善方便磨莹心故，从世间顺决择分边际善根<sup>25</sup>无间，有初内遣有情假法缘心生，能除软品见道所断烦恼粗重。从此无间，第二内遣诸法假法缘心生，能除中品见道所断烦恼粗重。从此无间，第三遍遣一切有情、诸法假法缘心生，能除一切见道所断烦恼粗重。

什么是现观智谛现观？这要先修集资粮圆满，善于调伏自心，修习四善根（暖、顶、忍、世第一法）无有间断，初步能够向内遣除「有情为真实有」的错误见解，这样就能断除软品（易断的）见所断烦恼。接着，又能向内遣除「诸法为真实有」的错误见解，这样就能断除中品的见所断烦恼。接着，又能遣除「一切有情、诸法为真实有」的错误见解，这样就能断除剩余的见所断烦恼。

假法缘心生，意思是说，没有实体，只是假法，缘心而生。

---

<sup>25</sup> 《瑜伽师地论》卷29：「顺决择分四种善根，何等为四？一、暖，二、顶，三、顺谛忍，四、世第一法。譬如有人欲以其火作火所作，为求火故，下安干木，上施钻燧，精勤策励勇猛钻求，彼于如是精勤策励勇猛钻时，于下木上最初生暖。次暖增长，热气上冲。次倍增盛，其烟遂发。次无焰火，欬然流出。火出无间，发生猛焰。猛焰生已，便能造作火之所作。如钻火人精勤策励，勇猛钻求，五根五力渐修渐习，渐多修习，当知亦尔。如下木上初所生暖，其暖善根当知亦尔，烧诸烦恼，无漏法火生前相故。如暖增长热气上冲，其顶善根当知亦尔。如次烟发，其顺谛忍当知亦尔。如无焰火欬然流出，世第一法当知亦尔。如火无间发生猛焰，世第一法所摄五根五力无间所生出世无漏圣法，当知亦尔。」

见所断烦恼，就是我见、疑见、戒禁取见。<sup>26</sup>

按，暖、顶、忍、世第一法称为四善根或四加行，这是很微细的分类，即使不知道有这四种加行，并不妨碍证初果，例如《杂阿舍经》一次法谈便证初果的记载，基本上都没提到四加行。将现观智谛现观分为三个阶段也是如此，如果只是要证初果，不用分得这么细。

有些东西我没有解释，有的东西我又加上几个字。我尽量以法义作为首要，文字上可能不完全贴切。因为白话解释跟梵文翻译成汉文，任务是不一样的。你看古汉语经文时，没办法把梵文拿来对照，因为梵文和古汉语差异太大，没有专门去学不可能看懂。但古汉语毕竟是汉字，每个字都看得懂，我翻译出来以后，你可以跟上面的原文去做对照。因为这个关系，白话文的文字有点增减，不那么要紧。

我知道有很多人，一看到经文就直接跳过去，只看白话文。但我希望你能够把经教的原文跟白话解释对照着看，这样最多几年，你就会看懂原文。有的人讲解佛经完全不按规矩来，你要是没有对照原文，不知道他在乱讲。原文跟白话文的对照，还是非常重要的。

现观智谛现观是第四现观，这个就是见道。「定义」是我加的标题。「于加行道中先集资粮极圆满」，什么叫加行道呢？这主要是指思现观、信现观还有戒现观。在思现观的时候，要做六见处的观察。信现观要观察三宝的真实义。戒现观要观察戒律的真实义，也就是说，你要明确地知道，为什么不能做坏事。

每一个人学佛的历程，相差很大。对出离世间来说，我认为前面三个现观不是那么重要。因为凡夫跟圣贤，就差在现观智谛现观。这个东西的重要性，我再怎么强调，都不会太过分。不然，你可能学了好几年，以为自己证初果，实际上却只是初果向。《瑜伽师地论》说，证初果要满足「尽所有性」和「如所有性」两个条件。尽所有性要观察诸法皆无常、

---

<sup>26</sup> 请参考《实证佛教修行方法》第四章第八节〈断除三缚结〉。

苦、空、非我，如所有性要观察诸法皆不异于我。

现观智谛现观又把这些东西讲得更清楚，请大家要注意听。正觉同修会主张「证未到地定是初果的必要条件」，这是错误的，现观智谛现观就是在讲证初果，里面根本没有讲未到地定。当然，先证未到地定，再断三缚结（见道），理论上是可行的。但是，已经证未到地定的人再去断三缚结，应该是二果，而不单只是初果。甚至可以先证初禅再见道，这样至少是三果，而不是初果或二果。现观智谛现观整个都在讲初果，但完全没有提到未到地定，说明它不是初果的要件，这是很有力的证据。

看了《瑜伽师地论》，我可以很负责任地跟大家讲，《实证佛教导论》和《实证佛教修行方法》对于初果的定义是对的，并没有错误，大家可以放心地学。

我刚才讲，加行道就是前面三种现观，思现观、信现观和戒现观。前面三个条件不满足，没有办法进到见道位。而且大家注意一下，这个地方并没有特别说是声闻见道，这表示菩萨见道也要符合这个条件。

它说要「善方便磨莹心」，这是理所当然的，你要善用技巧去把心打磨得明亮一点。具体的方法是接下来才要讲的。

「从世间顺决择分边际善根」，这是世间法的四善根：暖、顶、忍、世第一法。萧平实老师讲，暖和顶属于「所取空」的观行，忍和世第一法属于「能取空」的观行。观察「所取」（境界）不是真实有，找到初步的证据（比量）称之为暖，证实「所取」非真实有称为顶。观察「能取」（六根六识）不是真实有，找到初步的证据（比量）称之为忍，证实「能取」不是真实有称之为世第一法。你没有间断地（无间）修习四善根，就能逐步修到世第一法。

修到世第一法，快要证初果，这里又把它分成三个阶段。说实在的，弄得这么麻烦，还不如以《阿含经》为准，那要简单多了，要证果的人不要来这里看，不然你会怀疑：「我是不是每一项都符合了？」

现观智谛现观有无量种。既然有无量种，为什么必须经过这些程序？这应该是有弹性的，把一些要点抓出来，你满足这几个条件，就不用去管暖、顶、忍、世第一法，还有下面的三个程序。它这样列有一些道理，但是你证果的时候，可能一下子就满足好几个条件，特别是过去世已经证果的人，此世可能几句话就证初果。

分得这么细，对某些人是不适用的。大家不要说「因为哪个细节没有符合，所以不是初果」。你看《阿含经》都是讲几个重点，就证初果。那才是证果的真实纪录。《瑜伽师地论》是在讲修证理论，这是给久学菩萨看的。现在讲这个，对大家证初果是没有必要的，但它是因明学重要的内容，所以不得不讲。

除了四善根之外，还有三个阶段。第一阶段先往内除遣「有情为真实有」的错误见解。明白有情不是真实有，这属于人无我的见地。第二阶段是往内除遣「诸法为真实有」。明白有情以外的诸法不是真实有，这属于法无我的见地。

这个地方已经分出顺序来了。第一先弄清楚有情（人）只是假名，「人」是由五阴和生死轮回当中不变易的主体构成的，但一般人只看到五阴。他在五阴当中找「人」，一定是找不到的。向内遣除，因为你最能够观察的就是你自己，比方说你可以摸摸自己，确定这个是色阴，对不对？别人的东西我不一定看得到，但我自己的色身，我知道它一直在变化，将来一定会坏掉。

「诸法为真实有」讲的是意根。按照声闻法的归类，五蕴应该已经把有为法都包括在内，唯独少了意根。这个时候向内又发现自己的意根是假的，并没有主体，这样就会断掉中品的见所断烦恼。<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> 本书完稿之后，有幸拜读萧平实老师《成唯识论释·第一辑》，发现本章有关「人」「法」的定义，与《成唯识论》不同。它以见分施设为「我」（相当于此处的「人」），相分施设为「法」。本书则以自身「五蕴」施设为「人」，其余诸法施设为「法」。个人比较喜欢《成唯识论》的定义，但「人」「法」

第一阶段跟第二阶段都是向内观察，这是可以现前观察到的。

第三阶段遣除「一切有情与诸法为真实法」的错误见解，这样就能断除剩余的见所断烦恼。刚才都是向内遣除，到第三阶段却没有「向内遣除」这几个字，这表示外面的法也包括进来。内法是可以现见的，也就是说，我心里怎么想，我自己当然清清楚楚，自己的受、想、行、识全部都是内法；自己的色阴，就是你看得到、摸得到这些，也把它当成是内法，在这个皮囊底下的色阴，从小到大，你一直看着自己在变化。这些东西都是可以现见的法。但是外面的法，很多是你无法现见的，这时候就要运用逻辑归纳法，才能发现外法的性质。从很多同类的事物归纳出来的知识，佛经称之为类智。

又此现观即是见道，亦名双运道，此中虽有毘钵舍那品三心及奢摩他品三心，然由双运合立三心，以于一刹那中止观俱可得故。当知此诸心唯缘非安立谛境。

现观智谛现观就是见道，它是止观双运，包括毘钵舍那（观）的择法、精进、喜三心和奢摩他（止）的安、三摩地、舍三心。要知道，这六心都是缘于「非安立谛境」（真如）。

《瑜伽师地论》卷72：「谛有二种：一、安立谛，二、非安立谛。安立谛者，谓四圣谛。非安立谛者，谓真如。」

按，见道，必须在所观境持续一段时间，才能发现核心真相而确定不疑。前者为「定」心所，也称之为「止」；后者为慧心所，是「观」的果。两者同时存在，称为止观双运。不过，要注意「于一刹那中止观俱可得」，这表示见道所成就的止观双运时间并不长，正因为这样，还没有形成定力，经常失念，无法有效地控制贪嗔。

「又此现观即是见道」，它并没有说是哪一种道，既然如此，它应该是最低标准，至少是声闻见道，缘觉见道和菩萨见道也要符合这

---

毕竟虚妄，如何分类并不会影响三乘见道，因此仍保留原样。

里的描述。

这边讲，见道一定是止观双运，双运当中又有六种心。我真担心，还没有证初果的人看到这东西，又吓到腿软，认为自己不可能证得。但是课文已经出现，我不得不讲。如果你还没有证初果，可以先不要理这六心。

六心就是毘钵舍那品三心和奢摩他品三心。毘钵舍那就是在世俗谛里面观察，要「如实知见」，现象是怎么一回事，你就那样去认识它。简单地说，就是发现真相，而不要看错。比方说有一个事件出来，你从这个角度去看，以为它是怎么样，从另外一个角度看，又以为它怎么样。真相应该是「上帝的视角」，不是从哪个特定的角度去看，而是方方面面都看，知道事实的整体。

网络上流传一张照片，两个军人拿着水壶喂衰弱的友军喝水。但剪掉拿水壶的人，看起来便像是在抓捕敌军。取景的角度如果不对，判断就是错误的。世间法当中的愚人，只站在自己的角度去看问题。像打官司的时候，不管三七二十一，所有的证据，全部朝向有利于自己的方向去解释。这个叫做欲取。也就是说，这是对我有利的，我必须得这么主张，所以我认定事件就是这个样子，到最后连他自己也相信自己才是对的。

辩论比赛大部分是公共议题，本来应该是两边各有道理，但如果一个人是正方，比赛完之后，他通常会觉得正方才是对的；如果一个人是反方，他通常会觉得反方才是对的。这种现象俗称「屁股决定脑袋」。屁股，是指立场。脑袋，是指思惟。能够抗拒立场而独立思惟的人并不多，他们是世间智者。

欲取，这个东西很普遍，但我不能举太多例子，不然会被群殴，我必须照顾大多数人的感受。发现真相的过程没有办法代劳，我直接把结论告诉你，你不会接受，除非你已经快要发现，我稍微跟你点一下，这是可以的。

毘钵舍那就是观行，这分成三个阶段，第一个阶段叫做「择法」，去

判断哪个法是对的。第二个阶段叫做「精进」，也就是精进于择法。越观越多，发现自己累积许多现量而欢喜，就是第三个阶段的「喜」。

我当初看《金刚经》「一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观」。我先思惟：「一切有为法」的范围到什么地步？一切有为法包括色、受、想、行、识，色身是有为法，受是有为法。刚开始观是「择法」，一直观下来，就是「精进」。观到最后很高兴，就是「喜」。原来一切有为法全部都包括在内！

明心是不是有为法？见性是不是有为法？当然你可以讲，「三界唯心」不是有为法。但是，有人没有明心，有人没有开悟，所以开悟、明心很显然是有为法。那见性呢？佛性遍一切处，是无为法。但是，有的人见性，有的人没有见性，所以见性是有为法。接下来我再继续看，过牢关是有为法还是无为法？很显然也是有为法，因为有过关跟不过关的差别，既然这样，就是有为法。成佛是有为法还是无为法？你可以讲，法身佛是无为法。但对一般人来讲，有些人是佛，有些人不是佛，所以成佛也是有为法。那佛的功德，包括四无所畏、十力、十八不共法、三十二相、八十种随形好呢？你有三十二相吗？你有十力、四无所畏吗？大家都没有，只有佛才有。既然这样，它们显然也是有为法。既然是有为法，是不是梦幻泡影？

大家注意一下，从最前面开始讲的，明心、见性、过牢关、成佛，然后四无所畏、十力、十八不共法、三十二相、八十种随形好。「诶，这全部都是有为法！」既然这样，就全部是梦幻泡影。你就不会去追求。刚才我们先「择法」，然后「精进」地观察，到最后发现一切有为法，包括佛地所有的功德，全都是梦幻泡影。这就会产生「喜」。很多人一直很在意：「我怎么一直都没有开悟啊？」结果，这些东西竟然都是有为法，如梦幻泡影！你去追求，追求得到吗？你以为自己追求到了，保证是错觉。如梦幻泡影，就是无所得。有为法就是假法。

世间人追求名利、权势、眷属等等，这些都是有为法。修行人追求明心、见性、过牢关，成就初地，乃至究竟成佛，这也是有为法。连究竟佛的功德都是有为法。你还追求个什么？如果你能够这样观行，你会突然间狂心歇息。就像《楞严经》讲的：「歇即菩提。」当你到这个地步的时候，你肯定欢喜，这个就是「喜」。毘钵舍那是可以让你发起欢喜心的。

「一切有为法如梦幻泡影」的观行，我曾经修了好几年。那个时候碰到不愉快的事，只要观察这个法义，烦恼立刻烟消云散，因为我知道烦恼也是有为法，如梦幻泡影。

奢摩他就是「定」，又译为「三摩地」。它是心所有法，只要专注在某个境界一段时间，都可以称为定，并不要求达到心理上的轻安（欲界定）。心专注于某个境界一段时间，才能择法、断疑，而发起智慧。发起智慧以后，便可以依智慧境，修习佛教特有的定。

刚才讲过，见道的奢摩他缘的是真如，所以我直接用真如三昧来说明。刚开始修真如三昧，要把心安住在真如这个义理上，这就是「安」。发起真如三昧是第二个阶段。为什么真如三昧只是第二个阶段？因为真如三昧也是有为法，不应该对它产生爱味和执着。虽然这么说，住一段期间，确定自己不会再退失，仍然是必要的，在这个阶段你会经常检查自己是否住于三昧之中。确定自己不再退失之后，又知道真如遍一切处，明白「得念失念，无非解脱」，就不再在意自己是否住于三昧。这个时候，虽然不用再加行用功，仍然可以随时保持在真如三昧之中，这就是第三阶段的「舍」。所谓的「舍」，是不再刻意修定，而不是退失三昧。

（问：「得念失念，无非解脱」，是什么意思？）得念，就是你还记得真如的法义。失念，就是忘失真如的法义。得念和失念，是不是有为法？如果是有为法，就是梦幻泡影，一样是真如。真如是不可逃离的。当你成就真如三昧之后，你就不会一直想要保持在真如三昧当中。跟没有成就真如三昧的人比起来，你觉得是不是比较伟大？没有成就真如三昧的人

是不是比较卑微？成就真如三昧的人不会做这种想法。他甚至会想：「我为什么一天到晚要保持在真如三昧里面？没有必要。」有时候就会到烦恼里面去打滚。《维摩诘经》说：「若菩萨行于非道，是为通达佛道。」大慧宗杲禅师说：「从现量中得者气力粗，从比量中得者气力弱。气力粗者能入佛，又能入魔。气力弱者入得佛境界，往往于魔境界打退鼓。」这个道理是一样的。只有能够入佛又能够入魔的菩萨，才是「住不可思议解脱菩萨」，他们能够以方便力，运用魔境来教化众生。

但这个也是有次第的，还没有成就三摩地的人，不要现在就把它舍了。必须安住在真如的法义当中，才能够发起真如三昧。已经随时安住在真如三昧的人，才有资格把它舍掉。所谓的「舍」，是不刻意修，也能继续保持在三昧之中。

（问：这个安住的是意识心吗？）没有错，正是意识心。真如是一种义理，而且是很深细的义理，这不是末那识能缘的，末那识能够缘的法尘是五尘的重大变化。意识心才能够缘在这么细腻的法义上而安住，所以三昧都是意识心境界，而不是其他的识。前五识不可能缘于真如三昧而安住，因为前五识没有办法理解「一切法真如」的道理。失去意识的时候，例如昏迷、睡眠，你就没办法再继续安住在真如三昧里面。但如果你清醒时一直住在真如三昧的状态当中，梦境起来的时候你会立刻串习，在梦境当中各种恐怖的事件出现的时候，你可以立刻住在真如三昧当中，降伏烦恼。

（有人说：出于习性，不攀缘会很习惯。）随顺习性去攀缘，不会怎样。你要知道，能攀缘跟所攀缘也都是真如，这样不就解决了吗？一切法真如很容易修，为什么？不用担心有谁能逃离真如，没有这回事。你还有什么理由说你不能修？

「一刹那中」对于某些人来讲真的只有一瞬间而已，在那一瞬间他有止也有观，乃至止观六心全部都成就，但是没多久就忘失了，离开止观双

运的境界。就是因为这样，初果人在冲动之下，还是可能做坏事。这个有止有观的时间并没有多长，他很快又去攀缘有为法，这才是他最习惯的事。直到烦恼增长，让他受不了，他才会再度缘于真如。初果人缘于真如的时间很短，虽然如此，仍然说他能够转依真如，因为他会越来越熟练，最终便能随时安住于真如，而凡夫却完全不能缘于真如，这是二者之间的差异。

你要知道，这六个心，都是缘于「非安立谛境」。「非安立谛境」就是真如。「安立谛境」则是四圣谛。这在《瑜伽师地论》有明确的定义。这个部分特别重要，能够缘于真如而止观双运，才是初果。大乘见道，缘的是「一切法真如」的义理。声闻见道则是集中在「五阴不异于我」的义理，称为「生空真如」（五阴所显的真如）。

（问：初果是否不用转依真如？）刚才讲「当知此诸心唯缘非安立谛境」，「非安立谛境」就是真如，所以你告诉我：初果要不要转依真如？正觉同修会所认定的初果标准有重大的错误，他们把未到地定加进来，却不强调初果必能转依真如。我跟大家讲，重要的是缘于真如而安住，而不是未到地定。证得什么禅定都没有用，只要不能缘于真如而安住，你就是一个凡夫。见道位的止观双运总共有六个心，都要缘于非安立谛境。这样你还能够说初果人可以不缘于真如吗？

我以前讲「见道不需要定」，那是说见道不需要禅定，而不是说见道的人没有定心所。《大般涅槃经》说，定有三种，上定、中定、下定。上定即是眼见佛性所需的首楞严三昧（又称为真如三昧），中定即是四禅八定，下定即是定心所，「一切众生悉具下定」。<sup>28</sup>《成唯识论》说：「云

---

<sup>28</sup> 《大般涅槃经》卷27〈11 师子吼菩萨品〉：「一切众生具足三定，谓上、中、下。上者谓佛性也，以是故言，一切众生悉有佛性。中者一切众生具足初禅，有因缘时则能修习，若无因缘则不能修。因缘二种：一谓火灾，二谓破欲界结，以是故言一切众生悉具中定。下定者，十大地中心数定也，以是故言，一切众生悉具下定。」

何为定？于所观境令心专注不散为性，智依为业。谓观得失俱非境中，由定令心专注不散，依斯便有决择智生。」因此可知「因定发慧」的「定」是指定心所<sup>29</sup>，而一切众生皆有定心所，当然也包括初果人。初果人有定心所，而没有未到地定，更没有初禅。见道者有未到地定至少是二果，有初禅至少是三果，不会只有初果。

（问：缘于真如而安住是《金刚经》的「无住」吗？）可以这么讲。比方说我们已经知道「一切法真如」，你的心会不会住于极乐世界？如果你的心住于极乐世界，那你就去追求极乐世界的境界，对不对？但是，极乐世界是有为法，所以我不想去追求极乐世界，所有的东西都是生住异灭，那我还住个什么？所以我就是无住，也可以说是住于无为法。但是无为法不在哪里，当我不去攀缘有为法的时候就是（住于）无为法的境界，所以这个就是无住的境界。

又前二心法智相应，第三心类智相应。

现观智谛现观的前两个阶段与法智相应，第三阶段与类智相应。

《显扬圣教论》卷2：「一、法智，谓于共了现见所知诸义境界无漏之智。二、种类智，谓于不共了、不现见所知义境无漏之智。」换句话说，法智是指现前观察所得的知识，类智则是透过观察大量同类的事物归纳所得的知识。

应留意的是，之前的思现观、信现观和戒现观都没有提到智，从见道开始才称之为智。实际上，按照「决定义是现观义，此则于诸谛中决定智慧」的定义，前三种现观应该也有智，但并没有为它们立名。《显扬圣教论》说法智、类智都是「无漏之智」，而前三种现观并不一定是无漏智。

第一阶段是现前观察自身五蕴，确认自身是假法。第二阶段是现

<sup>29</sup> 正觉同修会将「因定发慧」的「定」误计为未到地定，是显然的错误。

前观察诸法，确认诸法是假法。第三阶段则是通过逻辑归纳法确认未能现见的有情、诸法也都是假法。

大家注意到，这里的三个阶段，第一个向内观察，自己这些法，没有有情可说。没有有情，那就是无我也无人。但向内观察，其实就是观察自己，所以只知道无我。他人，则是外面的法。再来，你又向内观察，现前观察到意根的存在。这种观察属于现见。你可以当场看到，去做判别。这种知识称为法智，法智是现见和判别的合称。

它讲的第一种，法智就是现前可以观察到的，你给事物做适当的分类，这个就是法智。比方说色阴无常，乃至五阴无常。这是你观察自身的时候，能观察到的，这个部分可以发生法智，明白个别事物的体性。

往外观察，很多东西你看不到。以人来讲，你这一辈子也许可以看到几百万人。但是，你不可能把全世界几十亿人全部都看完。然后，别的星球还有其他的高等生物，你也不可能看完。那你怎么能够确定，这些林林总总你没有看到的这些人，他们的五阴也是无常。请问你是怎么确定的？你就是用逻辑归纳法去确定的。逻辑归纳法也是现量，佛经称之为「类智」或「种类智」。

到这个阶段，只是证初果而已。如果你不承认逻辑归纳法，请问你证得了初果吗？根本不可能。逻辑演绎法比逻辑归纳法更严谨，所以承认逻辑归纳法的人一定承认逻辑演绎法。在学术界，逻辑演绎法是所有的人都承认的，虽然有些人批评逻辑归纳法，但大家都知道，如果不用逻辑归纳法，科学定律全部都没有办法成立，所以逻辑归纳法在科学界是大家普遍接受的。但很不幸的是，佛教界有很多人不接受逻辑归纳法，这些人就是昧于因明，跟世间智者唱反调。因明是跟世间智者共通的，连佛陀都讲「世间智者言有，我亦言有，世间智者言无，我亦言无」，为什么？「莫

令我异于世人」<sup>30</sup>，不要让我跟别人不一样。这表示世间智者认定事实的方法，佛教也是承认的。如果有人不承认逻辑归纳法，他一定没有办法证初果，最多是初果向而已。

法智，《显扬圣教论》有定义：「谓于共了现见所知诸义境界无漏之智。」这边用「现见」这两个字，这是说，前面两个阶段向内观察，都是你可以观察得到的东西，可以做正确的判别。这个就是法智。也就是说，你可以用自己的五官去观察，再加上意识，去了别这些东西，做正确的判别，所以这些都是你自己可以肯定的。

比方说，你的头发是不是无常？当然是无常，要是把它剪掉，掉到地上，人家扫走，载到垃圾场去，过一阵子就烧掉或烂掉。这个无常，你自己可以观察得到。这些现前观察都是法智。

第三阶段要向外去观察，其中有很多无法观察到。刚才说了，很远的你看不到，很小的你也看不到，这要怎么办呢？它告诉你「谓于不共了、不现见」，就是你看不到的东西，这边讲用「种类智」。

「种类智，谓于不共了、不现见所知义境无漏之智。」注意一下，这个地方有「不现见」这几个字。你看不见的东西，为什么能够知道它的体性？这显然要观察大量的同类的事物。比方说你看到一个人死掉，又看到一只虫子死掉等等，看到了很多有情出生之后死掉，难道你需要把所有的有情全部看完，才确定有情生下来就一定会死？有些是未来还没有出生的有情，你怎么知道他们会死，对不对？你不可能都现见。

但是，《杂阿含经》要求我们从十一相（过去、现在、未来、粗、细、好、丑、远、近、内、外）去观察，你要知道所有的五阴，不管它们是十一相当中的哪一种，都是无常、苦、空、非我。你不要以为这是阿罗汉或有神通的菩萨证得的法，远远不是这个样子。它讲的只是声闻见道而

---

<sup>30</sup> 《杂阿含经》卷2：「如世人之所知，我亦如是说。所以者何？莫令我异于世人。」

已，这个阶段的贪嗔跟凡夫一样重，根本就没有初禅的定力，想用神通普遍地观察，门都没有。

就算给你证得灭尽定，有天眼明和宿命明，你可以观察的范围也就是八万大劫，对不对？八万大劫以前的事情你还是看不到，你怎么知道八万大劫以前的东西也是无常、苦、空、非我？你又怎么知道，八万大劫以后，目前还没有出生的五阴也是无常、苦、空、非我，你凭什么知道？就算你是俱解脱阿罗汉，你也现见不了，对不对？

所以大家不要在这个地方太纠结，坦白跟大家讲，你在这个地方卡关，非常不值得。世间智者在这里不会疑惑，学自然科学的人必然运用逻辑归纳法，这个是毫无争议的。我们要确定一切有为法，包括你观察不到的，也是无常、苦、空、非我，唯一的办法就是逻辑归纳法。

逻辑归纳法所得的结论在《显扬圣教论》称之为「种类智」，《瑜伽师地论》称之为「类智」。类智和法智是相对的，可以现见的事物发生法智，不可现见的事物发生类智。请你仔细对照经教，就可以确定，类智就是逻辑归纳法所得的结论。这个我已经讲了很多遍，但是不得不一再地讲下去，因为很多人在这边过不了关，连初果都证不了。

（问：为什么说前三个不一定是无漏之智，第四现观才是无漏之智？不太明白。）无漏之智，意思是说，它能够让你出离世间。见道不久的人通常没有五种神通，但一定有漏尽通，证得部分的无漏功德。漏尽通跟「无漏之智」是相应的，意思就是说，见道者能够证解无为法，这是无漏智。他知道，有为法没有这种体性，真如才是无漏。只有现观智谛现观能缘于真如，真如就是无漏。之前的三个现观（思现观、信现观跟戒现观），都没有办法缘于真如，哪怕是一刹那也不行。声闻见道者至少可以缘一会儿，直到他忘失为止。声闻初果刚刚入门，虽然知道什么是真如，可是烦恼习气还是很强大，常常就忘失了，等一下又发现「哇，怎么搞的，我烦恼变得这么重」警觉过来，再度缘在真如上面，至少他能够这

样。也许安住不久，那都没有关系，重点是能够缘真如，不能缘的，就是凡夫。这是凡夫跟出世间圣贤的分水岭，能缘真如，才说是无漏之智。

《瑜伽师地论》卷88，也可以证明「类智」是逻辑归纳法：

若住初见圆满能超初苦。又即依此初见圆满，亲近修习极多修习，于内诸行发生法智，于不现见发生类智，总摄为一聚，以不缘他智而入现观。谓以无常行，或随余一行，彼于尔时能随证得第二见圆满，及能超第二苦。

「若住初见圆满」，《论》中定义为「谓于无倒法无我忍，住异生位者」，这是指初果向。「能超初苦」，这个初苦是指「外道我见违诤所生众苦」，有的人讲断我见之后就是初果，很显然不是，应该是把三缚结都断掉，才叫初果。如果你只是断我见，在见地上知道五蕴不是我，这样你就是一个初果向，对错误的外道理论，你马上就能够判别清楚，但是也就只有这个功德而已。

你不会因为错误的我见而白白受苦。道教把元神当成我，说在禅定的时候，看到有一个像婴儿的东西叫元神，然后把这元神慢慢养大，变成一个巨人。你会认同这种说法吗？这个元神能够被你看得见，可以让你养大，那就有变异，所以这一样是五蕴，对不对？

还有就是婆罗门教的性力派，他们认为性高潮达到顶点的时候，说这个东西永恒不变，你会不会接受这一点？现在佛门里面有人在修双身法，其实这是性力派婆罗门。以前叫婆罗门教，现在叫印度教。看到这些东西，你能不能知道它是外道知见？你要是知道，你就离开了「外道我见违诤所生众苦」。注意一下，这只是初果向而已，你不要以为有什么特别伟大的，根本就没有那么厉害。

等到你「初见圆满」，有初果向这些见地，要「亲近修习极多修习」。你要亲近善知识，然后要不断地修习正法，「极多修习」。并不是说你来听一次法你就会了，没那么简单。有的人听了很多年了，到现在还

是没有办法进入声闻见道位。你不要吹牛说：「我以前在什么道场，上了几年的课。」对于那些过去世学佛的时间比较短的人，你想缘真如而安住，就是做不到，动不动就取相分别，随便丢一个东西给你，比方说菩萨戒有上品、中品、下品，还有犯戒和守戒的差别相，就一个菩萨戒而已，都可以让你处处着相。

所以大家不要小看「戒禁取见」，这是三缚结当中最难断的。要断掉戒禁取见，不理睬这些戒相，要靠什么？你如果没有缘着真如，你敢说：「啊，这个菩萨戒，我才不要理它嘞！」你敢这样才怪，除非你能够缘于真如而安住。初果向可以断我见跟疑见，但戒禁取见难以断除。

我以前没有觉得「戒禁取见」这么厉害，后来我发现，大家都在执着戒律。比方说，真观被人家扣上「破和合僧」的帽子，以前的师兄弟几乎都不敢跟我来往了，就怕跟我来往，全身会臭掉，会株连九族一样，只要跟我扯上一点关系，他们都怕。这是什么呢？他都不去考察一下「破和合僧」是什么，实际上这就是戒禁取。然后动不动就说「什么东西犯戒」，很在意自己犯戒还是破戒。有关戒律的成见，是最难破除的，要是能够破掉戒禁取见，表示你大部分的取相分别都已经断掉，至少是破除掉了。

「于内诸行发生法智」，这个是《瑜伽师地论》卷88的内容，前面讲的是卷55和卷71。《瑜伽师地论》前后会互相呼应，所以「于内诸行」就是你向内观察的这些有为法，包括第一阶段和第二阶段，都是观察内法，这都是可以现见的，全部都是法智。

「于不现见发生类智」，观察不到的东西，就用什么？用类智。看不到的东西也知道它的体性，显然用的是逻辑归纳法。它说「总摄为一聚，以不缘他智而入现观」，「他智」是指正教量，初果人不是依经教，而是依现量。比方说牛顿发现运动定律之前，根本就没有人讲过这个，没有人可以告诉他这些，那他凭什么？凭的是现量观察，他运用了逻辑归纳法。

科学界没有人不承认逻辑归纳法，例如运动定律，你说它重不重要？

这么基础的科学定律，一样要用逻辑归纳法。在佛教界很多人犯傻，他说：「佛经里面没有这么讲，你凭什么可以这样认定？」还有人批评真观：「其实你是在借用佛经的东西，把正教量当成是现量。」这个是他自己没有搞清楚经教。你看这个地方讲「以不缘他智而入现观」，这不是我说的啊！你一天到晚拿着经典在那边啃，却不承认逻辑归纳法是现量，枉费我跟你提示这些经教。

「以不缘他智而入现观」是「依智不依识」的写照。法智和类智「总摄为一聚」（合在一起），说这个叫现观，现观就是自己的智慧。「不缘他智」不是别人的智慧，所以这很显然不是正教量，而是说法智和类智都是现量。

「谓以无常行，或随余一行」，有为法有四个体性：无常、苦、空、非我。你一个去看，色、受、想、行、识是不是无常、苦、空、非我。你全面观察下来，有些是你现见的法智，有些是用逻辑归纳法得到的类智，把它们当成同一类的法。你如果承认法智是现量，类智既然跟法智同类，类智当然也是现量。最后，你可以不用理会经典，也就是「不缘他智」，这是因为你有可靠的现量，不用再依靠正教量了。

你把有为法当成我或者我所，是不是必然会产生苦？你自己的部分，你观察到有苦，这个是法智。如果有别人跟你讲，每天双盘两个小时，然后摒除男女爱，不能贪吃，也不能听音乐，这样连续修三年，让你证初禅，你干不干？修两个小时都是苦，不要说连修三年，对不对？

要是你可以透过观察，将所有的五阴，包括不能现见的五阴，全部都确认它们是无常、苦、空、非我，你用的一定是法智和类智，不可能有别的。

「彼于尔时能随证得第二见圆满」，这是指「已见圣谛，已能趣入正性离生，已入现观，已得至果，住有学位者」，也就是说，要有法智和类智，将五阴的无常、苦、空、非我，全面确认无误，才是初果。「能超第

## 实证因明学

二苦」，这是说他能够超越「一切恶趣众苦」，不会下三恶道。由此可知，前两阶段（法智相应）的现观智仍是初果向，必须运用逻辑归纳法得到类智，满足第三阶段，才是初果。

请大家要确认逻辑归纳法的重要性，有一些退转的人，就是在这个地方出问题。我为他们讲因明学，但好像没什么用。《菩萨瓔珞本业经》讲「如我初会中有八万人退」，佛陀第一次弘法，在天界演说，其中有八万人知道第八识之后，安住不了，最终退失。有些人学佛的时间还不够长，就算是佛陀亲自教他，他还是安住不了，他不认为佛陀讲的是对的。这不是老师的问题，而是佛弟子学佛时间的长短不一样，造成差异。接下来，再回到卷55：

又即由此心势力故，于苦等安立谛中，有第二现观位清净无碍苦等智生。当知依此智故，苦、集、灭、道智得成立。即前三心并止观品能证见断烦恼寂灭，能得永灭一切烦恼及所依事，出世间道。是名现观智谛现观。

因为现观智的力量，接着就会出生苦智、集智、灭智和道智，最后还能够灭掉一切的烦恼，出离世间道。这称之为现观智谛现观。

从这段经教可以看出来，苦智、集智、灭智、道智是无漏智。所以你先前思现观里面的「于诸谛决定思惟」，虽然涉及四圣谛，但不称为智，必须等到有无漏的功德才说是智。我讲过，现观、智、现量，这三个名词很多地方是同义。但是这个地方对于智的要求比较严格，必须初果以上才叫做智。

「又即由此心势力故」，这个势力是什么呢？就是刚才已经完成了三个阶段，一刹那之间，是止观双运，证得初果的这个心。

「于苦等安立谛中」。苦等安立谛，就是苦、集、灭、道四圣谛。

「有第二现观位清净无碍苦等智生」。这里讲进入初果又把它分成两

个阶段，先前是缘着真如而安住，接下要缘于四圣谛而安住，就会有障碍的苦智、集智、灭智、道智生起。这个要初果以上的人才可以说他有这四种智慧。

「当知依此智故，苦、集、灭、道智得成立」，这是说依着见道的智慧，苦、集、灭、道智才能够成立。

「即前三心并止观品能证见断烦恼寂灭，能得永灭一切烦恼及所依事，出世间道。」前三心就是见道前的三个阶段，再加上见道那一瞬间的止观双运，可以灭掉一切烦恼，出离世间。

现在跟大家解释四圣谛。四圣谛又分成四个。苦圣谛的智慧，叫做苦智。这是什么呢？把无常法当成我或我所就一定会有苦。这个东西大家可以现前去观察。但你在证得真如之前，观察这个没有太大的用处。因为这是缘于世俗谛而观察。观察出来以后，这个苦没有办法消除掉，因为你一直缘于有为法，就没办法离苦。要缘于真如，才能离苦。声闻法的真如，主要是靠着一句话「五阴不异于我」。刚才讲过，「我」是常住法。五阴跟「我」不相异，就整个打成一片，全体都是「我」。声闻人所证的真如，集中在五阴，而五阴就是众生，所以叫生空真如。

如果你没有缘于真如而安住，观察这个没有办法出离世间。按照这里的次第，要先缘于真如而安住，接下来才去观四圣谛。但我们学习的时候，不太可能这样，一般会先知道四圣谛，因为书里面都有写，很容易看懂，这比缘于真如而安住容易多了。

只要是有为法，你又把它当成是我或者我所，就一定会苦。这里的我、我所，不是「非我、不异于我」的那个我，而是众生所误认的五阴我。

集，有错误的知见或贪爱，便会招集苦。

灭，就是离开一切的有为相，也就是涅槃。

道，就是趋近于涅槃的方法。

## 实证因明学

苦集灭道，你要如实知。这是四种智慧。你因为有苦集灭道的智慧，所以最终能够灭掉一切的烦恼，出离世间。

## 相貌

若有成就现观智谛现观者，终不复能依诸妄见而有所作，于自所证而有疑惑，于诸生处而有贪染，现行世相计为清净，诽谤声闻、独觉、大乘作恶趣业，何况能造害父母等诸无间业！乃至不能生第八有。

成就现观智谛现观的人，绝对不会因为各种错误的见解而有造作，不会对自身所证有所疑惑，不会对各种生处（包括西方极乐世界的莲花化生）有贪染，不会将世间相视为清净，不会毁谤三乘菩提而下三恶道，又怎么能造作五无间业！最多七返人天，必能证无余涅槃。

现观智谛现观的相貌，其实就是初果人该有的样子。如果你「成就现观智谛现观」，你就「终不复能依诸妄见而有所作」，这妄见就是「五阴是我」「五阴异我」「五阴在我」或「我在五阴」的邪见啊！有了妄见，就会有错误的造作追求，例如专制帝王建筑陵墓，以为可以在死后继续享受。

「于自所证而有疑惑」。刚才是讲断我见，这个地方是讲断疑见。

「于诸生处而有贪染」。生处就是卵生、胎生、湿生、化生。我在白话解释里面加一个莲花化生，它是化生的一种。

化生有情是人类眼睛看不到的，包括天道、地狱道、饿鬼道的有情。极乐世界的有情是莲花化生。净土宗说，往生极乐世界。往生是不是生？很显然是生。那极乐世界是什么？就是生处，可以让你出生的地方。初果人为什么不会贪着生处？因为这些都是有为法，有为法一定是无常、苦、

空、非我。极乐世界和那里的有情是不是有为法？很显然是。佛经讲极乐世界「无有众苦但受诸乐」，但大家要注意下，这个苦是指苦苦，也就是般人所认为的苦，包括穷、老、病。但是《大般涅槃经》讲，所有的净土，一定有行苦和坏苦。证初果人知不知道这一点？非常知道。所以初果人并不会向往极乐世界。

有时候说那些往生极乐世界的人是大乘菩萨，这个是因中说果。他们说：「我要到极乐世界去，证果以后再回来娑婆世界，度这些有情。」因为他有这个菩提愿，所以说他们是菩萨。但是，如果仔细看他的操作方式，是先求自利，而不是先利他。

《瑜伽师地论》讲：「诸声闻自利为胜，不顾利他……诸菩萨利他为胜，不顾自利。」所以声闻和菩萨的修行方法和受持的戒律，是不一样的。菩萨必须恒顺众生，众生希望你做什么，你要尽量随顺他。比如说，你想要出家的时候，你的另一半说：「你不能出家。」如果我修菩萨道，人家叫我不要出家，我就随顺他，陪他过日子。出家是声闻法，菩萨应该以在家为主。同样的道理，你到极乐世界是不是自利为主？那你出家是否也是自利为主？这两件事情本质上相同。想要往生极乐世界的人，其实是先求自利，这比较像声闻法而不是大乘法。

了义法不提倡往生极乐世界。因为你一旦想要去极乐世界，就没有办法好好地修道。我们对极乐世界没有贪染，因为这也是属于「诸生处」的一种。菩萨不贪着莲花化生，也不会觉得在秽土胎生有多么肮脏。菩萨没有这种取相分别。只要一落入取相分别，就不是缘于真如而安住。一个见道的人会怎么看呢？有为法都是无常、苦、空、非我，既然如此，净土跟秽土就没有差别。到了极乐世界，还是无常、苦、空、非我。你不管去什么地方，做什么事情，都是无常、苦、空、非我，除非住于涅槃。缘着真如安住就等于住于涅槃。这些相貌你要知道。

「现行世相计为清淨」。极乐世界是不是有世间相？显然是有的。你

把极乐世界那些东西当成是清净法，就不是初果人该有的样子。出家人或者发愿往生极乐世界的人，可以不用理会我。如果你缘于真如而安住，也没有这些东西，不应该说「缘于真如比较高明，去极乐世界就比较低级」，并没有这种差别相，去极乐世界一样可以缘于真如而安住。我只是在告诉你，真如的相貌是什么，就是没有差别相。你不能在这当中取相分别，一取相分别就完蛋了。你想去极乐世界就去，没有关系。不要因为我这样讲，就改变你的信愿行。如果你一直取相分别，去极乐世界并没有什么不好，因缘还不成熟的人想证声闻初果没有那么简单。你如果没有把握，还不如去极乐世界。或者你是声闻种性，喜欢断除烦恼，去受持声闻戒（出家戒），这都没有什么问题。

（有人说：中国的出家人大多是菩萨僧。）如果有人认为：「出家比较高明，出家比较伟大。」比较喜欢修定、断烦恼。若有这种倾向，就是声闻种性。声闻种性我们也不能去批评他，因为种性很难改变。如果你发现自己是声闻种性，改不过来，就不要勉强，你想修声闻法没有关系，至少它可以让你出离世间。

「诽谤声闻、独觉、大乘作恶趣业」。声闻初果不会去毁谤声闻、独觉、大乘，所以会毁谤大乘法的人，是不是声闻初果？可以直接告诉你，不是。因为他没有不谤法、不谤僧的功德。有没有会毁谤大乘法的声闻人？有，但一定还没有证初果。

「何况能造害父母等诸无间业」，他更不可能造作五无间业。但是《瑜伽师地论》没有讲他不会杀人，也没说他不会偷东西。南传《增支部经典》也是一样，讲初果绝对不会造作五逆重罪，但没有说绝对不会犯五戒。

「乃至不能生第八有」。他最多七返人天，就会取证无余涅槃。这里讲的是声闻初果。菩萨乘愿再来，利乐众生永无穷尽，因此必须不断地现起有为法。二者的修行方法是不一样的，大家可以参考白象版《禅宗的开

悟与传承》书中的〈成佛的知见与方法〉一文。菩萨最慢七住证初果解脱，最慢十住证二果解脱，可能快要初地才证三果解脱，八地才证四果（阿罗汉）解脱。因为菩萨必须尽量保留贪爱，直到快要初地才断，还要保留烦恼，直到八地才断。这真的是很慢，没有办法。菩萨道跟声闻道就是不一样，差异非常大，修菩萨道的人，不要期望七返人天之后证无余涅槃。这一句讲的是声闻见道，而不是菩萨见道。

## 自性

缘非安立谛境慧为自性，或此俱行菩提分法为自性。

现观智谛现观的特征是缘着「非安立谛境」（真如）的智慧，附带部分的菩提分法。

「现观智谛现观」有什么性质呢？它是「缘非安立谛境慧为自性」。什么叫做「非安立谛」？「安立谛」是四圣谛，「非安立谛」就是真如。上次有人问我：「初果要不要缘于真如？」我答：「初果必须缘于真如。」经教依据就在这里。

初果必须缘于真如，《瑜伽师地论》另有一种表达方式是「如所有性」，所有东西全部都是真如。大乘见道者所缘的真如称之为「一切法真如」，声闻、缘觉见道者所缘的真如称之为「生空真如」。要怎么缘呢？你要经常住在真如的义理当中。这是「现观智谛现观」的特征。

〈定义〉的部分已经讲「现观智谛现观」是见道，而声闻见道是初果，所以请大家不要怀疑。《瑜伽师地论》强调「如所有性」，要缘于真如，换句话说，就是住于胜义谛。菩萨主要是缘于「一切法真如」，这个部分请参考白象版《禅宗的开悟与传承·成佛的知见与方法》。

## 作业

现观智谛现观，能得一切沙门果为业，能引发一切功德清净为业，能引所余现观为业，能于善趣助感光净果及异熟为业。

现观智谛现观，能够得到一切的沙门果，能够引发一切的清净功德，能够引生其余的现观，能够在人、天善趣当中感得明亮清净的果报。

「现观智谛现观」能够产生什么作用？这里说「能得一切沙门果为业」，沙门果就是四向四果，四果就是阿罗汉。「现观智谛现观」至少是初果，所以这里的「一切沙门果」是指将来能证得二果向到四果。

「能引发一切功德清净为业」，「一切功德清净」主要是出世间的功德，离开烦恼的系缚叫做「清净」。

「能引所余现观为业」，就是能引生现观边智谛现观和究竟现观。

「现观智谛现观」是第四现观，第五现观是「现观边智谛现观」，两个都是初果，但「现观边智谛现观」缘于四圣谛。四圣谛是安立谛。「安立」意思是说，它是以语言文字的假名施設而有，并不是那么的理所当然。如果你整个住在真如，就无所谓安立谛。「非安立谛」意思是说，它是真实存在的，这只有真如，真如才是真实存在。当然你也可以说「涅槃是真实存在」，你也可以说「胜义谛真实」，涅槃、胜义谛只是不一样的名称而已，实际上仍然是真如。

四圣谛是苦、集、灭、道，无余涅槃里面，谁去跟你说苦集灭道，谁又能够思惟苦集灭道？这都是不可能的事情。真如，你活着的时候可以用意识心缘着它。无余涅槃没有意识，但是那个涅槃也是真如所显示的状态，这个东西不可能被破坏掉，永远在那里，所以叫做「非安立谛境」。

真如是无为法，初果必须缘于非安立谛，就是要证得无为法，这个无为法就是真如。「现观智谛现观」的自性是缘着「非安立谛境」。这个地

方讲的是声闻见道，但大乘见道也必须符合这个要求。

它「能于善趣助感光净果及异熟为业」，「光净」就是明亮和清静，实际上声闻初果人死掉以后，会先到欲界天。能不能生到色界天，或者是无色界天？暂时还不能，因为初果和二果都是属于欲界的果位，三果才是色界的果位，四果阿罗汉，死后入无余涅槃，就不属于三界了。这是按照声闻法去说的。这是「现观智谛现观」的效果。

## 几种

现观智谛现观亦无量种，谓念住、正断、神足、根、力、觉支、道支等菩提分法无量差别。

因为三十七道品有无量差别，所以现观智谛现观也有无量种。

「现观智谛现观」有无量种，为什么会有无量种呢？因为证的方法不一样，所以「现观智谛现观」就有无量种。比方说有初禅的人再去见道，这个是一种。有二禅、三禅、四禅的人，再去证「现观智谛现观」，又是另一种。用欲界定去证得「现观智谛现观」，或者用未到地定去证得，这也不一样。如果只有初果，你最多就只有欲界定而已。

这里跟正觉同修会的主张不一样，他们加上一个不必要的条件，说必须有未到地定才是初果。你看整个〈现观智谛现观〉都在讲声闻初果，它有没有讲未到地定？从头到尾都没有讲。它讲「于一刹那中止观俱可得」，也就是说在见道的一瞬间，突然间有智慧（观）和定境（止），但也就是一瞬间而已。一般是保持不了多久，不足以成就未到地定。但他只要回到见道那个时候的状态，就会恢复止观双运，也有三解脱门。

三解脱门是什么？空解脱门、无愿解脱门、无相解脱门。声闻初果人得入三解脱门，但没有三三昧。三三昧是空三昧、无愿三昧、无相三昧。三解脱门和三三昧有什么差别？解脱门是入门，在门口附近，一会儿进

来，一会儿出去，初果属于这种情况。因为初果人经常忘失正念，相当于跑到门外去了，等到他发现自己烦恼很严重，又进来一下，初果人常常是这样。二果人都有三三昧，他们对于空、无愿、无相这三解脱门，已经非常娴熟，变成无间作意，这个无间作意形成未到地定，这是二果人的状态。

《地论》说，现观智谛现观是见道位，又说它有无量种。以修证的意义来说，最重要的分类，应该是声闻见道、缘觉见道和菩萨见道。七住菩萨有不退转的功德，能够缘于无为法而安住，也同时满足声闻见道所有的条件，因此真观主张：七住是菩萨见道位。

（问：老师说菩萨见道在七住，但有的祖师说是初地，请教老师，这两种说法哪种才是对的？）大乘见道有两种，一种称之为「真见道」，另外一种叫做「相见道」，七住是「真见道」，初地是「相见道」的满足，《成唯识论》讲初地是见道，但那个很显然指的是相见道的满足，因为《成唯识论》还讲，菩萨见道是证解阿赖耶识。六住菩萨就能够证解阿赖耶识的所藏和执藏，七住菩萨还能够证解能藏，住一真法界。这个部分，笔者曾在白象版《禅宗的开悟与传承·成佛的知见与方法》，以及《维摩诘经实证·序三：转识成智》有所论述。如今有《地论》的经教支持，证据更加充分。

最后，再补充说明一下。所谓的「见道」，是跟「见所断烦恼」相应的。见所断烦恼是指三缚结，也就是我见、疑见和戒禁取见。这里说「现观智谛现观」有无量种，实际上只要能够断掉三缚结，就是见道，大乘见道是「见道」的一种。三缚结以外的其它烦恼，属于修所断烦恼，并不是见道需要断的烦恼。有的人坚持大乘见道在初地，但初地已是圣种性菩萨，必须「永伏性障如阿罗汉」，这显然远远超过「见道」的要求。比较之下，七住菩萨不退转，又符合声闻见道所有条件，称之为大乘见道，应该是最恰当的。

## 寻伺

问：若现观智谛现观离众相故名无分别，云何依有寻有伺依可得？

答：由彼思惟寻伺等全分静虑真如而入于定，是故虽依有寻有伺静虑可得，然是离相无有分别。

有寻有伺（又译为有觉有观）的定是初禅、未到地定和欲界定。完成三乘菩提世俗谛现观之后，转入胜义谛才能三乘见道，此时是在思惟、寻伺真如，因而入于定境，由于真如无相、无分别，因此说它是依有寻有伺的定境，证得离相无有分别的真如。

「寻」是比较粗糙的，早期是翻译成「觉」。「伺」早期译为「观」，是比较细腻的。总之「寻伺」就是「觉观」。笔者离无寻有伺的二禅未到地定<sup>31</sup>和无寻无伺的二禅很遥远，所以没办法知悉它们的差别。我看过经教，但我没有亲证的东西，一般记不住，也没办法解说。

按照《菩萨善戒经》的要求，菩萨必须尽量保留贪爱，即使把贪爱断掉，也不是永远的断除。这样的菩萨快要证初地的时候，才能证初禅。即使已证初禅的菩萨，要是奉佛教令，在人间示现，跟众生同事，比方说众生喜欢男欢女爱，菩萨用淫女的身分，去跟他做一样事情，看起来贪爱好像又起来了。

很多人把贪爱列为首要障碍，这种修行方法是声闻法，不是菩萨法。菩萨和声闻的修行方法就是不一样，这个请大家一定要搞清楚。不然，你成佛肯定比别人慢，因为你实际上是在修声闻法，因果不相应，注定要走弯路。

这边讲，「现观智谛现观」要「离众相」，所以它没有分别。又说，

---

<sup>31</sup> 二禅未到地定是即将证得二禅的定境。

## 实证因明学

你可以在有寻有伺的状态去见道。「现观智谛现观」都是在讲见道，却完全没有提到未到地定，所以请大家放心，未到地定绝对不是声闻见道的要件，乃至大乘见道也不需要未到地定，这我可以很负责任地跟大家讲。

「由彼思惟寻伺等全分静虑真如而入于定」，他是按照有寻有伺的定而见道，为什么可以这样？他是思惟「真如」的道理而入于定境。他那个定境是一瞬间的，有时候久一点，但是并没有太久，因为初果的特征就是缺乏定力，所以才会贪嗔很重，如果他已经有未到地定，一定会薄贪嗔，薄贪嗔是二果，不只是初果。如果有未到地定，怎么可能还有重大的贪嗔呢？

《瑜伽师地论》讲，这样的人是用有寻有伺的定，而去完成世俗谛的现观，之后转入胜义谛才能三乘见道。他这个时候是在干什么？「此时是在思惟、寻伺真如，因而入于定境」，注意听好这句话，这是证得初果的关键。

刚才一直都在讲声闻见道要缘于非安立谛境（真如）。你从思现观开始，就必须思惟真如的道理，等到快要见道的时候，你要寻伺「真如到底是什么东西」，找到的时候，会在那一瞬间入于定境，寻找的时候是有寻有伺，但是你所入的定境是离相无有分别。这个部分很重要，因为已证果的人活在世间，必然是在有相的状态，但不妨碍他们继续缘于真如而安住。换句话说，这是于相而离相的境界。

寻找就是寻伺，要是你一直在无寻无伺的状态，既然没有寻找，当然就找不到真如。《中论》说：「若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。」世俗谛的观察，必然是在有寻有伺的状态当中进行。

例如我跟你讲「五阴不异于我」，你就去思惟它的意义，然后去寻找真如的外延（真正的真如），你必须寻找才能发现它。你摸摸自己的脸，这是真如；然后你去看手机，手机是真如，「看」也是真如，统统都是真如，一切的一切，没有一法不是真如。

有的人可能会说：「既然你这么讲，杯子就是真如。」杯子是真如，没有错，但是你不要以为「只有杯子才是真如」。我现在拿这个杯子给大家看，我可以讲「杯子是真如」，但不能说「杯子以外的东西不是真如」，如果这样，就搞错了。真如到处都是，有为、无为，一切的一切，统统都是真如。真如本来是无为法，为什么有为法也是真如？因为它不异于我（第八识），所以一切的一切，无非是真如。

我现在这样讲，你如果听得懂，再配合你原先已经有的思现观，一瞬间当中止观双运，缘于非安立谛而安住，就可以证初果。

（问：二果人的无间作意是否还会有失念的情况出现？如果没有，能否作为初果和二果判别的依据之一。）有无间作意的人还是会失念，作意和念是不同类的心所有法。我先讲，要怎么样修成无间作意。这个才是大家最应该关心的问题。

最初，我们要有正见。初果人有正见。正见是正确的世界观，这并不是只有一种。比方说「地球绕着太阳旋转」，这是正确的世界观。「太阳系绕着银河系的中央而旋转」，这也是一种正确的世界观。佛教所讲的正见，是一种核心真相，能够让你出离三界，这是比较狭义的。其它的正见，对我们解脱三界，没有什么用处。忆念正见，称为正念，比方说，「五阴非我」是正见，你记得这个，叫做正念，如果忘记它，叫做忘失正念，或者简称为失念。

念是别境心所，作意是遍行心所，这两个不一样。修无间作意，要先从正念相继开始。比方说，你知道五阴非我，只是一种正见。你还要刻意去记住它，去忆念这个义理。注意一下，这是一种义理，而不是那一句话。也就是说，你要「依义不依语」。比方说《心经》很多人会背，但是不知道意思，这样没有办法形成正念相续，因为正念忆持的是义理。如果你忆念的是义理，就可以正念相续。但正念是意识的别境心所有法，意识只能缘于一境。没有外缘干扰的时候，可以正念相续。有外缘干扰的时

## 实证因明学

候，比方说一通电话打进来，这个时候正念就被打断。日常生活各种作务都必须缘到别的地方去，不可能一直缘在正念上面。但你如果经常正念相续，这会变成一种习惯，就算你不去忆持正念，那个作意还在。作意是遍行心所有法，可以一直持续下去。

奢摩他分为三个阶段：住、三摩地、舍。最初，你要一直记住，声闻人记住「五阴非我」的义理，菩萨记住「一切法真如」的义理，这个叫做「住」。「三摩地」是成就定境引生轻安。如果你已经有无间作意，就可以「舍」，不用刻意再去记住这个义理。

我这样讲，你可能会觉得虚无缥缈，抓不住它到底是什么，其实无间作意大家都有，比方说你看到父母，知道那是你的父母，不需要一直记住它。要不要记住这个东西是有差别的，比方说，你现在有一个帐号，密码要是忘了，那个帐号就进不去了。但是有些东西，你已经不用记，比方说你家住在哪里。只要在附近，你不用想，自然就知道要怎么回家，那就是你的无间作意。然后你的身分，你是一个男人，自然就去男厕所，这也是无间作意。我们要做的事情就是先把正见变成正念相续，最后变成无间作意。

（问：无间作意是长期熏习出来的习气吗？这个很难觉察出来。）你先不要管那么多，按照我刚才讲的方法去修，不断去忆持它。我不希望大家去修「五阴非我」，修那个东西没有什么意思。你直接去修「一切法真如」，经常不断去忆持它。一旦成功，你就知道我讲的无间作意是什么。这个不要在语言文字上面去纠结，你不懂这些照样可以修成，有时候越讲越迷糊。

（问：刚开始要怎么修？）这必须看正确的经教，反复地阅读和思惟《文艺佛心》和《维摩诘经实证》，整个把它搞清楚，就有正见。有了正见，再来修正念。所谓的正念就是忆持正见，让正念持续下去就会形成正定，最后就会成就（与正见、正念、正定相应的）无间作意。

## 第七章 现观边智谛现观

### 定义

云何名为现观边智谛现观？谓此现观后所得智，名现观边智。当知此智第三心无间从见道起方现在前，缘先世智曾所观察下上二地及二增上安立谛境，似法类智世俗智摄，通世出世，是出世间智后所得。如其次第于一一谛二种智生，谓忍可欲乐智及现观决定智。如是依前现观起已，于下上诸谛中二二智生。是名现观边智谛现观。

什么叫现观边智谛现观？这是现观智之后生起的智，称为现观边智。这是见道之后才能现起的智慧，由于见道之前曾经以世俗智观察上地安立谛（四圣谛）和下地安立谛，这是相似于法智和类智的世俗智<sup>32</sup>，通于世间与出世间，在证得出世间智后随即证得。它是在每一个圣谛上产生忍可欲乐智（初步判定可以接受）和现观决定智（确认无疑）。

什么叫做现观边智谛现观，这是第五现观，这是现观智之后而生起的智称为现观边智。现观智是缘于真如而发起的见道。见道之后去观察四圣谛（苦集灭道）所得的智，就是现观边智。

「缘先世智曾所观察下上二地及二增上安立谛境，似法类智世俗智摄」。在见道之前，曾经观察过的上地（上地就是比初果还要好的，就是二果向以上的），还有下地（下地就是凡夫和初果向）的四圣谛。这个时候，会产生相似于法智和类智的世俗智。

比方说你观察苦圣谛的时候，会得到一个结论：「只要把有为法当成

---

<sup>32</sup> 法智和类智是无漏智，先前的有漏智，是相似的法智和类智。

我或我所就一定会有苦。」在你见道之前，就已经开始在观察。等到你见道之后，先前的观察，也都算数。见道之后，你对苦圣谛会有更深入的理解。这并不是缘于真如，因此称为世俗智。

为什么说这是相似的法智和类智呢？这是因为在见道以前的知见是有漏的。而法智和类智是无漏智。有漏和无漏就是差那么一点点，其实还是很像。现在虽然是有漏，但将来只要一见道，有漏的法智和类智，一下子就转成无漏的。就好像先在某个学校修学分，后来考上这个学校，先前修的学分也被承认了。

四圣谛通于世间跟出世间。那这是什么意思呢？通于世间，是说它落在相、名、分别里面，它是世俗谛。那为什么它也可以出世间呢？《瑜伽师地论》讲，既然从头到尾都是苦，不就是一味相吗？<sup>33</sup>安住在这上面，就是胜义谛，可以让你出世间。

四圣谛有时候是胜义谛，有时候是世俗谛。用相、名、分别去解说或思惟，就是世俗谛。离开相、名、分别，四圣谛就是胜义谛，所以这边讲，四圣谛通于世间与出世间。

「忍可欲乐智」是说初步判定是可以接受的，这是相似的法智。比方说苦圣谛，你一听好像满有道理的。接下来你又去观察，发现只要有能取跟所取，就一定会有苦，这是相似的类智。相似的法智和类智就是决定智。在你见道之前，已经观察很多次，那个时候是有漏的，所以是相似的法智和类智。（等到你见道之后，对于四圣谛有更深入的体会，把有漏转成无漏，就是真正的法智跟类智。）这个时候，对于每一个圣谛，初步判断应该是没有错，虽然还没有好好思惟，也还没有逐一去验证。但是，在你心里面记得的事例，好像都是这个样子。

---

<sup>33</sup> 《瑜伽师地论》卷55：「问：如是四圣谛为世俗谛摄，为胜义谛摄。答：胜义谛摄。何以故？于顺苦乐不苦不乐诸行中，由自相差别故建立世俗谛，由彼共相一味苦故，当知建立胜义谛。」

「现观决定智」就是说，你听过这道理之后，又来回回观察很多次，得到最后的确认，这就是现观决定智。在四圣谛上面都有这两个阶段。

见道之后会得到两种智，现观智是前智，现观边智是后智。现观智就是见道的智慧，现观边智是见道之后没有多久，对于四圣谛产生的无漏智慧。

## 相貌

若有成就现观边智谛现观者，终不于彼他所诘问而生怖畏。

成就现观边智谛现观的人，绝对不会害怕他人的诘问。

这里讲他成就了辩才，不怕被人家问倒。他如果主动告诉人家要怎么样证得初果，或者讲解脱的原理，苦、集、灭、道，这些都没有问题。有的人可能会问：「初果人竟然就不怕被人家问倒？」其实有些东西他不知道，那就直接跟人家讲不知道就好，对不对？

我有一个亲戚不信佛教，他觉得佛教徒很不象话，问「释迦牟尼佛生于公元前几年」，问了很多人都讲不出来。我也讲不出来，但我并不觉得丢脸。整个佛法是集中在断除烦恼，证得涅槃。记问之学，你不知道，就直接说不知道，没什么好丢脸的。

《礼记》说：「记问之学，不足以为人师。」这些东西，在网上可以很容易查得到。你可以找到佛陀什么时候出生、去世，有各种不同的说法，全部都列出来。将来我写印度佛教史，肯定要把这些东西写出来，因为以历史来讲，时间是很重要的因素。但对解脱烦恼这一点来讲，时间一点都不重要。所以佛经讲的时间，都是用「一时」「尔时」这种字眼，根本没有准确的时间。

真观的记性不好，记不住这些零零碎碎的知识，反正要用的时候再查

就好了。你看我写的书《禅宗的开悟与传承》，人物的后面有夹注，这是出生和死亡的时间，我把它查出来放进去。以历史来说，时间很重要，要用时间来确定人物的关系和思想的源流。

我最近在看讲战国时代的历史小说，它讲张仪和苏秦这两个人。以前我看南怀瑾的书，说苏秦很早就发达，张仪来找苏秦帮忙，苏秦没有怎么理会，还故意为难张仪。张仪气得不得了，想去秦国发展，苏秦便偷偷派人给他路费。到了秦国，他就搞连横，跟苏秦的合纵相对，两个人一正一反，操控了整个战国的局势。但我看的历史小说，否决了这种说法，为什么？张仪年纪比较大，快要退休的时候，苏秦才刚刚上场，不可能是张仪找苏秦帮忙。这种时间关系，在判别历史真相的时候，非常重要。所以要用的时候，必须去查。写历史其实是一种学术研究，跟解脱烦恼没有必然的关系，你如果只是想要解脱烦恼，可以完全不理睬这个。

有很多人对于佛教的历史、仪轨、器物感到有兴趣，觉得必须知道。今天有一个人问：「阿难尊者跟观世音菩萨，位阶哪一个比较高？」我有时候会稍微讲一点，但这根本不是重点。你要是不知道他们哪一个人位阶比较高，没什么关系。如果有人问我这类的问题，我不会就讲不会，并不丢脸。

佛教声闻乘的核心法义，集中在苦、集、灭、道。这是「安立谛」，意思是说，它是用语言文字去安立的，你要是不懂这个东西，其实也没什么。如果说全世界只有你一个有情，你一定不会讲话，因为没有人跟你讲话，然后你突然间发现了「真如」（非安立谛）。因为没有众生可以度，你一定不会讲话，更不会去安立苦、集、灭、道。虽然没有人可以度，你仍然可以缘着真如而安住，乃至死后入无余涅槃，仍然是真如。真如永远都存在，它不是假名施设的真理。

「苦」是什么？就是不愉快，可以分为三苦或八苦。三苦，就是苦

苦、坏苦、行苦。<sup>34</sup>八苦，就是生、老、病、死、憎怨会、求不得、爱别离、五蕴炽盛。

「集」就是产生苦的原因，把有为法当成我或者我所，这个是见地上的原因；还有一个是属于习气方面的原因，就是贪爱。这两个东西都会造成苦。因为你把有为法当成我或我所，接下来就会在这上面取相分别。对喜欢的东西产生贪爱，对讨厌的东西产生嗔恨。然后你会去追求贪爱的东西，逃避你讨厌的东西，这就是招集烦恼的原因。简单地说，就是邪见跟贪爱习气，这两个原因造成痛苦，称之为「集」。

「灭」，就是灭掉烦恼的状态。灭掉一部分的烦恼是分证解脱，断掉全部的烦恼是究竟解脱，也称之为涅槃。

什么是「道」？就是八正道：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。正语、正业和正命是戒律。透过正思惟，得到正见。忆持正见即是正念，正念相继称之为正定。努力修持前七法称之为正精进。这里面最重要的是正见和正定。正见对治邪见，正定对治贪爱习气。

我觉得八个太多，应该有一个总持门。假设你是一个特种兵，身上带好几种武器，但一定要选一种作为主要的武器，要是没有主要的武器，碰到敌人的时候都要想一想，你很快被人家杀了。

同样的道理，你碰到烦恼的时候，用什么东西来对治，要是你还在那里想：「我现在是要正念？正命？还是正定？」你想的时候，烦恼已经控制你一段时间了。所以，我们只用一个方法来总摄一切，把所有的知见和方法都统摄起来，称之为总持门。我推荐的总持门是：「一切有为法皆是第八识流注种子现起的功能差别，若离业力与妄想，它们什么都不是。」简称为「不是句」，这是实证佛教学派的宗旨。「不是句」是正见。忆持「不是句」便是正念。正念相续就是正定。处于正定之中，各种戒律自然都可以守得住。

<sup>34</sup> 参见《实证佛教修行方法》第四章第一节第一项〈苦苦、坏苦、行苦〉。

## 实证因明学

八正道，真观经常背不全，我也不觉得丢脸，因为我们的「不是句」已经含摄了八正道。初学者常常在取相分别，在不一样的取相分别中，会有不一样的对治方法，这是初学者面临的问题。学一段时间之后，你就应该转进，用一个方法把所有的知见跟方法统摄起来。

苦和集与烦恼有关，灭和道与解脱有关，合起来就是四圣谛。它是基础佛学。在证初果之前，绝大部分的人都已经学过。既然声闻法的核心法义集中在怎样灭除烦恼，所以只要懂得四圣谛，人家来问你有关涅槃、解脱的问题，你不会被人家问倒。

（问：集谛包括善恶吧？）佛教对于善恶没有那么关心，但并不是不讲，因为善恶都是烦恼，烦恼重称之为恶，烦恼轻称之为善。比方说，像有的人做好事，想要让别人知道他，所以他会去告诉别人，很在意「我做了好事以后人家会不会感激我」。我们还是会说他是善，对不对？他有一点点烦恼，以世间法来讲不是那么严重，所以我们定义：烦恼轻就是善。

烦恼轻一点的，死后可以生到欲界天。如果烦恼更轻，离开欲界烦恼，可以到色界或无色界，但仍然不能离开轮回，因为他一直有邪见。所以，邪见才是重点，而不是善恶。一般人断掉三缚结的时候，贪爱还是很重，初果人基本上都是这样。外道的仙人证得初禅以上的禅定，甚至可以肉身飞行，贪爱比初果人淡泊，但还是离不开轮回。

邪见才是造成你不能解脱的根本原因，把邪见断掉以后，剩下的就是习气，久了自然就会慢慢消磨掉。没有邪见的人，习气迟早会断掉。会花多久的时间？声闻人最多只要七返人天。菩萨必须留惑润生，因此要将近两个阿僧祇劫，才能成为菩萨阿罗汉。这时间非常长，但是大家不用担心，大乘见道的人可以经常住在本来自性清静涅槃当中，对他们来说，生死轮回只是游戏神通而已。

## 作业

现观边智谛现观，能于一切安立谛中，问答善巧为业，速疾通慧为业，能引此后现观为业。

现观边智谛现观，能在四圣谛中善巧地问答，能让人很快地增长智慧，也能引生究竟现观。

四圣谛本身通于世俗谛，也就是说，它可以用语言文字去讲，在见道不久，他在这方面就通达了，证初果之后很快他就证得「现观边智谛现观」，能够通达四圣谛。通达以后，能够「问答善巧为业」，就是说能够善巧地问答，别人来问，他可以回答，他也可以去问别人，去启发别人。

例如，有的人因为钱不够用，所以烦恼。你就可以追问他，让他知道烦恼的原因是从哪里来。没有钱本身不会构成烦恼，大家可不可以意会到这一点？如果我生活在物产很丰富的地方，肚子饿的时候，摘水果来吃；渴的时候，饮用很干净的河水。下雨时，可以住山洞。因为没有人跟我比较，所以我并不会觉得没有钱是个问题，生活还是过得很好，对不对？

所以你应该知道，没有钱本身不会构成烦恼。你可以一步一步逼问他，让他知道「把有为法当成我或我所，才会有烦恼」。你可以用这种方式，帮他导出最后的答案。这要观察对方的根器，再帮他穷本溯源。

而且还能够「速疾通慧为业」，就是能够让你自己很快地增长智慧。假设我们要去教另外一个人，如果说这个人的根器很好，在问答善巧当中，他可以很快通达智慧。但如果他的根器比较钝，你可能花很多力气，对他也没什么太大的用处。

最后能够引生「究竟现观」。实际上这个不只是它本身，因为你到这个地步，前面四种现观一定都具足了。五个现观产生很大的力量，最终让你变成阿罗汉。

## 几种

如现观智谛现观，当知现观边智谛现观……亦尔。

就像现观智谛现观有无量种，现观边智谛现观也有无量种。

## 第八章 究竟现观

「究竟现观」是阿罗汉成就的现观。虽然某些人可以不用经过初果、二果、三果，直接证阿罗汉，但是他证阿罗汉的时候，前面五种现观也一定会同时满足。

### 定义

云何名为究竟现观？谓由永断修所断故，所有尽智、无生智生。或一向出世，或通世出世。于现法中一切烦恼永断决定故，于当来世一切依事永灭决定故，名究竟现观。

什么叫究竟现观？这是指永断修所断烦恼（贪、嗔和五上分结），所有的尽智和无生智生起。可以说它一向出世，也可以说它通于世间和出世间。现世中的烦恼已确定断除，未来世烦恼所依的「有」（染污种子）也确定灭除，称之为究竟现观。

究竟现观是阿罗汉果的境界，真观没有现量，所以在这个地方，基本上是依文解义。这里的「阿罗汉」包括菩萨阿罗汉，也就是八地菩萨。

「究竟现观」是「由永断修所断故」，「修所断」是指修所断烦恼。烦恼分成见所断烦恼和修所断烦恼两种，见所断烦恼就是三缚结。三缚结是我见、疑见和戒禁取见。修所断烦恼是贪、嗔和五上分结。五上分结是色界爱、无色界爱、无明、我慢、散乱。

欲界爱在三果的时候断掉，欲界爱属于五下分结，三果会把五下分结断掉。剩下的五上分结，是三果以后才去修断。五上分结的内容大家不用太介意，因为菩萨在第二个阿僧祇劫，才去断五上分结，如果你急急忙忙就把它断掉了，对你并没有什么好处。因为菩萨要留惑润生，这要一直保

留某些烦恼，而五上分结必须保留到将近八地。

有欲界爱就会有贪和嗔，菩萨对众生的嗔恨比较容易断掉，但是其它嗔恨，要拖很久。贪和嗔是相对的，如果你有男女爱没有断掉，你一定会跟男女爱有关的嗔。比方说你喜欢一个美女，人家并不喜欢你，你就会有一种挫折感，一种不愉快的感觉，那种感觉其实也是嗔，但这种嗔并不会让你想去伤害对方。

如果人家欺负你，你并不会因为这样子，就把他从救度名单中除名。你的救度名单应该包括一切众生，但有时候你气起来说：「你这个人太恶劣了，对不起，我不愿意度你。」有没有这样子？有些菩萨会这样，他不一定会把这个意思讲出来，但他会在心里这样想，有时候也对那个人做违背菩萨戒的事，这就是忘失菩提心。

菩萨断掉贪嗔，证三果解脱，差不多要到第一个阿僧祇劫满。断掉五上分结，要到第二个阿僧祇劫满，时劫长得吓人。大家可以参考《菩萨善戒经》，里面详细解说菩萨道和声闻道的差别。<sup>35</sup> 一般人所知道的修行方法，不是外道知见就是声闻道。有的人虽然发愿「度尽一切有情」，自以为在修菩萨道，但是在实际修行的时候，却是以断烦恼为主，这就不是菩萨道。菩萨留惑润生，要拖到第二个阿僧祇劫满，证得八地菩萨，才「永断修所断烦恼」。

这个时候他就产生了尽智和无生智。尽智和无生智可以说一向出世，也可以说它们通于世间和出世间。你可以跟现观边智谛现观做比较，它也是通于世间和出世间。在声闻见道的地方，《瑜伽师地论》讲得比较详细。到「究竟现观」，大部分人根本就还没有证得，分类那么仔细就没有什么意义。

（问：声闻道是以解脱烦恼为主，菩萨道是以行菩提愿为主，对吧？）没有错，解脱道是自利，菩提愿是利他。我曾经施設一个问答：如

---

<sup>35</sup> 也可以参考《快来做一个菩萨吧》第四章第四节〈菩萨戒与声闻戒的差异〉。

果你是一个男性出家人，碰到一个美女，在河里洗澡，身上什么都没穿，不小心快要溺死了，你会不会伸手去把她拉上来，以致最后把持不住，跟她结婚去？或者见死不救，不久证得阿罗汉。菩萨种性会选择救人，声闻种性会选择证得阿罗汉。

大家可以体会中间的差别，你到底要先利益别人，还是先利益自己？如果你选择先利益自己，这是声闻道的修行方法，你既然选择利益自己，当然就不必管众生有没有得度，你自己先证阿罗汉入无余涅槃，这比较重要，这就是差别所在。如果只要自利，那是很快的，声闻初果之后，最慢七返人天就可以入无余涅槃。一个人的烦恼有限，没有那么难断，见道以后，最多七返人天一定能证阿罗汉果。

但是，菩萨发菩提心，初步懂得「诸法空相」的道理以后，还要经过两个阿僧祇劫，才有办法断掉这些烦恼。你可能会觉得菩萨道很麻烦，但正是因为这样，菩萨的智慧和福德不是声闻缘觉可以比拟的。初住以上的菩萨（毕竟菩萨）在佛法当中的地位，超过一切的声闻缘觉。修菩萨道的人千万不要因为自己不是阿罗汉，就觉得羞愧。

七住菩萨证本来自性清净涅槃，所以从七住以上的修行，对他来讲都是一样的，只要他愿意，可以随时安住在那里。七住菩萨住在真如三昧当中，就是在本来自性清净涅槃当中。涅槃没有差别相，本来自性清净涅槃并没有比阿罗汉的有余涅槃差，两者都是解脱，没有高下之分。

对菩萨来讲，从七住以上，一直到究竟佛，中间全部都在涅槃。菩萨在八地证有余涅槃，成佛的时候再证无余涅槃和无住处涅槃。菩萨道是离开时间相的，时间长短完全不是问题。就好像你做一个梦，梦境的时间长短并没有差别，当你知道一切都如梦如幻，这些东西本质上也就是涅槃。

「或一向出世，或通世出世。」这个部分和初果有点像了，初果出世间的部分是现观智谛现观，它只缘于真如，真如就是出世间，所以那种智慧是纯粹的出世间智。但现观边智谛现观，讲四圣谛，四圣谛可以在世俗

谛中讨论，也可以让你住于胜义谛，这通于世间和出世间。初果就已经是这样，何况是证到阿罗汉，当然不可能不通达世间智。

「于现法中一切烦恼永断决定」，在现世中烦恼断尽不会复起。未来世会不会重新现起烦恼？这个就是后有种子的问题，因为他已经把染污种子都灭尽，所以不会再有后有。这个是用声闻法去讲的。八地菩萨有没有后有？可以说有，也可以说没有，为什么呢？如果用世俗谛来讲，菩萨既然要一世一世地来到人间，就会有五蕴，可以说菩萨有后有。但是对菩萨来讲，这些后有是如梦如幻的存在，说它没有也可以。

声闻要把有为法断得干干净净，但是在菩萨来讲，有跟空（没有）没有差别相，三界一切有为法本来无生（等于不存在），不异于涅槃。《心经》有一句话大家一定要经常去思惟它：「诸法空相，不生不灭、不垢不净、不增不减。」「后有」是不是属于诸法？诸法就是很多有为法，这些有为法既没有出生过，也没有消灭过；它既不是干净，也不是肮脏；它不会增加，也不会减少。这算什么呢？这不就是涅槃吗？菩萨要经常去思惟这个道理，七住以后，只要你愿意，就可以安住于本来自性清净涅槃，有时候你会忘失，忘失也无所谓。《圆觉经》讲：「得念失念，无非解脱。」这是本来自性清净涅槃的境界。所以大家千万不要因为菩萨道要修那么久，就产生害怕的心理，完全没有必要。菩萨所成就的智慧，不是声闻缘觉所能够想象的。

（问：六住会忘失，七住也会吗？）也是会的，忘失并不是什么严重的问题，真观也会失念，但不会丢失「诸法空相」的无间作意。因为念是别境心所有法，意识又只能缘于一境，它没有办法经常这么保持着，甚至当习气来的时候，你一直想着不愉快的事情，那是满痛苦的。十住菩萨一定会有「一切法真如」的无间作意，因为十住菩萨能够眼见佛性，一定会有真如三昧，这个情况是完全不一样的。七住甚至连三昧都没有，所以失念是很平常的事情。十住会不会失念？会的，因为不失念，是很后面的事情。

据说有五种不退，第一是信不退，就是说你对于佛法的信心不会退失，这个比较容易，十信满足的时候，进入初住位，得信成就发心，就可以信不退。

第二是位不退，这个位置不会再退转，七住菩萨是位不退。

第三是行不退，行不退就是说，你一直在正行当中，不会退失掉。

第四才是念不退，每一个念头都没有退失。萧平实老师讲，有一次因为原先安排的事情被取消，他在等待的时候因打坐而入定，非常轻安，他突然间想：「以后每天都能够这样子坐一个小时，不知道有多好？」接下来他就想：「不能这样，对菩萨来讲，打坐是在浪费时间。」打坐只是在体验轻安，智慧和福德都没办法增长。所以对他来讲，修习禅定是为了搞清楚禅定当中的那几个法，并不需要经常住在禅定当中。当他起念「以后我每天都打坐一个小时」，属于念退，然后他下一个念头就知道不能这个样子，行不退的菩萨有可能是这样。

第五是究竟不退。

（问：五不退有对应的位阶吗？）萧平实老师说：初住是信不退，七住是位不退，初地是行不退，八地是念不退，究竟不退是佛。

何等名为出世尽智？谓若智于尽无分别。

对于「此世烦恼永尽无余」无有分别的智慧，称为出世尽智。

何等名为世出世尽智？谓若智于尽有分别。

对于「此世烦恼永尽无余」有分别的智慧，称为世出世尽智。

刚才是「出世尽智」，现在是「世出世尽智」。这个智慧是有分别的智慧，跟「现观边智谛现观」有关联性。

何等名为出世无生智？谓即此依事灭因义故，于当来世依事不生中所有无分别智。

对于「未来世不再出生」无有分别的智慧，称为出世无生智。

何等名为世出世无生智？谓于当来世依事不生中，所有分别智。

对于「未来世不再出生」有分别的智慧，称为世出世无生智。

无生智又分成两种，一种是出世的无生智，一种是既是世间又是出世间的无生智，这个我就不多解释了，总之你可以看到，阿罗汉有尽智，也有无生智，尽智和无生智都各分成两种，共有四种智慧。这不是真观现量所及，依文解释就好。

## 相貌

若有成就究竟现观者，终不复能犯于五处<sup>36</sup>，亦不复能，乃至故断诸傍生命，不与而取，行非梵行，习淫欲法，知而妄语，蓄积财宝诸妙欲具而受用之，亦不怖畏不可记事亦不妄计，所有苦乐自作他作，自他俱作，非自非他为因而生。

有成就究竟现观的人，绝对不会再去五个地方（王家、屠羊家、卖酒家、倡妓家、贱民家），也不会再故意杀害畜生、不与取、行淫、妄语，为了受用而积蓄财宝等物，不会害怕有什么命题无法判别（例如世界有边无边等），也不会妄计目前所受的苦乐是自作、他作、自他俱作或非自作非他作。

---

<sup>36</sup> 《瑜伽师地论》卷16：「于五处远离者，谓所行无犯，略有五处，诸苾刍等，非所应行，谓王家、唱令家、酤酒家、倡秽家、旃荼罗及羯耻那家。唱令家者，谓屠羊等，由遍宣告，此屠羊等成极重罪，多造恶业，杀害羊等故。」(CBETA 2020.Q1, T30, no. 1579, p. 368a28-b3) 羯耻那，是指屠狗或食狗人。

真观虽然不是阿罗汉，但这段基本看得懂。阿罗汉知道自己什么样子，根本不需要看这个，这是写给还没有证阿罗汉的人看的。

不能去「五处」是出家人的戒律。出家人一旦证了阿罗汉果，不会故意违犯这些出家戒。五处，就是五种地方。王家是贵族。唱令家是杀羊的人家。酤酒家是卖酒的人家。倡秽家就是娱乐和色情场所。旃荼罗是贱民种姓。羯耻那是杀狗或吃狗肉的人，也属于旃荼罗。旃荼罗及羯耻那家，就是他们的住所。

「故断诸傍生命」的「傍」应该是念作「旁」不念「谤」。傍生就是畜生。阿罗汉不会故意杀猫杀狗，当然更不会杀人。

不与取，就是窃盗、侵占、抢夺、诈骗这类的财产犯罪。

非梵行就是性行为，包括自慰。这是讲出家戒。行非梵行和习淫欲法是同一件事情，这个三果以上就不会犯了。

「知而妄语」就是撒谎。

「蓄积财宝……而受用之」就是搞了很多钱，超过他的需求很多。这讲的也是出家戒。

「蓄积……诸妙欲具而受用之」，存了一些娱乐用品，自己来享受。这也是出家戒。

「不怖畏不可记事亦不妄计」。佛教有所谓的十四无记，就是有十四个命题，不能回答是，也不能回答不是。即世间常，世间无常，世间常亦无常，世间非常非无常，世间有边，世间无边，世间亦有边亦无边，世间非有边非无边，如来死后有，如来死后无，如来死后亦有亦非有，如来死后非有非非有，命身一，命身异。

世界有边或无边，为什么没有办法回答？因为众生有业力，就会有地方让众生生存，众生不可能到达世界的边际。《楞严经》说：「空生大觉中，如海一沤发。」在很多有情的阿赖耶识，共同交织的大觉性海当中，因为众生有共同的妄想，突然间一个空间就出现了。这个空间不是真实

有，再去问它是有边无边，都是戏论，不需要回答。阿罗汉不会害怕别人提出这种问题。

菩萨的智慧超过声闻阿罗汉，虽然八地以前没有尽智跟无生智，但对于十四无记，菩萨完全可以理解。世界本身就是一个假名，是一个梦幻当中现起的，譬如电脑游戏，里面有一个游戏世界，这个游戏世界是有边还是无边？那个世界是假的，你去说他有边还是无边，你觉得这样有意义吗？所以这属于不可记说，意思就是说，没有办法去正确地判别它，回答是或不是都有过失，所以干脆不回答。

接下来也是属于见地的，就是你现在所受的苦乐，到底是自作？他作？自他俱作？无因而生？声闻法讲因缘生。大乘法讲诸法空相，本来无生。这个问题，有一个前提，苦乐是真实有。也就是说这是依于妄见而问。小孩子两三岁的时候，搞不清楚电视影像是假的：「刚才那个小孩子怎么不见了？他是不是等一下还会再回来？」你要怎么回答他？最正确的回答就是根本就没有小孩子，那个小孩子就是假的嘛！如果你说「等下会回来」，或者说「他不会再回来了」。你这么回答，会加强他错误的观念。同样的道理，如果有人问菩萨：「苦乐是怎么来的？是我自己造的？还是有个上帝造？还是说上帝跟我一起造？或者说它是无因而生？」最正确的回答，就是要跟他讲「苦乐从来都没有出生过」，只是如梦如幻的存在。所以这个苦乐，无论是自作，他作，自他作，非自非他，无因而生，全部都是错误，阿罗汉不会有这样的邪见。

最后，是命与身的关系。命，相当于「我」（第八识）；身，相当于五蕴身。第八识在五蕴身上作用，才可以显示第八识的作用。五蕴身毁坏，第八识也无法继续在五蕴身当中作用，因此不能说命异于身。色身毁坏之后，第八识可以继续存在，因此不能说命与身是同一回事。

以上是究竟现观的相貌。

## 自性

尽、无生智等为自性，或此俱行菩提分法为自性。

究竟现观的特征是尽智和无生智，附带一些菩提分法。

刚才讲过，尽智是烦恼永尽的智慧，无生智就是未来世不再出生的智慧。还会附带一些菩提分法。菩提分法就是道品，总共有37种，旧译为三十七道品。阿罗汉会不会缺少某些菩提分法？这是有可能的。因为三十七道品中的四如意足是神通，阿罗汉不一定具足。

## 作业

究竟现观，能引第一现法乐住为业，解脱一切生死大苦为业，住持最后身为业。

究竟现观，能够引生第一现法乐住，能够解脱一切生死大苦，能够住持最后身。

「第一现法乐住」。「第一」就是最好的，「现法」就是现世。在现世当中，他已经完全没有心理的烦恼，只有身体小小的烦恼，跟活在这个世界的有情比起来，他能够享受最上等的解脱之乐，这叫第一现法乐住。

「解脱一切生死大苦」，就是他能够解脱生死轮回当中的这些苦。

「住持最后身」。他现在这个色身就是最后身，接下来没有其他的五蕴身，不再轮回了。很显然，这也是在讲声闻阿罗汉。

## 几种

如现观智谛现观，当知……究竟现观亦尔。

就像现观智谛现观有无量种，究竟现观也有无量种。

## 第九章 六种现观的因果

思现观以佛出世亲近善士听闻正法相续成熟如理作意为因，以所作业为果。如思现观，一切现观当知亦尔。此中差别者，信现观亦以余现观为因，戒现观亦尔。现观智谛现观亦以思现观为因，亦以顺决择分善根为因，亦以自种姓为因。现观边智谛现观亦以现观智谛现观为因，究竟现观亦尔。

六种现观共同的因都是相续成熟的如理作意。信现观、戒现观也以（顺序在前的）其它的现观为因。现观智谛现观也以思现观、顺决择分善根（暖、顶、忍、世第一法）和自身的种姓为因。现观边智谛现观、究竟现观也以现观智谛现观为因。六种现观的果，如标题「作业」所述，例如：「戒现观解脱恶趣众苦为业。」

这是讲，要怎么修出六种现观来。六种现观共同的因，都是相续成熟的如理作意。这个如理作意，要有佛出世，然后有善知识出来弘法，你去听闻，如理思惟，产生相续成熟的如理作意。这才是可以出世间的修行方法。

但有些佛教徒观念中的修行，就是打坐修定，要不然就是观想，还有一些强调修善，包括吃素、放生、布施、供养、称名念佛等等。你当然可以修这些，但你要抓到重点。出离世间，真正的重点一定是如理作意。

所谓的如理作意，就是世界观要符合事实。比方说，五蕴是常还是无常，这必须要符合事实。这是可以正确回答的命题，跟刚才的十四无记不一样。你在修证上，必须判别清楚，五蕴常或无常。这必须符合事实。你要跟世间智者的想法一样。记住，是世间智者，而不是世间的愚痴人。如果世间只有少数几个智者，你要跟那几个智者一样，而不是要跟一大堆的愚痴人一样。像有些人喜欢说：「大家都是这么说的。」这不是理性的态

度，因为人数多寡与对错没有必然的关系。在修证上面更是如此，大部分的人是凡夫，出世间圣贤没有几个，要是你遵循多数人的看法，你永远都是凡夫。

作意是「五遍行」（触、作意、受、想、思）之一，它可以随时存在。《成唯识论》说：「作意，谓能警心为性，于所缘境引心为业。谓此警觉应起心种引令趣境，故名作意。」就好像电脑游戏，玩家进入某个地方，电脑就会输出资料，形成玩家所在地的样子。我们处在一个共业环境当中，便有相对客观的事物，能够得到世间智者共同的认定，这样的认定称之为事实。佛教认为有为法皆是第八识流注种子现起的功能差别，我们以为自己在世间移动，实际上并没有世间，而是种子不断流注让你以为自己处于世间（实际上也没有「自己」，它只是种子流注产生的错觉）。

在种子流注当中，有一种流注形成个人的世界观，这也属于作意，其中符合事实的作意，称之为「如理作意」。反过来说，就是「不如理作意」。例如，当你搬一纸箱的书到屋里，后来去忙别的事，这时候有人将纸箱里的书取出，但你并不知情，仍然以为纸箱里全是书，使了很大的力气搬动纸箱，才发现纸箱是空的。在这个例子当中，以为「纸箱里全是书」就是一种作意，而它不符合事实，所以是一种「不如理作意」。如果你知道已经有人将书取出，搬纸箱时就不会用那么大的力气，你的认知符合事实就是「如理作意」。作意是一种没有语言文字的世界观，随时以种子流注的方式，影响我们的行为。

核心真相的「不如理作意」实际上就是「无明」。例如，「五阴是我」的无明，实际上是以「不如理作意」的方式影响着我们。当我们接触境界时，如果有如理作意，便称为「明触」。如果接触境界时，有不如理作意，便称为「无明触」。「触」是五遍行之一，十二缘起的第五支。有「无明触」便会流转生死，有「明触」才能斩断生死流转。

相续成熟的如理作意，意思是说，如理作意的范围越来越大。例如，

你先观察色阴无常，确认所有的色阴都无常，如理作意的范围就是「色阴无常」。你再观察受阴无常，确认所有的受阴都无常，如理作意的范围就包括「受阴无常」。持续观察想阴、行阴、识阴，如理作意的范围就会扩大为「五阴无常」。这就是相续成熟的如理作意。

相续成熟的如理作意是六种现观共同的因，可知它的重要性。在佛教的修行当中，最重要的是观行跟如实知见，观行是因，如实知见为果。观行是一种修行的方法，包括观察、思惟和抉择。抉择是很重要的，最近有人在建立九识说，发在朋友圈，你要判断哪个是对的，哪个是错的。选对了就会省掉很多时间精力，选错了就要走弯路。他在这个时候选择九识说，将来发现八识说才是对的，再转回来，时间都浪费掉了。择法错误很可能下三恶道，这是很严重的事情，除非你是见道位以上的圣贤。见道位以上的圣贤，大不了慢一点，不会退转。这样大家就可以知道如理作意的重要性。

信现观和戒现观，也以其他现观为因。例如思现观可以生起信现观和戒现观，思现观或信现观可以生起戒现观。

现观智谛现观也以思现观、顺决择分和自身种姓为因，这个前面讲过，只有种姓的部分没讲。有一种不般涅槃种姓，这种人想要见道，是不可能的，必须等他转变成其他种姓。种姓是五蕴的特征之一，它会反复地熏习，因此很难转变，但有情终究会发现自身的错误，渐次转变为菩萨种姓，乃至究竟成佛。

再来就是现观边智谛现观、究竟现观也以现观智谛现观为因。现观智谛现观就是初果证得的无分别智。要发起初果之后的后得智，乃至最后证得阿罗汉，当然也少不了初果的基础。



## 第十章 因明处导读

从现在开始到第二十二章（合计十三章），原先是属于〈地论因明处释义〉。这在《瑜伽师地论》卷15，是因明学最集中的地方，因为内容太多，所以本书将它拆为十三章。〈地论因明处释义〉曾刊在微信「正法沿流」公众号，但是因为太难，虽然有白话解释，大部分的人还是看不懂，后来真观又在直播中讲解。现在的内容是从直播课程整理出来的。

云何因明处？谓于观察义中，诸所有事。

什么是因明处？就是所有与观察义理相关的事。

一位懂梵文的朋友告诉我，「义」这个字，有时候是指义理、意义，但是也指境界、对象、所缘。因此「观察义」可以解释为观察事物，从而得到义理。佛教的各种智慧，都靠观察义理才能出生，由此可知学习因明是多么的重要。

这一段讲因明处就是观察义理，所有与观察义理相关的事。这是古代理人的措辞，现代人有一些学术上的分类，跟这个有点接近，像大学的「物理实验」，教你怎样去设计实验，从实验当中去得到结论。所以物理实验也属于因明学的范围。还有逻辑、辩论规则、语言学、认识论、方法论，这些现代学术相当于古代的因明学。

物理实验是研究科学的方法。比方说科学家怎么知道原子的结构？中子、电子这一类的东西，用肉眼看不到，连显微镜也看不到，科学家为什么会知道一个原子的结构是什么？现在可以画出一个图来，有中子和质子，外面有电子围绕、运转。这是怎么知道的？

J. J. 汤姆森在1903年提出原子的「葡萄干圆面包模型」：「物质是由一个一个的原子所构成，这些原子就像圆面包一样组成大型物质，中间没

有空隙。」

但是1909年，卢瑟福 $\alpha$ 粒子散射实验发现，绝大部分的 $\alpha$ 粒子都安然穿过金铂，只有1 / 8000的 $\alpha$ 粒子偏转角大于 $90^\circ$ ，甚至观察到偏转角等于 $150^\circ$ 的散射。这个实验推翻了汤姆森的葡萄干圆面包模型，而且更进一步发现，原子绝大部分的质量，集中在核心。

原子的结构很像太阳系，也就是说，原子核的部分只有一点点，其它大部分的地方都是空的，这个事情大家真的很难想象。有人提出一种看法，如果拿一把刀，往一个人脖子砍过去，会有一种很小很小的机率，砍过去以后什么事都没有发生，因为所有的原子都有空隙，如果所有的原子都经过那些空隙，就不会砍到东西。当然，一般的状况是不太可能不碰到东西，因为人的脖子跟那把刀，里面的原子非常多，总是会有物质互相碰上的。

原子的外围有电子，又是怎么回事？以前我曾担心：「电子为什么不会往中央塌陷？」因为质子是正电，这个电子是负电，应该是会互相吸引的。那时候我的想法是因为它够远，有一种运行的速度，离心力抵消了电磁效应。后来我读了一些物理书，才知道根本不是这个样子。实际上，原子之间的碰撞是经常发生的，这跟天体是不同的。哪怕是一个小行星来撞地球，地球上的生命都会毁掉十分之九。如果有一个东西跟地球差不多大，撞过来，地球一定就毁了。但是原子之间的碰撞是经常发生的，比方说，水加热以后，水分子会在里面不断地互相碰撞。为什么它的原子还是能够保持那个结构，这个你必须要做很多的观察，然后提出一个假设，再去看看，你提出的这个假设能不能符合现实。这个是自然科学的方法。

学佛法，也要用科学的严谨态度去做观察，而不是把书拿来，很快地把它读完。比方说，大家去修物理实验课，物理实验课不是让你在那边看书而已，最重要的是实验。比方说，做运动定律的实验，把万有引力的常数计算出来。这是很重要的数据，在天文学里面运用得很广泛。比方说你

看到很遥远的两颗星，它们互相运转有一定的周期，从这个周期就可以推算这两颗星各自的质量，用的就是万有引力常数。

$$G = (6.67430 \pm 0.00015) \times 10^{-11} \text{ m}^3 \text{ kg}^{-1} \text{ s}^{-2}$$

万有引力是任何两个有质量的东西，彼此之间都有吸引力，但是万有引力常数G是很小的，要用很灵敏的设备测量出数据，再用数据计算万有引力常数。学校的实验设备通常不是太好，误差会比较大，要设计很精密的实验过程，使用精密的设备，才能计算很精确的数字。这要用很多逻辑演绎法。

物理定律的发现，一般要使用归纳法。必须普遍地观察，逻辑归纳法才靠得住，而不是全部都在某个范围内观察。例如欧洲人以为天鹅都是白色的，到了澳洲才发现，竟然有黑天鹅！同样的道理，目前人类所观察到的物理现象，都是在地球周边不算太远的地方，很难保证离地球非常遥远的地方，万有引力定律还能继续适用。

我问过一位物理学者：「科学家可不可以保证万有引力会存在下去，不会哪个时候突然间不见了？」他说不能。如果有一天你在公园散步，突然间万有引力消失了，那个时候你随便一跳，就再也回不来了。

有没有谁会去担心这种事情？比如说你开车的时候，会不会担心，万有引力突然消失了，连人带车飘到空中去？很显然，我们从来不担心这种事。虽然科学家不能保证万有引力不会突然消失掉，但是大家都不担心也就够了，将来发生了再说，对不对？所有的工程师也没有人去预防，万有引力消失了要怎么办。如果真的担心，我们只能用管状的公路旅行，但这样成本太高，没有人想这么做。

在修行方面也是一样，例如「凡有生必有死」的规律，很显然是归纳出来的，因为没有人能够看过所有的东西出生，又看着它死亡。你一生当中看有情从出生到死亡，不会有几件。我小的时候，在一个冬天的凌晨，

家里的母狗生小狗，前面四只都冻死了。我看到第五只小狗出生，从母狗身上慢慢出来。后来那只小狗死了，我也看到它的尸体。出生和死亡我都看过的事例，好像只有这么一件。

如果看一个有情出生再看到他死亡，都这么困难，你想一个人怎么可以确定「凡有出生必然就会死亡」是一个规律？这确实不容易，一定要参考、运用别人的观察成果。我们读书，跟别人交谈，你就知道没有哪个人出生之后不死的，包括各种文献都不曾记载。

文献的范围很大，各种史书、报纸、传记、金尼斯世界纪录（Guinness World Records）等等，要是有一人能够活到100岁，就已经很难得了，就没有听说过有人出生之后不死的。如果有这样的人，应该有人已经活了几千年，他本人就可以用目击证人的角度，告诉你过去的历史。但是这种事情连一件都没有过。据说，印度的龙树和中国的扁鹊都活了好几百年，但最终还是死了，并没有一直不死。所以「凡有生必有死」的规律，是透过逻辑归纳法而知道的。

讲了这么多，是要告诉大家什么呢？就是科学家用了这些方法，我们也都都要用，而且要用在修证上面，这个修证主要是指观行。

《瑜伽师地论》讲六种现观，都以如理作意作为它们共同的因。这个如理作意要怎么来呢？你必须亲近善友、专心听法、系念思惟、如法修行。你要修证三乘菩提，都要靠如理作意。如理作意要观察现象，描述现象，找到现象的规律。

比如说「色阴是常」是错的，应该是「色阴无常」。你晓不晓得这是归纳出来的？因为色阴是一个笼统的概念，比方说，一条狗出生，那是色阴的出生，后来又死亡，我从这个事例当中，知道这一个色阴它是无常的。后来我又看到别的色阴，比方说一张纸被撕破，一个杯子被摔破，电视新闻报导一辆汽车被撞成稀巴烂，或者发生火灾烧掉一栋楼之类的，经过很多这样的事例。然后，我们听闻佛经，讲色阴无常，你要懂得跟现实

做比对，确定是否如实。

因此，重点是如实知见，而不是听佛经讲了这句话。佛经大家都可以看，为什么证果的人没几个？因为证果靠的是现量，而不是正教量和比量，你没有现量，就没有办法证果。

刚才讲的这些都是「观察义」，这是你从小就在做的事情。幼儿在在地上到处爬，不管什么东西，都拿来放进嘴巴尝尝看。经过一段时间，就知道哪些东西可以吃，哪些东西不能吃，用的就是归纳法，大家能不能肯定这一点？观行必须使用逻辑方法，我讲过很多次，但有些人就是在这个地方想不通，我后面再讲多少都没有用。因明学的核心义理，就是四依三量，实证佛教学派把它列为修学纲领。不遵循四依三量，后果很可怕，越精进就离解脱越远，甚至直接下地狱。

你要怎么观察才能得到确切可靠的知识，如果说它不是绝对可靠，那可靠的程度又到哪里？比方说，课本里面的知识「水分子是两个氢原子加上一个氧原子」，为什么你会接受这种说法？这些道理在因明学里面，你都必须要给它一个位置，了解这些东西在认识的体系当中，可靠不可靠，在哪一种范围之内可以接受它，这些东西就构成因明学的体系。（课本的知识是正教量。做了很多实验，加上大量的逻辑推理而确切知道的，才是现量。）

讲到因明学，一般都会联想到陈那的因明学，但陈那的因明学是错的，因为陈那的因明学没有正教量，只有现量和比量，这跟《瑜伽师地论》的因明学显然不同。而且，陈那将十分可靠的逻辑推论（这应该是现量才对），和八九不离十的推测搅混在一起，一律都分类为比量，这会造成严重的误判。但很不幸的，陈那影响了印度和中国因明学的发展，间接造成佛教修证的衰落。因此，我们应该学习的是《瑜伽师地论》的因明学，主要的内容就是第15卷的〈因明处〉。以下十二章是〈因明处〉的展开。



## 第十一章 论体性

云何论体性？谓有六种：一、言论，二、尚论，三、诤论，四、毁谤论，五、顺正论，六、教导论。

什么叫论（语言文字）体性？有六种论：一、言论，二、尚论，三、诤论，四、毁谤论，五、顺正论，六、教导论。

### 言论

言论者，谓一切言说、言音、言词，是名言论。

言论，就是一切的语言文字。

〈因明处〉在这个地方分成七项，第一项是〈论体性〉。

你有没有发现，从〈论体性〉〈论处所〉，一直到最后的〈论多所作法〉，全部都有「论」这个字？这里将「论」定义为「一切言说、言音、言词，是名言论」。用现代的话来讲，言论就是一切的语言文字。

在现代学术里面，跟因明学高度相关的是语言学（linguistics），包括语法学（文法与逻辑）、语意学和语用学。这个是有根据的，整个因明学全部都在探讨「论」，而「论」就是一切的语言文字。

当然，你可以讲，进行一种逻辑推理的时候，不一定要把它讲出来，如果大前提是「所有的人都会死」，小前提是「吕真观是人」，得到一个结论就是「吕真观会死」，这个是传统逻辑的三段论法。这不一定要讲出来，也不一定要在心理念，但是一定会有与语言文字同类的抽象思惟。这种思惟不一定要使用语言文字，但是它一定可以表达成语言文字。运用语言文字，比较容易检查，是不是有思惟上的漏洞、推理上的谬误或者是瑕

## 实证因明学

疵。

因明学认为，一切的「论」都跟语言文字有关，所以因明学就是语言学。虽然现代语言学跟佛教的因明学，讨论的范围有一点差异，但是大部分的范围是重迭的。

## 尚论

尚论者，谓诸世间随所应闻，所有言论。

尚论，是指世间人认为正当的语言文字。（其中有些部分属于凡夫知见，例如人本主义、民族主义。）这里所谓的世间人，是指世间智者，有些愚痴人认为正当的，例如纳粹主义、法西斯主义，并不包括在内。

大家注意看「尚论」的定义是「谓诸世间随所应闻」，「应闻」就是你应该听到的话，所以这个是世间人认为正当的语言文字。世间人并不是出世间智者，所以里面大部分是凡夫知见，包括人本主义和民族主义。凡夫知见的恣样非常多，我们不在这个地方说。

人本主义讲的是自我实现，它把人的需求分成很多层，最底层的需求是生理需求，其次是安全需求，第三是爱和归属的需求，第四是尊严需求，第五是自我实现需求，第六是超自我实现需求。底层的需求要先满足，才会想要满足上层的需求。自我实现，也就是说，达到人生的目标，自我得到实现，他有一种自信，得到幸福。

这里面的「自我」很显然是五蕴，五蕴才有实现不实现的问题，如果一直不能实现，他怎么办？有人讲：「我30岁之前，要赚很多钱，变得很有名，或者很有地位，不然我就自杀。」这也是自我的实现，属于人本主义。

（问：既然语言与世界有相应的关系，可否观察语言文字，以取代对

世界的观行？）你的理解跟现实有相当的误差。语言文字是对现象抽象的描述，但没有办法完全描述现象。比方说「吕真观」是代表这个五蕴的语言文字，对不对？但是你晓不晓得，有很多特征「吕真观」根本就没有描述。如果多写几个字，比方说「吕真观是一个60岁的男人，是一个宗教学博士等等」，不管你写多少个字，你能够具体描述现实当中的这个五蕴身吗？很显然是不行的，你不管用多少语言文字去描述，你都没有办法把一个现象描述清楚，因为一个现象有太多的特征了。比方说我身上有多少细胞，如果我感冒，身上的感冒病毒可以暴增到几十亿个。这些细胞和病毒就这样生生灭灭的，请问你怎么去描述？你有那么大的本事可以去描述吕真观这个现象吗？我昨天的想法是什么，我今天的想法是什么，你有那个本事去描述吗？所以大家必须要了解一点，语言文字是对现象的抽象描述，它必须省略大量的细节。

人跟非人，这个暂且可以说是两种可能，但有时候我们真的弄不清楚，比方说胎儿算不算人？杀胎儿，要不要按照杀人罪判刑？我想看法可能就会不一样了，对不对？还有尸体算不算人？或者畸形胎，像一个球，里面有心脏在跳，有人把它杀了，这样构不构成杀人？所以你可以发现，语言文字跟现实不是那么容易对得上。

人本主义算是讲完了，那民族主义呢？民族主义本身也是一个很大的问题，比方说，要怎样才可以构成一个民族，国父孙中山先生认为民族的形成有六种原因：血统、生活方式、语言、宗教、风俗、民族意识。现实上远远没有那么简单，比方说血统，传统的汉族地区应该是没有白种人，如果欧洲跑来一个白人，跟我们这里的人结婚，将来他的孩子到底是中国人还是欧洲人，这都不好说，对不对？

再讲宗教，如果信仰伊斯兰教的地区就是一个国家，我们现在国境之内有很多穆斯林，难道他们就属于其他的国家吗？所以，这个民族就很难确定了。希特勒认为荷兰人是日尔曼人，所以荷兰被纳粹征服之后，如果

他们反对德国，反对希特勒，是当成叛乱罪来处刑。而实际上，荷兰人根本不承认自己跟德国人是同一民族。

我们根本不知道民族的范围到哪里，你要去主张说「别人来欺负我们这个民族，我们要怎么样」，有时候会造成困扰。中国境内以汉族为主，民国刚成立时号称是汉满蒙回藏五大族。实际上中国的少数民族至少有几十个以上，如果仔细去拆分，至少可以拆到100多个。像内地这边的分类，台湾只有一个高山族，但至少要有9族，13族或更多，所以你要怎么计算呢？这真的是太困难了，所以后来我们干脆整个叫中华民族，但仍然很难确定，因为在民国时代，外蒙古（现在的蒙古国）属于中华民国，后来又独立成一个国家，你是否认为蒙古人属于中华民族的一部分？这里面有很多困难点，实际操作起来，很容易引起争论甚至战争。所以这样大家就知道，所谓的世间人认为正当的语言文字，例如人本主义跟民族主义，有发生问题的可能性，出世间智者不一定认为正确。

有一些则是世间的愚痴人，他们提出来的主张，我在这边列出了两个。一个是纳粹主义，二战时纳粹党主张「德国人是阿利安人，阿利安人是最优秀的民族」，后来发现阿利安人跟德国人范围根本不一致，他们立论的基础，经不起历史的考证。第二是法西斯主义，「法西斯」这个词源自意大利，后来极端的国家主义，大家都称为法西斯主义。

从事后来看，你知道纳粹主义和法西斯主义是错的。但如果你是二战之前的德国人，你知不知道纳粹主义是错的？你不见得知道，因为当时的纳粹党掌控了宣传部门，他们严格控制了德国的报纸、广播还有各种文学作品，所以当时的德国人差不多都接受希特勒的领导，乃至去屠杀犹太人，造成很恐怖的后果。

当时的社会，一定会有很多人反对这种想法，比方说，犹太人在德国被人家宣传成这么糟的时候，美国人怎么看？英国人怎么看？他们的想法肯定不一样。实际上，除了纳粹党人之外，到其他的地方，可能没有人认

同这个，所以这个东西不是「尚论」，因为世间智者会反对它，法西斯主义也是一样。当它有势力的时候，受到这种教育和宣传影响的人，就会认为这是正当的。

世界各地的历史上，有各种不同的思想，流传的时间不是很长，没有得到世间人的认同，不是这里所说的尚论。尚论是一般人认为正当的语言文字。

## 诤论

诤论者，谓或依诸欲所起，若自所摄诸欲他所侵夺，若他所摄诸欲自行侵夺，若所爱有情所摄诸欲，更相侵夺，或欲侵夺。

诤论（斗争的语言文字）有四种：

一、依诸欲所起，有的是因为自己的受用物被人侵夺或图谋，有的是别人的受用物被自己侵夺或图谋，有的是所爱有情受用物被人侵夺或图谋，有的是他人所爱有情受用物被自己所爱有情侵夺或图谋。

（有些喜好斗争的，便说出各种歪理和伤害别人的话，这称之为诤论。）

欲侵夺，白话为图谋，意思是打算侵夺，但还没有达到目的。

诤论是跟斗争有关的语言文字。第一种是自己或爱人的受用物被人侵夺或图谋。这包括国家之间的战争，比方说某一个没有办法住人的岛，但是它牵涉到渔产、海底石油等资源，它是属于自己所爱的人的受用物。这被人家侵夺了，或者被人家图谋了。图谋就是人家打算跟你抢，但是还没有达到目的，你还是会骂他，这种就是诤论。

又比方说，纳粹党要加害犹太人之前，他们讲很多很多的话，说犹太人抢走德国人的资源，造成德国人的痛苦。最后就是要消灭所有的犹太人，包括出生不久的婴儿。

若无摄受诸欲，谓歌舞戏笑等所摄，若倡女仆从等所摄，或为观看，或为受用，于如是等诸欲事中，未离欲者，为欲界贪所染污者，因坚执故，因缚着故，因耽嗜故，因贪爱故，发愤乖违。喜斗争者，兴种种论，兴怨害论，故名诤论。

二、无摄受诸欲，这是指（并非少数人独占）公众能够共同受用的，例如歌舞、戏剧、相声等。未离欲的人在这些事物上面，产生欲界贪的染污，因为坚执、缚着、耽嗜、贪爱，生气而作出不正当的事。有些喜好斗争的，便说出各种歪理和伤害别人的话，这称之为诤论。

第二种诤论，它不是少数人独占的东西，但是大家一样会起诤论。「歌舞戏笑等所摄」，这是指娱乐圈。比方说有人喜欢听那英唱歌，另一个人喜欢汪峰。一个人说「汪峰唱的不好听，那英才好听」，然后汪峰这边的歌迷不高兴了「你怎么可以这样讲，人家汪峰的才是好听」，就在那边彼此吵起来了。这个东西就是「无摄受诸欲」，它不是少数人可以独占的，大家都一起听不就好了，但在这里面他还是可以做出一些奇怪的事情来。

「因坚执故」，就是你很坚定地执着在这上面。「因缚着故」，就是系缚得很厉害。「耽嗜」就是陷溺在里面。「贪爱」就是非常喜欢。「发愤乖违」做出一些不正当的事情。

或依恶行所起，若自所作身语恶行，他所讥毁，若他所作身语恶行，自行讥毁。若所爱有情所作身语恶行，互相讥毁。于如是等行恶行中，愿作未作诸恶行者，未离欲界贪嗔痴者，重贪嗔痴所拘蔽者，因坚执故，因缚着故，因耽嗜故，因贪爱故，更相愤发，怀染污心，互相乖违。喜斗争者，兴种种论，兴怨害论，故名诤论。

三、依恶行所起，有的是别人批评自己的恶行，有的是自己去批评别人的恶行。有的是所爱的人批评别人，或者被人批评。未离欲界烦恼的人，面对这些事件，为重大的贪嗔痴所蒙蔽，因为坚执、缚着、耽嗜、贪爱，互相发脾气，而作出不正当的事。有些喜好斗争的，便说出各种歪理和伤害别人的话，这称之为诤论。

第三种是依恶行所起，是从嗔恚而来的。这边有提到一个例子，他做了某些坏事，被人家批评，然后就生起气来了，讲出一些伤害别人的话，或者各种歪理来。比方说，有人去举报一个流氓，这个流氓就恐吓举报的人，说要打他。又比方说，有人插队，被人家揪出来，他生起气来就说「打死你」。

或依诸见所起，谓萨迦耶见、断见、无因见、不平等因见、常见、两众见等种种邪见，及余无量诸恶见类。于如是诸见中，或自所摄他所遮断，或他所摄自行遮断。或所爱有情所摄，他正遮断，或已遮断。或欲摄受所未摄受，由此因缘，未离欲者，如前广说，乃至兴种种论，兴怨害论，是名诤论。

四、依诸见所起，包括我见、断见、无因见、不平等因见、常见、雨众见等等。有时是自己驳斥他人的见解，有时是他人驳斥自己的见解。有时是所爱的人驳斥他人的见解，有时是他人驳斥所爱的人的见解。所谓的「驳斥」包括曾经驳斥和正在驳斥。有时是因为想要争取别人同意自己的见解。未离欲的人在这些事件，产生欲界贪的染污，因为坚执、缚着、耽嗜、贪爱，生气而作出不正当的事。有些喜好斗争的，便说出各种歪理和伤害别人的话，这称之为诤论。

「两众见」这个词，在电子佛典当中只出现这一次。朋友查过梵文本，发现应该是「雨众见」。他说：「梵文文本作 *vārṣaṅanyadrṣṭi*，藏译作 *khyu mchog pa'i tshogs kyi lta ba*，都是『雨众见』的意思。」

《大正藏》本《瑜伽师地论》卷6：「因中有果论者，谓如有一，若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论：『常常时，恒恒时，于诸因中具有果性。』谓雨众外道作如是计。」宋、元、明版藏经则作「两众外道」。

第四种是诸见所起的诤论。佛教讲的「诸见」就是各种错误的见解，包括我见、断见、无因见、不平等因见、常见、雨众见等等。这些东西，真观在《衣中宝珠》里面有解释，这里就不讲了。总之，这些都是错误的见解，错误的见解会引起诤论。用错误的观念去跟别人讲话，一概都视为诤论，这是《瑜伽师地论》的定义。因为错的一定会跟正确的东西不一致。如果你用正确的东西去纠正别人，跟别人辩论起来，并不是诤论，而是顺正论。所以重点是对错，这一点是最重要的事情。

错误的见解在佛门也存在。这讲的是自认为佛教徒的人，存在很多不一样的说法，比方说六识论和九识论。应成派中观认为只有六个识。九识这个名词曾经出现在《楞伽经》里面，但只有这个词而没有论述，论述的部分讲的都是八个识。

六识论不承认有意根和阿赖耶识的存在，这违反经教和六住菩萨的现量观察。九识论认为在八个识之外，还有一个东西叫真如，这个真如是跟前面八个识都不一样。我可以跟大家讲，八识才符合经教。

八个识，乃至一切法，都有真如性，这称之为一切法真如。真如并不是外于八个识而存在的。真如是一切法的体性，一切法本身就自带了这种不生不灭的体性。第八识虽然也有真如性，但说「第八识就是真如，别的东西不是真如」却是不对的，要是有一种见解，必生诤论，不得解脱。

有为法必定是无常、苦、空、非我，所以不能说「有为法是真如」。但只要明白它们是种子的显示，一切有为法就是一真法界的一部分，如《心经》说「诸法空相，不生不灭、不垢不净、不增不减」，既然如此，就不能说「有为法异于真如」。因此最适当的说法是：「一切有为法与真如非一非异。」

《大般涅槃经》卷8：「异法是苦，异法是乐；异法是常，异法无常；异法是我，异法无我；譬如稻米异于麻麦，麻麦复异豆粟甘蔗。如是诸种，从其萌芽乃至叶花，皆是无常；果实成熟，人受用时，乃名为常。何以故？性真实故。」这段话是在讲，从某个角度看有为法是苦、无常、无我，从另一个角度看，就是乐、常、我。无常、苦、非我、不净的法是有为法。常、乐、我、净的法是无为法。依观察的角度不同，诸法可以说是有为法，也可以说是无为法。

《维摩诘经》说：「有为、无为为二。若离一切数，则心如虚空，以清净慧无所碍者，是为入不二法门。」有为、无为的区别，不离世俗谛，这样的区别离不开种子的显示，本质上什么都不是，明白这个道理，便可以入不二法门，缘于真如而安住。

真观说过：「真如有广狭二义，狭义的真如是能藏的心体，广义的真如是一真法界。」在大乘法当中，广义的真如更加重要。广义的真如包括「烦恼即菩提，生死即涅槃」的法义，明白这个道理，才能够在生死轮回当中得到解脱。

如果你是在正确的一边，你可以去导正别人的说法，但不要侮辱别人，也尽量不要使用影响性含义太强烈的字词。如果你是属于错误的这一边，不管多么善意，或者言词多么美妙，都属于诤论。因为你会制造问题，造成大家意见上的分歧。如果更不幸的是，根本就没有人反对你，大家都认为只有六个识，那就更糟糕了，大家永远都在凡夫知见里面打转。虽然你跟所有的凡夫意见都是一样的，但是一定会跟真相（法），和有正见的人（佛、僧）起冲突。只有正见才能够让人出离世间，所以《瑜伽师地论》定义，只要是错误的见解，不管讲什么话都是诤论。

## 毁谤论

毁谤论者，谓怀愤发者，以染污心，振发威势，更相摈毁，所有言论。谓粗恶所引，或不愁所引，或绮言所引，乃至恶说法、律中，为诸有情，宣说彼法，研究决择，教授教诫，如是等论，名毁谤论。

毁谤论，是指以气愤或染污的动机，虚张声势，而发表为贬损他人的言论。包括粗恶的、傲慢的或不正经的言论，也包括曲解法义和戒律的著作和言论。

为什么曲解法义和戒律的言论被视为毁谤论？这是因为世尊未曾宣说不善的法义和戒律，但是有人说这是世尊的意思，这会让人误以为世尊没有智慧，等同是在毁谤世尊。如果立论错误，但不是在解说佛法，则是属于前述的诤论。

这个毁谤，第一就是骂人，再来就是贬损别人，例如「你没什么了不起」之类的话。还有一种情况，你虽然没有讲什么，但是你讲错误的佛法，比方说，《成唯识论》有一种说法，你把它解释错了。这等于是在毁谤玄奘菩萨。因为你把它解释错了，让人家觉得玄奘很没水平。如果你错解佛经，这也是毁谤论，因为世尊没有说这么糟的东西，弄不清楚的人就会看不起世尊。所以这种情况也把它当成毁谤论。

有时候，既是诤论，又是毁谤论。诤论是说有不一样的主张。比方说，两个国家为了一个无人岛，起了冲突。我主张这个岛是我的，他也主张那个岛是他的。这个地方就出现了分歧。而毁谤论不一定有主张，比方说，骂人「你没水准」「你差劲」。这属于毁谤论。还有更难听的话，我不方便举例，课堂上不适合讲那种难听的话。

（有人说：人际关系中的语言暴力也应该属于毁谤论。）对，我认为应该是。台湾有《家庭暴力防治法》，里面规定语言也可以构成暴力。所

谓的语言暴力，是指伤害别人的话。按照这个法律，要是同居家属对你讲了很伤人的话，你可以请求法院，将他赶出去，不准他靠近你。

语言暴力是很恐怖的，可以让人去死。有一个新闻影片，大家应该看到。一辆车开到桥上，因为堵车而停下来。这个时候，有一个青少年，突然间把车门打开，跑到桥边，翻过栅栏，往下跳。一个女人，从车子里面出来，追到栅栏，来不及阻止他，她头探出去往底下看，发现孩子已经死了，接着就跪在地上，嚎啕痛哭起来。我猜，这个妈妈平常对这个孩子讲了很多难听的话，到最后关头，一定还有另外一句话，可能是「你这么差劲，还不如去死」之类的话，孩子再也受不了。孩子心里想「你要我死，我就死给你看」。

语言暴力，常常是尊长施加给后生小辈的。例如父母在儿女身上，施予语言暴力，你如果是做父母的人，一定要小心。还有老师、老板和主管。这几种人如果不善于控制情绪，很容易把语言暴力加在别人身上。

（有人说：还有亲密恋人之间的PUA<sup>37</sup>。）对啊！PUA是很恐怖的事情。有人在网上开这种课程，就是教怎么样去控制对方，让他在你面前服服贴贴，甚至去自杀。这个是很坏，非常坏的。人家爱他，他不但不爱护人家，反而操弄他，让他信心崩溃。《瑜伽师地论》讲，加害一个信任你的人就会下无间地狱，何况是开这种课程，教坏很多人。

前一段时间，我们有一些学员退转了。退转的人都是善男子善女人，

---

<sup>37</sup> PUA，全称「Pick-up Artist」，原意是指「搭讪艺术家」，其原本是指男性接受过系统化学习、实践并不断更新提升、自我完善情商的行为，后来泛指很会吸引异性、让异性着迷的人和其相关行为。目前以组织的形式快速发展，以网络课程、线下培训等方式来教唆人进行诈骗，每一个普通人都可能会成为PUA的受害者。目前我国比较广为人知的PUA案例受害者大多为女性，但目前尚未有权威研究证实从人口学角度PUA的女性受害者多于男性受害者。PUA造成对公民个人多项权利的侵犯，在国际社会是被禁止和严厉打击的行为，中国立法中也提到了与PUA相关的违法行为，在《中华人民共和国网络安全法》（2016）中有条文对PUA相关行为进行限制和惩罚。（百度百科「PUA」条目，2021-10-9）

但是将来可能会下三恶道，甚至无间地狱。我感到非常痛心。人类历史上，因为善心而导致恶果的事例，非常的多。人类进行了好多次失败的经济实验，最初都是善意的，但最后的结果是让大家一起陷入困境。一个例子是委内瑞拉，政府干预市场，规定某些商品的最高价格。要是商品的进价成本超过法定的最高价格，商人为了不触犯国家的法律，就干脆不做这种亏本的生意，结果公开市场就完全看不到这种商品，最终造成经济困境。

清朝的官员已经发现了这个规律，所以在旱灾、水灾造成粮食短缺的时候，不去抑制粮价。如果政府规定最高价格，商人就无利可图，就不会想到外地去，买粮食运来这个地方卖。但如果政府不要用公权力去抑制粮价，因为粮价飙涨，有暴利可图，商人会很积极地引进粮食，当很多商人都这么做，粮价自然就会回复到合理的水平。

以前大家不了解放射性物质的危害，有一个很有钱的人，竟然花钱去买含有放射物质的饮料喝，他还说「我觉得精神非常好」，但没多久以后就死了，这也是无知造成的。

在佛法里面，重大的无知称为邪见。邪见本身就会让人下地狱。《佛藏经》讲，一个人不会随时都在做坏事，但是邪见却是随时都有的，所以邪见（痴）的果报在十恶业中，是最严重的。很多宣扬邪见的人是善意的，甚至认为宣扬邪见是功德，但他宣扬得越卖力，将来的恶果就会越可怕。

（有人说：很多时候问题是，人或许能自知善意，但几乎不会认识到和承认自己的无知，更多时候是在坚持己见。）你讲的很有道理。基本上是这个样子，人很难知道自己无知。能够知道自己无知，都已经不是一般人。

我在武汉隐形人咖啡馆讲《心经》的时候，有人问我：「学佛要遵守什么戒律？」那个时候我并没有说要遵守五戒，因为大部分的佛弟子根本

就不会毁破五戒。佛教徒下三恶道，大部分是因为邪见。邪见的原因主要是不注重证据和逻辑，他不知道在哪一种状况之下才能做结论。所以真观当时提出一个戒律原则：「没有充分的证据，不要轻易下结论。」这其实就是依智不依识的白话版。

比方说你在经典里面看到一句话，然后你就认为一定是这样，实际上佛经属于正教量，但是你懂得正教量，这个只能称为「识」，必须现量才叫做「智」。我们学佛最重要的方法原则是四依四不依，这里面最重要的，就是「依智不依识」这个原则。这个原则可以让大家不会因为邪见而落入三恶道。

## 顺正论

顺正论者，谓于善说法律中，为诸有情宣说正法，研究决择，教授教诫，为断有情所疑惑故，为达甚深诸句义故，为令知见毕竟净故，随顺正行，随顺解脱，是故此论名顺正论。

顺正论，是指善于解说法义和戒律，能够断掉有情的疑惑，让有情知见毕竟清净，随顺正行，随顺解脱。这样的言论称为顺正论。

刚才这样念过，我想大家应该心里有数了。实证佛教研究中心的菩萨法师跟大家讲解佛法，如果正确就是「顺正论」。要「解说法义和戒律」，而且还要能够回答别人的问题，断掉有情的疑惑。我直播的时候，都会留时间给大家发问，并且即时回答，这样才符合「顺正论」的要求。

符合以上条件之后，还要让有情（每一个人）的知见能够毕竟清净，不是只有普通的干净，到最后要整个能够完全清净，而且还要能够「随顺正行」。我们修行就是要修正身口意行。有的道场执事非常的卑鄙，做了各种差劲的事情，这就不是「随顺正行」，而是随顺邪行，随顺卑鄙的行为。

「随顺正行」之后还要「随顺解脱」，解脱是什么？解脱就是没有烦恼。像你现在来实证佛教研究中心，我们教你的这些东西是不是能解脱烦恼，你自己要检查。解脱跟烦恼，你总要分得出来。如果你越学越烦恼，这就是「诤论」，不叫「顺正论」。

法义跟戒律的正误，可以用三量去检查。但是很多人看不懂经典，所以他不是很知道对错，但能不能让你随顺正行，能不能让你随顺解脱，这个是可以检查的。

《实证佛教修行方法》提到一件事情，有人犯了重戒，修取相忏，修了很久都没有见到好相，后来都想自杀了。我问他：「你以什么为好相？」他就说：「佛菩萨放光啊，我一直都没有看到佛菩萨放光。」我说：「佛菩萨放光是不是色阴？」当我这么问他的时候，他好像突然间就触及到了，为什么？因为他想到《金刚经》：「若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。」另外，《金刚经》也讲了：「不取于相，如如不动。」所以取相忏很显然不符合《金刚经》。接着真观给他讲解《心经》，还没解释完的时候，他已经知道罪性本空，当场发起真如三昧。

有的人自称明心见性，但别人找他忏悔，他总是教人修取相忏。这我完全不明白。取相忏只会加深你的执着，修了义法的人不要修取相忏。《金刚经》说：「一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。」注意，是一切有为法，所以破戒是不是有为法？我这样问的时候，为了要破除你的疑惑，你一定要心里面先有一个想法，不要每次都等人家给你答案，不然就没有办法进行观行了。（有人说：是。）答对了。这是第一个抢答成功的人，大家不要客气。听众发言可能会有一些扰乱，但是文字发表没问题。孔子讲：「当仁，不让于师。」

总之这个破戒，有罪、无罪，清静、不清静，这些都是有为法，五蕴也是有为法。在我们这里修行是很简单的，你就是观一切有为法都像梦幻

泡影，全部都不异于实相。但你要有很大的魄力，你才能这么修。

这个人修取相忏修到乌云罩顶，甚至想要从高楼直接往下跳，死了都不会那么痛苦。你觉得这样子是跟烦恼相应，还是跟解脱相应？我想大家都很清楚，有这种现象，一定是烦恼越来越重。

现在有些人提出不一样的说法，真观为了这些人办了一次讲座，整理成〈成佛的知见与方法〉一文，费了很多心思，但好像没什么用。不过，我的责任应该已经了了，因为他们不是理性上的问题，而是情执的问题。我讲「逻辑归纳法、逻辑演绎法是意识的现量境界」，他就是不接受，这样我再跟他讲其它东西，统统都没有用。他放弃了理性，一定会掉进疑悔。疑悔不断，烦恼一直增长，不下三恶道才怪。

（有人说：跟吕老师学习，最大的感受就是身心都很轻松。）对，没有错。因为我根本就不要你做什么功课，只要你亲近善友、专心听法、系念思惟和如法修行。所谓的如法修行是什么？就是把自己整个浸泡在大乘了义法里面，浸泡在「一切法真如」的义理当中，你就能够解脱烦恼。

要是你不能接受一切法真如的义理，大乘了义法就跟你无缘，只能修那种取相的法门，这是不了义法，比方说取相忏。这个还马马虎虎，最糟的是什么呢？他修的是外道法，自己发展出一些莫名其妙的邪见出来，落在疑悔当中。那要怎么办？我也不知道。《佛藏经》记载，大庄严佛时代破坏佛法的那些人，经过了九十九亿尊佛，到现在还没有离开这个破法、下三恶道的恶性循环。注意一下，单只是佛就经过了九十九亿尊，他碰过的菩萨法师更是算不清，佛讲的对他们没有用，菩萨讲的，就更加没有用了。

这是什么问题呢？一旦你放弃理性（不肯皈依法），谁都救不了你。他在经典里面东引一句西引一句，有的经典没有讲，他硬要乱猜，硬要去讲。上次讲因明学，有人就问：「佛菩萨的境界我们没办法想象，也许他们就是对于所有的这些东西都是能够如实现观的？」那你有看到哪个经教

## 实证因明学

这样讲吗？

如果是已经发生的事情，诸佛菩萨用宿命通去了知，这个是可以理解的，因为毕竟是已经发生过的事。还没有发生过的事情，谁敢说它一定会发生？像这种东西，就是自己用脑子去胡思乱想，编造出莫名其妙的理论。一个人要是抛弃了理性，只剩下情执，用凡夫知见，去抵制诸佛菩萨的正教量，诸佛菩萨就没办法度他了。

我在一个退转的学员身上看到疑悔的现象，他在退转前后，问了我很多问题，他在各个经教当中提出自己的想法，但是只要换别的经教，他就没有办法自圆其说。他去读经典，没有办法验证，只能盲目地信仰，里面又有错误的理解，结果不断陷入矛盾。我满痛心的，但也不得不放下，当我把〈成佛的知见与方法〉讲完，整理成文字，收到白象版《禅宗的开悟与传承》，我目前能做的事情都做完了。只剩下「实证因明学」，将来讲完之后，再把它整理成书。

总之，顺正论能随顺正行，随顺解脱。要是违背三量，就不能随顺正行，有时候会有一些很卑鄙的行为。学佛学了很多年，却越学越卑鄙，这样说得过去吗？如果说某个道场里面的重要执事，都是一些卑鄙的小人，或者说进去的时候是一个正人君子，学了几年之后，变成卑鄙的小人，说「这个是正法道场」，你愿意相信吗？从《瑜伽师地论·顺正论》的这段话，你就可以知道，那个道场的核心法义一定有重大的差错。

如果不能随顺解脱，他就会有一大堆的烦恼。而且还任意创造佛法，佛经里面一句话，他断章取义就可以展开成很荒唐的理论来。他如果不注重逻辑，又很喜欢去脑补，任意曲解佛经，这会形成大问题。他只要换一部佛经，甚至同一部佛经里面换一个段落，就解释不通了。一旦开始曲解佛经，他就会落入疑悔，从此跟解脱无缘。所以这个〈顺正论〉，请大家一定要重视。

## 教导论

教导论者，谓教修习增上心学，增上慧学，补特伽罗心未定者，令心得定，心已定者，令得解脱，所有言论，令彼觉悟真实智故，令彼开解真实智故，是故此论名教导论。

教导论，是指教授他人修习定、慧，让人得定心，而能随顺解脱的言论。这样的言论能够让人觉悟、开解真实的智慧，所以称之为教导论。

如果是如理如法地去弘扬佛法，去演说佛法，自然就会符合这个教导论。教导论是教授他人修习定、慧。这里怎么没有讲戒律呢？戒律是在前面的〈顺正论〉讲的，顺正论是对于初机学佛者而开演的，要跟他们讲法、讲戒律，讲完这个东西以后，让他能够随顺正行和解脱。随顺正行，还不是真正的正行，因为他还没有证果。随顺解脱还不是真正的解脱，在闻思修证的次第里面，它属于修所成慧。

教导论是要让人能够得定心。应注意的是，这里的「定」是五别境当中的定心所，而不是欲界定、未到地定或更高的四禅八定。此部分请参考第六章第一节。在定心中观察，称为观行。如实知见，就是智慧。

参考《大般涅槃经》：「若言勤修一切苦行，是大涅槃近因缘者，是义不然。所以者何？若离四法得涅槃者，无有是处。何等为四？一者亲近善友，二者专心听法，三者系念思惟，四者如法修行。」可以发现，这里的「专心」和「系念」也是定心所，并不要求欲界定、未到地定或四禅八定。具体来说，只要有解数学题的专心，就可以观行。能够做观行，就能随顺解脱（发起三昧）、分证解脱（见道），乃至究竟解脱（证阿罗汉）。

学佛比较久的，应该都读过《楞严经》，阿难说不知道心在哪里，然后佛陀就七处征心、八还辨见，里面用的都是逻辑演绎法，所以大家不要

## 实证因明学

以为逻辑推论不是现量。

证初果必须完成色阴无常的归纳，这属于逻辑归纳法。轮回中不变易的主体「我」，则是常住法。（要是没有常住的「我」，就没有三世轮回、因果报应可说。）接下来，你怎么能够知道色阴不是我？第一个前提是「色阴是无常法」，第二个前提是「我是常住法」。这两个前提可以得到结论「色阴不是我」，这用的就是三段论法，三段论法是逻辑演绎法。《阿含经》跟初果有关的证得，都进行这种讨论。如果把逻辑方法拿掉，就没有办法证初果。

那些主张「逻辑方法不是现量」的人，我可以断定，就算他以前曾经证了什么，现在一定是凡夫。如果他说自己不是凡夫，就请他把证得初果的方法跟过程讲出来，让大家检查。他讲得出来才怪！因为「色阴无常」要用逻辑归纳法，「我是常住」要用「有生死轮回跟三世因果报应」去推论出来，这是逻辑演绎法。最后，由「色阴无常」跟「我是常住法」，推演出「色阴不是我」，这用的又是逻辑演绎法。全部的过程都是逻辑推论，怎么可能不用逻辑方法证初果？

如果不承认逻辑归纳法和逻辑演绎法，没有任何一个人能够证初果。这个事情已经明白到这种地步，但还是有人犯这种很荒唐离谱的错误，显然他就是有意抛弃理性。抛弃理性的人，诉诸信仰就好，念佛求生极乐，不要修观行。只要讨论法义，一定要用三量，其中最重要的是现量。要用现量，你却不承认逻辑方法，那你要讲什么？你完全没有现量，就不要来讨论法义。

不过我要跟这些人讲，你一旦错说法，就是谤法，极乐世界也去不了，因为极乐世界不接受谤法的人。毁谤佛法是不得了的事，没有一个毁谤佛法的人可以往生极乐世界。这跟有没有恶意无关，只要有邪见，将正确的佛法当成错误，又把它讲出来，就是毁谤。毁谤佛法的人，绝对去不了极乐世界。

（有人问：有宿命通的人可以现观吧？）有宿命通的人现观的是什么？现观的就是过去发生的事情，对不对？未来发生的事情，比方说吕真观现在还没有死，他怎么肯定吕真观将来一定会死？如果不能肯定，他就无法断定色阴无常，有宿命通也没有用。

逻辑归纳法在《瑜伽师地论》里面是叫做「类智」，逻辑演绎法《瑜伽师地论》没有给它明确的名称，真观称为「演智」。总之，重点是得到决定义，这要排除一切合理的怀疑。用这种方式让自己能够确定真相，这绝对要靠逻辑方法。

（有人问：参话头破参的人，直接发现现实相，这中间会运用到逻辑推理吗？）《成唯识论》说：「此第八识自性微细，故以作用而显示之。」你看到作用，明白背后有第八识，靠的就是逻辑推理。正觉同修会蔡礼政说：「以前我在似睡非睡的状态下触证到祂，祂是立体的、有很多面向。」<sup>38</sup>这是很严重的错误，除了违背《成唯识论》，也违背《楞伽经》「犹如伏藏宝，亦如地下水，虽有不可见，蕴真我（第八识）亦然」的明文。

想要开悟，不能没有任何线索，一定要听禅师普说或者阅读经教，知道自性清净心（第八识）有哪些体性。要是我跟你讲：「森林里面有东西价值连城。」你找得到吗？我不跟你讲它是什么，只说你去找出。那你在森林里面捡一块石头回来：「是不是这个石头？」「是不是这棵树？」「是不是这片树叶？」你想，这样会找得到吗？你肯定找不到。所以参禅之前，你一定要有一些法义的背景知识。《成唯识论》讲，它是从作用去显示出来。比方说，电灯亮你知道有电流，电流你看不到，你怎么知道这有电流？你要读一些物理学的书籍，做一些实验，要用很多的逻辑方法，才会知道「电灯亮就是有电流经过」。如果你承认这里面使用了逻辑方法，就知道从作用推知有第八识，用的也是逻辑方法。

---

<sup>38</sup> 郭正益等《我的菩提路第二辑》，台北：正智出版社，2010，页360。

你被电到知道有电，但怎么知道那就是电流呢？你一定还有其它的背景知识。两个相爱的人，不小心碰了一下，可以说是电到了，那种「电」跟物理上的电是不一样的。你还是要背景知识，否则就算被电到，你也不知道是什么东西呀！

所以你去参禅，一定要有背景知识「第八识不能了别六尘相」。不能了别六尘相，你怎么能够知道它的存在？《楞严经》讲，如果你发现有了别六尘相之外的分别性，就是真心（第八识）。它用的是排除法，这也是逻辑演绎法的一种。假设一个警官，确定命案凶手是男人而不是女人。在场的嫌疑犯，有七个女人，一个男人，警官能不能确定哪一个人是凶手？可以。因为七个女人都可以排除掉，只剩下一个男人是唯一可能的凶手。同样的道理，第八识有了别性，可以了别根身、器界、种子。但这是很空泛的描述，讲了跟没讲差不多。以前有人问我：「第八识了别什么？」他以为我会跟他说：「这个不能告诉你。」很紧张地看着我。我当时跟他讲：「第八识了别根身、器界、种子。」他并没有这样就开悟。你现在也听到我这么讲，但你找得到吗？没那么简单。这只是给你一个重要的线索，要是你连这个都不知道，就更别想参出来了。

你知道《楞严经》的那句话有多么神奇吗？我是知道这个法义才破参的。（有人问：怎么了别？）这属于密意，不能跟你讲。你可以想想看，在参禅的时候，你发现了一种了别性，了别的对象不是六尘境界。你使用排除法，确定这不可能是前七识，《楞严经》直接告诉你：「若离前尘有分别性即汝真心。」（真心是第八识的别名。）这有没有使用逻辑方法？很显然有嘛！让你直接看到的是色尘相，让你听到的是声尘，六尘可以用七转识去了别，结果有一个东西竟然不是六尘相。《成唯识论》讲，要透过它的作用去推论出来。推论就是逻辑演绎法。现在这些反对的人，其实他也在用逻辑归纳法和逻辑演绎法，却批评逻辑方法不是现量，这是很严重的谤法。

陈那是世亲菩萨的四个知名弟子之一。他花了很多心血去阐述因明学，可惜完全错了。这个错误已经延续一千多年。陈那把意识的思惟，还有逻辑归纳这些都归类到比量去。这很明显是错误的。因为符合他定义的「比量」有两种，一种是八九不离十的，一种是绝对可靠的。他把这两种混成同一类，如果只择法一次，他大概有八成或九成的希望会对，但只要择法很多次，他一定会出错。我们经常择法，要求每次都正确，只能依靠现量，而不能依靠比量跟正教量。后两种都是不可靠的，你只能依靠现量。除了现见之外，一定还要用逻辑方法。

（有人说：逻辑方法是很平常的，没那么神奇。）对。大家都在用逻辑方法，问题是你把逻辑方法放在什么位置。像陈那，还有我们退转的几个学员，他们认为逻辑方法不是现量。你认为不是现量，就不敢把自己的生命赌在这上面。比方说，你要穿过一个地雷区。我给你两个牌子的地雷探测器，一个是「差不多」，它有90%是对的，10%是错的。另外一个「稳操胜券」，它说有就是有，没有就是没有。这时候你会选择哪一个？不用讲，大家一定是选「稳操胜券」嘛！他们不承认逻辑方法是现量，这样就没有任何东西是可靠的。非要等到自己被炸死才知道，原来自己的主张是错的。

（有人问：如果未来不可确定，为啥佛会给菩萨授记呢？）《大般涅槃经》讲，迦叶佛曾经预言，一个孩子长大以后会变成转轮圣王，那个孩子很高兴，乱吃东西，就突然间暴毙了。这样大家能够明白了吧？授记就一定准吗？并不是这样，有些事情会改变。《大智度论》记载，菩萨（本师未成佛时）本来是要在弥勒佛之后才能够成佛的。但弗沙佛发现，菩萨可以很快地增长。所以祂出现在菩萨之前，展现庄严的佛身给他看。菩萨心情非常踊跃，三天三夜，用一个偈子不断地称赞这尊佛：「天上天下无如佛，十方世界亦无比，世间所有我尽见，一切无有如佛者。」因此超越九劫，抢在弥勒佛之前而成佛。所以预言就一定会实现吗？不见得。

预言是对现有势力的判断。比方说地球沿着黄道面对着太阳公转，你去买本黄历，都可以告诉你哪一天是春分，哪一天又是秋分等等，甚至几点几分都可以跟你讲。这个将来一定会发生吗？其实不一定。如果说有一个很大的天体，撞击地球，大幅改变地球公转的轨迹或速度，天文学家算出来的时间就不准了。它几乎不会发生，但可能性仍然是有的。佛教的说法是「有因有缘世间集，有因有缘世间灭」。预言是根据过去判断未来。从无始劫以来，你形成现在这个样子，要改变业力行进的方向，力道要非常大，不然很难改变。但是，你如果很积极地行善，或者做了很大的坏事，这都会改变你的命运。既然是这样，你能讲「未来是命定」的吗？佛教不是命定论，所以世尊的预言或授记，也有可能改变。当然，你发菩提心将来一定会成佛，这是可以确定的，但是成佛的时间不一定，将来所成就的国土不确定，所度的众生也不确定，就看你是比较用功还是比较偷懒。

（有人问：对于这种改变来说，是否也在因果中？）当然也是因果，但是这里面隐藏一些不确定性，并不是像「机械论」那样，一开始就注定了全部的演变。在量子力学里面，有测不准原理。比方说一个电子，它到底在什么地方，在你观测以前，它的位置只是一个或然率。它感应到你在观察它，才现出一个粒子的样子给你看。基本上，机械论已经被推翻了。有情的果报也是如此，虽然大部分可以预测，但有一小部分还是可能发生转变。正因为这样，自度或度他都是有意义的。

问题解答到这里，以下再来看课文。

问：此六论中，几论真实，能引义利，所应修习？几不真实，能引无义，所应远离？

答：最后二论，是真是实，能引义利，所应修习。中间二论，不真不实，能引无义，所应远离。初二种论，应当分别。

以上六论中，顺正论和教导论是真是实，能够利人利己，应当修习。诤论和毁谤论不真不实，能够导致损害，应该避免。言论和尚论有善有恶，应当分别清楚。

这算是一个结论。这一章是〈论体性〉。它讲论可以分成六种，按顺序排出来。这个顺序是重要的，《瑜伽师地论》有时会有省略，它讲「最后二论，是真是实」。你要查一下，是顺正论和教导论。我的白话解释，直接把它写上去了。这用的是语法学，按照文法就该得到这样的结果。逻辑跟文法，都属于语法学。你如果能够确定，这就是现量嘛！很多地方必须依靠现量，读经典也是这样。不用逻辑，你会连经典都看不懂。

所谓「是真是实」，只是相对于诤论和毁谤论而言。实际上，六种言论都是有为法。「一切有为法，如梦幻泡影。」弥勒菩萨假设你早就知道了，所以没有啰嗦。真观替弥勒菩萨提醒你，所有的语言文字都是假名，没有例外。

顺正论跟教导论，能够利人利己。诤论跟毁谤论，能够导致损害。所以你要避开它们。它讲：「中间二论，不真不实。」中间两个，就是第三跟第四，也就是诤论和毁谤论。这也是用语法学去推论出来的。这样子用，大家应该不会觉得我在乱编。「初二种论，应当分别」，前面两种，也就是言论跟尚论，你要分清楚，有的真实，有的不真实。



## 第十二章 论处所

云何论处所？当知亦有六种：一、于王家，二、于执理家，三、于大众中，四、于贤哲者前，五、于善解法义沙门婆罗门前，六、于乐法义者前。

适合发表言论的场合有六种：一、在官方场合，二、在学术场合，三、公众场合，四、对世间智者，五、对善解法义的修行人，六、对乐于学习法义的人。

这里暗示，不对的场合便不应该发表顺正论和教导论。

这是在讲在哪一种状况之下可以发表言论。「王家」，就是跟国王有关的场合，翻译成官方场合，例如官方举办的法义辩论。「执理家」翻译成学术场合。「大众中」，我把它翻译成公众场合。「贤哲者前」就是面对世间智者。「沙门」是出家修行人，「婆罗门」是在家修行人，「善解法义沙门婆罗门前」，我把它翻译成对善解法义的修行人。第六个是「乐法义者前」，乐于学习法义的人。

所以实际上宣讲教导论和顺正论就只有这六种场合，不是在这种场合当中的话，比方说朋友聚会闲聊，你一个人在那边讲佛法，当然是很不对劲。



## 第十三章 论所依

〈论所依〉是〈因明处〉最重要的部分。真观《实证佛教导论》第三章基本上是按照〈论所依〉而写的。〈论所依〉的内容很丰富，因此本书将它拆为六章<sup>39</sup>。

云何论所依？当知有十种，谓所成立义有二种，能成立法有八种。

论所依是因明学最核心的部分，分为所成立义和能成立法。

### 所成立义

所成立义有二种者：一、自性，二、差别所成立。

所成立义就是宗旨，这必须以命题的方式来表达，也就是以下的自性和差别。

〈论所依〉有十法，这十法又分类为「所成立义」和「能成立法」。「所成立义」包括「自性」和「差别」二法。

### 自性

自性者，谓有立为有无立为无所成立。

自性，有主语并且以肯定句或否定句来表述。

实际上这个就是肯定句和否定句。肯定句或否定句还无法构成完整的

---

<sup>39</sup> 从第十三章到第十八章。

命题，它一定还会有「差别」。比方说「爱因斯坦是一个男人」，你就知道「爱因斯坦是」相当于这里的「自性」，「男人」相当于后面的「差别」。

举例来说「爱因斯坦不是女人」，「爱因斯坦」是主语，「不是」就相当于这里的「无」，就是没有女人的特征，我们可以这样讲「爱因斯坦没有女人的特征」，梵文用「无」这个字表示否定句。

总之，自性包括主语和有无这两个部分。

### 差别

差别者，谓有上立有上，无上立无上，常立为常，无常立无常。如是有色、无色，有见、未见，有对、无对，有漏、无漏，有为、无为，如是等无量差别门，当知名所成立差别。

差别，相当于文法当中的述语，例如有上、无上，常、无常，有色、无色，有见、未见，有对、无对，有漏、无漏，有为，无为。

按，自性和差别二者合起来就是命题，例如：眼根有色，意根无色，五蕴有对，涅槃无对。命题有明确的真假值，由有系统的命题构成的学问，才是科学。

然后是「差别」，像刚才讲的男人、女人就是差别，这边还有其他的例子，有上或者无上，比方说「般若波罗蜜是无上法」「白骨观是有上法」「三世轮回当中不变易的主体是常住法」「五蕴是无常法」，这些都是命题（有明确真假值的语句），这样去建立宗旨才有意义。

立宗等一下再详细说，现在先讲一点。建立宗旨，必须用命题的形式来描述，例如「五蕴无常」或「我是常住」。其实「五蕴无常」应该是五个命题，「色蕴无常」「受蕴无常」「想蕴无常」「行蕴无常」「识蕴无常」，加上「我是常住」，总共有六个命题，叫做「六见处」。

真观主张声闻佛法必须符合六见处。你把它全部都证明以后，你所得的果位是初果向。因为这里面都在讲对跟错，分别法（正确的事理）与非法（错误的事理）。比方说，「色蕴是常住」，就是错误的，这是可以证明的。世俗谛里面才会有对跟错、法跟非法的区别。实证六见处以后，必须离开法与非法的差别相，才是初果。

我们看经典要养成一个习惯，把它所讲的东西，用现代人的表达方式重新表达一遍。但是前提是你懂得现代学术，包括逻辑。

命题是逻辑学的基础，没有命题，就没有逻辑可言。有些东西它不是命题，你要看得出来。比方说「时间是永恒者的影子」（出自柏拉图《蒂迈欧篇》），这个不是命题。命题可以证实或证伪。有时候因为技术上的困难而暂时无法证实或证伪，比方说「有外星生物的存在」。我们在地球找了半天，没有外星的生物，你把这句话证伪了吗？没有，因为这种命题很难推翻。

有四种命题：A命题是全称的肯定命题，例如「所有的人都是哺乳动物」。E命题是全称的否定命题，例如「没有人是猪」。I命题是特称的肯定命题，例如「有外星生物存在」。如果我作这种主张，只要找到一个外星生物，这句话就被证实了，并不需要找到很多个。O命题是特称的否定命题，例如「有一个人不是哺乳动物」。

现代的逻辑学，可以讲是精细入微，我们不用学到那种地步，语言学和逻辑学，你各找一本教科书来看，应该就够用了。太难的东西，出现的机会不是那么多，不用急着学。

「有外星生物的存在」是I命题，要把它证伪，必须要证明「全宇宙都没有外星生物」（这是E命题）。反过来说，要证实「有外星生物的存在」就相对容易，因为只要有一个外星生物，就证实这个命题，不需要找遍整个宇宙。

另一个E命题「有鬼存在」，你觉得怎么样？要推翻这句话的困难程

度，是不是跟「有外星的生物存在」一模一样？为什么？因为这句话是特称的肯定命题。你要推翻这句话，要证明「没有鬼存在」，每一个地方都要观察过，完完全全没有鬼，你才可以说「没有鬼存在」，所以主张「有鬼存在」的人举证责任比较轻。

「有的人不是白痴」，这个是特称的否定句，除非「所有的人都是白痴」才能证明「有的人不是白痴」是错的。「有的人不是白痴」是特称的否定命题，「所有的人都是白痴」是全称的肯定命题，这两句话不能同时成立。

A是全称的肯定命题，E是全称的否定命题，I是特称肯定命题，O是特称否定命题。如果主语和述语都一样，A和O不能并存，要推翻A命题，就必须证实O命题。要推翻O命题，就必须证实A命题。E和I的关系也不能并存。这四种命题的关系在逻辑里面，有绝对的重要性，是逻辑的基础。

现在有很多人不讲逻辑，人家说「有鬼存在」，他就举了几个例子「某某人讲看到鬼后来证实是精神病」「某某人讲看到鬼后来证实是撒谎」等等，然后总结说：「世界上根本就没有鬼。」但纯粹以逻辑来讲，这种推论是无效的，他最多只能讲：「我所知道的案例，并没有证实鬼的存在。」我们要养成一个习惯：有几分证据讲几分的话。这是非常重要的！

大多数人不习惯使用逻辑思考，经常犯逻辑上的错误。我也是一样，有时候讲话，没有那么严密，就会犯逻辑上的错误。所以我们规定讲课不能录音，我是怕讲错话，你拿去说「这是吕真观讲的」，这样很不好。如果写成文字，我在整理的时候，会再过滤一遍，逻辑上的错误，便会大幅降低。逻辑是要学习的，不是说随便一个人，没有经过训练，一下子就通晓逻辑。天生习惯逻辑思惟的人很少，大部分的人是要学习的。

以前我去学电脑程序语言，必须先做逻辑测验，如果逻辑测验成绩很差，他们会劝你不要学。因为逻辑不好，程序里随便一个逻辑错误，执行

出来一定是错误的回答，然后你在那边挑错，挑很久你都挑不出毛病来。那种痛苦，有写过程序的人都知道。甚至一个标点符号的错误，编译都过不了，不要说还执行什么程序。逻辑观念不好的人没有办法学高深的数学，没办法学程序语言，乃至也没办法学比较高深的佛法。逻辑观念不好的人去学习逻辑，有的学得来，但有的人会一直学不会。

所以有时候人家问我：「我学实证佛教是不是一定能够证果？」这个不一定，因为有的人逻辑特别差，没办法做精密的思惟，这样就没办法证果。这样的人最好去学净土法门，因为它简单，只要信愿行：信仰极乐世界的存在，发愿往生，然后念佛，修集三福净业。

## 能成立法

能成立法有八种者：一、立宗，二、辩因，三、引喻，四、同类，五、异类，六、现量，七、比量，八、正教量。

### 立宗

立宗者，谓依二种所成立义，各别摄受自品所许，或摄受论宗，若自辩才，若轻蔑他，若从他闻，若觉真实，或为成立自宗，或为破坏他宗，或为制伏于他，或为摧屈于他，或为悲愍于他，建立宗义。

立宗（建立宗旨），是指依自性、差别，将自身所认可的义理表达出来。立宗的目的，有时是为了争取他人的同意，有时是为了显示自身的辩才，有时是为了轻蔑他人，有时是记录他人的言语，有时是记录自己发现的真相，有时是为了成立自己的宗旨，有时是为了破坏他人的宗旨，有时是为了制伏他人，有时是为了折服别人，有时是为了悲悯他人。

## 实证因明学

立宗是什么？就是建立宗旨，以一个命题描述事实。

「立宗者，谓依二种所成立义，各别摄受自品所许。」二种所成立义，是自性跟差别，以现代学术语言来讲就是命题。用很多命题组织起来，就是一整套的学问。

里面讲了很多立宗的目的。有时候是为了争取他人的同意，有时候是为了显示自身的辩才，有时为了轻蔑他人。轻蔑他人就是瞧不起别人，我证明你是错的。这个是凡夫才这样。因为，如果是学佛的人，你就知道，已经是无我无人了，你去证明别人是错的，证明自己是对的，这算什么呢？这本身是一种慢心。有时候你听别人有主张，想把它记录下来，这也应该写成命题。要是他讲莫名其妙、模棱两可的话，你就很难记录了。

有一种不死矫乱外道，不跟人家讲明白话。人家问他：「色阴是常还是无常？」他就反问别人：「你说是常还是无常？」或者想办法规避，不直接回答问题。在宗教界里面，有很多这样的人，大家要小心。你怎么去判断这样的人？你就看他有没有讲明白话。真观说：「大乘见道就是证解阿赖耶识。」它是属于全称肯定命题，相当于：「所有的大乘见道都是证解阿赖耶识。」这是立宗的一个例子，一定要讲明白话才叫立宗。一个从头到尾都没有建立宗旨的人，你可以用比量判定：他是不死矫乱外道，没有实证任何东西。

### 辩因

辩因者，谓为成就所立宗义，依所引喻，同类、异类，现量、比量及与正教，建立顺益道理言论。

所谓的辩因，是为了成就宗旨，而以引喻，同类、异类，现量、比量及正教量，建立让人信服的理论。

从这里可以看出，能成立法其实只有立宗和辩因二法，而引喻、同类、异类、现量、比量及正教量都是辩因所用的手段。

辩因是用一些方法，建立能够让人信服的理论，用的方法是引喻，同类、异类，现量、比量跟正教量。能成立法其实就只有两个，立宗跟辩因。后面六个是辩因所用的手段。



## 第十四章 譬喻

### 引喻

引喻者，亦为成就所立宗义，引因所依，诸余世间串习共许易了之法比况言论。

所谓的引喻，是为了支持宗旨，以世间人熟习的事物来类比。

真观按，引喻只能辅助正教量，不能直接作为论证的理由，因此不属于三量。有些因明学者立譬喻为第四量，<sup>40</sup>这是不对的，很多时候，同样的事物使用不同的譬喻，就会造成相反的结论。

引喻。你要建立宗旨，我们刚才讲它是辩因的一个方法。宗旨，就是你告诉人家，你所认为正确的一句话。像清末民初的学者辜鸿铭主张一夫多妻，他说男人像是茶壶，女人像是茶杯，所以一个男人可以娶很多个老婆。大家觉得这个譬喻能不能作为证明？（有人说：不能。）很好。主张一妻多夫的人也可以作一个譬喻，女人像蜂后，有很多雄蜂配偶，所以一个女人可以有很多个丈夫。大家觉得怎么样？如果茶壶茶杯的譬喻是有效的，应该蜂后雄蜂的譬喻也是有效的，但这两个譬喻支持的结论却是相反的。由此可知，譬喻不是有效的论证。古代有人把譬喻立为第四量，这是错误的，引喻只是正教量的辅助，不是独立的知识来源。

---

<sup>40</sup> 《因明入正理论疏》卷1：「或立四量，加譬喻量，如不识野牛，言似家牛，方以喻显故。」

## 理论模型

有一种情形跟譬喻很接近，但显然有所区别。例如将能藏的心体比喻为仓库，含藏的种子比喻为谷物，由此来「证成」阿赖耶识是常住法与无常法的综合体。第八识还可以比喻为硬盘，由不变的外壳，与可以不断改变的磁区组成。这不只是譬喻，而是一种理论模型：「作为其它事物运转的所依，存在的时间必须大于依靠它的事物。」以硬盘来说，外壳的寿命必须大于磁区，才能够储存资料。以仓库来说，建筑物的寿命必须大于谷物，才能做为谷仓。如果譬喻是在说明一种理论模型，而这种理论模型是不可推翻的，那么只要某个假说吻合这种理论模型，这个假说也就被证实了。理论模型的套用，与物理现象套用于数学模型，基本上是一样的。

第八识酬偿因果，除了影响造业者下一世的正报（即五蕴，包括在哪一道受生）之外，也酬偿他与其他各各有情的恩怨，这可以称为业报管理系统。它可以比喻为客户管理系统，善因缘在某甲，相当于对某甲有债权，恶因缘在某乙，相当于对某乙有债务。客户管理系统记录每一次的法律行为，包括收取价金、交货等等，相当于第八识记录你跟其他有情的善缘、恶缘。

大家注意，业报管理系统和客户管理系统，它们运作的特点基本吻合，也就是说，二者有相同的理论模型。由此可以导出，如果客户管理系统必须有永久储存体，那么在业报管理系统也必然有相应的存在。业报管理系统的永久储存体，就是能藏的心体。

同样的理论模型可以适用在不同的地方，因为它们的运作原理一样，所以很容易被拿来作为譬喻，这是譬喻的特殊类型。这种譬喻很少，为了避免误会，不说「譬喻是独立的知识来源」，而说「理论模型是逻辑演绎法的一种，效力等同现量」。

## 第十五章 分类

### 同类

同类者，谓随所有法望所余法，其相展转少分相似。此复五种：一、相状相似，二、自体相似，三、业用相似，四、法门相似，五、因果相似。

所谓的同类，是指某个法与其它的法，有部分相似。这又可以分为五种：

相状相似者，谓于现在，或先所见相状，相属展转相似。

一、相状相似，这是指现在或过去的相状，有些相似。

自体相似者，谓彼展转，其相相似。

二、自体相似，这是指同一件东西（例如五蕴）本身不断变化，在变化前后仍有些相似。

业用相似者，谓彼展转，作用相似。

三、业用相似，这是指不同的事物，有相似的作用。

法门相似者，谓彼展转，法门相似，如无常与苦法，苦与无我法，无我与生法，生法与老法，老法与死法。如是，有色、无色，有见、不见，有对、无对，有漏、无漏，有为、无为，如是等类，无量法门展转相似。

四、法门相似，这是指不同的事物，经常相伴而生，例如无常与苦，苦与无我法，生与老，老与死。同样的，有色、无色，有见、无

## 实证因明学

见，有对、无对，有漏、无漏，有为、无为，有无量的法门辗转相似。

因果相似者，谓彼展转，若因若果，能成所成，展转相似。

五、因果相似，这是指不同的事物，彼此辗转互成。例如第八识所藏的种子与五蕴互为因果。

是名同类。

以上为同类。

## 异类

异类者，谓所有法望所余法，其相展转，少不相似。此亦五种，与上相违，应知其相。

所谓的异类，是指某个法与其它的法，有部分不相似。这也可以分为五种，跟同类相反，就是异类。

同类跟异类是相反词，在语意学里面，属于分类。分类，一定有一些原因。比方说山河大地和肉身都是色蕴。山河大地跟肉身有哪个地方一样，他们同属色蕴，都是四大所造色。那它们哪里不一样？肉身是生物，山河大地是无生物。所以你用另外一种角度去看，同类的东西又变成异类了。另一方面，异类也可能变成同类，肉身是色蕴，乐受是受蕴，并不同类。可是，我们换一个角度，说它们都是无常法。在无常法这个分类里面，它们又属于同类了。

分类是一个很有趣的问题，看你要分类到很仔细，还是在一个很大的范围中分类。生物学的分类是「界」(Kingdom)「门」(Phylum)「纲」(Class)「目」(Order)「科」(Family)「属」(Genus)

「种」(Species)。「界」是最大的分类，比方说植物界。「种」是最小的分类，这是说在自然状态下，可以交配产生后代。品种是比种更细的分类，例如柴犬是一种品种，哈士奇又是另一种品种，不同品种的狗还是可以交配。

适当的分类，便可以产生有系统的学问。对一个婴儿来说，他只要分清楚安全跟不安全，可以吃还是不可以吃。对于人，只要区分认识的人跟不认识的人。婴儿慢慢长大，做的分类会越来越精细。

以佛法来说，能生和所生是最底层的分类。能生就是第八识，所生就是三界万法。在声闻道当中，能生的是「我」，所生分为五蕴和意根。在缘觉道当中，能生的是十因缘法当中的「识」，所生是其余的九支。

初地菩萨将「有法」<sup>41</sup>分类为百法，二地分为千法，三地分为万法，十地是不可说诸法明门。佛地是一切种智。一位懂梵文的朋友告诉我，一切种的种，是种类，而不是种子。也就是说，智慧越高，对「有法」的分类就越仔细。

同类跟异类的问题，大家可以参考语意学的著作，我推荐的是日裔美国人早川的*Language in Thought and Action*，台湾译为《语言与人生》，大陆译为《语言学的邀请》。

分类是施設，没有必然性。法律的分类，就很灵活。美国曾有一个法律问题：血液是不是商品？美国各州的法律都不一样，造成很多麻烦。他们为了通商的方便，各州便制定《统一商法法典》。如果血液是商品，那就适用《统一商法法典》。如果血液不是商品，就用各州不一样的法律去解决。

---

<sup>41</sup> 《大乘起信论》卷1：「言有法者，谓一切众生心。是心则摄一切世间出世间法，依此显示摩诃衍义，以此心真如相即示大乘体故，此心生灭因缘相能显示大乘体相用故。」真观按，「有法」是指有名称的法，包括世间法、出世间法，有为法、无为法等等。

在台湾，医生是否为公务员也是一个问题。一般情形，私人诊所的医生不算公务员。但如果他跟健保局签约，在与健保相关的事务当中，他就是公务员。要是他浮报健保开销，可以构成贪污罪。一样的行为，身分不一样，适用的法条就不一样。法律有种种的分类，这只是为了适应一定的需要，并非绝对。

上次有一个人问我：世亲菩萨把第七识跟第八识也归属于识蕴。我说：在《阿舍经》里面，识蕴的定义就是前六识。所以在《阿舍经》只要碰到识蕴，你都要知道指的是前六识。如果有人把第七识跟第八识也归属到识蕴去，并不是不可以，但你不要把这两个定义混淆在一起。你不要在读《阿舍经》的时候，用了世亲菩萨的定义。

（问：一切种智是第八识所有功能差别的现观实证，可以这样理解吗？）一切种智，是一切种类的智慧，而不是一切种子的智慧。那这一切种类是到什么程度呢？我也不知道。十地菩萨是不可说诸法明门<sup>42</sup>。「不可说」是古印度人使用的大数，「阿僧祇」排名第104，「不可说」排名第120。佛地的一切种智，已经超出我们的想象范围了。到底细到什么地步？只要有需要，就可以分类出来。

---

<sup>42</sup> 《大乘本生心地观经》卷2〈2 报恩品〉：「十地菩萨说不可说诸法明门。」

## 第十六章 现量

现量者，谓有三种：一、非不现见，二、非已思应思，三、非错乱境界。

现量要符合三种条件：一、非不现见，二、非已思应思，三、非错乱境界。

真观按，这个定义相应的是法智，也就是对能够现见的法生起的现量。然而，如果因为这样，就认为现量对应的只是法智，便会将类智和演智排除在现量之外，这样会导致所有的现量都是世间现量，这便与《地论》有「不共世间清净现量」的说法矛盾（见本章最后一节）。相较而言，《地论》卷55「决定义是现观义」是更好的定义，也就是说，只要是确认无疑的知识都叫现量。

它把现量定义成三种：「非不现见、非已思应思、非错乱境界。」这一段是特别容易产生误解的地方，有的人便误以为，《瑜伽师地论》讲的现量只有这三种，如果不属于这三种的就不是现量。这种说法是断章取义，理由有两个：

第一，如果现见才是现量，凡夫与圣贤的现量就没有差别，《地论》不应该讲「不共世间清净现量」。第二，如果现见才是现量，《地论》不应该讲有「意受现量」。「不共世间清净现量」和「意受现量」将于本章第四节〈现量的种类〉详细说明。

误解这段经教而来问我的人有两个，其中一个人接受了我的说法，另外一个人不接受，目前已经退转。真观怀疑，陈那也是误解这段文字，才会将所有的意识思惟都当成比量。请大家特别留意，别再弄错了。

## 非不现见

非不现见现量者，复有四种：谓诸根不坏，作意<sup>43</sup>现前，相似生故，超越生故，无障碍故，非极远故。

非不现见，必须符合四个条件：一、诸根不坏（感官能正常运作），作意现前（有观察境界的作意）。二、相似生或超越生。三、无障碍。四、非极远。

第一个条件是非不现见。非不现见本身又要符合四个条件：诸根不坏，作意现前，相似生或超越生，无障碍，非极远。

「诸根不坏」是说感官要能够正常运作。瞎眼的人看不到东西，聋子听不到声音，就是感官不能正常运作。

再来是「作意现前」，就是你想去看东西，这个时候种子才会流注，现起看东西的心法和心所有法。要是你心里面想着别的事情，有一些东西在你眼前晃过去，你根本就没有注意到，这就不能叫现见。比方说你在旅途当中，很多车子从你前面经过，大部分的时候，你不会去注意车子内部的情形。如果有人在这段时间被绑架，用车子运送，从你眼前经过，虽然映入眼帘，但没有注意，也等于没看到。

相似生者，谓欲界诸根，于欲境界。上地诸根，于上地境。已生已等生，若生若起，是名相似生。

相似生，是指欲界的感官观察欲界。色界的感官观察色界。虽然还没有生到色界，但已有色界的禅定，称之为已等生。只要能生起同等境界的感官作用，都是相似生。

---

<sup>43</sup> 《成唯识论》说：「作意，谓能警心为性，于所缘境引心为业。谓此警觉应起心种引令趣境，故名作意。」

相似生跟超越生《瑜伽师地论》本身是有解释的。相似生就是基本上是相同的，或者是接近的，这种境界。比方说用欲界的感官去观察欲界。一样是欲界为什么说是相似生？比方说，人跟狗虽然不一样，但狗看得到的东西，人也基本上看得到。像鸟类的视力是非常好的，据说可以到5.0，它在很高的天空上飞，可以看到地面的猎物。老鹰看到的東西，其实人类也看得到，但你要比较近去看。一样是在欲界，并不是差很远，所以你看得到。如果不是那么相似，你又看不到了。比方说饿鬼道跟人类的眼睛就有很大的差异，虽然一样是在欲界，但不相似，所以我们看不到饿鬼看得到的东西。相似生没有严格的定义，因为种类太多，我们大概理解就好。

超越生者，谓上地诸根，于下地境，已生等如前说，是名超越生。

超越生，以上地的感官观察下地境界，称为超越生。例如色界天观察人间。

超越生就是更厉害的，比方说，你在人间，祂是在天界观察你，这个叫超越生。在超越生里面，有一个东西叫做已等生。比方说你不是色界的天人，但是在人间已经证得初禅。证得初禅的人，据说会有初禅天的天眼，这个叫做已等生。相似生、超越生或已等生，才符合现见的条件。「非不现见」用了两个否定语，等同于现见。

第三个条件是无障碍。

无障碍者，复有四种：一、非覆障所碍，二、非隐障所碍，三、非映障所碍，四、非惑障所碍。

所谓的无障碍，必须符合四个条件：一、非覆障所碍，二、非隐障所碍，三、非映障所碍，四、非惑障所碍。

覆障所碍者，谓黑暗，无明暗，不澄清色暗所覆障。

覆障，是指黑暗、无明暗（没有智慧）或不澄清色暗（例如浓雾）。

第一种有障碍，叫做覆障。那这个覆障是指什么呢？黑暗、无明或不澄清色暗。不澄清色暗是什么呢？例如浓雾，有浓雾的时候没办法看到东西。这三种情况属于覆障。文字并不是很难，只要你有阅读古文的能力，就能看得懂。

隐障所碍者，谓或药草力，或咒术力，或神通力之所隐障。

隐障，是指药物、咒术或神通造成的障碍。

第二种障碍叫做隐障。隐障是药物、咒术或神通所造成的障碍。据说你在被催眠的状态之下，催眠师对你下达指令，说「等下醒来以后你会看不到某人」，结果他果然看不到某一个人，这也属于隐障。这里还有药物、神通这些的，我们就不多做说明。

映障所碍者，谓少小物为广多物之所映夺，故不可得，如饮食中药，或复毛端，如是等类，无量无边。

映障所碍，分为几种情形：

少物或小物为多物或大物所映夺，所以无法看到，例如饮食当中的药物，或动物身体上的毫毛顶端。

映障，它讲了三种情况。第一是很少的东西被很多的东西给映夺了。比方说饮食当中的药物，一点点的当归汤，加上一大碗水。因为被充分稀释了，没办法察觉到当归的味道。

毫毛是动物在秋冬长出来那种很细的毛。毫毛的顶端，当然就更小了，这可以拿来比喻很小的东西。比如说一条狗，全身都是毛，你怎么看得到那个毫毛的顶端？除非你靠近去看，或者用放大镜，你才看得到，一

般的状况，你用肉眼看不到。这称之为映障。

真观按，众生无法开悟，并不是他们完全没有观察到，而是第八识的作用很微细，被五蕴所映障。

且如小光大光所映，故不可得，所谓日光映星月等，又如月光映夺众星。

小光为大光所映夺，所以无法看到，例如日光映夺星、月，月光映夺众星。

很微弱的光被很强的光盖过去，这也是映障，例如星星被太阳或月亮所映夺，月亮被太阳所映夺。

又如能治映夺所治令不可得，谓不净作意，映夺净相；无常、苦、无我作意，映夺常、乐、我相；无相作意，映夺一切众相。

能治作意映夺所治境界，因而无法看到，例如不净作意映夺净相；无常、苦、无我作意映夺常、乐、我相；无相作意则映夺一切众相。

上述的映障，是修行人可以做的事情。很强的不净观，可以映夺净相。比方说，一个身材高挑的女人，刚洗了澡，化妆得很美，大家都觉得很漂亮。为什么这个人看了，不但不觉得漂亮，反而觉得肮脏。那是因为他经常修不净观，不净的影像很强大，可以把干净美好的影像盖过去。这是一种能治作意，有很好的效果。

无常、苦、无我的作意可以映夺常、乐、我相。应该是「五蕴是无常苦空非我」才对，但凡夫认为「五蕴是常乐我净」。凡夫在这上面，熏习太久了，所以总是觉得「自己这个五蕴身是可以恒常存在的」，就有所谓的「我相」。修行人要怎么对治我相呢？你要经常思惟五蕴无我，无我的

作意就会经常出现，盖过原本的凡夫我相。

这里有一个很重要的作意叫做无相作意。这个无相作意可厉害了，它能够映夺一切众相。修习无相作意的具体方法，就是经常将「不是句」（一切有为法皆是第八识流注种子现起的功能差别，若离业力与妄想，它们什么都不是）的意思放在心里面，久而久之，就可以形成无相作意。这要透过实修而证得，而不能只靠听闻。

无相作意可以对治一切众相，让你住在无相的状态里面，无相的状态就是涅槃。涅槃并不是阿罗汉才证得。见道位以上的菩萨可以随时安住在本来自性清净涅槃。我们也可以讲「初果人可以跟涅槃相应」。经教虽然没有替初果人相应的涅槃取名字，但也称之为胜义谛，而胜义谛就是涅槃的别名。<sup>44</sup>我们要契入胜义谛，就是要靠这个无相作意。

曾经有人问我：「不净作意映夺净相，无常、苦、非我的作意映夺常、乐、我相，无相作意映夺一切相，无法现见一切相，而出世间圣贤经常住在这样的作意当中，他们岂不是都住在非量境界里面吗？」这样讲并不算错，但是很容易让人误解。我讲过，这里的「现量」讲的是法智相应的现量。这大部分是指凡夫的现量，而不是出世间现量。凡夫以肉眼或天眼现见得到世间法智，出世间圣贤以法眼和慧眼现观得到出世间智。因此，准确地说，出世间圣贤是离开了凡夫的现量，转进到出世间现量。他们在日常生活中，必须适度收敛无相作意，保留必要的分别心，百分之百的无相作意，只有在没有外缘干扰时，才有可能。百分之百的无相作意就是「空」，偏向于修定。百分之百的世间智就是「有」，偏向于修慧。菩萨自度度他，必须明白真空妙有的义理，才能住于中道。

他发现这一段经文无法理解，便来问我，从而解除了疑惑，这样的作法是很有智慧的。一口咬定「只有现见才是现量」的人，一定无法理解这

---

<sup>44</sup> 《大般涅槃经》卷17：「第一义谛亦名为道，亦名菩提，亦名涅槃。」真观按，第一义谛即是胜义谛。

段经教，要是一直不肯放弃错误的见解，必落入疑悔深坑，烦恼越滚越大。这样的人应当虚心检讨自己是否落入欲取和见取，才有可能出离疑悔深坑。

惑障所碍者，谓幻化所作，或色相殊胜，或复相似，或内所作，目眩、惛梦，闷醉放逸，或复颠狂。如是等类，名为惑障。

惑障所碍，是指幻化的境界，包括殊胜的色相、相似的色相、内在的错觉、眼花、意识昏沉、醉酒、颠狂造成的障碍。

第四种障碍称之为惑障。惑障就是「幻化所作」，例如电影。小孩子两岁的时候还不知道那个不是真正的人，如果里面有坏人，他们会被吓到的。

殊胜的色相，例如全息摄影，几乎是一样的，乍看之下，很难分出真假。

相似的色相，就是说你看错了，在两种相似的色相当中产生了迷惑。

「内所作」翻译成「内在的错觉」。「目眩」翻译成「眼花」。「惛梦」翻译成「意识昏沉」，「闷醉放逸」翻译成「醉酒」。这一类的情形，都称之为惑障。

若不为此四障所碍，名无障碍。

如果没有以上四种障碍，称之为无障碍。

如果你没有被这四种障碍所障碍，就称之为无障碍。

非极远者，谓非三种极远所远：一、处极远，二、时极远，三、损减极远。

极远，分为三种：

1. 处极远，这是指距离太远，无法观察到。

2. 时极远，这是指时间太久，无法记忆。（这里暗示，曾经观察过的事物，只要记忆鲜明，仍然可以视为现量。）

3. 损减极远，这是指过于微小，无法观察到。

极远分成三种。一个是处所很远，一个是时间很远，再来是东西很小，都称之为极远。

处所极远，比方说，太阳系，以前号称九大行星。现在的天文学只有八大行星，冥王星分类为矮行星，不再视为行星。实际上，人类的肉眼只能够看到五个行星，水星、金星、火星、木星和土星。天王星跟海王星，肉眼看不到，但是可以用天文望远镜看到。那个冥王星就算用望远镜去看，也是很难分辨。基本上要靠轨道运算等数据，预先知道它会出现哪个位置，然后在一堆乱七八糟的亮点当中去找。我看过家用天文望远镜拍出来的冥王星照片，几乎没有办法辨认。这种情况，就是距离很远造成的障碍。

那时间很远，就是说已经太久，你记不住了。比如说，那部电影是你小时候看过的，但你一点印象都没有，因为时间太久，记不住了。这里暗示，如果不是很久远，你还记得住的范围，这个是可以当成现量的。比方说五蕴无常，你从小到大，接触过很多色蕴无常的事例，摔破很多杯子，撕掉很多纸，看到色身不断的变化，当你看到《实证佛教修行方法》有关色蕴无常的陈述，你马上可以跟记忆中的那些经验做比对，这仍然是现量；因为这里面讲，时极远不算是现量，反过来说，你还记得住的，便可以算是现量。

损减极远就是太小了，看不到，比方说分子、原子、电子。有些化合物分子结构非常庞大，但一般东西，例如水分子，肉眼是看不到的，太小了。如果说肉眼看得到，就可以叫现见。有的东西虽然肉眼勉强可以看到，但是你没办法分辨是什么东西，这种情况也属于损减极远。

如是一切，总名非不现见。非不现故，名为现量。

以上的情形，就是没办法现前观察。如果可以现前观察，就是现量。

## 非已思应思

非已思应思现量者，复有二种：一、才取便成取所依境，二、建立境界取所依境。

非已思应思有两种：一、才取便成取所依境，二、建立境界取所依境。

按，「非已思应思」这个条件是为了与比量有所区分，稍后会说到「比量者，谓与思择俱已思应思所有境思」，其中有大量的例子可以说明，所谓的「已思应思」是没有办法担保正确性的推测。有些学者因为这句话，便将意识的思惟活动全部归类为比量，这是不对的。

现量的其中一个条件是「非已思应思」，这句话很容易误解成「已经想好的和应该去想的」，有的人就因为这样，把意识的思惟全部都分类为比量。这是断章取义！我们看书如果有所怀疑，应该前后文都看完整，才会知道写文章的人真正的意思，这是依义不依语的原则。

《瑜伽师地论》讲「比量者，谓与思择俱，已思应思所有境界」，意思是说，在两种以上的可能当中选择其中一种，这个是比量的特色。所以这个思是「思择」，就是在两个以上的可能性当中，挑选一个比较有可能的东西，这个叫比量。一般来说，比量要有八成以上的可能性才行。

简单地说，「非已思应思」就是现量的东西不能是比量。如果还要从两个以上的可能性当中，去找到一个可能性比较大的，这个是比量。我现在有一些证据，但有两种以上的可能，在这里面挑选一种可能性比较高的。比方说你看到墙外有幢（古时候的车子上面插上一把像是伞的东西，可以遮阳或遮雨），你就想：「既然看到这东西，应该是有车子。」刚看

到幢，称之为「应思」。判断应该有车子，称之为「已思」。「已思应思」稍后在下一章〈比量〉有详细的说明，而且有很多例子。

才取便成取所依境者，谓若境能作才取便成取所依止，犹如良医授病者药，色香味触皆悉圆满，有大势力，成熟威德。当知此药色、香、味、触，才取便成取所依止，药之所有大势威德。病若未愈名为应思，其病若愈名为已思，如是等类，名才取便成取所依境。

才取便成取所依境，例如良医开药方给病人，药的色、香、味、触都是最上等的，有强大的力量。要知道，这药的色、香、味、触，才取便成取所依境。吃药之后，病如果还没好，（病人判断：我吃了这个药，病应该会好）称为应思；病好了，（病人判断：药物有效）就称为已思。这一类事物称为才取便成取所依境。（换句话说，吃药时品尝的色、香、味、触是现量，判断药物是否有效并不是现量。）

真观常说：「一切有为法皆是第八识流注种子现起的功能差别，若离业力与妄想，它们什么都不是。」出世间智者经常住于无相作意，对于有相法往往视若无睹，此即前述的「无相作意，映夺一切众相」。「才取便成取所依境」与无相作意相反，是取相分别的结果。

前面讲过，此部分所讲的「现量」是指与法智相应的现量，属于世间现量。请大家记得。

大部分的时候因明跟内明没有直接的关系，因为因明是世间法，思惟和判断的原则，都跟世间智者一模一样。但《瑜伽师地论》有时候会加上一些内明的东西，比方说「无相作意映夺一切相」就是出世间法。

五明当中只有内明是出世间的学问，其它四明都是世间法。菩萨为了度众生必须修学四明，但菩萨必须有内明，才能经常住在解脱境当中。

《瑜伽师地论》在讲因明的时候，时不时地会带上一点内明，这是《瑜伽师地论》因明学的特色。在这个部分，它远远超过西方的逻辑学。西方的

逻辑学，我们可以参考它技术层面的部分。有关这个部分，西方的逻辑学精细到一种无微不至的地步，可以拿来设计芯片，撰写电脑程序和发展人工智能等等。我们做观行，用的是比较简单的逻辑，发现核心真相，有了内明，就可以出世间。

西方的逻辑学虽然很精细，却一直在相、名、分别里面打转，没有办法出离世间。逻辑是一种抽象思考，比方说「所有的人都会死」，而且「吕真观是人」，所以「吕真观会死」，这是最简单的逻辑推论。真观这个活生生的人是具体的，但「人」是抽象的。把吕真观这个五蕴，林林总总的各种特征去掉绝大部分，剩下「人」这个概念。当然你可以定义人是灵长类动物等等，不管定义得多仔细，都会省略掉大量的细节。而且它还假设，吕真观这个现象的特征可以一直保持下去。这两点是西方逻辑学的根本缺陷。要是有人检讨到这个部分，逻辑就玩不下去了。在涅槃当中，一切的相、名、分别都不存在，当然也没有逻辑。不过，菩萨要在世俗谛当中度众生，因此仍然要学习逻辑，才能与世间智者对话。

我们现在看课文，这一段真的很难懂，幸好它有举例。一个很好的医生，开药膳让你吃，这个药煮出来，闻着口水都流下来了，吃完以后很快就痊愈。东西很好吃，这是现量。据说，有 $1/3$ 的病不吃药也会好，有 $1/3$ 的病吃药也不会好，有 $1/3$ 的病是吃药会好过来。病好了，你晓不晓得是这个药治好的？其实很难知道。所以，判断（已思、应思）药物是否有效，是比量。

现量跟比量是互斥的分类，是现量就不是比量，是比量就不是现量。比量没有那么肯定，现量是可以确定的。这个互斥的分类是很重要的，比方说，已知某城市的人口，你猜它是100以上还是100以下。也许你可以讲，城市人口的数目不太可能是在100以下，应该是100以上。不管你的推测是多么的有道理，只是比量而已，这样大家能不能明白？现量必须是百分之百确定的。

「才取便成取所依境」跟「无相作意」刚好相反，你说这药膳色香味具足，还没吃口水都流出来了，吃的时候觉得非常好吃，这是什么东西？这是现量境界。用这个现量去判断药物是否有效，则是比量。

大家注意下，先前我讲过，无常可以映夺常，苦可以映夺乐，非我可以映夺我相，无相作意映夺一切众相。有人说：「这样的话，岂不是这些出世间圣贤全部都住在非量里面？」他这么讲也不算错，因为因明讲的就是世间法，这个药味道怎么样，你去品尝它，这里面一定会有相、名、分别，最好的状况之下也是世俗谛而已。出世间圣贤经常住在「不是句」的义理里面，看所有的东西，都知道它们不是理所当然那个样子。

西方的逻辑学主要的问题在哪里？全部都要抽象化思考，它会落入自性见，所以讲「吕真观是人」，这个本身就落入自性见。吕真观到底是什么？什么都不是，这个才是出世间圣贤所住的境界。「吕真观是人」是世间现量，所有的世间智者都会讲「吕真观是人」，他不是猫，不是狗，也不是鬼。「吕真观是人」这句话，世间智者是可以认定的，这个叫世间现量。

但是，出世间圣贤会认为「吕真观什么都不是」，这个是出世间现量。出世间圣贤习惯住在出世间现量当中，而不是世间现量。除非是为了生活，为了度众生，为了观察更深细的法义，才回到世俗谛。比方说想要开悟，就要做观行，寻找第八识，这一定是在相、名、分别当中去进行，必须符合逻辑，符合世间现量。

如果你闲来无事，干嘛要住在世间现量里面？没有必要。比方说你从一个地方走过去，人家说：「你身上穿的衣服是地摊货。」难道你要跟他吵架吗？根本就没必要，当作没有听到就好。没有这个人，也没有我，也没有这句话。用无相作意，一瞬间就搞定了。初见道的修行人，在这方面的功德比较不明显，必须经常思惟「不是句」，才能深入解脱功德。

真观常讲：「应分别而不分别是愚痴，不应分别而分别是烦恼。」就

是说，修行人应该知道什么时候该分别，什么时候不该分别。应分别的时候要符合三量。不应分别的时候就缘于真如而安住，眼见如盲，耳闻如聋，「如实不见一切法」。

建立境界取所依境者，谓若境能为建立境界取所依止，如瑜伽师于地思惟水火风界，若住于地，思惟其水，即住地想，转作水想。若住于地，思惟火、风，即住地想，转作火、风想。此中地想，即是建立境界之取；地者，即是建立境界取之所依。如住于地，住水火风，如其所应，当知亦尔。是名建立境界取所依境。此中建立境界取所依境，非已思惟，非应思惟。地等诸界，解若未成，名应思惟。解若成就，名已思惟。如是名为非已思应思现量。

建立境界取所依境，例如修行人将地界观想为水、火、风界（有时是将地界观想作水，有时是将地界观想作火或风）。在这个例子当中，地界的认识就是建立境界的取；地界，就是建立境界取的所依境。将水、火、风观想成别的，也是同样的道理。这就是建立境界取所依境。在这当中，建立境界取所依境，既不是已思惟，也不是应思惟。地、水、火、风的观想如果还没有成就，就是应思惟；如果已成就，就是已思惟。（简单地说，无论观想是否成就都不是现量，原来的境界才是现量。）

这一段是用观想作为例子。密宗很注重观想，最常观想的是佛菩萨的影像，也可以观想白骨、无常或者死亡。有人观想自己死亡，天火下降把自己烧掉。不净观也是一种观想，一个美女或者帅哥，把他观想成全身都烂掉发臭。观想这个东西，有佛经的依据，并非密宗才有。

但观想并不是现量境界，只是用一种妄想对治另一种妄想。以前有一个修行人，在黑暗的森林里面感到害怕。人家跟他说：「你把这个地方观想成天界，到处充满光明跟喜乐。」这样等于是用另外一种境界来取代现

有的境界，讨厌黑暗而喜欢光明。如果你喜欢帅哥美女，应该直接对治贪爱（这是声闻法），而不是把帅哥美女想成浑身烂掉发臭，这不是如实现观，属于不了义法，我不推荐大家修。

《楞严经》讲，有人在屋里把自己观想成水，徒弟过去看：「怎么一屋子都是水？」随手扔了一片瓦片到水里，师父出定以后，觉得身体里面有东西卡住，非常不舒服，再度修水观，让徒弟把瓦片拿出来，才回复健康。为什么境界相可以转来转去？你自己想成那样也就罢了，为什么别人看也变成那样？从这一点就可以知道，色蕴什么都不是，因此才可以因观想而转变。

《维摩诘经》记载，舍利弗看到天女辩才这么好，又有神通，就问她：「你为什么不把自己转成男身？」天女说：「我实在是不知道怎么转。」她随即把舍利弗变成天女的样子，自己变成舍利弗的样子。然后问：「你为什么不把自己这个女身转为男身呢？」舍利弗说：「我本来就不是女身，现在要怎么转女为男？」这是告诉大家，男身和女身是五蕴现起的假相，可以用神通改变它。我们没有神通，但是可以用智慧去观察。声闻人观察五蕴无常，菩萨就观察五蕴是如来藏的显示。要是有人问：「如果吕真观不一定是男人，你怎么不能生个孩子？」那是因为真观受到业力的障碍，所以我没办法用男人的身体去生一个孩子出来。

如果我要变成一个女人，下辈子就可以变，用菩提愿去回向，很容易成就。就好像一个有钱人，想要买一般的東西，基本上都没有问题。这是第八识的神通，一切众生本来具足。用神通去变一个东西，也是要维持某一种特征一段期间。比方说，女人生孩子，要差不多一年。假设真观有神通，变成一个女人，五分钟之后又变回原来的样子。那五分钟的神通有什么用处？只能拿来骗人而已，让人家觉得你很厉害。当然你可以用神通来度众生，但这样度来的众生，都是一些着相的人。他是看你有神通，才来做你的学生，很难出离世间。

有点扯远了。总之，你还没有观想出来，是属于「应思」。已经观想出来叫「已思」（用思惟的力量，产生结果），这都不是现量境界。

## 非错乱境界

非错乱境界现量者，谓或五种或七种。

非错乱境界，是指不属于五种错乱境界或七种错乱境界。

五种者，谓非五种错乱境界。何等为五？一、想错乱，二、数错乱，三、形错乱，四、显错乱，五、业错乱。

五种错乱包括：一、想错乱，二、数错乱，三、形错乱，四、显错乱，五、业错乱。

七种者，谓非七种错乱境界。何等为七？谓即前五，及余二种遍行错乱，合为七种。何等为二？一、心错乱，二、见错乱。

七种错乱境界，是指五种错乱境界，加上心错乱和见错乱。

一会说五种，一会又说七种。事实上这些都是施設。施設就是本来没有的东西把它定义出来，目的是让我们能够更仔细地去理解和运用。

想错乱者，谓于非彼相起彼相想，如于阳焰鹿渴相中起于水想。

一、想错乱，是指误认，例如渴鹿将阳焰误认为水。

第一种错乱叫做想错乱。「想」意思是「以为是什么」。例如《优婆塞戒经》说：「若属自身而作他想，属他之人而作自想，亦名邪淫。」真观在《实证佛教修行方法》说，这里的「想」是指误认，而不是幻想。意思就是说，实际上她是你的妻妾，但是你误以为她是别人的妻妾，或者她

是别人的妻妾，你误以为她是你的妻妾，在这种「想错乱」的状态之下，你跟她有性行为，就是邪淫。

数错乱者，谓于少数起多数增上慢，如瞽眩者于一月处见多月像。

二、数错乱，是指错认数目，将少数误认为多数，例如眼病者将一个月亮看成一个月亮。

第二种错乱，叫做数错乱。这个不是很难，不用再多解释。

形错乱者，谓于余形色起余形色增上慢，如于旋火见彼轮形。

三、形错乱，是指看到多余的东西，例如旋转一个火球，却看到火轮的形状。

形错乱，是说你看的比实际上的东西还要多。这里举一个例子，把一个火球拿来旋转，我们会产生「这是一个火轮」的错觉。这个时候你要怎么知道「我看到的火轮，不是真正的火轮」。这要有一些证据。比方说你看到最初的状态，只是一个火球，然后它开始旋转，转得慢的时候，还看得到它动起来的样子。这样即使转得快的时候，看起来就是一个火轮，你还是可以知道「那只是一个火球而已」。

显错乱者，谓于余显色起余显色增上慢，如迦末罗病损坏眼根，于非黄色悉见黄相。

四、显错乱，这是指看错显色（颜色），例如迦末罗病能损坏眼根，使得不是黄色的也看成黄色。

显色就是青黄赤白等色光，这是眼识能够了别的。迦末罗病是一种眼睛的疾病，会将东西看成黄色。比较常见的眼疾是色盲，有的色盲无法分辨红绿灯，没办法开车。

业错乱者，谓于无业事起有业增上慢，如结拳驰走见树奔流。

五、业错乱，这是指将无业用的事物错认为有业用，例如一个奔跑的人看见路树迅速倒退。

第五种错乱叫做业错乱。这个就是将没有业用的东西，当成是有业用。这里举了例子，是一个奔跑的人，看见路树迅速倒退。这是什么状况，我想大家应该有这种经验，你在跑步的时候旁边的树一直往后退，就好像路树一直冲着你过来。还有一种情况是坐火车容易产生的错觉，火车停在车站里面，旁边轨道的火车动起来，你会以为自己的火车动了。有可能是自己的火车动了，你以为是旁边的火车动了。这也属于业错乱。

心错乱者，谓即于五种所错乱义，心生喜乐。

六、心错乱，是指喜好上述的五种错乱境界。

心错乱，就是已经是错了，竟然有人喜欢它。比方说他在某一个状况之下，他眼睛看错了这种状况，觉得这样子很美，他就经常想把自己处在那种状态当中。他喜欢错误的东西，严重的话，会变成精神病。

（有人说：《红楼梦》里面的风月宝鉴。）对，贾瑞追求凤姐不得，因此生病。道士借他一面镜子，叫风月宝鉴，正面是凤姐的形象，反面是骷髅。道士说，这个风月宝鉴只能看反面，不能看正面。但贾瑞不听话，偏要看正面，那凤姐就在镜子里面招手，让他进去，最后因纵欲无度，送掉性命。这例子属于心错乱。还有很多人喜欢滥用药物的那种迷幻状态，这也属于心错乱。

见错乱者，谓即于五种所错乱义，忍受显说，生吉祥想，坚执不舍。

七、见错乱，是接受别人的说法，认为上述的五种错乱境界为吉祥，坚定执着不愿舍弃。

迷信的宗教徒容易这样。神棍或者宗教骗子弄出一些假东西来给人家看。这些信徒就像疯了一样，全部都当真。就算你再怎么跟他解释「这是高超的骗术」，他也不信：「这个是我们的大师所现出来的一个非常殊胜的境界啊！」

若非如是错乱境界，名为现量。

如果不是这些错乱境界，就是现量。

如果有这七种现象，就不是现量。反过来说，就是现量。

## 现量的种类

问：如是现量谁所有耶？

问：什么东西有这些现量？

答：略说四种所有：一、色根现量，二、意受现量，三、世间现量，四、清净现量。

答：四种东西有现量：

色根现量者，谓五色根所行境界，如先所说现量体相。

一、色根现量，这是指眼根、耳根、鼻根、舌根、身根的现量。

按，色根现量是依根立名，实际上了别的是前五识，例如眼根现量实际上作用于眼识。

意受现量者，谓诸意根所行境界，如先所说现量体相。

二、意受现量，这是指意根的现量。

意受现量主要是指意识的现量，包括意识的判别和逻辑思惟。逻辑思惟包括演绎法和归纳法。意识的判别，是将现实上的某物，判别为以语言文字表达的某概念，例如《瑜伽师地论》卷85：「一者，于诸行中观察杂染因缘，谓观彼爱味为爱味故。」「彼爱味」是指现实上的爱味，接下来的「爱味」则是佛经以语言文字表达的概念。「二者，于诸行中观察清净因缘，谓观彼过患为过患故」则是判别现实上的过患为佛经所说的「过患」。「三者，于诸行中观察清净，谓观彼出离为出离故」则是判别现实上的出离为佛经所说的「出离」。又例如，看到一个杯子摔破，要能判断现实上的杯子是「色阴」，而现实上的摔破则是「灭」，这是归纳「所有的色阴最终必定会消灭」最重要的基础。要是没有这种判别，就没有办法总结出任何规律，一切观行也不可能成就。

真观主张，现量不是只有现见，其中一个理由就在这里。它讲，色根现量，是五色根所行境界。五色根是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，不包括意根。眼耳鼻舌身所行境界，其实是五识在了别。既然如此，讲到意受现量，就应该是意识在了别。（第七识的现量虽然也是现量，但只有意识才能判别事物，所以意受现量绝大部分是意识的现量。）

意识做哪些事情呢？第一就是给事物做适当的判别，例如「于诸行中观察杂染因缘。谓观彼爱味为爱味故」。第一个「爱味」前面加上一个「彼」字，表示这是现实当中的爱味。第二个爱味，就是佛经当中以语言文字表达的概念。比方说，你看到吕真观，知道是佛经定义的色阴。这样才有办法做观行。不然，你看一大堆经教都是语言文字（内涵），不知道

语言文字所指向的现实事物（外延）是什么，你要怎么观行？你要做观行，第一要先读经典，知道事物有什么体性。但是接下来更重要的部分就是，你要透过这些语言文字，去找到语言文字所指向的真实事物。这才是真正的观行。

行为特别卑鄙的人不可能是初果，因为证初果要观察苦圣谛，如果你自己有苦，竟然不知道，这样的人会是初果人吗？他最多是初果向而已。所以请大家一定要记住，修行不能纸上谈兵。佛经里面讲什么，你就要在现实当中去把那个东西观察出来，这个才是最重要的部分。就算只是现见，仍然需要意识的判别，否则无法知道五尘相的意义。

真观施设的四种现量，第一种是现见，你用五根观察「相」（外延），但接下来你还要给他适当的判别，也就是立「名」。适当的判别是第二种现量。比方说，你看到的吕真观是色阴，是一个人，是一个哺乳动物，不管你用什么名称，世间智者认为是正确的东西，用语言文字，给他一个普通名词。做这种事情，就是把一个具体的东西抽象化。你把它抽象化以后，接下来才可以产生第三种现量（类智，归纳所得的知识）和第四种现量（演智，演绎所得的知识）。

除了第一种现量之外，另外三种现量意识都是主角。归纳和演绎必然要使用意识，这个非常明显，不用论述。此处说明第二种现量「判别」。比方说，你看到吕真观，怎么知道这个是「色阴」。你一定是在佛经里读过色阴的定义，对不对？你把佛经的语言文字，跟现实上的事物连接在一块，这一定要用「念」这个心所有法，只有意识才有「念」。如果说没有意识的判别，你根本不知道观察到什么。有了适当的判别，才能做归纳和演绎。

这里面讲有意受现量。主张「要五官观察到才算现量」的人应该来看一下这段经教，自己说明一下，什么叫「意根所行境界」？只要你看得懂经教，你一定会知道，意识的逻辑思惟就是意受现量。

世间现量者，谓即二种总说为一世间现量。

三、世间现量，是将前述二种现量合并为一种，称为世间现量。

现量也可以分成世间现量和出世间现量。一般来说，色根现量和意受现量是世间现量。世间人会把被了别的东西、了别这件事，还有能了别的人，都当成真实，这使得他们没有办法出离世间，因此称六根的现量为世间现量。

清净现量者，谓诸所有世间现量，亦得名为清净现量。或有清净现量，非世间现量，谓出世智于所行境，有知为有，无知为无，有上知有上，无上知无上。如是等类，名不共世间清净现量。

四、出世间现量，这是出世间智所行境界，有知道是有，无知道是无，有上知道是有上，无上知道是无上，又称为不共世间清净现量。

真观按，《地论》将世间现量纳入「清净现量」，使得这个名称有些多余。还不如将「出世间现量」当作第四种分类。这里的出世间现量，仍然是世俗谛，但它是对核心真相的现量，可以让人出离世间，入于胜义谛。胜义谛无知不见，无智亦无得，这才是真正的解脱。

出世间现量，是指能够让人出离世间的现量。与之相应的，就是出世间智。为什么说它仍然是世俗谛呢？因为它仍然有相、名、分别，包括以下的「有、无，有上、无上」。不过，因为它能够明白有为法皆有过患，无为法才是常乐我净，因此可以让人不再追逐有为法，安住于无为法，所以称为出世间现量。

「有知为有，无知为无」，这是在判断空与不空。《地论》讲，在某一个时候，没有某个法，这可以称之为空。在某一个时候有某一个法，就是

不空。所以空跟不空就是有跟无。

「有上知有上，无上知无上」。比方说般若波罗蜜是无上法。不净观是有上法。你把一个帅哥美女观想成肿胀发臭发烂，可以对治贪爱，但是不能用这种方法出离世间。这表示能够出离世间的法比不净观更厉害。老是住在不净观，是很痛苦的，人家觉得很好吃的东西，你一看上面都是蛆虫。不净观修多了，会觉得人间非常的苦，甚至想要自杀，这绝对不是好的修行方法。菩萨应该学习般若波罗蜜「诸法空相」，等视贪爱及一切有为法「本来无生」，而不是像声闻人那样，将贪爱视为实法，企图很快将它断掉。

《无量寿经》说：「法眼观察究竟诸道，慧眼见真能度彼岸。」究竟诸道，意思是离开六道轮回，因为这样，声闻见道称之为法眼清净。能度彼岸，就是般若波罗蜜「度一切法到彼岸」，这是大乘见道的境界。

主张「亲眼看到才算数」的人只知道肉眼和天眼境界，不知道有法眼和慧眼境界。肉眼和天眼境界，都是世间现量。法眼观察，能够知道五蕴无常、苦、空、非我，这要使用逻辑方法。慧眼见真，就是慧眼能够看到真如，但这不是用肉眼去看到，而是胜解「一切法真如」，从而度过一切法的差别对待相，入于本来自性清净涅槃。所以，真正的出世间现量是无量<sup>45</sup>，无量就是无知无觉，相应于涅槃。

现量跟正智相应，正智可以让你趋入涅槃，但是涅槃里面没有正智，如《心经》讲「无智亦无得，以无所得故……究竟涅槃」。所以真观讲：「这里的出世间现量，仍然是世俗谛。」「有知为有，无知为无」，就会有「有」「无」的名言和分别。「有上知有上，无上知无上」，就会有「有上」「无上」的名言和分别。菩萨做了很多观察，得到一个结论「般若波罗蜜是无上法」，这是什么东西？这很显然是世俗谛嘛！胜义谛没有

---

<sup>45</sup> 《瑜伽师地论》87卷：「此涅槃……现量、比量及正教量所不量故，说名无量。」

一切法，又要怎么去分别和表达这些？都是不可得。

（有人说：有智也是苦。）对啊！如果你一直在追求有智的境界，那就没有办法离开分别。智跟愚是相对的，有这种分别，你觉得你是智慧还是愚痴？不管你觉得是什么，是智还是愚，你都还是在世间当中嘛！就算你是一个智者好了，这个智慧会让你领受很多苦。所以「无智亦无得」才是真正的解脱。（有人说：双刃剑，有智可以脱离轮回，也让你对死亡产生恐惧。）没有错！这句话讲得很好。

真观举一个例子说明出世间现量。《成唯识论》讲「此第八识自性微细，故以作用而显示之」，所以菩萨并不是直接看到第八识，他是看到第八识的作用，而推论有第八识的存在。第八识的作用，就是「了别根身、器界、种子」和「积集种子，生起现行」。发现这样的作用，而找到背后的第八识，使用的是逻辑演绎法，能够确认无疑，正是「不共世间清净现量」。

证悟者看到第八识的作用，这个部分是客观事实，可以用肉眼看到，与法智相应。<sup>46</sup>接下来，他必须从作用推论出「有第八识的存在」，它是慧眼的现观。这跟科学家用一些物理现象去推论，本质上是一样的。比如说原子的结构或者地质学的大陆板块运动，这些都不可能用眼睛直接观察到，只能从证据去推论。

科学家经常使用逻辑推论，要是有人反对逻辑推论，他一定无法发现任何科学定律。同样的道理，佛弟子也必须使用逻辑推论，要是有人反对逻辑推论，他一定无法证果。以菩萨乘来说「不共世间清净现量」就是第八识的外延，第八识又看不到，要是非要用眼睛看到，菩萨对第八识岂不是永远都没有现量？这当然是不可能的。

---

<sup>46</sup> 有人问：「您说证悟者所见是客观事实，这应该是方便说吧？因为证悟者所见若有相的，则不能说是一定正确的。」真观答：「你对世俗谛和胜义谛有一些混淆。出世间圣贤在世俗谛的观察和言说，与世间智者是相同的，因此也有正确与错误的分别。出世间圣贤住于胜义谛，才离开相、名、分别。」

## 实证因明学

所以，大家不要被「现量……非不现见」这段话给迷惑了，它描述的是跟法智相应的现量，法智是现见加上适当的判别。法智之外，还有类智和演智。类智是用逻辑归纳法得到的结论。用逻辑演绎法得到的结论也是现量，经教没有为它单独命名，真观称之为演智。在《瑜伽师地论》的体系当中，现量有三种：法智、类智跟演智。以产生的顺序来讲，先有法智，才有类智，最后才有演智。

## 第十七章 比量

比量者，谓与思择俱已思应思所有境界<sup>47</sup>。此复五种：一、相比量，二、体比量，三、业比量，四、法比量，五、因果比量。

比量，是指需要在两种以上的可能性当中做研判，抉择比较大的可能性。（还没有抉择时称为应思，已经抉择便称为已思。）这又可以分为五种。

按，「比」是接近的意思，「比量」是接近于事实的推测。

比量这边有定义，就是在两种以上的可能性当中做研判，抉择比较大的可能性。「思择」的「思」表示有意识的活动，「择」表示在两种可能性当中去挑一种出来。比如说，有人讲「五蕴是常」，有人讲「五蕴无常」。这两种不一样的主张，你要在里面选择一个对的。「择法」就是在两个法当中去挑一个法出来。「思择」，就是在两种可能性当中挑一个比较大的可能性，这样叫比量。

如果说可能性是五五波，比方说一个人可能是男人，也可能是女人，你可以在里面去选择哪一个比较有可能。在一般的群体当中，你猜他是男人，猜中的机会只有一半，你可不可说「这个是比量」？显然不能。

如果猜对的机会是六成，你觉得怎么样？其实在某些场合，这已经可以运用了，比方说你猜股票的涨跌，要是每次都猜对百分之六十，你是可以赚钱的。

如果是刑事责任，法官认为某个人犯罪的可能性有百分之六十，法官会不会判这个人有罪？应该不会。因为刑事责任是很严重的事情，如果一

---

<sup>47</sup> 界，大正藏作「思」，今依宋、元、明本。

个人清白，却被冤枉，因而坐牢，甚至判死刑，这个是不得了的事情。假设我是法官，至少要九成五的确信，才会判一个人有罪。

如果是民事诉讼，败诉只要赔钱，事情影响没有那么大，也许三分之二的确信，法官就会判决被告败诉。美国有一个辛普森案很有名，后来还拍成电影。辛普森是一个美式足球明星，他本身是黑人，妻子是白人，离婚之后，妻子跟男友被杀，辛普森有很重的嫌疑，被检察官提起公诉。辛普森请了很好的律师团队替他辩护，包括刑事鉴定专家李昌钰，那个团队号称梦幻团队。辛普森最终被判无罪，但民事审判却败诉，必须赔偿一大笔钱。

所以，比量很难说要准确到什么地步，主要还是要衡量利害。假设你是珍珠港的防卫司令，接到一个情报，说日军可能会来偷袭珍珠港。情报的准确性，只有百分之五，你相信还是不相信？你宁可相信，对不对？准备了，到时候日军没有来偷袭并不会怎么样。反过来说，要是你没有准备，却发生事情，后果就严重了。当然，严格说起来，这不算比量，我只是用来说明，我们是权衡利害而去决定，这个比量接受到什么程度，其中的弹性非常大。

大家要注意，比量跟现量是互相排斥的分类（是现量就不是比量，是比量就不是现量），这一点非常重要。一般来讲，分类本身可以分成两种，有的是可以重迭的，有的不行。举例来说，在五蕴当中，色蕴跟其它四蕴互相排斥，因为其它四蕴属于心理的功能，所以色蕴跟受想行识绝对不会重迭。但是有的东西会重迭，比方说行蕴和想蕴重迭一部分，比如说了知，了知是想心所，又是前六识的心行，想蕴和行蕴在这个地方是重迭的。又如后面要讲的相比量，有些也是业比量，相比量跟业比量有的部分是重迭的。

男人跟女人基本上是不能重迭的，很多国家规定，男人要服兵役，女人不用服兵役。理论上可以有阴阳人或无性人，但是在法律上只分男人跟

女人。

《瑜伽师地论》讲「决定义是现观义」，也就是说，你能够确定这个东西不会被推翻掉，能够百分之百确定，这个东西才叫做现量。「决定义」就是不能被推翻，没有例外，也不会有万一，这样子才叫现量。如果不符合这个规定，可能性很大，多大我也不知道，因为我刚才已经讲了，比量到底要采用到多严格的证据，这个要权衡利害。所以一般的状况之下，我们没办法讲要多少证据才可以叫比量。总之把比量拿出来时，就是不可靠的，没有办法百分之百确定。这两个定义一定要完完全全的分开，不能重迭。

墨菲定律Murphy's law说：「只要有可能发生的事，就一定会发生。」这是它的原话，换成比较准确的话就是：「只要有可能发生的事，尝试很多次之后必然会发生。」如果有一件事情危险的机率只有万分之一，要是不出事，你会有一些好处。如果赌一次，承受万分之一的风险，大部分的人愿意去赌。但如果要赌100次，你还敢不敢？连续赌100次全部都赢，机率是 $1 - (1 - 0.0001)^{100} = 0.01$ 。也就是说，不出事的机会只剩下百分之一。

比量就像这种情况，赌一次你可以期望自己会赢，可是你如果要赌很多次，你迟早会输。如果要赌很多次都不能输，必须每一次都稳操胜券。因为这个关系，可靠的现量与不可靠的比量一定要分辨清楚。陈那把可靠的逻辑推论和不可靠的研判都定义为比量，所以他的因明学存在根本的缺陷，要是有人依照他的因明学去择法，不用多久就会出问题。

如果是信仰，相信以后就不用再选择，等着佛菩萨来救你就好。但我们修的是智慧法门，智慧法门经常要择法，比如说五蕴到底是常还是无常？有因果报应还是没有因果报应？轮回当中有没有不变易的主体？光一个初果要证的「五阴非我」，就要拆成六法，逐一去验证它们的体性，哪有不择法的！要是你每次都是准确率九成的比量，连赢十次的机率是35%，连赢二十次的机会只剩下12%。修习智慧法门等于是拿法身慧命去

赌，每次择法都正确，必定可以证果，只要大输一次，就会下三恶道。要经过那么多次择法，如果你用的是比量跟正教量，你不怕输掉下三恶道吗？所以，我们能够依靠的只有现量，因为现量不用赌手气，一定会赢。

佛经记载，一个阿罗汉到一个空屋中过夜，后来有一个女人也进去，进去了以后她做春梦，梦见自己有性行为，之后这个女人往外走时，被另一个人看到，他从相貌判断这个女人不久前才有性行为。接下来阿罗汉又从里面出来，他说：「好了，那个女人有了性行为，而这里面没有别人，不用讲了，你这个出家人破戒。」阿罗汉说：「我没有碰过女人，也没有跟女人有性行为。」但是这个人坚持自己的判断，不断地毁谤，后来这个人皮肤发生病变，像烧起来一样，立刻死掉落入地狱。

他认为这件事情很有把握，但实际上最多只是比量而已，不是现量。现量能排除一切合理的怀疑，他却不能。为什么？只要人家可以讲出一个可能的情况，可能是她自慰，或者她做了春梦，脸上就显示出刚有性行为的样子来。除非他可以推翻这个可能，这样才算排除合理的怀疑。

有一句法律谚语「We can prove that we are more reasonable beyond a reasonable doubt」，意思是说，虽然有合理的怀疑，但是我们可以证明我们更加合理。要用证据去排除合理的怀疑，法官才可以得到确信。比方说检察官有DNA的证据，这样子就可以证明嫌犯杀人吗？如果嫌犯说：「我有一个同卵双胞胎的弟弟，这可能是他留下来的迹证。」法官会觉得：「对哦，是可以有两个人的DNA完全一样的。」如果人家提出这个合理的怀疑，而法官没有去调查证据，这样可以做为上诉的理由。

毁谤阿罗汉是地狱的果报，你敢把自己的身家性命赌在上面，去讲「那个阿罗汉毁破淫戒」吗？如果你敢用比量这样赌下去，你一定是很轻率的人。正常的人会想：「这种事情没有百分之百确定，我哪里敢讲？」

真观出来弘法，是把自己的法身慧命整个赌下去的。真观跟你讲「我是一个大乘见道者」，如果我没有，我会怎么样？第一，犯了增上慢。第

二，不净说法。我会下三恶道，在三恶道里面待很久。如果只是比量，我会跟你说吗？相信因果报应的人一定会想：「我所收集到的证据达到现量的要求，绝对可靠，我才可以放心地讲。」

每次择法都要对，只能靠现量，不能是比量，就算是99%的比量也不行，因为智慧法门的赌注太大，不是解脱就是三恶道。如果你不能确信无疑，怎么敢倾身命去修行，从而发起三昧呢？很多人一直没办法发起三昧，并不是因为看不懂了义经，而是没办法确认了义经的正确性，所以不敢放弃不了义法。

《地论》讲现量的时候说，现量不能是「已思应思」的东西，那里举的例子很容易让人产生误会。幸好《地论》讲比量的地方，也出现了「已思应思」这四个字，而且举了很多例子，从这些例子，我们可以确定「已思应思」是指在两种以上的可能性当中去做研判，这是比量的特征，如果你必须在两个可能性当中去选择，这就不是现量了。如果你前面看不懂，你就要拿〈比量〉这个地方的文字去理解。

比量分成五种，里面有大量的例子。这些例子全部都不是确定的，没有办法百分之百确定，可能会判断错误，这是比量的特征。

## 相比量

相比量者，谓随所有相状相属，或由现在，或先所见推度境界。如见幢故，比知有车，由见烟故，比知有火。

一、相比量，这是指透过现在或过去所见的相状而推测未见的部分。例如见到幢推测有车；见到烟推测有火。

相比量，是透过某一种现象，而去推测你没办法看到的部分。第一个例子是「见幢故比知有车」，幢是插在车上的一把伞，可以遮风避雨，车子走的时候，幢也跟着移动。像现在的摩托车或脚踏车，有时候也插一把

伞，这跟古代的幢应该还是比较接近的。假设你看到墙外有一个幢经过，你就想：「既然有幢，下面应该是有车子。」一般的状况来讲，你会猜对。如果这个幢，是拆下来的，人家拿着这个幢，从墙外走过去，你看起来是不是也一样？你过去一看：「怎么没有车子，是一个人抬着幢！」这是告诉大家，从幢去猜测有车子，有可能判断错误。这是比量的特征。而现量是百分之百确定的东西。《瑜伽师地论》虽然花了很多的篇幅去讲现量，但真正的定义是「决定义是现观义」，这一句话是最准确的。

可以百分之百确定的知识才是现量，不然就是比量，这本来不应该有问题的，却已经错了一千多年。世亲有四个知名的弟子，陈那是其中一个。我最近讲陈那的因明学是错的，有人受不了：「陈那是世亲的弟子，不可以随便毁谤。」我跟大家讲，很多人是佛弟子，但讲的佛法错得荒唐离谱。《大般涅槃经》说：就算是佛，都不能完全相信，何况是其他人！<sup>48</sup>这是依法不依人的原则。你不应该因为那个人的身分就去崇拜他，以为他讲的话全部都是对的。我们有一些破参的人，现在退转了，反过来批评真观讲的正确法义，这变成谤法。就算是比较轻的谤法，也是三恶道的果报，严重的就是无间地狱。三恶道你都不想去，何况是无间地狱！这种事情不是开玩笑的。

实证佛教学派有三个修行纲领，慧学方面是遵循四依三量。现在退转的人就是在四依三量上面出了问题。《瑜伽师地论》的说法，他不相信，偏偏要相信陈那的。陈那把所有的思量，全部都分类为比量。我猜测，陈那多半是误会《瑜伽师地论》「现量者……非已思应思」这句话，以为只要是意识的思惟判断就全部不是现量，而是比量。这个错误非常离谱。因为意识的思惟判断有些是百分之百可靠的，有些并不是，陈那却搞不清楚其中的差别。

真观不希望任何人下三恶道，苦口婆心地跟大家讲了这么多，有些人

---

<sup>48</sup> 《大般涅槃经》卷6：「于我所说若生疑者，尚不应受，况如是等？」

不听就是不听，我也没办法。他先前一直恭敬供养真观，虽然现在不再恭敬供养，但我念着他这个情。就算你只是赞助一块钱，在我的如来藏里面，都会确实实地记载下来，想办法去度你。现在大家来听课，我就好好教你，这些有用的、可靠的知识。你自己要好好判断，现量、比量、正教量的差异是攸关生死的。你要是在这里搞错了，也许要在三恶道轮回一千个大劫，才会重新回来。你可以讲：「跟三个阿僧祇劫比起来，一千个大劫算不了什么。」但是你犯不着去受这种苦啊！现量、比量、正教量的分类，是非常有道理的。真观曾经在东吴大学商用数学系和南非大学天文系各读了两年书，修过物理学、天文学、高等数学等课程。我把科学方法跟《瑜伽师地论》的因明学融会贯通，才能开讲「实证因明学」，其中的义理都是经得起考验的，要是这样还说服不了你，我也没有办法。

你注意一下，这五种比量举的所有例子都有例外。就像刚才讲的，看到幢知道有车子。这边还有第二个例子，看到烟知道有火。这不一定是对的，因为有一种东西叫干冰，温度很低一样会冒白色的烟。人家看到有烟认为应该有火，过来一看才知道是干冰。所以这个只能叫比量。这样，大家是不是可以清楚地知道二者的差别？

陈那犯的错误是很严重的，（稳操胜券的）推论跟（八九不离十的）推测绝对是不一样的，他把这两种思惟混淆在一起，这样去择法迟早会出错。出错了要下三恶道，你愿意吗？所以学习因明学是很重要的，而且你要学习正确的因明学，千万不要学错误的因明学。如果我没有讲任何理由，只说「陈那的因明学不好，全部都不能看」，你可以不用理会我。真观讲的理由，你要判断一下，符不符合道理。符合道理，你就应该接受，不要说「陈那可是世亲的四大弟子之一，不能毁谤」，如果你是这种「崇拜权威，依人不依法」的态度，我只能眼睁睁看你下三恶道。

如是以王比国，以夫比妻，以角犍等比知有牛，以肤细软发黑轻躁容色妍美比知少年，以面皱发白等相比知是老，以执持自

相比知道俗。

同样的道理，看到有王，可以推知有国；看到丈夫可以推知有妻；看到牛角，可以推知有牛；看到皮肤细软、头发乌黑轻柔、容貌美好可以推知为少年；看到面皱发白等相貌可以推知为老人；看到穿着的不同，可以推知为出家人或在家居士。

《瑜伽师地论》讲，看到有王，可以想到应该是有国。真的是这样的吗？比方说有一个国家，被人家并吞了，原来的国王逃出来，但他的那个国家已经不存在了。在古时候的印度，这种事情很多，因为当时很多国家就是一个城市的规模而已。一场仗打输，国王就被赶出来。这种事情在古印度很常见。所以你说看到有王，就必然有国吗？不一定。

看到有丈夫，你就可以想得到应该是有妻子的。真的是这样吗？也可能死了老婆，或者两个人离婚，对不对？看到牛角就一定有牛吗？牛死掉以后把牛角挂在墙上，那个牛老早就被吃掉了。你看到皮肤细软，头发乌黑轻柔，容貌美好，就一定是年轻人吗？化妆师也可以把一个老人家化妆得很年轻。现在的化妆术太厉害了。有很多种方法可以帮你弄得像是年轻人一样。「面皱发白等相比知是老」，并不一定，年轻人为了演戏，可以弄成很老的样子。

「执持自相比知道俗」意思是说，出家人跟在家居士的穿着不一样。但出家人就一定不穿便服吗？不一定。有的是破戒的出家人，白天在庙里上班穿着袈裟，一到晚上换便服开车回家去，在家里还有老婆小孩，他是把出家当成职业，在那里招摇撞骗。或者说人家在演戏，穿上出家人的衣服。用穿着判断出家、在家并不一定可靠。每一个例子都告诉你，比量就是没有办法肯定的东西，请大家确定这一点。

以乐观圣者，乐闻正法，远离悭贪，比知正信。

从乐于亲近圣贤，乐闻正法，远离悭贪等相貌，可以推知为正信。

以善思所思，善说所说，善作所作，比知聪睿。

从善于思惟，善于言说，善于办事，可以推知为聪明。

以慈悲爱语，勇猛乐施，能善解释甚深义趣，比知菩萨。

从具有慈悲心，经常说让人欢喜的话，精进勇猛，乐于布施，善于解释很深的义理等相貌，可以推知为菩萨。

以掉动轻转，嬉戏歌笑等事，比未离欲。

从躁动不安，有嬉戏、唱歌、开玩笑这些事，可以推知还没有离欲。

以诸威仪恒常寂静，比知离欲。

从各种威仪经常保持寂静，可以推知已经离欲。

以具如来微妙相好智慧寂静正行神通，比知如来应等正觉具一切智。

从具足三十二相八十种随形好，又有智慧、寂静、正行、神通，可以推知为究竟佛。

以于老时见彼幼年所有相状，比知是彼。

从老年人身上看到年轻时的相状，可以推知他就是原来那个年轻人。

如是等类，名相比量。

以上为相比量。

下面都有白话解释，大家应该可以看得懂。我们一个一个检查，这些推测能不能保证是对的。像这个「乐观圣者，乐闻正法，远离悭贪」，其实退转的人先前是符合这个条件的。但是他现在竟然会相信一些莫名其妙的东西，这样就表示原来的正信是不可靠的。

《瑜伽师地论》讲相比量的时候，其实也告诉你一些有用的佛学知识，像如来、菩萨、离欲的人应该是什么样子，让你不要被神棍骗了。比方说，有一个人讲他证了初禅，但是他会跟漂亮的小姐眉来眼去的，还跟人家调侃。那你信不信他有初禅？你信了就违背相比量，因为要「诸威仪恒常寂静」才是离欲。「掉动轻转嬉戏歌笑等事」是尚未离欲的现象。刚才我讲的情况，一个漂亮小姐到这个神棍面前，他自称离欲，但看到漂亮的小姐，就亢奋起来，这个时候你最好再多想一想，因为从比量去判断就已经不对劲了。

这里面讲的这些相貌。比方说真观自称是大乘见道的菩萨，你就来看看有没有符合这个条件，「慈悲爱语，勇猛乐施，能善解释甚深义趣」。用这些条件来衡量，七住菩萨勉强可以通过检查。六住菩萨会差一点，越是新学的菩萨就会越不符合这个条件，尤其是没办法「解释甚深义趣」。有些很深的经典我也没办法跟你讲，因为修证还没上去，但是能够让你离开三界轮回的法义，真观可以跟你讲得很详细。

你应该从这个地方去判断，不要听人家讲「我是什么」，你就相信了。我以前的师父卢胜彦，自称是阿弥陀佛在人间的应化身，但他并没有「如来微妙相好智慧寂静正行神通」。也有人自称是等觉菩萨，比方说某人自称是观世音菩萨来转世的。也有人自称是地上菩萨。人家这么讲，你拿什么来判断？就是这里面讲的「慈悲爱语，勇猛乐施，能善解释甚深义趣」。「慈悲爱语，勇猛乐施」世间的圣贤也做得到，只有「能善解释甚深义趣」世间人没有办法模仿。如果你要判断一个人说的法义有没有道理，你要看他讲的是不是符合佛经，他讲的是不是完整的体系，会不会自

相矛盾。如果违背三量或者自相矛盾，你就可以知道，他说的佛法是有问题的。要是体系不完整，可能是缺乏方便智，也可能连根本智也欠缺。

（问：从相上来说，比如维摩诘居士也会有嬉戏等事，但并不能因此说他没有离欲。因此才说前面文中所说的推知断言是比量，对吧？）是的。还有一个经教，大家可以参考，《楞严经》讲，佛敕令许多菩萨阿罗汉（八地以上的菩萨），在末法时代来到人间，有时候要示现成淫女。淫女就是好色的，有很多男朋友的。你说她没有证初禅吗？人家是菩萨阿罗汉来转世，为了要度众生，把功德隐藏起来。所以，不能因为看到这个人好像很糟糕，乱七八糟的样子，就以为他不是菩萨，或者没有证初禅，这个不一定啊！

## 体比量

体比量者，谓现见彼自体性故，比类彼物不现见体，或现见彼一分自体，比类余分。

体比量，是以某物已观察到的体性，推测观察不到的部分，或者看到某物的一部分，而推测其它的部分。

体比量是世间智者经常使用的方法，例如大宗谷物的买卖，整个货柜交货，一般不会倒出来检查，而是用探针插进谷物当中，抽取部分的谷物来检查，要是合格，就视为全体都合格。

如以现在比类过去，或以过去比类未来，或以现在近事比远，或以现在比于未来。

例如以现在的状况推测过去，或者以过去的状况推测未来，或者以较近的状况推测远方的状况，或者以现在推测未来。

## 实证因明学

「以现在近事比远」在天文学当中运用得很广泛，例如万有引力常数都是在地球附近验证的，天文学家目前假设在极远的地方也一样适用，但不能最终确认。

又如饮食、衣服、严具、车乘等事，观见一分得失之相，比知一切。

又例如观察到饮食、衣服、装饰品、车辆等物的一部分的状况，而推测全体。

又以一分成熟，比余熟分。

又例如以一部分是否成熟而推测其余的部分。

如是等类，名体比量。

这些都称为体比量。

## 业比量

业比量者，谓以作用比业所依。

业比量，是以作用来推测作用的主体。

如见远物无有动摇鸟居其上，由是等事比知是机。若有动摇等事，比知是人。

例如看到远方的东西不动而鸟住在上面，由此可以推知是干枯的树木。如果看到会动摇，可以推知是人。

广迹住处比知是象，曳身行处比知是蛇。

看到住处和足迹广大可以推知是象，看到有东西摇摆地爬行可以

推知是蛇。

若闻嘶声比知是马，若闻哮吼比知师子，若闻咆勃比知牛王。

听到嘶声可以推知是马，听到哮吼可推知是狮子，听到咆勃可以推知是牛王。

见比于眼，闻比于耳，嗅比于鼻，尝比于舌，触比于身，识比于意。

有见可推知有眼，有闻可推知有耳，有嗅可推知有鼻，有尝可推知有舌，有触可推知有身，有了别可推知有意识。

水中见碍，比知有地。

水下见到障碍，可推知为地。

若见是处草木滋润茎叶青翠，比知有水。

看到草木滋润茎叶青翠，可推知有水。

若见热灰，比知有火。

看到热灰，可推知有火。

丛林掉动，比知有风。

看到树木摇摆，可推知有风。

瞑目执杖，进止问他，踧蹶失路，如是等事，比知是盲。

看到有人闭着眼睛拿着手杖，老是问人家路怎么走，地不平整他就走不好，可以推知是盲人。

高声侧听，比知是聋。

看到有人讲话很大声，经常侧着耳朵听人讲话，可以推知是重听。

正信、聪睿、离欲、未离欲、菩萨、如来，如是等类，以业比度，如前应知。

前述正信、离欲、未离欲、菩萨、如来的相比量，其实也是业比量。

由显示出来的功能性去判断本体，叫业比量。这个比量有五种，我通常记不住是哪五种，我记住的是比量的意义。我再三再四地讲，比量是根据证据所做的研判，没有办法百分之百确定。这个地方的这些例子，你一个去看，是不是都无法完全确定？

比方说，你看到远处有东西，不知道是干枯的树木还是人，后来它在动，好像有手脚的样子，就可以知道原来是个人。如果一直都不动，还有鸟在那个地方来来回回的，就知道是树木不是人。那有没有可能弄错呢？这个是有可能的。佛经记载，有一个菩萨，一坐就坐很久，有一只鸟以为他是树木，就在上面筑了一个巢，菩萨出定的时候发现头上有个鸟巢，他想：「要是我现在站起来，母鸟就不敢回来，小鸟都会饿死。」于是，他重新入定，等鸟飞走了，他才出定。如果你看到很像是树的东西，竟然走起路来了，你能不能确定他就是一个人？其实还是不能，也有可能是机器人，对不对？所以这是没有办法确定的。

「广迹住处比知是象」，如果说你看到一个很大的脚印，或者你看到一个很庞大的洞穴，用这样子去推知是象，有没有可能判断错误？我相信还是有可能的。

「曳身行处比知是蛇」，现在有看起来像蛇的机器，也是用蛇的那种方式前进，你远远看，根本不知道那个不是真正的蛇。

那后面还有一些例子，听到某种叫声，你就知道是某种动物。现代有录音机和电脑，很多东西都可以模拟出来。

「见比于眼」，你说有见，那我就想你应该是有眼睛，对不对？那如果说你是用天眼去见的，像天眼第一的阿那律尊者，他眼睛瞎了，平常都用天眼在看。天眼不是一般意义的眼睛，他看得到但不是用眼睛。

我们最近常讲，有所谓的五眼：肉眼、天眼、法眼、慧眼和佛眼。三乘出世间的圣贤都有法眼可以「究竟诸道」，也就是说他可以让六道轮回不再现起。慧眼「能度彼岸」，意思是说，慧眼可以让你度一切法到彼岸，这只有大乘见道者才会有。法眼和慧眼都不是用肉眼去看的，它们是意识思惟，根据一些现象来做判断。比方说「五阴非我」并不是用肉眼去看，只能用法眼去看。「诸法空相」只能用慧眼看，而不是肉眼。

「水中见碍，比知有地」。小说里面可以看到这种情节，潜水艇在海里，看到下面有障碍物，大家以为是海底，结果是大乌贼。从这些例子你就可以知道，比量是没有办法确定的。

真观再三再四跟大家讲，现量是可以确定的，比量是不能确定的。《瑜伽师地论》讲现量「非已思应思境界」，这很容易让人误会，以为只要一涉及思惟，就不是现量。并不是这样，因为《瑜伽师地论》讲「已思应思」是比量，而比量的例子都是不能确定的推测。所以我们可以确定，现量就是可以确定的知识。比量就是用猜的，也许你有八成九成的把握，但仍然不能确定。

（问：所有老师讲的，都有一个隐藏条件，就是我们站在被观察者之外，对吧？可以知道被观察对象的全部，否则我们无法判定。）简单来说，就是有能见和所见。如果你反过来观察自己，去判断自己这个五蕴有什么体性，发现五蕴非我不异我，如果不异我，全体都是我，这样就没有谁可以观察我和我所，就会导出「无我、无我所」的结论，成为世间的圣贤。西方的逻辑学一直困在能见跟所见，没有办法出离世间。佛教的因明

学到了一定的深度，就离开能见所见，转入胜义谛，胜义谛离开三量，这样才能出离世间。

（问：对于某个知见，你要知道是现量、比量，还是正教量。这就是老师需要我们理解的吧？）没有错，你一定要弄清楚。如果你连这个都不知道，就是一个愚痴人。有的人只是看经典，他却觉得自己会了。还有就是新闻，新闻如果是由亲见事实的人来告诉你，那是正教量。但如果是找一个专家来评论，没有交待充分的理由就下结论，这可能只是他个人的猜测。对于重要的事情，要是出错了就会下三恶道的时候，只能采用现量，不然宁可搁置判断。

有的人引用经教，证明自己的主张一定是对的。其实从经教理解的知识，最好的状态之下也只是正教量而已。如果误会了，就变成非量。正教量不一定靠得住，因为你可能会误解，也有可能翻译错误，或者是有一些细节你不晓得。特别是佛弟子造的论，更要谨慎，有很多是未悟的人所造的论，不能当成正教量。一样是佛弟子，他为什么不相信真观的书呢？大概是觉得死人比较厉害吧！像民国时代的著作，从《中华电子佛典》查出来，他就会觉得「非常神圣，保证正确」。

如果只有六分的证据，就讲那六分的证据。比方说，我如果是佛经里面的那个人，可以说：「某某阿罗汉和一个女人在同一个地方过夜。」他如果这么讲，就没有问题，不算毁谤，因为这符合事实。这跟阿罗汉有没有犯戒是两件事。因为犯戒必须有故意或过失，光只是和异性在同一个地方过夜，还不足以判定。你眼睛看到什么，你就描述什么，不要再加上自己的猜测，不然你要明确地告诉别人自己是在猜测，绝对不能把猜测当成事实来描述。

（有人说：阿罗汉整晚和女人共处一室，女人离开的时候脸上带着性事后的痕迹。这句话虽然是对的，但是引人遐想。）如果有一个人做这种描述，阿罗汉还是有辩白的可能性，所以这个不算毁谤。当然，如果你很

谨慎，就连这种话都不要说。

## 法比量

法比量者，谓以相邻相属之法，比余相邻相属之法。

法比量，是以相邻而有关连的现象，推知其他。

如属无常，比知有苦。以属苦故，比空、无我。

例如由无常推知有苦，由有苦推知空、无我。

以属生故，比有老法。以属老故，比有死法。

由生，推知有老。由老，推知有死。

以属有色、有见、有对，比有方所及有形质。

以有色、有见、有对，推知有方所和形质。

属有漏故，比知有苦。属无漏故，比知无苦。

由有漏，推知有苦。由无漏，推知无苦。

属有为故，比知生住异灭之法。属无为故，比知无生住异灭法。

由有为法，推知有生、住、异、灭。由无为法，推知没有生、住、异、灭。

如是等类，名法比量。

这些推测，称为法比量。

你把法比量的例子一个一个拿出来看。基本上这些例子，在论著者来看都是不一定的。

无常是不是一定有苦？我讲过，在遥远的天际有一个恒星突然间爆炸，体现了无常，但是却没有苦，因为没有人把它当成我或我所。如果我今天要死了，我把五蕴当成是我，我就会很难受。我们的学员，如果交情跟我比较好，认为是「我的老师」或者「我的朋友」，把吕真观当成我所，吕真观死掉的时候，你就会有苦。吕真观生病的时候呢？就是我生病，我苦。当成我或我所，面临无常的时候，就会有苦。要是不把它当成我或我所，虽然无常，并不会有苦。

在刹那刹那当中，有很多量子一直在生灭当中，你身上的细胞也一直在生灭，你都察觉不到。所以，要有觉知心去察觉那个苦，对不对？连觉知心都没有，哪来的苦？因此，不能说无常就一定有苦。

（有人说：遥远的恒星爆炸，可以知道住在那里的众生会很苦，这种呢？）那里的众生一定也是把它当成我或我所才会有苦。

「以属苦故，比空、无我。」这就不用一个一个去讲。你知道它背后的逻辑，就可以一路理解下来。

「属有为故，比知生住异灭之法。属无为故，比知无生住异灭法。」《杂阿含经》说有为法是有生住异灭的法，那无为法是没有生住异灭的法。这个本身是定义，按照语言学，这是语言文字的代换，并不涉及推理。不过，在佛教来看，定义并非绝对。例如色阴应该是有为法，但只要换个角度来看，色阴就是无为法，因此《心经》才会说「色即是空，空即是色」。要是你以为色阴是有为法，但只要换一个角度看，就是「诸法空相，不生不灭」，这样就是无为法。

（有人说：无为法是本质，有为法是表现形式。）这个说法还满不错的，可以这样理解。比方说你看着屏幕，不能说它不动，因为它上面有一些光影一直在改变着，也不能说它动，因为屏幕本身一直都不动。这样大

家可不可以理解？有为法都是种子的变现，好像有生住异灭的样子，但并不是真的有。就好像你看电影，里面有人死了，那是真的死吗？当然不是！如果不是真的生，也不是真的死，那就是从来没有动过，用这个角度观察，岂不就是无为法吗？

法比量都要在相、名、分别里面去做判断，但你可以有不一样的观察角度。所以，色蕴可以把它当成有为法，也可以把它当成无为法，就看你用哪个角度去观察。这样，有为法就不一定生、住、异、灭了，对不对？你只要看懂这个例子，就知道论主的思路了。

## 因果比量

因果比量者，谓以因果展转相比。

因果比量，是以因推果，以果推因。

如见有行，比至余方。见至余方，比先有行。

例如看到有人在走路，可以推知他会到别的地方。看到有人到了别的地方，可以推知曾经走路。

若见有人如法事王，比知当获广大禄位。见大禄位，比知先已如法事王。

看到有人很善巧地为国王服务，可以推知他会得到高官厚禄。看到有人得到高官厚禄，可以推知他曾经很善巧地为国王服务。

若见有人备善作业，比知必当获大财富。见大财富，比知先已备善作业。

看到有人很善巧地从事职业，可以推知他可以发大财。看到有人发大财，可以推知他曾经很善巧地从事职业。

## 实证因明学

见先修习善行恶行，比当兴衰。见有兴衰，比先造作善行恶行。

看到有人修善行、恶行，可以推知他将来会兴旺或衰败。看到有人兴旺或衰败，可以推知他曾经修善行、恶行。

见丰饮食，比知饱满。见有饱满，比丰饮食。

看到有人吃大餐，可以推知他能吃饱。看到有人吃饱，可以推知他曾吃大餐。

若见有人食不平等，比当有病。现见有病，比知是人食不平等。

看到有人乱吃东西，可以推知他会生病。看到有人生病，可以推知他曾乱吃东西。

见有静虑，比知离欲。见离欲者，比有静虑。

看到有人有初禅以上的定力，可以推知他已离欲。看到有人已离欲，可以推知他有初禅以上的定力。

若见修道，比知当获沙门果证。若见有获沙门果证，比知修道。

看到有人修道，可以推知他可以证得四向四果。看到有人证得四向四果，可以推知他曾经修道。

如是等类，当知总名因果比量。

以上的例子都是因果比量。

是名比量。

以上为比量。

因果比量主要的问题是在哪里呢？佛教不是一因一果论，佛教是因缘论。因不一定产生果，果也不一定可以倒推到因，没有考虑到「缘」的影响，就会发生例外。

「如见有行，比至余方。」你看到有一个人在走路，你可以知道他将达到别的地方。一定是这样吗？并不一定。他如果是在绕圈子，就没办法到别的地方。「见至余方，比先有行。」他原本在别的地方，现在到你这里来，他是不是一定有走路？不一定，他可能是坐车来的。

「比」是一个象形字，表示两个人方向一样，靠得很近。所以，「比」就是靠近的意思，「比知」是近乎事实的意思。从论主的措词，就可以知道，论主不认为这是绝对不会有例外的。

「若见有人如法事王，比知当获广大禄位。」如果你看到有人很善巧地为国王服务，可以推知他会得到高官厚禄。是不是一定会这样子？不一定！有时候国王看他不顺眼，他明明做得很好，但是国王就是不提拔他。

「见大禄位，比知先已如法事王。」他官做得很大，一定曾经很善巧地为国王服务吗？这个也不一定，只要国王看他顺眼，就可以让他做大官。

今晚我们时间不是很多了，所以我就不一个一个讲，你有兴趣的话，可以参考《实证佛教导论》第三章比量的部分，你也可以自己一个一个检查，确定这里面所举的例子，只是接近事实，但不能保证一定是这样。

（问：看到有人证果，可以推知他曾经修道，为什么不一定？）初果只是见地上的成就，可以一次对话就证得，不一定要经过修道的过程。

（问：业比量中，说「识比于意」，有意识可推知有意根，这个有例外么？难道可以有意识，没有意根吗？）这我也不知道。（课后有一位朋友代答：《地论》的「意」，有时是意识和意根的合称，而「识」则是指了别，因此「识比于意」应该是指有了别现象，可以推知是意识、意根在了别。这只是比量，因为也有可能是第八识在了别。）

（问：「见有静虑，比知离欲。见离欲者，比有静虑。」这个为什么也不一定？）一个人没有离欲，是不是一定没有初禅？不一定，因为他那个没有离欲的状态可能是表演出来的，例如奉佛敕令在人间示现为淫女的阿罗汉。有静虑也不一定离欲，因为原本有初禅的人可能被诱发性欲。

《阿毘达磨大毘婆沙论》说，有一群离欲的仙人，在飞行时看到国王带着宫女们在野外跳脱衣舞，因而退失定力，从天上掉下来。国王问他们：「你们有没有初禅？」「我们原本有初禅，可是刚刚退转了。」国王很生气：「没有离欲还敢看我的女人跳脱衣舞！」不管三七二十一，把这些仙人都砍手砍脚。<sup>49</sup>

从「比知」的措词可以看出，论主认为这些东西都可能有例外。从这里我们可以明确地知道，论主定义的比量与现量绝对不重迭，只要是比量就不是现量，只要是现量就不是比量。

---

<sup>49</sup> 《阿毘达磨大毘婆沙论》卷61：「昔有王号坞陀衍那，将诸宫室诣水迹山除去男子纯与女人奏五妓乐，纵意嬉戏，乐音清妙，香气馥馥，命诸女人露形而舞。时有五百离欲仙人乘神境通经此上过，有见妙色，有闻妙声，有嗅妙香皆退神通，墮此山上，如折翼鸟不复能飞。王见问曰：『汝等是谁？』诸仙答曰：『我是仙人。』王复问言：『汝得非想非非想处根本定不？』仙人答言：『我等未得。』王乃至问：『汝等为得初静虑不？』仙乃至答：『我等曾得而今已退。』时王嗔忿作如是言：『不离欲人如何观我宫人婬女，极非所宜。』便拔利剑断截五百仙人手足。」

## 第十八章 正教量

正教量是很重要的知识来源，为什么要特别强调这一点呢？这是跟陈那的因明学作比较。世亲有四个很有名的弟子，陈那是其中之一，但是非常遗憾，陈那的因明学从头到尾都是错误。陈那的因明学没有三量，只有现量和比量，没有正教量。这个大家自己去查陈那原著法尊解释的《集量论略解》，这个已经收入《中华电子佛典》当中。这种事情很严重，错的东西，如果不把它揪出来，大家花很多时间一直研究下去，浪费时间事小，严重的话还会因为谤法而下三恶道。

陈那的因明学比《瑜伽师地论》晚，这可以从三个人的关系得知：无著、世亲和陈那。无著是哥哥，世亲是弟弟，最初世亲毁谤大乘，没看过就骂，无著假装重病快要死掉，把世亲找过来，让他读经给自己听。世亲在读大乘经典的时候，突然间发现：「哎，不对哦，这个明明就是很胜妙的东西。糟糕，骂错了！」他非常后悔，想割掉舌头来谢罪。无著就劝他：「你这舌头可以毁谤大乘法，也可以用来弘扬大乘法。」

据说《瑜伽师地论》是无著在禅定的时候，到兜率天宫听弥勒菩萨说法，然后把它记录下来的。所以，陈那在建立因明学的时候，应该是参考了《瑜伽师地论》，但是他并没有看懂，产生误会，后人也跟着错下去。

《瑜伽师地论》在讲现量的时候，立下几个条件：非不现见、非错乱境界、非已思应思。他一看到「非不现见」，就以为一定要肉眼看到；看到「非已思应思」，就以为现量不是已经想出来或者准备要去想的，所以用思惟去确定下来的知识，他都认为不是现量。

我讲过，那个是跟法智相应的现量，《瑜伽师地论》有关于现量真正的定义是「决定义是现观义」，也就是说，能够百分之百确定而不会有怀疑的知识是现量。

## 实证因明学

什么是「已思应思」呢？《瑜伽师地论》讲现量那个地方，对「已思应思」所举的例子很不好理解，可是在讲比量的地方所举的很多例子，可以发现「思」是一种研判，而且这个研判是找到一个可能性比较大的。

「比」是一个象形字，两个人同一方向，靠得很近，表示接近、靠近的意思。在这些例子当中，论主都是用「比知」这个词。这样大家就可以知道，比量的意思是接近事实，而不是说已经完全证明。很可惜的是，陈那没看懂，误以为「思」就是意识的思惟，才会把意识的思惟全部视为比量。

陈那又觉得正教量这个分类不重要，干脆把它拿掉。这也是一个惊人的错误。你去找《集量论》，看前面几句就找得到，不用到很后面。

为什么不能把正教量这个分类拿掉。如果一个古代科学家突然间拿到牛顿运动定律的论文，他一定非常高兴，虽然还要再去做实验来确认，但是只要重新做这个实验，他知道的东西马上跟牛顿一模一样，你说这种知识有没有价值？我们做观行也是一样，如果你什么都不知道，完全靠自己摸索，你一辈子弄得出来吗？

正教量是过来人的经验，直接告诉你最重要的知识，你只要把它验证一下，就可以省掉大量的时间。大部分的人都重视正教量，不重视正教量的人是缘觉种性，这样的人不想找老师，也不去参考别人的修证报告。

《萨婆多毘尼毘婆沙》说：「缘觉百劫，声闻二、三身亦可得也。」也就是说，有人教只要两三生，完全靠自己摸索，必须一百个大劫才能证得涅槃。

像现在大家跟着真观学《实证佛教修行方法》，有的人原本佛学知识就很充分，一边看书一边修正错误的观念，书还没看完，他已经证初果了。所以正教量非常重要。陈那去掉正教量这个分类，表示他没有认识到正教量的重要性。

真观对正教量的定义是什么？听闻实证者的报告所得的知识，叫正教

量。这跟《瑜伽师地论》的文字不太一样，但仍然是相通的。我们来看这个定义，佛陀是不是证得了三乘佛法？他跟我们讲的东西，是不是都是他亲证的东西？用我的定义来解释，很显然符合道理，对不对？我这么定义把《地论》正教量的范围扩大一点，凡夫对于片断的真相有了现量，据此所讲的话也称之为「正教量」。我这么定义是大有道理的，因为这些片断的真相经过适当的组合跟扩充，就可以变成出世间现量。例如，六见处是出世间现量，但这里面有很多是世间智者也可以现观的。也就是说，世间现量和出世间现量并没有绝对的界线。只要讲对了，依照依法不依人的原则，不用管是不是证果的圣贤讲的话。《地论》的定义当中说到「或随彼法」，表示随顺佛说的义理也算正教量，因此凡夫有时也可以说出随顺佛法的话，在这个范围当中，也可以视为正教量。

正教量者，谓一切智所说言教，或从彼闻，或随彼法。此复三种：一、不违圣言，二、能治杂染，三、不违法相。

正教量，是指佛所说的言教，或者是从佛那里听来的，或者随顺佛所说的法。这又要符合三个条件：一、不违圣言，二、能治杂染，三、不违法相。

正教量要「不违圣言」，就是不能跟其他实证者所说的相违背。这里面也隐含一个意思，就是一个人的主张不能自相矛盾。

「不违法相」是说不能违背现量，否则不能构成正教量。

我以前曾经讲过正教量跟比量的差别，比方说西方极乐世界，因为西方极乐世界很难在此世得到验证，我一定是比较相信有三乘菩提，因为已经有很多人证得三乘菩提，他们讲的修证方法有具体的步骤和方法，就算我还没有证得，我还是会相信。

假设佛经刚传到中国，也还没有人念佛，你心里面是不是有点怕怕的，担心也许不是想象那么好，对不对？但是，三乘菩提的修证方法给人

踏实的感觉，要超过极乐世界很多，因为它里面有方法，符合逻辑，告诉你怎么样去修到这个果位。在这一方面来讲，可以说是比量。所以我曾经讲过，在三量里面，你会比较相信比量，而不是正教量，但是正教量它本身讲得很清楚的时候，它也会产生比量的效果。

正教量应该作为一个独立的知识来源。如果人家没有把那么多细节写出来，你自己要去做观行，浪费的时间是很惊人的。两三辈子可以证得的东西，如果没有老师教，要一百个大劫，你不需要这样吧？我想大家一定会觉得很奇怪，为什么会有人硬是不找人教，我知道有一个人，发了一个愿，写在书上：将来不要靠老师而开悟。他自己没有察觉到，这个是缘觉种性的愿。发这种愿就是在障碍自己，浪费自己的时间。

古代的因明学有一种定义，因为信赖而接受他的说法，这个称作为正教量。<sup>50</sup>这是很普遍的知识来源，但常会构成问题。你小的时候信赖父母，接下来信赖老师，大一点信赖电视新闻和报纸等知名的媒体。我想聪明的成年人不会再认为父母、老师说的一定是对的，特别是已经在做老师、父母的人，你会知道，自己不免会讲错。很显然，这种知识来源，并不是那么可靠。

另外就是公务员的报告，很多人会相信，但是事实上不一定是真的。二战之前，英国采取绥靖政策，看着纳粹不断侵略他国没有处理，直到纳粹把波兰瓜分，英国终于受不了，跟德国宣战，几个小时后，德国潜艇就把英国民用邮轮击沉，死了好几百个人。纳粹的宣传部长戈培尔马上出来讲：「这个不是德国潜艇击沉的，这个是英国自己干的，诬赖到我们这里。」很多德国人相信戈培尔。戈培尔有一句名言：「谎话重复一千遍就变成真理。」纳粹党撒的谎，多到算不清楚。

孔子说：「足食，足兵，民信之矣。」也就是说，政府应该要做三件

---

<sup>50</sup> 《正理经》：「可以信赖之人的教导就是证言。」（日）桂绍隆着，肖平、杨金萍译《印度人的逻辑学》宗教文化出版社，2010年12月，第36页。

事，第一要让老百姓能吃饱饭，第二是要有军队，第三是，政府有公信力。子贡问：「如果很不得已要去掉其中一个，要先去掉哪一个？」孔子说：「就先把军队撤除掉。」这个世界上有些国家没有军队，比方说一个岛国，可能就几千个人，你让它弄一个军队有什么用呢？人家派一艘军舰过去，就可以把它灭了，它建立军队根本就不能怎么样，所以干脆不设立军队，这个是有的。

接下来又面临一个问题了，老百姓有饭吃和政府的公信力哪一个比较重要？孔子说：「宁可没饭吃，也要维持政府的公信力。」孔子的理由是，人迟早会死，但是「民无信不立」，人民要是不相信政府，整个社会都会动荡不安。政府丧失公信力，称之为塔西佗陷阱（Tacitus Trap），之后不管说什么、做什么，都无法挽回民心。<sup>51</sup>

你听真观讲课，我把经教举出来给你看，你说：「你讲的东西是有道理的，是有依据的。」这个公信力是从经教来的。从古以来，开悟的人喜欢引用的那些经教，例如《楞严经》《大乘起信论》，这等于是大家都共同投票去支持的经教。禅师不太引用《大日经》，这你要小心一点，宁可优先读大家经常看、经常引用的经典。

一般人把他信赖的消息来源当成正教量。但是在佛教的定义里面，要实证者的报告才叫正教量。你要是问他：「这是你亲眼看到的吗？」「没有，我没看到。」那这个没看到的人来跟你讲的话，不算是正教量。除非他是从别的亲证者那里听来的，而且中间的过程可以考察。

## 不违圣言

不违圣言者，谓圣弟子说，或佛自说经教，展转流布至今，不违正法，不违正义。

---

<sup>51</sup> <https://zh.wikipedia.org/zh-tw/塔西佗陷阱>, 2023-6-7。

所谓的不违圣言，是指圣弟子所说，或佛自说的经教，辗转流传到现在，正确的法和义理。

一般来说，佛说的称为「经」，佛弟子的著述称为「论」。《六祖坛经》是佛弟子的著述，却称为「经」，这是一个不当的称呼，算是僭越。六祖惠能在禅宗的地位极为重要，但是他的智慧毕竟远远不到究竟佛的标准。

以佛经来讲，最初都源自本师释迦牟尼佛。本师释迦牟尼佛的话，有人听过了以后把它背下来，然后还要经过结集经教的程序。这是很多阿罗汉在一个洞窟中共同确认的。阿难尊者原本是一个初果人，人家不让他参加结集，但他竟然在一瞬间证得阿罗汉，参加了这个结集。他的记忆力非常好，把经教背诵出来，大家认为这样没有错，就承认这个是经教。经教结集之后靠背诵记忆，很久之后才写成文字。所以有一些冷门的佛经，背诵的人没有传给弟子就去世，经典就跟着亡佚了。要是顺利的话，上一代的祖师传给徒弟，再把它背下来，徒孙继续背诵，好几代之后，才把它写成文字。这个部分有出问题的可能，也许某一部经典就这样被伪造出来，不是佛说，谎称为佛说。

写成文字之后，又经过辗转传抄，抄录的过程中，一不小心，就会抄错、落字或者前后页装订错误。

另外一个问题就是翻译，有一些经典翻译的时候走了样。译师自己没有看懂经典，翻译成中文的时候就错了。

接下来谈伪经。伪经在印度和中国都有，源自印度的伪经在中国有传译的程序，记载翻译的人和时间的，因此中国历代编经录（佛经目录）的人无法辨识它们，仍然将这些伪经编入藏经，这类的伪经只有三乘菩提的开悟者才看得出来。中国伪造的经典因为没有经过传译程序，比较容易透过各种经录而辨识出来。学术界最有名的伪经是《长寿灭罪护诸童子陀罗尼经》。这部「经」把杀胎（堕胎）列为五逆罪，而没有杀阿罗汉，也就是

说它的五逆罪跟其它经典不一样。杀人不是五逆罪，杀胎却是五逆罪，轻重显然不符合道理。它又是在《卍续藏》里面突然冒出来的，《卍续藏》是民国以后，日本人编的藏经。也就是说，中国编纂经录的人从来没有看过这部「经」。这是很有名的伪经，在学术界基本上已经成为定论。<sup>52</sup>但是，我有一次去台北龙山寺，看到一个女人跪在地上，很虔诚地念那部「经」。书印得很漂亮，很庄严，普通人根本不知道那是伪经。

中国编纂经录以来，一直都有伪经。很多伪经没有流传到后世，但是经录的编纂者会留下记录，经名卷数作译者等资料，以及列入疑伪的理由。这件事情，很早以前就有人在做。很多人看到藏经，就傻傻地认为「既然编进藏经那一定都是对的」，结果可想而知了，在那边念老半天有什么用，那根本就不是真正的经典。所以《地论》要求，必须是「圣弟子说，或佛自说经教，展转流布至今」。至少要有一个正当的传译程序，经录编纂者只能看传译程序，没办法考察经典在印度的情况，但是他们会把传译的相关资料，在可能的范围内，详实地记录下来。汉族善于保存文献。佛陀出生的那个时间，相当于孔子的时代，孔子留下这么多可靠的记载，释迦牟尼佛留下可靠的记载远远没有那么多，除了经典之外，他的事迹，周边人物史实等等，大部分都没有可靠的记载，甚至也不能确定佛陀降生与入灭的年份。

按照《瑜伽师地论》的定义，圣弟子（见道位以上的佛弟子）的著述，才算是正教量。但是三乘见道不易判别，未见道者的著述往往也编入大藏经，这是我们特别要留意的。历代藏经已是如此，当代的《中华电子佛典》问题更严重，甚至将印顺、吕澂、宗喀巴的著作也编入。宗喀巴是

---

<sup>52</sup> 《华雨集（四）》：「《佛说长寿灭罪护诸童子陀罗尼经》，是我国历代的『经录』『藏经』所没有的。近代日本人编辑的《续藏经》，才出现这部经，这是可疑的。什么是『五逆』？杀父，杀母，杀阿罗汉，破和合僧，出佛身血：这是穷凶极恶的重罪，要堕无间地狱的。这样的五逆罪，可说是一切经所同的。但该经的五罪，除去杀阿罗汉，而改为堕胎是无间重罪，这可论定为后人（可能为日本人）伪造的。」

西藏人，时间大概是明朝，他的著作实在太淫秽了，看得懂文言文的人都知道，清朝以前的藏经从来没有收录他的著作。宗喀巴《密宗道次第广论》讲，传授双身法要用九个处女，分别达到性高潮，叫做「九明等至」<sup>53</sup>。以前中国的儒家学者和修行人，没有一个受得了，但现在《密宗道次第广论》竟然可以公开出版贩售。宗喀巴是密宗黄教的创始人，密宗黄教称他为「至尊」，这不符合事实。印顺、吕澂则是民国以后的人，并没有三乘见道，不算是「圣弟子」，很多观念都是错的。

很多人读经是这样读的，他在电子佛典搜寻，东一句西一句的，里面有很多是错的，只是作者个人想法而已，没有经过实证。人家写的东西，你要拣择一下，是不是符合三量。有的人根本不检查，就乱七八糟用了一堆。

（问：藏文的翻译会比较准确，因为他们的文字是比照巴利文创造的，对吧？）我只知道藏文的文法跟梵文比较接近。中文跟英文都是动词在中间，梵文、巴利文、藏文、日文则是动词在后面。中文去翻译梵文，因为文法结构不一样，所以翻译出来的东西，没办法太贴近。藏译在这方面会比汉译更贴近梵文，但是译师的水平也是很重要的，要是译师自己看不懂，很容易就会翻错。

（问：韩清净居士的《瑜伽师地论披寻记叙》可以参考吧？）韩清净应该也没有读懂。民国时代研究唯识的人很多，但是并没有什么成就。我还是希望大家能够尽量看真观的书。我不但解释文字，还把我现观的经验记录下来，这样的研究成果不是专做学术的人比得上的。

这个「展转流布至今」，你是不是发现到一大堆问题？一个是靠记忆，那记错了怎么办？讲给徒弟听的时候，要是徒弟听错了怎么办？记

---

<sup>53</sup> 《密宗道次第广论》卷14：「为讲经等所传后密灌顶，谓由师长与自十二至二十岁九明等至，俱种金刚注弟子口，依彼灌顶。如是第三灌顶前者，与一明合受妙欢喜。后者，随与九明等至，即由彼彼所生妙喜。」

错、听错，都有可能。写成文字以后好一点，但是翻译的时候，又可能出错。还有些人伪造经典，编纂者也搞不清楚状况，便编进藏经。

《卍续藏》是日本大正元年（民国元年）编成的藏经，里面有很多经典是有问题的。《长寿灭罪护诸童子陀罗尼经》就是《卍续藏》编进去的。有兴趣的话，大家可以用经录去比对，做这方面的研究。最早的经录是晋朝释道安的《综理众经目录》，原书已经不存在，但是它的内容被释僧佑《出三藏记集》完整收录，《出三藏记集》可以在《中华电子佛典》当中找到。

我以前在华梵大学东方人文思想研究所，曾经跟何广棧教授学「佛典目录学」。许多人把看到的佛经记录下来，编成经录，这些经录收在《大正藏》第55册。经录对于判别疑伪经典很重要，为什么呢？你想想看，如果有合法的传译程序，为什么以前编纂经录的人都没看过呢？中国一直到赵宋都有政府设立的译场，但是宋朝翻译的经典比较没有价值，因为大部分都是密宗的经典，有相当的部分是伪经。有价值的经典差不多都是唐代以前翻译出来的，而唐朝有很多人编纂经录。以《长寿灭罪护诸童子陀罗尼经》来说，它宣称的译者是佛陀波利。史料记载，佛陀波利为北印度罽宾国比丘，唐代译经家。唐代的经录《大周刊定众经目录》《开元释教录》《贞元新定释教目录》等，记载佛陀波利翻译《佛顶尊胜陀罗尼经》，但是并没有提到《长寿灭罪护诸童子陀罗尼经》。如果那些编经录的人没有看过这部经，到民国时代才突然间冒出来，你不觉得这有点奇怪吗？用经录来比对，可以考证佛经是否经过合法的传译程序，这是文献学常用的方法。

《地论》讲正教量的要件，第一个是「不违圣言」。比方说，《长寿灭罪护诸童子陀罗尼经》讲五逆罪包括杀胎，这跟其它经教不同。用这样来判断，这应该是伪经。

唐朝有人伪造《弥勒下生遣观世音大势至劝化众生舍恶作善寿乐经》

等四部经，被《开元释教录》判定为伪经：「其中说弥勒如来即欲下生等事。谨按，正经从释迦灭后人间经五十七俱胝六十百千岁，瞻部洲人寿增八万，弥勒如来方始出世，岂可寿年减百而有弥勒下生耶？」真正的经典讲，弥勒菩萨是在人寿八万岁的时候成佛，怎么可能现在人寿还不满百岁，弥勒菩萨就来人间降生，这已经违背了正确的经教，因此不可采信。

《地论》讲，你要用大家都共同承认的经典来比对，如果有矛盾，就不能接受。不违圣言是正教量的第一个条件。以下是第二个条件。

### 能治杂染

能治杂染者，谓随此法善修习时，能永调伏贪嗔痴等一切烦恼及随烦恼。

所谓的能治杂染，是说只要随顺修习这个法，就能永久地调伏一切烦恼。

比方说，有的经教，你越修烦恼越多，有没有这种经啊？刚才讲的《密宗道次第广论》就是这种经，在灌顶的时候要用九个未成年的处女。这显然是从婆罗门教（印度教）性力派那边学来的。婆罗门教把结婚的年龄降得非常低，女孩五岁就出嫁，等于是合法强奸。性力派注重气功和各种技巧，以便达到持久的性高潮。宗喀巴传双身法灌顶，一次就要「九明等至」，跟九个明妃统统达到性高潮。光是准备九个未成年的处女，你要去哪里找，不是骗就是买。骗就是要玩弄神棍的手法：「跟我修双身法，可以得到无量的福德，乃至即身成佛。」为了得到这些东西，要花很多心血。

台湾有一个名人的儿子想修双身法，必需找一个年轻漂亮的小姐来跟他修，但找不到合适的，幸好这样，要是真找到就是造业啊！除了需要年轻漂亮的小姐，自己还要练气功，等到你条件符合的时候，都一把年纪

了，还怎么去弄这些。修双身法非常麻烦，条件很难具足，就算有什么成就，也仍然在相、名、分别里面打转，跟证涅槃原理完全违背。《密宗道次第广论》这些法，不但不能对治烦恼，还让你的烦恼越来越炽盛，绝对不能当成正教量。

（有人说：无明遮障，不明觉厉。）对，这样形容确实很贴切。「不明觉厉」意思是说，搞不清楚是怎么回事，但是觉得很厉害。我最初还以为「不明觉厉」是古时候的成语，后来才知道是从周星驰电影的对白发展出来的。

有些明妃（合修双身法的女人）的下场很惨。英国人统治印度的时候，他们常常发现，有一些年轻的女孩，几乎是爬着去医院的，原来是性交太过头，次数或者强度太过，受了很重的伤害，勉强爬到医院去，有的就这样死了。修双身法就是在造恶业，很恐怖！但是现在《密宗道次第广论》竟然编入《中华电子佛典》。《密宗道次第广论》以前从没有编入藏经，包括《乾隆藏》也没把它编进去。《乾隆藏》学术界基本没有人用，因为它会篡改经教。他看着不高兴，觉得应该这样对，他就修改，也不告诉你什么地方改了。我看有些人不知道，还买《乾隆藏》回去读。即使《乾隆藏》也没有把这些奇奇怪怪的经典收进去，因为乾隆皇帝一看就知道，这东西很淫秽。但是现在真的是末法时代，《中华电子佛典》竟然把这种很淫秽的东西都收进去。这个修了能治杂染吗？当然不行！以下是第三个条件。

## 不违法相

不违法相者，谓翻违法相，当知即是不违法相。

没有违法相，称之为不违法相。

何等名为违法相耶？谓于无相增为有相，如执有我、有情、

命者、生者等类，或常、或断，有色、无色，如是等类。或于有相减为无相。

什么是违法相？这又分为几类，第一类是有与无的误计。有的是将无当成有，例如有人执着五蕴当中有我、有情、命者、生者的主体，在这些假立的主体当中又计着断、常，有色、无色等等。有的是将有减为无（例如有人将双身法产生的性高潮当成涅槃）。

这里讲，如果没有违法相，就是不违法相。首先要告诉你什么叫做违法相。违法相分成七种，第一种是有跟无的混淆。有的是把无当成有。我、有情、命者、生者，并不存在于五蕴当中，但是有人主张这是有。这是常见外道的见解。有的将有减为无，例如双身法产生的性高潮明明就有五蕴相，但是却有人主张这是没有五蕴相的涅槃。

或于决定立为不定，如一切行皆是无常，一切有漏皆性是苦，一切诸法皆空无我，而妄建立「一分是常一分无常」「一分是苦一分非苦」「一分有我一分无我」。

第二类是将全称命题建立为特称命题。例如：

1. 应该是「一切有为法皆是无常」才对，但有人错误建立「有的有为法是常」。

2. 应该是「一切有漏法的性质都是苦」才对，但有人错误建立「有的有漏法不是苦」。

3. 应该是「一切诸法（现象）都是空、无我」才对，但有人错误建立「有的现象不空、有我」。

我读社科院时，找几个朋友在我住的地方，讨论佛经，主要是由我来讲，他们提出问题。一个学长也参加了半年多。有一次，我跟他讲：「网络上出现了一个人，自称在深山当中修行300年，已经证得不死之身。」那个学长说：「有可能。」我问他：「五蕴不是都无常吗？」他说：「也许

可以透过某种修炼的方法，让五蕴变成常住。」他等于是主张「不是一切的有为法都无常」，对不对？我说：「你有看过以前有人修炼不死之身，现在还留在人间的吗？如果有，释迦牟尼佛、耶稣基督应该还会活在人间，但是并没有啊！」

《增壹阿含经》记载：「吾今年已衰耗，年向八十余。然今如来有四大声闻，堪任游化，智慧无尽，众德具足。云何为四？所谓大迦叶比丘、君屠钵汉比丘、宾头卢比丘、罗云比丘。汝等四大声闻要不般涅槃，须吾法没尽，然后乃当般涅槃。」这四位弟子奉佛敕令留形住世，直到佛法灭尽。迦叶尊者还奉命等待弥勒成佛，那是用定力勉强撑住的，完成任务之后，就会「奄然星散」。佛教并没有讲「有人可以变成不死之身」。如果是不死之身，应该原本就是不死。我们每一个人不断地轮回，上辈子的因果报应一直带在身上，这个就是不死之身。这东西不是靠修行而来的，它原本就是不死。所有的众生都有，但它不是五蕴。

「一切有漏法的性质都是苦。」有漏就是有渗漏有烦恼，那就一定是苦。比方说双身法是有漏法，但有人要把它建立成涅槃，说那种高潮是涅槃，还给它取个名字，叫乐空双运。

于佛所立不可记法，寻求记别，谓为可记，或安立记。

第三类是对于佛所安立不可记法（不可判别真假值的语句）强行判别真假。

有名的十四无记是：一、世间常。二、世间无常。三、世间亦常亦无常。四、世间非常非无常。五、世间有边。六、世间无边。七、世间亦有边亦无边。八、世间非有边非无边。九、如来死后有。十、如来死后无。十一、如来死后亦有亦非有。十二、如来死后非有非非有。十三、命身一。十四、命身异。

真观按，十四无记是因为其中的字词未经严格定义，因此无法判别真假。

佛告诉大家有14个句子，不能清楚的回答，就是刚才念过的这14句。这个14句，小乘的经典列为不可记，也就是不能明确回答是或不是。像这种东西，在现代的语言学里面，会把它判定为非命题。主要的原因是里面的字词，没有严格的定义，不是语意模糊（vague），就是歧义（ambiguous）。比方说，讲世间常，那你所谓的世间到底是什么？如果你所谓的世间是地球，那世间就是无常。如果你所谓的世间是整个宇宙，那地球灭了，宇宙还在，世间就是常。这个是我的理解，你就参考看看好了。现在再来讲第四种违法相。

或于不定建立为定，如执「一切乐受皆贪所随眠」「一切苦受嗔所随眠」「一切不苦不乐受痴所随眠」「一切乐受皆是有漏」「一切乐俱故思造业」「一向决定受苦异熟」，如是等类。

第四类是将特称命题建立为全称命题。例如：

1. 应该是「有的乐受是贪的随眠」才对，但有人错误地主张「一切的乐受都是贪的随眠」。
2. 应该是「有的苦受是嗔的随眠」才对，但有人错误地主张「一切苦受都是嗔的随眠」。
3. 应该是「有的不苦不乐受是痴的随眠」才对，但有人错误地主张「一切的不苦不乐受都是痴的随眠」。
4. 应该是「有的乐受是有漏」才对，但有人错误地主张「一切的乐受都是有漏」。
5. 应该是「有时因为有乐的存在而想要造业」才对，但有人错误地主张「一定是因为有乐的存在才会想要造业」。
6. 应该是「有的有情将来会接受有苦的异熟果报」才对，但有人错误地主张「一切有情将来都会接受有苦的异熟果报」。

这个东西我没有其它的补充，你自己参考一下。

或于有相法中，无差别相建立差别，有差别相立无差别。如于有为无差别相，于无为中亦复建立；于无为法无差别相，于有为法亦复建立。如于有为无为，如是于有色无色，有见未见，有对无对，有漏无漏，随其所应，皆当了知。

「有为无差别相」中的「无」字，真观怀疑是衍文，删掉此字文意才解释得通。一位朋友帮忙查《瑜伽师地论》梵文本，他告诉我：「关于『无差别』，是的，梵文这里没有『无』。《显扬圣教论》中有相似的地方，也是『差别』：『如依有为差别之相于无为法亦别建立，依无为法无差别相于有为法亦不别立。』」

第五类是在有相法当中建立错误的差别相。例如在有相法当中，误判差别与无差别，有的人在有为法当中建立差别相，这本来是没错的，但他却把这个扩充到无为法，在无为法当中也建立差别相。同样的道理，有色法、有见法、有对法、有漏法才有差别相，但有人却把无色法、无见法、无对法或无漏法也当成有差别的法，这就不对了。

这个大家看白话解释就行，我没有别的补充。

又于有相不如正理立因果相，如立妙行感不爱果，立诸恶行感可爱果，计恶说法毘奈耶中习诸邪行能得清净，于善说法毘奈耶中修行正行谓为杂染。

第六类是在有相法当中建立不符合事实的因果关系，例如有人主张做善事能感生恶果，做坏事能感生善果，主张修习曲解的法义和戒律能得到清净，修习正确的法义和戒律为杂染。

我举个例子。有一个宗教主张要发动战争，强迫别人信仰他们的宗教，如果不信就把他杀掉或者抓来做奴隶。他们的经典讲，你去杀害异教徒，去奴役其他的异教徒，死掉以后可以生到他们的天堂去。现在要是有人这么主张，一定会立刻当成邪教。但是如果它已经占领了许多地方，拥

## 实证因明学

有许多信徒，传承几百年，它就会被当成一个「合法」的宗教。

于不实相以假言说立真实相，于真实相以假言说种种安立。  
如于一切离言法中建立言说，说第一义。

第七类是透过言说将不真实法建立为真实相，或者试图以语言文字安立真实相。例如有人以言说描述胜义谛。（这是将世俗谛混淆为胜义谛。）

正觉同修会萧平实老师讲：「大乘法是胜义谛，二乘法是世俗谛。」就犯了这个错误。后来我看了《瑜伽师地论》和《楞伽经》才知道，胜义谛根本就没有办法用言说去讲，因为只要一讲出来，立刻变成世俗谛。胜义谛不可言传，用语言文字去讲胜义谛，仍然是世俗谛，但可以称为了义经。胜义谛只能契入和安住，不能拿来讲，也不能拿来思惟。那要怎样契入跟安住？你要知道一切如幻。一切如幻之后，也就一切如真，而一切如真就是真如。要先胜解了义经之后，才能够契入和安住。这个过程，我的书里面写了很多，大家可以再参考一下。

如是等类名违法相，与此相违当知即是不违法相。

以上称之为违法相，没有这些违法相就是不违法相。

是名正教。

这样就是正教量。

## 如何理解经教

这一节内容来自白象版《禅宗的开悟与传承·成佛的知见与方法》，文字略有修改。

理解经教首重「文理解释」，也就是说经文要优先以日常生活的语言

（运用语言学的方法和规律）来理解，除非说话的人特别去定义它（这也仍然在文理解释的范围）。例如《阿含经》定义识阴是六识身，我们在读同一部经典时，就不要以为第七识或第八识也是识阴。

其次是「体系解释」，要与佛教的体系相比对，符合体系的解释才是对的，而不是违背体系的解释。例如，烦恼分为「见所断烦恼」和「修所断烦恼」，就是一个体系，而未到地定是要修的，不应该属于「见所断」的范围，因此「见道必须有未到地定」的主张是不对的。

第三个原则是依智不依识，目前修证不能检验的，应该暂时搁置，例如地上菩萨的证境。读经典时，要是发现很多地方不明白，就不要穿凿附会，强行理解。（例如《成唯识论》，学者误读的情形很普遍。例如能藏、执藏和所藏，其实是像字典当中的多个解释，要挑一个最准确的意思来理解，而不是三个意思全用上。但学者基本上不明白这一点，总是将三个意思全部搅和在一起。）三贤位的菩萨宜以《般若经》为主修，真观推荐的是《维摩诘经》。

第四，禅宗长于直指，不长于说法，许多禅师言语不精确，很容易造成误解，宜谨慎！



## 第十九章 论庄严

论庄严，意思是语言文字应该尽量符合标准。

论庄严者，略有五种：一、善自他宗，二、言具圆满，三、无畏，四、敦肃，五、应供。

论庄严，可以分为五点来说明：一、善自他宗，二、言具圆满，三、无畏，四、敦肃，五、应供。

### 善自他宗

善自他宗者，谓如有一若于此法、毘奈耶中深生爱乐，即于此论宗旨，读诵受持，听闻思惟，纯熟修行，已善已说已明。若于彼法毘奈耶中不爱不乐，然于彼论宗旨，读诵受持，闻思纯熟，而不修行，然已善已说已明。是名善自他宗。

善自他宗，是指对于自身所爱法的法义和戒律，读诵受持，听闻思惟，精进修行，完善而明白；虽然不爱乐外道的法义和戒律，但仍然读诵受持，闻思纯熟，完善而明白，只是不按照外道的方法修行。这称之为善自他宗。

「善自他宗」对于从事学术的人很重要，一般修行人可以暂时不用去管外道的东西。比方说大家在我们这里学习，自家的东西还没有搞清楚，你就去学别人的东西会越学越糊涂。学术界有很多乱七八糟的说法，令人厌恶，比如日本「批判佛教」讲大乘非佛说，我看了心里很不舒服，怎么会去喜欢，更不要说按照它的方法去修学。但是为了要告诉人家哪里是错的，我必须耐着性子把东西看完，看懂，还要掌握它整体的脉络，接下来

才能去评论它，说它哪里讲错了。

我们这里有几位菩萨也打算进入学术界，他们必须去读别人错误的东西，真的很痛苦。随便拿一本佛教的学术著作，真的很难看下去。比如渥德尔的《印度佛教史》，一会说「大乘非佛说」，一会说佛陀入灭之前发生地震，被添油加醋成神话。佛教徒看这些说法会特别难受，但我们还是得看，还要彻底理解这个东西，到闻思成熟的程度，只是不去修它。学习佛法有闻、思、修、证的次第。错误的东西不可能证，像应成派中观是佛门外道，他们主张完全没有常住法，只要有人把他们的错误写出来，他们根本没办法反驳。他们不可能实证，反而会被人家证谬，但还是可能修出定力或小灵小验的特异功能，这是众生业力不可思议。我们知道他们的错误，当然不会用错误的见解（比如「完全没有常住法」或「一切的常住法都是外道见」）来修行。反过来说，我们讲的「一真法界」「一切法皆是佛法」，不但可以修成真如三昧，还可以实证「一切法都是第八识所出生」，完全可以闻、思、修、证。

如果你从事佛教学术，要写论文，你一定要「善自他宗」。我们有一位研究员付方赞，研究天台宗，发表〈对天台宗智顛自判五品弟子位的再考察〉，刊于《维摩诘经实证》。这就是善自他宗的典范。实证佛教学派的宗旨，他非常熟悉。然后他还要去看天台宗的东西，天台宗的东西很多，每列出一个脚注，基本上都要把那篇文献看完，才能找出值得引用的地方，乃至加以批判，这一定要「善自他宗」。

我当初读华梵大学东方人文思想研究所，所长姓黄，也主张大乘非佛说！我上他的课都难受死了，还要看他的书、文章，但真的是没有办法。想要从事佛教学术的菩萨，都会面临同样的问题。那你要怎么办？看那些文章的时候你要作意「一切法都是第八识」，他讲错了也是第八识的清净显示，要这样对治自己不舒服的感觉，不然你看不下去。

「论庄严」就是在讲，怎么把「论」讲得很有样子，让人家觉得这是

一流的佛学著作；如果你是演讲，就要讲得有道理，让人家有收获，有启发性，让人家把错误的观念纠正过来。一流的佛学著述，应该达到什么样的标准，它在这里告诉你。

## 言具圆满

言具圆满者，谓如有一凡有所说，皆以其声不以非声。何等为声？谓具五德，乃名为声：一、不鄙陋，二、轻易，三、雄朗，四、相应，五、义善。

言具圆满，是指一个人说话，都用适当的语言，不用不适当的语言。适当的语言具有五个特征：一、不鄙陋，二、轻易，三、雄朗，四、相应，五、义善。

不鄙陋者，谓离边方边国鄙俚言词。

不鄙陋，是指不使用方言以及下流社会的鄙俚言词。

这跟学术界的规矩是一样的。下流社会的言语，就是那种上不了台面的话，比方说英文的「bull shit」。更难听的，比方说问候人家母亲或者用生殖器官来骂人的言语，这个我不方便举例，只能稍微点一下，你知道是哪些东西就可以了，不然这个很庄严的学术课程，就变成是鄙陋，这样就很不好。

轻易者，谓有所说皆以世间共用言词。

轻易，是指使用世间共用的语言，而不是梵文、巴利文、古汉语等不通用的语言。

这里讲「轻易」要使用「世间共用言词」，比方说我们在中文社会，要用普通话讲，尽量不要使用术语。我如果用了很多术语，没有解释，没

多久大家就听不下去了。纵然是很难的学术论文，仍然可以用比较简单的言辞让中等智力以上的人能够看懂，这点就很不容易。有些人他老是喜欢使用术语，比方说一个哲学术语，只有少数几个人知道，他要说服别人，就很困难。

罕用的术语，日常生活当中，常常会有跟它相近的词语。你如果放弃日常用语，而去讲术语，这个非常不好，因为你可能没有抓到它真正的意思，这个在佛学里经常出现。

「轻易」意思是说，你必须要用自己跟别人都懂得的语言去解说，即使没有别人在场，你也要符合「轻易」这个原则。把你原本就懂的东西，互相连接起来，建构知识体系。

建构，在知识论里面是很重要的过程，也就是说，我们学习的时候，没有办法直接植入一个从来不知道的东西，必须用已知的事物去建构。例如建构化数学。 $5 \times 6$ 为什么等于30，老师在黑板上面画五个苹果，告诉学生，一个五是 $5 \times 1$ ，两个五就是 $5 \times 2$ ，三个五是 $5 \times 3$ 。 $5 \times 6$ 就是六个五，你不会做就把它画出来。你把它画出来，一个一个去数，答案就出来了。当然，如果每次都这样算，会非常累。但是刚开始的时候，老师用这种方式，学生才容易懂得乘法的观念。

这个「轻易」很重要。如果你能够把佛经的专有名词都转化成白话文，再去做现观（包括逻辑思惟），就会让你产生高明的智慧。其实那些经教大家都在看，但是别人少了这个程序，就会一直停留在正教量而无法成为现量。像真观看到念心所，把它想成资料库的存取，这样就彻底明白了。我看到释生如讲意根可以择法，立刻就知道她误会了。

《成唯识论》说：「云何为念？于曾习境令心明记不忘为性，定依为业。谓数忆持曾所受境令不忘失，能引定故。」「性」就是它的特征，「业」就是它的功用。定依为业，意思是说修定的人必须依念而修。让念持续下去，就会变成定。比方说我以前修密宗的观想，是回忆本尊文殊师

利菩萨的画像，然后一直持续下去，以便成为定境。后来我学萧平实老师的无相念佛，就先观想文殊师利菩萨的像，然后再观想一张白纸，把它盖起来，再将这个念持续下去，成为定境。

如果是实相念佛呢？实相就是唯一实相，也就是一切法真如。记得唯一实相的义理，把它一直保持下去那就变成真如三昧。所以当你看到这个「念」心所，应该尽量在旧有知识里面，找到跟它相当的东西。知道念心所的人非常多，但是能够这样做的人很少。真观会的东西没有那么多，但知道得很仔细。我没有办法现观的法，我就暂时不学，但有些人非要把它背下来，或者去看解释等等。《阿含经》说，只要不能现观都是无明。既然如此，你何必浪费时间去记，只要大概知道一下，以后如果能够现观，再来做重组跟建构。这个过程很重要。如果没有真的懂，就没有办法把它转成熟悉的语言文字，你自己都不是真的懂，又怎么能够教别人呢？所以这里告诉你，必须符合「轻易」这个原则。

雄朗者，所谓依义建立言词能成彼义巧妙雄壮。

雄朗，是指能够依法义建立语言，让义理显得巧妙而雄壮。

雄朗，意思是说人家无法推翻你。真观这世最重要的一件事情，就是建立实证佛教学派的宗旨「不是句」：一切有为法皆是第八识流注种子现起的功能差别，若离业力与妄想，它们什么都不是。「不是句」的义理不是我原创的，但语言文字确实是我原创的，它符合轻易和雄朗这两个标准。

相应者，谓前后法义相符不散。

相应，是指前后法义相符，不偏离主题。

比方说老师出了一个作文题目〈论善有善报恶有恶报〉，你在写作的时候，从头到尾都不能偏离这个主题。你可以举例，正面论说，甚至也可

以反面论述，为什么有些坏人做坏事却没有得到恶报，但是接下来你还要再去找证据，有些报应是要等到未来世才会成熟。把这些东西连接起来，作为一篇完整的论文。讲课或者是写文章，你都不能偏离主题。

前后法义相符，意思就是不能矛盾。你不能在前面做了一个主张，后面又把前面的话给推翻了。

义善者，谓能引发胜生定、胜无有颠倒。

义善，是指殊胜的法义能够让人发起定境、引生无有颠倒的智慧。

义善，就是言之有物，能够推翻你以前的偏见和成见，让你能够住在正确的义理上面，终能引生定境，乃至三乘见道。不然的话，就是没有营养的东西。在学术界里面，没有营养的东西堆得跟喜马拉雅山一样高，因为很多人写书，都是东抄一点，西抄一点，这样只是让图书馆多一本无用的书而已。义善，至少能够增进别人的知识，能够纠正别人的错误，甚至凡夫看我们的书，或者听我们讲课，有机会变成圣贤。

又此声论由九种相言具圆满：一、不杂乱，二、不粗犷，三、辩了，四、限量，五、与义相应，六、以时，七、决定，八、显了，九、相续。

又，语言文字的论说，由九种相判定为圆满：一、不杂乱，二、不粗犷，三、辩了（容易明白），四、限量，五、与义相应，六、以时，七、决定，八、显了，九、相续。

如是一切相，总名言具圆满。

以上的相状，称之为言具圆满。

刚才讲有五个条件，来判别言具圆满。不鄙陋、轻易、雄朗、相应、

义善五个条件。但它还有另外一种判别的方法，是用九种相来判别。这里没有详细的解释，那我也不讲。

## 无畏

无畏者，谓如有一处在多众、杂众、大众、执众、谛众、善众等中，其心无有下劣恒惧，身无战汗，面无怖色，音无蹇吃，语无怯弱，如是说者，名为无畏。

无畏，是指一个人在面对不同的场合，不同的群众，心里不会害怕，身体不会颤抖盗汗，脸上没有害怕的表情，讲话顺畅不口吃，语言不懦弱，这样讲话，称之为无畏。

这个讲起来好像是理所当然，但是有的人生性比较胆小，在人多、正式场合，或者在老师面前，突然间就讲不出话来，或者有口吃、发抖等现象。不能因为有这些现象，就认定他的道理是错的，因为这个显然跟胆子的大小有关，有的人他讲错误的道理，甚至公开撒谎，他也一样可以无畏。所以这个不是那么重要的因素。

但是，我们在成佛的时候，必须有四无所畏。人家来差别问难，不会感到害怕。这是对自己的义理非常有信心，经过了很多人的挑战，统统都没有问题，现在又来了一个人，我当然还是不怕你了，对不对？以真观来讲，我凭什么建立实证佛教学派？就是因为有一个宗旨。这个宗旨的语言文字是有原创性的，这样讲可以让很多人更加理解佛教。或者本来看不懂佛教的，现在多少能够懂得一部分。这就很不得了。如果人家要挑毛病，他应该针对「不是句」，因为这个才是核心法义。如果核心义理没有错，你必须要正面肯定他。这才是一个菩萨该做的事情。不能因为他旁枝末节的地方没讲好，或者说有一些小错误，就把他全面否定掉，不然你等于是一个魔。因为你这样，会断掉人家学习正法的因缘，是罪大恶极的事！

## 敦肃

敦肃者，谓如有一待时方说而不囋速，是名敦肃。

敦肃，是指在适当的时候才发言。

「囋速」这两个字，相对于「待时而说」，所以意思就是「在不适当的时候发言」。比方说，人家还没讲完你就把人家打断了，或者说这个应该也是比较后面的东西，你却先拿出来讲。这就是讲的时间不对。

## 应供

应供者，谓如有一为性调善不恼于他，终不违越诸调善者调善之地，随顺他心而起言说，以时如实能引义利，言词柔软如对善友，是名应供。

应供，是指自身调柔，不增加别人的烦恼，能够经常观察别人，言词柔软如同对待善知识，在适当的时机发言，凡有所说皆符合事实，总能给予别人最大的利益。

应供，是语言达到圣贤的标准，不但义理正确，而且对别人有帮助，不给别人难堪，能够让人家打从心里信受你。

你如果道理很对，却用一种欺压别人的方式讲，你想会有什么结果？像正觉同修会动不动就说「你没有资格跟我对话」。菩萨应该救度一切有情，这种傲慢的态度，不但违背菩萨道的精神，也违背「应供」的原则。

若有依此五论庄严兴言论者，当知复有二十七种称赞功德。何等名为二十七种？

要是能够符合以上的五种论庄严，还会有二十七种值得赞许的功

德。是哪二十七种呢？

一、众所敬重。

得到大众的敬重。

二、言必信受。

所讲的话为人所信受。

三、处大众中都无所畏。

面对公众，不会害怕。

四、于他宗旨深知过隙。

知道外道宗旨的错误所在。

五、于自宗旨知殊胜德。

明白佛教宗旨的殊胜所在。

六、无有僻执，于所受论情无偏党。

立论超然，不受个人或所属团体立场的干扰。

七、于自正法及毘奈耶无能引夺。

自身所宣说的法义和戒律，他人无法推翻。

八、于他所说速能了悟。

能够很快了解别人的说法。

九、于他所说速能领受。

能够很快领受别人的说法。

十、于他所说速能酬对。

能够很快回应别人的说法。

十一、具语言德，令众爱乐。

言语具有美德，受人欢迎。

十二、悦可信解此明论者。

对于信解正确法义的人，能够给予肯定和鼓励。

十三、能善宣释义句文字。

善于解说深奥的语言文字。

十四、令身无倦。

身体不感到疲倦。

十五、令心无倦。

心理不感到疲倦。

十六、言不蹇涩。

言语流利顺畅。

十七、辩才无尽。

能滔滔不绝地论说。

十八、身不顿顿。

身体不委顿。

十九、念无忘失。

能够记得各种细节。

二十、心无损恼。

自己不觉得委曲，也不想增加别人的烦恼。

二十一、咽喉无损。

声带不受损。

二十二、凡所宣吐，分明易了。

语言文字让人容易明白。

二十三、善护自心令无忿怒。

善于调理自心，让自己心平气和。

二十四、善顺他心令无愤恚。

善于随顺他人，让对方不生气。

二十五、令对论者心生净信。

让别人对自己产生清净的信心。

二十六、凡有所行不招怨对。

自己的所作所为，不会引来怨恨。

二十七、广大名称声流十方，世咸传唱「此大法师处大师数」。

名声传播十方，世间普遍称颂为大法师，公认是真正的大师。

如受欲者以末尼、真珠、琉璃等宝，厕环钿等宝庄严具以自

## 实证因明学

庄严，威德炽盛光明普照，如是论者以二十七称赞功德，厕此五种论庄严具以自庄严，威德炽盛光明普照，是故名此为论庄严。

就好像欲界以珠宝、首饰等庄严身体，立论者以二十七种值得赞许的功德和五种论庄严来装饰自己，这称为论庄严。

是名论庄严。

以上为论庄严。

如果你能够符合论庄严的这些条件，你会名声传播十方，人家会公认你是一个真正的大师。例如《实证佛教导论》，大体上来说，符合「论庄严」的条件，虽然在末法时期正法佛教的著作不可能占有主流地位，但在正信的佛弟子当中，还是会得到推崇。

## 第二十章 论堕负

论堕负，是指如何判断辩论的胜败。

论堕负者，谓有三种：一、舍言，二、言屈，三、言过。

有三种情形显示立论者落败：一、舍言，二、言屈，三、言过。

按，立论者落败，有时候只是他不善言词、思辨、搜集证据，不一定表示他的主张错误。

大家要注意一件事，辩论的输赢跟事实没有必然的关系，例如辛普森案，判决无罪，你可以断定人绝对不是辛普森杀的吗？其实不行。文明国家的刑事诉讼法都有无罪推定，如果检察官不能证明被告有罪，便推定被告无罪。无罪的判决，只是说明检察官没有找到足够的证据，法官无法确认辛普森杀人。

辩论也存在这种情况，有的人不善于思辨、不善于收集证据，或者逻辑方法不好、脾气不好，各种原因都会让他输掉辩论。两个人之间的辩论，一个人把对方驳倒，你听到胜方的理由，自己没有去观察跟思惟整理，对你来讲就不是现量，最多只是正教量。

舍言，意思就是放弃自己的言论。言屈，就是在言语上输给人家。言过，就是立论有过失。后面有详细的解释。

### 舍言

舍言者，谓立论者以十三种词，谢对论者，舍所言论。何等名为十三种词？谓立论者谢对论者曰：「我论不善」「汝论为善」「我不善观」「汝为善观」「我论无理」「汝论有理」「我

论无能」「汝论有能」「我论屈伏」「汝论成立」「我之辩才唯极于此，过此已上更善思量，当为汝说」「且置是事」「我不复言」以如是等十三种词，谢对论者，舍所言论。舍所论故，当知被破，为他所胜，堕在他后，屈伏于彼，是故舍言，名堕负处。

所谓的舍言，是指立论者以十三种言词向对方认错，放弃自己原来的主张。既然他放弃自己的主张，表示他被别人说服，落于下风：

- 一、我的主张不好。
- 二、你的主张好。
- 三、我不善观察事实。
- 四、你善于观察事实。
- 五、我的主张没道理。
- 六、你的主张有道理。
- 七、我的主张没有用处。
- 八、你的主张有用处。
- 九、我的主张没办法成立。
- 十、你的主张能够成立。
- 十一、我的辩才有限，超过限度的部分，我还要再仔细想想，到时再跟你说。
- 十二、这件事暂且不要再讨论了。
- 十三、我不再说了。

舍言，是立论者用大家都看得懂的方式放弃自己的主张。前面10种都是明示「你赢了，我输了」，直接认输。

第11是承认自己的辩才有限，但前提是辩论已经开始。要是根本没有辩论，就没有输赢的问题。有可能是一开始，你就知道自己不懂，所以没有发表主张。成佛要经过三大阿僧祇劫，除了究竟佛，其他人都有某些地方不懂，承认自己修证不到位并不丢脸。即使已经开始辩论，发现自己的

主张有问题，即时认输也不失光明磊落。最糟的是强词夺理，死不认错。

第12是「且置是事」。这个是古文的用法，现代人会说：「我们暂且不要讨论这个事情。」这是什么意思呢？双方辩论到一半的时候，对方很厉害，我不知道怎么讲，很没面子了，就这么讲。这就表示，他已经承认输了。

第13「我不复言」（我不再说了）相当于说：「有你的言语就够了，我不用再讲。」听说日本「批判佛教」学者已宣布，他们不会再做更多的立论。他们挑起了轩然大波，大家正在找他们理论，他们却不再讲话，这等同公开认输。

## 言屈

言屈者，如立论者，为对论者之所屈伏，或托余事方便而退，或引外言，或现愤发，或现嗔恚，或现憍慢，或现所覆，或现恼害，或现不忍，或现不信，或复默然，或复忧戚，或竦肩伏面，或沉思词穷。

所谓的言屈，是指立论者为对方所屈伏，这包括以下的情形：

假托余事方便而退者，谓舍前所立更托余宗，舍先因、喻、同类、异类、现量、比量及正教量，更托余因乃至正教。

一、假托余事方便而退，这是指立论者舍弃先前的宗旨，或者舍弃了原先支持宗旨所用的因、喻、同类、异类、现量、比量及正教量，改用其它。

「宗、因、喻、同类、异类、现量、比量、正教量」叫做能成立法。宗，是宗旨。因是理由，包括喻、同类、异类、现量、比量、正教量。喻就是譬喻。同类、异类，是分类。现量、比量、正教量是知识来源。

比如有人主张「四大极微是常住法」，你问他：「四大极微如果是常住法，它们就不能被第八识所出生，也不能收摄于第八识，那佛教『三界唯心，万法唯识』的宗旨岂不是就要改写了？」他发现自己不对，于是又修改主张为「四大极微本身不是常住法，但是四大极微的种子是常住法」。这就是放弃了原来的宗旨另立了一个宗旨。

又比如他先主张「天上有云，所以地面就会下雨」，人家说：「那为什么有时候有云却不下雨？」于是他又改为「云要很密集才会下雨」。类似这样，只要修改原来的主张，就算输了。

这要求得很严格，就像博士论文的答辩。评审老师也是在这方面挑毛病，「逻辑不正确」「譬喻不好」「分类不合理」「引用文不完全相符」等等。这都是立论有缺陷，影响到立论的完整性。在立论中某些地方有缺陷，对于论文都会造成伤害。

前面讲《论庄严》的时候，提到「言具圆满」。你要能够依法义建立语言，让义理显得巧妙而雄壮。雄壮就是别人没有办法挑你的毛病。你的论文从头到尾都必须是对的。要是被人家挑出毛病来，你在这个地方就输了。你的思惟跟言语都要尽量正确，这非常困难。尤其讲错话是很难避免的，也许要成佛的时候才能完全办到。真观远远达不到这个要求，常常不小心就讲错话，我今天就把手表跟手机讲混了，所以人家一听：「哎，你怎么搞的，手表跟手机也没搞清楚。」这种情况在我们身上常发生，因为讲话没有准备时间，但你要写成论文，那完全不一样，有的学者谨慎到了极点，可能一两年写不出一篇文章来，因为他很怕自己写错，以致字字斟酌，不断地修改。

真观只能做到：别人没办法挑我核心义理的毛病。我的核心义理是「一切有为法皆是第八识流注种子现起的功能差别，若离业力与妄想，它们什么都不是。」还有三乘的核心法义，六见处、十二因缘、诸法空相，不会有重大错误，害你没办法解脱甚至下三恶道。

作为一个菩萨法师，你要尽量让立论无懈可击，这是很高的标准。开悟，甚至大乘见道都比做一个菩萨法师简单。因为菩萨法师要立论，里面很多东西，要特别去学。像逻辑，哪一种情况可以导出正确的结论，哪一种情况不行，很多人搞不清楚，虽然他还是可以开悟，甚至大乘见道，但要作为一个菩萨法师就不行。

在学术或者是在法义辩论上，你去挑人家鸡毛蒜皮的问题很没意思。大家作为一个旁观者也要判断，这个毛病是不是重要的部分，如果不重要，他的错误就只限于那个部分。如果有人企图证明「因为他犯了这个小毛病，所以他所有的话都不能听」，就是过度推论，反而证明这个人的逻辑思惟有问题。

你如果碰到不肯认输的人要怎么办？你可以把《瑜伽师地论》认定为输的情况列出来，然后告诉他「你属于这种情况」。但有一些很不可理喻的人，你可以直接不理他，因为「秀才遇到兵有理说不清」，人家没有打算用理性的方式来处理，只想要无赖耍流氓，你就不需要再跟他讲道理。这种人不是可以用理性去度化的，那就等待未来的机会，不要把自己有限的精力做无谓的浪费。

引外言者，谓舍所论事，论说饮食、王臣、盗贼、衢路倡秽等事，假托外缘舍本所立，以遣他难。

二、引外言，这是指立论者放弃正在讨论的事，而去说不相干的事，如饮食、政治、盗贼、街谈巷议等，想要逃避他人的质疑。

你问他一件事情，他不正面回应你，跟你扯到别的事情去。很多网络上的辩论或者日常生活当中，兄弟抬杠或夫妻斗嘴，常出现这种招数。这个没有关系，反正彼此都知道对方是故意跟你闹的，不会真的生气。但如果在正式辩论的场合，还有人这么搞，就是不入流的手法，与认输无异。

现愤发者，谓以粗犷不逊等言，摈对论者。

三、现愤发，这是指立论者以粗糙傲慢的言语，贬损对方。

「你是什么东西，你哪有资格跟我讲话。」有的人会用傲慢的态度来鄙视对手。以前我写风水的东西。有人留言「这是迷信」，我就说「你没有验证就乱下结论，这不是科学的态度」，那人就说「你没有资格讲科学」。你去网络上看，到处都有人在用这种不入流的手法，你跟这些人较真的话，会被他们活活气死，还不如不要理他。按照辩论规则，他已经输了。

现嗔恚者，谓以怨报之言，责对论者。

四、现嗔恚，这是指立论者生气地讲话。例如：「我生气了，你还不闭嘴。」

佛陀在《杂阿含经》讲：「世间智者言有，我亦言有……世间智者言无，我亦言无。」哪些人是世间智者呢？就是通达逻辑学、语言学，知道辩论哪种情况算赢哪种情况算输的这些人。在這一期的地球文明史，世间智者一向都是少数人。因为这个缘故，喜欢实证佛教的人不可能太多。很多无智的人在批评我们，包括正觉同修会那些依人不依法的信徒，还有我们退转的学员，我们没办法跟他们谈理性，只好暂时不理睬他们。

真观讲的因明学世间智者是会认同的。实证佛教学派的特色和优点，就是我们把佛学跟现代学术接轨，包括逻辑和语言学。有些人自然而然就学会了，他并没有上过什么逻辑课，很多学者都属于这种情况，这个跟天赋有关。有些人逻辑不好，不能独立思考，一上来就给你「盖章」，说你是「附佛外道」「破和合僧」什么的。他有偏见、成见，从不检查自己的观点是否符合道理，这种人非常多，我们没有多少时间，碰到度不动的人，就不要浪费时间跟他纠缠。

现憍慢者，谓以卑贱种族等言，毁对论者。

五、现憍慢，这是指立论者指责对方种族卑贱。例如：「你出身贱民，没资格跟我讲话。」

在印度的种姓制度，有高种姓跟低种姓，还有最糟糕的贱民，连低种姓都不如。或者说：「你是乡下人，没有资格跟我谈这个事情。」实际上身分跟他讲话有无道理根本无关。卑贱的人也可以讲对的话，不能因为他的身分就否定他的话，不然就是「以人废言」的谬误。正觉同修会喜欢用「退转者」来给别人贴标签，这是不应该的，在立论的时候这样做就属于「言屈」，可以直接判定他输了。但是他们觉得没有问题，这些人不懂因明学，只是世间的愚痴人而已。

现所覆者，谓以发他所覆恶行之言，举对论者。

六、现所覆，这是指立论者揭发对方的隐私。

这一招正觉同修会和琅琊阁都常常用。一个人私底下犯了什么道德上的过错，跟立论的对错无关，甚至一个人有没有开悟也根本不重要，应该就事论事。

不过有一件事情例外，一个宣称证果的人做出很卑鄙的事情，受人家批评，他没办法指责别人。例如我说自己是大乘见道者，要是我做出来的事情违背分证解脱的境界，人家是可以批评我的。萧平实老师宣称自己是地上菩萨，要是他做某件事看起来没有地上菩萨的德行，人家当然一定会拿出来讲。虽然如此，你还是不应该去揭发人家的隐私。因为，是否具足解脱功德，从他在公众面前的表现就可以判断，不需要去揭发别人的隐私。

隐私权是现代社会才开始重视的，但佛教竟在2000年前就有这样的主张，实在是很不得了。这个部分完全能够跟现代学术接轨。

现恼害者，谓以害酷怨言，骂对论者。

七、现恼害，这是指立论者诅咒对方。例如：「你会不得好死。」「护法神会收拾你。」

现不忍者，谓发怨言，怖对论者。

八、现不忍，这是指立论者威胁对方。例如：「我打死你。」

「怖」就是让你害怕。所以这是一种威胁，如果以现代法律来看，这是一种犯罪行为。

现不信者，谓以毁坏行言，谤对论者。

九、现不信，这是指立论者以黑材料破坏对方的信用。这是「以人废言」和「依人不依法」的谬误。例如说人家：「福报不好，面露反骨。」

这句话也是佛教徒讲的话。我已经忘记是从哪里听来的，但想起来还是觉得很好笑。通达因明的人不会用这种方式来立论，因为这跟理论的正确性完全无关，但有些人就是喜欢用这种方式立论，这表示他因明不好，还喜欢跟别人炫耀自己的无知。

或默然者，谓语业顿尽。

十、默然，这是指立论者无话可讲。

默然，是说他无法反驳，不知道怎么回答，但并没有使用不入流的手段。

或忧戚者，谓意业焦恼。

十一、忧戚，这是指立论者显示很焦虑的样子。

竦肩伏面者，谓身业威严而顿萎顿。

十二、竦肩伏面，这是指立论者耸肩低头，失去身业的威严。

沉思词穷者，谓才辩俱竭。

十三、沉思词穷，这是指立论者沉思不知道该如何辩解。

默然、忧戚、竦肩伏面、沉思词穷，都是正常人的反应，他辩论输了不知道该怎么办，但是他又没有勇气直接讲「我输了」，这些情况也是言屈。

由如是等十三种事，当知言屈。前二妄行矫乱，中七发起邪行，后四计行穷尽，是名言屈，堕在负处。

有以上的十三种情况之一，就是言屈。前二种是逃避，中间七种是发起邪行，后面四种是计行穷尽。这都是言屈，视为输家。

前面两种是在逃避，第一是另起炉灶，第二是偏离辩论主题。中间七种是最不入流的方法，骂人、威胁人家、揭发别人的隐私等等。后面四种是正常人的表现，他没有掩饰自己的窘态，只是不愿意认输，这还好，但也是算输。

## 言过

言过者，谓立论者为九种过污染其言，故名言过。何等为九？一、杂乱，二、粗犷，三、不辩了，四、无限量，五、非义相应，六、不以时，七、不决定，八、不显了，九、不相续。

所谓的言过，是指立论者犯了九种过错之一，污染了他的言语：

杂乱者，谓舍所论事杂说异语。

一、杂乱，这是指立论者放弃了正在讨论的事，讲杂乱而奇怪的话。

第一个是杂乱，这里的定义是「舍所论事杂说异语」。

我举个例子，一个人穿着短裤去学校，同学问他：「你怎么穿短裤上学？」这个人回答：「我在路上碰到一条狗。」同学觉得很奇怪，就问他：「你碰到一条狗跟你穿短裤上学有什么关系？」他说：「我穿短裤上学跟你又有什么关系？」人家问私事，你不想答，你可以直接说：「这是我自己的事情，不用你管。」这样讲没有太大的过失。但是，像他这样，设计一种陷阱，让那个人跳下去，又暗骂别人是狗，让人很不舒服。这种情况是十恶业里面的绮语。

有时候你可以看得出来，那个人已经犯了过失，有语言霸凌的意味，但围观的人还拍手替他叫好。在世间智者的眼光当中，他不好好讲话，却用这种奇奇怪怪的方法去羞辱别人，这就显示他输了。

有时候旁观的人都是一些没水准的人，大家一起共同来嘲笑你。世间智者要熟悉因明学，没有欲取跟见取，这种人不到百分之五。要是无智的人一起来嘲笑你，你也不用太介意，圣贤怎么看待这件事情才重要，愚痴人的意见没有参考价值。

杂乱就是讲一些不相干的话。这个在外交场合里面也会出现，他不知道要讲什么，就乱说一通。他没有正面回复人家，又不愿意说「我没有办法回答你」。

粗犷者，谓愤发掉举及躁急掉举。

二、粗犷，这是指立论者因为生气和急躁而情绪亢奋。

两个人在辩论，一个人讲话对方听了不高兴，而且还显示在言语、姿态和表情。可能讲话比较大声，或者情绪变得不正常，这种情况就算输。

不辩了者，谓若法、若义众及对论所不领悟。

三、不辩了，这是指立论者的说法，别人没办法理解。

人家听不懂也是直接算你输。有些人会故作高明状。很多假的禅师就是这样的。《瑜伽师地论》讲四种「不死矫乱外道」，有一种你每次问他什么，他就用同样的话来回你。你问他「什么叫生」，他就说「生」。你问他「什么叫死」，他就说「死」。你问他「什么叫涅槃」，他就说「涅槃」。这种情况就是答了等于没答。还有一种情况，就是他讲一些不知道什么意思的话。

禅宗语录里面有很多属这一种，比方说你问他什么叫祖师西来意，他就回答：「空手把锄头，步行骑水牛；人从桥上过，桥流水不流。」如果是正常的辩论，这是不许可的。那禅师为什么要这么讲？其实他是想要用讲话的这件事情指出第八识的圆成实性，它的作用在于直指而不是要告诉你什么。你知道禅师的用心就不会怪他了。

但有很多是假禅师。2012年7月出现「禅师体」的短文。你问禅师一件事情，禅师说：「你去找什么（一般状况是不可能发生的事情），你找到这种现象，你这个问题就解决了。」有的人就找出各种例外，拿来嘲讽禅师，当成笑话。例如底下这个：

青年问禅师：「大师，我很爱我的女朋友，她有很多优点，但是总有几个缺点让我非常讨厌，有什么方法能让她改变？」禅师浅笑，答：「方法很简单，不过若想我教你，你需先下山为我找一张只有正面没有背面的纸回来。」青年略一沉吟，掏出一个莫比乌斯环。<sup>54</sup>

知道善巧方便的菩萨法师，对于一般人是不能随便使用禅语的，像「空手把锄头，步行骑水牛；人从桥上过，桥流水不流」这样的禅语一般

---

<sup>54</sup> <https://baike.baidu.hk/item/禅师体/7905342>, 2023-4-2。

人根本听不懂，很多人就会毁谤。禅师用颠倒话或无义语来显示第八识的圆成实性，这要老参才明白。但这个人根本就不是来参禅的，人家问你，就用教门去回复，不需要跟他直指。在我来看，在错误的对象前面讲无义语，也是「言过」的一种，言语上的过失。

《瑜伽师地论·因明处》很强调要对机才能够说法，要是时机或对象不对，你讲对了也是白搭。说颠倒话、无义语这种情况在禅宗里面经常出现，但这种语言只适合快要开悟的人，对一般人不适用，反而变成言过，因为那个禅师讲的东西没有办法让大家理解。

无限量者，谓所说义，言词复重或复减少。

四、无限量，这是指立论者讲得太多或讲得太少。

这种情况其实不算太严重过失，但是如果多得离谱，或者少得离谱，这在辩论里面都算是输。辩论比赛一般会规定时间，正方跟反方会先立一个题目，比方说「核能发电应该继续进行」，赞成的一边叫正方，反对的一边叫反方。辩论比赛都会规定正方反方各讲规定的时间，超过时间就让你下来。但有时候不是正式的辩论，对方滔滔不绝地讲，不让你插嘴，这就是讲太多，视为输掉辩论。反过来说，就是讲太少，道理还没有讲清楚就草草了事，也是当成输掉辩论。

写论文也是这样。你必须要把字数控制在一定的范围。像内地的硕士论文是3万字以上，博士是5到8万字。台湾地区并没有明文规定字数，可是文科的硕士论文一般要写到10万字，博士论文要写到30万字，写少了指导教师那里都过不了关。像我的硕士论文写了10万字，博士论文因为在内地完成，字数比硕士论文少。当然也不能完全用字数来判断论文的价值，如果很有创意，字数少一点也是可以的。字多字少并没有绝对的标准，出现冗文就是字太多，道理讲不清楚就是字太少。

实际上从头到尾统统都不犯错是很不容易的，一个譬喻用错了，就可

能被人家揪出来，在这一点上你就输了。不管写什么论文，只要有某个地方犯了错误，就构成论文上的缺陷，但不能说「有缺陷就全部都是错的」。这里的辩论规则是检查的标准，你把论文写好之后，可以拿这个标准来检查。

非义相应者，当知有十种：一、无义，二、违义，三、损理，四、与所成等，五、招集过难，六、不得义利，七、义无次序，八、义不决定，九、成立能成，十、顺不称理诸邪恶论。

五、非义相应，这是指立论犯了十种过错之一：

1. 「无义」，没有意义。

以前我在华梵大学，听说有一篇博士论文题目是《世尊放光的意义》，当时我有一种莫名其妙的感觉，为什么呢？因为世尊放光不是他的现量境界，如果他讲的都是经教，就是剪下复制的垃圾。用一些垃圾塞满30万字，以便成为一个博士，这样有意义吗？后来他不但拿到博士学位，而且还当了大学教授，这就是学术界的现况。

2. 「违义」，矛盾。

3. 「损理」，违背道理。

4. 「与所成等」，理由和宗旨是同义语。

「与所成等」在逻辑上称为「复述谬误」(Tautology)，这是一种无意义的陈述，它只是将某个概念或主张用不同的词语重复表达，而没有提供任何新的资讯。这种谬误可能会让人误以为一个主张得到了支持，但实际上它并未提供有意义的证据。

例如有人主张：「我认为我们应该保护环境，因为维护生态平衡很重要。」在这个例子中，「维护生态平衡」实际上与「保护环境」具有相近的意涵，并未提供一个有力的支持点。这样的理由仅是将主张的同义词重

新表述，而没有提供具体的证据或说明。

一般来说，很烂的论文才会犯这种谬误。大部分的学者已经养成习惯，自然就会规避掉，但是有些人很习惯复述谬误，这经常出现在政治语言，比方说德国人是阿利安人，希特勒讲「阿利安人是最优秀的种族（主张），因为阿利安人具有卓越的天赋和能力（理由）」。在这个例子中，理由只是重复表述了主张的概念，而没有提供具体的证据或事实来支持这一主张。这种表述属于复述谬误，因为它没有提供任何新的资讯，仅仅是用不同的词语重复了相同的观点。希特勒的主张建立在种族主义、偏见和非理性信仰之上，而非客观的事实或证据。值得注意的是，这种复述谬误只是希特勒种族主义观念中众多谬误和错误推理的一部分。

为什么这样的人可以成为德国的最高领袖？因为听众根本就不打算要听有理论依据的话。我有一个朋友，他干过立法委员助理，他跟我讲：「选举不是理性的东西，你在上面论证了老半天，说什么核能发电好或者不好，那没有用，要诉诸感情而不是诉诸理性。」这个道理很简单，因为世间智者在人间的比率是偏低的，而选举是一人一票，我跟你讲道理，你想我会当选吗？选举必须要诉诸感情，你如果能够找到核能灾变的照片，民众吓都吓死了，你再跟他说「现在的核能技术比以前进步」，他都听不下去。他说「政治是阿鼻地狱」，明知道不是这样，政客还是要公然撒谎，或者做一些奇怪的事情。你要保持头脑的清醒，才能看出他哪个地方不合理、有矛盾，这在平常就要养成习惯。

「爽」，就是很愉快很高兴。很多人只是图一个爽，他不是在做道理。什么情况不是理性行为，你要能分辨出来，要在一堆杂讯当中，找到真相。比方说我们是中国人，人家讲中国人种种的优点，我们听了当然很高兴，其实他只是为了推销商品，才把中国的好处捧到天上去。他想要让你爽，来买他的东西。你能不能察觉得到？世间愚夫离不开见取跟欲取。他知道只要吹捧你，让你高兴，他就可以达到目的。很多人会不知不觉运

用这种策略，乃至品德比较高尚的聪明人，也会适度运用欲取和见取，而不是完全不用。

但是你自己是不是习惯听爽话？比方说现在有一种专门夸大中国的公众号，说别的国家很快就要溃败，只有中国不断地逆势向前。这种公众号关注人数常常是用百万来计算的，像我们这种很严谨的学术没有几个人看。为什么会这样呢？因为大部分的人离不开见取和欲取。他们是为了心情爽快而阅读，而不是为了得到有用的知识。

有智慧的人明白，不管什么事情，只要离开真相，都会产生问题，小一点就是损失金钱，严重的话甚至会亡国，例如秦朝末年的「指鹿为马」。

#### 5. 「招集过难」，会引生不合事实的推论。

例如有人主张「必须以出世间智才能证初果」，但凡夫不可能有出世间智，如果他的说法正确，又怎么会有人证果？但事实上有凡夫证初果，既然有凡夫证初果，就表示「必须以出世间智才能证初果」的主张是错的。

又例如，有人主张「全球气温的变化主要是由自然因素驱动的」，这会产生一个推论「人类活动对全球暖化没有显著影响」，但这跟目前大量科学研究的結果相矛盾，这些研究表明人类活动（特别是燃烧石油及其产品）对全球暖化起着重大作用。

#### 6. 「不得义利」，言论没有好处。

天台宗的东西就是「不得义利」。比方说，智顓的《小止观》说，子时打坐的时候，如果有东西来扰乱，就是老鼠精变的。你说出牠的来历，对方就会逃走。丑时来的是牛精，寅时是虎精，十二生肖配上十二时辰。如果祂不是十二生肖的任何一种，难道就不会来扰乱你吗？智顓虽然很推崇《大乘起信论》，还叫弟子修「体真止」，这名称相当于真如三昧。但

是很不幸的是，他的方法错了。如果是缘于真如而安住的，就算真有老鼠精出来，我们也要把它视为真如，而不是外境界，这样才是真如三昧。他讲的对治方法本身就是妄想。你不应该认定诸法是什么，要直接知道它的本质是种子，是功能差别，离开业力与妄想，它们什么都不是。这样才符合一切法真如的义理。

### 7. 「义无次序」，没有次序。

以前汉武帝想要白日飞升，道士说要祭天，问题是怎么祭没有人知道。那有人看过谁祭天之后飞到天上去吗？没有人看过，一切的一切统统都是传说。史书上记载，为了祭天的程序，当时就有很大的争议。连程序都无法确定，又怎么确定祭天就能飞升呢？不过，皇帝想要飞升，谁敢泼冷水呢？

有人讲，「在修双身法之前，必须要通达显教的教理」。又讲「必须修双身法才能证得空性」。但只有证得空性（第八识）的人才能通达显教的教理，既然如此，应该没有人可以修双身法。这也是「义无次序」。

### 8. 「义不决定」，没办法确定。

所说的道理在逻辑上不能确定。例如「若天雨则地湿」这句话没有错，但是可不可以从「若天雨则地湿」导出「若地湿则天雨」？你即使没学过逻辑，也可以判断这句话应该是有问题的。你看到地湿，是不是刚才下过雨？不一定是下雨，也有可能是人家浇花把地面搞湿的。没有办法确定的推测叫做「义不决定」。前面讲过「现量是决定义」。要是不能决定，就不是现量境界，如果乱下断语，就是言过其实，是言过的一种。

### 9. 「成立能成」，相当于逻辑学的「循环论证」。

循环论证（Circular Reasoning）是一种逻辑错误，其基本形式是在证明某个主张或论点时，使用了与该主张或论点相同或类似的主张或论点。

换句话说，循环论证通过将主张或论点作为前提来证明自己，但前提本身又依赖于该主张或论点，从而使论证成为一个无限循环程。以下是一个简单的例子：

A:「我们应该相信《圣经》是真实的，因为  
《圣经》是上帝的话语。」

B:「你如何知道《圣经》是上帝的话语？」

A:「因为《圣经》告诉我们它是上帝的话语。」

在这个例子中，A 使用了「《圣经》是上帝的话语」这个前提来支持自己的论点，但是 B 指出了这个前提本身依赖于「《圣经》是上帝的话语」这个论点，因此这个论证就成了循环论证。

10. 「顺不称理诸邪恶论」，与已知的错误理论相符。

例如断灭论是佛教界普遍认为错误的理论，它主张死后一切皆无。要是有人主张「没有常住法」，就会使得三世轮回因果报应没有办法成立，随顺于断灭论这种错误的理论。因此，「没有常住法」的主张是错误的。

非时者，谓所应说前后不次。

六、非时，这是指立论者不在适当的时间讲话，应该先讲的后面才讲，或者应该后讲的前面就讲了。

这个就是顺序的问题。论文的前后顺序应该安排适当，否则人家会产生疑惑，要把整篇论文看完，再梳理一下，才知道你想要讲什么。这样是有过失的，虽然不算是很严重的过失。

不决定者，谓立已复毁，毁而复立，速疾转换难可了知。

七、不决定，这是指立论者建立宗旨之后，又毁弃宗旨，毁弃宗旨之后，又再建立宗旨，换来换去，弄得人家不知道他在主张什么。

他连自己该坚持什么都不知道。这表示他的逻辑方法有问题，还没有收集足够的证据，或者在逻辑上还不能保证正确的时候，他就乱下结论，所以才会有这种现象。

不显了者，谓言招讥弄，不领而答，先为典语后为俗语，或先俗语后复典语。

八、不显了，这是指言语有显然的过失，人家没问自己先答，或者杂用书面语与俚语。

人家没有问，他就自己在那边回答，看起来就是有点傻傻的，人家会嘲笑他。学者一般不会这样，人家看他这样，就知道他不行，不会让他去学校教书。「先为典语后为俗语，或先俗语后复典语」就是有时候讲书面语，有时候又讲俚语，弄得不伦不类。

不相续者，谓于中间言词断绝。

九、不相续，这是指言词中断，欠缺连贯性。

讲到某个地方的时候忽然忘记，讲不下去。我有时候也会这样，但写成文字还这样，就是很严重的过失。

凡所言论犯此九失，是名言过，堕在负处。

言论若犯了以上九种过错之一，称之为言过，视为输家。

以上，把输掉辩论的各种情况都讲完了，这里面有很多的细节，你原来不一定全部知道。学术界也认为以上的情况是逻辑谬误或缺陷。你如果要写学术论文或者要在正式场合辩论，都要尽量避免这些缺陷。言语是及

时性的反应，很难不违犯，但写成文字的时候，有很充分的时间去检查，比较容易符合这些规定。有时候明明你有道理，但是受到别人言语上的霸凌，比如人家对你说「你还敢讲，打死你」，让你觉得很憋屈。你现在读完〈论堕负〉，就可以不用觉得憋屈了，因为世间智者都知道，他已经输了。



## 第二十一章 论出离

论出离，这是讲何时该立论，何时不该立论。

论出离者，谓立论者，先应以彼三种观察，观察论端，方兴言论，或不兴论，名论出离。三种观察者：一、观察得失，二、观察时众，三、观察善巧及不善巧。

论出离，是指立论者应该先做三种观察，知道什么时候该讲，什么时候不该讲。三种观察就是：一、观察得失，二、观察时众，三、观察善巧及不善巧。

称为「论出离」，表示不受发表欲的系缚。有些人讲话并不是为了自己得到好处，比如丈夫喝得醉醺醺的从外面回家，老婆跟他讲：「你今天去哪里鬼混了？就会交一些坏朋友。」这种情况丈夫根本听不进去，甚至会殴打老婆。打老婆当然是不对，但以这个老婆来讲，她就是没有「论出离」的世间智和世间解脱。规劝一个人，要挑时候。规劝一个醉醺醺的人，后果可想而知，但是为什么她又觉得非讲不可？因为她受到发表欲的系缚，如果不讲，会非常难受。

再比如弘法，如果对象全都不应机，就应该收起来不讲。比如现在听众有12个人，这12个人中有没有可以接受佛法的人呢？如果有，我就可以讲，哪怕是一对一教学，都是可以讲的。

这里讲有三种观察：观察得失、观察时众、观察善巧不善巧。

### 观察得失

观察得失者，谓立论者，方兴论端，先当观察：

观察得失，是指立论者在立论之前应该观察：

我立是论，将无自损、损他及俱损耶？

1. 我这么主张，会不会损害自己或他人？

观察得失可以分成八个方面，第一要观察会不会损害自己或者他人。这放在第一条，因为它是最重要的。有没有损害别人但对自己有利的言论？例如你去骂一个无惭无愧的人，他心里面很不舒服。表面上看你是损害他，但有没有利益你自己呢？当然是有，因为你教训了他，你在这方面是有功德的。菩萨戒要求，有人做了坏事你必须惩罚他，甚至把他移送法办，他无愧于心，根本没有羞耻心，就算被你骂了，被你移送法办了，他反过来更加的痛恨你。你把他移送法办，对他一点好处都没有。那你有利益你自己？肯定是有的，为什么呢？因为这样可以提升自己的勇气，养成刚健的性格。

有勇气的人并不多。勇气包括很多方面，你应该要站出来讲公道话的时候，因为害怕得罪别人而不敢讲，就是缺乏勇气。不久前，有几个女人在外面吃宵夜时，流氓企图侵犯其中一个。她的朋友出面阻止，跟流氓打起来，流氓有帮手，几个女人被打得很惨。这几个女人很了不起，她们都是有勇气的人，换成别人可能会袖手旁观。通常的状况是，坏人胆子大，好人胆子小，要是公权力不彰，坏人就会为所欲为。

菩萨为了度众生，有时候连命都要牺牲，何况其它。要是连这点勇气都没有，就没资格在五浊恶世度众生，趁早求生极乐世界吧！

不生现法、后法及俱罪耶？

2. 会不会有现世或后世的罪苦？

以俄乌战争为例。俄罗斯宣称这是特殊军事行动，但在联合国的讨论中，大多数的国家认为是侵略行为，只有少数几国否认。其实判定是否为

侵略并不难：只要看战争发生在哪个国家，以及哪个国家的平民受到伤害。

当一场车祸或火灾造成数十人死亡时，我们会认为这是不能接受的。然而，乌克兰的战争至今已导致两军总计数十万人伤亡，这还不包括乌克兰平民的死伤人数。一场战争有这么多人丧生，如果你仍然为侵略者辩护，未来一定会有恶报。

在佛教的五戒中，杀戒主要是指禁止杀人。以国家法律来看，如果你杀人，就可能会被判处死刑。对于他人的杀人行为表示赞赏，在法律上属于从犯，罪业相对轻一些，但仍然要承受恶报。即使是杀一个人都是不可接受的，更不用说发动战争杀死成千上万的人！发动战争的一方能有什么正当的理由呢？他可能会说「对方已经到达我国门口」，但对方还未进来，他就先发动攻击，杀死他国的人民，这在国际公法上是绝对不允许的。我们应该谴责侵略者，而不是谴责被侵略者。如果反过来，这将会引来极重的罪业。

勿起身心诸忧苦耶？

### 3. 会不会生起身心的忧苦？

在一个健全的社会里，当战争爆发，人们必定会谴责侵略者，而不是为侵略者辩护。例如，我有一个朋友说：「乌克兰自食其果。」我跟他讲：「战争的发生地点是在乌克兰，死去的平民是乌克兰人民。这跟当年日本侵略中国的情况不是一样吗？谁先攻击，谁就是侵略者，这不需要再多解释。」我这么说，他无法反驳。有时，一些易于理解的事情，却被人以各种怪诞的理论颠倒是非。在一个正常的社会里，如果有人这么做，他将受到众人的指责，引发忧苦。

莫由此故执持刀杖斗骂，诤讼谄诳妄语而发起耶？

### 4. 会不会因此引起无谓而凶狠的斗争？

例如在喝酒的时候，大家开始比试酒量，这时如果有人故意提对方尴尬事，双方可能会动手打架。这种情况完全没有必要，应该尽量避免。

将无种种恶不善法而生长耶？

### 5. 会不会因此助长恶法？

这一点我们一定要谨慎。在一个正常的社会里，一般的杀人犯只能杀死少数人，即使是英国的开膛手杰克，总共也只杀了大约 100 人，这是我所知道的极限案例。然而一场战争可能会导致上亿人死亡。在大屠杀之前，总会有邪说出现，例如纳粹主义。如果杀一个人就需要下地狱，那么希特勒应该在地狱待多久？这是罪大恶极的，他无法承受那样的惩罚。当邪说正在酝酿的时候，如果你赞同他们，就是助长邪说，一旦促成大屠杀，其罪过将远远超过你亲手杀死一个人。

非不利益安乐若自、若他及多众耶？

### 6. 会不会造成自他承受不利益，无法安乐？

正如先前所提的例子，众多人的死亡无疑会导致大量的痛苦，破坏社会安乐。因此，我们需要深思的是我们的言论对他人的影响。你能区分哪些是善法，哪些是恶法吗？如果你判断错误，就可能因言获罪，承受三恶道的果报。

如果有一种观点不是导致大量人死亡，而是让大家长期陷入贫困，这同样是严重的。例如，委内瑞拉曾经是一个富饶安乐的地方，然而后来他们推出限价的政策。比如一斤萝卜，原先卖两块人民币，而现在要卖十几块钱，政府就规定萝卜一斤只能卖两块钱。你认为这会有什么结果？愚痴的人会认为，卖两块钱，让大家都能买得起，这是一件好事。问题是如果成本要五块钱，商人怎么可能卖两块钱呢？当政府强行规定萝卜只能卖两块钱，结果会是什么？没有人会去种萝卜，也没有人会去卖萝卜。后果就是大家都无法买到萝卜。如果所有重要商品都由政府定价，且价格过低，

将会破坏供需关系，最后导致人们都要挨饿。委内瑞拉从一个繁荣的国家迅速变成贫穷，许多人都逃亡到国外，在国内的人必须依靠移居国外的亲友援助，否则生活将极度困苦。是恶法还是善法，可以从这个角度来判断。能为大多数人带来利益和安乐的就是善法，反之则是恶法。

非不怜愍诸世间耶？

#### 7. 是不是出于怜悯世界的动机？

有些人在与他人讨论佛法时，其实是出于竞争心态，这有时可以察觉得到。例如，关于成佛后的状态，大家都尚未成佛，讨论这些无法实证的东西有何用处呢？这样的辩论毫无意义，你无法亲自体验，就无法确定事情的真相，只是在语言文字上进行讨论，这样就是戏论。我们修行的目的是怜悯众生，这意味着我们应该怀着怜悯他人的心来行事，包括我们的言语，如果不能达到这个目的，我们就不应该讲话。

不因此故诸天世人无义无利不安乐耶？

#### 8. 会不会因此造成诸天、世人的损害，无法安乐？

第八点，我们需要考虑的是我们的行为是否会导致天人和世间众生的损害，使他们无法安乐。如若挑起战争，造成大屠杀或饥荒，这都是极其严重的罪行。例如，俄罗斯有些人提倡大俄罗斯主义，企图将乌克兰、白罗斯等地收为己有，甚至想要占领中国的领土。日本发动侵华战争前，也曾有过类似的思想。他们认为日本土地狭窄、人口众多、资源不足，为了让自己国家强大，他们必须首先主宰亚洲，尤其是中国，所以他们侵略中国，导致中国人民14年的苦难。

人间的言论为什么会造成「诸天」的损害呢？因为阿修罗喜欢与诸天争战，如果人间有许多斗争的言行，就会有很多人转生为阿修罗，阿修罗数量爆增，天人就会被阿修罗打败。反过来说，如果人间有很多人修习善

## 实证因明学

法，转生为天人，那么天人的数量就会增多，阿修罗就会落败。我们在人间弘扬佛法，会有很多人死后投生到天界，天人的数量因此增多，不再害怕阿修罗的挑战。所以，天人会以各种方式支持我们弘扬佛法。另一方面，阿修罗也会想办法帮助人间的好斗者。到底哪边会赢，要看人间倾向于哪一边。

彼立论者如是观时，若自了知「我所立论能为自损，乃至天人无义无利亦无安乐」，便自思勉不应立论。若如是知「我所立论不为自损，乃至能引天人义利及与安乐」，便自思勉当立正论。

立论的人详细检讨之后，确定自己的主张有利益，便应该立论，反之便不应该立论。

立论的人要先想一想，我们现在做的事情到底是对还是不对，是不是符合这前面这八种情况，要观察得失，有得你就讲，有失你就不要讲。

是名第一或作不作论出离相。

以上是观察得失。

## 观察时众

观察时众者，谓立论者方起论端，应善观察现前众会：「为有僻执，为无执耶？为有贤正，为无有耶？为有善巧，为无有耶？」

观察时众，是指立论者应该观察现前的听众：「有没有强烈的偏执？有没有贤良公正的人？有没有思辨能力强的人？」

如是观时，若知众会唯有僻执非无僻执，唯不贤正无有贤正，唯不善巧无善巧者，便自思勉，于是众中不应立论。

要是发现听众都有强烈的偏执，都不是贤良公正的人，都没有思辨能力，就应该告诉自己，尽量不要发言。

若知众会无所僻执非有僻执，唯有贤正无不贤正，唯有善巧无不善巧，便自思勉，于是众中应当立论。

反过来说，就应该争取发言的机会。

是名第二或作不作论出离相。

以上是观察时众。

在对群众发言时，你必须了解他们的根器。首先，你要考虑他们是否有强烈的偏见，有些人的立场根深柢固，难以改变。例如，在宗教上，若你试图向一位基督徒介绍佛教，他可能会抱怨你崇拜偶像，或者将你所信奉的视为污鬼。他对佛教的偏见很深，即便你再怎么解释，他仍然不予采信。同样的，若在日本军国主义的高峰时期，他们只关心自身的发展，不顾中国人的生死。此时，你即使向他们提出国际法或和平共处的观念，他们也置之不理，视为无稽之谈。

我们需要明白，这种只看重自身利益的态度不只在个人层面存在，同样也存在于国家和民族层面。要是大家都只看重自身或者本国的利益，不考虑他人或其他国家的权益，就如同野兽那样弱肉强食，世界将永无安宁之日。在面对这种人时，我们很难与他们达成共识。

我们还要观察对方的逻辑思考能力，弄清楚他是否能够掌握逻辑的基本原理。如果一个人的逻辑观念不够清晰，即便专心听讲，也可能如同鸭子听雷一般，无法理解「诸法空相」这些深奥的佛法。

我曾经送一位佛教徒《实证佛教导论》，但后来他对我说「你的书是

学术，与修行无关」。听到他的反馈，我知道自己犯了错误，浪费了推广佛法的资源。这些资源需要谨慎使用，如果对方无法理解，或者心有抵触，硬把它推给他，只是一种浪费。

同样的，他若是那种固执、自私、逻辑思惟能力低下的人，你可能连尝试与他讨论都没有必要。如果今天世间的人都是这样，我们就不需要再宣扬佛法了。因为没有人可以从中得到利益，有的人还可能因毁谤而堕入三恶道。要是你观察到大家都是这种状态，就不应该再弘法了。

### 观察善巧不善巧

观察善巧不善巧者，谓立论者，方起论端，应自观察善与不善：「我于论体、论处、论依、论严、论负、论出离等，为善巧耶？不善巧耶？我为有力能立自论摧他论耶？于论负处能解脱耶？」

观察善巧不善巧，是指立论者应该观察自身的状况：「我在论体性、论处所、论所依、论庄严、论堕负、论出离各方面，是善巧还是不善巧？我有能力建立宗旨，催屈他人的论点吗？要是落入下风，我受得了吗？」

最后，是要观察自己，如果你拙于言辞，经常犯逻辑错误，就不要随便跟别人辩论。即使你口才流利，逻辑清楚，还是要看自己熟不熟悉辩论的题目，否则也难保不马失前蹄。

大家应该知道，《瑜伽师地论·因明处》的结构，一是〈论体性〉。就是讲什么是语言文字，论就是语言文字。二是〈论处所〉，就是什么地方你可以去发表语言文字。三是〈论所依〉，这是《瑜伽师地论·因明处》里最重要的部分，包括立宗和辨因，辨因是指三量、分类和譬喻。四是〈论庄严〉，就是在讲你要怎么样把这个「论」讲得很有样子，纠正听

众错误的观念，让人家有收获。五是〈论堕负〉，这是说什么样的情况算赢，什么样的情况算输。六是〈论出离〉，是说你是不是被语言文字给系缚住了。观察善巧不善巧，就是把前面的这六个标准都思惟一遍，该讲的时候你才讲，有把握赢过人家你才讲。

我有能力建立宗旨驳倒别人的论点吗？建立宗旨是〈论所依〉里面所讲的「立宗」，然后是「辨因」，用来支持宗旨的方法，一共有六种：现量、比量、正教量、同类、异类、譬喻。你要知道什么时候该讲，什么时候不该讲。听了以后会接受的人才给他讲。而且你讲话的对象是世间智者，如果是那种无智之人，讲话都没有逻辑的这种人也千万不要浪费时间去跟他讲。自私自利，利益本位的人也不要跟他讲。利益本位思想包括民族主义。大和民族、俄罗斯民族、盎格鲁萨克逊民族，他们用民族或者国家的利益去立论的时候，你受得了吗？如果别人这么讲，你受不了，你也不要吧中华民族或者是中国的利益放在公义之上，不然一定会落入欲取。小一点的利益本位主义就是省、市、区的利益，再小一点就是家族、家庭或个人的利益。

欲取，就是站在利益本位去讲话。见取，就是我的看法不容许别人来动摇。这种情况很多，我不方便举例，你自己要观察出来。一个人要是欲取或见取，就是一个愚痴人。有世间智的人，不会认可欲取和见取。他会经常检查自己是不是有欲取和见取，愿意承认自己做错事或者讲错话，这种人就是世间智者。

你讲的话，能不能让世间智者信服。要是输掉的话，你受得了吗？你能不能接受别人讲得比你更好，愿意说「我讲错了，你说的才对」。如果你有这种雅量，很快就可以证果，因为诸佛菩萨看的就是这个，这样的人有「皈依法」的功德。

根据依法不依人的原则，三宝当中法宝是最重要的。你能够把所有的利益都抛开，承认真相是最高的权威，这样才算是一个世间智者。这样的

## 实证因明学

人即使没有皈依佛，也没有皈依僧，他可以凭着皈依法的功德，经过100个大劫，便可以证得辟支佛的果位。如果他皈依法，但并没有特别排斥人，佛菩萨肯定会来度他，让他很快证果，可惜很多人不具足这个条件。不能皈依法的人有什么特征？一方面是有欲取或见取，另一方面是思辨能力不好。

如是观时，若自了知「我无善巧非有善巧，我无力能非有力能」，便自思勉，与对论者不应立论。

观察之后，发现自己的状况不堪立论，便应该告诉自己，尽量不要发言。

若自了知「我有善巧非无善巧，我有势力非无势力」，便自思勉，与对论者当共立论。

要是发现自己的状况堪能立论，便应该尽量争取发言的机会。

是名第三或作不作论出离相。

以上为观察善巧不善巧。

你评估自己可以说服别人，而且时机场合也很合适，那你出来讲就是适当的。你如果发现情况不对就不要讲。例如有人在推崇应成派中观，而你只是听过或看过应成派中观的错误，但记不住或者想不起来，这时候你就不要随便批评，不然人家问你哪里不对，你讲不出道理来，就很尴尬。

## 第二十二章 论多所作法

论多所作法，意思是说在哪一种状况之下，立论者说得又多又好。

论多所作法者，谓有三种，于所立论多所作法：一、善自他宗，二、勇猛无畏，三、辩才无竭。

论多所作法，是指：一、善自他宗，二、勇猛无畏，三、辩才无竭。

问：如是三法于所立论，何故名为多有所作？

答：能善了知自他宗故，于一切法能起谈论。勇猛无畏故，处一切众能起谈论。辩才无竭故，随所问难皆善酬答。是故此三于所立论多有所作。

能善了知自他宗，才能谈论一切法。勇猛无畏，才能够在任何场合皆能发言。辩才无竭，才能善于答复他人的质疑。因此这三个称为论多所作法。

这里讲有三种情况，第一个善自他宗，我们的「自宗」是佛教，真观立的宗旨是「不是句」（一切有为法皆是第八识流注种子现起的功能差别，若离业力与妄想，它们什么都不是）。「不是句」跟唯一实相印的意义是相同的，只是语言文字不一样，你对这个要非常的熟悉，这就是善自宗。「他宗」就是其它宗教。比如基督教，你要知道基督教讲的什么。

接下来还要「勇猛无畏」。你不能怕，勇气非常重要。我发现有勇气的人并不多。像恶霸在公开场合侵害女性，很多人在旁边围观，没有人敢帮忙，这个就是胆小怕事。坏人胆子大，好人胆子小，坏人就会控制好人。虽然你善自他宗，别人批评佛教，但是你就是胆小，不敢发言，这就

不具备「勇猛无畏」这个条件。你把道理跟他讲一下有什么关系，为什么要怕呢？如果你勇猛无畏，可以跟他讲：「你讲的不太对，跟我知道的不一样，我们不妨来讨论看看。」对方如果是一个明白事理的人，就可以继续跟他讲，如果发现对方是个死脑筋听不进你的话，那就算了。

第三是「辩才无竭」。这个部分要了解因明学。因明学讲辩因有六种：同类、异类、比喻、现量、比量、正教量，一个一个讲可以讲很久。

同类、异类就是分类，比如基督教和伊斯兰教在「唯一的真神创造了一切」，这一点是一样的，可以视为同一类，称为一神教。戒律不一样，基督教的男人不能娶四个老婆，女人不需要戴头巾等等，这视为异类。依分类的方法不同，做不同角度的分析和说明，可以让你的言论更有价值。

引用名人的话，包括佛、菩萨、阿罗汉的著述，这是正教量，可以让你的立论更加有说服力。

比量，我可以举一个例子。你可不可以看出一个地方是人为布置的，还是偶然形成的？这很容易判别，有序的是人为的，无序的是偶然的。生命体和日月星辰都是有序的，这种情况要认为它是偶然而生，显然不合理。

如果生命是无因而生，应该是乱七八糟，没有明显的秩序。比如眉毛长在眼睛上面，当额头流汗的时候，汗水会顺着眉毛从旁边流下去，不会流入你的眼睛，影响你的视线。鼻孔朝下雨水才不会灌进去。你的器官组织，胃、肠、肝、胆，怎么分配都是大有道理的，随便更换一下次序或者位置都会出大问题。这看起来就是精心设计过的，无法偶然出现。

摩天大楼有各种不同的系统，比如供水、供电、运送、安全系统等等，这些都很复杂。假设一栋摩天大楼有一百层，每一层至少都有几百人，总共可以住几万人，全都生活得很好。如果是偶然安排，没有什么原因东碰西巧就出现一座摩天大楼，你觉得有可能吗？有正常智力的人知道这根本不可能，摩天大楼看起来就是经过设计而建造出来的。那你看看自

己，运动、神经、循环、消化、呼吸、排泄等系统，全都运作得好好的，你觉得这可能无因而生吗？当然不太可能！

所以，偶然论显然不符合比量。你如果要去计算它的机率，那几近于零，不可能拼拼凑凑，乱堆一通就拼出一个有高度秩序的东西，有正常智力的人都不相信这种事情。而且你想想看，自地球诞生以来，从有生命到演化成高等动物这时间也就几亿年而已，这段时间可以偶然拼凑出一个人的样子来吗？你用电脑去测试，你就知道这远远不是几亿年可以产生得出来的，几万亿年都不一定弄得出来。

现量，用一般人可以观察到的现象，做明确的逻辑推理。例如，由三世轮回、因果报应，推论其中必有不变易的主体，否则轮回和果报都无法成立。

你原本就「善自他宗」「勇猛无畏」，又能善于运用这些支持立论的技巧（辩因），就可以滔滔不绝地讲下去，让对方发现自己的错误，承认你所说的道理是对的。自然成就「辩才无竭」。

已说〈因明处〉。

以上为〈因明处〉。

〈因明处〉的内容到这里就解说完毕了。



## 第二十三章 由因明到内明

本书的主要部分已经讲完，如果是一般性的著作，这一章应该是结论。但对于修行人来说，大家应该更在意的，是如何以因明学为垫脚石，进入佛法的堂奥——内明，这是不共凡夫外道的出世间智。

这里以声闻的开悟，教大家怎么运用因明学，证得初果向。初果向要证的主要内容是五阴非我。简单地说，就是「色、受、想、行、识」和「我」总共六个法。这六个法的体性称为「六见处」。就是色无常、受无常、想无常、行无常、识无常。「我」则是真妄和合，有一部分常，有一部分无常。那我们要怎么弄清楚？实证的部分你可以去看《实证佛教修行方法》，我现在讲的是跟因明学有关的部分。

先讲色阴。我们要得到「色阴无常」这个知识，需要运用多少因明学的知识？首先，色阴是一个高度抽象的概念，《阿含经》定义为「四大及四大所造色」。四大是地大、水大、火大、风大。经典没有再定义四大是什么。四大又称为四大种。考察佛经中的用语，包括「四大所造」「大种」，我们可以知道它是构成色阴的最小单位。我们用现代物理学知识与古代的观念去对应，可以明白地大是指固体的最小单位，水大是液体的最小单位，火大是热能的最小单位，风大是动能的最小单位。

因明学里重要的原则太多，任何地方都可能出问题，建构知识体系可以减少犯错的机会。我们学习新的事物时，要用旧的知识把新的事物连接在一块。例如，用加法来认识乘法，用减法来认识除法，这样大家可不可以体会到，你是怎样认识色阴？一个婴儿，听到一个声音，看到一个影像，这影像跟声音是否有关，他必须学习才能判断。有一个人本来是瞎子，医生动手术让他看得到东西，他先看到一个模糊的影像，然后听医生跟他讲话，他才会过意来，这个影像应该就是医生。他是一个瞎子，但听

觉正常，他知道医生的声音，然后才能够把声音跟医生的影像连接在一块。瞎子的眼睛不会对焦，你在前面跟他挥手，他的眼睛没有反应。婴儿初生时也不会运用眼睛，大概要一两个月左右才会。你在这边跟他讲话，然后换一个地方去逗弄他，他眼球会转过去，但是转的位置又不太准确，他只是捕捉模糊的光影而已。

婴儿是先认识具体的事物，然后才会去运用同类、异类的观念。认识事物的时候，先认特定物，比如妈妈，妈妈对婴儿来讲是最重要的人，妈妈换了衣服，婴儿还认识吗？应该是认识，对不对？如果她换了发型或者化了妆婴儿还认得吗？除了形象之外，婴儿也可能是透过气味、声音去辨别母亲，总之最后他知道有一个人是妈妈，其他人都不是妈妈。他知道妈妈跟爸爸不是同一个人。但是他慢慢会知道妈妈跟爸爸是他的亲人。这里面就有同类跟异类，也就是对事物的分类。

分类是认识的基础，如果没有分类就没办法思惟；如果分类不适当，逻辑思惟就会发生错误。比如法律规定杀人要判死刑，人跟猴子看起来好像有点像，如果有人以为猴子是人，而把牠打死，要不要判死刑？另外一种情况就是一个人完全断气以后，你再对准脑门补一枪，这样算不算杀人？所以活人跟死人是一个很重要的分类，那你能不能判别清楚。我们建立知识体系，在哪种情况之下是同类，在哪种情况之下又是异类，这是很重要的事情。

生物学有界、门、纲、目、科、属、种的分类。种下面还有品种。比如黑人跟白人，肤色不一样，但可以交配产生后代。同样的道理，哈士奇或者柯基都是属于品种，但仍然是同种。据说狗跟狼也是同种，可以交配产生后代。一条鱼跟一条狗，那个差别很大，但他们都属于动物界。另外一种就是花跟草，跟狗显然不一样。花、草比较接近，都属于植物界。但花、草、鱼、狗都是生物，跟石头不一样。生物的分类要像鱼骨图一样，一层一层分类下来，这非常不容易。有时候分类不当，后来才改过来。

分类是很大的难题，你要经过大量的学习，才能够从具体事物的共相，指定一个普通名词给它。认识之初是对特定人，比如妈妈、爸爸，这都只有一个，对婴儿来讲是专有名词。婴儿认识东西一定是从特定的人或物开始的，慢慢才能够归类，把性质相同的东西归为同一类，跟一个普通名词（例如「人」）连系在一起。

立名非常重要，所有的逻辑思惟全部都在这里开始。例如「凡人皆有死」，你在得到这个结论之前，必须先把「人」定义清楚。一个人像跟一个真正的人有点像，但讲「凡人皆有死」的时候不包括那个人像。还有死人，死人不能再死一次，所以「凡人皆有死」的「人」，是指一个活人。其实活人跟死人是非常相似的，只是没有呼吸、心跳、脑波。刚死掉的人，把他的心肺脏器移植到一个活人身上还是可以用的。那你从什么地方去建立活人跟死人的差别？这个并没有那么简单。在医学和法律学，死亡的定义一直有争议。

法律名词经常有不一样的定义，例如「公务员」这个词就有好多不同的意义。刑法定义的「公务员」，是「依法令从事公务之人」。他不需要经过公务员考试，也不需要经过公务员的任命。医生跟健保局签约，人家来看病的时候，由他行使健保局委托的权限，这个时候医生就被当成是公务员，他如果违背职务牟取利益，可以构成贪污罪。公务员服务法对公务员又有另外一种定义，必须经过任命的程序，才会适用公务员的抚恤。医生犯罪的时候，按照公务员来判刑，但他如果在行医的时候死亡，他的家属拿不到公务员的抚恤金。

名词的定义，语言学称之为「内涵」。名词和定义在佛学中合称为「名」。语言文字指向的真正事物，语言学称之为「外延」，佛学称之为「相」。不同的「名」连系不同的「相」，这个过程称之为「判别」。「判别」是认识的过程中最重要的事情。

你在佛经里面看到「爱味」这个名词。后来，你在短视频中看到一个人

漂亮的女人，看起来很舒服，便多看几遍，体会她那种动人的感觉。这是什么？这就是「爱味」，你能不能分得出来？佛经讲的是「名」，你的实际经验则是「相」（外延），你能不能把它们连结上？

能够立名，又能够了别「相」的这个东西叫做「分别」。整个认识的过程都是世俗谛。从妈妈、爸爸等特定人，到普通人，再把它抽象到有情。这种抽象化的过程都要立名，也就是把名跟相连结在一起。立名之后才能做抽象化思考。

接下来要去观察这些东西有没有同一的性质。比如爸爸妈妈都会对我好，归类为亲人。其他人不一定会对你好，有的可能还会害你，但都会死，这个是一样的。人跟非人有时候很难判别，有人生了一个畸形胎，看起来有点像人，但四肢长得像猪，有的连人的形状都没有，比方说一个正常的女人生出的葡萄球胎，里面有一个心脏在跳动，你说那是人吗？你如果把它弄死，是不是犯了杀人罪？其实很难认定，对不对？

一般来讲，分类有一些客观性，绝大部分的情况并不是很难。你要透过判别、分类的过程，逐渐知道什么叫做色阴。《阿含经》说色阴就是「四大及四大所造色」。比如我手上有一个黑板擦，你能不能把它跟色阴连接在一起？这种连结越准确，你的判别就越好。在认识事物的时候要经过这个过程，这是属于一般的情形。

接下来你要知道「色阴无常」。有的人就不承认这个，例如萧平实老师在《心经密意》里面说「四大极微元素是不会毁坏的，是永远存在的」。我想再版的书大概会把这句话删掉，因为这完全讲错了，是一种外道知见。有的外道认为，死掉以后只要把尸体保护好，生命就不会结束。就因为有这么一种观念，所以才会想要把尸骨放到金字塔或者泰姬玛哈陵这种豪华陵墓，希望死掉以后，用某种形式继续过他的帝王生活。你要充分观察，观察很多种不一样的色阴，才可以得到「色阴无常」这个结论。

《杂阿含经》说：「当观知诸所有色，若过去、若未来、若现在，若

内、若外，若粗、若细，若好、若丑，若远、若近，彼一切悉皆无常。」总共有11种不同分类的色阴，很多都是你没有办法现前观察到的。像刚才讲的四大种是细小到连电子显微镜都看不到，属于「若细」。「若远」，人类现在所有的仪器都观察不到几百亿光年以外的东西。「若近」，近到就贴在你的眼球上面，你当然也看不到。未来还没有出生的色阴我们也看不到。甚至你隔壁邻居养的母狗，刚生了一条小狗死了，最后被丢掉了，从生到死，你可能都没看过。如果不是狗，换成是苍蝇或者蚂蚁，你不知道的情况就更多了，你怎么知道这些东西都无常？是用逻辑归纳法。逻辑归纳法是现量，你要注意一下，如果不承认逻辑归纳法，连色阴无常这句话你都推导不出来。

有一个退转的学员，我称之为G菩萨。他说：无法现前观察的部分就用正教量来补足，还是可以算是证果。我现在要问他两个问题：一、《缘起经》已经定义无明是对一件事情没有现量<sup>55</sup>，你的说法是不是与经教不符？二、某个核心真相，你没有现量，没有办法断疑，它就是无明，如果可以用正教量去补足，那有人把《阿含经》看完，他应该是阿罗汉，为什么不是这样？

接下来，我再举《杂阿含经》说明证初果向的方法和过程：

「输屡那！于汝意云何？色为常为无常耶？」答言：「无常。」

舍利弗问：「输屡那，你的看法怎么样？色阴是常还是无常？」他

---

<sup>55</sup> 《缘起经》：「云何无明？谓于前际无知，于后际无知，于前后际无知；于内无知，于外无知，于内外无知；于业无知，于异熟无知，于业异熟无知；于佛无知，于法无知，于僧无知；于苦无知，于集无知，于灭无知，于道无知；于因无知，于果无知，于因已生诸法无知；于善无知，于不善无知；于有罪无知，于无罪无知；于应修习无知，于不应修习无知；于下劣无知，于上妙无知；于黑无知，于白无知；于有异分无知，于缘已生或六触处，如实通达无知。如是于彼彼处如实无知，不见无现观，愚痴无明黑暗，是谓无明。」

答：「无常。」确定色阴无常的部分经典写得很简略，刚才真观已有详细的解说。

「输屡那！若无常……圣弟子于中见色是我……？」答言：  
「不也。」

你仔细看一下，为什么他可以从「色阴无常」的前提，得到「色阴不是我」的结论？这里很显然少了「我是常住」的前提。这句话没有明白地写在这里，但《中阿含经·阿梨吒经》讲：「我当后世有，常不变易，恒不磨灭法。」它把最重要的话放到别的地方去，所以一般人看不懂。但输屡那显然早就知道「我是常住」。「色阴无常」，加上「我是常住」，就可以推导出「色阴非我」这个结论。

接下来就要在观行中，确定「受阴非我」「想阴非我」「行阴非我」和「识阴非我」四个结论，这跟确定「色阴非我」的方法与过程基本相同，真观跳过不说，但实际上的观行不可省略，请读者务必留意。

「色阴非我」「受阴非我」「想阴非我」「行阴非我」「识阴非我」五个结论，加上「五阴是色阴、受阴、想阴、行阴和识阴」的前提，便可以用逻辑演绎法导出「五阴非我」这个结论。这是出离世间最关键的知见，它可以破除众生「五阴是我」的无明。要是破除这个无明，就可以证初果向，这是不得了了。

初果向是世间智者的极致，再往上就是出世间的圣贤。因明学大部分的内容，都不离相、名、分别，这些内容没办法让人出离世间。不过，在佛教因明学中，仍然有少部分的内容，讲如何出离世间。这必须从世间现量转进到出世间现量。

《瑜伽师地论》说：「有清净现量，非世间现量，谓出世智于所行境，有知为有，无知为无，有上知有上，无上知无上。如是等类，名不共世间清净现量。」讲到这里，仍然是世俗谛，并未离开相、名、分别。

（参见第十六章第四节〈现量的种类〉。）虽然如此，只要再往前进一步，就能由世俗谛转入胜义谛，离开相、名、分别，而出离世间。此部分请参考本书第六章。

「遵循四依三量增上慧学」是实证佛教学派的修学纲领，具体来说，就是要学习因明学，养成正确的认知方法和态度。有很多人研究因明学，但是他们大部分不学《瑜伽师地论》的实证因明学，而去学陈那的戏论因明学。这是很可惜的，因此真观讲解「实证因明学」，期盼学人能够藉此摆脱戏论和邪见的纠葛，直达光明究竟的彼岸。



## 附录一：《实证佛教导论》中语言学的应用

作者：予乐

### 摘要

吕真观所著《实证佛教导论》（以下简称《导论》），出版于2010年，是一本与现代学术接轨的佛学教科书。和以往将佛学视为哲学或信仰的研究方式不同，《导论》运用现代语言学详细讨论了佛教义理的实证方法，令人重新审视佛教义理和现实世界的关系。本文以《导论》中所运用的语言学为例，从「命题」的角度探讨佛教义理的可实证性；从「语意」的角度探讨语言学对于佛教义理的阐释所起到的关键作用。

关键词：客观真假值，语意，内涵，外延，语用学

### 为什么佛教的核心义理属于命题

本文中所讨论的「命题」是指具有客观真假值的语句，「真假值」是语句的性质，「客观」与「主观」相对，即一般情况下我们所观察、了知的客观事物或规律，可藉由科学检验和逻辑推理所确定，也可以由不同的人反复验证。「客观真假值」是指一句话在客观上是真的或者是假的，不存在其他的可能。比如说「这杯水的温度是28℃」，这句话有客观真假值，只要用温度计测量一下，就可以知道它是「真」还是「假」。如果换成另一句话「这杯水是热的」，它也有真假值，但是它的真假值因人（或语境）而异，不同的人对「热」的定义可能有差异，所以对不同的人来说，这句话的真假值是不确定的，所以它没有客观真假值。当一句话可以被证实（是真的）或证伪（是假的）时，它就是一个命题。所以，要判断一句话是不是命题，就要看它有没有客观真假值。值得注意的是，我们并

不一定要知道一句话的真假值（即不必知道一句话是真还是假）就可以判断它是否有真假值了。像「我有两个哥哥」这句话，别人不一定知道是真还是假，但还是可以知道这句话有真假值。

吕真观在《导论》中说：「佛教的核心义理是一组可以验证的命题所构成的客观事实。」佛教的核心义理是指三乘见道位的法义：六见处（声闻见道）、十二因缘法（缘觉见道）、证解阿赖耶识（大乘见道）。

从《导论》所列举的佛经的内容来看，这些法义满足实证的条件，表现在：

一，各种名相，都有具体、明确的定义。声闻见道（实证「六见处」），前五见处是五蕴——色、受、想、行、识的属性，第六见处是常住法『我』的属性<sup>56</sup>；缘觉见道，因缘法的十二支——无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死，也有明确的定义<sup>57</sup>；大乘见道，根据经教对阿赖耶识的详细描述<sup>58</sup>，可以找到它的外延。

二，对于法义的验证，佛经会给出具体方法。比如观察「五阴非我」最终可证阿罗汉，观察十二因缘法最终可证辟支佛，修般若波罗蜜最终可以成佛。又比如对于六道轮回、因果报应的求证，《阿含经》给出的方法是修持禅定，发起天眼通和宿命通。<sup>59</sup>

三，佛教的观行方法是观察和逻辑推理。如《缘起圣道经》中佛陀讲：「我复思惟：『由谁有故，而有老死，如是老死复由何缘？』我于此事如理思时，便生如是如实现观：『由有生故，便有老死，如是老死由生为缘。』」其中，「由有生故，便有老死，如是老死由生为缘」这个结论是经过逻辑归纳和逻辑演绎而得到的。<sup>60</sup>观察和逻辑推理显然是在求证真

---

<sup>56</sup> 吕真观《实证佛教导论》初版，台北：橡树林文化，城邦文化出版，2010，页37。

<sup>57</sup> 同上注，页286。

<sup>58</sup> 同上注，第七章《大乘法的实证》。

<sup>59</sup> 同上注，页17。

<sup>60</sup> 参考《实证佛教导论》，页147。

相的过程中运用的，这和现代科学方法与理念相合。

基于以上三点，在实证佛教义理之前，就可以判断这些义理是否能够被证真或证谬，因此，这些义理有客观真假值，它们是命题。

实际上，阅读佛经很难忽略关于「实证」的文字，比如《导论》在探讨「实证」语源时所列举的经教，可以看出实证就是佛教修行的关键。

《佛本行集经》：

向耶输陀如是说时，时耶输陀即于彼坐，远离尘垢尽烦恼界。离烦恼已，于诸法中生净法眼，所有结惑皆灭除尽，如实证知。<sup>61</sup>

《杂阿含经》中的「得如实智」：

于现法中，自身作证：「生死已尽，梵行已立，所作已办，得如实智，更不受有。」<sup>62</sup>

《大般若波罗蜜多经》的「如实证得」：

若菩萨摩訶萨亲近善友，不为恶友之所扰乱，得闻如是甚深般若波罗蜜多。由得闻故，便能解了。由解了故，则能修习。能修习故，如实证得甚深般若波罗蜜多。是菩萨摩訶萨行深般若波罗蜜多时，不为恶魔之所扰乱。<sup>63</sup>

在《杂阿含经》中，佛陀更是直接宣说世间智者可以实证佛法：

我不与世间诤，世间与我诤。所以者何？比丘！若如法语者，不与世间诤，世间智者言有，我亦言有。云何为「世间智者言有，我亦言有」？比丘！色无常、苦、变易法，世间智者言

---

<sup>61</sup> 《佛本行集经》卷35 (CBETA 2019.Q3, T03, no. 190, p. 817c20-23)。

<sup>62</sup> 《长阿含经》卷4 (CBETA 2019.Q3, T01, no. 1, p. 25b23-24)。

<sup>63</sup> 《大般若波罗蜜多经》卷337 (CBETA, T06, no. 220, p. 730, b1-5)。

有，我亦言有。如是受、想、行、识，无常、苦、变易法，世间智者言有，我亦言有。「世间智者言无，我亦言无」谓色是常、恒、不变易、正住者，世间智者言无，我亦言无。受、想、行、识，常、恒、不变易、正住者，世间智者言无，我亦言无，是名世间智者言无，我亦言无。<sup>64</sup>

这段经文是说，佛陀认同世间智者的说法，按世间智者的认知去说法。反之，世间智者也可以透过「如实知见」得到与佛陀相同的发现。总的来说，世间智者及佛陀都可以「证实」「证伪」一些主张，像上文所提到的，证明「色、受、想、行、识（即五蕴）是无常、苦、变易法」这句话是「真」；证明「色、受、想、行、识（即五蕴）是常、恒、不变易、正住」这句话是「假」。这也是声闻核心法义的一部分。

《导论》也拿《瑜伽师地论》中描述「不共世间清净现量」的文字为例，说明有关内明<sup>65</sup>的语句是命题：

或有清净现量，非世间现量，谓出世智于所行境，有知为有，无知为无，有上知有上，无上知无上。如是等类，名不共世间清净现量。<sup>66</sup>

原文使用「不共世间」「清净」来表明这种「现量」<sup>67</sup>可以使人远离世间的取相分别，远离戏论，从而脱离三界的系缚，因此作者将其归类为「内明」<sup>68</sup>。对于原文所述的「不共世间清净现量」的特征之一「有知为

---

<sup>64</sup> 《杂阿含经》卷2(CBETA 2019.Q4, T02, no. 99, p. 8b16-26)。

<sup>65</sup> 观察生命与世界的本质，而知悉的客观事实。

<sup>66</sup> 《瑜伽师地论》卷15 (CBETA 2019.Q2, T30, no. 1579, p. 357c25-29)。

<sup>67</sup> 「现量」指现前观察所得的知识，以及以此为基础所做的逻辑推论。其定义可参考《实证佛教导论》第三章第二节一、〈现量〉页145。《瑜伽师地论》在此处描述了四种现量，最后一种为清净现量，又分为世间清净现量和非世间清净现量两种。

<sup>68</sup> 内明，是灭除二种生死烦恼所需认识的真相，也就是解脱的原理。参见《实证佛教导论》第三章，页140。

有，无知为无，有上知有上，无上知无上」——作者说：「有」「无」相当于现代语法学的肯定句、否定句；「有上」「无上」相当于现代语法学的述语。<sup>69</sup>因此，从语言的形式来看，不共世间清净现量可以表述为命题；另外从语意脉络来看，「有知为有」中，第一个「有」是指现实上有（或正确）等等，第二个「有」是指「知道」现实上有（或正确等等）。其余同理。有或无，是或否，是如何如何、怎样怎样，都可以在现实中验证——这些语句显然有客观真假值。

由此看来，与其说佛教义理是命题所以能够实证，倒不如说佛教就是要求实证的宗教，因此才能以命题描述核心法义。

另一种常出现在佛经的语句是「有是处」「无有是处」，《导论》对这两个词的解读，使语句的命题特征更加明显：

佛经中常出现「有是处」和「无有是处」，前者意谓有道理、可能出现事例，后者意谓没道理、不可能出现事例。「有是处」和「无有是处」，表示有客观的真假值。<sup>70</sup>

而且，佛陀可以做到「处、非处如实知」<sup>71</sup>，「处」意即「有是处」，「非处」意即「无有是处」，「如实知」说明佛陀已实证过。这是说佛陀对各种命题都可以判断无误。

综合经教的以上特征，可以判断佛教的核心义理是可实证的命题。并且，实证这些命题是佛教修行最重要的内容。

## 外延和内涵

外延和内涵是语言学、逻辑学的基本概念。语言的意义分为外向意义

---

<sup>69</sup> 《实证佛教导论》，页162。

<sup>70</sup> 《实证佛教导论》，页25。

<sup>71</sup> 此为「如来初力」，《杂阿含经》卷26 (CBETA, T02, no. 99, p. 186, c16-17)。

（外延）和内向意义（内涵）。外向意义无法用言语表达，它是语言文字所代表的东西本身；内向意义是文字描述，可以存在于脑海中。《导论》通过《佛藏经》中痴人错把猕猴认作忉利天人的例子，说明要了解佛法名相，就要探究其内涵和外延，否则难免会犯荒谬的错误。

佛经中对于各种名相的描述就是名相的内涵。比如对「色阴」的描述：「云何为色阴？所谓此四大身，是四大所造色，是谓名为色阴也。」<sup>72</sup>另一种描述：「寒亦是色，热亦是色，饥亦是色，渴亦是色。」<sup>73</sup>像这样的文字描述都是「色阴」的内涵。知道语言的内涵仍然会产生误会，《导论》提到一个现象，佛教内部虽然有共同承认的经典（其中有名相的内涵），但对某些法义还是有争议，原因就是没有找到外延：

一般而言，内向意义比较不容易有重大的歧异……只要经中有明确的解释，其内向意义就是确定的。所以，困难点便在于名相的外向意义。对佛法的误会，全都是外向意义上的误会。前述《佛藏经》的例子，便是误解「忉利天」的外向意义。那个例子就是要说明，必须了解外向意义，才是真正理解一个名相。<sup>74</sup>

早川在《语言与人生》中提到，找到外延就可以平息争论：

倘若一句话有外向的内容，譬如说「这间屋子有十五尺长」，争辩时就有了结的可能。无论我们对这屋子的长度有多少种不同的猜测，只要有人拿出一根皮尺来，一切争端都得停止了……倘若一句话只有内向，而没有外向的意义时，我们就可能，而且常常会是，争论不休。<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> 《增一阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b6-8)。

<sup>73</sup> 《增一阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b13-14)。

<sup>74</sup> 《实证佛教导论》，页88。

<sup>75</sup> 早川《语言与人生》，柳之元译，台北：文史哲出版社，1993，页48。

寻找语言文字的外延，就是实证的过程。找到语言文字的外延之所以能够平息争论，是因为消除了疑惑。

另外，《导论》列举了只有内涵没有外延甚至内涵及外延都没有的名相：

武侠小说的「草上飞」（在菅芒草上奔跑的轻功），或科幻小说的「火星人」（居住于火星的高等智慧生命），则是只有内涵而无外延的。佛经所说的龟毛（乌龟身上的毛）、兔角（兔子头上的角），也是只有内涵而无外延。第六阴、第七情、第十三处、第十九界等，则是徒有名相，并无内涵和外延。<sup>76</sup>

对于没有外延的名相，不能实证，与现实无关。《导论》点出《阿含经》中的「但有言说，问已不知，增益生痴，以非境界故」<sup>77</sup>指的就是这种情况。类似的经教还有：「彼但有言说，问已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故。」<sup>78</sup>其中「非境界」「非其境界」是说对方并没有经历过、证实过，也就是没有找到外延。没有找到外延，只是用语言文字谈论，别人询问细节他无法知道，导致越来越疑惑和愚痴。「但有言说」，可能是因为名相并没有外延，也可能是有外延而言说者没有找到，由于名相的内涵完全可以言说，可是仅仅这样却还是会有疑惑，不能得到智慧，可见实证佛教义理还包括不可言说的部分，也就是找到名相的外延。

找到佛教典籍中语言文字的内涵和外延，本身就是对佛教的验证，佛经所倡导的修行方法与现代的语言学和逻辑学方法互相吻合。

---

<sup>76</sup> 《实证佛教导论》，页90。

<sup>77</sup> 《杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 17, a6-7)。

<sup>78</sup> 《杂阿含经》卷13 (CBETA 2019.Q2, T02, no. 99, p. 91b1-2)。

## 一字一义是不可能的

「没有一个字能有两次意义完全相同」，是现代语言思潮的基本理论之一。<sup>79</sup>

这个观念在《导论》中随处可见，比如「我」字在「非我，不异我，不相在」中，一个指向第八识的能藏，另一个指向第八识的所藏；<sup>80</sup>在面对「知行合一」「知即是德」和「明知故犯」这样的矛盾观点时，作者指出「知」字的意义有现量和正教量的不同；<sup>81</sup>又比如作者用现代语言解释「见处」<sup>82</sup>「立宗」<sup>83</sup>「辨因」<sup>84</sup>「引喻」<sup>85</sup>等概念；用现代语言重新定义「三量」；<sup>86</sup>用现代语言将六见处改写成一组命题。<sup>87</sup>

如果语言的意义是固定的，每个字只有一个与其相对应的意思，每个意思都用不同的字表达，现代语言和古代语言不可能有相通之处，甚至，语言的演变根本就不会发生——这显然违反事实。

由于语言文字没有固定的意义，不能作为认知的标准，佛教才施設「依义不依语」<sup>88</sup>这个方法原则。

如果一直抱持一字一义的观点，在理解字义方面会碰到障碍。比如以下情况：

不管是正教量也好，比量也好，都会和真相有一段差距。有时候差距过大，基本上已经背离事实，这时候就称之为「非

---

<sup>79</sup> 《语言与人生》，页49。

<sup>80</sup> 《实证佛教导论》，页259。

<sup>81</sup> 同上注，页81。

<sup>82</sup> 同上注，页41。

<sup>83</sup> 同上注，页142。

<sup>84</sup> 同上注，页144。

<sup>85</sup> 同上注。

<sup>86</sup> 同上注，页147-155。

<sup>87</sup> 同上注，页41-42。

<sup>88</sup> 《大般涅槃经》卷6 (CBETA, T12, no. 374, p. 401, b28-29)。

量」。也许有人会问：「既然背离事实，怎么还可以称之为正教量？」此处所说的正教量并不是指现量者的语言文字，而是没有现量的人听闻前述语言文字之后所理解的意义。<sup>89</sup>

一般所说的「正教量」是指现量者的语言文字，可是在上文中「正教量」的内涵和外延发生了变化。如果一个人对佛经理解有误而自己不知道，还会以为自己是依正教量而修行，这时的「正教量」就指向非量——他对法义的错误理解。在上述事例中，「正教量」的内涵是指「没有现量的人听闻前述语言文字之后所理解的意义」。在实际情况中，每一次，「正教量」都指向不同的外延。

《语言与人生》的举例，也说明了这个道理：

我们可以将一个意思极「简单」的字，譬如说「壶」，作为例子。当约翰说「壶」的时候，那个字的内向意义是他所记得的一切壶的共同特征。可是当彼得说「壶」的时候，那个字的内向意义就变成是彼得所记得的一切壶的共同特征了。无论约翰的「壶」和彼得的「壶」之间，差别是如何微小，可是总还是有差别的。<sup>90</sup>

从另一个角度看，语言文字的「不可靠」，也是因为其所指代的事物（外延）不断地变迁，即使上例中约翰和彼得讲的「壶」就是同一个壶，但是上一秒和下一秒的壶也不一样了。如此，「没有一个字能有两次意义完全相同」这一命题就符合事实了。

---

<sup>89</sup> 《实证佛教导论》，页27。

<sup>90</sup> 《语言与人生》，页50。

## 前后文

既然没有一个字能有两次意义完全相同，在探索字义时，我们就需要在意字词每一次出现时的内涵和外延。通常人们遇到陌生字词或对语言的意义存在争议时，会选择查字典。查字典是必要的程序，但是仅仅通过查字典来理解字义有其局限性——查不出字词的外延，甚至有时连内涵也不一定准确。从外延的定义可以知道，外延是语言文字所代表的事物本身而非语言文字，所以不能通过查字典获得，但是为什么说字典的解释也不一定是语言文字的内涵呢？首先因为字典并不一定收集到字词在历史上出现过的所有意义。第二点也是最根本的原因，字词会随着人们的使用而衍生出新的含义。<sup>91</sup>

所以除了查字典，探索字义还要借助于人们不知不觉在使用的方法：分析前后文。前后文之间的字义有互相制约的关系。上文对于「正教量」和「壶」的解读，就是根据它们的前后文来判断的，如果换掉前后文，它们的意义又要重新解读了。

经教字义的变化，造成解读的困难，《导论》就是利用这个方法解决了很多佛典语意问题。其中最重要的就是根据前后文判断「阿赖耶识」的意义。

《成唯识论》说「阿赖耶识」有三个意义：能藏、所藏、执藏。<sup>92</sup>这三个意义是根据阿赖耶识的功能去分类的。具体解释为：「能藏是指能够持种的心体，所藏是指所藏的全体种子，执藏则是会导致生死轮回的染污种子。」<sup>93</sup>另外，「阿赖耶识」也有其他别名，如「我」（五阴非我）、「心」（三界唯心）、「空」（诸法空相）等等。《成论》中的三个意义就好比字典中对字词的不同解释，哪种意义适用于哪种情况需要进一步判

---

<sup>91</sup> 《语言与人生》，页42。

<sup>92</sup> 《成唯识论》卷2 (CBETA, T31, no. 1585, p. 7, c20-23)。

<sup>93</sup> 《实证佛教导论》第七章第一节〈阿赖耶识的三个意思〉。

断。当经文出现阿赖耶识或其别名时，作者根据前后文判断「那个」阿赖耶识具体是哪个意义。比如《中阿含经·阿梨吒经》：

我当后世有，常、不变易，恒、不磨灭法。<sup>94</sup>

经文中说「我」在后世存在，常不变易，恒不磨灭，所以这里的「我」是指常住的心体。<sup>95</sup>《杂阿含经》：

若有说言眼是我，是则不然。所以者何？眼生灭故，若眼是我者，我应受生死。<sup>96</sup>

和「眼」这个生灭法对比，「我」不一样，这里的「我」不受生死，所以是指常住的心体。

对《杂阿含经》常出现的「〔五阴〕非我、不异我、不相在」，则第一个「我」是指常住的心体，第二个「我」是指所藏的种子。<sup>97</sup>《摄大乘论》：

世间众生爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶。为断如是阿赖耶故，说正法时恭敬摄耳，住求解心，法随法行。如来出世如是甚奇，希有正法出现世间。<sup>98</sup>

「众生爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶」中，「阿赖耶」指所藏，因为一般来说，众生的爱乐欣喜就是指欲界爱、色界爱、无色界爱，所爱的东西逃不出六根、六尘、六识，这些都是阿赖耶识所藏的种子。「为断如是阿赖耶」这一句，说明此阿赖耶可以断掉，而能藏是不能

---

<sup>94</sup> 《中阿含经》卷54 (CBETA, T01, no. 26, p. 764, c25-26)。

<sup>95</sup> 《实证佛教导论》，页360。

<sup>96</sup> 《杂阿含经》卷13，《大正藏》T02, no. 99, p. 87, a8-9。

<sup>97</sup> 《实证佛教导论》，页360。

<sup>98</sup> 《摄大乘论本》卷1 (CBETA, T31, no. 1594, p. 134, a18-22)。

断掉的，所藏也只能更换，所以这里是指执藏的染污种子。<sup>99</sup>

同样，《本事经》的「灭阿赖耶，断诸径路」<sup>100</sup>以及《唯识三十颂》中「初阿赖耶识……阿罗汉位舍。」<sup>101</sup>中，可以灭、可以舍的阿赖耶也是指执藏。<sup>102</sup>

分析以上的例子不难发现，如果不明白阿赖耶识可以有三种意义，不同的经文看起来就是互相矛盾，这也是学界和教界对阿赖耶识存在争议的原因，而有关阿赖耶识的法义是佛法的核心，这种困惑将导致学人对法义的理解不能贯通。作者利用语意学方法解读「阿赖耶识」，使经文的意思上下一贯，不得不说是一种突破。

同样的方法也可用于解读公案，《景德传灯录》中，鹅湖大义禅师有一段公案：

问：「欲界无禅，禅居色界，此土凭何而立禅？」师云：「法师只知欲界无禅，不知禅界无欲。」法师云：「如何是禅？」师以手点空，法师无对。<sup>103</sup>

《导论》对以上公案「禅」字的解释如下：

「欲界无禅，禅居色界」的禅，是指色界禅定，初禅乃至四禅，也就是定境的层次。（此人以为欲界不可能有色界的禅定，这是他的误解。）「禅界无欲」的禅，是指第八识心体，谓第八识心体无有一丝一毫的贪爱，这是法尔如是，不必修行就是如此；即使是欲界众生的第八识心体，也没有一丝一毫的五欲贪爱。然而，第八识心体无形无相，所以当人家问「如何

---

<sup>99</sup> 《实证佛教导论》，页361。

<sup>100</sup> 《本事经》卷6 (CBETA, T17, no. 765, p. 690, a14-15)。

<sup>101</sup> 《唯识三十论颂》卷1 (CBETA, T31, no. 1586, p. 60, b4-8)。

<sup>102</sup> 《实证佛教导论》，页361。

<sup>103</sup> 《景德传灯录》卷7 (CBETA, T51, no. 2076, p. 253, a7-10)。

是禅」的时候，只能从作用处加以指出，所以是以机锋（以手点空）来显示。一小段公案，「禅」字就有三个不同的意义，所以不易看懂。<sup>104</sup>

「欲界无禅，禅居色界」的禅，是根据前后文「欲界无」和「居色界」得知其义；「禅界无欲」的禅是根据「无欲」及后文的「以手点空」来推演其义，只不过此处需要其他背景知识，但前后文是无论如何都不能忽视的参考信息。又比如《缘起经》：

云何为名？谓四无色蕴，一者受蕴，二者想蕴，三者行蕴，四者识蕴。<sup>105</sup>

《导论》解释：

在这个定义中，行蕴必须解释为六思身……而不是身行、口行、意行，因为「名」被定义为四无色蕴，所以这是专指心法和心所有法。<sup>106</sup>

如果没有试图寻找文中四蕴的内涵和外延，我想大部分人会忽略掉「行蕴」的意义而直接将行蕴解释成身、口、意行，因为这就是它较常见的意义。可是如果考虑前后文的话，「四无色蕴」就是一个限制条件：有四蕴，不包含色蕴。这对「行蕴」意义的判断非常关键。

## 语用学

语用学是一门研究范围非常广泛的学问，一种比较宽泛的定义是说：「语用学所要研究的是记号与记号使用者之间的种种关系。……因此，语

---

<sup>104</sup> 《实证佛教导论》，页440。

<sup>105</sup> 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c8-12)。

<sup>106</sup> 《实证佛教导论》，页325。

言的起源、语言的用法或功能等问题都是语用学的问题。」<sup>107</sup>如果采用这个定义，上文讨论的「命题」、语句的真假值就属语用学的范畴。另一种定义是：研究「说话者想传达的意义」的学问。<sup>108</sup>以下所讨论的《导论》中的语用学都集中在这个方面。

说话者想传达的意义和很多因素有关，比如语境、说话者的预设、语言习惯等等。在不同的背景下同样一句话有不同的功能或表达不同的意思，比如「茶已经凉了」这句话，它单独出现时只是一个陈述句，描述茶的状态，但在不同的情境中、不同的人使用时，其表达的意思可能是「不要喝那杯茶」（祈使句）或者是暗示「事情已经结束了」（暗语或情感表达），甚至是「你让我等太久了」（埋怨，情感表达）。所以很多时候，我们需要将人们使用的语言和当时的情境结合在一起，才能正确解读说话者想传达的意义。

在解释佛经中常出现的「五阴非我、不异我」时，《导论》举了一个例子，让我们可以从语用学的角度来理解这个义理：

警察拿着一张相片问被害人：「是这个人抢你的钱包吗？」  
被害人答：「对！就是他。」其实相片不等于嫌犯，但是依照日常语言的习惯用法，二者并没有差异，所以这样的问法大家都能够理解。<sup>109</sup>

警察用一张相片「指代」了一个人，在当时的情境下，被害人立即可以明白这种语言用法，而不会说：「这哪里是人，只是一张相片。」之所以照片可以「指代」本人，是因为虽然照片不是本人，但照片和本人没有两样，它无法指代其他人。这种背景知识是警察和被害人的共识，所以当警察使用指示性语言（这个人）时不会被误会。当然，警察在使用指代语

---

<sup>107</sup> 何秀煌《记号学导论》，台北：水牛出版社，2011，页36。

<sup>108</sup> George Yule《语言学导论》，张文轩译，台北：书林，1999，页143。

<sup>109</sup> 《实证佛教导论》，页245。

言时，已经假设被害人和他有这种共识。

通常人们说话时，都会假设听者已经知道某些事，以此为基础来决定其传达的信息内容。如果这些假设是可靠的或者对听者是可知的，这一假设就可以叫做「预设」。<sup>110</sup>

在《导论》第一章第三节「生死轮回中的主体」，作者分析了萨遮尼犍子（火种居士）与佛陀的对话：

萨遮尼犍子白佛言：「瞿昙！我今当说譬。……譬如世间一切所作皆依于地，如是，色是我人，善恶从生；受、想、行、识是我人，善恶从生。又复譬如人界、神界、药草、树木，皆依于地而得生长；如是，色是我人；受、想、行、识是我人。」

……

佛告火种居士：「我今问汝，随意答我。譬如国王，于自国土有罪过者，若杀、若缚、若摈、若鞭、断绝手足；若有功者，赐其象、马、车乘、城邑、财宝，悉能尔不？」答言：「能尔。瞿昙！」

佛告火种居士：「凡是主者，悉得自在不？」答言：「如是。瞿昙！」

佛告火种居士：「汝言色是我，受、想、行、识即是我；得随意自在，令彼如是，不令如是耶？」……「不尔。瞿昙！」

佛告萨遮尼犍子：「徐徐思惟，然后解说。汝先于众中说『色是我，受、想、行、识是我』，而今言不，前后相违！汝先常说言：『色是我，受、想、行、识是我。』

「火种居士！我今问汝：色为常耶？为无常耶？」答言：「无常。瞿昙！」

复问：「无常者，是苦耶？」答言：「是苦。瞿昙！」

---

<sup>110</sup> 《语言学导论》，页147。

复问：「无常、苦者，是变易法，多闻圣弟子宁于中见我、异我、相在不？」答曰：「不也。瞿昙！」

受、想、行、识亦如是说。<sup>111</sup>

在这段经文中，作者提到了两个预设。一是佛陀对火种居士说：「汝言色是我，受、想、行、识即是我；得随意自在，令彼如是，不令如是耶？」预设了「我」可以随意自在，令彼如是，不令如是（主才可以这样），所以「我」即是「主」。第二个预设是佛陀问火种居士：「无常、苦者，是变易法，多闻圣弟子宁于中见我、异我、相在不？」预设「我」是常、无苦、不变易法。<sup>112</sup>这两个预设是佛陀和火种居士的共识，所以佛陀以这些共识为基础，讲出了以上的话。

在《阿舍经》中佛陀除了对出家弟子说法之外，还对长者、居士等各种身分、不同地方的人对话，而类似「无常、苦者，是变易法，多闻圣弟子宁于中见我、异我、相在不？」的问句非常多，可见对于轮回的主体「我」的性质——常、无苦、不变易，是当时人们的普遍认知。

《导论》中另一处分析话语的「预设」的例子如下：

有时小孩子会问一些荒唐的问题：「猫是不是火星人？」如果回答他：「猫不是火星人。」小孩子一定会以为火星人是真实存在的，接下来可能又问：「狗是不是火星人？」所以，一定要直接告诉他：「火星上没有火星人。火星人是不存在的。」同样的道理，如果佛陀明知道「我」不存在，他会直接破斥「我」，说「我」不存在，根本没有「我」，不会说五蕴不是「我」。说五蕴不是「我」，已预设「我」是存在的。<sup>113</sup>

举一个类似的例子：小明在学校出了名，很多人都听说了「小明」这

---

<sup>111</sup> 《杂阿舍经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 35, c23-p. 36, a29)。

<sup>112</sup> 《实证佛教导论》，页36。

<sup>113</sup> 同上，页243。

个人，A指着一个人，问身边的同学B：「他是不是小明？」这个问题和「猫是不是火星人？」的结构一样。同样的，A会这样问是因为先前已经听说过「小明」并假设了B也知道「小明」。如果B知道「小明」，他会说「他是小明」或「他不是小明」；但如果B从未听过「小明」，他的脑海里没有「小明」的信息，他大概会说：「小明？谁是小明？」

参照这个例子，我们知道，当B说「他不是小明」时，就表示B知道小明的样子，同时我们也知道：确实有「小明」这个人。

所以当佛陀在讲完五阴的性质后说五阴「非我」，就表明佛陀知道「我」的性质：常、无苦、不会像五阴一样到头来一场空——同时我们也该知道，确实有一个「我」。

## 总结

《导论》运用语言学研究佛经的义理，解决了佛教学术界很多陈旧的疑问，诸如佛教是否可以实证：经教会交待名相的具体涵义，给出验证的方法以及观行方法符合逻辑，按照这些方法找出名相的外延就是实证的过程。即使在证真或证伪之前，依经教语句是否有真假值也可判断义理是否可以实证；对于佛经常出现的「我」「阿赖耶识」等名相的意义到底是什么，需要看它们的前后文并尝试找到其外延，才可以准确地判断；通过语用学判断佛教是否承认有常住法：佛陀和他人的对话预设了「我」可以「随意自在，令彼如是，不令如是」，「我」是常、无苦、不变易法，推知当时的背景是人们普遍承认有常住法「我」。佛经讲「非我」「不异我」也预设了「我」的存在。

## 附录二：实证佛教研究中心简介

「实证佛教研究中心」是一个学术团队，成立于2009年3月21日，我们从事的是教育和学术研究，而不涉宗教性的活动。学术研究虽然与实际修行不同，但是因为我们的研究是以实证为核心，所以与实际修行有密切的关系。思辨能力强的人，依实证佛教修学，可以很快证得声闻初果和二果，其余的人只要信心具足，能够长期闻思实证佛教的义理，也可以预期初果向（趋向于初果）的果位。已经发起菩提心的人，甚至有大乘见道的可能。

可以证果的法门，却以学术团队的形式出现，或许很难找到前例，不过我们还是想维持这个特点。这是因为实证佛教研究中心特别重视四依（依法不依人、依义不依语、依了义经不依不了义经、依智不依识）和三量（现量、比量、正教量），这和学术的方法论与认识论非常吻合。对我们来说，真相（现量）是最高的原则，而不是经典的义理（正教量）。我们还主张「国家法律与善良风俗高于一切的宗教戒律，任何人不得以宗教上的理由破坏世间善法」。

实证佛教研究中心提供了一个平台，让理性的朋友可以超越信仰的层次，理性探讨生命和世界的真相。还有很多佛教徒，最初是以信心入门，当他们深入经教之后，逐渐发现信仰的局限，开始寻求实证，盼望终极地解决烦恼与痛苦。对这些佛教徒而言，实证佛教可以作为他们进阶的门径。

已发行的《文艺佛心》《快来做一个菩萨吧——菩萨戒本释义》和《法华探微》适合初学者，《实证佛教修行方法》《禅宗的开悟与传承》《不可思议解脱法门——维摩诘经略解》《实证因明学》和《实证佛教导论》则是进阶的书籍。优先推荐的书是《文艺佛心》《快来做一个菩萨

吧》和《实证佛教修行方法》。除了书籍之外，我们也有线上网络课程，请留意「实证佛教研究中心」官网<sup>114</sup>的讯息。

大多数佛教学者不相信佛教能够实证，只是把佛教当成思想来研究。《印度佛教史》尤其严重，最重要的两个作者渥德尔和平川彰不相信六道轮回和因果报应，都认同大乘非佛说，许多人看了他们的书，便不再信受中国传统佛教，汉传佛教也因此由像法转入末法时代。因为这个缘故，尔后三十年，我们主要的研究课题是实证佛教史，述明详细理由简别重要佛教著述的正误，判别祖师是否分证解脱，免得学人在未悟祖师的著作和公案当中求悟，平白浪费时间。

实证佛教研究经常性的开销是薪资、房租、旅费，以及各种杂支。2011年以前，大部分的经费来自至亲好友，只有很少的比例是陌生读者的赞助。如今陌生读者的赞助款渐增，所以从2012年开始将赞助款公告于OneDrive<sup>115</sup>。2022年3月1日起，中国内地《互联网宗教信息服务管理办法》开始实施，因此不再接受内地陌生读者的赞助款，内地亲朋好友的赠与也不再公布。其它地区的朋友，若觉得我们的工作很有意义，欢迎赞助经费，赞助方法详如官网。



posibud.com



OneDrive

实证佛教研究中心 启

2023年10月25日

---

<sup>114</sup> <https://posibud.com/>

<sup>115</sup> <https://onedrive.live.com/?id=F095A47257580AE2%21149&cid=F095A47257580AE2>

国家图书馆出版品预编目资料

实证因明学 / 吕真观 著. --初版.--台中市: 白象文化事业有限公司, 2024.1  
面: 公分.  
正體題名: 實證因明學  
ISBN 978-626-364-208-9 (平装)  
1. CST: 因明 2. CST: 佛教教理  
3. CST: 實證研究  
222.14 112020250

## 实证因明学

作者 吕真观  
校對 余瑞银、华严戒白、华严观智  
发行人 张辉潭  
出版发行 白象文化事业有限公司  
412台中市大里区科技路1号8楼之2  
出版专线: (04) 2496-5995 传真: (04) 2496-9901  
专案主编 陈逸儒  
出版编印 林荣威、陈逸儒、黄丽颖、陈婷婷、李婕、林金郎  
设计创意 张礼南、何佳喧  
经纪企划 张辉潭、徐锦淳、林尉儒  
经销推广 李莉吟、庄博亚、刘育姗、林政泓  
行销宣传 黄姿虹、沈若瑜  
营运管理 曾千熏、罗祯琳  
印刷 百通科技股份有限公司  
初版一刷 2024年1月  
非卖品

本书内容不代表出版单位立场, 版权归作者所有, 内容权责由作者自负