

實證因明學

呂真觀 著

自序：實證與戲論

2010年《實證佛教導論》出版之後，有很多朋友視為修行秘笈，如說修行，很快證得三乘見道的果位。但也有少數人忌恨如仇敵，欲滅之而後快，這包括依附佛門的斷滅論外道、崇拜權威依人不依法的「正法弟子」¹和開悟之後錯解經論的退分菩薩。這些人只是廣義的佛弟子，而不是嚴格意義的佛弟子，因為他們一直在違逆真相，而違逆真相的人必然也會違逆佛，甚至「與佛共諍」²。真觀仔細考察，發現他們的思辨方法有重大謬誤，因此困在錯誤的見解當中，不能自拔。為了救護這些佛弟子，我打算說明正確的思辨方法，以便讓大家能夠踏入佛法的實證之門，這就是《實證因明學》寫作的緣起。

因明學可以分為兩種，實證因明學和戲論因明學。實證因明學是嚴謹的思辨方法，包括佛教正統的因明學和西方的邏輯學、語言學和思想方法等學科，前者使得許多人實證三乘菩提的果位，後者則促進了科學和技術的全面發展。戲論因明學是錯誤的思辨方法，包括陳那的因明學、黑格爾的辯證法，也包括有些網民所謂的神邏輯和槓精套路，它只會導致戲論增加妄想，是文明發展的絆腳石。

正法佛教原本就有嚴謹的思辨方法，但是隨著佛教漸次走入像法時期，原本的實證因明學也歧出了戲論因明學。最重要的轉折點發生在陳那身上，他將三量（現量、比量、正教量）縮減為二量（現量、比量），又

¹ 正覺同修會的學員喜歡自稱為「正法弟子」，但大多崇拜權威，鄙視諸方，無法緣於正法而安住，不是名副其實的正法弟子。

² 《佛藏經》卷1〈1 諸法實相品〉：「舍利弗！若有眾生說我者、說人者、說眾生者、說斷滅者、說常者、說有者、說無者、說諸法者、說假名者、說邊者，皆違逆佛，與佛共諍。舍利弗！乃至於法少許得者，皆與佛諍；與佛諍者皆入邪道，非我弟子；若非我弟子，即與涅槃共諍、與佛共諍、與法共諍、與僧共諍。」真觀按，此處的「弟子」是嚴格意義的佛弟子，大部分人不符合資格。

將意識思惟一律歸類為比量。拋棄正教量會使初學者無所適從，幸好未產生廣泛的影響。將邏輯思惟排斥於現量之外，卻為大多數的因明學者所沿襲，這使得因明學成為無用的戲論，學得越好，思惟反而越混亂，越不可能證果。

佛教正統的因明學，以《瑜伽師地論》為代表，其中最重要的話是：「決定義是現觀義。」³所謂的決定義，就是確定無疑的知識，又稱為現量。具有某種現量，便稱之為智。現前觀察所得的知識，稱之為法智。觀察許多同類的事物，發現它們都有同樣的體性，因而歸納出來的結論，稱之為類智。從這裡就可以發現，佛教正統的因明學完全可以跟現代的思辨方法無縫接軌，沒有絲毫的矛盾和衝突。

以正確的思辨方法，發現核心真相，從而實證三乘菩提的果位，在《瑜伽師地論》已有完整的闡述。本書則是整理相關內容，做詳細的解釋，必要時與現代學術做比較研究。跟筆者以往的著作一樣，《實證因明學》大部分是古聖先賢的文化遺產，筆者只是加以抉擇和闡述，並賦予其現代意義而已。

佛教因明學約略相當於現代的語言學、邏輯學、認識論、方法論等學科（簡稱為西方因明學），而彼此各有所長。西方因明學細密的程度超過佛教，但一向困於相、名、分別，因此無法出離世間。佛教因明學則能證解相、名、分別的虛妄，因而能出離世間，趨入涅槃。

能夠出離世間的現量，《瑜伽師地論》稱之為「不共世間清淨現量」。不共世間清淨現量並非肉眼或天眼所見，而是法眼或慧眼所見。《無量壽經》說「法眼觀察究竟諸道」，意思是說，法眼的觀察能夠讓人出離六道輪迴。又說「慧眼見真能度彼岸」，意思是說，慧眼能夠觀察真如，讓人「度一切法到彼岸」。三乘聖賢都有法眼，七住以上的菩薩才有慧眼。聲聞見道得法眼淨的記載，在《雜阿含經》中隨處可見，其標準模

³ 參見第十六章。

式是佛陀或聖弟子與學人進行問答，確認「五陰非我、不異我、不相在」，然後學人便「得法眼淨」。⁴

曾經有人問我：「《瑜伽師地論》說：『能治映奪所治令不可得，謂不淨作意，映奪淨相；無常、苦、無我作意，映奪常、樂、我相；無相作意，映奪一切眾相。』⁵而出世間聖賢經常住在這樣的作意當中，他們豈不是都住在非量境界裡面？」真觀答，這裡的「現量」講的是凡夫的世間現量，而不是出世間現量。凡夫以肉眼或天眼現見得到世間法智，出世間聖賢以法眼和慧眼現觀得到出世間智。因此，準確地說，出世間聖賢是離開了世間現量，轉進到出世間現量。他們在日常生活中，必須適度收斂無相作意，保留必要的分別心，百分之百的無相作意，必須在沒有外緣干擾時，才有可能。

《瑜伽師地論》說：「於有為中無祈願故，便於涅槃深生祈願，見極寂靜，見甚微妙，見永出離。由於中見永出離故，依此建立無相解脫門。」「見永出離」這句話，相當於《楞嚴經》的「知見無見，斯即涅槃，無漏真淨」，也就是說，修行人認識到「知見」的虛妄性，明白「見」等於「無見」，這樣就是涅槃。換句話說，涅槃離開一切的「知見」，也沒有三量可說，如《瑜伽師地論》說：「此涅槃……現量、比量及正教量所不量故，說名無量。」

本書考察了與因明學有關的各種心所有法，包括勝解、念、定、慧、作意，其中最要留意的是「因定發慧」和「如理作意」這兩個關鍵詞。「因定發慧」的「定」是指定心所⁶，只要能夠專注一境，思惟觀察，便足

⁴ 請參見本書第二章第四節〈演繹所得的知識〉。

⁵ 請參見本書第十六章第一節〈非不現見〉。

⁶ 正覺同修會經常將「定」心所，解釋為「心得決定」，實際上「勝解」才是心得決定。

以發起智慧，並不要求未到地定。⁷相續成熟的「如理作意」是六種現觀⁸共同的因⁹，而通達因明學才能「如理作意」，由此可知學好因明學的重要。

在邪說橫流的末法時代，四依三量顯得特別重要，真觀在《實證佛教導論》第三章與《實證佛教修行方法》第二章曾有論述，《實證因明學》則是四依三量的具體開展，可以讓讀者建立正確的認知方法和態度。再加上《文藝佛心》和《快來做一個菩薩吧》講述真如三昧與普賢行願的具體修行方法，實證佛教學派的理論體系，至此已燦然大備。¹⁰

《雜阿含經》描述能夠解脫的人是這樣的：「聰明不愚，有智慧，求樂厭苦，求生厭死。」¹¹換句話說，除了有逃避煩惱追求解脫的本能之外，還要有世間智，才能出離世間。而這本書，正是教大家世間智的教科書，它能夠讓大家建立獨立思考的能力，不受人欺，避苦趨樂，終能出離世間，證得解脫，盼望大家仔細研讀。

華嚴真觀

2023年7月2日

⁷ 請參見第六章。

⁸ 第四現觀為三乘見道位，第六現觀為阿羅漢，請參考第六章和第八章。

⁹ 請參見第九章。

¹⁰ 實證佛教學派修學綱領：勇發普賢行願總攝戒行，安住真如三昧深入禪定，遵循四依三量增上慧學。

¹¹ 《雜阿含經》描述菩薩則是這樣的：「中有一人，不愚、不癡，聰明、點慧，樂樂、厭苦，樂生、厭死。」

目 錄

自序：實證與戲論	2
第一章 四依四不依.....	9
第二章 四種現量	23
第三章 思現觀	43
第四章 信現觀	51
第五章 戒現觀	57
第六章 現觀智諦現觀.....	65
第七章 現觀邊智諦現觀.....	95
第八章 究竟現觀	103
第九章 六種現觀的因果.....	113
第十章 因明處導讀.....	117
第十一章 論體性	123
第十二章 論處所	147
第十三章 論所依	149
第十四章 譬喻	157
第十五章 分類	159
第十六章 現量	163
第十七章 比量	187
第十八章 正教量	209
第十九章 論莊嚴	227
第二十章 論墮負	239
第二十一章 論出離.....	259

第二十二章 論多所作法.....	269
第二十三章 由因明到內明.....	273
附錄一：《實證佛教導論》中語言學的應用	281
附錄二：實證佛教研究中心簡介	299
附錄三：誠信愛心家園簡介.....	301

第一章 四依四不依

真觀曾在《實證佛教修行方法》解釋四依四不依，現在貼在底下，請讀者參考。本章最後一節〈地論的相關內容〉則是本書新增的內容。

依法不依人

「法是依，非數取趣。」我們一般都是沿用《大般涅槃經》的「依法不依人」，比較親切易懂。《瑜伽師地論》是玄奘菩薩翻譯的，他這麼翻譯比較準確，因為數取趣函蓋十法界，包括佛、菩薩、天魔等等全都包括在內，免得有人誤以為佛菩薩不是人，不在「依法不依人」的範圍。

「依法不依人」並不是說你只能選擇法而不能選擇人，而是說這兩個當中有衝突的時候，你要選擇法。比方說你的父母，他們過去對你的指導都是很好的，但是你現在要讀大學，要選擇什麼系，如果你在這方面的知識已經超過他們，便應當自己決定，這是依法不依人的原則。

但是當你在幼兒時期，你不可能依法不依人啊！這個依法不依人要看人講的，你不能跟小孩子講依法不依人。我們在學習的過程當中，剛開始一定是先依人，等到你有判斷抉擇能力的時候才能夠依法。你要先選擇一個好老師，跟老師好好學習，等到你抉擇法跟非法的能力出現了，這個時候你才能夠依法不依人。像歐式學者，他們也承認「依法不依人」，可是他們沒有現量，結果就用二十世紀初的常識抉擇佛教的法義。現在西方的輪迴研究已經證明那些常識違背事實。所以，他們所依止的只是凡夫知見，不是「依法不依人」。歐式學者大多是自己閱讀經典，或者依止其他的學者，並不是依止證果的人，所以他們理解的佛教跟傳統佛教徒差距非常大。

初學者一定要謙虛，先找到一個好老師，聽他說法，慢慢就會有自己的判斷能力，偶爾這個老師講錯了，你就會察覺：「這個可能不太對喔？」這個時候就可以把依法不依人的原則拿出來用。

善知識謬誤

把關注點放在人身上，而不是法義上，是依人不依法的心態，以現代語言可稱之為「大師情結」或「善知識謬誤」。有許多神棍大妄語，宣稱自己開悟、明心、見性、過牢關，乃至宣稱自己是地上菩薩、等覺菩薩、究竟佛。真悟者若是也宣稱自己的果證，便無法與這些大妄語的神棍有所區別。因此，佛陀制戒不允許公開宣布果證，也不許可佛弟子洩露過去世的來歷。事實上，即使是證悟者，也可能錯說佛法，凡夫外道也可能有符合事實的主張。若是以為證悟者說法不可能犯錯，未悟者說法皆不足取，便犯了依人不依法的過失。因此，我們應該就具體的法義，依三量抉擇其正誤，而不應該詢問老師是否證悟。如果你的老師所說法義，大部分符合三量，便可以隨學。只要自己能夠用四依三量揀擇法義，便能夠迅速增長智慧。如果有好幾位老師都符合條件，便統統都可以隨學，這才符合普賢行願的「常隨佛學」。千萬不要企圖尋找無所不知的老師，因為那是佛陀的證量。如果一個人宣稱自己無所不知，等於宣稱自己是究竟佛。有人宣稱自己的團體或門派代表「佛教正法」，還有宗教師自稱或容許徒眾為自己加上「法主」「大師」「法王」「佛」等佛陀使用的稱號，好像這麼做之後，他們所說的法義就會完全正確，而徒眾也深信不疑，這些情形也是「善知識謬誤」。

依義不依語

再來就是「義是依，非文」。《大般涅槃經》翻譯成「依義不依語」。依義不依語就是說意思才是重要的，而不要斤斤計較語言文字。你

要知道，語言文字沒有固定的意義，甚至佛經對一個名詞的定義都會有差異。

比方說十二緣起的第四支「名色」，名色是很重要的法，搞不清楚的話，整個十二緣起的觀行都沒有辦法成就。「名色」在《雜阿含經》跟《緣起經》定義成「五陰」，但是《大般涅槃經》把它定義成「六根」，這個差異就很大。

所以一個名詞，你要判斷它到底是什麼意思，不能死咬著語言文字不放：「你剛才不是講那個意思嗎？現在為什麼又講這個意思？」這種事情，你不能怪人家，因為此一時，彼一時，時空環境不一樣，語言文字的意義就會有微妙的改變，使用者也可以賦予名詞不同的意義。如果你經常讀學術著作，你就會很習慣這種事，特別是人文類的學科，雖然用同樣的術語，但是所賦予的意義卻不同，有時候甚至是相反的意思。

依義不依語，就是要依照語言文字的意思，而不是按照那個語言文字本身。語言文字有時候很難判斷，一個東西有好幾個名詞去說它。比方說第八識就有很多不同的名詞，包括阿賴耶識、我、持身識、種子識、心、所知依、異熟識等等，第八識的同義詞很多，所以讀起來很麻煩。如果你依語不依義，就會被搞得稀裡糊塗。

還有，同樣的字詞意思卻不一樣，比方說《阿含經》在講十因緣法的時候，那個「識」是指第八識，在講十二因緣法的時候，那個「識」是指六識身，這會把你搞得非常糊塗。如果你把這兩個混淆在一塊兒，你會講：「《阿含經》說『行滅故識滅』，顯然識是生滅法，為什麼你卻說第八識不生不滅？」我們會跟他講：「你搞錯了，在十二因緣法裡頭那個『識』是六識身，在十因緣法裡頭的『識』才是第八識。」

而且，經典在描述第八識的時候，包括入胎識、識界、我、藏識等等，有時偏重於不生不滅的心體，有時候偏重在所藏的種子，有時候是專指執藏的染污種子。這個差別又很大了，如果你在語言文字上面斤斤計

較：「這個經教這裡不是這麼講嗎？怎麼那個地方又那麼講，這個就是前後矛盾！」很多人看經典就會產生這樣的誤會，所以一定要依義不依語。「義」就是語言文字的意義，不要在語言文字上面鑽牛角尖：「你既然這麼講，就不能再改口了。」不是這樣，你要知道，語言文字的意義並非絕對不變。

世間有一門學問稱為語意學，是二十世紀才獨立出來的學科，專門在研究語言的意義，探討的就是依義不依語這個原則。推薦的入門書是早川的*Language in Thought & Action*，台灣譯為《語言與人生》，大陸譯為《語言學的邀請》。

依了義經不依不了義經

再來就是「了義經是依，非不了義經」。不了義經就是不太準確但初學者容易明白的說法；了義經就是很準確，但是初學者不容易明白的說法。由於初學者不容易明白的緣故，所以跟初學者宣說的時候大部分都講不了義法。你是初學者，就跟你講不了義法，讓你容易懂。你是久學之人，就跟你講了義法，提升你的智慧。你自己要判別，哪一個說法比較準確，我們就依照哪一個說法，這叫做「依了義經不依不了義經」。

你猜，了義經比較多，還是不了義經比較多？初學者一定想不到，不了義經的篇幅遠遠超過了義經。只要會讓我們落入相、名、分別的世俗諦，基本上都是不了義經。能夠讓我們離開相、名、分別而安住於勝義諦的，才是了義經。懂得了義經的人可以一方面安住在勝義諦當中，一方面又隨順世俗修習不了義法，這是於相而離相的法門，非常勝妙。

「依了義經不依不了義經」的原則極為重要，搞錯了的話，你就會拿不了義法來批評了義法。像有人拿聲聞法來批評大乘法，或者拿錯解的《中論》來批評唯識經典，這都會出問題的。一旦判斷錯誤，就成了謗

法，後果極為嚴重。

真觀2023-9-22補充：三藏十二部經典都有語言文字，依於聖賢自住境界（勝義諦）而說的經典，稱為了義經；遷就世間真理（世俗諦）而說的經典，稱為不了義經。例如《心經》是了義經，各種講述戒相的律典則是不了義經，一旦懂得《心經》的「諸法空相」，就明白各種法相都不可得，又怎麼能有守戒、犯戒的差別相呢？因此，了義經和不了義經必然是矛盾的。懂得了義經之後，在擇法的時候，應該以了義經為準，而不理會不了義經，否則修到三住就很難再往上晉級，因為四住主修精進波羅蜜，而只有主修了義經才是真精進。真觀在弘揚了義經的時候，有些人會引用不了義經提出質疑，但只要我引用了義經，大部分的人就會沉默以對（這屬於認輸的一種態樣¹²）。這樣的佛弟子一般都在資糧位，少數人已到三住，更少數人已破參進階六住但基礎不穩。他們如果想要進修或補修精進波羅蜜，應該熟讀《文藝佛心》和《維摩詰經實證》。真觀引用了義經答覆之後，仍然繼續質疑乃至辱罵的人，就是不般涅槃種性，在可預見的未來皆與三乘解脫無緣。

依智不依識

第四個原則是「智是依，非識」。《大般涅槃經》翻譯成「依智不依識」。《瑜伽師地論》說：「因聞為極補特伽羅差別故，建立第四。」「第四」就是第四個原則，這句話是在告訴你為什麼要建立依智不依識的原則。「補特伽羅」就是「有情」，有一些人他會「因聞為極」——將聽聞當成是究竟。比方說有人講：「佛經的道理就是這樣，我們讀過以後自然就懂了，懂得道理我們就可以得到解脫。」意思是說：「我們不用去實證，也不用修行，只要讀懂就可以了。」面對這樣的人，我們要告訴他：

¹² 參見第二十章第二節〈言屈〉。

「這樣是不好的，你一定要有現量經驗，不能只是聽聞。因為，即使你真的聽懂，沒有偏離經教，這樣也只是正教量而已，沒有辦法得到解脫。」

前面說過，正教量對於解脫沒有太大的用處，因為你會覺得這可能不是事實，心裡還是保留懷疑，所以你在面臨抉擇的時候，就會覺得眼前的利益比較實在。比方說你是一個佛教徒，一定常常聽到「善有善報，惡有惡報」，可是如果你今天有一個機會，幹一件人家不知道的壞事，就可以圖謀到一大筆錢，你幹不幹？這個你可以觀察得到，很多佛教徒還是會做壞事。你必須有現量，當你知道違犯戒律的結果就會有重大煩惱生起，你就會乖乖地遵守，這個時候你不會有被強迫的感覺。這是第四依——依智不依識，現量優於正教量和比量。¹³

（問：「實證佛教學派強調現量重於正教量，是否會出現過失，導致有些人慢心增長，以為凡是自己不能實證的就應該懷疑，也使得初學者無法開始修行？」）

《論語》說：「智者不惑。」反過來說，只要沒有智慧，一定會有疑惑。也就是說，對於沒有親證的命題有所懷疑，是一切人都有的，只有實證才能把疑惑去除掉，所以我們強調現量重於正教量。「依智不依識」的原則並不是真觀的創見，而是沿襲佛陀和彌勒菩薩的主張。《瑜伽師地論》說：

諸菩薩如實了知暗說、大說，如實知己，以理為依，不由耆長眾所知識補特伽羅若佛若僧所說法故即便信受，是故不依補特伽羅。如是菩薩以理為依，補特伽羅非所依故。

耆長，就是長老。補特伽羅，是有情的意思，有時翻譯為「人」。眾所知識補特伽羅，就是大家都公認有權威的有情。「若佛若僧」是《瑜伽

¹³ 《瑜伽師地論》卷11：「於修法隨法行時，唯智是依非識。」白話解釋：當你依見地調整身口意行時，必須依靠現量，而不能依靠比量、正教量。

師地論》的原文，前面的耆長眾所知識補特伽羅是原則性的宣示，「若佛若僧」則是具體的例子，包括本師釋迦牟尼佛、文殊師利菩薩、舍利弗尊者（阿羅漢）等聖賢。如實知，就是現量。佛、菩薩、阿羅漢等人所說，即是正教量，也就是說，現量的效力高於正教量。

佛教的三皈依是皈依佛、皈依法、皈依僧，佛和僧都是補特伽羅（有情），法是事實真相。佛與僧所以值得眾生皈依，是因為他們皈依法，有所說法皆順於事實真相。要是有人說的法，竟然違背事實真相，你千萬不要傻傻地接受，即使他們示現的是佛菩薩的身相。所以，三皈依當中，皈依法重於皈依佛與皈依僧，即使有善知識的教授，我們還是不能全盤接受，一定要與事實做比對，比對無誤即是現量，現量才是可以依靠的。

法有兩個意義，一個是佛陀或聖弟子所說的語言文字的教法，一個是事實真相。三皈依的「法」，是指事實真相，而不是佛陀或聖弟子所說的教法。有的人把這兩個意義混淆了，就主張「如果沒有佛陀，就沒有法」。實際上經典當中所說的「法」，大部分是指事實真相，而不是語言文字的法教。

《瑜伽師地論》說：

依三法，依止自義，名住歸依；依止他義，名住洲渚。何者為三？一、依內如理作意為先，法隨法行；二、依佛聽聞所說正法；三、依親近正法內善士，不依親近餘正法外一切外道諸不善士。

這裡講的三皈依，把法放在佛與僧前面。這個排列很有道理，因為依照「依法不依人」的原則，如果佛陀或者聖弟子所說的法與事實真相不符，應該依止事實真相。既然這樣，皈依法當然要先於佛與僧。

「依法不依人」並不是否定善知識的重要，只是強調事實真相的重要性超過善知識。「依智不依識」也不是否定正教量的重要，而是強調現量的重要性超過比量、正教量。

現量要求的證據強度是百分之百或幾乎百分之百，在個人的知識領域裡面，現量的比重一向偏低，懂得三量差別的人，一定會知道：我們沒辦法只依靠現量，一定要參考比量和正教量才能生活。例如，食物未入口以前，我們只能通過外形和氣味判斷是否安全衛生，這屬於比量；如果是加工食品，可以參考產品說明，這個接近於正教量。比量和正教量不一定可靠，所以還是可能吃到不安全、不衛生的食品。同樣的道理，未成佛以前，一定會有某些法未能親證，所以在很大的程度上，必須參考正教量，才能得到現量。（正教量沒有辦法消滅無明，所以不可依靠，只能參考。）所以，強調現量的重要，只是承認自己的無知，並不會導致慢心的增長。

《佛藏經》說：「乃至於法少許得者，皆與佛諍，與佛諍者皆入邪道，非我弟子。若非我弟子，即與涅槃共諍，與佛共諍，與法共諍，與僧共諍。」這裡的「法」是指有為法，也就是三界中的現象，「於法少許得」是把現象當成實有。凡夫一定會「於法少許得」而違遠涅槃，只有見道位以上的實證者，才能緣於勝義諦，漸次遠離法相的遍計執。佛陀這麼講，等於是在說：不管是多麼虔誠的佛教徒，只要沒有見道位以上的實證，一定會跟佛陀唱反調。所以，未見道的人不管怎麼強調信心，用各種理由說服自己要全盤接受佛經的說法，實際上不會真的接受佛法的核心義理，但是他卻不知道自己「與佛共諍」，反而沾沾自喜地自認為虔誠，並且批評別人對未證佛法的合理懷疑。

合理的懷疑，禪門稱之為疑情。疑情越強，越有可能悟道，悟後的功德受用也越強，所以禪門流傳一句話：「大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。」如果隨便拿一句經教安慰自己，消除自己的疑惑，就沒有辦法悟道，禪門稱之為「依他作解，塞自悟門」。

現在有些道場和弘法人，過度強調信心，甚至要求信徒對依止的師父和前代祖師的說法必須無保留地完全信受。這種作法，在末法時代流弊特

別嚴重。有太多自稱開悟的人其實是增上慢或大妄語人，大家若是不加揀擇便盲目信仰，很容易落入外道法而不自知，甚至為神棍所欺騙而喪財失身。

大部分的人因為思辨能力不足，必須依賴善知識才能夠修行¹⁴，這樣的人稱之為信行人，他們學佛是從信而入。信行人的思辨能力會漸次增強，終於能自行抉擇法義，成為法行人。法行人能夠迅速增長慧學，是信行人望塵莫及的。

另有一種人理性特別發達，適合從理而入。這些人生性不願意盲從，不容易接受正教量的權威，所以要用理證（現量和比量）來說服他。這種人在宗教團體當中比較少，但是在學術界卻很多。他們雖然不是佛教徒，卻是天生的法行人，形式上雖然沒有皈依佛、皈依僧，卻能服膺理性，符合「皈依法」的實質要件，所以很容易契入佛法。他們一旦契入佛法，智慧和解脫功德受用，遠遠強過信行人。「實證佛教」對於這類根器的人會特別地相應。

證初果需要的是理性，而不是信心。《阿含經》記載，有些外道原本不相信佛教，但是與佛陀或聖弟子進行理性的討論之後，立刻證得初果。理性的人會摒除個人的好惡，客觀地探求真相，所以能夠證果。盲目崇拜的人，因為不樂意做理性的思辨，所以很難證果。

所以，「實證佛教學派」強調「依法不依人」和「依智不依識」，完全符合經教，不但沒有過失，而且有其必要性。這是古來真參實悟者所共同強調的，今人欲真參實悟，也應該如此。悟前如此，悟後學習百法明門、唯識種智更要如此，因為悟後的法義非常深細，經典寫得很簡略，即使有善知識親自教導，也沒有辦法用語言文字講到你完全聽懂，所以大部分都要靠自己現觀、思惟與整理。悟後還不肯好好學習因明學，不嚴格

¹⁴ 思辨能力不足的人邏輯推理經常出錯，因此只要涉及邏輯推理，他們就缺乏自信，必須依賴權威人士給予的結論。

依循四依三量，慧學的增上會很緩慢。

不管你是天生的法行人，或者是即將轉變為法行的信行人，「實證佛教」都是很契機的。暫時與「實證佛教」不契機的，是思辨能力不足的初學者，他們可以從信而入。強調信心的道場已經很多，他們自然會有入門的機緣，等他們漸次具足思辨能力，最後還是會進入實證佛教之門。（「實證佛教」是指符合四依三量的佛法，並不限於「實證佛教研究中心」所說。）

地論的相關內容

《瑜伽師地論》卷 11

世尊說依，略有四種：一法是依，非數取趣。二義是依，非文。三了義經是依，非不了義經。四智是依，非識。

世尊說四依四不依：一、依法不依人。二、依義不依語。三、依了義經不依不了義經。四、依智不依識。

此四種依，因何建立？補特伽羅四種別故。謂因諂詐補特伽羅差別故，建立初依。因順世間補特伽羅差別故，建立第二。因住自見取補特伽羅差別故，建立第三。因聞為極補特伽羅差別故，建立第四。

為什麼建立四依？因為有人會諂媚欺詐，所以建立「依法不依人」的原則。因為有順於世間（精通修辭）的人，所以建立「依義不依語」的原則。因為有困於見取的人，所以建立「依了義經不依不了義經」的原則。因為有錯認聽聞便是究竟的人，所以建立「依智不依識」的原則。

因其諂詐說法，是依非數取趣。要與彼論，分別決擇，方證正智，非唯由彼現威儀故。即於此中復有差別，謂佛宣說補特伽羅及與諸法，唯法是依，非數取趣，世俗言辭，不應執故。

因為有人會諂媚欺詐，假裝成聖人的威儀，因此務必與他論法，才能分辨清楚，乃至證得正智。這裡面又有差別：佛說依法不依人，也說依義不依語。

法又二種，謂文及義，唯義是依，非文。何以故？不應但聞即為究竟，要須於義思惟籌量審觀察故。

法又分為兩種，語言文字和意義，應該依循意義，而不是語言文字。為什麼呢？不應該只聽到語言文字就夠了，必須仔細地思惟判斷觀察語言文字的意義。

佛所說經，或有了義或不了義，觀察義時，了義是依，非不了義。世尊或時宣說依趣福不動識，為往善趣故，或時宣說四聖諦智為向涅槃故。

佛所說的經典，分為了義經和不了義經，觀察義理時，應該依循了義經，而不要理會不了義經。例如世尊宣說「經常造作福業，六識便能不動而往生善道」，也宣說四聖諦「苦集滅道」趨向涅槃（此時說六識無常）。

真觀按，往生善道仍在輪迴自然是不了義經，以趨向涅槃為最終目的自然是了義經，因此應以「六識無常」為準。

於修法隨法行時，唯智是依非識。

當你不斷調整身口意行以契合法義（修法隨法行）的時候，只能依靠現量而不能依靠比量或正教量。

略於四時，失不失故，建立四種補特伽羅。謂得法時，住持時，觀察義時，修法隨法行時。依四時故，建立四依。

簡單地說，因為有四種人、四個時期，所以建立四依四不依。當你正要得到法的時候，應該提防騙子，所以建立「依法不依人」的原則。當你在受持法的時候，不能把語言文字當成究竟，還要仔細推求義理，所以建立「依義不依語」的原則。當你在觀察義理的時候，不能只學簡易的經典，而害怕深奧的經典，因此建立「依了義經不依不了義經」的原則。當你在修法隨法行的時候，不能把聽聞來的道理當成自己的實證，所以建立「依智不依識」的原則。

《瑜伽師地論》卷 45

云何菩薩修正四依？謂諸菩薩為求義故從他聽法，不為求世藻飾文詞。菩薩求義不為求文，而聽法時雖遇常流言音說法，但依於義恭敬聽受。

菩薩要怎麼修持正確的四依呢？這是說，菩薩是為義理而從他人那裡聽法，不是為了追求修辭高妙的文詞。因為這個緣故，菩薩碰到缺乏修辭的言語，還是能夠恭敬聽受。（這是「依義不依語」的原則。）

又諸菩薩如實了知闍說大說，如實知己以理為依，不由耆長眾所知識補特伽羅若佛若僧所說法故即便信受，是故不依補特伽羅，如是菩薩以理為依，補特伽羅非所依故，於真實義心不動搖，於正法中他緣匪奪。

菩薩如實了知錯誤的說法和偉大的說法，便能以正確的道理為依靠，而不是因為那個說法來自某個大家都推崇的人（包括佛陀、大菩薩、大阿羅漢），便盲目地信受。這就是菩薩以道理為依，因為有情並不是可以依靠的。菩薩對於真實的義理心不動搖，住在正法中不受

錯誤的義理所影響。（這是「依法不依人」的原則。）

又諸菩薩於如來所，深殖正信，深殖清淨，一向澄清，唯依如來了義經典，非不了義。了義經典為所依故，於佛所說法毘奈耶不可引奪。何以故？以佛所說不了義經，依種種門辯本性義，猶未決定，尚生疑惑，非了義故。若諸菩薩於了義經不決定者，於佛所說法毘奈耶猶可引奪。

菩薩對於如來，一向有正確清淨的信仰，只依靠如來所說的了義經，而不依靠不了義經。菩薩能夠依靠了義經，便不受錯誤的法義和戒律所影響。要是菩薩依靠不了義經，在微細的思辨中，就沒辦法得到決定義，而產生疑惑。這樣的菩薩就會被錯誤的法義和戒律所影響。（這是「依了義經不依不了義經」的原則。）

又諸菩薩於真證智見為真實，非於聞思，但識法義非真證智。是諸菩薩如實了知修所成智所應知者，非唯聞思所成諸識所能了達。如實知已聞如來說最極甚深所有法義，終不誹毀。

菩薩以實證的智慧為真實，而不以聞思所得的義理為真實。這樣的菩薩能夠如實了知修所成的智慧，而不是只有聞思所成的知識。因為菩薩能夠如實了知，他聽到佛說的法義，無論如何深奧，都不會毀謗。（這是「依智不依識」的原則。）

是名菩薩修正四依。

這稱之為菩薩修習正確的四依。

依正四依善修習故，略顯四量，謂所說義，正理，大師修所成慧，真實證智。

菩薩善於修習正確的四依，便能顯示四種知識來源：意義、正確的道理、修所成慧、實證的智慧（現量）。

實證因明學

又諸菩薩一切四依為所依止，精勤發起正加行，故於出要道明了開示無有迷惑。

菩薩遵循四依，精勤發起正加行，因此對於出離世間的開示沒有迷惑。

第二章 四種現量

現見

這是五種感官現前觀察所得的知識，是前五識的現量境界，還沒有意識的判別，所以永遠不可能出錯。現見會引生本能的反應，但不會產生系統的學問。例如，看到一個東西朝自己快速逼近，你會立刻躲開，但如果不能進一步判別，意識就無法決定下一步的行動。

現在請大家暫時先拋開一切的經教，直接用自己的經驗（現量）來判斷是不是這個樣子。比方說你走在路上的時候，有一個皮球很快地往你這邊飛過來，在你還不知道那是皮球之前，你就會先躲開。大家告訴我，這樣對還是不對？

適當的判別

有一個成語叫杯弓蛇影，據說以前有一個人，人家請他喝酒的時候，牆上一張弓的影子恰巧落在他的酒杯裡面，他以為是一條小蛇。另外，你可能看到一條繩子，誤以為是蛇。要是判斷錯誤，就會導致錯誤的行為和不好的後果。稍後會談到，適當的判別是一切邏輯思惟的基礎，如果沒有它，就沒有世間智，更沒有出世間智。

人類判別事物，是用哪一個識？（有人說：意識。）非常好，正是意識，不可能是別的識。為什麼只有意識可以判別事物呢？因為只有意識有「念」心所。

電腦判別，需要有資料庫，在辨別某種影像的時候，要有人告訴它，這是什麼。累積到某種程度，它才能夠自己判別，但有時候還是會判別錯誤。

假設你是一個工程師，要設計車輛的自動駕駛系統，你會怎麼設計？自動駕駛系統，分為五個階段。要是只有一種最基本的自動功能，例如循跡系統或自動剎車，屬於Level 1。Level 2則有兩個以上的系統，但基本上由人負責開車。Level 3基本上是由電腦來控制，人只是輔助。Level 4就是在指定的環境裡面都可以由電腦來控制。Level 5就是普通人能夠應付的一切環境，都可以由電腦來自動駕駛。

自動駕駛最重要的部分是判別環境，包括障礙物、道路、標線、交通號誌、行人和車輛等等。比方說，馬路上有一輛車子開過來，攝影機只能把影像拍下來，但不會知道那是車子。接下來要用電腦程式判別影像是什麼，這是一件很困難的工作，因為影像在不同的光源和角度之下，呈現不同的樣子，沒辦法以程式代碼做簡單的定義。

他們發展出一種方法，用人工建立資料庫，電腦便會依相似度判別是什麼東西。要是電腦判斷錯誤，便以人工修正，再輸入到資料庫。像特斯拉的自動駕駛輔助系統，目前仍在測試當中，試用者必須同意，行駛當中的所有數據都要上傳到特斯拉，供人工核對。例如電腦判別是Stop Sign（停車再開），但是車主卻沒有停車，特斯拉的人員就必須核對，到底是電腦判斷錯誤，還是車主闖越Stop Sign。用這樣的方式不斷增訂資料庫的內容，直到電腦的判別能力跟人腦差不多為止。

這跟幼兒學習語言過程差不多。長子三歲的時候，喜歡問我汽車的種類。他先看到一輛車，我說是救護車，後來他看到廂型車，都會興奮地說是「救護車」。有的「救護車」其實是貨車，糾正好多次以後，他終於能夠分出這兩種車的差別。

前五識都只是了別五塵，不判別五塵的意義，所以沒有錯誤的問題。因此唯識經典說，前五識的了別都是現量，不可能是非量。了別錯誤，是發生在判別這個階段。適當的判別是現量，不適當的判別則是非量。只有意識才能判別事物，意識判別事物需要經過學習，累積龐大的資料庫之

後，才能準確地判別。

1959年，有一位復明手術的案主西德尼，手術後，他頭上的繃帶被解開時，他聽到有人對自己說話。當他將頭轉向聲音傳來的方向時，他看見的是一片「模糊」，然後他意識到，這應該是給自己做手術的醫生的臉。他承認：如果沒有聽到人聲，自己無論如何也不會意識到那混沌不清的物體，竟然是一張人臉。¹⁵

1932年，森丹（Marius von Senden）博士搜集了數十個先天或早期失明的盲人施行復明手術的案例，編輯成《空間與視力》（*Space and Sight*）一書。書中人的經歷都大同小異，在恢復視力之後，他們都有著嚴重的視覺缺陷。由此可以證明，看到是一回事，判別看到的東西又是另一回事。這說明，意識必須經過長期的學習，才能準確地判別事物。

辨別兩個穿著、髮型不一樣的影像是同一個人，也不是一件容易的事。像真觀就有臉盲症，不太熟的人，穿著和髮型稍微變一下，我就認不得。有一次我看到一張照片，人家告訴我是日本女明星新垣結衣。我看過她演的電視劇，她在裡面是短髮，而那張照片是長髮的。我說：「你確定是同一個人？」那個人說：「沒錯！這就是新垣結衣。」

有情（包括人類）判別事物，一定是意識在判別，因為意識有一個獨特的心所有法「念」，能夠讀取資料庫。《成唯識論》說：「云何為念？於曾習境令心明記不忘為性，定依為業。」只有意識才能記得過去的事物，其它的識都是緣於現境，沒有念心所。

八個識當中，只有第六識可以判別過去、現在、未來，其它的識都是緣著現境而分別。第六識想著未來的事情叫做欲心所。《成唯識論》說：「云何為欲？於所樂境希望為性，勤依為業。」比如說，希望自己未來能成佛，這是欲心所。欲心所和念心所，其他幾個識都沒有，只有第六識才有。

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

適當的判別並不容易，只要條件發生問題，就有可能出錯。要是出錯，就是非量。如果以前的資料庫建立得很好，現在觀察和比對也沒有發生錯誤，就是適當的判別，屬於現量。

（問：念心所出錯的原因是什麼？）就是資料庫有問題，導致判斷也跟著出錯。比方說一個女孩小時候，隔壁的大叔猥褻她，以後她常常會懷疑男人不安好心，這就是因為她的資料庫裡面有一個事例，造成重大的影響。

（問：資料庫有問題與意根的習氣有關？）不是。資料庫有問題，一定是意識的判斷錯誤。剛才舉的那個例子，在她的意識裡面，有一筆重大的資料：「男人侵犯我。」其實，被男人侵犯是單一的事例，但因為這件事太重大，因此在資料庫當中占的比重很大，讓她一直覺得，男人都會害她，因而影響她的性格，這並不是意根造成的，而是意識對某一件事情的認定出了問題，然後這件事情又產生擴散的效應，她沒有一個一個去判別，就直接認定男人都是壞人。這是意識的問題，而不是意根。判別又分為兩種：

一、判別特定的人或物

一種是能夠辨認獨一特定的現象，例如不管什麼時候都知道某人是自己的母親。

無情之物，全體皆是無常，因此它的同一性，是遷就世俗觀念而說的。例如汽車，明明就是很多零件組合而成的，但是在車體和引擎等重要零件不變的前提下，說它是同一輛車。

有情在無常的五蘊之外，另有一個生死當中不變易的主體，因此即使經過無量劫，都可以保持同一性。但那個不變易的主體沒辦法直接觀察到，在一般的狀況下，是透過五蘊的相似性去判別是否為同一有情。

二、判別種類

第二種是能夠給予現象適當的分類，例如看到某甲，知道他是男人，是靈長類，是脊椎動物等等。這並不容易。比方說，你怎麼讓電腦知道，這個是人，另一個是照片，碰到很緊急的狀況，前面有兩個物體，自動駕駛系統必須要能判斷一個是活人，另一個是人形立牌，避開活人而去撞人形立牌，這是很不容易的事。

人類的思惟都能夠用語言文字來表達，因此語言學上的分類經常恰如其分地反應我們的思惟。以上面的兩種判別來說，我們會為第一種判別安立「專有名詞」，為第二種判別安立「普通名詞」。

《瑜伽師地論》教我們，在愛味生起的時候，你要如實了知，這個就是佛經講的「味」。如果你每次都能夠這樣子，就算有愛味，也不會太強烈。這樣的觀行，就是適當的判別。

察覺愛味之後，你要觀察清淨的因緣，這要觀察它的過患。《詩經》說：「窈窕淑女，君子好逑……求之不得……輾轉反側。」這是說有一個美麗的女人，一個人很想去追求她，但是她不喜歡他，害他晚上翻來覆去睡不著覺。這是什麼東西？這就是過患。觀察到這裡，你會知道「因為我有愛味，所以有這樣的過患」。這個就是現觀。

內涵和外延是語言學的專有名詞。內涵是語言文字，外延是語言文字所指向的那個現實的事物。外延不能用語言文字去描述，因為只要一描述，它馬上就變成內涵。內涵在佛經當中稱之為「名」，外延在佛經當中稱之為「相」（再加上「分別」就是世俗諦的三個特徵）。

「觀彼愛味，為愛味故」中的第一個「愛味」，是講現實上的愛味，這是外延，沒有語言文字相。第二個「愛味」，才是佛經講的「愛味」，是內涵，是語言文字。比方說，你正在起貪愛，腦海裡面會自動出現「愛味」兩個字嗎？不可能啊！有的人會覺得：「這麼漂亮的女人，我當然會喜歡她啦！」就用「這是男人的本性」的藉口來合理化自己的行為，他不

認為這是佛經講的「愛味」。如果這樣，就沒有辦法做觀行了。所以你要明白，佛經講的這些語言文字，在現實上到底是什麼樣的狀況。現實上的狀況，就是外延，佛經上所做的語言文字的描述，就是內涵。所以，所謂的「如實現觀」或「觀行」，必定是在世俗諦當中進行的。世俗諦必有相、名、分別，其中的「相」是指外延，「名」則是指內涵。了別「相」與「名」，稱之為「分別」。

（問：觀行是什麼意思？）觀行是確定真相的過程，包括五官的現見和意識的判別、歸納、演繹，依照這個定義，科學研究也是觀行，這是廣義的觀行。在佛教中「觀行」一般是指確定出世間真相的過程，這是狹義的觀行。

觀察愛味是這樣，觀察招集、過患、出離、消滅也都是如此，你要把現實的狀況跟佛經講的語言文字連繫起來，這樣才是如實現觀。

（問：對自己的起心動念有覺照，算是有尋有伺，對吧？）對，這都是有尋有伺的範圍。「有尋有伺」是欲界散心、欲界定、初禪未到地定¹⁶或初禪。二禪未到地定¹⁷是無尋有伺，二禪以上是無尋無伺。大部分的觀行，只能在有尋有伺的狀態中進行。

（問：隨時觀察自己的起心動念就是觀行嗎？）這也是觀行的方法，但不是全部，而且真觀不推薦這麼修。以聲聞法來說，只要確定「心行是無常法」即可；以菩薩法來說，只要確定「起心動念皆是第八識流注種子現起的功能差別」即可，不用一天到晚觀察自己起什麼心動什麼念。

（問：老師推薦的觀行方法是什麼？）我推薦的是《瑜伽師地論》的「六種現觀」，下一章起會詳細解說。

世俗諦一定會有相、名、分別，勝義諦才能夠離開相、名、分別。聽

¹⁶ 快要初禪，但還不是初禪的狀態，稱為初禪未到地定。如果單稱「未到地定」，一般是指初禪未到地定。

¹⁷ 快要二禪，但還不是二禪的狀態，稱為二禪未到地定。

我這樣講，大家可能產生誤會，以為世俗諦不是佛法。但是我們只能在相、名、分別當中去做觀行，不管你觀察的是什麼。比如說，「愛味」是名詞，這就是「名」，你要「分別」愛味的「相」（外延）。因此，在世俗諦的狀態當中才可以做觀行。只不過，對於熟爛真如三昧的人來說，他明白「所謂的相、名、分別，也是什麼都不是」，因此他可以同時住在勝義諦當中去做觀行，這稱之為「止觀雙運」。

用分別心把「名」跟「相」連繫在一塊，就是觀行的第一步，稱之為「判別」。「名」就是語言文字，包括名稱、定義和體性的描述。「相」就是可以讓你觀察到的東西，是真實的事物，也就是語言學所講的「外延」。你能夠這樣觀行，就是在做現觀。

在佛經裡面把現見和判別合稱為法智。真觀把法智分拆成「現見」和「判別」兩個階段，這是有道理的。因為它可以顯示前五識了別與意識了別的不同。甚至有人主張，在這兩個階段中間，還有一個階段，要搞清楚哪些影像、哪些光點屬於同一個物體。這也是合理的，但對習種性菩薩的觀行，暫時沒有用處，我們先不用弄得太複雜，不然很多人學不會。

（問：現觀和現量是一個意思嗎？）現觀就是現量，而且現觀的要求比現量更嚴格。比如說你看到一塊錢，你知道是一塊錢；或者看到愛味，你知道是愛味；看到過患，你知道是過患，到這種程度都是現量。但是，佛經的「現觀」，還要整理成一個體系，產生修證上重大的意義，例如六種現觀當中的思現觀、信現觀和戒現觀。邏輯推理也是現量，但不稱為法智。

現量有四種，第一種是前五識的觀察，第二種是適當的判別，第三種是邏輯歸納法，第四種是邏輯演繹法，這四種都是現量。「看到一棵樹在動，判斷有風」，這是比量，說不定是有人在那裡搖來晃去的。現量必須排除合理的懷疑，這要有足夠的證據，如果整片樹林都在動，你就可以想到，不太可能是人為造成的，比如說有颱風，樹木全部都晃動得非常厲

害，在這種狀況下，你判別有風，這種判別就是現量，屬於「適當的判別」。如果你只是看到一棵樹在搖來搖去，證據並不是很充分，這樣就是比量。

《瑜伽師地論》把現見和判別合稱為「法智」。比如你看到杯子，知道這是一個杯子，這本身就是一個判別。在判別裡面是有分類的：你又知道它是屬於五陰當中的色陰。如果看到杯子摔破，你可以知道，杯子是色陰，色陰是無常，你就可以知道杯子是無常。「法智」是很重要的部分，它是歸納和演繹的基礎。

像汽車駕駛人要判別行人、車輛、標線、交通號誌，要判別紅燈、綠燈、黃燈。在判別的時候，有沒有意識？請大家想想看。

我告訴大家，一定要有意識才能判別，因為只有意識才有念心所。唯識經典都說，只有意識才有念心所（回憶過去的事情）。因為有念心所才能判別法跟非法、黑法與白法。

符合事理稱之為「法」，不符合事理稱之為「非法」。如果我跟你說「明天早上太陽會從西邊出來」，你知不知道這是亂講？這是不可能的事情。你能夠判別我講的話不符合事理，理由是什麼？因為你過去曾經學習過，課本講「太陽都是從東邊出來」，你也從自己的經驗確定這件事。你必須憑著記憶，才能做判別。

意識還能判別黑法與白法。黑法是說這樣做會傷害別人，讓你下三惡道。白法是可以讓你往生到人天善處，或者作為解脫道的資糧。你怎麼知道黑法跟白法？因為你曾經學習過，知道哪個東西是好的，哪個東西是不好的。所以判別是必須有念心所的識才能夠做到，而八個識當中只有意識才有念心所，因此只有意識能判別，其它的識都不能判別。

生如比丘尼講，要提供證據，讓意根去做判斷，意根知道以後才是證果，所以見道是意根在證。她顯然是把意識的心所有法當成意根，這完全搞錯了。意識才有念心所，因此能判別事物；意根沒有念心所，因此不能

判別事物。

如果你找到真正的意根，一定可以現量觀察，意根恒緣現境，無法回憶過去的事物。找到意根的方法，我寫在《文藝佛心·西遊記的佛學思想》，大家可以自己去看。在場的如果有跟生如學習的人，也請你去看《文藝佛心》。看完你就知道，生如講的「意根」不是佛經講的意根。

歸納所得的知識

剛剛講「法智」很重要，它是歸納法跟演繹法的基礎，要經過判別，才會形成「法智」，有了法智之後，才能夠進行分類，找到同類事物共同的體性。以邏輯歸納法得到結論，作為大前提，才能做後續的邏輯演繹。

如果只有法智，我看到一個蘋果從樹上掉下來，就算打到我的頭，我只是把它拿來吃掉而已，能有什麼作用？一定要像牛頓那樣，歸納成萬有引力，這才是普遍的物理規律。不然，你只知道這顆蘋果掉下來，別的東西會不會掉下來，你還是不知道。伽利略站在比薩斜塔的上，把兩個鐵球往下丟，他還沒丟的時候，是不是已經知道鐵球會往下掉？如果沒有邏輯歸納法，他憑什麼知道東西會掉到地上？這一定是使用了邏輯歸納法。

我們平常就不斷地運用邏輯歸納法。比如你預期明天早上太陽會升起來，會不會哪一天太陽不升起來了？這也是可能的，如果地球突然間不自轉了，太陽就升不起來；或者是地球爆炸了、太陽爆炸了，總之這些可能都是有的。但是我們基本上從來不考慮這種可能。事實上這種事情是沒有辦法保證的，明天太陽一定會轉到那個位置嗎？天曉得！這是未來的事情，不可能看到，你用的是邏輯歸納法，這是我們經常使用的方法。

但是，在一種情況下，邏輯歸納法會變成是比量，就是當你觀察的案例不夠多的時候。比如我們觀察，發生戰爭的時候美元就會上漲。要是你觀察了五十個案例，都是這樣，你能確定這是規律嗎？以自然科學的要

求，五十個案例遠遠不能做為邏輯歸納法的結論。但是，作為比量，應該是足夠了。要是達到這樣的標準，你碰到有戰爭，就去做多美元，應該是可以賺錢的。

再比方說，有一種觀點認為，個子高的人一定會有某種性格，或者一個人是富二代就一定怎麼樣，這個是沒有一定的。但有時候我們觀察到七八個案例，就開始認為可能是這個樣子。這也是邏輯歸納法的運用，但是不能確定，你還是會有懷疑。只要你有懷疑，就不是現量，最多只是比量。

自然科學對邏輯歸納法的要求很嚴格，像萬有引力的觀察，從以前到現在，從來沒有人觀察到哪一個現象不符合這個規律。只要有任何一個案例出現，就足以推翻萬有引力。大家注意一下，是從來沒有過。

作為一個佛教的修行人，我們關心的是十二緣起的因果關係。一開始你就面對「為什麼人會死」這個問題，你可以先假設「一定有出生才會死」，你就要想想看，有沒有哪個人出生以後不會死的。目前為止從來沒有發生過這樣的事例。我需要把所有人全部都觀察完以後，才能夠確定這件事情嗎？很顯然不是。

具體來說，你還沒死，怎麼確定自己一定會死？這是未來的事，不能現見。總有些地方你觀察不到，這個時候要怎麼辦？你只能依靠邏輯歸納法。

有的人看到《瑜伽師地論》卷15講：「現量者，謂有三種：一、非不現見，二、非已思應思，三、非錯亂境界。」就以為邏輯方法不是現量。真觀告訴你，這裡定義的「現量」是相應於「法智」的現量，而不是全部的現量。因為，《瑜伽師地論》還講「決定義是現觀義」，因此並非只有現見才是現量。¹⁸

歸納所得的知識《瑜伽師地論》稱為「類智」，《顯揚聖教論》稱為

¹⁸ 請參見第十六章。

「種類智」。《顯揚聖教論》卷2說：「種類智，謂於不共了、不現見所知義境無漏之智。」「不共了」就是你沒有辦法全部把它看完，沒有辦法現前去看到這些東西。

聲聞法的「五陰無常」，要求在十一相當中去觀察，十一相就是過去、未來、現在、內、外、粗、細、好、醜、遠、近。這就是所謂的「盡所有性」，你不要以為盡所有性是很高的境界，完全不是，《瑜伽師地論》是在證初果的地方講盡所有性。

問題是，你能看到的五陰無常，只是很小的比例。比如說，你親眼看到車禍，好好的車子撞壞了，這才是現見。如果你看到的是新聞報導，請問那是你現見的嗎？很顯然不是，你親眼看到發生車禍車子撞壞的情況有多少？我相信一定是少得可憐。要是只有現見才是現量，你連「一輛車子將來會壞掉」這一點，都不能肯定，又怎麼能夠肯定所有的色陰全部無常？

我們人類的知識裡面，現見的部分非常少，如果你不用邏輯歸納法，根本就沒有辦法生活。比方說，你怎麼能夠保證米飯可以繼續吃？以前吃的米飯都對我身體有益，會不會哪一天突然米飯的性質改變了，吃下去會毒死人？其實我們從來沒有懷疑過這個問題，以前的米飯都可以吃，現在人家又給我一碗米飯，我也不會去想它是不是有害。

《瑜伽師地論》卷88說：「於內諸行發生法智，於不現見發生類智，總攝為一聚，以不緣他智而入現觀。」比如你愛上一個漂亮的女生，你愛上她，是不是在你心裡面發生了一個有為法？這個就是「內諸行」，你內在的這種有為法是不是自己可以觀察得到？很顯然是的，這表示你可以觀察到自己的有為法、自己的心行，這可以發生法智。「於不現見發生類智」就是我看不到東西，是發生類智。

《顯揚聖教論》說：「種類智，謂於不共了、不現見所知義境無漏之智。」種類智是對不共了的東西、沒有辦法現見的東西，產生智慧。說穿

了就是邏輯歸納法，只是換了一個名詞。《瑜伽師地論》的用語是「類智」，同一類的東西會有同樣的性質，這不就是邏輯歸納法嗎？

「總攝為一聚」是說，「法智」跟「類智」視為同一類。「以不緣他智而入現觀」，這裡用的是「現觀」一詞，現觀跟現見是不一樣的，你不要以為一定要現見才叫現觀，「法智」跟「類智」都是現觀，這就是《瑜伽師地論》的證據。如果你推崇《瑜伽師地論》，你也要看這一句，不要隨便拿一句就去斷章取義。這裡已經有「入現觀」這個詞，這表示「法智」跟「類智」都是現量。

「不緣他智」就是不依靠正教量而得到現觀。有一個退轉的學員，我稱之為G菩薩。他說無法現前觀察的部分就用正教量來補足，仍然算是證果。你現在看，《瑜伽師地論》是這麼講的嗎？顯然不是！這裡說的是「不緣他智」，證果的時候只能用現量，不允許以正教量來蒙混過關。

《緣起經》說：「如是於彼彼處如實無知，無見無現觀，愚癡無明黑闇，是謂無明。」按照這個定義，不能現觀就是無明。無明不能斷，十二緣起的流轉就無法停止，就會有大苦聚集。請大家要明白邏輯歸納法的重要。邏輯歸納法絕對是現量，而不是比量。

對於你能夠現見的法生起「法智」，「法智」是現見再加上適當的判別。對於不能現見的東西則生起「類智」。你想想看，你去觀察同一類的東西，同類的東西有相同的規律或相同的體性，你歸納之後得到一個結論，一直都沒有被推翻過，這不就是邏輯歸納法嗎？所以「類智」就是邏輯歸納法所得的結論。

這兩種智都超過必須緣於他智的正教量。如果是別人講的，就算是佛陀或彌勒菩薩講的，又怎麼樣？還是「他智」（別人的智慧），不是你的，不能作為終極的依靠。

用這種方式，你就得到兩種智慧：「法智」跟「類智」，這都是「現觀」，也就是現量。因此《瑜伽師地論》的因明學體系是承認邏輯歸納法

的。

我們在觀察十二因緣法，同樣也要運用邏輯歸納法，先前我們就已經講過，從老死往上追溯因緣，《緣起聖道經》說：「我於此事如理思時，便生如是如實現觀：『由有生故便有老死。如是老死由生為緣。』」這裡用了「如實現觀」這個詞，但很顯然不是現見。（這個地方請你自己要確認一下，真觀講的是不是符合經教。）他並不是直接去看到這些事情，為什麼能夠得到這個結論？很顯然他用的是邏輯歸納法。而經教用了「如實現觀」四個字，這表示佛經承認這種情況是現量。

這樣我們就有兩個經教證據，一個是《緣起聖道經》，一個是《瑜伽師地論》。《瑜伽師地論》給邏輯歸納法起名為「類智」，經教寫到這個地步，已經有明確的證據，有人還是不承認邏輯歸納法，拼命跟經教唱反調，既然這樣，當然不可能證果。

演繹所得的知識

演繹所得的知識，《瑜伽師地論》並沒有為它單獨立名，但是運用得很廣泛。這是一個缺憾，真觀替它取個名字叫「演智」，表示它是演繹所得的知識。

這裡舉一個例子：「五陰不是常住法」和「我是常住法」這兩個前提可以導出「五陰非我」的結論。「五陰不是常住法」是大前提。「我是常住法」是小前提。五陰不是常住法，我卻是常住法，這兩個東西的體性完全不一樣，由此導出「五陰非我」的結論。大家注意一下，不要小看「五陰非我」，「五陰非我」這個結論非常的重要。

「五陰是我」是眾生界最重要的邪見，我們要在如實現觀中去破除這個邪見，你就必須要運用剛才講的「法智」（現見加上適當的判別）「類智」（邏輯歸納法所得的知識）和「演智」（演繹所得的知識）。這些都

是經常運用的意識現量。

三段論法是由「句身」所構成的依他起性。句身由「字身」構成，字身則由「文身」構成。例如單一的英文字母就是文身，好幾個英文字母組成一字，例如book，稱之為字身，幾個字組成一字，例如This is a book就是句身。中文的文身是單一的筆劃，包括側、勒、弩、趯、策、掠、啄、磔。一個漢字就是字身，例如「永」；一個字，就是句身，例如「五陰不是常住法」。

三段論法的前提和結論都是命題，命題是有客觀真假值的句子。現象極為複雜，將它縮減為語言文字，才能做邏輯推論。例如「五陰無常」就是抽象化的句子。五陰是色受想行識。我怎麼知道五陰無常？觀察單一色陰，要用「法智」。你知道杯子是色陰，人的身體是色陰，貓、狗、豬的身體都是色陰，這些東西都是會壞滅的，甚至一座山也是色陰，大地震可以把它崩掉。一棟大樓是色陰，被飛彈炸或者炮火轟，整棟樓會垮掉。我們從這當中去觀察，運用邏輯歸納法推導出：色是無常。受、想、行、識的無常，也要經過同樣的觀察和歸納。「色無常」「受無常」「想無常」「行無常」「識無常」和「五陰是色受想行識」，這六個前提可以導出「五陰無常」的結論。觀察個別事物，得到的是「法智」，歸納所得的知識稱之為「類智」。法智和類智都要靠意識才能發起，要有一連串意識的活動，才能得出「五陰無常」的結論。

語言文字是一種現象，屬於依他起性。依他起性的特點，是在世間智者當中有相對的客觀性，比方說「五陰無常」。例如，你自己找一個杯子，把這杯子摔破，證明給我看，這個杯子確實是無常。這有客觀性，你用語言文字去描述它，就是依他起性。

把知識放在一個體系裡面去做推論，這需要符號化的過程。也就是說，只有符號（包括語言文字）才能推論。現象本身是圓成實性，用語言文字描述現象，就變成依他起性或遍計執性。世間智者無法達成一致的語

言文字（例如「呂真觀很帥」）屬於遍計執性，可以達成一致的語言文字屬於依他起性（例如「那個杯子無常」）。依他起性有客觀的真假值，可以做有效的推論。例如「那個杯子無常」和「真我不是無常」兩個前提，可以導出「那個杯子不是真我」的結論。

大家注意一下，要是把「杯子」改成「薯片」，「真我」改成「阿特曼」，這個三段論法就變成：「那個薯片無常」和「阿特曼不是無常」兩個前提，可以導出「那個薯片不是阿特曼」的結論。也就是說，只要保留原來的形式，更換名詞不會影響推論的有效性。以這種特徵來看，邏輯推理跟數學方程式的運算是一樣的。也就是說，邏輯演繹法，本質上是一種符號的運算。

只要前提正確，可以百分之百確定是對的，有這種性質的推論，就稱之為邏輯演繹法。經由邏輯演繹法得到的結論，真觀稱之為「演智」。人就是這樣子，你不給它一個名稱的話，他可能永遠都記不住。現在幫它取個名字，叫做「演智」，用來建立「實證因明學」。

你可能會覺得很奇怪：「呂真觀竟然可以建立實證因明學！」所謂的建立，並不是發明，而是整理世間智者所共同承認的思辨規則，將它們放在一個井然有序的體系當中，讓大家更容易學習，而不是說我去替大家規定要怎樣去推演，絕對沒有這種事情。

如果某種推演的方法，不是大家共同承認的，推演出來的結論一定會有人不同意。比方說，你知道有些推演方法是缺乏客觀性（例如黑格爾的辯證法），甚至是很荒唐的（例如神邏輯）。辯證法的正反合，講出來好像是合情合理，但是也可以換另一種講法，得到完全不同的結論。有這種性質就不是邏輯，更不是邏輯演繹法。有些哲學上的東西，比如說《易經》或陰陽五行，講得頭頭是道，可是卻沒有什麼必然性。你可以這樣解釋，也可以那樣解釋，這些只能算是哲學，不是邏輯。

神邏輯也不是邏輯，雖然它有邏輯這兩個字，例如「你行你上啊！」

「你知道他有多努力嗎？」「別人都結婚，你怎麼不結婚？」它是強詞奪理，只有愚痴的人才會認同。它沒有客觀性，屬於遍計執性，得不到世間智者的認同。

河圖、洛書、八卦和陰陽五行，應用在風水、占卜這些地方，有時候準確性是很高的。但不管準確性有多高，終究不是邏輯，這是因為它推理的過程沒辦法得到世間智者共同的承認。因明學不講這些，這些東西應該歸類為哲學。

簡單地說，因明學是世間智者共同接受的推論方法。如果你推論的過程有問題，很多人會反對你，你就應該警覺到，你的推論方法可能是錯的。

底下是《雜阿含經》證果的實例，運用了邏輯演繹法：

「輸屢那！於汝意云何？色為常為無常耶？」答言：「無常。」

「色為常為無常耶」這句話非常不簡單。為什麼？因為色陰有很多種，他必須要先知道色陰的定義是「四大及四大所造色」。四大是地大、水大、火大、風大。以現代觀念理解，就是物質和能量的最小單位。四大拼湊出來的大型物體，包括我們的身體，這也屬於色陰。他對色陰的了解必須到這種程度，還要運用大量的法智和類智，才能回答「色陰無常」。

「輸屢那！若無常為是苦耶？」答云：「是苦。」

接下來問：「如果無常，是不是苦？」他答：「色陰既然是無常，無常就是苦。」無常是苦，佛經有解釋。你把它當成我或我所，當它變壞的時候，你就會受不了。比方說現在，如果你把色身當成是我，色身是會變老的，本來很漂亮，後來變得又老又醜，本來很健康變得生病，到最後要死：「我不甘心！」比方說，他原來是一個英雄，武功蓋世，沒有人是他的對手，到時候不是誰來打敗他，而是他變老就得死，但他不甘心。這個

苦是怎麼來的？因為他把五蘊當成我或我所，既然我和我所無常，就一定會變壞，甚至會整個消滅掉，他不甘心，就會有苦。

「輸屢那！若無常，苦，是變易法，於意云何？聖弟子於中見色是我，異我，相在不？」答言：「不也。」

如果一個東西是無常、苦，是變易法。變易法就是無常的事物，這是同義語。你會說變易法是「我」嗎？他不會說變易法是「我」。這裡面有些東西，要先把它省略掉，不然太複雜。所以這個苦，我們先把它拿掉，然後「異我相在」也先拿掉，先抽取「色陰無常」。

你仔細看一下，為什麼他可以得到「色陰不是我」的結論？這裡很顯然少了「我是常住」的小前提。「我是常住」這句話沒有明白地寫在這裡，但《中阿含經·阿梨吒經》講：「此是神，此是世，此是我，我當後世有，常不變易，恒不磨滅法。」它把最重要的話放到別的地方去，所以一般人看不懂。輸屢那顯然早就知道「我是常住」。「五陰無常」，加上「我是常住」，就可以推導出「五陰非我」這個結論。

「五陰非我」是所有的結論裡面最重要的一句，因為它可以破除眾生「五陰是我」的無明。你要是破除這個無明，就可以證初果向，這是不得了成就。怎麼證？用邏輯演繹法去證得，不然你永遠不知道五陰為什麼不是我。佛經確實在使用邏輯演繹法，這個小經就是證據。

另外一個例子，是數學的遞移律。大家知道，數學是運用於自然科學的一種模型，管理學、經濟學這些社會科學也一樣使用數學。數學只是一種模型，比方說一個蘋果再加另外一個蘋果， $1 + 1 = 2$ ，等於兩個蘋果。 $1 + 1 = 2$ 是一個很抽象的東西，我也可以說，一塊錢再加上一塊錢，變成是兩塊錢。但是，如果是一個蘋果，加上一塊錢，它不會變成兩個什麼東西，除非是我們把這兩個東西都抽象化，蘋果是一個物體，一塊錢也是一個物體，一個物體加上一個物體，變成兩個物體，這又可以了。總之，單

位必須相同。你在做經濟運算的時候，出口的時候用美元，進口的時候就不能用人民幣，因為人民幣跟美金價值不一樣。總之，你必須用某一種方式把它套進去，怎麼套，要分別個案，並不容易，要是不合理，算出來的結果就沒有參考價值。

「甲班人數大於乙班的人數」且「乙班人數大於丙班人數」，我們可以得到一個結論：「甲班人數大於丙班人數」。這是可以用數學式寫出來的。比如說甲班的人數用 a 表示，乙班人數用 b 表示，丙班人數用 c 表示。「 $a > b$ 」是一個命題，你可以去驗證它對還是錯，假設「 $a > b$ 」正確，「 $b > c$ 」也正確，以數學的遞移律，你可以知道，「 $a > c$ 」。

物理學能夠發展的這麼快，是因為它運用高等數學，例如微積分。把物理現象套上數學模型，就可以做很精細的計算。數學是一種模型，裡面的邏輯關係是一種語法，而語法就是文法。看到這裡有沒有人覺得嚇一跳？在語言學家的眼光中，數學和邏輯都是文法，使用（或隱含）「因為」和「所以」的文法。語言學和邏輯學都很專業，我們不需要專業到那種程度，只要把佛教運用的因明學拿來跟西方的語言學、邏輯學對上就好。其實現代的邏輯和語言學，比佛經的因明學精細很多。你如果能把因明學好，一定要參考現代的邏輯和語言學。

你可能還不知道它的細節，但可以從結果來反推，現代的科學文明是非常精細的，比方說電腦程序就是很精細的邏輯，人工智能或者自動化生產等，沒有一個是簡單的東西。這個東西為什麼能夠這麼厲害，就是因為他們的邏輯符合事理又非常的精細。因明相當於西方的邏輯學、語言學、認識論、方法論這些學問。在這些方面，現代的東西確實是好。大家不要覺得我在長他人的威風，佛陀講過：「世間智者言有，我亦言有……世間智者言無，我亦言無。」世間智者有一定的推論方式，他們得到知識的理由是一樣的。現代的邏輯學和語言學正是世間智者的學問，我們不用就太傻了。

（問：五明裡面的聲明不是語言學嗎？）聲明是研究文字、語法及音韻的學問，所以也有關係。古代的印度人有他們的分類方式，跟現代學科的分類不太一樣。

即使是一個三段論法，你也要經過一種抽象化，把它變成語言文字的模型。注意一下，我講的仍然是「模型」這兩個字，像剛才講「五陰無常」，你要歸納出這句話，中間有很多的岔路，你不一定會走到這條思路上來，沒有想象那麼簡單。我們現在不用鑽研得太仔細，不然大家都不想學了，先入門再說。

第三章 思現觀

《瑜伽師地論》把現觀分成思現觀、信現觀、戒現觀、現觀智諦現觀、現觀邊智諦現觀、究竟現觀六種。本書拆分為七章，也就是第三章到第九章，此中的引文取材自彌勒菩薩《瑜伽師地論》卷55和卷71，真觀整理及白話解釋。請讀者特別留意「現觀」和「智」這兩個基礎概念。第九章另外講述「如理作意」這個重要概念。

決定義是現觀義。此則於諸諦中決定智慧，及彼因、彼相應、彼共有法為體，是名現觀相。此復六種，應知如〈有尋有伺地〉說。

現觀，是為了發現無有疑惑的知識（現量）。這是在諸諦當中產生決定的智慧，包括產生智慧的原因、與智慧相應的境界，以及與智慧共有的法，這稱之為現觀相。這又分為六種，如〈有尋有伺地〉說。

大部分的人將「現觀」誤會成「現見」，由「決定義是現觀義」可知，現觀是確定真相的過程，只要能夠排除疑惑，都叫做現觀。經由現觀確認的知識，則稱之為智。已經現見的確定知識稱之為法智，通過大量的現見，確定同類的事物（包括不能現見的），都有某種特定的體性，則稱之為類智。

諸諦，在這裡是指能夠讓人出離三界的真理，它們可以寫成命題的形式，例如六見處¹⁹。《瑜伽師地論》卷10〈有尋有伺地〉說：「此三種雜染，謂煩惱雜染、業雜染、生雜染。為欲斷故，修六種現觀。應知何等為

¹⁹ 具體內容為：五陰無常，我是常住。參見呂真觀《實證佛教修行方法》第一章第一節。

六？謂思現觀、信現觀、戒現觀、現觀智諦現觀、現觀邊智諦現觀、究竟現觀。」

有兩個心所有法跟「決定義是現觀義」有一些關係，其中之一是「勝解」。《成唯識論》說：「云何勝解？於決定境印持為性，不可引轉為業。」看到這裡，似乎很像是現觀、現量。但《成唯識論》接下來又說：「謂邪正等教理證力，於所取境審決印持，由此異緣不能引轉。」這表示對於錯誤的教理也可以產生「勝解」，由此可知，「勝解」是指一種成見，不保證正確，因此與現量不同。錯誤的「勝解」稱為「邪勝解」²⁰。

另一個是「慧」心所。《成唯識論》說：「云何為慧？於所觀境簡擇為性，斷疑為業。謂觀得、失、俱非境中，由慧推求得決定故。」意思是說，能夠觀察外延（真正的事物），確定描述現象的內涵（語言文字）為「肯定」「否定」或「不定」語句，而沒有疑惑，稱之為「慧」。

簡單地說，「現觀」是確定真相的過程，「現量」是確定不疑的知識，「慧」則是具有現量的意識狀態。可以說：一個人經由「現觀」，得到「現量」，成就「慧」心所。

定義

此中云何名初現觀？謂於諸諦決定思惟。

什麼叫做思現觀？這是指對於出世間命題（諸諦）已有確定不疑的看法。

剛才我講過，諸諦是出世間的命題，那是哪些呢？「諸行無常」，就是一切的有為法都是無常。「一切行苦」，一切的有為法都是苦。「諸法

²⁰ 《阿毘達磨品類足論》卷3：「邪勝解云何？謂染污作意相應心，正勝解、已勝解、當勝解，是名邪勝解。」

無我」，一切有為法都沒有我。以上三個是有為法的真理，並不包括無為法。「涅槃寂靜」才是無為法的體性，涅槃是無為法，它是永恆的寂靜。

相貌

若有成就思現觀者，能決定了諸行無常、一切行苦、諸法無我、涅槃寂靜，住異生位，已能證得如是決定，非諸沙門、若婆羅門、若天、魔、梵及餘所能如法引奪。

思現觀，是指能夠決定了達諸行無常、一切行苦、諸法無我、涅槃寂靜四法印，雖然還是凡夫，但已能確定不疑，不會被任何人所動搖。

應注意的是，四法印中的兩個「行」都是指「有為法」，而不是指「行蘊」。

異生位是凡夫的意思。三惡道眾生叫做異生，凡夫隨時可能掉到三惡道，所以叫異生位。在凡夫的時候就已經能夠得到決定義，不會被其他人「如法引奪」。如法引奪是用合理的方法說服你，讓你放棄原來的看法，而不是說你不聽話就把你關起來，不給你飯吃，如果屬於這些情況，這個不叫做如法引奪。

經文說，思現觀是上品思所成慧。修行要經過聞思修證的次第，聞思修都還沒有見道，「證」這個階段才是見道。你可能會很奇怪，連「修」都還不是，就已經這麼厲害了！既然還不是「證」，為什麼又說它是現觀呢？

現量是逐步累積的過程，並不是見道的時候才突然間有了現量，而是在先前的過程當中就在累積現量。一個初果人一定是從凡夫修過來的，他什麼時候可以驗證諸行無常這一句話？講諸行無常，要先確定色蘊無常，這個本身是現量，但還不是聲聞見道。

確定色蘊無常，需要大量的觀行。色蘊是很抽象的概念，我現在拿一張紙，大家看到沒有？我當場把它撕破，這樣是不是可以證明這一張紙無常？我們做這一張紙無常的實驗，很顯然是現量，對不對？剛才你看到了嘛！有時候不小心摔破杯子，或者看到水果腐敗等等，這些情況林林總總，累積很多的現量觀察，在引發輕安之前，都是屬於聞思慧的範圍。能夠引發輕安，才是修所成慧。而思現觀只是「思所成慧為自性」，還沒有輕安。

（問：原子是無常嗎？）原子當然是無常。（有人說：如果常住，就不能夠核子融合或者是核分裂，這表示所有的物質都無常。）佛經講所有的物質都無常，無論粗細，粗的東西，就是你看得到的，比如說你自己的身體，這是粗。細的東西，就像你剛才講的原子、中子，還有更小的夸克，不管是哪種都是無常。

你知道諸行無常，一切行苦，比方說這個色身屬於色蘊，也屬於有為法，你觀察這個色身，發現它會肚子餓，有時候有病痛，冷的時候沒有衣服穿甚至會凍死。你讀經典的時候，同時跟現實做比對，驗證無誤，這都屬於現量觀察，稱之為思現觀。

（有人說：你現在聞法也是無常。）沒有錯，是無常，甚至整個現象界（三界）都是無常，因為現象都是有為法。你老是緣在這些無常的境界，就會有煩惱，因為無常一定有苦！有為法從頭到尾都是苦，怎麼會跟涅槃相應呢？涅槃應該是常、樂、我、淨才對。

自性²¹

上品思所成慧為自性，或此俱行菩提分法為自性。

思現觀就是上品思所成慧，附帶部分的菩提分法。菩提分法就是三十七道品，包括四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八正道。

「或」，應該翻譯為「有時候」，然而思現觀有不受引奪的功德，這至少有慧根和慧力，所以真觀刻意將「有時候」省略了。以下五種現觀也是如此，必然會附帶某些菩提分法，不可能完全沒有。

上品思所成慧，相當於聞思成熟，此時雖是凡夫，但有不被引奪的見地，因此真觀判為初果向。

「自性」相當於性質或特徵，以英文講就是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、七覺支和八正道。原文有「或」這個字，但真觀把這個「或」拿掉，因為不管是哪一種現觀，一定會有菩提分法。成就思現觀的人有不受引奪的功德，別人沒有辦法讓你放棄這些正見。如果有人冒充佛陀跟你講：「我以前跟你們講一切行苦，這是錯的，有些行不苦。」你會不會接受？你不會接受：「我已經觀察過了，所有的行都是苦，怎麼還有哪個行是不苦的，絕對沒有這個道理。」不受引奪，這說明你有慧根和慧力，這也是菩提分法。

五根是信根、精進根、念根、定根、慧根。五力是信力、精進力、念力、定力、慧力。思現觀既然不受引奪，一定會有慧根和慧力。要是有人跟你說：「你現在已經做了國王，應該造一座金字塔，死後繼續享受榮華

²¹ 《瑜伽師地論》卷71：「問：此諸現觀，由如是名，由如是言所安立故，當言『是彼自性』，當言『非彼自性』耶？答：世俗說故，當言『是彼自性』，第一義故，當言『非彼自性』。何以故？一切法義，法爾不可說故。」

富貴。」如果你有思現觀，一定知道他在亂講。「色陰一定是無常，根本不是我」，你知道這一點，你就不受外道知見迷惑，這說明你有慧根和慧力，並不是沒有菩提分法，因為這樣，真觀刻意將「或」省略不翻。

作業

思現觀當言能生正行所攝清淨品善法為業，能生無罪歡喜為業，能轉一切所疑為業，能趣入修功德為業，能引所餘現觀為業，能往一切善趣為業。

思現觀能生清淨善品，能生無罪歡喜，能轉一切疑惑，能趣入修功德，能引生其餘五種現觀，能夠往生一切善趣。

思現觀能夠產生什麼樣的功德？它能夠產生清淨善品，清淨善品是哪些呢？比方說像秦始皇，他動員幾十萬人替他造陵墓，已經有思現觀的人知道「一切行苦」造作有為法一定會造成痛苦，他就不會驅使那麼多人去造作無益之事。這就會有「愛民」的善品。

「無罪歡喜」，不再追求有為法，便不會造作罪業，自己就會產生歡喜心。

「能轉一切疑惑」，這是說你可以斷掉疑見。因為你已經能夠現觀，有充足的證據，所以不會再懷疑四法印。另一個層面是戒律方面的疑惑。你本來可能還在想：「我要不要為了功名利祿而去傷害別人？」我們修菩薩法必須求利，求名也常常是要的，例如發一張名片給潛在客戶，在網上宣傳自己在做什麼生意。你可能還要考公務員，那是求祿。這些事情對於一個菩薩來講，完全可以做，但如果傷害別人，這就不是菩薩該做的事情，因為我們追求這些東西，是為了能夠履行菩薩道，如果為了追求功名利祿而去傷害別人，那就違背菩薩道的本質。一個聞思成熟的人，絕對不會去幹那些壞事。你整個想清楚了，就不會老是懷疑。

然後它也能夠「趨入修功德」，例如你對「一切法真如」的義理，搞得非常清楚，那就等於是聞思大乘了義法而能夠成熟，接下來很快就會發起真如三昧，三昧就是「修功德」。修所成慧的特徵是心理上的輕安，有時候還會引發生理上的輕安，甚至有人還沒有破參就先證初禪。

「能引所餘現觀」，能夠引生後面的五種現觀，最後證得阿羅漢。

「能往一切善趣」，能夠讓你往生到任何善道去，包括天、人或者是極樂世界等佛國淨土。大家可能會覺得很奇怪：為什麼沒有念阿彌陀佛也能往生極樂世界？因為諸佛菩薩重法，得思現觀的人在佛法中的地位，勝過稱名念佛、觀像念佛和觀想念佛的人（只輸給能夠實相念佛的人），三種念佛人是他力往生，得思現觀的人則是自力往生。雖然哪裡都能去，但實際上只能去他最想去的地方。

幾種

思現觀當知有無量種，謂契經思、應誦思、記別思，乃至方廣、未曾有法論議思，苦思，集、滅、道思，真如、實際、法界思，蘊、界、處等思，聲聞乘等思、大乘思。如是等類，當知差別有無量思。

思現觀有無量種，包括對於九部經、十二分教的思現觀，對四諦的思現觀，對真如、實際、法界的思現觀，對於五蘊、十八界、十二處的思現觀，也可以是聲聞乘的、大乘的思現觀。

九部經十二分教，如契經、應頌、記別、方廣、未曾有法等等，這些是佛經的體裁分類，其中方廣是指大乘法。有很多種不一樣的佛法，所以你對它們做的聞思，也都不一樣。你多聞思一點，少聞思一點，或者你聞思的類別不一樣，你的聞思慧就會跟人家不一樣，但是都有功德。聞思真如，也可以成就思現觀，這是真觀大力推薦的。「實際」就是涅槃，「法

界」是一真法界，對這些法義去做聞思，把它搞得很清楚，都是思現觀。

注意，《地論》用了「現觀」這個詞，聞思的時候，如果你可以馬上驗證，它就是現量。現量包括現見和邏輯思惟。講述五蘊、十八界、十二處的經教，你都可以用現量比對無誤，這稱之為「如實能入」²²。講到如實能入，你可能會認為：「這個不關我的事，這是很高等的菩薩做的事情。」實際上，這個是開始學的時候就要運用的方法。比方說，人家跟你講五蘊、十二處，你就要想五蘊是哪五蘊，十二處又是哪十二處，要在現實當中把它找出來，然後去觀察它的體性，全部都要用現量去跟經教做比對。思現觀只是聞思慧，就已經是這樣，修證越高就越要現觀，不能完全依賴經教。這是依智不依識的原則。

（問：成就思現觀的人能夠決定了達四法印，為什麼還是凡夫？）他符合「盡所有性」的條件，但是不符合「如所有性」。「盡所有性」知道色受想行識都是無常、苦，都是無我，也知道涅槃寂靜，但他沒有轉依，所以真觀判為初果向。初果向是快要證得初果，但是還沒有證得初果。主要的差別，在於能不能轉依真如。

²² 《維摩詰所說經》卷3〈14囑累品〉：「當知菩薩有二相。何謂為二？一者、好於雜句文飾之事；二者、不畏深義如實能入。若好雜句文飾事者，當知是為新學菩薩；若於如是無染無著，甚深經典無有恐懼，能入其中，聞已心淨，受持讀誦，如說修行，當知是為久修道行。」

第四章 信現觀

初果有「四不壞信」的功德。「四不壞信」是信三寶和聖戒成就。信三寶，跟「信現觀」剛好對上。「戒現觀」則相當於「聖戒成就」。如果不懂三寶的真正意義，就沒辦法成就信現觀。信現觀成就不了，就不可能證初果，因為證初果的時候必須成就「四不壞信」，這是對佛、法、僧不壞的信心，再加上「聖戒成就」，換句話說，信現觀和戒現觀都必須得到成就，才可能證初果。

定義

云何名為第二現觀？謂三寶所三種淨信，由於寶義已決定故，及聞所成決定智慧。

什麼是信現觀？這是由於對於佛法僧三寶的實義已無有疑惑，及聞所成決定智慧，而生起對三寶的淨信。

「謂三寶所三種淨信」，也就是說，你會敬信佛、敬信法、敬信僧。「由於寶義已決定故，及聞所成決定智慧」，對三寶（佛、法、僧）的實義已經沒有懷疑，又能夠有聞所成的決定智慧。

「信現觀」成就的人是從人家那裡聽到三寶的功德，這大部分是正教量，但還是有一部分是現量，例如親見佛、菩薩、阿羅漢等聖賢所顯示的功德，連帶的對自己還沒有完成現觀的那些部分，都產生清淨信。這個清淨信是從比量而來的。也就是說，他對三寶有一部分是現觀，像剛才講的思現觀，他確定這些東西符合事實，他就知道佛陀，還有跟隨佛陀修行而證果的僧寶，他們所講的義理，都符合事實，他從這些地方去產生信心。

相貌

若有成就信現觀者，或是異生，或非異生，或於現法，或於現法及後法中，終不妄稱餘是大師，餘法善說，餘僧正行。

成就信現觀的人，有的是凡夫，有的不是凡夫，他們在現世中只會皈依佛、法、僧三寶，而不會皈依外道。有一部分人對三寶的淨信，甚至可以延續到未來世。（佛寶，指法身佛、報身佛或應身佛，而不是佛像。法寶，是指事實真相，而不是佛經。僧寶，是指全體證果的修行人，而不是出家人。）

「終不妄稱餘是大師」，此處的大師是佛世尊的意思。在釋迦牟尼的時代，其他的宗教也稱他們的領導人為薄伽梵（世尊）。如果在佛陀的時代成就「信現觀」，你不會搞不清楚，到耆那教或者婆羅門教等外道那裡，說他們僧團的領導人是薄伽梵，或者說他們的修行人可以出離三界。

也許有少數人先成就「信現觀」才成就「思現觀」。但通常是「思現觀」成就的人，才能夠對佛法僧認識得這麼清楚。因為「思現觀」所聞思的是法寶，這跟信現觀有部分是重疊的。「思現觀」成就的人透過法義的比對，很快就能確定其他大師和修行人無法出離世間。例如耆那教的教主薩遮尼犍子曾跟佛陀辯論，記載在《雜阿含經》。薩遮尼犍子主張五陰是我，成就思現觀的人不可能認同講「五陰是我」的人是薄伽梵，也不可能認同主張「五陰是我」的人可以出離三界。他因為「思現觀」的成就，順帶地成就「信現觀」。

「或是異生，或非異生」，成就「信現觀」的人有的是凡夫，有的已不是凡夫。這看起來好像比「思現觀」高級，其實不一定。因為成就「思現觀」的人，有的也不是凡夫。

自性

緣三寶境，上品世間、出世間清淨信為自性，或此俱行菩提分法為自性。

信現觀的特徵，是對三寶清淨的信心，這是上品清淨信，既是世間，也是出世間的信心，附帶部分的菩提分法（例如信根、信力）。

「或」字是可以省略的，因為信現觀一旦成就，一定會成就信根和信力。信根是說，信仰已經生根，會越來越強。信力就是可以抵抗他人的引誘，人家想要拉你去信別的宗教，例如耆那教或婆羅門教，你不會接受。前面已經講，信現觀成就的人，不會承認其他的宗教有佛法僧。他的功德是很堅固的，顯然有信根和信力，而不是完全沒有菩提分法。

大家可以看到有很多佛教徒，對於三寶的信心堅固成那個樣子，其它宗教的信徒再怎麼拉他，他抵死都不會去。有些人根本就沒有思惟過四法印，為什麼對佛法的信仰堅定到這個地步？我猜測，他過去世曾經親見三寶，成就「信現觀」的功德，他的心田裡面有無漏法種，不受隔陰之迷的影響。

作業

信現觀由意樂故，於三寶中能生不動勝解為業，正行清淨為業，一分能往善趣為業。

信現觀成就的人樂於親近三寶，對三寶產生不動搖的勝解，能夠因此發起清淨正行，能夠往生某些善道。

「由意樂故」，他去親近三寶的時候，是感到愉快的，不是被人家強迫的，也不是因為人家拿東西引誘他，比如說給你多少錢，去皈依三寶，

如果是屬於這種情況，就不叫「信現觀」。

「於三寶中能生不動勝解為業」，這個就非常不容易。「不動勝解」，他知道什麼叫做佛法僧，他對佛法僧的理解是準確的，才叫做「不動勝解」，這個勝解是別人沒有辦法去動搖他的。如果他認為「僧寶」是指出家人，這就不是「不動勝解」，他只要碰到破戒或邪見的出家人，這個理解就會產生動搖。

「正行清淨為業」，這樣就會正行清淨，至少一定會皈依佛法僧三寶，並且儘可能隨順正法而行。

這樣會產生什麼結果呢？「一分能往善趣為業」，真觀懷疑，這很可能是「能往一分善趣為業」的誤植，這樣才能跟思現觀的「能往一切善趣為業」做比較。例如信仰西方三聖的人往生極樂世界，而不是十方佛國隨願往生。成就信現觀的人，對於三寶有準確的認識，以這樣的功德，往生善道是理所當然的，但只限於他所信仰的三寶所在的國土。

幾種

信現觀亦無量種，謂正憶念過去無量三藐三佛陀及彼法彼僧，如於過去，未來、現在亦爾。又正憶念此世界中及餘十方無量世界所有如來及彼法、彼僧，隨正憶念有爾所量，亦有爾所信現觀體品數差別。

過去、現在、未來有無量的佛、法、僧三寶，由此發起的信現觀也就有無量種。

因為過去、現在、未來的佛法僧無量無邊，對象不一樣，當然信現觀也就不一樣。有的人信的是阿彌陀佛，就會念佛求生極樂世界。要是信仰華嚴三聖，就會發願留在娑婆世界。

差別

問：諸思現觀亦信現觀耶？諸信現觀亦思現觀耶？答：應作四句，或有思現觀非信現觀，謂除緣寶決定思，諸餘緣決定思。或有信現觀非思現觀，謂緣寶聞修所成信。或有思現觀亦信現觀，謂緣寶決定思。

有的思現觀不是信現觀，除非是緣著三寶而生的決定思。有的信現觀不是思現觀，除非是聞修三寶而成就的信。有的思現觀是信現觀，那是緣著三寶而生的決定思。

這裡提到「思現觀」和「信現觀」的關係。思現觀是否必然就是信現觀？信現觀是否必然就是思現觀？這不一定。第一種情形是只有思現觀。第二種情形是只有信現觀。第三種情形是既有思現觀，又有信現觀。第四種情形是既沒有思現觀，也沒有信現觀。《瑜伽師地論》說應作四句，就是剛才講的四種情形。但如果兩個都沒有，就不用去考慮二者是什麼關係，所以《瑜伽師地論》只講了三個。

真觀認為最正常的情況，是思現觀成就之後，隨後成就信現觀。你因為聞思諸諦（四法印：諸行無常、一切行苦、諸法無我、涅槃寂靜），知道這些東西是佛所說的法，你能夠確認它們的正確性，就會對佛產生很清淨的信心。你還知道，其他的修行人如果隨順著諸諦（四法印）而去修行，就是真正的僧寶，所以你對佛法僧三寶都會產生清淨的信仰。

第五章 戒現觀

定義

云何名為第三現觀？謂聖所愛戒，於惡趣業已得決定不作律儀故。

什麼是戒現觀？它成就聖所愛戒，從此不會再造作下墮三惡道的惡業。

「惡業趣」就是會墮落三惡道的業行。「已得決定不作律儀」就是你不造作會導致下墮三惡道的惡業。這個就很厲害了，一般是說證初果能夠不落三惡道，現在這個還不到初果，只要戒現觀能夠成就，就不會下墮三惡道了。

相貌

若有成就戒現觀者，終不復能，乃至故心斷傍生命，不與而取，習欲邪行，知而妄語，飲米等酒，諸放逸處。

成就戒現觀的人不會再故意殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒。

傍生，就是畜生，這是指比較大型的動物，比方說狗、貓、鳥，殺人當然更不會。蚊子、螞蟻、蟑螂、跳蚤這些的，佛教稱之為濕生，在戒律裡面，殺害蟲子，跟殺高等動物，罪過是不一樣的。如果是殺人或天人，就把五戒的殺戒毀破掉，但是殺蟲子，除非是累積到很龐大的量，還是可悔罪，屬於犯戒，不叫破戒。

「不與取」就是偷盜。「欲邪行」就是戒律所不允許的性行為，例如

強姦或跟出家人有性關係。「知而妄語」就是撒謊。「飲酒」就是喝酒。這裡是以五戒為例而解說，但比五戒嚴格，例如五戒是戒殺人和殺天人而不包括畜生，戒大妄語而不包括其它的撒謊，戒五錢以上而不包括四錢以下²³的不與取，戒酗酒而不戒喝小酒。

這裡是用五戒來舉例，下面會講，戒現觀的種類非常多，「不落三惡道的功德」才是最重要的。比方說，殺人是不是表示一個人沒有戒現觀？不一定。因為《異部宗輪論》說：「諸預流者造一切惡，唯除無間。」意思是說，初果人什麼壞事都做，只有五逆重罪（殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出佛身血）不會做，其它是有可能做的。

初果的聖所愛戒是什麼？他不會去造作五逆重罪，他大部分的時候清淨，但衝動的時候甚至會破五戒。然而他如果犯重罪，一定會馬上懺悔，所以不會下三惡道。再者，初果絕對不會謗法、附會外道邪說，也不會用「五陰是我」的邪見為自己的貪嗔辯護，這也是他的聖所愛戒。

自性

聖所愛身語業為自性，或此俱行菩提分法為自性。

戒現觀的特徵是讓聖人讚許的身業和語業，附帶部分的菩提分法（例如四正斷）。

戒現觀的重點在於煩惱的減輕，也就是說成就戒現觀以後，是趨向於減少煩惱而不是增加煩惱。不會造作下三惡道的惡行，這也要補充說明，因為殺人不一定會下三惡道，如果是為了防止別人做壞事，你故意殺人，這個連犯戒都不是。比方說，面對外國的侵略，你去參加抗戰，在戰場裡

²³ 在本書中「以上」「以下」皆包括本數，例如「五錢以上」表示包括五錢，「四錢以下」表示包括四錢。

面殺敵，這種情況的殺人不犯戒。所以，我們沒有辦法用各別的行為去判斷一個人會不會下三惡道。判斷的標準在哪裡？煩惱²⁴。如果煩惱一直增長，就算犯的不是重罪，累積起來還是會下三惡道。

有的人一天到晚在罵人，還給自己找藉口：「我是刀子嘴豆腐心。」你相信這種話嗎？我不相信。如果他真的豆腐心，講話一定是調柔的。刀子嘴，就是不斷地用言語去傷害別人，這種人不可能有豆腐心。他不願承認自己是一個惡劣的人，因此用「刀子嘴豆腐心」來自欺欺人。他不斷去傷害別人，雖然每次都不是很嚴重，但累積起來會讓別人想去死。

並不是說，你做一件很壞的事，就永遠翻不了身。一個人臨終的時候，第八識評判他一生的善惡，特別是後期的狀態，決定送他去什麼地方。如果你的煩惱是一直減少，就算你曾經做過重大的壞事，但以一生來講，你一直在減輕煩惱，就不可能下三惡道。反過來，你一直在增加煩惱，就會下三惡道。

網絡上有所謂的「鍵盤俠」，他們躲在屏幕後面，不用自己的真實姓名，碰到事情，就站在道德上的制高點，發揮各種想象力，胡亂批評別人。有的人受到言論的霸凌，無法解脫，以至於自殺。言語造業永遠是最多的，殺、盜、淫都沒有辦法經常做，惡口、綺語、妄語、兩舌才是一生當中造作最多的惡業，累積起來也是最可怕的。如果你想修行，一定要管好自己的嘴巴，養成好習慣，要體貼別人，不講過頭話，不要用言語來洩憤。

為什麼有的人能夠成就戒現觀？因為他知道，每一次做壞事，都會傷害別人，增加自己的煩惱，傷害別人是用比量推知的，但煩惱的增加，則是自己可以現量觀察的。比方說，我罵了一個人，罵完以後，自己心裡也

²⁴ 邪見也是煩惱，而且是很重的煩惱。十惡業中，其餘的九種惡業都無法造作不停，只有痴（包括邪見）在睡夢中可以繼續作用。邪見讓人無慚無愧，是一切惡業的源頭。

不舒服。如果你常常做這種觀察，你就能夠成就戒現觀。成就戒現觀的人，並不是所有的戒律全部都守得很嚴格，而是在整體上，人家會覺得他是一個有規矩的人，他罵人的次數一定會比較少，平常講話大部分是很柔軟的言語，基本上是一個比較清淨的人，人格一直不斷地提升，身口意行不斷趨向於清淨。如果有這種特徵，就可以知道，這個人已成就戒現觀。

真觀最受用的一句話是「心佛眾生三無差別」，這已變成我的無間作意，並不需要刻意去想。餐廳服務員、社區管理員、清潔人員等社會底層人物，特別容易挨罵，因為人家常常覺得「有錢是大爺」，到比較高檔的餐廳，人家要跟你收服務費的，如果他對你服務不周到，有的人就會當場開罵。

你也可以檢查自己的行為傾向，如果是持續減輕煩惱，就不會下三惡道，反過來說，不斷增加煩惱，就會下三惡道。要是有一個不寧靜的法相生起，它沒有很快地消滅掉，反而像滾雪球一樣，越來越多，這就是煩惱。煩惱不斷增長，就跟戒現觀背道而弛。煩惱持續減少，就是戒現觀成就的現象。

「聖所愛身語業為自性」，我覺得這個定義比較好，為什麼呢？你的身業語業，不是只有在重大的戒律那裡看出來的，平常講話、舉手投足，也可以看出他的心行。有些人坐的時候不肯好好坐，他要翹二郎腿，表現大人物那種不拘小節的樣子。這是一種慢心的顯示，他心裡有煩惱，顯示在身業和語業上面，聖賢看到了，就不會喜歡他這個樣子。

（問：這裡只講身業跟語業，包含意業嗎？）不包含意業，因為在初果之前的戒律，規範的是口業和身業。就算我心裡面想了一大堆齷齪的事情，但是我既不做也不說，人家還是一樣說我是好人。一個在家居士只要守五戒，五戒裡面並不包括貪嗔痴，所以戒現觀也不要求意業的清淨。

法律有一條諺語，叫「明示其一，排除其他」。如果我殺了你的狗，你說：「法律有規定，殺人者死，所以你殺狗也要處死！」對不對？不

對，因為法律只講殺人，「明示其一」就有「排除其他」的意思。這個地方也是一樣，它講身業、語業，而沒有提到意業，就是有意的排除。也就是說，意業有一些不清淨是無關緊要的，不會害你下三惡道。如果意業非常不清淨，一定會表現在身業跟語業。表現在身業跟語業上的那種惡，一定伴隨著意業的煩惱，而且還是比較粗重的，我們就用這樣來判斷。

另一句法律諺語叫做「舉輕以明重」，要是規定「殺狗者死」，就表示殺人犯也必須處死，因為殺人比殺狗嚴重多了。這個原則在這裡並不適用，因為通常的情形是，沒有表現在身業、語業的煩惱是比較輕的。

「或此俱行菩提分法」意思是說，有時候也附帶一些菩提分法。菩提分法就是三十七道品。但是我把「或」字拿掉了，因為戒現觀一定會有四正斷，至少會有一部分。四正斷是什麼呢？還沒有生起的善法，讓它生起。已經生起的善法，讓它繼續增長。已經出生的惡法讓他消滅。還沒有出生的惡法讓他不要生起。這叫四正斷。一個有戒現觀的人，既然能夠成就戒律讓自己不下三惡道，他會不會有剛才講的那四正斷？或多或少總會有一些，對不對？比方說，我不曾殺人，我也制止自己，讓自己以後也不殺人，這樣四正斷中至少有兩個。總之，成就戒現觀的人或多或少總會有四正斷，不可能沒有菩提分法。

六現觀中比較初級的三種現觀，思現觀、信現觀跟戒現觀，都有菩提分法。更別說後面三種現觀，當然更有菩提分法。所以這個「或」字是不需要的，不管是成就哪一種現觀，一定會有菩提分法。

作業

戒現觀解脫惡趣眾苦為業。

戒現觀能讓人解脫三惡道的痛苦。

惡趣就是三惡道。戒現觀能夠讓你不落入三惡道。剛才我講過，會不

會下三惡道，在於煩惱的增加或者減少。如果你一直趨向於清淨，很顯然你就有戒現觀，不會下三惡道。如果是煩惱一直加重，或者說已經有重大的煩惱，假如說你曾經殺人，然後你一生當中也沒有做什麼好事，大部分時候都是在不善不惡的狀態之下，這就不敢保證你不會下三惡道了。

總的來說，並不是用幾件壞事、好事去判斷，也不是說一旦做了很重大的壞事，就一定會下三惡道。《瑜伽師地論》有「增進業」跟「不增進業」，增進業就是會增進煩惱的業，不增進業就是不會增長煩惱的業。成就戒現觀的人經常處在不增進業的狀態，所以能夠不落三惡道。

幾種

戒現觀亦無量種，謂隨遠離十種不善性罪業道差別多種，又隨相續亦有多種，謂預流身乃至阿羅漢身，獨覺、菩薩、如來身等無量差別。

戒現觀有無量種，以遠離十惡業的差別來說便有很多種，在什麼人身上有戒現觀也有無量的差別。

從這段文字看，不毀犯五戒只是戒現觀的其中一種相貌，重點在於不落三惡道。能夠離開十不善業，是一種狀況。有的人離開五戒，有的人甚至只是離開五逆而已。

這邊講，預流也有戒現觀。預流果就是初果，意思是預入聖流，初果不算聖人，但是將來一定會變成聖人。我喜歡說：「初果是轉凡成聖的起點。」初果的戒功德是什麼？他絕對不會以凡夫我見為自己的煩惱辯護。看起來好像沒什麼，但這樣遲早會斷盡煩惱。凡夫的煩惱是怎麼增長的？以前有一個運動員，因為人家侮辱他，他把對方揍了一頓。後來另外一個運動員替他講話：「在這種情況下，他不動手就不是男子漢。」他這樣講，表示他所謂的男子漢有一定的行為模式：「人家侮辱我，就要把他痛

揍一頓。」如果一直拿這個當理由，他打人的習慣就永遠改不過來，沒辦法成為聖賢。所以，這句話恰恰就是凡夫我見。很多人的壞習慣沒有辦法改正過來，因為他覺得這個是理所當然的，是絕對不能改動的。

還有人講：「人家罵你爸沒有關係，只要人家罵你媽，你非得跟他拼命不可。」我在電視上看到一個人這樣講，我也親眼看一個人罵別人的娘，被罵的人馬上把他摔在地上，還踹了兩腳。他被那句話給繫縛住了，所以一定要打人，那句話就是凡夫我見。

阿那含（三果人）呢？阿那含不可能去邪淫，因為他已經斷掉貪嗔了。阿羅漢成就的戒功德更多。獨覺、菩薩、如來所成就的戒現觀，統統都不一樣。《菩薩善戒經》說：「菩薩若不求於有者，名大破戒，名不淨戒。聲聞求有是名破戒，名不淨戒。」菩薩該做的事情，跟聲聞是不一樣的，一個聲聞人去追求有為法，就會破戒。比方說，一個出家人去追女朋友會破戒，他如果不追女朋友，也不追求其他的有為法，沒多久就可以證阿羅漢果。這是聲聞的修行方法。有，是十二緣起的倒數第三支。不求有，就沒有未來世的生，可以入無餘涅槃。聲聞人這麼修，這是他的戒律。但菩薩不求有，就變成破戒，為什麼呢？菩薩必須不斷地再來人間，如果不去追求有為法，怎麼再來人間呢？

這個「有」是什麼呢？欲界有、色界有和無色界有。《快來做一個菩薩吧》第四章〈菩薩戒與聲聞戒的差異〉，麻煩你多讀幾遍，這件事情很重要，但我不能講得太仔細，不然聲聞種性的人受不了，就會毀謗真觀。真的，菩薩道跟聲聞道，在某些地方是背道而馳的，像求有跟不求有，這個就差別很大。如果我舉例太詳細，肯定會挨罵。

第六章 現觀智諦現觀

定義

云何名為第四現觀？謂於加行道中先集資糧極圓滿故，又善方便磨瑩心故，從世間順決擇分邊際善根²⁵無間，有初內遣有情假法緣心生，能除軟品見道所斷煩惱麤重。從此無間，第二內遣諸法假法緣心生，能除中品見道所斷煩惱麤重。從此無間，第三遍遣一切有情、諸法假法緣心生，能除一切見道所斷煩惱麤重。

什麼是現觀智諦現觀？這要先修集資糧圓滿，善於調伏自心，修習四善根（暖、頂、忍、世第一法）無有間斷，初步能夠向內遣除「有情為真實有」的錯誤見解，這樣就能斷除軟品（易斷的）見所斷煩惱。接著，又能向內遣除「諸法為真實有」的錯誤見解，這樣就能斷除中品的見所斷煩惱。接著，又能遣除「一切有情、諸法為真實有」的錯誤見解，這樣就能斷除剩餘的見所斷煩惱。

假法緣心生，意思是說，沒有實體，只是假法，緣心而生。

²⁵ 《瑜伽師地論》卷29：「順決擇分四種善根，何等為四？一、暖，二、頂，三、順諦忍，四、世第一法。譬如有人欲以其火作火所作，為求火故，下安乾木，上施鑽燧，精勤策勵勇猛鑽求，彼於如是精勤策勵勇猛鑽時，於下木上最初生暖。次暖增長，熱氣上衝。次倍增盛，其煙遂發。次無焰火，欸然流出。火出無間，發生猛焰。猛焰生已，便能造作火之所作。如鑽火人精勤策勵，勇猛鑽求，五根五力漸修漸習，漸多修習，當知亦爾。如下木上初所生暖，其暖善根當知亦爾，燒諸煩惱，無漏法火生前相故。如暖增長熱氣上衝，其頂善根當知亦爾。如次煙發，其順諦忍當知亦爾。如無焰火欸然流出，世第一法當知亦爾。如火無間發生猛焰，世第一法所攝五根五力無間所生出世無漏聖法，當知亦爾。」

見所斷煩惱，就是我見、疑見、戒禁取見。²⁶

按，暖、頂、忍、世第一法稱為四善根或四加行，這是很微細的分類，即使不知道有這四種加行，並不妨礙證初果，例如《雜阿含經》一次法談便證初果的記載，基本上都沒提到四加行。將現觀智諦現觀分為三個階段也是如此，如果只是要證初果，不用分得這麼細。

有些東西我沒有解釋，有的東西我又加上幾個字。我儘量以法義作為首要，文字上可能不完全貼切。因為白話解釋跟梵文翻譯成漢文，任務是不一樣的。你看古漢語經文時，沒辦法把梵文拿來對照，因為梵文和古漢語差異太大，沒有專門去學不可能看懂。但古漢語畢竟是漢字，每個字都看得懂，我翻譯出來以後，你可以跟上面的原文去做對照。因為這個關係，白話文的文字有點增減，不那麼要緊。

我知道有很多人，一看到經文就直接跳過去，只看白話文。但我希望你能夠把經教的原文跟白話解釋對照著看，這樣最多幾年，你就會看懂原文。有的人講解佛經完全不按規矩來，你要是沒有對照原文，不知道他在亂講。原文跟白話文的對照，還是非常重要的。

現觀智諦現觀是第四現觀，這個就是見道。「定義」是我加的標題。「於加行道中先集資糧極圓滿」，什麼叫加行道呢？這主要是指思現觀、信現觀還有戒現觀。在思現觀的時候，要做六見處的觀察。信現觀要觀察三寶的真實義。戒現觀要觀察戒律的真實義，也就是說，你要明確地知道，為什麼不能做壞事。

每一個人學佛的歷程，相差很大。對出離世間來說，我認為前面三個現觀不是那麼重要。因為凡夫跟聖賢，就差在現觀智諦現觀。這個東西的重要性，我再怎麼強調，都不會太過分。不然，你可能學了好幾年，以為自己證初果，實際上卻只是初果向。《瑜伽師地論》說，證初果要滿足

²⁶ 請參考《實證佛教修行方法》第四章第八節〈斷除三縛結〉。

「盡所有性」和「如所有性」兩個條件。盡所有性要觀察諸法皆無常、苦、空、非我，如所有性要觀察諸法皆不異於我。

現觀智諦現觀又把這些東西講得更清楚，請大家要注意聽。正覺同修會主張「證未到地定是初果的必要條件」，這是錯誤的，現觀智諦現觀就是在講證初果，裡面根本沒有講未到地定。當然，先證未到地定，再斷三縛結（見道），理論上是可行的。但是，已經證未到地定的人再去斷三縛結，應該是二果，而不單只是初果。甚至可以先證初禪再見道，這樣至少是三果，而不是初果或二果。現觀智諦現觀整個都在講初果，但完全沒有提到未到地定，說明它不是初果的要件，這是很有力的證據。

看了《瑜伽師地論》，我可以很負責任地跟大家講，《實證佛教導論》和《實證佛教修行方法》對於初果的定義是對的，並沒有錯誤，大家可以放心地學。

我剛才講，加行道就是前面三種現觀，思現觀、信現觀和戒現觀。前面三個條件不滿足，沒有辦法進到見道位。而且大家注意一下，這個地方並沒有特別說是聲聞見道，這表示菩薩見道也要符合這個條件。

它說要「善方便磨瑩心」，這是理所當然的，你要善用技巧去把心打磨得明亮一點。具體的方法是接下來才要講的。

「從世間順決擇分邊際善根」，這是世間法的四善根：暖、頂、忍、世第一法。蕭平實老師講，暖和頂屬於「所取空」的觀行，忍和世第一法屬於「能取空」的觀行。觀察「所取」（境界）不是真實有，找到初步的證據（比量）稱之為暖，證實「所取」非真實有稱為頂。觀察「能取」（六根六識）不是真實有，找到初步的證據（比量）稱之為忍，證實「能取」不是真實有稱之為世第一法。你沒有間斷地（無間）修習四善根，就能逐步修到世第一法。

修到世第一法，快要證初果，這裡又把它分成三個階段。說實在的，弄得這麼麻煩，還不如以《阿含經》為準，那要簡單多了，要證果的人不

要來這裡看，不然你會懷疑：「我是不是每一項都符合了？」

現觀智諦現觀有無量種。既然有無量種，為什麼必須經過這些程序？這應該是有彈性的，把一些要點抓出來，你滿足這幾個條件，就不用去管暖、頂、忍、世第一法，還有下面的三個程序。它這樣列有一些道理，但是你證果的時候，可能一下子就滿足好幾個條件，特別是過去世已經證果的人，此世可能幾句話就證初果。

分得這麼細，對某些人是不適用的。大家不要說「因為哪個細節沒有符合，所以不是初果」。你看《阿含經》都是講幾個重點，就證初果。那才是證果的真實紀錄。《瑜伽師地論》是在講修證理論，這是給久學菩薩看的。現在講這個，對大家證初果是沒有必要的，但它是因明學重要的內容，所以不得不講。

除了四善根之外，還有三個階段。第一階段先往內除遣「有情為真實有」的錯誤見解。明白有情不是真實有，這屬於人無我的見地。第二階段是往內除遣「諸法為真實有」。明白有情以外的諸法不是真實有，這屬於法無我的見地。

這個地方已經分出順序來了。第一先弄清楚有情（人）只是假名，「人」是由五陰和生死輪迴當中不變易的主體構成的，但一般人只看到五陰。他在五陰當中找「人」，一定是找不到的。向內遣除，因為你最能夠觀察的就是你自己，比方說你可以摸摸自己，確定這個是色陰，對不對？別人的東西我不一定看得到，但我自己的色身，我知道它一直在變化，將來一定會壞掉。

「諸法為真實有」講的是意根。按照聲聞法的歸類，五蘊應該已經把有為法都包括在內，唯獨少了意根。這個時候向內又發現自己的意根是假的，並沒有主體，這樣就會斷掉中品的見所斷煩惱。²⁷

²⁷ 本書完稿之後，有幸拜讀蕭平實老師《成唯識論釋·第一輯》，發現本章有關

第一階段跟第二階段都是向內觀察，這是可以現前觀察到的。

第三階段遣除「一切有情與諸法為真實法」的錯誤見解，這樣就能斷除剩餘的見所斷煩惱。剛才都是向內遣除，到第三階段卻沒有「向內遣除」這幾個字，這表示外面的法也包括進來。內法是可以現見的，也就是說，我心裡怎麼想，我自己當然清清楚楚，自己的受、想、行、識全部都是內法；自己的色陰，就是你看得到、摸得到這些，也把它當成是內法，在這個皮囊底下的色陰，從小到大，你一直看著自己在變化。這些東西都是可以現見的法。但是外面的法，很多是你無法現見的，這時候就要運用邏輯歸納法，才能發現外法的性質。從很多同類的事物歸納出來的知識，佛經稱之為類智。

又此現觀即是見道，亦名雙運道，此中雖有毘鉢舍那品三心及奢摩他品三心，然由雙運合立三心，以於一剎那中止觀俱可得故。當知此諸心唯緣非安立諦境。

現觀智諦現觀就是見道，它是止觀雙運，包括毘鉢舍那（觀）的擇法、精進、喜三心和奢摩他（止）的安、三摩地、捨三心。要知道，這六心都是緣於「非安立諦境」（真如）。

《瑜伽師地論》卷72：「諦有二種：一、安立諦，二、非安立諦。安立諦者，謂四聖諦。非安立諦者，謂真如。」

按，見道，必須在所觀境持續一段時間，才能發現核心真相而確定不疑。前者為「定」心所，也稱之為「止」；後者為慧心所，是「觀」的果。兩者同時存在，稱為止觀雙運。不過，要注意「於一剎

「人」「法」的定義，與《成唯識論》不同。它以見分施設為「我」（相當於此處的「人」），相分施設為「法」。本書則以自身「五蘊」施設為「人」，其餘諸法施設為「法」。個人比較喜歡《成唯識論》的定義，但「人」「法」畢竟虛妄，如何分類並不會影響三乘見道，因此仍保留原樣。

那中止觀俱可得」，這表示見道所成就的止觀雙運時間並不長，正因為這樣，還沒有形成定力，經常失念，無法有效地控制貪嗔。

「又此現觀即是見道」，它並沒有說是哪一種道，既然這樣，它應該是最低標準，至少是聲聞見道，緣覺見道和菩薩見道也要符合這裡的描述。

這邊講，見道一定是止觀雙運，雙運當中又有六種心。我真擔心，還沒有證初果的人看到這東西，又嚇到腿軟，認為自己不可能證得。但是課文已經出現，我不得不講。如果你還沒有證初果，可以先不要理這六心。

六心就是毘鉢舍那品三心和奢摩他品三心。毘鉢舍那就是在世俗諦裡面觀察，要「如實知見」，現象是怎麼一回事，你就那樣去認識它。簡單地說，就是發現真相，而不要看錯。比方說有一個事件出來，你從這個角度去看，以為它是怎麼樣，從另外一個角度看，又以為它怎麼樣。真相應該是「上帝的視角」，不是從哪個特定的角度去看，而是方方面面都看，知道事實的整體。

網絡上流傳一張照片，兩個軍人拿著水壺餵衰弱的友軍喝水。但剪掉拿水壺的人，看起來便像是在抓捕敵軍。取景的角度如果不對，判斷就是錯誤的。世間法當中的愚人，只站在自己的角度去看問題。像打官司的時候，不管三七二十一，所有的證據，全部朝向有利於自己的方向去解釋。這個叫做欲取。也就是說，這是對我有利的，我必須得這麼主張，所以我認定事件就是這個樣子，到最後連他自己也相信自己才是對的。

辯論比賽大部分是公共議題，本來應該是兩邊各有道理，但如果一個人是正方，比賽完之後，他通常會覺得正方才是對的；如果一個人是反方，他通常會覺得反方才是對的。這種現象俗稱「屁股決定腦袋」。屁股，是指立場。腦袋，是指思惟。能夠抗拒立場而獨立思惟的人並不多，他們是世間智者。

欲取，這個東西很普遍，但我不能舉太多例子，不然會被群毆，我必

須照顧大多數人的感受。發現真相的過程沒有辦法代勞，我直接把結論告訴你，你不會接受，除非你已經快要發現，我稍微跟你點一下，這是可以的。

毘鉢舍那就是觀行，這分成三個階段，第一個階段叫做「擇法」，去判斷哪個法是對的。第二個階段叫做「精進」，也就是精進於擇法。越觀越多，發現自己累積許多現量而歡喜，就是第三個階段的「喜」。

我當初看《金剛經》「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」。我先思惟：「一切有為法」的範圍到什麼地步？一切有為法包括色、受、想、行、識，色身是有為法，受是有為法。剛開始觀是「擇法」，一直觀下來，就是「精進」。觀到最後很高興，就是「喜」。原來一切有為法全部都包括在內！

明心是不是有為法？見性是不是有為法？當然你可以講，「三界唯心」不是有為法。但是，有人沒有明心，有人沒有開悟，所以開悟、明心很顯然是有為法。那見性呢？佛性遍一切處，是無為法。但是，有的人見性，有的人沒有見性，所以見性是有為法。接下來我再繼續看，過牢關是有為法還是無為法？很顯然也是有為法，因為有過關跟不過關的差別，既然這樣，就是有為法。成佛是有為法還是無為法？你可以講，法身佛是無為法。但對一般人來講，有些人是佛，有些人不是佛，所以成佛也是有為法。那佛的功德，包括四無所畏、十力、十八不共法、三十二相、八十種隨形好呢？你有三十二相嗎？你有十力、四無所畏嗎？大家都沒有，只有佛才有。既然這樣，它們顯然也是有為法。既然是有為法，是不是夢幻泡影？

大家注意一下，從最前面開始講的，明心、見性、過牢關、成佛，然後四無所畏、十力、十八不共法、三十二相、八十種隨形好。「誒，這全部都是為法！」既然這樣，就全部是夢幻泡影。你就不會去追求。剛才我們先「擇法」，然後「精進」地觀察，到最後發現一切有為法，包括佛

地所有的功德，全都是夢幻泡影。這就會產生「喜」。很多人一直很在意：「我怎麼一直都沒有開悟啊？」結果，這些東西竟然都是有為法，如夢幻泡影！你去追求，追求得到嗎？你以為自己追求到了，保證是錯覺。如夢幻泡影，就是無所得。有為法就是假法。

世間人追求名利、權勢、眷屬等等，這些都是有為法。修行人追求明心、見性、過牢關，成就初地，乃至究竟成佛，這也是為法。連究竟佛的功德都是有為法。你還追求個什麼？如果你能夠這樣觀行，你會突然間狂心歇息。就像《楞嚴經》講的：「歇即菩提。」當你到這個地步的時候，你肯定歡喜，這個就是「喜」。毘鉢舍那是可以讓你發起歡喜心的。

「一切有為法如夢幻泡影」的觀行，我曾經修了好幾年。那個時候碰到不愉快的事，只要觀察這個法義，煩惱立刻煙消雲散，因為我知道煩惱也是有為法，如夢幻泡影。

奢摩他就是「定」，又譯為「三摩地」。它是心所有法，只要專注在某個境界一段時間，都可以稱為定，並不要求達到心理上的輕安（欲界定）。心專注於某個境界一段時間，才能擇法、斷疑，而發起智慧。發起智慧以後，便可以依智慧境，修習佛教特有的定。

剛才講過，見道的奢摩他緣的是真如，所以我直接用真如三昧來說明。剛開始修真如三昧，要把心安住在真如這個義理上，這就是「安」。發起真如三昧是第二個階段。為什麼真如三昧只是第二個階段？因為真如三昧也是有為法，不應該對它產生愛味和執著。雖然這麼說，住一段時間，確定自己不會再退失，仍然是必要的，在這個階段你會經常檢查自己是否住於三昧之中。確定自己不再退失之後，又知道真如遍一切處，明白「得念失念，無非解脫」，就不再在意自己是否住於三昧。這個時候，雖然不用再加行用功，仍然可以隨時保持在真如三昧之中，這就是第三階段的「捨」。所謂的「捨」，是不再刻意修定，而不是退失三昧。

（問：「得念失念，無非解脫」，是什麼意思？）得念，就是你還記

得真如的法義。失念，就是忘失真如的法義。得念和失念，是不是有為法？如果是有為法，就是夢幻泡影，一樣是真如。真如是不可逃離的。當你成就真如三昧之後，你就不會一直想要保持在真如三昧當中。跟沒有成就真如三昧的人比起來，你覺得是不是比較偉大？沒有成就真如三昧的人是不是比較卑微？成就真如三昧的人不會做這種想法。他甚至會想：「我為什麼一天到晚要保持在真如三昧裡面？沒有必要。」有時候就會到煩惱裡面去打滾。《維摩詰經》說：「若菩薩行於非道，是為通達佛道。」大慧宗杲禪師說：「從現量中得者氣力粗，從比量中得者氣力弱。氣力粗者能入佛，又能入魔。氣力弱者入得佛境界，往往於魔境界打退鼓。」這個道理是一樣的。只有能夠入佛又能夠入魔的菩薩，才是「住不可思議解脫菩薩」，他們能夠以方便力，運用魔境來教化眾生。

但這個也是有次第的，還沒有成就三摩地的人，不要現在就把它捨了。必須安住在真如的法義當中，才能夠發起真如三昧。已經隨時安住在真如三昧的人，才有資格把它捨掉。所謂的「捨」，是不刻意修，也能繼續保持在三昧之中。

（問：這個安住的是意識心嗎？）沒有錯，正是意識心。真如是一種義理，而且是很深細的義理，這不是末那識能緣的，末那識能夠緣的法塵是五塵的重大變化。意識心才能夠緣在這麼細膩的法義上而安住，所以三昧都是意識心境界，而不是其他的識。前五識不可能緣於真如三昧而安住，因為前五識沒有辦法理解「一切法真如」的道理。失去意識的時候，例如昏迷、睡眠，你就沒辦法再繼續安住在真如三昧裡面。但如果你清醒時一直住在真如三昧的狀態當中，夢境起來的時候你會立刻串習，在夢境當中各種恐怖的事件出現的時候，你可以立刻住在真如三昧當中，降伏煩惱。

（有人說：出於習性，不攀緣會很不習慣。）隨順習性去攀緣，不會怎樣。你要知道，能攀緣跟所攀緣也都是真如，這樣不就解決了嗎？一切

法真如很容易修，為什麼？不用擔心有誰能夠逃離真如，沒有這回事。你還有什麼理由說你不能修？

「一剎那中」對於某些人來講真的只有一瞬間而已，在那一瞬間他有止也有觀，乃至止觀六心全部都成就，但是沒多久就忘失了，離開止觀雙運的境界。就是因為這樣，初果人在衝動之下，還是可能做壞事。這個有止有觀的時間並沒有多長，他很快又去攀緣有為法，這才是他最習慣的事。直到煩惱增長，讓他受不了，他才會再度緣於真如。初果人緣於真如的時間很短，雖然如此，仍然說他能夠轉依真如，因為他會越來越熟練，最終便能隨時安住於真如，而凡夫卻完全不能緣於真如，這是二者之間的差異。

你要知道，這六個心，都是緣於「非安立諦境」。「非安立諦境」就是真如。「安立諦境」則是四聖諦。這在《瑜伽師地論》有明確的定義。這個部分特別重要，能夠緣於真如而止觀雙運，才是初果。大乘見道，緣的是「一切法真如」的義理。聲聞見道則是集中在「五陰不異於我」的義理，稱為「生空真如」（五陰所顯的真如）。

（問：初果是否不用轉依真如？）剛才講「當知此諸心唯緣非安立諦境」，「非安立諦境」就是真如，所以你告訴我：初果要不要轉依真如？正覺同修會所認定的初果標準有重大的錯誤，他們把未到地定加進來，卻不強調初果必能轉依真如。我跟大家講，重要的是緣於真如而安住，而不是未到地定。證得什麼禪定都沒有用，只要不能緣於真如而安住，你就是一個凡夫。見道位的止觀雙運總共有六個心，都要緣於非安立諦境。這樣你還能夠說初果人可以不緣於真如嗎？

我以前講「見道不需要定」，那是說見道不需要禪定，而不是說見道的人沒有定心所。《大般涅槃經》說，定有三種，上定、中定、下定。上定即是眼見佛性所需的首楞嚴三昧（又稱為真如三昧），中定即是四禪八

定，下定即是定心所，「一切眾生悉具下定」。²⁸《成唯識論》說：「云何為定？於所觀境令心專注不散為性，智依為業。謂觀得失俱非境中，由定令心專注不散，依斯便有決擇智生。」因此可知「因定發慧」的「定」是指定心所²⁹，而一切眾生皆有定心所，當然也包括初果人。初果人有定心所，而沒有未到地定，更沒有初禪。見道者有未到地定至少是二果，有初禪至少是三果，不會只有初果。

（問：緣於真如而安住是《金剛經》的「無住」嗎？）可以這麼講。比方說我們已經知道「一切法真如」，你的心會不會住於極樂世界？如果你的心住於極樂世界，那你就會去追求極樂世界的境界，對不對？但是，極樂世界是有為法，所以我不想去追求極樂世界，所有的東西都是生住異滅，那我還住個什麼？所以我就是無住，也可以說是住於無為法。但是無為法不在哪裡，當我不去攀緣有為法的時候就是（住於）無為法的境界，所以這個就是無住的境界。

又前二心法智相應，第三心類智相應。

現觀智諦現觀的前兩個階段與法智相應，第三階段與類智相應。

《顯揚聖教論》卷2：「一、法智，謂於共了現見所知諸義境界無漏之智。二、種類智，謂於不共了、不現見所知義境無漏之智。」換句話說，法智是指現前觀察所得的知識，類智則是透過觀察大量同類的事物歸納所得的知識。

應留意的是，之前的思現觀、信現觀和戒現觀都沒有提到智，從見道開始才稱之為智。實際上，按照「決定義是現觀義，此則於諸諦

²⁸ 《大般涅槃經》卷27〈11 師子吼菩薩品〉：「一切眾生具足三定，謂上、中、下。上者謂佛性也，以是故言，一切眾生悉有佛性。中者一切眾生具足初禪，有因緣時則能修習，若無因緣則不能修。因緣二種：一謂火災，二謂破欲界結，以是故言一切眾生悉具中定。下定者，十大地中心數定也，以是故言，一切眾生悉具下定。」

²⁹ 正覺同修會將「因定發慧」的「定」誤計為未到地定，是顯然的錯誤。

中決定智慧」的定義，前三種現觀應該也有智，但並沒有為它們立名。《顯揚聖教論》說法智、類智都是「無漏之智」，而前三種現觀並不一定是無漏智。

第一階段是現前觀察自身五蘊，確認自身是假法。第二階段是現前觀察諸法，確認諸法是假法。第三階段則是通過邏輯歸納法確認未能現見的有情、諸法也都是假法。

大家注意到，這裡的三個階段，第一個向內觀察，自己這些法，沒有有情可說。沒有有情，那就是無我也無人。但向內觀察，其實就是觀察自己，所以只知道無我。他人，則是外面的法。再來，你又向內觀察，現前觀察到意根的存在。這種觀察屬於現見。你可以當場看到，去做判別。這種知識稱為法智，法智是現見和判別的合稱。

它講的第一種，法智就是現前可以觀察到的，你給事物做適當的分類，這個就是法智。比方說色陰無常，乃至五陰無常。這是你觀察自身的時候，能觀察到的，這個部分可以發生法智，明白個別事物的體性。

往外觀察，很多東西你看不到。以人來講，你這一輩子也許可以看到幾百萬人。但是，你不可能把全世界幾十億人全部都看完。然後，別的星球還有其他的高等生物，你也不可能看完。那你怎麼能夠確定，這些林林總總你沒有看到的這些人，他們的五陰也是無常。請問你是怎麼確定的？你就是用邏輯歸納法去確定的。邏輯歸納法也是現量，佛經稱之為「類智」或「種類智」。

到這個階段，只是證初果而已。如果你不承認邏輯歸納法，請問你證得了初果嗎？根本不可能。邏輯演繹法比邏輯歸納法更嚴謹，所以承認邏輯歸納法的人一定承認邏輯演繹法。在學術界，邏輯演繹法是所有的人都承認的，雖然有些人批評邏輯歸納法，但大家都知道，如果不用邏輯歸納法，科學定律全部都沒有辦法成立，所以邏輯歸納法在科學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邏輯歸納法，這些人就是

昧於因明，跟世間智者唱反調。因明是跟世間智者共通的，連佛陀都講「世間智者言有，我亦言有，世間智者言無，我亦言無」，為什麼？「莫令我異於世人」³⁰，不要讓我跟別人不一樣。這表示世間智者認定事實的方法，佛教也是承認的。如果有人不承認邏輯歸納法，他一定沒有辦法證初果，最多是初果向而已。

法智，《顯揚聖教論》有定義：「謂於共了現見所知諸義境界無漏之智。」這邊用「現見」這兩個字，這是說，前面兩個階段向內觀察，都是你可以觀察得到的東西，可以做正確的判別。這個就是法智。也就是說，你可以用自己的五官去觀察，再加上意識，去了別這些東西，做正確的判別，所以這些都是你自己可以肯定的。

比方說，你的頭髮是不是無常？當然是無常，要是把它剪掉，掉到地上，人家掃走，載到垃圾場去，過一陣子就燒掉或爛掉。這個無常，你自己可以觀察得到。這些現前觀察都是法智。

第三階段要向外去觀察，其中有很多無法觀察到。剛才說了，很遠的你看不到，很小的你也看不到，這要怎麼辦呢？它告訴你「謂於不共了、不現見」，就是你看不到的東西，這邊講用「種類智」。

「種類智，謂於不共了、不現見所知義境無漏之智。」注意一下，這個地方有「不現見」這幾個字。你看不見的東西，為什麼能夠知道它的體性？這顯然要觀察大量的同類的事物。比方說你看到一個人死掉，又看到一隻蟲子死掉等等，看到了很多有情出生之後死掉，難道你需要把所有的有情全部看完，才確定有情生下來就一定死？有些是未來還沒有出生的有情，你怎麼知道他們會死，對不對？你不可能都現見。

但是，《雜阿含經》要求我們從十一相（過去、現在、未來、粗、細、好、醜、遠、近、內、外）去觀察，你要知道所有的五陰，不管它們

³⁰ 《雜阿含經》卷2：「如世人之所知，我亦如是說。所以者何？莫令我異於世人。」

是十一相當中的哪一種，都是無常、苦、空、非我。你不要以為這是阿羅漢或有神通的菩薩證得的法，遠遠不是這個樣子。它講的只是聲聞見道而已，這個階段的貪嗔跟凡夫一樣重，根本就沒有初禪的定力，想用神通普遍地觀察，門都沒有。

就算給你證得滅盡定，有天眼明和宿命明，你可以觀察的範圍也就是八萬大劫，對不對？八萬大劫以前的事情你還是看不到，你怎麼知道八萬大劫以前的東西也是無常、苦、空、非我？你又怎麼知道，八萬大劫以後，目前還沒有出生的五陰也是無常、苦、空、非我，你憑什麼知道？就算你是俱解脫阿羅漢，你也現見不了，對不對？

所以大家不要在這個地方太糾結，坦白跟大家講，你在這個地方卡關，非常不值得。世間智者在這裡不會疑惑，學自然科學的人必然運用邏輯歸納法，這個是毫無爭議的。我們要確定一切有為法，包括你觀察不到的，也是無常、苦、空、非我，唯一的辦法就是邏輯歸納法。

邏輯歸納法所得的結論在《顯揚聖教論》稱之為「種類智」，《瑜伽師地論》稱之為「類智」。類智和法智是相對的，可以現見的事物發生法智，不可現見的事物發生類智。請你仔細對照經教，就可以確定，類智就是邏輯歸納法所得的結論。這個我已經講了很多遍，但是不得不一再地講下去，因為很多人在這邊過不了關，連初果都證不了。

（問：為什麼說前三個不一定是無漏之智，第四現觀才是無漏之智？不太明白。）無漏之智，意思是說，它能夠讓你出離世間。見道不久的人通常沒有五種神通，但一定有漏盡通，證得部分的無漏功德。漏盡通跟「無漏之智」是相應的，意思就是說，見道者能夠證解無為法，這是無漏智。他知道，有為法沒有這種體性，真如才是無漏。只有現觀智諦現觀能緣於真如，真如就是無漏。之前的三個現觀（思現觀、信現觀跟戒現觀），都沒有辦法緣於真如，哪怕是一剎那也不行。聲聞見道者至少可以緣一會兒，直到他忘失為止。聲聞初果剛剛入門，雖然知道什麼是真如，

可是煩惱習氣還是很強大，常常就忘失了，等一下又發現「哇，怎麼搞的，我煩惱變得這麼重」警覺過來，再度緣在真如上面，至少他能夠這樣。也許安住不久，那都沒有關係，重點是能夠緣真如，不能緣的，就是凡夫。這是凡夫跟出世間聖賢的分水嶺，能緣真如，才說是無漏之智。

《瑜伽師地論》卷88，也可以證明「類智」是邏輯歸納法：

若住初見圓滿能超初苦。又即依此初見圓滿，親近修習極多修習，於內諸行發生法智，於不現見發生類智，總攝為一聚，以不緣他智而入現觀。謂以無常行，或隨餘一行，彼於爾時能隨證得第二見圓滿，及能超第二苦。

「若住初見圓滿」，《論》中定義為「謂於無倒法無我忍，住異生位者」，這是指初果向。「能超初苦」，這個初苦是指「外道我見違諍所生眾苦」，有的人講斷我見之後就是初果，很顯然不是，應該是把三縛結都斷掉，才叫初果。如果你只是斷我見，在見地上知道五蘊不是我，這樣你就是一個初果向，對錯誤的外道理論，你馬上就能夠判別清楚，但是也就只有這個功德而已。

你不會因為錯誤的我見而白白受苦。道教把元神當成我，說在禪定的時候，看到有一個像嬰兒的東西叫元神，然後把這元神慢慢養大，變成一個巨人。你會認同這種說法嗎？這個元神能夠被你看得到，可以讓你養大，那就有變異，所以這一樣是五蘊，對不對？

還有就是婆羅門教的性力派，他們認為性高潮達到頂點的時候，說這個東西永恆不變，你會不會接受這一點？現在佛門裡面有人在修雙身法，其實這是性力派婆羅門。以前叫婆羅門教，現在叫印度教。看到這些東西，你能不能知道它是外道知見？你要是知道，你就離開了「外道我見違諍所生眾苦」。注意一下，這只是初果向而已，你不要以為有什麼特別偉大的，根本就沒有那麼厲害。

等到你「初見圓滿」，有初果向這些見地，要「親近修習極多修

習」。你要親近正法，親近善知識，然後要不斷地修習，「極多修習」。並不是說你來聽一次法你就會了，沒那麼簡單。有的人聽了很多年了，到現在還是沒有辦法進入聲聞見道位。你不要吹牛說：「我以前在什麼道場，上了幾年的課。」對於那些過去世學佛的時間比較短的人，你想緣真如而安住，就是做不到，動不動就取相分別，隨便丟一個東西給你，比方說菩薩戒有上品、中品、下品，還有犯戒和守戒的差別相，就一個菩薩戒而已，都可以讓你處處著相。

所以大家不要小看「戒禁取見」，這是三縛結當中最難斷的。要斷掉戒禁取見，不理會這些戒相，要靠什麼？你如果沒有緣著真如，你敢說：「啊，這個菩薩戒，我才不要理它唸！」你敢這樣才怪，除非你能夠緣於真如而安住。初果向可以斷我見跟疑見，但戒禁取見難以斷除。

我以前沒有覺得「戒禁取見」這麼厲害，後來我發現，大家都在執著戒律。比方說，真觀被人家扣上「破和合僧」的帽子，以前的師兄弟幾乎都不敢跟我來往了，就怕跟我來往，全身會臭掉，會株連九族一樣，只要跟我扯上一點關係，他們都怕。這是什麼呢？他都不去考察一下「破和合僧」是什麼，實際上這就是戒禁取。然後動不動就說「什麼東西犯戒」，很在意自己犯戒還是破戒。有關戒律的成見，是最難破除的，要是能夠破掉戒禁取見，表示你大部分的取相分別都已經斷掉，至少是破除了。

「於內諸行發生法智」，這個是《瑜伽師地論》卷88的內容，前面講的是卷55和卷71。《瑜伽師地論》前後會互相呼應，所以「於內諸行」就是你向內觀察的這些有為法，包括第一階段和第二階段，都是觀察內法，這都是可以現見的，全部都是法智。

「於不現見發生類智」，觀察不到的東西，就用什麼？用類智。看不到的東西也知道它的體性，顯然用的是邏輯歸納法。它說「總攝為一聚，以不緣他智而入現觀」，「他智」是指正教量，初果人不是依經教，而是依現量。比方說牛頓發現運動定律之前，根本就沒有人講過這個，沒有人

可以告訴他這些，那他憑什麼？憑的是現量觀察，他運用了邏輯歸納法。

科學界沒有人不承認邏輯歸納法，例如運動定律，你說它重不重要？這麼基礎的科學定律，一樣要用邏輯歸納法。在佛教界很多人犯傻，他說：「佛經裡面沒有這麼講，你憑什麼可以這樣認定？」還有人批評真觀：「其實你是在借用佛經的東西，把正教量當成是現量。」這個是他自己沒有搞清楚經教。你看這個地方講「以不緣他智而入現觀」，這不是我說的啊！你一天到晚拿著經典在那邊啃，卻不承認邏輯歸納法是現量，枉費我跟你提示這些經教。

「以不緣他智而入現觀」是「依智不依識」的寫照。法智和類智「總攝為一聚」（合在一起），說這個叫現觀，現觀就是自己的智慧。「不緣他智」不是別人的智慧，所以這很顯然不是正教量，而是說法智和類智都是現量。

「謂以無常行，或隨餘一行」，有為法有四個體性：無常、苦、空、非我。你一個一個去看，色、受、想、行、識是不是無常、苦、空、非我。你全面觀察下來，有些是你現見的法智，有些是用邏輯歸納法得到的類智，把它們當成同一類的法。你如果承認法智是現量，類智既然跟法智同類，類智當然也是現量。最後，你可以不用理會經典，也就是「不緣他智」，這是因為你有可靠的現量，不用再依靠正教量了。

你把有為法當成我或者我所，是不是必然會產生苦？你自己的部分，你觀察到有苦，這個是法智。如果有別人跟你講，每天雙盤兩個小時，然後摒除男女愛，不能貪吃，也不能聽音樂，這樣連續修三年，讓你證初禪，你幹不幹？修兩個小時都是苦，不要說連修三年，對不對？

要是你可以透過觀察，將所有的五陰，包括不能現見的五陰，全部都確認它們是無常、苦、空、非我，你用的一定是法智和類智，不可能有別的。

「彼於爾時能隨證得第二見圓滿」，這是指「已見聖諦，已能趣入正

性離生，已入現觀，已得至果，住有學位者」，也就是說，要有法智和類智，將五陰的無常、苦、空、非我，全面確認無誤，才是初果。「能超第二苦」，這是說他能夠超越「一切惡趣眾苦」，不會下三惡道。由此可知，前兩階段（法智相應）的現觀智仍是初果向，必須運用邏輯歸納法得到類智，滿足第三階段，才是初果。

請大家要確認邏輯歸納法的重要性，有一些退轉的人，就是在這個地方出問題。我為他們講因明學，但好像沒什麼用。《菩薩瓔珞本業經》講「如我初會中有八萬人退」，佛陀第一次弘法，在天界演說，其中有八萬人知道第八識之後，安住不了，最終退失。有些人學佛的時間還不夠長，就算是佛陀親自教他，他還是安住不了，他不認為佛陀講的是對的。這不是老師的問題，而是佛弟子學佛時間的長短不一樣，造成差異。接下來，再回到卷55：

又即由此心勢力故，於苦等安立諦中，有第二現觀位清淨無礙苦等智生。當知依此智故，苦、集、滅、道智得成立。即前三心並止觀品能證見斷煩惱寂滅，能得永滅一切煩惱及所依事，出世間道。是名現觀智諦現觀。

因為現觀智的力量，接著就會出生苦智、集智、滅智和道智，最後還能夠滅掉一切的煩惱，出離世間道。這稱之為現觀智諦現觀。

從這段經教可以看出來，苦智、集智、滅智、道智是無漏智。所以你先前思現觀裡面的「於諸諦決定思惟」，雖然涉及四聖諦，但不稱為智，必須等到有無漏的功德才說是智。我講過，現觀、智、現量，這三個名詞很多地方是同義。但是這個地方對於智的要求比較嚴格，必須初果以上才叫做智。

「又即由此心勢力故」，這個勢力是什麼呢？就是剛才已經完成了三個階段，一剎那之間，是止觀雙運，證得初果的這個心。

「於苦等安立諦中」。苦等安立諦，就是苦、集、滅、道四聖諦。

「有第二現觀位清淨無礙苦等智生」。這裡講進入初果又把它分成兩個階段，先前是緣著真如而安住，接下要緣於四聖諦而安住，就會有沒有障礙的苦智、集智、滅智、道智生起。這個要初果以上的人才可以說他有這四種智慧。

「當知依此智故，苦、集、滅、道智得成立」，這是說依著見道的智慧，苦、集、滅、道智才能夠成立。

「即前三心並止觀品能證見斷煩惱寂滅，能得永滅一切煩惱及所依事，出世間道。」前三心就是見道前的三個階段，再加上見道那一瞬間的止觀雙運，可以滅掉一切煩惱，出離世間。

現在跟大家解釋四聖諦。四聖諦又分成四個。苦聖諦的智慧，叫做苦智。這是什麼呢？把無常法當成我或我所就一定會有苦。這個東西大家可以現前去觀察。但你在證得真如之前，觀察這個沒有太大的用處。因為這是緣於世俗諦而觀察。觀察出來以後，這個苦沒有辦法消除掉，因為你一直緣於有為法，就沒辦法離苦。要緣於真如，才能離苦。聲聞法的真如，主要是靠著一句話「五陰不異於我」。剛才講過，「我」是常住法。五陰跟「我」不相異，就整個打成一片，全體都是「我」。聲聞人所證的真如，集中在五陰，而五陰就是眾生，所以叫生空真如。

如果你沒有緣於真如而安住，觀察這個沒有辦法出離世間。按照這裡的次第，要先緣於真如而安住，接下來才去觀四聖諦。但我們學習的時候，不太可能這樣，一般會先知道四聖諦，因為書裡面都有寫，很容易看懂，這比緣於真如而安住容易多了。

只要有為法，你又把它當成是我或者我所，就一定會有苦。這裡的我、我所，不是「非我、不異於我」的那個我，而是眾生所誤認的五陰我。

集，有錯誤的知見或貪愛，便會招集苦。

滅，就是離開一切的有為相，也就是涅槃。

道，就是趨近於涅槃的方法。

苦集滅道，你要如實知。這是四種智慧。你因為有苦集滅道的智慧，所以最終能夠滅掉一切的煩惱，出離世間。

相貌

若有成就現觀智諦現觀者，終不復能依諸妄見而有所作，於自所證而有疑惑，於諸生處而有貪染，現行世相計為清淨，誹謗聲聞、獨覺、大乘作惡趣業，何況能造害父母等諸無間業！乃至不能生第八有。

成就現觀智諦現觀的人，絕對不會因為各種錯誤的見解而有造作，不會對自身所證有所疑惑，不會對各種生處（包括西方極樂世界的蓮花化生）有貪染，不會將世間相視為清淨，不會毀謗三乘菩提而下三惡道，又怎麼能造作五無間業！最多七返人天，必能證無餘涅槃。

現觀智諦現觀的相貌，其實就是初果人該有的樣子。如果你「成就現觀智諦現觀」，你就「終不復能依諸妄見而有所作」，這妄見就是「五陰是我」「五陰異我」「五陰在我」或「我在五陰」的邪見啊！有了妄見，就會有錯誤的造作追求，例如專制帝王建築陵墓，以為可以在死後繼續享受。

「於自所證而有疑惑」。剛才是講斷我見，這個地方是講斷疑見。

「於諸生處而有貪染」。生處就是卵生、胎生、濕生、化生。我在白話解釋裡面加一個蓮花化生，它是化生的一種。

化生有情是人類眼睛看不到的，包括天道、地獄道、餓鬼道的有情。極樂世界的有情是蓮花化生。淨土宗說，往生極樂世界。往生是不是生？

很顯然是生。那極樂世界是什麼？就是生處，可以讓你出生的地方。初果人為什麼不會貪著生處？因為這些都是有為法，有為法一定是無常、苦、空、非我。極樂世界和那裡的有情是不是有為法？很顯然是。佛經講極樂世界「無有眾苦但受諸樂」，但大家要注意下，這個苦是指苦苦，也就是一般人所認為的苦，包括窮、老、病。但是《大般涅槃經》講，所有的淨土，一定有行苦和壞苦。證初果人知不知道這一點？非常知道。所以初果人並不會嚮往極樂世界。

有時候說那些往生極樂世界的人是大乘菩薩，這個是因中說果。他們說：「我要到極樂世界去，證果以後再回來娑婆世界，度這些有情。」因為他有這個菩提願，所以說他們是菩薩。但是，如果仔細看他的操作方式，是先求自利，而不是先利他。

《瑜伽師地論》講：「諸聲聞自利為勝，不顧利他……諸菩薩利他為勝，不顧自利。」所以聲聞和菩薩的修行方法和受持的戒律，是不一樣的。菩薩必須恒順眾生，眾生希望你做什麼，你要儘量隨順他。比如說，你想要出家的時候，你的另一半說：「你不能出家。」如果我修菩薩道，人家叫我不出家，我就隨順他，陪他過日子。出家是聲聞法，菩薩應該以在家為主。同樣的道理，你到極樂世界是不是自利為主？那你出家是否也是自利為主？這兩件事情本質上相同。想要往生極樂世界的人，其實是先求自利，這比較像聲聞法而不是大乘法。

了義法不提倡往生極樂世界。因為你一旦想要去極樂世界，就沒有辦法好好地修道。我們對極樂世界沒有貪染，因為這也是屬於「諸生處」的一種。菩薩不貪著蓮花化生，也不會覺得在穢土胎生有多麼骯髒。菩薩沒有這種取相分別。只要一落入取相分別，就不是緣於真如而安住。一個見道的人會怎麼看呢？有為法都是無常、苦、空、非我，既然這樣，淨土跟穢土就沒有差別。到了極樂世界，還是無常、苦、空、非我。你不管去什麼地方，做什麼事情，都是無常、苦、空、非我，除非住於涅槃。緣著真

如安住就等於住於涅槃。這些相貌你要知道。

「現行世相計為清淨」。極樂世界是不是有世間相？顯然是有的。你把極樂世界那些東西當成是清淨法，就不是初果人該有的樣子。出家人或者發願往生極樂世界的人，可以不用理會我。如果你緣於真如而安住，也沒有這些東西，不應該說「緣於真如比較高明，去極樂世界就比較低級」，並沒有這種差別相，去極樂世界一樣可以緣於真如而安住。我只是在告訴你，真如的相貌是什麼，就是沒有差別相。你不能在這當中取相分別，一取相分別就完蛋了。你想去極樂世界就去，沒有關係。不要因為我這樣講，就改變你的信願行。如果你一直取相分別，去極樂世界並沒有什麼不好，因緣還不成熟的人想證聲聞初果沒有那麼簡單。你如果沒有把握，還不如去極樂世界。或者你是聲聞種性，喜歡斷除煩惱，去受持聲聞戒（出家戒），這都沒有什麼問題。

（有人說：中國的出家人大多是菩薩僧。）如果有人認為：「出家比較高明，出家比較偉大。」比較喜歡修定、斷煩惱。若有這種傾向，就是聲聞種性。聲聞種性我們也不能去批評他，因為種性很難改變。如果你發現自己是聲聞種性，改不過來，就不要勉強，你想修聲聞法沒有關係，至少它可以讓你出離世間。

「誹謗聲聞、獨覺、大乘作惡趣業」。聲聞初果不會去毀謗聲聞、獨覺、大乘，所以會毀謗大乘法的人，是不是聲聞初果？可以直接告訴你，不是。因為他沒有不謗法、不謗僧的功德。有沒有會毀謗大乘法的聲聞人？有，但一定還沒有證初果。

「何況能造害父母等諸無間業」，他更不可能造作五無間業。但是《瑜伽師地論》沒有講他不會殺人，也沒說他不會偷東西。南傳《增支部經典》也是一樣，講初果絕對不會造作五逆重罪，但沒有說絕對不會犯五戒。

「乃至不能生第八有」。他最多七返人天，就會取證無餘涅槃。這裡

講的是聲聞初果。菩薩乘願再來，利樂眾生永無窮盡，因此必須不斷地現起有為法。二者的修行方法是不一樣的，大家可以參考白象版《禪宗的開悟與傳承》書中的〈成佛的知見與方法〉一文。菩薩最慢七住證初果解脫，最慢十住證二果解脫，可能快要初地才證三果解脫，八地才證四果（阿羅漢）解脫。因為菩薩必須儘量保留貪愛，直到快要初地才斷，還要保留煩惱，直到八地才斷。這真的是很慢，沒有辦法。菩薩道跟聲聞道就是不一樣，差異非常大，修菩薩道的人，不要期望七返人天之後證無餘涅槃。這一句講的是聲聞見道，而不是菩薩見道。

自性

緣非安立諦境慧為自性，或此俱行菩提分法為自性。

現觀智諦現觀的特徵是緣著「非安立諦境」（真如）的智慧，附帶部分的菩提分法。

「現觀智諦現觀」有什麼性質呢？它是「緣非安立諦境慧為自性」。什麼叫做「非安立諦」？「安立諦」是四聖諦，「非安立諦」就是真如。上次有人問我：「初果要不要緣於真如？」我答：「初果必須緣於真如。」經教依據就在這裡。

初果必須緣於真如，《瑜伽師地論》另有一種表達方式是「如所有性」，所有東西全部都是真如。大乘見道者所緣的真如稱之為「一切法真如」，聲聞、緣覺見道者所緣的真如稱之為「生空真如」。要怎麼緣呢？你要經常住在真如的義理當中。這是「現觀智諦現觀」的特徵。

〈定義〉的部分已經講「現觀智諦現觀」是見道，而聲聞見道是初果，所以請大家不要懷疑。《瑜伽師地論》強調「如所有性」，要緣於真如，換句話說，就是住於勝義諦。菩薩主要是緣於「一切法真如」，這個部分請參考白象版《禪宗的開悟與傳承·成佛的知見與方法》。

作業

現觀智諦現觀，能得一切沙門果為業，能引發一切功德清淨為業，能引所餘現觀為業，能於善趣助感光淨果及異熟為業。

現觀智諦現觀，能夠得到一切的沙門果，能夠引發一切的清淨功德，能夠引生其餘的現觀，能夠在人、天善趣當中感得明亮清淨的果報。

「現觀智諦現觀」能夠產生什麼作用？這裡說「能得一切沙門果為業」，沙門果就是四向四果，四果就是阿羅漢。「現觀智諦現觀」至少是初果，所以這裡的「一切沙門果」是指將來能證得二果向到四果。

「能引發一切功德清淨為業」，「一切功德清淨」主要是出世間的功德，離開煩惱的繫縛叫做「清淨」。

「能引所餘現觀為業」，就是能引生現觀邊智諦現觀和究竟現觀。

「現觀智諦現觀」是第四現觀，第五現觀是「現觀邊智諦現觀」，兩個都是初果，但「現觀邊智諦現觀」緣於四聖諦。四聖諦是安立諦。「安立」意思是說，它是以語言文字的假名施設而有，並不是那麼的理所當然。如果你整個住在真如，就無所謂安立諦。「非安立諦」意思是說，它是真實存在的，這只有真如，真如才是真實存在。當然你也可以說「涅槃是真實存在」，你也可以說「勝義諦真實」，涅槃、勝義諦只是不一樣的名稱而已，實際上仍然是真如。

四聖諦是苦、集、滅、道，無餘涅槃裡面，誰去跟你說苦集滅道，誰又能夠思惟苦集滅道？這都是不可能的事情。真如，你活著的時候可以用意識心緣著它。無餘涅槃沒有意識，但是那個涅槃也是真如所顯示的狀態，這個東西不可能被破壞掉，永遠在那裡，所以叫做「非安立諦境」。

真如是無為法，初果必須緣於非安立諦，就是要證得無為法，這個無為法就是真如。「現觀智諦現觀」的自性是緣著「非安立諦境」。這個地

方講的是聲聞見道，但大乘見道也必須符合這個要求。

它「能於善趣助感光淨果及異熟為業」，「光淨」就是明亮和清淨，實際上聲聞初果人死掉以後，會先到欲界天。能不能生到色界天，或者是無色界天？暫時還不能，因為初果和二果都是屬於欲界的果位，三果才是色界的果位，四果阿羅漢，死後入無餘涅槃，就不屬於三界了。這是按照聲聞法去說的。這是「現觀智諦現觀」的效果。

幾種

現觀智諦現觀亦無量種，謂念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支等菩提分法無量差別。

因為三十七道品有無量差別，所以現觀智諦現觀也有無量種。

「現觀智諦現觀」有無量種，為什麼會有無量種呢？因為證的方法不一樣，所以「現觀智諦現觀」就有無量種。比方說有初禪的人再去見道，這個是一種。有二禪、三禪、四禪的人，再去證「現觀智諦現觀」，又是另一種。用欲界定去證得「現觀智諦現觀」，或者用未到地定去證得，這也不一樣。如果只有初果，你最多就只有欲界定而已。

這裡跟正覺同修會的主張不一樣，他們加上一個不必要的條件，說必須有未到地定才是初果。你看整個〈現觀智諦現觀〉都在講聲聞初果，它有沒有講未到地定？從頭到尾都沒有講。它講「於一剎那中止觀俱可得」，也就是說在見道的一瞬間，突然間有智慧（觀）和定境（止），但也就是一瞬間而已。一般是保持不了多久，不足以成就未到地定。但他只要回到見道那個時候的狀態，就會恢復止觀雙運，也有三解脫門。

三解脫門是什麼？空解脫門、無願解脫門、無相解脫門。聲聞初果人得入三解脫門，但沒有三三昧。三三昧是空三昧、無願三昧、無相三昧。三解脫門和三三昧有什麼差別？解脫門是入門，在門口附近，一會兒進

來，一會兒出去，初果屬於這種情況。因為初果人經常忘失正念，相當於跑到門外去了，等到他發現自己煩惱很嚴重，又進來一下，初果人常常是這樣。二果人都有三三昧，他們對於空、無願、無相這三解脫門，已經非常嫻熟，變成無間作意，這個無間作意形成未到地定，這是二果人的狀態。

《地論》說，現觀智諦現觀是見道位，又說它有無量種。以修證的意義來說，最重要的分類，應該是聲聞見道、緣覺見道和菩薩見道。七住菩薩有不退轉的功德，能夠緣於無為法而安住，也同時滿足聲聞見道所有的條件，因此真觀主張：七住是菩薩見道位。

（問：老師說菩薩見道在七住，但有的祖師說是初地，請教老師，這兩種說法哪種才是對的？）大乘見道有兩種，一種稱之為「真見道」，另外一種叫做「相見道」，七住是「真見道」，初地是「相見道」的滿足，《成唯識論》講初地是見道，但那個很顯然指的是相見道的滿足，因為《成唯識論》還講，菩薩見道是證解阿賴耶識。六住菩薩就能夠證解阿賴耶識的所藏和執藏，七住菩薩還能夠證解能藏，住一真法界。這個部分，筆者曾在白象版《禪宗的開悟與傳承·成佛的知見與方法》，以及《維摩詰經實證·序三：轉識成智》有所論述。如今有《地論》的經教支持，證據更加充分。

最後，再補充說明一下。所謂的「見道」，是跟「見所斷煩惱」相應的。見所斷煩惱是指三縛結，也就是我見、疑見和戒禁取見。這裡說「現觀智諦現觀」有無量種，實際上只要能夠斷掉三縛結，就是見道，大乘見道是「見道」的一種。三縛結以外的其它煩惱，屬於修所斷煩惱，並不是見道需要斷的煩惱。有的人堅持大乘見道在初地，但初地已是聖種性菩薩，必須「永伏性障如阿羅漢」，這顯然遠遠超過「見道」的要求。比較之下，七住菩薩不退轉，又符合聲聞見道所有條件，稱之為大乘見道，應該是最恰當的。

尋伺

問：若現觀智諦現觀離眾相故名無分別，云何依有尋有伺依可得？

答：由彼思惟尋伺等全分靜慮真如而入於定，是故雖依有尋有伺靜慮可得，然是離相無有分別。

有尋有伺（又譯為有覺有觀）的定是初禪、未到地定和欲界定。完成三乘菩提世俗諦現觀之後，轉入勝義諦才能三乘見道，此時是在思惟、尋伺真如，因而入於定境，由於真如無相、無分別，因此說它是依有尋有伺的定境，證得離相無有分別的真如。

「尋」是比較粗糙的，早期是翻譯成「覺」。「伺」早期譯為「觀」，是比較細膩的。總之「尋伺」就是「覺觀」。筆者離無尋有伺的二禪未到地定³¹和無尋無伺的二禪很遙遠，所以沒辦法知悉它們的差別。我看過經教，但我沒有親證的東西，一般記不住，也沒辦法解說。

按照《菩薩善戒經》的要求，菩薩必須儘量保留貪愛，即使把貪愛斷掉，也不是永遠的斷除。這樣的菩薩快要證初地的時候，才能證初禪。即使已證初禪的菩薩，要是奉佛敕令，在人間示現，跟眾生同事，比方說眾生喜歡男歡女愛，菩薩用淫女的身分，去跟他做一樣事情，看起來貪愛好像又起來了。

很多人把貪愛列為首要障礙，這種修行方法是聲聞法，不是菩薩法。菩薩和聲聞的修行方法就是不一樣，這個請大家一定要搞清楚。不然，你成佛肯定比別人慢，因為你實際上是在修聲聞法，因果不相應，注定要走彎路。

這邊講，「現觀智諦現觀」要「離眾相」，所以它沒有分別。又說，

³¹ 二禪未到地定是將要證得二禪的定境。

你可以在有尋有伺的狀態去見道。「現觀智諦現觀」都是在講見道，卻完全沒有提到未到地定，所以請大家放心，未到地定絕對不是聲聞見道的要件，乃至大乘見道也不需要未到地定，這我可以很負責任地跟大家講。

「由彼思惟尋伺等全分靜慮真如而入於定」，他是按照有尋有伺的定而見道，為什麼可以這樣？他是思惟「真如」的道理而入於定境。他那個定境是一瞬間的，有時候久一點，但是並沒有太久，因為初果的特徵就是缺乏定力，所以才會貪嗔很重，如果他已經有未到地定，一定會薄貪嗔，薄貪嗔是二果，不只是初果。如果有未到地定，怎麼可能還有重大的貪嗔呢？

《瑜伽師地論》講，這樣的人是用有尋有伺的定，而去完成世俗諦的現觀，之後轉入勝義諦才能三乘見道。他這個時候是在幹什麼？「此時是在思惟、尋伺真如，因而入於定境」，注意聽好這句話，這是證得初果的關鍵。

剛才一直都在講聲聞見道要緣於非安立諦境（真如）。你從思現觀開始，就必須思惟真如的道理，等到快要見道的時候，你要尋伺「真如到底是什麼東西」，找到的時候，會在那一瞬間入於定境，尋找的時候是有尋有伺，但是你所入的定境是離相無有分別。這個部分很重要，因為已證果的人活在世間，必然是在有相的狀態，但不妨礙他們繼續緣於真如而安住。換句話說，這是於相而離相的境界。

尋找就是尋伺，要是你一直在無尋無伺的狀態，既然沒有尋找，當然就找不到真如。《中論》說：「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」世俗諦的觀察，必然是在有尋有伺的狀態當中進行。

例如我跟你講「五陰不異於我」，你就去思惟它的意義，然後去尋找真如的外延（真正的真如），你必須尋找才能發現它。你摸摸自己的臉，這是真如；然後你去看手機，手機是真如，「看」也是真如，統統都是真如，一切的一切，沒有一法不是真如。

有的人可能會說：「既然你這麼講，杯子就是真如。」杯子是真如，沒有錯，但是你不要以為「只有杯子才是真如」。我現在拿這個杯子給大家看，我可以說「杯子是真如」，但不能說「杯子以外的東西不是真如」，如果這樣，就搞錯了。真如到處都是，有為、無為，一切的一切，統統都是真如。真如本來是無為法，為什麼有為法也是真如？因為它不異於我（第八識），所以一切的一切，無非是真如。

我現在這樣講，你如果聽得懂，再配合你原先已經有的思現觀，一瞬間當中止觀雙運，緣於非安立諦而安住，就可以證初果。

（問：二果人的無間作意是否還會有失念的情況出現？如果沒有，能否作為初果和二果判別的依據之一。）有無間作意的人還是會失念，作意和念是不同類的心所有法。我先講，要怎麼樣修成無間作意。這個才是大家最應該關心的問題。

最初，我們要有正見。初果人有正見。正見是正確的世界觀，這並不是只有一種。比方說「地球繞著太陽旋轉」，這是正確的世界觀。「太陽系繞著銀河系的中央而旋轉」，這也是一種正確的世界觀。佛教所講的正見，是一種核心真相，能夠讓你出離三界，這是比較狹義的。其它的正見，對我們解脫三界，沒有什麼用處。憶念正見，稱為正念，比方說，「五陰非我」是正見，你記得這個，叫做正念，如果忘記它，叫做忘失正念，或者簡稱為失念。

念是別境心所，作意是遍行心所，這兩個不一樣。修無間作意，要先從正念相繼開始。比方說，你知道五陰非我，只是一種正見。你還要刻意去記住它，去憶念這個義理。注意一下，這是一種義理，而不是那一句話。也就是說，你要「依義不依語」。比方說《心經》很多人會背，但是不知道意思，這樣沒有辦法形成正念相續，因為正念憶持的是義理。如果你憶念的是義理，就可以正念相續。但正念是意識的別境心所有法，意識只能緣於一境。沒有外緣干擾的時候，可以正念相續。有外緣干擾的時

候，比方說一通電話打進來，這個時候正念就被打斷。日常生活各種作務都必須緣到別的地方去，不可能一直緣在正念上面。但你如果經常正念相續，這會變成一種習慣，就算你不去憶持正念，那個作意還在。作意是遍行心所有法，可以一直持續下去。

奢摩他分為三個階段：住、三摩地、捨。最初，你要一直記住，聲聞人記住「五陰非我」的義理，菩薩記住「一切法真如」的義理，這個叫做「住」。「三摩地」是成就定境引生輕安。如果你已經有無間作意，就可以「捨」，不用刻意再去記住這個義理。

我這樣講，你可能會覺得虛無縹緲，抓不住它到底是什麼，其實無間作意大家都有，比方說你看到父母，知道那是你的父母，不需要一直記住它。要不要記住這個東西是有差別的，比方說，你現在有一個帳號，密碼要是忘了，那個帳號就進不去了。但是有些東西，你已經不用記，比方說你家住在哪裡。只要在附近，你不用想，自然就知道要怎麼回家，那就是你的無間作意。然後你的身分，你是一個男人，自然就去男廁所，這也是無間作意。我們要做的事情就是先把正見變成正念相續，最後變成無間作意。

（問：無間作意是長期熏習出來的習氣嗎？這個很難覺察出來。）你先不要管那麼多，按照我剛才講的方法去修，不斷去憶持它。我不希望大家去修「五陰非我」，修那個東西沒有什麼意思。你直接去修「一切法真如」，經常不斷去憶持它。一旦成功，你就知道我講的無間作意是什麼。這個不要在語言文字上面去糾結，你不懂這些照樣可以修成，有時候越講越迷糊。

（問：剛開始要怎麼修？）這必須看正確的經教，反覆地閱讀和思惟《文藝佛心》和《維摩詰經實證》，整個把它搞清楚，就有正見。有了正見，再來修正念。所謂的正念就是憶持正見，讓正念持續下去就會形成正定，最後就會成就（與正見、正念、正定相應的）無間作意。

第七章 現觀邊智諦現觀

定義

云何名為現觀邊智諦現觀？謂此現觀後所得智，名現觀邊智。當知此智第三心無間從見道起方現在前，緣先世智曾所觀察下上二地及二增上安立諦境，似法類智世俗智攝，通世出世，是出世間智後所得。如其次第於一一諦二種智生，謂忍可欲樂智及現觀決定智。如是依前現觀起已，於下上諸諦中二二智生。是名現觀邊智諦現觀。

什麼叫現觀邊智諦現觀？這是現觀智之後生起的智，稱為現觀邊智。這是見道之後才能現起的智慧，由於見道之前曾經以世俗智觀察上地安立諦（四聖諦）和下地安立諦，這是相似於法智和類智的世俗智³²，通於世間與出世間，在證得出世間智後隨即證得。它是在每一個聖諦上產生忍可欲樂智（初步判定可以接受）和現觀決定智（確認無疑）。

什麼叫做現觀邊智諦現觀，這是第五現觀，這是現觀智之後而生起的智稱為現觀邊智。現觀智是緣於真如而發起的見道。見道之後去觀察四聖諦（苦集滅道）所得的智，就是現觀邊智。

「緣先世智曾所觀察下上二地及二增上安立諦境，似法類智世俗智攝」。在見道之前，曾經觀察過的上地（上地就是比初果還要好的，就是二果向以上的），還有下地（下地就是凡夫和初果向）的四聖諦。這個時候，會產生相似於法智和類智的世俗智。

³² 法智和類智是無漏智，先前的有漏智，是相似的法智和類智。

比方說你觀察苦聖諦的時候，會得到一個結論：「只要把有為法當成我或我所就一定會有苦。」在你見道之前，就已經開始在觀察。等到你見道之後，先前的觀察，也都算數。見道之後，你對苦聖諦會有更深入的理解。這並不是緣於真如，因此稱為世俗智。

為什麼說這是相似的法智和類智呢？這是因為在見道以前的知見是有漏的。而法智和類智是無漏智。有漏和無漏就是差那麼一點點，其實還是很像。現在雖然是有漏，但將來只要一見道，有漏的法智和類智，一下子就轉成無漏的。就好像先在某個學校修學分，後來考上這個學校，先前修的學分也被承認了。

四聖諦通於世間跟出世間。那這是什麼意思呢？通於世間，是說它落在相、名、分別裡面，它是世俗諦。那為什麼它也可以出世間呢？《瑜伽師地論》講，既然從頭到尾都是苦，不就是一味相嗎？³³安住在這上面，就是勝義諦，可以讓你出世間。

四聖諦有時候是勝義諦，有時候是世俗諦。用相、名、分別去解說或思惟，就是世俗諦。離開相、名、分別，四聖諦就是勝義諦，所以這邊講，四聖諦通於世間與出世間。

「忍可欲樂智」是說初步判定是可以接受的，這是相似的法智。比方說苦聖諦，你一聽好像滿有道理的。接下來你又去觀察，發現只要有能取跟所取，就一定會有苦，這是相似的類智。相似的法智和類智就是決定智。在你見道之前，已經觀察很多次，那個時候是有漏的，所以是相似的法智和類智。（等到你見道之後，對於四聖諦有更深入的體會，把有漏轉成無漏，就是真正的法智跟類智。）這個時候，對於每一個聖諦，初步判斷應該是沒有錯，雖然還沒有好好思惟，也還沒有逐一去驗證。但是，在

³³ 《瑜伽師地論》卷55：「問：如是四聖諦為世俗諦攝，為勝義諦攝。答：勝義諦攝。何以故？於順苦樂不苦不樂諸行中，由自相差別故建立世俗諦，由彼共相一味苦故，當知建立勝義諦。」

你心裡面記得的事例，好像都是這個樣子。

「現觀決定智」就是說，你聽過這道理之後，又來來回回觀察很多次，得到最後的確認，這就是現觀決定智。在四聖諦上面都有這兩個階段。

見道之後會得到兩種智，現觀智是前智，現觀邊智是後智。現觀智就是見道的智慧，現觀邊智是見道之後沒有多久，對於四聖諦產生的無漏智慧。

相貌

若有成就現觀邊智諦現觀者，終不於彼他所詰問而生怖畏。

成就現觀邊智諦現觀的人，絕對不會害怕他人的詰問。

這裡講他成就了辯才，不怕被人家問倒。他如果主動告訴人家要怎麼樣證得初果，或者講解脫的原理，苦、集、滅、道，這些都沒有問題。有的人可能會問：「初果人竟然就不怕被人家問倒？」其實有些東西他不知道，那就直接跟人家講不知道就好，對不對？

我有一個親戚不信佛教，他覺得佛教徒很不像話，問「釋迦牟尼佛生於公元前幾年」，問了很多人都講不出來。我也講不出來，但我並不覺得丟臉。整個佛法是集中在斷除煩惱，證得涅槃。記問之學，你不知道，就直接說不知道，沒什麼好丟臉的。

《禮記》說：「記問之學，不足以為人師。」這些東西，在網上可以很容易查得到。你可以找到佛陀什麼時候出生、去世，有各種不同的說法，全部都列出來。將來我寫印度佛教史，肯定要把這些東西寫出來，因為以歷史來講，時間是很重要的因素。但對解脫煩惱這一點來講，時間一點都不重要。所以佛經講的時間，都是用「一時」「爾時」這種字眼，根本沒有準確的時間。

真觀的記性不好，記不住這些零零碎碎的知識，反正要用的時候再查就好了。你看我寫的書《禪宗的開悟與傳承》，人物的後面有夾注，這是出生和死亡的時間，我把它查出來放進去。以歷史來說，時間很重要，要用時間來確定人物的關係和思想的源流。

我最近在看講戰國時代的歷史小說，它講張儀和蘇秦這兩個人。以前我看南懷瑾的書，說蘇秦很早就發達，張儀來找蘇秦幫忙，蘇秦沒有怎麼理會，還故意為難張儀。張儀氣得不得了，想去秦國發展，蘇秦便偷偷派人給他路費。到了秦國，他就搞連橫，跟蘇秦的合縱相對，兩個人一正一反，操控了整個戰國的局勢。但我看的歷史小說，否決了這種說法，為什麼？張儀年紀比較大，快要退休的時候，蘇秦才剛剛上場，不可能是張儀找蘇秦幫忙。這種時間關係，在判別歷史真相的時候，非常重要。所以要用的時候，必須去查。寫歷史其實是一種學術研究，跟解脫煩惱沒有必然的關係，你如果只是想要解脫煩惱，可以完全不理會這個。

有很多人對佛教的歷史、儀軌、器物感到有興趣，覺得必須知道。今天有一個人問：「阿難尊者跟觀世音菩薩，位階哪一個比較高？」我有時候會稍微講一點，但這根本不是重點。你要是不知道他們哪一個人位階比較高，沒什麼關係。如果有人問我這類的問題，我不會就講不會，並不丟臉。

佛教聲聞乘的核心法義，集中在苦、集、滅、道。這是「安立諦」，意思是說，它是用語言文字去安立的，你要是不懂這個東西，其實也沒什麼。如果說全世界只有你一個有情，你一定不會講話，因為沒有人跟你講話，然後你突然間發現了「真如」（非安立諦）。因為沒有眾生可以度，你一定不會講話，更不會去安立苦、集、滅、道。雖然沒有人可以度，你仍然可以緣著真如而安住，乃至死後入無餘涅槃，仍然是真如。真如永遠都存在，它不是假名施設的真理。

「苦」是什麼？就是不愉快，可以分類為三苦或八苦。三苦，就是苦

苦、壞苦、行苦。³⁴八苦，就是生、老、病、死、憎怨會、求不得、愛別離、五蘊熾盛。

「集」就是產生苦的原因，把有為法當成我或者我所，這個是見地上的原因；還有一個是屬於習氣方面的原因，就是貪愛。這兩個東西都會造成苦。因為你把有為法當成我或我所，接下來就會在這上面取相分別。對喜歡的東西產生貪愛，對討厭的東西產生嗔恨。然後你會去追求貪愛的東西，逃避你討厭的東西，這就是招集煩惱的原因。簡單地說，就是邪見跟貪愛習氣，這兩個原因造成痛苦，稱之為「集」。

「滅」，就是滅掉煩惱的狀態。滅掉一部分的煩惱是分證解脫，斷掉全部的煩惱是究竟解脫，也稱之為涅槃。

什麼是「道」？就是八正道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。正語、正業和正命是戒律。透過正思惟，得到正見。憶持正見即是正念，正念相繼稱之為正定。努力修持前七法稱之為正精進。這裡面最重要的是正見和正定。正見對治邪見，正定對治貪愛習氣。

我覺得八個太多，應該有一個總持門。假設你是一個特種兵，身上帶好幾種武器，但一定要選一種作為主要的武器，要是沒有主要的武器，碰到敵人的時候都要想一想，你很快被人家殺了。

同樣的道理，你碰到煩惱的時候，用什麼東西來對治，要是你還在那裡想：「我現在是要正念？正命？還是正定？」你想的時候，煩惱已經控制你一段時間了。所以，我們只用一個方法來總攝一切，把所有的知見和方法都統攝起來，稱之為總持門。我推薦的總持門是：「一切有為法皆是第八識流注種子現起的功能差別，若離業力與妄想，它們什麼都不是。」簡稱為「不是句」，這是實證佛教學派的宗旨。「不是句」是正見。憶持「不是句」便是正念。正念相續就是正定。處於正定之中，各種戒律自然都可以守得住。

³⁴ 參見《實證佛教修行方法》第四章第一節第一項〈苦苦、壞苦、行苦〉。

八正道，真觀經常背不全，我也不覺得丟臉，因為我們的「不是句」已經含攝了八正道。初學者常常在取相分別，在不一樣的取相分別中，會有不一樣的對治方法，這是初學者面臨的問題。學一段時間之後，你就應該轉進，用一個方法把所有的知見跟方法統攝起來。

苦和集與煩惱有關，滅和道與解脫有關，合起來就是四聖諦。它是基礎佛學。在證初果之前，絕大部分的人都已經學過。既然聲聞法的核心法義集中在怎樣滅除煩惱，所以只要懂得四聖諦，人家來問你有關涅槃、解脫的問題，你不會被人家問倒。

（問：集諦包括善惡吧？）佛教對於善惡沒有那麼關心，但並不是不講，因為善惡都是煩惱，煩惱重稱之為惡，煩惱輕稱之為善。比方說，像有的人做好事，想要讓別人知道他，所以他會去告訴別人，很在意「我做了好事以後人家會不會感激我」。我們還是會說他是善，對不對？他有一點點煩惱，以世間法來講不是那麼嚴重，所以我們定義：煩惱輕就是善。

煩惱輕一點的，死後可以生到欲界天。如果煩惱更輕，離開欲界煩惱，可以到色界或無色界，但仍然不能離開輪迴，因為他一直有邪見。所以，邪見才是重點，而不是善惡。一般人斷掉三縛結的時候，貪愛還是很重，初果人基本上都是這樣。外道的仙人證得初禪以上的禪定，甚至可以肉身飛行，貪愛比初果人淡泊，但還是離不開輪迴。

邪見才是造成你不能解脫的根本原因，把邪見斷掉以後，剩下來的就是習氣，久了自然就會慢慢消磨掉。沒有邪見的人，習氣遲早會斷掉。會花多久的時間？聲聞人最多只要七返人天。菩薩必須留惑潤生，因此要將近兩個阿僧祇劫，才能成為菩薩阿羅漢。這時間非常長，但是大家不用擔心，大乘見道的人可以經常住在本來自性清淨涅槃當中，對他們來說，生死輪迴只是遊戲神通而已。

作業

現觀邊智諦現觀，能於一切安立諦中，問答善巧為業，速疾通慧為業，能引此後現觀為業。

現觀邊智諦現觀，能在四聖諦中善巧地問答，能讓人很快地增長智慧，也能引生究竟現觀。

四聖諦本身通於世俗諦，也就是說，它可以用語言文字去講，在見道不久，他在這方面就通達了，證初果之後很快他就證得「現觀邊智諦現觀」，能夠通達四聖諦。通達以後，能夠「問答善巧為業」，就是說能夠善巧地問答，別人來問，他可以回答，他也可以去問別人，去啟發別人。

例如，有的人因為錢不夠用，所以煩惱。你就可以追問他，讓他知道煩惱的原因是從哪裡來。沒有錢本身不會構成煩惱，大家可不可以意會到這一點？如果我生活在物產很豐富的地方，肚子餓的時候，摘水果來吃；渴的時候，飲用很乾淨的河水。下雨時，可以住山洞。因為沒有人跟我比較，所以我並不會覺得沒有錢是個問題，生活還是過得很好，對不對？

所以你應該知道，沒有錢本身不會構成煩惱。你可以一步一步逼問他，讓他知道「把有為法當成我或我所，才会有煩惱」。你可以用這種方式，幫他導出最後的答案。這要觀察對方的根器，再幫他窮本溯源。

而且還能夠「速疾通慧為業」，就是能夠讓你自己很快地增長智慧。假設我們要去教另外一個人，如果說這個人的根器很好，在問答善巧當中，他可以很快通達智慧。但如果他的根器比較鈍，你可能花很多力氣，對他也沒什麼太大的用處。

最後能夠引生「究竟現觀」。實際上這個不只是它本身，因為你到這個地步，前面四種現觀一定都具足了。五個現觀產生很大的力量，最終讓你變成阿羅漢。

實證因明學

幾種

如現觀智諦現觀，當知現觀邊智諦現觀……亦爾。

就像現觀智諦現觀有無量種，現觀邊智諦現觀也有無量種。

第八章 究竟現觀

「究竟現觀」是阿羅漢成就的現觀。雖然某些人可以不用經過初果、二果、三果，直接證阿羅漢，但是他證阿羅漢的時候，前面五種現觀也一定會同時滿足。

定義

云何名為究竟現觀？謂由永斷修所斷故，所有盡智、無生智生。或一向出世，或通世出世。於現法中一切煩惱永斷決定故，於當來世一切依事永滅決定故，名究竟現觀。

什麼叫究竟現觀？這是指永斷修所斷煩惱（貪、嗔和五上分結），所有的盡智和無生智生起。可以說它一向出世，也可以說它通於世間和出世間。現世中的煩惱已確定斷除，未來世煩惱所依的「有」（染污種子）也確定滅除，稱之為究竟現觀。

究竟現觀是阿羅漢果的境界，真觀沒有現量，所以在這個地方，基本上是依文解義。這裡的「阿羅漢」包括菩薩阿羅漢，也就是八地菩薩。

「究竟現觀」是「由永斷修所斷故」，「修所斷」是指修所斷煩惱。煩惱分成見所斷煩惱和修所斷煩惱兩種，見所斷煩惱就是三縛結。三縛結是我見、疑見和戒禁取見。修所斷煩惱是貪、嗔和五上分結。五上分結是色界愛、無色界愛、無明、我慢、散亂。

欲界愛在三果的時候斷掉，欲界愛屬於五下分結，三果會把五下分結斷掉。剩下的五上分結，是三果以後才去修斷。五上分結的內容大家不用太介意，因為菩薩在第二個阿僧祇劫，才去斷五上分結，如果你急急忙忙就把它斷掉了，對你並沒有什麼好處。因為菩薩要留惑潤生，這要一直保

留某些煩惱，而五上分結必須保留到將近八地。

有欲界愛就會有貪和嗔，菩薩對眾生的嗔恨比較容易斷掉，但是其它嗔恨，要拖很久。貪和嗔是相對的，如果你有男女愛沒有斷掉，你一定會有跟男女愛有關的嗔。比方說你喜歡一個美女，人家並不喜歡你，你就會有一種挫折感，一種不愉快的感覺，那種感覺其實也是嗔，但這種嗔並不會讓你想去傷害對方。

如果人家欺負你，你並不會因為這樣子，就把他從救度名單中除名。你的救度名單應該包括一切眾生，但有時候你氣起來說：「你這個人太惡劣了，對不起，我不願意度你。」有沒有這樣子？有些菩薩會這樣，他不一定會把這個意思講出來，但他會在心裡這樣想，有時候也對那個人做違背菩薩戒的事，這就是忘失菩提心。

菩薩斷掉貪嗔，證三果解脫，差不多要到第一個阿僧祇劫滿。斷掉五上分結，要到第二個阿僧祇劫滿，時劫長得嚇人。大家可以參考《菩薩善戒經》，裡面詳細解說菩薩道和聲聞道的差別。³⁵一般人所知道的修行方法，不是外道知見就是聲聞道。有的人雖然發願「度盡一切有情」，自以為在修菩薩道，但是在實際修行的時候，卻是以斷煩惱為主，這就不是菩薩道。菩薩留惑潤生，要拖到第二個阿僧祇劫滿，證得八地菩薩，才「永斷修所斷煩惱」。

這個時候他就產生了盡智和無生智。盡智和無生智可以說一向出世，也可以說它們通於世間和出世間。你可以跟現觀邊智諦現觀做比較，它也是通於世間和出世間。在聲聞見道的地方，《瑜伽師地論》講得比較詳細。到「究竟現觀」，大部分人根本就還沒有證得，分類那麼仔細就沒有什麼意義。

（問：聲聞道是以解脫煩惱為主，菩薩道是以行菩提願為主，對吧？）沒有錯，解脫道是自利，菩提願是利他。我曾經施設一個問答：如

³⁵ 也可以參考《快來做一個菩薩吧》第四章第四節〈菩薩戒與聲聞戒的差異〉。

果你是一個男性出家人，碰到一個美女，在河裡洗澡，身上什麼都沒穿，不小心快要溺死了，你會不會伸手去把她拉上來，以致最後把持不住，跟她結婚去？或者見死不救，不久證得阿羅漢。菩薩種性會選擇救人，聲聞種性會選擇證得阿羅漢。

大家可以體會中間的差別，你到底要先利益別人，還是先利益自己？如果你選擇先利益自己，這是聲聞道的修行方法，你既然選擇利益自己，當然就不必管眾生有沒有得度，你自己先證阿羅漢入無餘涅槃，這比較重要，這就是差別所在。如果只要自利，那是很快的，聲聞初果之後，最慢七返人天就可以入無餘涅槃。一個人的煩惱有限，沒有那麼難斷，見道以後，最多七返人天一定能證阿羅漢果。

但是，菩薩發菩提心，初步懂得「諸法空相」的道理以後，還要經過兩個阿僧祇劫，才有辦法斷掉這些煩惱。你可能會覺得菩薩道很麻煩，但正是因為這樣，菩薩的智慧和福德不是聲聞緣覺可以比擬的。初住以上的菩薩（畢竟菩薩）在佛法當中的地位，超過一切的聲聞緣覺。修菩薩道的人千萬不要因為自己不是阿羅漢，就覺得羞愧。

七住菩薩證本來自性清淨涅槃，所以從七住以上的修行，對他來講都是一樣的，只要他願意，可以隨時安住在那裡。七住菩薩住在真如三昧當中，就是在本來自性清淨涅槃當中。涅槃沒有差別相，本來自性清淨涅槃並沒有比阿羅漢的有餘涅槃差，兩者都是解脫，沒有高下之分。

對菩薩來講，從七住以上，一直到究竟佛，中間全部都在涅槃。菩薩在八地證有餘涅槃，成佛的時候再證無餘涅槃和無住處涅槃。菩薩道是離開時間相的，時間長短完全不是問題。就好像你做一個夢，夢境的時間長短並沒有差別，當你知道一切都如夢如幻，這些東西本質上也就是涅槃。

「或一向出世，或通世出世。」這個部分和初果有點像了，初果出世間的部分是現觀智諦現觀，它只緣於真如，真如就是出世間，所以那種智慧是純粹的出世間智。但現觀邊智諦現觀，講四聖諦，四聖諦可以在世俗

諦中討論，也可以讓你住於勝義諦，這通於世間和出世間。初果就已經是這樣，何況是證到阿羅漢，當然不可能不通達世間智。

「於現法中一切煩惱永斷決定」，在現世中煩惱斷盡不會復起。未來世會不會重新現起煩惱？這個就是後有種子的問題，因為他已經把染污種子都滅盡，所以不會再有後有。這個是用聲聞法去講的。八地菩薩有沒有後有？可以說有，也可以說沒有，為什麼呢？如果用世俗諦來講，菩薩既然要一世一世地來到人間，就會有五蘊，可以說菩薩有後有。但是對菩薩來講，這些後有是如夢如幻的存在，說它沒有也可以。

聲聞要把有為法斷得乾乾淨淨，但是在菩薩來講，有跟空（沒有）沒有差別相，三界一切有為法本來無生（等於不存在），不異於涅槃。《心經》有一句話大家一定要經常去思惟它：「諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減。」「後有」是不是屬於諸法？諸法就是很多有為法，這些有為法既沒有出生過，也沒有消滅過；它既不是乾淨，也不是骯髒；它不會增加，也不會減少。這算什麼呢？這不就是涅槃嗎？菩薩要經常去思惟這個道理，七住以後，只要你願意，就可以安住於本來自性清淨涅槃，有時候你會忘失，忘失也無所謂。《圓覺經》講：「得念失念，無非解脫。」這是本來自性清淨涅槃的境界。所以大家千萬不要因為菩薩道要修那麼久，就產生害怕的心理，完全沒有必要。菩薩所成就的智慧，不是聲聞緣覺所能夠想象的。

（問：六住會忘失，七住也會嗎？）也是會的，忘失並不是什麼嚴重的問題，真觀也會失念，但不會丟失「諸法空相」的無間作意。因為念是別境心所有法，意識又只能緣於一境，它沒有辦法經常這麼保持著，甚至當習氣來的時候，你一直想著不愉快的事情，那是滿痛苦的。十住菩薩一定會有「一切法真如」的無間作意，因為十住菩薩能夠眼見佛性，一定會有真如三昧，這個情況是完全不一樣的。七住甚至連三昧都沒有，所以失念是很平常的事情。十住會不會失念？會的，因為不失念，是很後面的事情。

據說有五種不退，第一是信不退，就是說你對於佛法的信心不會退失，這個比較容易，十信滿足的時候，進入初住位，得信成就發心，就可以信不退。

第二是位不退，這個位置不會再退轉，七住菩薩是位不退。

第三是行不退，行不退就是說，你一直在正行當中，不會退失掉。

第四才是念不退，每一個念頭都沒有退失。蕭平實老師講，有一次因為原先安排的事情被取消，他在等待的時候因打坐而入定，非常輕安，他突然間想：「以後每天都能夠這樣子坐一個小時，不知道有多好？」接下來他就在想：「不能這樣，對菩薩來講，打坐是在浪費時間。」打坐只是在體驗輕安，智慧和福德都沒辦法增長。所以對他來講，修習禪定是為了搞清楚禪定當中的那幾個法，並不需要經常住在禪定當中。當他起念「以後我每天都打坐一個小時」，屬於念退，然後他下一個念頭就知道不能這個樣子，行不退的菩薩有可能是這樣。

第五是究竟不退。

（問：五不退有對應的位階嗎？）蕭平實老師說：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。

何等名為出世盡智？謂若智於盡無分別。

對於「此世煩惱永盡無餘」無有分別的智慧，稱為出世盡智。

何等名為世出世盡智？謂若智於盡有分別。

對於「此世煩惱永盡無餘」有分別的智慧，稱為世出世盡智。

剛才是「出世盡智」，現在是「世出世盡智」。這個智慧是有分別的智慧，跟「現觀邊智諦現觀」有關聯性。

何等名為出世無生智？謂即此依事滅因義故，於當來世依事不生中所有無分別智。

對於「未來世不再出生」無有分別的智慧，稱為出世無生智。

何等名為世出世無生智？謂於當來世依事不生中，所有分別智。

對於「未來世不再出生」有分別的智慧，稱為世出世無生智。

無生智又分成兩種，一種是出世的無生智，一種是既是世間又是出世間的無生智，這個我就不多解釋了，總之你可以看到，阿羅漢有盡智，也有無生智，盡智和無生智都各分成兩種，共有四種智慧。這不是真觀現量所及，依文解釋就好。

相貌

若有成就究竟現觀者，終不復能犯於五處³⁶，亦不復能，乃至故斷諸傍生命，不與而取，行非梵行，習婬欲法，知而妄語，蓄積財寶諸妙欲具而受用之，亦不怖畏不可記事亦不妄計，所有苦樂自作他作，自他俱作，非自非他為因而生。

有成就究竟現觀的人，絕對不會再去五個地方（王家、屠羊家、賣酒家、倡妓家、賤民家），也不會再故意殺害畜生、不與取、行淫、妄語，為了受用而積蓄財寶等物，不會害怕有什麼命題無法判別（例如世界有邊無邊等），也不會妄計目前所受的苦樂是自作、他作、自他俱作或非自作非他作。

³⁶ 《瑜伽師地論》卷16：「於五處遠離者，謂所行無犯，略有五處，諸苾芻等，非所應行，謂王家、唱令家、酤酒家、倡穢家、旃茶羅及羯恥那家。唱令家者，謂屠羊等，由遍宣告，此屠羊等成極重罪，多造惡業，殺害羊等故。」(CBETA 2020.Q1, T30, no. 1579, p. 368a28-b3) 羯恥那，是指屠狗或食狗人。

真觀雖然不是阿羅漢，但這段基本看得懂。阿羅漢知道自己什麼樣子，根本不需要看這個，這是寫給還沒有證阿羅漢的人看的。

不能去「五處」是出家人的戒律。出家人一旦證了阿羅漢果，不會故意違犯這些出家戒。五處，就是五種地方。王家是貴族。唱令家是殺羊的人家。酤酒家是賣酒的人家。倡穢家就是娛樂和色情場所。旃荼羅是賤民種姓。羯恥那是殺狗或吃狗肉的人，也屬於旃荼羅。旃荼羅及羯恥那家，就是他們的住所。

「故斷諸傍生命」的「傍」應該是唸作「旁」不唸「謗」。傍生就是畜生。阿羅漢不會故意殺貓殺狗，當然更不會殺人。

不與取，就是竊盜、侵占、搶奪、詐騙這類的財產犯罪。

非梵行就是性行為，包括自慰。這是講出家戒。行非梵行和習淫欲法是同一件事情，這個三果以上就不會犯了。

「知而妄語」就是撒謊。

「蓄積財寶……而受用之」就是搞了很多錢，超過他的需求很多。這講的也是出家戒。

「蓄積……諸妙欲具而受用之」，存了一些娛樂用品，自己來享受。這也是出家戒。

「不怖畏不可記事亦不妄計」。佛教有所謂的十四無記，就是有十四個命題，不能回答是，也不能回答不是。即世間常，世間無常，世間常亦無常，世間非常非無常，世間有邊，世間無邊，世間亦有邊亦無邊，世間非有邊非無邊，如來死後有，如來死後無，如來死後亦有亦非有，如來死後非有非非有，命身一，命身異。

世界有邊或無邊，為什麼沒有辦法回答？因為眾生有業力，就會有地方讓眾生生存，眾生不可能到達世界的邊際。《楞嚴經》說：「空生大覺中，如海一漚發。」在很多有情的阿賴耶識，共同交織的大覺性海當中，因為眾生有共同的妄想，突然間一個空間就出現了。這個空間不是真實

有，再去問它是有邊無邊，都是戲論，不需要回答。阿羅漢不會害怕別人提出這種問題。

菩薩的智慧超過聲聞阿羅漢，雖然八地以前沒有盡智跟無生智，但對於十四無記，菩薩完全可以理解。世界本身就是一個假名，是一個夢幻當中現起的，譬如電腦遊戲，裡面有一個遊戲世界，這個遊戲世界是有邊還是無邊？那個世界是假的，你去說他有邊還是無邊，你覺得這樣有意義嗎？所以這屬於不可記說，意思就是說，沒有辦法去正確地判別它，回答是或不是都有過失，所以乾脆不回答。

接下來也是屬於見地的，就是你現在所受的苦樂，到底是自作？他作？自他俱作？無因而生？聲聞法講因緣生。大乘法講諸法空相，本來無生。這個問題，有一個前提，苦樂是真實有。也就是說這是依於妄見而問。小孩子兩三歲的時候，搞不清楚電視影像是假的：「剛才那個小孩子怎麼不見了呢？他是不是等一下還會再回來？」你要怎麼回答他？最正確的回答就是根本就沒有小孩子，那個小孩子就是假的嘛！如果你說「等下會回來」，或者說「他不會再回來了」。你這麼回答，會加強他錯誤的觀念。同樣的道理，如果有人問菩薩：「苦樂是怎麼來的？是我自己造的？還是有個上帝造？還是說上帝跟我一起造？或者說它是無因而生？」最正確的回答，就是要跟他講「苦樂從來都沒有出生過」，只是如夢如幻的存在。所以這個苦樂，無論是自作，他作，自他作，非自非他，無因而生，全部都是錯誤，阿羅漢不會有這樣的邪見。

最後，是命與身的關係。命，相當於「我」（第八識）；身，相當於五蘊身。第八識在五蘊身上作用，才可以顯示第八識的作用。五蘊身毀壞，第八識也無法繼續在五蘊身當中作用，因此不能說命異於身。色身毀壞之後，第八識可以繼續存在，因此不能說命與身是同一回事。

以上是究竟現觀的相貌。

自性

盡、無生智等為自性，或此俱行菩提分法為自性。

究竟現觀的特徵是盡智和無生智，附帶一些菩提分法。

剛才講過，盡智是煩惱永盡的智慧，無生智就是未來世不再出生的智慧。還會附帶一些菩提分法。菩提分法就是道品，總共有37種，舊譯為三十七道品。阿羅漢會不會缺少某些菩提分法？這是有可能的。因為三十七道品中的四如意足是神通，阿羅漢不一定具足。

作業

究竟現觀，能引第一現法樂住為業，解脫一切生死大苦為業，住持最後身為業。

究竟現觀，能夠引生第一現法樂住，能夠解脫一切生死大苦，能夠住持最後身。

「第一現法樂住」。「第一」就是最好的，「現法」就是現世。在現世當中，他已經完全沒有心理的煩惱，只有身體小小的煩惱，跟活在這個世界的有情比起來，他能夠享受最上等的解脫之樂，這叫第一現法樂住。

「解脫一切生死大苦」，就是他能夠解脫生死輪迴當中的這些苦。

「住持最後身」。他現在這個色身就是最後身，接下來沒有其他的五蘊身，不再輪迴了。很顯然，這也是在講聲聞阿羅漢。

幾種

如現觀智諦現觀，當知……究竟現觀亦爾。

就像現觀智諦現觀有無量種，究竟現觀也有無量種。

第九章 六種現觀的因果

思現觀以佛出世親近善士聽聞正法相續成熟如理作意為因，以所作業為果。如思現觀，一切現觀當知亦爾。此中差別者，信現觀亦以餘現觀為因，戒現觀亦爾。現觀智諦現觀亦以思現觀為因，亦以順決擇分善根為因，亦以自種姓為因。現觀邊智諦現觀亦以現觀智諦現觀為因，究竟現觀亦爾。

六種現觀共同的因都是相續成熟的如理作意。信現觀、戒現觀也以（順序在前的）其它的現觀為因。現觀智諦現觀也以思現觀、順決擇分善根（暖、頂、忍、世第一法）和自身的種姓為因。現觀邊智諦現觀、究竟現觀也以現觀智諦現觀為因。六種現觀的果，如標題「作業」所述，例如：「戒現觀解脫惡趣眾苦為業。」

這是講，要怎麼修出六種現觀來。六種現觀共同的因，都是相續成熟的如理作意。這個如理作意，要有佛出世，然後有善知識出來弘法，你去聽聞，如理思惟，產生相續成熟的如理作意。這才是可以出世間的修行方法。

但有些佛教徒觀念中的修行，就是打坐修定，要不然就是觀想，還有一些強調修善，包括吃素、放生、布施、供養、稱名念佛等等。你當然可以修這些，但你要抓到重點。出離世間，真正的重點一定是如理作意。

所謂的如理作意，就是世界觀要符合事實。比方說，五蘊是常還是無常，這必須要符合事實。這是可以正確回答的命題，跟剛才的十四無記不一樣。你在修證上，必須判別清楚，五蘊常或無常。這必須符合事實。你要跟世間智者的想法一樣。記住，是世間智者，而不是世間的愚痴人。如果世間只有少數幾個智者，你要跟那幾個智者一樣，而不是要跟一大堆的愚痴人一樣。像有些人喜歡說：「大家都是這麼說的。」這不是理性的態

度，因為人數多寡與對錯沒有必然的關係。在修證上面更是如此，大部分的人是凡夫，出世間聖賢沒有幾個，要是你遵循多數人的看法，你永遠都是凡夫。

作意是「五遍行」（觸、作意、受、想、思）之一，它可以隨時存在。《成唯識論》說：「作意，謂能警心為性，於所緣境引心為業。謂此警覺應起心種引令趣境，故名作意。」就好像電腦遊戲，玩家進入某個地方，電腦就會輸出資料，形成玩家所在地的樣子。我們處在一個共業環境當中，便有相對客觀的事物，能夠得到世間智者共同的認定，這樣的認定稱之為事實。佛教認為有為法皆是第八識流注種子現起的功能差別，我們以為自己在世間移動，實際上並沒有世間，而是種子不斷流注讓你以為自己處於世間（實際上也沒有「自己」，它只是種子流注產生的錯覺）。

在種子流注當中，有一種流注形成個人的世界觀，這也屬於作意，其中符合事實的作意，稱之為「如理作意」。反過來說，就是「不如理作意」。例如，當你搬一紙箱的書到屋裡，後來去忙別的事，這時候有人將紙箱裡的書取出，但你並不知情，仍然以為紙箱裡全是書，使了很大的力氣搬動紙箱，才發現紙箱是空的。在這個例子當中，以為「紙箱裡全是書」就是一種作意，而它不符合事實，所以是一種「不如理作意」。如果你知道已經有人將書取出，搬紙箱時就不會用那麼大的力氣，你的認知符合事實就是「如理作意」。作意是一種沒有語言文字的世界觀，隨時以種子流注的方式，影響我們的行為。

核心真相的「不如理作意」實際上就是「無明」。例如，「五陰是我」的無明，實際上是以「不如理作意」的方式影響著我們。當我們接觸境界時，如果有如理作意，便稱為「明觸」。如果接觸境界時，有不如理作意，便稱為「無明觸」。「觸」是五遍行之一，十二緣起的第五支。有「無明觸」便會流轉生死，有「明觸」才能斬斷生死流轉。

相續成熟的如理作意，意思是說，如理作意的範圍越來越大。例如，

你先觀察色陰無常，確認所有的色陰都無常，如理作意的範圍就是「色陰無常」。你再觀察受陰無常，確認所有的受陰都無常，如理作意的範圍就包括「受陰無常」。持續觀察想陰、行陰、識陰，如理作意的範圍就會擴大為「五陰無常」。這就是相續成熟的如理作意。

相續成熟的如理作意是六種現觀共同的因，可知它的重要性。在佛教的修行當中，最重要的是觀行跟如實知見，觀行是因，如實知見為果。觀行是一種修行的方法，包括觀察、思惟和抉擇。抉擇是很重要的，最近有人在建立九識說，發在朋友圈，你要判斷哪個是對的，哪個是錯的。選對了就會省掉很多時間精力，選錯了就要走彎路。他在這個時候選擇九識說，將來發現八識說才是對的，再轉回來，時間都浪費掉了。擇法錯誤很可能下三惡道，這是很嚴重的事情，除非你是見道位以上的聖賢。見道位以上的聖賢，大不了慢一點，不會退轉。這樣大家就可以知道如理作意的重要性。

信現觀和戒現觀，也以其他現觀為因。例如思現觀可以生起信現觀和戒現觀，思現觀或信現觀可以生起戒現觀。

現觀智諦現觀也以思現觀、順決擇分和自身種姓為因，這個前面講過，只有種姓的部分沒講。有一種不般涅槃種姓，這種人想要見道，是不可能的，必須等他轉變成其他種姓。種姓是五蘊的特徵之一，它會反覆地熏習，因此很難轉變，但有情終究會發現自身的錯誤，漸次轉變為菩薩種姓，乃至究竟成佛。

再來就是現觀邊智諦現觀、究竟現觀也以現觀智諦現觀為因。現觀智諦現觀就是初果證得的無分別智。要發起初果之後的後得智，乃至最後證得阿羅漢，當然也少不了初果的基礎。

第十章 因明處導讀

從現在開始到第二十二章（合計十三章），原先是屬於〈地論因明處釋義〉。這在《瑜伽師地論》卷15，是因明學最集中的地方，因為內容太多，所以本書將它拆為十三章。〈地論因明處釋義〉曾刊在微信「正法沿流」公眾號，但是因為太難，雖然有白話解釋，大部分的人還是看不懂，後來真觀又在直播中講解。現在的內容是從直播課程整理出來的。

云何因明處？謂於觀察義中，諸所有事。

什麼是因明處？就是所有與觀察義理相關的事。

一位懂梵文的朋友告訴我，「義」這個字，有時候是指義理、意義，但是也指境界、對象、所緣。因此「觀察義」可以解釋為觀察事物，從而得到義理。佛教的各種智慧，都靠觀察義理才能出生，由此可知學習因明是多麼的重要。

這一段講因明處就是觀察義理，所有與觀察義理相關的事。這是古代理人的措辭，現代人有一些學術上的分類，跟這個有點接近，像大學的「物理實驗」，教你怎樣去設計實驗，從實驗當中去得到結論。所以物理實驗也屬於因明學的範圍。還有邏輯、辯論規則、語言學、認識論、方法論，這些現代學術相當於古代的因明學。

物理實驗是研究科學的方法。比方說科學家怎麼知道原子的結構？中子、電子這一類的東西，用肉眼看不到，連顯微鏡也看不到，科學家為什麼會知道一個原子的結構是什麼？現在可以畫出一個圖來，有中子和質子，外面有電子圍繞、運轉。這是怎麼知道的？

J. J. 湯姆森在1903年提出原子的「葡萄乾圓麵包模型」：「物質是由一個一個的原子所構成，這些原子就像圓麵包一樣組成大型物質，中間沒

有空隙。」

但是1909年，盧瑟福 α 粒子散射實驗發現，絕大部分的 α 粒子都安然穿過金鉑，只有1 / 8000的 α 粒子偏轉角大於 90° ，甚至觀察到偏轉角等於 150° 的散射。這個實驗推翻了湯姆森的葡萄乾圓麵包模型，而且更進一步發現，原子絕大部分的質量，集中在核心。

原子的結構很像太陽系，也就是說，原子核的部分只有一點點，其它大部分的地方都是空的，這個事情大家真的很難想象。有人提出一種看法，如果拿一把刀，往一個人脖子砍過去，會有一種很小很小的機率，砍過去以後什麼事都沒有發生，因為所有的原子都有空隙，如果所有的原子都經過那些空隙，就不會砍到東西。當然，一般的狀況是不太可能不碰到東西，因為人的脖子跟那把刀，裡面的原子非常多，總是會有物質互相碰上的。

原子的外圍有電子，又是怎麼回事？以前我曾擔心：「電子為什麼不會往中央塌陷？」因為質子是正電，這個電子是負電，應該是會互相吸引的。那時候我的想法是因為它夠遠，有一種運行的速度，離心力抵消了電磁效應。後來我讀了一些物理書，才知道根本不是這個樣子。實際上，原子之間的碰撞是經常發生的，這跟天體是不同的。哪怕是一個小行星來撞地球，地球上的生命都會毀掉十分之九。如果有一個東西跟地球差不多大，撞過來，地球一定就毀了。但是原子之間的碰撞是經常發生的，比方說，水加熱以後，水分子會在裡面不斷地互相碰撞。為什麼它的原子還是能夠保持那個結構，這個你必須要做很多的觀察，然後提出一個假設，再去看看，你提出的這個假設能不能符合現實。這個是自然科學的方法。

學佛法，也要用科學的嚴謹態度去做觀察，而不是把書拿來，很快地把它讀完。比方說，大家去修物理實驗課，物理實驗課不是讓你在那邊看書而已，最重要的是實驗。比方說，做運動定律的實驗，把萬有引力的常數計算出來。這是很重要的數據，在天文學裡面運用得很廣泛。比方說你

看到很遙遠的兩顆星，它們互相運轉有一定的週期，從這個週期就可以推算這兩顆星各自的質量，用的就是萬有引力常數。

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

萬有引力是任何兩個有質量的東西，彼此之間都有吸引力，但是萬有引力常數G是很小的，要用很靈敏的設備測量出數據，再用數據計算萬有引力常數。學校的實驗設備通常不是太好，誤差會比較大，要設計很精密的實驗過程，使用精密的設備，才能計算很精確的數字。這要用很多邏輯演繹法。

物理定律的發現，一般要使用歸納法。必須普遍地觀察，邏輯歸納法才靠得住，而不是全部都在某個範圍內觀察。例如歐洲人以為天鵝都是白色的，到了澳洲才發現，竟然有黑天鵝！同樣的道理，目前人類所觀察到的物理現象，都是在地球周邊不算太遠的地方，很難保證離地球非常遙遠的地方，萬有引力定律還能繼續適用。

我問過一位物理學者：「科學家可不可以保證萬有引力會存在下去，不會哪個時候突然間不見了？」他說不能。如果有一天你在公園散步，突然間萬有引力消失了，那個時候你隨便一跳，就再也回不來了。

有沒有誰會去擔心這種事情？比如說你開車的時候，會不會擔心，萬有引力突然消失了，連人帶車飄到空中去？很顯然，我們從來不擔心這種事。雖然科學家不能保證萬有引力不會突然消失掉，但是大家都不擔心也就夠了，將來發生了再說，對不對？所有的工程師也沒有人去預防，萬有引力消失了要怎麼辦。如果真的擔心，我們只能用管狀的公路旅行，但這樣成本太高，沒有人想這麼做。

在修行方面也是一樣，例如「凡有生必有死」的規律，很顯然是歸納出來的，因為沒有人能夠看過所有的東西出生，又看著它死亡。你一生當中看有情從出生到死亡，不會有幾件。我小的時候，在一個冬天的凌晨，

家裡的母狗生小狗，前面四隻都凍死了。我看到第五隻小狗出生，從母狗身上慢慢出來。後來那隻小狗死了，我也看到它的屍體。出生和死亡我都看過的事例，好像只有這麼一件。

如果看一個有情出生再看到他死亡，都這麼困難，你想一個人怎麼可以確定「凡有出生必然就會死亡」是一個規律？這確實不容易，一定要參考、運用別人的觀察成果。我們讀書，跟別人交談，你就知道沒有哪個人出生之後不死的，包括各種文獻都不曾記載。

文獻的範圍很大，各種史書、報紙、傳記、金尼斯世界紀錄（Guinness World Records）等等，要是有一個人能夠活到100歲，就已經很難得了，就沒有聽說過有人出生之後不死的。如果有這樣的人，應該有人已經活了幾千年，他本人就可以用目擊證人的角度，告訴你過去的歷史。但是這種事情連一件都沒有過。據說，印度的龍樹和中國的扁鵲都活了好幾百年，但最終還是死了，並沒有一直不死。所以「凡有生必有死」的規律，是透過邏輯歸納法而知道的。

講了這麼多，是要告訴大家什麼呢？就是科學家用的這些方法，我們也都要用，而且要用在修證上面，這個修證主要是指觀行。

《瑜伽師地論》講六種現觀，都以如理作意作為它們共同的因。這個如理作意要怎麼來呢？你必須親近善友、專心聽法、繫念思惟、如法修行。你要修證三乘菩提，都要靠如理作意。如理作意要觀察現象，描述現象，找到現象的規律。

比如說「色陰是常」是錯的，應該是「色陰無常」。你曉不曉得這是歸納出來的？因為色陰是一個籠統的概念，比方說，一條狗出生，那是色陰的出生，後來又死亡，我從這個事例當中，知道這一個色陰它是無常的。後來我又看到別的色陰，比方說一張紙被撕破，一個杯子被摔破，電視新聞報導一輛汽車被撞成稀巴爛，或者發生火災燒掉一棟樓之類的，經過很多這樣的事例。然後，我們聽聞佛經，講色陰無常，你要懂得跟現實

做比對，確定是否如實。

因此，重點是如實知見，而不是聽佛經講了這句話。佛經大家都可以看，為什麼證果的人沒幾個？因為證果靠的是現量，而不是正教量和比量，你沒有現量，就沒有辦法證果。

剛才講的這些都是「觀察義」，這是你從小就在做的事情。幼兒在地上到處爬，不管什麼東西，都拿來放進嘴巴嘗嘗看。經過一段時間，就知道哪些東西可以吃，哪些東西不能吃，用的就是歸納法，大家能不能肯定這一點？觀行必須使用邏輯方法，我講過很多次，但有些人就是在這個地方想不通，我後面再講多少都沒有用。因明學的核心義理，就是四依三量，實證佛教學派把它列為修學綱領。不遵循四依三量，後果很可怕，越精進就離解脫越遠，甚至直接下地獄。

你要怎麼觀察才能得到確切可靠的知識，如果說它不是絕對可靠，那可靠的程度又到哪裡？比方說，課本裡面的知識「水分子是兩個氫原子加上一個氧原子」，為什麼你會接受這種說法？這些道理在因明學裡面，你都必須要給它一個位置，了解這些東西在認識的體系當中，可靠不可靠，在哪一種範圍之內可以接受它，這些東西就構成因明學的體系。（課本的知識是正教量。做了很多實驗，加上大量的邏輯推理而確切知道的，才是現量。）

講到因明學，一般都會聯想到陳那的因明學，但陳那的因明學是錯的，因為陳那的因明學沒有正教量，只有現量和比量，這跟《瑜伽師地論》的因明學顯然不同。而且，陳那將十分可靠的邏輯推論（這應該是現量才對），和八九不離十的推測攪混在一起，一律都分類為比量，這會造成嚴重的誤判。但很不幸的，陳那影響了印度和中國因明學的發展，間接造成佛教修證的衰落。因此，我們應該學習的是《瑜伽師地論》的因明學，主要的內容就是第15卷的〈因明處〉。以下十二章是〈因明處〉的展開。

第十一章 論體性

云何論體性？謂有六種：一、言論，二、尚論，三、諍論，四、毀謗論，五、順正論，六、教導論。

什麼叫論（語言文字）體性？有六種論：一、言論，二、尚論，三、諍論，四、毀謗論，五、順正論，六、教導論。

言論

言論者，謂一切言說、言音、言詞，是名言論。

言論，就是一切的語言文字。

〈因明處〉在這個地方分成七項，第一項是〈論體性〉。

你有沒有發現，從〈論體性〉〈論處所〉，一直到最後的〈論多所作法〉，全部都有「論」這個字？這裡將「論」定義為「一切言說、言音、言詞，是名言論」。用現代的話來講，言論就是一切的語言文字。

在現代學術裡面，跟因明學高度相關的是語言學（linguistics），包括語法學（文法與邏輯）、語意學和語用學。這個是有根據的，整個因明學全部都在探討「論」，而「論」就是一切的語言文字。

當然，你可以講，進行一種邏輯推理的時候，不一定要把它講出來，如果大前提是「所有的人都會死」，小前提是「呂真觀是人」，得到一個結論就是「呂真觀會死」，這個是傳統邏輯的三段論法。這不一定要講出來，也不一定要在心理唸，但是一定會有與語言文字同類的抽象思惟。這種思惟不一定要使用語言文字，但是它一定可以表達成語言文字。運用語言文字，比較容易檢查，是不是有思惟上的漏洞、推理上的謬誤或者是瑕疵。

因明學認為，一切的「論」都跟語言文字有關，所以因明學就是語言學。雖然現代語言學跟佛教的因明學，討論的範圍有一點差異，但是大部分的範圍是重疊的。

尚論

尚論者，謂諸世間隨所應聞，所有言論。

尚論，是指世間人認為正當的語言文字。（其中有些部分屬於凡夫知見，例如人本主義、民族主義。）這裡所謂的世間人，是指世間智者，有些愚痴人認為正當的，例如納粹主義、法西斯主義，並不包括在內。

大家注意看「尚論」的定義是「謂諸世間隨所應聞」，「應聞」就是你應該聽到的話，所以這個是世間人認為正當的語言文字。世間人並不是出世間智者，所以裡面大部分是凡夫知見，包括人本主義和民族主義。凡夫知見的態樣非常多，我們不在這個地方說。

人本主義講的是自我實現，它把人的需求分成很多層，最底層的需求是生理需求，其次是安全需求，第三是愛和歸屬的需求，第四是尊嚴需求，第五是自我實現需求，第六是超自我實現需求。底層的需求要先滿足，才會想要滿足上層的需求。自我實現，也就是說，達到人生的目標，自我得到實現，他有一種自信，得到幸福。

這裡面的「自我」很顯然是五蘊，五蘊才有實現不實現的問題，如果一直不能實現，他怎麼辦？有人講：「我30歲之前，要賺很多錢，變得很有名，或者很有地位，不然我就自殺。」這也是自我的實現，屬於人本主義。

（問：既然語言與世界有相應的關係，可否觀察語言文字，以取代對世界的觀行？）你的理解跟現實有相當的誤差。語言文字是對現象抽象的

描述，但沒有辦法完全描述現象。比方說「呂真觀」是代表這個五蘊的語言文字，對不對？但是你曉不曉得，有很多特徵「呂真觀」根本就沒有描述。如果多寫幾個字，比方說「呂真觀是一個60歲的男人，是一個宗教學博士等等」，不管你寫多少個字，你能夠具體描述現實當中的這個五蘊身嗎？很顯然是不行的，你不管用多少語言文字去描述，你都沒有辦法把一個現象描述清楚，因為一個現象有太多的特徵了。比方說我身上有多少細胞，如果我感冒，身上的感冒病毒可以暴增到幾十億個。這些細胞和病毒就這樣生生滅滅的，請問你怎麼去描述？你有那麼大的本事可以去描述呂真觀這個現象嗎？我昨天的想法是什麼，我今天的想法是什麼，你有那個本事去描述嗎？所以大家必須要了解一點，語言文字是對現象的抽象描述，它必須省略大量的細節。

人跟非人，這個暫且可以說是兩種可能，但有時候我們真的弄不清楚，比方說胎兒算不算人？殺胎兒，要不要按照殺人罪判刑？我想看法可能就會不一樣了，對不對？還有屍體算不算人？或者畸形胎，像一個球，裡面有心臟在跳，有人把它殺了，這樣構不構成殺人？所以你可以發現，語言文字跟現實不是那麼容易對得上。

人本主義算是講完了，那民族主義呢？民族主義本身也是一個很大的問題，比方說，要怎樣才可以構成一個民族，國父孫中山先生認為民族的形成有六種原因：血統、生活方式、語言、宗教、風俗、民族意識。現實上遠遠沒有那麼簡單，比方說血統，傳統的漢族地區應該是沒有白種人，如果歐洲跑來一個白人，跟我們這裡的人結婚，將來他的孩子到底是中國人還是歐洲人，這都不好說，對不對？

再講宗教，如果信仰伊斯蘭教的地區就是一個國家，我們現在國境之內有很多穆斯林，難道他們就屬於其他的國家嗎？所以，這個民族就很難確定了。希特勒認為荷蘭人是日爾曼人，所以荷蘭被納粹征服之後，如果他們反對德國，反對希特勒，是當成叛亂罪來處刑。而實際上，荷蘭人根

本不承認自己跟德國人是同一民族。

我們根本不知道民族的範圍到哪裡，你要去主張說「別人來欺負我們這個民族，我們要怎麼樣」，有時候會造成困擾。中國境內以漢族為主，民國剛成立時號稱是漢滿蒙回藏五大族。實際上中國的少數民族至少有幾十個以上，如果仔細去拆分，至少可以拆到100多個。像內地這邊的分類，台灣只有一個高山族，但至少要有9族，13族或更多，所以你要怎麼計算呢？這真的是太困難了，所以後來我們乾脆整個叫中華民族，但仍然很難確定，因為在民國時代，外蒙古（現在的蒙古國）屬於中華民國，後來又獨立成一個國家，你是否認為蒙古人屬於中華民族的一部分？這裡面有很多困難點，實際操作起來，很容易引起諍論甚至戰爭。所以這樣大家就知道，所謂的世間人認為正當的語言文字，例如人本主義跟民族主義，有發生問題的可能性，出世間智者不一定認為正確。

有一些則是世間的愚痴人，他們提出來的主張，我現在這邊列出了兩個。一個是納粹主義，二戰時納粹黨主張「德國人是阿利安人，阿利安人是最優秀的民族」，後來發現阿利安人跟德國人範圍根本不一致，他們立論的基礎，經不起歷史的考證。第二是法西斯主義，「法西斯」這個詞源自意大利，後來極端的國家主義，大家都稱為法西斯主義。

從事後來看，你知道納粹主義和法西斯主義是錯的。但如果你是二戰之前的德國人，你知不知道納粹主義是錯的？你不見得知道，因為當時的納粹黨掌控了宣傳部門，他們嚴格控制了德國的報紙、廣播還有各種文學作品，所以當時的德國人差不多都接受希特勒的領導，乃至去屠殺猶太人，造成很恐怖的後果。

當時的社會，一定會有很多人反對這種想法，比方說，猶太人在德國被人家宣傳成這麼糟的時候，美國人怎麼看？英國人怎麼看？他們的想法肯定不一樣。實際上，除了納粹黨人之外，到其他地方，可能沒有人認同這個，所以這個東西不是「尚論」，因為世間智者會反對它，法西斯主

義也是一樣。當它有勢力的時候，受到這種教育和宣傳影響的人，就會認為這是正當的。

世界各地的歷史上，有各種不同的思想，流傳的時間不是很長，沒有得到世間人的認同，不是這裡所說的尚論。尚論是一般人認為正當的語言文字。

諍論

諍論者，謂或依諸欲所起，若自所攝諸欲他所侵奪，若他所攝諸欲自行侵奪，若所愛有情所攝諸欲，更相侵奪，或欲侵奪。

諍論（鬥爭的語言文字）有四種：

一、依諸欲所起，有的是因為自己的受用物被人侵奪或圖謀，有的是別人的受用物被自己侵奪或圖謀，有的是所愛有情受用物被人侵奪或圖謀，有的是他人所愛有情受用物被自己所愛有情侵奪或圖謀。（有些喜好鬥爭的，便說出各種歪理和傷害別人的話，這稱之為諍論。）

欲侵奪，白話為圖謀，意思是打算侵奪，但還沒有達到目的。

諍論是跟鬥爭有關的語言文字。第一種是自己或愛人的受用物被人侵奪或圖謀。這包括國家之間的戰爭，比方說某一個沒有辦法住人的島，但是它牽涉到漁產、海底石油等資源，它是屬於自己所愛的人的受用物。這被人家侵奪了，或者被人家圖謀了。圖謀就是人家打算跟你搶，但是還沒有達到目的，你還是會罵他，這種就是諍論。

又比方說，納粹黨要加害猶太人之前，他們講很多很多的話，說猶太人搶走德國人的資源，造成德國人的痛苦。最後就是要消滅所有的猶太人，包括出生不久的嬰兒。

若無攝受諸欲，謂歌舞戲笑等所攝，若倡女僕從等所攝，或為觀看，或為受用，於如是等諸欲事中，未離欲者，為欲界貪所染污者，因堅執故，因縛著故，因耽嗜故，因貪愛故，發憤乖違。喜鬪諍者，興種種論，興怨害論，故名諍論。

二、無攝受諸欲，這是指（並非少數人獨占）公眾能夠共同受用的，例如歌舞、戲劇、相聲等。未離欲的人在這些事物上面，產生欲界貪的染污，因為堅執、縛著、耽嗜、貪愛，生氣而作出不正當的事。有些喜好鬥爭的，便說出各種歪理和傷害別人的話，這稱之為諍論。

第二種諍論，它不是少數人獨占的東西，但是大家一樣會起諍論。「歌舞戲笑等所攝」，這是指娛樂圈。比方說有人喜歡聽那英唱歌，另一個人喜歡汪峰。一個人說「汪峰唱的不好聽，那英才好聽」，然後汪峰這邊的歌迷不高興了「你怎麼可以這樣講，人家汪峰的才是好聽」，就在那邊彼此吵起來了。這個東西就是「無攝受諸欲」，它不是少數人可以獨占的，大家都一起聽不就好了，但在這裡面他還是可以做出一些奇怪的事情來。

「因堅執故」，就是你很堅定地執著在這上面。「因縛著故」，就是繫縛得很厲害。「耽嗜」就是陷溺在裡面。「貪愛」就是非常喜歡。「發憤乖違」做出一些不正當的事情。

或依惡行所起，若自所作身語惡行，他所譏毀，若他所作身語惡行，自行譏毀。若所愛有情所作身語惡行，互相譏毀。於如是等行惡行中，願作未作諸惡行者，未離欲界貪瞋癡者，重貪瞋癡所拘蔽者，因堅執故，因縛著故，因耽嗜故，因貪愛故，更相憤發，懷染污心，互相乖違。喜鬪諍者，興種種論，興怨害論，故名諍論。

三、依惡行所起，有的是別人批評自己的惡行，有的是自己去批評別人的惡行。有的是所愛的人批評別人，或者被人批評。未離欲界煩惱的人，面對這些事件，為重大的貪嗔痴所蒙蔽，因為堅執、縛著、耽嗜、貪愛，互相發脾氣，而作出不正當的事。有些喜好鬥爭的，便說出各種歪理和傷害別人的話，這稱之為諍論。

第三種是依惡行所起，是從嗔恚而來的。這邊有提到一個例子，他做了某些壞事，被人家批評，然後就生起氣來了，講出一些傷害別人的話，或者各種歪理來。比方說，有人去舉報一個流氓，這個流氓就恐嚇舉報的人，說要打他。又比方說，有人插隊，被人家揪出來，他生起氣來說「打死你」。

或依諸見所起，謂薩迦耶見、斷見、無因見、不平等因見、常見、兩眾見等種種邪見，及餘無量諸惡見類。於如是諸見中，或自所攝他所遮斷，或他所攝自行遮斷。或所愛有情所攝，他正遮斷，或已遮斷。或欲攝受所未攝受，由此因緣，未離欲者，如前廣說，乃至興種種論，興怨害論，是名諍論。

四、依諸見所起，包括我見、斷見、無因見、不平等因見、常見、兩眾見等等。有時是自己駁斥他人的見解，有時是他人駁斥自己的見解。有時是所愛的人駁斥他人的見解，有時是他人駁斥所愛的人的見解。所謂的「駁斥」包括曾經駁斥和正在駁斥。有時是因為想要爭取別人同意自己的見解。未離欲的人在這些事件，產生欲界貪的染污，因為堅執、縛著、耽嗜、貪愛，生氣而作出不正當的事。有些喜好鬥爭的，便說出各種歪理和傷害別人的話，這稱之為諍論。

「兩眾見」這個詞，在電子佛典當中只出現這一次。朋友查過梵文本，發現應該是「雨眾見」。他說：「梵文文本作vārṣaganyadrṣṭi，藏譯作khyu mchog pa'i tshogs kyi lta ba，都是『雨眾見』的意思。」

《大正藏》本《瑜伽師地論》卷6：「因中有果論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論：『常常時，恒恒時，於諸因中具有果性。』謂兩眾外道作如是計。」宋、元、明版藏經則作「兩眾外道」。

第四種是諸見所起的諍論。佛教講的「諸見」就是各種錯誤的見解，包括我見、斷見、無因見、不平等因見、常見、兩眾見等等。這些東西，真觀在《衣中寶珠》裡面有解釋，這裡就不講了。總之，這些都是錯誤的見解，錯誤的見解會引起諍論。用錯誤的觀念去跟別人講話，一概都視為諍論，這是《瑜伽師地論》的定義。因為錯的一定會跟正確的東西不一致。如果你用正確的東西去糾正別人，跟別人辯論起來，並不是諍論，而是順正論。所以重點是對錯，這一點是最重要的事情。

錯誤的見解在佛門也存在。這講的是自認為佛教徒的人，存在很多不一樣的說法，比方說六識論和九識論。應成派中觀認為只有六個識。九識這個名詞曾經出現在《楞伽經》裡面，但只有這個詞而沒有論述，論述的部分講的都是八個識。

我可以跟大家講，八識才符合經教。六識論不承認有意根和阿賴耶識的存在，這違反經教和六住菩薩的現量觀察。九識論認為在八個識之外，還有一個東西叫真如，這個真如是跟前面八個識都不一樣。

八個識，乃至一切法，都有真如性，這稱之為一切法真如。真如並不是外於八個識而存在的。真如是一切法的體性，一切法本身就自帶了這種不生不滅的體性。第八識雖然也有真如性，但說「第八識就是真如，別的東西不是真如」卻是不對的，要是有了這種見解，必生諍論，不得解脫。

有為法必定是無常、苦、空、非我，所以不能說「有為法是真如」。但只要明白它們是種子的顯示，一切的有為法就是一真法界的一部分，如《心經》說「諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減」，既然這樣，就不能說「有為法異於真如」。因此最適當的說法是：「一切有為法與真如非一非異。」

《大般涅槃經》卷8：「異法是苦，異法是樂；異法是常，異法無常；異法是我，異法無我；譬如稻米異於麻麥，麻麥復異豆粟甘蔗。如是諸種，從其萌芽乃至葉花，皆是無常；果實成熟，人受用時，乃名為常。何以故？性真實故。」這段話是在講，從某個角度看有為法是苦、無常、無我，從另一個角度看，就是樂、常、我。無常、苦、非我、不淨的法是有為法。常、樂、我、淨的法是無為法。依觀察的角度不同，諸法可以說是為法，也可以說是無為法。

《維摩詰經》說：「有為、無為為二。若離一切數，則心如虛空，以清淨慧無所礙者，是為入不二法門。」有為、無為的區別，不離世俗諦，這樣的區別離不開種子的顯示，本質上什麼都不是，明白這個道理，便可以入不二法門，緣於真如而安住。

真觀說過：「真如有廣狹二義，狹義的真如是能藏的心體，廣義的真如是一真法界。」在大乘法當中，廣義的真如更加重要。廣義的真如包括「煩惱即菩提，生死即涅槃」的法義，明白這個道理，才能夠在生死輪迴當中得到解脫。

如果你是在正確的一邊，你可以去導正別人的說法，但不要侮辱別人，也儘量不要使用影響性含義太強烈的字詞。如果你是屬於錯誤的這一邊，不管多麼善意，或者言詞多麼美妙，都屬於諍論。因為你會製造問題，造成大家意見上的分歧。如果更不幸的是，根本就沒有人反對你，大家都認為只有六個識，那就更糟糕了，大家永遠都在凡夫知見裡面打轉。雖然你跟所有的凡夫意見都是一樣的，但是一定會跟真相（法），和有正見的人（佛、僧）起衝突。只有正見才能夠讓人出離世間，所以《瑜伽師地論》定義，只要是錯誤的見解，不管講什麼話都是諍論。

毀謗論

毀謗論者，謂懷憤發者，以染污心，振發威勢，更相擯毀，所有言論。謂粗惡所引，或不遜所引，或綺言所引，乃至惡說法、律中，為諸有情，宣說彼法，研究決擇，教授教誡，如是等論，名毀謗論。

毀謗論，是指以氣憤或染污的動機，虛張聲勢，而發表為貶損他人的言論。包括粗惡的、傲慢的或不正經的言論，也包括曲解法義和戒律的著作和言論。

為什麼曲解法義和戒律的言論被視為毀謗論？這是因為世尊未曾宣說不善的法義和戒律，但是有人說這是世尊的意思，這會讓人誤以為世尊沒有智慧，等同是在毀謗世尊。如果立論錯誤，但不是在解說佛法，則是屬於前述的諍論。

這個毀謗，第一就是罵人，再來就是貶損別人，例如「你沒什麼了不起」之類的話。還有一種情況，你雖然沒有講什麼，但是你講錯誤的佛法，比方說，《成唯識論》有一種說法，你把它解釋錯了。這等於是在毀謗玄奘菩薩。因為你把它解釋錯了，讓人家覺得玄奘很沒水平。如果你錯解佛經，這也是毀謗論，因為世尊沒有說這麼糟的東西，弄不清楚的人就會看不起世尊。所以這種情況也把它當成毀謗論。

有時候，既是諍論，又是毀謗論。諍論是說有不一樣的主張。比方說，兩個國家為了一個無人島，起了衝突。我主張這個島是我的，他也主張那個島是他的。這個地方就出現了分歧。而毀謗論不一定有主張，比方說，罵人「你沒水準」「你差勁」。這屬於毀謗論。還有更難聽的話，我不方便舉例，課堂上不適合講那種難聽的話。

（有人說：人際關係中的語言暴力也應該屬於毀謗論。）對，我認為應該是。台灣有《家庭暴力防治法》，裡面規定語言也可以構成暴力。所

謂的語言暴力，是指傷害別人的話。按照這個法律，要是同居家屬對你講了很傷人的話，你可以請求法院，將他趕出去，不准他靠近你。

語言暴力是很恐怖的，可以讓人去死。有一個新聞影片，大家應該有看到。一輛車開到橋上，因為堵車而停下來。這個時候，有一個青少年，突然間把車門打開，跑到橋邊，翻過柵欄，往下跳。一個女人，從車子裡面出來，追到柵欄，來不及阻止他，她頭探出去往底下看，發現孩子已經死了，接著就跪在地上，嚎啕痛哭起來。我猜，這個媽媽平常對這個孩子講了很多難聽的話，到最後關頭，一定還有另外一句話，可能是「你這麼差勁，還不如去死」之類的話，孩子再也受不了。孩子心裡想「你要我死，我就死給你看」。

語言暴力，常常是尊長施加給後生小輩的。例如父母在兒女身上，施予語言暴力，你如果是做父母的人，一定要小心。還有老師、老闆和主管。這幾種人如果不善於控制情緒，很容易把語言暴力加在別人身上。

（有人說：還有親密戀人之間的PUA³⁷。）對啊！PUA是很恐怖的事情。有人在網上開這種課程，就是教怎麼樣去控制對方，讓他在你面前服服貼貼，甚至去自殺。這個是很壞，非常壞的。人家愛他，他不但不愛護人家，反而操弄他，讓他信心崩潰。《瑜伽師地論》講，加害一個信任你的人就會下無間地獄，何況是開這種課程，教壞很多人。

前一段時間，我們有一些學員退轉了。退轉的人都是善男子善女人，

³⁷ PUA，全稱「Pick-up Artist」，原意是指「搭訕藝術家」，其原本是指男性接受過系統化學習、實踐並不斷更新提升、自我完善情商的行為，後來泛指很會吸引異性、讓異性著迷的人和其相關行為。目前以組織的形式快速發展，以網絡課程、線下培訓等的方式來教唆人進行詐騙，每一個普通人都可能會成為PUA的受害者。目前我國比較廣為人知的PUA案例受害者大多為女性，但目前尚未有權威研究證實從人口學角度PUA的女性受害者多於男性受害者。PUA造成對公民個人多項權利的侵犯，在國際社會是被禁止和嚴厲打擊的行為，中國立法中也提到了與PUA相關的違法行為，在《中華人民共和國網絡安全法》（2016）中有條文對PUA相關行為進行限制和懲罰。（百度百科「PUA」條目，2021-10-9）

但是將來可能會下三惡道，甚至無間地獄。我感到非常痛心。人類歷史上，因為善心而導致惡果的事例，非常的多。人類進行了好多次失敗的經濟實驗，最初都是善意的，但最後的結果是讓大家一起陷入困境。一個例子是委內瑞拉，政府干預市場，規定某些商品的最高價格。要是商品的進價成本超過法定的最高價格，商人為了不觸犯國家的法律，就乾脆不做這種虧本的生意，結果公開市場就完全看不到這種商品，最終造成經濟困境。

清朝的官員已經發現了這個規律，所以在旱災、水災造成糧食短缺的時候，不去抑制糧價。如果政府規定最高價格，商人就無利可圖，就不會想到外地去，買糧食運來這個地方賣。但如果政府不要用公權力去抑制糧價，因為糧價飆漲，有暴利可圖，商人會很積極地引進糧食，當很多商人都這麼做，糧價自然就會回復到合理的水平。

以前大家不解放射性物質的危害，有一個很有錢的人，竟然花錢去買含有放射物質的飲料喝，他還說「我覺得精神非常好」，但沒多久以後就死了，這也是無知造成的。

在佛法裡面，重大的無知稱為邪見。邪見本身就會讓人下地獄。《佛藏經》講，一個人不會隨時都在做壞事，但是邪見卻是隨時都有的，所以邪見（痴）的果報在十惡業中，是最嚴重的。很多宣揚邪見的人是善意的，甚至認為宣揚邪見是功德，但他宣揚得越賣力，將來的惡果就會越可怕。

（有人說：很多時候問題是，人或許能自知善意，但幾乎不會認識到和承認自己的無知，更多時候是在堅持己見。）你講的很有道理。基本上是這個樣子，人很難知道自己無知。能夠知道自己無知，都已經不是一般人。

我在武漢隱形人咖啡館講《心經》的時候，有人問我：「學佛要遵守什麼戒律？」那個時候我並沒有說要遵守五戒，因為大部分的佛弟子根本

就不會毀破五戒。佛教徒下三惡道，大部分是因為邪見。邪見的原因主要是不注重證據和邏輯，他不知道在哪一種狀況之下才能做結論。所以真觀當時提出一個戒律原則：「沒有充分的證據，不要輕易下結論。」這其實就是依智不依識的白話版。

比方說你在經典裡面看到一句話，然後你就認為一定是這樣，實際上佛經屬於正教量，但是你懂得正教量，這個只能稱為「識」，必須現量才叫做「智」。我們學佛最重要的方法原則是四依四不依，這裡面最重要的，就是「依智不依識」這個原則。這個原則可以讓大家不會因為邪見而落入三惡道。

順正論

順正論者，謂於善說法律中，為諸有情宣說正法，研究決擇，教授教誡，為斷有情所疑惑故，為達甚深諸句義故，為令知見畢竟淨故，隨順正行，隨順解脫，是故此論名順正論。

順正論，是指善於解說法義和戒律，能夠斷掉有情的疑惑，讓有情知見畢竟清淨，隨順正行，隨順解脫。這樣的言論稱為順正論。

剛才這樣唸過，我想大家應該心裡有數了。實證佛教研究中心的菩薩法師跟大家講解佛法，如果正確就是「順正論」。要「解說法義和戒律」，而且還要能夠回答別人的問題，斷掉有情的疑惑。我直播的時候，都會留時間給大家發問，並且即時回答，這樣才符合「順正論」的要求。

符合以上條件之後，還要讓有情（每一個人）的知見能夠畢竟清淨，不是只有普通的乾淨，到最後要整個能夠完全清淨，而且還要能夠「隨順正行」。我們修行就是要修正身口意行。有的道場執事非常的卑鄙，做了各種差勁的事情，這就不是「隨順正行」，而是隨順邪行，隨順卑鄙的行為。

「隨順正行」之後還要「隨順解脫」，解脫是什麼？解脫就是沒有煩惱。像你現在來實證佛教研究中心，我們教你的這些東西是不是能解脫煩惱，你自己要檢查。解脫跟煩惱，你總要分得出來。如果你越學越煩惱，這就是「諍論」，不叫「順正論」。

法義跟戒律的正誤，可以用三量去檢查。但是很多人看不懂經典，所以他不是很知道對錯，但能不能讓你隨順正行，能不能讓你隨順解脫，這個是可以檢查的。

《實證佛教修行方法》提到一件事情，有人犯了重戒，修取相懺，修了很久都沒有見到好相，後來都想自殺了。我問他：「你以什麼為好相？」他就說：「佛菩薩放光啊，我一直都沒有看到佛菩薩放光。」我說：「佛菩薩放光是不是色陰？」當我這麼問他的時候，他好像突然間就觸及到了，為什麼？因為他想到《金剛經》：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」另外，《金剛經》也講了：「不取於相，如如不動。」所以取相懺很顯然不符合《金剛經》。接著真觀給他講解《心經》，還沒解釋完的時候，他已經知道罪性本空，當場發起真如三昧。

有的人自稱明心見性，但別人找他懺悔，他總是教人修取相懺。這我完全不明白。取相懺只會加深你的執著，修了義法的人不要修取相懺。《金剛經》說：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」注意，是一切有為法，所以破戒是不是有為法？我這樣問的時候，為了要破除你的疑惑，你一定要心裡面先有一個想法，不要每次都等人家給你答案，不然就沒有辦法進行觀行了。（有人說：是。）答對了。這是第一個搶答成功的人，大家不要客氣。聽眾發言可能會有一些擾亂，但是文字發表沒問題。孔子講：「當仁，不讓於師。」

總之這個破戒，有罪、無罪，清淨、不清淨，這些都是有為法，五蘊也是有為法。在我們這裡修行是很簡單的，你就是觀一切有為法都像夢幻

泡影，全部都不異於實相。但你要有很大的魄力，你才能這麼修。

這個人修取相懺修到烏雲罩頂，甚至想要從高樓直接往下跳，死了都不會那麼痛苦。你覺得這樣子是跟煩惱相應，還是跟解脫相應？我想大家都很清楚，有這種現象，一定是煩惱越來越重。

現在有些人提出不一樣的說法，真觀為了這些人辦了一次講座，整理成〈成佛的知見與方法〉一文，費了很多心思，但好像沒什麼用。不過，我的責任應該已經了了，因為他們不是理性上的問題，而是情執的問題。我講「邏輯歸納法、邏輯演繹法是意識的現量境界」，他就是不接受，這樣我再跟他講其它東西，統統都沒有用。他放棄了理性，一定會掉進疑悔。疑悔不斷，煩惱一直增長，不下三惡道才怪。

（有人說：跟呂老師學習，最大的感受就是身心都很輕鬆。）對，沒有錯。因為我根本就不要你做什麼功課，只要你親近善友、專心聽法、繫念思惟和如法修行。所謂的如法修行是什麼？就是把自己整個浸泡在大乘了義法裡面，浸泡在「一切法真如」的義理當中，你就能夠解脫煩惱。

要是你不能接受一切法真如的義理，大乘了義法就跟你無緣，只能修那種取相的法門，這是不了義法，比方說取相懺。這個還馬馬虎虎，最糟的是什麼呢？他修的是外道法，自己發展出一些莫名其妙的邪見出來，落在疑悔當中。那要怎麼辦？我也不知道。《佛藏經》記載，大莊嚴佛時代破壞佛法的那些人，經過了九十九億尊佛，到現在還沒有離開這個破法、下三惡道的惡性循環。注意一下，單只是佛就經過了九十九億尊，他碰過的菩薩法師更是算不清，佛講的對他們沒有用，菩薩講的，就更加沒有用了。

這是什麼問題呢？一旦你放棄理性（不肯皈依法），誰都救不了你。他在經典裡面東引一句西引一句，有的經典沒有講，他硬要亂猜，硬要去講。上次講因明學，有人就問：「佛菩薩的境界我們沒辦法想象，也許他們就是對於所有的這些東西都是能夠如實現觀的？」那你有看到哪個經教

這樣講嗎？

如果是已經發生的事情，諸佛菩薩用宿命通去了知，這個是可以理解的，因為畢竟是已經發生過的事。還沒有發生過的事情，誰敢說它一定會發生？像這種東西，就是自己用腦子去胡思亂想，編造出莫名其妙的理論。一個人要是拋棄了理性，只剩下情執，用凡夫知見，去抵制諸佛菩薩的正教量，諸佛菩薩就沒辦法度他了。

我在一個退轉的學員身上看到疑悔的現象，他在退轉前後，問了我很多問題，他在各個經教當中提出自己的想法，但是只要換別的經教，他就沒有辦法自圓其說。他去讀經典，沒有辦法驗證，只能盲目地信仰，裡面又有錯誤的理解，結果不斷陷入矛盾。我滿痛心的，但也不得不放下，當我把〈成佛的知見與方法〉講完，整理成文字，收到白象版《禪宗的開悟與傳承》，我目前能做的事情都做完了。只剩下「實證因明學」，將來講完之後，再把它整理成書。

總之，順正論能隨順正行，隨順解脫。要是違背三量，就不能隨順正行，有時候會有一些很卑鄙的行為。學佛學了很多年，卻越學越卑鄙，這樣說得過去嗎？如果說某個道場裡面的重要執事，都是一些卑鄙的小人，或者說進去的時候是一個正人君子，學了幾年之後，變成卑鄙的小人，說「這個是正法道場」，你願意相信嗎？從《瑜伽師地論·順正論》的這段話，你就可以知道，那個道場的核心法義一定有重大的差錯。

如果不能隨順解脫，他就會有一大堆的煩惱。而且還任意創造佛法，佛經裡面一句話，他斷章取義就可以展開成很荒唐的理論來。他如果不注重邏輯，又很喜歡去腦補，任意曲解佛經，這會形成大問題。他只要換一部佛經，甚至同一部佛經裡面換一個段落，就解釋不通了。一旦開始曲解佛經，他就會落入疑悔，從此跟解脫無緣。所以這個〈順正論〉，請大家一定要重視。

教導論

教導論者，謂教修習增上心學，增上慧學，補特伽羅心未定者，令心得定，心已定者，令得解脫，所有言論，令彼覺悟真實智故，令彼開解真實智故，是故此論名教導論。

教導論，是指教授他人修習定、慧，讓人得定心，而能隨順解脫的言論。這樣的言論能夠讓人覺悟、開解真實的智慧，所以稱之為教導論。

如果是如理如法地去弘揚佛法，去演說佛法，自然就會符合這個教導論。教導論是教授他人修習定、慧。這裡怎麼沒有講戒律呢？戒律是在前面的〈順正論〉講的，順正論是對於初機學佛者而開演的，要跟他們講法、講戒律，講完這個東西以後，讓他能夠隨順正行和解脫。隨順正行，還不是真正的正行，因為他還沒有證果。隨順解脫還不是真正的解脫，在聞思修證的次第裡面，它屬於修所成慧。

教導論是要讓人能夠得定心。應注意的是，這裡的「定」是五別境當中的定心所，而不是欲界定、未到地定或更高的四禪八定。此部分請參考第六章第一節。在定心中觀察，稱為觀行。如實知見，就是智慧。

參考《大般涅槃經》：「若言勤修一切苦行，是大涅槃近因緣者，是義不然。所以者何？若離四法得涅槃者，無有是處。何等為四？一者親近善友，二者專心聽法，三者繫念思惟，四者如法修行。」可以發現，這裡的「專心」和「繫念」也是定心所，並不要求欲界定、未到地定或四禪八定。具體來說，只要有解數學題的專心，就可以觀行。能夠做觀行，就能隨順解脫（發起三昧）、分證解脫（見道），乃至究竟解脫（證阿羅漢）。

學佛比較久的，應該都讀過《楞嚴經》，阿難說不知道心在哪裡，然後佛陀就七處徵心、八還辨見，裡面用的都是邏輯演繹法，所以大家不要

以為邏輯推論不是現量。

證初果必須完成色陰無常的歸納，這屬於邏輯歸納法。輪迴中不變易的主體「我」，則是常住法。（要是沒有常住的「我」，就沒有三世輪迴、因果報應可說。）接下來，你怎麼能夠知道色陰不是我？第一個前提是「色陰是無常法」，第二個前提是「我是常住法」。這兩個前提可以得到結論「色陰不是我」，這用的就是三段論法，三段論法是邏輯演繹法。《阿含經》跟初果有關的證得，都進行這種討論。如果把邏輯方法拿掉，就沒有辦法證初果。

那些主張「邏輯方法不是現量」的人，我可以斷定，就算他以前曾經證了什麼，現在一定是凡夫。如果他說自己不是凡夫，就請他把證得初果的方法跟過程講出來，讓大家檢查。他講得出來才怪！因為「色陰無常」要用邏輯歸納法，「我是常住」要用「有生死輪迴跟三世因果報應」去推論出來，這是邏輯演繹法。最後，由「色陰無常」跟「我是常住法」，推演出「色陰不是我」，這用的又是邏輯演繹法。全部的過程都是邏輯推論，怎麼可能不用邏輯方法證初果？

如果不承認邏輯歸納法和邏輯演繹法，沒有任何一個人能夠證初果。這個事情已經明白到這種地步，但還是有人犯這種很荒唐離譜的錯誤，顯然他就是有意拋棄理性。拋棄理性的人，訴諸信仰就好，念佛求生極樂，不要修觀行。只要討論法義，一定要用三量，其中最重要的是現量。要用現量，你卻不承認邏輯方法，那你要講什麼？你完全沒有現量，就不要來討論法義。

不過我要跟這些人講，你一旦錯說佛法，就是謗法，極樂世界也去不了，因為極樂世界不接受謗法的人。毀謗佛法是不得了的事，沒有一個毀謗佛法的人可以往生極樂世界。這跟有沒有惡意無關，只要有邪見，將正確的佛法當成錯誤，又把它講出來，就是毀謗。毀謗佛法的人，絕對去不了極樂世界。

（有人問：有宿命通的人可以現觀吧？）有宿命通的人現觀的是什麼？現觀的就是過去發生的事情，對不對？未來發生的事情，比方說呂真觀現在還沒有死，他怎麼肯定呂真觀將來一定會死？如果不能肯定，他就無法斷定色陰無常，有宿命通也沒有用。

邏輯歸納法在《瑜伽師地論》裡面是叫做「類智」，邏輯演繹法《瑜伽師地論》沒有給它明確的名稱，真觀稱為「演智」。總之，重點是得到決定義，這要排除一切合理的懷疑。用這種方式讓自己能夠確定真相，這絕對要靠邏輯方法。

（有人問：參話頭破參的人，直接發現實相，這中間會運用到邏輯推理嗎？）《成唯識論》說：「此第八識自性微細，故以作用而顯示之。」你看到作用，明白背後有第八識，靠的就是邏輯推理。正覺同修會蔡禮政說：「以前我在似睡非睡的狀態下觸證到祂，祂是立體的、有很多面向。」³⁸這是很嚴重的錯誤，除了違背《成唯識論》，也違背《楞伽經》「猶如伏藏寶，亦如地下水，雖有不可見，蘊真我（第八識）亦然」的明文。

想要開悟，不能沒有任何線索，一定要聽禪師普說或者閱讀經教，知道自性清淨心（第八識）有哪些體性。要是我跟你說：「森林裡面有東西價值連城。」你找得到嗎？我不跟你講它是什麼，只說你去找出來。那你到森林裡面撿一塊石頭回來：「是不是這個石頭？」「是不是這棵樹？」「是不是這片樹葉？」你想，這樣會找得到嗎？你肯定找不到。所以參禪之前，你一定要有一些法義的背景知識。《成唯識論》講，它是從作用去顯示出來。比方說，電燈亮你知道有電流，電流你看不到，你怎麼知道這有電流？你要讀一些物理學的書籍，做一些實驗，要用很多的邏輯方法，才會知道「電燈亮就是有電流經過」。如果你承認這裡面使用了邏輯方法，就知道從作用推知有第八識，用的也是邏輯方法。

³⁸ 郭正益等《我的菩提路第二輯》，台北：正智出版社，2010，頁360。

你被電到知道有電，但怎麼知道那就是電流呢？你一定還有其它的背景知識。兩個相愛的人，不小心碰了一下，可以說是電到了，那種「電」跟物理上的電是不一樣的。你還是要有背景知識，否則就算被電到，你也不知道是什麼東西呀！

所以你去參禪，一定要有背景知識「第八識不能了別六塵相」。不能了別六塵相，你怎麼能夠知道它的存在？《楞嚴經》講，如果你發現有了別六塵相之外的分別性，就是真心（第八識）。它用的是排除法，這也是邏輯演繹法的一種。假設一個警官，確定命案兇手是男人而不是女人。在場的嫌疑犯，有七個女人，一個男人，警官能不能確定哪一個人是兇手？可以。因為七個女人都可以排除掉，只剩下一個男人是唯一可能的兇手。同樣的道理，第八識有了別性，可以了別根身、器界、種子。但這是很空泛的描述，講了跟沒講差不多。以前有人問我：「第八識了別什麼？」他以為我會跟他說：「這個不能告訴你。」很緊張地看著我。我當時跟他講：「第八識了別根身、器界、種子。」他並沒有這樣就開悟。你現在也聽到我這麼講，但你找得到嗎？沒那麼簡單。這只是給你一個重要的線索，要是你連這個都不知道，就更別想參出來了。

你知道《楞嚴經》的那句話有多麼神奇嗎？我是知道這個法義才破參的。（有人問：怎麼了別？）這屬於密意，不能跟你講。你可以想想看，在參禪的時候，你發現了一種了別性，了別的對象不是六塵境界。你使用排除法，確定這不可能是前七識，《楞嚴經》直接告訴你：「若離前塵有分別性即汝真心。」（真心是第八識的別名。）這有沒有使用邏輯方法？很顯然有嘛！讓你直接看到的是色塵相，讓你聽到的是聲塵，六塵可以用七轉識去了別，結果有一個東西竟然不是六塵相。《成唯識論》講，要透過它的作用去推論出來。推論就是邏輯演繹法。現在這些反對的人，其實他也在使用邏輯歸納法和邏輯演繹法，卻批評邏輯方法不是現量，這是很嚴重的謗法。

陳那是世親菩薩的四個知名弟子之一。他花了很多心血去闡述因明學，可惜完全錯了。這個錯誤已經延續一千多年。陳那把意識的思惟，還有邏輯歸納這些都歸類到比量去。這很明顯是錯誤的。因為符合他定義的「比量」有兩種，一種是八九不離十的，一種是絕對可靠的。他把這兩種混成同一類，如果只擇法一次，他大概有八成或九成的希望會對，但只要擇法很多次，他一定會出錯。我們經常擇法，要求每次都正確，只能依靠現量，而不能依靠比量跟正教量。後兩種都是不可靠的，你只能依靠現量。除了現見之外，一定還要用邏輯方法。

（有人說：邏輯方法是很平常的，沒那麼神奇。）對。大家都在用邏輯方法，問題是你把邏輯方法放在什麼位置。像陳那，還有我們退轉的幾個學員，他們認為邏輯方法不是現量。你認為不是現量，就不敢把自己的生命賭在這上面。比方說，你要穿過一個地雷區。我給你兩個牌子的地雷探測器，一個是「差不多」，它有90%是對的，10%是錯的。另外一個是「穩操勝券」，它說有就是有，沒有就是沒有。這時候你會選擇哪一個？不用講，大家一定是選「穩操勝券」嘛！他們不承認邏輯方法是現量，這樣就沒有任何東西是可靠的。非要等到自己被炸死才知道，原來自己的主張是錯的。

（有人問：如果未來不可確定，為啥佛會給菩薩授記呢？）《大般涅槃經》講，迦葉佛曾經預言，一個孩子長大以後會變成轉輪聖王，那個孩子很高興，亂吃東西，就突然間暴斃了。這樣大家能夠明白了吧？授記就一定準嗎？並不是這樣，有些事情會改變。《大智度論》記載，菩薩（本師未成佛時）本來是要在彌勒佛之後才能夠成佛的。但弗沙佛發現，菩薩可以很快地增長。所以祂出現在菩薩之前，展現莊嚴的佛身給他看。菩薩心情非常踊躍，三天三夜，用一個偈子不斷地稱讚這尊佛：「天上天下無如佛，十方世界亦無比，世間所有我盡見，一切無有如佛者。」因此超越九劫，搶在彌勒佛之前而成佛。所以預言就一定實現嗎？不見得。

預言是對現有勢力的判斷。比方說地球沿著黃道面對著太陽公轉，你去買本黃曆，都可以告訴你哪一天是春分，哪一天又是秋分等等，甚至幾點幾分都可以跟你講。這個將來一定會發生嗎？其實不一定。如果說有一個很大的天體，撞擊地球，大幅改變地球公轉的軌跡或速度，天文學家算出來的時間就不準了。它幾乎不會發生，但可能性仍然是有的。佛教的說法是「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」。預言是根據過去判斷未來。從無始劫以來，你形成現在這個樣子，要改變業力行進的方向，力道要非常大，不然很難改變。但是，你如果很積極地行善，或者做了很大的壞事，這都會改變你的命運。既然是這樣，你能講「未來是命定」的嗎？佛教不是命定論，所以世尊的預言或授記，也有可能改變。當然，你發菩提心將來一定會成佛，這是可以確定的，但是成佛的時間不一定，將來所成就的國土不確定，所度的眾生也不確定，就看你是比較用功還是比較偷懶。

（有人問：對於這種改變來說，是否也在因果中？）當然也是因果，但是這裡面隱藏一些不確定性，並不是像「機械論」那樣，一開始就注定了全部的演變。在量子力學裡面，有測不準原理。比方說一個電子，它到底在什麼地方，在你觀測以前，它的位置只是一個或然率。它感應到你在觀察它，才現出一個粒子的樣子給你看。基本上，機械論已經被推翻了。有情的果報也是如此，雖然大部分可以預測，但有一小部分還是可能發生轉變。正因為這樣，自度或度他都是有意義的。

問題解答到這裡，以下再來看課文。

問：此六論中，幾論真實，能引義利，所應修習？幾不真實，能引無義，所應遠離？

答：最後二論，是真是實，能引義利，所應修習。中間二論，不真不實，能引無義，所應遠離。初二種論，應當分別。

以上六論中，順正論和教導論是真是實，能夠利人利己，應當修習。諍論和毀謗論不真不實，能夠導致損害，應該避免。言論和尚論有善有惡，應當分別清楚。

這算是一個結論。這一章是〈論體性〉。它講論可以分成六種，按順序排出來。這個順序是重要的，《瑜伽師地論》有時會有省略，它講「最後二論，是真是實」。你要查一下，是順正論和教導論。我的白話解釋，直接把它寫上去了。這用的是語法學，按照文法就該得到這樣的結果。邏輯跟文法，都屬於語法學。你如果能夠確定，這就是現量嘛！很多地方必須依靠現量，讀經典也是這樣。不用邏輯，你會連經典都看不懂。

所謂「是真是實」，只是相對於諍論和毀謗論而說。實際上，六種言論都是有為法。「一切有為法，如夢幻泡影。」彌勒菩薩假設你早就知道了，所以沒有囉嗦。真觀替彌勒菩薩提醒你，所有的語言文字都是假名，沒有例外。

順正論跟教導論，能夠利人利己。諍論跟毀謗論，能夠導致損害。所以你要避開它們。它講：「中間二論，不真不實。」中間兩個，就是第三跟第四，也就是諍論和毀謗論。這也是用語法學去推論出來的。這樣子用，大家應該不會覺得我在亂編。「初二種論，應當分別」，前面兩種，也就是言論跟尚論，你要分清楚，有的真實，有的不真實。

第十二章 論處所

云何論處所？當知亦有六種：一、於王家，二、於執理家，三、於大眾中，四、於賢哲者前，五、於善解法義沙門婆羅門前，六、於樂法義者前。

適合發表言論的場合有六種：一、在官方場合，二、在學術場合，三、公眾場合，四、對世間智者，五、對善解法義的修行人，六、對樂於學習法義的人。

這裡暗示，不對的場合便不應該發表順正論和教導論。

這是在講在哪一種狀況之下可以發表言論。「王家」，就是跟國王有關的場合，翻譯成官方場合，例如官方舉辦的法義辯論。「執理家」翻譯成學術場合。「大眾中」，我把它翻譯成公眾場合。「賢哲者前」就是面對世間智者。「沙門」是出家修行人，「婆羅門」是在家修行人，「善解法義沙門婆羅門前」，我把它翻譯成對善解法義的修行人。第六個是「樂法義者前」，樂於學習法義的人。

所以實際上宣講教導論和順正論就只有這六種場合，不是在這種場合當中的話，比方說朋友聚會闲聊，你一個人在那邊講佛法，當然是很不對勁。

第十三章 論所依

〈論所依〉是〈因明處〉最重要的部分。真觀《實證佛教導論》第三章基本上是按照〈論所依〉而寫的。〈論所依〉的內容很豐富，因此本書將它拆為六章³⁹。

云何論所依？當知有十種，謂所成立義有二種，能成立法有八種。

論所依是因明學最核心的部分，分為所成立義和能成立法。

所成立義

所成立義有二種者：一、自性，二、差別所成立。

所成立義就是宗旨，這必須以命題的方式來表達，也就是以下的自性和差別。

〈論所依〉有十法，這十法又分類為「所成立義」和「能成立法」。「所成立義」包括「自性」和「差別」二法。

自性

自性者，謂有立為有無立為無所成立。

自性，有主語並且以肯定句或否定句來表述。

實際上這個就是肯定句和否定句。肯定句或否定句還無法構成完整的

³⁹ 從第十三章到第十八章。

命題，它一定還會有「差別」。比方說「愛因斯坦是一個男人」，你就知道「愛因斯坦是」相當於這裡的「自性」，「男人」相當於後面的「差別」。

舉例來說「愛因斯坦不是女人」，「愛因斯坦」是主語，「不是」就相當於這裡的「無」，就是沒有女人的特徵，我們可以這樣講「愛因斯坦沒有女人的特徵」，梵文用「無」這個字表示否定句。

總之，自性包括主語和有無這兩個部分。

差別

差別者，謂有上立有上，無上立無上，常立為常，無常立無常。如是有色、無色，有見、無見，有對、無對，有漏、無漏，有為、無為，如是等無量差別門，當知名所成立差別。

差別，相當於文法當中的述語，例如有上、無上，常、無常，有色、無色，有見、無見，有對、無對，有漏、無漏，有為，無為。

按，自性和差別二者合起來就是命題，例如：眼根有色，意根無色，五蘊有對，涅槃無對。命題有明確的真假值，由有系統的命題構成的學問，才是科學。

然後是「差別」，像剛才講的男人、女人就是差別，這邊還有其他的例子，有上或者無上，比方說「般若波羅蜜是無上法」「白骨觀是有上法」「三世輪迴當中不變易的主體是常住法」「五蘊是無常法」，這些都是命題（有明確真假值的語句），這樣去建立宗旨才有意義。

立宗等一下再詳細說，現在先講一點。建立宗旨，必須用命題的形式來描述，例如「五蘊無常」或「我是常住」。其實「五蘊無常」應該是五個命題，「色蘊無常」「受蘊無常」「想蘊無常」「行蘊無常」「識蘊無常」，加上「我是常住」，總共有六個命題，叫做「六見處」。

真觀主張聲聞佛法必須符合六見處。你把它全部都證明以後，你所得的果位是初果向。因為這裡面都在講對跟錯，分別法（正確的事理）與非法（錯誤的事理）。比方說，「色蘊是常住」，就是錯誤的，這是可以證明的。世俗諦裡面才有對跟錯、法跟非法的區別。實證六見處以後，必須離開法與非法的差別相，才是初果。

我們看經典要養成一個習慣，把它所講的東西，用現代人的表達方式重新表達一遍。但是前提是你要懂得現代學術，包括邏輯。

命題是邏輯學的基礎，沒有命題，就沒有邏輯可言。有些東西它不是命題，你要看得出來。比方說「時間是永恒者的影子」（出自柏拉圖《蒂邁歐篇》），這個不是命題。命題可以證實或證偽。有時候因為技術上的困難而暫時無法證實或證偽，比方說「有外星生物的存在」。我們在地球找了半天，沒有外星的生物，你把這句話證偽了嗎？沒有，因為這種命題很難推翻。

有四種命題：A命題是全稱的肯定命題，例如「所有的人都是哺乳動物」。E命題是全稱的否定命題，例如「沒有人是豬」。I命題是特稱的肯定命題，例如「有外星生物存在」。如果我作這種主張，只要找到一個外星生物，這句話就被證實了，並不需要找到很多個。O命題是特稱的否定命題，例如「有一個人不是哺乳動物」。

現代的邏輯學，可以講是精細入微，我們不用學到那種地步，語言學和邏輯學，你各找一本教科書來看，應該就夠用了。太難的東西，出現的機會不是那麼多，不用急著學。

「有外星生物的存在」是I命題，要把它證偽，必須要證明「全宇宙都沒有外星生物」（這是E命題）。反過來說，要證實「有外星生物的存在」就相對容易，因為只要有一個外星生物，就證實這個命題，不需要找遍整個宇宙。

另一個E命題「有鬼存在」，你覺得怎麼樣？要推翻這句話的困難程

度，是不是跟「有外星的生物存在」一模一樣？為什麼？因為這句話是特稱的肯定命題。你要推翻這句話，要證明「沒有鬼存在」，每一個地方都要觀察過，完完全全沒有鬼，你才可以說「沒有鬼存在」，所以主張「有鬼存在」的人舉證責任比較輕。

「有的人不是白痴」，這個是特稱的否定句，除非「所有的人都是白痴」才能證明「有的人不是白痴」是錯的。「有的人不是白痴」是特稱的否定命題，「所有的人都是白痴」是全稱的肯定命題，這兩句話不能同時成立。

A是全稱的肯定命題，E是全稱的否定命題，I是特稱肯定命題，O是特稱否定命題。如果主語和述語都一樣，A和O不能並存，要推翻A命題，就必須證實O命題。要推翻O命題，就必須證實A命題。E和I的關係也不能並存。這四種命題的關係在邏輯裡面，有絕對的重要性，是邏輯的基礎。

現在有很多人講不講邏輯，人家說「有鬼存在」，他就舉了幾個例子「某某人講看到鬼後來證實是精神病」「某某人講看到鬼後來證實是撒謊」等等，然後總結說：「世界上根本就沒有鬼。」但純粹以邏輯來講，這種推論是無效的，他最多只能講：「我所知道的案例，並沒有證實鬼的存在。」我們要養成一個習慣：有幾分證據講幾分的話。這是非常重要的！

大多數人不習慣使用邏輯思考，經常犯邏輯上的錯誤。我也是一樣，有時候講話，沒有那麼嚴密，就會犯邏輯上的錯誤。所以我們規定講課不能錄音，我是怕講錯話，你拿去說「這是呂真觀講的」，這樣很不好。如果寫成文字，我在整理的時候，會再過濾一遍，邏輯上的錯誤，便會大幅降低。邏輯是要學習的，不是說隨便一個人，沒有經過訓練，一下子就通曉邏輯。天生習慣邏輯思惟的人很少，大部分的人是要學習的。

以前我去學電腦程式語言，必須先做邏輯測驗，如果邏輯測驗成績很差，他們會勸你不要學。因為邏輯不好，程式裡隨便一個邏輯錯誤，執行

出來一定是錯誤的答案，然後你在那邊挑錯，挑很久你都挑不出毛病來。那種痛苦，有寫過程式的人都知道。甚至一個標點符號的錯誤，編譯都過不了，不要說還執行什麼程式。邏輯觀念不好的人沒有辦法學高深的數學，沒辦法學程式語言，乃至也沒辦法學比較高深的佛法。邏輯觀念不好的人去學習邏輯，有的學得來，但有的人會一直學不會。

所以有時候人家問我：「我學實證佛教是不是一定能夠證果？」這個不一定，因為有的人邏輯特別差，沒辦法做精密的思惟，這樣就沒辦法證果。這樣的人最好去學淨土法門，因為它簡單，只要信願行：信仰極樂世界的存在，發願往生，然後念佛，修集三福淨業。

能成立法

能成立法有八種者：一、立宗，二、辯因，三、引喻，四、同類，五、異類，六、現量，七、比量，八、正教量。

立宗

立宗者，謂依二種所成立義，各別攝受自品所許，或攝受論宗，若自辯才，若輕蔑他，若從他聞，若覺真實，或為成立自宗，或為破壞他宗，或為制伏於他，或為摧屈於他，或為悲愍於他，建立宗義。

立宗（建立宗旨），是指依自性、差別，將自身所認可的義理表達出來。立宗的目的，有時是為了爭取他人的同意，有時是為了顯示自身的辯才，有時是為了輕蔑他人，有時是記錄他人的言語，有時是記錄自己發現的真相，有時是為了成立自己的宗旨，有時是為了破壞他人的宗旨，有時是為了制伏他人，有時是為了折服別人，有時是為了悲憫他人。

立宗是什麼？就是建立宗旨，以一個命題描述事實。

「立宗者，謂依二種所成立義，各別攝受自品所許。」二種所成立義，是自性跟差別，以現代學術語言來講就是命題。用很多命題組織起來，就是一整套的學問。

裡面講了很多立宗的目的。有時候是為了爭取他人的同意，有時候是為了顯示自身的辯才，有時為了輕蔑他人。輕蔑他人就是瞧不起別人，我證明你是錯的。這個是凡夫才這樣。因為，如果是學佛的人，你就知道，已經是無我無人了，你去證明別人是錯的，證明自己是對的，這算什麼呢？這本身是一種慢心。有時候你聽別人有主張，想把它記錄下來，這也應該寫成命題。要是他講莫名其妙、模稜兩可的話，你就很難記錄了。

有一種不死矯亂外道，不跟人家講明白話。人家問他：「色陰是常還是無常？」他就反問別人：「你說是常還是無常？」或者想辦法規避，不直接回答問題。在宗教界裡面，有很多這樣的人，大家要小心。你怎麼去判斷這樣的人？你就看他有沒有講明白話。真觀說：「大乘見道就是證解阿賴耶識。」它是屬於全稱肯定命題，相當於：「所有的大乘見道都是證解阿賴耶識。」這是立宗的一個例子，一定要講明白話才叫立宗。一個從頭到尾都沒有建立宗旨的人，你可以用比量判定：他是不死矯亂外道，沒有實證任何東西。

辯因

辯因者，謂為成就所立宗義，依所引喻，同類、異類，現量、比量及與正教，建立順益道理言論。

所謂的辯因，是為了成就宗旨，而以引喻，同類、異類，現量、比量及正教量，建立讓人信服的理論。

從這裡可以看出，能成立法其實只有立宗和辯因二法，而引喻、同類、異類、現量、比量及正教量都是辯因所用的手段。

辯因是用一些方法，建立能夠讓人信服的理論，用的方法是引喻，同類、異類，現量、比量跟正教量。能成立法其實就只有兩個，立宗跟辯因。後面六個是辯因所用的手段。

第十四章 譬喻

引喻

引喻者，亦為成就所立宗義，引因所依，諸餘世間串習共許易了之法比況言論。

所謂的引喻，是為了支持宗旨，以世間人熟習的事物來類比。

真觀按，引喻只能輔助正教量，不能直接作為論證的理由，因此不屬於三量。有些因明學者立譬喻為第四量，⁴⁰這是不對的，很多時候，同樣的事物使用不同的譬喻，就會造成相反的結論。

引喻。你要建立宗旨，我們剛才講它是辯因的一個方法。宗旨，就是你告訴人家，你所認為正確的一句話。像清末民初的學者辜鴻銘主張一夫多妻，他說男人像是茶壺，女人像是茶杯，所以一個男人可以娶很多個老婆。大家覺得這個譬喻能不能作為證明？（有人說：不能。）很好。主張一妻多夫的人也可以作一個譬喻，女人像蜂后，有很多雄蜂配偶，所以一個女人可以有很多個丈夫。大家覺得怎麼樣？如果茶壺茶杯的譬喻是有效的，應該蜂后雄蜂的譬喻也是有效的，但這兩個譬喻支持的結論卻是相反的。由此可知，譬喻不是有效的論證。古代有人把譬喻立為第四量，這是錯誤的，引喻只是正教量的輔助，不是獨立的知識來源。

理論模型

有一種情形跟譬喻很接近，但顯然有所區別。例如將能藏的心體比喻

⁴⁰ 《因明入正理論疏》卷1：「或立四量，加譬喻量，如不識野牛，言似家牛，方以喻顯故。」

為倉庫，含藏的種子比喻為穀物，由此來「證成」阿賴耶識是常住法與無常法的綜合體。第八識還可以比喻為硬碟，由不變的外殼，與可以不斷改變的磁區組成。這不只是譬喻，而是一種理論模型：「作為其它事物運轉的所依，存在的時間必須大於依靠它的事物。」以硬碟來說，外殼的壽命必須大於磁區，才能夠儲存資料。以倉庫來說，建築物的壽命必須大於穀物，才能做為穀倉。如果譬喻是在說明一種理論模型，而這種理論模型是不可推翻的，那麼只要某個假說吻合這種理論模型，這個假說也就被證實了。理論模型的套用，與物理現象套用於數學模型，基本上是一樣的。

第八識酬償因果，除了影響造業者下一世的正報（即五蘊，包括在哪一道受生）之外，也酬償他與其他各各有情的恩怨，這可以稱為業報管理系統。它可以比喻為客戶管理系統，善因緣在某甲，相當於對某甲有債權，惡因緣在某乙，相當於對某乙有債務。客戶管理系統記錄每一次的法律行為，包括收取價金、交貨等等，相當於第八識記錄你跟其他有情的善緣、惡緣。

大家注意，業報管理系統和客戶管理系統，它們運作的特點基本吻合，也就是說，二者有相同的理論模型。由此可以導出，如果客戶管理系統必須有永久儲存體，那麼在業報管理系統也必然有相應的存在。業報管理系統的永久儲存體，就是能藏的心體。

同樣的理論模型可以適用在不同的地方，因為它們的運作原理一樣，所以很容易被拿來作為譬喻，這是譬喻的特殊類型。這種譬喻很少，為了避免誤會，不說「譬喻是獨立的知識來源」，而說「理論模型是邏輯演繹法的一種，效力等同現量」。

第十五章 分類

同類

同類者，謂隨所有法望所餘法，其相展轉少分相似。此復五種：一、相狀相似，二、自體相似，三、業用相似，四、法門相似，五、因果相似。

所謂的同類，是指某個法與其它的法，有部分相似。這又可以分為五種：

相狀相似者，謂於現在，或先所見相狀，相屬展轉相似。

一、相狀相似，這是指現在或過去的相狀，有些相似。

自體相似者，謂彼展轉，其相相似。

二、自體相似，這是指同一件東西（例如五蘊）本身不斷變化，在變化前後仍有些相似。

業用相似者，謂彼展轉，作用相似。

三、業用相似，這是指不同的事物，有相似的作用。

法門相似者，謂彼展轉，法門相似，如無常與苦法，苦與無我法，無我與生法，生法與老法，老法與死法。如是，有色、無色，有見、無見，有對、無對，有漏、無漏，有為、無為，如是等類，無量法門展轉相似。

四、法門相似，這是指不同的事物，經常相伴而生，例如無常與苦，苦與無我法，生與老，老與死。同樣的，有色、無色，有見、無

見，有對、無對，有漏、無漏，有為、無為，有無量的法門輾轉相似。

因果相似者，謂彼展轉，若因若果，能成所成，展轉相似。

五、因果相似，這是指不同的事物，彼此輾轉互成。例如第八識所藏的種子與五蘊互為因果。

是名同類。

以上為同類。

異類

異類者，謂所有法望所餘法，其相展轉，少不相似。此亦五種，與上相違，應知其相。

所謂的異類，是指某個法與其它的法，有部分不相似。這也可以分為五種，跟同類相反，就是異類。

同類跟異類是相反詞，在語意學裡面，屬於分類。分類，一定有一些原因。比方說山河大地和肉身都是色蘊。山河大地跟肉身有哪個地方一樣，他們同屬色蘊，都是四大所造色。那它們哪裡不一樣？肉身是生物，山河大地是無生物。所以你用另外一種角度去看，同類的東西又變成異類了。另一方面，異類也可能變成同類，肉身是色蘊，樂受是受蘊，並不同類。可是，我們換一個角度，說它們都是無常法。在無常法這個分類裡面，它們又屬於同類了。

分類是一個很有趣的問題，看你要分類到很仔細，還是在一個很大的範圍中分類。生物學的分類是「界」（Kingdom）「門」（Phylum）「綱」（Class）「目」（Order）「科」（Family）「屬」（Genus）

「種」(Species)。「界」是最大的分類，比方說植物界。「種」是最小的分類，這是說在自然狀態下，可以交配產生後代。品種是比種更細的分類，例如柴犬是一種品種，哈士奇又是另一種品種，不同品種的狗還是可以交配。

適當的分類，便可以產生有系統的學問。對一個嬰兒來說，他只要分清安全跟不安全，可以吃還是不可以吃。對於人，只要區分認識的人跟不認識的人。嬰兒慢慢長大，做的分類會越來越精細。

以佛法來說，能生和所生是最底層的分類。能生就是第八識，所生就是三界萬法。在聲聞道當中，能生的是「我」，所生分為五蘊和意根。在緣覺道當中，能生的是十因緣法當中的「識」，所生是其餘的九支。

初地菩薩將「有法」⁴¹分類為百法，二地分為千法，三地分為萬法，十地是不可說諸法明門。佛地是一切種智。一位懂梵文的朋友告訴我，一切種的種，是種類，而不是種子。也就是說，智慧越高，對「有法」的分類就越仔細。

同類跟異類的問題，大家可以參考語意學的著作，我推薦的是日裔美國人早川的*Language in Thought and Action*，台灣譯為《語言與人生》，大陸譯為《語言學的邀請》。

分類是施設，沒有必然性。法律的分類，就很靈活。美國曾有一個法律問題：血液是不是商品？美國各州的法律都不一樣，造成很多麻煩。他們為了通商的方便，各州便制定《統一商法法典》。如果血液是商品，那就適用《統一商法法典》。如果血液不是商品，就用各州不一樣的法律去解決。

⁴¹ 《大乘起信論》卷1：「言有法者，謂一切眾生心。是心則攝一切世間出世間法，依此顯示摩訶衍義，以此心真如相即示大乘體故，此心生滅因緣相能顯示大乘體相用故。」真觀按，「有法」是指有名稱的法，包括世間法、出世間法，有為法、無為法等等。

在台灣，醫生是否為公務員也是一個問題。一般情形，私人診所的醫生不算公務員。但如果他跟健保局簽約，在與健保相關的事務當中，他就是公務員。要是他浮報健保開銷，可以構成貪污罪。一樣的行為，身分不一樣，適用的法條就不一樣。法律有種種的分類，這只是為了適應一定的需要，並非絕對。

上次有一個人問我：世親菩薩把第七識跟第八識也歸屬於識蘊。我說：在《阿含經》裡面，識蘊的定義就是前六識。所以在《阿含經》只要碰到識蘊，你都要知道指的是前六識。如果有人把第七識跟第八識也歸屬到識蘊去，並不是不可以，但你不要把這兩個定義混淆在一起。你不要在讀《阿含經》的時候，用了世親菩薩的定義。

（問：一切種智是第八識所有功能差別的現觀實證，可以這樣理解嗎？）一切種智，是一切種類的智慧，而不是一切種子的智慧。那這一切種類是到什麼程度呢？我也不知道。十地菩薩是不可說諸法明門⁴²。「不可說」是古印度人使用的大數，「阿僧祇」排名第104，「不可說」排名第120。佛地的一切種智，已經超出我們的想象範圍了。到底細到什麼地步？只要有需要，就可以分類出來。

⁴² 《大乘本生心地觀經》卷2〈2 報恩品〉：「十地菩薩說不可說諸法明門。」

第十六章 現量

現量者，謂有三種：一、非不現見，二、非已思應思，三、非錯亂境界。

現量要符合三種條件：一、非不現見，二、非已思應思，三、非錯亂境界。

真觀按，這個定義相應的是法智，也就是對能夠現見的法生起的現量。然而，如果因為這樣，就認為現量對應的只是法智，便會將類智和演智排除在現量之外，這樣會導致所有的現量都是世間現量，這便與《地論》有「不共世間清淨現量」的說法矛盾（見最後一節）。相較而言，《地論》卷55「決定義是現觀義」是更好的定義，也就是說，只要是確認無疑的知識都叫現量。

它把現量定義成三種：「非不現見、非已思應思、非錯亂境界。」這一段是特別容易產生誤解的地方，有的人便誤以為，《瑜伽師地論》講的現量只有這三種，如果不屬於這三種的就不是現量。這種說法是斷章取義，理由有兩個：

第一，如果現見才是現量，凡夫與聖賢的現量就沒有差別，《地論》不應該講「不共世間清淨現量」。第二，如果現見才是現量，《地論》不應該講有「意受現量」。「不共世間清淨現量」和「意受現量」將於本章第四節〈現量的種類〉詳細說明。

誤解這段經教而來問我的人有兩個，其中一個人接受了我的說法，另外一個人不接受，目前已經退轉。真觀懷疑，陳那也是誤解這段文字，才會將所有的意識思惟都當成比量。請大家特別留意，別再弄錯了。

非不現見

非不現見現量者，復有四種：謂諸根不壞，作意⁴³現前，相似生故，超越生故，無障礙故，非極遠故。

非不現見，必須符合四個條件：一、諸根不壞（感官能正常運作），作意現前（有觀察境界的作意）。二、相似生或超越生。三、無障礙。四、非極遠。

第一個條件是非不現見。非不現見本身又要符合四個條件：諸根不壞，作意現前，相似生或超越生，無障礙，非極遠。

「諸根不壞」是說感官要能夠正常運作。瞎眼的人看不到東西，聾子聽不到聲音，就是感官不能正常運作。

再來是「作意現前」，就是你想去看東西，這個時候種子才會流注，現起看東西的心法和心所有法。要是你心裡面想著別的事情，有一些東西在你眼前晃過去，你根本就沒有注意到，這就不能叫現見。比方說你在旅途當中，很多車子從你前面經過，大部分的時候，你不會去注意車子內部的情形。如果有人在這段時間被綁架，用車子運送，從你眼前經過，雖然映入眼簾，但沒有注意，也等於沒看到。

相似生者，謂欲界諸根，於欲境界。上地諸根，於上地境。已生已等生，若生若起，是名相似生。

相似生，是指欲界的感官觀察欲界。色界的感官觀察色界。雖然還沒有生到色界，但已有色界的禪定，稱之為已等生。只要能生起同等境界的感官作用，都是相似生。

⁴³ 《成唯識論》說：「作意，謂能警心為性，於所緣境引心為業。謂此警覺應起心種引令趣境，故名作意。」

相似生跟超越生《瑜伽師地論》本身是有解釋的。相似生就是基本上是相同的，或者是接近的，這種境界。比方說用欲界的感官去觀察欲界。一樣是欲界為什麼說是相似生？比方說，人跟狗雖然不一樣，但狗看得到的東西，人也基本上看得到。像鳥類的視力是非常好的，據說可以到 5.0，它在很高的天空上飛，可以看到地面的獵物。老鷹看到的東西，其實人類也看得到，但你要比較近去看。一樣是在欲界，並不是差很遠，所以你看得到。如果不是那麼相似，你又看不到了。比方說餓鬼道跟人類的眼睛就有很大的差異，雖然一樣是在欲界，但不相似，所以我們看不到餓鬼看得到的東西。相似生沒有嚴格的定義，因為種類太多，我們大概理解就好。

超越生者，謂上地諸根，於下地境，已生等如前說，是名超越生。

超越生，以上地的感官觀察下地境界，稱為超越生。例如色界天觀察人間。

超越生就是更厲害的，比方說，你在人間，祂是在天界觀察你，這個叫超越生。在超越生裡面，有一個東西叫做已等生。比方說你不是色界的天人，但是在人間已經證得初禪。證得初禪的人，據說會有初禪天的天眼，這個叫做已等生。相似生、超越生或已等生，才符合現見的條件。「非不現見」用了兩個否定語，等同於現見。

第三個條件是無障礙。

無障礙者，復有四種：一、非覆障所礙，二、非隱障所礙，三、非映障所礙，四、非惑障所礙。

所謂的無障礙，必須符合四個條件：一、非覆障所礙，二、非隱障所礙，三、非映障所礙，四、非惑障所礙。

覆障所礙者，謂黑闇，無明闇，不澄清色闇所覆障。

覆障，是指黑暗、無明暗（沒有智慧）或不澄清色暗（例如濃霧）。

第一種有障礙，叫做覆障。那這個覆障是指什麼呢？黑暗、無明或不澄清色暗。不澄清色暗是什麼呢？例如濃霧，有濃霧的時候沒辦法看到東西。這三種情況屬於覆障。文字並不是很難，只要你有閱讀古文的能力，就能看得懂。

隱障所礙者，謂或藥草力，或呪術力，或神通力之所隱障。

隱障，是指藥物、咒術或神通造成的障礙。

第二種障礙叫做隱障。隱障是藥物、咒術或神通所造成的障礙。據說你在被催眠的狀態之下，催眠師對你下達指令，說「等下醒來以後你會看不到某人」，結果他果然看不到某一個人，這也屬於隱障。這裡還有藥物、神通這些的，我們就不多做說明。

映障所礙者，謂少小物為廣多物之所映奪，故不可得，如飲食中藥，或復毛端，如是等類，無量無邊。

映障所礙，分為幾種情形：

少物或小物為多物或大物所映奪，所以無法看到，例如飲食當中的藥物，或動物身體上的毫毛頂端。

映障，它講了三種情況。第一是很少的東西被很多的東西給映奪了。比方說飲食當中的藥物，一點點的當歸湯，加上一大碗水。因為被充分稀釋了，沒辦法察覺到當歸的味道。

毫毛是動物在秋冬長出來那種很細的毛。毫毛的頂端，當然就更小了，這可以拿來比喻很小的東西。比如說一條狗，全身都是毛，你怎麼看得到那個毫毛的頂端？除非你靠近去看，或者用放大鏡，你才看得到，一

般的狀況，你用肉眼看不到。這稱之為映障。

真觀按，眾生無法開悟，並不是他們完全沒有觀察到，而是第八識的作用很微細，被五蘊所映障。

且如小光大光所映，故不可得，所謂日光映星月等，又如月光映奪眾星。

小光為大光所映奪，所以無法看到，例如日光映奪星、月，月光映奪眾星。

很微弱的光被很強的光蓋過去，這也是映障，例如星星被太陽或月亮所映奪，月亮被太陽所映奪。

又如能治映奪所治令不可得，謂不淨作意，映奪淨相；無常、苦、無我作意，映奪常、樂、我相；無相作意，映奪一切眾相。

能治作意映奪所治境界，因而無法看到，例如不淨作意映奪淨相；無常、苦、無我作意映奪常、樂、我相；無相作意則映奪一切眾相。

上述的映障，是修行人可以做的事情。很強的不淨觀，可以映奪淨相。比方說，一個身材高挑的女人，剛洗了澡，化妝得很美，大家都覺得很漂亮。為什麼這個人看了，不但不覺得漂亮，反而覺得骯髒。那是因為他經常修不淨觀，不淨的影像很強大，可以把乾淨美好的影像蓋過去。這是一種能治作意，有很好的效果。

無常、苦、無我的作意可以映奪常、樂、我相。應該是「五蘊是無常苦空非我」才對，但凡夫認為「五蘊是常樂我淨」。凡夫在這上面，熏習太久了，所以總是覺得「自己這個五蘊身是可以恒常存在的」，就有所謂的「我相」。修行人要怎麼對治我相呢？你要經常思惟五蘊無我，無我的

作意就會經常出現，蓋過原本的凡夫我相。

這裡有一個很重要的作意叫做無相作意。這個無相作意可厲害了，它能夠映奪一切眾相。修習無相作意的具體方法，就是經常將「不是句」（一切有為法皆是第八識流注種子現起的功能差別，若離業力與妄想，它們什麼都不是）的意思放在心裡面，久而久之，就可以形成無相作意。這要透過實修而證得，而不能只靠聽聞。

無相作意可以對治一切眾相，讓你住在無相的狀態裡面，無相的狀態就是涅槃。涅槃並不是阿羅漢才證得。見道位以上的菩薩可以隨時安住在本來自性清淨涅槃。我們也可以講「初果人可以跟涅槃相應」。經教雖然沒有替初果人相應的涅槃取名字，但也稱之為勝義諦，而勝義諦就是涅槃的別名。⁴⁴我們要契入勝義諦，就是要靠這個無相作意。

曾經有人問我：「不淨作意映奪淨相，無常、苦、非我的作意映奪常、樂、我相，無相作意映奪一切相，無法現見一切相，而出世間聖賢經常住在這樣的作意當中，他們豈不是都住在非量境界裡面嗎？」這樣講並不算錯，但是很容易讓人誤解。我講過，這裡的「現量」講的是法智相應的現量。這大部分是指凡夫的現量，而不是出世間現量。凡夫以肉眼或天眼現見得到世間法智，出世間聖賢以法眼和慧眼現觀得到出世間智。因此，準確地說，出世間聖賢是離開了凡夫的現量，轉進到出世間現量。他們在日常生活中，必須適度收斂無相作意，保留必要的分別心，百分之百的無相作意，只有在沒有外緣干擾時，才有可能。百分之百的無相作意就是「空」，偏向於修定。百分之百的世間智就是「有」，偏向於修慧。菩薩自度度他，必須明白真空妙有的義理，才能住於中道。

他發現這一段經文無法理解，便來問我，從而解除了疑惑，這樣的作法是很有智慧的。一口咬定「只有現見才是現量」的人，一定無法理解這

⁴⁴ 《大般涅槃經》卷17：「第一義諦亦名為道，亦名菩提，亦名涅槃。」 真觀按，第一義諦即是勝義諦。

段經教，要是一直不肯放棄錯誤的見解，必落入疑悔深坑，煩惱越滾越大。這樣的人應當虛心檢討自己是否落入欲取和見取，才有可能出離疑悔深坑。

惑障所礙者，謂幻化所作，或色相殊勝，或復相似，或內所作，目眩、昏夢，悶醉放逸，或復顛狂。如是等類，名為惑障。

惑障所礙，是指幻化的境界，包括殊勝的色相、相似的色相、內在的錯覺、眼花、意識昏沉、醉酒、顛狂造成的障礙。

第四種障礙稱之為惑障。惑障就是「幻化所作」，例如電影。小孩子兩三歲的時候還不知道那個不是真正的人，如果裡面有壞人，他們會被嚇到的。

殊勝的色相，例如全息攝影，幾乎是一樣的，乍看之下，很難分出真假。

相似的色相，就是說你看錯了，在兩種相似的色相當中產生了迷惑。

「內所作」翻譯成「內在的錯覺」。「目眩」翻譯成「眼花」。「昏夢」翻譯成「意識昏沉」，「悶醉放逸」翻譯成「醉酒」。這一類的情形，都稱之為惑障。

若不為此四障所礙，名無障礙。

如果沒有以上四種障礙，稱之為無障礙。

如果你沒有被這四種障礙所障礙，就稱之為無障礙。

非極遠者，謂非三種極遠所遠：一、處極遠，二、時極遠，三、損減極遠。

極遠，分為三種：

1. 處極遠，這是指距離太遠，無法觀察到。

2. 時極遠，這是指時間太久，無法記憶。（這裡暗示，曾經觀察過的事物，只要記憶鮮明，仍然可以視為現量。）

3. 損減極遠，這是指過於微小，無法觀察到。

極遠分成三種。一個是處所很遠，一個是時間很遠，再來是東西很小，都稱之為極遠。

處所極遠，比方說，太陽系，以前號稱九大行星。現在的天文學只有八大行星，冥王星分類為矮行星，不再視為行星。實際上，人類的肉眼只能夠看到五個行星，水星、金星、火星、木星和土星。天王星跟海王星，肉眼看不到，但是可以用天文望遠鏡看到。那個冥王星就算用望遠鏡去看，也是很難分辨。基本上要靠軌道運算等數據，預先知道它會出現在哪個位置，然後在一堆亂七八糟的亮點當中去找。我看過家用天文望遠鏡拍出來的冥王星照片，幾乎沒有辦法辨認。這種情況，就是距離很遠造成的障礙。

那時間很遠，就是說已經太久，你記不住了。比如說，那部電影是你小時候看過的，但你一點印象都沒有，因為時間太久，記不住了。這裡暗示，如果不是很久遠，你還記得住的範圍，這個是可以當成現量的。比方說五蘊無常，你從小到大，接觸過很多色蘊無常的事例，摔破很多杯子，撕掉很多紙，看到色身不斷的變化，當你看到《實證佛教修行方法》有關色蘊無常的陳述，你馬上可以跟記憶中的那些經驗做比對，這仍然是現量；因為這裡面講，時極遠不算是現量，反過來說，你還記得住的，便可以算是現量。

損減極遠就是太小了，看不到，比方說分子、原子、電子。有些化合物分子結構非常龐大，但一般東西，例如水分子，肉眼是看不到的，太小了。如果說肉眼看得到，就可以叫現見。有的東西雖然肉眼勉強可以看到，但是你沒辦法分辨是什麼東西，這種情況也屬於損減極遠。

如是一切，總名非不現見。非不現故，名為現量。

以上的情形，就是沒辦法現前觀察。如果可以現前觀察，就是現量。

非已思應思

非已思應思現量者，復有二種：一、纔取便成取所依境，二、建立境界取所依境。

非已思應思有兩種：一、才取便成取所依境，二、建立境界取所依境。

按，「非已思應思」這個條件是為了與比量有所區分，稍後會說到「比量者，謂與思擇俱已思應思所有境思」，其中有大量的例子可以說明，所謂的「已思應思」是沒有辦法擔保正確性的推測。有些學者因為這句話，便將意識的思惟活動全部歸類為比量，這是不對的。

現量的其中一個條件是「非已思應思」，這句話很容易誤解成「已經想好的和應該去想的」，有的人就因為這樣，把意識的思惟全部都分類為比量。這是斷章取義！我們看書如果有所懷疑，應該前後文都看完整，才會知道寫文章的人真正的意思，這是依義不依語的原則。

《瑜伽師地論》講「比量者，謂與思擇俱，已思應思所有境界」，意思是說，在兩種以上的可能當中選擇其中一種，這個是比量的特色。所以這個思是「思擇」，就是在兩個以上的可能性當中，挑選一個比較有可能的東西，這個叫比量。一般來說，比量要有八成以上的可能性才行。

簡單地說，「非已思應思」就是現量的東西不能是比量。如果還要從兩個以上的可能性當中，去找到一個可能性比較大的，這個是比量。我現在有一些證據，但有兩種以上的可能，在這裡面挑選一種可能性比較高的。比方說你看到牆外有幢（古時候的車子上面插上一把像是傘的東西，可以遮陽或遮雨），你就想：「既然看到這東西，應該是有車子。」剛看

到幢，稱之為「應思」。判斷應該有車子，稱之為「已思」。「已思應思」稍後在下一章〈比量〉有詳細的說明，而且有很多例子。

纔取便成取所依境者，謂若境能作纔取便成取所依止，猶如良醫授病者藥，色香味觸皆悉圓滿，有大勢力，成熟威德。當知此藥色、香、味、觸，纔取便成取所依止，藥之所有大勢威德。病若未愈名為應思，其病若愈名為已思，如是等類，名纔取便成取所依境。

才取便成取所依境，例如良醫開藥方給病人，藥的色、香、味、觸都是最上等的，有強大的力量。要知道，這藥的色、香、味、觸，才取便成取所依境。吃藥之後，病如果還沒好，（病人判斷：我吃了這個藥，病應該會好）稱為應思；病好了，（病人判斷：藥物有效）就稱為已思。這一類事物稱為才取便成取所依境。（換句話說，吃藥時品嚐的色、香、味、觸是現量，判斷藥物是否有效並不是現量。）

真觀常說：「一切有為法皆是第八識流注種子現起的功能差別，若離業力與妄想，它們什麼都不是。」出世間智者經常住於無相作意，對於有為法往往視若無睹，此即前述的「無相作意，映奪一切眾相」。「才取便成取所依境」與無相作意相反，是取相分別的結果。

前面講過，此部分所講的「現量」是指與法智相應的現量，屬於世間現量。請大家記得。

大部分的時候因明跟內明沒有直接的關係，因為因明是世間法，思惟和判斷的原則，都跟世間智者一模一樣。但《瑜伽師地論》有時候會加上一些內明的東西，比方說「無相作意映奪一切相」就是出世間法。

五明當中只有內明是出世間的學問，其它四明都是世間法。菩薩為了度眾生必須修學四明，但菩薩必須有內明，才能經常住在解脫境當中。《瑜伽師地論》在講因明的時候，時不時地會帶上一點內明，這是《瑜伽師地論》因明學的特色。在這個部分，它遠遠超過西方的邏輯學。西方的

邏輯學，我們可以參考它技術層面的部分。有關這個部分，西方的邏輯學精細到一種無微不至的地步，可以拿來設計芯片，撰寫電腦程序和發展人工智慧等等。我們做觀行，用的是比較簡單的邏輯，發現核心真相，有了內明，就可以出世間。

西方的邏輯學雖然很精細，卻一直在相、名、分別裡面打轉，沒有辦法出離世間。邏輯是一種抽象思考，比方說「所有的人都會死」，而且「呂真觀是人」，所以「呂真觀會死」，這是最簡單的邏輯推論。真觀這個活生生的人是具體的，但「人」是抽象的。把呂真觀這個五蘊，林林總總的各種特徵去掉絕大部分，剩下「人」這個概念。當然你可以定義人是靈長類動物等等，不管定義得多仔細，都會省略掉大量的細節。而且它還假設，呂真觀這個現象的特徵可以一直保持下去。這兩點是西方邏輯學的根本缺陷。要是有人檢討到這個部分，邏輯就玩不下去了。在涅槃當中，一切的相、名、分別都不存在，當然也沒有邏輯。不過，菩薩要在世俗諦當中度眾生，因此仍然要學習邏輯，才能與世間智者對話。

我們現在看課文，這一段真的很難懂，幸好它有舉例。一個很好的醫生，開藥膳讓你吃，這個藥煮出來，聞著口水都流下來了，吃完以後很快就痊愈。東西很好吃，這是現量。據說，有 $1/3$ 的病不吃藥也會好，有 $1/3$ 的病吃藥也不會好，有 $1/3$ 的病是吃藥會好過來。病好了，你曉不曉得是這個藥治好的？其實很難知道。所以，判斷（已思、應思）藥物是否有效，是比量。

現量跟比量是互斥的分類，是現量就不是比量，是比量就不是現量。比量沒有那麼肯定，現量是可以確定的。這個互斥的分類是很重要的，比方說，已知某城市的人口，你猜它是100以上還是100以下。也許你可以講，城市人口的數目不太可能是在100以下，應該是100以上。不管你的推測是多麼的有道理，只是比量而已，這樣大家能不能明白？現量必須是百分之百確定的。

「才取便成取所依境」跟「無相作意」剛好相反，你說這藥膳色香味具足，還沒吃口水都流出來了，吃的時候覺得非常好吃，這是什麼東西？這是現量境界。用這個現量去判斷藥物是否有效，則是比量。

大家注意下，先前我講過，無常可以映奪常，苦可以映奪樂，非我可以映奪我相，無相作意映奪一切眾相。有人說：「這樣的話，豈不是這些出世間聖賢全部都住在非量裡面？」他這麼講也不算錯，因為因明講的就是世間法，這個藥味道怎麼樣，你去品嚐它，這裡面一定會有相、名、分別，最好的狀況之下也是世俗諦而已。出世間聖賢經常住在「不是句」的義理裡面，看所有的東西，都知道它們不是理所當然那個樣子。

西方的邏輯學主要的問題在哪裡？全部都要抽象化思考，它會落入自性見，所以講「呂真觀是人」，這個本身就落入自性見。呂真觀到底是什麼？什麼都不是，這個才是出世間聖賢所住的境界。「呂真觀是人」是世間現量，所有的世間智者都會講「呂真觀是人」，他不是貓，不是狗，也不是鬼。「呂真觀是人」這句話，世間智者是可以認定的，這個叫世間現量。

但是，出世間聖賢會認為「呂真觀什麼都不是」，這個是出世間現量。出世間聖賢習慣住在出世間現量當中，而不是世間現量。除非是為了生活，為了度眾生，為了觀察更深細的法義，才回到世俗諦。比方說想要開悟，就要做觀行，尋找第八識，這一定是在相、名、分別當中去進行，必須符合邏輯，符合世間現量。

如果你閑來無事，幹嘛要住在世間現量裡面？沒有必要。比方說你從一個地方走過去，人家說：「你身上穿的衣服是地攤貨。」難道你要跟他吵架嗎？根本就沒必要，當作沒有聽到就好。沒有這個人，也沒有我，也沒有這句話。用無相作意，一瞬間就搞定了。初見道的修行人，在這方面的功德比較不明顯，必須經常思惟「不是句」，才能深入解脫功德。

真觀常講：「應分別而不分別是愚痴，不應分別而分別是煩惱。」就

是說，修行人應該知道什麼時候該分別，什麼時候不該分別。應分別的時候要符合三量。不應分別的時候就緣於真如而安住，眼見如盲，耳聞如聾，「如實不見一切法」。

建立境界取所依境者，謂若境能為建立境界取所依止，如瑜伽師於地思惟水火風界，若住於地，思惟其水，即住地想，轉作水想。若住於地，思惟火、風，即住地想，轉作火、風想。此中地想，即是建立境界之取；地者，即是建立境界取之所依。如住於地，住水火風，如其所應，當知亦爾。是名建立境界取所依境。此中建立境界取所依境，非已思惟，非應思惟。地等諸界，解若未成，名應思惟。解若成就，名已思惟。如是名為非已思應思現量。

建立境界取所依境，例如修行人將地界觀想為水、火、風界（有時是將地界觀想作水，有時是將地界觀想作火或風）。在這個例子當中，地界的認識就是建立境界的取；地界，就是建立境界取的所依境。將水、火、風觀想成別的，也是同樣的道理。這就是建立境界取所依境。在這當中，建立境界取所依境，既不是已思惟，也不是應思惟。地、水、火、風的觀想如果還沒有成就，就是應思惟；如果已成就，就是已思惟。（簡單地說，無論觀想是否成就都不是現量，原來的境界才是現量。）

這一段是用觀想作為例子。密宗很注重觀想，最常觀想的是佛菩薩的影像，也可以觀想白骨、無常或者死亡。有人觀想自己死亡，天火下降把自己燒掉。不淨觀也是一種觀想，一個美女或者帥哥，把他觀想成全身都爛掉發臭。觀想這個東西，有佛經的依據，並非密宗才有。

但觀想並不是現量境界，只是用一種妄想對治另一種妄想。以前有一個修行人，在黑暗的森林裡面感到害怕。人家跟他說：「你把這個地方觀想成天界，到處充滿光明跟喜樂。」這樣等於是另外一種境界來取代現

有的境界，討厭黑暗而喜歡光明。如果你喜歡帥哥美女，應該直接對治貪愛（這是聲聞法），而不是把帥哥美女想成渾身爛掉發臭，這不是如實現觀，屬於不了義法，我不推薦大家修。

《楞嚴經》講，有人在屋裡把自己觀想成水，徒弟過去看：「怎麼一屋子都是水？」隨手扔了一片瓦片到水裡，師父出定以後，覺得身體裡面有東西卡住，非常不舒服，再度修水觀，讓徒弟把瓦片拿出來，才回復健康。為什麼境界相可以轉來轉去？你自己想成那樣也就罷了，為什麼別人看也變成那樣？從這一點就可以知道，色蘊什麼都不是，因此才可以因觀想而轉變。

《維摩詰經》記載，舍利弗看到天女辯才這麼好，又有神通，就問她：「你為什麼不把自己轉成男身？」天女說：「我實在是不知道怎麼轉。」她隨即把舍利弗變成天女的樣子，自己變成舍利弗的樣子。然後問：「你為什麼不把自己這個女身轉為男身呢？」舍利弗說：「我本來就不是女身，現在要怎麼轉女為男？」這是告訴大家，男身和女身是五蘊現起的假相，可以用神通改變它。我們沒有神通，但是可以用智慧去觀察。聲聞人觀察五蘊無常，菩薩就觀察五蘊是如來藏的顯示。要是有人問：「如果呂真觀不一定是男人，你怎麼不能生個孩子？」那是因為真觀受到業力的障礙，所以我沒辦法用男人的身體去生一個孩子出來。

如果我要變成一個女人，下輩子就可以變，用菩提願去迴向，很容易成就。就好像一個有錢人，想要買一般的東西，基本上都沒有問題。這是第八識的神通，一切眾生本來具足。用神通去變一個東西，也是要維持某一種特徵一段期間。比方說，女人生孩子，要差不多一年。假設真觀有神通，變成一個女人，五分鐘之後又變回原來的樣子。那五分鐘的神通有什麼用處？只能拿來騙人而已，讓人家覺得你很厲害。當然你可以用神通來度眾生，但這樣度來的眾生，都是一些著相的人。他是看你有神通，才來做你的學生，很難出離世間。

有點扯遠了。總之，你還沒有觀想出來，是屬於「應思」。已經觀想出來叫「已思」（用思惟的力量，產生結果），這都不是現量境界。

非錯亂境界

非錯亂境界現量者，謂或五種或七種。

非錯亂境界，是指不屬於五種錯亂境界或七種錯亂境界。

五種者，謂非五種錯亂境界。何等為五？一、想錯亂，二、數錯亂，三、形錯亂，四、顯錯亂，五、業錯亂。

五種錯亂包括：一、想錯亂，二、數錯亂，三、形錯亂，四、顯錯亂，五、業錯亂。

七種者，謂非七種錯亂境界。何等為七？謂即前五，及餘二種遍行錯亂，合為七種。何等為二？一、心錯亂，二、見錯亂。

七種錯亂境界，是指五種錯亂境界，加上心錯亂和見錯亂。

一會說五種，一會又說七種。事實上這些都是施設。施設就是本來沒有的東西把它定義出來，目的是讓我們能夠更仔細地去理解和運用。

想錯亂者，謂於非彼相起彼相想，如於陽焰鹿渴相中起於水想。

一、想錯亂，是指誤認，例如渴鹿將陽焰誤認為水。

第一種錯亂叫做想錯亂。「想」意思是「以為是什麼」。例如《優婆塞戒經》說：「若屬自身而作他想，屬他之人而作自想，亦名邪婬。」真觀在《實證佛教修行方法》說，這裡的「想」是指誤認，而不是幻想。意思就是說，實際上她是你的妻妾，但是你誤以為她是別人的妻妾，或者她

是別人的妻妾，你誤以為她是你的妻妾，在這種「想錯亂」的狀態之下，你跟她有性行為，就是邪淫。

數錯亂者，謂於少數起多數增上慢，如醫眩者於一月處見多月像。

二、數錯亂，是指錯認數目，將少數誤認為多數，例如眼病者將一個月亮看成多個月亮。

第二種錯亂，叫做數錯亂。這個不是很難，不用再多解釋。

形錯亂者，謂於餘形色起餘形色增上慢，如於旋火見彼輪形。

三、形錯亂，是指看到多餘的東西，例如旋轉一個火球，卻看到火輪的形狀。

形錯亂，是說你看的東西比實際上的東西還要多。這裡舉一個例子，把一個火球拿來旋轉，我們會產生「這是一個火輪」的錯覺。這個時候你要怎麼知道「我看到的火輪，不是真正的火輪」。這要有一些證據。比方說你看到最初的狀態，只是一個火球，然後它開始旋轉，轉得慢的時候，還看得到它動起來的樣子。這樣即使轉得快的時候，看起來就是一個火輪，你還是可以知道「那只是一個火球而已」。

顯錯亂者，謂於餘顯色起餘顯色增上慢，如迦末羅病損壞眼根，於非黃色悉見黃相。

四、顯錯亂，這是指看錯顯色（顏色），例如迦末羅病能損壞眼根，使得不是黃色的也看成黃色。

顯色就是青黃赤白等色光，這是眼識能夠了別的。迦末羅病是一種眼睛的疾病，會將東西看成黃色。比較常見的眼疾是色盲，有的色盲無法分辨紅綠燈，沒辦法開車。

業錯亂者，謂於無業事起有業增上慢，如結拳馳走見樹奔流。

五、業錯亂，這是指將無業用的事物錯認為有業用，例如一個奔跑的人看見路樹迅速倒退。

第五種錯亂叫做業錯亂。這個就是將沒有業用的東西，當成是有業用。這裡舉了例子，是一個奔跑的人，看見路樹迅速倒退。這是什麼狀況，我想大家應該有這種經驗，你在跑步的時候旁邊的樹一直往後退，就好像路樹一直衝著你過來。還有一種情況是坐火車容易產生的錯覺，火車停在車站裡面，旁邊軌道的火車動起來，你會以為自己的火車動了。也有可能是自己的火車動了，你以為是旁邊的火車動了。這也屬於業錯亂。

心錯亂者，謂即於五種所錯亂義，心生喜樂。

六、心錯亂，是指喜好上述的五種錯亂境界。

心錯亂，就是已經是錯了，竟然有人喜歡它。比方說他在某一個狀況之下，他眼睛看錯了這種狀況，覺得這樣子很美，那他就經常想把自己處在那種狀態當中。他喜歡錯誤的東西，嚴重的話，會變成精神病。

（有人說：《紅樓夢》裡面的風月寶鑒。）對，賈瑞追求鳳姐不得，因此生病。道士借他一面鏡子，叫風月寶鑒，正面是鳳姐的形象，反面是骷髏。道士說，這個風月寶鑒只能看反面，不能看正面。但賈瑞不聽話，偏要看正面，那鳳姐就在鏡子裡面招手，讓他進去，最後因縱欲無度，送掉性命。這例子屬於心錯亂。還有很多人喜歡濫用藥物的那種迷幻狀態，這也屬於心錯亂。

見錯亂者，謂即於五種所錯亂義，忍受顯說，生吉祥想，堅執不捨。

七、見錯亂，是接受別人的說法，認為上述的五種錯亂境界為吉祥，堅定執著不願捨棄。

迷信的宗教徒容易這樣。神棍或者宗教騙子弄出一些假東西來給人家看。這些信徒就像瘋了一樣，全部都當真。就算你再怎麼跟他解釋「這是高超的騙術」，他也不信：「這個是我們的大師所現出來的一個非常殊勝的境界啊！」

若非如是錯亂境界，名為現量。

如果不是這些錯亂境界，就是現量。

如果有這七種現象，就不是現量。反過來說，就是現量。

現量的種類

問：如是現量誰所有耶？

問：什麼東西有這些現量？

答：略說四種所有：一、色根現量，二、意受現量，三、世間現量，四、清淨現量。

答：四種東西有現量：

色根現量者，謂五色根所行境界，如先所說現量體相。

一、色根現量，這是指眼根、耳根、鼻根、舌根、身根的現量。

按，色根現量是依根立名，實際上了別的是前五識，例如眼根現量實際上作用於眼識。

意受現量者，謂諸意根所行境界，如先所說現量體相。

二、意受現量，這是指意根的現量。

意受現量主要是指意識的現量，包括意識的判別和邏輯思惟。邏輯思惟包括演繹法和歸納法。意識的判別，是將現實上的某物，判別為以語言文字表達的某概念，例如《瑜伽師地論》卷85：「一者，於諸行中觀察雜染因緣，謂觀彼愛味為愛味故。」「彼愛味」是指現實上的愛味，接下來的「愛味」則是佛經以語言文字表達的概念。「二者，於諸行中觀察清淨因緣，謂觀彼過患為過患故」則是判別現實上的過患為佛經所說的「過患」。「三者，於諸行中觀察清淨，謂觀彼出離為出離故」則是判別現實上的出離為佛經所說的「出離」。又例如，看到一個杯子摔破，要能判斷現實上的杯子是「色陰」，而現實上的摔破則是「滅」，這是歸納「所有的色陰最終必定會消滅」最重要的基礎。要是沒有這種判別，就沒有辦法總結出任何規律，一切觀行也不可能成就。

真觀主張，現量不是只有現見，其中一個理由就在這裡。它講，色根現量，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，其實是五識在了別。既然這樣，講到意受現量，就應該是意識在了別。（第七識的現量雖然也是現量，但只有意識才能判別事物，所以意受現量絕大部分是意識的現量。）

意識做哪些事情呢？第一就是給事物做適當的判別，例如「於諸行中觀察雜染因緣。謂觀彼愛味為愛味故」。第一個「愛味」前面加上一個「彼」字，表示這是現實當中的愛味。第二個愛味，就是佛經當中以語言文字表達的概念。比方說，你看到呂真觀，知道是佛經定義的色陰。這樣才有辦法做觀行。不然，你看一大堆經教都是語言文字（內涵），不知道

語言文字所指向的現實事物（外延）是什麼，你要怎麼觀行？你要做觀行，第一要先讀經典，知道事物有什麼體性。但是接下來更重要的部分就是，你要透過這些語言文字，去找到語言文字所指向的真實事物。這才是真正的觀行。

行為特別卑鄙的人不可能是初果，因為證初果要觀察苦聖諦，如果你自己有苦，竟然不知道，這樣的人會是初果人嗎？他最多是初果向而已。所以請大家一定要記住，修行不能紙上談兵。佛經裡面講什麼，你就要在現實當中去把那個東西觀察出來，這個才是最重要的部分。就算只是現見，仍然需要意識的判別，否則無法知道五塵相的意義。

真觀施設的四種現量，第一種是現見，你用五根觀察「相」（外延），但接下來你還要給他適當的判別，也就是立「名」。適當的判別是第二種現量。比方說，你看到的呂真觀是色陰，是一個人，是一個哺乳動物，不管你用什麼名稱，世間智者認為是正確的東西，用語言文字，給他一個普通名詞。做這種事情，就是把一個具體的東西抽象化。你把它抽象化以後，接下來才可以產生第三種現量（類智，歸納所得的知識）和第四種現量（演智，演繹所得的知識）。

除了第一種現量之外，另外三種現量意識都是主角。歸納和演繹必然要使用意識，這個非常明顯，不用論述。此處說明第二種現量「判別」。比方說，你看到呂真觀，怎麼知道這個是「色陰」。你一定是在佛經裡讀過色陰的定義，對不對？你把佛經的語言文字，跟現實上的事物連接在一塊，這一定要用「念」這個心所有法，只有意識才有「念」。如果說沒有意識的判別，你根本不知道觀察到什麼。有了適當的判別，才能做歸納和演繹。

這裡面講有意受現量。主張「要五官觀察到才算現量」的人應該來看一下這段經教，自己說明一下，什麼叫「意根所行境界」？只要你看得懂經教，你一定會知道，意識的邏輯思惟就是意受現量。

世間現量者，謂即二種總說為一世間現量。

三、世間現量，是將前述二種現量合併為一種，稱為世間現量。

現量也可以分成世間現量和出世間現量。一般來說，色根現量和意受現量是世間現量。世間人會把被了別的東西、了別這件事，還有能了別的人，都當成真實，這使得他們沒有辦法出離世間，因此稱六根的現量為世間現量。

清淨現量者，謂諸所有世間現量，亦得名為清淨現量。或有清淨現量，非世間現量，謂出世智於所行境，有知為有，無知為無，有上知有上，無上知無上。如是等類，名不共世間清淨現量。

四、出世間現量，這是出世間智所行境界，有知道是有，無知道是無，有上知道是有上，無上知道是無上，又稱為不共世間清淨現量。

真觀按，《地論》將世間現量納入「清淨現量」，使得這個名稱有些多餘。還不如將「出世間現量」當作第四種分類。這裡的出世間現量，仍然是世俗諦，但它是對核心真相的現量，可以讓人出離世間，入於勝義諦。勝義諦無知無見，無智亦無得，這才是真正的解脫。

出世間現量，是指能夠讓人出離世間的現量。與之相應的，就是出世間智。為什麼說它仍然是世俗諦呢？因為它仍然有相、名、分別，包括以下的「有、無，有上、無上」。不過，因為它能夠明白有為法皆有過患，無為法才是常樂我淨，因此可以讓人不再追逐有為法，安住於無為法，所以稱為出世間現量。

「有知為有，無知為無」，這是在判斷空與不空。《地論》講，在某一個時候，沒有某個法，這可以稱之為空。在某個時候有某一個法，就是

不空。所以空跟不空就是有跟無。

「有上知有上，無上知無上」。比方說般若波羅蜜是無上法。不淨觀是有上法。你把一個帥哥美女觀想成腫脹發臭發爛，可以對治貪愛，但是不能用這種方法出離世間。這表示能夠出離世間的法比不淨觀更厲害。老是住在不淨觀，是很痛苦的，人家覺得很好吃的東西，你一看上面都是蛆蟲。不淨觀修多了，會覺得人間非常的苦，甚至想要自殺，這絕對不是好的修行方法。菩薩應該學習般若波羅蜜「諸法空相」，等視貪愛及一切有為法「本來無生」，而不是像聲聞人那樣，將貪愛視為實法，企圖很快將它斷掉。

《無量壽經》說：「法眼觀察究竟諸道，慧眼見真能度彼岸。」究竟諸道，意思是離開六道輪迴，因為這樣，聲聞見道稱之為法眼清淨。能度彼岸，就是般若波羅蜜「度一切法到彼岸」，這是大乘見道的境界。

主張「親眼看到才算數」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，都是世間現量。法眼觀察，能夠知道五蘊無常、苦、空、非我，這要使用邏輯方法。慧眼見真，就是慧眼能夠看到真如，但這不是用肉眼去看到，而是勝解「一切法真如」，從而度過一切法的差別對待相，入於本來自性清淨涅槃。所以，真正的出世間現量是無量⁴⁵，無量就是無知無覺，相應於涅槃。

現量跟正智相應，正智可以讓你趨入涅槃，但是涅槃裡面沒有正智，如《心經》講「無智亦無得，以無所得故……究竟涅槃」。所以真觀講：「這裡的出世間現量，仍然是世俗諦。」「有知為有，無知為無」，就會有「有」「無」的名言和分別。「有上知有上，無上知無上」，就會有「有上」「無上」的名言和分別。菩薩做了很多觀察，得到一個結論「般若波羅蜜是無上法」，這是什麼東西？這很顯然是世俗諦嘛！勝義諦沒有

⁴⁵ 《瑜伽師地論》87卷：「此涅槃……現量、比量及正教量所不量故，說名無量。」

一切法，又要怎麼去分別和表達這些？都是不可得。

（有人說：有智也是苦。）對啊！如果你一直在追求有智的境界，那就沒有辦法離開分別。智跟愚是相對的，有這種分別，你覺得你是智慧還是愚痴？不管你覺得是什麼，是智還是愚，你都還是在世間當中嘛！就算你是一個智者好了，這個智慧會讓你領受很多苦。所以「無智亦無得」才是真正的解脫。（有人說：雙刃劍，有智可以脫離輪迴，也讓你對死亡產生恐懼。）沒有錯！這句話講得很好。

真觀舉一個例子說明出世間現量。《成唯識論》講「此第八識自性微細，故以作用而顯示之」，所以菩薩並不是直接看到第八識，他是看到第八識的作用，而推論有第八識的存在。第八識的作用，就是「了別根身、器界、種子」和「積集種子，生起現行」。發現這樣的作用，而找到背後的第八識，使用的是邏輯演繹法，能夠確認無疑，正是「不共世間清淨現量」。

證悟者看到第八識的作用，這個部分是客觀事實，可以用肉眼看到，與法智相應。⁴⁶接下來，他必須從作用推論出「有第八識的存在」，它是慧眼的現觀。這跟科學家用一些物理現象去推論，本質上是一樣的。比如說原子的結構或者地質學的大陸板塊運動，這些都不可能用眼睛直接觀察到，只能從證據去推論。

科學家經常使用邏輯推論，要是有人反對邏輯推論，他一定無法發現任何科學定律。同樣的道理，佛弟子也必須使用邏輯推論，要是有人反對邏輯推論，他一定無法證果。以菩薩乘來說「不共世間清淨現量」就是第八識的外延，第八識又看不到，要是非要用眼睛看到，菩薩對第八識豈不是永遠都沒有現量？這當然是不可能的。

⁴⁶ 有人問：「您說證悟者所見是客觀事實，這應該是方便說吧？因為證悟者所見若有相的，則不能說是一定正確的。」真觀答：「你對世俗諦和勝義諦有一些混淆。出世間聖賢在世俗諦的觀察和言說，與世間智者是相同的，因此也有正確與錯誤的分別。出世間聖賢住於勝義諦，才離開相、名、分別。」

所以，大家不要被「現量……非不現見」這段話給迷惑了，它描述的是跟法智相應的現量，法智是現見加上適當的判別。法智之外，還有類智和演智。類智是用邏輯歸納法得到的結論。用邏輯演繹法得到的結論也是現量，經教沒有為它單獨命名，真觀稱之為演智。在《瑜伽師地論》的體系當中，現量有三種：法智、類智跟演智。以產生的順序來講，先有法智，才有類智，最後才有演智。

第十七章 比量

比量者，謂與思擇俱已思應思所有境界⁴⁷。此復五種：一、相比量，二、體比量，三、業比量，四、法比量，五、因果比量。

比量，是指需要在兩種以上的可能性當中做研判，抉擇比較大的可能性。（還沒有抉擇時稱為應思，已經抉擇便稱為已思。）這又可以分為五種。

按，「比」是接近的意思，「比量」是接近於事實的推測。

比量這邊有定義，就是在兩種以上的可能性當中做研判，抉擇比較大的可能性。「思擇」的「思」表示有意識的活動，「擇」表示在兩種可能性當中去挑一種出來。比如說，有人講「五蘊是常」，有人講「五蘊無常」。這兩種不一樣的主張，你要在裡面選擇一個對的。「擇法」就是在兩個法當中去挑一個法出來。「思擇」，就是在兩種可能性當中挑一個比較大的可能性，這樣叫比量。

如果說可能性是五五波，比方說一個人可能是男人，也可能是女人，你可以在裡面去選擇哪一個比較有可能。在一般的群體當中，你猜他是男人，猜中的機會只有一半，你可不可以說「這個是比量」？顯然不能。

如果猜對的機會是六成，你覺得怎麼樣？其實在某些場合，這已經可以運用了，比方說你猜股票的漲跌，要是每次都猜對百分之六十，你是可以賺錢的。

如果是刑事責任，法官認為某個人犯罪的可能性有百分之六十，法官會不會判這個人有罪？應該不會。因為刑事責任是很嚴重的事情，如果一

⁴⁷ 界，大正藏作「思」，今依宋、元、明本。

個人清白，卻被冤枉，因而坐牢，甚至判死刑，這個是不得了的事情。假設我是法官，至少要九成五的確信，才會判一個人有罪。

如果是民事訴訟，敗訴只要賠錢，事情影響沒有那麼大，也許三分之二的確信，法官就會判決被告敗訴。美國有一個辛普森案很有名，後來還拍成電影。辛普森是一個美式足球明星，他本身是黑人，妻子是白人，離婚之後，妻子跟男友被殺，辛普森有很重的嫌疑，被檢察官提起公訴。辛普森請了很好的律師團隊替他辯護，包括刑事鑒定專家李昌鈺，那個團隊號稱夢幻團隊。辛普森最終被判無罪，但民事審判卻敗訴，必須賠償一大筆錢。

所以，比量很難說要準確到什麼地步，主要還是要衡量利害。假設你是珍珠港的防衛司令，接到一個情報，說日軍可能會來偷襲珍珠港。情報的準確性，只有百分之五，你相信還是不相信？你寧可相信，對不對？準備了，到時候日軍沒有來偷襲並不會怎麼樣。反過來說，要是你沒有準備，卻發生事情，後果就嚴重了。當然，嚴格說起來，這不算比量，我只是用來說明，我們是權衡利害而去決定，這個比量接受到什麼程度，其中的彈性非常大。

大家要注意，比量跟現量是互相排斥的分類（是現量就不是比量，是比量就不是現量），這一點非常重要。一般來講，分類本身可以分成兩種，有的是可以重疊的，有的不行。舉例來說，在五蘊當中，色蘊跟其它四蘊互相排斥，因為其它四蘊屬於心理的功能，所以色蘊跟受想行識絕對不會重疊。但是有的東西會重疊，比方說行蘊和想蘊重疊一部分，比如說了知，了知是想心所，又是前六識的心行，想蘊和行蘊在這個地方是重疊的。又如後面要講的相比量，有些也是業比量，相比量跟業比量有的部分是重疊的。

男人跟女人基本上是不能重疊的，很多國家規定，男人要服兵役，女人不用服兵役。理論上可以有陰陽人或無性人，但是在法律上只分男人跟

女人。

《瑜伽師地論》講「決定義是現觀義」，也就是說，你能夠確定這個東西不會被推翻掉，能夠百分之百確定，這個東西才叫做現量。「決定義」就是不能被推翻，沒有例外，也不會有萬一，這樣子才叫現量。如果不符合這個規定，可能性很大，多大我也不知道，因為我剛才已經講了，比量到底要採用到多嚴格的證據，這個要權衡利害。所以一般的狀況之下，我們沒辦法講要多少證據才可以叫比量。總之把比量拿出來的時候，就是不可靠的，沒有辦法百分之百確定。這兩個定義一定要完完全全的分開，不能重疊。

墨菲定律Murphy's law說：「只要有可能發生的事，就一定會發生。」這是它的原話，換成比較準確的話就是：「只要有可能發生的事，嘗試很多次之後必然會發生。」如果有一件事情危險的機率只有萬分之一，要是不出事，你會有一些好處。如果賭一次，承受萬分之一的風險，大部分的人願意去賭。但如果要賭100次，你還敢不敢？連續賭100次全部都贏，機率是 $1 - (1 - 0.0001)^{100} = 0.01$ 。也就是說，不出事的機會只剩下百分之一。

比量就像這種情況，賭一次你可以期望自己會贏，可是你如果要賭很多次，你遲早會輸。如果要賭很多次都不能輸，必須每一次都穩操勝券。因為這個關係，可靠的現量與不可靠的比量一定要分辨清楚。陳那把可靠的邏輯推論和不可靠的研判都定義為比量，所以他的因明學存在根本的缺陷，要是有人依照他的因明學去擇法，不用多久就會出問題。

如果是信仰，相信以後就不用再選擇，等著佛菩薩來救你就好。但我們修的是智慧法門，智慧法門經常要擇法，比如說五蘊到底是常還是無常？有因果報應還是沒有因果報應？輪迴當中有沒有不變易的主體？光一個初果要證的「五陰非我」，就要拆成六法，逐一去驗證它們的體性，哪有不擇法的！要是你每次都是準確率九成的比量，連贏十次的機率是35%，連贏二十次的機會只剩下12%。修習智慧法門等於是拿法身慧命去

賭，每次擇法都正確，必定可以證果，只要大輸一次，就會下三惡道。要經過那麼多次擇法，如果你用的是比量跟正教量，你不怕輸掉下三惡道嗎？所以，我們能夠依靠的只有現量，因為現量不用賭手氣，一定會贏。

佛經記載，一個阿羅漢到一個空屋中過夜，後來有一個女人也進去，進去了以後她做春夢，夢見自己有性行為，之後這個女人往外走時，被另一個人看到，他從相貌判斷這個女人不久前才有性行為。接下來阿羅漢又從裡面出來，他說：「好了，那個女人有了性行為，而這裡面沒有別人，不用講了，你這個出家人破戒。」阿羅漢說：「我沒有碰過女人，也沒有跟女人有性行為。」但是這個人堅持自己的判斷，不斷地毀謗，後來這個人皮膚發生病變，像燒起來一樣，立刻死掉落入地獄。

他認為這件事情很有把握，但實際上最多只是比量而已，不是現量。現量能排除一切合理的懷疑，他卻不能。為什麼？只要人家可以講出一個可能的情況，可能是她自慰，或者她做了春夢，臉上就顯示出剛有性行為的樣子來。除非他可以推翻這個可能，這樣才算排除合理的懷疑。

有一句法律諺語「We can prove that we are more reasonable beyond a reasonable doubt」，意思是說，雖然有合理的懷疑，但是我們可以證明我們更加合理。要用證據去排除合理的懷疑，法官才可以得到確信。比方說檢察官有DNA的證據，這樣子就可以證明嫌犯殺人嗎？如果嫌犯說：「我有一個同卵雙胞胎的弟弟，這可能是他留下來的跡證。」法官會覺得：「對哦，是可以有兩個人的DNA完全一樣的。」如果人家提出這個合理的懷疑，而法官沒有去調查證據，這樣可以做為上訴的理由。

毀謗阿羅漢是地獄的果報，你敢把自己的身家性命賭在上面，去講「那個阿羅漢毀破淫戒」嗎？如果你敢用比量這樣賭下去，你一定是很輕率的人。正常的人會想：「這種事情沒有百分之百確定，我哪裡敢講？」

真觀出來弘法，是把自己的法身慧命整個賭下去的。真觀跟你講「我是一個大乘見道者」，如果我沒有，我會怎麼樣？第一，犯了增上慢。第

二，不淨說法。我會下三惡道，在三惡道裡面待很久。如果只是比量，我會跟你說嗎？相信因果報應的人一定會想：「我所收集到的證據達到現量的要求，絕對可靠，我才可以放心地講。」

每次擇法都要對，只能靠現量，不能是比量，就算是99%的比量也不行，因為智慧法門的賭注太大，不是解脫就是三惡道。如果你不能確信無疑，怎麼敢傾身命去修行，從而發起三昧呢？很多人一直沒辦法發起三昧，並不是因為看不懂了義經，而是沒辦法確認了義經的正確性，所以不敢放棄不了義法。

《地論》講現量的時候說，現量不能是「已思應思」的東西，那裡舉的例子很容易讓人產生誤會。幸好《地論》講比量的地方，也出現了「已思應思」這四個字，而且舉了很多例子，從這些例子，我們可以確定「已思應思」是指在兩種以上的可能性當中去做研判，這是比量的特徵，如果你必須在兩個可能性當中去選擇，這就不是現量了。如果你前面看不懂，你就要拿〈比量〉這個地方的文字去理解。

比量分成五種，裡面有大量的例子。這些例子全部都不是確定的，沒有辦法百分之百確定，可能會判斷錯誤，這是比量的特徵。

相比量

相比量者，謂隨所有相狀相屬，或由現在，或先所見推度境界。如見幢故，比知有車，由見煙故，比知有火。

一、相比量，這是指透過現在或過去所見的相狀而推測未見的部分。例如見到幢推測有車；見到煙推測有火。

相比量，是透過某一種現象，而去推測你沒辦法看到的部分。第一個例子是「見幢故比知有車」，幢是插在車上的一把傘，可以遮風避雨，車子走的時候，幢也跟著移動。像現在的摩托車或腳踏車，有時候也插一把

傘，這跟古代的幢應該是比較接近的。假設你看到牆外有一個幢經過，你就想：「既然有幢，下面應該是有車子。」一般的狀況來講，你會猜對。如果這個幢，是拆下來的，人家拿著這個幢，從牆外走過去，你看起來是不是也一樣？你過去一看：「怎麼沒有車子，是一個人抬著幢！」這是告訴大家，從幢去猜測有車子，有可能判斷錯誤。這是比量的特徵。而現量是百分之百確定的東西。《瑜伽師地論》雖然花了很多的篇幅去講現量，但真正的定義是「決定義是現觀義」，這一句話是最準確的。

可以百分之百確定的知識才是現量，不然就是比量，這本來不應該有問題的，卻已經錯了一千多年。世親有四個知名的弟子，陳那是其中一個。我最近講陳那的因明學是錯的，有人受不了：「陳那是世親的弟子，不可以隨便毀謗。」我跟大家講，很多人是佛弟子，但講的佛法錯得荒唐離譜。《大般涅槃經》說：就算是佛，都不能完全相信，何況是其他人！⁴⁸這是依法不依人的原則。你不應該因為那個人的身分就去崇拜他，以為他講的話全部都是對的。我們有一些破參的人，現在退轉了，反過來批評真觀講的正確法義，這變成謗法。就算是比較輕的謗法，也是三惡道的果報，嚴重的就是無間地獄。三惡道你都不想去，何況是無間地獄！這種事情不是開玩笑的。

實證佛教學派有三個修行綱領，慧學方面是遵循四依三量。現在退轉的人就是在四依三量上面出了問題。《瑜伽師地論》的說法，他不相信，偏偏要相信陳那的。陳那把所有的思量，全部都分類為比量。我猜測，陳那多半是誤會《瑜伽師地論》「現量者……非已思應思」這句話，以為只要是意識的思惟判斷就全部不是現量，而是比量。這個錯誤非常離譜。因為意識的思惟判斷有些是百分之百可靠的，有些並不是，陳那卻搞不清楚其中的差別。

真觀不希望任何人下三惡道，苦口婆心地跟大家講了這麼多，有些人

⁴⁸ 《大般涅槃經》卷6：「於我所說若生疑者，尚不應受，況如是等？」

不聽就是不聽，我也沒辦法。他先前一直恭敬供養真觀，雖然現在不再恭敬供養，但我念著他這個情。就算你只是贊助一塊錢，在我的如來藏裡面，都會確確實實地記載下來，想辦法去度你。現在大家來聽課，我就好好教你，這些有用的、可靠的知識。你自己要好好判斷，現量、比量、正教量的差異是攸關生死的。你要是在這裡搞錯了，也許要在三惡道輪迴一千個大劫，才會重新回來。你可以講：「跟三個阿僧祇劫比起來，一千個大劫算不了什麼。」但是你犯不著去受這種苦啊！現量、比量、正教量的分類，是非常有道理的。真觀曾經在東吳大學商用數學系和南非大學天文系各讀了兩年書，修過物理學、天文學、高等數學等課程。我把科學方法跟《瑜伽師地論》的因明學融會貫通，才能開講「實證因明學」，其中的義理都是經得起考驗的，要是這樣還說服不了你，我也沒有辦法。

你注意一下，這五種比量舉的所有例子都有例外。就像剛才講的，看到幢知道有車子。這邊還有第二個例子，看到煙知道有火。這不一定是對的，因為有一種東西叫乾冰，溫度很低一樣會冒白色的煙。人家看到有煙認為應該有火，過來一看才知道是乾冰。所以這個只能叫比量。這樣，大家是不是可以清楚地知道二者的差別？

陳那犯的錯誤是很嚴重的，（穩操勝券的）推論跟（八九不離十的）推測絕對是不一樣的，他把這兩種思惟混淆在一起，這樣去擇法遲早會出錯。出錯了要下三惡道，你願意嗎？所以學習因明學是很重要的，而且你要學習正確的因明學，千萬不要學錯誤的因明學。如果我沒有講任何理由，只說「陳那的因明學不好，全部都不能看」，你可以不用理會我。真觀講的理由，你要判斷一下，符不符合道理。符合道理，你就應該接受，不要說「陳那可是世親的四大弟子之一，不能毀謗」，如果你是這種「崇拜權威，依人不依法」的態度，我只能眼睜睜看你下三惡道。

如是以王比國，以夫比妻，以角羣等比知有牛，以膚細軟髮黑輕躁容色妍美比知少年，以面皺髮白等相比知是老，以執持自

相比知道俗。

同樣的道理，看到有王，可以推知有國；看到丈夫可以推知有妻；看到牛角，可以推知有牛；看到皮膚細軟、頭髮烏黑輕柔、容貌美好可以推知為少年；看到面皺髮白等相貌可以推知為老人；看到穿著的不同，可以推知為出家人或在家居士。

《瑜伽師地論》講，看到有王，可以想到應該是有國。真的是這樣的嗎？比方說有一個國家，被人家併吞了，原來的國王逃出來，但他的那個國家已經不存在了。在古時候的印度，這種事情很多，因為當時很多國家就是一個城市的規模而已。一場仗打輸，國王就被趕出來。這種事情在古印度很常見。所以你說看到有王，就必然有國嗎？不一定。

看到有丈夫，你就可以想得到應該是有妻子的。真的是這樣嗎？也可能死了老婆，或者兩個人離婚，對不對？看到牛角就一定有牛嗎？牛死掉以後把牛角掛在牆上，那個牛老早就被吃掉了。你看到皮膚細軟，頭髮烏黑輕柔，容貌美好，就一定是年輕人嗎？化妝師也可以把一個老人家化妝得很年輕。現在的化妝術太厲害了。有很多種方法可以幫你弄得像是年輕人一樣。「面皺髮白等相比知是老」，並不一定，年輕人為了演戲，可以弄成很老的樣子。

「執持自相比知道俗」意思是說，出家人跟在家居士的穿著不一樣。但出家人就一定不穿便服嗎？不一定。有的是破戒的出家人，白天在廟裡上班穿著袈裟，一到晚上換便服開車回家去，在家裡還有老婆小孩，他是把出家當成職業，在那裡招搖撞騙。或者說人家在演戲，穿上出家人的衣服。用穿著判斷出家、在家並不一定可靠。每一個例子都告訴你，比量就是沒有辦法肯定的東西，請大家確定這一點。

以樂觀聖者，樂聞正法，遠離慳貪，比知正信。

從樂於親近聖賢，樂聞正法，遠離慳貪等相貌，可以推知為正信。

以善思所思，善說所說，善作所作，比知聰睿。

從善於思惟，善於言說，善於辦事，可以推知為聰明。

以慈悲愛語，勇猛樂施，能善解釋甚深義趣，比知菩薩。

從具有慈悲心，經常說讓人歡喜的話，精進勇猛，樂於布施，善於解釋很深的義理等相貌，可以推知為菩薩。

以掉動輕轉，嬉戲歌笑等事，比未離欲。

從躁動不安，有嬉戲、唱歌、開玩笑這些事，可以推知還沒有離欲。

以諸威儀恒常寂靜，比知離欲。

從各種威儀經常保持寂靜，可以推知已經離欲。

以具如來微妙相好智慧寂靜正行神通，比知如來應等正覺具一切智。

從具足三十二相八十種隨形好，又有智慧、寂靜、正行、神通，可以推知為究竟佛。

以於老時見彼幼年所有相狀，比知是彼。

從老年人身上看到年輕時的相狀，可以推知他就是原來那個年輕人。

如是等類，名相比量。

以上為相比量。

下面都有白話解釋，大家應該可以看得懂。我們一個一個檢查，這些推測能不能保證是對的。像這個「樂觀聖者，樂聞正法，遠離慳貪」，其實退轉的人先前是符合這個條件的。但是他現在竟然會相信一些莫名其妙的東西，這樣就表示原來的正信是不可靠的。

《瑜伽師地論》講相比量的時候，其實也告訴你一些有用的佛學知識，像如來、菩薩、離欲的人應該是什麼樣子，讓你不要被神棍騙了。比方說，有一個人講他證了初禪，但是他會跟漂亮的小姐眉來眼去的，還跟人家調侃。那你信不信他有初禪？你信了就違背相比量，因為要「諸威儀恒常寂靜」才是離欲。「掉動輕轉嬉戲歌笑等事」是尚未離欲的現象。剛才我講的情況，一個漂亮小姐到這個神棍面前，他自稱離欲，但看到漂亮的小姐，就亢奮起來，這個時候你最好再多想一想，因為從比量去判斷就已經不對勁了。

這裡面講的這些相貌。比方說真觀自稱是大乘見道的菩薩，你就來看看有沒有符合這個條件，「慈悲愛語，勇猛樂施，能善解釋甚深義趣」。用這些條件來衡量，七住菩薩勉強可以通過檢查。六住菩薩會差一點，越是新學的菩薩就會越不符合這個條件，尤其是沒辦法「解釋甚深義趣」。有些很深的經典我也沒辦法跟你講，因為修證還沒上去，但是能夠讓你離開三界輪迴的法義，真觀可以跟你講得很詳細。

你應該從這個地方去判斷，不要聽人家講「我是什麼」，你就相信了。我以前的師父盧勝彥，自稱是阿彌陀佛在人間的應化身，但他並沒有「如來微妙相好智慧寂靜正行神通」。也有人自稱是等覺菩薩，比方說某人自稱是觀世音菩薩來轉世的。也有人自稱是地上菩薩。人家這麼講，你拿什麼來判斷？就是這裡面講的「慈悲愛語，勇猛樂施，能善解釋甚深義趣」。「慈悲愛語，勇猛樂施」世間的聖賢也做得到，只有「能善解釋甚深義趣」世間人沒有辦法模仿。如果你要判斷一個人說的法義有沒有道理，你要看他講的是不是符合佛經，他講的是不是完整的體系，會不會自

相矛盾。如果違背三量或者自相矛盾，你就可以知道，他說的佛法是有問題的。要是體系不完整，可能是缺乏方便智，也可能連根本智也欠缺。

（問：從相上來說，比如維摩詰居士也會有嬉戲等事，但並不能因此說他沒有離欲。因此才說前面文中所說的推知斷言是比量，對吧？）是的。還有一個經教，大家可以參考，《楞嚴經》講，佛敕令許多菩薩阿羅漢（八地以上的菩薩），在未法時代來到人間，有時候要示現成淫女。淫女就是好色的，有很多男朋友的。你說她沒有證初禪嗎？人家是菩薩阿羅漢來轉世，為了要度眾生，把功德隱藏起來。所以，不能因為看到這個人好像很糟糕，亂七八糟的樣子，就以為他不是菩薩，或者沒有證初禪，這個不一定啊！

體比量

體比量者，謂現見彼自體性故，比類彼物不現見體，或現見彼一分自體，比類餘分。

體比量，是以某物已觀察到的體性，推測觀察不到的部分，或者看到某物的一部分，而推測其它的部分。

體比量是世間智者經常使用的方法，例如大宗穀物的買賣，整個貨櫃交貨，一般不會倒出來檢查，而是用探針插進穀物當中，抽取部分的穀物來檢查，要是合格，就視為全體都合格。

如以現在比類過去，或以過去比類未來，或以現在近事比遠，或以現在比於未來。

例如以現在的狀況推測過去，或者以過去的狀況推測未來，或者以較近的狀況推測遠方的狀況，或者以現在推測未來。

實證因明學

「以現在近事比遠」在天文學當中運用得很廣泛，例如萬有引力常數都是在地球附近驗證的，天文學家目前假設在極遠的地方也一樣適用，但不能最終確認。

又如飲食、衣服、嚴具、車乘等事，觀見一分得失之相，比知一切。

又例如觀察到飲食、衣服、裝飾品、車輛等物的一部分的狀況，而推測全體。

又以一分成熟，比餘熟分。

又例如以一部分是否成熟而推測其餘的部分。

如是等類，名體比量。

這些都稱為體比量。

業比量

業比量者，謂以作用比業所依。

業比量，是以作用來推測作用的主體。

如見遠物無有動搖鳥居其上，由是等事比知是杌。若有動搖等事，比知是人。

例如看到遠方的東西不動而鳥住在上面，由此可以推知是乾枯的樹木。如果看到會動搖，可以推知是人。

廣跡住處比知是象，曳身行處比知是蛇。

看到住處和足跡廣大可以推知是象，看到有東西搖擺地爬行可以推知是蛇。

若聞嘶聲比知是馬，若聞哮吼比知師子，若聞咆勃比知牛王。

聽到嘶聲可以推知是馬，聽到哮吼可推知是獅子，聽到咆勃可以推知是牛王。

見比於眼，聞比於耳，嗅比於鼻，嘗比於舌，觸比於身，識比於意。

有見可推知有眼，有聞可推知有耳，有嗅可推知有鼻，有嘗可推知有舌，有觸可推知有身，有了別可推知有意識。

水中見礙，比知有地。

水下見到障礙，可推知為地。

若見是處草木滋潤莖葉青翠，比知有水。

看到草木滋潤莖葉青翠，可推知有水。

若見熱灰，比知有火。

看到熱灰，可推知有火。

叢林掉動，比知有風。

看到樹木搖擺，可推知有風。

瞑目執杖，進止問他，蹉躓失路，如是等事，比知是盲。

看到有人閉著眼睛拿著手杖，老是問人家路怎麼走，地不平整他就走不好，可以推知是盲人。

高聲側聽，比知是聾。

看到有人講話很大聲，經常側著耳朵聽人講話，可以推知是重聽。

正信、聰叡、離欲、未離欲、菩薩、如來，如是等類，以業比度，如前應知。

前述正信、離欲、未離欲、菩薩、如來的相比量，其實也是業比量。

由顯示出來的功能性去判斷本體，叫業比量。這個比量有五種，我通常記不住是哪五種，我記住的是比量的意義。我再三再四地講，比量是根據證據所做的研判，沒有辦法百分之百確定。這個地方的這些例子，你一個一個去看，是不是都無法完全確定？

比方說，你看到遠處有東西，不知道是乾枯的樹木還是人，後來它在動，好像有手腳的樣子，就可以知道原來是個人。如果一直都不動，還有鳥在那個地方來來回回的，就知道是樹木不是人。那有沒有可能弄錯呢？這個是有可能的。佛經記載，有一個菩薩，一坐就坐很久，有一隻鳥以為他是樹木，就在上面築了一個巢，菩薩出定的時候發現頭上有個鳥巢，他想：「要是我現在站起來，母鳥就不敢回來，小鳥都會餓死。」於是，他重新入定，等鳥飛走了，他才出定。如果你看到很像是樹的東西，竟然走起路來了，你能不能確定他就是一個人？其實還是不能，也有可能是機器人，對不對？所以這是沒有辦法確定的。

「廣跡住處比知是象」，如果說你看到一個很大的腳印，或者你看到一個很龐大的洞穴，用這樣子去推知是象，有沒有可能判斷錯誤？我相信還是有可能的。

「曳身行處比知是蛇」，現在有看起來像蛇的機器，也是用蛇的那種方式前進，你遠遠看，根本不知道那個不是真正的蛇。

那後面還有一些例子，聽到某種叫聲，你就知道是某種動物。現代有錄音機和電腦，很多東西都可以模擬出來。

「見比於眼」，你說有見，那我就想你應該是有眼睛，對不對？那如果說你是用天眼去見的，像天眼第一的阿那律尊者，他眼睛瞎了，平常都用天眼在看。天眼不是一般意義的眼睛，他看得到但不是用眼睛。

我們最近常講，有所謂的五眼：肉眼、天眼、法眼、慧眼和佛眼。三乘出世間的聖賢都有法眼可以「究竟諸道」，也就是說他可以讓六道輪迴不再現起。慧眼「能度彼岸」，意思是說，慧眼可以讓你度一切法到彼岸，這只有大乘見道者才会有。法眼和慧眼都不是用肉眼去看的，它們是意識思惟，根據一些現象來做判斷。比方說「五陰非我」並不是用肉眼去看，只能用法眼去看。「諸法空相」只能用慧眼看，而不是肉眼。

「水中見礙，比知有地」。小說裡面可以看到這種情節，潛水艇在海裡，看到下面有障礙物，大家以為是海底，結果是大烏賊。從這些例子你就可以知道，比量是沒有辦法確定的。

真觀再三再四跟大家講，現量是可以確定的，比量是不能確定的。《瑜伽師地論》講現量「非已思應思境界」，這很容易讓人誤會，以為只要一涉及思惟，就不是現量。並不是這樣，因為《瑜伽師地論》講「已思應思」是比量，而比量的例子都是不能確定的推測。所以我們可以確定，現量就是可以確定的知識。比量就是用猜的，也許你有八成九成的把握，但仍然不能確定。

（問：所有老師講的，都有一個隱藏條件，就是我們站在被觀察者之外，對吧？可以知道被觀察對象的全部，否則我們無法判定。）簡單來說，就是有能見和所見。如果你反過來觀察自己，去判斷自己這個五蘊有什麼體性，發現五蘊非我不異我，如果不異我，全體都是我，這樣就沒有誰可以觀察我和我所，就會導出「無我、無我所」的結論，成為世間的聖賢。西方的邏輯學一直困在能見跟所見，沒有辦法出離世間。佛教的因明

學到了一定的深度，就離開能見所見，轉入勝義諦，勝義諦離開三量，這樣才能出離世間。

（問：對於某個知見，你要知道是現量、比量，還是正教量。這就是老師需要我們理解的吧？）沒有錯，你一定要弄清楚。如果你連這個都不知道，就是一個愚痴人。有的人只是看經典，他卻覺得自己會了。還有就是新聞，新聞如果是由親見事實的人來告訴你，那是正教量。但如果是找一個專家來評論，沒有交待充分的理由就下結論，這可能只是他個人的猜測。對於重要的事情，要是出錯了就會下三惡道的時候，只能採用現量，不然寧可擱置判斷。

有的人引用經教，證明自己的主張一定是對的。其實從經教理解的知識，最好的狀態之下也只是正教量而已。如果誤會了，就變成非量。正教量不一定靠得住，因為你可能會誤解，也有可能翻譯錯誤，或者是有一些細節你不曉得。特別是佛弟子造的論，更要謹慎，有很多是未悟的人所造的論，不能當成正教量。一樣是佛弟子，他為什麼不相信真觀的書呢？大概是覺得死人比較厲害吧！像民國時代的著作，從《中華電子佛典》查出來，他就會覺得「非常神聖，保證正確」。

如果只有六分的證據，就講那六分的證據。比方說，我如果是佛經裡面的那個人，可以說：「某某阿羅漢和一個女人在同一個地方過夜。」他如果這麼講，就沒有問題，不算毀謗，因為這符合事實。這跟阿羅漢有沒有犯戒是兩件事。因為犯戒必須有故意或過失，光只是和異性在同一個地方過夜，還不足以判定。你眼睛看到什麼，你就描述什麼，不要再加上自己的猜測，不然你要明確地告訴別人自己是在猜測，絕對不能把猜測當成事實來描述。

（有人說：阿羅漢整晚和女人共處一室，女人離開的時候臉上帶著性事後的痕跡。這句話雖然是對的，但是引人遐想。）如果有一個人做這種描述，阿羅漢還是有辯白的可能性，所以這個不算毀謗。當然，如果你很

謹慎，就連這種話都不要說。

法比量

法比量者，謂以相鄰相屬之法，比餘相鄰相屬之法。

法比量，是以相鄰而有關連的現象，推知其他。

如屬無常，比知有苦。以屬苦故，比空、無我。

例如由無常推知有苦，由有苦推知空、無我。

以屬生故，比有老法。以屬老故，比有死法。

由生，推知有老。由老，推知有死。

以屬有色、有見、有對，比有方所及有形質。

以有色、有見、有對，推知有方所和形質。

屬有漏故，比知有苦。屬無漏故，比知無苦。

由有漏，推知有苦。由無漏，推知無苦。

屬有為故，比知生住異滅之法。屬無為故，比知無生住異滅法。

由有為法，推知有生、住、異、滅。由無為法，推知沒有生、住、異、滅。

如是等類，名法比量。

這些推測，稱為法比量。

你把法比量的例子一個一個拿出來看。基本上這些例子，在論著者來看都是不一定的。

無常是不是一定有苦？我講過，在遙遠的天際有一個恒星突然間爆炸，體現了無常，但是卻沒有苦，因為沒有人把它當成我或我所。如果我今天要死了，我把五蘊當成是我，我就會很難受。我們的學員，如果交情跟我比較好，認為是「我的老師」或者「我的朋友」，把呂真觀當成我所，呂真觀死掉的時候，你就會有苦。呂真觀生病的時候呢？就是我生病，我苦。當成我或我所，面臨無常的時候，就會有苦。要是不把它當成我或我所，雖然無常，並不會有苦。

在剎那剎那當中，有很多量子一直在生滅當中，你身上的細胞也一直在生滅，你都察覺不到。所以，要有覺知心去察覺那個苦，對不對？連覺知心都沒有，哪來的苦？因此，不能說無常就一定有苦。

（有人說：遙遠的恒星爆炸，可以知道住在那裡的眾生會很苦，這種呢？）那裡的眾生一定也是把它當成我或我所才会有苦。

「以屬苦故，比空、無我。」這就不用一個一個去講。你知道它背後的邏輯，就可以一路理解下來。

「屬有為故，比知生住異滅之法。屬無為故，比知無生住異滅法。」《雜阿含經》說有為法是有生住異滅的法，那無為法是沒有生住異滅的法。這個本身是定義，按照語言學，這是語言文字的代換，並不涉及推理。不過，在佛教來看，定義並非絕對。例如色陰應該是有為法，但只要換個角度來看，色陰就是無為法，因此《心經》才會說「色即是空，空即是色」。要是你以為色陰是有為法，但只要換一個角度看，就是「諸法空相，不生不滅」，這樣就是無為法。

（有人說：無為法是本質，有為法是表現形式。）這個說法還滿不錯的，可以這樣理解。比方說你看著屏幕，不能說它不動，因為它上面有一些光影一直在改變著，也不能說它動，因為屏幕本身一直都不動。這樣大

家可不可以理解？有為法都是種子的變現，好像有生住異滅的樣子，但並不是真的有。就好像你看電影，裡面有人死了，那是真的死嗎？當然不是！如果不是真的生，也不是真的死，那就是從來沒有動過，用這個角度觀察，豈不就是無為法嗎？

法比量都要在相、名、分別裡面去做判斷，但你可以有不一樣的觀察角度。所以，色蘊可以把它當成有為法，也可以把它當成無為法，就看你用哪個角度去觀察。這樣，有為法就不一定生、住、異、滅了，對不對？你只要看懂這個例子，就知道論主的思路了。

因果比量

因果比量者，謂以因果展轉相比。

因果比量，是以因推果，以果推因。

如見有行，比至餘方。見至餘方，比先有行。

例如看到有人在走路，可以推知他會到別的地方。看到有人到了別的地方，可以推知曾經走路。

若見有人如法事王，比知當獲廣大祿位。見大祿位，比知先已如法事王。

看到有人很善巧地為國王服務，可以推知他會得到高官厚祿。看到有人得到高官厚祿，可以推知他曾經很善巧地為國王服務。

若見有人備善作業，比知必當獲大財富。見大財富，比知先已備善作業。

看到有人很善巧地從事職業，可以推知他可以發大財。看到有人發大財，可以推知他曾經很善巧地從事職業。

見先修習善行惡行，比當興衰。見有興衰，比先造作善行惡行。

看到有人修善行、惡行，可以推知他將來會興旺或衰敗。看到有人興旺或衰敗，可以推知他曾經修善行、惡行。

見豐飲食，比知飽滿。見有飽滿，比豐飲食。

看到有人吃大餐，可以推知他能吃飽。看到有人吃飽，可以推知他曾吃大餐。

若見有人食不平等，比當有病。現見有病，比知是人食不平等。

看到有人亂吃東西，可以推知他會生病。看到有人生病，可以推知他曾亂吃東西。

見有靜慮，比知離欲。見離欲者，比有靜慮。

看到有人有初禪以上的定力，可以推知他已離欲。看到有人已離欲，可以推知他有初禪以上的定力。

若見修道，比知當獲沙門果證。若見有獲沙門果證，比知修道。

看到有人修道，可以推知他可以證得四向四果。看到有人證得四向四果，可以推知他曾經修道。

如是等類，當知總名因果比量。

以上的例子都是因果比量。

是名比量。

以上為比量。

因果比量主要的問題是在哪裡呢？佛教不是一因一果論，佛教是因緣論。因不一定產生果，果也不一定可以倒推到因，沒有考慮到「緣」的影響，就會發生例外。

「如見有行，比至餘方。」你看到有一個人在走路，你可以知道他將到達別的地方。一定是這樣嗎？並不一定。他如果是在繞圈子，就沒辦法到別的地方。「見至餘方，比先有行。」他原本在別的地方，現在到你這裡來，他是不是一定有走路？不一定，他可能是坐車來的。

「比」是一個象形字，表示兩個人方向一樣，靠得很近。所以，「比」就是靠近的意思，「比知」是近乎事實的意思。從論主的措詞，就可以知道，論主不認為這是絕對不會有例外的。

「若見有人如法事王，比知當獲廣大祿位。」如果你看到有人很善巧地為國王服務，可以推知他會得到高官厚祿。是不是一定會這樣子？不一定！有時候國王看他不順眼，他明明做得很好，但是國王就是不提拔他。「見大祿位，比知先已如法事王。」他官做得很大，一定曾經很善巧地為國王服務嗎？這個也不一定，只要國王看他順眼，就可以讓他做大官。

今晚我們時間不是很多了，所以我就不一個一個講，你有興趣的話，可以參考《實證佛教導論》第三章比量的部分，你也可以自己一個一個檢查，確定這裡面所舉的例子，只是接近事實，但不能保證一定是這樣。

（問：看到有人證果，可以推知他曾經修道，為什麼不一定？）初果只是見地上的成就，可以一次對話就證得，不一定要經過修道的過程。

（問：業比量中，說「識比於意」，有意識可推知有意根，這個有例外麼？難道可以有意識，沒有意根嗎？）這我也不知道。（課後有一位朋友代答：《地論》的「意」，有時是意識和意根的合稱，而「識」則是指了別，因此「識比於意」應該是指有了別的現象，可以推知是意識、意根在了別。這只是比量，因為也有可能是第八識在了別。）

（問：「見有靜慮，比知離欲。見離欲者，比有靜慮。」這個為什麼也不一定？）一個人沒有離欲，是不是一定沒有初禪？不一定，因為他那個沒有離欲的狀態可能是表演出來的，例如奉佛敕令在人間示現為淫女的阿羅漢。有靜慮也不一定離欲，因為原本有初禪的人可能被誘發性欲。智顛《小止觀》說有一群離欲的仙人，在飛行時看到國王帶著宮女們在野外跳脫衣舞，因而退失定力，從天上掉下來。國王問他們：「你們有沒有證得沙門果？」「沒有。」「那有沒有證得初禪？」「我們原本有初禪，可是剛剛退轉了。」國王很生氣：「沒有離欲還敢看我的女人跳脫衣舞！」不管三七二十一，把這些仙人都砍手砍腳。

從「比知」的措詞可以看出，論主認為這些東西都可能有例外。從這裡我們可以明確地知道，論主定義的比量與現量絕對不重疊，只要是比量就不是現量，只要是現量就不是比量。

第十八章 正教量

正教量是很重要的知識來源，為什麼要特別強調這一點呢？這是跟陳那的因明學作比較。世親有四個很有名的弟子，陳那是其中之一，但是非常遺憾，陳那的因明學從頭到尾都是錯誤。陳那的因明學沒有三量，只有現量和比量，沒有正教量。這個大家自己去查陳那原著法尊解釋的《集量論略解》，這個已經收入《中華電子佛典》當中。這種事情很嚴重，錯的東西，如果不把它揪出來，大家花很多時間一直研究下去，浪費時間事小，嚴重的話還會因為謗法而下三惡道。

陳那的因明學比《瑜伽師地論》晚，這可以從三個人的關係得知：無著、世親和陳那。無著是哥哥，世親是弟弟，最初世親毀謗大乘，沒看過就罵，無著假裝重病快要死掉，把世親找過來，讓他讀經給自己聽。世親在讀大乘經典的時候，突然間發現：「哎，不對哦，這個明明就是很勝妙的東西。糟糕，罵錯了！」他非常後悔，想割掉舌頭來謝罪。無著就勸他：「你這舌頭可以毀謗大乘法，也可以用來弘揚大乘法。」

據說《瑜伽師地論》是無著在禪定的時候，到兜率天宮聽彌勒菩薩說法，然後把它記錄下來的。所以，陳那在建立因明學的時候，應該是參考了《瑜伽師地論》，但是他並沒有看懂，產生誤會，後人也跟著錯下去。《瑜伽師地論》在講現量的時候，立下幾個條件：非不現見、非錯亂境界、非已思應思。他一看到「非不現見」，就以為一定要肉眼看到；看到「非已思應思」，就以為現量不是已經想出來或者準備要去想的，所以用思惟去確定下來的知識，他都認為不是現量。

我講過，那個是跟法智相應的現量，《瑜伽師地論》有關於現量真正的定義是「決定義是現觀義」，也就是說，能夠百分之百確定而不會有懷疑的知識是現量。

什麼是「已思應思」呢？《瑜伽師地論》講現量那個地方，對「已思應思」所舉的例子很不好理解，可是在講比量的地方所舉的很多例子，可以發現「思」是一種研判，而且這個研判是找到一個可能性比較大的。「比」是一個象形字，兩個人同一方向，靠得很近，表示接近、靠近的意思。在這些例子當中，論主都是用「比知」這個詞。這樣大家就可以知道，比量的意思是接近事實，而不是說已經完全證明。很可惜的是，陳那沒看懂，誤以為「思」就是意識的思惟，才會把意識的思惟全部視為比量。

陳那又覺得正教量這個分類不重要，乾脆把它拿掉。這也是一個驚人的錯誤。你去找《集量論》，看前面幾句就找得到，不用到很後面。

為什麼不能把正教量這個分類拿掉。如果一個古代的科學家突然間拿到牛頓運動定律的論文，他一定非常高興，雖然還要再去做實驗來確認，但是只要重新做這個實驗，他知道的东西馬上跟牛頓一模一樣，你說這種知識有沒有價值？我們做觀行也是一樣，如果你什麼都不知道，完全要靠自己摸索，你一輩子弄得出來嗎？

正教量是過來人的經驗，直接告訴你最重要的知識，你只要把它驗證一下，就可以省掉大量的時間。大部分的人都重視正教量，不重視正教量的人是緣覺種性，這樣的人不想找老師，也不去參考別人的修證報告。《薩婆多毘尼毘婆沙》說：「緣覺百劫，聲聞二、三身亦可得也。」也就是說，有人教只要兩三生，完全靠自己摸索，必須一百個大劫才能證得涅槃。

像現在大家跟著真觀學《實證佛教修行方法》，有的人原本佛學知識就很充分，一邊看書一邊修正錯誤的觀念，書還沒看完，他已經證初果了。所以正教量非常重要。陳那去掉正教量這個分類，表示他沒有認識到正教量的重要性。

真觀對正教量的定義是什麼？聽聞實證者的報告所得的知識，叫正教

量。這跟《瑜伽師地論》的文字不太一樣，但仍然是相通的。我們來看這個定義，佛陀是不是證得了三乘佛法？他跟我們講的東西，是不是都是他親證的東西？用我的定義來解釋，很顯然符合道理，對不對？我這麼定義把《地論》正教量的範圍擴大一點，凡夫對於片斷的真相有了現量，據此所講的話也稱之為「正教量」。我這麼定義是大有道理的，因為這些片斷的真相經過適當的組合跟擴充，就可以變成出世間現量。例如，六見處是出世間現量，但這裡面有很多是世間智者也可以現觀的。也就是說，世間現量和出世間現量並沒有絕對的界線。只要講對了，依照依法不依人的原則，不用管是不是證果的聖賢講的話。《地論》的定義當中說到「或隨彼法」，表示隨順佛說的義理也算正教量，因此凡夫有時也可以說出隨順佛法的話，在這個範圍當中，也可以視為正教量。

正教量者，謂一切智所說言教，或從彼聞，或隨彼法。此復三種：一、不違聖言，二、能治雜染，三、不違法相。

正教量，是指佛所說的言教，或者是從佛那裡聽來的，或者隨順佛所說的法。這又要符合三個條件：一、不違聖言，二、能治雜染，三、不違法相。

正教量要「不違聖言」，就是不能跟其他實證者所說的相違背。這裡面也隱含一個意思，就是一個人的主張不能自相矛盾。

「不違法相」是說不能違背現量，否則不能構成正教量。

我以前曾經講過正教量跟比量的差別，比方說西方極樂世界，因為西方極樂世界很難在此世得到驗證，我一定是比較相信有三乘菩提，因為已經有很多人證得三乘菩提，他們講的修證方法有具體的步驟和方法，就算我還沒有證得，我還是會相信。

假設佛經剛傳到中國，也還沒有人念佛，你心裡面是不是有點怕怕的，擔心也許不是想象那麼好，對不對？但是，三乘菩提的修證方法給人

踏實的感覺，要超過極樂世界很多，因為它裡面有方法，符合邏輯，告訴你怎麼樣去修到這個果位。在這一方面來講，可以說是比量。所以我曾經講過，在三量裡面，你會比較相信比量，而不是正教量，但是正教量它本身講得很清楚的時候，它也會產生比量的效果。

正教量應該作為一個獨立的知識來源。如果人家沒有把那麼多細節寫出來，你自己要去做觀行，浪費的時間是很驚人的。兩三輩子可以證得的東西，如果沒有老師教，要一百個大劫，你不需要這樣吧？我想大家一定會覺得很奇怪，為什麼會有人硬是不找人教，我知道有一個人，發了一個願，寫在書上：將來不要靠老師而開悟。他自己沒有察覺到，這個是緣覺種性的願。發這種願就是在障礙自己，浪費自己的時間。

古代的因明學有一種定義，因為信賴而接受他的說法，這個稱作為正教量。⁴⁹這是很普遍的知識來源，但常會構成問題。你小的時候信賴父母，接下來信賴老師，大一點信賴電視新聞和報紙等知名的媒體。我想聰明的成年人不會再認為父母、老師說的一定是對的，特別是已經在做老師、父母的人，你會知道，自己不免會講錯。很顯然，這種知識來源，並不是那麼可靠。

另外就是公務員的報告，很多人會相信，但是事實上不一定是真的。二戰之前，英國採取綏靖政策，看著納粹不斷侵略他國沒有處理，直到納粹把波蘭瓜分，英國終於受不了，跟德國宣戰，幾個小時後，德國潛艇就把英國民用郵輪擊沉，死了好幾百個人。納粹的宣傳部長戈培爾馬上出來講：「這個不是德國潛艇擊沉的，這個是英國自己幹的，誣賴到我們這裡。」很多德國人相信戈培爾。戈培爾有一句名言：「謊話重覆一千遍就變成真理。」納粹黨撒的謊，多到算不清楚。

孔子說：「足食，足兵，民信之矣。」也就是說，政府應該要做三件

⁴⁹ 《正理經》：「可以信賴之人的教導就是證言。」（日）桂紹隆著，肖平、楊金萍譯《印度人的邏輯學》宗教文化出版社，2010年12月，第36頁。

事，第一要讓老百姓能吃飽飯，第二是要有軍隊，第三是，政府有公信力。子貢問：「如果很不得已要去掉其中一個，要先去掉哪一個？」孔子說：「就先把軍隊撤除掉。」這個世界上有些國家沒有軍隊，比方說一個島國，可能就幾千個人，你讓它弄一個軍隊有什麼用呢？人家派一艘軍艦過去，就可以把它滅了，它建立軍隊根本就不能怎麼樣，所以乾脆不設立軍隊，這個是有的。

接下來又面臨一個問題了，老百姓有飯吃和政府的公信力哪一個比較重要？孔子說：「寧可沒飯吃，也要維持政府的公信力。」孔子的理由是，人遲早會死，但是「民無信不立」，人民要是不相信政府，整個社會都會動蕩不安。政府喪失公信力，稱之為塔西佗陷阱（Tacitus Trap），之後不管說什麼、做什麼，都無法挽回民心。⁵⁰

你聽真觀講課，我把經教舉出來給你看，你說：「你講的東西是有道理的，是有依據的。」這個公信力是從經教來的。從古以來，開悟的人喜歡引用的那些經教，例如《楞嚴經》《大乘起信論》，這等於是大家都共同投票去支持的經教。禪師不太引用《大日經》，這你要小心一點，寧可優先讀大家經常看、經常引用的經典。

一般人把他信賴的消息來源當成正教量。但是在佛教的定義裡面，要實證者的報告才叫正教量。你要是問他：「這是你親眼看到的嗎？」「沒有，我沒看到。」那這個沒看到的人來跟你講的話，不算是正教量。除非他是從別的親證者那裡聽來的，而且中間的過程可以考察。

⁵⁰ <https://zh.wikipedia.org/zh-tw/塔西佗陷阱>，2023-6-7。

不違聖言

不違聖言者，謂聖弟子說，或佛自說經教，展轉流布至今，不違正法，不違正義。

所謂的不違聖言，是指聖弟子所說，或佛自說的經教，輾轉流傳到現在，正確的法和義理。

一般來說，佛說的稱為「經」，佛弟子的著述稱為「論」。《六祖壇經》是佛弟子的著述，卻稱為「經」，這是一個不當的稱呼，算是僭越。六祖惠能在禪宗的地位極為重要，但是他的智慧畢竟遠遠不到究竟佛的標準。

以佛經來講，最初都源自本師釋迦牟尼佛。本師釋迦牟尼佛的話，有人聽過了以後把它背下來，然後還要經過結集經教的程序。這是很多阿羅漢在一個洞窟中共同確認的。阿難尊者原本是一個初果人，人家不讓他參加結集，但他竟然在一瞬間證得阿羅漢，參加了這個結集。他的記憶力非常好，把經教背誦出來，大家認為這樣沒有錯，就承認這個是經教。經教結集之後靠背誦記憶，很久之後才寫成文字。所以有一些冷門的佛經，背誦的人沒有傳給弟子就去世，經典就跟著亡佚了。要是順利的話，上一代的祖師傳給徒弟，再把它背下來，徒孫繼續背誦，好幾代之後，才把它寫成文字。這個部分有出問題的可能，也許某一部經典就這樣被偽造出來，不是佛說，謊稱為佛說。

寫成文字之後，又經過輾轉傳抄，抄錄的過程中，一不小心，就會抄錯、落字或者前後頁裝訂錯誤。

另外一個問題就是翻譯，有一些經典翻譯的時候走了樣。譯師自己沒有看懂經典，翻譯成中文的時候就錯了。

接下來談偽經。偽經在印度和中國都有，源自印度的偽經在中國有傳譯的程序，記載翻譯的人和時間，因此中國歷代編經錄（佛經目錄）的人

無法辨識它們，仍然將這些偽經編入藏經，這類的偽經只有三乘菩提的開悟者才看得出來。中國偽造的經典因為沒有經過傳譯程序，比較容易透過各種經錄而辨識出來。學術界最有名的偽經是《長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》。這部「經」把殺胎（墮胎）列為五逆罪，而沒有殺阿羅漢，也就是說它的五逆罪跟其它經典不一樣。殺人不是五逆罪，殺胎卻是五逆罪，輕重顯然不符合道理。它又是在《卍續藏》裡面突然冒出來的，《卍續藏》是民國以後，日本人編的藏經。也就是說，中國編纂經錄的人從來沒有看過這部「經」。這是很有名的偽經，在學術界基本上已經成為定論。⁵¹但是，我有一次去台北龍山寺，看到一個女人跪在地上，很虔誠地唸那部「經」。書印得很漂亮，很莊嚴，普通人根本不知道那是偽經。

中國編纂經錄以來，一直都有偽經。很多偽經沒有流傳到後世，但是經錄的編纂者會留下記錄，經名卷數作譯者等資料，以及列入疑偽的理由。這件事情，很早以前就有人在做。很多人看到藏經，就傻傻地認為「既然編進藏經那一定都是對的」，結果可想而知了，在那邊唸老半天有什麼用，那根本就不是真正的經典。所以《地論》要求，必須是「聖弟子說，或佛自說經教，展轉流布至今」。至少要有一個正當的傳譯程序，經錄編纂者只能看傳譯程序，沒辦法考察經典在印度的情況，但是他們會把傳譯的相關資料，在可能的範圍內，詳實地記錄下來。漢族善於保存文獻。佛陀出生的那個時間，相當於孔子的時代，孔子留下這麼多可靠的記載，釋迦牟尼佛留下可靠的記載遠遠沒有那麼多，除了經典之外，他的事跡，周邊人物史實等等，大部分都沒有可靠的記載，甚至也不能確定佛陀

⁵¹ 《華雨集（四）》：「《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》，是我國歷代的『經錄』『藏經』所沒有的。近代日本人編輯的《續藏經》，才出現這部經，這是可疑的。什麼是『五逆』？殺父，殺母，殺阿羅漢，破和合僧，出佛身血：這是窮凶極惡的重罪，要墮無間地獄的。這樣的五逆罪，可說是一切經所同的。但該經的五罪，除去殺阿羅漢，而改為墮胎是無間重罪，這可論定為後人（可能為日本人）偽造的。」

降生與入滅的年分。

按照《瑜伽師地論》的定義，聖弟子（見道位以上的佛弟子）的著述，才算是正教量。但是三乘見道不易判別，未見道者的著述往往也編入大藏經，這是我們特別要留意的。歷代藏經已是如此，當代的《中華電子佛典》問題更嚴重，甚至將印順、呂澂、宗喀巴的著作也編入。宗喀巴是西藏人，時間大概是明朝，他的著作實在太淫穢了，看得懂文言文的人都知道，清朝以前的藏經從來沒有收錄他的著作。宗喀巴《密宗道次第廣論》講，傳授雙身法要用九個處女，分別達到性高潮，叫做「九明等至」⁵²。以前中國的儒家學者和修行人，沒有一個受得了，但現在《密宗道次第廣論》竟然可以公開出版販售。宗喀巴是密宗黃教的創始人，密宗黃教稱他為「至尊」，這不符合事實。印順、呂澂則是民國以後的人，並沒有三乘見道，不算是「聖弟子」，很多觀念都是錯的。

很多人讀經是這樣讀的，他在電子佛典搜尋，東一句西一句的，裡面有很多是錯的，只是作者個人想法而已，沒有經過實證。人家寫的東西，你要揀擇一下，是不是符合三量。有的人根本不檢查，就亂七八糟用了一堆。

（問：藏文的翻譯會比較準確，因為他們的文字是比照巴利文創造的，對吧？）我只知道藏文的文法跟梵文比較接近。中文跟英文都是動詞在中間，梵文、巴利文、藏文、日文則是動詞在後面。中文去翻譯梵文，因為文法結構不一樣，所以翻譯出來的東西，沒辦法太貼近。藏譯在這方面會比漢譯更貼近梵文，但是譯師的水平也是很重要的，要是譯師自己看不懂，很容易就會翻錯。

（問：韓清淨居士的《瑜伽師地論披尋記敘》可以參考吧？）韓清淨

⁵² 《密宗道次第廣論》卷14：「為講經等所傳後密灌頂，謂由師長與自十二至二十歲九明等至，俱種金剛注弟子口，依彼灌頂。如是第三灌頂前者，與一明合受妙歡喜。後者，隨與九明等至，即由彼彼所生妙喜。」

應該也沒有讀懂。民國時代研究唯識的人很多，但是並沒有什麼成就。我還是希望大家能夠儘量看真觀的書。我不但解釋文字，還把我現觀的經驗記錄下來，這樣的研究成果不是專做學術的人比得上的。

這個「展轉流布至今」，你是不是發現到一大堆問題？一個是靠記憶，那記錯了怎麼辦？講給徒弟聽的時候，要是徒弟聽錯了怎麼辦？記錯、聽錯，都有可能。寫成文字以後好一點，但是翻譯的時候，又可能出錯。還有些人偽造經典，編纂者也搞不清楚狀況，便編進藏經。

《卍續藏》是日本大正元年（民國元年）編成的藏經，裡面有很多經典是有問題的。《長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》就是《卍續藏》編進去的。有興趣的話，大家可以用經錄去比對，做這方面的研究。最早的經錄是晉朝釋道安的《綜理眾經目錄》，原書已經不存在，但是它的內容被釋僧祐《出三藏記集》完整收錄，《出三藏記集》可以在《中華電子佛典》當中找到。

我以前在華梵大學東方人文思想研究所，曾經跟何廣棧教授學「佛典目錄學」。許多人把看到的佛經記錄下來，編成經錄，這些經錄收在《大正藏》第55冊。經錄對於判別疑偽經典很重要，為什麼呢？你想想看，如果有合法的傳譯程序，為什麼以前編纂經錄的人都沒看過呢？中國一直到趙宋都有政府設立的譯場，但是宋朝翻譯的經典比較沒有價值，因為大部分都是密宗的經典，有相當的部分是偽經。有價值的經典差不多都是唐代以前翻譯出來的，而唐朝有很多人編纂經錄。以《長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》來說，它宣稱的譯者是佛陀波利。史料記載，佛陀波利為北印度罽賓國比丘，唐代譯經家。唐代的經錄《大周刊定眾經目錄》《開元釋教錄》《貞元新定釋教目錄》等，記載佛陀波利翻譯《佛頂尊勝陀羅尼經》，但是並沒有提到《長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》。如果那些編經錄的人沒有看過這部經，到民國時代才突然間冒出來，你不覺得這有點奇怪嗎？用經錄來比對，可以考證佛經是否經過合法的傳譯程序，這是文獻學

常用的方法。

《地論》講正教量的要件，第一個是「不違聖言」。比方說，《長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》講五逆罪包括殺胎，這跟其它經教不同。用這樣來判斷，這應該是偽經。

唐朝有人偽造《彌勒下生遣觀世音大勢至勸化眾生捨惡作善壽樂經》等四部經，被《開元釋教錄》判定為偽經：「其中說彌勒如來即欲下生等事。謹按，正經從釋迦滅後人間經五十七俱胝六十百千歲，瞻部洲人壽增八萬，彌勒如來方始出世，豈可壽年減百而有彌勒下生耶？」真正的經典講，彌勒菩薩是在人壽八萬歲的時候成佛，怎麼可能現在人壽還不滿百歲，彌勒菩薩就來人間降生，這已經違背了正確的經教，因此不可採信。

《地論》講，你要用大家都共同承認的經典來比對，如果有矛盾，就不能接受。不違聖言是正教量的第一個條件。以下是第二個條件。

能治雜染

能治雜染者，謂隨此法善修習時，能永調伏貪瞋癡等一切煩惱及隨煩惱。

所謂的能治雜染，是說只要隨順修習這個法，就能永久地調伏一切煩惱。

比方說，有的經教，你越修煩惱越多，有沒有這種經啊？剛才講的《密宗道次第廣論》就是這種經，在灌頂的時候要用九個未成年的處女。這顯然是從婆羅門教（印度教）性力派那邊學來的。婆羅門教把結婚的年齡降得非常低，女孩五歲就出嫁，等於是合法強姦。性力派注重氣功和各種技巧，以便達到持久的性高潮。宗喀巴傳雙身法灌頂，一次就要「九明等至」，跟九個明妃統統達到性高潮。光是準備九個未成年的處女，你要去哪裡找，不是騙就是買。騙就是要玩弄神棍的手法：「跟我修雙身法，

可以得到無量的福德，乃至即身成佛。」為了得到這些東西，要花很多心血。

台灣有一個名人的兒子想修雙身法，必需找一個年輕漂亮的小姐來跟他修，但找不到合適的，幸好這樣，要是真找到就是造業啊！除了需要年輕漂亮的小姐，自己還要練氣功，等到你條件符合的時候，都一把年紀了，還怎麼去弄這些。修雙身法非常麻煩，條件很難具足，就算有什麼成就，也仍然在相、名、分別裡面打轉，跟證涅槃原理完全違背。《密宗道次第廣論》這些法，不但不能對治煩惱，還讓你的煩惱越來越熾盛，絕對不能當成正教量。

（有人說：無明遮障，不明覺厲。）對，這樣形容確實很貼切。「不明覺厲」意思是說，搞不清楚是怎麼回事，但是覺得很厲害。我最初還以為「不明覺厲」是古時候的成語，後來才知道是從周星馳電影的對白發展出來的。

有些明妃（合修雙身法的女人）的下場很慘。英國人統治印度的時候，他們常常發現，有一些年輕的女孩，幾乎是爬著去醫院的，原來是性交太過頭，次數或者強度太過，受了很重的傷害，勉強爬到醫院去，有的就這樣死了。修雙身法就是在造惡業，很恐怖！但是現在《密宗道次第廣論》竟然編入《中華電子佛典》。《密宗道次第廣論》以前從沒有編入藏經，包括《乾隆藏》也沒把它編進去。《乾隆藏》學術界基本沒有人用，因為它會篡改經教。他看著不高興，覺得應該這樣對，他就修改，也不告訴你什麼地方改了。我看有些人不知道，還買《乾隆藏》回去讀。即使《乾隆藏》也沒有把這些奇奇怪怪的經典收進去，因為乾隆皇帝一看就知道，這東西很淫穢。但是現在真的是末法時代，《中華電子佛典》竟然把這種很淫穢的東西都收進去。這個修了能治雜染嗎？當然不行！以下是第三個條件。

不違法相

不違法相者，謂翻違法相，當知即是不違法相。

沒有違法相，稱之為不違法相。

何等名為違法相耶？謂於無相增為有相，如執有我、有情、命者、生者等類，或常、或斷，有色、無色，如是等類。或於有相減為無相。

什麼是違法相？這又分為幾類，第一類是有與無的誤計。有的是將無當成有，例如有人執著五蘊當中有我、有情、命者、生者的主體，在這些假立的主體當中又計著斷、常，有色、無色等等。有的是將有減為無（例如有人將雙身法產生的性高潮當成涅槃）。

這裡講，如果沒有違法相，就是不違法相。首先要告訴你什麼叫做違法相。違法相分成七種，第一種是有跟無的混淆。有的是把無當成有。我、有情、命者、生者，並不存在於五蘊當中，但是有人主張這是有。這是常見外道的見解。有的將有減為無，例如雙身法產生的性高潮明明就有五蘊相，但是卻有人主張這是沒有五蘊相的涅槃。

或於決定立為不定，如一切行皆是無常，一切有漏皆性是苦，一切諸法皆空無我，而妄建立「一分是常一分無常」「一分是苦一分非苦」「一分有我一分無我」。

第二類是將全稱命題建立為特稱命題。例如：

1. 應該是「一切有為法皆是無常」才對，但有人錯誤建立「有的有為法是常」。
2. 應該是「一切有漏法的性質都是苦」才對，但有人錯誤建立「有的有漏法不是苦」。

3. 應該是「一切諸法（現象）都是空、無我」才對，但有人錯誤建立「有的現象不空、有我」。

我讀社科院時，找幾個朋友在我住的地方，討論佛經，主要是由我來講，他們提出問題。一個學長也參加了半年多。有一次，我跟他講：「網絡上出現了一個人，自稱在深山當中修行300年，已經證得不死之身。」那個學長說：「有可能。」我問他：「五蘊不是都無常嗎？」他說：「也許可以透過某種修煉的方法，讓五蘊變成常住。」他等於是主張「不是一切的有為法都無常」，對不對？我說：「你有看過以前有人修煉不死之身，現在還留在人間的嗎？如果有，釋迦牟尼佛、耶穌基督應該還會活在人間，但是並沒有啊！」

《增壹阿含經》記載：「吾今年已衰耗，年向八十餘。然今如來有四大聲聞，堪任遊化，智慧無盡，眾德具足。云何為四？所謂大迦葉比丘、君屠鉢漢比丘、賓頭盧比丘、羅雲比丘。汝等四大聲聞要不般涅槃，須吾法沒盡，然後乃當般涅槃。」這四位弟子奉佛敕令留形住世，直到佛法滅盡。迦葉尊者還奉命等待彌勒成佛，那是用定力勉強撐住的，完成任務之後，就會「奄然星散」。佛教並沒有講「有人可以變成不死之身」。如果是不死之身，應該原本就是不死。我們每一個人都不斷地輪迴，上輩子的因果報應一直帶在身上，這個就是不死之身。這東西不是靠修行而來的，它原本就是不死。所有的眾生都有，但它不是五蘊。

「一切有漏法的性質都是苦。」有漏就是有滲漏有煩惱，那就一定是苦。比方說雙身法是有漏法，但有人要把它建立成涅槃，說那種高潮是涅槃，還給它取個名字，叫樂空雙運。

於佛所立不可記法，尋求記別，謂為可記，或安立記。

第三類是對於佛所安立不可記法（不可判別真假值的語句）強行判別真假。

有名的十四無記是：一、世間常。二、世間無常。三、世間亦常亦無常。四、世間非常非無常。五、世間有邊。六、世間無邊。七、世間亦有邊亦無邊。八、世間非有邊非無邊。九、如來死後有。十、如來死後無。十一、如來死後亦有亦非有。十二、如來死後非有非非有。十三、命身一。十四、命身異。

真觀按，十四無記是因為其中的字詞未經嚴格定義，因此無法判別真假。

佛告訴大家有14個句子，不能清楚的回答，就是剛才唸過的這14句。這個14句，小乘的經典列為不可記，也就是不能明確回答是或不是。像這種東西，在現代的語言學裡面，會把它判定為非命題。主要的原因是裡面的字詞，沒有嚴格的定義，不是語意模糊（vague），就是歧義（ambiguous）。比方說，講世間常，那你所謂的世間到底是什麼？如果你所謂的世間是地球，那世間就是無常。如果你所謂的世間是整個宇宙，那地球滅了，宇宙還在，世間就是常。這個是我的理解，你就參考看看好了。現在再來講第四種違法相。

或於不定建立為定，如執「一切樂受皆貪所隨眠」「一切苦受瞋所隨眠」「一切不苦不樂受癡所隨眠」「一切樂受皆是有漏」「一切樂俱故思造業」「一向決定受苦異熟」，如是等類。

第四類是將特稱命題建立為全稱命題。例如：

1. 應該是「有的樂受是貪的隨眠」才對，但有人錯誤地主張「一切的樂受都是貪的隨眠」。
2. 應該是「有的苦受是瞋的隨眠」才對，但有人錯誤地主張「一切的苦受都是瞋的隨眠」。
3. 應該是「有的不苦不樂受是癡的隨眠」才對，但有人錯誤地主張「一切的不苦不樂受都是癡的隨眠」。

4. 應該是「有的樂受是有漏」才對，但有人錯誤地主張「一切的樂受都是有漏」。
5. 應該是「有時因為有樂的存在而想要造業」才對，但有人錯誤地主張「一定是因為有樂的存在才會想要造業」。
6. 應該是「有的有情將來會接受有苦的異熟果報」才對，但有人錯誤地主張「一切有情將來都會接受有苦的異熟果報」。

這個東西我沒有其它的補充，你自己參考一下。

或於有相法中，無差別相建立差別，有差別相立無差別。如於有為無差別相，於無為中亦復建立；於無為法無差別相，於有為法亦復建立。如於有為無為，如是於有色無色，有見無見，有對無對，有漏無漏，隨其所應，皆當了知。

「有為無差別相」中的「無」字，真觀懷疑是衍文，刪掉此字文意才解釋得通。一位朋友幫忙查《瑜伽師地論》梵文本，他告訴我：「關於『無差別』，是的，梵文這裡沒有『無』。《顯揚聖教論》中有相似的地方，也是『差別』：『如依有為差別之相於無為法亦別建立，依無為法無差別相於有為法亦不別立。』」

第五類是在有相法當中建立錯誤的差別相。例如在有相法當中，誤判差別與無差別，有的人在有為法當中建立差別相，這本來是沒錯的，但他卻把這個擴充到無為法，在無為法當中也建立差別相。同樣的道理，有色法、有見法、有對法、有漏法才有差別相，但有人卻把無色法、無見法、無對法或無漏法也當成有差別的法，這就不對了。

這個大家看白話解釋就行，我沒有別的補充。

又於有相不如正理立因果相，如立妙行感不愛果，立諸惡行感可愛果，計惡說法毘奈耶中習諸邪行能得清淨，於善說法毘奈耶中修行正行謂為雜染。

第六類是在有相法當中建立不符合事實的因果關係，例如有人主張做善事能感生惡果，做壞事能感生善果，主張修習曲解的法義和戒律能得到清淨，修習正確的法義和戒律為雜染。

我舉個例子。有一個宗教主張要發動戰爭，強迫別人信仰他們的宗教，如果不信就把他殺掉或者抓來做奴隸。他們的經典講，你去殺害異教徒，去奴役其他的異教徒，死掉以後可以生到他們的天堂去。現在要是有人這麼主張，一定會立刻當成邪教。但是如果它已經占領了許多地方，擁有許多信徒，傳承幾百年，它就會被當成一個「合法」的宗教。

於不實相以假言說立真實相，於真實相以假言說種種安立。
如於一切離言法中建立言說，說第一義。

第七類是透過言說將不真實法建立為真實相，或者試圖以語言文字安立真實相。例如有人以言說描述勝義諦。（這是將世俗諦混淆為勝義諦。）

正覺同修會蕭平實老師講：「大乘法是勝義諦，二乘法是世俗諦。」就犯了這個錯誤。後來我看了《瑜伽師地論》和《楞伽經》才知道，第一義根本就沒有辦法用言說去講，因為只要一講出來，立刻變成世俗諦。第一義諦不可言傳，用語言文字去講勝義諦，仍然是世俗諦，但可以稱為了義經。勝義諦只能契入和安住，不能拿來講，也不能拿來思惟。那要怎樣契入跟安住？你要知道一切如幻。一切如幻之後，也就一切如真，而一切如真就是真如。要先勝解了義經之後，才能夠契入和安住。這個過程，我的書裡面寫了很多，大家可以再參考一下。

如是等類名違法相，與此相違當知即是不違法相。

以上稱之為違法相，沒有這些違法相就是不違法相。

是名正教。

這樣就是正教量。

如何理解經教

這一節內容來自白象版《禪宗的開悟與傳承·成佛的知見與方法》，文字略有修改。

理解經教首重「文理解釋」，也就是說經文要優先以日常生活的語言來理解，除非說話的人特別去定義它（這也仍然在文理解釋的範圍）。例如《阿含經》定義識陰是六識身，我們在讀同一部經典時，就不要以為第七識或第八識也是識陰。

其次是「體系解釋」，要與佛教的體系相比對，符合體系的解釋才是對的，而不是違背體系的解釋。例如，煩惱分為「見所斷煩惱」和「修所斷煩惱」，就是一個體系，而未到地定是要修的，不應該屬於「見所斷」的範圍，因此「見道必須有未到地定」的主張是不對的。

第三個原則是依智不依識，目前修證不能檢驗的，應該暫時擱置，例如地上菩薩的證境。讀經典時，要是發現很多地方不明白，就不要强行理解。（例如《成唯識論》，學者誤讀的情形很普遍。例如能藏、執藏和所藏，其實是像字典當中的多個解釋，要挑一個最準確的意思來理解，而不是三個意思全用上。但學者基本上不明白這一點，總是將三個意思全部攪和在一起。）三賢位的菩薩宜以《般若經》為主修，真觀推薦的是《維摩詰經》。

第四，禪宗長於直指，不長於說法，許多禪師言語不精確，很容易造成誤解，宜謹慎！

第十九章 論莊嚴

論莊嚴，意思是語言文字應該儘量符合標準。

論莊嚴者，略有五種：一、善自他宗，二、言具圓滿，三、無畏，四、敦肅，五、應供。

論莊嚴，可以分為五點來說明：一、善自他宗，二、言具圓滿，三、無畏，四、敦肅，五、應供。

善自他宗

善自他宗者，謂如有一若於此法、毘奈耶中深生愛樂，即於此論宗旨，讀誦受持，聽聞思惟，純熟修行，已善已說已明。若於彼法毘奈耶中不愛不樂，然於彼論宗旨，讀誦受持，聞思純熟，而不修行，然已善已說已明。是名善自他宗。

善自他宗，是指對於自身所愛樂的法義和戒律，讀誦受持，聽聞思惟，精進修行，完善而明白；雖然不愛樂外道的法義和戒律，但仍然讀誦受持，聞思純熟，完善而明白，只是不按照外道的方法修行。這稱之為善自他宗。

「善自他宗」對於從事學術的人很重要，一般修行人可以暫時不用去管外道的東西。比方說大家在我們這裡學習，自家的東西還沒有搞清楚，你就去學別人的東西會越學越糊塗。學術界有很多亂七八糟的說法，令人厭惡，比如日本「批判佛教」講大乘非佛說，我看了心裡很不舒服，怎麼會去喜歡，更不要說按照它的方法去修學。但是為了要告訴人家哪裡是錯

的，我必須耐著性子把東西看完，看懂，還要掌握它整體的脈絡，接下來才能去評論它，說它哪裡講錯了。

我們這裡有幾位菩薩也打算進入學術界，他們必須去讀別人錯誤的東西，真的很痛苦。隨便拿一本佛教的學術著作，真的很難看下去。比如渥德爾的《印度佛教史》，一會說「大乘非佛說」，一會說佛陀入滅之前發生地震，被添油加醋成神話。佛教徒看這些說法會特別難受，但我們還是得看，還要徹底理解這個東西，到聞思成熟的程度，只是不去修它。學習佛法有聞、思、修、證的次第。錯誤的東西不可能證，像應成派中觀是佛門外道，他們主張完全沒有常住法，只要有人把他們的錯誤寫出來，他們根本沒辦法反駁。他們不可能實證，反而會被人家證謬，但還是可能修出定力或小靈小驗的特異功能，這是眾生業力不可思議。我們知道他們的錯誤，當然不會用錯誤的見解（比如「完全沒有常住法」或「一切的常住法都是外道見」）來修行。反過來說，我們講的「一真法界」「一切法皆是佛法」，不但可以修成真如三昧，還可以實證「一切法都是第八識所出生」，完全可以聞、思、修、證。

如果你從事佛教學術，要寫論文，你一定要「善自他宗」。我們有一位研究員付方贊，研究天台宗，發表〈對天台宗智顛自判五品弟子位的再考察〉，刊於《維摩詰經實證》。這就是善自他宗的典範。實證佛教學派的宗旨，他非常熟悉。然後他還要去看天台宗的東西，天台宗的東西很多，每列出一個腳注，基本上都要把那篇文獻看完，才能找出值得引用的地方，乃至加以批判，這一定要「善自他宗」。

我當初讀華梵大學東方人文思想研究所，所長姓黃，也主張大乘非佛說！我上他的課都難受死了，還要看他的書、文章，但真的是沒有辦法。想要從事佛教學術的菩薩，都會面臨同樣的問題。那你要怎麼辦？看那些文章的時候你要作意「一切法都是第八識」，他講錯了也是第八識的清淨顯示，要這樣對治自己不舒服的感覺，不然你看不下去。

「論莊嚴」就是在講，怎麼把「論」講得很有樣子，讓人家覺得這是一流的佛學著作；如果你是演講，就要講得有道理，讓人家有收穫，有啟發性，讓人家把錯誤的觀念糾正過來。一流的佛學著述，應該達到什麼樣的標準，它在這裡告訴你。

言具圓滿

言具圓滿者，謂如有一凡有所說，皆以其聲不以非聲。何等為聲？謂具五德，乃名為聲：一、不鄙陋，二、輕易，三、雄朗，四、相應，五、義善。

言具圓滿，是指一個人說話，都用適當的語言，不用不適當的語言。適當的語言具有五個特徵：一、不鄙陋，二、輕易，三、雄朗，四、相應，五、義善。

不鄙陋者，謂離邊方邊國鄙俚言詞。

不鄙陋，是指不使用方言以及下流社會的鄙俚言詞。

這跟學術界的規矩是一樣的。下流社會的言語，就是那種上不了檯面的話，比方說英文的「bull shit」。更難聽的，比方說問候人家母親或者用生殖器官來罵人的言語，這個我不方便舉例，只能稍微點一下，你知道是哪些東西就可以了，不然這個很莊嚴的學術課程，就變成是鄙陋，這樣就很不好。

輕易者，謂有所說皆以世間共用言詞。

輕易，是指使用世間共用的語言，而不是梵文、巴利文、古漢語等不通用的語言。

這裡講「輕易」要使用「世間共用言詞」，比方說我們在中文社會，

要用普通話講，儘量不要使用術語。我如果用了很多術語，沒有解釋，沒多久大家就聽不下去了。縱然是很難的學術論文，仍然可以用比較簡單的言辭讓中等智力以上的人能夠看懂，這點就很不容易。有些人他老是喜歡使用術語，比方說一個哲學術語，只有少數幾個人知道，他要說服別人，就很困難。

罕用的術語，日常生活當中，常常會有跟它相近的詞語。你如果放棄日常用語，而去講術語，這個非常不好，因為你可能沒有抓到它真正的意思，這個在佛學裡經常出現。

「輕易」意思是說，你必須要用自己跟別人都懂得的語言去解說，即使沒有別人在場，你也要符合「輕易」這個原則。把你原本就懂的東西，互相連接起來，建構知識體系。

建構，在知識論裡面是很重要的過程，也就是說，我們學習的時候，沒有辦法直接植入一個從來不知道的東西，必須用已知的事物去建構。例如建構化數學。 5×6 為什麼等於30，老師在黑板上面畫五個蘋果，告訴學生，一個五是 5×1 ，兩個五就是 5×2 ，三個五是 5×3 。 5×6 就是六個五，你不會做就把它畫出來。你把它畫出來，一個一個去數，答案就出來了。當然，如果每次都這樣算，會非常累。但是剛開始的時候，老師用這種方式，學生才容易懂得乘法的觀念。

這個「輕易」很重要。如果你能夠把佛經的專有名詞都轉化成白話文，再去做現觀（包括邏輯思惟），就會讓你產生高明的智慧。其實那些經教大家都在看，但是別人少了這個程序，就會一直停留在正教量而無法成為現量。像真觀看到念心所，把它想成資料庫的存取，這樣就徹底明白了。我看到釋生如講意根可以擇法，立刻就知道她誤會了。

《成唯識論》說：「云何為念？於曾習境令心明記不忘為性，定依為業。謂數憶持曾所受境令不忘失，能引定故。」「性」就是它的特徵，「業」就是它的功用。定依為業，意思是說修定的人必須依念而修。讓念

持續下去，就會變成定。比方說我以前修密宗的觀想，是回憶本尊文殊師利菩薩的畫像，然後一直持續下去，以便成為定境。後來我學蕭平實老師的無相念佛，就先觀想文殊師利菩薩的像，然後再觀想一張白紙，把它蓋起來，再將這個念持續下去，成為定境。

如果是實相念佛呢？實相就是唯一實相，也就是一切法真如。記得唯一實相的義理，把它一直保持下去那就變成真如三昧。所以當你看到這個「念」心所，應該儘量在舊有知識裡面，找到跟它相當的東西。知道念心所的人非常多，但是能夠這樣做的人很少。真觀會的東西沒有那麼多，但知道得很仔細。我沒有辦法現觀的法，我就暫時不學，但有些人非要把它背下來，或者去看解釋等等。《阿含經》說，只要不能現觀都是無明。既然這樣，你何必浪費時間去記，只要大概知道一下，以後如果能夠現觀，再來做重組跟建構。這個過程很重要。如果沒有真的懂，就沒有辦法把它轉成熟悉的語言文字，你自己都不是真的懂，又怎麼能夠教別人呢？所以這裡告訴你，必須符合「輕易」這個原則。

雄朗者，所謂依義建立言詞能成彼義巧妙雄壯。

雄朗，是指能夠依法義建立語言，讓義理顯得巧妙而雄壯。

雄朗，意思是說人家無法推翻你。真觀這世最重要的一件事情，就是建立實證佛教學派的宗旨「不是句」：一切有為法皆是第八識流注種子現起的功能差別，若離業力與妄想，它們什麼都不是。「不是句」的義理不是我原創的，但語言文字確實是我原創的，它符合輕易和雄朗這兩個標準。

相應者，謂前後法義相符不散。

相應，是指前後法義相符，不偏離主題。

比方說老師出了一個作文題目〈論善有善報惡有惡報〉，你在寫作的

時候，從頭到尾都不能偏離這個主題。你可以舉例，正面論說，甚至也可以反面論述，為什麼有些壞人做壞事卻沒有得到惡報，但是接下來你還要再去找證據，有些報應是要等到未來世才會成熟。把這些東西連接起來，作為一篇完整的論文。講課或者是寫文章，你都不能偏離主題。

前後法義相符，意思就是不能矛盾。你不能在前面做了一個主張，後面又把前面的話給推翻了。

義善者，謂能引發勝生定、勝無有顛倒。

義善，是指殊勝的法義能夠讓人發起定境、引生無有顛倒的智慧。

義善，就是言之有物，能夠推翻你以前的偏見和成見，讓你能夠住在正確的義理上面，終能引生定境，乃至三乘見道。不然的話，就是沒有營養的東西。在學術界裡面，沒有營養的東西堆得跟喜馬拉雅山一樣高，因為很多人寫書，都是東抄一點，西抄一點，這樣只是讓圖書館多一本無用的書而已。義善，至少能夠增進別人的知識，能夠糾正別人的錯誤，甚至凡夫看我們的書，或者聽我們講課，有機會變成聖賢。

又此聲論由九種相言具圓滿：一、不雜亂，二、不麤獷，三、辯了，四、限量，五、與義相應，六、以時，七、決定，八、顯了，九、相續。

又，語言文字的論說，由九種相判定為圓滿：一、不雜亂，二、不粗獷，三、辨了（容易明白），四、限量，五、與義相應，六、以時，七、決定，八、顯了，九、相續。

如是一切相，總名言具圓滿。

以上的相狀，稱之為言具圓滿。

剛才講有五個條件，來判別言具圓滿。不鄙陋、輕易、雄朗、相應、義善五個條件。但他還有另外一種判別的方法，是用九種相來判別。這裡沒有詳細的解釋，那我也不講。

無畏

無畏者，謂如有一處在多眾、雜眾、大眾、執眾、諦眾、善眾等中，其心無有下劣恒懼，身無戰汗，面無怖色，音無謇吃，語無怯弱，如是說者，名為無畏。

無畏，是指一個人在面對不同的場合，不同的群眾，心裡不會害怕，身體不會顫抖盜汗，臉上沒有害怕的表情，講話順暢不口吃，語言不懦弱，這樣講話，稱之為無畏。

這個講起來好像是理所當然，但是有的人生性比較膽小，在人多、正式的場合，或者在老師面前，突然間就講不出話來，或者有口吃、發抖等現象。不能因為有這些現象，就認定他的道理是錯的，因為這個顯然跟膽子的大小有關，有的人他講錯誤的道理，甚至公開撒謊，他也一樣可以無畏。所以這個不是那麼重要的因素。

但是，我們在成佛的時候，必須有四無所畏。人家來差別問難，不會感到害怕。這是對自己的義理非常有信心，經過了很多人的挑戰，統統都沒有問題，現在又來了一個人，我當然還是不怕你了，對不對？以真觀來講，我憑什麼建立實證佛教學派？就是因為有一個宗旨。這個宗旨的語言文字是有原創性的，這樣講可以讓很多人更加理解佛教。或者本來看不懂佛教的，現在多少能夠懂得一部分。這就很不得了。如果人家要挑毛病，他應該針對「不是句」，因為這個才是核心法義。如果核心義理沒有錯，你必須要正面肯定他。這才是一個菩薩該做的事情。不能因為他旁枝末節的地方沒講好，或者說有一些小錯誤，就把他全面否定掉，不然你等於是

一個魔。因為你這樣，會斷掉人家學習正法的因緣，是罪大惡極的事！

敦肅

敦肅者，謂如有一待時方說而不囁速，是名敦肅。

敦肅，是指在適當的時候才發言。

「囁速」這兩個字，相對於「待時而說」，所以意思就是「在不適當的時候發言」。比方說，人家還沒講完你就把人家打斷了，或者說這個應該是比較後面的東西，你卻先拿出來講。這就是講的時間不對。

應供

應供者，謂如有一為性調善不惱於他，終不違越諸調善者調善之地，隨順他心而起言說，以時如實能引義利，言詞柔軟如對善友，是名應供。

應供，是指自身調柔，不增加別人的煩惱，能夠經常觀察別人，言詞柔軟如同對待善知識，在適當的時機發言，凡有所說皆符合事實，總能給予別人最大的利益。

應供，是語言達到聖賢的標準，不但義理正確，而且對別人有幫助，不給別人難堪，能夠讓人家打從心裡信受你。

你如果道理很對，卻用一種欺壓別人的方式講，你想會有什麼結果？像正覺同修會動不動就說「你沒有資格跟我對話」。菩薩應該救度一切有情，這種傲慢的態度，不但違背菩薩道的精神，也違背「應供」的原則。

若有依此五論莊嚴興言論者，當知復有二十七種稱讚功德。何等名為二十七種？

要是能夠符合以上的五種論莊嚴，還會有二十七種值得讚許的功德。是哪二十七種呢？

一、眾所敬重。

得到大眾的敬重。

二、言必信受。

所講的話為人所信受。

三、處大眾中都無所畏。

面對公眾，不會害怕。

四、於他宗旨深知過隙。

知道外道宗旨的錯誤所在。

五、於自宗旨知殊勝德。

明白佛教宗旨的殊勝所在。

六、無有僻執，於所受論情無偏黨。

立論超然，不受個人或所屬團體立場的干擾。

七、於自正法及毘奈耶無能引奪。

自身所宣說的法義和戒律，他人無法推翻。

八、於他所說速能了悟。

能夠很快了解別人的說法。

九、於他所說速能領受。

能夠很快領受別人的說法。

十、於他所說速能酬對。

能夠很快回應別人的說法。

十一、具語言德，令眾愛樂。

言語具有美德，受人歡迎。

十二、悅可信解此明論者。

對於信解正確法義的人，能夠給予肯定和鼓勵。

十三、能善宣釋義句文字。

善於解說深奧的語言文字。

十四、令身無倦。

身體不感到疲倦。

十五、令心無倦。

心理不感到疲倦。

十六、言不謇澁。

言語流利順暢。

十七、辯才無盡。

能滔滔不絕地論說。

十八、身不頓頓。

身體不委頓。

十九、念無忘失。

能夠記得各種細節。

二十、心無損惱。

自己不覺得委曲，也不想增加別人的煩惱。

二十一、咽喉無損。

聲帶不受損。

二十二、凡所宣吐，分明易了。

語言文字讓人容易明白。

二十三、善護自心令無忿怒。

善於調理自心，讓自己心平氣和。

二十四、善順他心令無憤恚。

善於隨順他人，讓對方不生氣。

二十五、令對論者心生淨信。

讓別人對自己產生清淨的信心。

二十六、凡有所行不招怨對。

自己的所作所為，不會引來怨恨。

二十七、廣大名稱聲流十方，世咸傳唱「此大法師處大師數」。

名聲傳播十方，世間普遍稱頌為大法師，公認是真正的大師。

如受欲者以末尼、真珠、琉璃等寶，廁環釧等寶莊嚴具以自莊嚴，威德熾盛光明普照，如是論者以二十七稱讚功德，廁此五種論莊嚴具以自莊嚴，威德熾盛光明普照，是故名此為論莊嚴。

就好像欲界以珠寶、首飾等莊嚴身體，立論者以二十七種值得讚許的功德和五種論莊嚴來裝飾自己，這稱為論莊嚴。

是名論莊嚴。

以上為論莊嚴。

如果你能夠符合論莊嚴的這些條件，你會名聲傳播十方，人家會公認你是一個真正的大師。例如《實證佛教導論》，大體上來說，符合「論莊嚴」的條件，雖然在末法時期正法佛教的著作不可能占有主流地位，但在正信的佛弟子當中，還是會得到推崇。

第二十章 論墮負

論墮負，是指如何判斷辯論的勝敗。

大家要注意一件事，辯論的輸贏跟事實沒有必然的關係，例如辛普森案，判決無罪，你可以斷定人絕對不是辛普森殺的嗎？其實不行。文明國家的刑事訴訟法都有無罪推定，如果檢察官不能證明被告有罪，便推定被告無罪。無罪的判決，只是說明檢察官沒有找到足夠的證據，法官無法確認辛普森殺人。

辯論也存在這種情況，有的人不善於思辨、不善於收集證據，或者邏輯方法不好、脾氣不好，各種原因都會讓他輸掉辯論。兩個人之間的辯論，一個人把對方駁倒，你聽到勝方的理由，自己沒有去觀察跟思惟整理，對你來講就不是現量，最多只是正教量。

論墮負者，謂有三種：一、捨言，二、言屈，三、言過。

有三種情形顯示立論者落敗：一、捨言，二、言屈，三、言過。

按，立論者落敗，有時候只是他不善言詞、思辨、蒐集證據，不一定表示他的主張錯誤。

捨言，意思就是放棄自己的言論。言屈，就是在言語上輸給人家。言過，就是立論有過失。後面有詳細的解釋。

捨言

捨言者，謂立論者以十三種詞，謝對論者，捨所言論。何等名為十三種詞？謂立論者謝對論者曰：「我論不善」「汝論為善」「我不善觀」「汝為善觀」「我論無理」「汝論有理」「我

論無能」「汝論有能」「我論屈伏」「汝論成立」「我之辯才唯極於此，過此已上更善思量，當為汝說」「且置是事」「我不復言」以如是等十三種詞，謝對論者，捨所言論。捨所論故，當知被破，為他所勝，墮在他後，屈伏於彼，是故捨言，名墮負處。

所謂的捨言，是指立論者以十三種言詞向對方認錯，放棄自己原來的主張。既然他放棄自己的主張，表示他被別人說服，落於下風：

- 一、我的主張不好。
- 二、你的主張好。
- 三、我不善觀察事實。
- 四、你善於觀察事實。
- 五、我的主張沒道理。
- 六、你的主張有道理。
- 七、我的主張沒有用處。
- 八、你的主張有用處。
- 九、我的主張沒辦法成立。
- 十、你的主張能夠成立。
- 十一、我的辯才有限，超過限度的部分，我還要再仔細想想，到時再跟你說。
- 十二、這件事暫且不要再討論了。
- 十三、我不再說了。

捨言，是立論者用大家都看得懂的方式放棄自己的主張。前面10種都是明示「你贏了，我輸了」，直接認輸。

第11是承認自己的辯才有限，但前提是辯論已經開始。要是根本沒有辯論，就沒有輸贏的問題。有可能是一開始，你就知道自己不懂，所以沒有發表主張。成佛要經過三大阿僧祇劫，除了究竟佛，其他人都有某些地方不懂，承認自己修證不到位並不丟臉。即使已經開始辯論，發現自己的

主張有問題，即時認輸也不失光明磊落。最糟的是強詞奪理，死不認錯。

第12是「且置是事」。這個是古文的用法，現代人會說：「我們暫且不要討論這個事情。」這是什麼意思呢？雙方辯論到一半的時候，對方很厲害，我不知道怎麼講，很沒面子了，就這麼講。這就表示，他已經承認輸了。

第13「我不復言」（我不再說了）相當於說：「有你的言語就夠了，我不用再講。」聽說日本「批判佛教」學者已宣布，他們不會再做更多的立論。他們挑起了軒然大波，大家正在找他們理論，他們卻不再講話，這等同公開認輸。

言屈

言屈者，如立論者，為對論者之所屈伏，或託餘事方便而退，或引外言，或現憤發，或現瞋恚，或現憍慢，或現所覆，或現惱害，或現不忍，或現不信，或復默然，或復憂戚，或竦肩伏面，或沈思詞窮。

所謂的言屈，是指立論者為對方所屈伏，這包括以下的情形：

假託餘事方便而退者，謂捨前所立更託餘宗，捨先因、喻、同類、異類、現量、比量及正教量，更託餘因乃至正教。

一、假託餘事方便而退，這是指立論者捨棄先前的宗旨，或者捨棄了原先支持宗旨所用的因、喻、同類、異類、現量、比量及正教量，改用其它。

「宗、因、喻、同類、異類、現量、比量、正教量」叫做能成立法。宗，是宗旨。因是理由，包括喻、同類、異類、現量、比量、正教量。喻就是譬喻。同類、異類，是分類。現量、比量、正教量是知識來源。

比如有人主張「四大極微是常住法」，你問他：「四大極微如果是常住法，它就不能被第八識所出生，也不能收攝於第八識，那佛教『三界唯心，萬法唯識』的宗旨豈不就要改寫了？」他發現自己不對，於是又修改主張為「四大極微本身不是常住法，但是四大極微的種子 is 常住法」。這就是放棄了原來的宗旨另立了一個宗旨。

又比如他先主張「天上有雲，所以地面就會下雨」，人家說：「那為什麼有時候有雲卻不下雨？」於是他又改為「雲要很密集才會下雨」。類似這樣，只要修改原來的主張，就算輸了。

這要求得很嚴格，就像博士論文的答辯。評審老師也是在這方面挑毛病，「邏輯不正確」「譬喻不好」「分類不合理」「引用文不完全相符」等等。這都是立論有缺陷，影響到立論的完整性。在立論中某些地方有缺陷，對於論文都會造成傷害。

前面講《論莊嚴》的時候，提到「言具圓滿」。你要能夠依法義建立語言，讓義理顯得巧妙而雄壯。雄壯就是別人沒有辦法挑你的毛病。你的論文從頭到尾都必須是對的。要是被人家挑出毛病來，你在這個地方就輸了。你的思惟跟言語都要儘量正確，這非常困難。尤其講錯話是很難避免的，也許要成佛的時候才能完全辦到。真觀遠遠達不到這個要求，常常不小心就講錯話，我今天就把手錶跟手機講混了，所以人家一聽：「哎，你怎麼搞的，手錶跟手機也沒搞清楚。」這種情況在我們身上常發生，因為講話沒有準備時間，但你要寫成論文，那完全不一樣，有的學者謹慎到了極點，可能一兩年寫不出一篇文章來，因為他很怕自己寫錯，以致字字斟酌，不斷地修改。

真觀只能做到：別人沒辦法挑我核心義理的毛病。我的核心義理是「一切有為法皆是第八識流注種子現起的功能差別，若離業力與妄想，它們什麼都不是。」還有三乘的核心法義，六見處、十二因緣、諸法空相，不會有重大錯誤，害你沒辦法解脫甚至下三惡道。

作為一個菩薩法師，你要儘量讓立論無懈可擊，這是很高的標準。開悟，甚至大乘見道都比做一個菩薩法師簡單。因為菩薩法師要立論，裡面很多東西，要特別去學。像邏輯，哪一種情況可以導出正確的結論，哪一種情況不行，很多人搞不清楚，雖然他還是可以開悟，甚至大乘見道，但要作為一個菩薩法師就不行。

在學術或者是在法義辯論上，你去挑人家雞毛蒜皮的問題很沒意思。大家作為一個旁觀者也要判斷，這個毛病是不是重要的部分，如果不重要，他的錯誤就只限於那個部分。如果有人企圖證明「因為他犯了這個小毛病，所以他所有的話都不能聽」，就是過度推論，反而證明這個人的邏輯思惟有問題。

你如果碰到不肯認輸的人要怎麼辦？你可以把《瑜伽師地論》認定為輸的情況列出來，然後告訴他「你屬於這種情況」。但有一些很不可理喻的人，你可以直接不理他，因為「秀才遇到兵有理說不清」，人家沒有打算用理性的方式來處理，只想要無賴耍流氓，你就不需要再跟他講道理。這種人不是可以用理性去度化的，那就等待未來的機會，不要把自己有限的精力做無謂的浪費。

引外言者，謂捨所論事，論說飲食、王臣、盜賊、衢路倡穢等事，假託外緣捨本所立，以遣他難。

二、引外言，這是指立論者放棄正在討論的事，而去說不相干的事，如飲食、政治、盜賊、街談巷議等，想要逃避他人的質疑。

你問他一件事情，他不正面回應你，跟你扯到別的事情去。很多網絡上的辯論或者日常生活當中，兄弟抬槓或夫妻鬥嘴，常出現這種招數。這個沒有關係，反正彼此都知道對方是故意跟你鬧的，不會真的生氣。但如果在正式辯論的場合，還有人這麼搞，就是不入流的手法，與認輸無異。

現憤發者，謂以麤獷不遜等言，擯對論者。

三、現憤發，這是指立論者以粗糙傲慢的言語，貶損對方。

「你是什麼東西，你哪有資格跟我講話。」有的人會用傲慢的態度來鄙視對手。以前我寫風水的東西。有人留言「這是迷信」，我就說「你沒有驗證就亂下結論，這不是科學的態度」，那人就說「你沒有資格講科學」。你去網絡上看，到處都有人在用這種不入流的手法，你跟這些人較真的話，會被他們活活氣死，還不如不要理他。按照辯論規則，他已經輸了。

現瞋恚者，謂以怨報之言，責對論者。

四、現瞋恚，這是指立論者生氣地講話。例如：「我生氣了，你還不閉嘴。」

佛陀在《雜阿含經》講：「世間智者言有，我亦言有……世間智者言無，我亦言無。」哪些人是世間智者呢？就是通達邏輯學、語言學，知道辯論哪種情況算贏哪種情況算輸的這些人。在這一期的地球文明史，世間智者一向都是少數人。因為這個緣故，喜歡實證佛教的人不可能太多。很多無智的人在批評我們，包括正覺同修會那些依人不依法的信徒，還有我們退轉的學員，我們沒辦法跟他們談理性，只好暫時不理會他們。

真觀講的因明學世間智者是會認同的。實證佛教學派的特色和優點，就是我們把佛學跟現代學術接軌，包括邏輯和語言學。有些人自然而然就學會了，他並沒有上過什麼邏輯課，很多學者都屬於這種情況，這個跟天賦有關。有些人邏輯不好，不能獨立思考，一上來就給你「蓋章」，說你是「附佛外道」「破和合僧」什麼的。他有偏見、成見，從不檢查自己的觀點是否符合道理，這種人非常多，我們沒有多少時間，碰到度不動的人，就不要浪費時間跟他糾纏。

現憍慢者，謂以卑賤種族等言，毀對論者。

五、現憍慢，這是指立論者指責對方種族卑賤。例如：「你出身賤民，沒資格跟我講話。」

在印度的種姓制度，有高種姓跟低種姓，還有最糟糕的賤民，連低種姓都不如。或者說：「你是鄉下人，沒有資格跟我談這個事情。」實際上身分跟他講話有無道理根本無關。卑賤的人也可以講對的話，不能因為他的身分就否定他的話，不然就是「以人廢言」的謬誤。正覺同修會喜歡用「退轉者」來給別人貼標籤，這是不應該的，在立論的時候這樣做就屬於「言屈」，可以直接判定他輸了。但是他們覺得沒有問題，這些人不懂因明學，只是世間的愚痴人而已。

現所覆者，謂以發他所覆惡行之言，舉對論者。

六、現所覆，這是指立論者揭發對方的隱私。

這一招正覺同修會和琅琊閣都常常用。一個人私底下犯了什麼道德上的過錯，跟立論的對錯無關，甚至一個人有沒有開悟也根本不重要，應該就事論事。

不過有一件事情例外，一個宣稱證果的人做出很卑鄙的事情，受人家批評，他沒辦法指責別人。例如我說自己是大乘見道者，要是我做出來的事情違背分證解脫的境界，人家是可以批評我的。蕭平實老師宣稱自己是地上菩薩，要是他做某件事看起來沒有地上菩薩的德行，人家當然一定會拿出來講。雖然如此，你還是不應該去揭發人家的隱私。因為，是否具足解脫功德，從他在公眾面前的表現就可以判斷，不需要去揭發別人的隱私。

隱私權是現代社會才開始重視的，但佛教竟在2000年前就有這樣的主張，實在是很不得了。這個部分完全能夠跟現代學術接軌。

現惱害者，謂以害酷怨言，罵對論者。

七、現惱害，這是指立論者詛咒對方。例如：「你會不得好死。」「護法神會收拾你。」

現不忍者，謂發怨言，怖對論者。

八、現不忍，這是指立論者威脅對方。例如：「我打死你。」

「怖」就是讓你害怕。所以這是一種威脅，如果以現代法律來看，這是一種犯罪行為。

現不信者，謂以毀壞行言，謗對論者。

九、現不信，這是指立論者以黑材料破壞對方的信用。這是「以人廢言」和「依人不依法」的謬誤。例如說人家：「福報不好，面露反骨。」

這句話也是佛教徒講的話。我已經忘記是從哪裡聽來的，但想起來還是覺得很好笑。通達因明的人不會用這種方式來立論，因為這跟理論的正確性完全無關，但有些人就是喜歡用這種方式立論，這表示他因明不好，還喜歡跟別人炫耀自己的無知。

或默然者，謂語業頓盡。

十、默然，這是指立論者無話可講。

默然，是說他無法反駁，不知道怎麼回答，但並沒有使用不入流的手段。

或憂感者，謂意業焦惱。

十一、憂感，這是指立論者顯示很焦慮的樣子。

竦肩伏面者，謂身業威嚴而頓萎頓。

十二、竦肩伏面，這是指立論者聳肩低頭，失去身業的威嚴。

沈思詞窮者，謂才辯俱竭。

十三、沉思詞窮，這是指立論者沉思不知道該如何辯解。

默然、憂戚、竦肩伏面、沉思詞窮，都是正常人的反應，他辯論輸了不知道該怎麼辦，但是他又沒有勇氣直接講「我輸了」，這些情況也是言屈。

由如是等十三種事，當知言屈。前二妄行矯亂，中七發起邪行，後四計行窮盡，是名言屈，墮在負處。

有以上的十三種情況之一，就是言屈。前二種是逃避，中間七種是發起邪行，後面四種是計行窮盡。這都是言屈，視為輸家。

前面兩種是在逃避，第一是另起爐灶，第二是偏離辯論主題。中間七種是最不入流的方法，罵人、威脅人家、揭發別人的隱私等等。後面四種是正常人的表現，他沒有掩飾自己的窘態，只是不願意認輸，這還好，但也是算輸。

言過

言過者，謂立論者為九種過污染其言，故名言過。何等為九？一、雜亂，二、龐獷，三、不辯了，四、無限量，五、非義相應，六、不以時，七、不決定，八、不顯了，九、不相續。

所謂的言過，是指立論者犯了九種過錯之一，污染了他的言語：

雜亂者，謂捨所論事雜說異語。

一、雜亂，這是指立論者放棄了正在討論的事，講雜亂而奇怪的話。

第一個是雜亂，這裡的定義是「捨所論事雜說異語」。

我舉個例子，一個人穿著短褲去學校，同學問他：「你怎麼穿短褲上學？」這個人回答：「我在路上碰到一條狗。」同學覺得很奇怪，就問他：「你碰到一條狗跟你穿短褲上學有什麼關係？」他說：「我穿短褲上學跟你又有什麼關係？」人家問私事，你不想答，你可以直接說：「這是我自己的事情，不用你管。」這樣講沒有太大的過失。但是，像他這樣，設計一種陷阱，讓那個人跳下去，又暗罵別人是狗，讓人很不舒服。這種情況是十惡業裡面的綺語。

有時候你可以看得出來，那個人已經犯了過失，有語言霸凌的意味，但圍觀的人還拍手替他叫好。在世間智者的眼光當中，他不好好講話，卻用這種奇奇怪怪的方法去羞辱別人，這就顯示他輸了。

有時候旁觀的人都是一些沒水準的人，大家一起共同來嘲笑你。世間智者要熟悉因明學，沒有欲取跟見取，這種人不到百分之五。要是無智的人一起來嘲笑你，你也不用太介意，聖賢怎麼看待這件事情才重要，愚痴人的意見沒有參考價值。

雜亂就是講一些不相干的話。這個在外交場合裡面也會出現，他不知道要講什麼，就亂說一通。他沒有正面回覆人家，又不願意說「我沒有辦法回答你」。

麤獷者，謂憤發掉舉及躁急掉舉。

二、粗獷，這是指立論者因為生氣和急躁而情緒亢奮。

兩個人在辯論，一個人講話對方聽了不高興，而且還顯示在言語、姿態和表情。可能講話比較大聲，或者情緒變得不正常，這種情況就算輸。

不辯了者，謂若法、若義眾及對論所不領悟。

三、不辯了，這是指立論者的說法，別人沒辦法理解。

人家聽不懂也是直接算你輸。有些人會故作高明狀。很多假的禪師就是這樣的。《瑜伽師地論》講四種「不死矯亂外道」，有一種你每次問他什麼，他就用同樣的話來回你。你問他「什麼叫生」，他就說「生」。你問他「什麼叫死」，他就說「死」。你問他「什麼叫涅槃」，他就說「涅槃」。這種情況就是答了等於沒答。還有一種情況，就是他講一些不知道什麼意思的話。

禪宗語錄裡面有很多屬這一種，比方說你問他什麼叫祖師西來意，他就回答：「空手把鋤頭，步行騎水牛；人從橋上過，橋流水不流。」如果是正常的辯論，這是不許可的。那禪師為什麼要這麼講？其實他是想要用講話的這件事情指出第八識的圓成實性，它的作用在於直指而不是要告訴你什麼。你知道禪師的用心就不會怪他了。

但有很多是假禪師。2012年7月出現「禪師體」的短文。你問禪師一件事情，禪師說：「你去找什麼（一般狀況是不可能發生的事情），你找到這種現象，你這個問題就解決了。」有的人就找出各種例外，拿來嘲諷禪師，當成笑話。例如底下這個：

青年問禪師：「大師，我很愛我的女朋友，她有很多優點，但是總有幾個缺點讓我非常討厭，有什麼方法能讓她改變？」禪師淺笑，答：「方法很簡單，不過若想我教你，你需先下山為我找一張只有正面沒有背面的紙回來。」青年略一沉吟，掏出一個莫比烏斯環。

53

知道善巧方便的菩薩法師，對於一般人是不能隨便使用禪語的，像

⁵³ <https://baike.baidu.com/item/禪師體/7905342>，2023-4-2。

「空手把鋤頭，步行騎水牛；人從橋上過，橋流水不流」這樣的禪語一般人根本聽不懂，很多人就會毀謗。禪師用顛倒話或無義語來顯示第八識的圓成實性，這要老參才明白。但這個人根本就不是來參禪的，人家問你，就用教門去回覆，不需要跟他直指。在我來看，在錯誤的對象前面講無義語，也是「言過」的一種，言語上的過失。

《瑜伽師地論·因明處》很強調要對機才能夠說法，要是時機或對象不對，你講對了也是白搭。說顛倒話、無義語這種情況在禪宗裡面經常出現，但這種語言只適合快要開悟的人，對一般人不適用，反而變成言過，因為那個禪師講的東西沒有辦法讓大家理解。

無限量者，謂所說義，言詞復重或復減少。

四、無限量，這是指立論者講得太多或講得太少。

這種情況其實不算太嚴重過失，但是如果多得離譜，或者少得離譜，這在辯論裡面都算是輸。辯論比賽一般會規定時間，正方跟反方會先立一個題目，比方說「核能發電應該繼續進行」，贊成的一邊叫正方，反對的一邊叫反方。辯論比賽都會規定正方反方各講規定的時間，超過時間就讓你下來。但有時候不是正式的辯論，對方滔滔不絕地講，不讓你插嘴，這就是講太多，視為輸掉辯論。反過來說，就是講太少，道理還沒有講清楚就草草了事，也是當成輸掉辯論。

寫論文也是這樣。你必須要把字數控制在一定的範圍。像內地的碩士論文是3萬字以上，博士是5到8萬字。台灣地區並沒有明文規定字數，可是文科的碩士論文一般要寫到10萬字，博士論文要寫到30萬字，寫少了指導教授那裡都過不了關。像我的碩士論文寫了10萬字，博士論文因為在內地完成，字數比碩士論文少。當然也不能完全用字數來判斷論文的價值，如果很有創意，字數少一點也是可以的。字多字少並沒有絕對的標準，出現冗文就是字太多，道理講不清楚就是字太少。

實際上從頭到尾統統都不犯錯是很不容易的，一個譬喻用錯了，就可能被人家揪出來，在這一點上你就輸了。不管寫什麼論文，只要有某個地方犯了錯誤，就構成論文上的缺陷，但不能說「有缺陷就全部都是錯的」。這裡的辯論規則是檢查的標準，你把論文寫好之後，可以拿這個標準來檢查。

非義相應者，當知有十種：一、無義，二、違義，三、損理，四、與所成等，五、招集過難，六、不得義利，七、義無次序，八、義不決定，九、成立能成，十、順不稱理諸邪惡論。

五、非義相應，這是指立論犯了十種過錯之一：

1. 「無義」，沒有意義。

以前我在華梵大學，聽說有一篇博士論文題目是《世尊放光的意義》，當時我有一種莫名其妙的感覺，為什麼呢？因為世尊放光不是他的現量境界，如果他講的都是經教，就是剪下複製的垃圾。用一些垃圾塞滿30萬字，以便成為一個博士，這樣有意義嗎？後來他不但拿到博士學位，而且還當了大學教授，這就是學術界的現況。

2. 「違義」，矛盾。

3. 「損理」，違背道理。

4. 「與所成等」，理由和宗旨是同義語。

「與所成等」在邏輯上稱為「復述謬誤」（Tautology），這是一種無意義的陳述，它只是將某個概念或主張用不同的詞語重複表達，而沒有提供任何新的資訊。這種謬誤可能會讓人誤以為一個主張得到了支持，但實際上它並未提供有意義的證據。

例如有人主張：「我認為我們應該保護環境，因為維護生態平衡很重要。」在這個例子中，「維護生態平衡」實際上與「保護環境」具有相近

的意涵，並未提供一個有力的支持點。這樣的理由僅是將主張的同義詞重新表述，而沒有提供具體的證據或說明。

一般來說，很爛的論文才會犯這種謬誤。大部分的學者已經養成習慣，自然就會規避掉，但是有些人很習慣復述謬誤，這經常出現在政治語言，比方說德國人是阿利安人，希特勒講「阿利安人是最優秀的種族（主張），因為阿利安人具有卓越的天賦和能力（理由）」。在這個例子中，理由只是重複表述了主張的概念，而沒有提供具體的證據或事實來支持這一主張。這種表述屬於復述謬誤，因為它沒有提供任何新的資訊，僅僅是用不同的詞語重複了相同的觀點。希特勒的主張建立在種族主義、偏見和非理性信仰之上，而非客觀的事實或證據。值得注意的是，這種復述謬誤只是希特勒種族主義觀念中眾多謬誤和錯誤推理的一部分。

為什麼這樣的人可以成為德國的最高領袖？因為聽眾根本就不打算要聽有理論依據的話。我有一個朋友，他幹過立法委員助理，他跟我講：「選舉不是理性的東西，你在上面論證了老半天，說什麼核能發電好或者不好，那沒有用，要訴諸感情而不是訴諸理性。」這個道理很簡單，因為世間智者在人間的比率是偏低的，而選舉是一人一票，我跟你講道理，你想我會當選嗎？選舉必須要訴諸感情，你如果能夠找到核能災變的照片，民眾嚇都嚇死了，你再跟他說「現在的核能技術比以前進步」，他都聽不下去。他說「政治是阿鼻地獄」，明知道不是這樣，政客還是要公然撒謊，或者做一些奇怪的事情。你要保持頭腦的清醒，才能看出他哪個地方不合理、有矛盾，這在平常就要養成習慣。

「爽」，就是很愉快很高興。很多人只是圖一個爽，他不是聽道理。什麼情況不是理性行為，你要能分辨出來，要在一堆雜訊當中，找到真相。比方說我們是中國人，人家講中國人種種的優點，我們聽了當然很高興，其實他只是為了推銷商品，才把中國的好處捧到天上去。他想要讓你爽，來買他的東西。你能不能察覺得到？世間愚夫離不開見取跟欲取。

他知道只要吹捧你，讓你高興，他就可以達到目的。很多人會不知不覺運用這種策略，乃至品德比較高尚的聰明人，也會適度運用欲取和見取，而不是完全不用。

但是你自己是不是習慣聽爽話？比方說現在有一種專門誇大中國的公眾號，說別的國家很快就要潰敗，只有中國不斷地逆勢向前。這種公眾號關注人數常常是用百萬來計算的，像我們這種很嚴謹的學術沒有幾個人看。為什麼會這樣呢？因為大部分的人離不開見取和欲取。他們是為了心情爽快而閱讀，而不是為了得到有用的知識。

有智慧的人明白，不管什麼事情，只要離開真相，都會產生問題，小一點就是損失金錢，嚴重的話甚至會亡國，例如秦朝末年的「指鹿為馬」。

5. 「招集過難」，會引生不合事實的推論。

例如有人主張「必須以出世間智才能證初果」，但凡夫不可能有出世間智，如果他的說法正確，又怎麼會有人證果？但事實上有凡夫證初果，既然有凡夫證初果，就表示「必須以出世間智才能證初果」的主張是錯的。

又例如，有人主張「全球氣溫的變化主要是由自然因素驅動的」，這會產生一個推論「人類活動對全球暖化沒有顯著影響」，但這跟目前大量科學研究的結果相矛盾，這些研究表明人類活動（特別是燃燒石油及其產品）對全球暖化起著重大作用。

6. 「不得義利」，言論沒有好處。

天台宗的東西就是「不得義利」。比方說，智顛的《小止觀》說，子時打坐的時候，如果有東西來擾亂，就是老鼠精變的。你說出牠的來歷，對方就會逃走。丑時來的是牛精，寅時是虎精，十二生肖配上十二時辰。如果牠不是十二生肖的任何一種，難道就不會來擾亂你嗎？智顛雖然很推

崇《大乘起信論》，還叫弟子修「體真止」，這名稱相當於真如三昧。但是很不幸的是，他的方法錯了。如果是緣於真如而安住的，就算真有老鼠精出來，我們也要把它視為真如，而不是外境界，這樣才是真如三昧。他講的對治方法本身就是妄想。你不應該認定諸法是什麼，要直接知道它的本質是種子，是功能差別，離開業力與妄想，它們什麼都不是。這樣才符合一切法真如的義理。

7. 「義無次序」，沒有次序。

以前漢武帝想要白日飛升，道士說要祭天，問題是怎麼祭沒有人知道。那有人看過誰祭天之後飛到天上去嗎？沒有人看過，一切的一切統統都是傳說。史書上記載，為了祭天的程序，當時就有很大的爭議。連程序都無法確定，又怎麼確定祭天就能飛升呢？不過，皇帝想要飛升，誰敢潑冷水呢？

有人講，「在修雙身法之前，必須要通達顯教的教理」。又講「必須修雙身法才能證得空性」。但只有證得空性（第八識）的人才能通達顯教的教理，既然這樣，應該沒有人可以修雙身法。這也是「義無次序」。

8. 「義不決定」，沒辦法確定。

所說的道理在邏輯上不能確定。例如「若天雨則地濕」這句話沒有錯，但是可不可以從「若天雨則地濕」導出「若地濕則天雨」？你即使沒學過邏輯，也可以判斷這句話應該是有問題的。你看到地濕，是不是剛才下過雨？不一定是下雨，也有可能是人家澆花把地面搞濕的。沒有辦法確定的推測叫做「義不決定」。前面講過「現量是決定義」。要是不能決定，就不是現量境界，如果亂下斷語，就是言過其實，是言過的一種。

9. 「成立能成」，相當於邏輯學的「循環論證」。

循環論證（Circular Reasoning）是一種邏輯錯誤，其基本形式是在證

明某個主張或論點時，使用了與該主張或論點相同或類似的主張或論點。換句話說，循環論證通過將主張或論點作為前提來證明自己，但前提本身又依賴於該主張或論點，從而使論證成為一個無限循環程。以下是一個簡單的例子：

- A: 「我們應該相信《聖經》是真實的，因為
《聖經》是上帝的話語。」
B: 「你如何知道《聖經》是上帝的話語？」
A: 「因為《聖經》告訴我們它是上帝的話
語。」

在這個例子中，A 使用了「《聖經》是上帝的話語」這個前提來支持自己的論點，但是 B 指出了這個前提本身依賴於「《聖經》是上帝的話語」這個論點，因此這個論證就成了循環論證。

10. 「順不稱理諸邪惡論」，與已知的錯誤理論相符。

例如斷滅論是佛教界普遍認為錯誤的理論，它主張死後一切皆無。要是有人主張「沒有常住法」，就會使得三世輪迴因果報應沒有辦法成立，隨順於斷滅論這種錯誤的理論。因此，「沒有常住法」的主張是錯誤的。

非時者，謂所應說前後不次。

六、非時，這是指立論者不在適當的時間講話，應該先講的後面才講，或者應該後講的前面就講了。

這個就是順序的問題。論文的前後順序應該安排適當，否則人家會產生疑惑，要把整篇論文看完，再梳理一下，才知道你想要講什麼。這樣是有過失的，雖然不算是很嚴重的過失。

不決定者，謂立已復毀，毀而復立，速疾轉換難可了知。

七、不決定，這是指立論者建立宗旨之後，又毀棄宗旨，毀棄宗旨之後，又再建立宗旨，換來換去，弄得人家不知道他在主張什麼。

他連自己該堅持什麼都不知道。這表示他的邏輯方法有問題，還沒有收集足夠的證據，或者在邏輯上還不能保證正確的時候，他就亂下結論，所以才會有這種現象。

不顯了者，謂言招譏弄，不領而答，先為典語後為俗語，或先俗語後復典語。

八、不顯了，這是指言語有顯然的過失，人家沒問自己先答，或者雜用書面語與俚語。

人家沒有問，他就自己在那邊回答，看起來就是有點傻傻的，人家會嘲笑他。學者一般不會這樣，人家看他這樣，就知道他不行，不會讓他去學校教書。「先為典語後為俗語，或先俗語後復典語」就是有時候講書面語，有時候又講俚語，弄得不倫不類。

不相續者，謂於中間言詞斷絕。

九、不相續，這是指言詞中斷，欠缺連貫性。

講到某個地方的時候忽然忘記，講不下去。我有時候也會這樣，但寫成文字還這樣，就是很嚴重的過失。

凡所言論犯此九失，是名言過，墮在負處。

言論若犯了以上九種過錯之一，稱之為言過，視為輸家。

以上，把輸掉辯論的各種情況都講完了，這裡面有很多的細節，你原來不一定全部知道。學術界也認為以上的情況是邏輯謬誤或缺陷。你如果要寫學術論文或者要在正式場合辯論，都要儘量避免這些缺陷。言語是及

時性的反應，很難不違犯，但寫成文字的時候，有很充分的時間去檢查，比較容易符合這些規定。有時候明明你有道理，但是受到別人言語上的霸凌，比如人家對你說「你還敢講，打死你」，讓你覺得很憋屈。你現在讀完〈論墮負〉，就可以不用覺得憋屈了，因為世間智者都知道，他已經輸了。

第二十一章 論出離

論出離，這是講何時該立論，何時不該立論。

論出離者，謂立論者，先應以彼三種觀察，觀察論端，方興言論，或不興論，名論出離。三種觀察者：一、觀察得失，二、觀察時眾，三、觀察善巧及不善巧。

論出離，是指立論者應該先做三種觀察，知道什麼時候該講，什麼時候不該講。三種觀察就是：一、觀察得失，二、觀察時眾，三、觀察善巧及不善巧。

稱為「論出離」，表示不受發表欲的繫縛。有些人講話並不是為了自己得到好處，比如丈夫喝得醉醺醺的從外面回家，老婆跟他講：「你今天去哪裡鬼混了？就會交一些壞朋友。」這種情況丈夫根本聽不進去，甚至會毆打老婆。打老婆當然是不對，但以這個老婆來講，她就是沒有「論出離」的世間智和世間解脫。規勸一個人，要挑時候。規勸一個醉醺醺的人，後果可想而知，但是為什麼麼她又覺得非講不可？因為她受到發表欲的繫縛，如果不講，會非常難受。

再比如弘法，如果對象全都不應機，就應該收起來不講。比如現在聽眾有12個人，這12個人中有沒有可以接受佛法的人呢？如果有，我就可以講，哪怕是一對一教學，都是可以講的。

這裡講有三種觀察：觀察得失、觀察時眾、觀察善巧不善巧。

觀察得失

觀察得失者，謂立論者，方興論端，先當觀察：

觀察得失，是指立論者在立論之前應該觀察：

我立是論，將無自損、損他及俱損耶？

1. 我這麼麼主張，會不會損害自己或他人？

觀察得失可以分成八個方面，第一要觀察會不會損害自己或者他人。這放在第一條，因為它是最重要的。有沒有損害別人但對自己有利的言論？例如你去罵一個無慚無愧的人，他心裡面很不舒服。表面上看你是損害他，但有沒有利益你自己呢？當然是有，因為你教訓了他，你在這方面是有功德的。菩薩戒要求，有人做了壞事你必須要懲戒他，甚至把他移送法辦，他無愧於心，根本沒有羞恥心，就算被你罵了，被你移送法辦了，他反過來更加的痛恨你。你把他移送法辦，對他一點好處都沒有。那你有沒有利益你自己？肯定是有的，為什麼麼呢？因為這樣可以提升自己的勇氣，養成剛健的性格。

有勇氣的人並不多。勇氣包括很多方面，你應該要站出來講公道話的時候，因為害怕得罪別人而不敢講，就是缺乏勇氣。不久前，有幾個女人在外面吃宵夜時，流氓企圖侵犯其中一個。她的朋友出面阻止，跟流氓打起來，流氓有幫手，幾個女人被打得很慘。這幾個女人很了不起，她們都是有勇氣的人，換成別人可能會袖手旁觀。通常的狀況是，壞人膽子大，好人膽子小，要是公權力不彰，壞人就會為所欲為。

菩薩為了度眾生，有時候連命都要犧牲，何況其它。要是連這點勇氣都沒有，就沒資格在五濁惡世度眾生，趁早求生極樂世界吧！

不生現法、後法及俱罪耶？

2. 會不會有現世或後世的罪苦？

以俄烏戰爭為例。俄羅斯宣稱這是特殊軍事行動，但在聯合國的討論中，大多數的國家認為是侵略行為，只有少數幾國否認。其實判定是否為

侵略並不難：只要看戰爭發生在哪個國家，以及哪個國家的平民受到傷害。

當一場車禍或火災造成數十人死亡時，我們會認為這是不能接受的。然而，烏克蘭的戰爭至今已導致兩軍總計數十萬人傷亡，這還不包括烏克蘭平民的死傷人數。一場戰爭有這麼多人喪生，如果你仍然為侵略者辯護，未來一定會有惡報。

在佛教的五戒中，殺戒主要是指禁止殺人。以國家法律來看，如果你殺人，就可能被判處死刑。對於他人的殺人行為表示讚賞，在法律上屬於從犯，罪業相對輕一些，但仍然要承受惡報。即使是殺一個人都是不可接受的，更不用說發動戰爭殺死成千上萬的人！發動戰爭的一方能有什麼正當的理由呢？他可能會說「對方已經到達我國門口」，但對方還未進來，他就先發動攻擊，殺死他國的人民，這在國際公法上是絕對不允許的。我們應該譴責侵略者，而不是譴責被侵略者。如果反過來，這將會引來極重的罪業。

勿起身心諸憂苦耶？

3. 會不會生起身心的憂苦？

在一個健全的社會裡，當戰爭爆發，人們必定會譴責侵略者，而不是為侵略者辯護。例如，我有一個朋友說：「烏克蘭自食其果。」我跟他說：「戰爭的發生地點是在烏克蘭，死去的平民是烏克蘭人民。這跟當年日本侵略中國的情況不是一樣嗎？誰先攻擊，誰就是侵略者，這不需要再多解釋。」我這麼說，他無法反駁。有時，一些易於理解的事情，卻被人以各種怪誕的理論顛倒是非。在一個正常的社會裡，如果有人這麼做，他將受到眾人的指責，引發憂苦。

莫由此故執持刀杖鬪罵，諍訟詭詐妄語而發起耶？

4. 會不會因此引起無謂而凶狠的鬥爭？

例如在喝酒的時候，大家開始比試酒量，這時如果有人故意提對方尷尬事，雙方可能會動手打架。這種情況完全沒有必要，應該盡量避免。

將無種種惡不善法而生長耶？

5. 會不會因此助長惡法？

這一點我們一定要謹慎。在一個正常的社會裡，一般的殺人犯只能殺死少數人，即使是英國的開膛手傑克，總共也只殺了大約 100 人，這是我所知道的極限案例。然而一場戰爭可能會導致上億人死亡。在大屠殺之前，總會有邪說出現，例如納粹主義。如果殺一個人就需要下地獄，那麼希特勒應該在地獄待多久？這是罪大惡極的，他無法承受那樣的懲罰。當邪說正在醞釀的時候，如果你贊同他們，就是助長邪說，一旦促成大屠殺，其罪過將遠遠超過你親手殺死一個人。

非不利益安樂若自、若他及多眾耶？

6. 會不會造成自他承受不利益，無法安樂？

正如先前所提的例子，眾多人的死亡無疑會導致大量的痛苦，破壞社會安樂。因此，我們需要深思的是我們的言論對他人的影響。你能區分哪些是善法，哪些是惡法嗎？如果你判斷錯誤，就可能因言獲罪，承受三惡道的果報。

如果有一種觀點不是導致大量人死亡，而是讓大家長期陷入貧困，這同樣是嚴重的。例如，委內瑞拉曾經是一個富饒安樂的地方，然而後來他們推出限價的政策。比如一斤蘿蔔，原先賣兩塊人民幣，而現在要賣十幾塊錢，政府就規定蘿蔔一斤只能賣兩塊錢。你認為這會有什麼結果？愚痴的人會認為，賣兩塊錢，讓大家都買得起，這是一件好事。問題是如果成本要五塊錢，商人怎麼可能賣兩塊錢呢？當政府強行規定蘿蔔只能賣兩塊錢，結果會是什麼？沒有人會去種蘿蔔，也沒有人會去賣蘿蔔。後果就是大家都無法買到蘿蔔。如果所有重要商品都由政府定價，且價格過低，

將會破壞供需關係，最後導致人們都要挨餓。委內瑞拉從一個繁榮的國家迅速變成貧窮，許多人都逃亡到國外，在國內的人必須依靠移居國外的親友援助，否則生活將極度困苦。是惡法還是善法，可以從這個角度來判斷。能為大多數人帶來利益和安樂的就是善法，反之則是惡法。

非不憐湣諸世間耶？

7. 是不是出於憐憫世間的動機？

有些人在與他人討論佛法時，其實是出於競爭心態，這有時可以察覺得到。例如，關於成佛後的狀態，大家都尚未成佛，討論這些無法實證的東西有何用處呢？這樣的辯論毫無意義，你無法親自體驗，就無法確定事情的真相，只是在語言文字上進行討論，這樣就是戲論。我們修行的目的是憐憫眾生，這意味著我們應該懷著憐憫他人的心來行事，包括我們的言語，如果不能達到這個目的，我們就不應該講話。

不因此故諸天世人無義無利不安樂耶？

8. 會不會因此造成諸天、世人的損害，無法安樂？

第八點，我們需要考慮的是我們的行為是否會導致天人和世間眾生的損害，使他們無法安樂。如若挑起戰爭，造成大屠殺或飢荒，這都是極其嚴重的罪行。例如，俄羅斯有些人提倡大俄羅斯主義，企圖將烏克蘭、白羅斯等地收為己有，甚至想要占領中國的領土。日本發動侵華戰爭前，也曾有過類似的思想。他們認為日本土地狹窄、人口眾多、資源不足，為了讓自己國家強大，他們必須首先主宰亞洲，尤其是中國，所以他們侵略中國，導致中國人民14年的苦難。

人間的言論為什麼會造成「諸天」的損害呢？因為阿修羅喜歡與諸天爭戰，如果人間有許多鬥爭的言行，就會有很多人轉生為阿修羅，阿修羅數量爆增，天人就會被阿修羅打敗。反過來說，如果人間有很多人修習善

法，轉生為天人，那麼天人的數量就會增多，阿修羅就會落敗。我們在人間弘揚佛法，會有很多人死後投生到天界，天人的數量因此增多，不再害怕阿修羅的挑戰。所以，天人會以各種方式支持我們弘揚佛法。另一方面，阿修羅也會想辦法幫助人間的好鬥者。到底哪邊會贏，要看人間傾向於哪一邊。

彼立論者如是觀時，若自了知「我所立論能為自損，乃至天人無義無利亦無安樂」，便自思勉不應立論。若如是知「我所立論不為自損，乃至能引天人義利及與安樂」，便自思勉當立正論。

立論的人詳細檢討之後，確定自己的主張有利益，便應該立論，反之便不應該立論。

立論的人要先想一想，我們現在做的事情到底是對還是不對，是不是符合這前面這八種情況，要觀察得失，有得你就講，有失你就不要講。

是名第一或作不作論出離相。

以上是觀察得失。

觀察時眾

觀察時眾者，謂立論者方起論端，應善觀察現前眾會：「為有僻執，為無執耶？為有賢正，為無有耶？為有善巧，為無有耶？」

觀察時眾，是指立論者應該觀察現前的聽眾：「有沒有強烈的偏執？有沒有賢良公正的人？有沒有思辨能力強的人？」

如是觀時，若知眾會唯有僻執非無僻執，唯不賢正無有賢正，唯不善巧無善巧者，便自思勉，於是眾中不應立論。

要是發現聽眾都有強烈的偏執，都不是賢良公正的人，都沒有思辨能力，就應該告訴自己，儘量不要發言。

若知眾會無所僻執非有僻執，唯有賢正無不賢正，唯有善巧無不善巧，便自思勉，於是眾中應當立論。

反過來說，就應該爭取發言的機會。

是名第二或作不作論出離相。

以上是觀察時眾。

在對群眾發言時，你必須了解他們的根器。首先，你要考慮他們是否有強烈的偏見，有些人的立場根深柢固，難以改變。例如，在宗教上，若你試圖向一位基督徒介紹佛教，他可能會抱怨你崇拜偶像，或者將你所信奉的視為污鬼。他對佛教的偏見很深，即便你再怎麼解釋，他仍然不予採信。同樣的，若在日本軍國主義的高峰時期，他們只關心自身的發展，不顧中國人的生死。此時，你即使向他們提出國際法或和平共處的觀念，他們也置之不理，視為無稽之談。

我們需要明白，這種只看重自身利益的態度不只在個人層面存在，同樣也存在於國家和民族層面。要是大家都只看重自身或者本國的利益，不考慮他人或其他國家的權益，就如同野獸那樣弱肉強食，世界將永無安寧之日。在面對這種人時，我們很難與他們達成共識。

我們還要觀察對方的邏輯思考能力，弄清楚他是否能夠掌握邏輯的基本原理。如果一個人的邏輯觀念不夠清晰，即便專心聽講，也可能如同鴨子聽雷一般，無法理解「諸法空相」這些深奧的佛法。

我曾經送一位佛教徒《實證佛教導論》，但後來他對我說「你的書是

學術，與修行無關」。聽到他的反饋，我知道自己犯了錯誤，浪費了推廣佛法的資源。這些資源需要謹慎使用，如果對方無法理解，或者心有牴觸，硬把它推給他，只是一種浪費。

同樣的，他若是那種固執、自私、邏輯思惟能力低下的人，你可能連嘗試與他討論都沒有必要。如果今天世間的人都是這樣，我們就不需要再宣揚佛法了。因為沒有人可以從中得到利益，有的人還可能因毀謗而墮入三惡道。要是你觀察到大家都是這種狀態，就不應該再弘法了。

觀察善巧不善巧

觀察善巧不善巧者，謂立論者，方起論端，應自觀察善與不善：「我於論體、論處、論依、論嚴、論負、論出離等，為善巧耶？不善巧耶？我為有力能立自論摧他論耶？於論負處能解脫耶？」

觀察善巧不善巧，是指立論者應該觀察自身的狀況：「我在論體性、論處所、論所依、論莊嚴、論墮負、論出離各方面，是善巧還是不善巧？我有能力建立宗旨，催屈他人的論點嗎？要是落入下風，我受得了嗎？」

最後，是要觀察自己，如果你拙於言辭，經常犯邏輯錯誤，就不要隨便跟別人辯論。即使你口才流利，邏輯清楚，還是要看自己熟不熟悉辯論的題目，否則也難保不馬失前蹄。

大家應該知道，《瑜伽師地論·因明處》的結構，一是〈論體性〉。就是講什麼是語言文字，論就是語言文字。二是〈論處所〉，就是什麼地方你可以去發表語言文字。三是〈論所依〉，這是《瑜伽師地論·因明處》裡最重要的部分，包括立宗和辨因，辨因是指三量、分類和譬喻。四是〈論莊嚴〉，就是在講你要怎麼樣把這個「論」講得很有樣子，糾正聽

眾錯誤的觀念，讓人家有收穫。五是〈論墮負〉，這是說什麼樣的情況算贏，什麼樣的情況算輸。六是〈論出離〉，是說你是不是被語言文字給繫縛住了。觀察善巧不善巧，就是把前面的這六個標準都思惟一遍，該講的時候你才講，有把握贏過人家你才講。

我有能力建立宗旨駁倒別人的論點嗎？建立宗旨是〈論所依〉裡面所講的「立宗」，然後是「辨因」，用來支持宗旨的方法，一共有六種：現量、比量、正教量、同類、異類、譬喻。你要知道什麼時候該講，什麼時候不該講。聽了以後會接受的人才給他講。而且你講話的對象是世間智者，如果是那種無智之人，講話都沒有邏輯的這種人你也不要浪費時間去跟他講。自私自利，利益本位的人也不要跟他講。利益本位思想包括民族主義。大和民族、俄羅斯民族、格魯薩克遜民族，他們用民族或者國家的利益去立論的時候，你受得了嗎？如果別人這麼講，你受不了，你也不要把中華民族或者是中國的利益放在公義之上，不然一定會落入欲取。小一點的利益本位主義就是省、市、區的利益，再小一點就是家族、家庭或個人的利益。

欲取，就是站在利益本位去講話。見取，就是我的看法不容許別人來動搖。這種情況很多，我不方便舉例，你自己要觀察出來。一個人要是有欲取或見取，就是一個愚痴人。有世間智的人，不會認可欲取和見取。他會經常檢查自己是不是有欲取和見取，願意承認自己做錯事或者講錯話，這種人就是世間智者。

你講的話，能不能讓世間智者信服。要是輸掉的話，你受得了嗎？你能不能接受別人講得比你好，願意說「我講錯了，你說的才對」。如果你有這種雅量，很快就可以證果，因為諸佛菩薩看的就是這個，這樣的人有「皈依法」的功德。

根據依法不依人的原則，三寶當中法寶是最重要的。你能夠把所有的利益都拋開，承認真相是最高的權威，這樣才算是一個世間智者。這樣的

人即使沒有皈依佛，也沒有皈依僧，他可以憑著皈依法的功德，經過100個大劫，便可以證得辟支佛的果位。如果他皈依法，但並沒有特別排斥人，佛菩薩肯定會來度他，讓他很快證果，可惜很多人不具足這個條件。不能皈依法的人有什麼特徵？一方面是有欲取或見取，另一方面是思辨能力不好。

如是觀時，若自了知「我無善巧非有善巧，我無力能非有力能」，便自思勉，與對論者不應立論。

觀察之後，發現自己的狀況不堪立論，便應該告訴自己，儘量不要發言。

若自了知「我有善巧非無善巧，我有勢力非無勢力」，便自思勉，與對論者當共立論。

要是發現自己的狀況堪能立論，便應該儘量爭取發言的機會。

是名第三或作不作論出離相。

以上為觀察善巧不善巧。

你評估自己可以說服別人，而且時機場合也很合適，那你出來講就是適當的。你如果發現情況不對就不要講。例如有人在推崇應成派中觀，而你只是聽過或看過應成派中觀的錯誤，但記不住或者想不起來，這時候你就不要隨便批評，不然大家問你哪裡不對，你講不出道理來，就很尷尬。

第二十二章 論多所作法

論多所作法，意思是說在哪一種狀況之下，立論者說得又多又好。

論多所作法者，謂有三種，於所立論多所作法：一、善自他宗，二、勇猛無畏，三、辯才無竭。

論多所作法，是指：一、善自他宗，二、勇猛無畏，三、辯才無竭。

問：如是三法於所立論，何故名為多有所作？

答：能善了知自他宗故，於一切法能起談論。勇猛無畏故，處一切眾能起談論。辯才無竭故，隨所問難皆善酬答。是故此三於所立論多有所作。

能善了知自他宗，才能談論一切法。勇猛無畏，才能夠在任何場合皆能發言。辯才無竭，才能善於答覆他人的質疑。因此這三個稱為論多所作法。

已說因明處。

以上為因明處。

這裡講有三種情況，第一個善自他宗，我們的「自宗」是佛教，真觀立的宗旨是「不是句」（一切有為法皆是第八識流注種子現起的功能差別，若離業力與妄想，它們什麼都不是）。「不是句」跟唯一實相印的意義是相同的，只是語言文字不一樣，你對這個要非常的熟悉，這就是善自宗。「他宗」就是其它宗教。比如基督教，你要知道基督教講的什麼。

接下來還要「勇猛無畏」。你不能怕，勇氣非常重要。我發現有勇氣

的人並不多。像惡霸在公開場合侵害女性，很多人在旁邊圍觀，沒有人敢幫忙，這個就是膽小怕事。壞人膽子大，好人膽子小，壞人就會控制好人。雖然你善自他宗，別人批評佛教，但是你就是膽小，不敢發言，這就不具備「勇猛無畏」這個條件。你把道理跟他講一下有什麼關係，為什麼要怕呢？如果你勇猛無畏，可以跟他講：「你講的不太對，跟我知道的不一樣，我們不妨來討論看看。」對方如果是一個明白事理的人，就可以繼續跟他講，如果發現對方是個死腦筋聽不進你的話，那就算了。

第三是「辯才無竭」。這個部分要了解因明學。因明學講辯因有六種：同類、異類、比喻、現量、比量、正教量，一個一個講可以講很久。

同類、異類就是分類，比如基督教和伊斯蘭教在「唯一的真神創造了一切」，這一點是一樣的，可以視為同一類，稱為一神教。戒律不一樣，基督教的男人不能娶四個老婆，女人不需要戴頭巾等等，這視為異類。依分類的方法不同，做不同角度的分析和說明，可以讓你的言論更有價值。

引用名人的話，包括佛、菩薩、阿羅漢的著述，這是正教量，可以讓你的立論更加有說服力。

比量，我可以舉一個例子。你可不可以看出一個地方是人為布置的，還是偶然形成的？這很容易判別，有序的是人為的，無序的是偶然的。生命體和日月星辰都是有序的，這種情況要認為它是偶然而生，顯然不合理。

如果生命是無因而生，應該是亂七八糟，沒有明顯的秩序。比如眉毛長在眼睛上面，當額頭流汗的時候，汗水會順著眉毛從旁邊流下去，不會流入你的眼睛，影響你的視線。鼻孔朝下雨水才不會灌進去。你的器官組織，胃、腸、肝、膽，怎麼分配都是大有道理的，隨便更換一下次序或者位置都會出大問題。這看起來就是精心設計過的，無法偶然出現。

摩天大樓有各種不同的系統，比如供水、供電、運送、安全系統等等，這些都很複雜。假設一棟摩天大樓有一百層，每一層至少都有幾百

人，總共可以住幾萬人，全都生活得很好。如果是偶然安排，沒有什麼原因東碰西巧就出現一座摩天大樓，你覺得有可能嗎？有正常智力的人知道這根本不可能，摩天大樓看起來就是經過設計而建造出來的。那你看看自己，運動、神經、循環、消化、呼吸、排洩等系統，全都運作得好好的，你覺得這可能無因而生嗎？當然不太可能！

所以，偶然論顯然不符合比量。你如果要去計算它的機率，那幾近於零，不可能拼拼湊湊，亂堆一通就拼出一個有高度秩序的東西，有正常智力的人都不相信這種事情。而且你想想看，自地球誕生以來，從有生命到演化成高等動物這時間也就幾億年而已，這段時間可以偶然拼湊出一個人的樣子來嗎？你用電腦去測試，你就知道這遠遠不是幾億年可以產生得出來的，幾萬億年都不一定弄得出來。

現量，用一般人可以觀察到的現象，做明確的邏輯推理。例如，由三世輪迴、因果報應，推論其中必有不變易的主體，否則輪迴和果報都無法成立。

你原本就「善自他宗」「勇猛無畏」，又能善於運用這些支持立論的技巧（辯因），就可以滔滔不絕地講下去，讓對方發現自己的錯誤，承認你所說的道理是對的。自然成就「辯才無竭」。

第二十三章 由因明到內明

本書的主要部分已經講完，如果是一般性的著作，這一章應該是結論。但對於修行人來說，大家應該更在意的，是如何以因明學為墊腳石，進入佛法的堂奧——內明，這是不共凡夫外道的出世間智。

這裡以聲聞的開悟，教大家怎麼運用因明學，證得初果向。初果向要證的主要內容是五陰非我。簡單地說，就是「色、受、想、行、識」和「我」總共六個法。這六個法的體性稱為「六見處」。就是色無常、受無常、想無常、行無常、識無常。「我」則是真妄和合，有一部分常，有一部分無常。那我們要怎麼弄清楚？實證的部分你可以去看《實證佛教修行方法》，我現在講的是跟因明學有關的部分。

先講色陰。我們要得到「色陰無常」這個知識，需要運用多少因明學的知識？首先，色陰是一個高度抽象的概念，《阿含經》定義為「四大及四大所造色」。四大是地大、水大、火大、風大。經典沒有再定義四大是什麼。四大又稱為四大種。考察佛經中的用語，包括「四大所造」「大種」，我們可以知道它是構成色陰的最小單位。我們用現代物理學知識與古代的觀念去對應，可以明白地大是指固體的最小單位，水大是液體的最小單位，火大是熱能的最小單位，風大是動能的最小單位。

因明學裡重要的原則太多，任何地方都可能出問題，建構知識體系可以減少犯錯的機會。我們學習新的事物時，要用舊的知識把新的事物連接在一塊。例如，用加法來認識乘法，用減法來認識除法，這樣大家可不可以體會到，你是怎樣認識色陰？一個嬰兒，聽到一個聲音，看到一個影像，這影像跟聲音是否有關，他必須學習才能判斷。有一個人本來是瞎子，醫生動手術讓他看得到東西，他先看到一個模糊的影像，然後聽醫生跟他講話，他才會過意來，這個影像應該就是醫生。他是一個瞎子，但聽

覺正常，他知道醫生的聲音，然後才能夠把聲音跟醫生的影像連接在一塊。瞎子的眼睛不會對焦，你在前面跟他揮手，他的眼睛沒有反應。嬰兒初生時也不會運用眼睛，大概要一兩個月左右才會。你在這邊跟他講話，然後換一個地方去逗弄他，他眼球會轉過去，但是轉的位置又不太準確，他只是捕捉模糊的光影而已。

嬰兒是先認識具體的事物，然後才會去運用同類、異類的觀念。認識事物的時候，先認特定物，比如媽媽，媽媽對嬰兒來講是最重要的人，媽媽換了衣服，嬰兒還認識嗎？應該是認識，對不對？如果她換了髮型或者化了妝嬰兒還認得嗎？除了形象之外，嬰兒也可能是透過氣味、聲音去辨別母親，總之最後他知道有一個人是媽媽，其他人都不是媽媽。他知道媽媽跟爸爸不是同一個人。但是他慢慢會知道媽媽跟爸爸是他的親人。這裡面就有同類跟異類，也就是對事物的分類。

分類是認識的基礎，如果沒有分類就沒辦法思惟；如果分類不適當，邏輯思惟就會發生錯誤。比如法律規定殺人要判死刑，人跟猴子看起來好像有點像，如果有人以為猴子是人，而把牠打死，要不要判死刑？另外一種情況就是一個人完全斷氣以後，你再對準腦門補一槍，這樣算不算殺人？所以活人跟死人是一個很重要的分類，那你能不能判別清楚。我們建立知識體系，在哪種情況之下是同類，在哪種情況之下又是異類，這是很重要的事情。

生物學有界、門、綱、目、科、屬、種的分類。種下面還有品種。比如黑人跟白人，膚色不一樣，但可以交配產生後代。同樣的道理，哈士奇或者柯基都是屬於品種，但仍然是同種。據說狗跟狼也是同種，可以交配產生後代。一條魚跟一條狗，那個差別很大，但他們都屬於動物界。另外一種就是花跟草，跟狗顯然不一樣。花、草比較接近，都屬於植物界。但花、草、魚、狗都是生物，跟石頭不一樣。生物的分類要像魚骨圖一樣，一層一層分類下來，這非常不容易。有時候分類不當，後來才改過來。

分類是很大的難題，你要經過大量的學習，才能夠從具體事物的共相，指定一個普通名詞給它。認識之初是對特定人，比如媽媽、爸爸，這都只有一個，對嬰兒來講是專有名詞。嬰兒認識東西一定是從特定的人或物開始的，慢慢才能夠歸類，把性質相同的東西歸為同一類，跟一個普通名詞（例如「人」）連繫在一起。

立名非常重要，所有的邏輯思惟全部都從這裡開始。例如「凡人皆有死」，你在得到這個結論之前，必須先把「人」定義清楚。一個人像跟一個真正的人有點像，但講「凡人皆有死」的時候不包括那個人像。還有死人，死人不能再死一次，所以「凡人皆有死」的「人」，是指一個活人。其實活人跟死人是非常相似的，只是沒有呼吸、心跳、腦波。剛死掉的人，把他的心肺臟器移植到一個活人身上還是可以用的。那你從什麼地方去建立活人跟死人的差別？這個並沒有那麼簡單。在醫學和法律學，死亡的定義一直有爭議。

法律名詞經常有不一樣的定義，例如「公務員」這個詞就有好多不同的意義。刑法定義的「公務員」，是「依法令從事公務之人」。他不需要經過公務員考試，也不需要經過公務員的任命。醫生跟健保局簽約，人家來看病的時候，由他行使健保局委託的權限，這個時候醫生就被當成是公務員，他如果違背職務牟取利益，可以構成貪污罪。公務員服務法對公務員又有另外一種定義，必須經過任命的程序，才會適用公務員的撫恤。醫生犯罪的時候，按照公務員來判刑，但他如果在行醫的時候死亡，他的家屬拿不到公務員的撫恤金。

名詞的定義，語言學稱之為「內涵」。名詞和定義在佛學中合稱為「名」。語言文字指向的真正事物，語言學稱之為「外延」，佛學稱之為「相」。不同的「名」連繫不同的「相」，這個過程稱之為「判別」。「判別」是認識的過程中最重要的事情。

你在佛經裡面看到「愛味」這個名詞。後來，你在短視頻中看到一個

漂亮的女人，看起來很舒服，便多看幾遍，體會她那種動人的感覺。這是什麼？這就是「愛味」，你能不能分得出來？佛經講的是「名」，你的實際經驗則是「相」（外延），你能不能把它們連結上？

能夠立名，又能夠了別「相」的這個東西叫做「分別」。整個認識的過程都是世俗諦。從媽媽、爸爸等特定人，到普通人，再把它抽象到有情。這種抽象化的過程都要立名，也就是把名跟相連結在一起。立名之後才能做抽象化思考。

接下來要去觀察這些東西有沒有同一的性質。比如爸爸媽媽都會對我好，歸類為親人。其他人不一定會對你好，有的可能還會害你，但都會死，這個是一樣的。人跟非人有時候很難判別，有人生了一個畸形胎，看起來有點像人，但四肢長得像豬，有的連人的形狀都沒有，比方說一個正常的女人生出的葡萄球胎，裡面有一個心臟在跳動，你說那是人嗎？你如果把它弄死，是不是犯了殺人罪？其實很難認定，對不對？

一般來講，分類有一些客觀性，絕大部分的情況並不是很難。你要透過判別、分類的過程，逐漸知道什麼叫做色陰。《阿含經》說色陰就是「四大及四大所造色」。比如我手上有一個黑板擦，你能不能把它跟色陰連接在一起？這種連結越準確，你的判別就越好。在認識事物的時候要經過這個過程，這是屬於一般的情形。

接下來你要知道「色陰無常」。有的人就不承認這個，例如蕭平實老師在《心經密意》裡面說「四大極微元素是不會毀壞的，是永遠存在的」。我想再版的書大概會把這句話刪掉，因為這完全講錯了，是一種外道知見。有的外道認為，死掉以後只要把屍體保護好，生命就不會結束。就因為有這種觀念，所以才會想要把屍骨放到金字塔或者泰姬瑪哈陵這種豪華陵墓，希望死掉以後，用某種形式繼續過他的帝王生活。你要充分觀察，觀察很多種不一樣的色陰，才可以得到「色陰無常」這個結論。

《雜阿含經》說：「當觀知諸所有色，若過去、若未來、若現在，若

內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切悉皆無常。」總共有11種不同分類的色陰，很多都是你沒有辦法現前觀察到的。像剛才講的四大種是細小到連電子顯微鏡都看不到，屬於「若細」。「若遠」，人類現在所有的儀器都觀察不到幾百億光年以外的東西。「若近」，近到就貼在你的眼球上面，你當然也看不到。未來還沒有出生的色陰我們也看不到。甚至你隔壁鄰居養的母狗，剛生了一條小狗死了，最後被丟掉了，從生到死，你可能都沒看過。如果不是狗，換成是蒼蠅或者螞蟻，你不知道的情況就更多了，你怎麼知道這些東西都無常？是用邏輯歸納法。邏輯歸納法是現量，你要注意一下，如果不承認邏輯歸納法，連色陰無常這句話你都推導不出來。

有一個退轉的學員，我稱之為G菩薩。他說無法現前觀察的部分就用正教量來補足，還是可以算是證果。我現在要問他兩個問題：一、《緣起經》已經定義無明是對一件事情沒有現量⁵⁴，你的說法是不是與經教不符？二、某個核心真相，你沒有現量，沒有辦法斷疑，它就是無明，如果可以用正教量去補足，那有人把《阿含經》看完，他應該是阿羅漢，為什麼不是這樣？

接下來，我再舉《雜阿含經》說明證初果向的方法和過程：

「輸屢那！於汝意云何？色為常為無常耶？」答言：「無常。」

舍利弗問：「輸屢那，你的看法怎麼樣？色陰是常還是無常？」他

⁵⁴ 《緣起經》：「云何無明？謂於前際無知，於後際無知，於前後際無知；於內無知，於外無知，於內外無知；於業無知，於異熟無知，於業異熟無知；於佛無知，於法無知，於僧無知；於苦無知，於集無知，於滅無知，於道無知；於因無知，於果無知，於因已生諸法無知；於善無知，於不善無知；於有罪無知，於無罪無知；於應修習無知，於不應修習無知；於下劣無知；於上妙無知；於黑無知，於白無知；於有異分無知，於緣已生或六觸處，如實通達無知。如是於彼彼處如實無知，無見無現觀，愚癡無明黑闇，是謂無明。」

答：「無常。」確定色陰無常的部分經典寫得很簡略，剛才真觀已有詳細的解說。

「輸屢那！若無常……聖弟子於中見色是我……？」答言：
「不也。」

你仔細看一下，為什麼他可以從「色陰無常」的前提，得到「色陰不是我」的結論？這裡很顯然少了「我是常住」的前提。這句話沒有明白地寫在這裡，但《中阿含經·阿梨吒經》講：「我當後世有，常不變易，恒不磨滅法。」它把最重要的話放到別的地方去，所以一般人看不懂。但輸屢那顯然早就知道「我是常住」。「色陰無常」，加上「我是常住」，就可以推導出「色陰非我」這個結論。

接下來就要在觀行中，確定「受陰非我」「想陰非我」「行陰非我」和「識陰非我」四個結論，這跟確定「色陰非我」的方法與過程基本相同，真觀跳過不說，但實際上的觀行不可省略，請讀者務必留意。

「色陰非我」「受陰非我」「想陰非我」「行陰非我」「識陰非我」五個結論，加上「五陰是色陰、受陰、想陰、行陰和識陰」的前提，便可以用邏輯演繹法導出「五陰非我」這個結論。這是出離世間最關鍵的知見，它可以破除眾生「五陰是我」的無明。要是破除這個無明，就可以證初果向，這是不得了的了。

初果向是世間智者的極致，再往上就是出世間的聖賢。因明學大部分的內容，都不離相、名、分別，這些內容沒辦法讓人出離世間。不過，在佛教因明學中，仍然有少部分的內容，講如何出離世間。這必須從世間現量轉進到出世間現量。

《瑜伽師地論》說：「有清淨現量，非世間現量，謂出世智於所行境，有知為有，無知為無，有上知有上，無上知無上。如是等類，名不共世間清淨現量。」講到這裡，仍然是世俗諦，並未離開相、名、分別。

（參見第十六章第四節〈現量的種類〉。）雖然如此，只要再往前進一步，就能由世俗諦轉入勝義諦，離開相、名、分別，而出離世間。此部分請參考本書第六章。

「遵循四依三量增上慧學」是實證佛教學派的修學綱領，具體來說，就是要學習因明學，養成正確的認知方法和態度。有很多人研究因明學，但是他們大部分不學《瑜伽師地論》的實證因明學，而去學陳那的戲論因明學。這是很可惜的，因此真觀講解「實證因明學」，期盼學人能夠藉此擺脫戲論和邪見的糾葛，直達光明究竟的彼岸。

附錄一：《實證佛教導論》中語言學的應用

作者：予樂

摘要

呂真觀所著《實證佛教導論》（以下簡稱《導論》），出版於2010年，是一本與現代學術接軌的佛學教科書。和以往將佛學視為哲學或信仰的研究方式不同，《導論》運用現代語言學詳細討論了佛教義理的實證方法，令人重新審視佛教義理和現實世界的關係。本文以《導論》中所運用的語言學為例，從「命題」的角度探討佛教義理的可實證性；從「語意」的角度探討語言學對於佛教義理的闡釋所起到的關鍵作用。

關鍵詞：客觀真假值，語意，內涵，外延，語用學

為什麼佛教的核心義理屬於命題

本文中所討論的「命題」是指具有客觀真假值的語句，「真假值」是語句的性質，「客觀」與「主觀」相對，即一般情況下我們所觀察、了知的客觀事物或規律，可藉由科學檢驗和邏輯推理所確定，也可以由不同的人反覆驗證。「客觀真假值」是指一句話在客觀上是真的或者是假的，不存在其他的可能。比如說「這杯水的溫度是28℃」，這句話有客觀真假值，只要用溫度計測量一下，就可以知道它是「真」還是「假」。如果換成另一句話「這杯水是熱的」，它也有真假值，但是它的真假值因人（或語境）而異，不同的人對「熱」的定義可能有差異，所以對不同的人來說，這句話的真假值是不確定的，所以它沒有客觀真假值。當一句話可以被證實（是真的）或證偽（是假的）時，它就是一個命題。所以，要判斷一句話是不是命題，就要看它有沒有客觀真假值。值得注意的是，我們並不一定要知道一句話的真假值（即不必知道一句話是真還是假）就可以判

斷它是否有真假值了。像「我有兩個哥哥」這句話，別人不一定知道是真是假，但還是可以知道這句話有真假值。

呂真觀在《導論》中說：「佛教的核心義理是一組可以驗證的命題所構成的客觀事實。」佛教的核心義理是指三乘見道位的法義：六見處（聲聞見道）、十二因緣法（緣覺見道）、證解阿賴耶識（大乘見道）。

從《導論》所列舉的佛經的內容來看，這些法義滿足實證的條件，表現在：

一，各種名相，都有具體、明確的定義。聲聞見道（實證「六見處」），前五見處是五蘊——色、受、想、行、識的屬性，第六見處是常住法『我』的屬性⁵⁵；緣覺見道，因緣法的十二支——無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死，也有明確的定義⁵⁶；大乘見道，根據經教對阿賴耶識的詳細描述⁵⁷，可以找到它的外延。

二，對於法義的驗證，佛經會給出具體方法。比如觀察「五陰非我」最終可證阿羅漢，觀察十二因緣法最終可證辟支佛，修般若波羅蜜最終可以成佛。又比如對於六道輪迴、因果報應的求證，《阿含經》給出的方法是修持禪定，發起天眼通和宿命通。⁵⁸

三，佛教的觀行方法是觀察和邏輯推理。如《緣起聖道經》中佛陀講：「我復思惟：『由誰有故，而有老死，如是老死復由何緣？』我於此事如理思時，便生如是如實現觀：『由有生故，便有老死，如是老死由生為緣。』」其中，「由有生故，便有老死，如是老死由生為緣」這個結論是經過邏輯歸納和邏輯演繹而得到的。⁵⁹觀察和邏輯推理顯然是在求證真

⁵⁵ 呂真觀《實證佛教導論》初版，台北：橡樹林文化，城邦文化出版，2010，頁37。

⁵⁶ 同上注，頁286。

⁵⁷ 同上注，第七章《大乘法的實證》。

⁵⁸ 同上注，頁17。

⁵⁹ 參考《實證佛教導論》，頁147。

相的過程中運用的，這和現代科學方法與理念相合。

基於以上三點，在實證佛教義理之前，就可以判斷這些義理是否能夠被證真或證謬，因此，這些義理有客觀真假值，它們是命題。

實際上，閱讀佛經很難忽略關於「實證」的文字，比如《導論》在探討「實證」語源時所列舉的經教，可以看出實證就是佛教修行的關鍵。

《佛本行集經》：

向耶輸陀如是說時，時耶輸陀即於彼坐，遠離塵垢盡煩惱界。離煩惱已，於諸法中生淨法眼，所有結惑皆滅除盡，如實證知。⁶⁰

《雜阿含經》中的「得如實智」：

於現法中，自身作證：「生死已盡，梵行已立，所作已辦，得如實智，更不受有。」⁶¹

《大般若波羅蜜多經》的「如實證得」：

若菩薩摩訶薩親近善友，不為惡友之所擾亂，得聞如是甚深般若波羅蜜多。由得聞故，便能解了。由解了故，則能修習。能修習故，如實證得甚深般若波羅蜜多。是菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，不為惡魔之所擾亂。⁶²

在《雜阿含經》中，佛陀更是直接宣說世間智者可以實證佛法：

我不與世間諍，世間與我諍。所以者何？比丘！若如法語者，不與世間諍，世間智者言有，我亦言有。云何為「世間智者言有，我亦言有」？比丘！色無常、苦、變易法，世間智者言

⁶⁰ 《佛本行集經》卷35 (CBETA 2019.Q3, T03, no. 190, p. 817c20-23)。

⁶¹ 《長阿含經》卷4 (CBETA 2019.Q3, T01, no. 1, p. 25b23-24)。

⁶² 《大般若波羅蜜多經》卷337 (CBETA, T06, no. 220, p. 730, b1-5)。

有，我亦言有。如是受、想、行、識，無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。「世間智者言無，我亦言無」謂色是常、恒、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。受、想、行、識，常、恒、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無，是名世間智者言無，我亦言無。⁶³

這段經文是說，佛陀認同世間智者的說法，按世間智者的認知去說法。反之，世間智者也可以透過「如實知見」得到與佛陀相同的發現。總的來說，世間智者及佛陀都可以「證實」「證偽」一些主張，像上文所提到的，證明「色、受、想、行、識（即五蘊）是無常、苦、變易法」這句話是「真」；證明「色、受、想、行、識（即五蘊）是常、恒、不變易、正住」這句話是「假」。這也是聲聞核心法義的一部分。

《導論》也拿《瑜伽師地論》中描述「不共世間清淨現量」的文字為例，說明有關內明⁶⁴的語句是命題：

或有清淨現量，非世間現量，謂出世智於所行境，有知為有，無知為無，有上知有上，無上知無上。如是等類，名不共世間清淨現量。⁶⁵

原文使用「不共世間」「清淨」來表明這種「現量」⁶⁶可以使人遠離世間的取相分別，遠離戲論，從而脫離三界的繫縛，因此作者將其歸類為

⁶³ 《雜阿含經》卷2(CBETA 2019.Q4, T02, no. 99, p. 8b16-26)。

⁶⁴ 觀察生命與世界的本質，而知悉的客觀事實。

⁶⁵ 《瑜伽師地論》卷15 (CBETA 2019.Q2, T30, no. 1579, p. 357c25-29)。

⁶⁶ 「現量」指現前觀察所得的知識，以及以此為基礎所做的邏輯推論。其定義可參考《實證佛教導論》第三章第二節一、〈現量〉頁145。《瑜伽師地論》在此處描述了四種現量，最後一種為清淨現量，又分為世間清淨現量和非世間清淨現量兩種。

「內明」⁶⁷。對於原文所述的「不共世間清淨現量」的特徵之一「有知為有，無知為無，有上知有上，無上知無上」——作者說：「有」「無」相當於現代文法學的肯定句、否定句；「有上」「無上」相當於現代文法學的述語。⁶⁸因此，從語言的形式來看，不共世間清淨現量可以表述為命題；另外從語意脈絡來看，「有知為有」中，第一個「有」是指現實上有（或正確）等等，第二個「有」是指「知道」現實上有（或正確等等）。其餘同理。有或無，是或否，是如何如何、怎樣怎樣，都可以在現實中驗證——這些語句顯然有客觀真假值。

由此看來，與其說佛教義理是命題所以能夠實證，倒不如說佛教就是要求實證的宗教，因此才能以命題描述核心法義。

另一種常出現在佛經的語句是「有是處」「無有是處」，《導論》對這兩個詞的解讀，使語句的命題特徵更加明顯：

佛經中常出現「有是處」和「無有是處」，前者意謂有道理、可能出現事例，後者意謂沒道理、不可能出現事例。「有是處」和「無有是處」，表示有客觀的真假值。⁶⁹

而且，佛陀可以做到「處、非處如實知」⁷⁰，「處」意即「有是處」，「非處」意即「無有是處」，「如實知」說明佛陀已實證過。這是說佛陀對各種命題都可以判斷無誤。

綜合經教的以上特徵，可以判斷佛教的核心義理是可實證的命題。並且，實證這些命題是佛教修行最重要的內容。

⁶⁷ 內明，是滅除二種生死煩惱所需認識的真相，也就是解脫的原理。參見《實證佛教導論》第三章，頁140。

⁶⁸ 《實證佛教導論》，頁162。

⁶⁹ 《實證佛教導論》，頁25。

⁷⁰ 此為「如來初力」，《雜阿含經》卷26 (CBETA, T02, no. 99, p. 186, c16-17)。

外延和內涵

外延和內涵是語言學、邏輯學的基本概念。語言的意義分為外向意義（外延）和內向意義（內涵）。外向意義無法用言語表達，它是語言文字所代表的東西本身；內向意義是文字描述，可以存在於腦海中。《導論》通過《佛藏經》中痴人錯把獼猴認作忉利天人的例子，說明要了解佛法名相，就要探究其內涵和外延，否則難免會犯荒謬的錯誤。

佛經中對於各種名相的描述就是名相的內涵。比如對「色陰」的描述：「云何為色陰？所謂此四大身，是四大所造色，是謂名為色陰也。」⁷¹另一種描述：「寒亦是色，熱亦是色，饑亦是色，渴亦是色。」⁷²像這樣的文字描述都是「色陰」的內涵。知道語言的內涵仍然會產生誤會，《導論》提到一個現象，佛教內部雖然有共同承認的經典（其中有名相的內涵），但對某些法義還是有爭議，原因就是沒有找到外延：

一般而言，內向意義比較不容易有重大的歧異……只要經中有明確的解釋，其內向意義就是確定的。所以，困難點便在於名相的外向意義。對佛法的誤會，全都是外向意義上的誤會。前述《佛藏經》的例子，便是誤解「忉利天」的外向意義。那個例子就是要說明，必須了解外向意義，才是真正理解一個名相。⁷³

早川在《語言與人生》中提到，找到外延就可以平息爭論：

倘若一句話有外向的內容，譬如說「這間屋子有十五尺長」，爭辯時就有了結的可能。無論我們對這屋子的長度有多少種不同的猜測，只要有人拿出一根皮尺來，一切爭端都得停止了……倘若一句話只有內向，而沒有外向的意義時，我們就可

⁷¹ 《增一阿含經》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b6-8)。

⁷² 《增一阿含經》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b13-14)。

⁷³ 《實證佛教導論》，頁88。

能，而且常常會是，爭論不休。⁷⁴

尋找語言文字的外延，就是實證的過程。找到語言文字的外延之所以能夠平息爭論，是因為消除了疑惑。

另外，《導論》列舉了只有內涵沒有外延甚至內涵及外延都沒有的名相：

武俠小說的「草上飛」（在菅芒草上奔跑的輕功），或科幻小說的「火星人」（居住於火星的高等智慧生命），則是只有內涵而無外延的。佛經所說的龜毛（烏龜身上的毛）、兔角（兔子頭上的角），也是只有內涵而無外延。第六陰、第七情、第十三處、第十九界等，則是徒有名相，並無內涵和外延。⁷⁵

對於沒有外延的名相，不能實證，與現實無關。《導論》點出《阿含經》中的「但有言說，問已不知，增益生癡，以非境界故」⁷⁶指的就是這種情況。類似的經教還有：「彼但有言說，問已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故。」⁷⁷其中「非境界」「非其境界」是說對方並沒有經歷過、證實過，也就是沒有找到外延。沒有找到外延，只是用語言文字談論，別人詢問細節他無法知道，導致越來越疑惑和愚痴。「但有言說」，可能是因為名相並沒有外延，也可能是有外延而言說者沒有找到，由於名相的內涵完全可以言說，可是僅僅這樣卻還是會有疑惑，不能得到智慧，可見實證佛教義理還包括不可言說的部分，也就是找到名相的外延。

找到佛教典籍中語言文字的內涵和外延，本身就是對佛教的驗證，佛經所倡導的修行方法與現代的語言學和邏輯學方法互相吻合。

⁷⁴ 早川《語言與人生》，柳之元譯，台北：文史哲出版社，1993，頁48。

⁷⁵ 《實證佛教導論》，頁90。

⁷⁶ 《雜阿含經》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 17, a6-7)。

⁷⁷ 《雜阿含經》卷13 (CBETA 2019.Q2, T02, no. 99, p. 91b1-2)。

一字一義是不可能的

「沒有一個字能有兩次意義完全相同」，是現代語言思潮的基本理論之一。⁷⁸

這個觀念在《導論》中隨處可見，比如「我」字在「非我，不異我，不相在」中，一個指向第八識的能藏，另一個指向第八識的所藏；⁷⁹在面對「知行合一」「知即是德」和「明知故犯」這樣的矛盾觀點時，作者指出「知」字的意義有現量和正教量的不同；⁸⁰又比如作者用現代語言解釋「見處」⁸¹「立宗」⁸²「辨因」⁸³「引喻」⁸⁴等概念；用現代語言重新定義「三量」；⁸⁵用現代語言將六見處改寫成一組命題。⁸⁶

如果語言的意義是固定的，每個字只有一個與其相對應的意思，每個意思都用不同的字表達，現代語言和古代語言不可能有相通之處，甚至，語言的演變根本就不會發生——這顯然違反事實。

由於語言文字沒有固定的意義，不能作為認知的標準，佛教才施設「依義不依語」⁸⁷這個方法原則。

如果一直抱持一字一義的觀點，在理解字義方面會碰到障礙。比如以下情況：

不管是正教量也好，比量也好，都會和真相有一段差距。有時候差距過大，基本上已經背離事實，這時候就稱之為「非

⁷⁸ 《語言與人生》，頁49。

⁷⁹ 《實證佛教導論》，頁259。

⁸⁰ 同上注，頁81。

⁸¹ 同上注，頁41。

⁸² 同上注，頁142。

⁸³ 同上注，頁144。

⁸⁴ 同上注。

⁸⁵ 同上注，頁147-155。

⁸⁶ 同上注，頁41-42。

⁸⁷ 《大般涅槃經》卷6 (CBETA, T12, no. 374, p. 401, b28-29)。

量」。也許有人會問：「既然背離事實，怎麼還可以稱之為正教量？」此處所說的正教量並不是指現量者的語言文字，而是沒有現量的人聽聞前述語言文字之後所理解的意義。⁸⁸

一般所說的「正教量」是指現量者的語言文字，可是在上文中「正教量」的內涵和外延發生了變化。如果一個人對佛經理解有誤而自己不知道，還會以為自己是依正教量而修行，這時的「正教量」就指向非量——他對法義的錯誤理解。在上述事例中，「正教量」的內涵是指「沒有現量的人聽聞前述語言文字之後所理解的意義」。在實際情況中，每一次，「正教量」都指向不同的外延。

《語言與人生》的舉例，也說明了這個道理：

我們可以將一個意思極「簡單」的字，譬如說「壺」，作為例子。當約翰說「壺」的時候，那個字的內向意義是他所記得的一切壺的共同特徵。可是當彼得說「壺」的時候，那個字的內向意義就變成是彼得所記得的一切壺的共同特徵了。無論約翰的「壺」和彼得的「壺」之間，差別是如何微小，可是總還是有差別的。⁸⁹

從另一個角度看，語言文字的「不可靠」，也是因為其所指代的事物（外延）不斷地變遷，即使上例中約翰和彼得講的「壺」就是同一個壺，但是上一秒和下一秒的壺也不一樣了。如此，「沒有一個字能有兩次意義完全相同」這一命題就符合事實了。

前後文

既然沒有一個字能有兩次意義完全相同，在探索字義時，我們就需要

⁸⁸ 《實證佛教導論》，頁27。

⁸⁹ 《語言與人生》，頁50。

在意字詞每一次出現時的內涵和外延。通常人們遇到陌生字詞或對語言的意義存在爭議時，會選擇查字典。查字典是必要的程序，但是僅僅通過查字典來理解字義有其局限性——查不出字詞的外延，甚至有時連內涵也不一定準確。從外延的定義可以知道，外延是語言文字所代表的事物本身而非語言文字，所以不能通過查字典獲得，但是為什麼說字典的解釋也不一定是語言文字的內涵呢？首先因為字典並不一定收集到字詞在歷史上出現過的所有意義。第二點也是最根本的原因，字詞會隨著人們的使用而衍生出新的含義。⁹⁰

所以除了查字典，探索字義還要借助於人們不知不覺在使用的方法：分析前後文。前後文之間的字義有互相制約的關係。上文對於「正教量」和「壺」的解讀，就是根據它們的前後文來判斷的，如果換掉前後文，它們的意義又要重新解讀了。

經教字義的變化，造成解讀的困難，《導論》就是利用這個方法解決了很多佛典語意問題。其中最重要的就是根據前後文判斷「阿賴耶識」的意義。

《成唯識論》說「阿賴耶識」有三個意義：能藏、所藏、執藏。⁹¹這三個意義是根據阿賴耶識的功能去分類的。具體解釋為：「能藏是指能夠持種的心體，所藏是指所藏的全體種子，執藏則是會導致生死輪迴的染污種子。」⁹²另外，「阿賴耶識」也有其他別名，如「我」（五陰非我）、「心」（三界唯心）、「空」（諸法空相）等等。《成論》中的三個意義就好比字典中對字詞的不同解釋，哪種意義適用於哪種情況需要進一步判斷。當經文出現阿賴耶識或其別名時，作者根據前後文判斷「那個」阿賴耶識具體是哪個意義。比如：

⁹⁰ 《語言與人生》，頁42。

⁹¹ 《成唯識論》卷2 (CBETA, T31, no. 1585, p. 7, c20-23)。

⁹² 《實證佛教導論》第七章第一節〈阿賴耶識的三個意思〉。

《中阿含經·阿梨吒經》：

我當後世有，常、不變易，恒、不磨滅法。⁹³

經文中說「我」在後世存在，常不變易，恒不磨滅，所以這裡的「我」是指常住的心體。⁹⁴《雜阿含經》：

若有說言眼是我，是則不然。所以者何？眼生滅故，若眼是我者，我應受生死。⁹⁵

和「眼」這個生滅法對比，「我」不一樣，這裡的「我」不受生死，所以是指常住的心體。

對《雜阿含經》常出現的「〔五陰〕非我、不異我、不相在」，則第一個「我」是指常住的心體，第二個「我」是指所藏的種子。⁹⁶《攝大乘論》：

世間眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶。為斷如是阿賴耶故，說正法時恭敬攝耳，住求解心，法隨法行。如來出世如是甚奇，希有正法出現世間。⁹⁷

「眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」中，「阿賴耶」指所藏，因為一般來說，眾生的愛樂欣喜就是指欲界愛、色界愛、無色界愛，所愛的東西逃不出六根、六塵、六識，這些都是阿賴耶識所藏的種子。「為斷如是阿賴耶」這一句，說明此阿賴耶可以斷掉，而能藏是不能斷掉的，所藏也只能更換，所以這裡是指執藏的染污種子。⁹⁸

⁹³ 《中阿含經》卷54 (CBETA, T01, no. 26, p. 764, c25-26)。

⁹⁴ 《實證佛教導論》，頁360。

⁹⁵ 《雜阿含經》卷13，《大正藏》T02, no. 99, p. 87, a8-9。

⁹⁶ 《實證佛教導論》，頁360。

⁹⁷ 《攝大乘論本》卷1 (CBETA, T31, no. 1594, p. 134, a18-22)。

⁹⁸ 《實證佛教導論》，頁361。

同樣，《本事經》的「滅阿賴耶，斷諸徑路」⁹⁹以及《唯識三十頌》中「初阿賴耶識……阿羅漢位捨。」¹⁰⁰中，可以滅、可以捨的阿賴耶也是指執藏。¹⁰¹

分析以上的例子不難發現，如果不明白阿賴耶識可以有三種意義，不同的經文看起來就是互相矛盾，這也是學界和教界對阿賴耶識存在爭議的原因，而有關阿賴耶識的法義是佛法的核心，這種困惑將導致學人對法義的理解不能貫通。作者利用語意學方法解讀「阿賴耶識」，使經文的意思上下一貫，不得不說是一種突破。

同樣的方法也可用於解讀公案，《景德傳燈錄》中，鵝湖大義禪師有一段公案：

問：「欲界無禪，禪居色界，此土憑何而立禪？」師云：「法師只知欲界無禪，不知禪界無欲。」法師云：「如何是禪？」師以手點空，法師無對。¹⁰²

《導論》對以上公案「禪」字的解釋如下：

「欲界無禪，禪居色界」的禪，是指色界禪定，初禪乃至四禪，也就是定境的層次。（此人以為欲界不可能有色界的禪定，這是他的誤解。）「禪界無欲」的禪，是指第八識心體，謂第八識心體無有一絲一毫的貪愛，這是法爾如是，不必修行就是如此；即使是欲界眾生的第八識心體，也沒有一絲一毫的五欲貪愛。然而，第八識心體無形無相，所以當人家問「如何是禪」的時候，只能從作用處加以指出，所以是以機鋒（以手點空）來顯示。一小段公案，「禪」字就有三個不同的意義，

⁹⁹ 《本事經》卷6 (CBETA, T17, no. 765, p. 690, a14-15)。

¹⁰⁰ 《唯識三十論頌》卷1 (CBETA, T31, no. 1586, p. 60, b4-8)。

¹⁰¹ 《實證佛教導論》，頁361。

¹⁰² 《景德傳燈錄》卷7 (CBETA, T51, no. 2076, p. 253, a7-10)。

所以不易看懂。¹⁰³

「欲界無禪，禪居色界」的禪，是根據前後文「欲界無」和「居色界」得知其義；「禪界無欲」的禪是根據「無欲」及後文的「以手點空」來推演其義，只不過此處需要其他背景知識，但前後文是無論如何都不能忽視的參考信息。又比如《緣起經》：

云何為名？謂四無色蘊，一者受蘊，二者想蘊，三者行蘊，四者識蘊。¹⁰⁴

《導論》解釋：

在這個定義中，行蘊必須解釋為六思身……而不是身行、口行、意行，因為「名」被定義為四無色蘊，所以這是專指心法和心所有法。¹⁰⁵

如果沒有試圖尋找文中四蘊的內涵和外延，我想大部分人會忽略掉「行蘊」的意義而直接將行蘊解釋成身、口、意行，因為這就是它較常見的意義。可是如果考慮前後文的話，「四無色蘊」就是一個限制條件：有四蘊，不包含色蘊。這對「行蘊」意義的判斷非常關鍵。

語用學

語用學是一門研究範圍非常廣範的學問，一種比較寬泛的定義是說：「語用學所要研究的是記號與記號使用者之間的種種關係。……因此，語言的起源、語言的用法或功能等問題都是語用學的問題。」¹⁰⁶如果採用這

¹⁰³ 《實證佛教導論》，頁440。

¹⁰⁴ 《緣起經》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c8-12)。

¹⁰⁵ 《實證佛教導論》，頁325。

¹⁰⁶ 何秀煌《記號學導論》，台北：水牛出版社，2011，頁36。

個定義，上文討論的「命題」、語句的真假值就屬語用學的範疇。另一種定義是：研究「說話者想傳達的意義」的學問。¹⁰⁷以下所討論的《導論》中的語用學都集中在這個方面。

說話者想傳達的意義和很多因素有關，比如語境、說話者的預設、語言習慣等等。在不同的背景下同樣一句話有不同的功能或表達不同的意思，比如「茶已經涼了」這句話，它單獨出現時只是一個陳述句，描述茶的狀態，但在不同的情境中、不同的人使用時，其表達的意思可能會是「不要喝那杯茶」（祈使句）或者是暗示「事情已經結束了」（暗語或情感表達），甚至是「你讓我等太久了」（埋怨，情感表達）。所以很多時候，我們需要將人們使用的語言和當時的情境結合在一起，才能正確解讀說話者想傳達的意義。

在解釋佛經中常出現的「五陰非我、不異我」時，《導論》舉了一個例子，讓我們可以從語用學的角度來理解這個義理：

警察拿著一張相片問被害人：「是這個人搶你的錢包嗎？」
被害人答：「對！就是他。」其實相片不等於嫌犯，但是依照日常語言的習慣用法，二者並沒有差異，所以這樣的問法大家都能夠理解。¹⁰⁸

警察用一張相片「指代」了一個人，在當時的情境下，被害人立即可以明白這種語言用法，而不會說：「這哪裡是人，只是一張相片。」之所以照片可以「指代」本人，是因為雖然照片不是本人，但照片和本人沒有兩樣，它無法指代其他人。這種背景知識是警察和被害人的共識，所以當警察使用指示性語言（這個人）時不會被誤會。當然，警察在使用指代語言時，已經假設被害人和他有這種共識。

¹⁰⁷ George Yule 《語言學導論》，張文軒譯，台北：書林，1999，頁143。

¹⁰⁸ 《實證佛教導論》，頁245。

通常人們說話時，都會假設聽者已經知道某些事，以此為基礎來決定其傳達的信息內容。如果這些假設是可靠的或者對聽者是可知的，這一假設就可以叫做「預設」。¹⁰⁹

在《導論》第一章第三節「生死輪迴中的主體」，作者分析了薩遮尼犍子（火種居士）與佛陀的對話：

薩遮尼犍子白佛言：「瞿曇！我今當說譬。……譬如世間一切所作皆依於地，如是，色是我人，善惡從生；受、想、行、識是我人，善惡從生。又復譬如人界、神界、藥草、樹木，皆依於地而得生長；如是，色是我人；受、想、行、識是我人。」

……

佛告火種居士：「我今問汝，隨意答我。譬如國王，於自國土有罪過者，若殺、若縛、若擯、若鞭、斷絕手足；若有功者，賜其象、馬、車乘、城邑、財寶，悉能爾不？」答言：「能爾。瞿曇！」

佛告火種居士：「凡是主者，悉得自在不？」答言：「如是。瞿曇！」

佛告火種居士：「汝言色是我，受、想、行、識即是我；得隨意自在，令彼如是，不令如是耶？」……「不爾。瞿曇！」

佛告薩遮尼犍子：「徐徐思惟，然後解說。汝先於眾中說『色是我，受、想、行、識是我』，而今言不，前後相違！汝先常說言：『色是我，受、想、行、識是我。』

「火種居士！我今問汝：色為常耶？為無常耶？」答言：「無常。瞿曇！」

復問：「無常者，是苦耶？」答言：「是苦。瞿曇！」

復問：「無常、苦者，是變易法，多聞聖弟子寧於中見我、

¹⁰⁹ 《語言學導論》，頁147。

異我、相在不？」答曰：「不也。瞿曇！」

受、想、行、識亦如是說。¹¹⁰

在這段經文中，作者提到了兩個預設。一是佛陀對火種居士說：「汝言色是我，受、想、行、識即是我；得隨意自在，令彼如是，不令如是耶？」預設了「我」可以隨意自在，令彼如是，不令如是（主才可以這樣），所以「我」即是「主」。第二個預設是佛陀問火種居士：「無常、苦者，是變易法，多聞聖弟子寧於中見我、異我、相在不？」預設「我」是常、無苦、不變易法。¹¹¹這兩個預設是佛陀和火種居士的共識，所以佛陀以這些共識為基礎，講出了以上的話。

在《阿含經》中佛陀除了對出家弟子說法之外，還對長者、居士等各種身分、不同地方的人對話，而類似「無常、苦者，是變易法，多聞聖弟子寧於中見我、異我、相在不？」的問句非常多，可見對於輪迴的主體「我」的性質——常、無苦、不變易，是當時人們的普遍認知。

《導論》中另一處分析話語的「預設」的例子如下：

有時小孩子會問一些荒唐的問題：「貓是不是火星人？」如果回答他：「貓不是火星人。」小孩子一定會以為火星人是真實存在的，接下來可能又問：「狗是不是火星人？」所以，一定要直接告訴他：「火星上沒有人。火星人是不存在的。」同樣的道理，如果佛陀明知道「我」不存在，他會直接破斥「我」，說「我」不存在，根本沒有「我」，不會說五蘊不是「我」。說五蘊不是「我」，已預設「我」是存在的。¹¹²

舉一個類似的例子：小明在學校出了名，很多人都聽說了「小明」這

¹¹⁰ 《雜阿含經》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 35, c23-p. 36, a29)。

¹¹¹ 《實證佛教導論》，頁36。

¹¹² 同上，頁243。

個人，A指著一個人，問身邊的同學B：「他是不是小明？」這個問題和「貓是不是火星人？」的結構一樣。同樣的，A會這樣問是因為先前已經聽說過「小明」並假設了B也知道「小明」。如果B知道「小明」，他會說「他是小明」或「他不是小明」；但如果B從未聽過「小明」，他的腦海裡沒有「小明」的信息，他大概會說：「小明？誰是小明？」

參照這個例子，我們知道，當B說「他不是小明」時，就表示B知道小明的樣子，同時我們也知道：確實有「小明」這個人。

所以當佛陀在講完五陰的性質後說五陰「非我」，就表明佛陀知道「我」的性質：常、無苦、不會像五陰一樣到頭來一場空——同時我們也該知道，確實有一個「我」。

總結

《導論》運用語言學研究佛經的義理，解決了佛教學術界很多陳舊的疑問，諸如佛教是否可以實證：經教會交待名相的具體涵義，給出驗證的方法以及觀行方法符合邏輯，按照這些方法找出名相的外延就是實證的過程。即使在證真或證偽之前，依經教語句是否有真假值也可判斷義理是否可以實證；對於佛經常出現的「我」「阿賴耶識」等名相的意義到底是什麼，需要看它們的前後文並嘗試找到其外延，才可以準確地判斷；通過語用學判斷佛教是否承認有常住法：佛陀和他人的對話預設了「我」可以「隨意自在，令彼如是，不令如是」，「我」是常、無苦、不變易法，推知當時的背景是人們普遍承認有常住法「我」。佛經講「非我」「不異我」也預設了「我」的存在。

附錄二：實證佛教研究中心簡介

「實證佛教研究中心」是一個學術團隊，成立於2009年3月21日，我們從事的是教育和學術研究，而不涉宗教性的活動。學術研究雖然與實際修行不同，但是因為我們的研究是以實證為核心，所以與實際修行有密切的關係。思辨能力強的人，依實證佛教修學，可以很快證得聲聞初果和二果，其餘的人只要信心具足，能夠長期間思實證佛教的義理，也可以預期初果向（趨向於初果）的果位。已經發起菩提心的人，甚至有大乘見道的可能。

可以證果的法門，卻以學術團隊的形式出現，或許很難找到前例，不過我們還是想維持這個特點。這是因為實證佛教研究中心特別重視四依（依法不依人、依義不依語、依了義經不依不了義經、依智不依識）和三量（現量、比量、正教量），這和學術的方法論與認識論非常吻合。對我們來說，真相（現量）是最高的原則，而不是經典的義理（正教量）。我們還主張「國家法律與善良風俗高於一切的宗教戒律，任何人不得以宗教上的理由破壞世間善法」。

實證佛教研究中心提供了一個平台，讓理性的朋友可以超越信仰的層次，理性探討生命和世界的真相。還有很多佛教徒，最初是以信心入門，當他們深入經教之後，逐漸發現信仰的局限，開始尋求實證，盼望終極地解決煩惱與痛苦。對這些佛教徒而言，實證佛教可以作為他們進階的門徑。

已發行的《文藝佛心》《快來做一個菩薩吧——菩薩戒本釋義》和《法華探微》適合初學者，《實證佛教修行方法》《不可思議解脫法門——維摩詰經略解》《禪宗的開悟與傳承》《實證因明學》和《實證佛教導論》則是進階的書籍。優先推薦的書是《文藝佛心》《快來做一個菩薩吧》和

《實證佛教修行方法》。除了書籍之外，我們也有線上網絡課程，請留意「實證佛教研究中心」官網¹¹³的訊息。

大多數佛教學者不相信佛教能夠實證，只是把佛教當成思想來研究。《印度佛教史》尤其嚴重，最重要的兩個作者渥德爾和平川彰不相信六道輪迴和因果報應，都認同大乘非佛說，許多人看了他們的書，便不再信受中國傳統佛教，漢傳佛教也因此由像法轉入末法時代。因為這個緣故，爾後三十年，我們主要的研究課題是實證佛教史，述明詳細理由簡別重要佛教著述的正誤，判別祖師是否分證解脫，免得學人在未悟祖師的著作和公案當中求悟，平白浪費時間。

實證佛教研究中心 啓

2023年9月23日

¹¹³ <https://posibud.com/>

附錄三：誠信愛心家園簡介

民國90年7月陳碧貞等為響應政府社會福利政策，推展身心障礙者教養及福利服務，捐助籌設「財團法人桃園縣私立民富教養院」，經桃園縣政府核准立案。95年1月由余玉泉等接手，改名為「財團法人桃園縣私立誠信愛心家園」，100年3月遷入現址，103年底桃園縣升格為直轄市，機構因此改名為「財團法人桃園市私立誠信愛心家園」，104年1月呂真觀¹¹⁴接任董事長。

服務理念

懷著「尊重生命與人權、秉持愛心；服務第一、關懷至上」的服務理念，協助18歲以上中度以上之身心障礙者建構完善之生活環境，提供周延之照顧、輔導及養護服務，以啟發其潛在能力。

「愛」的力量結合專業團隊，全力以赴為每個園生盡心盡力，是我們永續經營的最大支持與信念。

專業團隊

¹¹⁴ 呂真觀，菩薩戒弟子，民國50年出生於桃園市，73年東吳大學法學士，95年華梵大學文學碩士，98年中國社會科學院研究生院哲學博士，98年3月創立實證佛教研究中心，著有專書《禪宗的開悟與傳承》《實證佛教導論》《文藝佛心》《實證佛教修行方法》《明末清初臨濟宗圓悟、法藏紛爭始末考論》《快來做一個菩薩吧》《維摩詰經實證》和《實證因明學》。民國104年1月擔任誠信愛心家園董事長，同年7月告發機構職員侵占公款，經過4年的訴訟，5人判決有罪確定，追回贓款1000萬元。108年8月改選董事，與員工有近親關係的董事均退出董事會。

主任謝欣芸¹¹⁵於民國104年1月就職，領導專業團隊，包括社工、保健、治療與教保人員。

「社工」包括家庭需求評估與支援服務，資源開發與連結，轉銜服務，活動規劃與執行，文宣期刊之編輯。「保健」包括傷病醫護服務及紀錄，健康檢查與追蹤，衛教資訊宣導，廚房衛生及膳食督導。「治療」方面，長期與職能治療師、營養師合作，且有牙醫師定期義診，為院生提供最適切的治療服務。「教保」包括個別服務計畫的擬訂、執行與紀錄，服務對象的照顧、輔導與生活技能訓練。

我們的榮譽

家園在「身心障礙福利機構評鑑」中得到甲等的榮譽。院內結合在地的客家文化所發展的傳統特色舞蹈「布馬舞」¹¹⁶，曾榮獲身心障礙者才藝表演活動啦啦隊表演冠軍、更數度於台灣北東區啦啦隊比賽爭取到特優獎等。與時俱進的專業提升與穩定品質的永續經營是家園雙軌並進的目標。

老化問題

「在地老化」的終老模式是未來的趨勢。期待以家為出發點，讓院內的長者能在熟悉的環境中獲得支持與照顧。但轉型的過程中，受限於空間

¹¹⁵ 謝欣芸，民國97年國立台北大學社工系畢業，民國100年國立台灣師範大學社會工作研究所畢業，民國101年獲得台灣大學社會工作相關學門博碩士傑出論文獎，民國98～102年期間，在台北市軒儀老人長期照顧中心擔任社工，民國102年擔任台北市軒儀老人長期照顧中心主任，民國104年1月擔任財團法人私立誠信愛心家園主任，民國108年考取高考社會工作師。

¹¹⁶ 布馬舞起源於宋末元初，表達的是「避邪除災，迎祥納福」的願望，至今有700多年的歷史，已被列為廣東省非物質文化遺產。

及硬體設備的折舊與不足，需要善友們的資金贊助，一同闢建溫暖、安全的庇護港灣。

經濟困境

面對物價上升、財務逐漸拮据的窘境，如何在有限的資源中適應長照改革且提升服務品質，是家園迫在眉睫的目標。我們期盼認同家園理念的企業、團體及善友們伸出援手，協助這些孩子們，分享您的福氣，讓愛能永續傳承。

未來願景

台灣社會趨向於老齡化，未來會有許多老人需要照顧，我們希望有足夠的經費增設老人照護中心。董事長呂真觀為菩薩戒弟子，率領工作人員遵守法令與章程，本於誠信與愛心照護有情眾生，願與大眾共成善業，乃至共成佛道。

服務時間：週一至日，上午08:00～17:00
電話號碼：03-4986886 或 03-4986883
地址：桃園市中壢區內厝里福祥路一段88號
銀行：合作金庫楊梅分行
戶名：財團法人桃園市私立誠信愛心家園
帳號：5481-717-502171
網頁連結：<https://cherngshin.org.tw/>



國家圖書館出版品預行編目資料

實證因明學／呂真觀 著. --初版.--桃園市：
財團法人桃園市私立誠信愛心家園，2023. 11
面；公分.——
ISBN 978-986-99625-4-4（平裝）
1. CST：因明 2. CST：佛教教理 3. CST：實證
研究
222.14 112016831

實證因明學

作 者 呂真觀

校 對 余瑞銀、華嚴戒自、華嚴觀智

出版發行 財團法人桃園市私立誠信愛心家園
320桃園市中壢區內厝里福祥路一段88號
電話：(03) 4986886

設計編印 白象文化事業有限公司
專案主編：陳逸儒 經紀人：張輝潭
412台中市大里區科技路1號8樓之2
出版專線：(04) 2496-5995 傳真：(04) 2496-9901

印 刷 基盛印刷工場

初版一刷 2023 年 11 月

定 價 非賣品

版權歸作者所有·內容權責由作者自負