

《認知理論要點總集：開新慧眼》

作者：蔣悲桑佩格西

翻譯：廖本聖老師

講解：如性法師

日期：2017年12月8日—12月27日

地點：南印度

課程：第十一講

前幾堂課，我們不是有討論到分別知的對境與無分別知的對境。分別知的對境有哪幾種？顯現境、所取境、趨入境、耽著境、直接境、間接境。無分別知的對境呢？顯現境、所取境、趨入境、直接境、間接境。它少了什麼境？耽著境。

以執著鬧鐘的分別知為例，它有哪些種境？鬧鐘本身、鬧鐘的影像、否定非鬧鐘。之前我們說「鬧鐘的影像」是執著鬧鐘的分別知的什麼境？顯現境、所取境。是不是它的趨入境？不是。是不是它的耽著境？也不是。至於是不是它的直接境？對於這一點，如果進一步去區分，直接境可以從兩種角度來解釋：第一種，直接顯現的境。第二種，直接證得的境。如果是從「直接顯現的境」來解釋直接境，鬧鐘的影像就是執著鬧鐘的分別知的直接境，因為這樣的認知有直接顯現這個對境。這樣可以理解嗎？但如果是從「直接證得」的角度來解釋的話呢？執著鬧鐘的分別知有沒有直接證得鬧鐘的影像？沒有。它只有證得什麼？它只有證得鬧鐘，並沒有證得鬧鐘的影像。所以我們說：如果從直接顯現的角度來說明直接境，鬧鐘的影像是這種分別知的直接境；但如果從直接證得的角度來分析，它就不是這種分別知的直接境。

至於鬧鐘的影像是不是這種認知的間接境呢？也不是。這個地方要稍微注意一下，因為在福稱大師的論著裡面，的確有幾段文字有清楚地提到：「境在分別知上所現起的影像，是那一種分別知的直接境。」但直接境這個名稱，如果是從直接證得的角度來解釋，它不是直接境，因為認知並沒有直接證得境在心中現起的影像；它只有證得什麼？它只有證得境本身。所以我們說境是它的趨入境、是它的耽著境；但境在分別知上所現起的影像呢？是不是它的趨入境？不是。是不是它的耽著境？也不是。所以是不是它的所量？不是。我們之前不是有提到：能證得境的分別知分為「量」與「再決知」兩種，我們現在先統稱能證得境的分別知；能證得境的分別知，它的趨入境、耽著境與它的所量三者同義。所以，對境在分別知上所現起的影像，是不是它的所量？並不是。是不是它的趨入境？是不是它的耽著境？也不是。因為分別知在對境時，它並沒有趨入影像那個境；內心現起某種想法的時候，我們想的是境本身而不是境的影像，只是藉由境的影像而想起某個境。

如果我們將這個部分做成圖表，我們說最上面「執著鬧鐘的分別知」有六種境，我們平常習慣的是由左往右，那如果從各位的角度，我們說最上面那一層，執著鬧鐘的分別知有六種境，分別是顯現境、所取境、趨入境、耽著境、直接境、間接境，這是橫向的。縱向的呢？它的對境則有：鬧鐘、鬧鐘的影像、否定非鬧鐘。

以鬧鐘為例，鬧鐘是不是顯現境？不是。為什麼不是顯現境？執著鬧鐘的分別知它的顯現境應該是常法，所以鬧鐘是不是它的顯現境？不是，所以第一個打叉。是不是它的所取境？也不是。是不是它的趨入境？是。是不是它的耽著境？也是。是不是它的直接境？也是。不管是從直接顯現的角度，或是從直接證得的角度，鬧鐘都是它的直接境。間接境呢？當然就不是了；如果是直接境就不會是間接境。所以鬧鐘本身不是顯現境、不是所取境，是趨入境、是耽著境、是直接境，而不是間接境，這是第一排。

第二排，鬧鐘的影像。鬧鐘的影像是不是顯現境？是。是不是所取境？也是。是不是趨入境？不是。是不是耽著境？也不是。是不是直接境呢？我們說它是直接境好了，它是「直接顯現」的境；那它是不是「直接證得」的境呢？不是。所以在這個地方要作一個區分。至於它是不是間接境呢？鬧鐘的影像是不是這種認知的間接境？不是。間接境必須間接了解、間接趨入。但這種認知——執著鬧鐘的分別知，它根本沒有間接趨入鬧鐘的影像。所以我們說：鬧鐘的影像是它的顯現境、所取境，但不是它的趨入境，也不是它的耽著境，是它的直接境。這當中的是它的「直接境」，是指是它直接顯現的對境，但不是它直接證得的境。是不是它的間接境呢？不是。這是第二排。

第三排，否定非鬧鐘。否定非鬧鐘是不是這種認知的顯現境？不是。是不是它的所取境？也不是。是不是它的趨入境？通通都不是了？是，否定非鬧鐘是它的趨入境。是不是它的耽著境？是。一樣嘛，趨入境、耽著境同義。為什麼是它的趨入境？如果

執著鬧鐘的分別知能夠證得鬧鐘，鬧鐘是不是分別知的所量？所謂的「所量」，是指鬧鐘是不是分別知所能證得的境？是，所以鬧鐘是它的所量。既然鬧鐘是它的所量，就代表什麼？鬧鐘也應該是它的趨入境、耽著境；否定非鬧鐘也是如此。直接證得鬧鐘，間接證得否定非鬧鐘。

再來一次，我們說否定非鬧鐘是執著鬧鐘分別知的顯現境嗎？不是。是它的所取境嗎？也不是。是它的趨入境嗎？是。是它的耽著境嗎？是。是它的直接境嗎？不是，兩種都不是。從直接顯現的角度，不是；從直接證得的角度呢？也不是。最後，是不是它的間接境？是。所以，這裡比較有爭議的是直接境的部分。「直接境」是指直接顯現的對境？還是直接證得的對境？如果沒有刻意地區分，我們說「鬧鐘的影像」是執著鬧鐘分別知的直接境。為什麼是它的直接境？因為是它直接顯現的境。這樣可以嗎？直接境指的是直接顯現的境。【附註1】

我們剛剛舉的是分別知。接著，無分別知，以緣著鬧鐘的眼根知為例，緣著鬧鐘的眼根知是最上面這一排，它的下面有哪幾種境？顯現境、所取境、趨入境、直接境、間接境，它只有五種境。剛才的分別知呢？六種境；現在是五種境，這是橫向的。縱向的，它有哪些種境？鬧鐘、鬧鐘的無常、否定非鬧鐘。鬧鐘應該沒什麼問題。鬧鐘是不是它的顯現境？是。是不是它的所取境？也是。是不是它的趨入境？是。是不是它的直接境？是。是不是它的間接境？不是。這應該很清楚。

第二排，鬧鐘的無常。鬧鐘的無常是不是它的顯現境？是。這個之前就說是了，對吧？鬧鐘的無常是不是它的顯現境？是。是不是它的所取境？也是。是不是它的趨入境？不是。是不是它的直接境呢？如果是以直接顯現的境來解釋直接境，就應該說鬧鐘的無常是緣著鬧鐘眼根知的直接境，因為緣著鬧鐘的眼根知在顯現鬧鐘的同時，它也會顯現鬧鐘之上的無常，所以鬧鐘的無常是不是它的直接境？是。但如果以直接證得的角度來分析呢？不是。為什麼不是？因為緣著鬧鐘的眼根知並沒有辦法直接證

得鬧鐘的無常；如果緣著鬧鐘的眼根知可以直接證得鬧鐘的無常，那我們都已經證得鬧鐘的無常了。所以，我們有緣著鬧鐘的眼根知，但我們並沒有證得鬧鐘的無常，這就代表緣著鬧鐘的眼根知只顯現鬧鐘是無常的，但它並沒有證得鬧鐘是無常的。這樣可以理解嗎？所以我們說，鬧鐘是無常的是不是這種認知的直接境？是。直接顯現的境，但不是直接證得的境，這個要區分清楚，它是直接顯現的境，但不是直接證得的境。所以如果從直接顯現的角度來分析，我們說鬧鐘的無常是它的什麼境？直接境。既然是直接境，就不是間接境。所以，鬧鐘的無常是哪幾個境？顯現境、所取境、直接境，這三個。不是哪兩個？趨入境、間接境。

緣著鬧鐘的眼根知在顯現鬧鐘的相時，它可以同時顯現否定非鬧鐘的相。為什麼這麼說呢？否定非鬧鐘是不是鬧鐘？是。所以當鬧鐘是緣著鬧鐘的眼根知的所緣緣時，否定非鬧鐘也是緣著鬧鐘的眼根知的所緣緣。緣著鬧鐘的眼根知，它的所緣緣有三大類：鬧鐘本身，鬧鐘的無常、鬧鐘的事物，還有呢？否定非鬧鐘。這三者都是緣著鬧鐘的眼根知的所緣緣。這個在《攝類學》我們不知道有沒有上過？它有一個專有名相，不過我們在這個地方先不談那個。我們就先記得，緣著鬧鐘的眼根知，它的所緣緣分成三大類：第一類，鬧鐘本身。第二類，鬧鐘的無常，或者說鬧鐘是無常的、鬧鐘是事物，或者說鬧鐘之上的無常、鬧鐘之上的事物。第三類，否定非鬧鐘。這三類都是什麼？都是緣著鬧鐘的眼根知的所緣緣。既然是所緣緣，就代表緣著鬧鐘的眼根知會顯現出它們的相，所以緣著鬧鐘的眼根知會顯現出否定非鬧鐘的相。但是，執持或是執著鬧鐘的分別知，它會不會顯現出否定非鬧鐘的相？不會。這兩者要區別一下。所以，執著鬧鐘的分別知是直接證得鬧鐘，間接證得否定非鬧鐘；但緣著鬧鐘的眼根知呢？不是這麼一回事，它在顯現鬧鐘的相的同時，也可以同時顯現否定非鬧鐘的相，因為這兩者都是它的所緣緣。這樣可以區分嗎？所以，緣著鬧鐘的眼根知和執著鬧鐘的分別知，這兩者在對境時，否定非鬧鐘的這一點是有區別的。

所以「否定非鬧鐘」是不是緣著鬧鐘的眼根知的顯現境？是。既然是顯現境，它是不是所取境？也是。它是不是趨入境？也是，它是趨入境。它是不是直接境呢？如

果是以直接顯現來分析，它就是直接境了；既然是直接境，它就不是間接境。不過從直接證得的角度應該也是一樣，它也是直接證得。為什麼是直接證得？因為是透由顯現境的相而證得的，這叫「直接證得」；在不顯現境相的情況下而證得，叫「間接證得」。所以緣著鬧鐘的眼根知，它是不是顯現了否定非鬧鐘的相？是。因為它有顯現出否定非鬧鐘，它顯現出否定非鬧鐘的相而證得否定非鬧鐘，所以可以說是直接證得，也可以說它是直接顯現。所以它是不是直接境？是。是不是間接境？不是。這個部分要注意一下啊！我們再來一次，「否定非鬧鐘」是不是緣著鬧鐘的眼根知的顯現境？是。顯現境確定！有顯現它。所取境呢？也是。趨入境呢？也是。直接境呢？也是。間接境呢？不是。【附註2】

所以分別知要注意的就是直接境的部分。什麼叫做直接境？是直接顯現的境？還是直接證得的境？這個地方的確容易搞混，但通常不刻意區分的情況下，我們說鬧鐘在分別知上現起的影像，是執著鬧鐘的分別知的直接境。為什麼是它的直接境？因為是它直接顯現的境，但是不是它直接證得的境？不是。

接下來，我們看到講義的第15頁。這一堂課所要介紹的是「量和非量知」的二項分類。首先，我們看到量的定義：「**新的、不受欺誑的明知**」，就是「**量**」的定義。首先，在定義當中應該不需要加入「受」那個字，「新的、不受欺誑的明知」當中有個「受」字，其實應該不需要那個字。新的、不欺誑的明知，就是量的定義。「量」這個詞，平時有些地方會將它翻譯成「正量」，量與正量二者同義；同義，相同的意思，量就是正量，正量就是量。以四部宗義而言，經部宗、唯識宗、中觀自續派，這三派在定義「量」的時候，都是將它定義為新的、不欺誑的明知。

在還沒有解釋之前，「量」這個詞，在梵文當中是用「**ज्ञानं**」這三個字來描述。第一個字「**ज्ञ**」，「**ज्ञ**」這個詞以經部宗的角度，他將它解釋為最初、第一；「**ानं**」則解釋為理解、了解。所以「**ज्ञानं**」這三個字從經部宗的角度、從唯識宗的角度、從中

觀自續派的角度，將它解釋為初次理解，也就是新的理解。所謂的「初次理解」，從字面上是怎麼解釋？之前從未理解過，第一次理解，就像人跟人初次見面是一樣的。什麼叫初次見面？之前從來沒有見過面，這是我們第一次碰面，所以我們說初次的見面、初次的相遇。相同的，初次的理解，從字面上而言，之前從未理解過，我們將它解釋為初次的理解。

所謂的「不欺誑」是指：心在對境時，它所了解的境與事實相符、它所通達的境與事實相吻合；簡單來說，它能夠理解真相、通達真相。執著兔角的心能否了解真相？不能。因為兔角是它的趨入境，心所趨入的境是兔角，而且它認為兔角是存在的。實際上呢？兔角不存在，所以它有沒有辦法通達真相？不能。「有兔角」並不是事情的真相，它違背了事實、它違背了真相，所以我們說執著兔角的分別知無法了知真相、無法通達真相。所以「量」必須達到什麼標準？它要能夠了知真相、它要能夠通達真相；簡單來說，量所認知的境、量所了解的境是與事實相符的。

既然提到「欺誑」這個字眼，我們用白話的方式去解釋它。我們說「某某人說謊」，你怎麼知道對方說謊？因為對方所說的話與事實不符，這時我們會說對方說謊；對方所說的是諦實語、是真話，指的是什麼？對方所說的內容與事實相符。所以，所謂的「不欺誑」就是這個意思。認知的不欺誑，指的就是認知在了解境的時候，它所認知的境、它所了解的境、它所理解的境、它所通達的境是與事實相符的，這時我們說它是不欺誑的。

接著，「新的」，的確，最容易理解的方式，所謂新的認知或是新的、不欺誑的明知，是指初次了解。比方說，如果之前我們從來沒有看過瓶子，當有人拿一個瓶子在我們面前，告訴我們說：「這個東西就叫做瓶子。」此時我們有沒有緣瓶的眼根知？有。緣瓶的眼根知在那當下是不是能證得瓶？它可以證得瓶吧？有人跟他介紹這個東西就叫做瓶子，這時他的眼根知可以證得瓶子吧？是不是？這是不是初次理解？初次

理解、初次證得，這樣的眼根知稱為什麼？量，稱為正量。

如果這樣的眼根知延續了五個剎那——第一剎那、第二剎那、第三、第四、第五，最初的那一剎那稱為量；第二剎那呢？第二剎那不是量；第三、第四、第五剎那也不是量。為什麼不是量？因為它不是初次了解。為什麼不是初次了解？因為在它之前已經有其他的認知了解境了，所以它不是初次了解。它是什麼？食指啊？我知道它是食指啊！它當然不會初次了解，它是色法。我們剛剛說這是什麼意思？這是緣著瓶子的眼根知的第一剎那、第二剎那、第三、第四、第五剎那，所以請不要回答這是食指，這是第二剎那。所以，第一剎那是初次了解；第二剎那呢？再次了解，所以它叫什麼知？再決知，再次了解境的認知叫做「再決知」。

初次了解境的認知叫做正量，再次了解境的認知叫做再決知；第三剎那呢？再再決知？是不是？前面已經了解過兩次，所以它是第三次理解。的確，它也叫再決知，我們不叫它再再決知，它叫再決知；相同的，第四、第五剎那都叫再決知。所以這樣的情況我們說第一剎那是量，第二剎那以後呢？叫做再決知，再決知就不是量了。所以在量的定義裡面，特別加入「新的」這兩個字，就是要去除再決知是量的可能性。

對於這一點，我們說：當那個人看到瓶子之後，過了兩天他又看到另外一個瓶子，當他在對境時，他生起了緣瓶的眼根知，這時候第一剎那能不能稱為量？還是說它只能有一個量？如果他最初看到的是這支錄音筆，緣著這支錄音筆的眼根知第一剎那是量，第二剎那以後叫做再決知。過了兩天之後，他看到另外一支錄音筆，這時所生起的眼根知能不能稱為量？可不可以？可以。為什麼可以？他看到的境不一樣，而且從另外一個角度來分析，之前在看到第一支錄音筆時他會現起眼根知，如果眼根知只有五個剎那，之後眼根知的續流中斷了，當再次看到某個對境而生起下一念的眼根知，這時那個眼根知是全新的眼根知——它的境是新的，認知也是新的。所以這時候我們說它是不是量？是，它也是量。雖然在兩天之前，某個眼根知已經了解了錄音筆，但

這並不影響在兩天之後，對著某一支錄音筆所生起的眼根知是量的這一點。所以昨天也可以有量，今天也可以有量，明天也有可能生起量，甚至我們把時間縮短，一小時內可不可以有十種的量？以眼根知來說，可不可以？可以，當然可以。我們就以看到錄音筆而言，如果我們看到錄音筆之後，過了十秒鐘，我們轉移了方向，再次地回來看錄音筆呢？這也可以稱為量。甚至說我們看到了錄音筆，再看到其他東西，再看回錄音筆，再看到其他東西，再看回來，這個都可以稱為量。第一剎那都是新的、不欺誑的認知。為什麼？因為它之前的那個續流已經中斷了；即便那個續流沒有中斷——緣著錄音筆的眼根知、緣著講義的眼根知、緣著桌布的眼根知，再看回來，緣著講義的眼根知、緣著錄音筆的眼根知，即便它都沒有中斷，後面的這個眼根知都還是可以稱為量。

不過這個問題，我們等一下會更進一步地討論。這個地方，我們先說明的是「量」：初次了解對境的認知，這是最白話、最易懂的解釋方式。初次了解對境的認知，我們稱為量。所以並不是我們只能生起一念的量，「量」可以在不同的時間點、對不同的境生起，即便對同樣的境，在不同的時間點，都還是可以生起量。而且還有另外一個問題是：時間不同了，我們所對的境應該也不同吧？就比方說，現在3點45分我們看到這隻錄音筆，假設在4點45分我們又再次看到這支錄音筆，4點45分所生起的眼根知能不能稱為量？（學員：可以。）可以吧！它的續流是全新的續流，甚至它的境，也是全新的境。不過這個問題有爭議，這個爭議等一下有時間我們再來討論。

更進一步，提到量的時候，最常出現的一個問題就是「佛的一切遍智」。佛的一切遍智也是續流，對吧？佛的一切遍智應該不會只有一剎那吧？它有很多剎那。第一剎那是量，這沒問題。第二剎那呢？感覺上、看起來好像不是量，但偏偏所有的佛經論著裡面都說：「只要是一切遍智都是量。」所以才會有很多問題引申出來。佛的心只有量，沒有再決知。

如果是這樣的話，我們說佛有沒有眼根知？沒有啊？佛有眼根知。導師釋迦牟尼佛有沒有眼根知？有。祂在說法的時候，應該有看到現場的弟子，是不是？所以導師釋迦牟尼佛有沒有眼根知？導師釋迦牟尼佛有眼根知。祂的眼根知只有量，沒有再決知。祂的眼根知和我們的眼根知有什麼不一樣？就不一樣啊，一個是佛的眼根知，一個是凡夫的眼根知啊！在對境時有什麼不一樣？佛的眼根知可以看到鬧鐘的無常、可以證得鬧鐘的無常；我們的眼根知呢？只能顯現鬧鐘的無常，無法證得鬧鐘的無常。這樣的回答，對於我們在探討眼根知對於鬧鐘是量還是再決知有幫助嗎？我們現在在探討的是：為什麼凡夫的眼根知在面對鬧鐘時，第一念的眼根知是量，而第二念的眼根知叫做再決知；或是第一剎那的眼根知稱為量，第二剎那的眼根知稱為再決知。而佛的呢？第一剎那、第二剎那、第三剎那都是量。這是針對鬧鐘這個對境而言。

不過我們先不說眼根知，我們說一切遍智。佛的一切遍智即便有無數個剎那，每一個剎那都是量，沒有再決知。所以對於所謂的「新的、不欺誑的明知」，除了我們之前的那種解釋方式——初次了解——之外，有另外一種解釋方式；也就是一種認知能否成為量，除了「初次了解」這種解釋方式之外，有另外一種解釋方式。如果某種認知，它是透過自力就能了解其對境，也就是它能自主地了解對境，它了解對境並不是憑藉著之前某一個量的力量而讓它再次了解，它有自主了解對境的能力，我們說它是量，我們說它是新的、不欺誑的明知。這樣有沒有聽清楚？也就是某一種認知，或者我們就說量，量是透過自力自主地了解其對境；既然是自主地了解其對境，就表示它了解對境，不需要憑藉著之前某一個量的力量。

以我們看到鬧鐘時所生起的眼根知作為例子，如果眼根知有五個剎那：一、二、三、四、五，第一個剎那它能否自主地了解對境？可以。為什麼它能自主地了解對境？因為它了解對境，不需要憑藉著它之前的另外一種量來了解，它自己本身就有了解對境的能力。第二剎那是不是這種情況？不是。它之所以了解境，它之所以能夠認識鬧鐘，或是它之所以能夠了解鬧鐘、緣著鬧鐘，這是因為第一剎那留下來的力量，所以它並不是自主地了解境。這樣可以嗎？它不是以自己的力量、不是以自力去了解境；

它是以之前的量所留下來的餘力而去了解境。所以最初看到的時候那種力道，跟之後如果你沒有特別刻意想去看，那個力道的確有點不一樣。不過即便我們不在這上面討論，第二剎那緣著境的時候，它的力量從何而來？從第一剎那延續而來。佛的「一切遍智」呢？是不是也是如此？不是。佛的一切遍智每一剎那都具備自主了解對境的能力，它完全不需要去觀待前一念、完全不需要依賴前一個量而去了解境，祂的每一個念頭都有自主了解境的能力。

此外，我們從另外一個角度來分析：佛的一切遍智有一、二、三、四、五，五個剎那，後面還有很多個剎那，但因為只有五隻手指頭，所以我們說五個剎那。佛的一切遍智的第一剎那與它的第二剎那，它們所了解的境有沒有不同？你認為是一樣的請舉手？好，你看別人都沒舉手你就不好意思舉手。你認為佛的一切遍智第一剎那跟第二剎那所了解的境完全相同的，有沒有？有。不同的？也有。哪裡不同？所謂的不同是指：第一念不理解的，第二念可以理解的不同嗎？境不同。如果我們用我們平常表達的模式，有哪些境是第一念不理解、第二念理解的？有嗎？有沒有這樣的境？我們先說有沒有這樣的境？

首先，只要是存在的都是一切遍智的境，這是確定的。一切遍智通曉世俗諦、勝義諦、常法、無常法，所有的境都是一切遍智的境。一切遍智的第一剎那是不是一切遍智？（學員：是。）第二剎那呢？也是。所以只要是所知都是第一剎那的境，只要是所知也都是第二剎那的境。從這個角度來分析的話，第一剎那的境跟第二剎那的境有什麼區別？有沒有某一個境是第一剎那不了解，而第二剎那第一次了解的？之前不了解，第二剎那第一次了解的？有沒有這樣的境？沒有啊？真的沒有嗎？

比方說，有沒有某一種境是在第一剎那時不存在，在第二剎那的時候存在的？有沒有這樣的境？有沒有這樣的可能性？有沒有某一種境是在一切遍智第一剎那時不存在，而在第二剎那現起時才呈現的？這之間已經經過了剎那、剎那的改變，在一切遍

智改變的同時，外在的境也會改變，所以有沒有境是在第一剎那不存在，而第二剎那是存在的？就比方說，一顆種子在第一剎那時還沒發芽，第二剎那時發芽了，有沒有這樣的可能性？有。請問「發芽的那顆種子」是不是第一剎那的一切遍智的境？在第一剎那的時候它不存在啊！我們已經說它在第一剎那的時候不存在，它在第二剎那的時候才存在，這樣的境是不是第一剎那的一切遍智的境？是。如果是的話，它在第一剎那的一切遍智的這個時間點是存在的嗎？

我們說只要是存在的都必須是一切遍智的境，只要是一切遍智的境也必須是存在的。這兩者之間可不可以畫上等號？所知都是一切遍智的境，一切遍智的境都是所知，之間可不可以畫上等號？如果畫上等號，在第一剎那的一切遍智形成的時候，還未形成的那個境，它就不是所知了，是不是？如果不是所知，它就不會是一切遍智的境。當第二剎那的一切遍智形成時，那個對境也形成了，那個對境是不是第二剎那的一切遍智的境？就是啦！這時候第二剎那的一切遍智可不可以稱為量？因為它了解了某個之前從未了解過的境，可不可以從這個角度說它是量？這是可以思考的一個內容。

因為在《釋量論》的第二品裡面，針對這個問題，賈曹傑大師有提出他的觀點。他在證成第二剎那的一切遍智是量的時候，就是從這個角度去證成的；因為第二剎那的一切遍智有全新的境，它有之前從未了解的境。不過這個討論不好回答。為什麼不好回答？我們說第二剎那的一切遍智所了解的境，它是不是所知？是。它是不是第一剎那一切遍智所能了知的境？不是啊？所以是所知但不見得要被第一剎那的一切遍智了知，這樣回答可以嗎？這樣一切遍智就不叫一切遍智啦，它有一個對境不了解，（學員：那時候不存在。）那時候不存在就不叫所知咯！所以，有沒有第二剎那的一切遍智了知，但第一剎那一切遍智所不了知的境？你的回答如果是「有」的話，請問這個境是存在的還是不存在的？你要說存在，因為它被第二剎那的一切遍智了知了，所以它存在；既然存在，也應該被第一剎那的一切遍智了知，不是嗎？因為它是所知啊！你說這個時候還沒有，所以這個時候它不是第一剎那一切遍智的境；這個時候它是第二剎那一切遍智的境嗎？也不是啊，因為這個時候第二剎那的一切遍智也還沒有形

成，是不是？你說的「這個時候」，指的是第一剎那的一切遍智還在的時候，這個時候第二剎那的一切遍智還沒形成，是不是這樣？不過我們先不討論這麼複雜的問題。

我們說「新的、不欺誑的明知」，有兩種的方式去解釋：第一種，初次了解。就像我們剛才在解釋緣著鬧鐘的眼根知初次了解對境，以這樣的方式去解釋新的、不欺誑的明知。另外一種解釋方式，當認知在了知對境時，它是透由自力而了解、透由自力而通達其對境；簡單來說，它能夠自主地了解境，而不是憑藉著之前的量的力量而了解對境。在此要先有一個基本的概念。

我們說佛的一切遍智，無論第一剎那、第二剎那、第三剎那，甚至說好幾十、好幾百剎那，都是量；而我們的眼根知呢？在對境時，全新的眼根知第一剎那是量，第二剎那之後則是再決知，它不是量。

既然說到這裡，我們就對此作一個討論。當我們面對鬧鐘時，我們可以生起緣著鬧鐘的眼根知，假使緣著鬧鐘的眼根知有五個剎那，就如同眼根知有五個剎那，它的對境——鬧鐘——也可以分為第一、第二、第三、第四、第五個剎那的鬧鐘，此時我們要思考的問題是：緣著鬧鐘的眼根知第一剎那所緣的境是什麼境？第一剎那的鬧鐘；以此類推，緣著鬧鐘的眼根知第二剎那，它所緣的境是第二剎那的鬧鐘；相同的，緣著鬧鐘的眼根知第三剎那，它所對的境是第三剎那的鬧鐘。就如同緣著鬧鐘的眼根知會剎那、剎那地改變，它所對的境——鬧鐘——也會剎那、剎那地改變。

緣著鬧鐘的眼根知第一剎那稱為量；第二、第三、第四、第五剎那則稱為再決知。但現在的問題是：緣著鬧鐘的眼根知第二剎那以後，是否也能稱為量？為什麼要思考這個問題？是因為我們之前在探討一切遍智的第二剎那時，賈曹傑大師在他的論著裡面提到了：「一切遍智的第二剎那之所以稱為量，是因為它能了解全新的境。」從這

個角度來說明一切遍智的第二剎那是量，而不是再決知。以此類推，緣著鬧鐘的眼根知，它的第二剎那是否也能稱為量？為什麼呢？因為它能夠了解一個前所未見的境，甚至我們可以說它能了解一個全新的境。為什麼它能了解一個全新的境？因為它所對的境是第二剎那的鬧鐘。第二剎那的鬧鐘對於第二剎那的眼根知而言，它就是全新的境，因為在這之前它並沒有被理解。

我們舉一個例子，就以面前的這些錄音筆為例，錄音筆會剎那、剎那地改變，我們說這是錄音筆的第一剎那、第二剎那、第三剎那、第四剎那、第五剎那，在面對錄音筆時，我們可以生起緣著錄音筆的眼根知，眼根知也會剎那、剎那地改變。緣著錄音筆的眼根知第一剎那所對的境是第一剎那的錄音筆；眼根知的第二剎那所對的境是第二剎那的錄音筆，以此類推。如果這個論述是成立的——眼根知的第一剎那所對的境是第一剎那的錄音筆，而不是第二剎那的錄音筆；眼根知的第二剎那所對的境是第二剎那的錄音筆，而不是第一剎那的錄音筆。請問第二剎那的錄音筆對於第二剎那的眼根知來說，它是不是全新的境？是。因為這個境在之前並沒有被理解，而這對於眼根知的第二剎那而言，它是全新的境。所以在這樣的情況下，我們可不可以說緣著錄音筆的眼根知第二剎那也是量？為什麼是量？因為它是新的、不欺誑的明知。為什麼是新的？因為它能初次了解一個全新的境，這個道理就跟一切遍智的第二剎那是相同的。

對於這一點，的確有兩種不同的看法。克主杰大師認為：在這樣的情況下，緣境的眼根知第二剎那、第三剎那、第四剎那、第五剎那都是量，它不是再決知。為什麼？因為在第二剎那之後，它都能夠了解一個全新的境。但福稱大師認為：第二剎那之後都稱為再決知而不是量。對於這一點，我們可以進一步地去分析，因為這兩派都有他的思惟理路在，所以我們可以從不同的角度去分析這一點。但在分析的時候，我們要從中找到自宗，也就是自己的看法；我們不能只說克主杰大師怎麼說、福稱大師怎麼說，但是我們沒有自己的宗，這樣是不行的。我們也不應該說：「緣著錄音筆的眼根知第二剎那，既是再決知又是量。」這也不合理，因為量與再決知兩者相違。但有些

人會說：「它是量。」為什麼是量？因為克主杰大師說它是量；為什麼是再決知？因為福稱大師說它是再決知。如果從這個角度去分析，這不就是自打嘴巴嗎？因為量與再決知這兩者是沒有交集的。

的確，如果我們站在某一宗，比方我們站在克主杰大師的這一宗，我們去作論述的話，照理而言，如果你想透他的理路、你想清楚他的思惟理路，你是可以站得住腳的；相同的道理，如果你是站在福稱大師的這一派去立宗的話，你也要能站得住腳。最重要的是你的自宗是什麼？而不是只是去描述別人的論述：賈曹傑大師怎麼說、福稱大師怎麼說、克主杰大師怎麼說、宗大師怎麼說……我們自己的宗是什麼？到最後你會說：「我不知道，我沒有自宗。」這樣是不行的。所以每一種論述都有它的可取之處，我們要去分析這當中哪一種論述我們比較容易理解、我們比較容易接受，這時那就是我們的自宗。

接著，我們討論的是量的分類。量可以分為兩類：現量與比量。量之所以分為現量與比量的原因，在《釋量論》裡提到了：因為量的顯現境或是量的所取境，可以分為自相與共相這兩種。所謂的「自相」指的是無常法，所謂的「共相」指的是常法。由於量的所取境（或是它的顯現境）可以分為自相與共相，因此量可以分為現量與比量。

從這個原因當中，我們可以反推回去：如果某種認知，它是以自相作為它的顯現境，或是以自相作為它的所取境而成為「量」的話，這時我們說它是現量；以此類推，如果某種認知是以共相作為它的所取境，或是以共相作為它的顯現境而成為「量」，我們說這種量是什麼？比量。所以量可以分為現量與比量，它的理由就是：因為量的顯現境也好、量的所取境也好，分為自相與共相。這樣清楚嗎？所以我們說量可以分為現量與比量。

接著我們看到講義的第18頁，非量知。**非量知的定義：「不是『新的、不欺誑』的明知」**。在定義非量知的時候，就是在量的定義前加一個否定詞「不是」——不是新的、不欺誑的明知，我們稱為非量知。

為什麼要提到「非量知」而不用「非量」這個詞？既然我們提到了「量」，它的相反詞是不是可以用「非量」去描述？為什麼一定要強調「非量知」？因為瓶子也是非量的，甚至說常法是不是非量？如果常法是非量，那非量本身是不是也是常法？是。為什麼是常法？因為非量與常法之間是有交集的。所以我們說「量」相對應的詞叫做「非量知」，而不叫「非量」，因為非量不見得是認知。

到目前為止，我們提到了認知有四種分類，哪四種分類？第一種分類，認知分為意知與根知。第二種分類，認知分為分別知、無分別知。第三種分類，認知分為錯亂知和不錯亂知。第四種分類，認知分為量與非量知。

好。回家作業。第一題：量和根知的差別。第二題：量和分別知的差別。第三題：量和錯亂知的差別。這個地方，就是將我們今天所學到的「量」跟之前所學到的根知、分別知、錯亂知作一個搭配，這樣你就可以知道量跟這些認知之間到底有什麼關連性。

好！我們今天的課就上到這個地方。

【附註1】

執著鬧鐘分別知							
對境	顯現境	所取境	趨入境	耽著境	直接境		間接境
					顯現	證得	
鬧鐘	X	X	V	V	V	V	X
鬧鐘的影像	V	V	X	X	V	X	X
否定非鬧鐘	X	X	V	V	X	X	V

【附註2】

緣著鬧鐘的眼根知						
對境	顯現境	所取境	趨入境	直接境		間接境
				顯現	證得	
鬧鐘	V	V	V	V	V	X
鬧鐘的無常	V	V	X	V	X	X
否定非鬧鐘	V	V	V	V	V	X