

# 《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：第二十一講

今天下午我們要介紹的是「伺意知」與「猶豫知」這兩種新的認知。在還未介紹之前，這兩種認知的共通點——都是意知；除此之外，這兩種認知都是分別知，既然是分別知，就代表這兩種認知都是錯亂知；此外，這兩種認知另外一個共通點——都是非量知。這樣可以理解嗎？

接著，我們看到講義的第10頁——伺意知。關於「伺意知」的解釋，分二：定義和分類。首先我們看到伺意知的定義：「對於已成為自己主要趨入境的現象雖單方面地認定，但是尚未獲得確定義的明知」，就是「伺意知」的定義。

首先我們看到最前面——「對於已成為自己主要趨入境的現象」，這當中的「現象」，在藏文原文是用「法」這個字來描述；也就是伺意知主要的趨入境必須是「法」，也就是它主要的趨入境必須是存在的。所以，對於已成為自己主要趨入境的現象，這個「現象」是指存在的現象。「雖單方面地認定」，這當中的「認定」指的是耽著的意思。「耽著」這個詞，在哪裡曾經出現過？耽著知；只要是分別知都是耽著知。所以，雖單方面地認定，「認定」這個詞在藏文原文是用「耽著」的這個字眼。接著，「雖單方面地認定」，這當中的「單方面」指的是伺意知只耽著一方、執取一方，而不會像之後所要介紹的猶豫知是執取兩方的。「尚未獲得確定義」，是指它無法證得境。所以從這個定義當中就可以得知：伺意知跟其他六種認知是不同的，伺意知跟其他六種認知彼此之間是相違、沒有交集的。哪六種認知？現前知、比度知、再決知、顯而未定知、猶豫知、顛倒知。

首先，我們看到最前面的那一句——「對於已成為自己主要趨入境的現象」，這一點我們之前提到，這當中的「現象」必須是存在的現象；從這一點我們就能得知伺意知不是顛倒知。為什麼？因為顛倒知是對於自己的趨入境產生錯亂的明知。顛倒知有沒有趨入境？它沒有趨入境；伺意知呢？它有趨入境。所以，從這一句話就可以得知：伺意知與顛倒知兩者相違、沒有交集。

接著，「雖單方面地認定」，「單方面」這三個字排除了伺意知是猶豫知，因為猶豫知是執取兩方；伺意知呢？執取一方、耽著一方。所以，從這三個字就可以看得出來伺意知不是猶豫知。接著，「單方面地認定」，「認定」這個字是耽著的意思，從這個字可以得知伺意知不是現前知；既然不是現前知，就表示它不是顯而未定知。現前知能否耽著境？不能；有耽著境的認知一定是分別知。所以目前已經排除了幾個可能？伺意知不是顛倒知、伺意知不是猶豫知、伺意知也不是現前知以及顯而未定知——排除了四個。

接著，「但是尚未獲得確定義的明知」，這句話我們剛才解釋成：伺意知無法證得境；縱使它有趨入境，但是它有沒有辦法證得自己的趨入境？沒有辦法。這句話排除了什麼？伺意知是比度知、伺意知是再決知。為什麼？比度知以及再決知都必須證得自己的趨入境。這一點應該沒有問題吧？

其實伺意知與猶豫知這兩種認知不難理解。舉一個例子：當我們在學法時，聽到四法印中「諸行無常、諸法無我」的這個概念之後，心中會生起「諸行無常、諸法無我」的認知，這種認知應該是意知，是不是？它應該是分別知，對吧？而且當有人問你「諸行是常還是無常」時，你會回答「諸行無常」，問你「諸法是有我還是無我」時，你會回答「諸法無我」，這表示你心中在那當下至少有一分的篤定，你認為諸行是無常的、諸法是無我的，這種認知在還未成為比量之前，都是伺意知。即便我們透由聞法，能夠生起聞所成慧，但當「聞所成慧」還沒成為「思所成慧」的定解之前，簡單來說，在還沒有成為比量之前，都是什麼認知？伺意知。這時候你會有一種似懂非懂的感覺，感覺好像懂了；但當別人更深入地提問時，你就會發現自己並不懂，或是別人從不同的角度去分析的時候，你開始會對於自己所提出的看法產生懷疑，所以它是不堅固的。

比度知跟伺意知不一樣，比度知有它的穩定度在。為什麼？因為比度知是經由反

覆思惟正因所生起的認知，它能夠證得境；伺意知卻不是如此。伺意知多半都是別人告訴我們某個概念，我們聽到了別人的主張，然後就接受它。但實際上，那段話背後的原因是什麼，我們並不清楚，這時我們所生的認知就是伺意知。所以，伺意知有可能只是你單方面的主張，甚至有可能只是你的信念——「因為我相信某人，所以我相信他告訴我的這一段話，他的主張就是我的主張；至於是什麼理由、什麼原因，以後再說，現在不清楚，但我堅持就是如此」，這就是伺意知。這樣清楚嗎？我們剛剛舉了什麼例子？諸行無常、諸法無我，我們聽到了這樣的概念，心中也接受了它而生起的分別知，這就是伺意知。

我們舉另外一個例子，在學習佛法的期間，我們會說：「學法是很重要的、聞思修是很重要的、修行是很重要的。」我們心中認定「學法是很重要的」，這種認知是伺意知還是比度知？（學員：伺意知。）為什麼是伺意知？因為說這是比度知會不太好意思，是不是？為什麼是伺意知？為什麼學法是很重要的？你有沒有想清楚它的理由？還是因為「我是佛弟子，所以學法是很重要的」？這時你所列出的理由，有可能是「學法是很重要的，因為我是佛弟子」，不然還有什麼理由？學法是很重要的，因為什麼？沒有理由啊？果然是伺意知，而且是沒有理由的伺意知。我們等一下會介紹「無因相的伺意知」。

好，換一個題目：吃飯是重要的，因為什麼？沒有吃飯肚子會餓，對吧？學法是很重要的，因為什麼？沒啦？可見吃飯比學法重要。光聽理由就知道，一者的理由多麼直接——吃飯是重要的，沒有吃飯肚子會餓、我會痛苦；學法是很重要的，因為……六個點，自己填空，是嗎？這就叫伺意知，當你要問自己一個理由時，你找不出一個強而有力的理由來說服自己。學法為什麼是重要的，如果你對於這一點已經生起定解，甚至你生起的是比度知的話，這時候根本不需要經過這麼長時間的思考，你就會有好幾個理由。就像我們說鬧鐘是無常，你會說：「因為它是剎那性、所作性、事物。」會講一大堆理由；雖然我們對於鬧鐘是無常也沒有生起定解，但至少我們知道它是無常的理由。現在欠缺的是什麼？欠缺的是長時間的思考與串習。

但現在「學法是重要的」，都還沒有找到理由；還是不好意思說？有啦，有些同學應該是不好意思說。如果你不覺得它重要，你何必花這麼多時間投入在學法這件事情上，這表示一定有它的重要性在。但問題是，你所舉的因、你所舉的理由，有可能只是相似因，那不見得是正因。所以到最後多數人都是憑感覺——學法為什麼重要？「因為我覺得重要、因為我的師長告訴我學法很重要、因為釋迦牟尼佛告訴我聞思修很重要。」是不是都是這樣？這不是強而有力的理由。強而有力的理由應該就像：吃飯為什麼重要？「因為不吃飯我肚子會餓。」睡覺為什麼重要？「不睡覺我隔天上課會打瞌睡、精神不濟。」這些理由都很清楚。洗澡重不重要？重要，而且洗澡時還要洗熱水澡，為什麼？「洗冷水澡不舒服啊！然後沒有洗澡我就睡不著啊、沒有洗澡躺在床上就覺得髒髒的啊。」是不是？你有很多理由。學法重不重要的理由是什麼？這是我們要去思考的問題，總不能都只停留在伺意知的階段。為什麼？因為等一下我們就會提到：伺意知很容易因為時間、地點而轉變成猶豫知，因為它不夠穩定、堅固。所以當別人告訴你修行不重要的其他理由時，有可能你在心中就會開始懷疑。就像我們聽到業果的道理，我們知道行善會感得快樂的結果、造惡會感到痛苦的結果；但當有人告訴你：「有一個人作惡多端，但是他的今生依舊榮華富貴、要什麼有什麼。」這時候你會不會覺得「好像因果的道理也不是那麼一回事」？有可能會現起這樣的想法，這種認知就是猶豫知。

為什麼會從原本的伺意知轉變成猶豫知？因為你原先的那個想法，它並不是你心中強而有力的定解，對吧？或許你沒有想清楚，或許你對佛的信心還不夠強。我們說深細的業果法則是極隱蔽分，你對佛有多一分的信心，你對祂所說的極隱蔽分的法也會多一分的定解。但對佛所生的信心，是不是建構在「依人不依法」的情況下所生起的？有些同學在這一點上會容易搞混——我們要相信佛所說的極隱蔽分的法，所以這時候應該「依人不依法」，把重點放在人上面——因為我相信祂，所以我相信祂所說的極隱蔽分的法類。其實並不是。

的確，要如何對於極隱蔽分的法生起定解？憑藉著你對釋迦牟尼佛的信心。但問

題是，我們對釋迦牟尼佛的信心從何而來？難道祂所說的法只有極隱蔽分嗎？不是，也有略隱蔽分，比方說二諦、四諦、三皈依、基道果，很多的內涵都是略隱蔽分。祂告訴我們：眾生有煩惱，煩惱有它的因，因是可以斷除的，眾生最終是可以解脫、成佛的。這些內涵可以透由正因不斷地去推理，最終能被了解，所以透由釋迦牟尼佛的言教，我們能夠了解事情的真相。如果祂能夠將這些道理講得如此透澈的話，進一步的，我們仔細去思考：「釋迦牟尼佛有沒有理由欺騙我們？」沒有理由。如果祂其他的法理都可以講得如此透澈、清楚、無誤，為什麼在業果的法則上祂要欺騙我們？沒有理由。祂能夠把其他的法講得如此清楚，就表示祂是有智慧的人，而且祂願意為不同的眾生宣說不同的法類，這表示祂是有慈悲的人；一個有智慧、有慈悲的人有沒有必要欺騙我們，告訴我們錯誤的業果道理？沒有必要。所以是從這個角度而對祂所說的業果法則生起信心，而不是對祂所說的法完全不了解，就一頭相信祂所說的業果法則；如果是這樣的話，的確「依人不依法」。但我們相信釋迦牟尼佛所說的業果的道理，不是從這個角度趨入的；當然，或許有些人是從這個角度趨入，但真正的思惟模式並不是如此。

我們在學法的過程中，絕大部分的認知要不就是伺意知，要不就是猶豫知，要不就是明天要介紹的顛倒知，大部分都是這三種；此外，顯而未定知也很多。聽課的時候，多半都是顯而未定知——好像有聽到，但下課後就忘光了，這就是顯而未定知。如果最初我們接收到的是正確的資訊，在心中生起的認知叫「伺意知」；相反的，如果接收到的是錯誤的資訊，所生起的認知即是「顛倒知」。這兩者的差異在哪裡？如果我們接收到的是正確的資訊，這時心的對境、心的趨入境是存在的；如果接收到的是錯誤的資訊，這時心的對境就是不存在的。所以前者是伺意知，後者是顛倒知。

接著我們看到伺意知的分類。「伺意知」分為三類：1. 無因相的伺意知、2. 不確定因相的伺意知、3. 依賴相似因相的伺意知。這當中的「因相」，指的就是原因、理由。在沒有任何原因、理由的情況下所生起的伺意知，就稱為「無因相的伺意知」。它所舉的例子：毫無理由地認為「聲是無常」的想法，就是第一的實例。在沒有任何

理由的情況下，心中生起了「聲是無常」的分別知。完全憑感覺，也不知道聲音為什麼是無常，就認定聲音是無常的分別知，這就是無因相的伺意知。

第二，不確定因相的伺意知。**不確定「聲是所作性；以及若是所作性，必然是無常」這個道理，而透過「所作性」這個因相，思惟「聲是無常」的想法，就是第二的實例。**我們說聲音是無常，因為它是所作性。這個理由是正確的，對吧？但如果我們在思惟的過程中，不了解聲音是所作性，或是不清楚若是所作性必然是無常的話，在這之後即便我們生起了「聲音是無常」的想法，這也是一種伺意知，它是不確定因相的伺意知。所謂的「不確定因相的伺意知」，是指這個因本身雖然是正確的，但對於生起伺意知的人而言，他沒有辦法證得這個因。所謂「無法證得這個因」，是指他不了解聲音是所作性，或者是不了解所作性必然是無常，他只要對這其中一者不了解，他所生起的認知就是不確定因相的伺意知。所以這當中的「不確定因相」，是指它無法證得因相、它沒有徹底地了解因相的伺意知。

第三，依賴相似因相的伺意知。**透過「所量」這個因相，思惟「聲是無常」的想法，就是第三的實例。**這時，它所舉的原因是什麼？聲音是無常，因為它是所量。這是不是正確的原因？不是。為什麼不是？因為所量不一定是無常；雖然聲音是所量，但所量不一定是無常。所以如果有某個人認為聲音是無常，因為它是所量，而生起了執著聲音是無常的分別知，這也是伺意知。它是什麼伺意知？依賴相似因相所生的伺意知。

所以伺意知可以分成三種：第一種，無因相的伺意知——在沒有任何原因、理由的情況下所生的伺意知；第二種，不確定因相的伺意知——即便理由是正確的，但對那個人而言，他並沒有通達、證得那個理由；簡單來說，雖然理由正確，但他沒有把那個理由想清楚、想透澈。這有可能只是別人的理由，對別人而言，或許是正因，但對他來說不是正因。所以，不確定因相的伺意知——在不確定因相的情況下所生的伺

意知。第三種，依賴相似因相的伺意知——因本身就是相似因，就已經不是正確的因，在這樣的情況下所生起的伺意知。

在這個地方所舉的這三個例子——三種的伺意知，它們的趨入境是不是都一樣？都是「聲音是無常」，它是存在的，是不是這樣？因為在還沒有生起比量之前，絕大部分的認知都是伺意知，所以即便都是伺意知，還是會有層次上的差異。

比方，即將生起比量之前的伺意知，應該是相對堅固的伺意知，也最接近比量；如果是最初聽聞某個觀念、聽聞某個法理所生起的伺意知呢？那種伺意知的層次就非常低了。除非你宿世多生聽聞那個法類，你當下在聽的時候，內心的感受就會完全不同，也有這樣的可能性。這樣可以理解嗎？

接著我們看到，同樣的，薩迦班智達在他的《量理寶藏論》中也說過：「全然不觀待於因、僅宗將轉猶豫知、依於正因或似因；伺意種類不過三。」在這個地方提到三種的伺意知：「全然不觀待於因」，有一種的伺意知在生起的時候，完全不去思考它的原因、理由。「僅宗」，是指它只是一種想法，而且那種想法憑感覺而生，就只是一個宗，比如說：在毫無理由的情況下，心中想著「聲音是無常」，這就只是一種想法、一種觀念。「將轉猶豫知」，這樣的伺意知很容易轉變成猶豫知。「依於正因或似因」，另外兩種伺意知，其中一者是依於正因，另外一者是依於似因。但這當中的「正因」是指：雖然平時我們會說它是正因，但是對於生起伺意知的人而言，它是不是正因？它不是正因，因為他不了解那個因。對某個人而言是正因，他至少要了解那是正確的原因，是不是這樣？「伺意種類不過三」，伺意知就只有這三類。第一種，完全不依賴因；另外一種，它依賴因，其中分為依賴正因以及依賴似因。依賴著正因所生的伺意知，是不確定因相的伺意知；如果所依賴的是相似因，則是依賴相似因相的伺意知。這樣清楚嗎？



（學員：法師，這裡的第三類——依賴相似因，它是用「相似因」而不用「錯誤因」，是不是表示這個因相在有時候是正確的？）不是，只要是相似因就是錯誤因。在《因明學》裡面，「正因」是指正確的因；與它相對應的詞是「似因」，相似的因。只要它不是正因，就是似因；只要它不是正確的因，就是錯誤的因。所以並不是說它在某種情況下會變成正因。就以講義當中的例子為例：聲音是無常，因為它是所量，這個理由放在任何法類之上，它都不可能成為正因，因為所量不一定是無常，所以這個理由在任何法上都不可能成為正因。這樣清楚嗎？

總之，伺意知需要具備的條件是：它必須有一個趨入境，而且它對於自己的趨入境是單方面地耽著，而不是雙方面地耽著；即便如此，它並沒有辦法證得自己的趨入境。這樣清楚嗎？所以伺意知是根知還是意知？意知。它是分別知還是無分別知？分別知；既然是分別知，它就是錯亂知。它是量還是非量知？非量知。對於伺意知應該比較有感受吧？

（學員：法師，在實例的第二點，一開始提到不確定，經過法師剛剛的解說，是不是可以把「不確定」理解成沒有證得？）是啊，沒有證得、沒有通達。（學員：另外一個問題是，如果已通達「聲是所作性」，而且通達「若是所作性，必然是無常」，在這樣的情況下，也有可能還是伺意知，是嗎？）也有可能還是伺意知，但它離比度知非常接近。在這個階段，或許會有伺意知，但這樣的伺意知馬上就會變成比度知。有這樣的可能。還有嗎？沒有的話，我們先看到猶豫知。

**關於「猶豫知」的解釋，分二：定義和分類。**首先，**猶豫知的定義：「透過自力對於兩端感到躊躇不定的明知」。**「躊躇」就是猶豫的意思。透過自力對於兩端感到躊躇不定的明知，它有特別地提到「兩端」。當我們在猶豫、懷疑的時候，比方說：我們對於「某人是不是小偷」感到懷疑時，心想「他是不是小偷？有可能是、有可能不是。」這時，我們對於兩端感到猶豫不定，這種猶豫不定的明知就是猶豫知。

如果把「透過自力」以及「明知」這幾個字都刪除——「對於兩端感到躊躇不定」，可不可以是猶豫知的定義？（學員：可以。）可以啊？那正在懷疑對方是不是小偷的那位補特伽羅，他是不是對於兩端感到躊躇不定？是，他處在懷疑的狀態。但他是不是猶豫知？不是，因為他不是認知。由此可知，在猶豫知的定義後方加了「明知」兩個字，就把它侷限在只能是「認知」，而不會是「補特伽羅」，所以提到「對於兩端感到躊躇不定的明知」。

接著，為什麼要特別強調「透過自力」？猶豫這種認知是屬於心所——「心王」跟「心所」當中的心所，之所以要強調「透過自力」的理由是：當某種心王的周圍眾多的心所裡面，出現了猶豫的心所時，跟猶豫知相對應的心王在對境的時候，它會感到躊躇不定。猶豫知是那個心王的某一種作用，所以當它呈現出懷疑時，跟它相應的心王也會產生懷疑，但心王是不是透過自力而生起懷疑的？不是，它是因為在它周圍的心所對境產生了懷疑，它才開始懷疑的，所以它是透過他力而感到猶豫。由此可知，「透過自力」的這幾個字，它要排除的是什麼？與猶豫知相對應的心王是猶豫知。這樣清楚嗎？與猶豫知相對應的心王，雖然是對於境的兩端感到躊躇不定的認知，但是它並不是透過自力而對於境的兩端感到躊躇不定。

甚至，某個心王，當與它相對應的心所裡面有猶豫產生了，猶豫之外的其他心所也會對於境的兩端感到猶豫，所以不只是心王，還有其他的心所，都會對於境的兩端感到猶豫。不過我們在這個地方，就舉心王的例子，它會比較清楚。當猶豫知這種心所生起的時候，與它相對應的心王，也會對境感到猶豫，但是它是不是透過自力對境感到猶豫的？不是，它是透過他力而對境感到猶豫。為什麼是透過他力？是因為跟它相對應的心所產生了猶豫，它才對境產生猶豫，所以這是透過他力——因為他人影響了它，而不是它自己對境感到猶豫。這樣清楚嗎？所以我們說：「透過自力對於兩端感到躊躇不定的明知」，就是「猶豫知」的定義。

接著，**猶豫知的分類**，**猶豫知分為三類：1. 傾向於事實的猶豫知、2. 非傾向於事實的猶豫知、3. 等分猶豫知**。首先，我們看到「傾向於事實的猶豫知」：**想著「聲音大概是無常的吧？」的貳心，就是第一的實例**。「聲音大概是無常的吧？」這是不是猶豫知？或者說：「聲音應該是無常的吧？」這是不是猶豫知？它是不是對於境的兩端感到躊躇不定？對於境的哪兩端感到躊躇不定？（學員：是無常……）是無常？所以它是對於「是無常還是常」感到躊躇不定，是嗎？那它的趨入境是什麼？「聲音是無常」是它的趨入境？還是「聲音是常」是它的趨入境？還是這兩者同時是它的趨入境？（學員：聲音是無常。）聲音是無常是它的趨入境，那聲音是常呢？是不是它的趨入境？它對於境的兩端感到躊躇不定、懷疑不定，這時候境的兩端指的是哪兩端？聲音是常的那一端以及聲音是無常的那一端？這兩者同時都是它的趨入境嗎？

一個分別知，有沒有可能同時出現兩種截然不同的趨入境？我們早上不是提到：證得鬧鐘是無常的比度知，它主要的趨入境是鬧鐘的無常，它主要證得的對境是鬧鐘的無常；在證得鬧鐘的無常時，它也能證得鬧鐘。所以，鬧鐘是它的趨入境，鬧鐘的無常也是它的趨入境，這沒有問題。為什麼？因為它在證得鬧鐘是無常時，必然會證得鬧鐘，所以這沒有問題。但我們現在要討論的是：有沒有可能常法與無常法同時是一個分別知的趨入境？甚至說：有沒有可能瓶子跟柱子都是同一個分別知的趨入境？如果是分別知的趨入境，必然是分別知的耽著境，所以同一個分別知有沒有可能既耽著瓶又耽著柱？或是既耽著常又耽著無常？

我們之前在討論趨入境的時候是怎麼解釋的？分別知的趨入境指的是什麼？分別知所想的對境，是不是這樣？分別知所想的境是分別知的趨入境。所以分別知有沒有可能同一時間既想瓶又想柱、既想常又想無常？這個從自己的經驗中，應該可以判定得出來。當我們在想著「瓶」的時候，在這一瞬間，會不會同時生起「柱」的這個念頭？甚至講得更清楚一點，當我們生起「這是瓶」的念頭時，有沒有可能同時生起「那是柱」的念頭？這兩個念頭有沒有可能夾雜在一起？「這是瓶、那是柱」，「這是常法、那是無常法」，在同一個時間點，有沒有可能生起這兩種完全不同的認知？

之前我們說：證得鬧鐘是無常的比度知能夠證得鬧鐘，也能夠證得無常，是因為它證得了鬧鐘是無常；而不是說：它證得的鬧鐘在這邊，它證得的無常在另外一邊。那是我們進一步地去把它分析開來：它證得鬧鐘是無常時，必然會證得鬧鐘，因為鬧鐘是「鬧鐘是無常」的一部分。但現在我們討論的是：同一個分別知，有沒有可能既現起這是瓶，又現起那是鬧鐘的想法？當我們想到「這是瓶」的時候，心裡面在這一瞬間並不會想到「那是柱」，是不是？這兩個念頭無法同時現起；相同的，心想「這是常法、那是無常法」時，它們有階段性，所以這時候已經有兩個認知——心想「這是常法」是一個認知，心想「那是無常法」則是另外一個認知。同一個分別知，不會既現起這是常法，又現起那是無常法的想法，是不是這樣？還是各位的分別知都是多功能的？這個想一下應該就可以知道，同一個分別知沒有辦法既想A又想B。

當我們想著：「聲音應該是無常的吧？」這種猶豫知是一個念頭還是兩個念頭？（學員：一個念頭。）既然是一個念頭的話，它是不是只有單一個趨入境？如果是單一個趨入境，誰是它的趨入境？（學員：聲音是無常。）「聲音是無常」是它的趨入境。這就表示「聲音是常」不是那個認知的趨入境，是不是？所以那個認知有沒有緣著聲音是常？沒有，它只緣著聲音是無常、它只耽著聲音是無常，它並沒有耽著聲音是常，是不是這樣？（學員：是。）是啊？請問這樣的猶豫知有沒有耽著兩方？沒有耽著兩方？所以它耽著一方？那它跟伺意知是怎麼區分的？我們剛才不是說伺意知是耽著一方，而猶豫知是耽著兩方嗎？所以才會說：「單方面地認定」這一句話排除了伺意知是猶豫知的可能，這兩者之間沒有交集。所以伺意知是執著一方、耽著一方；猶豫知是耽著兩方。而且它的定義裡就提到了：「對於兩端感到躊躇不定」；如果不是耽著兩方的話，怎麼會說它對於兩端感到躊躇不定？是不是可以說它對於一方感到躊躇不定？可不可以將它的定義改為「對於一端感到躊躇不定」？就像我們說：「聲音應該是無常的吧？」它只對於一方感到躊躇不定。這是傾向於事實的猶豫知。

接著，非傾向於事實的猶豫知，相反的，「聲音大概是常的吧？」最後，等分猶豫知，懷疑「聲音究竟是常？還是無常？」的貳心，就是第三的實例。之前，傾向於

事實的猶豫知，為什麼稱它為傾向於事實？因為它懷疑的那一方是事實，而且它懷疑的角度偏向於事實。所以我們說：「聲音大概是無常的？聲音應該是無常的？」它是傾向於事實的猶豫知；相反的，如果說：「聲音大概是常的？應該是常的？」它是傾向於非事實的猶豫知，或者是非傾向於事實的猶豫知，它傾向的那一邊偏向非事實，那一邊並不是事情的真相；等分的猶豫知呢？為什麼叫等分？它也處在懷疑的狀態，但它懷疑聲音是常法跟無常法各一半，它沒有特別偏向哪一邊。

等分的猶豫知——「聲音究竟是常？還是無常？」的這種認知，是一個念頭還是兩個念頭？（學員：兩個念頭。）這時候的猶豫知是兩種認知而不是一種認知？「聲音究竟是常？還是無常？」——兩種認知；前面的呢？「聲音應該是無常的吧？」這是一種認知還是兩種認知？（學員：兩種認知。）兩種認知啊？「聲音應該是無常的吧？」不是只有動一個念頭嗎？還是說這個念頭本身就包含了另外一個念頭？只是那個念頭沒有冒出來，是嗎？「聲音應該是無常的吧？」這個念頭中包含了「聲音應該是常的吧？」這個念頭，但是那個念頭沒冒出來？如果念頭沒冒出來，應該就不叫認知了，是不是這樣？那個認知還在睡眠的狀態，它沒有醒過來。這要怎麼描述比較恰當？

平常這個地方眾說紛紜。的確，最後一個例子——「聲音究竟是常？還是無常？」這應該是兩個念頭，而不會是一個念頭；至於前面——「聲音大概是無常的吧？」或是「聲音大概是常的吧？」這應該是一個念頭。既然是一個念頭，一個分別知應該只有一個趨入境，而且我們強調的是它主要的趨入境，它只有一個主要的趨入境。就以「聲音應該是無常的吧？」這個猶豫知為例，它是一個念頭，它只有一個主要的趨入境，它的主要的趨入境就是「聲音是無常的」。但為什麼我們說：它是對於兩端感到躊躇不定？因為這種認知沒有辦法篤定地認定那個境就是如此。假設右邊是無常，左邊是常，要偏到底才叫篤定，此時心想：「聲音應該是無常的吧？」這時候，雖然心往右偏，但它還有一部分未篤定，對吧？所以認知本身雖然沒有想到「聲音是常」的這一點，但它對於「聲音是無常」的這一點也沒有篤定，在他心中的某一個角落，會

對這一點抱持懷疑。所以雖然當下我們說：「聲音應該是無常的吧？」它本身並沒有想到聲音是常法，但是在內心深處對於這一點是懷疑的。這樣可以嗎？所以我們說：它對於兩端感到躊躇不定，並不是說同一個認知有兩個主要的趨入境，而是它就是一個認知、一種分別知，它只有一個主要的趨入境，但它對於自己那個主要的趨入境還不是百分之百地確定、還不是百分之百地篤定。

但伺意知不一樣，伺意知在生起的當下，它是百分之百的篤定；雖然之後有可能成為猶豫知，但至少在那當下它是篤定的：「聲音是無常的」，是不是？雖然我們都沒有證得聲音是無常的，但至少別人在問你：「聲音是常法還是無常法？」時，你會斬釘截鐵地說：「聲音就是無常法。」這時這種認知有它的一分篤定在，它不是懷疑的；但如果問到比較難的題目，你就會說：「嗯……應該是這樣。」這從心裡面的感受，就可以區分出其實是不一樣的，那種篤定的感覺跟沒有篤定的感覺，即便對的境都相同，但生起的感受明顯不同。這可以區分得出來嗎？還需要舉例嗎？

好吧，就用各位常搞錯的例子。我們說瓶子有沒有事例？不會對於這一點都變得猶豫了吧。想說先舉一個各位可以馬上回答出來的問題：「瓶子有沒有事例？」（學員：有。）「瓶與柱有沒有事例？」（學員：沒有。）兩個都這麼篤定啊？有些同學會對於瓶柱二者有沒有事例感到懷疑：「既然瓶有事例、柱也有事例，為什麼瓶柱二者沒有事例？」他會對於這一點感到懷疑：「為什麼沒有事例？應該沒有，但沒有那麼確定，好像有又好像沒有。」對於境的兩端感到躊躇不定，就是那種狀態；但如果問一個你可以馬上回答出來的問題，就不會有那種往左偏、往右偏的情況。所以伺意知在現起的當下，它至少有一分的篤定，雖然它很有可能馬上轉變成猶豫知，但至少它在生起的當下有一分的篤定在；猶豫知呢？在生起的時候連那一分的篤定都沒有。如果篤定的話——「聲音就是無常！」不篤定的——「聲音應該是無常。」再不篤定一點——「聲音應該是無常吧？」而且聲音越來越小聲，通常那個就是猶豫知，它自己都心虛，是不是這樣？猶豫知本身就心虛，擁有猶豫知的那個補特伽羅也心虛，所以聲音就越來越小聲，那就是處在猶豫的狀態。

「聲音大概是無常的吧？」或是「聲音大概是常的吧？」不管是傾向於事實的猶豫知，或是非傾向於事實的猶豫知，都只有一個念頭、一個分別知、一個主要的趨入境，但它們都對於境的兩端感到躊躇不定。所以，對於境的兩端感到躊躇不定，並不是說一個分別知會同時有兩個主要的趨入境，而是當它在對境時，心雖然偏向於某一方，但在偏向於那一方的同時，它又沒有完全篤定，在他內心深處會感到猶豫：「是或不是？」

至於第三個例子——「聲音究竟是常？還是無常？」這應該是等分猶豫知的兩個例子，而不是一個例子。「聲音究竟是常？」它打上一個問號；「還是無常？」也打上一個問號時，這是兩個例子，這兩個例子都是「等分猶豫知」。所以這時候我們心裡面所起的念頭，應該是：「聲音是常嗎？」是不是這樣？這跟前面的「聲音應該是常？」「聲音應該是無常？」這兩種念頭不一樣吧。當我們說「應該是」時，是比較偏向那一方；但如果我們沒有加「應該」這兩個字，只說：「聲音是常嗎？」或說：「聲音是無常嗎？」這時候心是保持中立，沒有特別偏向哪一方。就像我在提問時，雖然時常挖陷阱給各位跳，但我是保持中立的，所以提出問題的時候都會說：「是什麼什麼嗎？」而且回答是、不是、有、沒有的權利在各位的手上，是不是這樣？

所以當我們想著：「聲音是無常嗎？」它是不是一種猶豫知？是。它有沒有特別偏向無常的那一邊？沒有。「聲音是無常嗎？」「聲音是常法嗎？」它們都沒有特別偏向哪一邊，所以我們說它們是「等分的猶豫知」。所以，等分猶豫知的例子應該是什麼？「聲音是無常嗎？」一個例子；「聲音是常法嗎？」另外一個例子。這同時講了兩個例子，而不是說等分的猶豫知一定是這種狀態；的確，把這兩種念頭結合在一起，它也是一種等分的猶豫知。但如果我們只舉一個例子，單一種認知也可以表現出等分猶豫知的特色。當我們想著：「聲音是無常嗎？」我們就已經不確定了，是不是？我們對於它是無常還是常都不確定，而且這時我們沒有特別偏向哪一方，所以這時候的猶豫知就稱為「等分的猶豫知」。所以可不可以說等分的猶豫知有可能是符合事實的分別知？也有可能是不符合事實的分別知？等分的猶豫知可不可以分成這兩種？

當我們想著：「聲音是無常嗎？」這種分別知有趨入境，是不是？聲音是無常是不是它的趨入境？至少在那一刻，他心中想的是：「聲音是無常嗎？」這時候「聲音是無常」的這一點是不是它的趨入境？（學員：是。）這一點存在，所以可不可以說它的趨入境是存在的？可不可以說它是符合事實的分別知？它有趨入境，它也是分別知，所以可不可以說它是符合事實的分別知？應該可以吧。怎麼？這個答案也變成猶豫知的例子啦？好吧，那就說：「可以！」這樣夠篤定了吧——它有趨入境，它也是分別知。

如何區分「符合事實的分別知」與「不符合事實的分別知」？從它的趨入境存在與否來區分。如果某一種分別知有趨入境，我們稱它為符合事實的分別知；如果沒有趨入境呢？不符合事實的分別知。有沒有趨入境是怎麼判定的？如果有一個存在的事例是它的趨入境，我們說它的趨入境是存在的。那「聲音是無常嗎？」這個猶豫知有沒有趨入境？有，「聲音是無常」就是它的趨入境，是不是？（學員：要不要加一個「嗎」？）不用，因為當心中想著：「聲音是無常嗎？」它想的就是「聲音是無常」的這一點，只是在想的時候，它沒有那麼確定，是不是？這跟想著「聲音是無常」的分別知，它們的對境相同，但是執境的力道不同。當我們想著：「聲音是無常！」這時心中很篤定；如果心想：「聲音是無常嗎？」心中沒有這麼篤定，但它們想的應該都是同一個對境——聲音是無常，所以我們說這種認知是符合事實的分別知。

以此類推，想著「聲音是常嗎？」這種認知的趨入境存不存在？不存在，所以它是不符合事實的分別知。可不可以說它是顛倒知？它是不是對於自己的趨入境產生錯亂？是吧，應該是吧。怎麼？這堂課都不能說「應該」這兩個字？不是啊，要說「應該」，這樣你們回去才會思考。猶豫知跟顛倒知之間應該有交集，而且不只這個例子。

「聲音大概是常法？」「聲音應該是常法？」這些認知也是顛倒知，它們對於自己的趨入境產生錯亂，是不是這樣？



所謂「對於自己的趨入境產生錯亂」，這對分別知而言，簡單來講，那種認知想錯了。可不可以這樣解釋？既然所謂的趨入境是指分別知所想的對境，對於自己的趨入境產生錯亂，可不可以直接就用「這個分別知想錯了」來描述它？應該可以吧。如果顛倒知是放在分別知上來探討，我們說「它想錯了」，這是顛倒的分別知；「它想的沒有錯」，這是正確的分別知。所以當我們想著：「聲音應該是無常的吧？」當下雖然不是那麼篤定，但至少沒想錯；相反的，當我們想著：「聲音應該是常的吧？」這時候想錯了。為什麼想錯？它偏向了不符合事實的那一方，它走錯路了。如果沒走錯路，即便還沒有到達終點，但至少是走在正道上；如果走錯路呢？那就永遠走不到終點。所以我覺得應該可以這樣去理解它：所謂「顛倒的分別知」，是指想錯的分別知。

這個地方三種猶豫知都是一種認知。所謂的「都是一種認知」，指的是傾向於事實的猶豫知是一種認知、一個念頭、一個分別知、一個主要的趨入境，後面兩種猶豫知也是以此類推；並不是說猶豫知是指兩個念頭、兩種分別知、兩種主要的趨入境。的確，我們也可以說：「想左？想右？」「想是？想非？」的這兩種認知是猶豫知，這沒有問題；但如果是單一種分別知，能否也將它安立為猶豫知？這是可以的，我們要強調的是這個點。這樣清楚嗎？

最後，我們將「伺意知」與「猶豫知」這兩種認知放在一起比較。當某一種分別知在對境時，如果境是「聲音是無常」的這一點，這時會出現的幾種可能：第一種，執著一方；第二種，執著兩方。什麼叫執著一方？它在當下是篤定的。執著一方的情況下，又有兩種可能性：第一種，證得境；第二種，沒有證得境。對於聲音是無常的這一點，如果能證得境，我們將它安立為「比度知」；如果不能證得境，我們將它安立為「伺意知」。另外一種，耽著兩方，這也有兩種的情況：第一種，它是偏向無常的那一方，這是傾向於事實的猶豫知；第二種，它不是偏向無常的那一方，這是等分的猶豫知。什麼樣的例子？想著：「聲音是無常嗎？」它是不是一種猶豫知？它是不是耽著兩方？是，它是等分的猶豫知。

從這個例子上，它們的對境相同。所謂的對境相同，指的是「聲音是無常」的這一點，分別是這四種認知的趨入境——「聲音是無常」是比度知的趨入境，也是伺意知的趨入境，也是傾向於事實的猶豫知的趨入境，也是等分猶豫知的趨入境。所以，同一個境可以產生這幾種認知，或者說這幾種認知的趨入境都是相同的；但比度知能夠證得它，伺意知無法證得它。伺意知對這個境是單方執取，它只執取一方；傾向於事實的猶豫知呢？耽著兩方，但是它偏向於事實；等分的猶豫知呢？耽著兩方，但是它不是偏向於事實，它偏的那個角度沒有那麼靠近事實，兩邊是均等的。

這個地方要建立的觀念就是：猶豫知與符合事實的分別知有交集，猶豫知與不符合事實的分別知也有交集；但伺意知呢？伺意知只有可能是符合事實的分別知，不可能是不符合事實的分別知，因為伺意知一定有趨入境。這樣清楚嗎？伺意知一定有趨入境，但猶豫知不一定有趨入境。這樣能區分得出來嗎？

好，回家作業。第一題：伺意知與分別知的差別。第二題：伺意知與非量知的差別。第三題：伺意知與錯亂知的差別。第四題：猶豫知與意知的差別。第五題：猶豫知與耽著知的差別。都有聽清楚嗎？

好！我們今天的課就上到這個地方。