

# 《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：第二十三講

今天早上，我們介紹了伺意知的另外一個定義。這個定義，在惹對的《心類學》講義裡面曾經出現過——**全然不依賴經驗及以正因為基礎的情況下，雖然認定自己的趨入境當中不錯亂那一端，但是尚未獲得確定義的耽著知。**早上我們提到：定義當中的第一句話「全然不依賴經驗」，它是排除伺意知是現前知的可能性。對於這一點，在講義當中，進一步地提到，**這個定義提到的「經驗」有三種：1. 禪修所生的經驗、2. 自證知的經驗、3. 不和義總混合的清晰經驗。而伺意知不應依賴這三個的任何一個。**

首先，我們看到在伺意知的定義的第一句話裡面，「不依賴經驗」的「經驗」可以分為三種。第一種，禪修所生的經驗。「禪修」這個字，在藏文原文，它用的字就是「修」這個字，也就是聞思修的「修」。聞——聽聞，思——思惟，修——實修，透由實修所生的經驗。第二種，自證知的經驗。第三種，不和義總混合的清晰經驗。之所以將經驗分為這三種，我想應該是跟現前知的分類有關。我們說現前知分成哪幾類？根現前知、意現前知、自證現前知、瑜伽現前知，現前知分成這四類。如果能夠排除這四類，是不是就能排除它是「現前知」的可能性？因此，這四類應該被統攝在這三者當中。四類當中的瑜伽現前知，它是透由聞思修的次第所生的經驗，所以第一種經驗最主要強調的應該是瑜伽現前知；第二種經驗——自證知的經驗，它強調的就是自證現前知；根現前知與意現前知這兩種現前知，雖然它們不是修所生的經驗，也不是自證知的經驗，但它們是第三種經驗——不和義總混合的清晰經驗。

以「根現前知」為例，根現前知在對境時，它不需要經過義總，就能直接清晰地了解境。「此處所說的意現前知」也是如此，此處所說的意現前知是顯而未定知，所以它在對境時，也不需要經由混合義總就能清晰地、直接地顯現境。所以我們說根現前知與意現前知這兩者是什麼經驗？不和義總混合的清晰經驗。到目前為止清楚嗎？要跟得上，要是前面跟不上，後面你就不知道在說什麼了。再說一次，禪修所生的經驗，「禪修」這個字就是「修」的意思，「修」就是實修，透由實修所生的經驗，它指的是什麼？瑜伽現前知。

我相信他當初在用這個定義時，就是為了排除現前知的那四種分類，所以將「經驗」分為這三種；而這當中，禪修所生的經驗也好，修所生的經驗也好，他所強調的應該是瑜伽現前知，因為瑜伽現前知是透由禪修所生的經驗。至於自證知的經驗呢？它所強調的應該是自證知。自證知在對境時，有屬於自證知的經驗，這樣的經驗除了自證知之外，其他的認知都沒有，所以自證知的經驗最主要強調的就是自證知。

接著，根現前知與意現前知，它們是不是禪修所生的經驗？不是。它們是不是自證知的經驗？也不是。但是它們是哪一種經驗？不和義總混合的清晰經驗。這一點是在說明什麼？是在說明根現前知也好，或是此處所說的意現前知也好，它們在對境時不需要混合義總，就能清晰、直接地了解對境。例如：取色的根現前知，它在取色時、它在顯現色時，是不需要經由混合色的義總就能清晰顯現對境、就能直接了解對境；而取色的根現前知之後所生的取色的意現前知，即便它無法證得境，但它在顯現境的同時，也不需要經由混合境的義總，就能夠清晰地顯現境。所以根現前知也好，意現前知也好，這兩種現前知是屬於哪一種經驗？不和義總混合的清晰經驗。所以，四種的現前知可以分在這三類裡面。

接著，**而伺意知不應依賴這三個的任何一個**。既然在伺意知的定義當中，提到了「全然不依賴經驗」，就表示只要是伺意知，都不應該依賴這三種經驗當中的任何一種。**如果這樣下定義，我想「若是覺知的話，未必是認知的七項分類當中的任何一個。」**「如果這樣下定義」是什麼意思？以什麼樣的方式下誰的定義？如果以「全然不依賴經驗……」作為伺意知的定義；「我想」，這當中的「我」是指本論的造者——格西蔣悲桑佩，他認為若是覺知的話，未必是認知的七項分類當中的任何一個。意指如果將「全然不依賴經驗及以正因為基礎的情況下……」作為「伺意知」的定義，覺知就不一定是認知的七項分類當中的任何一個。所謂的「覺知」，指的就是認知。如果將「伺意知」如此定義的話，認知就不一定都能被七項分類所包含。

這時他舉了什麼例子？為什麼呢？因為我認為：「我們可以容易瞭解不淨的三昧和有學道者心續的大悲心等等屬於方便的證悟種類，並非其他認知。」首先，在這個地方，字面上舉了兩個例子。第一個例子——不淨的三昧。有些行者為了對治貪欲，刻意去修持不淨的三昧——不淨觀。所謂的「不淨觀」，是指行者刻意去觀想他所貪愛的對象身體已經腐爛，或是他的面前雖然沒有白骨，但刻意觀想面前的大地遍滿了白骨，藉此來淨化心中的貪念、調伏心中的貪念，這樣的修持是文中所謂的「不淨的三昧」，我們將它用不淨觀來描述。

接著，「有學道者心續的大悲心等等」，有學道者心續的大悲心，指的就是菩薩心中的大悲心。以大乘的五道而言，前面四道——資糧道、加行道、見道、修道——是屬於「有學道」；最後一道的無學道則是屬於「無學道」。無學道就是佛的境界；在這之前，如果行者走的是大乘道，我們稱他為菩薩。所以這當中提到：有學道者心續的大悲心等等，是指進入大乘道但還未成佛的菩薩心續中的大悲心等等；「等」字裡包含了菩提心、大慈心及平等捨。「屬於方便的證悟種類」，這些認知都是屬於方便，而不是智慧。所以這個地方舉了哪兩個例子？不淨觀以及菩薩心續中的大悲心。

「並非其他認知」，所謂的並非其他認知，指的是「並非伺意知與顛倒知以外的其他認知」。如果你要做筆記的話，在「並非」的後面加上「伺意知與顛倒知以外的」這幾個字。這一段我們再從頭看一次，「我們可以很容易瞭解不淨觀以及菩薩心續中的大悲心，這些認知並非伺意知與顛倒知以外的其他認知。」現在不容易瞭解的是，這兩種認知是不是伺意知？是不是顛倒知？這是我們接下來所要討論的。但是它們並非伺意知與顛倒知以外的其他認知，這不需要花太多時間討論，應該就可以理解。伺意知與顛倒知以外，還有哪幾種認知？現前知、比度知、再決知、顯而未定知、猶豫知，這五種認知。

這個地方，我們先討論的是：不淨觀或者是文中所謂的不淨的三昧，它可以分為

「分別知」與「無分別知」這兩種。不淨觀有兩種：一種是分別知的不淨觀，另外一種是無分別知的不淨觀。在文中所強調的不淨觀，指的是分別知的不淨觀。另外一個例子——菩薩心續中的大悲心，菩薩心續中的大悲心也是分別知。所以不淨觀與菩薩心續中的大悲心都是什麼？都是分別知。雖然不淨觀有分別知與無分別知這兩種，但在此所強調的不淨觀，應該是「分別知」的不淨觀。而且從分別知的不淨觀去解釋的話，會比較容易解釋得通；至於「無分別知」的不淨觀，之後我們在討論認知的三項分類時，應該會舉到這個例子，這個例子還蠻棘手的。所以這個地方，我們先把不淨觀放在分別知裡面；菩薩心續中的大悲心也一定是分別知，沒有無分別知。

這個地方所舉的兩個例子都是分別知；既然都是分別知，就表示這兩種認知不是現前知。這很容易理解，對吧？此外，既然都是分別知，就表示這兩種認知也不是顯而未定知，因為顯而未定知一定是現前知。到目前為止沒有問題吧？

再來，這兩種認知都不是比度知。為什麼不是比度知？因為這兩種認知都無法證得境。以此類推，這兩種認知都不是再決知，理由相同——因為這兩種認知都無法證得境。接著，這兩種認知也不是猶豫知。為什麼不是猶豫知？因為它們並不是對於境的兩端躊躇不定的認知。所以它們不是哪幾種認知？現前知、顯而未定知、比度知、再決知、猶豫知。它們不是這五種認知是很容易瞭解的，所以講義中提到了：我們可以很容易地瞭解這兩種認知並非其他認知。這樣清楚了嗎？

接著，**而由於是憑藉觀修所生的經驗**。首先，在文中譯者用了「觀修」的這個字眼，其實這個字跟一開始「禪修」的那個字，藏文的原文是同一個字，所以之前如果用「禪修」的話，這個地方也應該用「禪修」的字眼；而且用「觀修」二字，實際上並沒有那麼貼切。禪修的方式有兩種：一種是止修，另外一種是觀修。所以如果前面翻成「禪修」，後面翻成「觀修」的話，其實跟原文頗有差距。如果平時你習慣用「禪修」這個字的話，那前後都用「禪修」會比較好，但這個字再怎麼翻，都不應該翻成

「觀修」，翻成「禪修」或許還好一些，不過這個字實際上就是「實修」或「修」的意思，這樣清楚嗎？

文中提到：「而由於是憑藉禪修所生的經驗，所以理應不是伺意知。」它指的是不淨觀也好、菩薩心續中的大悲心也好，這兩種認知都是憑藉著禪修所生的經驗，所以理應不是伺意知。不淨觀或是菩薩心續中的大悲心，是不是都是藉由禪修所生的經驗？是。是不是藉由聞思修的次第所生的經驗？「聞」，先聽聞相關的法類；「思」，對於所聽聞的法類，反覆地思惟而生起定解；「修」，對於所生定解的那個部分，反覆地去串習、修持，而在心中生起禪修所生的經驗。所以不論是不淨觀也好，或是菩薩心續中的大悲心也好，這兩種認知是不是都是憑藉著禪修所生的經驗？是。既然是憑藉著禪修所生的經驗，就不應該是伺意知，因為伺意知是全然不依賴經驗所生的認知。如果以「全然不依賴經驗……」作為伺意知的定義，伺意知就必須符合「全然不依賴經驗」這個條件，如此一來，由於不淨觀與菩薩心中的大悲心等都必須憑藉著禪修所生的經驗，就表示它們不是伺意知。這樣清楚嗎？

我們再看一次這段文：**而由於是憑藉禪修所生的經驗，所以理應不是伺意知；又因為沒有受到錯亂因所染污，所以也不應該是顛倒知。**後面的這段話有些爭議，不過我們先從字面上來作解釋。「又因為沒有受到錯亂因所染污」，是誰沒有受到錯亂因所染污？分別知的不淨觀與菩薩心續中的大悲心，這兩者都沒有受到錯亂因所染污，所以也不應該是顛倒知。簡單來說，在這個地方所提到的不淨觀與大悲心，這兩者是不是伺意知？不是伺意知。為什麼不是伺意知？因為它們需要依賴經驗。需要依賴什麼經驗？禪修所生的經驗，所以它們不是伺意知。請問這兩種認知是不是顛倒知？也不是。為什麼不是顛倒知？它的理由是什麼？因為沒有受到錯亂因所染污，是不是？所以它提出了兩個理由：第一，它認為這兩種認知不是伺意知，因為這兩種認知必須依賴禪修所生的經驗；第二，這兩種認知也不是顛倒知，因為它們沒有受到錯亂因所染污，是不是這樣？

其中，後者是有爭議的。為什麼有爭議？我們之前不是提到：錯亂因分為兩種，哪兩種？當下的錯亂因、長遠的錯亂因。這時候，如果我們從這個角度來分析的話，當有人說：這兩種認知不是顛倒知，因為它們沒有受到錯亂因所染污。這個理由合理嗎？難道沒有受到錯亂因所染污，就一定不是顛倒知嗎？首先，所謂的「沒有受到錯亂因所染污」的「錯亂因」只有兩種選項：當下的錯亂因、長遠的錯亂因。如果在此所指的「錯亂因」是指當下的錯亂因，難道沒有受到當下的錯亂因所染污，就代表它不是顛倒知嗎？這時就會有人提出：「俱生的常執、俱生的我執是不是顛倒知？」它們都是顛倒知。為什麼是顛倒知？因為它們對於自己的趨入境產生錯亂，是不是？俱生的常執、俱生的我執，這兩種認知是不是都對於自己的趨入境產生錯亂？是。它們是不是顛倒知？是。那請問：它們有沒有受到當下的錯亂因所染污？沒有，它們是受到長遠的錯亂因所染污。所以這裡的「錯亂因」，如果是從當下的錯亂因去解釋，這合不合理？不合理。為什麼不合理？因為即便俱生的常執與俱生的我執沒有受到當下的錯亂因所染污，但還是顛倒知。所以，所謂的「這兩種認知不是顛倒知，因為它們沒有受到錯亂因所染污」，如果其中所指的錯亂因是強調「當下的錯亂因」，這個理由不周遍，對吧？這個理由不周遍。

以此類推，如果所謂的「沒有受到錯亂因所染污」的「錯亂因」，指的是長遠的錯亂因——這兩種認知不是顛倒知，因為它們沒有受到長遠的錯亂因所染污的話，難道沒有受到長遠的錯亂因所染污就不是顛倒知嗎？或者是如果是顛倒知，就一定要被長遠的錯亂因所染污嗎？不一定吧。比方說：緣著黃色法螺的眼根知、緣著兩個月亮的眼根知，它們是不是顛倒知？是。但它們是不是被長遠的錯亂因所染污的？不是，它們是被當下的錯亂因所染污，而不是被長遠的錯亂因所染污。所以當有人說：那兩種認知不是顛倒知，因為它們沒有受到錯亂因所染污，所指的是長遠的錯亂因的話，這個理由也不周遍。這樣有聽清楚嗎？看有些人的表情就知道還沒有聽清楚。

首先，哪兩種認知？分別知的不淨觀與菩薩心中的大悲心，這兩種認知不是顛倒知的理由，在講義裡面提到了：因為它沒有受到錯亂因所染污。對此，我們進一步分

析：當中的錯亂因只有兩種可能——當下的錯亂因與長遠的錯亂因。如果所謂的沒有受到錯亂因所染污，所指的錯亂因是當下的錯亂因，這個理由合不合理？不合理，因為沒有受到當下的錯亂因所染污，不代表它不是顛倒知，例如：俱生的常執、俱生的我執，它們沒有受到當下的錯亂因所染污，但它們是顛倒知。如果沒有受到錯亂因所染污的錯亂因，指的是長遠的錯亂因，這個理由也不合理，因為不是所有的顛倒知都會受到長遠的錯亂因所染污。例如：執二月的眼根知、緣著藍色雪山的眼根知、緣著黃色法螺的眼根知，它們都不是受到長遠的錯亂因所染污而導致的；導致它們錯亂的主因是什麼？當下的錯亂因。所以，「又因為沒有受到錯亂因所染污，所以也不應該是顛倒知」這段話有爭議——從當下的錯亂因去分析，也有爭議；從長遠的錯亂因去分析，這個理由也無法周遍。這樣清楚嗎？

所以有些人將這句話解釋成：並不是認知本身是否受到當下的錯亂因或長遠的錯亂因所染污，而是它所顯現的那個境，是不是在被錯亂因所染污的情況下而顯現的。例如：分別知的不淨觀，它所顯現的是什麼？「面前遍滿了白骨」，這是它所顯現出來的境，也是它的趨入境，是不是這樣？當他現起白骨觀時，他想到的就是「我的面前遍滿了白骨」；但實際的真相呢？他的面前有白骨嗎？沒有，這是他刻意去修出來的。為什麼要修？因為他要對治心中的貪念，所以他刻意地去修白骨觀，讓自己看到面前遍滿了白骨，這樣他就不會對境生起貪念；但在當下他的面前有沒有遍滿白骨？沒有，只是在認知的境上現出了一堆白骨。它這樣的顯現，是受到錯亂因的染污而顯現的嗎？它是不是被錯亂因染污而導致它顯現出這個境？不是。在他的分別知上之所以會顯現出這樣的境，並不是被錯亂因染污而導致的，而是他刻意去修的。所以在解釋的時候，所謂的「又因為沒有受到錯亂因所染污」，就是這個意思——雖然它顯現出與事實不相符的境，但顯現出這樣的境，並非被錯亂因染污而導致它顯現，而是對方刻意讓自己的分別知上顯現出這樣的境。這樣清楚嗎？

所以在這個地方所強調的不淨觀或是白骨觀是不是顛倒知？它不是顛倒知。它的理由是「又因為沒有受到錯亂因所染污」，並不是指認知本身沒有被錯亂因染污；認

知本身就是錯亂的，是不是？為什麼是錯亂的？因為它是分別知，分別知一定是錯亂知；既然是錯亂知，就表示它有錯亂的因緣。我們說它的顯現境產生錯亂，在它的顯現境上，它將義總與境看成為一，這也是錯亂的因緣而導致的，是不是？但在這個地方，它所強調的「又因為沒有受到錯亂因所染污」，所指的並不是認知本身有沒有被錯亂因所染污，而是指當認知在顯現對境時，之所以顯現出那樣的境，並不是被錯亂因所染污而導致的，而是他刻意去修出來的，他就是故意讓自己看到那樣的境，這樣才能對治心中的貪念；雖然這不是正對治，但至少可以透由這種修持方式，讓自己心中的貪念降低。

所以白骨觀是不是顛倒知？不是。相同的，菩薩心續中的大悲心是不是顛倒知？當然不是。菩薩心續中的大悲心有沒有趨入境？先這樣說，菩薩心續中的大悲心及菩提心，它們是分別知還是無分別知？分別知。它們有沒有趨入境？（學員：有。）它們的趨入境是什麼？耽著境是什麼？以大悲心為例，它的趨入境是什麼？我們不是講了很多次了嗎？所謂「分別知的趨入境」指的是什麼？它所想的對境。菩薩在生起大悲心時，他所想的是什麼？他的所緣是什麼？一切有情，他希望一切有情早日離苦，這是不是他的想法？這是不是他的趨入境？是，這樣的趨入境是存在的，所以大悲心不是顛倒知，這一點可以確定，它對於自己的趨入境並沒有產生錯亂。但問題是：菩薩心續中的大悲心，如果以後面那個定義來看，它是不是伺意知？好吧，看各位的反應，我們再來一次。

菩薩心續中的大悲心是分別知還是無分別知？分別知。它是能證得境的認知？還是無法證得境的認知？無法證得境的認知。大悲心只是一種感受，它無法證得境，它是沒有辦法證得境的認知。在這樣的情況下，我們說大悲心是不是現前知？不是。為什麼不是？因為它是分別知。它是不是比度知？不是。為什麼不是？因為它不能證得境。它是不是再決知？也不是。為什麼不是？因為它無法證得境。再來呢？伺意知是我們要討論的。它是不是顯而未定知？不是。為什麼不是？因為它是分別知。再來，它是不是猶豫知？不是。為什麼不是？因為它不是對於境的兩端躊躇不定的認知。剩

下什麼？伺意知跟顛倒知。它是不是顛倒知？不是。為什麼不是？它對於自己的趨入境沒有產生錯亂；而且它是有趨入境的認知，它是符合事實的分別知。

菩提心的趨入境是什麼？菩薩在生起菩提心時，他所想的境是什麼？為利眾生願成佛。真正的菩提心是指希求菩提的發心，是不是？希求菩提的發心，為的是什麼？為了眾生、為了救度一切苦難的眾生，所以我想要成就無上菩提。所以他的趨入境，是他所想的那個無上菩提，那也是存在的；雖然當下不存在，但是他想要達到那個目標，可不可說這是存在的？應該可以。對於菩薩而言，他心心念念所想的就是成就菩提，而且他遲早都會成就菩提，他遲早都會成佛，所以這個趨入境對於菩提心而言是存在的。所以菩提心有沒有趨入境？有；大悲心有沒有趨入境？有。它們對於自己的趨入境會不會產生錯亂？不會，所以它們不是顛倒知。

所以現在如果討論的是菩薩心續中的大悲心或菩提心的話，主要討論的是什麼？它是不是伺意知，是不是？如果在定義伺意知的時候，所用的是第二個定義，請問：菩薩心中的大悲心是不是伺意知？不是。為什麼不是？因為它不是全然不依賴經驗所生的認知，是不是？因為它依賴了經驗。依賴了什麼經驗？禪修所生的經驗。所以如果以伺意知的第二種定義來判別，菩薩心中的大悲心就不是伺意知。這樣清楚嗎？

但如果用第一種方式去定義呢？「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。」如果以此來定義伺意知，菩薩心中的大悲心是不是伺意知？它符不符合這個條件？符合。「對於已成為自己主要趨入境的現象」，是什麼現象？希望一切苦難的有情早日離苦，這是它的趨入境。「雖單方面地認定」，這一點符不符合？它並沒有猶豫，然後它耽著這個境，它是分別知。「但是尚未獲得確定義的明知」，這一點符不符合？符合。所以，如果是以這種方式來定義伺意知，菩薩心續中的大悲心是不是伺意知？是；如果是用第二種方式來定義伺意知，菩薩心續中的大悲心是不是伺意知？不是。這樣清楚嗎？清楚喔。

而分別知的不淨觀、分別知的白骨觀，如果是以第二種方式來定義伺意知，它是不是伺意知？不是。為什麼不是？因為它依賴了經驗。依賴了什麼經驗？禪修所生的經驗，所以它不是伺意知。它是不是顛倒知？不是。為什麼不是？因為它在顯現境的時候，並不是受到錯亂因所染污而顯現出那個境；那是他刻意修出來的，所以我們說它不是顛倒知。

請問：這樣的認知有沒有趨入境？（學員：有。）有趨入境啊？他在想什麼？他想著「我的面前都是白骨」，是不是？面前的大地遍滿了白骨，這是不是它的趨入境？（學員：是。）這一點存在嗎？不存在。所以白骨觀的趨入境是存在的還是不存在的？不存在的，它是不符合事實的分別知。請問：它是不是顛倒知？它是不是對於自己的趨入境產生錯亂的認知？如果對於自己的趨入境產生錯亂，它就是顛倒知，顛倒知照理來說應該是要斷除的，那就不應該刻意修持；既然是要斷除的，怎麼會刻意去修持它呢？如果它可以對治心中的煩惱，又為何要斷除它？難道他是用顛倒的認知在對治煩惱？他是用一個原本應該斷除的認知在對治煩惱？但它就不是顛倒知啊，文中講的很清楚不是嗎？「又因為沒有受到錯亂因所染污，所以也不應該是顛倒知。」是不是？

這一點就像什麼？我們之前不是有討論到三種的發心：如國王般的發心、如牧羊人般的發心、如船夫般的發心。「如牧羊人般的發心」是眾生先成佛，我再成佛。這樣的認知有沒有趨入境？「眾生先成佛，我再成佛」，有沒有這樣的可能性？如果沒有的話，是不是說它沒有趨入境？如果它沒有趨入境，就代表它是顛倒知的話，這樣的菩提心是顛倒知嗎？菩薩在修持這樣的菩提心時，他是在修持顛倒知嗎？這應該不能叫顛倒知吧，它對於自己的趨入境並沒有產生錯亂，這是他刻意去修的。執繩為蛇的分別知呢？它是不是對於自己的趨入境產生錯亂？它對於自己的哪一個趨入境產生錯亂？繩子啊？（學員：蛇。）蛇啊？你覺得只有兩個可以選，所以講完了繩子，而我說：「繩子啊？」你就換成蛇。（學員：執繩為蛇。）還有一個選項——執繩為蛇。你乾脆說蛇的影像算了。

執繩為蛇的分別知的趨入境是什麼？（學員：蛇。）它的趨入境是存在的嗎？（學員：不存在。）既然不存在，你怎麼會找一個存在的例子來當它的趨入境呢？我們之前說分別知的趨入境、耽著境存不存在是怎麼判定的？如果有一個存在的事例可以成為它的趨入境，我們說它的趨入境是存在的，是不是？請問執繩為蛇的分別知有沒有趨入境？沒有。如果沒有趨入境，這表示什麼？繩子是不是它的趨入境？不是；蛇是不是它的趨入境？有人點頭了——蛇是它的趨入境。蛇是存在的事例，不是嗎？還是蛇是不存在的事例？蛇是存在的，所以蛇不會是執繩為蛇的分別知的趨入境；如果它的趨入境存在，它就是符合事實的分別知了，不是嗎？我們說符合事實的分別知、不符合事實的分別知，是從哪個境來分析的？趨入境。有趨入境的分別知稱為什麼？符合事實的分別知；沒有趨入境的分別知稱為什麼？不符合事實的分別知。請問執繩為蛇的分別知是符合事實的？還是不符合事實的？不符合事實的分別知。請問它有沒有趨入境？沒有趨入境。既然沒有趨入境，就代表找不到一個存在的事例可以成為它的趨入境，是不是這樣？請問它的趨入境是什麼？（學員：不存在。）不存在啊？

執著有兔角的分別知，它的趨入境是什麼？兔角。這可以說得出來，是不是？執繩為蛇的分別知的趨入境呢？（學員：像蛇的繩子。）像蛇的繩子？像蛇的繩子應該存在吧。（學員：繩子是蛇。）繩子是蛇可不可以是它的趨入境？繩子是蛇，存在還是不存在？不存在。雖然不存在，但是它可以成為執繩為蛇的分別知的趨入境；就像兔角不存在，但兔角可以成為執著有兔角的分別知的趨入境，是不是這樣？聲音是常法不存在，但是它可以成為執著聲音是常法的分別知的趨入境，這個沒有問題。以此類推，繩子不是蛇，所以「繩子是蛇」的這一點，可不可以成為執繩為蛇的分別知的趨入境？可以。

所以它對於自己的趨入境是不是產生了錯亂？是。是什麼因緣讓它產生錯亂的？是當下的錯亂因讓它造成錯亂。當下的錯亂因有哪些？天色，還有呢？像蛇的繩子；如果那條繩子，它的外形不像蛇，也不會產生執繩為蛇的分別知。所以跟天色有關，跟那條繩子的外形、顏色有關，甚至跟當地人所說的那些話有關。如果你到了一個有

蛇的地方，每個人都告訴你：「你晚上千萬不要出門，因為我們這邊有很多蛇出沒。」這時，你出門看到繩子就會容易誤以為是蛇。這些是不是都是當下錯亂的因緣？是，因為這些因緣，造成它的趨入境顯現出不符合事實的一個境相，所以我們說：它對於自己的趨入境產生錯亂。

「俱生常執」的趨入境是什麼？比方說：執著鬧鐘是常法的分別知，它的趨入境是什麼？鬧鐘是常法；鬧鐘是常法是這一種分別知的趨入境。在它的趨入境上，之所以會顯現出鬧鐘是常法，是不是也是因為錯亂的因緣所導致的？（學員：是。）是哪一種錯亂因所導致的？長遠的錯亂因所導致的；這不是鬧鐘導致的，也不是常法導致的，是長遠的錯亂因而導致分別知的趨入境上顯現出與事實不相符的境。所以你有沒有發現，顛倒知都有這個特點。什麼特點？它顯現出某個趨入境時，都是被錯亂因所染污而顯現的。我們剛才舉的那兩個例子，是不是都是這樣的情況？它們顯現出的那個趨入境，都是在被錯亂因所染污的情況下而顯現的，所以我們說它們對於自己的趨入境產生了錯亂。

白骨觀呢？雖然它顯現出一個與事實不相符的境，但它是不是顛倒知？不是。為什麼不是顛倒知？因為它並不是受到錯亂因的染污，而在趨入境上顯現出那個對境，他是刻意讓自己的心上顯現出那個境。所以白骨觀有沒有趨入境？（學員：有。）又有啦？白骨觀這樣的分別知，它有沒有趨入境？它沒有趨入境；如果有趨入境，要有什麼趨入境？要有「面前遍滿白骨」的這個趨入境，這個趨入境是存在的還是不存在的？不存在的。要是這個趨入境存在還得了，這個趨入境是不存在的，但我們會不會因此而說：它對於自己的趨入境產生錯亂？不會。所以它是不是顛倒知？不是。這樣清楚嗎？

（學員：法師，如果是刻意觀想的認知都不是顛倒知嗎？）刻意觀想、對修持有幫助的認知都不是顛倒知。（學員：即便它的趨入境不存在？）沒錯。就像菩薩們會

發很多的願，都是與事實不相符的，甚至有些願根本無法達成。他在發願的當下那些願是分別知，它有沒有趨入境？沒有趨入境。如果將來有達成的可能性，或許可以說它有趨入境；但如果永遠無法達成呢？它就沒有趨入境，因為它沒有形成的那一天。即便它沒有趨入境，我們會不會說那樣的願、那樣的認知是顛倒知？不會，它不是顛倒知，頂多是與事實不相符的分別知。這個在這段文中應該可以看得出來——不淨的三昧不是顛倒知。對於這一點，應該沒有爭議。

我們現在要討論的是另外一個有爭議的問題。之前不是提到：**如果這樣下定義，我想「若是覺知的話，未必是認知的七項分類當中的任何一個。」**說這段話的人是誰？作者本身。作者提到「如果這樣下定義」，也就是如果以「全然不依賴經驗……」的這段描述當成伺意知的定義，他認為認知就無法被七項分類所包含，這時他舉了兩個例子：第一個例子，不淨的三昧；第二個例子，菩薩心續中的大悲心，是不是這樣？這時，之前造者所用的伺意知的定義：**「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。」**這是造者自己認同的伺意知的定義。對此大膽地反問：「如果將此安立為是伺意知的定義，我想若是覺知的話，未必是認知的七項分類當中的任何一個。為什麼？因為有不淨的三昧。」是不是可以這樣反問？

不淨的三昧，它是不是符合第一個伺意知的定義？有反應過來嗎？我們說的是分別知的白骨觀。分別知的白骨觀有沒有主要的趨入境？沒有，所以它主要的趨入境並不是一個存在的現象；既然不是存在的現象，就不符合第一個伺意知的定義了，是不是？所以即便他不採用後面的那個定義，他用前面的那個定義都會有這個問題，不管他將伺意知怎麼定義，分別知的白骨觀都不是伺意知。為什麼它不是後者的伺意知？因為它依賴經驗。為什麼它不是前者的伺意知？因為它的趨入境不存在。如此一來，「如果這樣下定義……」這段話要怎麼解釋？你會不會覺得這當中是有矛盾的？因為從文中可以看得出來，造者並不是非常認同後面的那個定義，也就是在惹對的《心類學》裡面所使用的那個定義，他不認為那是伺意知的定義。

我們說如果將伺意知定義為「全然不依賴經驗及以正因為基礎的情況下……」，此時，分別知的不淨觀以及菩薩心續中的大悲心，它們就無法成為伺意知，作者想要表達的應該就是這個吧，是不是？如果是因為這一點而否定了後面的那個定義，那是不是也能夠否定前面的那個定義，因為即便是用前面的那個定義，不淨的三昧也不符合它的條件。所以這個地方始終有個爭議存在。

（學員：法師，關於伺意知的第二個定義，當中有提到「全然不依賴經驗及以正因為基礎的情況下」，早上您有提到「以正因為基礎的情況之下，排除比度知」，所以這句話是不是應該把它理解成：全然不依賴經驗及不以正因為基礎的情況下？）是啊，它不依賴的有兩個：不依賴經驗以及不依賴正因。（學員：這樣會有一個問題，就是在比量生起的前一剎那，要怎麼安立它是什麼認知？）你說在比量生起之前，（學員：的前一剎那。）如果有人藉由「聲音是無常的，因為它是所作性」的正因而生起比度知，在生起比度知之前，他是可以有伺意知的，是不是？而這樣的伺意知是不是依賴著正因而生的？的確，會有這個問題，這也是我們平常在辯經場合討論的一個問題：這樣的伺意知是不是以正因為基礎的情況下所生的認知？因為之所以會生起那樣的伺意知，應該是他透由思惟這個正因公式之後而生起的，所以可不可以說它是依賴正因的基礎下所生的認知？這一點也有爭議。

而且之前在薩迦班智達所造的《量理寶藏論》裡面也提到「依於正因或似因」，能依者是誰？這當中的「能依」指的是伺意知本身；它可以依著正因與似因，是不是這樣？後面卻又說伺意知全然不依賴正因。這兩者彼此間有沒有矛盾？這一點應該沒有矛盾吧。為什麼這麼說？所謂的「依於正因或似因」，並不是說不確定因相的伺意知是依賴正因而生的；應該是說它所依賴的那個因，平時可以當成正因，但對生起伺意知的人而言不是正因，因為他根本不確定那是正因，所以叫做「不確定因相」的伺意知。在這樣的情況下，我們說「它是依於正因」——在一般的狀態下，那個因的確有可能成為正因；但是對於他而言，那不是正因，因為他不確定因相。而後者在強調伺意知時，它提到了「全然不依賴經驗及不依賴以正因的基礎下」，它所依賴的那個

正因，指的是「對他而言的正因」，所以它要排除的就是比度知；但的確會有剛才的那個問難——透由思惟正因之後所生起的伺意知，難道它不是伺意知嗎？如果是，難道它不依賴正因而生嗎？會有這個問難出現。不過這個地方，比較大的問題是：分別知的不淨觀，或是分別知的白骨觀，這個認知到底是不是伺意知？它有沒有趨入境？這個是需要思考的問題，這樣清楚嗎？

接著，我們看到顯而未定知。關於「顯而未定知」的解釋，分二：定義和分類。首先定義：「已成為自己的趨入境之自相雖清晰顯現，卻不能對它引生確定的明知」，就是「顯而未定知」的定義。我們看到第一句話，「已成為自己的趨入境之自相雖清晰顯現」，這當中的「自相」指的就是無常法——無常法與自相同義。已成為自己的趨入境的某一個無常法，雖然能被清晰地顯現出來，卻不能對它引生確定的明知。雖然顯而未定知能夠將自己的趨入境——某一個無常法——清晰地顯現出來，卻無法因此而引生後續一個確定的明知。

在提到顯而未定知的時候，平常最常用的例子應該就是：當我們專注地看電視，或者是專注地看我們想看的一個東西，這時當別人在旁邊叫我們，我們的耳根知應該會有作用，但在這樣的耳根知之後，它沒有辦法生起一個確定的明知，所以當你回過神來，你會覺得：「我剛才明明有聽到一個聲音，但我不確定是不是在叫我。」是不是？在某些情況下，我們會有這樣的認知生起。我們很專注地在看一件事情，或者是在想一件事情時，我們的耳根知依稀彷彿有聽到一個聲音，但又不是很確定，這時候這樣的耳根知，我們說它是顯而未定知。

現在我們暫時先用這個例子，因為這個例子本身也是有爭議的例子。這個例子到底是不是顯而未定知，有待考慮；而且我覺得這要成為顯而未定知有它的難度。這樣的認知應該稱為量才對，不過這一點我們等一下再說。

提到了顯而未定知，**顯而未定知的分類，分為三類：1. 屬於顯而未定知的根現前知、2. 屬於顯而未定知的意現前知、3. 屬於顯而未定知的自證知。**這個分類跟哪一法的分類很像？現前知。現前知分成四類，四類當中除了哪一類，其他三類都在這邊？除了瑜伽現前知。這代表什麼？瑜伽現前知沒有顯而未定知。其他的三類——根現前知、意現前知、自證現前知，這三類都有顯而未定知；瑜伽現前知呢？沒有顯而未定知。所以之後就提到，**沒有屬於顯而未定知的瑜伽現前知，為什麼呢？因為若是瑜伽現前知，則必然瞭解自境；因為在法稱注釋陳那《集量論》的《釋量論》當中說過：「大智慧者唯由見，即能確定一切相。」**藏文原文只提到「《釋量論》中曾說」，並沒有前面的「因為在法稱注釋陳那《集量論》的」那句話。它的原文就是：《釋量論》當中說過，或者是《釋量論》中曾說：「大智慧者唯由見，即能確定一切相。」前面那句話則是譯者自己補充上去的。

《集量論》的造者是陳那論師，法稱論師所造的是《釋量論》，而《釋量論》主要解釋的是《集量論》的內容，所以提到了法稱注釋陳那《集量論》的《釋量論》。你只要知道它在講什麼就好了，這樣清楚嗎？所以這兩句話是在哪一部論當中曾經提到？《釋量論》。在《釋量論》中曾經說到：「大智慧者唯由見，即能確定一切相。」這當中的「大智慧者」，指的是瑜伽現前知；瑜伽現前知對於自己的趨入境，只要它能夠見到、只要它能夠顯現出來的，都是它能夠證得的、都是它能夠通達的。既然如此，就代表它一定能夠通達自己的趨入境、證悟自己的趨入境，所以它沒有顯而未定知。這樣清楚嗎？所以這當中的「大智慧者」，指的是瑜伽現前知，而不是指有智慧的某個補特伽羅。只要某個境能成為瑜伽現前知的趨入境，在這樣的情況下，只要被瑜伽現前知所看見、所顯現的話，它就能被瑜伽現前知所通達、所證悟。

接著，我們看到屬於顯而未定知的根現前知的例子。**能引生「我是否看見青色？」這種疑惑的「取青色的根現前知」，就是第一的實例。**這當中所舉的根現前知的例子，是取青色的根現前知。比方：眼根知所緣的境是青色，在對境時，會現起取青色的眼根現前知，但這樣的眼根現前知，它所引生的並不是一種篤定的分別知，它所引生的

是「我是否看見青色？」的猶豫知。這樣的眼根現前知是什麼？顯而未定知。這個例子跟我們剛才所舉的耳根現前知的那個例子是相同的，只不過剛才那個是耳根知，現在這個是眼根知，但這些都是有爭議的例子。

接著，第二個例子，**凡夫心續中「取色的意現前知」，就是第二的實例。**屬於顯而未定知的意現前知，這應該清楚了吧？凡夫心續中取色的意現前知，指的就是此處所說的意現前知。此處所說的意現前知是不是顯而未定知？是。它是不是意現前知？也是。這個例子沒有爭議。

接著，屬於顯而未定知的自證知，在文中提到，**斷見派心續中經驗比量的自證知，就是第三的實例。**這個例子也充滿爭議，所以我們先舉一個沒有爭議的例子，比方：凡夫心續中取色的意現前知的自證知。它是不是顯而未定知的自證知？是。它為什麼是顯而未定知的自證知？理由是什麼？因為凡夫心續中取色的意現前知只有一個時邊際剎那這麼久；它的自證知呢？也是一個時邊際剎那，它有沒有辦法證得境？沒有辦法證得境，所以我們說它是屬於顯而未定知的自證知。

再來，我們看到第三個例子——斷見派心續中經驗比量的自證知，這當中的「斷見派」，指的是順世外道。順世外道認為「量」只有現量，沒有比量；既然如此，順世外道認為：「只要我的現量無法證得的境，都不存在——三寶不存在、前後世不存在、業果不存在，為什麼？因為這些境都無法被我的現量所了知。」所以他是屬於斷見派。即便順世外道不承許比量，但是不是代表他的心續中生不起比量？「他不承許」跟「他無法生起」，這兩者不一樣，是不是？即便他不承許比量，但他也可以生起比量，只是他不認為那叫比量。就像我們還沒學到比量之前，我們也不了解比量為何，但是不是代表我們的心續中沒有比量？不是。這就像沒有學過《心類學》的人，他看到山上有濃濃的煙，是不是可以推測在山上是有火的？這時候推測的心是不是比量？是不是比度知？（學員：是。）但是不是代表他就承許比度知呢？不一定。

相同的道理，順世外道認為：「只有現量是量，其他的認知都不能稱為量，所以只要我的現量無法證得的境，就是不存在的境，所以比量不是量。」甚至他說根本沒有比量這種量。但他的心續中能不能生起比量？可以，因為他會推理，對吧？所以在推理的過程中，如果他所使用的是正因公式，他藉由某一個正因公式就能生起比量，後續的心呢？比度知、再決知，這是可以的。所以這個地方也舉了一個例子：順世外道心續中經驗比量的自證知。這就表示順世外道的心中能夠生起比量；但現在的問題是，「經驗比量的自證知」是顯而未定知嗎？

之前我們提到：如果認知本身是量，它的自證知也是什麼？也是量。還有印象吧？如果認知本身是量，它的自證知也是量；如果認知本身是再決知，它的自證知不一定是再決知；如果認知本身是顛倒知，它的自證知一定不是顛倒知。有這幾種類型。第一種，如果認知本身是量，它的自證知一定是量。這一點如果成立的話，請問：順世外道心續中的比量是不是量？是。請問：它的自證知是不是也是量？是。既然是量，就表示它不是顯而未定知。那要如何解釋這個例子——「斷見派心續中經驗比量的自證知，就是第三的實例」，這個例子是不是有問題？這個例子應該有問題吧。如果順世外道的心中生不起比量，哪來比量的自證知？是不是？如果生得起比量，那個比量的自證知應該不是顯而未定知，而是量。所以這個例子有問題。這個例子平常我們會怎麼解釋？斷見派心續中經驗「此是」比量的自證知，加兩個字進去或許會好一些，不過即便加了這兩個字，在辯經場裡也是充滿爭議。

這樣的自證知，為什麼是顯而未定知？的確，順世外道的心中可以生起比量，這一種比量有屬於它的自證知，而這個自證知也能夠證得比量，是不是？但它能不能證得「這個認知是比量」？它應該無法證得這個認知是比量，因為順世外道就不承許這種認知是比量，所以他的自證知應該也無法證得這種認知是比量。但我們說順世外道心續中的比量，它的自證知能夠證得比量是什麼意思？順世外道他知道他自己生起了某種想法，是不是？這時我們說：這種想法的自證知了解這種想法，這樣可不可以？順世外道的心中生起了比量，這時候我們不要用比量去描述，我們說順世外道的心續

中生起了一種認知，這種認知實際上是比量，但我們說他生起了一種認知，這種認知有沒有自證知？有。它的自證知能不能了解它？可以。它的自證知可以了解它指的是——它的自證知能夠感受到這個認知。如何證明？順世外道知道自己有生起這樣的認知，是不是？但他知不知道這個認知叫做比量？不知道，也不承許。所以我們說「順世外道心續中經驗此是比量的自證知」，指的是它對於「這個認知是比量」的這一點顯而未定——它對於這個認知是比量的這一點有顯現出來，但對於這一點它有沒有決定？沒有，它是顯而未定的，這樣清楚嗎？

所以順世外道的心中能不能生起比量？可以。當他生起比量時，比量的自證知能不能通達比量？可以，因為它是量；既然是量，它的自證知也是什麼？也是量。所以我們說：當順世外道的心中生起比量時，那個比量的自證知也是量，它能通達比量。這個地方之所以舉這個例子，並不是說這個比量的自證知是顯而未定知；這個比量的自證知是量，所以它不是顯而未定知。之所以舉這個例子是要說明：這個自證知對於這個認知是比量的這一點，它是顯而未定的。這樣清楚嗎？這個自證知對於這個認知是比量的這一點，它是顯而未定知；但對於這個認知本身是不是顯而未定知？不是，它對於這個認知本身是量。如何得知？因為數論外道知道他自己生起了這個認知，甚至事後可以回憶起這個認知；之所以能夠回憶起、體會到這個認知，就是自證知的力量，因為自證知證得了這個認知，所以事後順世外道能回憶起：「我曾經生起這個認知。」但這個自證知了不了解這個認知是比量呢？不了解。所以假使你問順世外道：「你所生起的那個認知是不是比量？」他會說：「不是比量。」這樣夠清楚吧。

對於第一個部分，屬於顯而未定知的根現前知，不論是講義當中所舉的例子，或是我們之前所提到的耳根現前知，這個部分我們明天再作討論。這樣的認知到底是顯而未定知還是量？這個部分是有爭議的。這樣清楚嗎？

好！我們今天的課就上到這個地方。