

《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：第二十七講

今天早上我們主要討論的是「顯而未定知」，最後則是提到「顛倒知」。所謂的「顛倒知」，是指對於自己的趨入境產生錯亂的明知。在多數的情況下，只要那種認知沒有自己的趨入境，我們就說它對於自己的趨入境產生錯亂；但是不是所有的認知沒有了趨入境，都代表它對於自己的趨入境產生錯亂呢？不是。所謂「對於自己的趨入境產生錯亂」，是指它被錯亂因所染污而趨入某個與事實不相符的境。但如果是刻意讓自己趨入一個與事實不符的境，這樣的情況，那種認知是不是對於自己的趨入境產生錯亂？並不是。所以我們說：所謂的「顛倒知」，是對於自己的趨入境產生錯亂的明知，這樣的認知分為「分別顛倒知」與「無分別顛倒知」這兩種。

這當中，我們上一堂課提到了：清晰顯現藍色的夢知，這個例子是屬於意知的無分別顛倒知，這就代表夢知與無分別知是有交集的；相同的，夢知與分別知之間也有交集。我們如何判斷自己所作的夢是處在分別知的狀態？還是無分別知的狀態？應該可以這樣思惟：如果我們作夢的那種感覺，就像是我們閉上雙眼之後，心中想著某一個對境的感覺，那樣的夢就是屬於分別知的夢；但如果我們所作的那個夢，就像我們張開雙眼看到外境的感覺般如此清晰的話，那樣的夢就是無分別知的夢。所以夢可以分為兩種：分別與無分別。「分別的夢」，無法清晰顯現對境；「無分別的夢」，就像我們的眼根知看到外境般，能夠清晰顯現對境。但不管是哪一種夢，都是意知；有沒有根知在作夢的？沒有，是意知在作夢。在這個地方所舉的例子——清晰顯現藍色的夢知，它是意知、它是無分別知、它也是顛倒知。

以講義的字面上來看——清晰顯現藍色的夢知，它所指的應該是有一個人正在作夢，而且他的夢很清晰，他夢到了藍色。這當中的「夢知」，指的應該是這樣的夢知吧？作夢的一種認知——夢知。在還沒有討論這個問題之前，我們上一堂課有提到：夢中的大象是存在的還是不存在的？怎麼思考這個問題？假使我們想要蓋一棟房子，它是三層樓高，它有多少個房間、多少個衛浴設備，在還沒有蓋之前，我們的心中是不是會有一個藍圖？那是不是我們心中的房子？那是我們心中的房子。我們心中的房子是不是房子？不是，我們心中的房子無法住人。所以，我們心中的房子存不存在？

我們心中的房子存在，但它不是房子。所謂「我們心中的房子存在」，指的是什麼？我們心中有一棟房子的影像是存在的——三層樓高，它的外形、顏色，我們都可以把它想出來；但它是不是房子？不是。所以，心中的房子是房子的這一點存不存在？不存在。這樣可以區分得出來嗎？心中的房子存在，但心中的房子是房子的這一點不存在。

相同的道理，夢中的大象是存在的。你晚上作了一個夢，夢到了一頭象，如果早上醒來時還記得很清楚的話，你會告訴別人：「我昨天晚上夢到一頭象，牠的顏色、形狀、大小……」是不是這樣？那是夢中的象。那一頭象存不存在？夢中的那一頭象存在，但夢中的那一頭象是不是大象？不是。相同的道理，如果我們在作夢的時候，夢到了一個顏色，假使那個顏色是藍色，它是夢中的藍色，夢中的藍色是存在的，但夢中的藍色是不是藍色？不是。所以當我們認為夢中的藍色是藍色時，這是不是對於自己的趨入境產生了錯亂？是，所以這樣的夢知是顛倒知。

某人在作夢的時候，他清晰地顯現出一個顏色，進一步的，他認為那就是藍色。有沒有這樣的情況？有可能。當我們作了一個很清楚的夢，在夢裡我們夢到一頭象，直覺的反應：「那就是象。」那種感覺就跟我們的眼根知看到大象是一模一樣的。相同的，如果我們在夢中清晰地夢到一種顏色，假使它是藍色，我們認定它就是藍色的認知是不是顛倒知？是，它對於自己的趨入境產生錯亂。到目前為止沒有問題吧？所以，所謂的「屬於意知的無分別顛倒知——清晰顯現藍色的夢知」，它所指的應該是這樣的夢知吧。但問題是：我們剛才所說的那種夢知，它能清晰地顯現藍色嗎？這是我們進一步要討論的問題。那樣的夢知，它能清晰顯現藍色嗎？如果可以，請問：藍色是不是那種夢知的趨入境？如果是的話，請問：它有趨入境嗎？因為它的趨入境可以找得到一個存在的事例，這時我們是不是應該說它有趨入境？如果有趨入境，怎麼會是顛倒知？所以，是不是應該說它沒有趨入境？如果沒有趨入境，就表示藍色不應該是它的趨入境；如果藍色不是它的趨入境，那它就無法清晰顯現藍色；如果能夠清晰顯現，那就找不出另外一個理由說「藍色不是它的趨入境」，是不是這樣？

所以這時候應該說：藍色是它的趨入境比較合理？還是說藍色不是它的趨入境比較合理？哪一個比較合理？（學員：藍色不是它的趨入境。）那它有沒有清晰地顯現藍色？各位現在應該不是在夢中吧。它有沒有清晰地顯現藍色？（學員：有。）如果有，藍色是不是應該成為它的趨入境？（學員：不是。）不是？那要如何清晰顯現藍色？藍色是不是它的顯現境？如果能夠清晰地顯現藍色，藍色是不是它的顯現境？如果藍色是它的顯現境，為什麼不能成為它的趨入境？應該可以吧。還是要說：它沒有顯現藍色？它有沒有清晰地顯現藍色？所以你有看出那個問題嗎？如果有清晰顯現藍色，藍色就必須成為它的趨入境，在這樣的情況下，夢就應該有趨入境；既然有趨入境，就不應該是顛倒知，是不是這樣？

我們這邊的問題是：這樣的夢有沒有清晰地顯現藍色？如果答案是否定的，那這個例子——清晰顯現藍色的夢知——是不是有問題？即便這個例子沒有問題，我們不要從字面上去分析它，就以我們剛才所說的：如果有一個人晚上正在作夢，而且他夢到一個很清楚的顏色，那就是藍色，在這樣的情況下，那種夢知有沒有清楚地顯現藍色？我們都不要看這個例子，我們就舉實例，的確會作那樣的夢；在作夢時，作夢的人有沒有看到藍色？或者是我們以大象為例好了，正在作夢的人如果清晰地夢到一頭象，請問：那個人有沒有看到大象？

（學員：法師之前在《攝類學》中講到顏色時，說顏色是眼根知的對境。）是。
（學員：但是我們在作夢的時候所看到的藍色，它是藍色嗎？應該不是了，因為它是意知的對境。）應該說作夢的時候，夢知所顯現的那個顏色不是顏色，所以我們說：夢知所顯現的藍色不是藍色。但現在你的問題是：在作夢的時候，能否看到藍色？你認為不行，因為藍色只有眼根知能看到，夢知無法看到，是不是？請問：分別知能不能看到藍色？分別知能不能看到鬧鐘？所謂的「看到」，一定要用眼睛看嗎？分別知能不能趨入鬧鐘？（學員：可以。）那夢知能不能趨入鬧鐘？夢知能不能想著鬧鐘？（學員：可以。）可不可以趨入鬧鐘？（學員：可以。）如果那個夢是無分別知呢？它能不能清晰地顯現鬧鐘？還是說它顯現的不是鬧鐘，它顯現的只是夢裡面的鬧鐘？

這兩者不一樣吧。我們一開始就作了區分——大象與夢中的大象不一樣；鬧鐘與夢中的鬧鐘不同。所以當有一個人正在作夢，他夢到一頭象，那一頭象正在看著鬧鐘，這時我們說：他有沒有想著那一頭象？這時候的「那一頭象」指的是什麼？夢中的象。想著夢中的象就代表想著大象嗎？這個問題需要思考。

想著夢中的象就代表想著大象嗎？夢中的象不是大象；那想著它為什麼要想著大象？所以照理來說，在作夢的時候，如果夢到一頭大象，這樣的認知有沒有趨入象？答案應該是否定的吧，它沒有趨入象。那你會說：「我就是有看到一頭象。」你看到的不是象，你只是把夢中的象看成象，所以才說你顛倒；如果你可以看到大象，你的夢知就不是顛倒的認知了，因為以大象作為趨入境的認知，都是與事實相符的認知。為什麼？以大象作為趨入境的認知，它的趨入境一定存在；既然存在，就表示它是與事實相符的認知。可不可以這樣說？如果可以，就反推回去——正在作夢的那個人，他的夢知是不是與事實相符的認知？不是。它是不是以大象作為它的趨入境的認知？不是。這時候它的趨入境是什麼？它把夢中的象看成象，這一點是它的趨入境吧。

（學員：有一種情況是日有所思，夜有所夢，早上我看過那頭大象，我夢中夢到那頭大象時，也是趨入早上看到的那頭大象，夢知是分別知。所以，眼根知先看到那頭大象，夢中又夢到，其實是等於回憶起那頭大象。這樣可不可以？）你確定那個時候是在作夢？所以那個時候的夢是再決知？是不是這樣？日有所思是量；夜有所夢是再決知。那時候的趨入境是象還是夢中的象？在作夢的時候，夢的趨入境應該不是白天看到的那頭象吧。我們說：先看到象，之後起了分別，那時候給予分別知力量的，應該是緣著大象的眼根知。眼根知把它所接收到的訊息傳遞給分別知，而讓分別知想著「我的面前有一頭大象」。日有所思，是那個分別知在思，而不是眼根知在思吧；夜有所夢，晚上作夢的時候，在他的夢裡就會出現一頭很像白天看過的那頭象，這時它跟白天那個分別知的趨入境是一樣的嗎？這應該可以分得出來吧。白天看到大象的眼根知之後所生起的分別知，它趨入的那頭象跟晚上作夢時所趨入的那頭象，看似很像，但應該不是同一頭象吧？

而且白天看到大象的眼根知之後所生的分別知，它有趨入境；晚上作夢時，當他想著：「我的面前有一頭象。」當下他是把夢中的象當成是大象來看，而且他會覺得那是真的，所以這時候的認知就是顛倒的。他不只夢到大象，而且他把夢中的象當成大象來看：「這跟我白天看到的那頭象一模一樣。」這樣的認知就是顛倒的。

這個例子，以這樣的方式去翻譯會有瑕疵。「清晰顯現藍色的夢知」，如果將藏文原文直譯成中文：清晰顯現此是藍色的夢知。這指的是什麼？清晰地顯現出在作夢時所看到的藍色就是藍色的夢知。這一種認知稱為什麼？顛倒知。所以，在這個地方夢知所要清晰顯現的境是什麼？它所要清晰顯現的境應該不是藍色，而是夢中所看到的藍色，或稱為夢中的藍色，進一步把那一個藍色看成藍色，而且是清晰地顯現。為什麼是清晰地顯現？在《心類學》裡所謂「清晰地顯現」，它想要強調的只有一個意思——它在顯現對境時，不混合境的義總就能直接顯現那個境。所以，既然是無分別的顛倒知，它就是無分別知；既然是無分別知，就代表它在顯現境的時候，不需要混合境的義總，就能直接顯現，這叫「清晰顯現」。所以我們說那樣的夢知是顛倒知，它對於自己的趨入境產生錯亂。這樣清楚嗎？以上我們介紹的是「認知的七項分類」。

在上一堂課的最後，我們也提到認知之所以分為七項，是從什麼角度分析的？是從趨入境的角度分析，從心趨入境的角度而將認知分為七種。這一點從哪裡可以看得出來？當我們在介紹現前知、比度知的時候，如果是量，我們稱為現量或比量；既然是量，就表示它們是新的、不欺誑的明知；既然如此，所謂的「不欺誑」，指的是對於自己主要的趨入境不欺誑，是不是？所以是不是從趨入境的角度來分析？相同的，再決知也是從自己主要的趨入境去分析的，因為畢竟它是跟隨著量而證得那個境，如果量是從自己主要的趨入境去分析，再決知理應也是如此。再來，伺意知是不是也是從自己主要的趨入境去分析的？是。接著，顯而未定知，在提到顯而未定知的時候，提到了「已成為自己趨入境的自相雖清晰顯現」，是不是又提到了趨入境？是。顛倒知呢？「對於自己的趨入境產生錯亂」，是不是也是趨入境？是。猶豫知呢？「對於境的兩端感到躊躇不定的認知」，是指對於它的趨入境的兩端感到躊躇不定，而不是

對於顯現境、所取境感到躊躇不定，是不是這樣？所以七種的認知都是從什麼境去分析的？趨入境。

所以我們說：以心趨入境的方式可以分為兩種。哪兩種？趨入雙方、趨入單方。趨入雙方的取名為猶豫知；趨入單方的，有哪幾種情況？與事實相符的、與事實不符的。與事實不符的稱為什麼？顛倒知；與事實相符的有哪幾種情況？能證得境的、不能證得境的。能證得境的有哪兩種情況？初次證得、再次證得。再次證得，我們為它取名為再決知。初次證得的有哪幾種情況？需要依賴正因才能證得、不需依賴正因便能直接證得。需要依賴正因的，我們為它取名為比度知，或稱為比量；另外一者則是現前知或稱為現量。不能證得境的分成哪兩種？能清楚顯現自相的、不能清楚顯現自相的。能清楚顯現自相的稱為什麼？顯而未定知。不能清楚顯現自相的稱為伺意知。所有的認知是不是都被包含在這裡面？是，所以認知的七項分類是從趨入境的角度來作分類的。

（學員：剛剛有一個分為證得境的跟沒有證得境的，證得境的，剛剛我聽到有分為不需要依賴正因的，有提到現前知？）是啊，現前知不需要依賴正因，不是嗎？（學員：但是現前知不一定能證得境？）在這個地方，我們只能說它是從這個角度分析出來的，而且在此我們會為它取名為現量，而不是叫現前知，因為它是從初次證得與再次證得的這個角度去分析的。再次證得的稱為再決知；初次證得的可以分成兩種：依賴正因與不依賴正因。依賴正因的，稱為比量；不依賴正因的，稱為現量。所以在這個地方的用詞會用「現量」跟「比量」。這樣清楚嗎？

接著，我們看到講義的第14頁——認知的三項分類。有「認知的三項分類」，是因為有：1. 把「義總」作為「所取境」的分別知、2. 把「自相」作為「所取境」的無分別不錯亂知、3. 把「清晰顯現的不存在現象」作為「所取境」的無分別錯亂知。光讀這三段，應該就可以知道「認知的三項分類」是從什麼境去作分類的。（學員：顯

現境。) 顯現境？雖然顯現境跟所取境同義，但你讀完了這三段，你應該會說「所取境」吧。顯現境是寫在哪裡呀？讀完這三段之後，應該看得出來它是從「所取境」來作分類的。

首先看到把「義總」作為所取境的分別知，這應該也可以稱為把「共相」作為所取境的分別知；將下一行「把自相作為所取境」拿來比較的話，應該也可以稱為「把共相作為所取境」。但這個的地方特別強調的是「義總」，所以把「義總」這兩個字直接寫出來——把義總作為所取境的分別知，這與分別知同義。如果這兩者是同義，只要是分別知都應該把「義總」作為所取境，是不是這樣？那之前我們在介紹分別知的時候，分別知有兩種分類，其中的一種分類，我們將分別知分為三大類。哪三類？只經由聲總而執境的分別知、只經由義總而執境的分別知、經由混合聲總與義總而執境的分別知。

這當中，「只經由聲總而執境的分別知」是不是分別知？是。請問：它是不是把「義總」作為所取境的分別知？是；它也是把「義總」作為顯現境的分別知。那它就不應該是「只經由聲總而執境的分別知」？「只」這個字是要排除什麼？它要排除的是義總，是不是？如果排除了義總，是不是代表義總不是它的所取境？還是要說：義總也是它的所取境，但它還是只經由聲總而執境的分別知？

「只經由聲總而執境的分別知」，我們當初舉了什麼例子？甘丹東頂新任的住持名叫蔣秋桑給。各位到現在應該都還不知道住持長什麼樣子，所以這個聲共相、這個聲總持續了將近一個月。這時，你在心中對於甘丹東頂新任的住持所現起的分別知，是只經由聲總而執境的分別知，這樣的分別知是不是把義總作為所取境的分別知？這個問題的答案，或許我們說「它是把義總作為所取境的分別知」會比較恰當；不然，「把義總作為所取境的分別知與分別知同義」，這句話無法解釋。所以如果要解釋，是不是可以解釋成：之前各位所生起的那種分別知，它是把「義總」作為所取境的分

別知，但它不是把「甘丹東頂新任住持的義總」作為它的所取境，它只以「甘丹東頂新任的住持名叫蔣秋桑給的聲總」作為所取境，並沒有以它的義總作為所取境，因為它的內涵無法顯現在我們的分別知上，是不是這樣？但這樣的認知，我們可不可以說「它是把義總作為所取境」？雖然它不是把境的義總作為所取境，但實際上在分別知上有顯現出一個影像，即便它只是聲總，但不管怎麼說，它都是在分別知上所顯現的影像，這樣的影像就可以為它取名為「義總」，但它不是甘丹東頂新任住持的義總。是不是可以作這樣的區分？所以在這樣的情況下，我們說：僅經由聲總而執境的分別知，它也是把「義總」作為所取境的分別知，但它不是把「境的義總」作為所取境的分別知。這樣清楚嗎？各位覺得合理還是不合理？

目前為止，能夠想到比較恰當的答案，大概就是這個。它是以義總作為所取境，但它不是以境的義總作為所取境。如果問說：以義總作為所取境的那個「義總」是什麼境的義總？它不需要是任何境的義總。那為什麼它的名字叫義總？因為它是在分別知上所顯現的影像，我們為它取名為義總。所以它並不是任何境的義總；如果它是某個境的義總，大概只能成為甘丹東頂新任住持的義總，但事實不是，因為我們剛才在心中所現起的那種影像，只是甘丹東頂新任住持的聲總，而不是義總。所以這個義總不需要是任何境的義總，它只是在分別知上唯由分別假立出來的一種狀態、一個抽象的概念，我們將它取名為義總。所以，只經由聲總而執境的分別知是以義總作為所取境，但它並不是以某個境的義總作為所取境。這個還容易一點。

接著看到：把「自相」作為「所取境」的無分別不錯亂知，第二和「現前知」二者同義。這應該也沒什麼問題。甚至「無分別不錯亂知」應該就與「現前知」同義，因為它符合現前知的定義——離分別且不錯亂。所以有沒有前面那一段應該都一樣。這個地方是為了作出三項分類，所以提到了把「自相」作為「所取境」。的確，所有的現前知都是以某一個自相作為它的所取境，而不會以共相作為它的所取境。現前知的顯現境及所取境都必須是自相、無常法；分別知的顯現境及所取境都必須是共相、常法。所以，把「義總」作為「所取境」的分別知，它指的就是把「共相」作為「所

取境」的分別知；後面則是把「自相」作為「所取境」的現前知。

再來，我們看第三個——把「清晰顯現的不存在現象」作為「所取境」的無分別錯亂知，它與「無分別顛倒知」二者同義。首先我們看到：把「清晰顯現的不存在現象」作為「所取境」，是什麼意思？它能夠清晰地顯現某個對境，但那個境不存在。有沒有這樣的無分別錯亂知？比方：看到兩個月亮的眼根知是不是把「清晰顯現的不存在現象」作為它的「所取境」？是。它把什麼境作為它的所取境？兩個月亮。兩個月亮是不是它的所取境？是。我們說它的所取境存在還是不存在？（學員：不存在。）不存在啊？那它的顯現境呢？看到兩個月亮的眼根知，它有沒有顯現境？我們在第幾堂課的時候有提到：只要是認知都有顯現境、都有所取境，但是它的顯現境與它的所取境不一定是存在的。能夠區分得出來嗎？當時舉了什麼例子？顛倒知有沒有主要的境？沒有；既然沒有主要的境，就表示顛倒知沒有主要的顯現境。所以執著「聲音是常法」的分別知，它有沒有主要的顯現境？沒有。所以，在分別知上所顯現「聲音是常法的影像」，是不是它主要的顯現境？不是。那它主要的顯現境是什麼？「聲音是常法本身」是它主要的顯現境。

相同的道理，看到兩個月亮的眼根知是不是顛倒知？是。它有沒有主要的境？沒有。它有沒有主要的顯現境？也沒有。所以，看到兩個月亮的眼根知所顯現的那個影像——兩個月亮的影像，是不是它主要的顯現境？不是。那它主要的顯現境是什麼？兩個月亮。所以兩個月亮是它的顯現境，而且是它主要的顯現境。這樣清楚嗎？所以我們說：看到兩個月亮的眼根知，是不是把某個它能夠「清晰顯現的不存在現象」當成是它的「所取境」？是；不只是它的所取境，還是它主要的所取境。這一種無分別錯亂知，它就是無分別顛倒知。所以，看到兩個月亮的眼根知是不是無分別顛倒知？是，它是無分別也是顛倒知，所以是無分別顛倒知。請問：它是不是把「清晰顯現的不存在現象」當成了「所取境」？是。它是不是這樣的無分別錯亂知？是。這些都是肯定的，這些都不是問題的關鍵，真正的問題沒有這麼單純，我們要討論的問題會比較複雜一點。

我們之前不是提到：不淨觀分成兩種——分別知的不淨觀與無分別的不淨觀。最初，修持不淨觀的行者在觀修不淨觀時，他所現起的是分別知。比方：他修的是白骨觀，他希望自己將來在看到面前的這片大地時，能夠看到上面遍滿白骨，這是他的終極目標。所以最初他是透由分別知在修持，不斷地修持之後，他心中的影像會越來越清晰。最初它是夾雜著白骨的義總而趨入境，透由反覆地修習，義總的影像會慢慢變得越來越薄弱，到最後，它可以直接清楚地顯現出想要看的那個境，這時候就從原本分別的狀態，變成無分別的狀態，所以最終白骨觀可以成為是無分別的認知，它能夠清晰顯現出面前都是白骨。雖然它也是一種意知，但這種意知可以從原本的分別知，透由訓練而轉變成是無分別知。所以我們說：白骨觀有分別知、無分別知，當它進入無分別知的狀態時，那就跟我們用眼根知看到面前遍滿白骨的感覺幾乎是相同的。

這時我們說：那一種無分別的白骨觀，它是不是把「清晰顯現的不存在現象」當成它的「所取境」？它是不是能夠清晰地看到面前的大地遍滿白骨？可以，因為這時它已經進到了無分別知的狀態，所以它能夠清晰地看到這個現象。這個現象是存在的還是不存在的？不存在的，他的面前遍滿白骨的這個現象是不存在的。所以它是不是把清晰顯現的不存在現象，當成了它的所取境？（學員：是。）請問：它是不是無分別的？（學員：是。）現在我們問的問題是：它是不是錯亂知？這個問題有爭議。我們之前不是提到：在分別知的狀態，它不叫顛倒知；如果在分別知的狀態，白骨觀都不能稱為顛倒知的話，更何況是無分別知的狀態？它的狀態應該是越來越好，而不是越來越糟。如果之前都不是顛倒知，之後怎麼可能變成顛倒知。這不合理。而且在多數的論著裡面都提到：白骨觀的修持是「顛倒的作意」，但都不說它是顛倒知，只說它是顛倒的作意。

為什麼說它是顛倒的作意？因為它刻意去創造出一個與事實不相符的境。從這個角度，我們說它是顛倒的作意。那樣的作意，它所趨入的境與事實不符，那個境是不存在的，所以我們說它是顛倒的作意。但它是不是顛倒知？不是。既然在分別知的狀態下不是顛倒知，那之後進入了無分別的狀態呢？應該也不會成為顛倒知，這應該可

以確定。但現在的問題是：它是不是把清晰顯現的不存在現象作為它的所取境？是，它把一個不存在的現象當成它的所取境。這時候我們會不會說它是錯亂知？它顯現了一個不存在的境，能不能因此就說它是錯亂知？

我們之前不是有提到：所謂的「錯亂知」指的是什麼？對於自己的顯現境產生錯亂。我們從「對於自己的趨入境產生錯亂」的這一點，類推了「對於自己的顯現境產生錯亂」的這個觀念。我們那時候是怎麼推的？「對於自己的趨入境產生錯亂」，指的是受到錯亂因的染污，而使得它趨入一個不存在的境，這叫「對於自己的趨入境產生錯亂」，是不是這樣？以此類推，對於自己的顯現境產生錯亂，應該也是被某種錯亂因所染污，而導致它顯現一個不存在的境。如果是這樣的話，我們說：無分別的白骨觀，它是不是受到錯亂因的染污而導致它顯現一個不存在的境？不是。如果不是的話，是不是可以說它對於自己的顯現境不錯亂？（學員：是。）這時候可不可以說它是不錯亂的無分別知？（學員：是。）這樣的分析到目前為止，你會覺得很合理。如果是無分別的不錯亂知，請問：它是不是現前知？如果是現前知，請問：它是與事實相符的認知嗎？請問：它有趨入境嗎？

之前我們說：現前知與顯而未定知，這兩種認知都是與事實相符的認知，這兩種認知都有趨入境。現在，「無分別的白骨觀」，請問它有沒有趨入境？應該沒有吧。如果沒有，它就是與事實不符的認知？如果是與事實不符的認知，就不會是現前知。如果不是現前知，請問：它是不是無分別的不錯亂知？它已離分別；不錯亂呢？你說它「不是不錯亂」也不是，你說它「是不错亂」也不是，這個地方就讓你卡得向前走也錯、向後走也錯。為什麼這樣說？如果你認為它對於自己的顯現境不錯亂，那就只剩下「現前知」的這條路；如果對於自己的顯現境是錯亂的，它只剩下什麼？「無分別顛倒知」。你要選哪一個？只有兩條路：如果對於自己的顯現境產生錯亂，它就是錯亂知；既是錯亂知，又是無分別知，那就是無分別錯亂知；而且它是把「清晰顯現的不存在現象」作為「所取境」的無分別錯亂知，這樣的認知與無分別顛倒知同義。另外一個選項——無分別的不錯亂知。如果是無分別的不錯亂知，它就是現前知；如

果是現前知，照理來說，應該要有趨入境。

所以白骨觀這個認知，在分別知也製造一堆問題，在無分別知的時候，也製造一堆問題。在分別知的時候，討論了半天——它到底是不是伺意知？到了無分別知的時候，討論的是——它到底是現前知還是顛倒知？顛倒知的可能性不高。如果成為無分別知時都可以變成顛倒知，之前在分別知的階段就應該是顛倒知，那就不用討論半天它到底是不是伺意知、為什麼不是顛倒知，根本不需要花時間討論這些問題，直接就說它是顛倒知，不是很簡單嗎？是不是？所以花了大把的力氣，把它從顛倒知的懸崖邊拉回來，說「它不是顛倒知」；解釋了半天，也不叫伺意知，它不屬於七種認知當中的任何一種。反正講來講去，它就不是顛倒知，是不是這樣？但這樣的認知，不斷地修、修、修，修到無分別知的狀態，就變成了顛倒知，等於前功盡棄，所以應該不會是顛倒知。如果不是顛倒知，另外一條路看起來也不怎麼平坦——現前知。有沒有可能是現前知？它有沒有可能有趨入境？他的面前沒有白骨，但它的顯現境上有顯現出一個影像，那個影像會不會成為它的趨入境？或者我們這麼說：他看到面前遍滿白骨的感覺，跟我們的眼根知看到有一個地方的確遍滿白骨的感覺，是不是相同的？但不管再怎麼說，即便相同，事實上面前就是沒有白骨；不管怎麼講，它都是與事實不符的認知，所以實在是拗不下去。

所以，論中提到它是「顛倒的作意」，這個詞應該是用在分別知上，他刻意地把自己的心轉變成那個樣子，他明明知道「沒有」，但為了對治心中的貪，他把它想成是「有的」。你說修白骨觀的人，他自己不清楚他的面前是沒有白骨的嗎？他自己清楚。但他為什麼要這樣去做？他就是為了對治自己心中的煩惱。所以我們說這樣的認知不應該是顛倒知，顛倒知應該被斷除；而白骨觀，應該修持。的確，從經部宗的角度來解釋的話，這個地方還蠻麻煩的——無分別的白骨觀。以上部的宗義來說，現前知跟錯亂知有交集，但在經部宗，現前知跟錯亂知沒有交集，所以這個地方總是會卡卡的。

所以認知的三項分類裡面，分別知稍微容易一些——把「義總」作為「所取境」，你只要了解它的意思，大概就沒什麼問題。比較有問題的是——把「清晰顯現的不存在現象」作為「所取境」的無分別錯亂知，這個地方的問題比較大。不過，至少你要把「無分別的白骨觀是不是無分別的顛倒知」跑過一遍：如果這樣的話，它會成為什麼認知？如果那樣的話，又會成為什麼認知？至少把它跑過一遍。雖然到目前為止，你找不到一個滿意的答案，但起碼你要知道這是怎麼推論的。這樣清楚嗎？

接著我們看到「認知的二項分類」。認知的二項分類，前面四種我們之前已經介紹過，在這個地方，就把文唸過一遍。首先，我們看到第一種分類——**量和非量知的二項分類。量的定義：「新的、不欺誑的明知」。**「新的」，可以從初次了解、初次認識，或是認知本身能夠自主地透由自力去了解那個境來解釋這個詞；「不欺誑」，是指對於自己的趨入境不欺誑，它必須證得自己的趨入境，就如同它所證得般，實際的情況也是如此，這樣的認知我們稱為「量」，也稱為「正量」。**量的分類：現量和比量的二項分類。「量」分為二類：現量和比量。量的數目為二，這也是確定的：（1）因為若多過上述二量，是不必要的。有沒有必要再增加一個現量與比量之外的量？沒有必要；但如果只有一種量呢？又太少了。可是，這個決定數雖是除去「顛倒分別」的決定數，卻不是除去「第三種可能性」的決定數。**這又是一段有爭議的話。所謂的「這個決定數」，指的是「量」分為現量與比量，這個數量是決定的、這個數量是確定的。多過於現量與比量，沒有必要；少於現量與比量，則不周延。所以，太多也不行、太少也不行，這個數量只能剛剛好，就只有兩個——現量與比量，這個數量是決定的、是確定的。

這個決定數雖是除去顛倒分別的決定數，所謂的「除去顛倒分別的決定數」，它所指的是什麼意思呢？我們看到講義的第16頁——**上述的（1）成立如下。**（1）指的是什麼？「這個決定數雖是除去顛倒分別的決定數」。這一點是如何成立的呢？**一般而言，關於量的數目有從僅承認現量一種的順世派乃至主張有十一種量的匝日嘎派等許多主張，為了破斥這些異宗對量的數目所產生的許多顛倒分別，因此正理自在透過**

「所量二故量為二」等等許多事勢正理的觀點予以破斥之後，成立量的決定數目為二。

首先，這當中的「正理自在」指的是法稱論師。法稱論師在《釋量論》中提到：「所量二故量為二。」這一點就跟我們之前所說的「所量有二故，能量有二種」這兩句話是一樣的，只是翻譯不同。所量二故量為二，其中「所量」指的是境；「能量」指的是心。「所量」指的是哪兩者？自相與共相；「能量」指的是哪兩者？現量與比量。所量二故量為二——由於量的顯現境可以分為自相與共相，以自相作為顯現境的量稱為現量；以共相作為顯現境的量稱為比量。所以所量只有這兩種，以這兩種作為顯現境的量也只有兩種，不會有第三種，也不需要第三種。

所以文中提到：因此正理自在透過「所量二故量為二」等等許多事勢正理的觀點予以破斥。破斥什麼？在之前提到了：有些外道認為量只有一種，或是量有三種、四種、六種、十一種，各種主張都有。比方：在文中提到「承許現量一種的順世派」，也就是順世外道認為量只有一種，它名叫現量，除此之外沒有第二種量；接著，數論外道認為量有三種；正理派認為量有四種。有沒有人認為量有五種的？沒有。再來就是六種，最後就是十一種。所以內道主張量有兩種，那外道呢？主張量只有一種，或是三種、四種、六種、十一種。為了去除這些邪執，所以自宗特別強調量只有分成兩種：現量與比量，這樣的數量是決定的。

再看到講義的第15頁——**這個決定數雖是除去「顛倒分別」的決定數**。「顛倒分別」指的就是錯誤的見解。自宗認為量分為現量與比量，這個數量是確定的。這是為了去除錯誤的見解，所以特別強調量分為兩種。**卻不是除去「第三種可能性」的決定數**。對於這一點，在《心類學》其他的論著，甚至在《釋量論》的第二品裡面，很多地方都提到：量分為現量與比量，這種數量的確定、數量的決定，它不僅是除去「顛倒分別」的決定數，也是除去「第三種可能性」的決定數。但是在我們所使用的這本講義裡面，它提到了：這種決定數只是除去「顛倒分別」的決定數，而不是除去「第

三種可能性」的決定數。我們看它的理由——因為如果是量，未必是上述二量的任何一類。

首先，什麼叫做「第三種可能性」？簡單來說，量分為現量與比量，如果它有第三種可能性，這代表什麼？不是現量也不是比量的量是存在的，是不是？所以文中就提到了：因為如果是量，未必是上述二量的任何一種。量不一定是現量與比量的其中一種，它舉了什麼例子？因為就「總的量」來說，很難安立為上述二量的任何一類。

「總的量」指的就是量本身，遍及現量與比量之上的那個量，那個量就是「新的、不欺誑的明知」的名相。這個地方，它所舉的例子，說它沒有道理，等一下我們討論時你又會覺得好像有這麼一回事；但你說它合理，看起來這似乎又不是一個好例子。這裡我們要先說明的是：因為就「總的量」來說，很難安立為上述二量的任何一類，指的是「量」本身是不是量？（學員：是。）它是不是現量？（學員：不是。）它是不是比量？（學員：不是。）那量分成現量與比量就不合理啦，因為量既不是現量，也不是比量，是不是這樣？

你覺得用「總的量」，也就是用量本身來作討論，合理還是不合理？（學員：不合理。）就像顏色分為根本色與支分色，請問：「顏色」是根本色還是支分色？都不是。顏色為什麼不是根本色？因為顏色與支分色之間有交集；相同的，顏色為什麼不是支分色？因為它與根本色之間有交集。所以顏色是根本色還是支分色？還是以上皆非？以上皆非。所以我們能說：顏色分成根本色與支分色，這樣的分類不是除去「第三種可能性」的決定數的分類方式嗎？這個聽起來不怎麼合理。

我們換一個例子來討論：凡夫心續中的量，它是不是跟「量」那個例子很類似？凡夫心續中的量有現量也有比量。請問：凡夫心續中的量是現量還是比量？說它是現量不合理。為什麼不合理？請問：凡夫心續中的量能不能證得無我？凡夫能不能藉由思惟正因以比量證得無我？（學員：可以。）凡夫能以比量證得無我。所以，凡夫能

不能以量證得無我？可以。凡夫心續中的量能不能證得無我？可以。所謂的「能不能證得無我」，是指在凡夫的狀態下能不能證得無我，而不是說「他將來能不能成佛？能不能證得無我？」的那個「能不能」。凡夫能不能透由自己的量，在凡夫的狀態下證得無我？可以，他可以藉由比量證得無我。所以我們說：凡夫心續中的量可以證得無我，是不是？是。所以凡夫心續中的量就不是現量，因為它可以證得無我，是不是這樣？這個聽起來很合理吧？

凡夫心續中的量不是現量，理由是：因為它可以證得無我，而且他又是凡夫。如果凡夫心續中的量是現量，它怎麼能證得無我？如果凡夫是以現量證得無我，他就不叫凡夫了。所以，我們說凡夫心續中的量能不能證得無我？可以。光從這個角度去分析，凡夫心續中的量就不應該叫現量。為什麼？因為它是凡夫心續中的量，而且它可以證得無我，從這個角度我們說：凡夫心續中的量不是現量。你覺得合不合理？（學員：不合理。）不合理啊？怎麼會不合理？凡夫心續中有沒有證得無我的比量？（學員：有。）所以凡夫可以用比量證得無我，對不對？對。這時候我們可不可以說：凡夫以量證得了無我？可以，因為比量也是量。所以，凡夫心續中的量可不可以證得無我？可以。既然凡夫心續中的量可以證得無我，是不是就可以推論：凡夫心續中的量不叫現量，因為它可以證得無我，可不可以這樣推論？哪裡不合理？我們講的是凡夫心續中的量，凡夫心續中的量不是現量，因為凡夫心續中的量可以證得無我；如果是現量，它證得無我只能現證，但是凡夫無法現證無我，是不是這樣？

所以從這個角度來分析，凡夫心續中的量就不叫現量。如果它不是現量，相同的道理，它也不應該是比量。所以量不見得是現量或者比量，是不是這樣？造者就是從這個角度去分析的，而我現在是在說明他的想法——量分為現量與比量的這種分類方式，並不是除去「第三種可能性」的分類方式，因為有現量與比量之外的另一種量。什麼量？量本身。如果你覺得這個例子不好想，那就用凡夫心續中的量，這也可以。凡夫心續中的量是不是現量？不是。是不是比量？也不是。這樣清楚嗎？

雖然這個思惟理路有它的可取之處，但我們說量分為現量與比量，它真正的意思是什麼？當我們追根究底去剖析它實際的狀態時，只要是量，要不就是現量，要不就是比量，是不是這樣？即便我們說的是「凡夫心續中的量」，但當我們進一步地去剖析它，它只有可能出現兩種情況：現量、比量。從這個角度，多數的論著都主張：這樣的分類是可以除去「第三種可能性」的分類方式，因為你仔細地去剖析之後，所有的量都只有可能是現量跟比量的其中一種，沒有第三種可能性。你說「總的量」或是「凡夫心續中的量」，這些都不是恰當的例子，因為這些例子經由分析過後，也只有可能出現兩種情況：要不就是現量，要不就是比量。為什麼？因為它一定有顯現境，它的顯現境不是自相就是共相，以自相作為顯現境的量，稱為現量；以共相作為顯現境的量，稱為比量，不會有第三種情況。

所以絕大部分的論著都認為：這樣的分類，它是能夠除去「第三種可能性」，那是從剖析量的角度去分析的；而這個地方說：這種分類無法除去「第三種可能性」，則是從總相的角度去分析的。所以，兩者思惟的角度不一樣。有些人說：這樣的分類能夠除去「第三種可能性」；有些人認為它無法除去「第三種可能性」，都有可以思考的角度。所謂的「不能除去第三種可能性」，指的就是他認為有現量與比量之外的例子存在。什麼例子？量，或是凡夫心續中的量，它們既不是現量也不是比量。但如果說：這樣的分類，它是能夠除去第三種可能性的話，它指的是什麼意思？我們在境上去分析它，分析到最後，你所說出來的任何量都只有可能是現量或比量，沒有第三種可能性。所以，一者是從總相的角度去分析；另外一者則是從別相的角度去探討。兩者趨入的點不一樣。

所以，在這個地方提到了：這個決定數雖是除去「顛倒分別」的決定數，卻不是除去「第三種可能性」的決定數。理由是：因為如果是量，未必是上述二量的任何一類；因為就「總的量」來說，很難安立為上述二量的任何一類。

接著，我們先跳過「自定量與他定量」，這個部分我們講完後面的分類之後再講。先看到講義的第18頁——非量知的定義和分類。首先，非量知的定義：「不是『新的、不欺誑』的明知」，就是「非量知」的定義。這應該沒有問題吧？「非量知」的分類，就是「認知的七項分類」的後五個。哪五個？再決知、伺意知、顯而未定知、猶豫知、顛倒知。這五種認知一定是「非量知」。七種分類裡面，全然是量的有沒有？沒有。現前知是不是全然是量？不是，因為現前知裡面有再決知，還有顯而未定知。比度知呢？也不全然是量。為什麼？因為比度知裡面有再決知。所以七項分類裡面，全然是量的有幾種？零；有可能是量的有幾種？兩種——現前知與比度知；絕對不可能是量的有五種。哪五種？再決知、伺意知、顯而未定知、猶豫知、顛倒知。後面的分類也應該從這個角度去分析。

明天我們介紹「分別知和無分別知」、「錯亂知和不錯亂知」、「意知和根知」。意知和根知的這個部分，有些問題還蠻複雜的。接著，「遮遣趨入知和成立趨入知」，這些內容應該明天早上都可以講完。下午如果有時間，我們介紹「自定量和他定量」，這個部分也不會很難。最後如果有時間的話，稍微介紹一下「心王和心所」。今天沒有回家作業，各位的回家作業就是把今天上過的內容重新複習一遍。

好！今天的課就上到這個地方。