

# 《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：第二十八講

請合掌。

南無本師釋迦牟尼佛（三稱）

無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇，我今見聞得受持，願解如來真實義。

請放掌。

昨天下午我們介紹的是「認知的二項分類」。「認知的二項分類」當中又分為六大類，第一類是量和非量知的二項分類。首先，量的定義：「**新的、不欺誑的明知**」，就是「**量**」的定義。量可以分為現量與比量，這個數量是確定的。在講義當中提到：**若多過於上述二量，是不必要的，並不需要在現量與比量之外，再加另外一個量；若少於上述二量，則不周延**，如果在安立量的時候，只有現量或是只有比量都不周延。**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。**

昨天我們提到，之所以將量分為現量與比量，主要是為了除去「顛倒分別」，也就是外道對於量的分類有眾多錯誤的見解，為了去除顛倒的分別，自宗特別強調量只分為現量與比量。至於這個決定數，是不是除去「第三種可能性」的決定數，這有兩種說法：在這本講義裡面是提到，它不是除去第三種可能性的決定數；但在很多的論著當中，的確清楚地提到，它是除去第三種可能性的決定數。關於這一點，在《西藏佛教認知理論》的第250頁中提到：**關於「量的決定數目為二」是否是要排除任何第三種可能性，有兩種看法。**也就是將量分為現量與比量，是不是能夠藉此排除第三種可能性的這一點，有兩種不同的看法。**本論的作者認為不是**，本論的造者認為將量分為現量與比量並不是要除去第三種可能性，因為他認為在這兩種量之外有第三種的可能性。所以文中提到：**因為有不是這兩者的例外情況，例如「總的量」。**其他人則說這

個數目的確排除任何第三種可能性。另外一種看法，他們認為將量分為現量與比量，是能夠排除第三種的可能性，因為當我們去尋找「一個量的最終個別實例」時，除了現量或比量之外，找不到任何其他情況。也就是當我們在某一個例子上去探索它是現量還是比量時，最終我們都能夠得到一個精準的答案。

上述兩種觀點均提供我們思考的依據。姑且不論其差異，雙方都一致認為：量的數目決定為二，而且是基於「所量」分為「自相」和「共相」的二分法這個事實，而證明量的數目決定為二。「量分為現量與比量」這一點沒有爭議。為什麼沒有爭議？因為從所量分為自相與共相，量可以分為現量與比量，這一點沒有爭議。關於「量的數目」的主張，其主要目的並不是為了去除任何第三種可能性，因為正反雙方對於這點都能提出具有說服力的理由，而是為了去除顛倒的觀念。這個地方是仁波切所作的總結，他認為「量分為現量與比量」，這樣的主張最主要的是要去除顛倒的觀念，而不是為了去除任何第三種的可能性，因為對於這一點雙方都能提出具有說服力的理由。所以問題的核心，或是我們將量分為現量與比量，最主要的重點是希望透由這個分類去除顛倒的分別。這是有關現量和比量的二項分類的內容。

接著，我們看到非量知，「不是『新的、不欺誑』的明知」，就是「非量知」的定義。非量知分為五種，分別是七項認知當中的再決知、伺意知、顯而未定知、猶豫知及顛倒知。昨天下午我們提到：七種認知當中全然是量的有幾種？沒有，沒有一種認知全然是量。部分是量的有幾種？兩種。哪兩種？現前知、比度知。這兩種認知有部分不是量，有部分不是量。完全不是量的有幾種？五種。哪五種？再決知、伺意知、顯而未定知、猶豫知、顛倒知。

接著，我們看到分別知和無分別知的二項分類。首先，分別知的定義，這個定義我們之前稍微調整過：經由混合聲總或義總而執境的耽著知。這個部分應該不需要再作解釋了吧。分別知的第一種分類可以分為三類：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。這個部分應該沒有問題吧？

分別知的同義詞，它與「遮遣趨入知」二者同義。遮遣趨入知之後會作介紹，分別知與遮遣趨入知這兩者是同義的。接下來，分別知的實例，其實例為比度知、伺意知、猶豫知這三種，以及再決知、顛倒知這二者的一部分。相同的，七種的認知裡面全然是分別知的有幾種？現前知是不是？不是。比度知呢？是。再決知呢？不是。接著，伺意知？是。顯而未定知？不是。猶豫知？是。顛倒知？不是。所以，七種的認知當中全然是分別知的有三種：比度知、伺意知、猶豫知。部分是分別知的，現前知是不是？（學員：不是。）比度知呢？（學員：它是全然。）它是全然是分別知的。再決知呢？它是部分是分別知的。接下來，伺意知？不是。顯而未定知呢？不是。猶豫知？不是。顛倒知呢？（學員：部分是。）是。所以，部分是分別知的有哪幾種？再決知、顛倒知。完全不是分別知的，剩下現前知與顯而未定知，所以加起來也是七種。七項分類當中，全然是分別知的，三種；部分是分別知的，兩種；完全不是分別知的，兩種。

接著，無分別知的定義：「已離經由混合聲總或義總而執境的明知」，就是「無分別知」的定義。無分別知的同義詞，它和「成立趨入知」二者同義。分別知與遮遣趨入知同義，無分別知與成立趨入知同義，這個部分之後再介紹。無分別知的實例，實例為：現前知、顯而未定知二者，這兩者全然是無分別知，以及再決知、顛倒知這兩者的一部分。再決知與顛倒知這兩者的一部分是無分別知，所以它是部分的無分別知。完全不是無分別知的呢？比度知、伺意知，猶豫知。

接著，錯亂知和不錯亂知的二項分類。錯亂知的定義：「對於自己的顯現境產生錯亂的明知」，就是「錯亂知」的定義。其實例為：所有的顛倒知和分別知。所有的顛倒知都是錯亂知，這一點應該沒有問題吧？只要對於自己的趨入境產生錯亂，必然

會對於自己的顯現境產生錯亂。但對於自己的顯現境產生錯亂，是否必定會對於自己的趨入境產生錯亂呢？不一定，例如：執瓶的分別知。執瓶的分別知是不是對於自己的顯現境產生錯亂？是。但它有沒有對於自己的趨入境產生錯亂呢？沒有。為什麼它沒有對於自己的趨入境產生錯亂？因為它的趨入境是存在的；如果趨入境存在，認知本身就不會對於趨入境產生錯亂。

所以對於趨入境產生錯亂與否，在平常的事例上，就是從它有沒有趨入境去作判斷——如果沒有趨入境，我們說它對於自己的趨入境產生錯亂。但也有特例，哪一個例子是特例？分別知的不淨觀。分別知的不淨觀有沒有趨入境？沒有。但它是不是對於自己的趨入境產生錯亂呢？不是，所以它不是顛倒知。這樣清楚嗎？所有的顛倒知都是錯亂知，分別知也都是錯亂知，所以文中「所有」的這個詞，它是各別用在顛倒知和分別知上——所有的顛倒知都是錯亂知，所有的分別知也都是錯亂知。

如果從認知的七項分類來討論，全然是錯亂知的有幾種？現前知是不是？不是。比度知呢？是；比度知一定是分別知，分別知一定是錯亂知。再決知是不是？不是。伺意知呢？是。顯而未定知呢？不是。猶豫知呢？是。顛倒知呢？是。所以，全然是錯亂知的有幾種？四種。哪四種？比度知、伺意知、猶豫知、顛倒知。部分是錯亂知的有幾種？現前知是不是？不是。比度知選過了。再決知呢？是。伺意知選過了。顯而未定知呢？不是。猶豫知選過了。顛倒知選過了。所以，部分是錯亂知的只有一種——再決知。完全不是錯亂知的有幾種？現前知、顯而未定知。所以，全然是錯亂知的，四種；部分是錯亂知的，一種；完全不是錯亂知的，兩種。

這個地方有一個重點，這個重點到目前為止我們應該都沒提過。提到了錯亂知，我們進一步地談到：假使認知本身對於某一個境產生錯亂，認知本身就無法證得那個境，這在經部宗是一個很重要的觀念。先舉一個比較容易理解的例子：看到兩個月亮的眼根知，它是不是對於兩個月亮產生錯亂？是，所以看到兩個月亮的眼根知無法證

得兩個月亮，這沒有問題。它對於自己的趨入境產生錯亂，也對於自己的顯現境產生錯亂。它對於自己的趨入境產生錯亂，那個趨入境指的是什麼？兩個月亮。此外，它也對於自己的顯現境產生錯亂。兩個月亮是不是也是它的顯現境？是，而且是主要的顯現境。所以我們說它對於兩個月亮產生錯亂，它無法證得兩個月亮。相同的道理，執著補特伽羅有我的我執，是不是對於補特伽羅有我產生錯亂？是，所以我執無法證得補特伽羅有我。這些例子應該都可以理解吧？

比較麻煩的是什麼例子？證得瓶的分別知。證得瓶的分別知對於自己的顯現境產生錯亂，對於自己的趨入境不產生錯亂。這一點沒問題吧？為什麼對於自己的趨入境沒有產生錯亂？因為它的趨入境是存在的。瓶是它的趨入境，瓶與事實相符，所以我們說它對於自己的趨入境沒有產生錯亂。但它對於自己的顯現境產生錯亂；對於自己的顯現境產生錯亂，那個「顯現境」指的是什麼？瓶的影像、瓶的義總。它對於瓶的影像產生錯亂、對於瓶的義總產生錯亂。對於瓶的影像或是義總產生錯亂的理由是什麼？在它的顯現境上將瓶的義總與瓶顯現為一，或者是看似為一，看似為水乳交融的狀態，但實際上這兩者是不是同一者？不是。為什麼不是同一者？瓶的影像不是瓶，瓶的影像是什麼？常法。瓶呢？無常法。證得瓶的分別知對於瓶的義總產生錯亂，所以這樣的分別知無法證得瓶的義總。它只能證得什麼境？它只能證得瓶，它無法證得瓶的義總。

下一個問題：證得瓶的分別知有沒有對於瓶產生錯亂？沒有。那它有沒有把瓶當成瓶的義總？還是只把瓶的義總當成瓶？假使從分別知的角度：「我只有把瓶的義總當成瓶，而沒有把瓶當成瓶的義總。」那請問在它的顯現境上，這兩者為什麼是水乳交融的？如果是水乳交融，應該無法區分，比如：把水倒入牛奶裡面攪拌一下，我們應該無法區分哪個部分是水、哪個部分是乳吧？相同的道理，如果在它的顯現境上，它將瓶的義總顯現為瓶，那是不是也會將瓶顯現為瓶的義總？因為在它的顯現境上，它把這兩者看似同一者；如果將這兩者看似同一者，是不是說在它的顯現境上，它不只把瓶的義總看成了瓶，它也把瓶看成了瓶的義總？這才叫水乳交融；如果能夠區分

這兩者的差異，就不叫水乳交融了，就像油倒入水裡面，油會浮在上面，水永遠都在下面，這就不叫水乳交融，是不是這樣？

所以我們說證得瓶的分別知對於瓶有沒有產生錯亂？沒有。但它是不是把瓶看成了瓶的義總，這個問題應該要區分一下：在趨入境上，它並沒有把瓶當成瓶的義總在看；但在它的顯現境上，的確，它把瓶顯現為瓶的義總。在它的趨入境上，它並沒有把瓶當成瓶的義總在看。為什麼沒有？因為證得瓶的分別知，它所趨入的境就是瓶。為什麼？它想到的就是「瓶」，它並沒有想著「瓶是瓶的義總」。所以，從它的趨入境來分析，證得瓶的分別知不是在趨入境上把瓶看成瓶的義總，而是在顯現境上把瓶看成瓶的義總。在它的顯現境上，不論是把瓶的義總看成瓶，或是把瓶看成瓶的義總，它的顯現境都是錯亂的；但它的趨入境呢？如果在它的趨入境上把瓶看成瓶的義總，它就會對於自己的趨入境產生錯亂，這就不行了。能夠區分得出來嗎？

我們說在分別知上把「瓶看成瓶的義總」的這一點要作一個區分：在趨入境上，它不會把瓶看成瓶的義總；但在顯現境上，它會把瓶顯現為瓶的義總。這樣清楚嗎？所以它還是對於自己的趨入境不產生錯亂；對於自己的顯現境呢？產生錯亂。對於瓶呢？對於瓶是不錯亂的。但這時候如果有人問到：「它對於瓶應該產生錯亂，因為在它的顯現境上，它把瓶顯現為瓶的義總，或者是它在它的顯現境上把瓶看成了瓶的義總。」不遍；即便如此，也不代表它對於瓶會產生錯亂。為什麼？因為瓶是趨入境，義總是顯現境，這兩者不一樣。所以在它的顯現境上，即便將瓶看成了瓶的義總，也不會導致它對於自己的趨入境產生錯亂，那個是顯現境產生錯亂，而不是趨入境產生錯亂。這樣清楚嗎？所以我們說在證得瓶的分別知上，它會將瓶看成瓶的義總，這只會出現在顯現境上，而不會出現在趨入境上，所以證得瓶的分別知對於自己的趨入境永遠不錯亂，但對於自己的顯現境呢？永遠都是錯亂的。

所以我們這邊提到：對於一個境產生錯亂，就無法證得那個境；相反的，如果你

能夠證得境，就表示你對於那個境不錯亂。這樣清楚嗎？從認知的角度而言，如果對於某個境產生錯亂，就表示它已經錯解那個境了；如果錯解，就無法證得。所以「對於境產生錯亂」與「能夠證得境」，這兩者在經部宗的宗義裡沒有交集；但在上部的宗義裡，對於某個境產生錯亂的同時，還是能夠證得那個境，這一點不同。

接著，**不錯亂知的定義與實例**，**「對於自己的顯現境不產生錯亂的明知」**，就是**「不錯亂知」的定義**。它與**「現前知」**二者同義。這個觀念，我們之前在介紹現前知的定義時曾經解釋過。現前知的定義是什麼？已離分別且不錯亂的明知。在當時我們就問到：「不錯亂的明知可不可以當成是現前知的定義？」也就是在它的定義的前半段不要加上「已離分別」這幾個字。「不錯亂的明知」是不是等於「現前知」？是。為什麼？因為如果是分別知一定是錯亂的，所以當它說出「不錯亂」的時候，就已經排除了分別知，是不是這樣？所以即便不說「已離分別」，只說「不錯亂的明知」，都能夠安立現前知。

這個地方提到：對於自己的顯現境不產生錯亂的明知，就是「不錯亂知」的定義。它與「現前知」二者同義。既然如此，在現前知定義的前半段為什麼要特別強調「已離分別」這幾個字呢？當時我們提到：這是為了排除勝論派認為根知是分別知的錯誤見解。有某一種的外道，他們認為根知與分別知是有交集的，為了排除這種錯誤的見解，所以在現前知的定義的前半段，特別加上「已離分別」這幾個字。

**前述的說法，是就經部宗的範圍來說的**。「前述的說法」指的是什麼？「不錯亂知與現前知二者同義」的這一種說法，是就經部宗的角度來說的。**對於唯識宗的體系而言則並非如此**，從唯識宗的角度而言，不錯亂知與現前知是不是同義的呢？不是。**為什麼呢？因為後者主張「現前知有錯亂及不錯亂兩種」**。「後者」指的是唯識宗；唯識宗主張現前知有錯亂知與不錯亂知兩種。例如：既是現前知又是不錯亂知——自證現前知、瑜伽現前知、一切遍智；既是現前知又是錯亂知——根現前知、此處所說



的意現前知。

從唯識宗的角度而言，一般人在看到鬧鐘時，會生起緣著鬧鐘的眼根知，這樣的眼根知在顯現鬧鐘的同時，也會顯現鬧鐘是外境的這一分；但唯識宗並不承許外境。此外，一般人在生起緣著鬧鐘的眼根知時，會有一種鬧鐘是在外面、認知是在裡面的距離感；唯識宗也不承許這一點。所以唯識宗說外境是不存在的，認知與境之間的這種距離感也是不存在的，所有的境都是心的習氣成熟之後顯現出來的，就像夢與夢境一樣。夢與夢境沒有距離感，在沒有距離感的同時，夢境有它的作用；我們所看到的境與我們的認知也是相同的狀態，沒有距離感的同時仍有生、住、滅的作用。所以唯識宗認為：現前知與錯亂知之間有交集，例如根現前知、此處所說的意現前知，這些認知都是現前知也是錯亂知。是現前知又是不錯亂知的有哪幾種？自證知、瑜伽現前知、一切遍智。其實一切遍智就包含在瑜伽現前知裡面。

現前知分為哪幾類？根現前知、意現前知、自證現前知、瑜伽現前知。從經部宗的角度，這四種認知都是不錯亂知。從唯識宗的角度，根現前知是錯亂知；此處所說的意現前知是錯亂知；自證現前知呢？不錯亂知；瑜伽現前知呢？不錯亂知。但我們所謂的「根現前知是錯亂知」，並不是說所有的根現前知都是錯亂知，我們說的是凡夫心續當中的根現前知是錯亂知。佛的心續中有沒有根現前知？有。那樣的根現前知是不是錯亂知？不是。所以我們說根現前知有錯亂知的可能性，並不是說所有的根現前知都是錯亂知。這樣能夠區分嗎？從經部宗的角度來說，現前知與不錯亂知二者同義；但從唯識宗的角度而言，這兩者不同義。

接著，我們看到意知和根知的二項分類。「依於自己的不共增上緣——意根——所生的明知」，就是「意知」的定義。下一頁，「依於自己的不共增上緣——具色根——所生的明知」，就是「根知」的定義。意知與根知最大的差別是在於它們的不共增上緣：如果它是依於意根所生，稱為意知；如果它是依於色根所生，則稱根知。

這個地方提到了：**關於「意」與「意知」二者之間，有四種可能性**。之前我們曾經介紹過「意根」，意根、意、心王三者同義。還有印象吧？接著，在講義的第21頁最下面，提到心和心所（或稱為心王與心所）時，最後一行說到：**「心」、「意」、「識」三者同義**。「心」指的就是「心王」；「心王」、「意」、「識」三者是同義詞。所以，這裡有哪幾個是同義詞？意根、心、心王、意、識。其實「心」這個詞就是「心王」，在藏文中沒有一個詞單獨是指「心」，而另外一個詞是指「心王」的，心或心王所使用的都是同一個字「སེམས」，「སེམས」這個字指的就是心或是心王。這個字會出現在「菩提心」這個詞裡面——「བྱང་ལྷན་སེམས」。所以心與心王這兩者的差異是中文字面上的差異，實際的內涵或是藏文的原文並沒有差異。所以我們說意根、意、心、識四者是同義詞。

**關於「意」與「意知」二者之間，有四種可能性**。首先我們看到，**是前者而非後者**——是意而非意知，它舉了什麼例子？**「眼識」**。這裡用了「識」這個詞，代表它是心還是心所？它是心，它是心王。所以「眼識」這個詞指的是既是眼根知，又是心王。為什麼在這一本《心類學》的講義裡面，它要用眼根知、意知、分別知，而不用平常大家慣用的眼根識、意識、分別心？因為用這些詞容易讓人誤解。「眼根知」與「眼根識」這兩者不同義——眼根知裡包含心王與心所；眼根識中只有心王。或是我們說「分別心」，如果用「心」那個詞，就會讓人誤以為那是「心王」，但實際上在藏文原文裡並沒有「心」那個字，它在表達「分別知」時，就是用「分別」二字，而沒有特別強調「心」那個字。只是在中文裡，「分別」這個詞可以當成動詞使用——辨別、分別、分析；但這個地方，是將它當成名詞使用，用來描述一種認知，這時就是指分別知。這本講義為了區分「心」、「識」、「知」的差異，所以都用「認知」，而不用「心」，也不用我們平常慣用的「識」；平時我們慣用的那些詞彙，或許前面都可以解釋得通，但到了這個地方就會卡住，因為這裡提到了心、意、識三者同義。

我們再看回來：是前者而非後者，如「眼識」。眼識指的是：既是眼根知又是心王。眼識是不是意？眼識是意。為什麼是意？因為它是心王；心、意、識三者同義。

但眼識不是意知。為什麼不是意知？因為它是根知。

接著，**是後者而非前者，如「伴隨意識的心所」**。意識，它是用「識」這個字，這代表什麼？它是心王；既然是心王，就表示它的周圍有伴隨著它的心所。所以我們說「伴隨意識的心所」是後者而非前者——是意知而非意。伴隨意識的心所是意知，因為心王如果是意知，心所就是意知；心王如果是根知，心所就是根知。心王與心所這兩者所緣相同、行相相同、形成的時間相同，此外，它們的不共增上緣也相同。如果它們的不共增上緣相同，就表示心王的不共增上緣如果是意根，心所的不共增上緣也是意根；這就代表心王如果是意知，心所也是意知；心王如果是根知，心所也是根知。對於心王與心所二者，到目前為止我們說了哪幾種相同的特點？所緣相同、行相相同、形成的時間相同，它們的不共增上緣相同。

「所緣相同」，指的是心王的所緣境就是心所的所緣境。「行相」是指面對所緣境之後，在心中的所現起的相。關於這一點，我們看一下講義的第22頁：**「所緣相應」，因為這兩者的趨入境相同**。是指心王與心所這兩者的趨入境是相同的。**「行相相應」，因為這兩者執持對境的方式相同**。所謂的「行相」，我們舉一個例子，例如：慈心與悲心，慈心的所緣是緣著眾生，悲心的所緣也是緣著眾生，這兩者的所緣相同。行相呢？慈心的行相是什麼？在緣著眾生之後，希望眾生能夠獲得快樂；悲心的行相，則是緣著眾生之後，希望眾生能夠遠離痛苦。所以它們的行相不同。所謂的「行相」，指的就是執持對境的方式，例如慈心，它在緣著眾生時，它後續的反應是什麼？希望他們能夠得到快樂，所以這是不是它執持對境的方式？是。某種認知在面對某個所緣境後，執持對境的方式稱為那種認知的「行相」。悲心的所緣也是眾生，但在緣著眾生之後它執持對境的方式是什麼？它希望眾生能夠早日離苦，這是悲心的行相。所以所緣跟行相這兩者不同：所緣強調的是它的所緣境、它的趨入境；行相則是指在面對某一個境之後執持對境的方式。

接著，「**時間相應**」，因為這兩者的時間相同。所謂這兩者的時間相同，指的是這兩者生、住、滅的時間相同——生同時生，住同時住，滅同時滅，生、住、滅三者的時間是完全相同的。「**所依相應**」，因為這兩者的不共增上緣相同。從這句話就可以看得出來，如果心王是根知，心所也是根知；相同的，如果心王是意知，心所也是意知。這個觀念要先建立起來。

我們再看回原來的那個問題：意與意知二者之間有四種的可能性。是意而不是意知：眼識，眼識是意但不是意知。眼識為什麼是意？因為它是心王；心王、意、識、意根，這些都是同義詞。眼識是不是意知？不是。為什麼不是意知？因為它是根知，它是眼根知與識的交集。

再來，是後者而非前者——是意知而不是意：伴隨意識的心所，它是不是意知？是，因為心王本身是意知，所以伴隨它的心所也是意知。但它是不是意？不是。為什麼不是意？因為它不是心王。為什麼它不是心王？因為它是心所；心王與心所相違。這個地方它特別強調「**意識**」，而不用「**意知**」，因為所謂「**伴隨意識的心所**」，它強調的就是伴隨某一個心王的心所，而那個心王在這個地方叫做意識。

**二者皆是**，既是意又是意知，如「**意識**」。意識指的是什麼？意知與識的交集，既是意知又是識，也就是既是意知又是心王，稱為意識。所以意識是不是意？是。為什麼是意？因為它是心王。意識是不是意知？是。為什麼是意知？因為它是認知，而且它不是根知。

**兩者皆非**，你看它舉的例子，它不會說「**如兔角**」，有沒有？它舉了一個有關聯性的例子：「**伴隨根識的心所**」。伴隨根識的心所，指的是心王本身是什麼？根識；既然是根識，就表示它是根知還是意知？根知；既然是根知，那伴隨它的心所都是什

麼？根知；既然是根知，就表示它不是意知。伴隨根識的心所是不是意？不是。為什麼不是意？因為它不是心王。為什麼它不是心王？因為它是心所。這是一個很重要的觀念——意與意知二者之間有四種的可能性。現場在解釋時，應該沒什麼大問題，但把書闔上之後，你可能就要想一下；如果沒有馬上複習，明天再問你同樣的問題，你保證回答不出來。所以等一下這個部分要馬上複習，因為這是一個新的觀念，而且是一個重要的觀念。

接著，同樣的，「執瓶的分別知」及「了解瓶的分別知」二者之間，有四種可能性。以下的這幾個問題，都是在辯經場裡時常出現的討論。第一個問題：執瓶的分別知及了解瓶的分別知，這兩者是四句。這當中的「了解」，指的是「證得」的意思，所以執瓶的分別知與證得瓶的分別知，這兩者不是同義。在今天之前，如果你認為這兩者是同義的話，從今天開始這兩者不是同義；你已經不是《心類學》的初學者，所以請分清楚：執瓶的分別知與證得瓶的分別知，這兩者之間的關係是四句。

第一句：既是執瓶的分別知也是證得瓶的分別知，比方：證得瓶的眼根知之後所生的證得瓶的分別知。這時候的例子，也從原本的「緣瓶的眼根知」調整為「證得瓶的眼根知」。證得瓶的眼根知之後所生起的證得瓶的分別知，它是不是分別再決知？是。它對哪一個境是再決知？它對於瓶是再決知。為什麼對於瓶是再決知？因為在這之前有一個引生它的前量先證得瓶，之後它再次證得瓶。這樣的分別知對於瓶是再決知也是分別知，所以我們稱它為分別再決知。這應該沒有問題吧？所以，既是執瓶的分別知又是證得瓶的分別知，我們舉了什麼例子？證得瓶的眼根知之後所生的證得瓶的分別知。

四句當中的第二句：是執瓶的分別知但不是證得瓶的分別知，例如：執瓶的伺意知。執瓶的伺意知是執瓶的分別知，但不是證得瓶的分別知。它是伺意知，伺意知無法證得境，它無法證得主要的趨入境。所以我們說執瓶的伺意知是執瓶的分別知，但



不是證得瓶的分別知。這一點看似也沒問題，不過我們先不討論這個部分，我們先把下一句討論完。

第三句：是證得瓶的分別知但不是執瓶的分別知。各位有例子嗎？證得否定非瓶的分別知。有沒有這樣的分別知？有；否定非瓶是存在的。如果我們把否定非瓶安立為瓶的話，這時候證得否定非瓶的分別知是不是證得瓶的分別知？它有沒有證得瓶？有。它是不是分別知？是。它是不是證得瓶的分別知？證得否定非瓶就能夠證得瓶，如果我們從直接、間接證得的角度來分析，當某一種認知能夠直接證得瓶，它就能夠間接證得否定非瓶；相同的，當某一種認知能夠直接證得否定非瓶，它就能夠間接證得瓶。所以我們說證得否定非瓶的分別知，它是證得瓶的分別知，但不是執瓶的分別知。為什麼它不是執瓶的分別知？（學員：因為它執的是否定非瓶。）它執的是否定非瓶，為什麼就不能執瓶？（學員：它的趨入境不是瓶。）它的趨入境不是瓶？這個答案合理嗎？瓶與否定非瓶是不是都是證得否定非瓶的分別知的趨入境？是。為什麼是？這一點我們在什麼時候講過？分別知的量與分別知的再決知，它們哪三個境是同義的？趨入境、耽著境、所量三者同義。既然如此，證得否定非瓶的分別知，它的趨入境、耽著境、所量三者也應該同義；既然同義，證得否定非瓶的分別知能不能證得瓶？能。瓶是不是它的所量？是；既然瓶是它的所量，就代表瓶是它的趨入境，也是它的耽著境。所以，瓶與否定非瓶都是證得否定非瓶的分別知的什麼境？趨入境、耽著境，也是它的所量。這一點沒有問題。

證得否定非瓶的分別知，它為什麼不是執瓶的分別知？因為它不是以瓶的義總作為它的顯現境。為什麼執瓶的分別知必須以瓶的義總作為它的顯現境？我們之前不是一再地提到：「執瓶的分別知」最主要強調的是什麼？執瓶。在我們的心中，什麼時候會生起執瓶的分別知？當我們看到瓶之後，回憶起「這是一個瓶」，這時候我們強調的就是「瓶」那個對境，這樣的認知我們說它是執瓶的分別知。當執瓶的分別知在我們心中顯現時，它顯現的境、主要的境是瓶，它在顯現瓶的時候，它顯現出的影像就是瓶的義總。所以我們說：執瓶的分別知，它是以瓶的義總作為顯現境而趨入瓶的

一種認知；證得否定非瓶的分別知，是不是以瓶的義總作為顯現境而趨入瓶的認知？不是。它是以什麼作為它的顯現境？它是以「否定非瓶的義總」作為顯現境而趨入否定非瓶，所以我們說它不是執瓶的分別知。

這個我覺得從自己的經驗裡就可以判斷得出來：當我們想著「否定非瓶」時，那個念頭就不是想著「瓶」的念頭，是不是？雖然它能夠間接想到瓶，但實際上它就不是想到瓶的念頭，所以當我們心中想到「否定非瓶」這一點時，分別知上所現起的影像是「否定非瓶的影像」，而不是「瓶的影像」。為什麼？因為我們心裡面想的是否定非瓶，所以心中現起的影像應該是否定非瓶的影像，而那就是否定非瓶的義總；那不是瓶的影像，也不是瓶的義總。所以，證得否定非瓶的分別知是證得瓶的分別知，這一點沒有問題，因為它能夠間接地證得瓶；但它是不是執瓶的分別知？不是，它不是執瓶的分別知，因為它並不是以瓶的義總作為顯現境而趨入瓶的認知。

第四句：既不是執瓶的分別知也不是證得瓶的分別知，例如：執柱的分別知、證得瓶的眼根知。它們既不是執瓶的分別知，也不是證得瓶的分別知。

（學員：剛才第三句，可以舉證得瓶是無常的分別知嗎？）可以。證得瓶是無常的分別知能證得瓶，但它是不是以瓶的義總作為顯現境？不是；它是以「瓶是無常的義總」作為顯現境而趨入瓶是無常。這個念頭不是想著瓶，而是想著瓶是無常，所以我們說那樣的分別知不是執瓶的分別知。

我們這個地方強調的是「執瓶的分別知」，執瓶的分別知是以瓶的義總作為顯現境而趨入瓶的認知。到目前為止，可以理解嗎？

現在我們討論「執瓶的分別知」。假設有一個人從來沒看過瓶，他也不知道那個東西叫做瓶，當他初次看到一個瓶，他的心中會生起一種認知，當下他看到了瓶的外形，但不知道那個東西叫做瓶，此時在他心中顯現的是瓶的義總還是聲總？（學員：瓶的義總。）此時它是不是顯現瓶的義總而趨入瓶？（學員：是。）請問：那一種分別知是執瓶的分別知嗎？那一種分別知有執瓶嗎？那一種分別知有想著瓶嗎？這個應該可以判斷得出來吧？他從來不知道那個對境叫做瓶，當他初次看到某一個瓶，應該不會在看到的那一瞬間或是看到之後，心中立刻生起「那是瓶」的想法吧？他頂多現起什麼想法？「那是一個能裝水的容器，但至於那個東西叫什麼名字、怎麼稱呼它，我不清楚。」所以當他初次看到那個瓶，應該生不起「那是瓶」的想法。這應該合理吧？

所以他心中所生起的分別知是「執瓶的分別知」？還是「執能裝水的容器的分別知」？（學員：執能裝水的容器的分別知。）所以那種分別知不是執瓶的分別知嗎？請問：那樣的分別知有沒有趨入瓶？（學員：沒有。）它沒有趨入瓶，只趨入能裝水的容器，是不是？所以它也沒有證得瓶？（學員：沒有。）沒有證得瓶。有沒有什麼徵兆？如果在他面前有好幾樣東西，旁邊的人告訴他說：「某某某，把你面前的瓶子拿過來。」他能夠拿得過來嗎？不能。這時你會問你說：「哪一個是瓶？」這表示他的分別知沒有證得瓶吧，它只有證得一個能裝水的容器。如果對方告訴他：「某某某，你把那個能裝水的容器拿過來。」假設他的面前只有一個東西能夠裝水，他就能把那個東西拿給你；但如果你跟他說把瓶子拿過來，他就會問你：「哪一個是瓶子？能裝水的是瓶子？還是不能裝水的是瓶子？」這樣的反應應該是正常的吧？

所以當他初次看到瓶的時候，那樣的認知是不是執瓶的分別知？應該不是，因為它並沒有辦法生起瓶的想法。那樣的認知是不是以瓶的義總作為它的顯現境？它是「瓶的義總」作為顯現境？還是以「能裝水的容器的義總」作為顯現境？（學員：能裝水的容器的義總。）所以它不是以瓶的義總作為它的顯現境嗎？（學員：不是。）只經由義總而執境的分別知，難道不是這樣的例子嗎？之前我們講了三種的分別知：



「只經由聲總而執境的分別知」——你只知道它的名稱，但不了解它的內涵，在那樣的情況下所生起的分別知。「只經由義總而執境的分別知」——你只了解它的內涵，但不了解它的名稱，在那樣的情況下所生起的分別知。我們現在所舉的這個例子，是不是只經由義總而執境的分別知？（學員：是。）那個義總是瓶的義總？還是能裝水的容器的義總？（學員：能裝水的容器的義總。）所以這跟「執瓶的分別知」一點關聯性都沒有，是嗎？當我們說分別知可以分成三種，難道不是從「執瓶的分別知」的角度去分成三種的嗎？還是在天空當中把分別知分成三種：只經由聲總而執瓶的分別知、只經由義總而執瓶的分別知、同時混合聲總與義總而執瓶的分別知；但這跟我的心續一點關聯都沒有，不是這樣的吧？

我們剛才所舉的那個例子，主角心中所現起的分別知，是不是以瓶的義總作為顯現境而趨入瓶的認知？（學員：站在旁觀者的角度來說，是。）站在旁觀者的角度，「是」；他自己覺得「不是」？我們現在探討的是實際的情況，它有沒有趨入瓶？那樣的分別知只了解瓶的內涵，而不知道它叫什麼名稱，這樣的情況下，它有沒有趨入瓶？（學員：沒有。）沒有趨入瓶？它有沒有趨入一個瓶的事例？他面前的那個東西就是瓶，那是不是瓶的事例？它有沒有趨入一個瓶的事例？這個問題要回答有還是沒有？（學員：有。）它有趨入一個瓶的事例。請問：它有沒有趨入瓶？（學員：知道那是瓶的事例就是有……）它應該不知道那是瓶的事例吧。（學員：不知道的話就沒有。）所以如果它不知道那是瓶的事例，就表示它沒有趨入瓶的事例，是不是這樣？那它趨入的那個能裝水的容器不是瓶嗎？（學員：是瓶。）所以它有沒有趨入瓶？沒有；它只有趨入一個能裝水的容器，但它就是瓶，是這樣嗎？

好吧，我們說在那樣的情況下，生起那種分別知的補特伽羅有沒有證得瓶？或者說他知不知道什麼叫瓶？他不知道什麼叫瓶；如果他知道什麼叫瓶，當你叫他拿瓶過來，他為什麼還要問你？這表示他不知道。所以他有沒有證得瓶？他沒有證得瓶。他有沒有證得瓶的事例？這時候你應該用相同的思惟理路去思考這個問題：所謂的「他沒有證得瓶」，是不是代表他不了解那個東西是瓶？是。相同的思惟理路，他有沒有

證得瓶的事例？應該說「沒有」。為什麼沒有證得瓶的事例？因為他不了解那個東西是瓶的事例，是不是？

所以當我們說：那個補特伽羅有沒有證得瓶？如果你的答案是否定的，那他有沒有證得瓶的事例？答案應該也是「沒有」。他沒有證得瓶也沒有證得瓶的事例，但他有沒有證得能裝水的容器？有。但問題是：那個容器就是瓶啊。（學員：對於他來說不是瓶。）對於他而言不是瓶？是這樣嗎？那對於他而言是什麼？非瓶。對於他而言是不是非瓶？（學員：也不是。）既不是非瓶，也不是瓶？（學員：對於境的兩端感到躊躇不定。）對於境的兩端感到躊躇不定啊？他根本沒有處在懷疑的狀態。如果沒有人叫他把瓶拿過來，他當下所生起的分別知並沒有躊躇不定。所以我們說那樣的分別知有沒有證得瓶？沒有。有沒有證得瓶的事例？沒有。有沒有證得能裝水的容器？有。那個能裝水的容器對他來說是不是瓶？（學員：不是。）對他而言是不是非瓶？（學員：也不是。）也不是？所以對他而言什麼都不是，既不是瓶也不是非瓶，就只是一個裝水的容器。當有人問他：「那個東西是不是瓶？」他會怎麼回答？「不知道。」「是不是非瓶呢？」他也說：「不知道。」他並不會說：「我不確定它是不是瓶？但我確定它是非瓶。」當你要確定它是「非瓶」的時候，你至少要知道「瓶」長什麼樣子，你才有辦法否定它是瓶，如果你都不知道瓶長什麼樣子，你要怎麼否定它？

所以，對那個人來說，他有沒有證得瓶？沒有。有沒有證得瓶的事例？沒有。有沒有證得那個能裝水的容器是瓶？也沒有。他只有證得什麼？那個能裝水的容器。現在的問題是：它有沒有趨入瓶？（學員：沒有。）也沒有趨入瓶？這代表它的顯現境上所顯現的義總不是瓶的義總？既然沒有趨入瓶，就沒有顯現瓶的相；如果沒有顯現瓶的相，只有顯現能裝水的容器的相，那請問：它的顯現境上所顯現的那個義總不是瓶的義總嗎？（學員：不是。）它只是能裝水的容器的義總？（學員：對。）那執瓶的分別知就沒有「只經由義總而執境的分別知」，因為我們所舉的那個例子並不是執瓶的分別知的例子，所以執瓶的分別知就沒有只經由義總而執境的分別知了。（學員：因為已經講「執瓶」了。）所以我說執瓶的分別知裡就沒有這三類了，是不是？

我們現在舉一個相反的例子：那個人從來沒有看過瓶，他根本不知道瓶長什麼樣子，你告訴他：「最近新發明的產品，有一個能裝水的容器，它的名字叫做瓶。」這時他的心中會有一個分別知，請問：那是不是執瓶的分別知？他完全不知道瓶長什麼樣子，他只知道有個東西能夠裝水，但能裝水的容器有各式各樣的形狀——圓形、橢圓形、四方形、三角形……什麼形狀都有。如果他不清楚你講的瓶長什麼形狀，但是他知道：「喔！最近有發明了一個新產品，它是能夠裝水的，它的名字叫『瓶』。」這時候他的心中有沒有執瓶的分別知？（學員：有。）有啊？所以，只知道名稱的人有執瓶的分別知，只看到內涵的人沒有執瓶的分別知？請問：那個人有沒有證得瓶？我們講的是哪一個人啊？只藉由聲總而現起執瓶分別知的那個人，他有沒有證得瓶？（學員：沒有。）他能不能確定最近新發明的產品叫做瓶？可以。他有沒有證得瓶？（學員：沒有。）為什麼沒有？證得瓶一定要對於瓶的內涵了解到非常透澈嗎？

假設現在蘋果出了一款最新的手機，它叫做iPhone11。當有人告訴你：「蘋果最近出了一款新的手機叫做iPhone11。」這時候你的心中會現起一個分別知，那個分別知有沒有證得蘋果出的那一款新手機？你有沒有證得iPhone11？（學員：沒有。）那當別人問你：「最近有什麼新消息？蘋果出了什麼新手機？」你為什麼會回答：「出了一款iPhone11，而且聽說非常的酷、它有各種顏色。」這時候你是有證得還是沒證得？如果你說沒證得，當有一個人把iPhone11的照片拿給你看，「這是蘋果最新的手機，它長這個樣子。」請問你有沒有證得那款最新的手機？（學員：沒有。）這個時候都還沒有證得那款最新的手機？那在手機發布會上，你看到螢幕上面顯示出一款最新的手機，而且介紹的人告訴你「這就是iPhone11」，請問那時你有沒有證得iPhone11？（學員：有。）這個時候就有啦？之前沒有，之後有，是因為之前的那張照片比較小，之後的那個螢幕比較大，是這樣嗎？但小的還比較像手機，那個大的一點都不像手機，在螢幕上的那個手機比你的手還要大好幾倍；還是因為你看得比較清楚，所以你說「我有證得」？那你就把照片再放大一點就好啦。什麼情況下叫做「證得」新款的手機？一定要拿在手上？還沒有到手之前都不叫證得，是嗎？那還在盒子裡面呢？你在網路上買了一台最新的手機，在還沒有拆封之前都沒有證得，所以你是沒有證得手機的情況下買手機的？這幾個問題需要思考。

雖然當初我們在介紹三種的分別知時，舉了那樣的例子，但現在我們針對那樣的例子更進一步地去探討它到底是不是執瓶的分別知？這個問題需要考慮。它是執瓶的分別知？還是執能裝水的容器的分別知？它到底是趨入瓶還是只趨入能裝水的容器？這個問題需要思考。可以從兩方面去思考，我們先舉的是什麼例子？只了解內涵、不了解名稱，從這個角度去思考；另外一個角度，只了解名稱，不完全了解它的內涵，或是只了解名稱，完全不了解它的內涵，可以從兩種不同的角度去思考：「在那種情況下所生起的分別知是不是執著某個境的分別知？它到底有沒有證得那個境？在什麼情況下能夠稱為證得那個境？」

的確，在眾多《量學》的著作裡面，當提到「證得境」的時候，某些章節裡會用「得到那個境」來描述——我的認知有證得它，我有得到它。但我覺得這個詞，雖然在某些地方確實可以用那種角度去分析，但不是所有你證得的東西，都代表你當下就能夠得到吧？如果「能證得」跟「能得到」是一樣的，你大概就不用上班了，對吧？即便你不上班，也可以得到源源不斷的金錢，因為你能夠證得它；還是說你連錢都沒證得？應該可以證得吧？你就是為了錢而上班，你的目標很明確，知道自己為什麼去上班，即便你看你的老闆或同事不順眼，但為了得到錢，就是得去上班，所以你應該有證得錢。但在那種情況下，我們應該不會說自己有得到錢。這個問題需要思考，而且這個問題不好回答。

不過這個問題跟下一個問題來比，這個問題根本不是問題。我們先把下面的這個問題作一個小幅的更動——「關於彼法的現前知」和「關於彼法的現量」二者之間，有四種可能性。請將「關於」改成「對於」，「的」改成「是」；我個人認為這樣的描述更貼近原文。「對於彼法是現前知」和「對於彼法是現量」二者之間，有四種可能性。這時，你應該先把「是現量一定是現前知」的這個觀念拿掉。所謂的「拿掉」是指：是現量的確是現前知，這一點沒有爭議，但對於某一法是現量不代表對於那一法是現前知。這樣能夠區分得出來嗎？不過這個部分我們下午再作介紹。



還有下一個問題：「對於彼法是比量」和「對於彼法是分別知」，這兩者也有四句。然後再下一題，這一題是跟《因明學》有關的，所以這一題先跳過。再下一題：「以現前知來了解那個外境」及「現前地了解外境」這兩者也是有差異的。

這樣你大概就知道為什麼寺院的《心類學》、《因明學》要學一整年，不然你會覺得：「我一個月就能搞定的東西，那些法師要學一年，他們是在學什麼？」總是要丟出一些有爭議性的問題讓各位思考，這樣各位就會知道：「喔！原來我了解的只不過是皮毛。」這不是要打擊各位的信心，其實學習就是如此；當你學得越深入、越廣泛，你再反觀自己的狀態，你就會知道自己了解的非常有限。

為什麼要學習？學習可以淨化心中的我慢，你學得越多，思考的層面越廣，你心中的我慢就會越小；如果都不學習，心中老是處在一種「這個我也懂，那個我也懂，這個我聽過，那個我聽過」的狀態時，實際上那些認知多半都是伺意知，但你會誤以為那叫量。你都覺得自己懂了，而且你都不跟別人討論，你跟別人討論才會知道原來之前的伺意知是如此的不穩固。如果是量，不可能有那種情況，量應該是非常穩固——別人從東邊問，你也有辦法回答，從西邊問，你也能夠回答；但現在我們處在伺意知的狀態——別人從東邊問你就倒，從西邊問你也倒，不然就是牆頭草，不是倒東邊、就是倒西邊。所以需要研討、需要學習，從學習的過程中，你才能知道自己的所學非常有限。所以不論是學《攝類學》、《心類學》、《道次第》、《中觀》、《現觀》，你越認真學習，你學得越深入，你就會發現自己之前了解的真的非常渺小。所以，為什麼在經論當中提到：如果我們想要淨化心中的我慢，應該思惟十二緣起，或是思惟十八處。為什麼要思惟這些道理？你仔細去思惟，就會發現你自己了解的非常有限；而且你之前以為已經了解的部分，你再更深入去探索，就會發現你根本不了解。

舉了幾個例子，你有沒有發現，之前分別知分成那三類，好像又不懂了。之前本來都懂，現在怎麼突然就不懂了？不是突然不懂，是原本就沒弄懂，只是你誤以為自

已懂了。為什麼？因為你只從單方面去思考它，從我們上課所解釋的方式去思考它，的確在那種情況下你會覺得自己懂了，但這時候我們從不同的角度把問題丟出來，你就會發現，如果你只有一隻手，你很難同時接住從三個不同的方向丟過來的石頭，是不是這樣？因為你的功夫還不夠好，所以你可能接得住其中一顆，卻被其他兩顆打昏了，以致原本接住的那一顆，在你昏過去之後也掉了。所以應該要多方面思考。

我原本想要把這一段跳過去，後來我覺得應該要讓你們試著去思考這些問題，這對你們的學習會有幫助。所以等一下下課之後，先把這個部分複習一下。我們下午再來解釋後面的那幾個問題。

好！早上的課就上到這個地方。