

《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：第二十九講

今天早上我們討論到「意」與「意知」這兩者是四句；此外，「執瓶的分別知」與「了解瓶的分別知」這兩者也是四句。接著，「對於彼法是現前知」與「對於彼法是現量」這兩者也是四句。首先，「現前知」與「現量」這兩者不是四句，而是三句——是現量一定是現前知，是現前知不一定是現量。所以在還沒有討論之前，要先區分「現前知」與「現量」這兩者，以及「對於某一法是現前知」與「對於某一法是現量」，彼此之間是不同的意思，不要誤會現前知與現量是四句。

現在討論的是「對於彼法是現前知」與「對於彼法是現量」。之前我們時常使用的一個例子：沒有大象的桌子，這一張桌子是沒有大象的桌子。當我們探討這張桌子上有沒有大象時，用我們的眼根知專注地看它，上、下、左、右看過一遍之後，你確定它是一張沒有大象的桌子，所以我們的心續中能夠生起緣著沒有大象的桌子的眼根知。這時，眼根知的第一剎那是不是現前知？是。是不是也是現量？是。這一點沒有問題，它是現前知也是現量。但我們現在討論的是：「對於彼法是現前知」與「對於彼法是現量」的交集。

第一種情況：這樣的眼根知對於桌子而言，它既是現前知也是現量。對於這張桌子而言，眼根知為什麼是現前知？因為對於這張桌子，眼根知是一種現前的認知。所謂「現前的認知」，指的是它在顯現桌子時，不需要混合桌子的義總，就能清晰地顯現出這個境。同時，這個眼根知對於桌子而言也是現量。為什麼是現量？眼根知對於桌子是不是量？是，對於桌子而言，眼根知是現量。為什麼是現量？首先，對於桌子而言，眼根知是新的、不欺誑的明知；此外，它不需要經由混合義總就能證得桌子，所以我們說：這樣的眼根知對於桌子而言是現量。所以，眼根知對於沒有大象的這張桌子，既是現前知也是現量。

接下來，對它而言是現前知，但不是現量：眼根知的第二剎那。眼根知的第二剎那對於這張桌子是不是現前知？是。對它而言是不是現量？不是，因為對它而言根本

不是量，而是再決知。對它而言是不是現前知？是，是現前的一種認知，因為它能夠顯現這張桌子，並且在顯現時，不混合任何的義總就能清晰顯現。所以，緣著這張桌子的眼根知，它的第二剎那對於這張桌子是現前知，但不是現量。

比較麻煩的是下一個例子：對它而言是現量但不是現前知。這時候的例子：眼根知對於「桌上沒有大象」的這一點是現量，但不是現前知。為什麼是現量？眼根知對於桌上沒有大象是量；是量的同時，它不混合任何的義總就能夠證得桌上沒有大象。所以我們說：眼根知對於桌上沒有大象而言，它是現量。但它對於桌上沒有大象是不是現前知？不是。為什麼不是現前知？因為它無法清晰地顯現那個境。

以上皆非的：對這個境既不是現前知也不是現量。以這個眼根知來說，應該沒有以上皆非的可能性，對吧？所以在舉例時應該就不是舉之前眼根知的例子，這時候所用的例子應該就是分別知、伺意知這一類的認知。執著桌子的分別知對於桌子而言，既不是現前知也不是現量，因為它在顯現境的時候，無法在沒有任何義總的情況下清晰地顯現對境，這個容易理解。

所以，四句裡面比較不容易理解的是「對於境是現量但不是現前知」，只要掌握這一點，應該就沒有太大的問題。對於境是現量但不是現前知的例子，例如：緣著沒有大象的桌子的眼根知，它對於桌上沒有大象的這一點是現量，但不是現前知。為什麼是現量？因為這個眼根知對於桌上沒有大象是量，而且可以在不混合義總的情況下證得它；但對於那個境而言不叫現前知，因為無法清晰顯現出那個境。為什麼無法清晰顯現？因為眼根知沒有辦法直接證得那個境，它是間接證得。直接證得什麼境？沒有大象的桌子；間接證得桌上沒有大象。既然是間接證得，就表示在眼根知上無法清晰顯現出那個境。桌上沒有大象的這一點是常法；既然是常法，它就無法在眼根知上直接呈現出來。所以眼根知對於這個境就不是現前的認知、不是現前知。這樣清楚嗎？解釋完之後，好像也沒有很難。

下一題：「對於彼法是比量」和「對於彼法是分別知」兩者之間有四種可能性。這個地方特別強調「對於彼法」，也就是指「針對某一個境」而言，「是比量」與「是分別知」這兩者也是四句；如果不是這樣的情況，比量跟分別知之間是什麼關係？三句。三句當中的第二句：是比量一定是分別知，是分別知不一定是比量。但這個地方特別強調的是「對於某一個境是比量」與「對於那一個境是分別知」這兩者的關係。

第一種情況，在這個地方我們所舉的例子：證得聲音是自相的比量。之前我們常用「證得聲音是無常的比量」，但這個詞之後在解釋時，怕同學們容易產生誤解，所以我們今天換一個詞——證得聲音是自相的比量。應該有這樣的比量吧？既然聲音是自相，就表示它不是什麼？不是共相。證得聲音是自相的比量，它對於聲音是自相的這一點，既是比量也是分別知。為什麼它對於聲音是自相的這一點是比量？因為它對於這個境是量，而且是依著正因而成為量。那為什麼對於聲音是自相的這一點是分別知？因為它能夠呈現出聲音是自相的義總，進一步地趨入聲音是自相的這一點。

接著，四句當中的第二句：對於某一法是比量，不代表對於那一法是分別知。這個句型就跟上一題的第三句是很類似的。同樣的例子：證得聲音是自相的比量，它對於「聲音不是共相」的這一點是比量但不是分別知。是比量的理由跟第一句一樣：它是量，而且它之所以能證得這個境，是透由依賴自己的基礎——正因——而證得的；但對於「聲音不是共相」的這一點，它不是分別知。為什麼不是分別知？因為它無法顯現「聲音不是共相」的義總；它顯現的是什麼義總？它顯現的是「聲音是自相」的義總。這兩個義總不一樣。為什麼它顯現的是「聲音是自相的義總」？因為它最主要趨入的境就是「聲音是自相」的這一點，當它趨入「聲音是自相」時，就會顯現出這一法的義總、這一法的影像。所以，如果某個認知要顯現出那一法的義總，那一法就必須是它主要的趨入境；如果不是它主要的趨入境，它就不會呈現出那一法的義總。

這跟什麼例子很像？執瓶的分別知。我們在探討執瓶的分別知時，是不是有討論

到「它必須以瓶的義總作為顯現境而趨入瓶」？相同的道理，對於某一法是分別知，它也需要具備這個特點，也就是以那一法的義總作為顯現境而趨入那一法。所以我們說：證得聲音是自相的比量，它有沒有證得「聲音不是共相」？有。但它是直接證得還是間接證得？間接證得。它直接證得什麼？聲音是自相；間接證得什麼？聲音不是共相。既然它是間接證得聲音不是共相，就表示它無法顯現出聲音不是共相的影像；如果無法顯現出它的相，能否以它的相作為顯現境而趨入它？不行。這樣清楚嗎？所以我們說：證得聲音是自相的比量，它對於「聲音不是共相」的這一點是比量，但不是分別知。

接著，第三句：對於某一法是分別知，不代表對於那一法是比量。這個就容易多了。證得聲音是自相的比度知第二剎那，它對於「聲音是自相」的這一點是分別知，但不是比量。為什麼不是比量？因為它對於「聲音是自相」是再決知，而不是量。以上皆非的，有沒有？現前知、顯而未定知，這些都可以吧。

所以現在所介紹的這兩題，其中都有一句會比較不容易思考，分別是：對於某一法是現量，但不是現前知；對於某一法是比量，不代表對於那一法是分別知。因為我們的概念裡面會認為：現量都是現前知，所以對於那一法如果是現量，就必須對於它是現前知。但實際上不是如此，雖然現量都是現前知，但對於某個境是現量，不代表對於那個境是現前知。以此類推，雖然比量都是分別知，但對於某個境是比量，不代表對於那個境是分別知。這兩題都有一個共通點：所謂的「對於一法是現前知」，或是「對於一法是分別知」，你有沒有發現它們都必須顯現那個境——對於一法是現前知，它也必須顯現那個境，而且是清晰顯現；對於一法是分別知，它也必須顯現那個境，雖然不是清晰顯現，但也必須顯現，如此才能夠以那一法的義總作為顯現境而趨入它。

接下來，最後一題：「以現前知來了解那個外境」及「現前地了解外境」二者的

意義是有差別的。這一題，它並沒有特別說明兩者之間是三句還是四句的關係，只有說這兩者是有差別的。對於這一點，平時在解釋時，也有幾種不同的解釋方式，不過我們在這個地方，用我平常最熟悉的方式來解釋。

首先，「以現前知來了解那個外境」，這當中的「外境」，並不是唯識宗所要推翻的外境，它指的就是：以現前知來了解那個境。這句話要強調的是：了解者本身是現前知。至於「現前地了解外境」呢？它指的是：不透過境的義總，就能清晰顯現出對境，並且證得它。所以這兩者不一樣。所謂的「現前地了解外境」，這當中的「了解」是證得的意思。現前地證得外境，是指它不只要清晰地顯現出那個境，還要能夠證得那個境，以清晰顯現境的方式來證得那個境。我們說這兩者之間應該也是四句。

四句當中的第一句：既是以現前知來了解外境，又是現前地了解外境，例如：證得桌子的眼根知。證得桌子的眼根知是不是以現前知來了解外境？是。為什麼？因為眼根知本身是現前知，它能夠證得境，所以我們說它是以現前知來證得境。證得桌子的眼根知是不是現前地了解外境？也是。為什麼？因為它能夠清晰地顯現外境，並且證得它。

四句當中的第二句：以現前知來了解外境，不代表它能夠現前地了解外境。這個例子就像我們剛才所說的：看到沒有大象的桌子的眼根知，它是以現前知來證得桌上沒有大象，因為它能夠證得，而且它本身是現前知；但它是不是現前地證得桌上沒有大象呢？不是，因為它無法清晰地顯現這一點。另外一個之前我們用過的例子：現證無我的瑜伽現前知。現證無我的瑜伽現前知，是不是以現前知來證得無我？是。為什麼？因為它本身是現前知，它又能夠證得無我。但它是不是現前地了解無我？不是，因為它無法清晰地顯現無我。無我是常法，所以它無法被清晰地顯現在現前知的對境上。

接著，四句當中的第三句：是現前地了解外境，但不是以現前知來了解外境，有沒有例子？（學員：現量。）現量？現量對於哪一個境不是以現前知來了解它？（學員：緣瓶眼根知的第一剎那。）緣瓶眼根知的第一剎那，它不是以現前知來了解外境啊？我們之前不是說：以現前知來了解外境，是指了解者本身是現前知，在這樣的情況下，如果它能了解那個境，我們就說它是以前知來了解外境。所以，四句當中的第三句：現前地了解外境，不代表它是以前知來了解外境。佛陀可不可以？佛陀是不是現前地了解外境者？祂能否清晰地顯現外境？可以。祂在清晰地顯現外境之後，了解外境、證得外境，所以我們說佛能現前地了解外境。但佛是以現前知來了解外境嗎？不是。為什麼不是？因為祂本身不是現前知。或許有些同學對於這一點會產生誤解：「佛不是以前知來了解外境的話，難道佛不是以一切遍智來了解外境嗎？」的確，有可能會產生這樣的誤解，但這個詞——以前知來了解外境，它強調的是「了解者本身是現前知」。雖然也可以用剛才各位有可能誤解的那個方式去解釋它，但這個地方藏文原文要強調的就是：了解者本身是現前知；在這樣的情況下，它是以前知的狀態去了解外境。這樣清楚嗎？而不是佛能夠以一切遍智去了解外境，或是我們能夠以眼根知去了解外境。所以佛是不是以前知了解外境者？不是，因為祂本身不是現前知。

第四句：以上皆非的，比方執瓶的分別知，可不可以？執瓶的分別知不是以前知來了解外境，也不是現前地了解外境。它為什麼不是以前知來了解外境？因為它本身不是現前知。它為什麼不是現前地了解外境？因為它無法清晰地顯現外境；它顯現任何的境都必須夾雜著境的義總，在與義總混合的情況下去了解外境。

接著，我們看到根知的定義與分類，「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。若予分類，有五：眼知、耳知、鼻知、舌知、身知。

根知就分成這五大類。平常我們會用眼、耳、鼻、舌、身的順序去排列五根知。為什麼要用這樣的方式去排列？有兩種解釋方式：一、以它們所在的位置由高往低排列——眼根知在眼睛的位置，耳根知稍微低一點，接著是鼻、舌、身三種根知。雖然頭部也有身根知，但我們平常在講「身體」的時候，不太會把頭想成身體；當我們想到身體時，我們的第一個念頭：「脖子以下叫身體。」所以身根知的位置是最低的。

另外一種，以了解境的距離來排列——眼根知所能了解的境是最遠的，緊接著是耳根知，所以你能看得到境，不代表你能聽到從那邊發出來的聲音。鼻根知呢？更近一點了，如果那個味道不是很濃烈，就要稍微靠近一點才聞得到。舌根知呢？舌根知和身根知應該差不多吧，都要與境接觸，比如說：舌根要與味接觸才會有舌根知；相同的，身根必須與觸接觸之後才會有身根知。所以，根知的排列順序可以從這兩個角度去解釋。

接著，**遮遣趨入知和成立趨入知的二項分類**。這個部分去年在上《攝類學》時曾經提過。我們先看到「遮遣趨入知」，**遮遣趨入知的定義與同義詞**。首先是定義：**「透過名稱之力，趨入自境的明知」，就是「遮遣趨入知」的定義**。這當中的「名稱」，指的是分別知上所顯現的影像，簡稱「義總」。透過分別知上所顯現的影像之力，而趨入自境的明知，就是遮遣趨入知。所以遮遣趨入知只有分別知，沒有無分別知。任何的分別知在趨入自境時，都是透過分別知上所顯現的影像而趨入境；有沒有分別知是不需要經由義總就能夠趨入境？沒有。這從分別知的定義中就可以看得出來。

為什麼稱為遮遣趨入？它是在區分境的特徵之後而趨入境。就以我們看到這個鬧鐘之後會生起執著鬧鐘的分別知為例，執著鬧鐘的分別知在現起時，它是透過境在分別知上所顯現的影像之力而趨入境，它是透過顯現境而趨入它的主要對境，這時候我們為什麼說它是遮遣趨入？這個分別知的境——鬧鐘——有很多的特徵，就比方說：鬧鐘的顏色、鬧鐘的形狀、鬧鐘是無常、它是事物、它是物質、它是自相、它是勝義

諦，這些是不是都是它的特徵？是。但分別知在趨入境的時候，它是在區分境的特徵之後而趨入境，它是在排除境的眾多特徵之後而趨入境。執鬧鐘的分別知現起時，它趨入的境就只有一個——鬧鐘本身；它會不會趨入鬧鐘的顏色、鬧鐘的形狀、鬧鐘的無常等這些特徵？不會。所以我們說它是遮遣趨入，它是以遮遣境的特徵的方式而趨入境。所以這個地方提到：「**透過名稱之力，趨入自境的明知**」，就是「**遮遣趨入知**」的定義，它與「**分別知**」二者同義。

另外一種，成立趨入知：「**透過事物之力，趨入自境的明知**」，就是「**成立趨入知**」的定義。它與「**無分別知**」二者同義。所謂的「成立趨入」，是指在不區分境的特徵的情況下、在不排除境的特徵的情況下趨入境。就像緣著鬧鐘的眼根知，它在趨入鬧鐘時，在它的境上會同時顯現出鬧鐘的形狀、顏色、事物、無常、自相等眾多特徵，這些特徵都會在它的顯現境上呈現出來，所以我們說它是在不區分境的特徵的情況下而趨入境。

從定義上來看，所謂的「**透過事物之力**」，是指透過所緣境呈現出它的相，而在不區分境的特徵的情況下趨入境。就以緣著鬧鐘的眼根知為例，鬧鐘將它的相完整地呈現出來，眼根在接收到之後，把這個訊息傳遞給眼根知，所以眼根知是在透過事物呈現它的相的情況下而趨入境，它是以不區分、不排除境的特徵的情況下而趨入境。所以這稱為什麼？成立趨入，也就是不遮遣趨入；它與無分別知二者同義。

接著，我們看到：**心和心所的二項分類**。首先，心的定義。所謂的「心」，在這個地方指的是心王。「**與伴隨自己而生的『心所』相應者**」，就是「**心**」的定義。「與伴隨自己」，這當中的「自己」指的是心，或稱為心王。與伴隨心王而生的心所相應者，就是心的定義。當「心」形成的時候，就會有伴隨著它的「心所」同時形成，這兩者是互相相應的。「**心**」、「**意**」、「**識**」三者同義。

接著，「與自己所跟隨的『心』相應者」，就是「心所」的定義。所以把它對調過來，與自己所跟隨的心相應者，這就稱為心所。例如「眼識」和其附隨的「感受」二者之間，以具有相應的方式存在，這是因為具有下列五種相應。心與心所這兩者的關係是相應的。有哪幾種相應呢？所緣相應、行相相應、時間相應、所依相應、實質相應。這個地方它舉了哪兩個例子？眼識和其附隨的感受，這當中的眼識是心王、感受是心所；這兩者之間是以具有相應的方式存在。

這個部分我們早上有略略地介紹過。首先，「所緣相應」，因為這兩者的趨入境相同。接著，「行相相應」，因為這兩者執持對境的方式相同。「時間相應」，因為這兩者的時間相同。指的是這兩者生、住、滅三者同時進行。「所依相應」，因為這兩者的不共增上緣相同。從這一點就能得知：心王是根知，心所也是根知；心王是意知，心所也必然是意知。「實質相應」，因為每一個眼識之實質產生時，只會產生一個伴隨該眼識的感受之實質。這一點是在說明：當我們生起一個眼識時，這個眼識是心王，在它的周圍會伴隨的感受就只有一種感受，不會同時有兩種感受現起，所以它提到：「每一個眼識之實質產生時」，指的就是當某一個眼識形成時，「只會產生一個伴隨該眼識的感受」。一個心王的周圍只會有一種感受，不會同時有兩種、三種感受。不同的心王會不會有不同的感受？會。但我們說的是某一個心王形成的時候，伴隨它的感受就只有單一個、沒有多個。

接下來，我們看到下一段，「心所」若予區分，有六類如下：「五遍行及五定境，十一善六根本惑，二十隨眠四異轉，即為五十一心所。」這個部分，我之前在學《心類學》的時候，經教師也沒有特別解釋這一段；在辯經場裡討論《心類學》時，也不會有人辯論這一段，這一段都直接跳過。教的人也跳過，學的人也跳過，不過在三大寺有跳過的本錢。為什麼？這些內容以後都會學到，而且學得更清楚。《心類學》裡只把五遍行是哪五遍行、五定境是哪五定境列出來，連解釋都沒有。這個部分，如果之後有時間，會另外找個時間來上五十一心所；至於今年的課程裡面，這一段就先跳過。

接著，我們看到講義的第16頁，量的另一種分類：自定量、他定量。我們先看到自定量和他定量的定義：「對於『若自己的所量的究竟本質不存在於對境上，則自己不會產生』的這一點，可以透過自力引生確定之新的、不欺誑的明知。」就是「自定量」的定義。「對於『若自己的所量的究竟本質不存在於對境上，則自己不會產生』的這一點，透過自力無法引生確定，而必須依賴其他隨後產生之名言量才能確定的新的、不欺誑的明知」，就是「他定量」的定義。

這個定義光讀都覺得很複雜，所以先不解釋它，我們先從字面上來解釋自定量，你在「自」的前面加一個字「由」，由：透由，自：自己，定：決定、確定的量。自定量：透由自己便能決定的量，這是它字面的解釋；以此類推，他定量：透由其他的量來決定某個所量的量。這當中的「他」，指的是隨後生起的量。接著我們先看例子，這個部分先舉例說明會比較清楚。我們先看到他定量的例子，講義的第17頁，他定量的分類和實例：從容許語詞表達的觀點來區分他定量的話，有三類，我們先看到第一類：由自己決定表象而由其他量決定實際情況。實例如下：實際上是火的顏色，卻以分別心懷疑「這是否為火的顏色？」之時看見遠距離紅色的根現前知，就是第一的實例。

首先，容許我挑一個小毛病：譯者不應該用「分別心」這個字眼，他的翻譯應該要統一下，應該用「分別知」；雖然不是什麼大毛病，但同樣身為翻譯的我會認為這是一個瑕疵。實際上是火的顏色，卻以分別知懷疑「這是否為火的顏色？」之時看見遠距離紅色的根現前知。這是在說明什麼？比方：在遠處有一個地方著火了，火沒有很大，你從遠方看過去，你看到了紅色，但你無法確定那是不是火的顏色，在那當下你會生起一個看到紅色的眼根現前知。這個眼根現前知，它對於紅色是不是量？它對於紅色是量，因為他很清楚自己看到的顏色是紅色。的確，那個境的顏色是紅色，火的顏色是紅色，我們並不是說火是紅色，而是火的顏色是紅色。從遠方放眼望去，你會生起看到紅色的眼根知，這個眼根知對於紅色是不是量？是。它對於「火的顏色是紅色」是不是量？不是。雖然火的顏色是紅色，但對於遠距離觀看的那個人的眼根

知而言，它對於「火的顏色是紅色」的這一點，甚至我們講得更白話些，它對於「那個顏色是火的顏色」的這一點是不是量？不是。所以眼根知只對於什麼境是量？它只對於紅色是量，但它無法確定那個紅色到底是火的紅色，還是燈的紅色。簡單來說，那個紅色到底是火的顏色，還是燈的顏色，還是其他東西的顏色，它有沒有辦法確定？眼根知無法確定。眼根知之後所生起的分別知能否在當下確定？不能。這應該很清楚吧。他如果想要確定那個顏色是不是火的顏色，而他的手上沒有望遠鏡，他是不是要往前走？他越往前走，他就看得越清楚。這時候我們說：如果他想要了解他所看到的紅色是火的顏色的這一點，他需不需要依賴隨後所生起的量？需要。原先所生起的量不足以讓他證得這個境、不足以讓他了解當下所看到的紅色就是火的顏色，所以他為了要確定這一點，他需要藉助其他的量來輔助他，最終才有辦法確定：「原來我當初看到的那個顏色就是火的顏色。」所以他前前後後至少要生起兩個量：原本看到紅色的眼根知是量，但它只對於紅色是量，它不對於「那個顏色是火的顏色」是量；他如果想要確定這一點，至少需要依賴另一個量，等走近一點，當他能夠確定他看到的就是火的顏色時，這時候他就會恍然大悟：「原來我之前看到的就是火的顏色。」

這在我們日常生活當中有很多類似的例子：遠看明明看到一個東西，但你看不清楚那是什麼，這時的認知對於東西本身是量，但對於東西的內涵不是量。就像實際上境是稻草人，遠距離看，你覺得有個東西站在那邊，這時的眼根知對於站在那邊的東西是量，是不是？但如果眼根知認為「他是人」呢？那就不是量了。如果眼根知看到的是有個東西站著，它對於這個東西是量，但它對於稻草人是不是量？不是。即便境是稻草人，但在當下因為距離的關係，他的眼根知對於稻草人而言不是量；如果他想要證得稻草人，他需要藉助其他的量。所以我們說：遠距離所生起的眼根知，不論是前面的那個例子——看到紅色的眼根知，或是後面的——看到一個站起來的東西的眼根知，這兩種認知都是量。它們是什麼量？他定量、由他確定的量。

這個地方，我們先解釋「由自己決定表象而由其他量決定實際的情況」。以剛才的那個例子，由自己決定表象，那個「表象」指的是什麼？紅色，紅色是它所看到的

表象；「實際的情況」是什麼？實際的情況是火的顏色。「由自己決定表象」的那個「自己」，指的是看到紅色的眼根知。看到紅色的眼根知，它自己能夠決定、能夠確定紅色的這一點，所以我們說「由自己決定表象」；但它有沒有辦法決定實際的情況？沒有辦法。如果它想要決定實際的情況，它必須藉助隨後生起的量來確定，所以我們說「而由其他量決定實際情況」。

所以，遠看所生起的緣著紅色的眼根現前知，它是他定量——由他決定的量。這個地方的「由他決定」，它強調的是什麼？對於紅色而言，需不需要由他決定？不需要。為什麼不需要？因為它自己就可以決定，自己可以決定的時候，就不需要藉助他力來決定。既然對於紅色不是由他決定，為什麼會為它取名「由他決定的量」？它本身是量，但「由他決定」是不是針對紅色來討論？不是；「由他決定」應該是就「實際的情況」而言。對於表象它自己可以確定，但對於實際的情況呢？必須由其他的量來確定，它自己無法確定。

我們再看回原本的定義，它有提到一個詞——所量的究竟本質。既然提到了「究竟的本質」，就表示「所量」與「所量的究竟本質」在他定量中是不同的。就以剛才那個例子來說：實際上是火的顏色，卻以分別知懷疑「這是否為火的顏色？」之時看見遠距離紅色的根現前知，這個根現前知是不是量？是。它有沒有所量？有。它的所量是什麼？紅色。但紅色是不是所量的究竟本質呢？不是。為什麼不是？因為它只是所量的表象，而不是所量的究竟本質。所以，以這個例子而言，所量的究竟本質是指「所量的實際情況」——那個顏色是火的顏色。但對於看到紅色的眼根知而言，它有沒有辦法證得所量的究竟本質？沒有辦法，它只能證得所量，無法證得所量的究竟本質。所以，所謂的「他定」，指的是如果它想要進一步地證得所量的究竟本質，必須藉助隨後所生起的量才能證得；它本身有沒有辦法證得所量的究竟本質？沒有辦法。所以，所謂的「由他決定的量」，是針對所量還是所量的究竟本質？對於所量的究竟本質而言，它是由他決定的量。為什麼是由他決定的量？因為它本身是量，而這個量如果想要了解所量的究竟本質，它必須藉助隨後所生起的其他量才有辦法證得。

再看另一個例子，**由自己決定總相而由其他量決定別相**。它取了另外一個名稱：「總相」跟「別相」。第一個例子，它用的名稱是「表象」、「實際的情況」，但它的例子大同小異，只是換了一個名稱。我們看它所舉的例子：**實際上是無憂樹，卻以分別知懷疑「這是否為無憂樹？」之時看見遠距離樹木的根現前知**。這個例子應該不難理解吧？他確定看到了樹，但因為距離的關係，他不確定的是什麼？「那是不是無憂樹？」所以這時看到樹的眼根現前知自己能夠決定樹、能夠證得樹，但它有沒有辦法證得那些樹是無憂樹？沒有辦法。所以提到「由自己決定總相」，這當中的「總相」指的是什麼？樹。「由其他量決定別相」，「別相」指的是什麼？無憂樹。無憂樹是樹的別相，樹是無憂樹的總相，這一點應該沒有問題。所以由自己決定總相，由其他的量來決定別相；如果他要確定那些樹是無憂樹，他必須藉助、依靠其他的量才有辦法決定。所以，所謂的「他定量」，是指它本身是量；「由他決定」，是強調它對於所量的究竟本質而言，是由其他的量來確定、由其他的量來決定，這一種量，我們稱為「他定量」。

接著，我們看到「自定量」，自定量相對而言就容易多了。我們先看到自定量的五個分類：**1. 串習外境的根現量、2. 顯現有作用的根現量、3. 自證現量、4. 瑜伽現量、5. 比量**。你有沒有發現，自定量的五個例子最後面都有「量」這個字？所以自定量一定是量。我們看到五個例子當中的第一個事例：**例如「兒子心續中持有父親容貌的根現量」**。這當中的「持有」，是指執持、緣著。所謂的「串習外境的根現量」，指的是兒子每天都會看到父親的容貌，所以他很熟悉那個境；即便他之前看過了很多次，但他的心續中還是能夠生起緣著父親臉孔的根現量吧？這個問題我們之前有討論過。即便你看過這個鬧鐘很多次了，但當之前眼根知的續流中斷之後，你再次地看到這個鬧鐘，那個眼根知還是能稱為量；而不是說初次看到鬧鐘的眼根知稱為量，之後都稱為再決知。我們之前在討論量的時候有提到：初次看到某一個新的對境，那是量，但當它的續流中斷之後再次看到時，第一念也是量。所以即便兒子天天看到父親，他很熟悉父親的臉長什麼模樣，但他的心中還是能夠生起屬於量的眼根現前知。

為什麼它是自定量？這個根現量的「所量」和「所量的究竟本質」是相同的，它的所量是什麼？父親的容貌。這是不是就是所量的究竟本質？也是。所量的究竟本質並不是指：所量最究竟的狀態是無常、是無我。這當中所量的究竟本質，是從「觀察者的角度」而言。兒子在意的是什麼？他在意的是父親長什麼樣子，他才不在意父親的臉是不是無常、是不是無我，這不是他關注的焦點；對於兒子而言，父親的容貌就是他想要了解的境，那既是所量，也是所量的究竟本質。

剛才的那個例子：實際上是火的顏色，但心中生起了懷疑這是否為火的顏色的分別知，在那個當下所生起的緣著紅色的眼根知。這時他在意的境是什麼？他在意的境是他所看到的紅色到底是什麼。所以他才會生起懷疑：「這是否為火的顏色？」所以你光告訴他：「你看到的那個顏色的確是紅色。」有沒有辦法滿足他？沒有辦法。他會回你：「我當然知道那是紅色，我現在問的是那是什麼東西的紅色？」當你回答說「你看到的確是紅色」時，這個回答無法讓他滿意，這就表示它所量的究竟本質不是只有紅色，而是它實際的狀態，那才是他想要了解的狀態。但對於兒子來說呢？他想要了解的狀態是什麼？「我想看到的是我爸的臉，這就是我想要了解的狀態；你不用跟我講它是不是無常、它是不是無我。」他想要了解的所量與所量的究竟本質都是一樣的。所以你有沒有發現：自定量的所量與所量的究竟本質是相同的；他定量的所量與所量的究竟本質是不同的，有發現這一點嗎？

（學員：兒子心續中持有父親容貌的根現量是自定量，那是因為他關注的是父親的容貌。）是。（學員：如果這個兒子看到的是一個來到家裡的陌生人，那他的眼根知是自定量還是他定量？）他心中的想法是什麼？（學員：他是誰？）他是誰？然後呢？進一步地生起緣著那個陌生人的眼根知，是不是這樣？那個眼根知所緣的境是陌生人吧？（學員：對。）如果他想要進一步地知道陌生人是誰，他需要藉助其他的量，他本身無法透由眼根知了解那個陌生人是誰，這個就是他定量。所以是不是自定量或他定量，會隨著當下的狀態而有所改變。有沒有一種可能：對境的確是火的顏色，但是看的人完全不在意那是不是火的顏色，他只在意他看到的顏色是不是紅色，他的心

中完全沒有懷疑，而生起緣著紅色的根現前知時，這種根現前知是什麼？自定量，因為他完全不在意所量的究竟本質為何。但我們這個地方有特別提到：他的心中現起了懷疑「這是否為火的顏色？」的同時，緣著紅色的眼根現前知。這種眼根現前知的對境雖然是紅色，但對於那個補特伽羅來說，你光告訴他「那是紅色」，並無法滿足他，因為這無法化解他心中的疑慮；如果要化解他心中的疑慮，他必須藉助其他的量才行，所以我們說他當下所生起的緣著紅色的眼根知是他定量。如果不是這樣，他想要知道的就是「我看到的就是紅色」，僅止於此，「你不要告訴我那是火的紅色、燈的紅色、還是其他東西的紅色，我只想要確定我的眼睛沒看錯，我現在還沒色盲，我看到的就是紅色，這樣就可以了。」這樣的話就是自定量，因為他想要了解的所量的究竟本質就是紅色，是不是這樣？

這個就像：紅色這個顏色，它可以附著在很多東西上面，它可以畫在紙上、布上，也可以畫在石頭上，甚至畫在人身上都可以。我們就以紙跟布來作例子：有一張紙、有一塊布，上面各畫了一個紅色的圓圈。當有人問另外一個人說：「你看到的是什麼顏色？」他的直覺反應是：「我看到的是紅色。」這時緣著紅色的根現前知就是自定量。但如果對方問他說「你看到的那個紅色，它是布的紅色還是紙的紅色」時，他心裡面會產生懷疑，如果距離遠，他就無法確定，「這個看起來差不多，很像紙又很像布，從我的角度我無法確定。」他會這樣回答。他如果要確定這一點，必須藉助其他的量來輔助他。所以在這樣的情況下，原本緣著紅色的眼根知，它的第一剎那就會變成什麼？他定量，因為這時他想要了解的究竟本質就不是只有紅色，他要確定這個紅色是紙的紅色還是布的紅色。

（學員：剛剛講到他定量的時候，是不是說一定要有兩個量？也就是說先有自定量、再有他定量。我們剛才講的那個例子，他看到遠遠的地方有紅色，如果他對那個紅色不是很確定，只是感覺有個顏色，他就直接走近那個地方，一開始他對紅色並沒有產生量，然後走近看的時候才發現原來是火，而且是紅色的，在這個時候如果說有他定量，那就表示不一定要先有自定量，因為他原本就沒有看到紅色。）我們之前在

解釋的時候說到：他定量的第一個條件是它本身是量；在它本身是量的同時，如果它想要了解所量的究竟本質，必須藉助其他的量才能了解，我們稱那種量為他定量。如果它本身不是量呢？那就不需要討論了，因為不是量，怎麼會是他定量？所以在它本身是量的情況下，如果它想要進一步了解所量的究竟本質，必須藉由其他的量才有辦法了解，這時我們說原先的那個量叫他定量。自定量呢？相同的，它本身是量，但對它來說，所量與所量的究竟本質完全相同，所以當它要了解所量也好、所量的究竟本質也好，它不需要藉由其他的量，它自己就有能力了解，這時它就稱為自定量。所以它本身必須是量；如果他一開始就懷疑「我看到的顏色是不是紅色？」這時候它本身就不是量。的確也有這樣的例子，但這個例子本身就不是量，頂多只能為它取名為他定量，但實際上它不是量。

這在第三個例子裡面就提到，**不僅實際情況由其他量決定，甚至連表象也由其他量決定**。這個地方它舉的例子是：**會引發「我是否看見青色？」這個疑惑的看見青色的根現前知**。這個例子在哪裡出現過？顯而未定知；屬於顯而未定知的根現前知的例子，就是這個例子。會引發「我是否看見青色？」這個疑惑的看見青色的根現前知，就是第三的實例。「第三」是指什麼？不僅實際情況由其他量決定，甚至連表象也由其他量決定——不要說是實際的情況，就連表象它也無法確定。所以它有一點類似他定量。哪一點類似？如果它想要了解實際的情況，它必須藉助其他的量。由於這一點類似的緣故，所以為它取了這個名稱，但它本身是不是他定量呢？不是。所以才說：**從容許語詞表達的觀點來區分他定量的話**。這個分類就跟「總相」的分類是一樣的，以言詮門的角度分為類總、義總、聚總，這是因為聚總不一定是總相；相同的，以言詮門的角度來區分他定量的話，他定量可以分為三類，但這三類裡面只有第一類與第二類是真正的他定量，第三類呢？取名為他定量，但它本身是不是他定量？不是。為什麼可以為它取名為他定量？因為它跟他定量的性質有點類似。哪一點類似？如果它想要了解實際的情況，必須藉由其他的量才有辦法確定。所以之後也提到了：**只有前二者才是真正的他定量，後者只是名不副實的他定量**。所以他定量本身就必須是量；如果它本身不是量，即便它之後能夠藉由其他的量來了解所量的究竟本質，這都沒有用，因為它本身不是量。

（學員：所以其實是有兩個量出現，就是自定量先出現了以後，再產生一個他定量。）我們講他定量的時候，指的是前面的那個量是他定量，而不是說後面的那個量是他定量。後面的那個量是什麼量？後面的量應該是自定量吧，因為它自己就能夠了解所量的究竟本質了。所以前後的兩個量，前者稱為他定量，後者稱為自定量；而不是說前者叫他定量，後者也叫他定量。你有沒有發現，我們在探討自定還是他定的時候，我們所要探討的是「所量的究竟本質」。最初所生起的量為什麼稱為他定量？因為它本身是量，如果它想要了解所量的究竟本質，它必須藉助其他的量才能了解，所以稱它為他定量。後面的量，還能不能稱它為他定量？不能，因為它是自定量。後面的那個量自己就能了解「那個紅色就是火的顏色」，它還需不需要透過其他的量來確定這一點？不需要，它本身就能夠確定，所以它是自定量。

本來想要先簡單地解釋過這個部分，結果從你們的問題裡面，慢慢把一些東西都挖出來了。我們這個地方提到的是自定量和他定量：所謂的「自定量」——透由自己就能夠確定所量的究竟本質的量；「他定量」——它本身是量，如果想要進一步了解所量的究竟本質，必須透由隨後生起的量來確定、來了解。這樣應該沒有問題吧。

好！今天的課就上到這個地方。