

《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：第三十講

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自定量與他定量。在解釋自定量與他定量時，我們特別提到「所量的究竟本質」。對於自定量而言，所量與所量的究竟本質這兩者是相同的；對於他定量來說，所量與所量的究竟本質這兩者是不同的。針對這一點，我們昨天各舉了一個講義當中的例子來說明。

首先，我們看到他定量的例子，這在講義的第17頁，**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**。這樣的根現前知是「他定量」。首先，如果是他定量，它本身必須是量。所以我們先討論的是：這樣的根現前知是不是量？它本身是量。如果它是量，它的所量是什麼？它的所量是紅色。它的所量的究竟本質呢？這個顏色是火的顏色。為什麼稱它為「他定量」？它本身是量，如果它想要進一步地了解所量的究竟本質，必須要透由之後所生起的量才有辦法確定，所以我們稱它為他定量。對於自己的所量呢？如果它要了解自己的所量，需不需要透由隨後所生起的量去了解？不需要，它本身就能夠了解。這樣清楚嗎？所以，所謂的他定量，是指某種認知在生起時，它本身是量，雖然它可以了解所量，但是在它的狀態下無法了知所量的究竟本質；如果想要究竟地了解所量的究竟本質，它必須要依賴其他的量，這種認知我們稱為「他定量」。所以所謂的他定量，是指某種認知在形成時，它本身就是他定量。至於「自定量」呢？自定量的所量與所量的究竟本質是相同的，它在了解所量的當下，就已經確定了所量的究竟本質，所以對它而言，想

要確定所量的究竟本質，需不需要透由其他的量才能確定？不需要。所以我們稱它為「自定量」。

接著，我們看自定量與他定量的定義。首先，自定量：「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。他定量：「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。

首先，我們看到自定量的定義的前半段：「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。」我們先看字面的意思：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。以我們昨天所舉的例子——兒子的心續中持有父親容貌的根現量，這樣的根現量，它的所量是父親的容貌，這也是它的所量的究竟本質。如果它的所量的究竟本質不存在於對境上，請問：兒子的心續中會不會生起那樣的根現量？不會。為什麼不會？因為「父親的容貌」是兒子的心續中生起那種根現量的因。我們之前不是說過：在看到鬧鐘時，緣著鬧鐘的眼根知，它的形成需要具備三個因緣，第一個因緣——所緣緣。以緣著鬧鐘的眼根知為例，它的所緣緣就是鬧鐘，所以如果鬧鐘不存在於對境上，這樣的眼根知會不會產生？不會。相同的道理，對於自定量而言，若自己的所量的究竟本質不存在於對境上，自己就不會產生。是不是所有的自定量都是如此？是。

接著，「對於這一點，可以透過自力引生確定之新的、不欺誑的明知。」對於這一段的內容，有幾種不同的解釋方式。首先，我們用最容易理解的方式來解釋它：定義中所謂的「這一點」，我們就用「所量的究竟本質」去替換它，也就是「對於所量的究竟本質，透過自力便能引生確定之新的、不欺誑的明知」，就是自定量的定義。

這個地方，所謂的「這一點」，在眾多的解釋當中，對於初學者而言最容易理解的，就是將「這一點」解釋為「所量的究竟本質」——如果這個所量的究竟本質不存在於對境上，緣著它的認知就無法產生；此時最主要探討的就是所量的究竟本質。所以，對於所量的究竟本質的這一點，透過自力便能引生確定之新的、不欺誑的明知，就是自定量的定義。以此類推，對於所量的究竟本質，透過自力無法引生確定之新的、不欺誑的明知，就是他定量的定義。所以，自定量與他定量最主要探究的是「所量的究竟本質」，對於所量的究竟本質，如果透過自力就能引發定解，我們稱它為自定量；如果對於所量的究竟本質，透過自力無法引生定解，必須藉助他力才能引發定解的，我們稱為他定量。這應該是對於初學者而言最容易理解的解釋方式。不過我們等一下透過講義中的例子，再來看一下這個定義。

「自定量」有五個分類：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。首先，串習外境的根現量。所謂的「串習外境」，指的是根現量所對的境是它時常串習的境；簡單來說，它很熟悉的境。舉例：**「兒子心續中持有父親容貌的根現量」，就是第一的實例。**由於兒子經常看到父親，所以他對於父親的容貌非常熟悉，這時兒子心續中生起緣著父親容貌的根現量，就是串習外境的根現量。請問：這樣的根現量是不是自定量？是。它為什麼是自定量？因為它本身是量，而且它對於所量的究竟本質透過自力便能引生定解。對於這個認知而言，它的所量與所量的究竟本質是相同的，所以它的所量的究竟本質是什麼境？父親的容貌，這是兒子想要看到的境。所以父親的容貌對於兒子而言，這是他的所量，也是所量的究竟本質，他只要看到父親的臉孔，他就心安、滿足了。

接著，「顯現有作用的根現量」。**例如「看見火有烹煮、燃燒等作用的根現量」，就是第二的實例。**這當中的「顯現有作用」，是指顯現某個境的不共作用。在這個例子中是提到「火」，火有什麼作用？它有烹煮、燃燒等作用，這是火最不共的作用。當然，火也能生自果，但「能生自果」不是火不共的作用，這是火跟水共同的作用。所以，這個地方所強調的「顯現有作用」，是指顯現對境具有其不共的作用。以這個

例子來說，它是自定量，它的所量跟所量的究竟本質是哪一個境？火有烹煮、燃燒等作用。對於一個廚師而言，只要火有點燃、他能煮飯，對他來說，他就心滿意足了。你問他：「火是不是無常？是不是無我？」他根本不在乎，他的工作就是煮飯。對他而言，火有烹煮、燃燒等作用，那是最重要的事情，所以這一點就是他所量的究竟本質。

不過這個例子本身有爭議。有什麼爭議？看見火有烹煮、燃燒等作用的根現量，它是眼根知？耳根知？鼻根知？舌根知？還是身根知？它是五根知當中的哪個根知？（學員：眼根知。）有沒有其他的答案？有沒有人認為是身根知？也有人認為是身根知。耳根知呢？沒有。鼻根知呢？沒有。舌根知？也沒有。只剩下眼根知和身根知。認為是眼根知的同學，請問：有執火的眼根知嗎？如果有，請問：火是色處嗎？火不是色處；雖然火有顏色、形狀，但火本身不是顏色，也不是形狀。它是五處當中的哪一處？觸處。我們之前在講色處的時候，色處的定義是什麼？眼根知的所取境。火是眼根知的所取境嗎？應該不是。既然如此，有沒有執持火的眼根知？眼根知看到的應該不是火本身吧；它看到的應該是什麼？火的顏色，是不是這樣？就像我們後面會談到的「他定量」，它就特別提到了「看到紅色的眼根知」，所以照理來說，「看見火有烹煮、燃燒等作用的根現量」，它指的是看見火還是看見火的顏色的根現量？（學員：看見火的顏色的根現量。）如果是看見火的顏色的根現量，請問：火的顏色有烹煮、燃燒的作用嗎？沒有。所以這個根現量應該不是看到火的顏色的根現量吧，是不是？所以這個根現量難道不是眼根知嗎？

（學員：法師，可不可以看見火的作用，它的作用是呈現在比如說水、木材或是其他的食物上，而這些變化都是色法，所以這些變化是眼根知的所緣。）但問題是，現在連火都看不到的話，後續的動作就先不用談了，因為火是主角。你說：「我看到火在燃燒木頭，但是我沒有看到火。」這不合理。所以我們現在先討論的是：這個根現量是不是眼根知？如果是眼根知，它的對境是火還是火的顏色？如果是火的顏色，請問：火的顏色有烹煮、燃燒的作用嗎？我們能不能說因為火有烹煮、燃燒的作用，

就說火的顏色也有同樣的作用？不行。就像人有的作用，人的形狀、顏色不一定有。人有沒有思考的作用？人有沒有思考的能力？有。人的身體有沒有思考的能力？（學員：沒有。）人的顏色呢？它也沒有思考的能力。所以不能說人所具備的能力，他的形狀、顏色都具備同等的能力；相同的，火本身所具備的能力，火的顏色不見得具備那樣的能力。所以當某一個根現前知能夠看見火有烹煮、燃燒等作用時，那樣的根現前知如果是眼根知，它看到的境應該是火的顏色或是火的形狀，但問題是火的顏色也好、形狀也好，它們都不具備烹煮、燃燒的作用，火本身有那個作用，但它的顏色沒有那個作用，它的形狀也沒有那個作用，所以這樣的根現量有沒有可能是身根知？因為說是眼根知有點不合理，是不是這樣？

身根知呢？身根知有沒有辦法看見火有烹煮、燃燒等作用？這當中的「看見」，不見得侷限在用眼睛去看。「看見」這個詞，在《量學》的論著裡面會說：我們的耳根知可以看見聲音、鼻根知可以看見氣味、舌根知可以看見味道；或是當它們看見某個對境時，也能夠看見那個境上其他的特色。就像眼根知看到了鬧鐘，它也能同時看到鬧鐘是無常、鬧鐘的形狀、鬧鐘的顏色；相同的，當耳根知看到聲音時，它也能看到聲音是無常、聲音是悅耳或不悅耳的。所以「看見」這個詞，不見得都要用在眼根知上。假使是如此的話，這個地方所謂「看見火有烹煮、燃燒等作用的根現量」，有沒有可能是身根知？如果是身根知，也有問題。有什麼問題？難道我們要看見火有烹煮、燃燒等作用，一定要用身根知嗎？如果要用身根知，是不是代表必須被火烹煮、燃燒？因為遠距離的話，身根知沒有作用。就像廚師在煮飯，你怎麼用你的身根知知道他現在正在煮飯？而且飯有沒有煮熟，身根知並不知道，眼根知才能知道吧，他可以從過往的經驗去判斷米飯煮熟了沒，所以照理來說應該是眼根知的作用。如果是身根知的作用，身根知要看見火有烹煮、燃燒等作用，這個身根知要有對境，它的境是觸，而這裡的觸指的就是火，所以我們的身根與火之間要有接觸。所以煮飯的廚師必須跳到火裡面，才能看見火有烹煮、燃燒的作用。這聽起來也不合理，是吧？所以，這個根現量是眼根知並不合理，是身根知也不合理，是耳、鼻、舌根知更不合理。

五種根知當中，比較有可能的應該是眼根知。我們日常生活中慣用的思惟模式會說：「我看到火，它正在燃燒。」而且「我點火，我要煮飯。」「飯煮熟了沒？」我們多半用的是眼根知。但問題是：所謂的「眼根知看到火」是指什麼？是指有一個緣著火的眼根知嗎？如果有緣著火的眼根知，火為什麼不能稱為色處？它不可能既是色處又是觸處，這一點我們在《攝類學》已經介紹過了，它只有可能是色處或是觸處，而不可能既是色處又是觸處。所以當它是觸處時，它就不是色處；如果不是色處，它就不是眼根知的所取境。這時，多數人會回答說：「的確，火不是眼根知的所取境；火的顏色、火的形狀才是眼根知的所取境。」到目前為止都沒有問題，但問題是火的顏色、火的形狀，它們具有烹煮、燃燒等作用嗎？如果你所看到的境是火的顏色、形狀，但例子中有特別強調根現量所看到的境，它具有烹煮、燃燒等作用，火的顏色、形狀具備這些作用嗎？應該不具備；如果它的顏色、形狀都具備這些作用，它的顏色與形狀就能夠稱為火了，因為它們完全符合火的定義。所以這個例子有爭議。

接著，我們看到「自證現量」。例如「經驗『量』的自證現量」，就是第三的實例。這一點應該沒問題吧。經驗「量」的自證現量，對於這個自證現量而言，它的所量的究竟本質就是量，它所要經驗、所要面對的量，就是它的所量的究竟本質。對於這個所量的究竟本質而言，自證現量透過自力便能引生確定、便能引生定解，所以我們說自證現量也是自定量。

接下來，「瑜伽現量」。例如「現觀補特伽羅無我的聖智」，就是第四的實例。這當中的「現觀」，指的就是「現證」的意思。現證補特伽羅無我的聖智，「聖智」指的是聖者的智慧。這個例子，就是我們之前常用的「現證補特伽羅無我的瑜伽現前知」；如果要強調它是量的話，就要加上第一剎那——現證補特伽羅無我的瑜伽現前知的第一剎那，或是現證補特伽羅無我的瑜伽現量。昨天我們提到了：以現前知了解對境和現前地了解對境，這兩者不同。以現證補特伽羅無我的瑜伽現量為例，我們說它是以現前知了解補特伽羅無我，但它不是現前地了解補特伽羅無我。它為什麼是以現前知了解補特伽羅無我？因為它本身是現前知，而且它能夠了解補特伽羅無我，所

以我們說它是以現前知了解補特伽羅無我；但它是不是現前地了解補特伽羅無我？不是。為什麼不是？因為它無法清晰顯現補特伽羅無我。之所以無法清晰顯現補特伽羅無我的理由是什麼？因為補特伽羅無我是常法，常法無法清晰顯現在任何現前知的對境上，所以我們說它雖然是以現前知了解補特伽羅無我，但無法現前地了解補特伽羅無我。

由於在講義裡面並沒有特別說明這兩者是三句還是四句，這個部分在《西藏佛教認知理論》當中第258頁，仁波切提到：**有些學者則把「現前地了解」和「以現前知了解」這兩者加以區分，主張「了解『補特伽羅無我』的瑜伽現前知」是以現前知而非現前地了解「無我」。**這跟我們昨天所講的內容是一樣的。有些學者則把「現前地了解」和「以現前知了解」這兩者加以區分。怎麼區分呢？主張了解補特伽羅無我的瑜伽現前知是以現前知了解無我，而非現前地了解無我。以現前知了解無我，是指了解者本身是現前知，又能夠了解那個境，叫做以現前知了解；它不是現前地了解無我，是因為無我無法清晰地顯現在它的對境上——無我是常法，而認知是現前知。

接下來，「比量」。**「了解聲音是無常的比量」，就是第五的實例。**相同的，對於這個比量而言，它的所量與它所量的究竟本質是相同的，對於聲音是無常的這一點，比量透過自力便能引生定解，所以我們稱它為自定量。

這也正是薩迦班智達在《量理寶藏論》的「二境識與二自證，及諸比量由自定。」當中所要表達的意思。首先，這本講義的藏文原文當中，它的確是用「二境識與二自證」，但是薩迦班智達所造的《量理寶藏論》的原文中並不是這樣講的，《量理寶藏論》的原文是提到「二境識與自證知」，而不是「二境識與二自證」，這個地方有問題。照理來說，應該是「二境識與自證知」才對，《量理寶藏論》的字面上沒有提到瑜伽現量，它只有提到「二境識與自證知」，指的就是「串習外境的根現量」與「顯現有作用的根現量」這兩種境識——了解外境的認知，以及自證知，「及諸比量由自

定」，所以在原文中只有提到四個例子，並沒有提到瑜伽現量。但造者在引述《量理寶藏論》時，他所引的文是「二境識與二自證」；為什麼要用「二」這個字？應該是想要把瑜伽現量一起放到裡面去。瑜伽現量雖然不是自證知，但在某些地方會用「各別自證」這個詞來解釋瑜伽現量。

但問題是：薩迦班智達在他的論著裡的確沒有提到「二自證」這個詞；而且在福稱大師所造的《釋量論善顯密意疏》當中，雖然沒有把原文引出來，但是也有提到：追隨薩迦班智達的後輩，依據他的論著而提到了自定量分為四種，裡面也沒有提到瑜伽現量。由此可知，在《量理寶藏論》的原文裡，它所提到的自定量就只有四種，而不是五種；即便瑜伽現量是自定量，但薩迦班智達在他所造的論中，的確沒有提到瑜伽現量是自定量。所以這個地方的引文出了問題，因為既然是引原文，就應該如實地把原文引出來。所以這個地方的前兩句話應該是：「二境識與自證知，及諸比量由自定。」它只有提到四種的自定量——串習外境的根現量、顯現有作用的根現量、自證現量以及比量。

的確，瑜伽現量是自定量，這沒有問題。自定量分為這五類，五類當中，自證現量、瑜伽現量、比量這三者都是自定量，而且只要是這三者當中的其中一者都是自定量。從這句話裡面，你聽出了什麼意涵？串習外境的根現量與顯現有作用的根現量，它們有可能是自定量，也有可能是他定量。這樣清楚嗎？自證現量、瑜伽現量、比量在任何時處都是自定量，它們不會有他定量的可能性；但前兩者不一樣，前兩者在不同的時間、不同的地點、不同的補特伽羅的心續中生起時，某些情況下是自定量，某些情況下有可能是他定量。以上是自定量的部分。

接著，**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。**這一點我們昨天提到：所謂的「容許語詞表達的觀點」，指的是從言詮門的角度，他定量可以分為三類。首先，第一類，**由自己決定表象而由其他量決定實際情況、第二**

類，由自己決定總相而由其他量決定別相、第三類，不僅實際情況由其他量決定，甚至連表象也由其他量決定。這三類當中，第一類、第二類都是他定量；第三類雖然取名為他定，但不是他定量。

我們看到它的例子：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，就是第一的實例。這個例子當中，由自己決定表象，那個「表象」指的是什麼？紅色。所以紅色是看見紅色的根現前知的所量，但是不是所量的究竟本質？不是。由其他量決定實際情況，「實際的情況」是什麼？那是火的顏色；「那是火的顏色」，是指原先它所看到的紅色是火的顏色，這是所量的究竟本質——想要進一步去探討的實際情況。所以他定量本身透由自己能夠決定表象，但如果想要進一步地了解實際的情況，必須藉助其他的量才有辦法決定，這應該沒有問題了吧。如果那個人想要進一步地確認他所看到的紅色是火的顏色，他就必須藉助其他的量才有辦法確定；如果他站在原地不動，他只能夠確定紅色，而無法確定他所看到的紅色是不是火的顏色。當然，除非他站在原地用望遠鏡看，這也有可能。即便他用望遠鏡看，之後用望遠鏡所看到的那個對境，跟原本所看到的境不一樣吧，所以用望遠鏡看那個境的時候，所生起的眼根知應該可以稱為量——它了解了一個全新的境、它了解了一個前所未見的境，它可以稱為量。所以即便站在原地，如果他想要了解境的實際情況，都必須藉助其他的量，這也合理，對吧？

接著，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，就是第二的實例。這個例子當中，誰是總相？誰是別相？樹是總相，無憂樹是別相。從遠距離看見樹木的根現前知，對於總相——樹——而言，它自己可以決定，但對於別相——無憂樹——而言，或者說「我所看到的樹是無憂樹」的這一點，它就必須藉助其他的量，所以它是他定量。所以所謂的他定量，它想要說的是什麼意思？或者這樣問好了，我們昨天不是要拋出一個問題讓各位去思考嗎？我們在這個地方把這個問題丟出來。

就以這個例子：從遠距離看見樹木的根現前知，這個根現前知是他定量。請問：它對於「樹」而言是不是他定量？它對於樹而言不是他定量。它對於「那是無憂樹」而言是不是他定量？（學員：是。）它對於那是無憂樹而言是量嗎？我們現在說的是哪一個認知？最初的那個認知——從遠距離看到樹木的眼根知的第一剎那，它是量。它對於哪一個境是量？它對於樹是量；它對於那些樹是無憂樹的這一點是不是量？不是。請問：它對於那些樹是無憂樹的這一點是不是他定量？如果對它而言是他定量，難道對它來說不需要是量嗎？所以對於那些樹是無憂樹而言，它不是他定量。為什麼不是他定量？對於那個境來說，它根本不叫量，因為它沒有證得那個境。對於那個境而言，它是由他決定，但不是他定量。為什麼不是他定量？因為它沒有證得那個境，它對於那個境而言不是量；不是量的同時，為什麼對於那個境是他定？因為如果它想要進一步地了解那個境，必須由其他的量來決定，所以稱為他定。所以我們說它是他定量，是指它對於最終所要了解的那個境是他定量嗎？不是；而是它本身是量，對於所量的究竟本質而言，由他決定——由其他的量來決定，所以稱它為他定量。這樣清楚嗎？並不是說它本身對於那個境而言是他定量；只能說它本身對於那個境而言是他定、是由他決定，因為這個時候我們所指的「那個境」是所量的究竟本質。這個原先的認知，對於究竟的本質而言，它是由他決定，因為它自己無法決定，所以必須由他決定、由其他的量來決定、由隨後所生起的量來決定。所以我們說：最初所生起的認知，對於所量的究竟本質而言是由他決定，但不是他定量。它本身之所以取名為他定量，是指它本身是量，而對於所量的究竟本質而言由他決定，所以我們為它取名為他定量。這樣清楚嗎？

（學員：這是說在第一時間看到那棵樹，但沒有辦法判斷它是不是無憂樹，將來如果證實那棵樹是無憂樹，這是一種；第二種就是證實原來那不是無憂樹。所以在第一時間的這個認知都叫他定量？就是不管它是不是無憂樹，最後的結果可能是、可能不是，它都是叫他定量，是不是這個意思？）如果它已經確定了那是樹，是嗎？（學員：這個是確定的，他是說：「那個是不是無憂樹？」結果到後來證實了那不是無憂樹，也可能證實那是無憂樹，這有兩種可能，就是不管哪一種可能，在第一時間這個了解它是樹的認知，都叫他定量，是不是這個意思？）如果它本身有證得那個境是樹，

它對於這一點產生了定解，也就是它能夠引生定解的話，它的第一剎那可以稱為量。對於這個量而言，如果它想要進一步地去探索所量的究竟本質，必然要藉助其他量的能力；由於他當時懷疑：「它是無憂樹？還是不是無憂樹？」即便最後確定它不是無憂樹，但這也是所量的究竟本質。所以當它要確定所量的究竟本質時，它就必須藉助其他的量才有辦法確定，是不是這樣？

所以剛才的問題是，他最初生起了看到樹的根現前知，心中懷疑：「我所看到的樹是不是無憂樹？」最終他透由近距離觀察，發現之前所看到的樹不是無憂樹，這時原本所生起的根現前知能不能稱為他定量？可以，這應該也是標準的他定量。為什麼？它原本是量。為什麼是量？對於樹而言，它是新的、不欺誑的明知，所以它對於樹而言是量。在這樣的情況下，它本身有沒有辦法了解所量的究竟本質？沒有辦法。如果它想要進一步地了解所量的究竟本質，它必須藉助其他的量才有辦法了解，所以我們說在這樣的情況下它可以稱為他定量。

接著，第三類，**不僅實際情況由其他量決定，甚至連表象也由其他量決定**。事例：**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**。這個根現前知不是他定量。為什麼不是他定量？因為它不是量。為什麼它不是量？因為它是顯而未定知。要把「我是否看見青色？」這個疑惑，以及看見青色的根現前知分開來討論，這兩者不是一體的——看見青色的根現前知是現前知，而它所引發「我是否看見青色？」的疑惑則是猶豫知；一者是現前知，一者是分別知。所以這個例子要強調的是「看見青色的根現前知」，而這樣的根現前知引發了什麼認知？它引發了「我是否看見青色？」的猶豫知。這種看見青色的根現前知是顯而未定知，它並沒有證得青色，所以它無法引生一個確定的定解。這樣清楚嗎？有些地方，已經講過了三遍、四遍、五遍的時候，你就要知道那個地方是重點，不要再把它搞混，這樣可以嗎？

（學員：法師，我想要問一下「他定量」的所量，應該只能是色法。）「應該只能是色法」，指的是什麼意思？（學員：因為他定量是量，量只有現前證得跟透過正因證得兩種；那在自定量的分類裡面，比量已經排除掉了，那現前證得把意現前知全部都排除掉了，只剩下根現前證得這個可能性，所以他定量只有可能是用根現前證得，那它的所量只能是色法。可以這樣講嗎？）前面聽起來都很有道理，但最終作出來的那個結論感覺怪怪的。前半段是怎麼說的？能夠證得境的認知，如果從量的角度而言，只有兩種：現量、比量。比量一定是自定量。現量當中有根現量、意現量、自證現量、瑜伽現量，其中自證現量、瑜伽現量一定是自定量，所以只剩下根現量、意現量；意現量中，此處所說的意現前知不可能成為意現量，因為它不是量、它是顯而未定知。剩下的例子呢？再怎麼說它們都是意現前知，所以它們主要的顯現境或是主要的趨入境，應該都是無常法，不可能是常法。

的確有一種說法，他定量一定是根現量，不可能是意現量。就以他心通為例，他心通的第一剎那，它可以是意現量，但他心通是自定量，不是他定量，因為它自己就能夠了解所量的究竟本質，不需要透過其他的量來輔助它，是不是這樣？所以當我們提到「不是此處所說的意現前知」時，我們舉了哪幾個例子？神通；神通裡面我們特別以他心通作為例子。此外，自證知跟瑜伽現前知如果是量一定是自定量，不會有他定量。所以，的確有一種說法：他定量一定是根現量。最終的總結：即便是根現量，它的所量都有可能是常法。我們昨天不是提到：看到沒有大象的桌子的眼根知，它的第一剎那是不是量？是。它在直接證得沒有大象的桌子的同時，是不是也能證得桌上沒有大象？是，所以「沒有大象的桌子」與「桌上沒有大象」這兩者都是它的所量。由此可知，即便是根現量，它的所量中有常法也有無常法，所以說它的所量都是色法這不合理。不過在分析過後，他定量應該只剩下根現量，沒有意現量了。此處所說的意現前知，它不是量；不是此處所說的意現前知，如果是量，分析過後都是自定量。剩下能夠證得境的量——比量，比量也是自定量，所以推論到最後只剩下根現量，而且講義中所舉的這兩個例子也都是根現量的例子。

我們剛才說到的是第三個例子，不僅實際情況由其他量決定，甚至連表象也由其他量決定，所以它本身就不是量，因為不論是實際的情況或是表象，對它而言，都必須透由其他的量才有辦法確定，這就表示它本身無法證得境。這樣清楚嗎？因此，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。

此外，若從容許語詞表達的觀點來區分的話，也有三種。上一段就已經提到：從容許語詞表達的觀點來區分他定量的話，有三類，所以這個地方應該翻譯成「此外，再從容許語詞表達的觀點來區分的話，又有三種」。因為之前已經提過一次「由言詮門的角度，他定量可以分為三類」，之後再從言詮門的角度來分析他定量，「又」可以分為三類，這樣比較合理。此外，再從容許語詞表達的觀點來區分的話，又有三種：1. 最初的現量、2. 不專注意、3. 具有錯亂因者。因為《量理寶藏論》說過：「初者及不專注意，具錯亂因由他定。」這當中的「初者」，指的是最初的現量；「不專注意」，指的是不專注意；「具錯亂因」，具有錯亂的因。這三者「由他定」，這也是從言詮門的角度來說明的，並不是說這三者都是他定量。

上述的實例如下：1. 例如「從前從沒見過優曇波羅花這種經驗的人其心續中持有優曇波羅花的顏色的根現前知」。首先，文中「這種經驗」這四個字可以刪除，這一段文應該是——從前從沒見過優曇波羅花的人，其心續中持有優曇波羅花的顏色的根現前知；不需要加入「這種經驗」，加入「這種經驗」反而不符合原文，而且從中文的理解來看，也不通順。這個例子是在說：有一個人，他之前從來沒有見過優曇波羅花，初次看到優曇波羅花時，他的心續中生起了持有優曇波羅花顏色的根現前知，就是最初的現量。

首先，它是不是現量？是。它是不是最初的現量？從這個取名，大概就可以看得出來：現量不一定是最初的現量。從來沒有看過優曇波羅花的人，最初看到那種花的時候所生起的眼根現前知，它稱為最初的現量；之後，當這個續流中斷，他再次地看

到優曇波羅花的顏色，這時的眼根現前知是不是還可以稱為現量？可以。但它是不是最初的現量？不是。這樣能夠區分嗎？這個例子是自定量還是他定量的例子？（學員：他定量。）為什麼是他定量？它的所量的究竟本質是什麼？（學員：優曇波羅花的顏色。）優曇波羅花的顏色？優曇波羅花的顏色，眼根現前知自己就能看到啦。眼根現前知看到的境是什麼境？

再來一次，從來沒有看過優曇波羅花的人，初次看到優曇波羅花的時候，他所生起的眼根知是不是量？是。是不是現量？是。它的對境是什麼？優曇波羅花，它有看到優曇波羅花。它有沒有看到花的顏色？有；有沒有看到花的形狀？有。對它而言，這些是不是就是所量的究竟本質？還是有比這個更深奧的究竟本質？（學員：他不知道那叫優曇波羅花。）他不知道那叫優曇波羅花，所以如果他想要進一步地了解「那是不是優曇波羅花」，必須要藉助其他的認知，是不是這樣？但我們說它本身是自定量還是他定量？它本身應該是自定量吧。對於眼根知而言，在那當下，它並沒有描述出「擁有那個眼根知的人，是不是想要進一步地了解他看到的花是什麼花」；如果有加上這一段話，它可以成為他定量，但沒有這段描述，它應該是自定量吧，是不是這樣？

這個地方，我們討論一個問題：有個人從來沒有見過優曇波羅花，他也不知道世上有這樣的花，當他初次看到那種花時，他會現起一個眼根知，這樣的眼根知有看到那朵花，請問：它有沒有證得那朵花？如果說「沒有」，請問：「那樣的眼根知不是量嗎？」眼根知是不是量？（學員：是。）眼根知有對到一個境，而且之後那個人可以確定：「我看到了一朵花。」所以，眼根知所看到的那朵花是不是它的所量？（學員：是。）所以眼根知有證得那朵花，是這樣嗎？請問：生起眼根知的補特伽羅有沒有證得那朵花？（學員：有。）所以在其他人都還沒有跟他描述「你看到的那朵花，它叫優曇波羅花」之前，他就已經證得優曇波羅花了嗎？（學員：他沒有證得優曇波羅花。）他的心續中有沒有證得優曇波羅花的認知？（學員：沒有。）沒有？有眼根知啊。那個眼根知有沒有證得優曇波羅花？優曇波羅花是不是它的趨入境？（學員：

不是。) 為什麼不是? (學員: 它不知道那是優曇波羅花。) 眼根知本來就不知道, 眼根知甚至也不知道「它是花」吧, 眼根知無法辨別那是不是花, 因為眼根知不是分別知, 是不是這樣?

如果境本身是優曇波羅花, 眼根知也對焦到這個境, 這個境——優曇波羅花——是不是它的趨入境? 這時我們要說他有看到優曇波羅花? 還是他沒看到優曇波羅花? 如果你是站在旁觀者的角度, 你會怎麼描述這段過程? (學員: 他有看到。) 我們描述的是事實還是非事實? (學員: 事實。) 所以, 實際上他有看到優曇波羅花。請問: 優曇波羅花是不是那個人的眼根知的趨入境? (學員: 是。) 那個人的眼根知有沒有證得優曇波羅花? (學員: 有。) 那個人的心續中有證得優曇波羅花的認知嗎? 有, 因為有眼根知, 所以那個補特伽羅的心續中有證得優曇波羅花的認知。請問: 那個補特伽羅有證得優曇波羅花嗎? (學員: 沒有。) 沒有? 意思是: 他的心續中有證得境的認知, 但他本身沒有證得境? 那補特伽羅能否證得境如何判斷? 所謂的「補特伽羅能不能證得境」, 難道不是從補特伽羅的心續中有沒有證得境的認知來判斷嗎? 就比方說: 「我有看到鬧鐘。」是指什麼? 我的心續中有看到鬧鐘的認知, 而說「我有看到鬧鐘」; 「我有看到鬧鐘」應該不是指我心續中的分別知有看到鬧鐘吧? 甚至我們會說: 「我清清楚楚地看到了那個鬧鐘。」這時候, 清楚看到鬧鐘的認知是眼根知, 而不是分別知, 是不是? 所以當我們說: 「我清清楚楚地看到了那個鬧鐘。」看到鬧鐘的認知應該是眼根知吧。因為我們有看到鬧鐘的眼根知, 所以說: 「我清楚地看到了鬧鐘。」這樣的描述合不合理? (學員: 合理。) 如果合理, 你的心續中有證得優曇波羅花的認知, 是不是代表你就證得了優曇波羅花? (學員: 不是。) 不是? 剛才上一段呢? 你心續中有清楚看到鬧鐘的認知, 為什麼就能夠說你清楚地看到了鬧鐘?

(學員: 比如說我們去甘丹寺那邊, 看到一個喇嘛。我看到他, 但是我不知道他是誰(實際上他是一位住持), 而我看過之後就走了。然後有一個人問說: 「你有沒有看到甘丹寺的住持?」我會說: 「我沒有看到。」可是別人會說: 「你剛剛明明有看到啊。」類似這種情況, 他不知道對方是住持, 所以他到底有沒有看到那位住持,

這個就有兩種說法。) 從旁人的角度我們會怎麼描述？我們會說「他看到了住持」還是「他沒看到住持」？(學員：他看到了住持。) 從旁人的角度，這樣的描述是與事實相符的？還是與事實不符的？(學員：與事實相符。) 剛才的那段話，感覺上好像是我們這樣的描述與事實不符——他覺得他沒看到，而我們卻覺得他看到了，是不是這樣？所以，我們的描述是錯的？還是他的認知是錯的？他認為自己沒有看到，但實際上呢？「看到」是什麼意思？我們說：當我們的眼根知看到鬧鐘時，也看到了鬧鐘的無常；但我們知道嗎？不知道。所以你自己不知道，不代表你沒有看到。對於那個人而言，雖然他不知道住持長什麼樣子，但他的眼根知的確有對焦到住持，所以是不是應該說「他有看到住持」，只是「他不知道那是住持」，是不是應該這樣說？

現在的問題是：那個人的心續中有沒有證得住持的認知？是不是可以說：他的心續中有證得住持的認知，因為他的心續中有證得住持的眼根知？當眼根知證得了某個境，可不可以說補特伽羅也證得了那個境？(學員：不能。) 如果不能，當眼根知清楚地看到了某個境，為什麼就可以說補特伽羅也清楚地看到了那個境？(學員：眼根知能夠看到鬧鐘的無常，但不能說眼根知證得鬧鐘的無常。) 但我們說的是：為什麼眼根知看到了鬧鐘，就可以說補特伽羅看到了鬧鐘？這個理由是什麼？還是要說：我的眼根知看到了鬧鐘，但是我沒看到鬧鐘？我能不能看到鬧鐘，應該是取決於我的眼根知有沒有看到鬧鐘吧？所以當我們的眼根知看到了鬧鐘時，我們自然會說：「我看到了鬧鐘、我親眼看到了鬧鐘。」只是不見得會用「眼根知」這個詞；世間人只會用「我親眼看到、我親眼目睹」這樣的詞。所以當他的眼根知看到鬧鐘時，他就會說：「我看到了鬧鐘。」這樣的描述合理還是不合理？當他的眼根知看到了某個對境時，他就會說：「我看到了那個境。」這段描述合理還是不合理？(學員：合理。) 因為你找不出不合理的理由，那就是合理，是不是？如果合理的話，當你的眼根知證得那個境，可不可以說你也證得那個境？對於從來沒有看過住持的那個人，他的眼根知有沒有證得住持？住持是不是它的趨入境？是不是它主要的趨入境？如果是主要的趨入境，眼根知應該證得他吧？那樣的眼根知是量，它是新的、不欺誑的明知，所謂的「不欺誑」，是指對於自己主要的趨入境不欺誑，是不是？所以，它對於住持是不是不欺誑的認知？這個問題不好回答。

所謂的「補特伽羅證得境」是什麼意思？我證得了境、我看到了境、我了解這個境，所謂的「補特伽羅證得、看到、了解」是什麼意思？他的心續中，有某個認知能夠看到、能夠了解、能夠證得，就能夠說「補特伽羅有證得、有看到、有了解」那個境嗎？（學員：比如說有一個不懂國語的老外，跟一個懂國語、不懂英語的台灣人，他們都站在鬧鐘面前，然後那個台灣人就問那個外國人說：「你有沒有看到鬧鐘？」那個外國人因為不知道他在說什麼，肯定會說：「沒有。」）他會說「沒有」？他應該不會說「沒有」吧？（學員：因為他聽不懂。）要是我是那個外國人，我就不會說：「沒有。」我會說：「什麼是鬧鐘？」當有人問你「你有沒有看到鬧鐘」時，假使你都不知道鬧鐘長什麼樣子，你怎麼會否定？你應該反問他「什麼是鬧鐘」吧，如果他指出來說：「那個就叫鬧鐘。」下一個回答：「我看到啦。」（學員：我覺得他們兩者都看到了鬧鐘，即使他們對於這個事物的稱呼不一樣，但是都證得了這個境。）所以現在要說：即便他不懂鬧鐘的名稱，但當他看到實際上是鬧鐘的一個物品時，我們要說：「他看到了鬧鐘。」是不是這樣？如果是的話，即便他不知道它的名稱，都要說「他有證得鬧鐘」。

如果有證得的話，以此類推，不知道優曇波羅花長什麼樣子的人，他初次看到優曇波羅花，他有沒有證得優曇波羅花？如果有，當別人問他：「請問優曇波羅花長什麼樣子？」他為什麼會說「我不知道」？他不是已經證得了嗎？證得應該要通達吧，他應該要了解吧。（學員：那是後續分別知的問題。）不是，我們在問的是那個補特伽羅，那個人有沒有證得優曇波羅花？（學員：有。）他了不了解優曇波羅花？（學員：了解。）他通不通達優曇波羅花？（學員：通達。）他知不知道優曇波羅花？（學員：他知道。）結果問他的時候，他回答：「不知道。」（學員：只是名字不知道。）他明明就不知道，你怎麼說他知道呢？他自己都說「不知道」了，但是我們卻幫他回答：「你知道。」旁觀者認為他知道，旁觀者清，是不是這樣？旁觀者認為他知道，他自己卻說：「我不知道。」這個應該說「不知道」吧，說「知道」有點勉強。都沒有人為他介紹，他怎麼知道？如果都沒有人介紹就能知道，這不符合我們世間的經驗，這與世間的經驗相違。

這個地方主要討論的是：從來沒見過優曇波羅花的人，他的心續中會生起「看到優曇波羅花顏色的根現前知」，它有可能成為量，它有可能證得優曇波羅花的顏色，當它證得優曇波羅花的顏色時，它有沒有證得優曇波羅花？如果說沒有，請問：它如何證得優曇波羅花的顏色？如果對於根現前知而言，它證得一個境，擁有根現前知的人必須知道那個境的名稱的話，這時候，看到優曇波羅花顏色的根現前知，它應該也無法證得那朵花的顏色，因為那個人不知道那是優曇波羅花的顏色，是不是這樣？

（學員：法師，有沒有可能，心續中持有優曇波羅花的顏色的那個人，並不是說他有看到優曇波羅花，而是他看到優曇波羅花的花瓣，而說他心續中持有優曇波羅花的顏色？）看到花瓣，沒看到顏色？他怎麼確定那是優曇波羅花的花瓣？（學員：就是說現在掉到地上一個紅色的花瓣，顏色是紅色的……）就只有一片花瓣，是不是？（學員：對，掉在地上。）那他根本沒看到花。（學員：可以說他的心續中有持優曇波羅花的顏色的眼根知嗎？）不行，因為他沒有看到優曇波羅花的顏色。為什麼？因為他沒有看到優曇波羅花，他只有看到一片花瓣。（學員：這樣不行？）這個問題是怎麼連過來的？你是怎麼想到這邊來的？（學員：因為我也不知道優曇波羅花長什麼樣子，我想說……）那就換一朵花——玫瑰花，不一定要優曇波羅花。（學員：玫瑰花的顏色，跟玫瑰花花瓣的顏色，可以不一樣是嗎？）玫瑰花的顏色跟玫瑰花花瓣的顏色相違。（學員：那就沒得講了。）那就沒得講啦？我們之前不是有一個題目：白布的顏色跟白紙的顏色是相違的。你找不到這兩者的交集。你說：「白色。」白色不是白布的顏色，它也不是白紙的顏色；你說：「白布上的顏色。」白布上的顏色只是白布的顏色，它不是白紙的顏色；相同的，白紙的顏色或是白紙的白色，那也是白紙的顏色，它不是白布的顏色。所以白布的顏色與白紙的顏色相違，相違的理由：白布與白紙相違。相同的，玫瑰花跟玫瑰花的花瓣相違吧？如果不相違，這兩者應該有交集，那就有可能出現有一片玫瑰花的花瓣，它既是花瓣又是玫瑰花，是不是這樣？那要送玫瑰花的時候，就不需要送那麼多朵啦，送他一朵玫瑰花，然後把它撕成一片一片的就好了。（學員：法師，我也認為是相違的。如果這個題目改成：心續中持有優曇波羅花瓣的顏色的根現前知，這樣它會不會變成他定量？）

我們就以玫瑰花為例，從來沒有看過玫瑰花長什麼樣子的人，他初次看到玫瑰花的花瓣，會現起一個看到玫瑰花花瓣的眼根知，對吧？那個眼根知有沒有證得玫瑰花的花瓣？還是只有證得花瓣？我覺得這個問題比剛才那個問題更難。他有沒有證得玫瑰花的花瓣？還是只有證得花瓣？他可能知道這是一片花瓣，但他不見得知道這是玫瑰花的花瓣。這個問題比剛才那個問題更難，我們先不討論難的問題。

我們現在討論的是：這個時候生起的眼根現前知，它對於玫瑰花是不是量？如果是量，擁有這個眼根知的補特伽羅，他是不是能夠證得玫瑰花？在他完全不知道這朵花叫什麼名字的情況下，他能否證得玫瑰花？他的心續中有沒有證得玫瑰花的認知？他有證得玫瑰花的認知，不代表他能證得玫瑰花的話，那所謂「補特伽羅證得境」應該怎麼去分析？這樣清楚嗎？（學員：好像我們前幾天有提到，我們看到一個大腹扁足的容器，我們已經證得它了，但不知道它叫瓶，所以我們講我們沒有證得瓶，就像剛才講那個住持的例子一樣。）那時我們講的是：我們沒有證得「它是瓶」。這兩個我覺得應該要區分：「證得瓶」跟「證得那是瓶」，有些人會在這一點上作區分。就像從旁觀者的角度，我們會認為那個人即便之前都沒有看過玫瑰花，但如果他眼前出現的就是玫瑰花，我們會說：「他看到了玫瑰花。」但是他自己知不知道他看到了玫瑰花？不知道。所謂的「他不知道他看到了玫瑰花」，指的是什麼意思？他不知道自己面前的那朵花是玫瑰花。但他有沒有看到玫瑰花？有些人對於這個問題的答案，他認為是「有」，眼根知有證得玫瑰花，但眼根知有沒有證得「那朵花是玫瑰花」？對補特伽羅而言，補特伽羅有沒有證得玫瑰花？可能有；但他有沒有證得那朵花是玫瑰花？沒有。在這上面，應該可以作一個區分。只是說要區分到什麼程度，一方面要仔細地去觀察你自己的認知，以及你是如何分析所謂的「補特伽羅能否證得境」的這個議題。這個議題可以分析的角度很多。

第二，不專注的意。例如「一個人內心極度貪著美色時其心續中聽見聲音的根現前知」，就是第二的實例。這個例子應該也是顯而未定知的例子。這時所謂的「不專注的意」，是對於哪一個境不專注？對於聲音不專注。但對於美色呢？他很專注。所

以，所謂「不專注的意」，指的是對於聲音而言，它是不專注的意。實際上，它是顯而未定知，它不是他定量。這個地方它要說明的是：如果生起那個耳根現前知的人，想要進一步地確定他聽到的聲音的內容為何，他必須要藉助其他的量才有辦法確定；由於它在某個層面跟他定量的內涵很接近，所以我們為它取名為「由他決定」或者是「他定」，甚至可以為它取名是「他定量」，但它不是真正的他定量。

接著，具有錯亂因者。例如「直接產生執陽焰為水這種增益的看見陽焰顏色的根現前知」。首先，所謂的「增益」，是指將無捏造為有的認知。這個地方，它所指的「增益」是一種認知——將原本不存在的捏造為存在的認知，而不是捏造境的行為。所以原文中提到「直接產生執陽焰為水這種增益」，「將陽焰執為水的顛倒知」是這個地方所說的「增益」，它將原本不存在的境——陽焰是水——捏造為是存在的。直接產生執陽焰為水這種增益的「看見陽焰顏色的根現前知」，它強調的是什麼？看見陽焰顏色的根現前知；透由這個根現前知，它直接引生了執陽焰為水的這種顛倒知。

這個地方，所謂的「具有錯亂因者」，它指的是什麼？它指的是某一種認知之所以會形成出來，因為它具有錯亂的因。在這個地方誰具有錯亂的因？執陽焰為水的這種認知，它具有錯亂的因。這個地方，它所要強調的是透由看到陽焰的顏色，進一步地引生出陽焰是水的分別知，是不是這樣？對此，我們先討論：看見陽焰的顏色的根現前知。首先，陽焰是存在的還是不存在的？陽焰是存在的；陽焰是水的這一點不存在，但陽焰本身存在。陽焰既然存在，它的顏色呢？也存在。所以看見陽焰顏色的根現前知，它是不是顛倒知？它不是顛倒知。為什麼不是顛倒知？因為它有趨入境、因為陽焰的顏色是它的趨入境，而陽焰的顏色是存在的。接著，看見陽焰顏色的根現前知是能證得境的認知？還是不能證得境的認知？（學員：能證得境的認知。）如果是能證得境的認知，它有沒有可能是量？有可能，它的第一剎那應該可以安立為量。如果是量，請問：透由量能夠引生出顛倒知嗎？量所引生的應該是一個確定的定解，量不應該引生出顛倒知吧。所以如果它是量，它如何直接引生執陽焰為水的顛倒知？如果它不是量，就不可能有後續的再決知，既不是量又不是再決知，就表示它無法證得

境。既然它有趨入境，又是根現前知，卻無法證得境，那只剩下哪一個選項？顯而未定知；是現前知又無法證得境，只剩下顯而未定知。所以這樣的認知可不可以稱它為「顯而未定知」？這樣的根現前知如果能證得境，它的第一剎那應該可以安立為量，但問題是量無法直接引生顛倒知，所以看見陽焰顏色的根現前知應該是顯而未定知。

透由顯而未定知會引生猶豫知，透由顯而未定知也有可能引生顛倒知。它在看到陽焰顏色的時候，它對於這一點無法證得，之後可以生起猶豫知：「我剛才看到的那是水嗎？」甚至更糟一點的：「我剛才看到的那個就是水。」這些是不是都是顯而未定知所引發出來的認知？所以顯而未定知有可能引發猶豫知，也有可能引發顛倒知。它有可能引發躊躇不定的認知，也有可能引發「我就是確定我看到的那個是水」的顛倒知，所以有趨入兩方的，也有趨入單方的，有沒有這樣的可能？原本生起的是顯而未定知，後續它所引發的是趨入兩方的猶豫知，以及趨入單方的顛倒知，應該有這樣的可能。

對於這個例子，可以思考一下：如果它是量，量如何直接引生顛倒知？如果不是量，它只剩下顯而未定知這個選項。顯而未定知能否直接引生顛倒知？還是說顯而未定知所引發的後續認知，都一定是猶豫知？從這個例子應該就可以看得出來，顯而未定知所引發的後續認知不一定是猶豫知，有可能是顛倒知。

這三種認知當中，不專注的意不是量，具有錯亂因者也不是量；最初的現量呢？它雖然是量，但它是不是他定量？不是，它不是他定量。所以在一開始就有提到：它是從容許語詞表達的觀點來區分的；簡單來說，它是從言詮門的角度來介紹他定量，所以這三者不一定要是他定量，只要它的內涵與他定量有類似點、有共通點，就可以為它取名為「他定量」。

最後，對於「認知的三項分類」作一個補充。我們看到講義的第14頁，提到認知的三項分類，它最終提到了分別知、現前知、無分別顛倒知這三種認知。這三種認知能否包含所有的認知？換句話說，是不是所有的認知都被包含在分別知、現前知、無分別顛倒知當中？現前知與分別知是完全不同的類型——現前知一定是離分別，所以這兩種認知是完全不同的類型。接著，無分別顛倒知呢？是不是也跟上述兩者是完全不同的類型？它已經提到了無分別，就表示它不是分別知；它提到了顛倒知，就表示它是錯亂知，既然是錯亂知，就不是現前知。所以這三種認知是全然不同的類型。這三種認知能否包含所有的認知？應該可以吧。從趨入境的角度來分析：有趨入境、沒有趨入境。在正常的情況下，沒有趨入境的認知是顛倒知；有趨入境的認知，它是顯現自相還是顯現共相？顯現自相的話，只有可能是現前知；顯現共相的話，只有可能是分別知。所以，這三種認知應該能包含所有的認知。但在描述的時候，它特別強調了：把義總作為所取境、把自相作為所取境、把清晰顯現的不存在現象作為所取境，所以認知的三項分類是從哪一個境來分析的？所取境。它是如何安立三種不同的所取境？義總指的是共相，一種是自相，另外一種呢？共相與自相以外不存在的現象。所以它用常法、無常法、不存在這三者作為三種不同認知的所取境，而將認知分為這三大類。所以，這三大類也能包含所有的認知。

認知的七項分類呢？是從趨入境來作區分的。認知的二項分類呢？它是怎麼區分的？它是不是將認知分成兩大類？不是前者，就是後者。比方說：「量和非量知」，不是量就是非量知，不是非量知就是量，這是兩種完全不同的形態，它們的本質完全不一樣；接著，「分別知和無分別知」，認知分成這兩大類，不是分別知就是無分別知，不是無分別知就是分別知；以此類推，「錯亂知和不錯亂知」、「意知和根知」、「遮遣趨入知和成立趨入知」都是如此。由此可知，認知的二項分類是從兩種完全不同形態的認知作分類，所以認知一定要被包含在這二項分類當中。但是其中比較特殊的一項分類：「心和心所」的二項分類，不是所有的認知都被包含在心和心所當中，比方自證知；自證知既不是心王也不是心所。那為什麼在提到認知的二項分類時，要特別講到心和心所？因為這個學科畢竟是講《心類學》，在講《心類學》時，必然要提到心和心所，這是一個重點，所以它就將心和心所歸類在認知的二項分類當中。其

他的二項分類，都可以包含所有的認知，只有心和心所無法包含所有的認知。

好，今年的課在這個地方就告一段落。一轉眼，各位已經從《心類學》的菜鳥變成了老鳥。短短的二十幾天，將近一個月的時間，至少我盡了全力，把各位的雛形塑造出來了；至於這個雛形能夠維持多久，這就不是我的工作，就像去年講解《攝類學》時我曾說過：我只負責製造，不負責資源回收。教課的人的責任是盡他所能，把他所學到的用最善巧的方式讓現場的人能夠聽得懂、能夠吸收；至於聽課的人回去要不要複習，這個工作應該是各位的工作，對吧？就像開藥是醫生的工作，吃藥是病人的工作，醫生不會幫病人吃藥；如果醫生開了藥還要幫忙吃藥，誰要當醫生？

不管你對於自己目前的狀態滿意或不滿意，我相信在這短短的一個月當中，你可以看得到你自己的成長是非常顯著的，跟二十幾天前相比，你會發現自己煥然一新。去年沒有來參加的同學，你應該會發現這樣的學習跟你過往的學習是完全不同的——學習的方式不同、學習的效果也不同，這樣的差異，你應該可以在這一個月當中比較出來，這一點應該不需要我多說了。而且，各位應該可以深深地感受到，如果你去年的基礎沒有打好，今年來上這堂課有多麼地吃力；以此類推，《攝類學》、《心類學》的基礎沒有打好，將來想要深入學習《量學》、《現觀》、《中觀》，你大概就可以知道會有多麼吃力了。

如果你只想要蜻蜓點水式的學習，那一點都不吃力；但如果你真的想深入經藏、很認真地學到經論當中的要義，基礎沒有打好，你永遠都是在浪費時間。我必須把這件事情的真相告訴各位。基礎沒有打好，即便你聽再多的課，我相信各位都已經有經驗了。聽了這麼多的課，你呈現出來的效果是什麼？最終的結果是什麼？你交出來的成績單又是什麼？及不及格？你自己心裡有數、心知肚明，這不需要我多說。所以，在有限的生命當中，不要再浪費時間了。所謂的「不要再浪費時間」，不是說你不要去逛街、看電影、你不要做一些世間人會做的事情；「不要再浪費時間」，是指不要

再用過往那種沒次第的學習方式去學習佛法，那樣的學習模式，到最後只會讓你對於學佛感到無趣、感到失望、感到憂慮，最終你會後悔。這些話我不常在公開場合說，但畢竟各位去年來了一次，今年又來了一次，你應該知道我們這個地方上課的主軸是什麼、我希望達到的目的是什麼；如果只是要蜻蜓點水式的學習，各位明年就可以不用來了，而且我也不需要花這麼大的氣力讓各位來蜻蜓點水，對吧？

如果你想要學、你的目標擺在那個地方，你就要用盡全力認真地學習。的確，我也發現各位今年有比去年更認真、更進入狀況。有些同學或許會說：「法師，我已經一把年紀了，我都這麼認真，你應該要誇獎我幾句。」我這個人向來不誇獎別人。為什麼？如果這件事情對你的生命、對你的今生、對你的來生都是重要的，你不努力，誰要努力？我幫你努力嗎？不是。如果這件事情對你而言，你真的把它看成是生命當中最重要的一件事，你當然要全力以赴；這跟你的年紀、身體狀況一點關係都沒有。你的年紀再大，你也需要學習；你的身體再糟，你也需要學習，因為它對你而言是重要的。就像我們說：累積善業、淨化惡業是重要的，它分不分年紀？不分年紀。有沒有人說：「我老了，所以我不要行善；我老了，我可以繼續造惡。」這不合理；「我的身體不怎麼好，所以我不要行善，我可以造惡。」這不合理。相同的道理，學習不分年紀，跟你的身體、跟你的腦筋反應沒有關係；所謂的「沒有關係」，是指不管你是什麼情況，你都應該學習。你要把這種想要學習的等流培養出來，在任何時間、地點，你都要把學習佛法放在心上。

沒有學習跟有學習的差異，各位應該可以慢慢地比較出來。你去看一些沒有專注於學習的人，他對於佛法的理解跟有學習的人對於佛法的理解，完全不一樣，對吧？雖然都有很認真在學習，我並不是說：有一群人因為沒有按部就班地學，他們就是不認真，而是如果你沒有按照次第去學習，你是不是浪費了很多的時間？而且效果就是不顯著。你說：「我今天聽《宗義》，明天學《現觀》，後天聽《中觀》，大後天學《俱舍》，大大後天再來學《釋量論》，然後再來學《攝類學》。」你覺得一個人有辦法在一個禮拜內消化這麼多不同的課程嗎？很難。為什麼？光是《心類學》，早上

教一堂課、下午教一堂課，你都已經全神貫注在這上面學習了，你有沒有發現都很難消化完，更何況是各位在外面跑中心時，課排得滿滿的，一個禮拜過後，當你靜下來時，難道你都不會想這個問題嗎？「我這個禮拜到底學到了什麼？」並不是說去上那些課不好，而是上完那些課之後，你應該坐下來問問自己：「我這禮拜上了什麼課？我聽到了什麼內容？我懂了哪些道理？哪些對於我的生命是有幫助的？」你是不是應該思考這些問題？而不是只想著：「我下個禮拜又要去上什麼課？」這樣的人生，你要持續多久才願意暫停？等到你都無法出門上課，你才願意乖乖地修行嗎？

在你還有能力學習的時候，你就應該要按部就班地學習。法本身是圓滿、無誤的很重要，但學習的人應該按照次第去學習更重要；學的人沒有按照次第去學習，即便法再圓滿都沒有用。就像有些病人，他服藥的時候，有些藥是飯前吃、有些藥是飯後吃；如果他不聽醫生的指示，飯前吃的飯後吃，飯後吃的飯前吃，甚至早上吃的晚上吃，晚上吃的早上吃，你覺得這樣的人有可能痊癒嗎？當然不可能。他的病有沒有可能會越來越糟？當然有。所以對於學法的人而言，如果不按照次第學習，學到最後有可能會比沒學法的人的狀態更糟；這一點應該是顯而易見的，這一點應該叫現前分，這個不叫隱蔽分。你放眼望去，觀察周圍的人學法的狀態，你大概就可以知道。有些人學法學了十幾二十年，遇到一點挫折，他就會說：「我從今天開始不學法了，因為你看，學法的人都是那個樣子。」會有這樣的心得，就表示他從學法的最初，就不是以觀察自心為主，他從學法的最初就是在觀察別人，所以當他學法遇到了困難，他就會覺得：「你看那些學法的人毛病那麼多、問題那麼多，我以後都不要學法了。」

學法不是用來觀察別人的，學法是用來觀察你自己到底有沒有進步的方法，你自己沒有進步，你觀察別人，難道你可以看得出一個所以然嗎？難道你看別人的認知都是量嗎？如果是量，請問那是現量還是比量？如果是比量，請問你所依據的正因是什麼？你有沒有發現透過這十幾二十天的學習，應該會有一種感受：我們心續當中的認知，屬於七項認知裡面前三項的沒有幾個，最好的就是五根知，這有可能成為量；再來呢？比度知少之又少，為什麼少？要你舉一個比度知的例子，你想了一整晚還想不

出來，甚至想了三天，最後卻說：「我還是想不出來我什麼時候生起過比度知。」再決知呢？五根知之後的再決知；伺意知很多，顯而未定知不少，猶豫知不少，顛倒知更多——該有的都沒有，不該有的一籬筐。在這樣的情況下，我們說：「我們去觀察別人。」我們用什麼認知去觀察別人？我們用的絕大部分都是不堪用的認知去觀察別人。在這樣的情況下，你能夠生起定解嗎？你能夠說你所觀察到的境就是事情的真相嗎？很困難。所以，學法的人不應該把焦點放在觀察別人的行為上，應該先觀察自己。「眾中觀自語，獨處觀自心。」在眾人當中，仔細地觀察自己在講什麼，把自己的嘴巴管好一點；「獨處觀自心」，在獨處的時候，把自己的心管好，不要老是管別人的心，不要老是管別人的行為。

不管怎麼說，學習是最重要的，這不分年紀，不分你的記憶力好壞，不分你的身體好壞，不管你的家人是不是認同你學習佛法。沒有學習的人生，走到最終會是什麼樣的結果，你大概心裡有數了吧。你可以去看看別人，這些都是現前分。就像我們這個團隊裡面有老、有少，你可以去觀察別人的狀態，如果你將來不想要變成他那副模樣，你是不是現在就應該開始努力？相同的，如果你來生想要變成對方的那副模樣，你是不是今生就要努力？就是這樣。如果你要觀察別人，你就應該從觀察別人的過程中，調整你自己學習的步調，這才叫學法；而不是只觀察別人：「你看看他，就是那副樣子。」這沒有用，這對我們的學習一點幫助都沒有。

當你發現自己的學習已經落在人後的時候，你就應該加緊腳步，你不應該放棄自己，你不應該找一堆的理由。當你想要完成一件事情時，你會找機會；當你不想完成那件事情時，你會找藉口。事情就是這麼簡單，一點都不複雜。當你覺得學習是重要的、培養學習的等流是重要的時候，你應該找機會學習，而不是找藉口不學習。我們過去生就是找了太多藉口而沒有認真學習，所以今生才會如此的辛苦。今生你遇到了百千萬劫難遭遇的法，你再不學，你覺得你的來生會有希望嗎？不會。從我們現今的狀態，可以推測自己過去的狀態；從現今的狀態，也可以預測自己未來的狀態。所以如果你在認真思考過後，你發現學習是重要的，就應該把你生活的重心、生活的主

軸放在學習上；沒有學習，想要改變心太困難了。你要改變心，你要先認識心；你不認識心，怎麼改變心？你要認識心。你要如何認識心？不學習，要如何認識心？不學習，你都以為自己生起的是量，當你覺得自己的起心動念都是量，你會想要改變它嗎？不會；但當你發現自己的起心動念都是顛倒知時，你就會知道：「喔！我的麻煩大了，我從早到晚的念頭都是七項認知中的後面四名，尤其是最後一名不斷地湧現出來。」這時候你的麻煩就大了，因為你再不調整，你就會帶著那一堆負面的情緒、負面的認知到來生，屆時你來生的狀況是岌岌可危的。

我們都先不談想要投生善趣，應該持戒，或是你來生想要擁有榮華富貴，應該布施；這些對我而言，遠比不上學習。你有想學習的心，你自然能突破自己；但如果沒有想學習的心，你刻意地去修持布施、持戒、忍辱、精進，真的會有效果嗎？這時，我不得不把宗大師搬出來。宗大師在講述六度時，在總綱裡面清楚地提到：對於一位菩薩，或是對於一位想要修持六度的人，如果他只著重在前四度的修持，也就是他只修持布施、持戒、忍辱、精進，而沒有修學禪定、智慧（或稱為靜慮與般若），這樣的人，他所修持的布施、持戒、忍辱、精進，將來非常有可能成為煩惱的助伴。為什麼會成為煩惱的助伴？因為他沒有認真地調心。為什麼沒有認真地調心？調心的方法就是修持靜慮，讓你原本散亂的心設法保持專注；調心的另外一個方法就是觀察——觀察事情的真相，讓你從原本不了解變成了解。透由這樣的方式才有辦法調心；如果只修布施、持戒、忍辱、精進，而沒有修學靜慮與般若，大師清楚地提到：這些善業將來所感得的善果，非常有可能成為煩惱的助伴。這應該不需要多作解釋吧？這應該可以了解吧？所以重點在哪？重點在學習靜慮與般若，而且這當中學習般若是最重要的。般若是佛教的精華、緣起性空是佛法的心要，針對這一點，宗大師在《緣起讚》裡前前後後說過很多次了。

雖然我們都知道菩提心是入大乘之門，但佛法真正的心要是緣起性空，這是不分大、小乘的，只要你想追求解脫，你就必須了解緣起性空的道理，這是唯一的一條道路，因為不學習緣起性空，你就無法看透事情的真相；你看不清楚真相，就會被無明

所束縛。所以不管怎麼講，從哪一個角度去思考，你都應該把學習放在你生命當中一個很重要的位置上面，時時提醒自己：「我應該學習。」而不是整天只想著：「我業障深重，我應該淨罪集資。」的確，淨罪集資能夠成為學習的助伴，它是生起智慧的助緣，但它不是生起智慧的主因，因為它不是生起智慧的近取因。這一點我們去年也討論過很多次了吧？所以，文殊三教授裡面，主要強調的就是研閱無垢的經論；在研閱無垢經論的同時淨罪集資，並把上師與本尊觀想成無二無別、一心祈請，這兩個是生起智慧的助緣——俱生緣。所以在學習的時候要掌握主軸，你應該把主軸放在「學習」本身，而不是把它放在一個次要的位置，先去做其他看似多彩多姿的行為。學習才是主軸，學習才有辦法改變你的心；想要透由做其他事情來改變內心，太困難了。而且你會去做那些事情，多半都是挑自己想做的事情做；對於想做的事情，你在做的時候通常會覺得：「我很行。」這時你宿生的等流就會冒出來，你就會比較、你就會生起我慢，在這樣的狀態下你要如何淨罪集資？

在這一個月裡面，你會發現認真、扎實地學習，它所呈現出來的效果不同以往，這不是你過去的學習能夠比擬的。這樣的學習模式是扎實的學習；你種下去的業，是一份扎實的善業。這種學習，不是蜻蜓點水式的學習。或許在過程中你會覺得辛苦，但之後你可以看到那個成果是不一樣的，所以當你看到有那樣的成果時，就不應該用「辛苦」來描述你學習的過程。這就像我常舉的一個例子：如果有人願意讓你在一天中盡情地去搬他的金礦，最後你搬了一堆的金礦回家，弄得滿頭大汗，手也酸、腳也酸，你會不會覺得自己很辛苦？你會不會用「辛苦」來描述這段過程？不會，反而會樂此不疲，是不是這樣？為什麼？你會覺得：「搬金礦多麼快樂啊！」當你覺得這是你生命當中最重要的一件事情時，你怎麼會用「辛苦」這個字眼來形容它呢？不會。所以不要覺得學習是辛苦的；學習是快樂的，當你發現你有認真地學習，當下馬上就會有結果時，那樣的學習是快樂的，那樣的學習是有意義的。

如果這二十幾天，你不是認真地學習《心類學》，你是很認真地持文殊咒的話，你要不要比較一下，你持二十幾天的文殊咒懂的東西比較多？還是認真地學習二十幾

天的《心類學》懂的東西比較多？這應該不用比吧？除非你過去生通通都學過了，暫時只欠缺祈求文殊菩薩二十幾天的資糧，在這樣的情況下，你有可能在祈求之後突然頓悟；但怎麼看我們都不太像那個樣子，如果可以頓悟，早就頓悟了，也不會等到今天。

既然各位在這二十幾天裡如此認真地學習，你就應該把你學習的成果展現出來。有些同學會說：「法師，我已經很認真在學習了。」對我來說，光是「認真」不代表什麼，認真本來就是你該做的事情，沒什麼好拿出來說口的。你說：「我有很認真學習。」那你為什麼不說：「我有很認真吃飯。」雖然你也有很認真吃飯，但你不會把「我有很認真吃飯」拿出來說。認真學習本來就是應該的；而且對我來說，光是認真地學習不夠，假如沒有成果，這樣的過程到底能不能稱為認真地學習？對我而言，有待考慮。當你展現不出成果時，有沒有一種可能——即便你埋頭苦幹地認真學習，但實際上你掌握不到要領，這樣你有可能會浪費很多時間，所以我一再地強調：學習時要掌握重點；而不光是上課的音檔在下課後又去重聽一遍，然後寫了一大堆的筆記，但問題是：哪一句話是重點？還是你覺得每一句話都是重點？還是你不知道哪一段是重點？當你不知道哪一段是重點時，你就應該去跟別人討論，甚至請教別人，要先把重點整理出來。事後你有時間，你再一句、一句慢慢地把它消化掉，這才是好的學習方式。這樣清楚嗎？所以，認真地學習這是必備的條件。

最後我們一起迴向，將這一個月當中我們講說、聞法所累積的善業，很認真地迴向：「希望世尊的大寶聖教能夠長久住世，也希望傳法的善知識們能夠法體安康、長久住世，並且將這份善業迴向給自己，希望自己能夠持續認真地學習，有一天能夠通達佛陀傳法的心要，並且將自己所通達的法類傳遞給有緣的眾生，希望這些眾生也能早日離苦得樂。」請以這樣的方式來迴向。