

# 論「無分別知」與「分別知」的取境差別

## —以「七部量論入門」的「四種境」認識理論為研究中心

佛光大學 佛教學系 碩士班一年級

陳法菱

### 摘要

法稱論師的「七部量論」思想傳至西藏後，全部翻譯成藏文，並且有許多佛教學者為其撰寫注釋，西藏人將其要義融攝而撰著成「七部量論入門」，自宗喀巴創立格魯派之後，該教派更充分地運用量論的思惟模式，貫穿全程的佛學教育系統，將量論由世間道轉為成佛的解脫道。本文以「七部量論入門」為主，旁涉「認知學」、「宗義」等的藏文文獻，並引用當代格魯派格西們的口述教法來說明。四種境—「顯現境」、「所取境」、「耽著境」與「趨入境」—是依認知的持取方式所作的區分類別，本文以「四種境」與「無分別知」、「分別知」的取相差別為核心，細述凡夫所生起的種種正確與錯誤的認知，並說明格魯派如何以常人的認知狀態為譬喻，進而運用「四種境」等認識理論來闡述輔助思惟「空性」而達「無分別智」的道理。

關鍵詞：法稱、量論、無分別、分別、因明、現量、認識論、認知

論「無分別知」與「分別知」的取境差別.....	5
一以「七部量論入門」的「四種境」認識理論為研究中心.....	5
前言.....	5
第一章 總說「四種境」.....	6
第一節 以「取瓶眼知」與「執瓶分別知」為例概說「四種境」.....	6
第二節 格魯派「七部量論入門」著作所言之「四種境」.....	8
第二章 「四種境」與「無分別知」、「分別知」的關係.....	12
第一節「無分別知」與「分別知」的定義與其二取「境」方式之差別.....	12
第二節 錯亂與不錯亂的「無分別知」與「四種境」.....	13
第三節 不符合事實與符合事實的「分別知」與「四種境」.....	15
第三章 爭議一：「現前知的顯現境」、「勝義諦」、「自相」與「事物」同義否？.....	17
第一節 祖師們對「現前知的顯現境」、「勝義諦」、「自相」與「事物」的定義.....	17
第二節 解析「現前知的顯現境」、「勝義諦」、「自相」與「事物」同義的問題.....	20
第四章 爭議二：「分別知的顯現境」表達為「單一『聲義』」或「聲總與義總容許混合」？.....	23
結論.....	27
參考文獻.....	29

【略語表】

- BRB bLo bzang rgya mtsho , *blo rigs nyer mkho kun btus* ( Dharamsala : Institute of Buddhist Dialectics, 1998)  
—羅桑嘉措，《認知學必要總滙》
- BRC 蔣悲桑佩格西著，廖本聖譯，《西藏心類學簡介及譯注》（正觀，第 28 期，2004）
- BRRG Kun mkhyen 'jam dbyangs bzhad pa, *blo rig gi rnam gzhang nyung gsal legs bshad gser gyi phreng mdzes* ( Mundgod : Drepung Gomang Library, 1999)  
—遍智·蔣央協巴，《認知學建立：微顯善說金花鬘》
- BRRJ Pan chen bsod nams grags pa, Literature Series, Vol.93 ( Drepung Loseling Library Society, 2002 )  
I pp.1-39, *bsdus grwa / bsdus grwa'i don kun bsdus pa legs bshad mkhas pa'i dga' ston*—《攝類學》，全名《攝類之義》  
II pp.40-61, 'Jam dpal bsam 'phel , *blo rig gi rnam gzhang / blo rig gi rnam gzhang nyer mkho kun 'dus blo gsal mig 'byed*  
—蔣悲桑佩，《認知學理論要點總集：開新慧眼》
- DTB Daniel E. Perdue, *Debate in Tibetan Buddhism* ( N.Y., USA : Snow Lion, 1992 )
- GTCM Kun mkhyen 'jam dbyangs bzhad pa, *grub mtha chen mo/grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu' i re ba kun skong* (臺北：財團法人佛陀教育基金會印贈，2000)  
—遍智·蔣央協巴，《大宗義》又稱《教派廣論》，全名《宗義注釋：最極闡明自他宗義及甚深義·普賢剎日·教理大海·能滿眾願》
- KDB mKHas grub dge legs dpal bzang po, *sde bdun yid kyi mun sel / tshad ma sde bdun gyi rgyan yid kyi mun sel* (Mundgod : Library of Gashar, 1999)  
—克主傑大師，《七部量論：清除意闇》，全名《七部量論：去除心意之黑闇》
- KL Anne Carolyn Klein, *Knowledge and Liberation : Tibetan Buddhist Epistemology in Support of the Transformative Religious Experience* ( N. Y.,USA : Snow Lion , 1986 )
- KNN Anne Carolyn Klein, *Knowing, Naming and Negation : A Sourcebook on Tibetan Sauntrāntika* ( N. Y.,USA : Snow Lion , 1991 )

- LSGM *lCang skya rol pa'i rdo rje, lcang skya grub mtha' / grub pa'i mtha' rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan* (青海：中國藏學，1989)  
 —章嘉若悲多傑，《章嘉宗義》又稱《宗教流派論》，全名《宗義建立明釋：能仁妙高美飾》
- MITB Lati Rinbochay, *Mind in Tibetan Buddhism, Trans., ed., & intro. by E.Napper* (N. Y., USA : Snow Lion, 1986)
- MOTP Jeffrey Hopkins, *Maps of the profound : Jam-yang-shay-ba's : Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist views on the Nature of Reality* (N. Y., USA : Snow Lion, 2003)
- RR Georges B. J. Dreyfus, *Recognizing Reality : Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations* (USA : SUNY, 1996)
- SD TSong kha pa blo bzang grags pa, *sde bdun la ' jug pa' i sgo don gnyer yid kyi mun sel* (Pan chen bsod nams grags pa, Literature Series, Vol.13, Drepung Loseling Library Society, 2002, pp.5-76)  
 —宗喀巴祖師，《七論量論入門》，全名《入七論之門汲取意義：去除心意之黑闇》
- TMRR dGe 'dun grub, *tshad ma rigs rgyan / tshad ma' i bstan bcos chen mo' i rigs pa' i rgyan*, 1984  
 —根敦主，《量理莊嚴論》，全名《大量論：正理莊嚴》

## 論「無分別知」與「分別知」的取境差別

### —以「七部量論入門」的「四種境」認識理論為研究中心

#### 前言

印度佛教的後期發展出佛教量論系統，陳那論師（PHyogs glang, Dignāga, 480-540）與法稱論師（CHos kyi grags pa, Dharmakīrti, 600-660）是該時期最具代表性的佛教學者，法稱論師的「七部量論」（*tshad ma sde bdun*）<sup>1</sup>思想不僅傳至西藏，並全部翻譯成藏文，更有許多佛教學者為其撰寫注釋，自噶當派桑浦寺成為量學中心之後，恰巴卻吉僧格（PHya pa chos kyi seng ge, 1182-1251）將法稱論師的思想有系統地依不同主題由淺入深寫成第一部「攝類學」（*bsdus grwa*），這是一部濃縮「七部量論」要義形式的專論，題名為《七部量論：除去心意之黑闇》（*tshad ma sde bdun yid gi mun sel*），它是由西藏人獨立撰著的第一部量論著作。<sup>2</sup>後來，薩迦班智達又進一步為西藏量論學說奠定了基礎，<sup>3</sup>接著，格魯派繼而充分地運用量論的思惟模式，並依其為基礎，貫穿全程的佛學教育系統，將量論由世間道轉為成佛的解脫道。

當代格魯派的三大寺學僧們於前二至三年的學習內容，主要是量論教科書—「攝類學」、「因類學」（*rtags rigs*）與「認知學」（*blo rig*）即是「七部量論入門」三種大範圍所分類延申後的著作類型，本文探討「四種境」—「顯現境」、「所取境」、「耽著境」與「趨入境」<sup>4</sup>的動機，主要是因為當代格魯派上師們在口述空性教義、「四部宗義」<sup>5</sup>等的時候，經常會援用「四種境」的認識理論作說明，並且在「認知學」中，許多認知的定義的字句中會述及「四種境」，例如：「伺意知」、「顯而未定知」、「顛

<sup>1</sup> 「七部量論」是指（1）《釋量論》（*tshad ma rnam 'grel*, *Pramāṇavārttika*），（2）《定量論》（*'bring tshad ma rnam nges*, *Pramāṇaviniścaya*），（3）《正理滴論》（*bsdus pa tshad ma rigs thigs*, *Nyāyabindu*），（4）《因滴論》（*gtan tshigsd thigs pa*, *Hetubindu*），（5）《觀相屬論》（*'brel ba brtag pa*, *Sambandhaparīkṣā*），（6）《成他相續論》（*rgyud gzhan sgrub pa*, *Samtānāntarasiddhi*），（7）《淨正理論》（*rtsod pa'i rigs pa*, *Vādanyāya*）。本文的藏文羅馬拼寫系統採用 Wylie。

<sup>2</sup> 本文的引用書目略語表後列於參考文獻中。參：RR, p.467, note 26 述及 van der Kuijp 描述在藏地本土，此部論是第一部關於量論的著作（作者引自：L. van der. Kuijp “Phya-pa Chos-kyi-seng-ge’s Impact on Tibetan Epistemological Theory”, *Journal of Indian Philosophy* 5, 1978, p.357。筆者未見此篇論文）關於《七部量論：除去心意之黑闇》，呂澂譯為《量論略義去蔽論》。劇宗林譯為《量論攝義去蔽論》。

<sup>3</sup> 參：呂澂，《因明入正理論講解》，頁 113。

<sup>4</sup> 「四種境」（*yul bzhi*）即「顯現境」（*snang yul*, *pratibhāsa-viśhaya*）、「所取境」（*zung yul*, *grāhya-viśhaya*）、「耽著境」（*zhen yul*, *adhyavasāya-viśhaya*）與「趨入境」（*'jug yul*, *praṛtti-viśhaya*）。

<sup>5</sup> 「宗義書」的主要結構：先分為外道、內道，內道宗義者再分為「四部宗」，將究竟見解的高低依序分別論述「毘婆沙宗」、「經部宗」、「唯識宗」、「中觀宗」。

倒知」等，可是，因為格魯派的「認知學」是以「認知」為對象作分類，並沒有在行文中個別定義「四種境」，筆者追溯到格魯派宗喀巴祖師及二大弟子的「七部量論入門」，才有「四種境」明確的定義。

「四種境」是從「認知持取的方式」來區分，但是它們不是四個分開的境，它們同時在同一種心識當中，因此，關於「四種境」的詮釋不能單就同一個表面名稱來作單一解釋，有時雖然使用同一名稱，在不同的認知中，其所指涉的內容卻會有所不同；有時指涉存在，有時指涉不存在；有時指稱心識以外的事物，有時指稱心識中呈現的影像，甚至凡夫與聖者的心識狀態所緣取的對象在詮解上也會有所差異。不過，本文僅先探討的「無分別知」與「分別知」，先著重於一般人可以經驗與判斷的層次，簡言之，筆者試圖對於「四種境」的認識理論容易產生混淆之處，加以分類與解釋，並透過「無分別知」或「分別知」來解釋何為正確與錯誤的認知？何為確定理解對境？藉由這種認識論的角度是否可以協助修道論的實踐？

筆者將以「七部量論入門」為主，旁涉「認知學」、「宗義」等的藏文文獻，並引用當代格魯派格西們的口述教法，陳述「無分別知」與「分別知」在量論體系的詮說內容。本文的內容主要分為四章：第一章、總說「四種境」；第二章、「四種境」與「無分別知」、「分別知」的關係；第三章、爭議一：「現前知的顯現境」、「勝義諦」、「自相」與「事物」同義否？第四章、爭議二：「分別知的顯現境」表達為「單一『聲義』」或「聲總與義總容許混合」？以下分述之：

## 第一章 總說「四種境」

### 第一節 以「取瓶眼知」與「執瓶分別知」為例概說「四種境」

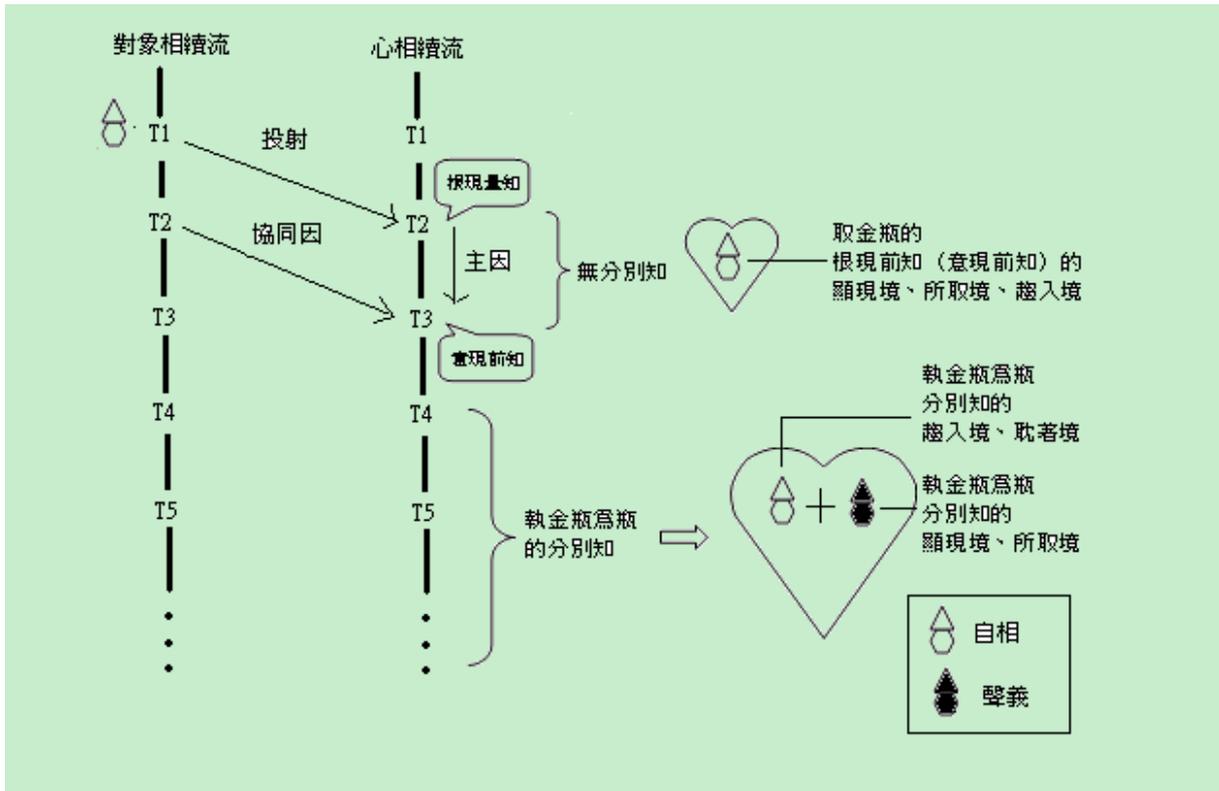
以「取瓶眼知」（bum 'dzin mig shes）為例，瓶子是「取瓶眼知」的「顯現境」、「所取境」、「趨入境」，「取瓶眼知」屬於「無分別知」，因此在它之中不會有「耽著境」，只有「分別知」中才会有「耽著境」，對「取瓶眼知」而言，瓶是可以清楚顯現於「取瓶眼知」之中，但是若是對境顯現於「分別知」時，並不是清楚地顯現，在「執瓶分別知」（bum 'dzin rtog pa）之中，瓶不是「執瓶分別知」的「顯現境」，「瓶的義總」（bum pa'i don spyi）才是「執瓶分別知」的「顯現境」及「所取境」，而瓶子是「執瓶分別知」的「耽著境」及「趨入境」。

在《章嘉宗義》中，以眼見到金瓶為例，云：

「執取金瓶為瓶的分別知」中，也顯現金瓶為瓶，而且顯現自己的「直接所取境」也為瓶；顯現的境在上述二者混合之後顯現，而且因為就顯現範圍而言並無差別，故稱為「顯現與施設混合為一」，顯現者是「自相」，施設者是「聲義」。<sup>6</sup>

<sup>6</sup> 藏：gser bum bum par 'dzin pa'i rtog pa la/ gser bum yang bum par snang zhing rang gi dngos kyi gzung bya

以下將《章嘉宗義》此段敘述轉化成圖示，如下示：



上圖的說明如下：

- (1) T1 是指第一剎那<sup>7</sup>，以下類推。
- (2) 在此為了表達上的方便，「心相續」只有單一線條，但是就格魯派的詮說，「根現量知」、「意現前知」、「分別知」並不是同一個「心相續」接連變化的情況，因此這張圖應該視作一種「因果關係」，而不能看作是認知的時間排序。
- (3) 這張圖僅是簡單地以對象與心識二方來表示認知與「四種境」的關係，不管是對象或心識任何一方在「隨理行經部宗」<sup>8</sup>中皆是屬於「無常法」，它們是不斷地剎那、剎那改變，也就是二法本身都是相續不斷地改變，因此筆者以「對象相續流」與「心識相續流」來表達。
- (4) 在 T1 的「心相續」與在 T1 之「對象相續流」觸合時，便開始一連串的認知活動，因為經部宗主張「因果異時」，因此，對象這個因必定在心識產生認識結果之前就已經存在。
- (5) 在 T2 的「心相續」，「根現量知」生起此剎那就會有一個與對象相似的行相投射進入心識中，因此，伴隨「根現量知」生起即有某事物的行相呈現在心中，這種認知屬於「無分別知」。

de'ng bum par snang la/ snang ba'i don de gnyis gcig tu 'dres nas snang zhing snang ngor dbyer med pas snang btags gcig tu bsres pa zhes bya ste snang ba ni rang mtshan dang btags pa ni sgra don no。見：LSGM, p.71.5-8。

<sup>7</sup> 剎那 (skad cig ma) 有二種：一是成事剎那 (bya rdzogs kyi skad cig ma)，一種是時邊際剎那 (dus mtha'i skad cig ma)。

<sup>8</sup> 經部宗又分為「隨教行」(lung gi rjes 'brangs) 與「隨理行」(rigs pa'i rjes 'brangs)。

- (6) 在 T3 的「心相續」生起「意現前知」，「意現前知」生起依賴於二個條件：以「意根」為「主因」，在 T2 的對象為「協同因」，此「意現前知」亦是屬「無分別知」。
- (7) 在 T3 的「心相續」中所呈現是行相是來自在 T2 的心識所擷取的行相，因此，當心識與對象觸合後，在 T2 與 T3 的「心相續」所生起的「根現量知」與「意現前知」皆是於「無分別知」中，所呈現的行相是相同的。
- (8) 在 T4 的「心相續」之後，不管是在 T5、T6…時間點，即是於「意現前知」生起後，皆是以「分別知」緣取曾於「根現量知」與「意現前知」中現起的對象。
- (9) 在 T2 的「心相續」中，生起金瓶的行相，T2 與 T3 所呈現的金瓶行相，即是章嘉祖師所指的「顯現自己的直接所取境」，此「顯現的境」是「自相」，即是指以「無分別知」所生起金瓶行相。
- (10) 在 T3 的「心相續」中，此剎那生起「取金瓶意現前知」，而「取金瓶意現前知」中的行相，即是「取金瓶意現前知」的「趨入境」、「顯現境」、「所取境」。此時是「無分別知」，所以該認知中並沒有「耽著境」。
- (11) 在 T4 的「心相續」之後，生起「執金瓶的分別知」，此後每一剎那的「執金瓶為瓶的分別知」所顯現的是：A 金瓶的「聲義」與 B「取金瓶意現前知」所見的金瓶的「自相」，A 與 B 二者混合，即章嘉祖師所說的「『顯現與施設混合為一』，顯現的境是『自相』，施設的境是『聲義』。」
- (12) 上述 A 即是「執金瓶為瓶的分別知」的「所取境」與「顯現境」，B 即是「執金瓶為瓶的分別知」的「趨入境」與「耽著境」。

## 第二節 格魯派「七部量論入門」著作所言之「四種境」

### 一、宗喀巴祖師之《七部量論入門》

此論的內容分成「境」、「有境」、對「境」之分析、「比度知」四大主題，<sup>9</sup>其中，在「境」的主題中，提到關於「境」作為「境」，若從不同方式的方面來分類的話，有「顯現境」或「所取境」、「趨入境」、「耽著境」三種，<sup>10</sup>以下分別列舉其定義或實例：

<sup>9</sup> 此四大主題中譯詞與分段引自《中國邏輯史資料選-因明卷》(中國邏輯史研究會資料編選組；虞愚等編，蘭州：甘肅人民，1991)，但是，筆者認為「外境」應譯為「境」，因為依經部宗的立場，心識認識的對境，不一定是於心識外的真實境，有時，是指在心識中的「行相」。

<sup>10</sup> 藏：yul la yul du byas tshul mi 'dra ba'i sgo nas dbye na/ snang yul lam/ gzung yul/ zhen yul/ 'jug yul dang gsum。見：SD, p.10.6-8。楊化群漢譯為：「境從作為境象的方式不同而分為：(1)「顯現境」即「所持境」(或譯「所取境」)，(2)「執著境」(或譯「耽著境」)，(3)「取境」(或譯「照了境」)。」(中國邏輯史研究會資料編選組；虞愚等編，《中國邏輯史資料選-因明卷》，頁 425) 姚南強之《因明學說史綱要》(上海：上海三聯書店，2000，頁 195)，對於認知的整體分類上有四個明顯的錯誤：(1) 將「比量知」歸於「現量知」之下，應該是「量知」有二種：「現量知」與「比量知」。(2) 不能將「錯亂分別知」歸類於「無分別知」之下，「錯亂分別知」應歸類於「錯亂知」與「不錯亂知」的脈絡下的「錯亂知」。(3)「分別意」即「分別知」放在「非量知」之下，是錯誤的，因為「分別意」並不是全部都是「非量知」，例：「比量知」是「量知」也是「分別知」。(4)「量知」、「非量知」與「分別知」、「無分別知」其兩兩之間，不是上、下屬的關係。

### 1. 「顯現境」或「所取境」：

「所取境」的定義：顯現而明了者。<sup>11</sup>對於「所取境」有三種分類：（1）「現前所取境」，（2）「分別所取境」，（3）「無分別錯亂所取境」。<sup>12</sup>（1）「現前所取境」又分為「他證現前所取境」與「自證現前所取境」二種，此種境是相似於自己的行相所直接依待的外境。例：「根現前知」與「意現前知」觀待的色等五境，（2）第二者「分別所取境」的實例：「義總」，（3）「無分別錯亂所取境」的實例：看見二個月亮。<sup>13</sup>

### 2. 「耽著境」：

「耽著境」定義：耽著而明了。<sup>14</sup>「耽著境」分為「定有」、「定無」、「隱蔽境」。「定有」的定義：以量緣得。「定無」的定義：以量可以顯現，卻無法緣得者。<sup>15</sup>「補特伽羅的隱蔽境」的定義：雖然存在，但是「補特伽羅的量知」不能見到，<sup>16</sup>又分為隱蔽「補特伽羅」的「境」、「時間」、「自性」的「隱蔽境」三種。<sup>17</sup>

### 3. 「趨入境」：

「趨入境」定義：若因取捨之故而安立的話不欺誑。<sup>18</sup>譬如：「理解聲是無常比度知」中的「無常」、「理解青色的根現前」中的青色、「具有瓶的語詞〔這種〕特別的分別知」中的瓶等。<sup>19</sup>

## 二、克主傑之《七部量論：清除意闇》

### 1. 「顯現境」或「所取境」：

「顯現境」與「所取境」二者「同義」，在此對「顯現境」與「所取境」以「無分別知」與「分別知」二類說明之：

#### （1）「無分別知」：

「無分別知」的「顯現境」與「所取境」即凡是彼法的行相在「無分別知」之中，由清楚而直接地顯現的方式而作為那種認知的境。若是如此，作為「無分別知」的範圍的「所取境」與「顯現境」是諸外境與認知。<sup>20</sup>

<sup>11</sup> 藏：gzung yul gyi mtshan nyid/ snang nas rig par bya ba。見：SD, p.10.8-9。

<sup>12</sup> 藏：mngon sum gyi gzung yul/ rtog pa'i gzung yul/ rtog med 'khrul shes kyi gzung yul dang gsum。見：SD, p.10.10-11。

<sup>13</sup> 摘：SD, p.10。

<sup>14</sup> 藏：zhen yul gyi mtshan nyid/ zhen nas rig par bya ba。見：SD, p.11.1-2。

<sup>15</sup> 藏：yod nges kyi mtshan nyid/ tshad mas dmigs pa/ med nges kyi mtshan nyid/ tshad mas snang rung ma dmigs pa。見：SD, p.11.3-5。

<sup>16</sup> 藏：gang zag de'i bskal don gyi mtshan nyid/ yod kyang gang zag de'i tshad ma la bltar mi rung ba。見：SD, p.11.5-6。

<sup>17</sup> 摘：SD, p.11。藏：gang zag ... ·bye na/ gang zag de la yul gyi bskal ba'i bskal don/ dus kyi bskal ba'i bskal don/ rang bzhin gyi bskal ba'i bskal don dang gsum。

<sup>18</sup> 藏：'jug yul gyi mshan nyid/ blang dor bya ba'i phyir zhugs pa na mi slu ba。見：SD, p.11.12-13。

<sup>19</sup> 摘：SD, p.11。

<sup>20</sup> 摘：KDB, p.99.11。全段藏文：rtog med shes pa'i snang yul dang gzung yul ni/ rtog med shes pa gang la chos de'i mnam pa gsal bar dngos su shar ba'i sgo nas shes pa de'i yul du gyur pa rnam yin la/ de ltar na/ rtog med shes pa'i dbang du byas pa'i gzung yul dang snang yul ni phyi rol don dang shes pa rnam yin。摘：KDB,

(2) 「分別知」：

「分別知的所取境」即凡是在諸「分別知」中，於〔諸分別知〕各自之前如同存在般顯現的境—亦即凡是不被「義總」所間斷顯現的境。因此，於「分別知」的範圍內的「顯現境」即「所取境」，唯是「聲義」。<sup>21</sup>

2. 「耽著境」：

「耽著境」形成「執自分別知」的「執持方式的境」。例如：瓶本身是執取想著瓶的「分別知」的「耽著方式的境」，因此如同執「聲是無常」，〔它〕在與諸「執持方式的境」相互隨順中〔因而〕有「耽著境」，如同執「聲是常」，〔它〕在與諸「執持方式的境」不相互隨順之中，因而沒有「耽著境」。<sup>22</sup>

3. 「趨入境」：

「趨入境」是如同「以量知直接確定」一般而安住的法。「有境」是指二種「量知」與彼等諸具相續的士夫。<sup>23</sup>

### 三、根敦主之《量理莊嚴論》

「境」、「所知」、「所量」、「確定有」（存在）、「成事」同義。TMRR 對於境的分類主要有八種：(1)「自相」與「共相」；(2)「四種境」；(3)「現行境」與「隱蔽境」；(4)「有為法」與「無為法」；(5)「遮遣法」與「成立法」；(6)「顯現」與「排他」；(7)「總」與「別」；(8)「二諦」。<sup>24</sup>

1. 「顯現境」：

「彼法的顯現境」的定義：彼法從唯顯現的方式能明了者。「顯現境」與「所取境」同義。<sup>25</sup>

2. 「所取境」：

彼法的「所取境」的定義對彼法而言，主要直接觀待於相似於自己的行相。<sup>26</sup>

---

p.99.11。

<sup>21</sup> 藏：rtog pa'i gzung yul ni rtog pa mams la rang rang gi mdun na 'dug pa lta bur snang ba'i yul gang yin pa ste/ de yang don spyis bar ma chod par snang ba'i yul gang yin pa'o。見：KDB, p.100.17-19。藏：des na rtog pa'i dbang du byas pa'i snang yul gzung yul ni sgra don kho na'o。見：KDB, p.100.20。

<sup>22</sup> 藏：zhen yul ni rang 'dzin rtog pa'i zhen stangs kyi yul du gyur pa ste/ dper na/ bum pa nyid bum pa'o snyam du 'dzin pa'i rtog pa'i zhen stangs kyi yul yin pa lta bu'o/ des na/ sgra mi rtag par 'dzin pa lta bu zhen stangs don dang mthun pa mams la zhen yul yod la/ sgra rtag 'dzin lta bu zhen stangs don dang mi mthun pa rnams la med do。見：KDB, p.101.3-7。

<sup>23</sup> 藏：'jug yul ni/ tshad mas dngos su bca'd pa ji lta ba bzhin du gnas pa'i chos/ yul can ni tshad ma gnyis dang/ de dag rgyud la ldan pa'i skyes bu rnams yin。見：KDB, p.101.7-9。

<sup>24</sup> 藏：rang spyi gnyis su dbye ba dang/ yul bzhir dbye ba dang/ mngon lkog gnyis su dbye ba dang/ 'dus byas 'dus ma gnyis su dbye ba dang/ dgag sgrub gnyis su dbye ba dang/ snang sel gnyis su dbye ba dang/ spyi dang bye brag gnyis su dbye ba dang/ bden pa gnyis su dbye ba。見：TMRR, p.302.17-20。

<sup>25</sup> 藏：chos des snang tsam gyi sgo nas rig par bya ba snang yul dang gzung yul don gcig。見：TMRR, p.312.11-12。

<sup>26</sup> 藏：chos de'i gzung don gyi mtshan nyid/ chos de la rang 'dra'i mam pa gtso bor dngos su gtod byed。見：TMRR, p.313.7-8。在格魯派教科書中，若出現「自己」時，通常可代換為「某法」來理解。

### 3. 「耽著境」：

彼法的「耽著境」的定義彼法由耽著的方式而明了者。分為「士夫的耽著境」與「分別的耽著境」。<sup>27</sup>

### 4. 「趨入境」：

彼法的「趨入境」的定義：因為彼法能取捨之故而安立的話不欺誑。<sup>28</sup>分類的話，「暫時的趨入境」與「究竟的趨入境」，第一種如同能發揮煮、燒功能的火，第二種如同遠離一切染污的「滅諦」。<sup>29</sup>

## 四、歸結三位祖師對於「四種境」的闡述

「四種境」當中的「顯現境」與「所取境」二者同義，此一觀點是格魯派祖師們共同認可的主張，並且從定義可知「顯現境」主要的條件是會“顯現”而且是能被某種認知所持取的對境。根敦主雖然也說「顯現境」與「所取境」二者「同義」，但是將其二者分別加以定義，在定義的表達上看來，「顯現境」偏重於境“顯現”（snang ba）的意義，而「所取境」則較偏重於認知“持取”（'dzin pa）的意義。

另外，克主傑談道「無分別知的顯現境」是由「外境」與「認知」二者所構成的內容一般，「無分別知的顯現境」是從外境投射至認知，而認知透過這個相似於外境的行相來理解外境的色等五境，之後，當「分別知」生起時，在彼中顯現而被瞭解的境，則是「義總」或「聲義」<sup>30</sup>。

「趨入境」是認知理解的主要對境，宗喀巴祖師與根敦主對於「趨入境」的定義相同即：「因為彼法能取捨之故而安立的話不欺誑。」與克主傑所言「如同以量知直接確定一般而安住的法。」前者提及「不欺誑」（mi slu ba）與後者論及「量」（tshad ma）有類似的表達方式，因為「量知」的定義正是「新而不欺誑的明了知（gsar du mi slu ba'i rig pa）。」，雖然有提及一般人的「趨入境」，但是猶如克主傑所言：「『有境』是指二種『量知』」與根敦主所言：「究竟的趨入境」，可推知「趨入境」的安立主要是與「現量知」與「比量知」有關，即是正確理解的對境。

「耽著境」是「分別知」所耽著而明瞭的境，是提供思索「這個或那個是什麼」的判斷基礎，這個觀點是當代格魯派的共同詮釋方式，雖然這三部著作對於「耽著境」的定義並沒有直接而具體指出唯有「分別知」才有「耽著境」，但是從宗喀巴祖師所說：「耽著境」分為「定有」、「定無」、「隱蔽事」；克主傑所安立的例子：瓶本身是執取想著瓶的「分別知」的「耽著方式的境」；根敦主所舉「分別知的耽著境」，仍可窺

<sup>27</sup> 藏：chos de'i zhen yul gyi mtshan nyid/ chos des zhen pa'i sgo nas rig par bya ba/ dbye na/ skyes bu'i zhen yul dang/ rtog pa'i zhen yul gnyis。見：TMRR, p.313.5-6。

<sup>28</sup> 藏：chos de'i 'jug yul gyi mtshan nyid/ chos des blang dor bya ba'i phyir zhugs pa na/ mi bslu ba。見：TMRR, p.312.12-13。

<sup>29</sup> 藏：dbye na gnas skabs kyi 'jug yul dang/ mthar thug gi 'jug yul gnyis/ dang po ni / btso sreg gi don byed nus pa'i me lta bu gnyis pa ni dri ma thams cad dang bral ba'i 'gog bden lta bu。見：TMRR, p.312.14-16。

<sup>30</sup> 有關「義總」與「聲義」之意義與內容，請參本文第四章。

出端倪。

## 第二章 「四種境」與「無分別知」、「分別知」的關係

### 第一節 「無分別知」與「分別知」的定義與其二取「境」方式之差別

「無分別知」的定義：「不與『義總』混合，具清楚顯現的明了知。<sup>31</sup>」「分別知」的定義：「容許執取『聲義』的耽著明了知。<sup>32</sup>」由此可知，二者的主要差別在於是否有「義總」存在，若於認知中有「義總」伴隨，會使對境的行相無法清楚顯現於該認知，例：瓶於「取瓶根現前知」之中能夠清楚顯現，而瓶於「執瓶分別知」中則不是清楚顯現，因為「執瓶分別知」會將之前「取瓶根現前知」所擷取到的瓶的行相，再混合伴隨著「瓶的義總」，而「瓶的義總」會障蔽住真實的瓶，使認知無法清楚認識到真實的瓶，在這種情況下的心識是一種「分別知」。因為「分別知」是一種思惟，不是單純從直接感覺而來，它會依靠過去的記憶或是聯想其他法等而形成一種判斷，是以名言或概念的角度去瞭解對象。<sup>33</sup>

「現前知的顯現境」即「事物」皆是「自相」，譬如若以「五根現前知」緣取事物，該事物會完全地顯現給該「根現前知」，譬如「取瓶眼根現前知」是同時見到一個瓶子的質料、形狀、顏色、花色等。「執瓶分別知」並非如此，因為「分別知的顯現境」是「共相」，「分別知」對於所緣取對象的特質不是同時顯現，而是分開一一個別辨識出來，譬如「執瓶分別知」對於瓶子的認識，是一一呈現「這是瓶子」、「這是金色的瓶子」、「這是底大腹圓的大花瓶」等的「分別知」。

二種認知的執取對境方式也是不相同，凡是「無分別知」與「現前知」必然是「成立趨入知」(sgrub 'jug)，「成立趨入知」的定義：「乃是透過事物的力量趨入自境者。<sup>34</sup>」在此，「事物」如同心識以外的瓶子，「自境」如同已顯現於心識中那個瓶的影像，「成立趨入知」可分「正成立趨入知」與「倒成立趨入知」，前者例如「取瓶眼根現前知」；後者例如「見藍雪山的眼根知」等，不管是顛倒或正確的眼知皆屬於「成立趨入知」。

「能詮聲」與「分別知」必然是「遮遣趨入」<sup>35</sup>，「遮遣趨入」的定義：「乃是透過名言的力量趨入自境者。<sup>36</sup>」它僅僅是將「不是那個境的其他的一切的境」都遮除掉，再結合名言所指涉的對象的影相，而瞭解心識中的對象是什麼。例：「『瓶與無瓶的交集』空」(bum pa dang bum med kyi gzhi mthun med pa)。「遮遣趨入知」亦可以分為

<sup>31</sup> 藏：don spyi dang ma 'dres par gsal snang can gyi rig pa/ rtog med kyi shes pa'i mtshan nyid。見：BRB, pp.153.3-154。

<sup>32</sup> 藏：sgra don 'dres rung du 'dzin pa'i zhen rig/ rtog pa'i mtshan nyid。見：BRB, pp.152.16-153.1。BRB 提出理由是如《釋量論》云：「行相隨關聯分別，非具清楚顯現義。」藏：nam 'grel las/ rnam par rtog dang rjes 'brel ba'i/ don gsal snang ba can ma yin/ zhes gsungs pa'i phyir。見：BRB, pp.153.2-3。

<sup>33</sup> 參：呂澂，〈附錄七 略述經部學〉，《印度佛學思想概論（下）》，頁 549。

<sup>34</sup> 藏：rang yul la dngos dbang gis 'jug pa/ sgrub 'jug gi mtshan nyid。見：BRRJ. I, p.34.7。

<sup>35</sup> 藏：brjod byed sgra dang rtog pa kun dang po (sel 'jug)。見：BRRJ. I, p.34.8。

<sup>36</sup> 藏：rang yul la brda dbang gis 'jug pa/ sel 'jug gi mtshan nyid。見：BRRJ. I, p.34.5。

「正遮遣趨入知」與「倒遮遣趨入知」，前者如「執瓶的分別知」；後者如「執免角的分別知」。<sup>37</sup>

## 第二節 錯亂與不錯亂的「無分別知」與「四種境」

當代格魯派學者們的說法是在「無分別知」中，只有「顯現境」、「所取境」與「趨入境」，沒有「耽著境」，而且「顯現境」、「所取境」與「趨入境」三者「同義」。「顯現境」與「所取境」是實際「顯現」於識，但是不一定被認知所「理解」的境。那種真實的境<sup>38</sup>顯現給「無分別知」，它是「無分別知」所明了的境，那種真實的境是該「無分別知」的「顯現境」、「所取境」與「趨入境」，彼三者都是指相同的境，<sup>39</sup>而色等五種境顯現於「根知」皆是如此，色等五種境這種真實的境是「眼知」、「耳知」、「鼻知」、「舌知」、「身知」的「顯現境」、「所取境」、「趨入境」。

在《認知學》之「覺知之七項分類」中，屬於「無分別知」者有四種：「現量知」、「已成為現量知的相續的再決知」(mngon sum gyi rgyun du gyur pa'i bcad shes)<sup>40</sup>、「顯而未定知」(snang la ma nges pa)、「無分別顛倒知」(rtog med log shes)。前三者是「不錯亂的認知」，最後一者是「錯亂的認知」('khrul shes)。「對於〔錯亂知〕自己之『顯現境』產生錯亂的明瞭，就是『錯亂知』的定義。」其實例為：所有的「顛倒知」及「分別知」。<sup>41</sup>「對於〔不錯亂知〕自己之『顯現境』不產生錯亂的明瞭，就是『不錯亂知』的定義。<sup>42</sup>」由此可知，是否如實呈現「顯現境」，此是「錯亂」<sup>43</sup>與否

<sup>37</sup> 一般來說只要有屬於「遮遣詞」是一種「遮遣法」，如後述：「不是」(ma yin pa)、「不存在」(med pa)、「空」(stong pa)、「相反」(ldog pa)、「顛倒」(log pa)、「遠離」(dben pa)、「清除」(dag pa)、「破斥」('gog pa)，但是，若名字之中具有「遮遣詞」的話，卻未必是「遮遣法」，例：「無量壽」本身是一個具遮遣意義在內的名字，屬於一種「遮遣詞」，但是，本身卻不是一個「遮遣法」，因此，若有「遮遣詞」，未必是「遮遣法」。反之，若無「遮遣詞」，未必不是「遮遣法」，例：「常法」，這些沒有「遮遣語」，卻是「遮遣法」，因為「常法」必須要排除了「無常」，才能在心中顯現。注引：「認知學講錄」，甘丹夏哲袞確慈仁堪蘇講述，廖本聖口譯，中華佛學研究所。

<sup>38</sup> 在此，真實的境是指「外境」，如同一個實際放於桌子上的瓶子。

<sup>39</sup> 參：MITB, p.29。

<sup>40</sup> 「量知」必定是新的而不欺誑的明了知，「再決知」與「量知」二者的差別是，後者對於「所量」不是新的理解，因為之前已理解過此境，是舊的理解，故不能稱為「量知」。因此，「取瓶眼知」的第一剎那是「量知」，之後，不管是第二、三、四…剎那都是「再決知」。相反地，若是第二、三、四…剎那是「再決知」，則第一剎那必是「量知」。「現量知」與「現前的再決知」是交替產生。「現前知」包括「現前的再決知」，即「現前知」的第二剎那之後，若是「現量知」則是指「現前知」的第一剎那，別無他者。「惹對寺裘朗學僧口注」。

<sup>41</sup> 引：BRC，頁 155。

<sup>42</sup> 引：BRC，頁 155。

<sup>43</sup> 產生錯亂知的原因歸類為四種，即「四種錯亂因」是指對於「境」、「所依」、「處所」、「等無間緣」，其例子依序為(1)旋火如輪(2)現見二月(3)倒車時，見樹如向前(4)盛瞋時，眼見他物為紅色。此注解參：MITB, p.51。另外，釋德挺之調伏天《正理滴論廣釋·現量品》(法鼓山中華佛學研究所碩士論文，2004，頁 133)之研究述及：「以比量而言，它的顯現境是以義共相顯現，是於自顯現非實境而顯現為實境之識，比量雖然是錯亂識，但是，對於趨入境，不產生錯亂，是不欺誑。」筆者認為調伏天解釋「不錯亂即是主張對於『作為獲得之境』不錯亂，不是所緣境。」它是在「現量知」的脈絡底下的解釋，對於「現量知」而言「不錯亂」即是「不欺誑」，因為「現前知的顯現境」與「趨入境」是同義，因此調伏天的解釋並沒有什麼過失，若因此認為調伏天主張「不錯亂等同於不欺誑」則似乎可能誤解了調伏天的主張，應該要合併「比量知」的部分來推敲調伏天真正的主張，比較合理。

的評定標準。

雖然如此，「『顯而未定知』的定義：自己之『趨入境』的〔這個〕『自相』，雖清楚顯現；但對於此〔『趨入境』〕卻不能引生確定的明了知。<sup>44</sup>」與「『顛倒知』的定義：對於自己的『趨入境』產生錯亂的明了知。<sup>45</sup>」，「顛倒知」是對於「趨入境」完全錯誤的瞭解，例如：「見藍色雪山的眼知」，另外，「錯亂知」未必是「顛倒知」，如同「分別知」全部皆是「錯亂知」，卻不必然是「顛倒知」，為何「顯而未定知」與「顛倒知」都以「趨入境」來說明錯亂的對象？因為二者都除了涉及如實“顯現”以外，還涉及是否正確“理解”真實的對境。

既然在一般情況下，所有「無分別知的顯現境」的特色是也會有「趨入境」存在，「無分別知」的「顯現境」與「趨入境」二者又是「同義」，那麼在「無分別知」中如何能將「顯現境」與「趨入境」做區分？以一般人的視覺為例，「趨入境」是「現前知」的主要對境，這個境與心是首先被關注與連結，因此，當我們用視覺從窗戶往外看時，儘管所接收到多種的記憶，可是心會傾向去關注著全部範圍中的特定位置，因此，這些特定位置會同時顯現為視覺的「趨入境」。<sup>46</sup>「顯而未定知」是對於這個視覺的特定位置卻沒有加以注意的認知，因此，雖然對於「該現前知的趨入境的這個自相」曾經顯現，卻無法對於該「趨入境」產生確定的瞭解。在這裡探討的「無分別不錯亂知」因為暫時不論及理解對境的體性是「無常」、「所作性」等的「差別法」（*khyad chos*）<sup>47</sup>，因而會說「無分別不錯亂知」的「顯現境」、「所取境」與「趨入境」皆是指向相同的對境。但是若論及「差別法」時，情況將有所不同。

「無分別錯亂知」是一種「顛倒知」，克主傑之 KDB 論及「錯亂根知」，如云：

「錯亂根知」則有二類：（1）〔「錯亂根知」的〕境的行相顯現，唯是雜染的「增上緣」根，（2）從很接近的「等無間緣」而生起的「根知」，前者不依靠近距離的外境，如患眼翳見髮絲一縷縷飄落，後者不僅僅是「增上緣」雜染根，亦依靠近距離的外境，如一月顯現為二月顯現的「根知」。<sup>48</sup>

KDB 接著又述及：第一種「患眼翳見髮絲一縷縷飄落」的情況沒有「所取境」，因為此「錯亂根知」是因為「增上緣」（眼根）的問題，它並不是依靠「所取境」存在而現起行相，因為實際上並沒有一個近距離的髮絲的實境可以讓「眼知」緣取。如《釋量論》

<sup>44</sup> 引：BRC，頁 142。

<sup>45</sup> 見：BRC，頁 144。

<sup>46</sup> 參：Geshe Rabten, *The mind and its Function* (Switzerland: Rabten Choeling, 1st pub.: 1978, 2nd pub.: 1992), p.90,

<sup>47</sup> 差別法 (*khyad chos*) 與差別基礎 (*khyad gzhi*)，同一的差別基礎之上，可以有各種差別法，而各種差別基礎之上，可以具備同一種差別法，譬如，瓶之上有無常、有為法、剎那等不同的差別法，而瓶、柱、車子等都具備無常這種特質。

<sup>48</sup> 藏：dbang shes 'khrul pa ni rigs gnyis te/ rang yul gyi nam pa 'char pa bdag rkyen dbang po bslad pa tsa dang/ de ma thag rkyen nye bar yod pa las sgye'i/ phyi rol gyi yul nye bar yod pa la ma bltos pa skra shad 'dzag snang lta bu dang/ bdag rkyen dbang po bslad par ma zad/ phyi rol gyi yul nye bar yod pa la bltos pa zla ba gcig gnyis su snang ba lta bu'i dbang shes gnyis。見：KDB, p.99.17-21。

云：「顯髮絲者無具境。<sup>49</sup>」第二種「一月現為二月」的情況有「所取境」，此種「錯亂根知」不是單純「眼根」的問題，而是依靠「等無間緣」即前一剎那所看見的月亮所現起的月亮影像而形成二個月亮的認知，它必定有「所取境」，因為若是沒有近距離的一個月亮，以手按壓迫眼球時，也不會產生二個月亮的顯相。另外，對著旋轉火的頂端而看見呈現輪狀，也是屬於此種「錯亂根知」，如《釋量論》云：「唯依火而存在故。<sup>50</sup>」<sup>51</sup>

關於「無分別錯亂知」，當代格魯派學者述及：於「無分別知」中，有「趨入境」，但是若是「無分別知」的話，它未必有「趨入境」，譬如：「取藍色雪山眼知」，它們是「無分別知」，但是它們並沒有「趨入境」。<sup>52</sup>「取藍雪山的眼知的顯現境」是「藍雪山」或「現為藍色雪山的顯相」，但是「現為藍色雪山的顯相」卻不是「取藍雪山的眼知的趨入境」，因為所見到「具有藍色的那種雪山」並不存在，雪山實際上應該是白色。<sup>53</sup>若是一認知有自己的「趨入境」的話，則該認知必定不是「顛倒知」。相反地，若是一認知是「顛倒知」的話，該認知必定沒有「趨入境」。雖然「藍雪山」不存在，但是卻有「取藍雪山的眼知」的「顯現境」，也可以說成「藍雪山」是「見藍雪山眼知」的「趨入境」，但是實際上「取藍雪山的根知」的「趨入境」根本不曾存在。<sup>54</sup>

歷來格魯派學者們皆無爭議地認為「顯現境」與「所取境」為「同義」，因此，在「無分別知」中若有「顯現境」也應該必定有「所取境」，克主傑所釋之「一月見二月的眼知」中有「所取境」，而當代格魯派所述之「見藍雪山眼知」也是有「所取境」，如此說來，「顯現境」與「所取境」理應是「同義」。但是依克主傑關於「錯亂根知」的主張來看，似乎有「顯現境」卻未必有「所取境」，例如：「患眼翳見髮絲一縷縷飄落」。之前，也曾提及當代格魯派學者認為「顯現境」與「趨入境」二者「同義」，可是以「見藍雪山眼知」為例，在「無分別知」中有「顯現境」卻未必有「趨入境」。綜合上述，筆者推論格魯派學者們若說道「無分別知的顯現境、所取境、趨入境三者同義」之時，應該安立在「無分別不錯亂知」中；但是若是對於「無分別錯亂知」，則該認知的「顯現境」、「所取境」、「趨入境」三者則未必是「同義」。

### 第三節 不符合事實與符合事實的「分別知」與「四種境」

陳那論師之《集量論》所說的「似現前知」（mngon sum ltar snang）有七個例子：「錯亂知與世俗知，推論知與比度生，憶念知與希求知，以及帶翳似現前。<sup>55</sup>」前六種

<sup>49</sup> 藏：skrar snang don med can yin no。見：KDB, p.100.10。

<sup>50</sup> 藏：mar me tsam gyis yod pa'i phyir。見：KDB, p.100.14。

<sup>51</sup> 此段摘自 KDB, pp.99-100。

<sup>52</sup> 「甘丹夏哲袞確堪蘇口注」。

<sup>53</sup> 「色拉杰羅桑確佩格西口注」。

<sup>54</sup> 「惹對袞朗學僧口注」。「藍雪山」是「見藍雪山眼知」的「趨入境」與甘丹夏哲僧院說法相同，色拉杰僧院的說法則是「顯現藍色雪山的顯相」是「見藍雪山眼知」的「趨入境」。

<sup>55</sup> 藏：'khrul dang kun rdzob shes pa dang/ rjes dpag rjes su dpag las byung/ dran dang mngon 'dod ces bya ba'o/ mngon sum ltar snang rab rib bcas。見：台北版西藏大藏經，第 382 頁，第 3 頁片，第 2 行。

屬於「分別知」，第七種是「無分別知」，而法稱論師之《釋量論》則融攝《集量論》所說的「似現前知」後，將其分為四種「似現前知」：「具有以術語為基礎的分別知」（brda' rten can gyi rtog pa）、「於其他對境加上增益的分別知」（don gzhan la sgro 'dogs pa'i rtog pa）、「具有隱蔽對境的分別知」（lkog tu gyur pa'i don can gyi rtog pa）、「無分別似現前知」（rtog med mngon sum ltar snang），前三種「似現前」是「分別知」，這是就理解層面來作分類。

若是以「分別知」所認識的對境類型，則「分別知」可分為「符合事實分別知」（rtog pa don mthun）與「不符合事實分別知」（rtog pa don mi mthun），想著任何存在事物的「分別知」必然是一個「符合事實的分別知」。在「覺知之七項分類」中，其中屬於「分別知」的認知有「比量知」、「已成為比量知的相續的再決知」（rjes dpag gi rgyun du gyur pa'i bcad shes）、「伺察意知」、「猶豫知」，而前三種一定是「符合事實分別知」。<sup>56</sup>

「伺察意知」為何一定是「符合事實分別知」？「伺察意知」的定義：「完全不依賴經驗及所依正因，對於『自己之趨入境』，雖執持不錯亂之一端，然而未獲得確定義的耽著知。<sup>57</sup>」若是聽到「聲是常」的內容而且單方面<sup>58</sup>執取它是正確的話，如此的認知並不會獲得正確的理解，因為它根本是一種「顛倒知」，在本文討論「無分別知」時，已說明「顛倒知」會對「趨入境」錯亂，而「伺察意知」的定義中說道對於「自己之趨入境」，因為「伺察意知」有「趨入境」，因而已排除它是「顛倒知」的可能性，MITB也提及：「『伺察意知』知道它自己的真正對境。<sup>59</sup>」也就是它的確執取正確的一方，只是尚未以「正因」成立而引生確定的理解，因此，嚴格說來，它是一種「不理解對境的符合事實分別知」，而「比量知」、「屬於比量知的再決知」則是一種「理解對境的符合事實分別知」。

「猶豫知」也是屬於一種「心所」<sup>60</sup>，其定義：「透過自力對於兩端感到躊躇不定的明了知。<sup>61</sup>」「兩端」即是指認知在「符合事實知」與「不符合事實知」二種對境之

<sup>56</sup> 筆者推論與 BRB 相同，其云：「第一種（符合事實覺知）之中，有形成『量知』、『再決知』、『非二者』分別知，第三種的實例是「伺察意知」與「有學道行者」心相續的菩提心等。」（見：BRB, p.155）

<sup>57</sup> 引：BRC，頁 139，筆者對於中譯文略有修改。藏：myong ba dang rten rtags yang dag gang la yang ma brten par rang gi 'jug yul la ma 'khrul ba'i mtha' gcig 'dzin gyi bcad don ma thob pa'i zhen rig de'i mthsan nyid du 'jug。藏文引：BRC，頁 138~139。蔣央協巴之 BRRG 對「伺察意知」的定義：「凡是依於經驗之力或觀待因二者之一，而離於直接完全地確定，並且清楚耽著於一邊的覺知。」藏：myong stobs dang rang gi rten gtan tshigs gnyis gang rung la brten nas dngos su sgro 'dogs gcod pa'i nges pa gnyis gang rung dang bral zhing/rang yul bden pa la mtha' gcig tu gsar du zhen pa'i blo yin pa de/ rang yid dpyod yin pa'i mtshan nyid yin。藏文引：BRRG, p.10.9。在蔣悲桑佩《認知學理論要點總集：開新慧眼》（BRRJ. II）述及有三種經驗之力：禪修所生、自證、不與「義總」混合的清晰的經驗。摘：BRC，頁 139。

<sup>58</sup> 「聲是無常或是聲是常」此是二種主張，在此「伺察意知」特別提出「單方面」是為了與「猶豫知」作區分，因為「猶豫知」對於二方面的主張都會執取。

<sup>59</sup> 參：MITB, pp.94-95。

<sup>60</sup> 「二項分類之覺知」其中一種是分為「心」與「心所」二類，「認知」包含「心」與「心所」，而「心」、「意」、「識」三者同義，「心」與「心所」二者之間「具有五種相應」（mtshung pa lnga），即「所緣相應」、「行相相應」、「時間相應」、「所依相應」、「物質相應」。「認知學」中有關「心所」的內容來自《俱舍論》，「心所」共有六類五十一種，如云：「五遍行及五定境，十一善六根本惑，二十隨眠四異轉，此即五十一心所。」藏：kung 'gro lnga dang yul nges lnga/ dge ba bcu gcig rtsa nyon drug/ nye nyon nyi shu gzhan 'gyur bzhi/ sems byung nga gcig 'di dag go，「猶豫知」是屬於二十種隨煩惱者之一。此注摘：BRC，頁 159~161。

<sup>61</sup> 藏：rang stobs kyis mtha' gnyis su dogs pa'i rig pa/ the tshom gyi mtshan nyid。引：BRC，頁 140。

間搖擺，無法對於某境產生確定的理解，它可以分成三類：「非傾向於事實的猶豫知」（don mi 'gyur gyi the tshom）、「等分猶豫知」（cha mnyam pa'i the tshom）、「傾向於事實的猶豫知」（don 'gyur gyi the tshom）。第一種是比較相信不正確那一方的認知，第二種對於正確與不正確二方同等相信，第二種則已偏正確的一方。

在當代格魯派的詮說中，若是「符合事實的分別知」，必定有它的「顯現境」、「所取境」、「趨入境」、「耽著境」，並且它的「顯現境」與「所取境」同義，它的「趨入境」與「耽著境」同義。以「執青色分別知」為例，「執青色分別知」的「顯現境」與「所取境」是「青色的義總」，「執青色分別知」的「趨入境」與「耽著境」是青色，而青色是「執青色分別知」的境，青色顯現於「執青色分別知」，但是不是它的「顯現境」，青色只是「執青色分別知」的所取，但是不是它的「所取境」。

關於「不符合事實分別知」，它是一種「分別顛倒知」，我們雖然同樣可以安立「四種境」，但是只有它的「顯現境」和「所取境」才是真正存在，它的「趨入境」及「耽著境」事實上並不存在，如前所述，因為「顛倒知」不會有「趨入境」。以「執兔角的分別知」為例，「兔角的義總」是「執兔角的分別知」的「顯現境」和「所取境」，雖然「兔角」這個「趨入境」及「耽著境」並不存在，但是若在辯論時，對方問：「『執兔角的分別知』的『趨入境』與『耽著境』為何？請安立。」此時，可以回答：「『兔角』是『執兔角的分別知』的『趨入境』與『耽著境』」。但是若問：「『執兔角的分別知』有沒有『趨入境』與『耽著境』？」要回答：「沒有。」<sup>62</sup>因此「符合事實分別知」與「不符合事實分別知」二者雖然都可以安立「四種境」，但是所指對境的意義卻是不相同。

### 第三章 爭議一：「現前知的顯現境」、「勝義諦」、「自相」與「事物」同義否？

#### 第一節 祖師們對「現前知的顯現境」、「勝義諦」、「自相」與「事物」的定義

格魯派詮說隨理行經部宗的二諦與「自、共相」等理論，乃依於《釋量論·現量品》云：「勝義能作義，是此勝義有，餘為世俗有。說為『自、共相』。<sup>63</sup>」從這個偈頌來分析並認定「現前知的顯現境」、「勝義諦」、「自相」與「事物」皆是「同義」。若是「能作義」的法必能產生自己的果。<sup>64</sup>

<sup>62</sup> 參：MITB, pp.99-100。

<sup>63</sup> 引：《釋量論略解》（臺北：佛教出版社，1984，頁176）。藏：don dam don byed nus pa gang/ de 'dir don dam yod pa yin/ gzhan ni kun rdzob yod pa ste/ de dag rang spyi'i mtshan nyid bshad。（藏文引自GTCM, p.201.4）

<sup>64</sup> 此宗主張因果異時而生，「所生」是「果」的定義，「能生」是「因」的定義。藏：skyed byed/ rgyu'i mtshan nyid, bskyed bya/ 'bras bu'i mtshan nyid, 引：BRRJ. I, pp.13-14。「毘婆沙宗」主張因果同時，因為「唯識宗」與「中觀宗」認為因果有前後關係，所以也主張因果非同時。因與果的關係中，有果必定有因先存在，但是有因卻未必會產生果。例：煙是火的果。有煙必定有火；有火卻未必有煙。因果關係（rgyu 'bras kyi 'brel ba）有二種：「同質關係」與「彼生關係」，因有四種：「直接因」（dngos rgyu）、「輾轉因」（brgyud

如宗喀巴祖師之 SD 談及相關的內容，如云：「從對於境的體性的方面分為『事物』與『無事物』；『有為』與『無為』；『無常』與『常』<sup>65</sup>，依序如同『能作義』與『能作義空』。<sup>66</sup>」在此可看出，二二相對的法是以「能作義」來區分，其又論及「現前知的所取境」時，列舉的例子是觀待於根、意的色等五，<sup>67</sup>並且言及「自相」的定義為：「於勝義中能作義者。譬如青色。<sup>68</sup>」宗喀巴祖師在這部著作中，雖然未曾出現「勝義諦」一詞，也沒有直接闡釋「勝義諦」與「事物」的定義，不過從「自相」的定義仍可看出「自相」是「勝義諦」，而「自相」的實例是青色，青色是「事物」，因此，仍可以推論出 SD 的立場是認為「勝義諦」、「自相」、「事物」三者同義。

克主傑之 KDB 對「自相」的定義：「不是在透過『分別知』假立中，而是從自己方面不共的自性而住的事物。<sup>69</sup>」另外，在對於「從體性來作境的分類」的段落中，有論及「二諦」，其中，對於「勝義諦」的定義：「不是在唯由『分別知』假立中，而是從自己方面成立的法。<sup>70</sup>」根敦主之 TMRR 對「自相」的定義與宗喀巴祖師的安立內容相同，<sup>71</sup>其安立「勝義諦」的定義：「在不透過『分別知』增益中，能發揮功能者。<sup>72</sup>」接著也解釋為何那一法會稱為「勝義諦」，其云：「因為勝義覺知對於『顯現境』不錯亂的方面是真實。<sup>73</sup>」，在 KDM 與 TMRR 中，也沒有對於「事物」作定義。因此，依照上述的論著所述，應該還未直接提出「勝義諦」、「自相」與「事物」三者「同義」的結論。

後來，蔣央協巴之 GTCM 出現比較明顯的論述<sup>74</sup>，其云：「勝義諦：在勝義中，能

---

rgyu)、「近取因」(nyer len)、「俱作緣」(lhan cig byed rkyen)。有關因果的理論，若是以「小、中、大、理路」來談的話，也會有「小、中、大因果」的解釋，由淺入深地探討「因果」。參：BRRJ. I, pp.13-14。

<sup>65</sup> 藏文順序是「常」與「無常」，為配合前後面文句，筆者更動之。

<sup>66</sup> 藏：yul la ngo ba'i sgo nas dbye na/ dngos po dang dngos med/ 'dus byas dang 'dus ma byas/ rtag pa dang mi rtag pa'o/ mtshan nyid rim pa bzhin/ don byed nus pa/ don byed nus stong。見：SD, p.6.9-12。

<sup>67</sup> 見：SD, p.10。

<sup>68</sup> 藏：rang mtshan gyi mtshan nyid/ don dam par don byed nus pa/ dper na sngon po lta bu'o。見：SD, p.12.4-5。KL, p.45 中寫著在宗喀巴祖師之 SD 將「自相」定義為：「住於處、時、體性不相混合的無常法。」(an impermanent thing which abides unmixed in place and time) Chap1, note 23。Anne C. Klein 依這個錯誤的定義進一步解釋了格魯派對「自相」的詮釋觀點。

<sup>69</sup> 藏：rang mtshan gyi mtshan nyid rtog pas btags pa min par rang ngos nas thun mong ma yin pa'i rang bzhin du gnas pa'i dngos po'o。見：KDB, p.40.16-18。

<sup>70</sup> 藏：don dam bden pa'i mtshan nyid/ rtog pas btags pa tsham ma yin par rang ngos nas grub pa'i chos。見：KDB, p.80.14-15。

<sup>71</sup> 見：TMRR, p.306.19。

<sup>72</sup> 藏：don dam bden pa'i mtshan nyid/ rtog pas sgro ma btags par don byed nus pa。見：TMRR, p.380.17-18。

<sup>73</sup> 藏：blo don dam pa snang yul la ma 'khrul ba'i ngor bden pa。見：TMRR, p.380.20。

<sup>74</sup> 關於「二諦」的內容，《大宗義》參考印度論著所示之內容有：(1) 天自在慧阿闍黎也說道：「如同水與牛奶等，是於世俗中有，或如同色與樂等，是於勝義中有。」(2) 具德法稱〔在《釋量論·現量品》中〕云：「勝義能作義，是此勝義有，餘為世俗有。說為自、共相。」等，關於《釋量論》的引文共有四筆。

《章嘉宗義》參考印度論著的引述內容包括：(1)《釋量論·現量品》云：「勝義能作義，是此『勝義有』，餘為『世俗有』，說為自、共相。」(2)《辨了不了義善顯密義疏》。(3) 賈曹傑論師的《集量論釋》的簡略偈文云：「現前是遠離連結名稱、種類等之分別知。」(4)《釋量論》云：「凡是執取一種『聲義』的識，它是一種分別知。」(5) 蓮花戒論師之《攝真性頌釋》。(6) 法稱論師之《量決定論》云：「顯現分別知為伴隨容許混合詮說的識。」(7) 克主傑之《七部量論：除意闇》所解釋道：「於『分別知』中顯現『聲義』，而且『聲義』也是直接與名言結合的境之故，而說伴隨容許混合詮說，因此，『分別知』不

發揮功能者，安立『勝義諦』、『勝義成立』、『自相』。<sup>75</sup>」並且安立一個正因論式：「〔宗：〕『現前知的顯現境』即諸事物有法，稱為『勝義諦』。<sup>76</sup>〔因：〕勝義心<sup>77</sup>對於『顯現境』不錯亂的現前體性中是真實。<sup>78</sup>」並且從蔣央協巴破斥薩迦派達倉譯師的看法中，可以看出蔣央協巴主張「自相」與「勝義諦」同義，除了說道：「事物為『自相』所周遍。<sup>79</sup>」又引《釋量論》所云：「『凡事』能發揮功能者，彼乃為『自相』的定義。<sup>80</sup>」並且認為《釋量論》的該偈頌就是在表達「『凡事』就是解釋所有『事物』。<sup>81</sup>」

章嘉之 LSGM 則直接以定論的方式陳述：「〔隨理行經部宗〕主張『事物』、『自相』、『能作義者』與『勝義諦』同義。<sup>82</sup>」又述及「勝義諦」的體性為：「因為不觀待於透過語詞與『分別知』而施設，而是以自己方式存在之後，容許透過道理思擇而成立。<sup>83</sup>」後來，如《宗義寶鬘》、《宗義建立》等也都作此一定論式的闡述。

昂旺奔登之《大宗義箋注》則更擴大解釋為「『勝義諦』與『勝義中存在』、『諦實成立』、『自相』、『事物』、『現前知的顯現境』同義。<sup>84</sup>」並且安立「勝義諦」的定義為：「不是唯由分別知，從自己方面成立的法。<sup>85</sup>」並解釋了「自相」於「勝義中存在」的四個原因：（1）因為是能產生自果的作用即「能作義」者，（2）因為顯現不共通、獨特於「作為自己的顯現境」的覺知之中，（3）因為唯由所詮聲的「不共增上緣」，圓滿地覺知的境當中現起自己的體性，（4）因為若不從成立「境」本身的存在樣態的話，理解自己的覺知是透過其他「根」與「意」等其他原因而生起。<sup>86</sup>

《普覺強巴攝類學》<sup>87</sup>則對「現前知的顯現境」必定為「事物」作了說明，其主要

---

是存在於『聲總』與『義總』二者混合的名言之中。」（8）釋迦慧阿闍黎所作《釋量論自釋》〈第一品〉。  
<sup>75</sup> 藏：don dam par don byed nus pa/ don dam bden pa dang/ don dam du grub pa dang/ rang mtshan du 'jog。  
見：GTCM, p.201.1。

<sup>76</sup> 「宗」又稱為「所立」，「宗」由「前陳」與「後陳」構成，「前陳」又稱「有法」，「後陳」又稱「所立法」。在此「宗」，「現前知的顯現境」即諸事物有法是「前陳」，稱為「勝義諦」是「後陳」。

<sup>77</sup> 「勝義心」與「世俗心」是分別指心緣於「自相」與「共相」的心。

<sup>78</sup> 藏：mngon sum gyi snang yul dngos po rnam chos can/ don dam bden pa zhes brjod de/ blo don dam pa snang yul la ma 'khrul ba'i mngon sum gyi ngo bor bden pas de skad brjod pas so。見：GTCM, p.201.8。

<sup>79</sup> 藏：dngos po la rang mtshan gyis khyab。見：GTCM, p.201.5。

<sup>80</sup> 藏：rnam 'grel las don byed nus pa gang yin pa/ de ni rang gi mtshan nyid 'dod。見：GTCM, p.201.6。

<sup>81</sup> 藏：gang yin pa zhes dngos po yin tshad bshad pa'i phyir。見：GTCM, p.201.8。

<sup>82</sup> 藏：dngos po dang rang mtshan dang/ don byed nus pa dang/ don dam bden pa rnam don gcig。見：LSGM, p.70.5-6。

<sup>83</sup> 藏：don dam bden pa'i ngo bo ni/ sgra dang rtog pas btags pa la ma ltos par rang gi sdod lugs kyi ngos nas rigs pas dpyad bzod du du grub pa。見：LSGM, p.70.8-9。

<sup>84</sup> 《大宗義箋注》（版本：TBRC），藏：don dam bden pa/ don dam par yod pa/ bden grub/ rang mtshan/ dngos po/ mngon sum gyi snang yul rnam don gcig。引文見：《大宗義箋注》，p.42.6-43.1。

<sup>85</sup> 藏：rtog pas btags tsam ma yin par rang ngos nas grub pa'i chos/ don dam bden pa'i mtshan nyid。見：《大宗義箋注》，p.42.6。

<sup>86</sup> 在此，自己是指「自相」，此段摘自：《大宗義箋注》，p.43.3，藏：don dam par yod de/ rang 'bras skyed pa'i don byed nus pa yin pa'i phyir dang/ rang snang yul du byed pa'i blo la mi 'dra ba ste thun mong min par snang ba'i phyir dang/ rdzod byed kyi sgra'i bdag rkyen tsam las rang gin go bo rdzogs par blo'i yul du 'char mi dus pa'i chos yin pa'i phyir dang/ rang las gzhan pa'i dbang po dang yid byed sogs rgyu mtshan gzhan yod kyang/ yul rang gi sdod lugs kyi ngos nas grub pa med na rang rtogs pa'i blo skye pa med pa'i chos yin pa'i phyir。參：MOTP, p.248。

<sup>87</sup> Yongs 'dzin phur cog byams pa rgya mtsho, *tshad ma' i gzhung don 'byed p' i bsdu grwa' i rnam bzhas rigs lam 'phrul gyi lde mig* (Mundgod: dga' byang dpe mdzod khang, 1999)。普覺強巴嘉措，《普覺強巴攝類學》，

是安立一個宗——「若是『成事』必為『顯現境』所周遍」，而論及：「若是凡是『事物』，皆為『現前知的顯現境』所周遍。『現前知的顯現境、所取境』與『事物』同義。<sup>88</sup>」原因是：「若是『事物』理應必然是『現前知的顯現境』，因為若是『事物』必是以『現前方式』直接地瞭解。<sup>89</sup>」至此可說，對於「現前知的顯現境」、「勝義諦」、「自相」、「事物」同義，已是當代格魯派各僧院詮說「隨理行經部宗」之宗義的共同定論。<sup>90</sup>

這個定論似乎在格魯派發展的詮說脈絡下，先從「自相」與「勝義諦」二者是「能作義」，確定「自相」與「勝義諦」二者同義；爾後將「能作義」的意義擴展至所有的「事物」，而成為「自相」、「勝義諦」、「事物」三者同義；由於 GTCM 所言「勝義心對於『顯現境』不錯亂的現前體性中是真實」，「勝義心」是指「現前知」，進而又將「現前知的顯現境」與「事物」視為「同義」，最後明確指出「現前知的顯現境」、「勝義諦」、「自相」、「事物」四者同義。

## 第二節 解析「現前知的顯現境」、「勝義諦」、「自相」與「事物」同義的問題

Anne C. Klein 指出由於陳那與法稱論師沒有清楚解釋「『自相』是『極微』的聚合，如桌子、椅子等」，也沒有確實說道「『自相』必然是不可分割者」。<sup>91</sup>因而衍生一些爭議，爭議點在於除了「無方分極微」與「無時分剎那」是「自相」之外，是否由「『極微』聚合而成的『粗分』」與「『剎那』聚合而成的『相續』」也是「自相」？Stcherbatsky 認為：「唯有『無方分極微』與『無時分剎那』才可稱為真實或『自相』。<sup>92</sup>」格魯派則認為「極微」與「粗分」二者皆是「自相」，而薩迦派的達倉雖然認同「勝義諦」與「自相」是「同義」，但是卻認為「勝義諦」等二者與「無常法」不是同義；他認為前二者與後者是屬於「三句」的關係，意即若是「勝義諦」必然是「無常法」；若是「無常法」未必是「勝義諦」，<sup>93</sup>桌子就是「無常法」卻不是「勝義諦」的實例，因為桌子能放置書、筆等，它只是一種世俗的作用，而桌子是由具有勝義功能的「極微」

---

全名《闡明量論意義的攝類學理論：理路幻鑰》。

<sup>88</sup> 藏：dngos po yin na mngon sum gyi snang yul yin pas khyab pa。見：前揭書，p.163.18。

<sup>89</sup> 藏：dngos po yin na mngon sum gyi snang yul yin dgos par thal/ dngos po yin na mngon sum gyis mngon du gyur ba'i tshul gyi rtogs par bya ba yin dgos pa'i phyir。見：前揭書，p.163.21-164.2。

<sup>90</sup> 見：KL, p.31, KL 經滙整後，「凡是能作義者」是「自相」的定義之主張者：宗喀巴祖師、賈曹傑、克主傑、蔣央協巴、章嘉、貢却亟美汪波，主張「能作義者」是「勝義諦」的定義之主張者是嘉楊曲拉（'jam dbyangs phyogs lha 'od zer）、普覺強巴。參：KL, pp.35-36。

<sup>91</sup> Anne C. Klein 舉出近代學者 D. Sharma 與 S. Mookerjee 等也是持相同看法。她綜合多方探討的觀點後，認為主張桌子等為「自相」或「勝義諦」，這是格魯派獨特的不共見解（參：KL, p.40）。而且說道：「格魯派辨別『現量』所緣的境是『自相』，並等同於『勝義諦』，是格魯派經部宗文獻獨特之處。……要考慮到文本的歧義及釋義學的問題。」（參：KL, p.40）並從 Stcherbatsky 對於印度法上論師的《正理滴論釋》所肯定外境存在（《正理滴論釋》云：「一切外在實際在近處時，能鮮明被經驗，在遠處時則是模糊地被認識。」）KL 由此推論格魯派是為了將陳那與法稱後隨者中屬於唯識宗者排除，而建構出一個可使「勝義諦」與「無常法」共存的系統，只是為了便於將「無方分極微」及「極微聚集」（如桌子）一起劃歸為「勝義諦」。（參：KL, pp.43-44）

<sup>92</sup> 參：KNN, p.29。

<sup>93</sup> 參：DTB, p.312。

所聚合而成，因此不可再分割的「極微」才是「勝義諦」。<sup>94</sup>

達倉的觀點是由《釋量論》之「勝義能作義，是此勝義有，餘為世俗有。說為自、共相。」與《俱舍論》之「彼覺破便無，……」<sup>95</sup>他將其二個偈頌綜合起來所形成的論斷，達倉認為瓶子由「極微」所組成，因此是依於名詞或思惟所施設，又因為瓶子若遭擊碎，心識便無法再持取那些碎片為瓶，心識乃是藉由內在意識影像的顯現來執持瓶，因此不能生起不錯亂的心識來持取瓶子，若是由思惟所施設的對象則必定不是「勝義諦」，也必定不是由「自方成立」，意即不是靠真實對境本身的力量，而是藉由思惟而使那個對境得以成立。<sup>96</sup>蔣央協巴之 GTCM 論及達倉上述觀點將引生的三種過失：（1）使得「毘婆沙宗」與「經部宗」的宗義相同，（2）使得種子生苗芽等列屬「世俗諦」，變成苗芽等也不能發揮功能，（3）「自相」與「共相」二者將沒有區分，不需要有「所取境」，「自相」與「共相」一樣都可以發揮功能。

針對格魯派認為桌子等「粗分」是「勝義諦」的理由，Anne C. Klein 滙整了三個桌子成為「勝義諦」的三個條件：（1）從因緣所生。（2）不是透過唯由思惟所施設。（3）能投射不共的「自相」給覺知，並且能認為可以容許分析。<sup>97</sup>又述及格魯派認為不管是部分或是整體都是「自相」與「聚總」（tshogs spyi），桌子是「自相」等觀點，Anne C. Klein 的論述都符合上述格魯派祖師們的看法。<sup>98</sup>

Anne C. Klein 之 KL 第一章格魯派經部宗之二諦說中，談及宗喀巴祖師在 SD 對「自相」的定義為：「住於處、時、自性不相混合的無常法。」但是如前述，SD 對於「自相」的定義應該是「於勝義中能作義者。」不知是否因為版本不同而形成差異？她還指出賈曹傑之《釋量論疏：闡明解脫道》也將「自相」定義為：「凡是不住處、時、自性不混合即是『自相』的『義反體』。」她提及這個內容只是為了解釋《釋量論》之「諸法由自性，住各自體故。」不過，經筆者查尋《釋量論疏：闡明解脫道》解釋「諸法由自性，住各自體故」的段落，並沒有看到剛剛所說的解釋，因此，筆者無法確定 KL 對於該段所解釋的原意為何。

再者，KL 又在「整體與聚集的角色」段落中指出格魯派將「自相」與「勝義諦」

<sup>94</sup> 見：KNN, p.31, 再者，Anne C. Klein 認為達倉的主張可以幫助內在對於無我觀念的抵抗，藉由邏輯性與生理性而使學習者容易看到整體，而導致想著它不過是歸於「部分」所形成，同時，也可保留「部分」為「勝義」的觀點。（參：KL, pp.31-32）

<sup>95</sup> 藏：gang la bcom dang blo yis gzhan。見：LSGM, p.70.2。此一完整偈頌是引自：CBETA, T29, No. 1558, p. 116, b13-14。此一完整偈頌見《俱舍論頌疏論本》：「彼覺破更無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。」（CBETA, T41, No. 1823, p. 940, b3-4）「彼覺破更無」此句是在說明瓶為世俗的理由，「彼覺」意指對某法的覺知或認知，若有一只瓶被鐵鎚打碎，那麼，心裡並不會認為那些碎片是瓶。「慧析餘亦爾」此句是在說明水為世俗的理由，因為以慧分析成為色、香、味、觸時，則不會產生那是水的認知，而水是世俗是因為水沒有被慧所分析，在世俗上，假名安立它為水，而瓶與水等存在，是真實而非虛妄，因此才會稱為「世俗諦」。因此，對隨教行經部宗而言，瓶與其他「粗分法」都是「世俗諦」。反之，就是「勝義諦」，至於「勝義諦」，舉例來說：「無為虛空」或是色法的「無方分極微」，因為它們都不能進一步被分割。注參：《俱舍論頌疏論本》之本釋內文、KNN, p.123。

<sup>96</sup> 參：DTB, p.310。

<sup>97</sup> 見：KL, p.36。

<sup>98</sup> 參：KL, p.51。因為達倉主張「總」是「總性」，是一種概念，不是「自相」，這也是格魯派被 Georges Dreyfus（於 RR 一書）認為是「實在論者」（Realism）的原因，因為格魯派認為「總」可以安立「自相」。

的標準是依於「境、時、自性不混合而住的事物」，但是這個看法與克主傑之 KDB 與根敦主之 TMRR 的立場迥異，因為 KDB 與 TMRR 中都大篇幅地闡述著「境、時、自性不混合而住」不應該是「自相」的定義。<sup>99</sup>如 TMRR 在自宗階段云：「所有事物是境、時、自性不混合，但是唯境、時、自性不是『自相』的定義，因為『無為虛空』也是境、時、自性不混合之故。<sup>100</sup>」而對於「整體」與「聚集」的主張，如 KDB 自宗的總結是：「主張即使瓶是『粗分』也是『具部分』者，也與『成為自己的部分』的支分『實質一』。<sup>101</sup>」KDB 是以瓶子的「極微」與「粗分」二者無法區分的說法來安立「整體」與「聚集」，並不是從「境、時、自性同一」的立場來談。

據調伏天於《正理滴論廣釋》中也曾清楚指出：「凡是『事物』是能作義的定義的自性。<sup>102</sup>」據此說來，事物是「能作義」，而桌子是「事物」，又桌子的確完全符合「勝義諦」的條件，那麼主張桌子為「勝義諦」是否有過失？Anne C. Klein 提出的質疑是假設認為桌子是「勝義諦」的話，因為沒有其他佛教系統會承認一般認知可以瞭解「勝義諦」，佛教的其他宗皆需經由精進修持才能成就現證「勝義諦」，而「補特伽羅無我」是無明，「勝義諦」應該是「補特伽羅我」的對治，因此對於其他宗而言，認識「補特伽羅無我」的「勝義諦」，才是獲得解脫的教理。<sup>103</sup>言下之義，凡夫階段怎麼就可以成就「勝義諦」。

不過，這是將「勝義諦」與修道論直接做關聯所產生的疑問，但是就認識論而言，「勝義諦」是境，並不是一種成就佛果之後心識的境界，若是純粹以「現前知的顯現境」、「勝義諦」、「自相」、「事物」的認識方式來說，它們四者都是「成為現前的方式」理解的對境，若就存有論的角度來說，四者都符合《釋量論·現量品》對於「勝義」的安立—「能作義」，顯示了四者的體性也相同。假若進一步以「八周遍門」<sup>104</sup>檢查四者彼此間的關係，是否可以安立四者為「同義」？這點需要再詳加探討。四者是否「同義」這個論題所牽涉的範圍與觀念龐雜，目前僅能淺述至此。

<sup>99</sup> 參：KDB, pp.59-63；TMRR, pp.302-308。此中內容包含破他宗與立自宗。

<sup>100</sup> 藏：dngos po thams cad yul dus rang bzhin ma 'dres pa yin yang/ yul dus rang bzhin ma 'dres pa tsam rang mtshan gyi mtshan nyid ma yin te/ 'dus ma byas kyi nam mkha' yang yul dus rang bzhin ma 'dres pa yin pa'i phyir。見：TMRR, p.305.15-17。

<sup>101</sup> 藏：rang lugs la/ bum pa lta bu rags pa yin kyang cha bcas yin cing/ rang gi cha shas su gyur pa'i yan lag rnams dang rdzas gcig tu khas len pa yin pa。見：KDB, p.63.7-9。

<sup>102</sup> 藏：dngos po gang don byed nus pa'i mtshan nyid kyi rang bzhin yin pa de ni don byed nus pa'i mtshan nyid do/ de'i ngo bo ni don byed nus pa'i mtshan nyid kho na'o。引：釋德挺，調伏天《正理滴論廣釋·現量品》之研究。

<sup>103</sup> 參：KL, p.57。

<sup>104</sup> 若以 A 與 B 二法來說明，「是等遍」是凡是 A 必是 B，凡是 B 必是 A；凡不是 A 必不是 B，凡不是 B 必不是 A。「有等遍」凡有 A 必有 B，凡有 B 必有 A；凡沒有 A 必沒有 B，凡沒有 B 必沒有 A，藉由此八種涵蓋關係來檢視二個法之間是否為「同義詞」。

#### 第四章 爭議二：「分別知的顯現境」表達為「單一『聲義』」或「聲總與義總容許混合」？

「聲義」是「分別知的顯現境」，如《釋量論》云：「凡是執取一種『聲義』的識，它是一種『分別知』。<sup>105</sup>」對於「分別知的顯現境」應該以單一「聲義」來表示或是以「聲總與義總容許混合」來表示，格魯派學者們有著不同的看法，宗喀巴祖師之 SD 提及在「分別知」中「顯現境」的分類方式，可分為三種：「（1）唯顯現『聲總』、（2）唯顯現『義總』（3）顯現二者的『分別知』。<sup>106</sup>」近代甘丹寺夏哲僧院之拉緹仁波切之 MITB 跟隨這個主張，也談到安立「聲總與義總容許混合執取」的理由是因為有三種可能：（1）唯執取「聲總」的「分別知」、（2）唯執取「義總」的「分別知」、或（3）執取「聲總」和「義總」二者混合的「分別知」。<sup>107</sup>

哲蚌寺洛色林僧院之羅桑嘉措格西之 BRB 談到「分別知」定義時，認為應該安立「聲總與義總『容許混合』」，不是安立「聲總與義總『混合地執持』」。因為若是「聲義混合地執持」必然為「容許混合地執持」，但是若是「容許混合地執持」卻未必是「聲義混合地執持」，雖然其主張不將「聲義」個別安立為「聲總」與「義總」，另外，也引述根敦主之 TMRR 來說明「聲總與義總『容許混合』」的意義：

所謂言及「容許混合」的意義為何？彼法的「聲總」與「義總」二者是容許於「分別知的境」中彼時「聲義混合地執持」者。再者，因為即便「沒有生起名言的孩童的心相續的分別知」安立「聲總」或「義總」任何一者，卻並不是將二個聚合安立於境之中，所以是「執持聲義容許混合」，而不是「聲義混合地執持」，是故，因為有必要說「容許混合」，應該略攝「沒有生起名言的孩童的心相續的分別知」之故。雖然若是「生起名言的分別知」不必然是「聲總」與「義總」安立於境中，因為「獲得經驗無我的士夫」就沒有安立「義總」於「顯現境」中之故。<sup>108</sup>

章嘉於 LSGM 中，以長篇幅論述不贊同「聲義」需要進一步區分為「聲總」與「義總」，章嘉（自宗）認為至尊宗喀巴父子三尊已多次說明過「聲總」與「義總」無需分開解釋，可是仍然有些人如此作，而根敦主似乎是其中之一。其立意僅僅是為了使「分別知」的定義涵蓋「沒有生起名言的孩童的心相續的分別知」與「獲得無我經驗的士夫」

<sup>105</sup> 藏：shes gang gang la sgra don 'dzin/ de ni de la rtog pa yin。見：LSGM, p.73.5。

<sup>106</sup> 藏：rtog pa la snang yul gyi sgo nas dbye na/ sgra spyi rkyang pa snang ba dang/ don spyi rkyang pa snang ba dang gnyis ka snang ba'i rtog pa gsum。見：SD, p.25.7。

<sup>107</sup> 參：MITB, pp.50-51。

<sup>108</sup> 藏：tshad ma rigs rgyan las/ 'dres rung smos pa'i don ci zhe na/ chos de'i sgra spyi dang don spyi gnyis ka rtog pa'i yul du byed nus pa de'i tshe sgra don 'dres par 'dzin pa yin la/ brda la ma byang ba'i byis pa'i rgyud kyi rtog pas sgra spyi dang don spyi gang rung yul du byed kyang gnyis ka tshogs pa yul du mi byed pas/ sgra don 'dres rung 'dzin pa yin gyi sgra don 'dres par 'dzin pa ni min no / des na 'dres rung zhes smos pa'i dgos pa yod de/ brda la ma byang ba'i byis pa'i rgyud kyi rtog pa bsdu bar bya ba'i phyir ro/ 'on kyang brda la byang ba'i rtog pa yin na/ sgra spyi dang don spyi gnyis ka yul du byed pas ma khyab ste/ bdag med la myong ba thon pa'i skyes bus don spyi snang yul du byed pa med pa'i phyir。見：BRB, p.154.4。此段提到「獲得無我經驗者就沒有安立『義總』於『顯現境』中。」此意為獲得無我經驗的人提指聖者或佛，在聖者的「根本定」中，是以「現量知」理解「補特伽羅無我」，「現量知」是屬於「無分別知」，在「無分別知」中，並不會有「義總」顯現。

這二種補特伽羅，才特別安立「分別知」的「聲義」是「『聲總』與『義總』容許混合」，章嘉認為這般安立的意義很小。

章嘉闡述了不贊成的理由如後述，首先，因為在許多大論中，只是透過各種不同的定義與實例，藉此說明如何理解對境的體性與特點的「義反體」(don ldog)<sup>109</sup>，但是卻不可能完全包括所有人的心識裡，對於瓶的的定義與執持的方式。如 LSGM 云：

從諸部大論<sup>110</sup>多種闡述定義與實例等的安立，乃是為了理解境的體性與特點等的「義反體」而說明，但是關於補特伽羅的後陳類別、不共的一切執持方式、所有定義的片斷不能圓滿之故。<sup>111</sup>

再者，因為如果有人不承許「腹大底平能裝水」為瓶的定義時，不承許如此安立的人的「分別知」中，會變成無法確定某個瓶是瓶，但是事實上並非如此，不知道「腹大底平能裝水」為瓶的定義的人的「分別知」依然能夠指認出何者為瓶。如 LSGM 云：

否則，你們說執瓶的「聲義容許混合的耽著識」為「執瓶分別知」之定義也變成不合理。〔若有人〕不共許瓶的名言為腹大，而且，因為對於藉由另一個名言的詮說之境與時所做的「補特伽羅」「心相續」中的「分別知」不能確定之故。<sup>112</sup>

章嘉主張的重點在於較短的「分別知」定義已經足夠引生「什麼是分別知」的了解，這個定義並不能當作是所有類型的「分別知」——即是它不能作為未學習過術語的人的「分別知」——並不是一個錯誤，因為用來考慮所定義事物一切變動的可能性並不是定義原來的目的。<sup>113</sup>

接著，章嘉連續破斥這種安立——他宗將「聲總與義總容許混合」安立在「分別知」的定義之中——的過失。對於未學習過名言的人的心識中，的確會顯現瓶的體性為增益名言的基礎；與顯現瓶的特點為「有耽著於相似名言的執持方式」，但是那些人的心相續中，瓶顯現為「相似於瓶名言的基礎」。如 LSGM 云：

再者，〔經部宗〕必會主張對於未學習過術語的人而言，顯現瓶自身的體性與特點為增益的名言的基礎，與有耽著於相似的名言的執持方式是無庸致疑的。「『自相』顯現為相似於他們的心相續的瓶的名言的基礎」的方式，若是「說實事師」〔此說

<sup>109</sup> 在《普覺強巴攝類學》中，述及「反體」分為四種：「自反體」(rang ldog)、「總反體」(spyi ldog)、「基反體」(gzhi ldog)、「義反體」(don ldog)。第一、二種皆是指法本身，第三種是實例，第四種是定義。注參：DTB, p.417。

<sup>110</sup> 指法稱論師的「七部量論」、無著菩薩的《阿毘達磨集論》、世親論師的《阿毘達磨俱舍論》。

<sup>111</sup> 藏：gzhung chen mo rnams las mtshan nyid dang mtshan gzhi sogs kyi rnam bzhag gsungs pa rnams ni don gyi ngo bo dang khyad par sogs kyi don ldog shes pa'i phyir du gsungs pa yin gyi gang zag gi gsal ba'i dbye ba mtha' dag gi 'dzin tshul thun mong ma yin pa mtha' dag mtshan nyid kyi zur la tshang mi dgos pa'i phyir。見 LSGM, p.71.21-24。

<sup>112</sup> 藏：gzhan du na khyed rang rnams kyis bum pa'i sgra don 'dres rung du 'dzin pa'i zhen rig bum 'dzin rtog pa'i mtshan nyid du smras pa'ng mi 'thad par 'gyur te/lto ldir ba la bum pa'i tha snyad ma grags shing tha snyad gzhan gyis brjod pa'i yul dus kyi dbang du byas pa'i gang zag gi rgyud kyi rtog pas ma nges pa'i phyir ro。見：LSGM, p.71.24-72.2。

<sup>113</sup> 引：KNN, p.130。

是〕有理由的。<sup>114</sup>

此點，對於「說實事師」即小乘二宗而言，是合理的，但是對於「唯識宗」而言，卻會變成不合理，因為此宗根本認為顯現猶如外境是一種「錯亂知」，該宗又怎麼還會認為瓶是顯現為「相似於瓶名言的基礎」？又如何安立「遍計我執」在未學習過名言的人的「分別知」之中？如此安立的話，對於唯識宗而言，則未學習過名言的人會變成沒有「遍計我執」。如 LSGM 云：

若如唯識宗，則是錯亂的。<sup>115</sup>《辨了不了義善顯密義疏》與其注釋書不只一次地解釋道。〔有人說：〕那些若是只對學習過術語的人而說。〔自宗：〕若是如此的話，唯識宗如何建立「遍計我執」的安立方式歸類為未學習過術語的人之體性與特點？

116

假設有人針對上述自宗的反駁又提出了駁難，如 LSGM 云：「如果您認為即使講到瓶，雖然這種沒有語詞安立基礎的執持方式，但是〔未學習過術語的人〕心想那個是『瓶』的『分別知』是在耽著基礎的範圍來談。<sup>117</sup>」接著，章嘉又對於未學習過名言的人而言，應該否定三種對象可以成為「分別知」的耽著基礎：(1)「不依賴人的心續的『分別知』的語詞名言」，(2)「依於稱瓶的名詞與想瓶的色等特質而有的『分別知』的語詞名言」，(3)「依於名詞與字詞的語詞名言」。如 LSGM 云：

(1) 凡是不依賴於「補特伽羅」「心相續」中「分別知」的語詞名言，此種「分別知」是〔安立〕基礎？若是如此的話，您必須特別地解釋「分別知」如何耽著於境之中；而且境又如何顯現於「分別知」！(2) 或者依於稱瓶的名詞與想瓶之色等的特質，如此的名言語詞的「分別知」是〔安立〕的基礎？若是如此的話，您必須

<sup>114</sup> 藏：gzhan yang brda' la ma byang ba'i byis pa la bum pa rang gin ngo bo dang khyad par du sgro 'dogs pa'i tha snyad kyi gzhir snang ba dang/ de 'dra'i tha snyad kyi gzhen pa'i 'dzin tshul yod par ni gdon mi za bar khas len dgos te/ de'i rgyud kyi bum pa de 'dr'i tha snyad kyi gzhir rang gi mthsan nyid kyis snang ba'i snang tshul de don smra ltar na 'thad ltan。見 LSGM, p.72.2-5。這並不是指未學習過術語的孩童有意識地想——這是世俗名言的基礎。重點是假設語言對未學習過術語的人有用，他對事物的認識就像是這些事物容許被命名，這樣的看法，就連未學習過術語的人都不知道所瞭解對象的名稱適合承許為「瓶子」，而只是知道對象的形狀、顏色、功能等特質。動物也能認出他們的後代、區分是否為食物等，這個概念不需要語詞，而是基於特定的視覺符號、氣味或相似的事物。此種概念屬於「覺知的七種分類」中之「伺察意知」。此注引：KNN, p.131。藏：don smra ltar na，是指「毘婆沙宗」、「經部宗」，「有理由」是「符合事實」的意思，「哲蚌果茫羅桑格西口注」。

<sup>115</sup> 「毘婆沙宗」、「經部宗」與「唯識宗」三者皆承許事物乃「名稱的基礎」顯現為「自性成立」，「唯識宗」與「中觀宗」認為此種顯相是錯亂的，依據此二宗，事物並不是存在——透過它們自身自性的方式——為「名稱的基礎」，事物不存在的方式的理解即是「細品補特伽羅無我」的現證。此注引自 KNN, p.131。

<sup>116</sup> 藏：nam rig pa ltar na 'khrul ba yin par drang nges nam 'byed dang de'i mtha' dpyod rnams kyis lan gcig ma yin par bshad pa'i phyir/ gal te de ni brda' byang gi gang zag kho na'i dbang du byas so zer na/ de ltar na brda' la ma byang ba'i byis pa'i dbang du byas pa'i ngo bo dang khyad par du sgro btags pa'i chos kyi bdag 'dzin gyi 'jog tshul sogs nam rig pa'i lugs la ji ltar 'jog。見 LSGM, p.72.5-9。體性的施設意指對瓶的想法，例如：將「自性成立」當成「名稱的基礎」。屬性或特性的施設意指思考瓶的無常性，如名稱的基礎般是「自性成立」。〔唯識宗安立「法的缺乏自性成立」為「名稱的基礎」，或是安立世俗名言為「細品法無我」，他們亦主張一切眾生——不僅是那些受過學習過術語者——都是錯亂地瞭解法如「名稱的基礎」般是「自性成立」。〕此注引自 KNN, p.132。

<sup>117</sup> 藏：ci ste bum pa zhes brjod pa'i sgra'i 'jug gzhi'i 'dzin tshul med mod kyang bum pa'o snyam pa'i rtog pa'i zhen gzhi'i dbang du byas so zhe na。見 LSGM, p.72.9-10。論敵希望區別「稱瓶」與「思惟瓶」，但是，未學習過術語的兒童如何會同樣思惟到「瓶」，這個難題依然存在。此注引自 KNN, p.132。

放棄未學習過術語的人的立場。(3)或是依於名詞與字詞的語詞名言，此種基礎的「分別知」是〔安立的〕基礎呢？若是如此的話，只解釋了某一個依於如同基礎的體性與特點之其他名言。<sup>118</sup>

再者，章嘉以賈曹傑之主張為證明，即賈曹傑對於《集量論》之「現前是遠離連結名稱、種類等之『分別知』」<sup>119</sup>也曾論及「分別知」的意義時，如是闡釋：

對於未學習過術語的人「心相續」的「詮義」與「詮表」能混合的「分別知」，也是「分別知」的「直接境」的「聲義」，而且「聲總」與「義總」不是個別分開之後再連結的意思。<sup>120</sup>

那麼，「分別知」的耽著基礎是什麼？章嘉以認識牛為例，說明如何連結名言與耽著基礎，如 LSGM 云：

自宗佛教主張在「非牛的否定的排他」之下結合名言，而且承許因為對於「非牛的否定」，也就是所有公牛的實例，所有牛的「排他」將無差別地隨行，對於個別〔牛的〕實例，則不需要再結合名言。<sup>121</sup>因此，〔彼〕不是關於命名時在花白毛與「非牛的否定」的聚合之下結合名言，而是由執取花白毛為基礎之後，當結合名言時，以具有牛駝峯與牛胡等作為特徵，然後因為〔彼〕是於「非牛的否定的排他」之下結合名言。<sup>122</sup>

因此，「分別知」執取它的耽著基礎時，並不是一種將名言、真實的事物本身、「聲總」、「義總」等各個分開來看待，而是以曾經見過某一事物後，以那個事物的影相為基礎，採用排除他者的方式，再返回結合那個事物的特質，而辨認、判斷出那個事物是什麼。

<sup>118</sup> 藏：gang zag de'i rgyud kyi rtog pa de sgr'i tha snyad gang la'ng ma brten pa'i rtog pa zhis yin nam/ 'on te bum pa'o zhes pa'i ming dang bum pa'i gzugs so snyam pa'i khyad par gyi tshig gi sgra'i tha snyad la brten pa'i rtog pa zhis yin nam/ ming dang tshig gi sgra'i tha snyad gzhan zhis la brten pa'i rtog pa yin grang/ dang po ltar na rtog pa des yul de la ji ltar zhen cing yul de rtog pa de la ji ltar snang ba'i khyad par brjod par bya dgos so/ gnyis pa ltar na de 'dra'i gang zag de brda' la ma byang ba bud/ gsum pa ltar na ngo bo dang khyad par gyi tha snyad gzhan ji lta bu zhis la brten pa brjod par gyis shig。見 LSGM, p.72.11-16。

<sup>119</sup> Anne C. Klein 認為此段似乎是支持「自相」應該解釋成「聲總」與「義總」而不是「聲義」。

<sup>120</sup> 藏：ming dang rigs sogs sbyor ba yi/ rtog pa dang bral mngon sum mo/ zhes pa'i thang du brta' la ma byang ba'i byis pa'i rgyud kyi brjod bya dang brjod byed 'dres rung gi rtog pa bsdu bar gsungs pa yang rtog pa'i dngos yul gyi sgra don la sgra spyi dang don spyi zhes so sor phral nas sbyor ba'i don min no。見：LSGM, p.73.1。

<sup>121</sup> 「非牛的相反的排他」是一種「非牛的相反的境自相的排他」。藏：rang sde sangs rgyas pa ni ba lang ma yin pa las log pa'i gzhan sel ba la brda' sbyar bar 'dod cing/ de nyid ba lang gi gsal ba kun la khyad med par rjes su 'gro bas re re nas brda' sbyor mi dgos par bzhed do。見：LSGM, p.73.13-15。在因為特定的牛而賦予名稱之時，引導者也致使對方連結名稱與心識影像，該影像是由排除了牛以外的全部事物的方式的顯相，此影像或「排他」適用於所有的牛，因為凡是牛必定是「非牛的相反」或是「非牛的排他」，既然因為所有的母牛，不管是褐色、白色等也都是「非牛的相反」，因為有人可以知道這個影像是牛，這就是為何不必個別地對於每一隻牛都連結新的名稱。此注引 KNN, p.136。

<sup>122</sup> 藏：des na brda' dus kyi dkar zal dang ba lang ma yin pa las log pa'i tshogs pa la brda' sbyar ba min yang/ dkar zal gzhi bzung nas brda' sbyar ba'i tshe nog dang lkog shal sogs ldan pa rgyu mtshan du byas nas ba lang ma yin pa las log pa'i gzhan sel ba la brda' sbyar ba yin pa。見：LSGM, p.73.15-18。依待一隻實際的花牛為基礎而附加名稱，而因為牛擁有駝峰與喉垂而附加了這個名稱，凡是顯現於學習這個名稱之時--也就是說附加名稱給實際的對象，同意某人所說而連結這個名稱至其他牛的實例之上--的心識，那就是「非牛的排他」的心意影像。此注引 KNN, p.136。

以上陳述了格魯派對於「聲義」的不同看法，但是就如第二章第一節部分所提到「無分別知」與「分別知」的區別在於「義總」之有、無，又當代格魯派學者經常以「義總」為主來說明「分別知」的特點。對於修持「思所成慧」與「修所成慧」的階段，「義總」大多較「聲總」更為重要，如蔣央協巴之 GTCM 所云：「在禪修時生起的『分別知』，並不會執取『聲總』。」(參：MOTP, p.281.29)但是不管「分別知的顯現境」表達為「聲義」、「義總」、「聲總」或是「聲總與義總容許混合」，在上述格魯派後隨者不同的主張中，對於「義總」卻有相同的觀點：(1) 只有「分別知」之中才有「義總」、(2)「義總」是「分別知的顯現境」、(3)「義總」亦是「分別知的直接境」、(4)「義總」是常法，不是剎那壞滅。

### 結論

一般而言，在「無分別知」中的「顯現境」、「所取境」與「趨入境」三者同義，它沒有「耽著境」顯現，另外，在「分別知」中的「顯現境」與「所取境」二者同義，它的「趨入境」與「耽著境」二者同義，在前面探討過多種正確與錯誤的認知之後，筆者認為這個一般性的說法應該加上”「趨入境」存在”的條件，說明將會比較完整，因為若是某一認知所認識的結果與事實相符，則必定有「趨入境」，相反地，若是某一認識的結果與真實不符，那麼，該種認知不管是屬於「無分別知」或「分別知」任何一種認知之一，則一定沒有「趨入境」，這種「顛倒知」所導致的錯誤認識，乃是一般人都可以判斷出來的，可是，對於是否如實呈現「顯現境」，一般人則是難以辨識出來，因為凡是「分別知」皆是「錯亂知」，縱使是「符合事實的分別知」仍然會將“「義總」這個「顯現境」”誤認為是真實的對境，因此，四種境的認識理論可以將“顯現”與“理解”二種狀態分開出來，“顯現”與「顯現境」有關，而是否正確“理解”與「趨入境」有關，因此某一認知所認識的對象，可能會“顯現”與真實相符或不相符的結果，甚至製造出虛假的「趨入境」，而某一認知所認識的對象又可能對於真實的對象產生正確或錯誤的“理解”。

於前述中，本文已經就“顯現”、“理解”二種層面，說明一般人會發生正確或錯誤的認識狀態，至於佛教修道論所提及“現證”的層面，這個問題涉及如何獲得最終勝義或究竟實相的“理解”，就是獲得「無分別智」，筆者在此延申其義，再略述於後。在佛教量論系統中，若是欲獲得「無分別智」必須依靠二種認知，也就是「現量知」與「比量知」<sup>123</sup>，雖然跟隨「七部量論」的宗義者是屬於「隨理行經部宗」，它的究竟見解只是證得「補特伽羅無我」，可是格魯派運用它的認識論並加以細微辨析，用以了解「中觀應成見」的極細微的「空性」對境，依據中觀宗的主張—所謂獲得「無分別智」

<sup>123</sup> 大體上，「現量知」與「現前知」是三句的關係，「比量知」與「比度知」也是三句的關係，後者的範圍大於前者，不過，格魯派三大寺的教科書並沒有一致性的說法，而且不同的四部宗義對於「比度知」與「比量知」的關係也有著不同的主張。

即是“以現前知理解空性”或是“現前地證得空性”。

在法稱的量論詮釋系統下，會發生一個困境，就如同薩迦班智達所言：「如何協調如盲的『分別知』與如啞的『現前知』？」<sup>124</sup> 這個困境必須再進一步說明，先返回看本文第一章第一節「取金瓶眼知」的解釋圖，「取金瓶眼根現量知」所見到的金瓶，需要藉由「取金瓶意現前知」來理解，彼時，金瓶的所有體性會同時完全顯現於「取金瓶意現前知」中，也包括金瓶的空性，而在格魯派的「認知學」中，指稱那種「意現前知」—又稱「無分別的第六意識」—所生起的時間只有成人一彈指的六十四分之一的長度，因此，凡夫根本無法查覺它的存在。

再者，前面曾述及，若依「義總」的角度作劃分，所有的認知只會區分成「無分別知」與「分別知」二大類，因而可以推論「取金瓶眼根現量知」與「取金瓶意現前知」所緣取或認識的對象，對於一個凡夫而言，根本無法正確地理解它。因此，在「隨理行經部宗」與「中觀宗」的「六識說」的主張下，凡夫僅僅可以依靠「比度知」—這種正確的「有分別的第六意識」才能理解金瓶的真實體性，可是，這種「有分別的第六意識」是屬於「分別知」，而「分別知」又必然是「錯亂知」，也就是說串習空性教理的凡夫的「分別知」只會將“金瓶的空性的義總”當成是“金瓶的空性”，換句話說，這種「比度知」如盲人一般，被表面的「顯現境」—「空性的義總」遮蓋，而不能夠“理解”或看見真正的「趨入境」—空性，因此，可說獲證“緣取空性的現量知”對於凡夫修行者是相當困難。

在格魯派的「七部量論入門」與「認知學」等，提及「境」與「有境」的認識體系，亦即細微辨析一般人會生起的認知與認識的對象，其用意就是想引導修習者知曉所認識的對象並不是真實，若是以四種境的認識理論來分析如何輔助佛教修道論，因為“一切法為實有”這種「顛倒知」會習慣地專注於“一切法為實有”，並且會根本錯誤地認為“一切法”為「常」、「實有」，然而它的「所緣境」——「一切法」——原來是以「無常」的本質存在，但是“一切法為實有”這種「顛倒知」的「趨入境」——是顯現為「常」、「實有」的“一切法”——實際上卻完全不存在。因此當觀察“一切法非實有”之時，仍然會錯誤地將“一切法”與“一切法為實有”兩個境視為同一個境。如此以微細心區分「所緣境」與「趨入境」的思惟方式，將是去除「一切法為實有」的關鍵。<sup>125</sup>

總之，格魯派基於培養「思所成慧」進而獲得「修所成慧」的修習過程，以訓練「分別的第六意識」有能力觀察越來越細小的內在對境，在獲得「理解空性比量知」之後，進而一心安住於「空性的義總」這個極為細小的對境之上禪觀，最終現證空性獲得「無分別智」。

---

<sup>124</sup> 見：RR, p.320。

<sup>125</sup> 參：Geshe Rabten, *The Mind and its Functions*, pp.91-92。

## 參考文獻

### 【藏文】

Dignāga (PHyogs glang , 480-540)

*pramāṇa-samuccaya, tshad ma kun las btus pa*, 德格版西藏大藏經, 臺北：南天書局, 第36冊,「東北目錄」, D: No. 4204.

TSong kha pa blo bzang Grags pa ( 1357-1419)

*sde bdun la ' jug pa' i sgo don gnyer yid kyi mun sel* , Pan chen bsod nams grags pa Literature Series, Vol. 13, Drepung Loseling Library Society, 2002, pp.5-76.

mKHas grub dge legs dpal bzang po ( 1385-1438)

*sde bdun yid kyi mun sel / tshad ma sde bdun gyi rgyan yid kyi mun sel* , Mundgod : Library of Gashar, 1999.

dGe 'dun grub ( 1391-1474)

*tshad ma rigs rgyan / tshad ma' i bstan bcos chen mo' i rigs pa' i rgyan*, 無詳細出版資料, 1984.

Kun mkhyen 'jam dbyangs bzhad pa ( 本名：NGag dbang brtson grus, 1648-1722)

*blo rig gi rnam gzhas nyung gsal legs bshad gser gyi phreng mdzes*, Mundgod : Drepung Gomang Library, 1999.

*grub mtha chen mo/ grub mtha' i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu' i re ba kun skong*, 臺北：財團法人佛陀教育基金會印贈, 2000.

lCang skya rol pa'i rdo rje (1717-1786)

*lcang skya grub mtha' / grub pa' i mtha' rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po' i mdzes rgyan*, 青海：中國藏學, 1989.

dKon mchog 'jigs med dbang po ( 1728-1791)

*grub pa' i mtha' i rnam par bzhag pa rin po che' i phreng ba*, 印度哲蚌寺出版, 無出版資料.

Ngag dbang dpal ldan ( b.1797)

*grub mtha' gzhi' i lugs kyi kun rdzob dang don dam pa' i don rnam par bshad pa*。簡稱：*grub mtha' chen mo' i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor*, TBRC (Tibetan Buddhist Resource Center), 木刻版圖檔.

Yongs 'dzin phur cog byams pa rgya mtsho ( 1825-1901)

*tshad ma' i gzhung don ' byed pa' i bsodus grwa' i rnam bzhag rigs lam 'phrul gyi lde mig* , Mundgod : dga' byang dpe mdzod khang, 1999.

bLo bzang rgya mtsho

*blo rigs nyer mkho kun btus* , Dharamsala : Institute of Buddhist Dialectics, 1998.

## 【英文】

Dreyfus, Georges B. J.

*Recognizing Reality : Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretations*, U.S.A. : Suny, 1996.

Dunne, John

*Foundations Dharmakīrti's Philosophy*, Boston : Wisdom, 2004.

Hopkins, Jeffrey

*Maps of the Profound : Jam-yang-shay-ba's : Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist views on the Nature of Reality* , N. Y., USA : Snow Lion, 2003.

Klein, Anne C.

*Knowledge and Liberation : Tibetan Buddhist Epistemology in Support of the Transformative Religious Experience* , N. Y., USA : Snow Lion , 1986.

*Knowing, Naming and Negation : A Sourcebook on Tibetan Sauntrāntika* , N. Y., USA : Snow Lion , 1991.

Lati, Rinbochay

*Mind in Tibetan Buddhism*, N. Y., USA : Snow Lion , 1986.

Lhundup Sopa, Geshe and Hopkins, Jeffrey

*Cutting Through Appearances : Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, N. Y., USA : Snow Lion , 1989.

Perdue, Daniel

*Debate in Tibetan Buddhism* , N.Y., USA : Snow Lion, 1992.

Rabten, Geshe

*The Mind and its Functions*, Switzerland : Rabten Choeling, 1st pub. : 1978, 2nd pub. : 1992.

## 【中文】

世親

《阿毘達磨俱舍論》， T29， No.1558。

唐·圓暉述

《阿毘達磨俱舍論略釋記》， T41， No. 1823。

呂澂

《印度佛學源流略論》，臺北：大千，2003。

昂旺念札

《佛教科學-心類學之探微》，法光佛學研究所碩士論文，2004。

姚南強

《因明學說史綱要》，上海：上海三聯書店，2000。

貢卻亟美汪波著；陳玉蛟譯

《宗義寶鬘》，臺北：法爾，2000。

僧成大師著

法尊法師譯《釋量論略解》，臺北：佛教出版社，1984。

陳那論師著

法尊法師譯，《集量論略解》，臺北：新文豐，1987。

楊化群漢譯

〈因明七論入門〉，中國邏輯史研究會資料編選組；虞愚等編，《中國邏輯史資料選-因明卷》，蘭州：甘肅人民，1991。

廖本聖

蔣悲桑佩格西著，廖本聖譯，《西藏心類學簡介及譯注》，正觀，第 28 期，2004。

《西藏佛教認知理論》：根據格魯派詮釋的隨理行經部宗觀點，譯自：Lati Rinbochay, *Trans., ed., & intro. by E. Napper, Mind in Tibetan Buddhism*，臺北：臺北市藏傳佛典協會，2008。

釋德挺

調伏天《正理滴論廣釋·現量品》之研究，法鼓山中華佛學研究所碩士論文，2004。