

《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。

我們先複習一下昨天的課。昨天我們介紹了本論的禮讚文及立誓造論文；接著，關於「認知理論」的解釋分為三個部分：第一個部分「定義」，第二個部分「分類」，第三個部分「分類的個別意義」。首先第一個部分，定義：「**明知者**」，即「**覺知**」的定義。「**清淨而明知者**」，即「**認知**」的定義。「**覺知**」、「**明知**」、「**認知**」三者是同義詞。

我們先看到「認知」的定義——清淨而明知者。昨天我們在介紹「清淨」這個詞的時候，曾經提到三種不同的解釋方式，不過我回去稍微想了一下，在藏文「གསལ་ཞིང་རིག་པ་」當中的「གསལ」這個字，用「清淨」來表示或許沒有那麼貼切。不知道各位有沒有印象，平時在介紹「心」的時候，時常會提到「唯明唯知」，是不是常聽到這個詞？其實「གསལ」這個字用「明」來解釋，或許會更貼近。「明」指的是什麼？明亮。昨天我們不是提到「清淨而明知者」，清淨是心的本質，而明知呢？是心的作用。所以如果把「清淨」一詞改成「明」的話，「གསལ་ཞིང་རིག་པ་」的這句話應該改成「既明亦知」——既是明又是知，稱為「認知」，所以後面就不適合用「明知」這個詞。既明亦知，「明」指的是認知的本質，而「知」呢？指的是認知的作用。簡單來說，認知也好、心也好，它具備了兩種特色：第一種特色，它的本質是明亮的；第二種特色，它能夠了知境、認知境、理解境。「既明亦知」即「認知」的定義，我們就以這樣的方式來作解釋。

「明」指的是明亮。第一種解釋方式：心跟物質的狀態不同，物質指的是什麼？物質是色法，心是心法，物質是透由眾多微塵聚集而成的，而心的本質並非如此，所以我們說心無形、無色、無礙（心沒有阻礙）。如果我們說「書」，「書」本身是不是有阻礙的？有什麼阻礙？如果把書放在這個地方，手指就無法穿透，所以它是有阻礙的。它有沒有形狀？它有它的形狀。它有沒有顏色？有它的顏色，所以我們說「書」有形、有色、有礙。所謂的「礙」指的是質礙，有形、有色、有礙；心呢？無形、無色、無礙，所以色法跟心法這兩者的本質完全不同。不過為什麼要特別提到「心非物質」的這一點，是因為靜命論師在《中觀莊嚴論》當中提到心的本質時，他有特別強調心非物質。的確，從它們兩者的本質來看，心的本質跟物質的本質兩者截然不同，所以從這個角度，我們說「心是明的，心是明亮的」；那如果從這個角度來解釋的話，「物質非明，物質非明亮的」。這是第一種解釋方式。

第二種解釋方式：我們說明亮的鏡子——明鏡，外境能夠呈現於鏡中；相同的，常法、無常法、色法、心法、不相應行法、顏色、形狀等各式各樣的境也能夠呈現在心中。所以從第二個角度，我們說「心的本質是明亮的」，為什麼明亮？它明亮的狀態就跟鏡子一樣。哪裡一樣？就像外境能夠呈現在鏡中，相同的，常與無常等各式各樣的法也能夠呈現在心中，這是一種解釋方式。另外一種解釋方式：我們說「太陽是明亮的、燈是明亮的」，這兩者有什麼共通的性質？它能夠照亮其他的境——太陽的光線能夠照亮其他的境，燈光也是如此；相同的，心也能夠照亮境，這是一種解釋方式，所以這種解釋方式跟剛才的解釋方式就不太一樣。比方說，鏡中能顯現境，外境能夠呈現於鏡中，但鏡能不能照亮外境？不能吧？但為什麼鏡中能夠呈現外境？是因為鏡本身具備了明亮的特質，所以它能夠呈現外境。那燈光呢？燈光有沒有辦法呈現外境？沒有辦法。太陽呢？有沒有辦法呈現外境？沒有。但是這兩者都具備照亮外境的特質，所以「明亮」有兩種不同的解釋方式：第一種解釋方式，它本身是明亮的，所以能夠呈現外境；第二種解釋方式，它本身是明亮的，所以能夠照亮外境。這兩者不一樣，可以區分得出來嗎？這是第二種解釋方式，心同時具備這兩種特質，心能夠呈現境，它也能夠照亮境。

第三種：心是明、是明亮的，因為心的本質沒有受到貪等煩惱所染污，所以心的本質是明亮的。由於心的本質是明亮的，它的本質沒有受到貪等煩惱所染污，所以心上的煩惱是暫時的，它是客塵煩惱，既然是暫時的，就表示什麼？它能夠被對治、淨化，所以心上的煩惱跟心不是一體的。這句話如果更精準地表達，我們說：「心跟煩惱不是一體的。」或許有同學會問：「煩惱本身不是心嗎？如果煩惱本身是心，那煩惱跟心為什麼不是一體的？」是不是這樣？煩惱本身是心，而且煩惱是屬於「心王跟心所」當中的「心所」，所以煩惱是不是心？是，煩惱是心。但為什麼我們說煩惱跟心不是一體的？這當中的「心」是煩惱以外的心。煩惱本身是心，但我們說「煩惱跟心不是一體的」，是指煩惱跟它以外的另一種心不是一體的，跟哪一種心不是一體的？跟能夠從過去延續至今、從今生延續到來生的「心的續流」不是一體的，因為心的續流本身是清淨、沒有染污的。所以，以心的續流而言，煩惱是暫時的，它可以透由修行，最終將它完全淨化。

不過，平常我們在介紹《心類學》的時候，介紹「認知」的定義「既明亦知」，多半都是用第二種方式來解釋。第二種方式是指什麼？心能夠呈現境，心也能夠照亮境。對於這一點，上一世的拉諦仁波切所造的《西藏佛教認知理論》當中有這麼一段話，在這本書的第129頁倒數第三行；這本書的譯者也是廖本聖老師，所以他在譯文當中都是用「清淨」這個詞在作翻譯。我們先唸一下它的原文：**「清淨」是指對境從它自己方面、清淨地顯現為內心的顯現成分；而「明知」則是指身為主體的覺知，它瞭解或理解其對境。**這個地方以我們剛才的解釋方式，認知的兩個特質，第一是明、第二是知。所謂的「明」，是指對境從它自己方面，它能夠呈現在心中。這就像什麼？外境能夠呈現於鏡中是一樣的，所以境能夠呈現在心中。至於「知」呢？是指身為主體的覺知，也就是心本身，它能夠了解境、理解境。簡單來說，心的特質，境能夠呈現於心中，進一步的，心能夠去理解它、認識它、執持它。

其他人則說：另外一種解釋方式，「清淨」及「明知」均是就主體覺察其對境來說的，因此他們認為「清淨而明知者」這個定義的意思就是「照亮而明知者」。不論

是「明」或是「知」，都是從心的角度在介紹：「明」是指心能照亮境，「知」是指照亮之後進一步去理解境、了解境。它用的喻不一樣，前半段的解釋是用鏡子作為譬喻，後半段的解釋則是用太陽、燈光作為比喻，所以在解釋時可以從這兩個角度去思考。它後面有一段：**僅僅把「認知」定義為「清淨者」是不夠充分的**，也就是認知的定義有明、有知，只把「明」當成認知的定義是不夠充分的，**因為有很多事物——例如「根」、「玻璃」、「月亮」及「太陽」——雖然清淨**，因為有很多事物，例如「根」，這當中的「根」指的是五根，「玻璃」，這當中的「玻璃」應該是指鏡子，「根」、「鏡子」、「月亮」及「太陽」雖然清淨，上述的這些例子雖然是明，**但並不是認知**。這一點我們昨天有討論過：五根是淨色，但五根並不是認知，它並不是心，所以後面提到：**所有佛教學派的宗義均認為「根」是「淨色」，對境可以顯現其中**。境可以顯現在五根當中。**毗婆沙宗更進一步主張「根」可以“看見”它們的對境；然而，不能光是因為對境能呈現其中，就說某物是認知**，我們並不能因為對境能夠呈現在其中，就說它是認知，**還必須該物具有認識其對境的能力，我們才能說它是認知**。所以並不是它能呈現某一個境，我們就說它是心，心除了這個特質之外，它還必須具備認識其對境的能力。**如此一來便排除了「根」是認知的情況**。

提到「五根」，這個部分在介紹《攝類學》時，我不知道有沒有講清楚。我們當初用的《攝類學》講義，在定義色法的時候，它是不是有加上「色法與物質同義」？是吧！那色法的分類呢？它分成色、聲、香、味、觸。必須這麼說，這是對初階班、初學者用最粗淺的方式來介紹色法，因為當有人問出「五根是不是色法」時，我們必須說五根是色法，對吧？五根如果是色法，那請問：「它是色、聲、香、味、觸裡面的哪一處？」會有這個問題。所以有些《攝類學》的講義會說：「色法分為內色法、外色法；內色法分為眼、耳、鼻、舌、身這五根，而外色法分為色、聲、香、味、觸。」其實這樣的分類也有它的瑕疵，但就先這樣分好了。

這個地方，我們提到的是「五根」，五根是屬於內色法，它的本質是由微塵聚集而成的，它也是物質，但五根跟其他色法不同的是：五根屬於淨色，它的本質非常純

淨，所以我們說它是淨色；進一步的，以眼根為例，當我們在面對外境的顏色及形狀時，形狀及顏色的行相會投射在眼根上，當眼根接收到這個資訊之後，它會傳達給眼識，眼識最主要的對境就是顏色與形狀，所以我們說顏色與形狀是眼根識的所緣境，或者說它是眼根識的所取境。那鬧鐘有沒有其他的特質？鬧鐘也有它的香味，如果它的材質是塑膠的，它有塑膠味，但這個味道的行相有沒有辦法投射在眼根上？沒有辦法。它沒有辦法投射在眼根上，眼根就沒有辦法將這個資訊傳遞給眼識，所以眼識並沒有辦法執取鬧鐘的味道。所以我們有時也會用鏡子來比喻五根，就像外境的行相能夠呈現在鏡中；相同的道理，形狀、顏色的行相也能夠呈現在眼根當中。這個地方，如果以「既明亦知」作為認知的定義，那我們就稍微調整一下它的原文；如果不調整，有些地方會有語病，不過這個辯論，應該只有中文才會出現，藏文應該不會有以下的這個辯論，這就跟有些辯論只有在藏文字裡才會出現，中文並不會有那樣的辯論是一樣的。

我們說「明知者」即「覺知」的定義。那請問：「佛陀是不是覺知？」這個問題的下一題，你應該知道我會問什麼。如果你回答「是」，下一個問題我應該會問：「請問佛陀是不是認知？」再下一個問題：「請問佛陀是不是心？佛陀是不是心法？」我們先不探討佛是不是常法，我們先探討的是有「無常法的佛」，會為眾生講經說法的那尊佛、已經證悟的佛，祂是無常的，請問祂是不是明知者？如果是明知者，請問祂是不是覺知？如果是覺知，祂是不是認知？如果是認知，祂是不是心？如果是心，是不是心法？如果是心法，難道祂不是不相應行法嗎？會說法的那尊佛，祂是不是補特伽羅？是。雖然以經部宗的角度，補特伽羅不見得是不相應行法，為什麼？因為補特伽羅的意識也是補特伽羅，但補特伽羅的意識並不是不相應行法，它是心法。雖然對於經部宗來說，補特伽羅不見得是不相應行法，但會說話的那尊佛應該是不相應行法吧？比方說：會吃草的一頭牛是不是不相應行法？雖然牛不見得是不相應行法，是不是？牛一定是不相應行法啊？牛的意識也是牛嘛！以經部宗而言，牛的意識也是牛。你不能說人的意識是人，補特伽羅的意識是補特伽羅，但牛的意識不是牛。牛怎麼那麼倒楣？補特伽羅的意識是補特伽羅，人的意識也是人，牛的意識呢？也是牛。而且這當中的意識，指的是「是牛的事例的意識」。可以聽得懂「事例」這兩個字吧？「是

牛的事例的意識」是牛，因為牛死後牠的意識會結生相續，所以當牠的意識下一生進到了人體之後，那個就不是牛的事例的意識了。比如說：上一輩子我們是一頭牛，那時我們的意識是牛的意識，那個意識在牛死後，如果進到了人的身體當中，這時的意識是不是牛的意識？不是，它是人的意識。你有沒有發現，意識會隨著它所在的位置而有所改變，雖然心的續流是從過去生延續至今，從今生繼續延續到來生，但因為它所住的地方不一樣，所以它的名字也會稍有改變：牛的意識、人的意識，下一生呢？天人的意識。有沒有這樣的可能？有。所以意識會隨著它所安住的地點不同，它的名稱會有所改變。但我們這裡說的是：補特伽羅的意識是不是補特伽羅？是。人的意識呢？也是人。牛的意識呢？也是牛。所以我們說牛是不相應行法，但是「是牛」不見得是不相應行法，比方牛的意識，這樣可以理解嗎？所以，會吃草的那頭牛是不相應行法；相同的，會說法的那尊佛是不是也是不相應行法？是。所以請問：會說法的那尊佛是不是心法？不是。這個答案就很簡單了！雖然中間有很多陷阱，但如果你承許祂是不相應行法，你就不會同時承許祂又是心法，因為不相應行法本身必須是非色、非心的有為法，所以我們說祂不是心法。會說法的那尊佛不是心法，所以祂不是心；如果不是心，那祂不是認知、祂不是覺知嗎？這些答案應該都是否定的。如果不是覺知的話，請問祂不是明知者嗎？你會說：「這裡的『明知者』跟我們一般概念當中的『明知者』是不一樣的意思。」是不是這樣？既然如此，就表示在文字的表達上，或許會有它的缺陷，所以稍微調整一下：「知」是「覺」的定義。「既明亦知」是「認知」的定義。「覺」、「知」、「認知」三者是同義詞。

或許有些同學會問：「我們在講的不是《心類學》嗎？為什麼都沒有出現『心』這個字。」你有沒有發現這裡面都沒出現「心」這個字？如果不是介紹《心類學》，或許這裡面會出現「心」這個字，但問題是在介紹《心類學》時，「心」這個字代表的是心王。在這個地方，我們所介紹的「認知」是要能夠涵蓋心王跟心所的，它要能夠涵蓋根識及意識，所以如果只用「心」來表現的話，那講到後面的心王跟心所時，我們用「心」那個字跟這個地方就會產生矛盾。所以在這裡，我相信譯者他為什麼都用「知」這個詞來表達我們平常慣用的「心」，他應該有考慮到這一點，不然平常我們會說「分別心」，但在這本講義裡它是用「分別知」，為什麼它都用「知」？它用

的就是「認知」的「知」，後面在介紹心王跟心所時，那個地方它就是用「心」。這樣可以理解嗎？「心」在這本講義裡，它跟「心王」是同義的，所以「心」跟「認知」是不同義的。為什麼不同義？「認知」不等於「心」。為什麼不等於「心」？因為「認知」不一定是心王，因為在「認知」當中有心所，心所是「認知」，但不是「心」，因為它不是心王。這樣可以理解嗎？

所以我們說：「知」是「覺」的定義。「既明亦知」是「認知」的定義。「覺」、「知」、「認知」三者是同義詞。相同的，當我們說「知」是「覺」的定義，「既明亦知」是「認知」的定義時，第一個「知」當成「覺」的定義來使用時，這個「知」是一個名詞；「既明亦知」的「知」則是一個動詞。「知」本身在中文的語法裡，有些地方會當成名詞，有些地方會當成動詞，就比方說「感受」，「感受」這個詞，有些地方會當成名詞來使用，有些地方會當成動詞來使用，比如說我「感受」到對方熱情的招待，我「感受」到，它是一個動詞，但它有時候也可以當成名詞來使用；「認知」也是一樣，「認知」可以當成一種心，「認知」也可以當成一種動作：你如何「認知」這個境？是不是就是一個動作？所以即便在中文的語法裡，「知」這個詞也可以當成名詞，也可以當成動詞來解釋。相同的，在這個地方，「知」是「覺」的定義，那個「知」就是一個名詞，所以為眾生介紹佛法的那尊佛祂是不是「覺」？祂是不是「知」？這個答案應該就是否定的。祂不是「覺」也不是「知」，祂是已經覺悟的人。不過「覺悟」的「覺」，跟我們這個地方所要講的「覺」，意思又不太一樣：這個地方要講的「覺」，完全是圍繞在心的狀態，所謂「圍繞在心的狀態」，是指它就是要講一種覺受，所謂的「覺受」是指認知的那種覺受，而不是我們修行的覺受；但「覺悟」的那個「覺」，通常是跟修行的「覺受」有關的「覺」，我們才會用「覺悟」的這個詞。所以為眾生宣說佛法的那尊佛，祂不是「知」也不是「覺」，祂也不是「認知」，祂也不是「既明亦知」。簡單來說，佛不是什麼？祂不是心，祂是不相應行法。

所以這個地方，要掌握的重點就是「認知」的定義——既明亦知。「明」有三種解釋方式，其中的第二種又有兩種解釋方式，而且在解釋時，是透由不同的喻在作解

釋的。第一種解釋方式，我們要了解的是「心」跟「物質」這兩者形成的狀態完全不一樣，其實這是一個很重要的概念，我們就從這個地方稍微延伸出去。心是不是物質？心不是物質。心跟物質有沒有交集？沒有。所以我們說「心」與「物質」是什麼關係？相違的。同義、相違、三句、四句這四者當中，心跟物質是相違的，兩者之間沒有交集。雖然心跟物質的體性相違，但我們會說「某些心」跟「物質」之間是有關係的。比方說「眼根識」，「眼根識」跟「眼根」有沒有關係？甚至講白一點，「眼根識」跟「眼球」有沒有關係？眼根識跟眼球有關。如果我們的眼球受傷了，我們甚至會失明，所謂的「失明」是什麼？失去了「眼根識」，看不到東西了。為什麼看不到東西？因為他的眼球受傷了。所以這代表什麼？這代表「眼根識」跟「眼球」是有關係的，對吧？雖然「眼球」跟「眼根識」是相違的——「眼球」是色法、是物質；「眼根識」是心法，但我們說「眼根識」與「眼球」是有關係的。什麼樣的關係？當眼球受傷時，眼根識有可能消失，所以我們說那個人「他失明了」——他失去看到外境的能力，他失去了能夠看到外境的眼根識，這樣可以理解嗎？所以我們說「眼根識」跟「眼球」有沒有關係？有。這是屬於根識的部分。

意識呢？我們的記憶力是不是屬於意識？是。雖然「根識、意識」這個部分，我們下午會作介紹，不過我們就稍微提一下。我們的記憶能力是屬於意識，某些意識跟大腦是有關係的。為什麼有關？當有些人的大腦受傷時，他會失去記憶力，我們說他失憶了，是不是這樣？為什麼失憶？因為他的大腦受傷了。有些人是如此，當他的大腦受到重擊時，他會因此失憶，失去了某些意識。所以我們說那樣的意識是不是跟大腦也有關係？也有關係。但是那樣的意識是不是大腦？它不是大腦，它不是物質，但是它跟大腦有關，它跟物質有關。這樣可以理解嗎？我們舉了一個根識的例子，又舉了一個意識的例子；不過這應該是最後一次用「根識、意識」來描述了，等到下午它的詞就變成「根知、意知」，這也有它的原因。所以到目前為止，我們就用各位熟悉的名相「根識、意識」來介紹。

我們上面所舉的這兩個例子，都是粗分的心。雖然這兩種心與物質之間有緊密的

關聯性，但是不是所有的心都跟物質之間有緊密的關聯性？在這個地方，我們所謂的「緊密的關聯性」，是指沒有物質就沒有那樣的心。雖然眼根識以及我們剛剛所說的某種記憶能力，都是依附在物質之上，沒有了物質，心就無法產生作用，但是不是所有的心都是如此呢？並不是。在我們的身體裡面，除了粗分的心識之外，還有細分的心識，細分心識不見得要安住在物質之上，不見得要安住在色法之上。所以有些修行人，當用醫學儀器去檢測他，他的腦波已經停下來了，心跳也停止了，呼吸也中斷了，但是他有細分的意識還留在身體當中，這是可以看得出來的，他身體的溫度會比平常稍微低個幾度，但不像一般的屍體是冰冷的，而且他的外形會讓你覺得那個人還沒有走，他跟一般的屍體看起來就不一樣，你用儀器去檢測他，他的腦波確實沒有在動，心跳也停止，呼吸也中斷，但他的身體中還是有細分的意識，這就表示那一種意識並不需要藉助物質，它就能夠自主運作。如果這樣的意識是存在的，如果這樣的「心」是存在的，那這樣的心它會跑到哪裡去？如果有「心」存在的方式不需要藉助於色法、不需要藉助於物質，那當我們的身體被火化之後，這樣的「心」會跑到哪裡去？這是我們要思考的一個問題。是我們的身體被火化的同時，心也會被火化嗎？這不合理。為什麼不合理？如果心完全依附在身體上，身體被火化心也會消失，這個合理；但如果心不需要依附在身體上，它可以自主地運作，那當身體被火化時，「心」為什麼要消失？不需要。這就像如果有人走路時一定要拿柺杖，當沒了柺杖，那個人就無法走路；但如果有人可拿柺杖，也可以不拿柺杖，就比如說他拿的是登山杖，他登山的時候會拿登山杖，平常走路的時候不需要用柺杖，這時即便沒有柺杖，他還是可以自主地行動。相同的道理，如果「心」的運作一定要依附在物質上，物質消失，「心」就無法運作，就像必須拿柺杖的老人一樣；但如果某些情況，「心」是附著在物質上，但它也可以不藉助物質，這時當物質消失了，「心」不見得要消失。那現在請問的是：當屬於物質的身體被火化時，「心」會跑到哪裡去？這是第一個問題。佛家對這個問題怎麼解釋？「心」的續流會繼續延續下去。所以我們說「人是有來生的」，人是有來生的關鍵是因為人的心會繼續延續。

從另外一個角度來思考：我們說「有為法」都有形成它的因緣，有為法的形成必須具備眾多的因緣條件，在眾多的因緣條件當中，有「近取因」、有「俱生緣」。近

取因跟俱生緣有什麼不同？「近取因」是形成一果的本質；「俱生緣」是與近取因同時形成，這兩者互相產生了一種作用，而促使著近取因能夠形成那一果，我們說這樣的外緣稱為「俱生緣」。所以「俱生」的意思是什麼？與近取因同時；「緣」，促使近取因生果的外緣，我們稱為「俱生緣」。所以一個有為法的形成，必須具備眾多的因緣，而眾多的因緣當中有近取因，也有俱生緣。有為法的形成，並不是無因而生的。在有因的情況下，因有相順的因、有不相順的因；有為法的形成也不是經由不相順的因緣而生的，它是經由與自己相順的因緣而生的。而與自己相順的因緣當中，有近取因、有俱生緣；近取因是形成某個有為法的本質，而俱生緣是形成本質的過程中的外緣，這個部分各位應該可以理解。

既然如此，我們要探討的是，我們此時此刻的心，或者說我們今生的心它是不是有為法？它是有為法。所以它是不是由因緣和合而成的？它是不是應該有近取因、有俱生緣？是。那當我們在分析今生的心，或是此時此刻的心之前，我們說我們的身體當中，我們能夠感受到的，簡單地來分可以分為兩個層面：第一個層面，我們的身體，有形、有色；第二個，我們的心，我們有感受、有情緒、有認知的能力。在我們身體的這個範圍裡面，我們能夠清楚感受到的，應該就是這兩種對境：一種是我們的身體——血肉之軀；另外一種，無形無色的感受、情緒。我們的身體是怎麼來的？我們的身體的近取因是什麼？首先，我們的身體是不是物質？是。它的近取因是不是也應該是物質？是吧。所以如果我們的身體是物質，它本身是透由眾多微塵聚集而成的話，那它的近取因是不是也應該是物質？這樣它才能夠成為同一個續流。所以以這樣的角度去分析，我們去追溯身體的近取因，應該可以追溯到我們今生的父母親他們當時的父精母血，是不是？父精母血是不是也是物質？所以它可以成為我們現今身體的「近取因」。

我們現今的心，它的近取因可不可以是父精母血？不可以。為什麼？因為父精母血是色法、是物質，但心非物質，而且心的本質跟色法的本質完全不同，所以它沒有辦法成為同一個續流；如果父精母血可以成為心的續流，那石頭有沒有可能也成為心

的續流？簡單來說，如果父精母血有可能是心的近取因，就變成是「石頭可以變成心」，對吧？因為在講近取因、近取果的時候，我們說「近取因」能夠變成「近取果」，如果心的近取因可以是物質，那也有可能是石頭！如果石頭是心的近取因，就代表石頭可以變成心；如果石頭可以變成心，心應該也能變成石頭，對吧？如果石頭可以變成心，那就找不出心不能變成石頭的理由了，兩者的本質完全不同的情況下，石頭可以變成心，那為什麼心不能變成石頭？如果心可以變成石頭，我們或許可以發願：「在我還沒獲得解脫之前，我先變成石頭。」是不是這樣？但很抱歉，如果你的心可以變成石頭，這表示之後有一天石頭又會變成心，所以即便你發願自己變成石頭也沒用，因為石頭還是有可能變成心，所以說石頭也好，說本質是物質的東西能變成心，這怎麼想都不合理。就像我們剛才所說的，如果它可以變成心，心也可以變成它；如果心可以變成它，它又可以變成心的話，這樣的因果關係是錯亂的、錯置的，一個本質完全不同的東西可以變成另外一個東西，這不合理。所以，心的近取因不是父精母血，心的近取因應該是心，對吧？我們此時此刻的心，或者今生的心，它的近取因應該是心，而不是物質。

這時，或許有人會說：「可以，我們的『心』的近取因是心，但這個『心』是父母親的『心』的一部分而形成的，父母親的父精母血形成身體，父母親的『心』的一部分形成我們的『心』。」這樣合不合理？不合理。為什麼不合理？哪裡不合理？因為前面我們說父精母血形成身體，但父精母血並不會形成心，因為它的本質完全不同。此時，如果對方說：「的確，父精母血不會形成『心』，但父母的『心』的一部分可以形成孩子的『心』。」這樣說合不合理？不合理。哪裡不合理？父母親心的續流能不能成為孩子心的續流？不行。為什麼不行？如果孩子心的續流是從父母親那邊延續過來的話，父母親想什麼，孩子應該也會想什麼，對吧？這就像什麼？我們今天的心是不是昨天的心的續流？所以我們昨天想過的東西，今天可以再回想，或許昨天太久了，今天早上可以吧？今天早上的心跟此時此刻的心，它是不是一個續流？今天早上你遇到的場景，你現在可以回想，各位的記憶力應該沒有那麼差吧？今天早上我們吃了什麼？包子，所以你可以想得到，同一個續流有這樣的特色。如果父母親心的續流能夠成為孩子心的續流的話，那為什麼父母親是天才，有可能生出智障的孩子？有沒

有可能？有，這很多。甚至如果孩子的心近取因是父母的心，那同樣的父母親生的孩子為什麼智力完全不一樣？為什麼他們的情緒，對事情的認知、看法、喜好完全不同？如果他們的父母親都相同的話，照理來說心的續流應該也是相同的，那這時為什麼會有這樣的結果？是父母親偏心嗎？「我要給老大好的心，我要給老二不好的心。」不會嘛！如果都是自己的孩子，理應把最好的東西都給他們，卻不是如此。所以這代表孩子心的近取因應該不是父母親的心。所以既不是父精母血，也不是父母親的心，那「心」的近取因是什麼？我們說今天的心近取因是昨天的心，昨天的心的近取因是前天的心，以此類推，2017年的心的近取因是2016年，甚至是十年前的心、二十年前的心的心，繼續往前推，胎兒的心，胎兒生下來跟在母胎當中的心，繼續往前追溯，第一念的心從哪裡來的？通常我們會卡在這個地方，這也是多數人會產生的疑慮。

今生我們有沒有第一念的心？以今生為例，我們有第一念的心。這個心是不是心法？是。它是不是有為法？是。它是不是因緣和合而成的？是。它是不是要有近取因？它的近取因如果不是從父精母血，如果不是從父母親的心延續而來，那只剩下什麼？只剩下跟它有關聯但不是在今生的心，所以那樣的心，我們就說是他前一世的心。除此之外，有沒有其他的選項？很難有其他的選項。如果父母親的心沒有辦法成為孩子的心，你說其他人的心有沒有辦法成為我們的心？當然沒有，彼此之間毫無關聯性，父母親跟孩子至少有因果關係；如果有因果關係的父母的心都無法成為孩子的心，更何況是跟自己不相干的人？所以從這樣的推測模式，經由理性分析之後，我們不得不承許人是有前世的；如果人是有前世的，這代表什麼？這代表過去生的心會延續至今，進一步的，今生的心也會延續到來生。如果過去生的心可以延續到今生，我們今生的心在死亡後沒有中斷的理由。為什麼？因為我們今生的心跟從過去生延續至今的那一顆心本質完全相同、能力完全相同，所以如果它可以從過去生跑到今生，我們今生的心是不是也能從今生前往來生？如果我們今生的心會因為肉體死亡而中斷，那過去我們的心識早就該中斷了，怎麼會跑到今生來？所以，從心的近取因就可以證明我們是有前世的；先證明有前世，就能證明我們是有來生的，這是從總相的角度來分析。

這時，我們從別相的角度再分析另外一個問題。我們會說：「今生我在學佛的期間，我的反應很慢、我的慧力很鈍。」是不是有些同學會有這樣的反應？這樣的心是怎麼來的？是從父精母血而來的嗎？不合理。是從父母親的心而來的嗎？也不是。所以是過去的心延續而成的，對吧？這表示什麼？為什麼你會覺得自己的腦袋瓜不好、反應特別慢、慧力特別鈍？你過去生沒有在這方面多去串習，所以自然而然心的續流延續至今，就是一個不怎麼樣的腦袋瓜。雖然我們用腦袋瓜來形容，它是物質，但各位應該知道我要強調的是心。那個反應就是不怎麼樣，人家講三遍都已經聽懂，不要說三遍，講一遍都聽得懂，有些人講十遍都聽不懂。這時如果你覺得麻煩，你放棄了自己，放棄了學習，這樣的心延續下去會是什麼樣的結果？會更聰明？還是更笨？（學員：更笨。）更笨，對吧？這是你要的結果嗎？應該不是！所以如果你發現今生的心有問題，不論什麼樣的心，或是某種煩惱特別熾盛，或者像我們剛才所說的，腦筋就是轉不過來，這時候你應該去想：「這是我過去沒有努力的結果。」所以你今生在遇到這個問題時，如果你又再次地放棄自己，你來生的結果只會比今生糟而不會比今生好；今生會有那些問題，就是因為你過去生沒有努力，就是因為你過去生曾經放棄自己，讓自己隨波逐流，反正什麼都不要學，我只想要輕鬆、快樂地成佛，是不是這樣？我們都想要輕鬆、快樂地成佛。

當初的悉達多太子在樹下整整坐了六年，修了六年的苦行，當下都沒證悟，我們呢？有時連思考佛法都想躺在床上。所以才會有人問說：「法師啊！我可不可以躺在床上持咒？我可不可以躺在床上思惟法義？」連思惟法義都要那麼輕鬆，那你乾脆問說：「法師，我聽課的時候可不可以躺著？」那你乾脆把你房間的床鋪都搬來嘛！是不是這樣？甚至你不要到現場聽啊！如果你住隔壁間的話，直接拉一個麥克風過去，你就躺在床上聽，不就好了？或者我們把喇叭放得大聲一點。還要喝咖啡，一邊喝咖啡、一邊聽課，是嗎？沒有這樣的事！

所以如果你對於自己今生的現狀不滿意，你就可以從這個角度去思考：今生我為什麼會變成這副模樣？如果今生我再不努力，來生我會變成什麼模樣？你自己可以推

測得出來。所以你說今生不努力，什麼時候努力？對學佛的人而言，如果把寄託放在來生而放棄了今生，這是最不明智的決定。對學佛的人來說，你覺得：「我年紀大了、腦筋不靈光了、身體的毛病很多了，所以我今生乾脆不要學了，來生再學。」說真的，你放棄了自己的今生，你的來生絕對不會好到哪裡去。為什麼？今生跟來生，今生至少可以掌握，某種層面，你至少可以掌握你的今生！來生對於我們而言，完全是未知數，你完全無法掌控。在這樣的情況下，你放棄了你能掌控的今生，而去寄託你完全無法掌控的來生，你覺得這樣的賭注值得嗎？這不是一個聰明的決定！只要你有一分能力，只要你有一絲心力，你都應該把心力完全放在今生；完全放在今生並不是去追求現世安樂，而是把你的能力、把你的精力完全放在今生所獲得的暇身之上，去創造出更好的來生，而不是先放棄今生好不容易得到的暇身，然後再去幻想我來生可以得到一個更好的暇身。沒有這一回事！

甚至有些同學還沒聽課之前，他就會說：「反正課這麼難，我就坐在那個地方『種習氣』，至於聽得懂、聽不懂，以後再說。」以後再說的「以後」是多久之後？等你墮入三惡趣之後再說嗎？以後再說是什麼時候？那個「以後」，你指的是幾年之後？假設你現在是五十歲，反正今天聽不懂以後再說，是指六十歲的時候再說嗎？七十歲？八十歲？還是死亡之後？那個「以後」是多久之後？你覺得你五十歲時都聽不懂了，你六十歲時就可以突然頓悟嗎？如果你都沒有下工夫，你現在聽不懂的東西，十年之後它就會突然湧現？不可能嘛！所以以後再說的那個「以後」，是多久以後？除了聽法之外，行善，今天不做，以後再說；修行，今天不修，以後再說，都是以後，所以學習法類也是以後再說，行善斷惡也是以後再說，修行也是以後再說，那當下在做什麼？當下你又會說：「我在學佛。」但學佛應該具備的聞思修都是以後再說，那當下是做什么？當下就是享受現世安樂啊！是不是這樣？因為學佛該具備的條件，學佛該做的事情都是以後再說，但那個以後到底是多久之後？我相信包括我在內，我們在座各位，可能也都很難明確指出那個以後到底是多久之後。所以這樣的念頭，會繼續地延續下去，你今天會有這樣的念頭，今天這樣的心是不是會成為明天那一顆心的續流？所以你明天也會用相同的方式思考：以後再說。甚至等到你死前的那一天，你都會說明天再說，因為這種心的續流會不斷往下延續，所以如果你不趕快踩剎車，這種心的

續流就會不斷延續下去，延續到你死亡到來的那一天，等你知道自己即將要死的時候，你就會告訴自己：「噢！我已經沒有以後了。」所以你就會後悔，對吧？所以從心的近取因的角度去思考，這對修行是很有幫助的，這樣可以聽得懂嗎？我們用算是簡單的方式來介紹前後世。我們在介紹的時候，是從心的近取因的角度去分析，而且從總相的心去作總體的分析，從別相的心，也就是你今生的狀態去作推測；透由推測，進一步地去思考來生有可能出現的情況。

接著，我們討論另外一個問題。我們說心存在的方式可以分為兩種：現行、潛伏。所謂的「現行」指的是什麼？直接顯現出來叫「現行」；「潛伏」呢？沒有明顯地顯現出來。不過對於這一點，的確有它的爭議存在，但我們先不探討有爭議的問題。我們說心存在的方式有這兩種：現行跟潛伏。「現行」，明顯呈現；「潛伏」，不明顯，卻是存在的。其實，這兩個詞在我們日常生活用語當中都會出現。就比方說，如果有人突然跑過來拍你的肩膀問你說：「你是不是在生氣？」如果你沒有生氣，你會怎麼回答？「我哪有生氣？」是不是這樣？我哪有生氣指的是什麼？我沒有生氣。這代表我們的概念裡面，如果有生氣，生氣的情緒要能明顯地展現出來，這才叫「我有生氣」，是不是這樣？第二種，「潛伏」，當有人問我們說「我們有沒有喜、怒、哀、樂的情緒」時，我們會怎麼回答？我們會說「有」。但我們說「我有喜、怒、哀、樂的情緒」，是指當下我們有這四種情緒嗎？或者說當下這四種情緒會同時跑出來嗎？不是。那為什麼我們說我們有喜、怒、哀、樂的情緒？是指我們在面對某種對境時，我們會歡喜；面對某種對境時，我們會憤怒；有些情況下，我們會覺得悲哀；有些情況，我們會覺得快樂，是不是這樣？這時候，我們說我們有喜、怒、哀、樂的情緒，它是「潛伏」的狀態，這種潛伏的狀態在遇到某種特定的對境時，那種情緒就會展現出來，所以我們說「我們有喜、怒、哀、樂的情緒」，這樣可以理解嗎？所以「心」可以分為「現行」、也可以分為「潛伏」，有這兩種方式。

不過對於心存在的方式，是不是一定要以現行的方式存在？這個部分，我們應該之後會討論到，就先把它例子記下來。因為我覺得這兩種說法，心是不是一定要

現行的方式出現才叫「存在」？的確，對於這一點有兩種不同的看法。但我個人認為，其實我們日常生活用語當中，我們的表達，有時我們會認為心必須是現行的才叫「存在」，就像我們剛才說的：「你有沒有生氣？」「我沒有生氣。」這就代表我們認為有生氣的話，生氣的情緒要跑出來，那才叫有生氣，所以這就是站在哪一邊？如果心存在，心就必須是現行的那一邊。但我們又會說我們有喜、怒、哀、樂的情緒，這並不是說我們會同時現起喜、怒、哀、樂的情緒，而是說在面對特定的對境時，我們會有那種情緒跑出來，這又是站在哪一邊？站在心是可以以「潛伏」的狀態而出現的。所以我覺得這兩邊都有它的道理在。我們先不用我們平常辯論的模式來討論這個問題，我們就先用一般人容易理解的方式來介紹這個部分，這樣可以嗎？

好，我們早上的課就上到這個地方。