

《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：第七講

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。

相同的，在還沒有上新的課程之前，我們先將之前介紹的部分作一個簡單的複習，並且針對某些問題作進一步的討論。

今年的《心類學》，我們一開始介紹的是「意知與根知」。在介紹意知與根知時，我們提到了：當我們進入熟睡的狀態中，我們並沒有五根知。有印象吧？在我們熟睡的時候是沒有五根知的。甚至，在經論裡會提到：「當我們在作夢的時候是沒有五根知的。」我們就以前者為例，假使在熟睡的狀態中沒有五根知，那請問：「在熟睡的時候有沒有身根知？」應該也沒有。既然沒有五根知，就不會有身根知。你不會說：「沒有五根知，但是有身根知。」是不是這樣？所以，既然在熟睡的狀態中沒有五根知，那就不會有身根知。

當我們在熟睡時，如果有人拿針刺我們的身體，我們會不會被痛醒？會。這時我們之所以會醒過來，是不是因為身根知有作用？（學員：是。）如果是身根知有作用的話，熟睡的時候不是沒有身根知嗎？身根知怎麼會有作用？是先醒過來才感覺到疼痛？還是先感覺到疼痛才醒過來？應該是先感覺到疼痛才醒過來，照理來說應該是這樣吧！先感覺到疼痛才醒過來。首先，感覺到疼痛的認知是根知還是意知？如果是根知，就會先有感受到疼痛的根知，之後才有意知，更進一步地才會醒過來，是不是這樣？所以你有沒有發現，如果認知是以這樣的方式形成——先有根知、再有意知才會

醒過來，那在還沒有醒之前，是不是已經先有根知了？什麼樣的根知？感受到疼痛的根知。這時候怎麼會有根知呢？既然我們說在熟睡的狀態中沒有五根知，怎麼會有身根知？是不是？

我們換另外一個例子，我們說：「最近的氣候變化很大，昨天晚上我被冷醒了。」是先感覺到冷才醒過來，還是先醒過來才覺得冷？當我們說「我被冷醒」的時候。（學員：先冷。）先感覺到冷才醒過來。醒過來之後呢？再去找被子，是不是這樣？那是先有感受到冷的身根知，之後才醒過來嗎？如果是這樣，在還沒有醒之前，是不是就有身根知了？這是需要討論的一個問題。聽說尊者在講法的會場有將這個問題拋出來，問現場的聽眾：「如果我們在熟睡的狀態中沒有五根知，那請問各位怎麼解釋這個現象？」這樣可以理解嗎？這是第一個問題。

第二個問題，今天早上在用餐時，有同學跟我討論到一個問題，這個問題我們之前應該也有討論到，只是我們描述的方式不同。在某些情況下，根知的形成需要有意知去推動它，甚至我們說意知會影響根知，是不是這樣？那我們舉一個例子，以手指為例，當我把拇指舉起來的時候，這個動作在還沒有做出之前，我們是不是有一個想法？你覺得這個動作在做出來之前要不要有一個想法？那伸出食指呢？（學員：要。）所以，舉起拇指之前我們有一個想法，什麼想法？（學員：我想舉起拇指。）我想要舉起拇指。伸出食指之前呢？我想要伸出食指。那同時伸出兩隻手指之前呢？是同時現起兩種想法嗎？比如說舉起拇指之前，我們會想著：「我想要舉起拇指。」這是一種什麼認知？它是意知，也是分別知。以我們目前所學到的名相裡面，想舉起拇指的想法是不是意知？它是不是分別知？是。想要伸出食指的認知呢？也是意知，也是分別知。當我們各別做出這兩個動作之前，我們是不是需要有各別的念頭？那同時伸出兩隻手指呢？當我們做出這個動作之前，是已經有了兩個念頭出現，還是只有一個念頭出現？還是說有兩個念頭，但是這兩個念頭轉換的時間很快。這有幾種可能性：第一種可能性，在做出這個動作之前，我動了一個念頭；第二個可能性，當我做出這個動作之前，我動了兩個念頭，只是這兩個念頭非常的快速。你覺得哪一個比較合理？

請問：同時伸出兩隻手指這是一個動作還是兩個動作？（學員：一個動作。）這是一個動作啊？舉起拇指呢？（學員：一個。）一個。伸出食指呢？（學員：一個。）一個。同時伸出兩隻手指呢？（學員：一個。）舉起拇指是一個、伸出食指也是一個、同時伸出兩隻手指也是一個，再伸出中指呢？我們的動作都是一個，是不是？（學員：是三個。）有同學說如果是依次伸出兩隻手指就是兩個，單獨舉起拇指是一個，單獨伸出食指是一個，依次伸出兩隻手指是兩個；那同時伸出兩隻手指呢？（學員：一個。）所以，比出來的時候還要速度一樣快才行，一個快一點、一個慢一點都不行，是嗎？

其實你仔細去觀察，當你做這個動作之前，你動了什麼念頭？其實我們多數人不會這麼仔細去觀察自己的起心動念，所以當我們在問這個問題時，如果你平常沒有去觀察，你就會一時想不出來。其實你仔細去觀察，這個問題很類似我們之前問的一個問題。假設我們的面前有一個鬧鐘、有一個錄音筆，「執著鬧鐘的分別心」與「執著錄音筆的分別心」與「同時執著錄音筆與鬧鐘的分別心」，是不是會有這三種情況？請問：執著鬧鐘的分別心會不會執著錄音筆？應該不會。相同的，執著錄音筆的分別心會不會執著鬧鐘？應該也不會。為什麼不會？當我們現起「我的面前有一個鬧鐘」時，這種認知的對境裡並沒有出現錄音筆，對吧？相同的，當我們想著「面前有一支錄音筆」時，這種認知的對境裡並沒有鬧鐘。所以我們說前者的趨入境是鬧鐘；後者的趨入境是錄音筆。但如果我們同時想著「面前有鬧鐘與錄音筆」呢？這時它的趨入境是什麼？鬧鐘與錄音筆，是不是這樣？應該有執著鬧鐘與錄音筆二者的一個分別心吧？雖然境是兩個，但是分別心應該可以只有一個，是不是這樣？

相同的道理，當我們豎起大拇指前，我們動了一個念頭；當我們伸出食指前，我們也會動一個念頭；但是當我們同時做出這個動作前呢？是不是可以透由一個念頭去做出這兩……這叫兩個動作嗎？是不是可以透由一個念頭去做出這個動作？「這個動作」也可以包含「這一個」或「這兩個」，對不對？因為我們對於這是一個動作，還是兩個動作還沒有達成共識，所以就先簡稱「這個動作」，這樣可以嗎？這個問題也可以先去思考，這已經算是很粗分的認知了，這個還不是細分的認知，所以稍微觀察

一下自己的起心動念，你大概就知道這個動作是怎麼出現的。

所以我們說「意知會影響根知」，甚至說「意知會影響我們做出來的動作」，我們做每個動作之前，是不是都有一個意知？是不是都有一個分別知？就比方在走路的時候，你要跨出每一步之前，是不是都有一個分別知？還是說一開始當我決定要走路前有一個分別知，透由一念的分別知那個步伐就會不斷地跨出去？還是說我走每一步之前都有分別知？我們的步伐應該不會都一模一樣吧？是不是？甚至走在馬路上，如果馬路上坑坑洞洞，有時你的步伐會比較大，有時步伐會比較小。之所以造成步伐大或小的關鍵在哪？是不是因為你的眼根知對境起了作用，看到了一個坑洞，然後告訴你的分別知：「前面有坑洞！」這時我們的分別知起了作用，然後進一步使得我們的步伐變大或是變小，是不是這樣比較合理？如果沒有這個過程呢？我們的步伐應該沒有辦法自主吧，是不是這樣？所以這就是我們的意知會控制我們的行為，它會支配我們的行為，這樣可以理解嗎？其實日常生活當中的這些例子，你都可以試著去觀察。就像是昨天還是前天，我們不是討論到呼吸嗎？呼吸的過程中，你有沒有分別知？有時吸氣會比較大力，有時會稍微小力一點；這種大小的區分、力道的強與弱是如何形成的？跟我們的心有沒有關聯性？這個你可以去分析看看。這兩個問題是屬於根知與意知的問題。

接著，在根知與意知之後，我們介紹的是「分別知與無分別知」。首先，在還沒有介紹定義之前，我們是如何介紹這兩種認知的？這兩種認知最大的差異為何？我們說無分別知在不顯現境的影像的情況下，它能夠直接地趨入境、直接地認識境，而且能清楚地看到境；分別知呢？分別知必須藉由境在心中所現的影像才能夠趨入境、才能夠認識境，因此它無法清楚地看到境。因為當它在看到對境時，這時心中已經現起了境的影像，所以相對於無分別知來說，分別知在對境時，它所看到的境比較模糊。

接著，我們說分別知的定義——經由混合聲總或義總而執境的耽著知。首先，「耽

著知」與「分別知」二者同義，只要是分別知就是耽著知，只要是耽著知就是分別知。所以在介紹四種對境時，哪四種對境？顯現境、所取境、趨入境、耽著境。只有分別知有耽著境，其他的認知都沒有耽著境。由此可知，所謂的耽著知指的就是「有耽著境的認知」，有耽著境的認知就叫做「耽著知」。因此，耽著知與分別知二者是同義的。

接著，我們提到「經由混合聲總與義總而執境的耽著知」。在上一堂課，我們提到「聲總」與「義總」的概念時，舉了什麼例子？（學員：蔣秋桑給。）我們舉了甘丹東頂佛學院新任的住持名叫蔣秋桑給的這個例子。我們再換另外一個例子，例如今天是燃燈節，我們說：「今天晚上，我們會去甘丹寺的大殿參加燃燈節的法會。」如果你從來沒有去過甘丹寺的大殿，當我們說「今晚我們要去甘丹寺的大殿參加法會」時，你心中是不是會現起一種認知：「今天晚上我們要去甘丹寺的大殿。」這時，這種認知現起的影像是什麼？（學員：聲共相。）聲總或稱為聲共相。誰的聲總？誰的聲共相？甘丹寺大殿的聲總、甘丹寺大殿的聲共相。因為你從來沒有去過，所以當你聽到這個資訊時、當你聽到這段描述時，基於這段描述，你的心中會現起一種認知；但這種認知，即便你走到甘丹寺的大殿前，如果沒有人跟你說「這是甘丹寺的大殿」，你會不會知道這是甘丹寺的大殿？不會。即便你已經走到了門口，如果沒有人特別介紹，你根本不會知道，對吧？所以我們說在這樣的情況下，我們心中所現起的影像是什麼影像？甘丹寺大殿的聲總。當我們一群人往甘丹寺大殿的方向前進，到了甘丹寺大殿的門口前，如果有人特別跟你說：「這就是甘丹寺的大殿。」這時我們心中現起的是什麼相？除了甘丹寺大殿的「義共相」或稱為「義總」之外，還有什麼？這時候應該是混合了「聲總與義總」的影像，對吧？因為之前你已經聽到了這個資訊，進一步地看到了實境，所以此時在分別知上所顯現的影像，就是混合甘丹寺大殿的聲總與義總的影像。假使不是這樣的情況，我們是直接走到甘丹寺大殿的正門口，但都沒有人跟你介紹，這時你會看到一間大殿，我們心中現起的是什麼相？是單純的義共相，甘丹寺大殿單純的義共相、它的義總。所以我們說分別知可以分為這幾類：只經由聲總而執境的分別知，第一類；只經由義總而執境的分別知，第二類；經由混合聲總、義總而執境的分別知，這三類。

如果你之前都沒有去過甘丹寺的大殿，你到了甘丹寺大殿的正門口，也沒有人跟你介紹，但是你看到了簡介，它上面寫「甘丹寺的大殿」。這時，當你看到了這篇簡介之後，你心中是不是也會生起「這是甘丹寺大殿」的分別知？這樣的分別知是透由某一個聲音而讓你生起的認知嗎？如果都沒有人跟你介紹，你只是看到了簡介，心中會有「我來到甘丹寺大殿」的想法吧，是不是？假使領隊或是導遊，他們走得很前面，你根本沒聽到他們在介紹什麼，但你知道「我們今天晚上要去甘丹寺的大殿」，你也來到大殿的正門口，但因為領隊跟導遊他們都已經走得很前面，你沒有聽到他們的介紹，但是你看到大殿的正門口旁邊有寫「甘丹寺的大殿」，那下面有它的簡介，這時心中生起的分別知是什麼？它現起的影像是什麼？有聲總也有義總，它是兩種影像混合的，是不是這樣？假如一開始就沒有人告訴你「我們要去甘丹寺的大殿」，當你來到了大殿的正門口，看到了簡介之後，你的心中也會生起一種認知，這種認知所顯現的影像是什麼？有沒有聲總？如果都沒有人介紹的話，但是你看到了簡介，這時候有沒有聲總？有嗎？有義總是確定的，因為你已經看到了大殿。那有沒有聲總？如果有聲總的話，請問：那個聲總是透由某一個聲音而形成的影像嗎？並不是，但的確那是一種聲總的作用。因為當我們看到那間大殿時，我們心中會現起什麼想法？「這是甘丹寺的大殿」，是不是這樣？而不會只說「這是一間大殿」，我們已經把「甘丹寺」的名稱加進去了，但為什麼會有這樣的名稱？因為我們已經看到那則簡介了。所以這表示什麼？當我們心中生起了對境的分別知，如果我們現起的是境的聲總，不見得要透過某個聲音；但的確，那一篇簡介有聲音的效果在，是不是？

這就像什麼？我們在說「妄語」的時候，妄語一定要從嘴巴說出某一個聲音嗎？應該不一定。我們如何評斷「是妄語」、「非妄語」？判斷的條件是什麼？它是否具備事、意樂、加行、究竟這四個條件，是不是這樣？妄語的「事」是什麼？妄語的事分為兩種：所說的事、所說的對境。「意樂」呢？想、煩惱、動機。「想」指的是什麼？改變自己的想法。改變什麼想法？明明有看見，改變自己的想法，讓自己生起「我沒看見」的想法；明明有聽到，刻意改變自己的想法，讓自己覺得「我沒聽到」，是不是這樣？再來呢？「煩惱」：三毒任一。「動機」呢？在改變想法之後，進一步地想要表達。「加行」，表達的方式有幾種，改變想法之後，我們想要說出妄語，這是

一種；即便沒有說出口，我們可以用動作示意，甚至默認，只要能夠誤導對方，都算是妄語吧？「究竟」呢？對方上當，他聽得懂我們在說的妄語，他被騙了，這就是究竟。這代表什麼？這代表表達妄語不見得要說出一個聲音。就像你傳簡訊，或是你傳Line，可不可以說妄語？也可以說妄語。那是「打」妄語？還是「說」妄語？是說妄語，因為當其他人受騙上當之後，他會拿著那則訊息問你說：「你為什麼要騙我？」「你為什麼要說謊？」但你會說：「我又沒有用嘴巴說，我只是把它打字出來。」是這樣嗎？你要說「我有說謊」，還是說「我沒有說謊」？當別人把證據舉出來的時候，你就會說：「很抱歉！我對你說謊了。」雖然沒有從嘴巴說出來，但這時候它已經達成了那個功效。在那樣的情況下，那種行為是什麼？說妄語、說謊，是不是這樣？

所以相同的，即便我們看到那則簡介，沒有人用聲音來描述「這個大殿就是甘丹寺的大殿」，但是看到簡介的效果，跟有人用聲音去描述它的效果是相同的，所以即便沒有人當場描述，我們也沒有聽到某個聲音，但在我們的心中應該還是可以現起「這是甘丹寺大殿的聲總」，是不是這樣？所以我們說分別知有三類：第一類，只經由聲總而執境的分別知；第二類，只經由義總而執境的分別知；第三類，經由混合聲總與義總而執境的分別知。

這個部分，我們平常在辯經場有些同學會問一個問題：如果分別知可以分為這三類，那請問：「只經由聲總而執境的分別知是不是分別知？」這個問題應該不需要思考吧？所謂的不需要思考，是不需要這麼用力去動你的大腦，不對，這句話應該改一下！所謂的不需要思考，是指不需要這麼用力去動附著在你大腦上的意知吧！因為我們已經說「只經由聲總而執境的分別知」，它的名字裡面就有分別知。所以他的問題是：只經由聲總而執境的分別知是不是分別知？當然是啊！面前的鬧鐘是鬧鐘、面前的錄音筆是錄音筆，所以只經由聲總而執境的分別知是分別知，是不是這樣？請問：這樣的分別知有沒有顯現義總？沒有。請問：它是不是以義總作為它的所取境？義總不是它的境，是不是這樣？因為它只經由聲總而執境，所以義總不是它的境。義總不是它的境的話，義總不是它的顯現境，也不是它的所取境，那更不可能是它的趨入境、

耽著境。這個地方，我們就先翻到講義的第14頁——**認知的三項分類**，有沒有看到？有「**認知的三項分類**」，是因為有：1. 把「**義總**」作為「**所取境**」的分別知，這是第一類。下面那兩類我們先不看，我們看到三種分類之後它是如何介紹的。**第一和「分別知」二者同義**，有沒有看到這句話？所以「第一」指的是什麼？「把義總作為所取境的分別知」和「分別知」兩者是同義的，是不是這樣？既然是同義，同義需要具備什麼條件？是、非、有、無，八種周遍。所以，如果是分別知就必須是把義總作為所取境的分別知；把義總作為所取境的分別知就必須是分別知，這樣才是同義。這時我們問的問題是什麼？只經由聲總而執境的分別知，請問它是不是把義總作為所取境的分別知？如果「不是」，難道它不是分別知嗎？是分別知難道不需要是把義總作為所取境的分別知嗎？就會有這個問題出現。所以，這時候要說只經由聲總而執境的分別知不是分別知呢？還是要說它也是把義總作為所取境的分別知？只能選一個，要不就說它不是分別知，要不就說它是把義總作為所取境的分別知。「所取境」應該可以理解吧？所取境跟什麼境同義？（學員：顯現境。）顯現境同義。這個問題，你們回去之後可以討論一下。在討論時，可以從以下的角度去思考：「義總與某一個境的義總、某一個境的聲總，彼此之間的關聯。」當我們只講「義總」，與我們講「某一個境的義總、某一個境的聲總」這彼此之間是什麼關係？從這個角度去思考它。

有關「聲總與義總」的另外一個問題：如果我們現起某一個分別知，心中會現起境的義總時，我們是不是要完全了解對境的意涵？比方說我們在學習佛法的期間，時常會聽到「無我」、「空性」、「三寶」這些名相。說實在的，我們對這些名相一知半解（說一知半解已經很不錯了），沒有辦法融會貫通，根本無法證得所謂的無我、空性、三寶等這些細微的隱蔽分。這時，當我們心中現起「無我」的認知時，比方我們會說：「面前的鬧鐘是無我。」以中觀應成派的角度而言，我們會說：「面前的鬧鐘無自性。」當我們現起「面前的鬧鐘無自性」的想法時，它是不是分別知？它是分別知。它是不是經由境的影像而趨入境？趨入什麼境？鬧鐘無自性。所謂的「趨入境」，指的就是我們心中所想的對境；所謂「趨入」的意思就是「我們心中到底在想什麼」。比如說我們想著「面前有一個鬧鐘」時，這時我們心的對境是什麼？就是那個鬧鐘。所以那個鬧鐘就是我們分別知的什麼境？趨入境。當我們想著「面前的鬧鐘是存在的，

而且它是無自性的」，這時趨入的是什麼境？鬧鐘是無自性的。所以鬧鐘是無自性的這一點，是我們生起這種認知的趨入境，因為我們心中主要想的就是鬧鐘是無自性的。請問這種分別知上所顯現的影像，是境的聲總還是義總？還是同時混合聲總與義總？這種情況是在你已經聽聞過相關的法類，而不是完全沒有聽過，你去上了幾堂《中觀》的課，講法者已經介紹了無自性的內容，他告訴你：「鬧鐘的形成必須觀待眾多的因緣，在眾多的因緣當中，主要的因緣就是分別知，鬧鐘是執持鬧鐘分別知所假立出來的。」他介紹了一堆的內容。這時我們對於「無自性」會稍微有點概念，雖然不是完全通曉，但至少會有點概念。此時，當我們認為鬧鐘的確是無自性時，我們心中是不是有一種認知、有一種分別知？這種認知所現起的影像，應該有聲總的成分在裡面吧？如果沒有聲總，你怎麼會認為它是無自性的？所以應該有聲總的成分在裡面。

義總呢？有沒有呈現義總？還是你認為有呈現義總，但只呈現一半？一知半解。所以那個義總也是呈現一半，是不是這樣？還是完全沒有呈現義總？你認為呈現義總要呈現出什麼狀態，才叫做呈現義總？我們之前討論的例子都是很容易了解的例子，所以這當中的義總並沒有那麼困難，但我們將所討論的對象弄得更難一點時，這時候它的義總應該要怎麼描述？（學員：就是自己所理解的「鬧鐘無自性的內涵」那個義總。）所以，此時我們心中有沒有現起「鬧鐘無自性」的義總？我們心中有沒有現起「鬧鐘是無自性」的內涵？還是當我們在想「鬧鐘是無自性」的時候，純粹就只是文字上的反射動作？「因為我剛剛聽到了很多鬧鐘無自性、鬧鐘無自性，所以鬧鐘是無自性。」先說有沒有這樣的可能性？有啊，有這樣的可能性。

當我們聽到了苦、集、滅、道，「苦」，稍微可以理解；「集」，用一點心思大概可以推測得出來；「滅」，到底是滅什麼？滅煩惱；沒有煩惱是什麼狀態？你心裡會有很多的疑惑，但是你嘴巴還是會說：「苦集滅道、苦集滅道。」這時候的「滅」，在我們心中現起的是什麼影像？有沒有可能只是聲總？有這樣的可能性！在什麼時候才會現起「滅的義總」？我們理解它的內涵，是不是？那要理解到什麼程度？理解百分之五算不算理解？也算理解？那理解百分之一呢？也算理解？理解百分之零點五

呢？也算理解？所以理解百分之零點零……一，也算理解？是嗎？部分理解？這個「部分」已經小到幾乎看不到了！也叫理解？

我們說：「你有沒有吃飽？」你只有吃一口也可以說吃飽，是嗎？零點零零一飽，所以叫吃飽，是嗎？那今天中午我們都只吃一口好了！吃一粒飯，這樣也可以說吃飽了。如果理解只要理解零點零一，好吧！我們就說如果理解只要理解百分之一，就叫做理解的話，你覺得這個合理嗎？你去聽課的時候，只聽懂百分之一，你會說：「這堂課我聽懂了。」是這樣嗎？還是說：「這堂課我沒聽懂。」你會怎麼描述它？我聽懂了百分之一？我們平常不會這樣講話吧！我們平常會說：「我沒聽懂。」是不是這樣？甚至你在吃飯的時候，如果別人規定你只准吃一口，你會說：「我沒吃飽。」而不會說：「我只吃飽百分之一。」所以，理解要理解到什麼程度才叫理解？如果理解百分之一不叫理解；百分之五呢？百分之十呢？還是至少要理解一半？什麼情況叫理解？其實這個問題不好回答耶！我們平常說：「我聽懂。」聽懂多少？聽懂皮毛算不算聽懂？不算？那要聽到多深入才叫聽懂？我們這個問題要討論的是什麼？在什麼情況下我們才能現起境的義總？

舉一個例子，這從剛才的例子裡面，我們大概就可以進一步去探索，就比方你之前從來沒有看過甘丹寺的大殿，當你走到甘丹寺大殿的正門口前，看到了簡介，你心裡面會不會有一種認知：「這是甘丹寺的大殿。」這時我們說既現起境的聲總，也現起境的義總，是不是這樣？這時我們有沒有現起境的義總？但是你只有看到正門，你只有看到大殿的前方，裡面有什麼佛像你都還沒看到，裡面有多大你也不知道。如果是一個四方體的大殿，你只看到前面的那一面，左側、右側、裡面、後面都沒有看到，但在這樣的情況下，我們說我們已經現起了「甘丹寺大殿的義總」，是不是這樣？這代表什麼？現起境的義總，不見得要百分之百了解它。甚至現起境的義總，如果以大殿為例，我們並不用百分之百透視它。甚至說當我們現起一個人的義總時，我們有沒有透視他？我們有完全了解他嗎？也沒有。那什麼情況下我們會現起他的義總？了解一部分，是不是這樣？但這樣合理嗎？所以，這個地方我們要思考的問題是：「現起

境的義總，要現起到什麼程度？」的確，如果我們了解得越透澈，它所顯現的義總就越清晰、相對的清晰，必須這麼說，相對的清晰；如果我們所了解的義總越深入，我們所現起的影像就越立體，是不是這樣？

有些大殿的外面會放模型圖，有沒有？當你沒有看到大殿本體，你只有看到模型圖的時候，請問：「你有沒有看到甘丹寺的大殿？」沒有？你有沒有現起甘丹寺大殿的義總？（學員：立體的說明書。）立體的說明書？你看到的是甘丹寺的大殿嗎？甘丹寺的大殿有那麼小嗎？那裡面可以做法會嗎？不能，那個不叫大殿。你看到的那個模型圖，如果不是立體的，而是平面的，那個應該不是甘丹寺的大殿吧？（學員：不可以說那個平面或者立體的圖是聲總？）聲總？不行吧！（學員：等於一個說明書。）如果它的模型圖旁邊沒有寫上「甘丹寺大殿的模型圖」，如果沒有寫上這些字，你看到那個模型圖，心中應該不會現起「這是甘丹寺大殿的模型圖」，所以它應該不能算是聲總。要的話，頂多只是義總；但我們現在討論的是：「我們看到甘丹寺大殿的模型圖，等於是看到甘丹寺的大殿嗎？」不是，應該不是。此時，我們心中所現起的義總，是模型圖的義總？還是甘丹寺的義總？模型圖的義總。那甘丹寺的義總要怎麼現起？要爬到對面的大樓，然後爬到最上面的那層樓，你才能夠看到甘丹寺大殿整體的義總，是不是這樣？應該說我們看到它的外型，才能現起它整體的義總？還是說可以藉助模型圖，而現起甘丹寺大殿的義總？這方面有很多的問題可以討論。這畢竟是我們生活當中的實例，我們時常面對的例子，所以當你在對境的時候，你就應該要仔細去觀察。甚至即便目前你的眼前沒有那些對境，但你可以很清楚地把它想像出來。在這樣的情境下，我現起的認知、我動的這個念頭，它所現的影像是什麼影像？

的確，看到模型圖我們心中現起的影像，跟看到實際的境所現起的影像，那個影像不一樣。因為看到了模型圖，而在心中現起甘丹寺大殿的影像，我覺得這不太合理吧，是不是？因為你看到那個東西所現的相，跟你看到實際的東西所現的相，感覺就是不一樣。這就像什麼？有時候我們看那個模型圖，我們感覺不出來它有多大，但當我們看到實際的場景時，你就會嚇一跳：「哇！怎麼這麼大！」這就表示你當初在看

到這個模型圖所現起的影像，跟你實際看到對境時所現起的影像是不一樣的，它的差距已經懸殊到你自己都無法想像。所以這代表什麼？模型圖的義總跟實際境的義總應該不能混為一談，因為它只是模型圖，它只是很類似「實際境的義總」的義總，所以如果只看到模型圖，它所現起的義總，只是一個很類似「真實情境的大殿的義總」的一個相似的影像，是不是這樣？但如果這麼說是合理的，各位有去手機店裡買過手機吧？有些手機會有一個模型機，外型跟真的手機一模一樣，但裡面是空的，它沒有辦法打電話。請問：當你看到那個模型機的時候，外型跟真的手機一模一樣，你看到那個模型機，你心中會不會現起手機的義總？它不是手機，它只是一個很像手機的東西，甚至是一比一把它仿造出來的東西。這時我們看到那個東西，心中所現起的影像是手機的影像嗎？手機模型的影像，但不是手機的影像，是這樣嗎？你覺得這樣合理嗎？如果哪一天，我們買的新的手機故障了，它怎麼按都打不開，這個時候我們看到的那個機子，心中所現起的影像也不是手機的影像，因為它已經故障啦！（學員：但是之前我已經認定那是手機了。）之前你已經認定它是手機？（學員：對。）如果你買回來，你把新的手機盒子拆開來拿出來用，它怎麼按都沒有顯示，一開始你就是買到壞掉的機子怎麼辦？（學員：心中顯現的是壞掉手機的義共相。）心中會顯現的是：「我怎麼這麼倒楣！買到了機王！」它跟真的手機一模一樣，是不是？這時我們現起它的影像，雖然它裡面是空的，但外型一模一樣，可不可以說：我們看到這個模型機的影像，就等同是看到手機的影像？雖然它不是手機，但它跟手機的外型一模一樣時呢？這跟我們說的「蠟人」跟「真人」，那個再怎麼像，看起來都不像啦！對吧？但現在手機的模型機，它可以用真的外殼去做，只是裡面不要放電池、不要放電路板進去，它就是一個手機的外殼，一模一樣。這時我們看到那個手機現起的影像，可不可以說那就是手機的影像？它跟看到真的手機的影像一模一樣，沒有差別吧？有差別啊？有什麼差別？重量有差別是嗎？但我們現在是用眼根知在看，眼根知看不出來它的重量有差別。如果那家展示店說：「請勿動手！只能用眼看！」你這樣看過去，真的跟假的一模一樣，那還有什麼差別？如果它旁邊又沒有寫「模型機」三個字呢？對眼根知來說，兩種境界一模一樣，殼也是一樣的、顏色也是一樣的，現在只差它的功能不一樣，但它的功能在還沒有開機之前，眼根知根本無法辨識。

（學員：情況就有兩種可能性，一種是我能夠辨別它的話，那就不是手機的義共相；但是如果無法辨認的時候，我顯現的真的是手機的義共相。）所以要怎麼辨識啊？如果你是客人，你要怎麼辨識？用眼根知辨識嗎？用分別心？眼根知已經沒有辦法辨識，然後分別心要怎麼辨識？如果分別知也無法辨識，這時候我們心中現起的影像就是手機的義總？這時候我們趨入的境就是手機？這時候這樣的分別知，它是符合事實的分別知？還是不符合事實的分別知？（學員：不符合事實。）不符合事實。所以這時候你要去猜咯？哪一支是真的、哪一支是假的，是嗎？要是猜對的話，那是符合事實的分別知；要是猜錯的話，不符合事實的分別知，是這樣的嗎？但明明現起來的影像都一模一樣。所以分別知正確與否要看你下哪一個賭注是不是？這個問題我覺得可以去思考一下。

這個問題是從哪裡衍生出來的？我們學習佛法的期間，對於無我、空性、三寶，甚至前後世、四聖諦的認知，它是屬於分別知。這樣的分別知上所現起的影像，是單純的聲總？還是單純的義總？還是可以混合聲總與義總的影像？如果可以顯現境的義總，所謂「顯現境的義總」，是不是要在了解境的情況下、了解境的內涵的狀況下，才能夠現起義總？如果「是」，請問要了解到什麼程度？了解百分之一算不算了解？了解百分之十算不算了解？這時候你可以從各種例子去判斷。就像我們說的，當你站在甘丹寺大殿的正門口前，你是不是有現起大殿的義總？但你看到的，只是眾多面相當中的其中一面。如果在這樣的情況下，我們可以現起甘丹寺大殿的義總；相同的，如果我們將無我、無自性量化，讓它變成是一個有形體的東西，是不是說我們看到它的某一面，就可以說我們現起它的義總？這個問題你們下午的時候可以研討一下。

接著，我們說分別知除了那三種的分類方式之外，另外一種的分類方式：符合事實的分別知、不符合事實的分別知。這兩種分別知是從什麼角度去區分的？從趨入境，從趨入境的有與無去區分的。雖然這個議題，有一些例子的確不好解釋，不過在這個地方我們先不把那些例子拿來探討，因為在講「認知的七種分類」時，我們就會討論到那些例子；如果一開始就把那些例子全部拿來討論，到最後你就會混成一團。所以

在這個地方，我們就先用所謂「符合事實的分別知」與「不符合事實的分別知」，這兩種認知的差異是從「趨入境的有與無」來作區分的：有趨入境的，稱為「符合事實的分別知」；沒有趨入境的呢？「不符合事實的分別知」。

舉例來說：執著面前有鬧鐘的分別知是符合事實的分別知，因為它的趨入境是存在的。為什麼說它的趨入境存在？因為它的趨入境跟所知之間有交集、因為它的趨入境中能夠找到一個存在的事例，所以我們說它的趨入境是存在的。這個事例是什麼？桌上的那個鬧鐘。相反的，當我們執著桌上有一頭大象時，這種分別知的趨入境是什麼？桌上的那一頭大象。桌上的那一頭大象是不是分別知的趨入境？換一個方式問就不是啦？我們說：「它的趨入境是什麼？」你會說：「桌上的那一頭大象。」反過來，「桌上的那一頭大象是不是它的趨入境？」又說：「不是。」那它的趨入境是什麼？你會說：「不存在。」桌上的那頭大象也不存在啊！所以執著桌上有一頭大象的分別知，我們說它的趨入境是什麼時，它的答案是：桌上的那頭大象。所以桌上的那頭大象是不是這種分別知的趨入境？要說：「是。」為什麼是？我們剛剛怎麼解釋趨入境的？我們心中所動的那個念頭、我們心中所想的對境。當我們想著「面前的桌上有一頭大象」時，我們想著什麼？桌上的那頭大象，所以「那頭大象」就是分別知的什麼境？趨入境。對分別知而言，它也是分別知的什麼境？耽著境。趨入境、耽著境同義；顯現境、所取境同義。所以我們說桌上的那頭大象，是那一種分別知的趨入境，也是耽著境；那它的顯現境是什麼？桌上有一頭大象的影像，也就是它在分別知上所現起的影像，是它的顯現境也是它的什麼境？所取境。所以，執著桌上有一頭大象的分別知，它的顯現境是存在的，它的所取境也是存在的；它的趨入境不存在，它的耽著境也不存在。為什麼趨入境不存在？為什麼耽著境不存在？因為我們找不到一個存在的事例能成為它的趨入境，我們也找不到一個存在的事例能成為它的耽著境；相反的，我們能找到一個存在的事例是它的顯現境，又是它的所取境。什麼事例？桌上那頭大象在心中所現起的影像，這是存在的，這樣的影像是存在的；境不存在，境在心中所現的影像是存在的。由於這樣的影像是存在的，它又是這種分別知的顯現境與所取境，所以我們說這種分別知的顯現境與所取境是存在的，趨入境與耽著境是不存在的。

所以，我們會不會因為它的顯現境存在，而就說它是符合事實的分別知？不會。它的顯現境存在，不代表它的趨入境是存在的，所以當我們在區分符合事實與不符合事實的分別知時，是從趨入境來區分，而不是從顯現境來區分。這樣的區分模式很重要，因為我們之後在探討「錯亂知」跟「顛倒知」的時候，錯亂知就是對於自己的顯現境產生錯亂，而將它取名為「錯亂知」；顛倒知是對於自己的趨入境產生錯亂，而說它是什麼？「顛倒知」。我們平常在學《中觀》時，不是會有時候聽到錯亂、有時候聽到顛倒嗎？如果你沒有學《心類學》，都一樣都是顛倒、都一樣都是錯亂，講到最後呢？你是大腦錯亂，是不是這樣？「錯亂」是指對顯現境的成分產生錯亂；「顛倒」是指對它趨入的對境產生了錯亂。不過這個部分詳細的內容，我們在介紹錯亂知的時候會進一步地解釋。

我們換一個例子，因為「桌上有大象」這太多個字了。我們就以兔角為例，「執著兔角的分別知」，它的趨入境存不存在？趨入境不存在。顯現境存不存在？顯現境存在。「對於執著有兔角的人」而言，趨入境存不存在？我們用不同的方式提問了，執著兔角的分別知，它的趨入境存不存在？不存在，為什麼不存在？因為我們找不到一個存在的事例能成為它的趨入境，所以我們說它的趨入境不存在；但對於執著有兔角的人而言，在這樣的情況下，它的趨入境存不存在？這個時候你會覺得這是什麼問題？什麼叫做「對於執著有兔角的人而言，它的趨入境存不存在？」我們舉另外一個例子：執繩為蛇。對於執繩為蛇的人來說，他的面前蛇存不存在？這樣的描述會比較容易理解。對於執繩為蛇的人而言，他的面前到底有沒有蛇？對他來說，他會認為有，所以對於執繩為蛇的人來說，他的面前有沒有蛇？有。對於旁觀的人來說呢？他們的面前沒有蛇。為什麼會有這樣的區別？或者說如何證明？如果對於執繩為蛇的人而言，他的面前沒有蛇，他為什麼會恐懼？他為什麼會被嚇一跳？他會被嚇一跳，不就是因為他以為他的面前出現了一條蛇嗎？是不是這樣？所以我們說對於執繩為蛇的人來說，他的面前有沒有蛇？他的面前有蛇，對於他而言有蛇。對於旁觀者來說呢？他們的眼前沒有蛇，所以他們不會被嚇一跳，而且他們會覺得：「那個人看錯了，他把繩子看成蛇了！」所以對於旁觀者來說，他們的面前只有什麼？繩子。有沒有蛇？並沒有。但對於執繩為蛇的人來說呢？他的眼前有蛇，是不是這樣？

現在的問題是：對於執繩為蛇的人來說，他的面前有沒有繩子？假設繩子就在他的眼前，但是他誤把那條繩子看成了蛇，在這樣的情況下，對於執繩為蛇的人而言，他的面前有沒有繩子？你不覺得這個問題本身就有陷阱嗎？聽起來就覺得怪怪的，對不對？我們還特別強調「在那個人的面前有一條繩子」，但在某種情況下，執繩為蛇的人的眼根知把它看錯了，看成一條蛇，並且把這個資訊傳給了分別知，讓它誤以為自己的面前有一條蛇。請問：對於執繩為蛇的人而言，他的面前有沒有繩子？好啦！我們先不要講陷阱，他之所以會被嚇到，是不是因為他覺得他的面前有一條蛇？所以我們先不探討真實的情況為何，我們說從他的角度而言，他之所以會被嚇到的理由是什麼？因為他覺得自己看到了蛇！是不是？所以我們說在他的面前有一條蛇。現在的問題是：在他的面前有沒有一條繩子？從他看事情的角度來分析，或者我們講得更白一點，請問：「執繩為蛇的人有沒有看到繩子？」他沒有看到繩子。沒有看到繩子的理由是什麼？因為他看到蛇。他能不能同時看到繩子又看到蛇？為什麼不能？如果說我把繩子當成蛇來看，是不是既看到繩子又看到蛇？還是說只看到蛇、沒有看到繩？我把繩子當成蛇來看，這時有沒有看到繩？沒有看到繩、有看到蛇？那就必須再舉另外一個例子。

如果把白色的法螺當成黃色的法螺來看，請問那個人有沒有看到白色的法螺？這個問題相對來說容易一點。如果把白色的法螺當成黃色的法螺來看，請問他有沒有看到白色的法螺？沒有看到白色的法螺，他只有看到黃色的法螺。那下一個問題：如果法螺本身的顏色是白的，我們把法螺的顏色看成是黃色的，請問那個人有沒有看到法螺的顏色？這個時候就變「有」啦？等一下！還是用例子好了，這是白色的鬧鐘，對於一個有黃疸病的人而言，他能否看到白色的鬧鐘？他應該看不到白色的鬧鐘。為什麼看不到？因為他只能看到黃色的鬧鐘，所以當別人問他說：「你面前的鬧鐘是什麼顏色？」他會說：「黃色。」他不會說：「我把白色看成了黃色。」應該不會這樣。他會說：「我看到黃色的鬧鐘。」所以請問：「對於患有黃疸病的人而言，他是不是把白色的鬧鐘看成了黃色的鬧鐘？」這句話他是在問什麼？他把原本顏色是白色的鬧鐘看成了黃色的鬧鐘，這就跟執繩為蛇一樣。但請問：「對於患有黃疸病的人而言，當他把白色的鬧鐘看成黃色的鬧鐘時，他有沒有看到白色的鬧鐘？」沒有。這個例子

比較像什麼？執繩為蛇的人，只有看到蛇、沒有看到繩，是不是很類似？這樣可以理解嗎？

下一個問題，我們問的是：「對於患有黃疸病的人而言，請問他是不是看到鬧鐘的顏色是黃色的？」看到啊？說看到比較合理，是不是？請問：「他有沒有看到鬧鐘的顏色？」我們說他看到鬧鐘的顏色是黃色的。那請問他有沒有看到鬧鐘的顏色？這時候有同學說：「有。」有同學說：「沒有。」如果沒有看到鬧鐘的顏色，怎麼把它看成黃的？還是你覺得：雖然我把它的顏色看成黃的，但不見得要看到它的顏色？這就像對於患有黃疸病的人而言，把白色的鬧鐘看成黃色的鬧鐘，不見得要看到白色的鬧鐘，是不是？所以相同的道理，把鬧鐘的顏色看成黃色的，不見得要看到鬧鐘的顏色，是不是這樣？那請問：對於這個人而言，他有沒有看到鬧鐘？有。有沒有看到鬧鐘的形狀？有。有沒有看到鬧鐘的顏色？所以他看到的是無色的鬧鐘？對於患有黃疸病的人而言，他只有看到鬧鐘、只有看到它的形狀，而沒有看到它的顏色，是這樣嗎？所以他看到的是無色的鬧鐘？還是黃色的鬧鐘？（學員：黃色的鬧鐘。）黃色的鬧鐘不是鬧鐘。我們說這個鬧鐘，我們不是說其他的鬧鐘，黃色的鬧鐘不是鬧鐘，是不是？所以對於患有黃疸病的人，他到底有沒有看到鬧鐘？沒有看到鬧鐘？所以他說不出來現在是幾點幾分？他應該可以說得出來吧？可以。患有黃疸病的人還是可以看到這上面的數字，是不是？所以他有看到鬧鐘吧？如果有看到鬧鐘，他看到的那個鬧鐘是不是他的趨入境？是。對於患有黃疸病的人而言，他會生起一個認知：「我看到了鬧鐘、我的面前有一個鬧鐘。」請問這樣的分別知是符合事實的分別知？還是不符合事實的分別知？（學員：不符合事實的分別知。）不符合事實的分別知啊？如果是不符合事實的分別知，那它的趨入境是不存在的？如果它的趨入境不存在的話，請問「鬧鐘」不是他的那個分別知的趨入境嗎？不是嗎？難道他心中不是想著鬧鐘嗎？還是說我們剛剛的定義馬上被推翻了？所謂「趨入」的意思聽起來不合理，是這樣嗎？

先不要推翻那個定義，先想這個例子：對於黃疸病的人而言，當他心中現起「我的面前有一個鬧鐘」時，這時候這種認知有沒有它的趨入境？鬧鐘是不是它的趨入境？

是。如果是它的趨入境，那個存在的鬧鐘是白色的鬧鐘？還是黃色的鬧鐘？我們說它的趨入境是存在的，是不是？它的趨入境存在是指：可以找到一個存在的事例是它的趨入境。這個事例是什麼？白色的鬧鐘還是黃色的鬧鐘？白色的鬧鐘？黃色的鬧鐘？黃色的鬧鐘不存在、白色的鬧鐘他看不見！是不是？都合理嘛！你不能說他看到白色的鬧鐘、你也不能說黃色的鬧鐘存在，在我還沒有把它塗上黃色之前，黃色的鬧鐘不存在。（學員：就他個人是存在的。）就他個人而言是存在的，不是啊！那兔角對於執著有兔角的人而言也是存在的，不過我們現在不討論這個問題。我們討論的是：以旁觀者的角度，兔角不存在，黃色的鬧鐘也不存在。所以我們現在是以旁觀者的角度在討論這件事情，我們在討論什麼？對於患有黃疸病的人而言，他心中現起「我的面前有一個鬧鐘」的想法時，它是一種分別知，這種分別知是符合事實的？還是不符合事實的？我們在討論這個問題。如果是符合事實的，它必須有趨入境；如果是不符合事實的，它沒有趨入境。如果它沒有趨入境的話，難道它沒有趨入「面前有一個鬧鐘」的這個對境嗎？難道他的心中沒有想著這個對境嗎？沒有啊？他沒有想著「我的面前有一個鬧鐘」啊？（學員：是黃色的。）沒有，我們沒有說黃色、白色，我們說他有沒有想著「我的面前有一個鬧鐘」？他會想。這時那個鬧鐘是不是他分別知的趨入境？他想的那個鬧鐘是它的趨入境，所以它的趨入境是不是存在的？（學員：對他來說。）沒有，我們在分析他的狀況。他的趨入境是不是存在的？那種分別知的趨入境是不是存在？如果是存在的，請問：「那個鬧鐘的顏色是白的還是黃的？」會有這個問題。如果是黃的，黃的鬧鐘不存在；如果是白的，白的鬧鐘看不到，是不是？我們不會說：患有黃疸病的人可以看到白色的鬧鐘。我們剛才已經說了，他是把白色的鬧鐘看成黃色的鬧鐘，但他並沒有看到白色的鬧鐘，這就像執繩為蛇的人，他是把繩子看成蛇，但他並沒有看到什麼？並沒有看到繩子；如果他看到繩子，他就不會被嚇到了！他也不會故意告訴自己：「喔！我看到了繩子，但是我現在要把它看成蛇。」沒有人那麼無聊！所以他會被嚇到，就是因為他沒有看到繩子，才會導致他被嚇到。所以即便把繩子看成蛇，也不見得要看到繩子，是不是？所以把白色的鬧鐘看成黃色的鬧鐘，也不見得要看到白色的鬧鐘。所以我們要問的是：「對於患有黃疸病的人而言，他有沒有看到鬧鐘？他有沒有看到鬧鐘的顏色？他有沒有看到它的形狀？」如果你說：「我只看到形狀，沒看到顏色。」那就是無色了？是不是這樣？你說：「我可以看到鬧鐘的顏色是黃色的。」這樣可以嗎？他會說鬧鐘是黃色的，或者講標準一點：「鬧鐘的

顏色是黃色的。」他看到了鬧鐘的顏色是黃的，所以我們說他看到了鬧鐘的顏色，是不是？他應該沒有看到鬧鐘的顏色吧？如果他有看到鬧鐘的顏色，我們會問：「難道你有看到白色嗎？」因為白色才是鬧鐘原本的顏色，所以他看到的應該不是「鬧鐘的顏色」；他看到的是他眼根上面所呈現出來的顏色——黃色，他看到的應該不是原本就屬於鬧鐘的顏色，因為他的眼根有問題。所以當鬧鐘把它的相投射到眼根，眼根把這個資訊傳給眼根知的時候，哪一個環節出錯了？眼根有問題，所以它傳遞上去的資訊有問題。所以，眼根知就會把鬧鐘看成黃的，是不是這樣？

所以，這樣的眼根知應該沒有看到鬧鐘的顏色吧？它應該沒有看到鬧鐘的顏色。你會說：「它有看到黃色。」但問題是：黃色不是鬧鐘的顏色，白色才是鬧鐘的顏色。所以這樣的分別知是符合事實的？還是不符合事實的？不符合事實。如果是不符合事實的，請問這樣的認知沒有趨入境嗎？沒有趨入境。請問面前有一個鬧鐘是不是它的趨入境？這時候就要說：「不是。」請問這個人他有沒有想著這個境？應該有想著這個境吧？「我的面前有一個鬧鐘。」他有想著這個境，所以他有動這個念頭。他有想著這個對境，但不代表這個境是他的趨入境嗎？那什麼叫趨入境？如果我們剛剛的解釋你覺得無法認同，那什麼叫趨入境？（學員：可不可以說，這個境是他錯誤分別知的趨入境，但不是正確分別知的趨入境？）這個時候，我們說他的分別知是符合事實的？還是不符合事實的？如果是不符合事實的，就是錯誤的分別知，這時候他根本就沒有正確的分別知！是不是這樣？所以，要問的是：「那個錯誤的分別知有沒有趨入境？」這時候你要說：「沒有。」有趨入境怎麼會是錯誤的分別知？所以錯誤的分別知沒有趨入境。難道他面前的那個鬧鐘不是它的趨入境嗎？不是。所以，他並沒有想著面前的那個鬧鐘嗎？沒有？他什麼都不想？想什麼？他沒有想面前的鬧鐘，但是他知道現在是11點42分。好奇怪的想法！「在我的面前，我沒有看到有鬧鐘，但是我看到11點42分。」這個問題你們也可以討論一下。

我們之前提到了，以分別知而言，分別知有四種境，分別是：顯現境、所取境、趨入境、耽著境。接著，我們在四個境之外，再加上「直接境、間接境」。首先，在

還沒有介紹直接境與間接境之前，四種的境是同時呈現：顯現境、所取境、趨入境、耽著境都是同一個念頭的四種境，四種境是同時呈現，而不是先有顯現境，再有趨入境；相同的，直接境、間接境也是同時呈現。所以，在某一種分別知現起的時候，它可以同時有六種境。所謂的六種境，並不是一、二、三、四、五、六各別呈現。我們說一種認知有六種對境，是指它有一個對境，從左邊的角度去分析，或許它叫顯現境；從右邊的角度去分析，叫趨入境；從上、從下、從各種不同的角度去分析它，進而得到了顯現境、所取境、趨入境、耽著境、直接境、間接境的這些名稱，這是從不同的角度切入的；而不是說這個叫顯現境、這個叫所取境、這個叫趨入境、這個叫耽著境，不是這樣。

以執著鬧鐘的分別知為例，「鬧鐘」是它的直接境，「否定非鬧鐘」是它的間接境。為什麼叫直接與間接？所謂的直接境是指，能夠顯現出對境的相，這個叫「直接境」。能夠顯現出對境的行相、能夠顯現出對境的相，我們稱這個境是分別知的什麼境？直接境。間接境呢？否定非鬧鐘。對於執著鬧鐘的分別知而言，它會顯現出什麼？顯現出「鬧鐘」的行相，但不會顯現出「否定非鬧鐘」的行相，所以它是直接證得鬧鐘，間接證得否定非鬧鐘。直接證得鬧鐘，它必須要在鬧鐘的行相、鬧鐘的相顯現的情況下去證得，這叫直接證得。間接證得呢？雖然證得，但不見得要現起鬧鐘的相。所以從這個角度，我們說趨入境也可以分成：主要的趨入境、次要的趨入境。以執著鬧鐘的分別知為例，主要的趨入境是誰？鬧鐘；次要的趨入境呢？否定非鬧鐘。這樣可以理解嗎？主要的是什麼境？鬧鐘；次要的呢？否定非鬧鐘。所以，如果某一種分別知能夠證得境，我們說它的趨入境、它的耽著境、它的所量，三者同義。如果有某一個分別知能夠證得境，就像我們心中現起了「面前有一個鬧鐘」的分別知，它是不是能證得鬧鐘？可以。這樣的分別知，它的趨入境、耽著境以及它的所量是同義的。「所量」這個詞在哪裡出現過？所知的同義詞裡面是不是有這個詞？所量、能量——能量的心、所量的境，是不是這樣？所以，以這樣的分別知為例，它的趨入境、耽著境以及它的所量是同義的。所謂的「所量」，是指它能證得的境。如果你覺得所量這個詞不好理解，它的「所量」指的就是它所能證得的境。

所以，我們在四種的境上，今天又加上了「直接境」與「間接境」以及它的「所量」。平常這個詞，在藏文當中，它並不會用「所量境」的這個名稱，它只會用所量。所量的意思指的就是：心能證得的境，我們稱為心的所量。

今天本來想要講一點「錯亂知」，時間的關係，錯亂知的部分，我們下一堂課再介紹。我們將認知的第一種分類與第二種分類總結在一起：第一種分類，我們提到了意知與根知；第二種分類，我們提到了分別知與無分別知。根知與意知當中，根知一定是無分別知，至於意知呢？意知有分別知的意知，也有無分別知的意知。根知一定是無分別知，因為根知在對境時，它不需要透由境的影像就能直接、清楚地看到境，所以它一定是無分別知。因為根知的形成是在根、境、識三者會遇的情況下，三者聚集的情況下直接了解境，不需要經由境的影像，所以我們說根知一定是什麼？無分別知。意知呢？意知可以分成兩類：有可能是分別知，有可能是無分別知。比方說執著面前有鬧鐘的意知，它是分別知；如果是現證無我的意知呢？現證無常的意知、現證無我的意知是什麼？無分別知。

好！我們今天的課就上到這個地方。