

# 《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。

我們先研討昨天的回家作業。在研討前，我們先複習一下這些名相的定義，還有它的事例。在昨天的回家作業裡面，有提到根知、意知這兩個名相。根知的定義為何？依於自己的不共增上緣——具色根——所生的明知。意知呢？依於自己的不共增上緣——意根——所生的明知。根知有哪些事例？眼根知、耳根知、鼻根知、舌根知、身根知。意知有哪些事例？（學員：分別知。）想看的分別知、想聽的分別知，還有嗎？可以回憶起過去所發生的事情的分別知、可以計畫未來想做什麼事情的分別知，還有嗎？安立常法的分別知，還有沒有？這些都是分別知。有沒有分別知以外的意知？（學員：無分別知。）分別知以外的意知，如果說無分別知，它的範圍太廣了，不能講無分別知，我們現在要舉的例子是有沒有分別知以外的意知，有沒有？現證無我的意知，是不是？現證無我的認知是不是意知？是。它是不是根知？不是。如果是根知的話，只有五種的根知；現證無我的意知，它不是五種根知中的任何一種。這樣可以理解嗎？所以在舉例時，可以舉三種不同類型的例子，這樣你才能知道自己有沒有了解這個定義、是不是清楚這個名相。

接著，什麼是分別知的定義？經由混合聲總或義總而執境的耽著知。無分別知的定義呢？已離經由混合聲總或義總而執境的明知。各有哪些例子？分別知我們剛才舉了很多的例子；無分別知呢？五根知是不是都是無分別知？還有哪些例子？五根知以外的，只剩下什麼？意知，意知有沒有無分別知？有。比方：現證無我的意知，我們之後應該會說「現前知」或者「瑜伽現前知」，不過現在我們就說現證無我的認知，

它是不是意知？（學員：是。）它是不是根知？不是。它是不是無分別知？是。

為什麼是無分別知？分別知與無分別知這兩者最大的差異在哪？如果你不知道什麼叫重點，這個就是重點，你要知道這兩者的差異在哪。就像根知與意知的差異在哪？不共增上緣——根知的不共增上緣是具色根，意知的不共增上緣是意根；色根是色法，意根是心法，這是根知與意知這兩者最大的差異。分別知與無分別知的差異在哪？無分別知可以不經由境的影像直接了解境；分別知則必須經由境的影像才能了解境。所以這兩者相較之下，無分別知所看到的影像比較清晰，分別知所看到的影像相對模糊。雖然分別知也有很多種層次，有些看到對境時非常模糊，有些稍微清楚一些，有些已經非常接近現前知的分別知，它的影像幾乎跟現前知沒有太大的差別；但相較之下，分別知與無分別知這兩者在對境時，分別知看到的影像會比無分別知再模糊一些。如果你比較不出來，「緣著鬧鐘的眼根知」與「執鬧鐘的分別知」，這兩者的影像的清晰度完全不同；「張開眼睛緣著鬧鐘的眼根知」與「閉上眼睛執著鬧鐘的分別知」，這兩者的清晰度就不一樣。這樣可以體會嗎？

接著，錯亂知與不錯亂知。錯亂知的定義是什麼？對於自己的顯現境產生錯亂的明知。不錯亂知呢？對於自己的顯現境不產生錯亂的明知。錯亂知有哪些例子？所有的顛倒知、分別知。除此之外，還有沒有其他的例子？還是說錯亂知的例子裡面，就包含了顛倒知與分別知？這兩種認知以外的認知都不是錯亂知。錯亂知是不是只有這兩類？好吧，我們就各舉一個例子。

我們說既是錯亂知又是顛倒知，有什麼例子？（學員：執繩為蛇。）執繩為蛇的分別知。執繩為蛇的分別知是不是錯亂知？（學員：是。）它為什麼錯亂？它對於自己的顯現境產生錯亂。對於自己的顯現境是否產生錯亂，要怎麼判定？結果聽到窸窣窸窣、窸窣窸窣……沒有一個清楚的聲音，這個就叫「顯而未定」！明明聽過，但是又說不出一個所以然。不過，這是補特伽羅的顯而未定，不是認知的顯而未定，因為

認知的顯而未定一定是現前知，不過我們先不討論這個。我們說執繩為蛇的分別知，它對於自己的顯現境產生錯亂。為什麼對於自己的顯現境產生錯亂？因為在它的顯現境上呈現出與事實不符的一分，是不是這樣？在它的顯現境上顯現出什麼？（學員：蛇。）顯現出他的面前有蛇，但實際上他的面前並沒有蛇，所以我們說它是錯亂知。那它是不是顛倒知呢？也是。為什麼是顛倒知？因為它對於自己的趨入境產生錯亂。為什麼對於自己的趨入境產生錯亂？因為它將原本是繩子的對境執著為蛇。一者是顯現為蛇，另外一者呢？執著為蛇，所以「對於顯現境產生錯亂」與「對於趨入境產生錯亂」是不同的意思。一者是在顯現境上，顯現出與事實不符的一分，我們說它對於顯現境產生錯亂；對於趨入境產生錯亂呢？不只顯現，而且它在顯現之後，更進一步地去執著、去趨入那個境。這樣可以區分得出這兩者的差異嗎？

如果你區分不出來的話，執著鬧鐘的分別知是不是對於自己的顯現境產生錯亂？它是分別知，分別知都是錯亂知，既然是錯亂知，就表示它對於自己的顯現境產生錯亂，是不是這樣？執著鬧鐘的分別知，為什麼對於自己的顯現境產生錯亂？在它的顯現境上出了什麼問題？在它的顯現境上顯現出與事實不符的一分。哪一分？在它的顯現境上顯現出「鬧鐘的影像是鬧鐘」的這一分；但實際上鬧鐘的影像並不是鬧鐘，所以執著鬧鐘的分別知對於自己的顯現境產生錯亂。雖然如此，但它對於自己的趨入境有沒有產生錯亂？並沒有。為什麼沒有？因為它藉由這個影像所趨入的境就是面前的鬧鐘，而這個鬧鐘是存在的。如果它對於自己的趨入境也產生錯亂，它必須將在分別知上所現起鬧鐘的影像執著為鬧鐘、認定為鬧鐘，但實際上它只有顯現這一分，並沒有執著它；如果我們有這樣認定的話，這種認知不只錯亂而且顛倒。

不錯亂知呢？對於自己的顯現境不產生錯亂的明知。它的例子只說眼根知可以嗎？不行。眼根知裡面也有錯亂知，是不是？所以不錯亂知的例子：緣著鬧鐘的眼根知、緣著瓶子的眼根知。緣著鬧鐘的眼根知為什麼是不錯亂知？因為它對於自己的顯現境不產生錯亂。為什麼它對於自己的顯現境不產生錯亂？因為在它的顯現境上所呈現的境都是與事實相符的，所以我們說緣著鬧鐘的眼根知是不錯亂知。

好，我們一起研討昨天的回家作業。第一題，根知與無分別知的差別？它是同義、相違、三句還是四句？（學員：三句。）三句。有沒有其他的答案？如果是三句，第一種情況：既是根知又是無分別知。請舉例。緣瓶的眼根知、緣著鬧鐘的眼根知、聽到聲音的耳根知，它們是不是根知？是。為什麼是根知？因為它們是依於自己的不共增上緣——具色根——所生的明知。那它們是不是無分別知？是。為什麼是無分別知？因為它們符合無分別知的定義，因為它們在趨入境時，不需要藉由境的影像就能直接地趨入對境，所以我們說它們是無分別知。三句當中的第二句：是根知一定是無分別知，是無分別知不一定是根知。請舉例。（學員：證得無我的意知。）證得無我的意知啊？這個可以嗎？（學員：無常。）一樣啊，如果只講「證得」可以嗎？要講現證吧！「現證」跟「證得」不一樣——現證是透由現前知證得；但證得呢？不一定，它可以透由比度知證得、它可以透由比量證得、它可以透由分別知證得，所以證得的情況有很多種。是無分別知而不是根知的例子：現證無我的意知、現證無我的瑜伽現前知。以我們現在學到的名相，就用「現證無我的意知」來回答。現證無我的意知是不是無分別知？是。為什麼是無分別知？因為它在趨入對境時，不需要藉助境的影像，就能直接地趨入境。現證無我的意知是不是根知？不是根知，因為它是意知，意知與根知是相違的。以上皆非的例子呢？既不是根知又不是無分別知？分別知、執瓶的分別知，它既不是根知又不是無分別知。不是根知的理由？因為它是意知，因為它是分別知。相同的，它不是無分別知的理由，因為它是分別知。

第二題，意知與分別知的關係？（學員：三句。）三句。三句當中的第一種情況？既是意知又是分別知？（學員：執瓶的分別知。）執瓶的分別知、執著鬧鐘的分別知、想看東西的分別知、回憶起過去所發生事情的分別知，都是意知也是分別知。第二種情況？（學員：是分別知一定是意知，是意知不一定是分別知。）是分別知一定是意知，是意知不一定是分別知。請舉例。又是現證無我的意知，好吧，以各位目前所學的名相而言，就暫時再用這個例子好了，現證無我的意知是意知但不是分別知。第三句，以上皆非的例子：不是意知又不是分別知？根知，根知就包含眼根知、耳根知、鼻根知、舌根知、身根知。

接著第三題，根知與錯亂知的關係？（學員：四句。）四句，有沒有其他的答案？沒有。四句當中的第一句：是根知又是錯亂知，請舉例。（學員：執繩為蛇的眼根知。）執繩為蛇的眼根知，還有嗎？看到黃色法螺的眼根知，還有嗎？看到兩個月亮的眼根知。為什麼都是眼根知啊？沒有其他的嗎？耳根知都不會出錯嗎？鼻根知都不會聞錯嗎？耳根知會不會聽錯？是耳根知聽錯還是意知分辨錯？你覺得是哪一種？當我們說「我聽錯了」，是耳根知出問題？還是意知出問題？還是兩個都有問題？接著，鼻根知會不會出錯？把臭的聞成香的、把香的聞成臭的。不會？鼻根知永遠都是正確的？舌根知呢？舌根知會不會出錯？生病的時候，你吃東西的味道跟你平常吃東西的味道不一樣，是不是？那時候是不是舌根知出了問題？

身根知呢？有沒有錯亂的身根知？有。請舉例。被螞蟻咬的身根知啊？被麻醉的身根知啊？麻醉的身根知是指？假設我們是上半身被麻醉了，這時候上半身有身根知嗎？（學員：看劑量。）看劑量？如果劑量很重呢？這時有身根知嗎？或者說我們要拔牙，局部麻醉，這時被麻醉的地方有沒有身根知？你去拔牙之前，如果醫生打了麻醉藥，過了幾分鐘之後，他會用某個東西去敲你的牙齒，然後問你有沒有感覺，這時他是在測試你有沒有身根知，如果還有身根知，他就會說：「我們再打一針。」如果已經沒有身根知，就可以直接開始拔牙。所以這時醫生是不是要把你的身根知弄掉？所謂的「弄掉」，就是讓你的身根知不會跑出來，這樣你才不會感覺到痛，所以這時應該沒有身根知吧？如果有身根知，你就會哇哇叫了。醫生在拔牙時，我們有沒有身根知啊？在某種情況下，應該是可以完全消除身根知；的確，如果劑量不足，會讓你稍微感覺到一絲的不舒服，那時候有身根知。但在某種情況下，他應該可以讓你完全沒有身根知，例如全身麻醉，讓你在開刀時毫無感覺，這時候沒有身根知，這時候有沒有生起身根知的三緣？是欠缺哪一緣？這時的所緣緣跟增上緣這兩者之間，它在相遇……應該說相遇嗎？這兩者之間能否產生化學變化？應該沒有辦法。因為麻醉藥應該就是讓你的身根失去原有的作用，當它失去原有的作用時，它就無法接收到「觸」所投射出來的影像，這時即便看似有所緣緣，看似有增上緣，但這兩者沒有辦法產生化學變化，所以我們說這兩者根本不是身根知的「緣」。因為即便有這些境、即便有根，但它們沒有辦法生起身根知，所以它們並不是身根知的緣、不是身根知的因。

我們剛剛討論什麼？我們剛舉了既是根知又是錯亂知的例子，我們舉的都是眼根知的例子，所以我們可以進一步地去思考耳根知、鼻根知、舌根知、身根知是不是有錯亂的可能性？四句當中的第二句：是根知但不是錯亂知。請舉例。（學員：執瓶的眼根知。）執瓶的眼根知、執白色雪山的眼根知，這可以嗎？可以。接著，是錯亂知但不是根知的例子。（學員：執瓶的分別知。）執瓶的分別知，執瓶的分別知是不是錯亂知？是。它是不是根知？不是。它為什麼不是根知？因為它是意知。為什麼它是意知？因為它是分別知，分別知一定是意知，意知一定不是根知。第四句，既非根知又非錯亂知的例子：現證無我的意知。怎麼每一題都有現證無我的意知？還好我們上課有舉這個例子。現證無我的意知既不是根知又不是錯亂知。有沒有同學在回答的時候不是舉這個例子的？你會說：「既不是根知又不是錯亂知，有很多例子啊！瓶、柱。」是不是這樣？乾脆說兔角算了。如果你可以找出既是認知，又不是根知、又不是錯亂知的例子，舉那樣的例子會比較好，它可以幫助你思考；如果你說：「瓶、柱、兔角。」這對於你做這一題，以上皆非的這一句，就沒有什麼太大的幫助。所以通常我會建議同學們，在學習《攝類學》的期間，以上皆非的例子，如果有存在的事例，應該要先舉出存在的事例，不要每一題的「以上皆非」的例子都是兔角，這樣你才會去思考「既不是A又不是B，但是它是存在的」有哪些例子；相同的，在《心類學》的階段，我們說既不是A又不是B的例子裡面，你應該要先思考有沒有是認知的例子，是認知，但不是A又不是B，這樣你的思考會比較寬廣。

接著我們看第四題，意知和不錯亂知的區別。（學員：四句。）四句。四句當中的第一句：是意知又是不錯亂知。請舉例。又是那個例子是吧？現證無我的意知。接著，是意知但不是不錯亂知？（學員：執瓶的分別知。）執瓶的分別知，還有沒有？（學員：分別知。）分別知當然也是，還有沒有？有沒有分別知以外的例子？（學員：執聲音是常法的意知。）執著聲音是常法的意知一定是分別知。有沒有無分別知會執著聲音是常法的？應該沒有。當我們執著聲音是常法時，我們心中一定是想著「聲音是常法」，這樣的認知一定是分別知。我們剛剛舉的是第二句——是意知但不是不錯亂知，所以我們現在要舉的是「是意知又是錯亂知」的例子，是不是？我們剛剛舉了什麼例子？執瓶的分別知。執瓶的分別知是不是意知？是。它是不是「不錯亂知」？

它不是「不錯亂知」，因為它是錯亂知，是不是這樣？所以分別知一定是意知，分別知一定是什麼知？錯亂知。接著第三句：是不錯亂知但不是意知？（學員：執瓶的眼根知。）執瓶的眼根知，執瓶的眼根知是不錯亂知，但不是意知。以上皆非的：既不是意知也不是不錯亂知。這時候你要舉什麼例子？不是意知，只剩下根知；不是不錯亂知，只剩下錯亂知。所以現在要舉的例子是什麼？既是根知又是錯亂知的：把白色的法螺看成黃色法螺的眼根知，是不是這樣？它既是根知又是錯亂知，所以是以上皆非的例子。

有時候你一時想不出來，你就先想不是意知只剩下根知，不是不錯亂知只剩下錯亂知。為什麼？之前我們所談到的這幾種分類，它都可以成為認知單獨的分類。認知的第一種分類，它可以分為意知與根知，這代表什麼？所有的認知都被意知與根知包含；如果不是意知就是根知，如果不是根知就是意知，沒有以上皆非的認知。有沒有第三種可能性？沒有，沒有根知與意知之外的第三種認知。為什麼沒有第三種認知？因為現起一種認知，要不就是藉助著自己的不共增上緣——具色根，要不就是藉助著自己的不共增上緣——意根，除此之外沒有另外一種的不共增上緣，所以認知要不就是意知，要不就是根知。這是第一種分類。

第二種分類，認知分為分別知與無分別知，在分別知與無分別知之外，沒有第三種認知。為什麼沒有？因為心在對境時，要不就是藉助境的影像而趨入境，要不就是不藉助境的影像直接趨入境，除此之外沒有第三種可能性。所以認知的第二種分類，它分為分別知與無分別知，除此之外沒有第三類的認知。

第三種分類，認知分成錯亂知與不錯亂知。有沒有以上皆非的另外一種認知？沒有。為什麼沒有？因為只要是認知，要不就是對於自己的顯現境產生錯亂，要不就是對於自己的顯現境不產生錯亂，沒有第三種情況，是不是這樣？所以是認知要不就是錯亂知，要不就是不錯亂知。在作答時，所謂的「以上皆非」，你一時想不出來「既

不是意知又不是不錯亂知」，這時候不是意知只剩下根知，不是不錯亂知只剩下錯亂知，所以你只要找到根知與錯亂知的交集，這樣就可以了。

接著最後一題，分別知與錯亂知的關係？三句。有沒有其他的答案？三句當中的第一種情況？（學員：是分別知也是錯亂知。）是分別知也是錯亂知。請舉例。執瓶的分別知。三句當中的第二句，（學員：是分別知一定是錯亂知，是錯亂知不一定是分別知。）是分別知一定是錯亂知，是錯亂知不一定是分別知。請舉例。（學員：執兩個蘋果的分別知。）執兩個蘋果的分別知啊？兩個月亮吧？沒有兩個蘋果啊？如果只有一個蘋果那就麻煩了，要分給這麼多人吃。是錯亂知而不是分別知：執兩個月亮的眼根知，是不是？它是錯亂知，但不是分別知。為什麼不是分別知？因為它是無分別知。為什麼它是無分別知？因為它是根知，根知一定是無分別知。第三句：既不是分別知也不是錯亂知。這時你要舉的例子是什麼？既是無分別知又是不錯亂知。執瓶的眼根知可不可以？（學員：可以。）執瓶的眼根知不是分別知，也不是錯亂知。為什麼不是分別知？因為它是根知，它是眼根知，所以它不是分別知。為什麼它不是錯亂知？因為它對於自己的顯現境沒有產生錯亂。為什麼它對於自己的顯現境沒有產生錯亂？因為在它的顯現境上所呈現的境都是與事實相符的，沒有與事實不符的，所以我們說它對於自己的顯現境並沒有產生錯亂。這樣可以理解嗎？這將會成為你們期末考的考題之一啊！

在還沒有介紹「量與非量知」之前，我們先對昨天的課程作一個補充。我們昨天提到「分別知的顯現境與常法同義」，這還有印象吧？分別知的顯現境與常法同義。既然是同義的話就表示，只要是分別知的顯現境就必須是常法，而常法就必須是分別知的顯現境，是不是這樣？虛空是不是常法？是。虛空是不是分別知的顯現境？也是。虛空為什麼是分別知的顯現境？因為它是常法，又退回來了。我們說虛空是常法，所以它是分別知的顯現境；它為什麼是分別知的顯現境？要有下一個理由啊，不能又倒退回來，又不是在走迷宮！

我們說虛空是常法，常法必須是分別知的顯現境。為什麼虛空是分別知的顯現境？理由是什麼？因為虛空是「執著虛空的分別知」的顯現境，是不是這樣？因為虛空是執著虛空的分別知的顯現境，所以「執虛空的分別知的顯現境」必須是「分別知的顯現境」，是不是這樣？所以虛空是不是執著虛空的分別知的顯現境？是。瓶子呢？瓶子是不是執瓶分別知的顯現境？不是，瓶子不是執瓶分別知的顯現境；但虛空呢？虛空是執著虛空分別知的顯現境。這兩者不一樣，哪裡不一樣？瓶子是無常法，虛空是常法，這一點就不一樣。以經部宗的角度而言，虛空可以成為執著虛空的分別知的顯現境，但瓶子可不可以？不可以。這跟他的宗義有關，因為他說了：「常法與分別知的顯現境同義，無常法與現前知的顯現境同義。」我們現在討論的是常法與分別知的顯現境，這兩者是同義的，所以我們提到了虛空。

相同的，「所知」是不是常法？（學員：是。）所知是常法。它是不是分別知的顯現境？也是，所知是分別知的顯現境。所知為什麼是分別知的顯現境？因為所知是執著所知分別知的顯現境，是不是這樣？到目前為止可以嗎？執著所知的分別知是不是錯亂知？是，它是錯亂知。剛剛不是才做完題目嗎？你們的題目與答案又留在那張紙上面了，是不是？麻煩把答案放到大腦裡面來，不管它會不會思考，麻煩放到這裡面來，不要把答案留在那個本子上，那個在死的時候帶不走啊！

所以，分別知一定是錯亂知，是不是這樣？分別知一定是錯亂知。所以執著「所知」的分別知是不是錯亂知？是。既然是錯亂知，請問它對於自己的顯現境產生錯亂了嗎？是。請問它是如何對於自己的顯現境產生錯亂？我們昨天說，執著鬧鐘的分別知對於自己的顯現境產生錯亂，為什麼對於顯現境產生錯亂？因為在它的顯現境上，它顯現出鬧鐘的影像是鬧鐘的這一分，是不是這樣？鬧鐘的影像是鬧鐘的這一分，在它的顯現境上呈現出來，但實際上鬧鐘的影像並不是鬧鐘。但這樣的思惟模式放到「執著所知的分別知」上呢？在心中的所現起所知的影像是不是所知？它不是所知啦？執著所知的分別知不會現起所知的影像？會。所知的影像是不是所知？不是啊？所知的影像不存在啊？現在已經學到《心類學》了，怎麼又倒退三步？

所知的影像存不存在？存在。瓶的影像存在、柱的影像存在、虛空的影像存在，所知的影像理應存在，所知最大，對吧？所知的影像存在。當我們執著所知而生起執著所知的分別知時，這時候在心中會現起所知的影像，所知的影像存不存在？存在。所知的影像是不是所知？又搖頭啊？你們也幫幫忙，所知的影像存在嘛！是不是？所以所知的影像是不是所知？是，麻煩點頭，所知的影像是所知；瓶子的影像是不是瓶子？（學員：不是。）不是。所知的影像是不是所知？（學員：是。）這兩者不一樣。

所以執著所知的分別知對於自己的顯現境有沒有產生錯亂？執著瓶子的分別知對於自己的顯現境產生錯亂，這可以理解。為什麼產生錯亂？因為在它的顯現境上顯現出瓶子的影像是瓶子的這一分，但這一分與事實不相符。執著所知的分別知呢？在它的顯現境上即便顯現出所知的影像是所知的這一分，但這一分與事實相符吧？還是你認為所知的影像不是所知？這點講不通嘛！所以我們說執著所知的分別知，對於自己的顯現境有沒有產生錯亂？如果沒有，難道它不是錯亂知嗎？如果不是錯亂知，難道它不是分別知嗎？我們之前不是說分別知一定是錯亂知，是不是這樣？而且在錯亂知的例子裡面它寫了什麼？「所有的」顛倒知和分別知都是錯亂知。所以執著所知的分別知是不是分別知？是。它是不是錯亂知？也是。既然是錯亂知，它是不是對於自己的顯現境產生錯亂？是。它是如何對於自己的顯現境產生錯亂的？來，請說。（學員：所知的影像是所知，但所知不是所知的影像。）所知不是所知的影像，所以它產生了錯亂？我們說執著所知的分別知對於自己的顯現境產生錯亂，它對於自己的顯現境產生錯亂的那個顯現境，應該是對於「所知的影像」產生錯亂吧？是不是？雖然所知也是它的顯現境，但是當我們說執著所知的分別知對於自己的顯現境產生錯亂，這時我們強調的那個顯現境應該是所知的影像。它藉由一個境的影像而趨入境，所以這時我們說它對於自己的顯現境產生錯亂，那個顯現境應該是強調所知的影像，而不是強調所知。

所以我們要問的是：執著所知的分別知對於「所知的影像」有沒有產生錯亂？如果有，是如何產生錯亂？請說。（學員：法師，執著所知的分別知對於所知的影像產

生錯亂的原因，是它把所知的影像與所知看成是一。 ) 它把所知的影像與所知看為一體、顯現為「一」，是不是？我們之前在介紹執瓶的分別知時，執瓶的分別知對於自己的顯現境產生錯亂，是指對於瓶的影像產生錯亂。在自己的顯現境上顯現出瓶的影像，而對於瓶的影像產生錯亂的理由，除了在顯現境上將瓶的影像顯現為瓶之外，它還顯現出什麼？它將瓶的影像與瓶顯現為一，所以我們有提到「水乳交融」的這個詞——在它的顯現境上，我們無法區分何謂瓶的影像、何謂瓶，在它的顯現境上這兩者是一體的。

以此類推，執著所知的分別知是不是也對於自己的顯現境產生錯亂？它是不是對於所知的影像產生錯亂？是。雖然所知的影像是所知，但是它還是對於所知的影像產生了錯亂。為什麼？因為在它的顯現境上顯現出所知的影像與所知這兩者是一體的、是「一」的這種情況，但實際上所知的影像與所知並不是「一」，它們是「異」，它們是各別法，所知的影像跟所知不一樣，所以即便是執著所知的分別知，它都對於自己的顯現境、它都對於所知的影像產生錯亂。

這個地方的重點，我們先提到的是「常與分別知的顯現境同義」，所以虛空也好、所知也好，它都是分別知的顯現境。為什麼是分別知的顯現境？因為它分別是「執著虛空的分別知的顯現境」以及「執著所知的分別知的顯現境」。接著我們討論的是：執著所知的分別知，既然它是錯亂的，就表示它對於自己的顯現境產生錯亂。這時主要探討的顯現境，是在探討它對於所知的影像產生錯亂，它對於所知的影像產生錯亂的理由，並不是因為它的顯現境上顯現出所知的影像是所知的這一分而產生了錯亂，因為這是事實——所知的影像是所知；它產生錯亂的理由，是因為它將所知的影像與所知視為一體，但實際上這兩者並不是一體。

接著，另外一個問題，我們昨天提到「直接境」與「間接境」。以看到這一張桌子的眼根知為例，這一張桌子是不是一張沒有大象的桌子？是。即便它的旁邊有大象

的刻紋，但那不是大象，所以這張桌子是不是一張沒有大象的桌子？是。從經部宗的角度，經部宗認為：「當我們的眼根知看到了一張沒有大象的桌子時，沒有大象的桌子是眼根知的直接境；眼根知透由直接了解沒有大象的桌子之後，間接了解這張桌子上沒有大象。」

之前我們在討論「遮遣」、「能立」或是「成立」的時候，我們說「沒有大象的桌子」是什麼？它是遮遣。它是非遮還是無遮？非遮。「桌上沒有大象」呢？無遮。這兩者不一樣。以「常」跟「無常」來區分呢？「沒有大象的桌子」是常法還是無常法？無常法。沒有大象的桌子強調的是什麼？桌子，所以它是無常法。「桌上沒有大象」呢？它是常法、它是一個抽象的概念。為什麼它是一個抽象的概念？「沒有大象」本身就是一個抽象的概念，所以我們說桌上沒有大象也是一個抽象的概念，它是屬於常法。所以從常與無常的角度去區分，這兩者不同；從無遮、非遮的角度去區分，它們也不同。

當我們的眼根知看到一張沒有大象的桌子時，沒有大象的桌子是它的直接境，透由直接看到沒有大象的桌子，間接看到桌上沒有大象。所以，桌上沒有大象是它的直接境還是間接境？間接境。為什麼是間接境？從經部宗的角度而言，眼根知的直接境都是無常法，而不會有常法。直接境與間接境的差別：直接境必須顯現它的相；間接境呢？間接了解，不見得要顯現境的相。所以我們顯現的相是什麼？桌子的相，它是一張沒有大象的桌子的相；透由顯現這個相，間接了解桌上沒有大象。

所以這麼說的話，眼根知可以看到「桌上沒有大象」是嗎？眼根知有沒有辦法看到桌上沒有大象？「我們的眼根知看不到桌上有一頭大象。」這麼說可不可以？還反應得過來嗎？我們的眼根知能否看到桌上沒有大象？看不到啊？我們的眼根知看不到桌上的大象，是不是？我們的眼根知到底看得到還是看不到桌上的大象？麻煩先確定一下。先這麼說，桌上有沒有大象？沒有。這個確定了，桌上沒有大象。我們的眼根

知能不能看到桌上的大象？各位的眼根知有看到桌上的大象嗎？沒有，所以我們的眼根知無法看到桌上的大象。可不可以說我們看到了桌上沒有大象？不可以啊？可以啊？有些同學說不可以，為什麼不可以？

比方今天的佛堂裡沒有半個人，當我們要集合時少了一個人，就有人說「或許佛堂裡有一個人」，結果你去佛堂找，沒有看到半個人（當然也不會看到一個人），你沒有看到人，這個時候你會說：「佛堂裡沒有人。」是不是這樣？對方會問你：「你確定嗎？」「確定！」你看到了嗎？這時要怎麼回答？你要說「我看到沒有人」？還是「我沒看到沒有人」？（學員：看到沒有人。）如果你的眼根知沒看到，你的意知怎麼會有作用？還是你覺得「我的眼根知沒有作用，我是用意知在看的」？你明明是用眼根知在看嘛！是不是？所以，「佛堂裡沒有人」可不可以被眼根知看到？人家會問你：「你確不確定？」「確定！」「你有沒有看到？」「我有看到，我有看到沒人！」這可以吧？沒人可以被看到吧？桌上沒有大象可以被眼根知看到。為什麼它可以被眼根知看到？因為如果桌上有大象的話，它就應該成為眼根知的對境，所以當眼根知看不到大象時，就可以說眼根知看到了「沒有大象」。

但如果說桌上有沒有鬼？這個時候的答案要說「有」還是「沒有」？還是「我對於這個議題保持懷疑」，或者說「我對於這個議題抱持懷疑」，都可以，是不是這樣？為什麼我們無法斷定「有」或是「沒有」？因為即便桌上有鬼，也不會成為我們眼根知的對境。即便我們的眼根知一時看不到，我們也無法否認它的存在，因為它的存在不見得要被我們的眼根知看到。但如果桌上有大象的話呢？它理應被我們的眼根知看到。所以當我們的眼根知看不到的時候，我們就可以否定它的存在；不僅否定它的存在，我們甚至可以說「我的眼根知看到了桌上沒有大象」，是不是這樣？

我們的眼根知看到了桌上沒有大象，這是直接顯現？還是間接看到？這是間接看到，並不會有間接顯現的這個詞。「顯現」的話，一定都是直接顯現，透由直接顯現

某一個境而間接了解另外一個境。這句話裡面，它是要說明什麼？如果某一個境是某一種認知的間接境，它的相就不會在這種認知上顯現出來，而是顯現出另外一種相，間接地去了解它。所以，以緣著沒有大象的桌子的眼根知為例，它顯現出的是什麼？桌子的相，而間接了解桌上沒有大象。這樣可以理解嗎？

接著，我們昨天提到錯亂知的時候，導致錯亂的因緣分為哪兩種？當下的錯亂因、長遠的錯亂因。當下的錯亂因又分為哪幾類？第一種分類分成四種，哪四種？所依上的錯亂因、境上的錯亂因、在所在處上的錯亂因、在等無間緣上的錯亂因。這四種我們從三緣的角度去分析的話：在所依上的錯亂因強調的是什麼？增上緣；在境上的錯亂因強調的是所緣緣；另外一者，在等無間緣上的錯亂因呢？它強調的是等無間緣。在所在處上的錯亂因呢？雖然它沒有包含在三緣當中，但以人為例，當我們要現起某一種認知時，假使它必須具備三緣，在這樣的情況下，我們是不是要安住在某一個地方？即便它不是那三緣當中的任何一緣，但是這跟我們所安住的位置息息相關，所以即便三緣不會對於認知產生錯亂，或者說即便那三緣並不是生起認知的錯亂因，但有可能因為我們所在的位置而導致我們產生錯亂。所以從所緣緣的角度，有可能所緣緣是錯亂的因，也就是它造成我們錯亂；有可能是增上緣造成我們錯亂；也有可能是等無間緣造成我們錯亂；也有可能以上三緣都沒有造成我們錯亂，但是我們所處的位置使得我們產生錯亂。

我們昨天舉了在所依上的錯亂因，比方說飛蚊症的患者，因為眼根的問題而使得眼根知產生錯亂。我們昨天舉的都是眼根的錯亂，意根有沒有可能成為錯亂的因緣？在所依上的錯亂因，如果這當中的「所依」，是按照我們之前的方式來解釋的話，是從增上緣的角度來分析。增上緣分為具色根的以及不具色根的意根這兩種；意根有沒有可能成為錯亂的因？比方我們喝酒之後，喝酒會不會導致我們的意根錯亂？甚至因為喝得爛醉，我們會不會現起錯亂的認知？會，我們會生起錯亂的認知，這種錯亂的認知是什麼錯亂的因緣導致的？酒導致的，是嗎？是酒導致的？還是酒喝多了，而使得錯亂的認知的增上緣——意根——出了問題？應該是意根出了問題。因為意根出了

問題，所以以意根為增上緣的意知也連帶出了問題，是不是這樣？所以這時我們可不可以說它的錯亂因是在它的所依之上？可以，因為它的意根出了問題。

那在境上的錯亂因呢？我們昨天舉了什麼例子？火把的例子。快速轉動的時候，我們會將它看成是火圈。鏡子呢？鏡子有沒有可能導致我們生起錯亂的認知？你看小朋友在照鏡子的時候，他會覺得在鏡中有一個跟他長得一模一樣的人；甚至有些動物看到鏡子，牠會想辦法去攻擊它，牠是不是產生了錯亂？牠的根知產生了錯亂，根知產生錯亂之後，它把錯誤的訊息傳達給意知，所以意知也產生錯亂。牠的意知是怎麼產生錯亂的？牠認為在牠的面前，有一個跟牠長得一模一樣的動物，是不是這樣？所以根知本身就產生了錯亂。根知之所以會錯亂的原因是什麼？是不是境造成的？是鏡子造成的。因為鏡子有呈現對境的能力，它有這樣的功效，所以在照鏡子時，我們會誤以為鏡中有一個跟我們長得一模一樣的人，或是一模一樣的動物。所以我們說鏡子也可以稱為是所緣緣上的錯亂因，或者說在境上的錯亂因。這樣可以理解嗎？我們將昨天的四種錯亂因配合三緣來作介紹。

接著，另外一種描述方式。我們說認知對於形狀產生錯亂、對於顏色產生錯亂、對於動作產生錯亂、對於數量產生錯亂、對於本質、對於時間、對於大小產生錯亂。這當中，我們昨天討論了對於「大小」產生錯亂是什麼情況。就像我們手上拿著這支錄音筆，近看的大小跟遠看的大小不同吧？還是你覺得近看跟遠看都一樣大？如果你覺得近看跟遠看都一樣大，這樣的眼根知是錯亂的。所以近看應該比較大，遠看應該比較小，這時候近看大、遠看小的認知是錯亂的嗎？還是不錯亂的？正常的？所以正常的意思是說不錯亂？是不是這樣？近看本來就應該比較大啊！遠看呢？本來就應該比較小啊！所以如果近看、遠看都一樣大，這個才叫錯亂。

昨天我們是怎麼解釋對於大小產生錯亂？如果我們在草原上，放眼望去，看到了一頭大象，因為距離的關係，所以我們覺得牠是一頭小象，或是那頭大象不怎麼大，

是這樣的錯亂知嗎？遠看的時候，我們可不可以說牠是小象？近看的時候是大象，因為距離遠而說牠是小象，這樣合理嗎？近看的時候是大人，遠看的時候是小人。這個「小人」跟我們說「大小」的「小」不一樣啦！形狀比較小的人，而不是罵他是小人。好，我們說大象、小象好了，大象、小象就不會有這個問題。近看的時候是大象，遠看的時候呢？還是大象，只不過牠的身體沒有那麼大，是嗎？所以牠是身體不大的大象？還是牠是身體很小的大象？遠看的時候，你生起的是什麼認知？遠方有一頭大象，牠是大象還是小象？近看的時候我們可以很容易區分，這是一頭大象、那是一頭小象；遠看的時候如果只有一頭象，而實際上牠是一頭大象，因為距離的關係，我們生起了「那是小象」的想法，這樣的想法是正確的還是錯誤的？錯誤的？為什麼錯？遠處牠還是大象，近看也是大象、遠看也是大象。如果我們把這個詞稍微改一下——「身形龐大的象」。近看的時候，牠是一頭身形龐大的象，遠看的時候呢？牠也是一頭身形龐大的象嗎？遠看的時候，什麼樣的認知才是正確的？遠看的時候，我們現起牠是「身形嬌小的象」是正確的認知？還是「身形龐大的象」是正確的認知？哪一種認知是正確的？還是以上皆非？當然不會有以上皆是！所以只有三種可能。哪一種可能你覺得比較符合事情的真相？牠是身形嬌小，還是身形龐大？身形龐大啊？怎麼看出來的？是眼根知出了問題嗎？這應該是眼根知看出來的，意知才會有反應。眼根知看到了身形龐大的大象了嗎？

這就像你住在三十層樓高的房子裡面往下看，你看到的車子、人是不是都很小？這時你生起的是什麼認知？「很小的車子，車子怎麼都變小了。」是不是這樣？這樣的認知是正確的還是錯誤的？錯誤的？車子難道不是小的嗎？還是說你近看也是大的，遠看也是大的，哪一個是正確的？哪一個是錯誤的？分不出來？這個地方所謂的對於大小產生錯亂，有沒有一種可能性？首先，大象與小象是相違的；如果我們說大小相違的話，大象與小象應該也是相違的，對吧？如果兩頭象都在我們的面前，近距離觀看身形不一樣，大象的身形龐大，小象的身體相對比較小，所以我們說一頭是大象，另外一頭是小象。但如果因為距離的關係，小象在我們的面前，大象在非常遠的距離之外，而這時我們生起了一種認知：「這一頭象比那一頭象還要大。」遠方的是大象，面前的是小象，但因為距離的關係，我們說「我面前的這一頭象比遠方的那一

頭象還要大」，這樣的認知應該是錯的吧？它是不是對於大小產生了錯亂？在這樣的情況下，它把原本是小的看成大的，而把原本是大的看成小的，所以它對於大小產生了錯亂，這是因為距離的關係。所以所謂的「對於大小產生錯亂」，應該是這樣的例子吧，而不是說一個東西近看大、遠看小，應該不是這樣的例子。如果是同一個東西來作比較，近看本來就比較大、遠看本來就比較小，這很合理，是不是？

所以這個地方，所謂的對於大小產生錯亂，是指境本身就有大小——一頭大象、一頭小象；小象在我們的面前，大象在很遠的地方，因為距離的關係，我們生起了一種認知：「我面前的這頭小象比遠方的那頭大象還要大，而且大很多倍。」這就不符合事情的真相，所以我們說這是什麼認知？錯亂知，而且它是顛倒知。它還不只錯亂，它是顛倒了。以眼根知而言，這時候的眼根知是不是也是錯亂的？因為眼根知誤以為面前的那頭小象比遠方的那頭大象還要大，所以眼根知產生了錯亂，並把錯誤的訊息傳給了分別知。這就跟現在很多人出國旅遊的時候，他會拍一些很特殊的照片。比方他去法國巴黎的艾菲爾鐵塔，他會用手把艾菲爾鐵塔整個抓住，這是不是會讓你產生錯亂的認知？你會覺得：「那個鐵塔怎麼變小了？」是不是？人變大了。但這是因為距離的關係、他站的角度的問題。人為什麼會變大？因為人站的距離比較靠近；而艾菲爾鐵塔呢？它的距離比較遠。這個時候他做某一個動作，從某一個角度去拍攝時，拍出來的照片就會讓你誤以為艾菲爾鐵塔變小了；人呢？變大了，是不是這樣？所以這是不是對於大小產生了錯亂？是。請問這是不是境造成的？如果是以四種的分類來區分的話，你覺得它是在所依上的錯亂因造成的？還是在境上的錯亂因造成的？這應該是境造成的吧！因為境的遠近，甚至說他已經拍出了一張照片，那張照片你乍看之下，你的眼根知產生了錯亂，你的意知也產生了錯亂。有沒有這樣的可能？有。所以從這些例子裡面應該可以判斷得出來，所謂「對於大小產生錯亂」的意思是什麼。

另外一個問題：既然我們探討到距離，我們說種田的農夫為了趕鳥，他會在田中裝上稻草人，遠看誤以為它是真人，結果慢慢一步一步地靠近，發現它是假的。有沒有這樣的可能？有。當你靠近到最後，你發現它確實是稻草人而不是真人時，那種認

知是不是正確的認知？靠近的時候你用你的眼根知，進一步用你的分別知，確定「它就是稻草人，而不是我剛才看到的真人」，這時候的認知是正確的；最初呢？在一百公尺的距離之外，你所生起的眼根知，或是你所生起的分別知，是不是錯誤的認知？是。

我們在這個地方所要丟出來的問題是：錯誤的認知有沒有可能成為正確的認知的近取因？有聽懂這個問題嗎？原先在一百公尺之外，他所現起的認知是錯誤的認知、與事實不符的認知；他一步一步地往前走，而且他心中認知的焦點，都放在那個對境之上，結果他越往前走，他從原本確定的認知——「他就是真人」的這種認知，慢慢變成是懷疑：「喔！這看起來不像真人，真人的手應該沒有那麼細。」對吧？稻草人不是都用竹竿製作嗎？「真人的手應該沒有那麼細，而且他的腳有點怪怪的，而且他怎麼一動都不動？」你是不是心中會產生懷疑？但是你還是無法確定。你再往前走幾步，那種「喔，它應該不是真人」的心就會越來越強烈。所以剛開始我們從非常篤定他是真人，再往前走會產生懷疑，剛開始的懷疑可能是一半一半，「喔，他有可能是真人，也有可能是假人。」繼續地往前走，心中的天平慢慢地偏向了它是假人的那一邊。結果到了大概十步、十五步的距離，你可以確定它不是真人，它是稻草人，它是假人。這時候心的續流是不是同一個續流？如果是同一個續流，這就代表原本錯誤的認知，甚至是顛倒的認知，它會成為懷疑，從懷疑而到最後變成正確的認知，是這樣嗎？如果是的話，那顛倒的認知能夠成為量的近取因嗎？如果可以，請問我執能否成為無我慧的近取因？這個問題有爭議。

我執——執著諸法有我的認知——能否成為證得諸法無我的智慧的近取因？簡單來說，我執會不會成為無我慧的近取因？因為一開始都是錯誤的認知，我們所舉的例子一開始也是錯誤、顛倒的認知，但從完全顛倒的認知轉變成為是懷疑，而且那種懷疑的角度越來越符合事實，到最後他確定：「這不是真人，這只是稻草人。」相同的，我們在對境時一開始會認為「諸法是有我的」，這樣的認知，當你不斷地去串習，尤其是透由聞思修的次第去串習之後，它會鬆動，轉變成為懷疑，而且它懷疑的方向會越

來越偏向事實，到最終生起無我慧，是不是這個樣子？我們所舉的例子，跟我們要探討的我執、無我慧，是互相吻合的嗎？如果吻合，那我執能成為無我慧的近取因嗎？這是我們要思考的問題。

錯亂的認知能否成為不錯亂的認知的近取因？這兩者是不是相順的因緣？我們說近取因與近取果之間必須是相符順的因緣，這是因果的基本法則。請問顛倒的認知與不顛倒的認知、我執與無我慧，這兩者是相順的因緣嗎？如果不是相順的因緣，那我執怎麼會變成無我慧的近取因？如果我執不是無我慧的近取因，我們該如何解釋剛才那個例子？難道心的續流不是一體的嗎？還是說中間已經有間斷？看起來好像沒有，因為隨著我們的步伐慢慢地靠近那個稻草人，我們就會從原本認為他是真人而變成懷疑，到最後確定它只是稻草人，是不是這樣？所以心的續流看似同一個續流。如果這是同一個續流，這個例子能否作為我執可以成為無我慧的近取因的例子？這樣懂得我拋出來的問題嗎？所以你可以從日常生活當中的起心動念，或是某些例子，去觀察你自己的心，或許現在我們的觀察沒有辦法百分之百到位，但本來就沒有這樣的事！一開始本來就很難到位，因為我們的心太過粗糙了，或是因為我們的觀察力不夠敏銳，所以我們一時看不出來。為什麼要丟這個問題讓你想？讓你反觀內心去思考它、去注意它、去關注它。這樣可以了解嗎？

要補充的部分應該是這些地方。下午為各位介紹的是「量和非量知」的這兩種分類，我們今天應該會上完這個部分。

好！我們早上的課就上到這個地方。