

# 《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：第十四講

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。第一題，現前知與根知的差別。首先，現前知的定義是什麼？（學員：已離分別且不錯亂的明知。）已離分別且不錯亂的明知，稱為現前知；那根知呢？（學員：依於自己的不共增上緣——具色根——所生的明知。）依於自己的不共增上緣——具色根——所生的明知，稱為根知。這兩種認知的差別：同義、相違、三句、四句，是哪一種？（學員：四句。）四句。四句當中的第一句：（學員：是現前知又是根知。）既是現前知又是根知的例子，請舉例。（學員：執瓶的眼根知。）執瓶的眼根知，可以嗎？執瓶的眼根知是不是現前知？是。它是不是根知？也是。

四句當中的第二句：是現前知而不是根知，請舉例。意現前知，還有嗎？瑜伽現前知、現證無我的意知，還有沒有其他的答案？意現前知、瑜伽現前知、現證無我的意知，這些都是現前知但不是根知。

第三句：是根知但不是現前知，請舉例。（學員：看見藍色雪山的眼根知。）看見藍色雪山的眼根知，還有嗎？看見兩個月亮的眼根知，還有嗎？執繩為蛇的眼根知。執繩為蛇的認知不一定是分別知，有執繩為蛇的眼根知吧？所以講來講去，再怎麼錯都是眼根知的錯，其他的四根知都不會錯，是嗎？千錯萬錯都是眼根知的錯。幻聽呢？明明沒有那個聲音而聽到那個聲音，這是不是耳根知？是不是顛倒的耳根知？是。它

是不是現前知？不是現前知，現前知必須是不錯亂的，但這樣的耳根知是錯亂的，甚至是顛倒的。幻聽的耳根知，應該可以吧？

以上皆非的：既不是現前知也不是根知的例子。（學員：分別知。）分別知，還有嗎？（學員：執繩為蛇的分別知。）執繩為蛇的分別知，還有沒有？所以三組的答案都一模一樣，是嗎？你們不是分成三組研討嗎？三組的答案都一模一樣啊？（學員：執瓶的分別知。）執瓶的分別知，這是正確的分別知；執繩為蛇的分別知呢？錯誤的分別知。

第二題，現量跟無分別知的差別。三句還是四句？（學員：三句。）三句。三句當中的第一句：既是現量又是無分別知，請舉例。（學員：緣瓶的眼根知第一剎那。）緣瓶的眼根知第一剎那，既是現量又是無分別知。首先，什麼是無分別知？已離經由混合聲總或義總而執境的明知。無分別知的特點是什麼？在對境時它的特點是什麼？不需要顯現境的影像啊？應該是說，不需要顯現境的義總就能直接了解對境，是不是這樣？所以剛才我們說：既是現量又是無分別知的例子——緣瓶眼根知的第一剎那，既是現量又是無分別知，還有沒有？三組又是一模一樣的例子啊？你們是串通好的吧。（學員：現證無我的意知。）現證無我的現量、現證無我的意知它的第一剎那，可不可以？它是不是現量？是。它是不是無分別知？也是，只要能夠現證的就是無分別知。分別知有沒有辦法現證境？所謂的「現證」指的是什麼？它不需要經由境的義總就能直接了解、直接通達，我們稱為現證。這樣可以嗎？所以剛才既是現量又是無分別知的：緣瓶眼根知的第一剎那，還有呢？現證無我的意知第一剎那。

接下來，三句當中的第二句：是現量一定是無分別知，是無分別知不一定是現量，請舉例。執二月的眼根知，還有嗎？（學員：取色之意現前知。）取色之意現前知，凡夫心續當中取色之意現前知，這個可以。凡夫心續中取色之意現前知，它是顯而未定知，還有沒有？執瓶眼根知的第二剎那，它是不是無分別知？是；但它不是現量。

以上皆非的：既不是現量又不是無分別知。分別知、執兔角的分別知、執瓶的分別知。比量呢？比量是不是現量？不是。比量是不是無分別知？不是，比量一定是分別知。所以，以上皆非的例子：比量。

第三題，根現前知和量的差別。四句。四句當中的第一句：既是根現前知又是量，請舉例。緣瓶眼根知的第一剎那，既是根現前知又是量。四句當中的第二句：是根現前知但不是量，請舉例。緣瓶眼根知的第二剎那，是根現前知但不是量。第三句：是量但不是根現前知。（學員：比量。）比量，還有呢？現證無我的意知的第一剎那。這個可不可以？這就是瑜伽現前知，對吧？瑜伽現前知的第一剎那是量，但不是根現前知。

以上皆非的：既不是根現前知又不是量，請舉例。（學員：執瓶的分別知。）執瓶的分別知，這可不可以？可以，還有沒有其他的例子？執二月的眼根知，這個可不可以？它不是根現前知，它是根知但不是根現前知，還有沒有其他的？（學員：顛倒知呢？）顛倒知可不可以？顛倒知不是根現前知，只要是顛倒知都不可能是現前知。為什麼？因為顛倒知一定是錯亂知，而現前知一定不是錯亂知。所以顛倒知跟現前知之間有沒有交集？沒有。顛倒知是對於自己的趨入境產生錯亂，對於自己的趨入境產生錯亂，必然會對於自己的顯現境產生錯亂，所以顛倒知一定是錯亂知，但現前知一定是不錯亂知。

第四題，意知和意現前知的差別。三句。這個三句應該比較好判斷吧？第一句：既是意知又是意現前知，請舉例。（學員：現證無我的意知。）現證無我的意知，還有嗎？緣瓶的意現前知啊？取色之意現前知，是不是？取色之意現前知，甚至意現前知本身，它也是意知也是意現前知；我們把它加上一個「取色」之意現前知，還有沒有其他的答案？一切遍智，這個可以嗎？一切遍智是根知還是意知？（學員：意知。）意知。它是不是現前知？是，它是已離分別且不錯亂的明知，一切遍智一定不是分別

知。佛的心續中有沒有分別知？沒有。為什麼沒有？佛有沒有念頭？佛有沒有起心動念？佛在面對眾生時會不會現起「我要對這一群眾生說什麼法」的念頭？所以佛的眼根知只要看到眾生，嘴巴就會張開說法，都不需要動念？是不是這樣？（學員：不是，佛是依於因緣說法……）不是，我們現在要討論的是：佛會不會動念？回答這個問題就好，不要把問題複雜化。如果佛會動念，那種認知是不是分別知？如果是分別知，請問那樣的認知是不是錯亂知？是啊？佛的心續中有錯亂知嗎？沒有。所以佛的心續中沒有錯亂知，既然沒有錯亂知，就表示祂的心續中沒有分別知；沒有分別知的話，請問祂會不會動念？不動念？佛從來不想事情？還是佛想很多的事情？佛會不會想事情？佛什麼事情都不想？佛不需要想事情啊？祂在面對眾生的時候，有些人需要祂布施、有些人需要祂捨頭目腦髓、有些人想要聽祂講經說法，這時候佛都不需要動任何的念頭？回去可以想一想這個問題。只要是分別知一定是錯亂知，是不是？佛的心續中沒有錯亂知，都是現量，甚至連比量都沒有。為什麼？比量都是分別知，對不對？分別知一定是錯亂知，所以佛的心續中只有現量，沒有比量。至於佛的眼根知呢？佛的眼根知雖然可以通達一切所知，但佛的眼根知是不是一切遍智？不是。我們說一切遍智指的是意知，而不是根知。所以剛才的答案，既是意知又是意現前知，佛的一切遍智可不可以？可以。至於佛會不會動念，這個問題你們下課之後可以研討一下。

接著，三句當中的第二句：是意現前知一定是意知，是意知不一定是意現前知，請舉例。分別知、執瓶的分別知、執繩為蛇的分別知，還有沒有？安立常法的分別知，這些都可以，它們是意知但不是意現前知。以上皆非的：既不是意知又不是意現前知。（學員：眼根知。）眼根知；只剩下五根知的這一類，對不對？所以五根知裡面有錯亂的、有不錯亂的、有顛倒的、有不顛倒的，都屬於這一類。

第五題，對於趨入境不欺誑和對於趨入境不錯亂這兩者的差異。三句。首先，什麼叫做對於趨入境不欺誑？（學員：趨入境是符合事實。）它的趨入境符合事實啊？光這樣夠嗎？它必須通達趨入境、通曉趨入境，而它所通達的境就是事情的真相，是不是這樣？在這樣的情況下，我們說它對於自己的趨入境是不欺誑的。由此可知，對

於自己的趨入境不欺誑不一定是量。為什麼？比方再決知，或是緣著鬧鐘的眼根知的第二剎那。緣著鬧鐘的眼根知的第二剎那，它對於自己的趨入境是不是不欺誑的？是。但它是不是量？不是量。這樣可以區分嗎？

對於趨入境不錯亂是什麼意思？它的趨入境必須存在；如果它的趨入境存在，它就對於自己的趨入境不錯亂。為什麼？如果對於自己的趨入境錯亂，它必然是什麼知？（學員：顛倒知。）顛倒知。顛倒知有沒有趨入境？沒有趨入境。所以對於自己的趨入境不錯亂，是指它必須有趨入境。這樣可以理解嗎？所以，有趨入境的認知是不是代表它對於自己的趨入境一定不欺誑？不一定，因為它有趨入境不代表它能通達自己的趨入境。這樣有清楚一點嗎？

在這樣的情況下，我們說這兩者是什麼關係？三句。三句當中的第一句：既是對於趨入境不欺誑，又是對於趨入境不錯亂，請舉例。（學員：現量。）現量、比量，還有呢？（學員：緣瓶的眼根知。）緣瓶的眼根知、（學員：現前知。）緣瓶的眼根現前知。等一下，這兩個有什麼差別？「緣瓶的眼根知」跟「緣瓶的眼根現前知」，這兩個有差別嗎？緣瓶的眼根知是不是一定是現前知？不是啊？緣瓶的眼根知有錯亂的可能性嗎？比如說，把「鬧鐘看成瓶子的眼根知」是緣瓶的眼根知嗎？應該不是吧。把鬧鐘看成瓶子的眼根知，它有看到瓶子嗎？如果說把鬧鐘看成瓶子的眼根知，我們說它有看到瓶子的話，下一個問題是：請問它有看到真瓶嗎？這時我看多數的同學是搖頭的一一它沒有看到真瓶。所以在這樣的情況下，看到瓶不一定要看到真瓶嗎？這時候就要點頭了，因為你沒有路可以走了。如果看到瓶不一定要看到真瓶，請問：看到假瓶就代表看到瓶嗎？看到假人就代表看到人嗎？後面的問題都是搖頭，是不是？所以看到假人不代表看到人，看到假的瓶不代表看到瓶，是不是這樣？那把鬧鐘看成瓶的眼根知為什麼可以看到瓶？這時候你的回答應該不出：「因為它就是把鬧鐘看成瓶啊，所以當然有看到瓶。」對不對？不然怎麼會叫做「把鬧鐘看成瓶的眼根知」呢？但問題是那個眼根知有看到瓶嗎？「把鬧鐘看成瓶」跟「眼根知有看到瓶」是一樣的嗎？如果是一樣的，就會有我們剛才所提出來的那些問難，是不是？如果把鬧鐘看成

瓶的眼根知有看到瓶，請問它有看到真瓶嗎？沒有，它沒有看到真瓶。所以看到瓶不一定要看到真瓶嗎？不用。所以下一個問題就變成：看到假瓶就代表看到瓶嗎？這樣聽起來好像也不合理，是不是？所以把鬧鐘看成瓶的眼根知應該沒有看到瓶吧。

以此類推，執繩為蛇的眼根知有沒有看到蛇？也沒有。執繩為蛇的眼根知沒有看到繩子是確定的；如果看到繩子，他就不會被嚇一跳了，所以他沒有看到繩子。那有沒有看到蛇？也沒看到。那這個眼根知看到什麼？執繩為蛇的眼根知既看不到繩子，也看不到蛇，那它看到什麼？面前一片漆黑，是這樣嗎？它有看到蛇嗎？如果說它有看到蛇，請問它有沒有看到真蛇？這時候又會說「沒有」。它沒有看到真蛇，這很容易理解。在這樣的情況下，如果看到蛇不見得要看見真蛇，那所謂「看到蛇」是什麼意思？（學員：它的顯現境顯現出蛇的影像。）它的顯現境顯現出蛇的影像，就能代表它看到蛇嗎？而且問題是：它的顯現境上有顯現出蛇的影像嗎？請問那個影像是蛇的影像嗎？就像把稻草人看成人的眼根知，它顯現的那個境相是人的影像嗎？應該不是人的影像吧。如果它顯現的相是人的相，人應該可以成為那樣的眼根知的所緣緣。錯亂的眼根知應該都是顛倒的吧，是不是這樣？錯亂的眼根知應該都是顛倒的。

對於錯亂的眼根知，或者對於錯亂的根知有沒有所緣緣的這個議題，有兩派說法：有一派說「有」，有一派說「沒有」。就像看到兩個月亮的眼根知有沒有所緣緣？有一派說「有」，月亮就是它的所緣緣。理由是什麼？「沒有月亮，哪來的緣著兩個月亮的眼根知。」這個理由聽起來怎麼樣？這是宗大師給的理由。這時候你會說：「嗯！」剛剛本來是搖頭，結果一聽到說這是「宗大師」給的理由，「嗯！」馬上點頭，依人不依法！這是在《辨了不了義善說藏論》裡面提到的：緣著兩個月亮的眼根知有所緣緣，理由就是——沒有所緣，哪來的那種眼根知。不需要太多的理由，就是這樣。這樣可以說：繩子是執繩為蛇的眼根知的所緣緣嗎？大膽地反問，如果在座都認同這個理由的話，請問：繩子是執繩為蛇的眼根知的所緣緣嗎？因為沒有繩子，哪來的執繩為蛇的眼根知？如果路上都沒有繩子，就不會有執繩為蛇的眼根知。請問：繩子是執繩為蛇的眼根知的所緣緣嗎？如果「是」的話，請問：執繩為蛇的眼根知有顯現繩子

的影像嗎？如果「有」的話，請問：執繩為蛇的眼根知有看到繩子嗎？沒有，它沒有看到繩子；如果看到繩子，他就不會被嚇一跳啦！它就是因為沒有看到繩子，它把繩子誤看成蛇，然後進一步的，它把這個訊息傳給了分別知，告訴分別知：「你面前有蛇，你自己決定要不要為這個境而感到害怕。」（不過這是我們後面加上去的，眼根知應該不會講這麼多話啦！）眼根知把這個資訊傳遞給分別知之後，分別知也認為它的面前有蛇，所以這代表眼根知沒有看到繩，分別知也沒有看到繩。如果它們其中一者有看到繩，問題都解決了，對吧？要不就是眼根知告訴分別知：我剛才看錯了，那其實不是蛇；要不然就是分別知反過頭去告訴眼根知：你看錯了，那根本不是蛇！但都不是嘛，在那樣的情境下，眼根知也看錯，分別知也執著錯。所以眼根知也好、分別知也好，都沒有趨入境；兩者都是什麼？顛倒的認知——對於自己的趨入境產生錯亂。所以我們說：如果月亮能夠成為看到兩個月亮的眼根知的所緣緣的理由，就是因為沒有月亮哪來的眼根知的話，那沒有繩子也不會有執繩為蛇的眼根知，難道繩子是它的所緣緣嗎？如果繩子是它的所緣緣，請問眼根知有看到繩子嗎？我們之前不是有提到：如果是某個眼根知的所緣緣，它必須被眼根知所顯現、它必須被眼根知所看到。所以我們之前不是有舉了三大類的例子，有沒有印象？比方說，緣著鬧鐘的眼根知的對境——鬧鐘、鬧鐘的無常、否定非鬧鐘，這三者是什麼關係？境、時、自性成住質同的關係。這三者都是緣著鬧鐘眼根知的什麼？（學員：所緣緣。）所緣緣。所以，緣著鬧鐘的眼根知在顯現鬧鐘的同時，也會顯現鬧鐘的無常、否定非鬧鐘，是不是這樣？有同學問說：顯現鬧鐘的同時，會不會顯現鬧鐘是事物、鬧鐘是自相？當然也會，無常只是一個代表性的法類。當它在顯現鬧鐘的同時，也會顯現鬧鐘的無常、自相、事物、勝義諦。這樣可以理解嗎？怎麼會講到這裡來呀？

剛剛有同學說「執瓶的眼根知」跟「執瓶的眼根現前知」不一樣？答案呢？（學員：不一樣。）答案如果是不一樣的話，那就是「把鬧鐘執為瓶的眼根知」是「執瓶的眼根知」嘛。（學員：有顯而未定知的可能。）顯而未定？現前知也有顯而未定，現前知不一定都要通達境。所以答案應該是一樣的吧，緣瓶的眼根知也好，緣瓶的眼根現前知也好，因為緣瓶的眼根知是根知，既然是根知，就表示什麼？它已離分別；既然是緣瓶的話，就表示什麼？它是不錯亂的。這樣可以理解嗎？所以我們說：緣瓶

的眼根知就是緣瓶的眼根現前知。

剛才講到哪裡啊？第一句啊？第一句還沒搞定，是嗎？再講一個，對於趨入境不欺誑和對於趨入境不錯亂。（學員：執瓶的分別知。）執瓶的分別知啊？而且是要能夠證得瓶的分別知，這可不可以？能證得瓶的分別知可不可以是兩者的交集？認為可以還是不可以？不可以的理由？因為烏鴉飛過……不可以的理由是什麼？證得瓶的分別知是不是對於自己的趨入境不欺誑？是。為什麼不欺誑？它能夠通達自己的趨入境。所謂「通達自己的趨入境」指的是：它能夠通達自己的趨入境的那個瓶，是不是這樣？請問：它是不是對於自己的趨入境不錯亂？是。為什麼是？因為它有趨入境。所以證得瓶的分別知是不是既對於自己的趨入境不欺誑，又對於自己的趨入境不錯亂？是。如果對於自己的趨入境錯亂，它就變成了顛倒知。所以剛才那個例子可不可以？證得瓶的分別知，既是對於自己的趨入境不欺誑，又是對於自己的趨入境不錯亂。（學員：單說執瓶的分別知呢？）執瓶的分別知啊？其實執瓶的分別知也可以，但如果要細分的話，執瓶的分別知不一定是能證得境的認知，所以在這個地方，如果能夠說清楚一點就把它說清楚，因為我們要特別針對「對於自己的趨入境是不是欺誑」的這一點作出說明。所以在這個地方的例子，一定是要能夠證得自己的趨入境的。

（學員：法師，為什麼執瓶的分別知不一定能證得境？）不一定啊，執瓶的分別知裡面有伺意知，就是它沒有完全通達瓶，但它的內心中知道有個東西叫做瓶，有這樣的情況，它不完全了解瓶的狀態，但它知道有個東西叫做瓶，這時心中生起：有個東西叫瓶的想法。我們說這種認知是執瓶的分別知，但這種執瓶的分別知是不是對於自己的趨入境不欺誑呢？不是。為什麼不是？因為它並沒有通達自己的趨入境；瓶是它的趨入境，但它有沒有通達自己的趨入境？沒有。（學員：也就是跟執聲音是無常的這一點類似，是吧？）一樣。當我們還沒有通達聲音是無常前，我們心中會有聲音是無常的想法，這是不是一種分別知？是。它有沒有趨入境？有。但它有沒有通達自己的趨入境？沒有。這樣可以理解嗎？

三句當中的第二句：對於自己的趨入境不欺誑一定是對於自己的趨入境不錯亂，對於自己的趨入境不錯亂不一定是對於自己的趨入境不欺誑，請舉例。（學員：伺意知。）伺意知。我們剛才所舉的那個例子，是不是？在還沒有通達聲音是無常前，認定聲音是無常的分別知，這樣的分別知是對於自己的趨入境怎麼樣？「不」什麼？兩個都是「不」啊，對於自己的趨入境不錯亂？還是不欺誑？（學員：不錯亂。）不錯亂，但對於自己的趨入境是不是不欺誑？不是。為什麼不是？因為它並沒有通達自己的趨入境。這樣可以區分了吧。

來，請說。（學員：法師，有一種賭博，就是猜骰子的號碼。我猜中骰子號碼的那個認知，是不是可以當作事例，它是對自己的趨入境——那個號碼——不錯亂，但是它不是不欺誑。）你是說在丟骰子之前嗎？（學員：對。）比如說在還沒有丟骰子之前，我們猜他這一次會丟出的號碼是六點。（學員：不是，有一種他搖骰子搖一搖之後把它蓋起來，然後讓你去猜裡面的號碼。）我們把它簡化，我們把骰子簡化到只有一顆骰子，在還沒有丟骰子之前，我們猜這一次他會丟出的點數假設是六點。（學員：法師，不是這樣，他意思是說可以聽那骰子的聲音，來決定那個骰子的點數。）他講的應該沒有那麼複雜吧？我光看就知道他講的沒有那麼複雜，我也看過《賭神》啊！（學員：他那種是搖完之後，你再下注就好了。）是啊！（學員：再決定號碼。）比大小嘛！（學員：對！）對吧，比大小。它裡面通常是有三顆骰子，我們把它簡化成一顆，這樣比較好說明。在還沒有丟出去之前，有個人他認定這一次丟出來的點數，我們不用大或小，我們用點數來描述，假設對方丟出來的是六點，這時候他心中會有一個「這一次丟出來的點數應該是六點的分別知」，是不是？所以你問我的是：丟出來之後還是丟出來之前？它是正確還是不正確的？（學員：我想的那個情況是，他已經都丟好了，然後蓋起來。）蓋起來，（學員：對，所以當下已經有一個是或不是了。）假設他蓋起來裡面的點數的確就像他所想的是六點。（學員：對。）這時候他的分別知是什麼，是嗎？（學員：是。）他的分別知有趨入境，但沒有通達自己的趨入境。為什麼？因為它是與事實相符的分別知，因為就如同它所想的那樣，境的确是如此，所以我們說它有趨入境。但你說他百分之百篤定嗎？他不篤定。多數的賭客是不篤定的，除非說他有什麼特異功能啦，但這個地方我們先不討論這種奇特的例子。但如果

他想的是六點，蓋起來的那顆骰子是五點的話，那它對於自己的趨入境就是欺誑而且錯亂。欺誑，因為它沒有證得，對吧？是不是錯亂？是啊，顛倒知。這樣可以嗎？（學員：這個可以當第二句的事例？）第二句的事例，是指對於自己的趨入境不錯亂，但不對於自己的趨入境不欺誑，剛才那個六點的例子是不是？骰子是六點的例子，這可以啊，我還蠻喜歡這個例子的。

以上皆非的呢？（學員：顛倒知。）既不對於自己的趨入境不欺誑，也不對於自己的趨入境不錯亂：顛倒知。顛倒知對於自己的趨入境不是不欺誑，對於自己的趨入境不是不錯亂，所以應該說：它對於自己的趨入境是欺誑而且是錯亂的。

在上一堂課，我們提到量分為現量和比量，理由是什麼？因為量的顯現境可以分為自相與共相。從這個理由當中，我們可以得出什麼結論？以自相作為顯現境的量，稱為現量；以共相作為顯現境的量，稱為比量。所以量分為現量與比量，是從它的顯現境是自相還是共相作區分的，而不是從它的趨入境作區分的。

我們上一堂課有提到為什麼不是從它的趨入境作區分。如果量分為現量和比量的理由，是因為量的趨入境分為自相和共相的話，會有什麼過失？會有現量的趨入境只能是自相，比量的趨入境只能是共相的過失。如果現量的趨入境只能是自相，比量的趨入境只能是共相的話，這時候證得聲音是無常的比量，請問它的趨入境是共相嗎？不是。為什麼不是？因為它的趨入境是自相。相同的，如果現量的趨入境一定是自相的話，現證無我的現量，或是現證無我的瑜伽現前知，它們的趨入境一定是自相嗎？不是。比方說無我是不是它的趨入境？是。但無我是不是自相？不是，無我是共相。

對於這一點，昨天有同學提到現證無我的瑜伽現前知，或是我們在這個地方先用現證無我的意知、現證無我的現量。現證無我的現量現證無我，無我是不是它的趨入

境？是。無我是它的趨入境，因為它有證得無我，而且不僅證得，它是現證無我。這時候有同學問到：無我是不是它的顯現境？其實這個問題，我們之前不是已經回答完了嗎？你覺得我們剛才上一段、五分鐘之前回答了沒？我們剛才不是說量分為現量與比量，它的理由是因為量的顯現境分為自相與共相。從這個理由去推論的話，以自相作為顯現境的量，稱為現量；以共相作為顯現境的量，稱為比量。既然現證無我的意知、現證無我的現量是現量的話，就代表什麼？它是以自相作為顯現境，而不是以共相作為顯現境。所以無我是不是它的顯現境？不是，無我不是它的顯現境。況且，我們之前不是提到：分別知的顯現境和什麼同義？（學員：常法。）和常法同義。現前知的顯現境呢？和無常法同義。從這個角度去思考，無我是不是那一種現前知的顯現境？不是。這樣可以嗎？所以，無我不是現證無我的現量的顯現境。

這時候應該會有人問：難道它沒有顯現境嗎？以經部宗的角度，經部宗會說：現證無我的現量顯現的不是無我，而是「無我的蘊體」，顯現無我的蘊體，甚至證得無我的蘊體——直接證得無我的蘊體，間接證得蘊體是無我的。這個例子跟什麼例子很像？桌上沒有大象的那個例子——先證得沒有大象的桌子，間接證得桌上沒有大象。相同的，現證無我的瑜伽現前知先證得什麼？先證得無我的蘊體；間接證得蘊體是無我的。因為最初他在思惟無我的道理時，是從五蘊開始思考：我的五蘊——色、受、想、行、識——是不是獨立、自主、實有的？透由正理反覆思惟、觀察之後，他發現五蘊不論是色、受、想、行還是識，都沒有獨立自主的特性時，最終就會生起：「我的蘊體是無我的。」但這樣的認知顯現的境是什麼？它顯現的是無我的蘊體；間接證得什麼？間接證得蘊體是無我的。這樣可以理解嗎？經部宗就是從這個角度去描述的。這樣跟之前我們所說的「量分為現量和比量的理由」是不是就沒有矛盾了。無我的蘊體是蘊體，是不是？無我的蘊體是不是自相？無我的蘊體是自相。所以，現證無我的現量的顯現境是什麼？無我的蘊體，它顯現的是無我的蘊體；間接證得什麼？蘊體是無我的。它顯現的不是無我本身，它顯現的是無我的蘊體，所以「無我的蘊體」跟「蘊體是無我的」這兩者不一樣。如果以無遮、非遮的角度去分析，哪一者是無遮？哪一者是非遮？（學員：蘊體是無我。）蘊體是無我，是什麼遮？（學員：是無遮。）無遮。無我的蘊體呢？（學員：非遮。）非遮。無遮一定是常法；非遮呢？有常法、

有無常法，這從非遮的分類就可以看得出來。非遮分為兩大類：常法的一類與無常法的一類。無遮呢？無遮怎麼分都是常法，所以無遮一定是常法；非遮不一定是常法。所以我們說：無我的蘊體是非遮、無常法；蘊體是無我則是無遮、常法。

再來，我們看到「現前知的定義」，這個地方要作一個補充。「**已離分別且不錯亂的明知**」，就是「**現前知**」的定義。昨天我們在分析的時候提到：已離分別不見得是現前知，還有沒有印象？已離分別不見得是現前知，例如執二月的眼根知，它是不是已離分別？它為什麼是已離分別？從認知的角度，什麼叫做已離分別？它不是分別知。這當中的「分別」指的就是分別知的意思，所以應該是用「已離分別知且不錯亂的明知」；但或許譯者在翻譯的時候，他覺得同一段文裡面出現兩個「知」，聽起來會怪怪的，所以他就翻成「已離分別且不錯亂的明知」，這當中的「分別」指的就是分別知，它沒有其他的意思。如果是從認知的角度去分析，某個認知是否已離分別，是從它是不是分別知的角度去分析；但如果是從補特伽羅的角度呢？就不是從這個角度去分析。如果是補特伽羅，非分別知不代表他已離分別知，是不是？就像我們，我們是不是非分別知？是。但我們是不是已離分別知？不是。為什麼不是已離分別知？因為我們有分別知。但這是從認知以外的法去探討。如果是從認知的角度去分析，已離分別指的就是「不是分別知」，所以已離分別的認知是不是都是現前知呢？不是。為什麼不是？有執二月的眼根知這一類的錯亂知。這一類的錯亂知是什麼？已離分別的認知，但不是現前知，是不是這樣？所以我們說：在現前知的定義後面要加上「不錯亂的明知」。這樣可以理解嗎？

已離分別且不錯亂的明知，就是現前知的定義。但問題來了，如果只說後半段的「不錯亂的明知」，可不可以成為現前知的定義？如果不要加「已離分別」這幾個字，光說「不錯亂的明知」就是現前知的定義，這樣可行還是不可行？多數同學一定說：「不可行。」來，請說說為什麼不可行。不錯亂的明知能否成為現前知的定義？結果答案是：「有不錯亂的分別知。」這個答案真的不怎麼樣啊！都已經講分別知了，還不錯亂。我們不是說分別知一定是錯亂知嗎？怎麼還有不錯亂的分別知？不錯亂的明

知可否成為現前知的定義？這樣去思考嘛，不錯亂的明知是不是一定都是非分別知？再換另外一種描述方式：分別知一定是錯亂知、分別知一定是錯亂的明知，所以如果是不錯亂的明知一定不是分別知。這樣可以嗎？所以「不錯亂的明知」裡面是不是已經包含了「已離分別」這幾個字了？好像是啊？這沒有「好像」的空間啊！分別知一定是錯亂的，那不錯亂的話呢？就一定不是分別。既然不是分別，從認知的角度，不錯亂的認知是不是都是已離分別的認知？從認知的角度就是如此，是不是？所以當我們說不錯亂的明知時，這個詞本身是不是就已經包含了「已離分別」的意思在裡面，因為不可能有一種認知，既是分別知又是不錯亂的明知。所以不錯亂的明知（或者稱為不錯亂知）一定不是分別知；如果是分別知一定是錯亂的，這就代表不錯亂的一定不是分別知。所以「不錯亂的明知」可不可以是現前知的定義？何必要加「已離分別」這幾個字？有加沒加都一樣。可以嘛！所以你就大膽地說：「可以！」。

加上「已離分別」這幾個字有它特殊的用意在，並不是說不錯亂的明知不等於現前知；不錯亂的明知一定是現前知，現前知一定是不錯亂的明知。那為什麼要加上「已離分別」？對於這一點，在上一世拉諦仁波切所造的《西藏佛教認知理論》的第135頁，這個地方有對這個問題作進一步的解釋。它說到：把「現前知」定義為「不錯亂知」原本就已足夠。而這裡把「已離分別」也包含在定義當中，則是為了排除勝論派認為「根知」是分別的錯誤見解。外道的勝論派認為根知是分別知，為了要排除這種錯誤的見解，特別強調「已離分別」這幾個字。因此，在介紹現前知的時候特別強調已離分別，是有特殊的用意在，而不是說不錯亂的明知不等於現前知，不是這個意思，這是要排除某些邪見，所以特別強調現前知必須已離分別。

接著，昨天我們提到：現前知分為根現前知、意現前知、自證現前知、瑜伽現前知這幾種。根現前知的問題不大，我們看到意現前知，意現前知分為哪兩類？此處所說的意現前知、不是此處所說的意現前知。此處所說的「此處」是指什麼？佛經當中提到了：「認識色者分二類：依於眼及依於意。」在這個地方所說的意現前知，以及不是在這個地方所說的意現前知。此處所說的意現前知產生的方式有三種：第一種主

張——交替間隔而生。所謂的交替間隔而生指的是什麼？先有取色之根現前知第一剎那；之後，取色之意現前知第一剎那；再來，取色之根現前知第二剎那；再來呢？取色之意現前知第二剎那。在兩個根現前知之間有一個意現前知，這是第一種主張。

對於這樣的主張自宗認為是不合理的。為什麼不合理？如果在兩個根現前知之間會出現一個意現前知，這代表根現前知的續流會因此中斷；如果不中斷的話，應該是什麼情況？取色之根現前知第一剎那、取色之根現前知第二剎那、取色之根現前知第三剎那，這樣才合理。但如果是交替間隔而生，這就表示在第一剎那跟第二剎那中間有一個不屬於它的續流的意知，是不是？根知與意知的續流是不同的，根知有根知的續流，意知有意知的續流，所以當意知跑到兩個根知中間的話，這代表什麼？這代表根知的續流中斷了。如果根知的續流中斷的話，會有什麼問題？如果根知的續流中斷的話，第一剎那的取色之根現前知，它就無法成為第二剎那的取色之根現前知的直接因。照理來說，這兩者應該是直接因跟直接果的關係。緣著鬧鐘的眼根知第一剎那、第二剎那、第三剎那、第四剎那，彼此之間是直接因、直接果，它們是同一個續流，前前是後後的直接因，後後是前前的直接果，這樣才合理。但如果是交替間隔而生，第一剎那的根現前知與第二剎那的根現前知之間會有一個意現前知出現，這時續流就中斷了，續流中斷的情況下，第一剎那的根現前知就無法成為第二剎那根現前知的直接因。即便續流未斷，這兩者之間是不是有另外一個因素介入其中？所以第一種情況是它的續流已經中斷了，甚至它們已經不是因果關係了。第二種，即便續流未斷，第一剎那的根現前知都不會成為第二剎那根現前知的直接因，頂多是間接因，這不合理。所以自宗說：第一種主張是不合理的。

接著，三者同步產生。三者同步產生是指哪三者？第二剎那的取色之根現前知、第一剎那的取色之意現前知，還有呢？經驗前述二者的自證知，這三者同時產生。所謂的三者同步產生，指的就是這三者同時產生，是不是這樣？沒錯吧。

對於這樣的論述，自宗提到：名稱不合理——這樣的取名是不合理的。第二，內涵也不合理。我們先解釋為什麼說它的名稱不合理。自宗認為：既然有一個根現前知——第二剎那的取色之根現前知，有一個意現前知——第一剎那的取色之意現前知，經驗它們的自證知也應該有兩個——屬於根現前知的自證知、屬於意現前知的自證知。就如同朝外看的認知有兩個、朝內看的認知也應該有兩個，應該是四者同步產生，所以你取名為三者同步產生是不合理的。

這時候對方會反駁說：的確，根現前知有它的自證知、意現前知有它的自證知，但這兩者都是朝內的認知，所以我在計數的時候，只要將它們算為一者就可以了。這時自宗就會破斥對方：如果是這樣，取色之根現前知的第二剎那、取色之意現前知的第一剎那，這兩者都是朝外的認知，那這時候乾脆說「二者同步產生」，哪二者？朝外的一者與朝內的一者。可不可以取名為二者同步產生？所以要不就說四者同步產生，要不就說二者同步產生，但你偏偏四也不說、二也不說，就挑中間的三來說，這不合理。

這樣聽得出來哪個地方不合理嗎？取色之根現前知的第二剎那、取色之意現前知的第一剎那、同時經驗這兩者的自證知，前面兩者是朝外的認知，後者則是朝內的認知，認為三者同步產生是指這三者同步產生。這時，自宗認為這樣的論述「取名不合理」——你安立它的名稱不合理。為什麼不合理？就如同有兩個朝外的認知，也應該有兩個朝內的認知。為什麼？根現前知有它的自證知、意現前知有它的自證知，每個認知都有它的自證知；你不能說根現前知有、意現前知沒有，或是意現前知有、根現前知沒有，這都不合理。根知有根知的自證知、意知有意知的自證知，所以就如同有兩個朝外的認知，理應有兩個朝內的認知。所以在這樣的情況下，你應該說這四者同時產生，而不應該說三者同時產生。但如果你認為：因為根知與意知的自證知都是朝內的認知，所以將它們統稱為一者；相同的道理，根知與意知這兩者都是朝外的認知，這兩者也應該統稱為一者，所以這時候是二者同步產生。哪二者？朝外的一者、朝內的一者，二者同步產生，所以說三者同步產生這個名稱本身不合理。

接著，我們說它的內涵也不合理。為什麼內涵不合理？自宗認為對凡夫來說，凡夫的眼根知在對色的時候，除了取色的根現前知之外，不會生起取色的意現前知。剛才怎麼描述的？取色之根現前知的第二剎那，取色之意現前知的第一剎那，同時經驗前述二者的自證知三者同時產生。這是不是在說明凡夫在對境時，可以同時生起取色之根現前知與取色之意現前知？自宗認為這樣的情況不合理：雖然聖者有這樣的情況——聖者的眼根知在面對色法時，可以同時生起取色的根現前知以及取色的意現前知；但對於凡夫而言，凡夫沒有這樣的情況，凡夫的眼根知在對色的時候，只能生起取色的根現前知，而無法生起取色的意現前知。這樣可以理解嗎？所以我們說第二種論述——三者同步產生，它的名稱不合理，內涵也不合理。這樣知道它不合理在哪裡吧？

最後是唯相續後際生。不過這個部分下午我們再作介紹。先把第一種主張、第二種主張的論述，以及自宗是如何破斥的，把這個地方先弄清楚，下午我們再繼續介紹第三種主張。

好！早上的課就上到這個地方。