

《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：第二十四講

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。

昨天我們介紹的是伺意知的第二個定義——**全然不依賴經驗及以正因為基礎的情況下，雖然認定自己的趨入境當中不錯亂的那一端，但是尚未獲得確定義的耽著知。**

第一句話是提到「全然不依賴經驗以及全然不依賴以正因為基礎的情況下」，前半段是排除了伺意知是現前知的可能，後半段是排除了伺意知是比度知的可能。接下來，「雖然認定自己的趨入境當中不錯亂的那一端」，有同學反應：「這一句話很難理解。」如果不容易理解的話，稍微調整一下——雖然對於自己的趨入境不錯亂且單方面地認定。這樣應該會容易一些吧？「雖然對於自己的趨入境不錯亂」是排除了伺意知是顛倒知的可能；「且單方面地認定」是排除了伺意知是猶豫知的可能。「但是尚未獲得確定義的耽著知」，這句話是排除了伺意知是再決知的可能性。所以伺意知跟其他六種認知彼此之間沒有交集、是相違的。這個地方特別提到了「全然不依賴經驗」，當中的「經驗」可以分為三種：修所生的經驗、自證知的經驗、不和義總混合的清晰經驗。對於這個部分，我們昨天有稍微作解釋。

如果以「全然不依賴經驗……」的這段文作為伺意知的定義，這當中的「經驗」之所以分成這三類，是因為現前知可以分為四類，而這四類可以被統攝在這三種經驗當中——瑜伽現前知是屬於修所生的經驗，自證知是屬於自證知的經驗，而根現前知與意現前知這兩者雖然不是修所生的經驗，也不是自證知的經驗，但它們是屬於不和

義總混合的清晰經驗。而這當中，我們強調的意現前知，指的是此處所說的意現前知。此處所說的意現前知，它能否清晰地顯現境？（學員：不能。）不能？此處所說的意現前知指的是什麼？緊跟在根現前知之後所生起的意現前知。這樣的意現前知能否清晰地顯現境？可以，因為它有所緣緣。但它能否證得境？不能。所以它是什麼？顯而未定知。

我們看一下顯而未定知的定義——**已成為自己的趨入境之自相雖清晰顯現，卻不能對它引生確定的明知**。因此，此處所說的意現前知，例如：取色之意現前知，它的趨入境是什麼？色，是不是？「已成為自己趨入境的自相」，這個「自相」指的是它所趨入的境；對於它所趨入的境，它能夠清晰顯現，卻不能對那個境引生確定——它自己無法證得，之後也無法引生確定的明知。所以在解釋「顯而未定知」時，可以從兩種角度去分析：它對於自己的趨入境的自相清晰顯現的同時，無法證得境；另外一種，它對於自己的趨入境的自相清晰顯現之後，無法引生確定的明知。這兩種都可以稱為是「顯而未定知」。所以，所謂的「未定」，指的是認知本身無法確定自己的趨入境、無法證得自己的趨入境；或是在這個認知之後，無法引生確定的明知。

不過對初學的人而言，應該從第一個角度去分析會比較容易一些。「已成為自己的趨入境的自相雖清晰顯現」，也就是在它的趨入境上有一個境，雖然能夠清晰地顯現，卻無法證得。所以，取色的意現前知是不是如此？取色的意現前知，它的趨入境是色，色是自相。它能不能清晰顯現色？能。為什麼能清晰顯現？它能夠顯現境，並在顯現境的同時，它不需要混合境的義總就能夠清晰地顯現對境，在這樣的情況下，我們說那一種認知能夠清晰地顯現境。所以清晰地顯現與否的關鍵是什麼？在顯現境的同時，它不是混合境的義總而顯現，這叫清晰顯現。所以，「清晰顯現」跟「認知本身能否證得境」有沒有關聯？沒有關聯，因為清晰顯現不代表認知就能證得境，是不是？顯而未定知是不是就是如此？它能夠清晰地顯現境，但它能否證得境？不能。它為什麼能清晰地顯現境？因為它顯現境的時候，不需要藉助境的義總、不需要混合境的義總，就能夠顯現境。這樣清楚嗎？

所以這邊提到三種的經驗：修所生的經驗、自證知的經驗、不和義總混合的清晰經驗，這當中「清晰的經驗」指的就是這個。所以根現前知也好，意現前知也好，它們都能清晰地顯現境。

（學員：法師剛剛提到「顯而未定」，它在當下無法證得，事後也無法引生確定的明知，是不是有一個意涵就是說，它在事後沒有辦法經由分別知去憶念它，然後透由比量……）我們心續中的顯而未定都是如此。當我們在對境時，如果所生的認知是顯而未定知，之後不僅無法引生出能夠證得境的分別知，而且多半是處在什麼狀態？猶豫知的狀態——「我真的有聽到嗎？」「我真的有看到那個人嗎？」多半是處在這種狀態，所以它無法引生一個確定的明知。不過這一點，我們等一下透由例子來討論，或許會更清楚一些。

這個地方我們先提到「全然不依賴經驗」，這當中的「經驗」分成三種：修所生的經驗、自證知的經驗、不和義總混合的清晰經驗。如果是伺意知，就應該全然不依賴這三種經驗，所以文中提到：**而伺意知不應依賴這三個的任何一個。如果這樣下定義，我想「若是覺知的話，未必是認知的七項分類當中的任何一個。」**如果以第二種方式來解釋伺意知，作者認為：認知不一定會被包含在七種分類裡。這句話本身就有爭議，對吧？我們昨天是不是討論到，即便以第一種方式來解釋伺意知，也不見得能夠包含所有的認知；況且，除了不淨的三昧之外，還有沒有其他認知是不屬於七項分類裡的認知？例如：與猶豫知相應的心王。猶豫知是心所，與它相應的心王是不是認知？是。它是不是認知的七項分類當中的其中一類？首先，它是不是現前知？不是。為什麼不是現前知？因為它是錯亂知、因為它是分別知、因為它是與猶豫知相應的心王。猶豫知一定是分別知，與它相應的心王也一定是分別知；既然是分別知，就代表它是錯亂知；既然是錯亂知，就代表它不是現前知。所以與猶豫知相應的心王是不是現前知？不是。它是不是比度知？不是。為什麼不是比度知？因為它無法證得境。為什麼無法證得境？因為它對於境的兩端感到躊躇不定；既然是不定，就表示無法證得境。它猶豫不定，不知道該怎麼判斷，是不是這樣？所以與猶豫知相應的心王是不是

比度知？不是，因為它無法證得境。所以既不是現前知，也不是比度知，那是不是再決知？也不是。為什麼不是？因為它無法證得境；再決知必須對於某個境再次證得，才有可能成為再決知，所以它是不是再決知？不是。

接著，它是不是伺意知？從第一種角度或是第二種角度來解釋，與猶豫知相應的心王是不是伺意知？不是。為什麼不是？因為與猶豫知相應的心王對於境的兩端感到躊躇不定；伺意知呢？必須單方面地認定、單方面地耽著，它是執取一方的認知、耽著一方的認知。所以它是不是伺意知？不是。它是不是顯而未定知？不是。為什麼不是？因為它是分別知；顯而未定知一定是現前知。

接下來，它是不是猶豫知？不是。為什麼不是？因為它不是心所、因為它不是透過自力對於境的兩端感到躊躇不定，它是藉助他力而使得自己感到躊躇不定。它是不是顛倒知？如果是懷疑「聲音是無常嗎？」的這種猶豫知，與它相應的心王會不會有可能是顛倒知？不會。為什麼不會？因為它有趨入境，對吧？雖然我們昨天討論到最後，沒有趨入境不代表它對於自己的趨入境產生錯亂，但如果有趨入境呢？它絕對不會對於自己的趨入境產生錯亂，是不是這樣？所以懷疑「聲音是無常嗎？」的這種猶豫知，與它相應的心王有沒有趨入境？有。這樣的認知是不是顛倒知？不是，因為它有趨入境，它對於自己的趨入境不產生錯亂，這個趨入境是與事實相符的。所以這樣的心王是不是認知？是。它是不是七項分類當中的其中一項？不是。所以即便伺意知用第一種方式去定義它，也無法包含所有的認知，是不是？所以不只所謂的不淨的三昧這個例子，還有其他的例子。這樣清楚嗎？

所以有些人說：猶豫知的定義中不需要加上「透過自力」這幾個字，只要對於境的兩端感到躊躇不定的明知，就是猶豫知。的確，在有些《心類學》的論著裡面不會加上「透過自力」；從這個定義裡面就可以發現，心所的猶豫知以及與它相應的心王都是什麼？都是猶豫知。因為他們認為，這個地方最主要強調的是七項分類，也就是

認知如何趨入其境，而不是去區分心王跟心所，所以不論心所也好，心王也好，如果對於境的兩端感到躊躇不定，它就是以這樣的方式在趨入境，所以在介紹猶豫知時，不應該單從心所的角度去介紹。不過這本講義裡面有特別提到「透過自力」，所以就將猶豫知的範圍侷限在心所之上。即便猶豫知的定義裡沒有提到「透過自力」，而使得上述的心王可以成為猶豫知的話，還是有某些認知不屬於七項分類裡面，就像我們這個地方所討論的「不淨觀」，它也不屬於七項分類當中的任何一項。所以，「若是覺知的話，未必是認知的七項分類當中的任何一個」這句話有爭議。

為什麼呢？因為我認為：「我們可以容易瞭解不淨的三昧和有學道者心續的大悲心等等屬於方便的證悟種類，並非其他認知。」「並非其他認知」是在說什麼？並非伺意知與顛倒知以外的其他認知，這一點是很容易瞭解的。這個部分應該都沒有問題吧？

而由於是憑藉著禪修所生的經驗，所以理應不是伺意知，這兩種認知都是憑藉著禪修所生的經驗，所以不是伺意知。但說實在的，你覺得這樣去分析合理嗎？昨天我們沒有對此特別解釋，所以你聽起來會覺得合理。我們之前怎麼介紹三種的經驗？修所生的經驗、自證知的經驗、不和義總混合的清晰經驗。為什麼當初以這種方式去定義伺意知的人要把經驗分成三種？他應該是想把四種現前知歸納在三種經驗裡面，所以「修所生的經驗」，他想要強調的應該是瑜伽現前知；「自證知的經驗」，他要強調的是自證知；「不和義總混合的清晰經驗」，他要強調的是根現前知、意現前知，是不是這樣？所以如果「修所生的經驗」他想要強調的是瑜伽現前知的話，請問：這個地方，我們所提到的不淨觀與菩薩心續中的大悲心，這兩者是瑜伽現前知嗎？這兩者不是瑜伽現前知。為什麼不是？因為它們根本不是現前知，這兩者是分別知。所以即便它們的形成是透由聞思修的次第所生的經驗，但是不是這個地方他所要強調的修所生的經驗？應該不是。

字面上看起來，它們好像是修所生的經驗，但這跟原本將「全然不依賴經驗……」當成伺意知的定義的那個造者的想法，兩者不一樣吧？應該不一樣。原本的造者，他心裡面真實的想法，應該是將修所生的經驗定義為「瑜伽現前知的經驗」，只是他換了另外一個詞，取名為「修所生的經驗」，但實際上應該是指瑜伽現前知的經驗。如果修所生的經驗，它是指瑜伽現前知的話，會不會出現後面的這些問難？這些問難應該就沒有辦法成為推翻它的理由，因為分別知的不淨觀也好，或是菩薩心續中的大悲心也好，它們應該都不是修所生的經驗。為什麼不是修所生的經驗？因為它們不是瑜伽現前知，是不是這樣？

但從字面上去看，它的確有瑕疵。如果把「經驗」分析成這三種，難道要說不淨觀或是大悲心，它們不是修所生的經驗嗎？好像也說不過去，是不是？所以這應該是字面上的瑕疵，而不是造論者一開始在造論時他就沒想清楚。我覺得這麼大的問題，原來的造論者不可能想不到。他跟我們的境界不一樣，所以這麼大的一個問題，你覺得原本的造論者會沒想清楚嗎？一定不是。當初他在講「經驗」這個詞的時候，他一定會侷限在四種現前知裡來描述，因為他一定知道現前知分成四類，而且在他的《心類學》的論著裡面，你問他現前知分成幾類，他一定會說四類，所以當他要排除伺意知是現前知的可能性時，他雖然用了「不依賴經驗」的這個詞，但實際上這當中的「經驗」，他想要描述的就是現前知。所以這時候，這個「經驗」裡面應該包含了四種現前知；而「修所生的經驗」照理來說，他想要強調的應該就是瑜伽現前知，而不可能只有單方面透由實修所生的經驗而已，這不合理。但的確，這有可能是字面上的描述有瑕疵，所以才會有後續的這些問難產生。這樣清楚嗎？

所以，這個地方所謂的「不需要依賴經驗」的這個「經驗」，原造者的想法應該不是只侷限在禪修所生的經驗而已，他想要強調的「經驗」應該是瑜伽現前知，它是透由聞思修所生的一種特殊經驗；不然，四種現前知要如何包含在三種經驗裡面，是不是這樣？這樣的分析應該比較合理吧？

不過，的確它有字面上的瑕疵。所以問難的人就會提到：**而由於是憑藉禪修所生的經驗，所以理應不是伺意知；又因為沒有受到錯亂因所染污，所以也不應該是顛倒知。**昨天我們提到，就以「分別知的不淨觀」為例，它是分別知、它是錯亂知；既然是錯亂知，就表示它有錯亂因——既然是錯亂的認知，就表示有導致它形成錯亂的因緣。所以這個地方提到「又因為沒有受到錯亂因所染污」，這一句話本身就有問題。如果我們所探討的是分別知的不淨觀與菩薩心續中的大悲心，這兩種認知是不是都是分別知？是；既然是分別知，就代表這兩種認知都是錯亂知；既然是錯亂知，就表示一定有導致它成為錯亂知的因緣，那就叫錯亂因。

所以這時候有人就會說：這當中所謂的「沒有受到錯亂因所染污」的「錯亂因」指的是當下的錯亂因，應該從這個角度去分析——這兩種認知沒有受到當下的錯亂因所染污，所以不是顛倒知。這樣的理由合理嗎？難道沒有受到當下的錯亂因所染污，它就不是顛倒知嗎？（學員：不是。）不是的理由？不是的例子？俱生的我執，還有呢？俱生的常執。俱生的我執與俱生的常執，它們有沒有受到當下的錯亂因所染污？沒有。但它們是不是顛倒知？（學員：是。）所以這代表什麼？即便沒有受到當下的錯亂因所染污，但不代表它不是顛倒知，例如：俱生的我執、俱生的常執。

所以這時候他認為：既然當下的錯亂因不合理，那換一個——長遠的錯亂因；因為它沒有受到長遠的錯亂因所染污，所以它不是顛倒知。這樣合理嗎？（學員：不合理。）為什麼不合理？因為即便沒有受到長遠的錯亂因所染污，但不代表它不是顛倒知，例如：執二月的眼根知。執二月的眼根知，它沒有受到長遠的錯亂因所染污，但還是顛倒知。所以這個理由本身就出了問題——因為沒有受到錯亂因所染污，所以也不應該是顛倒知。我們中文當中的這個「因為」，講的就是理由，這個原因本身有問題。

如果用字面的意思去解釋，「又因為沒有受到錯亂因所染污」，因不成，因為分

別知本身有受到錯亂因所染污；如果想要對這一點進一步作解釋，而說是「當下的錯亂因」的話呢？不遍。即便沒有受到當下的錯亂因所染污，不代表它不是顛倒知；以此類推，即便沒有受到長遠的錯亂因所染污，也不代表它不是顛倒知。反過來說，是顛倒知，不代表要受到當下的錯亂因所染污；另外一個，是顛倒知，不代表要受到長遠的錯亂因所染污。

所以就要對於這一句話，更進一步作解釋。「又因為沒有受到錯亂因所染污，所以也不應該是顛倒知。」這表示所謂的「沒有受到錯亂因所染污」，它指的並不是認知本身有沒有受到錯亂因所染污。為什麼不是？如果是認知本身有沒有受到錯亂因所染污的話，從任何角度去分析都不合理，對吧？所以我們要幫造者進一步地解釋這一句話。這一句話是在說明什麼？他既然有特別強調他不應該是顛倒知的話，是不是應該將重點著重在趨入境上？顛倒知的定義是什麼？「對於自己的趨入境產生錯亂的明知。」這個地方他要否定的是什麼？他要否定的是顛倒知。他要強調出這兩種認知對於自己的趨入境是不錯亂的，所以不是顛倒知，他想要強調的點應該是這個。所以這時候，「又因為沒有受到錯亂因所染污」的這一句話，應該解釋在趨入境上。

怎麼解釋呢？以分別知的不淨觀為例，它在趨入自己的趨入境時，並不是受到錯亂因所染污而趨入的；簡單來說，它並不是受到錯亂因的影響而趨入那個境。它趨入的境是不存在的境，是不是？面前並沒有任何白骨，但他透由觀修，而在自己的面前現出了白骨，這是它的趨入境，這個趨入境與事實不符，但是不是因為錯亂因而導致它趨入這個境？不是。這樣清楚嗎？它不是受到錯亂因的染污而趨入這個境，他是刻意去實修、刻意去觀修，而讓自己的分別知上顯現出這個境，而趨入這個境。所以所謂的「沒有受到錯亂因所染污」，是指那一種認知並不是受到錯亂因所染污而趨入某個對境。這代表顛倒知對於自己的趨入境產生錯亂，不應該只從它有沒有趨入境去分析。

對初學者而言，剛開始我們的解釋，層次都會比較低一點：對於自己的趨入境產生錯亂，指的就是它沒有趨入境，這個一般的例子都解釋得通。初學者應該不會去考慮到不淨觀這個例子，對吧？初學者會考慮的例子，多半都是執兔角的分別知、執繩為蛇的分別知、執二月的分別知，或是執二月的眼根知，這些認知都對於自己的趨入境產生錯亂；這些認知也都有一個共通點，什麼共通點？它們的趨入境都不存在。所以從這個角度去解釋「對於自己的趨入境產生錯亂」，這對初學者而言，簡單易懂。但現在既然有了不淨觀的這個例子，這時候就要去解釋它為什麼不是顛倒知；它明明沒有趨入境，但它為什麼不是顛倒知。因為有這樣的一個例子，所以我們對於「沒有趨入境」以及「對於自己的趨入境產生錯亂」這兩者，就要作一個區分。

所以，「沒有趨入境」不代表什麼？不代表它「對於自己的趨入境產生錯亂」。所以，這時候是不是要對於「對於自己的趨入境產生錯亂」是什麼內涵，作進一步地解釋？既然「沒有趨入境」不代表它「對於自己的趨入境產生錯亂」，一定會有人問說：請解釋什麼叫做「對於自己的趨入境產生錯亂」？應該要這樣提問才合理。所以當有人這樣提問時，所謂的「對於自己的趨入境產生錯亂」，應該是指它是被錯亂因所染污而導致它趨入某個境，這才是它真正的意思。這樣清楚嗎？這個內涵應該也可以用在顯現境上。雖然《心類學》的論著裡面並沒有這麼仔細地說明，但我覺得這應該是可以類推得過去。如果所謂「對於自己的趨入境產生錯亂」，並不是單純地從有沒有趨入境來分析，而是指它是不是有受到錯亂因所染污而趨入那個境來說的話，相同的道理，「對於自己的顯現境是否產生錯亂」，也應該是從它是否有受到錯亂因所染污而顯現某一個對境去分析，而不是從它的顯現境存不存在的角度去分析。

所以，如果從這個角度去分析，我們說「執瓶的分別知」是不是錯亂知？是；既然是錯亂知，就代表它對於哪一個境產生錯亂？它對於顯現境產生錯亂。它為什麼對於顯現境產生錯亂？因為在它的顯現境上，它將瓶與瓶的義總看成一者。它之所以會顯現出與事實不符的這個境，是不是受到錯亂因所染污而顯現的？是，它是受到長遠的錯亂因所染污而顯現出這個境，並不是因為這個境不存在，而它顯現出這個境，就

說它是錯亂。我們當初是這樣解釋的：因為它顯現出一個與事實不符的境，所以我們說它對於自己的顯現境產生錯亂，是不是這樣？但如果把它的標準提高一點的話，所謂「對於自己的顯現境產生錯亂」，應該是它受到某一個錯亂因所染污，而導致它的顯現境上出現了不符合事實的狀態。

所以你有沒有發現，「對於自己的趨入境產生錯亂」也好，或是「對於自己的顯現境產生錯亂」也好，這兩者都是從錯亂因的角度去分析的：如果它是受到錯亂因所染污而趨入某一個境，我們說它的趨入境產生錯亂；如果它是受到錯亂因所染污而顯現某一個境，我們說它的顯現境產生錯亂。

（學員：法師，我想問一個例子，就是魔術師，魔術師在把石頭變成大象時，對於觀眾來講，那個應該是顛倒的吧？）哪一個認知？眼根知還是分別知？（學員：眼根知。）眼根知是顛倒的。（學員：眼根知看到大象這件事情是顛倒的；對於魔術師來講的話，也是顛倒的嗎？還是他沒有受到錯亂因緣所染污……）首先，魔術師有沒有看到大象？（學員：魔術師，他有沒有可能看到大象？）簡單來說，他有沒有看到自己變的魔術？

這個問題有爭議。雖然經論當中字面上的描述是說：對於觀眾而言，他不僅顯現魔術，而且他執著那是真的；對於魔術師來說，他只有顯現魔術，但他不認為這是真的；對於不在現場的觀眾而言，他既不會執著那是真的，也不會顯現魔術。但魔術師本身有沒有看到魔術？這個問題有爭議，是不是？他認不認為那是魔術？就像現在有些魔術師，可以直接在漢堡店門口把漢堡從圖片裡面變出來，變出來後原本那張圖片上的漢堡就不見了。有看過這樣的魔術吧？請問：變魔術的人有沒有看到魔術？他有沒有看到漢堡？

所謂的「看到魔術」是什麼意思？是看到變魔術的過程？還是看到某一個境，那個境叫魔術？漢堡本身是不是魔術？漢堡不是魔術。漢堡從圖片中變出來，那是不是魔術？（學員：是。）魔術師自己有沒有看到？他應該有看到有一個漢堡從圖片裡面變出來、從那張價目表上變出來。這是不是現前知？他看到的那個漢堡是不是真的漢堡？他變出來之後還可以吃，對吧？所以他從那張圖片上面拿出來的漢堡，是不是真的漢堡？他的眼根知是不是現前知？以眼根知來說，第一剎那可不可以稱為現量？如果可以的話，之後它所引生的是不是確定的明知？「我把漢堡變出來了。」如果之前的眼根知可以證得這個境，之後的分別知也應該會有正確的反應。這時候，那個分別知是不是執著這個境、耽著這個境？請問：「它有沒有耽著魔術？」

所謂的「魔術」，如果是把漢堡無中生有，從原本沒有漢堡變出一個漢堡，這個過程叫「魔術」的話，請問：魔術師的眼根知有沒有看到這個過程？之後的分別知會不會耽著這個過程？不會啊？所以他把漢堡變出來之後，他會怎麼告訴自己？「這是假的，但是這個漢堡可以吃」？（學員：漢堡不是從紙上拿出來的。）漢堡不是從那張圖上拿出來的？不然怎麼出來的？（學員：我也不知道。）既然你不知道漢堡是怎麼出來的，你怎麼知道它不是從紙上拿出來的？（學員：魔術師知道。）魔術師自己知道啊？這個問題可以去想一下。

雖然經論中字面上的意思是說魔術師會顯現他所變的那個魔術，在經論當中用的例子是「象馬」。變魔術的人，他在石頭還有樹枝上做了一點法術，讓觀眾可以看到象及馬，但實際上現場並沒有真的象馬。這一點，魔術師自己也看得到，但他知道：「這是假的，這是我變出來的。」所以他可以看到象馬，等一下，這個說「看到象馬」合理嗎？他可以看到「幻化的象馬」，他應該沒有辦法看到象馬；對觀眾而言呢？他們不僅會看到幻化的象馬，而且還會執著這是真的象馬，是不是這樣？所以魔術師本身會看到幻化的象馬，但他不會去執取它，因為他知道這是假的。

剛才把漢堡變出來的那個魔術呢？那個漢堡是假的嗎？那個是「幻化的漢堡」？那應該是真的吧？而且周圍的觀眾都吃得津津有味。魔術師自己吃，也分給別人吃，所以那應該是真的漢堡吧？那不是幻化的漢堡。所以把漢堡變出來……這應該可以叫做變出來吧？原本他的手上沒有漢堡，他做了一些動作，然後把漢堡拿出來，這是不是叫魔術？他的眼根知有沒有看到這個過程？之後的分別知呢？對魔術師而言，他應該會覺得：「這是假的，只是我的手法，讓周圍的觀眾看不出來破綻在哪。」甚至有些比較低級的魔術，他是先跟周圍的觀眾串通好，經過攝影、剪接，再把那些魔術播給觀眾看。所以你在螢幕上看，你會覺得很真，那是因為什麼？旁邊的人他們都串通好了，他們的表情會讓你誤以為那就是真的，那是比較差的魔術；但有些魔術真的很逼真。但為什麼要叫「逼真」？那就不是真的，是不是？所以才叫「逼真」。只是我們不知道它錯在哪裡、假在哪裡；但對於魔術師本身呢？他自己應該知道吧，不然他怎麼會自稱為魔術師？這個問題可以思考一下。

不過我們在這個地方最主要強調的是：你要分清楚「沒有趨入境」與「對於趨入境產生錯亂」這兩者是不同的，不能再把原先的概念放到這個地方來。這樣清楚嗎？「對於自己的趨入境產生錯亂」，是指假使它是受到錯亂因所染污，而使得自己趨入某個不存在的對境，這時我們說它對於自己的趨入境產生錯亂；但如果不是在這樣的情況下，而趨入一個不存在的境呢？即便它沒有趨入境，但我們不會說它對於自己的趨入境產生錯亂。這樣清楚嗎？

所以，分別知的不淨觀是不是對於自己的趨入境產生錯亂？不是，因為它不是受到錯亂因所染污而趨入那個不存在的境；他是刻意地觀修，使得自己的面前出現那個境。這樣清楚嗎？所以顯現境的部分，也可以以此類推。雖然沒有看到明確的依據，但我覺得這應該可以類推得過去。

對某些想要對治貪欲的行者來說，他透由修持不淨觀而讓自己看到不悅意的境，

以此對治心中的貪。他是不是刻意讓自己看到不悅意的境？是。但他知不知道那是不存在的？（學員：他知道那是假的。）他知道那是假的？他知道：「那是假的，所以真正的境還是我喜歡的，因為這些假的境只是我自己捏造出來的，它不是事實，真正的事實就是我貪愛的那些悅意境。」是這樣嗎？

另外一個問題：修不淨觀的行者，他是一天二十四小時都有不淨觀嗎？還是說他想修的時候，可以呈現出那些境；不想修或是想休息時，那些境就會消失？你覺得是哪一種？應該是後者吧，是不是？這時候，他是不是還是能夠看到某些悅意境、他喜歡的對境、他容易生起貪的對境？在這樣的情況下，他為了避免自己的心續中生起貪念，而刻意地告訴自己：「我應該在這個時候修持不淨觀。」讓他原本所看到的悅意境瞬間變成不悅意的，進而降低心中的貪念。但這時候他會不會告訴自己「這只是我自己捏造出來的，這不符合實際的現象」？還是他會告訴自己「這就是事情的真相」？你覺得是哪一個？（學員：事情的真相。）這就是事情的真相啊？所以他會告訴自己「我的面前遍滿白骨」？所以當他往前跨幾步的時候，他是走在白骨上的，還會發出聲音，他明明走在柏油路上，但是因為他告訴自己「這些都是真的」，所以當他跨出步伐時，他是走在白骨上面，還發出「喀嚓、喀嚓」的聲音，是這樣嗎？

（學員：如果不是這樣，怎麼對治貪？）如果不是這樣，還是可以對治貪。為什麼可以對治貪？因為他看到了很恐怖的對境，他看到了不悅意的對境，這可不可以分散他的注意力？這應該可以分散他的注意力。而且真正有在修持不淨觀的人，他應該知道：「即便那個對境現在沒有那麼不悅意，但它會慢慢地變成不悅意的狀態——他的身體雖然還沒有腐爛，但過幾年之後，就有可能腐爛掉；它雖然現在還不是一具白骨，但過幾年之後，就有可能成為白骨。」所以這樣的修持對他而言有沒有幫助？有幫助。我相信他當下應該也知道這個境是不存在的：「我的面前並沒有遍滿白骨。」但他可不可以透由這個念頭，而讓他去思惟念死無常——思惟自己的死無常、思惟他人的死無常，思惟輪迴的過患，這樣能否降低他心中的貪念？應該還是可以吧。

如果因為他修不淨觀，使得面前真的有了白骨，我們就不需要討論半天了，因為它有趨入境；我們何必大費周章地說：「沒有趨入境不代表它對於自己的趨入境產生錯亂」，我們乾脆直接說它有趨入境——他的面前遍滿白骨，這樣不就好了嗎？那被他觀的那個對象還真倒楣，他在修不淨觀或白骨觀時，對方真的變成了一具白骨，誰想要成為被他觀想的對境？是不是這樣？

雖然我們的身體裡面有骨頭，但我們不會說自己是一具白骨吧。（學員：如果是這樣，他心中應該會有一個自己在騙自己的念頭。）自己在騙自己？只要效果達到就可以，他的目的達成就好了，管它是真的還是假的。他的目的是什麼？對治貪念，只要能降低他心中的貪念，為了達成目的，不擇手段，管它是真的假的。這樣可不可以？還是一定都要是真的才行？如果不是真的，我就儘可能讓我心中的貪念延續下去，因為它們都不是真的，是這樣嗎？他想要達到的目的是什麼？對治心中的貪念。所以只要能夠對治，管它這個境存不存在，是不是？只是我們現在站在旁人的角度，去分析他對於自己的趨入境是不是產生錯亂；但對他而言，你覺得他在意這件事情嗎？即便那是顛倒知，只要對他對治貪念有幫助，他會覺得：「顛倒知就顛倒知啊！只要我心中的貪念能夠降低，管它是顛倒知、錯亂知。」

（學員：有沒有可能因此癡又多了一點？）所謂的癡又多了一點，這是指只要執著境的自性，或是執著一個不存在的境，就代表癡又多了一點嗎？如果是這樣的話，現在我們學經部宗的宗義，癡多了好幾點，光是「自證知」就討論了好幾堂課，癡是不是多了一點？經部宗的量跟應成派的量也不同，癡又多了好幾點？不是這樣的。（學員：學這個是為了推翻它而學。）一樣啊，不淨觀是為了調伏心中的貪欲而觀，是不是一樣？

（學員：法師，可不可以想說修不淨觀的行者，他看到了悅意境，他自己的心裡面很清楚他眼睛所對的境並不是它的自性——那樣子的悅意，所以為了降低他執悅意

的那種程度，所以觀想出來白骨，讓他能夠更自制。）簡單來說，為什麼會起貪念？因為他認為面前的境是悅意境，而且透由貪的力量，將原本只有百分之二十的悅意程度提升到百分之八十，甚至到百分之百，是不是這樣？這時，他為什麼要修不淨觀？是不是就是要降低它在自己心中悅意的程度？降得越低，他對這個境就越不容易起貪念，所以也可以從這個角度去分析。之所以會生起貪，並不是境要我們去貪它，而是我們的心無法認知境的真相，我們無法看到它的過患、缺點，而把原本有眾多瑕疵的境，看成是完美無瑕的境。為什麼我們會這樣？這是因為我們的心去捏造出不屬於境的一部分。這就像是在一顆石頭上面，我們把它貼上金箔一樣，還因此認為那顆石頭就是黃金。實際上它就只有薄薄的一層金箔，根本不值什麼錢。這時候，如果你要對治心中對於那顆石頭所生起的貪，你是不是要把它的金箔剝掉？相同的，你要對治心中的貪念，透由不淨觀，讓你自己認識到其實這個境並沒有我想像的那麼好，你心中的貪念就會降低。至於事實是什麼，對於修不淨觀的人而言，我相信他不會那麼在意。即便他所觀的境現在身體沒有腐爛，但只要修持不淨觀的人把對方的模樣觀想成那個樣子時，他就不會對對方起貪，效果達到就好了，是不是？

（學員：我們可能認定錯誤，我們想像的白骨觀跟法師講的好像不太一樣。我們想像的白骨觀，比如說我們看到一個補特伽羅，我們刻意不去看他的表皮和肉，只想白骨觀所看到的那個境——骨頭，而不是說看到遍地的白骨。）白骨觀有很多種。對於初修行者而言，他觀想的是一小根骨頭，然後慢慢地把那根骨頭放大、數量變多，從原本的一根、兩根、三根、一串，然後從頭到腳，甚至面前的骨頭越來越多，就像大海一樣，整片滿坑滿谷都是白骨，放眼望去，他看到的都是白骨。這樣他看到任何的境，都不會起貪念。如果只觀一個人的話，的確我們對那個人不會起貪，但你會對食物起貪，你會對其他的色法起貪。所以當他白骨觀的程度越來越高的時候，放眼望去，他看到的全部都是白骨；吃飯的時候呢？（學員：吃骨頭。）整天都在啃骨頭？

不管是哪一種白骨觀，把對方觀想成一具白骨，或是把自己面前的大地觀想成遍滿白骨，這兩種白骨觀都沒有趨入境。前者，雖然對方的身體裡面有白骨，但我們不

會說對方是一具白骨；我們不會同時說：「他是一具白骨，又是一個人。」這就不合理了，是不是這樣？所以，即便這兩種白骨觀的境不同，但它們相同的是什麼？都沒有趨入境。但我們會不會說：它們對於自己的趨入境產生錯亂？不會。

昨天有一組同學在研討時，有討論到觀想資糧田的問題。他問到：「觀想資糧田的分別知有沒有趨入境？它是不是跟白骨觀一樣沒有趨入境，但又不是顛倒知。」觀想資糧田的分別知，請問它有沒有趨入境？或者我們將它簡化：觀想文殊菩薩的分別知有沒有趨入境？它應該有趨入境吧。它的趨入境是不是文殊菩薩？為什麼文殊菩薩是它的趨入境？因為他想著文殊菩薩，是不是？當下我們的分別知，就是想要把文殊菩薩觀想出來的認知，所以我們想的應該就是文殊菩薩；既然如此，文殊菩薩可不可以成為它的趨入境？可以。這是不是存在的？分別知的趨入境中那一尊文殊菩薩存不存在？存在；即便我們觀想得不怎麼樣，但那個趨入境還是存在。不能說因為我們觀想得不清不楚，它的趨入境就不存在。這就像什麼一樣？猶豫知。當心中現起：「鬧鐘是無常嗎？」它是不是猶豫的狀態？是。它的趨入境是什麼？鬧鐘是無常。雖然它對這個趨入境也不清楚，但還是可以說「鬧鐘是無常是它的趨入境」，這沒有問題。為什麼？因為他當下就是想著「鬧鐘是無常」的這一點，只不過在這一點的最後打上一個問號罷了，所以即便想得不清楚，會不會影響「鬧鐘是無常」是它的趨入境的這一點？不會。

以此類推，我們觀想諸佛菩薩，就以觀想文殊菩薩為例，即便我們觀想的那尊菩薩不是很清晰，甚至不怎麼莊嚴，但文殊菩薩還是它的趨入境。這個境存不存在？這個境存在。所以它是不是對於自己的趨入境產生錯亂？不是。或許有同學會說：「我的面前明明就沒有文殊菩薩，沒有資糧田，那是我刻意去觀想出來的，實際上是不存在的。」但事實呢？事實不是這樣吧。我們平常應該會有這種想法：「我的面前資糧田並不存在，資糧田是我觀想出來的。」然而事情正好相反——資糧田本來就存在，只是你觀想不出來。應該要把這段描述顛倒過來：不是資糧田不存在，我們把它觀想出來；而是資糧田本來就存在，只是我們觀想不出來。你覺得哪一個描述比較合理？

你把那個否定詞換一個位置，把「資糧田不存在」的那個「不」放到後面去，然後把原本「我觀想的」那個地方加一個否定詞上去，將「資糧田原本不存在，那只是我觀想出來的」改成「資糧田本來就存在，只是我觀想不出來」。後面那句話比較合理吧？

所以從這個角度，觀想資糧田的分別知、觀想文殊菩薩的分別知，它們有沒有趨入境？有。即便你觀想不出來，只要你有心想觀想他，他就是你的趨入境。況且即便你不觀想他，他就在你的面前，不會因為你觀想他就出現、你不觀想他就消失。即便你不觀想，他都在你面前；但他能否成為你認知的趨入境，那就要看你的心有沒有趨入那個對境，是不是？而不是因為他存在，他就能夠成為我認知的趨入境。他是存在的，但我們的認知並沒有趨入他，所以他無法成為我們認知的趨入境。這就像鬧鐘的無常、鬧鐘的無我，在鬧鐘形成的當下它們就存在；而不是先有鬧鐘，之後透由某個因緣，而多出了鬧鐘的無常，之後再變出鬧鐘的無我。鬧鐘在形成的當下，它的狀態就是剎那剎那改變的剎那性，它就是無常；它就是必須要觀待他者才有辦法形成的法，它就是無我。但它的無常、它的無我有沒有辦法成為我們認知的趨入境？沒有辦法。當你沒有刻意地去想著它的無常、它的無我，當你沒有想要去分析它，甚至你對於它是不是無常、是不是無我，都沒有生起任何懷疑的話，它們就不會成為你的趨入境。

所以我們說觀想資糧田，當你有心去觀想時，資糧田就是你的趨入境，文殊菩薩就是你的趨入境；並且隨著時間、串習的次數逐漸地拉長增多，你的趨入境也會越來越清晰。但如果你始終不串習呢？即使它偶爾成為你心的趨入境，但那樣的境非常模糊。這就像什麼一樣？學法不就是這樣嗎？學《攝類學》也好，學《心類學》也好，你的心沒有反覆地去串習它、憶念它，它就不會成為你的趨入境。即便偶爾你想到：「我真的該認真學習《攝類學》、《心類學》了。」這時候它或許能夠成為你某個認知的趨入境一分鐘、十分鐘，但如果你沒有把這個續流延續下去，那個趨入境就會非常模糊，而且它時常會成為猶豫知的趨入境。如果能成為比度知、再決知，甚至現量的趨入境，那該有多好，是不是這樣？

現量有趨入境，比度知有趨入境，再決知有趨入境，伺意知也有趨入境，然後，顯而未定知也有趨入境，猶豫知也有趨入境。偏偏這些對境成為我們認知的趨入境，多半都是顯而未定知的趨入境；好一點的話，伺意知的趨入境；再來，猶豫知的趨入境。有沒有可能成為顛倒知的趨入境？當你誤解它的意思時，它就是顛倒知的趨入境。該有的認知都沒有，不該有的卻一大堆。什麼時候它才能夠成為再決知、比度知、現前知的趨入境？我們要的就是這些認知。這樣清楚嗎？

最後提到「不過這仍值得研究」，這句話是在說明以上所提出的那兩個例子——不淨觀與大悲心，它們是不是伺意知、是不是顛倒知，對於這個爭議是值得研究的；或者是，是不是所有的認知都可以被包含在七項分類裡的這個問題是值得研究的。

早上的課原本預計把「顯而未定知」也複習一遍。我們稍微講一段好了，不然下午的課可能會講不完。原則上今天我們會講完認知的七項分類。

接著，我們看到「顯而未定知」。**定義：已成為自己的趨入境之自相雖清晰顯現，卻不能對它引生確定的明知。**這一點，我們之前有稍微地透由例子而作討論。這個地方我們就以「取色的意現前知」為例，凡夫心續中「取色的意現前知」，它對於「已成為自己的趨入境之自相雖清晰顯現」，這當中的「自相」指的是什麼？無常法。以我們現在所舉的這個例子，它的自相指的是哪一個境？色處。取色的意現前知，以色處作為自己的趨入境，它雖然能夠清晰地顯現，卻不能對它引生確定的明知——它本身無法證得那個趨入境，之後也無法引生確定的明知，這叫「顯而未定知」。這代表什麼？這代表顯而未定知一定有趨入境。為什麼一定有趨入境？因為一定有某一個自相會成為它的趨入境，不然這個定義就有問題了，所以我們說顯而未定知一定有趨入境、顯而未定知一定是與事實相符的認知。

我們之前提到「分別知」的其中一種分類：「與事實相符的分別知」、「不與事實相符的分別知」，這是從分別知有沒有趨入境來分析的。相同的，「認知」也可以分成「與事實相符的認知」、「與事實不符的認知」。只要是顯而未定知，都是什麼？與事實相符的認知。甚至只要是現前知，都是與事實相符的認知。不過這一點，也有得討論。之後在介紹「認知的三項分類」時，我們再來討論這個問題。所以我們說：「只要是顯而未定知，就是與事實相符的認知。」為什麼？因為只要是顯而未定知，它都有趨入境，它都有一個自相作為它的趨入境。

這當中所謂的「已成為自己的趨入境之自相」，並不是指「自相本身」一定是顯而未定知的趨入境，而是有一個「自相的事例」作為它的趨入境。這兩者不一樣。顯而未定知不見得會趨入自相、不見得會趨入無常法，所以這個地方「已成為自己的趨入境之自相」，指的是顯而未定知一定有一個屬於自相的事例的趨入境，也就是它的趨入境裡面，一定要找出一個是自相的法、是無常的法，而不是說自相本身會成為它的趨入境。這兩者不一樣。所謂的「顯而未定知」，指的是它能夠清晰地顯現自己的趨入境中某一個自相、某一個無常法，卻無法對它引生確定的明知；它能清晰顯現，但無法證得、無法通達、無法決定，因此在這之後也無法引生確定的明知。

昨天我們提到顯而未定知的分類，顯而未定知可以分為：屬於顯而未定知的根現前知、意現前知以及自證現前知。沒有屬於顯而未定知的瑜伽現前知，這是為什麼？因為瑜伽現前知都能夠證得境。我們之前不是說：「顯而未定知」是指某一種能夠清晰地顯現自己的趨入境，但無法證得趨入境的認知，是不是這樣？然而，瑜伽現前知不僅能夠清晰地顯現自己的趨入境，而且它一定能夠證得自己的趨入境。這一點，在《釋量論》當中提到：「大智慧者唯由見，即能確定一切相。」這當中的「大智慧者」指的不是菩薩，雖然在某些經論裡面會提到：菩薩是大智慧者，但是在《釋量論》當中，所謂的「大智慧者」指的是瑜伽現前知——當瑜伽現前知見到自己的趨入境時，它就能夠證得那個趨入境。所以都要從趨入境的角度來分析；如果不從趨入境的角度來分析，會有一個問題：並不是被瑜伽現前知所顯現的境，都是它了知的境。

舉一個例子：現證一切遍智是無常的瑜伽現前知，這樣的瑜伽現前知，它能夠顯現一切遍智是無常的；既然能夠顯現一切遍智是無常的，就表示它也能夠顯現一切遍智。請問：「這樣的瑜伽現前知能不能現證一切遍智？」這個答案是否定的。現證一切遍智是無常的瑜伽現前知，它能夠顯現一切遍智，但無法現證一切遍智，因為能夠現證一切遍智的認知，只有佛的認知；佛以外的眾生都無法現證一切遍智。這樣清楚嗎？所以我們說：菩薩的心續中有現證一切遍智是無常的瑜伽現前知，但那樣的瑜伽現前知無法現證一切遍智。

對此，我們進一步地去討論的話：一切遍智是不是那種瑜伽現前知的趨入境？不是。一切遍智只能成為它的顯現境，無法成為它的趨入境；一切遍智的無常是它的趨入境，但一切遍智不是它的趨入境。所謂的「顯而未定知」，指的是它能夠清晰地顯現自己趨入境當中的某一個自相法，而無法證得那一法的認知，所以瑜伽現前知沒有顯而未定知。為什麼沒有？因為只要能夠成為瑜伽現前知的趨入境，都能夠被瑜伽現前知所證得。從這個角度去分析的話，證得一切遍智是無常的瑜伽現前知，它能不能證得一切遍智？不能。一切遍智是不是它的趨入境？不是。所以只要能夠在它的趨入境上顯現出來的、只要能夠被它看到的趨入境，它都能夠證得。但問題是，如果不是在它的趨入境上顯現出來，它就不見得要證得。

甚至可以這麼說，證得一切遍智是無常的瑜伽現前知，它對於一切遍智是顯而未定知。它為什麼對於一切遍智是顯而未定知？因為它能夠顯現一切遍智，是不是？一切遍智是不是它的顯現境？是。它能夠顯現一切遍智，但是它有沒有辦法證得一切遍智？沒有。所以，這樣的瑜伽現前知對於一切遍智是顯而未定知。但它自己是不是顯而未定知？不是。所以，對於某一個境是顯而未定知，不代表它本身是顯而未定知。你有沒有發現有很多的認知都有這樣的特點——對於某一個境是再決知，它本身不見得是再決知；對於某一個境是量，不代表它本身是量；對於某一個境是顯而未定知，不代表它本身是顯而未定知。這樣清楚嗎？

好！早上的課就上到這個地方。