

《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：第二十六講

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。

上一堂課我們介紹的是「顯而未定知」與「顛倒知」。在研討的時候，我發現「顯而未定知」的問題比較多。我們再看一次顯而未定知的定義：「**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。**」顯而未定知對於自己趨入境當中的某一個自相，雖能清晰顯現，卻不能對它引生確定的明知。在文中提到的「卻不能對它引生確定的明知」，是指透由之前的「顯而未定知」，無法對於自己趨入境的那個自相，後續引生出另外一個確定的明知。對於這一點，上一堂課我們提到：所謂的「已成為自己趨入境之自相」，指的是顯而未定知的趨入境當中一定有一個自相；但是不是說自相本身一定是顯而未定知的趨入境呢？這兩者區分得出來嗎？

舉一個例子，緣著鬧鐘的眼根知，即便它不是顯而未定知，但我們這個地方要說明的是：緣著鬧鐘的眼根知，它的趨入境中有沒有自相？它的趨入境當中有自相法、有無常法，是不是這樣？但自相、無常是不是它的趨入境？自相本身、無常本身不是它的趨入境。它趨入的是什麼？它趨入的是鬧鐘。鬧鐘的無常、鬧鐘的自相是它的顯現境，是不是它的趨入境？不是。所以我們說：鬧鐘的無常、鬧鐘的自相不是它的趨入境。這樣清楚嗎？所以自相、無常是不是它的趨入境？不是。但它的趨入境當中有沒有無常、有沒有自相？有。所以在這個地方我們說：它的趨入境當中有自相法，但自相不是它的趨入境。「它的趨入境當中有自相法」，指的是既是它的趨入境，又是自相法；但自相本身是不是它的趨入境？不是。

「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」，對於自己趨入境之自相法雖清晰顯現，但不能對它引生確定的明知；也就是在這個認知之後，它無法引生一個確定的明知。為什麼無法引生確定的明知？因為它本身沒有證得那個境；它本身沒有證得那個境，在它之後就無法引生出一個確定的明知。所以我們說「顯而未定」，指的是它能夠顯現那個境，但無法決定那個境；既然它本身無法決定，就代表它無法引生出確定那個境的明知。

上一堂課我們有提到一個觀念：「現證一切遍智是無常的瑜伽現前知，它對於一切遍智而言是顯而未定知。」還有印象吧？為什麼是顯而未定知？因為這樣的瑜伽現前知能夠顯現一切遍智；雖然能夠顯現，但它無法證得一切遍智。為什麼無法證得一切遍智？因為它是瑜伽現前知；如果它是瑜伽現前知，又能夠證得境的話，它只能用現證的方式去證得。但菩薩心續中證得一切遍智是無常的瑜伽現前知，能否現證一切遍智？不能。為什麼不能現證一切遍智？因為現證一切遍智的認知只有在佛的心續當中才會存在，佛以外的其他有情的心續中有沒有現證一切遍智的認知呢？沒有。所以我們說：這樣的瑜伽現前知能夠顯現一切遍智，但是無法決定、無法證得一切遍智。所以，它對於一切遍智是「顯而未定」——雖能顯現但無法決定、雖能顯現但無法證得。雖然這樣的瑜伽現前知，對於一切遍智是顯而未定知，但它本身是不是顯而未定知？不是。所以，對於某個境是顯而未定知，不代表它本身是顯而未定知。

另外一個例子：緣鬧鐘的眼根現前知，它在顯現鬧鐘的同時，是不是也能夠顯現鬧鐘的無常？雖然能夠顯現鬧鐘的無常，但它能否證得鬧鐘的無常？不能。所以，緣著鬧鐘的眼根現前知對於鬧鐘的無常，它也是顯而未定知。為什麼是顯而未定知？因為它能顯現鬧鐘的無常，卻無法決定鬧鐘的無常。這很清楚，緣著鬧鐘的眼根現前知能夠顯現鬧鐘的無常，但在之後它能否引生確定鬧鐘無常的明知？沒有辦法；甚至有可能一邊看著鬧鐘，現起了緣著鬧鐘的眼根知，內心卻一邊想著鬧鐘是常法。所以，對眼根知來說，雖然它能夠顯現鬧鐘的無常，但它無法決定那個境、無法證得那個境，在這之後也無法引生確定那個境的明知。所以我們說：緣著鬧鐘的眼根現前知，對於

鬧鐘的無常是顯而未定知，但它自己是不是顯而未定知？不是；它有可能是量，也有可能是再決知。這樣清楚嗎？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。

但有同學問到：「緣著鬧鐘的眼根知，對於鬧鐘的無常既然是顯而未定知，鬧鐘的無常是不是它的趨入境？」不是，鬧鐘的無常不是它的趨入境。既然不是趨入境，為什麼它對於鬧鐘的無常是顯而未定知？因為它能顯現鬧鐘的無常，卻無法決定鬧鐘的無常。這完全符合顯而未定知的條件——它能夠顯現境，卻無法決定境；這樣的現前知，我們稱為「顯而未定知」。

相同的道理，現證一切遍智是無常的瑜伽現前知，它能否顯現一切遍智？可以。但它有沒有辦法證得一切遍智？沒有。所以我們說：瑜伽現前知對於一切遍智而言，它是顯而未定知。但是不是代表一切遍智是它的趨入境？不是；如果是它的趨入境，當它顯現了這個趨入境，它就必須證得這個趨入境。這個在《釋量論》裡面講得很清楚：「大智慧者唯由見，即能確定一切相。」這個地方強調的「唯由見」，指的就是它的趨入境，對吧？如果不是從趨入境的角度來分析，那只剩下什麼境？顯現境。但從顯現境的角度來分析，這不合理，因為它能顯現的境，不代表都是它能決定的，是不是？所以這時候就不得不說：一切遍智不是那種瑜伽現前知的什麼境？趨入境。以此類推，鬧鐘的無常也不是緣著鬧鐘的眼根知的趨入境。這一點應該可以確定。

然後，上一堂課我們提到了顯而未定知的根現前知，到底這種顯而未定知的根現前知存在還是不存在？對於這一點有兩種說法。當我們很專注地在看一個東西時，如果身旁真的有人在叫我們的名字，而當下我們的確現起了緣著聲音的耳根知，在這個耳根知之後，我們所生起的想法是：「我確定我有聽到聲音，但不確定對方是不是在叫我。」請問：引生這樣的分別知的耳根知是不是顯而未定知？（學員：不是。）為什麼不是？因為那個耳根知已經證得了聲音。如果那個耳根知沒有證得聲音，他事後

會不會現起「我確定我有聽到聲音」的分別知？不會。他會生起這樣的想法，這代表什麼？在這之前，他的耳根現前知有證得聲音；如果沒有證得聲音，如何引生出後續的這個念頭？所以之前所生起的耳根知，它是不是顯而未定知呢？不是。為什麼不是顯而未定知？因為它能夠證得境。它證得什麼境？它證得聲音。但請問：這樣的耳根知有沒有證得聲音的所詮？（學員：沒有。）它有沒有證得聲音的內涵？沒有。為什麼沒有？如果有證得聲音的內涵，照理來說，它後續應該也能引生出一個確定那個聲音內涵的明知，是不是？

如果他事後只現起「我確定我有聽到聲音，但我不確定它的內涵」的這種想法，這就很清楚地可以推測，之前的耳根知只有證得聲音，沒有證得內涵。所以這樣的耳根知對於聲音而言，它可以是量，也可以是再決知。所謂的「也可以是再決知」，是指它的第二剎那可以是再決知，並不是說它既是量又是再決知。它的第一剎那可以是量；它的第二剎那之後可以是再決知。但對於聲音的所詮而言，它是什麼知？顯而未定知。這一點應該沒有爭議。

比較有爭議的議題是，之後如果引生的念頭是：「我剛才有聽到聲音嗎？」他對於自己有沒有聽到聲音都抱持懷疑，那這時候，引生這種認知的耳根知是存在的還是不存在的？有沒有一種耳根知在生起後，它後續所引生的分別知，就像我們剛才所說的：「我剛才有聽到聲音嗎？」他連自己有沒有聽到聲音都不確定？如果有這樣的耳根知，它就是什麼？它就是顯而未定知。這個就是標準的顯而未定知，他連自己有沒有聽到聲音都不確定，這代表之前的耳根知沒有證得聲音；如果之前的耳根知有證得聲音，之後的分別知應該能夠對於聲音生起決定，它應該能夠斷定，但之所以對於這一點抱持懷疑，就代表之前的耳根知沒有證得聲音。

所以請問：如果我們現起了這樣的耳根知，我們自己有辦法察覺嗎？簡單來說，我們自己能否察覺我已經現起了屬於顯而未定知的耳根知了？他自己應該無法察覺，

因為如果他知道自己現起了顯而未定知的耳根知，他必須確定這是耳根知；如果他確定這是耳根知，他應該也能夠確定這是緣聲的耳根知；如果他對於這一點是確定的，他對於自己有聽到聲音應該也要確定，不然如何確定「我已經生起緣聲的耳根知」？所謂的「緣聲的耳根知」，就是指聽到聲音的耳根知。當確定自己生起聽到聲音的耳根知時，是不是應該要確定自己有聽到聲音？如果自己都沒有聽到聲音、如果自己對於自己聽到聲音的這一點都不確定，你怎麼確定自己生起了聽到聲音的耳根知？所以當我們現起了那樣的認知時，我們自己有沒有辦法察覺？察覺不到。所以，如果所謂的「顯而未定知的根現前知」存在，只有這樣的可能性。有沒有一種我們自己可以察覺到的顯而未定知？這應該不容易。你要能夠察覺到認知，是不是應該要察覺到「有境的認知」？當我們要察覺到某一個認知時，你是不是要連帶地察覺到這個認知所對的境？而不是說：我只有察覺到認知，但察覺不到它的境。所以，當我們說我們察覺到某一種認知時，是不是應該也要察覺到它是一個有境的認知？既然要察覺到它是一個有境的認知，就要察覺到它的境。當我們察覺到那個境之後，我們對它應該就不會是顯而未定了吧。就以我們剛才所舉的那個例子來說，當我們已經確定自己有聽到聲音時，緣聲的耳根知就不會是顯而未定知，它就一定是證得境的認知，是不是？而且我們現在講的是耳根知，我們現在不討論伺意知。當然，我們察覺到自己心中的伺意知，不代表我們能夠證得那個境，但至少那個境要成為我們心的對境。比方說：當我們學了伺意知之後，我們發現自己心中所現起的「執著聲音是無常的分別知」叫「伺意知」時，我們有察覺到這樣的認知，我們是不是也有察覺到它的境？雖然我們不了解、雖然我們無法證得，但畢竟那個境能成為我們認知的對境。

相同的道理，當我們察覺到緣著聲音的耳根知時，是不是應該也要察覺到聲音？是。對我們來說，當我們察覺到聲音時，我們還有不證得它的理由在嗎？它跟隱蔽分不一樣。隱蔽分的話，我們的心認知到它，不代表我們能夠證得它；但色、聲、香、味、觸呢？當我們的心認知它們的時候，很難不證得吧？已經串習過這麼多次了，很難不證得，是不是？所以，當我們察覺到聲音時，我們應該就已經證得了聲音，即便不了解聲音的內涵，但我們證得了聲音，不然我們怎麼察覺？

所以作一個結論：當我們察覺到緣聲的耳根知時，我們應該也能察覺到它的境；當我們察覺到它的境，就代表我們察覺到了聲音；當我們察覺到了聲音，我們理應證得那個聲音，不然如何察覺？難道那個境需要透過思惟正理才能夠察覺嗎？也不是。所以從這個角度，應該就可以確定，其實我們並不清楚自己什麼時候生起了顯而未定知，那才是標準的顯而未定知；如果你自己都能夠察覺得出來，那應該很難成為顯而未定知。所以我們說：那一種緣聲的耳根知是不是顯而未定知，應該從什麼角度去分析？應該從事後它所引生的分別知是什麼樣的分別知反推，然後才能得知它是不是顯而未定知。如果之前的耳根知，它所引生的想法是：「我確定我有聽到聲音，但不確定那個聲音的內容。」這時候的耳根知是不是顯而未定知？不是。但如果耳根知所引生的想法是：「我連自己有沒有聽到聲音，我都不確定，更不用說它的內容。」這樣的耳根知呢？如果有顯而未定知的話，就是這樣的認知。

對此，我們看到講義的第11頁——能引生「我是否看到青色？」這種疑惑的「取青色的根現前知」。「我是否看到青色？」他連自己有沒有看到青色都不確定。所以用在耳根知的話——能引生「我是否聽到聲音？」這種疑惑的「取聲的根現前知」，這就是耳根知的顯而未定知。所以，顯而未定知所引生出來的疑惑，應該是「我到底有沒有看到那個境？我到底有沒有聽到那個聲音？」連他自己都不確定。這就代表他之前即便生起了眼根知或是耳根知，對他而言，他自己都無法確定，所以事後才會現起那樣的認知；如果之前生起時，他都已經察覺到、他都已經確定了，之後就不會生起那種認知。從我們剛才的討論，你再回過頭來看這個例子，應該就會比較了解。它這個地方所要引生的是什麼樣的疑惑？「我是否看見青色？」的疑惑；不是引生「我有看到東西，只是我不確定它是不是青色。」的這種疑惑，而是能引生「我是否看到青色？」這種疑惑的「根現前知」。

另外一個問題，顯而未定知的定義中，後半段提到了「卻不能對它引生確定的明知」，我們在解釋時，將它解釋成：它之所以不能對於它的那個趨入境引生確定的明知，是因為它本身無法證得那個趨入境，所以在那之後，它也無法對那個境引生確定

的明知。但反過來，即便之前的認知能夠確定某一個趨入境，是不是代表它就一定會引生出一個確定的明知呢？有聽清楚嗎？如果上一段沒聽清楚，這一段你就更聽不清楚了。上一段我們說什麼？再來一次。

顯而未定知的定義的後半段是不是提到「卻不能對它引生確定的明知」？這句話是在說什麼？顯而未定知雖然能夠清晰地顯現自己的趨入境，卻沒有辦法對那個趨入境引生一個確定的明知。我們說：顯而未定知對於自己的趨入境能夠清晰地顯現，但由於它無法證得，所以事後對於這個趨入境有沒有辦法引生確定的明知？沒有辦法。這代表什麼？這代表如果要能夠引生出一個確定的明知，在這之前這個認知本身要先證得那個境；如果它本身沒有證得，後續就無法引生一個確定的明知。到目前為止，可以嗎？但現在我們的問題是：當之前的認知能夠證得那個境，是不是代表它之後就一定會引生出確定那個境的明知？

有聽出這兩段描述不同的地方嗎？如果之前的認知無法證得境，它就無法引生出確定那個境的明知；但是不是代表之前的認知能證得境，就一定會引生確定那個境的明知呢？通常會拋出這樣的問題，答案應該都是否定的，只是你不知道要舉什麼樣的例子。有沒有一種情況，比方我們現在看到講義裡面的字，你看過去之後，以顯而未定知的定義為例——「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」，這幾個字你應該都有看清楚吧？沒有眼花，都有看清楚？你的眼根知對於這段話是不是量？你有沒有證得這段話？（學員：有。）你有沒有證得這些字？有。你證得後，一定能夠對於這段話引生確定的明知嗎？沒有辦法？有些人說：「真的沒有辦法，你饒了我吧，我要如何引生確定的明知？我都這把年紀了，不要再要求我引生確定的明知……」

但我們說：之前的認知是不是量？如果之前的認知是量，它為什麼無法引生確定的明知？這跟我們剛才所說的難道不相違嗎？它如果是量、它如果能夠證得那個境，

為什麼它不能引生確定的明知？還是它有引生確定的明知？你覺得哪一個比較合理？當我們的眼根知看到了這段話之後，對於這段話而言，眼根知應該是量吧？眼根知應該有辦法證得這個境吧？之後，能否引生確定的明知？確定有看到這些字，所以對於這些字是量，對於字的內涵呢？不是量？好吧，先以「顯而未定知」這五個字為例，當你看到這五個字的時候，你有沒有生起眼根知？這個眼根知有沒有證得這五個字？（學員：有。）之後，能不能對於這五個字引生確定的明知？（學員：可以。）那再多看五個字呢？之前的是量，之後的呢？「不太確定了，十個字有點多了。」十五個字呢？「不行了。」二十個字？「我放棄了。」是這樣嗎？

所謂的「對於那個境引生確定的明知」是什麼意思？（學員：要背出來。）要能夠背出來？所以背不出來的話，你剛開始的眼根知都是顯而未定知、都沒有證得境？有沒有一種情況，當某人之前生起了某一種認知，它是量或再決知，它能夠證得境，但之後他忘記了，你要他去想，他完全想不起來，有沒有這樣的經驗？「我對於去年年底到底有沒有學《攝類學》？我抱持懷疑。」沒有這麼嚴重？我聽到有些同學說：「這一段去年真的有上過嗎？」是不是這樣？不要講《攝類學》全部，就說某一段，當其他同學在討論時，你心中會現起：「去年上課的時候有上到這一段嗎？」但你去年在聽課時，如果你有專注地聽，那時候的耳根知應該是量或是再決知吧；但它能不能引生一個確定的明知？還是說它能引生確定的明知，只是它沒有引生出來？它「能」不代表它就「有」引生，是不是？「能」跟「有」是不一樣的；種子能發芽，不代表所有的種子都能長出苗芽。這兩個不一樣，是不是？我們現在說的種子是指能夠發芽的種子，能發芽的種子能長出苗芽，但不代表它一定會有苗芽，這一點應該沒問題吧？它能長出苗芽不代表它一定有苗芽。

相同的，是不是可以說：還沒有忘記之前，我們能夠證得境的那種認知，它能引生確定的明知，只是它沒有引生出來？有沒有這樣的情況？還是說它完全無法引生確定的明知？因為它忘記了。各位覺得哪一個分析比較合理？還是你已經進入了謎團當中，無法分析了？

（學員：可不可以說「我已經在那時候引生了確定的明知，但之後忘記了」？）

這也可以，但有沒有一種情況是：他還未引生確定的明知前就忘記了？還是說他看到之後，就要馬上引生確定的明知？我們是看到之後，馬上引生確定的明知？還是在很久之後才會引生確定的明知？就以看到講義上的字而言。（學員：都有可能。）都有可能？所以有一種可能是：上課有看到字，但無法馬上引生確定的明知？你看完之後，分別知應該就有反應了吧？看完之後，分別知馬上有反應，這樣你才能夠分析出你看到了什麼字、它是什麼意思。所以在這樣的情況下，你是不是已引生出確定的明知？如果之前的眼根知是量或再決知，它能夠證得境，在這個眼根知之後，是不是能馬上引生出確定的明知？對它引生確定的明知，不代表那個分別知能夠了解它的內涵，但至少那個分別知知道這五個字叫「顯而未定知」，是不是這樣？

引生確定的明知，「確定」這個字有很多種意思。雖然這邊的「確定」都是「證得」，但就以證得「顯而未定知」這幾個字來說的話，你知道這幾個字叫「顯而未定知」，這是不是某種程度的證得？證得它字面的意思跟證得它的內涵，這兩個不一樣吧？所以，當我們看到「顯而未定知」這幾個字的時候，如果眼根知對於這五個字是量，後續是不是能引生出確定它的明知？確定它的明知有沒有證得它？有證得，有證得「顯而未定知這幾個字」；但有沒有證得「顯而未定知」？這兩個分不出來？

舉一個很容易理解的例子：如果這本講義同一頁上面寫的是「諸法無我」，你用你的眼根知看到這四個字時，對於這四個字或它的字型，應該是量吧？因為當有人問你「有沒有看到這四個字」時，你會說：「我有看到。」你不會說：「我沒看到。」所以對於這四個字的字型是不是量？是。所以對於字型不是顯而未定知；既然是量，之後能否引生確定的明知？可以。它對於什麼境引生確定的明知？它對於「諸法無我這四個字」，或者說「這四個字的字型」引生了確定的明知。對於這四個字引生確定的明知，是不是代表它就了解這四個字的內涵？不是。所以它對於「諸法無我」有沒有引生確定的明知？沒有。為什麼？因為它不了解「諸法無我」是什麼意思，但它對於「諸法無我這幾個字」有沒有引生確定的明知？有。這兩個不一樣。這樣清楚嗎？

所以，當我們的眼根知看到「諸法無我」這四個字時，我們對於這四個字是否能夠確定？可以。它之後能不能引生確定的明知？可以，這個可以。

另外一種情況，就比方：我們從早到晚有很多的念頭，從早上起床到晚上睡前，我們心續當中所生起的念頭不計其數、成千上萬。在生起的當下，我們會有感受，是吧？我們能不能證得當下我們的那個認知？不一定。有些認知我們可以察覺得出來；如果我們能夠察覺到那些認知，是不是代表我們能夠證得它？是。在證得之後，我們必然會對它引生確定的明知嗎？比方：你早上在用餐時，你動了一個念頭，你已經發現自己動了那個念頭，但在用完早餐之後，你就忘記了，或是在上課的時候，你就忘記了。有沒有這樣的可能？請問：之前你察覺到自己的念頭時，你有證得那個念頭，之後能否引生確定的明知？或者說之後有沒有引生確定的明知？（學員：不一定。）如果是「不一定」，就代表有「沒有」的可能；有「沒有」的可能的話，就代表之前證得境，不代表之後必定會生起確定它的明知，是不是這樣？

但現在的問題是：之前證得境的那個認知，它是不是能引生一個確定境的明知？照理來說，應該要說「它能引生」，但「它能引生」不代表「必然會生起」，這樣的解釋或許比較合理。之前證得某個境的認知，它能引生確定那個境的明知，但不代表它一定會生起確定那個境的明知。

這個地方為什麼要特別說明這一點？因為在顯而未定知的定義裡面提到了：「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。」指的是顯而未定知對於自己的某一個趨入境的自相雖清晰顯現，但之後它無法對於這個境引生確定的明知。為什麼？因為它自己沒有證得那個境；如果它自己沒有證得那個境，在它之後就無法對那個境引生確定的明知，這一點是確定的。但我們現在的問題是：即便之前的認知能夠確定那個境、能夠證得那個境，是不是代表它一定能引生一個確定境的明知？這個答案應該要說「能」、它一定「能」，但是不是代表它一定「有」？不一

定。它有能力引生出確定那個境的明知，它具備這個能力，為什麼它具備？因為它本身有證得，它有這個本錢在，所以只要因緣條件具備的情況下，它就能夠引生出一個確定那個境的明知。它本身有這個能力，但是不是代表在它之後一定會引生出一個確定境的明知呢？不一定，因為有可能因緣不俱足。

就像我們剛才所說的，種子本身具備了生苗的能力，它能生苗，但是不是代表每一粒種子都能長出苗？不是，因為它能否長出苗，除了它自己需要具備生苗的能力之外，它還需要觀待其他的因緣。這個思惟理路也很重要——它能引生確定境的認知，但不代表在它之後一定會有確定那個境的認知。這樣清楚嗎？

所以今天我們花了一點時間討論「顯而未定知的根現前知」。所以，最後的結論是：「顯而未定知的根現前知」是存在的還是不存在的？聽了半天之後，結果有人說不存在、有人說存在。如果是存在的，只有剛才那樣的可能性，是不是？也就是「縱使它生起，我也察覺不出來」，只有那樣的可能性，這個大概確定了；而不太可能是他自己都察覺到，然後還叫它「顯而未定」，這個不合理。這樣清楚嗎？

至於有沒有「顯而未定知的根現前知」，可以自己想；不過這應該有吧，為什麼有？想一下「此處所說的意現前知」，此處所說的意現前知，它的時間只有一個時邊際剎那，有沒有「根現前知」是只有一個時邊際剎那的？凡夫的心續中有沒有只有一個時邊際剎那的根現前知？這應該有。為什麼有？因為有一個成事剎那的根現前知，這個成事剎那的根現前知，我們可以去剖析它，把它剖析到一個時邊際剎那，這時它是不是還是根現前知？是。這時候的根現前知只有可能是「顯而未定知」；但有這樣的根現前知嗎？有沒有這樣的根現前知要如何判斷？

（學員：法師，請問有被揍暈過的經驗嗎？當被揍之後，你在暈之前，看到那個

人，可是看不清楚，因為太快了，你已經暈過去了，那一剎那。）那是拳頭快還是根現前知快？（學員：轉過去的時候，還沒看到那一瞬間就暈了。）還沒有看到別人揍你，你就暈了？所以這是拳頭快吧，這應該不是根現前知快吧。根現前知根本來不及反應，因為拳頭快到它都反應不過來。但我們現在要舉的例子是：有沒有極短暫的根現前知？（學員：有。）就剛才那個例子？（學員：對，因為被揍之後、快暈之前，頭還可以回過去看，看誰揍你。）那應該是一個成事剎那了吧；既然頭都可以轉過去的話，它就有完成一件事啦。（學員：他轉過去，然後影像還沒出現之前，一個時邊際剎那就已經過去了。）只要我們描述得出來，那應該都不叫「一個時邊際剎那」；只要我們描述得出來，應該都叫「成事剎那」。我們再怎麼描述，它的時間長度應該都不會短於彈指的時間，所以只要我們描述得出來，況且我們還用了很多字去描述它，就表示它不只那種成事剎那這麼短的時間了。

（學員：法師，我們提到物質的時候，講物質是由微塵組成的；但是講心法的時候，似乎沒有說心法是可以被切割的。尤其是我們現在講的七項認知，所有的認知，最短至少都有一個成事剎那，當把這個成事剎那再分割時，這個認知基本上就是一個不完整的認知，對於不完整的認知，我們應該不能夠說它是顯而未定知。）的確，我們之前曾討論到物質是可以被切割的；心則是無形無色，從這個角度，看似無法將它切割。但問題是，只要我們生起了認知，認知就是安住在時間的續流上，對吧？時間的續流可以切割吧？一分鐘可以切割成六十秒，而每一秒我們也可以再進一步地去切割它，所以當時間縮短之後，認知本身也會縮短。這就像我們之前說的：緣著鬧鐘的眼根現前知，如果它生起的時間長度是五個剎那，在這當中我們可不可以將它切割成五等分？其中有第一剎那、第二剎那、第三剎那、第四剎那、第五剎那；甚至我們會說：第一剎那叫量，第二剎那之後叫再決知，這是不是切割之後的分析？以此類推，第一剎那能不能再往下切？假設將第一剎那又切成五等分，那是不是應該說五等分當中的第一等分叫量、後面的叫再決知？有聽清楚我們的問題嗎？

將原本我們認定為量的第一剎那切割成五等分之後，是不是應該說第一等分才是

量，後面的叫再決知？再將裡面的量的第一等分再切成五等分，是不是又要說第一剎那是量，後面的叫再決知？是這樣嗎？還是說當我們安立一個認知是量的時候，它就是處在一種無法被繼續切割的狀態；再切割下去，它根本無法證得境，是不是這樣？請問：再切割下去，它還是不是認知？如果是認知，它無法證得境，又是不錯亂、離分別，那它就是顯而未定知。何必舉這種這麼有爭議的例子？直接說「一個時邊際剎那的眼根現前知」，這樣不是很好嗎？（學員：針對凡夫來說。）當然，針對凡夫來說。所以針對凡夫而言，凡夫的心續中有沒有比成事剎那更短的認知，而且是眼根知的？（學員：沒有。）為什麼？理由是什麼？因為有的話，它就必須是顯而未定知，是嗎？我們現在討論的是：當它是一個成事剎那的認知時，它能否再被切割成兩分？那個眼根知能否被切成兩分？如果切成兩分，那兩分都叫量嗎？還是說前面的那一分叫量，後面的那一分叫再決知？還是兩分都不叫量，組合在一起才是量？如果不能被切割，你要有不能被切割的理由吧。如果它是安住在時間的續流上，時間可以被切割的同時，認知為什麼不能被切割？時間也是無形無色，它也不是物質，這就表示非物質的法還是能被切割；那認知呢？認知可以被分成第一剎那、第二剎那、第三剎那、第四剎那、第五剎那，能不能再分成更小的剎那？

好，我們先討論昨天的回家作業。第一題，顯而未定知與意知的差別。四句。四句當中的第一句：既是顯而未定知又是意知。請舉例。此處所說的意現前知，還有沒有其他的？此處所說的意現前知的自證知，還有嗎？既是顯而未定知又是意知的交集不可能出現分別知，所以各位目前所學到的認知裡面，既是顯而未定知又是意知的例子，只剩下「此處所說的意現前知」與「它的自證知」。

四句當中的第二句：是顯而未定知但不是意知。請舉例。（學員：能引生「我是否聽到聲音？」這種疑惑的取聲的耳根現前知。）如果沒有這樣的現前知呢？那就是三句，是不是？這時，第二句要怎麼說？是顯而未定知一定意知，是意知不一定是顯而未定知。但如果按照講義上面的分類來說的話，應該說：是顯而未定知不見得是意知，因為顯而未定知裡有根知。

四句當中的第三句：是意知但不是顯而未定知。（學員：分別知。）分別知，還有嗎？（學員：現量。）現量可以嗎？現量不能稱為意知吧？因為現量與根知之間有交集。是意知而不是顯而未定知：比度知、伺意知。伺意知是不是意知？是。它是不是顯而未定知？不是，還有沒有其他的？猶豫知，還有沒有？（學員：顛倒知。）顛倒知可以稱為意知嗎？要說「分別的顛倒知」，還有沒有其他的？（學員：證得瓶的五根知的分別知。）應該是證得瓶的分別知吧；證得瓶的分別知是意知，但不是顯而未定知。第四句：不是顯而未定知也不是意知。請舉例。五根知，而且是能證得境的五根知。

第二題，顯而未定知與現前知的差別。三句。三句當中的第一句：既是顯而未定知也是現前知。請舉例。此處所說的意現前知，還有它的自證知，還有呢？顯而未定知的根現前知。三句當中的第二句：是顯而未定知一定是現前知，是現前知不一定是顯而未定知。請舉例。瑜伽現前知，還有嗎？能證得境的五根現前知，還有嗎？（學員：現量。）現量是不是現前知？是。現量是不是顯而未定知？不是。所以，能證得境的五根知、現量、現量的自證知、瑜伽現前知，這些都可以，還有沒有其他答案？比量的自證知，可不可以？比量的自證知也是現前知，但不是顯而未定知。以上皆非的：既不是顯而未定知也不是現前知。請舉例。分別知、伺意知、猶豫知、比度知、顛倒知。（學員：錯亂知。）錯亂知是不是顯而未定知？不是。錯亂知是不是現前知？也不是。

第三題，顛倒知與錯亂知的差別。三句。三句當中的第一句：既是顛倒知也是錯亂知。請舉例。（學員：執二月的眼根知。）執二月的眼根知，它是顛倒知也是錯亂知。為什麼是顛倒知？因為它對於自己的趨入境產生錯亂。為什麼是錯亂知？因為它對於自己的顯現境產生錯亂。（學員：執繩為蛇的分別知。）執繩為蛇的分別知。所以有一個根知的錯亂知，另外一個是分別知的錯亂知。此外，補特伽羅我執也是。三句當中的第二句：是顛倒知一定是錯亂知，是錯亂知不一定是顛倒知。請舉例。比量、比度知，還有沒有？執瓶的分別知，還有沒有？懷疑聲音是無常的猶豫知，這個可不

可以？懷疑聲音是無常的猶豫知，它是錯亂知，但不是顛倒知。為什麼不是顛倒知？因為它有趨入境，所以它不會對於自己的趨入境產生錯亂。那沒有趨入境呢？也不代表它對於自己的趨入境產生錯亂，是不是？第三句：既不是顛倒知也不是錯亂知。請舉例。現量、現前知、現前知的四種分類，還有沒有？一切遍智、他心通；他心通可不可以？他心通可以，它是「不是此處所說的意現前知」。

第四題，顛倒知與分別知的差別。四句。四句當中的第一句：既是顛倒知也是分別知。請舉例。執兔角的分別知、執二月的分別知。（學員：看見藍色雪山的眼根知。）這個不行，它不是分別知，它是無分別知。（學員：如果後面加個分別知呢？）都已經是眼根知了，加分別知沒有用啊。（學員：後面所生。）之後所生？那就不需要加前面那一句了，畫蛇添足。既然要講分別知，何必先講眼根知，然後再講之後的分別知？你就講：執藍色雪山的分別知，這樣就可以了。而且這樣的分別知，一定是眼根知之後所生的吧；盲人的心中應該不會有執藍色雪山的分別知，因為他對藍色一點概念都沒有，所以這種分別知一定是跟在眼根知之後。

四句當中的第二句：是顛倒知但不是分別知。請舉例。（學員：執二月的眼根知。）執二月的眼根知、執兔角的眼根知。（學員：執正在移動的樹的眼根知。）這個可以嗎？它是不是顛倒知？（學員：是。）執正在移動的車子的眼根知呢？（學員：不是。）執正在移動的高鐵的眼根知呢？（學員：速度夠快。）速度夠快？所以，慢慢移動的話，那叫量；快快移動，這叫顛倒知，是這樣嗎？

當我們坐在車上，我們看到路旁的樹在移動的眼根知為什麼是顛倒知？因為樹本身不會移動。但當我們坐在車上，看到外面正在移動的車子的眼根知呢？它可不可以是量？還是說它也是顛倒知？我們現在說的是：如果我們看到的那台車子本身就有在動，而不是因為自己坐在正在移動的車上，而看似外面那台車也在動。這有兩種情況：自己沒有在動，你看到別人在移動；自己正在移動，誤以為別人也在移動。後面的認

知是顛倒知；前面的認知是不是顛倒知？有沒有可能在那樣的情況下產生顛倒知？（學員：有。）什麼樣的眼根知？（學員：對於它的速度產生顛倒。）所謂對於它的速度產生顛倒，是指它本來沒有開那麼快，你把它看成開得很快。那如果自己移動的速度跟它一樣快，然後看似別人的車子沒在動呢？（學員：顛倒知。）那是顛倒知。所以這時候你的眼根知沒有看到那台車子？顛倒知怎麼看到車子？車子是它的趨入境嗎？兩台車同時在移動，速度一模一樣快，你誤以為旁邊的那台車沒在動，這時候你有沒有看到那台車子？（學員：有。）那台車子是不是你的眼根知的趨入境？（學員：是。）那它就是有趨入境的認知，如此一來，它就不應該是顛倒知。它的趨入境不是那台車子？（學員：主要的趨入境是車子在動。）主要的趨入境是車子在動？我們的題目是：你誤以為旁邊的那台車沒在動……（學員：沒在動的車子。）沒在動的車子？你有沒有看到那台車子？你沒有看到那台車子，你怎麼知道它沒在動？它的趨入境到底是什麼？它的趨入境是沒在動的車子還是車子？（學員：沒在動的車子。）沒在動的車子不是車子？（學員：車子是次要的趨入境。）如果車子是次要的趨入境，那就是趨入境；如果車子是趨入境，它就有趨入境；如果有趨入境，它就不會對於自己的趨入境產生錯亂。況且，顛倒知連主要的趨入境都沒有，哪來次要的趨入境？

剛才那個問題：如果兩台車的速度一模一樣快，看過去以為別人的車沒有在動，那時他有沒有看到車子？他的趨入境是什麼？他的趨入境應該是沒在動的車子吧。沒在動的車子不存在吧？雖然平常有沒在動的車子，但在那個當下沒有沒在動的車子。這個應該可以分得出來吧。平常沒在動的車子是存在的，但在當下那台車子不是沒在動的車子，那台車子是正在動的車子。我們看到的那台車子是不是沒在動的車子？不是；我們看到的那台車子是正在動的車子，只是我們誤以為它是沒在動的車子。所以沒在動的車子是那個眼根知的趨入境，而這個趨入境不存在；如果這個趨入境存在，那台車應該是不動的，但那台車正在動，是不是這樣？所以，這時候要說：眼根知沒有看到車子，因為它看到一台沒在動的車子，但那不是車子的真實原貌，因為車子的真實原貌是正在動的，所以它沒有看到車子。

所以我們剛才說的那種認知——當兩台車正在動的時候，你誤以為旁邊的那台車沒在動的認知是顛倒知；當你自己在動，旁邊的車沒在動，但你誤以為它正在移動的認知也是顛倒知；當你自己沒在動，而旁邊的車正在移動，這時你會看到它在移動，當下的那個認知是量還是顛倒知？（學員：顛倒知。）還是顛倒知？（學員：因為隔了玻璃。）如果他隔的是透明的玻璃呢？隔著一層玻璃所看到的境是真實的境嗎？假設我們戴上了藍色的眼鏡去看雪山，我們是不是可以看到藍色的雪山？這時，你所生起的認知是看到藍色雪山的眼根知嗎？這樣的認知是正確的還是顛倒的？（學員：顛倒的。）所以只要戴上了有色眼鏡，看到的境都是顛倒的？如果是顛倒的，就表示它無法證得境；如果無法證得境，就表示它無法引生出確定境的明知。所以戴上了有色眼鏡之後，你完全失去了判斷力，你無法引生正確的明知？戴上了有色眼鏡之後，所生的認知都是顛倒知？還是說即便我戴上了有色眼鏡，但從我的經驗當中，我知道那個境不是那個顏色，所以即便眼根知是錯亂的、是顛倒的，但之後還是能夠引生正確的分別知？是哪一個？

反正怎麼講似乎都對，前面的也對、後面的也對，但明明講的都是相違的：前面的也對——它是顛倒知，它無法引生正確的明知；後面的也對——它能引生正確的明知。我們說：戴上藍色的眼鏡之後看到藍色的雪山，所生起的認知能否稱為緣著藍色雪山的眼根知？（學員：不能。）那個不叫緣著藍色雪山的眼根知？那個眼根知的名字叫什麼？緣著白色雪山的眼根知，是嗎？還是根本沒有看到雪山的眼根知？它叫什麼名字？總是有一個名字吧。（學員：根本沒有看到雪山的眼根知。）既然說了「根本沒有看到雪山」，背後的意思應該是：它是看到藍色雪山的眼根知吧？所以講了半天，它還是緣著藍色雪山的眼根知。這樣的眼根知是顛倒知嗎？（學員：是。）這樣的眼根知為什麼是顛倒知？它對於自己的趨入境產生錯亂了嗎？（學員：因為有錯亂的因。）因為有錯亂的因導致他產生錯亂的認知。那個錯亂因是什麼？藍色的眼鏡？因為藍色的眼鏡而造成他生起那種錯亂的認知？對於一個近視的人來說，如果他不戴眼鏡，他看不清楚；戴了之後才看得清楚的話，請問：眼鏡是不是錯亂因？如果他原本有近視，看東西有點模糊、不是很清楚，那種眼根知是不是量？是，原本是量。那他戴上眼鏡之後呢？（學員：更亮。）更亮？原本的「量」又不是那個「亮」。戴上

近視眼鏡之後呢？變成錯亂知？（學員：也是量。）如果他戴的那副眼鏡稍微有點顏色呢？如果有一層隔藍光的呢？它把境上的藍光阻隔掉了，這時戴上眼鏡之後都是顛倒的，因為境有藍光，但眼鏡把藍光阻隔掉了，所以眼根知接收到的訊息是：「我看到的這個境沒有藍光。」是不是？這與事實不符。現在的眼鏡多半都是多層膜的，所以戴上之後所看到的境都與事實不符？都是顛倒的？甚至以福稱大師的角度——他沒有看到境。沒戴眼鏡之前叫做量，戴上了之後什麼都看不到？（學員：眼根知都不是量。）眼根知都不是量？

在《心類學》裡面，所謂的「緣著藍色雪山的眼根知」，應該不是指戴上藍色眼鏡之後所生起的眼根知，那是因為有病的緣故，他有某種疾病，所以他放眼看過去的東西都是藍的；看到黃色法螺的眼根知，也不是戴上黃色眼鏡之後的眼根知，那是因為他有病，而看到了黃色的法螺；看到紅色的對境，也不是因為戴上了紅色的眼鏡，而是因為它的等無間緣出了問題。所以戴上藍色眼鏡所生起的眼根知，它不是我們這個地方強調的顛倒知；但現在的問題是：它到底是不是顛倒知？這個問題需要討論。進一步的，如果我們的眼根知本來沒有那麼清楚，看不到那麼遠的距離，我們用望遠鏡，這時能不能清楚地看到境？能夠清楚地看到我們原本看不到遠距離的東西。這時候所生起的眼根知能不能稱為量？比方說：你用望遠鏡看到草原的那一端有一隻長頸鹿，這時候的眼根知能不能稱為量？（學員：可以。）但你用了望遠鏡，你誤以為它變近了呢？你用望遠鏡看東西時，你會覺得你們之間的距離拉近了、那個境變大了，這樣的認知是不是顛倒的？你們之間的距離並沒有拉近；還是因為有了望遠鏡，所以拉近了你跟境之間的距離？你跟它的距離應該還是相同的，只是因為你使用了某一種工具，而讓你看得更清楚；看得更清楚，不代表你跟它的距離就拉近了。所以當你使用望遠鏡，而生起了「它變得很近、它變得很清楚」的一種認知，它是不是也是顛倒的？（學員：是。）那用望遠鏡的目的是什麼？（學員：看清楚。）但顛倒知能夠看清楚境嗎？還是說在使用望遠鏡的情況下，眼根知有可能出現顛倒知，也有可能出現的是不顛倒的認知？其實這些問題不好回答。

另外一個問題：照鏡子時，在鏡中看到自己臉的影像，這樣的認知是現前知還是顛倒知？在《中觀》裡這是一個不好回答的問題。照鏡子的時候，你會看到鏡中有自己的臉孔，你會看到一個影像，這樣的眼根知，它是現前知還是顛倒知？先這樣說：它是現前知還是錯亂知？它對於自己的顯現境有沒有產生錯亂？在那個眼根知的顯現境上，它是不是將鏡中的影像顯現為自己的臉孔？這在《中觀》裡面，它時常拿來作為眼根知在對境時除了顯現境本身之外，也會同時顯現境是有自相、有自性、是由自方所成的例子。就像我們在看到鏡中的影像時，在眼根現前知上，除了顯現鏡中的像之外，也會顯現出它是臉孔的這一分。把這兩點放在一起作比較。

如果這個例子是成立的，當我們在照鏡子時，我們的眼根知的顯現境上，除了顯現鏡中的像之外，是不是也會顯現出那個像是臉孔的這一點？如果這一點是成立的，這一點與事實不符，所以可不可以說這樣的眼根知對於自己的顯現境產生錯亂？如果可以，它就不是現前知了，因為它是錯亂知。而且現在我們是從經部宗的角度來分析：如果這種認知是錯亂知，它對於自己的顯現境產生錯亂，它必然也會對於自己的趨入境產生錯亂，因為所謂「它的顯現境」指的就是它顯現出自己的趨入境。對於根知而言，它的顯現境指的就是它顯現出自己的趨入境。因此，如果它對於自己的顯現境會產生錯亂，它必然會對於自己的趨入境產生錯亂，那它就是顛倒知。如果照鏡子的眼根知是顛倒知，這個可以接受嗎？（學員：左右顛倒。）照鏡子的眼根知左右顛倒？眼根知才不會左右顛倒，是你自己左右顛倒吧，你自己左右不分，眼根知應該不會左右顛倒。這樣清楚嗎？這些問題不好回答。

我們剛剛討論到哪一個問題？顛倒知與分別知。是顛倒知而不是分別知：看見藍色雪山的眼根知。我們是從這個地方開始討論。那一種眼根知是不是戴上藍色眼鏡之後所生的眼根知？如果不是的話，請問：戴上藍色眼鏡之後的眼根知，它是什麼樣的認知？它是現前知還是顛倒知？這是我們要討論的例子。接著，是分別知而不是顛倒知。請舉例。比度知、伺意知、執瓶的分別知，這些都可以吧？猶豫知，有一部分的猶豫知不是顛倒知——懷疑聲音是無常的猶豫知，它是分別知，但不是顛倒知，因為

它有趨入境。以上皆非的：既不是顛倒知也不是分別知。現前知、自證知、瑜伽現前知、現量、顯而未定知，還有沒有？他心通。差不多就是這些例子了。

最後一題，顛倒知與沒有趨入境的認知這兩者的差別。三句。三句當中的第一句：既是顛倒知也是沒有趨入境的認知。請舉例。執兔角的分別知、執二月的眼根知，這兩個都可以吧？三句當中的第二句：是顛倒知一定是沒有趨入境的認知，是沒有趨入境的認知不一定是顛倒知。請舉例。分別知的不淨觀、白骨觀，它們是沒有趨入境的認知，但不是顛倒知，是不是？所以它們對於自己的趨入境有沒有產生錯亂？沒有。為什麼它們對於自己的趨入境沒有產生錯亂？如果對於趨入境產生錯亂，應該要怎麼樣個錯亂法？它必須被錯亂因所染污而導致它的趨入境產生錯亂；而白骨觀並不是這樣的認知，它是被刻意觀修出來的，刻意把一個不存在的境觀想出來。

以上皆非的：既不是顛倒知也不是沒有趨入境的認知。請舉例。五根現前知。伺意知，可不可以？伺意知不是顛倒知，也不是沒有趨入境的認知，還有沒有其他的？再決知，可不可以？再決知是不是顛倒知？不是。它是不是沒有趨入境的認知？也不是，還有沒有？（學員：量。）量也可以，現量、比量都可以，還有沒有？顯而未定知，可不可以？顯而未定知不是顛倒知，也不是沒有趨入境的認知。（學員：觀想七因果中知母的分別知。）觀想知母的分別知啊？這個例子特別在哪裡？它的趨入境存不存在？（學員：一切有情都是我的母親。）「一切有情都曾經做過我的母親」，跟「一切有情都是我的母親」，這兩個不一樣。「知母」，是指我們要知道一切有情在不同的時處都曾經做過我的母親，而不是說一切有情在當下都是我的母親。為什麼一切有情都曾經做過我們的母親？因為我們在輪迴當中流轉的次數是無數的；以胎生出現的次數也是無數的，這就代表我們需要無數個母親，是從這個角度去推理的。所以應該是說：觀修知母的分別知，它的趨入境是指一切有情都曾經做過我的母親。這樣的認知不是顛倒知吧？它不是顛倒知，因為它有趨入境。所以，既不是顛倒知又不是沒有趨入境的認知：現前知、比度知、再決知、伺意知、顯而未定知，此外，懷疑聲音是無常的猶豫知，是不是也可以？好！早上的課就上到這個地方。