

《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：第十三講

這幾天我們講到的是量。所謂的「量」，指的是新的、不欺誑的明知。接著，我們看到講義的第15頁——量的分類。第一種分類，現量和比量的二項分類。在文中提到，「量」分為二類：現量和比量。量的數目為二，這也是確定的：因為若多過上述二量，是不必要的；而若少於上述二量，則不周延。這段文是提到：量可以分為現量和比量這兩種，這種分類方式它的數量是確定的、是決定的。這是什麼意思呢？是指當量分為現量和比量時，這種分類就能涵蓋所有的量；超出現量和比量之外，不需要再安立另外一種量，但少於這兩種量呢？又不周延。所以我們說量可以分為現量和比量這兩種。

對於這一點，我們之前提到：量之所以分為現量和比量的理由是什麼？因為量的顯現境可以分為自相和共相，所以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。

如果不是從顯現境的角度來區分，而是從趨入境的角度來區分，我們說：量可以分為現量和比量，它的理由是因為量的趨入境可以分為自相和共相，這個理由合不合理？首先，量的趨入境能否分為自相和共相？量的趨入境是存在的，既然是存在的，要不就是自相，要不就是共相。所以，量的趨入境的確也可以分為自相和共相，但能否從量的趨入境分為自相和共相，而說「量分為現量和比量」？為什麼一定要用顯現境？為什麼不用趨入境？而且當我們在強調某一種認知是不是量的時候，主要強調的是什麼？它對於趨入境是不是欺誑的，是不是這樣？所以有同學問到：「為什麼在介紹量分為現量和比量時，它是用顯現境而不是用趨入境？」如果我們說量可以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呢？這樣合不合理？

的確，量的趨入境有自相也有共相，但如果從這個角度來分析，那會變成什麼意思？以自相作為趨入境的量，稱為現量；以共相作為趨入境的量是比量。反推回來，現量的趨入境一定是自相；比量的趨入境一定是共相。這就不合理了。首先，比量的

趨入境不一定是共相、比量的趨入境不一定是常法。為什麼？因為有證得聲音是無常的比量。證得聲音是無常的比量是不是比量？是。它的趨入境是自相還是共相？自相，「聲音是無常」是自相，所以我們說：證得聲音是無常的比量它的趨入境是自相。另外一種，證得無我的現量。有沒有證得無我的現量？有。證得無我的現量它的趨入境能否趨入無我？無我是它的趨入境。無我是不是自相？無我不是自相。無我為什麼不是自相？因為無我是常法，所以它不是自相。這樣可以理解嗎？所以雖然量的趨入境可以分為自相和共相，但從這個理由，我們無法證成量可以分為現量和比量。如果可以證成，就會變成是——現量的趨入境必須是自相；比量的趨入境必須是共相。這一點不合理，這樣可以理解嗎？

所以必須從顯現境的角度來分析——由於量的顯現境分為自相與共相，所以量分為現量和比量；簡單來說，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。所以在《釋量論》中曾經提到：「所量有二故，能量有二種。」所量指的是境，能量指的是心。由於所量有自相與共相兩種的緣故，所以能量的心也可以分為現量與比量。這是從顯現境的角度來分析：由於量的顯現境有兩種所量——自相與共相，因此能量的量也可以分為現量與比量。

第二個容易誤解的地方。我們說：所謂的不欺誑是指對什麼境不欺誑？對於自己的趨入境不欺誑。「對於自己的趨入境不欺誑」跟「對於自己的趨入境不錯亂」是一樣的意思嗎？今天早上我們有說：對於自己的趨入境不欺誑，至少要對於自己的趨入境不錯亂，是不是？但對於自己的趨入境不錯亂，是不是代表對於自己的趨入境就是不欺誑呢？不欺誑跟不錯亂是相同的還是不同的？不同的啊？怎麼不同？這個時候就不要再去看顯現境了，我們現在想的是趨入境。

對於自己的趨入境不欺誑與對於自己的趨入境不錯亂，這兩者是不是相同的？對於自己的趨入境不欺誑是什麼意思？它必須了解真相、它必須通達真相。對於自己的

趨入境不錯亂呢？是不是只要有趨入境就可以？有趨入境的認知，是不是就是對於自己的趨入境不錯亂的認知？大部分的人都搖頭，但搖頭之後都舉不出一個例子，因為沒有例子。只要有趨入境的認知都是對於趨入境不錯亂的認知，是不是這樣？有哪一個認知是有趨入境，又同時對趨入境產生錯亂的？沒有。為什麼沒有？對於自己的趨入境產生錯亂的認知一定是顛倒知。我們之前在講「錯亂知與顛倒知的差別」時，我們說什麼叫「錯亂知」？對於自己的顯現境產生錯亂；什麼叫「顛倒知」？對於自己的趨入境產生錯亂。所以對於自己的趨入境產生錯亂的認知一定是顛倒知；既然是顛倒知，它就不會有趨入境，是不是這樣？所以有趨入境的認知，必定對於趨入境是不錯亂的。

但現在的問題是：對於自己的趨入境不錯亂，是不是就代表它對於自己的趨入境不欺誑？不是。比方說，在七種的認知當中，有一種認知叫做「伺意知」。就比方在還沒證得聲音是無常之前，我們認定聲音就是無常的分別知，這樣的分別知並沒有通達聲音是無常，但他心中認定聲音就是無常。有沒有這樣的分別知？有。這樣的分別知有沒有通達境？沒有。它還沒有成為比量，是不是？「聲音是無常」是現前分？還是隱蔽分？它是隱蔽分。既然是隱蔽分，對於凡夫而言，最初在證得的時候，就必須透由比量來證得，沒有辦法直接透由現量證得。所以當有人還沒以比量證得聲音是無常之前，他認定聲音是無常的，這種認知是分別知；這種認知有沒有趨入境？有趨入境。為什麼有趨入境？對於分別知而言，分別知的趨入境是什麼意思？分別知所想的對境，是不是這樣？所以當他想著「聲音是無常」時，這種認知的趨入境是什麼？聲音是無常的。所以我們說它有沒有趨入境？有。它對於自己的趨入境是錯亂的？還是不錯亂的？對於自己的趨入境不錯亂。它的趨入境存在，所以我們說它對於自己的趨入境不錯亂；但它對於自己的趨入境是不欺誑的嗎？不是不欺誑。為什麼？因為它並沒有證得趨入境、它並沒有通達趨入境，所以我們說這種分別知，它雖然對於自己的趨入境不錯亂，但不是不欺誑。這樣可以理解嗎？

對於自己的趨入境不欺誑呢？對於自己的趨入境不欺誑，是不是代表它對於自己

的趨入境一定不錯亂？不是啊？比量都是啊——比量對於自己的趨入境不欺誑，因為它是量；對於自己的趨入境也是不錯亂，因為它的趨入境是存在的，是不是這樣？所以對於自己的趨入境不錯亂，不代表對於自己的趨入境不欺誑；反過來，對於自己的趨入境不欺誑，必定對於自己的趨入境不錯亂。

接著，我們看到講義的最前面，在還沒有介紹認知的七項分類之前，我們之前提到：「知」即「覺」的定義。「既明亦知」即「認知」的定義。「覺」、「知」、「認知」三者是同義詞。對於這個部分，有一個問題可以提供給大家思考。

在福稱大師的論著裡曾經提到：「沒有不懂自心的補特伽羅。」反過來說，只要是補特伽羅都懂得自心、只要是補特伽羅都能夠以量證得自心。這句話各位認同嗎？只要是補特伽羅都能夠以量證得自心、只要是補特伽羅都了解自己的心。各位了解自己的心嗎？不了解？那各位一定不是補特伽羅。所以既不是色法、也不是心法，現在又不是補特伽羅，那大概就是常法咯！無常的三個選項都不是嘛，是不是？各位不了解自己的心啊？了解？

如果是補特伽羅都能夠以量證得自心，那瘋子是不是補特伽羅？是。瘋子了不了解自己的想法？瘋子了不了解自己的心？喝醉酒的人了不了解自己的心？他知不知道自己在想什麼？知不知道自己在做什麼？有些人酒醒之後，你跟他說：「你剛剛做了那些事、說了那些話。」他自己都不相信。這表示什麼？他在做的時候，他自己可能都不知道他在做什麼，我們說：「他發酒瘋了，他不知道自己在說什麼、做什麼。」這時候他了解自己的心嗎？他知道自己在做什麼行為嗎？都不知道。（學員：忘了。）忘了？我們現在說的是「有沒有可能是不知道的」？這個從我們自己的經驗當中可以去推測。不見得是忘，但他是完全處在不知情的狀態下，這樣的人是不是補特伽羅？是。他了不了解自心？他知不知道自己在想什麼？

或者換另外一個角度來思考，我們說：「這樣的人，他知不知道自己想法？」福稱大師的那一句話應該不是隨便說說的吧！而且他有他的依據，他依據的就是《釋量論》。在《釋量論》的根本頌裡面，的確就有這段文：只要是補特伽羅，都能以量了知自心。我們說即便是瘋子，他能不能知道自己是有想法的？即便他的想法是顛倒的、是錯誤的、是不正確的，但他知道自己有想法吧，是不是？我們呢？我們知道自己有想法吧，是不是？所以，當我們生起了某個念頭之後，我們會按照那個念頭的指示去做某一個動作；如果我們完全不了解自己的想法，當我們生起「我肚子餓了」的想法時，我們為什麼會去找食物吃？我們之所以會去找東西吃，是不是我們了解自己的想法而做出了這個行為？在某種情況下，的確我們知道自己在想什麼。就比方我們的眼根知可以看到鬧鐘、可以看到錄音筆、可以看到講義上面的字，我們知道自己有這樣的認知，雖然不是每一個人都知道這叫「眼根知」、那叫「分別知」，或者叫「錯亂知」、「顛倒知」，即便他不了解這些名相，但他知道自己有心，是不是？他知道「我是有想法的、我是有心的」。所有的補特伽羅都是如此嗎？從這個角度想，你又覺得：「好像有這麼一回事！」是吧？熟睡中的補特伽羅呢？熟睡中的補特伽羅，他懂不懂他自己的心？他知不知道他自己有想法？我們熟睡的時候，我們知道自己動什麼念頭嗎？不知道。所以這時候我們不了解自心？還是要說這時候我們也了解自心，只是了解得不清楚？

我們舉了哪些例子？瘋子、酒醉的人，還有呢？熟睡的人。在這樣的情況下，他們不了解自己的心？而且這當中的「了解」，在福稱大師所造的論著原文裡面，他是用「量」這個詞來表現的，這還不是普通的知道、了解。所有的補特伽羅都能夠以量了知自心、都能夠以量證得自心，所以他說：「對於補特伽羅而言，心是現前分而不是隱蔽分。」他的理由就是：因為所有的補特伽羅都能了解自己的心，所以最初他在證得這個對境時，不需要藉由正因公式、不需要藉由比量，他就能夠直接了解。心對於補特伽羅而言是現前分，而不是隱蔽分，所以他說：「所有的補特伽羅都能夠以量了知自心。」這個問題，各位回去之後可以思考一下。

接著我們看到認知的分類。第一種分類，認知的七項分類。我們看到講義的第3頁——認知的七項分類。應該先看第2頁，下面這邊。有「認知的七項分類」，是因為有如下七項：認知的七項分類分為哪七種呢？1. 現前知、2. 比度知、3. 再決知、4. 伺意知、5. 顯而未定知、6. 猶豫知、7. 顛倒知。這當中的「伺意知」，有些地方會用「伺察知」，意思相同。首先，我們看到七種認知當中的第一種——現前知。接著請看到講義的第3頁。1. 現前知，關於現前知的解釋，分二：定義及分類。首先，現前知的定義：「已離分別且不錯亂的明知」，就是「現前知」的定義。「已離分別且不錯亂之新的、不欺誑的明知」，就是「現量」的定義。

之前在還沒有介紹認知的七項分類前，我們分別提到了根知與意知、分別知與無分別知、錯亂知與不錯亂知、量和非量知。當你對這些名相有一個基本的認識之後，你再回來看「已離分別且不錯亂的明知」，你會不會覺得比較熟悉一點？這就是現前知的定義。首先，已離分別，所謂的「已離分別」，如果是從心的角度來分析的話，心是否已離分別，是從心是不是分別知的角度去分析的。再說一次，從心的角度而言，心是否已離分別，是從心本身是不是分別知去分析的——如果心不是分別知，我們說它已離分別；如果心是分別知，我們說它不離分別。

但如果不是從心的角度來分析，我們說「有分別知的補特伽羅」，就以我們為例，我們有沒有分別知？有。我們雖然有分別知，但我們是不是分別知？我們不是分別知，我們不是心法，我們是不相應行法，我們是補特伽羅，是不是？所以雖然我們有分別知，但我們是不是分別知？不是，我們不是分別知。但請問：我們已離分別知嗎？我們並不是已離分別知。為什麼我們不是已離分別知？因為我們有分別知。這就像我們是不是已離煩惱？並沒有。為什麼？因為我們有煩惱、因為我們具有煩惱。相同的，我們有沒有分別知？有。我們是不是具有分別知？是。我們是不是已離分別知？不是。但我們是不是分別知呢？我們不是分別知。這樣可以聽得出來嗎？我們不是分別知，但我們不是已離分別知。

從補特伽羅的角度來分析的話，「已離分別」與「非分別知」這兩者是有差異的，因為補特伽羅非分別知，但他不是已離分別知；但如果是從心法的角度來分析呢？所謂的心法是否已離分別，是指它是不是分別知。所以這個地方「已離分別且不錯亂的明知」，如果是從認知的角度去分析，我們說它不是分別知；所謂的它不是分別知，這個地方所強調的是現前知。所以，現前知是分別知還是無分別知？無分別知。但光是已離分別，是不是就是現前知呢？不是。請舉例。

我發現很多同學的反應都是這樣，你問他是不是？「不是。」請舉例，「沒例子。」沒例子，你怎麼知道不是！你是先想到「有不是的例子」才說「不是」，而不是先說「不是」再想例子。以前我們在寺院，如果上課這樣回答，鐵定會被老師罵：「你說不是，都沒有想就說不是！」在你還沒有想到例子之前不要說「不是」，懂嗎？通常都是這樣，是不是？「不是。」請舉例，「……」

已離分別是不是就一定就是現前知？不是。請舉例，看到兩個月亮的眼根知。看到兩個月亮的眼根知是什麼？已離分別。為什麼它已離分別？因為它是心、因為它是認知，而且它不是分別知，所以我們說它已離分別。但它是不是現前知？它不是現前知。為什麼它不是現前知？因為它是錯亂知、因為它是顛倒知。所以我們說「現前知」需要具備兩個條件：第一，已離分別。第二，不錯亂。已離分別且不錯亂的明知，就是現前知的定義。

接著，現量的定義。所謂的「現量」指的是：既是現前知，又是量的，我們稱為現量。「已離分別且不錯亂之新的、不欺誑的明知」，就是「現量」的定義。這應該不需要解釋了吧，應該夠清楚了！

接著，現前知的分類，現前知分為四類：1. 根現前知、2. 意現前知、3. 自證現前

知、4. 瑜伽現前知。首先我們看到第一類——根現前知。根現前知的定義：「由自己的不共增上緣——具色根——所生的已離分別且不錯亂的明知」，就是「根現前知」的定義。之前我們說：「由自己的不共增上緣——具色根——所生的明知」是誰的定義？根知的定義。「根現前知」指的是：既是根知又是現前知，稱為根現前知。所以在原本根知的定義後面，加上「已離分別且不錯亂的明知」，就是根現前知的定義。

根現前知的分類，根現前知分為五類：取色之根現前知、取聲之根現前知、取香之根現前知、取味之根現前知、取觸之根現前知。根現前知的對境是「五欲」：色、聲、香、味、觸。在這個地方它是用「取」這個字；我們之前比較常用「緣」這個字，兩者都可以。所以對境有色、聲、香、味、觸，而根知也分為：眼根知、耳根知、鼻根知、舌根知、身根知。「依於自己的不共增上緣——眼根——和所緣緣——色——之後所生的已離分別且不錯亂的明知」，就是「取色之根現前知」的定義。在定義裡面，提到了不共增上緣。首先是「取色之根現前知」，取色之根現前知一定是眼根知，既然是眼根知，它就必須依於自己的不共增上緣眼根而生。這個地方是取色之根現前知，這就代表「色」是它的什麼緣？色是它的所緣緣。所以我們提到：「依於自己的不共增上緣——眼根——和所緣緣——色——之後所生的已離分別且不錯亂的明知。」這代表取色之根現前知，它的不共增上緣是眼根，它的所緣緣是色。這當中的「色」，指的是色法還是色處？色處。這當中的「色」指的是色處，不是色法。色法的話，它的涵蓋面太廣了，它包含了聲、香、味、觸，所以這個地方的「色」，指的是色處。色處是什麼？眼根知的所取境，主要是提到顏色、形狀。所以我們說：所謂的取色之根現前知，這當中的「色」，指的是色處的色，而不是色法的色。提到取色之根現前知，它必定是眼根知，所以它的不共增上緣是眼根，所緣緣是色（或稱為色處）。

至於其他四者的定義，則依前述類推。其他四者，指的是哪四者？聲、香、味、觸啊？取聲之根現前知、取香之根現前知、取味之根現前知、取觸之根現前知。應該如何定義取聲之根現前知？「依於自己的不共增上緣——耳根——和所緣緣——聲——之後所生的已離分別且不錯亂的明知」，就是「取聲之根現前知」的定義。再來一

個，取香之根現前知的定義：「依於自己的不共增上緣——鼻根——和所緣緣——香——之後，所生的已離分別且不錯亂的明知」，就是「取香之根現前知」的定義。這樣可以理解了吧？所以後面的上完之後，前面的都不用解釋了，在座各位應該都可以融會貫通。

接著，我們看到意現前知。**意現前知的定義：「由自己的不共增上緣——意根——所生的已離分別且不錯亂的明知」，就是「意現前知」的定義。**相同的，所謂的「意現前知」指的就是：既是意知又是現前知，我們稱為意現前知。所以它的定義的前半段，提的就是意知的定義：「由自己的不共增上緣——意根——所生的」；後面則是現前知的定義：「已離分別且不錯亂的明知」。

接著，意現前知的分類。「**意現前知**」分為兩類：1. **此處所說的意現前知**、2. **不是此處所說的意現前知**。首先，我們先看到講義的第5頁，倒數第五行。所謂「**此處所說的**」，是說必須以《經》云：「**認識色者分二類：依於眼及依於意。**」的情況來瞭解。這段話是在說什麼？之前我們不是提到「**此處所說的意現前知**」，以及「**不是此處所說的意現前知**」這兩類嗎？這當中的「**此處所說**」的「**此處**」，是指在佛經裡面提到了：「**認識色者分二類：依於眼及依於意。**」這兩句話是什麼意思？清楚認識色處的認知分為兩類，依於眼及依於意——依於眼根所生的眼根知，以及依於意根所生的意知；前者是根現前知，後者是意現前知，這兩者都能清楚地認識色處。所以，意現前知分為幾類？兩類。哪兩類？**此處所說的意現前知**，以及**不是此處所說的意現前知**。**此處所說的意現前知**的「**此處**」是指什麼？在佛經當中提到的：「**認識色者分二類：依於眼及依於意。**」這兩句話當中所說的意現前知，稱為「**此處所說的意現前知**」；如果不是這兩句話當中所強調的意現前知，我們稱為「**不是此處所說的意現前知**」。

接著，我們看到此處所說的意現前知。**此處所說的意現前知的定義：「由自己的不共增上緣——意根——所生的此處所說的已離分別且不錯亂的他證知」，就是「此**

處所說的意現前知」的定義。在這個地方提到「他證知」這三個字，這個詞我們明天在解釋自證知，或是自證現前知的時候，再一併介紹。所以這個地方，就先將它理解為「由自己的不共增上緣——意根——所生的此處所說的已離分別且不錯亂的明知」，其實這樣也可以，就是此處所說的意現前知的定義。

此處所說的意現前知的分類分為五類：「取色之意現前知」至「取觸之意現前知」等。「等」字裡面要涵蓋什麼？它前面的那句話寫：「取色之意現前知」至「取觸之意現前知」，這當中取「色」然後至「觸」之前還有什麼？聲、香、味。然後取觸之意現前知，後面那個「等」字是要加什麼詞進去？應該不用吧！就像之前根現前知的分類不是分成五類嗎？最後它寫「取觸之根現前知」，並不用加上「等」這個字吧。所以後面這段文應該也不需要「等」那個字，因為它已經說分成五類了，然後又說：「取色之意現前知」至「取觸之意現前知」，這當中就已經包含五大類了。

接著，我們看到此處所說的意現前知的產生方式，這是這一段的重點。**關於「此處所說的意現前知」的產生方式，有三種主張：1. 交替間隔而生、2. 三者同步產生、3. 唯相續後際生。其中：1. 交替間隔而生，主張：在第一剎那的取色之根現前知產生之後，第一剎那的取色之意現前知緊接著產生；然後，第二剎那的取色之根現前知產生等等。亦即在每二個根現前知之間，就有一個意現前知產生。**

它的意思就是在說：首先生起的是取色的根現前知——我們在對境的時候，先生起取色的根現前知。假設這是取色的根現前知第一剎那，第一剎那之後緊接著生起取色之意現前知的第一剎那，之後再生起取色之根現前知的第二剎那，之後呢？取色之意現前知的第二剎那；簡單來說，每一剎那的根現前知之後，都會緊接著生起意現前知，所以是根現前知、意現前知、根現前知、意現前知，然後再來呢？根現前知、意現前知，所以說交替間隔而生。誰跟誰交替？根現前知與意現前知兩者互相交替。這樣可以理解嗎？所以，根現前知的第一剎那之後生起的是什麼？意現前知的第一剎

那；意現前知的第一剎那之後，緊接著生起根現前知的第二剎那；根現前知的第二剎那之後呢？意現前知的第二剎那。我們再看一次這段文：**在第一剎那的取色之根現前知產生之後，第一剎那的取色之意現前知緊接著產生；然後，第二剎那的取色之根現前知產生等等。亦即在每兩個根現前知之間，就有一個意現前知產生。**這是第一種主張——交替間隔而生。

接著，第二種主張——**三者同步產生，主張：第二剎那的取色之根現前知、第一剎那的取色之意現前知、以及經驗前述二者的自證現前知，這三者同時產生。**這是在說：我們對境時，先生起取色的根現前知第一剎那，在第一剎那現起時，它是單獨一個；緊接著，取色之根現前知的第二剎那，在第二剎那生起的同時，除了取色之根現前知第二剎那之外，它有同伴——取色之意現前知的第一剎那，「取色之意現前知的第一剎那」跟「取色的根現前知的第二剎那」，這兩者同時產生；除了這兩者之外，還有「同時經驗這兩者的自證知」，這三者同時產生，所以我們說三者同步產生。所以，三者同步產生是在根現前知的第一剎那？還是根現前知的第二剎那？根現前知的第二剎那。根現前知的第一剎那，沒有三者；根現前知的第二剎那呢？除了根現前知的第二剎那之外，還有誰？意現前知的第一剎那，還有呢？經驗前述二者的自證現前知，這三者同時產生。我們再看一次文，**三者同步產生的主張：第二剎那的取色之根現前知與第一剎那的取色之意現前知、以及經驗前述二者的自證現前知，這三者同時產生。**所以這代表什麼？取色之根現前知的第一剎那，它就只有一者，在第二剎那的時候它有了同伴，它有了取色之意現前知的第一剎那，以及經驗前述二者……前述二者是哪二者？取色之根現前知的第二剎那，還有呢？取色之意現前知的第一剎那。所以經驗前述二者的自證現前知，這三者同時產生。

簡言之，朝外看的二個與往內看的一個是同時產生的。朝外看的兩個是指哪兩個？取色之根現前知第二剎那、取色之意現前知第一剎那。為什麼說它是朝外看？因為它的境是什麼？它是對色法，所以是朝外的。朝內的呢？自證知，因為自證知的對境是對心，而且它所對的心是指與自證知本質相同的心。自證知所了知的心與它之間本質

相同，不過這個部分我們明天再作介紹。所以自證知是對內還是對外？對內，它是往內看的。根現前知與意現前知呢？對外，它是朝外看的。所以說：朝外看的兩個與往內看的一個，這三個同時產生。

（學員：法師，想請教一下，取色之根現前知的第三剎那，那時會有意現前知跟自證現前知嗎？）會啊，一樣。我們剛剛說這是第二剎那，在第二剎那的時候分別有哪些？取色之根現前知的第二剎那、取色之意現前知的第一剎那，以及同時經驗前述二者的自證知三者同時產生。在第三剎那的時候呢？取色之根現前知的第三剎那、取色之意現前知的第二剎那、經驗前述二者的自證知。這樣可以以此類推了吧？

接著，我們看到第三種主張——唯相續後際生。**唯相續後際生主張：依宗喀巴師徒的密意，認為「唯有緊接在最後一剎那的取色之根現前知之後，才有取色之意現前知產生。」**它在說明的應該是這個意思：取色之根現前知如果有五個剎那——第一、第二、第三、第四、第五，取色之意現前知在什麼時候才會出現？在第五剎那消失之後，才会有取色之意現前知出現。這樣的主張跟之前的主張不同。所謂的交替間隔而生是指：在兩個根現前知之間，分別有一個意現前知。第二種，三者同步產生是指：在根現前知的第二剎那時，同時會有意現前知，以及自證知產生。但自宗的主張，或者是宗大師的密意是指：比方說根現前知有五個剎那，在第五個剎那之後，也就是根現前知中斷之後，才會產生一個意現前知；假設根現前知的續流是十個剎那，意現前知就是在第十個剎那之後產生，就只有一個意現前知，沒有多個意現前知。這樣可以理解嗎？所以它說：**依宗喀巴師徒的密意，認為「唯有緊接在最後一剎那的取色之根現前知之後，才有取色之意現前知產生。」**如果根現前知只有一剎那，意現前知什麼時候產生？第一剎那之後產生；如果根現前知有三個剎那呢？第三剎那之後產生；有五個剎那呢？第五剎那之後產生。所以所謂的意現前知，而且我們強調的是取色的意現前知，取色的意現前知是在什麼時候產生？是在取色之根現前知之後才產生的。所以是緊接在最後一剎那的取色之根現前知之後，才有取色之意現前知。

此外，在《善顯密意疏》這部教科書中也清楚說明：這裡所指的《善顯密意疏》是福稱大師所造的《釋量論善顯密意疏》，它是解釋《釋量論》的一部論著。所以，在福稱大師所造的《釋量論善顯密意疏》這部教科書中也清楚說明：「對於『唯見此世者』的心續而言，必須主張取色之意現前知出現的時間，至多不會超過『一個時邊際剎那』。」在這個地方，對於取色之意現前知所現起的時間長短作了一個補充。首先，我們看到「對於唯見此世者」，這是指凡夫。「唯見此世者」一詞，在藏文當中，它直接對照過來的中文，應該是凡夫的意思。

對於凡夫的心續而言，必須主張取色之意現前知出現的時間，至多不會超過一個時邊際剎那。這個地方出現了一個新的名相——時邊際剎那。我們說無常的定義是什麼？剎那性。剎那性簡單地來分可以分為兩種：第一種，時邊際剎那。第二種，成事剎那：「成」，成辦的成；「事」，事物的事。首先，我們解釋「時邊際剎那」，所謂的時邊際剎那，字面上所要表現的意思就是極短的一剎那、時間極為短暫的一剎那，叫做「時邊際剎那」。在《俱舍論》以及平時我們普遍的解釋裡面，什麼叫做時邊際剎那？就比方彈指的動作，這是非常短暫的一剎那；但所謂的時邊際剎那，比彈指的這一剎那更短——將彈指的時間分成六十五分，時邊際剎那就是六十五分之一。某些經典則說：彈指的時間分成三百六十五分，或是三百六十八分的其中一分，稱為「時邊際剎那」。但平時最普遍的解釋方式是指：彈指的時間分成六十五個時段，其中一個時段，我們稱為一個時邊際剎那。

接著，成事剎那。所謂的「成事」，顧名思義，完成一件事。完成一件事情的階段，也就是從我們開始做、到完成前的這個階段。最短的成事剎那，大概就是彈指的動作。它是不是時邊際剎那？不是。因為時邊際剎那是指：彈指的頃刻分成六十五分當中的其中一分。彈指的這個動作呢？它叫做成事剎那，它是最短的成事剎那，或是我們眨眼睛的動作，這些都是最短的成事剎那的例子。所以，如果以彈指而言，成事剎那只有短短的一剎那；但如果以一個月而言的話，它的成事剎那就是一個月；以一年來說，它的成事剎那就是一年；假使我們完成一件事情需要十年的話，對於這件事

情的成事剎那是多久？十年。所以所謂的成事剎那不見得是一個剎那，它可以是很長的一段時間，也就是完成某一件事情所需的時間，稱為「成事剎那」。

這個地方我們提到的是時邊際剎那。我們再看一次原文：對於凡夫的心續而言，必須主張取色之意現前知出現的時間，至多不會超過一個時邊際剎那。意思是什麼？所謂的取色之意現前知，它是在取色的根現前知之後才會形成，而且它存在的時間就只有一個時邊際剎那，這代表它存在的時間非常短暫，形成之後馬上消失。而且什麼時候形成、什麼時候消失，我們知不知道？我們根本不知道。

後面這一段我們剛才解釋過了。請各位回去之後，先把這三種主張弄熟。哪三種主張？交替間隔而生、三者同步產生、唯相續後際生。把這三種主張都先弄熟，我們明天再來討論：第一種主張不合理的理由、第二種主張不合理的理由，以及第三種主張合理的理由。這樣可以嗎？

回家作業。第一題：現前知和根知的差別。第二題：現量和無分別知的差別。第三題：根現前知和量的差別。第四題：意知和意現前知的差別。第五題：對於趨入境不欺誑和對於趨入境不錯亂的差別。

好！我們今天的課就上到這個地方。