

# 《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：第十五講

這兩天我們提到，此處所說的意現前知產生的方式可以分為三種：第一種，交替間隔而生。第二種，三者同步產生。第三種，唯相續後際生。對於這三種主張，今天早上我們解釋了第一種主張以及第二種主張不合理的地方。接著，我們看到第三種主張——唯相續後際生。**主張：依宗喀巴師徒的密意**，這當中的「師」指的是宗大師，「徒」指的是賈曹傑大師。克主杰大師的主張應該是第二種主張——三者同步產生。所以文中的依宗喀巴師徒的密意，這當中的「徒」是賈曹傑尊者，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。**」這一段話是說明：凡夫的心續中，取色的意現前知是緊接在取色的根現前知之後才會產生。**此外，在《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』。」**也就是在根現前知之後會生起意現前知，而意現前知所生起的時間，長度只有一個時邊際剎那。所以我們說此處所說的意現前知產生的方式，是緊接在根現前知之後——假使根現前知有五個剎那，意現前知是緊接在第五個剎那之後。這樣可以理解嗎？

但這個地方的問題是：是不是所有的根現前知之後，都會緊接著生起一個意現前知？這個答案是不一定。為什麼不一定？因為之前我們提到：我們的五根知——眼、耳、鼻、舌、身，五根知是可以同時現起。這個還有印象吧？假使我們的五根知現起的時間都維持五個剎那，在五個剎那之後，每一個根現前知之後是不是都會生起一個意現前知呢？講得更清楚一點的話，就以取色之根現前知、取聲之根現前知為例，如果這兩個根現前知都能維持五個剎那，在這之後是否會同時生起取色之意現前知以及取聲之意現前知呢？這個答案是否定的。

如果在兩個根現前知之後，會同時生起兩個意現前知的話，一個補特伽羅的心續當中就可以同時生起兩個意識，這是不合理的。所以在這樣的情況下，誰的後面會生起意現前知？這就看在當下我們著重的點是色還是聲——如果我們著重的點是色，在取色的根現前知之後，會現起取色的意現前知；如果我們著重、在意的境是聲音，在取聲之根現前知之後，會現起一念取聲的意現前知。

所以這邊的問題是：是不是所有的根現前知之後，都會現起意現前知呢？不是。比如說，我們的五根知同時現起時，在這之後是不是會有取五種境的意現前知現起？不會。在這樣的情況下，我們對哪個境串習的力道最強，或者是當下我們最在意它，我們把焦點著重在它身上，這時候就會生起一念的取那一法的意現前知；其他的根現前知之後呢？什麼都沒有。這樣可以理解嗎？

文中提到了：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』。」對於這一點，我們昨天也提到，剎那性可以分為兩種：第一種，時邊際剎那。第二種，成事剎那。所謂的「時邊際剎那」，是指極短的一剎那。如果我們將它量化，所謂極短的一剎那，是指將彈指的時間分成六十五分，六十五分之一就是我們這個地方所說的時邊際剎那。所以我們心續當中的意現前知是時邊際剎那，而且它的本質是隱蔽分，隱蔽分當中的極隱蔽分。隱蔽分分為兩種：略隱蔽分（或稱為稍隱蔽分）；另外一種，極隱蔽分。我們這個地方所談到的意現前知，它是屬於極隱蔽分。所謂的極隱蔽分，是指唯有依據清淨的言教，才能夠了知的隱蔽分。所以唯有透過佛陀清淨的言教，我們才知道自己的心續中是有取色的意現前知，或者是取聲的意現前知。透過佛陀的哪一段言教？「認識色者分二類：依於眼及依於意。」從佛經當中，我們才能得知，原來我們的心續中是有意現前知的；如果佛不說的話呢？我們根本無從觀察起，我們也感受不到，因為它現起的時間極為短暫，短暫到我們根本無從察覺。

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。」這段話我們更進一步地將它說明清楚。「認識色者分二類」：凡夫的心續中取色的現前知——清楚認識色的現前知——可以分為兩類。「依於眼及依於意」：依於自己的不共增上緣眼根所生的取色的根現前知，以及依於自己的不共增上緣意根所生的取色的意現前知。所以，依於眼及依於意，這當中的「眼」指的是「眼根」；「意」指的是「意根」。因為它用「依於眼」，所以依於眼的那個「眼」是指「眼根」，而不是「眼根知」。這樣可以理解嗎？凡夫心續當中取色的現前知分為兩種：「取色的根現前知」以及「取色的意現前知」。取色的根現前知是依於自己的不共增上緣眼根

所生；意現前知是依於自己的不共增上緣意根所生。這兩者形成的順序，就像我們之前所說的：先生起取色的根現前知，在這之後緊接著生起取色的意現前知。

我們再回過頭去看原本的定義，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。前半段，「由自己的不共增上緣意根所生」，這應該沒有問題；因為它是意知，所以是由自己的不共增上緣意根所生的。除此之外，「此處所說」，這當中的此處所說應該也很清楚了吧。「已離分別且不錯亂」，這一點也具備——它不是分別知，而且它不錯亂。「已離分別且不錯亂的他證知」，為什麼稱為「他證知」？因為它是取色，它所了解的境是外境，而不是內在的認知，它是取色的意現前知，所以是「他證知」。最後一段，**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。**

接著，**不是此處所說的意現前知，例如：了知他人心識的神通**。了知他人心識的神通是指他心通。平常我們在說五種的神通時，會提到：天眼通、天耳通、宿命通、他心通、神變通。這個地方它所舉的例子——了知他人心識的神通，指的就是他心通。了知他人心識的神通是不是此處所說的意現前知？不是。為什麼不是？因為他心通是修所成的意知，它是透由修行而成辦的意知；此處所說的意現前知的特色是什麼？它是緊跟在根現前知之後所生起的意知，所以它需不需要特別去修？不需要。根現前知在前，意現前知在後，它是緊跟在之前的根現前知之後就能生起，所以不需要特別去修持。所以此處所說的意現前知是不是修所成的意知？不是。他心通呢？或者是五種的神通，它們是修所成的意知，是不是？想要成辦五種的神通，至少都要證得初禪的根本定，也就是透由證得奢摩他，進一步地觀察欲界的過失、思惟初禪的功德而斷除欲界的煩惱（這當中斷除欲界的煩惱，是指暫時調伏欲界的煩惱），就能獲得初禪的根本定，以此作為基礎才有辦法成辦神通，所以它們是修所成的意知。以此類推，瑜伽現前知是不是意知？是；它不是根知，它是意知。瑜伽現前知是不是此處所說的意現前知？不是。為什麼不是？它是修所成的意知。這樣可以理解嗎？

所以此處所說的意現前知指的是什麼？緊跟在根現前知之後的意現前知，它的時間非常的短暫。這樣的意現前知雖然是現前知，但是它是不是量？它不是量。為什麼？因為它的時間短暫到它已無法通達境。凡夫心續當中，只要是時邊際剎那的認知都不是量。凡夫心續當中，只要是時邊際剎那的認知，認知的時間已經短到它沒有辦法了解對境，所以即便它是現前知，但它不是什麼？不是現量。所以在這樣的情況下它是什麼認知？顯而未定知。所以，凡夫心續當中取色的意現前知一定是顯而未定知。它有沒有量？沒有；既然沒有量，有沒有再決知？也沒有。所以只要提到此處所說的意現前知，你就要馬上反應到：「它是緊接在根現前知之後所生起的意知。」要有這樣的反射動作；它的時間極為短暫，短暫到它無法了知境，所以雖然它的名字稱為「取色的意現前知」，它能取色，但它能不能證得色？不能，它能取色但不能證得色。這樣可以理解嗎？所以我們說此處所說的意現前知一定是什麼知？顯而未定知，它沒有量。

所以，以這樣的方式，我們去作簡別：他心通是不是此處所說的意現前知？不是。為什麼不是？因為它是修所成的意知，而且它不是緊跟在根現前知之後所生起的意知；以此類推，瑜伽現前知是不是此處所說的意現前知？不是。除此之外，等一下我們要介紹的「自證知」，它也不是此處所說的意現前知。五種的神通、瑜伽現前知，還有自證知這些都是什麼？這些都是意知，而且都是意現前知。但是它們是不是此處所說的意現前知？不是。等一下我們會提到自證知，自證知也不是此處所說的意現前知。為什麼？因為它不是緊跟在根現前知之後所生的意知；雖然它是意知，但它的形成並不是跟隨在根知之後的。這樣可以理解嗎？

這個部分應該沒有其他的問題了。所以這個地方要掌握的關鍵，就是此處所說的意現前知，這當中的「此處」指的是什麼？這當中所說的意現前知，它所指的又是什麼？它的本質是極隱蔽分；它形成的時間是一個時邊際剎那。它是如何形成的？它是緊跟在根現前知之後形成的。是不是所有的根現前知之後都會現起意現前知呢？並不是。把這個部分跑過一次、想過一次，應該就沒有問題了。

（學員：請問法師，剛才講到時邊際剎那，是非常短的一個時間，這當中有包含成事剎那嗎？應該不包含吧？）成事剎那？你說一個時邊際剎那是不是成事剎那？應該不是，因為它並沒有辦法完成一件事情。所以我們昨天有提到最短的成事剎那——彈指的時間，或是睜眼、閉眼的時間，這是最短的成事剎那。時邊際剎那不是成事剎那，因為在這麼短的時間之內，我們無法完成一件事情。這樣可以嗎？

接著，我們看到講義的第6頁，自證現前知。首先，我們先將講義的文唸過一遍。  
**自證現前知的定義：「具有『能取的形像』者」。**有些地方，「形像」這兩個字，不是這兩個字；「行」：行為的行，「相」：長相的相。「**具有『能取的形像』者**」，**就是「自證知」的定義。「已離分別且不錯亂之具有『能取的形像』者」，就是「自證現前知」的定義。**

首先，在還沒有介紹自證知（或稱為自證現前知）之前，自證知與自證現前知兩者同義——只要是自證知就是自證現前知，只要是自證現前知就是自證知，兩者同義。接著，經部宗、唯識宗、一派的中觀自續派承許有自證知。我們就以經部宗、唯識宗的角度，來分析為什麼有自證知。當我們看到面前的鬧鐘之後，我們會現起緣著鬧鐘的眼根知，這兩者是因果關係，是不是？誰是因？誰是果？鬧鐘是因，緣著鬧鐘的眼根知是果。為什麼鬧鐘是因？鬧鐘是緣著鬧鐘的眼根知的什麼緣？所緣緣。既然是所緣緣，就表示它是生起眼根知的因。所以當我們在看到鬧鐘之後，我們會現起緣著鬧鐘的眼根知；之後，當我們把眼睛閉上，心中會現起什麼念頭？「我的面前有一個鬧鐘。」這是什麼認知？分別知。當我們的分別知想到「面前有一個鬧鐘」時，它想到的是境——面前有一個鬧鐘，或者我的面前有一個鬧鐘。這種分別知為什麼能夠憶念起境？它之所以能夠憶念起境，是不是代表在這之前有一個了知境的認知？如果完全沒有了知境的認知，我們如何憶念起那個境？所以在分別知現起之前，什麼認知了知了境？緣著鬧鐘的眼根知。所以我們說之所以能夠生起分別知而憶念起鬧鐘、想到有鬧鐘，是因為在分別知現起之前，有一個認知能夠了知境；那是什麼認知？緣著鬧鐘的眼根知。到目前為止沒有問題吧？

接著，另外一個念頭。閉上眼睛之後，想著「我曾經看到一個鬧鐘」，這個想法跟之前的那個想法不一樣，這時候我們想著「我曾經看到一個鬧鐘」跟「我的面前有一個鬧鐘」，這不一樣。哪裡不一樣？當我們想著面前有一個鬧鐘時，我們想的是境；當我們想著我曾經看到一個鬧鐘，此時想的是什麼？有境，因為這時候它想的是：「我曾經看到一個鬧鐘。」所以它憶念的點不一樣，之前所憶念的是境，之後所憶念的是有境：「我曾經看到一個鬧鐘。」甚至說：「我親眼看到那個鬧鐘。」我們會用這樣的詞——我親眼目睹那個場景、我親眼看到，這時我們強調的是什麼？有境。對於這個詞有印象吧？「有境」分為哪幾種？心、補特伽羅、能詮聲。有境、具境都是一樣的意思。

當我們想到「我的面前有一個鬧鐘」時，我們所憶念的是境；當我們想到「我曾經看到一個鬧鐘、我親眼看到那個鬧鐘」，這時我們想的是什麼？我們想的是有境。就如同之前之所以能夠回想起這個境、憶念起這個境，是因為在這個念頭前有一個認知境的認知、了解境的認知，或是了解境的心，所以我們之後才有辦法回憶起它；相同的道理，如果我們能夠想起有境，是不是代表在這個認知之前，有一種能了知有境的認知？這時候下部的宗義師認為：這個認知就叫做「自證知」。簡單來說，在念頭生起前，眼根知了解鬧鐘，它能證得鬧鐘；而眼根知的自證知呢？它證得什麼？它證得眼根知。所以眼根知了解外境；它的自證知呢？了解它。就在同一個時間點，有一個了知外境的能力，叫做眼根知；也有一個能夠了知眼根知的心，我們稱為自證知。

如果沒有緣著鬧鐘的眼根知，我們之後會不會現起「我的面前有一個鬧鐘」的分別知？不會。我們會不會憶念起「我的面前有一個鬧鐘」？不會。所以這種念頭，是來自於在這個念頭還沒生起之前，有一個能了解鬧鐘的認知，那就叫眼根知。先把這個記清楚，然後再去類推。所以以此類推，當我們在看到鬧鐘之後，能夠想起「我曾經親眼看到那個鬧鐘」時，是不是代表在這之前，要有另外一個認知去了解「能夠看到境的那個認知」，是不是這樣？所以能夠了解「看到對境的那個認知」的認知，我們就稱為自證知。

所以下部的宗義師認為：以緣著鬧鐘的眼根知為例，緣著鬧鐘的眼根知可以分成兩分：第一分，顯現外境的一分；第二分，同時顯現有境的一分。顯現外境的那一分，稱為眼根知；顯現有境的那一分，稱為自證知。所以認知本身可以同時顯現外境，也可以同時顯現自己。這時他們舉了一個喻，或許從喻會比較容易理解。他說到「火」，火在形成的時候，它可以同時照亮自己，也可以同時照亮外境。它不是先照亮自己、再照亮外境；也不是先照亮外境、再照亮自己。火能不能照亮外境？可以。它能不能照亮自己？你覺得這個喻本身合理不合理？火能不能照亮自己？如果火本身不能照亮自己，你怎麼會看到火？在一片漆黑的夜晚，如果沒有任何的光線，火如果不能照亮自己，你怎麼會看到火？所以火可以照亮自己吧？火可以照亮自己，它也可以照亮外境。他用的就是這個喻。

相同的，自證知以外的認知，就以根現前知為例，根現前知在形成的時候，它有顯現外境的一分，也有顯現自己的一分；簡單來說，它可以照亮外境，也可以照亮自己，就像火一樣。所以，以根現前知為例，它照亮外境的那一分，稱為根現前知；它照亮自己的這一分，稱為自證知。所以，有些人會將自證知解釋為：它就是根現前知的一部分，甚至說它是根現前知的支分，所以「根現前知」與「根現前知的自證知」這兩者是質同的關係。

之前我們怎麼介紹質同的？體性相同的有為法，是不是？所以緣著鬧鐘的眼根知與眼根知的自證知，這兩者是體性相同的有為法；有為法是確定的，而且體性相同。為什麼體性相同？因為自證知是眼根知的支分，自證知是眼根知的一部分。但自證知是不是眼根知？自證知不是眼根知。自證知是意知，不是根知，所以我們說根知的自證知不是根知。這個部分要分清楚。根知的自證知不是根知，是什麼知？意知。意知的自證知呢？當然是意知啊！只要是自證知都是意知。所以，根知的自證知是意知，意知的自證知也是意知，只要是自證知都是意知。這樣可以了解嗎？所以，即便將根知的自證知解釋為根知的一部分，但不代表它是根知。為什麼說根知的自證知是根知的一部分？因為我們剛才不是說，就如同火能夠同時照亮外境以及照亮自己，能夠照

亮自己的能力是不是它的一部分？它是不是屬於火的特色？甚至說它是屬於火的一部分。它的光是不是它的一部分？是。它的光可以同時照亮外境，也可以照亮自己；相同的道理，緣著鬧鐘的眼根知或是取色的根現前知，它們也同時具備了顯現外境的能力，以及顯現自己的能力。顯現自己的那一分能力，我們說這是它的支分，或稱為這是它的特色；這一分是什麼？自證知。

甚至從另外一個角度來分析。我們之前不是提到所知、有、所量、法，這些都是同義詞。什麼叫做「有」？量所緣及——它必須被正量所證得。我們如何證明鬧鐘是存在的？因為有證得鬧鐘的正量，因為鬧鐘能夠被正量所了知，鬧鐘是正量的境，所以我們說鬧鐘是存在的。兔角呢？兔角不存在。兔角為什麼不存在？因為沒有能了知兔角的正量，只要是正量都無法了知兔角；但鬧鐘呢？有了知鬧鐘的正量，它能夠成為正量的所緣，它能夠成為正量的境，所以我們說鬧鐘是存在的，兔角是不存在的。

如何證明緣著鬧鐘的眼根知是存在的？需不需要有證得它的正量？有沒有證得它的正量？鬧鐘是存在的，因為有緣著鬧鐘的眼根知，因為有證得鬧鐘的量，是不是這樣？那如何證明緣著鬧鐘的眼根知也是存在的？這時下部的宗義師所提出的主張就是因為有自證知；自證知能夠證得緣著鬧鐘的眼根知，它是證得眼根知的量，所以我們說緣著鬧鐘的眼根知也是能夠被正量所證得的。它被什麼正量證得？它被自證知證得。這時候問題來了：那自證知被誰證得？下部的宗義師就說：自證知不需要被其他認知證得，它自己證自己，所以它叫「自證知」；如果它也需要有其他的正量去證得它的話，那請問證得它的那個正量是誰證得的？又是另外一個正量。這樣的話，就無窮無盡、沒完沒了了！所以下部的宗義師認為，不需要再繼續探索下去，它的名字就叫自證知，顧名思義，它可以自己證得自己，不需要再有下一念的正量去證得它。所以，鬧鐘之所以存在，是因為有證得它的正量，比方眼根知；眼根知之所以存在，是因為有自證知；自證知之所以存在，是因為有自證知，不需要有另一個正量，自證知可以證得自己。

平常在介紹下部的宗義師為什麼承許有自證知的時候，就是從分別知能夠憶念起境的角度去分析的。就如同分別知能夠想到境，代表在分別知現起之前，有一個能了知境的心；相同的，如果分別知能夠回憶起有境，就代表在分別知之前，有一個能了知有境的心，那種心就叫自證知。所以把前面的喻想清楚；所謂的「前面的喻」指的是什麼？為什麼能夠回憶起境、回憶起境代表什麼？這代表在這個意念之前，有一個能認知、能認識境的認知，是不是這樣？所以我們用「認知」，有些地方講起來，就覺得怎麼都是「認知」，如果用「心」就比較不會有這個問題。因為認知本身可以當成動詞，有時候又當成名詞，所以同一段的描述裡面，你會發現怎麼這麼多的認知。不過仔細聽應該聽得出來，哪一個認知是指哪一個認知啦！

所以他用什麼樣的喻？他以「火」作為喻——火能照亮外境，也能照亮自己，而且是同時的，沒有先後順序。各位都覺得這個喻很合理嗎？火可以照亮外境，也可以照亮自己。「燈」可不可以照亮外境？它可不可以照亮自己？可以；如果燈不能照亮自己，怎麼照亮別人？自己都照亮不了自己，怎麼照亮別人？自己都照顧不好，怎麼照顧別人？是不是這樣？所以燈應該可以照亮自己，因為它可以照亮別人。這個聽起來很合理。你要先去思考這樣的描述合理還是不合理，乍聽之下很合理，但用在其他的例子上不一定合理，不過因為我們現在是經部宗，所以我們要說這個譬喻很合理。燈、火都可以照亮他人，也可以照亮自己。以此為喻，緣著鬧鐘的眼根知，它有顯現境的能力，也有顯現自己的能力；顯現境的那一分稱為眼根知，顯現自己的那一分稱為自證知。先把自宗了解清楚，這是自宗，不是他宗。

（學員：如果自證知是意知，它又是眼根知的一部分，那不就變成某一種意知是眼根知的一部分？）這當中的「一部分」所要強調的是——眼根知本身有照亮自己的能力，這樣的能力下部的宗義師為它取名為自證知；但你問他這是根知還是意知，他會說：「這叫意知，這不叫根知。」剛才的問題是什麼？（學員：某一種意知成為根知的一部分。）根知的一部分，所謂「根知的一部分」並不是說它是根知，而是它的特點。因為我們說當眼根知現起的時候，它有顯現境的一分，以及顯現自己的一分，

顯現自己的那一分稱為自證知，所以它可以說是眼根知的特色、眼根知的能力。我們平常在想眼根知的時候，會把所有的焦點都放在眼根知有顯現外境的能力上面，但實際上，下部的宗義師認為：眼根知除了顯現外境之外，也能顯現自己；如果無法顯現自己，怎麼顯現外境？而且他說的很有道理，他說：「自己跟自己最靠近，如果連自己都無法照亮，怎麼照亮遠方的境？」以距離來說，這樣的描述聽起來也很合理！是不是？怪怪的啊？所以它無法照亮自己，只能照亮別人，這樣不是更怪嗎？（學員：手電筒。）手電筒不能照亮自己啊？所謂的照亮自己，是照亮自己的全身是嗎？手電筒打開的時候，放在某一個位置，你可以看到手電筒吧？為什麼可以看到手電筒？不就是因為它的光照亮了自己，如果它的光都沒有照亮它自己，怎麼照亮它以外的境？所以就先把它當成合理的喻。

各位的心中會有一種「自證知是不存在的，因為中觀應成派不承許自證知」的想法，然後你就會覺得那個喻聽起來也怪怪的，但不知道怪在哪裡，對不對？當你不知道它怪在哪裡的時候，你就先認同它，然後透過不斷地討論，發現它的問題，再推翻它，這樣你才能夠得到定解；而不是「我不知道它怪在哪裡，但我就是覺得它很怪」，怪的人是你自己吧，你都不知道人家怪在哪裡，你說別人怪。你就先認同他的想法，然後不斷去思考，思考到這樣的主張是違背正理，而且違背經教的，你再去推翻它、再去否定它都不遲。但我們現在不是啊！因為中觀應成派說沒有自證知，所以自證知是不存在的；至於為何不存在，你也不知道。你只知道「自證知不存在」，僅止於此，是不是這樣？這樣我們心中所生起的想法——自證知是不存在的，那能夠成為定解嗎？沒有辦法，因為你最終用的理由是「自證知是不存在的，因為中觀應成派不承許自證知」，大概只有這個理由。但不存在的理由是什麼？你應該要找出一個你覺得合理的理由！

我們看到定義，自證現前知的定義，「具有『能取的形像』者」，就是「自證知」的定義。這個地方有提到「能取」，既然提到能取，我們就把相對應的詞「所取」一起拿出來討論。平常在介紹「所取」、「能取」的時候，我們會用「所取境」、「能

取心」這樣的詞去描述「所取」與「能取」。舉一個例子，緣著鬧鐘的眼根知，鬧鐘是它的所取境，緣著鬧鐘的眼根知是能取的心，是不是這樣？鬧鐘為什麼稱為所取？它被誰所取？被眼根知所取。所以我們也可以說鬧鐘是眼根知的什麼境？所取境。在這個例子當中，鬧鐘稱為所取；眼根知呢？能取。所以我們說緣著鬧鐘的眼根知是具有所取的行相者；它的所取是什麼？鬧鐘。它有顯現鬧鐘的相，它有顯現所取境的相，所以我們說它具有所取的行相。所以緣著鬧鐘的眼根知稱為什麼？具有所取的行相者。

接著，自證現前知呢？當眼根知現起之後，緣著眼根知的自證現前知也會同時現起，這時緣著眼根知的自證現前知稱為什麼？具有能取的行相者。為什麼它是具有能取的行相者？這時候的能取指的是誰？眼根知，緣著鬧鐘的眼根知這時候就變成了什麼？能取。所以緣著眼根知的自證知就稱為具有能取的行相者，因為它能顯現眼根知的相，所以我們說它是具有能取的行相者。

再來一次好了！我們說緣著鬧鐘的眼根知，它能顯現鬧鐘的相，它能顯現鬧鐘的行相，這時候鬧鐘是它的所取境，所以我們說緣著鬧鐘的眼根知具有所取的行相，指的是它具有鬧鐘的相。為什麼它具有鬧鐘的相？因為在它的顯現境上，它具備了鬧鐘的相，因為它顯現出那個相，所以我們說它具有鬧鐘的相。這樣可以嗎？緣著鬧鐘的眼根知具有所取的行相，因此稱為具有所取的行相者。進一步的，當緣著鬧鐘的眼根知現起時，會同時現起自證知，緣著誰的自證知？緣著眼根知的自證知，這時候它的顯現境上顯現出什麼相？眼根知的相、眼根知的行相。這時顯現出眼根知的行相，稱為顯現出能取的行相，因為眼根知是能取，所以我們說它顯現出一個能取的行相。因此，自證知稱為「具有能取的行相者」。這樣可以嗎？這個地方，我們先討論「具有『能取的形像』者」，就是「自證知」的定義。這是字面上的解釋。

那他心通是不是自證知？通常，其實應該是百分之九十九點九吧，只要我們唸出它的名字時，沒有提到自證知這三個字，都不是自證知。除非你講的是它的定義，不

然平常我們說根知是不是自證知？不是；意知是不是自證知？不是；量是不是自證知？不是；一切遍智是不是自證知？不是。都是否定的。所以只有什麼會是自證知？某種認知的自證知是自證知——根知的自證知是自證知、意知的自證知是自證知，除此之外，如果不提什麼認知的自證知，都不會是自證知。所以他心通是不是自證知？不是。雖然他心通在形成時，也會同時形成自證知，但是他心通本身是不是自證知？不是，他心通本身不是自證知。就像緣著鬧鐘的眼根知，它是不是自證知？不是。在眼根知現起的時候，自然會有自證知現起，這兩者同時形成，但眼根知是不是自證知？不是；相同的，他心通形成的時候，了知他心通的自證知也會形成，但他心通本身是不是自證知？也不是。但是它是不是具有能取的行相者？他心通所了知的境是什麼？他人的心、他人的想法、他人當下所動的念頭，是不是？

就以他人的心為例，他人的心是不是能取？他人的心是能取，雖然是相對於他心通的所取，但心本身是能取，是不是？所以他心通所了知的境是能取。這時它會不會現起境的相？會，所以我們說它現起了能取的行相。它是不是具有能取的行相者？應該也是。請問他心通是自證知嗎？按定義來說「是」，但實際上「不是」啊？那怎麼會是自證知的定義呢？它符合自證知的定義，但它不是自證知，是這樣嗎？不是嘛！所以我們說「具有能取的行相者」，它需要具備以下的條件。什麼條件？首先，我們說某種認知與它的自證知之間是質同的關係，而且自證知要以什麼樣的方式才能了解那個認知呢？要以去除二相的方式來了解它。所謂的「以去除二相的方式來了解它」，是以以水注水的方式來了解它。所謂的「以水注水」，是指我們把一杯水倒到另外一杯水裡面，這叫「以水注水」，完全無法區分何者是什麼，它們是一體的；相同的，根知與它的自證知這兩者也是一體的，自證知了解根知的方式，就像是以水注水般地了解，而不是有距離感地了解。

我們的眼根知了解鬧鐘是有距離感地了解。為什麼是有距離感？我們會認為眼根知在這裡、鬧鐘是在那裡，是不是這樣？所以這時候是有距離感地認知。但對於根知和自證知而言，它們有沒有這樣的距離感？沒有，它沒有這樣的距離感，它是以以水

注水的方式去了解，所以我們說它是以除二相的方式去領受另外一個心。

之前我們不是有提到「經驗」這個詞嗎？還有印象吧？在講義的第5頁，**以及經驗前述二者的自證現前知**，這當中的「經驗」這兩個字，藏文的原文是用「མཛེས་པ་」這個字，「མཛེས་པ་」這個字有些地方會翻成「領受」，所以有些人會說根知的自證知能領受它，這個地方則是用「經驗」它。如果你覺得經驗這個詞不容易理解，我們說自證知可以領受它、可以感受它。所以根知之上，我們現在用「附著」好了，根知之上所「附著」的自證知，它能夠領受根知，而且是以去除二相的方式去領受它。什麼叫做「去除二相」？它是以前注水的方式去領受它。所以它領受的時候，並不是說「根知在那裡、我在這裡」，兩者之間有距離感，而是以前注水的方式去了解它所要領受的那種認知。

所以我們說根知也好、意知也好，都與它的自證知實際上是一體的。為什麼是一體？因為我們之前不是有特別強調，所謂的自證知，就是某種認知顯現自我的能力，這種能力，下部的宗義師為它取名為自證知。所以在這樣的情況下，我們說自證知和根知，或者是和意知是一體的，既然是一體的，就不會有距離感了。就像我們跟自己的心，我們會覺得是一體的，我們不會有「心是在那裡、我是在這裡」的認知，我們會覺得心就是在這裡，我們跟自己的身體、自己的心是一體的，所以不會有距離感；其他的境呢？只要是在我們身體之外的那些境呢？會有距離感，因為它不屬於我們身體當中的一部分。相同的道理，根知也好、意知也好，在形成的時候，都會有一個自證知，這個自證知與認知本身它們是一體的，所以當自證知在了解它的時候，是不會有那種距離感，它是以前注水般的方式去了解它、去領受它。所以這當中的「具有能取的行相者」，就必須要加入這個特色，它是以前注水的方式而具有能取的行相。

那他心通呢？了解他人的心有沒有去除二相？並沒有。當我們了解別人的心時，我們會認為「他的心是在那裡、我的心是在這裡」，是不是這樣？會有距離感，所以

它並不是以去除二相的方式而顯現出能取的行相。所以這個地方是提到：「具有『能取的形像』者」，就是「自證知」的定義。「已離分別且不錯亂之具有『能取的形像』者」，就是「自證現前知」的定義。

接著，自證現前知的分類，「自證現前知」分為三類：屬於「量」的自證現前知、屬於「再決知」的自證現前知、屬於「顯而未定知」的自證現前知。首先，屬於量的自證現前知：就以緣著鬧鐘的眼根知為例子，緣著鬧鐘的眼根知在形成的時候，它的自證知同時形成，這時候自證知的第一剎那稱為量，所以它是屬於量的自證現前知。接下來，屬於再決知的自證現前知：它的第二剎那，它是再決知也是自證現前知，所以它是屬於再決知的自證現前知。接著，屬於顯而未定知的自證現前知：之前我們不是提到了此處所說的意現前知嗎？此處所說的意現前知本身是什麼？顯而未定知。它之上的自證知呢？也是顯而未定知。

在這個地方，首先必須說明：並不是說認知本身是顯而未定知，它的自證知也一定是顯而未定知。在這個地方之所以舉這個例子，是因為此處所說的意現前知，它不僅僅是顯而未定知，而且它的時間只有一個時邊際剎那；相同的道理，它的自證知呢？也只有一個時邊際剎那，所以是從這個角度而說它的自證知是顯而未定知。我們並不是說「認知本身是顯而未定知，在它之上的自證知也是顯而未定知」，不是從這個角度去分析的，而是因為此處所說的意現前知，它是一個時邊際剎那的認知，所以它的自證知也是一個時邊際剎那的認知。所以這樣的認知如果是現前知的話，只有顯而未定知。而且我們現在所探討的是凡夫心續當中的現前知，我們所討論的並不是聖者，更不是佛心續當中的現前知，是不是？你說：「佛心續當中有沒有只有一個時邊際剎那的正量？」當然有！但我們這個地方所說的是此處所說的意現前知，此處所說的意現前知必定是凡夫心續當中的認知，這種認知最長的時間，就只有一個時邊際剎那，所以在它之上的自證知也只有一個時邊際剎那。

所以我們說自證現前知分為：量的自證現前知、再決知的自證現前知、顯而未定知的自證現前知，就只有這三種；有沒有第四種？沒有。為什麼沒有？自證現前知可以分為兩大類：能證得境的、不能證得境的。能證得境的自證現前知分為兩類：量與再決知。除了這兩種情況，還有沒有第三種情況？沒有。能夠證得境的認知就只有兩種：量與再決知，沒有第三種可能性。接著，如果一開始就將它分類到不能證得境的那一類，這一類的現前知一定是什麼？顯而未定知。所以自證知只有這三類：量的自證現前知、再決知的自證現前知，以及顯而未定知的自證現前知。理由有沒有聽清楚？我們講的理由是什麼？是從哪一個角度去分析只有這三種自證現前知的？從能否證得境的角度去分析的。我們說如果自證現前知能證得境的話，就只有量與再決知這兩種可能性；如果一開始它就無法證得境的話，那就只有顯而未定知。

如果你覺得自證知一時想不過來的話，你就想現前知。現前知也只有這三種情況：能證得境的、不能證得境的；能證得境的分成兩種：量與再決知。不能證得境的呢？顯而未定知。所以現前知也只有這三類；相同的，自證現前知也只有這三類，有沒有第四類？沒有。這樣可以理解嗎？

接著，另外一個觀念。如果認知本身是量，它的自證知也一定是量。有沒有聽清楚？如果認知是再決知呢？它的自證知是不是也是再決知？答案是：「不是。」即便認知本身是再決知，它的自證知也有可能是量。比方當我們看到鬧鐘之後，生起了緣著鬧鐘的眼根知，在這之後緊接著生起緣著鬧鐘的分別知。這時緣著鬧鐘的分別知是量？還是再決知？再決知，這樣的認知是再決知。請問這樣的再決知的自證知是不是再決知？

重來一遍好了。當我們看到這個鬧鐘之後，會現起緣著鬧鐘的眼根知，之後生起面前有鬧鐘的分別知。到這裡沒問題吧？緣著鬧鐘的眼根知的第一剎那，對於鬧鐘而言是量；第二剎那呢？再決知；第三剎那呢？再決知。之後生起了分別知，這樣的分

別知是量還是再決知？再決知。為什麼是再決知？它的對境是什麼？它的對境是鬧鐘，它對於這個境是初次了解？還是之前某一種量了解之後再次了解？再次了解，所以我們說這種分別知是再決知。我們現在的問題是：這種再決知是不是也有自證知？是。請問這種自證知的第一剎那是量還是再決知？量。為什麼是量？它所了知的境是什麼？它所了知的境是分別知。這個境在之前它從未了解過，之前雖然有緣著鬧鐘的眼根知，也有它的自證知，但前面的自證知了解的是什麼？前面的自證知了解的是緣著鬧鐘的眼根知，是不是？之後生起執著鬧鐘的分別知時，那時候的自證知是什麼？那時候的自證知所了解的是分別知本身。在這之前，前一念的自證知並沒有了解分別知，它只有了解眼根知，所以我們說這時候即便分別知本身是再決知，但它的自證知是不是再決知？不是。這樣可以理解了嗎？

所以我們說：認知本身是量，它的自證知也是量；認知本身是再決知，它的自證知不一定是再決知。但有沒有可能也是再決知？當然有啊！就比方說緣著鬧鐘的眼根知的第二剎那，它的自證知也是再決知。顛倒知的自證知是不是顛倒知？不是。為什麼不是？因為它是自證知。自證知一定是什麼知？現前知。自證知有沒有顛倒知？沒有。所以認知本身是量，它的自證知也是量；認知本身是再決知，它的自證知不一定是再決知；認知本身是顛倒知，它的自證知一定不是顛倒知。這樣可以嗎？所以量的自證知一定是量；再決知的自證知有可能是再決知，但也有可能不是再決知；顛倒知的自證知呢？一定不是顛倒知。以此類推，錯亂知的自證知一定不是錯亂知。所以顛倒知的自證知有沒有可能是量？當然有可能。雖然顛倒知無法證得境，但在顛倒知之上的自證知能夠證得顛倒知。顛倒知是存在的，顛倒知的對境不存在，顛倒知的趨入境不存在，但其自證知的趨入境呢？自證知的趨入境存在，因為它是趨入誰？它是趨入顛倒知，所以它有可能是量。這樣可以理解嗎？

好，回家作業。第一題：此處所說的意現前知與意知的差別。第二題：意知與自證知的差別。第三題：量與自證知的差別。第四題：顯而未定知與自證知的差別。第五題：根知與錯亂知的差別。

對於自證知的部分，我們最後作個總結。在之前講義的第4頁有提到「他證知」這個詞，有沒有看到？在「此處所說的意現前知的定義」的最後，有提到「他證知」這三個字。這個地方我們提到的是自證知，所以這兩者的不同點，是在於他證知主要是趨入外境，而非趨入內在的認知；而自證知主要是趨入內在的認知，而不是趨入外境的認知，所以一者叫他證，另外一者叫自證。這樣清楚了嗎？

好！我們今天的課就上到這個地方。