

# 《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：第十九講

今天上午我們談到「比度知」。相同的，拿比度知跟我們之前所介紹的四種分類來作比較的話，比度知是意知還是根知？意知；它是分別知還是無分別知？分別知；它是錯亂知還是不錯亂知？錯亂知；它是量還是非量知？都有，比度知有量也有非量知：既是比度知又是量——比量；既是比度知又是非量知——比度知的再決知。

接著，我們看到「再決知」。講義的第9頁，關於「再決知」的解釋，分二：定義和分類。首先，再決知的定義：「瞭解『能引生自己的前量所已經瞭解者』的非量知」，就是「再決知」的定義。

「再決知」這個詞，從字面上應該很容易理解。這當中的「決」，指的是決定、證得、通達的意思。再次決定、再次證得、再次通達的認知，稱為「再決知」；也就是之前已經瞭解，之後再次瞭解某個對境的認知，我們稱為「再決知」。

我們看它的定義，首先看到打雙引號的這段文——能引生自己的前量所已經瞭解者，這是在說明：在再決知之前，必須先生起一個能引生自己的前量；這當中的「自己」指的是再決知本身——在再決知生起之前，必須先生起能引生自己的前量。所謂的「前量」，指的是在再決知之前所生起的量。能引生自己的前量所已經瞭解者，這當中的「所已經瞭解者」，是指能引生自己的前量所已經瞭解的境。接著，在雙引號前有「瞭解」這兩個字，意指再決知再次地瞭解這個境；瞭解什麼境呢？能引生自己的前量所已經瞭解的境。它的本質是非量知。

其實多數《心類學》的論著中，在定義再決知時，都不會提到「非量知」的這個詞，而是會用「瞭解『能引生自己的前量所已經瞭解者』的認知」。福稱大師的論著當中特別提到「非量知」，這是為了排除一切遍智的第二剎那是再決知的可能。一切遍智的第二剎那，它是不是瞭解能引生自己的前量所已經瞭解者的認知？是，它具備

這個條件，因為一切遍智的第二剎那，它能再次瞭解能引生自己的前量——第一剎那——所已經瞭解的境，所以是在第一剎那瞭解之後，第二剎那再次瞭解。但一切遍智的第二剎那是不是再決知呢？不是。為什麼不是再決知？因為它不是「非量知」。排除了一切遍智之外的認知呢？即便沒有加「非量知」，只要是瞭解能引生自己的前量所已經瞭解者的認知都是再決知；但如果把一切遍智考慮進去的話，在它的定義之後就要加上「非量知」的這幾個字。這樣可以理解嗎？

所以一切遍智的第二剎那，它能再次瞭解之前的量——一切遍智的第一剎那——所已經瞭解的境，但它是不是再決知？不是，它是量。這一點我們之前在介紹「量和非量知」時曾經提到：所謂的「量」是什麼意思？新的、不欺誑的明知。所謂「新的」有兩種解釋方式：第一種解釋方式，初次瞭解；第二種解釋方式，能夠自主地瞭解、通達其境。所以即便一切遍智的第二剎那不是初次瞭解某個對境，但是它能自主地瞭解其境。為什麼它能夠自主地瞭解？因為一切遍智是在斷除二障的情況下瞭解一切所知；在這樣的情況下，它的每一剎那都有自主瞭解境的能力。所以我們說：佛陀心續中的一切遍智，不管是第幾剎那都是量；甚至佛陀心續中的認知，不管是根知、自證知、意知、瑜伽現前知，所有的認知都是量，沒有再決知，所以擁有這種功德的人，我們稱祂為「正量士夫」，或者稱為「士夫量」。

接著，我們看到再決知的分類。下面的這一段，我們先將分類以及例子作一個說明，之後針對某些議題，我們來作討論。

首先我們看到：**再決知分為二種：1. 現前再決知、2. 分別再決知**。再決知就只有這兩類：現前的再決知以及分別的再決知。首先，第一類，**現前再決知又分為四類：1. 根現前再決知、2. 意現前再決知、3. 自證現前再決知、4. 瑜伽現前再決知**。這四種分類跟之前現前知的分類是相同的，現前知分成根現前、意現前、自證現前、瑜伽現前知四種；相同的，現前再決知也分為這四種。

第一種，根現前再決知。根現前再決知的例子有哪些？緣瓶眼根知的第二剎那，還有沒有？緣著聲音的耳根知的第二剎那，這個可不可以？可以。就以這兩個作為根現前再決知的例子。

第二，意現前再決知的例子：他心通的第二剎那，可不可以？他心通是不是意現前知？是；它是哪一種意現前知？不是此處所說的意現前知。此處所說的意現前知有沒有再決知呢？沒有。為什麼沒有？此處所說的意現前知的時間非常短暫，短暫到它無法證得境；既然無法證得境，就不可能有再決知，是不是？此處所說的意現前知，它一定是在根現前知之後生起，而且生起的時間極為短暫，短暫到它無法證得境，所以這樣的認知只有顯而未定知，而沒有量以及再決知。還有沒有其他意現前再決知的例子？聖者心續當中取色的意現前知的第二剎那，這可不可以？它是不是此處所說的意現前知？不是，它不是此處所說的意現前知。聖者心續當中的「取色的意現前知」及「取色的根現前知」，這兩者可以同時形成，而且它有證得境的能力，所以它的第二剎那是不是意現前再決知？是。所以我們舉了哪兩個例子？他心通的第二剎那、聖者心續當中取色的意現前知的第二剎那，這兩個例子都可以。

接著，自證現前再決知的例子：緣瓶眼根知的自證知的第二剎那，這可不可以？可以。（學員：此處所說的意現前知的自證知。）此處所說的意現前知的自證知可不可以？此處所說的意現前知的自證知的第二剎那可不可以稱為自證現前再決知？（學員：不可以。）為什麼不可以？因為它的時間太短，根本沒有第二剎那；即便有第二剎那，它也無法證得境，因為第一剎那就沒有證得境了，是不是？此處所說的意現前知的自證知有沒有證得境的能力？沒有；如果它能夠證得境，它要證得什麼？此處所說的意現前知。但此處所說的意現前知是現前分還是隱蔽分？隱蔽分。既然是隱蔽分的話，凡夫心續當中就沒有任何的現前知能夠證得它；如果能夠證得隱蔽分的境，而且又是以現證的方式證得的話，他就是聖者。這樣可以理解嗎？所以此處所說的意現前知的自證知能不能證得境？不能，理由是：一、如果能證得境，它必須證得一個隱蔽分的境；二、它的時間極為短暫，無法證得境，所以即便有第二剎那，它也無法成

為再決知。所以我們說自證現前再決知的例子：緣瓶眼根知的自證知的第二剎那。接著，瑜伽現前再決知的例子：現證無我的瑜伽現前知的第二剎那，這應該沒有問題。

接著，分別再決知又分為二種：1. 由現前知引生的分別再決知、2. 由比度知引生的分別再決知。分別再決知有二種，這是從「引生它的因」來作區分：第一種，由現前知引生的分別再決知。第二種，由比度知引生的分別再決知。我們看一下它的例子。

首先，第一個例子：由現前知引生的分別再決知的實例，因為「於『取青色之現前知』之後產生、確定對境為青色的決定知」，就是第一的實例。這個例子是在說明：在緣著青色的時候，先生起取青色的眼根現前知，之後生起確定對境為青色的決定知。這個地方出現了一個新的名詞——決定知。決定知、耽著知、分別知三者同義。這個地方用「決定知」的這個詞，實際上就是在指「耽著知」或是「分別知」。這就是我們平常常用的例子：當我們看到鬧鐘時，我們會生起緣著鬧鐘的眼根知；在這個眼根知之後，我們會生起「此處有鬧鐘」的分別知，這樣的分別知是分別再決知，而且它是什麼樣的分別再決知呢？它是由現前知所引生的分別再決知。

接著，由比度知引生的分別再決知的實例，「瞭解『聲是無常』的比度知第二剎那」，則是第二的實例之故。相同的，當我們透由思惟正因公式，而生起了「聲音是無常」的想法時，第一念稱為「比度知」，也稱為「比量」。這個念頭延續下去，第二剎那同樣是證得「聲音是無常」的認知，這時候它是比度知，但不是量，它是再決知。所以這個地方提到：瞭解聲是無常的比度知第二剎那，則是第二的實例之故——它是由比度知引生的分別再決知。之前我們提到：比度知跟比量是三句——比量一定是比度知，比度知不一定是比量：比度知的第二剎那，或者講得更清楚一點，瞭解聲音是無常的比度知的第二剎那。

接著，我們看到再決知的最後一段。因為法上在《具理論》中說過，這是依據，「法上」指的是法上論師，這位論師所造的《具理論》當中曾經說到：「現前知的第一剎那和比度知的第一剎那，這兩者是量；而成為前述二者相續的隨後那些具有『無異的成立與安住』的認知，則捨棄彼等是量。」這是在說明：現前知的第一剎那以及比度知的第一剎那，這兩者是量；現前知的第二、第三、第四剎那，以及比度知的第二、第三、第四剎那等，這些都不是量，所以提到：則捨棄彼等是量。這樣清楚嗎？

因此說明了：要把此處的「相同的成立與安住」視為「相同的結果」。在文中提到了「無異的成立與安住」，成立與安住這個詞在哪出現過？「成住質同」。那時我們是怎麼解釋「成住」這兩個字？生、住、滅三者同時。這個地方，所謂的「相同的成立與安住」，應該將它解釋為它們有相同的結果。

我們說：緣著錄音筆的眼根知第一、第二、第三、第四、第五剎那當中，第一剎那是量，第二剎那之後稱為再決知。在此我們要解釋的是「相同的成立與安住」。文中提到「而成為前述二者相續的隨後」，「前述二者」指的是現前知的第一剎那以及比度知的第一剎那；「成為前述二者相續的隨後」，是指它們相續之後的那些剎那。「那些具有無異的成立與安住的認知」，是指第二、第三、第四、第五剎那的認知，它們具備了「無異的成立與安住」或稱為「相同的成立與安住」。這些認知是不是量？不是；但這些認知具有相同的結果。為什麼具有相同的結果？比如緣著錄音筆的眼根知的第二、第三、第四、第五剎那，它們可以產生一個共同的結果。什麼結果？執著錄音筆的分別知，是不是？執著錄音筆的分別知是不是眼根知的第二、第三、第四、第五剎那的共同結果？是，所以我們說眼根知的第二、第三、第四、第五剎那，它們有相同的成立與安住。雖然它們的生、住、滅不是同時的，但是在此所要強調的「成立與安住」指的是它們有共同的結果。什麼樣的結果？執著錄音筆的分別知，或是執著錄音筆的分別知的第一剎那。這樣可以理解嗎？

我們再看一次原文：「現前知的第一剎那和比度知的第一剎那，這兩者是量；而成為前述二者相續的隨後那些具有『無異的成立與安住』的認知，則捨棄彼等是量。」為什麼要捨棄它們是量？因為它們不是量，它們是再決知。這個地方所謂的「無異的成立與安住」也好，或是「相同的成立與安住」也好，指的是什麼？它們有相同的結果。如果這一段你覺得很複雜，可以將它簡化，其實這一段就只是要告訴你：現前知的第一剎那是量，第二剎那之後不是量；以此類推，比度知的第一剎那是量，後續的認知不是量，是再決知。就這麼簡單。

文中提到了「現前知的第一剎那是量」，請問：「是不是所有現前知的第一剎那都是量呢？」不是。請舉例。（學員：執二月的眼根知。）執二月的眼根知啊？執二月的眼根知不是現前知啊，這個例子不行，執二月的眼根現前知是兔角的同伴；既然執二月，就不會有眼根現前知，因為現前知必須是不錯亂的，只要執二月的話，一定是錯亂的，所以它是兔角的同伴——不存在。有沒有其他的例子？（學員：執瓶是無常的眼根知。）執瓶是無常的眼根知？執瓶是無常的眼根知是什麼？是現前知，但它不是量是不是？雖然它對於「瓶是無常」不是量，但它對於「瓶」是量吧，所以它的第一剎那也能稱為量。就比方：緣著鬧鐘的眼根知，它對於鬧鐘的無常不是量，但它的第一剎那對於鬧鐘是不是量？是。

我們說現前知的第一剎那是量，但是不是所有現前知的第一剎那都是量？不是，這有很多例子，比方此處所說的意現前知——取色的根現前知的第一、第二、第三、第四剎那之後，所生起的取色的意現前知的第一剎那，它是不是某種現前知的第一剎那？是；但它是不是量？不是。所以我們說：現前知的第一剎那是量，但是不是所有現前知的第一剎那都是量呢？不是。除此之外，還有什麼例子？顯而未定知。顯而未定知一定是現前知。我們之前不是提到，所謂的顯而未定知指的是：無法證得境的現前知，稱為「顯而未定知」。所以，顯而未定知的第一剎那是不是現前知？是。它的第一剎那是不是量？不是。所以，現前知的第一剎那是量，不代表所有現前知的第一剎那都是量。這樣可以理解嗎？

所有比度知的第一剎那可不可以都稱為量？可以，比度知的第一剎那都可以稱為量。不過這個地方，我們這樣去思考：比方昨天透由思惟正因，而生起了證得無常的比度知，那個比度知延續了一分鐘，之後中斷了，今天我們再次生起證得無常的分別知，請問這樣的分別知是不是比度知？它可以稱為再決知，但是不是比度知？不是。為什麼不是？因為今天早上我們提到：比度知必須依賴自己的基礎——正因——才能生起；但對於已經證得聲音是無常的人而言，他需不需要再次地思惟正因公式？不需要。為什麼？他已經證得「聲音是無常」了，所以他對於「聲音是無常」的這一點還會不會懷疑？不會，他已經通達、已經證得了，所以不會再懷疑；既然不會懷疑，他何必再去思惟正因公式？所以之後他所現起的分別知都是什麼？由比度知引生的分別再決知。

再說一次：昨天如果透由思惟正因而證得「聲音是無常」，生起了第一念的比量以及後續的比度知，當它的續流中斷之後，今天我們再次回想起「聲音是無常」時，這種分別知能否稱為比度知？不能；它只能稱為「由比度知引生的分別再決知」。如果明天再次想起「聲音是無常」，相同的，那一種分別知也只能稱為由比度知引生的分別再決知，所以此時即便它是第一剎那，但它是不是量？不是。但問題是它是不是比度知？也不是。所以只要是比度知的第一剎那，都可以稱為什麼？比量。

（學員：法師，如果他明天思惟不同的正因，然後再次證得無常呢？）比方昨天我們思惟的正因公式——鬧鐘是無常的，因為它是所作性；今天我們再次思惟鬧鐘是無常的，因為它是事物。這樣可不可以？這時，事物是證成鬧鐘是無常的正因嗎？對於那個已經證得鬧鐘是無常的人而言，它已經不是正因了。如果要成為正因，以此為例，當對方瞭解鬧鐘是事物、事物必定是無常之後，他要對於鬧鐘是否是無常抱持懷疑；但他已經不懷疑這一點，而且也沒必要再去思惟正因公式，因為他已經證得了，所以他不需要多此一舉、再轉一大圈，然後告訴自己：「對，聲音是無常的。」在這樣的情況下，即便我們說「鬧鐘是無常的，因為它是事物」，但對那個人而言，這不叫正因。

所以，以總相而言，現前知的第一剎那可以稱為量；但是不是所有現前知的第一剎那都可以稱為量？不是。以總相而言，比度知的第一剎那是量；但是不是所有比度知的第一剎那都可以稱為量？這個可以，所有比度知的第一剎那都可以稱為量。為什麼？因為昨天證得聲音是無常的比度知，它的續流中斷之後，即便今天生起了「聲音是無常的」分別知，但這樣的分別知已經不叫比度知了，它頂多只能叫做分別再決知——證得聲音是無常的分別再決知。其實這個不難思考，這時為什麼不叫比度知？因為它已經不符合比度知的定義了。比度知必須依據自己的基礎——正因——生起，但這時候它有沒有正因？已經沒有正因了；即便再換另外一個因，那也不叫正因。

另外一個思考的內涵：現前知的第一剎那是量，之後的剎那不能稱為量，只能稱為再決知，但是不是所有現前知的第二剎那都稱為再決知？不是，比方一切遍智。一切遍智是現前知，它的第二剎那也是量。所以，現前知的第一剎那是量，後續的現前知不是量，並不是指所有的現前知。這樣可以理解嗎？

這個地方，我們討論幾個問題：首先，我們討論根現前再決知。根現前再決知，我們剛才舉了什麼例子？緣瓶眼根知的第二剎那，還有呢？緣著聲音的耳根知的第二剎那。對於這兩個例子，多數人應該沒有疑問吧？緣瓶眼根知的第二剎那是再決知。

假設緣著我左手邊的那兩支錄音筆的眼根知，這是第一剎那；緣著我右手邊的這兩支錄音筆的眼根知是第二剎那。第一剎那是量，第二剎那呢？這是量還是再決知？  
(學員：量。) 第一剎那是量，第二剎那也是量？

首先，這兩個眼根知是不是同一個續流？如果眼睛都不要眨，是不是同一個續流？  
(學員：不是。) 不是同一個續流啊？如果將兩支錄音筆放在面前，當我們看著這兩支錄音筆時，應該也能看到兩支錄音筆中間的這塊布吧，可不可以？可以。從看左邊

這一支到看右邊這一支，這是不是同一個眼根知的續流？還是你認為看到左邊錄音筆的是一個眼根知，看到右邊錄音筆的是一個眼根知，看到布的又是另外一個眼根知，是哪一種情況？我們的眼根知在看的時候，應該可以同時看到這兩支錄音筆、還有中間的這塊布吧？而不是先看到兩支錄音筆，再看到中間的這塊布吧？有沒有人的眼根知是這樣的——先看到錄音筆，而中間的區域是黑的；一秒鐘之後，中間的這塊布變成黃的？應該不是這樣吧。我們在看的時候，應該可以同時看到這個區域，對吧？如果我們的焦點是放在這兩支錄音筆上，雖然這塊布不是我們主要看到的對境，但實際上當我們在看這兩支錄音筆時，應該也會看到中間這塊布吧，是不是？

這時，我們說：看到左、右兩邊的錄音筆，以及中間這塊布的眼根知，是一個眼根知？還是三個眼根知？我們是睜開眼睛同時看到這些境；看到這些境，應該不是依次看到的吧？應該是同時看到。即便你一時看不到我右前方那塊紅、藍色的布，但你說看不到中間這塊黃布，這說不過去吧？你把焦點放在正中央時，或許你的眼根知看不到紅布，但你看得到黃布吧？所以我們說看到左邊、右邊的錄音筆，以及中間這塊黃布的眼根知，是一個？兩個？還是三個？一個眼根知。如果先看左邊這支錄音筆，再看右邊這支錄音筆呢？這是一個眼根知的續流？還是生起了兩個眼根知？（學員：一個續流。）一個續流。

或許有些同學會覺得：從左邊轉到右邊，這應該有兩個眼根知。那如果將兩支錄音筆放靠近一點呢？（學員：還是兩個。）還是兩個？怎麼變成兩個的？因為一個是從左邊的眼睛看，一個是從右邊的眼睛看？是這樣嗎？之前也是用兩個眼睛在看不是嗎？所以從左邊看到右邊，這是一個眼根知還是兩個眼根知？（學員：一個眼根知。）一個眼根知。將兩支錄音筆拉遠一點呢？還是一個；再拉遠一點呢？我要看你們到什麼時候會說出兩個。現在都是一個了，是不是？我們將兩支錄音筆放得近一點，當我們由左往右看時，這個眼根知應該有第一剎那、第二剎那、第三剎那，是不是？當中，第一剎那的眼根知是量；第二剎那的眼根知呢？它看到黃色的布，對它而言這是不是全新的境？之前從未證得，在這個時間點初次證得的境，是不是？而且它是不是以自

主的方式去證得它？必然是，因為它證得這塊黃布，並不是藉助前面的眼根知給它的力量，它證得的境跟之前的境完全不一樣，所以這時候的眼根知應該也是量；再往右看，這時候的眼根知呢？還是量。所以從左邊轉一圈到右邊，這段時間假設經過了五秒鐘，期間的眼根知通通都是量，是不是這樣？這要說它是量比較合理，還是要說它是再決知比較合理？說是量應該比較合理吧，是不是？

第二剎那的眼根知所瞭解的境，跟第一剎那的眼根知所瞭解的境完全不同，是不是？所以對於第二剎那的眼根知而言，它是不是初次瞭解這塊黃布？對於第三剎那的眼根知而言呢？它是不是初次瞭解右邊的這支錄音筆？所以三個念頭、同一個續流，它們全都是量？所以眼根知的第一剎那、第二剎那、第三剎那、第四剎那都是量，這合理嗎？同一個眼根知的續流，前後都是量，這樣合不合理？這是第一個問題。

第二個問題：緣著聲音的耳根知的第二剎那不是量，這個聽起來很合理，但什麼叫做「緣著聲音的耳根知的第二剎那」？比方，當我在說「諸佛正法眾中尊」時，你聽到了這七個字，當下你生起了幾個耳根知？一個耳根知？還是耳根知的一個續流？其中，耳根知的第一剎那，它的對境是什麼？「諸」；耳根知的第二剎那，它的對境是「佛」；耳根知的第三剎那，它的對境是「正」；第四剎那是「法」，以此類推。

這時候耳根知的第一剎那是什麼？量。第二剎那呢？第二剎那也是量吧。它聽到的聲音、它趨入的境跟第一剎那趨入的境完全不一樣。第一剎那聽到的是「諸」這個字，生起的是緣著「諸」的耳根知，所以第一剎那的耳根知，它的對境是「諸」；第二剎那的耳根知呢？它的對境是「佛」。這兩個耳根知，它們的趨入境是相同的還是不同的？不同的。這兩個耳根知是不是都是量？緣著「佛」這個聲音所生起的耳根知，是不是可以稱為耳根知的第二剎那？還是說所謂的耳根知的第二剎那，是指我們聽到同一個聲音，比方說：「諸……」你聽到了這個聲音，當中有第一剎那、第二剎那、第三剎那，是哪樣？所謂的緣著聲音的耳根知的第二剎那指的是什麼？（學員：可以

把整段話當成一個成事剎那這樣去想。)聽完整段話的耳根知稱為第一剎那，是不是這樣？如果我在唸的時候，我唸：「諸、佛、正、法、眾、中、尊。」時間都已經超過七秒鐘了，怎麼會只有一剎那？(學員：成事剎那。)我們現在不討論成事剎那，我們討論的是：它是緣著聲音的耳根知的第一剎那、第二剎那、第三剎那到第七剎那，是不是這樣？這時，第一剎那稱為量；第二剎那呢？它是不是緣著聲音的耳根知的第二剎那？還是說它要稱為緣著聲音的耳根知的第一剎那？要怎麼描述它？(學員：第一剎那。)還是第一剎那？那緣聲的耳根知的第二剎那要怎麼描述？假使我們剛才所舉的例子，依序地聽到「諸佛正法眾中尊」這個聲音的耳根知，如果它們都只能稱為第一剎那，那所謂的緣著聲音的耳根知的第二剎那是什麼情況？

我們平常講話的時候，對方聽到我們講話的聲音所生起的耳根知，都是一剎那、一剎那……是這樣嗎？都沒有緣著聲音的耳根知的第二剎那？或是你在聽歌的時候，歌的旋律會變、歌詞會變，那時候的耳根知都只有一剎那嗎？那時候的耳根知是不是都是量？你聽人家彈鋼琴，它的旋律不同、聲音不同，你聽了一個小時的鋼琴，這一個小時當中的耳根知是不是都可以稱為量？如果都可以稱為量，那什麼情況下我們會生起緣著聲音的耳根知的再決知？

這個時候，我們要先思考的是什麼問題？要如何描述「緣著聲音的耳根知的第二剎那」？它有沒有事例？耳根知的第二剎那是再決知又是什麼意思？這樣清楚嗎？

就像我們在講話時，所發出來的聲音都不一樣，是不是？就像我們剛才所說的，唸《皈依發心偈》，它每一個字都不一樣，聽到的人所生起的耳根知呢？它的對境也不一樣，這時候所有的耳根知是不是都能稱為量？在什麼情況下它不能稱為量？如果連續唸兩遍「諸佛正法眾中尊」，聽到前面那句話的耳根知是量，聽到後面那句話的耳根知是再決知。這樣描述可以嗎？

（學員：法師，由於我的耳根知是緣著法師您的聲音，所以它的所緣緣是「法師的聲音」。當法師在唸「諸佛正法眾中尊」的時候，比如說它有五個剎那，或者七個剎那，那麼第一剎那是量，第二剎那應該就是再決知。）這時，第一剎那的對境是什麼？（學員：法師的聲音。）第二剎那呢？（學員：都是。）它緣的境也是法師的聲音，所以聲音一模一樣？你聽到的都是一模一樣的聲音？唸「諸佛正法眾中尊」時，你的耳根知聽到的都是一模一樣的聲音？（學員：聲音不一樣。）聲音不一樣，所以你的對境也不一樣。（學員：對境是一樣的。）對境一樣，聲音不一樣？聲音不就是它的對境嗎？聲音是耳根知的對境，是不是？所以聲音一不一樣？（學員：聲源一樣。）聲音不一樣，是不是？字不一樣，聲音就不一樣。字一定是聲音，字不一樣，聲音怎麼會一樣？所以你聽到的聲音不一樣吧。這就表示耳根知的對境不同，聲音是耳根知的對境，如果字不同，聲音就不同；聲音不同，耳根知的對境就不同。所以這時候應該說：我們聽到的聲音不同？還是我們聽到的聲音因為都是某人的聲音，所以聲音相同？你覺得哪一個比較合理？聲音不同吧。聲音有大、有小、有高、有低，而且它用的字都不一樣，所以說這些聲音相同，有點勉強；雖然都是某一個人的聲音，但我們不會因此而說他的聲音相同。就像這兩支錄音筆，我們會說它們是相同的嗎？不會；但我們會說它們都是錄音筆，是不是？即便它們都是錄音筆，但我們不會說這兩支錄音筆是相同的；相同的道理，即便「諸佛正法眾中尊」這幾個字，都是我發出來的聲音，但是我們不會說這幾個聲音是相同的。字不同，聲音就不同；聲音不同，耳根知的對境就不同。

這時，我們聽到這幾個字的耳根知，如果經過七個剎那，每一剎那都只聽到一個字，這七個剎那的耳根知是不是都能稱為量？如果可以，我們平常在講話時所生起的耳根知是不是都是量？只要你能聽得清楚，排除顯而未定知的可能，是不是都是量？是。如果都是量，緣著聲音的耳根知的第二剎那，它是再決知的例子是什麼？（學員：喇叭聲按很久。）喇叭聲按很久？就像我們剛才說的：「諸……」聽到同一個聲音，然後經過了兩、三個剎那，這個叫緣著聲音的再決知，是不是這樣？

不過這也有問題。就像我們要討論的：到底「緣著鬧鐘的眼根知的第二剎那」是量還是再決知？從我們剛才所討論的那幾個例子當中你有沒有發現，眼根知也好、耳根知也好，在正常的情況下它都是什麼？都是量。那所謂的再決知是什麼情況？眼根知的話，專注地看同一個境，一秒、兩秒、三秒、四秒、五秒，後面的那幾秒叫再決知；第一秒呢？量。如果是由左往右看呢？全部都是量？所以我們平常絕大部分的眼根知都是量，是這樣嗎？

之前我們要討論的例子：假設我們將面前的錄音筆分成一、二、三、四，四個剎那，看到第一剎那的錄音筆的眼根知是量，看到第二剎那的錄音筆的眼根知呢？它有沒有看到一個全新的境？第二剎那的眼根知，它的所緣緣應該是第二剎那的錄音筆；第一剎那的眼根知，它的所緣緣則是第一剎那的錄音筆。先有第一剎那的錄音筆，以它作為所緣緣，才會生起第一剎那的眼根知；之後，先有第二剎那的錄音筆，以它作為所緣緣，才會生起第二剎那的眼根知，以此類推。所以，第一剎那的眼根知的所緣緣是第一剎那的錄音筆；第二剎那的眼根知的所緣緣呢？是第二剎那的錄音筆。對於第二剎那的眼根知來說，第二剎那的錄音筆是不是全新的境？而它是不是初次瞭解這個境？因為第一剎那的眼根知並沒有瞭解這個境，所以是由第二剎那的眼根知初次瞭解。在這樣的情況下，我們可不可以說緣著錄音筆的眼根知的第二剎那也是量？為什麼？因為它初次瞭解一個全新的境，所以它是量。這樣合不合理？

（學員：當眼睛緣著第二支錄音筆的時候，應該說是緣著第二支錄音筆的眼根知的第一剎那，所以它輪流著看的時候，每一個眼根知都是第一剎那。）等一下，我們說的例子是：面前的這四支錄音筆，代表的是同一支錄音筆的四個剎那，而不是四支不同的錄音筆。如果是四支不同的錄音筆，的確我們可以說：當我們看到第一支錄音筆時，第一剎那是量，看到第二支也是量、看到第三支也是量、看到第四支也是量。但現在我們要描述的是，為了讓你能更清楚地知道我們所要討論的這個議題，所以我們說：這四支錄音筆代表的是同一支錄音筆的四個剎那。這樣可以嗎？

在這樣的情況下，第一剎那的錄音筆，它所生起的是第一剎那的眼根知；第二剎那的錄音筆，它所生起的是第二剎那的眼根知。此時我們所要討論的問題是：緣著錄音筆的眼根知的第二剎那，它所了知的境是不是全新的境？還是之前已經瞭解的境？（學員：第二剎那的錄音筆之前已經瞭解過了。）什麼時候瞭解的？（學員：第一剎那的時候。）第一剎那的時候就已經瞭解了？第一剎那的錄音筆是第二剎那錄音筆的直接因，它也是第一剎那眼根知的直接因。既然第一剎那的錄音筆同時是上述二者的直接因，就表示上述二者同時形成；如果「第二剎那的錄音筆」與「第一剎那的眼根知」同時形成，那前者就無法成為後者的境，因為此時眼根知的境一定是眼根知的顯現境或趨入境，這樣的境對眼根知來說，就是它的所緣緣了。這樣可以理解嗎？

（學員：法師，有沒有可能第二剎那的眼根知，其實是看不到第二剎那的境？）第二剎那的眼根知看不到第二剎那的錄音筆，是嗎？（學員：對。）第二剎那的眼根知看不到第二剎那的錄音筆啊？（學員：雖然第二剎那的錄音筆是存在的。）但是沒有看到它的眼根知？（學員：應該說看不清楚。）看不清楚的理由是什麼？（學員：因為我們人的眼睛有視覺暫留，所以太快的東西，其實我們看不到第二剎那，我們會以為我們看到的是第一剎那。）我們以為自己看到的是第一剎那？（學員：就是第二剎那的錄音筆對於第二剎那的眼根知來講，有點像顯而未定這樣子，就是它沒有看清楚。）所以第二剎那的眼根知，它還是能證得境的眼根知？（學員：是靠著第一剎那眼根知的力量傳過來的。）所以它不是？（學員：緣著第二剎那的錄音筆而生的。）所以它沒證得第二剎那的錄音筆？（學員：對。）即便第二剎那的錄音筆是它的所緣緣？（學員：顯而未定也可以有所緣緣。）即便第二剎那的錄音筆是它的所緣緣，它顯現了這個境？（學員：對。）但它都無法瞭解第二剎那的錄音筆？（學員：對。）什麼樣的眼根知可以瞭解第二剎那的錄音筆？（學員：就沒有。）沒有啊？所以沒有證得第二剎那的錄音筆的量？或是某一種再決知？

在討論這個問題之前，我們先從另外一個角度切入。我們說：證得錄音筆是無常的比度知，它對於錄音筆是再決知還是量？首先，它的主要趨入境是誰？錄音筆是無

常。它在證得錄音筆是無常時，能否證得錄音筆？可以，它可以證得錄音筆。它對於錄音筆而言是初次證得？還是再次證得？

之前我們應該有這樣說過：以鬧鐘為例，鬧鐘是無常，因為它是所作性。如果某一個人透由這樣的正因公式，而證得鬧鐘是無常的話，他在還沒有證得鬧鐘是無常之前，是不是要先證得鬧鐘是所作性、所作性必然是無常，透由這樣的思惟模式之後，才能夠證得鬧鐘是無常，是不是？所以他在證得鬧鐘是無常之前，是不是必須先證得鬧鐘是所作性？而在證得鬧鐘是所作性的階段，他是不是已經證得過鬧鐘一次？至少一次。之後，當他證得鬧鐘是無常時，是不是又證得鬧鐘一次？所以我們可不可以說：證得鬧鐘是無常的比度知，它對於鬧鐘而言是再決知？可以。為什麼它對於鬧鐘而言是再決知？因為在那之前，他已經證得過鬧鐘，而之後再次證得。所以對於鬧鐘，它是不是初次證得？不是，它是之前證得之後再次證得。所以我們說：證得鬧鐘是無常的比度知，對於鬧鐘而言是再決知。

更進一步的，證得鬧鐘是無常的比度知，對於無常而言，是不是也可以稱為再決知？為什麼對於無常而言可以稱為再決知？因為在證得鬧鐘是無常之前，他先瞭解鬧鐘是所作性、所作性必然是無常時，在這個階段，他是不是已經先瞭解過無常一遍？因為所作性必然是無常，所以要先瞭解無常，是不是這樣？在這個階段，瞭解了無常一次，之後當證得鬧鐘是無常時，他是不是又再次地瞭解了無常？所以可不可以說：證得鬧鐘是無常的比度知，對於無常而言也是再決知？可以。所以它對於鬧鐘是再決知、對於無常也是再決知，但是它對於鬧鐘是無常而言呢？是量。

在福稱大師的論著裡面，對於前半段，也就是「證得鬧鐘是無常的比度知，對於鬧鐘是再決知」的這一點，寫得非常清楚，而且這一點應該可以理解；也就是在初次證得鬧鐘是無常時，它對於鬧鐘是再決知。因為在這之前，已經有證得鬧鐘的量，之後它再次證得鬧鐘，所以對於鬧鐘是再決知，這應該可以確定。

如果這一點可以成立的話，以此類推，雖然文中沒有清楚描述，但它對於無常應該也可以是再決知，因為在這之前，已經有瞭解無常的認知了。什麼樣的認知？瞭解所作性必然是無常的認知，在這個階段已經瞭解過無常了，所以再次瞭解了無常，只是瞭解的對境不同——之前瞭解的是所作性必然是無常；但最後生起比量時，它瞭解的是什麼？鬧鐘是無常。所以它對於主要的趨入境——鬧鐘是無常——是量；但對於次要的趨入境——鬧鐘——是再決知；此外，對於另外一個次要的趨入境——無常，也是再決知。所以對於兩個次要的趨入境——鬧鐘及無常——分別是再決知，但當這兩個境組合在一起的時候呢？它是初次瞭解，所以它是什麼？是量。

為什麼要特別討論這個例子？這就代表某一種認知對於某一個境是再決知，不代表它就是再決知。就比方我們現在所舉的這個例子：證得鬧鐘是無常的比量。證得鬧鐘是無常的比量，對於鬧鐘而言是再決知；對於無常而言也是再決知。但它本身是不是再決知？不是。所以這代表對於某一個境是再決知，不見得就是再決知，是不是這樣？

所以可以大膽地假設：對於某一個境是量，也不見得它就是量。這個應該可以類推過去。對於某一個境是再決知，不代表它是再決知，例如初次證得鬧鐘是無常的比量，它對於鬧鐘是再決知，但它本身不是再決知，而是量。以此類推，對於某一個境是量，不代表它就是量，這時就要舉我們剛才的例子——緣著錄音筆的眼根知的第二剎那。緣著錄音筆的眼根知的第二剎那，它對於某一個境是量，對於什麼境是量？對於第二剎那的錄音筆是量，但它是不是量？不是；它是再決知。這樣可以嗎？

我們回到剛才的那個問題，我們說：證得鬧鐘是無常的比量，對於鬧鐘而言是再決知，甚至對於無常而言也是再決知。但它之所以稱為量的理由是什麼？它對於「主要的趨入境」是量，所以我們稱它為量。即便它對於次要的趨入境是再決知，但它是不是再決知？不是；但如果它對於主要的趨入境是再決知呢？那它就是再決知了。

所以，所謂的「量」以及「再決知」是從什麼角度來分析的？從主要的趨入境來分析的。對此，我們之前在介紹量的時候不是有提到：新的、不欺誑的明知稱為量。所謂的「不欺誑」指的是，對於自己的趨入境不欺誑；講得更精準一點的話，對於自己主要的趨入境不欺誑。所以剛才所舉的那個例子：初次證得鬧鐘是無常的比量，它對於自己主要的趨入境是不是初次證得？是。在這之前從來沒有證得過，它是初次證得，所以它稱為量。但對於鬧鐘而言呢？它是再次證得，所以對於鬧鐘而言，它不是量，它稱為再決知，它是證得鬧鐘的再決知；但是它是證得鬧鐘是無常的量。這個要能區分得出來。

（學員：法師，「量」跟「再決知」兩個是相違的。）是。（學員：那剛剛的事例有時候會理解成好像它們是有交集的、同一個認知。）證得鬧鐘是無常的比量，它是量，而不是再決知。為什麼？它對於自己主要的趨入境是量，不是再決知。但它對於鬧鐘是再決知，而不是量，因為它不是初次瞭解鬧鐘。在他還沒瞭解「鬧鐘是無常」之前，他已經瞭解過鬧鐘了——他整天看著那個鬧鐘，他已經看過好幾次了。所以即便它初次證得鬧鐘是無常，但那樣的比量對於鬧鐘而言不叫量，而叫再決知，因為之前已經證得過鬧鐘，之後再次證得鬧鐘。

但這會不會造成「量」跟「再決知」之間有交集呢？不會。為什麼不會？因為它的對境不同。證得鬧鐘是無常的比量，它只對於「鬧鐘是無常」是量，即便它對於其他的境——鬧鐘也好、無常也好——是再決知，但會不會導致它變成再決知？不會，因為現在我們在探討它是「量」還是「再決知」，是從它對於自己主要的趨入境是量還是再決知來作分別，是不是這樣？所以證得鬧鐘是無常的比量，對於自己的主要趨入境——鬧鐘是無常——是量，不是再決知；但對於自己次要的趨入境——鬧鐘或是無常——則是再決知。舉這個例子的理由就是：當某一個認知對於某一個境是再決知時，不代表它就是再決知。例如：證得鬧鐘是無常的比量，它對於鬧鐘是再決知，但它本身不是再決知。這樣可以理解嗎？

為什麼要舉這個例子？我們要反推回原來我們要討論的那個問題：對於某一個境是量，不代表它就是量，例如：緣著錄音筆的眼根知的第二剎那。緣著錄音筆的眼根知的第二剎那，它對於某一個境是量，對於什麼境是量？對於第二剎那的錄音筆是量，但第二剎那的錄音筆是不是它主要的趨入境？不是；那是它次要的趨入境。它主要趨入的是「錄音筆」，所以它叫做「緣著錄音筆的眼根知的第二剎那」。這表示什麼？這表示錄音筆是它主要的趨入境；對於這個主要的趨入境而言，它是量還是再決知？再決知，因為在這之前，緣著錄音筆的眼根知的第一剎那已經瞭解過錄音筆一遍，而它是第二次瞭解，所以我們說：緣著錄音筆的眼根知的第二剎那是再決知。這時候如果有人說：「可是它對於某一個境是量啊。」即便它對於某一個境是量，也不代表它自己是量，因為所謂的「量」以及「再決知」，是從主要的趨入境去作區分的。所以緣著錄音筆的眼根知的第二剎那，對於自己主要的趨入境是什麼？再決知。或許它對於自己某一個次要的趨入境而言是量，但它本身是再決知。這個部分假使還是無法理解，下課之後討論一下，晚上研討一遍，明天我們再講一遍，應該就可以理解了。

你要知道在這個地方之所以講這個例子的原因，我們要說明的是什麼？我們主要說明的是：緣著錄音筆的眼根知的第二剎那是再決知。我們要證明的是這一點：即便它的趨入境裡面，有某一個境對它而言是全新的境，它對於這個境是量，但會不會因此而影響它是再決知？不會。為什麼不會？因為就像某一種認知是量，但是它對於自己的某一個趨入境而言可以是再決知，由此可知，對於某一個境是再決知，並不會影響它是量；以此類推，對於某一個境是量，也不會影響它是再決知。這樣可以嗎？

這堂課我們討論了幾個問題：眼根知的第二剎那、第三剎那是不是量？在此，我們所謂的「眼根知」，是指從左至右放眼看過去的眼根知。首先，它是不是眼根知的一個續流？它可不可以分為一、二、三、四、五、六、七這麼多個剎那？每一剎那，它所對的境是不是全新的境？它們可不可以都稱為量？即便不是由左往右看，而是看著同樣一個境，因為境會剎那剎那地改變，在這樣的情況下，緣著錄音筆的眼根知的第二剎那是量還是再決知？接著，耳根知——緣著聲音的耳根知，它的第一剎那、第

二剎那、第三剎那，以此類推，它的續流可不可以都稱為量？我們所要討論的是這幾個問題。

跟這幾個問題相比，一切遍智的第二剎那是量還是再決知，相對而言就容易多了吧；眼根知、耳根知對我們而言反而困難。一切遍智的第二剎那為什麼稱為量，至少你還有可以思考的空間，而且畢竟佛的境界是另外一種境界，祂是以斷除二障的方式在瞭解境，所以祂的每一個認知都可以算是全新的認知，而且能夠自主地瞭解對境，所以說它是量，這容易理解。我們的眼根知、耳根知呢？甚至鼻根知呢？在提到量跟再決知的時候，鼻根知、舌根知、身根知，好像很少討論它們，它們是從來不證得境嗎？只有眼根知能證得境，偶爾提到耳根知；鼻根知、舌根知、身根知，好像不是我們的認知一樣。我們在吃飯時，舌根知是不是都是量？還是它有再決知？如果你第一口吃的是白飯，第二口吃的是菜，第三口喝的是湯，這時候的舌根知呢？是不是都是量？它們是同一個舌根知的續流？還是不同的舌根知？鼻根知呢？如果鼻根知聞到的都是同一個味道，那可就麻煩了。你希望在吃飯時，聞到的都是同一個味道嗎？還是你希望它們都是全新的量、聞到不同的味道？吃飯的時候，酸、甜、苦、辣通通都有，這樣比較好，都是全新的量。到底是什麼情況？這時你應該去觀察一下，不要老是把耳根知、鼻根知、舌根知、身根知排除在外，所有的例子都是眼根知，換一個例子，這樣你的想法就會不同。

好，回家作業。第一題：再決知與根知的差別。第二題：再決知與分別知的差別。第三題：再決知與錯亂知的差別。第四題：再決知與量的差別。第五題：再決知與意現前知的差別。今天所有的題目都跟再決知有關，而跟它搭配的分別是：根知、分別知、錯亂知、量以及意現前知。這樣有聽清楚嗎？

好！我們今天的課就上到這個地方。