

《因明入正理論後疏》研究（上）

——淨眼論現量與比量

華東師範大學教授 沈劍英

一、引言

英門大德淨眼法師撰有《因明正理門論疏》《因明入正理論略抄》（以下簡稱《略抄》）和《因明入正理論後疏》（以下簡稱《後疏》）三種因明著作，其中《因明正理門論疏》已佚，《略抄》與《後疏》亦湮沒千餘年，直至清末敦煌藏經洞發現，《略抄》與《後疏》的殘卷才得以面世。

《略抄》與《後疏》合寫在一個卷子裏，《略抄》在前而《後疏》在後，寫卷除開首部分有些朽蝕外，保存基本完好。《略抄》今存 446 行計 12478 字；《後疏》為 508 行，計 13364 字。全卷由無名氏抄手以古樸淳厚的獨草體（即字字獨立為草，字間不連筆、無牽絲）書成，書法價值頗高。

在這一寫卷中，《略抄》當是全文抄錄的，《後疏》緊隨其後，是否也是全篇照錄的呢？從寫卷起自“《論》云：‘如是等似宗、因、喻言非正能立’”來看，前面當有大塊文字未錄，僅為殘卷而已。那麼寫卷為什麼只錄《後疏》末後部分文字呢？究其原委，恐有三點：第一，《後疏》全文較長，不堪全錄。第二，《後疏》末後部分具有引人注目的內容，即淨眼在疏釋《入正理論》的文字之外，結合定心與散心，八識和四分說，對現、比二

量作了專題論述，並補敘和例解了十四過類，這些內容份量殊重，約占《後疏》末後部分三分之二以上的文字。第三，如此節錄，似有與《略抄》接續互補之意；因為《略抄》只疏解了真、似能立二門，未了連個小結都沒有，《後疏》寫卷從小結似能立的這句話抄起，恐非偶然，而且自此以下便是論真、似現量，真、似比量，真、似能破六門，這正是《略抄》所未涉及的，如此，因明八門就齊全了，二疏寫卷具有了互補的性質。¹

本文謹就《後疏》中論釋真、似現量和比量的問題作具體論析。《後疏》所釋的真、似能破及十四過類等，將另文論析。

二、關於因明八門的次序問題

淨眼在解釋《入論》說現、比二量的文字之前曾對現、比二量作了概論，並在概論前就因明八門的次序問題作了說明。關於因明八門的次序，商羯羅主在《因明入正理論》的首頌中是先說真、似能立和能破，再說真、似現量和比量的，然而在其闡釋時，卻是說了真、似能立後，隨即便說現、比二量的，而將似能破置於最後。所以當《入正理論》說“復次，為自開悟，當知唯有現、比二量”時，淨眼釋云：

上來已解真似能立，自下“復次”解頌中真、似二量。（《後疏》寫卷第 11~12 行）

¹ 請注意，我這裏指的是《略抄》與《後疏》兩個寫卷具有互補的性質，因為《後疏》只節錄了釋後六門的部分；而非指《略抄》與《後疏》本身。

此即謂前面已解釋了真、似能立，自此“復次”以下解釋的是真、似現、比二量。然後藉此提出了問題：

問：《論》中先明真似立、破，復辨真似二量，何故長行解釋誦越偈文？（《後疏》寫卷第12~13行）。

這即是就首頌與闡釋的文字（長行）不一致處提出質疑。所謂“長行解釋誦越偈文”即指《入論》在闡說“八門”時，越過偈文的次序，將現量和比量，似現量和似比量提到真、似能破的前面來說了。這是為什麼呢？淨眼的解釋是：

欲依類結，解就義便。自悟、悟他，是結欲之義；類解真、似，量藉二立，以言興也，故釋其比量中云“相有三種，如前以（已）說”，解似比量中云“似因多種，如前已（先）說”，故知長行解義便也。又解，長行之中欲明內有真、似之量，外有正、似之異，若不誦其偈文，不顯內外，問失相由也。《集論》云能立有八，現、比等量亦入其中。故知長行為顯內外，德（通“得”）失相由也。（《後疏》寫卷13~18行）

此意謂《入論》首頌是依類而言的，即真、似能立與能破均屬悟他門，故放在一起先列，而真、似現量和比量均屬自悟門，故放在一起後列，然而在長行中則須根據解說的方便來安排先後。要依類解釋真、似能立，由於立量須藉助現、比二量，然後用言語表達出來，所以須隨之闡釋現、比二量。如建立一個真能立要藉助因三相，這就與比量相同。又如種種似因的過失即與似比量同。由此可知長行是以方便立說的。還可以從另一角度來解釋，長行欲明內有用以自悟的真、似二量（現、比），外有用以悟他的正、似立、破、

若不先以偈頌加以明確，就不能彰顯內（自悟）、外（悟他），不明內、外相從之理。《阿毘達磨集論》中說“八能立”，現、比等量亦在其中。²故知長行為了彰顯內、外，以取得失相從而言的方法。淨眼的兩種解釋，較好地說明首頌與長行對“八門”次序的安排均有其合理性，亦即首頌是按悟他門和自悟門來分類陳述的，而長行則從內外相從的關係上考慮次序，二者並不相悖。接著，淨眼便對現、比二量作概論。

三、現、比二量概論

淨眼云：

將釋《論》文，先解現、比二量義，略說三門分別：一明立二量意，二釋二量名，三出二量體。（《後疏》寫卷第19~20行）

這段話交代得很清楚，他在解釋《入正理論》對現、比二量的闡說之前，要對現、比二量作概括性的論說，概說分三方面，即明立意、釋量名、出量體。

（一）明立二量意

1、概述西方諸師立有不同的量數

² 《集論》云：“能成立有八種：一、立宗；二、立因；三、立喻；四、合；五、結；六、現量；七、比量；八、聖數量。”（《大正藏》第31卷693b、c）

淨眼在闡釋陳那為什麼只立現、比二量時，先對印度諸哲學派別立量數作概括的介紹，他說：

言立二量意者，依西方諸師，立量數不同：

且如數論師及世親菩薩等立有三量：一者現量，謂量現境。二者比量：謂藉三相比決而知；三者聖教量，謂藉聖人言教方知，若無色界等，若不因聖教，何以得知：故離現、比之外，別立聖教量也。

或有立其四量，謂即於前三量之外，別立譬喻量。如世說言，山中有野牛，餘人問言，野牛如何？彼即答言，如似家牛，但角細異，胡與家牛異。此既直譬即解，不因三相而知，故離前三，立此量也。

或有立其五量，謂即於前四量之外更立義準量。如言：聲是無常；所作性故；諸所作者皆是無常，譬如瓶等；若是其常，必無所作，如虛空等。因此比量，即知無常，義準亦知無我，諸無常者必無我故，故離前四立此量也。

或有立其六量，謂即於前五量之外，別立有性量。如言房中有物，開門見物，果如所言，既稱有為量有，故離前五立此量也。

或有立其七量，謂即於前六量之外別立無性之量。如言房中無物，開門見無，果如所言，既稱無而量無，故離前六量外別立此量也。

或有立其八量，謂即於前七量之外別立呼召量。如呼牛牛至，召馬馬來，既稱呼而來，故離前七量外立此量也。（《後疏》

寫卷第 20~37 行)

以上淨眼列舉了印度各哲學派別從主張有三種量至八種量的不同情況，這八種量就是現量、比量、聖教量、譬喻量、義準量、有性量（有體量）、無性量（無體量）、呼召量。其實，印度各派所立的量數並不止這些，淨眼所列八種僅是略舉而已。而由以上所列諸量可見，其劃分依據比較散漫，偏重於現象的臚列，而沒有抓住問題的實質。由此，陳那在前人所立量數的基礎上加以分析，從屬性上下手，唯取現量和比量二種。故淨眼復云：

若依陳那及商羯羅主菩薩等，唯立二量：一名現量，二者比量。何因唯立二量？至為一切諸法有二種相，一者自相，二者共相，量自相者名為現量，量共相者名為比量，聖教量等皆量共相，故離此量更不立餘，若為別知立餘量者，別知諸法豈唯有八？今據總攝，立其現，比，故彼八種，此二所收。故《理門論》云：“為自開悟，唯有現量及與比量，彼聲、喻等攝在此中，故唯二量。由此能了自、共相故；非離此二別有所量，為了知彼更立餘量。”（《後疏》寫卷第 37~45 行）

此謂依陳那意，唯立現、比二量，商羯羅主亦從師說。因為一切事物具有兩種相，即自相與共相。在上述八種量中，除量自相的現量外，其餘諸相均屬量共相的比量，故無須在比量外再立其他的量了。淨眼並引《理門論》的話來印證：陳那認為，從自悟門上來看，唯有現、比兩種量，聲量（聖教量）和譬喻量均包攝於其中，由此二量可以了知自相和共相。也就是說所量唯此自相和共相，非離此自、共二相而另有所量，故不必另立其他的知量。從陳那的論

述可知，淨眼的解釋是符合陳那論意的。

2、所謂三種自、共相

淨眼將自、共相分為三種，如云：

此文但約散心，分自、共相為二量境也，言自相、共相者，泛論自、共有其三種；一者處自相，即如色處，不該餘處，故言處自相；苦、空、無常等通色、心等皆有，故稱共相。二事自相，即處自相中青、黃等別事不同，名事自相；總色自相，轉名共相。三自相自相，則於前事自相之中，且如眼識所緣之青，現所緣者不通餘青，亦不為名言之所詮及，則是青自相中之自相。前事自相等轉名共相，為名言等之所及故，是假共相，且於色處作此宣說，準例，餘亦有如此三自、共相，準處既爾，於界及蘊隨其所應作此分別，今言自相者，但取第三自相自相、不為名言所及者為現量境；言共相者，俱為名言所詮假共相者為比量境。

此謂陳那在《理門論》中將自相和共相說為現量和比量所緣之境，乃是從“散心”（此指名言，種類的分別心）上來說的。淨眼認為自、共相有其三種，並且給出了處自相、事自相、自相自相三種名稱。首先，他以“色處”來例解“處自相”。所謂“處”即是眼、耳、鼻、舌、身、意六根與色、聲、香、味、觸、法六境相接，是心、心所（精神活動的主體及其作用）發生作用之處，色處即上述十二處之一。色處與其他處的外延無重合關係，局於自身，故謂之“處自相”；而苦、空、無常等有漏果報貫通色、心等有為法，故稱之為共相。其次，淨眼又以青、黃等顏色來例釋“事自相”。

佛家稱因緣所生之有為法為“事”，如色處中，又可分出青色、黃色等，此中每一種顏色亦均局於自身，故稱“事自相”；而前述總色自相，相對於青、黃等事自相而言，轉為上位概念，成了共相。復次，淨眼又進一步以“眼識所緣之青”來例釋“自相自相”，意謂此“眼識所緣之青”，乃不可言說的現量所緣之青，故是“青自相中之自相”；而前述事自相對於“自相自相”而言，則轉為共相，因為事自相仍與名言相涉，故是共相。淨眼在此以“色處”為例作了上述詮解後，又將三種自、共相擴展到五蘊、十二處、十八界，認為諸法萬有都分三種自、共相。他指出，其中唯有“自相自相”才是現量所緣之境，因為“自相自相”不為名言所及，而為名言所詮的都是共相，故是比量之境。

其實淨眼所說的三種自、共相，乃是概念間真包含關係的三重層次。在真包含關係中，可以有多重層次，如某一概念相對於它的上位概念即屬概念來說，是下位概念亦即種概念，而相對於它的下位概念來說，則又成了上位概念。淨眼所描述的處自相、事自相和自相自相之間的關係，正是這多重包含關係的表現。但多重的包含關係究竟分幾層卻並沒有定數，須按具體情況而定，所以淨眼將其分為三種未免失諸偏狹。³而且淨眼的詮釋還存在矛盾，如他先說陳那“但約散心，分自、共相為二量境”，又說“今言自相者，但取第三自相自相、不為名言所及者為現量境”。既然陳那新因明所說的自相和共相是散心位的產物，即與大乘佛教所說的自、共相

³ 窺基不取處自相、事自相、自相自相之名，而是按蘊、處、事等作了更多層次的分析，參見《大疏》卷二頁三右~四左。

有所不同，其不同處正如窺基所云，因明之“自相唯局自體，不通他上”，共相則“如縷貫華，貫通他上諸法差別義”。而按大乘教義，則“以一切法不可言說”為自相，以“可說為共相”。⁴這也就是說，因明白、共二相的界分在“局、通”二字，局於自體者為自相，通於他上者為共相；而大乘佛教為自、共二相的界分是離言與否，離言者為自相，可說者為共相。二者頗為不同。淨眼對這兩種不同的自、共相及其與現、比二量的複雜關係似乎缺乏深入的認識，所以會在詮釋中陷於自相矛盾。其實關於二相與二量的問題在親光的《佛地經論》中早有論述，如云：“二量在散心位依二相立，……若在定心，緣一切相皆現量攝”。⁵意謂從散心位上說，現、比二量是以自、共相為所量之境而建立的，但從定心位上來說，則只有現量而無比量，因為自相和共相皆由現量統攝。為什麼這麼說呢？《佛地經論》進一步分析說：“彼因明論立自、共相與此稍異。彼說一切法上實義，皆名自相，以諸法上自相、共相各附己體，不共他故；若分別心立一種類，能詮、所詮通在諸法，如縷貫花，名為共相。此要散心分別假立是比量境。一切定心離此分別，皆名現量，雖緣諸法苦、無常等，亦一一法各別有故，名為自相。”⁶意謂因明論所立的自、共相與此經所云有所不同。因明論說一切事物現象的實義是自相，因為不論其原來是下位概念（自相）還是上位概念（共相），只要“各附己體”，不與他共，就是自相。而共相則是以分別心去

⁴ 《大疏》卷二頁三右，金陵本，1896年。

⁵ 《大正藏》第26卷318a。

⁶ 《大正藏》第26卷318b。

建立種類，此時不論原來是能詮的概念（共相）還是所詮的概念（自相），只要它“通在諸法，如縷貫花”，就是共相，這也就是以散心假立的比量之境。而一切定心皆離此分別假立，雖緣諸法如苦、無常等共相，然苦、無常等為定心現量所緣時卻是局限於其自體而不通於他的，故屬自相。親光是護法的門人，出身於那爛陀寺，他對大乘教義和因明理論造詣甚深，他的這番論述將兩種不同的自、共相以及與現、比二量的關係揭示得很深刻。後來窺基就是依據親光《佛地經論》所云對兩種自、共相加以詮釋的，上文已作引述，茲不贅述。

3、關於自相和共相的答問

如上所述，淨眼將自相分為處自相、事自相和自相自相三種，又說“今言自相者，但取第三自相自相、不為名言所及者為現量境”。於是有問者提出質疑云：

處之與事，豈非五識現量所得耶？（《後疏》寫卷第55~56行）

問者意謂，你但取自相自相為現量之境，難道處自相和事自相不是五識現量所得的嗎？對此，淨眼答云：

自相自相中處、事則為現量所得，總處、總事非五識境，為此偏約自自相相（似係“自相自相”之誤）說也。故《理門論》云：“由不共緣，現、現別轉，故名現量。”（《後疏》第56~58行）

此謂在自相自相中，處自相與事自相可為現量之境，而總處，

總事是共相，故非五識現量之境，為此他偏取自相自相，並引用陳那《理門論》的話來證明上述說法是持之有故的。其實淨眼的答疑在邏輯上說不通。第一，他既然將處自相、事自相與自相自相視為並列的三種自相，怎麼忽然又將處自相和事自相納入自相自相之中了呢？自相自相中何來什麼“處”與“事”！第二，在三種自相中，他本偏取自相自相為現量之境的，因為他認為只有自相自相才“不為名言所及”，現在卻又改口說處自相和事自相“為現量所得”，前後豈不牴牾？第三，所引陳那的話也並不能證成他之所答。陳那意謂，由眼、耳、鼻、舌、身五識（五種主觀認識作用）去認識色、聲、香、味、觸五境（五類認識對象）時，其五識間是互不相雜，互不聯繫的（即“不共緣”），是依託五根各別活動的（即“現、現別轉”），如眼根緣色境，耳根緣聲境，鼻根緣香境，舌根緣味境，身根緣觸境，各各別緣而不共。陳那對五識現量的這一論述與“處、事”並無關聯，故不能引作論據。

但是問者對於上述答問中存在的矛盾以及論據與論點不相干等並未深究，而是就陳那說的“由不共緣，現、現別轉，故名現量”的話提出咨疑云：

若爾者，何因《對法論》云：“問：於一一根門、種種境界俱現在前，於此多境，為有多識次第而起，為俱起耶？答：唯一識，種種行相俱時而起。”⁷此文既違別轉之義，如何言釋？（《後疏》第 58~61 行）

⁷ 《對法論》即安慧糝《阿毘達磨雜集論》之別稱。引文見該論卷二，《大正藏》第 31 卷 703a。

問者謂，若五識認識對象時是各別活動的話，那為什麼在《對法論》中當有人問到，諸根面對諸境時，其認識活動是先後進行的，還是同時進行的，論主答稱是“俱時而起”的呢？這不是有違“現、現別轉”之義的嗎？對此淨眼答云：

雖同時取行相，各別不總相緣，故無有過。又《瑜伽論·菩薩地》云，隨事取，隨如取，不作此念、此事、此如何者。謂隨事取者，緣依他性俗淨；隨自取者，緣圓成實性，其現量觀內證，離言故，不分別此事、此如也。⁸又《對法論》云：“不待名言，此餘根境是實有義；……謂待名言，此餘根境是假有義”。⁹又《法華經》云：“諸法寂滅相，不可以言宣，以方便力故，為五比丘說。”¹⁰又大、小《因明論》皆云：“此中現量謂無分別，若有正智於色等義，離名、種等所有分別，現、現別轉，故名現量”¹¹準上經論，實法不為名言所詮，復言現量緣離言境，故知自相是離言境。名言所及既是假有，復言比量緣假共相，故知共相是言詮境。此即是第一釋立二量意。（《後疏》寫卷第 61~71 行）

⁸ 此為意引。《瑜伽師地論》卷三十六云：“又諸菩薩由能深入法無我智，於一切法離言自性，如實知已，達無少法及少品類可起分別，唯取其事，唯取真如，不作是念，此是唯事，是唯真如。”（《大正藏》第 30 卷 487b）

⁹ 引文見無著《大乘阿毘達磨集論》卷二，《大正藏》第 31 卷 667a。

¹⁰ 引文見《法華經》卷二，《大正藏》第 9 卷 10a。

¹¹ 引文見商羯羅主《因明入正理論》，《大正藏》第 32 卷 12b。《入正理論》世稱“小論”，書中對現量的界說係據《正理門論》而言。《正理門論》世稱“大論”。

淨眼的這一大段答問只有開頭一句是針對問者的咨疑來說的。淨眼認為安慧《對法論》所云“種種行相俱時而起”的話並沒有錯，因眼、耳、鼻、舌、身諸識雖然可以同時以各自的性能分別行於對應的色、聲、香、味、觸諸境相上，但是行相之間仍是“各別不總相緣”的，這與陳那所云並不相悖。在作了上述簡要的答問後，他便將話題轉移到了現、比二量的界分上，一口氣引述了四段文字，最後據此給出結論：現量所緣的自相是離言之境，比量所緣的共相是言詮之境，二量正是依據二相來設立的。但是，他的引經據典和給出的結論同問者的咨疑並無聯繫，不免答非所問。最後是一句小結，結束第一釋立二量意。

（二）釋二量名

淨眼云：

“第二釋二量名者，初釋現量，後釋比量。”（《後疏》寫卷第 72 行）

此下他在對現、比二量的界說作解釋時，著重在釐清關於現量的一些誤解上面，對比量則所論甚少。

1、難諸大德對現量的三種詮解

關於現量，陳那和商羯羅主都給出了明確的界說，其要點是：一不迷亂，二離分別，三現、現別轉。對於這“現、現別轉”，諸大德約有三說，淨眼認為均有不妥，一一予以難破。如《後疏》云：

言現量者，《理門論》及《入正理論》皆云：“現、現別轉，

故名現量。”諸大德等略有三釋。（《後疏》寫卷第 72~73 行）

這裏所引的並非大、小二論對現量所作的完整界說，而只是其中的第三點要義，因為諸大德所釋均與此有關。

先看淨眼對第一種詮釋的難破：

一云，同時心王及心所法各自現影不同故，言“現、現別轉”。

此釋恐不當其理，夫釋現量名，必不得該於比量，其比量上亦有同時心王、心所各自現影別轉之義，故知此解不當也。（《後疏》寫卷第 73~76 行）

此謂有大德云，在同一時間裏，心王（八識的識體，亦即八識的自相，亦即一切精神作用的主體）與心所有法（隨著心王的作用而生起的心理活動和精神現象，分六類五十一種），各自現影不同（心緣對境之總相，心所則取其別相，如心王緣色境之青色總相，心所則在青色之總相上取濃、淡變化之別相），這兩種不同的現影，即是“現、現別轉”之義。對於這種解釋，淨眼認為“不當其理”，因為釋現量名不得包含比量的涵義，而此釋所云“同時心王、心所現影不同”的情況卻並不限於現量，在比量中亦復如是。這就說明現量界說中的“現、現別轉”並非此釋所云乃“同時心王，心所現影不同”之意。淨眼的這一批評是正確的。

再看他對第二種詮釋的難破：

一云，五識依現在根量度五塵等，故言“現、現別轉。”

此則依現之量名為現量，則依任釋也。此亦不當理，此釋亦該

於比量，具如意識起比量時亦依現在末那為根，應名現量？若依小乘可作是釋，以彼唯依過去意根。若爾大乘意識亦通依過去意根，何故唯約末那而生此難？若爾五識亦依過去意根，應不名依現之量！若言五識雖（“雖”似為“唯”之誤）依過去而就，不共五根為名故名依現者，亦應意識畢竟不得名為現量[宗]；以意根故[因]；諸依意根者皆非現量，猶如比量[同喻]。是故不得以依現故名為現量，故此解不當也。（《後疏》寫卷第76～84行）

此謂又有一釋云，眼、耳、鼻、舌、身五識依眼、耳、鼻、舌、身五根去量度色、聲、香、味、觸五塵（五境），都是在現在時態中發生的事，故言“現、現別轉”。淨眼指出，這是將現量解釋為現在之量，採用了依仕釋的方法。¹²淨眼認為此解亦不當其理，因為“意識起比量時亦依現在末那為根”¹³這樣，比量豈不也可以名為現量了？本來說到這裏也就可以了，因為淨眼用以歸謬的事例很有說服力。然而他接著又說了一大通不著邊際的話，把問題推向複雜化，可謂敗筆！茲試為分析之：第一，所謂“若依小乘可作是解，以彼唯依過去意根”的假設乃多餘，小乘有部雖以過去意識為現前意識之根，與大乘主張第六意識乃以第七末那識為根不同，但這與現量

¹² 依仕釋：亦作依主釋，六離合釋之一。即以所依“現在根”為主體，以能依“量度”為輔臣，釋為現在根之量度。

¹³ 大乘主張有八識，即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶八識，其中前五識分別依眼、耳、鼻、舌、身五根取境，其第六意識則以第七末那識為根，末那識則以第八阿賴耶識的自相為根。

的界說何涉？小乘又何嘗說過現量即現在之量的話？第二，說“若爾大乘意識亦通依過去意根，何故唯約末那而生此難”，好像是用小乘反質的口氣，然而卻是淨眼說的，其邏輯關係殊為模糊：為什麼要如此說，此句與上下文句有何種聯繫，它的真實語意是什麼？因為此話既然出自淨眼之口，那麼從小乘主張意識“唯依過去意根”推出“大乘意識亦通依過去意根”豈不有違教之嫌？當然這後面有“何故唯約末那而生此難”的設問，如果順著設問進一步說明大乘何以要以末那識為意識之根，其邏輯關係自然就清晰了，然而接下去的文字卻並非如此，致令此問遊離在語境之外，難以索解。第三，淨眼接著又提出“若爾五識亦依過去意根，應不名為依現之量”的反質，意謂若是依現在時態而名為現量的話，那麼五識亦依過去時態的意識為根，就不能名為依現之量了（亦即五識現量應不能稱之為現量）。這一反質也很成問題：首先這是在對誰反質？對提出第二種詮釋的大德，還是對小乘有部論師？如果是前者，則前者並非小乘論師，何來“過去意根”之說？如果是後者，則後者並非提出第二種詮釋的大德，又怎能以之為反質對象？其次，即使作第二種詮釋的是小乘論師，淨眼的反質亦無道理，因為小乘有部主張意識依過去意根，然而並沒有說五識要依過去意根。五識所依的還是眼、耳、鼻、舌、身五根，並以之去認識色、聲、香、味、觸五塵。由此淨眼所難，不免無的放矢。第四，在上述歸謬的基礎上，淨眼又立三支比量來破斥，但是此量的宗殊為奇特，竟由一個充分條件的假言命題組成，其前件重述了上述歸謬的內容，後件則是進一步推出“意識畢竟不得名為現量”，其實這後件才是真正的宗。其因是“依（過去）意根故”，故其同喻體概括說：“諸依（過去）

意根者皆非現量。”並舉出喻例：“猶如比量。”這仍然是採用反證的方法：既然依過去意根的不能名為現量，那麼小乘有部主張現在意識以過去意識為根，所以意識不得名為現量。這一用以反證的比量同樣存在所破非其人的問題（如上文第三點所析）。另外，小乘是以過去意識為現在意識所依之根，但意識仍可通於三量，即現量、比量和非量（似現量與似比量的總和），怎麼能僅以其依過去意根便反證其不能名為現量呢？由上述四點分析可知，淨眼對第二種詮釋的難破，中間羈入了大段敗筆之論，不僅轉移了論題，且窒礙難通，令人頗費索解。

接下來淨眼又對第三種詮解作了難破：

一云，現在五識量現五塵，故言“現、現別轉”，名為現量。此則現是量，名為現量，則持業釋也。

此釋亦不當理，該比量故，意識比知煙下火時，豈非現在？此亦應名現即是量，故此釋亦不當理也。（《後疏》寫卷第84～87行）

此謂又有大德釋云，“現、現別轉”就是以現在的五識量度（認識）五塵的意思，所以名為現量。這種詮解用了持業釋的方法。¹⁴就是說現是量，故名現量。淨眼認為此釋亦不當理，因為比量亦可以是這樣的：當意識比知煙下有火時，豈非亦是現在之事？這也應說

¹⁴ 持業釋：又名同依釋，六離合釋之一。這種釋詞方法是攝用為體，以體能持用故。如以“量”為體，以“現”為其業用，釋為“現”即是“量”，故名現量。它與前述依仕釋的區別是：如將現量釋為現之量，便是依仕釋；如釋為現即量，便是持業釋。

為現即是量。由此可知不當作此解釋。淨眼的批評簡潔而中肯，與對第一種詮釋的批評異曲而同工，有不容置辯的力度。至此，淨眼已判諸大德的三種詮釋皆有不當，於是提出自己的新解。

2、淨眼對現量的解釋

淨眼的解釋有二，其第一釋云：

今解云，色等諸法，一一自相不為共相之所覆故，各各顯現，故名“現、現”；五識等色（“色”疑為衍文）於顯現境各別轉，故言“現、現別轉”。此則量現之量，故名現量，此即依仕釋也。（《後疏》寫卷第87～90行）

此釋意謂，“現、現”就是色、聲、香、味、觸諸法的自相各別顯現，並且是未經名詞概念所分別的。“別轉”就是眼、耳、鼻、舌、身五識於所顯現的認識物件（相分）上各別有。這就是說現量即量現之量，是依仕釋。淨眼此釋說了兩點：第一，所謂“現、現”即五境的自相各自顯現；第二，所謂“別轉”即五識各別有於所顯之境。此釋較之以上三說自是略勝一籌，然亦欠善，因為根據梵本和藏譯本所云，此處乃指五境於一一根各別而有，互不相雜。¹⁵文軌《莊嚴疏》解“現、現別轉”有二釋，其一即按根根別有之義詮解：

五根照境分明，名之為“現”；五根非一，故云“現、現”；別依五現根，別生五識，故云“別轉”。此五識心、心所是現

¹⁵ 參見呂澂：《因明入正理論講解》第52頁，中華書局，1983。

量體，依現根起現之量，故名為現量，此依主釋也。¹⁶

文軌此釋當最貼近論意，然為淨眼所未取。淨眼之釋，似與文軌的第二釋略同。其第二釋乃按識識別有之義作解，如云：

又釋，五識照境明白，名之為“現”；五識非一，故云“現、現”；五識各緣自境而起，故云“別轉”。現即是量，名為現量，此持業釋也。¹⁷

文軌此釋大不如前釋，且不說識識別有之義與論意有別，說“五識各緣自境而起”亦不如文備所說的“五識生時各依自根而取自境”為佳。¹⁸故此釋應不可取。淨眼依此不切之釋，似非明智。

再來看淨眼所作的第二釋：

又釋，現量之心取二境，分明顯現，勝過比量，故稱“現、現別轉”也。此現即是量，故名現量，此即持業釋也。此“別轉”言，且據散說，若約定論，總緣亦得，此如後說。（《後疏》寫卷第 90~92 行）

此釋意謂，現量之心取二境（或多境）時，各自明白顯現，以其無分別而勝過比量，故稱“現、現別轉”。這是將現量作“現即是量”來解釋，是持業釋。然後他特地申明：這種“現、現別轉”

¹⁶ 《莊嚴疏》卷三頁二十右，內院本，1934。

¹⁷ 同上。

¹⁸ 文備（樊門大德）云：“五根明對諸境，名之為現；五識生時各依自根而取自境，故名現、現別轉。”（引見《明燈抄》卷六末，《大正藏》第 68 卷 422a）。

的說法乃是從散心位上來說的，若就定心位而言，則不分自、共相，“總緣亦得”現量。淨眼此釋似別無新意，與其第一釋大同小異，亦是心識各取自境為“現、現別轉”之意，只是換了一種說法，將依主釋的現之量（第一釋），說為持業釋的現即量罷了！不過其末了的提示還是正確的，但未展開，要留在後面說。

3、簡說比量

關於比量，淨眼於此只以一句話來概括，如云：

言比量者，不能親證，類度而知，此即是量，故稱比量，此即持業釋也。此即第二釋二量名。（《後疏》寫卷 92~94 行）

此謂比量並非直接經驗，而是憑藉以往的經驗“類度而知”的。這就是持業釋。淨眼此釋只是對比量的一個簡單說明，而非界定，詳釋如後。最後一句是第二釋二量名的結語，下文轉入出二量體。

（三）出二量體

淨眼云：

第三出二量體者，於中有三：一約定、散出體，二約八識明性，三約四分及能量、量果等分別。（《後疏》寫卷第 94~95 行）

此謂以下從三方面來闡說現、比二量的體性。

1、約定、散出體

這是從定心位和散心位上來分別現、比二量。

淨眼云：

初約定、散出體者，一切定心皆是現量，以取境明白故。《理門論》云：“諸修定者離教分別，皆是現量。”¹⁹故知定心皆是現量。（《後疏》寫卷第95~97行）

這裏首先從定心位上來厘定，指出“一切定心皆是現量”，因為定心“取境明白”，並且正如陳那所指出的，定心“離教分別”，故是現量。關於“一切定心皆是現量”的問題，上文曾引親光《佛地經論》的話作過解析，此不贅述。這裏需要對“離教分別”作一些說明。“離教分別”即是“修定者”在得定之後以修習禪定的智慧（修慧）來緣慮諸法自相，從而離開了修定前以聞慧（由見聞經教而生的智慧）和思慧（由思維道理而生的智慧）來分別教義同異的狀況。這就是說定心離開了對教義同異的分別，其所親證的唯是現量之境，也就是諸法自相。

淨眼所云“一切定心皆是現量”是符合大乘教義的。接著，他又通過答問來展開論說。

問：定心緣無常、苦等共相之境，為是現量，為是比量？（《後疏》寫卷第97~98行）

此問意謂，既云“一切定心皆是現量”，然無常、苦等皆為共相，應是比量之境，定心若緣此共相，究係現量還是比量？

答：依西方諸師兩釋不同：一、上古諸師釋云，無流方便緣苦、無常等未是正證，故非證量。復正體智證得苦等真如，真如非

¹⁹ 《大正藏》第32卷8c。

一、非多，俱緣一真如，故是自相境，亦是現量。準此釋，順決擇分，定心及後得智緣假共相，亦非現量也。二、戒賢師釋云，若約散心分自、共相，是二量境：若約定心，緣自、緣共皆現量收。今詳二釋，後解為正。若依前釋，即違教理。《瑜伽論》說定心是智攝。又云見知是現量，覺是比量，聞是教量，若說定心通現、比量，應說定心通覺、知攝，及現、比收，此即違教也，又，諸佛種智為唯現量，為通比耶？若唯現量，應不緣瓶、衣、軍林、舍宅等，何名種智？（“何名種智”四字贅餘，或為淨眼下筆有誤）若許緣者，即是緣假共相，何名現量？若通比量者，諸佛種智□明覺照，豈可比度方乃決知？故佛之心不通比量。一切諸佛無不定心，佛心緣假既唯現量，故知餘定不通比量，此即違理也，由此故知後釋為正耳！（《後疏》寫卷第98~111行）

淨眼針對上問，援引“西方諸師”的兩種解釋。一是上古諸師所云，意謂以無漏²⁰方便緣苦、無常等共相並非證量，而以無漏真智證得苦、無常等實相才是證得自相。作為諸法實相的真如雖有多種（非一），實是異名同體（非多），唯一真如而已，真如自相境，故是現量。在這裏上古諸師將無漏法緣苦、無常等共相境分為兩種情況，認為當無漏真智方便緣苦、無常等共相時非是證量，只有證得苦、無常等真如時，才是自相境，為現量所緣。淨眼不贊成此說，指出此釋所言就是將以發於見道之無漏真智（決擇分）、定心及後

²⁰ 無漏：梵字 *anasrava*，真諦作“無流”。“漏”即漏泄，“流”指流注，指煩惱由六根門泄流不止。無漏即離煩惱垢染之泄流。

得無分別智去緣名言所詮的共相，說為亦非現量。這按大乘的教義來說自然是不對的。淨眼援引的第二種解釋是戒賢法師所云，意謂從散心位上說，自相是現量之境，共相是比量之境；如果從定心位上說，則無論所緣為自相還是共相，皆屬現量之境。淨眼贊同此說，批評古師所云有違教與違理之弊。他援用《瑜伽論》關於定心了了自覺為現量以及覺是比量、聞是聖教量的論意來證明上古諸師違教，復指出諸佛具有知一切種子之智（種智），唯以現量緣境，即使所緣的是假名所詮的共相也還是現量，以此破斥上古諸師所云違理。最後淨眼作出結論：“以後釋（戒賢之釋）為正。”於是問者復問：

若以後釋，定心緣假共相亦名現量者，何故此《論》釋似現量中云“由彼於義不以自相為境界故，名似現量”？

散心暗弱，取境浮識，緣假共相，必由比知，妄謂現證，故非真量。定心明白，深取所緣，縱取共相，必由現證。《論》約散說，亦不相違。（《後疏》寫卷第 111～114 行）

此答意謂，以散心取境暗弱膚淺，故緣共相境須藉比量推知，如果妄言此為現量所得，唯是似現量而已。²¹而以定心取境，則明白深刻，縱然所緣的是共相，亦必為現量所得。《入正理論》關於似現量的闡釋係從散心而言的，故與“定心緣假共相亦為現量”之說並不矛盾。於是問難者又援引《正理門論》的話提出質疑：

《論》文既云“諸修定者離教分別皆是現量”者，佛心既是定

²¹ 此處的“非真量”即非真現量，亦即似現量。

心，說法必緣其教，應非現量所收。（《後疏》寫卷第 115～116 行）

問難者意謂，《理門論》既說“諸修定者離教分別皆是現量”，然佛心既是定心，而佛說法時又不能離開其教，故定心應非現量。這一反質說明，問難者對“離教分別”的理解有誤，將“離教分別”解作“離教”，忽略了“分別”二字的涵義。然而淨眼卻未能指出其錯謬，反而順著“離教”的思路來作答，如云：

佛心緣教，唯擬被口，非是藉言方緣定境，故智望定境，終是離教也。若約散心分別現量等，即通現量、比量及非量也。（《後疏》寫卷第 116～118 行）

淨眼意云，佛以覺悟之心緣教，不是藉著言辭方緣定心之境的，而是以無障礙解脫智來緣定心之境，故“終是離教”。若是從散心位上來分別現量等量，則可分別出現量、比量和非量（似現量和似比量的總和）來。淨眼的這一答疑順著問者所設的“緣教”和“離教”的思路而釋，不但令自己誤陷其中，且有答非所問之嫌，茲試為分析之。首先，問者將“離教分別”說作“離教”是一個關鍵性的錯誤。“離教分別”與“離教”是兩個不同的概念，不容混淆。前文已說及“離教分別”是指修定者以修慧緣諸法自相，而不再以聞慧和思慧來分別教相同異。這就是說此時修定者已進入一個更高的層次，而不是什麼“離教”。淨眼對這兩個不同的概念亦未能區別，不能不說是一個失誤。淨眼的同門大德對“離教分別”就曾作過正確的解釋，如定賓《理門疏》卷五云：

《論》曰：“諸修定者離教分別……”述曰，第四定心現量也。

謂定加行，聞、思位中依教分別；今已得定，在定位中修慧所攝，離前聞、思教相分別於定心境，唯內親證。²²

意謂在修定前的加行階段是依據聞慧和思慧來分別教相同異的，故其所緣乃共相；而修定者在定位中則依修慧緣自相，不再以聞、思二慧分別教相，所以定心所緣的唯是自相，亦即現量之境。定賓的這一解釋深中肯綮，有助於釐清“離教分別”和“離教”之界劃。其次，問者以“說法必緣其教”來否證“諸修定者離教分別”，淨眼順其問意，從“緣教”與“離教”上來作釋，竟說“智望定境，終是離教也”。這樣的答問，恐亦與大乘教義不合。如慧沼云：

“離教分別”，非全不緣方名現量；若不爾者，應無漏心皆不緣教，八地以去，何須佛說！²³

此謂“離教分別”並非不緣教才名為現量；如果不是這樣，那麼無漏心就應該不緣教了，八地以上的菩薩也亦無須聽佛說法了！這裏採用反證法來說明“離教分別”不是“離教”，深具說服力，因為按照大乘教義，八地以上諸菩薩雖已定心相續，仍須聽聞正法，何來離教之說？最後還要說一下“藉言”與否的問題。問者的質疑雖未直接提出藉言和離言的問題，然其問意中確實涵蘊了如下的意思：定心既離言，而說法須藉言，佛心既定心，定心並非皆現量。

²² 定賓《理門疏》早佚，此據日釋藏俊《因明大疏抄》卷三十九轉引，見《大正藏》第68卷760b。

²³ 《續疏》卷二頁九右，內院本，1933年。

淨眼有鑒於此，故在答疑時說到“藉言”與否的問題，本無可厚非，但他對這一問題似乎缺乏清晰深入的思考。如說什麼“佛心緣教……非是藉言方緣定境”，且不說這句話的主謂詞缺乏邏輯聯繫，即其所答而言，亦與所問（“說法必緣其教”，亦即說法須藉言，）不啻南轅北轍！又如淨眼說“智望定境，終是離教”，不僅迴避了佛說法時是否仍為現量的問題，且與上文“佛心緣教”相矛盾。總之，淨眼的這番答問文字雖不多，問題卻不少。

以上就是約定、散出體，故淨眼云：

此即是約定、散分別現、比二量。（《後疏》寫卷第118~119行）

2、約八識辨體

此即從八識與二量的關係上來分別。淨眼云：

第二約八識辨體者，眼等五識及阿賴耶識，若定、若散、若因、若果、若漏、無漏，皆現量攝，以離名言、種類、分別，證自相境故。（《後疏》寫卷第119~121行）

這段話實際上只是概括地詮釋了前五識和第八識與現量的關係，而未涉及第六意識和第七末那識（蓋因第六識與第七識情況較複雜，故留待下文再說）。淨眼謂眼、耳、鼻、舌、身五識與第八阿賴耶識無論處於定心位還是散心位，無論為因還是為果，有漏還是無漏，都屬現量所攝；因為前五識和第八識緣境不介入名詞概念和種類分別等思維活動，故所緣皆為自相境。淨眼的這一詮釋似欠精當。按陳那的界定，現量有兩個必要條件，即無分別和不迷亂，

如《正理門論》云：“若有智於色等境，遠離一切種類、名言、假立、無異、諸門、分別，由不共緣，現、現別轉，故名現量。”²⁴此中雖以無分別為現量的第一要義，但亦同時提出須以正智亦即無迷亂的能量之智²⁵（見分）去緣對境的自相。于此可知，這兩個必要條件是缺一不可的，如果在認識過程中介入了名言、種類等分別活動，即使有正智生，亦非真現量；反之，如果缺乏正智而生迷亂，即使無分別，亦是似現量。故淨眼在詮釋中只說無分別不說無迷亂，當是不完整的。然而唯識家在說到前五識與現量的關係時，往往只強調“無分別”這一點，所以淨眼的闡釋本亦無可厚非。不過下面的答難卻反映出他對現量須“無迷亂”這一必要條件是缺乏充分認識的。如有人質難云：

五識煩惱與無明俱，即迷境起，何名現量？（《後疏》寫卷第121行～122行）

此中所云“五識煩惱”即“無明”（“煩惱”是“無明”的別名），“無明”即無智慧，無智慧則生障礙，陷入迷亂之境。故問難者反質說，既如此何以名現量？對此淨眼答云：

煩惱自緣順違境起，終不迷色等，謂非色等。迷順違邊，自是無明；稱色等邊，終是現量。（《後疏》寫卷第122行123行）

²⁴ 《大正藏》第32卷3b

²⁵ 商羯羅主《入正理論》關於現量的界說中稱之為“正智”（參見《大正藏》第32卷12b），慧沼釋云：“此中正智即彼無迷亂，離旋火輪。”（《大疏》卷八頁十七右，金陵本，1896年）

淨眼意謂，煩惱生於順緣其境還是與此相違，決非以迷亂之智緣色等境的結果，所以說並非色等境自身有什麼問題。在順與違的範圍裏迷亂，自是無智慧的表現；而緣色、聲、香、味、觸等境，終究是現量。淨眼的這番答問似乎否定了現量須以無迷亂的正智去緣境這一必要條件，而將緣境的方式即順違其境當作產生煩惱亦即無明的原因，這實在是顛倒了因果關係！

以上淨眼已就前五識和第八識與現量的關係作了詮釋和答難，以下轉入對第六識和第七識與二量關係考察。淨眼云：

末那散位見分唯是非量；自證、證自證分一向現量，以內緣離分別故；若在定位，一向現量，平等性智唯內緣故。第六意識若在定位，一向現量；若在散位與率爾五識同時俱運緣境，是現量攝，以離名言、種類、分別，緣自相境故；若起聞、思兩慧稱境比知，意識見分是比量攝，以比度心緣共相故；若自證分、證自證分，是現量攝，以內緣故；若起人、法二執之心，見分唯是非量所攝。自證、證自證分現量所收，以內緣故（以上“自證……內緣故”14字疑為衍文）。此中八識既如此別，同時心所一準《識論》。（《後疏》寫卷第123～131行）

第六意識和第七末那識與現、比二量的關係頗為複雜，故淨眼結合四分說來審視，並依據先簡後繁的原則，先說第七末那，後說第六意識。淨眼指出末那識與現、比二量的關係有三種情況：第一，當末那識處在散心位上，其見分唯是非量（即似現量或似比量）；第二，然而其自證分和證自證分總是現量，因為此二分乃內緣自相，離開名言種類等分別活動；第三，當末那識處在定心位時，有漏的

末那識轉成無漏的平等性智，唯是緣自相不作分別，故亦總是現量。然後淨眼指出第六意識與現、比二量的關係有五種情況：第一，意識在定心位中總是現量所攝；第二，意識在散心位上如果與五識同時緣境，亦是現量所攝（即五俱意現量），因為其所緣者為自相境，是遠離分別活動的；第三，如果依據聞慧（由見聞經教而生的智慧）和思慧（由思維道理而生的智慧）來推度比知的話，那麼意識的見分就屬於比量了，因為其所緣者為共相境；第四，若從意識的自證分和證自證分上來說，由於此二分始終內緣自相境，故為現量；第五，意識執著於人我和法我，其見分必是似現量或似比量。末了淨眼歸結說，八識與二量的關係既如上所判，與八識相應的心所亦一一按《成唯識論》所云。淨眼對第六意識和第七末那與現、比二量的關係的判定係依據《成唯識論》作出，分析清晰無誤。

3、約四分及能量、所量、量果分別

淨眼云：

第三約四分及能量、所量、量果分別者，於中有二：初約諸大小乘廢立四分，後正約四分分別。（《後疏》寫卷第 131~132 行）。

此謂以下分兩部分來闡說：先就大小乘認識學說之不同作論介，然後結合四分說來分別能量、所量和量果。

（1）約諸大小乘廢立四分有六義不同

第一、唯立見分，不立相分。淨眼云：

就初廢立四分中總有六義不同：

初家如廿部小乘之中，正量部中唯立見分，不立相分。何以得知？且如餘十九部緣境之時，皆言於心起境行相，緣行相心即名行解。行相即當大乘相分，行解即當大乘見分。若如正量部緣心外境，直緣其境，不起行相，故知有見而無相分。大乘破云：“眼識必定不能緣色[宗]；以不作色行相故[因]；諸不作色行相者皆不能緣色，猶如耳識[同喻]。”既有此過，故知緣境必有行相。（《後疏》寫卷第 132~139 行）

此謂小乘佛教與大乘佛教在認識學說上有六種不同的主張。第一種如小乘二十部之中的正量部唯立見分，不立相分。此說與其餘十九部的說法有所不同。其餘十九部認為，當認識生起時，心中便映現出外境的行相（影像），這緣慮行相的心即名行解。行相相當於大乘所說的相分（即所緣），行解則相當於大乘所說的見分（認識的主體，即能緣）。如果像正量部那樣，認為心緣外境是直緣其境的，而並非在心中映現圖像再加了別，就是唯有見分而無相分。大乘對此立量破斥，結論是心緣境時，心上必有行相生起。淨眼的這段闡說至少有三點值得檢討，其一，他將正量部與其餘十九部對立起來，這恐怕是流行於當時的一種誤解。如呂澂先生說：“從前唐代佛學家……常說除正量而外，所有小乘學派都主張心法帶相而緣境（見《成唯識論述記》卷十五）。但據梵、藏文資料，只有經部有帶相之說，並且此說原來和經部根境為先、後方識了的理論相照應（因為境在過去，所以識了之時須有變帶行相以為媒介），餘部就沒有這樣根據。”²⁶由此可知，淨眼所云“餘十九部緣境之時，

²⁶ 呂澂：《印度佛學源流略講》第 318 頁，上海人民出版社 1979。

皆言於心起境行相”，實為經部的帶相說，²⁷此乃一家之言，不足代表餘部。其二，小乘主張色、心分離，本無見分、相分之說，此處將正量部歸入有見無相之列，乃從大乘的立場質定。其三，淨眼所引大乘破正量部的三支比量乃是似能破，因為其因支所云“以不作色行相故”係他許自不許之因，以其未作簡別，有隨一不成過。另外，此量還有偷換概念的錯誤，如宗上能別為正概念“緣色”，在同喻體卻偷換為負概念“不能緣色”，失去了邏輯的嚴謹性。當然也可以將“不能緣色”組成一體來充任能別，使能別亦為負概念。如此固然可以避免偷換概念的錯誤，但隨之而來的卻是能別不能極成，因為正量部許有能緣之色，而不許有不能緣之色，這就犯了能別不極成之過。總之，此量頗多破綻，似難成立。

第二，唯立相分，不立見分。淨眼云：

第二，唯相分，不立見分。如大乘中清辨菩薩說，緣境時但似境起，即是能緣，非離似境更有見分名為能緣。《唯識論》中破此義云：“若心、心所無能緣相，應不能緣，如虛空等。或虛空等應亦能緣。”²⁸準此《論》文，此義非正也。（《後疏》寫卷第139～142行）

此謂第二種是只立相分，不立見分。如清辨認為緣境時只須有似境的假像生起即是能緣，並非另有一個與似境相對待的見分名為能緣。淨眼引《成唯識論》對此義所作的破量云：“若心、心所無

²⁷ 經部認為，心緣境時，應是能緣之心映現出所緣之相（即似境之行相）再加了別，故其心所依的乃是間接的圖像，此即謂之帶相說。

²⁸ 《成唯識論》卷二，《大正藏》第31卷10a。

能緣相，應不能緣，如虛空等。或虛空等應亦能緣。”並據此對清辨的有相無見說作了否定。然《成唯識論》的破斥量過於簡略，幸其給出的概念齊全，稍加整理即可令其還原，原來這裏包含了兩則三支比量：

心、心所應非能緣；（宗）無能緣相故；（因）

若無能緣相，應非能緣，如虛空。（同喻）

汝虛空等應亦能緣；（宗）無能緣相故；（因）

若無能緣相，應亦能緣，如心、心所。（同喻）

從上面兩則比量可知，《成唯識論》原文所給出的，只是前一比量的同喻（包括喻體和喻依，還附帶了有法“心、心所”——這本來在喻體中是不需要出現的，但幸而有了這有法，令還原所需的四個概念齊備了），以及後一比量的宗支（其因、喻可參照前量還原）。這樣的省略式從因明的角度來看頗不多見，然又是不難還原的。淨眼所引的這兩則比量據窺基說是難陀別破清辨之有相無見論的。²⁹二量反復為破，以反證見分是有。此中“能緣相”即見分。

第三，相、見二分俱不立。淨眼云：

第三，相見俱不立。如安慧菩薩唯立識自體是依他起，相、見二分是遍計所執，以正智證如，不作能緣、所緣解故。為此安慧菩薩言，八識相、見皆是遍計所執所攝，自證分是依他起所

²⁹ 《成唯識論述記》云：“清辨亦云，……識離于境有何體用？故知諸法有境無心。若言心等有緣作用，許有實作用，便非釋子，亦違聖教，……故能緣相決定是無。”故難陀立此二量，雖正破安慧，亦“別破清辨”。《大正藏》第43卷318a。

收。護法菩薩等破云，若爾諸佛後得智心亦有身、土等相分，能緣身、土等見分，亦應諸佛未遣遍計執心；諸佛既遣執心，由有相、見分等，故知相、見非遍計所執也。（《後疏》寫卷第 142~148 行）

此謂第三種相分和見分俱不成立者以安慧為代表，安慧主張識性的自體（即自證分）是依他眾緣而起的，而以相分和見分為普遍計度分別的產物。並認為如以無分別正智證得真如，則不作能緣（見分）與所緣（相分）的分別。淨眼還據《成唯識論》所說，對安慧和護法關於相分及見分的論說作了概括性的引述。如謂安慧說八識的相分和見分都是虛妄分別出來的，所以應該歸屬於遍計所執性一類，只有自證分是屬於依他眾緣而生起的。這一概括將安慧的一分說（只承認自證分，不承認相、見二分）突顯了出來。在《成唯識論》卷八裏有如下一段話，據說是安慧說的：“八識及諸心所有漏攝者，皆能遍計，虛妄分別為自性故，皆似所取、能取現故。”³⁰又云：“三界（欲界、色界、無色界）心及心所，由無始來虛妄熏習，雖各體一（一個主體），而似二生，謂見、相分，即能、所取。如是二分，情有理無，此相（相、見二分）說為遍計所執。二（相分、見分）所依體（即自證分），實托緣生。此性（相、見二分所依之主體）非無，名依他起，虛妄分別緣所生故。云何知然？諸聖教說，虛妄分別，是依他起，二取（即能取、所取）名為遍計所執。”³¹淨

³⁰ 《大正藏》第 31 卷 45c。窺基《成唯識論述記》卷九本說這是“安慧等師義”，見《大正藏》第 43 卷 540c、541a

³¹ 《大正藏》第 31 卷 46a。窺基《成唯識論述記》卷九本說這段話也是“安

眼意引安慧的話，即是概括這兩段話的文意而成的。接著是護法等對安慧不立相、見二分的破斥，也還是意引。謂護法等破云，如果你的主張能成立的話，那麼諸佛以後得無分別智去分析具體現象時亦有如佛身和佛土等相分，以及能緣這些佛身和佛土的見分，是否可以因此說諸佛也未能遣除掉遍計所執心呢？諸佛既然不可能有遍計所執心，而又有相、見二分，可知相、見二分並非遍計所執的產物。淨眼意引的這段難破，係護法所出的五過難中的第一難，³²如《成唯識論》卷八護法等云：“不爾，無漏後得智品二分應名遍計所執，許應聖智不緣彼生，彼智品應非道諦；不許應知有漏亦爾。”³³這段難破文字比較簡略，淨眼在意引時作了一些潤飾，使論意更為清晰，反證的形式也更為突顯。窺基《述記》卷九本對護法的一系列過難作了詮釋，認為這第一個過難的意思當是：“若諸相分（指相、見二分）非依他者（非依眾緣而生），佛等無漏後得智品所變二分（相分、見分）應名所執。應立量云：有漏非染見、相二分，非計所執；是非染心現（相、見）二分故，如無漏心現（相、見）二分等。”³⁴這一詮釋與淨眼的敷演基本相同，然不如淨眼的簡潔明瞭。

第四，相、見二分俱立。淨眼云：

慧等多師並說”的，見《大正藏》第 43 卷 544a。

³² 窺基《述記》說護法等對安慧的“破斥中有五過難，此為第一”。《大正藏》第 43 卷 544c。

³³ 《大正藏》第 31 卷 46a。護法認為相分和見分與自證分一樣，都是依眾緣而起的。他不同意安慧主張相、見二分屬於遍計所執，只有自證分才是依他起的觀點。

³⁴ 《大正藏》第 43 卷 544b。

第四相、見俱立。如無著菩薩及難陀菩薩等並立有相、見二分，故《攝大乘論本》云：“復次，云何安立如是諸識成唯識性？略有三相：一由唯識無有義故；二由二性有相、有見，二識別故；三由種種行相而生起故。”³⁵準此文，故知無著菩薩立相、見二分。又《經》云：“一切唯有覺，所覺義皆無，能覺、所覺分，各自然而轉。”³⁶此文既云“能覺、所覺分，各自然而轉”，故知有其相、見二分。（《後疏》寫卷第148～153行）

此謂第四種相分與見分俱立者以無著和安慧為代表。如無著在《攝大乘論本》中說，為什麼要安立如是諸識（八識）並說它們唯有識性呢？概括起來有三方面原因：一是諸識唯是內心而無外法；二是諸識皆由能緣和所緣二性合成，故有相、見二分；三是諸識由種種行相（影像）而得以生起。依據此說，可知無著菩薩立有相、見二分。又《厚嚴經》說，一切唯有覺是真實的，所覺的一切實際上並不存在，能覺（見分）與所覺（相分）二分，乃是覺上自然生起的現象。據此可知有其相、見二分。以上第一段引文為無著的論述，淨眼以此來說明相、見二分為無著最早提出。第二段引文是《成唯識論》中難陀論相、見二分時所引《厚嚴經》的四句頌文。³⁷淨眼似以此說明難陀亦主張唯有內識而無外境，相、見二分各各自然，從其因緣和合而起，不依賴心外之境。

第五、三分說。淨眼云：

³⁵ 《大正藏》第31卷138c。

³⁶ 《成唯識論》卷二，《大正藏》第31卷10a.b。

³⁷ 據窺基《述記》卷二本所云，《大正藏》第43卷318a.b。

第五，陳那菩薩立有三分。彼云相分為所緣，見分為能緣。其見分既不能自緣，應無有量果；又見分若無能緣，量果應不憶昔曾所更事，故應別立自證分。謂相分為所量，見分為能量，自證分為量果，故陳那菩薩所造《集量論》云：“似境相所量，能取相、自證，即能量及果，此三體無別”。³⁸解云，“似境相所量”是相分，“能取相”是見分，“自證”是自證分，“即能量”明見分為能量，“量果”明自證分為量果，“此三體無別”明不離識也。（《後疏》寫卷第154～160行）

此謂第五種是陳那所立的三分說。陳那說相分是所緣，見分是能緣。然而見分既不能自證其所量的結果，應不能產生量果；又見分若無能緣慮它的成分，其量果就不能憶念以往曾經經歷過的事（淨眼的這種說法在邏輯上說不通，詳下文），故應另立自證分。這樣就成了三分：即以相分為所量，見分為能量，自證分為量果。所以陳那菩薩在其所著的《集量論》中說：“似境相（相分）是所量，能取相（見分）及自證（自證分），即能量及果（量果），此三（相分、見分、自證分）體無別（是不離於識的，即是識的三種成分）。淨眼引證這四句頌以後所作的解釋是正確的，但是他在闡說陳那為什麼要在相、見二分說的基礎上增立自證分卻表述得不夠清楚。如《成唯識論》卷二闡述陳那的三分說云：“達（通曉）無離識所緣境者，則說相分是所緣，見分名行相，相、見所依自體（自體分）名事，即自證分。此（指自證分）若無者，應不自憶心、心所法（心

³⁸ 此處所引《集量論》的四句頌文係從玄奘所譯《成唯識論》卷二引來。見《大正藏》第31卷10a。

識與心所有法應不能憶念自己的認識活動），如不曾更境（經歷過的對境），必不能憶故。”³⁹這段話對三分說作了簡潔的表述，並著重說明確立自證分的意義在於憶念（記憶）心識與心所的活動（心識與心所的活動主要是見分的緣慮活動），因為見分緣境，瞬間即成過去，如無自證分來憶念見分的認識過程（亦即對見分認識過程的自證），則見分的能緣作用無以確認。⁴⁰而且《成唯識論》在表述自證分的憶念作用時，說如果沒有自證分，則“應不自憶心、心所法”的活動，並以“如不曾更境，必不能憶故”的譬喻來加強說明。淨眼對陳那三分說的闡說顯然來自于《成唯識論》，然表述欠嚴謹，如云“見分如無能緣（自證分），”量果應不憶昔曾所更事”，此中以“量果”為不能憶念過去所歷之事的主詞，不合邏輯，因為在這裏“量果”即自證分，自證分既無，又何來量果？故此處主詞應承上省。

第六，四分說。淨眼云：

第六，立有四分別，則是親光菩薩及護法菩薩等義，彼立云，如以見分無能緣立有自證分，我亦以自證分無能緣故，須立證自證分。故彼引《經》文云：“眾生心二性，內外一切分。所取、能取纏，見種種差別。”⁴¹解云，“眾生心二性”者，心有能緣、所緣或外分、內分二性故也。“內外一切分”者，相分、見分為外分，相分體外故稱外，見分緣外故稱外；自證、證自

³⁹ 《大正藏》第31卷10b。

⁴⁰ 參見窺基《述記》卷三本，《大正藏》第43卷318c~319a。

⁴¹ 《成唯識論》卷二，《大正藏》第31卷10b。

是內分，若體、若緣俱是內故。內分、外分俱非一，故稱“一切分”也。“所取、能取纏”者，為所取，能取纏縛心故也。

“見種種差別”者，於能緣中見分取境，或現、或比，或量、非量，種非一故，稱“見種種差別”也。據此經文，立四分義。（《後疏》寫卷第160~169行）

此謂第六種是四分說，此為親光和護法等菩薩所立。彼等認為，若以見分無能緣而立自證分來緣見分，則亦應以自證分無能緣而立證自證分來緣自證分。並引《厚嚴經》的四句頌來證明其四分說。對這四句頌，淨眼作了具體詮釋，基本上依據護法的解釋而說，但也略有不同之處。如釋“所取、能取纏”一句，淨眼釋作“為所取、能取纏縛心故也”，這就是說這內二分和外二分纏縛了心性，或者說心性受所取和能取的纏縛。這一解釋與護法所云不一，如護法云：“此頌意說，眾生心性，二分合成；若內若外，皆有所取、能取纏縛。”意謂此“纏縛”乃指內二分（自證分、證自證分）和外二分（相分、見分）皆交織著所取和能取的情況。“所取”即所緣，“能取”即能緣，這所、能緣如何與四分交織呢？護法有一段很好的闡釋：“初（相分）唯所緣，後三（見分、自證分、證自證分）通二（與能，所緣交織）；謂第二分（見分）但緣第一（相分），……第三（自證分）能緣第二（見分）、第四（證自證分），證自證分唯緣第三（自證分），非第二者（不緣見分），以無用故。”⁴²這一闡釋具體地呈現出四分與所緣、能緣交織的情況。由此可見，《厚嚴經》所說的“所取，能取纏”，並非如淨眼所說的那樣“為所取、

⁴² 以上護法所說的話，均引自《成唯識論》卷二，《大正藏》第31卷10b.c。

能取纏縛心”，而是指四分與所、能取的交織。⁴³另外，淨眼云四分說是“親光菩薩及護法菩薩等義”，將親光放在護法之前似有不妥，因為親光是那爛陀寺的學者，相傳係護法門人，哪有弟子越位在前之理？或許淨眼以為親光是護法的前輩論師亦未可知，然與窺基《述記》所說不一。⁴⁴

關於護法等所立的四分說，淨眼在作了上述論釋之後，又通過四組問難答辯，對四分說是否會引生無窮之過，見分是否得以兩緣，四分是否同種所生，內分緣自之說是否成立等一系列問題作了進一步闡釋。

第一組問答，討論四分說是否會引生無窮之過。

問：若以自證分無能緣故立證自證分者，亦應證自證無能緣故須立第五分，如是便有無窮之過。

答：證自證分緣自證分時，自證分有其兩用，一緣見分用，二有卻緣證自證分用，故不須立第五分也。（《後疏》寫卷第169～172行）

問者意謂，如果因為三分說中的自證分缺乏自我證知的能力而要另立一個證自證分來證知它，那麼證自證分又由誰來證知它呢，是否還要另立一個第五分來證知第四分呢？如此豈非有無窮增立之失！對此，淨眼意謂，證自證分可由自證分來“卻緣”（反緣），也就是說自證分有雙重功用，它既可以緣見分，復可還緣證自證分，

⁴³四分與能所取的交織，關涉量果的問題，下文有專題論述。

⁴⁴《述記》卷一本以護法、親光為序次。《大正藏》第43卷230b。

成為證自證分的能緣，故不須另立第五分。淨眼此釋即據《成唯識論》所說的“第三能緣第二、第四，證自證分唯緣第三”而言。淨眼在答問中還作了關係限定：“證自證分緣自證分時”。明確這一點很有必要，因為當證自證分緣自證分時，自證分必是已緣見分，然後又回過頭來反緣證自證分。在這重關係中，自證分相對於證自證分來說，既是證自證分的所緣，又是證自證分的能緣（量果）。這一點淨眼在後文談能量、所量及量果時還要具體闡說。

第二組問答，討論見分是否得以兩緣，分三個回合來討論。

問：若爾見分亦有兩用，一緣相分，二緣自證，應不須立第四分也。

答（寫卷誤抄作“問”）：若爾見分緣相分，卻緣自證分，即有同一時一分亦是量、非量過。何者？且如見分起我、法執時，不能稱其相分解故，故非是量；復能卻緣自證分也，即是其量，豈可一分於一時中亦量、非量？為避此過，見分不得卻緣自證也。若自證分緣見分時亦是其量，緣證自證分亦是其量，所以自證得兩緣也。（《後疏》寫卷第173～178行）

這是第一回合。問者意謂，自證分既然可以兩緣，則見分亦應兩緣：一緣相分，二緣自證分。如此，自證分便有了能緣，可不必另立第四證自證分。淨眼意謂，見分不得兩緣，若兩緣“即有同一時一分亦是量、非量過”，因為見分在認識過程中如起我執和法執，就不能正確認識相分，故不是真現量；此時如令其還緣自證分，由於緣自證分是內緣，故必是現量。如此，就會產生見分在同一時一分為現量，一分為非量的情況。為避免此種不正常的情況出現，所

以見分不得還緣自證分。而自證分緣見分、或自證分還緣證自證分，卻屬內證，故均為真現量，這就是自證分得以兩緣的原因。

問：若爾見分起非量時可不許兩緣，正是量時應得兩緣耶？

答：見分假令是量，不妨或是比量所攝；若緣自證分，定是現量，豈可一分亦名現、比？若自證分緣見分時及緣證自，俱是現量，所以自證得兩緣也。（《後疏》寫卷第 179～182 行）

這是第二回合，問者強辭為辯，意謂見分兩緣如出現上述量與非量並存的情況可以不許兩緣，而如果兩緣時得到的均屬正量，應該得以兩緣。淨眼意謂，見分兩緣時假令均為正量亦有不許，因為正量也有可能是比量，而見分緣自證分必是現量無疑，豈可一分為現量、一分為比量？而自證分兩緣均為現量。由此見分不得兩緣而自證分可以兩緣。

問：若彼見分是比量時不許兩緣，五識、賴耶既是現量，應得兩緣耶？

答：見分、相分俱名外分，自證、證自是內外（“外”字當為衍文）分收。見分體雖是內緣外，故稱外分，若許見分緣彼自證，即有緣內、緣外過。自證分緣見分及緣證自證分時，俱是緣內，故自證分通兩緣也。（《後疏》寫卷第 182～186 行）

這是第三回合。問者意謂，見分是比量時雖不許兩緣，然前五識和第八阿賴耶識的見分所緣必是現量，此時應可兩緣。淨眼意謂，見分和相分是外分，自證分和證自證分是內分。若以作為外分的見分去緣作為內分的自證分，就有緣內、緣外過。而自證分緣見分及

緣證自證分時，因為均是緣內，故自證分可以兩緣。通過以上三個回合的問難答辯，對見分兩緣的問題，淨眼從一分於一時中亦量亦非量，亦現亦比、緣內復緣外諸失上作了否定的回答，殊為深刻。

第三組問答，討論四分是否同種所生。

問：此之四分，為同種生，為別種生耶？

答：有本質相分與見分別種生，無本質相分與見分同種起。見分、自證、證自證分據用分三，據體是一，同是識界；若是心所，同是法界，故同種生。若別種生，即有同時同類之識三體並起過也。（《後疏》寫卷第 186～190 行）

這裏討論四分為同種生還是別種生的問題，淨眼作了概括的回答。由於四分中的相分與後三分情況不同，故淨眼先對相分加以解析：“有本質相分與見分別種生，無本質相分與見分同種起。”這一斷語很精當，但需要作些解釋。何謂有本質相分，何謂無本質相分？窺基說：“除影外別有所託名本質，……無之者，如空華、兔角等。”⁴⁵這就是說，有本質相分即除影像（相分）外還別有所依託的實質色法，如五根（眼、耳、鼻、舌、身），五境（色、聲、香、味、觸）等均為第八阿賴耶識種子所變現的實質色法。由此，第八識、前五識以及五俱意識（與前五識同時生起並參與認識活動的意識），其相分均另有種子，故與其見分不同種。反之，如相分（影像）無實質色法可資依託，即為無本質相分，如第六意識思維道理，計度過去或未來之事，乃至幻想空華、兔角等空類，均為無本質相

⁴⁵ 《成唯識論述記》卷六末，《大正藏》第 43 卷 456c。

分。無本質相分純粹依賴見分的分別力量而變現，故與見分同種而生。相分與見分是否同種所生的問題，涉及有漏識變的理論。護法云：“有漏識變略有二種：一隨因緣勢力故變，二隨分別勢力故變。初必有用，後但為境。”⁴⁶此謂有漏識變現的相分分兩種情況：第一種是依種子（因緣）的力量變現，即因緣變；第二種依見分的分別力變現，即分別變。第一種因緣變的相分必有實用，因為阿賴耶識種子所變的皆為有本質相分；第二種分別變的相分只能作為認識對象，而無實用，因為依見分的分別力所變的皆為無本質相分。由此可知，相分依因緣變者與見分別種而生，依分別變者與見分同種所生。至於四分中的後三分，淨眼認為從功用上雖可分為見分、自證分、證自證分，然而其主體只是一個，同是識界；若從心所有法上說，則同是法界，故見分、自證分、證自證分是同種所生的。若認為後三分是不同種所生，即有將同時同類的識當作三個不同體的錯誤。確實，見分、自證分、證自證分必是同種所生，這符合唯識學說；但淨眼以三分一體，同是識界來作為後三分同種所生的理由則似有不妥，因為其間並無因果關係。且看護法所云：“如是四分……或攝為一，體無別故。”⁴⁷按護法所云，是四分皆同一主體。難道可以據此而言相分和原三分是同種所生的？可見“據體是一，同是識界”並非是“同種生”的理由。而且“同是識界”即攝心所，⁴⁸何須另言“若是心所，同是法界”之類的話！

⁴⁶ 《成唯識論》卷二，《大正藏》第31卷11a。

⁴⁷ 《成唯識論》卷二，《大正藏》第31卷10c。

⁴⁸ 護法云：“此一心言，亦攝心所。”“一心”即“同是識界”之意。見同上。

第四組問答，討論內分自緣之說是否成立。

問：若三分同體，何因自體還緣自體？如刀不自割，多力不能自負，云何自心還緣自體？

答：心用微細，不可以世事輒比況之，且如世間以燈光照物，亦有自明，何廢心雖了境，亦有自緣之義也。此即明其廢立四分也。（《後疏》寫卷第190~193行）

這裏討論內分自緣之說是否成立的問題。問者意謂，既然見分、自證分、證自證分同一主體，則自體為什麼可反緣自體？如刀之不能自割，力大而不能自負，為什麼自心（識）可以還緣自體（識）？這一問題本來是不難解答的，在上述第二組問答的三個回合中已作了反復解釋，只須在“據用分三，據體是一”上再作具體詮解即可。然而淨眼卻採取了迴避的方式，只是指出問者譬喻不當而已，對問題本身則以“心用微細”一語帶過。世親在《唯識三十頌》中曾說過阿賴耶識的了別相“不可知”的話，護法釋云：“不可知者，謂此行相極細微故，難可了知。”具體來說，是指第八識的所緣內在執受種子的情況極其細微難知，第八識所變現的外部世界其數量之多亦難以測知。⁴⁹由此可知，細微難知者乃有專指，而非指後三分自緣的問題。自證分作為見分的能緣，證自證分作為自證分的能緣，而自證分又能還緣證自證分，這在唯識論中都有具體闡說，不難詮解。

最後一句是“廢立四分”的結語，轉入下文。

⁴⁹ 參見《成唯識論》卷二，《大正藏》第31卷11b。

(2) 正明分別現、比二量及能量、量果等義。

淨眼云：

自下第二正明分別現、比二量及能量、量果等義。先明二量，後明能量等。（《後疏》寫卷第 193~194 行）

此謂以下分兩方面來闡說，先約四分出現、比二量體，後約四分辨能量、所量及量果等分別。淨眼云：

明二量者，此四分中相分一向是二量所量，非是量體。見分一種，若是意識，通其現量、比量及非量，如前以（已）說；意識自證分、證自證分皆是現量。其末那識散心見分一向非量，散心自證、證自證分，及平等性智相應見分、自證分、證自證分一向是其現量所攝。其五識及賴耶見分、自證、證自證分一切皆現量所攝。此則是其約四分出二量體也。（《後疏》寫卷第 195~200 行）

這是從四分上來說現、比二量。首先指出四分中的相分唯是所量，而非現、比二量本身，然後分述其餘三分，皆結合八識來談屬何種量。第一，意識的見分可以是現量，也可以是比量，甚至是似現量或似比量，這一點在前文“約八識辨體”中已說過；意識的自證分、證自證分皆是現量。第二，末那識散心位的見分均為似現量或似比量，然而散心位上的自證分和證自證分則是現量；從其定心位看，有漏的末那識已轉為無漏的平等性智，故其見分、自證分、證自證分均為現量。第三，前五識和阿賴耶識的見分、自證分、證自證分皆為現量。淨眼的這一概括與前文“約八識辨體”別無二致，只是更為簡約而已。由於八識的每一識均有四分，所以八識辨

體時必然要結合四分來分別；反過來，當約四分來辨二量體時，亦必然要結合八識來作分別。由此，本處與前文所述基本重複，只是詳略不同，次序有異罷了。以下轉入第二個方面的闡說，淨眼云：

次約四分辨能量、所量及量果等分別者，相分一向是所量；見分唯通能量、所量，不通量果；自證、證自證分通能量、所量及量果也。且如相分是所量，見分是能量，自證分是量果；見分是所量，自證分是能量，證自證分是量果；自證分是所量，證自證分是能量，自證分是量果；證自證分是所量，自證分是能量，證自證分是量果也。（《後疏》寫卷第 200~206 行）

這是從四分上來分別能量、所量和量果。總分三類，第一，相分唯是所量；第二，見分可為能量，亦可作所量，但不能作量果；第三，自證分、證自證分既能作能量和所量，亦能作量果。具體來說，可以組成四種關係，如下圖所示：

所 量	能 量	量 果
相分	見分	自證分
見分	自證分	證自證分
自證分	證自證分	自證分
證自證分	自證分	證自證分

最後，淨眼結云：

上來總約八識，明其四分，出二量體，辨能量、所量、量果分別。準其心王既然，同時心所等亦爾。（《後疏》寫卷第 206~208 行）

此謂以上是結合八識和四分來分別現、比二量，以及結合四分

分別所量、能量和量果。淨眼並指出，心識上既然應作如此分別，則與心識相應的心所有法亦可準此分別。至此，淨眼對現、比二量的概論已告結束，以下轉入詮解《入正理論》說現量和比量的部分。

四、釋《入論》說現、比二量

淨眼云：

上來已明二量義。就解《論》文中分之為二：初明立二量意，二正解真、似二量。（《後疏》寫卷第 208～209 行）

此謂上文已對現、比二量作了概論，以下轉入對《入論》說現、比二量的解釋。解釋按《入論》的結構總分為二：（一）闡明確立現、比二量的用意；（二）解釋真、似現量和真、似比量。

（一）釋《入論》明立二量意

淨眼云：

言“復次，為自開悟，當知唯有現、比二量”⁵⁰者，此即明立二量意也，謂凡欲悟他，先須自自（此一“自”字疑為衍文）覺，覺之道不過二量，由證自相、共相境故，遮聲、喻等所有餘量，故稱“唯有現、比（二）量”也。（《後疏》寫卷第 208～212 行）

此處所引“復次……”句，係《入論》說現、比二量時開首的話。淨眼在本寫卷釋現、比二量的開初即引述了這句話，但他並未

⁵⁰ 《因明入正理論》，《大正藏》第 32 卷 12b。

作正面解釋，而是通過答問來解釋為什麼《入論》要將在首頌中原本排在第五、六、七、八位的真、似現、比二量，卻在長行中提到原本居第三、四位的真、似能破前面來說的問題。所以淨眼在轉入釋《入論》說現、比二量時要再次回顧“復次……”句，並予補釋。意謂“復次……”句旨在明立二量意，因為凡欲悟他者必先自悟，而悟他和自悟之道只有兩種：即證知自相的現量和證知共相的比量。陳那和商羯羅主即以現、比二量為根本，排除了聲教量和譬喻量等所有其他的量，故主張“唯有現、比二量”。淨眼的這段解釋殊為簡要，因為他在前文概論“立二量意”時已詳列入了諸家所出的量數，並陳說了陳那和商羯羅主為什麼主張唯立現、比二量，故此處不再詳釋。

（二）正解現、比二量

1、釋現量

《論》曰“此中現量謂無分別”者。⁵¹

述曰，自下正明真、似二量，於中有二：初明真量，後有分別；下明似量。就真量中有二：初釋二量，後於二量中下出二量果。就前文中復為二：初解現量，後解比量。解現量中先總出現量體，後別解釋。此即總出現量體也。（《後疏》寫卷第 212～

⁵¹ 《因明入正理論》，《大正藏》第 32 卷 12b。以下《入論》關於現、比量的論述皆同此，不再一一注明。

216 行)

這是對正解真、似二量結構的分析，具體落到“解現量”為止：其餘已說到的比量和似量等，要待下文作釋時再作具體分析。其結構分析堪稱細密，最多的達六個層次，如此劃分，不免陷入經院式的繁瑣，但這也是唐代佛學家作疏的風氣，並非淨眼所特有。其實結構分析大都是類似劃分，而非嚴格的邏輯劃分，只須理出其主要綱目即可，如此更能令人一目了然，故本文將刪繁就簡，在“(二)正解現、比二量”的標題下，刪去多個層次，直接給出“1、釋現量”的標題，並刪去其下不必要的幾個層次（至下文可知）。後文釋比量、釋似量等亦準此辦理。

言“此中”者，或簡持義，起論端義，此如前解。言“無分別”者，正出現量體。且如五識取五境界，離名言等所有分別，故《理門》云：“有法非一相，根非一切行，唯內證離言，是色根境界。”二率爾五識同緣意識及第八識，亦離名等所有分別，故《理門》云：“意地亦有離諸分別，唯證行轉。”三、一切自證分，四者、一切定心名離分別，故《理門論》云：“又於貪等諸自證分，諸修定者離教分別，皆是現量。”⁵²此顯分別之心猶如動水，增減所緣，不名現量。無分別心譬於明鏡，稱可所取，故名現量。（《後疏》第 216~224 行）

此下解釋《入論》關於現量的界說。《入論》所給出的完整界說是：“此中現量謂無分別，若有正智於色等義，離名、種等所有

⁵² 以上所引《理門論》文，均見《大正藏》第 32 卷 8c。

分別，現、現別轉，故名現量。”淨眼將這一界說分作五段來解釋，這裏所釋的即是“此中現量謂無分別”。其中，“此中”二字淨眼說具有簡持義，即從二量中暫時簡去比量，專持現量而論；也有起論端之義。⁵³“無分別”者，淨眼說是“正出現量體”，此說似有不妥。此“體”所指為何？若指現量所依之體，則應是眼、耳、鼻、舌、身五種心識及與其相應的心所有法，故文軌云：“此五識心、心所是現量體，依現根起現之量，故名為現量。”⁵⁴或“體”者指現量具有何義（即包含主、謂項的整個命題），則淨眼所云亦不完整，因為嚴格的現量界說應具備兩個要素，即無分別和不迷亂，僅以無分別一義尚不足以構成被定義項和定義項外延的同一關係。⁵⁵不過他據《理門論》所云將現量分為四種是正確的。第一種是五識現量，淨眼解釋說前五識緣五境時就是遠離名詞概念等所有分別活動的。其所引之《理門論》頌意謂，有法如色等有苦、空、無常等眾多共相，眼等感官（根）但於諸法自相中行，而于共相中行。五識緣境雖然只在識體內部進行而且是不帶名言的，然而亦須依託色等感官同緣色等境界。淨眼以此頌作為論據，以證五識現量是不帶名言的、無分別的認識活動。第二種是五俱意現量，淨眼釋云，與五識俱時而起、同緣五境的第六意識，也是遠離名言種類等一切分別活動的，並引《理門論》的話來佐證。《理門論》的論意是，當五識緣境時，第六意識與五識俱起，並緣同一境界，故亦是“離諸分

⁵³ “此中”是與文章結構有關的用詞，而非現量的界說組成部分。

⁵⁴ 《莊嚴疏》卷三頁二十一右，內院本，1934 年。

⁵⁵ 邏輯定義（界說）的被定義項（主項）和定義項（謂項）應是等值的，其外延關係為同一關係；否則即有定義過窄或定義過寬之失。

別”，唯在證知內心的影像上活動的。但是在闡說中卻又夾雜了第八阿賴耶識亦無分別這一點，與上述引文不合，係題外之意。第三種是自證分現量，第四種是定心現量，淨眼指出這兩種亦“離分別”，並引《理門論》的話來佐證。《理門論》意謂，五識與五根緣境時，即使由於俱時意識引導上的錯誤而陷入貪、嗔、癡三毒之中，其時見分緣慮相分必為非量，但這並不影響自證分仍為現量，因為自證分總是內證自相的。另外，諸修定者在得定之後是依據修習禪定而生的定智來緣諸法自相的，所以離開了教義同異的分別，從而親證現量。最後淨眼小結說，分別之心猶如浮動的水，它對所緣之境外加了名言、種類等分別，所以不能稱作現量；而無分別心猶如明鏡一般，能真實地反映對像，故名現量。

《論》云“若有正智”者。

述曰，此下別解，文中有四，此即出無分別體，謂五識等心及心所皆名正智，以慧強故，總名正智也。（《後疏》寫卷第 224～226 行）

上面已經說過，淨眼將現量的界說分作五段來詮釋，以上釋“無分別”是“總出現量體”，以下四段則是別解。本段釋“正智”，淨眼說，此云正智即是無分別所依之體，即是五識等心王及與其相應的心所有法，因為五識等的智慧力強，所以總稱為正智。淨眼的這一詮釋似亦欠當，因為五識並不等於正智。若以智慧力的強弱為依據來斷定是否為正智的話，則前五識的智慧具有局限性，五識中的各識只能各緣己境，不通他上，其勢應是較弱的；而第六意識不僅可緣己境（法境），且可以與前五識同緣五境，其獨散意識甚至

可以獨起思構，分別一切法，其慧力不可謂不猛，更應是“正智”了，然而意識通現量、比量和非量，不一定能成現量的正智。由此可見不能以智慧力的強弱作斷定的依據。那麼何謂“正智”呢？現量界說中的“正智”有其特定的涵義，是相對於邪智而言的，用以救治現量活動中可能出現的迷亂之心（包括有分別的迷亂和無分別的迷亂）。如慧沼云：“‘若有正智’，簡彼邪智，謂患翳目見于毛輪、第二月等，雖離名、種等所有分別而非現量。故《雜集》云：‘現量者，自正明瞭，無迷亂義。’⁵⁶此中正智，即彼無迷亂，離旋火輪等。”⁵⁷慧沼據《雜集論》對“正智”所作的詮釋深中肯綮，他深刻地指出，一個白內障患者視物不清，如視輪子長毛、於一月處見似二月等，這些錯亂的認識雖然是離開了名言、種類等所有分別的，卻並非現量。然而淨眼似乎未曾認識到現量須排除錯亂境界的必要性，好像五識緣境，只要無分別，自然就是現量無疑了，不會有異常情況發生。其實在五識依五根緣五境時，有時會陷入迷亂，《瑜伽師地論》卷十五就臚列了現量必須排除的五種錯亂境界：一、想錯亂，“如于陽焰鹿渴中起于水想”（鹿熱渴時誤將陽焰當作水）。二、數錯亂，“如翳眩於一月處見多月像”（白內障眼疾患者將一個月亮看作多個）。三、形錯亂，“如於旋火見彼輪形”（誤將旋轉的火光當作輪子）。四、顯錯亂，“如迦末羅病損壞眼根，於非黃色見黃相”。五、業錯亂，“如結拳馳走，見樹奔流”（如有

⁵⁶ 《大正藏》第 31 卷 772a。

⁵⁷ 《大疏》卷八頁十七右，金陵本，1896 年。

人握拳飛跑，卻誤認為兩旁的樹木在向後奔流）。⁵⁸這就是現量活動陷入迷亂的種種表現，其中除二、四是無分別的迷亂外，其餘均為有分別迷亂。現量陷入迷亂，就成了似現量，故陳那在《集量論》中將似現量分為七種，即與各種錯亂有關。

《論》曰“於色等義”者。

述曰，此即第二出所量境。“色”者是眼識所量；“等”者，等取聲等，是耳等識所量故也；能益智等，故名為“義”，乃至苦、無常等，是定心等現量所量，此中且約散心，但說色等自相境也。（《後疏》寫卷第 226～229 行）

本段解釋“於色等義”，淨眼說此即別解中的“第二出所量境”，然後逐字解釋“色等義”三字。其實“色等義”即色等境，⁵⁹具體而言即指色、聲、香、味、觸五境，結合上下文，意即若有正智於此五境且遠離分別名為現量。由此可見，“色等義”三字並不深奧，無須過多發揮。淨眼所釋似欠簡潔，尤其是說“能益智等，故名為‘義’”，似有逞臆之嫌；“乃至苦、無常等，是定心現量所攝”，⁶⁰則離題甚遠，失於散漫！

《論》曰“離名、種等所有分別”者。

述曰，此即第三釋無分別義，謂若現量必離名言、種類等所有

⁵⁸ 《大正藏》第 30 卷 357c。

⁵⁹ 《大疏》云：“‘於色等境’者，此定境也。言‘色等’者，等取香等，義謂境義。”（卷八頁九左）金陵本，1896 年。

⁶⁰ 苦、無常皆為共相，在散心位，非現量所量；在定心位可為現量所量。

分別。離名言分別者，謂若待名言取諸法者皆非現量，緣共相故。言離種類分別者，種類有二：謂有情種類、法種類。有情種類者，即有情上同、異句義；法種類者，即諸法上同、異句義。又，種類有二：謂總種類、別種類。總種類者，即大有句與一切諸法種類作其通體故；別種類者，即同、異句與一切諸法種類作其別體故。此等皆是勝論宗說。又，種類者，即是諸法假種類也，若依如是種類分別緣境界者，皆非現量，以假種類是共相故，若實種類，妄計度故。“等”者，等取瓶等、假智乃至所餘緣假分別，皆非現量也。（《後疏》寫卷第 229～239 行）

本段釋“離名、種等所有分別”。淨眼說此即別解中的“第三釋無分別義”，無分別的涵義即謂現量必定是遠離名言（概念的語詞形式）、種類（概念的屬種關係）等思維分別活動的。然後分別詮解“離名言分別”和“離種類分別”。“離名言分別”說得比較扼要，指出在認識過程中如果加入名詞概念的分別活動，就是緣共相，不再是現量了。接下來釋“離種類分別”則發揮較多，他列舉了三種種類說，一種從是否有情上說，可分作有情種類和法種類兩種。有情種類即有情感的眾生中的同、異關係，法種類則是諸法（一切事物和現象）的同、異關係。另一種是從總、別關係上來考察，分作總種類和別種類兩種。總種類即大有句（範疇），它是一切諸法種類的“通體”；別種類即同、異句，它是一切諸法種類的“別體”。以上所說的種類皆勝論的學說。⁶¹再一種是佛教的種類說，即

⁶¹ 同與異是相對而言的，相當於上位概念和下位概念，須視其所對待者而確

將種類說為乃諸法的假種類，認為若依如是虛假的種類分別來緣境界，即非現量，因為假種類是共相，只是像實種類而已，實際上是虛妄計度的產物。最後又對“等”字作了詮解，淨眼說“等”即等取瓶等、假智以及所餘緣假分別，此釋似與《論》意不合。《入論》乃本《理門論》之意而言，《理門論》謂現量須“遠離一切種類、名言、假立、無異、諸門、分別”，⁶²故《入論》所說的“離名、種等”，應是等取假立（假與立名）、無異（能貫通他法的屬概念）、諸門（外道所立的諸哲學範疇）、分別（此指有分別現量和比量），這應該是很明白的。

《論》曰“現、現別轉故名現量”者。

述曰，此即第四釋名結義。“現、現、別轉”者，如前章中解也。（《後疏》第240~241行）

淨眼說本段是別解中的“第四釋名結義”，即論主以“現、現別轉”來釋現量名，也是對現量的小結。關於“現、現別轉”，在前章中已作了詮釋（詳二（二）1：“難諸大德對現量的三種解釋”）。

2、釋比量

《論》曰“言比量者，謂藉眾相而觀於義”。

定其上、下位。如樹對於樟樹而言是上位概念，對植物而言則是下位概念。同的上限是大有（範疇），異的下限則是有邊異（單獨概念）。同、異句是勝論六句義之一。

⁶² 《大正藏》第32卷3b。

述曰，此下第二解比量，文中有二：初約義總明，後指事別解。此即約義明也。“謂藉眾相”即是比因，謂緣三相之智比解無常智之因也。而“觀於義”者，即是比果，謂解無常之智是緣三相智之果也。（《後疏》寫卷第241~245行）

此下釋《入論》關於比量的界說。《入論》的界說是在陳那界定比量的基礎上補充而成的。如陳那《集量論》云：“謂由具足三相之因，觀見所欲比度之義。”⁶³商羯羅主《入論》所作的界說是：“言比量者，謂藉眾相而觀於義。相有三種，如前已說，由彼為因，於所比義有正智生，了知有火或無常等，是名比量。”此謂比量由藉於三相義者為因，在共相境上有正智生，能證知“有火”或“無常”這些共相境者。淨眼將這一界說分作三段詮釋，這一段釋“藉眾相而觀於義”。“藉眾相而觀於義”乃比量界說中的要義，故淨眼說這是“約義明也”。其中“謂藉眾相”即是比量因，也就是說緣因三相的智是比解無常的智之因；“而觀於義”即是比量果，就是指解無常的智是緣三相智之果。淨眼將“藉眾相”釋為比量因，將“觀於義”釋為比量果是正確的，但他卻作了不恰當的引伸，說比量因即“緣三相之智是比解無常智之因”，比量果即是“解無常之智是緣三相智之果”，這就將比量因轉換成了“緣三相之智”，（淨眼又稱之為“因智”），將比量果轉換成了“解無常之智”（淨眼又稱之為“果智”），這樣的詮釋似無經典文獻可資依據。陳那曾明確指出“智從現量生或比量生，及憶此因與所立宗不相離

⁶³ 法尊譯編：《集量論略解》第29頁，中國社會科學出版社，1982年。

念”，⁶⁴可知比量智是由現量因和比量因這兩個遠因及其近因憶念所引生的（詳見下文“出二量果”），故不能將比量智與比量因劃等號。另外，將比量果說為“解無常之智”亦有不當。何為“解無常之智”？此智在為自比量中能與“緣三相之智”割裂開來嗎？為自比量乃內心的推度，施與受繫於一身，故緣得三相因即能“解無常”，唯一比量智而已。此與為他比量（能立）不同，為他比量是為悟他而設，有立與敵、施與受、生與了之別。從立者一方說，首先要有“緣三相之智”，才能施理於人，以生因（能立，即三支論式）開悟他人；從敵者說，則是聽受一方，從了因（了悟立者的三支論式）而得“解無常之智”。這是立、敵雙方各自的比量智，其間的因果關係不言而喻。⁶⁵

《論》曰“相有三種，如前已說”者。

述曰，此下指事別解，文中有二：初解眾相，顯因所觀義；後解藉相觀義，正明指事。此即初也。謂所藉眾相有其三種，即遍是宗法等，如前解能立因中已說也。（《後疏》寫卷第245～248行）

⁶⁴ 《大正藏》第32卷3c

⁶⁵ 生因與了因並非一般意義上的因（理由），而是刻劃了立、敵對待的二元關係。由二因又衍生出六因，即生因有智生因、義生因、言生因三種，這是立者所施於人的論證式涵蘊的三要素；了因亦有言了因、義了因、智了因三種，這是敵者了悟立者論證式過程中所有的三要素，這就構成了論辯的六元邏輯模型，其間有多重因果關係。詳見拙文《因明的語用學》（《哲學研究》1999年第一期）。

這一段解釋所藉的“眾相”即因三相。關於因三相，淨眼說“如前解能立因中已說”。可惜《後疏》解能立因的部分已佚，淨眼對因三相的詮釋今已不得其詳；而且淨眼在《因明入正理論略抄》中也只是對因的第二、三相作簡略的答問，而未展開論析。

《論》曰“由彼為因，於所比義有正智生，了知有火或無常等，是名比量”者。

述曰，此即解藉相觀義，正明指事也。西國因明釋論中有三師解此文不同：

一云，“由彼為因”者，顯由彼言說為因也。“於所比義”者，明三相義因也。“有正智正”者，辨緣相智因（“智因”似為“因智”之誤），即是比量體也。“了知有火或無常等”者，顯比量果，文中舉果顯因，故一處合說也，結文可解。

一云，“於所比義”者，顯無常等義也。“有正智生”者，即是果智。“了知有火”等者，出果智體。此中雖舉果智，欲顯因智為比量體也。

一云，乃至“有正智生”者，如初師說。“了知有火”等者，重顯因智相，謂因智圓滿故，了知有火等也。（《後疏》寫卷第248～258行）

本段是例釋。淨眼援引“西國因明釋論”對本段《論》文的三種詮釋，意在比較，但未詳加評析。西國三師將本段文字分作“由彼為因”“於所比義”“有正智生”“了知有火或無常等”四個詞組來解說，茲依次略作評點：

第一，“由彼為因”，第一師和第三師釋為“由彼言說為因”，這應是誤解。試想，為自比量並不形之於言語，何來言說之事？《入論》在上文已說“相有三種”，此說“由彼為因”應是承上而言，即由三相因之謂也。

第二，“於所比義”，第一師和第三師釋為“明三相義因也”，此亦欠當。“所比”即宗上有法，“所比義”即有法之義，即能別，故應是第二師所說的“顯無常等義也”，亦即顯其量果。

第三，“有正智生”，第一師和第三師釋為“辨緣相因智”，即以正智緣三相因而得了悟之意。第二師則將“正智生”釋作“果智”，以與因智對舉。上文淨眼釋藉相觀義時將比量智分解為因智與果智當出於此，不當之處前已分析，此不贅說。

第四，“了知有火或無常等”，第一師釋為“顯比量果”，意在“舉果顯因”。第三師說是“重顯因智相”，強調由於“因智圓滿”而得以“了知有火等”量果。這兩種詮釋角度雖不同，其意實無別，均著眼于比量智與量果關係的說明。然第二師將“了知有火等”釋為“出果智體”，意在指出“雖舉果智，欲顯因智為比量體”，亦即顯示因智與果智之間的因果關係。但陳那只說量果而不言“果智”，因為比量智蘊涵著了果之智，無須另立“果智”之名，更不應割裂比量智。

總之，三師的的詮釋各有長短，可資參考。淨眼在引述三師之釋後，即提出自己的解說云：

今釋，“由彼為因”者，謂因智由用彼三相言（“言”疑為衍文）義為解，顯無常等因，即解前文“謂藉眾相”也。“於所比義”者，解上所觀無常等義。“有正智生”者，顯能觀果智

體。“了知有火或無常等”者，正顯果智觀義之相。此四（“四”恐係“三”之誤）句解上“而觀於義”。此即因智、果智皆是比量。然《理門論》云：“比度因故，俱名比量。”⁶⁶西國諸師遂仰此論，舉果顯因。然《理門》中陳那自言云：“何故此中與前現量別異建立？為現二門，此處亦應於其比果說為比量，彼處亦應與其現因說為現量，俱不遮止”。⁶⁷準此文，故知不須言舉因（“因”字疑為衍文）果顯因也。（《後疏》寫卷 258~266 行）

淨眼的今釋也採用第二師的“因智”“果智”“果智體”等概念，但不同意第二師和第一師舉果顯因的說法，並援引《理門論》的話來支持自己的觀點。那麼何謂“因智”呢？淨眼說就是“用彼三相義為解”，是證知“無常等”的因，這就將“因智”混同於合乎因三相的正因了。⁶⁸那麼何謂“果智”或“果智體”呢？淨眼說就是“能觀”，亦即“正智”，換言之，淨眼將“比因”解作“緣三相之智”，亦即“因智”；將“正智”解作“能觀”，亦即“果智”或“果智體”。這樣的詮釋其實是割裂了比量智的整體作用，因為比量智在陳那三分說的心識結構裏屬自體分（諸識自體），亦即自證分，見分和相分即依自證分而生起。關於比量智即自證分的問題，陳那和商羯羅主均有論述，然淨眼似未真正理解這些論述中的主要

⁶⁶ 《大正藏》第 32 卷 3c。

⁶⁷ 同上。

⁶⁸ 淨眼于上文說“‘謂藉眾相’即是比因”，此處又說“即解前‘謂藉眾相’也”，更可知他是將“因智”與“比因”作為同一概念看待的。

概念，以致詮釋中屢有失誤（詳見下文“出二量果”）。再則，淨眼說“因智、果智皆是比量”，並引《理門論》的話為證，亦不免有斷章取義之嫌。淨眼所引的話出自《理門論》對比量智所由引生的原因的論述：“此有二種：謂於所比審觀察，智從現量生或比量生；及憶此因與所立宗不相離念，由是成前舉所說力，念因同品定有等故。是近及遠比度因故，俱名比量”。⁶⁹此謂比量智是由兩種原因引生的：一是遠因，即在審察宗上有法與能別的關係時，比量智由現量因或比量因引生，這兩種因均屬遠因。二是近因，即能憶及因法與能別之不相離的“念”，此“念”能令上述遠因即現量因和比量因增強力度，因為是依據因三相來憶念的。這由近及遠的兩種因都是引生比量智的原因，故均可稱之為比量。淨眼的引文捨棄了前述豐富的含義，只節錄了最後八個字，將引生比量智的遠因和近因均可稱作比量的論意，改作“因智、果智皆是比量”，真可稱得上是故意偷換概念了！接下來的一段引文是淨眼用以反對“舉果顯因”的，然而細檢《理門》論意卻無此意。陳那只是指出，為顯示現、比二量之差別不同，說比量時著重闡述因的作用而不說量果，說現量時則著重顯示其量果不說原因。實際上比量亦有其比果，比果也可稱為比量；現量亦有其現因，現因也可稱為現量。故強調比量的因並不排斥其量果，突出現量的果也並不排斥它所由產生的因。在陳那的論述裏，並無“不須言舉果顯因”的意思，二者原本無涉，也看不出西國諸師何從“遂抑此論”，故淨眼引《理門》文似說明不了什麼問題。當然如果將“舉果顯因”說作“舉果顯智”

⁶⁹ 《大正藏》第32卷3c。

則更為準確，如慧沼釋“了知有火或無常等”云：“此即舉果顯智，明正比量智為了因，⁷⁰火、無常等是所了果。”慧沼將“正比量智”說為了果之因，是因為比量智藉著現量因和比量因，“憶本先知所有煙處必定有火，憶瓶所作而是無常，故能生智了彼二果”⁷¹。慧沼的詮釋是確切的，他只說“比量智”而不說“因智”“果智”，正是他準確把握概念的表現。

以下淨眼又通過答疑來解釋一些問題。

問：既不遮止，何故現偏說果，比屬論因耶？

答：現量果勝，比量因強，約勝就強，故偏說耳。（《後疏》寫卷第267~268行）

問者意謂，《理門論》既說因與果互不遮止，何故說現量時要偏重於說量果，說比量時要偏重於論它的因相呢？淨眼意謂，在現量中，量果的問題更重要一些；在比量中，則是因相的問題最為關鍵，故論述有所側重。淨眼的答問是合乎論旨的。

問：何故《論》文已說“了知有火”，說復言“或無常等”耶？

答：欲顯比量，有其二種：一、因事生比量，亦名現量生比量；二、因言生比量，亦名比量生比量。見煙比知有火，即因事生比量也；眼識先量煙，意識比知火，即現量生比量也。聞他成立“聲無常”言，後方比解，此即因言生比量也；由立論比量力故，敵者比知無常，此即比量生比量也。欲顯因事、因言二

⁷⁰ 此“了因”乃了果之因的意思，非生、了二因中的了因。

⁷¹ 以上的引文見《大疏》卷八頁二十一左，金陵本，1896年。

種比量，故云“了知有火或無常等”也。故《理門論》云：“此有二種，謂於所比審觀察，智從現量生或比量生。”⁷²準此文，故知顯二比量也。（《後疏》寫卷第268～276行）

問者意謂，《入論》為什麼要將“有火”與“無常”這兩個能別並舉？淨眼答謂，比量有兩種：一、因事生比量，亦即現量生比量，如見煙比知有火。二、因言生比量，亦即比量生比量，如聞他成立“聲無常”而後比解。淨眼的答問只能說是差強人意，經不起推敲，茲試為分析之：第一，淨眼所說的兩種比量，其實是從兩種不同的因，即現量因和比量因去推知兩種不同的果。用慧沼的話來說，就是“以其因有現、比不同，果亦兩種：火、無常別。了火從煙，現量因起；了無常等從所作等，比量因生”。由此可知，淨眼將由現量因和比量因推出火和無常這兩種果說為是兩種比量，從嚴格意義上說是不確切的。第二，淨眼似乎忘了此處所釋的乃是為自比量，即不形之於言語的內在推度，竟提出“因言生比量”這一論斷，並舉例說：“聞他成立‘聲無常’言，後方比解，此即因言生比量也。”這就將為自比量說作為他比量了！第三，所引《理門論》文說的是引生比量智的原因有兩種，而不是說比量分“因事生”和“因言生”兩種，所以淨眼在引文以後說“準此文，可知顯二比量也”，不免曲解了論意。

（三）出二量果並釋伏難

⁷² 《大正藏》第32卷3c。

1、出二量果

《論》曰“於二量中即智名果，是證相故”者。

述曰，上來解二量訖，自下出二量果。文中有二：初出二量果，後釋伏難。此即出二量果也。謂二量中智最為勝，同聚心等，總就智名。智之見分名能量智，自證分名曰量果，見分、自證，用別體同，故言“即智”名為果也。“是證相故”者，現、比二量如其次第，是證自相、共相境故也。（《後疏》寫卷第277～282行）

上文已詮釋了現、比二量，以下轉入釋二量的量果。淨眼分兩段來詮解，先出二量果，後釋伏難。本段即先出二量果，著重詮釋了“即智名果”“證相”等概念，然似有未當。第一，淨眼說在現、比二量中，“智”最為勝妙，但他並沒有明確揭示“即智名果”中的“智”究係何物，只是籠統地說“同聚心等，總就智名”，這就是說，智有多種（如前所云有因智、果智等），同聚在阿賴耶識和心所有法中，總名為“智”。但從他將見分稱作能量智，將自證分視作依智而生者來看，他對比量智的理解可謂謬之甚矣！他並不理解“即智名果”乃是量果不離量智之意，用慧沼的話來說就是“即用此量智，還為能量果”，⁷³而這能量智就是自證分，而並非淨眼所說的見分。按陳那的三分說，見分唯能緣於相分，而不能反緣自證分，且見分通於現、比、非三量，怎麼可能成為自證分的能量智呢？其實淨眼于前文釋護法四分說時，對見分能不能還緣自證分的問

⁷³ 《大疏》卷八頁十六左，金陵本，1896年。

題，從見分於一時中亦量非量、亦現亦比、緣內復緣外三個方面作了詳盡的分析，給出否定的回答，殊為深刻，然未知緣何，淨眼在這裏竟又作出了與前說相抵牾的論斷！再說自證分與能量智本係同一概念，同為心識的主體，故“護法等云，謂諸識體即自證分”。⁷⁴見分和相分就是作為心識主體的自證分亦即能量智變現的，故《成唯識論》卷一云：“變謂識體轉似二分，相、見俱依自證起故。”⁷⁵自證分（能量智）與相、見二分具有主從關係於此可明，能量智與自證分同是識體亦從其同為量果可知。第二，淨眼將“是證相故”釋為按現、比二量的次序來證自相、證共相境，似亦失於膚淺，未能深入究竟。文軌云：“‘于二量中即智名果，是證相故’，謂現、比證諸法自相，證諸法共相，自、共二相是所量（相分），二量之體為能量（見分），即（不離）此能量證二相智，自照明白為量果，故云是證相（自證分）故。”又云：“既于證相一心之上有此能量、所量之義，故證相量果亦名為量也。”⁷⁶從文軌的這兩段詮釋可知，“證相”一詞在這裏乃是自證分的異名，這從證相與智和量果的關係可以看出，也可以從證相與能量、所量的關係上看出。

問：阿賴耶識既無別境，云何同聚總就智名耶？

答：據實二量未必以智為名，今顯立破之元故，約智為論。（《後疏》寫卷第 282~283 行）

⁷⁴ 窺基《唯識述記》卷一本，《大正藏》第 43 卷 241a。

⁷⁵ 《大正藏》第 31 卷 1a。

⁷⁶ 《因明入論莊嚴疏》卷三頁二十二右~二十三左。內院本，1934 年。

這一質疑是就淨眼所云：“同聚心等，總就智名”而提出來的。問者意謂，阿賴耶識與別境心所並無關聯，為什麼要說“智”同聚于阿賴耶識之中？此問切中了淨眼詮釋中的逞臆之處。原來淨眼所云的“同聚心等”，此中“心等”乃指第八阿賴耶識及其心所。⁷⁷按大乘的主張，第八阿賴耶識的心所為五遍行，即阿賴耶識只與觸、作意、受、想、思這五種普遍存在於認識活動中的心所相應，而不與別境心所相應。別境心所即在各別特定的境界中引生的心理活動，也有五種，即欲、勝解、念、定、慧，問難者顯然是將慧心所當作了能量智而有此問的。固然，慧心所具有判別抉擇的性質和斷除疑惑的作用，⁷⁸但並非因明所說的現量智或比量智。淨眼在問者的質疑之下並未作出正面的回應，其答殊為勉強，意謂現量智和比量智這些名目其實未必成立，只是為顯示立與破的緣故才以“智”為名的。這一答辯可謂答非所問，實際上是默認了問難者的質疑。問者的質難確是切中了淨眼詮釋中的弊病，然而問者將二量之智理解為別境心所中的慧也是不正確的。如上所述，《理門論》和《入論》所說的現量智和比量智即是識的主體——自證分。唐道獻《義心》亦云：“（智）有二解：一云，由智用勝，就智彰名，據實量果，實通同聚諸自證分。二云，證審決定，故名為智，諸自證分等名智

⁷⁷ 雖八識皆可泛稱心王，以與心所相應，然據勝義，唯第八阿賴耶識可獨得“心”之名，故問者直指此處所說的“心”為阿賴耶識，淨眼並未否認。

⁷⁸ 《成唯識論》卷五云：“云何為慧？於所觀境簡擇為性，斷疑為業。謂觀得、失、俱非境中，由慧推求，得決定故。”然而慧心所並非普遍存在的心理現象，如“於非觀境、愚昧心中”就不存在慧。（《大正藏》第 31 卷 28c）

何違也？”⁷⁹此釋直截明瞭地將當時對智的兩種解釋介紹出來，以此表明他是贊同智即自證分之說的，此釋深中肯綮。

2、釋伏難

《論》曰“如有作用而顯現故，亦名為量”者。

述曰，此釋伏難也。難云：“若取心外境，可使名為量；既唯取自心，應不名為量。”今論主為解云，此中名量者，非如鉗押、拘舒、光照物等實有作用，但譬如明鏡現眾色像，鏡不至質，質不入鏡，現影似質，故名為照。心緣於境，亦復如是，心不至境，境不入心，心似境現，似有作用，假名為量。故《理門》云：“又於此中無別量果，以即此體似義生故，似有用故，假說為量。”（《後疏》寫卷第 284~290 行）

淨眼意謂，《入論》說“如有作用而顯現，亦名為量”是針對難破者的質疑而作的解釋。難破者問難說，認取心外之境可以稱之為量，既然你們認取的只是自己內心中的東西，應不能稱之為量。針對這樣的質疑，論主解釋說，這裏所說的量，並非指實有作用的鉗押、拘舒、光照物等，而是如同明鏡照彩色像，其所現之影像類似於實物而已。心緣於境亦是如此，只是其影像顯現於心上，好像心真有能量的作用，故假名為量。然後又引《理門論》來加強說明。

淨眼將《入論》的這句話說為“釋伏難”並沒有錯，但不應將其與上文“出二量果”機械地割裂開來。其實《入論》所云“於二

⁷⁹ 道獻乃慧沼門人，所著《義心》早佚。引見日釋鳳潭《瑞源記》卷八頁十七左，商務印書館，1928 年。

量中即智名果，是證相故，如有作用而顯現故，亦名為量”，這段話具有整體意義，既是明二量的量果，也是除敵者的伏難，而非前句明量果、後句除伏難，故《莊嚴疏》卷三、《大疏》卷八均作如是處理。如《大疏》釋云：“明量果也，或除伏難。”那麼為什麼要以明量果來除伏難呢？因為印度諸哲學派別對量的問題有過許多討論，其中當然也涉及量果的問題。《大疏》卷八曾概括地介紹了三種問難。一是有人難云：“如尺、秤等為能量、絹、布等為所量，記數之智為量果。汝此二量，（以）火、無常等為所量，現、比量智為能量，何者為量果？”二是小乘有部等難云：“我以境為所量，根為能量，……依根所起心及心所為量果。汝大乘中即智為能量，復何為量果？”三是外道數論派等“執境為所量，諸識為能量，神我（靈魂）為量果”，故難云：“汝佛法中既不立（神）我，何為量果？智即能量故。”⁸⁰陳那為破諸種問難，故說了淨眼在前面所引“又於此中無別量果……”的一段話，意謂在現、比二量中，量果不是別的，就是識的主體，亦即自證分，因為“似義生”的相分（所量）和“似有用”的見分（能量）都不離於自證分，故相分、見分、自證分都可稱之為量。商羯羅主即據陳那論意而言“於二量中即智名果”等等。文軌解釋說，這是指出量果不離量智，因為量智是證相（自證分）。能量見分和所量相分“二量體無實作用，但所量境相於能量心上顯現，假名為量，譬如眾色於鏡上現，假說鏡照，即是心之一分如有能量之用，故言如有作用；心之一分如有所量顯現，故云‘而顯現故’。即于證相一心之上有此能量、所量之義，故此

⁸⁰ 《大疏》卷八頁二十二右~二十三左，金陵本，1896 年。

證相量果亦名為量也”⁸¹。這一詮釋完整地體現了論主的思想。

（四）釋似現量和似比量

1、釋似現量

《論》曰“有分別智於義異轉，名似現量”者。

述曰，上來釋真量訖，此下解似量。文中有二：初釋似現，後解似比。此即解似現也。文中有二：初總解，後別釋。此即總解也，以名言等分別緣故，名“有分別”；不以自相為境界故，名“於義異轉”也。（《後疏》寫卷第 290～293 行）

以下釋似現量和似比量。本節即是釋似現量，淨眼將《入論》說似現量的部分分成三段作釋，本段先總解似現量的界說。淨眼認為現量的界說由兩方面構成：一是“有分別”，即以名言等分別心緣境；二是“於義異轉”，即不以自相為所緣境。以下兩段即分別解釋“有分別”和“於義異轉”。

《論》曰“謂諸有智了瓶、衣等分別而生”者。

述曰，以下別解，文中有二：初解上“有分別智”，後解上“於義異轉”。此即初也，謂諸凡夫、外道所有邪智，以瓶、衣（“瓶、衣”疑為衍文）名言、種類、假立、分別了瓶、衣等，分別而生“瓶”“衣”，是假四塵合成。分別之心，妄謂眼見，故名似現量也。（《後疏》寫卷第 293～297 行）

⁸¹ 《莊嚴疏》卷三頁二十二右～二十三左，內院本，1934 年。

淨眼謂《入論》的這句話是解釋“有分別智”的，意思是凡夫和外道所有的邪智是以名言、種類、假立（假予立名）、分別（有分別現量和比量）來了知瓶、衣等事物的，經過如此分別而生的瓶、衣乃是假四塵所合成。⁸²將這種虛妄分別的認識說成是眼前現見，所以是假現量。這段解釋比較簡要。

《論》曰“由彼於義不以自相為境界故，名似現量”者。

述曰，此解上“於義異轉”也。謂由彼分別之心於境界義，不以實自相為境界，乃用瓶、衣等假共相為境界，故名似現量也。此約散心說，以佛之心亦緣假故。（《後疏》寫卷第 297～301 行）

淨眼說《入論》的這句話是解釋“於義異轉”的。意謂由上述分別之心來認識事物，是不以事物的自相為對境的，而以瓶、衣等共相為對境，故名似現量。並說這是就散心位而言的，因為佛心有時亦緣假共相。淨眼的這段詮釋似有不足，《入論》所云“由彼於義不以自相為境界故”與上文所云“諸有智了瓶、衣等分別而生”具有因果關係，也就是說，不以自相為境界（即以共相為境界）是以分別智了知瓶、衣等的緣由。⁸³然而淨眼只是分別詮釋了“有分別

⁸² 大乘不以極微為實有，當然也不同意由極微合成的微塵為實有。大乘唯識家認為一切物質皆由阿賴耶識的種子所變現，而非四塵合成，如《成唯識論》卷一云：“識變時隨量大小頓現一相，非別變作眾多極微合成一物。……諸有對色皆識變現，非極微成。”（《大正藏》第 31 卷 4b.c）故說四塵為假。

⁸³ 如《大疏》卷八慧沼釋云：“此釋所由。”（頁二十右）金陵本，1896

智”和“於義異轉”，忽略了二者之間的因果關係，似未盡合《論》意。另外，末了所云“佛之心亦緣假”，不僅是蛇足之論，且有誤導之嫌。佛家以佛心為如來之心，覺悟之心，如來淨智乃為現量所攝。然如來“能斷世間一切疑惑白、共相愚”，為方便說法斷疑，亦“由共相方便所引，緣諸共相，所顯理者，就方便說名知共相”⁸⁴故並非以散心緣共相，這與“諸凡夫、外道所有邪智”以散心緣共相根本不同，怎能相提並論？

2、釋似比量

《論》曰“若似因智為先所起諸似義智，名似比量”者。

述曰，此下解似比量。文中有二：初總出體，後別解釋。此則總出體也。謂“若似因智為先”者，顯似比之因智也。“所起諸似義智”者，明似比之果智也，若因智、若果智，總名似比量也。（《後疏》寫卷第301~304行）

此下釋似比量。淨眼將《入論》釋似比量的話析作三段詮解，先是“總出體”，然後分別解釋似因和似比。淨眼說，本段即是總出體，他用因智和果智這兩個概念詮解“總出體”，將“若似因智為先”說作是“顯似比之因智”，將“所起諸似義智”說作是“明似比之果智”，並說似因智與似果智總名似比量。關於因智與果智這種提法之不當，已在“釋比量”一節作了分析，此不贅說。這裏

年。

⁸⁴ 參見《佛地經論》卷六，《大正藏》第26卷318a、b。

需要說明的是，《入論》所云的“若似因智為先所起諸似義智，名似比量”，乃是對似比量的界定，在這一界說中，包含了兩個要件：一是“似因智為先”，一是由此“所起諸似義智”，二者具有條件關係，即前件“似因智”是後件“所起諸似義智”的充分必要條件。那麼何謂“似因智”呢？此即緣似因之邪智，亦即以虛假的理由為因而不自知（或雖知而猶犯，不能自製）。那麼又何謂“似義智”呢？“義”即宗義，即在似因智的作用下所產生的似宗之智，亦即由似因推出虛假結論的惑亂之心。所以似因智和似宗智形二實一，即是獨散意識在隨念分別和計度分別中誤入歧途，為邪智所攝，其比量是為似比量。

《論》曰“似因多種，如先以（已）說”者。

述曰，此下別解也。文中有二：初解似因，後正解似比。此即初也。謂似因十四，如前似立中已說也。（《後疏》寫卷第304~306行）

此釋似因，《論》文略說“似因多種”，淨眼略釋“似因十四”，因為在釋似能立中已對十四種似因（四不成、六不定、四相違）作了例析，此姑不贅。

《論》曰“用彼為因，於所比諸有智生，不能正解，名似比量”者。

述曰，此則正解似比也。言“用彼為因”者，謂似因智用彼似因言義為解，顯常等之因，此則解似比之因智也。言“於似所比”者，謂果智所觀常等也。“諸有智生”，謂似比果智生也。

“不能正解”者，釋似果智相，謂非常法妄作常解，由非真故，名似比量也。若準前文，還有三釋，翻前可知。（《後疏》寫卷第 306~311 行）

淨眼謂此解似比量。但淨眼仍以似因智和似果智詮解似因和似宗（似所比），不能正確闡釋《論》意，俱如前述。關於此段《論》文，玄應與慧沼的詮釋可資參考。玄應云：“謂即用彼似因之智為籌度因，於此所比似宗之義生似宗智。”⁸⁵慧沼亦解云：“若似因智及邪憶彼所立宗、因不相離念為先”，“於霧等妄謂為煙，言於似所比邪證有火，于中智起，言有智生。”⁸⁶以上玄應和慧沼的詮釋，當係據陳那對比量智所由引生的論述而說的，意即這“有智生”，即是在似因之智亦即似現量因和似比量因的作用下，加上獨散意識的邪憶增強力度而引生的似宗之智，這似宗之智即是似比量智。似宗之智自“不能正解”，不能給出正確的量果，故于常、無常等法作顛倒解，是為似比量。最後淨眼說到：“若準前文，還有三釋，翻前可知”。這當是指前文“釋比量”一節所引西方三師的三種解說。淨眼所謂的因智、果智即從中而來。

⁸⁵ 奘門大德玄應著有《理門論疏》，佚。引見日釋鳳潭《瑞源記》卷八頁二十左，商務，1928年。

⁸⁶ 《大疏》卷八頁二十七左，金陵本，1896年。