

# 陳那唯識理論的初探—以《集量論 Prama.nasamuccaya · 現量章》為中心—

陳宗元

法光學壇 Dharma Light Lyceum 第一期(1997年)

法光佛教文化研究所

頁 102-118

頁 102

摘要：

陳那 (Dignaaga AD.480-540) 是一位印度中期大乘佛教論理學的代表者。由於他改革了傳統印度論理學的所謂五階段論證程序，首創三階段的論證方法，而開啓了印度新論理學時代的序幕。也因此，從來對於他的印象也只限於他在論理學的成就而已。

但殊不知陳那在唯識學的貢獻也是光輝耀目的。此從他的因明大作《集量論 Pramaa.nasamuccaya》「現量章」中的思想則可知一二。在現量章中，前半段，他說明對於對象的認識，有所謂認識對象個別相 (svalak.sa.na) 的直接知覺 (即現量 pratyak.sa) 以及認識對象一般相的概念·判斷·推理 (即比量 anumaana ) 等二種正確認識對象的手段。但無分別的現量，才是人類正確知識的來源。而在後半段，則是對於其他宗派現量說的批判。由後半段可知陳那揚棄傳統唯識學者批判他學派的固定說法，而改以較理性·論證的方式，來批判他學派外界實存前提之下，所建立起的正確知識的理論。

然而陳那也非是「光破不立」，對於人類正確知識的獲得，陳那也提出有別於當時印度諸哲學學派的所量·量·量果等三量各別的说法，也就是所謂有相唯識的理論基礎 - -

三分說。但他認為以唯識的立場來說，三量各別其實也是一種錯誤的見解，以「境無識有」的立場來說，三量不異的自證理論才是獲得正知的唯一法門。欲體證三量一體的境界，必須先打破對於外境實有的習慣，親見自心所顯現的影像才行，此說已超越人類知覺能力的範圍。菩薩雖滅我法二執，證得自心影像的真實智慧，但最能獲

頁 103

得究竟徹底的正知則是來自於佛陀的大圓鏡智。

本論文旨在說明陳那正確知識來源的看法，並來探討陳那的認識論的思想精華，同時也藉此以認識陳那所建立的唯識思想和傳統的唯識思想之間的不同，以理解陳那所建立起的有相唯識（三分說）的精神與深意。

頁 104

A Preliminary Study on Dignāga's Mind-Only Theory  
Centering on the Pratyak.sapariccheda of the  
Pramaa.nasamuccaya

Ch'en Tsung-yu an

Dignāga (480-540 CE) was one of the representatives of medieval Indian Mahāyāna logic. He changed the so called five-step proof of traditional Indian logic by inventing the three-step proof thus opening a new chapter in the history of Indian logic. As a result, all people know about him is his role as an accomplished logician.

However, Dignāga's contributions to mind-only learning were also considerable. This can be glanced from the Pratyak.sapariccheda chapter of his major work on logic, the Pramaa.nasamuccaya. In the first part of this chapter he explains that

regarding the cognizance of an object there are two means of acquiring correct knowledge, a direct knowledge of the specific characteristic of the object (svalak.sa.na) (i.e. direct cognition or pratyak.sa) and the concept, judgement and inference regarding the general characteristics of the object (i.e. inference or anumaana) . However, the real source of man's correct knowledge is undifferentiated direct cognition . In the latter part of this chapter, Dignaaga criticizes the concepts of direct cognition held by other schools . It becomes evident thereby how he put traditional mind-only ideas under scrutiny and attacked the fixed concepts of other schools by employing a more rational method of logical proof to criticize theories on correct knowledge based on the premise of the factual existence of the outer world .

However, Dignaaga is not only refuting but goes on to establish his theory, the theoretical foundation of the so called "true aspect mind-only school" . It differed from the ideas about the object of valid cognition, valid cognition, and the result of valid cognition prevalent among all Indian schools of

thought at his time . Dignaaga held that it was also not correct to regard the three ways of valid cognizing as different, and claimed that from the point of view of "no object but mind existing" the self-proof idea of the three ways not being different is the only method to obtain correct knowledge . In order to realize that the three ways of valid cognizing are essentially one it is necessary first to cut through the habit of looking at outer objects as real and perceive clearly the

mental image in one's own mind . This teaching transcends the cognitional ability of ordinary human beings . A bodhisattva who has gotten rid of grasping at self and phenomena might clearly perceive the mental image in his own mind but the most penetrating correct knowledge derives from a buddha's great mirror-like wisdom .

The main purpose of the present paper is to explain Dignaaga's stance on the source of correct knowledge and the essence of his pertinent ideas . This helps to understand the difference between his mind-only thought and that of other scholars, and thereby the spirit and meaning of his true aspect mind-only .

頁 106

## 一、前言

西元五世紀的陳那 (Dignaaga)，是一位印度論理學的改革者。因他將流行於當時印度思想界的因明五支作法改爲三支作法 (1)，而開啓了所謂新因明的時代。此外陳那在西藏佛學系統，又被稱爲是「正理隨順的唯識論者」(Nyaayaanusaarino vij~naptimaatrataa-vaadin)。意思是說陳那雖屬於唯識學派的學者，但也將正理學派的論證學積極地應用於唯識學中，而成立自己獨特的學風。以對於「外界存在」的立場來說，他在世俗諦上，容許外界實存的情況下所成立的知覺理論，故對於外界實存與否的看法，陳那可以說是介於唯識與正理學派之間。他嘗試著以人的思考範圍來建立追求正確知識的軌範 (2)。也就是以他獨特的論證理論來從事唯識思想的弘揚。本論文以陳那在其著名的因明大作《集量論 Pramaa.nasamuccaya 》「現量章」中的思想爲依據 (3)，來嘗試說明陳那特殊的認識論及唯識思想。

## 二、從來的唯識思想

所謂唯識 (vij~naptimaatra)，就是說一切有形・無形

的東西，都只是有表象（＝概念）的存在而已，且所表象的東西卻不存在於外界的。例如，以人的雙眼所看到的清淨的流水，在地獄的眾生看來卻是一條火河，而同樣的河流對於餓鬼來說，則是充滿著污物・膿血等的血河而已。因此，同樣的東西，會隨著見者生命層次的不同，而有不同的表象顯現。由此可理解，表象並不是從真實的外界所產生的影像，而是從主觀內部所生起的自發性顯現。又，在吾人夢中或記憶，所得到的種種認識對象，都不須要有外界事物的存在。而在瑜伽或禪定的修習過程中，無需外界事物的存在，自然能產生心中的影像，也可說明所謂的外界，其實不過是在識（＝心）上所顯現的表象而已(4)。

將外境是不存在的，唯有心識的活動才是真實的所謂「唯識」的

理論，給與體系化的是無著和世親兩兄弟。他們主張離心識而有外境存在的是概念虛妄性，這是從無始以來就根植於眾生錯誤經驗的潛意識中的。而進一步地，對於人類這種錯誤的思惟活動進行徹底考察的是陳那（Dignaaga AD480-540 年左右）。他是屬於唯識思想家的系統，在他的著作，並沒有提到自我意識或潛在意識，而完全是以純粹的知識的觀點，來考察人類思惟的機能及概念的特質。

### 三、對於外界知識理論的批判

陳那的《集量論》（Pramaa.nasamuccaya）可以說是他知識理論的集大成。在論中的第一章的前半段，他說明對於認識對象的手段來說，有所謂認識對象個別相（svalak.s.na）的直接知覺（即現量 pratyaks . a）以及認識對象一般相的概念・判斷・推理（即比量 anumaana）等二種正確認識對象的手段。一般相是由思惟所構成的概念，而個別相則是對於認識對象自體的把握，正如親眼看見一樣，是唯一具有可信賴的真實性。但其實依唯識理論來說，所謂外境的實體，無非是由識自身所生起的表象而已。因吾人只能透過在識上所呈現的形象來認識對象，至於在知覺以外的物體是無法經驗的。

所以歸屬於唯識學派的陳那，認為在吾人的識覺上是帶有形象的；不然的話，吾人是無法認識所謂外界的對象。此也就否定了知覺可以不帶有形象，而是知覺直接認識外界的事物的所謂無形象知識理論。

在第一章的後半段，則是對於其他宗派現量說的批判。以陳那對於正理學派現量說的考察來說，陳那批判正理學派，以外境實存的前提來建立認識理論。因外境是否實存，是有認識上的矛盾的。將正確認識的手段，建立在外境實存上是有疑問的。如依正理學派的看法，所謂「現量」就如以眼親見外界的事物一樣。但陳那則反駁說：

bar da^n bcas-pa.h dsin-pa da^n 'ses-pa lhag-pa  
.ha^n thob mi.hgyur

頁 108

（眼等）隔著距離來把握（色等）及認識（比本身更）大的東西，這是不可能的。

也就是對感官來說，隔著某種距離，並且是認識比感官自己還要大的東西，這是無法經驗的。因此，像如此能認識外境對象的感官，實際上是不存在。對於這樣的批判，正理學派辯解說：「（因眼·耳等感官是自己）跳到外面，（和對象接觸），所以（我們的定義）是應該被承認的。（也就是說這）二個感官是從它的住處，向外跳出而認識對象的，所以即使對象是隔著距離，或比自己更大，也應該可承認（是以接觸而）把握（對象的）」（5）。雖然正理學派即使如此解釋，但陳那也認為不合道理，因為：

dba^n-po rten las phyir mi .hpho  
感官是不會從所依的住處向外離去的

一般人皆能承認感官一直都是停留於住處。而且感官有毛病時，也是在感官所依的住處進行治療，因此可以說感官是隔著距離來把握對象的。所以如正理學派所說，感官是從住處向外跳出，接觸外境而認識外境的說法，不能承認（6）。就是即使感官是向外跳出而認外境是事實，但從所依的住處向外離去的感官：

yul la .hdsin-par nus ma yin  
是不能把握對象的

因為如果說感官向外跳出，且能把握對象的話，那麼即使將感官的所依住處以手遮住，則已向外跳出的感官，好比是光線也能捉住對象，也應該可以看見。但實際上並不是如此，依常識來說，則眼·耳經常是存在於身體內的各各處所，而認識對象的。所以，正理學派以所謂「由感官和對象的接觸而生認識」來為現量（＝真實的認識）定義，以及為了滿足如此的定義，而主張眼·耳等感官雖與對象有距離，也能捕捉對象。這些感官也能認識比自己更大的對象。但對於如此的日常經驗，並不能提出合理的說明，反而給陳那製造批判的機會。所以，吾人單純且習以為常的認識外界，其實是有問題的。

頁 109

#### 四、正確認識的定義

佛教認為人類一切的認識都是錯誤的。因人類的一切認識都是由我法二執所形成的，所以對於吾人是無法得到正知的。因此所謂現量正如其他的印度學派所說的「是由現見所得到的正確的知識」一樣，是不能成立的。依佛教的觀點來看，不論現見也好、推理也好，都是不能得正確知識的。如果要建立現見知的確實性的話，則必須要有特別的條件及規範。而那就是陳那所主張的「現量除分別」（kalpanaapo.dha.m pratyak.sa.m）。在『集量論』中，陳那提到了四種正確的認識（＝現量），也就是將正確的認識按四種不同的性格來分別說明。

[1] 根之現量

如說：

du ma.hi ^no bo.hi chos can ni  
（因此）持有多數自性的法，  
dba^n-po las rtogs srid ma yin  
是根所無法理解的。  
ra^n ra^n rig bya tha-s~nad kyis

（色）是由各自（的根）所自證的，是以言語無法表現的，

bstan min ^no bo dba^<sup>n</sup> po.hi yul

這就是根的境。

此頌在『正理門論』是譯成「有法非一相、根非一切行、唯內證離言、是色根境界」。此處所說的「持有多數自性的有法」之中，「有法」是指因明術語中所用的宗之前陳。例如「聲是無常」的時候是指聲而言。之所以稱為有法是因聲持有「無常」之法。但「有法」並非只有一相，例如聲同時也含有「無常」「所聞性」「勤發性」等。而「根非一切行」是說五根只是對於各自所對應的境而產生作用，並非是對一切的境都能發生作用。因此，五根只是內證自己的境，對於言語概念所能形容的共通對象則不具任何作用。所以，在頌中說「是以

言語無法表現」。表示由根所建立的現象是自證無誤，因離開一切概念分別而不可以言語來形容的。

[2] 意識現量及自證現量

yid kya^<sup>n</sup> don da^<sup>n</sup> chags la sogs

對於意及事物的貪著都

na^<sup>n</sup>-rig rtog-pa med-pa yin

是無分別的自證。

這是說意識現量，也就是所謂的第六意識，是以色等為認識的對象，是以領受色在意識上所呈現的影像為認識的活動，故也是無分別的。而心中的貪·瞋·癡等煩惱或苦樂等感受，雖不是根現量，但也是屬於自證的現量。

[3] 瑜伽現量

rnal-.hbyor rnams kyi blo-mas bstan

而諸瑜伽行者只有看見師父所教的

ma .hdres-pa yi don tsam mtho^<sup>n</sup>

無雜亂的境（也是現量）。

這一段是說，修行瑜伽禪定者，超越過經教的思惟分別，而直接見到事物的真實影像，此也是一種現量稱為瑜伽現量。這裏可能會有疑問說，既然認識含等心中的煩惱是現量的話，則分別心上所有的對象也應該是現量，如此不是與「現量

除分別」這個命題矛盾嗎？陳那解答說：

rtog-pa .ha^n ra^n-rig ~nid du .hdod

雖是分別但卻是自證的話，也被承認為現量。

don la ma yin de rtog phyir

因非是於（外在的）對象起分別的緣故(7)。

不錯，分別心上影像確實是在現量的範圍內，但應注意的是，此「分別」非是分別外境的分別。對於外界的一切認識分別是現量的。就好比是：

頁 111

.hkhrul(8) da^n kun-rdsob 'ses-pa (9) da^n

錯亂和世俗有的智，

rjes-dpag rjes-su-dpag las byu^n

（以及）由推理和推理（後）所生起的，

dran da^n m^non-.hdod ces bya ba.ho

即所謂（對過去的）憶念及（對未來的）希求之念，

m^non-sum ltar sna^n rab-rib bcas

都是似現量，而帶有眼翳的。

所謂世俗有的智是說，如見花瓶・衣服等的日常認識而言。這些雖是世間共同所承認的真實認識，但人往往認為它們是存在於外界的實體，此實體化的認識就是一種分別，故不能將世俗有的智置於現量的範圍。至於將陽炎等虛妄不實的東西，看成是水的錯亂也是一種不正常的認識，當然不是現量。此外，對於過去發生過的事情，作種種的回憶也好；或者是對於尚未發生的未來，作種種的推測或推理也好；都是將先前所領受的東西再作一次分別而得到的認識，故也不存在於現量的範圍，只能說是似現量。譬如是有眼病的眼目所見的空中花・毛髮上的光輪・二個月亮一樣，不是有實體的認識。

### 五、陳那知覺的理論……三分說

陳那對於外界是否存在，並不如世親在『唯識二十論』中直接的批判，而是採取比較有彈性的容許。如也承認經量部外界實存的認識理論。但這不是說陳那認為外界的實存事物，就是認識對象的來源。如他在『所緣緣論』中，舉出要

成立認識對象的來源，需用符合下列二個條件。即：

- 1 .是生起知覺表象的原因
- 2 .必須和知覺表象是同一形象才行

由於存在於外界的事物，在理論上無法滿足以上兩個條件(10)。如此一來，已排除了外界的事物是知識中形象的來源之可能性了。這樣吾人

頁 112

認識對象並非是來自外界的話，則來自於何處？又如何成立知覺的認識活動的呢？陳那對於此，曾以三量來說明他獨特認識理論。而三量就是：

bya da^n bcas-par rtogs-pa.hi phyir

因認為（量）是帶有功用的，

.hbras-bu ~nid yin .hjal byed la

所以被認為是果的性質 (11)。

tshad-ma ~nid du .hdogs-ba ste

施設為能量之性。

所謂認識，就有存在認識對象・認識的手段・認識結果等三個條件產生。假定認識的對象為所量的話，能量度認識對象的就是能量，而所量度的結果就是量果。即：

所量……認識的對象（客觀的事物）

能量……認識的手段（主觀的認識）

量果……認識的結果

量果進一步地說，它是帶著認識對象的形象而生起的，是有了證所認識對象的功能，因此並不是沒有作用的。故說：

dbye-ba med-pa .ha^n ma yin no

（量果）並不是不帶有功用的。

量果從它的作用來說就是量，因此量果和量是不二的。又由於陳那認為外界的認識是不存在的，因此認識的對象其實是存在於知覺中的影像。所謂量果其實也是自己認識自己知覺中的影像所得到的認識結果而已。所以說：

ra^n na ra^n rig .hbras-bu ste

還有，自證就是量果

de yi ^no-bo las don ^nes

因它的自性就決定了（認識）對象的緣故

yul gyi sna^n-ba ~nid de .hdi.hi

此境的顯現就是能量

頁 113

tshad-ma de yis .hjal-bar byed

根據這個能量，而能作量度的緣故

能量它只是顯相或認識對象的功能而已，與量果可以說是認識主體（心）的一體兩面。如果量果是就它的認識結果來說的話，而能量就是從心的認識作用來談的。再以所量是在認識主體（心）上所呈現的影像而言，則三者是沒有差別的。故陳那說：

smras-pa ga<sup>^</sup>n tshe sna<sup>^</sup>n-ba de gshal-bya

說「此時，那個顯現就是所量，

tshad-ma da<sup>^</sup>n ni de.hi .hbras-bu

而能量和它的量果就是

.hdsin da<sup>^</sup>n rnam rig de yi phyir

能取和自證。

de gsum tha-dad du ma byas

因此，此三種是沒有差別。」

陳那的認識論是說，知識以某種對象生起的同時，知識這個東西也是會被自己所知覺，也就是所謂「自己認識」的理論。他認為知識在自己認識的時候，是帶著形象的知識，與認識此知識的能力，認為都是存在於知識的面。因此根據陳那的自己認識理論，可知此認識對象的能力，即是認識手段。但對於如正理學派的外境實在論者而言，對象存在於外界，知識是直接觸及對象而產生知識的說法，是確信無疑，而對於知識是帶著形象，知識的形象以及對象的相似性是知識的認識手段，是無法同意的。換言之，由陳那的主張「知識的認識手段和認識結果是同一的知識」，來進一步說明的話，則就可得到「外境好像是真實存在，但其實只是帶著形象的知識才是唯一的真實認識」。陳那認為認識對象，就是透過顯現於知識內部的形象作自我的把握而已。也因此，陳那被稱為是「有相唯識」學派的學者。

陳那的自己認識的理論，在無著和世親的著作中，並沒有被提到。而依護法的《成唯識論》中說，在識上所成立的「對象的形象」

(=相分)・「識自體的形象」(=見分)・「自己認識」(=自證分)，即所謂的「三分說」是根據陳那的《集量論》而來的。由此可知，自己認識是陳那特有的學說。

## 六、結論

「識」(vij~naana) 是認識機能的意思。和「心」(citta)・「意」(manas) 是同義語。嚴格地說，「識」是表示對應於視覺・聽覺・聞覺・味覺・觸覺・意覺等六種認識，和伴随意覺的自我意識，以及存在於認識機能根底的潛在意識，也就是所謂的第八識。六種意識和自我意識(即第七識)，相對於潛在意識(即第八識)而被稱為是「現勢的識」(prav.rtti-vij~naana)(12)。現勢的識並不是認識存在外境的對象，而是識在自己的內部知覺對象。不論對象的形象也好，知覺對象的能力也好，都是存在於潛在意識之中。而當他們現勢化時，就產生了認識作用。因此，所謂真實的認識其實只是知覺自己的認識作用而已。並沒有所謂外界的對象以及認識外界對象的認識主體。當現勢的識產生活動的時候，同時也將它的餘習留存於潛在意識(即第八識)之中。而潛在意識就是貯藏從無限過去以來，認識・經驗所產生餘習的倉庫。餘習在未來遇機緣時，就成熟而現勢化。現勢化的識在活動的同時，也就消滅。取而代之是下一瞬間的識。如此，具有現勢和潛在勢力二重構造的生滅之識，形成一股源源不斷的意識之流(13)。對於所謂的認識主體及被當做認識客體，而成立的主・客觀的相對認識，其實只是在此「意識之流」(vij~naana-sa.mtaana)(14)所影現的假相而已(15)。所以，陳那認為以外境實有論所建立的三量(所量・量・量果)各別的说法，是錯誤的。三量其實是一(16)，也就是自己認識才是唯一真實的認識活動。自己認識才是唯一真實無誤的現量。其他的比量，只是概念和推理而已，因具有「分別」故不能成為真實無誤的認識(17)。人世間唯有先克服外界實存的習慣，才有進一步認識真相的可能。而能成就完全正確無誤的認識的，則唯有佛之大圓鏡智了。

註釋：

- (1) 「因明」(hetuvidyaa) 中的「明」(vidyaa) 就是「學」的意思。所以因明又可稱爲是「關於因之學問」，後來變成是一般論理學的代名詞。因此，因明是以論證方法爲主體的。陳那之前的因明是採用宗·因·喻·合·結等五支作法來進行論證。而陳那則將之改爲宗·因·喻等三支，大大地簡化了論證的程序。參考松尾義海《印度論理學<sup>14</sup>構造》p.26, 其中堂。
- (2) 例如，在他之前的彌勒·無著·世親等系統的唯一識學，皆以聖典爲最高權威。否定外界實有論，對於外界的存在與否，根本無討論的空間。而陳那則是有條件地承認正理學派外界實有的立場。參考武邑尙邦《佛教論理學<sup>14</sup>研究》p.6, 百華苑刊。
- (3) 本論文在註釋中所引用《集量論》的註釋的原典部分是以北京版, Vol.130, No5702 Kanakavarman 譯(以下簡稱 K 譯)爲中心, 並參考北京版, Vol. 130, No5701 Vasudhararak.sita 譯(以下簡稱 V 譯)及北京版, Vol.139, Jinendrabuddhi Vi'saalaamalavatii 譯(以下簡稱 J 譯)所著的 Pramaa.nasamuccayatiika。至於在本文中所引用的《集量論》原典部分, 則是以台北版西藏大藏經爲中心, 並參考北京版而作成。
- (4) 參考(木+尾)山雄一《大乘佛典 15 世親論集》中央公論社, 1976, pp. 422-423。及參考《講座佛教思想》第二卷, 服部正明〈中期大乘佛教認識論〉p. 121, 春秋社。
- (5) 參考 K98b.2 V18a.7 V17b.6 「 phyi-rol du.hjug-pa.hi phyir.hthad-pa ~nid do / dbadpo g~nis kyi ni rten las phyi-rol du.hjug-pa ste / des na yul de bar da^n bcas-pa da^n

lhag.hdsin-pa.hda.hthad-pa yin no she-na 」。V 版之中的 yul te 是錯誤，應改為 yul de 。K 版之中的 bar da^n bcas-pa ma yin 中的 ma 要刪除。

- (6) 參考 K98b.3 「 dba^n-po ni rten gyi yul ~nid na gnas-pa set / der gso-ba la sogs-par ba tu sbyor-ba.hi phyir ro / des na dba^n-po kho-nas bar-du chod-pa.hi don hdsin-par byed-do / 」。
- (7) 如心中的貪等念頭，以對象來說，雖不是現量，但因為自證（內心的活動作用），故是屬於現量的範圍。
- (8).hkhrul (bhraanti-j~naana) 錯亂智。如將陽炎當成是水，加以分別而成錯誤的見解即是似現量。

- (9) kun-rdsob 'ses-pa (samv.ritti-sat) 世俗有的智。即對實物以言語・概念來形容，且以此言語・概念來理解此實物的意思。
- (10) 如在世親的《二十唯識論》所提到三種外界實在論，即：
1. 勝論的原子集合實體說。認為一切實物，皆是由原子集合而成各別的實體。因為全體是假象而已。所謂此說只能滿足第一條件，而不符合第二條件。
  2. 說一切有部說。多數原子集合的時候，個個原子只是相互接近而已，並無密接，所以集合的原子依然保持它的原型。但此說只能符合第一條件說而已。因原子極微是無法形成知覺表象的。
  3. 經量部的原子是無間隔的集結說。此說雖能滿足第二條件，但無表象的原子是無法生起知覺形象的。故不符合第一條件的內容。
- (11) 現量就是作為現證之量的自證 (svasa.mvid)。以「自證」這一點來說的話，是帶有作用的。因此，量也就與自證具有測量結果之性質。因依陳那的見解，量和

量果是不異的。

- (12) 或稱為轉識和現行識。因八識中的前七識是由第八識轉變而成，也可說前七識是由第八識中的種子產生現行而轉變生起的，故有此命名。
- (13) 其實這種觀點，可說是世親以來唯識學派的重要理論，在世親的論著特別被引用而加以說明，如參考：山口益《世親唯識<sup>14</sup>原典解明》法藏館，pp.53-63。及山雄一《大乘佛典 15 世親論集》中央公論社，1976, p. 14。  
其他 Sylvain Levi 梵本《Tri.m'sikaa》p. 5, LL25-26：  
「 yata.hsvab-ajadvij~naptiryadaabhaasaa  
pravartate / dvividhaayatanaatvena te tasyaa  
munira braviit // 9 // 」  
〔因為當顯現的表象是從自身的種子（b-aja）所生起時，牟尼是以二種（=種子和顯現）處性來說明它（表象）〕  
（參考Pari Librairie Ancienne Honore Champion 1925）
- (12) 或稱為識相續。換言之，此識雖是瞬間消滅，但他識則是下一瞬間生起，故表面看起來，似乎是相續不斷的意思。
- (13) 法稱在《釋量論》中，曾進一步指出有所謂三量的區別，完全是在世俗諦的層次才能成立的。並非是勝義諦的立場，如說：

頁 117

「就好像顯現（= anudar'sana.m）一樣，即使所量・量・果不被認為成立，但所取・能取的認識是被確立了。」

(yathanudarsana.m ceya.m meyamaanaphalasthiti.h  
/ kriyate 'vidyamaananaapi  
graahyagraahakasa.mvidaam //)

因此三量說的成立不過是虛妄分別的假立而已。從作用

來說，似乎是有三個區別存在，其實在勝義的立場上，三量的區別也只是言語表現的層次，實際上是不存在的。例如法稱又在以下加以說明：

「就這樣帶有以分化為特相的所取・能取形相的惑亂，當被迷亂者們所觀察的時候，就好像（無毛髮看似有）毛髮等等知的差別一樣被成立。」

(yathaa bhraantair niriik.syate //  
vibhaktalak.sa.nagraahyagraahakaakaaraviplavaa /  
tathaa k.rtavavastheya.m  
ke'saadij~naanabhedavat //)

又，「這個時候，所取・能取的特相不應該被問難。」

(yadaa tadaa na sa.mcodyagraahakalak.sa.naa/)

在這裏，所謂「好像毛髮等等知的差別」是說雖然在外境實際上無毛髮存在，可是由於翳眼者的迷亂知覺，顯現出似乎好像是有毛髮存在一樣。這種由於翳眼者（＝凡夫）的迷亂知覺（＝無明）所現出的錯亂（＝主・客觀的對立形相）在世俗諦上是不應該被問難的。法稱一向認為世間以主客觀相對形像所建構起的認識活動，也只能是相對性的真實而已。

（參考 PV III K.330,331,356 及參考戶崎宏正《佛教認識論<sup>14</sup>研究》下卷，大東出版社，p.15,p.43）

- (16) 參考 PSV (Pramaa.nasamuccayav.rtti of Dignaaga)  
，北京版 NO . 5702,96a4-5 : ga^n tshe  
sna^n-ba de gshal-bya, tshad-ma da^n de.hi  
.hbras-bu ni,.hdsin rnam rig-pa.ho de yi phyir,  
de gsum tha-dad du ma byas（知生起的時候，）此  
時顯現是所量，量和它的果是能取形相和自證。因此  
，此三量無差別（而是同一的）。  
參考武邑尙邦《佛教論理學<sup>14</sup>研究》 p. 193，百華苑  
刊。戶崎宏正《佛教認識論<sup>14</sup>研究》下卷，pp. 39-40  
，大東出版社。

- (17) 佛教認為人類一切的認識都可以看成是錯誤的，因一切  
的認識都含有我執和法執。所

以對於凡人來說，要具有正知是不可能的。因此現量並非如其他印度的諸學派所說的「由現見所得的正確知識」。對於佛教而言，不管現見也好，推理也好，都是不正確的。然如何才能確保現見知的正確性呢？則陳那認為現量除分別 (kalpanaapo.dha.mpratyak.sam) 才能確保現見正確性的唯一方法。也由此立場，陳那主張正確無誤的自證 (svasa.mvid) 說。參考武邑尙邦《佛教論理學 研究》 pp.183-185，百華苑刊。

