

因明與比量

——關於量論的現象學考察

蔡瑞霖

法光學壇 第三期

(1999 出版)

頁 72~90

法光佛教文化研究所發行

本文全文由法光佛教文化研究所提供，特此致謝

頁 72



摘要：

包含著宗教實踐精神在內的「量論」，是佛教特有的知識論。「量」(pramaa.na)即尺度、標準之意思，引申為正確的知識及其獲得的途徑。量可以有廣狹兩義，狹義的量指認識事物的標準或根據，廣義的量指認識作用之來源、形式、過程、結果以及用以判斷知識真偽之標準等。探討這個尺度標準之如何建立的學問，便稱為「量論」(勝義知識論)，它包含了一般所謂「知識論」的基本意義。

佛教知識論所主張的最主要有兩種量：「現量」(pratyak.sa-pramaa.na)即知覺(perception)，「比量」(anumaana-paramaa.na)即推理(inference)——這個界定是佛教學者所共許的。在陳那(Dignaaga)的因明中，依量之認知方式，現量被規定為「除分別」(即與概念語言無關)而直接感知者，比量則說為依「因三相」(完整的三支論式表達)而比度推知者。另外，從所量(認知對象)上說，以「自相」為直接感知之對象的是現量，以「共相」為比度推知之對象是比量。換言之，現量(知覺)是沒有經由

種種語言概念之分別而直接顯現的量，比量（推理）則是藉由三支論式之表達而間接推知的量。這兩者之定義，是彼此相關的。

然而嚴格講，現量是比量的特殊狀態或未完成狀態。若說整個量論都是關於“量之推理”（比量）的一門學問，亦不為過。可以說，這門關於知識建立、推理與論證的學問，就是關於宗教實踐的「應用論理學」（*applied logic*，當然 *logic* 一詞未必恰當）。依此，在量的獲得來源上，現量有優位性。然而，在量做為「能立」之目的上，比量是基本的形態。對於現量之描述總是落在比量的表達形式中，故本文凡稱為量者即指比量，除非明白指出它是現量。

頁 73

依是，本文擬探討：(一) 現量之「除分別」的規定，及其與比量的區分判準為何？所謂「分別」是否同於「判斷」的意思？(二) 悟他門中有三種比量，即：他比量、自比量與共比量，所謂的「自比量」為何？與自悟門中的「為自比量」如何區分？又，比量與能立的關係為何？(三) 關於量的問題釐清之後，除了確立量的四種相關形態之外，本文將站在正確的量論（勝義知識論）立場來考察佛教因明（勝義論理學）的定位，藉以展望「因明唯量系」在大乘佛教分系中的正面意義。文末綴以摘要式結論。

頁 74

Hetavidyaa and anumana-pramaana: A Phenomenological Study on the Lore of Valid Cognition

By Ts'ai Jui-lin (Abstract)

The lore of valid cognition which also includes the spirit of religious practice, is a special Buddhist form of epistemology. The Sanskrit word *pramaa.na* (valid cognition) means originally "measurement" or "standard," and derived therefrom "faultless knowledge" and the means to acquire it. There are two meanings to this. In a narrow sense, *pramaa.na* indicates the standard or basis of knowing objects, while in a broad sense it points to the source, form, process, and result of the function of knowing, as well as the standard to judge whether a knowledge is correct or not. It comprises the basic meaning of what is generally referred to as "epistemology".

Buddhist epistemology deals primarily with two types of valid cognition, *pratyak.sa-pramaa.na* or perception and *anumaana-pramaa.na* or inference. All Buddhist scholars agree on this. According to Dignaaga's logic, their difference in terms of method of cognition consists in perception being defined as direct recognition "free from discrimination" (i.e. without reference to ideas and language) while inference is said to be knowing through comparison and deduction based on a complete syllogism. Moreover, in terms of the object of cognition, when the particular is the object directly perceived, we are dealing with perception; when the general serves as the object of comparison and deduction, it is inference. In other words, perception is the valid cognition which manifests directly without availing itself of any concept belonging to language, while inference is the valid cognition which deduces indirectly by means of a syllogism. Both are mutually related.

頁 75

Perception is, however, strictly speaking a special or incomplete form of inference. Thus it could be rightly said that the lore of valid cognition as a whole is a study of the deduction of *pramaa.na*. This subject of the establishment of knowledge, deduction, and proof is the "applied logic" of religious practice (though the term "logic" is not necessarily very fitting here). Consequently, as far as the sources of valid cognition are concerned, perception occupies the prominent position. However, when *pramaa.na* is taken as the aim of the establishing subject, inference becomes the basic

form. Since the description of perception always depends on the form through which inference is expressed, the term *pramaa.na*, when used in the present paper, generally refers to inference unless otherwise specified.

The present paper thus discusses 1) the stipulation that perception has to be free from discrimination as well as the criteria for differentiating between perception and inference. It is also checked whether "discrimination" equals "critical appraisal". 2) There are three types of inference to be found in terms of awakening others, to wit *t'a pi-liang*, *tzu pi-liang*, and *kung pi-liang*. What does *fzu pi-liang* mean and how does it differ from *wei tzu pi-liang* which belongs to the inference in terms of awakening oneself? And What is the relationship between inference and the establishing subject? 3) The problem of valid cognition having been clarified, its four modes are established and the position of Buddhist *hetuvidyaa* (absolute logic) is moreover discussed from the viewpoint of correct valid cogniton (absolute epistemology) to show the positive role the school stressing that *hetuvidyaa* is only *pramaa.na* plays within the context of the *Mahaayaana*. At the end, a summary conclusion is given.

頁 76

一、楔子

包含著宗教實踐精神在內的「量論」，是佛教特有的知識論。「量」(*pramaa.na*)即尺度、標準之意思，引申為正確的知識及其獲得的途徑。量可以有廣狹兩義，狹義的量指認識事物的標準或根據，廣義的量指認識作用之來源、形式、過程、結果以及用以判斷知識真偽之標準等。探討這個尺度標準之如何建立的學問，便稱為「量論」(勝義知識論)，它包含了一般所謂「知識論」的基本意義。

佛教知識論所主張的最主要有兩種量：「現量」(*pratyak.sa-pramaa.na*)即知覺(*perception*)，「比量」(*anumaana-paramaa.na*)即推理(*inference*)——這個界定是佛教學者所共許的。在陳那(*Dignaaga*)的因明中，依量之認知方式，現量被規定為「除分別」(即與概念語言無關)而直接感知者，比量則說為依「因三相」(完整的三支論式表達)而比度推知者。另外，

從所量（認知對象）上說，以「自相」為直接感知之對象的是現量，以「共相」為比度推知之對象是比量。換言之，現量（知覺）是沒有經由種種語言概念之分別而直接顯現的量，比量（推理）則是藉由三支論式之表達而間接推知的量。這兩者之定義，是彼此相關的。

然而嚴格講，現量是比量的特殊狀態或未完成狀態。若說整個量論都是關於“量之推理”（比量）的一門學問，亦不為過。可以說，這門關於知識建立、推理與論證的學問，就是關於宗教實踐的「應用論理學」（*applied logic*，當然 *logic* 一詞未必恰當）。依此，在量的獲得來源上，現量有優位性。然而，在量做為「能立」之目的上，比量是基本的形態。對於現量之描述總是落在比量的表達形式中，故本文凡稱為量者即指比量，除非明白指出它是現量。

依是，本文擬探討：(一) 現量之「除分別」的規定，及其與比量的區分判準為何？所謂「分別」是否同於「判斷」的意思？(二) 悟他門中有三種比量，即：他比量、自比量與共比量，所謂的「自比量」為

頁 77

何？與自悟門中的「為自比量」如何區分？又，比量與能立的關係為何？(三) 關於量的問題釐清之後，除了確立量的四種相關形態之外，本文將站在正確的量論（勝義知識論）立場來考察佛教因明（勝義論理學）的定位，藉以展望「因明唯量系」在大乘佛教分系中的正面意義。[\[1\]](#)文末綴以摘要式結論。

二、從現量到比量的成立

印度論理學的早期文獻《正理經》中對「現量」的規定是：

感官與對象直接接觸而產生的認識，它是不可言說的，沒有謬誤的，且是以實在性為其本質的」（I-1-4）。[\[2\]](#)

所謂感官與對象之直接接觸，意指沒有中介、無需轉換、不必增飾的現前當下之接觸。若用唯識學的話來說，這種感官對象的直接接觸是指“識

依根而直接緣取外境”的意思。無論緣取或接觸，只要一有概念言說（名相）之“後加的”描述，即已延遲其現前當下的特性，就不是現量。任何後加的名相描述——往往也就是比量，無論如何精準確定，都將失去其直接接觸之原來的實在性本質，而落入謬誤中。因此，對於現量的描述隱含有這種相對的困難，這個疑問也在《正理經》中被明白提出：「因為對現量的敘述不完全，所以不可能對它下定義。」(II-1-21)；然而即使能完全敘述（藉由已知確定的名相來描述），其結果或是：「因為現量是從已知的一部分來推知全體的，所以它就是比量。」(II-1-31)。《正理經》的回答是：「〔例如，可以〕根據〔現量〕本身的聲音來說明」(II-1-32)，而被適當地描述；而且在此描述中，現量並非是比量，「因為那個範圍的事物還是靠現量來知覺的」(II-1-26)。正理派對現量的定義及其描述之難題，在瑜伽行看來其實是可以適當處理的。

現量的成立有其直接經驗的本質，而且具有經驗實在性。不只現量（知覺），就連比量（包含所有概念、判斷、推理、論證在內）也都具有此經驗實在性。換言之，正理派是站在“經驗實在論”立場來

頁 78



發展論理學。[\[3\]](#)瑜伽行唯識學者的“觀念論”立場恰與此相反，但是在現量的規定上卻互不衝突——均強調認識中現量的首出性（知覺優先性）。用現象學的話來說，現量（知覺）的基本特徵是「活生生的現前當下」(living-present)[\[4\]](#)，是當下給出的時間觀，因此只有剎那生滅相續中呈現的現在時態才是現量！《正理經》就說到：「如果現在時態不存在，那麼一切的把握也就不復存在，因為不可能產生現量」(II-1-43)。這和瑜伽行唯識學者的以“現行法”為中心的立場是相應的，正視了現量的當下給出性。

正理派的現量主張在描述上有其內在困難，已如前述。吸收正理派論理精神，並改造古因明論式的陳那論師，對於現量的成立有更為明確的規定。在《因明正理門論》（以下簡稱《門論》）中，他說：

此中現量除分別者，謂若有智於聲等境，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。

注解《門論》的陳那高足商羯羅主，在《因明入正理門論》（以下簡稱《入論》）的說法更簡略，沒有「不共緣」的規定：

此中現量，謂無分別。若有正智於色等義，雜名種等所有分別，現現別轉，故名現量。

依此，「除分別」是現量成立的最主要特徵。甚麼是除分別？如上所述，意指當某種〔正〕智（意識作用）之緣取外境，若其符合三個條件，即形成現量。此三個條件是(1)「除分別」；必須遠離了所有的相對分別，如種類的分別、名稱言說的分別、施設假立的分別、共通無異的分別、還有其餘的種種分別等。(2)「不共緣」；必須藉由個別獨有的緣取作用而產生。(3)「現現別轉」；必須是相續不斷而各別顯現的轉變。此中，(1)是對於除分別的直接說明，(2)與(3)是進一步的內容規定。“不共緣”是指相互不可假借，互不可取代而各自顯現的意思。也就是「於各別根而有，即五根緣境，不相染也」^[5]，不共緣即此不相染。“現現別轉”必是由“不共緣”的五根之各別行使其功能而顯現的，因此(3)蘊含了(2)的成立。所以，商羯羅主的簡略規定也符

頁 79



合於陳那的說法。

新因明巨擘法稱對於陳那的現量規定，又增益了(4)「無錯亂」之規定：

此中現量，謂離分別，復無錯亂。……若能遠離如是分別，復無翳目、急速旋轉、乘舟以及諸界不調所生錯亂……名爲現量。^[6]

所謂「錯亂」，是指內在的意識及感官不能夠正常運作，或者各種不適當的外在條件等等緣故，所造成認識上的幻象或錯覺。譬如：飛蚊症、空華、眼翳等疾病，或觀者處於急速旋轉、劇烈運動、舟車晃盪與各種失去平衡和身體內外不協調等狀態，就使現量無法正常形成。慧沼此注爲「此中正智，即彼無迷亂，離旋火輪」。^[7]這些幻象或錯覺在現量形成之際未必能即時被察覺，但往往不久即被發現爲確實是幻象或錯覺。現場必須不是幻象或錯覺，所以法稱正式加上「復無錯亂」的規定。

此外，也可以(5)「緣自相」為條件的（此義另述）。關於現量與比量之探討，可以從現象學觀點來考察，以見出其基本特性。茲以「判斷」之形成來考察之。

三、現量有先於判斷之義

如上所述，所謂「現量」即正常而無錯亂的知覺作用，乃是指：沒有加上種種相對分別，而僅是各個感官功能（互不假借）依其各別作用而顯現自身為現象者。由於現量之「除分別」規定總是一種“後加的”名相描述，必將其動態給出的當下現在性落陷到靜態的形式表達中，因此現量的“除分別”不是此分別“本有而後除”之義，亦非僅是離分別或無分別，而是（尚）未分別——“先於”分別而顯現也。

依此，先於分別也就相當於「先於判斷」(pre-judgment)[8]的意思。現量一旦經過判斷作用，即透過語句或命題形式來表達其量的形式，從而過轉到比量的形式。比量就其量的表達形式而言，總是假借

頁 80

語言概念（名相）來成立判斷者。相對於現量而言，比量就是已完成的判斷（語句自身的推理）。在此，判斷是通過判斷者自身的認識來完成的。所以，因明八法中，現量與比量首先都屬於「悟自門」。相對於「悟他門」的能立與能破而言，透過論式化的比量做為「能立」與「能破」乃是進一步提升為諸命題或諸語句之間的推理（論證）。關於比量轉為能立之義後述，此處先論現量與比量在「先於判斷／判斷」的交涉關係。

《入論》提到：

能緣行相，不動不搖，自循照境，不籌不度，難分別心，照符前境，明局自體，故名現量。[9]

所謂“不籌不度”就是尚未經過概念名言，而加以思度籌想的意思。“照符前境”也只是此意識感官之各自相續而轉（現現別轉）的無間性，後境與前境之照符自身，如如顯現。依此，尚未加入概念活動，毫無分別思惟、籌度推求等作用，僅以直覺去量知色等外境諸法之自相，就是現

量。現量具有意識中現象的給出性(way of givenness)之特徵，有當下給出自身的意義。簡言之，現量之明局自體、照見自相就是除分別。

然則，「除分別」的現象學意義究竟為何？分別不外乎妄分別（世俗分別）的意思，即是一種形諸語言概念的判斷作用。但是現量之除分別就是無判斷嗎？現象學主張有“知覺判斷”(perceptual judgment)的存在，不是判斷嗎？知覺判斷只是現象的自身顯現之確定，而未必是“概念判斷”(conceptual judgment)。換言之，它仍處在「所意的知覺」(noematic perception)而尚未過渡到「意義」(meaning)之明確狀態。

依知覺現象學精神來看，現量所具有的直接感知之特徵，是一種當下現在的給出性。此中現象（相）的給出，不外是意識活動的“顯題化”(thematization)過程。[\[10\]](#)僅僅透過顯題化所直接感知的現象，就是現量。在顯題化過程中並沒有概念語言等名相的關步，只是將現象如其所是地顯現出來而已。依此，知覺現象的顯現自身也只能是個別

頁 81

的“自相”。沒有顯題化過程，則現象無從顯現，一切冥然，自相亦是無相可言。然而，現量總是依當下給出特徵而直接感知為現象存在，儘管仍未有任何名相分別。何以現量與種種分別無涉？這必須從它和比量的關係來考察。

四、比量有概念判斷作用

若說分別就是判斷的意思，則現量之除分別，意指：對於現象的直接感知，完全無需任何概念語言的判斷作用。當看到一個紅色物體在面前，知覺即如其所是地將它顯現為紅色物體，意識並未對它下以任何概念或語言之判斷——即使是「紅的」這樣的語辭，也將落入概念判斷的範疇中。現量直接感知某種紅的形色存在，只是現象自身的具體給出性。一旦將這個直接感知的現象，確定為紅色的東西（甚至確定為紅蘋果），則這樣的現量即已不是現量而是比量了。比量的確是由現量而來的（比量當然也可以由其它的比量推知而來）——於是，是否透過語言概念的判斷作用，成為此中的關鍵。嚴格言，給出判斷並以語句表達出我面前桌上的紅色東西正是「一顆紅蘋果」（而不是紅柿子），這雖形

成概念判斷，但其實並未徹底進行後續的推理（由已知推知未知而完全獲得新的量），還是未完全成爲他比量。若要徹底進行完全的推理，必須通過諸命題或語句之間的推理論證（能立中的比量）來實現，這就進入「悟他門」的議題了。無論如何，「自悟門」中，從現量到比量的過轉之關鍵，的確就是判斷作用（虛妄分別）。[11]

通過判斷而形成的比量，總是以語句或命題的表達形式出現。因此，比量之所以能成立，是藉由語言概念來確定的——即“概念化”(conceptualized)作用。[12]這可以視爲就是「虛妄分別」(abhuuta-parikalpa)。但是，由於比量就是推理，故概念判斷做爲推理的一部分，還需要進一步以命題表達爲論式。換言之，通過判斷（概念判斷）而以語句或命題表達出來的比量，可以據以進行更進一步的推理活動。在

頁 82

此，顯現出認知者有三階段的進展過程，在現量的基礎上，先有概念化作用，繼而給以判斷，再則是推理活動。當然，在整體認知過程中，三階段的區分往往是無從細分的。

相對於比量是“進行概念判斷”的活動，現量則只是“先於判斷”的感知而已。現量顯題化以給出現象，比量則將此現象概念化（概念判斷）以形成語句或命題。現量直接感知現象自身（自相）之給出性，比量則間接量知此現象而進一步以概念（共相）確定之。現量之感知自相與任何語言概念無涉，而且先於判斷而顯現，可以稱爲“在己狀態”的量；相對地，比量之量知共相，必須藉由語言概念以形成命題或語句之表達，已在進行概念判斷，可以稱爲“爲己狀態”的量。簡言之，現量是“在己的量”，比量是“爲己的量”——兩者能還屬於自悟而非悟他的階段。換言之，在未有任何概念判斷加諸其上之前，只是顯現出“某種紅的事物”（一種形色的存在）之在己狀態的量，是現量。明確表達出這是一顆紅蘋果放在桌上，從而形成命題或語句表達之爲己狀態的量，就是比量。當然，在己狀態現量是爲己狀態比量的特殊情形，它們都屬於「爲自比量」（自悟門）。

是否現量（知覺）完全“除分別”而沒有判斷可言？亦即知覺是否完全不具有任何判斷？是「知覺判斷」如何可能之問題。當我們感知到聲

音或形色的存在時——借康德的話，若沒有任何“判斷”在內伴隨著知覺的直接感知活動，以進行統合的作用（亦即統覺作用 *apperception*），沒有知性概念來提供範疇，則這些直覺雜多便是盲的，不能成就知識。如果現量是關於知覺所成就的知識，則沒有判斷作用以形成概念，無異將只是盲目的現象給出而已。聽而不聞究竟何種聲音、視而不見到底何種形色，只是一種當下瀏覽景物、走馬看花的態度而已——現量的確如此。知覺感知事物可以說有知覺判斷，但一旦形諸判斷就是概念化，即以判斷（分別）形式來框限規定之，成為比量矣。知覺判斷是弱義的判斷，是等待著概念加以框限的現象之自身顯現，只是顯題的過程，實不足以稱為判斷。弱義的知覺判斷只可說

頁 83

具有「準判斷」特性，強義的概念判斷才是確定的判斷。因此，比量是強義的概念判斷——因為它具有明確的概念作用，使所有自身顯現的個別事物（自相）被概念所框限，從而被判斷（分別）並確定為普遍的意義（共相）。

依此，現量之除分別既是「先於判斷」（先於分別），也是「非判斷」（非分別、離分別）。就現量之隨著概念化轉而為比量的判斷而言，現量的除分別只是“先於分別”的意思。就現量之轉而為比量時即不再是現量（或者根本就沒有轉成為比量）而言，其除分別乃確實是“非分別”。易言之，先於判斷也是一種“非判斷”。知覺（現量）與概念判斷（妄分別）無關，而只以個別現象的自身顯現（自相）為內容，這是很明確的。

五、比量中的自悟與悟地

正理派定義比量為「基於現量而來的〔量〕」[\[13\]](#)，並進一步將比量分三種：(1)有前比量，可推知未來認知之作用；(2)有餘比量，可推知過去認知之作用；(3)平等比量，可推知現在認知之作用。這是就時間序列中認知先後關係而分類的三種比量，依然是以現在時態為中心的經驗實在論。唯識學者的觀念論立場關注的是形成比量之認知構成的問題。陳那以三分說來開展量的認知結構，即以「見分——相分——自證分」

來確立「能量—所量—量果」之關係，這是有關量論成立及其與識論關係的考察，如後將述。然而，量（比量）的論式表達也就是因明，可以有兩方面的效用（所謂「二益」）——為自比量（自利）的自悟門、為他比量（利他）的悟他門。

在《入論》中所說的因明八法（亦即：現量／比量，似現量／似比量；能立／能破，似能立／似能破）中的比量，是狹義的比量。如前已述，一切量即是比量，量論即比量之學。因明研究即為成立量論的論理學，所以因明八法都是廣義的比量。《大疏》所云「然諸比量略有三種：一他，二自，三共」[\[14\]](#)的三種比量之屬性，的確可以列為

頁 84

悟他門（能立與能破）的範圍，而不列入自悟門（如沈劍英所言）。整體而言，因明即比量論式雖可就應用效益，而分成「為自比量」與「為他比量」兩範圍，亦即自悟門與悟他門。但《大疏》中所說的「三種比量」（他比量、自比量、共比量）卻是悟他們的比量（＝能立），而非僅是自悟門中的比量而已。如此，自悟門（為自比量）所說的比量，和悟他門（為他比量）所說的比量，即必須有所區分說明。若不然，悟他門三種比量中的「自（許）比量」便與做為整個自悟門的「為自比量」，在名稱上相互混淆了。茲先論做為整個自悟門的為自比量，再論悟他門三種比量中的自（許）比量。

首先，我們可以確定的是「為自比量」只是“準論式量”。在《入論》自悟門（為自比量）中說有兩種量（現量、比量）以及兩種“似量”（不正確的量：似現量、似比量）。由於，現量僅是比量的特殊狀態，是量知者處於現象給出之自身顯現的在己狀態，只是未完成的準比量——先於判斷的量。因此，現量亦被劃屬於為自比量（自悟門）中。至於，兩種似量之關係亦是如此。可以說，整個為自比量說明了比量的“來源”及其“成立”，不是來自於量就是從其它比量而來 [\[15\]](#)。比量是對現量（自相）通過概念判斷而成為量（共相），即說明了現量是先於概念判斷的本質規定。然而，做為自悟門的為自比量卻並沒有徹底完成比量之“推理”作用。推理是通過諸命題或語句表達而進行的，亦即必須藉由因明論式的建立過程來實現。自悟門之為自比量沒有達到這樣的要求。它只通過概念判斷而形成單一命題或單一語句表達，尚沒有“論式化”（三支作法）而進行諸命題間的判斷與推理過程。[\[16\]](#)一旦以因明論式（宗因

喻三支) 表達為推理，即是悟他門的三種比量了。所以，為自比量恰是“論式化以前”的比量內容而已，只能算是“準論式量”——雖然它可以進一步成為因明三支中自許之“宗有法”。嚴格言，自許比量(包含他執比量、共許比量) 才是完整的立量，亦即具備完整因明論式的比量——是真正的比量(推論)。關於因明論式及其三支作法，包括因三相與九句因之內

頁 85

容的探討，如不以此「為自比量」的規定為背景，是不足以明瞭的。[\[17\]](#)

其次，可以確定的是「自許比量」是“完整的論式量”。何以「自許比量」等悟他門的三種比量，才是真正比量(推論)，是因為它們具備完整的因明論式，而能完整地立量(提出“宗有法”而建立自許的量)。關於因明論式，後述。悟他門的三種比量，若簡稱為他比量、自比量及共比量，易生混淆，而與自悟門的「比量」或整個「為自比量」分辨不清。

茲釐清此中歧異：(1)所謂「他執比量」(亦可稱為他立比量、他立量、他比量、他量，或汝執量)，是論敵所執立的似量(似比量、似能立)。與此相對，(2)所謂「自許比量」(亦稱為自立比量、自立量、自比量、自量，或明確地說為我許量)，是針對論敵的立量而提出的比量(能立)。至於，(3)「共許比量」(亦稱為共許比量、共許量、共量，或共許極成量)，即與敵論難後的結果——自許比量迫使論敵(他執)之比量不成立，轉而接受論者所立之比量。自許比量轉而成為共許比量，達到因明量論的目的。

因此之故，由於有論破他執比量的功能，所以悟他門的自許比量(也就是共許比量) 必定是完整的論式量。依因明論式而建立自許比量，主要藉論者「能立／能破」來否定論敵「似能立／似能破」是整個量論的基本特色——以此衡諸自悟門，則(a)現量並不是能立，(b)整個為自比量(自悟門) 也不完全就是能立，他們只是整個自許比量(共許比量) 的一部分或先前階段而已。關於完整的因明論式，以及「負處」(謬誤)，即在此完整的論式量下開展的。

六、因明在量論中的定位

從自悟門的現量與比量，到悟他門的能立與能破，量的形態隱含了逐步轉變的階段和過程。毫無疑問，這是《門論》及《入論》所沒有明白揭示的。因明八法只是平列地展示了量論的靜態結構，其中的相關性是隱含的，如：(a)現量是比量的先前環節，而比量也是其它比

頁 86

量的先前環節。(b)現量經由概念判斷而轉成爲比量時，也只是提升到爲自比量的環節而已。(c)爲自比量是爲他比量的先前環節，而此爲他比量更也是其餘爲他比量的先前環節。(d)爲他比量包含了由爲自比量經由論式化而轉成的自許比量、他執比量與共許比量。這些環節在量論的本質結構中是連續而動態的，它們整體表現爲共業而相互溝通的符號世界。因此，對於量的開展歷程，加以現象學式的描述乃是必要的——這就是有關「量」之成立的四種相關狀態 [18]。此可以分就三點論述：

首先，量可以有四種相關狀態。此即(1)「在己狀態」的量，是處於存有論情境中的「現量」。見山河大地等森羅萬象，如其所是地自身顯現於眼前，一切現象歷歷在目而無有錯亂，量知者（對比者）自身給出此現量，亦不過是知覺現象的“顯題化”過程而已。於此，可以令存有論情境生焉，對比興趣油然呈現。現量之除分別、不共緣、現現別轉，以及無錯亂，皆處於在己狀態的存有論情境中——這種冥然如是量，就是直接感知其境（自相）的量。

(2)「爲己狀態」的量，即假藉認知構成而施設成立的「比量」。從在己狀態的現量藉由概念判斷（虛妄分別）轉換而來，加以種種比度推知而形成的量，如眼前所見的山，經概念判斷確定爲「此山」（而非他物或彼山），便形成比量，獲得普遍義的共相（不論是命題或語句表達皆然）。藉由概念之框限而確定爲「此山」（乃至此山有煙），即是量知者先前所見（乃至現在依然如是）的知覺對象之“概念化”過程——量果、能量與所量，職權分明，成爲認知構成的基本要素。換言之，在己與爲己狀態之量，提供了知識建立的必要形式。

還有，(3)「爲己共業狀態」的量，是在歷史共業（群眾）中，共同呈現的「自許比量」與「他執比量」。比量之爲己狀態，就其形諸於量知者個己而進行認知（概念判斷）而言，只是爲自比量（自悟）而已。但若此比量，應用於群體的自他互動上，即必須以論式（因明三支）表達之。他人所立的量（雖符合因明論式）是我所不許的，所

頁 87

以稱之爲他執比量。量知者爲了使他執量不成立，隨自意而以因明論式成立的自許比量，便具備了「能立／能破」的論證功能。依此，他執量只是「似能立／似能破」。以「此山有煙」而比度推知「此山有火」，就是透過宗因喻的論式來獲得的。在論式化過程中，往往明確呈現了自他的關係，是透過比量以實現“自悟悟他”的自他關係——爲己共業狀態總是自他對立的。以及，(4)「爲他共業狀態」的量，則是通過符號世界而落實社會規範的「自他共許量」。通過因明論式的表達與應用，他執量不存在，而自許量爲論敵所不得不接受，即提升爲共許比量。在量論的目的論意義上，共許量有強制的規範性力量，共同構成了符號與意義網路——亦即經典世界（三藏經律論等）。依此，自他共許量必然是爲他共業狀態的量。

其次，我們認爲因明表達了量的論理性。此即量的論理方式。因明論式即是爲了立量而設的——故舉出「能立」（包含能破在內）的存在。然而，不僅比量被稱爲能立，因明論式中整個宗因喻三支也稱爲能立。此外，對於宗有法而言，正確的因（伴隨著喻依）也可以叫作能立。簡言之，凡可以使自許量成立的三支論式、令宗有法成立的因（與喻）、由自悟而進一步悟他的整個爲他比量，都可以名爲能立。可以說，能立是量論成立的主要關鍵。因明論式中，關於因三相、宗有法與喻依之分析，不在本文討論之列。要言之，因明表達了量的論理性，進行論理學研究的目的就是訓練立量的能力，亦即熟稔因明論式的建立技巧。對於量論而言，因明是量的手段。

最後，我們應略爲說明「因明唯量系的成立」之問題。就認知構成而言，所謂量（認知）不外乎：認知主體（能量、量者 *pramāt*），被認知對象或事物（所量 *prameya*），以及認知結果（量果、量知 *pramiti*）。認知主體、認知對象及其認知結果，這三個構成要素是一體相關的——相應於見分、相分與自證分。然而，從三分說來規定認知構成乃是落在

認識論的興趣之規定，不足以顯現「量」（認知）之客觀意義。量所以成立的意義，是對於客觀知識的獲得（即使僅相對

頁 88

客觀的知識）。

將認識論所探討之意識本質結構的構成要素，抽離其能動性與個別性，不考慮其主體特徵，並取消彼相應的自我觀念，而純粹就其「知識」特性，給以充分的開展與描述，這即由認識論過渡到知識論之議題上。就現象學研究而言，這些議題雖屬於認知現象學中「所意現象學」的一環。相對地，意識之本質結構之分析是「能意現象學」的議題，而溝通能意與所意之現象學議題的現量之研究，被稱為知覺現象學。透過所意現象學研究，進一步探討有關判斷、推理、辯證與論理的議題得以成就為一門關於「量」的現象學——推理現象學，從而在大乘佛學的分系中開展為因明唯量系的研究。關於量的現象學研究，是包含現量在內而以比量為中心的有關知識的研究，這是量論的主要內容。依此，因明是量論成立的手段，是它的論理內容與表達方式——「因明唯量論（系）」一語即表述了如此明確的意義。

七、結語

如上所述，整個因明唯量論（系）的研究課題，可以是純粹關於因明論式之分析的「佛教論理學研究」，也可以是有關於量之如何成立，並且與識論及境論形成相互交涉之「佛教量論研究」。因明唯量的研究是認知現象學之對比研究的重要議題，可謂不言而喻。底下摘取本文主要論點，做為結論：

(1) 「現量」是先於判斷的直接感知，並不形成命題。

(2) 當此現量被“顯題化”（概念化）為可下判斷的命題，即成為「為自比量」。此為因明八法中的「比量」，依此為自比量而立量者，即可進一步據以推理。

(3) 現量與爲自比量的屬性是“自悟”，屬因明八法中的「自悟門」。前者依“在己狀態”而顯現，後者依“爲己狀態”而顯現。是量之對比開展的前二階段。

(4) 「比量」是可下判斷的命題之據以推理者。雖由現量之顯題化

頁 89

或概念化而成爲「爲自比量」，但若未經“論式化”（成爲三支論式），則不足以提升爲「悟他門」，而此比量（爲自比量）的屬性未能轉爲“悟他”。

(5) 由論式化（成爲三支論式）而確立的諸命題，就是推理——提升到“共業”層次的推理，被正式稱爲比量即「爲他比量」。但是這樣的比量，若沒有經過立量者與論敵之論議過程，還未能獲致立敵共許的結果，則不足以稱爲確切無誤的知識（真理）。

(6) 因此，同樣是悟他門的「爲他比量」即具有三種情形：他量、自量與共量，就各有不同的共業狀態。明確地言，他量指「他執比量」，自量指「自許比量」，而共量即「共許比量」。

(7) 現量是“在己狀態”的量，比量總是“爲己狀態”的量——整個自悟門就是爲自比量（“在己與爲己狀態”的量）在己的自許量與他執量都落在“爲己共業狀態”的環節中，共許量才是“爲他共業狀態”的環節。

(8) 宗因喻三支論式是立量的手段，因明表達了量的論理性。因明唯量論（系）的成立與發展，實際隱含了佛教學論研究與論理學研究的基本議題與方向。

一九九七年 二月
寫於嘉義三疊溪畔

註釋：

[1] 因明唯量論（系）的成立，是爲了補足印順耆老對於大乘佛教三系之分判而提出的。對於性空唯名系、虛妄唯識系與真常唯心系之外，將佛教論理學（因明）與量論（勝義知識論）的研究獨立起來，藉以反應佛教學發展的全貌，以及後期大乘藏傳佛教發展的事實。在對比研究的議題上，因明唯量系也提供了認知現象學的基本構想與內容：知覺理論與推理理論的現象學發展。

[2] 參考沈劍英，《因明學研究》附錄（譯自宮 宥勝之日譯本），1996，二刷，東方出版中心。引文略做字面順飾，逕標《正理經》編碼，以下同。

[3] 正理派的經驗實在論，是概念實在論，也是判斷與推理上的實在論。參考【木+尾】山雄一，

頁 90

〈印度邏輯學的一般性質〉張春波譯，刊《印度邏輯學論集》（華宇，1987）。

[4] 活現當下觀念是現象學的核心觀念，對於時間意識的分析和描述所形成的意向性理論，相當於佛家唯識學的識論。陳那的三分說與識論的關連，決定了他對於現量規定的基本態度。

[5] 轉引自沈劍英，《佛家邏輯》下卷，p.390。

[6] 法稱，《釋量論》。

[7] 《大疏》卷 8，p.17a。

[8] 先於判斷一語在胡塞爾現象學中，是指「知覺所意」(perceptual noema) 在判斷活動中的特性。意識中完全的所意必是以知覺所意爲優位而給出的，在判斷的意含(sense)表達中，知覺只具有“先於判斷”的所意內容。參考其《觀念》第二卷及《經驗與判斷》。

[9] 《因明入正理論疏》卷上，大正 44.93b。

[10] 參考胡塞爾《邏輯研究》及 Aron Gurwitsch, 《The Field of Consciousness》。

[11] 在瑜伽行唯識學中，對於「虛妄分別」的分析和描述屬於識論研究中極重要工作。相對地，因明與量論中所說的「分別」（虛妄分別）只是一種附帶的描述而已。

[12] 借用康德批判哲學的用語，感性雜多必須有範疇的知性概念之運用才能成就知性活動。未經過知性概念（範疇）之作用者，乃是尚未“概念化”的直覺給出。此義與現象學的知覺現象的給出之研究是相應的。以下同，參考康德《純粹理性批判》。

[13] 《正理經》(I-1-5)，同註[2]。

[14] 《大疏》，卷 6。

[15] 「比量若不是由現量而來，就是從其它比量而來」是一個值得深入探討的宣斷。參考，布倫塔諾(Brentano)的「所有意向活動若不是呈現自身，就是建立在該呈現之上」說法。《Psychology from Empirical Standpoint: I》Book 2。

[16] 宗因喻三支作法與形式邏輯之三段推論是不同的，但是就建立論式而言，其基本性質卻是一致的。論式化即是建立明確的語句表達，以供推理進行之依據。

[17] 見另篇拙文之處理，關於因三相與九句因之圖式說明。

[18] 量的四種相關狀態，其實也是相應於對比歷程之四重意義的研究而說的。對比四義表明了存有論情境、認知構成、共業的歷史洪流，與符號世界的社會規範。此中，亦包含一個相應的對比歷程之語言轉向的研究。關於「對比四義」之探討，請見拙作〈心靈診斷與對比治療——邁向虛擬真實之人文精神的解放〉（1996，洛杉磯），以及〈對比與差異——對比研究方法的現象學考察〉（1996，香港）。

[19] 請見拙作〈因明唯量系的成立可能初探——從陳那〈觀所緣論〉的現象學考察談起〉(1993)，台大哲研所《哲學論衡》創刊號(1995)，pp.51-71。