

# 淺釋玄奘大師〈真唯識量〉

／鄭振煌講述 陳美珠 林雪紅整理

## 前言

1. 唐玄奘大師（600-664CE），因慨嘆眾師所論不一，驗之聖典亦隱顯有異，莫可適從，乃誓遊天竺，以問惑辨疑。於貞觀三年（629）私發長安，孤身涉險，歷盡艱難，歷時五年，始抵中印度，從那爛陀大學戒賢論師學習《瑜伽師地論》及十支論等，又學顯揚、婆沙、俱舍、順正理、對法、因明、聲明、集量、中、百等論，鑽研諸部，留學共十七年。
2. 貞觀十九年(645) 返唐，貞觀二十一年（647）先在長安譯出《因明入正理論》，簡稱《入論》或《小論》，是理解因明大師陳那《因明正理門論》的入門書；貞觀二十三年（649）即翻譯了陳那論師的《因明正理門論》，由此可見他很注重邏輯思辨及因明學。由於奘師的翻譯和倡導，漢傳因明得以極盛於初唐。奘師只翻譯並無親撰因明著作，其上座弟子窺基作《因明入正理論疏》，被稱為《因明大疏》；師徒兩代開創了中國的法相唯識宗。
3. 玄奘大師西行求法，「道貫五明，聲映千古」。窺基《因明大疏》卷二云：「大師立量，時人無敢對揚者。玄奘大師立唯識比量云：真故極成色，不離於眼識（宗）。自許初三攝，眼所不攝故（因）。猶如眼識（喻）。」

## 一、〈真唯識量〉的背景

「真唯識量」原稱「唯識比量」，是用「唯識」的理論來作「比量」，比喻理論、學說完全正確，無可辯駁，牢不可破。「真」表示大乘勝義，與凡夫外道、小乘有別，以此比量來成立唯識的理論，被視為顛撲不破的比量，因而稱之為「真」唯識量。

玄奘大師《制惡見論》以「唯識比量」為綱，是針對小乘正量部的質疑而作出的「比量」。佛法因明的比量，不是純粹的邏輯推理，不是為了跟他人辯論而立的，故要了解其意義必須對辯論的時空背景、立敵雙方的立場先有所了解。

窺基《因明大疏》卷二云：「（玄奘）大師周遊西域，學滿將還。時戒日王，王五印度，為設十八日無遮大會，令大師立義，遍諸天竺，簡選賢良，皆集會所，遣外道小乘，競申論詰。大師立量，時人無敢對揚者。玄奘大師立『唯識比量』云：『真故極成色，不離於眼識（宗）。自許初三攝，眼所不攝故（因）。猶如眼識（喻）。』」

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》記載，在第七世紀時，印度的婆羅門教、六派外道哲學和佛法，包括大乘、小乘各宗派、以中觀、唯識學為主等都非常興盛，而「唯識學」的護法論師和「中觀」派的論師也一直有所辯論。由於大、小乘彼此的見解歧異，外道也不接受「唯識學」的觀點，時有攻訐。當時大乘空宗師子光論師，對瑜伽唯識百般攻擊，講《中論》和《百論》駁斥奘師之說，師乃會合中觀、瑜伽二宗作《會宗論》三千頌破斥之。

南印度烏荼國小乘正量部論師智護（般若耆多 Prajñāgupta 的意譯）認為大乘的唯識和中觀不值得一提，撰《破大乘論》七百頌，對大乘極其毀謗，且說這一部論，信大乘者無法動一個字。反駁大乘「心、境一如，境無唯識」的主張，宣揚小乘正量部「心、境各別，心外有境」的觀點，受到小乘各部的欣賞，廣為流傳。玄奘因此針對《破大乘論》寫成一千六百頌的《制惡見論》來反駁其惡見，制伏小乘論難，名震五天竺。《制惡見論》即以「唯識比量」為核心。

奘師在印度各地學習佛法之後，西元 641 年（時四十一歲）將返唐。戒日王於曲女城為師召開了「無遮辯論大會」，五印十八國王，大小乘僧及婆羅門、外道等七千餘人到場。在無遮（沒有設限 unconditioned）大會上，奘師受請為論主，闡揚大乘教義，戒日王將

玄奘的《制惡見論》寫本高懸，提出〈真唯識量〉，徵求辯難，意思是任何人都可以向他挑戰，駁斥、推翻其論見，等於就是打擂臺。經十八日，無人敢出來辯駁，奘師因此不戰而勝，名聲威震五天竺，大乘行者譽為「大乘天」，上座部佛教徒譽為「解脫天」。會畢，師決意辭歸，戒日王堅留不成。

### 《制惡見論》V.S《破大乘論》

烏荼國小乘論師 智護（般若耆多 Prajñāgupta）	大唐三藏 玄奘
小乘正量部	大乘瑜伽唯識學派
《破大乘論》700 頌 不認同大乘唯識學派的主張： 心外無境	《制惡見論》1600 頌 核心：真唯識量（唯識比量） 駁斥智護惡見
主張：心、境各別，心外有境。	主張：心、境一如，境無唯識。
有主體、客體之分。根、塵、識三者分離。屬於《阿含經》理論。一切物質是地水火風空等五大和合而成。	「萬法唯識現」：外境非心所生，而是第八識種子所變現；一切外界的色聲香味觸等境是六大眾緣和合而成，虛妄不實；六大也都是緣起性空、依他起性。
	戒日王在曲女城召開「無遮大會」，師受請為論主，稱揚大乘，提出論文《真唯識量》頌，經十八日，無人發論辯難，不戰而勝，威震五天竺。

## 二、「真唯識量」的涵義

「真唯識量」原稱「唯識比量」。唯識學有所謂的三量：現量、比量、非量。量是認識、測量，明心識的量度。

（一）**現量**：阿賴耶識中的名言種子發生異熟變起現行，浮現影像在前六識（相分），由心（前六識）的見分加以識別。

1. 五根現量：親眼所看，親耳所聽，親鼻所嗅，親舌所嚐，親身所觸等，有外五塵者，能直覺其存在。
2. 意現量：第六識所思惟、所想到的。
3. 瑜伽現量：透過修行戒定慧，心清明時所觀察到的實相。

人類的生命、時間都是有限的，不可能永遠都靠「現量」；因此知識的來源以及文明的啓發也要憑藉「比量」推理。

（二）**比量**：是一種邏輯、推理。以現有的現象來類比、比知無限的現象，以現有的事物來推論目前不存在的事物。雖然沒有實物在面前，但可藉著知識經驗，推測比度而得到量果。譬如，見遠方山上有煙升起，就可以推論該處有人在燒木柴或是森林發生火災，也有可能是求救的訊號。又譬如，人都有一個頭、一個軀幹、兩隻手、兩隻腳。這是大家所共識的；因此可以比量類推張三、李四、王五等，他們是人，也應有一個頭、一個軀幹、兩隻手、兩隻腳，大體上不會有錯；這是根據經驗先歸納出來再類推。

有了「比量」理論的出現，就更擴展了人類的知識以及文明的推進。我們的各種創見、發明，都可以先經比量證明有效後，再經過現量的實驗證明為真。如果沒有「現量」、「比量」，就只能靠「聖言量」了。聖言量，指道德、知識、智慧高深的修行者，他們的所思、所言、所作，都符合真理，能做我們的榜樣。

「聖人」，並非指一般普羅大眾所說的聖賢。依照佛法來說，一定是透過戒、定、慧的修習圓滿、大慈大悲的善知識所言才是聖言量。我們跟隨真正的善知識學習，往往他們的一句話語，就可讓我們醒悟，所謂「與君一席言，勝讀十年書」。我們若不幸遇到邪師，接受邪教，觀念錯誤而不自知，這時就務必依靠聖言量，以及「四依、四不依」來導正了。

唯識學對於各種學問、哲學、科學、因明等五明都很重視，因明所講的就是「比量」。比量，又有正比量、似比量之分。正比量，指正確的比量；似比量，只是相似的比量，並不正確，稱為非量。（如果現量錯誤，稱為似現量，也是非量。）譬如，臺灣有殺人放火、搶劫、弑親等案件，立法委員開會經常在吵架，如果比量說臺灣人都很愛殺人、吵架，這種比量就是似比量，判斷不正確，不是真正的事實現況。因此，比量要有正確性，必須要有它推理的根據。

現代「邏輯學」和古時候的佛教因明學，都是在談比量。陳那論師因明學簡化為「宗、因、喻」三支，作為正確言論或思惟之法。例如，「聲無常（宗），所作性故（因），如講話聲等（喻）。」此三支中，以因支最重要，故云「因明」。宗旨、原因、譬喻，是因明的核心。

因明學主要談「因」，要了解正確的因，才能建立因和果之間的關係。「因」比「果」重要，因為若因是正確的，就可以推論到果。「因明學」經過了近千年的發展，到陳那論師時集其大成，成就光輝耀目。玄奘大師克服艱難險阻，於 634 年抵達中印度那爛陀寺，也學了《因明正理門論》。

奘師於 645 年回到中國長安，647 年就翻譯了陳那論師的《因明入正理論》，兩年後又翻譯了《因明正理門論》，可見得他很注重理性思惟及邏輯辯證。如果不了解因明學，當有人講得天花亂墜時，我們是很容易被迷惑、誤導的。這時，就可以根據「因明學」，來分析、檢驗它是否合理，這種檢驗的方法稱之為「因三相」：遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性。

針對話語者所提出的「宗見」、理由，用「因三相」來檢驗它的推理方式是否正確，如果可以成立，才能相信它。

譬如，婆羅門教主張「聲常」，認為聲是恆常的，因為它來自「大梵天」（梵語 Mahā-brahmā-deva）。神代表真理，祂說的話是恆常的，任何人都無法推翻，「咒語」就是來自婆羅門教「聲是常」的理論。

可是，佛教主張「聲無常」，因為「聲是所作性故」。聲音是眾因緣和合的，人的說話聲由口腔、胸腔及腹腔，還有我們的意念等因緣集合而發出的。大自然中的風吹、草動、水流、地震的聲響，蟲鳴、鳥叫等聲音，也都是「所作性」。因為聲是眾因緣所生、是依他起性的，所以都是無常，不是實有，自己無法作主。

（三）非量：是一種錯誤的認知，例如，認為生命是永恆的、「常一主宰」的、或人有靈魂；或是判斷錯誤，比量就變成非量，例如，看見麻繩誤以為是蛇。現量和比量有可能是對的，也有可能是錯的。

### 三、印度大師的識體說

有關識的體到底有幾個，古來流傳「安難陳護，一二三四。」

（一）安慧在解釋「識體」時，認為我們的「心識之體」只有一個，即「自證分」，它有「分別」「相分」的作用。這是一分說。

（二）難陀認為我們的「識體」有兩分，一是「能觀」、能分別的「見分」；二是「所觀」、所分別的「相分」。對識體提出見分、相分的二分說。

（三）陳那是因明學大師，強調「因果」。主張用邏輯推理的分析來了解「因」，歸納後類推、發展出「果」。他在「因」之後，提出「果」的理論。果來自「能觀的心」觀「所觀的相」，稱為「自證分」。「自證分」，是以「見分」去觀「相分」所得到的量果。這是三分說。

「因明」如科學般，對於一切的「事相」都必須找出它的「因」。雖然「因」是無量的，但是一定要找出它的必要條件：「親因緣」，也就是最重要的因，以及充足條件。充足條件是：增上緣、所緣緣、等無間緣及其他眾緣，這是屬「心法與心所法」的述語。充足條件，只能讓必要條件「親因緣」在生起果時，產生強弱、好壞的影響，並非是必要的。

（四）護法論師提出「四分說」，這是以陳那所立的「自證分」去量「見分」，就一定有「果」生起。果，就稱為「證自證分」。

所謂四分，就是識體的四種作用；相分是「種子起現行」的影相，見分是心識的認識作用，自證分是心識的驗證作用，證自證分是心識再度證知的作用。

以上四種立論中，以陳那的三分說最重要，因為他確立了「因果」關係，「因果」關係必須很明確的建立。邏輯學有三段論法：大前提、小前提和結論，結論就是「果」。「果」即是宗見、結果。

「相分」是外境的影相，不是「外境」。在此句中，最重要的是「相分」，它是「外境的投影」而生起的，不是「外境的本身」。「外境」，滄海變桑田，無常變化。「影相」來自「種子、習氣」；「習氣」又是來自我們的「心」。我們的心有「識別、分別」的作用。雖然，識別、分別的功用已經過去了，但是它的氣氛、影子還在，這稱之為「色法種子」，也就是物質的種子。

「相分」是「名言種子」所變現的。所以「相分」不是指「外境」，而是指「八識中外境的影相」。如何知道「相分」是指「八識中外境的影相」呢？因為「外境」不可能跑進我們的「眼耳鼻舌身」前五識、第六、第七、第八識中來。我們所認為的外境的相狀、形色、顯色等等，都只是我們內心的作用。

雖然，過去我們所認知的「人事物」都已經過去了，但是一定會留下某些影像等，這些就是種子，它們會儲存在我們假名安立的「阿賴耶識」中。當這些種子習氣遇到各種緣和合時，種子起現行，名言種子的相就生起了。因此，高山、大海、房子、車聲、馬達聲、張三、李四……各種的行相就出現了；這些都是心的記憶和回憶作用、集起的。這些都不是「現量」境界，而是分別的「比量」境界。

「回憶」有時是刻意的，有時不是刻意的，而是感官接觸外面的境界刺激我們第八識的種子所現起的。換言之，強烈的「疏所緣緣」，與所依根緣、作意緣、分別依緣、染淨依緣、根本依緣、種子依緣等等和合了，就讓「阿賴耶識」中的種子（種子依緣）生起變化，種子就「發芽」，發芽後就會浮現在我們的眼耳鼻舌身前五、第六、第七、第八識上面。

由此可見「外境」不可能進入我們的「八識」中，而是我們的「心識」在那裡變來變去，輾轉相因。相分是「外境的影相」，外境是識體所變現而來，並非實有，故說：「境無唯識」。

#### 四、「真唯識量」的分析

前面初步討論真唯識量的背景，接著作三支比量的分析。窺基《因明大疏》卷二說：「玄奘大師立唯識比量云：真故極成色，不離於眼識（宗）。自許初三攝，眼所不攝故（因）。猶如眼識（喻）。」

因明之宗、因、喻，稱為三支。宗，所立之義；因，成宗之理由；喻，助成宗之譬喻（喻有：同喻，異喻）。以此三支立比量。

##### （一）因明「三支比量」論式

首先我們把「真唯識量」列成「三支比量」論式：

宗：真故、極成色，不離於眼識（宗見、主張）

因：自許初三攝，眼所不攝故（理由）

喻：猶如眼識（譬喻）

與傳統標準的「三支比量」比較，這裡有二個特點：（1）欠缺喻體和異喻，但這是被允許的常用省略式；（2）使用三個「簡別」（限制語）：真故、極成、自許。

##### （二）宗的分析

在宗支「真故、極成色，不離於眼識」中，「真故」和「極成」是簡別詞。「真故」管到宗體，即限制「極成色不離於眼識」，「真」表示大乘勝義；「故」解作由於；「極成」對有法「色」加以限制，表示「色」是立敵雙方共同認可的。

宗的有法就是「色」，法是「不離於眼識」，而宗的目的是成立「境不離識，識外無境」的唯識道理。玄奘立此比量的目的，是以「色」代表其他五境，以「眼識」代表其他五識，推出其他的五個比量，例如：

宗：真故、極成聲，不離於耳識

因：自許二三攝，耳所不攝故

喻：猶如耳識（比量，兩事並不相違）

一般眾生，尤其是宗教徒，越學卻越對「我」的執著特別重，執著神、梵天、偶像、權威等等，變成愚痴，沒有理性思辨、識別的能力，不會抉擇是非。因此，佛陀才要打破眾生的「我執」。

比量不完全是唯識，所以「唯識量」只是屬於比量的一種。我們稱它為「真」唯識量，「真」表示勝義，是在肯定它用「萬法唯識現」這種比量來實證，因此我們必須了解它形成的背景。

第七世紀時，印度的婆羅門教和大、小乘佛教各宗派尤其中觀、唯識學等非常盛行。玄奘在長安時已是飽學比丘，他發現佛教長老德所論不一，驗之聖典也是「顯隱有異」，互相矛盾。特別是當時流行的《攝大乘論》阿賴耶識和《十地經論》佛性之說見解歧異，莫衷一是。所以他毅然遠赴印度學習總駭三乘的《瑜伽師地論》，並鑽研諸部共十七年，學成欲返。時戒日王為玄奘在曲女城召開了「無遮辯論大會」。無遮就是沒有設限 **unconditioned**，任何人都可以來挑戰、辯駁。當時屬於小乘正量部的大師智護（般若耆多 **Prajñāgupta**）撰寫七百頌的《破大乘論》，毀謗大乘，破斥、反駁大乘的主張。玄奘大師撰寫了《制惡見論》一千六百頌闡揚大乘唯識，駁斥並糾正其惡見，核心即是：真唯識量（唯識比量）。經過十八天，竟無人能加以辯駁，奘師因此不戰而勝，名聲鵲起，威震五天竺。

當時佛教最興盛的就是「唯識學」，唯識大師護法和中觀學派的論師也時有論辯。其中，大、小乘佛法的見解略同，和外道的見解則完全不同，最大的諍論就是唯識學的觀點。

## 五、大小乘對「境」的認知差異

小乘：心、境分離；大乘：境無唯識，心境一如。

我們讀《阿含經》就知道，人的眼根指眼睛和視覺神經兩者。當眼根接觸到色塵，引起見的功能，稱為眼識。根、塵、識三者和合，在十二因緣中稱為「觸」。根和塵是分立的，一為主體，一為客體，根、塵、識三者分離。依此解釋，五根是感知環境的主體（能），五塵是客體（所），主體和客體相對。心、境各別，心外有境，這是阿含的理論。

外道，還有久學唯識的一些人，也都是如此的認知！比如，當我們看見某人的行為、聽到某人聲音，或覺知人事物時，感到很不舒服、無法忍受，就生起了瞋怒、抗拒之心，這不是說明根和塵是分離的嗎？因為它有主觀的感應器官去領納客觀的環境，讓我們產生了「識」。根、塵、識和合「觸」後，就有了「受」的作用，有了受的作用後，情緒作用就生起了。

我們必須反思：學佛、學唯識這麼久了，為何還不能提起正念呢？每當見聞覺知、歷緣對境時，都還在計度、分別、起憎愛，這就表示我們還是落於小乘、凡夫外道「心、境分離」的不正見，根本沒有應用大乘唯識學「境無唯識」的道理。佛法若不能改變我們的生命，就是白學佛了！

《阿含經》提到六識，大乘唯識學提到八識。一切有部《俱舍論》依心的不同功能分為眼、耳、鼻、舌、身、意六識；大乘唯識家將第六意識再細分出第七末那識、第八阿賴耶識。有偈曰：

八個兄弟一個胎，一個伶俐一個呆；

五個門前做買賣，一個在家把帳開。

大乘、小乘、外道以及一般凡夫，對於「心識」的見解都不同。智護的《破大乘論》是小乘正量部的見解。小乘的見解是心、境分離，有主體、客體之分，一切物質是地水火風空等五大和合而成的。

而大乘唯識學主張「萬法唯識現」，外境非心所生，而是第八識種子所變現。一切外界的色聲香味觸等境，都是地水火風空識等六大眾緣和合而成；六大也是空性、依他起性，自性不可得。宇宙人

生、世間萬有全是第八阿賴耶識中的種子變現（識轉變）出來的，故「境無唯識」；一切皆攝歸於心識作用。

對此，「正量部」的智護，撰寫了七百頌的《破大乘論》，貶抑唯識和中觀宗，更主張「心、境分離，心外有境」，來反駁「境無唯識」的主張。當時所有大乘的論師們，都無法與其辯駁。因為山河大地、房屋、桌子、椅子、張三、李四，言語、行為、心意，萬法都是存在的，怎麼會「境無唯識」呢？

於是，玄奘大師就撰寫了《制惡見論》，以「唯識比量」，也就是「真唯識量」的理論，來導正智護，制伏小乘的論難。以梵文撰寫的《破大乘論》、《制惡見論》，玄奘大師並未翻譯成中文，故我們無法窺其堂奧，了解奘師如何破解。

## 六、「真故極成色，不離於眼識」（宗支）

（一）「真故極成色」：「真」表勝義，是揀別、彰顯之意，彰顯玄奘大師的立論真實，無庸置疑，可通過檢驗。不同於小乘、《阿含經》，更不同於外道、凡夫之見，所以稱「真故」。

凡夫之見，是眼睛看到東西、耳朵聽到聲音。但是，「唯識學」對於看到東西、聽到聲音等等，認為這些呈現的「相分」，不是外境，而是「阿賴耶識」中名言習氣所變現的（習氣分名言、我執、有支三種），兩者的理論基礎和見解不同。「極」是極端、非常，「極成」，整個都能夠成就，也可解釋為完全包括。譬如，南極、北極，是指地球陸地南北的兩個頂端。因此，「極成」就包含立方、敵方都能接受的論體。

敵方是正量部的般若瓊多所提出的「心境分離、心外有境」論，立方是玄奘大師所提出的「萬法唯識現、識外無境」論。辯論時，正反雙方要很清楚地提出兩邊都能接受的主題，也就是「共許」的「色法」。所以，此處以「色法」為主題，是立方、敵方都能接受的。

所謂「色」，梵語、巴利語的 rūpa 來自詞根 ruppati。它的定義是有形色、有顯色，可以被眼根所領納；會敗壞者，是指物質的、眾因緣和合的。這裡以色為例，它是可以被我們眼睛所看到的。當然，也可以推論到其餘五個比量：聲香味觸法。

「色法」狹義的意思是：（1）形色，（2）顯色。廣義的色法就包括色、聲、香、味、觸和法處所攝色。詳細又可以分成內五色（眼耳鼻舌身等五根，特別指「淨色根」）和外五色（所覺知的外境、外塵，包括色聲香味觸）。總之，「極成色」指提出宗見的立方與辯論的敵方，皆同意對「色」的定義。

（二）宗的有法是「色」（相分），法是「不離於眼識」，屬於「宗」支。宗是主張。譬如《壇經》言：「以無念為宗」，表示最主要的宗見是無念——「於念離念」。而宗的目的是成立「境不離於識、識外無境」道理。玄奘立此比量的目的，是以「色」代表其他五境，以「眼識」代表其他五識。

「色，定不離於識」是唯識學最主要的「宗見」。「定」就是指斬釘截鐵，無可改變的：我的主張是「萬法唯識現，境無唯識」，境和心是不離的，「境色定不離於識」。這和小乘、《阿含經》主張根接觸了外境，所覺知的就是外境，心外有境；根、塵、識三者分離，絕對不同。

## 七、唯識（vijñāpti-mātratā）義

「唯識」（梵語 vijñāpti-mātratā），「識」（梵語 vijñāpti）是識起、識所表之義，即八識心王、五十一心所已經生起作用；識（vijñāna）包括心意識、整個八識，其中最重要的是「阿賴耶識」，vijñāpti 並不是 vijñāna；這兩者不同。「唯識學」的識，一般人把它解釋成 vijñāna（八識心王），這是錯誤的，應該是 vijñāpti。vijñāpti 是指 vijñāna 已經產生了分別作用。

「唯」（梵語 mātratā），是「不離」之意，不是「唯一」。一切法都是眾因緣和合而生、而有，除親因緣外，還必須有其他的助緣。所以不是唯一親因緣就可以成就，而是絕不離於「心意識」，若是離

開了心意識，就無法生起「受想行」等心所的作用。所以，「識」是最重要的「因」支，我們稱它為必要條件。

「因明學」立三支，首先是宗見，其次是原因，最後是譬喻。了解這道理之後，對我們的思惟、修行、心情調伏，以及達到生活上、工作上的圓滿，是很有幫助的。

## 八、宗支分二：法、有法

宗、因、喻共三支。宗支即「宗見」，有二分，包括（一）法，（二）有法。

（一）「法」，指「定不離於識」。法是一種立論、主張，也就是一切萬法，定不離於識。簡言之，就是「唯識」（梵語 *viññāpti-mātratā*）。*viññāpti* 是過去完成式，指八識心王已經產生了分別作用：前五識、第六意識、第七末那識及第八阿賴耶識，已經產生分別作用，生起了能分別的「見分」和所分別的「相分」；這是我們識體裡「能、所」的相對作用。而小乘的說法是，眼耳鼻舌身意六根是「能」，根所對的境界是「所」。眼耳鼻舌身意根接觸了外境，生起了認知作用，就產生了眼耳鼻舌身意識。

唯識學的理論，見分、相分是八識心王識體上產生了「分別」作用。因此這個「相分」，不是指外境的相分、不是指外境色聲香味觸法，而是指全部八識心王中的「相分」。相分是由阿賴耶識中含藏無始以來的無量習氣，亦即是「名言種子」所起的現行，它產生了變化，有了影像出現在識體上；而識體本身就有見（分別）的功能，見到了種子起現行，就是見分、相分的相對。

第八識（本識）的相分，是種子（習氣）異熟變的現行。第八識的相分會浮現在眼耳鼻舌身意乃至第七末那識之上，就是七轉識的相分，也就是影像。它不是外境落在我們眼耳鼻舌身意根上面的影像，而是我們過去生命經驗、身口意業所留下的前塵影事的種子，留在阿賴耶識中。當阿賴耶識起了變化（異熟變），種子起現行，就產生了「相分」；而心識本身就有分別、了別的功能，稱之「見分」。

第八識的相分為「本質分」，它是有體的，體是由第八識的種子（習氣）轉起，產生分別作用起現行。而七轉識上的相分，只是第八識相分的影子浮現出來的，不是本質，稱之為影相，亦稱為第八識「前塵影相」。唯識學稱之為（*viññāpti-mātratā*）。本來我們的八識是清淨（*amala*）的。但是如果有第八識的種子起現行了，就開始有了分別、有了影相產生。這時的見分就是 *viññāpti*（識），已經是識別，而不只是 *viññāna*。

如果純粹是 *viññāna* 的識別作用，而沒有見分、相分之分，此時就是「見色只是色」，也即是「善能分別諸法相，於第一義而不動」。只是「清楚知道」而不起分別、揀擇，這是我們修行的目標。修行不是要當沒有覺知的木頭人，而是要清清楚楚覺知這些都是「心理作用」，不離（*mātratā* 唯）識。同時，也可以把「色，定不離於識」色，擴大到「聲、香、味、觸、法」，也就是八識中所有的「相分」。

如果依《阿含經》講法：六根即內色，六塵即外色，根對塵之後就有六識產生。根、塵、識，這三者是分開的。但是依唯識學的角度說，根、塵，定不離於識，三者一如。一切都是「唯識所現、識外無境」，一切攝歸於自己的習氣、心識作用。我們對外境起了煩惱，是第八識業種子所生，不要怪外境。

（二）「有法」，指的就是「色」，一切的相分、一切對境。「法」指「色，定不離於識。」定，指一定、絕對；識，指 *viññāpti*，已經產生了分別作用，也就是：境界對有情眾生而言，是因為八識有了分別作用，這些分別作用的相分，是第八阿賴耶識中儲存的種子習氣所轉起的。

## 九、「自許初三攝，眼所不攝故」（因支）

為什麼主張：色，定不離於識？理由就是「自許初三攝，眼所不攝故。」自許者，是自己的主張，而小乘以及凡夫、外道都不如

此主張。強調是自己的主張，而不是共許的。共許，是辯論立敵雙方共同認許的。譬如前面的「極成」即是共許。

小乘部派、凡夫、外道，主張心和境分離，心和佛、心和神是分離的。所以，他們就必須祈求佛菩薩降臨加被、向神明去禱告、討好。嚴格說，這些都是外道。小乘有主體、客體之分，根塵識三者分離，主張心外有境。唯識學主張：「色，定不離於識。」有法是因緣所生，一切境界絕對不離開識的作用。所以大乘自許「色、識不分，心、境一如」，論證「境色不離識」，即客觀的世界，不能脫離主觀意識的認知作用；這是一種揀別。

	初三	二三	三三	四三	五三	六三
根	眼根	耳根	鼻根	舌根	身根	意根
塵	色塵	聲塵	香塵	味塵	觸塵	法塵
識	眼識	耳識	鼻識	舌識	身識	意識

初三，「三」指根、塵、識，三者合為「觸」。初三，指六根六塵和六識的第一觸，即眼根、色塵、眼識三者合稱為「初觸」；二三：指耳根、聲塵、耳識；三三：鼻根、香塵、鼻識；四三：舌根、味塵、舌識；五三：身根、觸塵、身識；六三：意根、法塵、意識。十八界：六根、六塵、六識，分為六組「初三攝，眼（眼根）所不攝故」：為什麼「色不離於眼識」呢？因為，眼根、色塵、眼識三者合才能見到色法，而眼根是不能見色的。「初三攝」，我們會覺知色塵的存在，是因為有眼識，有「識」的作用產生了，而眼識則是來自眼根、色塵相對等眾因緣和合所生。

若是眼識作用產生，就有見分、相分。第八識中的種子起現行，所浮現的相分，有體，有本質，是「本質分」。而眼耳鼻舌身意以及第七末那識的相分都是「影相分」，是沒有本質的、無體的、虛妄的，它只是「影子」。好比，鏡子上面有東西，是這東西的影子在鏡子上面，所以它不是真實的，他的體是第八識的相分。這是很重要的理論！

第八阿賴耶識是種子識、根本識，種子遇緣，起了現行，它有體。當然，第八識的有體，是由種子所起的相分。如果進一步追究，這些種子是前七識過去的現行熏種子而來的。因此第八識的相分的「本質分」究竟來說，仍然是虛妄的分別。但是第八識太深隱了，凡夫難以察覺，總以為眼耳鼻舌身意六識是真實的。

「自許初三攝，眼（眼根）所不攝故」。眼所不攝，是眼根、耳根等六根不能覺知色、聲等六塵的存在，就好像一般說的「視而不見」、「聽而不聞」、在發呆，或是閉著眼睛，或沒有光線，看不見東西。除非是純粹由阿賴耶識的種子起了現行，否則其他的情形，如在睡夢中、散位胡思亂想、禪定中、狂亂精神疾病等，則是第六獨頭意識作用的「無中生有」。只有與前五識任何一識俱起的第六意識，才有認識分別作用。「因」就是「初三攝，眼所不攝故」，是因眼根、色塵、眼識三者合，才能夠覺知有「色塵」的存在

「因支」是理由，「初三攝，眼所不攝故」，為立方的主張，符合因三相（遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性）之規定，即使前面不加「自許」（立方所主張）亦為正因，但為預防論敵可能提出的「有法差別相違」，故而提出。

「遍是宗法性」：規定因與宗（命題）的主詞（有法）之關係，這是因對宗所應具的義理。此處「色」指廣義的色塵，包括色、聲、香、味、觸、法處所攝色。指宗支。宗者，色定不離於識。凡是所有的色法，一定沒有離開心的識別作用。

「同品定有性」：規定因與宗（命題）後陳（述詞）之關係，此處指「初三攝」中的狹義的色塵。和色法同品的，一定有（只要其中一個有就可以了。即使其他的沒有也沒關係，這和普遍有是不同的）。

「異品遍無性」：規定因與宗（命題）後陳（述詞）之關係，凡是和色法異品的，必定全無。此中，並未舉出異品。異品指宗前陳的「色」之外的一切法。

## 十、「猶如眼識」(喻)

在此舉一例子，來比喻、說明「色」一定是不離於識的。此「識」，是指 vijñāpti，已經產生了分別作用，也就是「喻」中的眼識與「宗」中的眼識和「因」的初三是同品。

「真唯識量」是玄奘大師依據護法大師的唯識學說，進一步論證「境色不離識」，即客觀（所知）的世界不能脫離主觀意識（能知）的理論。

### 結語

「真唯識量」以唯識無境的角度來說明「比量」。玄奘大師作《制惡見論》以「唯識比量」為綱，許多唯識專家把它當作顛撲不破的真理，因稱「真唯識量」。西元 641 年曲女城無遮大會上，奘師以此破斥小乘正量部「心、境分離，心外有境」的論點，折服了當時印度所有的宗派。因此，印度人對他極為推崇，大乘行者尊為「大乘天」(梵 Mahāyāna-deva)。deva 是天，不是 sky、heaven，乃指在三界六道有情中最高「天」；部派佛教則尊稱「解脫天」(Mokṣā-deva)。664 年大師圓寂後，唐高宗追諡「大遍覺」。

俗家姓名	陳禕	西元 600 年出生於隋文帝開皇年間，河南洛陽
法號	玄奘	隋大業八年（612）於淨土寺剃度出家
大乘佛教尊稱 部派佛教尊稱	大乘天 解脫天	641 年曲女城無遮大會後獲奉尊
諡號	大遍覺	664 年大師圓寂，唐高宗追諡

