

陳那「自證」理論探析

—兼論《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》的觀點

趙東明

聯合大學通識教育中心

摘要

本文旨在釐清陳那（Dignāga，約西元480～540）的「自證」理論。本文的重點在：(1)、就陳那而言，「自證」是屬於「現量」；而「現量」的定義，則是「離分別」（離開語言、思維）的。筆者以為，陳那的「自證」作為「現量」，是通於「五識」、「五俱意識」、「第六意識」的；而且，每一「心法」、「心所法」皆有「自證（分）」的存在。(2)、因此，筆者認為，可歸屬於「現量」的有：「五識」、「五俱意識」、「五識之自證」、「五俱意識之自證」、「第六意識之自證」、「諸心、心所的自證」、「瑜伽定中之離分別言教」...等。而若真要分類，通於諸心、心所的「自證」，當然可以歸為獨立的一種「現量」。(3)、陳那由我們日常經驗中有「對象底認識」和「『對象底認識』底認識」以及「回憶」，分別證明「相分」、「見分」及「自證分」的存在；筆者以為，這是「認識論」進路的「三分說」。(4)、又在《成唯識論》和窺基《成唯識論述記》中，筆者發現有由「自證分」作為「識體」轉變出「相分」、「見分」的理論，這可視為「形上學」的唯心（識）論。而在陳那的現存資料中並沒有這種說法，這應當視作是護法或窺基的特殊觀點，即「四分說」。

(5)、筆者以為，陳那與護法、窺基「自證」說之間最大的差異，正是在由於分別站在「認識論」（日常經驗之認識、回憶），與「形上學」（唯心論之「識轉變」），這兩種不同的進路，所得出的不同理論。(6)、筆者對陳那「自證（分）」這一抽象認識單元的觀點是：「自證（分）」是作為每一認識中「見分」緣取「相分」之「量果」，也就是「『見分』緣取『相分』」本身；而且，「自證（分）」亦有「自己認識自己」的功能、作用（「自證」一名，對這樣自己本身作為「能量」、「所量」、「量果」，「自己認識自己」之功能或作用，是很貼切的）。

關鍵詞：五俱意識、相分、見分、自證（分）、證自證分

*本文之寫作，承蒙政大哲學系林鎮國教授，九十三年度於台大哲學所，開設之「佛教知識論專題討論」的課堂上，所提供的研究指引與最新相關研究資料；以及一起修課之同學，所提供的意見與討論。另本文（再加上討論「現量」的一節）曾獲得印順文教基金會九十三年度論文獎學金，並特別要感謝審核該獎學金的其中一位老師所給予之評審意見。惠我良多，特此致謝！

一、引言

關於陳那的「自證」(svasaṃvedana、svasaṃvitti)到底意味著什麼？在當今的佛學研究中，似乎仍然是一個不甚明瞭的課題。學術界目前以「自證」作為研究主題的論文，有1998年Paul Williams著的：*The reflexive nature of awareness*，該書主要是處理西藏中觀學派對「自證」的觀點¹。另外，香港學者姚治華2002年在波士頓大學的博士論文：*Knowing that one knows: The Buddhist doctrine of self-cognition*，亦以「自證」作為研究核心，他認為「自證」的問題從歷史源流來看是：起源於大眾部，之後受到說一切有部的破斥，再經過經量部的整合，而到瑜伽行派將之系統化²；姚治華後來又依據其博士論文第五章修改而成一篇發表在*Journal of Indian Philosophy*上的論文（Zhihua Yao, Dignāga and Four Types of Perception, *Journal of Indian Philosophy* 32,2004,pp57-79）；他之後又將此文修改而發表了一篇論文：〈反省可能嗎？—佛教自證說的意義〉余振邦譯（香港：香港中文大學人文科學研究所舉辦之「現象學與佛家哲學會議」，2004年2月13-14日）。可以說，學術界目前有關於「自證」的研究，還有待深入開發與拓深。

由於陳那關於「自證」理論的知識論著作《集量論》(Pramāṇasamuccaya)，目前僅存兩種藏譯本與少數的梵文殘片。³而漢譯本雖然唐·義淨曾於景雲二年（西元711）譯出四卷本，然旋即亡佚。所幸現代佛學研究興起後，陳那與法稱（Dharmakīrti，約西元600～660）的邏輯知識論（因明學）學派受到重視，因此關於《集量論》的研究也很可觀。呂澂在1928年譯出《集量論釋略抄》（以下簡稱《釋略抄》，刊於《內學》第四輯）⁴；服部正明（Masaaki Hattori）於1968年將藏譯

¹ Paul Williams, *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*, Cuzon Press, First Published in 1998。

² Zhihua Yao, *Knowing that One Knows: The Buddhist Doctrine of Self-cognition*, Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Boston: Boston University, Graduate school of Arts and Sciences, 2002。

³ 見 A.K. Warder, *Indian Buddhism* (《印度佛教史》) 王世安譯 (北京: 商務印書館, 2000): 頁 422。

⁴ 本文引用之版本: 呂澂譯, 《集量論釋略抄》, 《呂澂佛學論著選集·卷一》, 濟南: 齊魯書社, 1996年。(此書以下簡稱: 《釋略抄》)。

本的梵文引文翻成英文出版⁵；法尊在80年代也由藏文譯出了《集量論略解》（以下簡稱《略解》，北京：中國社會科學出版社，1982年）。本文將以法尊譯本為主，並比較呂澂《釋略抄》及服部正明的英譯。另外，本文也參考了林鎮國2004年於台大哲學系上課時所編之「《集量論·現量品》上課講義」。⁶

另外，關於西藏覺賢《智心髓集》（Jñānasārasamuccaya）註解中提到印度瑜伽行學派有以無著（Asaṅga，約395~470）為始的「無相（nirākāra）唯識」派和陳那為始的「有相（sākāra）唯識」派之說。⁷因非本文重點，故不談及。

而筆者本文的目的，正是要更深入地理解陳那「自證」說的意義。並且比較護法（約西元六世紀）《成唯識論》和窺基（632~682）《成唯識論述記》中，關於「自證」（以及屬於「現量」的「意識」，特指「五俱意識」）的觀點。

二、陳那的「自證」理論及其和「意識」、「感官」的關係

（一）陳那「相分」、「見分」、「自證分」的「三分說」：

在窺基的《成唯識論述記》（以下簡稱《述記》）中曾提到：

然安惠立唯一分，難陀立二分，陳那立三分，護法立四分。⁸

⁵ Masaaki Hattori, *Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.（此書以下簡稱：Masaaki）。

⁶ 見林鎮國編，「《集量論·現量品》上課講義」，台北：台灣大學哲學研究所，2004年2-6月。（此文以下簡稱：林鎮國）。林鎮國的講義並附有 Alex Wayman 及韓鏡清的譯文，相當值得參考。Alex Wayman 的英譯，亦可見：Alex Wayman, *A Millennium of Buddhist Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass, First Published in 1999, PP129-131.

⁷ 見平川彰著，《印度佛教史》莊崑木譯（台北：商周出版，2002）：頁 392-393、頁 402-406。

⁸ 見唐·窺基，《成唯識論述記》（以下簡稱《述記》）卷三本；《大正藏》冊 43，頁 320 下。

這意思是關於唯識中心、境的問題，有四種說法：安惠（慧）是採取「唯識」無境，無有所分別的「一分說」；難陀、火辨等，是「識似見、相二分」的「二分說」；陳那是相分、見分、自證分的「三分說」；護法則立相分、見分、自證分、證自證分的「四分說」。⁹以下，筆者所要說明的，就是陳那的「三分說」。

1. 陳那的「三分說」：

關於陳那的「三分說」，是依據陳那《集量論·現量品》的說法：

有作用證故，即果能量度；亦設立為量，亦非無作用。又自證為果，由彼體義定；境相即此量，由彼能量度。若時彼現相，所量與果；能取能了故，彼三非各異。知境知彼別，故即覺二相；亦由後時念，成二相自證，不受無此故。若由餘識受，無窮彼亦念。如是于餘境，不轉見彼故。¹⁰

在上面的引文「知境知彼別，故即覺二相」這句話之前的幾句頌文，主要在說明陳那不認為在「能量」、「所量」之外，別有獨立的「量果」（認識的結果）。「量果」即是「能量」緣於「所量」的過程，亦即「量果」就是「認識本身」（認知心、能量心、智）。而「能量」、「所量」與「量果」三者是無分別的。¹¹而且，「自證（分）」就是「量果」，因此，就是「認識本身」。此點玄奘譯《因明正理門論本》作：

又於此中無別量果，以即此體，似義生故，似有用故，假說為量。¹²

⁹ 參考：印順，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，1993）：頁 337-339。（此書以下簡稱：印順）。

¹⁰ 見法尊編譯，《集量論略解》（北京：中國社會科學出版社，1982）：頁 6。（此書以下簡稱：《略解》）。

¹¹ 關於「量果」，據法尊編譯之《略解》，西藏共有三種說法：「解釋量果共作三說。初說境為所量，能量度境之心為能量，心了證境之作用即為量果。即量果之心，帶境相而生，具了證境之作用…第二說以自證為量果，心之相分為所量，見分為能量。境不離心，即由心自體決定境義…第三說：以行相為所量，能取相為能量，能了知為量果。此三一體，非有別異。」（見《略解》：6-7）。

¹² 見唐·玄奘譯，《因明正理門論本》；引見《大正藏》冊 32，頁 3 中。

這是說「量果」不在於「能量」和「所量」之外，就在「能量」緣於「所量」的「自證分」之中，因為能量、所量皆不離「自證分」。而所量境於能量心上假現影像，能量心緣所量境，似有取境之功能，假名為作用。因「自證分」上有「能量」、「所量」之義，因此「自證分」（即「量果」），亦可假稱為「量」。¹³所以，認識對象（了境）其實就是認識自己之認識（the cognition of the cognition itself）¹⁴，也就是「自證」（svasaṃvitti）。

此外，據服部正明的說法，陳那的認識理論，主張每一認識都有兩種「顯現」（abhāsa），即：「義顯現」（arthābhāsa=the appearance of an object=相分）和「自顯現」（svābhāsa=the appearance of itself as subject=見分）。¹⁵因此，所謂的「認識」（量），就是「見分」（能量、自顯現），緣於「相分」（所量、義顯現）的作用，也就是「自證分」（量果）。亦即「量果」=「自證分」=「『見分』緣取『相分』」。關於這點，呂澂在《釋略抄》中也提到：「此中識顯現二種而生，為顯現自體及境界。依此二種有所自證，即為量果。」¹⁶

2. 「相分」和「見分」存在的理由：

接著，筆者將說明陳那「相分」、「見分」、「自證分」得以存在的理由。首先，「相分」與「見分」存在的理由，就是上面引文的這句：「知境知彼別，故即覺二相」這句話，乍看之下，似乎頗難理解，而且「二相」，到底是指什麼？光從頌文，似頗難知曉。此句頌文，服部正明翻譯成：‘that cognition has two forms is [known] from the difference between the cognition of the object and the cognition of that [cognition].’¹⁷（底線為筆者所加）。法尊譯文的「知境知彼別」，服部正明解釋作：認識一對象的認識，可區分為：(1)、「對象底認識」（the cognition of the object=「知境」），以及(2)、「『對象底認識』底認識」

¹³ 參考：鄭偉宏，《因明正理門論直解》（上海：復旦大學出版社，1997）：頁 124-126。

¹⁴ Masaaki, p98.

¹⁵ Masaaki Hattori : ‘Dignāga expounds the theory that each cognition has twofold appearance: the appearance of an object (arthābhāsa) and that of itself as subject (svābhāsa).’ Ibid., Note. 1.51, p95.

¹⁶ 見《釋略抄》：頁 185。

¹⁷ Masaaki, pp29-30.

(the cognition of that [cognition] = 「知彼別」)。例如，當我們「認識青色」時，我們還會產生知道我們正在「『認識青色』的認識」。但這兩類認識，並不是指法尊譯文的「二相」。「二相」是服部正明下文接著提到的：「the appearance of the object」(=「義顯現」(arthâbhāsa) = 相分) 以及「the appearance of itself [as subject]」(=「自顯現」(svâbhāsa) = 「見分」)¹⁸。所以，「知境知彼別，故即覺二相」這句話是說：因為我們認識一對象時，都會有「對象底認識」和「『對象底認識』底認識」¹⁹這兩種認識產生(這是每個人都能知曉的「日常經驗」，即「知境、知彼別」這一句)，因此，我們可以知曉每一認識都有「二相」，即：「相分」(義顯現)和「見分」(自顯現)這兩種行相(即「故即覺二相」這一句)。否則我們怎能在認識一對象時，產生這兩種認識呢？亦即，「知境知彼別，故即覺二相」這句話，是指由於有「相分」和「見分」的存在，我們在認識一對象時，才会有「對象底認識」和「『對象底認識』底認識」這兩種認識產生。

關於上面的「二相」指「見分」和「相分」，法尊在他編譯的《略解》中說得很清楚：

如何知識有二相？曰：由有了知境與了彼能知心。由此差別知覺有二相。境謂色等及由何了彼之識，此即義相與自相。了知境者，即隨順境相之識，是現義相。了知自識，即現自相。²⁰

引文中的「了知境」(即「現義相」)和「了知自識」(即「了彼能知心」及「現自相」)，分別是筆者本文中所說的「對象底認識」和「『對象底認識』底認識」。而「義相」(即「謂色等」)和「自相」(即「由何了彼之識」)即是本文中的「相分」和「見分」。所以，上面的引文是說：如何知道「意識」有「相分」與「見分」這「二相」呢？這是因為在意識對於對象的認識中，有「了知境」(即本文「對象底認識」)與「了彼能知心」(即本文「『對象底認識』底認識」)，因為有這兩種

¹⁸ Masaaki Hattori: 'The cognition which cognizes the object, a thing of color, etc., has [a twofold appearance, namely,] the appearance of the object and the appearance of itself [as subject].' Ibid., p29.

¹⁹ 「對象底認識」和「『對象底認識』底認識」這兩種區分，參考：林鎮國：頁10。

²⁰ 見《略解》：頁7。

對一對象之認識的差別，所以，可以知道有「相分」、「見分」這「二相」的存在。「了知境」的「境」字，是指「色等」（色等外境，即相分），而「由何了彼之識」，是指了別「色等」之識（即見分）；「了知境」、「由何了彼之識」這兩句話分別代表「義相」（即「義顯現」=「相分」）和「自相」（即「自顯現」=「見分」）。而所謂的「了知境」（「對象底認識」），乃是隨順境相（對象）的認識，而這就是「義相」（即「義顯現」=「相分」）。而「了知自識」（「『對象底認識』底認識」），也就顯現出了「自相」（即「自顯現」=「見分」）。

又，上面的「二相」指「見分」和「相分」這點，筆者在此處將借用服部正明在其著作中之註釋的說法，²¹並依筆者自己的觀點加以清楚地說明：

viṣaya-jñāna=C1 「對象底認識」

svābhāsa in C1= S1 「見分1」（自顯現1）

arthābhāsa in C1= O1 「相分1」（義顯現1）

viṣaya-jñāna-jñāna =C2 「『對象底認識』底認識」

svābhāsa in C2= S2 「見分2」（自顯現2）

arthābhāsa in C2= O2 「相分2」（義顯現2）

因為「對象底認識」可寫成： $C1=(S1-O1)$ ，「『對象底認識』底認識」可寫成： $C2=(S2-O2)$ 。而C2（「『對象底認識』底認識」）是以C1（「對象底認識」）為對象，所以「『對象底認識』底認識」之「相分2」（O2）就是S1緣取O1，所以 $O2=(S1-O1)$ 。這樣，就可以將C2「『對象底認識』底認識」寫成 $C2=(S2-(S1-O1))$ 。而如此的話，C1（「對象底認識」）和C2（「『對象底認識』底認識」）就能有區別了。這種情形正好符合我們的常識經驗。而倘使每一認識只有「相分」（義顯現）的話，那麼可寫成 $C1=O1$ ， $C2=O2$ 。因為沒有「見分」，則原本在有相分、見分之下的 $C2=(S2-(S1-O1))$ ，將會變成 $C2=C1$ ，這樣便沒有了C1和C2（即「對象底認識」和「『對象底認識』底認識」）的區別。反之，倘使只

²¹ Masaaki, Note.1.69, p108.

有「見分」（自顯現）的話，則可以寫成 $C_1=S_1$ ， $C_2=S_2$ 。因為每個認識在一切時中，皆沒有客體的「相分」，只有主體的「見分」，所以主體的「見分」一定是一樣的，所以 $S_2=S_1$ （這可視為是一種完全純粹的「唯心論」），這也會導致 $C_2=C_1$ ，這樣便也沒有「對象底認識」和「『對象底認識』底認識」的區別。然而，這樣的情形是和常識經驗相違背的。因此我們在經驗中有「對象底認識」和「『對象底認識』底認識」之區分，證明了有「相分」和「見分」這「二相」的存在。而「自證分」，就是「認識本身」，就是「『見分』緣取『相分』」，用服部正明的代號，則可以說成是：「 (S_1-O_1) 」、「 (S_2-O_3) 」、「 (S_3-O_3) 」...「 (S_n-O_n) 」（「」中加灰色是為方便理解），這每個「認識本身」（即「『見分』緣取『相分』」）都是「自證（分）」。

3. 「自證（分）」存在的理由：

接著，關於「自證（分）」的存在，陳那認為這是由於我們有「回憶」（憶念過去的作用），因為「回憶」是對以前之「認識本身」（即「自證」）的再次憶念、認識（甚至可回憶無數次），若不存在「自證」，我們根本就不可能作到對過去「認識本身」的再次認知（回憶）。筆者以下將依自己的觀點，再次借用服部正明的註釋來說明：²²

假設過去對某對象的認識可寫成： $C_1=(S_1-O_1)$ ，

第二次憶起此對象可寫成： $C_2=(S_2-O_2)=(S_2-(S_1-O_1))$ ，

第三次回憶此對象可寫成： $C_3=(S_3-O_3)=(S_3-(S_2-(S_1-O_1)))$

.....

第N次回憶此對象可寫成：

$C_n=(S_n-O_n)=(S_n-(S_{n-1}-(S_{n-2}-\dots(S_1-O_1))))$

因此若沒有「自證」（「 (S_1-O_1) 」）的存在，亦即我們心中不會有對過去某個對象的認識「 C_1 」（即「 (S_1-O_1) 」）之「自證」存在的話，那麼一切的「回憶」，如 $C_n=(S_n-O_n)=(S_n-(S_{n-1}-(S_{n-2}-\dots(S_1-O_1))))$ 這樣的公式，都會因為少了「自證」（「 (S_1-O_1) 」）的存在，而變成不可能的事（或陷入無窮後退的困境）。

²² Ibid., Note. 1.70, pp109-110.

這也即是：法尊譯的：「亦由後時念，成二相自證」這句話。亦即，陳那以為，憶念（回憶）是心所法，如果沒有「自證分」，就沒有量果，即使能取境相，但以後的識體，由於沒有自知取境，所以無法自憶心、心所了境的情形；因此，憶念（回憶）也還是要具足「三分」（相分、見分、自證分），否則的話，後念便無法憶知前念了。²³而且，假設沒有「自證」，而回憶是由其它意識所認識的，而因我們可以有無數次的回憶，這便會有無窮個其它意識，來讓我們得以回憶；這種無窮的後退，是站不住腳的，這即是：「若由餘識受，無窮彼亦念。」這句話。便會像 $C_n = (S_n - O_n) = (S_n - (S_{n-1} - (S_{n-2} - \dots (S_1 - O_1))))$ ，這樣的公式一般，因為少了「自證」（「 $(S_1 - O_1)$ 」）的存在，而陷入無窮後退的困境。²⁴

同樣地，當我們看到韓鏡清的譯文時，一樣可以明白上面這點：

藏文《集量論》〔德格版,ce,16B.4〕云：

頌曰：後時亦即依於念，與說二相則相應。若由是故，知於境時，亦生起後時曾更憶念，即由是故，亦當成就識二相性。亦即自證性。何以故耶？若謂猶如色等亦為餘識所領受者，則亦非理。頌曰：若為餘識所領受，則無窮。言「無窮」者，謂又由餘識能領受。云何耶？頌曰：此中有念。若由餘識所領受此識者，則此中亦須能見於後時憶念故。²⁵

上面韓鏡清的譯文，頗易理解，故不細說。值得注意的是，他提到：「亦當成就識二相性。亦即自證性」。由這句話，我們可以得知，其實所謂「自證」，正是「『見分』」緣於「『相分』」。因此，有相、見二分，就一定有「自證分」，這才是陳那「三分說」的重點所在。

²³ 印順：頁 339。

²⁴ 如果不存在「自證（分）」這樣認識上的抽象單元，則「回憶」如何發生呢？我們的每一個「認識」，都必須要「取境」而有。假設不存在「自證」，那我們的「回憶」，就應該是以「某種其它認識」作為「取境」對象；但這個「某種其它認識」，亦不是經驗上存在的「取境」，所以這個「某種其它認識」又需要有「另一個某種其它認識」來作為「取境」對象...。而倘使是這樣，只會造成「無窮後退」的困境。所以現實經驗上有「回憶」這種認識的存在，正好說明了有「自證（分）」這樣認識上的抽象單元的存在。

²⁵ 見韓鏡清，《成唯識論疏翼》卷一·二（高雄：彌勒講堂，2002）：頁 952-953。

也就是，在每一認識中，「自證（分）」是「見分」（作為「能量」）緣取「相分」（作為「所量」）的「量果」。然而，「自證」還包含著「自己認識、證知自己」的功能，這時「自證」本身，是作為「能量」、「所量」與「量果」這認識三部份的合一。若套用中國哲學的「體用關係」來理解的話：「自證」，作為「『見分』」緣於「『相分』」的「量果」時，可說是「體」；而其本身又有「自己認識、證知自己」的功能，這可說是「用」。「自證（分）」本身具備這種「體用合一」的情形，而這樣的「自證」之存在，也是我們日常生活經驗的認識中會有「回憶」這種認識存在的抽象理由。²⁶而陳那以「能量」、「所量」、「量果」來解釋認識論的「三分說」，只是透過隱喻的方式所作的表達（metaphorically

²⁶ Paul Williams 認為有「兩種自證」，他提到：“...the only coherent real sense of ‘self-awareness’ is not a result of the subjective aspect experiencing the objective aspect, but is that inherent self-knowing, i.e., not being known by anything else, which is necessary at some point...in order to prevent an infinite regress here...That is obviously a different sense of the objective aspect. I shall be using ‘self-awareness (i)’ for the self-awareness...a result of the subjective aspect taking the objective as its object. I shall use ‘self-awareness (ii)’...for the sense of inherent self-knowing, i.e. not requiring a further knower, which terminates any tendency towards infinite regress.” (Paul Williams, *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*, Surrey: Curzon Press, 1998, pp6-7.)

然而筆者以為 Paul Williams 的第二種「自證」，可能是誤以為我們日常現實的認識經驗中，認識一對象時，出現的「對象底認識」以及「『對象底認識』底認識」，的後面一種認識，即「『對象底認識』底認識」是一種「自證」。而這其實是不正確的理解陳那的認識論之「三分說」。

筆者認為陳那是基於現實日常經驗上，對一對象產生的認識會有「對象底認識」及「『對象底認識』底認識」，這兩種認識，而證明有抽象的認識單元「見分」、「相分」的存在，也就是上述兩種「對象底認識」以及「『對象底認識』底認識」，只能證明出有「見分」、「相分」：「對象底認識」證明出作為「義顯現」的抽象單元，即「相分」；而「『對象底認識』底認識」證明出作為「自顯現」的抽象單元，即「見分」。若單憑上述「對象底認識」這一種認識，只能推導出：認識是完全的主體性，或是完全的客體性，只有加上日常現實經驗上有「『對象底認識』底認識」，才能區分出作為主體性的「見分」和作為客體性的「相分」。而「自證分」則由日常經驗上有「回憶」之認識，而得到證明。亦即筆者以為陳那是基於日常經驗而推論出抽象的認識單元「相分」、「見分」、「自證分」這認識論的「三分說」。而「『對象底認識』底認識」只是日常現實認識經驗中的一種現象，這和作為「自己認識、證知自己」的「自證（分）」是完全不同的。「自證」可說是一種高階的思維，而這抽象的高階思維「自證」只能在說明經驗認識現象的理論上推論出，我們在日常現實經驗上實際是無法認識到所謂「自己認識、證知自己」的「自證」的存在的。而且「自證」一定是「現量」，更是我們只能說有這種抽象的認識單元，而無法將其用言語表述出來的一種純粹認識。

attributed)，是一種「假說」(假立言說 upacāra)，對陳那而言，只有自證是真實的，認識現象本身其實並不能區分為主、客體，也沒有行動和結果的區別。²⁷

以上便是陳那《集量論》頌文所說關於「相分」、「見分」、「自證分」這「三分說」存在的理由。值得注意的是，證明「三分說」存在的理由，是以「意識」認知對象時，會有「對象底認識」和「『對象底認識』底認識」這兩種認識產生(如「認識青色」時，還會產生知道我們正在「『認識青色』的認識」)。這是明顯的以「意識」(第六意識)的作用，來說明「相分」、「見分」的存在。而作為證明「自證分」存在之理由的「回憶」，也是一種「意識」(第六意識)的作用。因此，「相分」、「見分」、「自證分」這「三分說」是存在於「意識」(第六意識)的作用中，是毫無疑問的。而陳那這種以常識之認識經驗及「回憶」證明每一「認識」會有「相分」、「見分」、「自證分」這「三分」存在的作法，可以說是一種「認識論」式的進路。

4. 「自證(分)」到底是什麼？：

而關於「自證(分)」到底是意味著什麼？筆者個人的觀點是這樣的：「相分」、「見分」、「自證分」這「三分」都是陳那為了解釋我們的經驗認識，所提出的「抽象單元」。筆者以為，在現實經驗中是沒有這三種「抽象單元」的，這只是陳那「認識論」的「抽象理論模型」。在我們的現實日常經驗中只有：「對象底認識」、「『對象底認識』底認識」、以及「回憶」；而這三種經驗上存在的「認識」，分別是陳那推論出「抽象單元」：「相分」、「見分」、「自證分」存在的根據。筆者的用意在於嚴格區分：理論上的抽象認識單元「三分」、日常現實經驗上存在的認識。

此外，筆者認為陳那是一個徹底的「經驗論」者，他只承認「經驗認識」的存在，超出經驗之外的認識，就陳那而言，是不存在的。(不過，必須承認，筆者這種觀點，一時還找不到文獻的支持，這只是筆者的一種假設)。

²⁷ 關於這點，服部正明說到：“For Dignāga, there is only the fact of svasaṃvitti: this cognitive phenomenon itself is not differentiated into subject and object nor into act and result.” (Masaaki, p106.)

而筆者認為，若推論出在認識理論上有「抽象的認識單元」：「相分」、「見分」、「自證分」這「三分」的存在，再用來解釋：「對象底認識」、「『對象底認識』底認識」這兩種認識，不妨可以說：「『對象底認識』底認識」就是「對象底認識」的功能或作用。在這裡，這個「對象底認識」將作為「自證分」（「體」）的顯現，而「『對象底認識』底認識」則是「自證」（「用」）的顯現。

進一步說，就「對象底認識」、「『對象底認識』底認識」這兩種認識主體的「認識者」、客體的「認識對象」，分別是「見分」（能量）、「相分」（所量）的顯現。「對象底認識」是「自證分」（作為「量果」，即「對象底認識」的「體」，即這一「認識本身」）的顯現，而「『對象底認識』底認識」則是「自證」（「用」）的顯現。而「對象底認識」這一「認識本身」（作為「自證分」），產生「自己認識自己」之功能、作用時，其實「對象底認識」本身，這時是作為抽象的認識單元「相分」（所量）、「見分」（能量）、「自證分」（量果）三合一的情形。亦即如下所示：

「現實經驗的認識」 = 「抽象認識單元」（「三分」）的顯現

主體的「認識者」 = 「見分」（能量）的顯現

客體的「認識對象」 = 「相分」（所量）的顯現

「對象底認識」 = 「自證分」（量果）之「體」的顯現

↳ 又 = （「相分」、「見分」、「自證分」（能量、所量、量果）三合一「自己認識自己」）↳

「『對象底認識』底認識」 = 「自證分」（量果）之「用」的顯現

例如：「我認識到青色」（這一個「認識」，作為經驗的認識結果，當然是一種「分別」）。「我」、「青色」分別是「見分」（能量）、「相分」（所量）的顯現。「我認識到青色」這一「認識本身」，則是「自證分」（「體」，也就是「量果」，作為抽象單元的「自證分」本身是「無分別」的，所以一定是「現量」）的顯現。而「我認識到青色」這一「認識本身」會有「自己認識自己」的功能或作用（「用」）。所以，「我知道『我認識到青色』」，是「我認識到青色」這一「認識本身」（「自證分」）的功能或作用（「自證分」作為「體」，有「自己認識自己」的「用」（「自證」））之顯現（這種功能或作用，作為一「認識」（「自己認識自己」所產生的「認識」）而言，當然也是「無分別」的，所以也是「現量」）。

(上面之所以說到「顯現」，是強調作為抽象單元的「三分」，和經驗上存在之「現實認識」的不同)。²⁸

接著，筆者要論述，陳那所認為之作為「現量」的「意識」(即「五俱意識」)，以及它和「自證」的關係。

(二)陳那所認為屬於「現量」的「意識」：

1.陳那《集量論》(Pramāṇasamuccaya) 頌中屬於「現量」的「意識」：

關於陳那所認為可以歸屬於「現量」(pratyakṣa，指直接知覺或直接獲取知識的手段。「現量」這一概念，因篇幅所限，故不多作說明)²⁹的「意識」，以及它和「自證」的關係，在《集量論》頌云：

意亦義貪等，自證無分別；瑜伽師所教，無雜見唯義。分別亦自證，非於義別故。³⁰

又，玄奘所譯陳那之《因明正理門論本》中，則提到：

意地亦有離諸分別，唯證行轉。又於貪等諸自證分，諸修定

²⁸ 筆者僅是借用中國哲學中的「體」、「用」這兩個範疇，來作一種方便說明而已。就筆者的觀點言，陳那其實不認同形上的本體。此外，筆者的一個學弟堅持有兩種「自證」，他用：「自證量果」與「自證現量」來區分這兩種「自證」。但筆者的觀點是：這只是「自證」之「體」、「用」所顯現的差異而已，並不需要分成兩種「自證」。筆者以為，或許也可以說成：「體」是「自證分」(作為「名詞」)，「用」是「自證」(作為「動詞」)。

²⁹ 關於陳那對「現量」(pratyakṣa)的定義，《集量論》有頌云：「現與比是量，二相是所量；於彼結合故，餘量則非有。亦非數數知，無窮如念等；現量離分別，名、種等合者。」(見《略解》：2-3)。頌文說明陳那只承認兩種類型的「量」(pramāṇa，獲取知識的手段)，意即「現量」與「比量」。這是因為作為可以被認識的「所量」(prameya，認識對象)只有「自相」(svalakṣaṇa)與「共相」(sāmānyalakṣaṇa)兩種。「現量」的認識對象是「自相」，而「比量」的認識對象是「共相」。陳那認為除了「現量」與「比量」之外，並不存在其它類的認識手段(「量」)，即使是對於同一對象的再度認識(上引文之「數數知」)，也無須預設第三種「量」的存在，因為這樣的話，會造成有無窮之「量」的過失。另，「現量」，服部正明認為是「離開概念化的語言活動」：'perception (pratyakṣa) is free from conceptual construction (kalpanā) ; the association of name, genus, etc. (Massaki, p25.)。'

³⁰ 見《略解》：頁4。

者離教分別，皆是現量。³¹

引文中法尊譯的：「意亦義貪等，自證無分別」這句，在法尊編譯《略解》中解釋為：「“意亦義”，是說意識現量。謂第六意識，亦緣色等義境，以領受行相而轉，亦唯無分別，故是現量（陳那菩薩對意識現量所說甚略。）³²這是說「第六意識」，亦有緣取色等之外境，而雖然領受外境之行相，但卻有「無分別」之情形，故此「意識」（即「五俱意識」，詳下文）亦屬「現量」。而呂澂在《釋略抄》則譯作：「意緣及貪等，自證無分別」並解釋：「若意亦緣色等境時，如所受相而轉，此無分別。又貪瞋痴苦樂等，不待根故，唯自證是現量。」³³這是說明，意識可以緣取境色，但這種意識所緣，完全是「見分」行相（即依存於「見分」之行相），因為「見分」在此是「無分別」的，所以，這種意識緣取境色是屬於「現量」。³⁴

而服部正明，則將上面這句《集量論》的頌文翻譯為：‘there is also mental [perception, which is of two kinds: awareness of an [external] object and self-awareness of [such subordinate mental activities as] desire and like, [both of which are] free from conceptual construction.’³⁵（底線為筆者所加）。亦即服部氏認為，陳那所說屬於「現量」之「意識」有兩種：(1)、是「意識」對外界對象的知覺（awareness of an [external] object）；(2)、是貪、瞋、痴...等「心所」（subordinate mental activities）之「意識」活動的「自證」（self-awareness of [such subordinate mental activities as] desire and like）。姚治華在〈反省可能嗎？—佛教自證說的意義〉一文中，認為以上服部氏的這種說法是有問題的；並認為由於服部氏的錯誤解讀，所以，服部氏所認為的陳那只承認感官現量、意現量、瑜伽現量這三種現量亦是錯誤的，應該再加上「自證現量」成為四種現量才是。³⁶然而筆者以為，服部正明的解讀，基本上沒有問

³¹ 見唐·玄奘譯，《因明正理門論本》；引見《大正藏》冊 32，頁 3 中。

³² 見《略解》：頁 4。

³³ 見《釋略抄》：頁 184。

³⁴ 參考：宋立道，《因明的現量觀》，（中國社會科學院研究生院碩士論文，1984），收入佛光山文教基金會主編，《中國佛教學術論典—《法藏文庫》碩博士學位論文》冊 33（高雄：佛光山文教基金會，2001）：頁 384。（此書以下簡稱：宋立道）。

³⁵ Masaaki, p27.

³⁶ 見姚治華，〈反省可能嗎？—佛教自證說的意義〉余振邦譯（香港：香港中文大學人

題，只是服部氏說的不夠清楚罷了（沒提到「五俱意識」，以及對「自證」只將之歸為「意現量」（mental perception），而未能將之作爲獨立、不同於「意現量」的一種「現量」，詳下段）。這是因爲，筆者以爲，服部氏所說屬於「現量」之「意識」的第(1)種，即：「意識」對外界對象的知覺，是特指「五俱意識」而言；而第(2)種，貪、瞋、痴...等「意識」活動的「自證」，則是指「意識」（包括「五俱意識」、「第六意識」、「貪、瞋、痴...」等諸心所...等之「自證」）。因此，若真要說服部正明的解讀錯誤；也只是服部氏並沒有指出這種作爲「現量」的「意識」，是特指「五俱意識」，而他也沒有清楚地分別「自證」和「意識」之間有何關聯。而這第(1)種「意識」對外界對象的知覺，即「五俱意識」，正是筆者下面一段要所說明的。而第(2)種，貪、瞋、痴...等「意識」活動的「自證」，則在更下面的一小段會有說明。

而上面「分別亦自證，非於義別故」這句話，玄奘所譯陳那之《因明正理門論本》中，亦提到：

「若於貪等諸『自證分』亦是現量，何故此中除分別智？」
「不遮此中自證，現量無分別故。但於此中了餘境分，不名現量。」³⁷

當有人問陳那：如果說貪、瞋、痴、苦、樂...等「心所」的「自證」，也是屬於「現量」；那麼，當我們認識這種種不同感受時，難道不也是一種分別心（智）的作用嗎？陳那回答說：對這貪、瞋、痴...等的種種分別，不會影響到「自證」作爲一種現量。因爲「自證」並非分別對象，「自證」本身就是「離分別」的，即使是分別心，亦有「自證（分）」的存在，故亦可歸屬於「現量」。³⁸

2. 作爲「現量」的「五俱意識」：

文科學研究所舉辦之「現象學與佛家哲學會議」，2004年2月13-14日）：頁4、頁7-9。（此文以下簡稱：姚治華）。

³⁷ 見唐·玄奘譯，《因明正理門論本》；引見《大正藏》冊32，頁3中。

³⁸ 參考法尊編譯《略解》：「或問：若貪等心之自證分是現量者，則分別心亦應是現量？曰：實爾，分別心亦是自證現量。然非於義是現量，以於義是分別故。對於義是分別，不妨對自體是自證現量。自證現量亦不妨對境義是分別也。」（見《略解》：頁5）。

因為在現有的資料中，陳那的「意亦義貪等，自證無分別」這句頌文，實在太過簡略，以致於僅憑這些資料，我們仍不清楚陳那所認定的屬於「現量」之「意識」到底是指什麼？我們只好以其它非陳那的二手資料來說明。關於此，窺基在《述記》中曾多次提到陳那《集量論》所認定屬於「現量」的「意識」（即「五俱意識」）：

《集量論》說：「五俱意識」必現量故！³⁹

《集量論》等「五俱意識」定「現量」者，必「同緣」故。其量既然，「耳俱意識」聽教之時，但作證解，故必「現量」。「五俱之意」（案：指「五俱意識」），亦無法執等，以此為證。⁴⁰

又「意識」（案：指「五俱意識」）於「色」等，能「明了取」即雖「現量」，異於「眼」等識。⁴¹

「五識俱現量意識」（案：指「五俱意識」），同於「五識」。⁴²

很明顯地，以上引文所顯示的是，窺基以為，陳那在《集量論》中所認為屬於「現量」的「意識」是特指「五俱意識」而言。又窺基在《瑜伽師地論略纂》也提到過：

《集量論》等，「五識同時意識」（案：指「五俱意識」），是現量。⁴³

而窺基的弟子慧沼（西元651～714）在《成唯識論了義燈》中解釋「見聞覺知」時也提到，屬於「知」的「五俱意識」和「見」（「眼根現見外色」）都是屬於「現量」：

「見」謂眼根現見外色...「見」、「知」二種，「現量」所攝...
「知」者即是耳、鼻、舌、身，「五俱意識」，第八心品，及

³⁹ 見《述記》卷五末：頁419下。

⁴⁰ 見《述記》卷五末：頁420下。

⁴¹ 見《述記》卷七本：頁485下。

⁴² 見《述記》卷七末：頁493中。

⁴³ 見唐·窺基，《瑜伽師地論略纂》卷十六；引見《大正藏》冊43，頁224上。

諸定心。《瑜伽》別說自內所受、所證等故。又說此「知」，「現量」攝故，即顯「見」、「知」唯「現量」攝。⁴⁴

以上這些資料，都很明顯地說明了，窺基等人以為陳那所認定屬於「現量」的「意識」，正是「五俱意識」。而「五俱意識」和「第六意識」並不相同。窺基《述記》云：

《集量論》等云：「五識」俱時，必有「意識」（案：指「五俱意識」），即此「意識」（案：指「五俱意識」），能引第二、「尋求意識」（案：指「第六意識」）生。⁴⁵

「五識俱意」（案：指「五俱意識」），助「五識」令起，由「意」（案：指「五俱意識」）引五，方得生故。非專為了「五」（案：指「五識」）所緣，故與「五」（案：指「五識」）「同緣」者。⁴⁶

又「意識」（案：指「五俱意識」）於「色」等，能「明了取」，即雖「現量」，異於「眼」等識，彼不能明了、分別、深取境之相故，故意（案：指「五俱意識」）助「五」（案：指「五識」），非無用也。⁴⁷

上面三段引文，說明了，「五俱意識」乃幫助「五識」（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識）之生起，以助「五識」明了外境。所以，五識生起時，必定有「意識」現起，而這「意識」，就是「五俱意識」。這裡的「俱」字，是「偕同、同時」的意思；因此，「五俱意識」是指當五根緣取外境，產生「五識」時，和「五識」同時生起的「意識」。因為「五識」有眼識、耳識、鼻識、舌識、身識五種，因此，「五俱意識」也有相應於「五識」，以助五識明了外境的五種類型。⁴⁸這「五俱

⁴⁴ 見唐·慧沼，《成唯識論了義燈》（以下簡稱《了義燈》）卷六末；《大正藏》冊 43，頁 776 上。

⁴⁵ 見《述記》卷五本：頁 389 上。

⁴⁶ 見《述記》卷七本：頁 485 下。

⁴⁷ 見《述記》卷七本：頁 485 下。

⁴⁸ 據宋立道《因明的現量觀》：「意現量以根現量為等無間緣，根現量依五種感官而有眼根現量、耳根現量、鼻根現量、舌根現量及身根現量。相應地意現量也有五種，

意識」，能引起之後第二念的尋求、分別「意識」（即一般之「第六意識」）生起。而因「五俱意識」是爲了幫助不能明了、分別、深取所緣境的「五識」生起，故與「五識」爲同所緣境。所以「意識」（特指「五俱意識」），在幫助「五識」生起時，不是沒有用處的。由此，我們可以知道，所謂的「五俱意識」，就是：伴隨著「五識」生起，幫助「五識」明了外境之意識，因此與「五識」有同所緣境。筆者的這種說法，間接證明了服部正明對《集量論》的解讀，即上述他認爲的第(1)種「意識」對外界對象的知覺（即「五俱意識」）是沒有問題的，只是服部氏沒有明確地指出這種「意識」是特指「五俱意識」而已。⁴⁹而且，「自證」和「意識」有何關聯，服部氏也沒有清楚、詳細說明。而這正是筆者下面要說明的。

3. 「五俱意識」和「五識」、「第六意識」的關係：

那麼，接下來的問題是，「五俱意識」、一般的「第六意識」和「五識」，到底有什麼關聯呢？窺基在《述記》中曾提到：

《集量論》等云：「五識」俱時，必有「意識」（案：指「五俱意識」），即此「意識」（案：指「五俱意識」），能引第二、「尋求意識」（案：指「第六意識」）生。⁵⁰

若大眾部等，及大乘，諸識雖俱，然「五識俱現量意識」（案：指「五俱意識」），同於「五識」。此二「現量」不分明執，後

即：了知彩色的，了知聲的，了知香的，了知味的，了知觸的。關於這點，因明家們並無不同意見。他們的爭論主要在根現量與意現量的或先或後或俱時的關係上。總結起來共有四種說法...」（見宋立道：頁 388-389）。

⁴⁹ 雖然服部正明沒有明確地指出他這第(1)種「意識」對外界對象的知覺，是特指「五俱意識」。但是他仍然提到了若根據天主慧（Jinendrabuddhi）的註釋，可以做這樣的翻譯：‘Following this interpretation, we may translate the above passage as follows: The mental perception whose object is a derivative from the object [of the immediately preceding sense-perception, viz.,] a thing of color, etc., and which operates in the form of immediate experience is also free from conceptual construction.’（Masaaki, p93.）從這之中，我們可以看出，服部正明實際上知道他的這第(1)種「意識」對外界對象之知覺的「現量」，和「感官現量」（sense-perception）有關係。所以，我們可知，服部正明這第(1)種解讀，基本上是沒有問題的，他只是沒有明確地指出這種「意識」是特指「五俱意識」而已。

⁵⁰ 見《述記》卷五本：頁 389 上。

時「意識」(案：指「第六意識」)方「分別執」，謂為外境，「現量」得時不作外解。然今此中據自多分，及就他宗說「現量」時，不執為外。然實「五俱」亦有「意識」妄執者也。「五識」相續緣色等，「意」(案：指「五俱意識」)與「五」同緣。若不「執」者(案：「執」指「五俱意識」所產生的「意識」妄執，即幫助「五識」明了取境之功能)，若聞聲等，應不執實。若「五識」滅方起執者，後「五識」生，何故執斷？然但堅深可說有異，非「五識俱」無有執也，諸處但說「五識俱意識」(案：指「五俱意識」)是「現量」。⁵¹

上面第一段引文，說明了「五俱意識」的存在，並且能引生出第二念分別、尋求的「第六意識」。而第二段引文，則說明了「五俱意識」和「五識」有同所緣境(『五識俱現量意識』，同於『五識』)，而且這兩種「現量」，並不會對外境起分明執著的作用(分別)，之後生起的「意識」才會有對外界產生分明執著的作用(分別)。然而，窺基認為究實而言，「五俱意識」也會有像「第六意識」一般虛望執著的現象產生(即有「意識妄執」)，也就是「五俱意識」雖是「現量」，然而並非完全無執於外境，而具有幫助「五識」明了取境之功能。然而，「五俱意識」的這種「意識妄執」，乃是為了幫助「五識」明了取境，而本身是無「分別」外境之功能，而歸屬於「現量」的。

關於「五俱意識」幫助「五識」明了取境這點，中國法相宗第三祖智周(西元668~723，慧沼之弟子，窺基的再傳弟子)在《成唯識論演祕》中曾提及：

「五俱意識」而有二義：一、「明了取」；二、「能助五」。若二，眼識雖有明了，無助引生，故不為例。如「定意識」，雖實復明了，不能助五。⁵²

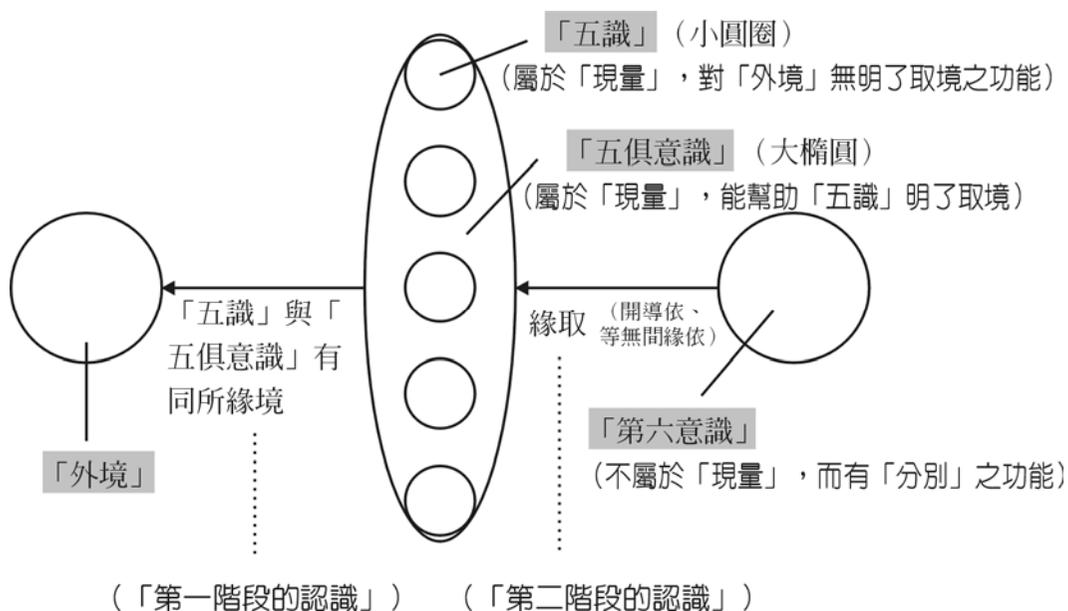
文中說到「五俱意識」有兩種意義：(1)、是明了取境之功能；(2)、能助五識取境。「明了取」即窺基認為的「意識妄執」(一種明了取境之作用)，而這二點合起來，即是指能幫助「五識」明了取境之功能。

⁵¹ 見《述記》卷七末：頁493中。

⁵² 見唐·智周，《成唯識論演祕》(以下簡稱《演祕》)卷六；《大正藏》冊43，頁934上。

這是因「五識」本身只能緣取純粹「無分別」的「自相」，故須「五俱意識」助其明了取境。

爲了更清楚地理解上面窺基《述記》以及智周《成唯識論演祕》的引文，筆者將自己由他們的引文，所得出的關於「五識」、「五俱意識」、「第六意識」的看法，製作成下面的圖表：



上面圖表中「第一階段的認識」是指因「五識」認識「外境」時，「五識」本身不能明了外境，故要靠「五俱意識」幫助「五識」明了外境。所以，「五識」和「五俱意識」有同所緣境，而且「五識」和「五俱意識」都無「分別」的作用，故都是屬於「現量」。而「第二階段的認識」則是指「五俱意識」，能引起之後第二念尋求、分別的「意識」（即一般之「第六意識」）生起，而「第六意識」，因爲它的作用是在「分別」，故不屬於「現量」。「第二階段的認識」是在解釋窺基《述記》的說法：「《集量論》等云：『五識』俱時，必有『意識』（案：指「五俱意識」），即此『意識』（案：指「五俱意識」），能引第二、尋求『意識』（案：指「第六意識」）生。」⁵³然而，這裡有一個問題，即陳那是

⁵³ 見《述記》卷五本：頁 389 上。

否有「剎那」的理論，若僅憑這句話以及依現有的資料來看，其實並不清楚陳那是否有「剎那」的理論。如果陳那有「剎那」的理論，那麼應當認為：「五俱意識」與「第六意識」分別是：第一剎那幫助「五識」明了外境的意識（「五俱意識」），和接著第二剎那「異時」隨起的「分別意識」（即「第六意識」）。反之，如果不承認陳那有「剎那」的理論，則上面圖表中「第一階段的認識」和「第二階段的認識」則是「同時」現起的了。（關於陳那是否有「剎那」的理論，非本文之主題，故在此不詳述）。

此外，窺基的弟子慧沼在《成唯識論了義燈》中曾提及：

諸處但言「五俱意識」亦緣「五境」，不說同性。西明云：唯「率爾」、「染淨」、「等流」三心，與五識俱。「尋求」、「決定」，唯緣過去「比量」之心，不與「五」（案：指「五識」）俱。⁵⁴

引文中清楚地提到「五俱意識」亦有緣於「五境」（色、聲、香、味、觸、法），即和「五識」同所緣境的情形。而西明（指西明寺的圓測，613～696）則提出在「五俱意識」中只有「率爾」、「染淨」、「等流」三心和「五識」同俱所緣境，「尋求」、「決定」則只緣過去「比量」之心，不與「五識」同俱所緣境。

以上，說明了以窺基、慧沼、智周三人對「五俱意識」的一些觀點。其實關於「五俱意識」在《成唯識論》中，就曾提到過：

「五識」起時，必有「意識」（案：指「五俱意識」），能引「後念意識」（案：指「第六意識」）令起，何假「五識」為開導依。⁵⁵

引文中的「『五識』起時，必有『意識』能引『後念意識』令起」，就是指「五識」生起時，一定會有「五俱意識」，而這「五俱意識」能引生「第六意識」（「後念意識」）；所以「第六意識」，不以「五識」為「開導依」（又作「等無間緣依」）⁵⁶。關於此，《成唯識論》窺基的

⁵⁴ 見《了義燈》卷五本：頁750中。

⁵⁵ 見唐·玄奘譯，《成唯識論》（以下簡稱《成論》）卷四；《大正藏》冊31，頁21上。

⁵⁶ 關於「開導依」一義，因非本文所要論述，故不詳談，可參閱：韓廷傑，《成唯識論

註解說的很清楚：

《集量論》等云：「五識」俱時必有「意識」（案：指「五俱意識」），即此「意識」（案：指「五俱意識」），能引第二、「尋求意識」（案：指「第六意識」）生。即以前念自類「意識」（案：指「五俱意識」）為「無間緣」（案：又作「開導依」），何假「五識」？若前一念獨起「五識」，後方「意識」（案：指「第六意識」）尋求心生，可如所說「五」（案：指「五識」）為「意」（案：指「第六意識」）緣。既不如是，故知「意識」（案：指「第六意識」）不以「五識」為「開導依」。⁵⁷

這是說，「第六意識」並不以「五識」為所緣境，故「第六意識」不以「五識」為「開導依」（「等無間緣依」）。而是有「五俱意識」的存在（「『五識』俱時必有『意識』」）（此『意識』特指「五俱意識」），能作為分別、尋求之「第六意識」的「開導依」（「等無間緣依」），而引生出第二念的「第六意識」。

總結以上，「五識」與「五俱意識」，因為都是緣取「離分別」的「自相」，因而都可歸屬於「現量」。它們所緣取之外境相同，所以性質類似；但是，二者又分別是「感官」（五根）和「意識」所生，所以又有不同性質的一面。因「五俱意識」並沒有分別、執著的功能，它僅僅是喚起「意識」對「五根」所緣取之境（也許可稱「感覺材料」）的注意（幫助「五識」明了取境），然後「第六意識」才加以「分別」並產生概念、判斷、推理...等的作用。因此「五俱意識」，確實是一種「意識」，而可視作理性的直觀活動。然而，此種理性的直觀卻受到感官（五根）的限制，若離開感官（五根），則無從生起。因此，「五俱意識」有兩重性質，一方面為理性，一方面又為感性，是介乎純理性與純感知之間，而甚至是我們無法清楚地知道它「到底是什麼」的東西。⁵⁸因此，可以說，「五俱意識」對其本身而言，是一很好的稱呼。

校釋》（北京：中華書局，1998）：頁 280。

⁵⁷ 見《述記》卷五本：頁 389 上-中。

⁵⁸ 因為「五俱意識」這種介於理性與感性之間的性質，甚至有學者以為我們無法知道它是什麼。據宋立道《因明的現量觀》：「法稱就認為意現量不可能經驗觀察到，而只能從思想上去理解。賈曹杰甚至認為意現量是經驗無法揭示的，因而只能是形而上基礎上的斷定。」（見宋立道：頁 390）。

而陳那所認為可以歸屬於「現量」的「意識」，正是指「五俱意識」而言。而為了更清楚的理解陳那的「五俱意識」和「自證」及其間之關聯，以下筆者要接著說明陳那之「自證」與「意識」（「五俱意識」、「第六意識」）及「感官」的一些關係。

(三)陳那之「自證」與「意識」及「感官」的關係：

1. 「自證」通於「五識」、「五俱意識」、「第六意識」及「諸心、心所」：

關於「自證」，上面已經說過，這是陳那三分說（相分、見分、自證分）之一。在《集量論》中頌云：

意亦義貪等，自證無分別；瑜伽師所教，無雜見唯義。分別亦自證，非於義別故。⁵⁹

「意亦義」上面已說過，據窺基的說法，是特指「五俱意識」而言，因為「五俱意識」是「離分別」的，因此，也是屬於「現量」。而「貪等，自證無分別」。法尊《略解》解作：「“貪等，自證無分別”。是說自證現量。謂貪瞋癡、苦樂等心，不得根故（非根現量），是自證現量。」⁶⁰呂澂《釋略抄》則譯作：「又貪瞋癡苦樂等，不待根故，唯自證是現量。」⁶¹

「貪」，在世親的《大乘百法名門論》中是屬於「心所法」中的「煩惱法」之一，⁶²一般是指於順境或可愛境，生起的貪染、執取之心。而因為「貪」的產生，必須有「五根」緣於外境之作用，故必然有「五識」、「五俱意識」、及「意識」（第六意識）的生起。所以，「貪等，自

在此要特別說明的是，法稱並不承認「五俱意識」的存在，因此法稱的「意現量」應該是指不和「五識」同所緣境（因此，故無「五俱意識」）而屬於「現量」的一種「無分別意識」。因法稱的學說，非本文主題，故不詳論。筆者用上面的引文只是要說明：因為「五俱意識」有兩重性質，一方面為理性，一方面又為感性，是介乎純理性與純感知之間，而甚至是我們無法清楚地知道它「到底是什麼」的東西。

⁵⁹ 見《略解》：頁4。

⁶⁰ 見《略解》：頁5。

⁶¹ 見《釋略抄》：頁184。

⁶² 見唐·玄奘譯，《大乘百法明門論》；《大正藏》冊31，頁855中-下。

證無分別」這句話，簡單地說，是指「貪、瞋、痴、苦、樂...等的自證，也是無分別的」。然而，若詳細地分析，由於「貪」的出現，必然有「五識」、「五俱意識」、及「意識」（第六意識）的現起；因此，就「自證」而言，「貪等，自證無分別」，必然包含著「五識的自證」、「五俱意識的自證」、「意識（第六意識）的自證」及「貪等諸心、心所的自證」這幾方面。

也就是說，筆者以為，陳那的「自證」是通於「五識」、「五俱意識」，及「意識」（第六意識）的；而且「相分」、「見分」也是通於「五識」、「五俱意識」，及「意識」（第六意識）的。筆者以為，對陳那而言，「五識」、「五俱意識」，及「意識」（第六意識）都有「相分」、「見分」、「自證分」這「三分」，這樣才是比較合理的說法。因為在現有的資料中，看不出陳那有第七識、第八識的說法，所以，無法說陳那認為第七識、第八識也都有「相分」、「見分」、「自證分」這「三分」。

所以，「意亦義貪等，自證無分別」是說明：「五俱意識」（「意亦義」），以及「五識的自證」、「五俱意識的自證」、「意識（第六意識）的自證」、「貪等諸心、心所的自證」都是「無分別」的（「貪等，自證無分別」），因而都可歸屬於「現量」。而作為「現量」的「五俱意識」，當然不同於也作為「現量」，而通於「五識」、「五俱意識」、「意識（第六意識）」、「貪等諸心、心所的自證」的「自證」。

因此，我們回到服部正明對《集量論》：「意亦義貪等，自證無分別」這句的頌文翻譯：‘there is also mental [perception, which is of two kinds:] awareness of an [external] object and self-awareness of [such subordinate mental activities as] desire and like, [both of which are] free from conceptual construction.’⁶³（底線為筆者所加）。前文亦說過，服部氏認為，陳那所說屬於「現量」之「意識」有兩種：(1)、是「意識」對外界對象的知覺（awareness of an [external] object）；(2)、是貪、瞋、痴...等「意識」活動的「自證」（self-awareness of [such subordinate mental activities as] desire and like）。在這裡，筆者要說明認為服部氏的解釋，基本上沒有問題的原因，他是沒有清楚地說明第(1)種「意識」對外界對象的知覺，是特指「五俱意識」而言。而第(2)種，貪、瞋、

⁶³ Masaaki, p27.

痴...等「意識」活動的「自證」，則遺漏了「五識的自證」、「五俱意識的自證」、「貪瞋痴...諸心所的自證」，而只說到「意識（第六意識）的自證」。因此服部氏才會將第(1)種「意識」對外界對象的知覺（「五俱意識」），和第(2)種貪、瞋、痴...等「意識」活動的「自證」，都歸屬於‘mental perception’（「意識現量」）。這只是服部氏沒能弄清楚他的第(1)種mental perception，其實是特指「五俱意識」，而他的第(2)種mental perception，即貪、瞋、痴...等「意識」活動的「自證」，是只說到有「意識（第六意識）的自證」，而忽略了應當還有「五識的自證」、「五俱意識的自證」...等。

因此，若真要將「現量」分類，而說服部氏的分類是錯誤的，應當認為，服部氏以為「自證」僅可歸屬於他分類的「意識現量」（mental perception），他這樣說，確實是未能將「自證」和作為「現量」的意識（即「五俱意識」）分別開來所致。或許，應當說服部氏對「自證」這一概念的理解，出了一些遺漏才是；也就是服部正明未能理解「自證」通於「五識」、「五俱意識」、「第六意識」及「諸心、心所」，因而，不能只歸屬於他分類的「意識現量」（mental perception）。若真要分類，可以說筆者是認同姚治華將「自證」視作一種獨立「現量」的分類的。所以，我們接著要來談談姚治華的文章。

2.對姚治華〈反省可能嗎？—佛教自證說的意義〉一文的檢討：

以下，我們要來談談姚治華在〈反省可能嗎？—佛教自證說的意義〉一文中的看法，姚治華說到：

服部正明（1968）及永富正俊（1979）在Franco之前已表達了相同的意見，他們把自證化約為意識現量的一個相狀。除卻Wayman，這些學者都認同陳那並不承認自證現量是獨立的現量。對於這種見解，我並不贊同。⁶⁴

對於姚治華認為的「自證現量是獨立的現量」的觀點，筆者是認同的。筆者的觀點是作為「現量」的「自證」，是通於「五識」、「五俱意識」、「意識（第六意識）」的（「自證」甚至通於一切心、心所，詳下）。因此說「自證現量是獨立的現量」，這是沒有問題的。筆者和姚

⁶⁴ 見姚治華：頁6。

治華不同的是在於，姚治華在處理感官現量（五根現量）能否「自證」（即「自證」能否通於「五識」）這一問題上，他並沒有明確的立場，他說到（底線為筆者所加）：

如果我們接受法稱的觀點，認同意現量生起於感官現量之後，及其取境相異於感官現量，則我們必須接受經量部的立場：感官現量不能自證，而自證現量生於意識生起的相續剎那。反之如我們接受護法與窺基的觀點：意現量與感官現量俱時而生並且取相同的境，則感官現量應能自證...這例子顯示我們可以從不同甚至相反的角度來詮釋陳那具隱密涵義的文本。

總括而言，作為獨立現量的自證是意識的內向領受。...如承認意識與感官現量俱時而生，則作為基本現量的感官現量應能自證。反之，如意識生起於感官現量之後，則感官現量應不能自證。⁶⁵

上面引文說到的兩種論點，即法稱和窺基（及護法）的觀點，姚治華應該是沒有明確的支持哪一方。然而，他結論的這句話：「總括而言，作為獨立現量的自證是意識的內向領受。」似乎有傾向支持法稱的立場（或許是一時說太快所致）。筆者所持的觀點，自然站在是窺基這一邊的，這在上面說明「五俱意識」時已經提到過。而「五俱意識」的存在與否，正是法稱和窺基的差異處。

筆者以為，姚治華並沒有清楚地說明法稱和窺基的差別（他在上面引文只說到其差別是意識與感官能否俱時而生）。法稱和窺基他們之間最大的不同，就在於法稱不承認「五俱意識」的存在，而窺基則認為「五俱意識」存在。關於法稱不承認的是「五俱意識」的存在，法尊編譯的《略解》中提到：

法稱論師說意現量，唯是根識最後念、續起、緣色等境之一念意識，乃是現量。以後再續起，則不能親緣色等，是有分別，便非現量。又亦不許：同緣一境作一行相之二心俱生。故亦無有與五識同時俱轉之五俱意識。若緣異境，作異行相，

⁶⁵ 見姚治華：頁 14。

則許容有二心俱轉，不為過失。如《釋量論》廣辨。⁶⁶

因為法稱不承認「五俱意識」的存在，因此，自然不會有「五俱意識的自證」之存在，而雖然法稱不認為有「五俱意識」的存在，但並不表示他認為沒有「五識的自證」。法稱本人在《正理滴論》曾說過：

一切心、心所，皆是自證的。(sarva-citta-caittānām ātman-samvedanam)⁶⁷

姚治華懷疑這是直接引述大眾部的資料，法稱本人並沒有在他的系統中有此明確的看法。但是這樣的懷疑似乎過於草率，如果姚治華的懷疑成立的話，法稱在《正理滴論》承認的「自證現量」，以及《正理滴論》的其它文句，是否也該被懷疑呢？而且姚治華在其博士論文中提及，他引用窺基的《述記》來說明陳那、法稱除了一般知道的受「經量部」的影響之外，還受到「大眾部」的影響。⁶⁸然而，令人好奇的是，既然引用窺基的資料作為陳那、法稱受到「大眾部」影響的佐證，為什麼當窺基說陳那在《集量論》中曾提到有「五俱意識」的存在時（此如《述記》：「《集量論》等云：五識俱時，必有意識，即此意識，能引第二尋求意識生。」⁶⁹）姚治華卻並不給予正面的肯定呢？而只提到關於意識與感官現量能否俱時而生時，有法稱和窺基這兩種相對的說法呢？

姑且先不論，姚治華所說之法稱和窺基論點的差異，以及到底該支持法稱和窺基誰的觀點才是合理的。我們回到陳那《集量論》的這句頌文：「意亦義貪等，自證無分別」。本文上面曾提及，「貪」是屬於「心所法」中的「煩惱法」之一，是指於順境或可愛境，生起的貪染、

⁶⁶ 見《略解》：頁 4-5。

⁶⁷ 引自：姚治華：頁 14。

又，此句王森譯作：「自證。謂諸心、心所，各自證分。」關於《正理滴論》此句其它翻譯譯句，可參看：李潤生，《正理滴論解義》（香港：密乘佛學會，1999）：頁 281-283。

⁶⁸ Zhihua Yao, *Knowing that One Knows: The Buddhist Doctrine of Self-cognition*, Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Boston: Boston University, Graduate school of Arts and Sciences, 2002, p48.

⁶⁹ 見《述記》卷五本：頁 389 上-中。

執取之心。而「貪」的產生，必須有「五根」緣於外境之作用，故若作為「心所法」之一的「貪」能有「自證」，為何作為「心法」的「五識」不能有「自證」呢？讓人疑惑的，或許應該是，倘使陳那認為「貪」等「心所法」，也能「自證」。那麼，為何作為「心法」的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識這「五識」，在陳那的系統中會不能有「自證」的存在呢？因此，筆者以為，說陳那認為「五識」（感官現量）也能「自證」是比較合理的說法。所以，筆者認為陳那是承認「五識」（感官現量）也有「自證」的，或說陳那認為「自證」通於「五識」。而且，「自證」也通於一切「心」、「心所法」才是。

關於陳那也認為諸「心法」、「心所法」皆有「自證」，這點在玄奘翻譯的《佛地經論》中，曾提到：

《集量論》說：諸心、心法，皆「證自體」，名為「現量」；若不爾者，如不曾見，不應憶念。⁷⁰

《集量論》中辯心、心法皆有三分：一、所取分；二、能取分；三、自證分。如是三分不一不異：第一、所量；第二、能量；第三、量果。⁷¹

「證自體」，即是指「自證」的「自己認識自己」。此文亦見於智周的《成唯識論演祕》⁷²。而窺基本人自己則在《述記》中提及：

謂心、心所，即「自證分」，及所變現，即「相」、「見」分。⁷³

因此，筆者和姚治華未下定論的立場不同，筆者站在支持窺基的立場，認為陳那《集量論》的這句頌文：「意亦義貪等，自證無分別」。「意亦義」，特指「五俱意識」屬於「現量」而言。而「貪等，自證無分別」是指貪、瞋、痴、苦、樂...等「心所法」的「自證」，也是「無分別」的，而屬於「現量」。由於「貪」等「心所法」的出現，必然有

⁷⁰ 見唐·玄奘譯，《佛地經論》（以下簡稱《佛論》）卷三；《大正藏》冊 26，頁 303 上。

⁷¹ 見《佛論》卷三：頁 303 中。

⁷² 《演祕》：「《集量論》說：諸心、心法，皆證自體，名為現量；若不爾者，如不曾見，不應憶念。」（見《演祕》卷三本：866 中。）

⁷³ 見《述記》卷九本：頁 547 下。

「五識」、「五俱意識」、及「意識」（第六意識）等「心法」的現起；因此「貪等，自證無分別」，必然包含著「五識的自證」、「五俱意識的自證」、「意識（第六意識）的自證」這三方面。而這些「心法」、「心所法」的「自證」當然都是屬於「現量」。因為筆者的觀點，主要是站在窺基的說法上，因此，在下面，筆者將接著說明窺基在《述記》中關於「自證」的一些說法。

三、《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》對「自證」的說法

因為在上面，筆者的觀點，主要是站在窺基的說法上，因此，我們有必要談談《成唯識論》以及窺基《述記》對「自證」的說法。《成唯識論》是註釋世親《唯識三十頌》的著作，據窺基自己的說法，玄奘原想將印度十大論師的註解一一翻譯出，在窺基的建議下，才改以護法的觀點為主，雜糅其它九師的理論，於顯慶四年（西元659年）譯成《成唯識論》。⁷⁴所以，我們無法確切的認為《成唯識論》所代表的完全是護法的觀點，因為其中很有可能含有窺基自己雜糅而成的觀點。所以，筆者以為，我們將《成唯識論》以及窺基的《述記》放在一起來討論，可能是比較恰當的。

(一)「識體」即「自證分」的理論：

1.「識體」（「自證分」）轉變出「相分」、「見分」：

關於《成唯識論》中提到的「自證」理論。《成唯識論》卷一在解釋《唯識三十頌》中的：「由假說我、法，有種種相轉，彼依識所變，

⁷⁴ 《述記》窺基云：「斯本彙聚十釋群分，今總詳譯，糅為一部。商摧華、梵，徵詮輕、重，陶甄諸義之差，有協一師之製。」（見《述記》卷一本：頁229中。）又據窺基《成唯識論掌中樞要》：「初功之際，十釋別翻，昉、尚、光、基四人同受，潤飾、執筆、檢文、纂義，既為令範，務各有司。數朝之後，基求退跡。大師固問，基慙請曰：『…不立功於參糅，可謂失時者也。況群聖製作，各馳譽於五天，雖文具傳於貝葉，而義不備於一本，情見各異，稟者無依。況時漸人澆，命促患舛，討支離而頗究，攬初旨而難宣，請錯綜群言以為一本，措定真謬，權衡盛則。』久而遂許，故得此論行焉，大師理遣三賢，獨授庸拙此論也。」（見窺基，《成唯識論掌中樞要》卷上本；引見《大正藏》冊43，頁608中-下）。

此能變唯三，謂異熟、思量，及了別境識」⁷⁵時說到：

「變」，謂「識體」轉似二分，「相」、「見」俱依「自證」起故。依斯二分，施設我、法，彼二離此，無所依故。⁷⁶

這是在「識轉變」的理論上，說明「相分」、「見分」都是依「自證分」而生起的，而關於我、法的執著，都依著「相分」、「見分」而有。而《成唯識論》這句「『變』，謂『識體』轉似二分，『相』、『見』俱依『自證』起故。」似乎有將「自證分」當作是「識體」這樣的觀點。關於此，窺基在《述記》中說明：

護法等云：謂諸「識體」，即「自證分」，轉似「相」、「見」二分而生。此說「識體」，是「依他性」，轉似「相」、「見」，二分非無，亦「依他起」。依此二分，執實二取，聖說為無，非「依他」中無此二分。⁷⁷

窺基說明，護法的觀點是：「『識體』，即『自證分』」，由這「自證分」（識體），轉似、轉變出相分、見分。這可說是一種「形上學」式的「唯心（識）論」之進路。而且，因「識體」（自證分），是「依他起性」，故相分、見分也屬於「依他起性」。依這相、見二分，有能取（我）、所取（法）之別，聖人（佛）雖說無有我、法，但並不是說「依他起性」中無此相、見二分。窺基又說到安慧的觀點：

安惠解云：「變」，謂「識體」轉似二分。二分體無，「遍計所執」。除佛以外，菩薩已還，諸識自體，即「自證分」。由不證實有法執故，似二分起，即「計所執」，似「依他有」，二分體無，如「自證分」相貌亦有。以無似有，即三性心皆有法執，八識自體皆似二分，如依手中變似於兔，幻生二耳，二耳體無，依手中起。⁷⁸

窺基說明，安慧的觀點認為除佛之外，其他眾生的「諸識自體，

⁷⁵ 見《成論》卷一：頁1上。

⁷⁶ 見《成論》卷一：頁1上-中。

⁷⁷ 見《述記》卷一本：頁241上。

⁷⁸ 見《述記》卷一本：頁241中。

即『自證分』，這和護法相近。不同於護法的是，安慧認為相分、見分並沒有實體，是屬於「遍計所執性」，只有「自證分」是「依他起性」，亦即可以說安慧是「形式上」的三分說，⁷⁹其中只有「自證分」是「依他起性」而為實體，並轉變出無實體屬於「遍計所執性」的相、見二分。這就像是：「依手中變似於兔，幻生二耳，二耳體無，依手中起。」一樣。

關於護法和安慧在相、見二分到底是「依他起性」或「遍計所執性」的不同觀點上，日本學者上田義文和長尾雅人二人，曾有過關於安慧、真諦唯識古學，與護法、玄奘唯識新學激烈的爭論。他們的看法如下：⁸⁰

上田義文（認同安慧、真諦的唯識古學）：

識 = 能分別 = 依他性 (玄奘譯：依他起性)

境 = 所分別 = 分別性 (= 我、法) (玄奘譯：遍計所執性)

長尾雅人（認同護法、玄奘的唯識新學）：

自見分 = 能分別 = 依他起性 → 能取 = 我 = 遍計
證 (進一步執著)

分相分 = 所分別 = 內境 = 依他起性 → 所取 = 法 = 遍計
(進一步執著)

關於上述的爭論，由於所牽涉範圍太廣，本文不詳談。本文只擬說明《成唯識論》和窺基《述記》中有關「自證」的說法。而上面長尾雅人的圖示，對理解《成唯識論》和窺基《述記》有關「自證」的說法，是很適切的。

2. 「自證分」作為「相分」、「見分」之所依：

關於「自證分」作為相、見二分的所依，《成唯識論》卷二提及：

⁷⁹ 參考：林國良，《成唯識論直解》（上海：復旦大學出版社，2000）：頁 11。

⁸⁰ 引自：陳一標，〈譯序：上田義文唯識思想研究的回顧與前瞻〉，上田義文，《大乘佛教思想》陳一標譯（台北：東大圖書，2002）：頁 6-7。

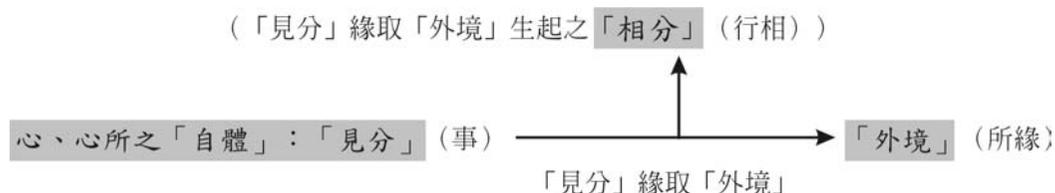
執「有離識所緣境」者，彼說：「外境」是「所緣」；「相分」名「行相」；「見分」名「事」，是心、心所「自體」相故...達「無離識所緣境」者，則說：「相分」是「所緣」；「見分」名「行相」；「相」、「見」所依「自體」，名「事」，即「自證分」。此若無者，應不自憶心、心所法，如不曾更境，必不能憶故...⁸¹

引文提及，主張「有離識所緣境」（可說為一種「實在論」）的人說：因為「外境」是實在的，故是「所緣」；「相分」則是「行相」；「見分」則稱為「事」，因為這是心法和心所法的「自體」之相。⁸²而通達「無離識所緣境」（可說為一種「唯心論」）的人，則說「相分」是「所緣」，「見分」稱為「行相」（《成唯識論》：「故識行相即是了別，了別即是識之見分」⁸³）。而相、見二分所依的「自體」，才稱為「事」，也就是「自證分」。為方便理解，筆者將之做成下表：

	有離識所緣境 (小乘，實在論)	無離識所緣境 (大乘唯識，唯心論)
所緣	外境	相分
行相	相分	見分
事(心、心所之「自體」)	見分	自證分

這樣我們便清楚地知道，如果主張有離識而存在之外境的話，則「見分」（即心、心所之「自體」），緣取實在的「外境」，而產生「行相」（即相分）。反之，若主張無有離識而存在之外境的話，則由「自證分」（即心、心所之「自體」）轉變出「相分」、「見分」，「見分」再緣取「相分」。為更清楚地顯示出這兩種說法，筆者將之作成下表：

主張「有離識所緣境」（小乘，實在論）：



⁸¹ 見《成論》卷二：頁 10 中。

⁸² 見韓廷傑，《成唯識論校釋》（北京：中華書局，1998）：頁 138。

⁸³ 見《成論》卷二：頁 10 下。

主張「無離識所緣境」（大乘唯識，唯心論）：



上面這種主張「無離識所緣境」的說法，正是《成唯識論》關於「自證分」轉變出相、見二分，而「見分」再緣取「相分」而產生認識的情形。這樣的情形，窺基在《述記》中解釋上面這句「『相』、『見』所依『自體』，名『事』，即『自證分』。」說的更明白：

述曰：此二（案：指相、見二分）所依「自體」，名「事」。言「所依」者，是依止義，謂「相」離「見」，無別條然各別自體。此二若無一總所依者，「相」離「見」應有，是二法故，如「心」與「所」（案：指「心所」）。然無別體，但二功能，故應別有一所依體。起二用時，由有此體，故言「相」、「見」自體，名「事」，即「自證分」。然小乘人心外有境，即以為「所緣」。大乘說無故，以彼小乘「行相」，為大乘「相分」。大乘心得自緣，別立「自體分」即以為「事」，故以「見分」名「行相」，即小乘「事體」是「見分」，不立「自證分」，無返緣故。大、小二乘，所說各別。⁸⁴

上面窺基的這句：「『相』離『見』，無別條然各別自體」，說明了「相分」若離開「見分」，便沒有個別獨立之自體存在，所以，假設相、見二分沒有一個共同所依之「自體」的話，則「相分」離開「見分」，應能獨立存在，像「心法」與「心所法」是兩種各自不同的法一樣。然而，相、見二分並無實體，而只有功能，所以必然有一相、見二分所依的「自體」（稱為「事」），即「自證分」的存在。這裡稱這「自體」（自證分）為「事」，是因上面也曾提及過，窺基在《述記》中說到的：

護法等云：謂諸「識體」，即「自證分」，轉似「相」、「見」二分而生。此說「識體」，是「依他性」，轉似「相」、「見」，

⁸⁴ 見《述記》卷三本：頁318下。

二分非無，亦「依他起」。⁸⁵

因為「識體」（自證分）是「依他起性」，故稱「識體」（自證分）為「事」，而「事」就是作為「依他起性」，而和作為「圓成實性」的「理」（真如理）相對的。由此句，我們也可以知道「相分」、「見分」、自證分」都是「依他起性」。而關於窺基所說大小乘的區別，經由筆者所作的上表，就可以清楚地瞭解，筆者不再詳述。

由此，我們可以知道《成唯識論》和窺基的《述記》，以為「自證分」是相、見二分所依的「自體」；而且相、見二分是識體（自證分）轉變出來的功能，並無獨存的實體。另外，「相分」、「見分」、自證分」都是「依他起性」。這種說法，筆者認為是一種「形上學」式的進路。另，窺基《述記》云：

謂心、心所，即「自證分」，及所變現，即「相」、「見」分。⁸⁶

亦即《述記》認為心法、心所法即是「自證分」，這是說每一心法、心所法都有「自證分」的存在，並會變現出「相分」、「見分」。本文前面曾提及，站在支持窺基的記載之立場：「謂心、心所，即『自證分』」，是和陳那的理論相符合的；可是，現有的資料，實在看不出陳那有由「自證分」變現出「相分」、「見分」的說法。所以，這種「自證分」變現出「相分」、「見分」二分的說法，應當可以看作是護法和窺基的觀點，而窺基也明文說到：「護法等云：謂諸『識體』，即『自證分』，轉似『相』、『見』二分而生。」⁸⁷因此，我們有必要接著看看關於護法的「四分說」。

(二)關於護法的「四分說」：

關於護法的「四分說」，窺基的《述記》中曾提到：

然安惠立唯一分，難陀立二分，陳那立三分，護法立四分。⁸⁸

⁸⁵ 見《述記》卷一本：頁 241 上。

⁸⁶ 見《述記》卷九本：頁 547 下。

⁸⁷ 見《述記》卷一本：頁 241 上。

⁸⁸ 見《述記》卷三本：頁 320 下。

窺基認為：陳那是主張相分、見分、自證分的「三分說」。而護法則又立「證自證分」，成爲相分、見分、自證分、證自證分的「四分說」。

關於陳那的「三分說」，《成唯識論》卷二提到：

然心、心所一一生時，以理推徵各有「三分」。所量、能量、量果別故，「相」、「見」必有所依體故，如《集量論》伽他中說：「似境相所量，能取相自證；即能量及果，此三體無別。」⁸⁹

這是說明因爲認識一對象時，會有認識的對象、認識的手段、認識的結果（「所量、能量、量果」）這三種區分。所以，以理推知會有見分、相分、自證分這「三分」。《成唯識論》並引《集量論》頌文說，所量、能量、量果，雖是三個體，但卻又是無別的。所以，見分、相分、自證分也是三體無別的，這套在自證分（識體）轉變出見分、相分，雖說是三，然其實只一識體，是很符合窺基的觀點的。

那麼，護法爲何要提出「證自證分」這第四分呢？《成唯識論》卷二：

又心、心所，若細分別應有四分。三分如前，復有第四「證自證分」。此若無者，誰證第三？心分既同，應皆證故。又「自證分」應無有果，諸能量者必有果故，不應「見分」是第三果，「見分」或時「非量」攝故。由此「見分」不證第三，證自體者必「現量」故。⁹⁰

以上護法所立的「四分說」，是指心的四個部份：「相分」是指帶有事物的相狀，能作爲所緣之境。「見分」是看見，亦即作爲能緣以認識相分的功能。⁹¹上面說過，相、見二分必須要有所依的「自體」，即「自證分」的存在；由作爲「自體」的「自證分」轉變生出相、見二分。但是，護法認爲，在所量、能量、量果三種關係中，若「相分」作爲所量，則「見分」是能量，「自證分」則是量果。但假使「見分」

⁸⁹ 見《成論》卷二：頁 10 中。

⁹⁰ 見《成論》卷二：頁 10 中。

⁹¹ 參考：橫山紘一，《唯識思想入門》許洋主譯（台北：東大圖書，2002）：頁 118-119）。（此書以下簡稱：橫山紘一）。

作為所量，「自證分」作為能量，則可立誰為量果呢？窺基說明：「見分為能量，第三（案指「自證分」）為量果，若第三能量，立誰為量果？」⁹²然而，為何不能以「見分」為量果呢？這是因為「見分」通「現量」、「比量」、「非量」三量。⁹³而要作為「自證分」的量果，是必須返緣自體為「現量」所攝，因而「見分」不能作為「自證分」的量果。窺基《述記》卷三：

諸體自緣皆「證自相」，果亦唯「現」，「見」緣「相分」，或量、非量。故不應言「見分」為果。不可非量法，為現量果故，故不可「見分」或緣於「相」是比、非量，返緣「自證」復是「現量」。...夫「證自體」必「現量」攝，故不可說「見分」緣相，或量、非量，為「自證」果。不可「見分」一時之中，為量、非量，以相違故。縱許「見分」或比、非量，為第三果，亦不定故。「現量」為果義，即定故。一心之中相違，不可或量、非量，故立第四義亦如前。⁹⁴

窺基的說明很清楚，因為若要作為「量果」來證知「自證分」，則必定要屬於「現量」（「夫證自體必『現量』攝」）。而作為能量的「見分」緣於「相分」時，是通於現量、比量、非量三量。因此不可能會出現「『見分』或緣於『相』是比、非量，返緣『自證』復是『現量』」。所以「見分」不能作為「量果」來證知「自證分」。因此，護法提出「證自證分」來證知「自證分」的觀點。

可是，若提出「證自證分」來證知「自證分」，那會不會出現又要誰來證知「證自證分」，這樣無窮證知的問題。為了解決這一問題，護法借用「說一切有部」所傳下巧妙的論法：若說「生」能生一切，則

⁹² 見《述記》卷三本：頁 319 中。

⁹³ 關於現量、比量、非量。橫山紘一《唯識思想入門》有簡短、適切的說明：「現量是看見薔薇花的瞬間、在判斷它是薔薇花以前、或認為自己在看它以前的經驗。借用西田幾多郎的話，那是被稱為「純粹經驗」的東西。

其次的比量是指在感覺薔薇之後，藉著語言覺知「這是紅薔薇花」的階段。比量通常被譯為推量等，也指看到煙生起而推想那邊有火的情況的認識方法，但廣指我們藉著語言所做的概念性思考。

非量指把柳樹看作幽靈、把黃色看作紅色等的錯覺。」（見橫山紘一：頁 124-125）。

⁹⁴ 見《述記》卷三本：頁 319 中-下。

誰又能生這「生」呢？因此立「生生」能生於「生」，但是，「生生」又由誰生呢？於是「說一切有部」建立了展轉論法以「生」能生「生生」，「生生」又能生「生」。「生」與「生生」，構成展轉互生的關係，避免了無窮生的過失。同樣的，「得」也是如此，「得」能得「得得」，「得得」能得於「得」；「得」與「得得」，展轉互得，問題也就解決了。護法的「四分說」，採用了這一說法，他立「證自證分」能證知「自證分」，而「自證分」又能證知「證自證分」；「自證分」與「證自證分」能夠展轉互相證知，這樣建構出的「四分說」就能很圓滿了。⁹⁵

而這相分、見分、自證分、證自證分「四分」之間互相緣取的關係，《成唯識論》卷二說：

此四分中，前二是外，後二是內。初唯所緣，後三通二。謂第二分但緣第一，或量、非量，或現或比。第三能緣第二、第四。「證自證分」唯緣第三，非第二者，以無用故。第三、第四皆「現量」攝。故心、心所，四分合成，具所、能緣，無無窮過。非即非離，唯識理成。⁹⁶

亦即相分、見分是屬於外（是虛，僅有功能），而自證分、證自證分則是屬於內（是實，有自體存在）。第一的「相分」，只能作為「所緣」；而後面三個「見分」、「自證分」、「證自證分」則是通於「能緣」與「所緣」二種情形。「見分」只能緣取「相分」，而且是屬於現量、比量或非量所攝。「自證分」只能夠緣取第二之「見分」和第四的「證自證分」。而「證自證分」則只能緣取第三的「自證分」；第三之「自證分」和第四的「證自證分」都是屬於「現量」所攝。

護法這種「識轉變」的觀點，可以說是從「形上學」（或「存有論」）的立場出發，基本上，可說是一種「唯心（識）論」。這和陳那從常識經驗的認識及回憶（可說是「認識論」）的立場出發，所建構出的「三分說」是不同的。以下，筆者將要談談陳那與護法「自證」理論的這種不同處。

（三）陳那與護法「自證」說的比較—「認識論」與「形上學」進路的差

⁹⁵ 參見：印順：頁 340。

⁹⁶ 見《成論》卷二：頁 10 中。

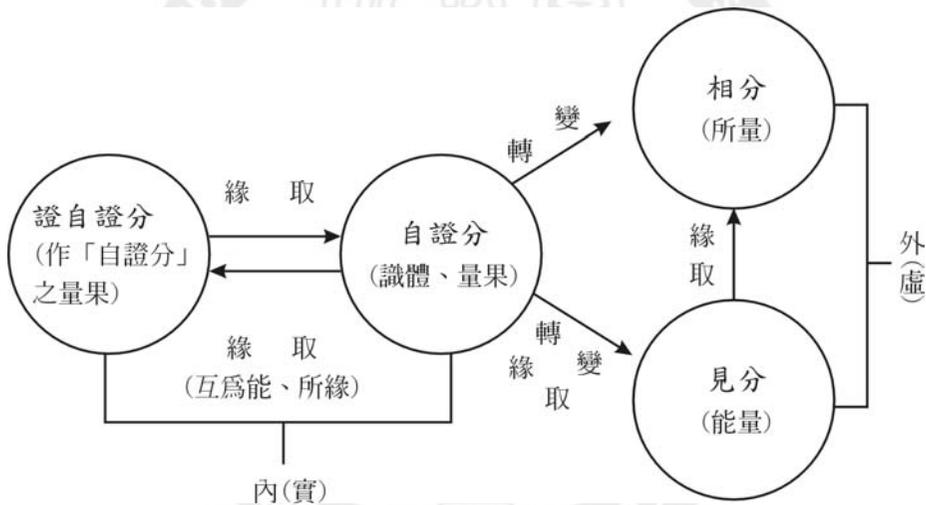
異：

以上，筆者說明了護法「相分」、「見分」、「自證分」、「證自證分」的「四分說」，為便於理解，筆者將之圖示如下。而為了和陳那的「自證」作比較，筆者也將陳那的「自證」圖示如下：

1.護法「相分」、「見分」、「自證分」、「證自證分」的「四分說」圖

97

(從「形上學」「識轉變」(唯心論)的立場出發，說明「識體」(「自證分」)轉變出「相分」、「見分」，又建立「自證分」和「證自證分」可互緣、互證，以互相證知其存在。)

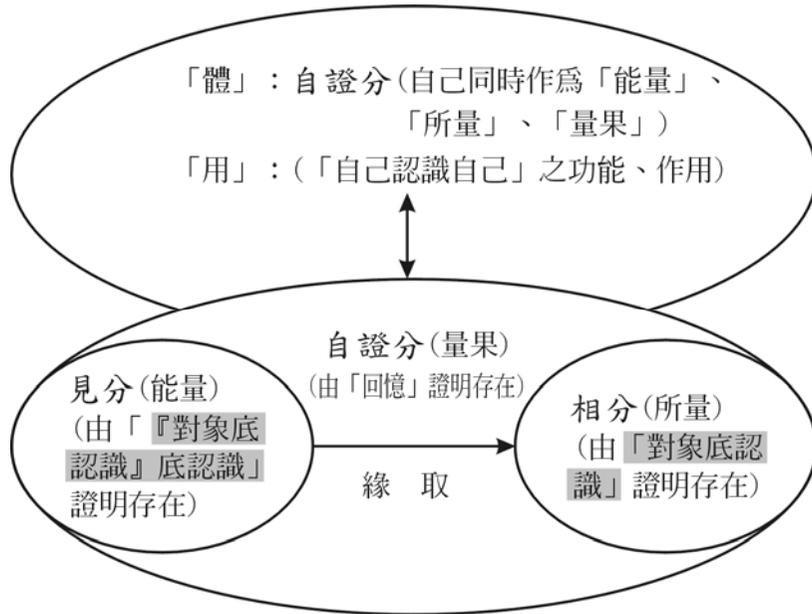


2.陳那「相分」、「見分」、「自證分」的「三分說」圖

(從「認識論」的立場出發，以日常經驗認識中有「對象底認識」和「『對象底認識』底認識」及「回憶」，以證明「相分」、「見分」、「自證分」的存在。)

(圖中的兩個大橢圓只是同一個「自證分」，畫成兩個，是為方便理解「自證分」「自己認識自己」之功能或作用)

⁹⁷ 護法「四分說」的圖示，為筆者參考下列書籍的圖示所繪製：唐大圓，《唯識新裁擷彙》(台北：佛陀教育基金會，2000)：頁 28、頁 216-218。橫山紘一：頁 120。而陳那「三分說」的圖示，則依筆者自己的觀點繪製。



在此，要特別說明的是，除了「四分說」是護法的觀點外，由「自證分」(識體)轉變出「相分」和「見分」，以作相、見二分之所依，應該也是護法的觀點，由於資料的缺乏，我們或許只能相信窺基《述記》中的說法。不過，這也有可能是窺基本人雜柔諸家之說所作的總結，是故亦可視為窺基的觀點。

而這「四分說」，和「自證分」(識體)轉變出「相分」和「見分」的觀點，是護法與窺基不同於陳那的地方。而由上面圖示也可看出，護法應是為了解釋陳那「自證分」與「相分」、「見分」之間的關係，才提出由「自證分」(識體)轉變出「相分」、「見分」的理論。這可說是「三分說」的細分與發展，此點如玄奘譯之《佛地經論》中所說：

《集量論》中辯心、心法皆有「三分」：一、「所取分」；二、「能取分」；三、「自證分」。如是「三分」不一不異：第一、「所量」；第二、「能量」；第三、「量果」。若細分別，要有「四分」，其義方成：「三分」如前，更有第四、「證自證分」。初二是外，後二是內；初唯所知，餘通二種。謂第二分唯知第一，或量、非量、或現、或比；第三、「自證」能證第二，及證第四；「第四自證」能證第三。第三、第四皆「現量」攝。

由此道理，雖是一體，多分合成，不即不離，內外並知，無無窮過。⁹⁸

由上，我們可知，「四分說」是陳那「三分說」的進一步細分與發展。不過「四分說」的提出，就陳那的理論而言，應該沒有必要，因為陳那認為「識」（包括：五識、五俱意識、第六意識）本身有「『見分』緣取『相分』」的作用，這就是「自證分」（韓鏡清之譯文：「亦當成就識二相性。亦即自證性」⁹⁹），因此也不須要再立一個「證自證分」。只是陳那「識」的「自證分」，就是「『見分』緣取『相分』」這種說法，確實有「識」（或「識體」）是否等於「自證分」？這樣的問題。以及為何「識」會有「『見分』緣取『相分』」即「自證分」這種作用的存在？。

然而，上面在說明陳那「自證」理論時，已經提及陳那用以證明「相分」、「見分」、「自證分」之存在的理由，是因為在日常經驗中，我們認識一對象時，會有「對象底認識」和「『對象底認識』底認識」兩種不同的認識產生。以及我們有「回憶」的作用。「對象底認識」和「『對象底認識』底認識」這兩種認識，可證明有「相分」、「見分」的存在；因此，陳那認為，每一認識都會有「義顯現」（相分）和「自顯現」（見分）。而日常經驗中的「回憶」，則可證明有「自證分」的存在。這樣，陳那的「三分說」，其實是建立在日常經驗上的認識與回憶的，而且，「三分說」就作為一「認識論」而言，其實已很完備了。

而護法和窺基的觀點，是陳那「自證」與「識」之間關係的進一步說明。護法和窺基忽略了陳那以日常經驗上的認識與回憶所建構的「相分」、「見分」、「自證分」的「三分說」。而認為「相分」和「見分」是由「自證分」（識體）轉變出的，而且，「自證分」（識體）為「相分」和「見分」之所依。而且，因為要證知「自證分」的存在，故又建立了「證自證分」，又為避免陷入無窮後退，故說明「自證分」和「證自證分」可互緣、互證。護法和窺基建立「相分」、「見分」、「自證分」、「證自證分」的觀點是從「識轉變」的立場出發，和陳那從日常經驗的認識，建立的「相分」、「見分」、「自證分」這「三分說」不同。亦

⁹⁸ 見《佛論》卷三：頁 303 中。

⁹⁹ 見韓鏡清，《成唯識論疏翼》卷一·二（高雄：彌勒講堂，2002）：頁 952-953。

即，可以說陳那是從「認識論」的進路，建構出「三分說」；而護法卻是從「形上學」（或可說「存有論」）之「識轉變」（可視作一種「唯心論」）的進路，而建構出「四分說」。筆者以為，這是他們之間最大的差異。¹⁰⁰

四、結語

本文對陳那《集量論》（Pramāṇasamuccaya）的頌文進行一深入的解析，發現陳那的「自證」理論，意味著「自己認識自己」。在陳那「相分」、「見分」、「自證分」，這認識論「三分說」的基礎下，「自證（分）」，就是「『見分』緣取『相分』」，也就是「認識本身」（即是作為「能量」之「見分」緣取「所量」之「相分」的「量果」）。此外，陳那「自證（分）」這一抽象認識單元，亦有自己認識自己的功能、作用（即自己本身作為能量、所量、量果，自己認識自己之功能或作用）。

而陳那本人在《集量論》的頌文中也說明了「相分」、「見分」、「自證分」這心、心所法之「三分」存在的理由：因為在日常的經驗中，我們會有「對象底認識」和「『對象底認識』底認識」這兩種認識的產生（如「認識青色」時，還會產生知道我們正在「『認識青色』的認識」），因此可證明「見分」和「相分」的存在（《集量論》頌文：「知境知彼別，故即覺二相」）。而因為我們亦有對過去認識之對象的再次認識、憶念，即「回憶」的存在，因此可以證明「自證分」的存在（《集量論》

¹⁰⁰ 筆者以為，陳那的「唯識」哲學，或許是一種「唯（認）識」理論，也就是一種究其實而言「只有『認識』（就陳那而言就是『認識作用』）存在」的哲學理論。陳那認為，這世界的種種相貌，即我們的經驗世界，就是一種「認識」，而且也只有「認識」的存在；而每一「認識」又可分為「相分」、「見分」、「自證分」的存在。所以，筆者以為，這是一種「認識論」進路的「唯（認）識」哲學理論。本文這裡的「認識論」進路，是泛指以「知覺」（perception）解說認識世界的一種學理進路。

而護法的「唯識」哲學，則是一種「唯（心）識」理論，也就是一種究其實而言「只有『心識識體』（就護法而言即「自證分」）存在」的哲學理論。護法認為，這世界最終極的存在，乃是「識體」（即「自證分」），因此需要立「證自證分」來和識體（「自證分」）互知互證，以保證最終的存在本身的存在。而這世界的種種相貌，乃是由「識體」（即「自證分」）轉變出「相分」、「見分」而有的差別存在狀態。然而，其實只有「識體」（即「自證分」）的存在。所以，筆者以為，這是一種「形上學」進路的「唯（心）識」哲學理論。本文這裡的「形上學」進路，是泛指探討萬事萬物本原、本質的一種學理進路。

頌文：「亦由後時念，成二相自證」。這樣，陳那便完成了「相分」、「見分」、「自證分」這「認識論」的「三分說」理論。

而在「自證」與「意識」的關係，這一問題上，筆者站在接受窺基之說法（「謂心、心所，即『自證分』」）的立場上，認為可以歸屬於「現量」（「現量」的定義，是「離（除）分別」，亦即離開語言、思維的建構，服部正明頗貼切的譯為‘free from conceptual construction’）的「意識」，是特別指「五俱意識」而言。而且，存在著「感官」（五識）的「自證」。所以，「自證（分）」是通於「五識」、「五俱意識」、「第六意識」，以及諸心法、心所法的。《集量論》的頌文：「意亦義貪等，自證無分別」。筆者以為「意亦義」，乃指作為「現量」的「五俱意識」而言。而「貪等，自證無分別」是指貪、瞋、痴...等「心所法」的「自證」是「無分別」，而屬於「現量」的。由於「貪」等「心所法」的出現，必然有「五識」、「五俱意識」、及「第六意識」等「心法」的現起；因此「貪等，自證無分別」，肯定包含著「五識的自證」、「五俱意識的自證」、「第六意識的自證」及「諸心、心所的自證」這幾方面。而這些心法、心所法的「自證」，當然都是屬於「現量」。因為「自證（分）」一定是屬於「現量」（窺基：「『證自體』必『現量』攝」）。

因為筆者「五俱意識」的立場，是接受窺基的說法，因此筆者亦說明了《成唯識論》與窺基《述記》中「自證分」作為「識體」而轉變、轉似出「相分」、「見分」的說法，以及護法的「四分說」。因在現有的資料中，無法看出陳那有這種「自證分」作為「識體」，轉變出「相分」、「見分」二分的說法。因此，筆者將之視為護法或窺基進一步發展陳那「認識論」之「三分說」的觀點。然而，護法或窺基的觀點卻是從不同於陳那的進路出發的。陳那是從「認識論」的立場，以日常經驗的認識（有「對象底認識」和「『對象底認識』底認識」）和「回憶」，而建構出「三分說」。而護法卻是從「識轉變」，這種「形上學」（或說一種「唯心論」）的立場，建構出「四分說」。陳那與護法、窺基之間最大的差異，正是由於分別站在「認識論」與「形上學」的進路，所導致的不同結果。

陳那「自己認識自己」的「自證」理論，從常識經驗出發，證明

每一心法、心所法都有「相分」、「見分」、「自證分」這「認識論」的「三分」存在。這樣的哲學理論，讓人憶起了刻在古希臘德爾斐神殿上永恆的哲學課題：「認識你自己！」(γνώθι σαυτον)。



參考書目

一、佛教典籍：

- 1、唐·玄奘譯，《佛地經論》；《大正藏》冊 26。
- 2、唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》；《大正藏》冊 30。
- 3、唐·玄奘譯，《成唯識論》；《大正藏》冊 31。
- 4、唐·玄奘譯，《大乘百法明門論》；《大正藏》冊 31。
- 5、唐·玄奘譯，《因明正理門論本》；《大正藏》冊 32。
- 6、唐·窺基，《因明入正理論疏》；《大正藏》冊 43。
- 7、唐·窺基，《瑜伽師地論略纂》；《大正藏》冊 43。
- 8、唐·窺基，《述記》；《大正藏》冊 43。
- 9、唐·窺基，《成唯識論掌中樞要》；《大正藏》冊 43。
- 10、唐·慧沼，《成唯識論了義燈》；《大正藏》冊 43。
- 11、唐·智周《成唯識論演秘》；《大正藏》冊 43。

二、學術專著：

(一)、中文：

- 1、法尊編譯，《略解》，北京：中國社會科學出版社，1982。
- 2、劉桂標，《陳那知識論研究》，香港：新亞研究所哲學組碩士論文，1988。
- 3、印順，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1993。
- 4、呂澂，《印度佛學思想概論》，台北：天華出版事業，1993。
- 5、沈劍英，《佛家邏輯》，台北：商鼎文化，1994。
- 6、吳汝鈞譯，《佛學研究方法論·下冊》，台北：台灣學生書局，1996。
- 7、呂澂譯，《釋略抄》，《呂澂佛學論著選集·卷一》，濟南：齊魯書社，1996。
- 8、鄭偉宏，《因明正理門論直解》，上海：復旦大學出版社，1997。
- 9、韓廷傑，《成唯識論校釋》，北京：中華書局，1998。
- 10、李潤生，《正理滴論解義》，香港：密乘佛學會，1999。
- 11、唐大圓，《唯識新裁擷彙》，台北：佛陀教育基金會，2000。
- 12、林國良，《成唯識論直解》，上海：復旦大學出版社，2000。
- 13、A.K.Warder, *Indian Buddhism* (《印度佛教史》) 王世安譯，北京：商務印書館，2000。
- 14、宋立道《因明的現量觀》(中國社會科學院研究生院碩士論文，1984)，收入佛光山文教基金會主編，《中國佛教學術論典—《法藏文庫》碩博士學位論文》冊 33，高雄：佛光山文教基金會，2001。

- 15、上田義文，《大乘佛教思想》陳一標譯，台北：東大圖書，2002。
- 16、橫山紘一，《唯識思想入門》許洋主譯，台北：東大圖書，2002。
- 17、平川彰，《印度佛教史》莊崑木譯，台北：商周出版，2002。
- 18、韓鏡清，《成唯識論疏翼》，高雄：彌勒講堂，2002。
- 19、剛曉，《漢傳因明二論》，北京：宗教文化出版社，2003。

(二)、英文：

- 1、Masaaki Hattori, *Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.
- 2、Bimal Krishna Matilal, *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, New York: Oxford University Press, 1986.
- 3、Paul Williams, *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*, Cuzon Press, First Published in 1998.
- 4、Alex Wayman, *A Millennium of Buddhist Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass, First Published in 1999.
- 5、Zhihua Yao, *Knowing that One Knows: The Buddhist Doctrine of Self-cognition*, Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Boston: Boston University, Graduate school of Arts and Sciences, 2002.

三、單篇學術論文：

(一)、中文：

- 1、慧莊，〈談唯識學的四分說〉，《現代佛教學術叢刊》第 26 冊，台北：大乘文化，1980 年，頁 313-332。
- 2、敬之，〈中觀宗「不許自證分」的問題〉，《現代佛教學術叢刊》第 46 冊，台北：大乘文化，1980 年，頁 377-384。
- 3、上田義文，〈瑜伽行哲學的兩大流派〉蔡瑞霖譯，《國際佛學譯粹》第一輯，台北：靈鷲山佛教基金會，1991，頁 45-58。
- 4、哈耶斯著，〈陳那認識理論之概觀（上）〉，《中國佛教》35 卷 6 期，台北：中國佛教社，1991，頁 2-10。
- 5、哈耶斯著，〈陳那認識理論之概觀（下）〉，《中國佛教》35 卷 8 期，台北：中國佛教社，1991，頁 6-12。
- 6、耿一偉，〈陳那的語言哲學—以集量論為中心〉，《哲學與文化》18 卷 9 期，台北：哲學與文化月刊雜誌社，1991，頁 842-849。
- 7、服部正明，〈陳那之認識論〉吳汝鈞譯，《佛學研究方法論·下冊》，台北：台灣

學生書局，1996，頁 399-440。

- 8、陳宗元，〈陳那唯識理論的初探—以《集量論 Pramāṇasamuccaya·現量章》爲中心〉，《法光學壇》第 1 期，台北：法光佛教文化研究所，1997，頁 102-118。
- 9、何建興，〈陳那論感官知覺及其對象〉，《正觀雜誌》17 期，南投：正觀雜誌社，2001 年，頁 3-31。
- 10、何建興，〈陳那邏輯理論探析〉，《佛學研究中心學報》第 7 期，台北：台灣大學佛學研究中心，2002，頁 31-51。
- 11、何建興，〈佛教量論的宗教意義〉，《揭諦》第 4 期，嘉義：南華大學哲學研究所 2002，頁 35-60。
- 12、姚治華，〈反省可能嗎？—佛教自證說的意義〉余振邦譯，香港：香港中文大學人文科學研究所舉辦之「現象學與佛家哲學會議」，2004 年 2 月 13-14 日。
- 13、林鎮國編，「《集量論·現量品》上課講義」，台北：台灣大學哲學研究所，2004 年 2-6 月。

(二)、英文：

- 1、Zhihua Yao, Dignāga and Four Types of Perception, *Journal of Indian Philosophy* 32,2004,pp57-79.

(三)、日文：

- 1、武邑尙邦，〈陳那の唯識説 集量論現量章第十一偈の解明〉，《印度学仏教学研究》5 期（3 卷-1 期），京都：大谷大学における第四回学術大会紀要，1954，頁 255-259。
- 2、桂紹隆，〈ディグナガの認識論と論理學〉，《講座大乘佛教 9—認識論と論理學》，東京：春秋社，1984，頁 103-152。

四、工具書：

- 1、釋慈怡主編，《佛教史年表》，台北：佛光出版社，1987 年。
- 2、釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光大藏經編修委員會，1988 年。
- 3、M.Monier-Williams, *Sanskrit English Dictionary*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd., 2002.