

因明「現量相違」的探討

佛家「因明」的研究對象，有「現量」和「比量」的區別，而「比量」再分「為自」與「為他」兩類。從「比量」內部理論結構的分析，「因明」有建立「現量相違」以檢證「比量」的需要。然而在建立「現量相違」的過程中，吾人發現種種困難為前人所未及探究者：如「以自相為境者是現，共相為境者是比」，「自相」與「共相」不相通，如何可以通過「現量」以檢證「比量」？此其一；「離錯亂」的「內因」、「外因」無客觀準則，此其二。作者試從「意識現量」相應的「念」心所出發，論證「自相概念化」的可能性，以解決第一種困難；再從「主觀現量」和「客觀現量」的施設，以解決第二種困難。至於本文可商榷處，尚有待大雅君子的斧正。

一、建立「現量相違」的意義

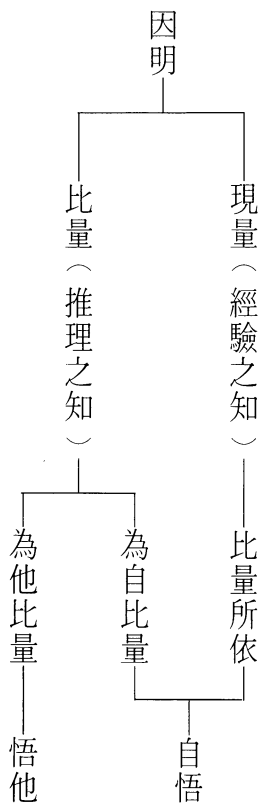
佛家「因明 (hetuvidya)」亦名「量論 (pramana)」，大抵由龍樹、無著、世親諸論師沿習印度「正理學派」(The Nyāya School)的學理而啟其端①，至陳那 (Dignāga) 論師始訂「因三相」，立「九句因」，辨析真似，建「三支」的論式，廢「聖言量」而唯取「現量」與「比量」作為尋求知的唯一途徑，著作等身，於是把「因明」建立成一門獨立的學術體系②。其弟子商羯羅主著「因明入正理論」③，闡釋乃師學理的大意。至再傳弟子法稱 (Dharmakīrti) 論師，把乃祖陳那之學，發揚光大，使「因明」學理臻於一個更高的境界④。

究竟「因明」是一門甚麼的學問？商羯羅主的「因明入正理論」第一首頌有這樣的說法：

「能立與能破，及似唯悟他；

現量與比量，及似唯自悟。」⑤

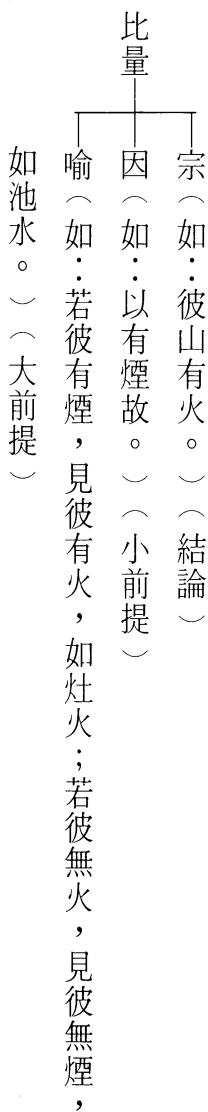
這便是「二悟八義」。「二悟」是「因明」的效用；「八義」是「因明」的內容。「二悟」即「自悟」與「悟他」；「八義」是「能立」、「似能立」、「能破」、「似能破」、「現量」、「似現量」、「比量」與「似比量」。「八義」之中，前四種的內容，是「悟他」效用所攝；後四種的內容，則是「自悟」效用所攝。「悟他」者是從知識上去開悟眾生；「自悟」者是透過經驗與推理的途徑獲取真知以開悟自己。然而先自悟然後可以悟他，所以陳那、法稱喜愛作較簡單的分類：



因此，在他們的著作中，大多以「現量」、「為自比量」及「為他比量」來作

篇章的分類。從現代的觀點來看，「因明」是一門綜合認識論、理則學（邏輯）與辯論術三部份的內容，以達到自悟與悟他兩目的之學術體系。

「現量」是經驗之知，求「現量」知識必須懂得排遣「似現量」（不正確的經驗之知）；「比量」是推理之知，求「比量」知識也必須懂得排遣「似比量」（不正確的推理之知，亦名之為各種不同的「過」）^⑥。然而「比量」者，自陳那以還，大多以「三支」（以命題排列三段來作推演）構成：



在「為他比量」中，立「三支」以悟他，則必須避免一切「似比量」諸過，如一切「宗過」，一切「因過」及一切「喻過」——它們都是「似比量」所攝。

如是一切過類，都是為「為他比量」而設，以防微杜漸，免使其論式陷入「似比量」的範圍，因而失卻悟他的作用。但諸論的出過，各有差別^⑦，今試

就法稱的主張分列如左：

(一)似宗：現量相違、比量相違、世間相違、自語相違。

(二)似因：兩俱不成、隨一不成、猶豫不成、所依不成、有法不成、共不定、同品一分轉異品遍轉，異品一分轉同品遍轉、俱品一分轉、同品遍無異品遍有、同品遍無異品分有。

(三)似喻：能立法不成、所立法不成、俱不成、無合、倒合、能立猶豫不成、所立猶豫不成、兩俱猶豫不成、不說合、所立不遣、能立不遣、俱不遣、不離、倒離、所立猶豫不遣、能立猶豫不遣、兩俱猶豫不遣、不說離^⑧。

在建立「三支比量」中，上述的「似宗」（不正確的宗支）、「似因」（不正確的因支）、「似喻」（不正確的喻支）都應避免。然此三類過失，究其本源，不外三種：一者、由立量時疏忽所引致（如：自語相違、倒合、倒離等）；二者、由不依立量軌式所致（如：不說合、不說離等）；三者、由不與「因三相」^⑨相符所致（如：如「似宗」的比量相違，「似因」中的全部因過

⑩與「似喻」中的能立法不成、所立法不成等）。此三種失誤的緣由，以不符「因三相」為主，餘二都由輕心掉之所致，其實無關於因明理論結構的本身，至於餘下來的「世間相違」（如「懷兔非月」宗），如加簡別，（變成為「學者世間」之類），亦不成過。唯獨「現量相違」的建立，則最為突出。這反映出佛家因明的一種精神，那就是「比量」（推理之知）需要以「現量」（經驗之知）來檢證的；那就是說從知識的分類而言，唯有「現」、「比」二量，如法稱《正理滴論》所言：

「所說正智者，差別有二種，

即所謂現量，及所謂比量。」⑪

唯就知識的評價而論，則「比量」之知必須服從「現量」之知，亦猶現代談知識者，定必主張一切理論均以經驗實踐為檢證的準則。考其原因，除了「比量」是間接之知，而「現量」為直接之知，間接者應以直接者為檢證之外，更由於「比量」的內在結構，必須有賴「現量」來作證明之故。

此處可分兩方面來說。一方面由於「比量」的內在結構，並非是一種純粹

的演繹法。因為「宗支」（所立的主張）要依「因支」（能立）以為依據。「因」以「三相」為準；「三相」中的第二、三相（即《正理滴論》所謂「唯於同品有，此其第二相；於異品遍無，此其第三相」^⑫）就是把「同品」、「異品」與「因」的關係作出正面和反面的歸納，而求得「喻依」和「喻體」來（故熊十力先生有「二喻即因」之說^⑬）。如果第二、三相所歸納而成的「喻支」，近似西洋傳統邏輯的大前提，則第一相「因」便近似小前提，由「因」與「喻」所證成的「宗」，便近似邏輯的結論。依西方邏輯而論，前提若能擔保其結論，便是有效（valid）的推理，不必問其前提何來。但因明則不然，其「因」、「喻」必須由歸納所得，而歸納雖不一定與經驗有關，但大多受客觀現象所制約（尤以「果性因」為然^⑭），現象界是起伏無常的，如佛家所謂「生、住、異、滅」，易傳所謂「變動不居，周流六虛」，老子所謂「動而愈出」；故知芸芸萬物，不守故常，則因明由歸納演繹所得的「宗」，亦可能與真實互不相應，而必須建立「現量相違」過，以作檢證的準則，這是第一點。

從另一方面而言，「宗」的「有法」（即主語）是超然於「同品」與「異品」之上的，所以不在「因第二、三相」的歸納範圍，此即窺基所謂「剔除有法」^⑮，因此，便無法構成「全幅歸納」（complete induction），而「喻體」也不過是「非全幅歸納」所得，以此作前提實無從必然地推演出絕對可靠的結論（「宗」）來。為要甘補這方面的缺漏，故「現量相違」便有建立的必要^⑯。「比量」必須不違「現量」，此是第二點。

在因明發展史中，自陳那以至於法稱，都把「似宗」、「似因」、「似喻」放置於「為他比量」的範疇裏，而「為自比量」則唯以「因三相」為準則。可是從我們上文所作的因明內部結構的分析而論，則「現量相違」的建立，其實亦當然適用於「為自比量」之上，此為因明研究者所不可不注意之處。

二、「因明」對「現量」的界定

「比量」必須不違「現量」，此是因明的精神。如果把「比量」等同於

「推理之知」，把「現量」等同於「經驗之知」，則「推理之知」必須不違背於「經驗之知」，此亦是古今中外所共許，似無甚新意，行文至此，亦宜擱筆。然而，問題並非如此簡單，因為以「推理之知」等同「比量」，容或缺失不大，但若把「經驗之知」等同「現量」，在徹底分析比較之下，則大乖「因明」對「現量」所立的意義。如果強相似者以為相同，即使合九州四十三縣的鐵，亦不足以鑄其錯了。

所以者何？蓋一般所謂「經驗界的知識」者，細分之實由兩部份所合成：一者是感官知覺（sense-perception），一者是與感知所得的影像（images）相應的一些概念（conceptions）。以感官知覺在先為質料，以相應的概念在後為思維工具，而加以肯定或否定的判斷，才成為「經驗界的知識」。譬如眼前感知如此如此物象存在，在思維概念上名之為「山」，與此同時並感知如彼如彼物象產生，在思維概念上名之為「火」；然後再透過思維活動，而獲得「此山有火」這個肯定的判斷。這樣所得的知識，一般都歸到經驗界去，名之為「經驗之知」，因為這種知識建基於感知的資料之上。印度的「正理學派」

對「現量」便採取這種態度，在他們的「正理經」(Aphorisms of the Nyāya system)中，判斷(judgment)、決定(ascertainment)與概念(conception)是無差別的^⑰。但就佛家因明來說，則大異其趣了。

對「現量」一詞，以因明發展歷程有先後的不同，故諸論師各有不同的解說。如無著造《顯揚聖教論》，依《瑜伽師地論》對「現量」作下列的描述：

「現量者有三種相：一、非不現見相，二、非思構所成相，三、非錯亂所見相。」^⑱

此後陳那、商羯羅主、法稱三位論師，對「現量」亦各有自己的看法，茲分列如下：

「現量離分別，名類等相蒙。

為不共因故，依根說彼名。……

錯亂俗有智，比量及所生，

念、欲、似現量，謂於陽燄等。」^⑲

上為陳那論師在《集量論》中有關「現量」的頌文。

「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。」^⑳
上為商羯羅主《因明入正理論》對現量的解釋。

「此中現量者，謂即離分別，且亦非錯亂。彼言分別者，謂能詮名言，了所詮影像，冥合為一體；彼云錯亂者，謂翳眩、速旋、航行、惑亂等。今智離分別，亦非錯亂生，因得名現量。」^㉑

以上是法稱在《正理滴論》中，對現量的體性所加以分析的頌文。

四家對「現量」的解釋，在文字上雖各有差異，但其主旨大致同一；如無著所謂「非思構所成相」，其義即與其餘三家「離分別」或「無分別」相等，不過一從反面而言之，一從正面立論罷了。至於《顯揚聖教論》所謂「非不現見相」，其義亦與《集量論》之把「念」（按：此是記憶過去義）歸到「似現量」去的旨趣相符。如是眾說都是從能知的智方面來審察「現量」，歸納起來可有若干重點：

其一者：能知的，唯是無分別的智。此「無分別的智」是遠離意識思構所

成的一切名言「概念」。如眼根的對色境，如其所如而見之，而不起一切青、黃、赤、白等等種類差別；如耳根的對聲境，如其所如而聽之，而不起一切靜、躁、抑、揚等等種類差別。而此「無分別智」的起用，唯在目前，不兼過未，過未是念、欲之事，以有分別故，非「現量」無分別智所攝。如是目前的眼識的無分別智，唯如實地透過眼根緣當下的「色」自境；目前耳識的無分別智，唯如實地透過耳根緣當下的「聲」自境；如是乃至於鼻、舌、身等亦各如實地感知自境，而彼此不淆渾，故有「眼根現量」等等分類。

其二者：此能知的無分別智，應屬「正智」所攝，排除一切導致錯亂的因素。此惑亂因，可有內外之分：內因起於根身的缺陷。如眼根翳眩者，便會見到空花、毛輪及第二月；患黃膽病者，於一切非黃色境，悉見黃相。外因則起於對境失去常態，如速旋火炬，便生火環的錯覺，舟車的開動，則見屋舍、樹木的倒馳^②。如是能緣之智，於所緣之境，離名言，絕思慮，並於一切能生錯亂之因，或內或外，悉皆捨離，如斯所成就的知識，是名「現量」。

前就能緣之智來談「現量」，今當徵詢其所緣之境究竟為何。陳那「集量

論釋」有清晰的說明：

「所量唯有自相、共相，更無其餘。當知以自相為境者是現，共相為境者是比。」^{②③}

至於法稱，著《正理滴論》，其中第一章第四節「論所知境」有云：

「現量所知境，此唯是自相。

若以能緣智，了取所緣境，

能隨彼遠近，差別影像生，

則彼所緣境，得名為自相。……

與此相違者，是則名共相；

如是彼共相，即是比量境。」^{②④}

陳那與與法稱，文雖有繁簡之異，然旨趣則一。那就是宇宙萬有的所知對象唯有二類，一者是自相（particulars），一者是共相（universals），更無其餘。「自相」除宇宙本體的「真如」外，餘皆是萬別千差，剎那生滅，它們有可作鑑別的特徵，如法上所云：「當所緣境，為能緣智所了知時，苟置諸近

處，則有清晰影像生起，置諸遠處，則有模糊影像生起，但其足以為所緣者無異——如是所緣境，得名為自相。」²⁵以「無分別的正智」緣「自相」境，便產生「現量」；若與此相違，以「有分別（以概念為工具）的正智」緣「共相」境，則產生「比量」。此是「現量」與「比量」不同的地方。

由是觀之，佛家因明所界定的「現量」，是離言絕慮，不滲入絲毫的概念分別於其中，它之所以為知識者（即所謂「現量果」），純粹是由於它是有所感、有所覺，如其所如而感之，如其所如而覺之，因而獲致一種純然「內在的決定」。故知「現量」雖可說是經驗之知，但與世俗一般糅合概念而成的「經驗之知」，在結構上是大不相同的。如果強與西洋哲學相較，則因明的「現量」祇略與康德批判哲學中的「感性直覺」（Sensibility and Intuition）相類似而已。

三、「現實相違」建立的困難

如前第一節所論，由於因明內部結構的特殊需要，一切與經驗界有關的「宗支」（歸納與推理歷程所獲致的結論），都必須有賴「現量」來作檢證，所以便有「現量相違」宗過的建立^{②⑥}，如商羯羅主《因明入正理論》云：

「此中現量相違者，如說聲非所聞。」^{②⑦}

法稱《正理滴論》所述，與彼大致相同，如云：

「於此差別中，現量相違者：

謂有所立宗，聲非所聞性。」^{②⑧}

他們所舉的例子都淵源於陳那的《集量論》和它的釋文^{②⑨}。如「聲非所聞」這個「宗支」，縱使有正確的「因支」與「喻支」來支持它，三支無缺，三相具足，但在經驗界的檢證下，發覺與「現量」不符，於是便犯了「現量相違」過，無法成為正確的「比量」知識。如窺基疏云：

「現量體者，立敵親證法自相（之）智；以（因三）相成宗，本（須）符（合現量）智（之）境……聲為現得，本來共許，今……但言『聲非所聞』，便違立敵證智，故名現量相違。」^{③〇}

窺基疏文，乃就「為他比量」而言，我們討論「現量相違」可擴及「比量」推理的全部，因依本文第一節所論，此過亦可適用於「為自比量」的檢證方面。可是因明諸家，建立「現量相違」（宗過），以檢證與經驗界有關的「比量」時，也未嘗不有若干困難以待解決的。何則？依上文所述，「比量」與「現量」是截然兩種不同認知歷程：

現量——無分別智，了自相境。

比量——有分別智，了共相境。

如是能知的智彼此固屬不同，而所知的境亦迥然各異。在彼此絕緣的情況下，我們無從以有分別智去了知自相境，也不能以無分別智去了知共相境。「比量」之智既唯緣共相境，而不能了「現量」的自相境，則如何得知今所推得的所知「共相」境實與彼「現量」的「自相境」相違，而下那「比量」推理果犯

了「現量相違」的判斷？今且就上述「聲非所聞」這個犯了「現量相違」的「宗支」來作分析：「聲」在現量中，唯是如是如是的音響，是自相，纔生即滅，剎那剎那，體不相同，而能知的智，唯是無分別，如其所知而聞之了之；其聞之智離名言，絕思慮，固不能說「聲是所聞」，亦不能說「聲非所聞」，無概念可資作判斷，要判斷則必藉名言概念故。如是「現量相違」與否俱不可知。若謂判斷是意識事，但一般意識是有分別，如何可緣「現量自相」？這是第一點的困難。

再者，「現量」的完成，所了知之境必為「自相」，能了知之智必為「無分別」的「正智」。依本文第二節之所述，「離分別的正智」必須要「非錯亂」的；因此彼「正智」也必須遠離構成「錯亂智」的內外二因。內因是諸根出了毛病，如於非黃色境，悉見黃相等；外因是所知境失了常態，如速旋火炬，得見環相等。其實要為「非錯亂」的「正智」下個標準亦非易事，因為宇宙萬物，變幻無常，眾緣所生，無有定則，若謂火炬的速旋而現火環為錯亂，然則構成火炬的質子、中子、電子等何嘗不在高速活動中？不然，則火炬之形

態亦異；如是常態與變態如何釐定？以「錯亂」的外因實不能有所確定。又如一聲，人與犬聽之，其量不同；即使是人類的諸根，其功能（如能見、能聞的範圍）級距，亦不同一。若此，則諸根官能是否正常，只有相對的標準，而無絕對的準則；既無絕對的準則，則「錯亂」的內因亦無從確定。「錯亂」的內因、外因既無法確定，離分別的正智如何釐定？依離分別而成的「現量」如何知其必正而非似？「現量相違」何所依而得建立？

或云：「黃境」與「圓相」，都是分別所得，猶如「於陽燄等分別為水」，以有分別，故非「現量」。剋實言之，二者不同：若見陽燄，作為水想，乃至坐車行舟，見樹倒馳，此是分別，可無間然。但黃膽病者，於非黃境，悉見黃相，而其能見，可無分別；至於速旋火炬，現火環相，亦屬自相，亦可無分別地如實而觀。此不應與分別陽燄以為水者渾作一談。故彼難非理。苟上述有關「現量相違」的困難得不到解決，則因明之學便無法成為一完美的體系。

四、「現量相違」解決的商榷

上節論述建立「現量相違」的困難，總合言之，可有兩點：第一、無論就能知的智或所知的境而言，俱是兩相絕緣，各不相通^③，故無從以「無分別」、「離言絕慮」之知，以檢證「有分別」之知的真偽；第二、就「現量」認知活動本身言，因明家不祇要求以無分別智，了諸根等各自的自相境，因明家還要求彼無分別智必為「正智」，遠離一切由內因及外因所構成的諸種「錯亂」，但吾人無法給「錯亂」的內因及外因求出一個客觀的準則，如是每一有情只能各自限於「自己的無分別智所行境界」之中，如何有相同的「現量」資料，以證成所立的「比量」是否犯了「現量相違」的過失？

第一種困難的產生，是諸因明論師，總是把「現量界」與「比量界」割裂開來，只說其異，不論其同，如是兩種知識界便少了一條可以相通的途徑。要解決這方面的困難，就得要從理論上解析「從無分別之知過渡到有分別之知」

的認知歷程；在佛家的理論中，能擔此重任，莫過於「念」心所（能生「明記」的心識作用）。若依大乘經教，「因位有情」（未成佛前的眾生）總有八識五十一心所有法^{③②}。八識之中，眼識的緣色，耳識的緣聲，以及鼻識緣香，舌識緣味，身識緣觸，都由諸根各自所發，故一般說為「五根現量」^{③③}。然而識之生起，必有若干相應的心所有法與之同起，故《成唯識論》云

「心（識）於所緣，唯取總相；心所（有法）於彼，亦取別相，助成心事，得心所名。」^{③④}

如是「五根現量」的生起，必與「觸」、「作意」、「受」、「想」、「思」相應（謂之「與五遍行心所相應」）；但五遍行心所不能明記現量的活動，能明記者，唯有「念」這一個「別境心所」，如《成唯識論》云：

「云何為念？於曾習境，念心明記不忘為性，定依為業。」^{③⑤}
可是吾人於此，必應探求此「五根現量」生時，是否亦能與「念」心所同時相應生起，此有二說，如《成唯識論》云：

「有義：五識……皆無，……恒取新境，無追憶故。」^{③⑥}

由於「五根現量」所緣之境，剎那生滅，祇有新新，都無故故，因此追憶之事無有意義，而「五根現量」便不與「念」心所相應並起。此其一說。再者，後有第二種說法，如云：

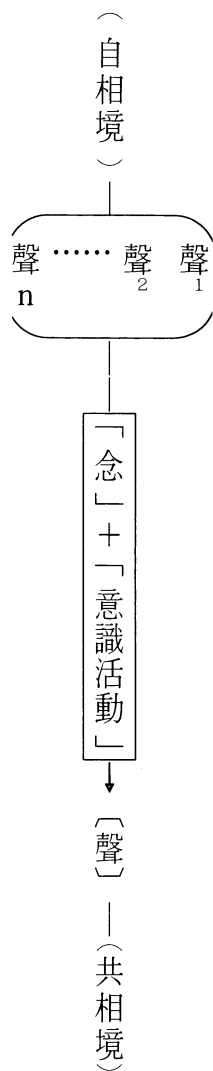
「有義：五識……容有，……雖無明記曾習境體，而有微劣念境類故。……未自在位此五（指五別境心所，自然包括「念」心所）或無，得自在時此五定有。」^{③7}

由此可見佛家主張有情在第八地始，五識始與「念」心所相應，八地之前，容或有「念」與五識現量俱起，但微劣故，便無法明記曾習境體（自相）。依此路向推徵，「念」不可得，如何成立「現量相違」，檢證「比量」的真似？

吾人可從另一途徑，嘗試探索：吾人得知「第六意識，諸位（六位五十一心所，當然包括具明記作用的「念」心所）容俱」^{③8}，那麼第六意識，於曾習境，自然能有明記不忘的功能；同時依諸家說法，第六意識除可作比量外，亦可作無分別的「現量」（如犯錯誤固亦可成「非量」）；此種「現量」名曰「意識現量」^{③9}，如法稱《正理滴論》的「現量品」云：

「意識現量：以五根現量作等無間緣；彼（五根）現量與彼（之）自境無間境，作此（意識現量之）同事緣，則意識現量，然後始得生。」^{④〇}

依法上「釋文」之意，「意識現量」是緊隨「五根現量」的第一剎那之後而產生，故以上一剎那的「五根現量」作開導依，名曰「等無間緣」；並且以作「等無間緣」的「五根現量」及彼「現量自境」的「無間境」（即成就現量之所緣境的後一剎那境）聯合產生作用，而生起此「意識現量」，彼聯合的作用，名為「同事緣」^{④一}。由此可見「五根現量」與「意識現量」乃一相續無間之認知活動的歷程^{④二}，而意識中明記不忘的「念」心所，亦能於後時相應產生活動，因而把前時現量的情況回憶，以作將來成立比量的資料。但現量之「自相境」（由「想」心所取其形像）是剎那境，千差萬別，無有同一的，必須要與具分別作用的「意識」相應，而構成「名言」概念的「共相境」（由與意識相應的「想」心所取其像），其歷程可推想如左：

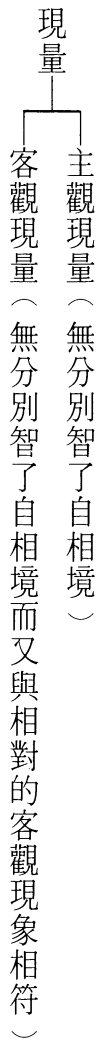


「現量自相境之聲」，雖是萬殊，但必有共同的特徵（如震動耳鼓等），透過「念」心所明記作用，再由意識的活動，使之「概念化」，而成「共相之聲」，如是「所聞」亦可依此途徑而產生「共相」；共相與共相結合便可成「支」（「宗支」、「因支」及「喻支」，具判斷的命題義），如說「聲是所聞」，便可從這歷程而產生。如是透過「念」心所的作用，「自相」與「共相」便有可通的途徑，而「現量相違」的第一點困難，亦可藉此獲得解決。如要決定「聲非所聞」是否犯「現量相違」過，則可由「念」心所明記前某一特殊之聲是由現量無分別智如其所如而「聞」者；依如所憶的「現量」，再由意識活動，便可構成「有聲是所聞」這個「依憶念現量所立的真宗」。「有聲是所聞」是真，則「聲非所聞」必假；此真彼假，都依「所憶的現量」來作

決定，則「聲非所聞」的犯「現量相違」過，便得成立。

在解決第一點困難中，與「意識現量」相應的「念」心所起了決定性的作用；而呂澂先生在《現代佛學》中所謂「意識現量是思惟發展向概念活動的過渡階段」^{④3}一語，對本問題的解決，亦具有強烈的啟發作用。同時於此，亦可反映出：「概念」（共相）與「命題」（支）是如何建立的，這方面的理論正是「因明」較弱的一環。

至於第二種困難（即如何決定「現量正智」的準則這個困難），其實不但與「現量相違」的建立有關，同時也是決定「現量的真似」有關，因為一方面要「離分別」（非思構所成），一方面要「非錯亂所見」的纔是現量，否則便成「似現量」。「離分別」（非思構所成）可無問題，但如何纔是「非錯亂」的標準，如上所論，我們卻產生了種種的困難。要解決這方面的困難，我們可把「現量」一分為二：



「現量」的活動，除在「真見道」時，無分別智了無相境外，其餘都是現象界中的認知活動，屬「依他起」，由眾緣和合所生，除無分別的能知智與所知的自相境外，其他如根的情況，境的狀態，乃至光線、距離等等環境的增上用，均足以影響「現量」的活動。因此為著討論上的方便，我們不妨把「現量」分為「主觀的」和「客觀的」兩類。「主觀現量」主要是指主觀個體中由無分別的現量智，了知各別的自相境，這種內證離言的認知活動，不必顧及到根的情況是否健全，境的狀態是否正常，如是乃至無需顧及無窮無盡的各種增上作用。苟如此，則黃膽病者，於非黃境上所見黃相，只要其無分別智，如實而緣其自相，此亦「現量」所攝，屬「主觀現量」，蓋於如此根、境及增上環境中，主觀地，無分別、內證地確有如此的了知決定，非思構而有所得故。若要分別所謂具健全眼根與不健全者的「現量」的不同，此是「比量」之事，非關「現量」。至於對速旋的火炬亦然，只要是無分別的了知，如其所如而見此離名言品類的圓相，而內證有所決定者，亦是「主觀現量」。只有承認有此種現量的存在，再通過「念」與「意識概念」作用，才可以把「主觀心識活動」

作為客觀研究的對象。

「主觀現量」只需具備兩條件：其一、能知者為無分別智；其二、所知者為自相境。至於因明學所說的「現量」，則是「客觀現量」，它必須加進第三條件，那就是現量的產生一定是「非錯亂所見」的。在此條件下，得要於特定環境中，預設一相對的客觀現象存在，而在此特定環境中的眾生，對此一相對的客觀現象，其「現量」所得必有若干相同的特徵，可由「念」心所與意識的活動，把它「概念化」，因而獲致一相同的「共相」，而可以利用名言表達而互相印證者。譬如有「白境」在前，彼黃膽病者見之為黃，無黃膽病者則見之為白，若如實無分別而見之，都是「主觀現量」，二者均可各是其所是；但「客觀現量」則不然，吾人必須處於一特定的環境中而見之，如諸根不壞（如沒有黃膽病等以影響根的正常功能），境物正常（如境物靜止，沒有速旋以影響其正常狀態），而足以助成此認知活動的其他環境大致相若（絕對的準則是沒有的），如是以無分別的現量智而了知它，所得「白相」是自相境；即使如此，甲之所見亦有少許不同於乙，乙亦有少許不同丙，丙不同丁……環境雖特

定，眾生「非錯亂」的內因及所受之外因各別故，不能絕對相同故，亦無絕對的準則故；只要如此眾多的現量所得，都可通過「念」的明記與意識所起的「概念化」作用，因而獲致一相同的「共相」，而此「共相」可運用「白」這個約定俗成的名言以互相表達印證者，這便是「客觀現量」，是「比量」所要避免的「現量相違」過的依據。

如是主觀與客觀的現量，不必有絕對準則來鑒訂前所述的「非錯誤」的內因和外因，則第二困難亦可迎刃而解。不過「客觀現量」雖可用以檢證一切與經驗界有關的「比量」（包括「為自比量」和「為他比量」）是否犯有「現量相違」過，以其可與相對的客觀現象相符，而得用名言互相印證故；但是「主觀現量」則只可用以檢證「為自比量」，而不能檢證「為他比量」，唯自證故，不必要與相對的客觀現象相符故。如前所述的黃膽病患者，於非黃境，悉見黃相，此「黃相」不能與相對的「白相」等客觀現象相符。然而，假若要檢證「黃膽病患者，於非黃境，得見黃相」這宗是否犯「現量相違」，則吾人得要從「眾黃膽病患者」這一特定環境去歸納他們的眼識「主觀現量」的例證作客

觀研究，如是前述的「主觀現量」便變了「客觀現量」的依據了，以環境有特定的限制故，可作客現象觀察故；那末，前「主觀現量」所得出的資料，既已通過概念化的作用而變作「客觀現量」的資料，自然亦可運用那些資料，以檢證「黃膽病者，於非黃境，得見黃相」那「為他比量」的「宗支」是否有犯「現量相違」過而無疑。

【註釋】

① 龍樹著《方便心論》與《迴諍論》；無著述《瑜伽師地論》，著《顯揚聖教論》，談「七因明」義；世親著《論軌》、《論式》及《如實論反質難品》等。此等著述都是佛家因明學的權輿，但其精義都超不過「正理學派」的學理主張。

② 窺基的《因明入正理論疏》，對陳那事蹟有神話式的記述（見《大正藏》卷四十四、頁九十一）。另西藏學人多羅那多（Taranatha）及布頓（Bu-ston）所著的佛教史中，對陳那事蹟亦有所述。陳那作品，合有八論，唐人漢譯則祇存《因明正理門論》（見《大正藏》卷三十二，有玄奘與義淨兩譯本）；近人漢譯則有呂澂的《集量論釋略抄》（見《內學》第四輯），及法尊所譯的《集量論略解》。

③有玄奘譯本，見《大正藏》第三十二卷。

④義淨撰《南海寄歸內法傳》，有「法稱則重顯因明」之說（見《大正藏》卷五四、頁二二九）。據說法稱著七論，以《量評釋論》為大論，《正理滴論》（或譯為《正理方隅》）為小論。後者漢譯有多種，皆為今人依梵、藏文本翻出，見《世界宗教研究》一九八二年（中國社會科學出版社）第一輯；前者則唯有法尊所譯的《釋量論》（中國佛教協會出版）。

⑤同見③。

⑥正以此故，在商羯羅主的著作中，把「現量」、「似現量」、「比量」與「似比量」都歸到「自悟」之門，因為不懂「非現量」無以懂「現量」，不懂「非比量」無以懂「比量」，如是諸過（如「宗過」、「因過」、「喻過」各有多類）叢生，自悟不成。至於「悟他」之所以攝「能立」及「似能立」等（此皆「為他比量」攝），其理亦然。

⑦陳那、商羯羅主與法稱對「為他比量」出過的比較，可參考拙文〈因明相違決定的批判〉（收於《法相學會集刊》第二輯）。

⑧「似宗」、「似因」、「似喻」，有關法稱之說，其譯文見於 Th. Stcherbatsky 所著的 Buddhist Logic, Vol. Two, P.161-P.251 (Dover 版)。

⑨「因三相」是指構成正因的三個原則：

(一)遍是宗法性：凡M為P（如：聲是所作）

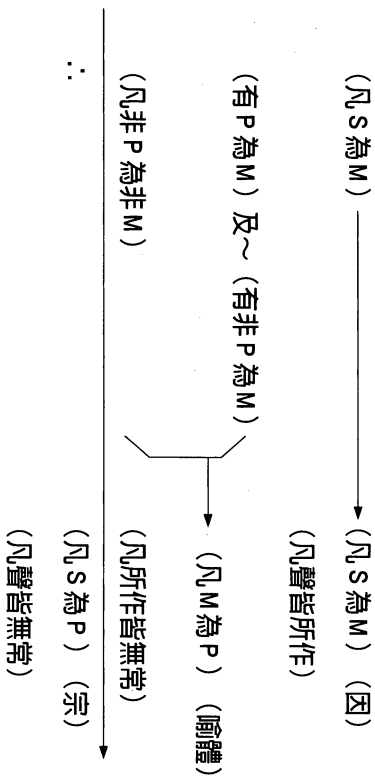
(二)唯於同品有：「有P為M」（如有無常者是所作）

及

「有非P為M」是不可能。（如：「有常者是所作」為不可能）。

(三)於異品遍無：「凡非P為非M」。（如：凡常者皆非所作）

今把「三相因」以證「宗」的關係分析如下：



佛家因明的「三支」排列是先宗後因、喻的，不過從理上言，也與上述的分析不相違悖。

⑩ 法稱因明，於因過中廢「相違決定」，於理有未妥善處，已為文以商榷，其詳可參考拙著《因明相違決定的批判》（「法相學會集刊」第二輯）。

⑪ 其詳可參考拙文〈正理方隅現量品漢譯與疏義〉。

（「三輪法相世佛佛學班同學會會刊創刊號」）

⑫ 譯自 Buddhist Logic, Th. Stcherbatsky 所著·Vol. Two, P.55-P.86。

⑬ 見熊十力先生的《因明大疏刪註》。

⑭ 法稱的《正理滴論》把「因」分為三：一是「不可得因」，二是「自性因」，三是「果性因」。見該論「自比量品」Buddhist Logic, Vol. 2, P.60-P.61。

⑮ 見窺基的《因明入正理論疏》。

⑯ 除「似宗」應建立「現量相違」外，在「似因」中，亦應建立「相違決定」。

⑰ 見 Th. Stcherbatsky 所著 Buddhist Logic 附錄中有關 Vacaspathimistya on The Buddhist Theory of Perception 一文的（87.24）節。

⑱ 見《顯揚聖教論》卷十一（大正藏卷三二一）。而此論所說「現量三相」，實本於《瑜伽師地

論》卷第十五中論「七因明處」，彼云：「現量者，謂有三種：一、非不現見，二、非已思應思，三、非錯亂境界。」（見《大正藏》卷三十、頁三五七。）

⑲ 見呂澂先生的《集量論釋略抄》（《內學》第四輯）。法尊於《世界宗教研究》一九八一年第二期也發表了《集量論頌》的漢譯，其譯文與呂澂先生頗有出入。

⑳ 《因明入正理論》文，見《大正藏》卷三十二、頁十一。

㉑ 《正理滴論》的「現量品」譯文，英譯見 Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. Two, P.14-P.25。

㉒ 此等「外因」的例子多從法上釋文（見 Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. Two, P.24-P.25），但陳那《集量論釋》則云：「且錯亂者，如於陽燄等分別為水等，故是似現量。」故彼錯亂的生起，陳那不說由「外因」，而仍由分別所致。此與法上說微有不同。

㉓ 其文出處，見《內學》第四輯。

㉔ 文譯自 Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. Two, P.33-P.38。

㉕ 文譯自 Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. Two, P.35(1.3.2-1.3.6)。

㉖ 此處不說一切「宗支」所討論的問題全付諸現量以作檢證者，因為因明的第二、三相雖用歸

納法，而所歸納者雖以經驗界的知識為主（尤其是「不可得因」及「果性因」為然），但未嘗不可歸納非經驗界的知識（尤以「自性因」更具此種功能）。吾友霍韜晦先生亦不同意把所討論的問題全付諸現量的檢查，文見《佛家邏輯研究》頁一五三。

②7 見大正藏卷三二、頁十一。

②8 文譯自 Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. Two, P.162。

②9 文見呂澂先生的《集量論釋略抄》（收於《內學》第四輯，頁二一至二二）。

③0 見《因明大疏刪註》頁四二至四三，括號內的文字，是熊十力先生的疏文，今移於疏中，以方便讀者。

③1 若就「現」、「比」二量的果言，亦不相通，因「即智名果」故，非離能知之智別有客觀自存的知識存在（引文依《因明入正理論》，《大正藏》卷三二、頁一二）；智既不相通，果何得而契合？

③2 可作參考的經論不少，其中以世親論師的《大乘百法明門論》最為簡單，見《大正藏》卷三十一、頁八五五。

③3 法稱《正理滴論》，依祖師的遺訓，把「現量」分為四大類，如彼論云：「如是說現量，差

別亦有四：一、五根現量，二、意識現量……三、自證現量……四、瑜伽現量……」（文譯自 Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. Two. P.25-P.33）

③4 見《成唯識論》卷五，《大正藏》卷三一、頁二六。

③5 引文出處，同於前註。

③6 文撮摘自《成唯識論》，《大正藏》卷三一、頁二九。

③7 同見前註。

③8 亦見《成唯識論》，同③6。

③9 「現量」差別，可有四種，見③3。

④0 文依 Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, Vol. Two. P.26 譯出。括號中為補述文字。

④1 若依《瑜伽師地論》可譯為「同事因」，依日本《智山學報》所載渡邊照宏的《正理一滴論法上釋和譯》，則作「同事緣」。此間「緣」義比「因」義勝，故暫取後者的「緣」名。至於法上譯文亦見前述 *Buddhist Logic*, Vol. Two. P.26 的英譯。

④2 「意識現量」，在窺基的《因明入正理論疏》則名為「五俱意現量」，但依熊十力先生的《因明大疏刪註》從古義所述，其生起的歷程與法稱、法上說頗有出入，如云：「意識與五

識俱者，名五俱意。眼識緣色，耳識緣聲，乃至身識緣觸時，皆有意識與之俱起，由意（識）引（發）五（識），令趣境故。此五俱意，容是現量。」頁九十五。

④文見呂澂先生所撰「佛家邏輯」一文，見《現代佛學》一九五四年二月號。