

法上《正理滴論廣釋·現量品》譯註

南華大學宗教學研究所助理教授 何建興

譯註說明

- 一、本文係法上(Dharmottara; 約西元 740-800 年)註釋法稱(Dharmakīrti; 約 600-660 年)《正理滴論》的《正理滴論廣釋》一書〈現量品〉中文譯註。法上是法稱量論著作極重要的哲學註釋家，其《正理滴論廣釋》向為當代量論研究學界所重視。
- 二、本譯文譯自 Malvania 1971 書內《廣釋》梵文原文以及 Stcherbatsky 1992a 一書。由於 Stcherbatsky 1992a 書取得較易，譯文內如‘(1.8)’等位置標示，即根據該書相應梵文位置，如‘(1.8)’即指該書第一頁第八行。譯註者在翻譯上也參考《廣

釋》的現代語譯本：Stcherbatsky 的 *Buddhist Logic* (1962)以及渡邊照宏的《正理一滴論法上釋和譯》。有關《正理滴論》的中文翻譯，可參閱劇宗林 1994。

- 三、法稱繼承陳那(Dignāga; 約 480-540 年)建立的佛教量論，並多所發展，此二人所代表的佛教量論學派也稱為經量瑜伽行派(Sautrāntika-Yogācāra)。法稱《正理滴論》係提綱挈領式的量論小書。若依調伏天(Vinitadeva; 約 690-750 年)與蓮華戒(Kamalaśīla; 約 740-795 年)之見，本書立言兼容並蓄唯識宗與經量部兩種立場，但法上及其《廣釋》的注釋書《廣釋義疏》與《法上燈論》的作者們則持不同看法，以該書大抵從經量部立場發言。
- 四、本文翻譯以文辭達意與流暢為著眼，至於信實直譯與文辭優雅則非所瞻顧。譯文(但不包括文末註解)依一般量論譯作體例，凡增譯以補文意部份以括方‘{ }’表之，字詞補充說明部分則以括弧‘()’顯示。註解部分參雜學界論點與個人意見，以闡明法上等佛教量論學者的知識論觀點。譯註者才疏學淺，本文翻譯與註解種種疏漏錯謬在所難免，尚祈學者方家

不吝指正，以為來日修改之依據。

五、本譯註曾獲國科會專題研究計畫補助。譯註過程中，曾蒙印度加爾各答 Asiatic Society 圖書館、奧地利國家科學院亞洲文化所及該所自運法師，協助提供部分圖書之影印資料，譯註者在此一併致謝。

【古籍譯名與略語】

- 《入正理論》— 玄奘譯，商羯羅主《因明入正理論》(*Nyāyapraveśa*)，〈《大正藏》冊 32，T1630。〉
- 《正理門論》— 玄奘譯，陳那《因明正理門論本》(*Nyāyamukha*)，〈《大正藏》冊 32，T1628。〉
- 《正理滴論》— 法稱《正理滴論》(*Nyāyabindu*)，見 Malvania 1971。
- 《法上燈論》— Durveka Miśra《法上燈論》(*Dharmottarapradīpa*)，見 Malvania 1971。
- 《量抉擇論》— 法稱《量抉擇論》(*Pramāṇaviniścayaḥ*)：第一品

- 〈現量品〉藏譯與德譯，見 Vetter 1966；第二品〈為自比量品〉藏譯與德譯，見 Steinkellner 1973。
- 《集量論》— 陳那《集量論》(*Pramāṇasamuccaya*)與《集量論釋》(*Pramāṇasamuccayaṅgīti*)：第一品〈現量品〉英譯及偈頌序號，見 Hattori 1968；第二品〈為自比量品〉與第五品〈遮詮品〉英譯，見 Hayes 1988。
- 《瑜伽論》— 玄奘譯，彌勒菩薩《瑜伽師地論》(*Yogācārabhūmi*)，〈《大正藏》冊 30，T1579。〉
- 《論理語言》— 脫作護(Mokṣākaragupta; 約 1100 年前後)《論理語言》(*Tarkabhāṣā*)，英譯見 Kajiyama 1989。
- 《論疏》— 調伏天《正理滴論疏》(*Nyāyabinduṭkā*)，梵文選譯見 Śāstrī 1985。
- 《廣釋》— 法上《正理滴論廣釋》(*Nyāyabinduṭkā*)，見 Stcherbatsky 1992a 與 Malvania 1971。
- 《廣釋義疏》— 作者不詳《正理滴論廣釋義疏》(*Nyāyabinduṭkāṭippaṇī*)，見 Stcherbatsky 1992b。
- 《難語釋》— 蓮華戒《攝真實論難語釋》(*Tattvasaṅgrahapañjika*)，見 Śāstrī 1997。
- 《攝真實論》— 寂護(Śāntarakṣita; 約 725-788 年)《攝真實論》(*Tattvasaṅgraha*)，見 Śāstrī 1997。
- 《釋量論》— 法稱《釋量論》(*Pramāṇavārttika*)：第一品〈為

自比量品〉及法稱《釋量論釋》

(*Pramāṇavārttikasvavṛtti*)，見 Gnoli 1960；第三品〈現量品〉日譯及偈頌序號，見戶崎宏正 1979, 1985。另參考 Pandeya 1989。《釋量論》中譯本，見法尊法師 1984。

正理滴論廣釋

法稱 造論

法上 註釋

現量品第一

人的一切目的成就(*arthasiddhi*)都以正確的識知(*samyagjñāna*)為前導，如是，這〔識知〕應予解說。(一)

samyagjñānapūrvikā sarvapuruṣārthasiddhir iti tad vyutpādyate.

(1)

【壹】本論的主題與目的

「人的一切目的成就都以正確的識知...」等，說明本論(《正理滴論》)主題(*abhidheya*)的重要性(*prayojana*)。凡論體可區分為能詮語(*śabda*)與所詮義(*artha*)兩者。於此，能詮語的目的在於使人了解它自身的意義，而沒有其他目的，所以不在此討論它(1.8)。但假使論著的主題(亦即，所詮義)一無用處，將沒有人會著書討論它。譬如說，由於烏鴉的牙齒毫無重要性可言，並沒有任何有智者(*prekṣāvata*)會著書考察烏鴉的牙齒。因此，為了顯示應該著手撰著本論，(造論者法稱論師)藉本句說明本論主題的重要性。本句的意義是：由於人的一切目的成就都以正確的識知(*jñāna*)

為前導，¹因此撰著本論來解說它。這裡，本論主題---亦即，正確的識知---是人類一切目的成就的原因(*hetu*) (一說法)，已然陳述了這主題的重要性。²既說了這要點，則本論的主題、目的(*prayojana*)以及相關性(*sambandha*)也已言及。³畢竟，既然說在本論裡應當解

¹ 於佛教量論，梵文 *jñāna* 一詞一般意指吾人心識(主要是唯識宗八識說的前五識[根識]以及第六識[意識])的現行的活動或狀態。通途所用的「認知」(*cognition*)一詞似乎暗示概念分別的作用，並不適於用來指稱佛教量論的現量知覺。至於「知識」一詞，在現代語中文裡偏於靜態義、非現行義，也不適合。所以，中譯者改以「識知」翻譯 *jñāna*。「正確的識知」一詞可省稱為「正知」、「量知」或---參考傳統漢譯---「正智」。

² 正確的識知顯然有其重要性，所以值得著書探究或解釋，至於烏鴉的牙齒並不存在，毫無價值可言，所以有智者並不會著書考察它。梵文一如其他語言，往往一字多義，如 *prayojana* 字即有「目的」、「用處」、「必要性」等義。從本段文脈看來，此處所說的「主題的 *prayojana*」並不同於下文所說的「本論的目的(*prayojana*)」，因此參考 Stcherbatsky 1962: 1，將前—*prayojana* 意譯為「重要性」(‘importance’)。

³ 印度造論者一般認為，論著作者應於論著初始處說明：(i)論著的主題，(ii)論著的目的，以及(iii)論著之於該目的的相關性。依法上之見，《正理滴論》首句明說了這論著主題的重要性，而則等於提示了這論著的主題、目的以及相關性三者。《論疏》則於此區分論著的主題、目的、相關性以及究竟目的(*prayojanasya prayojana*)四者，認為「人的一切目的成就都以正確的識知為前導」一語說明本論的究竟目的，亦即，探討或解釋正知的目的，至於「這應予解說」語則明說了本論的主題與目的，因而暗指了本論的相關性。見 Gangopadhyaya 1971: 80-82。

說助成人之目的的正確識知，則「正確識知是本論的主題」、「這識知的解說是它的目的」以及「本論是這解說的方便(*upāya*, 資具)」等三者，也等於已經說了。因此，既說了主題的重要性，則已然含蘊地(*sāmarthyāt*)言說相關性(、主題和目的)等三者(2.6)。單單這語句並不足以直接詮說相關性、主題和目的三者，但是舉說一隅，也就間接地指示(*darśayati*)其他三者了。

這裡，「這」字(指示本論的)主題，「應予解說」(*vyutpādyate*) (指示它的)目的。對作者而言，這裡的目的---亦即，正確識知的解說---指的是撰著本論的目的，而就學生言之，那則是聽聞本論的目的。實在說來，一切有智者在行動前必然懷有某個目的，然後才有所行動。因此，如果人有(法稱)導師為何撰作本論，學生們為何聽聞本論的疑惑，即說：其目的在於(正確識知的)解說(2.11)。本論的撰著是為了教導想於正確識知方面接受教導的人，而它為想理解導師教說的學生們所聽聞；如是，(正確識知的)解說既是撰著本論的目的，也是聽聞本論的目的。不過，(首句裡)並沒有指示相關性的字詞，這需要含蘊地來領會。畢竟說來，有智者撰作某論著來解說正確識知，則該論著便是這解說的方便，而不是他者。由此可見，本論之於論著目的的關係(相關性)，是「方便」與「方便所成者」(*upeya*)二者間的關係(*upāyopeyabhāva*)。

【問】豈不在聽聞本論之前，即使〔作者〕已先說明主題等要點，由於證據(*pramāṇa*)的闕無，有智者仍不會認同它們？那麼，為何要在論首說明它們呢？【答】誠然。在尚未聽聞本論之前，即使先說了這些要點，它們仍不為聽聞者所肯認(2.17)。但是，主題等要點的言說，雖然〔在一開始〕缺乏〔支持它們的〕證據，卻能引生〔它們似乎有用的〕臆測，而使人有所作為。實在說來，以某物有用的臆測使有智者付諸行動，以該物無用的臆測則使他中止行動。質是之故，論典的作者理應在論著開始處，先說明〔主題、〕相關性等要點。說故事的人可能為了戲劇效果等目的，而以其他〔非正規、甚至錯誤的〕方式說話。但是，論著作者如果在論首誤述主題等的話，聽者將不知曉〔主題的〕重要性，也將不會有相應的行動。如是，對於所說那些要點而有〔它們似乎有用的〕臆測是合理的(2.22)。而如果沒有先說明〔這些要點〕的話，聽者可能以為，這論著的主題毫無重要性可言，如同烏鴉牙齒的考察那樣；或者以為它不可執行，如同有關以解熱的龍王(Takṣaka)髻寶裝飾自己的教導；⁴或者以為〔論著的〕目的不為人欣然認許，譬如有關母親再婚儀式的次第的教導；或者聽者以為它的目的可用其他較容易的方式成就；或者以為本論並不是〔成就該目的的〕方便法門。而對於被認定一無用處的物事，有

⁴ 若依先前的理解，這裡應當作「如同烏鴉牙齒那樣」以及「如同以解熱的龍王髻寶裝飾自己」。畢竟，這裡說的是「主題」，而非「論著的目的」。

智者並不會有任何行動。另一方面，既然說明了本論的主題等，〔人們自然會〕設想說它們有用，而不是無用，而有智者也將有所作為(3.3)。如是，有關〔主題、〕相關性等的言說，顯然可以使有智者以本論有用，進而有〔通聞本論的〕行動。⁵

【貳】正確識知的界定

無欺謬(*avisaiṅvāda*)的識知是正確的識知。⁶在日常生活裡，

⁵ 本段落無關宏旨，較像是例示了古代印度作者時或為人詬病的寫作傾向：對小議題瑣碎無謂的反覆陳言。

⁶ 這裡對「正確識知」一詞的界定適用於現量知與比量知二者。陳那在《正理門論》和《集量論》裡，並未提出兼顧現量知與比量知二者的「正確識知」(「量知」)的定義，他只在《集量論·為自比量品》以「無欺謬」(*avisaiṅvāda*)概念說明及統合比量與聲量(聖教量)二者，見 Hayes 1988: 238, 250。不過，〈現量品〉3b 釋文含蘊說，獨立的量應以未知的事物為對境。商羯羅主《入正理論》(T1630: 12bc)論及現、比二量時雖有「正智」一詞，但未加以定義，現存梵本原文也只有 *jñāna*(識知)一字，見 Dhruva 1987: 7。

法稱並未於《正理滴論》界定「正確識知」，但是他在《釋量論·成量品》1a-c 將「量」(*pramāṇa*)界說為「無欺謬(*avisaiṅvādi*)的識知」，此中「無欺謬」意為安住於實效運作(*arthakriyā-sthiti*)，是而正確識知可說是，依止於或連繫至體現實效運作之事物的識知，這暗示說，量的對境--對比量而言，它的究竟對境--必須是實在的(法稱的這一個界說，被認為具有實用的、世俗的性格，見 Katsura 1984: 222-3)。法稱也在同書〈成量品〉5c，界說正確識知為揭顯未知對象(*ajñātārtha*)的知，這意味著，正知必須

使人達致(*prāpayan*)先前所指示(*upadarśita*)的對象的(話語) , 說為是與(事實) 相符的(*sañvādaka*)。⁷同樣地, 使人達致其自身所顯示的(*pradarśita*)對象的識知, 說為是與(實在) 相符的。⁸這裡「使達致」一詞, 不過是意指使人朝向(*pravartaka*)所顯示的對象而已。畢竟, 識知並不引生對象以使人得到它, 而是使人朝向於該對象以便得到它。再者, 「使朝向」一詞不外是意指顯示(*pradarśaka*)行動對境(*pravṛttiviśaya*)而已,⁹這是因為識知並無法

引生新的知識(法稱的這個界說著重顯示經驗本身, 或許是他的勝義觀點)。參見 van Bijlert 1989: 120, 125, 150。法稱之後, 包括法上在內的許多佛教量論學者, 都傾向以「量知」或「正確識知」意指新而無欺謬的識知。

⁷梵文 *avisañvādaka* 一詞由前置詞 *a* 與 *vi* 加至形容詞 *sañvādaka* 而形成。此中 *sañvādaka* 在語源上有「兩人談話而形成相同意見或協議」的意含, 加上表示「分離」、「取消」的前置詞 *vi* 之後則有「食言背信」之意, 再加上表示「否定」的前置詞 *a* 後, 形成「無欺誑」、「無欺謬」等義。本句也可以譯為, 「……, 使人達致先前所指示的對象的(說話者) , 說為是無欺誑的」。

⁸因此, 無欺謬的識知即是與實在相符的識知。這識知在呈現或指示其---具有實效運作能力的---對象一事上, 對知者並無“欺誑”之處。附帶說明, 法稱不但以「無欺謬」一詞形容識知, 也以之形容識知的對象; 於此, 某量知之無欺謬的對象似乎是能生實效運作, 而與其他量知不相抵觸的對象。參見 van Bijlert 1989: 124-5。

⁹法上並未解釋「行動對境」一詞。從脈絡判斷, 這詞應是意指認識者原則上(暫不考慮剎那滅論)可以行動地朝向、進而達致的對象, 這也是如識知

強使人(行動地) 朝向該對境(3.9)。¹⁰

正因為如此, 對象的得知(*adhigati*)本身就是量果(*pramāṇaphala*)。¹¹得知對象時,¹²人已經(認識地) 朝向而且達致

所顯示那樣地確實存在, 且具有實效運作能力的對象。不過, 依據 Krasser 1995: 254, 「行動對境」意指下文所說的所審定的對象。

¹⁰法上這裡的說明可能意在對比及批評調伏天的解釋。《論疏》以「原因」解釋首句「前導」一詞, 而以正確識知為目的成就的原因, 這似乎意味著, 正知是目的成就的直接因, 它的發生即刻促成我人目的的成就; 見 Gangopadhyaya 1971: 84-86。法上正確地指出, 正知未必能即刻促成目的的成就。從本段文意看來, 法上以正確識知為顯示其行動對象的識知。

¹¹此中 *pramāṇaphala* 的 *pramāṇa*(量)乃產生識知的最相關的因果要素, 也是吾人證成所知的對象或事理的確是如此這般的根據, 可說是致知手段。*pramāṇa-phala* 亦作 *pramāṇ*(量知), 是量的結果, 省稱「量果」。依據 Matilal 1986: 105, *pramā* 由前置詞 *pra-*(意指殊勝、完善)和動詞字根 *mā*(意指量度、致知)結合而成, 其字面義為完善的量度或正確的認識。一般言之, 量與量果不同, 前者為致知手段, 後者則是藉此手段所獲得的識知。不過, 佛教量論學者主張量與量果同體不異, 或視二者為同一識知的不同面向, 詳下文。

¹²佛教自陳那始, 以現量知覺為不含有概念思惟的無分別知。這樣的見地在處理日常實踐相關議題時, 頗有其困難之處。為此, 法上有頗異於陳那的新穎見解。不過, 他在《廣釋》裡並沒有很明顯陳述這方面的見解。若依據 Krasser 1995 一文對法上《小品量觀察論》(*Laghuprāmāṇyaparīkṣā*)的闡述, 法上這裡所說的「得知」, 其實並非不雜有概念的無分別知覺, 而是

該對象。如是，由於對象的得知，量(*pramāṇa*)的作用已然完成。所以，量以尚未得知者為對境。質言之，人最初藉以證得某對象的識知，即是使人朝向并達致該對象的知。於該對象處，其他的識知又能有什麼額外的結果呢？因此，以已得知者為境的「識知」是非量(*apramāṇa*)。¹³

無分別知覺所引生，雖含有概念分別，卻仍指向於、依主於無分別知覺的一種審定知，後者略近於一般所說的知覺判斷。以這樣的識知為基礎，才有人接續的實際行動以及識知對象的實際達致。是而法上這裡所說的「量的作用」，並不在於無分別地緣取其對象，而是在於概念地審定對象，以便進一步行動地達致該對象。參見 Krasser 1995: 249-253。

不過，即使依循這見解，法上的立場仍在於強調無分別知覺與有分別之審定知的一體性。首先，這審定知不同於一般以想像為體性的分別知，它其實依主於無分別知覺且襲取這知覺的觀見功能(見下文 16.14 處)。其次，這審定知也被視為是無分別知覺的作用，與知覺間有作用與作者的緊密關係。如是，我人也可以說，無分別知覺顯示了相關的行動對境，而這審定知是否以已知物為對象的問題也變得無關緊要。在與筆者的一封私人通信裡，Krasser 教授也說：「...無分別知覺藉由引生分別的審定知以顯示所審定的對象，這審定知藉著決定該對象為所觀見的「對象」而承襲了知覺的作用。...因此，知覺因引生承襲其作用的審定知，而可說為是『顯示的識知』」。是而在法上處，我人可以說：量=使達致對象的識知=顯示對象的識知=對象的得知=量果。

¹³ 由此可見，法上也以量知為揭顯先前未知對象的識知。值得注意的是，法上這個論點是從「無欺謬的識知」一概念推導出來的；參見 Krasser 1995: 249。對於已知的對象，我人雖可以有認識活動，但與這相關的識知並不

當某對象被認識為是所觀見物(*dṛṣṭatvena*)時，它已藉由現量知覺而成為行動對境。對某對象若有知覺現證(*śakṣātkāri*)的作用，而為概念分別(*vikalpa*)所跟隨，則該對象的顯示即是知覺。因此，被「分別地」認識為是所觀見物者，無非是「無分別」知覺所顯示者。¹⁴另一方面，比量推論係透過因法(*liṅga*, 推論記號)的觀見，以顯示「概念分別」所決定的行動對境。¹⁵如是，現量知顯示顯現著的(*pratibhāsamāna*)、確定的(*niyata*)對象，¹⁶而比量知則顯示與因法相連繫、確定的對象(3.16)。這兩者都能顯示確定的對象，因此它們都是量。再沒有其他識知「，可以獨立地作為量」。¹⁷顯示能達致的對象說為「使達致」，而「識知」由於這使達致義

是量知，僅能是非量之知。法上對此議題的進一步見解，見 Dreyfus 1991: 22-5。

¹⁴ 這裡以某對象為所觀見物的認識並不是現證該對象的無分別知，而是繼起以審定對象的分別知。參見註 12。

¹⁵ 以「彼山有火，以有煙故」的推論式為例，煙是因法，火是行動對象，彼山則是煙與火共同發生的處所。於此，推論者先見到彼山有煙，再藉由煙與火不相離關係---有煙處即有火，無火處則無煙---的回憶，而生起「彼山有火」的推論知。

¹⁶ 這裡 *niyata* 一詞依 Stcherbatsky (1962: 6, n.1)所言，係與疑惑、顛倒等義對比，因此將之譯為「確定的」；它或許有「確實存在的」之意。下文裡(4.4-10, 8.5-12)，同一詞將有不同的意義。

¹⁷ 現量知直接、清晰而正確地顯示確定而可達致的(行動)對象，比量知則間接地、無顛倒地顯示確定而可達致的(行動)對象。

(*prāpaktva*)而成為量。異於這兩種量的識知所顯示的對象，或是全然顛倒(*viparyasta*)，譬如陽炎處的“水”，它因為不存在，而無法達致；或是它的存在與不存在並不確定，如疑惑的對象，由於世間並無同時與存在和不存在相應的對象，如是的事物也無法達致。¹⁸一切非因法所生的概念分別知，無視於{ 因法對對象的} 限定(*niyāma*)而運作，¹⁹僅能顯示{ 或者全然顛倒，或者} 其存在與否並不確定的對象，後者則無可達致。質是之故，其他識知只能顯示無法達致---或全然顛倒，或其存在與否並不確定---的對象，所以都是非量(3.23)。

欲求目的實現(*arthakriyā*)的人們，尋求作為能生實效運作者

¹⁸ 譬如當有人在夜晚瞥見遠處柱狀事物，而疑想說「那是人，還是枯木？」時。當想說「那是枯木」時，作為疑惑對象的枯木與存在相應，而當想說「那是人」時，枯木則與不存在相應，因此枯木作為疑惑的對象可說同時與存在和不存在相應。

¹⁹ 《廣釋義疏》10.12-14(第十頁，第十二至十四行；下同)認為，《廣釋》「非因法所生...」語意在排除既非全然顛倒又非明顯有「存在或不存在」疑惑，但也不藉因法而生的分別知，譬如臆度(而非推論)「那井中有水」的分別知。這樣的識知由於不假諸因法而生起，其所顯示的對象並不是真正確定的。依循法上在《小品量觀察論》(Krasser 1995: 263)的見解，《廣釋》強調，由於臆度者知曉其識知的不確定性，該識知仍應視為是一種疑惑。

(*arthakriyāsamārtha*)之達致因(*prāptinimitta*)的識知。²⁰他們所尋求的正是{ 量} 論所考察的{ 正確識知}。因此，正確識知顯示具有實效運作能力的實有物(*vastu*, 實事)。²¹再者，這識知所顯示的就是所達致者(*prāpaṇīya*)，這是因為---如所已說---{ 對象的} 達致(*prāpaka*)以對象的得知(*arthādhigama*)為體性的緣故。這裡，如果{ 真正存在的} 實有物不同於{ 識知} 所顯示的事物，{ 它們應會在} 形相(*ākāra*)、處所或者時間上有差異。凡是和相違法(*viruddhadharma*)結合的便是不同的實有物，而凡是在形相、處所或時間上有差異的事物，即是和相違法結合的事物。²²是而，凡

²⁰ *arthakriyā* 一詞在法稱以及法稱之後的佛教量論傳統裡意義重大。對法稱而言，自相與共相---或者說真實之物與虛妄之物---的一個主要差異，在於前者具有 *arthakriyā* 的能力，後者則不具有；見《釋量論·現量品》1, 3, 53等，〈為自比量品〉166 (Gnoli 1960: 84)以及《正理滴論·現量品》14-16。*arthakriyā* 由 *artha* 與 *kriyā* 二字組成，*artha* 字在這裡可有「目的」、「效果」等義，*kriyā* 字則有「活動」、「作用」、「產生」等義，因此，這詞可有「有目的的活動」、「目的的實現」、「效果的產生」等義。如所周知，*arthakriyā* 一詞在法稱處有本體論以及實用論的兩層義涵，多少分別與現量知覺以及概念判斷有關，本文將分別以「實效運作」與「目的實現」二義理解之。*arthakriyā* 常和表示能力、力量的 *śakti*, *sāmarthya*, *samartha*, *yogya*, *kṣama* 等詞連用，自相即以實效運作能力為其主要特徵。

²¹ 法稱《正理滴論》承認外境實有，其一般立場較具經量部色彩。於此，「自相」、「勝義有」、「具實效運作能力的實事」、「剎那存在」等有相同的意指。

²² 法上這裡所說的「相違法」應該作概略性的理解，以意指在形相、處所或

是在形相、處所或時間上有差異的事物，即是不同的實有物。）所以，在具有某形相的事物處，識取具有另一形相之事物的識知並不是量，例如在白色貝殼處見得黃色貝殼的識知（並不是量或量知）（4.4）。在某一處所識取位於另一處所的事物的識知也不是量，例如在鑰匙孔的寶珠光輝處見得寶珠的識知，並不是房間內寶珠的（量知）。再者，就發生於某時間的實有物而言，識取它為屬於另一時間的識知也不是量，例如夜半夢中識取（於夢中被視為存在於）午間之事物的識知，並不是夜半時該物的量知。

【問】豈不是說，我人能（行動地）達致具有限定的(niyata)處所和形相的（事物），但不能達致限定(parichinna)於某時間的事物？²³【答】並不是說，限定於某時間的事物應當在那個時間被

時間上的明顯概念性差異。譬如，推論某貝殼為白色的比量知，雖然不能如實呈現該貝殼的顏色，但它所顯示的對象仍應視同為實際存在的白色貝殼，而非具有相違法的另一物。比量知雖然具有錯亂相，但它仍是無欺謬的。相對地，誤以該貝殼為黃色的識知，不但是錯亂的，也是欺謬的，因為這裡「白色」與「黃色」間明顯有概念差異。這裡所涉及的其實也正是識知的行動對境。

²³ 法上這裡已從先前認識意義上的「達致」，轉變為實際行動意義上的「達致」。後者大有論列的必要，蓋因某識知之「無欺謬」義的確認，往往取決於識知對象能否促成人的目的實現而定，亦即，我人或需要透過隨後的行動的結果，來確認先前的識知是否正確無誤——譬如見遠處有水的識知，

達致。的確，見著(darśana)時是某個時間，而（行動地）達致(prāpti)時是另一個時間(4.10)。然而，某事物所受限定的時間（也可以說）正是它為人所達致的時間，（這是因為，）藉由無差異的審定知（或判斷知）(abhedādhyavasāya)，（人們）見得相續流(santāna)之中（前後時間剎那）的一體性(ekatva)。²⁴

（首句裡，目的成就）被說為以前行於它的正確識知為原因(kāraṇa)。原因前行於結果，所以說「前導」。但如果（造論者）使用的是「原因」一詞，人們會（不當地）以正確識知為人之目的成就的直接因。相對地，「前導」一詞僅僅有前行之義，不會造成相關的誤解。正確的識知有兩類：呈現(nirbhāsa)實效運作（的識知），以及使朝向能生實效運作者（的識知）。這兩者

可由前往該處取水使用一事決定其正誤。就《廣釋》而言，法上對於量知的理解兼具「顯示作用」與「實用價值」兩種考量，二者分別與認識義的「達致」和行動義的「達致」相應。

²⁴ 佛教量論學者一般主張「剎那滅論」，這使得他們特別容易在「所緣取對象的獲得」以及「識知無欺謬性的確認」二議題上遭到質疑。不過，這兩個議題已經涉及實踐、實用的層次，因此我人應可以相應地訴諸知覺判斷等概念知來處理問題。文中的「無差異的審定知」即是這樣一種知覺判斷，於此，我人透過概念將前後不同的實事剎那，審定為不具本質差異的同一實事。譬如說，我人將處於同一處所、具有相同形相的後一時的水，審定為即是前一時所識取的水。

中，使朝向的識知才是所應考察的(*parikṣyate*)，²⁵而這識知僅僅是前行者，不是直接因(4.15)。這種正確知生起時，有先前所見(同類或同一事物)的回憶，由回憶而生惓求，由惓求而起行動(*pravṛtti*)，由行動而有(實效運作的)達致(，如有行動者之目的的實現)，是而該識知並不是直接因。但在另一方面，藉由呈現實效運作的識知，則有實效運作的直接達致，這樣的識知則不需要再加考察。²⁶畢竟說來，有智者所欲求、所疑慮的物事，應當加以考察。但在呈現實效運作的識知生起時，人的目的即刻成就，於該識知處並無欲求或疑慮，所以該識知不需要考察。因此，(本論)不用「原因」而用「前導」一詞以顯示說：正確的識知---在不是(實效運作的受用，亦即目的成就的)直接因時---應予考察(4.20)。²⁷

²⁵ 首句「應予解說」(*vyutpādyate*)一詞與「解釋」、「詳論」、「教導」等義有關，不過，法上這裡以與「考察」、「探究」義有關的 *parikṣyate* 理解該詞。

²⁶ 譬如說，對想看曇花開花的人，見到曇花盛開的知覺本身即已呈現曇花開的實效運作，已使人成就其目的，這樣的知覺---依法上之見---不需要再加考察。另一方面，若人的目的是要拍攝曇花開花的景象，則見到曇花開的知覺乃至正確使用相機拍照的識知等，都只是使朝向目的實現的識知，而不是目的成就的直接因，這類的識知才應加以考察。

²⁷ 如前所說，法上---或許對比於調伏天---認為，正確識知未必能即刻促成目的成就。但法上這裡恐怕矯枉過正。法稱所用「前導」一詞也可以包括「直接因」的情況，無需將之剔除。即便是呈現實效運作的識知，也可加以考

【參】目的成就

人有其目的(*artha*)，這指的是人所惓求、所欲想的。這樣的目的物(*artha*)或者是應捨棄的(*heya*)，或者是應取得的(*upādeya*)。²⁸應捨棄的事物是人想要捨棄的，應取得的事物則是人想要取得的。在應捨棄的和應取得的兩類之外，並沒有其他品類。人所不在乎的事物，由於不是應取得的，無非是應捨棄的。²⁹這事物的成就在於捨棄和取得二者。質實言之，以原因為根據所得的成就說為「生起」(*utpatti*)，以識知為根據所得的成就則說為「成事」(*anuṣṭhāna*)(4.24)。這成事在於應捨棄者的捨棄，以及應取得者的取得。因此，「成就」一詞指的是以應捨棄者的捨棄，以及應取得者的取得為特徵(*lakṣaṇa*)的成事。

察或解說，無需將之排除於首句「正確的識知」的意指之外---當然，這考察是哲學的考察，而不是基於一時實用需要的考察。無論如何，法上將呈現實效運作的識知排除於「正確的識知」意指之外的做法，使他在下文裡偏向從「實用價值」或「實踐論」的角度討論正確識知。

²⁸ 由本段文意以及《廣釋義疏》13.3-6的解釋看來，法上以首句 *artha* 字意指人所應捨或應取的事物。這未必是法稱本人的見地，再加上翻譯方便的考量，因此本文他處仍將 *arthasiddhi* 譯為「目的成就」、「目的的成就」等。

²⁹ 《論疏》p. 8 在應捨棄、應取得之外，另有非應捨、非應取的不在乎者 (*upekṣāṇīya*)。法上以末者屬於「應捨棄者」一類的見解，其後遭到印度教正理學派哲學家 Jayanta 的批評，見 Gangopadhyaya 1971: 85, n.7。

〔首句〕說及「一切」和「目的成就」等語辭。這裏，「一切」指的是物事(*dravya*)全部，而不是種類全部。因此本句並不是說，〔前述應捨之捨與應取之取〕兩種目的成就都以正確的識知為根據，而是說，任何的成就，這成就全部，〔無一例外地〕都以正確的識知為根據(5.4)。³⁰畢竟說來，並不存在有任何源於錯妄知(*mithyāñāna*)的偶然的成就。

如是，假若某識知使人〔行動地〕達致所顯示的事物，那麼從那裡就有目的的成就，而那使達致所顯示者的無非是正確的識知。至於錯妄知則無法使人達致所顯示者。不使達致的識知如何能是目的成就的根據？因此，錯妄知並不引致目的的成就，而也唯有正確識知才能促成目的的成就。正以此理，正確的識知應當審慎地予以探究。由於唯有這〔正確的識知〕是我人目的成就的根據，所以當〔造論者〕想說「人的任何目的成就都以正確的識知為根據」時，他說「一切目的成就都以正確的識知為前導」

³⁰ 《論疏》p. 8 以「人的一切目的」意指人一切種類的目的，重點在於種類本身：所有種類的目的都以正知為其成就因，但個別種類的目的裡仍容許由於機緣巧合而得目的成就的例子。法上否定這解釋，而以「一切」係用來限定以應捨之捨、應取之取為特徵的目的成就，重點在各各成就本身，也就是說，所有的目的成就---每一成就都是一物事或事件(*dravya*)---無一例外地都以正知為前導；參考《廣釋義疏》14.13-4。不過，法上也因此否定了源於錯妄知(或欺謬知)的偶然的成就的可能性。

(5.10)。〔本論首句裡的〕*iti* 字是用作「因此」義；*tad* 字總是和 *yad* 字相連繫。如是，這整句的意義是說：由於人的一切目的成就都以正確識知為前導，所以這正確識知應予探究或解說。雖說 *samyagñāna*〔「正確的識知」〕一詞在複合詞 *samyagñānapūrvikā* 裡是從屬〔於 *pūrvikā*〕的，但由於〔正確識知〕是本論所要解說的，該詞其實是首要的，因此，它和 *tad* 字相連繫〔，也就是說，*tad* 字意指正確的識知〕。

「應予解說」是說，藉由謬見的破斥來予以解釋(*pratipādyate*)。這裏，謬見可分為四類，即關於量的數目、定義(特徵)、對象以及量果等四者(5.15)。³¹

【肆】正確識知的種類

為了破斥有關量的數目的謬見，造論者說：

正確的識知有兩種。(二)

dvidvidham samyagñānam. (2)

³¹ 《論疏》p. 18 簡單介紹有關這四類謬見的一些例子，譬如在「量的數目」議題上，唯物論者僅接受一種量(即現量)，數論學派以量有三種，正理學派以之有四種，彌曼差派則接受六種獨立的量。法上在《廣釋》裡對這類謬見無多著墨。

「兩種」是說有兩個種類。藉由數目的顯示，即可顯示類別的區分：於此，正確的識知僅僅區分為兩種。既顯示了類別的區分，便能夠陳述個別種類的正確識知的定義，而在未顯示類別區分前，並不能說出每一類別(*sakalavyaktyanuyāyi*) (各自) 的正確識知的定義(5.20)。³²所以，言說數目區分是言說定義區分的手段；如果沒有提及以類別區分為體性的數目區分，便無法顯示定義的區分。這裡先說及數目區分，正是為了要(個別地) 指出正確識知的定義。

這兩種(正確識知) 是什麼呢？於是說：

〔現量〕知覺和〔比量〕推論。³³(三)

³² 這裡 *sakalavyaktyanuyāyi* (「符致於所有類別」)語似有誤，譯文已配合整段文意而作修改。本段脈絡旨在強調，說明量的類別區分之後，才能提出各類別的量的定義，參見《廣釋義疏》15.9-11。如前述，法稱並沒有在本論裡提出一個適用於現、比二量的量的一般性定義。

³³ 「現量」與「比量」是古譯詞，「知覺」與「推論」則是現代中文譯詞，本文兼用這兩種譯詞；此外，由於佛教的「量即量果」說，本文也分別將這兩種量譯為「現量知」與「比量知」。

有關「量的數目」一問題，傳為龍樹所作的《方便心論》(T1632: 25a)曾提及現見、比知、喻知及隨經書等四種知因(亦即，量)，《瑜伽論》(T1579: 356b)在「能成立法」項下提及現量、比量以及正教量(或稱聖言量、聖教

pratyakṣamanumānañ ceti. (3)

「知覺」(*pratyakṣa*)意即趨向於(*pratiḡata*)、依止於(*āśrita*)感官(*akṣa*)(6.2)。具有「超越」(*ati-*)*krānta*) 義的 *ati* 等前置詞可與受格字詞組成複合詞，(這裡 *prati* 與 *akṣa* 的關係亦然)。含有 *prāpta*, *āpanna*, *alam* 以及前置詞的複合詞，並不(依循一般文法規則) 以最後分子之性別為複合詞性別，而是取它(所修飾) 的實名詞的性別，因而 *pratyakṣa* 字(作為形容詞) 可具有各種性別。³⁴ 依止於感官一性質是 *pratyakṣa* 字的語源根據(*vyutpattinimitta*)，而不是它的應用根據(*pravṛttinimitta*)。不過，這感官依止性指示了與之內屬於相同對象的對象的現證一性質

量)三者。此外，窺基《唯識二十論述記》(T1834: 999b)以世親認許三種量。不過，陳那基於識知對境只有自相與共相兩種的理由，只立現量與比量二者為獨立的量，至於聲量(聖言量)及譬喻量則攝在「比量」項下，此如《正理門論》(T1628: 3b)所云：「為自開悟，唯有現量及與比量，彼聲、喻等攝在此中，故唯二量，由此能了自、共相故。非離此二，別有所量，為了知彼，更立餘量」。陳那的觀點為法稱及其後的佛教量論學者所繼承。

³⁴ 這裡，*pratyakṣa* 字在語源上可用為形容詞，有「可見的」、「可知覺的」等義，並取其修飾的名詞的性別，它因而意指知覺的對象，而非知覺。譬如，《瑜伽論》(T1579: 357)所談的「現量」其實是指現量知覺的對境，如說「色根現量者，謂五色根所行境界」(357c)。不過，下文所談的 *pratyakṣa* 字仍作名詞，意指現量知覺。

(*arthasākṣātkāritva*, 對象現證性), 後者正是該字詞的應用根據。³⁵ 因此, 任何現證對象的識知即說為是知覺。³⁶ 假如感官依止性即是「知覺」一詞的應用根據, 那麼就只有感官知(*indriyavijñāna*, 或

³⁵ 「語源根據」指的是字詞語源地形成所根據的性質或事態, 而梵文 *pratyakṣa* 一詞以感官依止性為其語源根據。以下文所說梵文 *go* (「牛」) 字為例。梵語初民或許最先以「行走著的動物」理解牛, 以致 *go* 字語源地導源於行走或移動的動作, 並與表示行走、移動的梵文動詞 *gam* 有關, 於此, 行走動作成為 *go* 字的語源根據。「應用根據」則是指後來實際使用字詞時的根據, 藉此根據才能解釋何以我人以「牛」字指稱牛, 而非其他事物。譬如說, 我人可能在見到一頭牛時, 注意到該牛與其他先前所見牛之間的相似性, 因而指稱該牛為「牛」; 如是, 「(與其他) 牛的相似性」成為我人之以「牛」字應用至(或指稱) 該牛的應用根據。對正理-勝論學派而言, 牛性或牛共相正是「牛」字的應用根據: 我人在看見一頭牛時, 同時也見到它的牛共相, 因而可以以「牛」字應用至該牛。凡是牛都具有牛共相, 其他事物則都不具有牛共相, 因此我人僅以「牛」字指稱牛, 而非其他事物。

「內屬於」(*samaveta*) 與「內屬(關係)」(*samavāya*, 和合) 相關。內屬或內屬關係係印度教勝論學派的一個重要句義(範疇), 指稱某些事物間緊密結合的關係, 譬如牛共相即透過此關係內屬於所有個別的牛。勝論學派的句義論(範疇理論) 幾乎是印度量論學者共同的參考座標, 所以法上這裡也使用了相應的句義觀念, 但這並不意謂他以內屬關係或牛共相等為實在、獨立的物事。

³⁶ 相對於「無分別性」等, 「對象現證性」是現量知覺的一般性判準或特徵, 可為各個量論學派所接受, 因此, 法上以之為「知覺」一詞的一般性應用根據。

indriyajñāna, 根現量)---而非意識知等---能說是知覺了(6.7)。如說「它行走」和「(它是) 牛」的情況, 即使「牛」(*go, gauḥ*) 字語源地來自於行走或移動(*gamana*) 的動作, 它卻以牛性(*gotva*) (而非行走動作) 為其應用根據, 這牛性因(與行走動作) 內屬於相同的對象而為該動作所指示(*upalakṣita*)。如是, 無論某頭牛是否行走著, 我人都可以以「牛」字指稱它。

(「推論」(*anumāna*) 一詞語源地意指後起(*anu*) 的量(*māna*), 人所藉以量度事物的(工具) 說為「量」。(對佛教量論學者而言, 語源地) 表示工具的「量」(*māna*) 字(在實際應用上) 表詮(指示) 以(對象) 相似性(*sārūpya*) 為特徵的致知手段(*pramāṇa*)。(推論知的生起) 後於因法的認識以及(不相離) 關係的回憶, 所以稱為「推論」(, 亦即, 後起的量)。認識了(共許) 宗法(= 因法) , 也回憶起能立與所立間的(不相離) 關係, 推論知即生起, 因此它被說為是處於後時的(6.12)。³⁷

³⁷ 「比量」在語源上意指在後面的量, 這意味著, 比量後於現量, 而以現量為基礎。例如, 這裡所說的因法(或共許宗法) 的認識, 終極地需要依待於現量, 如我人需要先知覺到彼山有煙, 才能推論「彼山有火」。或許由於比量另分為「為自比量」與「為他比量」兩種, 二者意義差距頗大, 法上這裡並沒有很明顯指出「比量」的應用根據。

「和」字統合知覺和推論二者，以之具有同等的效力。³⁸就如

³⁸ 這似乎意味著，對法上而言，知覺與推論同等重要，無分軒輊。相對於大多數印度哲學流派「知覺優先」的主張，不少中、後期佛教量論學者有著不同的看法。調伏天於《論疏》p. 20 以及寂護於《攝真實論》第 459-460 頌，都明白反對某些彌曼差派哲學家「知覺優先」的觀點，主張知覺與推論於量物致知上有同等的效力。

《方便心論》(T1632: 25a)以四種知因中「現見為上」，即肯定現量的殊勝性。世親《唯識二十論》(T1590: 76b)有「一切量中，現量為勝」的設問，護法《成唯識寶生論》(T1591: 91c)也提及「於諸量中，現量為勝」的論點，二人於文中應是認許這見解。窺基《唯識二十論述記》(T1834: 999b)則以「現量為勝」的見解為各家所認許：「〔現量〕取現境故，證自相故，大小二乘，外道內道，皆共許爾」。陳那量論著作中似未明白主張「現量為勝」，但他的一些相關論點---(無分別的)現量知始能親證自相；作為比量對境的共相並非實在；無分別即無錯亂或欺謬---都指向「現量為勝」說。此外，陳那《正理門論》(T1628: 2b)訴諸現量以解決比量理論於「相違決定過」處所面對的問題，並有「現量相違過」的置定，顯示現量之於比量的殊勝性(參閱拙文 2002〈陳那邏輯理論探析〉)。可見早期佛教量論學者也主張「知覺優先」說。

但何以後期佛教量論學者會有不同的見地呢？依 Katsura (1984: 230) 之見，在純粹認識論的立場上，法稱認為唯有現量知覺真實無誤，因為它才能如實表象其對境，但在實用論的立場上，法稱或以推論更真實或至少更有價值，因為離分別的知覺必須仰賴概念分別才能達致目的實現。法稱比陳那更重視實用層面的問題，更重視客觀世界的因果關係以及此關係之識取的問題，他主張即使推論也(終極地)以自相為對象，他取消「相違決

同知覺是透過與對象的不相離性(*avinābhāvitva*)，³⁹以使人達致該對象的致知手段；同樣地，推論也是透過與對象的不相離性，以使人達致〔為因法所〕限定之對象的致知手段。

於此，知覺是離分別且無錯亂的〔識知〕。⁴⁰(四)

tatra pratyakṣam kalpanāpoḍham abhāntam. (4)

【伍】現量知的特徵

依處格義使用的「於此」(*tatra*)一詞在這裡提示選擇，因此這

定過」而強調比量推論的自足性，這一切似乎使其後的佛教量論學者更加重視比量或概念分別(參見法上對《正理滴論》第 21 句的注釋)，如是而有以現、比二量具有同等效力的主張。其他量論學派由於不主張「知覺離分別」，反而較沒有強調推論或概念分別的迫切性，而能執持「知覺優先」說。

³⁹ 這裡「與對象的不相離性」的重點不在於先前提及的「對象現證性」，而是在於知覺的無欺謬性，而就無欺謬性而言，推論與知覺其實地位相當。參考《論疏》p. 20 所云：「如同知覺依其對象而生起，真實無欺謬，因而是量，同樣地，推論藉由「同一性」(*tādātmya*)與「自彼生性」(*tadutpatti*)〔這兩種因宗不相離關係〕而與對象相連繫，無欺謬，也一樣是量」。另見釋德徒 2004: 50-1。

⁴⁰ 法稱在《量抉擇論·現量品》4ab 首次如是界定「知覺」一詞，見 Vetter 1966: 40-1。

句子的意思是：「於此」，在知覺和推論二者中，這是指示全體，而「知覺」則是指示部分。藉著知覺種類的提出，遂而從全體中區別出、選擇出〔知覺〕這一部分(6.18)。這裡，先提「知覺」，再以「離分別」(*kalpanāpoḍha*)和「無錯亂」(*abhrānta*)二者稱述它。立敵雙方對〔知覺之為〕現證對象的識知一義是共許的，〔那麼，我人〕也應見到離分別與無錯亂二義的適當性。我人不應當想說，如果離分別和無錯亂二義不為立敵雙方所共許，那麼「知覺」一詞的所詮對象應該是某種其他的知覺的體相，後者才是這裡所應提及的。畢竟說來，所有人都同意說，「知覺」的所詮對象是於諸對象處有現證作用的識知，它同感官(*indriya*, 根)有不相離的符致關係；故而先提及〔具有如是作用的〕知覺，然後有離分別與無錯亂二義的規定。離分別是分別(*kalpanā*)的離除、免除，意思是概念分別自性的闕無(7.1)。⁴¹無錯亂是說與具實效運作能力

⁴¹ 以知覺不含有概念分別的論點早見於一些阿毗達摩文獻，例如《阿毗達摩識身足論》(T1539: 559b)云：「眼識唯能了別青色，不能了別此是青色」《瑜伽論》(357b)論及「非已思應思現量」，乃至整個唯識學派都傾向以超越概念、名言者為上。其後，陳那於《正理門論》(3b)更以「現量除分別」語界定知覺，《入正理論》(12b)則云「此中現量，謂無分別」；以真正的知覺並不含概念思維的論點，遂成為佛教量論的一個根本主張。雖說法上時或置重點於知覺判斷，他仍主張說，剎那新生、第一義的知覺是無分別的。

附帶說明，無分別知覺與其對象有某種一體性，至少它並不以其對象為外在對象，是而《成唯識論》(T1585: 39b)云「現量證時，不執為外，

的實事體相(*vasturūpa*)不相違逆(*aviparyasta*)，⁴²這具實效運作能力的實事體相〔---在眼識處---〕以作為形色(形狀)之所依(*upādhi*)的顯色(顏色)為自性；無錯亂是指關連於該〔體相〕並沒有錯亂。

這兩個特徵〔的提出〕是為了要遮遣謬見，而不〔僅只〕是為了遮除推論，這是因為「離分別」一詞的納入已足以排除推論。這裏，倘使沒有加入「無錯亂」一詞，乘船時某移行樹的觀見等，將會因為離分別的緣故，而〔錯誤地〕成為現量知覺。⁴³人依此觀

後意分別妄生外想，故現量境是自相分」，窺基《成唯識論述記》(T1830: 493a)解釋說，「五識及同時意識，現量得時，不執為外。現量得自相，法體非外，故不言外法。無內外故，無計度故...」。陳那《集量論·現量品》(Hattori 1968: 67)提及，作為五根對境的自相「彷彿是識知自身〔的一部分〕，是而為自證知的」。陳那比法稱及其後學更有主張「現量所緣是內境相」的傾向。

⁴² 「無錯亂」的意義比「無欺謬」來得嚴格。之前以比量知是無欺謬的，而能無顛倒地顯示能達致的對象，但是在這裡，它卻無法無顛倒地顯示具有實效運作能力的實有物的體相。要言之，這裡於實事體相的「無違逆」或「無顛倒」，應當較嚴格地理解為「如實地呈現該體相」；比量知能一般性地、概略地顯示其實事對象，但並無法如實地顯示該對象，是而它既是無欺謬的，也是錯亂的。(暫不考慮是否揭顯先前未知對象的問題，)綜言之，凡無錯亂者自然無欺謬，但無欺謬者未必無錯亂。

⁴³ 《瑜伽論》(357c)提及「非錯亂境界現量」，並臚列「想錯亂」、「數錯亂」等五種錯亂境界，等於要求現量知覺必須是無錯亂的。或許令人詫異的

見而行動並進而達致那株樹，如是，這觀見因無欺謬故而為正確的識知，而由於也離除分別的緣故，它將變成是知覺(7.6)。人們或有這樣的疑惑，為了排除這疑惑，遂有「無錯亂」一詞的納入。實言之，這〔移行樹的觀見〕因為是錯亂的緣故，並不是知覺。

是，陳那在《正理門論》與《集量論》都沒有以「無錯亂」為現量的特徵或判準，他在這二書裡提及的似現量或非量的例子都與概念分別有關，他在《集量論·現量品》更明言，錯亂知以能分別的意識所構作的錯亂相為對象(見 Hattori 1968: 36, 122)，可見對陳那而言，識知若無分別，即無錯亂。附帶說明，陳那於《觀所緣緣論》(T1624: 888b)言及「如眼錯亂見第二月...」，不過，他這裡只是隨順世俗說法，以世俗認許的見第二月錯亂知為例，說明色等眼識雖有色等相顯現，其實並不無相應的外在實事存在著。

另一方面，法稱的《釋量論》復歸《瑜伽論》的論點，將似現量區分為「有分別」與「無分別」兩大類，並將陳那《集量論》論似現量處的 *sataimira* 一字解釋為意指翳目知等，以顯示陳那也以現量知必須無錯亂；見《釋量論·現量品》288, 293, 300。不過，法稱的解釋有其牽強處。這裡，多少可以看出陳那與法稱二人哲學思維的差異。陳那更為重視「直接經驗」，而即便是翳目者睹見二月的識知，就第二月無分別地顯現而言，這識知其實也是如實的：(i)特別就第二月顯現只是根識內在的境顯現相而言，這顯現並非錯亂，(ii)於此若要說翳目者只經驗到一月，那才真的是錯謬的，(iii)錯亂的發生在於認定第二月真實存在於客觀世界(天空)，但這「認定」非無分別知所能為。相對地，法稱重視客觀世界的結構內容，以及識知與這內容的心物對應關係；睹見二月的識知未能如實呈現世界的真實相狀，自然要看作錯亂的了。法上這裡的看法和法稱是一致的。

而由於它並非具因三相之因法所生的緣故，也不是推論。不存在有其他的量。如是，移行樹的觀見應說為是錯妄知。⁴⁴

【問】假如〔這觀見〕是錯妄知的話，為何仍可以達致該樹？

【答】樹的達致並不是由於這〔觀見〕的緣故。這〔觀見〕所識別(*paricchinna*)的是移行於眾多處所的樹，人所達到的卻是限定於一處所的樹。因此，移行樹被見的處所不是它被達致的處所，而它被達致的處所不是它被見的處所(7.11)。並沒有任何事物因為那〔觀見〕而被達致。如是，「無錯亂」的納入是為了排除〔以移行樹的觀見等為知覺的〕謬見。⁴⁵

⁴⁴ 從先前(5.4-10)的討論可見，錯妄知(*mithyājñāna*)無非是欺謬的識知，因而看見移行樹的識知既是錯亂的，也是欺謬的。不過，法上這裡的推導方式似乎意味著，凡不是知覺也非推論的識知都是欺謬的識知。註13提及，法上從「無欺謬的識知」概念推導出「揭顯未知對象的識知」，凡識知若無欺謬，則為未知對象之知。這裡反過來說，若非未知對象之知，自然就不是無欺謬，也因而錯妄知了。

⁴⁵ 先前見到，法上否定源於錯妄知的偶然的成就的可能性。這裡，法上舉例說明偶然目的成就的不可能性，其做法在於強調由於樹之處所上的差異，原先見移行樹的識知並沒有使人達致它所顯示的事物。所達致的事物根本不是該識知所顯示的事物，以致該識知並非真正的使達致者。這裡，法上似乎扣緊(或混淆)「使達致」的行動義與認識義二者的關係，不接受識知與目的成就間純然因果式的連繫。

同樣地，「無錯亂」的納入也可說意在排除比量推論，而「離分別」一詞的使用則是為了遮遣（以知覺含有概念分別的）謬見。⁴⁶實言之，推論已是錯亂的(*bhrānta*)，因為（推論）係在闕無某對象的自顯現(*svapratibhāsa*)處，藉由該對象的審定(*adhyavasāya*)而生起。⁴⁷另一方面，知覺並不違逆於其所緣取的(*grāhya*)（實事）體相(*rūpa*)（，因而不是錯亂的）。但是在這裏，不應當將「無錯亂」理解為「無欺謬」。因為，知覺自是正確的識知，而非他者；先前透過「正確的識知」一語已確定知覺的「無欺謬」義，若再提及「無欺謬」義實在一無是處。⁴⁸那樣的話，句

⁴⁶ 《論疏》p.22 認為，「無錯亂」一詞旨在排除翳目者等的錯亂知，「離分別」則意在遮除推論，這觀點應當比較接近法稱的本意。

⁴⁷ 法上這裡引用法稱於《量抉擇論》對「錯亂」(*bhrānti*; = *bhrāntijñāna* 錯亂知)一詞的解釋。於該書〈為自比量品〉1cd，法稱將「錯亂」界定為「於非甲處，有甲的緣取」(*atasmiṃś tadgrāho bhrānti*)，其注釋則提及「在闕無某對象的自顯現處，藉由該對象的審定而生起……」語，見 Steinkellner 1973: 25。這裡的「自顯現」指的是內在於推論知、作為內所緣的概念顯現相，如在「彼山有火」的推論知處，我人雖未見火（所以說「闕無某對象」），卻能透過自身意識內的概念影像，於外處（彼山處）審定一具體存在的火。如法稱於該處所強調的，推論知雖屬錯亂，但由於它同其對象有不相離的連繫，仍應視為是量知。

⁴⁸ 法上這裡批評調伏天對「無錯亂」一詞的解釋，後者於《論疏》p. 21 將「無錯亂」理解為「對於所達致境(*prāpakaviśaya*)，並無欺謬」，這等於等同「無

子的意義將變成：具有「知覺」之名的無欺謬的識知是離分別而且無欺謬的(7.16)。再次提及「無欺謬」毫無意義。質是之故，應當知道，這裏所說的「無錯亂」一詞，是指不違逆於所緣取、具

錯亂」與「無欺謬」二者。這裡的關鍵在於，對調伏天而言，法稱的《正理滴論》（尤其是他對「現量」的定義）兼顧經量部與唯識宗兩派立場；如果將「無錯亂」理解為「對於所緣境(*ālambanaviśaya*)，並無欺謬」（這接近法上的理解方式），法稱「現量（無錯亂）」的定義，將不適用於唯識宗，這是因為對唯識宗而言，現量知---因識取外境的緣故---也是錯亂的(p. 22)。調伏天的觀點其後為蓮華戒所繼承，後者於《難語釋》p. 334-5 表示，如果不將「無錯亂」理解為「無欺謬」的話，由於唯識宗不以現量所緣為外境實有，「現量（無錯亂）」的定義將不涵蓋唯識宗的立場。相反地，《廣釋義疏》(19.10-1)以及《法上燈論》(p. 44)的作者們支持法上的見解，並強調法稱這裡對「現量」的定義僅依經量部立場發言，自然不適用於唯識宗。我們這裡見到，後法稱的佛教量論學者們對於《正理滴論》之立場傾向的不同見地。

依據 Funayama (1999: 79-84)之見，雖說法上的解釋似乎極具說服力，調伏天的解釋很可能較接近法稱的原意。不過，我們從前所引《量抉擇論》以及《釋量論·現量品》55-6, 83 等頌論及「錯亂」(*bhrānti*)一概念來看，法稱應是以推論為錯亂、但不欺謬的---這裡假定 *bhrānti* 與 *bhrānta* 二詞意義近似。其實，「錯亂」一詞義有廣狹（比較法稱《釋量論·現量品》330-1），若以陳那等人有時採取的「現量所緣是內境相」的「有相唯識」觀點看來，則現量仍可說無錯亂，比量則是錯亂的，而不必如調伏天等人那樣，認為若不同「無錯亂」與「無欺謬」二者，則法稱「現量（無錯亂）」的定義將不適用於唯識宗。

實效運作能力的實事體相。

【陸】分別知的界定

這裏言及的分別又是那一種的呢？於是說：

其顯現相能與言語結合的了知(*pratīti*)是為分別。⁴⁹(五)

abhilāpasaṃsargayogyapratibhāsā pratītiḥ kalpanā. (5)

「言語」(*abhilāpa*)是所藉以詮說(某所詮物)的能詮言辭。

「與言語結合」是指在某一識知處,所詮相和能詮相二者作為(彼識知的)所取分而結合。因此,當所詮相與能詮相二者同入於一識知(而為後者的所取相)時,所詮與能詮二者即相結合(7.23)。

⁵⁰如果某一了知內,其待詮的顯現相能與言語結合,則該了知如是說(為「其顯現相能與言語結合的了知」)。這裡,有些了知的顯現相已與言語結合,譬如說,已習得語意規則(*saṅketa*)之人以

⁴⁹ 本句見於《量抉擇論·現量品》p. 40-1。

⁵⁰ 當我人看見牛鈴而想說「那東西叫做『牛鈴』」時,作為所詮物的牛鈴與作為能詮語的「牛鈴」必然已進入吾人意識內,雙雙作為內於意識的所緣或所取而結合。第五句所說的顯現相是內於我人分別知的概念顯現相,而非現量知裡的知覺顯現相,無論如何,該顯現相顯然已經內在於識知之中。

瓶為對象的分別知,即有與「瓶」字結合的對象顯現相。⁵¹但是,也有某些了知並未與言語結合,其顯現相卻能夠與言語結合,譬如,未學習語意規則之嬰兒的分別知便是這樣。如果該處(第五句)所說的是,「其顯現相與言語結合的(了知)是為分別」,未學習語意規則者的(分別知)將不被包含在內。⁵²但是既有「能」(*yogya*)字的納入,它則已包含在內(8.5)。即使新生嬰兒的分別知顯現相並不與言語結合,這顯現相仍然能夠和言語結合,而已與言語結合的(分別知顯現相)當然也能夠。如是,藉著「能」字的納入,這二種(分別知顯現相)都已被涵蓋。

【問】在未與言語結合的情況,如何得有「能夠」義的確定呢?【答】這是因為(那情況下的分別知的)顯現相未被限定

⁵¹ 法上似乎認定,如果某人已經學習了相關的語言,則他思惟某物的分別知必然含有適以表詮該物的語詞。

⁵² 陳那在《集量論·現量品》k. 3d將「分別(作用)」理解為與名稱、種類共相等的連結,他自己的解釋基本上強調分別作用與言語的緊密連繫。法稱《釋量論·現量品》123以分別(*vikalpa*)為 *nāmasaṅgraya* (依待於名言者,或名言所依待者),也一樣強調分別與言語的緊密連繫。但這容易導致「未習語言的嬰兒等將無分別知」的疑慮,因此法稱在《量抉擇論·現量品》以及《正理滴論》本句,透過 *yogya* 字的使用,給予「分別」一詞較為周延的定義。

(*niyata*) (至某特殊對象，因而具有共通性) 的緣故。⁵³顯現相之所以未受限定，是因為顯現相的限定因 (亦即，相應的外在對象) 不存在的緣故。實在說來，生起識知的所取對象會造成限定的顯現相，譬如，某色境在生起某眼識時，也引生限定 (至該色境) 的 (知覺) 顯現相。但是，分別知並不 (直接) 緣於 (外在) 對象而生起，因此，由於 (分別知的概念) 顯現相的限定因不存在的緣故，這顯現相並未受限定。⁵⁴

【問】再者，為什麼分別知不緣於對象而生起呢(8.12)? 【答】那是因為它並不依待對象的現前的緣故。如果嬰兒沒有藉先前所見的乳房，審慮現在所見的乳房而想說「這就是那個」，他是不會停止哭泣而以嘴就乳的。將先前所見與後時所見的對象統合為一

⁵³ 如是，如果識知顯現相未受限定而具有共通性，它則能夠同---本身即運作於相似性、共通性領域的---言語結合。這裡，唯有直接連繫至某特殊物或自相的知覺顯現相才是限定的，這樣的顯現相一如該特殊物地具有特殊性，而無法與言語結合。至於分別知的概念顯現相則不是限定的，譬如牛的概念顯現相可以連繫至、或共通於所有特殊的牛，因而並不是限定的；或許在這個意義下，概念顯現相相當於是共相 (概念共相)，後者正可為言語所表詮，也因此可以說，該概念顯現相能夠與言語結合。

⁵⁴ 這裡簡短說明屬於識知相分的顯現相的形成緣由。知覺顯現相是由生起知覺的外物所引生的，至於概念顯現相則不然，只能說是由先前知覺經驗的薰習所造成。

的分別知，並不以一現前物為對境，這是因為先前所見的對象並未現前的緣故。無現前對境即是不依待對象 (的現前) ，而不依待對象 (的現前) 者，由於其顯現相的限定因不存在的緣故，其顯現相即未受限定。這種 (識知的顯現相) 能與言語結合。至於感官知，它只緣取現前物，所以是依待對象 (的現前) 者。而由於其對象是 (其知覺) 顯現相的限定因，其顯現相自是限定的，因而不能夠與言語結合(8.18)。

因是之故，雖說我人同意，(聲音) 自相具有能詮與所詮性格，這自相仍應說為是無分別的 (亦即是說，識取這自相的聽覺或耳識是無分別知) 。因為，即使 (聲音) 自相被看作是能詮和所詮，也仍只有其顯現相 (能) 與言語結合的識知才是有分別的。由於 (耳識等) 感官知的顯現相為對象所限定的緣故，其顯現相並不能與言語結合，它因此是無分別的。【問】耳識緣取聲音自相，聲音自相在某意義是所詮，在另一意義是能詮，如是，(耳識) 豈不將因其顯現相能與言語結合，而成為有分別的？⁵⁵ 【答】

⁵⁵ 這裡所說的「言語」無非是聲音，而聲音一方面既是所詮物，另一方面也是能詮語。這樣一來，識取聲音的耳識，其聲音顯現相兼具能詮、所詮性格，以致似乎具備成為「分別知」的條件。

依據 Stcherbatsky (1962: 23, n. 2) 之見，法上前此所言旨在批評調伏天「聲音自相不具有能詮與所詮性格」(比較《論疏》p. 27) 的論點。法上似乎認為，我人可以同意聲音之為能詮與所詮，但這僅只限於我人最初學習

這裡並無過失。即使在〔承認聲音〕自相是能詮與所詮的情況，真正作為能詮與所詮而認識的，是〔學習〕語意規則時所觀見的自相，而作為〔學習〕語意規則時之知覺對境的〔聲音等〕實有物並不存在於現在(9.1)。發生於〔學習〕語意規則時的知覺現在已然減去，同樣地，其對象也不復存在。因此，既然無法觀見前時所見者，耳識自然無法緣取〔聲音自相的〕能詮與所詮性。同理，雖說修瑜伽者的直觀(yogijñāna)有字詞的對象〔明晰〕顯現於前，由於它並沒有緣取〔學習〕語意規則時的所見物，它仍然是無分別的。⁵⁶

「聲音」一詞的語意規則時的情況：譬如當小時候有人教我們說「這個〔聲音〕叫做『聲音』」時，當時作為能詮與所詮的都是所聽聞的聲音自相。法上應該和調伏天一樣，認為真正作為能詮音聲和所詮音聲的都是聲音共相，而不是不可言詮的聲音自相，是而他這裡的論點顯得有些繳繞無理。事實上，以「這個叫做『聲音』」為境的耳識知覺要成為我人的語意知識之基礎，必然得概念化，其結果是聲音共相取代了聲音自相，以致學習語意規則時的關鍵識知也是分別的，也不以聲音自相為對境。

附帶解釋「聲音自相」與「聲音共相」的差異。〔「牛」「牛」「牛」〕這括方裡，可說有三個字，也可說只有一個字，因為它含有三個文字自相，但只有一個文字共相。雖說讀者與聽者們一般先認識到文字/聲音自相，但語義理解所涉及的卻是文字/聲音共相。對於佛教量論學者而言，「牛」字自相是不可言詮的，而真正可以表詮牛(共相)的是「牛」字共相。

⁵⁶ 有關修瑜伽者的直觀，詳下文。

離除這〔分別〕，也無翳目、快速旋轉、乘船、擾動等所造成的錯亂(vibhrama)，〔這樣的〕識知是為知覺。⁵⁷(六)
tayā rahitaṁ timirāśubhramaṇanauyānasaṅkṣobhādyanāhita-
vibhramam jñānam pratyakṣam. (6)

「這」字意指分別。離除或闕無分別自性(kalpanāsvabhāva)的識知，如果真實、無錯亂，即是知覺。離分別義和無錯亂義二者相互依待，才構成「知覺」的定義，而不是只就一者而言。為了顯示此點，說離彼分別而無錯亂〔的識知〕是為知覺(9.8)。這兩個相互依待的特徵顯示了「知覺」一詞的意指。

翳目是眼睛的損壞，這是錯亂因(vibhramakāraṇa)位於感官處的情況。火炬等作快速旋轉，而非緩慢轉動時，有旋火輪的幻相產生。為此，「旋轉」一詞為「快速」所限定。這是錯亂因位於境物處的情況。乘船是藉船而行，船上之人於船行時產生〔岸邊〕樹等物移行的錯覺(bhrānti)，所以用「乘」字。這是錯亂因位於身外所依處的情況。擾動(不調)有風質、膽質和痰質等三種。風質等

⁵⁷ 參見《量抉擇論·現量品》p. 40-1。由此句可見，法稱增添「無錯亂」一詞以界定「現量」，主要目的在於排除無分別但又不能視為是知覺的識知，而不在於排除也是錯亂的推論知等。此外，無分別似現量不限於因五根損壞所造成者。

擾動時，人產生熾燃的柱子等的錯覺。⁵⁸這是錯亂因位於身內某處的情況(9.14)。所有這些錯亂因，依待於感官或境物、身外或身內，都會影響到感官。這是因為感官若不受影響，即不會有感官方面的錯覺。

如是已說一直至擾動等的〔錯亂因〕。句中「等」字意在包括位於感官處如黃目等，以及位於境物處如事物快速往來等的〔錯亂因〕，〔譬如〕火炬快速往來時，見者生起火色棒子的錯覺。騎象等情況〔的錯亂因〕位於身外所依處，而重擊身體要害〔的錯亂因〕位於身內某處，這些錯亂因也都包含在內。不具有這些〔錯亂因〕所造成之錯亂的識知，是為知覺(9.19)。⁵⁹

⁵⁸ 印度古醫學將人的疾病歸因於人體內風質、膽質(熱)和痰質三者的失去平衡(即，擾動不調)，如《金七十論》(參考 T2137: 1245a)所云：「依內〔苦〕者，謂風、熱、痰不平等，故能生病苦。如醫方說：從臍以下是名風處，從心以下是名熱處，從心以上並皆屬痰。有時風大增長逼痰熱，則起風病。熱痰亦爾……」。

⁵⁹ 從以上敘述看來，對法上而言，量知或正確識知也就是無欺謬(且揭顯未知實在)的識知，這包括現量知與比量知二者，現量知既無分別也無錯亂，比量知雖是錯亂的分別知，卻至少是無欺謬的。另一方面，非量知(或欺謬知)則包括(i)無分別的錯亂知(翳目知等)，(ii)有分別的顛倒知(以陽炎為水的識知，錯誤的推論，以及回憶等)，以及(iii)疑惑知(這因涉及概念分別，其實也是錯亂的)等---(ii)與(iii)可說都是有分別的錯亂知。這些非量知也都

【柒】現量知的種類

如是說明了〔知覺的〕特徵。有人認定說，惟有感官是能知覺者〔，也就是說，只有感官知覺是現量知覺〕，有人指出〔佛教量論的〕意識知覺〔或意現量〕(*mānasapratyakṣa*)在體相上的過失，也有人不承認自證知以及修瑜伽者(修定者)的直觀。為了要破斥這些謬見，〔造論者〕指出知覺的種類區分而說：

這〔知覺〕有四種。⁶⁰(七)

tac caturvidham. (7)

是未能揭顯未知實在的識知。

一切識知如果以錯亂與否為判準，可區分為錯亂知與無錯亂知兩種：(1)錯亂知又可分為分別知與無分別知兩者，無分別知(如翳目知等)無非欺謬知，分別知則分為欺謬知與無欺謬知，此中末者即比量知；(2)無錯亂知則是既無分別、復無欺謬的現量知。另一方面，如果以欺謬與否為判準，也可區分為欺謬知與無欺謬知兩種：(1)欺謬知皆是錯亂，可分為分別知與無分別知兩種；(2)無欺謬知或為無錯亂的現量知，或為錯亂的比量知。不過，這裡的分類已假定，法上以「無欺謬」概念隱含「揭顯未知實在」意，且未考慮先前提及 Dreyfus (1991: 22-5)的論點。

⁶⁰ 佛教量論將現量區分為四種：根現量、意現量、自證現量以及瑜伽現量。這樣的區分始於陳那《正理門論》與《集量論》二書，不過，在陳那處這分類並非清晰可見，也因此有些當代學者以這四類區分始於法稱。參見 Yao 2004。

「這〔知覺〕有四種」。

〔首先，〕 感官知。(八)

indriyajñānam. (8)

感官的識知是為感官知〔或根現量〕。依待於感官的〔識知〕是知覺。為了否定他人於意識知覺所指出的過失，即說意識知覺的定義(10.5)：

〔其次，〕 以---作為〔感官知〕自境之無間境的共作者的---感官知為等無間緣所生者，是為意識知。⁶¹(九)

⁶¹ 參見《量抉擇論·現量品》p. 60-1。陳那《正理門論》言及「意地亦有離諸分別，唯證行轉」，從《集量論·現量品》(Hattori 1968: 27)可知，這包括或特別意指以境物為對象的意識知覺。不過，陳那並未對這類的意識知多作解釋。漢傳佛教在一些唯識經論的基礎上，普遍以意識知伴隨感官知，與之同時俱起，識取相同對象，這識知也因而稱為「五俱意識」。窺基《成唯識論述記》(T1830: 389a)更將這概念歸予陳那，如云「《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，即以前念自類意識為無間緣，何假五識？」。「五俱意」說可說是唯識學派對此議題的一般立場。

不過，立基於陳那量論的法稱並不以意識知與感官知俱時、同境，而有如本句所示的主張。

*svaviśayānantaraviśayasahakāriṇḍendriyajñānena
samanantarapratyayena janitām tan manovijñānam.* (9)

自境是感官知自身的對境。這〔自境〕的無間(*anantara*)是說同它沒有間隙，也就是沒有間斷(*vyavadhānam*)和性質差異(*viśeṣa*)。如是，既否定了間隙，這裡所說的〔無間境〕是與感官知的自境同類，處於第二剎那，為感官知自境所開導、引生的對境剎那〔，它與感官知有共事的作用，並為處於第三剎那的意識知所識取〕；這樣一來，這裡所說的〔無間境〕，是一相續流中直接接續感知境剎那的剎那。⁶²這剎那是感官知的共作者，故如是說〔為共作者〕。共作(*sahakāri*)有兩種：相互助益，以及同作一果(10.12)。這裡〔，根據佛教理論〕，實有剎那〔生滅〕，不能有所增長，因此「共作」指的是同作一果。實在說來，對境和感官知共作引生一意識知，是而它們兩者並非相互助益。

⁶² 佛教量論學者一般主張剎那滅論，於此，前一剎那根、境、識三者和合，方於下一剎那有感官知的生起。是而，這裡出現在第一剎那的是感官知自身的對境(亦即，感知境剎那)，出現在第二剎那的則是以前者為對境的感官知以及這對境的無間境，這無間境正是出現於第三剎那的意識知的對境；於此，感知境剎那與無間境剎那是同一境物相續流的前、後剎那。再者，感官知是繼之而起的意識知的等無間緣，該無間境則是意識知的所緣緣，二者為緣共作生起意識知，因此說感官知與無間境互為彼此的共作者。

以這樣的感官知為所緣緣，得有修瑜伽者的直觀產生。為了排除這(種直觀)，(造論者)使用「等無間緣」(*samanantarapratyaya*)一詞。(感官知)作為識知，是(與意識知)同類的；它(與繼起的意識知之間)並無間斷，因而是無間的；它是(意識知的)原因，是而是緣，(總的說來，它是意識知的)等無間緣，以它為緣，而有(意識知的)生起。藉此，處於同一相續流的感官知與意識知(*manojñāna*)形成能生與所生的關係，(這樣的)意識知即說為是(一種)知覺(10.17)。也因此，處於另一相續流的修瑜伽者的直觀即遭排除在外。⁶³

如果(如我們所主張的，)意識知的對境不同於感官知的對境，那麼，由於(意識知)緣取先前已緣取者所招致的「非量的過失」即不成立。而如果(也如我們所主張的，意識知)所緣取的剎那是感官知對境所開導的對境剎那，那麼，由於(意識知)緣取未為感官知緣取的另一對境，所說將有「無聾盲等之過失」的後果也不成立。⁶⁴

⁶³ 這裡所說以感官知為所緣緣的修瑜伽者的直觀，可說是一種他心知。事實上，修瑜伽者的直觀也是一種意識處的識知，但它和作為其對象的感官知不在同一相續流內，彼此間並無等無間緣關係，而不能歸類於「意識知覺」項下。

⁶⁴ 先前提及，他人曾就佛教量論的意識知理論指出某些過失，這裡即說明並排除這些過失。相關問題的提出早在護法《觀所緣論釋》(T1625: 889b):「非

(意識知生起時，)眼的作用已然停止，是而意識知應視為是(獨立於感官的)知覺。但是當眼根仍有作用時的色物之知，則全然是依於眼(的感官知)。否則，將沒有任何(單只是)依待於眼的識知。⁶⁵(對我們而言)，意識知覺依據宗義(*siddhānta*，悉檀)而成立，並沒有證成它的量(11.1)。⁶⁶不過，如果它是如前所

此共其根識同時，或復無間，皆滅色等為所緣故。或緣現在，此非根識，曾所領故，斯乃意識自能親緣外境體性，此則遂成無聾盲等」。法稱《釋量論·現量品》239 也指出「意識知覺」所遭遇的問題：(1)意識知若緣取感官知已緣取的境物，它將不能看作是量知；(2)意識知若能緣取感官知先前未緣取的境物，則盲人等將可藉意識以識取色等境，而不再是盲人等。法稱隨後(第 240-4 頌)訴諸他對意識知體相所作的特殊解釋，以解消這些問題。

⁶⁵ 雖說法稱對於意識知的因果體相有所闡明，他似乎仍未進一步說明意識知的生起時機，而後法稱學者對此問題則見解分歧，參見戶崎宏正 1979: 345-6, n. 20 以及 Stcherbatsky 1962: 323-5。法上這裡批評的見解，認為於第一剎那感官知先起，意識知則於第二剎那生起且與第二剎那之感官知同時運作，這見解接近後世藏傳佛教歸予商羯羅難陀(*Śaṅkarānanda*，約西元 1050 年前後)的理論。對法上而言，在感官知序列之末，當感官停止作用時，意識知才繼感官知而起，而且僅存在一個剎那，其後或為意識的分別知所取代。這理論的問題是，對凡夫而言，僅一剎那之驟的意識知細微難知，形同不存在，似乎沒有置定的必要。

⁶⁶ 如法上所理解的意識知，既然僅一剎那之驟，雖有似無，一般人自然無法訴諸個人直接經驗以證成之。這裡便僅能訴諸佛陀權威，難有他法。事實上，有些後世量論學者於知覺分類上，乾脆不提「意識知覺」一項。有關

說那樣的識知，倒也沒有任何過失。如是已說意識知覺的定義。

為了說明自證知(*svasaṁvedana*)_(或自證現量)，即說：

(再者，)一切心、心所的自證知。⁶⁷(十)

意識知覺的經證，唯識論籍往往訴諸《解深密經》(T676: 692b)所云：「眼及色為緣，生眼識。與眼識俱隨行，同時同境有分別意識轉。……耳鼻舌身及聲香味觸為緣，生耳鼻舌身識。與耳鼻舌身識俱隨行，同時同境有分別意識轉」；後世如《廣釋義疏》26.10-1 與《論理語言》p. 233-4 則引某經云：「諸比丘，色以兩種方式得見，一依眼識，二依緣彼而起的意識」。

⁶⁷比較法稱於《量抉擇論·現量品》第38頌(p. 86-7)的唯識觀點：「不存在有其他事物(=外境)為識知(*buddhi*)所經驗，除了識知(自身)的經驗(*anubhava*)外也沒有其他(經驗)。由於能取與所取的關無的緣故，識知僅只顯示自身」。

陳那於《正理門論》、《集量論》等論著，肯定我人心識內自證知的作用，可參考如《佛地經論》(T1530: 303a-b)所云：「《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。……《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」。依護法之見，除自證知之外，應還有證自證分(證自證知)，不過，法稱及其後佛教量論學者並不採持護法的觀點。

印度各哲學派別對「自證知」理論見解分歧，即使主張心識自證的其他宗派，在細節理解上也與佛教量論別異。唯識宗與量論學者往往訴諸「燈火之喻」，以燈火既能照物，也能自照為例，譬喻或論證心識之既識知其

sarvacittacaittānāmātmasaṁvedanam. (10)

心(*citta*)僅緣取對象自身，如樂_(受)等心所(*caitta*)則緣取_(對象的)特殊狀態。所有這樣的心及心所，即是一切心、心所。樂等_(識知)，由於是明瞭領受的緣故，是自證知的。_(自證知)並不是_(別異於心、心所的)其他的心識狀態；以是句中使用「一切」一詞，以排除相關的疑惑。並沒有任何心識狀態，其自身的覺知(*vedanam*)不是現量知覺。實言之，當_(心識)自身依某體相被知，這自身依該體相的覺知即是_(自證)現量(11.8)。於此，觀見_(藍)色等實有物時，內在地同時有樂等相的覺知。我人不能夠說，藍色等所取相以樂等相被認識，因為_(我人隨後)並沒有決定說：藍色等物以樂相被經驗(*anubhūyate*, 領受)。畢竟說來，如果有「藍色等物以樂等相被經驗」的決定，該物才可說具有樂等體相_(，但事實上並不無此決定)。⁶⁸_(另一方面，)關連於某色等物，如果知覺的現證作用為分別知所跟隨，則該物是知覺_{(的}

對象，也識知其自身，如《論疏》p. 38 所言：「一切心、心所以了知為自性的緣故，皆能識知自身體相。譬如燈火以照顯為自性的緣故，也能照顯自身，而它之照顯自身體相並不依待於其他燈火。同樣地，_(以了知為自性的)心、心所不依待其他識知，也能覺知自身體相」。

⁶⁸法上於「於此，……體相」一段指出，同時被認識的藍色相與樂相並不隸屬同一物，我人不能說，藍色物具有樂的體相。這是對於印度教數論學派「樂存在於外物」論點的批評，參見《釋量論·現量品》268-273。

對境)；但是藍色等物(的知覺)並沒有為樂相(的識知)所跟隨。⁶⁹質是之故，在經驗藍色物的時候，異於藍色物的樂(受)也被經驗，而這(樂受)的確是識知。⁷⁰故而，存在有識知的經驗(11.14)。這以識知為體相的覺知是(心識)自身的現證(，亦即自證知)，既無分別，也無錯亂，它因而是現量知覺。

為了說明修瑜伽者的直觀(或瑜伽現量)，即說：

最後，修習真實境至最勝位究竟所生的(識知)，即是修瑜伽者的直觀。⁷¹(十一)

⁶⁹ 這裡則強調，藍色物與樂受二者同時間被知覺，而無先後之分。

⁷⁰ 即便藍色相與樂相不相混同，即便此二者同時被領受，外人仍可能以樂為識知的對象，而異於識知。譬如，勝論學派即以識知(*jñāna*)為我(*ātman*)的一屬性，樂則為另一屬性，二者別異，且後者是前者的對象。因此，法上這裡指出，樂本身(作為樂受)即是識知，是而心識自身依樂相(或，樂受相)的覺知無非是自證知。參見《釋量論·現量品》250-255。

⁷¹ 《瑜伽論》(T1579: 357c)於現量的分類上，提及不共世間的清淨現量：「謂出世智於所行境，有知為有，無知為無，有上知有上，無上知無上，如是等類，名『不共世間清淨現量』」。這已相當於陳那提出的「瑜伽現量」。依陳那《集量論》(Hattori 1968: 94, n. 48-9)所言，瑜伽現量是修瑜伽者(修定者)離除聖教分別而有的，對於物自身(*arthamātra*)的直觀(*darśana*)。這是說，修行人先依從師教，透過語言理解與概念分別，學習認識聖教所意指的勝義真實，再透過不斷的禪定修習，終而不假分別地證知該勝義真

bhūtārthabhāvanāprakarṣaparyantajam yogijñānam ceti. (11)

「真實」是指真實存在，依憑(本)致知手段所見者是為真實存在，如四聖諦。⁷²真實境的修習是指(該境)一而再地印持於心。修習的最勝位是指具有所修習對象之顯現相的識知，開始要明晰地顯現。最勝位究竟則是指當這明晰(*sphuṭa*)顯現(雖已存在，但是)尚欠圓滿之際。⁷³實言之，當明晰顯現未臻圓滿時，它仍持續進行；但是當已臻及圓滿時，則無此進行。因此，圓滿狀態之前(仍有所欠缺的)的明晰顯現狀態，稱為「最勝位究竟」

實，這樣的修所成知即是瑜伽現量。法稱延續這見解，並強調這無分別直觀知必須滿足「無欺謬」或「無錯亂」的要求。

⁷² 陳那的「物自身」究竟所指為何，他並未有說明。他在他的《入瑜伽論》(*Yogāvatāra*)中說，修瑜伽者將能直觀本來無生的心識自身以及不可思議的真如(見 Frauwallner 1982: 820-1)；不過，這應是純粹從唯識宗(而非量論)的立場而說的。法稱則以四聖諦等為瑜伽現量的對象，參見戶崎宏正 1979: 376-380 與《量抉擇論·現量品》p. 74-5。《論疏》p. 40-1 以此現量的對象除四聖諦之外，還涵蓋一切過去、現在與未來的事物，乃至遠方、極微大小(*aṇubhūta*)以及受間隔的事物，事實上，一些聖者們對於未來事件的正確預言，即是基於他們對相關事件的瑜伽現量。先前見到法上以(正確的)他心知為瑜伽現量，《廣釋義疏》33.8 則以瑜伽現量識取事物的剎那性。

⁷³ 《論疏》p. 39 將「最勝位」區分為念住位、煖位、頂位以及忍位等四個分位，並以(更高層次的)最勝位究竟為世間第一法(*[lauka]-agradharma*)。參見 Stcherbatsky 1962: 31, n. 2 以及釋德挺 2004: 57, n. 103-4。

(11.22)。質是之故，由此究竟所生，緣取所修境宛若現前的最明晰行相的識知，是修瑜伽者的現量知。

於此，〔所修境行相明晰顯現的過程，可分為三個階段。第一階段：〕明晰顯現的起始狀態是修習的最勝位。〔第二階段是〕當所修實事看起來好像為雲石所遮時，這是最勝位究竟的狀態。〔於第三階段，〕所修境一如掌上的餘甘子（一種樹的果實）般〔明晰地〕被觀見，這即是修瑜伽者的現量知；這裡有〔所修境的〕明晰顯現，而正因為是明晰顯現的緣故，它是無分別的。實在說來，分別知藉由關連至〔學習〕語意規則時的所見物，來緣取實事，所以它所識取對象〔的顯現相〕能與字詞結合；而〔學習〕語意規則時所見之物，是〔學習〕語意規則時所生識知的對境。就好比說，先前生起的識知已然逝去，今不存焉，同樣地，先前已滅逝的識知的對象，現在也不復存在。分別知緣取不復存在的事物，由於所緣物並未現前的緣故，它並沒有明晰的顯現相；而因為沒有明晰顯現相的緣故，它是有概念分別的(12.7)。如是，由於〔修瑜伽者的直觀〕有明晰顯現相的緣故，它是無概念分別的；而由於它緣取量的清淨境的緣故，它是無欺謬的；⁷⁴故而，一

⁷⁴ 依《法上燈論》p. 70，「量的清淨境」僅是指為量所識取的對象。《釋量論·現量品》284-6 以不淨觀與遍處的識知，雖得有明晰顯現相，由於以非實在為對象而為欺謬，因而不能看作是瑜伽現量。

如其他種類的知覺，它本身也是知覺。瑜伽即是三摩地(*samādhi*)，有此瑜伽者是修瑜伽者，他的〔直觀〕識知是現量知覺。

【捌】現量知的對象

既解釋了離分別與無錯亂的知覺的種類區分，其次當遮遣有關對象的謬見，即說：

這〔知覺〕的對境是自相。(十二)

tasya viśayaḥ svalakṣaṇam. (12)

應當知道，這四種知覺的對境是自相(*svalakṣaṇa*)。「自相」一詞的「自」(*sva*)字是不共之意，「相」(*lakṣaṇa*)字則是體性(*tattva*)之意〔，因此「自相」意指實有物自身獨特的體性或體相〕⁷⁵。實在說來，實有物的體性有不共同者與共同者兩種。這裡，不共同者才是知覺的所緣(12.16)。事實上，〔現、比二〕量〔各〕有二種對境：(1)其相〔如實〕現起的所緣(*grāhya*)境，(2)〔審定知〕所審定的所得(*prāpañya*)境。⁷⁶於此，所緣取的迥異於所審定的

⁷⁵ 《廣釋義疏》35.10 以「實效運作性」解釋 *tattva*，《法上燈論》p. 70 則以 *svarūpa* 一字解釋 *tattva*。

⁷⁶ 陳那儼予區分現量與比量二者，現量唯以自相為所量境，比量則唯以共相為所量境。法稱雖仍大抵採持這觀點，但他也主張，究極說來，所量境唯

(*adhyavaseya*)。知覺的所緣境(可說)是一剎那，藉知覺之力所生的決定知(*niscaya*，判斷知)所審定的則是一相續流。這相續流即是知覺的所得境，這是因為(知覺所緣取的)剎那(即生即滅，而)無法(如實)達致的緣故。⁷⁷同樣地，推論知在闕無某對象的自顯現處，藉由該對象的審定而生起，從而只緣取非對象(*anartha*)。再者，由於(推論知)所緣取的對象被增益地審定為

有一種，亦即自相，蓋因即使比量所思慮推求的，也無非是能成就種種實效運作的自相。

法上則更以現、比二量都各有兩種所量，一為所緣境(這是識知實際所經驗的對象)，另一為所得境，以致甚至共相也可說為是現量知覺---間接地審定---的對象。提出這樣一種新的見地，其目的在於協調、連繫知覺與概念知二者，以縮短「知覺離分別」說與「日常實踐行動」及「識知無欺謬性的確認」等課題間的距離，並回應一些印度教哲學家對佛教量論的批評。參見 Dreyfus 1997: 354-361。

⁷⁷ 這裡的決定知是一種知覺判斷，譬如在見到一隻松鼠之後，所作的「那是松鼠」的判斷。它雖不是無分別知覺，卻直接繼之而起，且仍以自相為依歸，因此其對象可視為是知覺的所得境。作為知覺所得境的相續流已非單純自相；就其為某一個物在前後不同剎那的同一者與統合者，可視為是(時間軸層次的)共相，參見《論理語言》p. 243-246。這裡，知覺的所緣境是自相，所得境是共相，相對地，推論的所緣境是共相，所得境則是自相。不過，進一步言，(i)知覺的所緣境也可說是內在於知覺的知覺顯現相，而非外於識知的自相；(ii)知覺的所得境也可說是自相，亦即是該相續流中某一後時的對境剎那。

自相，因此，推論知的行動對境(亦即，推論知的所得境)被審定為自相，雖說它的所緣境是非對象。在本句裏，(造論者)說知覺的對境是自相，是為了要顯示知覺的所緣境(12.22)。

再者，應當如何理解這作為識知對境的自相呢？於是說：

若由於它的接近與非接近而有識知顯現相的差別，則該對象即是自相。⁷⁸(十三)

*yasyārthasya sarṁmidhānāsarṁmidhānābhyām
jñānapratibhāsabhedas tat svalakṣaṇam.* (13)

「對象」(*artha*)一詞是「對境」(*viśaya*)的同義詞；「它的」即是「識知對境的」。「接近」是指處於鄰近的地方，「非接近」則是指處於遠方。由於(對境)這樣的接近與非接近，作為(內在)所緣相(*grāhya-ākāra*)的識知顯現相即有清楚(*sphuṭa*)與不清楚的差別。如果識知的對境在接近時，於識知內引生清楚的顯現相，在不接近但仍可見時，則引生不清楚(的顯現相)，則這對境即

⁷⁸ 本句常被徵引以顯示對法稱而言，自相---當它是感官知的對境時---存在於心識之外。下句裡，法稱更以這樣的自相為勝義有，《正理滴論》的經量部色彩應已昭然若揭。有關陳那對「自相」概念的理解，參閱拙文 2001〈陳那論感官知覺及其對象〉。

是自相(13.6)。⁷⁹畢竟說來，一切實有物當處於遠方時，則顯現為不清楚物，但當處於近處時，則顯現為清楚物。這些事物即是自相。

再者，為什麼唯有知覺的〔所緣〕對境是自相呢？畢竟，即使是作為分別知對境的火，也〔在如「彼山有火」的推論知中〕被審定為可見物。即說：

唯有這〔自相〕是勝義實在。(十四)

tad eva paramārthasat. (14)

勝義是非造作、非增益的體性，以此〔體性〕存在者即是勝義實在〔或勝義有〕。唯有由於其接近與非接近而引生清楚與不清楚顯現相的對象，才是勝義實在(13.12)。這〔樣的對象〕就是知覺的對境，〔是而，唯有知覺的對境才是勝義實在。而由於唯有自相是勝義實在，〕因此，唯有這〔知覺對境〕是自相。

⁷⁹ 法上這裡使用先前論及「瑜伽現量」時所用的 *sphuṭa* (「明晰」) 一字，由於之前的論點是「若無明晰顯現相，則有概念分別」，這將使人誤以遠處物的知覺為分別知。如果這裡仍要使用 *sphuṭa* 一字，較好的做法毋寧是像《論疏》p. 43 那樣，將文中「非接近」一詞理解為「全然的不存在」。無論如何，本譯文改以「清楚」翻譯 *sphuṭa*。

復次，為什麼唯有這〔自相〕是勝義實在呢？即說：

因為實事以目的實現之能力為特徵的緣故。(十五)

arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvādvastunaḥ. (15)

所欲求者是為目的(*artha*)，〔包括〕應捨棄的以及應取得的；應捨棄的是人想要捨棄的，應取得的則是人想要取得的。目的實現是指目的的完成(*niṣpatti*)，而這〔完成目的的〕能力是一種力能(*śakti*)。就是這目的實現的能力〔或力能〕是實事的特徵或體相(13.18)。這〔目的實現的能力正好也是自相特有〕的性格(*bhāva*)，因此，〔唯有自相是勝義實在〕。「實事」一詞是「勝義實在」的同義詞。

這〔整個〕的意義是這樣。有目的實現之能力者，說為「勝義實在」，而由於〔它的〕接近與非接近而有識知顯現相之差別的對象，是有目的實現之能力者，因此，唯有那〔樣的對象〕才是勝義存在。正因為這樣，從知覺的對境，而不是從分別知的對境，才有目的實現〔或實效運作〕的獲得。質是之故，即使分別知的對境被審定為好似被觀見一樣，它仍然沒有被觀見，這是因為從它那裡並沒有目的實現的緣故。⁸⁰至於從所觀見物〔---也就是知覺

⁸⁰ 分別知的對境其實也可以招致目的實現，但這裡是就「所緣境」而言，如

的所緣對境---) 那裡則有(目的的實現) 。因此, (考慮及先前所說「唯有自相是勝義實在」一點, 應當知道,) 唯有(知覺的對境) 才是自相, 分別知的對境則不是(14.2)。⁸¹

不同(於自相) 者是共相。⁸²(十六)

此一來, 也只有無分別知覺的對境才有目的實現的能力, 而這能力正表現在「其接近與否而有識知顯現相的差別」一點上。

⁸¹ 從第十三句釋文第二段至此段, 法上的闡述過程並不很清楚。或許, 他想說的可以整理如下:

1. 勝義實在是具有目的實現之能力者。
2. 唯有其接近與否而有差別顯現相的對象是具有目的實現之能力者。
3. 唯有其接近與否而有差別顯現相的對象是勝義實在。(由 1 與 2)
4. 其接近與否而有差別顯現相的對象是知覺的對境。
5. 唯有知覺的對境是勝義實在。(由 3 與 4)
6. 唯有自相是具有目的實現之能力者。
7. 唯有自相是勝義實在。(由 1 與 6)
8. 所以, 唯有知覺的對境是自相。(由 5 與 7)

不過, 這結論的得出應不需要經歷如此複雜的過程。

⁸² 對正理-勝論學派而言, 如牛共相、瓶共相等共相真實存在著; 這樣的共相具有單一、恆常以及內屬於所有同類事物等特徵。對佛教量論學者而言, 正理-勝論學派所認定的共相, 或可說是概念顯現相之於外在世界的增益。無論如何, 共相是言語的對象, 但不是真實存在物。陳那於《集量論·為自比量品》(Hayes 1988: 246)論斷共相並不存在, 其理由是: (1)我人並未

anyat sāmānyalakṣaṇam. (16)

【玖】比量知的對象

不同於這自相, 不是自相的識知對境, 則是共相。實在說來, 為分別知所審定的對象, 並不由於它的接近與非接近而有識知顯現相的差別。譬如, (概念分別) 所增益的火由於增益而存在, 藉由增益(這火被設想為) 在遠方或在近處, 但是識知顯現相並不因這增益所成(火) 的接近與非接近, 而有清楚與不清楚的差別。因此, (共相作為分別知所審定的對象,) 被說為不同於自相(14.8)。依於共通性的體相是共相, 也就是共同的體相。畢竟說來, 所增益的(火的) 體相(被構想為) 是所有個別的火所共同具有的。⁸³因此, 這(所增益的火的體相) 是共相。⁸⁴

在共相的基體(亦即, 具體事物)之內或之外見到共相, (2)如果我人於該個別基體內見到共相, 共相將成為多數的。法稱《釋量論·現量品》1-3 以下列諸點區分共相與自相: (1)共相不具有實效運作能力, 自相則具有, (2)共相體現同類事物間的相似性, 自相則否, (3)共相是言語的所詮對象, 自相則不落言詮, (4)在如作意等其他因具足時, 共相之知即能現起, 自相則不然, (5)共相充其量只是世俗有, 自相則是勝義有。

⁸³ 之前 12.16-22 提及「(推論知) 所緣取的對象被增益地審定為自相」, 但這裡卻以共相為分別知所審定增益者, 前後所說似乎不一致。這問題並不容易釐清。大抵言之, 分別知或推論知的內在所緣相是概念顯現相, 所緣境是共相, 所得境則是自相。這裡, (被視為實在的) 共相與自相都是概念

為了顯示這「共相」是推論知的所緣境，即說：

它是推論的對境。(十七)

so 'numānasya viśayaḥ. (17)

它(*saḥ*)亦即，「共相」是推論的對境，即所緣境。*saḥ*字襲取表詮所詮物(即，對境)的語詞(‘*viśayaḥ*’)的性別(即，陽性)。如果想要(在下一品〈為自比量品〉才)說「共相是推論的對境」一事，則這裏針對自相體性所說的將需要(在該品中)重覆。因此，為了方便起見，就在〈現量品〉中說及推論的對境(14.14)。

【拾】量即量果

既遮遣了有關對象的謬見，為了破斥有關量果的謬見，即說：

分別的增益。由於概念分別大抵運作在一般性或共通性的層次，共相是它的審定作用所直接增益的，但由於概念分別仍以個體事物為最後歸墟，自相是它的審定作用所進而增益的；當然，概念分別傾向於以它所增益的個體事物具有某些共相，譬如以彼山上的火具有火共相。不過，這問題仍有待進一步探究。

⁸⁴ 火共相體現所有分處各地、具體的火之間的共通性或相似性，這可以說是空間軸層次的共相。另一方面，如前所說，若吾人於一事物的相續流中構想一同一者，那則是時間軸層次的共相。《廣釋義疏》35.12以共相為「透過前後剎那的無差異審定知，所增益成的體相」，應是指後一種共相。

這知覺即是量果。⁸⁵(十八)

tad eva ca pratyakṣam jñānam pramāṇaphalam. (18)

先前所說的現量知覺就是量果。為什麼它是量果呢？於是說：

因為(它以)對象的了知為體性的緣故。⁸⁶(十九)

⁸⁵ 自此之前，論者以現量知覺為量，這裡第18-9句則表示，這知覺也是量果。印度教各量論學派普遍在時間上區隔量與量果二者，無論彼等如何理解「量」與「量果」皆然；於此，量在時間上居前，量果則時間上居後，繼前者起而為其結果。相對地，佛教量論學派自陳那開始，即以量(知覺和推論)與量果二者一體不離，生起時間上並無先後之分，至多僅能說是同一識知的不同面相。佛教量論「量即量果」說的提出或許受到唯識「心識優位」思想的影響，而置重點於識知、甚至同一識知本身。它也可能受到經量部剎那滅論的影響，由於前後念心識並不同時存在，因此單就一念心識上區分量與量果二者，參見《論理語言》p. 250。

⁸⁶ 陳那於《集量論·現量品》k. 8cd-10及其釋文，提出多達四種有關「量即量果」說的解釋：

1. 量：識知(就其似有緣取外境的作用而言)；量果：識知(就其具有似境相而宛現為外境之了知而言)；所量：外境(?)。
2. 量：自證知證知見、相二分組成之識知的能力或作用；量果：自證知；所量：見、相二分組成的識知。
3. 量：對象相性；量果：外境的了知；所量：外境。
4. 量：能緣相(見分)；量果：自證知(自證分)；所量：所緣相(相分)。

arthapratītirūpatvāi. (19)

對象的了知是它的得知(*avagama*)。如果某知覺以這(得知)為性，則它以對象的了知為體性(14.20)。這(就是現量知覺)的性格，因此，(知覺本身即是量果)。如前已說，使人達致(其所顯示的行動對境)的識知是為量。⁸⁷然而，使達致的力能並不單單取決於與對象的不相離關係，(譬如說，)胚芽等雖與種子等有不相離關係，卻無法使人達致種子。因此，識知雖因(所識取且可達致的)對象而生起，它還必須執行某種使人達致(對象)

這四種解釋都以識知具有內在的所緣相，其中第三種解釋明顯置定外境的存在，第二種與第四種解釋則訴諸自證知。第一種解釋或許---但不很確定---置定外境的存在，而見之於《正理門論》(T1628: 3b)「又於此中無別量果，以即此體似義生故；似有用故，假說為量」，以及《入正理論》(T1630: 12c)「於二量中，即智名果，是證相故；如有作用而顯現故，亦名為量」。第三種解釋最能代表經量部立場，而為本論所強調。第四種解釋則最為唯識宗學者所肯認，其內容如《成唯識論》(T1585: 10b)所云：「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』」。法稱於《釋量論·現量品》所言「量即量果」說，大抵與後三種解釋有關，但他未明白說及第一種解釋(比較〈現量品〉307-9)。《攝真實論》1343-60及其《難語釋》釋文，則主要論及第二與第三種解釋。法上對「量即量果」說的解釋，有迥異於前四種解釋之處，參見註 88。

⁸⁷ 見先前釋文 3.3-9。法上接著強調，識知的正確性或量性主要不在於「從其對象而生起」，而是在於「使人達致它的對象」。

的作用，藉由這(作用)的執行，對象才得以達致。而這(使達致的作用)就是量果，⁸⁸由於這(作用)的執行，而有使人達致(行動對境)的識知。如先前所已說，識知的使達致作用無非是行動對境的顯示(*pradarśana*)而已。知覺自身即以對象的了知或對象的顯示為體性，因此，這(知覺)即是量果(15.5)。⁸⁹

【拾壹】對象相似性

⁸⁸ 以現量情況為例，法上對於「量即量果」說的特殊解釋在於，於其《小品量觀察論》，他也以第一刹那的無分別知覺為量，而以繼之而起且審定或決定其對象的分別作用為量果。對法上而言，無分別知覺所必須執行者說為是這知覺的果，而這所須執行者實即文中所說「使人達致對象的作用(*vyāpāra*)」。具有這決定作用的識知決定其對象為一相續流，且由於它的決定與促動，人才有隨後朝向及達致該對境的實際行動。參見 Krasser 1995: 249-251。不過這樣一來，以無分別知覺為量，以有分別的使達致的識知(或作用)為量果，則量與量果將因前後時差異而不再等同；法上對此問題的回應，參見 Krasser 1995: 252-3。無論如何，法上在《廣釋》裡的見解應以註 89 所說者為準。

⁸⁹ 對法上而言，使達致對象(或顯示對象)的作用無異於使達致該對象(或顯示該對象)的識知，因此這識知也可以說為是量果。由於之前這識知被說為是量，因此這裡仍可以說「量即量果」。如註 12 所述：(基於無分別知覺與有分別審定知的一體性)量=使達致對象的識知=顯示對象的識知=對象的得知=量果。

如果識知因為以量知(*pramiti*)為體性的緣故，而說為是量果，那麼，什麼是量呢？於是說：

對象相似性則是它的量。⁹⁰(二十)

arthasārūpyam asya pramāṇam. (20)

這識知之與其對象的相似性、類似性(*sādṛśya*)，即是(作為量果的知覺的)量。在此，當某一識知從某對境生起時，它即具有該境物的相似性，例如，由藍色物而生起(的識知)即有藍色相似性。這(作為量的)相似性也被說為是行相(*ākāra*)和顯現相(*ābhāsa*)。⁹¹

【問】豈不相似性與識知並不相分離？這樣的話，就這識知本身既是量，也是量果(15.12)。問題是，同一實有物不可能既是能立(*sādhana*)，也是所立(*sādhyā*)。如此一來，相似性如何說為是

⁹⁰ 第 20-21 句所言等同於「量即量果」說的第三種解釋。《成唯識論述記》(T1830: 319a)「小乘量果即是見分，行相為能量，外境為所量」，即是指這種見解；這裡「行相」即是相分，如《成唯識論》(T1585: 10b)所云，「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」。

⁹¹ 這裡說為「量」的，或是對象相似性、對象相性，或是(所緣)行相、對象顯現相等，另外如《難語釋》p. 341 也以「具內境相的識知」為量。

量？【答】是以(造論者)說：

因為藉由這(相似性)，才有對象了知的成就。⁹²(二一)

tadvaśād arthapratīṣiddher iti. (21)

「這」是指相似性，「藉由這」是指藉由相似性之力。對象的了知意即它的覺知(*avabodha*)，這(相似性)是(對象了知)之成就的原因。(這整句的)意思是說：以對象的了知為體性的現量知，藉由對象相似性而成就、而被知(*pratīṣā*)。(譬如說，)某識知因為具有藍色顯現相，才被審定為是藍色物的了知(15.17)。畢竟說來，以眼等為因所生起的識知，並非藉由眼等而被安立為是(外在)藍色物的證知(*saṁvedana*)；但是，既經驗到這識知的藍色相似性，即可安立其為藍色物的證知。這裏，能立與所立的關係並不是基於能生與所生的關係，因為在同一實有物處，(置定能生與所生關係)只會是自相矛盾。不過，依據能安立(*vyavasthāpaka*)與所安立(*vyavasthāpya*)關係(以理解量與量果間的關係，則沒有任何矛盾)。質是之故，同一實有物的某一分為量，某一分為量果，並不相違。⁹³(要言之，)藍色物的證知是所

⁹² 參見《釋量論·現量品》301-6 與《量抉擇論·現量品》p. 78-81。

⁹³ 佛教量論「量即量果」說常遭致這樣的批評：「量」與「量果」二詞在文法上含有能生與所生的因果關係，或者是作具與作具所成者的關係，而這僅能出現在量與量果彼此離異的場合。以「持斧伐木」為譬，如果樹木遭

安立者，這識知的〔對象〕相似性則是安立因。

【問】為什麼在同一識知內會有能安立與所安立的關係呢？

【答】經驗到〔藍色〕相似性之後，該識知乃藉由決定知 (*niścayapratyaya*) 而被安立〔或審定〕為是藍色物的緣取者 (16.1)。因此，所經驗的相似性是安立因；而因為這識知為決定知安立為是藍色物的證知，〔所以它〕是所安立者。如是，遮除非相似性的相似性是識知的安立因，遮除非藍色物之覺知的藍色物之覺知 (*bodha*)，則是所安立者。⁹⁴再者，應當知道，安立者

砍斷是果，斧是作具，斧與木的接觸為直接因，則樹木之切斷與(i)斧頭以及(ii)該接觸顯然都是相離異的，是而量不可能與量果同體不離。參見《攝真實論》1344, 1349, 1352。法上等佛教量論學者的一個回應在於指出：作為量果的境物之了知，之所以如其所是地被安立為是某境物之了知，正取決於這識知內具的對象相似性或顯現相，因此後者才應視為是量；如是，量與量果間的關係並非能生與所生關係，而是能安立與所安立的關係，而由於此關係可存在於同一事物內，矛盾相違的指責並不成立。概言之，佛教量論改以近似「理由與結論」的邏輯因果關係，取代外道所認定的量與量果間的自然因果關係。附帶說明，這種「邏輯因果」進路，略見於陳那《觀所緣緣論》(T1624: 888c)「境相與識定相隨故，雖俱時起，亦作識緣。因明者說，若此與彼有無相隨，雖俱時生，而亦得有因果相故」，只是後者談的並非量與量果間的關係，而是所緣境與能緣識的關係。

⁹⁴ 這裡涉及佛教量論的遮詮理論 (*apohavāda*)。名言概念的使用蘊含著對於所指涉物之他者的遮除，如「牛」字藉由如馬、羊等非牛的遮除，區隔非牛

(*vyavasthāpaka*) 是知覺之力所生的分別知〔，亦即前述的決定知〕。⁹⁵離分別的知覺無法安立自身為藍色物的覺知。以藍色物之覺知為體性的〔現量〕識知，〔在其存在當下〕並不為決定知所安立，它雖存在，卻有如不存在。因此，當這識知為決定知安立為是藍色物的覺知時，它才以藍色物的覺知的身分存在(16.7)。⁹⁶

【拾貳】現量知與分別知

質是之故，唯有在〔決定知或審定知〕作了審定〔或安立〕之後，知覺才成其為量；審定未作時，這識知尚未被安立為是藍

與牛，以此顯示諸牛，同理，我人對於「相似性」概念的理解，蘊含著非相似性的遮除，如此區隔非相似性與相似性，才能顯示相似性。

⁹⁵ 這裡所說的「安立者」，並非指先前能安立的安立因(或能安立者)，這裡指的是藉安立因以執行安立的物事，而這只能是繼知覺而起的分別知或知覺判斷。

⁹⁶ 法上指出佛教量論所隱含的一個問題。量論相關概念的運用以及知覺與其後之實際行動的連繫，都需要透過概念分別才能成就，可是知覺自身卻是離分別的。在無分別知覺當下，這知覺雖然以外境為對象，它真正直接經驗的卻只是內在似境相的呈現，因而不能視為是外在對象的了知。如是，還是需要訴諸繼起的分別知，雖說後者並不是量，甚至是錯亂的。要言之，無分別知與外境的連繫，必須透過語言概念才得成就。唯識傾向較強的陳那或許不以為意，但對於《廣釋》似乎持經量部立場的法上而言，這是必須嚴肅面對的大問題。

色物的覺知。同樣地，〔唯有在決定知---透過對象相似性---作了審定之後，知覺才成其為量果，審定未作時，〕以對象的得知為體性的量果也尚未成就。如是，由於最能成就者〔亦即，作為安立者的決定知〕的闕無，〔現量〕識知將不成其為量〔，也不成其為量果〕。但是，在審定(*adhyavasāya*)〔作用〕生起時，〔該識知被安立為是藍色物的覺知，因而是量；此外，這〕以藍色物的覺知為體性的識知，透過〔藍色〕相似性而被安立〔為是量果〕，而由於〔這相似性〕是識知的安立因的緣故，相似性乃得以成立為量。⁹⁷

【問】如果是這樣，知覺豈不只有在與審定知結合時，才成為量，而不是僅僅〔它本身能夠是量〕？⁹⁸【答】事實並非如此。實際上，透過藉知覺之力所生的審定知，〔知覺的〕對象被審定

⁹⁷ 無分別知覺只有在結合了審定作用後，才成其為量以及量果。無論哪種情況，分別性的審定知似乎都是必要的。

⁹⁸ 無分別知覺並無法決定其對象，也無法決定自身為外境之知覺；依法上之見，知覺必須假借分別知之力，才能(在經驗上)是真正的外境的量知。這樣一來，知覺非但不能與推論平起平坐，由於它必須依待錯亂的分別知，知覺作為獨立的量的地位恐將蕩然無存。再者，如果知覺局部地以概念分別為其量性之基礎，這概念分別之正確性的基礎又是什麼？我人是否要說，知覺的量性是概念分別逆反地增益予它的？這是法上這裡所面對的問題。參見 Dreyfus 1997: 355-6。

為是所觀見的〔對象〕，而不是所想像的〔對象〕。觀見(*darśana*)有「親證對象」之名，是知覺的作用，至於想像(*utprekṣaṇa*)則是分別知的作用(16.14)。實在說來，在概念地分別未現前的對象時，我們想像這對象，而不是觀見它；〔如是，〕相關經驗使人們認定說，分別知的作用以想像為本質。故而，如果接續知覺而起的審定知於某對象處，隱蔽自己的〔想像〕作用，而示現知覺的〔觀見〕作用，那麼〔我人可以說〕，在該對象處單單知覺本身就是量。⁹⁹

⁹⁹ 法上一如其他佛教量論學者，並不以知覺的量性真的依待於分別知。這裡，他在佛教量論的基本架構下，對先前的問題提出一個兼具建設性與爭議性的解套方式。這裡所說的審定知---不論它是否與後起的知覺同時---並不知覺對象，也不單單想像或思惟對象，而是想像「對象是被知覺的」，因而異於尋常所理解、以想像為本質的分別知。如是依法上之見，知覺本身仍不失其為獨立的量。這裡的論點似乎不在於重回陳那侷限於無分別知覺的舊路，而是在於強調這裡的審定知的「準知覺」、「依附知覺」性格。無論如何，這議題仍有待進一步的釐清。

Dreyfus 1997: 357-8 對法上的解決進路提出如下的質疑：(i)法上的解決進路忽略說，依佛教量論之見，概念分別是積極建構的活動，因而勢將扭曲或遮蔽它的對象；(ii)這進路假定(而非建立)知覺與分別之功能間的區分，進而否定思想在知覺過程中所扮演的角色；(iii)依佛教量論觀點，知覺與分別並無共同的對象，以致它們不能如法上所敘述的那樣協同互補。這裡的問題應在於(i)與(iii)二者，這問題的克服除了需強調前述知覺與推論各有兩種對境外，還需要在知覺與思維分別間建立適當的連繫。可見，

如是結束《正理滴論廣釋·現量品》。¹⁰⁰

【參考文獻】

戶崎宏正

1979,《仏教認識論の研究》,上卷,大東出版社,東京。

1985,《仏教認識論の研究》,下卷,大東出版社,東京。

何建興

2001,〈陳那論感官知覺及其對象〉,《正觀雜誌》,第十七期,頁4-31。

2002,〈陳那邏輯理論探析〉,《佛學研究中心學報》,第七期,頁27-47。

法尊法師 譯編

1984,《釋量論略解》,佛教出版社,臺北。

渡邊照宏

1936,《正理一滴論法上釋和譯》,《智山學報》新第9卷,頁95-123。

在「知覺離分別」、「心識有內在似境相」、「知覺與分別不共對象」的佛教量論前提下,建立知覺經驗與外境實在的連繫毋寧是困難的。

¹⁰⁰ 《廣釋》計有三品,本品為第一品,第二、三品分別為〈為自比量品〉與〈為他比量品〉。譯註者將進一步整理、發表〈為自比量品〉的譯註。至於第三品〈為他比量品〉,譯註者並無譯註出該品的計畫。

劇宗林

1994,《藏傳佛教因明史略》,民族出版社,北京。

釋德挺

2004,《調伏天〈正理滴論廣釋·現量品〉之研究》,中華佛學研究所畢業論文,臺北。

Dhruva, A. B. ed.

1987: *Nyāyapraveśa of Dignāga* (Baroda: 1930), Sri Satguru Publications, Delhi.

Dreyfus, Georges B. J.

1991: 'Dharmakīrti's Definition of *pramāṇa* and its Interpreters', in Steinkellner 1991: 19-38.

1997: *Recognizing Reality*, State University of New York, first Indian edition, Sri Satguru Publications, Delhi.

Frauwallner, Erich,

1982: *Dignāga, Sein Werk und Seine Entwicklung* (1959), in Gerhard Oberhammer and Ernst Steinkellner (eds.), *Kleine Schriften* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH), pp. 759-841.

Funayama, Toru,

1999: 'Kamalaśīla's Interpretation of "Non-erroneous" in the Definition of Direct Perception and Related Problems', in Katsura 1999: 73-99.

Gangopadhyaya, M. trans.

- 1971: *Vinītadeva's Nyāyabinduṭīkā*, Indian Studies: Past and Present, Calcutta.
- Gnoli, Raniero, ed.
- 1960: *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti*, the First Chapter with the Autocommentary, Text and Critical Notes, Roma.
- Hattori, Masaaki,
- 1968: *Dignāga, On Perception*, Harvard University Press, Cambridge.
- Hayes, Richard P.
- 1988: *Dignāga on the Interpretation of Signs*, Kluwer Academic, Dordrecht.
- Kajiyama, Yuichi,
- 1989: *An Introduction to Buddhist Philosophy - An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣakaragupta* (Kyoto: 1966), in Katsumi Mimaki *et al* (eds.), *Y. Kajiyama: Studies in Buddhist Philosophy* (Kyoto: Rinsen), pp. 189-360.
- Katsura, Shoryu,
- 1984: 'Dharmakīrti's Theory of Truth', *Journal of Indian Philosophy* 12, pp. 215-235.
- 1999: (ed.) *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Krasser, Helmut,

- 1995: 'Dharmottara's Theory of Knowledge in his *Laghuprāmāṇyaparīkṣā*', *Journal of Indian Philosophy* 23, pp. 247-271.
- Malvania, Paṇḍita, Dalsukhbhai, ed.
- 1971: *Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa [Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu]* (1955), second edition, Kashiprasad Jayaswal Research Institute, Patna.
- Matilal, B.K.
- 1986: *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford.
- Pandeya, R. C. ed.
- 1989: *Pramāṇavārttikam of Ācārya Dharmakīrti*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Śāstrī, Swāmi Dwārikādās, ed.
- 1985: *Nyāyabindu of Acharya Dharmakīrti with the commentaries by Arya Vinitadeva & Dharmottara & Dharmottar-tika-tippāni*, Bauddha Bharati, Varanasi.
- 1997: *The Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the 'Pañjikā Commentary of Ācārya Kamalaśīla* (1968), vol. I & vol. II, Bauddha Bharati, Varanasi.
- Stcherbatsky, Th.

1962: *Buddhist Logic* (Leningrad: 1930), vol. II, Dover, New York.

1992a: (ed.) *Nyāyabindu* [/] *Nyāyabinduṭkā* (Petrograd: 1918),
Bibliotheca Buddhica VII, first Indian edition, Motilal
Banarsidass, Delhi.

1992b: (ed.) *Nyāyabinduṭkāṭippaṇī* (Petrograd: 1909), Bibliotheca
Buddhica XI, first Indian edition, Motilal Banarsidass, Delhi.
Steinkellner, Ernst,

1973: (ed. & trans.) *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, 2. Kapitel:*
Svārthānumānam, Verlag der Österreichischen Akademie der
Wissenschaften, Wien.

1991: (ed.) *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*, Verlag
der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
van Bijlert, Vittorio A.

1989: *Epistemology and Spiritual Authority*, Arbeitskreis für
Tibetische und Buddhistische Studien Universität, Wien.
Vetter, Tilmann, ed. & trans.

1966: *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, 1. Kapitel: Pratyakṣam*,
Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Hermann
Böhlau Nachf., Wien.

Yao, Zhihua,

2004: 'Dignāga and Four Types of Perception', *Journal of
Indian Philosophy* 32, pp. 57-79.