

（上接第 3 版）

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

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

七、唯識（vijñāpti-mātrātā）義

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

「唯」（梵語 mātrātā），是「不離」之意，不是「唯一」。一切法都是眾因緣和合而生、而有，除因緣外，還必須有其他的助緣。所以不是唯一親因緣就可以成就，而是絕不離於「心意識」，若是離開了心意識，就無法生起「受想行」等心所的作用。所以，「識」是最重要的「因」支，我們稱它為必要條件。

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

八、宗支分二：法、有法

宗、因、喻共三支。宗支即「宗見」，有二分，包括（一）法，（二）有法。

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

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

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

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

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

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

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

九、「自許初三攝，眼所不攝故」（因支）

為什麼主張：色，定不離於識？理由就是「自許初三攝，眼所不攝故。」自許者，是自己的主張，而小乘以及凡夫、外道都不如此主張。強調是自己的主張，而不是共許的。共許，是辯論立敵雙方共同認許的。譬如前面的「極成」即是共許。

小乘都派、凡夫、外道，主張心和境分離，心和佛、心和神是分離的。所以，他們就必須祈求佛菩薩降臨加被、向神明去禱告、

討好。嚴格說，這些都是外道。小乘有主體、客體之分，根塵識三者分離，主張心外有境。唯識學主張：「色，定不離於識。」有法是因緣所生，一切境界絕對不離開識的作用。所以大乘自許「色、識不分，心、境一如」，論證「境色不離識」，即客觀的世界，不能脫離主觀意識的認知作用；這是一種揀別。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

十、「猶如眼識」（喻）

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

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

結語

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

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

導 師：印順導師 創辦人：如學導師
發行人：禪光法師（郭耀華）
發行所：財團法人法光文教基金會
地 址：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號
編 輯：法光雜誌編輯委員會
電 話：(02)2578-3623 (02)2577-7920
傳 真：(02)2577-6609
E-mail：fakuang@ms49.hinet.net
網 址：http://fakuang.org.tw/
印 刷：松霖彩色印刷事業有限公司
本雜誌經台北市政府核准登記
登記證為局版北市誌字第 2405 號
中華郵政北台字第 3295 號登記為雜誌交寄
郵政劃撥帳號：50179245 財團法人法光文教基金會

DHARMA LIGHT MONTHLY

法 光

第 362 期 2019 年 11 月出刊

免費贈閱，敬請助印



第 362 期要目

淺釋玄奘大師〈真唯識量〉

世出世間 毒怎麼是德？

高明道

單單見到「毒」這個字，一般人就知道所指的大概不是什麼好東西，因此，照理會想辦法保持距離以策安全。那麼，外在的毒已經如此可怕，佛法中提的「三毒」，雖僅是用比況的手法來譬喻無形的心理內在因素，但顯名思義，貪、瞋、癡三者無疑也最好不要太靠近，免得害自己。未料，後世既封為華嚴五祖又視為禪宗祖師的唐代終南山草堂寺沙門宗密在《大方廣佛華嚴經·普賢行願品別行疏》鈔》上竟寫出「三毒成三德」一句。乍看之下，是跟「明金庭比丘通潤箋」（《法華經》大藏）第七卷所謂「三毒化成三德」極為相似，不過實際上二家所云，出入極大。通潤是針對《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》「若有眾生多於煙欲，常念、恭敬觀世音菩薩，便得離欲」等句經文發揮說：「多煙、多瞋、多癡，亦得解脫者，正謂：三毒心中亦是觀音現身說法處也。設有多煙、多瞋、多癡之人，但肯一心注意觀音，即三毒化成三德矣。」

足見，通潤談的是具體的修行方法。只要某眾生體察到自己因在三毒之一，且願意非常專注憶念觀世音，確實懇切憶念時，自己原本充滿貪或瞋或癡的心裡就會有菩薩「現身說法」。心中有觀音，三毒便無地以立足，而「化成三德」。可惜，《法華經》大藏》沒講清楚在此說的「三德」究竟指什麼。據該書第一卷：「昔皓月供奉問長沙云：『天下善知識證三德涅槃也未？』」其中「三德涅槃」（或「涅槃三德」）平時指「法身德」、「解脫德」與「般若德」，就不知通潤的用法是否統一。宗密的言論完全不同。依照他的分析，原來把「遇三毒而三德圓」濃縮的「三毒成三德」可以用通、別兩種方法來闡明。一併處理三項的解說從空性切入，表明：「三毒本空，元是三德。迷情執取，以德為毒。」當然，仔細地想，發現這樣的詮釋並不符合被解釋的句義，因為「本空」、「元是」陳述狀態，而「x 成 y」指的是過程。宗密接著說：「今悟，則貪無貪相，元是戒也。瞋無起滅，本自寂然，元是定也。」「癡無癡相，是為慧也。」巧妙把貪、瞋、癡的三毒跟解脫道的戒、定、慧相搭配，質言之，明文讓讀者明瞭：此處「三德」跟涅槃無關。最後宗密再對「x 成 y」、「y 又成 x」的邏輯綜合下結論：「是知：迷為八萬四千塵勞門，悟成八萬四千波羅蜜。塵勞雖眾，根本不過三毒；波羅蜜雖多，根本只是三德也。」意思大概是說，毒跟德，本質無二，差別在個人的心。這是哲學的論述，不涉及如何讓迷成為悟的實踐層面。

至於「三毒成三德」的個別闡釋，共同的基礎在《華嚴》最後一品——《入法界品》——善財童子的故事，所以宗密先說：「善財所遇善友，其類不同。表一切類中皆有法門，令後學者於人不觀種性，於法莫存取捨。」似乎意味著在作者來看，管你屬哪一種性，用哪種法門，都可以究竟解脫。因此，接著配合三毒舉個別的例子說：「婆須蜜女示貪欲之相，所以隣里生疑。抱持、啜吻，皆獲功德。其所得法門名『離貪欲際解脫門』。無厭足王示其嗔相，傷然無量眾生，所得法門名『如幻解脫門』。勝熱婆羅門，四面火聚中有刀山，令投身入中。向上兼日，五熱交身，示現外道癡迷邪見之相。善財見之，所得法門名『般若波羅蜜善莊嚴解脫門』。」當然，所舉三位都是大有成就的善知識，只是讀者對如何下手落實修行仍感到不解。也許是考慮到這一點，宗密總結：「三毒之相尚有法門，況餘類耶！是知：契合華嚴圓教，婆須愛水而不溺，無厭惡火而不燒，勝熱邪見而不侵矣。」站在宗派的立場凸顯出自家的價值。

「空性」是中觀甚深的旨趣，「圓教」為華嚴至上的義理，令初學佛法者備感高不可攀，但同時個人的三毒持續地那麼熾盛。怎麼辦？其實，佛陀教法的特色在於次第的引導，幫助渴望提升的人一步一步從黑暗的痛苦邁向光明的安樂。這是需要時間的。在通達空性、微悟圓教之前，還是得合情合理地遵照佛陀善巧的開示打好基礎，確保來生的安樂，然後踏出去追求出世間法的菩提。此過程中，三毒的對治、化解或轉換，都各有其十分具體的方法。

法光佛研所佛學成人教育 2020 年春季班課程

◎開課期間：2020/3/1~6/13（全期 15 週）

◎上課地點：法光佛教文化研究所（台北市松山區光復北路 60 巷 20 號）

◎報名辦法：即日起受理報名。免試入學，滿 10 人開班。

報名表請至法光網站招生網頁下載（網址：http://fakuang.org.tw）

◎報名方式：Tel：(02)2578-3623 Fax：(02)2577-6609 E-mail：fakwang@gmail.com

◎學員學習期滿後，可申請修課證明，或給予「台北市民終身學習護照」時數認證，（缺課時數超過六分之一者不得申請）

◎上課時間、課程名稱及任課教師如下：

	上 課 時 間	科 目 名 稱	任 課 教 師
01.	週一 09:30-12:00	《瑜伽師地論》(本課程10週)	鄭振煌（法光佛研所教師）
02.	週一 14:00-16:00	梵語入門(下)(專案免費課程)	趙淑華（法光佛研所教師）
03.	週一 16:00-18:00	進階藏文文法與翻譯	黃奕彥（政大、法光佛研所教師）
04.	週一 19:00-21:00	藏語入門（上）	葉蕙蘭（法光佛研所教師）
05.	週一 19:00-21:00	藏語進階	丹增南卓（甘丹寺拉然巴格西）
06.	週二 14:00-16:00	藏語中級	葉蕙蘭（法光佛研所教師）
07.	週二 19:00-21:00	英語佛法選讀	高明道（法光佛研所教師）
08.	週二 19:00-21:00	初階藏文文法與翻譯	黃奕彥（政大、法光佛研所教師）
09.	週四 14:30-16:30	龍樹根本慧論中觀禪修法	張福成（法光教師、資深翻譯）
10.	週四 19:00-21:00	書法寫經_進階班	胡進杉（前故宮圖書文獻處副處長）
11.	週五 14:30-16:30	藏漢翻譯實作_中觀班(專案免費課程)	張福成（法光教師、資深翻譯）
12.	週五 19:00-21:00	《中觀正理海》選讀	丹增南卓（甘丹寺拉然巴格西）
13.	週六 09:00-12:00	根本佛教講座	楊郁文（法光佛研所教師）
14.	週六 09:00-11:00	十二門論	劉嘉誠（法光佛研所教師）
15.	週六 10:00-12:00	書法寫經_初級班	胡進杉（前故宮圖書文獻處副處長）
16.	週六 14:00-17:00	《菩薩藏經》選讀(3月7日總,共10週)	高明道（法光佛研所教師）
17.	週日 08:00-10:00	巴利偈頌選讀	高明道（法光佛研所教師）
18.	週日 09:00-12:00	止觀研究與實習(3月8日總,共10週)	釋清如（法光佛研所教師）
19.	週日 10:00-12:00	巴利契經選讀	高明道（法光佛研所教師）
20.	週日 14:00-16:00	巴利注疏選讀	高明道（法光佛研所教師）

淺釋玄奘大師〈真唯識量〉

／鄭振煌講述 陳美珠 林雪紅整理

前言

1. 唐玄奘大師（600-664CE），因慨嘆眾師所論不一，驗之聖典亦隱顯有異，莫可適從，乃誓遊天竺，以問惑辨疑。於貞觀三年（629）私發長安，孤身涉險，歷盡艱難，歷時五年，始抵中印度，從那爛陀大學戒賢論師學習《瑜伽師地論》及十支論等，又學顯揚、婆沙、俱舍、順正理、對法、因明、聲明、集量、中、百等論，鑽研諸部，留學共十七年。

2. 貞觀十九年(645) 返唐，貞觀二十一年（647）先在長安譯出《因明入正理論》，簡稱《入論》或《小論》，是理解因明大師陳那《因明正理門論》的人門書；貞觀二十三年（649）即翻譯了陳那論師的《因明正理門論》，由此可見他很注重邏輯思辨及因明學。由於奘師的翻譯和倡導，漢傳因明得以極盛於初唐。奘師只翻譯並無親撰因明著作，其上座弟子窺基作《因明入正理論疏》，被稱為《因明大疏》；師徒兩代開創了中國的法相唯識宗。

3. 玄奘大師西行求法，「道貫五明，聲映千古」。窺基《因明大疏》卷二云：「大師立量，時人無敢對揚者。玄奘大師立唯識比量云：真故極成色，不離於眼識（宗）。自許初三攝，眼所不攝故（因）。猶如眼識（喻）。」

一、〈真唯識量〉的背景

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

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

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

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

南印度烏荼國小乘正量部論師智護（般若耆多 Prajñāgupta 的意譯）認為大乘的唯識和中觀不值一提，撰《破大乘論》七百頌，對大乘極其毀謗，且說這一部論，信大乘者無法動一個字。反駁大乘「心、境一如，境無唯識」的主張，宣揚小乘正量部「心、境各別，心外有境」的觀點，受到小乘各部的欣賞，廣為流傳。玄奘因此針對《破大乘論》寫成一千六百頌的《制惡見論》來反駁其惡見，制伏小乘論難，名震五天竺。《制惡見論》即以「唯識比量」為核心。

奘師在印度各地學習佛法之後，西元 641 年（時四十一歲）將返唐。戒日王於曲女城為師召開了「無遮辯論大會」，五印十八國王，大小乘僧及婆羅門、外道等七千餘人到場。在無遮（沒有設限 unconditioned）大會上，奘師受請為論主，闡揚大乘教義，戒日王將玄奘的《制惡見論》寫本高懸，提出〈真唯識量〉，徵求辯難，意思是任何人都可以向他挑戰，駁斥、推翻其論見，等於就是打擂臺。經十八日，無人敢出來辯駁，奘師因此不戰而勝，名聲威震五天竺，大乘行者譽為「大乘天」，上座部佛教徒譽為「解脫天」。會畢，師決意辭歸，戒日王堅留不成。

《制惡見論》V. S 《破大乘論》

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

二、〈真唯識量〉的涵義

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

可是，佛教主張「聲無常」，因為「聲是所作性故」。聲音是眾因緣集合而發出的。大自然中的風吹、草動、水流、地震的聲音，蟲鳴、鳥叫等聲音，也都是「所作性」。因為聲是眾因緣所生，是依他起性的，所以都是無常，不是實有，自己無法作主。

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

三、印度大師的識體說

有關識的體到底有幾個，古來流傳「安難陳護，一二三四。」（一）安慧在解釋「識體」時，認為我們的「心識之體」只有一個，即「自證分」，它有「分別」「相分」的作用。這是一分說。

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

（下轉第 3 版）

感謝

諸位大德發心贊助

敬祝

福慧增長

印順導師語錄 凡宗教和哲學，都有其根本的立場；認識了這個立場，即不難把握其思想重心。佛法以有情為中心、為根本的，如不從有情著眼，而從宇宙或社會說起，從物質或精神說起，都不能把握佛法的真義。

（上接第 2 版）

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

四、〈真唯識量〉的分析

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

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

（一）因明「三支比量」論式

首先我們把「真唯識量」列成「三支比量」論式：

宗：真故、極成色，不離於眼識（宗見、主張）

因：自許初三攝，眼所不攝故（理由）

喻：猶如眼識（譬喻）

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

（二）宗的分析

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

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

宗：真故、極成聲，不離於耳識

因：自許二三攝，耳所不攝故

喻：猶如耳識（比量，兩事不相違）

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

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

第七世紀時，印度的婆羅門教和大、小乘佛教各宗派尤其中觀、唯識學等非常盛行。玄奘在長安時已是飽學比丘，他發現佛教長老



大德所論不一，驗之聖典也是「顯隱有異」，互相矛盾。特別是當時流行的《攝大乘論》阿賴耶識和《十地經論》佛性之說見解歧異，莫衷一是。所以他毅然遠赴印度學習總貳三乘的《瑜伽師地論》，並鑽研諸部共十七年，學成欲返。時戒日王為玄奘在曲女城召開了「無遮辯論大會」。無遮就是沒有設限 unconditioned，任何人都可以來挑戰、辯駁。當時屬於小乘正量部的大師智護（般若耆多 Prajñāgupta）撰寫七百頌的《破大乘論》，毀謗大乘，破斥、反駁大乘的主張。玄奘大師撰寫了《制惡見論》一千六百頌闡揚大乘唯識，駁斥並糾正其惡見，核心即是：真唯識量（唯識比量）。經過十八天，竟無人能加以辯駁，奘師因此不戰而勝，名聲鶴起，威震五天竺。

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

五、大小乘對「境」的認知差異

小乘：心、境分離；大乘：境無唯識，心境一如。

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

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

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

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

八個兄弟一個胎，一個伶俐一個呆；
五個門前做買賣，一個在家把帳開。

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

而大乘唯識學主張「萬法唯識現」，外境非心所生，而是第八識種子所變現。一切外界的色聲香味觸等境，都是地水火風空識等六大眾緣和合而成；六大也是空性、依他起性，自性不可得。宇宙人生、世間萬有全是第八阿賴耶識中的種子變現（識轉變）出來的，故「境無唯識」；一切皆歸攝於心識作用。

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

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

六、〈真故極成色，不離於眼識〉（宗支）

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

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

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

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

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

（下轉第 4 版）