

法相學會集刊

第五輯

陳那《集量論·現量品》對佛家知識論的建構

陳雁姿

《集量論》(梵 *Pramāṇa-samuccaya*)，¹是陳那的邏輯理論和唯識認識論的總結。本文主要是以陳那在《集量論》的〈現量品〉中的觀點，輔以其它的唯識論典的資料，期能從中揭示佛家知識論的主要課題，探討感覺知識的類別，感覺與思維的對象在本質上的區別，知識的真偽判斷，認知的內部結構等問題。此一巨構於佛教知識論方面創發新義，於中可見陳那如何設定純粹知識論的基本原則，並發展出知識的本質是自明的「量果」理論，確立認識的對象絕非獨立於認識主體以外，使唯識理論得到充分的開展，從而建構出帶有批判哲學意味的知識論體系。

甲、量的意義及分類

「量」(梵 *pramāṇa*)，是量度、標準的意思；引伸為認知的活動，指心識對事物達到某種認識，涵有獲取知識的手段、方法、途徑(*means of cognition*)，知識的起源(*source of knowledge*)、知識的類型(*type of knowledge*)等意義，並考察甚麼是我們可知的界域，以與信念作一區分，從而建立知識的正確性及可靠性(*validity of knowledge*)的基準，故「量」就是認識(*cognition*)或知識(*knowledge*)。

印度哲學家嘗試將各種知識的類型歸類，找出最根本的一種或多種作為基礎，如熊十力《因明大疏刪注》的注文所述：

「古師說量，略有六種，「現」及「比」(量)外，復有第二，曰「聖教量」，或名「聲量」，觀可信聲(即經教)而比義故。復有第四，曰「譬喻量」，如不識野牛，言似家牛，(比)方

以喻顯故。又有第五，曰「義準量」，謂若法無我，準知必無常，無常之法必無我故。又有第六，曰「無體量」，入此室中，見主（人）不在，知所往處，如入鹿母堂，不見苾芻，知所往處。陳那廢後四種。」²

可見量論眾說紛紜，而以正理學派(the Nyaya school)分「量」為現量、比量、聖教量和譬喻量四種最盛行。而陳那在《集量論》中則抉擇出正確的知識只有現量和比量兩類。為甚麼陳那要把六種量刪成「現量」和「比量」呢？《集量論·現量品》謂：

「[頌]現及比為量，[釋]唯說二量。何以故。[頌]二相所量故。[釋]「所量」唯有「自相」、「共相」，更無其餘。當知以自相為境者是現(量)；共相為境者是比(量)。」³

陳那以為知識的類型應從產生知識的對象來推斷，而產生知識的對象只有兩種，自相境(梵 svalakṣaṇa，指個別事物的特殊性質)和共相境(梵 sāmānyalakṣaṇa，指一般事理的普遍性質)。從感知個別現前事物的自相所得的知識是「現量」(梵 pratyakṣa)；透過思維推度事理的共相而得的知識屬「比量」(梵 anumāna)。

現、比二量的根本區別，是由於認知的對象(即「相」或「所量」)在本質上有二種區別的緣故，由此可見「現量」、「比量」唯依所知對象而建立，而所知境只有「自相」和「共相」，更無其餘；了知「自相」境的是「現量」(感覺之知)；了知「共相」境便成「比量」(推理之知)。「所量」(指「境」)唯有二類，故(能)「量」(指辨別了知所知境的能力)亦只得二種，更無其他類別。而正理學派的其餘四種，即聖教量、譬喻量、義準量、無體量，都是經由語言概念來獲取知識，故此亦可收攝入比量中。陳那據此確定只有現量和比量這兩種認知方式才是正確知識的來源，除此之外，再沒有第三種獨立的知識來源。由於陳那於所知對象作出劃分，使我們對所緣境的內容類別更加清晰。

一、以自相境作為感覺的對象

何謂現量？「現」是現前，現在，顯現的意思；「量」是量度、認知義，故現量是當下直接經驗的知覺。例如我感受到一朵花的形態、顏色、香澤，這就是我當下直接所知的內容。「現量」的所知境，只限於色、聲、香、味、觸等剎那變化的「自相境」，是能緣五識於絕對隔離一切名言、概念範疇、思維分別的情況下，一一根（感官）依各自的感覺管道來認知各別限定的所緣「自相境」，如眼根只感取青黃顏色、長短線條等色境，耳根只感取高低強弱的聲境，鼻根只感取香氣（包括臭氣）之境，舌根只感取甘苦的味境，身根只感取冷暖軟硬之觸境，而各種感官都不能超越其特定範圍來攝取感覺與料（sense data）。所感取得的資料在心中形成種種印象或圖像，相對於這些內心影像的只是無以名狀的剎那性感覺，是直接無分別的狀態。五種識根不能認知色等共相之境，唯各別認知其所緣的自相法體，能所冥合，因而達到離言的內證境界。

所謂「自相」者，指具體存在事物自體的特殊相（particular），如正在燃燒著的火，它的光度、熱力的強弱程度剎那變化，亦因人的感覺或遠近距離而有感受上的差異。每一感覺都是個人獨一無二的特有經驗，轉瞬即逝，不能與他人分享或溝通，故本質上是「離言自性」。而「共相」者，是依名言概念假立抽象事理的普遍相（universal），人們透過經驗所得的火，如山火、柴火、燭火等，抽取出一切事象的火所共有的性質，轉化為概念的層次來規限它的內涵（intension），「火」的語言概念並沒有燃燒、光、熱等程度上的變化。概念不僅可指涉眼前境象，也可指涉過去或未來的事象，亦可作人們溝通的媒介，故是「言說自性」。一件事物不外以兩種形態為我們所知，即透過自相或共相來了解，兩者皆是心識上所呈現的形相，是內在的所知

境界，分別在於是否運用概念作媒介來認知，是為兩者的本質區別。

《集量論》又說：「〔頌〕現量離分別。〔釋〕謂若有智無分別者，是為現量。所謂分別復如何者？〔頌〕名、類等相蒙。……〔釋〕即眼等識依顯現法，離名想心，成其現量。」⁴而法尊法師則譯作：「所離分別為指何等？曰：謂離名、種等結合之分別。……要離彼等分別，乃是現量。」⁵

陳那謂「現量」的基本特色是「離分別」。現量是認知手段之一，「離分別」在此不是指沒有辨識了別的作用，而是心、心所法，無分別（不起語言概念）地，認知現前、現在、顯現的「自相境」。「現量」了知具體對象時，是遠離一切「名」（名言概念的分別，如青、黃、長、短等概念、亦不作「種」（種類範疇），如因果、體用、同異等思維分別。「離分別」指「離名、種等結合之分別」，純粹感性直覺的特質是不用概念或範疇作媒介，而直接認知對境的自相，始得名為「現量」。

所謂「分別」（梵 *kalpanā*），英譯為 *conceptual construction*，可作「概念的建構」來理解。意即把名稱和種類綜合來了解，通過語言概念把對象自身表示出來。陳那闡明依據語言概念來表示的對象，是與思維有不可分的關係。透過思維概念的建構方式，以抽象的概念、範疇去瞭解所知對象，這種理解非純從感覺認知而生，是間接認知對象的共相，這是比量而不是現量之知。所以，《集量論》強調「現量」必須是遠離一切名（言）、種（類）、想（概念）等所有思維分別，這是「現量」與「非現量」的主要界限。「離分別」是「直接認知」（*direct cognition*），「不離分別」便是「間接認知」（*indirect cognition*）。一切事物只能以兩種方式被認知，一種是直接認知，一種是間接認知。前者是由純粹感性，不經概念為媒介而直接認知心內影像的自相；後者則是由意識的知解力隨直接認知之後，以概念、範疇等知性內容為媒介，間接地分辨內心影像的共相。

印度各家學說關於現量的定義，都說感官與對象接觸是構成現量產生的原因。⁵ 在陳那看來，這些現量的定義是不確切的；現量的確切意義應是「離分別」。陳那從較高的理論層面來定義現量和比量。在認知過程中，概念形成之前是「離分別」的，是為現量；概念形成之後便是有「分別」，此即比量或非量的活動。陳那提出「離分別」與「分別」來釐定現比二量，則兩者的界限更為明確。

在認知上，有些情況是不合符現量的定義，名為「似現量」。「似」是不正確的意思，是為謬誤的知識，亦名為「非量」，如錯覺，妄情的執著，錯誤的推論等。簡言之，「似現量」就是「不正確的現量」，以「有分別智」對向「自相境」而有分別妄見生起，不符合現量離分別的原則。陳那進一步釐清易與「現量」混淆的似現量有：「迷亂、世俗智；比(量)與比(量)所生(智)，憶念及希求，似現有膜翳等。」⁷ 這裏提出了七種誤以為現量的情況：(1) 迷亂的感覺，(2) 世俗妄心執境物為實有，(3) 推理之知，(4) 推理上的肯斷，(5) 對過去的信念，(6) 對未來的預想，(7) 由於官能上不正常而產生的錯覺等。

陳那指出這七種似現量，目的是進一步規限「現量」的定義：一、現量只限於感知眼前的事物，凡涉及過去的憶念、未來的希求等，都不是現量。二、現量是與現前境象相符的確定感覺，若與境象不相符則是迷亂的感覺，如陽光折射而幻見有水(即「陽燄」)的錯覺。三、世俗之人見到瓶衣時，對瓶衣等物總有一種實體有的增益見。四、若由種種理由為依據，進行推論而得出判斷，這是有分別的「比量」。五、現量只限於感官功能在正常的情況下所得的感覺，不包括不正常的錯覺在內，如視覺上有毛病而見毛輪等相狀。

有關純粹直覺的認知活動，《集量論》說有四種類別：一者是「根現量」：「根識之境，即諸處離言分別之自相體性。」⁸ 二者是「意識現量」：「謂第六意識，亦緣色等義境，以領受行

現量的類別	特質
1. 根現量	由五種感官（眼、耳、鼻、舌、身）五根直接與五種感覺對象（色、聲、香、味、觸五境）接觸而產生前五識的感覺知識。五根識等認知各別的感覺對象，只限於離名言分別，剎那變化的「自相境」。
2. 意識現量	五根現量對境的時候，有「意識現量」隨伴而起，這意味著意識參與前五識的緣慮活動而形成感性認知，這種意識亦是離言冥證色等自相境，故是現量所攝。 「意識現量」能助前五識了解對境，並引出後念意識的思慮作用。因此，意識現量可視為感官直覺過渡至思維活動的中介。
3. 自證現量	陳那主張心識生起活動時，心識內部結構分為「所量」境、「能量」心和自證的「量果」。「能量」了知「所量」的同時，「自證分」亦知覺到「能量」量度「所量」的情景和結果，這種自己證知自己的作用是一種內在的認識，且是直接體會內心喜怒哀樂的感覺，離思維分別，故屬現量。
4. 瑜伽現量	瑜伽行者在禪定的深入反思中，超越感性直覺或概念思維層面的認識，當「能量」和「所量」獲致完全的統一、離一切言語教理等分別、在內心深處證悟離言的絕對精神境界，此即純粹超越直覺，這是一種超越的智慧和真理契合的狀態，故是現量所攝。

相而轉，亦唯無分別，故是現量。」⁹ 三者是「自證現量」：「謂貪瞋痴、苦樂等心，不得根故（根現量），是自證現量。」¹⁰ 四者是「瑜伽現量」：「謂諸修瑜伽者，不雜師長言教分別，見唯義理，亦是現量。」¹¹ 現將現量的類別及其特質表述如下：

綜上所述，陳那所界定的「現量」，包括感性直覺、知性直覺及純粹超越直覺在內，絲毫沒有半點的語言、概念思維活動滲雜在裏面。四類現量中，只有根現量與西方的感官知覺的定義頗為相近，其它的意識現量、自證現量及瑜伽現量已超出感官知覺的範圍。此外，四種現量皆是內緣所知境，分別是前二種現量是對應相似於外在的對象，後二種現量則是證知內在的對象，帶有實證及體驗的意味。可見陳那對現量的劃分及涵義並不同西方知識論中感官知覺的意涵，而是引領我們對現量有較深度的認識。

二、以共相境為思維對象

諸法自相本離言說，但與意識相應之想心所，以取像力，於所緣境上施設概念，如於青境之離言自性上，安立「青」這一名詞。名言的安立是依對偶性原則(*principle of dichotomy*)而設，它涉及一連串對概念作出分解及二分的思辨活動。當我們將某一境象標籤為「青」的同時，亦區別出「非青」的境象，因為我們對「青」的肯定是透過「非青」來互相對顯出來，因此「青」與「非青」是一種互倚互持的關係，於此表示概念的相對性。透過分別概念而得出有關此名言的內涵，則名為諸法的「共相」，以共相為思維對象則名為「共相境」。

「如緣色等(境)謂是無常……緣自相者屬現量，以正理推知色無常者，即屬比量。」¹² 眼識感知經驗上色境自相為現量，如眼中所見到花的形狀及顏色，然後意識知解到所有事物普遍地具有無常的性質，結合對色境自相認識和對無常性的共相認識，經由概念的連繫活動，將現量所知的色境自相轉化為概念上的「色等境」，因而構成「花是無常」的判斷。這說明意識既能運用經驗的記憶發生聯想，並將兩種不同性質的事物連繫起來，加以反省、判斷而得出的推理知識。

《集量論》：「所謂分別復如何者？名類等相蒙。」¹³ 意識透過名言概念對事物間的各種共同特徵、關係進行分析、推論與判斷。能緣的是「有分別智」；所緣的是「共相境」。自相與共相的分別是：以一切法不可言說者皆為自相，是「離言自性」；一切可言說者皆為共相，如無常，青黃等語言概念，乃至說為「離言」，也是共相，是「言說自性」。

因明學中的比量，是以共相境為思維對象而作推演論證。「比量」是比附量度義，即根據已知的經驗推度未知的事物。從現量所得的是經驗知識，然而，我們的知識非止於此。我們還可以運用思考和表達能力，對事物進行更深入的反省、推論、探討，以達致更複雜、更抽象的知識。知識的開發與知識的傳授等，都是比量的功用，藉以提高人們的思維能力。

三、現量與比量的關係

陳那特具創意的觀點是確立現、比二量與自、共二相四者的關係，限定只有二種知識手段（量），而對象的兩種特徵（相），各依不同的知識手段而被知。現量與比量的關係是排斥而窮盡的——對概念（mutually exclusive and exhausted）。現、比二量窮盡了量（知識類型）的外延（extension），而兩者又是互相排斥對立的。

陳那將知識的內部結構劃分為能、所兩部分。基於所量（所知對象）可以區分為「自相」[particular] 與「共相」[universal] 境兩種，能量（認知手段）亦隨而分為現、比二量。以「自相」為對象所形成的知識便是現量（perception），以「共相」為對象所構成的知識則屬比量（inference）。陳那據此闡明現量（感官經驗）與比量（思維推理）在關連到對象方面的本質區別，前者捕捉對象的個別相；後者則把握對象的一般相。

在佛家量論中，現量是指最初階段的感性認識（感覺），比量則是知性認識（推理）。而陳那正確地說明了從感覺到推理二者的內在聯繫，感性認識是知性認識的基礎，可說感覺比推理更為根本，以知性認識是感性認識的延續，記憶功能則強化以往所得的感覺印象或推理知識。感性機能提供經驗知識的內容，知性機能則賦予思維形式與範疇分類，兩者結合而有知識的產生及開拓。因此，世界之所以對我們具有某種意義，這些特殊的意義不能離開認知心識而有。

乙、作為認知結構的三分說

部派佛教一般都承認心外有境，有主張認識心能直接感知外境，有主張境映於心變現為一定表象再加了別。因此，於認識論上大致可分為二派：一者認為心識本身是不具對象的形象，事物的形象存在於外在世界中。心識只有照明的作用而不能表象外物，持此論者以說一切有部為代表；一者認為心識無法認知外在對象的自身，心識了境時須變帶所緣境相以為認識的媒介，外界對象是認知過程中使內心浮現事物形象的基礎，知識則是其結果，採此觀點以經部為主，經部雖承認外界對象的不可知性，但可推想其客觀存在。

經部的認識論有二大特色：其一是心法緣境的「帶相說」，另一是心法自緣的「自證說」。此派認為心識攀緣外境時必定變帶所緣境界的表相，成為心內的形象。換句話說，心法緣境是間接以表象為憑藉的。其二是成立「自證說」，諸識生起的時候既了別境界，也了別知識自身，所以曾經認知的境界，後時可以記憶起來。由此證明在認知過程中，應有對於自體和境界的雙重了別，所以心法應具自證能力，是為陳那建立自證分「量果」的理論根據。¹⁴

唯識學派謂心識在認知活動中同時表現為主客二分的說法，可以在經部找到其思想淵源。

無著的《攝大乘論》依眾多唯識經論建立相見二識(分)。¹⁵相分既由諸識虛妄分別而現，故此不是實在的。而陳那《觀所緣緣論》則說作為前五識的所緣緣，必具所緣(形相)及緣(實有體性的存在物)二個條件，¹⁶才能引發前五識的認識作用，而五根功能與內境有相互為因的關係，陳那遂有相分是實在的主張。又心識的內在結構，究竟是二分或多分問題亦有待澄清，因而導引出識的結構並不以二分為足，故有三分乃至四分的发展。¹⁷所以，由中期唯識開始，唯識論師就心裏所映現的形象(相分)究竟是依他真實，還是遍計虛假的問題，遂成為「有相唯識」與「無相唯識」的爭論焦點。

一、無相唯識的形象虛假論

自無著造《攝大乘論》，正式建立相分、見分的二分說。註釋《唯識三十頌》的十大論師中，有親勝、難陀等便採二分說：「或謂內識轉似外境，……即是難陀、親勝等義，依《攝論》說唯二義也。……相分體性，雖依他有，由見變為，故名唯識。此相分體，實在於內，不離於識，妄情執為似外境現，實在內也。」¹⁸相分是識自身轉變成所知的境，此二分中見分是識的自體，屬於「依他起性」；相分乃轉變出來的形象，不是離心客觀獨存的外境。若見分執此為實在，便屬「遍計所執性」。

至於一分說，《述記》認為是安慧(即安惠)的主張：「安慧解云，『變』謂識體轉似二分，二分體無，遍計所執。……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，……相、見俱依自證起故，由識自體虛妄習故，不如實故。」¹⁹這是把每一心識轉化成能了知對象的「見分」與所表別影像的「相分」，二者都不是實在的，只是無始以來妄

執我法熏習的結果。

《成唯識論》卷八又曰：

「有義(指安慧)，三界心及心所，由無始來虛妄熏習，雖各體一而似二生，謂見相分，即能所取。如是二分情有理無，此相說為遍計所執。二所依體實託緣生，此性非無，名依他起。」²⁰

根據安慧的說法，八識與心所的各個自體，但由虛妄分別力，一體上轉作見分與相分的兩個部分。實際上，這二個部分僅依情執而存在，是認知主體由妄執而現起似我(能取)及似法(所取)，所以這二分是遍計所執自性。只有「自證分」(即「自體分」)，以識體有體性之義，才是實在的，屬於「依他起性」。

以上所述是安慧、難陀等所代表的「唯識古學」的形象虛假論。兩說皆主張內在的所緣相分無實在的本質，或依自證分，或依見分而起，乃是分別而起的虛假境相，遂稱為「無相唯識」，其說著重於保存世親學說的原貌，以揭示「萬法唯識」的本義。由於人們現量取境時已有執著，因此所知相分不是真實的知識對象。「由不證實，有法執故。」這是站在勝義諦的離言層面上說，於世俗諦上則未能確立知識對象的真確性，且滲雜顛倒執見的心理因素，泛心理主義的取向意味甚為濃厚，因此不是純粹的知識論。

二、有相唯識的形象真實論

以陳那、護法為代表的「唯識今學」並不同意「唯識古學」所緣皆妄的觀點，因為相分雖是識變，但不能全視為虛妄。如凡夫五根現量所緣的自相境，已證見圓成實性的聖者的後得智對所緣境不執以為實，至於如來轉識成智後所現身土是清淨無染的。唯識今學為了成立依他起的道

理世俗，主張於識所變的相分，須辨明真妄，不能一概而論。

另一方面，陳那反對經部「先境後識」的觀點，認為境和識是識本身同時顯現的二種相用。造《集量論》時，陳那亦引入經部的「自證分」，但從唯識的立場加以改造。陳那建立自證分(梵 *svasamvitiḥbhāga*)，一方面為相、見二分所依之體，故亦名「自體分」(能依名用，所依名體。)另一方面又作為所量、能量之「量果」，此即知識的結果，也就是有效知識的確認(*validity of cognition*)，因此建立了自明的理論(*theory of self-cognition*)。關於「量果」，雖非陳那首創，其他如正理學派亦有提及「量果」問題，不過，他們把量果推到心外的另一泉源——全知的神，²¹而陳那則認為量果不外是知識內部的形象而已。三分說主要是關乎知識的本質與知識形式的思考。

陳那以「自己認識自己」的理論來建構唯識學派的理論，即認知主體在認識事物的同時，也能認識自己，否則，知識便不能建立起來。每一心識各有三個「部份」：即所量(相分)、能量(見分)與自證分。相分是所知的內在影像，但看起來似乎是一個外在客體。見分具有辨別自識所變帶的境相，並使之顯現於心的能力。自證分是內明的能緣心。「證」者，是證知義；謂非由比度，而親自證知「見分緣相分之結果」的作用，此所謂「即智成果」，即此義說為「量果」，以現量的類別中有「自證現量」，此顯內心具「自己了解自己」的自明作用，是一種清晰明確的直覺能力。此中相分與見分都與「外在事物」有關，其實並不存在離心識之外的事物。而見分與自證分同為知識手段(*means of cognition*)，分別是見分對向似外境的相分，自證分則是內證相見交涉的反思性認識。此三分是同一心識的構成部分，俱依種子功能所生，故相分也是實在的，於世俗諦說有本質，均屬依他起性。

三、量果的建立

其實「三分說」一名並未見於陳那的《集量論》，卻在玄奘譯親光著《佛地經論》第三卷裏有引用「《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。」²²此說也見於《成唯識論》卷二：「然心心所一生時，以理推徵，各有三分：『所量』、『能量』、『量果』別故，相見必有所依體故。」²³今勘法尊的《集量論略解》亦可為印證：「初說境為『所量』，能量度境之心為『能量』，心了證境之作用即是『量果』。」²⁴此謂每一心識應有三分：境(所取相分)是「所量」，能量度所知境的心(能取見分)為「能量」，心(自證分)也有證知境相交涉的作用，此即「量果」。

陳那認為每一心識的前二個部份均依賴於一個自體，這就是「自證分」。「若無自證分，相見二分，無所依事故，即成別體，心外有境。今言有所依，故離心無境，即一體也。」²⁵自證分是見分和相分的所依識體。相見二分是相互關聯的認知關係，兩者需要一個共同基礎，惟有通過另一個同時並起的認知手段，把見相的認知活動作為它的對象，這樣，認知上的過程才可被理解。只有在自證分裏聯結起對象形相與顯現境象功能，這就保證了「影像」這一顯現並非是外在於心識的事物，自證分被認為是對「認知自身的認知」的知識手段，具有功能差異而自體一致的性質。按唯識學的立場，如不設立自證分，就容易落入所知對象是外界存在的實在論觀點或知識的正確性需一超越而外在的存在來證知等錯謬見解。

窺基在《成唯識論述記》中記述小乘之所以認識不到自我認識的功能，是因為小乘並不認為心識對自身會進行意向性的證知，就像刀不自割一樣。²⁶唯識宗卻倡言認知的本質就是自我認知。如以燈為喻：燈不僅僅照亮周圍的事物，而且亦照亮它自身，這個比喻生動地表達了自我認

知的情況。《佛地經論》也引《集量論》的說法：「諸心、心法皆證自體，名為現量。若不爾者，如不曾見不應憶念。」²⁷今對比《集量論》所言：「於曾受之境後時能憶，如是心亦後時能憶，則知先亦曾受，若未曾受則不能憶，故亦證成識有二相。由後時生念亦即證成心有自證，若無自證曾自領受，則必不生後時念故，如憶色等之念。」²⁸相對應的論述亦可見於《成唯識論述記》卷三中。²⁹

心識之所以能夠貯存現在的經驗，回憶過去的經歷，正是由於自證分的存在。心識中若沒有自證分，便對所曾生起的認識活動無所記憶，等於沒有貯存、記憶的功能。因為我們不可能回憶我們未曾經驗過的事與及對它的感受，故有賴「自證分」作量果，以為記憶的依據，也證明心識自身具有能量與所量二相。

窺基的《述記》對「量果」的說明是：「果是何義？成滿因義。見分緣相既為能量，能量無果，量境何益？」³⁰在完整的認知意義上言，自證分是「知識結果」的獲得，否則，所謂認知對境，究有何用？窺基對「量」之為知識的特徵有如下的描述：「如以尺丈量於物時，物為所量，尺為能量，解數之智，名為量果。心等量境，類亦應然，故立三種。」³¹正如我們以一把尺子量度某物，「相分」猶如所量的布，「見分」如量具，意指能量的尺，「自證分」如量度結果所得的數目，即「解數之智」，「量果」即親自證知「見分緣相分之結果」。能知心識認知事物時，亦類似此種情況。

陳那倡導自明性的認識理論，強調每一種認識既證知對象，也證知認識的本身。當我們由認識到某物是藍色，這是由於在認識本身中反映出某物是藍色的形象所造成的。就認知關係上說，每一認識必然涉及一個對象，因此，真實的認識必須如實反映它的對象，這就是具有對象形式的認識論，也說明認識具真實性。³²

窺基《述記》又說：「夫證自體，必現量攝，故不可說見分緣相，或量、非量。」³³ 見分緣慮所知相分是外緣的作用，所獲得的知識可為現量、比量或非量三種情況，因而並不符合量果必為現量的要求。至於自證分，既直接得知見分了知相分的結果，也切合「認識之成果」不能離主觀的認知心而獨立存在的要求，因為了解自境的知覺是當下呈現於心識之上，故自證分的內證作用必屬現量；見分外緣相分則通三量。

丙、知識手段與知識對象體非別異論

由於確立自證分，陳那強調「認知的結果」並不異於「認知的手段」，他進而主張認知對象(object of cognition)、認知手段(means of cognition)和認知結果(result of cognition)三者之間並非截然分離，而是一識體上的不同成分，故體非別異。《集量論》頌曰：「若時彼現相(為)所量，(能)量與(量)果，能取(及)能了故，彼三非各異。」³⁴ 其釋文曰：「心之相分為所量，見分為能量，境不離心，即由自體決定境義。若時心具義境，爾時隨順彼心之自證即能了知樂、不樂義」³⁵ 窺基《述記》亦有解說《集量論》意：「相(分)唯所量，見(分)為能量，自證(分)為量果。此頌意言：今此三種，體是一識。不離識故，說之為唯，功能各別，故說言三。」³⁶

所量(梵prameya)相分是浮現心內相似於客觀對象的形相；能量(梵pramāṇa)見分是把握對象形式的知識手段；能量與所量交涉後應該有個結果，名為「量果」(梵pramāṇaphala)，自證分則代表「認知的結果」。那就是說，知識本身並沒有主觀或客觀之間的區別，但就知識的形式而言，可說有三種不同成分。陳那在此正式成立知識論意義下的「唯識無境」的理論，以知識的本質是「自己認識自己」(self-cognition)，並不是以外在境物為所知對象。

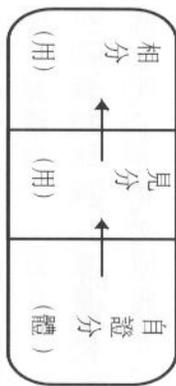
《集量論釋略抄》闡析量果在唯識學理上的意義：

「說量有果性，此說量果不如外執離量有體，但智成果。即彼生時有境界相，謂具作用分別。……自證亦是果，此中識顯現二種而生，謂顯現自體及境界。依此二種有所自證，即為量果。何以故？……即彼顯現境為量，此亦唯識自證自體，無所觀待顯現彼境，而為彼量。……所量彼顯現，量及量果者，彼取，自證故，此三無有異。」³⁷

陳那進一步從量果關係上加以發揮。不離識本身而有「量果」，量果不如外執離量有體，但智成果，量果就在自證分中，因為能量與所量都離不開自證分，在（能量）見分了知（所量）相分時，不論是對向自相或共相境，自證分所證知的必是「現量」的結果。

每一識的自體（自證分）在認知過程中，自然地呈現出它自身和境界（認識主體和對象）兩部分。能所是一種主客二分的形式，是認知活動的兩方面，主體以此形式來了知對象。因此，心識的認知活動具兩重認知作用，首先心識生時，見分的取境作用是與相分並起，這一認知過程是一重的能所關係，這重認識是「對象境界的認識」，第二重能所關係是「知識自身的認識」，這層認知過程是以自證分證知「見分了知相分」的結果，此即量果，亦即唯識所現而證知自身，無待於外而有形象，是為一識體上的兩重轉化活動，其體用關係是以自證分為「體」，相分與見分為「用」的整合活動。今圖解如下：

眼識



認知結構： [所量VS能量] [所量VS能量]

二重認知關係： [第一重能所關係] [第二重能所關係]

認知結果： [對象境界的認識] [知識自身的認識]

陳那明顯地認為一個識體上可形成三種分化(量、所量、量果)，三者皆是一體上的不同展現，故知識手段與知識對象體非別異。綜上所述，可以看出，在自證上說，陳那也貫徹了他的唯識論觀點。

丁、結說

陳那的量論是以嚴密的觀點考察有效的知識不外來自現量(經驗之知)與比量(推理之知)兩種，令知識的分類更為精簡。並以符合客觀經驗事實或邏輯思考方法作為求證真理的依據。他肯定了感覺與思維的本質區別，遂將知識的對象根本區分為自、共二相，這包括感覺印象與抽象觀念，令我們對知覺對象的內容性質，有更深入的了解。前五識只能了知離言自性的自相境，而第六意識則兼取言說自性的共相境。現量也不限於感官知覺，而是包括知性及超越的純粹直覺在內，大

大豐富了佛家直接知識的內容和特色。

唯識宗謂吾人的認識活動，即表象知識對象。陳那論述所緣境雖是識所變現，卻並不意味是虛假無用之境，而是依他起的作用。陳那於《集量論》中講述主觀的表象有感性與知性之別，兩者以是否運用概念為中介來了別所緣境。由現量所感知的印象，經語言概念表達後，已是由自相境提升至共相境的層面。語言概念有普遍性及客觀性，我們可藉概念與他人溝通或分享心中意象，而成共有的世間知識，知識的效用是掌握變動中現象的規律以作用於現實生活中。所謂客觀存在，不是孤離的物質世界，而是我們內心經過分析和綜合印象與概念所得的結果，才能顯現世界的意義和法則。

另從識的結構來說，在見分與相分之外，陳那又加上自證分，他以所量、能量、量果來組成三分說。識的三分的起現，在世俗諦而言，可視為在現象上有真實的意涵。他更深入分析所知對象與認知手段的關係，對見相的關係有所發展，令知識的起源、形式、過程、結果、真假的判準，在理論上得到全面的整合。並減少心理上的情意作用，確立純粹知識論的基本原則與楷模，給予爾後的佛教哲學決定性的影響。

註釋：

1 《集量論》(Pramāṇa-samuccaya)的梵本至今仍未發現，我國唐朝義淨法師曾從梵文譯出了《集量論》四卷，不久就散佚了。梵文原典分「頌文」及「釋文」兩部，現僅存藏文譯本。近人呂澂從藏譯本抄譯《集量論》的要點，名為《集量論釋略抄》；法尊法師繼從藏譯本翻成《集量論略解》。西方學者蘭德爾的《陳那著作殘篇》(H.N. Randle, "Fragments from Dinnāga")輯錄

了其他梵典中引用《集量論》原文，並略加解釋。而《集量論》中的〈現量品〉最為重要，印度學者愛恩伽羅論師(Rangaswami Iyengar)根據藏文本將〈現量品〉與註釋還原為梵文；日人服部正明(Masaki Hattori)將此品譯成英文，即：Dignaga, On Perception”。另外，耆那教瞻部勝論師(Jambuvijaya)亦據藏譯本將《集量論》約三分一的篇幅轉譯為梵文。

2 見熊十力《因明大疏刪注》，頁九十二陰版，台北新文豐出版社，一九八七。

3 呂澂譯《集量論釋略抄》，大藏經補編九，頁一八四。

4 呂澂《集量論釋略抄》，頁一八五—一八六。

5 法尊《集量論略解》，大藏經補編九，頁三四三。

6 見沈劍英所譯的〈正理經〉，收入《因明學研究》內，中國大百科全書出版社，一九八五，頁二六二。

7 法尊《集量論略解》，大藏經補編九，頁三四五。

8 同上，頁三四四。

9 同上，頁三四四。

10 同上，頁三四四。

11 同上，頁三四四。

12 同上，頁三四二。

13 呂澂《集量論釋略抄》，大藏經補編九，頁一八五—一八六。

14 參見呂澂《印度佛學思想概論》，頁一七九—一八〇，台北天華出版事業股份有限公司，

一九八二。

15 《解深密經·分別瑜伽品》：「我說識所緣，唯識所現故。」又云：「此中無有少法能見

少法。然即此心如生時，即有如是影像顯現。」見大正藏卷十六，頁六九八中。這是心識內在結構的最原始說法，此即「二分說」，每一識生起時都有能知（見分）與所知（相分）兩個部分，相分作為識的所緣境，是唯識所現，不離心而有影像現起。

16 「所緣緣者，謂能緣識帶彼相起及有實體。」見大正藏卷三十一，頁八八八中。

17 「然安慧立唯一分，難陀立二分，陳那立三分，護法立四分。」見窺基撰《成唯識論述記》卷三，大正藏卷四十三，頁三二〇下。

18 見窺基撰《成唯識論述記》卷一，大正藏卷四十三，頁二四二上。

19 同上，頁二四一中。

20 見《成唯識論》卷八，大正藏卷三十一，頁四六上。

21 參見姚衛群編著《印度哲學》，頁三〇三—三〇四，北京大學出版社，一九九六。

22 見大正藏卷二十六，頁三〇三中。

23 見大正藏卷三十一，頁十中。

24 見大藏經補編九，頁三四六。

25 見大正藏卷四十三，頁三一九上至中。

26 同上，頁三二八下。

27 見大正藏卷二十六，頁三〇三上至中。

28 見大藏經補編九，頁三四六。

29 「謂無自體分，應不自憶心、心所法，所以者何？如不曾更境，必不能憶故。謂若曾未得之境，必不能憶。心昔現在曾不自緣，既過去已，如何能憶？此已滅心，以不曾為相分緣故，我今雖不令為相分緣，然自證分緣故。如曾相分所更境故，今能憶之。」見大正藏卷四十三，頁

三一八下至三一九上。

30 同上，頁三一九中。

31 同上，頁三一九上。

32 參考印度跋特博士(S.R. Bhau)著，巫白慧譯的〈佛教兩重認識論〉，載於《法音》一九八六第一期，頁三十六—三十七。

33 見大正藏卷四十三，頁三一九下。

34 見大藏經補編九，頁三四五。

35 見大藏經補編九，頁三四六。

36 見大正藏卷四十三，頁三一九中。

37 見呂澂《集量論釋略抄》，大藏經補編九，頁一八八—一八九。