

漢地所傳的早期現量理論
——以五識與意識現量的認識對境爲中心
政治大學哲學所 博士候選人 釋仁宥 (李秋奉)

目次

一、	玄奘、窺基一系之外的注疏	1
二、	《成唯識論》	4
	(一) 五識的認識對境	4
	(二) 五俱意的成立	8
三、	《因明正理門論本》	14
	(一) 五識現量	14
	(二) 意識現量	17
四、	結論	19

漢地所傳的早期現量理論

——以五識與意識現量為中心

本論是處理早期的現量理論，尤其是在玄奘傳入之後的七~八世紀的漢地注疏留下的敘述，因為不管經論取得與否，都會在當時被談論著，所以，想透過當時的著作來找回之前的陳述，這是關此一節的用意所在。

雖然根據所取得資料，以五識與意識現量為中心，但是，意識現量主要是談認識對象，亦即五識和意識的認識對境。並分別在玄奘、窺基一系之外的注疏，以及玄奘所譯《成唯識論》及《因明正理門論本》等三方面來探索。

一、玄奘、窺基一系之外的注疏

一般來說，意識是分別的，但是也有現量，在認識對境上，或許能提供五識和意識的現量樣貌的說明。在護法釋玄奘譯《大乘廣百論釋論》卷5〈3 破時品〉提及：

雖許意識知五識境，然各自變，同現量攝。俱受新境，非重審知。由是故說：「無有一義二識能知」。復次，亦無一識審知二義，皆實有體。所以者何？若欲作意審知前有，後境未生；審知後有，前境已滅。尚無有能審一實有，況能知二現在二境。雖俱可了，皆新受故。非重審知，緣餘境識，不能審知餘境實有。帶餘相故，猶如各別緣二境心。又審察心不能審察外境實有，帶餘相故，如新了受現在境心。(大正三十·210 中)

雖是中觀的論典，但由護法作釋，似乎表達陳那對於五識和意識的認知關係。意識可以知五識的境，但是，是各自變，同屬現量。所緣的境是新境，意識並不是「重審知」，所以，是指同一境而有變化的意思，也就沒有一個境被兩個識認知。又，也不是一識認知兩個境，因為「欲作意審知前有，後境未生；審知後有，前境已滅」，雖然前後二境都可了知，但都是新受的境。它是由於「帶餘相」，就好像各別緣兩境，透過帶相來了知，就像新受境一般。——從這樣的解釋，幾乎與勝主智所說一樣。

就五識和意識的關係來談，意識如何是現量？雖然有護法《大乘廣百論釋論》所作的說明，但是，中國祖師大德又會如何來解說呢？前五識一定是現量，但五根所緣取有實或不實的區別，那麼對於不實的緣取亦是現量嗎？或者這個不實是意識給出。這樣或許又會產生我們可否區分出所見是五識的境，或是意識的問題。意識取五識的境，是如何取？而且取了如何是現量？諸如此類的問題，都是此處關心的議題。

1. 隋 杜順說《華嚴五教止觀》卷1：

又難曰：意識不得現量境，云何得有過去現量境耶？答：二種名俱在過去，於中有獨行不觸行差別故。又問曰：既二種名相皆是妄識，經云：何有獨影

像？有帶質影像？答言帶質者，亦是獨影心緣方相是比量境，故不是現量，故今說別。以共眼識，不共故說別也。又問：分別何故不同？答曰：分別有顯了、有憶持二種不同，是故有託質影，有不託質影，分別不同故也。迷人又問曰：我唯見二種名相，汝智者見何法？答曰：智人唯見色法，不見名相，此簡名竟。」(大正四五·510下)

令人注目的是，在玄奘還未傳入之前，杜順(558-641)就提到「意識不得現量境，云何得有過去現量境耶？」的問題，這句話似乎反顯當時已有意識帶相之說—「過去現量境」一受到置疑。但無法了解「二種名俱在過去」、「獨行不觸行差別」。這可能必須到談到率爾五心的心所來處理。又就分別的顯了、憶持不同而致有託質影和不託質影的區別來說，如果是就語言，就沒有託質不託質的問題，反之，可以就影像來說顯了和憶持的託質與否。而且，又說「我唯見二種名相」、「智人唯見色法，不見名相」，說明離名言相，只見色法。

2. 唐 圓測撰《解深密經疏》卷2：

問：眼等根是現量不？若是現量，如何《理門論》說：此中現量謂無分別智，若有正智，於色等義，離名種等。若非現量，何故《雜集》說云：『眼所受是見義』；《瑜伽》即云：見是現量。答：此有兩解。一云：根非現量，現量依故。《瑜伽》等云：『色根現量』。一云有二種：一是色根，如《瑜伽》第十五云：『色根現量者，謂五色根所行境界』。二即心等，如《理門論》。故說眼等亦名現量。問：八地[已>已]上聞諸聖教，第六意識即是定心，如何不說是現量耶？解云：有其二義。一者現量，得自相故。或聖言量，量聖言故。問：若爾，如何陳那菩薩但立二量，謂現量、比量。其聖言量，比量所攝。解云：二菩薩宗，其義不同，故不可會。釋文云：「陳那菩薩云：聖言量是比量者，約聖教說，故不相違。若依《顯揚》第十八，言說差別，約界分別。謂欲界中，具有四種言說，色界無覺，無推度故。無色界中一切無有(解云：於欲界中，具有見等，及四言說。於色界中，據實應有微細推度。而言無者，約麤相說。無色界中，無別三種，尋即可知。論其知體，據實亦有。以微細故，略而不說。彼無言說，義顯可知)。(卍續藏經三四·676中-677上)

這段文有兩個問題：一、眼等根是現量嗎？二、定心是現量嗎？前者若是現量是否違《理門論》所說無分別，若不是現量，為何《雜集論》、《瑜伽師地論》說眼所受是見義、見是現量？這裡已經突顯陳那所傳和無著所傳的差異對比，要如何會通呢？也說明當時意識到無分別和離分別的概念不同。圓測對此提出兩解：1.根不是現量，是作為現量所依；2.有二種：1)色根，如《瑜伽》第十五云：『色根現量者，謂五色根所行境界』；2)心等，如《理門論》。所以，總結說眼等根亦名現量。

其次，就八地以上聞諸聖教來說，第六意識就是定心，怎麼不說是現量呢？這有兩種說法，一是現量，因為得自相；另一是聖言量，因為量度聖言。而陳那主張聖言量是比量顯然不同。不過，圓測認為不可會通兩位的主張。若依《顯揚聖教

論》，言說是按照三界而有差別。欲界具有四種言說，而色界約粗相說是無覺，無推度故；無色界一切無有，無言說但義顯可知。就聽聞聖教而言，是現量？是聖言量？抑或比量？可以說，當時已意識到語言是否可為現量的考量。

3. 唐 圓測撰《解深密經疏》卷 4：

問：翳眼、眼識見毛輪不？解云：西方諸師，自有兩釋。一安慧宗，眼等五[1]眼，亦緣毛輪、第二月等。故《雜集》云：迦末羅病損壞眼根，見青為黃。護法菩薩說：眼等識緣實境起，是現量故。瞿婆論師《十二唯識》梵本記中，自有二說。一云：五識唯緣實境，是故《阿毗達磨經》云：無有眼等識，不緣實境起。意識有三種，緣實不實境。故知五識唯緣實境。一云：五識亦緣不實。是故《經》云：由亂眼根及眼識，引亂意識生，由不亂眼及眼識，引不亂意識。故知五識，見第二月及空華等。(卍續藏經三四·749 中)[1]眼疑根。

眼等根、識可以見毛輪嗎？西方有二釋：一是安慧認為眼等可以緣毛輪、第二月等。即使眼根損壞也可以見青為黃；二是護法認為眼等緣實境，是現量。瞿婆論師¹提到二說：1. 五識唯緣實境起，而意識是緣實、不實境等三。2. 五識亦緣不實，影響意識生，故知五識見第二月及空華。陳那認為錯亂是在意識，所以應是與護法同。

4. 唐普光《俱舍論記》卷 7〈2 分別根品〉

問：如來散心是[5]現量耶？解云：若二乘散心，但是，五識無間所生意識名現量，及定心後所引意識，亦名現量。以五識緣境及定心緣境，於境分明，俱是現量。從彼所引意識，亦於彼所緣境分明，亦得名現量。如願智雖體通定、散。據散心中，所引願智知未來法者，此即名散心現量。若如來智，非定心所引，及非五識無間所生，亦是現量攝。此即經部與說一切有部不同。又解經部亦許如來有散心，若作此說，即同說一切有部。(大正四一·135 中-下)[5]（現）+現【乙】。

普光(613-704)的年代正值玄奘傳入，又親承玄奘傳授《俱舍》²，所以，應有幾分可靠性。這裡提到有人問：如來散心是現量嗎？在二乘散心中，意識有兩種情形是現量：「五識無間所生意識」以及「定心後所引意識」。而且不管是五識緣境、定心緣境，或者由此所引意識，都是以「於境分明」而是現量。對於如來智，一切是現量是經部與有部不同。但是，若經部許如來有散心，就和有部相同。因此，所謂現量就是五識、五識無間所生意識、定心、定心後所引意識。

¹ 關於此人，是世親弟子並在護法之前，如窺基《唯識二十論述記》卷 1 提到：「西域註釋，數十餘家。根本即有世親弟子瞿波論師，末後乃有護法菩薩。……合名《唯識二十論》者，帶數釋也。論如常釋，釋義及難，至文當敘。舊論但名《唯識論》者，譯家略也。」(大正四三·978 下-979 上)。

² 宋贊寧等撰《宋高僧傳》卷 4：「初奘嫌古翻《俱舍》義多缺，然躬得梵本，再譯真文。乃密授光，多是記憶西印薩婆多師口義，光因著疏解判。」(大正五十·727 上)。

5. 唐 澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 70〈26 十地品〉：

前五轉識緣五塵境，是現量故。第六意識緣一切法，通三量故。第七末那緣賴耶為境，是非量故。第八賴耶緣於三境：種子、根身、器世間故，亦現量攝。廣如唯識。(大正三六·560 中)

澄觀(720-840)這個說法是從八識來看，前五識以五塵為境是現量，第六意識緣一切法，是通三量，第七末那是以賴耶為境，是非量；第八賴耶是緣種子、根身、器世間等三境，是現量。由此來看，應該是晚期，尤其在量的區別上，說意識「通三量」的說法。有智周《大乘法苑義林章決擇記》卷 1：「即一剎那意通三量，量謂能緣識之功能。」不過，更有窺基《大乘法苑義林章》卷 1 所說「五俱意，義通現、比及非量攝」。³五俱意不是現量嗎？怎麼會有通三量的情形？

二、《成唯識論》

此處和下節是就玄奘、窺基一系列的論典和著作來說，特別是與現量理論有關的《成唯識論》和《因明正理門論本》。由於《成唯識論》所述龐雜，所以，以下將依五識的認識對境和五俱意的成立兩方面來整理。

(一) 五識的認識對境

對於五識和意識的現量，五識的對境是重點，從五識來看，窺基《成唯識論述記》卷 7 提到：

論：五識者至故總說之。述曰：五識者，牒頌也。謂前五轉識，顯是眼等五根所生之識也。何以一處而總言者，種類相似故總說之。一、謂俱依色根，二、同緣色境，三、俱但緣現在，四、俱現量得，五、俱有間斷。種類相似故總合說。(大正四三·475 下)

總合五識來談，是因為種類相似，由於有俱依色根、同緣色境、俱但緣現在、俱現量得、俱有間斷五個特點，特別是「同緣色境」、「俱但緣現在」、「俱現量得」，所以，五識是現量是沒有異議。對於五識的現量，護法造·玄奘譯《成唯識論》卷 7 提到：

色等外境分明[6]現證，現量所得，寧撥為無？現量證時，不執為外；後意分別，妄生外想。故現量境是自相分，識所變故，亦說為有；意識所執外實色

³唐 智周撰《大乘法苑義林章決擇記》卷 1：「章：五俱意至及非量[10]攝者。與五同時緣十八界，同緣五境，現量所收。[11]於眼等比量所攝，非稱境知，非量所攝。即一剎那，意通三量，量謂能緣識之功能。如一眼識尚有多能，此亦何失。然由其境明昧等致差，令意識有三量起。」(卍續藏九八·104 上)[10]一無攝字。[11]於上一有緣字。智周的說明是來自窺基《大乘法苑義林章》卷 1 所說「五俱意，義通現、比及非量攝」：「與五俱意所有五心，有義唯現量，作證解故。陳那菩薩《集量論》說：五識俱意是現量故。設五俱時，緣十八界，亦現量攝。隨五現塵，明了取故。有義不定，性尚不同，何況現量。《集量》不說五俱之意，唯是現量，何得定判！堅執、比度既許五俱，定唯現量，於理未可，故五俱意，義通現、比及非量攝，通緣三世及非世境。若緣一境，與五一俱，率爾、等流定唯現量，中間三心，不與五俱，通比、非量。剎那論之，緣過去境。」(大正四五·258 上)。

等，妄計有故，說彼為無。又色等境，非色似色，非外似外，如夢所緣，不可執為是實外色。若覺時色，皆如夢境，不離識者，如從夢覺知彼唯心，何故覺時，於自色境，不知唯識。如夢未覺，不能自知；要至覺時，方能追覺。覺時境色，應知亦爾；未真覺位，不能自知；至真覺時，亦能追覺；未得真覺，恒處夢中，故佛說為生死長夜，由斯未了色境唯識。(大正三一·39 中-下)[6]現=見【宋】【元】【明】。

對於想要以現量所得，來證明色等外境存在的問題，提出「現量證時，不執為外」來回應，會執為外的是意分別。因此，現量證的自相是識所變，說為有；意識所執外境實有是妄計有所以說為無。另外，譬喻色等境如夢所緣，實際上是沒有外境可言。當以夢作喻，說明不離識時，自然要被追問，為什麼我們醒時不會覺得是唯識呢？這裡的回覆，是因為「未真覺位，不能自知；至真覺時，亦能追覺；未得真覺，恒處夢中」，所以，還在生死大夢中。窺基《成唯識論述記》卷7也提到《唯識二十論》：

論：色等外境至寧撥為無。

述曰：此文第六現量為宗難。外人問曰：色等五外境，分明五識現證，是現量得大、小極成，寧撥為無。《唯識二十》云：諸法由量判定有、無，一切量中，現量為勝。若無外境，寧有此覺：我今現證如是境耶。

論：現量證時至妄生外想。

述曰：下論主依自宗答。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。順他宗解：五識緣境，現量得時，不執為外。五識等後意，妄生心外境想，實無外境。(大正四三·493 上)

對於色等外境，五識可以清楚認知到，怎可說沒有外境呢？這裡區分有兩種回答：一是自宗，五識和同時意識，在現量時，所得是自相，無內、外、計度，所以不執為外法。另一是順他宗：五識現量時，不執為外，但五識等後意，就會妄生心外境想，然實無外境。論主認為可以得自相是五識和同時意識，而其後意識會妄計為外：

論：故現量境至說彼為無。

述曰：現量照自體故，是五識等，四分之中，自相分故，識所變故，今說為有，亦能變識。後時意識所執外為實色等境，妄計情有故，說彼為非有。此明內心變似色等現，是心之相分，此但非外，妄計所執心外之法是無，說彼非有，不稱境故。五識中嗔等，亦親不順本質境，但稱親所變相分故非遍計所執。《唯識二十》說此頌言：『現覺如夢等，已起現覺時，見及境已無，寧許有現量』。正量部等各別破之。正量部師許境相續，諸識剎那。今破之言：五識後意緣現色等時，五識現量能見者，已滅非有。此五識後意，分別故，謂為外也，故非現證。薩婆多等色等亦念念滅，後意緣時，見及境亦已無，五識及所緣皆已滅故，如何有現覺？此中文總意含二種。以彼二宗六識不俱故。若大眾部等及大乘，諸識雖俱，然五識俱現量，意識同於五識，此

二現量不分[1]明執，後時意識方分別執，謂為外境；現量得時，不作外解。然今此中，據自多分及就他宗說現量時，不執為外，然實五俱亦有意識妄執者也。五識相續緣色等，意與五同緣。若不執者，若聞聲等，應不執實。若五識滅方起執者，後五識生何故執斷？然但堅深可說有異，非五識俱無有執也。諸處但說五識俱意識是現量，不言定爾，故不相違。由此亦無有多過失，如別抄中敘諸師說。(大正四三·493上-中)[1]明義演作別。

「現量是照自體」是說「自相分」，亦即自相的相分。⁴此相分是識所變，也是能變識。後時意識是「不稱境故」，妄計而有。又提五識中嗔等心所，說「五識中嗔等，亦親不順本質境，但稱親所變相分故非遍計所執。」——不順本質境，但是與「親所變相分」相稱，因此，不是遍計所執。可見不只心王，心所亦是如此，以稱不稱境而定。但「亦親不順本質境」是指什麼？唐如理集《成唯識論疏義演》卷8以問答方式詳細述及：

五識中嗔等至故非遍計所執者，觀其疏忽，但似通外難，外難言：五識中既有貪、嗔等，何非遍計？答：五識俱時貪等，雖不親稱本質，而能親稱影像相分故非遍計所執。問：如何親重境不稱本質耶？且如於非情上起嗔等，豈稱本質耶！又非情於[已>己]既無怨惡，又非於[已>己]不饒益，何得起嗔？故不稱本質也。若自所變相分，必相似也，故名現量，不得名遍計。問：五識俱貪於相分，亦有可愛非愛，亦是不稱相分，何名現量？答：設使不稱，以不堅執，不作別解故，不起計度分別故言現量也。(卍續藏經七九·482中)

為什麼五識中的貪、嗔等心所，不是遍計呢？雖不親稱本質，但能親證影像相分，所以，不是遍計所執。但是，為何親證「重境」不稱本質呢？(但「重境」一詞是頗耐人尋味！)不稱本質是如我們對於物品起嗔等心所，如何可稱物品本質？！因為物品之於我們既無怨也無饒益，如何起嗔？所以，不稱本質。而與相分相稱，是因為自所變相分必相似，所以是現量。很有趣的是，貪本身就有愛、惡，如何可以稱相分？即使不稱，但由於不堅執、不作別解、不起計度分別，因此是現量。對於貪等心所是否為現量？窺基《成唯識論述記》卷3說：

五識中貪、嗔等惑，雖染仍現量。由他引故成染，親得故現量攝(大正四三·321上-中)

以及唐如理集《成唯識論疏義演》卷3述及：

五識中貪、嗔等者，意證有現量也。故五識心心所，雖通染心，然一切時現量也。由意識貪等引，故成染心；親證故是現量。故五、八識唯現，第七唯非量，第六通三量。(卍續藏經七九·155下)

雖然貪等心所，由意識貪等引而成染法，但是親得、親證，所以是現量。

其次，窺基學《唯識二十論》所說，並破正量部和薩婆多的見解。正量部主張「境相續，諸識剎那」，破此而說，五識後意緣現色等時，現量的能見五識已滅，

⁴ 由於窺基述《成唯識論述記》卷9：「謂無始來見分緣自相分，自證緣自見分，亦緣自身證自證分，證自證分亦緣自證故，故言緣自相、見分等。」(大正四三·547中)，因此自相分所指應該就是四分中的相分，也就是自相。

而五識後意，產生分別而說為外，所以，不是現證。薩婆多是見及色等境是念念滅，後意緣時，五識的見和所緣的境都無，也不能有現覺。但主要是二部主張六識不俱，而大眾部等及大乘是五識俱現量，意識同於五識時，是不分別執，但後意識起分別執時，意識把它看作外境；但現量得時，不會有看成外境的狀況。不過，後敘所說，似乎要說五俱也有意識妄執：五識相續緣色等，意與五同緣，如果不執，那麼聞聲時，應不執實，五識滅應不執斷，並不是五識俱沒有執，可見窺基對於五俱意沒有妄執這點是懷疑的。

不過，上述似乎是只提到原則上的標準，而《成唯識論述記》卷2進一步以實例來說明五識：

又如何說長等假色，色處所收？答：由此義故，西方二釋：一云五唯緣實，五識唯現量，明了緣自相故。如色處中，唯青等實，眼識緣之。五識同時意識，明了取得長、短等故。長等假色，色處所攝。若以別根境相對，長等法處收，唯意緣故。此中所言，隨大小者，隨其顯色，大小頓變，眼識緣之，無大小解，今談之為大、小等也，意識緣之，作大小相，非五識能緣作大、小解，即是假形。色處既爾，乃至觸處，亦不緣假，唯緣本實，四大為境，不同經部。第二師云：五亦緣假，以能明了照其自相，是處自相，非事自相，亦非自相自相。處者十二處，事者謂青、黃等各各別事，自相自相者，於一青中，復有多微，一一各別。或多分段，各各有別，由如是理，故名現量。非言現量，皆是實法，無漏亦緣諸假法故。然假有二：一、無體假，二、相待假。前如忿等，後如悔等，以癡相說。長等但是相待假收，非如青等相待仍實。名之為假，體是有法。無如經部緣假之失。長等有體，依他法故，長等但是青等分位。其實五識得多青等，名緣長[3]等，無別緣[4]也，唯意得之。名緣假者，五識亦緣青分位故。故《瑜伽論》第三卷說『識變色時，隨小、大、中』，由此長等，本識亦變，此甚難[5]解。前解為勝，如對法第[6]一疏。」(大正四三·272中)[3]等+(挾實法緣)イ【丙】。[4]也字祕作假。[5]解前=前解【甲】。[6]一=二？。

大、小或者長、短等假色，是五識所緣，抑或五俱意識所緣？這有兩種說法：一是五識只緣實，所以，大小長短等是五俱意識明了取得。二是主張五識亦可緣假，因為能「明了照其相」是三種自相中的「處自相」。自相分三，各各有別，所以，名為現量。並不是現量都指實法，因為無漏亦緣假法的緣故。假法也分二，但即使假法也是有法為體，長等有體是依他法，是青等分位。五識緣長等也是由於意，而名為假是因為五識也緣青分位的緣故。關於這點，遁倫《瑜伽論記》卷1提及：

其長、短等色，西方兩說。一云：是假故非眼識境。一云：色處攝故，是眼識境。此長、短及與名等，雖是假有而現量境。問：若爾，何故《理門論》云：現量不依名、種境者？三藏解云：名者名、句、文身，種者同、異句。若依名、種，與所詮法互相繫屬為所緣者，即非現量。若但能緣名、句、文身所有自類，而不緣彼相繫屬境，亦有現量。是故五識雖緣長、短等假，亦是現量。(大正四二·316下)

這是對於長、短和名等假有，歸屬現量境的說明，亦即必須是不與所詮法互相繫屬的所緣境，才能是現量。因此，只緣名句文身所有自類，而不緣相繫屬境，亦屬現量。所以，五識雖緣長等假，亦屬現量。

綜合來說，正如一開始所說——五識可以總合說的要件之一——俱現量得，要如何表達現量？首先，從色等境來說，現量證時，所得是自相，所以，不執為外。因此，看成是外的時候，就不是現量。不過，對於色等境是否包括長、短等假色？有兩種看法，一是五識唯緣實，而五識同時意識明了取得長短等假色，所以，是五俱意取假色；另一是五識亦可緣假，是相待假，體是有法。而且只要是不與所詮法互相繫屬的所緣境，都是現量，所以，名句文身或者緣長等假的分位，都是現量。

(二) 五俱意的成立

說起五識和意識的認識關係，那是沒有五識的取得，意識就無法表達認識。而關於意識取境，護法等造·玄奘譯《成唯識論》卷3提及：

意識取境，或因五識，或因他教，或定為因。(大正三一·17上)

窺基《成唯識論述記》卷4對此的解釋是：

意識取境，凡有三因：或因五識，隨緣五塵；或因他教，別生解故；或定為因，境界殊妙。(大正四三·364下)

意識取境有三因：五識、他教、定，而對於五識所取境，慧沼《成唯識論了義燈》卷1說：

三藏法師以為一頌顯此差別云：『性境不隨心，獨影唯從見，帶質通情本，性種等隨應。』釋此頌文如《樞要》說。以義稍難，故更廣之。先定性境，後顯不隨。何名性境？從實種生，有實體用，能緣之心得彼自相，名為性境。如身在欲界，第八所變五塵之境，以實種生，復因緣變，名為性境。眼等五識及俱第六，現量緣時，得境自相。即此相分，亦是性境。相從質故，餘法准知。如此相分有四不隨。一、不隨能緣同善、染性，二、不[1]從能緣同一界繫，三、不隨能緣同一種生，四、不隨能緣是異熟等。於中雖有與能緣心同界、同[2]姓，是境自性。不由能緣心力，是此性、界地等，名性境不隨心。且如五識通三性，相、質俱無記，不從於五亦通三性。餘准知之。雖五識身無記性者，緣五塵境，其性雖同，而相、見分各守自性，不是隨彼能緣心故，方成無記性。餘皆准知。(大正四三·677下-678上)[1] (定) + 從【乙】。[2]姓 = 性？。

講述三類境之「性境不隨心」的頌文型態，確實是出現在窺基《成唯識論掌中樞要》，但不見於玄奘譯本。這裡要說明性境是從實種生，有實體用，能緣心可以得其自相。如第八所變五塵境是實種生，又是因緣變，所以名性境。又如眼等五識及俱第六，現量得境自相，此相分就是性境。而此性境有四種不隨能緣：同善染性、同一界繫、同一種生、是異熟。雖然五識通三性，但是，性境的相、本質

都是無記，不會與五識同樣也通三性。尤其後述提及「雖五識身無記性者，緣五塵境，其性雖同，而相、見分各守自性，不是隨彼能緣心故，方成無記性」。

因此，意識取境是有五識作為因，而現量所指的是性境，而且性境的相、本質都是無記。接著，要進一步追問意識如何取得前五識的認識。在五識和意識之間要依靠什麼，剎那取得內容？首先，從窺基在《成唯識論述記》卷 4 所述前五識和意識的關係來看：

論：又緣五境至五識俱故。

述曰：二非六識也。今汝以意為五識依，明了意識，應以五識為俱有依，必與五識[2]同緣境故。

論：若彼不依至勢力等故。

述曰：不然，即有不明失，與五相望可為例故。如《瑜伽論》五十五說：有分別心、無分別心，同緣現在境。由三因故，一、極明了等。若彼意識，不依五識。亦應不與五識為依。五、六相望，勢力等故。五識賴意引而方生，意識由五同而明了故。(大正四三·383 上)[2]同=因【甲】。

依上所述，意作為五識依，不過，意也必以五識為俱有依，與五識同緣境。否則，會有不明了的過失。要明了就必須同緣現在境，依《瑜伽師地論》所說，同緣現在境必須具備三因——「極明了故，於彼作意故，二依資養故」⁵——所以，意和五識在互依的關係下，五識由意識所引，與意識同緣現在境而明了。而就此同緣現在境，要更進一步定位五俱意。窺基在《成唯識論述記》卷 7 提及有關五俱意的問答如下。

1. 不定說無間緣只有一識顯現相續生，因為主張多識俱生，雖於現在緣多，但是，能各相望引多識的結果產生。如諸緣具足，眼、耳等識相繼生起，是《瑜伽師地論》卷 51 證明阿賴耶識的八種證明中的最初生起證。⁶而且五識生起是諸緣相似，是同時取根、境、空、明等⁷，所以，說識前後生是不應理的。⁸

⁵ 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 55：「問：有分別心、無分別心，當言同緣現在境耶？為不同耶？答：當言同緣現在境界。何以故？由三因故。謂極明了故，於彼作意故，二依[5]資養故。」(大正三〇·601 中)[5]資=次【知】。對此三因，窺基《成唯識論述記》卷 4：「論：次俱有依至必有彼故。述曰：此即難陀等義。於中有三。初解五依，次七、八依，後第六依。初文有二：先立宗，後引證。此立宗也。言次者，第二故。言有作是說，此不正故。此說眼[2]等，以第六識為俱有依，五現行時，必有彼故。何以知者？如《解深[*]密經》第七十六說：『眼識俱隨行，同時同境有分別意識轉等』。又五十五云：有分別、無分別心，應言同緣現在境，何以故然？彼自答言：由三因故。一、極明了，若不同緣，意不明故；二、於彼作意，本欲緣此故須同緣，若彼不於此同緣者，應非作意。三、[3]依資養，謂養五識導令生故。設雖定中，聞外聲等，意不得緣，耳不聞聲，必有意識與彼同緣，以彼劣故。」(大正四三·380 中-下)[2]等=第【甲】。[*1-1]密=蜜【甲】*。[3]依字論作二依。

⁶ 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 51：「『執受、初、明了、種子、業、身受、無心定、命終，無皆不應理』由八種相，證阿賴耶識決定是有。謂若離阿賴耶識，依止執受不應道理，最初生起不應道理，有明了性不應道理，有種子性不應道理，業用差別不應道理，身受差別不應道理，處無心定不應道理，命終時識不應道理。」(大正三〇·579 上)。唐 惠沼述《成唯識論

2. 以心所的情況例同心王。既然共許同類心所可以在一念俱生，為何不許眼、耳等異類心王一念俱起？因為這是依一本識心，使多識俱起，就像以大海或鏡為依，使多浪、多像生起。這是八證中的業用證：

論：又心所性至異類俱起。

述曰：舉心所以例心王。總名心所，雖無差別，即同心所類。其受、想等功能體別者，即共許：多心所得一念俱生，汝寧不許我心王眼、耳等異類，一念俱起？

論：又如浪像至多識俱轉。

述曰：以外喻識，如多波浪、鏡像。以一大海、一鏡為依，起多浪、多像故。依一本識心，多識俱起。此並五十一、七十六、《解深[*]密》文，然有此文，此八證中，業用證也。一念之中，有四業故⁹。而今有人云：八識不異，如浪、像故。¹⁰今說不然，彼依少分相依道理為喻，非盡理故。（大正四三·

了義燈》卷4：「《瑜伽》八證，《雜集》引同。頌云：執受、初、明了、種子、業、身受、無心定、命終，無皆不應理。」（大正四三·732下）。

⁷ 窺基撰《成唯識論述記》卷7：「問：何者為緣？論：緣謂作意、根、境等緣。述曰：若小乘五識有三類，即以五、四、三緣而生。今大乘稍別。眼識依肉眼，具九緣生。謂空、明、根、境、作意五同小乘；若加根本第八，染、淨第七，分別俱六，能生種子，九依而生。若天眼唯除明、空，耳識依八除明，鼻、舌等三依七，復除空，以至境方取故。第六依五緣生：根即第七也，境一切法也，作意及根本第八，能生即種子五依生。第七、八以四緣生：一、即第八，七識為俱有依，無根本依，即為俱有依故。二、以隨所取為所緣，[1]三、作意，四、種子，故有四緣也。或說第八依四，第七依三，即以所依為所緣故。此據正義。然若取等無間緣，即如次十、九、八、六、五、四緣而生。即所託處，皆名為緣，故有此別，故論言等。論：謂五識身至有頓漸故。述曰：但由五識內託本識，即種子也。外藉眾緣，方得現前。以雖種子恒外緣，合有頓、漸起，五或四、三、二、一識生故，或五至一生，不定故，或俱、不俱。七十六《解深[*]密》說：廣惠！阿陀那為依止，為建立故。若於爾時，有一眼識生緣現前，即於此時一眼識轉，乃至五緣頓現在前，即於爾時五識身轉等，故五識由緣具、不具故，生有多少，或俱、不俱。」（大正四三·475下-476上）[1]三=二【甲】。[*3-3]密=蜜【甲】*。

⁸ 窺基撰《成唯識論述記》卷7：「論：又誰定言至許此緣多故。述曰：下解有五，如文可知。我不定說，此無間緣，唯有一識現相續生。以我許多識俱者，許現在中，此緣多故，自各相望多緣，能引多識果起義。論：又欲一時至不應理故。述曰：此返難彼顯多識俱轉相。是五十一等八證中，最初生起證。量云：諸緣具眼識起時，餘諸緣具，耳等識亦應現起，諸緣具故，如現起眼識，此顯六識多境現前，寧不頓取諸根、境等，等取空、明等，此和合力齊大勢，六識緣合相似，汝但言識前後生，不應理故。」（大正四三·485上）。

⁹ 唐智周撰《成唯識論演祕》卷6：「論：又如浪、像，起一惑等者。又按《瑜伽》五十一，於一刹那而有四業。諸識不俱，四業不立。故彼論云：『何故若無諸識俱轉，業用差別不應道理？謂若略說有四種業：一、了別器業，二、了別依業，三、了別我業，四、了別境業。此所了別，刹那刹那，俱轉可得。是故一識，於一刹那，有如是等業用差別不應道理』。釋曰：器世界名器，五根、扶塵及種名為依，是識因緣，增上依故。此二，第八所緣之境，末那恒計第一為我，名了別我。餘之六識，各了自境，名了別境。隨前四識，有緣境能，並名為業。其證意云：謂契經說第四了境，一識現前，刹那刹那，即四業轉，諸識不俱，便違聖言四業轉義。問：五位無心，六識不有，如何刹那四業轉耶？答：有第四業，必四業俱。不言恒時，皆四業並，故無其失。若恒時俱，但前三業。疏：此中意起至復助五生者。五俱意識而有二義：一、明了取，二、能助五。若二眼識，雖有明了，無助引生，故不為例。如定意識雖實復明了，不能助五。」（大正四三·933下-934上）。

¹⁰ 唐如理集《成唯識論疏義演》卷8：「【疏】而今有人云八識不異至非盡理者，如學《

485 上-中)[*3-6]密=蜜【甲】*。

依一本識心有多識俱起，是業用證，就像一念中，有了別器、依、我、境等四業。關於多識俱起，有人認為八識可以無別，如依海起浪，都是水，所以，多識俱起也沒差別。但是此處要說八識各別，而且主要在意與五識的關係上說。若不許意與五識俱，意識取五識所緣境會不明了：這是因為對方主張五識後才生意識，但是，那會使意識好像緣過去久滅事一般不明了。這是八證中的明了證。¹¹

3. 五俱意唯一，如何取色等多境？這是不許一念意識有五識俱生分明取五境。因為不許諸識並生者，說五識後一念意識，不能於一切時，緣五種明了境。¹²詳如唐如理集《成唯識論疏義演》卷8所述：

若大眾、一說、說出世、鷄胤部等，許六識並生；若餘薩婆多部、經部等，即不許六識並生。論主今對經部有宗說，取五境故。有宗經部難論主，取一或多等之義，五識後一念意識至獨頭者得者，意說有宗等，不許五識次後一念意識而得明了，緣五種境可，然彼宗中，許隨五識後，生別獨頭起意識而得五種境，有明了用。問：有宗何故不許五識後意識緣五種境得明了耶？答：有宗等說，五識後一念意識，不同一時緣五種明了境也。第一念眼識緣色境[已>已]，至第二念眼識滅[已>已]，即意識起，緣前色境，亦得明了。意識滅[已>已]，至第三念又耳識生，緣聲境[已>已]，耳識即滅，至第四念又意識生，緣於聲境，即得明了。意識若緣前眼識不緣之境，即不明了；以隔念故。意識滅[已>已]，至第五念即鼻識生，緣香境[已>已]，鼻識即滅，又意識生，緣前香境，即得明了。意識若緣前眼、耳二識，不緣色、聲等境，即不明了。以隔多念故。舌、身識等，皆准此知，只得一境明了，不得五境一時明了。若餘獨頭意識，緣五境即得明了。(卍續藏經七九·453 上-下)

不許六識並生的薩婆多、經部等有宗認為「五識後一念意識，不同一時緣五種明了境」。但許五識後另生獨頭意識，得五境，有明了用。可見明了不明了是主要原因，而且從說第一念眼識緣色境生，第二念滅時意識起，緣前色境，一樣可以得明了，意識滅已到第三念又耳識生——**可以看到即使意識生起，緣的不是眼識，而是眼識的境**，這是很重要的說明。意識所緣的是什麼？是很重要的。如果「意識若緣前眼識不緣之境」就不明了，因為「隔念」的關係；如果意識緣前眼、

楞伽》者云：八識無別，如依海水起浪，與水即無別，又如依鏡見面像，離鏡無別像也。今雖不然！經論之中，說七識依第八識，所以，舉喻如海起浪等，海浪起故，彼論依少分相似道理而說，其實八識各別。又哲法師云：汝難云：『如浪依於水，水與浪無別』，即言八識無異者，亦如有為依無為，無為依有為，無為、有為應無別。」(卍續藏七九·452 上)。

¹¹ 「論：又若不許至緣久滅故。述曰：又難外曰：若不許意與五識俱，第六意識取彼五識所緣之境應不明了。彼計五識後，方生意識故。今云：緣過去故。如散意識，緣久滅事，此簡宿命智，非散意識。緣久滅故，彼是明了。為不定過故。此闕有法，餘並具足。即八證中，第三明了也。」(大正四三·485 中)。

¹² 唐 窺基撰《成唯識論述記》卷7：「論：如何五俱至取一或多。述曰：第三問答。外人難曰：五俱意唯一，如何取色等多境？此外人難。不許一念意識，五識俱生者，分明取五境。非彼不許：一心[2]所取多境。又除大眾部等諸識俱者，餘諸識不許並生者。說五識後一念意識，不得一切時，緣五種明了境，獨頭者得。雖為此難，令大乘者，五俱意識緣五境，意亦不明了。」(大正四三·485 中)[2]〔所〕—？。

耳識，不緣色、聲等境，就會不明了，因為「隔多念」的緣故。薩婆多部主張只能一境明了，五境不能同時明了。因此，六識俱生是否能讓五境同時明了呢？是備受關注的，而且在主張六識俱生時，是否意識所緣就會迴避眼、耳等識呢？不過，如理《成唯識論疏義演》卷8解釋當中也有提到五俱意識緣五境，亦有不明了——

若大乘中，第六識與五識俱時起者，意緣五境，亦不得一時明了。如意識雖與五識俱時起，若意識與眼識專注同觀色境，即得明了。意識不共耳等，同緣聲等境，意識於聲等境，即得明了。餘者亦然。雖為此難等者，意說論主雖難他云：取彼五識境，應不明了等。今大乘中，五俱意識緣五境，亦有不明了。以五識俱意，但任運緣，無深取分別故，然詳俱生與小宗別。問：如何前云：「五俱意識取五境明了」？答：但與五識同緣五境，是現量故，得明了名。不如他獨頭意識，有極明了用故云不明了也。或雖為此難者，小乘難大乘——謂小乘作此難者，欲令大乘五俱意識取境亦不明了。（卍續藏經七九·453下-454上）

即使意識與五識俱起，但是，仍會被置疑說意緣五境，不能同時明了。就像意識與五識俱起，但是，意識會隨其與某識專注同觀所緣境，才能明了，相對於此，其他識就不明了。不過，因為五俱意識「但任運緣，無深取分別故」，所以，沒有像獨頭意識的極明了用，因此，五俱意緣五境有不明了，但五俱意同緣五境是現量，所以得明了名。對此，論主回應：就像眼等識能於色等取一或二十種¹³，都不會有錯失一樣，了別一切法是意的作用，也一樣不會有錯失。因為識有見、相二分的功能，見是了別作用，相是被多識所取作用相。¹⁴可以說，這裡是要說明同緣境的「於彼作意故」這一項。

4. 既許八識俱起，為什麼諸識同類不俱起？論主回應：識於自己所緣境，一個就能了別，就不需要另一個。這樣的回答，必然要被追問，既然一個就能了別，為什麼還需要五俱意？

論：於自所緣至餘無用故。

述曰：論主答曰：如眼識等，於自所緣色等，一已能了，餘眼識更生，便無用故，所以不生。……

論：五俱意識至五識所緣。

述曰：此論主答。五識俱意，助五識令起。由意引五，方得生故，非專為了五所緣故；與五同緣[3]者，不同緣者，便不能引眼等識中，三性等生故。

論：又於彼所緣至故非無用。

述曰：此第二解。又意識於色等，能明了取，即雖現量，異於眼等識，彼不

¹³ 唐 如理集《成唯識論疏義演》卷8：「二十種者，謂青、黃、赤、白、長、短、方、圓、高、下、正、不正、烟、雲、塵、霧、光、影、明、闇。」（卍續藏經七九·454上）。

¹⁴ 「論：如眼等識至種種相故。述曰：論主喻曰：如眼等識，各於色等，取一或二十種等。既無失者，此意亦然。了一切法是其作用故，以諸識見、相二分，各有種種相故，見有分明多用，境有為多識所取作用相故。」（大正四三·485中）。

能明了分別，深取境之相故。故意助五，非無用也。既爾，即是五取不明，假意明取，何故無二眼識俱明取也？答不然！此中意起，言有二義：一、明了，二、助五。設意有明了，如定心等取，不能引五故，不可為例。以意識能明了取復助五生。

論：由此聖教至五識不爾。

述曰：此總結，意與五相異。《解深[*]密》說第六識，為眼等識俱一分別意識，¹⁵不說五識為分別故。雖俱現量，作用有異。」(大正四三·485下)[3]〔者〕—【乙】。[*3-7]密=蜜【甲】*。

眼識對於自所緣，一個就可以明了，不需要再生另一個，因為沒有用。但既然五識本身就可以了別，為什麼還要五俱意？論主回應的第一解是五俱意是用來引導五識，助五識生起。若不同緣，便不能引眼等識的三性。第二解是意識於色等，能明了取，即雖同是現量，也是不同於眼等識，因為眼等識不能明了分別，深取境之相，必須靠意識。所以，五俱意對於五識是具有明了和助五識生的作用。所以，五俱意和五識雖同是現量而作用不同。而且這兩個作用都要俱有，就如定心中，意有明了，但不能引五識，就不是五俱意。

5. 外人問：既然多識俱轉，為何彼此不相應？因為六、七、八識的境不同，就算有少分相同，但是所依根的體和數目不同，就像依眼等五根的識，按照所依根不同而有不同的識，而且彼此不相應，這是共許的。

論：多識俱轉何不相應？

述曰：第五外人問。

次論主答。

論：非同境故至互不相應。

述曰：謂六、七、八識有寬狹境不同故。設少分同者，眼識等彼此所依根體、數異故。謂五識依四，意識依三等，如前第四說。雖復[*]想應，由四義等，[4]合以一義便簡之盡。謂所依根體、數異，此所依根，有二異：一、體異，眼等根體各別故。二、數異，四、三依別故。如依眼等五根之識，依體各異，互不相應，以共許不相應為例。(大正四三·485下-486上)[4]合=今【甲】。

就體異來說，五識依根體不同，就數異來說，五識依四，意識依三的不同。按照五番問答，五俱意是因為助五識生、與五識同緣和明了，似乎可以對比於《瑜伽

¹⁵ 玄奘譯《解深密經》卷1〈3 心意識相品〉：「廣慧！阿陀那識為依止，為建立故，六識身轉。謂眼識、耳、鼻、舌、身、意識。此中有識，眼及色為緣生眼識，與眼識俱隨行，同時同境有分別意識轉。有識，耳、鼻、舌、身及聲、香、味、觸為緣，生耳、鼻、舌、身識，與耳、鼻、舌、身、識[4]俱隨行，同時同境有分別意識轉。廣慧！若於爾時一眼識轉，即於此時，唯有一分別意識，與眼識同所行轉。若於爾時二、三、四、五諸識身轉，即於此時，唯有一分別意識，與五識身同所行轉。」(大正一六·692中)[4]俱=具【元】。

師地論》所提同緣現在境的三因：極明了故，於彼作意故，二依資養故。遁倫《瑜伽論記》卷 15 有說明此三因：

今此第一因既云極明了故，如緣現在故，得有明了；非五識有緣過去故，復得明了。第二因，與五同時；既於五境作意，故知亦緣現在。第三因，二依資養者，眼識有四依根，意識有五依根，四與眼同，第五加自。此謂意識依自根及眼根二依資養，方能緣現在。若唯依一自依，則緣境不明了。此據散非定境內。此依眼為門，取境名資養；非同眼識，依根名資養。又如眼等善、惡識起，必由意引方得，由意資眼識故，得有善、惡，方知意、眼同緣。（大正四二·639 中）

所以，散心中的五俱意緣現在有三因，一是極明了，二是與五同時，於五境作意，三是意得自根及眼根二依資養，所以，可以同時緣現在。意是依眼為門，取境名資養。又如眼等善、惡識，必由意引而且由意資養，所以，眼有善、惡，由此知意、眼同緣。由此來看，明了是共同，而《瑜伽師地論》的於五境作意，以及自根及眼根二依資養似乎不同，不過，依眼為門取境為資養，和窺基所說與五識同緣，助五識生，似乎是相同。亦即於五境作意就是與五識同緣，而二依資養是助五識生。

不過，共同的明了是不是有分別呢？唐 窺基撰《瑜伽師地論略纂》卷 14 提及：

如《集量》、《理門論》云：『五識唯現量，同時意識亦爾』。今此中五識，雖明了現量，不名有分別，不與尋、伺等相應故。第六雖與五同緣現量，名為分別，以與尋、伺相應故。若同緣現在，可得明了；若彼五識後意識，則不明了，緣過去故。如緣百千劫事，則不明了。如第五十一卷中破。（大正四三·198 下）

雖然五俱意與五識同樣是現量，但是，分別與否，端看有否與尋、伺等相應。即與尋、伺相應則有分別，反之，則不名有分別。所以，五識不與尋伺相應，以是不名有分別，而五俱意不能說無分別，而應是與尋、伺相應而有明了分別¹⁶。但是，若是五識後意識，就不明了。

三、《因明正理門論本》

《集量論·現量品》的論文，在漢傳經論中，有比較完整提到的，或可說比較核心的，是玄奘譯《因明正理門論本》。不過，很可惜的是，窺基等人都是依商羯羅主造·玄奘譯《因明入正理論》作疏，然而可喜的是，他們都比對《因明正理門論本》的論文來說明其要旨，所以，雖不是正面得到具體解釋，但是，也可由此有幾分掌握。以下將依五識現量和意識現量兩方面來處理。

（一）五識現量

五識現量是「有法非一相，根非一切行，唯內證離言，是色根境界」，窺基

¹⁶ 關於尋伺與五識俱的問題，唐 如理集《成唯識論疏義演》卷 7 有提及：「非直義通大等者，小乘有宗：尋伺與五識俱，以三分別中，許有自性分別故。」（卍續藏經七九·393 上）。

《因明入正理論疏》卷3：

然離分別略有四類：一、五識身，二、五俱意，三、諸自證，四、修定者。此言於色等義，是五識故。《理門論》引頌云：「有法非一相，根非一切行，唯內證離言，是色根境界」。次云：「意地亦有離諸分別，唯證行轉，又於貪等諸自證分，諸修定者，離教分別，皆是現量」。問：此《入正理》為同於彼，言於色等，但是五識，亦有餘三。答：有二解。一云同彼，於色等境，且明五識，以相顯故，此偏說之。彼論廣明，故具說四。二云具攝，言色等義，不唯五境。彼之三種，亦離名、種等所有分別，此略總合，彼廣別說。問：別明於五，五根非一，各現取境，可名現現別轉。餘三如何名現別轉？答：各附體緣，不貫多法，名為別轉。文同《理門》，義何妨[8]別。問：言修定者，離教分別，豈諸定內不緣教耶？答：雖緣聖教，不同散心計名屬義，或義屬名，兩各別緣，名離分別；非全不緣，方名現量。若不爾，無漏心應皆不緣教。（大正四四·139中）[8]別+（耶）イ【原】。

現量是離分別，而且有五識身等四，在《理門論》中，以「色根境界」亦即根現量來說：「有法非一相，根非一切行，唯內證離言，是色根境界」，按照智周《因明入正理論疏前記》卷3所述：

有法非一相者，且如色上，有苦、空、常，自、共相等，故言有法非一相。根非一切行者，且眼根但於色所見色體，不見苦、無常等，故言根非一切行，即且舉眼根作法，餘四准此應知。唯內證離言者，即此意唯內證得，其色既離其名言，即是現量得，若不離名言，即依共相轉，非現量得。（卍續藏經八六·973下-974上）

表現在作為有法之色上的相，有苦、空、常的自、共相等，因此，不是一相可以說得，而且就眼根所見，不能見苦等，所以，根只能於自境而不能遍緣，其他現量亦是如此。而能得此相的意義的只有內證，而且是離言。

這是根現量，於色等境，顯是五識的現量，但是以根為現是無法訴諸其他意、自證、定心現量，窺基對此回答說有二解：一是與五識現量相同，因為相顯，這應該是現即是量的持業釋；另一是具攝，不只五境，其他三種也是離名、種等所有分別，就像修定時，名義是兩各別緣，才名離分別。並不是全部不緣才名現量，否則，無漏心也應不能緣教。不過，還是會用「現現別轉」來審度其他，窺基回答是「各附體緣，不貫多法」，說為別轉。對於此根現量的偈頌，善珠《因明論疏明燈鈔》有更詳細的說明：

有法非一相等者：有法者，謂色、聲等，有無常等差別法故，是為有法也。非一相者，相謂體相，色、聲等體有衆多故。根非一切行者，根謂五識。從[1]依得名。謂此五識，一一唯於自境上行，故非一切。又非一相者，謂色、聲等有法之上常、無常等，法相衆多，名非一相。非一切行者，五識但於有法中行，不於一切常、無常等法相中行。唯內證離言者，五識緣境，了自相[2]故云內證；不帶名言，故云離言。是色根境界者，此即指前有法自相。唯此自相，是五色根之境界也。問：五識有時貪等俱起，如何唯說名現量耶？答

：由意引故，雖貪等俱無分別故，唯現量也。故《瑜伽》言：由二緣故，諸煩惱生。一、由分別故，二、由他引故。意識中者，具二緣生，五識相應，但由他力，不由分別，無分別故。 [1] 依=緣<甲>。[2] 故+（故）<甲>。（大正六八·421 上）

有法就是色、聲等，有無常等差別法，法相眾多，名「非一相」；五識是以所依得名，五識一一於自境上行，不於一切常、無常等法相中行，名「非一切」。五識緣境，了自相所以名「內證」，不帶名言，所以名「離言」。色根境界就是五色根境界，是有法的自相。而後述五識有時貪等俱起，仍不礙是現量，因為貪等無分別，而會有這種情形是由意所引，因為五識無分別，不會有由分別而起貪。淨眼《因明入正理論後疏》也有提到關於五識現量的問題：

眼等五識及阿賴耶識，若定、若散、若因、若果、若漏、若無漏，皆現量攝。以離名言、種類分別，證自相境故。

問：五識煩惱與無明俱，既違境起，何名現量？

答：煩惱自緣順、違境起，終不違色等。謂非色等，違順、違邊，自是無明，稱色等邊，終是現量。¹⁷末那散位見分，唯是非量。自證、證自證分，一向現量，以內緣離分別故。若在定位，一向現量，平等性智，唯內證故。（卍新纂續藏五三·898 上）

眼等五識和阿賴耶識是現量，是由於離名言、種類分別，證自相境。但是，照尋常來說，五識煩惱與無明俱，違境生起時，如何名現量？只要滿足「稱色等邊」，終是現量。第七末那散位見分是非量，自證、證自證是內緣離分別，所以一向現量。而在定位，由於內證，所以是現量。

對照梵文如下：

dharmi□o 'nekarūpasya nendriyāt sarvathā gati□ /

對具體事物的多種形式而言，是不可能各方面被感官認識到。

svasa□vedyam hy anirdeśya□ rūpam indriyagocara□ //5//

形色的確是自我認知認識的對象，是不能言說的，是感官認識的領域。

桂紹隆對此頌的翻譯是：持有許多屬性的基體(dharmin)不會被感官全面性的認識，僅是應被其自身所認識，無法作言語表現的色[等]是感官的對象。¹⁸亦即所有屬性並不是全屬感官知的層次，而是在感官各自的知覺領域說境，也可說是保有其特殊性。感官知覺形色的要件是唯其自身所認識和不能言表。“anirdeśya”不能言表，是如前述窺基《成唯識論述記》卷 2 所說「今緣於青，作青解者，此比量知，不稱前法」語言是一種比量推知，又說「遮餘非青之物，遂作青解」，說

¹⁷ 有另本「煩惱自緣順違境起，終不迷色等，謂非色等。迷順違邊，自是無明；稱色等邊，終是現量。」（《後疏》寫卷第 122 行 123 行）沈劍英，〈《因明入正理論後疏》研究〉（上），《正觀雜誌》43，2007，頁 201。

¹⁸ 桂紹隆《因明正理門論研究》[五]，頁 85。

明語言是一種有所遮的詮釋方式，正如桂紹隆所指是陳那的 Apoha 理論。¹⁹

不過，就唯有其自身理解“svasa□vedya”來看，桂紹隆有提到法稱的現量是一種總體（total）的認識，是如實地——與全部的屬性俱——認識存在，這樣的說法挑起陳那的「證相」之說是什麼狀況的思惟。²⁰對於這個問題，如果按照主張三分說的陳那來說，一如《PS》9c-d₁：“vi□ayābhāsataivāsya pramā□a□，”「對這個認識而言，只有對境顯相的事實」，我們認識到的，就是顯現的影像。而這個顯現的影像，就三分說的「證相」來說，是自證分證見分的相，而見分所取的相，在根現量中，當然是在感官知覺的各自範疇內；在意現量呢？就要從意識取境的三個方向：五識、他教、定來說了。就五識或定來說是顯相，而就他教，就是想法的本身來說。

（二）意識現量

說「意地亦有離諸分別，唯證行轉」，智周《因明入正理論疏前記》卷3：

次言意地至唯證行轉者，如何者是？且約散位，意地所緣現量，第六識與五識同時，及第八識二種離諸分別，唯證自相行解而轉，故名現量。（卍續藏八六·974上）

這裡可以看到五俱意識是「第六識與五識同時」，不過，唯證行轉是「唯證自相行解而轉」，還是不太能理解「行解而轉」。但，這個說法圓測也有說，如明詮《因明大疏裏書》提及：

言：意地亦有離諸分別，唯證行轉者。西明云：五識同時第六意識及第八識，如是二種，離諸分別，唯證自相行解而轉，故名現量。第七識中，若有漏者[23]皆我故，皆非現量，非量所攝。若無漏者，雖是現量，在定位故，此中不說云云。文軌師云：阿賴耶識了境自相，雖是意地現量所收，然非大、小乘，內、外兩道所同許故。此中[24]所為現量，若對大乘自宗，第八即是[25]意地現量所收云云[26]（大正六九·237下）[23]皆+（執）<甲>[24]所=不取<甲>[25]〔意地〕-<甲>[26]云云+（言：諸修定者，離教分別者，文軌師云：「若生得惠及闕恩惠帶故緣，故了共相境，即非現量，若修惠中一向離教，緣自相故，即是現量云云。備云：緣至教時，許名屬義，或義屬名，云教分別也。若現量智，名義不相屬著，各別緣故，云離分別也云云。）九十二字<甲>

依上述來看，圓測也是有說「唯證自相行解而轉」，也提到文軌之見，阿賴耶識了境自相，雖是意地現量所收，但不是內外道所共許。註中也提到定心現量，離分別是「名義不相屬著，各別緣故」。淨眼《因明入正理論後疏》：

第六意識，若在定位，一向現量。若在散位，與率爾五識，同時任運緣境，是現量攝。以離名言、種類分別，緣自相境故。若起聞、思兩慧，稱境比知，意識見分是比量攝，以比度心，緣共相故。若自證分、證自證分，是現量

¹⁹ 桂紹隆《因明正理門論研究》[五]，頁86。

²⁰ 桂紹隆《因明正理門論研究》[五]，頁86。

攝，以內緣故。若起人、法二執之心，見分唯是非量所攝。自證、證自證分，現量所收，以內緣故。此中八識既如此判，同時心所一唯識論。(卍新纂續藏五三・898 上)

又說：

率爾五識同緣意識，及第八識，亦離名等，一心有分別故。《理門》[26]云：「意地亦有離諸分別，唯證行轉。」(卍新纂續藏五三・900 中)[26]《因明正理門論》意識ノ現量ヲ示ス。—mānasa□cārtha-rāgādi-svasa□vittir akal-pikā。

。

對於意識如何是現量？「唯證行轉」是很重要的真相披露。顯然，淨眼的說明比智周清楚，意識在散位的現量，是「與率爾五識，同時任運緣境」。所以，意識現量是與五識的初心率爾同時緣境，此時因為「離名言、種類分別，緣自相境故」，所以，是現量。善珠《因明論疏明燈鈔》卷 6 末：

次言：意地亦有離諸分別，唯證行轉者。釋云：此明五識同時意識，與五識同境，內證離言，亦是現量。若薩婆多等，不許六識同時而生，即以隣五意識，是其現量。阿賴耶識了境自相，雖是意地現量心收，然非大、小二乘，內、外兩道所同許故，此中不取，以之為量。若對異宗，得是量者。勝論師執：五識緣有及同異性，亦是現量，對佛法宗，應亦成異。故知此中，總對諸宗，不攝第八。若對大乘自宗，第八即是意地現量所攝。(大正六八・421 上-中)

與五識同時意識，是與五識同境，是內證離言，因此是現量。有部等不許六識同時生，而許「隣五意識」為現量。不過，阿賴耶識是現量這件事是不被共許。勝論師則是認為五識緣有及同異性，也是現量。藏俊《因明大疏抄》提及：

《定賓疏》五云：論曰：意地亦有乃至唯證行轉。述曰：第二散意現量也。此文意：辨五識同緣所生意地，自有兩義。一者無分別，同於五識，為不共緣。二者雖與五識同緣，不妨同時即作共緣，起假分別，安立名言，既非純是現量所攝，故云：亦有唯證現境行相而轉也。第七執我取非量境。非此所論。第八能於種子、有根身、器世間等三種境中，以為現量，亦是意地，故亦攝之也。(大正六八・760 中)

定賓同樣主張第八識於三種境是意現量，不過，很特殊的是「五識同緣所生意地」有兩種：一是無分別，同於五識為不共緣。二是與五識同緣，作共緣起假分別，安立名言，這種情況並非純是現量。是不是現量，是很明確而不是含糊，所以，說「亦有唯證現境行相而轉也」，亦即「唯證行轉」應該是唯證現境的行相。

綜合而言，對於意識會有現量，是與五識初心同時，而「唯證行轉」正是說明意識如何顯是現量。從圓測和智周「唯證自相行解而轉」；淨眼的「與率爾五識，同時任運緣境，是現量攝。以離名言、種類分別，緣自相境故」；善珠的「五識同時意識，與五識同境，內證離言，亦是現量」；定賓的「亦有唯證現境行相而

轉也」來看，意識現量是指與率爾五識同緣現在境，此時證自相境、離言。對照梵文所述：

mānasa□ cārtha-rāgādisva-sa□ vittir akalpikā / (6ab)

而且意[識]是指對外境對象的[心王]認識以及對諸如欲望等[心所]的認識本身的認知，是脫離概念構想。

mānasam api rūpādivi□ ayālabanam avikalpakam anubhavākāraprav□ tta□

即使是意識，也是取形色等[感官的]對境作為認識對象，是無分別，是帶著經驗的行相產生，

rāgādi□ u ca svasa□ vedanam indriyānapek□ atvān mānasa□ pratyak□ am.

而且對欲望等的自我認知是意的直接知覺，因為獨立於感官之故。

對照漢譯來看，會談到自證、瑜伽現量應是梵文長行的說明。如「離諸分別，唯證行轉」應該是對應於“anubhavākāraprav□ tta□”，所以，「唯證行轉」就是指「帶著經驗的行相產生」，就是親證自相。而且欲望等自我認知是意的現量，因為是不依於感官的緣故。

四、結論

若論漢傳中最清楚說明陳那五識和意識現量的雙重認識對境的，是護法造·玄奘譯《大乘廣百論釋論》，在五識和意識現量方面：雖是一境，但各自變如同新境，成為各自的所緣境。

對於意識是否參與五識，在《唯識二十論》、《成唯識論》已經談到薩婆多和正量部主張六識不俱起，相對於此，大乘主張六識俱起。但要如何說俱起呢？窺基《成唯識論述記》提及意識，若是同時意識不執為外，就是現量，若意識妄生心外境想，就是五識後的意識。雖是如此，杜順文中也提「意識不得現量境，云何得有過去現量境耶？」——那麼，意識可得現量境嗎？

首先，五識是現量，而眼等根是現量嗎？圓測有兩解：1.根不是現量，是作為現量依，2 有二種：一是色根現量，是五色根所行境界，二是心等，如《理門論》說，總結眼等亦名現量。這個問題，圓測《解深密經疏》中，提到眼睛有病，是否眼識會見到毛輪？對此的回應是有兩釋，一是五識只緣實境，如護法，二是五識亦緣不實，如安慧。到底我們見到的毛輪、第二月是誰看到呢？是意識抑是五識？這也與大小長短等假色是五識抑或是五俱意所緣一般，窺基《成唯識論述記》和遁倫《瑜伽論記》都有兩說：一是五識緣實，一是五識亦可緣假，因為「色處攝故」或者「明了照其相」屬三自相中的處自相。甚至名句文身所有自類，只要不緣其相繫屬境亦是現量。

窺基《因明入正理論疏》中，對於五識現量也是以相顯而訴諸證相，而餘三亦離名、種等分別，以「各附體緣，不貫多法」來說現量。如定內緣教，只要名、義兩各別緣名離分別，並非全不緣才名現量。對於五識現量，善珠《因明論疏

明燈鈔》也言及「了自相故云內證；不帶名言，故云離言」。善珠和淨眼亦說，就算五識有貪等俱起或與無明俱，違境生起，都不礙五識現量，因為五識無分別，它們是由意所引成染。不過，就五識現量來說，不能言說的“anirdeśya”和只有其自身理解的“svasa□vedya”是表達無分別的方式。

其次，普光所提到意識有兩種情形是現量：一、五識無間所生，二、定心後所引，因為這兩種情形都是「於境分明」。窺基《成唯識論述記》也提及「現量照自體」，五識中嗔等心所，是「稱親所變相分」，如理《成唯識論疏義演》也說五識中的貪、嗔等心所親證影像相分，因此，不是遍計所執。即使五識俱貪於相分，有可愛非愛，或是不稱相分，但是，以「不堅執，不作別解故，不起計度分別故言現量也。」當然，二人也以貪等心所是親得、親證，所以，是現量。以上按照意識取境的五識、他教、定的三因來看，五識為因時，就是五識無間所生；他教為因，就是五識中嗔、貪等；定為因時，就是定心後所引。

次就五識無間所生亦即五俱意來說，取五識境，就是要先經過現量的五俱意。而窺基以三類境中的性境來說現量的境，這個境是實種生，有實體用，可使能緣心得自相，但有四不隨能緣。又透過《瑜伽師地論》得知意與五識同緣現在境是具備三因：極明了、於彼作意、二依資養。窺基在《成唯識論述記》卷七有五番問答來支持五俱意的存在：一、對於等無間緣主張是多識俱生，二、由同類心所一念俱生推異類心王一念俱起，而意若不與五識俱會取境不明了。三、五俱意唯一，如何支應五識俱生分明取五境？不過，了別是意的作用，由於見、相功能，識可以相應取境無誤。四、五識取境，要明了不是需要同類心王再生，而是憑藉五俱意的三種功能取境：助五識起、與五同緣引五識三性等生、明了。五、縱使多識俱轉，也不會彼此相應，因為所依根體和數目不同。不過，三種功能與五同緣使生三性，助五識生和《瑜伽師地論》三因所說於彼作意、二依資養似乎相同。最後是明了會有分別存在嗎？五俱意與尋、伺相應而有明了，所以有分別，只是相應尋、伺，所以似乎是無分別。

智周《因明入正理論疏前記》說第六識與五識同時，是離諸分別，「唯證自相行解而轉，故名現量」——這也就是「意地亦有離諸分別，唯證行轉」，此中關鍵是「唯證行轉」。淨眼亦有提及意識與率爾五識同時緣境，善珠也指出與五識同境，內證離言亦是現量。不過，藏俊《因明大疏抄》有提及《定賓疏》說有兩義：一是無分別，同於五識為不共緣；二是與五識同緣，作共緣起假分別安立名言，就不純是現量。所以，才說「亦有唯證現境行相而轉也。」——由此看來，五俱意有不是現量的情況。但「唯證行轉」仍是意識作為現量的形式，對照梵文就是“anubhavākāraprav□tta□”「帶著經驗的行相產生」，亦即親證自相，是來自經驗取得的。