

永明延寿的因明现量论解析*

张爱林

以现量和比量为基本认知方式的因明学是佛教独特的认识论系统，但是因明学并没有发展如西方那样追求绝对客观知识的认识论，而是发展起了以破解异说和悟道解脱为宗旨的量论，特别是因明现量论，融合了直观认知和圣谛现观的双重功能。但是，从汉传佛教的传统看，现量的解脱道意蕴并没有充分表现出来，多数学者把因明学作为一种纯粹逻辑来解读。中国陈隋之际的永明延寿以“一心万法”的基本理路，发掘了因明现量的出世内涵，成为汉传佛教因明学中的一朵奇葩。

关键词：永明延寿 因明 现量 解脱

作者：张爱林，1972年生，西南大学哲学系宗教研究所副教授，哲学博士。

中国佛教在发展过程中出现两位佛学的集大成者，一位是陈隋之际的智者大师，一位就是五代末北宋初的永明延寿大师。永明延寿作为禅宗法眼宗三祖，净土宗六祖，影响很大，其“一心万法”的思想涵容了中印佛教各宗派的思想内核。永明延寿虽然没有把弘扬因明作为自己的主要目标，但其因明思想却非常丰富，尤其在现量问题上，表现了与汉传佛教因明传统有所不同的独到而深刻的见解。

一、佛教现量观的出世意蕴

佛教不像古希腊以来的西方认识论那样，为了求知而求知，因明学不去追求绝对客观的知识，而是为阐扬佛教正理、追求解脱服务，这样自然离不开与佛教基本教义的关系。现量在佛教认识论中，作为佛教的直观认知方式具有特殊的意义。关于现量问题的争论可以追溯到佛教早期的现观问题，现观不仅仅是对事的现观，更重要的是对理的现观，即“圣谛现观”。部派佛教时期还争论过佛陀了知真理不待思维问题，即不作意是否可以了知三千大千世界一切事理的问题。

汉传佛教一般也把现量作为认识论的一环来看待，把现量作为认识发生的前提性概念简单交待一下，未作深入解释。在现代研究逻辑学的学者中，很多人也把现量等同于感性认识，或者说纯感觉，是认识发生的前基础。但是，以六识为感知主体的直观经验所产生的认知结果，在佛教中一般列为世俗假有的范围，并非正知。藏传因明却给予现量极其崇高位置，甚至认为现量是证入空性的圣者的境界，凡夫根本不具备真正的现量，从而走向了另一个极端。

在关于现量的论述中，较早而又有系统并具权威性的是弥勒菩萨，弥勒菩萨把现量分为四

* 西南大学中央高校基本科研业务费专项资金重大培育项目（SWU0909405）、国家社科基金一般项目（11ZBJ008）“佛教现量论研究”阶段性成果，主持人：张爱林。

种,即色根现量、意受现量,世间现量和清净现量。

问:如是现量谁所有耶?答略说四种所有:一色根现量;二意受现量;三世间现量;四清净现量。色根现量者,谓五色根所行境界,如先所说现量体相。意受现量者,谓诸意根所行境界,如先所说现量体相。世间现量者,谓即二种总说,为一世间现量。清净现量者,谓诸所有世间现量,亦得名为清净现量。或有清净现量,非世间现量,谓出世智于所行境,有知为有,无知为无,有上知有上,无上知无上,如是等类,名不共世间清净现量。^①

这四类现量总体上分为两大类,一是世间现量,色根现量和意受现量是世间现量的分说;二是非世间现量,非世间现量其性质是清净的,是出世智所行境界,无所不知,无法以凡夫之心识来测度。

大乘佛教认为外境实为幻有,否认外境的绝对客观性,因此没有不变的法之自体,那么现量所缘法之自体又如何解呢?笔者认为,依佛教缘起性空之理而言,一者缘缘起之有为,世间现量为缘缘起法所显境之自相;二者缘性空之无为,无为之空并非断灭,非断灭故名为胜义有,胜义有名为真如,出世间现量为正智所缘真如之相。缘起不碍性空,空显不二,真如又恒常缘起,故而真俗不二,世出世间现量同为无分别正智。

现量的基本特征是无分别性,无分别是相对分别而言的,但关于何谓分别却有着一些争议。在唯识学中,妄想与分别是同义的,唯识学把一切法分为五法,即相、名、分别、正智、真如,分别缘世间名相,正智缘出世间真如,真如或称如如。分别为妄想心,所缘为世间的世俗有。但实际上没这么简单,关于分别定义的宽狭不同,所指不同,并非有分别都是妄想。比如弥勒菩萨从所缘方面列举了七种分别:

问:分别有何行相?答:由相势力故,亦有种种无量行相。若略说者当知有七种:一、有相分别;二、无相分别;三、于境界任运分别;四、寻求分别;五、伺察分别;六、染污分别;七、无染污分别。^②

弥勒菩萨在《瑜伽师地论》卷第一中对七种分别所缘做了解释:

有相分别者,谓于先所受义诸根成熟善名言者所起分别。无相分别者,谓随先所引及婴儿等不善名言者所有分别。任运分别者,谓于现前境界随境势力任运而转所有分别。寻求分别者,谓于诸法观察寻求所起分别。伺察分别者,谓于已所寻求、已所观察伺察安立所起分别。染污分别者,谓于过去顾恋俱行,于未来希乐俱行,于现在执著俱行所有分别。若欲分别,若患分别,若害分别,或随与一烦恼随烦恼相应所起分别。不染污分别者,若善若无记,谓出离分别、无患分别、无害分别,或随与一信等善法相应,或威仪路工巧处,及诸变化所有分别,如是等类名分别所缘。^③

弥勒菩萨这七种分别,从分别的对象及分别自身的相状对分别进行了详细描述。我们从中可以看到,分别并非一定带有名言,诸根不成熟,即使对事物不解了,不善名言者也有分别。因此分别虽然主要表现在名言,但分别之根却在于心。由心分别所对之相,思维其义,安立名言,一切存在便表现为名相分别。也就是说,分别除了名还有相,即具体事物及其相状。

但因明现量中的分别一般指对于名的分别。如佛教新因明的开创者陈那论师现量定义为:

现量除分别,余所说因生。此中“现量除分别”者,谓若有智于色等境,远离一切种类、名言、假立、无异诸门分别。由不共缘,现现别转,故名现量。^④

① 《瑜伽师地论》卷十五,弥勒菩萨造,玄奘法师译,《大正藏》卷30,第357页下。

② 《瑜伽师地论》卷一,弥勒菩萨造,玄奘法师译,《大正藏》卷30,第280页下。

③ 同上,第697页中。

④ 《因明正理门论》,陈那造,玄奘法师译,《大正藏》卷32,第3页。

陈那论师的定义有一个前提,就是现量和比量都是正智,本身排除了虚妄分别,故而陈那论师关于现量的分类也淡化了弥勒菩萨关于现量的世间性与出世间性的强调,把现量分为四类:五根现量、五俱意现量、自证分现量、瑜伽现量,使佛教因明说从佛教义理中进一步抽身出来,更具独立性。当然淡化并非否定,而是把出世间现量重点放在了瑜伽现量当中:

“瑜伽师所教,无杂见唯义”。^①

陈那进一步解释:

“谓诸修瑜伽者,不杂师长言教分别,见唯义理,亦是现量”。^②

陈那的现量观具有唯识学的基础,唯识学认为“唯识无境”,境都是识的变现,而识本身就有分别的含义,有分别是识,无分别是智,有分别即是世俗假有,因此他对现量定义的“无分别”除了无概念性的名种分别外,本身就包含了不错乱,有错乱是意识的虚妄分别。

对藏传因明影响巨大的法称论师把现量概括为离分别、不错乱,也是把分别的含义基本界定在名种等分别上,同时强调了现量的不错乱性。法称论师也把出世现量归于了瑜伽现量,并赋予其更高的价值:

由修持正确义境之力所生圣者之离分别复无错谬之识,为瑜伽现识之性向。分为:声闻、独觉、大乘之瑜伽现识三种,举例如次:如声闻之见道,独觉之见道,大乘之见道。^③由上可见,佛教的现量观具有出世性,具有形而上学和佛教解脱论的意蕴。

二、永明延寿三量说的创新性

永明延寿的因明说具有一定的创新性,其中之一就是把认识明确区分为三量,即现量、比量、非量。现量与比量为正量,非量为非正量,既非现量又非比量。非量的说法在藏传佛教中是个传统,但在汉传佛教中却很少见,汉传佛教说到三量一般指现量、比量、圣言量(或称圣教量等),很少分为现量、比量、非量的,永明延寿大师是个例外。一般说来,定量只包括现量和比量,非量不是量,是对量的否定。当然如果把量定义为认识,而不定义为正确的认识,那么量就包含正量与非量了,但佛教因明学说量得时候一般指正量。从汉传佛教因明说的角度看,延寿的三量说无疑具有创新性。但是三量说也不能肯定是永明延寿的创造,《宗镜录》思想的主要来源,按照永明延寿大师自己的话说是:“编联古制之深义,撮略宝藏之圆诠”,^④不是自己独创的。非量之说在藏传佛教中也不是藏人独创的,是传承于法称论师的思想,说明佛教因明在传入汉藏前已经有非量之说。但这种说法在现存汉文文献中没有明确的论述,有关论著也没有流传下来,也未见其他人引述,至少说明不是主流的看法。

现量、比量、非量的分法颇为合理,正确的认识为量,错误的认识就是非量,在佛教的认识论中,正确的认识,即正智为量,包括现量和比量,自然既非现量,又非比量的认识就是非量了。

关于三量,永明延寿在《心赋注》中明确说:

三量明心者,一是现量,得法自性,不带名言;二是比量,比度而知;三是非量,境不现前。且山河大地是第八阿赖耶识相分,眼识与第八识相分上又变现起一重相分,同与明了意识初念中率尔心缘时是现量;后落第二念意识作解之时,便成比量;若境不现前,缘过去

① 《集量论略解》法尊译编,中国社会科学出版社1982年,第4页。

② 同上,第5页。

③ 《中国逻辑史资料选·因明卷》,虞愚、杨化群、黄明信主编,甘肃人民出版社1991年,第431页。

④ 《宗镜录》卷第一,《大正藏》卷48,第417页上。

独影境中是非量。^①

关于非量，永明延寿在这里只提到独影境。在《宗镜录》中，大师关于三量有详细的解释：

古德释云：现量者，现谓显现，即分明证境不带名言，无筹度心，亲得法体，离妄分别。名之为现。言量者，量度，是指定之义，谓心于境上度量指定法之自相，不错谬故名量。比量者，比谓比类，量即量度，以比类量度而知有故，名为比量。非量者，谓心缘境时，于境错乱，虚妄分别不能正知，境不称心，名为非量。^②

三、永明延寿现量的涵义及其解脱论意蕴

关于现量，永明延寿解释为“分明证境不带名言，无筹度心，亲得法体，离妄分别”，“楷定自相”且“不错谬”，合于陈那等对现量所下的定义。非量仍然是于境错乱，加了“虚妄分别”，亦包含了世俗假有。

关于现及现量的涵义，永明延寿通过六个方面的意义进行了详细解析：

真现量者，体即五识身、五俱意、诸自证分、诸定心兼第八识。此等诸心心所有六义名现：一、现有，简龟毛等。二、现在，简过未。三、显现，简种子无作用故。四、现离照现名为现，谓能缘之心行相远离诸分别故，谓离随念计度名言种类诸门等分别心故。因明论云。此中现量，谓无分别。释云：即显能缘行相不筹不度任运因循，照符前境故也。五、现谓明现，谓诸定心澄湛随缘何境皆明证故，即明证众境名，为现量。六、现谓亲现，即亲冥自体。若一切散心，若亲于境明异自体，皆名现量。第五明现、第六亲现，此二种义简诸邪智等，如病眼见空华毛轮等，虽离分别任运而缘，然不能明证众境亲冥自体，故非现量也。^③

这六种现的涵义，第一义简别无实质体性之法，如龟毛兔角等独影所起的无法。第二义简别已逝和未来，表明是当下的新证的呈现。第三简别法体虽真，但于当下能量之心无作用而不成事的法，比如第六意识缘真如，真如声境非安心所现。第四简别有分别之法，为现量之无分别性。第五表示亲现证是了了分明的亲证，无有欺诳。第六表示非错乱的无分别性，简别邪智及有错乱识。可以看出，永明大师的现量观无论从汉传佛教因明现量的标准还是藏传佛教因明现量的标准，现量的概念都是非常周延的。

《宗镜录》还引用文轨法师的《因明疏》解析现量的涵义：

更依因明解现量义。准《因明疏》略有二解：一现之量。谓前五识，依所依根，于现在世缘现有境，根亦与识同照前境，有发识用，根义显胜，得显现名，虽照于境，以体是色，无缘虑用不能量度。但有现义，不得量名，唯心、心所量度于境，缘虑用增，体具现义，亦有量境之能，今从能发之根，显所发识，名现之量。依士释也。二现即量。谓明了意识一分，除余散意识及独头起者，并取定意识及第八识能缘见分，亲缘现境作用显现而彼所依意根界体，非显现故，故不取之。但就能缘见分，现即是量。持业释也。^④

永明大师在《宗镜录》中提出了现量的四个条件：

① 中国佛学院 1995 年 5 月印内部学习资料，转引自刚晓法师《佛教因明论》，宗教文化出版社 2007 年，第 53 页。

② 《宗镜录》卷第四十九，《大正藏》卷 48，第 703 页上。

③ 同上，第 704 页中下。

④ 同上，第 703 页下。

若具四义即名现量：一、任运缘；二、不带名言；三、唯性境；四、无计度分别。^①

任运缘，即非刻意而为的，也就是弥勒菩萨提到的“非思构所成相”。不带名言即无名言种类的分别。性境即自相境。性境是从唯识角度解释的，性境谓眼识乃至身识及第八识等所缘色等实境相分，不起名言，无筹度心，是名性境。无计度分别，简别不是比量。这里“无计度分别”指的是比量的计度，而不是把包括自性分别、计度分别、随念分别中的计度分别。因为《宗镜录》曾经提到：

众八识之中，前眼耳鼻舌身等五根及第八识俱缘现量，得法之自性，不带名言，又无二种计度分别、随念分别。^②

在对现量构成的条件具体的解释上，永明延寿大师采纳了《瑜伽师地论》和《显扬圣教论》的说法，认为能够构成现量有三种相：一、非不现见相；二、非思构所成相；三、非错乱所见相。在具体论证上也几乎完全引用原文所作的分析，我们可以看看原文的引用：

显扬论云：现量者，有三种相：一、非不现见相；二、非思构所成相；三、非错乱所见相。一、非不现见相者，复有四种，应知谓由诸根不坏作意现前时，同类生、异类生、无障碍、不极远。同类生者，谓欲尘诸根于欲尘境、上地诸根于上地境，已生等，若生若起，是名同类生。异类生者，谓上地诸根于下地境，若已生等，是名异类生。无障碍者，复有四种：一非覆障所碍；二非隐障所碍；三非映障所碍；四非惑障所碍。覆障所碍者，谓黑闇无明闇不澄净色之所覆隔。隐障所碍者，谓或药草力，或咒术力，或神通力之所隐蔽。映障所碍者，谓少为多物之所映夺，故不可见。或饮食等，为诸毒药之所映夺。或发毛端为余粗物之所映夺。如是等类，无量无边，且如小光为大光所映，不可得见，所谓日光映星月等。又如能治映夺所治，令不可得，谓不净观映夺净相，无常苦无我观映夺常乐我相，无相观力映夺众相。惑障所碍者，谓幻化所作，或相貌差别，或复相似，或内所作目眩昏梦，闷乱酒醉放逸癫狂，如是等类名为惑障。若不为此四障所碍，名无障碍。不极远者，谓非三种极远：一、处极远；二、时极远；三、推析极远。如是总名非不现见。由非不现见故名现量。二非思构所成相者，谓建立境界取所依境，才取便成，非思构之所成。故名为现量。三非错乱所见相者，当有七种：一、想错乱；二、数错乱；三、形错乱；四、显错乱；五、业错乱；六、心错乱；七、见错乱。想错乱者，谓于非彼相起彼相想，如于阳焰鹿渴相起于水想。数错乱者，谓于少数起多增上慢，如翳眩者于一月处见多月像。形错乱者，谓于余形起余形增上慢，如于旋火见彼轮形。显错乱者，谓于余显色起余显色增上慢，如为迦末罗病损坏眼根于非黄色悉见黄相。业错乱者，谓于无业起有业增上慢，如执卷驰走见树奔流。心错乱者，谓即于五种所错乱义，心生喜乐。见错乱者，谓即于五种所错乱义，忍受显说，安立宝重，妄想坚执。若非如是错乱所见，名为现量。^③

在《宗镜录》中，永明大师在分析八识中的三量的问题时，涉及现量的论述尤多：

三量八识分别者，前五转识唯是现量，以前五识显现证境，不作行解心，得法自性任运转故。第六意识遍通三量有二：一明了意识与五同缘通三量，初念得五尘自性，是现量。第二念至作解心时，若量境不谬，是比量。若心所不称境知，即是非量。二独头意识有三：一散位独头亦通三量，多是比非。若缘现量，此得五识引起独散意识，说为于第一念缘前来五识所缘五尘之境，得其自性名现量。二定中独头唯是现量。三梦中独头唯是非量。若见分唯非量，内二分是现量。第七末那，约有漏位中唯是非量，妄执第八见分为我为法，故本来第

① 《宗镜录》卷第四十九，《大正藏》卷48，第702页下。

② 《宗镜录》卷第四十四，《大正藏》卷48，第673页上。

③ 《宗镜录》卷第四十九，《大正藏》卷48，第703页上中下。

八见分，是白净无记。然非是我，今被第七妄执为我，不称境知，故名非量。若第七内二分，唯现量，第八赖耶同五现量。^①

永明延寿大师判断现量的标准仍然是佛教传统的是否得法自性，亦即自相，得法自性即唯识所言性境，性境为现量了达。永明延寿大师著《宗镜录》是为了圆融佛教内部宗派在义理理解上的冲突，其因明理论也不是起于与外道的辩论，而是佛教内部的明理，其论证的理论基础自然也是从佛教内部共许的观念为准。在论证自相问题上，大师显然是从唯识出发，把阿赖耶识列为现量境。也就是说，永明延寿大师是把本体论和认识论统一起来论述的，用因明论证三界唯心、万法唯识的道理。

第八识缘自境也是现量，因为第八阿赖耶识唯是无覆无记性，其见分也白净无记，只是被第七末那识妄执为我成为世俗有的非量，但第八识见分缘自身相分是现量。第八识现量与前五识现量区别是，前五非根本识，缘境即须藉本质，第八是根本识，不假本质，唯实非假。因此他的现量所包摄的类别，除了五根现量、意识现量、自证现量、定心现量外，另加了八识现量。

关于分别的概念，在永明延寿这里与陈那的说法也有些差异。比如他在阐明“现”的六种涵义时说：

第五明现、第六亲现，此二种义简诸邪智等，如病眼见空华毛轮等，虽离分别任运而缘，然不能明证众境亲冥自体，故非现量也。^②

虽离分别未必不错乱，这与藏传佛教中现识与现量有分的观点有些相似。当然根本还在于对无分别的界定有差异，并非现量的意义所指有差异。

关于胜义的真现量，永明延寿大师说：

真现量者，如一合相，相不可得。金刚经云：如来说一合相即非一合相，以从缘合即无性故，无性之性是所证理，如是知者是正智生，是自相处转名真现量。又拂能所证迹为真现量，谓若有如外之智与如合者，犹有所得非真实证，能所两亡方为真现。唯识论云。若时于所缘智都无所得，尔时住唯识，离二取相故。经云：亦无如外智能证于如，乃是为真现量也。是以诸佛施为悉皆现量。如守护国界主陀罗尼经云：如来悉知彼诸众生出息入息，种种饮食，种种资具，种种相貌，种种根器，种种行解，种种心性，死此生彼，刹那流注，生灭相续，如来悉知如是一切现量所得，非比量知。^③

一切诸法皆无自性，证入无性之性的真谛是真现量。能所两亡，离二取相所成就的无所得智为真现量。佛的一切言行举止作为都是现量所得，为真现量智，因为佛一切不著，无能无所，无我相、无人相、无众生相、无寿者相，无有涅槃佛，亦无佛涅槃，以无缘之慈，同体之悲，任运随缘度化众生。真现量由离能所的无分别智所成就，要达到真现量的智慧必须要依戒定慧而修，证入无性之性的时候自然悟道。永明延寿大师把因明的认知从世间的层面引入佛教的解脱道和求证佛果的轨道上来。在禅宗中，真正的见道即是现量，所谓“言语道断，心行处灭”，见道既无名言分别，亦无拟议之思的转起。

四、永明延寿论似现量

似现量，顾名思义，与现量相似却是非量的认知。“似”有相像而不是的意思，似现量即假现量，像现量又不是现量。《因明正理门论》云：

① 《宗镜录》卷第四十九，《大正藏》卷48，第704页中。

② 同上，第704页下。

③ 同上，第704页下、705上。

有分别智，于义异转，名似现量。谓诸有智了瓶衣等分别而生，由彼于义不以自相为境界故，名似现量。^①

现量是无分别的正智所行境，因为是无分别，有分别的不是现量，因为是正智所行，错乱的不是现量。到了法称菩萨，把不错乱特地提了出来，这在弥勒菩萨和陈那菩萨那里是自身暗含的。弥勒菩萨在《瑜伽师地论》中列举了五种或者其中错乱，五种为：一、想错乱；二、数错乱；三、形错乱；四、显错乱；五、业错乱。七种错乱即前五种错乱加上心错乱和见错乱。陈那论师在《因明正理门论》中列举了六种，即忆念、比度、谛求、疑智、惑乱智以及世俗有等。在《集量论》中，陈那论师又加一个“有膜翳”，前六种是有分别的。第七种是无分别的错乱。藏传佛教因明中崇法称而贬陈那的因明学者，认为法称论师关于现量的性相，在“无分别”的基础上加上“不错乱”是非常独到的创新，实际上陈那论师的“无分别”中已包含“不错乱”义，并把错乱的七种情况列了出来。

忆念比度谛求疑智惑乱智等，于鹿爱等皆非现量。随先所受分别转故。如是一切世俗有中瓶等数等举等有性瓶性等智，皆似现量。于实有中作余行相，假合余义分别转故。^②

关于似现量陈那论师在《集量论略解》中说：

迷乱世俗智，比与比所生，忆念及谛求，似现有膜翳。^③

《因明正理门论》给出的理由，忆念比度谛求疑智惑乱智等之所以是似现量，是因为“随先所受分别转”是依先前的觉受随分别心生起的。

迷乱是即颠倒散乱，迷乱之心及其产生的现象是多种多样的，文中举了见阳焰为水的例子，说明所见的结果与事实颠倒即是迷乱，迷乱心是意识的错误分别。从根本上说，众生因为无明执著，对一切因缘和合而有生灭的有为法，无常计常，无乐计乐，无我计我，无净计净，都是颠倒。若依世俗谛，迷乱心是因为有某种因缘使意识不能作出正确的认知，即《瑜伽师地论》所述的“意根坏”。《瑜伽师地论》认为意根坏有四种因缘：

一、由盖所作，谓由五盖中随由一盖，覆蔽其心。二、由散乱所作，谓由鬼魅扰乱其心。三、由未证所作，谓彼内心、证未证得静虑无色胜品功德，然于其中强发作意。四、由未解所作。谓于多闻工巧等事，心未纯熟，强施方便。^④

五盖即佛教所说的能盖覆人们的心性五种烦恼，叫做五盖，即贪欲盖、嗔恚盖、昏沉睡眠盖、掉举恶作盖、疑盖。阳焰也可以用鹿爱来指代，来源于热渴的鹿见阳焰认作水相而奔驰过去。见阳焰为水是由热渴想喝水的欲念牵引，再加上空间的障碍等，产生水想，此亦合弥勒菩萨所说七错乱中的想错乱。其他如鬼魅所著，修定中强发作意，对没有真正学会的东西等想当然地去施行等都会产生迷乱。

“世俗有”即世俗所认为的实体，世俗认知上之所以说存在某种东西，主要是因为感觉其实在，从而认为感觉的对象是实体，这种实体实在的感觉似乎是直接的，无分别的。而佛教正是要破斥这种实体说，说明一切存在是缘起不实的。对这种实体的破斥在前面我们已经论述了，从佛教内部的立论来说，对实体的感觉是因为有我执的分别，是由本身有分别性的五蕴引起的。从普遍的认知来说，某种对你显现是现量，但显现之实在还是不在就是一种判断了，因此世俗所认为的“有”是由觉知引起的判断，是有分别的。

忆念、比度、谛求等都是比量及比量所生。比量或比量后所起的心都是分别。忆念缘过去事是分别，谛求缘未来事也是分别。

①② 《因明入正理门》，陈那造，（唐）玄奘法师译，《大正藏》卷32，第3页中。

③ 《集量论略解》法尊译编，中国社会科学出版社1982年，第5页。

④ 《瑜伽师地论》卷五十四，《大正藏》卷30，第600页下。

“有膜翳”的错乱是由器质性疾病引起的，是感官本身的缺陷，在弥勒菩萨那里归为显错乱，说有膜翳是从主体的感官着眼，显错乱是从认知之境上来定义。以“有膜翳”来代表感官的缺陷，黄疸病人看一切都是黄色也是此类的错乱，即使不是眼病，是人为引起的，比如捏目见第二月，揉搓眼睛见空中乱华。

法称论师把似现量分为四种，即错乱识、世俗智、比量、眩翳。他把陈那所分的忆念、比度、恹求归入比量，把疑智和惑乱智归入错乱识，眩翳即膜翳等引起的错乱。藏传佛教的划分比较复杂，如果把识分为量识和非量识，非量识即非现量也非比量，其中有无分别而错乱的是似现量摄，有分别的假智为似比量摄。实际的认识中，人们不会把界限一眼看上去就泾渭分明难以混淆的东西弄错，因此把现量包含在似比量里是没有现实意义的。但是把比量纳入似现量却是有意义的，因为人们容易把属于比量认识看成现量，譬如在比量带质的东西的时候，第一刹那和第二刹那的间隔根本分不清楚。

永明延寿大师提出五种似现量智，如《宗镜录》云：

似现量者，准理而言，有五种智皆名似现量：一、散心缘过去；二、独意缘现在；三、散意缘未来；四、缘三世疑智。五、缘现在诸惑乱解。^①

散乱放逸之心对过去的忆念，独影意识当下浮现的错乱假相，散乱的意识对未来的恹求，对现在、过去、未来的事件的疑惑不定的认识，以及对当下的惑乱理解，如世俗所谓的实体等，这些都是似现量。永明大师列出五种现量的依据是：

此等诸心能缘行相有筹度故，皆不以自相为境故，又随先所受分别转故，名似现量。^②

这五种为似现量的原因，从其自身来讲是有筹度；从所缘对象，即所量来说不是自相。永明大师又特别强调了有分别心的似现量和无分别心的似现量：

然有二种。一无分别心。谓愚痴人类及任运见于空华等。虽无分别然不分明冥证境故。

名似现量。二有分别心。现带名言不得法之自相。妄谓分明得境自体。名似现量。^③

无分别心的似现量即独意缘现在的似现量，虽现见而错乱的认识。有分别心的似现量即带有名言分别的，其中也包括把比量所得错认为是现量所见的认识。这种分法与藏传佛教相类似。在陈那论师那里，所有无分别的都是无错谬的现量，有错乱的也是有分别的，这是各自对“分别”或者“无分别”的定义不同造成的，没有根本差异，在陈那论师那里，错乱连量都不是，当然不是现量。

永明延寿还提到世俗有的似现量。

又云。男女天地等。见一合相名似现量。此以众缘合故。如揽众微以成于色。合五阴以成于人。名一合相。如是见者。是有分别智于义异转。故名似现量。^④

一合相为众缘和合之相，如集聚微尘以成世界，和合五阴以成为人。一合相构成的世界并非实体的世界，都是缘起幻化的存在。但在世俗的认知中，实体之相似乎是直接的感知。但在佛教看来，不但所见的实体相非自相，能见的分别智也是世俗的假智，因有俱生我执与分别我执于认识中任运而转，才使人所见误为实我与实法。

如果从论述方便上，把现量与似现量、比量与似比量对比而论是正常的，但却不严格。佛教因明已经规定量本身是正智，现量就是无分别正智缘自相所生起的境心，本身是不错谬的。之所以把真现量和似现量对照而言，是因为人们在对现量的认知中容易认假作真，因为似现量与现量表面看起来很象，实际上真现量即现量，假现量不是现量。不论是陈那还是法称，不论是汉传佛教因明还是藏传佛教因明，都把量定为正智。

当然现量是正智，但似现量未必都是错谬的，也有把比量当成现量的错误归类，正智的量所

①②③④ 《宗镜录》卷四十九，《大正藏》卷48，第704页下。

对的是非量，似现量不是现量，但不排除比量。从陈那论师的论述看，似现量是包括比量的，忆念、比度、惛求等都是似现量。当然关于这一点是有争议的，吕澂先生就认为这样分是不对的，现代仍有研究者提出异议，比如刚晓法师与吕澂先生一样，也认为似现量不应包括比量，他举出了吕澂先生的理由：

比量缘共相，似现量却缘自相而生分别。^①

这个理由在推理上是不成立的。如果所缘的是自相，缘自相的认知就是现量，如果起了分别，缘的就不是自相，缘自相之初的刹那是现量，之后的分别即是比量或者非量了。似现量与比量区别是有，其外延是不同的，但此不能否定似现量包括比量。量为正确的认识，包括现量与比量，不正确的认识或不定的认识即非量，把一切认识作为一个系统，那么认识就包括现量、比量、非量，其中再作二分法，以现量为基准，现量之外的即非现量，即也就是似现量，那么似现量就包括比量和非量。关于现量与比量的关系，陈那认为比量是现量智之余，并非一种更高的量。比量只是现量的一种补充，之所以需要这种补充因为要随俗说法，教化众生，因此假立分别，施設名言道理，于无名相中假名相说。

佛教意义上的现量和比量有着自身严格的规定和要求，甚至只有圣者才能对现量无碍地起用，一般众生总是处在由我执而起的虚妄分别当中，有所认识多是非量，有正量往往也是灵光一现，疏忽即逝。感性认识与现量，理性认识和比量虽然带有一定的相似性，但有所不同，感性认识不等于现量，理性认识也不等于比量，按照佛教的观点，正智之量唯有涤尽俱生而来的无明妄想才能显现，从这个意义上说，佛教的因明具有解脱道的性质，与佛教根本宗旨息息相关。

（责任编辑：黄夏年）

① 转引自《佛教因明论》第327、328页，刚晓著，宗教文化出版社，2007年。