



- 首页
- 中心简介
- 研究动态
- 玄奘研究
- 唯识学研究
- 因明学研究
- 大唐西域记
- 玄奘文化
- 玄奘在国外
- 专家学者
- 研究专刊
- 学术会议
- 相关胜地
- 玄奘论坛

（首发）玄奘《真唯识量》古疏释/释刚晓

发布时间：2006-9-21 14:58:00 浏览：814

玄奘《真唯识量》古疏释

内容提要：玄奘法师所留下来的真唯识量论式，历来众说纷纭，本文对现在所能见到的几部代表性古疏释进行解读，其中文轨法师、窥基法师因为亲承玄奘法师口义而精义颇多，但延寿法师对真唯识量的解读，完全陷入了“品茶论道”的歧途，以致于后来的藕益法师等随着延寿法师在错误的道路上越走越远。

关键词：真故、极成、自许、本质色、相分色

玄奘法师留下来的真唯识量，只有短短的二十三个字——“真故极成色非定离眼识^[1]，自许初三^[2]摄，眼^[3]所不摄故，如眼识”，因为篇幅简短，所以给了后人很大的解读空间。因为真唯识量毕竟是玄奘法师现场辩论用的，不是在书斋里“品茶论道”的产物，所以在解读的时候必须有一个现场感，必须注意到一个氛围问题。但后来者在解读时忽略了语境，因而出现了一些谬误。

一、文轨法师的解读

对于真唯识量的解读，就现见的资料来说，文轨法师的解读是最早的。文轨法师作有《因明入正理疏》（简称《庄严疏》）一书，因其曾亲近玄奘法师，故此“疏”多为记录的玄奘法师口义^[4]，但文轨法师在治学态度上一向是被批评的对象，比如他和吕才把玄奘法师所译《因明入正理论》论文中的“差别性故”改成了“差别为性”，窥基法师对他这作法有过相对委婉的批评，“辄改论文，深为可责^[5]”，慧沼法师则很不客气地说，“若是翻译之辈，可许义正以改之，彼疏尚破之，改论那宜遂（逐）许之！^[6]”这里不论篡改论文问题，就事论事，只谈他对真唯识量的解读。

文轨法师对真唯识量的解读极其简单，而且不是完整的解读，只是讨论了真唯识量因支中的“自许”——

问：如立宗云“真故极成色非定离眼识”，因云“自许初三摄，眼所不摄故^[7]”，同喻云“如眼识”。此因既云“自许”，应非极成^[8]。

这一问的意思是说，因明论式的因支要求共许极成，而真唯识量论式的因支加了“自许”简别语，这就不是共许极成了，这只是立这个比量论式者自己承认。下边儿文轨法师分析解答说：

此云“自许”，不简他许，以他亦许极成之色初三所摄眼所不摄故。彼云自许即简他许，以他不许我为德所依故，故不例也。（同上）

因为文轨法师并不是专门来解说真唯识量论式的，而是在解说《因明入正理论》的“虚空实有，德所依故。对无空论，所依不成”这句话，文轨法师对于《因明入正理论》中这句话的解释篇幅很长，把各种情况都说到了，其中说到了自比量、他比量，因而讨论了“我所许我是实有，我许德所依故”这样一个式子，说这个式子只是自比量，这才引出了玄奘法师的真唯识量论式。这里笔者所引的文轨法师《庄严疏》的这段儿引文，意思就是说，真唯识量论式中因支的“自许”，是不简他许的，因为对方也承认极成之色是初三所摄，而且不为眼根所摄，而“我所许我是实有，我许德所依故”这个式子则是简除了他许，也就是说，真唯识量论式不能与“我所许我是实有，我许德所依故”相提并论。

下边儿外人又问：

既不简他许，何须自许耶？（同上）

就是说，既然对方也承认，这就已经是共许了，那么，你何必要加“自许”这个简别语呢？不是更容易引起歧义吗？文轨法师说：

此为遮相违故须“自许”言。谓他作相违难言：极成之色应非即识之色，自许初三摄，眼所不摄故，如眼识。今遮此难云：此极成色，为“如眼识，自许初三摄，眼所不摄故，非即识之色”耶？为“如我宗所许他方佛色^[9]，自许初三摄，眼所不摄故，是即识之色”耶？若不云自许，即不得与他作不定过遮相违难。（同上）

玄奘研究

- 第二次玄奘国际学术讨论会...
- 第一次玄奘国际学术讨论会...
- 百年玄奘研究综述/黄夏年
- 第三次玄奘国际学术讨论会...
- 玄奘研究中心主任黄心川教...

研究专刊

- 《玄奘研究》第二期
- 《玄奘研究》第一期

就是说，如果因支没有“自许”的话，就有可能出现相违过。这里是说的这样一个情况：当初大乘的唯识理论家立了这样一个论式——

宗：真故极成色，非定离眼识（不离于眼识）

因：初三所摄，眼所不摄故

喻：犹如眼识

这个论式的因支就没有“自许”，正量部论师说大乘唯识理论家所立的这个论式有毛病：你大乘唯识家所立论式的有法差别应该有“离眼识色”和“不离眼识色”两种才对，因为你论式的有法自相是“真故极成色”。既然有法差别有两种，你大乘唯识理论家就应该把两种有法差别都包括进去，这才完整，可你只说不离眼识，这不行，我完全可以立一个相违的论式，就是：

宗：真故极成色，非即识之色（非不离于眼识）

因：自许初三所摄，眼所不摄故

喻：犹如眼识。

文轨法师就是说，要是唯识理论家的式子没有“自许”，正量部就可以立出这个相违论式。文轨法师说的这个相违论式，其因支多出了两个字母，“自许”。文轨法师的《因明入正理论疏》（简称《庄严疏》），本有三卷，流传到了日本，只剩第一卷，第三卷的残本，在宋初被改名为《因明论理门十四过类疏》，在上个世纪发现的《赵城金藏》中也有残本，支那内学院吕澂先生他们给进行了整理，吕澂先生说，“今据善珠《明灯抄》、明诠《大疏里书》、藏俊《大疏抄》等书所引轨说，订正残本第一卷文句，并辑出第二、三卷佚文。复依过类疏补其残缺，循论排比，略复其旧。[10]”但看《明灯抄》等书，里面外人的这个相违论式中，确实没有“自许”这个简别语。

外人有一个加“自许”简别语的式子，是这样的一一

宗：真故极成色，非定离眼识

因：自许自识之所缘故

同喻：如声

这个式子外人加了“自许”，但与前边儿的相违式子是两回事。应该来说，其相违论式有了这个“自许”，反而不大顺。如果没有“自许”的话，则唯识理论家的论式和正量部的相违论式，其因支都是“初三所摄，眼所不摄故”（同喻都是“犹如眼识”），可是两式的宗却恰恰正好相反，这与似能破十四过类里无异相似的等成二宗所用的手法完全是一样的。

正量部立出了这样一个相违论式，唯识理论家当然不能让正量部得逞了，他就得追问一下正量部所说的“极成色”到底是指什么：是指象眼识那样，（被你们）“自许”为初三所摄，而又不被眼根所摄的非即识之色呢[11]？还是指象我们大乘所承认（而小乘又不承认）的他方佛色那样，（被你们）“自许”[12]为初三所摄，而又不被眼根所摄的即识之色呢？如果是象眼识那样的“非即识之色”了，那是你正量部自许为“非即识之色”而已，我唯识家不承认其是“非即识之色”，要是象他方佛色那样了，是“即识之色”，这根本就是大乘唯识的说法。所以说，你正量部的相违论式是不对的。这就遮了正量部的相违难。为什么正量部说“象眼识一样”是“非即识之色”呢？我们知道，初三就是眼识、眼根、色境，眼识是初三里边儿的一个，而且它又不能摄在眼根里，眼识只能属于眼识自己呀～～怎么可能是“非即识”呢？这与我们常说的“水不洗水、尘不染尘”的道理是一样的，中国佛教的禅宗经常有这样的说法。因为“水不洗水、尘不染尘”，所以正量部说它是“非即识”。

再看玄奘法师的真唯识量论式，玄奘法师把大乘唯识理论家的论式的因支加上“自许”简别语，成了“自许初三摄，眼所不摄故”。按一般的说法，要是唯识理论家的论式没有“自许”，正量部就可以写出“真故极成色，非即识之色（非不离于眼识），初三所摄，眼所不摄故，犹如眼识”这样一个相违论式，玄奘法师给唯识理论家的式子加上“自许”之后，就该这样理解：其宗支是说的极成色，因支加上“自许”简别语，就把宗支前陈扩大成了因支的“极成色加上小乘不承认的他方佛色之类”。而且应该特别强调的是，玄奘法师的这个简别语“自许”只管因支的前半段儿，即“自许初三摄”，这样就是扩大宗中“极成色”的范围，把“他方佛色”之类也包括了。

文轨法师这段话中说，“若不云自许，即不得与他作不定过遮相违难”，就是说，要是没有“自许”这个简别语的话，就不成“不定过而遮相违”了。所谓不定过，就是有两种情况，情况一、情况二，而且情况一与情况二是相互矛盾的，二者只能有一个真，不可能二者都真，也不可能二者都假。但是，我们不知道能确定得出情况一还是情况二，要是得出情况一的话，就一定不能得出情况二；要是得出情况二，就绝对不能得出情况一。这样就是不定。因明辩论是一定得有结果的，但现在不知道情况一还是情况二正确，就没有结果，这是因明不允许的。也只有不定能遮相违，这就是：现在得出了情况一，情况二就绝对不会出现了，这就遮了相违。具体到这个比量论式中来说，就是说：宗前陈“极成色”到底是象眼识一样“被初三所摄而又不被眼根所摄”（的不离识），还是象我们大乘承认而小乘不承认的他方佛色一样“被初三所摄而又不被眼根所摄”（的离识）？一个离识，一个不离识，这两种情况只能有一个真，就是相违，但这两种情况我们又不能确定哪一个正确，所以是不定。既然不定，则相违就出现不了。大乘唯识理论家的式子和正量部的式子是相违的。因为不定，所以相违的情况就绝对不会出现（即“离识”和“不离识”这两种对立的情况不出现）。

下边儿外人又问：

但云“初三所摄，眼所不摄”，亦得作不定过，何须“自许”耶？[13]

就是说，只要“初三所摄，眼所不摄”就已经是不定了呀～～“自许”二字儿完全是多余的。文轨法师解释说：

若不言“自许”者，即有他不定过。谓他作不定过云：极成之色，为“如眼识，初三所摄，眼所不摄，非定离眼识”耶？为“如我宗释迦菩萨实不善色”[14]，初三所摄，眼所不摄，定离眼识”耶？为避此过，故云“自许”。（同上）

说，要是没有“自许”，就有他不定过——不定过有自不定、他不定、俱不定等情况。论对者正量部可以这

样说：极成的色，到底是“象眼识那样，被初三所摄，而又不为眼根所摄”，是不离识呢？还是象我们小乘承认而大乘唯识理论家不承认的“释迦最后身菩萨染污色那样，被初三所摄，而又为眼根所摄”，是定离识的呢？为了避免出现这样的情况，所以真唯识量论式的因支加上了“自许”。

若为避此过言“极成初三摄，眼所不摄”者，即不得与他相违难作不定过，故唯言“自许”也。（同上）

这是说，为了避免出现他不定过，如果我们不加“自许”简别语，而加“极成”，这是不是可以呢？也就是说，把因支给改成“极成初三摄，眼所不摄故”，文轨法师说，这是不可以的。为什么这里会说到用“极成”呢？主要就是因为因明规则中有比量论式的因支必须共许极成这个原则。实际上在一个论式中，若不特别强调，我们一般认为因明论式的因支都是极成的，所以，“极成”二字儿根本就是可以省略的。具体到大乘唯识理论家的式子与正量部的式子来说，如果因支加“极成”了，则就不能与正量部的他相违难式子成不定过了。所以，只能用“自许”，这一加“自许”，就在“不离于眼识”、“非不离于眼识”这两种情况中，二者选其一，成为不定过，正量部的“非不离于眼识”是我唯识理论家的“不离于眼识”的相违难，我的“自许”就可以把你的相违难式子变成了不定过，则你的相违难式子就是错误的。

总之，玄奘法师的真唯识量论式，其因支加“自许”，一个用意是扩大宗前陈“色”的范围，把小乘不承认的他方佛色之类通通含摄进来，另一个用意就是遮正量部的相违难——把正量部的相违难式子变成了不定过。在文轨法师《庄严疏》卷四里说——

难唯识比量^[15]云：极成之色应非即识之色，极成初三

摄，眼所不摄故，如眼识。如此比量，唯违他许即识之色，不违自许离识之色，亦应即是似破所摄。^[16]

这句话是文轨法师在解释等成二宗时说的。正量部说，“我立一个‘极成之色应非即识之色，极成初三摄，眼所不摄故，如眼识’，我这个比量论式，只违大乘唯识家所许的即识之色，而不违我正量部的离识之色。这也应该是等成二宗了——‘等成二宗’在陈那系因明中被划为似能破”。文轨法师说正量部的这个式子不是似能破，而应该是“能破所摄^[17]”，为什么呢？文轨法师举出了“声常”、“声无常”这样的例子来说明：

何以尔者？常于无常但是其法，同依一体——有法之声，不能别标自他。有法无常之声，若无常声自然非有，违其许故，似破所收。即识、离识，非是其法，但是别指自他有法。即识之色若无，离识之色犹在故，唯违他得成能破。^[18]

意思就是说，常也好、无常也罢，都是说的声。对于“声常”来说，要是世界上根本就不存在“无常的声”，那么“声无常”就可以说是似破。而即识、离识，则说的其实是色，要是没有即识之色，但人家离识之色还是存在的，这样的破，是能破而不是似能破。

文轨法师对玄奘法师的真唯识量论式，其总体评价是：颇尽精微，学者审自思择（卷四·页十四）。

二、窥基法师的解读

窥基法师的《因明入正理论疏》（简称《因明大疏》）卷三里，有对真唯识量的解读。在《卍续藏经》八十六册页0743。窥基法师首先说，此真唯识量论式不是世间相违。

何故不犯世间相违？世间共说色离识故。（上栏）

世间都说色离识，玄奘法师真唯识量论式说色不离于眼识，这怎么不是世间相违呢？窥基法师说，

凡因明法，所、能立中，若有简别，便无过失。（上栏）

窥基法师在设问中只涉及到了“世间相违”，“世间相违”只是宗过，其实在解答的时候，并不局限于“世间相违”，而是把可能出现的诸过都给解释了。

玄奘法师给所立（之宗）、能立（之因），都加了简别语，在宗上加有“真故”、“极成”。这个“真故”就表明了是依胜义而言，不是依世俗而言的，所以不违非学世间，同时还表明是依大乘的殊胜义而言，不是依小乘而言，所以也不违小乘阿含教中的“色离识有”，也就不违小乘学者世间。这个“极成”，可以简除小乘的“最后身菩萨染污色”、“一切佛身有漏色”，要是不简除最后身菩萨染污色的话，就有“一分自所别不成过”^[19]。要按大乘佛教的说法，有十方佛色（文轨法师文中称“他方佛色”）、佛无漏色，可小乘不承认，所以，要是不加“极成”的话，就有“他一分所别不成过”^[20]。

真唯识量论式因支上加有“自许”简别语，窥基法师说可以遮“有法差别相违过”。所谓“有法差别”，对于大乘唯识家的“真故极成色，非定离眼识（不离于眼识）；初三所摄，眼所不摄故；犹如眼识”这个比量论式来说，“真故极成色”是“有法自相”，“不离于眼识”是“法自相”，“有法差别”则有“定离眼识色”、“非定离眼识色”。大乘唯识理论家意许的是“不离眼识色”。这样的话，外人就说，其有法差别本有两个，你大乘唯识理论家的理念里没有包括完，要是你大乘理论家的式子正确的话，我完全可以立这样一个式子，“真故极成色，非即识之色（非不离于眼识）；初三所摄，眼所不摄故；犹如眼识。”窥基法师说的这个外人所立相违式子，与文轨法师说出来的相违式子比较起来，最明显的不同就是，窥基法师说的相违式子，其因支没有“自许”，窥基法师的《因明大疏》比文轨法师的《庄严疏》晚，而且文中不少地方引用《庄严疏》，这儿就是窥基法师纠正了文轨法师《庄严疏》中的一个错误。要想证明大乘唯识理论家的式子和正量部所立的差别相违式子都不对，窥基法师所用的方法与文轨法师所用的方法完全一致，都是指出其有不定过——凭因支“初三所摄，眼所不摄故（和喻支‘如眼识’）”根本不能判定到底“极成色”是离识还是不离识，此处略去其详细分析。

若不言“初三摄”，但言“眼所不摄故”，便有不定言：极成之色，为如眼识，眼所不摄故，定不离眼识？为如五三^[21]，眼所不摄故，极成之色定离眼识？若许五三，眼所不摄故，亦不离眼识。便违自宗。为简此过，言初三摄。（下栏）

也就是说，式子如果是“真故极成色，不离于眼识；眼所不摄故”的话，那么正量部就可以这样诘难：你大乘唯识家说的“极成色”，到底是象眼识一样，不被眼根所含摄，不离于眼识呢，还是象其它五三那样，不被眼根所含摄，定离于眼识呢？要是五三不被眼根所摄，却不离眼识的话，那就与自宗相违了（大乘自己也不承认其他五三不离眼识），所以必须得有“初三摄”。

要是不说“眼所不摄”，也不行。说“眼所不摄”，可以排除“不定过”和“法自相决定相违”——

若不言“眼所不摄”，但言“初三所摄故”，作不定言：极成之色，为如眼识，初三摄故，定不离眼识？为如眼根，初三摄故，非定不离眼识？由大乘师说彼眼根，非定一向说离眼识，故此不定云非定不离眼识，不得说言定离眼识。作法自相相违^[22]言：真故极成色，非不离眼识；初三摄故；犹如眼根。由此复有决定相违。为简此三过，故言“眼所不摄故”。（0743下栏至0744上栏）

这话的意思是，若不说“眼所不摄”，而只说“初三所摄”，就会出现“不定过”和“法自相决定相违过”。不定过是这样出现的——

正量部可以说：你大乘唯识理论家所说的极成色，到底是象眼识那样，被初三所摄，定不离眼识呢？还是象眼根一样，被初三所摄，非定不离眼识？按大乘的说法，眼根与眼识之间的关系是非即非离的，所以这个诘难就说是“非定不离眼识”，而说“定离眼识”。为什么说眼根与眼识是非即非离的关系呢？眼根是色，而眼识非色，色于非色是不一样的，所以说“非即”；眼根是因，眼识是果，因果一体，因即是果，因果不离，所以说“非离”。这里一定得特别注意：按我们一般的说法，“非定不离眼识”和“定离眼识”是一样的，都是“离眼识”，但在佛教中，这个“非”字儿，其实表示的是对“非”字儿后边儿说的情况的否定。即“非定不离眼识”根本就没有肯定到底是什么。这个意思在《因明入正理论》中有强调说明，当时是举的是“常、无常”；“所作、非所作”的例子：

此中常言，表非无常，非所作言，表无所作，如有非有，说名非有^[23]。

至于法自相相违，就是成立“真故极成色，非不离眼识；初三摄故；犹如眼根。”这个式子与大乘所立的式子“真故极成色，不离于眼识；初三摄故；犹如眼识”相比，就是法自相相违。所谓“法自相”就是大乘式子的“不离于眼识”，以及外人所立的式子的“非不离眼识”，这两个法自相刚好是相违的，这就叫“法自相相违”。

窥基法师后边儿有一句“由此复有决定相违”，这个“决定相违”在《因明入正理论》上叫“相违决定”，也就是指立论者立了一个式子，三相具足，而论对者立了一个论式，同样是三相具足，但立论者所立的论式和论对者所立的论式，其宗截然相违，这样呢，就使人无法决定。但是我觉得窥基法师这一句话是说错了，绝对不可能有“决定相违”的，因为大乘所立的式子“真故极成色，不离于眼识；初三摄故；犹如眼识”和正量部所立的式子“真故极成色，非不离眼识；初三摄故；犹如眼根”都是有毛病的。对于大乘所立论式，比如说第二相同品定有性，到底符不符合呢？第二相的表现就是同喻依，而其同喻依“犹如眼识”，小乘就不承认，正量部就讲“象眼识一样非即识（之色）”。而对于正量部的式子来说，其所举的喻依“眼根”，在大乘唯识看来，眼根也是不离识的，也就成了正量部的式子，大乘不承认。所以这根本就不会出现窥基法师说的“决定相违”。窥基法师这儿确实是错了。因为这儿错了，所以导致下一句话也错了，“为简此三过”，实际上应该是“二过”而不是“三过”。

窥基法师在解说玄奘法师真唯识量的时候，顺便还举出了一个公案，说新罗顺憬法师曾经对真唯识量立了这样一个决定相违论式：

真故极成色，定离於眼识；自许初三摄，眼识不摄故；犹如眼根^[24]。（页0744下栏）

玄奘法师在戒日王所开的无遮大会上，十八日之内，到底与别人怎么辩论的，我们没有详细的资料，也就说不准了。顺憬法师现在来给出了这么一个相违论式，也算聊补我们的一个遗憾。窥基法师对于顺憬法师这个论式，一口气举出了六个过失：

前云唯识，依共比量，今依自立……故依自比，不可对共而为比量。（页0744下栏）

这是顺憬法师所立式子的第一个过失。就是说：因明比量，有自比量、他比量、共比量之分，玄奘法师的真唯识量论式是共比量，而顺憬法师的相违论式却是自比量，自比量根本不能对共比量。为什么玄奘法师的真唯识量论式是共比量呢？简单来说，它的宗依、喻都是双方共许的，至于宗支前边儿的“真故”简别语，那是因为大乘、小乘都有真俗二谛，所以说加上“真故”简别语不影响其共比量性质。而它的因支，“初三摄，眼所不摄”本为双方共许，加上“自许”简别语，扩大了因支的范围。也就是说，“初三摄，眼所不摄”与“自许初三摄，眼所不摄”这两个概念，前者包含在后者的外延之中，那么，是不是这样会把其共比量的性质改变呢？不会，我们可以举这样一个例子来进行类比。“中国的边境线”和“中国与朝鲜两国共同的边境线”这样两个概念。真唯识量论式的宗，谈的就是共许的“中国与朝鲜两国共同的边境线”，因支说的是“中国的边境线”，因支把宗支的外延扩大了，虽然扩大了宗的外延，但因为其中还有共许的部分，所以我们说是变通了的共比量，而不能说它是自比量。玄奘法师的这种变通方法，其实不是玄奘法师自创的，而是玄奘法师站在护法论师的肩膀上得来的。在护法论师的《大乘广百论释论》中有这样一个式子：

去来共所许法，非离现在别有实体；自宗所许世所摄故；犹如现在。^[25]

真唯识量论式与护法论师这个论式如出一辙。而顺憬法师的相违论式呢，虽然从形式上看，其因支也有“自许”，好象与真唯识量论式一样，但其实是本质区别的。顺憬法师的相违论式，如果没有“自许”，是会犯随一不成过失的。因为其因支“初三摄，眼识不摄”大乘唯识宗根本就不承认，在大乘唯识的理念中，色是属于眼识摄的。顺憬法师为了避免随一不成过而加了“自许”，这就成了自比量。所以窥基法师说自比量不能对共比量。

又宗依共已言极成，因言自许，不相符顺。（页0744下栏）

这是顺憬法师所立相违论式的第二个过失。其宗支用了“极成”，显然这是共比量才能用的，但因支用了“自许”，这是自比量用的，因支所用的“自许”与玄奘真唯识量论式的“自许”根本不可同日而语。真唯识量论式的宗、因是相通的，都是共比量，而顺憬法师相违论式是宗支的共比量，因是自比量，这就不相符顺了。

又因便有随一不成。大乘不许，彼自许“眼识不摄故”，因於共色转故。（页0744下栏）

这是顺憬法师所立相违论式的第三个过失。说，顺憬法师相违论式的因支中的“眼识不摄”，是大乘唯识根本就不承认的，这就是随一不成（因明论式的因支必须共许极成）。

又同喻亦有所立不成。大乘眼根非定离眼识。根因识果，非定即、离故。况成事智^[26]通缘眼根，疏所缘缘与能缘眼识有定相离义。（页0744下栏）

这是顺憬法师所立相违论式的第四个过失。这里窥基法师完全是按照唯识理论在驳斥顺憬法师，故从略。

又立言自许，依共比量，简他有法差别相违。敌言自许，显依自比眼识不摄，岂相符顺。（页0744下栏）

这是顺憬法师所立相违论式的第五个过失。真唯识量的“自许”，不耽误所立式子是共比量，而顺憬法师的相违论式的“自许”，只是表示自己认为“眼识不摄”，这是自比量。

又彼比量，宗喻二种皆依共比，唯因依自，皆相乖角^[27]。（页0744下栏）

这是顺憬法师所立相违论式的第六个过失。但其实与前边儿的意思是一样的。

窥基法师列出来的这六个过失，重复太多，比如第五、第六，与前边儿的第一、第二过几乎可以说是一样的。其实顺憬法师论式中还有一个过失，就是宗上的简别语“真故”实际上是多余的，一点儿用处也没有。

三、慧沼法师的解读

慧沼法师有《因明入正理论义纂要》一书，中间也有对真唯识量的解读。关于玄奘法师作真唯识量的目的，慧沼法师介绍说：

有云三藏云为遮相违量。^[28]

这与文轨法师、窥基法师是一致的。相违量到底是什么样的呢？

相违量云：真故极成色，应非即识之色；自许初三摄，眼所不摄故；如眼识。（页0863下栏）

慧沼法师所举的这个相违量与文轨法师一致，而于窥基法师所举不同。但我们现在一般都用窥基法师的说法，因支没有“自许”简别语。

对于这个相违量，慧沼法师用的破法还是文轨法师、窥基法师的方法——说它有不定过：

为如眼识自许初三摄非即识之色？为如我宗他方佛色自许初三摄是即识之色耶？

正量部的相违论式是有毛病的。慧沼法师分析说：

凡相违决定量，如常、无常相违。今言离识、不离识可是相违决定？言“应非即识之色”，即非反初量，何成相违？若取此量即名相违，即一切量皆有此过。如立“声无常应非无常，所作性故，如瓶等喻”。（页0863下栏）

所谓相违决定，比如说常、无常，这是绝对的相违（可参看文轨法师的解读），现在说离识、不离识是不是相违决定呢？这不是相违决定！为什么呢？因为离识、不离识只是略称，全称的话，应该是非即识之色、即识之色，正量部说的相违量式子是“应非即识之色”，这与大乘唯识所说的式子根本就不是相违的，怎么能说是相违呢？要是把这也说成相违的话，那么任何的量式都有这过了，世上就没有正确可言了，显然这不符合事实真相。

文轨法师所说的正量部相违论式与慧沼法师所说的正量部相违论式虽然一致，但文轨法师对于正量部所说相违论式因支的“自许”简别语没有分析，而慧沼法师则分析了：

相违决定，因喻共许，既云自许，既^[29]是自因，何得与他作相违量？若此成相违，一切无正量。（页

相违决定的式子，必须是因、喻都共许极成，但正量部所说的相违量论式，既然因是“自许”，这就不符合因明论式的规则了。要是把这当成相违的话，则世间根本就无正确的论式了。注意，慧沼法师这一句话里比较的是大乘唯识理论家所立的论式与正量部所说的相违论式，不是玄奘法师的真唯识量论式（要是说玄奘法师的真唯识量论式的话，其实是共比量的变通形式，必须另谈）。下边儿慧沼法师又设问：

但言“初三摄，眼所不摄故”，亦得与他作不定过，何须“自许”言耶？（页0863下栏）

这个问题，其实文轨法师就分析过，慧沼法师的解答与文轨法师的解答是一样的，此处略。不过，慧沼法师有进一步的说明：

今谓不尔，若为简此，即谓诸比量多有此过，如大乘破小乘“极微应非实有，有质碍故，如瓶、盆等”，此亦不定。为如瓶盆极微假非实有？为如我宗青黄等色是有耶？（页0863下栏至0864上栏）

这个“今谓不尔”，就是“现在有人有另外的说法”，这到底是什么人说的呢？我根据上下文，推测可能是顺憬法师的论式传到中国后，有些不善因明者认为顺憬法师的论式有道理，这些人有了这样的说法。什么说法呢？就是说：其实加“自许”简别语并不是为了防止出现不定过。要是为了防不定过的话，那么大多数比量论式都有这个情况。比如说“极微应非实有，有质碍故，如瓶、盆等”这个式子。对于这个式子，我们就可以这样诘难：极微到底是应该象瓶盆一样非实有还是应该象青黄一样是有呢？外人的这个说法，实际上是把玄奘法师真唯识量论式的“自许”与顺憬法师所立相违论式的“自许”看成效用相同了。

此非立自与他作相违决定，以他立云，“色定是离眼识；是初三所摄，眼识不摄故，如眼根”。（页0864上栏）

这就显示出明明白白是在讨论顺憬法师的相违论式了——你立的论式是：色定是离眼识；是初三所摄，眼识不摄故，如眼根。我根本就没有要立一个与你的论式相违的论式，我根本就没这个意思，你就不要自作多情了。

量无不定等过，与作相违，因有不定，何须与作相违决定？（页0864上栏）

我立了一个没有不定等过的比量论式，你才可以作出一个相违论式来，因为《因明入正理论》中是很清楚的，相违决定是指两个论式都符合因三相要求，但结果却截然相反。现在你顺憬法师的论式的因是有不定过的，根本就不对，我何必来给你作相违论式来呢？这一句还是对上一句内容的补充。

因云“共许初三摄”，此即无过。若改因者，元非本量，别自成立。（页0864上栏）

把因的简别语“自许”改为“共许”，与文轨法师《庄严疏》中说的改为“极成”是一回事儿。外人说，把因支的简别语改为“共许”就不会出现不定过了。慧沼法师解释说，你这等于是另外立了一个式子，那么就是改换了讨论的对象了，这在因明中根本是不允许的。

又有解言：“真故极成色”，不简八、六，总为有法。（页0864上栏）

这是来讨论宗支的简别语。外人又说，按你大乘的说法，色是心识变现的，那么八识、六识就也要变现，那么宗前陈“真故极成色”是不是也要把八识、六识变现的色也包括进去？慧沼法师解释说：

义亦不然，有违自过，岂八、六识所变之色，亦令不离眼识？令不离眼识，应不变相，依眼识能亲取。（页0864上栏）

慧沼法师的这个解释实际上是太罗索了。实际上这个问题的焦点儿，应该是外人混淆了色与色法的概念而已。色就应该仅是眼识所对，而色法则包括色、声、香、味、触、眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、法处所摄色。

又“自许”言，但简有法差别，不言简余。（页0864下栏）

外人这么理解，到底对不对呢？慧沼法师回答说：

亦未尽理。有违宗过，或可不定，岂可六缘及非眼识正所缘色，亦令不离耶？（页0864下栏）

外人说“自许”只是简别有法差别，有法差别，就是宗后陈，包括言陈和意许。慧沼法师说这样理解是不对的，这样的话，可能出现违宗过的情况，也有可能出现不定过。哪儿有六识所缘色及非眼识正缘取的色不离眼识的事情呢？慧沼法师这句话中的“六缘”就是指六识所缘色，六识所缘色其实就是法处所摄色。“非眼识正缘色”即不是当下眼识正缘取的色。

六所缘者，不名初三。（页0864下栏）

六识所缘的，不是初三所摄。在初三里的是“色”，而不是“色法”。六识所缘的“法处所摄色”实际上是色法里的一个。

慧沼法师最后这一节实际上很重要，要是不分清色与色法，会闹出很大的乱子的。后来有不少人因为混淆了色与色法，所以对真唯识量的理解出现很大问题

在慧沼法师之后，还有智周法师、道邑法师等，在书中也有对真唯识量的解读，比如智周法师的《因明入正理论前记》和《因明入正理论后记》，但智周法师的这书其实只是读窥基法师的《因明大疏》所作的读书笔记，所以皆在窥基法师的圈子里转，所以略去不谈。而道邑法师关于真唯识量的书，现在已经不见了，我们只能在后人的著作中见到对道邑法师观点的转述。

四、延寿法师的解读

延寿法师（904~975）对真唯识量的解读，影响是最深远的。因为经过会昌法难，中国佛教元气大伤，在这样的背景之下，因明衰落了，唐人的因明著作也散佚几尽。人们所能看到的只有《宗镜录》中对真唯识量的解读，所以延寿法师的解读就成了“标准答案”，这个情形一直延续到清末（当然，延寿法师当时可能是看到了唐人的一些因明著作，不过他在转述的时候有了自己的理解）。在延寿法师《宗镜录》第五十一卷，有关于真唯识量的解读。《宗镜录中》对真唯识量论式的转述如下：

因明疏云……大师立唯识比量云：真故极成色是有法，定不离眼识，宗；因云：自许初三摄，眼所不摄故；同喻如眼识；合云：诸初三摄眼所不摄故者，皆不离眼识，同喻如眼识；异喻如眼根。^[30]

首先，延寿法师这里说的《因明疏》，不晓得是哪部疏，有人说是窥基法师的《因明大疏》，但这里的转述明显不同于大疏。而且，唐代称为《因明疏》的有好几部，所以，我们不能确定。按照延寿法师的说法，真唯识量论式应该是一一

宗：真故极成色，定不离眼识

因：自许初三摄，眼所不摄故

喻：如眼识。

至此，与通常说的玄奘法师真唯识量是一样的。但是，延寿法师给又说了——

合：诸初三摄眼所不摄故者，皆不离眼识

同喻：如眼识

异喻：如眼根

本来也没有什么事，因为延寿法师给加了后半段，所以不得不进行讨论：

问：何不合“自许”之言？答：非是正因，但是因初寄言简过，亦非小乘不许，大乘自许。因于有法上转，三支皆是共故。（0718页上栏）

在“合”支中为什么只是“诸初三摄眼所不摄故者，皆不离眼识”，而没有“自许”呢？延寿法师说，因为“自许”两个字儿不是正因，它放在因支的起初只表示简过，不表示“小乘不许，大乘自许”，这个因支其实是有法“真故极成色”都有的，整个论式的三支都是共许的（当然，宗支只是宗依共许，宗体不可能共许）。

延寿法师对宗的分析，说“真故极成色”这五个字，只有“色”是有法，其他的“真故极成”四个字，但是起防过的作用。“真故”二个字可以防止世间相违过、违教过等。对于世间相违过，我们都知道，色是色、识是识，可他立“色不离识”，这明明有违世间共知，怎么不犯世间相违过呢？延寿法师的说法与窥基法师等是一样的：

夫立比量有自、他、共，随其所应，各有标简。若自比量，“自许”言简，若他比量，“汝执”言简，若共比量，“胜义”言简。今此共比量，有所简别。“真故”之言，表依胜义，即依四种胜义谛中，体用显现谛立。（0718页上栏）

世间有学者世间，有非学世间，对于学者世间呢？也就是说，佛在阿含经中说色离识而有，现在大乘说“色不离识”，这行吗？延寿法师说，这“真故”就表示是依大乘胜义而立，所以这样立是可以的。“极成”两个字呢，可以简除双方不共许的部分、不极成的部分。对于双方不共许的部分，文轨法师、窥基法师、慧沼法师在原文中都没有明着列出来（当然，这个在其他资料上很容易找到的，比如《宗轮论》），延寿法师给列了出来：

小乘二十部中，除一说部、说假部、说出世部、鸡胤部等四，余十六部，皆许最后身菩萨染污色，及佛有漏色，大乘不许。是一般不极成色；大乘说他方佛色，及佛无漏色，经部虽许他方佛色，而不许是无漏，余十九部皆不许有。并前两师不极成色。（0718页中栏）

要是不说“极成”，只说“真故”，这样行不行呢？那是不行的，那样就把共许不共许的色都包含在有法之中了，对于小乘许而大乘不许的部分来说，大乘立的式子就有“一分自所别不极成过”、“一分违宗过”，对于大乘许而小乘不许的部分来说，大乘立的式子就有“他一分所别不极成过”，到举出因支“初三摄眼所不摄”的时候，自他随一一分所依不成过又出来了，为了防止这四过，所以“极成”绝对不能少。对于宗后陈“定不离眼识”，延寿法师是这样说的：

宗后陈言“定不离眼识”，是极成能别。问：何不犯能别不极成过？且小乘谁许色不离于眼识？答：今此是宗依，但他宗中有不离心，便得以小乘许眼识缘色，亲取其体，有不离心，兼许眼识，当体亦不离眼识。故无能别不极成过。（0718页中栏）

大乘唯识说“不离眼识”，正量部说“离于眼识”，这不是能别不极成吗？其实这个问题是很简单的：能别不极成是指双方对宗依的理解不同而已，现在双方对于“不离眼识”的理解并没有什么不同的地方。我们看延

寿法师的说法，会认为他的话实在太罗嗦了，而且是把简单的问题给复杂化了，不过再看下文，觉得延寿法师的这个解释是为下边儿的问题设了一个伏笔：

问：既许眼识取所缘色，有不相离义，后合成宗体，应有相扶过耶？答：无相扶失！今大乘但取境不离心、外无实境，若前陈后陈和合为宗了，立者即许，敌者不许。（0718页中栏）

所谓相扶过，就是立论者与论对者一致，或者说是相互抬轿子，这样一来，这个论式就引不起争论，这就成了“遍所许”。延寿法师说：不会有相扶过，因为大乘说境不离心，没有离心实境，这个宗体其实是立论者大乘唯识宗所许，而论对者正量部是不许的。

延寿法师对因支的分析，是先分析正因，然后才分析简别语的。对于正因，主要有两段。先是不说“初三摄”，只说“眼所不摄”，如果这样的话，大乘的论式就成了“真故极成色，定不离眼识；眼所不摄故；犹如眼识”，这个式子的因太宽，本来因三相是要求“异品遍无”的，这就是“异品有”了，后五三也有因法“眼所不摄”的属性，这样会出现不定过。论对者正量部可以说：有法色到底是象眼识一样，虽眼根所不摄，但眼识不能离眼识自己，这就证成了色不离眼识；还是有法色象后五三那样，虽然不为眼根所摄，但后五三定离眼识，这就证成色定离眼识。到底能证成什么呢？在说到这里后，延寿法师设了这样一个问答：

问：今大乘言后五三亦不离眼识得不？答：设大乘许后五三亦不离眼识，免犯不定，便违自宗。大乘宗说后五三定离眼识故，故置“初三摄”半因，遮后五三非初三摄故。（0718页下栏）

就是说，大乘要是也说后五三不离眼识呢？延寿法师说：要是大乘说后五三也不离眼识的话，虽然没有不定过了，但违自教了。不过延寿法师设的这一问，确实有些显得太外行了，太小看外人了。谁也不会这样问的。

第二是说如果不说“眼所不摄”，只说“初三摄”，如果这样的话，式子就成了：真故极成色，定不离眼识；初三摄故；犹如眼识。这个式子的因“初三摄”也是太宽，这还是违背因三相的“异品遍无性”，异品也有因法“初三摄”的性质了。正量部就可以这样说：有法是象眼识一样，为初三所摄，眼识不离眼识，证成色不离识；还是有法象眼根一样，虽然为初三所摄，但眼根非定不离眼识，证成色“非定不离”眼识？延寿法师在这里说是“非定不离”，而没有说是“定离”，这是因为大乘说眼根，并不是“一定离”眼识的，说离眼识，也是方便说。所谓“非离”，是指眼根是因引起眼识的活动，根是因，识是果，因果不离，所以说“非离”，但是，色与心毕竟是各别的，所以又说是“非即”的，因为非即非离，所以这里说“非定不离”。

只说“初三摄”而不说“眼所不摄”，还有可能犯法自相决定相违过。关于法自相决定相违，延寿法师的说法很新颖：

二、犯法自相决定相违过者，言“法自相”者，即宗后陈法之自相；言“决定相违”者，即因违于宗也。外人申相违量云：真故极成色是有法，非不离眼识，宗；因云初三摄故；喻如眼根。即外人将前量异喻为同喻，将同喻为异喻。（0718页下栏—0719页上栏）

延寿法师这里说的“前量异喻为同喻，将同喻为异喻”，这与《因明正理门论》中的同法相似、异法相似是一模一样的。所谓同法相似、异法相似，就是以异法（喻）代替同法（喻），以同法（喻）代替异法（喻）。

这到底是不是真的成了“法自相相违”呢？延寿法师说“非真能破”，为什么呢？“夫法自相相违之量，须立者同无异有，敌者同有异无，方成法自相相违。今立敌两家，同喻有异喻有故。”延寿法师的这一个说法，与窥基法师的说法虽然用语不一样，但意思是一样的。接下来延寿法师讨论了能不能成“决定相违”，在窥基法师的说法里，说是可以作决定相违的，说有三过，现在延寿法师明确说不会有决定相违出现的。

夫决定相违不定过，立敌共诤一有法，因、喻各异，皆具三相，遍是宗法性、同品定有性、异品遍无性，但互不生其正智，两家犹预，不能定成一宗，名决定相违不定过。今“真故极成色”，虽是共诤一有法，因且是共，又各阙第三相，故非决定相违不定过。（0719页上栏）

这个可以说是纠正了窥基法师的一个失误。他说是“但是疏主纵笔之势……非真有故”。

对于因支为什么要加“自许”简别语，延寿法师说是因为“三藏量中，犯有法差别相违过”，所以要置“自许”以遮此过。为什么说三藏量中有“有法差别相违过”？延寿法师说，“谓三藏量有法中，言虽不带，意许谥（暗）含。”这又是为什么呢？

缘大乘宗有两般色，有离眼识本质色，有不离眼识相分色。若离眼识色，小乘即许，若不离眼识色，小乘不许。（0719页上栏）

这句话中出现了“离眼识本质色”、“不离眼识相分色”，“离眼识色”、“不离眼识色”，什么是“离眼识本质色”、“不离眼识相分色”、“离眼识色”、“不离眼识色”？这是很重要的问题，这问题直接影响到对下文的理解。根据“小乘即许”、“小乘不许”，我们可以知道，“小乘即许”就是大乘与小乘共许的（因为前边儿有一句“大乘宗有两般色”），“小乘不许”则是指只大乘许而小乘不许的部分。共许有的色，简单说来，就是桌椅等这一些色，而这一些恰巧在大乘中是相分，大乘中绝对没有相分离于眼识的，所以说，共许的桌子之类就应该是大乘中说的“不离眼识相分色”，是小乘中说的“离眼识色”。但一般来说，都是把延寿法师的这句话读成“大乘宗有两般色，有离眼识本质色，有不离眼识相分色。若离眼识（本质）色，小乘即许，若不离眼识（相分）色，小乘不许”。不管怎么读，延寿法师这句话是错误的，根本不通。还有，大乘说的“离眼识本质色”，其实就是（阿赖耶识里的）种子，小乘根本不许阿赖耶识，当然也就不会承认“离眼识本质色”了。

我们把大乘的“离眼识本质色”、“不离眼识相分色”，小乘的“离眼识色”、“不离眼识色”，相互配一下的话，大乘的“离眼识本质色”就等于小乘的“不离眼识色”，大乘的“不离眼识相分色”就等于小乘的“离眼识色”。延寿法师的这句话很容易让人产生误解。

在《瑞源记》中，引了《义范》的一句话：“大乘自许眼识本质色名离识色，相分名不离识色^[31]”，也就

是说，“本质色”这个词最早是出现在《义范》里，而《义范》现在已经不见了，据《瑞源记》后边儿所列的《因明本文论疏记总目》，《义范》有三卷，乃“唐开元寺道邑”所著。这个呢，我在《藕益法师因明得失例举》^[32]中说错了。

今三藏量云：“真故极成色”是有法，若望言陈自相，是立敌共许色，及举“初三摄眼所不摄”因，亦但成立共许色不离于眼识。若望三藏意中所许，但立相分色不离眼识，将“初三摄眼所不摄”因，成立有法上意之差别——相分色——一定不离眼识。故因明疏云：谓“真故极成色”是有法自相，“定不离眼识色”是法自相，“定离眼识色”、“非定离眼识色”是有法差别。立者意许是不离眼识色。（0719页上栏—下栏）

通过这句话，我们也可以看出，“大乘宗有两般色，有离眼识本质色，有不离眼识相分色。若离眼识色，小乘即许，若不离眼识色，小乘不许”确实是应该读成“大乘宗有两般色，有离眼识本质色，有不离眼识相分色。若离眼识（本质）色，小乘即许，若不离眼识（相分）色，小乘不许”。但因为延寿法师把唯识的“色”理解错了，所以这下来的话也就都错了。下边儿延寿法师还设了一个问答，“问：外人出三藏量有法相违过时，“自许”之言，如何遮得？答：待外人申违量时，将“自许”两字出外人量不定过，外量既自带过，更有何理能显得三藏量中有法差别相违过耶？”（0719页下栏）延寿法师这个问答显然是要替玄奘法师辩护，但这辩护使玄奘法师蒙羞，后来象沈剑英先生等极力批驳玄奘法师，都是因为延寿法师的过错。

下边儿延寿法师又设了一问，“小乘申违量行相何？”然后进行了回答，但他的回答都是建立在对大乘唯识的错误理解之上，所以绕弯子很大。比如他说，“小乘云，乍观立者言陈自相，三支无过，及推所立，元是诸舍。若於有法上意之差别，将因喻成立有法上意许相分色不离眼识者……”延寿法师这里的“意许相分色不离眼识”就是错误的。接下来的，“眼识不得为同喻……不得为同喻，便成异喻。即初三等因，却向异喻眼识上转”等，这都错了。延寿法师又说，“小乘不改立者之因，申相违量云：真故极成色是有法，非不离眼识宗；因云，初三摄，眼所不摄故；同喻如眼识。”这个论式其实是正量部在驳大乘唯识理论家时立的论式，玄奘法师就是因为大乘唯识理论家所立的论式有毛病才给其因支加了“自许”简别语的。所以，延寿法师说，“三藏量中，犯有法差别相违过”，这是错误的，其实是大乘唯识理论家所立的式子有此过。延寿法师在说过宗、因、喻三支之后，又来了“合”支——“合云：诸初三摄眼所不摄故者，皆非不离眼识。”马上有解释说，“言非者，无也”，这对因明来说，也是错误的，“非”不是无，不能这样理解。

小乘云“无不离眼识色”，即遮三藏意许相分色是无也。（0719页中栏）

在这句话中，至少有二个错误：第一，“无不离眼识色”的“无”字是错误的，正量部所立本是“非”，在佛教因明中，“非”与“无”是两回事。第二，“遮三藏意许相分色”的“三藏”是错误的，其实是遮大乘唯识理论家所立的式子，“三藏”（玄奘）法师同样发现大乘唯识理论家的式子有误。延寿法师的错误主要就集中在解释“自许”这一大段中。

真唯识量的古疏释还有明代的藕益法师、明显法师、王肯堂居士的著作，但我已经有过专文了，故此处略。明人著作可取之处无几，因为他们都是以延寿法师的《宗镜录》为所依，继承发展了延寿法师的错误。

注释：

[1]有些书上是把真唯识量论式的宗支写成“真故极成色不离于眼识”。

[2]十八界（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，色境、声境、香境、味境、触境、法境）分为六组：眼根、眼识、色境为第一组，称为初三，耳根、耳识、声境为第二组，称为二三，鼻根、鼻识、香境称为三三，舌根、舌识、味境称为四三，身根、身识、触境称为五三，意根、意识、法境称为六三。

[3]指眼根。

[4]吕澂先生言，“轨疏颇存奘师口义”，见《庄严疏》卷四页三十七阳（校者附记）。

[5]见大正藏第44册0100页b栏。

[6]见大正藏第44册0145页b栏。

[7]《卍续藏经》第八十六册0686页此处为“根所不摄”。

[8]见《因明入正理论疏》（因文轨法师住大庄严寺，所以此疏俗称《庄严疏》）卷二之二十一页阴面。新文丰出版公司1977年7月初版。

[9]“他方佛色”就是娑婆世界之外的其他世界的佛之色身，比如西方世界的阿弥陀佛，东方世界药师佛等。

[10]见《庄严疏》卷四页三十七阳（校者附记）。

[11]我这里按手边儿的文轨法师《庄严疏》原文，给用了“自许”，这个“自许”可以和“非即识之色”搭配起来成为一个结构。

[12]同上。这一个“自许”可以和“即识之色”搭配起来成为一个结构。

[13]《庄严疏》卷二之二十二页阳面。

[14]小乘认为，释迦牟尼佛多生修行菩萨道，在此生成佛，但在这一生中，还没有成佛的时候，他也娶妻生子了，所以他的色身不是圆满无漏的，一般称为最后身菩萨染污色、佛有漏色。

[15]即玄奘法师真唯识量论式。

[16]《庄严疏》卷四，页十三阴。

[17]同上，第八行。

[18]《庄严疏》卷四，页十三阴至十四阳。

[19]所谓“一分自所别不成过”，“一分”表示不是全部的宗前陈，色，而是一部分，这里指“最后身菩萨染污色”等。“所别”即宗前陈，“自所别不成”这里指大乘自己不承认。因明比量论式本应该宗依共许极成，现在有一部分大乘自己不承认，所以是“一分自所别不成过”。窥基法师给写成“一分自所别不成过”，但一般是给说成“自一分所别不成过”。

[20]这是指有一部分色（他方佛色等）论对者小乘不承认。

[21]指二耳根、耳识、声境；三鼻根、鼻识、香境；四舌根、舌识、味境；五身根、身识、触境；六意根、意识、法境，而不是指第五身根、身识、触境，

[22]此处是“法自相相违”，在12行是“法自相决定相违”，是一样的，可能是因为窥基法师本文没有给写完，所以没有给统一一下。

[23]见大正藏第32册第0011页中栏。

[24]这个比量论式，窥基法师在《因明大疏》、《成唯识论掌中枢要》中说是顺憬法师所作，但善珠《明灯抄》等书说是元晓法师所作。现在没有定论，但我觉得元晓法师所作的可能更大。顺憬法师不过是把这个论式传到中国而已。

[25]见大正藏第30册第0215页上栏。

[26]成事智就是转识成智的“成所作智”。

[27]《瑞源记》中是“甚相乖角”。

[28]《卍续藏经》第八十六册第0863页下栏。

[29]《卍续藏经》原文就是“既”，若为“即”更好。

[30]大正藏第48册页0718上栏。

[31]见《因明论疏瑞源记》卷四事八页阴面，按新编页码是256页。智者出版社印行。

[32]载《中国文化研究》2003年第4期。

(作者：释刚晓)