

杭州佛学院课题研究成果

正理滴点论解

释刚晓 著

宗教文化出版社

《正理滴点论》解

释刚晓 著

宗教文化出版社



图书在版编目(CIP)数据

《正理滴点论》解/释刚晓著. - 北京:宗教文化出版社,2007.6

ISBN 978 - 7 - 80123 - 874 - 0

I. 正… II. 释… III. ①因明(印度逻辑)②正理滴点论 - 研究 IV. B81 - 093.51

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 077156 号

《正理滴点论》解

释刚晓 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64005092(编辑部)

责任编辑: 李 巍

版式设计: 范晓博

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 880 × 1230 毫米 32 开本 7 印张 120 千字

2007 年 7 月第 1 版 2007 年 7 月第 1 次印刷

印 数: 1—3000

书 号: ISBN 978 - 7 - 80123 - 874 - 0

定 价: 16.00 元

序 一

佛教徒吸取正理派等外道的思想，创立了自己的逻辑体系——因明。“因明”一词最早出现于《瑜伽师地论》卷十五。

在因明发展史上，公元5世纪的陈那是划时代的人物，他以前的因明称为古因明，他以后的因明称为新因明，他是新因明的创始人，被称为“新因明之父”。陈那的主要因明著作是《因明正理门论》，其弟子商羯罗主著《因明入正理门论》，予以解释和发扬，从此奠定新因明的理论基础。公元7世纪的法称对陈那的因明理论进行改造和发展，废除相违决定、不共不定等，又把宗过的自教相违归入自语相违，使因明学的发展又上了一个台阶。

因明学伴随大乘佛教从印度传入中国，唐玄奘于贞观年间精心翻译《因明正理门论》和《因明入正理论》以后，使因明传入中国汉地，所以汉地因明属于陈那、商羯罗主系统。我国藏地因明则属于法称体系。

大乘佛教传入西藏的时间正好是法称所在的公元7世纪。法称弟子寂护曾任那烂陀寺住持,藏王赤松德赞两次请其入藏传法,把法称的因明理论传入西藏。寂护的弟子莲花戒也曾在西藏弘传因明。西藏的第一座佛教寺庙——桑耶寺,就是赤松德赞为迎请寂护而建的,桑耶寺旋即成为弘扬法称因明学的基地。在寂护、莲花戒的影响下,赤松德赞曾著《佛教佛语正理论》,弘扬法称的因明学理论。

在赤祖德赞执政时期(815-836),法称的《正理滴点论》、律天的《正理滴论疏》、胜友的《正理滴论摄义》被译成藏文。在朗达玛灭佛期间,很多佛典和因明译笈被毁。在此之前的西藏佛教称为前弘期,在此之后的西藏佛教称为后弘期。后弘期的仁钦桑布将法称的《释量论》、《诤正理论》、释迦慧的《释量论疏》译成藏文,自此以后,桑耶寺成为弘扬法称因明的中心,俄·洛登喜绕与其他高僧合作,把智生护的《释量论庄严释》、法称的《定量论》、法称弟子法上的《定量论疏》等译成藏文。

格鲁派的创始人宗喀巴也为弘扬法称的因明做出重要贡献,他的《因明七论治学除暗论》是一部影响深远的因明专著。以后的贾曹杰著有《定量论大疏》等因明专著,班禅一世克珠杰著有弘扬宗喀巴因明理论的《因明七论除暗庄严论》等因明专著,达赖一世根敦巴著有《释量论庄严论》等。

虞愚教授的《法称在印度逻辑史上的贡献》一文指出:“法称的著作影响极大,对他的著作进行注疏,现存于西藏的就有15家、21部、400余卷之多。”(见刘培育《因明研究》第338页)

法称的因明著作共七部,后人仿照小乘佛教说一切有部论典,把法称的因明七论称为“一身六足”。《释量论》论述得比较全面,

称为“身论”。《量决定论》、《正理点滴论》、《因论滴论》、《观相属论》、《论议正理论》、《成他相续论》称为“足论”。到目前为止,只发现梵本《正理滴点论》,其余六论梵本皆失,但在藏文《大藏经》中保留完整。

《正理滴点论》,因为有梵本作为依据,又是法称因明著作提要性论典,所以引起世界因明学者的广泛关注,先后被译成英、俄、法、日等多种文字。近来中国出现三个汉译本:王森译自梵本,杨化群、韩镜清译自藏文。王、杨译本称为《正理滴论》,韩本称为《正理滴点论》。香港的李润生先生根据王森译本对该论进行研究和讲解。刚晓法师先后讲过两次韩镜清译本《正理滴点论》,逐步成熟后,著成这本《〈正理滴点论〉解》,奉献给读者,这对弘扬藏传因明学、加强汉藏文化联系来说,是很有意义的工作。

如前所述,藏传因明与汉传因明属于不同体系,藏传因明比汉传因明发达很多。因为藏族同胞重视辩论,作为辩论工具的因明极受重视。这种传统一直延续至今,当今的西藏大学藏语专业,把因明列为重要的必修课之一,授课时间长达四年之久,远远超过汉地各级佛学院。

汉传因明资料奇缺,藏传因明资料却非常丰富,阿旺旦增著《藏传因明的发展及其特点》,文中说:“到本世纪,在西藏的‘丹珠尔’里还保存下来的因明论述有 61 部,都是印度不同年代不同作者的重要因明论述。西藏学者的论述著作约有几十种,一般论文约百篇。所以西藏成了当今世界因明著作最丰富的地区,西藏因明研究居于领先的地位。”(刘培育编《因明研究》第 332 页)

遗憾的是,汉族学者对这批珍贵资料研究得很差,这些藏文因明著作译为汉文者寥寥无几,研究著作更少。切望汉藏学者加强

合作,把更多的藏文因明著作译为汉文,希望有更多的藏传因明研究著作面世。

是为序。

中国社会科学院世界宗教研究所

韩廷杰



序 二

“正理”即人们通常所说的“因明”。“因明”这一名称始自传为弥勒(约公元 270 - 350)口述、无著(约公元 4、5 世纪,瑜伽行派创始人之一)记录的《瑜伽师地论》,该书给“因明”所下定义,较为抽象,即所谓“谓于观察义中诸所有事”。弥勒此定义可以概括为“因明即所观察诸事”,还可以进一步紧缩为“因明即事”。单从字面上看,这样的定义的确很不明确,不着边际,甚至可以说是“不通”,当然难以被后人采纳,不为因明学界所重视了。但是,如果从“事理”上看,则可以说弥勒的定义却是正中因明肯綮的。弥勒所说的“事”不仅指“事物”本身,还包括其“事”所由产生的诸多层次的“因”,因为“因”其实也是“事”,弥勒所说的“诸所有事”就包含着那些“因”事。我们知道,如果仅仅满足于对事物表面现象的了解,那是很浮浅的;只有如实了解了事物所由产生的深层次的原“因”才是深刻的。“凡事皆有因,欲要知其事,必先明其因,明因即因明。”这当是弥勒定义中的应有之义。因此,可以说,“因明就是明因之学”的说法与弥勒给因明所下初始定义是完全相当的。这也是我

把“因明”定义为“明因之学”的六大根据之一(见剧宗林《北京大学因明讲座稿》)。

“因明”源自古代印度,与“墨辩”、“西方逻辑”并称为“世界三大逻辑”。因明初由公元2-3世纪印度正理派足目开创,后经胜论派、数论派、佛教等等的继承和发展,特别是经过公元5-7世纪陈那和法称的精心研究和不断改造之后,渐渐成为一门日趋成熟的科学。

公元7世纪中叶和8世纪末叶,因明先后传入我国内地和西藏。先传入内地的是陈那的因明学说,习称“汉传因明学”;后传入西藏地区的是法称的因明学说,被现代学坛称之为“藏传因明学”。迄今一千余年传承中,祖国内地和藏区,分别对陈那、法称的因明学说进行了不断深入的教学与研究,使因明的甚深义蕴不断得以显发,使因明的体系结构日趋健全完善,从而使我国成为因明的第二故乡。

《正理滴点论》又译《正理滴论》、《正理一滴论》,是法称的“七部因明”著作之一,虽篇幅不大,但它却是因明的筋骨力作,直论因明正理,堪称求真务实的典范之作。因明之学浩如沧海,博大精深,难至底里;此论是沧海中之一滴,尝此一滴便知整个沧海味道。时至今日,在法称的《释量论》、《定量论》、《正理滴论》、《因滴论》、《观相属论》、《诤正理论》、《成他相续论》等“七部因明”著作梵文本中,只有《正理滴论》梵本被珍贵地保存下来,由此可见古印度人对此论是尤为重视的。由于有梵本作依据,加之有完好的藏文译本及多种注疏藏译本在,易得亦便解,是故引起世界因明学坛的广泛关注,曾先后被译成英、法、俄、日等多种文字。作为因明第二故乡的中国对此论更是重视有嘉,不但古代藏区独占鳌头,即就现

代以来,在汉地也出现了多种汉文绍本、汉文颂译本和汉文注释本,其中主要有吕澂汉文绍本《佛家逻辑》、王森梵汉颂译本《正理滴论》、杨化群藏汉颂译本《正理滴论》、韩镜清藏汉颂译本《正理滴点论》、剧宗林藏汉颂译本及详解《正理滴论译解》(见《藏传佛教因明史略》)、李润生《正理滴论解义》等。由于历史条件和研究环境关系,以上各家多是覃思竭虑,闭门造语,绝少交流,以致造成鲜有译文苟同者。此后环境条件得以改善,交流渐成风气,不断出现了择善而从的综合性说法。在郑伟宏《佛家逻辑》、姚南强《因明学说史纲要》、黄志强《佛家逻辑比较研究》等著作中,也都有或详或略的综合性介绍。

《〈正理滴点论〉解》(以下简称《论解》)是刚晓法师对韩译本《正理滴点论》所作的详细讲解。刚晓法师作为一位高级年轻佛僧,他天资聪敏,笃志好学,广涉内外诸论,勤于著述思忖,或引他说,或比诸议,或出己见,或者存疑。他既重佛法师承更以追究义理是非为贵,这就为他不断登高望远打开了广阔的道途。他的这种开放型的治学精神和治学方法是值得肯定和发扬的,他的《论解》不但对世人如实了解宗教内外道有关知识和因明相关见解具有参考价值,而且他在引用评说诸家相关说法的基础上所得出的个人初步见解和提出的问题,对后学乃至对因明研究专家也具有多角度的启发性意义,甚至可以说即使对佛教本身的正确继承和研究发展也具有积极的先导性意义。《论解》是在他对法称《正理滴论》广泛研究和深入教学的基础上形成的,为解因明正理,他即事发智,广征博引,多所掘摭。其中所牵涉到的许多问题都值得因明学界进一步探讨。

例如关于现量,《论解》在解“现量品”中提出“黄疸病人眼中的

‘一切皆黄’”的对错问题。本来法称在论中已经明确指出此属“错乱”识，不为现量；那为什么还要提出疑问呢？刚晓法师所提出的问题的价值不在于要不要否定“黄疸病人眼中的‘一切皆黄’”的错乱性，而在于启发人们去思考“错乱”“不错乱”由谁来决定的问题，简言之，“对”、“错”由谁来决定。我们知道，“现量”是因明“八门”中其他七门的出发点，现量的“对”、“错”直接关系到“量”与“非量”的大问题，决定着整个因明学说的价值观，所以我认为关系特别重大。我想借此机会对刚晓法师此问所牵涉到的诸多趣事作个初步分析。“对”、“错”由谁来决定？当由“社会人”，而非由个别人和个别派。所谓“社会人”就是各个历史发展阶段“人”的社会综和，它是“公”的，而凡“社会人”认定的就算作是“公认”的。此中自然要排除社会上个别或极少数知觉器官不够健全的“公民”、鬼神以及动物。鬼神怎样认识事物，“社会人”不得而知，因此它们的认定就不能算作“公认”；许多动物的知觉器官功能要比“社会人”的知觉器官功能强大得多，正因为“强大得多”，所以它们的认定也不能算作“公认”；天文学家、地质学家、医生等等借助望远镜、显微镜、探测仪等使其知觉的功能大大超越常人，尽管“超越”，但他们的认定也当算作“公认”，因为他们的实践是“社会人”实践的真实代表，代表“社会人”只要借助那些仪器就能完成这种“超越”。“黄疸病人眼中的‘一切皆黄’”的“对”、“错”问题所反映的情况就更为有趣，“现实”及“以往”的“社会人”认为“黄疸病人”的知觉器官“不够健全”，因此不把他们的认定算作“公认”，即视之为“错”；然而随着人类生存环境的不断恶化，假如一旦因为恶化的生存环境无法抗拒而使全人类都患上了黄疸病，并且世代遗传下去，则那时的“社会人”就必然会认为黄疸病人的知觉器官并非“不够健全”了，就如同

并不因为现代人的眼觉器官不如雄鹰的眼觉敏锐而被说为眼觉器官“不够健全”一样，那时黄疸病人所见的“一切皆黄”就不再是“错”而是“对”的了。因此，显色、形色、声、香、味、触、法之被说为如何如何，盖以实践着的“社会人”在诸缘具备的前提下的“公认”为准，凡“社会人”“公认”的就都是“对”的，凡不被“社会人”“公认”的就都是“错”的；除非被后来的科学新发现所否定。

不仅如此，关于“现量”，可以说时至今日因明学界仍有许多问题还没有得到解决。比如说《论解》所牵涉到的“现量”和“比量”是否可以平行并列、“现量”的“所量”是何所指、比量的“如实性”、语言能否如实传达、比量通过语言传达使听受者所生之“智”是不是“量”等等问题，都还没有得到真正解决。这也并不奇怪，因为因明本身所具有的开放性特征就决定着这些问题是需要人们通过一代一代不断努力去逐步加以解决的，试图一劳永逸也仅仅是一种美好的愿望，对古师来说是这样，对今贤来说也是这样。

古印度顺世派认为意识是由物质产生的，并坚决主张由五官所得的知觉是认识的唯一源泉，除知觉外，其他的证明都是可疑的。这说明在顺世派看来，“现量”和“比量”是不能平行并列的。其所谓“知觉”相当于“现量”，其所谓“证明”相当于“比量”。顺世派否定比量的可靠性显然有失偏颇，但只就“现量”而论，该派主张“现量”是由物质性的知觉器官与外物结合的结果，却是难以置疑的，尽管其说法还比较朴素和粗疏。

现量有个“能量”与“所量”的问题，正理派的“所量”指什么呢？我们从龙树曾经指责正理派见火时眼识应当被火烧的难语中可知正理派的现量“所量”是指客观外物。

陈那给量的总相下的定义是“不错乱智”，给现量下的定义是

“除分别”或“离分别”。此中量的总相及现量指的都是“智”，此“智”的“所量”指什么呢？陈那明确地说：“似境相是所量。”这就是说，不但量的总相的“所量”是“似境相”，即就现量的“所量”也是“似境相”。此现量的“似境相”是指外物的似相吗？非是，陈那曾在《观所缘缘论》中对外物之有作了细致入微的分析和层层否定，从中不难看出其“所量”乃“智中事”而非外物，玄奘法师所说的“真故极成色不离于眼识”更可以作为见证。

法称在本论中给现量下的定义是：“离分别不错乱。”此中“不错乱”是量总相在现量定义中的重出，因此对现量来说，只有强调义而无重要补充意义。不过法称强调现量“不错乱”却有意无意地显露出另外的意义，我们从他分别对内外两种原因所造成的种种“错乱”的举例以及他明说“凡事境鉴于其远近分而于识上显现为不同清晰度者即是‘自相’”（据剧宗林译解本，此中“自相”指的是“所”而不是“能”）中可以看出其“所量”是不脱离具有远近分的事境即外物的，而这正是法称因明思想与陈那因明思想相互区别的基点。

“事境”即所缘外物时时处处都是一大片而不得独存，根现量如何能独缘一物“自相”之“自”？答：根现量不单包括眼识根现量，还包括耳识根现量、鼻识根现量、舌识根现量、身（内外能触）识根现量。它们的生成如是：声波之“自”直接刺激耳根神经（离开神经乃根无用）而成缘声耳识根现量，香物极微之“自”直接刺激鼻根神经而成缘香鼻识根现量，甘物极微之“自”直接刺激舌根神经而成缘甜舌识根现量，烫火之“自”直接烧炙身根神经而成缘火身识根现量。以上四种根识现量可谓直接独缘一物“自相”之“自”。眼识根现量兼缘形色、显色，当分开来说。其中“显色”本质是光波，离

开光波不见显色。光波之“自”直接刺激眼根神经而成缘色眼识根现量。“形色”实指外物表面形状及其大小粗细高低等,以眼见人,只见其面,不见其心;以眼见物,只见表面,不见背里。外物表面以光波显,没有光波,难见形色。以眼观形,即以光波显现的外物表面之“自”直接刺激眼根神经而成缘形眼识根现量,其所缘“自相”当是外物表面本身之“相”,而非由内心派生之相;在未曾见过外物形色的心中是无法派生出外物形色之相的。若谓形色一片,如何独缘?则曰散心观多,定心观一。定心之“定”,由低到高,分多层次,彻悟者之“定”,可视之为高,次悟者之“定”可视之为中,初悟者之“定”可视之为低,至“社会人”,许有“定心”,以与其散心相对。当“社会人”之“定心”观一时,此一尤显,其他模糊;事后回忆时,只忆彼一,不记其他,或彼一昭然,而其他暗淡。在藏文《悟慧论》中称此“尤显”“昭然”者之能缘为之“唯缘自境”,称此“模糊”“暗淡”者之能缘为之“显而不定”。“显而不定”也是一种无分别,如当唯缘自境瓶时之他物在心上是显而不定的,此时缘瓶是“现量”,而缘他物是“非现量”的“显而不定”。是故形色一片,许能独缘。况外物自在,不由观存,观与不观,外物依然,视之得其形得其色,触之受其质受其碍,击而听之闻其声。若不许彼能见一,则亦当不许彼能见多;既许彼能见一片之多,亦当许彼能见多中之一。佛教《华严经探玄记》也说“有一即有一切,却一即却一切”,此说虽指“所缘”有一才有一切,否一即否一切,而从“能缘”上说也应是能缘一才能缘一切,否定能缘一也就否定了能缘一切。是故所取都是外物,若与外物绝缘,当是一无所取。

显而易见,在因明的继承与发展进程中,“现量”定义经历的是一条回环往复的曲折路线。如何对待这条路线?答:现量“原如

何”，古师义有别，且宜列各说；现量“应如何”，乐山抑乐水，可各乐其乐；因明利众生，渐趣科学说。

再如关于“为自比量”。刚晓法师在此品中引述了诸家多种说法，特别是还引用了古师法上的说法，并最后得出自己的结论，具有很好的参考价值。我们知道，比量是由已知比知未知，能否正确比知，取决于因，这就是比量的核心“因三相”。法称此论将比量分为“为自比量”与“为他比量”，并特于“为自比量”之中讲“因三相”，这是很有道理的。“为自比量”侧重讲主观对客观的“认识”，“为他比量”侧重讲认识是非的“交流”。认识是是非交流的前提，是非交流是认识的推广。虽然是非交流也取决于“因三相”，但交流双方必须首先在“为自比量”中培养并树立“因三相”观念，否则便无法成就正确交流。

关于“因三相”，刚晓法师对此论虽据译文之语作解却不局于译文之义，这是对法称治学方法的继承，法称《释量论》虽是对《集量论》作释却不局于《集量论》义，随处可见新义。玄奘法师所译商羯罗主《因明入正理论》将陈那关于“因三相”的说法归结为“遍是宗法性，同品定有性，异品遍无性”。法称此论中对第二相的表述本来是与陈那的说法有很大不同的，然而法称此论的韩译本暨多种译本的表述大抵与陈那的说法无异，即译为“同品定有”，这是不妥的。法称此论对第二相的表述藏文原文为“*mthun phyogs nyid la yod pa*”，此中“*mthun phyogs*”义谓“同品”，“*yod pa*”义谓“有”，这都没有问题；关键是“*nyid la*”。“*nyid*”义谓“唯”而非作“或一分或全分”解的“定”，“*la*”为虚字“于”，“*nyid la*”义为“唯于”而非作“或于一分或于全分”解的“定”。按藏文语法，“唯于”与前文“同品”结合为状语词组，义谓“唯于同品中”，然后再与后面动词“有”字连成省

主语句,义为“唯于同品中有”;只有“nyid la”位于动词“有”之后才可译为作“或一分或全分”解的“定有”。因此之故,我曾将此省略主语的句子译为“唯于同品中定有”,而且在释文中将此相通俗地解说为“因概念必须遍包于宗支谓项概念”。此中“定”字义谓“必须”或“必定”、“必然”,是对“有”的强调,非指“或一分或全分于同品中有”,与陈那“同品定有性”中之“定”字含义不同。刚晓法师在不通藏文的艰难条件下却得出了与上述观点完全一致的结论,可见他对这一问题研究得是十分深入的。此中“唯”义不但符合藏文原本,也符合法称原意,这一点至关重要,显示出法称说法与陈那说法的不同。没有“唯”字的陈那之说的第二相与第三相是不能相互推导的,因此“因三相”中二、三相不可缺一;而加了“唯”字的法称之说的第二相与第三相是可以相互推导的,因此“因三相”中二、三相可以缺一。

又如关于“同品”、“异品”,现代因明学坛对陈那的三支论式是不是必然推理论式的问题有着激烈的争论,而对法称推理论式的必然性却未曾有人提出过异议,这就足以显示二者是有区别的。但是这种区别的关键却并不在于一个“唯”字,而在于“同品”、“异品”概念本身。“唯”字只决定二、三相是否可以互推,是否可以缺一,一如前说;而“同品”、“异品”却决定着推理论式的性质——是类比还是演绎。

关于“同品”的正解,自唐朝以来,一直争论不休,而且日趋烦琐,即使到今天,也还没有休止。由于篇幅所限,不宜作更多的辩论引证,只指明其所以如此的原因即可。大凡因明的传承者(不论是宗教学者还是世俗学者)大多数都首先断定“三支论式”是必然推理论式,从而担心它被贬为“类比推理”论式,于是就绕着弯子将

“同品”往“必然推理”上靠。靠的结果仍然不能服人,于是争论频仍。争论双方都不能说服对方,于是又趋向烦琐考证,而且终究难以触动其要害。其实,陈那《因明正理门论》说得十分明确:“此中若品,与所立法邻近均等,说名同品。”此定义虽然十分明确,但却并不十分容易明白。不容易明白的关键原因在于对“所立法”、“同品”所指的理解。表面看来,“所立法”是单指宗之法即宗支谓项,而且自唐代至今,因明学坛一般就都是这样来理解的。但是实际上并不如是,我认为此“所立法”不单是宗支谓项的代名词,更应是宗支的代名词。宗支是“体”、“义”的结合体,宗支主项是“体”,宗支谓项是“义”。说“义”必有“体”,“体”无“义”不有。“同品”当是相对于“本品”而言的,若无“本品”,那就根本谈不上“同品”。以“声是无常,所作性故,犹如瓶等”为例,此中“声无常”(梵文中无“是”字)应看作是“本品”。“同品”也是个代名词,它代表的是“体”“义”结合体,从表面上看,“同品”指的只是“义”即“无常”,但实际上指的是“体”“义”结合体即“瓶无常”。表面上是“同品”与“所立法”的对应即“无常”与“无常”的对应,而实际上是“同品”所代与“所立法”所代二者之间的对应即“瓶无常”与“声无常”的对应,其中“声无常”是“本品”,“瓶无常”是“同品”。只有首先确定了这个不容忽视的对应关系,才能顺理如实地解释定义中“邻近均等”的意义。如果坚持认为“同品”、“所立法”只指“义”不指“体义结合”,即只说“无常”与“无常”是“邻近均等”的,那就不但很费解,而且很难说清楚。而如果“体”“义”并举,说“瓶无常”与“声无常”“邻近均等”,那自然就顺理成章了。此中“邻近”指举例不能离题太远,不能太离谱不着边际;“均等”义谓齐均相似,“齐均”即以“体”对“体”、以“义”对“义”,亦即以“瓶”对“声”、以瓶的“无常”对