

《释量论成量品略解》浅疏

顺真 著



甘肃民族出版社

《释量论》是法称论师为解释陈那菩萨之《集量论》而造之
义疏也。内容分为四品：第一、自义比量品，解释立论者自身引
生比量智必要条件（正因等）；第二、成量品，解释《集量论》的
归敬颂义，成立如来为世间之定量；第三、现量品，现量乃比量
所依止之基础，本品广释现量之定义、差别及似现量等；第四、
他义比量品，广释能立因等之得失，阐明使他人引生比量智之方
便。本论总集因明理论之大成，为世间各国研习因明学之范本。
在我国藏族佛教中已宏传数百年，为学习教理必读之书，而汉地
佛徒尚无所知。余不揣驽钝，兹将原文译出，并依僧成大师之大
疏，摘译编成一部略解，其于汉族研究因明学者或略有所裨焉。

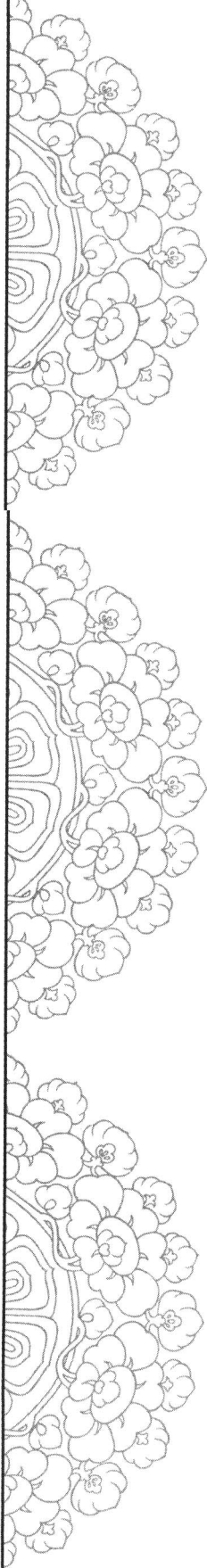
杭州佛学院、贵州大学课题研究成果

《释量论成量品略解》浅疏

顺真 著



甘肃民族出版社



图书在版编目 (CIP) 数据

《释量论成量品略解》浅疏 / 顺真著. -- 兰州 :
甘肃民族出版社, 2011.9
ISBN 978-7-5421-1951-3

I. ①释… II. ①顺… III. ①因明 (印度逻辑) — 研究 IV. ①B81-093.51

中国版本图书馆CIP数据核字 (2011) 第 190226 号

书 名: 《释量论成量品略解》浅疏

作 者: 顺真 著

责任编辑: 张文海

装帧设计: 徐晋林

出 版: 甘肃民族出版社(730030 兰州市读者大道 568 号)

发 行: 甘肃民族出版社发行部(730030 兰州市读者大道 568 号)

印 刷: 甘肃北辰印务有限公司

开 本: 787 毫米×1092 毫米 1/16 印张:17.75 插页:2

字 数: 320 千

版 次: 2011 年 10 月第 1 版 2011 年 10 月第 1 次印刷

印 数: 1~1 000

书 号: ISBN 978-7-5421-1951-3

定 价: 45.00 元

甘肃民族出版社图书若有破损、缺页或无文字现象,可直接与本社联系调换。

邮编:730030 地址:兰州市读者大道 568 号 网址:<http://www.gansumz.com>

投稿邮箱:liuxintian@yahoo.com.cn

发行部:葛慧 联系电话:0931-8773271(传真)E-mail:gsmzgehui3271@tom.com

版权所有 翻印必究

目 录

顺 真——陈那、法称的量论逻辑(代序)	(1)
郭元兴——《法尊法师译<释量论>序》	(14)
杨化群——《<释量论>序》	(16)
法 尊——《<释量论>引言》	(19)
释量论成量品略解浅疏卷一	(20)
释量论成量品略解浅疏卷二之一	(71)
释量论成量品略解浅疏卷二之二	(161)
释量论成量品略解浅疏卷三	(244)
附录一 《<释量论·成量品>科判》	(246)
附录二 《佛家逻辑与佛教修持》	(253)
附录三 《<释量论·成量品>研究英文概要》	(258)
后 记	(276)

陈那、法称的量论逻辑(代序)

顺 真

佛教量论的大全体系为陈那所开创,其不仅对佛教而且亦对印度其他教派逻辑学之建构产生了难以估量之影响,而陈那创此崭新佛教认识论与知识学体系,与其个人的生命经历有着内在的密不可分的联系。

甲、辩论与信仰

在印度通过辩论确立知识与信仰,是其理性文化的一个重要特征,不同教派间的信徒若立量辩论,败者一方将改信胜者一方之教义。据藏传佛教史资料记载,陈那在创作《集量论》前,曾与名曰“黑色外道”的外道师辩论,两人相遇“立即立下谁败谁即入胜者的教下为徒的保证后,辩论到第三轮,外道师负堕无言。方象对外道师曰:‘这下你应归入佛教为徒。’外道师羞愤交集,口吐火焰烧毁阿闍梨方象的一切资具,而且阿闍梨也快被烧着的时候,阿闍梨心生苦悲而想道:‘哎呀!我本来为了作利于一切有情的事,而现在我连这一外道都对付不了。’因此他想示现为自利解脱的寂乐(即示现圆寂)”^①。此时,陈那已经完成《观所缘缘论》、《正理门论》等小品著作,已经通达“九句因”、“因三相”、“同品”、“异品”、“宗过”、“因过”、“喻过”等等,但还是不能使辩败的外道皈依佛教,这预示着其随世亲所学以论辩为基础的“唯识因明”的认识论与知识学并不具有必然的渡生功效,因此,陈那当下欲舍菩萨道之大心而走向自我解脱阿罗汉道的小志,将成为退菩萨愿之菩萨,这是何等的生命代价与信仰代价?幸好,这时文殊菩萨示现,拯救了陈那欲死的心灵:

^①布顿大师著,郭和卿译:《佛教史大宝藏论》第142页,北京,民族出版社1986年版。

我儿!不能这样做,这种和小乘相遇合的业力,是能生慧劣和恶心的。应当知道你的这些论著,外道们是不能损毁的。直到你证得菩萨地之前,我都作你的善知识。你的论著,将成为诸论中的唯一慧眼。^①

由是因缘,陈那创作了划时代的著作《集量论》。在《集量论》篇末,陈那重申:“为显此所量能量难以成立之外道宗无心要故,及为遮止彼乐著故,而造此论。非唯由此能入如来圣教。以佛正法非分别境故。”^②陈那已经超越了企图通过言说而确立信仰的想法,信仰是心灵体验的“非分别境”,亦即现量正觉。因此,《集量论》全篇结尾的“后颂”如是曰:

由分别道引法性	远离失坏能仁教
如是如来诸法相	若趣余义当观察
广显量蕴诸德失	此中所集诸福善
生生知灭无德宗	愿给众生真解脱 ^③

即“陈那量论的归结处并非为确立必然性的逻辑,只是展开知识与解脱之路而示现菩萨的无穷悲愿而已。”^④因此,陈那唯说“愿给众生真解脱”而不是“必定众生真解脱”。通过创作《集量论》的身心体验,陈那真正解决了辩论与信仰二者之间的关系,因此,不仅超越了“因明”而且超越了“正理”,终于创立了“量论”。

当然,陈那的自觉并非一蹴而就,而是漫长的探寻。简略而言,早期陈那所学大乘当然是唯识宗,若在逻辑学当然是弥勒菩萨的“七因明”。依据圣言量而确立“阿赖耶识”为“一切种”,则“唯心无境”乃是不言而明的结论,但这在论辩上并不能成立,因此,陈那从发生认识论的角度出发而非依据圣言量立论,深入解决了“唯心无境”的深层论证,这就是《观所缘缘论》“带相说”的确立,但在解决“唯心无境”过程中的细密分析导致了陈那对理论理性的高度重视,如义净法师所译陈那《掌中论》曰:“犹如世人,于诸俗事,瓶衣等处,以为实有,名瓶衣等,智者亦尔,当顺世间,而兴言说,知非实有。若乐观察,烦恼过失,求解脱者,宜于如是,真胜义中,周遍推寻,如理作意,于诸境处,及能缘妄识,烦恼系缚,不复生长。”^⑤其中

①布顿大师著,郭和卿译:《佛教史大宝藏论》第142页,北京,民族出版社1986年版。

②陈那造,法尊法师译编:《集量论略解》第149~150页,北京,中国社会科学出版社1982年版。

③陈那造,法尊法师译编:《集量论略解》第150页,北京,中国社会科学出版社1982年版。

④顺真:《佛教量论因明学“六因说”及其相关问题》。见于张忠义、光泉主编:《因明》第一辑,兰州,甘肃民族出版社2008年版。

⑤《大正大藏》第31册,第885页。

有两点应给予充分注意,一是“当顺世间,而兴言说”,二是“周遍推寻,如理作意”,这已经透露出取消圣言量而欲依普遍理性建立普遍知识学的端倪。同为义净法师所译陈那《取因假设论》开篇曰:“为遮一性、异性,非有边故,大师但依,假施設事,而宣法要。欲令有情,方便趣入,如理作意,远离邪宗,永断烦恼。”篇末曰:“如是应知,如理作意,是断烦恼,之正因也。不如理思,能生众苦。当遣邪思,宜顺正念。”即取消圣言、随顺世间而建立普遍知识的关键在于“如理作意”。“作意”属“五遍行”之首,实质即是人类生命刹那刹那发动起来的第一刹那,即是生命活动起心动念的最初发轫,但这一发动要如理,即合乎真理,宇井伯寿阐释曰:“《取因假设论》中的‘如理作意’,并非单单只是思考之意蕴,而且同样具有实践性的止观之意蕴,”^①亦即不仅要在思维上合乎真理地发动生命而且要在直观上合乎真理地发动生命。陈那的“如理作意”,已然是“真现量”与“真比量”的先声了。如果将以上所述作为陈那学术“唯识期”之理论框架的话,则“如理作意”的理性要求直接将其推入其学术的“正理期”,这是因为“如理作意”的“理”,从“当顺世间”的角度来讲当然是当时印度被普遍使用的“正理”,因此“正理期”的核心著作当然是《正理门论》^②。《门论》首次断然取消了圣言量而唯确立现比二量,并对二量如何“如理”做了种种界定,但其仍未完全脱离“七因明”以论辩为前提之窠臼,开篇所言“为欲简持,能立能破,义中真实,故造斯论”,即将“为开悟他,说此能立,及似能立”作为重点放在全文之首,而将“为自开悟,唯有现量,及与比量”的现比二量放在“能立”与“所立”之后,并在阐释完能立与所立、现量与比量之后总结道:“已说能立,及似能立,当说能破,及似能破。”并未言及现比二量,故郑伟宏释此义曰:“这一句表明《理门论》立论重点在悟他门。悟他门包括能立、似能立、能破、似能破。悟他门与自悟门(现、比二量及似)关系密切,悟他的前提是自悟。自悟门的比量停留于思维阶段,用语言表达出来的为自比量就是能立。现、比二量是能立必具的基础,称为立具。‘已说能立,及似能立’就是为了突出重点,其内容包括了自悟门。在陈那后期著作《集量论》中则以量论为中心,重新组织了体系。”^③即在后来的《集量论》中断然取消以“辩”(辩之核心在“悟他”)为前提的“唯识因明”,深化“正理”并最终确立起以“量”为根本依据的“大乘量论”,其章节为:

①[日]宇井伯寿:《陈那著作の研究》第202页,东京,岩波书店1968年版。

②汉传此论前有“因明”二字,乃为玄奘法师依从唯识宗不取消圣言量之见地而强加上者。

③郑伟宏:《因明正理门论直解》第139页,上海,复旦大学出版社1999年版。

“现量品第一”

“自义比量品第二”

“他义比量品第三”

“观喻似喻品第四”

“观遣他(遮诠)品第五”

“观反断(过类)品第六”

从而圆满完成了自家的“如理作意”，是为陈那之学的终结期即“量论期”。由“唯识”到“正理”最后创立“量论”，乃是陈那的学术心路。至法称《正理滴论》开篇即曰：“众人所务，凡得成遂，必以正智，为其先导。是故彼智，此论今详。正智有二：一者现量，二者比量。”其“如理作意”之“理”具体化为“正智”亦即般若智慧。因此，以“能立”“能破”为主导的因明辩论并不能必然地确立信仰，唯有以“量”为核心的佛教知识论乃是更具普遍意义的信仰桥梁，是故宗喀巴大师以为：“以是应知，七部量论等诸正理论，是于自宗大师佛陀，及佛教证二种正法，并于如理修正法者，引发真诚广大恭敬，最胜方便。”^①

乙、二相与二量

在佛数量论演变史上，陈那最伟大的贡献在于确立以“量”为核心的佛教知识学与认识论体系，其理论根基在于陈那对量本身的深刻洞悟，即从各种量说的纷争中不仅取消了圣言量而且取消了其他若干种量，最终确立“二量说”。二量说的深刻洞见，不仅是一般推理理论的超越，而且已经深入到符号与存在之间的关系层面，亦即其为存在论层面的升华。可以说，陈那“二量说”是其整体量论体系的理论基石，其在印度逻辑史上不只是一般逻辑与认识论的突破，究极而言，陈那量论是一种哲学的突破、宗教哲学的突破。至《集量论》，印度的philosophia(哲学)与religion(宗教)，在本体论与知识学方面，探索出了具有普遍意义的一般形式体系。

如前所引，印度对量的确定有八种之多，甚乃可增加到十种，但大多只是说其然而少阐释其所以然。一如在“唯识期”陈那奉行“如理作意”的原则而提出“带相说”，在“正理期”益发遵循这一原则，进而突破唯识因明的三量说而最初确立“二量说”。《正理门论》曰：

^①宗喀巴大师著，法尊法师译：《密宗道次第广论》第5页，上海，上海佛学书局1993年版。

为自开悟,唯有现量,及与比量。彼声、喻等,摄在此中,故唯二量。由此能了,自共相故,非离此二,别有所量,为了知彼,更立余量。

首先,唯有二量的原因,在于声量与譬喻量等皆可归在比量之中。其次,更为深刻的原因是,在能量与所量二者间之关系来看,所量之对象作为存在的性质只有自相与共相。在这两项原因中,前一原因只是从能量的开合归并角度入手所作的阐释,这也是陈那之外其他不同量论体系的基本出发点,但后一点是突破性的见解,即对量的洞见不能唯考虑能量同时必须考虑所量,就量的发生以及量的结果即量果来看,决没有无能量的所量同时亦没有无所量的能量,这正是陈那发生认识论之逻辑学的核心之所在,即构成真正量果的认识活动以及知识确认,必定是能量与所量的当下同时在场、共同构造,离于分别、新生、且无错乱。如是之量方为真实,违此必为非量。

与量(真量)相反的非量(似量),乃是能量与所量二者间的相离错位、非当下冥合,其有五种:如若能量脱却所量进而阻碍冥合下一刹那之所量,则能量顿住,唯顾前而不望后,则此非量为“已决智”,一如宗喀巴大师所言:“谓于由引生自之前念量识证知功能尚未消逝之境,能消除增益而缘之知觉,为已决智之性相”^①;若能量误认一所量为当下能量之所量的那一所量,即由于能量误认了所量,则此非量为“颠倒识”,即“非该物而认为是该物之认识,为颠倒识之性相”^②;若能量尚未认出所量,于作为对象之所量根本不能认出并确认,则此非量为“疑惑”,即“于境不能认定执著之知觉,为疑惑之性相”^③;若能量已然认出所量但对所量不能生起确认,则此非量为“见而未定”,即虽“见自相,但不能对之排除增益,为见而未定知觉之性相”^④;若能量或以无理由、或以相反相违理由、或以不确定理由、或以有理由但对此理由并未认真抉择而想当然地去确认所量,则此非量为“伺察识”,一如普觉·强巴所言,“谓于自境执著之欺诳(不正确)符合事实之执者了别(认

①宗喀巴著,杨化群译:《因明七论入门》。见于杨化群:《藏传因明学》第77页,北京,中华书局2009年版。

②宗喀巴著,杨化群译:《因明七论入门》。见于杨化群:《藏传因明学》第77页,北京,中华书局2009年版。

③宗喀巴著,杨化群译:《因明七论入门》。见于杨化群:《藏传因明学》第77页,北京,中华书局2009年版。

④宗喀巴著,杨化群译:《因明七论入门》。见于杨化群:《藏传因明学》第78页,北京,中华书局2009年版。

识),为伺察识之性相。”^①五种非量的前四种与“真现量”相违即为“似现量”,最后一种与“真比量”相违即为“似比量”,但均为能量对所量尚未形成当下第一刹那之崭新确认,一如宗喀巴大师所言:“于自境非新证之知觉,为非量知觉之性相。”^②与此相反即是量(=真量),即“新证自境之知觉,为量自性相。”^③因此,依据“二相”而确立“二量”的前提乃是陈那彻底洞悟了“能量”与“所量”二者间之关系。

丙、二因与成量

依能量与所量二者间之关系,不仅在发生认识论之角度确立了量,而且自然地确立了排除似现量与似比量即排除非量的真现量与真比量之二量,最终成就了陈那的佛教量论。但从言说论证的角度,必定涉及一个重要的问题,即确立真正知识的原因是什么。就此,陈那与法称量论是在“量”的视域中,层次深化地讨论“因”,由是而言,佛教量论亦可称名曰“佛教量论因明学”。

佛教量论关于因之学说,可以从比量到现量的次第给予回溯。首先,从他义比量与自义比量的角度来看,因的逻辑依据即是他义比量内同法式与异法式中的“同法前提”与“异法前提”,分别如法称《正理滴论》所述“若是所作,见彼无常,譬如瓶等”以及“若非所作,见彼是常,譬如虚空”;若在意比量,即是由宗因喻三支中的后二支所构成的“因三相”即“遍是宗法性”(=宗法)、“同品定有性”(=正遍)、“异品遍无性”(=反遍),一如陈那《正理门论》所述“声是无常”宗的证因三相,即“所作性故”、“若是所作,见彼无常,譬如瓶等”、“若非所作,见彼是常,譬如虚空”。即在自我思维与思维传达方面,证因之因必是合乎因三相的三因。继陈那后,法称以为,合乎因三相这一形式规定之因的本身就其分类而言唯有三种,《正理滴论》曰:“三相正因,唯有三种。谓不可得比量因,自性比量因,及果比量因。”总之,由“九句因”而辨析出“因三相”,再由“因三相”进而确立“三种正因”,这是广为学界所知的佛教量论“因论”的内容^④,但“因”之学说并未到此结束,尚有不

①普觉·强巴著,杨化群译:《因明学启蒙》。见于杨化群:《藏传因明学》第341页,北京,中华书局2009年版。

②宗喀巴著,杨化群译:《因明七论入门》。见于杨化群:《藏传因明学》第77页,北京,中华书局2009年版。

③宗喀巴著,杨化群译:《因明七论入门》。见于杨化群:《藏传因明学》第76页,北京,中华书局2009年版。

④其具体展开见下文。

为学界所重视的法称的“二因说”。“二因”是符合“因三相”之“三种正因”的更深更微细的对因之性质的界定,这个界定贯穿于法称的《释量论·成量品》,并在《为自比量品》中有明确的界定。所谓“二因”即是作为“亲因”的“根本因”与作为“疑因”的“有余因”。就论式而言,如若能够证成宗支之命题,则因喻二支必须合乎因三相的规定,即“宗法”、“正遍”、“反遍”,违背因三相即成似因;若缺“宗法”则成“不成过”,若同时缺“正遍”与“反遍”则成“相违过”,若“正遍”与“反遍”随缺一相则成“不定过”。在“不成”、“相违”、“不定”三种因过所成“似因”中,前两种当然不能证成宗,但“不定过”虽然也不能证成宗,其情形则比较复杂,随缺一相的“不定过”,实质涉及后二相之间的关系又涉及后二相与第一相的关系同时涉及因支与宗支的关系。“不成”、“相违”是证因中的“无因”,而“不定”则是证因中的“有因”,但此“有因”模棱两可疑惑不定并不必然证成宗,故为“疑因”。为证成宗支,“无因”当然不行,故必须有因,具体而言即必须合乎“宗法”与“正遍”,但即使“有因”也未必一定行,故“有因”之因不能是造成“不定”的“疑因”,若有此“疑因”虽符合“有因”的要求,但必为多余的因,因此称其为“有余因”。《释量论·自义比量品》曰:“由因未和合,比知其果者,有余、无能故,如由身比贪……若唯以不见,便说遮止者,此是疑因故,说彼名有余。”^①僧成大师《略解》曰:

或曰:从零散因亦能比知可生果,由体强壮而生染故。曰:以因未和合之零散麦,比知能生苗果者,不应道理。以是成立彼之有余因故。彼无生苗之功能故。如由身比度贪心……问:有余之义云何?曰:若唯不见,而宣说遮遣之语言,以成立他人有贪心,此名有余。以是成立彼之宗法,然于异品遣除,是可疑因故。^②

依其例可以立二量式,以“有身”为因可立:

宗:他人有贪心。

因:以有身故。

同喻:若有身者,则有贪心,比如凡夫某。

异喻:若无贪心则非有身,比如佛陀。

以“有言说”为因可立:

宗:他人有贪心。

因:以有言说故。

同喻:若有言说者,则有贪心,比如凡夫某。

^①法称造,僧成大师释,法尊法师编译:《释量论释》第65页,北京,中国佛协1982年版。

^②法称造,僧成大师释,法尊法师编译:《释量论释》第65~66页,北京,中国佛协1982年版。

异喻：若无贪心则非有言说，比如佛陀。

此二量式于第三相若以佛陀为喻依，则足证其并未达到“止滥”的作用，即因的范围过宽，甚至跨入到了异品范围，因此“以有身故”、“以有言说故”虽可成立“宗法”但终为“疑因”之“有余因”。是故，确立命题之宗其因唯是全部剔除“有余因”的“根本因”，即与“似因”完全相反的“亲因”。

“根本因”即“亲因”，其与“有余因”即“疑因”的区分及其应用，是《释量论·成量品》论证得以展开的根本方法和关键，没有这一区别，法称的宗教哲学即“佛陀论”就无从建立。以“显解脱道”^①为宗旨的《成量品》，由“一、略释成为量，二、广释其能立，三、释以量称义之所为”^②三部分构成。第一部分的核心命题是“量为无欺智”，并以此为前提断定“世尊具是量”，由是断定“佛为量”、“佛为正量”，由此意许佛为“定量”。第二部分正面论证作为“所立”的命题之宗“佛为定量”，而其原因在于“能立由修悲”，即成就命题之宗的“所立”果者乃是修大悲心这一“能立”因，依僧成大师原文具体化为量式即是：

宗：诸佛世尊是定量士夫。

因：由修习大悲心而生故。^③

同喻：若修习大悲心而生则为定量士夫，譬如过去诸佛。

异喻：若非定量士夫则非修习大悲心而生，譬如六道众生。

但大悲心本身亦必须给以论证，其量式为：

宗：大悲心非从无因及邪因生。

因：是由多生修习悲愍而生故。^④

同喻：若由多生修习悲愍而生则非从无因及邪因生，譬如佛陀之因位串习。

异喻：若从无因及邪因生则非由多生修习悲愍而生，譬如外道之因位串习。

以上二量式符合因三相，但有非共许极成之过。即对顺世论而言，“六道”“多生”即三世轮回非其共许，顺世论只承认今生今世之一世，是故，确立佛陀为定量士夫的根基性论证、《成量品》之基石、“佛陀论”之起步，乃在于成立有情众生之生命必有三世多生，一如杨化群所言：“建立有前生后世的轮回说，这是《释量论》

①法称造，僧成大师释，法尊法师编译：《释量论释》第121页，北京，中国佛协1982年版。

②法称造，僧成大师释，法尊法师编译：《释量论释》第121页，北京，中国佛协1982年版。

③法称造，僧成大师释，法尊法师编译：《释量论释》第128页，北京，中国佛协1982年版。

④法称造，僧成大师释，法尊法师编译：《释量论释》第128页，北京，中国佛协1982年版。

所要成立的核心命题。”^①但如何证成多生的存在呢?其关键在于解决构成有情众生之生命的基本构成即身心二者之关系:顺世论以身为心之因,故身死则心灭,由是论证无三世;法称通过精微的论证分析,以为身非心之“亲因”,唯有“心”(=前念心)为心之亲因,由是论证有多世存在,《成量品》曰:“亲因无变异,则诸有因者,不能使变异,如泥无变者,则瓶等无异。若事无变异,彼事有变异,此彼因非理,如牛青牛等。心与身亦尔。”^②僧成大师释曰:“如亲因无所变异,则亦不能使有亲因之果有所变异,如泥团无变异,则瓶等亦不异。若此事无所变异,而彼事有变异者,则此事应非彼事之亲因。如黄牛与青牛等。如是身应非心之亲因,以身未变时,心有变故。”即作为“根本因”的“亲因”,不论有其他何种因缘的介入都不会影响到由此“亲因”必然生出其“亲果”,是为“亲因”,是为因之根本的“根本因;而作为“有余因”的“疑因”,虽然亦有生果的作用,但若有其他因缘之介入则其所生果即随之而改变,即此因不能够生出“亲果”而生出非“亲果”的“异果”,是为果的不确定因,故为“有余因”。^③又在“还灭门”成立世尊是定量士夫部分宣说“四谛”之时,着重确立“五取蕴,是名苦谛,从无始来流转生死故。”^④仍是通过“根本因”与“有余因”的区别成立破他宗进而立自宗。可知,若无“二因说”,则“成量”之论证无法完成。

从《释量论》来看,“亲因”与“疑因”的确立,不是通过去掉经验内容后可以确立的一种关于因的抽象学说,其展开反倒一定要回到对具体经验本身的“如理作意”的观察中,由是可知,法称由“根本因”与“有余因”所构成的“二因说”,乃是关于生命的“因说”,是《成量品》“解脱道”理论的基石。亦可以引申地说,《释量论》的意许义即是:佛陀证得转依的根本因(大悲)故为成量士夫,众生坚执转依的有余因(我执)故为非量凡夫——由大悲因生起有情众生生命本然的亲果即解脱果,由我执造成有情生命末然的疏果即轮回果。亦即,若想求得生命解脱果的这一“亲果”,则必须证得达到这一“亲果”的“亲因”即“大悲心”之“根本因”,反之,生命则必然坎陷在由“有余因”之“疑因”所造成的“疏果”即三世六道的永远轮回之中。由“疑因”到“亲因”、由“有余因”到“根本因”正是佛陀生命历程的写照,故佛陀为“定量士夫”的前提是生命的“成量”即成就量的圆满过程。一如《释量论》

①杨化群:《释量论释·序》。见于法称造,僧成大师释,法尊法师编译:《释量论释》第133页,北京,中国佛协1982年版。

②法称造,僧成大师释,法尊法师编译:《释量论释》第128页,北京,中国佛协1982年版。

③法称造,僧成大师释,法尊法师编译:《释量论释》第128页,北京,中国佛协1982年版。

④法称造,僧成大师释,法尊法师编译:《释量论释》第149页,北京,中国佛协1982年版。

所说：“为遮无生者，论说成为故。待立量应理。”^①僧成大师释曰：“问：若尔说量已是，何故说成为耶？曰：论说成量，有所为义，为遮无生自然量故，及为令了知诸佛世尊，看待圆满能立，成为定量士夫，应正理故。‘无生’有二解：一谓外道妄计大自在等，是无生自然之量。二谓若未生起一切种智，亦非是量。‘圆满能立’：即意乐圆满——欲利众生之大悲心与菩提心，及加行圆满——广修无我慧等二种资粮。由此圆满而成正觉，是为定量。”^②因此，陈那、法称量论知识论的归宿在于实践哲学意蕴下的宗教哲学与宗教认识论。

丁、遮诠与定量

从“根本因”与“有余因”之“二因说”的角度确立佛为“定量士夫”，实质是在论证能量见分真实证知所量相分的具体过程，因此其乃为确立佛陀“成量”的过程。但圆满完成“成量”方为“定量”，此“定量”乃量果，而“量果”即为离言绝境、无错乱、刹那新生的现量境、体验境，亦即佛陀对生命终极的刹那证觉。那么，此刹那证觉既然已经超越了语言之域，则如何用语言去传达这一生命的真境呢？由此，一切可形式化的关于逻辑因的分析必须退位，必须进入与经验内容完全同步的一般描述，即“走向事物本身”！

如前所述，“九句因”、“因三相”、“三种正因”皆可有抽象性的一般形式之表达，但在进入“亲因”与“疑因”的“二因说”时，其内在所包含的经验内容若被剔除，则一方面对其无法理解同时亦失去了这一划分的理论意义，这表明作为证明生命证觉的因由本身就是生命体验的当下本身，这不仅是生命的道理义更是生命的事实义。通过道理即通过逻辑的论证固然可明了生命的意义，但那绝不是生命本身，它仍是与生命的“间接不相离”而非直观现证的“直接不相离”，因此，如何传达这一“直接不相离”的生命解脱之境，只靠可以抽离经验内容而为可形式化的逻辑论证那是不充分的，这就逼出一个问题，即所有真实论证的前提如何被论证？亦即比量的依据到底是什么？一般而言，如果单独从论证的角度来看，“根本因”与“有余因”的“二因说”已将证明的依据推到了顶点，即保证真实存在的唯一依据乃是能够生起“亲果”的“亲因”，这“亲因”作为证因要么是“自性因”、要么是“果性因”、要么是“无缘到因”。但到了“亲果”现前的时候，“亲因”已经退隐，量式的逻辑证明已然完成，再说“亲因”则必成“已决智”之“非量”，故言说“亲果”以

①法称造，僧成大师释，法尊法师编译：《释量论释》第123页，北京，中国佛协1982年版。

②法称造，僧成大师释，法尊法师编译：《释量论释》第123页，北京，中国佛协1982年版。

及一切“量果”就不再是证明的“因论”，而是全面解决论证的依托即语言与存在之关系的“apoha”即“遮诠”理论。如果说《释量论》通过对“因论”的穷尽而确立佛为“成量”，则必须是通过“遮诠”而确立佛为“定量”。“成量”尚有能量与所量的二维分别之视角，故可依“因论”而证明之，但“定量”为能量、所量圆融不二之唯一量果，则唯有依“遮诠”而说明之。证明是逻辑化的，而说明是描述化的，超越了逻辑的描述比逻辑证明更接近事物本身！

如前所述，如何从“如理作意”出发取消圣言量，那是陈那创立佛教量论的内在动机，在《正理门论》中，陈那已经通过对“所量”唯有“自相”与“共相”，由是反观“能量”则唯有“现量”与“比量”，而在《集量论》单设《观遣他（遮诠）品》一章，详细论述语言的本质。概括而言，陈那以为：

前说量有二种。有许声起亦是量者。（即所谓声量。谓由发语声为因，了达其所说义。故名声量。）

声起非离比 而是其他量 由遣他门显 自义如所作

声于何境，由无则不生之系属，即由此分。如所作性等，由遮余义而显示自义。故非异比量（说声量亦是比量所摄）。^①

即“唯遣他义，许为声义，最为端严”^②，亦即“遮他诠自”乃为语言之本质。若细细考察比量，其亦为“遮余义而显示自义”，因此“声量”（圣言量）等亦皆归属于比量。不难看出，“遮诠”理论是对“二量说”的深化，是从发生认识论的角度对“量”的说明。这是因为，三支量式、因三相、三种正因等可以说明比量，“离分别、不错乱、新生、无欺智”可以界定现量，但超越现量与比量的区分即是量，而量是怎样发生的呢？至法称《释量论》以为，能够统摄二量并对能量、所量、量果做一涵盖性之说明的唯是遮诠，遮诠理论成为兼说现比二量以及量果的根本法门。

僧成大师在《成量品》开篇叙其章节之间关系曰：“上来已说能宣说量论之因谓自义比量。”^③而对《自义比量品》的总体概括是“通达所量之能量自性”，即“量论”为所量，自义比量为能量，而作为能量的自义比量主要包括哪些因素呢？僧成大师在本品末释曰：

此品略义，谓于抉择自义比量之支分中，须广抉择决定因三相之方便。

不能如实了知彼理之原因，是由于未能无例通达言声与分别是遮诠之理之所致。故广抉择遣余及彼诠显之理。一般引生比量智，并不须了知遮诠之差

①陈那造，法尊法师译编：《集量论略解》第110页，北京，中国社会科学出版社1982年版。

②陈那造，法尊法师译编：《集量论略解》第127页，北京，中国社会科学出版社1982年版。

③法称造，僧成大师释，法尊法师编译：《释量论释》第121页，北京，中国佛协1982年版。

别。今于求解脱之支分中,须无例抉择证解脱与一切种智之道。若不了知遮诠之差别。则于增益执未断谓断,于不须断者反谓须断,颠倒执著丧失大义。为除此过,所以广说遣余之理。次因敌者对不可见不可得因,起邪分别,谓现、比二量不可得虽不能成立为无,然不见教中宣说,则能成立为无。以造教典即为抉择一切所知之真理,故凡有者教中即须说故。在破此执之支分中,广破计吠陀为量。又敌者未见教中宣说,亦不能成立为无,即教中有所宣说,敌者亦不定能见故。又先未了解之义,唯以教证新了知时,须观待名言。若以教中不可得便成立为无者,须于一切所知堪为定量士夫之言教中全都遮止方能成立,非仅一分未见,便能成立故。彼教亦非以士夫未作为准,以彼都无显示真义之能力故。许士夫所作言教为定量之方便,要先观察彼所说语,审察清净方许为量。非先成立无过士夫为量,其后即许彼所说语为量。为使了知此义,故广破吠陀为量等。^①

即《自义比量品》主要由三部分构成,一是因三相之“因说”、二是遮诠、三是未缘到因。若对“因说”不能够正确了知,是因为尚未通达遮诠理论,并且,若欲超越一般问题的论证而进入关于解脱道问题的认知,则更需要掌握遮诠理论。因此,按照法称的理论,即在自义比量亦非单单可形式化的逻辑论证,更深层的知识确认在于解决认识如何发生的遮诠。由是可知,未缘到因并非单单逻辑层面的证因,而是发生认识论层面即遮诠理论层面的证因。若单单引生一般比量智,则“自性因”、“果性因”就足够了,因为这是对经验世界的一般认识,但解脱道是超验世界的事,对超验世界的认识则必由更深的因即发生认识论层面的因来论证,因此在详说遮诠视域中的“自性因”、“果性因”后,接着详说“不可见不可得因”,即从遮诠的角度论证“未缘到因”的合理性。《成量品》论证“生死因”时即用此类因而立论,法称曰:“由具足我爱,非他有情引,欲得乐舍苦,受生鄙劣处。于基颠倒觉,爱缚为生因,若谁无彼因,彼即不复生。若不见去来,根不明不见。如因目不明,不见轻微烟。虽有身细故,或有无质碍,如水,如金汞,不见故非无。”^②僧成大师释曰:“问:若身非心之亲因,何为生死因耶?曰:诸凡夫辈由具足我爱,非被他有情引诱,自心欲得安乐,欲舍痛苦,故受生鄙劣处。以显倒执苦为乐之觉,及以爱缚,是凡夫受生生死之因故。若谁无彼邪爱之因,彼即不复生死故。若谓无有余生往来,以不见故。曰:汝顺世派不见中有有,不能成立为无,以汝观中有之眼目不明故。比如因目不明不见轻微之烟。若谓中有之身应有质疑,是有身故。曰:中

①法称造,僧成大师释,法尊法师编译:《释量论释》第120页,北京,中国佛协1982年版。

②法称造,僧成大师释,法尊法师编译:《释量论释》第136页,北京,中国佛协1982年版。

有之身虽难是有身,或有,是无质疑,以是微细净妙之有身故。比如水于新陶器,如水银于金。又顺世以汝不见中有故,非定为无,汝虽不见彼,亦容有故。”^①顺世论不承认三世,核心在于不承认生命的“中有”,“中有”是超验界之事,其存在与否则关乎能量之主体认识能力的开发与遮蔽,但从证因的角度来看,中有的存在既不能用自性因来证明也不能用果性因来证明,只能用未缘到因来证明。由是可知,为完成对解脱道之证明,必须在遮诠理论的观照下确定未缘到因的合理性。遮诠不仅为三种正因提供了认识论依据,而且法称从遮诠的角度入手,对取消圣言量做了阐释,由是破除吠陀外道以吠陀为“定量”。即从遮诠来看,一切外道之所以是外道,原因在于其于未缘到因所关之存在在认识中并未实现圆满的遮诠而只是局部的遮诠而已。圆满遮诠必达绝对真理,局部遮诠唯止相对真理。而唯有佛陀因其遮尽一切“有余因”诠显一切“根本因”由是而得解脱真量果,即超越局部遮诠而达于圆满遮诠,故为“定量士夫”。

总之,陈那、法称完成了“从存在的因果论到逻辑的因果论最后到解脱逻辑的因果论”^②的圆满建构,建立起佛教量论知识论的完满体系,成为印度知识论与逻辑学的一座丰碑。

①法称造,僧成大师释,法尊法师编译:《释量论释》第136页,北京,中国佛协1982年版。

②顺真:《佛教量论因明学“六因说”及其相关问题》。见于张忠义/光泉主编:《因明》第一辑,兰州,甘肃民族出版社2008年版。