

唯识比量与佛学论证

曾昭式

摘要: 唯识比量是在《因明大疏》里释“世间相违”而出现的。它是应用因明规则进行的一个佛学论证例子,从“世间相违”看,此论证归属于“学者世间”讨论的范围,不犯“世间相违”错误。窥基通过此例在讨论宗、因、喻规则及唯识比量的合规理性时,提出了自比量、他比量、共比量三种比量及其各自规则,这是对《正理门论》“为自比量”和“悟他比量”的一个发展。窥基称唯识比量是共比量,是对“敌者”有所指的,此“敌者”必为“因法”的接受者。唯识比量归属于因明而不同于佛学理论,是因为通过它来讨论因明规则的;因明不是西方逻辑,是因为因明的“极成”等规则不同于西方演绎逻辑的形式规则。

关键词: 唯识比量; 因明; 极成; 佛学论证; 逻辑

中图分类号: B81

文献标识码: A

1 “唯识比量”研究述评

“唯识比量”¹(有些学者亦称“真唯识量”)是在《因明大疏》里释“世间相违者,如说‘怀兔非月,有故’,又如说言‘人顶骨净,众生分故,犹如螺贝’”([15], 第11页)句而出现的。学界、佛教界对唯识比量都有研究,大体上可以分为窥基式研究和逻辑式研究两类,从《宗镜录》到《真唯识量略解》(“宋永明寿禅师宗镜录中节出,明藕益释,智旭略解”)等,对唯识比量的研究基本上如《因明大疏》所述,也有部分内容有新的看法,此为窥基式的研究,其特征是基于佛教、唯识学框架下的以讨论因明规则为内容的唯识比量研究。逻辑式研究是研究者知道“逻辑”之后,依逻辑为参照系的唯识比量研究。由于篇幅所限,本文不对《因明大疏》《宗镜录》《真唯识量略解》关于“唯识比量”的内容进行比较,只选取逻辑式研究予以概说。

收稿日期: 2018-10-10

作者信息: 曾昭式 中山大学逻辑与认知研究所、中山大学哲学系
zzhaosh@mail.sysu.edu.cn

基金项目: 本文为国家社科基金冷门“绝学”重大研究专项项目“唐代因明与佛学论证研究”(18VJX038)阶段性成果。

¹ “唯识比量”也称“真唯识量”,在唐代其它文献里也有出现,本文只选取唐代窥基《因明入正理论疏》中的“唯识比量”研究。本文将《因明入正理论》简称《入正理论》、将《因明正理门论》简称《正理门论》、将《因明入正理论疏》简称《因明大疏》使用。

逻辑式研究又可分为四类，第一类视唯识比量为佛学论式，第二类视唯识比量合乎逻辑，第三类视唯识比量为诡辩，第四类唯识比量是论式研究还是唯识学理论研究之争。

虽然吕澂、熊十力知道逻辑，但在研究唯识比量时，还是基于《因明大疏》文本展开的，吕澂在《真唯识量》一文中，就唯识比量：“宗：真故极成色，不离于眼识；因：自许初三摄，眼所不摄故；喻：如眼识”，认为此三支比量为正确的共比量，如其言：“由于玄奘在此比量里加了‘简别’语，从而不但不犯错误，反而显得更加确定。再者，这个比量是有深厚根据的。”（[8]，第268–269页）此“简别”包括“真故”、“极成”和“自许”，此“真故”对“宗体”的简别，“就无违于非学世间，也无违于小乘学者世间以及《阿含经》的经文了”（[8]，第272页）。此“极成”对“色”的简别，“这表示除了双方各不承认的以外，其他所有的色皆是双方共许的”（[8]，第273页）。此“自许”对因中“初三”的简别，起到共比量的作用，因为“一者，玄奘的‘唯识比量’是针对正量部的初过立的。正量部是用唯识家比量的自身矛盾来出过的。既然如此，唯识家当然可以用自宗的所许来救。再者，在比量里，用语言表示出来的意思是‘自相’；言外意许的意思是‘差别’。‘唯识比量’里用语言表示出来的色（有法）是极成的”（[8]，第276–277页）。此“深厚根据”是唯识学（“境不离识，识外无境”、“能缘与所缘”、“见分、相分与自证分”（[8]，第269–270页））。吕澂对唯识比量的肯定是否合理？为什么太虚就吕澂对“清辩二量”²批评有这样的反驳？即，太虚指明清辩如加“自许”，即“依我宗佛法真谛言”（[18]）同样可破瑜伽宗，“汝说非空不空，是遮是表。若许前关，可出量违他顺自云：汝所说真性非空不空（即我所说空）宗许遮词故，因犹如我所说空喻……若许后关，可出法自相相违量云：汝所说非空不空（真性应非真性）宗许表空不空之二分故因如牛二角喻”（[18]）。“然瑜伽宗不受后破，但受前破，以同清辩。以非空不空是遮词非表词故。且瑜伽宗亦不受破，以说非空不空，但遮世人执空为表，是故双遮空与不空，不遮清辩遮词之空。故两

² 见吕澂《因明纲要》讲“《大乘掌珍论》二量”五过，即所别不极成、一分自语相违、一分所依不成、共不定、一分所立不成。摘引如下：

四、此量能别遮遣有法，诠彼为空，故宗无体。因喻顺彼，体应俱无。然以真性简别同喻，未云极成。立敌所目皆在言内。故其同喻一分含有瑜伽宗非空非不空胜义谛法。亦即一分有体，与宗不顺，遂犯一分所立不成。

五、再审宗言。所别真性有为，立敌意指不同，未简极成，宗中皆在。然妄立敌所宗，互有一分不成。……真性言简法体，故有空不空辨。宗中言陈，盖含两种。由立边言，甲是所成，乙所不成，由敌边言，乙所成就，甲乃不成。故此所别互有一分不极成过。立者未简非空不空有为，复云是空，即有一分自语相违。

六、次审因言。宗有一分不成，此即一分无依，一分所依不成，同喻中幻，因无言简。含有瑜伽宗非空非不空依他幻事，此中无彼所立全空，实为异品。因于中转即犯共不定过。

七、后审喻言，已有一分所立不成……

……

按清辨立量有过，乃从但简真性，未简极成而来。然彼有法无少分是极成，简亦不得。故此量对他实不可立也。（[7]，第55–57页）

相成而不相破，要之许为遮词，两俱无过，许为表词，两俱有过。”（[18]，第390页）熊十力《因明大疏删注》采取删除唯识比量与所释语句不相关的内容，以释的方式阐释两个方面的问题。第一，关于“非学世间”和“学者世间”的理解，依智周《因明入正理论疏后记》区分学者世间与非学者世间，指明“怀兔非月，有故”只有宗因二支。学者世间指三乘教法，世间知能学艺政俗等事，为非学世间。依慧绍的《因明入正理论义纂要》批评“人顶骨净，众生分故，犹如螺贝”例，认为其犯了因、喻不定过，“此因喻亦有不定过，因云众生分故者，为如肉等，众生分故，是不净耶？又世间不必共许贝等是净，故喻亦不定”。说明熊十力是以欲释的主题而论的，即只讲唯识比量是否犯“世间相违”之错。第二，关于“自比量”、“他比量”、“共比量”的理解。自比量“立者抗他，据自义辩，避他不许，置自许言，以为简释”。他比量“立者虽就他宗，逞威斥破”。共比量“立义晓他，证成正理”。“今人每谓佛家因明说世间相违、自教相违诸过，为束缚思想之道，此妄谈也。因明所标宗因诸过，本斟酌乎立敌对辩之情而立，用是为辩论之则，非所以立思想之防。”（[21]，第334-337页）

持合乎逻辑说者如任继愈、郭朋、张春波、月澄、傅新毅等。任继愈认为“就三支因明推论的形式，和玄奘所使用的概念的明确性来说，这个推论是没有问题的。但是命题的真假，和逻辑推理形式的是否正确毕竟不是一回事。因此，只要不承认他的唯心主义的观点，不承认他的因和喻，自然也就得不出有所谓‘定不离眼识’的色，他这个命题为颠扑不破的‘真唯识量’不过是概念上的玩弄”（[14]，第221页）。郭朋认为因明逻辑的三段式包括宗（命题）、因（论据）、喻（论例），并认为顺憬立量也合乎逻辑。（[20]，第549-551页）张春波认为因明之因相当形式逻辑三段式的小前提，唯识家的因明主要是为唯识理论做论证的。真唯识量是玄奘对三支论式的发展，用“自许”使自比量转化成共比量，是玄奘对因明规则的发展，当敌论出立论自相矛盾时，它便使用得上了。同时，张春波也讲了真唯识量是玄奘对印度正量部对唯识辩论的回应。玄奘是在特殊情况下提出的，有针对性，加自许，也是正确的。（[23]，第27-32页）月澄认为极成色指眼识所认识的对象，此为有法自相，从有法差别看，色指不离于眼识，所以在因中加自许，否则，便犯“自一分所别不成”。法指自证分，喻依指见分。对小乘不同意的自证分名称，但接受其实质，认识能力的产生有其自体。（[22]，第222-225页）以真故简别总宗，极成色指十二处的色处、十八界的色界中显色、形色、表色中的显色，初三包括眼界、色界、眼识界，眼根与眼识非即非离，根为色，识为非色，非即，眼根是眼识的增上缘，依根而发识，非离。喻依，识不离识，符合同一律，不需要见分与自证分区分。自许初三加极成初三加眼所不摄。（[2]，第61-71页）

持诡辩论说者如沈剑英、罗炤、茅宇凡等。沈剑英认为，宗是结论，宗的主词是“色”，宾词是“不离于眼识”学者世间指佛教宗派，主词外延不确定，极

成表面上简去不共许部分，实质上把自比量的命题伪装成共比量，说明玄奘善于玩弄概念。因相当于三段论小前提，起中词媒介作用，主词省略，眼根本身不能见色，它的作用只是在于让眼识在它的网膜上变现出山河大地等相分色，因为初三摄或眼所不摄外延过宽，结合起来，按照唯识学理论构成一个别扭的命题，加个自许，形成相分色而非立敌共许的本质色，自许二字只能简别因法本身的不极成，而不能遥控到宗上，不能摆脱“有法差别相违”喻体省略，相当于三段论大前提，同喻依相当于归纳推理的契合法，为什么用同喻依，作者又依《宗镜录》解释，宗相分不离自证分，同喻依见分不离自证分。作者对唯识比量批评说是违背真理，是最彻底的唯心主义，是神秘的唯心主义；从前提到结论都是极其荒谬的，他的前提虚假，结论不能成立，戒日王的偏袒是无人敢对杨的原因。实质上，宗的色是不极成的，小乘只同意本质色，而非相分色，唯识这里实质上是指本质色，立宗有“所别不成”过，因必有所依不成过，自许只是自比量，而非共比量。因自许只能简除随一不成过，不能简去有法差别相违过。如果照直说，因法与宗法是同一个概念，这种“宗义一分为因”犯“他随一不成”过，逻辑学叫“循环论证”，喻也是个虚假命题。所以此为“似能立”。（[16]，第320-336页）罗炤亦持诡辩论说，他的论文《有关“真唯识量”的几个问题》认为真唯识量的因支就属于变通形式。如果立论者立的是自比量，论敌只能以他比量的形式立破量；如果立论者立的是他比量，论敌只能以自比量的形式立救量；如果立论者立的是共比量，论敌所立破量或救量也必须是共比量。宗依和喻是立敌双方共许的，加“自许”是扩大了因法的外延，保留共许部分，增加不共许部分，所以是共比量的变通形式。不同于元晓所立，属于自比量。论文批评了元晓的立量，指明其为自比量，使得因宗不一致，因有随一不成过，大乘不许，同喻所立不成，眼根与眼识“非定即、离”。真唯识量是依据亲所缘缘立宗，而元晓是依据疏所缘缘立量。元晓立宗加“真故”实质上不是真谛意义上立宗，而是与世俗“色离识”一致。他认为，真唯识量在因明方面没有犯过之处，但是它的推论暗含着重大的逻辑错误，表现出的逻辑倾向，不是发展和运用因明的正确方向。真唯识量的因错误色不离眼识与因是同一判断，因本身需要证明，是巧词、预期理由；因实际上是两个概念：色与眼识，他以概括的形式掩盖了论敌不共许的部分，犯了四名词错误；宗支上地色是极成的，因支上色是自许的，违反了同一律；因支加自许，是上位概念，将上位概念引入极成的下位概念，不符合逻辑。对此四个错误，作者又从因明加以解释。认为因明规则是检验不出这些错误的。由此得出因明与形式逻辑属于不同的逻辑系统。“从现代逻辑科学的立场考察，因明理论存在着缺陷和局限，而‘真唯识量’恰恰利用了这些缺陷和局限，把因明比量发展成为诡辩。……只有借助形式逻辑以及现代逻辑科学的成果，才能对它有更加透彻的认识。”（[11]）罗炤的论文《“真唯识量”探讨》认为《因明大疏》和《宗镜录》诠释有误，“真

故”简别的是整个宗体，而不是简别有法。宗的主词只是外延而言是立敌双方极成的，内涵各异。因支是通过分解而形成的概念，是属于共比量的变通形式，符合因三相要求，归于九句因中“同品有非有，异品非有”的类型。喻只有同喻依，为立敌共许。此为还同意真唯识量违背形式逻辑的违反同一律、四名词错误、预期理由的错误。对此的解释是讲因明有局限性，但是，在因明的范围内避免了各种过失。因此，“真唯识量”是唯识学派“依理”对唯识学说进行逻辑证明的一系列努力的集大成者。由于依瑜伽现量为基础成立比量，敌方不许，加之论敌不许有阿赖耶识存在，所以唯识学派只能采取自比量而不能采取共比量的形成对阿赖耶识作出证明。〔10〕茅宇凡认为唯识比量立敌双方是唯识论者与实在论者，视觉对象（色）是否脱离认识主体（眼识）而存在。因支若自许不离眼识色有乞求论题之嫌，唯识本身就是色不离识，无需预设离识之色。色不为眼根所包括是立敌共许的，所以“自许”只加在因前部分，目的是重新规定讨论的范围。〔12〕

魏德东认为唯识比量属于唯识学理论研究，他研究了无性、护法和玄奘的唯识论者，认为唯识比量在认识论意义上予唯识以完整的证明。极成色指佛教各派共许的十八界的色，色为初三摄是佛教各派共许的，眼所不摄便不是各派所共许的，因是唯识学特殊规定的，所以简别加自许，表明真唯识量所指明的色是排除了初三中的眼根色，依《宗镜录》说喻依色是相分，法是自证分，喻依是见分。真唯识量创造性地将“境不离识”转换为“我们所认识的，只能是意识中的对象”，合理地确定了唯识的界限，从而予唯识以彻底的证明。〔19〕何欢欢则认为唯识比量属于因明论法。她认为窥基用真故限定了宗，用极成、自许分别限定了宗有法与因，窥基说明简别之于因明论法的作用与意义，不是传达唯识比量所证明的唯识理论。〔3〕

唯识比量的逻辑研究是西方逻辑学东渐的产物，在这些研究者观念里，西方逻辑是普遍的、唯一的。唯识比量是否合乎逻辑，依据的是西方逻辑；因明是不是逻辑，唯识比量是不是因明等依据的仍然是西方逻辑。基于当下逻辑学科，因明是什么？如何分析唯识比量？也都没有很好的解决方案，这里需要确立佛学、新因明、逻辑学三者的涵义。

2 《因明大疏》“唯识比量”文本分析

为了便于对《因明大疏》“唯识比量”文本分析，今摘引原文如下：

初、非学世间者……

问：且如大师周游西域，学满将还，时，戒日王王五印度，为设十八日无遮大会，令大师立义。遍诸天竺，简选贤良，皆集会所，遣外道、小乘，竞申论诘。大师立量，时人无敢对扬者。大师立唯识比量云：“真

故极成色不离于眼识”宗，“自许初三摄，眼所不摄故”因，“犹如眼识”喻。何故不犯世间相违？世间共说“色离识”故。

答：凡因明法，所、能立中若有简别，便无过失。若自比量，以“许”言简，显自许之无他随一等过；若他比量，“汝执”等言简，无违宗等失；若共比量等，以“胜义”言简，无违世间、自教等失。随其所应，各有标简。此比量中有所简别，故无诸过。

有法言“真”，明依胜义，不依世俗，故无违于非学世间。又，显依大乘殊胜义立，非依小乘，亦无违于阿含等教“色离识有”，亦无违于小乘学者世间之失。“极成”之言简诸小乘后身菩萨染污诸色，一切佛身有漏诸色。若立为唯识，便有一分自所别不成，亦有一分违宗之失。十方佛色及佛无漏色，他不许有，立为唯识，有他一分所别不成。其此二因，皆有随一一分所依不成。说“极成”言为简于此，立二所余，共许诸色为唯识故。

因云“初三摄”者，显十八界“六三”之中“初三”所摄，不尔，便有不定、违宗。谓若不言“初三所摄”，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，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”。其“眼所不摄”言，亦简不定及法自相决定相违。谓若不言“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”。

若尔，何须“自许”言耶？为遮有法差别相违过，故言“自许”。非显“极成色初三所摄，眼所不摄”他所不成，唯自所许。谓“真故极成色”是有法自相，“不离于眼识”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”，外人遂作差别相违言：“极成之色非是不离眼识色；初三所摄，眼所不摄故；犹如眼识”，为遮此过，故言自许。与彼比量作不定言：“极成之色，为如眼识，初三所摄，眼所不摄故，非不离眼识色；为如自许他方佛等色，初三所摄，眼所不摄故，是不离眼识色。”若因不言“自许”，即不得以“他方佛色”而为不定，此言便有随一过故。汝立比量，既有此过，非真不定。凡显他过，必自无过，成真能立必无似故。明前所立无有有法差别相违，故言“自许”。

然有新罗顺憬法师者，声振唐蕃，学苞大小，业崇迦叶，每稟行于杜多，心务薄俱，恒驰诚于小欲，既而蕴艺西夏，传照东夷，名道日新，缙素钦挹，虽彼龙象不少，海外时称独步。于此比量作决定相违，干封之岁，寄请师释云：“真故极成色定离于眼识；自许初三摄，眼识不摄故；

犹如眼根。”时为释言：凡因明法，若自比量，宗、因、喻中皆须依自，他、共亦尔。立依自、他、共，敌对亦须然，名善因明，无疏谬矣。前云唯识，依共比量。今依自立，即一切量皆有此违。如佛弟子对声生论立：“声无常，所作性故，譬如瓶等。”声生论言：“声是其常，所闻性故，如自许声性。”应是前量决定相违。彼既不成，故依自比，不可对共而为比量。又宗依共已言极成，因言自许，不相符顺。又因便有随一不成，大乘不许，彼自许“眼识不摄故”，因于共“色”转故。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，通缘“眼根”，疏所缘缘，与能缘“眼识”，有定相离义。又立言“自许”，依共比量，简他有法差别相违，故言“自许”，显依自比“眼识不摄”，岂相符顺？又彼比量宗、喻二种皆依共比，唯因依自，皆相乖角，故虽微词通起，而未可为指南。幸能审镜前文，应亦足为理极。上因傍论，广说师宗，宗中既标真故，无违世间之失。上说名为非学世间。

二、学者世间，众多学人所共知故。若违深、浅二义，俱得名违自教。若唯违于浅义，亦得名违世间。深义幽悬，非是世间所共知故。亦有全分、一分四句，是过、非过，皆如自教相违中释，违学者世间，必违自教故。论中但有违非学世间全分俱句，余准定然。凡若宗标胜义，如《掌珍》言：“真性有为空，如幻，缘生故；无为无有实，不起，似空花。”亦无违自教、世间等过失。（[4]，第115-116页）

此引文分两部分，第一部分讲玄奘立唯识比量的背景，是“无遮大会”，亦即什么人都可以参加的辩论会，参加者都可以对此立义提出反驳，特别提出“遣外道、小乘，竞申论诘”。第二部分提出世间都讲“色离识”，为什么唯识比量不犯世间相违的问题。对此问题的回答，分两部分，第一，讲简别原则；第二，论证唯识比量的合原则性，此又从非学世间、学者世间两方面展开。

简别原则是指在所立、能立中的基本规则，分为自比量规则，以自许简别；他比量规则，以汝执简别；共比量规则，以“胜义”简别。依此三简别原则，方为能立，不犯世间相违和自教相违过错。这里特别需要注意的是，共比量如何简别的问题。

从立论（宗）看，“真”之简别，是依胜义谛，不依世俗谛，不违非学世间；是依大乘义，不违阿含等教、小乘等学者世间。非学世间、学者世间在引文前有解释，是指：“一、非学世间，除诸学者，所余世间所共许法。二、学者世间，即诸圣者所知粗法。若深妙法，便非世间。”这里阿含等教、小乘主张等为学者世间，而非非学世间。“极成”之简别，如引文，不是唯识讲的而小乘没有讲的色，也不是小乘所讲的而唯识没有讲的色，此色是“二所余，共许诸色”。否则，便可能犯“一分自所别不成”、“一分违宗”、“他一分所别不成”和“随一分所依不成”等过错。这里需要注意的是，此“极成”简别的是，立者所针对的敌者只有小乘，而

立唯识之宗“真故极成色不离于眼识”。

从依据（因、喻）看，唯识比量的因是：“自许初三摄，眼所不摄故。”十八界分为六根界（眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界），六境界（色界、声界、香界、味界、触界、法界）和六识界（眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、意识界），“初三”指眼界、色界和眼识界，依此称谓，“五三”指身界、触界、身识界。窥基对唯识比量的因的分析为：“初三摄”指明“极成色”只为十八界中“初三”所摄，而排除十八界中初三之外的内容而言的，如果不给出“初三摄”因，便会出现十八界中，极成色“眼”所摄，如“眼识”和“眼”所不摄“身识”等不定言；以及如“五三”等摄而不含“初三”摄情况，便证明了“极成色离于眼识”，犯了违自宗的错误。因“眼所不摄”是排除“初三”中的眼根界言的。此论证简化为：宗：真故极成色不离识，因：色境不离眼识。此因只是一个例证，省略了“声境不离耳识”等另外五个因，表达方式与此因相似，由此看出，宗有法“色”实指“境”义。这里需要注意的是：宗不能改为“真故极成色不离眼识”，否则就犯了“循环论证”的逻辑错误，而且与唯识比量含义不一致。窥基讨论因中“自许”是避免出现“有法差别相违”过的，而不是讲自许“极成色初三所摄，眼所不摄”。所谓自相，简单解释就是概念本身，如“真故极成色”，差别就是指概念所指，或概念含义，如唯识家的“极成色”，所指“不离眼识色”，与此对立的“极成色”，所指“非不离眼识色”，此两者皆可以以同因“初三摄，眼所不摄故。”证明，所以唯识比量之“自许”确认“极成色”之含义，以排除“外人遂作差别相违言：‘极成之色非是不离眼识色；初三所摄，眼所不摄故；犹如眼识’”。目的是：“凡显他过，必自无过，成真能立必无似故”。

窥基对顺憬法师的三支比量（“真故极成色定离于眼识；自许初三摄，眼识不摄故；犹如眼根”）的批评有六，第一，批评敌方立量，敌方为共比量，批方必与之对应，方能构成决定相违比量，顺憬所立三支比量为自比量，而玄奘所立为共比量。第二，顺憬的宗为共比量，因为自比量，因为其“自许”是就因而言的，出现宗因不一致。第三，唯识不许顺憬的因，犯因随一不成错。第四，从唯识理论角度讲，喻“眼根”犯所依不成错。第五，玄奘“自许”与顺憬所指不同，玄奘之因为共比量，顺憬之因为自比量。第六，顺憬宗、因、喻中，宗、喻为共比量，因为自比量，出现三支论式不一致。

以上为非学世间的讨论。就学者世间言，分为违背自教深、浅二义，均为自教相违，其中，如为浅义，亦为违世间，深义非世间所知，所以自教相违中违深义者非为世间相违。文中最后认为，《掌珍论》二量（“真性有为空，如幻，缘生故；无为无有实，不起，似空花”）不违自教和世间，其理由是讲凡作“胜义”简别者均如此，从前后文理解，此义是从学者世间来说的，因为《掌珍论》二量论证也属于“深义”，“非是世间所共知故”。

3 因明与正理、逻辑

《因明大疏》是释《入正理论》的,《入正理论》是释《正理门论》的,如果说《正理门论》为经典文本的话,则《入正理论》和《因明大疏》为经典解释作品。今以《正理门论》文本内容讨论因明、正理、逻辑三者关系,由此讨论“唯识比量”的归属问题。

3.1 正理与正理门

《瑜伽师地论》对五明的划分,非常清晰地把因明与内明区别开来,卷第三十八里,讲内明与因明的内容包括:“谓内明论略二相转,一者显示正因果相,二者显示已作不失未作不得相。因明论亦二相转,一者显示摧伏他论胜利相,二者显示免脱他论胜利相”([13],第500-501页)。《瑜伽师地论》讲解重点自然是内明,就讲因明而言,视作因明为内明论证的工具,即“摧伏他论”和“免脱他论”的论辩性质,即“若诸菩萨求因明时,为欲如实了知外道所造因论是恶言说,为欲降伏他诸异论。为欲于此真实圣教未净信者,令其净信;已净信者,倍令增广”。“卷第六十四”里区分内明与因明的作用不同,“观自宗教者,谓契经、应诵、记别等依止摄释、宣说、开示。观他宗教者,谓七种相,依止因明摧伏他论建立己论。七种相者,谓因明中论体、论处所、论据、论庄严等”([13],第654页)。此引文确立了佛教与内明、因明的关系,内明、因明归属于佛教,但“内明”与“因明”不同,内明是佛理,因明是佛教论证。《正理门论》便将内明称作“正理”,因明是研究如何进入正理的,所以叫“正理门”论,如此著结尾偈颂言:“为开智人慧毒药,启斯妙义正理门,诸有外量所迷者,令越邪途契真义”([1],第6页)。“正理门”有自己独自关注的对象,《入正理论》概括为“八门二益”:“能立与能破及似,唯悟他;现量与比量及似,唯自悟”([15],第11页)。这些内容在《正理门论》里都有,其中“能立”是核心,因为“似能立”是从反方面讲“能立”的,“比量”的内容包括“能立”与“似能立”(“随其所应为开悟他说此能立及似能立。”),“现量”与“比量”是“能立”中的“因”、“喻”的“作具”,“能破”、“似能破”依“能立”为重要依据。“能立”是从三支论式结构开展研究的,讲了三支论式总原则和三支分原则,总原则是三支不能缺和三支关系原则,三支不能缺原则是指不能缺的是宗、因、同喻依,三支关系原则是因三相和“说因宗所随、宗无因不有”原则。分原则是极成原则,包括宗有法、宗法、因法、同品、异品极成问题。这些原则包括论证结构规则,也包括对论证参与者的要求。文中还讨论了针对不同派别主张所采取不同能破的方法,这些内容显然是“正理门”,不是“正理”,是开人佛教智慧的工具。

基于因明理论,我们不妨讨论唯识比量的归属问题。首先,本文研究的是窥

基的唯识比量研究，由于窥基对唯识比量的研究放在“世间相违”诠释里，这自然属于因明范围。其次，它是作为三支论式规则研究的案例而出现，用当下学术话语来说，这里涉及到论证什么和怎样论证两方面内容，论证什么？论证唯识学思想，怎样论证？用比量来论证。这是两个互相联系的学科交叉，即佛教与佛教逻辑学的汇合，用佛教逻辑学论证佛教某一义理。显然，前者属于佛教，后者属于佛教论证。窥基在唯识比量讨论中发挥了《门论》的比量分类思想，将比量分为“自比量”、“他比量”和“共比量”。依笔者理解，其分类视角不同而已，《门论》是从比量作用分类的，为自比量作用在于自悟，通过三支论式，自己领悟某一主张（宗），自悟者可以是思考，也可以通过自言自语式的论证；为他比量是晓谕他人，必须通过三支论式而言说。用佛教话语讲，前者自度，后者度他。窥基是从比量的使用者而言的，从前引文看，自比量、他比量、共比量除宗均为立者主张外，自比量的宗有法、宗法、有法、同喻依、异喻依为自己认同的概念，他比量的宗有法、宗法、有法、同喻依、异喻依为他者认同的概念，共比量的宗有法、宗法、有法、同喻依、异喻依为立敌共同认同的概念。在窥基看来，三支比量除必须遵循《入正理论》所规定的因明规则外，增加了三支中比量的宗有法、宗法、有法、同喻依、异喻依一致性的要求。这些规则与要求是以唯识比量为例来说明的。窥基视唯识比量是共比量，按照“凡因明法，若自比量，宗、因、喻中皆须依自，他、共亦尔。立依自、他、共，敌对亦须然，名善因明”的要求，宗有法“真故极成色”通过深义的“学者世间”的“真”和“极成”的限定的“色”的范围，“真”与“极成”也限定了“眼识”的内容，“自许”、“初三摄”、“眼所不摄”限定了因法和同喻依的范围，这样，唯识比量便成为真唯识量了。顺憬法师的三支比量“真故极成色定离于眼识；自许初三摄，眼识不摄故；犹如眼根。”为什么错误，就在于此论式是自比量与共比量混用而导致诸多（宗、因、喻）错误。由此看来，窥基的分析是依据因明规则，而非内明内容。

3.2 因明与逻辑

虽然唯识比量归于因明学科，但是，因明是论证佛教（含婆罗门教）理论的工具，所以，仅仅理解因明而不懂某派理论是无法论证的，正如《大乘掌珍论》用三支论式讲中观学主张一样，用因明阐释内明，所依据的是因明规则，显然因明不是三段论等西方逻辑理论。

从因明规则看，如“极成”规则，对宗有法、宗法、因法、同品、异品的极成，显然不是三段论那种在逻辑常项特征下处理逻辑变项的必然推出关系，“极成”不是形式的真。《正理门论》对“比量”的作用有非常清楚的说明：“余所说因生者，谓智是前智余，从如所说能立因生，是缘彼义。此有二种：谓于所比审观察智，从现量生，或比量生；及忆此因与所立宗不相离念。由是，成前举所说，

力念因同品定有等故，是近及远比度因故，俱名比量。”〔1〕，第3页）此中除了讲比量的结构为三支论式外（“及忆此因与所立宗不相离念”、“力念因同品定有等故”），还讲了因、喻是“从现量生，或比量生。”此段话说明，所有比量都是一个具体的论证，因为论证的前提（因、喻）都是具体的，并且论证的结论（宗）也是具体的，既然如此，每个比量除了遵循三支论式规则外，所有比量都涉及论证者、论证目的，这样，唯识比量如同《大乘掌珍论》二量一样，既是因明应用的一个例子，也是借此讨论因明论式规则。所以，说唯识比量为正确的共比量是有条件的，其条件至少将立敌双方考虑进去。也就是说，玄奘立量的敌方不可能是非唯识学主张者，应该是如吕澂的分析（如上引文，“正量部是用唯识家比量的自身矛盾来出过的”），唯识比量是共比量，其“敌者”对因法是极成的，其实，共比量的“敌者”也可以是弟子、信徒，此共比量起着传道作用，其中信仰已经成为其论证规则。所以，从唯识比量三支论式结构看，宗有法和宗法极成是有条件的，宗有法“真故极成色”之“真”、“极成”，宗法“眼识”概念的含义并不能达成所有参会人的共识，它只适用于“学者世间”中的正量部。因法“自许初三摄，眼所不摄”中的“自许”必不可少，且为“敌者”（正量部）认可，是因为立者针对敌者攻击自己而作的辩护，而敌者（正量部）攻击的策略是以子之矛攻子之盾，这意味着敌者是基于唯识宗理论开展的他比量，即站在唯识宗立场，并由此出发，反驳唯识宗，唯识比量的因法自然成为敌者认可的，所以唯识比量为共比量。进一步说，《正理门论》《入正理论》重在讨论立、破，破的策略之一就是使用归谬法，所谓归谬法，假设论题真，由此出发推出一个假的结论，形如“如果 P ，那么 Q ，非 Q ；所以非 P ”的有效式论证。此反驳方法在此二部著作里有多处使用。正量部批判唯识派使用这一破的形式，作为辩护者对此归谬法的回应，其所立的唯识比量自然是共比量。唯识比量的因中“自许”是对敌者归谬法而说的。至于正量部如何反驳唯识比量的，不得而知，窥基自己说唯识比量是共比量，它不会犯自相矛盾的低级错误，而为什么是共比量，我们只能作此解释，方能圆融。这样的共比量规则不是脱离具体内容的三段论规则，因明三支论式及其规则具有佛教论证的性质。

对于因明的佛教论证性质，也有不少因明学家形成共识。如吕澂对因明理解有二，“因明的来源在于以立破做中心的论议，所以它和对法相互为用，乃是原有的典型。……因明既自成一科，就有些理论和其余属于内明的各门所说不能一致。例如对于自相和共相的解释，在因明是一种根本道理，有它特殊的定义。这就是现量所得的为自相，比量所得的为共相。但在内明方面，佛智知一切法的自相、共相都是现量，自共不必和现比相连属”〔5〕，第1383-1384页）。对《集量论》的评价为：“陈那之作皆为《量论》，此其自集各《量论》之书也。虽似专说因明，而目的乃以之深入佛说之门，以为非如是，即于佛说不得其解也。故于论端尊佛为

量者，可知非泛谈因明之著。又《论》中特详比量，比量方法，在于遮詮，如云甲，意云非乙，所以简别余法也。能以此义，理会佛说，则知空者，简别自性，意云非自性（非空无之谓）。学者思想循此途径，则于佛说无不通达。如般若之非与无，瑜伽之离言，涅槃之常乐我净，皆为简别余法者。如众生初执无常为常等有四倒，佛即说无常等以除之。若复拨常为无常，仍堕倒见，最后乃举常乐我净而治其倒。此所说常，即示非无常之谓。皆因遣执，方便立说，非实有常无常也。《集量》即示此方法以为一贯之道也。”（[6]，第 641 页）在这里强调《因明入正理论》的思维、论证作用，《集量论》悟入佛理的作用。罗时宪《唯识方隅》讲了诸行、真如、解行等内容，将《量论》归于“解行”里，“解”有“认识”义，即“量”，关于“量”的理论叫量论。“行”是“修行”。罗时宪讨论的“量论”包括现量、为自比量、为他比量、似比量。（[9]，第 106—145 页）印顺对因明特征，非常明确，“无论是正理胜论等论法，《瑜伽论》的因明，陈那、法称大成地量论，都不是推求未知的事理，发展新知，只是为了维护自己的宗教而努力——以种种论理方法证明自宗是正确的。以因明来说，立自、破他，无非是维护佛法的方便。法称的时代，佛教界倾向于如来果德及对他人（师长）的诚信。《释量论》特立《成量品》，论证佛智的完全正确，多少是为了适应时代的要求。”（[17]，第 319 页）

中国逻辑史界的因明研究，往往重于逻辑范式，即以一般意义上的西方演绎、归纳逻辑的定义，机械地比附因明文本的某一内容，如将三段论大、小前提和结论视作三支论式的喻体、因和宗，在处理同喻依时，往往归于归纳，或说成一个例证。除比较“三支论式”与三段论相同外，却忽略整个文本的内容，且不说《瑜伽师地论》中古因明思想包含着七部分的内容，论式分量极少，就是新因明所讨论的内容也不是三段论小项、中项、大项在外延上的类与类的相容或不相容关系。尤其是，因明讲三支论式宗、因、喻不能缺，在喻中，同喻依必不可少（其他可以省略，如唯识比量等），因为同喻依代表着因三相“同品定有性”规则，在立三支论式时，必须有一个同品。有些学者甚至认为同喻依多余，岂不知此为三支论式的支柱，所以，研究因明应该回到因明自身中去。这种研究，名为因明研究，实失去因明本义，他只是理解因明的一种方式，而不是因明本身。

参考文献

- [1] 陈那（著）；玄奘（译），因明正理门论本，大正新修大藏经（第三十二卷），1990 年，台北：佛陀教育基金会出版部。
- [2] 傅新毅，“从‘胜军比量’到‘唯识比量’——玄奘对简别语‘自许’的使用”，世界宗教研究，2016 年第 4 期，第 61—71 页。

- [3] 何欢欢,“玄奘、清辩、陈那——从‘简别立宗’谈起”,世界哲学,2015年第4期,第151-159页。
- [4] 窥基,因明入正理论疏,大正新修大藏经(第四十四卷),1990年,台北:佛陀教育基金会出版部。
- [5] 吕澂,奘净两师所传的五科佛学,吕澂佛学论著选集(三),1988年,济南:齐鲁书社。
- [6] 吕澂,内院佛学五科讲习纲要讲记,吕澂佛学论著选集(二),1988年,济南:齐鲁书社。
- [7] 吕澂,因明纲要,2006年,北京:中华书局。
- [8] 吕澂,因明入正理论讲解,2007年,北京:中华书局。
- [9] 罗时宪,唯识方隅,罗时宪著作全集(第三卷),2010年,北京:中国社会科学出版社。
- [10] 罗炤,“‘真唯识量’探讨”,学习与思考,1982年第2期,第78-80页。
- [11] 罗炤,“有关‘真唯识量’的几个问题”,刘培育(编),因明研究,1994年,长春:吉林教育出版社,第185-221页。
- [12] 茅宇凡,“‘唯识比量’中‘自许’简别的作用与局限”,哲学分析,2017年第6期,第67-75页。
- [13] 弥勒(著);玄奘(译),瑜伽师地论,大正新修大藏经(第三十卷),1990年,台北:佛陀教育基金会出版部。
- [14] 任继愈,汉唐佛教思想论集(第2版),1973年,北京:人民出版社。
- [15] 商羯罗主(著);玄奘(译),“因明入正理论”,大正新修大藏经(第三十二卷),1990年,台北:佛陀教育基金会出版部。
- [16] 沈剑英(著),“‘真唯识量’略论”,刘培育,周云之,董志铁(编),因明论文集,1982年,兰州:甘肃人民出版社,第312-328页。
- [17] 释印顺,印度佛教思想史,2010年,北京:中华书局。
- [18] 太虚(著),“论掌珍论之真性有为空量”,海潮音,黄夏年(编),民国佛教期刊文献集成(第169卷),2006年,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,第389-390页。
- [19] 魏德东,“唯识的因明论证”,佛学研究,1998年第6期,第264-273页。
- [20] 辛冠洁,中国古代著名哲学家评传(第二卷),1980年,济南:齐鲁书社。
- [21] 熊十力,因明入正理论删注,熊十力全集(第一卷),2001年,武汉:湖北教育出版社。
- [22] 月澄(著);刘培育(编),“‘真唯识量’是典型的共比量”,刘培育(编),因明研究,1994年,长春:吉林教育出版社,第222-225页。
- [23] 张春波,“玄奘对唯识学说的的发展”,社会科学战线,1981年第1期,第27-32页。

(责任编辑:潘琳琦)

The Proof of Idealism and Buddhist Arguments

Zhaoshi Zeng

Abstract

The proof of idealism (*Wei Shi Bi Liang*) emerges in the book of *Yinmingdashu* where the notion of *loka-viruddha* is interpreted. It could be taken as an example of Buddhist arguments that apply the rules of *Hetuvidyā*, and such kind of argument does not commit the error of *loka-viruddhā*. Kuiji takes this example to discuss the rules of claim, reason and illustration, and argues that the proof of idealism conforms those rules. In doing so, he also develops three forms of measure and formulates their corresponding rules. In such a way, he indeed deepens our understanding of the notion of measure in *Yinmingdashu*. Kuiji interprets the proof of idealism as a form of argument which requires the consensus of both arguer and his opponent, i.e., the addressee of the argument. The proof of idealism is always taken as a subject in order to discuss the rules of *Hetuvidyā*, therefore it differs from those topics discussed in general Buddhist theories. Moreover, *Hetuvidyā* is not a type of western logic, because its rules, such as the rule of approval, are different from those developed in western formal logics.