

# 量学性相理论的双重维度研究 ——基于“无欺智”与“显不知义尔”的诠释史考察

夏吾太 项智多杰

**摘要:** 印度因明论师对量的性相有多种不同见解,印度天主慧认为法称论师对量的性相有两种界定,即“量谓无欺智”和“显不知义尔”;而庄严师将量分为“胜义量”和“名言量”,随后法上论师将量的性相定义为“无欺智”,但其观点受到其诸弟子及后期学者的反对;藏传因明前派的俄译师遵循法上论师观点对“量”的性相进行探讨,多持肯定态度,然而,其弟子恰巴却反对法上论师的观点,主张具足“通达真实义”者为量;后来,萨迦派的量学大师萨班否定诸学者关于量之性相的各种看法,并认“量谓无欺智”和“显不知义尔”二颂所论均为量的性相,同时他主张“不欺诳”和“显不知义尔”都具备“作者不欺诳、作用不欺诳和所作不欺诳”三种属性,并且已然蕴含“新起”之义。

**关键词:** 性相; 无欺智; 新起; 萨班

中图分类号: B81 文献标识码: A

## 1 引言

公元5世纪,印度因明学巨擘陈那开创量理学说体系,奠定量学的理论根基。作为世亲门下高足,陈那精研佛学与因明学理,其量学思想以《集量论》为纲领,明确提出“现与比是量,二相是所量”的核心命题。此论虽未直接界定“量”的性相,却通过划分现量与比量二元范畴,确立了量学的基本框架——除现、比二量外,别无第三量可立。这一理论突破不仅使陈那位列“世间六庄严”之尊,更成为后世量学发展的思想原点。至7世纪,法称承续师说,于《释量论·成量品》中首次以定义形式提出“量谓无欺智”(量即无谬认知)与“显不知义尔”(揭示未知真理)双重性相。此二命题引发印藏学界长达数世纪的诠释争议:印度论师天

---

收稿日期: 2025-06-23

作者信息: 夏吾太 青海民族大学藏学院因明逻辑与藏文化研究中心  
xiawutai@163.com

项智多杰 西藏自治区社会科学院刊物编辑部  
xzdj2005@163.com

基金项目: 本文系国家社科基金一般项目“基于广义论证视阈的《量理藏论》论证研究”(项目批准号: 23BZX115)、国家社科基金重点项目“《因明正理门论》梵汉藏对勘研究”(项目批准号: 24AZJ004)阶段性成果。

胜慧主张二颂分表独立性相，藏传前派俄译师则强调其内在统一；萨迦班智达更以“三不欺诳”（作者、作用、所作）重构性相体系。诸家学说或分或合，或破或立，形成量学史上极具张力的理论博弈。本文将以陈那-法称理论为基点，系统考辨 5-13 世纪印藏学者对“量”之性相的诠释分歧，揭示其内在逻辑与哲学意蕴。

## 2 印度量论传统中的性相诠释：陈那、法称的奠基诠释

陈那论师为将释迦牟尼佛确立为究竟正量，他系统整理因明理论，在《集量论》开篇即颂曰：“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者，为成量故从自论，集诸散说汇为一。”([1], 第 3 页) 其含义在自释中说：“为欲成立诸正量故，自己所著《理门论》等诸部论中，集诸散说汇于一处，造此《集量论》”。([2], 第 58 页) 这段纲领性文字，既阐明了量学理论构建的核心目标，更成为论证佛陀为量的根本依据。

宗喀巴大师在《量理道编》中对此作出深刻诠释：

“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者”一颂所示义，导师世尊的本性是善逝和救护二种圆满，不像外道所许常住并非自然之定量，是由因缘新起成立故。为彻底了知以前未获得此等品位者争取此位，故说已成定量。其原因：意乐圆满为欲利益众生，加行圆满为证悟无我智慧。

([17], 第 34 页)

这种阐释深刻揭示了量学理论与佛教修证体系的内在统一性。

然而，陈那在构建量理体系时，采取了独特的理论建构方式。在《集量论》及自释中，他并未直接对“量”这一总概念进行定义，而是通过二分法展开论述：首先将量划分为现量与比量两大范畴，继而分别对其分支概念进行界定。对于现量，陈那提出“远离名及种等合，分别识则为现量”([1], 第 3 页) 的定义，并在自释中进一步解释为：“此总说若识离诸分别，是为现量”。([2], 第 59 页) 也就是说，远离结合名言、种类等认识的分别识者便是现量。这一表述强调现量必须排除名言概念与种类属性的分别作用。而在比量层面，陈那区分了为自比量与为他比量。将前者定义为“言自义者，即三相因见义。谓由具足三相之因观见所欲比度之义为自比量。”([2], 第 89 页) 后者则定义为“他义比量者，善显自见义。如自由三相因，生有因智。如是为令他生有因智故，说三相因。是名他义比量。是因立果名故。”([2], 第 121-122 页) 这种通过分支概念建构理论体系的方式，成为陈那量学的显著特征。值得注意的是，陈那虽未明确总述“量”的性相，但其理论中隐含着“无欺智”的核心要素。在讨论似现量时，他列举了“迷惑世俗智、比与比所生、忆念及怖求”([2], 第 61 页) 等五种情况，并特别指出“膜翳”所导致的无分别错乱识虽离分别却非现量。对此，胜慧在《集量论广释》中解释

道：“膜翳一词应释为不迷惑、无分别等何处不错乱者是现量，何处欺诳者如是显示（膜翳）故”。([13], 第74页)这表明陈那实际上将“无欺诳”作为现量的内在规定性。

至于“量”是否包含“新起”之义，陈那在《集量论》中明确指出：“如无新知则不是量，如以后忆念贪欲、瞋恨等于先所知义皆非是量”。([3], 第3页)这一论述将“新知”（即前所未知之境）作为量的必要条件。同时，他还说“受持可信解之语言，亦不欺诳相同故，即说为比量”。([3], 第33页)这就是说受持可信解之语言（圣言量）与比量并列，认为二者皆具“不欺诳”的共同特征，从而进一步深化了量学理论中“无欺”与“新知”的双重维度。这种理论建构方式，既保持了逻辑体系的严谨性，又为后世法称等人的理论发展预留了阐释空间。

陈那的再传弟子法称在《释量论·成量品》中系统论证佛陀为正量士夫时，提出“量谓无欺智”([3], 第121页)与“显不知义尔”([3], 第122页)两大核心定义。前者遮止“欺诳识”，后者遮止“非新知”，二者共同构成“新生无欺智”则是量的完整内涵。故僧成释首次正面提出：“量之总相谓新生无欺智。如说：见青根识是量，以是新生无欺智故”。([3], 第121页)法称的这一界定不仅继承了陈那量学体系中“无欺”的本质规定，更通过“显不知义尔”强调了量的“新起性”特征。在《因滴论》中，法称进一步将量识解释为“唯起初见境之不共相者”([7], 第834页)，通过“起初”限定第一刹那的认知有效性，以“不共相”强调对事物自相的直接把握。这种理论建构形成了“新起而不欺诳之了别”<sup>1</sup>的完整定义框架：首先确立量必须是心法（了别），其次强调认知的刹那新生性，最后确保认知与境的如实对应关系。值得注意的是，唯识宗基于“三时唯现在”的本体论立场，将现量严格限定为“才取便成取所”的当下认知，而比量与忆念等则被归入“已决智”范畴。这种观点与承续陈那、天主慧思想的汉传因明形成鲜明对比——后者仅承认现量具备“新生无欺”的本质特征，而比量因依赖先验知识被排除在严格意义的“量”之外。这种理论分野深刻反映了不同佛教哲学体系对认知本质的多元理解。

总之，陈那和法称对“量”的定义是，它必须是认识的一种，且属于识的范畴，无论是根识还是意识。它必须是新产生的，仅限于产生的最初时刻。同时，“量”必须准确反映客观现实，不带有欺骗性。任何认识若不符合这些条件，则不被认定为“量”。

<sup>1</sup>以“新起”限定量识必须是一种新生起的认识，认识的第一刹那才是量。以“不欺诳”限定量是境的正确反映，排除显见“雪山为青色”的颠倒识是量的疑惑。以“了别”限定量是一种心法，排除分别说部主张的“根”能识境、“根”也是量的误解。小乘分别说部主张心法不可认识外界诸法，只有色法——“色根”和“不相应行法”等才能认识外界事物，陈那和法称反对这一观点，只有心法即了别认识外界，故在量之性相中强调指出量是一种心法即了别。

### 3 后法称时代的诠释分歧：印度量学多元路径探析

#### 3.1 天主慧与释迦慧的诠释

法称于《释量论·成量品》中提出“量谓无欺智”与“显不知义尔”两大核心定义，旋即在印度因明学界掀起了一场绵延不绝的论争。其弟子天主慧在《释量论释难》中率先提出突破性诠释，主张这两个颂词可分别独立充当量的性相，其中“量谓无欺智”着重凸显认知的无欺诳性，而“显不知义尔”则聚焦于知识的新颖性。天主慧明确阐述道：“如是量之性相‘无欺智’<sup>2</sup>是一种；‘显不知义尔’是另一种量之性相。”([15], 第12–13页)这一开创性的二元定义论，成为天主慧对法称量之定义的首次深度阐发，也为后续印藏学者深入探讨量的内涵与外延提供了关键依据。在藏传因明领域，恰巴·却吉僧格<sup>3</sup>是首位系统反驳天主慧观点的学者，继恰巴·却吉僧格之后，萨迦班智达<sup>4</sup>对天主慧的量论体系展开了具有里程碑意义的批判。

天主慧的弟子释迦慧在其著作《释量论疏》<sup>5</sup>中提出，法称的“量谓无欺智”与“显不知义尔”这两首颂词，均为量之性相，而且各自单独便能完整表述量的性相。释迦慧说道：“因法称如此言说，‘量谓无欺智’中的‘量’字，是对初次显现情况的阐释，所以，它能让人了知此前未知之事，故而凡是具备‘无欺智’的，即可称为量。”([14], 第187–188页)由此可见，释迦慧认同天主慧的观点，认为“量谓无欺智”理应涵盖“初次显现”或者说“新起”的意思。在阐释“显不知义尔”这一颂时，释迦慧认为它是从另一个视角对量的性相进行定义，其内涵与“量谓无欺智”完全一致。他表示：“将‘显不知义尔’等看作第二种量之性相，这是世俗层面的解释，所以它是一种性相，而‘量谓无欺智’则是另一种性

<sup>2</sup> “无欺智”和“不欺诳”是同义异名，其内涵和外延是一致的。本文中 མྱྤྤ མྱྤྤ མྱྤྤ 译为“无欺智”， མྱྤྤ མྱྤྤ 译为“不欺诳”。

<sup>3</sup> 恰巴论师在《量论摄义祛蔽论》中提出三重逻辑诘难：首先，若“无欺智”和“显不知义尔”是独立的量之性相，则会导致两种不同的量体，违背量论体系的统一性。其次，若量之性相不是这两者，而是其他，则“无欺智”和“显不知义尔”不能成为量体的本质规定，使量论体系失去逻辑自治性。最后，若量之性相存在双重义反体，会导致“声无常”与“声常”无法形成有效遮遣关系，因为真正的相违关系要求两个命题在名言反体与真实义反体层面同时构成排斥关系，而双重义反体缺乏统一的逻辑基础。([11], 第132–133页)

<sup>4</sup> 萨班·贡嘎尖参对天主慧量论体系的批判具有里程碑意义。他敏锐地指出，天主慧对法称论典的诠释存在根本性误读，其核心矛盾体现在对量之性相的双重设定上。萨班在《量理藏论》中引述法称《释量论》“言能立所作，非是说一切，诸业之能立。从何是何果，彼是彼能立”([6], 第553页)及“能立知所量，即所量自性，若余能立者，彼彼系不成”([6], 第638页)等偈颂，强调性相必须与所表保持严格的逻辑对应关系。针对天主慧提出的“无欺智”与“显不知义尔”双重性相说，萨班构建了三重批判体系：1. 承认两种性相对应同一所表会导致量体二元分裂，违背量学体系的统一性。性相应完整揭示所表的本质属性，但双重性相意味着存在两种独立的量体，这与量学体系的统一性要求直接冲突；2. 天主慧提出“初期显现者为量”的观点，但双重性相中“无欺智”未包含“新起”要素，“显不知义尔”亦未体现“无欺”特征，导致性相体系内部出现逻辑断层；3. 天主慧试图通过双重性相涵盖量的不同维度，但每个性相应唯一对应特定所表。双重性相的设定导致“声无常”与“声常”等命题无法形成有效遮遣，瓦解因明逻辑的核心基础。

<sup>5</sup> 此为对天主慧《释量论释难》的再疏。

相。其中‘无其他’这句话，表明二者所指范围涵盖一切，并未另表其他第二种性相。”([14], 第193页)这便是释迦慧对天主慧关于量之性相定义的解读。从他的表述可以看出，在释迦慧眼中，尽管天主慧把“量谓无欺智”与“显不知义尔”都确立为量的性相，但就内涵和外延而言，二者均能完整表述量的性相，外延上没有任何差异。

后来，格鲁派的学者贾曹杰在阐释量的性相时，对天主慧和释迦慧的观点予以否定。贾曹杰指出，“量谓无欺智”与“显不知义尔”这两首颂词，唯有相互结合，才能全面地表达量的性相。此后，郭芒扎仓的学者们也都秉持相同的观点。

### 3.2 庄严师与法上的诠释

法称后学庄严师，秉持甚深中观瑜伽行自续派的正见思想，深入探究法称量理思想的核心要义。他将量划分为“胜义量”和“名言量”，并从“识”(即无二领受之识)“补特伽罗”(诸圣者各别自证之智境)以及“所取境”(明显领受)三种视角，对二者的区别展开探讨。

庄严师主张，胜义量的性相为“显不知义尔”，他阐释道：“‘显不知义尔’中的‘显’字，意谓胜义显示，此胜义乃是显示不二(既能取和所取无二的智慧)之自性，所以能够显示彼者的，即为正量。”([16], 第829页)；至于名言量，其性相则是“无欺智”与“显不知义尔”二颂结合的义理。这是由于，若仅以“显不知义尔”一颂单独表示量之性相，对于世俗之识而言，无法做到圆满显示，庄严师指出：“不知义为显示之识，即非量，世俗之识并非显不知义尔。因为彼等不知义并无显示，对逐一缘取的色等，以分别了知故。”([16], 第829页)因此，在庄严师看来，法称论师所提出的“无欺智”和“显不知义尔”分别皆可表示量之性相。其中“名言量”是二者结合之义。从二谛角度而言，其“能取、所取”二者所涵盖的一切法，皆属世俗谛范畴。在世俗层面，以这些法作为显现境而所生之识，属于错乱识，因其被显现二取的无明所污染。故而，只有“无欺智”和“显不知义尔”二者结合，才构成名言量，如此方能确保名言量具备“量”的功能，也正因如此，才会有“所破义可得”<sup>6</sup>一说。与之相反，在胜义境界中，所有心识并未被显现二取的无明所污染，此识是非错乱且为无欺智。所以说，“显不知义尔”所讲的是显示真实义，也就是显示不知之义，实则是显真实之义，显示真实的不二自性方为量。这里并非指显示不知的世俗之识，而是显示真实的不二自性。因此，《释量论疏庄严论》中记载：“此为胜义量之性相，前者是名言量。”([16]

<sup>6</sup>庄严师论师依照甚深中观正见探究法称量理思想的核心，将量分为胜义量和名言量，其中主要讲胜义量，即能取、所取无二智慧。因此认为胜义量是指圣人之识，圣人已得到能取、所取无二之智慧，故一切的识皆是不谬不误，所以说“显不知义尔”是胜义量之性相。相反凡夫是未断除能取、所取有二之无明，故一切心识皆是欺诳，所以说“量谓无欺智”和“显不知义尔”二者结合之义是名言量之性相。当断除能取、所取有二之后，成就圣人之果位，因此说“所破义可得也”。

第 830 页) 印度庄严师的这一思想, 深受藏传因明噶举派的青睐与推崇。尤其是“噶玛噶举巴曲扎嘉措”<sup>7</sup>和“竹巴噶举派大师班玛噶波”<sup>8</sup>等量学大家, 对其观点予以认可。然而, 藏传因明摄类学创始人恰巴·却吉僧格和萨迦派的量学大师萨班二人旗帜鲜明地反对庄严师的观点, 认为存在诸多不合理之处。

印度的法上论师, 作为庄严师的高徒, 著有多部量学论著。在其《决定量论注疏》里, 法上论师既未直截了当地探讨量的性相, 也没有对法称提出的“量谓无欺智”和“显不知义尔”展开直接阐释。不过, 在《决定量论注疏》的“现量品”中, 法上论师称: “趣入者即了达而非其余, 故一切之量为唯有未了知义者。”([9], 第 778 页) 这句话的意思是, 所谓趣入, 并非其他, 而是正确无误的通达。因此, 量的本质在于能够了知此前未知的义理。从这一表述不难看出, 法上论师所言“趣入者即了达而非其余”, 与法称“量谓无欺智”的思想相契合, 强调了认知的正确性; 而“故一切之量为唯有未了知义者”, 则与法称“显不知义尔”的观点相符, 突出了对未知义理的揭示。从句子前后逻辑关系推断, 法上论师对法称“量谓无欺智”与“显不知义尔”的理解, 应当是认为这两个颂词需共同组合, 才能完整地表达量的性相。

然而, 在《观量》中, 法上论师又提出: “量是不欺诳之识, 其无欺智是指得到极显现为能作义之物者, 得到是指唯由显现照了境而趣入。故量之功能为唯所得也。”([8], 第 600 页) 此外, 还提到: “故对能作义者不欺诳为量, 了悟作义者非也……以何故, 能为不欺诳者即极显现者得到, 故宣说功能亦是表述照了境极为能显者。”([8], 第 602 页) 由此可见, 在这里, 法上论师将量定义为“不欺诳”之识, 并且把量的功能描述为真实地照了境从而有所得。也就是说, 能作义且不欺诳, 同时具备获得不欺诳的能作义的功能, 方可称之为量。在法称论师的《定量论》中, 有这样的表述: “真实识有两种, 即现量、比量; 由此等决断一切义而趣入时, 对其所作义不欺诳故”。([5], 第 629 页) 后来, 著名的噶当派学者俄译师对法上在《观量》中的核心观点进行了阐释, 即“‘显不知义尔’是量之功能, ‘无欺智’具备‘三种特点的无欺智’”。([4], 第 18–29 页)

印度的莲华戒论师在《摄真实义难释》的“近观量品”里, 专门针对量之性相展开了深入探讨。莲华戒主张量乃是不欺诳之识, 且此不欺诳具有能作义的特性, 换言之, 不欺诳之识具备能作义的属性。正如其所言: “此处摄义是为不欺诳之识为量之说, 量谓无欺智, 由此宣说故。其不欺诳亦是唯识能作义者, 思为量

<sup>7</sup>噶玛巴第七世曲扎嘉措 (1454–1506), 年幼师从多位佛学大师受戒、学习显密经论与世俗文化, 修持成善知识与成就者。他新建讲修院, 说法灌顶, 调解各方矛盾纠纷。培养众多弟子, 著有《般若波罗密多释三世灯》等多部著作。

<sup>8</sup>曲吉班玛噶波 (1527–1596), 1536 年九岁时被确认为竹钦第四世活佛。此后师从曲扎培巴等多位善知识, 研习佛学经论与世俗文化, 成成长为文学造诣颇高的佛学大师。他一生投身佛教事业, 著有《佛莲盛开日光》等十四函论著。

亦是彼义故。”([10], 第1158页)在该论著中,莲华戒从多个角度对现量和比量的内容进行了探讨,而关于总体量之性相,则在“近观量品”中予以阐述。在此品中,莲华戒不仅深入剖析了量的内涵,还对“胜义量”和“名言量”展开了比较性的讨论。当涉及承认外境实有的小乘经部师与唯识宗就量之性相进行讨论时,莲华戒指出,“梦境中的一切境相不具备能作义,因此只有在觉醒状态下的具境识才能够被归入量的范畴。然而,在与瑜伽师展开辩论时,外境实有的小乘所主张的量为不欺诳之识这一观点,应当属于‘名言量’之性相。”([10], 第1176页)

#### 4 藏地量学的本土化转型: 前派诠释的范式突破

噶当派大师俄·罗丹喜饶(1059—1109)在其著作《定量论广释》中,批评了印度学者对量学理论的某些诠释,并沿着法上论师的思路深入探讨了量之性相,提出了新的见解。

当俄译师对“量识”进行抉择时,俄译师的见解主要遵循法上论师的量学思想。面对《定量论》里“由此等决断一切义而趣入时,对其所作义不欺诳故。”([5], 第629页)这一表述,俄译师着手重新定义。法称在《定量论》中提出此观点,俄译师在《定量论广释》里阐释道:“‘所作义具有不欺诳故’乃量之性相;‘趣入时’意在遣除非有;‘由此等决断一切义’是为遣除过遍,而‘遣除不遍’可由其义理加以了知。”([4], 第28页)由此,俄译师认定“不欺诳之识”为量识之性相,不仅对“不欺诳”这一概念的内涵深入剖析,还点明了将“不欺诳”确立为量之性相的缘由。他重新把“量”界定为“不欺诳”,此处的“不欺诳”并非平常所说的一般性能得,而是“与决断相符义”之能得。这里的“与决断相符义”,指的是将量识自之异品增益分予以遣除,进而获取同品义,也就是断除量识自身的反面增益,以达成与自身认知一致的境。俄译师之所以如此界定,是因为所有的“非量”皆有一般之能得,比如:眼根患病之人,在空中错看成“二月”,其眼识能清晰感知到“二月”。虽说在眼识层面,能明显捕捉到“二月”,可这并非“与决断相符义”之能得,仅仅是一般所得的对境。由此可见,俄译师把量定义为“不欺诳”,指的是获取决断一切之照了境时的不欺诳。换言之,并非得到“取义”<sup>9</sup>或“不取义”<sup>10</sup>这类单一情形下的不欺诳,而是收获以量认识的所取境之照了境,即究竟照了境。

俄译师主张,由于一切刹那法难以把握,人们无法精准判定每一刹那。因此,认知过程中的每一刹那仅是自证现量的所取境,并非照了境。同样,“比量”的所取境也无法获得,因为它是凭借分别心增益出来的法,本质上无法被真正认知。

<sup>9</sup>指现量和比量二者量能取得之义。

<sup>10</sup>指一切非量无法取得之义。

所有“非量”的所取境也不可得，因为非量本身具有欺骗性。所以，“不欺诳”并非针对所取境，而是针对究竟照了境。只有对自相照了境做到不欺诳的认知，才堪称“量识”，这也是“量”的本质特性。俄译师进一步指出，可通过四句来鉴别“所取境”与“照了境”的区别：“其一，属于所取境却不属于照了境的，比如增益现象、事物自身的相状，以及像微尘这类难以确切把握的每一刹那；其二，属于照了境但不属于所取境的，例如眼识所感知到的触处；其三，既是所取境又是照了境的，诸如以明晰事物性相为认知对象，或者认知主体自身的性质；其四，既不属于所取境也不属于照了境的，比如基于感知到烟的识而推断出的火。”([4], 第30—31页)由此一来，从内涵和外延两方面来看，俄译师的观点与法上论师所主张的“三种差别之无欺智”的核心要义几乎一致。

后来，桑普寺第六任主持恰巴·却吉僧格对印度的天主慧、法上、庄严师，以及西藏学者俄译师等人关于“量”的理解提出了反对意见，并展开了批评。恰巴认为，法上论师和俄译师对于“量”的定义存在两个共同缺陷：其一，无法全面涵盖“非物”([11], 第134页)之范畴的缺陷；其二，不能完整包含“过去”([11], 第134页)概念的缺陷。具体而言，当人们对“非物”展开思考时，由于无法切实获取“非物”，导致“量识”失去了认知“非物”的功能。例如在“具免者之总义有法，应是月亮的真实所诠，分别识的所取境之故”这一论式里，是以分别识的所取境作为论式的因事，来确立具免者之总义应被称作月亮真实所诠这一所立宗。对此，恰巴论师提出疑问：此论式的所立宗（具免者可称为月亮的真实所诠）是否能够被认知？若回答是可知，那么就会出现“具免者之总义”应归为“物”（实有）的错误；若回答不可知，就会产生量失去“能得义”<sup>11</sup>的问题，这便是第一种过失。关于另一种过失，恰巴通过实例进行阐述：当人们思考“过去”时，尽管能够知晓“过去”这个表述，但“过去之声”属于常法，并不涵盖在无常的范畴内。而真实存在的“现在之声”，则是周遍于无常的。所以，当凭借生起“过去之声”来认知“声是无常”的比量时，这种比度推理能否得出“过去之声”和“无常”的真实含义呢？若回答可以得出，那么就与“现量之所取境不可得”这一观点相悖，犯了与自宗矛盾的错误；若回答无法得出，就会陷入“量不周遍于不欺诳”的过失之中。

基于上述思考，恰巴指出，法称论师于《释量论》中所阐述的“‘显不知义尔’乃是针对普遍决定之义，借由不错乱之识，断除产生违理增益的能力，此亦可谓之通达真实义。”([11], 第135页)换言之，对于此前尚未认知的真实义，借助无错乱的认知途径，消除与之相悖的异品增益，这种能力就是“量”的内涵。简言之，具备“通达真实义”（亦可译为“了知实义”）的三重特性，即“先前未知的真实义”“通过无错乱的缘取方式”与“具备遣除异品增益的能力”，便构成了量

<sup>11</sup>指能够得到自性照了境之功能。

识的本质特征。恰巴以此本质特征为根基，将量划分为“自定量”和“他定量”，以量之总体分为现量和比量。恰巴对关于量的本质界定，认为不仅蕴含了对先前未知的照了境产生全新认知的意涵，还囊括了认知方法无错乱以及排除错误增益的意义。由此，恰巴将“量谓无欺智”这句话解读为对照了境的透彻认知。在恰巴看来，虽说考量“非增益”可称作考量“真实义”，但如此一来，考量“虚假世俗谛”便会沦为非量。这就导致声义之有法无法成立，对声之真实所诠的比度判断也成为非量，并且难以明确区分真实世俗与颠倒世俗这两种情形。所以，恰巴主张“无欺智”是“所知”的固有属性，或者说“无欺智”与“所知”在本质上是同一的。因而，未受量识干扰且对真实义的考量，被恰巴定义为量。

总的来说，所有量识都已消除自身照了境的全部增益。换言之，量识要么是自身已对照了境有所判定，要么是由量识的作用所引发的定识。所以，可以认为这一特性完全涵盖在现量的本质属性当中，即“现量”同样具备断除“增益<sup>12</sup> ([11], 第134页) 的能力。当现量断除增益时，是依靠“现识”来完成，而非借助“定识”。由此可见，恰巴的这一思想与印度大婆罗门论师的观点相比，除了表述用语不同，在核心思想上并无太大差异。

## 5 萨迦量学的体系化重构：性相三重要素的辩证整合

作为萨迦五祖中唯一深入探讨法称量学理论的学者，萨迦班智达撰写了《量理宝藏论》，全面分析了法称的《释量论》。他提出了关于量的性相问题的一系列独特见解，包括不认同天主慧对“量谓无欺智”和“显不知义尔”的不同阐释，反驳了庄严师关于这两颂合并的主张，驳斥了法上论师关于“显不知义尔”的观点，并主张“无欺智”是量之性相的核心。反对大婆罗门和其他西藏前派学者对量之性相的“三种差别无欺智”说法。

萨班认为，陈那论师在《集量论》中未明确量的总体性相。但在“现量品”中，陈那将离分别且不欺诳的识定义为现量，相反的为似现量。在“比量品”中，对所立法不欺诳的因称作正因，相反的视为似比量。对量进行数量界定时，将“不欺诳之识”归入量的范畴，与之相悖的统统归为非量。所以，萨班认为“陈那论师有时提及‘不欺诳’，有时又说到‘显不知义尔’，法称论师把这两种表述归结为同一含义，认可‘彼识于彼义有不欺诳之识’为量之性相”。([12], 第232页) 萨班认为，判断认识是否为量的关键在于其是否“不欺诳”。即，正确的认识应是“不欺诳”的，这样的认识可被视为量。这是萨迦派区分“量”与“非量”的标准，

<sup>12</sup> 恰巴在论述断除增益的过程时指出：首先，在现量的第一刹那，“现识”与待断除的“增益”同时存在。其次，到了现识作为“俱生缘”与“增益”的近取因二者相结合的第二刹那，便具备了消减增益的能力。最后，到了第三刹那，应当能够消除所有增益。这里的“定识”是在增益被消除后产生的已断除增益的认知主体，所以“定识”并非增益的能断除者。

也是其独特的观点。

基于上述考量，萨班提出，法称在《释量论》中所提及的“量谓无欺智”与“显不知义尔”这两颂，均为量的性相表述。他认为，从内涵、外延以及功能层面剖析，这两颂毫无二致，都能够精准展现量的本质特性，二者属于等值判断。因而，萨班在《量理藏论》开篇便阐明：“无欺及显不知义尔，了悟自相相顺义。”([12], 第232页)，相较于此前印藏学者的观点，笔者认为萨班的观点合理，因为其主张与法称论师的教义相契合。法称强调佛陀是“正量士夫”，即一个无欺、功德圆满的导师。萨班的论述符合法称定义佛陀为“不欺诳”的正量士夫，因此具有合理性。萨班对量的阐释并未就此止步，他进一步对“不欺诳”的内涵与外延作出明确界定。在《量理藏论》中，他指出：“其中不欺具作用，作者所作三本性。”([12], 第232页)其含义是，量的性相“不欺诳”具备三种属性，即：其一为“作者不欺诳”<sup>13</sup>；其二是“作用不欺诳”<sup>14</sup>；其三是“所作不欺诳”<sup>15</sup>。只要充分具备“不欺诳”的这三种属性，就完整诠释了“量谓无欺智”的含义，缺少其中任何一项，都无法完整表述“量”的概念。以“已决智”和“犹豫识”为例，它们有“作用不欺诳”和“所作不欺诳”的功能，但没有“作者不欺诳”的功能，因此它们不是量，而是非量。

萨班还认为，“显不知义尔”这句话同样是量的性相，且也具备三种属性。他解释道：“显不知义尔中‘义’一语指能作义之事；‘显’一语指心识了悟自相义，故无不相顺于义。”([12], 第232页)在这个定义中，“义”指能体现“作用不欺诳”的物；“显”指“识了悟自相义”，体现“作者不欺诳”的功能。结合“义”与“显”，则表现出“所作不欺诳”的功能。因此，“显不知义尔”具备量的性相。从认知角度，“不欺诳”与“显不知义尔”在表达量的性相方面无差异，都能准确表达。所以在《释量论》中提到：“显不知义尔，证知自体后，总相识应得，意谓于自相，不知所知故，观察自相故，世尊具是量。”([6], 第500页)萨班论师的新思想在《释量论解说·雪域庄严》中由萨迦派量学大师尊巴敦雄总结如下：“作用不欺诳是为了否定将‘非物’视作量之所量的观点；作者不欺诳是为了否定将根和根义（根之对境）聚集的认知等视为量的观点；所作不欺诳是为了否定将了知‘无’判定为非量的观点。”([18], 第118页)因此，萨班的定义表明，除了“现量”和“比量”，不存在其他“量识”，这与陈那论师的观点一致，即“现与比是量，二相是所量”。

<sup>13</sup>指“何为不欺”，对自之所量“有、无自相者”随一作为对境，从而新起并不欺诳之识者是能作者不欺诳之义，如：了知具有煮、烧属性的火之不欺诳识。

<sup>14</sup>指“于何不欺”，对量之对境而言，若对境有自相义，那么此“有自相者”始终都住于能作义而不欺诳，如火住于煮、烧之属性不欺诳；若对境无自相义，那么此“无自相者”始终都住于不能作义而不欺诳随一是所知境不欺诳之义。

<sup>15</sup>指“如何不欺”，若量识之对境有自相义，那么就能得到自相不欺；若量识之对境无自相义，那么就能得到不自相不欺随一是所作法不欺诳之义。

此外，萨班主张量的性相中“不欺诳”和“显不知义尔”的特质已经隐含了“新起”的含义。因此，他认为在定义量的性相时，若再特别强调“新起”，可能会导致“无决断义”和“重复表述”的问题。具体而言，在解释“不欺诳”的三个属性时，提及“作者不欺诳”实际上已经明确排除了将执青色现识之后产生的“定识”认定为“量”的可能性。一些学者认为，在先前已经认知青色且认知效力尚未减弱的情况下，再次获取关于青色的“定识”同样属于不欺诳之识，因为这种“执青定识”具有作用不欺诳和所作不欺诳的特性。然而，萨班论师在阐述“不欺诳”的三种属性时，特别指出这三种属性缺一不可，否则无法全面表达量的性相。尽管表面上，“执青定识”似乎符合实际情况，但它实际上缺少了“作者不欺诳”中“新起”这一核心要素。因此，萨班论师反复强调，“不欺诳”本身就蕴含了“新起”的含义。同样，“显不知义尔”的三种属性归纳起来，主要包括“显不知”和“显义”这两种功能。其中，第一种“显”表示“新起”的意思，第二种“显”则代表“不欺诳”的含义。由此可见，萨班论师认为“不欺诳”或“显不知义尔”已经包含了“新起”的含义，若再单独强调“新起”一词，就会导致“无决断义”和“重复”的问题。这并不表示萨班论师否认量具有“新起”的属性，而是“不欺诳”或“显不知义尔”已经将其包含在内，因此无需再用“新起”一词来界定量的性相。换句话说，萨班论师认同“新起”是量之性相的重要条件，只是因为它已经包含在“不欺诳”或“显不知义尔”之中，若再单独提出，就会犯“无决断义”和“重复”的错误，故而在量的性相表述中未出现“新起”二字。

简而言之，萨班的核心观点是，“不欺诳”和“显不知义尔”已经涵盖了“新起”的含义，而额外强调“新起”绝非仅仅是量的性质。因此，陈那、法称论师提出的“量谓无欺智”和“显不知义尔”，都是对量性质的描述，这两种表述都能独立且准确地揭示量的内涵与外延，它们是等价的判断。从内在本质上讲，量识具有三种功能，每种功能对应其特定的否定对象，缺少任何一项都无法全面阐释量的概念，因此萨班认为这三种功能属性是不可或缺的。基于此，萨班将量识定义为：凡是与决断相符且对自相不欺诳的认知即为量。换言之，对自之所量有新的决断，并且与该决断相符的照了境，针对自相义不欺诳的认知，就是自相照了境的量。以现量为例，现识的对境被认定为其所量的认知，而在量的对境范畴中，唯有照了境。原因在于，如果无分别且无错乱的识对自身的自相义有新的认知，那么与该新认知相符的自相照了境必然周遍于不欺诳；如果是依据正因对共相有新认知的心识，那么它周遍于与该决断相符的自相照了境，并且也只因关乎这种周遍性才被称为量。所以，若为量识，必然周遍于对自相义不欺诳，但量识的照了境未必皆为自相，这是因为作用的不欺诳涵盖了“有自相”和“无自相”两种情况。

## 6 结语

量学领域中，对“量”的性相考证以印度陈那时期至西藏萨迦班智达时期最为关键。这一时期，围绕“量”的性相，学者们观点纷呈，学术探讨深入，为量学发展作出了突出贡献。陈那开创因明理论的量理学说，虽未直接明确给出“量”的性相定义，却创立了现量、比量二量学说。他对现量、为自比量、为他比量的阐释，为后续量学发展筑牢了基础。从其论著中可看出，量具有“无欺智或不错乱”的属性，只是“新起”之义并不明晰。法称将量定义为“量谓无欺智”和“显不知义尔之识”，其对量的性相理解为“新起而不欺诳之了别”，这一定义清晰界定了量的范围。不过，在法称之后，印度因明论师对他所定义的量之性相，看法不一。天主慧及其弟子觉得，法称的这两颂可分别用来表示量之性相，这一观点遭到了恰巴论师和萨迦班智达的反驳。庄严师划分出“胜义量”和“名言量”，但这一观点颇具争议，受到多位学者质疑。法上论师的观点也在学界引发了诸多讨论与质疑。大婆罗门商羯罗阿难陀的观点同样疑点重重。莲华戒在探讨量之性相时，也涉及“胜义量”和“名言量”的相关内容。

在藏传因明前派中，俄译师的观点追随法上论师，他对量之性相提出了新见解，然而却被恰巴·却吉僧格批评。恰巴主张，具足“通达真实义”才是量识之性相。萨迦派的萨迦班智达对法称《释量论》的思想进行了全面探讨，他不认同诸多前人观点，认为“量谓无欺智”和“显不知义尔”这两颂皆是量的性相，并且“不欺诳”和“显不知义尔”具有三种属性，同时还蕴含着“新起”之义。

从印度陈那论师到西藏萨迦班智达时期，各家对于量之性相的主张大相径庭。这就引出了一个值得深入思索的问题：为什么会出现这种观点各异的情况呢？是因为《集量论》《释量论》思想内容极为广泛，涵盖了四大宗派的观点，从而引发了不同解读？还是由于诠释者受自身学派观点的影响，以自家立场去理解陈那、法称的量理思想，最终导致观点产生差异呢？这些无疑都是有待我们进一步研究探讨的新课题。

## 参考文献

- [1] 陈那，集量论，中华大藏经丹珠尔对勘本（第九十七册），北京：中国藏学出版社，2002年。
- [2] 陈那，集量论自释，中华大藏经丹珠尔对勘本（第九十七册），北京：中国藏学出版社，2002年。
- [3] 陈那（造），法尊（译编），集量论略解，北京：中国社会科学出版社，1982年。
- [4] 俄·罗丹喜饶，定量论广释，北京：中国藏学出版社，1994年。

- [5] 法称, 定量论, 中华大藏经丹珠尔对勘本(第九十七册), 北京: 中国藏学出版社, 2002年。
- [6] 法称, 释量论, 中华大藏经丹珠尔对勘本(第九十七册), 北京: 中国藏学出版社, 2002年。
- [7] 法称, 因滴论, 中华大藏经丹珠尔对勘本(第九十七册), 北京: 中国藏学出版社, 2002年。
- [8] 法上, 观量, 中华大藏经丹珠尔对勘本(第一百零六册), 北京: 中国藏学出版社, 2002年。
- [9] 法上, 决定量论注疏, 中华大藏经丹珠尔对勘本(第一百零四册), 北京: 中国藏学出版社, 2002年。
- [10] 莲华戒, 摄真实义难释, 中华大藏经丹珠尔对勘本(第一百零七册), 北京: 中国藏学出版社, 2002年。
- [11] 怡巴·却吉僧格, 量论摄义祛蔽论, 无派宝藏丛书(第二册), 四川: 四川藏文古籍出版社, 2012年。
- [12] 萨班·贡嘎尖参, 量理藏论, 藏文古籍著译宝典·知识宝瓶(第一册), 成都: 四川民族出版社, 2006年。
- [13] 胜主慧, 集量论疏·具足广大无垢, 中华大藏经丹珠尔对勘本(第一百零八册), 北京: 中国藏学出版社, 2002年。
- [14] 释迦慧, 释量论疏, 中华大藏经丹珠尔对勘本(第九十九册), 北京: 中国藏学出版社, 2002年。
- [15] 天主慧, 释量论释难, 中华大藏经丹珠尔对勘本(第九十八册), 北京: 中国藏学出版社, 2002年。
- [16] 庄严师, 释量论疏庄严论, 中华大藏经丹珠尔对勘本(第九十九册), 北京: 中国藏学出版社, 2002年。
- [17] 宗喀巴, 量理道编, 雪域十明精粹大全(第四卷·因明卷), 北京: 民族出版社, 2000年。
- [18] 尊巴敦雄, 释量论解说·雪域庄严, 北京: 中国藏学出版社, 1993年。

(责任编辑: 映之)

# A Study of the Dual Dimensions in the Theory of Definition in Pramāṇa Studies: An Interpretive-Historical Examination Based on “Non-Deceptive Wisdom” and “Manifestation but Non-Knowing”

Shawotar Wangdra Dorje

## Abstract

Indian scholars have different opinions on definition of “*pramāṇa*”, and Indian philosopher Devendrabuddhi thinks that there are two definitions of “*pramāṇa*” according to Dharmakīrti, namely, “*pramāṇa* is a cognition that is not deceiving” and “one that is obvious but uncertain”. Therefore Prajñākaragupta, a disciple of Devendrabuddhi, divided the *pramāṇa* into “the *pramāṇa* of ultimate truth” and “the *pramāṇa* of words truth”, and then Dharmottara defined the *pramāṇa* as “no deception of cognition”, but his view was opposed by Vinitadeva and his disciples. The early Tibetan translators, such as Rngog lo tshva pa followed the Vinitadeva’s view to discuss the definition of “*pramāṇa*” and held a positive attitude. However, his disciple Pyapa argued Vinitadeva’s view and pointed out that “*pramāṇa*” should be the one with sufficient “access to true meaning”. Later, Sapan, the master of Sakya School, denied all the scholars’ views on the definition of “*pramāṇa*”, and thought that the both expressions “*pramāṇa*” is a cognition that is not deceiving and one that is obvious but uncertain were by equally definition of “*pramāṇa*”. At the same time, he advocated that “no deception” and “uncertainty” both had the characteristics of the subject does not deceive, the foundation does not deceive, and conducty does not deceive.

---

Shawotar

Research Center for Hetuvidya Logics & Tibetan Culture  
School of Tibetan Studies, Qinghai Minzu University  
xiawutai@163.com

Wangdra Dorje

Editorial Office of Tibetan Studies, Tibet Academy of Social Sciences  
xzdj2005@163.com