

第二十卷(2019年)第二册

# 哲學門



总第三十九辑 Vol.20 No 1, 2019

Beida Journal of Philosophy

CSSCI 来源期刊 (集刊类)

## 论坛：因明学

师茂树

沙门宗《因明正理门论注》对“可得相似”的解释

茅宇凡

护法与清辨运用“所缘”为因的诸比量

汤铭钧

论东亚因明传统

陈 帅

印、汉因明中的概念衍化：以因同品、因异品为例

王俊淇

《摄真实论》与《细疏》中的“非限定说”



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

哲学门. 总第三十九辑/仰海峰主编. —北京:北京大学出版社, 2020. 6

ISBN 978 - 7 - 301 - 30190 - 6

I. ①哲… II. ①仰… III. ①哲学—文集 IV. ①B-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2020)第 086956 号

- 书 名 哲学门(总第三十九辑)  
ZHEXUE MEN (ZONG DI - SANSHIJIU JI)
- 著作责任者 仰海峰 主编
- 责任编辑 吴 敏
- 标准书号 ISBN 978 - 7 - 301 - 30190 - 6
- 出版发行 北京大学出版社
- 地 址 北京市海淀区成府路 205 号 100871
- 网 址 <http://www.pup.cn> 新浪微博: @北京大学出版社
- 电子信箱 [pkuwsz@126.com](mailto:pkuwsz@126.com)
- 电 话 邮购部 010 - 62752015 发行部 010 - 62750672 编辑部 010 - 62757065
- 印 刷 者 三河市北燕印装有限公司
- 经 销 者 新华书店
- 787 毫米 × 1092 毫米 16 开本 21.25 印张 344 千字
- 2020 年 6 月第 1 版 2020 年 6 月第 1 次印刷
- 定 价 69.00 元

---

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话: 010 - 62752024 电子信箱: [fd@pup.pku.edu.cn](mailto:fd@pup.pku.edu.cn)

图书如有印装质量问题,请与出版部联系,电话: 010 - 62756370

# 哲 学 门

(总第三十九辑)

仰海峰 主编



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

**图书在版编目(CIP)数据**

哲学门. 总第三十九辑/仰海峰主编. —北京:北京大学出版社, 2020.

ISBN 978 - 7 - 301 - -

I. ①哲… II. ①仰… III. ①哲学—文集 IV. ①B-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2020)第 号

- 书 名** 哲学门(总第三十九辑)  
ZHEXUE MEN (ZONG DI - SANSHIJIU JI)
- 著作责任者** 仰海峰 主编
- 责任编辑** 吴 敏
- 标准书号** ISBN 978 - 7 - 301 - -
- 出版发行** 北京大学出版社
- 地 址** 北京市海淀区成府路 205 号 100871
- 网 址** <http://www.pup.cn> 新浪微博: @北京大学出版社
- 电子信箱** pkuwsz@126.com
- 电 话** 邮购部 010 - 62752015 发行部 010 - 62750672 编辑部 010 - 62757065
- 印 刷 者**
- 经 销 者** 新华书店
- 787 毫米 × 1092 毫米 16 开本 22.5 印张 344 千字
- 2020 年 6 月第 1 版 2020 年 6 月第 1 次印刷
- 定 价** .00 元

---

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

**版权所有,侵权必究**

举报电话: 010 - 62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题,请与出版部联系,电话: 010 - 62756370

### 因明学论坛

- 沙门宗《因明正理门论注》对“可得相似”的解释 …… 师茂树 著 李薇 译/1  
 护法与清辨运用“所缘”为因的诸比量 …………… 茅宇凡/19  
 论东亚因明传统…………… 汤铭钧/33  
 印、汉因明中的概念衍化:以因同品、因异品为例 …………… 陈 帅/51  
 《摄真实论》与《细疏》中的“非限定说” …………… 王俊淇/67

### 论文

- 超穷构造与几乎不交双射函数族…………… 裘江杰/85  
 从《春秋》到六经:廖平的“素王”新说  
     ——以前二变为中心…………… 王文军/97  
 由技进于道  
     ——试论《庄子》的道技之辩 …………… 黄子洵/113  
 从《春秋繁露》看改制与古礼的关系  
     ——以苏舆和康有为对“三统说”的解读为例 …………… 汪 凤/141  
 墨家圣王叙事研究 …………… 王华超/155  
 论董仲舒的“自然政治”思想 …………… 黄若舜/181  
 真砚不损:文人砚铭的意义世界…………… 李 溪/209  
 海德格尔的“大地”与康德的“物自身”  
     ——《艺术作品的本源》第二节的一个新的解读视角 …………… 王庆节/227

## 从幻相到实在

——试论胡塞尔物感知进路中动感与

视觉、触觉的配合机制……………王 继/243

贺麟结合我国文化传统对功利主义的发展……………王 英/261

正义还是自由:马克思批判资本主义的价值尺度

——布伦克特对“马克思缘何批判资本主义”的解答……………李 星/273

再论《理想国》与《欧德谟伦理学》中的“功能论证”……………刘 玮/291

## 书评

曹峰:《中国古代“名”的政治思想研究》……………袁 青/303

丁四新:《英语世界的早期中国哲学研究》……………叶树勋/308

王中江:《自然和人:近代中国两个观念的谱系探微》……………吕存凯/317

俄罗斯哲学的远与近——兼评《当代俄罗斯哲学译丛》……………景剑峰/327

陈肖生:《辩护的政治:罗尔斯公共辩护思想研究》……………惠春寿/341

## 书讯

[加]艾伦·梅克辛思·伍德著,曹帅译:《西方政治思想的社会史:

自由与财产》……………66

[日]小林武著,白雨田译:《章太炎与明治思潮》……………96

[加]罗伯特·阿尔布瑞顿著,李彬彬译:《政治经济学中的

辩证法与解构》……………112

唐文治、顾实撰,李为学整理:《中庸讲疏两种》……………140

(明)方孔炤、(明)方以智撰,郑万耕点校:《周易时论合编》……………180

[日]小野泽精一、福永光司、山井涌编,李庆译:《气的思想——中国

自然观与人的观念的发展》……………208

## Contents

### Forum: *Hetūvidyā*

- Shamen Zong's Explication of *Upalabdhisama* in his  
*Commentary to Nyāyamukha* ..... Shigeki Moro (tr. Li Wei)/1
- Several Inferences with a Similar Reason of  
“Cognitive Object ( \* *Ālambanāt* )” Used by  
Dharmapāla and Bhāviveka ..... Mao Yufan/19
- On the East Asian *Hetūvidyā* Tradition ..... Tang Mingjun/33
- Conceptual Evolution of the Science of Reasons in Sanskrit  
and Chinese Sources: Some Reflections on the  
Concepts of *Yin Tongpin* and *Yin Yipin* ..... Chen Shuai/51
- Aniyamapakṣa* in *Tattvasaṃgraha* and its *pañjikā* ..... Wang Junqi/67

### Articles

- Transfinite Construction and the Almost Disjoint  
Families of Permutations ..... Qiu Jiangjie/85
- From the Chun-Qiu to the Six Classics:  
Liao Ping's new theory of “Su Wang”  
—Centered on Former Two Changes ..... Wang Wenjun/97
- From the Technique to the Dao  
—the Differentiation between Dao and  
Technique in *Zhuangzi* ..... Huang zixun/113
- An Investigation to the Relationship between Reform  
and Ancient Ritual in “Chunqiu fanlu”  
—Taking Su Yu and Kang Youwei as an Example of  
Interpretation of “Three Unifications” ..... Wang Feng/141
- Study of the Mohist Sage-king Narrative ..... Wang Huachao/155
- On Dong Zhongshu's Thinking of “Politics of Nature” ..... Huang Ruoshun/181
- The Thing: On Ink Inscriptions of the Literati ..... Li Xi/209

Heidegger's "Earth" and Kant's "Thing-in-itself":  
 A New Perspective of Reading the 2<sup>nd</sup> Section  
 of Heidegger's "The Origin of Artworks" ..... Wang Qingjie/227

From Phantom to Reality—A Tentative Analysis on the Cooperation of  
 Kinesthesia, Vision and Touch in Husserl's Approach to  
 the Perception of Thing ..... Wang Ji/243

To Understand He Lin's Review on Utilitarianism  
 as a Whole ..... Wang Ying/261

Justice or Freedom: The Dimension Marx Criticize Capitalism  
 —The New Solution to "Tucker-Wood Thesis" of Brenkert ... Li Xing/273

*Ergon* Argument in *Republic* and *Eudemian Ethics*:  
 A Restatement ..... Liu Wei/291

**Reviews**

Cao Feng, *The Political Thought of Ming in Ancient China* ..... Yuan Qing/303

Ding Sixin, *Frontiers of Studies on Ancient Chinese  
 Philosophy Written in English* ..... Ye Shuxun/308

Wang Zhongjiang, *Nature and Human: A Genealogical Study  
 of Two Ideas in Modern China* ..... Lü Cunkai/317

Early and Recent Russian Philosophy—The Extracts from the Series of Works  
 of Contemporary Russian Philosophical Translation ..... Jing Jianfeng/327

Chen Xiaosheng, *The Politics of Justification: A Study  
 on John Rawls' Thought of Public Justification* ..... Hui Chunshou/341

**Information**

Ellen Meiksins Wood, *Liberty and Property: A Social History of Western  
 Political Thought from the Renaissance to Enlightenment* ..... 66

Kobayashi Takeshi, *Zhang Taiyan and Meiji Thoughts* ..... 96

Robert Albritton, *Dialectics and Deconstruction in Political Economy* ..... 112

Tang Wenzhi, Gu Shi, *Two Explanations of Zhongyong* ..... 140

Fang Kongzhao, Fang Yizhi, *Collection of Contemporary  
 Discussions about Zhouyi* ..... 180

Konosawa Seiichi, Fukunaga Kouji, Yamai Waki, *Thoughts of Qi:  
 The Development of Nature and People's Conceptions in China* ..... 208



哲学门(总第三十九辑)

第二十卷第一册

北京大学出版社,2019年6月

## 《摄真实论》与《细疏》中的“非限定说”<sup>\*</sup>

王俊淇<sup>\*\*</sup>

**提 要:**佛教量论中的“非限定说”是一种关于如何确认识识真伪的学说。该学说认为,人类一般知识的真有些是自律的,有些是他律的。本文以寂护、莲花戒论师的《摄真实论》及其《细疏》为中心,考察“非限定说”的理论背景与细节。本文认为,佛教的“非限定说”是法称“量是非不一致的认识”定义与弥漫差派鸠摩利罗自律真学说的妥协产物。

**关键词:**真 自律 他律 鸠摩利罗 《摄真实论》

### 一 问题所在

在知识论中,知识的真、伪如何被确定,是一个基础而重要的话题。对于佛教知识论——“量论”(pramāṇavāda)而言,就更是如此。在佛教量论中,这个问题,首先牵扯到如何定义正确认识、正确知识(量)的问题,进而关联到佛教承认有多少种正确认识,即量的分类问题。而更重要的是,与其他印度古典的哲学学派一样,佛教的量论一方面承担着“立自破他”的宗教传教使命;另一方面,出于对解脱所需的智慧的追求,佛教量论被整合到从烦恼走向出

<sup>\*</sup> 本文系中国人民大学科学研究基金(中央高校基本科研业务费专项资金资助)项目成果“月称《明句论》第一品研究”(19XNB027)阶段性研究成果。

<sup>\*\*</sup> 王俊淇,中国人民大学哲学院、佛教与宗教学理论研究所讲师。

离的过程之中。这使得量的真伪问题不单单局限于知识论的层面,更与佛教的烦恼论、解脱论深深地结合在一起。因此,量的真伪是佛教学量论的重要议题之一。

佛教学量论对量真伪问题的着手点在于自律(*svatas*)与他律(*paratas*)的区分,即从考察量是在自律上,还是在他律上成立(*siddhi*)开始,并最终形成了“非限定说”( *anīyamapakṣa* )。按照《摄真实论》( *Tattvasaṃgraha* )及其《细疏》( *-pañjikā* )的解说,“非限定说”指的是,对量的真的确定并不是一向自律或者一向他律的,而是有的自律,有的他律。例如,《细疏》说道:

[《摄真实论》2944 颂所说的]“对论者”指的是佛教徒。他们主张有些量是自律的,如(1)自证现量、(2)瑜伽师的认知、(3)对目的实现的认知、(4)比量、(5)拥有反复的现量。因为,此[拥有反复的现量]只在自律上被确定。因为由反复之力,已经除去了迷乱的原因。有些[量]是他律的,如(1')从作为争论基础的[《吠陀》]教令而生的认识,以及(2')迷乱的原因尚未被除去的现量。因为没有得到对反复以及对有效作用的认识。<sup>①</sup>

在这里,《细疏》的作者莲花戒( *Kamalaśīla* )借弥漫差派之口,罗列了对论者佛教徒所承认的哪些量拥有自律的真,哪些拥有他律的真。其中的“(1')从作为争论基础的[《吠陀》]教令而生的认识”是从弥漫差派的立场所总结的佛教对《吠陀》教令认识的看法,实际上从佛教立场来看,佛教徒既不承认《吠陀》教令的权威,更不会将该认识独立出来。因此,佛教的“非限定说”指的是,除了迷乱的原因尚未除去的现量外,其他的五种认识都是自律的。那么,既然(1)自证现量、(2)瑜伽师的认知、(3)对目的实现的认知、(5)拥有反复

① *parair iti bauddhaiḥ | taiḥkiñcit svataḥpramāṇam iṣṭam, yathā — svasaṃvedanapratyakṣam, yogijñānam, arthakriyājñānam, anumānam, abhyāsavac ca pratyakṣam, tad dhi svata eva niścīyate, abhyāsabalenā-pahastitabhrāntikārapatvāt | kiñcid anyataḥ, yathā — vivādāspadībhūtam codanājanitam jñānam, pratyakṣam cānapagatabhrāntinimittam; abhyāsārthakriyājñānāyor anavāptatvāt | TSP p. 938*

本文所用《摄真实论》与《细疏》的底本为 Swami Dwarikadas Shastri 的 1968 年校订本,所有的偈颂编号与页码皆根据该底本。参见, Swami Dwarikadas Shastri, *Tattvasaṃgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalaśīla Vol. 1*, Bauddha Bharati Series, Varanasi; Bauddha Bharati, 1968; *Tattvasaṃgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalaśīla Vol. 2*, Bauddha Bharati Series, Varanasi; Bauddha Bharati, 1968。

的现量、(2')迷乱的原因尚未被除去的现量五种同为现量,即佛教所主张的无分别无错乱的,对对象的直接知觉,为何它们会分化出两种截然不同的类型呢?

其次,对于正确认识(量),寂护之前的佛教学论大师法称(Dharmakīrti)给出了如下定义——“量是非不一致的认识”(pramāṇam avisaṃvādi jñānam),那就是说,判定一个认识是否为真,依赖于“一致”这一结果是否被认识到。即判断某一认识是否能够成为量,依赖于对其“一致”结果的其他认识。这样的一种“他律”色彩浓重的主张如何在其后学中转变而成为“非限定说”呢?

以上两点是本文所要探求的问题所在。为了考察上述问题,本文选取《摄真实论》(*Tattvasaṃgraha*)及其《细疏》(*-pañjikā*)为研究对象。它们的作者分别是寂护(Śāntarakṣita, 725—788)、寂护弟子莲花戒(Kamalaśīla, 740—795),二人在藏传佛教中被视为瑜伽行中观派的代表人物。选取该文献的理由在于:(一)在《摄真实论》第二十五章“观自律真品”(Svataḥprāmāṇyaparīkṣā)中,寂护以三百余颂的篇幅,详细地考察了弥漫差派鸠摩利罗(Kumārila, 6世纪中叶)<sup>①</sup>等人的自律真论,并为佛教的“非限定说”(anīyamapakṣa)提供辩护。因此,《摄真实论》及其《细疏》为我们提供了足够丰富的材料。(二)学界还没有对寂护、莲花戒“非限定说”辩护的详细研究,只有少数简要的介绍性研究,如 Matilal (1968, 134—135)、宇野惇(1984, 1986)、稻见正浩(1993, 86—87)、小野基(2012, 181—182)<sup>②</sup>等。因此,对于寂护、莲花戒“非限定说”的细节尚有考察的必要。

① 由于鸠摩利罗(Kumārila)与法称(Dharmakīrti)在学问上的相互影响关系,学界一般认定二者为同时代人。关于法称的活跃期,学界之前一般采纳 Frauwallner (1961)所推定的600—650年之说。因此,鸠摩利罗也应该活跃在这一时期。然而,近年来, Krasser (2012)在考察了清辨、法称与鸠摩利罗三者关系的基础上,提出了6世纪中叶说。本文采纳 Krasser 的新说,将法称与鸠摩利罗的活跃期一并推定为6世纪中叶。参见, Erich Frauwallner, “Landmarks in the History of Indian Logic”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasien* 5 (1961); Helmut Krasser, “Bhāviveka, Dharmakīrti and Kumārila”, in *Devadattīyam: Johannes Bronkhorst Felicitation Volume*, Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien; Peter Lang, 2012, pp. 535-594。

② Matilal, Bimal Krishna, “Indian Theories of Knowledge and Truth”, Review of Gaṅgeśa’s Theory of Truth, by Jitendranath Mohanty, *Philosophy East and West* 18, no. 4 (1968), pp. 321-333. 稻见正浩:《仏教論理学派の真理論:デーヴェーンドラブッディとシャーキャブッディ》,载《原始仏教と大乘仏教:渡辺文磨博士追悼記念論集》,前田惠学主编,京都:永田文昌堂,1993年,第85—118(L)页。(转下页)

## 二 作为第五种理论的“非限定说”

佛教文献中对与量相关的自律、他律问题的系统讨论,最早可以追溯到龙树的《廻净论》(*Vigrahavyāvartanī*)<sup>①</sup>。在该论中,龙树以归谬法驳斥了实在论者对量的主张<sup>②</sup>,并最终得出如下的结论:无论在自律还是他律上,实在论者主张的量都无法成立(k. 51)<sup>③</sup>。姑且抛开龙树讨论的细节问题,从总体来

(接上页)宇野悖:《インドにおける真理論》,《広島大学文学部紀要》,1984年第44期,第20—42页。宇野悖:《インドにおける真理論—統》,《広島大学文学部紀要》,1986年第45期,第74—93页。小野基:《真理論——プラマーナとは何か》,载《認識論と論理学》(シリーズ大乘仏教 第九卷),東京:春秋社,2012年,第155—188页。石村克(2017)是迄今对《摄真实论》与《细疏》第二十五章“观自律真品”最系统的研究,包括了最新的梵文校订本、藏文校订本、日文翻译以及科段。但该论文截止于第2845颂及其注释,包括了鸠摩利罗对“真是量的本质能力”的主张以及来自佛教方面的批判,尚未涉及佛教本身的“非限定说”。参见石村克:『「タットヴァサンクラハ」「自律の真理論検討」章の研究(1)〈真〉としての本性的な能力』,《比較論理学研究:広島大学比較論理学プロジェクト研究センター研究成果報告書》,2017年第15期,第91—158页。

① 中观归谬派的月称论师(Candrakīrti)在《中论赞》(*Madhyamakāśāstrastuti*)第十颂中,明确将《廻净论》视为阿闍梨龙树的作品。汉译的《廻净论》“翻译记”也将该论定为龙树作品。在藏传佛教中,《廻净论》被视为龙树“五正理聚”之一。因此,尽管鸠摩罗什翻译的《龙树菩萨传》并没有提到这部作品,但学界依然将之视为龙树的真实作品。该论的梵文写本现存,拉丁转写本参见 Yoshiyasu Yonezawa, “Vigrahavyāvartanī: Sanskrit Transliteration and Tibetan Translation”, *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies*, 31 (2008), pp. 209-333。

② 该论的第5—6两颂记录了实在论者的前主张。其中,实在论者认为若如中观论者所说“一切皆空”的话,那么,量本身也是空的,而自性空的量又如何能够使人认识一切事物呢?同样,作为所量(*pramēya*)的一切事物也是空的,自性空的所量又如何被量所认识到呢?由此,实在论者从量与所量实在的角度,构建了针对“一切皆空”主张的归谬论法。

③ 龙树对量自律他律问题的讨论,可以做出如下的科判:

自律批判	k. 32	无穷尽过失
	k. 33	无因偶成过失
	kk. 34-39	自立立他火喻不成
	kk. 40-41	结论
他律批评	kk. 42-45	量依于所量批判
	kk. 46-50	量与所量相互依存批判

首先,(一)如果某一量1的成立依靠于另一个量2的话,那么量2的成立进一步依存于量3,从而形成无穷尽的过失。而(二)如果认为量的成立不需要由别的量保证,那么,为何作为事物的一部分的量自成,而另一部分的所量必须由量所成立呢?量与所量之间的不一致性(*vaiśamikatva*)无法被解释。这也就是无因偶成的过失。为了规避上述两种过失,实在论者以著名的譬喻火喻为例,认为(转下页)

看,龙树以“无穷尽”与“依存性”为视角,讨论自律、他律。这样的两个视角在《摄真实论》所记载的弥漫差派与佛教的论辩中,依然可见。但是,龙树关注的是“量”本身在自律或他律上的成立(siddhi, prasiddhi),而在后世的量论中,问题意识被转移到量的真(prāmāṇya, pramāṇatva)与伪(aprāmāṇya, apramāṇtva)的自律、他律之上,并且暧昧的“成立”一词被拓展到存在论(ontological)、知识论(epistemological)以及实践论(operational)等多种层面。

完成这一问题意识转变的正是印度哲学正统派弥漫差派的论师鸠摩利罗(Kumārila)。鸠摩利罗与佛教量论大师法称(Dharmakīrti)为同时代人,学界普遍承认他们二人之间有着紧密的学术交流<sup>①</sup>。在他们之前,佛教量论的集大成者陈那(Dignāga, 470—530),尽管已经系统性地完成了整合与建立佛教量论体系的工作,但他几乎完全没有定义过什么是正确认识(量),更没有进一步讨论量的真伪如何成立。随后继承陈那衣钵的法称在《释量论·成量品》(*Pramāṇavārttika Pramāṇabhūta*)第一颂中,给出了量的经典定义:“量是非不一致的认识。非不一致指的是必然于目的的实现。”<sup>②</sup>在《正理滴论》(*Nyāyabindu*)的开头,法称说:“一切人类目的的达成(siddhi)皆以正确认识为前提。因此,此[正确的认识]被要求习得。”<sup>③</sup>这里的“正确认识”(samyajjñāna)指的正是现比二量。另一方面,在《定量论》(*Pramāṇaviniścaya*)的一开头,法称在解释为何现比二量是正确认识时,说道:“因为基于此[现比

---

(接上页)量如同自照他的火一样可以自成他。针对此观点,(三)龙树以“火能自烧他”与“暗能自遮他”的荒谬结论,类比火的自照他,并根据“火中无暗”这一常识,否定了实在论意义上的火能除暗。上述的三点构成了龙树的自律批判。

在他律批判中,龙树首先指出(四)在量、所量二者中,量是能成,而所量是所成,如果量的成立依赖于所量的话,就颠倒了二者所成与能成的关系。而(五)量与所量二者相互依存之说,如同父子相生一样荒谬。此两点构成了龙树对量的他律批判。

- ① 《布顿佛教史》等作品甚至认为法称与鸠摩利罗有亲属关系。
- ② pramāṇam avisaṃvādi jñānam, arthakriyā sthitiḥ | avisaṃvādanam ... 参见 Rāhula Sāṅkṛtyāyana, “Pramāṇavārttikam by Ācārya Dharmakīrti”, *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 24 (1938), p. 19.
- ③ samyajjñānapūrvikā sarvapuruṣārthasiddhir iti tad vyutpādyate || 参见 Dalsukhbhal Malvania, *Pañḍita Durveka Mīśra's Dharmottarapradīpa: Being a Sub-Commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a Commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu*, Patna: Kashiprasad Jayaswal Research Institute, 1955, p. 1.

二量],在判定了对象之后采取行动之人,不会就目的的实现而不一致。”<sup>①</sup>从上述的种种文句来看,法称将判定认识真伪的标准,放置在某一认识之后的目的实现(arthasiddhi, arthakriyā)之上。例如,对火的认识的真伪,要依赖于认识者取暖等等目的是否被实现,才能够被确定。因此,可以说,就人类的一般认识、知识的真而言,法称的立场是他律论的,即“真”的确定要进一步依赖于其他认识、知识。不过,这是我们从法称作品中推演出的结论,而法称本人并没有正面讨论过知识的真伪问题。

相比于法称,鸠摩利罗在其作品《首卢柯颂释》(Ślokavārttika)<sup>②</sup>第二章“教令章”(Codanā)中,将知识的真与伪二者各自匹配于自律与他律,从而形成了(1)真自律、伪自律(kk. 34ab, 37ab);(2)真他律、伪他律(k. 34cd);(3)真他律、伪自律(kk. 38-46);(4)真自律、伪他律(kk. 47-61)的四种可能情况,正式确立了印度哲学中知识真伪议题的传统。鸠摩利罗自己的主张是第四项:真自律、伪他律。在“教令章”中,他从存在(utpatti)、知识(jñapti)、实践(pravṛtti)三个层次阐述了真何以自律。简要而言,在存在论上,“真”是量自身(svayam)的能力(śakti),尽管量本身是由诸原因产生的,但作为量的能力的“真”不依赖于原因。例如,瓶的生起依赖于诸原因,但是瓶子盛水的能力不是由瓶的原因产生的。在实践上,基于诸原因,量产生之后,会自主地(svayam)对结果发挥功用<sup>③</sup>。在知识论上,真他律论面临着无穷尽的过失,因为知识<sub>1</sub>的真,要观待于知识<sub>2</sub>对知识<sub>1</sub>原因清净性(śuddhi)的确定,进而知识<sub>2</sub>的真

① na hy ābhyām arthaṃ paricchidya pravartamāno 'rthakriyāyāṃ viśaṃvādyate | 参见 Ernst Steinkellner, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya Chapters 1 and 2*, Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region, Beijing-Vienna: China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Science Press, 2007, p. 1。

② 鸠摩利罗的《首卢柯颂释》(Ślokavārttika)是对《弥漫差经》1. 1. 1-32的复注,原书用首卢柯(śloka)韵律的颂文写成。

③ svataḥsarvaprāmāṇānāṃ prāmāṇyam iti gamyatām | na hi svato 'satīśaktiḥkartum anyenaśakyate || 47  
ātmalābhe hi bhāvānāṃ kāraṇapekṣitā bhavet | labdhātmanāṃ svakāryeṣu pravṛttiḥsvayam eva tu || 48 ŚV  
[试译]应当知道:“一切量的真都是自律的。”因为不在自律上存在的能力不可能由他物产生。因为在事物生起之时,依赖于诸原因。但是,对于已经生起的[量]而言,只会自主地对自身的结果发挥功用(pravṛtti)。

《首卢柯颂释》(Ślokavārttika)的梵文校订本,参见 Kei Kataoka, *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing Part 1: A Critical Edition of Mīmāṃsā-Ślokavārttika Ad 1. 1. 2 (Codanāsūtra)*, vol. 814, Österreichische Akademie Der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011, p. 10。

要观待于知识<sub>3</sub>对知识<sub>2</sub>原因清净性的确定,从而造成了无穷尽的过失——即知识<sub>n</sub>的真,观待于知识<sub>n+1</sub>对知识<sub>n</sub>原因清净性的确定<sup>①</sup>。鸠摩利罗就此而作出了声明:量的真必须是自律的。

由于鸠摩利罗对他律真的尖锐批评,佛教量论迅速做出了回应。法称弟子天主觉(Devendrabuddhi)与再传弟子释迦觉(Śākyabuddhi)分别在《释量论细疏》(*Pramāṇavārttikapañjikā*)以及《释量论释》(*Pramāṇavārttikaṣikā*)中,确立了如下区分:(1)最初的现量:真他律;(2)反复的现量:真自律;(3)对目的实现的认识:真自律;(4)比量:真自律。<sup>②</sup>从而,不同于鸠摩利罗在《首卢柯颂释》中所枚举的(1)真自律、伪自律(kk. 34ab, 37ab);(2)真他律、伪他律(k. 34cd);(3)真他律、伪自律(kk. 38-46);(4)真自律、伪他律(kk. 47-61)之分类,佛教量论形成了第五种理论,即莲花戒所说的“非限定说”(aniyamapakṣa):

此[四种主张]之中,对于佛教徒而言,没有任何冲击。因为佛教徒不承认此四者中的任一主张,而是承认“非限定说”。即[自律与他律]两种情况都存在。有的是自律的,有的是他律的。这在之前已经解释过了。正因为如此,[鸠摩利罗]对四种主张的解说都是不合理的。因为第五种“非限定说”也是可能的。<sup>③</sup>

① jāte 'pi yadi vijñāne tāvan nārtho 'vadhāryate | yāvat kāraṇasuddhatvaṃ na pramāṇāntarād gatam || 49  
tatra jñānāntarotpādaḥ pratikṣyaḥkāraṇāntarāt | yāvad dhi na paricchinnāsuddhis tāvad asaṣṣamā || 50  
tasyāpi kāraṇesuddhe tajñāne syāt pramāṇatā | tasyāpy evam itīthaṃ ca na kvacid vyavatiṣṭhate || 51 ŚV  
*Ibid.*, pp. 11-12.

[试译]若说:“尽管识,已经生起了,但只要原因的清净性尚未被其他量,所认识到,那么就不能确定对象”,这种情况下,不得不期待基于其他原因的其他认识,的生起。因为只要[认识,原因的]清净性尚未被断定,那么[认识,原因的清净性]就近乎于无。此[认识,]的原因也清净的话,该认识之中有真。对此[认识,]而言,同样如此。那么,这样就会有无穷尽。

② 参见,稻見正浩:《仏教論理学派の真理論:デーヴェーンドラブッディとシャーキャブッディ》,载《原始仏教と大乘仏教:渡辺文麿博士追悼記念論集》,前田惠学主编,京都:永田文昌堂,1993年,第85—118(L)页。

③ tatrāpi na kācid bauddhasya kṛtīḥ, na hi bauddhair eṣāṃ caturṇām ekatamo 'pi pakṣo 'bhīṣṭaḥ; aniyamapakṣasasyeṣṭatvāt | tathā hi - ubhayaṃ apy etat kiñcit svataḥ, kiñcit parata iti pūrvam upavarṇitam | ata eva pakṣasatustayopanyāso 'py ayuktāḥ; pañcamasyāpy aniyamapakṣasya sambhāvāt | TSP p. 981.

### 三 《摄真实论》与《细疏》中的“非限定说”

与鸠摩利罗从存在论、知识论、实践三个层次讨论真伪问题不同,寂护与莲花戒的“非限定说”所讨论的,主要以知识论层面上的真伪的“确定”(niścaya)为绝对的中心,偶尔兼及存在论与实践论层面,但他们坚决反对鸠摩利罗的实在论预设:真=量的本质(svābhāvika)能力(śakti)。寂护在《摄真实论》第2816—2831颂中,从追问“本质之物”为何义开始,总结了事物与能力的设定都面临缺陷,从而反对了鸠摩利罗的实在论预设。例如,若“本质之物”意味着常住、无原因的话,那么,因为量本来就应该具有能力,而非依赖于原因,从而(1)量也应当是常住的;(2)即使不需要自身的诸原因,具有了本质能力的量也依然能够发挥作用,产生结果<sup>①</sup>。但无疑,对于弥漫差派而言,常住或无原因的量同样是不被接受的。另一方面,如果“本质之物”意味着这样的能力只凭借量自身的原因而生起,绝不依存于其他原因的话,那么为何在已经生起了的量之中,要单独设定能力呢?更何况这样的能力与量脱离,无法被称为“本质之物”<sup>②</sup>。从而,寂护与莲花戒反驳了鸠摩利罗将真视为量的本质能力(śakti)的观点。但是,寂护与莲花戒二人并没有完全反对“真=量的能力(śakti)”这一框架,一方面,在《摄真实论》第十九章1606—1618颂与第二十四章2514颂及其注释中,他们明确表达了能力与持有能力之物不二之说,另一方面,莲花戒明确说到“[最初现量]产生此[之后认识]的能力被称为真”(tatprāṇaśaktiḥ prāmāṇyam ucyate)。

① svābhāvikyāṃ hiśaktau syān nityatāhetutātha vā | pramāṇānāṃ ca tādātmyān nityatāhetute dhruvam || 2819  
sadābhāvo 'tha vābhāvo 'hetutve 'py anapekṣaṇāt | ataḥ kāryaṃ tadāyattaṃ kādācitkaṃ na yujyate || 2820  
dṛṣyate ca pramāṇānāṃ svarūpaṃ kāryam eva ca | kādācitkaṃ ataḥ śaktir yuktā svābhāvikī na vaḥ || 2821.  
[试译]因为若能力是本质之物,那么,诸量应该是常住的,或没有原因的。由于[作为本质之物的能力与量]是同一的,故[量]必然是常住的,或无原因的。若[量]无原因的话,那么[量]应该一直存在或者一直不存在。因为[量]不依赖于原因。因此,依存于此[量]的结果绝不可能是一时的。然而,可以看到,诸量的本身与结果都是一时的。因此,你们[弥漫差派 Bhaṭṭa 派所主张的]“作为本质之物的能力”是不合理的。

② yan nāmottarakālaṃ hi rūpaṃ ādhīyate paraḥ | tad bhāvāntaram eveti na tasyātmopadiśyate || 2828.  
[试译]因为如果在[量生起]之后,由别的[原因]带来了[量]的本质的话,那么,此[本质]就应该是别的事物。这样,[能力]就不会被称为此[量]的本质。



### (一) 来自鸠摩利罗的批判

按照《摄真实论》与《细疏》，佛教量论主张的“非限定说”可以用如下表格表示：

自律	(1) 自证现量、(2) 瑜伽师的认知、(3) 对目的实现的认知、(4) 比量、(5) 拥有反复的现量
他律	(6) 迷乱的原因尚未被除去的现量

佛教量论认为，例如某人一开始产生了对火的现量，由于此认识者是否存在眼疾等迷乱的原因在这一时刻尚无法确定，因此，这样的现量其实有着成为伪的可能，因此称之为“迷乱的原因尚未被除去的现量”。为了确定这一最初现量的真，就必须依赖于随后的“对目的实现的认知”，例如认识到火可以实现“燃烧”之目的后，就可以确定最初对火的认知是真的。这样的主张不仅让我们想起了法称本人的态度，前文已述，法称的诸部作品都表达了人类的一般知识的真都要依赖于对其“一致”的认知。法称的这一想法在“非限定说”中作为特例，而被部分保留下来。这也就造成了佛教量论与弥漫差派鸠摩利罗最大的分歧点——佛教为他律论留下了口子。针对于此，鸠摩利罗批判道，既然佛教徒也承认其他的现量的真是自律的，那么凭什么会认为同样作为现量的最初认识劣于它们呢？

因为正如最初的认知 (= 迷乱的原因尚未被除去的现量) 依赖于它的一致性<sub>1</sub>，同样一致性<sub>1</sub>会进一步被一致性<sub>2</sub>所追求。然而，如果承认[最初现量之后的]某个[认知]的真只是自律的，那么，出于何种理由[你们佛教徒]歧视(记恨)最初的[现量]如此的状态呢？如果这样的话，现量等的真依赖于美质(guṇa)，并且若没有量，任何的美质都不会存在。因此，对于寻求判定了美质的其他量<sub>1</sub>之人而言，此[其他量<sub>1</sub>]的真依存于为其他[量<sub>2</sub>]所判定的美质。正如最初的[现量是他律的]，其他的[现量]同样是[他律的]。因此，如前，对这些种种的[现量]，如此主张的[佛教徒]会有无穷尽[的过失]。我们[弥漫差派]则不会有无穷尽[的过失]。如果不认为对美质<sub>1</sub>的识别<sub>2</sub>的真依赖于美质<sub>2</sub>，那么，最初的对对象的识<sub>1</sub>，也不依赖于对美质<sub>1</sub>的量知<sub>2</sub>。因此，即使是在长久思考后，如果必须承认有的真是自律的话，这时，最好是在最初[现量]中确立[自律的真]。对

于你们[佛教徒]而言,对一致性与美质的识<sub>2</sub>之中,有什么殊胜处使得最初的[现量<sub>1</sub>]劣于此[认识<sub>2</sub>]呢?因此,在任何[认识]之中,自律的真都是作为普遍规则而被确立的。<sup>①</sup>

鸠摩利罗批判的核心在于,既然承认种种现量同为现量,那么在认为最初现量的真为他律的情况下,其他的现量的真也应该是他律的,但这就造成了“无穷尽”的过失。另一方面,在承认了其中有的现量的真是自律的情况下,佛教徒有什么理由拒绝承认最初现量的真也是自律的呢?因此,鸠摩利罗看来,佛教徒无法统一各种现量的真伪判断理论,这是佛教非限定说的核心问题。

## (二)《摄真实论》与《细疏》对鸠摩利罗批判的回应以及“非限定说”的确立

在《摄真实论》中,非限定说就以此鸠摩利罗的批判为线索而展开。从内容上看,为最初现量的他律真进行的辩护占据了绝大多数的篇幅,这与该说直接面临弥漫差派的诘难密不可分。与此相对,自证现量的自律真几乎没有被提及,具有反复的现量与瑜伽师现量被合在一处,对它以及比量自律真的讨论作为附论,被插入到对最初现量他律真的辩护的间隙中。以下,本文按照(1)最初现量的他律真、(2)对目的实现的认识的自律真、(3)拥有反复的现量与瑜伽现量自律真、(4)比量的自律真为顺序,考察它们是如何被寂护与

① yathaiva prathamam jñānam tatsamvādam apeksate | samvādenāpi samvādaḥ punar mrgyas tathaiva hi || 2853  
kasyacit tu yadīyeta svata eva pramāṇatā | prathamasya tathābhāve pradveṣaḥ kena hetunā || 2854  
evam yadi guṇādhiṇā pratyakṣādiramāṇatā | guṇāśca na pramāṇena vinā santi kadācana || 2855  
tato guṇapāricchedi pramāṇāntaram icchataḥ | tasyāpy anyapāricchinnaḥ guṇāyattā pramāṇatā || 2856  
yathāivādye tathānyatrety anavasthaiva pūrvavat | tatra tatraivam icchanto na vyavasthām labhemahi || 2857  
guṇājñānam guṇāyattaprāmāṇyam atha neśyate | ādyam apy arthavijñānam nāpekṣeta guṇapramāṇam || 2858  
ato dūram api dhyātvā prāmāṇyam yat svataḥ kvacit | ava śyābhyupagantavyam tatraivādau varam sthitam  
|| 2859  
samvādaguṇavijñāne kena vābhyadhikena te | ādyasya tadadhīnatvaṃ yadbaleṇa bhaviṣyati || 2860  
tasmāt svataḥpramāṇatvaṃ sarvatrautsargikaṃ sthitam | 2861ab.

该批判在被第 2957 颂进一步精简为:

nanu ko 'tīśayas tasya prāktanād asti, yena tat | parataḥ pūrvavijñānam iva nābhyupagamyate || 2957.

[试译]不。与之前的[认识<sub>1</sub>]相比,此[对目的实现的认识<sub>2</sub>]有何卓越性呢?凭借此[卓越性],此[之后的认识<sub>2</sub>],不被认为像它之前的识<sub>1</sub>一样。

莲花戒所确立的。

(1)最初现量的他律真与(2)对目的实现的认识的自律真

首先,关于最初现量的他律真,以及对目的实现的认识的自律真,寂护针对鸠摩利罗,做出了如下的辩护:

回答:实物所具有的一致性被称为“真”。并且,此[一致性]的特征并不异于带有目的实现之显现的认识<sub>2</sub>。并且,带有目的实现之显现的认识<sub>2</sub>被清晰地自证,被考察了此[目的实现]之未来心确定。因此,由于正确地确定了此自律的真,故不依赖于之后的达成目的实现之认识<sub>3</sub>。那么,如果认识成为了量,那么此拥有结果之显现的最初认识<sub>1</sub>之中的真也可以基于此理由而被确定。<sup>①</sup>

根据莲花戒的《细疏》,寂护的上述回应可以大致分为三个层次:实践论、知识论与存在论。首先,莲花戒在此引入了法称对量的定义——“量是非不一致的认识”(pramāṇam avisamvādi jñānam),并解释说,“一致”指的正是目的的实现,因此谨慎之人为了实现目的而考察量。但是,当目的实现之时,以火为例,当燃烧、烹饪等人类的目的被实现之时,为了追求目的实现而行动之人就不会再有什么期待了。莲花戒从实践论角度说明了,最初现量<sub>1</sub>的真的确定要依赖于随后的对一致性的认识<sub>2</sub>。但是,对一致性的认识<sub>2</sub>不会进一步依赖于之后的认识<sub>3</sub>,原因就在于谨慎之人只是为了实现自己的目的而考察最初的现量<sub>1</sub>,当在认识<sub>2</sub>的阶段,目的已经被满足的情况下,谨慎之人并不会进一步

① ucyate—vastusaṃvādaḥ prāmāṇyam abhidhīyate | tasya cārthakriyābhyāsajñānād (°kriyābhāsa° MS) anyan na lakṣaṇam || 2958

arthakriyāvabhāsaṃ ca jñānaṃ saṃvedyate sphuṭam | niscīyate ca tanmātrabhāvāyāmarśanacetasā || 2959

atas tasya svataḥ samyak prāmāṇyasya viniścayāt | nottarārthakriyāprāptipratyayaḥ samapekṣyate || 2960

jñānapramāṇabhāve ca tasmin kāryāvabhāsini | pratyaye prathame 'py asmād dhetoḥ prāmāṇyaniścayaḥ || 2961.

关于2958颂的异读,参见 Suguru Ishimura, “Kumārila and Śāntaraksita on saṃvāda; The Agreement with a Cognition and the Agreement with a Real Entity.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 66 (3), (2018), pp. 1004-1009.

有什么期待了<sup>①</sup>。所以,谨慎的认识者只会止步于对目的实现的认识<sub>2</sub>,从实践上不会有无穷尽的过失。

而在知识论层面,莲花戒进一步明确说道,对目的实现的认识<sub>2</sub>就其自身,作为自证现量,只凭借自身而显现,并且在无间之后,如所经验到的,使考察认识得以生起,由此对目的实现的认识被确定<sup>②</sup>。“未来心”或“考察认识”是寂护、莲花戒在这里引入的新概念。同样的概念也见于后文将要讨论的“具有反复的现量”之中,因此,这个概念对理解它们的自律真极其重要。如果“对目的实现的认识”的真要依赖于这样的“考察认识”才能够被确定,那么前者的真就应该是他律的,如何还能够被称为自律的呢?对于这一显在的问题,与寂护、莲花戒同时代的佛教论师法上(Dharmottara)也许可以为我们提供一种可能的解答。法上曾提出,纯粹的现量由于离分别,因此是不能够确认其自身,如“以对蓝的觉知为特征”,它必须仰仗于现量随后产生的“确认知”(niścayapratyaya)或“分别知”(vikalpapratyaya)或“判断”(adhyavasāya)。如果缺乏这一确认知,那么现量即使存在,也近乎于无<sup>③</sup>。寂护与莲花戒在《摄真实论》中数次提及的“未来心”或“考察认识”,与法上明确提出的“确认知”有着相似的生起次序与构造,并且在确认它们之前的现量上也发挥着相似的功能。如果这样的解读可行的话,就意味着,由于确认知由现量之力所直接

① ayam atra saṅkṣepārthaḥ —pramāṇaṃ hi nāmāvisaṃvādi jñānam ucyate, “pramāṇam avisaṃvādi jñānam” iti vacanāt | sa (na S) cāvisaṃvādo ’rthakriyālakṣaṇa eva, tadarthatvāt pramāṇacintāyāḥ; yato ’rthakriyārthi pramāṇam apramāṇaṃ vānveṣate prekṣāvān na vyasanitayā | sā cārthakriyā dāhapākādinirbhāsajñānodayalakṣaṇā; tadutpādād evārthakriyārthinaḥ pravṛttasyākāṅkṣānivr̥tṭeḥ | TSP p. 942.

[试译]就此,要义如下:因为基于[法称]“量是非不一致的认识”之言,而将所谓的量称为非不一致的认识。并且,非不一致正是以目的实现为特征。因为对量的考察是为了此[目的之实现]。因为寻求目的实现的谨慎之人追求量或非量,并不是出于疯狂。而目的实现以具有燃烧、烹饪等显现的认识的生起为特征。只有基于它的生起,寻求目的实现而采取行动之人的期望才会停止。

② tac cārthakriyājñānam ātmasaṃvedanapratyakṣatayā svayam evāvīrbhavati, spaṣṭānubhavatvāc cānantaram yathānubhavaṃ parāmarsājñānotpattyā niścitam iti svata eva siddham | TSP p. 942.

③ 见于法上《正理一滴论》(Nyāyabinduṭīkā)1.21的注释。参见,西沢史仁:《ダルモーツラの直接知覚論:その独自性と理論的背景》,《印度學佛教學研究》,2015年第63卷第2期,第1005—1000页;三代舞:《ダルモーツラにおける対象認識:分別と無分別のあいだ》,《久遠 研究論文集》,2012年第4期,第26—40页;沖和史:《ダルモーツラ著「正理一滴論註」(Nyāyabinduṭīkā)第一章における知覚判断》,载《仲尾俊博先生古稀記念:仏教と社会》,京都:永田文昌堂,1990年,第137—160页;中須賀美幸:《ダルマキールティの知覚判断説と仏教真理論におけるその受容》,《哲学》,2015年第67期,第71—84页。

产生,与现量有着极其密切的关系,因此,由这样的“确认知”对之前现量进行的确认,并不被算作是“由量<sub>2</sub>确认量<sub>1</sub>为真”这一模式的“他律”,而是被当做“自律”的。因此说“对目的实现的认识”的真是自律的。

最后,在存在层面上,就最初现量<sub>1</sub>与之后对目的实现之认识<sub>2</sub>之间的因果关系,莲花戒解释说,现量<sub>1</sub>是认识<sub>2</sub>的原因,现量<sub>1</sub>产生认识<sub>2</sub>的能力被称为了“真”。现量<sub>1</sub>所具有的如此的“真”在其结果认识<sub>2</sub>尚未知的情况下,是无法被确定的,而是在之后的认识<sub>2</sub>发挥功用之后,才能被确定<sup>①</sup>。因此,最初现量的真是他律的。

就最初现量他律真的必然性,寂护进一步解释道:

因为若最初[的认识]不以实物为对象,那么,以实物的一致性为特征的第二[认识]不会发挥功用。因为它的原因(=最初现量)不存在。因为对将无忧花等判定为火之人来说,具有燃烧、烹饪的显现的识绝不会生起。或者[具有燃烧等显现的识]生起的情况下,绝对不会有与火异类之物。因为火只以其结果相应为特征。因此只要具有目的实现之显现的认识<sub>2</sub>不生起,就有产生对最初[现量<sub>1</sub>]是否是量的怀疑。因为[可能]有迷乱的原因。在此[最初现量<sub>1</sub>]之中,有(1)之后看不到结果;(2)认识到[与错误认识的]类似性;(3)认识的缺陷等迷乱的原因。但是,当具有结果显现的识<sub>2</sub>生起之时,此[迷乱的原因]不会存在。因为认识到了直接依存于实物的[目的]实现。<sup>②</sup>

① yat punaḥ pūrvakaṃ tat kāraṇabhūtaṃ jñānaṃ, tasya ca(na S) tatprāṇasaktiḥ prāmāṇyam ucyate | sā ca saktir anabhyaśād aviditakāryair avadhārayituṃ naśakyata ity uttarakāryajñānapravṛtṭyā niścīyata iti prathamasya parataḥprāmāṇyam ucyate || TSP p. 943.

[试译]进一步,在[认识<sub>2</sub>]之前的是作为[认识<sub>2</sub>]原因的认识,此[认识<sub>1</sub>]所具有的,能够带来此[认识<sub>2</sub>]的能力,被称为真。并且,因为[认识<sub>1</sub>]无有反复,此真不能够为尚未知结果之人所确定。因此,通过之后对结果的认识<sub>2</sub>的发挥功用,[认识<sub>1</sub>的真]被确定。因此,最初的[现量,的真]被称为他律真。

② ādye hy avastuviṣaye vastusaṃvādalakṣaṇam | dvīṭiyam na pravarteta yasya hetor asambhavāt || 2962  
asokastabakādaḥ hi pāvākādhyavasāyinaḥ | na dāhapākanirbhāsi vijñānaṃ jātu jāyate || 2963  
jātau vā na vijāṭiyam jvalanāt tat prasajyate | tatkāryayogyatāmātralakṣaṇatvād vibhāvasoḥ || 2964  
tasmād arthakriyābhāsam jñānaṃ yāvan na jāyate | tāvad ādye `pramāsaṅkā jāyate bhrāntihetutaḥ || 2965  
anantaram phalādṛṣṭiḥ sādṛṣyasyopalambhanam | mater apaṭutetyādi bhrāntikāraṇam atra ca || 2966  
kāryāvabhāsi vijñāne jāte tv etan na vidyate | sāksād vastunibaddhāyāḥ kriyāyāḥ prativedanāt || 2967.

按照上述的解释,寂护为最初现量的他律真所作的辩护集中于一点,那就是最初的现量可能存在迷乱的原因。例如,黄疸病人将白色贝壳看做是黄色的。当最初的认识产生之时,他无法排除迷乱的原因,也就无法确认自己的认识是否为真。必须要等待之后是否有“对目的实现的认识”,才能够判定最初认识的真伪。这也就造成了最初现量与其他各种量在自律他律上的根本分歧。

### (3) 拥有反复的现量与瑜伽师现量的自律真

拥有反复的现量指的是认识者在经历了多次重复的认识之后,熟悉对象的情况下,对对象的现量认识。瑜伽师现量指的是瑜伽师在修习四圣谛过程中产生的现量,由于瑜伽师的修习同样基于了反复、数习之力,因此在《摄真实论》及其《细疏》中被合并在一起讨论。如莲花戒说道:

基于反复之力,正如瑜伽师或者熟悉宝珠、银等之人的识,其迷乱的对已经被排除,具备了清晰的显现而生起,同样,在其他情况下,基于反复之力,凭借其拥有着极其清晰的显现,迷乱的怀疑已被排除的[认识<sub>1</sub>]生起了的话,立刻使得确定了同种类的共同[显现]的考察认识<sub>2</sub>生起,同时确定了[认识<sub>1</sub>]不同于不以此[显现]为对象的异类[认识]。因此说,它的真只是自律的。<sup>①</sup>

按照寂护的解说,广义的“具有反复的现量”包括了瑜伽师现量以及日常生活中熟悉对象之人的现量两种情况,而狭义的“具有反复的现量”指的是后者。由于同样都基于反复、数习之力,所以瑜伽师以及熟悉珠宝等之人的认识被放置在一起讨论。首先,这两种认识之所以被认为拥有自律的真,原因在于,不同于可能包含着迷乱原因的最初现量,此两种认识中迷乱的可能已经被数习之力所排除,并且带有清晰的显现而生起。因此,这两种认识不再需要随后的对目的实现的认识<sub>2</sub>去确定其真。另一方面,“具有反复的现量”与“对目的实现的认识”一样,都产生了随后的“考察认识”,并被该“考察

① abhyāsabalena yathā yoginām mañirūpyādiṣu vā tadvidāṃ dūrīkṛtabhrāntinimittam eva sphuṭapratibhāsam prajāyate vijñānam, evam anyatrāpy abhyāsabalāt sphuṭatarapratibhāsatayā nirastavibhramāsaṅkam upajāyamānam, avyavadhānena sajjātyasādhāraṇādhyavasāyinaṃ parāmarśapratyayaṃ janayad vijātyato 'tadviśayād vyāvṛttam avasīyata iti svata eva tasya prāmānyam ucyate | TSP p. 944.

认识”所确定。因此,与“对目的实现的认识”一样,“具有反复的现量”所谓的自律真,其内在同样包含了他律真的构造。

此外,莲花戒展示了一种对具有反复的现量的自律真的可能反驳,即它是一种推理:

主张 此具有反复的认识是真的。

证因 因为相似性。

莲花戒认为,相似性应当指的是火拥有燃烧之结果一事。反论者主张,认识者在反复认识过程中,总是看到火拥有着燃烧之结果,因此可以通过这样多次重复的经验,推理出对火的认识是真的。莲花戒回应说,如果相似性是基于反复之力的,那么为何真不可能直接基于反复之力呢?为何会对真有特殊的偏见呢?因此,具有反复的认识可以直接求助于反复之力,而无须再借由相似性之证因了<sup>①</sup>。

#### (4) 比量的自律真

在解说具有反复的现量之中,莲花戒简单地提到了比量的自律真:

正如由于看到了与实物相结合的证因,故比量认识生起了,因此,正

① yas tu manyate—“abhyāsavatīyam api pravṛttau tādrūpyalakṣaṇalingadarsanād anumānata evārthapṛāpaṇasaktilakṣaṇapṛāmāṇyānisāyā itī sarvatra parataḥpṛāmāṇyāvasāyaḥ, na kvacid eva svataḥ” itī, tan na buddhyāmahe; tathā hi-asankīrṇatādrūpyalakṣaṇalingānisāyā eva kuto bhavati? itī vaktavyam | abhyāsād itī cet? evaṃ tarhi yady abhyāsabalād vijātiyākāravayavacchedena sajātiyasādhāraṇam asankīrṇaṃ sārūpyam avasiyate, bhrāntikāraṇābhāvāt, kaḥ pṛāmāṇye pradveṣo yena tad anubhūtaṃ bhrāntikāraṇavirahe ḥpi nādhavasiyata itī syāt | ... athāgnyādīpadārthakāryatā? sā kathaṃ nīsciteti vaktavyam? tatsiddhyartham aparalīngāntaram anusarato navasthā syāt | athāpi syād—abhyāsabalād eva pratyakṣato līngānūsaraṇam antareṇāpi svata eva sā siddheti? evaṃ tarhi yady abhyāsasyedṛṣaṃ sāmārthyam abhyupagamyate, tadāsaktiniścayo ḥpi abhyāsabalād evāntareṇāpi līngānūsaraṇam bhavafīti kiṃ nābhupagamyate | TSP pp.944-945.

[试译]但是,有人认为:“尽管行为是带有反复的,但基于对具有相似性特征的证因的认识,只是基于推理,确定了以实现目的之能力为特征的真。因此,确定了所有的[认识]的真都是他律的,没有任何[认识的真]是自律的。”[回答]我们不这么认为。即应该说,基于什么确定了以未混淆的相似性为特征的证因呢?如果说基于反复,那么,[我们]会说:“如果基于反复之力,通过排除不同的行相,同类的、共同的、未混淆的相似性被确定了。因为没有迷乱的原因。对于真,有什么歧视(记恨)呢?由于[歧视],尽管排除了迷乱的原因,所经验到的[真]未被确定。”……如果[相似性]指的是火等事物具有的[燃烧等]结果一事,那么应该问,它如何被确定呢?为了它的成立,寻求其他证因之人会有无穷尽[过失]。如果说:“只是基于反复之力,基于现量,即使不寻求证因,它也可以自律地成立。”如果这样的话,为何不认为:“若承认这样的反复的力量,那么,基于反复之力,即使不寻求证因,也可以确定能力(sakti = 真)。”

是由于间接地确定了[比量是]实物的结果,故[比量]有自律的真,而非基于相似性的力量。因为否则的话,会有无穷尽的[过失]。同样,在这里的真也只是自律的。<sup>①</sup>

对证因的认识依赖于实物(vastu),而比量生起进一步依赖于对证因的认识。因此,比量与实物之间构成了如下的关系:

实物(vastu)→对证因的认识(liṅgadarśana)→比量(anumānjñāna)

因此说,在间接意义上,比量是实物的结果。而比量的真由它作为实物结果这一点来担保。显然,莲花戒的这一说明属于存在论的层面,即从因果关系的角度保证了比量的真是自然具足的。

#### 四 结论

本文简要地介绍与辨析了佛教量论“非限定说”提出的背景,以及寂护、莲花戒师徒二人对此所作的辩护。

首先,从背景来看,“非限定说”有两大思想上的源泉:

1. 法称“量是非不一致的认识”的定义。法称的该定义带有明显的他律色彩。在非限定说中,该定义主要被保留在最初现量的情况之中,从而形成了最初现量的真为他律之说。

2. 弥漫差派鸠摩利罗的自律真主张。在印度量论之中,鸠摩利罗在一举建立了真伪的自律他律议题。他以“无穷尽”过失的可能,反驳了真的他律理论。

佛教量论的“非限定说”作为上述两大思想潮流的混合体,表面上一方面维护了法称对量的传统定义,一方面又有效规避了鸠摩利罗对他律真论中

① yathānumānjñānasya vastupratibaddhalingadarśanabalenotpatteh pāramparyeṇa vastukāryatāvasāyād eva svataḥprāmāṇyaṃ na sārūpyabalād, anyathā hy anavasthā syāt; tatthehāpi svata eva prāmāṇyaṃ syāt | TSP p. 945.

类似的说法也见于《摄真实论细疏》第十八章“观比量品”中,莲花戒说:“因为从拥有三相的证因生起的认识(=比量)间接地结合于实物之中,因此,与现量一样,[比量]是非不一致的。”(yatas tirūpalingaṃ yaj jñānaṃ, tat pāramparyeṇa vastuni pratibaddham, ato `visaṃvādaṃ pratyakṣavat | TSP p. 523.)



“无穷尽”过失的指责。但可以说,“非限定说”是理论妥协的产物,不仅没有贯彻法称对量的定义,更没有成功避免鸠摩利罗的指控。例如,由于量是非不一致的认识,并且“一致性”被解释为实物所具有的目的实现,那么“对目的实现的认识”、比量等本身作为量,应该有着自己的目的的实现。但寂护与莲花戒完全没有考察它们如何完成自己的“目的的实现”。上文还曾提到,弥漫差派可能会提出“为何歧视(记恨)最初现量”之责难。即使寂护与莲花戒从实践论、知识论、存在论三个层面做出了回护,但依然没有正面回应为何其他认识与最初现量有着不同的确认过程。

其次,寂护与莲花戒在解释“对目的实现的认识”以及“拥有反复的认识”时,引入了“未来心”或“考察认识”,一方面允许它们确认之前的认识的真,另一方面由于不承认它们为量,似乎有效地规避了量<sub>2</sub>确认量<sub>1</sub>的真的模式。但这样的理论不恰恰证明了真是他律的吗?但为了规避鸠摩利罗提出的“无穷尽”过失,又不得不维持“自律真”的宣称。这些都显示出非限定说本身的妥协性。也许这正是促成后来佛教学量论中慧作护(Prajñākara Gupta)“未来原因说”等新理论出现的重要原因之一。

## *Aniyamapakṣa in Tattvasaṃgraha and its pañjikā*

Wang Junqi

**Abstract:** In Buddhist *Pramāṇavāda* tradition, the Unrestricted Theory (*aniyamapakṣa*) concerns with how we can determine the validity or invalidity of knowledge. According to it, some general knowledge of humans' is intrinsically valid, but some is extrinsically valid. This paper investigates the theoretical background and details of this theory, based on Śāntarakṣita and Kamalaśīla's *Tattvasaṃgraha* and *-pañjikā*. In the end, this paper concludes

that the Unrestricted Theory is a compromise between Dharmakīrti's definition of *Pramāṇa* and Kumāriḷa's intrinsic validity theory.

**Key words:** *prāmāṇya*, *svatas*, *paratas*, *Kumāriḷa*, *Tattvasaṃgraha*