

# 认识论视角下的藏传因明学

叶慈泽

西南民族大学哲学学院, 中国·四川 成都 610041

**摘要:** 认识主体如何去认识外在事物及用什么方式去认识是认识论领域无法抛开的话题。本文以藏传因明学中的“现量”概念为论证核心, 从认识论的角度阐述量和非量的外延界定, 进而说明量作为认识主体认识客观事物的工具性作用。本文首先通过辨析“非量”的定义与分类, 从反面角度明确现量的认识论外延, 强调现量作为“新生无欺智”的核心定义。从陈那与法称的现量理论体系, 说明现量的两大定义: 一者“离分别”, 二者“不错乱”, 是刹那性的纯粹直观认识, 以此构成量识的根基。最后, 论文揭示现量对象“自相”的不可名言性, 自相作为事物刹那生灭的独特属性, 无法被语言抽象化为共相, 迫使认识焦点从客体转向主体的认识本身。

**关键词:** 藏传因明; 量; 认识主体

## Tibetan Buddhist Hetuvidyā from the Epistemological Perspective

Ye Cize

School of Philosophy, Southwest Minzu University, China Sichuan Chengdu 610041

**Abstract:** How the epistemic subject cognizes external objects and by what means such cognition is achieved constitutes an indispensable topic in the field of epistemology. Taking the concept of pratyakṣa (direct perception) in Tibetan Buddhist Hetuvidyā as the core of its argumentation, this paper expounds the extension definition of pramāṇa (valid cognition) and apramāṇa (invalid cognition) from an epistemological perspective, and further illustrates the instrumental role of pramāṇa as a means for the epistemic subject to cognize objective things. First of all, by analyzing the definition and classification of apramāṇa, this paper clarifies the epistemological extension of pratyakṣa from a negative perspective, and emphasizes the core definition of pratyakṣa as "new, non-deceptive cognition". Based on the theoretical systems of pratyakṣa proposed by Dignāga and Dharmakīrti, the paper expounds two fundamental defining characteristics of pratyakṣa: first, it is free from conceptualization; second, it is non-erroneous. As a pure intuitive cognition of momentary nature, pratyakṣa constitutes the foundation of valid cognitive awareness (pramāṇajñāna). Finally, the paper reveals the ineffability of svalakṣaṇa (the particular, or the unique intrinsic characteristic of a thing)—the object of pratyakṣa. As the unique attribute of things characterized by momentary origination and cessation, svalakṣaṇa cannot be abstracted into sāmānyalakṣaṇa (the universal, or the general attribute) through language, which in turn forces the focus of cognition to shift from the object to the act of cognition itself of the subject.

**Keywords:** Tibetan buddhist hetuvidyā; Pramāṇa; Epistemic subject

## 1 非量与量

藏传因明是辩论的逻辑工具, 作为论证主要说理的为他比量, 即因明的比度推理是建立在量识认识之上的, 那么因明和量论的基础差别是在哪里开始分化的呢? 首先, 在定义上刻意地区分因明和量识的话, 因明是逻辑学辩论的一部分, 是关于对某概念事物进行感知、命名、概述、判断、总结的推理学说。而量论的量, 就是正智, 即正确的知识, 所以“量论”就是关于正确知识的理论, 这样一来, 量论就是知识论、认识论的一部分, 也就是正理派、唯识派关于认识、感知、心识的学问。因此在严格界定量

论和因明的定义范围的时候, 二者在底层逻辑上是不一样的, 二者应当是在比量, 亦或者说是在为自比量这一层次上才开始交汇为一体, 在现量的层次应当是不同的<sup>[1]</sup>。总的来说, 因明是在量识认识的基础上涉及心识所知和运用所知概念进行辩论论证的部分。

### 1.1 非量

判断量识的概念分类前, 可以通过遮止“非量”来区分。非量, 是指非新近之识, 陈那定义为“若由意识结合, 未得定解者即属非量<sup>[2]</sup>”。由此可见陈那对如何判断量和非量的标准是“有、无定解”, “有定解”者即为“量”, 具

体分为现、比二量；“无定解”者即为“非量”。

严苛来说，陈那新因明体系中对非量的概念定义并没有明确界定。在法称《释量论》中有提及，顺真法师在其注疏中有一段注解如下：

量既为“新生无欺智”，则与量相反的“非量”即是“非新生无欺智”，“非量”包括“已决智”“颠倒识”“疑惑”“见而未定”“伺察识”五种，去除“非量”方能够成就“量”。可以认为，“量”是认识世界的依据，而“非量”是阻碍认识的根源。“量之总相谓新生无欺智”，表明从“量果”即从确实性知识来看，“量”乃是“现量”，乃是无言的内观体验<sup>[3]</sup>。

因为从因明来源上来说，认识世界从而得到知识的最终目的在于认识世界的本质，使用“量”这一认识工具便是为了认识最本质直观的概念，而“非量”所造成的错误认识便是阻碍这一目的缘由。同时，对非量的遮止明确了“非量识”的概念外延范围，由此也正确界定了“量”的范围，在认识主体认识客观事物时不会出现错误的认识。

在《藏传因明学通论》中，祁顺来先生将五种非量识说明如下：

其一为已决智，由量识，即正确认知的第二刹那延续的记忆性认知。虽然是正确的认识，同时也不欺诳，但因为不是新生的，属于量识的后续阶段。如“持声音无常之已决智”，即已确认声音无常后的重复认知。一切的已决智都是记忆认知，属于分别识。其二为伺察识，对真实境产生新的认知，但未能彻底断除错误。这一认知方法或依据存在欺诳，导致结论未必完全正确。若依错误理由就会推理得出“声音常住”。萨班提出伺察识如果依正因可成比量，但学界主流仍将其归为非量。其三为现而不定识，对境真实反映且新起，但未明确认定自境。虽不欺诳，但因“缘执法欺诳”即因为对量的认识方法发生错误，或是没有专注而没有把握住。比如看见远处模糊的事物，虽真实感知但无法确定具体是什么。萨班认为“不定”并非缺陷，一切现量最初都是未定的，故此不应归为非量。其四为犹豫识，对境的认识犹豫不决，未能明确判断。认知处于模棱两可状态，缺乏确定性。比如怀疑“远处是烟还是雾”。其五为颠倒识，完全错误认知，颠倒了境的真实性质。欺诳属性显著，属邪智。比如“持声音常住之分别识”，错误地认为声音永恒存在<sup>[4]</sup>。

非量的具体分类定义各学派都有不同的理解，如萨班对于非量的认识就与先辈们不同，他把非量识分为不了识、颠倒分别识和犹豫识。对于非量识的讨论，也反映出因明

学家们对量识认识论方面的深刻探求<sup>[5]</sup>。

## 1.2 量

量在梵文中为“pramāna”，词义拆解前半部分的“pra”意思是最初的时间，最根本的空间，最极致的程度；“māna”则为观见、衡量的意思。故量这一词，意为初步之见、根本之见、极致之见，即证见存在的本真<sup>[6]</sup>。广义上的量是认识论和方法论，是认知主体对自我内在心理的分析和法相研究。古印度学者认为，知识是对主体对认识客体的某些约定成俗的解释，通过文字语言形式而成立的符号约定和文化传习。思维认识是通过某一工具来获得知识的过程，这一工具被称之为量，从“量”作为工具的来源来说，“量”取度量，丈量，量度之意。

古印度各学派对于量的分类定义各有不同，净眼在其著疏《后疏》中列举了部分，比如有现量、比量、圣教量、譬喻量、义准量、有性量、无性量、呼召量等八种。各教派的划分极为粗浅，只是对于现象的罗列，没有抓住问题的本质<sup>[7]</sup>。在因明传入西藏后，虽然各派都以陈那，法称体系作为研习根本，但在《释量论》之后，各派对量的性相理解有了不同的认识，各抒己见，互相辩证，进而影响了各学派因明量论的发展。

以《释量论》为例，量被定义为“一，明不欺智为量；二，显现不知义为量<sup>[8]</sup>”。“明不欺智”就表明量是正确的，不错误的认识；“显现不知义”说明量是新生的，这两句定义都是从“知”和排除一切“知”的“非知”来界定量的性相。格鲁派将“新的”看作量性相描述的差别法，认为仅“无虚妄知”来界定量是不完整的，需结合“于前非知义能显”，强调“新的”指对之前未认知之境的新了别，进而从能知与所知层面论证，提出“新的非虚妄智”，使“新的”成为量性相核心要素。在藏传因明中，量的性相便被概述为“新生无欺智”。而非格鲁派的学者则从从量梵语的“巴拉”音译内涵入手，对量性相有不同看法<sup>[9]</sup>。

## 2 现量的定义与分类

陈那革新旧因明开创新因明时，在前人基础上加以分析，重在于现比二量。陈那认为，当外在世界的万事万物成为我们的认知对象时，所能认知的只有自相与共相两类，并无其他认知范畴。其中，现量的认知对象为自相，而比量的认知对象则是共相。陈那以此将量识分为现量和比量二种，即是把知识划分为第一知觉和第二推理<sup>[5]</sup>。那么对事物无常的认知是否为所量呢？陈那指出，缘取自相所生的知识都归为现量的范畴，而经由二次推理获得的知识则是比量的范畴。如果认知过程中没有形成对某一概念确定

的判断,那么这个认知结果既不是现量,也不是比量<sup>[9]</sup>。由此引出了陈那对现量的定义。

陈那在《集量论》中把现量定义为离分别的:“现量离分别,名种等合者<sup>[2]</sup>”,这是从思维角度来解说现量的。《正理滴论》则对现量定义为:“此中现量,谓离分别不错乱。分别,谓识上所显堪为言说表白者,现量离此;非由翳障,旋轮,坐舟,热病等故而生错乱,此识说名现量<sup>[10]</sup>”,这就很直截了当地点明现量所要具备的两个条件,一为离分别,一为不错乱。这是因为因明学认为现量是最直接的显现,不通过任何中间事物或手段,直接缘取所法自相,是没有名种属相之分的,真实不欺诈的认识。

## 2.1 离分别

陈那认为心识显现性相的过程有两个环节,一是刹那的生灭,一瞬间的感知,这种感知是不能明说概括的;二是刹那的感知结合以往的经验认识加上判断得出的认知。所以心象就是概念的内延外延的同一结合,分别即为内在心象和外延言语的结合。

法称进一步把分别阐述为名言诉说的对象。法尊对“现量离分别”的看法是:现量是直接的、无概念化的纯粹感知,其核心是脱离一切“分别”<sup>[2]</sup>。分别指通过语言、名称、种类、属性、作用、实例等概念对事物进行判断和分类,比如“牛”“羊”“青”“白”“有杖”“有角”等词来描述事物。真正的现量需彻底脱离分别的范畴,即不依赖任何概念定义去认知事物,是最初的,最直观的认知。倘若我们给所要认识的对象进行名词性的命名,或使用言语对其性相进行概述,或者对该认识对象的属种加以分类,这时我们就起了分别心,这种认识就不是现量<sup>[9]</sup>。

值得注意的是,离分别更多的是强调概念和种类上的没有分别,并不是量识认识对象的没有分别。量识的刹那认识没有概念上的差异,但有认识对象的差异。陈那认为这一认识对象即为自相:“缘自相之有境心即现量,现量以自相为所现境故”<sup>[2]</sup>。区别于反体“非自己”的其他者,自相是指个别的事物,也就是所认识事例的“自己”。陈那认为本体是个别概念而非普遍概念,是自相而非共相,同时陈那认为个体或自相是可知的,共相反而是可疑的。这一认识结论来自陈那对现量的看法:本体的自相是通过分别得来的,而不是通过区分获得的直接知识。一方面,作为个体的自相,应当是有分别的。陈那所说的“离分别”指的不是认识对象的分别;另一方面,比量的分别也不只是名言上的分别。在这种定义上来说,自相作为被认识所缘取的对象,还不是被概念所阐述的对象,而是心识直接

面对的实在性,从胡塞尔现象学的角度来说,这就是“意向相关项”。现量范畴以外的知识类型,皆可归纳为比量范畴,换言之,凡是经由中介间接生成的认知,都属于比量范围,比量有它自己的认识对象境,即“共相”<sup>[1]</sup>。

## 2.2 不错乱

在所有无分别的感知认识中,还要分辨这是否是“不错乱”的认识。有的认识因为感官缺陷,比如眼翳导致“见二月”而产生的错觉,这种认识虽然是无分别,但属“似现量”。如此,对于现量在分离“分别”范畴的同时,也需要确定这一现量认识是正确的,而不是“眼翳见二月”的错误认识。正确的量是无欺诈的认识:“量即无欺识<sup>[11]</sup>”。量作为工具在外境上也能获知不欺诈的法,但是,外境上的法要不欺诈,也需要以心识来判断。如果识没有进行判断,就不知道这一认知到底是欺诈还是不欺诈。同样,错误的认知和正确的认识一样,也是某种显现的东西,所有这些错误的,欺诈的认识都是种种现象,一个事物因某种原因被误认为另一个事物。错误在它自己的方式上都是实质性的存在,这都是存在的诸多可能性,需要得到与它们自己相应的分析,甚至错觉也有一种完全属于它自己的实在性<sup>[12]</sup>。因为在现象学的角度,事物不存在任何“单纯的”显现,没有任何东西“仅仅”是显现。无论是“无欺诈的识”还是“欺诈的识”,这些显现都是实在的,它们都是存在,都是所知。事物的确显现出来,只是这是正确的量还是错误的量,在经过识的分析后,才能分辨是错乱的无分别错觉,还是正确的,真正的现量即为无分别正觉。用无分别不错乱两个范围来界定的现量虽然是纯粹的感觉,但因为这是确切的正确认识,于是便明确为正确知识的第一直觉来源。

## 2.3 四种现量

《集量论》中把现量分为四种,分别为根现量、意识现量、自证现量和瑜伽现量<sup>[13]</sup>。

### 2.3.1 根现量

根现量指的是通过五种感觉器官直接与五种感觉对象感知而产生的感觉知识也就是感官的直接认知,因五根五识相互直接对应而得名。

陈那认为外在的客观事物是能够被大家认识的,并不只是自己才能认识,这种外境作为共因可以被多个认识主体共同观察。但根不同于外境,根作为自我心识的认识工具是独特的,每个人的认识不同,故而每个人的根也不同,因此根是不共因。陈那指出,对事物的认知必须先在内心中形成相对应的印象,再由心识引导发起对外境的认知。在

此过程中,根识显现出自相境,这种自相作为刹那间的感知,是完全脱离名言概念的描述,同样只有这种远离分别心的自相,才是五根真正认知的对象。

与五根认识观点相似的是贝克莱的“存在就是被感知”,贝克莱认为物质并非独立于意识的客观存在,而是感知现象的集合体。这一观点的意义在于:在我们认识外在客观时,我们并没有直接感知客体的存在,而是在感知我们的感知自身,即通过感知自身来感知客体;我们日常所接触的实体对象就是我们信念意识的本身。当然,贝克莱的理论也饱受质疑,如质疑“当我没有感知事物时,事物存在吗”;“存在应当大于感知”;“既然存在就被感知,为什么我们能假想知觉之外的存在”<sup>[14]</sup>。所以根现量认为:某事物的存在是能进入人的五根感知范围之内从而被感知。与我们感知没有任何关系的存在对我们没有意义,因为我们无法通过感知判断这一客体是否存在,无论是过去现在还是未来,都要通过五根来认识客体的存在性<sup>[15]</sup>。根现量的缺陷类似于“存在就是被感知”:对象具有同一性;知觉可以更新旧的知觉;知觉自身是非完善的,于是就需要其他几种现量来解释这一缺陷。当然,从认识论角度来看,五根现量观点在于强调心识对外在境的认识作用,有一定的可取之处。

### 2.3.2 意识现量

陈那的观点是意识可以认识外界事物,这种认识是见分行相,即依存见分之相,见分在这里是没有分别的,因而算是现量<sup>[5]</sup>。引入第六意识便是在强调认知的排他性,同一时空限定下是不允许五识与意识同时认识同一事物,这就否定“五俱意识“存在的可能性”<sup>[9]</sup>。

法称的观点是,意识现量是发生于根识最后一念头的延续意识,即对色等境的直接认知的刹那意识。法称对时间进行严格限定—只有第一刹那的延续意识认识才是意识现量,第二刹那就会产生语言思维,这时候就进入了比量的范畴。

同前文的根现量,意识现量的意识就是六根中排除眼耳鼻舌身的意,前五根为外感觉,最后的意为内感觉,虽然意识没有器质性的感知,但五根的感知需要通过意识来完成。依照康德的说法,当一个客体的表象被意识到,这一感觉认识就是直观的经验描述,是内在意识和外在表象的结合体。对一个客观实体的认识是先有这一实体存在,再通过意识认知,这样一来,我们所感知的是实体的结果而不是实体的存在前提。那么对于康德而言,像五根这样的外感觉就只是器官工具,没有实质性的认识功能,同时

意识也是对实体存在的延续性认识,这就和现量注重第一刹那的最直观感知相违背了<sup>[15]</sup>。

### 2.3.3 自证现量

当认识的对象是精神现象时,即针对精神现象的直接感知,这类认知是超越五根作用范畴的,属于纯粹的精神原始认知。当一个人认知自身具有贪嗔痴三种不当的恶念,怀疑自己的内心是清净欢喜还是欲望悲伤的,这些认识是对自我精神深处的直观感受,这一感受过程是在意识领域进行的,故而与五根无关,因而这一现量被称作自证现量。自证现量是聚焦于精神层面的原始认知,不依赖外在感官。故又有性相定义为“离分别而不错乱且新起不欺诳的能持相<sup>[4]</sup>”,强调自证现量必须是自证现识得第一刹那。

在陈那看来,自证的是分别心的心理状态,这是本身的认识,并不是对分别的对象,因此自证现量虽然有分别心但仍属于现量范畴。

### 2.3.4 瑜伽现量

这种现量的生起依赖于特定的瑜伽修行实践。所谓的瑜伽修行,并非停留在概念层面的认同,而是要求修行者在思想与行为上全然遵循瑜伽师的指引,使教导切实融入自我生活实践,从心灵层面到行为层面都接受其理念,并将之转化为日常言行的准则,唯有如此,方能证得瑜伽现量。

依照藏传因明的看法,瑜伽现量是依托止观双运禅定生起的圣者智慧,其性相为“依自之不共增上缘止观双运之三摩地生起之离分别不错乱且新起而不欺诳之圣者心续的明他智”<sup>[4]</sup>。这是独有的现量形式,直接证悟法性实相。

## 3 自相的不可名言性

自相是诸法的自体本身,它是某一具体事物区别于其他事物的所在,体现着该事物独有的特殊性相,即区别于共相的共同于其他法的性相。一般意义上来说,自相是现量所缘取的对象,具有不可言说、刹那生灭的特性,也就是法本身独有的特殊性相。以瓶子为例,瓶本身作为一个独立存在的客观实体,拥有自身独特的存在方式与特征,这独有的便是它的自相。而瓶的材质无论是陶瓷、玻璃还是塑料制品,色泽是黑是白、是透明亦或是彩色的,大小是轻便小巧还是容量硕大,这些属性并非瓶子所独有的,其他物质也同样可能具备,这些属性共同构成了瓶子的共相。

陈那论师定义自相为:“现量之境,谓自相……现量之自性是无分别觉...故现量之自相境,不可以名言也<sup>[2]</sup>。”由此可见,在陈那体系中,自相是现量认识的自境,是有

实体的实有法,只是这一阶段的认识形成于第一刹那之间,是无分别的,不可名言的。

自相的认识来源自现量,是直接,无中介的认识,比如直接感知一朵花的颜色,但不产生这朵花是红色的判断,以至于将其归类为“红花”。量识独特的自相与共相认识区别在于:自相是独特事物刹那生灭的独特属性,如当下眼前那朵花具体的红色,现量仅仅是捕捉自相,但因其变动、不可重复的属性,故自相认识无法被语言具体描述;共相则通过抽象化事物得出的普遍概念,比如“红”的具体颜色类别、“花”的具体属种类别,共相依赖语言描述与思维构造,属于比量范畴,与现量有本质上的差异。

这点的重要之处在于,自相的不可名言描述将认识的视角从关注物转移到认识本身。一般认识下的自相与共相即一般属性与个别属性,都是用名言描述去抽象化事物。用胡塞尔的现象学来说,共相是用言语对自相的概念化过程,对观念及其直观方式问题的论证要从“表达与含义”开始。原因在于:一则言语不同于意识,言语的产生是在不同个体的交流的基础之上,这一根源使得言语表达预设了交互的主体性,必定发展在他人意识之上;二则言语作为已经概念化的话语,是感性的产物,言语借助感性材料来表达想法,必定建立在事物感知之上<sup>[16]</sup>。用言语描述的共相不可避免带有感性色彩,在认识事物本质的过程中就失之偏颇了。我们认为外在的事物是独立于意识而独立存在的,是实体的存在;而意识是缥缈虚无的,无形无相的。当我们用意识去认识外在事物时,就产生一个问题:独立存在的物能否无差错的进入意识领域,或者意识能否准确无误地反映物的存在是不可知的。由此一来我们既无法知晓独立于意识的物质是如何被观念化,抽象化的;也不知道在物质抽象化的过程中是否有什么被遮蔽或者被歪曲了<sup>[15]</sup>。既然物质的抽象化过程是无法完全明确的,如此便凸显意识认识本身的重要性。正如笛卡尔怀疑一切,但仍说出“我思故我在”,无论外界事物抽象化的准确性与否则,“我思”的存在总是不可质疑的。当“我”怀疑一切时,怀疑本身作为思维活动的存在已被确证,由此得出“我思”的确定性进而确定“我在”的存在性。

#### 4 结语

藏传因明的认识论基础建立上现量之上,现量以“离分别、不错乱”为根本特征,是认识主体对事物刹那独特性的直接、纯粹的把握。陈那体系与法称体系对现量的阐述,分化出四种现量的分类,核心在于认识对象“自相”

的“不可名言性”。自相作为事物刹那生灭的独特性,无法被语言概念抽象化,比如“此花此刻之红与形态”不同于共相的“颜色红”与“种类花”,这迫使我们在思考知识来源与主客体关系时,将认识焦点从外在客体属性转向内在主体本身。

#### 参考文献:

- [1] 倪梁康.从现象学角度看佛教因明中的遮诠问题[J].逻辑学研究,2008,1(01):103-119.
  - [2] 陈那著,法尊译编.集量论略解[M].中国社会科学出版社,1982.
  - [3] 顺真.《释量论成量品略解》浅疏[M].甘肃民族出版社,2011.
  - [4] 祁顺来.藏传因明学通论[M].青海民族出版社,2006.
  - [5] 高文彬.陈那的现量观及其对正理派现量观的评破[D].贵州大学,2014.
  - [6] 顺真.陈那、法称“量-现量说”与笛卡儿、布伦塔诺“悟性-知觉论”之比较研究——兼论老树的“象思维”[J].杭州师范大学学报(社会科学版),2009,31(06):9-14.
  - [7] 沈剑英.敦煌因明文献研究[M].上海古籍出版社,2008.
  - [8] 陈又新.《释量论》的量之性相略探[J].中国藏学,2015,(04):118-126.
  - [9] 姜铁稳.试析量论因明之现量[C]//中国逻辑学会,陕西省逻辑学会.2019年中国逻辑学会第三届全国学术大会论文集.贵州铜仁学院马克思主义学院,2019:2-7.
  - [10] 剧宗林.藏传佛教因明史略[M].中华书局,2006.
  - [11] 法称著,索达吉堪布译.释量论·成量品广释(上)[M].(内部资料).
  - [12] 索科拉夫斯基,高秉江,张建华译.现象学导论[M].上海文化出版社,2020.
  - [13] 祁顺来.试谈量学《心明论》中的因明成分[J].青海民族学院学报,1988,(01):41-47.
  - [14] 高秉江.从现象学看“存在就是被感知”[J].湖北大学学报(哲学社会科学版),2010,37(02):63-66.
  - [15] 张爱林.自相与现量[D].中国人民大学,2008.
  - [16] 倪梁康.何为本质,如何直观?——关于现象学观念论的再思考[J].学术月刊,2012,44(09):49-55.
- 作者简介:叶慈泽(2001.01-),男,汉族,硕士研究生,研究方向:藏传因明学。