

## 《量理宝藏论》的藏传因明思想概观

陈 勇 唐希鹏

提 要：《量理宝藏论》是萨迦班智达所著的一部重要的藏传因明代表著作，至今仍为藏传佛教各教派因明学习的主要论著，但其汉译本直至新近才有。本文藉索达吉堪布新译的蒋阳洛德旺波尊者著的《量理宝藏论释》，结合萨迦班智达原颂，对《量理宝藏论》的藏传因明思想作一深入、系统的梳理，以助于较为全面准确地理解和把握其中的思想。

陈勇，四川大学道教与宗教文化研究所 2008 级博士研究生；唐希鹏，四川省社会科学院哲学所。

关键词： 萨班 量理宝藏论 藏传因明

《量理宝藏论》(Tshad ma rigs gter, 有译《量理藏论》)是萨迦班智达·贡噶嘉村 (Gun gda1' rgyal mts-han, AD182~1215, 以下简称萨班) 所著的一部藏传因明巨著, 是萨班批判当时因明各派, 以《集量论》和因明七论为主要内容, 在融通陈那、法称因明思想的基础上所撰写而成。其重要性, 正如王森先生在《藏传因明简史》一文中所言: “这部书在西藏因明史上起了承前启后的作用。又由于他的学说比较精审, 在西藏各学派间都把它摆在学习因明的重要地位。”<sup>①</sup>

有关《量理宝藏论》的内容, 在王森先生的《藏传因明》<sup>②</sup>、剧宗林先生的《藏传佛教因明史略》<sup>③</sup>、祁顺来先生的《藏传因明学通论》<sup>④</sup>的著作中有简略的概述。并且祁顺来先生在《萨班的因明思想及传承》<sup>⑤</sup>一文中, 将《量理宝藏论》的内容分所知境、能知心和心如何识境之方法三个部分加以论述。而对于《量理宝藏论》的研究, 如剧宗林先生所说: “须有一个可读性的汉译本和详解, 而这方面目前还是一个空白。”<sup>⑥</sup>可喜的是, 汉译本现有台湾明性法师译《量理宝藏论》和索达吉堪布 (bsod—dar—rje) 新译的蒋阳洛德旺波尊者 (vjam—dvyangs—vlo—gros—dvang—po) 著的《量理宝藏论释》<sup>⑦</sup>, 这为我们深入研究萨班因明思想提供了条件。索达吉堪布对此论已进行了传讲并产生了一定影响<sup>⑧</sup>。笔者通过反复研习索达吉堪布新译《量理宝藏论释》, 经过梳理归纳仍沿原论十一品为序撰成此文, 以期对《量理宝藏论》的藏传因明思想作一较为简明而全面的阐释。

第一观境品。萨迦班智达首先对境的法相定义为: “境之法相识所知。”<sup>⑨</sup>就是以取本身之识所认知, 因为境是安立识的因, 是所有识所了知的对境。藏地有些论师声称: “设若声称义共相, 无现二者皆为境。”<sup>⑩</sup>他们认为显现境与所取境是一体, 因此不同地点、不同时间、不同行相的外境虽然不成立一个共相, 但被认定为一体如“瓶子”一样的义共相分别错乱境与如掐眼时所见“二月”一样本无见有的无分别错乱境, 此义共相和本无见这两者是除了自识以外, 在外境中真实存在的所取境。萨班对此观点进行了驳斥。对于外境所量, 萨班认为: “所量唯独一自相。”<sup>⑪</sup>也即究竟的所量或真正的所量唯是独一无二的自相, 如果对它直接加以衡量也即无分别根识以直接方式取外界自相的对境, 它就是所取境; 倘若隐蔽衡量, 也即有分别识以间接方式耽著某种事物之总相而取境, 它则为耽著境; 假设人们以这两种方式取境, 都不会受欺惑, 因此是照了境。而显现境是所有识前所现之境, 以有行相和无行相的方式来趋入对境, 正确与错误、自相与总相均有。所以显现境已经包括在这三个境当中。

对于义共相被称为所量的争论萨班认为义共相虽然不是自相, 但将它误解为自相而取境, 结果能得到照了境的自相。因此义共相和本无见有是完全不同的, 随义共相可取到自相的必要及能力, 而本无见有没有趋入真实对境的必要和能力。对于无法法没有自相故就不能作为所量的争辩, 萨班认为我们在进行破立的过程中, 心中取受一个存在的所破有实法, 然后建立它到底存在不

存在有实法，所以是可以作为所量而了知的，因为并不是毫不牵涉所立而对独立自主的无实法加以衡量。

在明确了识所知的外境之后，识是如何依之而产生的呢？“由对境根及作意，所产生者乃为识。”<sup>⑩</sup>这里萨班依照经部的观点加以阐释，也就是说，前一刹那所缘缘的外境，增上缘的根以及等无间缘的作意三者聚合，第二刹那生起具缘相的识，而安立为了知或见到境相的名言。紧接着，萨班又凭借明知因与俱缘定因来证明一切外境唯是自心的显现。并以离一多因遮破有部、经部承许的无分微尘实有。而就刹那的问题，在名言中应承许有一个最细微的无分刹那存在，这样名言中时间长短的安立才能合理。

本品末萨班还对量与非量的差别如何安立这一问题加以阐释，“现外境乃识本身，此者显现外无有，习气坚固不坚固，能立真实与虚妄。”<sup>⑪</sup>也即凡是显现的外境无一例外均是识本身，此显现也同样在外界中毫无立足之地。然而，从由习气坚固认定一个月亮及白色海螺等是量、习气不坚固而看见两个月亮与黄色海螺非量的角度而言安立真实及虚妄实属合理。

第二观识品。萨班首先定义了识的法相，“识之法相即明知。由境而言成多种，由识而言一自证。”<sup>⑫</sup>识的法相即是明了觉知。就其分类来说：如果从境等的角度来分，则有多种；从对境的方面有取义共相及自相的有分别及无分别识两种；从本体的侧面有错乱与未错乱两种。诸如此类，分门别类虽然多种多样，但如果从有境识的角度归纳，就是唯一的自证，因为一切外境最终可包含在自相中、一切识归根到底包括在独一无二的自证中。

所有的识包括在四种识当中：正量识、颠倒识、犹豫识、不悟识。萨班认为欺惑性的识是非量的法相，以它去寻找对境肯定有一定的欺惑性。论中提到的因明前派承许的五种非量识：现而不定识、伺察意、已决识、颠倒识、犹豫识。萨迦班智达认为从缘取的角度来说，不悟识是不能如理如实地了知对境的真相；执着对境反方面的增益是颠倒识；对于对境产生三心二意的心态是犹豫识。而已决识本体是分别念，是一种忆念。从本体的角度而言，颠倒识、犹豫识等众生非量的各种分别念都可以包括在不悟识中，不悟识就是无明，即识对外境未如理如实地通达它的真相，以此可把非量识归属在不悟识中。所以非量中只应包括颠倒识、犹豫识、不悟识三种识。

在本品末，萨班在总结偈中说：“正量之识虽有二，然归唯一自证量，非量之识虽有三，然除不悟实无

他。”<sup>⑬</sup>简而言之，就是应当了知，正量识有现量与比量两种，但实际上可包括在唯一自证量当中，三种非量识也仅此不悟识而已，实无其他。

第三观总别品。对于有境证知对境之方式，偈颂中说：“缘取自相无分别，执着共相乃分别，其中自相有实法，共相不成有实法。实体反体总与别，显现遣余分别否，其他论师另行说，我遵论典讲解许。”<sup>⑭</sup>就是缘取对境自相的识是无分别识，执着对境共相的识是有分别识，其中自相实体成立为有实法，而共相不成立为有实法。萨迦班智达遵循法称论师的观点，承许总相与别相作为对境，分别与无分别作为有境的识，遣余和显现作为缘取的方式，比如无分别以显现了知自相，有分别以遣余的方式了知总相。

对于“总”、“别”的概念，“遣异类法即总相；亦除自类乃别相。”就是在将异体执为一体的遣余识前，遣除其他不同种类的事物，即为“总”。在遣余识面前，不仅是去除了别类，而且自己的同类中，不同地点、不同时间的所有事物也一并排除在外，即是“别”。由此可见，只具有排除不同种类的一个反体是总的法相；具有不同种类、同类内部的他法一概排除在外的两个反体是“别”的法相。

对于有关外道认为的总法自相存在以及因明前派的有些论师认为总法与有实法自体存在的观点，萨班都予遮破，因为按法称论师和陈那论师的观点，总法只是心相续中的总相，是无实法，不存在真实的自相与实体，因为它只是一个概念。所以，在世间名言中的遮破、建立是可以实现的，没有任何过失。

那么对“若谓总法没有自相，与外境没有任何关系，则有失毁世间名言”<sup>⑮</sup>的观点论中加以驳斥，因为一切破立绝不可能将自相、共相分别开来而进行，必须是将外境自相与遣余增益两者颠倒执为一体而缘取破立的对境，无论怎样取境，只要按照这样做，就绝对能获得外境自身的无误法相，由此而证明它是正量，是故没有失毁一切世间名言的过失。

对“总”的概念，萨班总结到：“遣除非彼之自性，于诸实法皆成立，彼即遣余之总相，误为自相行破立。”<sup>⑯</sup>就如同“树”，那么排除所有“非树”他法的自性，即命名为树，能取的有境——比量是通过遣除其他不同种类的途径来缘取它的，这是在遣除其余不同种类的心识前显现一个共同的“总”概念，人们将它与自相误为一体而进行破立。所以承许“总”在外境上不存在而只是一种遣余，是法称论师及萨迦班智达的究竟观点。

第四观建立遣余品。萨班于此品的开始定义了显现及遣余之证知方式，“无分别以显现取，名分别以遣余执，彼等各有二分类，颠倒无倒共有四。”<sup>⑨</sup>这里无分别识以显现的方式缘取自己的对境，因而只是显现便已完事。混合而执著名言共相、义共相的所有分别念是通过遣余也即遣除不同种类之事从而缘取耽著境。显现有现出“黄色海螺”一样的颠倒显现与现出“白色海螺”一样的无倒显现两种；遣余也有执著“声为常有”一样的颠倒遣余与执著“声为无常”一样的无倒遣余两种，共有四种类别。

由于显现的有境是无分别识，因此现量也必然是无分别识，故而现量并不需要决定，因为决定识纯属分别念。论中进一步辨析到，无分别识以显现的方式缘取自己的对境，从外境的角度观察时，外境的一个本体不可能是众多，众多的本体也不可能是一体，并且一个本体上也不可能有明与不明的两部分因而凡是对境具有的特性全部顿时显现。相反决定“是它”与增益“非它”的两种意识都是通过遣余方式而缘取对境的，因此所谓“决定”、“增益”不是现量。

何谓遣余？“遣余乃识缘取式，无情外境无遣余。”<sup>⑩</sup>是指心识的缘取方式，而在无情事物上绝不存在遣余。因而，“假立故遣无实境，颠倒取境即自相。于自相之一异体，遣余缘取共有四。”<sup>⑪</sup>就是说遣余只是以分别念假立的，因此，除了心中的概念以外单独的遣余根本没有真实的对境或对境法相，然而以自相、总相误为一体的取舍对境就是自相。尽管在外境事物上，一体、他体互不混杂，但对于自相是一体、是他体，通过遣余的执著方式而可能出现将一体执为一体、他体执为他体，以及将一体执为他体、他体执为一体四类情况。并且遣余具有耽著自相、无真实对境、具有现量种子三个特点。萨迦班智达把遣余共分四类即：有实的名言遣余和心识遣余，以及无实的名言遣余和心识遣余。

萨班承许事物的自相上不具遣余的，遣余唯是分别念的一种缘取方式，是分别心中以假立来否定非所知的。以此类推，“所知”、“一切”、“所有”、“无余”等词语其实均可以在分别念当中遣除其他的法。萨班承袭法称论师在《释量论》的论点即：总相、反体、遣余是一个意思，全部是无实法，不可能是实有法。

本品萨班为我们揭示了因明中一个要点就是建立和遣余，如论释所说，显现境建立外境自相即是人们真实取舍的对境。如通达建立和遣余的道理，那么对世间名言的取舍、判断、破立方面等，就没有任何困难。正如论中所说：“亲睹建立及遣余，净目明慧兼备者，彻见

因明之所知，实相真理如佛陀。”<sup>⑫</sup>

第五观所詮能詮品。论中首先破承许外境自相为所詮的观点不合理。因为外境自相是互不混杂分开而住的，从时间、地点来看，就像瓶一样，有无数无边的自相瓶，且瓶子的自相每一刹那都在生灭。其次破斥了承许种类共相和名言义共相为所詮的观点。对于所詮和能詮的定义萨班的定义是：“由名所知与能知。”<sup>⑬</sup>也即所詮是依靠名称（语言、文字、词句等）所了解或所表达的内容。能詮是能理解所詮意义的名称，即能了知意义的方法、手段。总的可以从讲者角度和运用者角度分两大类，具体分耽著的能詮所詮和真实的能詮所詮。

论中萨班通过分析和诤辩指出了能詮所詮的真实含义，就是名言真实所詮并不存在，耽著所詮就是外境自相，并将自相、共相误为一体。尽管是颠倒执著名言、外境的关联而进行命名的，但依靠这种错乱方式取境的人们并不会受欺，并且错乱的外境显现也绝不会离开自相的形象而颠倒显现。因此，世间名言中如是运用与命名也是合理的。

第六观相属品。因明中量、非量等所有一切破立无不观待相违及相属，因此，在观察量的法相真理之前先要分析相违与相属。所谓相属即，“何法不舍其他法，即诸相属总法相。”<sup>⑭</sup>

萨班首先破斥了同性相属、彼生相属于外境上成立。其中特别许多论师所承许的彼生相属包括了因果实体相属和种类相属等，以及外道承许的种种相属都予以破斥。因为一切所知超不出有实法与无实法的范围，有实法又可以分为异体与一体。由于自他二法互为异体的缘故，外境中不可能有联系在一起相属；即使是一体，但自己也不可能与自己有关联，因此各自本体互不混杂、分开存在的一切有实法在外境上并无有相属。总的来说，相属在外境自相上是不成立的，在分别心面前是可以成立的。因而对于“相属”在名言中成立萨班是认可的，因为，虽然在外境自相上相属根本不存在，但是在遣余分别念的有境前可以安立两种相属关系。比如，依照世间名言，瓶子的一个自相，从遮遣“非大腹”、“非刹那”、“非因缘所生”三个角度，而在心中浮现出“瓶子”、“无常”、“所作”三个不同反体，实际此三者都可以归属于一个本体当中，这是同性相属。又如，分为异体的火与烟，以前者为因，后者为果的分别念加以连结而安立为彼生相属，如果有了这种关系，就可以依靠“以烟推知有火”的推理而得到照了境自相的火，依靠“所作”可以推知瓶子“无常”，最终也可以得到照了境自相的瓶子。如果没有这种关系，则世间当

中的交流、判断、论证就无法展现。所以，虽然外境自相上没有相属，但在名言中，在分别念面前，安立“相属”是极其合理的。并且同性相属的名言以证成名言因与证成义理因能成立。进而为了对治认为一切有实法遇到灭因便灭、不遇灭因不灭，以及承许个别有实法尽管值遇灭因也不灭的两种颠倒分别论中宣说了无观待因与有害因的。

萨班对有关论师关于彼生相属的观点予遮破，他们提出：最初，火与烟均未看见，之后看见火，随后又看见烟，再后因消失而不见火，最后果消失而不见烟，依靠这五个步骤可以确定因果关系。萨班认为如果这样就能确定因果，那么鼓声与阳光等也应该变成了因果关系，所以这种说法不合道理。对于彼生相属，萨班认为：“因果即是能所利，因分近取与俱有。”<sup>⑤</sup>也即因的法相即是利益他法；果的法相则是被他法所利益。因也有两种，即饶益果之本体的为近取因，饶益果之差别法的为俱有因。其确定因果的方式是“彼即随存与随灭，有此二种三层次。”即在一个清净的地点，最初（火与烟）二者均未见到，其后看见火，随即又看到烟，果随从因而存在即是确定同品，或者，首先看见烟正在产生，之后看不见火，随后烟也不见了，由因消失而导致果灭亡。通达以上两种三个步骤的任意一种都可以确定因果关系。

萨班在论中强调单独的自相与单独的共相这两者相属的事相不合理，因为火与烟自相并不存在相属，而且依靠独立的共相也不能理解外境自相。这一相属唯一是在分别心前，将共相误认为自相的遣余。

第七观相违品。所谓相违就是：“何法能害于某法，此即彼者之违品。”<sup>⑥</sup>这里萨班指出所害与能害二者不可能同时，而是像因果一样前后互为他体。何法作为导致所害无有力量的因，就称为能害。而对于违品观待对境的差别可分为不并存相违和互绝相违两种，即有实法的不并存相违与一者是有实法另一者是无实法的互绝相违。

对不并存相违来说，既不可能是一个本体，也不可能存在另一者是无实法的情况。正如相属一样，相违在真实的外境中也不成立，外境无情法的违品相续是在第三刹那消失的。虽然事物的本体上不存在相续的实体，但依靠前前的刹那，使后后的前所未有的本体不断产生，因而把他增益为是“相续”，当两个事物第一刹那接触，第二刹那一者成为无有能力，第三刹那他的相续再不能继续下去的过程，是分别念把它安立为相违。那么对于心识相违，由于两种分别念一刹那也不可能接

触，因此生起决定而使增益不再持续产生即是心法之违品消亡的方式。

互绝相违论中分为直接相违与间接相违两种。如蓝色与非蓝色、常有与无常一样，如果是本身，则否定非本身的法，它们彼此之间即是直接相违的法相；从自身来遮破非自身的能遍法存在，如所作与常有，所作的非自身即非所作，非所作的能遍是常有，此即具有直接相违差别法之间间接相违的法相。因而互绝相违是遮破一体的他体，在进行推理论证时，如果是它，则以非它的有害因加以遮破。

第八观法相品。本品中，萨班对因明中几个重要概念法相、名相、事相进行了阐释和辨析。“法相能了境之法，名相所了心之法，事相所了所依法，彼等即是能所立。”<sup>⑦</sup>这里，论释中通过一种被称为黄牛的动物（其外形具有项峰、垂胡的特征）加以说明。法相：就是依于它能了知某法，作为能安立的因，如项峰、垂胡，它是在外境上成立的法。名相：所了知的对象，作为所安立的果，如所谓的“黄牛”，它是由心假立的法。事相：所了知的外境法相作为所依、假立名相作为能依，事相是作为法相与名相依处的法，例如，花白（具体的花白的黄牛）。以上三者并不是从自相的角度而是以遣余来分的。由此通过对黄牛法相、名相、事相等概念的安立，人们就能形成什么是“黄牛”的形象，并可把它同其他事物加以区别。可见，如果既知道法相又知道名相和事相，则可以无有困难地表示出这个法，否则会把这个法和其他法混为一体。

萨班认为通过三次推理，可以以三次论式来运用因与建立法相。蒋阳洛德旺波尊者在其论释中对此具体论式作了具体阐述。首先运用因，其中包括总建立因与分别属于此论式的建立因：第一、声（有法），为无常（立宗），所作性故（因），这是根本因；第二、所作（有法），是真因（立宗），三相齐全之故（因），这是理由；第三、三相齐全（有法），可称为真因（立宗），最初命名因即是如此，这是回忆名称。其次建立法相，包括总建立法相与分别属于此论式的建立法相：第一、此动物（有法），是黄牛（立宗），具有垂胡故（因），这是根本因；第二、垂胡（有法），是黄牛的法相（立宗），排除直接相违而成立义反体故（因），这是理由；第三、排除直接相违而成立义反体（有法），可称为法相（立宗），最初命名法相即如此，这是回忆名称。

论式中“排除直接相违成立义反体”就是指法相的法相。所谓“排除直接相违”<sup>⑧</sup>就是否定不同类，比如我们要建立黄牛，则不具足项峰垂胡的任何动物和事物全

部需要排除。所谓“成立义反体”，是指在遣余识面前要否定名相与事相两种反体而成立法相自身的义反体。原因是从反体的角度来讲，法相的反体不是名相与事相，如果反体没有分开，则有法相的法相过遍于名相与事相的过失。论中指出在安立总的法相时应避免不遍、过遍、不容有三种过失。

对于世间名言是怎么形成的问题，萨班认为成立具有理由的名言，意义相混合的心识就是名相的法相，名相的事相是指为了认知义反体而以名称进行命名。其中，最初取名称为命名的，后来了达这一点，进而身体加以取舍，语言表达是非，意识观察有无等，三门运用的过程中，依此就形成了世间的名言。并且法相、名相均是以遣余识安立的，在外境自相上并不存在法相、名相，并且法相、名相是等量的如同盖印的印章和章印出来的印纹一样。

萨班定义了量的法相即：“不欺及明未知义，相同了悟自相故”<sup>⑧</sup>。这里量包括了现量和比量，就是一种正确的识。所谓不欺就是不欺惑，如果现量见到，在现量识前不欺惑；如果比量确定，在比量识前不欺惑。具作用不欺惑、作者不欺惑、所作不欺惑三种特点。所谓明未知义就是明白、通达之义，即前所未知的现在已知，如果现量见到，则以前未见的，现在见到了；如果以比量了知，则前所未知的现在了知了。所以量分为现量与比量两种。二者是一体还是异体？萨班认为，此二量在心识的本体中是一个，如看待对境而言是异体。论中萨班遮破了因明前派将“本非现量妄执为现量”、“本是现量妄执为非现量”、“本是比量妄执为非比量”、“本是非比量妄执为比量”的观点。

对量是不欺这一点，通过自决定还是他决定来证知呢？萨班指出，无欺依量决定，量中有些是自定量（二种境证、自证和比量），有些是他定量（初者、心未专注、具错乱因），也有不属于自力、他力，超胜于我们分别念的量，也就是佛的智慧。最终凭借量的力量断除怀疑来引出定解。

萨班在本品末对遮破与建立进行了辨析，论释指出，显现是有实法的有境，因此现量只要显现外境，就可取名为建立，而不必直接进行破立，由它引出的决定与比量，归纳而言，在遣余中有破与立两种。如果分类，遮破分类当中也包含遣余的建立，诸如无瓶，遣除建立是无遮，比如无瓶的地方，不加遣除是非遮，这两种方式中前者是单独的遮破，后者是破立兼具。建立分四种：是境、是识、有境、有识。遮破也分四种：非境，非识、无境，无识。四种建立与前二种遮破是非

遮，后两种遮破是无遮。能决定这些的破立也是依靠量而证知的，因为凭借现量与建立无遮的比量加以遮破，通过现量引出的决定与建立非遮的比量完全建立。

第九观现量品。现量的法相就是离分别、不错乱。所离的分别是名言共相与义共相混合一起而执着。不错乱是指远离眼翳者前坠乱发与快速转动的（旋火轮）等迷乱之因。可分为根现量、意现量、自证现量与瑜伽现量四种。

根现量的法相就是依于根的识离分别、不错乱。而意现量的法相是依靠前面根识灭尽无间分所生起的不错乱识。第一刹那根、对境、作意三者具足，第二刹那产生根识，第三刹那意现量产生。根现量与意现量二者是同一相续的对境，均为无分别、不错乱的现量，二者均为境证识，并且如同五种根现量可以同时产生一样，五种意现量也可以同时产生。但根现量有相续，意现量无相续。自证现量是遣除非意识部分而建立了自明自知的本体。这种不错乱的识称为自证现量。瑜伽现量是依靠不共的等持和修行所产生的无误了知对境的一种现量，是圣者照见诸法实相的一种不共智慧。

对于轮回是否存在这一重要佛教立论，萨班阐释了通过三相齐全的比量推理进行建立前际无始、未来无终的观点。首先建立前际无始：刚刚生起的心（有法），是以近取因的前心作为前提（立宗），除自己前面的同类以外不观待他因之故（因），如同现在的识（比喻）。也就是说从产生心的本体作为出发点的推理能证实前际无始。如偈颂说，“心不观待他因故，依因前际无始成”<sup>⑨</sup>。其次建立后际无终：凡夫的死心（有法），必定生后心（立宗），因为愚痴业惑具全而不具备无我等障碍之故（因），如同水肥等聚合到最后生长苗芽（比喻）。依靠这一推理证明后际无终。如偈颂说，“因聚齐全无障碍，依因后际无终成”<sup>⑩</sup>。萨班还遮破了认为依靠苦行等消灭业力与凭借五火等毁灭身体所谓解脱之道。而应证悟无我来断绝轮回。

第十观自利比量品。何为自利比量呢？论中曰：“比量有二其自利，由三相因知本义。”<sup>⑪</sup>也就是由三相齐全的因而觉知所量的意义。而比量的法相即通过三相齐全的推理来了知所衡量的意义，实际也就是自利比量的法相，因为真正的比量可包括在自利比量当中。萨班首先为我们明确了几个概念，真正的所立是法和有法的聚合。因此，只有法和有法的聚合才是真正的所立（宗法），如论式中“柱子是无常，所作故”的“柱子是无常”，这样双方才可以辩论。这里“柱子”是有法也叫欲知事或所诤事，“无常”是法。萨班还进一步指出，

在因明的推理中，有将有法命名为宗法（所诤事）的必要。

在明确了三相中的宗法后，另外二相就是同品法和异品法，“宗以所立之总法，相同不同乃二品。”<sup>③</sup>也就是宗法与对境以所立的方式相同叫做同品。如：声音是无常，所作故，犹如瓶。宗法（声音）与对境（瓶子）相同是以无常来确定的。宗法与对境以所立的方式不同叫做异品。如：常有之法，皆非所作性，犹如虚空。声音（宗法）与虚空不同也是以无常来确定的。因在所立上成立是同品遍，如：声音是无常，所作故。其中所作作在无常上真实存在，这是同品遍。反之，若所立不是，则因也不是，即异品遍，即：如果不是无常（也即是常有），则所作也不是（即：非所作性），这是异品遍。

论中萨班特别指出，破立的要点并不是由二品来作的，不管对于任何法，都是通过决定量的相违、相属来证明的，原因是，借着因与所立相属由量来决定的力量才能证成所立与因定有、定无而随存随灭。并且将外境自相的有实法实体与浮现在分别念前的反体这两者误为一体而进行破立。

那如何是真因呢？就是宗法成立和相属决定。意思是说，真正推理的宗法肯定是成立的，比如说“声音是无常，所作之故。”相属决定就是因和立宗之间一定要有决定性的关联，从广义上可以讲两种相属（同体相属，彼生相属）。如果没有能在同品上建立、在异品上遮破的二量，关联就不得成立，如果关联成立，同品遍与异品遍才得以立足，因此无有过失。因为二相中关联确定包括同品遍和异品遍。对于真因的分类，萨班综合法称论师的观点，分为不可得因、自性因、果因三种。并对这三种因一一阐释。所谓不可得因就是在遮破所破的过程中必须具足三相。不可得因又分为本体不可得和相违可得因两种。本体不可得又分自性不可得、因不可得、能遍不可得、果不可得四类。相违可得因分不并存相违可得和互绝相违可得两类。自性因的法相就是证成其是、具三相、本体无别。自性因分为净尽差别自性因、看待差别自性因两类。而果因的法相是能证成其有的三相齐全的因，凡是一法具有另一法，也就是说在所诤事上具有立宗，这方面具足三相就是果因。果因分因反体论证的果因、先因证成果因、因法推知果因三类。

相对于以上三因，三相不全而不成立就是相似因。分三类：不成因、不定因、相违因。不成因就是在宗法上，所运用的因不存在、不成立，分外境不成因、心前不成因、看待论者不成因三种。不定因是指宗法虽然成立，但会产生犹豫的因，分不共不定因、共同不定因二

种。相违因是因在宗法上成立，而与所立决定相反者，可依事物和所欲说者而进行分类。

论中指出，我们的推理包括在真因、不成因、不定因、相违因四种中。也就是说判断事物有正确和不正确的判断。正确的判断在真因中可以包括，真因即因决定能证成所立。不正确判断有不成因、不定因、相违因不同的三种。

对所立的法相，萨班引用《集量论》所说“集量论说具五相”<sup>④</sup>，既“本体唯一说，自身许不违。”<sup>⑤</sup>即本体：此处的所立并不是已经成立了的，而是指以前根本没有成立过的所立；唯一：要排除既是所立又是能立的情况而唯独指出所立；自身：在建立所立时，要排除“将其他不相关的内容全部作为所立”的情况；承许：要排除口头宣说一种语言而心里另有意图（口是心非）的情况，指明心里所承许的观点就是所立；不违：要排除四种相违（事势理相违、承许相违、共称相违、现量相违）在所立上存在的情况，间接说明所立根本不存在这四种相违。而所谓的有害宗法之相违是指一经立宗就成立在所立的宗法上有一种相违、抵触。萨迦班智达综合陈那和法称论师的观点，认为事势理相违、承许相违、共称相违都可包括在比量，承许这几种相违都可以在现量和比量中包括。

论中也就共称相违的进行了诤辩。一经立宗便与世间共称相矛盾，就称为共称相违。萨班认为一切名词是由欲说者随意而运用的缘故由此共称也就得以立足，因此从已共称角度，唯一的怀兔者可以叫月亮；而从可共称角度，一切万法都可以叫月亮。若遮破这种观点就有世间共称的违害。因此，若了知了世间上的所有名称是众生分别念安立的，这一点成立故共称比量成立，就已通达了二位理自在的究竟密意。

第十一观他利比量品。萨班首先定义了他利比量：“他利比量自所见，于他宣说之语言”<sup>⑥</sup>，是指立论者将自身觉知的意义，通过推理的方式在他者面前宣说的语言。如果是以辩论的方式进行，就涉及到三种人物——立论者（说出能立）、敌论者（说出反驳）还有见证者（裁决胜负）。

那么对于抉择负处，即辩论中失败的地方或者说不合理之处，萨班分别遮破了破雪域派、破足目派及其他外道所认为的多种负处观点。他提出，总的来说负处双方共有四种，即对于立论者来说，有不说能立支、说非能立支两种，对于敌论者来说，有不说过失、说非过两种。

在辩论中，辩论语言的应用于辩论双方和见证者来

说有六种，即对立论者来说，有立自宗与除过失两种；对敌论者而言，有询问观点与说过失两种语言；作为见证者，有裁决与分析两种语言。

本品中，萨班承袭了法称论师因明后派的论点，为我们宣说了在因明推理过程中，如何是一个正确的推理，就是“三相真论式”。相对因明前派的“五支论式”，认为一个正确的论式需具五支，即比喻、立宗、因、应用和结论。比如说：声音是无常，所作性故，如同瓶子，如同瓶子是所作性一样声音也是所作，为此证明声音是无常。其中“声是无常”是立宗，“所作故”是因，“如同瓶子”是比喻，“如同瓶子是所作性一样声音也是所作性”这是应用，“为此证明声音是无常”作为结论。萨班指出，一个正确的论式有立宗、同品周遍、异品周遍，这三者齐全就叫做正确的三相推理。以三相推理完全能说明一个隐蔽物的实相。而五支的观点，萨班认为其立宗、应用与结论是多余的，并且有周遍不全的过失，故而不合理。

如果在辩论中运用不正确的论式就是似论式的法相。萨班认为运用因三相不全是义理有过；虽然因三相齐全，但敌论者不可不知是思路有过；尽管能使对方了知三相，但立论用词不妙是语言有过。相对论敌来说也有两种似能破就是不说过失与说非过两种。

萨班进一步指出，因明辩论中，推理论式如果从用词方式来分，有自续论式和应成论式两种。应用三相齐全的推理是自续因的法相。说出对方承许的观点而建立对方不承许之观点即是应成因的法相。建立的应成因，需要具足三相是指，敌论者以实执承许同品遍以量成立，而立宗有量相违。在关于应成因倒转过来引出自续因的问题上，萨迦班智达认为，应成的这种语言倒转过来的时候，它的周遍应该是引出的，但是宗法不会引出，如果引出宗法则存在毁坏论式的过失。而对于应成的回答是以相违、不定、不成、承认四种方式来答复。

王森先生把法称后为《释量论》作注的人分为释文派、阐义派、教义派（或庄严派）三派。萨班对三派都通达，且是其时藏传因明学的集大成者。于教义派来说其目的是通过因明发挥自己对大乘教义的见解，帮助佛教徒理解教理，修正道果时，避免误入迷途<sup>⑥</sup>。而纵观此蒋阳洛德旺波尊者的《量理宝藏论释》，意图通过量论来揭示世间名言真相，承许因果轮回存在，肯定圣者的瑜伽现量，以及认为佛陀是唯一量士夫，从这个意义

上说，同教义派的旨趣相符。

（责任编辑：又小易）

- ①王森：《藏传因明》，北京：中华书局，2009年，第23页。
- ②王森：《藏传因明》，北京：中华书局，2009年，第23—24页。
- ③剧宗林：《藏传佛教因明史略》，北京：中华书局，2006年，第43—44页。
- ④祁顺来：《藏传因明学通论》，西宁：青海民族出版社，2006年，第35页。
- ⑤祁顺来：《萨班的因明思想及其传承》，《青海民族学院学报》（社会科学版），2008年第2期。
- ⑥剧宗林：《藏传佛教因明史略》，北京：中华书局，2006年，第43—44页，第46页。
- ⑦《量理宝藏论》及《量理宝藏论释》收入索达吉堪布译作文集《显密宝库》系列丛书的《因明论集》，由堪布于2005年译毕，是本文的主要参考文献。
- ⑧索达吉堪布传讲的内容已汇集成书，名《因明讲集》共4册。
- ⑨《因明论集》，第36页。
- ⑩《因明论集》，第36页。
- ⑪《因明论集》，第37页。
- ⑫《因明论集》，第38页。
- ⑬《因明论集》，第39页。
- ⑭《因明论集》，第39页。
- ⑮《因明论集》，第41页。
- ⑯《因明论集》，第41页。
- ⑰《因明论集》，第42页。
- ⑱《因明论集》，第42页。
- ⑲《因明论集》，第42页。
- ⑳《因明论集》，第44页。
- ㉑《因明论集》，第44页。
- ㉒《因明论集》，第47页。
- ㉓《因明论集》，第48页。
- ㉔《因明论集》，第50页。
- ㉕《因明论集》，第54页。
- ㉖《因明论集》，第55页。
- ㉗《因明论集》，第57页。
- ㉘《因明论集》，第291页。
- ㉙《因明论集》，第61页。
- ㉚《因明论集》，第65页。
- ㉛《因明论集》，第65页。
- ㉜《因明论集》，第66页。
- ㉝《因明论集》，第68页。
- ㉞《因明论集》，第71页。
- ㉟《因明论集》，第398页。
- ㊱《因明论集》，第74页。
- ㊲王森：《藏传因明》，北京：中华书局，2009年，第4—7页。