

“真唯识量”与“五难六答”

——唯识学争议问题的逻辑分析二例^{*}

◎ 姚彬彬

内容提要：“真唯识量”是玄奘在印度期间旨在论证唯识学的真理性，以因明三支比量为格式所提出的一个论题。若严格以因明逻辑规则衡量，“真唯识量”确实问题颇多，因此，或应从历史背景的情况来考量。看似“错误”或“不规范”的论式，在唯识学论典中并不少见，如《瑜伽师地论》所载“五难六答”的部分内容，亦不乏逻辑上的问题。由此推想，当时古印度诸学派的论辩“实战”，可能是一种学识、口才、应变能力、逻辑思辨的综合性较量，未必要完全等同于当时已经形成的因明学纯粹理论。

关键词：真唯识量 玄奘 五难六答 因明学 比量

作者简介：姚彬彬，哲学博士，武汉大学中国传统文化研究中心副教授。

“真唯识量”即“唯识比量”，据说是玄奘在印度为反驳佛教正量部般若瓠多的《破大乘论》，而所撰的《制恶见论》的核心观点，旨在论证唯识学的真理性，以因明三支比量为格式所提出的一个论题。据《因明大疏》记载：“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，令师立义，遍诸天竺简选贤良，皆集会所，遣外道、小乘竞申论法。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）。”^①按照因明学的三支规范，将“真唯识量”列出来就是：

宗：真故极成色，不离于眼识。

因：自许初三摄，眼所不摄故。

喻：犹如眼识。

因《制恶见论》未传中土，兼之玄奘本人亦未给予“真唯识量”明确解释，因此对其含义、性质与得失，一直颇有争议。在玄奘的后学中对此已有不同解读，玄奘译场中人文轨及其弟子窥基均认为其为“共比量”，后唯识宗第三代之慧沼与第四代之智周均从此说，日本僧人善珠甚至盛赞“真唯识量”为“万世立量之正轨”。不过，玄奘的另一弟子定宾，及新罗的元晓、顺憬不从此说，判定其为“自比量”；定宾认为，此量只是论辩时候的权益方便之术，起“一时之用”而已。^②当代学界对“真唯识量”的研究，也同样未完全解决这一争议，根据姚南强总结，现当代学者中对于“真唯识量”一样存在肯定或否定的两种相反立场：“一类是基本否定真唯识量的，除了任继愈，还有郭朋，代表性的是沈剑英、郑伟宏，包括范伟涛等。主要的观点是认为真唯识量是个自比量，不是共比量，否则宗、因、喻都会有过。另一类是肯定真唯识量是共比量的，以吕澂师弟为代表，包括罗炤、月澄、刚晓、智旭等。”姚文并且指出：“持基本否定的作者中没有一位是僧侣，笔者想玄奘作为中国佛教之第一人，要基本否定其真唯识量的正确，作为一名僧界学者可能是比较困难的。而俗界的学者则无此顾虑，甚至有的话也可能讲得过头一点。分析他们论文的义理，僧界的学者，包括作为居士的吕澂先生，似乎

* 本文系教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中国现代宗教学术史研究”（批准号 14JZD034）、武汉大学自主科研（人文社会科学）青年项目“‘章门弟子’缪篆三教会通之哲学研究”（项目编号 2017QN048）的阶段性成果。

① 《因明入正理论疏》卷二，《大正藏》第 44 册，第 115 页。

② 郑伟宏：《汉传佛教因明研究》，北京：中华书局，2007 年，第 229—230 页。

在佛理分析上较为见长，而且较重师说，而俗界的学者则在逻辑分析方面比较透彻。”^①——对此笔者亦有同感，单就因明学的逻辑规范而论，持否定意见的学者的有关分析总体言之成理。

一、“真唯识量”在逻辑规则上存在的问题

从“真唯识量”的内容上看，主要是涉及了许多唯识家的专门术语，解释清楚后并不难理解。

(1) 宗“真故极成色，不离于眼识”。是要证成“色不离识”这一唯识学基本命题，具体而言就是“色不离眼识。”“真故”是简别词（“简别”当可理解为今人所谓“问题界定”），大致可以理解为“从究竟意义上来说”；“极成”也是简别词，意思是论辩双方彼此都认可“色”这一概念的安立。

(2) 因“自许初三摄，眼所不摄故”。所谓“初三”，指佛教“十八界”的第一组，即眼根、色尘、眼识这一组。——所谓十八界，是佛教对世界一切现象所作的分类。包括作为认识功能载体的六根（眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根），作为认识对象的六尘（色尘、声尘、香尘、味尘、触尘、法尘）和作为认识功能本身的六识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识）。——“初三摄，眼所不摄故”，意思是“表示色与第一组中三者的关系。色对色尘来说，自然是它所能包括的（摄：包括）。色对眼根来说，眼根与色不发生直接关系。眼识缘色只以眼根为所依，所以说‘眼所不摄’。‘眼所不摄’就是眼根所不摄。”^②——这句话前面还有个“自许”，这是后来引起争议的关键，意思是“我认为”或“我们认为”。

(3) 喻“犹如眼识”。如果单从字面上翻译，就是说，色不离于眼识的道理，就像眼识本身不离于眼识的道理一样。

若以西方形式逻辑的三段论来对应因明学之论式，大体而言，宗支部分相应于待证之结论，因支部分相应于小前提，喻支则与大前提相近（但并不完全一样），一个标准的因明论式是这样的：

宗：此山有火。

因：有烟故。

喻：凡有烟处必有火，如灶；凡无火处必无烟，如湖。

以此论式为例，应注意到，其“喻支”的部分，是依赖于针对“因支”所陈述情况（这里则是“有烟”）的正反两个角度的举例归纳，来论证“宗支”的正确性。也就是根据经验知识，在同类事物中可举出至少一个具体例子（所谓“同品定有性”），在相反情况中则找不到任何例外（即“无火而有烟”的例外，所谓“异品遍无性”），加上宗支前陈的外延不能超出因支的外延（所谓“遍是宗法性”），这样就符合所谓“因三相”，便可算是一个合格的因明论式，因明学中称“真能立”。

了解了因明论式的基本规范（以上依陈那体系），再来看玄奘的“真唯识量”，似乎会发现许多问题。——比如，“真唯识量”的“因”论证“色包含在十八界的第一组中，而不包含在眼根之中”，与“宗”的“色不离识”，似乎没有什么直接的逻辑关系，因为若依照类比的思路，直接的推论应该是：“色既然不包括在眼根之中，自然也不包括在眼识当中”。但玄奘的意思似乎是：“色既然不包括在眼根当中，所以必然不离于眼识。”

对此问题，吕澂先生的解释是：“眼识是能缘，色境是所缘。所以，整个‘因’就是一组能缘与所缘的关系。换言之，成立色‘不离于眼识’就是从能缘与所缘的第一组之间的关系来找理由。”^③——所谓“能缘”，谓认识主体；所谓“所缘”，谓认识对象。尽管如此，好像与“色不为眼根所摄”的条件还是没有什么直接的必然关系，令人费解。大概还是沈剑英先生的解释比较正确，他说：“在因的组成上，玄奘实际上用了一个排除法：先概说为‘初三所摄’，然后又指出是‘眼所不摄’的，排除

① 姚南强：《从“真唯识量”的论争谈起》，见《因明论稿》，上海：上海人民出版社，2013年，第288页。

② 吕澂：《真唯识量》，《吕澂佛学论著选集》卷三，济南：齐鲁书社，1991年，第1596页。

③ 吕澂：《真唯识量》，《吕澂佛学论著选集》卷三，济南：齐鲁书社，1991年，第1596页。

掉眼根摄取外境的作用，排除的结果，无非是说色只与眼识有直接关系，色是不离眼识的。有直接关系，色是不离眼识的。但这样一来问题便明朗化，原来这因法与宗法竟是同一个概念！这在因明看来是‘宗义一分为因’（即循环论证）。^①

因支上的“自许”这一表述构成了真唯识量研究的最大难题，许多学者认为，“自许”代表这是只能算是唯识家内部的“自比量”，而非建立在“立敌共许”基础上的“共比量”。

关于“比量”，有三种不同的情况，为因明学中对于推理语境的三种情况的分类方法，延寿的《三支比量义钞》中有简明的概况：“夫立比量，有自、他、共，随其所应，各有标简。若自比量，自许言简。若他比量，汝执言简。若共比量，胜义言简。”^②即自、他、共三种比量（推理），吕澂先生在《真唯识量》文中也有简明扼要的交代，比量（也就是推理）有三种情况：（一）共比量。比量的三支，除立论者的主张（宗体）以外，别的（宗依、因的三相、喻依、喻体）都要极成，即都要为立敌双方所共许。其共许的程度不仅限于言陈，还要照顾到意许。否则就要犯不极成的错误。这种错误如同违反形式逻辑的同一律一样。如果是双方共许的，就叫极成，谓之共比量。（二）他比量。有时为了破对方的理论或主张而替对方假设，如说：“照你所说……”。这就不是双方共许，仅为对方所许，这叫他比量，在辩论时，一般用“汝执”或“执”来表示。加了这类限制词，便可以避免犯自教相违的过失。（三）自比量。对方来破，或有人来求教时，为了给自己的主张做辩护，或为了教人，要立“救量”或“教量”，而这“救量”或“教量”又不是对方所同意的，或对方暂时还未了解自己的话时，这样的量就是自比量。在这种情况下，一般用“自许”来表示。^③

吕澂先生与后来的多数佛教教内学者辩称“真唯识量”仍然是“共比量”：“玄奘在这里所用的‘自许’却不是自比量，而是共比量。因为这里的‘自许’只管‘初三’，并不管因的全体。换言之，这里的‘自许’仅对‘初三’加以限制，而并不对因的全体加以限制。这是被允许的。如以初三里的色为例，色要不要极成呢？一般是要极成的，但可以变通，即可以保留‘自许’的部分。”^④吕澂说“自许”只管“初三”，这在窥基的《因明大疏》中确有说明：“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。……为遮此过，故言自许。”^⑤也就是说，玄奘所言之“不离眼识”之“色”，有唯识家特定的含义，若混同于他宗所言之“色”，易生差别之歧义。吕澂结合当时的印度佛教各宗的思想学说特点对此进一步提出了解释，他说：

玄奘那时候，唯识学说遇到正量部的反对，……正量部虽然主张眼识缘外色，但在这里他们勿须提出自己的主张，仅用玄奘的比量自身的“有法差别相违”，就可以对玄奘加以驳斥。玄奘继承了陈那、护法等人的带相说，认为眼识色乃是自己的见分通过相分（影像色）来缘第八识的相分（本质色）。所以，眼识直接缘的是相分（影像色），相分色是不离眼识的。玄奘的本意虽然如此，但如果在因支里不加“自许”字样，则不能确定此意思，别人可以理解为缘本质色，本质色是离眼识的。^⑥

也就是说，“真唯识量”因之所言“不离眼识”之“色”，为玄奘所在学派所特有的“相分色”，但这个概念为他宗所无，且未必会得到承认，所以要加上“自许”。——这样虽然表面上说得通了，但又会出现两个新的问题：首先，用一个没有得到其他学派共同承认的概念去进行论证已说，归根结底还是不脱“自比量”的嫌疑。此外，因支之色如果是“相分色”，那么，宗支上的“真故极成色”是否也是“相分色”？如果是的话，正如智旭在《真唯识量略解》中所说：“今三藏立量，言陈但一色字，

① 沈剑英：《佛教逻辑研究》，上海：上海古籍出版社，2013年，第91页。

② 《三支比量义钞》卷一，见《已新续藏》第53册，第954页。

③ 吕澂：《真唯识量》，《吕澂佛学论著选集》卷三，济南：齐鲁书社，1991年，第1598页。

④ 吕澂：《真唯识量》，《吕澂佛学论著选集》卷三，济南：齐鲁书社，1991年，第1605页。

⑤ 《因明入正理论疏》卷二，《大正藏》第44册，第116页。

⑥ 吕澂：《真唯识量》，《吕澂佛学论著选集》卷三，济南：齐鲁书社，1991年，第1602—1606页。

意许乃指相分，此意许相分色，直俟辩因之后，方被小乘所推，今于立宗中，尚未推也。”^① 这样“宗支形式上是共比量，实质上仍是自比量”^②，且“极成”二字恐怕用得也有问题了。如果宗支上是佛教一般意义上的“色”，则整个论式则出现了逻辑学上所说的“四名词”谬误，在“相分色”和一般意义上的“色”的关系上存在逻辑断链。

此外，关于“喻支”上的问题，沈剑英指出，同喻依不符合“同喻依必须在宗、因二法所表述的属性上与有法相同”这个规则。而且，喻支上举例的“眼识”，等于说“眼识不离于眼识”，这是同语反复。^③ 这个问题，吕澂先生发现，宋代延寿在《宗镜录》卷五十一里曾做了解释，延寿认为，“宗中的眼识是自证分，喻中的眼识是见分。宗中的色则是相分。按陈那的说法，眼识缘色是见分缘相分。见分缘相分必有所知，这叫自证分。见分、相分都不离于自证分，被自证分所包括，所以眼识（见分）可以作为色（相分）的同品。”^④——不过，延寿的说法也许只是一种推测，或属强为之解，即使假定其说自有所本，作为“见分”的“眼识”也仍然是通常意义“眼识”的一部分（用数学的“集合”来讲，前者为后者的子集），仍未脱离“同语反复”之嫌。

总而言之，单纯从逻辑规则上分析，“真唯识量”确实谈不上精密，甚至不失“诡辩”的味道。不过，这却并非是玄奘本人有意而为之，考察唯识经论中的论辩“实战”，与之类似的情况并不罕见。

二、类似案例：“五难六答”

玄奘所传之唯识学中，有“五种姓”之说，亦指声闻乘种姓、独觉乘种姓、如来乘种姓、不定种姓、无种姓，意指众生修行佛道之五种先天根性。其中“无种姓”一类，被认为生生世世永无解脱可能的一类，这与其他佛教派别的说法颇有抵牾（尤其是“如来藏”系），若早期大乘已有阐“三乘归于一乘”的《法华经》这类佛典，故“无种姓”之说，必会引发争议和质疑。对此，《瑜伽师地论》在《摄决择分》之“声闻地”部分有比较全面的总结，并回答了当时主要面对的五个疑难。窥基则在《成唯识论掌中枢要》称此部分为“五难六答”，所谓五难即质疑无种姓说的五个角度，为：说无疑起难、有情无根难、诸界平转难、应具诸界难、无应转有难。而“六答”则为唯识家对“无种姓”说的辩护，分别为：教理并违答、假设非例答、非喻乖理答、平喻无别答、背法不齐答、纵转不成答。^⑤——笔者曾撰文分析过唯识学“无种姓”说的内在逻辑性^⑥，近来进一步研究，深感《瑜伽师地论》之“五难六答”的论证方式，其实也颇有一定的“诡辩论”味道。

以下以前四问四答为例。^⑦

首先是“说无疑起难”和相应的“教理并违答”：

云何而有毕竟无般涅槃法耶？应诃彼言：汝何所欲？诸有情类种种界性、无量界性，下劣界性、胜妙界性，为有耶？为无耶？若言有者，无有毕竟无般涅槃法补特伽罗，不应道理；若言无者，经言“诸有情类有种种界性，乃至胜妙界性”不应道理。^⑧

所谓“毕竟无般涅槃法”者即无种姓者，这是对方以质疑为什么必须要确定存在这一类众生发问，也就是“说无疑起难”。

后面的回答就是窥基所说的“教理并违答”，是说这种质疑不仅违背了佛教的教义，也于理不通。

① 《卍新续藏》第53册，第188页。

② 郑伟宏：《因明巨擘，唐疏大成》，见《因明大疏校释、今译、研究》，上海：复旦大学出版社，2010年，第55页。

③ 沈剑英：《佛教逻辑研究》，上海：上海古籍出版社，2013年，第92页。

④ 吕澂：《真唯识量》，《吕澂佛学论著选集》卷三，济南：齐鲁书社，1991年，第1597页。

⑤ 参见《大正藏》63册，第611页。

⑥ 姚彬彬：《玄奘所传唯识学“无种姓”说的内在逻辑》，见《中国哲学史》2017年2期。

⑦ 第五问及其两答，笔者前篇文章已有论述，可以参考。

⑧ 《大正藏》第30册，第669页。

此所谓“种种界性”云者，遁伦在《瑜伽论记》中说“种种界性者谓种种自性，无量界性者差别无量也。”^① 唯识家将诸法各自具有真实不变、清纯无杂之个性，称为自性。故“界性”在这里当可理解为众生所具不同特征和层次的生命存在状态。——唯识家反诘对方，是否承认一切有情众生存在不同的生命状态的层次（界性），彼此间有无量的差别，以及是否承认众生的根器是否有“下劣”和“胜妙”的区别？——若对方的回答是肯定的，承认下劣界性等是存在的，则“无种姓”者自是下劣界性的一种，如此其最初的发问便与“理”相违。若难者不承认有种种界性（如圣妙和下劣等）之分别，则与契经所说有“种种界性”^② 等之“教”相违。

这里的问题是，即使承认众生存在不同“界性”，乃至有“下劣”一类，何以“下劣”一类中有的便永远不能解脱成道了？打个比方说，比如我们观察现实世界中的种种人性表现，自然有通常认为“较好”或“较坏”的种种不同，但这些不同并不足以能推导出一定有绝对的“至善”或绝对的“至恶”存在。

康德在批判中世纪神学关于上帝存在的“本体论”证明时对此问题曾有充分论证，他在《纯粹理性批判》中认定，概念的生成只属于人类知性的能力，如果没有现实中的经验对象，单凭先天范畴能力不能生成具备真实意义的概念。反之，如果知性超越自身的权限，企图通过单纯理论上的无条件的不断推演而证明某物存在，并在此基础上生成相应的概念，这一被推演出的概念是否的确存在现实中的经验对象本身就是值得怀疑的。^③ 所以康德认为，诸如假定世界上必然存在最完美的善这种“本体论”的证明方式并不能真正证明上帝的实存。——唯识家在此证明“无种姓”存在的推理方式与之类似，其实也是一种脱离经验实在的“无条件的不断推演”。

第二，“有情无根难”与相应的“假设非例答”：

如是诤已，复有难言：如有情类，虽有种种界性乃至胜妙界性，而无有“无根有情”。如是无般涅槃法何故不尔？或应许有无根有情。应诤彼言：汝何所欲？诸无根者为是有情？为非有情？若是有情，外无根物应是有情，然不应道理！若非有情，而言“何不许有无根有情”者，不应道理。^④

对方认为，如果承认众生中有不同存在状态和层次，也就是“界性”的差别，那么，“无种姓”人的存在，只能是“无根有情”。

这里面的“根”，遁伦《瑜伽论记》说：“言无有无根有情者。无有无二十二根众生也。”^⑤ 指二十二根，在《大毗婆沙论》等佛典中的排序为：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，女根，男根，命根，意根，乐根、苦根、喜根、忧根、舍根，信根、精进根、念根、定根、慧根，未知当知根、已知根、具知根。最后三个“未知当知根、已知根、具知根”则称“三无漏根”，被认为是能产生无漏清净之圣法。二十二根在欲界、色界、无色界众生，乃至“圣者”中存在的情况有所不同，若就“三无漏根”而言，“在三界有情中没有三无漏根，因为它们不与烦恼相应，与三界没有任何关联。这三无漏根唯有圣者才具备。”^⑥ 由此可知，“二十二根”在诸界众生中，可以分出由低到高的若干层次。——因此，在反对者看来，这种情况与从“下劣”到“胜妙”的“种种界性”看起来颇为相似，故以此类推，他们判断如果承认“无种性”之人如果存在，只能同时也承认“无根有情”众生的存在。反过来说，既然现实中不存在二十二根全无的众生，依理而论，“无种姓”自然也不应存在。

① 《大正藏》第42册，第722页。

② 佛经中“种种界性”之说，见于《解深密经·无自性相品第五》：“所有自相种种界性，非一界性永断遍知。”以及《大般若经》《佛说法乘义决定经》等亦有多处提及。

③ 参见康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，第472页。

④ 《大正藏》第30册，第669页。

⑤ 《大正藏》第42册，第722页。

⑥ 惟善：《说一切有部之禅定论研究》，北京：中国人民大学出版社，2011年，第91页。

但唯识家只是简单地辨明，“无根有情”这类众生现实中不存在，无根者只能是草木土石之物，不算是“有情”类，从而指责对方的例证本身不恰当。——显然这一回答并没有真正解决问题。因为，无种姓存在与否，在论辩双方间本来“不共许”，在反对者看来，无种姓人既然不存在，当然与“无根有情”这种情况有可比性，而唯识家则反之。既然如此，唯识家不应按自己的主观设定自说自话，而应另外寻找“立敌共许”的理由来论证对手所举类比情况不当，才能成立己说。

第三，“诸界平转难”与相应的“非喻乖理答”：

如是诘已，复有难言：如作刹帝力已，或时复作婆罗门、吠舍、戌陀罗；如是乃至作戌陀罗已，或时乃至作刹帝力；又作那落迦已，或时乃至作天；乃至作天已，或时乃至复作那落迦。如是故不作无般涅槃法已，或时复作有般涅槃法耶？应诘彼言：汝何所欲？诸刹帝力乃至戌陀罗，及那落迦乃至诸天，为有一切界耶？为独有一界耶？若有一切界者，喻不相似，不应道理。若独有一界者，先是刹帝力，或于一时乃至作戌陀罗；先是那落迦，或于一时乃至为天，不应道理。^①

所谓“诸界平转难”，对方认为有情众生在轮回的流转中，此生若是刹帝利，来生可能会转生成为婆罗门、吠舍或首陀罗等种姓，乃至天道以及那落迦（地狱）诸道，因此，可见每一世的流转是未知不定的，若此生若是“无般涅槃法”，也就是无种姓者，来世并不是没有可能变为“有般涅槃法”者，也就是具有三乘种姓者。这一世的无种姓者，不一定在未来诸世中还是无种姓。

唯识家的回应谓“非喻乖理答”，也就是指责对方的比喻不恰当，接着前面所说的“界性”问题来反问对方说，以上举出的这些刹帝利、那落迦等众生，是每一个众生都有一切“界性”呢？还是每一个众生有单独一种“界性”呢？若是前者，则这一譬喻与五种姓说之主张每一众生有可能只有一种三乘种姓（不定种姓者最后也是其中一种起决定作用）、或完全“无种姓”的主张没有相似性，属于“非喻”而不能成立。反之，认为每一众生只有一种“界性”，若作为刹帝利而言并不具有首陀罗等“界性”，而又认为种姓之间可以相互转变，于理不合。

显然，唯识家的这一辩解，仍然还是不顾“立敌共许”规则的推演，因为在这一论辩中，五种姓不能相互转化，是唯识家的立场，但于对方属于待证问题，因此与前例相似，所谓“若有一切界者，喻不相似”云云，仍系把对方尚未承认的观点当做前提，直接拿出来进行反驳，还是属于无效论证。

第四，“应具诸界难”与相应的“平喻无别答”：

如是诘已，复有难言：如刹帝力等具一切界，如是无般涅槃法何故不有般涅槃法界耶？应诘彼言：汝何所欲？诸无般涅槃法界、诸有般涅槃法界，此二界为互相违耶？为不相违耶？若互相违而言无般涅槃法何故不有般涅槃法界者，不应道理。若不相违，即此补特伽罗是无般涅槃法，亦是有般涅槃法者，不应道理。^②

这是接上一问而言，即对方认为刹帝利等自然应是具备一切界性的，因此才能轮回流转于各界中，其中自然也应包括般涅槃法界（意思是般涅槃法之“界”）。如此看来，既然众生皆能具一切界性，则无种姓者何以绝对没有转生于般涅槃法界的可能？

唯识家的回答谓“平喻无别答”，首先反诘对方，“无般涅槃法界”与“有般涅槃法界”是相矛盾的还是不相矛盾的？若是二者相互矛盾，则肯定不能共存于在同一众生身中，这样这一问题本身就己经自相违背了。反过来，若承认“无般涅槃法界”与“有般涅槃法界”可以共存一身，则“有”与“无”相互对立，于理不合。

对于唯识家而言，其实无外是抓住了对方的一个言语漏洞，对方如果换个说法，若说“如刹帝力

① 《大正藏》第30册，第669页。

② 《大正藏》第30册，第669页。

等具一切界，如是一切众生何故不有般涅槃法界耶？”便不存在这一问题了。——因为无种姓人（即“无般涅槃法”者）对方并不承认其存在，因此唯识家讲“有”和“无”的矛盾本身就是一种“丐词”。所谓“丐词”，严复在《穆勒名学》中说：“先为臆造界说，而后此所言，即以望文生义；此则本学所谓丐词者也。”“丐词乃名学言理厉禁。譬如天文，有文昌、老人诸星，其名本人所命，乃既命之后，而谓其星为文明、寿考诸应，此之谓丐词。”^①“丐词”今又称“预设前提”，意谓以真实性尚未得到证明的判断（在唯识家的论证中即“无种姓人存在”这一判断）作为论据来证明论题的真实性，仍非合乎逻辑规范的论证方式。

不过，必须指出，按《瑜伽师地论》中介绍的这一案例，虽然唯识家的应答颇有诡辩论的意味，但质疑方竟然也从善如流，没有看出这些问题而逐步落入语言陷阱中，而且这类论辩能被能作为“经典战例”完整收入佛教经论，足以说明，在当时（包括玄奘时代）的古印度，虽然崇尚论辩，并已经出现了《因明入正理论》《因明正理门论》这些思维精密的逻辑理论著作，但在社会上诸学派的“实战”上，恐怕还达不到因明学纯粹理论上所体现的严谨水准。^②——也许，正如当代逻辑学研究已经思入幽微之处，但即使看当代最一流的“辩论赛”，其种种逻辑陷阱和诡辩之处，仍然未见得减少的道理一样。

结 语

如果我们“大胆假设”，当时古印度的逻辑理论水平虽然已经达到了颇为精密的程度，但其实战的使用，大约仍然是一种严谨程度宽泛得多的“论辩术”而已，如果以此作为历史语境，“真唯识量”的成立，就比较容易解释了。——那些看似“错误”或“不规范”的论式，在唯识学论典中并不少见（如“五难六答”）。很可能，“真唯识量”只是一个以因明为格式，拿出来作为讨论对象的论题，而不应视为确凿的结论。

打个未必恰当的比方，“真唯识量”在逻辑上看起来存在的那些问题，也许就像一个战斗力强大的围棋高手，故意卖个破绽引诱对手来打入进攻，但如果对手真接了招，一定会有许多准备好的“后招”来接应，至于玄奘大师的“后招”会有什么，由于文献无征，我们总体上无从揣度。但可以直想见的是，假设有人站出来质疑因支的“自许”问题，论辩则会立刻转移到“相分色何以存在”上而构成“实战”的进行。也就是说，当时古印度诸学派的论辩“实战”，可能是一种学识、口才、应变能力、逻辑思辨的综合性较量，未必要完全等同于当时已经形成的因明学纯粹理论。

可以肯定的是，“真唯识量”的提出，充分体现了玄奘大师睥睨群伦的“理论自信”，其也许仅仅是一个开始战斗的“架势”，就此而论，似乎不必过分追究其是否为“真理”，乃至有何“错误”，至于唯识学中与之类似的情况，或亦不妨作如是观。

（责任编辑 周广荣）

① 严复译：《穆勒名学》，北京：商务印书馆，1981年，第1页。

② 所举“五难六答”的问题绝非孤例，即使被学界视为“运用因明的典范”的《成唯识论》，也不乏这类有争议的案例，若笔者曾评议过的峨眉山佛学院慧因法师的硕士论文《〈成唯识论〉对数论的批判——以因明比量的解析为中心》（2017年）也举出过《成唯识论》中一些看起来有问题的论式，虽然大多被窥基在《成唯识论述记》中进行了修正。