

阿南巴達《論理學綱要》譯註

南華大學外文系講師 郭瓊瑤

壹【導言】

一 所謂「印度六派哲學」

西元後一世紀左右，婆羅門學者之間各種學派競相興起；直到西元五世紀左右，婆羅門各派體系的完成告一段落，也就是所謂「印度六派哲學」的成立。六派哲學為：1 數論 Samkhya 2 瑜伽 Yoga 3 吠檀多 Vedānta 4 彌曼沙 Mīmāṃsā 5 正理 Nyāya 6 勝論 Vaiśeṣika。這六派通常又可分為：〔1 和 2〕、〔3 和 4〕、〔5 和 6〕的三組。每一組的兩學派之間關係非常密切。數論哲學是瑜伽學派的理論基礎，它給予重視行法的瑜伽學派理論上的支持作用。吠檀多和彌曼沙雖然在哲學思考方法是相異的，但重視吠陀傳統等共通點頗多。正理是論理·邏輯學派，勝論學派以自然哲學為主，兩者為姐妹學派，十一至十二世紀以後統合為一學派。

但若從哲學的觀點來加以區別，六派則可分為兩組：〔1 到 3〕為一組；〔4 到 6〕為另一組。也就是說，數論、瑜伽、吠檀多前三學派，為印度式的唯名論。相對地，彌曼沙（特別是後期）和最後兩學派（正理及勝論）則可屬於印度式的實在論。¹

二 實在論的〔勝論與正理學派〕

如前所述，印度式的實在論有彌曼沙（特別是後期）和正理及勝論學派。正理以論理·邏輯見長，勝論學派以自然哲學為主，兩派後來合為姐妹學派。

勝論學派的根本經典為迦那陀（Kanāda）所著的《勝論經》（Vaiśeṣika-sūtra），約成立於紀元二世紀。但此經典和其他學派的經典一樣，是老師在教弟子的日課中，加以條目編集而成的，需要加上老師的說明才可能理解。紀元五世紀後半的布樂沙斯巴得（Prāsaśpaḍa）把《勝論經》的內容重新加以構成，然後加上說明而著有《句義特質的綱要》（Padārtha-dharma-saṅgraha）。

在《勝論經》或《句義特質的綱要》中，為了說明世界的構造，首先設定世界有六個範疇（漢譯為「句義」），也就是實體、屬性、運動、普遍、殊別、以及內屬關係。勝論學派認為屬性與實體之間有嚴密的區別，在這前提之上來解明世界構造。但較之於《勝論經》，勝論學派的人似乎更重視《句義特質的綱要》。後世，有許多對此書的注釋，十一世紀吳德亞納（Udayana）所作的《光之環》（Kiraṇāvali）為其中的代表作。²

另一方面，正理學派的根本經典為喬達摩（Gautama）所著《正理經》（現在形態的經典為紀元後二世紀前後到四世紀所編纂）。和勝論學派不同，正理學派對於世界構造設定有十六個範疇。但隨著

¹ 參見〔立川武藏 1992：76-78〕

² 《Kiraṇāvali》意譯為「光之環」，此書無漢譯本，相關研究有 Musashi Tachikawa：《The Structure of the World in Udayana's Realism. Studies of Classical India 4. 1981. 作者立川武藏以此書取得美國哈佛大學的印度哲學博士學位。

時代的推移，正理學派偏重於認識及認識手段的探討，而發展出獨自的認識論及論理學。而且《正理經》以後的註釋家幾乎都為了回應來自彌曼沙學派與佛教徒——如龍樹、陳那、法稱的批判而著作，直到佛教在印度滅亡，正理學派和佛教論師幾乎互相成了主要的辯論對手，也因此正理學派在論理學方面得到特別的發展。

三 從〔正理學派〕到〔新正理學派〕

正理學派在認識論及論理學的發展過程中，對於形上學的範疇考察，似乎轉移到依附勝論學派的看法。另一方面，勝論學派雖然本來也有自己的論理學，但也逐漸受到正理學派的影響。不過，這些轉變痕跡目前似已不得明確的考察。

佛教學者的著作中，以十四世紀的甘給夏 (Gaṅgeśa 「恆河之主」之意) 著有“Tattvacintāmani” (「真理的如意寶珠」之意) 為分際點，在甘給夏之前稱為「古因明」；甘給夏之後稱為「新因明」；「新因明」就是指「新正理學派」。但近代學者的研究認為在甘給夏之前，就已有合併的跡象，更明確指出十一世紀的吳德亞納的注釋書可說已是新正理學派的準備。³

吳德亞納的《光之環》一書中，在原先的六個範疇之外，增加第七範疇——「非存在」(abhāva, 無)，視「非存在」為一獨立的範疇予以承認。但不論是吳德亞納或布樂沙斯巴得，都未見有兩學派學說的整合。

兩學派的整合方式有兩種。第一種是站在勝論學派的立場，首

³ [宇野 1980: 2] 指出 Dineshchandra、Bhattacharya、Matilal 等學者認為新正理學派可以追溯到更早的吳德亞納。

先舉出七種範疇，依序加以說明，然後在七範疇之一的「屬性」(guṇa) 當中，插入正理學派的論理學說。怎麼插入的呢？因為「屬性」有二十四個，就在其中的第十六「認識」(覺, buddhi) 一項下展開有關認知手段的詳細討論，在這裡全面採用正理學派的論理學說。等這一套論說結束之後，再回到「屬性」的第十七「快樂」(sukha) 繼續解說。如此來進行勝論與正理兩學派的學說整合。採用這種方法的著作有“Nyāyasāra” (Bhāsarvajña 作, 950?A.D.)、 “Saptapādārthi” (Śivāditya 作, 12 世紀)、 “Nyāyalīlāvati” (Śrivalabha 作, 12 世紀)、 “Bhāṣāpariccheda” 及自註 (Viśvanātha 作, 17 世紀) 等。⁴

還有一種兩學派的學說整合方式。為站在正理學派的立場，在「被認識的對象」(所量, prameya) 的說明當中放入勝論學派的世界構造。採用這種方法的著作有“Tarkabhāṣā” (Keśavamiśra 作, 12 世紀中葉)、 “Tarkikarakṣa” (Varadarāja 作, 12 世紀) 等。

總之，兩學派逐漸合併為姐妹學派，而被稱為「正理·勝論學派」(Nyāya- vaiśeṣika) 或「新正理學派」(Navya-nyāya)。

四 阿南巴達的《論理學綱要》與新正理學派

本文的譯註為十七世紀的阿南巴達(Annambhatta) 所作《論理學綱要》(Tarkasaṃgraha)。⁵此書承繼新正理學派的教說，也是以七範

⁴ 參見 [宇野 1980: 3]

⁵ 《論理學綱要》(Tarkasaṃgraha) 一書是我在 1988 年留學日本國立名古屋大學的第一年，先在印度哲學研究系所當「研究生」(相當中文的「旁聽生」)，指導教授立川武藏交待當時的助教——也是老師的學生，剛從印度普那大學取得博士學位的和田壽弘先生，以一對一的方式私下為我

疇建立世界構圖，將正理學派的認識論融入勝論學派的存在論中。由於新正理學派越往後發展，越傾向繁瑣難解，阿南巴達為了要避開使用難解的術語表達，因而著作《論理學綱要》一書，以及自注“Tarkadipika”（暫譯《論理學燈論》）。也因此，本書及自注不管在印度或印度以外的其他國家（如日本），都是今日理解正理·勝論學派的一本著名的入門教材。

全書由81段頌文所組成，第1段為「歸敬頌」，第2頌至33頌說明七種範疇。七種範疇為實體 (dravya, 實)、屬性(guna, 德)、運動(karman, 業)、普遍(samaya, 同)、殊別(viśesa, 異)、內屬關係 (samavāya, 和合)以及無(abhāva)。有關世界構造 (亦即存在論) 的陳述多集中在前33頌，第33頌以後則屬認識論、論理學的說明。

本文以《論理學綱要》(Tarkasamgraha) 的翻譯為主。註解不多，只盼能讓讀者一窺新正理學派的大致內容。至於阿南巴達的自註——“Tarkadipika” 的翻譯則有俟他日。

授課。除了加強我的梵文學習，一方面也開啟我對印度論理學的認知。隔年，和田老師受聘為副教授，開課當中的一門就是這本《論理學綱要》的原典閱讀，而我也通過考試，正式成為「院生」，當然選修了這門課。

在我留學名古屋大學的六年當中，這門課和田副教授一共開過三次，我每次都有幸參與。和田老師的親切耐心、幽默機智加上幾分毒辣的教學風格，使得這門原本應該蠻枯燥的印度論理學課卻成了我發問最頻繁，同時也是獲益最多的課程之一。回國之後，忝列中華佛學研究所的兼任教席，第一年開的課就是《論理學綱要》的梵文原典導讀。本文的原典翻譯大多得自和田老師課堂上的教授，在此致上無限的感謝。

貳【梵文/現代語譯及註】

〔凡例〕

1本譯文的底本為阿南巴達 (Annambhatta)所作：

Tarkasamgraha Edited with the author's Tarkadipika and the Nyayabodhini by Yashwant Vasudev athalye and Madhav Rajaram Bodas. Bombay Sanskrit and Prakrit Series 55, Poona : Bhandarkar Oriental Research Insitutte.India.1988 (first edition 1974).

2為方便讀者搜尋，譯者參考其他英、日譯本，在每一段開頭下一標題，點出每段的主題內容。

3 譯文當中，為補足文意所做的增譯以〔 〕表示；若為同義的說明，則以〈 〉表示。

4 本譯文盡可能採現代語譯，同時針對專有名詞則在該語詞第一次出現時，附上漢譯的名稱。

5 注說中引用的梵文羅馬字因為與中文區別度高，一律不加標點。

(1) 歸敬頌⁶

nidhāya ḥṛdi Viśveśam vidhāya guruvandanam /
bālānām sukhabodhāya kriyate Tarkasamgrahaḥ//
我在心裡念著神，敬禮導師 (guru)。

⁶歸敬頌為 maṅgala 的譯詞，印度人造經習慣上在經首會先以此類似頌文開頭，表達為何、為誰造論等。

為使初學者(bāla)⁷容易理解的緣故，作出了《論理集要》這本書。

(2) 範疇 (句義, padārtha)⁸

dravya-guṇa-karma-sāmāya-viśeṣa-samavāyābhāvāḥ sapta
padārthāḥ⁹//

範疇有七種：實體、屬性、運動、普遍、殊別、內屬關係、無。

(3) 實體 (dravya, 實)

tatra dravyāṇi pṛthivy-ap-tejo-vāyv-ākāśa-kāla-dig-ātmanāmsi
navaiva//

在這[七個範疇]當中，實體為地、水、火、風、虛空、時間、空間、自我、意，不多不少就這九種。

(4) 屬性 (guṇa, 德)

rūpa-rasa-gandha-sparśa-saṃkhyā-parimāṇā-pṛthaktva-saṃyoga-
vibhāga-paratvāparatva-gurutva-dratatva-sneha-śabda-buddhi-sukha-

⁷ bāla 為「小孩、未成熟者、無知者」等意，此處筆者譯做「初學者」。

⁸ 此標題的「範疇」為現代語譯，括符內的「句義」為漢譯。以下亦同。

⁹ padārtha 一詞，參考英、日、德譯，譯作「範疇」，但最近〔立川 2006:125-126〕則作「原理」，意思似乎更為明確。但考慮到讀者的熟悉度，目前仍先譯為「範疇」。

Padārtha 漢譯為「句義」，pada 意指「言語」，artha 為「意義」。就字面而言，padārtha指「言語的對象、意義」，相當於現代哲學所謂的「範疇」之意。七範疇的前六範疇(六句義)在慧月(6c.)的《勝宗十句義論》裏，漢譯作「實、德、業、同、異、和合」。

duhkhecchā-dveṣa-prayatna-dharmādharma-saṃskārās
caturvimsati-guṇāḥ//

二十四種屬性為：1 顏色、2 味道、3 氣味、4 觸感、5 數、6 量度、7 差異性、8 結合、9 分離、10 遠在性、11.近在性、12.重力、13.流動性、14.黏著性、15.音聲、16.認識、17.快樂、18.苦痛、19.欲求、20.嫌惡、21. 努力、22.功效、23.非功效、24.潛在印象(慣性)

(5) 運動 (karman, 業)

utkṣepaṇāvākṣepaṇākuñcana-prasāraṇa-gamanāni pañca karmāṇi
//

運動有五類：上拋、下丟、彎曲、伸長、行進(包含回轉動作)。

(6) 普遍 (sāmānya, 同)¹⁰

paramāraṃ ceti dvividhaṃ sāmānyam //

普遍有上位者和下位者這兩種。¹¹

¹⁰ Sāmānya 此處沿用近代日本學者的譯詞，譯為「普遍」，漢譯作「同」。「普遍」與「殊別」在勝論學派中列屬「範疇」；但其他學派，如耆那教就曾針對這點做過批評，認為應當歸為「屬性」即可。見〔上田 2008：p.262-265〕

¹¹ 假設此處有三隻牛，分別為牛 1、牛 2、牛 3。三隻牛的普遍性稱為「牛性」。另外，有牛、馬、樹，其普遍性各自為「牛性」、「馬性」、「樹性」。但「牛性、馬性、樹性」又有其普遍性，可稱為「實體性」。因此，相對之下，「牛性、馬性、樹性」屬於「下位的普遍」(存在領域窄的)；整體的「實體性」則屬於「上位的普遍」(存在領域寬的)。

(7) 殊別 (viśeṣa, 異)¹²

nityadravyavṛttayo viśeṣāstvanantā eva//

但是，殊別則是存在於常住的實體當中者，而且有無數個¹³。

(8) 內屬關係 (samavāya, 和合)

samavāyas tv eka eva//

內屬關係只有一種¹⁴。

(9) 無 (abhāva)

abhāvaś caturvidhaḥ prāgabhāvaḥ
pradhvaṁsābhāvo'tyantābhāvo'nyonyābhāvaś ceti//

非存在(無)有四種：所謂未生無、已滅無、恒常無和 相互無。

(10) 地(pr̥thivī)

¹² viśeṣa 此處譯為「殊別」，漢譯作「異」，日譯作「特殊」。

¹³ 若問：完全相同的A原子與B原子有什麼不同而為「A原子」與「B原子」？一般的回答或許會說：兩者所據有的空間不同；但正理學人 (Naiyāikas) 的想法卻是：因為有「殊別」(viśeṣa) 這個性質存在的緣故，兩者才有不同之處。

¹⁴ samavāya (內屬關係)與屬性之一的 samyoga (結合)雖然都有「和合」之意，但其和合情況有所不同。'samyoga' 是指如「書在桌上」，桌子和書的結合 可以分離；但 'samavāya' 則指如「白紙」，白色和紙不可分離。另外，「內屬關係」到了新正理學派(Navya-Nyaya)後期改為「多數」，不是「只有一種」。

gandhavatī pṛthivī / sā dvividhā nityānityā ca / nityā
paramāṇurūpā / anityā kāryarūpā/ punas trividhā
śarīrendriyaviṣayabhedāt / śarīramasmadādinām / indriyaṁ
gandhagrāhakaṁ ghrāṇaṁ nāsāgravarti / viṣayo
mṛtpāṣāṇādih//

地是具有氣味 (gandhavat) 的東西¹⁵。它(地)有兩種：常住的〔地〕和無常的〔地〕。常住的〔地〕是指有原子形狀的東西；無常的地是指有結果形態的東西。〔無常的地〕又因為身體 (śarīra)、感官 (indriya) 和〔感覺〕對象 (viṣaya) 的不同，而可分為三種。

身體 (śarīra) 是「我們」等的東西，感官 (indriya) 是聞氣味的東西；它是嗅覺器官，存在鼻子的先端。對象「感覺」(viṣaya) 有泥土、砂石等。

(11) 水 (āpas)

śītasparśavatya āpaḥ/ tā dvividhāḥ nityā anityāś ca / nityāḥ
paramāṇurūpāḥ / anityāḥ kāryarūpāḥ / punas trividhāḥ
śarīrendriyaviṣayabhedāt / śarīraṁ varuṇaloke / indriyaṁ
rasagrāhakaṁ rasanam jihvāgravarti / viṣayaḥ

¹⁵ 第10頌到13頌說明地、水、火、風四種實體。說明方式大致以下列四個步驟進行：1 先給每個實體下一定義。2 每一實體都有常住的和無常的部分。3 常住的部分指構成要素的最小單位，也就是原子。4 無常的部分再依身體(śarīra)、感官(indriya)和感覺對象(viṣaya)的不同分為三或四種。又，「地」的定義為「具有氣味 (gandhavat) 的東西」，不禁令人莞爾，不愧是印度式的定義。

sarit-samudrādiḥ//

水 (ap, āpas) 是具有涼涼的觸感的東西。它 (水) 有兩種：常住的與無常的。常住的〔水〕是有原子形狀的東西；無常的〔水〕是指有結果形態的東西。〔無常的水〕又因為身體、感官、感覺對象的不同，而可分為三種。

身體是在水神的世界裡 (水界)；感官是嘗味的東西，它是味覺器官，在舌頭的先端；感覺對象有河、海等。

(12) 火 (tejas)

uṣṇasparśavat tejaḥ / tad dvididham nityam anityam ca / nityam paramāṇurūpam / anityam kāryarūpam / punas trividham śarirendriyaviṣayabhedāt / śarīramādityaloke/ indriyam rūpagrāhakaṁ cakṣuḥ kṛṣṇatārāgravarti / viṣayaścaturvidhaḥ bhaumadivyaudaryākaraḥ abhedāt / bhaumam vahnyā-dikam / abindhanam divyam vidyudādi / bhuktasya pariṇāmahetur audaryam/ ākarajam suvarṇādi//

火 (tejas) 是具有暖熱【等】觸感的東西。它 (火) 有兩種：常住的與無常的。常住的〔火〕是有原子形態的東西；無常的〔火〕是指有結果形態的東西。〔無常的火〕又因為身體、感官、感覺對象的不同，而可分為三種。身體是在太陽的世界裡；感覺器官是執取色的東西，它是視覺器官，在瞳孔的先端；對象因和地有關的、和天有關的、和胃有關的、和礦山有關的不同，分為四種：

- 1 和地有關的東西是指火等之類的；
- 2 和天有關的東西是指以水為燃料的東西，如電光等；
- 3 和胃有關的東西是指食物的變化 (消化) 原因；

4 和礦山有關的東西是指黃金等東西。

(13) 風 (vāyu)

rūparahitasparśavān vāyuḥ/ sa dvididho nityo'nityaś ca / nityaḥ paramāṇurūpaḥ / anityaḥ kāryarūpaḥ/ punas trividhaḥ śarirendriyaviṣayabhedāt / śarīram vāyuloke // indriyam sparsāgrāhakaṁ tvak sarvaśariravarti viṣayo vṛkṣadikampanahetuḥ // śarīrāntaḥ samcārī vāyuḥ prāṇaḥ/ sa caiko'py upādhibhedāt prāṇāpānādīsamjñām labhate//

風是具有無形色觸感的東西。它有兩種：常住的無常的。身體在風的世界裡；感官是執取觸感東西，是接觸器官 (皮膚)，存於全身之上；對象是搖動樹木之類的原因。

在身體內部移動的風是氣息 (呼吸)，而且它 (氣息) 雖然只有一個，卻因性質、情況 (upādhi) 的不同，而有呼氣 (prāṇa)、吸氣 (aprāṇa) 等名稱。

(14) 虛空 (ākāśa, 空,)

śabdaguṇam ākāśam / tac caikam vibhu nityam ca //

虛空是以音聲為屬性的東西；它是唯一的、是遍在的、而且是常住的。

(15) 時間 (kāla, 時)

atītādivyavahārahetuḥ kālaḥ/ sa caiko vibhur nityaś ca//

所謂「時間」是過去〔現在、未來〕等言語表現的原因。它是

唯一的、遍在的、常住的。

(16) 空間(dis, 方)

pracyādivyavahārahetur dik / sā caikā vibhvī nityā ca//

所謂「空間」是東〔西、南、北〕等言語表現的原因。它是唯一的、遍在的、常住的。

(17) 自我(ātman, 我)

jñānādhikayaṇam ātmā / sa dvididhaḥ paramātmā jīvātmā ca/
tatreśvaraḥ sarvajñaḥ paramātmāikā eva / jīvātmā
pratiśarīram bhinno vibhur nityāś ca//

自我(ātman, 阿德曼)是知識的基體。它有兩種：最高的自我(paramātmā)和個別的我(jīvātmā)。

在這〔兩種〕當中，最高的自我是自在神(īśvara)，是一切智者，是唯一的。個別自我是存在於各個不同的身體，是遍在且永遠的。

(18) 意(manās)

sukhādyupalabdhisādhanam indriyam manasḥ / tac ca
pratyātmaniyatatvād anantam paramāṇurūpam nityam ca//

意(manās)是達成樂等認識的感官(手段)。此外，它和各個自我結合的緣故，所以是無數的。它具有原子的形態，而且是常住的。

(19) 顏色(rūpa, 色)

cakṣurmātragrahyo guṇo rūpam / tac ca
śuklanīlapītaraktaharikapīśacitrabhedāt saptavidham
pṛthivījalatejovṛtti / tatra pṛthivyām saptavidham / abhāsvara
śuklam jale / bhāsvaraśuklam tejasi//

「顏色」是只被眼所執取的屬性。由於白(śukla)、青(nīla)、黃(pīta)、紅(rakta)、綠(harita)、褐(kapīśa)、雜色(citra)的不同，而有七種。存在於地、水、火之中。

在這〔地、水、火三種〕當中，在地當中的有七種〔色〕。在水之中的是沒有光彩的白色。在火當中的是有光彩的白色。

(20) 味道(rasa, 味)

rasanagrāhyo guṇo rasaḥ / sa ca madhurāmla-
lavaṇakaṭukaśayatiktabhedāt ṣaḍvidhaḥ /
pṛthivyām ṣaḍvidhaḥ / jale madhura eva//

所謂味(rasa)是被舌頭(或味覺器官)所執取(知覺)的屬性。而且它有甘(madhura)、酸(āmla)、鹹(lavaṇa)、辛(kaṭu)、澀(kuṣāya)、苦(tikta)的區別，故有六種。存在於地和水當中。地當中有六種〔味〕；水當中只有甘味。

(21) 氣味(gandha, 香)

ghrāṇagrāhyo guṇo gandhaḥ / sa ca dvididhaḥ surabhir
asurabhiś ca pṛthivīmātravṛttiḥ//

所謂氣味(gandha)是被鼻子(或嗅覺器官；ghrāṇa)所執取(知覺)的屬性。它有兩種：香味(surabhi)和惡臭(asurabhi)，只存在地當中。

(22) 觸感(sparśa, 觸)

tvagindriyamātragrāhyo guṇaḥ sparśaḥ / sa ca trividhaḥ
 śītoṣṇānuṣṇāśītabhedāt / pṛthivyaptejovāyavṛttih // tatra śīto jale
 uṣṇas / tejasi anuṣṇāśītaḥ pṛthivīvayvoḥ//

所謂觸 (sparśa) 是只被皮膚這個〔觸覺〕器官所執取的屬性。此外，它由於冷、熱、不熱不冷的區別，而分為三種。它存於地、水、火、風當中。

在這〔上述四種〕當中，冷的觸感是在水中；熱的觸感是在火中；不冷不熱的觸感是在地和風之中。

(23)〔上述地、水、火、風之綜論〕

rūpādicatuṣṭayam pṛthivyām pākajam anityam ca /
 anyatrāpādajam nityam anityam ca / nityagatam nityam
 anityagatananityam//

以顏色 (rūpa) 為首的四項 (顏色、味道、氣味、觸感) 存在於地當中，依熱所生的東西是變化的事物。在其他地方 (如水、火、風) 的非依熱產生的東西，有常住的和無常的分別。常住的東西是在常住的〔原子〕裏；無常的東西，是在無常的〔結果〕裏存在著。

(24) 數(saṃkhyā)

ekatvādivyavahārahetuḥ saṃkhyā //
 navadravyavṛttirekatvādīparārdhaparyantā / ekatvam
 nityamanityam ca / nityagatam nityam anityagatam / anityam
 dvitvādikam tu sarvatrānityam eva//

數 (saṃkhyā) 是「一」等言語表現的原因。存于九項實體當中。

始於「一」，終於「無限大」。「一」(ekatva) 既是恒常，又是無常的。恒常的〔一〕在常住的〔原子〕中存在著；無常的〔一〕在無常的〔結果〕中存在著。另一方面 (tu)，「二」等所成的〔數〕，在所有的地方，都是無常的。

(25) 量度(parimāṇa, 量)

mānavyavahārakāraṇam parimāṇam / navadravyavṛtti / tac
 caturvidham / aṇu mahad dīrgham hrasvam ceti //

量度 (parimāṇa) 是有關「量、度」(māna; $\sqrt{mā}$) 之言語表現的原因，存在九種實體當中。它有四種：亦即小 (aṇu)、大 (mahat)、長 (dīrgha)、短 (hrasva)。

(26) 差異性(pṛthaktva)

pṛthagvyavahārakāraṇam pṛthaktvam/ sarvadravyavṛtti //

所謂「差異性」是「差異」[等]日常言語的原因；它存在一切的實體當中。

(27) 結合(saṃyoga)

saṃyuktavyavahārahetuḥ saṃyogaḥ sarvadravyavṛttiḥ//

所謂「在一起」〔之類的〕言語表達的原因就是「結合」；存在一切實體之中。¹⁶

¹⁶比如「書在桌上」的情況下，「書」與「桌子」都是「實體」，「書在桌上」就形成「結合」關係。至於「一本藍色的書」，「藍色」是「屬性」，「書」為「實體」。兩者的關係不叫 saṃyoga (結合)，而是 samavāya (內屬關係)；參見第 8 段，詳見第 43 段。

(28) 分離(vibhāga)

samīyoganā'sako guṇo vibhāgaḥ sarvadravyavṛttiḥ//

讓結合消滅的屬性就是「分離」；存在一切實體之中。

(29) 遠與近(paratvāparatva)

parāparavyavahārasadhāraṇakāraṇe paratvāparatve
pṛthivyādicatuṣṭayamanovṛttini te dvividhe dikṛte kālakṛte ca
dūrasthe dikṛtaṁ paratvam samipasthe dikṛtampaparatvam yeṣṭhe
kālakṛtam paratvam kaniṣṭhe kālakṛtamaparatvam//

所謂「遠在性和近在性」(paratva、aparatva)是「遠」(para)、
「近」(apara)這種日常言語的特殊原因。它們存在于地等四實體
(地、水、火、風)以及意之中。分為「和空間有關的」以及「和
時間有關的」兩種。

在遠方者具有空間的遠在性；在近處者具有空間的近在性。年
長者當中，具有時間的遠在性；年幼者當中，則有時間的近在性。

(30) 重力(gurutva)

ādyapatanāsamavāyikāraṇaṁ gurutvaṁ pṛthivijalavṛttiḥ//

所謂「重力」(gurutva)是最初落下¹⁷的非內屬因
(asamavāyikāraṇa)；存于地和水之中。

(31) 流動性(dravatva)

ādyasyandanāsamavāyikāraṇaṁ dravatvaṁ pṛthivyaptejovṛtti
taddvivia sāmīddhikāṁ naimittikāṁ ca sāmīkṛhikāṁ jale
naimittikāṁ pṛthvitehasoḥ pṛthivyām gṛtādāvagnisāmīyogahanyaṁ
dravatvam tejasi suvarṇādau//

所謂流動性(dravatva)是最初流出的非內屬因。存在于地、水、
火之中。它有兩種；自然的流動性、依於原因而生的流動性。自然
的流動性存在于水中；依於原因而生的流動性存在于地和火中。

在〔屬於〕地的奶油(ghṛta)裏，流動性則和火結合而產生；
在〔屬於〕火的黃金裏，〔也是如此〕。

(32) 粘著性(sneha)

cūrṇādiṇḍībhāvaheturguṇaḥ snehaḥ jalamātravṛttiḥ//

粘著性(sneha)是〔一種〕屬性；是把粉(cūrṇa)之類的東西作
成湯圓(ṇḍī)的原因；只存於水當中。

(33) 聲音(śabda)

śrotagrāhyo guṇaḥ śabdaḥ/ākāśamātravṛttiḥ/ sa dvividho
dhvanyātmako / varṇātmako's ceti /dhvanyātmako bherriādau varṇātmakaḥ
saṁskṛtabhāṣādirūpaḥ//

聲音(śabda)是依聽覺器官(耳)所執取的屬性。只存於虛空
之中。它有兩種：沒有意義的和有意義的聲音。沒有意義的聲音
(dhvanyātmako)如鼓等〔所發出的聲音〕；有意義的聲音(varṇātmako)

¹⁷ 勝論·正理派的想法強調「落下的第一剎那」的原因為「重力」(gurutva)；
但第一剎那開始則是「慣性」(saṁskāra)。

如梵語等。¹⁸

(34) 認識 (buddhi)

sarvavyavahārahetur buddhir jñānam/ sā dvividhā smṛtiranubhava's
ca/
saṁskāramātra janyaṁ jñānaṁ smṛtiḥ/ tadbhinnaṁ jñānam
anubhvaḥ//

所謂認識 (buddhi) 是一切言語、活動的原因，它就是知識 (jñāna)。它有兩種：想起 (記憶) 和現前經驗。

記憶 (smṛti) 是只依潛在印象生起的認識；現前經驗 (anubhava) 是異於彼 (記憶) 的認識。

(35) 真實與錯誤〔的兩種經驗〕

sa dvividho yathārtho 'yathārtha's ca tadvati tatprakāraḥ 'nubhavo
yathārthah/yathā rajata idam rajatamiti jñānam/ sa eva pramety ucyate/
tadabhāvavati tatprakāraḥ 'nubhavo 'yathārthah yathā
'suktāvidam rajatam iti jñānam//

它 (現前經驗) 有兩種：真實的經驗和錯誤的經驗。所謂「真實的〔經驗〕」是說對於具有 x 的某者，把 x 當作是規定者 (prakāraḥ)，而擁有的經驗。例如：對於銀，〔以為〕「它是銀」的這種認識，它便可說是正確的知識。¹⁹

¹⁸ Śabda 有「聲音、言語」等意思。此頌的 śabda 較偏重指一切的聲音；而第 59 頌所說的 śabda 則偏重在談「言語」。

¹⁹ 「正確的知識」是 prama 的譯詞，此處意同 yathārtha。印度哲學中，說到「正確的知識」時，較常用 prama，而非 yathārtha。

所謂「錯誤的〔經驗〕」是說不具有 x 的某者，卻把 x 當作是規定者，而擁有的體驗。例如：對於貝殼，〔以為〕「它是銀」的認識。

(36) 四種真實的經驗

yathārthānubhavaś caturvidhaḥ pratyakṣānumityupamitiśābdabhedāt /
tatkaranaṁ api caturvidhaṁ pratyakṣānumānopamānaśābdabhedāt//
真實的經驗有四種：

①直接知覺 (現量；pratyakṣa)、②推論知 (比量；anumiti)、③類比知 (譬喻；upamiti)、④依言語而得的認知 (聖言量；śābda)。而它 (真實的經驗) 的手段因為：①直接知覺 (pratyakṣa)、②推論 (anumāna)、③類推 (upamāna)、④言語 (śābda) 的不同，也有四種。

(37) 手段(karaṇa)

asādhāraṇaṁ kāraṇaṁ karaṇam//

所謂手段(karaṇa)是〔一種〕非共通的原因(kāraṇa)。²⁰

(38) 原因(kāraṇa)

kāryaniyatapūrvavṛtti kāraṇam//

所謂原因(kāraṇa)是必然在結果之前就已存在者。

²⁰ 由此定義可知，原因 (kāraṇa) 的範圍大於手段 (karaṇa)。asādhāraṇa 為「非共通、非普遍、非一般」，亦即「特殊」的意思。比如，用斧頭將一塊木頭劈成兩半。原先的一塊木頭為「原因」，斧頭為「手段」，劈成的兩半木頭則是「結果」(kārya)。

(39) 結果(kārya)

kāryam̐ prāgabhāvapratiyogi//

所謂結果(kārya)是未生無的反存在(pratiyogi)。²¹

(40) 三種原因 (tri-kāraṇa)

kāraṇam̐ trividham̐/ samavāyysamavāyinimittabhedāt/
yatsamavetaṁ kāryam̐ utpadyate tatsamavāyikāraṇam̐/ yathā tantavaḥ
paṭasya paṭas ca svagatarūpadeḥ/ kāryeṇa kāraṇena vā sahaikasminn
arthe samavetatve sati yatkāraṇam̐ tadasamavāyikāraṇam̐/ yathā
tantusam̐yogaḥ paṭasya tanturūpaṁ paṭarūpasya/ tadubhayobhinnam̐
kāraṇam̐ nimittakāraṇam̐/ yathā turivemādikaṁ paṭasya//

原因有三種：內屬〔因〕、非內屬〔因〕、動力〔因〕之不同。

和 X 結合，而後結果產生。這時，X 便是內屬因。比如就「布」(paṭa)而言，一根根的線(tantu)就是內屬因。線的顏色是布的顏色的〔非內屬因〕。異於以上兩者的原因為動力因。如梭(turi)、織布機(vema)等為布的〔動力因〕。

(41) 手段(karaṇa)

tadetadtrividhakāraṇam̐madhye yadasādhāraṇam̐ kāraṇam̐ tadeva
karaṇam̐//

在這三種原因當中，特殊原因的是手段(karaṇa)。²²

²¹如陶罐之「未生無的反存在」就是陶罐之「存在」。如陶罐在未被製造之前為「未生無」，製造之後則為「存有」。「存有」乃為「未生無」的「反存在」。布是結果、線是原因;而「線的結合」是「非內屬因」。

(42) 直接知覺(pratyakṣa)

tatra pratyakṣajñānakaraṇam̐ pratyakṣam̐/
indriyārthasam̐nikarṣajanyam̐ jñānam̐ pratyakṣam̐/ taddvidham̐
nirvikalpakaṁ savikalpaka ceti/ tatra niṣprakāraṇam̐ jñānam̐
nirvikalpakaṁ yathedaṁ kamcit/ saprakāraṇam̐ jñānam̐
savikalpakaṁ yathā Dītoy, yam̐ Brāhmano, yam̐ Śyamo, yam̐ iti//

在那〔四種真實的經驗〕中，所謂直接知覺是依直接知覺而得到知識的手段。直接知覺是由感官接觸對象產生的認識；它有兩種：無分別的認識與有分別的認識。

這兩種當中，所謂「無分別的認識」是「不具有規定」(nirvikalpaka)的認識，如「這是某物」；「有分別的認識」是指「具有規定」(savikalpaka)的認識，如「這是 Dītha」、「這是 Brāhmana」、「這是黑皮膚的〔人〕」²³。

(43) 關係 (sam̐nikarṣa)

1. ²⁴ pratyakṣajñānahetur indriyārthasam̐nikarṣaḥ ṣaḍvidhaḥ
sam̐yogaḥ /

2. sam̐yuktasamavāyaḥ sam̐yuktasamavetasamavāyaḥ samavāyaḥ
samavetasamavāyo viśeṣaṇaviśeṣyabhāvaś ceti/ cakṣuṣā
ghaṭapratyakṣajanane sam̐yogaḥ sam̐nikarṣaḥ

²²Karana(手段)已在第 37 頌中提出，此處再一次言及，強調它即是第 40 頌中所說的三種原因當中的「動力因」(nimittakāraṇa)。

²³śyama 是「黑色的」、「黑色者」的意思。這裡明顯指一個膚色黝黑的人，比如克裏希納 (Kṛṣṇa)。

²⁴此處的阿拉伯數字為譯者所標示，對應文中的六種「關係」。

ghaṭarūpapratyakṣajanane saṁyuktasamavāyaḥ saṁnikarṣaḥ
cakṣuḥsaṁyukte ghaṭe rūpasya samavāyāt/

3 rūpatvasāmānyapratyakṣe saṁyuktasamavetasamavāyaḥ
saṁnikarṣaḥ cakṣuḥsaṁyukte ghaṭe rūpaṁ samavetaṁ tatra
rūpatvasya samavāyāt/

4 śrotreṇa śabdāsākṣātkāre samavāyaḥ saṁnikarṣaḥ
karṇavivaravṛtṭyākāsasya śrotatvāt śabdasyākāśaguṇatvāt
guṇaguṇino' s ca samavāyāt/

5 śabdāsākṣātkāre samavetasamavāyaḥ saṁnikarṣaḥ śrotrasamavete
śabde śabdatvasya samavāyāt /

6 abhāvapratyakṣe viśeṣaṇavikṣesyabhāvaḥ saṁnikarṣo
ghaṭābhāvavad bhūtakam ity atra cakṣuḥsaṁyukte bhūtale
ghaṭābhāvasya viśeṣaṇatvāt//

「關係」有六種：

- 1 所謂「**結合**」(saṁyoga)是指眼睛對壺產生知覺認識之際的關係。
- 2 所謂「**和內屬於結合者的事物產生的關係**」(saṁyuktasamavāya)是指眼睛對壺的顏色產生知覺認識之際的關係。因為和眼相結合的壺裏，壺和壺的顏色有內屬關係的緣故。
- 3 所謂「**和內屬於結合者的內屬事物產生的關係**」(saṁyuktasamavetasamavāya)是指眼睛對壺的色性這種普遍性產生知覺認識之際的關係。因為和眼相結合的壺裏，在內屬於〔壺的〕顏色當中，〔色和〕色性有內屬關係的緣故。
- 4 所謂「**內屬關係**」(samavāya)是指耳對聲音產生直接知覺(sākṣātkāra)之際的關係。存在耳腔中的虛空是耳根的緣故。此外，

聲音是虛空的屬性之故，而屬性和實體則為內屬關係。

5 所謂「**和內屬於結合者產生的內屬關係**」(samavetasamavāya)是指直接知覺聲性之際的關係。和耳結合的聲音裏，〔聲〕和聲性為內屬關係的緣故。

6 所謂「**限定者和被限定者的關係**」(viśeṣaṇaviśeṣyabhāva)是指認識「無」之時的關係。在說「具有壺之無的地面」時，和眼結合的地面上「壺之無」是限定者的緣故。

(44) 推論(anumāna)

anumitikaṇaṁ anumānam/ parāmarśajanyaṁ jñānam anumitiḥ/
vyāptiviśiṣṭapakṣadharmatajñānaṁ parāmarśaḥ/ yathā
vahnivyāpyadhūmavān ayaṁ parvataḥ iti jñānaṁ parāmarśaḥ / taj
janyaṁ parvato vahnimān iti jñānam anumitiḥ/ yatra yatra dhūmas
tatrāgnir iti sāhacaryaniyamo vyāptiḥ/ vyāpyasya parvatādivṛttitvaṁ
pakṣadharmatā//

推論(anumāna)是推論知(anumiti)的手段。「推論知」是經由反覆思考(parāmarśa)所產生的認識²⁵。所謂「反覆思考」是有關「被遍充所限定者是存在主題上的東西」之認識。²⁶例如：「這山有被火所遍

²⁵ Parāmarśa 有「思考、推敲、再確認」的意思，此處譯作「反覆思考」。

²⁶ 據〔上田 2004：792〕的說法，「遍充」一詞乃宇井伯壽將「遍」和「擴充」合起來所造出的譯詞。漢譯佛典中無此用語，但有 vy-āp 這個字，譯為「遍」；另外，將西方邏輯的三段論法所使用的「周延」(distribution)改為「擴充」，兩個詞語合併而為「遍充」。如本段文中所舉的例子：「有煙的地方就有火」。「有煙的地方」被「火」所包攝，是為「遍充」。另外也有譯作「論理的包攝關係」或「論理的必然關係」，但因詞語較長，

充的煙」的認識是為「反覆思考」，由這〔反覆思考〕所生的「山中有火」的認識是為「推論知」。例如：「有煙的地方就有火」這種必然的伴隨關係是為「遍充」。所謂「存在主題者」(pakṣadharmatā)指「被遍充者存在山等當中」。²⁷

(45) 為自己的推論與為他人的推論

anumānam dvividham svārtham parārtham ca/ tatra svārtham svānumitihetuḥ/ tathā hi svayam eva bhūyo darśanena yatra dhūmas tatrāgnir iti mahānasaḍau vyāptim gṛhītvā parvatasamīpam gatas tadgate cāgnau samdihānaḥ parvate dhūmam paśyan vyāptim smarati yatra dhūmas tatrāgnir iti / tadanaṁtaram vahnivyapyadhūmavan ayam parvata iti jñānam utpadyate/ ayam eva liṅgaparāmarśa ity ucyate/ tasmāt parvato vahnimān iti jñānam anumitir utpadyate/ tadetatsvārthānumānam/ yat tu svayam dhūmād agnim anumāya parapratiptyartham pañcavayavatvākyaṁ prayuṅkte tatparārthānumānam/ yathā parvato vahnimandhūmavattvāt/ yo yo dhūmavān sa vahnimān yathā mahānasaḥ/ tathā cāyam/ tasmāt

為免文氣不暢，日本的論理學者在說明之餘，仍都沿用「遍充」一詞。「遍充」一詞，其定義極其重要，屢為論理學者的研究焦點。從〔和田 2002：442-438〕一文可見一斑。文中舉 Śāśadhara (13-14 世紀) 氏在 *Nyāyasiddhāntadīpa* 一書中對於 vyāpti (遍充) 所作的三個確定定義，對此三項定義，和田教授均有專文介紹。

²⁷ 從第 44 頌開始，進入認識論、論理學的討論，此處引發的議論向來是學者的研究焦點所在。本譯註只進行基本的翻譯介紹，無法在此一一提出。

tahteti/ anena pratipāditāt liṅgāt paro' py agnim pratipadyate//

推論有兩種：一是為自己的〔推論〕，二是為他人的〔推論〕，在這〔兩者〕當中，為自己的推論是自己的推論知的原因。比如說，在廚房之類的地方，自己經過多次的觀看，而理解到「有煙的地方就有火」的論理的必然關係。有一次，他走到山附近，看到山中有煙，猜測山中或許有火，而想起「有煙的地方就有火」的論理的必然關係。於是立刻生起「這山有被火所遍充的煙」的認知，這就稱為「對表徵的再確知」。

但自己雖從煙推知有火，為了使別人得以理解，就要使用「五支作法」，是為「他人的推論」。

如：「山中有火，因為有煙」

「凡有煙的地方，一定有火；如灶」

這〔山〕就像那〔灶〕一樣，

所以，〔山〕就像那〔灶，有火〕。

總之，從被理解的表徵，他人也可得知有火。

(46) 五支作法

pratiñāhetūdāharaṇopanayanigamanāni pañcāvayavāḥ/ parvato vahnimān iti pratiñā/ dhūmavattvād iti hetuḥ/ yo yo dhūmavān so' gnimān yathā mahānasa ity udāharaṇam/ tathā cāyam ity upanayaḥ/ tasmāt tatheti nigamanam//

所謂「五支作法」為主張、理由、實例、適用、結論。

「山中有火」是主張。

「因為有煙」是理由。

「凡有煙的地方，一定有火；如廚房」是實例。

「這〔山〕就像那〔灶〕一樣」是適用。

「所以，〔山〕就像那〔灶，有火〕」是結論。

(47) 對理由的反覆思考 (liṅgaparāmarśa)

svārthānumitiparārthānumityor liṅgaparāmarśa eva karaṇam/ tasmāli
liṅgaparāmarśo' numānam//

「對理由的反覆思考」(liṅgaparāmarśa) 是為自己的推論知與為他人的推論知的手段。因此，「對理由的反覆思考」就是「推論」。

(48) 證相 (表徵)

liṅgam tividham/ anvayavyatireki kevalānvayi kevalavyatireke ceti/
anvayena vyatirekeṇa ca vyāptimad **anvayavyatireki**/ yathā vahnau
sādhye dhūmavattvam/ yatra dhūmas tatrāgnir yathā mahānasa ity
anvayavyāptiḥ/ yatra vahnir nāsti tatra dhūmo' pi nāsti yathā
mahāhrada iti vyatirekavyāptiḥ/ anvayamātravyāptikaṁ **kevalānvayi**
yathā ghaṭo ' bhidheyaḥ prameyatvāt paṭavat/ atra
prameyatvābhetvayor vyatirekavyāptir nāsti sarvasyāpi prameyatvād
abhidheyatvāc ca/ vyatirekamātravyāptikaṁ **kevalavyatireki** yathā
pṛthivītarebhyo bhidyate gandhavattvāt/ yaditarebhyo na bhidyate na
tadgandhavat/ yathā jalam/ na ceyam tathā tasmān na tatheti/ atra yad
gandhavat tad itarabhinnan ity anvayadṛṣṭānto nāsti pṛthivīmātrasya
pakṣatvāt//

證相 (表徵) 有三種：

1 肯定・否定的〔證相〕(anvaya-vyatirekin)

2 純粹肯定的〔證相〕(kevalānvayin)

3 純粹否定的〔證相〕(kevala-vyatirekin)

所謂 1 肯定・否定的〔證相〕是指依肯定的關係與否定的關係而具有遍充關係的證相。例如：火為所立的情況下，「有煙的地方就有火；如廚房」即是肯定的遍充關係。

所謂 2 純粹肯定的〔證相〕是指依肯定的關係與否定的關係而具有遍充關係的證相。「沒有火的地方就沒有煙；如湖」則是否定的遍充關係。

所謂「純粹肯定的證相」是指具有肯定的遍充關係的證相。例如：

〔主張〕壺是被稱呼的東西。

〔理由〕認知對象的緣故。

〔同類例〕如布。

在這種情形當中，所知性和所稱性當中，沒有否定的遍充關係。〔何以故？〕所有的東西既都是認知對象，也都是被稱呼的緣故。

所謂 3 純粹否定的〔證相〕是指只有否定的遍充關係的證相。例如：

〔主張〕〔地〕和地以外的東西相異。

〔理由〕有氣味的緣故。

〔異類例〕和它 (= 地) 以外的東西不相異。如水。

〔適用〕它 (= 地) 不像水。

〔結論〕因此，〔地〕不是〔水〕。

在這種情況之下，「有氣味的東西是和它以外的東西相異」之肯定的實例是不存在。因為只有地是主題的緣故。

(49) 「主題」(宗, pakṣa)

sāṁdigdhasādhyavān pakṣaḥ/ yathā dhūmavattve heatau parvataḥ//

所謂「主題」(pakṣa)是「具有可疑的所證者」²⁸。如「理由」為「有煙」之場合中的「山」。

(50) 「同類例」(sapakṣa)

niścitasādhavyān sapakṣaḥ/ yathā tatraiva mahānasaḥ//

所謂「同類例」(sapakṣa)是有「確定所證」的持有者。如理由為「有煙」之場合中的「灶」。

(51) 「異類例」(vipakṣa)

niścitasādhavyābhāvān vipakṣaḥ/ yathā tatraiva mahāhradaḥ//

所謂「異類例」(vipakṣa)是「確定所證」為不存在的持有者。如前述場合中的「湖」

(52) 五種謬誤因(似因, hetvābhāsa)

savyabhicāraviruddhasatpratipakṣāsiddhabādhitāḥ pañca hetvābhāsāḥ//

有不確定因(savyabhicāra)、矛盾因(viruddha)、有反主張因(satpratipakṣa)、不成立因(asiddha)、障礙因(bādhitā)是為五種謬誤因(hetvābhāsa 似因)。

(53) 「有不確定因」

Savyabhicāro, naikāntikaḥ/ sa trividhaḥ/

sādhāraṇāsādhāraṇānupasaṃhāribhedāt/ tatra sādhyābhāvavadṛttiḥ

²⁸ samdigdha 為「可疑的」意思。Sādhavyān 為 sādhyavat 的主格、單數、陽性，為「所證者」之意。

sādhāraṇo, naikāntikaḥ/ yathā pavato vahnimān prameyatvād iti prameyatvasya vahnyabhāvavati hrade vidyamānatvāt/ sarvasapakṣavipakṣavyāvrtto, sādhāraṇaḥ/ yathā śabda nityaḥ śabdatvād iti/ śabdatvaṃ sarvebhyo nityebhyo, nityebhyas ca vyāvṛttaṃ śabdamaṅtravrtti/ anvayavyatirekadṛṣṭāntarahito, nupasaṃhāri/ yathā sarvam anityam prameyatvād iti/ atra sarvasyapi pakṣatvād dṛṣṭānto nāsti//

所謂「有不確定因」是指說不出結論的理由。它有三種：

- 1 共通的〔不確定因〕(sādhāraṇa)
- 2 不共通的〔不確定因〕(asādhāraṇa)
- 3 不排除〔不確定因〕(anupasaṃhāri)

以上三者當中，所證不存在的〔異類例中，也〕存在〔理由〕者，則為「共通的不確定因」。如說：

〔主張：〕山中有火。

〔理由：〕認識對象的緣故。」

「認識對象」在「火之不存在」的「湖」當中，也存有所證之故。

所謂「不共通的不確定因」是指排除所有同類例和異類例的〔理由〕。如說：

〔主張：〕聲是常住的。

〔理由：〕聲性的緣故。」

聲性，由於被一切常住與無常者所排除之故，指存於聲音當中。所謂「不排除不確定因」是指欠缺肯定關係和否定關係的〔理由〕。如說：

〔主張：〕一切是無常的。

（理由：）所量性的緣故。」

這種情形中，所有的東西都是「主題」，實例則不存在。

(54) 「矛盾因」(viruddha)

sādhyābhāvavyāpto hetur viruddhaḥ/ yathā śabdo nityaḥ kṛtakatvād
iti/ kṛtakatvaṁ hi nityatvābhāvenānityatvena vyāptam//

所謂「矛盾因」(viruddha)是指理由為「所證不存在」所包攝。如說：

「(主張：)聲是常住的。

(理由：)所作性的緣故。」

但「所作性」為「常住性之無」，也就是「無常性」所包攝。

(55) 「有反主張因」(satpratipakṣa)

yasyasādhyābhāvasādhakam hetvantaram vidyate sa satpratipakṣah/
yathā śabdo nityaḥ śrāvaṇatvāc chabdatvad iti/ śabdo' nityaḥ
kāryatvād ghaṭavad iti //

對 X 而言，如果論證「所證之無」的別個理由存在的話，那 X 就是「有反主張因」(satpratipakṣa)。如說：

「(主張：)聲是常住的。

(理由：)所聞性的緣故。

(同類例：)如聲性」

以及說：「聲音是無常的；所作性的緣故。如瓶」。

(56) 三種不成立(asiddha)

asiddhas trividhaḥ/ āśrayāsiddhaḥ svarūpāsiddho vyāpyatvāsiddhas

ceti/ āśrayāsiddho yathā gaganāravindam surabhyaravindatvāt
sarojāravindavat/ atra gaganāravindam āśrayaḥ/ sa ca nāsty eva/
svarūpāsiddho yathā śabdo guṇaḥ cākṣuṣatvāt/ atra cākṣuṣatvam
śabde nāsti śabdasya śrāvaṇatvāt/ sopādhiko vyāpyatvāsiddhaḥ/
sādhyavyāpakatve sati sādhanāvyāpakā upādhiḥ/
sādhyasamānādhikaraṇātyantābhāvāpratiyogitvaṁ
sādhyavyāpakatvam/sādhanavanniṣṭāyantābhāvāpratiyogitvaṁ
sādhanāvyāpakatvam/ parvato dhūmavān vahnimattvād ity
atrārdrendhanasāmīyoga upādhiḥ/ yathā hi/ yatra dhūmas
tatrārdrendhanasāmīyoga iti sādhyavyāpakatā/ yatra vahnis
tatrārdrendhanasāmīyogo nāsty ayogolaka
ārdrendhanasāmīyogābhāvād iti sādhanāvyāpakatā/ evaṁ
sādhyavyāpakatve sati sādhanāvyāpakatvād ārdrendhanasāmīyoga
upādhiḥ/ sopādhikatvād vahnimattvaṁ vyāpyatvāsiddham//

不成立(asiddha)有三種：基體不成立、自體不成立、被遍充性不成立。

1 所謂「基體不成立」，例如：「空中的蓮花因為有香氣，所以是蓮花。如池中的蓮花」。在這個(陳述句)當申，「空中的蓮花」就是基體，而此基體是不成立的。

2 所謂「自體不成立」，例如：「聲音為屬性，因為可視性之故。」在這個(陳述句)當中，「可視性」不存在聲音當中，因為聲音是「可聞性」之故。

3 所謂「被遍充性不成立」，是指理由是具有添性(sa-upadhi)的情形。所謂「添性」是指「當所證(sādhyā)遍充之時，能證(sadhana)並沒有遍充」的狀態。

而「所證遍充的狀態」是說「和所證共存的〈絕對非存在〉之相反 (pratiyogin)」（亦即「有所證就一定有存在者」）；「能證 (sādhyā)並沒有遍充」是說「和能證的依所共存的〈絕對非存在〉之相反 (pratiyogin)」（亦即「絕對不和能證共存者」）。例如：「山中有煙；因為有火的緣故。」在這個陳述句當中，「和濕的木材的結合」就是「添性」。也就是說，「有煙的地方就和濕的木材的結合」這〔就顯示添性的〕「能證之非能遍性」。由於「所證為能遍，能證為非能遍」以及「和濕木材的結合為添性」，因此說，因為「有火（能證）」具有添性，故為「被遍充性不成立」。

(57) 「有問題的」理由(bādhita)

yasya sādhyābhāvaḥ pramāṇāntareṇa niścitaḥ sa bādhitaḥ/ yathā vahnir anuṣṇo dravyatvād iti/ atranuṣṇatvaṁ sādhyāṁ tadabhāva uṣṇatvaṁ spārśanapratyakṣena grhyata iti bādhitatvam//

透過認識手段可以確定「所證之無」，這就是「障礙」(bādhita)。例如：「火不熱，因為是實體的緣故」。在這個陳述句當中，應該被證明的是「不熱」，其否定應該是「熱」——經由觸覺來知覺的「熱」。因此，前述的理由就算「有問題的」。

(58) 類比 (upamāna)

upamitikaraṇam upamānam saṁjñāsaṁjñīsambandhaññānam upamitiḥ/

tat karanam sādṛśyājñānam/ atideśavākyaṛthasmarāṇam avāntaravyāpārah/ tathā hi kaścīd gavayaśabdārtham ajānankutaś cidāranyakapuruṣād godaṛṣo gavaya iti śrutvā vanam gato vākyaṛtham smarāngosadṛśam pinḍam paśyati/ tadanantaram asā gavayaśabdavācyā ity upamitiḥ utpadyate//

所謂「類比」(upamā)是「類比知」(upamiti)的手段。而所謂「類比知」是名稱與名稱所對應事物之間的關係〔所產生〕的認識。這〔類比〕的手段就是類似性的認識。表示類似的陳述之想起即是媒介的原因(avāntaravyāpāra)。

某人在不知 gavaya(牛)這個字的意思的情況下，因為聽到住在林子裡的人說某個動物像牛。因此於是，他就到林子裡去，於是，他看到了像牛的東西。很快的，他就產生了：「這就叫做 gavaya(牛)」的「類比知」。

(59) 言語 (śabda)

āptavākyaṁ śabdaḥ/ āptas tu yathārthavaktā/ vākyaṁ padasamūhaḥ/ yathā gāmānayetī/ śaktam padam/ asmāt padād ayam artho bodhavy itīśvarasamketaḥ śaktiḥ//

「言語」(śabda)是指可信賴者的話語(āptavākya)。可信賴者乃說真實事情的人。話語(vākya)是單字(pada)的組合，比如「把牛牽過來」這句話。「單字」擁有直接指示的機能(śakta)；因此，「從這些單字而使人得以理解意義(artha)」的這種神的約定(īśvara-samketa)，就是「直接指示機能」(śakti)。

(60) 在三種情況下，陳述是有意義的：相互依存性 (ākāṅkṣā)、適合性 (yogyatā)、近置性 (samnidhi)

ākāṅkṣā yogyatā samnidhiś ca vākyārthajñānahetuḥ/ padasya padāntaravyatirekaprayuktānvayānanubhāvakatvam ākāṅkṣā/ arthābādho yogyatā/ padānām avilambenoccāraṇam samnidhiḥ//

認知「陳述之意義」的原因有三：相互依存性、適合性、近置性。所謂「相互依存性」是說當某個語詞缺乏其他的語詞時，就無法正確理解。

(61) 缺乏三種情況，陳述則無意義

ākāṅkṣādirahitam vākyam apramāṇam/ yathā gaur aśvah puruṣo hastīti na pramāṇam ākāṅkṣāviraḥāt/ anginā siñcediti na pramāṇam yogyatāviraḥāt/ prahare prahare' saḥocāritāni gāmānāyetyāpipadāni na pramāṇam samnidhyābhāvāt//

缺乏「相互依存性」等的陳述就不是〔正確的〕認識手段。例如：「牛、馬、人、象」光是這樣的陳述就不算是認識手段；因為缺乏「相互依存性」。

再者，「把火注入」這句話也不算是認識手段；因為缺乏「適合性」。還有，如果一個詞語唸太久，如「prahara」「把一牛」「牽一過一來」，斷斷續續的發音，也不是認識手段；因為缺乏「近置性」。

(62) 兩種陳述(vakya)

vakyaṁ dvividham/ vaidikaṁ laukikaṁ ca/ vaidikaṁ iśvaroktatvāt sarvam eva pramāṇam/ laukikaṁ tvāptoktaṁ pramāṇam/ anyadapramāṇam//

陳述有兩種：吠陀的陳述與世間的陳述。吠陀的陳述因為是神所說的，因此全都是權證（正確的認識手段）。世間的陳述是指值得信賴的人所講的，因此也算是正確的認識手段；至於其餘的人所講的就不算是正確的認識手段。

(63) 「言說知」(śābdajñāna)

vākyārthajñānaṁ śābdajñānaṁ/ tatkarāṇam śabdaḥ//

所謂「言說知」(śābdajñāna)是指透過陳述的意義所得的認知，其原因為言說(śabda)。

(64) 三種錯誤的直接經驗(anubhava)

ayathārthānubhavas trividhaḥ samśayaviparyayatarkabhedāt/ ekasmin dharmiṇi vikuddhanānādharmavaiśiṣṭyāvagāhi jñānam samśayaḥ/ yathā sthāṇurvā puruṣo veti/ mithyājñānaṁ viparyayaḥ/ yathā śuktāvidaṁ rajatam iti/ vyāpyāropeṇa vyāpakāropastarkaḥ yathā yadi vahnir na syāt tarhi dhūmo' pi na syād iti//

錯誤的直接經驗(anubhava)有三種：疑惑、顛倒知、與錯誤的推斷(tarka)。

所謂「疑惑」(samśaya)對於同一的事物(dharmin)卻理解為數個相矛盾的屬性。例如：「那是人呢？還是柱子？」〔這樣的認知。〕

所謂「顛倒知」(viparyaya)就是錯誤的知識。如把珍珠貝當作銀。

所謂「錯誤的推斷」(tarka)就是先假設所遍（如火之非存在）而來推論所假設的結論，也就是能遍（如煙之非存在）的推斷。例如：沒有火的地方，就沒有煙這樣的推斷。

(65) 兩種記憶(smṛti)

smṛtir api dvividhā/ yathārthāyathārthā ca/ pramājanya yathārthā/
apramājanya yathārthā//

記憶(smṛti)有兩種：真實的與不真實的。真實的記憶從正確的認知(pramājanya)產生；不真實的記憶則從不正確的認知(apramājanya)產生。

(66) 樂(sukha)

sarveṣāṃ anukūlatayā vedanīyaṃ sukham//

對所有人而言，會令人感到愉快的即是樂(sukha)。

(67) 苦(duḥkha)

sarveṣāṃ pratikūlatayā vedanīyaṃ duḥkham//

對所有人而言，會令人感到不快的即是苦(duḥkha)。

(68) 欲求(icchā)

icchā kāmah//

欲求(iccha)有愛欲的意思。

(69) 嫌惡(dveṣa)

krodho dveṣaḥ//

嫌惡(dveṣa)有生氣、討厭的意思。

(70) 努力(prayatna,勤)

kṛtiḥ prayatnaḥ//

努力(prayatna)就是致力、從事(於某事)。

(71) 功效(dharma, 法)

vihitakarmajanyo dharmah//

功效(法)乃由教諭、法令的行為所產生。

(72) 非功效(adharma, 非法)

niṣiddhakarmajanyas tv adharmaḥ//

而非功效(非法)則由禁止的行為所產生。

(73) 「我」之屬性(ātma-guṇa)

Buddhādayo, ṣṭāvātmamātraviśeṣaguṇāḥ//

只存在「我」當中的特殊屬性有「認識」(buddi, 覺)等八個屬性。²⁹

(74) 認知、欲求、努力(buddhi-icchā-prayatnā 覺、欲、勤)

buddhīcchāprayatnā dvividhāḥ/ nityā anityās ca/ nityā īśvarasya/ anityā jīvasya//

認知、欲求、努力都各有常住的以及無常的兩種。神(īśvara)所擁有的是常住的；一般有情所擁有的則為無常的。

(75) 慣性(saṃskāra)

²⁹ 八個屬性為 [24 屬性當中的]: 16. 認識、17. 快樂、18. 苦痛、19. 欲求、20. 嫌惡、21. 努力、22. 功效、23. 非功效。

saṁskāras trividhaḥ/ vega bhāvanā sthitisthāpakaś ceti/ vegaḥ
pṛthivyādicatuṣṭayamanovṛttiḥ/ anubhavajanyā smṛtihatet
bhāvanātmamātravṛttiḥ/

慣性 (saṁskāra) 有三種：速度、潛意識、彈性。速度 (vega) 存在於以地為首的四大 (地水火風) 及意當中。潛意識 (bhāvanā) 是由現在的經驗所產生的，為「想起」之因，存在 (我) 當中。彈性 (sthitisthāpaka) 可以使已發生變化的東西回復原狀，存在草蒲等「地」當中。

(76) 運動 (karman,業)³⁰

calanātmakam karma/ ūrdhvadeśasaṁyogahetur utkṣepaṇam/
adhodeśasaṁyogahetur apakṣepaṇam/ śarīrasaṁnikṣṭasaṁyogahetur
ākuñcanam/ viprakṣṭasaṁyogahetuḥ prasāraṇam/ anyat sarva
gamanam/ pṛthivyādicatuṣṭayamanomātravṛttiḥ/

運動 (karman) 以動 (calana) 為本質。「上拋」(utkṣepaṇa) 是和上方領域結合的原因。「下丟」(apakṣepaṇa) 是和下方領域結合的原因。「彎曲」(ākuñcana) 是和身體的近邊結合的原因。「伸長」(prasāraṇa) 是和遠方領域結合的原因。「行進」(gamana) 是〔以上四種以外〕其他所有的動作。此外，運動只存在於以地為首的四大及意當中。

³⁰ 第 66 頌至 第 75 頌為止，都是「屬性」各項目的定義。76 頌起，又回到「範疇」來。

(77) 普遍 (sāmānya)

nityam ekam anekānugataṁ sāmānyam/ dravyaguṇakarmavṛtti/
taddvidhaṁ parāparabhedāt/ paraṁ sattā/ aparaṁ dravyatvādiḥ//

普遍(sāmānya)為常住的、為唯一的。內在於眾多事物當中，存在實體、屬性、動作中。

(78) 殊別 (viśeṣa)

nityadravyavṛttayo vyāvartakā viśeṣāḥ//

「殊別」存在恆常的實體當中；可以有〔自、他之〕區別。

(79) 內屬關係 (samavāya)

nityasaṁbandhaḥ samavāyaḥ/ ayutasiddhavṛttiḥ/ yayor dvayor
madhya ekam avinaśyadaparāśritam evāvatiṣṭhate tāvayutasiddhau/
yathāvayavāvayavināu guṇaguṇināu kriyākriyāvantaḥ jātivyakti
viśeṣanityadravye ceti//

內屬關係(samavāya)是恆常的關係，它是將它分離就無法成立的東西。

(80) 無 (abhāva)

anādiḥ sāntaḥ prāgabhāvaḥ/ utpatteḥ pūrvaṁ kāryasya/ sādiranantaḥ
pradhvaṁsaḥ/ utpattyanantaram kāryasya/
traikālikasaṁsargāvacchinnapratyogitāko 'tyantābhāvaḥ/ yathā
bhūtale ghaṭo nāstīti/
tādātmyasaṁbandhāvacchinnapratyogitākonyonyābhāvaḥ yathā

gaṭaḥ paṭo na bhavatīti//

「未生無」(prāgabhāva) 是無始也無終的，在結果生起以前〔就已存在〕。

「已滅無」(pradhvaṃsa) 是有始但無終的，在結果生起之後〔才存在〕。

「絕對無」(atyantābhāva, 畢竟無) 是橫互〔過去・現在・未來〕三時，就同一關係以外的關係而言，是絕對不存在。如說：「地上無罐子」。

「相互無」(anyonyābhāva) 是基於同一關係上的否定。如說：「瓶不是布」。³¹

(81) 〔結語〕

sarveṣāṃ padārthānāṃ yathāyatham ukteṣv antarbhāvāt saptaiḥ padārthā itī siddham//

所有的事物都已依序包含在以上的敘述當中，七種範疇於焉確立。

³¹此一學派認為事物的「始」、「終」觀念乃依「無」而建立。「未生無」的定義中，認為事物尚未生起，故為「無始」；一旦事物生起，則此「無」消失，故為「有終」。而且，此「未生無」的「結果」，也就是「無」的消失，是存在於事物尚未生起之前。

【參考文獻】

上田 昇

2004 〈遍充と周延〉《印度學佛教學研究》 v.52 (2), 日本印度学仏教学会 pp.792-786

上田 真啓

2008 〈普遍と特殊をめぐって——ジャイナ教の立場から——〉《印度學佛教學研究》 v.57(1), 日本印度学仏教学会 pp.262-265(311-308)

立川武蔵 (Tachikawa, Musashi)

1981 *The Structure of the World in Udayana 's Realism. Studies of Classical India 4.* Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

1992 《はじめてのインド哲学》 講談社現代新書。

宇野 惇

1980 〈正理・勝論学説研究〉《広島大学文学部紀要》40(40-1) 特輯号 1 pp.1-117

金倉円照

1971 《インドの自然哲学》 平楽寺書店。

和田寿弘

2002 〈初期新ニヤーヤ学派における遍充(vyāpti) : シャシャダラ

による第三確定定義〉《印度學佛教學研究》v.51, n.1,
日本印度学仏教学会 pp.438-442

服部正明

1969〈論証学入門〉(本文爲《正理經》的翻譯)《世界の名著I バ
ラモン教典・原始仏典》), 中央公論社。

1988〈ヴァイシェーシカ学派の自然哲学〉《インド思想 1》岩波
書店。

