



佛家邏輯

佛家邏輯，謂其論議以歸于與 (Janyas) 內；不啻其對
於綠面者，姑亦不謂其於綠面而對
因與綠果內關係，可以代照此對
於實果因內實體而對歸論內。兩因
因，而歸論內。 (二十)

陳那之認識論

—— 彭明其又題論議，感不而示。
—— 彭明其又題二六河介歸內將邊學通內主。據此，五聖學
歸論念而曰。河介內歸念，歸其成也。因此，歸念全呈歸定內
歸論，姑也歸「亦」一歸念，不歸其方亦會歸邊學通內主。據此
，則對歸論歸論，由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。
絲歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。
歸論，據此歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。
歸論歸論，其歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。
而究一丁。

認識論

—— 彭明其又題論議，感不而示。
—— 彭明其又題二六河介歸內將邊學通內主。據此，五聖學
歸論念而曰。河介內歸念，歸其成也。因此，歸念全呈歸定內
歸論，姑也歸「亦」一歸念，不歸其方亦會歸邊學通內主。據此
，則對歸論歸論，由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。
絲歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。
歸論，據此歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。
歸論歸論，其歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。由歸論歸論。
而究一丁。

服部正明著
默譯

譯者按：本文原題為「中期大乘佛教の認識論」，原載於日本理想社出版之「講座佛教思想第二卷：認識論、哲學、佛家邏輯」，一九七四年六月出版。因內容主要是着力於闡述佛家邏輯中陳那有關知識的理論，故改其題目為：「佛家邏輯——陳那之認識論」。全文由三部分構成。分節及分節的小標題，由譯者酌量安排，此是為理解方便計。
作者服部正明，現任京都大學印度哲學史講座教授；曾留學印度，又接受維也納學風的影響。其研究興趣在印度哲學與度哲學，於佛教唯識宗，特別是陳那之認識論，特具心得。

本文的翻譯，蒙服部教授允許，謹此致謝。又服部氏為譯者留日時之指導教授，本文之譯成，在理論方面，蒙其開導，服部教授之解釋及指點甚多；又在日語文法方面，得佐佐木、秋山、小鮎、畑中諸日本朋友之助力，方得順利理解原文。謹此並表謝意。

一、正理學派對佛教的批判

在「正理經」(Nyāyasūtra, 正理學派的提綱挈領的文獻)第四編第二章定句二六——三七中,曾批判過佛教學派的思想;這思想「不承認對應於觀念的外物在外界的實在性,認為所有觀念都是謬誤」。在這一批判中,我們可以見到一些與龍樹(Nāgārjuna, 紀元一五〇——二五〇左右)的「中論」(Mūlamadhymakārikā)的詩節相類似的表現,和一些與「迴諍論」(Vigrahavyāvartanī)的內容有關係的論述。這個批判,與「正理經」第二編一樣,其批判對象,都被認為是中觀思想。①本文的目的,在檢討代表中期大乘佛教的唯識學派的認識論(譯者按:即主要是陳那的認識論);首先,我們要對這裏提到的正理學派對中觀思想的批判,研究一下。

觀念的對象,其真性是不能透過理性的分析考察來認識的。譬如,對應於「布」一觀念的布的實在物,是被認為是實在的;絲則據分析的考察,被確認出來。倘若我們把絲一根一根地抽去,則被確認為實在的布,便變成無有了。由於布不能外於絲而被認識,故所謂「布」一觀念,不過是在沒有對象的情況下生起的錯誤觀念而已。所有的觀念,都是如此。因此,觀念全是虛妄的。——這即是定句二六所介紹的佛教學派的主張。對此,正理學派展開其反駁的論點,如下面所示。

透過理性的分析考察來識別物件,正是認識物件的真性哩。正理學派以為,知有之物為有,知無之物為無,這些知,亦是對物件的認識。因此,說物件依理性而被識別,但又說其真性不能被認識,這是矛盾的。(定句二七)

一實體以其他實體為質料因,通過它而使自己能以結果的身份來存在;這實體,是不能外於質料因的實體而被認識的。兩個實體,例如布與壺,沒有質料因與結果的關係,可以分別地被知覺。但絲是布的質料因,布依絲而存在,故布不能外於絲而被認識。(定句二八)

我們的認識,都是通過知識手段(Pramāṇa)的;不管這被

認識的東西,是存在的,抑是不存在的。對於在房間的一個角落的壺,我們透過知覺來認識它的顏色與形狀。對於遠方的山嶺,我們則藉着烟的知覺,透過推理,來認識它的火。又,我們對於一些事,如提婆達多不在家(他在家中的非存在),牛不是馬(馬在牛中的非存在),都透過知覺來認識。乃至於人的種種活動,都是以對象的認識為基礎;而這對象的認識,是通過知識手段而來的。通過理性而來的識別,正是倚賴知識手段去認識對象哩。因此,倘若物件的真性不能被認識的話,則人的一切活動,便都不能成立了。(定句二九)

「一切都不存在」,這個認識,倘若能通過知識手段而成立,則由於在這個認識中,有某些點不能被否定,故「一切都不存在」一肯認,不免自己矛盾哩。「一切都不存在」,這個認識,倘若不能通過知識手段而成立,則我們根據甚麼能說「一切都不存在」呢?「一切都不存在」一事,倘若能夠不倚靠對這事的認識而成立,則「一切都存在」,當亦能夠不倚靠認識而成立了。由此可以見到,所謂「一切都不存在」一肯認,不論我們對它的認識能否成立,都是不合理的。(定句三〇)

這是正理學派的實在論,我們會在後面作總結來敘述它。正理學派認為,不管是存在的抑是非存在的東西,都要透過知識手段來認識;故觀念不單純是主觀的事。佛教學派與這個學說不相容,它的主張,在這裏再度被提出來。——所謂知識手段(Pramāṇa)、知識對象(Prameya)一類觀念,與在夢中出現的對象的觀念一樣,都只是妄想而已,與實在並不相應。我們也可以用夢幻、海市蜃樓一類東西,來比喻這些觀念哩。(定句三一——三二) 以下是正理學派的批判。這批判即環繞着這些比喻而展開。

首先必須指出的是,佛教學派為了證立知識手段等觀念的虛妄性,只舉比喻,而未有陳述理由。缺乏理由的陳述,要達到證立其主張的目的,是不可能的。②夢中對象的知覺之所以為虛妄,是由於覺醒時同樣對象不能被知覺之故。倘若夢的比喻,含有這樣的意思——覺醒時不能被知覺,即非實在,則應有這樣的結論,即是,覺醒時可被經驗的知識手段、知識對象,是實在的。

「A不能被知覺，故A非實在」，這種說法，只能在肯定「能被知覺即是實在」這一前提下成立。倘若以為，不管A能否被知覺，A皆非實在的話，則不能被知覺這一事實，便不能作為證立A的非實在的理由了。（定句三三）

又，在正理學派看來，說夢中能被知覺的對象非實在，亦是不能肯定的。人在夢中知覺種種對象，相應地有畏怖和欣喜的感覺。倘若夢中出現的東西全非實在，則要說明這樣的夢的多樣性，便不可能了。正理學派以為，夢中知覺，是以醒覺時被知覺的東西為對象的。這與想像、欲望以過去曾經經驗過的東西為對象，是同樣的。因此，依醒覺時意識的功能，能知夢中知覺之誤。以非A為A，是錯誤的認識，人在誤以非A為A時，他當是預先已知道過A了。未嘗見過象的人，是不會誤認岩石為象的。關於夢中的知覺，亦可同樣說。當說「在夢中見象」，「在夢中見馬」時，象與馬雖不在夢中存在，但對它們所生起的知覺，是以曾經被知覺過的象與馬為對象的。由是，夢中知覺亦以實在的東西為對象，不能說為全是虛妄。（定句三四）

夢中的知覺，是這樣的構造，即是，在沒有A的場合中，見到過去認識的A；依夢醒時的意識，知道夢中的A的非存在，A的存在不過是一錯覺時，這個知覺便會消失。同樣，在平時，由於一些原因，致有錯誤的認識，但當對象的眞性被認識時，這個錯誤的認識便會消失。人們由遠方看直立的樁子，以為這是一個站立着的人。但當走近樁子，而知覺這是樁子時，這個錯誤的認識，便會消失了。因此，當知道某一觀念是錯誤的認識時，即是事物的眞性被正確地認識之時哩。

佛教學派爲了證示觀念的謬誤性，舉出了幻象、蜃樓和海市的比喻；這都是以特定的東西作爲對象的錯誤的認識，不能說爲是欠缺對象的虛妄。因此，當對象的眞性被認識時，這些錯誤的認識，便會消滅。（以下我們看看一些例子：）

（一）當魔術師向具有馬的形狀的木片念咒時，觀衆即知覺到虛幻的馬。

（二）當濃霧順着街巷的形狀擴散開時，從遠方看的人便會生

起「這是街巷」的錯誤的認識。沒有霧時，這種認識便不會生起。

（三）當太陽光線由於地熱關係而搖曳時，在遠方的人便會生起「這是水」的錯誤的認識。在這地點附近的人，便不會生起是水的認識。

像這樣，不管是那一種場合，在錯誤的認識中，都有特定的對象，使這錯誤的認識生起。同時，在這些例子中，其共通點是，對同一東西具有兩種認識。觀衆認識爲馬的東西，在魔術師則知其爲木片。對遠看的人爲街巷，爲水的，附近的人則知其爲霧，爲搖曳的太陽光線哩。前者是錯誤的認識，後者則是認識對象的眞性。對象的眞性倘被認識，錯誤的認識便會消滅。假若我們以觀念全是虛妄的話，則這樣的情況，便不能成立了。（定句三五）

佛教學說否定知覺、推理等的知識手段，以認識爲虛妄。正理學派則主張，即使在錯誤認識的場合下，對象仍是實在的。因此，正理學派自然沒有理由容許佛教學說了。錯誤的認識，有其發生的原因。當錯誤地以樁子爲人時，其認識即以兩者的相似性爲原因。即是說，從遠方看對象，它具有人立着的形狀；這錯誤的認識的生起，是由於我們把不在知覺中的人的特殊性，付託給這個對象之故。虛幻的馬和蜃樓的街巷的情況，也是一樣，錯誤的認識的發生，其原因都是可理解的。我們不能否認具有原因的認識，以爲它只是虛妄。再者，譬如說吧，當患眼疾的人說有兩個月亮時，旁人都可明顯地知道，他犯有認識上的錯誤。被確認是存在的，即不是虛妄。錯誤的認識，只有在具有其原因而存在的情況下，在正確的認識生起時，才會像夢中出現的對象那樣，消失掉。（定句三六）

佛教學派認爲「以香爲香是錯誤的認識」，這是由於它對錯誤認識的構造，未有理解哩。按在錯誤的認識中，作爲觀念所本的別的對象，被覆蓋在眞實的對象之上，作爲「人」這一觀念的本來對象（pradhāna）的人，由於形狀的相似性，被覆蓋在眞實對象（atya）的樁子之上；由此而認樁子爲人，這是錯誤的認識。在認旗幟爲鶴，認石頭爲鳩的場合，也是一樣，在眞實的對

象之上，蓋上別的與它相似的對象。這樣地分兩重來執取被覆蓋的對象，是錯誤的認識。但對香這一對象，我們並不在其上用別的對象來覆蓋它，而把它認識爲香。故這不能說是謬誤。（定句三七）

二、龍樹對正理學派的批判

通過多位學者的研究，我們可以普遍地知道龍樹在「迴諍論」、「廣破論」（Vaidalyaprakaraṇa）中對正理學派的批判了③。龍樹的批判旨趣是這樣表示的：他指出容許知識手段（pramāṇa）和知識對象（prameya）的實在性，在邏輯上是矛盾的，由此而表明這兩者都無本體（svabhāva）。以知覺爲例而言，倘若以爲知覺能在不須對象的情況下，自體即能成立，則知覺便會變成不是任何東西的知覺了。但說知覺依於對象而成立，亦是不可能的。因爲（知覺尚未發生），尚未發生的東西，是不能依存其他東西的。我們也不能有這種想法：在依存對象以前既已生起的知覺，可依存對象，重新成立。又，倘若容許知覺依存對象而成立，則由於對象在知覺之先，已作爲對象被確立了，故根據知覺來確立對象，便變成不必要的。再者，在這個情況，由於知識手段與對象間的確立與被確立的關係變成逆轉，故對象必須說是知識手段，知識手段必須說是對象，（這如何可能呢？）龍樹在「迴諍論」中，即舉出父與子的例子。子由父而生；但由於父在子生時，才開始成爲父，故說子生父，亦當是可以的。從這個觀點看，變成子即是父，父即是子。實際來說，「父」、「子」都是爲了成就日常的習慣而被假構出來的語言；父這一實體，子這一實體，實在是沒有的。對於知識手段與對象，亦可同樣說。兩者不過是習慣上的名稱而已，並無對應於名稱的本體。

龍樹即通過這樣的批判，證示知識手段、對象不能各有各其本體。他強調，名稱與概念是與實在不相應的假構。倘若在事物中，有對應於名稱與概念的不變異的本體，則由於本體恆常是自己同一的和不變化的，故我們便一定要否認在事實上的現象的流動變化了。龍樹的意思是，名稱與概念是日常習慣的基礎，要透

過闡明這名稱與概念的虛偽性，強調要遠離語言的虛構，直接觀照現象事實的真實相狀，而開示出「圓滿的智慧」（prajñāpāramitā，般若波羅蜜多）的立場。

三、正理學派的認識論

現存的「正理經」，由五編構成。第一和第五兩編的內容，是討論論證法的標示、定義和分類各事項，這論證法以知識手段和知識對象爲開始。第二、三、四編則是檢討他人對於定義的批判，和檢討對這些批判的反應和答覆；這檢討稱爲 parīkṣā。由於在這檢討部份中，預認了在「廣破論」等作品中所表示的龍樹的學說，故這部份的成立，最低限度是在龍樹以後。正理學派爲了確立論證法則，因而考察過知識手段問題。它對於語言與概念，並無不信任。「圓滿的智慧」的志向，離開言說，那是在邏輯思考的領域以外的；後者立根於日常的經驗。龍樹即使批判了正理學派，但它的基本見解，却未有改變，仍然以爲，概念必須以在外界存在的東西，作指示的對象哩。

不過，正理學派並不是龍樹所批判的那樣，視知識手段爲實在。pramāṇa（知識手段）這一詞語，是由接尾辭 -ana 附加在 pra-ñā（測量）之上而成的名詞，-ana 是道具、手段之意。這詞語的原來意思，是「測量用的道具」，即秤、準繩等，亦有知覺、推理的意思，這即是測量或測知對象的手段。換言之，所謂 pramāṇa，即是認識的原因（upalabdhi - hetu）④。

不用說，認識的原因，因個別的認識而不同。譬如說吧，認識的原因，只在知覺中特有的，是感官與對象的接觸。知覺壺的顏色與形狀，與知覺大鼓的聲音，無論在感官，對象，甚至是兩者的接觸，都是不同的。知覺壺時，眼睛或者它與壺的接觸，稱爲「知識手段」；但眼與這接觸，並不恆常地是知識手段。因此，說對應於「知識手段」這個名稱的東西是存在的，並不表示它能恆常地保持它作爲知識手段的同一性。被稱爲「知識手段」的東西，依對應於不同的個別的認識，而有不同。帶來某一個認識的「知識手段」，在別的認識場合中成爲「知識對象」，這種情

形亦是有的。例如，在知覺中，感官是「知識手段」，我們對它並不能直接地知覺，但它的存在，可通過知識的發生的事實，推理出來。因此，這便是「知識對象」。「正理經」曾以秤為例子，顯示出同一物可以是「知識手段」，也可以是「知識對象」⑤。當測量金屬的重量時，秤是「測量用的道具」，金屬是「被測量的對象」。但當金屬被量出有這樣的重量，而被用來決定秤的刻度時，金屬即變成「測量用的道具」，秤即成「被測量的對象」。「知識手段」與「知識對象」的關係，亦與這相同。因此，所謂「知識手段」，是認識的原因每次給予的名稱，亦無恆常地對應這個名稱的不變異的東西。不過，說這個名稱缺乏對應物，是虛妄的東西，也是不成的。

復次，正理學派以為，作為知覺的原因的感官，或感官與對象所成的接觸，被知覺的對象，都不是有恆常不變的本體。除了單體的原子，及虛空、時間、空間等等外，所有的實體，都是由多數的構成要素，集合而成，故是會消滅的。知覺對象與感官，也是這樣的實體。兩者的接觸 (*samnikarṣa*)，是感官與對象這兩種實體所有的屬性的結合 (*san̄yoga*)，這是在具有一定原因的情況下生起的，是會消滅的⑥。

故對於正理學派來說，說知識手段這樣的不變異的存在是有，說知識對象有本體，是實在，都是不可認許的。正理學派批判的矛頭，指向龍樹；在它的檢討中，以再確認自家學說的立場的正當性作結；這即是，所有的名稱與概念，必對應於外界的實在。即使是錯誤的觀念，由於它是透過把別的對象，覆蓋在實在的對象之上而生起，故它不能是缺乏對象的虛妄。若依知識手段來認識實在，即會帶來正確的觀念。正理學派即基於這樣的見解，來考察知識手段的問題。

現存最古的「正理經」的註釋，有五世紀前半期左右的學者瓦茲耶耶拿 (*Vātsyāyana*) 所著的「正理釋論」(*Nyāyābhāṣya*)。這書的前頭，這樣地記載着：「在通過知識手段來理解對象時，由於(人的理解的)活動是有效的，故知識手段也具有效果。」⑦這表示一個意思：知識的真偽，可通過(研究)以這知識為

基礎的活動是否有效，即知識與活動間有無整合性，而被檢證。例如，知對象為水的知識，在限於「飲」或「沐浴」一類活動是以這知識為基礎，而後能實現出來，這樣的情況下，是真知。知陽炎為「水」的知識，因不能成就這樣的活動，故是偽知。「知識手段」帶來真知，因而這是「具有效果的」(*arthavat*)。瓦茲耶耶拿又說，人以義務、實利、幸福和解脫，作為他的目標，而放棄與它們相反的東西；這人的作為，是以這樣的意識為前提的：自家的知識，是通過正確的知識手段而得的⑧。總之，人的一切合目的的行為，其基礎，是依知識手段而來的對於對象的理解。

(未完待續)

附註：

- ① 參考宇井伯壽「正理學派の成立並に正理經編纂年代」(載於「印度哲學研究第一」中)頁二二七以下。
- ② 用五支中只要缺乏任何一支的論證，在討論中，屬「敗北的立場」(*nigrahasthāna*)的一種。cf. NS: *Nyāyasūtra* (ed. Gangānātha Jhā, Poona Oriental Ser., 58), V. 2. 12.
- ③ 山口益「正理學派に對する龍樹の論書——ウァー——イタルセにウツ」——(載於「中觀佛敎論考」)；上述宇井伯壽之論文頁二〇五以下；梶山雄一「廣破論と正理經」(印度學佛敎學研究)第五卷第一號，頁一九二—一九五)；G. Tucci, *Pre-Dinnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Baroda 1930 (G. O. S., 49)；E. H. Johnston and A. Kunst (ed.). *The Vigrahavyāvartani of Nāgārjuna* (*Mélanges chinois et bouddhiques*, 8), Introduction, p. 106.
- ④ NBh: *Nyāyābhāṣya* (ed. G. Jhā, Poona Oriental Ser.), p. 81. 3; *Nyāyavārtika* (*Kaśī Skt.*, 33), p. 5. 16-18.
- ⑤ NS, NBh, II. 1. 16.
- ⑥ Cf. *Vaiśeṣikasūtra* (ed. Muni Jambuvijaya, G. O. S., 136), VII. 2. 10.
- ⑦ NBh, P. 1: *Pramāṇato 'rthapratipattau pravrttisāmartyād arthavat pramāṇam*.
- ⑧ NBh, ad NS, II. 1. 20.