



佛家邏輯

# 陳那之認識論

服部正明著  
一 默 譯

(續上期)

唯識思想通過無著 (Asaṅga, 三九〇—四八〇左右) 與世親 (Yasubandhu, 四〇〇—四八〇左右), 而成爲系統的哲學。在此之前, 正理學派曾經考察過知識手段; 其他學派也有進行這個工作。五世紀左右的學者撒巴拉斯瓦明 (Śabaravāmin), 是最先注解「彌曼差經」(Mīmāṃsāsūtra) 的人, 即認許六種知識手段; 即在正理學派所列舉的知覺、推理、證言 (śabda) 和類比 (upanāna) 之上, 再加上邏輯的要求 (arthāpatti) 和非存在 (abhāva), 共六種<sup>⑨</sup>。彌曼差學派意圖樹立原則, 來解釋祭式的規定; 它很早已展開有關知識手段的學說了。「正理經」的第二篇, 曾批判過視邏輯的要求和非存在爲獨立的知識手段的見解<sup>⑩</sup>。另外, 數論學派的毘梨沙伽那 (Vaiśaṅkya, 四〇〇左右), 曾在他的「六十科論」(Śaṣṭitantra) 中, 詳論有關知識手段的事<sup>⑪</sup>。

## 四、早期佛教的認識論

佛教的各派, 特別是說一切有部與經量部, 也有精緻的認識

論。世親所寫的「阿毗達磨俱舍論」(Abhidharmakośa, 畧稱「俱舍論」), 比「唯識二十論」(Viṃśatikā Vijñāpimātrāsiddhi-dhī) 和「唯識三十頌」(Triṃśikā Vijñāpimātrāsiddhi) 爲早出; 這書吸收了由經量部立場而來的批評, 對說一切有部學說作了總結。其中含有不少關於認識條件與過程的考察。這書的主題, 常與「大毘婆沙論」的論點相應。按「大毘婆沙論」是在迦膩色迦 (Kaṇiṣka) 王時代編纂的說一切有部的百科全書。

「俱舍論」第一章(界品)中<sup>⑫</sup>, 記有學者對某一問題的不同見解。這問題是有關「見」顏色與形狀的機能的; 即是, 這機能是屬於感官的眼呢, 抑是屬於心識呢? 倘若以爲眼中有認識機能, 則心在作聽覺以至觸覺的活動時, 視覺認識應該都能生起, 但這便與說一切有部的基本說法矛盾了; 這說法是, 兩種以上的認識, 不能同時生起。另一方面, 倘若以爲見的機能屬心識, 則由於心識不爲其他的存在要素所抵觸, 這樣, 人便亦應該能夠看到爲牆壁所遮隔的對象了。此中, 各種說法的支持者, 對這樣的疑點, 都提出了解答; 世親即採取非難與應答的方式, 詳細討論這些解答所更生起的問題, 他也說及經量部的主張。說一切有部認爲, 正統的說法是, 正在作視覺活動的心, 即是眼識, 而與眼

識一齊作用的眼，能夠見物。「俱舍論」更進而討論很多問題，例如，在感官知覺對象時，感官是否與對象接觸呢，又感官能否知覺到與它自身不同大小的對象呢，等等<sup>⑬</sup>。六種感官中，嗅覺、味覺、觸覺這些器官，直接接觸它們的對象；視覺、聽覺器官則知覺遠方的東西，其所知覺的，不必限於與自身等量的東西；思考器官則由於對過去、未來的東西都能認識，故不與對象接觸，而且由於思考器官是沒有形體的，故不能與對象的大小作比較。凡此都是此中論及的內容。

這樣的考察，並不只在部派佛教中進行。「正理經」第三篇，採取數論學派與正理學派間的非難與應答的方式，展開議論，其內容幾乎與上面的相同<sup>⑭</sup>。五世紀左右的自在黑(Isvaraśiṣṇa)曾寫有「數論頌」(Sāṃkhya-kārikā)，這是對數論學說的提綱挈領書；在對這書作注釋的古注中，即記載有這一議論，作為對正理學說的批判<sup>⑮</sup>。正理學派以為，感官由元素所構成，具有知覺元素屬性的能力。數論學派，則直接地視感官為由自我意識(ahankāra)開展出來的東西，更追溯遠些的話，可說是由理性(buddhi)所開展出來的東西。這學派把認識中的主要任務，歸劃給理性。很明顯地看出，認識機能在眼中的主張，近於正理學說；認識機能在識中的主張，近於數論學說。由自我意識開展出來的感官，被認為具有心的性格，故能及於即使是在遠方的對象，能捕取與其自體的大小相異的對象。由元素構成的感官，則不能離開其處所，亦不能接觸與自身不是等量的東西。另外一些問題，例如，心的感官何以不能知覺為牆壁所遮隔的東西呢，而需要與對象接觸的感官，又何以能知覺為水晶等透明體所隔的對象呢，等等，這些問題，與「俱舍論」的看法亦相同。

對於認識機能屬感官抑屬心一問題的考察，我們可以追尋它的更遠古的淵源，在古奧義書中，可以找到視覺、聽覺等機能各有其獨立性的說法，亦有這樣的說法，謂各個機能可由自我開展出來，像火花由火源飛散開來一樣哩。前一種說法，與正理學說的關係，已不能透過思想史來追尋了；但關於後一種說法，則我們可以清楚地了解到其中的過程：這說法經過大敘事詩中的哲

學思想，而向數論學說展開哩<sup>⑯</sup>。

原始佛典把六種感官及其對象，列舉出來，成為「十二領域」；此中並無認識論的考察的意味。由感官接觸對象而生的感受，引起對對象的執著；執著即生渴愛(trṣṇā)。這渴愛帶來生命的苦惱，成為輪迴的原因。要從輪迴中解脫，必須把感官從對象方面引回來，不斷地監視它，不使它投向對象。原始佛教即這樣地從解脫論的觀點，來處理感官與對象的問題；但未有檢討感官是否由元素構成的問題，也沒有討論有關認識過程的種種問題。但對部派佛教，則同時與其他學派考察知識手段的問題，並在與其他學派共通的課題的意識下，使其認識論學說化。

部派佛教中最有力的說一切有部，將所有事象，分析為存在要素(dharma)，而開展出獨特的實在論。這不是我們目前要考察的主題。不過，在「知識以外界實在的東西作為對象」的這界限中，部派的見解，與正理學說共通。龍樹曾尖銳地指出知識不與實在相應；但他只把知識主體與知識手段放在與對象相同的平面上，把它們只作為存在的東西來討論；却未有把有關知覺表象與概念的成立過程，及這過程中的感官機能與意識機能，當作問題來討論。因此，他對正理學派及說一切有部學說的反駁，不能算是對其認識論的內在的批判。不過（我們可以這樣說），正理學派的立場，是把知識真偽的決定基準，放在以這基準為根本的活動的有效性上；它以通過知識手段而得的對象的知識，作為人的種種活動的前提。龍樹與它却不相同，他的立場，清楚地闡明，使習慣得以成立的概念，實際上正是虛構哩。龍樹的這個立場，成了大乘佛教哲學思想的基石。唯識學派的認識論，即在這個基石之上，復活部派佛教的阿毗達磨傳統，而使之樹立起來。按知覺如實地捕捉實在，而概念、判斷和推理則以非實在為對象。唯識學派的認識論的特徵，即表示於它把知覺從概念、判斷和推理中判別開一點上；又可以從它確立表象主義的立場上看到。這表象主義的立場，由對外界實在論的批判而來。

## 五、勝論學派的實在論



作為處所，而成為處所的限定要素。

所謂知識與對象一致，其意即是，存在物的這樣的構造，在知識中如實地被捕捉。知識是自我的屬性，它的發生，通過與感官接觸的統覺器官 (*manas*) 把直觀內容傳達自我而成。直觀內容是在知覺中感官與對象接觸而生起的。感官與對象接觸時，亦同時知這對象的限定要素。「勝論經」中即有這樣的記載：「相關於實體、屬性和運動方面，(知覺) 依存於普遍、特殊」，「相關於實體方面，(知覺) 依存於實體、屬性和運動」<sup>⑮</sup>。這即是，由於屬性、運動不能獨立於其所內屬的實體而被知覺<sup>⑯</sup>，感官在知覺被實體、屬性、運動及普遍、特殊所限定的實體時，同時亦知覺內屬於各各實體、屬性、運動這些限定要素的普遍、特殊。

「正理經」舉出自我、身體等十二事項，作為知識對象；這些東西，應當通過解脫與輪迴的觀點，作為對象而被考察；這點是：「通過對真性的認識，有解脫；錯誤的認識則生輪迴。」瓦茲耶耶拿也同意，我們可依據六原理，來總括知識對象<sup>⑰</sup>。(正理學派的) 烏地奧陀卡那 (*Uddyotakara*) 曾以六原理為基礎，把感官與對象的接觸，加以分類<sup>⑱</sup>。他的接觸論，即為後來的學者所承繼。(未完待續)

### 附註

- ⑨ cf. Śabarabhāṣya (Bibliotheca Indica, New Ser., 44, etc.), p. 18.7-11.
- ⑩ NS, II. 1. 1ff.
- ⑪ E. Frauwallner, "Die Erkenntnistheorie des klassischen Samkhya-systems", WZKSQ, II (1938).
- ⑫ AKBh: Abhidharmakośabhāṣy (ed. P. Pradhan, Patna 1967), P. 30 (ad. V.I. 42). 櫻部建「俱舍論之研究」，法藏館，昭和四四年，頁二一八—二二二。
- ⑬ AKBh, pp. 32-34 (ad. V.I. 43 cd-44 ab). 上引櫻部書，頁二二二—二二八。
- ⑭ NS, III. I. 32-51.

- ⑮ Yuktidipikā (ed. R. C. Pandeya, Delhi 1967), P. 103, 23-28.
- ⑯ Cf. Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie, I. Bd., Salzburg 1953, pp. 106-107.
- ⑰ Vaiśeṣikasūtra, I. 2. 3.
- ⑱ ibid., VIII. 6-7.
- ⑲ ibid., VIII. 4.
- ⑳ NS, NBh, I. 9.
- ㉑ Nyāyavārtika, p. 31.

(上接第28頁 日本及歐美之佛學研究點滴)

最後一點是佛學研究的歸趨問題。這恐怕是日本及歐美的佛學研究者都應反省的一點。因現時日本及歐美的佛學研究仍以文獻學的方法為重心，或竟只講文獻學者。這不是完善的方法。文獻學是一套裝備，它應是被拿來用的，而不應是被研究的，更不是學問的目的。只講文獻而不求哲學，必盡失釋迦的本懷。筆者個人比較欣賞俄國的 Stecherbatsky 及維也納學派的 Frauwallner 等的研究佛敎論理學的風格，主要是由於他們不止講文獻，而且講哲學。不過筆者以為，只從學術立場來講哲學，恐怕還是不夠的。佛敎畢竟不只是一種哲學，而且是一種宗教，一種生活。我們所應關心的，不止是客觀學術的建立，而且更是如何把學術與生活連結起來。研究釋迦的生命與本懷而不能在現實生活中表現一些慈悲，表現一些大雄無畏，則學術與生活總脫節。學術與生活脫節，則學術的價值，恐怕難以肯定。當我們問何以要作如是如是的學術活動時，必會茫無頭緒，不知如何作答。不少日本與西方的佛學專家，在某一方面學術權威，但在實際生活上却是一個平凡的人，并無佛的味道。則其在學術上的成就，是否能保證對佛學的真正了解，這是可疑的。這裏牽涉很多嚴重的問題，筆者無意涉入，目前恐亦不能解答。本文且暫止于此。

- 一九七六年夏寫就于京都
- 一九七七年春修補于香港
- 一九七八年春又修補于漢堡