



法稱的認識論

——佛家邏輯作品譯述之二

戶崎宏正著
吳汝鈞譯

「滅爭」（續上期）
依從陳那說法的佛教認識論者，在這方面，全部採取經量部的這種說法。法稱說：

自己具有這（對象的相似性）的這（知覺），宛如以對象認識爲自體，把作用加到對象方面去而顯現。何以故呢？（實際上）自己並沒有（能動的）作用，不過根據這（對象的相似性），這（知覺）便確立起來。（PV III - 307cd, 308）

例如，世間中的果，即使沒有對於因的能動的作用，由於能擬似於因而生，故可稱爲「取因之相」。（PV III - 309）知覺不能好像以手握物那樣，把握對象。在知覺中，並沒有這種意思的對對象的把握。知覺只是挾帶對象的相狀而顯現，換言之，即擬似對象而生起。所謂知覺認識對象，只是知覺擬似對象而生的比喻表現而已。

法稱與經量部同樣以知覺是由感官、對象與心的和合而生，與陳那的意見並無大的差異。此中並無所謂「認識」的能動的認識作用，只是就挾帶對象的相狀而生起，而稱爲「對於對象的認識」。

現在說到對象方面。在知中，並沒有所謂「認識」的積極的

b. 對象出世率天不圖吳

能動的作用，對象並未直接地被認識，在知中，所謂「對於對象的認識」，只是挾帶對象的相狀而生起這相狀；這在對象方面來說，是把自己的相狀給予知覺，這是所謂「被認識」。（PV III - 247）

經量部以對象（所緣）的條件有二：

（一）作爲知的原因

（二）能把自己的相狀給予知

法稱全盤承襲了經量部的這種說法。他說：

實際上，果（知覺）具有多種的因，當隨順着這些因中的某一東西（甲）而生時，可以說，「這（知覺）持有相狀，這是這東西（甲）所給予者」；或說「這東西（甲）爲這（知覺）所把握」。（PV III - 248, cf. PV III - 224）

法稱的所說，實是經量部所說的對象的兩條件之意。

對象與知的關係既如上面所說，但這對象——「把自己的相狀給予知」的對象——自身到底是怎樣的存在呢？這是一個存在的問題。不過，由於這與認識論有重要關連，故要畧加討論。

印度的各哲學學派各持其自身的存在論，而互相爭論。佛教內部亦有一些不同的說法，這裏不一一述說。但就佛教認識論者所依據的見解來說，則是剎那滅說與極微說。簡單地說，前者指一切存在只有剎那的存在性；後指真正存在的，只有極微。法稱

大抵全盤承襲了這些說法，不過，他的存在論的基礎，却在「所謂存在即是具有有效的運作能力」的說法，亦即是「存在等於能力」的說法。而當他以其存在論關涉到其自身的認識論時，亦以「存在等於能力」說為基礎。此中有兩點值得注意：

一、祇有具有有效的運作能力的東西，才是真正的存在（勝義有）⑦。（PV III - 3ab）這是知——知覺、推理——的唯一的對象。關於這點，我們在上面已敘述過了。簡單地重述一遍，即是，人的認識的活動，必期待某種利益的獲得，或某一目的的達成。因此，只有具有某些有效的運作能力的東西，才能成為認識的對象。這表示法稱的認識論具有實用主義的傾向。

二、其次，在「存在等於能力」的說法中，即使視這能力為使知生起的能力，這亦是認識論的問題。法稱仿倣經量部的說法，舉出「知的原因」，視為知覺的對象的兩個條件之一，亦是此意。這樣，以有效的運作能力作為使知覺生起的對象的能力，在佛教認識論處理極微說時，能夠擔當一定的理論任務。

聖典中有「感官知（知覺）以極微的集合為對象」的說法。

我們當如何解釋這說法呢？這涉及極微說與認識論的關係問題。

極微是實在的東西。但個別的極微不能成為感官知（知覺）的對象；極微要集合起來，才能成為對象。但這「極微的集合」是甚麼東西呢？此中便有一疑問：極微的集合可能只是概念（共相）而已，在外界並無其實在性。

對於這個疑問，法稱有如下的看法。當散在的極微 $a b c$ ……集合起來時，這些集合起來的極微，與散在時比較，已成為異質的東西。即是說，這已具有能力，能使一種知 A 生起了。在這種場合中，極微 $a b c$ ……並不是各單獨生起知 A，而是由於與其他極微相互近接，而生起知。極微 a 與近接的極微 $b c$ ……相應合，因而具有生起知 A 的能力；極微 b 亦與近接的極微 $a c$ ……相應合，因而具有生起知 A 的能力；其他的極微 $c d$ ……亦依於同樣方式，而具有生起知 A 的能力。知 A 即這樣由各極微所具有的能力，綜合起來而生起。這若從知 A 方面說，在知 A 中，並不是對於集合起來的極微 $a b c$ ……，逐個一一地認識

，却是以極微 $a b c \dots$ 的集合為對象。（PV III - 196）這樣，極微即由於相互接近，而具有散在的極微所無的殊勝之點——生起知覺的能力。而且，這些極微亦把一種表象給予知覺。因此，可說集合起來的諸極微是「被認識的東西」。（PV III - 223, - 224）

這種以沒有間隙的近接的諸極微為感官知的對象，可以說是經量部的主張。

C. 認識的原因

對於知覺四要素之一的「認識的原因」，法稱的意見是怎樣的呢？我們的知覺經驗的結果，必須是對對象的認識。這所謂「對對象的認識」，即是知覺挾帶對象的相狀而生，換言之，即擬似對象而生。在這個場合，其認識的原因是甚麼呢？

為了突出佛教認識論的特色，我們先介紹與佛教相對立的正理學派與彌曼差學派的看法。正理學派承認兩種因果關係。據瓦茲耶那（Vātsyāyana，三五〇左右），這即是

（一）感官與對象的結合→感官知（知覺）

（二）感官知→「這是應捨棄的」或「這是應取的」

或「這是無關係的」的判斷（NBh ad NSI - i - 3）的因果。烏地奧陀卡拉（Uddyotakara，六世紀後半）則以第（一）者為

感官→感官與對象的結合→認識作用（量）→知識的關係。

（NV, P. 5, I. 16 f.）烏地奧陀卡拉又就知識的原因方面提出兩點，解釋本來認識者與對象亦是原因，何以只取認識作用之故。

一、認識者與對象在認識作用進行的時點中，其目的已達成；但認識作用則在這時點中，其目的尚未達成，故只有認識作用是知識的原因。（NV, P. 5, II. 26 - 28）

二、認識作用是最為殊勝的原因。認識者與對象不是最為殊勝的原因。現在問題中的「因」（量）是最殊勝的原因。故只有認識作用是原因⑧。（NV, P. 6, II. 20 - 23）

又，不管是瓦茲耶拿或烏地奧陀卡拉，都只舉出感官與對象的結合，作為感官知乃至認識作用的原因。這只是舉出感官知中

的某一個特定的原因而已。實際上，其他如自我與意（內官）的結合，意與感官的結合，亦是原因的。（NBh ad NS I - i - 4）彌曼差學派的想法則如下。感官、感官與對象的結合、意與感官的結合、自我與意的結合，這些作用，都是感官知的原因。我們可以都視之為原因；另外，又由於倘若沒有了其中任何一者，感官知都不能產生，故我們可把它們全體，視為一個原因。（SV IV - 60, 61）又在這些原因中，由於自我與意的結合，與感官知最為接近，最為殊勝，故亦可以視為唯一真正的原因。（SV IV - 68）總結以上，可得

(1) 感官、感官與對象的結合、意與感官的結合、自我與意的結合 → 感官知

的因果。另外，彌曼差學派又從其他的觀點敘述知的因果關係。例如「持杖的人」這種知。這是以對所限定物（杖）的知為因，而生起結果，這即是對所限定物（持杖的人）的知。（SV IV - 70）而這對限定物的知，又由對限定物的感覺（ālocanā）而生。（SV IV - 71）又由對所限定物的知，可生起對所限定物的判斷，如「這是應捨棄的」，或「這是應取的」，或「這是無關的」。或者就這些判斷，而想起與這所限定物糾纏在一起的過去的經驗。（SV IV - 73）由以上可得：

(11) 對限定物的感覺 → 對限定物的知 → 對所限定物的知
(→ 想起) → 「這是應捨棄的」等的判斷

至於法稱的看法又是怎樣的呢？如上面所述，正理學派與彌曼差學派都把知的原因與結果，視為互相別異的東西。例如以斧切木的情況，斧是因，切斷是果，這兩者是互相別異的存在。（SV IV - 75）法稱則以為，知的因與果，並不是相互別異的，因與果是在一認識經驗中成立。在要闡明法稱的看法之前，我們得先了解他說認識的原因（量）時，其所謂「因」，到底是甚麼意思。案因是有多少種的，但法稱以為，當我們討論認識的因果時，所謂「因」，應指最後決定認識的那個原因。如上面所述，正理學派並不認為認識者與對象為對於對象的知識的原因，它的以認識

作用為因，或者彌曼差學派以為意與自我的結合，為感官知的真正的原因，兩者都以「最終的決定的因」的意思，來理解認識的原因。法稱的理解亦是同樣的。但最終決定知的原因，具體地說，是甚麼東西呢？關於這點，法稱都持與彼等完全不同的見解。他以為，譬如是青色吧，只有把這「認識青色的知」決定為青色的知（不是黃色的知）的要因，才是最終地決定知的原因。（PV III - 302）而這樣的要因，必定是在知自身中。（PV III - 303, 304）這即是，知具足着對象的相狀而生，所謂對象相性（artharūpatā）。換言之，這即是知擬似對象，所謂對象相似性（arthasārūpya）。〔PV III - 305〕只有在知具足青色之相而生時，才能決定這知是「青色之知」。

故對於對象的認識，是知覺具足對象的相狀而生起。只有這「對於對象的認識」，才是結果。而最終決定這結果的，是知覺挾帶對象的相狀這一事實。因此，在這認識（知覺）中的因與果，並不是各自別異，而是在一經驗中同時成立。

正理學派與彌曼差學派在了解原因為「最終的決定的因」時，都在動力因（uimitta）中求取這原因。（NV, P. 5, I. 18）法稱則不如是，他不在離知覺而存在的動力因中尋求，他認為這東西正是在知覺中，而直接地決定知覺。法上（Dharmottara, 七五〇 - 一八一〇左右）承襲了他的說法，表示這因果關係不是「生起者與被生起者」的關係，而是「決定者與被決定者」的關係。（NBT, P. 82, II. 7 - 8）

五、知覺的特性

a 無分別

先前已說過，知識的泉源，是直接知（現量，知覺）與間接知（比量，推理）兩種。前者直接認識對象，後者則要通過媒介來作間接的認識。關於直接知亦即是知覺），法稱承襲陳那的說法，表示其特性為「知覺離分別（kalpanā）」（PV III - 123a）

。這裏我們依照古來的習慣，譯 *kalpanā* 為「分別」。我們不依這分別的普通意思，即「具有思慮分別的人」的分別之意，而用現代的語彙「概念的知」來了解。法稱即就「名詞依存的東西」(*hāmasaṁśraya*, PV III - 123) 而加以說明。依據其註釋者帝釋覺的說法，這有兩個意思：「名詞所依存的東西」與「依存於名詞的東西」⁽⁹⁾。譬如說，我們見到牛，爲了將之與不是牛的東西區別開來，遂有「牛」一概念⁽¹⁰⁾。「牛」的概念，是「牛」的音聲的根據；相反地，也可以說「牛」的概念依據「牛」的音聲而生。所謂分別，即以這樣的「概念」爲本質的知。

在這種情況，分別並不常與言說音聲結附在一起。倘若分別常與言說音聲結附在一起，則嬰兒不知道言說音聲，其知便都沒有分別了。法稱爲了避免這種誤解，因而下了這樣的定義：「分別是具有表象的知，這表象具有與言語表現相結合的可能性」。(NB I - 5, PV in, P. 40, 1.8)

但如何知道知覺中沒有分別呢？法稱以爲，關於這點，知覺自身卽能證明，或在理論方面都能證明。如進入禪定中的人，把心從一切對象方面引領回來，使心臻於不動的境地，仍能在心中映現現前的對象。其感官自身能明白地自覺到，其感官知中並沒有分別。倘若其中有分別，則自當同時自覺到這分別了，而在出定後，也應有這樣的憶念了：「我在定中的某個時候，有某種分別哩。」但心的散亂停止時，其感官知並無分別的自覺，後時亦不起這個時期的分別之想。(PV III - 124 - 125)

這對於那些經驗過停止心的散亂的人來說，是自明的；沒有這種經驗的人，則無此自覺。此中，法稱又理論地證明感官知中沒有分別。這論證可分三點說明。

一、首先，分別的本質是某些東西「與言說相結附」，而其原因則是在腦海中浮現出有關某種言說的社會的取向；這某種言說是「某些東西卽以這樣的言說而被表示出來」。但感官知中並沒有這樣的原因，也沒有這樣的本質。即是說，在感官知中，並沒有關乎言說的社會的取向的想法，這言說也沒有與現前的東西相結附。(PV III - 174)

二、又，當想起另外的事時——這是一種分別——，同時可見到現前的對象。在這視覺中，不能想起有關言說的社會的取向——這亦是一種分別——。爲甚麼呢？因不能同時作兩種分別。這樣，在這視覺中，由於不能想起社會的取向，故亦無以此爲原因的分別。(PV III - 175)。

三、又，分別的對象與感官知的對象是完全不同的。先前我們說，分別是「把言說結附到某些東西方面去」，但這「某些東西」，決不是作爲感官知的對象的個體物。個體物只剎那存在，而且只存在一次。在這樣的東西中，作爲表示社會的取向的言說，是不能有所決定的，抑亦無意義。言說的決定，必須就普遍的東西而言。這是甚麼東西呢？這即是所謂 *apoha*——譯爲「離」、「排除」、「相違」。簡單地說，這即是「由與這不同的全部東西區分開來」⁽¹¹⁾。言說之作爲社會的取向而被決定，即是這「排除」。而浮現起言說，將之結附起來——分別——，亦是就「排除」而言。這樣的分別，是對「排除」而言，而不是對剎那的存在而生。因此，以個體物爲對象的感官知，是沒有分別的。倘若分別與感官知以相同的個體物爲對象，則感官知便如分別那樣，在沒有外界對象的情況下，都能生起了。而感官知也不能認識外界的對象了。(PV III - 176)

以上是有關感官知（知覺）中沒有分別的論證。

（未完待續）

註：

(7) 說勝義有 (*paramārthaśat*) 亦只是世俗中的勝義有。這相當于中觀派清辨所說的實世俗，與月稱所說的世間的世俗諦。

(8) 有關認識作用是最殊勝的原因一點，在 NV, P. 6, I: 20 以下會給出一些理由。其第一理由是，即使人與對象都存在，亦未必得到知識；但若有感官知（量），則必得到知識。

(9) 這個意思，陳那也說過，所謂「言說依于分別，分別依于言說」（依原照蓮博士「眞理綱要中的觀離說」，文化一五卷一號，昭和二六年，頁一八）。

(10)(11) 這即是所謂「觀離理論」。