



法稱的認識論

戶崎宏正著
吳汝鈞譯

佛家邏輯作品譯述之二

(續完)

b 無錯亂

法稱在其『正理一滴』(Nyāyabindu)與『量抉擇』(Prāmaṇa-viniścaya)中，論及知覺的特性，除了說到上述的「無分別」一點外，還加上「無錯亂」一點。他說：「知覺離分別，無錯亂^⑫。」(NBI-4, P.Vin, P.40,1.2)就原因的不同，可把錯亂分類如下：

(一)、由身體的疾患而來，例如：
(1)眼睛朦朧，把月看成兩重。
(2)身體內的風質、胆汁、粘液分佈淆亂，使患者見柱在燃燒。

(二)、由外面的條件而來，例如：
(1)急速轉動火把，宛如見到旋火輪。
(2)沿河乘舟而下，由於人所乘的船在動，因而見到岸上的樹木好像也在動。

六、知覺的種類

a. 感官知

法稱承襲陳那的說法，把直接知(現量，知覺)加以分類，舉出a感官知、b心的感性(意識)、c知自己的知(自證)、d瑜伽者的直覺。此中最有代表性的，是感官知。我一直把「感官知」與「直接知」、「知覺」交互來用，不加區別，亦因此之故。作為知識的泉源之一的直接知，雖有上列的種類，但都具有直接知的特性，這即是「無分別」與「無錯亂」。

關於感官知，迄今已說了很多，故沒有再述的必要了。就其種類來說，依佛教的傳統，可分視覺(眼識)、聽覺(耳識)、嗅覺(鼻識)、味覺(舌識)、觸覺(身識)。

b. 心的感性

佛教傳統除說上述的五個感官知外，還說到稱為「意識」的第六種認識。所謂「依眼與色形有眼識(視覺)生，乃至依意與法(一切東西)有意識生」。

這裏我們依佛教的一般習慣，使用「意識」這一譯語。但這並不是現代意義的意識（Consciousness）。這是由心（又稱意）而生的認識，與視覺等由外感官而生的不同。這是心對現前的對象的感受作用，思考判斷作用，更而是對過去的憶念作用，或對未來的預想作用。又，由視覺等而來的五感官的知——如視覺只以色形為對象那樣——為各各對象所限定，這心的知，則可以一切東西（法）為對象。

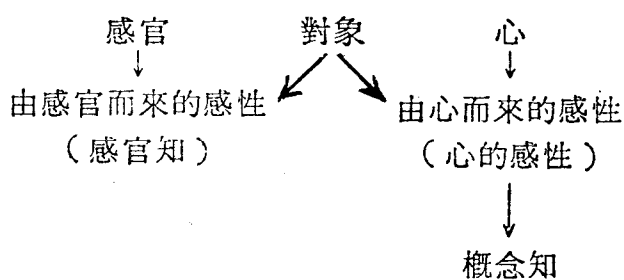
故意識的作用有多方面，包含思考、判斷等一切的分別，故我們不能視意識為各種知覺中的一種。在意識的這些多種作用中，最初的「心對現前對象的感受作用」，可視為知覺中的一種，而列舉出來。我們稱它為心的感性（Mental sensation）^⑬。

這心的感性是甚麼樣的東西來呢？這在認識活動中擔負些甚麼任務呢？實在來說，關於這點，在佛教認識論中，還未能明確地闡明。法上說：「這所謂心的感性的直接知，在定說（聖典）中曾列舉出來，但這並無知的手段。」（NBT, p. 63, 1. 1）他以心的感性為一種獨斷的說法。在『正理一滴註釋科文』（Nyāya-bhūtikāṭippaṇi）一書（此書著者 Mallavādin，此事仍未明）中有說：「（由於）聖典中有這樣的立論：『諸比丘啊，色形依兩方面而被經驗：（一是）依視覺，（二是）依因這（視覺）而起的心的感性』，故陳那師即就直接知（現量）（的一種）而顯示這心的感性。」（NBTT, p. 26, 1. 10 f.）蓮華戒（Kamalāṣṭīa，八世紀後半）也說：「由於是定說（聖典）所立，故此中並未說及心的感性的特相。」（TSP ad TS 1330）這都把一切委諸聖典。

故佛教認識論把心的感性作為直接知的一種而列舉出來，殆是一種獨斷的說法。對於它的具體的內容與任務，仍未明確^⑭。

在『正理一滴註釋科文』（NBTT, p. 30, 1. 9 f.），有介紹智藏（Jñānagarbha，年代不明，但在法上以前，大抵屬中觀學派）的說法——心的感性的論證^⑮。這並不是所謂佛教認識論的說法。法上在上面所說的「這心的感性……並無知的手段」，實是要破斥這智藏的論證。但這論證却對心的感性的作用、意義

顯示一些消息，這裏姑介紹一下。這是說，在心中有兩個相異的流向，其一是感官知的流向，另一則是「依心而來的認識」（意識）的流向。譬如說，當我們面對着青色這一對象時，我們有青色的感官知，同時也生起青色的心的感性。心的感性雖不能個別地為感官知所認識，但我們却不能說它不存在。「心的感性」的存在，實可在理論上加以證明。即是說，我們誰也不能否認我們有「這是青色」的概念的知（分別），但這概念的知從何處生起呢？概念的知實屬於「依心而來的認識」（意識）的流向，而不屬感官知的流向。感官知是依感官而來的認識，概念知則是依心而來的認識，兩者分屬於完全不同的流向。感官知不能生起概念知。因此，與概念知屬於相同流向——即與概念知同樣是心的認識——的對於對象的認識，是必須要有的。這即是心的感性（參看上圖）。以上是智藏的論證，此中可把心的感性視為引起概念知者。



點。這可就以下兩點來說。

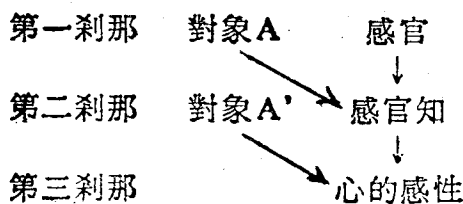
一、智藏的「只由同類的東西而生」的前提，不一定是確定不移。

二、感官知的流向與由心而來的認識（意識）的流向，這兩個完全不同的東西，難以認許。

法稱自己怎樣想這個問題呢？他對心的感性所擔負的是甚麼工作一點，也沒有述說。

不過，他曾詳細說到心的感性怎樣生起一點。以下是別人的問難與他的答覆。別人的問難是：a 心的感性是與感官知認識同樣的對象麼？b 心的感性能認識個別的東西麼？

在 a 點方面，心的感性可認識由感官知所把握的東西，這與「正確的知識的泉源必須是新的知」一規定不符順，故不能說為正確的知識的泉源（量）。關於 b 點，別人的問難是，由於我們可認識感官知所不能把握的東西，故感官有損壞的人，例如盲人，亦能以心的感性認識外界了。（PV III-239）對於這問難，法



稱的答覆如下（PV III-240-248）。假如我們總合心的感性的生起次第，則可如上圖所示。由於所有存在都是刹那滅，作為感官知的對象 A，不能存續至第二刹那，而成為心的感性的對象。因此，上述的 a 點的問題便消解了。而在這個情況，盲人亦不能以心的感性來認識外界的對象。即是說，心的感性由感官知而生，但盲人却沒有這感官知。佛教會以專門詞語來稱呼感官知，這即是「等無間緣」。這意思是，感官知就都是知一點來說，與心的感性「等」，與心的感性為「無間」，是心的感性生起的「緣」。在心的感性以感官知為「等無間緣」而生起的場合，對象 A 與等無間緣都是「共同作用的因」。

此中又有疑問提出來。對象 A 與感官知為不同時，同樣，對象 A 與心的感性亦為不同時，知真能把握不同時的對象麼？對於這疑問，法稱說：

倘若問到不同時的東西如何被把握時，通達事理的人都知道，那具有「把（自己的）相狀給予知識」的能力的原因，正是對象性。（PV III-247）

上面說過，對象在知覺發生前的一刹那，成為知覺的原因，把自己的相狀給予知覺。這即是所謂「把握」。故此中並無問題。

C 知自己的知（自證）

知覺由外界方面接受表象。但對於這知覺又是怎樣知道的呢？在佛教認識論來說，認識知覺的，正是知覺自身。思惟（分別

）亦是一樣，認識思惟的，正是思惟自身。這可與燈火自照自身作一比較。知覺也好，思惟也好，所有的知（心），都非要是「知自己」（self-consciousness）不可。（NBT, p. 64, 11. 5-6）這「知自己」的專門說法，是「自證」（Svasamvedana）。

當知覺生起時，在這知覺（心）中，對象相（影像）由外界方面被受容進來，而顯現出來。換言之，這時的知覺，由「知覺自身」與「對象相」（影像）而成。這是以外界為對象的覺知的構造。而知覺同時亦「知自己」。所謂知覺知自己，即是認識那個映現對象相的知覺自身之意，或者說，這即是認識「知覺自身」與「對象相」（影像）。

這樣，知覺便由「知覺自身」、「對象相」與「知自己」三要素而成。這是所謂「三分說」，是陳那的說法，相當為人所知曉。法稱當然也引用這說法了。

在知覺與思惟之外，也有「知自己」（自證）的事。與知一齊生起的「樂」、「苦」，或「貪欲」，都是「知自己的知」中的一種。這些與知同時生起，稱為心所，這知則稱為心王。

其他學派，如勝論學派與數論學派，以「樂」等是知的對象，不是知。法稱則以為這些都是知，而且以為是「知自己的知」。此中的論旨，主要如下面所示二點⑯。

一、如同感官知以對象、感官、在此之前的知（等無間緣）（或注意）為因而生起那樣，「樂」亦以這些為因而生起。故「樂」與感官知一樣，都是知。（PV III-251, 252, PV in, p. 64 I. 16f.）

二、上面說「樂」等是知的一種，我們不能認許感受這「樂」等的其他的知。感官知與心的感性（意識）都不能認識這些東西。（PV III-255-265）因此，「樂」等必是自己感受自己的。這即是，從外界接受對象的影像——例如美麗的花的影像——而對自己映現出來，而自己自身亦感受到這映現影像的自己。這即是作為知的「樂」的構造。在這種情況，由於這是從外界的對象方面得到對象的影像，故亦可稱為「對對象的感受」。（PV III-266, 267）

以上所說的，是在知覺與思惟中的「知自己的運作」，或是伴隨着知覺與思惟而同時生起的樂等的「知自己的知」，這些自證，都是離分別，無錯亂，是直接知（現量）中的一種；這直接知是正確的知識的泉源。

d 瑜伽者的直覺

累積修行而臻於最高位的修行者，能清晰地直覺到普通人所見不到的真理，這即是四聖諦。這直覺亦是離分別，無錯亂，是作為正確的知識的泉源的直接知的一種。法稱以為，倘若瑜伽者的直覺是分別知的話，便不能明晰地認識真理了。（PV III - 283）

七 似知覺而實非知覺的東西

陳那舉出錯亂知、日常經驗的存在的知、推理、基於推理而得的知、憶想、欲望與由有缺陷的感官而來的知，都視為疑似知覺（似現量）。這只是擬似知覺，而非真知覺，後者是正確的知識的泉源之一^{①7}。所謂錯亂知，例如見海市蜃樓為「水」，而視為決定的知，這即是錯亂知。這是在見到海市蜃樓的景象時，而憶起在過去所構想的觀念，因而錯誤地視之為「水」。其次的日常經驗的存在的知，例如知「水缸」的知，是極其平常的知。這種知其實是一種錯亂。即是，水缸是多數構成要素集合而成的東西，而不是所謂「水缸」的一實在。在這構成要素的集合中，有承載水的能力，為了將之與沒有這能力的東西區別開來，我們即稱之為「水缸」，又有「水缸」一概念。

法稱將這些似知覺而實非知覺的東西分類如下：

- 一、有分別者（三種）
 1. 錯亂知
 2. 日常經驗的存在的知
 3. 推理一類（推理、基於推理而得的知、憶想、欲望）
- 二、無分別者（一種）
 4. 由有缺陷的感官而來的知

法稱這樣分類後，即表示彼等之為疑似知覺的理由所在。首先是有關錯亂知與日常經驗的存在的知方面。以海市蜃樓為「水」的錯亂知，在對海市蜃樓的知覺之後即生起。同樣，對「水缸」的知，亦是在對多種構成要素的知覺之後即生起。由於這都是在知覺之後即生起，故愚者便不能將之與知覺區別開來，而錯誤地以之都是知覺。為了除去此中的過失，故先把這些知列舉出來。其次，推理一類不是知覺，那是明顯的，但仍要將它們列舉出來，那是作為比喻用的，以論證這些如錯亂知一類東西不是真正的知覺。（PV III - 289, 290）法稱說：

以不能被知覺的東西為對象的那些分別（推理），必須賴（在過去已被知的言說上的）社會的取向，而憶起之；這些分別不能認識現前的對象。同樣，關於「水缸」的知一類，倘若不憶念起（在過去）已知的社會的取向，便不能生起。（因此，）這（「水缸」的知一類）被排除於知覺之外。（PV III - 291, 292）

法稱著作的註釋家意車喜與帝釋覺把這論證總結為下面的論式：

（大前提與比喻）由憶念起在過去已知的言語上的社會的取向而生起的知，並不是知覺。例如推理一類。
（小前提）錯亂知與日常經驗的存在的知，必要賴對過去已知的言語上的社會的取向。
（結論）（因此，錯亂知與日常經驗的存在的知，並不是知覺。）

由此可得，在嚴格的意義下，推理一類實不必被視為疑似知覺。推理一類不是知覺，那是明顯的；將之歸到疑似知覺上去，亦不適當。這可視為法稱的看法。

其次，關於由有缺陷的感官而來的知方面，這亦被視為一種疑似知覺而列舉出來，因由有缺陷的感官而來的知，是無分別的，為了防止與知覺混淆起見，故亦列舉之。（PV III - 293）

八、「知覺的要素」補遺——知的自證性

知覺經驗所得的是甚麼東西呢？即是說，知覺的結果是甚麼呢？這即是「對對象的認識」。這「對對象的認識」是甚麼一回事呢？關於這點，我們在「四、知覺的要素 a 認識者與認識」中已述過了。簡單地覆述一下即是，對於對象的認識，知覺並無一些能動的力量。無寧是，知覺是被動的，為對象所促發而生起，由對象方面接受對象的相狀，而映現出來。知覺「對於對象的認識」，不外「知覺挾帶對象之相而生起」而已。

我們已說過，這知覺說本於外境實在論者的經量部的想法，其構成基於對外境的實在的承認。倘若立於否認外境的實在的唯識說來看，這當然是要被否定的。佛教認識論者們都屬於唯識派，對於這點，應是有充分了解的。雖然如此，他們畢竟是站於外境實在論上，展開其知覺說了。其中的原由，我們在「緒言」中已說過，是他們在這方面有一定目的的，即是，只在世間一般的知識的範圍內論究知識的真實。這種論究是臻於較高修行的一個踏腳石。就世間一般的層面來說，以對象在外界有實在性，是自然的事。他們即在這種背景下，在世間的範圍開展出對於知識的正確理論。

由世俗的世界進至較高的修行階段，而再看世間的常識時，對外境的實在性便不能無疑。法稱在依據外境實在說而建立其如上所說的知覺說後，便懷着對此中的理論根據的疑問，而展開其唯識說。他首先問，對於對象的認識到底是甚麼東西呢？何以是對對象的感受呢？（PV III - 320 ac）根據他的知覺說，這即是知覺挾帶對象的相狀而生，換句話說，即是知覺擬似對象而生。但當他順從唯識的說法時，便如下述那樣否定這種解釋。

一、所謂「挾帶對象之相而生」，並不是一切都如是。（PV III - 30d）這個意思，據註釋者意車喜的說法，例如因眼睛有缺陷而有兩個月在視覺前出現的場合。這兩個月是不實在的，故亦不能說這視覺挾帶對象的相狀。

二、又，「知覺擬似對象」，亦是不可能的。因在外界有實在性的，據外境實在論者的說法，只是極微。但在知覺前映現的影像，並不是極微，而是粗大的東西。（PV III - 321 cd）

三、上面曾舉出「與知相類似」，與「作為知的原因」，作為對象的條件（參看四、知覺的要素 a b 兩點）。倘若這是正確的話，則由於瞬間之前的知——由自己的止滅而使後來的類似的知得以生起的知（等無間緣）——亦具有這兩個條件，因而亦是對象了。但這是不合理的。（PV III - 323）

法稱這樣地表示了「對於對象（外界）的認識」的不可能後，即進而依據唯識說以闡明知覺的構造。

一、首先，知覺的本質是感受（*anubhava*），但這却不是對任何個別的存在去感受。被感官的東西並不是別於感受而為個別的存在。（PV III - 326ab, 327a）

二、知覺相互間的不同，在於影像。這是知覺的內容。換言之，影像決定知覺，例如是青色的而不是黃色的知覺。經量部以為，把影像帶給知覺的，是在外界有實在性的東西。現在我們據唯識說來看，限定知覺的要因，如是青色的而不是黃色的知覺，是甚麼東西呢？這亦是知。即是說，某種知使心的潛在能力（習氣）^⑧覺醒開來，這心的潛在能力能使特定的知覺生起。（PV III - 336）即是說，是青色而不是黃色的知覺的生起，是由於能使青色的知覺生起的心的潛在能力覺醒之故；這覺醒由某特定的知而來。

三、這知覺又被誰認識呢？這是為知覺自身所自覺的。這是知覺的本性。（PV III - 326cd）倘若這是由其他的知所自覺，則便犯了先前所說有關「對對象的認識」時所指出的過失了。知覺必須能照自己自身。（PV III - 327 bcd）

四、知覺的本質是感受，以某些特定的（例如青色的）影像為內容。這感受實際上可說是對自己自身的感受，也可說是「青色的感受」。（PV III - 328）

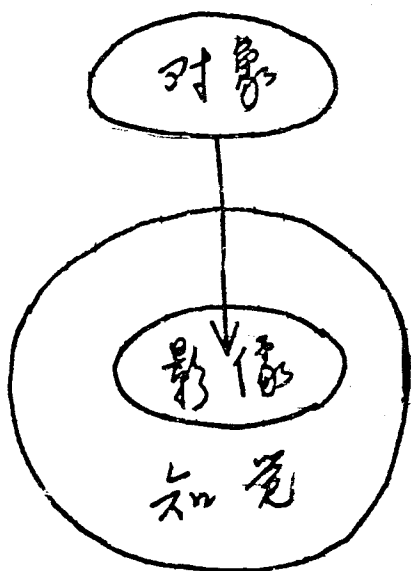
五、主觀與客觀倘若別體地被經驗，則是錯亂。（PV III - 330d, 331）

六、由以上可見，「認識他者（對象）」這樣的事是沒有的，故不能視這「認識他者」為知覺的結果。知覺的結果必須是知覺對自身的自覺（自證）。（PV III - 332cd）

以上是法稱所顯示的唯識說的大要。根據這大要可知，從唯識說來看，知覺的結果是知覺的自己認識（自證）。

法稱這樣地闡明了唯識說後，更表示，即使本於外境實在論——他的認識論即基於這外境實在論而確立——，仍可說知覺的自己認識是結果。這個意思表示如下：

一、如我們在上面屢屢述過那樣，就他的認識來說，知覺是挾帶對象的相狀而生。這稱為「對於對象的認識」，這亦可說是知覺的結果。但實際上，知覺並不如鏡映現物那樣，只是被動地映現對象的相狀。在知覺中，是同時進行認識知覺自身的事的。



外界的存在進入知覺，而映現出來。知覺在映現這存在的同時，亦認識自己自身——包含影像在內。在這個場合中，這自己認識，對自己自身中的影像，宛如外界存在之在外界那樣地予以置定之。即是說，雖然實際上是自己認識，但却如對象知那樣被經驗^⑭。故把這自己認識（自證）視為知覺的結果，是正確的。（PV III - 346）

二、我們這樣地視知覺的自己認識（自證）為知覺的結果，但對其原因又如何看法呢？這即是「對象進入知覺中而顯現出來」。（PV III - 347ad）即是說，當對象作為愛好的東西進入知覺中而顯現時，在知覺的自己認識中亦這樣顯現，而執著地以為外界的對象亦是這樣的存在形態。當自己認識為「愛好的東西」——在愚者眼中，這如同把對象認識為「愛好的東西」那樣地被

經驗——時，此中的對自己認識的限定的原因，即認識這為「愛好的東西」而不是「不愛好的東西」的原因，即是「對象作為愛好的東西進入知覺而顯現出來」。（PV III - 348abc; 350ab）

如以上所示，法稱就唯識說與外境實在論（這殆是經量部的說法），闡述作為知覺的結果的「知覺的自己認識」（自證）。這與陳那的說法大體不相違。這點介紹，姑作為他們的知覺論的遺補而附加在這裏。法稱的『正理一滴』（nyāyabindu）是佛教認識論，邏輯學的入門書，但其知覺論並不含有此中所附加介紹的說法哩。

註：

（完）

⑭ 這文字是說知覺的定義，抑是只就知覺的特性而列舉各點，關於這點，法稱的註釋者們有不同的意見。此處不多論。筆者在此姑從法上之說，以法稱只就知覺的特性而列舉各點。

⑮ Mental Sensation 是徹爾巴特斯基（Th. Stcherbatsky）的「佛家邏輯」（Buddhist Logic, vol. II, 1930）的譯法。

⑯ 勝怨（Jitāri, 年代不明）在其「因真實釋論」（Hetutattvanirdeśa）中把心的感性除去，殆亦因此之故。（cf. M. Hartori, Dignāga, On Perception, H.O.S. vol. 47, 1968, p. 94, II. 1-2）

⑰ 上引徹爾巴特斯基書，頁三一五註①。

⑱ 另外還斥破他派（數論學派）的說法（PV III—268 以下），此處從畧。

⑲ 陳那文中的 *satamira*，可作「具有不分明性」的形容詞解。但這裏我們都是依法稱的說法。

⑳ 唯識派通常以這心的潛在能力是在「阿賴耶識」中。但繼承陳那的知識學的人，其唯識說並不承認「阿賴耶識」。故我們不能以這裏的心的潛在能力為在「阿賴耶識」中。註釋者（例如意車喜）說這是在即在此之前的知（等無間緣）中。不過，此中亦不無異議。註釋者釋迦慧即以之為在「阿賴耶識」中。

㉑ 這「對象知」與先前的「對於對象的認識」，有不同的意義內容。「對於對象的認識」是知覺挾帶對象的相狀而生之意，這「對象知」則是把知覺的影像如同存在於外界那樣地置定之。