

佛家邏輯

# 陳那之認識論

服部正明著

一 默譯



(續上期)

陳那在被分類爲五種的詞語中，取出表示種類的詞語 (yati-sabda) 來論究，目的在證立詞語並不表示實在的東西。他最初處理的學說，認爲表示種類的詞語，可以表示屬於種類的一切個別物<sup>①</sup>。譬如說，當說「不要危害婆羅門啊」時，由個別的婆羅門組合而成的全體，即通過「婆羅門」這一詞語，而被表示出來。但當要限定其表示對象，即在多數個別物中，要表示某一特定的東西時，便要使用表示個別物的詞語 (bhedaśabda) 了。當說「帶那婆羅門高地尼 (Kaṇḍinya) 來啊」時，其人本來已通過「婆羅門」被表示出來了，但爲了要把表示對象，限定在婆羅門中的一個特定的人物身上，他不是馬特拉 (Mātra) 等人，則用「高地尼」這一詞語。

陳那對於這一學說的反應是，他舉出兩種理由，說明詞語的表示對象，不能是個別物。(一) 個別物是無數的，依據約定來確定一詞語與所有個別物的關係，是不可能的。詞語既不能確定它和表示對象的關係，則它只能使人理解它自身的語形而已，並

不能表示任何東西。(二) 例如，所謂「存在物」(sat) 這一詞語，它可適用於「存在物」中的實體、屬性和運動的任何一項。因此，當聽到「存在物」一詞語時，它所表示的對象，是實體呢，抑是屬性運動呢，那是不明瞭的。換言之，對於「存在物」一詞語的表示對象的關係，並無決定性；便是因爲這緣故，我們不能以個別實體、屬性或運動，作爲「存在物」的表示對象。陳那即這樣否定了詞語可以表示屬於種類的個別物的學說。

另外一種說法，以爲詞語以種類爲其表示對象；陳那也加以批判<sup>②</sup>。他指出，倘若「存在物」(sat) 一詞語的表示對象，是種類的話，則文字中的兩詞語的同格關係 (sāmānādhikarāṇya) 便不能成立了；這些文字包括：「有實體」(sad dravyam)，「有屬性」(saṅ guṇah)，「有運動」(sat karma)。在文學中，有同格關係的兩個詞語，表示同一的基礎。例如，在「他是婆羅門」(sa brāhmaṇah) 的場合，同格關係的「他」(sah) 與「婆羅門」(brāhmaṇah) 所表示的東西，存在論地是同一的。但倘若「存在物」(sat) 所表示的東西是種類 (satā) 的話，則這便不能與「實體」(dravya)、「屬性」(guṇa) 或「運動」

(*karman*) 是同格了；這些都表示包括在這種類之下的個別物。在這種情況下，倘若說「實體之存在性」(*dravyasya satā*) 的話，在兩者之間必有語格的語尾的差異 (*dravyasya* 是屬格，*satā* 是主格)。但 *sad dravyam* 一類的表現，實際上却被使用。因此，我們不能認為詞語表示種類的說法為妥當。

另外有些說法，以為詞語的表示對象，是個別物與種類的關係，(*sanbandha*)，種類的基體 (*jāimat*，為種類所限定的個別物，還有其他各種解釋)，陳那都詳細檢討過了。最後他表示，由於這些都不可能是詞語的表示對象，故詞語並不表示實在的東西，它只有「排除他者」的機能<sup>③</sup>。

陳那以為，詞語表示對象的機能，與在推理中的證因的機能，是相同的。例如，在以「烟」為證因而推理出「山有火」的場合，火的被認識，並不是作為個別的東西，在火燄與熱度方面與其他之火不相同，而被認識；它却是作為純然是「火一般」而被認識。實在的火，完全是個別的東西；共通於所有的火的「火一般」，是不存在的。不過，由於不是火的東西；不具有烟，例如地、水等，我們可以從火與地、水的不同，而想到，所有的火都有其共通性。「火一般」是通過「對於不是火的東西的否定」，亦即「他者之排除」，而被假構出來的概念。這並不是火所有的肯定形式的性質，而是思惟所交託給火的性質。陳那對有關證因的機能的見解是：「對象所有的性質是多數的，它們不能通過證因而（各各）全面地被認識。（證因）只通過他者的排除，使人認識（它自己）所被結附着的（性質）」。<sup>④</sup>

詞語表示對象的機能，也完全是同樣的。「表示對象是多樣的。（對象的多樣性）不能通過詞語而全面地被理解。這（詞語）按照自己（與對象）的結合關係，而有（他者之）排除的效用。

」<sup>⑤</sup>例如，這裏有一株樹。有人用「波羅舍」(*palāśa*) 一詞語，把它表示出來；也可用「樹」(*vikṣa*)，「實體」(*dravya*)，「由地元素所成的東西」(*pāṭhiva*)，「存在物」(*sat*) 這些詞語來表示。這些詞語都表示同一的東西。換言之，在詞語所表示的東西中，有波羅舍性、樹性、實體性等多數性質，詞語不

過表示其中的一部份而已。由於所謂實在，是無數性質的統合體，是完全個別的，不能分割的東西；故詞語所表示的一部份，只是通過思惟而被抽取出來的東西，並非實在哩。倘若詞語即此即表示實在的話，則變成多數的詞語（譯者按：即「波羅舍」、「樹」、「實在」……）都是同義語了。或變成，通過這多數的詞語來表示的東西，一方面是一，一方面又是多的實在了。作為多數性質的統合體的實在，如實地為直接知覺所捕取；後者是離思惟離言說的。對於詞語的機能，我們可以這樣理解，它直接被直接知覺所把握的實在，從其他東西區別開來。「樹」這一詞語，把實在從「不是樹的東西」中區別開來。當我們把同樣的實在，從「不是實體的東西」中區別開來時，即使用「實體」這一詞語。按照被區別的東西的不同，不同的詞語，可適用於同一的實在。這樣，陳那即樹立這樣的學說，通過「他者之排除」，使用詞語來表示對象，或表示由對象的他者（譯者按：指對象之外的其他東西區別）開來的那一部份。

「對不是樹的東西的否定」，亦共通於正在存在着的赤松、黑松、稚杉、老杉中；這些都各自具有與其他相異的個別相。另外，「對不是樹的東西的否定」，由於有個別的樹，作為他的根據，故我們必須認許它，把它看作是常有。另外，對於無數樹中的任何一棵樹，這都是可承認的；而且，它不會分為部份，而是常是全體地表現其機能的。即是說，實在論者所舉出的普遍（種類）的特質，例如（一）在多數物件中的同一性 (*ekatva*)，恆常性 (*niyatva*)，和（二）在個別物中的完全的存在 (*pratyeka-parisamāpi*)，這些特質，都具備於「他者之排除」中<sup>⑥</sup>。「他者之排除」具有種類的性格，當我們將之作為詞語的表示對象來理解時，即可全部解決認為實在的個別物和種類由詞語來表示的想法的困難。

龍樹指出概念與實在乖離；他的思想發展到陳那，則檢討語言的機能和概念的特質，歸結於「他者之排除」的學說。他的排除論，招來了正理學派的地奧陀卡那（六世紀後半左右）和彌曼差派的古摩里拉 (*Kumāriā*，六〇〇—六〇〇左右) 的反駁；<sup>⑦</sup>

正理學派以爲，語言的表示對象是實在。其後（佛教）有法稱（Dharmakīrti），六〇〇—六〇左右）的精緻的理論，<sup>38</sup>成爲後期佛教概念論的基礎，法稱以後，佛教學者對排除論有不同解釋，不過，本文的考察範圍，到陳那而止。

### 十、有形象認識論：知識與知識手段的同一

我們在上面所闡明的陳那的思想是，認識的對象，或是個別相，或是一般相；其中，一般相是思惟所假構的概念，只有個別相是實在。上面也已說過，陳那屬於唯識思想家的系譜。唯識說以爲，由於外界的對象並不存在，故在外界亦無個別相，個別相是識自己生出來的表象。陳那在「集量論」中，對於是否有外界的對象一問題，並未有給出肯定的答案。不過，他曾評斥外界實在論，如在正理學說中所見到者。但他却未有否認經量部的外界實在論。他建立了這樣的說法，以爲知識手段與作爲結果的知識，是同一的東西。他表示，這說法對於唯識學說，和承認外界有對象存在的經量部學說，都是相符順的。

正理學派與說一切有部的前提是，外界有物件存在；他們的見解是，這物件的形象，在知識中被攝取。就這個立場來說，感官對向外界物件，和接觸它；這感官與接觸，可被視爲知識手段。知識手段與知識的區別，是自明的事；後者是通過知識手段而有的結果。不過，陳那以爲，外界有物件存在，並不是明晰的事實。即使是存在，但由於不可被知，故與不存在是同然的。所謂可知，是指在知識中有形象的出現。在我們看來是確實的，只是某一形象明顯地在知識中顯現這一事實而已。離開知識的外界物件，不具有形象的知识本身，都決不能爲我們所經驗到。因此，說無形象的知识模寫外界物件的形象，是不適切的。知識必須具有形象，而無論怎樣的形象，都不能在知識之外被見到。唯識說以爲只有表象，而外界物件是不存在的。陳那在接受唯識說的同時，亦認許經量部的學說。這學說，以具有形象的知识爲基礎，再而推理出那些把它的形象給予知識的外界物的存在。他在論述知識手段與結果是同一時，所着力的地方，即是知識是有形象

（*sākāra*）這一事實。

某一東西的形象在知識中顯現，即表示這東西已被知，故在第一義方面，我們可以把具有形象的知识，理解爲知識作用的結果。但我們亦可以假定，在作爲結果而生起的知识中，有攝取形象的作用在；這作用，一如容貌與其父相似的兒子，在出生時，被稱爲「攝取其父的肖像」那樣。陳那把這知識自體攝取形象的作用，看成是知識手段。他以為，對於知識來說，知識手段必須是最具有決定力量的重要因素。我們把某一知識，由其他的知識區別開來，而把它成立爲知識；這種做法，是通過這知識攝取特定的形象而來的。同時，由於攝取形象的作用，是在知識之上被假定出來的，這知識是一種結果，故我們可以說，知識手段與結果，只是從不同的側面看同一的知识而得到的東西而已<sup>39</sup>。

陳那又從知識的自己認識（*svasamvitti*）一點，而論知識手段與結果的同一性<sup>40</sup>。自己認識是以形象的認識論爲前題的唯識學派與經量部的理論。在某物被知時，或者說，當知識持有某一形象而生起的同時，這知識自身被自覺到，這即是知識的自己認識。關於這個理論，請留待後述。我們可以這樣了解，當知識在作自己認識時，有形象的知识，即成爲對象；這有形象的知识與認識它的能力，是在知識中。陳那的論旨是，自己認識是結果，對於這一結果來說，其能力可被看成是知識手段。但倘若依從經量部的說法，而以爲在外界有對象的話，則由於表識「具有形象的知识」的能力，並不以外界的東西爲對象，因此，知識具有對象的形象（*viśayākāra*）一點，或者說，知識的形象與對象的相似性（*sārūpya*），可以着成即是知識手段。他的結論是，無論如何，知識手段及其結果，只是通過邏輯的分析而建立起來的假說而已；這分析是對本來是同一的知识而作的。實際上所有的，只有知識作爲具有形象的東西而顯現這一個事實而已。

### 十一、世親對外界實在論的批判

陳那在「集量論」中，採取與唯識學派經量部的學說相符順的方式，而論述其知識論。他的基調是唯識思想，但他亦採納經

量部的學說。但他的「觀所緣緣論」(Ālambanaparīkṣā, 對認識對象的考察)則不同;在其中,他闡明自己的唯識思想,而排斥經量部的外界實在論。

在「觀所緣緣論」中的對外界實在論的批判,在世親的「唯識二十論」中,已有其端緒了。唯識思想,本來是與止觀的修習密切地連結起來而形成的,關於這點,在「解深密經」(Saṃ-dhirmocanaśūtra)中也可見到。說外界的對象不存在,在於止觀的體驗;這止觀的體驗,一方面抑止心的作用,使它不趨向外界;一方面又在心中隨意描劃對象。關於這點,在「攝大乘論」(Mahāyānasamgraha)論證外界對象的非存在的部份中,也可推知到了。世親是最早通過對實在論的批判,理論地明示出知識對象不能是外界存在的人。<sup>④)</sup>

世親在「唯識二十論」中,對三種外界實在論,都一一予以排斥。這些說法都是就作為認識對象而被視為外界的存在而言的。即是說,這些東西,(一)如勝論學派所視為全體(avayavin)那樣,是單一的東西;(二)或如說一切有部的見解那樣,在這些東西中,多數的原子,並不凝集為一體,而是在相互之間留有空隙的情況下集合起來;(三)或如經量部的說法那樣,在這些東西中,多數原子集結起來,相互之間不留間隙,而成為一粗大形象,這粗大的形象,不能在單一的原子中見到。

一、依勝論的說法,所有的實體,除單體的地、水、火、風的原子,與虛空、時間、空間等外,都是由多數的構成要素而成,所謂「作為結果的實體」。原子集合起來,形成各種實體;被形成出來的實體又集合起來,更形成別的實體。這樣地被形成出來的「作為結果的實體」,都具有與「作為原因的實體」不同的獨自的存在性。故有所謂布的實體,與絲不同,有壺的實體,與兩個碗型不同。布與壺是作為全體(avayavin)而存在,具有單一性;這全體與構成它們的各個部份(avayava),都是不同的。世親否定勝論的這個學說,他的理由是,與對象各部份不同的所謂全體,這一單一的東西,根本不存在。按原始佛教的想法,把人的存在,解體為若干物理的和心理的要素,否定人格實體;

其後這一想法,進展至這樣一個學說,把所有現象的存在,都解體為構成要素。倘若我們通過世親在「俱舍論」與「成業論」(Karmasiddhiprakaraṇa)所表示的思想立場來推論,則可以這樣說,他對勝論的批判的思想背景,是經量部的學說;這學說以全體為假象(samvṛtisat),而非實在(dravyasat)。(未完待續)

## 附註

③1 Pramāṇasamuccayaṅvṛtti, V, ad v. 2ab.

③2 Ibid., V, ad v. 2cd.

③3 Pramāṇasamuccaya, V, v. 11d.

③4 Ibid., II, v. 13. 北川秀則「インド古典論理學の研究——陳那の體系」,鈴木學術財團,一九六五年,頁一一二。Frauwallner, "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung," WZKSO III (1959), p. 102.

③5 Ibid., V, v. 12. Cf. Ślokaṅvṛttikā (Śarīrikā), Madras Univ. Skt. Ser., 17, p. 46. 7-8.

③6 Pramāṇasamuccayaṅvṛtti, V, ad v. 36d. Cf. Tattvasamgraha-panjikā ad v. 1000-1001.

③7 Nyāyavārtika, ad sūtra II. 2. 64; Mimāṃsāślokaṅvṛtika, apohavāda.

③8 Pramāṇavārtika, Chap. I (ed. R. Gnoli, Roma 1960), vv. 40-185. Cf. Frauwallner, "Beiträge zur Apohalehre, I. Dharmakīrti," WZKM, 37-39-40-42 (1930-35).

③9 Hattori, op. cit., p. 28, F.

④0 Ibid., pp. 28-29, G.

④1 有關「唯識二十論」與「觀所緣緣論」的內容,在服部正明,上山春平共著的「佛教の思想・四・認識と超越(唯識)」(角川書店,昭和四五年)第二章「實在論と唯識思想」中,有詳細的討論。此中我們在若干處引用了同書的文字,謹此誌明。