

陳那的知識論研究

中央研究院文哲所特聘研究員 吳汝鈞

56 正觀雜誌第四十九期/二〇〇九年六月二十五日

Tibetan Sanskrit Works Series, vol.1, Patna, 1953.

TAV M. K. Jain, ed., Tattvārtha (rāja) vārttika of Akalaṅka Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha, no. 10, Benares, 1953.

TS E. krishnamacharya, ed., together with Kamalaśīla's Pañjikā, Tattvasamgraha of Śāntarakṣita, 2vols., Baroda: G. O. S., xxx, xxxi, 1926.

TSP Tattvasamgrahapañjikā of Kamalaśīla. Published with Tattvasamgraha of Śāntarakṣita in G. O. S., 1926.

目次

- 一、佛教知識論的建立與陳那的有關著作
- 二、唯識學與經量部之間
- 三、認識對象的條件
- 四、認識對象及其種類
- 五、認識對象是自己與“自己認識”
- 六、認識機能或手段：現量
- 七、心靈現量與瑜伽直覺
- 八、認識機能與認識對象的關係
- 九、範疇問題
- 十、分別與離分別
- 十一、穆克己論分別與離分別
- 十二、徹爾巴特斯基論陳那與康德

略號表 (Abbreviations)

- NBh G.Jha, ed., Nyāyabhāṣya of Vātsyāyana. Poona: Poona Oriental Series 58, 1939.
- NMañj Nyāyamañjarī of Jayantabhatta. Kashi Sanskrit Series 106, Benares, 1936.
- PVBh Prajñākaragupta, Prāmāṇavārttika. R. Sāṃkṛtyāyana, ed.,

一、佛教知識論的建立與陳那的有關著作

知識論 (epistemology, Theorie der Erkenntnis) 是哲學中的一個重要部分，是研究對於外界事物如何建立客觀和有效的知識的學問。這種學問在西方發展得很早，由柏拉圖 (Plato) 開始已經有講習，中間經過理性主義和經驗主義，開出兩種不同的路向，至康德而達致一個嚴格的理論總結。康德 (I. Kant) 對理性主義和經驗主義的知識論都有所批評，也有吸收。在他的鉅著《純粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft) 中，他為知識論刻劃出一個龐大的圖像。他認為我們有兩種認知機能：感性 (Sinnlichkeit) 與知性 (Verstand)。前者具有接受的能力，能把外界的存在資料或與料在時間與空間的直覺形式下吸收過來，移交給知性，後者可借助自身所提出來的範疇概念對這些與料加以整理、範鑄，使它們成為對象。對象的成立標誌著知識的開始。

康德之後，西方的知識論向各方發展，先後出現了羅素 (B.

Russell)、維特根斯坦(L. Wittgenstein)的分析的知識論、懷德海(N. A. Whitehead)的機體主義知識論、杜威(J. Dewey)的實用主義知識論、胡塞爾(E. Husserl)的現象學知識論等。西方知識論之那麼盛行，發展得那麼興旺，自然與西方人重視存在世界有密切的關連。佛教的情況很不同，它的關心點是解脫，從現實的種種苦痛煩惱解放開來，向一個具有永恆性格而又超越苦與樂的相對性的目標趨附。這是宗教意義的，與現實世界沒有那麼切近的聯繫。經過原始佛教、部派佛教、般若思想、中觀學而後到唯識學(Vijñāna-vāda)，由於後者強調事物的緣起性格，特別是它們是由心識所變現，這樣才注意起心識的問題。經過彌勒(Maitreya，傳說中的人物)、無著(Asaṅga)、世親(Vasubandhu)的闡揚，才從心識的活動聚焦到識(以意識mano-vijñāna為主)對外物的認知方面。陳那(Dignāga)的知識論或認識論才在這種殊勝背景之下產生。在某一程度來說，他的知識論有點像康德的那一套，特別是他強調我們的認識機能只有兩種：現量(pratyakṣa)與比量(anumāna)，這分別相應於康德的感性與知性。我們可以說，佛教的知識論的發展，要到陳那出，才建立起西方意義的穩健的知識論。陳那之後的法稱(Dharmakīrti)、寂護(Śāntirakṣita)、脫作護(Mokṣākaragupta)等，都沿著陳那的路向各自發展自己的知識論。

知識論在佛教的相應梵語是 pramāṇavidyā。pramāṇa 是量、知識，vidyā 則是明、解明。知識論在佛教來說是量論。佛教知識論要到陳那才算真正成立。陳那在知識論(也包括邏輯, logic)方面的著作很豐富。但很多作品都已全部消失，沒有一本梵文原典能完整地流傳下來。不過，有不少藏譯與漢譯現存，這對我們理解陳那的思想，有一定的助力。在知識論方面，陳那的最重要的著作，自然

是《集量論》(Pramāṇasamuccaya)，這是以偈頌寫成的。陳那自己也曾對這部精采但難讀的著書作過註疏(vṛtti)，而成《集量論註》(Pramāṇasamuccayavṛtti)。這是陳那晚年的著作，可說是表達了他最成熟的知識論觀點。這部鉅著的梵文本基本上已散失，不過，其中很有一些文字散落在他的著作中，也被他的後學如法稱所徵引，也有些被引用於他的反對論者的著作中。

可喜的是，我們要完整地理解《集量論》的知識論思想，還是可以的。它有兩種藏譯。其一是印度學者金鎧(Kanakavarman, Gser-gyi go-cha)和西藏學者信慧(Dad-pa śes-rab)所譯出的，這即是：

《集量論》(Tshad-ma kun-las btus-pa, Pramāṇasamuccaya)，北京版，第130卷，第5700號。

另一是印度學者持世護(Vasudhāraṅkṣita, Nor-ḥdsin bsruñ-ba)和西藏學者師子幢(Señ-rgyal)譯出的，這即是：

《集量論》(Tshad-ma kun-las btus-pa, Pramāṇasamuccaya)，東北版，第4023號。

只有偈頌沒有註疏的論書稱為《量集》：

Tshad-ma kun-las-btus-pa shes-bya-baḥi rab-tu-byed-pa, Pramāṇasamuccaya-nāma-prakarāṇa

偈頌與註疏合在一起的，稱為《量集註》

Tshad-ma kun-las-btus-paḥi ḥgrel-ba, Pramāṇasamuccayavṛtti 這《量集註》一如《集量論》，都是分別由金鎧、信慧和持世護、師子幢譯出。

《集量論》有六章(品)，分別處理現量(pratyakṣa)，為自比量(svārthānumāna)、為他比量(parārthānumāna)、觀喻似喻(dṛṣṭānta-dṛṣṭāntābhāsa)、觀離(apoha)、觀過類(jāti)諸問題。

其中的現量品 (pratyakṣapariccheda)，探討知識或認識的問題。我們這裡主要是依據散落在其他諸種著作中、為其他諸種著作所引述的這一章的文字，來看陳那的知識論。

陳那的《觀所緣緣論》(Ālambanaparīkṣā) 及他自己所作的註疏(Ālambanaparīkṣāvṛtti) 也是研究他的知識論的重要作品。這是論述對象、認識對象問題的專著，篇幅不多。其中的論證對於《集量論》在闡述相關問題上提供了依據。例如，在這部著作中，陳那論證了認識對象不外是認識活動中的對象的表象而已，他因此在《集量論》中提出自我認識 (sva-saṃvitti) 的說法¹。

另外一部有關知識論的著作是《正理門論》或《因明正理門論》(Nyāyamukha)。這本小著與傳為陳那弟子的商羯羅天主(Śaṅkarasvāmin) 寫的《因明入正理論》或《入正理論》(Nyāyapraveśaka) 性質相同，都是有關因明 (hetu-vidyā) 學的入門書。而《正理門論》的部分語句亦有收錄於《集量論》之中。這本書只有漢譯現存。

我在這裏探討陳那的知識論，基本上以上面所提三書(《集量論》)、《觀所緣緣論》、《正理門論》為依據。實際上，陳那的其他著作，都有涉及知識論的說法。²在這裏，我想只應用那三本著作便夠

¹ 這本《觀所緣緣論》有法勞凡爾納 (E. Frauwallner) 的德譯：E. Frauwallner, tr., "Dignāga's Ālambanaparīkṣā." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienna, Bd.37, 1930, pp.174-194.

² 關於陳那的多方面的著作，參看 M. Hattori, *Dignāga, On Perception*. Cambridge: Harvard University Press, 1968, pp.6-11. 另外，宇井伯壽寫有《陳那著作の研究》(東京:岩波書店,1979)，以以下五本漢譯的陳那作品為研究對象：《觀所緣(緣)論》(Ālambanaparīkṣā)、《解捲論》(又作《掌中論》)。

了，起碼在判教的脈絡下的需要是如此。

二、唯識學與經量部之間

有一個問題，我們需要注意。在漢譯傳統，陳那一直都被視為唯識學派的人，特別是世親的追隨者。而世親原來是學習小乘說一切有部 (Sarvāsti-vādin) 的義理的，並寫有《阿毗達磨俱舍論》(Abhidharmakośa)，發揮五位七十五法的實在論思想，開展出一套繁瑣哲學。後來受到他老兄無著的熏陶，於是改信大乘，先後寫有《唯識二十論》(Viṃśatikāvijñaptimātratāsiddhi)、《唯識三十頌》(Trimśikāvijñaptimātratāsiddhi) 等重要的唯識學的經典著作，儼然成了唯識學理論的奠立者，鋒頭蓋過了無著。但《俱舍論》與《二十論》、《三十頌》在內容、立場相差太遠，一為實在論，一為觀念論，世親由小乘轉入大乘，如何可能呢？這是筆者最初接觸唯識學時所感到的疑惑。不過，若再深一層去思考，有部持法有我無，唯識學則持我法二空，雙方不同只是在對法的自性的看法上，在我的問題上，雙方都以我為空。在法與我之間，我應佔較重要的位置，這是從工夫論方面說：破除我執比破除法執更具關鍵性。對於我執的破除，不難推廣開去，以及於法，因而破除對法的執著。因此，《俱舍論》與《二十論》、《三十頌》在工夫論上並不必然對立，雙方的

《Hastavālaprakaraṇavṛtti》、《取因假設論》(Upādāyaprajñaptiprakaraṇa)、《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》(Prajñāpāramitāsamgrahakārikā) 和《觀總相論》(Sāmānyalakṣaṇaparīkṣā)。在其中未有論述《因明正理門論》，這是由於他在其《印度哲學研究》第五：《佛教論理學》中已對這本文獻作過詮釋的緣故。

差異若透過思維歷程上的轉化來看待，未必不可能。即是，世親在寫《俱舍論》時，執法而不執我，到寫《二十論》與《三十頌》時，則不再執法，不再執之為實在，因而雙破我法之執。

其後讀到法勞凡爾納的研究，問題又變得複雜起來。他提出兩個世親的說法，其一是疏釋彌勒與無著的著書的世親，另一則是撰著《俱舍論》、《成業論》(Karmasiddhiprakarana)、《二十論》與《三十頌》的世親，兩者並不相同。很多人都知道這種提法，日本學者不大認同。

另外，最近我細看印度學者辛格(A. Singh)的著作，他提出另外一個可能性：經量部。他的文獻學的依據是，陳那在他的著作中，有提《俱舍論》，但沒有提《三十頌》，也沒有提彌勒、無著著、世親註疏的《中邊分別論釋》(Madhyāntavibhāgabhāṣya)。倘若他是唯識系的世親的弟子，他應提這後面的兩部文獻，不應提《俱舍論》，後者被視為毗婆沙師(Vaibhāṣika)或經量部(Sautrāntika)的作品。這表示他的老師世親是經量部的人物，不應是唯識派的。³

這裏辛格又提另外一個世親，那是經量部的。這點很值得注意。按經量部有《經藏》(Sūtrapitaka)的追隨者的意味。辛格指出，經量部的開始，是在佛教中一群稱為“Sūtradharas”要維護佛陀的本來教法，對抗阿毗達磨的修正觀點，經量學便由是開始。⁴這樣一來，便有三個世親了：一是詮釋、發揮、彌勒、無著學說的世親；二是屬於有部譜系的世親；三是經量部的世親。如何抉擇呢？這是一個

³ A. Singh, *The Heart of Buddhist Philosophy: Dīnāga and Dharmakīrti*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt, Ltd., 1984, p.61.

⁴ Ibid., p.23.

重要的問題，它的解決對陳那、法稱屬哪一系統或譜系有重要的影響。陳那是世親的親密信徒，世親是哪一系統的人物，也決定陳那是該系統的人物。

讓我們依據漢文資料再說起。漢文資料方面認為世親早年是一個有部(說一切有部)的毗婆沙師(Sarvāstivādi Vaibhāṣika)。後來受到兄長無著的影響，而投向大乘(Mahāyāna)，由有部實在論者變成唯識學觀念論者。在著述方面，他先是作為一個喀什米勒毗婆沙師(Kāśmīra-Vaibhāṣika)，撰寫了《俱舍論》。後來成為唯識論者，又撰作了《三十頌》等作品。這種轉變，如我上面所說，是由法有我無觀點轉為我法二空觀點，其重點在我的一邊，不在法的一邊。這是可以的，但嫌過於曲折，難以為人接受。法勞凡爾納便是其中之一人，他索性提出兩個世親說：年長的唯識論師、無著的兄弟；年幼的有部毗婆沙師。現在辛格又提另外一個屬經量部的世親。他除了提出上述的文獻學的佐證外，又表示一些可靠的、可信的批評者把世親、陳那、法稱稱為經量部論者(Sautrāntikas)，又說他們是唯識學的反對者。⁵另外，辛格又指出陳那與法稱從來未有在他們的著作中稱自己是唯識學派的人。⁶他又列舉一些外在的因素，說一些現代學者與古典學者都視陳那、法稱為經量部學者。⁷以陳那與世親

⁵ Ibid., p.7.

⁶ Ibid., p.77.

⁷ 這些現代學者有 S. Mookerjee, S. Dasgupta 等。古典學者 Dharmottara, Durvekamiśra, Vācaspati, Pārthasārathi, Udayana, Mallavādin, Siṃhasūri 等。(Ibid., p.92)但關於這個問題，筆者與研究陳那、法稱的認識論的服部正明、戶崎宏正面談過，他們都不認同辛格的觀點，他們認為一個世親便夠了，沒有提出另一個的需要。也不必強把陳那、法稱拉到經量部方面去。戶崎更強

的密切關係來看，倘若陳那是經量部人士，則世親亦然。

說到陳那、法稱與經量部的關係，讓我想起陳那、法稱雖依漢文佛教傳統隸屬唯識譜系，但他們特別是法稱在存有論的思考上，實在有外界實在的傾向，這便離開唯識學而接近經量部了。在這裏我們即從文獻方面轉到義理方面看陳那與唯識學和經量部的關連，特別就辛格的說法來考量，我自己也會作些回應。

首先就認識機能或認識手段來說。辛格提到，在有效的認識手段方面，陳那與法稱將之限制在現量與比量方面，這種處理源自經量部傳統，而非唯識學。後者除了認可這兩種機能外，還提出聖言（*āptāgama*）。⁸按這種說法並不完全正確。在唯識學傳統方面，本來有八識之說，前五識是感識，可以說相當於現量，第六識的意識，則相當於比量。第七末那識（*mano-vijñāna*）與第八阿賴耶識（*ālaya-vijñāna*），則牽涉到下意識的問題，沒有認識或知識的意義。陳那提出現量與比量，可以說是分別沿襲唯識學的感識和意識，不一定要取法經量部。

其次，辛格又提到，從存有論來說，陳那、法稱把知識對象分為兩種：具體者（*sva-lakṣaṇa*）與普遍者（*sāmānya-lakṣaṇa*），這是基於經量部而來，他所提的經量部的世親也曾加以解釋，毗婆沙師亦持此說。但唯識學則說三性（*tri-svabhāva*）。在法稱的作品中，從來沒有提及三性問題。⁹辛格這樣說，並不周延。唯識學以三性來概括事物的存在形態：徧計所執性（*parikalpita-svabhāva*）、依他起性

調，一個論師在不同時期嚮往不同的義理，對不同的聽者說不同的教法，在東方傳統是常有的事。西方學者對於這一點並不是很懂。

⁸ Ibid., p.109.

⁹ Ibid., p.110.

（*paratantra-svabhāva*）、圓成實性（*pariṣpanna-svabhāva*）。但雖說三性，其實只有二性即徧計所執與圓成實是說事物的現前的、真實存在的狀態，或對象的狀態。依他起是無所謂現前的存在形態的，它是事物的基本構造方式。對於我們來說，依他起構造的事物不是徧計所執便是圓成實，並沒有純粹是依他起性格的事物出現在我們眼前。這樣，事物或對象便只有兩種：徧計所執與圓成實。徧計所執涉及對事物自身的種種不同狀況，圓成實則概括事物的共同性格、真理的性格，這即是空（*śūnyatā*）。故兩者分別相應於對象的具體相、自相與普遍相、共相。¹⁰故陳那所說對象的兩種相或性格，不必只是從經量部而來，唯識學本身便有這兩個涵義，供他取法。

第三，辛格認為《俱舍論釋》（*Abhidharmakośabhāṣya*）和《言說品類》（*Vādaividhāna*）是經量部的世親的作品，而陳那的著作也是基於此二作品的。他認為陳那、法稱都是經量部世親的詮釋者和辯護者，他們應該是經量部學者。同時，陳那、法稱的學說與經量部的世親的很相似，特別是他們反對唯識學的八識（*aṣṭavijñāna*）說，排斥阿賴耶識（*ālaya-vijñāna*）說。¹¹我的回應是，陳那的著作的根本觀點，並未與世親的《俱舍論釋》有密切的關連。而陳那也沒有

¹⁰ 有關唯識學的三性問題，參看拙著《唯識現象學一：世親與護法》，台北：台灣學生出版社，2002，pp. 176-200。也可參看長尾雅人著〈唯識義の基礎としての三性説〉，長尾雅人著《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1978，pp. 455-501。上田義文對於這三性說的闡釋，多次出現於他的名著《佛教思想史研究》（京都：永田文昌堂，1967）中。對於這個問題的探討，最詳盡的當數竹村牧男的《唯識三性説の研究》（東京：春秋社，1995）。此書本來是作者向東京大學提出的文學博士學位論文。

¹¹ A. Singh, *The Heart of Buddhist Philosophy*, pp. 6-7.

反對八識說，排斥阿賴耶識。他在《觀所緣緣論》中便曾三度提到阿賴耶識：兩次提“本識”（《大正藏》31·888下、889上），一次提到“異熟識”（《大正藏》31·889上）。這兩種說法在唯識學來說，都是指阿賴耶識。

第四，辛格提到印度的佛學者握達爾（A. K. Warder）的意見，說後者把陳那從唯識學派分離開來，而成為“量學派”（Pramāṇa School），因為陳那與法稱都是實在論者，以感性對象為真實。握達爾同意，若陳那是與有部、經量部有密切關係的世親的學生，則應屬經量部的譜系。¹²握達爾的意思是，倘若我們認為有兩個世親：世親 I 與世親 II，則前者是承彌勒無著的，後者則是有部與經量部的論師。倘若陳那是世親 I 的學生，則他是唯識學系；倘若陳那是世親 II 的學生，則他是經量部系。但作為為歷史人物的世親的何所屬問題未解決，陳那是哪一系學者的問題便得被擱置。這種處理，顯然是把陳那放在世親的脈絡下來定位，世親的問題一日不解決，陳那的位置便無從說起。我想這不是一個合理的做法，我們應該把陳那從世親的陰影下移離，單從他的哲學特別是認識論的觀點來確定他的何所屬。至於握達爾說陳那、法稱是實在論者，以感性對象為真實，實欠妥當。對於佛教內部如般若思想（Prajñāpāramitā）、中觀學（Mādhyamika）來說，陳那、法稱講現量、比量的知識論，講有相唯識（sākāravijñānavāda），自然可說是有實在論的傾向；但對於佛教之外的實在論學派如勝論派（Vaiśeṣika）、正理派（Naiyāyika）等來說，則陳那、法稱的那一套知識論或量論，則是很富觀念主義色彩的理論了。我們頂多只能叫陳那、法稱的觀點有實在論的傾向，

¹² Ibid., pp. 92-93.

比真正的實在論（realism）還差得很遠。他們在知識問題上持自我認識的說法，以知識的對象在識方面，在外界沒有對應物，包括感性對象在內。不知握達爾何以說陳那、法稱是實在論者，以感性對象為真實。

第五，承著感性的對象，外界對應物說下來，辛格指出，在有關對象的問題方面，陳那、法稱傾向於經量部的看法，反而遠離了唯識學的看法。陳那在《觀所緣緣論》中，對於對象（ālambana）的了解，是指心識對象（vijñānālambana），而不是指感官對象

（indriyaṣaya）。前者是抽象的共相（sāmānya-lakṣaṇa），後者則是具體的自相（sva-lakṣaṇa）。陳那並不否定（感官）對象的存在性，但卻否認意識的對象。這便不同於唯識學，而近於經量部了。特別是，他近於經量部、阿毗達磨傳統的世親，不近於唯識學的世親。唯識學的世親在其《二十論》與《三十頌》中，明顯地反對由原子或極微（aṇu）所構成的對象。¹³辛格在這裏要說的是，陳那、法稱有限度地接受經量部的實在論、外界實在的傾向，與唯識學的反實在論而宗觀念論的立場很不同。按這樣說法不為無理。特別是，法稱較陳那更有認可外界實在的趨向，這可見於對象的實用義的有效性一點，這有效性是就外界的感性對象而言的。

第六，辛格認為，有關個別相或自相的問題，陳那承接世親 II 的觀點，視自相為感覺（知覺）的對象（viṣaya）。這是與普遍相或共相對說的，後者是推理的對象。陳那在他的《觀所緣緣論》中，承接經量部和世親 II 的觀點，批判毗婆沙師和勝論派的原子說或極微說。陳那持“原子聚合說”（aṇusamudāyavāda），視之為經量部

¹³ Ibid., pp. 61-62.

所說的視覺對象 (rūpadhātu)。法稱承其說，視自相為感覺的對象，其形象之或明或暗，由與感官的距離決定：距離近便明，遠便暗。但在唯識學來說，沒有對象的明暗問題，一切由心識中的力量（筆者按：這力量應當是熏習 *vāsanā*，特別是第八阿賴耶識的種子 *bija*）向外投射而成就。特別是，法稱以自相為由原子的聚合 (*aṇusañcaya*) 而成，這本來是經量部的說法，進一步，辛格提出世親 II、陳那、法稱都強調原子之間有空隙，這是經量部傳統的說法。但唯識學的世親則批判這種原子說，不承認原子的存在性。辛格復強調，世親 II、陳那、法稱都視自相指述一種主動的物理力量或一群原子的聚合，並不是如徹爾巴特斯基 (Th. Stcherbatsky) 所說那樣缺乏能動性的絕對者。¹⁴按辛格所說的意思，是就認識對象這一點把世親 II、陳那、法稱這一組合從唯識學的世親（包括寫《二十論》、《三十頌》的世親）區隔開來。前者接受具有空隙的極微特別是它們的聚合是感性的認識對象，他們在某種程度可以被視為實在論者，承認外界實在。後者則取唯識學的立場，從觀念論的角度來看對象，視之為心識特別是第八阿賴耶識中所藏的精神性的種子遇緣而得以現行，被向外投射而得的結果。

以上是辛格有關陳那在佛教中屬於哪一教派的問題的探討和我的回應，其中也涉及世親與法稱的同樣問題。辛格極力提出依據，文獻學的和義理方面的都有，要證成陳那是經量部的學者，而不是如傳統所說屬於唯識系的。辛格的說法並不能完全讓人同意他的結論，但也有一些可取的觀點，值得我們注意。我在這裏姑提出一個總的回應如下。佛教的發展，到陳那、法稱，已踏入中、後期了。

¹⁴ Ibid., pp. 122-124.

早期的發展，如原始佛教、般若思想、龍樹中觀學，以至彌勒、無著、世親的唯識學，基本上都是獨自進行的，只有龍樹、世親的《迴諍論》 (*Vigrahavyāvartanī*)、《二十論》、《三十頌》等涉及一些外教的思想而加以批判、辯駁。到了中期，形勢逆轉，外教的反對的聲浪越來越大，這反而促使佛教內部各派的警覺，為了維護佛教的本旨，如緣起無我一類，而團結起來，一致對外。在這種情況下，佛教中各學派有很頻繁的交集、對話，這表現在義理上，便是各派義理的會通，存異求同，最後不同派系竟結合起來，如經量部與唯識學結合而成經量瑜伽派 (*Sautrāntika-Yogācāra*)、唯識學與中觀學結合而成瑜伽行中觀派 (*Yogācāra-Mādhyamika*)，而中觀思想也漸與講自性清淨心的如來藏思想有更多的來往。這樣的交集已是大勢所趨，陳那、法稱既與經量部有頻密的接觸，在存有論上受到後者的影響、熏習，是自然的、難免的事。他們的思想有外界實在的痕跡，也就不難理解了。何況在那個年代，唯識學在認識論分成兩派：有相唯識 (*sākārajñāna-vāda*) 與無相唯識 (*nirākāravijñāna-vāda*)。有相唯識認為一切有關外界事物的形象或相 (*ākāra*)，都存在於心識的作用中，它們為心識變現，在外界沒有相應的實在物。對於外界，我們一無所知，甚麼也不能說。無相唯識也持相同觀點，只是雙方對錯誤的相有不同的處理。有相唯識論者認為，我們認識對象得其相，即使這相是錯誤的，如以柱為人，這錯誤的人相可以保留，在心識中仍有它的存在性。無相唯識論者亦以一切由心識變現，而認識上的錯誤，如以柱為人的人相，並無知識論的意義。陳那、法稱都屬有相唯識派，他們對對象的相比較重視，也不免有些微以外界有實在與相相應的觀點，法稱尤其是如此。但他們的基調應該都是走唯識路向的，以一切存在都是心識所變現。

還有一點需要提出，辛格等人（包括握達爾在內）強調陳那是屬於經量部的，和世親一樣。但經量部到底提出甚麼樣的思想呢？我們要精確地理解經量部的義理，可以根據甚麼可靠的文獻呢？辛格沒有回應這些問題。¹⁵整個佛學研究界對這個問題的回應都是消極的，或者不加以討論。¹⁶實際上，經量部是印度部派佛教中的一支，由有部（Astivāda）分離開來，這是因為它反對有部以三藏中的論藏為關心、研究的重點的緣故。它認為應以經藏為主。我們可以在小乘論書《阿毗達磨大毗婆沙論》（*Abhidharma-mahāvibhāṣā-śāstra*）中找到一些闡述這個學派的思想的文字。另外，較它後出的《俱舍論》和《成實論》（*Satyasiddhi-śāstra*）曾引述過它的思想。它的根本論書未有傳流下來，連它的始祖是誰，也不知道。我們只能透過這些引述約略地知道它的一些觀點。例如，它反對有部的多元的實在論，認為過於極端。在存有論上，它只承認地、水、火、風四大的原子、極微，只說心王，不重視心所，也不談不相應行法，不承認無為法。在過去、現在、未來的時相方面，只接受現在為實有。在哲學立場上，經量部可說是一種經驗主義、現象主義，與觀念論隔得很遠。它雖與唯識學有一些交集，但關係並不密切。辛格把陳

¹⁵ 辛格後來在一九九五年出版了《經量部的區別哲學》（*The Sautrāntika Analytical Philosophy*, Delhi: Dharma Cakra Publications）一書。他也提不出一本完整的文獻，展示經量部的思想，只是在其他文獻中挑選一些與經量部思想有關的文字來解說。

¹⁶ 日本學者高井觀海寫過一本《小乘佛教概論》（東京：藤井文政堂，1928），其中有論及經量部之處，但早已過時了。另一學者櫻部建，在《印度學佛教學研究》（二の一，1953），刊過一篇題為〈經量部の形態〉的文字，也是過時了。

那擺放到經量部的殿堂，似乎粗心了些。

三、認識對象的條件

以下我們正式看陳那的知識論或認識論。所依據的文獻有他的《集量論》（*Pramānasamuccaya*，包括作者的〈註疏〉*Vṛtti*）、《觀所緣緣論》（*Ālambanaparīkṣā*，也包含作者的〈註疏〉玄奘譯，另外有真諦（*Paramārtha*）譯《無相思塵論》）、《正理門論》（*Nyāyamukha*，玄奘譯）。此外還有護法（*Dharmapāla*）著、義淨譯的《觀所緣緣論釋》。其中最重要和最要注意的，自然是陳那的《集量論》。如上面所說，這部文獻的梵文原本已無存，但有些文字散落在法稱（*Dharmakīrti*）的著作和反對陳那觀點的其他著作中，很有參考價值。這樣的古典的參考書目，對專門研究陳那知識論來說，自然是不足夠的。但就目下的判教的需求來說，我想是足夠了。

先看認識對象問題。¹⁷在這個問題上，陳那在其《觀所緣緣論》中作過詳盡的考察，得出他所提出的作為認識對象或所緣的條件，這即是：

- 一、內色的相顯於識中，為識所認知；
- 二、內色能令五識生起。

這裏所謂內色的相相當於認識對象或所緣。這兩點可以以現代文字說得更周延而清晰：

¹⁷ 陳那的認識論的一個重要之點是，認識對象先在於認識機能。即是，認識對象有兩種：自相與共相，我們也有分別對應於它們的現量與比量這樣的認識機能。

- 一、內在質體的形相在識中顯現，而為識所認識；
- 二、內在質體能使五感識生起。¹⁸

前一點表示所緣，後一點表示緣，合起來正是所緣緣。

現在看《觀所緣緣論》的文字。先看內在質體或內境的形相或形象在與識俱時而生以作為識的生起因或緣。陳那說：

此內境相既不離識，如何俱起，能作識緣？“決定相隨故，俱時亦作緣，或前為後緣，引彼功能故。”境相與識定相隨故，雖俱時，亦作識緣。因明者說：若此與彼，有無相隨，雖俱時生，而亦得有因果相故，或前識相為後識緣，引本識中生似自果功能令起，不違理故。（《大正藏》31·888下）

陳那表示，“境相與識定相隨”，境是內在的，不離於識，那就應與識俱起俱滅，這與識俱起的境如何能作為識的生起的緣或原

¹⁸ 這兩點與日本學者服部正明所提的陳那規定的認識對象需符合兩個條件相應。這兩個條件是：

- 一、它使表象生起；
- 二、它具有與表象相同的形象。

（服部正明著〈中期大乘佛教の認識論〉，載於長尾雅人、中村元監修、三枝充憲編集《講座佛教思想第二卷：認識論、論理學》，東京：理想社，1974，p. 135。中譯吳汝鈞譯〈陳那之認識論〉，吳汝鈞著《佛學研究方法論》，增訂本，下冊，台北：台灣學生書局，2006，p. 431。）

第一點內在質體的形相在識中顯現，而為識所認識與服部氏的第二點具有與表象相同的形象相應，第二點內在質體能使五感識生起則與服部氏的第一點使表象生起相應。使表象生起與使五感識生起相通；在認識活動中，表象與感識是不能分開的。

因呢？在很多情況，具有因果關係的兩件事物都有先後的次序，因在先而果在後。但陳那指出，只要兩件事物是相隨的，則即使是同時發生，亦可有因果關係。他又引因明學者所說：若兩件事物，此有則彼有，此無則彼無，則這兩事物雖是同時發生，亦有因果關係。這種因果關係與前識的對象為因，引生後識為果的因果關係沒有不同。¹⁹

陳那又提另一問題：眼等五根亦是識之緣，亦有生起識的作用。他說：

若五識生唯緣內色，如何亦說眼等為緣？“識上色功能，名五根應理，功能與境色，無始互為因。”以能發識，比知有根，此但功能，非外所造故。本識上五色功能名眼等根，亦不違理，功能發識，理無別故。在識在餘雖不可說，而外諸法，理非有故，定應許此在識非餘。（《大正藏》31·888下—889上）

五識生起以內境為緣，不牽涉及外在事物。為甚麼仍說眼等五根為識之緣呢？內境或內在對象能生起識，即使是五根，也能生起識。這可視為內境或內在對象能生起識的補充。在這裏，陳那對五根提出一種較為獨特的看法。一般把五根視為物質性的東西，具有認識能力。陳那亦認同五根是色法，但他認為五根不是作為物質性的存在而被確立，而是作為本識亦即阿賴耶識的功能而被確立。這即是說，五根的確立，並不是基於我們見到五根的存在，而是由於見到

¹⁹ 陳那在這裏提出了他對因果關係的看法，他認為檢定兩件事物間是否有因果關係的準則就是兩者是否“決定相隨”。若兩者決定相隨，則不論是同時或異時，兩者都有因果關係。在這裏理應補充一點，就是兩者若為異時，則在先的為因，在後的為果，不能顛倒次序。

從本識生起五識的現象，而生起這五識必基於某些功能，我們便把這些屬於本識的功能稱為五根。²⁰這樣便可說五根是五識之緣。陳那又指出，這五根功能只能由本識中來，不能由其他地方來。這包括外界，但外界在唯識學來說，指超越識所能及的東西，它們的存在性我們不能說。識所能及的東西，都是內在於本識中，因此陳那說只有本識能生起這些功能。

上面是說內色或內境的形相生起識。現在看這種形相能作為識的對象（認識的對象）的問題。陳那說：

“內色如外現，為識所緣緣，許彼相在識，及能生識故。”外境雖無，而有內色似外境現，為所緣緣。許眼等識帶彼相起及從彼生。（《大正藏》31·888下）

這段文字除了說內境或內色為識的認識對象外，又能生起識。關於後一點，上面已探討過了。這裏集中看內色如何為識所認識而成為對象，此中的關鍵說法“內色似外境現”及“眼等識帶彼相起”。在唯識學來說，外境是不能說的，因此在認識論上不能說對外境加以認識為對象，但對象可以在識的脈絡中說：內色疑似外境而顯現，為識所認識，成為它的對象、所緣。進一步，“眼等識帶彼相起”，即是，識挾帶對象的相或形象而活動，儼然是識可認識外界的对象。實際不是這樣，對象只對識產生一種形象而使識有所認識；對象是內色或內境，為識所變現，或更確切地說為第八阿賴耶識

（*ālaya-vijñāna*）中的種子向外投射而成，並無獨立於識之外的外境

²⁰ 本識的這些功能，自然是指種子（*bija*）。但陳那不喜說種子，因此說功能。兩者都指同一東西。

或對象。²¹

以上陳那提出並論證了對象的條件：它令識生起，又提供形象或相為識所認識。跟著陳那駁斥三種外道的說法，他們提出極微與它們的集合體一類說法，以極微或它們的集合體為對象。²²他先提第一、第二種說法，然後加以破斥。《觀所緣緣論》說：

諸有欲令眼等五識以外色作所緣緣者，或執極微許有實體，能生識故。或執和合，以識生時帶彼相故，二俱非理。所以者何？

極微於五識，設緣非所緣，
彼相識無故，猶如眼根等。

所緣緣者，謂能緣識帶彼相起及有實體，令能緣識託彼而生色等極微。設有實體，能生五識，容有緣義。然非所緣，如眼根等於眼等識，無彼相故。如是極微於眼等識，無所緣義。

和合於五識，設所緣非緣，
彼體實無故，猶如第二月。

²¹ 說識挾帶著對象的形象生起，其實不大好說。我們通常的看法是，在識之外有獨自存在的東西，這些東西為識所認識，對於識顯現一種形象。但唯識學不能這樣說，它認為一切不外於識，即使某些東西為識所認識，而顯現為某種形象，這某些東西的來源仍只能在識中找，例如視之為潛藏於阿賴耶識中的種子。說“似外境現”好像在存有論上預認有離識之外的外境，其實不是這樣，都是“似”這個字眼在作怪。外境云云，只是虛說，其來源還是識。

²² 這種思維頗有陳那在其《集量論》論排除（*apoha*）的意味：排除其他不正確的說法，以突顯自家的正確的說法。

色等和合於眼識等，有彼相故，設作所緣，然無緣義。如眼錯亂，見第二月，彼無實體，不能生故。如是和合於眼等識，無有緣義故。外二事於所緣緣，互闕一支，俱不應理。（《大正藏》31·888中）

所緣緣是四緣之一。四緣是事物生起的四種因素。若從認識論的角度說，所謂事物生起就是指事物被認識。所以“所緣緣”是構成認識的一種因素。“所緣”指認識的對象。認識的對象作為構成認識的一種因素——緣，稱為“所緣緣”。論主陳那在這裏先指出兩種對所緣緣的解釋，然後對這兩種說法進行批判。這兩種說法都是以外在的物質作為五識的所緣緣。第一種說法指極微就是五識的所緣緣，當中認為極微具有實體，能令識生起。第二種說法認為和合就是所緣緣，因為識生起時帶著和合之相。陳那認為這兩種說法都不合理。對於以極微為所緣緣的說法，陳那指出極微對於五識，雖然可能為緣，但不是所緣，原因是在生起的識之中沒有極微的相狀。引文中說“設緣非所緣”，當中用“設”字，表示陳那並不是同意極微真的能夠成為五識的所緣。他的意思是，按照執這種說法的人所言，極微有實體，可以讓識依託而生起。但他認為，即使極微有實體，能令五識生起，可以作為五識的緣，但亦不是五識的所緣，因為五識之中沒有極微的相或形象，猶如眼根，雖然能令眼識生起，但眼識中沒有眼根的相，所以眼根不是眼識的所緣。

第二種說法指“和合”是五識的所緣緣，但陳那認為即使和合是所緣，但它卻不是緣，因為和合本身不是實體，猶如眼所見的第二月。“和合”指眾多極微的結合，這樣的結合形構成某種相狀。執和合為所緣緣的人以為，由於和合而成的相狀出現在五識之中，所以和合就是五識的所緣緣。但陳那反駁說，即使和合具有所緣的意

義，但由於和合無實體，不能令識生起，所以沒有作為緣的條件，猶如眼錯亂時所見的第二月。這第二月的相狀雖然出現在眼識之中，但它根本是不存在的，所以不能成為眼識的緣。

對於以上兩種說法，陳那指出兩者各欠缺一種條件，極微欠缺所緣的意義，而和合則沒有緣意義，所以兩者都不能成立。

提出第三種以外在物質為所緣緣的說法，並再進行批判。他說：

有執色等各有多相，於中一分是現量境故，諸極微相資，各有一和集相，此相實有，各能發生似己相識，故與五識作所緣緣。此亦非理，所以者何？

和集如堅等，設於眼等識，
是緣非所緣，許極微相故。

如堅等相，雖是實有，於眼等識，容有緣義，而非所緣，眼等識上無彼相故。色等極微諸和集相，理亦應爾，彼俱執為極微相故。執眼等識能緣極微諸和集相，復有別失。

瓶甌等覺相，彼執應無別，
非形別故別，形別非實故。

瓶甌等物，大小等者，能成極微，多少同故，緣彼覺相，應無差別。若謂彼物形相別故，覺相別者，理亦不然。頂等別形，唯在瓶等假法上有，非極微故，彼不應執極微亦有差別形相，所以者何？

極微量等故，形別惟在假，
析彼至極微，彼覺定捨故。

……形別物析至極微，彼覺定捨，非青等物，析至極微，由

此形別，唯世俗有，非如青等，亦在實物。是故五識所緣緣體非外色等，其理極成。（《大正藏》31·888 中-下）

這第三種說法稱為和集說，它認為物質的基本單位，即極微，各自有多種相狀，其中一種相狀就是現量境。現量境即是五識的所緣境。各各極微當集合起來，各自微細的相就會合併成一個較大的相，這種相就是和集相。和集相是由眾多極微的相結合成的，由於認為極微是實有的，所以和集相也是實有的；而當中的各各極微的相又能顯現在識之中。故此，執和集說者認為這和集相就是五識的所緣緣。

對於這種說法，陳那提出了兩點批評。首先，和集說認為各各極微都有本身的相作為五識的現量境，然而，在識之中，並沒有各各極微的相。陳那的意思是，如果每一極微都有作為五識的所緣境的相，則五識中應有各各極微的相顯現，但事實上並沒有。又如果說個別極微的相不為五識所見，只有集合起來才能見到，這也是不合理的，因為如果一個極微不能成為所緣境，則多個極微也應不能，因它們的性質沒有分別。

陳那的第二點批評是，假使五識所見的相是一一極微的相的集合，則在五識中顯現的相狀應只受兩種因素影響，第一是極微本身的相狀，第二是極微的數目。瓶和甌同樣是由地大構成的，即構成兩者的極微的相狀是相同的，假使兩者的大小也是相等，即極微的數目相等，按照和集說所言，兩者在識中顯現的相狀應是相同的。但事實不是這樣。如果說瓶和甌由於形狀不同，以致在識中顯現的相狀也不同，這也不合理，因為形狀只是假法，並不屬於極微。陳那的意思是，所謂“形”，並不是極微本身就具有的，他進一步說，倘若將事物分析至一一極微，我們原來所見的事物的形狀就必定消失。按照和集論者所說，極微有實體，而且能在五識中顯現它們的

相狀，所以能作為五識的所緣緣。但陳那在這裏指出，在五識中顯現的形相並不屬於極微。所以，即使說極微有實體，但也不能作為五識的所緣緣。

以上，陳那先後破斥了三種實在論的說法。實在論者一個基本立場是認為，我們所接觸到的事物，是客觀地具有實體的。所以，事物必須具有兩種特性：第一是有實體的；第二是能夠被認識，這即是能夠在五識中顯現它們的相狀。這些事物既然是我們認識的對象，就即是五識的所緣緣。所以實在論者必須證明所緣緣具有實體，而且能在五識中顯現它們的相狀。陳那以這兩項條件來檢驗實在論者的三種說法，而得出它們都不能成為認識的對象。

在批判和集說的最後部份，陳那指出五識中顯現的形相只是假有，不是真實，因為在實在論者認為是真實的極微中，找不到這些形相。由此，陳那推論出，顯現在我們的五識中的形相，其根源並非在主體以外的東西。

蘇聯學者徹爾巴特斯基（Th. Stcherbatsky）提出，陳那、法稱的哲學表示，空華、陽燄、兔角、石女兒都純粹地是想像，是字眼，在它們背後沒有任何客觀的真實性。與它們直接相反的，是純粹的真實，在其中，沒有絲毫想像的建構。在這兩者之間，我們有一半想像的世界，它雖由建構性的想像而成，但有客觀的、真實的根基，這便是現象世界。在這裏，徹氏區分兩種真實。其一是由瞬間的點（point-instants, kṣaṇa, sva-lakṣaṇa）成立，它們在時間上、空間上沒有確定的位置，也沒有任何感性的屬性。這是終極的或純粹的真實（paramārtha-sat）。另一種真實包含被客觀化的意象或形象，在時空中被賦與一個位置，又具有種種感性的與抽象的性質。這是現象的

或經驗的真實 (samvṛti-sat)。²³在真實的問題上，徹氏明顯地是以龍樹 (Nāgārjuna) 的二諦 (satya-dvaya) 亦即是真諦與俗諦來解讀陳那的真實的觀點，也有康德 (I. Kant) 的物自身與現象的區別痕跡。不過，我想陳那對真諦或物自身層次並未有那麼濃烈的意識，他的關心點無寧是在世俗層次的真實的建立，這亦是要安立現象世界，要對它裏面的種種事物建立客觀而有效的知識。徹氏對於陳那在真諦、勝義諦方面的留意，未免有過甚其辭 (over-interpretation) 之嫌。

徹氏跟著指出，與這兩種真實相應，知識的資源也分直接的與間接的，分別理解終極的真實性與受條件限制的真實性。直接的資源是感覺，間接的資源是概念思考。前者是被動的反照

(pratibhāsa)；後者是受條件限制的反照 (kalpanā)。前者是對對象的把握 (gr̥hnāti)，後者則是對相同的對象的想像 (vikalpayati)。²⁴

對於陳那在《觀所緣緣論》中的思想，徹氏指出，他的論證是，先聲明外界對象是一原子，或原子的聚合。倘若我們能證明它兩者都不是，則它只是一觀念，沒有外界實在與之相應。即是，陳那要堅持認識對象的觀念性、拒斥外在世界的實在性的具體論證是提出無限分割性的背反：對於一個可分割的對象的經驗的看法的矛盾性格。徹氏認為陳那的思路是，假設外界對象是瞬息都在逝去的力量，它能刺激感覺，讓一個意象或形象被建構起來。他反駁勝論派的看法，後者視外在對象有兩重：原子是一重，原子的聚合是一重，而

²³ Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I. Bibliotheca Buddhica xxvi, Leningrad, 1932, p. 70.

²⁴ *Ibid.*, p. 71. 徹氏這裏以 pratibhāsa 一語詞說感覺上的被動的反照，與唯識學論典運用這個語詞來說詐現、似現、顯現並不完全吻合。

且被視為自身，存在於構成它們的原子之中。陳那認為，原子並不能產生意象，因而不能被視為對象的原因。作為一個聚合而成一個物件，亦只是幻象而已。陳那的意思是，我們需要有一個對象，以產生感覺和意象；但原子不能生起意象，它們的聚合也不能生起感覺。徹氏指出，陳那的結論是，那些被認為不可分割的原子、它們的聚合和對象的形象都沒有實在性，不過是觀念 (sāmvṛta) 而已。勝論的實在論不能成立，我們的感官所知覺得的對象不是外在的。徹氏跟著即提出和建立自己的觀念論。他認為，認識的對象是內在地通過反照而被認識的對象，它們宛然地像是外在的東西呈現在我們眼前。終極實在是觀念 (vijñapti-vijñāna-mātratā)。²⁵在邏輯上作為外在的點剎 (point-instant)、物自身，實際上只是內在的“觀念”。主體與客體都是外在的。²⁶

徹氏又把外界實在的問題，就唯識學的觀點來替後者代言。他提出我們所面對的世界，即使是不實在的，也應有個來源，他以阿賴耶識 (ālaya-vijñāna) 來交代，而稱之為業 (karma) 的生機力量 (biotic force)。²⁷他在另外地方又提出，阿賴耶識被拿來取代外在世界，又以熏習 (vāsanā) 來說生機力量。²⁸他作結謂，在陳那看來，外在世界作為無限的和可無限地分割的東西，是不實在的，它是“觀念”。²⁹

²⁵ 徹氏在這裏以觀念來說 vijñapti, vijñāna, 比較少見。後二者通常作心識、識看，有虛妄的意味。

²⁶ Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I. pp. 518-520.

²⁷ *Ibid.*, p.520。

²⁸ *Ibid.*, p.527。

²⁹ *Ibid.*, p.521。

總觀徹爾巴特斯基對陳那的認識論特別是就他的《觀所緣緣論》的觀點而作的闡述，他把陳那的真實性觀念分為兩種，其一是終極的真實性，另一則是受條件限制的真實性。這很明顯展示他是以康德的那套認識論來理解陳那的，同時他的真實觀是觀念論的。首先，說到真實問題，他表示在陳那來說，知識的資源分別相應於終極的真實性與受條件限制的真實性。直接的資源是感覺，間接資料是概念思考。這分別相應於康德知識論中的感性（Sinnlichkeit）與知性（Verstand）。而與間接的概念思考相連的，正是知性所提供的思維形式：範疇（Kategorie）。不過，在康德來說，感性與知性合起來作用的結果，是對象的成立，知識即在這對象（Gegenstand）的成立中說。這種知識只能說俗諦的知識，不是真諦的知識，與徹氏所提陳那的終極的真實性並無交集之處。即是，在陳那的認識論中，起碼就關連著他把認識對象二分：自相與共相來說，談不上終極的真實性。這終極的真實性在康德來說，是指以睿智的直覺（intellektuelle Anschauung）所成就的對物自身（Dinge an sich）的體證而言的。陳那的知識論並未到這個程度。他所提出的對對象的自相與共相的認知，只指涉現象（Phänomen）層面的知識，這是非終極的真實性的知識，不是終極的真實性的知識。

至於徹氏以觀念論來作為他的真實觀的基礎、依據，是沒有問題的。在胡塞爾發展他的現象學之先，在歐陸已流行觀念論的實在說，這自然包含德國觀念論在內。不過，觀念也得有它的來源，這在胡塞爾來說，便是意識（Bewußtsein），特別是絕對意識（absolutes Bewußtsein）。意識構架對象，而以觀念來表顯它們。但徹爾巴特斯基卻把觀念下滑到不實在的外在世界方面去，又以觀念來說心識（vijñāna）、表象識（vijñapti）。這便令人感到惑亂。在唯識學的脈

絡來說，心識是虛妄的，會對對象起分別心，而加以執取，視之為具有獨立自在性。又就護法（Dharmapāla）的唯識學來說，識體本身是抽象的，它要自我呈顯，便分出相分（nimitta），概括現象世界的一切存在；自身則以見分（dṛṣṭi）或自我來了別相分，視之為有自性，而加以執取，煩惱由是生起。實際上，相分不過是虛妄心識的分裂、變現而已。徹氏把它關連到有真實意涵的觀念方面去，實在令人不解。

四、認識對象及其種類

上一節所論述的，是認識對象的條件。跟著我們看合乎這條條件的認識對象有多少種，和它們的性格。陳那在這個問題上有很確定的說法，特別是在《集量論》中提到“akṣaṇa-dvayam”字眼，³⁰表示認識對象有兩個面相，即有兩種。對於這兩個面相，分別有兩種認識機能或認識手段去認識。當時流行的正理學派（Naiyāyika）則提出有四種認識機能。陳那所提的是哪兩種認識機能呢？《集量論》說：

na hi sva-sāmānya-lakṣaṇābhyām aparāṃ prameyam asti. (PVBh, p.169.9)即是說，在認識對象方面，我們只有兩種：自相（sva-lakṣaṇa）與共相（sāmānya-lakṣaṇa）。自相指事物或對象的特殊相，只有它自己具有，不與其他對象分有。這相當於一般知識論的特殊性（particularity）。共相則指對象的普遍相。為某一類對象的分子所共

³⁰ Prajñākaragupta, Pramānavārttikabhāṣya. R. Sāṃkṛtyāyana, ed., Tibetan Sanskrit Works Series, vol. 1, Patna, 1953, p.213. 6. 此書以下省作 PVBh.

同分有，這是普遍性（universality）。陳那強調，在對象方面，除了自相與共相外，沒有另外的對象了。這亦是上面所引的梵文語句的意思。

陳那的《正理門論》有些文字可以作為補充，其中說：

為自開悟唯有現量及與比量。彼聲喻等攝在此中，故唯二量。
由此能了自共相故。（《大正藏》32·3中）

這裏說開悟，不必是嚴格的宗教救贖義的意思，而是一般的理解（Verstand）的意思。所謂聲（śabda），指文字，指文字上的解讀，那應屬於比量。這現量與比量分別理解對象的自相與共相。說到對象，陳那屬唯識學（Viññāna-vāda）譜系，他的對象觀還是應該以唯識學作為背景來說。唯識學認為，一切外境都是心識或識（vijñāna）所變現（pratibhāti），因此，識有主體（svābhāsa）與對象（arthābhāsa）兩面。陳那自己的知識論觀點，顯然是由這樣的根本理解而來。特別是關於認識對象（ālambana）方面，在我們的心識之外，並沒有獨立的認識對象。所謂對象，只是指在認識活動中的對象的表象（pratibhāsa）³¹而已。客觀獨立的對象並無存在性。直接產生認識活動的不是感官或根（indriya），而是心識。這心識一方面作為認識活動的表象或作為表象自己（svābhāsa）而作用，另一方面又作為對象的表象（viśayābhāsa）而作用。這樣我們便可說心識是同時通於認識活動與認識對象。就認識對象來自心識而不來自外界來說，這種在認識活動中對對象的認識，正是所謂“自己認識”

³¹ pratibhāsa 是唯識學的重要概念，出現唯識學的多部論典之中，有時譯為顯現、詐現、似現，基本都是負面意味的。

（svasaṃvitti）。這是陳那的知識論的特性。這自己認識的觀點為法稱所繼承，並加以發揮。便是在這一點上，我們可把陳那的唯識學說與經量部（Sautrāntika）區別開來。經量部認為認識機能或認識手段（pramāṇa）可認識外界的對象，而成表象，因而無所謂自己認識。在陳那來說，表象不是來自外界，而是來自心識，是心識的變現，因而心識認識表象是一種自己認識。至於對象，特別是外界對象，陳那是不能說的。到了法稱，這個問題便鬆動下來，可以推想認識表象在外界有對象。但仍不是那麼確定，法稱仍然是持自己認識的說法。³²

現在有一個問題：唯識學否定外界的存在，在外界方面不能說實在、真實，則對於存在世界，對於我們生於斯、長於斯的現象世界、經驗世界，有否實在性可言呢？上面提到的徹爾巴特斯基認為，對於陳那、法稱來說，真正的、真實的存在，要以效應（efficiency）來說。在因果關係上，有效應便是真實。一切思維的建構都是構想（fiction），都不是終極真實。一個能燃燒和煮食的火頭是真實的火頭。一個不存在的、想像的、從來不能燃燒、不能煮食、不能發光的火頭，是不真實的火頭。³³關於外在世界，徹氏提出，觀念主義的唯識學者全然拋棄了外界實在的假設。陳那、法稱則回歸至經量部的說法，他們接受徹底具體和特殊物的實在性，接受物自身（sva-lakṣaṇa）的實在性，把知覺判斷轉為介於終極實在和意象之

³² 在這裏，我對對象與表象不是分得那麼清楚、死煞。與心識相對而為它所認識的是表象（Vorstellung），作為表象的來源而在外界的是對象（Gegenstand）。有時我也以對象替代表象，與心識對揚。希望讀者不要以辭害意。

³³ Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I.p.69。

間的連繫。這終極實在是在純粹感覺中反映的，而意象則由我們的智思所建構。³⁴陳那、法稱在存有論方面提出效應一概念，以取代實在性一概念。這點很有意思。對於實在性、真實性，我們通常會想到靜態的存在；現在說效應，則有由靜態的存在到動感的活動的轉向的意味。效應是在活動中表現出來的，它的動感也是在活動中說。徹氏提純粹感覺（pure sensation）一概念，也是饒有意思的。他的說法是，終極實在可從這純粹感覺中說。這讓人想到京都學派西田幾多郎的純粹經驗這一觀念，後者也有終極實在的意味。不過，純粹感覺畢竟是一種感覺，雖然不具有經驗內容。嚴格來說，感覺或感性（Sinnlichkeit）與直覺（Anschauung）不同，它不是睿智的（intellektuell），不能成就康德意義的睿智的直覺（intellektuelle Anschauung）。而徹氏所說的意象，是智思（intellect）的產物，這意思也不是睿智意味（intellektuell），它與純粹感覺合起來也不能成就睿智的直覺。徹氏在這裏提出的純粹感覺與意象、智思，意義實在有點模糊。它們似乎介於感性直覺與睿智的直覺之間，介於現象與物自身之間，與睿智的直覺有交集，但又不是那麼清楚。

大體上，陳那與法稱的認識論仍是著重二諦（satya-dvaya）中的世俗諦（samvṛti-satya）的層次，其直覺是感性的，因而是感性直覺，亦即是現量；其智思是理解的，因而是知性，亦即是比量。徹爾巴特斯基提純粹感覺和智思，容易把人誤導到睿智的直覺方面去，而關連到勝義諦或第一義諦（paramārtha-satya）那一面。陳那、法稱的認識論或知識論其實未到那個水平、層次。

回返到認識對象方面。陳那在《集量論》中說：

³⁴ Ibid, p.225.

dharṁiṇo 'neka-rūpasya nendriyāt sarvathā gatiḥ
svasaṁvedyam anirdeśyaṁ rūpam indriya-gocaraḥ. (PVBh,
p.298.1)

陳那的意思是，一個具有多種性質的物體，其一切面相（sarvathā）不能為感官所認識。感官對象只是如其所如地（svasaṁvedya）被認識的形相，它是不能被表述的。在這裡，所謂“一切面相不能為感官所認識”並不表示感官對面相不能認識，而是表示感官不能同時認識一切面相。服部正明在這裡的解說，提到被排除（vyāvṛtta）的問題：一個對象被認識為藍色，只有在它被從非藍色的東西中分離或排除開來的情況下進行，而這種排除其實是一種概念的建構作用³⁵。按“藍”與“非藍”是概念，它們的確立，需經概念的建構作用。例如“nilaṁ vijānāti”一表述式表示我們對對象有直接的覺知。另一方面，“nilam iti vijānāti”一表述式則表示我們以一名稱來指謂這對象。nila 是藍色。兩表述式的分別在 iti 的有無。有 iti，表示藍（nila）是一概念。或知對象是“藍”。沒有 iti，則表示藍的感覺，“藍”不是概念。iti 本來便有表示言說分別的意味。

認識對象與認識機能或認識手段（pramāṇa）相應，我們也通稱認識活動為“認識手段”，因為後者被視為包括認識活動在內，雖然它的基本意指是結果，所謂“量果”（pramāṇa-phala）。陳那在《集量論》中說：

savyāpāra-pratītatvāt pramāṇaṁ phalam eva sat. (PVBh,
p.349.5)

陳那在這裏把認識手段或量與認識結果或量果等同起來，這指涉到

³⁵ M.Hattori, *Dignāga, On Perception*, p.91, n.,1.43.

有相唯識或有形象知識論 (sākāra-jñāna-vāda)。根據這種說法，認識活動自身包含有對象的形象 (ākāra) 在內。陳那是有形象知識論者。所謂量果，是在認識活動中接觸到對象。有形象知識論的對立面是無相唯識或無形象知識論 (anākāra-jñāna-vāda, nirākāra-jñāna-vāda)。這種觀點認為在認識中沒有形象 (anākāra, nirākāra)，形象是在對象方面。若是這樣，則認識本身不管是認識甚麼對象，都是一樣的。實際上，倘若認識是對對象的把握的話，它必須是有形象的 (sākāra)，它必須攝取得對象的形象 (viṣayākārāpanna)。這便是陳那所說的“果” (phala)。

五、認識對象是自己與“自己認識”

由有形象知識論很自然地可以推出認識活動的“自己認識”的情況，即是，心識的認識的形象即是心識自己。陳那說：

svasaṃvittiḥ phalaṃ cātra. (PVBh, p.349.7)

即是：自己認識或認識活動認識自己是認識活動的結果。這便是識的“自己認識” (svasaṃvitti)。由於沒有外界對象可言，心識的認識對象只能是自己內部的內境或內色，或由這些東西所提供。當然認識活動可以認識自己，它同時也覺知自己在認識自己。我們也可以這樣說，認識活動認識對象，取得它的形象，這形象是自己提供的，故認識活動只是自己認識自己，同時也覺知到這種自己認識。

關於這個問題，正理學派 (Naiyāyika) 有近乎常識的說法：當外在感官 (如眼) 接觸一對象時，會把捉 (vyavasāya) 對象，但這把捉並不覺知到自己的這種把捉作用。這種覺知是要由內在感官 (如視覺) 或意識 (manas) 完成的，它視這種把捉為它的對象。關於這

個意思，陳那在《集量論》中說：

sarvatra pratyakṣa-viṣaye jñātur indriyeṇa
vyavasāyaḥ, paścān manasānuvyavasāyaḥ.³⁶

這樣，我們便可以說，認識活動並不是自己認識自己，而是由另一認識活動來認識自己。這另一活動即是意識的作用。

對於自己認識，我們可以提出它的成立的理據。陳那提出的理據是對對象的確認 (artha-niścaya) 與自己認識相符合。《集量論》說：

tad-rūpo hy artha-niścayaḥ.³⁷

在這裡面，artha-niścaya 或對象的確認的意思是一個對象被確認為甚麼，依於自己認識是甚麼。這是陳那的看法。實在論者則持不同意見：一個認識活動之被確認為甚麼，依於外界對象是甚麼。陳那不贊成外界實在，故無所謂依於外界對象，他認為自己認識才是重要的。

就唯識學來說，自己認識 (有時也作 svasaṃvedana) 便是認識的結果，陳那也不例外。即是，當某甲覺察到在他的認識活動中有一雙皮鞋出現，這雙皮鞋便被視為對象，或更精確貼切地說是表象。除了在認識活動中的這個表象外，外面並沒有甚麼對象了。因此，對於那雙皮鞋的認識的“覺察”，或警覺到自己是正在認識那雙皮鞋的活動之中，便是自己認識，便是對對象的認識活動這一結果。更恰當的說法是，這種自己認識不單含有自己對自己的認識的結果，

³⁶ G. Jha, ed., *Nyāyabhāṣya of Vātsyāyana*. Poona: Poona Oriental Series 58, 1939, ad I, i, 4. 此書以下省作 NBh。

³⁷ E. Krishnamacharya, ed., together with Kamalaśīla's *Pañjikā, Tattvasamgraha of Śāntarakṣita*, 2 vols., Baroda: G. O. S., xxx, xxx1, 1926, 1328d. 此書以下省作 TS。

同時也含有自己對自認識這一認識活動的覺察。這種覺察也可作一種認識的結果看。

實際上，對象是很難說的。必須以外在事物為對承認外境或外面的世界的存在性，才好說。對於這一點，陳那只能說，認識這對象的手段，正是認識活動自身具有對象的形象。但這種說法有點勉強、不自然，這是以“認識活動自身具有對象的形象”這樣的認識結果為認識手段。但陳那不認可外界實在、外界對象，不能像經量部那樣以認識的對象在外界有實在性。他所能說的，只此而已。換句話說，當某甲覺察到在他的認識活動中有煙，這煙不外是對被認識的煙的認識活動而已，而不是作為一外在對象的煙。這樣，在認識活動中，必有自己認識的機能，作為認識手段，視具有煙的形象的認識活動為對象，因而產生作為結果的自己認識³⁸。這便是陳那與唯識學對自己認識的理解。但經量部則總是以為這對象是外界的東西。

六、認識機能或手段：現量

上面所闡述的，是陳那的認識對象的觀點。認識活動有兩大要素：認識機能和認識對象。陳那認為，我們的認識機能決定於認識對象。認識對象有自相與共相，因而我們的認識機能便相應地有現量（pratyakṣa）與比量（anumāna）。現量認識對象的自相，比量則認識對象的共相。在佛教邏輯（Buddhist logic）中，通常以現量為知覺（perception），或直接知覺（direct perception），處理知識論的

³⁸ 這自己認識也可說是一種自我意識，是自我意識到自己。

問題；以比量為推理（inference），處理形式邏輯的問題，有時也涉及辯證法。我們這裏只留意知識論，因此只討論現量。

關於認識機能或認識手段的數目，古印度不同學派有不同說法。陳那提出兩類說，確定認識手段有兩種。《集量論》說：pratyakṣam anumānaṃ ca pramāṇe (PVBh, p.169.3) 即是說，在認識手段中有現量（pratyakṣa）與比量（anumāna），認識手段用於格或處格。現量需要是由感官發的，感官是規定現量之為現量的唯一條件。《集量論》說：akṣam akṣam prati vartata iti pratyakṣam.³⁹ akṣa 是感官之意。整個梵文語句是說，現量即是感官對於（prati）它的對象的作用。這是以感官來說現量，表示現量與感官有直接的連繫。

在《正理門論》中，陳那對 pratyakṣa 一語詞也作過文字學的分析：

現現別轉，故名現量。（《大正藏》32.3 中）

此中的“現現別轉”，正相應於《集量論》的“akṣam akṣam prati vartata”，幾乎是字字相應。

在這裏，我們必須注意一點：現量是直接地關連著感官的，我們不能離感官而說現量。在這一點上，陳那也提出這樣的問題：為甚麼我們把現量叫作與感官有直接關連的 pratyakṣa，而不叫它與對象（viśaya）有關連的 prativīśaya 呢？（PVBh, p. 277.24）陳那在《集量論》中回答：

³⁹ *Tattvasamgrahapañjikā of Kamalaśīla* Published with *Tattvasamgraha* of Śāntarakṣita in G. O. S., p.373.26.此書下省作 TSP。

asādhāraṇa-hetutvād akṣais tad vyapadiśyate.⁴⁰

陳那的意思是，現量是依感官而被命名，因為感官是它的特定的原因（asādhāraṇa-hetu）。對於這一點，我們可以作如下了解：在我們的認識中，可以有很多對象，例如燈飾，但感官只有一個，這便是眼睛。故眼睛是視覺現量的特定原因。

我們可以說，與感官密切相連是現量的一種特性。由這一點我們可以提出現量的另一種特性，這便是不含有分別或概念思考。《集量論》說：

pratyakṣaṃ kalpanāpodham. (TAV. p.53.29)

《正理門論》中有極其近似的說法：

現量除分別。（《大正藏》32.3 中）

這樣的確認的邏輯基礎，很明顯地是在對象方面的自相與共相的分別。自相是遠離分別的，是獨一無二的形象，因此，把握自相的認識手段即現量也沒有分別可言。⁴¹

⁴⁰ M. K. Jain, ed., *Tattvārtha (rāja) vārttika of Akalaṅka*. Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha, no.10, Benares, 1953, p.53.30.此書下省作 TAV。

⁴¹ 印度學者穆克己（S. Mookerjee）認為，陳那對知覺的定義“pratyakṣaṃ kalpanāpodhām”（知覺不含有概念構思）已足夠排除推理，後者總是與概念的構思（kalpanā）相連起來。（S. Mookerjee, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980, p.275.他又補充說，法稱對於陳那的這個定義，加上“abhrānta”（無錯亂）字眼，目的是要從知覺中排除一切錯亂。（Ibid., p.276）實際上，認知上的一切錯亂，是需要依賴前後經驗的比較才能成立，而一切比較都不能不涉及概念的運用。

現量被視為遠離概念構思。陳那再進一步提出一些心靈的現量，例如對一個外在對象的覺察和對心理活動例如意欲的自我證知。陳那認為，這些現量也是遠離概念構思的。《集量論》說：

mānasaṃ cārtha-rāgādi-sva-saṃvittir akalpitā. (PVBh, p.303.23)

在這裏，artha-rāgādi-sva-saṃvitti 是一個複合詞，有重疊的地方。它可拆分為 artha-saṃvitti 與 rāgādi-sva-saṃvitti。前者是指對於對象的覺察、認知；後者則是指對於貪欲的自我證知，rāga 即是貪欲。不過，這個意思已離開了純認知意義，而有心理學上的情執的意味了。

上面說，現量是與感官直接關連的。印度學者柏來薩特（J. Prasad）特別譯 pratyakṣa 為直接知識（direct knowledge），而不作感覺認知（sense cognition）、知覺（perception）或直覺（intuition）。理由是 pratyakṣa 有感性的（sensuous）和非感性的（non-sensuous）兩種，pratyakṣa 是通於這兩者的。⁴²對於這一點，筆者有兩點回應。一是現量（pratyakṣa）的直接性（immediateness），這讓人想起所謂純粹感覺。陳那可能有這個意思。當一個人專注於某一圓形時，他感到這“圓性”，但不知道這是圓形，只知道它是面對著我們的一個對象，但是哪一種對象呢？並不清楚。徹爾巴特斯基也提過這樣的純粹感覺的經驗。⁴³另外是承著這一點，倘若感覺是純粹的，則亦應是直接的，這樣的感覺，仍未是知覺，則認知云云，仍然難說。另一方面，這也無與於睿智的直覺（intellektuelle Anschauung），後者

⁴² J. Prasad, *History of Indian Epistemology*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1987, xiv.

⁴³ Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I, p.153.

雖不能建立對象性、現象性的知識，但能建立物自身的知識，甚至能提供物自身的存在性。但這已不光是認識論的問題，而是存有論的問題了，甚至以存有論為主要的性格。

現在的問題是，現量是如何認識對象的呢？陳那認為，現量由感官透過接觸多個對象的集合體，例如原子或極微（*aṇu*）的集合體而生，但就它的運作而言，它是認識整體對象的。《集量論》說：

tatrānekārtha-janyatvāt svārthe sāmānya-gocaram. (PVBh, p. 279.10)

語句中的 *an-eka-ārtha* 即清楚地表示對象不是單一的。感官不能接觸單個原子作為它的對象，而是同時接觸多個原子，或原子的集合體，這即是 *sāmānya* 所表示的整體原子的意思。但感官不能概念地把握這個整體，對它產生知識。要這樣做，便得依賴意識或知性所提供的概念，此中最明顯的，莫如範疇。

認知上會出現錯誤，是一定的。法稱無疑對這個問題念之繫之，陳那也早已留意及了。他很小心地檢別那些不是真正的知覺，而是含有隱晦性（*sataimira*）的認知方式；它們是錯誤的認知

（*bhrānti-jñāna*）、對經驗實在的認知（*saṃvṛti-saj-jñāna*，這種認知具有概念成分）、比量（*anumāna*）和由比量而來的結果。《集量論》說：

bhrānti-saṃvṛti-saj-jñānam anumānānumānikam,
smārtābhilāṣikam ceti pratyakṣābhaṃ sataimiram. (PVBh, p. 332. 20)

這些含有隱晦性、不清晰的知覺或現量，便是一般所謂“似現量”（*pratyakṣa-ābhāsa*）。

七、心靈現量與瑜伽直覺

我們一般說到知識論或認識論，在認識機能方面，總會提到感性（*sensation*, *Sinnlichkeit*）或知覺（*perception*, *Wahrnehmung*）和知性（*Verstand*）或理解（*understanding*）。兩者的共同運作，便產生知識。這自然是康德的說法，但已為一般所接受，成為認識論的常識了。同時，這知識是就現象世界、經驗世界說的，不是就本體世界、物自身世界說的。而要理解後者，則會涉及一種具有睿智性格的直覺。這在康德來說，是睿智的直覺；在胡塞爾來說，是本質直覺（*Wesensintuition*）；在道家例如莊子來說，則是靈台明覺，這可與天地精神相往來，而天地精神是物自身的、本體的境界。

在佛教陳那（*Dignāga*）、法稱（*Dharmakīrti*）的認識論來說，以至他們之後的認識論來說，他們除了提現量與比量以與西方哲學家的感性與知性的說法相應外，也提心靈現量或意識現量

（*mānasa-pratyakṣa*）與瑜伽現量（*yogi-pratyakṣa*），這則相當於西方哲學的睿智的直覺與本質直覺。關於心靈現量的問題，陳那、法稱之後的確有很多討論。法稱認為，在心靈現量中被知覺的，是直接地跟著感性或感性直覺之後而來的對象。他因此說心靈現量是一種行者、活動者（*ganṭṛ*），但還未能體證得對象。他的隔代門徒法上（*Dharmottara*）認為心靈現量有神秘性，難以證實，但又未有否定、否認它。智藏（*Jñānagarbha*）則以媒介意義來說心靈現量，視它為介於感性與知性之間的一種能力。這種能力有感性成分，也有知性成分，因此能溝通這兩者。感性與知性是很不相同的認識手段，需要心靈現量來作中介，把兩者連合起來。倘若沒有這種認識手段，則感性從外面吸收到的感覺與料（*sense-data*）便不能為知性所處理，人的思維、言說便不可能了。智藏的這種心靈現量觀，有點像

康德所說的判斷力 (Urteils-kraft)，後者有類似的媒介作用，可以把感性與知性連接起來，共同作用，以知性的範疇概念把現象性格的外界與料規範成對象，成就客觀的知識。有些學者也認為，心靈現量或心靈知覺是一種睿智的直覺，能夠直證一切事物的真相、本質，是一種全知狀態 (sarva-jñatva)，與瑜伽智 (yogi-jñāna) 無異。

就陳那自己來說，他的《正理門論》便提到心靈現量的問題：

意地亦有離諸分別，唯證行轉。又於貪等諸自證分、諸修定者，離教分別，皆是現量。(《大正藏》32·3 中)

意地即是意識。意識的作用本來便是以概念來思考對象，而加以分別。因此，說意識“離諸分別”、“離教分別”，而又是現量，是有矛盾的，因為現量如前所說，是“離分別”。若要從矛盾中釋放出來，勢必要對意識的作用作另類的解讀，由知性的轉為智性的，由在二元性的關係中的理解力轉而為超越二元的相對性的絕對性格的智慧力，轉為所謂一切智 (sarva-jñāna)。這便得如徹爾巴特斯基所說，陳那否認內感 (inner sense) 的存在，而以思維或智性感覺來代替。⁴⁴

徹氏對於現量與意識的問題，提過不少觀點，我在這裏扼要地介紹一下，供讀者參考。徹氏認為，梵文“現量” (pratyakṣa) 的所指，在外延上較感性知覺 (sense-perception) 為廣。現量指直接知識，或直覺，而感性知覺只是直覺中的一種，此外還有智性直覺 (intelligible intuition)。徹氏以為，一般人並不具有這種直覺 (按

⁴⁴ Ibid., pp. 164-167.

這也指睿智的直覺) 只有聖者具有之，而聖者是超人的存在。⁴⁵ 徹氏指出，陳那取消了第六感官，以純粹感覺代替物理的感官。對於一束顏色的知覺，他理解為最先瞬間是純粹感覺，跟著便有智性 (intellect) 建構意象或形象。徹氏在這裏提出知覺 (perception) 的不同步驟：知覺的第一瞬間是感性的感覺 (sensuous sensation)，第二瞬間是智性的感覺 (intelligible sensation)。我們可以視前者為純粹感覺 (pure sensation)，後者為思維感覺 (mental sensation)。而智性直覺 (intelligible intuition) 則是聖者的神秘直覺。徹氏強調，思維感覺是純粹感覺與知性 (understanding) 的中介。這思維感覺自然也有康德所說的判斷力或構想力 (imagination) 的意味，它被徹氏視為相當於意識現量。⁴⁶

下面看這一節要討論的第二種認知能力：瑜伽直覺。陳那認為這是對一個物體的現證，不帶有任何權威主義色彩。這亦是一種知覺。《集量論》說：

yogināṃ guru-nirdeśavyatibhinnārtha-mātra-dṛk. (TAV, p.54.14-15)

陳那強調，這種知覺與任何經典言說沒有關連 (avyatibhinna)，也不指涉感官，沒有條件限制。心靈知覺或心靈現量則與感官連結，才能作用。這是法上提出的，陳那在這點上未有清晰討論。

⁴⁵ 關於睿智的直覺，康德在其《純粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft) 認為只有上帝能有這種直覺，人不能有之。徹爾巴特斯基在這個問題上鬆動了一些，提出聖者可有這種直覺，但他們具有超人性格。我曾在拙文〈關於現象與物自身的分離問題的現象學與歷程哲學的解決〉(待出版) 中，提及胡塞爾與懷德海都認為人是可以具有這種直覺的。

⁴⁶ Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I. pp. 161-162.

這種瑜伽直覺可說與上面提過的瑜伽現量相通。徹爾巴特斯基提到，陳那認為宇宙不能透過邏輯來建立，只能由神祕的直覺來認識，這神祕的直覺正是瑜伽現量。⁴⁷他以“超越的直覺”

(transcendental intuition) 來譯瑜伽現量 (yogi-pratyakṣa)，強調這種現量不是一種正常意義的量 (pramāṇa, 認識手段)，卻是對於一種條件的直覺，這種條件不能以邏輯的方法來認識

(aprameya-vastūnām aviparīta-dṛṣṭiḥ)。這樣的直覺可與康德的睿智的直覺相比較。⁴⁸

基於以上的理解，徹氏向上追溯與向下推演，對佛教的認識論作出扼要的反思。他指出，在早期佛教，純粹感覺 (pure sensation) 與概念思考 (conception) 已被明確地區分開來，後者在佛教邏輯中是非常突出的，是第六感官的作用。這“第六感官”被視為“純粹意識的聚合” (vijñāna-skandha, 識蘊)，而與《概念的聚合》

(sanjñā-skandha) 及其他聚合 (skandha, 蘊) 區分開來。徹氏強調，這種看法在大乘中完全變了樣。早期的觀念論者無著 (Asaṅga) 與世親 (Vasu-bandhu) 否決了外在世界的實在性 (reality)，把整個認識活動視為對我們的心靈的作用的審察歷程。他們提出阿賴耶識

(ālaya-vijñāna, 意識的倉庫)，以代替外在世界。陳那、法稱否決了這阿賴耶識，視之為靈魂的偽裝形式。他們建立兩個異質的要素：一是非建構性的純粹感覺，一是建構性的概念的綜合。他指出，這兩者加上自證 (svasamvedana) 的理論和意象並名稱的理論，成就

⁴⁷ Ibid., p.539.

⁴⁸ Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, II. p. 32.

了佛教知識論的根本特徵。⁴⁹

對於徹氏在上面的說法，筆者有以下的補充與回應。第一，徹氏認為早期佛教已明確區分純粹感覺與概念思考，又把概念思考關連到純粹意識的聚合。按早期佛教倘若是指原始佛教與小乘（說一切有部 sarvāsti-vāda、經量部 Sautrāntika）而言，我們看不到這內裏有對感覺與思維的嚴格區分。無寧是，原始佛教很重視苦 (duḥkha) 的問題和如何以中道 (madhyamā pratipad) 來解決這個問題。小乘佛教則很強調我 (ātman) 與法 (dharma) 的區分：我是空的，法是有。因而大乘佛教提出我、法二空，以糾正小乘的偏差觀點。至於把概念思考與純粹意識的聚合，而以第六感官來說後者，則明顯地有胡塞爾現象學的思想在裏頭。胡氏以多束意識 (Bewußtsein) 的聚合而成自我 (Ich) 而又把自我的焦點放在意識之中，這意識正是唯識學所說的第六意識，或徹氏所說的第六感官。不過意識能否說是一種感官，頗值得商榷。第二，徹氏以概念的聚合來說 sanjñā-skandha，恐怕也有問題。sanjñā-skandha 通常作想蘊看，為五蘊之一，其作用是取像：執取對象的形象，或記取對象的形象。這牽涉形象的問題，與感覺有一定的關連，不是純粹的概念的聚合問題。徹氏的用詞，並不够精確 (precise)。第三，說無著與世親把認識活動視為對心靈的作用的審察，很明顯地是預設了心識的自己認識這一前提。即是，我們對對象的認識，是以對象給予我們的形象 (ākāra) 為準的。我們確實地知道對象的形象存在於認識之中，但對於對象，依唯識學的一切唯識 (vijñaptimātra) 的立場，不承認外界實在，因而不能說對象是外界 (識之外) 實在，則它的來源只

⁴⁹ *Buddhist Logic*, I. pp. 173-174.

能在心識中說。於是，我們認識對象的形象，在唯識學的系統下只能說我們認識由心識所給出來的形象。在這種情況下，認識者是我們的心識，作為被認識者的形象也是來自心識。這樣的認識活動正是心識或識的自己認識，這亦即是徹氏所說的認識活動是對我們的心靈作用的審察。但徹氏說得太快，太簡單，讓人難以明白。特別是，識的自己認識問題，要到陳那，法稱的階段才被矚目，並不流行於無著、世親的年代。第四，徹氏認為無著、世親提出阿賴耶識來代替外在世界。他的意思應該是我們面對現象世界的種種事物，不能說它們在外在世界有其根源，但又要交代這些事物是怎麼來的，於是唯識學者便提出第八阿賴耶識，以之為一切事物的存有論的根源。此中的關鍵性概念是種子 (bija)：它含藏於阿賴耶之中，是一切現象事物的潛在狀態，只要條件具足，這種子便能現行，以現象事物的姿態呈現。徹氏說唯識學者提出阿賴耶識來取代外在世界，便是這樣的意思。不提種子，一切便無從說起。第五，徹氏說陳那、法稱否決阿賴耶識。倘若從存有論方面這樣說，便有問題，起碼就陳那來說是如此。如上面我們研究陳那的《觀所緣緣論》所示，陳那提到“本識”、“異熟識”，都是指阿賴耶識而言，他何曾否決阿賴耶識呢？最後，徹氏總結陳那、法稱的認識論有三要素：非建構性的純粹感覺、建構性的概念的綜合和自證。這很明顯表示他自己心目中已有一套認識論，那是康德形態的。非建構性的純粹感覺相應於康德的感性 (Sinnlichkeit)，其作用是集取外界的感覺與料 (sense-data)；單靠它，是不能成就對象 (Objekt)，不能建立知識，故是“非建構性的”，至於“純粹”，則是指沒有思維、概念成分，絕然是感官方面的接觸。建構性的概念的綜合則相應於康德的知性 (Verstand)，其作用是以範疇概念來整合由感性或非建構性

的純粹感覺由外界得到的感性的資料 (sensuous materials)；範疇 (Kategorie) 具有規限、範式義，能夠整理感性的資料，使成為對象。知識 (Erkenntnis) 正成立於對象的形成之中。徹氏所謂的“建構性”，正是指感性的資料的被範鑄、被鎖定為對象言。建立了對象，也建立了知識。至於徹氏所說的“自證”，則是以當事者自己為證知的對象 (泛說的對象)，這約略相應於康德的睿智的直覺。但這只是略相應而已，雙方的差異仍然很明顯。康德的睿智的直覺是知了對象的物自身 (Ding an sich)，而不是知了對象的現象 (phänomen)。陳那、法稱他們說的自證，則是證知當事者對對象的形象的認識，它的所對的、所證知的，是當事者自己與形象之間所成立的認識活動。不管是對象、形象或整個認識活動，都不能離開認識者的心識所能覺識的範圍，所謂“自證”，正是指對於這種自己進行認識活動的整體事件的證知。這樣的證知，應該不是對對象的現象層的證知，而是對處身於認識活動之中的當事者自己的證知。但這當事者自己是否能超越現象層面，而以物自身的姿態被證知，我想還是很難說。康德對於自我的理解有三個層次：現象的自我、物自身的自我和純粹是作思考活動的一種智思的自我，沒有任何經驗成分而只有思維內容的自我。徹爾巴特斯基所說的自證，對這三種自我中的任何一種都不具有足夠的相應性。我在這裏把這自證與知了物自身的睿智的直覺拉在一起的，的確有點勉強，在這一點上，筆者也不能說服自己。

毋庸置疑，徹爾巴特斯基是近現代最傑出的佛教學者之一，筆者在上面對他的負面評論，例如他在比較德國觀念論特別是康德的知識論與陳那、法稱的知識論方面欠缺精確性 (imprecision)，也無損於他的大師的地位。在近現代的國際佛學研究界，我們很難找到

像他那樣在文獻學與哲學分析方面具有既深且廣的學養的學者。在文獻學方面，他有深厚的梵文、藏文的訓練，又通俄、德、法、英諸種現代佛學研究的語文（他的《佛教邏輯》本來有德文、法文的底稿，其後又以英語更詳盡地、周延地寫一遍，這便是我們今日所用到的 *Buddhist Logic*。）他只是不涉日文，和只能讀漢譯的印度佛典而已。在哲學方面，他對西方與印度哲學知得很多，特別是康德的批判哲學。也是由於這點，他喜以康德哲學的概念、理論來解讀佛教特別是陳那、法稱的知識論。雖然他的解讀有不少欠精確性之處，但在輪廓上、規模上，他的這種解讀的比較方式，還是很有啟發性。他在知識論方面，為佛教哲學與康德哲學建立了很寬廣的比較平台。在這一點上，後學做得還是很不足夠。

八、認識機能與認識對象之間的關係

以上數節我們基本上是單獨地探討認識對象和認識機能。在這一節中，我要把兩者拉在一起，看它們兩者的互動關係。一般意義的知識，需要這兩者具足而又經過認識活動，才能出現。在這裏，我們還要回歸到“量”（*pramāṇa*）一語詞，作些說明。按 *pramāṇa* 這一字眼在佛教特別是陳那的認識論中，其涵義並不是很清晰、確定。它可以具有以下諸項意思：認識手段、認識方式、檢證的過程，也可以直接地指知識本身。這最後一點可能是 *pramāṇa* 的最為適切的意思。一說到知識，我們還是離不開認識主體與認識對象之間的關係，這兩者在陳那來說，分別是現量與比量。為了精確地了解陳那在認識問題上的觀點和對認識對象的實在性的評估，我在這裏仍是從現量，比量和它們分別的對象說起。《集量論》說：

sva-lakṣaṇa-viśayaṃ hi pratyakṣaṃ sāmānya-lakṣaṇa-viśayaṃ anumānam iti pratipādayiṣyāmaḥ. (*PVBh*, p.169. 9-10)

這段文字顯示出典型的知識或認識活動的綱要：現量以自相（*sva-lakṣaṇa*）為對象，比量則以共相（*sāmānya-lakṣaṇa*）為對象，以進行認識活動。自相具特殊的個體性，不能被概念化。共相則是普遍性格，由意識從多數個體物抽出它們共同擁有的特性而成，因而是概念。就實在性（*reality*）而言，陳那認為，只有自相具實在性，共相則不具實在性。對應於這兩種對象，分別有兩種認識手段（*vyavasthā*）來認知：現量認識自相，比量認識共相，兩者絕對不能相混。這與正理學派的說法不同，後者認為同一對象可為不同的認識手段來認知。

進一步，陳那以一種綜合的活動來看認識問題。他認為，認識手段（*pramāṇa*）或認識者與被認識的對象（*prameya*）的區別與關係，只是譬喻地設定（*upacaryate*）而已，這是形象上的區別（*-ākāra-bhedena pramāṇa-prameyatvam upacaryate*，其中，*ākāra-bhedena* 是關鍵字眼，以具格表示，即是以形象的區別來展示之意）。（*PVBh*, p.393. 30-31）陳那的意思是，此中實際上沒有這種區別，只有自己認識（*svasaṃvitti*）整個活動、整一活動而已，沒有認識主體與認識對象的分別。⁵⁰

⁵⁰ 在護法的唯識學來說，識變現相分（*nimitta*）而自身以見分（*dṛṣṭi*）來了別、執取相分，亦只是施設性地、方便地、分析地這樣說，這是分別、構想作用（*parikalpita*），在真理（*satya*）方面，只能說整個認識活動、執著活動（在唯識學來說，認識常為執取所伴隨），或者說，是識的虛妄活動。就存有論言，這正是只是識、唯識（*vijñapti-mātra*）的意思。

對於這種分別或分化，陳那更提出二邊三個部分的說法：在認識對象方面是對象（prameya），在認識主體方面是手段（pramāṇa）和結果（phala），並提出這三者的不可分性如下：

yad-ābhāsaṃ prameyaṃ tat pramāṇa-phalate punaḥ
grāhakākāra-saṃvitti trayaṃ nātaḥ pṛthak-kṛtam.

這是《集量論》的說法。⁵¹

但通常我們視認識活動為有兩個面相（dvi-rūpa），這即是自身形象（sva-ābhāsa）和對象形象（viśaya-ābhāsa）。為甚麼是這樣呢？這自身形象與對象形象是否分別相應於認識主體與認識客體呢？陳那的答覆是，這是由於有“對對象的認識”與“對該認識的認識”之故。《集量論》說：

viśaya-jñāna-taj-jñāna-viśeṣāt tu dvi-rūpatā.
(PVBh, pp. 403. 17, 425. 12)

即是說，認識活動包含作為對象的“對象的表象”和作為主體的“自己的表象”。這分別相應於“對對象的認識”與“對該認識的認識”。陳那解釋說，倘若認識活動只有一個面相，只有對象的表象或只有自己的表象，則在前一瞬間被認識的對象在跟著而來的認識活動中便不能出現。因為前一瞬間的對象在跟著而來的認識活動生起後便不存在了，這樣便不能成為跟著而來的認識活動的對象。《集量論》在下面的說法，正表示這個意思。

no cottarottarāṇi jñānāni pūrva-pūrva-jñāna-viśayābhāsāni
syus tasyāviśayatvāt. (PVBh, p 409. 1-2)

⁵¹ Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa. Kashi Sanskrit Series 106, Benares, 1936, p. 67. 30-31. 此書以下省作 NMañjī。

對於陳那這樣說，我的推斷是，在認識活動中，對象的表象是被認識的客體，自己的表象則是認識的主體。倘若只有前者而沒有後者，則對象的表象能否在整個認識活動中自我同一地持續下去，便成問題。若同時兼有自己的表象，則這自己的表象如同整個認識活動，它能確認對象的表象的同一性，特別是認識歷程中的自我同一性，認識活動便能持續著發展，而不會中斷。

至於在認識活動中的認識者對於被認識的對象的認識，陳那在他的《觀所緣緣論》中有明確的說明，並關連著第八阿賴耶識及其中的功能或種子來闡釋。他以根來說認識者或識，以境來說對象，以內境色來說認識中的形象。這部論典說：

此根功能與前境色，從無始際，展轉為因，謂此功能至成熟位，生現識上五內境色，此內境色復能引起異熟識上五根功能根境二色，與識一異，或非一異，隨樂應說。如是諸識，惟內境相為所緣緣，理善成立。（《大正藏》31·888下-889上）

引文交代五根功能與內境的關係。陳那指出，五根功能與內境從無始以來，展轉為因。五根功能成熟時，生起五內境，這時五根功能為因，五內境為果。接著，這五內境反過來引起異熟識上產生五根功能，這時五內境為因，五根功能為果。根、境與識可說是一，亦可說是異。陳那最後總結說，諸識惟以內境為所緣緣。即是在認識所得的形象為所緣緣。

在這段文字中，陳那總結了根、境與識的關係。按照他所說，“五根功能”應等同於唯識學所說的種子；而五內境則是現行，因為他說“此功能至成熟位，生現識上五內境色”，這即是種子生起現行。另外，他又說“此內境色復能引起異熟識上五根功能”，這

即是現行熏習種子。要注意的是，這裏說五內境是現行，與它們作為五識在認識中所把得的形象，並不矛盾。認識中的形象是以現行亦即是具體的、顯現在識之前的東西說的，不是以潛藏在阿賴耶識中的種子說的。

綜合來說，陳那認為整個認識過程都是識的內部作用。本識的五根功能成熟時生起五內境，此五內境作緣生起五識，同時，這五內境的相或形象顯現在五識之中，由此構成了認識。在這種關係中，五內境成為了五識的所緣緣。

九、範疇問題

範疇理論是認識論或知識論中極其重要的一環。它的作用就是普遍性相方面規限、鎖定現象，使之成為認識主體的對象。範疇作用的結果是對象的成立，而嚴格意義的知識論的知識，是建立在對象的基礎上的。對象的認識論的意義，在於它是一種已客觀了的東西，而建立在這種已客觀了的東西之上的知識，應有其客觀性。在它的實體、屬性、運動等重要面相上有一定程度的固定性、隱堅性，與認識者的主觀情緒、感受沒有根本的關連。對於一個月亮，情緒欠佳的人看它會覺得它淒冷，熱情的人看它會覺得它溫暖、明亮。這種情況的發生，是月亮尚未成為一個客觀化的對象的緣故。倘若它已經過範疇的範疇作用而成為一客觀的對象，則它可以平等地為多個人所認識，而對它形成知識，這些知識有客觀性，不因當事人的主觀感受或情緒所影響。

範疇論的重點在範疇與對象的關連，而不在範疇的數目。亞里斯多德立十範疇，康德立十二範疇，懷德海的範疇理論很複雜，範

疇的數目也特別多。印度各派，包括正理派（Naiyāyika）、勝論派（Vaiśeṣika）、數論派（Sāṃkhya）、吠檀多派（Vedānta）都各各有自己一套範疇論。佛教各派也各自有其範疇論。中觀學的龍樹以八不來表示他對對象世界的自性見的否定，他提出八個範疇，但都以否定態度提出。這八個範疇是生、滅、一、異、常、斷、來、去。陳那則站在要建立現象世界、經驗世界而提出他的範疇論。

蘇聯學者徹爾巴特斯基（Th. Stcherbatsky）對於陳那的範疇論有頗為多面的、周延的研究。我在這裏姑闡述他在這方面的說法，在有關地方也會作些評論。徹氏表示，正理勝論派（Nyāya-Vaiśeṣika，這是正理派與勝論派的結合）的範疇有七個：實體、屬性、運動、普遍性、分化、內屬和非存在。這是以句義（padā-ārtha，名稱）來表示的七種存在狀態或意義。陳那則提實在的五體分別說（pañca-vidha-kalpanā）。這其實是有關名稱的分類（nāma-kalpanā）：專有名稱（分別）、類（普遍）、屬性、運動、實體。按這是徹氏對陳那的說法的轉述，陳那自己所用的字眼則是：名稱（nāman）、種屬（jāti）、性質（guṇa）、動作（kriyā）和實體（dravya）。此中的動作也可作運動狀況看。徹氏自己跟著解釋說，這都是名稱，不是物件（svasiddhaiva kevalā kalpanā [nāma-kalpanā]）。他舉例說明，一個物件能隨意以聲音（非詮義的專有名稱）來命名，如“達多”（Ḍiṭṭha，沒有意義的聲音）。在類名方面，可被貫以“牛”。在屬性名稱方面，可被貫以“白”。在動詞方面，可被貫以“煮食”。在實體方面，可以另一實體來說，如“棍棒的持有人”、“角的持有者”、“有角的”。（TSP, p. 369. 23ff.）對於陳那的範疇說，徹氏認為，專有名詞並不真正是個人的名稱，它們實際上是一般的名稱。他引述蓮華戒（Kamalaśīla）的說

法：雖然像“達多”一類名稱一般被視為專有名詞，但由於它指涉一綿延的存在，由生起到消失，它不能指述一個在每一瞬間都在變化和與其他東西沒有共通性的實在物件，它所著意的亦是一個類，內屬於一個物件中的類。(TSP, p. 370. 17ff)⁵²但徹氏指出，由於這種名稱不詮義，它們還是從系統中被區分開來。(ta eva bheda avivakṣita-bhedāḥ sāmānyam iti, TSP, p. 370.27)至於實體，如“棍棒的持有人”、“角的持有者”、“有角的”，可稱為“具有性的形容詞”(possessive adjective, daṇḍi, vasāṇī)。它們是次元的實體，表達其他實體的特性。⁵³徹氏以為，只有事物的第一本質永遠不能成為謂語，所有其他實體都可成為其他對象的性質。因此，就實情來說，它們是次元的或譬喻性格的實體。它們可以是實體，也可以是性質。

⁵² 徹爾巴特斯基在這裏的解說，意思不是很清晰，需要解釋。像“達多”這樣的名稱，作為專有名詞看，好像很自然地可用到與這名稱相應的人物方面。但人物本身是生滅法，不停變化，沒有一常住不變的狀態，而“達多”這名稱有要求它所指涉的東西具有常住不變性的意涵。即是說，“達多”是個死的專有名詞，它所指涉的，卻是一個刻刻在活動、在變化的人物，與任何其他東西都沒有完全的交集性的人物，則名詞與實物怎能相應呢？之所以有這樣欠缺清晰性的情況，與其說是由於徹氏說明得不夠好，毋寧應說佛教知識論並不太重視範疇問題，到了陳那、法稱的階段，在處理範疇問題方面，還是在多處做得不夠周延。我們不能以既深且廣地開拓範疇理論的康德的表現作準來批評陳那、法稱。約實而言，陳那的範疇論已稍具規模，法稱在這方面好像沒有作過努力，交了白卷。我以之詢問法稱認識論研究專家戶崎宏正，他也說法稱在範疇問題上沒有建樹，不知何以如此，云云。

⁵³ 例如“棍棒的持有人”表示人持有棍棒，這棍棒是實體，是次元的實體，它表示為人所持有，表示作為實體的人持有棍棒這樣的特性。

倘若是實體，則它意味著一個性質的具有者。⁵⁴重要的是，徹氏指出，所有性質的終極的和真正的具有者是物自身。一切被建構的對象，可以作為實體的性質，但當它們被定性為具有其他實體，便可以譬喻地被視為實體。按在這裏有很濃厚的相對相關的關係：A 可以為 B 所具有，則 A 是一種性質、特性，但當 A 被視為具有 C，則 A 便被視為實體了。A 的是實體抑是屬性、特性，要看它在有關脈絡中與其他物體有甚麼關係來決定。

徹氏作總結說，倘若以陳那的範疇思想與正理勝論派的作比較，則他其實只有三個基本範疇：實體、屬性、運動。普遍性一範疇需要除去，因為所有範疇都具有普遍性。分別範疇就終極的分別一義來說，亦需除去，因為它是在每一對象的底層的不能言詮的要素。⁵⁵按我們可以這樣理解徹氏的這種觀點：範疇本身具有建構性，建立對象的世界。這是一個言詮的世界，一切都在言說範圍之中。分別或分化是在對象的底層，是對象的成立的基礎；它可以詮述某些東西，但自身不能被詮述，故不符合範疇的言詮性格。

範疇是建立對象世界的基礎、根本概念。西方哲學重視存在世界、對象世界，因此有比較複雜的範疇理論，範疇的數目也很多。康德的範疇論更是整然有序，富有系統性質。他把範疇分為四大類：量、質、關係、模態諸種類，每種類又由三個範疇構成。再加上感性作用的時間、空間形式，總體上有十四個範疇。懷德海的範疇論更為繁複。東方哲學未有像西方哲學那樣重視對象世界，它的終極關心不是要建立一套存有論，而是要超越對象世界，建立有救贖義

⁵⁴ 例如人是實體，則它意味著棍棒的持有者，具有棍棒便是性質。

⁵⁵ Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I. pp. 217-219.

的精神境界。它一方面設立對象世界的範疇，這是世俗諦的範疇，如上面提到的正理勝論派和陳那的範疇理論。在超越世界方面，我們也可以說它有勝義諦的範疇，如有（Sein）、無（Nichts）、空（Śūnyatā）之類，但這是另類的範疇了。陳那本來立五個範疇，徹爾巴特斯基進一步濃縮為三個：實體（dravya）、屬性（guṇa）和運動（kriyā）。他的分別和普遍，相當於一般所謂特殊性（particularity）和普遍性（universality）。徹爾巴特斯基把這兩個範疇排除開來，其理由如上所說。我認為這兩個概念的確可以從範疇內裏排除掉，但不必依徹氏所提的理由。我的意思是，在對象世界或世俗諦中，特殊與普遍在意義上相互矛盾，雙方同時作為範疇以描述對象的普遍性相，是有問題的；⁵⁶只保留其中一個而捨棄另一個，又嫌偏頗。只有把兩者同時揚棄，才沒有矛盾的困難。範疇的數目，本來便沒有嚴格規定，減少兩個，並不礙事。

在餘下的三個範疇中，實體與屬性可以互轉，如上面所說。至於運動，則是指對象的存在狀態。在這一點上，對象或是處於靜止狀態，或是處於活動狀態，都有困難。對象若是靜止，則它的發動，

⁵⁶ 作為範疇的特殊性與普遍性不可同時存在於嚴格意義的對象之中，或世俗諦的事物中，是很明顯的，不必多作解說。但這兩種性格卻可以同時存在於本體（noumena）或物自身（Ding an sich）層面的事物中，則需要作些解釋。此中的要點是，本體、物自身的世界是絕對的、超越的世界，其中一切事物都自由自在地遊息於其中，沒有時間性，也沒有空間性，也不受範疇概念的範疇。在它們的存在性，特殊性與普遍性可以同時並在而不相妨礙，此中並沒有相對性的東西，也沒有與這相對性相對的絕對性。華嚴宗的事事無礙法界的事物與京都哲學家西谷啓治所提的空的存有論中的事物自體，都可說是這種世界的東西。

需要有效的原因；對象若是活動，則它的靜止，同樣需要有效的原因。實際上，以靜止與活動來說對象的存在狀態，過於死煞；另外，對象的狀態的轉變需要有效的原因，這原因問題，也不易處理。我認為對象是生滅法，是變化著的，故絕對的靜止是不可能的。我們只能說對象總是在活動中的，它的動感有強有弱，當弱至我們的感官無法確定它的活動程度，便說它是靜止了。故靜止與活動，只是動感、動勢不同罷了，世間決無絕對靜止不動的東西。基於這個理由，我們可以接受運動作為對象的一個範疇。⁵⁷

十、分別與離分別

陳那的知識論建立在現量（pratyakṣa）或直接知覺上，他的邏輯（狹義的邏輯）則建立在比量（anumāna）或推理上。這現量與比量構成了他的知識論中的兩個機能或手段。通常我們說起他的知識論或認識論，是就現量說，其作用是把握、現證對象的自相（sva-lakṣaṇa）或特殊相，其比量則理解對象的共相（sāmānya-lakṣaṇa）或普遍相。上面的闡釋，主要是說明這些問題。現在我們集中說現量與比量之間的關係，進一步看他的兩種認識手段的意義與互動。這互動並不必只指兩者的正面的合作，也指兩者的負面的排斥。現量與比量的互動的適切性在於後者。

即是說，現量是離分別的，這是透過排除（apoha）的思維來說現量。要了解現量，便得先把握分別，才有離分別可言。一般來說，分別（vikalpa, kalpanā）是指概念構思（conceptual construction），

⁵⁷ 關於範疇問題，下一節會有進一步的探討。

透過概念、言說來作指謂。在陳那來說，一切與名稱（*nāman*）、種屬（*jāti*）關連起來，便是分別。陳那在《集量論》中說

……*nāma-jāti-ādi-yojanā*. (TAV, p.53. 29)

說得直截了當一點，所謂分別是把名稱配置到實物上去。名稱是類名，實物是個體物；把具有普遍性的概念配置到性質相同的一類事物中去，以概念來概括該具有相同性質的分子，讓它們從不同性質的東西方面區分開來，便是分別。進一步說，把一個東西從另一東西方面區分開來，而給予特別不同於另一東西的名稱，都是分別。以“孔子”來說（*denote*）儒家的開祖，又以“孟子”來指謂在孔子之後而為孔子思想建立理論基礎的繼承者，便是分別。

對於這種冠以名稱以分別事物的例子，陳那在《集量論》中列舉如下（這與上面說到的事例有重疊的情況）：

yadṛccha-śabdeṣu hi nāmnā viśiṭo 'rtha ucyaṭe ḍittheti,
jāti-śabdeṣu jātyā gaur iti, guṇa-śabdeṣu guṇena śukla iti,
kriyā-śabdeṣu kriyayā pacaka iti, dravya-śabdeṣu dravyeṇa
daṇḍi viśāniti. (TSP, p. 369.23-25)

即是，在專有字眼（*yadṛcchā-śabda*）上，一個東西（*artha*）可以一字眼如“達多”（*ḍittha*）作為名字（*nāman*）被區別開來。在種屬字眼（*jāti-śabda*）方面，一個東西可被說為“牛”（*go*）來區別其種屬。在形容性質的字眼（*guṇa-śabda*）方面，一個東西可被說為“白”（*śukla*）來區別其性質。在動作字眼（*kriyā-śabda*）方面，一個東西可被說為“煮食”（*pācaka*）來區別其動作。在實體字眼（*dravya-śabda*）方面，一個東西可被說為“持竿者”（*daṇḍin*）或

“負角者”（*viśānin*）而被區別出來。⁵⁸在這裏，陳那把他自己立的五個範疇逐一列舉出來；它們是名字、種屬、性質、動作、實體。⁵⁹我們在這裏要特別注意一點：對於這五種範疇的名目，陳那都用處格或於格（*locative*）來表示：*-eṣu*，即是，在這五種範疇名目之中，陳那都相應地提出一個具體例子作為佐證，這對讀者來說，非常有用。之所以用處格或於格來說那些範疇的名目，正表示這些範疇名目可概括多個分子，表示它們在涵概上的廣遠性。或者說，它們都有很廣闊的（*extensive*）的外延。

這些範疇都有一共同點，那便是分別性（*distinguishment, discrimination*）。這是與現量的最大不同點。現量是當前對對象（泛說的對象）的現證，對於對象不起任何分別、思辨，只是如如地與對象相照面，成為一體。故陳那以“離分別”（*kalpanāpoḍha*）來界定現量，那是通過排除（*apoha*）的方式來展示的。所謂排除，即是把不是 A 的要素都全部否定、排棄，餘下的便是 A 了。此中自然有辯證的意味在內。印度學者柏來薩特（*J. Prasad*）也指出，陳那認為，直接知識（*pratyakṣa*，柏氏以直接知識說現量，應以直接知覺來說才對）是遠離構想分別的，而且與名稱、種屬等沒有連繫（*nāmajātyādyasamṃyutam*）。⁶⁰柏氏指出，陳那在這裏未有依慣例提

⁵⁸ 有關這段文字的意思與發揮，也可參考 M. Hattori, *Dignāga, On Perception*, p. 25。

⁵⁹ 在範疇的個別提舉方面，陳那的範疇名目與當時的印度的實在論者所提的有重疊之處，例如實體、性質、動作等，不過，他們稱實、德、業。

⁶⁰ 按這個語詞或複合詞是印度學者維地雅布薩納（*S. C. Vidyabhusana*）依《集量論》（*Pramānasamuccaya*）的藏譯還原為梵文的寫法。（*S. C. Vidyabhusana, A History of Indian Logic*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978, p.277）維氏的還

及五種感官對認識對象的接觸，這樣便可以讓這種說法可以概括心靈的認識 (mano-vijñāna)、自我意識 (ātma-saṃvedana) 和神秘的認識 (yogi-vijñāna)。後三者法稱的《正理一滴》(Nyāyabindu) 中被視為直接知識。⁶¹按陳那說直接知識或直接知覺與名稱 (nāman)、種屬 (jāti) 沒有連繫 (asaṃyutam)，正符合他的“現量除分別”的對於現量的理解的根本原理，名稱、種屬都是範疇，後者是分別的基礎。柏氏的指陳不錯。這是第一點。至於第二點，柏氏認為陳那說到現量，不依慣例提感官與對象的接觸，表示感官不一定要接觸對象才能成就認識，這樣，像心靈的認識、自我意識與神秘的認識，也可以納入現量的認識中。這個意思頗有思考、研究的價值。倘若現量的認識包括上述的三種認識，則現量的認識層次可以大大提高，它不單止能認識一般被認為屬感性、經驗層次的對象的自相，更能具有智性的或睿智的 (intellektuell) 能力，以認識物自體、本體。但陳那作為一個西方意義的認識論哲學家，其關心的焦點應該不會超出可能經驗範圍的對象，他的認識論所指涉的認識機能或認識手段：現量與比量，應該只相應於康德的感性與知性，倘若現量可包含心靈的認識、自我意識與神秘的認識，則它的認識層次勢必提升，提升至康德的睿智的直覺 (intellektuelle Anschauung) 的層次。這樣，現量所認識的對象，應該包含對象的自相 (sva-lakṣaṇa) 和物自身 (Ding an sich) 了。⁶²我想陳那的認識論未

原用梵文天城體 (Devanāgarī) 印出，柏氏在他的《印度知識論史》(History of Indian Epistemology) 中轉寫為羅馬體，有很多錯亂。(p. 119. note 2; p. 120)

⁶¹ J. Prasad, *History of Indian Epistemology*, p. 119.

⁶² 二〇〇七年六月我經過日本九州的福岡市，往訪住在附近太宰府市的戶崎宏正，閑敘於茶室。我提到陳那的自相 (sva-lakṣaṇa) 和康德的物自身 (Ding an

到那個程度，自相不是物自身。如以禪宗流行的山水公案來說，在看山水的三個階段中，自相比較接近第一階段的山水，不是第三階段的山水。⁶³倘若如是這樣，則自相是為感性或感性直覺 (Sinnlichkeit) 所認識，而成為對象。而物自身則為睿智的直覺所認識。自相與物自身在不同的認識主體的認識活動中成立，它們不可能是同一東西，不可能是等同的。

戶崎可能會回應：自相是無分別的，為現量所認識，而現量是離分別的。自相與現量正好在離分別，無分別一點上具有共通性。但問題在：無分別的自相，是否一定是物自身呢？而作為認識者的現量也是無分別的，但這沒有別的現量是否一定是康德義的睿智的直覺呢？這都是很值得討論、商榷的問題。筆者的看法是，自相不管是怎樣沒有分別，它畢竟是感性或感性直覺的對象，它是呈現在我們的感官面前的，是現象 (Phänomen) 的層次，為現量所認識。物自身 (Ding an sich) 則是超越乎作為現象的自相之上，是本體的層次，為睿智的直覺所認識。自相與物自身是層次不同的東西，我們不應“無分別地”把這兩者混同起來。⁶⁴

sich)。戶崎說 sva-lakṣaṇa 即是 Ding an sich，我頗不以為然。

⁶³ 第一階段的山水是一般感官所對的山水，是沒有分別意識的山水，山水作為對象與觀者作為主體混成一片。第二階段的山水是有分別的山水，這是自性分別，分別山水為有自性，不見它們的緣起性格 (pratītyasamutpāda)。第三階段的山水的自性見被排除，臻於空、無自性的見地，這是山水的本質。山水作為對象和觀者作為主體實際上由主客的二元對待關係被克服、被超越，而成為絕對層次或性格的存在物，山水的特殊性與普遍性能夠並存而不相妨礙。

⁶⁴ 自相與現量是沒有分別性的，這沒有問題。但物自身與睿智的直覺是否也是

“分別”在梵文中有時作 *vikalpa*，有時作 *kalpanā*。*vikalpa* 是較常見到的字眼，其原來意思，是以字眼來表示的知識（*śabdajñānupāti*），其自身是不具有對象的（*vastuśūnya*）。既不指涉對象，則這 *vikalpa* 的分別意，純粹是主觀的觀點或分別，與客觀的對象世界無關。或者說，這 *vikalpa* 涉及對語言的處理問題。說到語言的問題，徹爾巴特斯基提到，陳那認為由文字語言帶導出來的知識，與推理無異。名稱只能透過拒斥與自己相反的意涵，以表示自身的意義。⁶⁵

沒有分別性呢？這是一個煞費思量的問題。京都哲學家西田幾多郎提“純粹經驗”，聲言這種經驗沒有感性內容，也沒有分別，他又以這純粹經驗來說絕對無，後者是具有終極義的主體與客體的統合，更確切地說應該是主體與客體的根源。由於這是終極真實的層次，故無一切分別、二元的對待性可言。就這點來說，籠統地說，純粹經驗可說是相當於康德的睿智的直覺的活動。但就佛教方面來說，唯識學（*Vijñāna-vāda*）特別是護法（*Dharmapāla*）的《成唯識論》（*Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra*）講轉識成智的義理與修行，提到作為諸種智的綜合體的大圓鏡智（*ādarśa-jñāna*）不愚不迷一切境相，對於境相、對象不愚不迷，自然對這些對意具有分別的作用，這顯示即使在最高主體性來說，分別還是不能捨棄的，也不必捨棄。另外，天台智顛也曾說除無明有差別，表示要掃除一切無明（*avidyā*）的染污性，但還是要對現象世界的諸法或事物加以區別，不要一合相地把它們視為空，視為無自性。這些事物自然是空的（*śūnya*）、無自性（*asvabhāva*）的，但這是從第一義諦或終極義說是如此，從世俗諦或現象層面來說，它們還是各自不同，各自具有自身的形相與作用，此中便不能不說分別了。由於這個問題的深微性格，我在這裏姑暫擱下不論，希望以後有機會作進一步深、廣的探討。

⁶⁵ *Buddhist Logic*, I. p. 459.這裏又帶出排除（*apoha*）的思想。另外，由文字語言帶引出來的知識，徹爾巴特斯基認為等同於推理，這即是由純推理所得的

徹氏所說的推理，即是比量（*anumāna*）。陳那認為推理是有分別性的。徹氏強調陳那的追隨者堅持智思的獨特工作是作概念思維和作判斷，它不應含有感性的實在（*sensuous reality*），而只應是給予名字（*nāma-kalpanā*, *artha-śūnyaiḥ śabdair eva viśiṣṭā*）的機能。例如法稱，法上等即承其說，把建構性的智思或概念的判斷界定為把握可言詮意象的機能。這可言詮性是判斷活動的特性。⁶⁶關連到這點，我們可以說，可言詮性即是分別，這種性格的關鍵即是概念，分別的關鍵也是如此。超越言詮的範圍，或概念所不能表述的範圍，便是離分別、無分別。

十一、穆克己論分別與離分別

印度學者穆克己（S. Mookerjee）在論到佛教特別是陳那與法稱的認識論時，頗具主見性的理解，讓人有深刻的印象。在這裏，我想在關連到陳那與法稱的分別與離分別的觀點方面，考察一下他的看法，並作出回應。穆克己說到法稱（這同時適合於陳那）論分別（*kalpanā*）很重視 *yogya*（*competent*，涵概）這一字眼，表示對概念性認知的包涵。他認為（這當是就法稱的觀點說），即使是小孩在

知識，與實際的世間沒有關係，這“知識”並不表示對實際的世界、歷史有所知。這在三段式的推理來說，便是如此。由大前提與小前提合，而得出結論，只要推理的程序合乎邏輯，則結論便為有效，它不必與現實世界有任何聯繫。例如我們以“凡是貪錢的都是賣國賊”為大前提，以“文天祥是貪錢的”為小前提，則依推理規則，我們可合法地推導出“文天祥是賣國賊”的結論。這結論當然不合乎歷史現實，但它是有效的結論。

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 225-226.

未學習語言的使用之先，亦有簡樸的判斷，與思考相連起來。他甚至認為，嬰兒在出生之日，他的知識亦不脫觀念思維。例如，他在看到母親的乳房和接觸它時，便停止哭泣了。穆氏認為，這種知識預設一個動作：把一個現前的感覺與料關連到一過往的經驗上去，這種認識上的同一性有相連於字眼的涵概性。概念思維即存在於某些內容的不確定的、模糊的呈現中（*anīyatapratibhāsatvāt*，按這裏是用主要字眼 *pratibhāsatva* 即呈現性的具格或奪格 *instrumental*，表示從呈現性方面來看之意）。這不確定性是由於缺乏感覺與料而來，後者是確定的、不變的呈現的原因。但當客觀的與料不在眼前出現，而概念思維獨立於這客觀的實在之外生起時，內容的呈現便缺乏直接知覺認識的清晰的飽滿性和鮮明性了。穆克己強調，概念的知識（*vikalpa*）具有一種過往的和未來的指涉，能確認經驗的過往的和現前的與料，因此是真正的知識，這是基於和決定於現前的事實的知識⁶⁷。按穆氏的這種看法的思維背景，表面上是休謨（D. Hume）式的知識論，實際上是康德（I. Kant）的知識論。嬰兒見到母親的乳房而想到有奶吃，便不哭了。這表示他能把乳房與吃奶關連起來，又記憶起過往的經驗：看到和接觸到乳房，便有奶吃了。休謨正是運用這種論證來否定因果關係。這與清晰而確定的知識沒有關連。這樣的知識，來自離分別性的確定的感覺與料，再加上分別性的概念思維的生起而在這些感覺與料中作用（穆氏以客觀的實在字眼來說感覺與料，並不諦當），雙方都具足，便能有真正的知識生起。確定的感覺與料是由感覺從外界受納過來的，這感覺正相應於康德的感性；而概念思維則是範疇的作用，這正是康德眼中的知性的作用。

⁶⁷ S. Mookerjee, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, pp.282-283。

感性（*Sinnlichkeit*）與知性（*Verstand*）合作而生知識，正是康德知識論的要義。不過，穆氏的所述，有一點頗為難解；他說感覺與料是確定的和不變的呈現的原因。光是靠感覺與料是很難說呈現的，除非這些與料被看成是物自身。這些與料必須在知性範疇的範疇作用下，才能呈現，而且以對象的方式或身份呈現。穆氏以感覺與料為客觀的實在，確定而不變，的確近於經量部的外界實在的立場。

便是由於思想上接近經量部，穆克己不同情思維知覺的說法。他提到，有些思想家認為我們需要設定思維知覺，俾能交代分別（*vikalpa*）的生起。感官知覺沒有生起概念思考的能力，後者純然是智思性的，需要依賴智思性的質體作為其生起的原因。因此便認為意識（*mano-vijñāna*，即思維知覺）可作為不決定的感官知覺與決定的詮釋性格的知識之間的媒介，而發揮其效用。不過，穆克己自己不是很支持這種看法⁶⁸。按意識自身是思辨性格，只能思想、記憶、推敲，但沒有直覺或知覺的作用，以之為感官知覺與決定的知識亦即是能提供概念的知識之間的媒介，實無必要。意識自身相應於康德所說的知性，它自己尚且要找媒介以與感官知覺相關連，又如何能作為感官知覺與智思性的質體通連的媒介呢？實際上，意識便可以被視為一種智思能力，而五感識則有感官知覺作用，雙方需要一中介才能相連。康德便在類似的脈絡下提出構想力（*Urteilkraft*）以連結感性與知性。後期印度佛教流行的意識現量的說法，顯然與這點有關連。即是，有一種認知機能，它既能表現感覺的力量，同時也能進行思維、分別，讓感覺所得的資料、材料對象化，以構成知識。筆者估計穆克己是受到康德知識論的影響，

⁶⁸ *Ibid.*, p.314.

因而不支持思維知覺的設定的提議。

顧名思義，思維知覺是一個複合詞，包含思維與知覺。思維是分別性格，知覺則是離分別性格。雙方的導向相反，穆克己不同情雙方的結合，有他的充分的理據。在這一點上，徹爾巴特斯基有比較圓融、善巧的看法。他提出辯證與排除的思考方式來處理這個複合詞所包含的矛盾。他認為，智思是辯證性格，它常是負面作用的。它需透過拒斥、排斥（*apoha*）其他的意涵，以確定它自身的意義。例如，白色的東西是通過非白色的東西而被知的，而非白色的東西是通過白色的東西而被知的。⁶⁹徹氏特別喜歡以排除來說辯證法。他認為，佛教的辯證法的要點是，一切概念和陳述這些概念的名稱（筆者按：這即是一切概念與名稱）都是否定性格，因為它們是透過否定其相反面來表達其自身的涵義。⁷⁰這種排除或辯證的思維方式，能否用到思維與知覺的統一上呢？以至進一步用到分別與離分別（思維是分別的，知覺是離分別的）方面呢？在這個問題上我的想法是，倘若我們對存在的認識只有思維或分別與知覺或離分別的話，即是，倘若思維或分別與知覺或離分別能夠窮盡我們對存在的理解的話，以排除或辯證來處理有關的問題，是可以的。但我們理解存在，是否只有分別與離分別兩種相互對反的方式呢？我們能否在這兩種方式之外，提出另外的方式以理解存在呢？對於這個關要的問題，很多傑出的近現代哲學家的回應是肯定的；他們包括康德、懷德海、胡塞爾、西田幾多郎、西谷啟治、牟宗三等。在他們

⁶⁹ Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I. p. 460.

⁷⁰ *Ibid.*, p.476.

看來，這第三種理解存在的方式，正是睿智的直覺。⁷¹至於睿智的直覺與分別與離分別的關係為如何，則溢出本文要討論的範圍了。

回返到穆克己論分別與離分別的問題。關於分別（*vikalpa*）與離分別（*nirvikalpa*），穆氏提醒說，一個知覺只有在它從分別或限定解放開來（*nirvikalpa*）的狀態下，才能被視為接觸實在性，即使它不具有實際的用途。而要具有實際的用途，便需要接受限定作用。另外，當我們把限定的反思（*vikalpa*）帶到知覺上去，後者才會變為有用的知識；而那限定的過程是純粹地智思的（*purely intellectual*），與實在性毫無關連。未有限定的知覺是沒有實際價值的，只有它被視為對於某些東西的知覺而被限定，才有實際的價值。而所謂限定，是一種反省的、智思的活動，它能確定“這被覺知的東西是藍色，而不是紅色或其他顏色”。⁷²穆氏在這裏所說不多，但甚為重要。第一，穆氏認為實在性是從離分別亦即是從分別逸脫出來說的，分別是與實在性無緣的。倘若把這觀點關連到陳那對現量的“現量離分別”的排除性的解讀方面，則穆氏無疑認為離分別的現量（*pratyakṣa*）較有分別的比量（*anumāna*）對於展現實在性來說，有更大適切性。第二，分別即是限定，有分別、限定，才能說實際的用途、有用的知識。穆氏雖然沒有說甚麼是實際用途、有用，但他把分別關連到實效方面去，把離分別關連到實在性方面去，是毋庸置疑的。大體來說，分別牽涉概念的運用與操作，這與我們日常生活是分不開的。例如，我們對各種用具有越多知識，便越能運用

⁷¹ 如所周知，睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）是康德最先用的，用以表示理解存在的第三種方式。這裏提到的其他哲學家並不全用這個字眼，但他們的觀點基本上是相通的。

⁷² *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, p.343.

它們，越能有效地發揮它們的優點，讓我們的生活過得更好。例如電腦。這種儀器對我們的生活有很大的實效，對它越知得多，便越能利用它的效能，提高我們生活的質素。在佛教認識論史來說，陳那開始已很注重知識的實際功效，法稱在這一點上，更為著緊。穆氏對知識的實效性的重視，肯定地受到陳那、法稱的影響。第三，限定或分別是智思的活動，是純粹的概念的思維，與睿智的直覺的睿智很不同，後者常能表現對存在的洞見（Einsicht），因而較易關連到實在性方面去。純粹是限定或分別的那種智思活動則完全沒有實在性（reality）的意涵。

限定即是分別，以概念來層層縮窄存在的外延，最後收緊到作為個體物的東西，於是實在性、真理性與存在的交集便越貧乏。由上面的闡述可以看到，在穆克己眼中，分別與離分別之間，離分別更接近實在性、真理性。而離分別性是表現於知覺中的，這便有離分別的知覺問題。穆氏認為，離分別的知覺是一種單純的、同質的和統一的認識活動。在其中沒有主體與客體、知覺與被知覺的物質的區別，而只是渾然一片。但這種知識（按穆氏也視之為知識，它顯然不是常規的知識）完全是無用的，沒有實用價值。只有在知覺的知識被我們以繼起的反思作用，將之分解為主觀的與客觀的要素，把兩者的關係確認下來時，它才會在我們的實際生活中變得有用（按這是感性、知性所成的知識的效用）。穆克己認為，這是一種基礎的、渾一的經驗（nirvikalpa pratyakṣa），可檢證外在的實在性（external reality）。而那反思性的思考和那關係性的知識則純然是主觀的事情，無與於客觀的實在性：物自身（sva-lakṣaṇa）。⁷³穆氏

⁷³ Ibid., pp. 343-344.

這樣看離分別的問題，有幾點需要清理一下。穆氏以無主客分別、渾一片的經驗為一種知識，這與我們一般理解的感性與知性結合起來而成的知識不同，後者是有對象性的，前者則無對象性。至於有沒有用，“用”是甚麼意思？穆氏未有說明，他只是順著陳那、法稱的知識論的效用概念說下來。這用可能有實用主義的轉向（pragmatic turn）的意味：對實際的生活有裨益，例如延年益壽，便是有用。但穆氏沒有說清楚，我在這裏也就不多作推敲。另外，有一個嚴重的問題：穆氏以渾一的經驗可檢證外在的實在性。這實在難以說得通。既然是渾一的，便沒有明確的界線，不管是內與外、超越與經驗、自我與世界等，又如何能檢證“外在的”（external）實在性呢？穆氏在此處的思考、闡釋，甚為疏鬆，缺乏嚴緊性。復次，穆氏以反思性的思考和指涉關係的知識只是主觀的事，不涉及物自身方面的客觀的實在性，說法也有缺乏精確性（imprecision）之嫌。所謂反思性和關係性的思考，其實即是智思性的邏輯性格的思考，這有一定的客觀性在其中，與個人的主觀感受、條件無關。何以反而說是純粹主觀性呢？至於物自身，若依康德的觀點，只是一個限制概念（Grenzbegriff），限制知識所能通行的範圍。即是，我們的知識只能達於現象，不能達於物自身。故物自身不能被說為客觀的實在。另外，以物自身為自相（sva-lakṣaṇa），問題如上述戶崎宏正的看法相同。自相是現量所能把握的對象，它的意義是正面的；或者說，我們對於它有存在性可言。物自身則是消極的限制概念，沒有正面的、積極的性格，也無存在性可說。

最後，穆克己為陳那的哲學特別是認識論定位，以“批判的實在論”（critical realism）稱之，表示陳那的學派，就它是實在性格的（realistic）一面言，較近於康德哲學，反而不近於正理勝論學派

(Nyāya-Vaiśeṣika) 和彌曼差學派 (Mīmāṃsā)。⁷⁴倘若實在論是指陳那以現量認識自相方面具有實在性，但這實在性是在唯識的義理下說，因而有批判性格的話，我以為這樣定位是恰當的，陳那畢竟屬唯識學的譜系，其思想不能說獨立的實在論，說它是批判的實在論，則庶幾近之。

十二、徹爾巴特斯基論陳那與康德

對於佛教的認識論，西方和印度方面頗有學者喜歡把它與德國觀念論特別是康德的認識論拉在一起，創造對話的空間和哲學的類似性 (philosophische Homogenität)。此中最明顯的，當推蘇聯的徹爾巴特斯基 (Th. Stcherbatsky)。和印度的梅爾蒂 (T. R. V. Murti)。他們所作出的對陳那與龍樹的認識論的詮釋具有開創性與啟發性，有不少同情者，當然亦有反對的聲音，認為他們的做法有過當 (over-interpretation) 之處。上面提到的法稱認識論研究專家戶崎宏正便曾對筆者表示他贊同徹氏以康德哲學來解讀陳那與法稱的認識論的做法。以下我謹闡述徹氏如何以康德的超越哲學來詮解陳那的認識論，並提出個人的補充與回應。

首先，徹氏提出在知識論上康德與佛教徒 (以陳那、法稱為主) 有以下多方面相類似性：

1. 康德與陳那都強調我們的知識有而且只有兩個根源，它們極為不同。⁷⁵

⁷⁴ Ibid, xlvi, Introduction.

⁷⁵ 按康德所提的根源是感性 (Sinnlichkeit) 與知性 (Verstand)，陳那所提的根

2. 這兩個根源雖然是極為不同和在理論上是分開的，但常經驗地混在一起。二者的分別不是經驗的 (empirical)，而是超越的 (transcendental)。
3. 在一般的哲學體系，清晰的思考常被視為真理的保證，知性或理性 (Vernunft) 可以清楚知了終極實在或物自身⁷⁶。而感官所得的現象則是混亂的。康德則不同，他認為清晰的認識只涉及現象，在現象中相應於感覺的東西則形成對象的超越的成分，即物自身 (Sachheit)⁷⁷。佛教徒認為，物自身是由純粹感覺認識的，被清晰地認識的事物，是客觀化了的意象。
4. 康德認為，物自身不可知，是知識界限。佛教徒亦認為，終極的特殊者非我們的認知所能達⁷⁸。
5. 康德說物自身是存在的和有效力的⁷⁹。法稱亦認為終極的

源是現量 (pratyakṣa, 直接知覺) 與比量 (anumāna, 間接推理)。現量相應於感性，比量相應於知性。

⁷⁶ 按徹氏在這裡並未舉出哪一個人或系統這樣說，但我們可猜出這是理性主義者的說法。

⁷⁷ 徹氏在這裡說在現象中相應於感覺的東西，應是指睿智的直覺。

⁷⁸ 這終極的特殊者應是指真如而言，但不知徹氏何以用“終極的特殊者”這種字眼。一般來說，特殊者是經驗性格的，只有普遍的東西才具有終極的性格。下面第五項又提法稱說的終極的特殊者，我想這是指自相 (sva-lakṣaṇa) 而言。

⁷⁹ 說康德以物自身是存在的和有效力的，顯然有問題。物自身在康德的理論中只有消極的意義，表示知識的界限，它實際上不具有存在性，不能成為現實的東西。

特殊者是終極實在，它具有效力 (efficiency)⁸⁰。

如筆者在附註中所表示，徹氏對康德與佛教特別是陳那的認識論的闡釋有些問題，但大體上他是把握得不錯的。最重要的地方是，康德與陳那只認可兩種認識機能或認識手段：感性與知性（康德），或現量與比量（陳那）。康德的提法，是從認識的成素，亦即是認識的機能方面說的，而陳那的提法則是就我們的認識對象只有自相與共相因而認識手段相應地有現量與比量兩種說的，徹氏在這點上沒有辨別清楚。至於範疇問題，康德的範疇論在知性中立，陳那的範疇論在哪裡呢？徹氏未有注意及。在認識機能方面，徹氏一方面說這兩者（在康德來說是感性與知性，在陳那來說是現量與比量）在經驗中常相混，另一方面又說兩者的分別是超越的。這亦使人難以明白。感性與知性、現量與比量各有自身的對象和功能，怎會在經驗上相混呢？至於兩者的分別問題，若就範疇來說，範疇可整理我們在感性和現量由外界承受而來的資料（康德說為雜多 Mannfaltigen）。這在康德來說尤其是如此，範疇對於雜多有超越和綜合的作用，而雜多也能服從範疇的綜合形式（如綜合實體與屬性），這便不光是超越的分別了。我們說超越，嚴格來說，是沒有存有論的指涉意義的，它基本上是邏輯意義的。在陳那來說，現量或直接知覺接觸和吸收事物的自相，但由於離分別的原因，故知識還是不能成立。徹氏自己也說，只有感覺，作為純粹感覺，不能產生知識。只有概念思維，即純粹構想，也不能生起真的知識。只有在兩要素聯結起來，在知覺的判斷（judgment of perception）下，真正的知識才可能。他在解讀陳那的認識論，是以康德的認識論作為背景參照的。他表示，感

⁸⁰ *Buddhist Logic*, I. p.200。

覺把實在性 (reality, *vāstavatva*)、特殊性 (*sva-lakṣaṇatva*)、清晰性 (*sphuṭābhatva*) 和有效力的確認 (*vidhi-svarūpatva*) 授與知識，概念思維則把普泛性 (*sāmānya-lakṣaṇa, sārūpya*)、邏輯性格 (*saṃvāditva*)、必然性 (*nīścaya*) 和明顯性 (*niyata-ākāratva*) 等，授與知識⁸¹。徹氏這樣說陳那的認識論，很明顯地是康德的觀點的影響所致。他純粹感覺來說現量，以概念思維來說比量。在康德的情況是，感性吸收外界的雜多，由知性提供範疇來處理這些雜多，使成為對象。對象成立，知識也成立。至於超越問題，陳那認為，現量或直接知覺認識事物的自相，而比量或間接推理則是認識事物的共相。自相是實在，共相不是實在，只是思維構作。由自相與共相分別推溯它們各自的認知主體，亦即現量與比量，比量由於不涉實在，對於涉實在的現量來說，的確有超越的不同。至於物自身問題，徹氏強調知性或理性可以清楚地知了終極實在或物自身，這是不對的，在康德來說，只有睿智的直覺 (*intellektuelle Anschauung*) 可以了解物自身 (*Ding-an-sich, Sachheit*)，但那不是人可擁有的，只有上帝才可擁有。而物自身也不如徹氏所說的是存在的和有效力的。物自身不是具有實質性的質體，只表示知識的界限，故是一個限制概念 (*Grenzbegriff*)。這在上面已提過。法稱的終極的特殊者則不同，它是指自相 (*sva-lakṣaṇa*)，具有質體性 (*rigidity*) 與效力。

在德國觀念論者方面，徹爾巴特斯基不單關心康德，也關心黑格爾。他曾就感官、知性、理性三者的關係比較陳那、康德和黑格爾的知識論如下：

1. 康德認為我們有三種認知機能：感官、知性與理性。只有

⁸¹ *Ibid.*, p.212。

理性具有辯證的性格。

2. 黑格爾取消感官與知性的區別，改變知性與理性的關係。知性非辯證地處理一切對象或概念，理性則辯證地這樣做。
3. 陳那取消知性與理性的區別，保留感官與知性的徹底區別。感官是非辯證的，知性則是辯證的。
4. 康德與陳那都視物自身為終極性格的，是“非辯證的”（non-dialectical）。
5. 康德視實在或物自身為無關乎邏輯的。按這有以邏輯為知性的功能之意。在黑格爾來說，實在與邏輯是混同的。
6. 在陳那來說，實在、物自身在形而上學層面被匯歸於一元的整體⁸²。

陳那、康德和黑格爾都是深具理論能力的哲學家，把他們三人拉在一起而平章他們的認識論，的確很不容易。徹爾巴特斯基能作用上述的評論，尤為難得。在這理，筆者謹作一些回應。說到康德對認知機能的說法，主要以感性與知性為主，至於理性，康德似未視之為認知機能，起碼不是如同感性、知性般的認知機能。他提出理性，特別是實踐理性（praktische Vernunft），目的是要處理有關自由意志、上帝存在、靈魂不朽和道德方面的問題。倘若一定要在這些問題上說認知，也無不可，只是要把認知的意義重新界定，特別是要把它的適用範圍擴展得很遠很廣才成。至於理性在具有辯證性格上不同於感性與知性，則所涉問題更為複雜，是一個專門的課題，我在這裏沒有討論、回應的空間了。在黑格爾來說，他並不很重視感

⁸² Ibid., p. 486。

官與知性，故他的認識論很難說。他的哲學的精采處，在於對理性的辯證的發展、開拓。這已不是認識論的範圍，而涉及存有論以至形而上的真實的範圍了。在他看來，真實不是在康德義的對象上說的，那是立根於感性與知性上的。真實特別是精神（Geist）方面的真實，有它的發展歷程，而這發展是辯證形態的發展。陳那的情況，則比較清楚、簡要。他講認識論，主要是就五感識與第六意識說的。前者相應於現量，後者相應於比量。現量借感官而作用，比量則借意識而作用。說感官是非辯證的，這沒有問題。但說陳那的知性或比量是辯證的，令人難以明白。比量的主要作用是推理，那是邏輯的工作，與辯證法有甚麼關係呢？⁸³關於物自身的問題，康德的物自身是終極性的，這沒有問題。陳那的物自身，當是指現量所把握的自相。但自相能否說是物自身呢？這是上面遺留下來的問題。關於邏輯與實在的關係，倘若這邏輯是取狹義，只就形式思考來說的話，則不能說存有論的指涉，實在必須從存在論方面說。則康德說的實在或物自身的確無關乎邏輯。黑格爾的情況則大大不同。他所說的邏輯，其實是指辯證邏輯、辯證法。精神的實在需要經過一連串的辯證的發展歷程，最後才能臻於完滿。徹氏說在黑格爾來說，實在與邏輯混同起來，此中的，“邏輯”，其實是辯證的邏輯。最後，有關陳那的實在與物自身匯歸於一元論的說法，在實在方面是沒有問題的；但物自身在陳那的體系中如何定位，是一個問題。我們要先解決這個問題，才能說它是一元抑是多元。

⁸³ 關於這一點，我曾與研究陳那、法稱的認識論的日本學者桂紹隆提過，他說就陳那的《集量論》論直接知覺與論排除（他的排除 anyāpoha）的部分來看，不見有辯證的意味。他並補充說，辯證法可用於龍樹的中觀學，對於陳那的認識論，並不見得具有適切性。

承著上面的物自身的題材，徹爾巴特斯基以物自身為相應於純粹感覺（pure sensation）的對象，視之為不可言詮的。而概念思維與判斷則是言詮性格，具有名稱的。概念思維可把握可以被言詮的思想（jātyādi-yojanā, kalpanā），而排斥感覺，後者的內容不可被言詮。徹氏並表示這是陳那的思想⁸⁴。按以物自身為相應於純粹感覺，由於這物自身是康德慣用的字眼，一般提起這字眼，總離不開康德的脈絡。故要把物自身與純粹感覺連在一起，後者需要通於康德所堅持的能體證物自身的睿智的直覺才成。康德義的睿智的直覺只限於上帝所有，而上帝又無感官，則純粹感覺無與於睿智的直覺可知，如是，徹氏的說法難以成立。

又承著上面說到的邏輯與辯證法的問題，徹氏提出，康德以辯證法是幻覺中的邏輯（logic of illusion）。當人類的理性在處理以下四種問題時，便會生起幻覺性格的弔詭。這四種問題是：無限、無限的分割性、自由意志和必然的終極存有。這是四種背反

（antinomy），對於它們的可能性，我們不能說是抑不是。黑格爾則認為，每一概念都是辯證的性格；一個概念的普遍性需透過它的否定性而被置定，只要概念是其自身否定的否定，它即是自身同一性格。徹氏以為，這與印度哲學有關普遍問題的理論是同聲同氣的，例如，一頭牛正好是牠的自身否定的否定，牠是“非‘非牛’”。在形式邏輯來說，“非‘非牛’”在值上是等同於牛的，事物經過雙重否定，最後還是回歸到自己方面來。⁸⁵

⁸⁴ Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I.p.215。

⁸⁵ 我們要注意，由排除而導致的否定的否定或雙重否定的思考，不同於鈴木大拙所提的“即非”邏輯，與京都學派所喜歡強調的否定的否定的思想也不同。京都哲學家說否定的否定，目的是要提升真理的層次，以達於絕對的境

在形而上學方面，徹氏提到實在的問題，這基本上是沿著陳那、法稱的思路說的。他以純粹感覺為一純粹的實性性（pure reality），而純粹觀念性（pure ideality）則是概念的非實在性。實在的是特殊的，觀念的則是普遍的。絕對地實在的是事物的“在其自己”（in itself），這是純粹肯定。不實在的則是“在他者眼中”（in the other）的事物，或從他者分化出來，因此是否定的（或是辯證的）。徹氏因此把事物二分（dichotomy）。一邊是實在、感覺、特殊、物自身、肯定。另一邊是觀念、概念思維、普遍、在他者眼中的事物、否定。徹氏認為，後者完全是內在的，在外在世界方面沒有普遍和任何否定。前者則有內在的和外在的；感官是內在的，物（自身）是外在的⁸⁶。按陳那、法稱本是屬唯識學的譜系，以觀念為實在，其後受

界。否定的否定的結果是肯定，但這肯定是絕對的肯定，也即是絕對無（absolute Nichts）。關於這點，我在自己所撰寫有關京都哲學的著作中都有闡釋，在這裡也就不重複了。

⁸⁶ *Buddhist Logic*, I. p.506，說到事物的二分法，一邊有感覺，另一邊有概念思維。徹氏在另一處，提到對於對象的把握，有感官（senses）與理智（intellect），兩者是不同的認識能力。按這感官與理智分別相應於感覺與概念思維。就作用言，徹氏提出，感官是攝取（apprehend）的，理智則是建構（construct）的。最初常是感覺（sensation）先行，它具有燃點起理智的活動的作用，後者能依其自身的法則產生刹那間的綜合。（*Ibid.*, p.65）這便是徹爾巴特斯基的觀點下的陳那、法稱的認識論，它明顯地是以康德的知識論為基礎而被提出來的。所謂感官攝取，理智建構，相應於康德知識論中的感性（*Sinnlichkeit*）接受外界的雜多，由知性（*Verstand*）來整合這些雜多。理智依其自身的法則生起刹那的綜合很明顯地相應於知性以其自具的範疇（*Kategorie*）以不同的方式對雜多進行連結，使它們成為對象（*Gegenstand*）。進一步，徹氏又提“這是一頭牛”的判斷（*judgment*），而以康德的範疇表來處理。首先，就

到經量學派的影響，有限度地認可外界實在（external reality）的觀點，因而略有從觀念論移行到經驗主義的傾向。因此便有徹氏的以感覺為實在，以觀念為非實在看法。這是揚感覺而抑觀念的立場。但我們要很小心看這個問題，徹氏所說的純粹感覺在陳那、法稱的系統中不見得便是京都哲學的開創者西田幾多郎所說的具有終極義、實在義的純粹經驗，它所把握的對象的自相也不即是物自身。他以分析法、分解法把事物二分為實在、感覺、物自身和觀念、概念思維等，這樣，實在便有所對與觀念、概念思維相對待，這樣，實在也不免要落於相對性格中，絕對性便難說了。同時，他說物自身是外在，那是對於甚麼東西而為外在呢？感覺麼？但感覺只能得現象，不能得物自身。同時，若物自身為外在的東西，則他作為實在是需要一種覺識去確認的，甚麼東西去扮演這個角色呢？只有概念思維能這樣做，但它被視為是非實在的，非實在的東西如何確認物自身而為它作實在性的定位呢？這是困難的所在。

徹氏又站在以陳那、法稱的立場來說大乘佛教，特別是唯識學。他表示，一切觀念、感覺、意欲，只要是由智思（intellect）建構的，都是觀念性的，不是實在的。嚴格來說，任何具有智思性的構作（intelligible construction），都不能算是實在。實在即是物自身。

量言，這判斷是單稱的。“這”這一主詞，是徹底地單一的。而謂詞“一頭牛”則是一個普遍。就質言，這判斷是肯定判斷。就關係，這判斷無疑地是定然判斷。就模態言，這判斷是必然判斷。判斷是這樣，非判斷（non-judgment）又如何呢？徹氏引法稱的說：非判斷是一種反照、反射（pratibhāsa），他認為感覺不會帶來知識的必然性，倘若知識把握一個對象，那是反照的現象。（Ibid., pp.222-223）按最後一點很有意思，知識把握對象是反照作用所致，這便表示對象不是外界實在，而是內在地有其根源。

他強調，這實在正相當於康德的 *Realität, Sachheit*，與純粹感覺相應的東西。⁸⁷若是這樣，則純粹感覺便相應於康德義的睿智的直覺。如上面曾提過，這是一個有爭議性的問題。

最後，關於知識的種類，徹氏依陳那、法稱的說法為據，表示由文字語言帶導出來的知識與推理無異，表示它是非直接的知識。知識可是直接的或間接的，它可由感官生起，或由智思（intellect）生起，可以是知覺（感覺）或推理（概念思維）。⁸⁸這樣，知識便儼然可以分為兩種：直接的知識和間接的知識。前者由感官作為機能或手段，後者則由智思作為機能或手段；這兩種手段分別相應於陳那、法稱的現量與比量。比量能作推理，因而引生形式義的邏輯知識。這沒有問題。現量或感官能否單獨作用便能成就直接知識呢？這是可以商榷的。以康德的理論為據，感性或現量可以直接存在世界亦即外在的資料。但光是這些資料不能成就知識，它們需要接受範疇概念的整合，成為對象，知識才可能。這些範疇概念，依康德，是由知性所提供的。比量相當於知性，但比量能否提供範疇概念呢？問題正在這裏。範疇概念是對存在世界有指涉的，但比量則是純然的推理，即使陳那、法稱沒有明說，我們也可以推定，倘若比量只是一種形式性的邏輯機能的話，則它不指涉存在世界，範疇概念還是出不來。這是陳那、法稱與康德在知識問題上最不同的地方，徹爾巴特斯基顯然未有考量及這點。⁸⁹

⁸⁷ Ibid, p. 507.

⁸⁸ Ibid, p. 459.

⁸⁹ 以上論述了陳那的知識論。以下要對有關陳那知識論的研究資料作些介紹。依循慣例，不列《大正藏》的文獻。

Dignāga, *Pramāṇasamuccaya*. Ed., H. R. Rangaswamy Iyengar, Mysore :

- University of Mysore, 1930.
- Dignāga, Nyāyamukha. Ed., Giuseppe Tucci, Heidelberg, 1930.
- Prajñākaragupta, Pramānavārttika. Ed., R. Samkṛtyāyana, Tibetan Sanskrit Works Series, vo. 1, Patna, 1953.
- Nyāyabhāṣya of Vātsyāyana. Poona : Poona Oriental Series 58, 1939.
- Nyāyamañjari of Jayantabhatta. Kashi Sanskrit Series 106, Benares, 1936.
- Tattvārtha(rāja)vārtikka of Akalaṅka. Ed. M. K. Jain, Jñānapīṭha Mūrtidevi Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha, no. 10, Benares, 1953.
- Tattvasamgraha of Śāntarakṣita. Ed., E. Krishnamacharya, together with Kamalaśīla's Pañjikā, 2 vols., Baroda : G. O. S., 1926.
- Tattvasamgrahapañjikā of Kamalaśīla. Publ. With Tattvasamgraha of Śāntarakṣita, Baroda : G. O. S., 1926.
- 武邑尙邦著《佛教論理學の研究》，京都：百華苑，1968。
- 服部正明著〈中期大乘佛教の認識論〉，載於三枝充憲監修《講座佛教思想第二卷：認識論、論理學》，東京：理想社，1974，pp. 103-143。中譯：吳汝鈞譯〈陳那之認識論〉，載於吳汝鈞著《佛學研究方法論》下冊，台北：台灣學生書局，1983；增補版：2006，pp. 399-440。
- 桂紹隆著〈ディグナーガの認識論と論理學〉，平川彰、梶山雄一、高崎直道編集《講座大乘佛教9：認識論と論理學》，東京：春秋社，1984，pp.103-152。
- 服部正明著〈ディグナーガの認識論〉上、下，《哲學研究》第462-463號，1959。
- 梶山雄一著《佛教における存在と知識》，東京：紀伊國屋書店，1983。
- 宇井伯壽著《宇井伯壽著作選集第一卷》，東京：大東出版，1966。
- 東方學院關西地區教室編《チャントラキールティのディグナーガ認識論批判：チベット譯《ブラサンナパダー》和譯、索引》，京都：法藏館，2001。
- 宇井伯壽著《陳那著作の研究》，東京：岩波書店，1979。
- 金倉圓照著〈陳那研究の一側面〉、〈陳那のクンダマーラー〉，載於金倉圓照著《イント哲學佛教學研究 III：イント哲學篇 2》，東京：春秋社，1976，pp.

- 429-444、445-456。
- 中村元著〈直接知覺の問題〉，載於中村元著《論理の構造》上，東京：青土社，2000，pp. 71-173。
- 上田昇著《ディグナーガ論理學とアポーハ論》，東京：山喜房佛書林，2001。
- 北川秀則著《イント古典論理學の研究：陳那(Dignāga)の體系》，東京：鈴木學術財團，1973。梶山雄一著〈存在と認識〉，載於《岩波講座東洋思想第十卷：イント佛教3》，東京：岩波書店，1992，pp.112-134。
- 岩田孝著〈言語と論理〉，載於《岩波講座東洋思想第十卷：イント佛教3》，東京：岩波書店，1992，pp.186-222。
- M. Hattori, Dignāga. On Perception. Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramānasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions. Cambridge : Harvard University Press, 1968.
- S. Mookerjee, The Buddhist Philosophy of Universal Flux. An Exposition of the Philosophy of Critical Realism as Expounded by the School of Dignāga. Delhi : Motilal Banarsidass, 1980.
- Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic. Vol. 1, Bibliotheca Buddhica xxvi, Leningrad, 1932.
- Rita Gupta, The Buddhist Concepts of Pramāṇa and Pratyakṣa. Delhi : Sundeeep Prakashan, 2006.
- Alex Wayman, A Millennium of Buddhist Logic. Vol. 1, Delhi : Motilal Banarsidass, 1999.
- B. K. Matilal, Logic, Language and Reality. Indian Philosophy and Contemporary Issues, Delhi : Motilal Banarsidass, 1990.
- J. Prasad, History of Indian Epistemology. Delhi : Munshiram Manoharlal, 1987.
- R. Bhatt and Anu Mehrotra, Buddhist Epistemology. Westport : Greenwood Press, 2000.
- B. K. Matilal and R. D. Evans, eds, Buddhist Logic and Epistemology. Studies in

-
- the Buddhist Analysis of Inference and Language. Dordrecht : D. Reidel Publishing Company, 1986.
- Zhihua Yao, The Buddhist Theory of Self-Cognition. London and New York : Routledge, 2005.
- Richard P. Hayes, Dignāga on the Interpretation of Signs. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1988.
- B. K. Matilal, Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge. Oxford : Clarendon Press, 1986.
- L. Bapat, Buddhist Logic. A Fresh Study of Dharmakīrti's Philosophy. Delhi : Bharatiya Vidya Prakashan, 1989.
- Bu-ston, History of Buddhism (Chos-hbyung). Tr. E Obermiller, Heidelberg, 1931.
- E. Frauwallner, History of Indian Philosophy. 2 Vols. Tr. V. M. Bedekar, Delhi : Motilal Banarsidass, 1973.
- A. Singh, The Heart of Buddhist Philosophy : Dignāga and Dharmakīrti. Delhi : Munshiram Manoharlal, 1984.
- A. Singh, The Sautrāntika Analytical Philosophy. Delhi : Dharma Cakra Publications, 1995.
- John Powers, The Yogācāra School of Buddhism : A Bibliography. Metuchen : The Scarecrow Press, Inc. 1991.
- E. Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus. Berlin : Akademie Verlag, 1994.
- E. Steinkellner und M. T. Much, Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus. Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit. Literatur II. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.