

# 法稱的知識論研究(上)\*

中央研究院文哲所特聘研究員 吳汝鈞

## 摘要

法稱是繼陳那之後的印度大乘佛教在知識論上的大師，他在這方面有承先啟後的地位。他承接陳那的理論，並有進一步的開拓。如陳那一樣，他確認對象分為個體物與一般概念，這即是自相與共相。但進一步確定只有個體物具有有效的運作能力，嚴格來說，只有它能成為對象，亦即是自相。因而把知識論聚焦在自相方面。這是受到經量部的影響，微有經驗主義的傾向。在知識的真偽的問題上，他提出其中一個很重要的條件，這即是知識的內容與實在不矛盾，知識的基礎在知覺。他仔細地解析知識活動的根本要素，那是認識者、認識對象、認識自身和認識的原因。認識者即是認識能力，亦即是知覺。知覺是挾帶著對象的相狀而作用的，擬似對象而生起。由於認識相狀的生起的來源是知覺，知覺又是認識者，因此他判定認識活動是一種自己認識的活動。至於認識的原因與結果，並不是各自別異，而是在認識的經驗中同時成立的。綜言之，法稱的知識論是觀念論的立場，但略帶實在論的傾向。

## 關鍵詞:

陳那、法稱、有效的運作能力、自相、知覺、知識的自己認識。

## 略號表 (Abbreviations)

- |        |  |
|--------|--|
| PV-P   | R.C. Pandeya, ed., <i>The Pramāṇavārttika of Ācārya Dharmakīrti with the commentaries Svopajñāvṛtti of the Author and Pramāṇavārttikavṛtti of Manorathanandin.</i> Delhi: Motilal Banarsidass, 1989. |
| NB     | Dharmakīrti, <i>Nyāyabindu. Bibliotheca Buddhica</i> , VII, Leningrad, 1918.   |
| 《調伏天釋》 | 渡邊照宏著《渡邊照宏著作集第七卷：正理一滴法上釋和譯、調伏天造正理一滴論釋和譯》，東京：築摩書房，1982。   |
| 《法上釋》  | 木村俊彥譯〈ダルモーツタラ釋ニヤヤー・ビンドウ〉，木村俊彥著《ダルマキールテイ宗教哲學の原典研究》，東京、木耳社，1981。   |

\* 2014/1/20 收稿，2014/4/1 通過審稿。

- 《認識論》 戶崎宏正著《佛教認識論の研究：法稱著プラマーナ・ヴァールテイカの現量論》上、下卷，東京：大東出版社，1979。
- BL Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic. Bibliotheca Buddhica*, XXVI, Leningrad, 1932.
- ED T. Vetter, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*. Wien: Hermann Böhlau Nachf., 1964.
- HIE J. Prasad, *History of Indian Epistemology*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1987.
- UF 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.

## 一、法稱在認識論上的文獻與現代的研究成果

在本文中，筆者要較有規模地研究法稱（Dharmakīrti）的認識論或知識論。首先要交代法稱在這方面的著作，也涉及他的門人、信徒對他的著作的疏釋。首先要一提的是，法稱是繼陳那（Dignāga）之後最大的佛教邏輯（包含一般邏輯與認識論）學者，他的著作很多，但其中不少已無流傳，即使在那些有流傳的著作中，也有大部分的梵文原本已失佚，只有西藏文的翻譯。由於他在認識論方面的深湛學養，研究他的人愈來愈多。大體而言，這些研究可分三個部分，分別以德語、日語和英語寫成。德語的學者有法勞凡爾納（E. Frauwallner）、舒坦恩卡爾納（E. Steinkellner）、維特（T. Vetter）、卡勒素爾（H. Krasser）、穆克（M. T. Much）、布妮曼（G. Būnehmann）、俱捷普（Leonard W. J. van der Kuipj）等。日語的學者有金倉圓照、渡邊照宏、服部正明、戶崎宏正、桂紹隆、岩田考、本多惠、宮坂秀田、谷貞志、木村信彥等。英語的學者則有徹爾巴特斯基（Th. Stcherbatsky）、穆克己（S. Mookerjee）、彭迪耶（R. C. Pandeya）、默迪羅（B. K. Matilal）、杜利夫斯（Georges B. J. Dreyfus）、杜尼（John D. Dunne）、柏來薩特（J. Prasad）、笈多（R. Gupta）、蒂利曼斯（Tom J. F. Tillemans）等。德、日方面的學者由於受到維也納大學（Universität Wien）的法勞凡爾納的研究方法所影響，因而稱為“維也納學派”（Wiener Kreis）；這種方法是以原典或古典文本為依據，對它作文字學與哲學的分析。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 這個字眼在狄雍（J. W. de Jong）的《歐美佛學研究簡史》（*A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*. Tokyo: Kosei Publishing Co. 1997）被提

據西藏傳統，法稱有以下七本著作：

1. 《量評釋》(*Pramāṇavārttika*)；全面有系統地探討知識論與推理(亦即現量 *pratyakṣa* 與比量 *anumāna*)的問題。
2. 《量決定論》(*Pramāṇaviniścaya*)；《量評釋》的撮要書。
3. 《正理一滴》(*Nyāyabindu*)；精簡地論現量與比量。
4. 《因一滴》(*Hetubindu*)；論比量的依據。
5. 《關係論》(*Saṃbandhaparīkṣā*)；論事物的結合。
6. 《辯駁論》(*Vādanyāya*)；討論論爭的過失(*nigrahasthāna*)問題，也涉及與正理學派(*Naiyāyika*)的討論。
7. 《相續存在論》(*Saṃtānāntarasiddhi*)；論他人及其思維的可能性，駁斥唯我論(*solipsism*)。

在這些著作中，除了《量評釋》和《正理一滴》有梵文原本流傳外，其他的都只有藏文翻譯，收於《丹殊爾》(*Tanjur*)中。

<sup>2</sup>

除了上述七部著作外，《西藏大藏經》以下列著作亦是法稱

---

及。後來筆者在拙著《佛學研究方法論》(台北：台灣學生書局，1983)對有關的研究法有較詳細的闡述。後來日本學者木村俊彥在他的《タルマキールテイ宗教哲學の原典研究》(東京：木耳社，1981,頁 20, 21)也提及。之後好像少人提了。

<sup>2</sup> 徹爾巴特斯基提到法稱的這七論之中，只有《正理一滴》有梵文原本，未提《量評釋》。參看 Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic. Bibliotheca Buddhica*, XXVI, Leningrad, 1932, vol.I, p.37。此書以下省作 BL。

(*Dharmakīrti, chos-kyi-grags-pa*) 所作：

1. *Buddhāparinirvāṇastotra* (影印北京版, No.2047)
2. *Śrīvajraḍākasya stavadaṇḍakanāma* (同上, No.2159)
3. *Śrīvevajramahātantrarājasya pañjikānetravibhaṅganāma* (同上, No.2320)
4. *Sūtravidhi* (同上, No.3331)
5. *Sarvadurgatipariśodhanamarahomamaṇḍalopāyikā* (同上, No.3462)
6. *Jātakamālātikā* (同上, No.5651)

另外，《西藏大藏經》影印北京版有以下著作，題為 *Dharmakīrtiśrī* (*Chos-kyi-grags-dpal*)所作：

*Abhisamayālaṅkāranāmaprajñāpāramitopadeśāstravṛttidurbodhālokanāmaṭikā* (No.5192)

又在漢譯《大藏經》中，有兩書題為法稱作：《金剛針論》(1卷，法天譯, No.32)、《大乘集菩薩學論》(25卷，法護、日稱等譯, No.32)，兩者皆有梵本現存，前者作馬鳴(*Aśvaghōṣa*)作，後者作寂天(*Śāntideva*)作。

在法稱的著作中，自然是以《量評釋》為最重要。這雖是針對陳那的《集量論》(*Pramāṇasamuccaya*)而作的疏釋，但其內涵遠較《集量論》為豐富，其論証亦較後者具有深度與說服力。印度學者彭迪耶(*R. C. Pandeya*)曾把它校正，以天城

體 (devanāgarī) 出版：

R. C. Pandeya, ed., *The Pramāṇavārttika of Ācārya Dharmakīrti with the commentaries Svopajñavṛtti of the Author and Pramāṇavārttikavṛtti of Manorathanandin*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.<sup>3</sup>

在彭氏之先，也有印度學者沙斯特利 (S. D. Shastri) 的天城體的校正本：

S. D. Shastri, ed., *Pramāṇavārttika of Ācārya Dharmakīrti*. Varanasi: Bauddha Bharati, 1968.

這部校正本還附有意車善 (Manorathanandin) 的疏解 (Vṛtti)。

在日本學者方面，宮坂宥勝 (Y. Miyasaka) 也作過校本：

Y. Miyasaka, ed., *Pramāṇavārttika-kārikā. Acta Indologica*, vol. II, 成田：成田山新勝寺，1972。

對於《量評釋》，有兩個重要的疏釋本：帝釋覺 (Devendrabuddhi) 的 *Pramāṇavārttikapañjikā* (梵本失，藏譯存)。智作護

(Prajñākaragupta) 的 *Pramāṇavārttikabhāṣya* (梵本、藏譯都存)。另外，釋迦慧 (Śākyabuddhi) 也作過疏解。

《量評釋》是挺難讀的書，除了文字上的問題外，在義理

的解讀方面也是一個難過的關卡。特別是，法稱把很多其他學派的學說、觀點都收於其中，加以詳論、批判，以建立他的有相唯識或有形象的知識論 (sākāravijñāna-vada) 的立場。此中有判教意味，要替佛教內外的義理定位，以突顯陳那和自己的學說。基於這個緣故，國際佛學研究界對《量評釋》的研究不算多，但質量很高。以下謹列出一些較受注意的研究，特別是在認識論方面的：

E. Frauwallner, *Beiträge zur Apohalehre, Text* (WZKM, Bd. 37), *Übersetzung und Erleuterung* (Bd. 39, 40), *Zusammentassung*. Bd. 42, Wien, 1930-1935.

E. Frauwallner, *Landmarks in the History of Indian Logic*. WZKSO, Bd. V, 1961.

E. Frauwallner, “Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrtis,” *ASIATICA, Festschrift für F. Weller*, Leipzig, 1954.

宮坂宥勝著〈量評釋に於ける法稱の現量章の一考察〉，《印度學佛教學研究》，III, 2, 1955.

M. Nagatomi, “The Framework of the *Pramāṇavārttika*”. Book I, *JAOS*, 79, 1959.

R. Gnoli, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary, Text and Critical Notes*. Serie Orientale Roma XXIII, Rome, 1960.

S. Mookerjee and H. Nagasaki, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti [Kārikās 1-51]*. Nālandā, 1964.

<sup>3</sup> 很多年前我已聽聞彭迪耶要把這部鉅著翻譯成英文。其後在加拿大碰到他，問起這件事，他支吾以對。幾年前我在西安開會，碰到一個由新德里 (New Delhi) 來的印度學者，問起同樣事情，他說彭氏已經死了。我想他還是未有翻譯。倒是近年 (2005) 日本學者本多惠把這部書以日語翻譯出來，參看下文。

戶崎宏正著《佛教認識論研究：法稱著プラマーナヴァールテイカの現象論》，上、下，東京：大東出版社，1979,1985。

本多惠譯《ダルマキールテイの認識批判》，京都：平樂寺書店，2005。

木村俊彦著《ダルマキールテイ宗教哲學の原典研究》東京：木耳社，1986。此書附有著者對法上（Dharmottara）的《正理一滴釋》的日譯：〈ダルモーツタラ釋ニヤーヤ・ビンドウ和譯〉，pp.214-346。

此中最重要的，自然是戶崎宏正的《佛教認識論研究》，這是對於《量評釋》中論現量（pratyakṣa）亦即是論知識論部分的專門研究，文獻學與分析性都很強。作者花了數十年的工夫在這個研究上，對學問的專心與忠誠，委實難得。本多惠的《ダルマキールテイの認識批判》是《量評釋》全書的翻譯，未有著重哪一部分。這是《量評釋》的首部全譯著作，很能滿足法稱研究界的需求，只是在梵文的解讀上不是那麼精確而已。不過，與徹爾巴特斯基對於法稱著作特別是《正理一滴》的解讀比較起來，本多惠的研究還是很好的。徹氏對佛教知識論特別是法稱的著作的解讀與翻譯的鬆散，是出了名的。木村的書則主要是對《量評釋》首章〈量成就〉（Pramāṇasiddhi）的翻譯，但他的梵文不夠好。

跟著要闡述的，是學界對法稱的其他著作的研究。這些研究大體上都有一個集中點，或者是全譯或部分的翻譯。研究《量決定論》的有：

E. Steinkellner, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniśayaḥ*, Z. Kapitel: *svārthānumānam*, Teil I (Tibetischer Text und Sanskrittexte). Wien, 1973; Teil 2 (Übersetzung und Anmerkungen). Wien, 1979.

T. Vetter, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniśayaḥ*, I. Kapitel: *Pratyakṣam*. Wien: Hermann Böhlhaus Nachf, 1966.

舒坦恩卡爾納（Steinkellner）研究比量部分；維特（Vetter）則研究現量部分，與認識論較有關連。再來是，法稱的後學法上（Dharmottara）有很強的思考能力，他對法稱的著作曾作過疏釋，包括目下所涉的《量決定論》，對於法上的這種工夫有以下的研究：

E. Steinkellner und H. Krasser, *Dharmottaras Exkurs zur Definition gültiger Erkenntnis im Pramāṇaviniśaya*. Wien, 1989.

法稱的第三部論著《正理一滴》也是一部重要的認識論的文獻，到目前為止有以下譯本：

Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic. Bibliotheca Buddhica*, XXVI, Leningrad, 1930, vol. II, pp.1-253.

渡邊照宏譯《渡邊照宏著作集第七卷：正理一滴法上釋和譯，調伏天造正理一滴論釋和譯》，東京：築摩書房，1982。

如上面所述，徹爾巴特斯基（Th. Stcherbatsky）的翻譯鬆散，不嚴整，他的長處不在翻譯。渡邊照宏的翻譯則頗為典雅，比較多用傳統的字眼。

另外，法上與調伏天（Vinitadeva）分別對《正理一滴》作

過論釋，而為《正理一滴釋》(*Nyāyabinduṭīkā, Rigs pa'i thigs pa rgya cher 'grel pa*)。調伏天對西藏的哲學與宗教，有一定的影響，而法上的論釋則多方面反映出經量部(Sautrāntika)的觀點。就解讀上言，則前者較能忠實地表達法稱的原意。學者對於這兩部論釋的研究，主要是在翻譯方面。上面提到渡邊照宏的著作集第七卷和木村俊彥的《ダルマキールテイ宗教哲學の原典研究》二書都附有法上的論釋。最受注目的自然是上提的徹爾巴特斯基(Th. Stcherbatsky)的《佛教邏輯》(Buddhist Logic)中所收錄的法上論釋的英文翻譯。至於調伏天的論釋，則有上面提及的渡邊照宏的著作。另外，對法上的論釋作部分翻譯的有：

Otto Strauß, übersetzt, *Erkenntnistheorie und Logik nach der späteren Buddhisten*. München-Neubiberg, 1924.

戶崎宏正也作過調伏天對《正理一滴》的論釋的英譯，但未有發表。最後，力士師(Mallavādin)曾對法上的《正理一滴釋》作過論釋，題為 *Dharmottaraṭṭippanaka*。日本學者矢板秀臣在他的《佛教知識論の原典研究》(成田：成田山新勝寺，2005)一書中收入他自己對力士師的這部論釋的梵語校本。復次，對於法上的《正理一滴釋》，密次勒(P. Durveka Miśra)又寫支釋(pradīpa, subcommentary)：*Dharmottarapradīpa*，印度學者馬瓦尼亞(P. Dalsukhbhai Malvania)曾對此書的梵文本作過校訂，連同法稱的《正理一滴》、法上的《正理一滴釋》二書的梵文本一同刊出，並寫有導引：

P. Dalsukhbhai Malvania, ed., *Pañḍita Durveka Miśra's*

*Dharmottarapradīpa*. Patna, 1971.

至於法稱的《因一滴》，其主要內容是探討正因的問題，論証剎那滅性(kṣanikatva-anumāna)。這方面的研究有以下兩種：

E. Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubinduḥ*. Teil:

Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text; Teil 2: Übersetzung und Anmerkungen. Wien, 1967.

P. P. Gokhale, *Hetubindu of Dharmakīrti: A Point on Probens*. Text and English Translation. Delhi: Sri Satguru Publications, 1997.

對於《關係論》或《結合關係論》的研究有：

E. Frauwallner, *Dharmakīrti's Saṃbandhaparīkṣa*. Text und Übersetzung. WZKM, Bd., 41, Wien, 1934.

對於《辯駁論》的研究有：

M. T. Much, *Dharmakīrti's Vādanyāyaḥ*. Teil I: Sanskrit-Text; Teil II: Übersetzung und Anmerkungen. Wien, 1991.

P. P. Gokhale, *Vādanyāya of Dharmakīrti: The Logic of Debate*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1993.

對於《相續存在論》的研究有北川秀則的英譯：

H. Kitagawa, "A Refutation of Solipsism. Annotated Translation of the Saṃtānāntarasiddhi." 北川秀則著《インド古典論理學の研究：陳那(Dignāga)の體系》，東京：鈴木學術財團，1973，pp.407-429。

這是實在論者與觀念論者對唯我論問題的對話。在其中，法稱駁斥實在論者的指控，表示觀念論者可以避開唯我論的困難，也可証立他人的存在性。北川的翻譯，是據徹爾巴特斯基的以下校本而成：

Th. Stcherbatsky, *Dharmakīrti: Obosnovanie chuzhoi odushervlennoti*. Petersburg, 1922.<sup>4</sup>

最後，法稱之後，有一本佚名的《知識秘要》(*Tarkarahasya*)論著，簡明地闡述如法稱所述的知識哲學或知識論。維也納學派的布妮曼(G. Būnehmann)和日本學者矢板秀臣都對它作過研究。矢板特別把此書的梵文本子校訂和研究，將他的研究成果收入於他的著作《佛教知識論の原典研究》中。<sup>5</sup>

以上所闡述的，是直接關乎法稱的著作的梵文原典和藏文翻譯的研究，也包含對文本的校訂出版方面。下面看一些對法稱的認識論的確定題材的研究，其中好些也涉及古典文獻的翻譯：

T. Vetter, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*. Wien: Hermann Böhlau Nachf, 1964.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> 根據東北書目，法稱的這本著作編號為 4219: *Rgyud gshan grub-pa shes-bya-baḥi rab-tu-byed-pa*。另外，編號 4238 的 *Rgyud gshan grub-paḥi ḥgrel-bśad* 是調伏天(Vimitadeva)的疏釋。徹爾巴特斯基曾為這兩部文獻作校訂，並把它們翻譯成俄語。

<sup>5</sup> 矢板秀臣著《佛教知識論の原典研究：瑜伽論因明・ダルモツタラテイツパナカ、タルカラハスヤ》，成田：成田山新勝寺，2005。

<sup>6</sup> 維特(T. Vetter)這部書主要研究法稱在《量評釋》中的知識論思想。

戶崎宏正著〈後期大乘佛教の認識論〉，三支充惠編集《講座佛教思想第二卷：認識論、論理學》，東京：理想社，1974，pp.145-186。(中文翻譯：吳汝鈞譯〈法稱的認識論〉，吳汝鈞著《佛教的概念與方法》，台北：台灣商務印書館，1988，pp.242-278。

戶崎宏正著〈ダルマキールテイの認識論〉，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.153-182。

戶崎宏正著〈認識〉，《岩波講座東洋思想：インド佛教 3》，東京：岩波書店，1992，pp.160-185。

桂紹隆著〈ダルマキールテイにおける自己認識の理論〉，《南都佛教》第 23 號，南都佛教研究會，東大寺，1969，pp.1-44。

E. Steinkellner, *Die Entwicklung des Kṣaṇikatvānumānam bei Dharmakīrti*. WZKSO, Bd. 12-13, Wien, 1968.

E. Steinkellner, *Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti*. WZKSO, Bd. 15, Wien, 1971.

E. Steinkellner, "Bemerkungen zu Īśvarasenas Lehre vom Grund." WZKSO, Bd. X, 1966, S.73-85.<sup>7</sup>

沖和史著〈無相唯識と有相唯識〉，平川彰、梶山雄一、高崎直道編集《講座大乘佛教 8：唯識思想》，東京：春秋社，1990，pp.177-209。

<sup>7</sup> Īśvarasena 作自在軍或勝軍，一說他是陳那的弟子，亦有說他是法稱的老師。

E. Steinkellner, *Miszellen zur erkenntnistheoretisch-logischen Schule des Buddhismus*. WZKS, Bd. 23, Wien, 1979.

以下所列舉的，是其內容中有有關法稱的認識論研究的著書。這些著書分歐文與日文兩方面；先列歐文者，然後列日文者。

L. Bapat, *Buddhist Logic: A Fresh Study of Dharmakīrti's Philosophy*. Delhi: Bharatiya, 1989.

S. R. Bhatt and Anu Mehrotra, *Buddhist Epistemology*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2000.

George B. J. Dreytus, *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany: State University of New York Press, 1997.

John D. Dunne, *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom Publications, 2004.

E. Frauwallner, *Erich Frauwallner's Posthumous Essays*. Tr. J. Soni, Delhi: Aditya Prakashan, 1994.

R. Gupta, *The Buddhist Concepts of Pramāṇa and Pratyakṣa*. Delhi: Sundeep Prakashan, 2006.

Roger R. Jackson, *Is Enlightenment Possible? Dharmakīrti and rGyal tshab rje on Knowledge, Rebirth, No-Self and Liberation*. New York: Snow Lion Publications, 1993.

B. K. Matilal, *Logic, Language and Reality*. Indian

*Philosophy and Contemporary Issues*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.

B. K. Matilal, *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

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.

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.

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

N. J. Shah, *Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy: A Study*. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1967.

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

Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*. In two Volumes. *Bibliotheca Buddhica*, XXVI, Leningrad, 1930, 1932.

Tom J. F. Tillemans, *Scripture, Logic, Language: Essays*



*on Dharmakīrti and his Tibetan Successors*. Boston: Wisdom Publications, 1999.

金倉圓照著《インド哲學佛教學研究 1：佛教學篇》，東京：春秋社，1973。

木村俊彥著《ダルマキールテイにおける哲學と宗教》，東京：大東出版社，1998。

武邑尚邦著《佛教論理學の研究》，京都：百華苑，1968。

谷貞志著《剎那滅の研究》，東京：春秋社，2000。

谷貞志著《無常の哲學：ダルマキールテイと剎那滅》，東京：春秋社，2000。

中村元著《論理の構造》上，東京：青土社，2000。

以上所列是包含有對法稱的認識論的研究的著書。我們現在要注意一本書，那是由舒坦恩卡爾納（E. Steinkellner）和穆克（M. T. Much）共同編纂而成的有關佛教認識論的現代研究的書目，其中有不少是關連到法稱的認識論的：

E. Steinkellner und M. T. Much, *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1995.

最後，值得一提的是，國際佛學研究界對法稱的哲學特別是知識論與邏輯的興趣越來越高，從事研究的人越來越多，因而有所謂“國際法稱研討會”（international Dharmakīrti Conference）的召開。第一次研討會於一九八二年在京都舉行，負責籌辦的是舒坦恩卡爾納（E. Steinkellner）。第二次研討會於一九八九年在維也納（Wien）舉行，也是舒坦恩卡爾納籌辦。

第三次研討會於一九九七年在廣島舉行，負責籌辦的是桂紹隆。估計這樣的研討會會每隔若干年舉行一次，這也顯示出國際佛學研究界對法稱哲學特別是知識論方面的分量的肯定。筆者手頭便有一本第三次會議的論文集：

S. Katsura, ed., *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999.

另外，第二次會議發表的論文亦已結集成書：

E. Steinkellner, hrsg., *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, Vienna, June 11-16, 1989. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999.

## 二、唯識學的立場

法稱的活動時期，在陳那之後，又在大乘佛教後期的初始。當時的佛教，在派別與義理上有明顯的改變。小乘的有部和經量部仍然流行，也堅持外界實有的觀點。而講習因明學（*hetu-vidyā*，相應於西方哲學的邏輯與知識論）也日漸興盛，特別是唯識學派。這學派強調心識的究極的空性，但認可它在經驗層的實在性，同時也受到經量部的影響，有限度地接受外

界實在的說法。<sup>8</sup>到了陳那，則識的形而上義變得淡薄，把關心的焦點放在知識問題上，他雖然偶爾提到第八阿賴耶識（*ālaya-vijñāna*），但並不很重視它。三自性說也被忽視。陳那之後，唯識學派與經量部越來越接近，最後結合成經量瑜伽行派（*Sautrāntika-Yogācāra*）。<sup>9</sup>

有一點要注意的是，在印度的思想中，知識問題並不很能獨立發展，卻常與心理問題關連起來，像哲學常混雜有宗教那樣。學者們關注知識的不同機能，不免要對心的作用進行探討、分析，因而在知識論中常含有心理學的要素。這在唯識學特別是世親的識的理論中可以找到明顯的例子。它所說的心所，具有認識的作用，但同時有濃厚的心理學意義。不過，這種情況

<sup>8</sup> 徹爾巴特斯基以為唯識學派設定一個絕粹的觀念（*citta-mātra*, *vijñapti-mātra*），作為終極的絕對者（*final Absolute*）。（*BL*, I, p.523）這種說法並不精確。唯識學的所謂“絕粹的觀念”或“終極的絕對者”，只能就真如（*tathatā*）說，不能就心（*citta*）或表象識（*vijñapti*）說。

<sup>9</sup> 唯識學在陳那與法稱和他們之後，因明學有飛躍的發展，頗不平常。印度學者柏來薩特（*J. Prasad*）指出，在龍樹以前，佛教並未出現系統性的邏輯思想，在巴利文獻（*Pāla literature*）中，看不到有邏輯思想。邏輯學的真正發展，要到梵文文學（*Sanskrit literature*）才開始。（*J. Prasad, History of Indian Epistemology*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1987, p.50）這裏說邏輯，其實是指辯証法，其具體表現，正展示於龍樹《中論》（*Madhyamakakārikā*）的四句（*catuṣkoṭi*）思維中。不過，這種四句思維，在《阿含》（*Āgama*）文獻中也可見到。柏來薩特的說法並不全對。又柏氏之書省作 HIE。

到了陳那（*Dignāga*）與法稱（*Dharmakīrti*），有了明顯的改變，他們對於認識的問題，比較能作獨立的處理，不再與心理學與宗教問題扯在一起。

但法稱的哲學也有一些問題，特別是在根本立場上是屬於唯識學（*vijñāna-vāda*）抑是屬於經量部（*Sautrāntika*）的問題，這點與他的認識論也分不開。傳統的說法都視他是唯識學派的中堅分子，這在他的《相續存在論》（*Saṃtānāntarasiddhi*）中可以看得很清楚。不過，亦有一些學者持異議，認為他是經量部的人，而不是唯識學的人，或與唯識學沒有密切的關連。其中尤以印度學者辛格（*A. Singh*）持之甚堅。<sup>10</sup>這些學者的說法也非無理，法稱的確混雜有經量部的思想，特別是傾向外界實在論方面。以下我要就他的最重要著作《量評釋》

（*Pramāṇavārttika*）作些考察。

法稱在《量評釋》首章〈量成就章〉（“*Pramāṇasiddhi*”）中說：

Pratyekam upaghāte ‘pi nendriyāṇāṃ manomateḥ,  
upaghāto ‘sti bhaṅge ‘syās teṣāṃ bhaṅgaś ca dṛśyate.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> *A. Singh, The Heart of Buddhist Philosophy: Dignāga and Dharmakīrti*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1984.

<sup>11</sup> *R. C. Pandeya, ed., The Pramāṇavārttika of Ācārya Dharmakīrti*. With the Commentaries *Svopajñavṛtti* of the Author and *Pramāṇavārttikavṛtti* of Manorathanandin. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989, p.13, ll.3-4, k.41.此書以下省作 PV-P。又 k 表示 *kārikā*, 偈頌之意, k. 表示一偈頌, kk. 表示超過一偈頌; 若

此中的意思是，各種感官（indriya）破壞了，意識不會破壞。但倘若後者有所損傷，我們可以體會到前者也會破壞。這是說感官依於意識，意識則不依於感官。感官是物質性的東西，意識則是心。故在存有論上，心對於物具有先在性（priority）。

《量評釋》跟著說：

tasmāt sthityāśrayo buddhim eva samāśritaḥ,  
kaścinnimitam akṣāṇām tasmād akṣāṇi buddhitah.  
(PV-P, p.13, ll.5-6, k.4)

此處的意思是，心是“心的存在”的依據，甚麼東西都以心作為依據。心是感官的原因，感官是由心所生的。這是典型的唯識學的說法：一切境、物都依於心識，在境、物與心識之間，唯有心識是實在，這便是唯識（vijñapti-matra）。故法稱的唯識立場，非常清楚確定。

《量評釋》又說：

---

不是偈頌，說語句亦可。l則表示 line 行碼，ll表示超過一行。下面一切有關《量評釋》原文的出處註明，都在有關偈頌之後標示，不再在這裏立附註。另外，梵文語詞有時會多個相連，有時亦可分開。印度學者有喜前者的，日本學者則喜後者的。在這裏，我則酌情處理。再者，本文所參考的這個版本，以〈現量章〉(Pratyakṣam)為主。

yadā niṣpannatadbhāva iṣṭo 'niṣṭo 'pi vā parah,  
vijñaptihetur viṣayas tasyāś cānubhavas tathā.  
(PV-P, p.132, ll.4-5, k. 388)

按法稱的知識論或認識論是站在唯識學的立場而建立的。這與常識的假定外界有真實存在的東西，和我們的認識能力能接觸這些東西作為對象而認識之很不同。後者便是外界實在論的人，知識論的根本認識或起步點。法稱對這種認識論的回應是，我們對外界的東西有視為好的（iṣṭa），有視為不好的（aniṣṭa）。好的也好，不好的也好，這些外在的東西都作為原因而成為我們的心識的對象，其形象（ākāra，或作相）為我們的心識所接受。心識雖不能接觸外在的東西，但可依後者而取得相應的形象，這便形成形象與心識的結合。人們便以為我們能認識外在的東西，而加以執取（在唯識學，對對象的認識與執取是同時發生的，故認識論與心理學常相伴而發生），這便成了對外在對象的認識。這是上面引及的偈頌的意味，也有筆者的發揮在內。這種認為我們對外在對象的認識的可能性，或我們可認識外在對象，在胡塞爾（E. Husserl）的現象學（Phänomenologie）來說，顯然缺乏明証性（Evidenz），是不能成立的，我們應以懸擱（Epoché）來處理，終止一切相類似的判斷。

《量評釋》接著說：

yadā saviṣayaṃ jñānaṃ jñānāṃśe 'rthavyasthiteḥ,  
tadā ya ātmānubhavaḥ sa evārthavinīścayaḥ.  
(PV-P, p.132, ll.6-7, k. 339.)

這偈頌用了 *yadā……tadā* 所成立的關係詞與相關關係詞的字眼結構，表示“倘若是……，則……”的意味。在法稱眼中，從唯識學的立場來看有關“對象的認識”的問題是，知識是我們在心識中假立對象而加以認識，這是自己對自己的領受或証知。而在領受中，對象有好的和不好的分別。在這種情況，我們姑且可說知識能把握外在對象，但這對象、事物 (*artha*) 是以形象 (*ākāra*) 來說，而形象是由於心識的錯亂、迷亂 (*viplava*) 而致，宛然好像外界的對象而施設地確立的。這並不表示在外在世界真有這樣的東西。

《量評釋》說：

*tadā 'nyasaṃvido 'bhāvāt svasaṃvit phalam iṣyate.*  
(PV-P, p.131, l.2, k.332.)

法稱在這裏堅持，在知識的對象方面，知識不能認識它自身以外的東西，因而不能確定它們的存在性。此中只有自己認識 (*sva-saṃvitti*, *sva-saṃvedana*)，或自証。這是知識或認識的結果 (*phala*)。由於我們不能認識知識範圍以外的東西，我們亦不能確定這些外境東西的存在性。這種觀點非常類似康德 (I. Kant) 對物自身 (*Ding an sich*) 的觀點。康德認為，我們只能認識可能經驗範圍內的東西，不能認識這範圍之外的東西：物自身。即是，我們只能認識現象 (*Phänomen*)，不能認識物自身。在這裏，物自身相當於法稱所說的事物自身以外的東西，或外境。

對於這種不能認許外界事物的存在性以至實在性，智作護

(*Prajñākaragupta*) 也留意到。他以所緣 (*ālambana*) 來說這外界實在，強調一切條件都不含有它。他在《量評釋疏》(*Pramāṇavārttikabhāṣya*) 中說：

*tena nirāmbanatve sarvapratyayānām.*<sup>12</sup>

這裏的第三身單數的 *sa* 用具格 (*instrumental*) *tena*，正表示“從對於外在世界我們沒有溝通的渠道或接觸這一點來看”之意，跟著便對外界存在或對象加以否定 (*nirāmbana*)。

很自然，知識或認知既然不能認識它自身外的東西，便只能認識自己了，認識自己所變現的形象了，這便是知識的自己認識或自証。不過，就知識一面言，倘若知識具有對象的形象，我們便不能否定知識的存在性。但這並不足以確定外界對象的存在性。這樣的知識的生起，可能由於在外界的存在物所致，也可能由於心識內部的因素 (例如習氣或種子) 所致。在這點上倘若沒有確定的答案，我們便無法確認外在對象是存在的。但經量部卻認為知識的形象必有來源，而這來源是來自外界的。這是透過比量 (*anumāna*) 的一種思考方法。這種思考是否可以接受，當然可以商榷。我的意思是，知識中出現的形象必有其來源，這不錯，但這來源可以是外界對象，也可以是心識，即由心識所變現 (*pariṇāma*)。這點不能確定，便不能具有如胡塞爾所說的明証性而確定有外在對象。法稱是站在唯識學

<sup>12</sup> R. Sāṅkṛtyāyana, dec. and ed., *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikāṅkāra of Prajñākaragupta*, Tibetan Sanskrit Works Series, Vol.I, 1953, p.388, l.2.

的立場來看這個問題的。《量評釋》說：

darśanopādhirahitasyāgrahāt tadgrahe grahāt,  
darśanaṃ nilanirbhāsaṃ nārtho bāhyo 'sti kevalam.  
(PV-P, p.131, ll.7-8, k.335.)

法稱的意思是，倘若沒有知覺這一條件（darśanopādhi），我們便不能觸及形象。即使有知覺觸及形象的經驗，我們仍不能確定外界對象的存在性。法稱顯然在強調獨立於知覺的對象不能被視為存在這一點。其實更恰當的意思是，即使知覺具有對象的形象，也不必然表示對象在外界獨立地存在著。知覺中的形象不能保證與它相應的對象的獨立存在性。這仍是我在上面所說的意思。

以上我們引了許多《量評釋》的文字，都表示法稱的以心識先在於（邏輯上、理論上的先在）外境或對象的立場，他的唯識學的根本立場：境由識生，識亦非實，應該是沒有問題的。只是他有時也表示某種程度的實在論或外界實在性觀點的傾向，這正是經量部所持的根本觀點。因此便有人提出法稱是經量部論者。上面提到的辛格（A. Singh）便是最明顯的例子。另外好些學者提出持平之見，又可交代法稱的經量部思維的傾向。戶崎宏正即認為，法稱的《量評釋》中含有唯識說與經量部說的成分。在受經量部影響方面，經量部認為，對象是使認識生起的原因，這對象把自己的形象賦與認識，而成所謂“所取”。倒轉來說，認識執持著對象的形象而生起，而為“能

取”。或者說，對象使認識生起，也把自己的形象給與出來。<sup>13</sup>但問題是，這對象來自何處？是在識或認識之外，抑在其內呢？不解決這點，仍難以把法稱與經量部拉在一起。戶崎在別處便說，法稱本來是奉行唯識說的，但在方便權宜上，把他的現量論建築於經量部說上。<sup>14</sup>徹爾巴特斯基認為，法稱與陳那都奉行瑜伽唯識派，但在認識問題上，則採經量部說，因而稱為“經量部瑜伽行派”（Sautrāntika-Yogācāra）。<sup>15</sup>我認為法稱屬於唯識學抑經量部，是一個存有論的問題，我們應從這一點著眼。在上面的探討，我們看到，對於法稱來說，心識對感官或根具有存有論的先在性（priority）、跨越性（superiority）。根、感官是色法，不能獨立於心識而存在，心識則可獨立於根、感官而存在，這正是唯識的立場。另一方面，在認識論方面，法稱認可形象應有其來源，傾向於這來源是識，不認可這來源是在識或認識之外的外界的對象，因而有自己認識的說法。即是說，他始終不接受外界實在的說法，後者是証立經量部的根本概念、根本命題；故我們不能說他是經量部的人。至於他的著作間中也展示外界實在觀點的痕跡，這是當時風氣所使然。佛教發展到中、後期，經量部有長足的發展，也有與其他學派如唯識學、中觀學和如來藏思想合流的趨勢，這是當時印度佛學的環境、

<sup>13</sup> 戶崎宏正著《佛教認識論の研究：法稱著プラマナーナ・ヴァールテイカの現量論》上卷，東京：大東出版社，1979，p.51。按此書分上、下卷，為方便起見，以下省作《認識論》。

<sup>14</sup> 《認識論》上卷，p.54。

<sup>15</sup> BL, II, p.370, n.3.

狀態，法稱作為唯識學者，受到經量部義理的熏陶，在外界實在一問題上，間中表示這種傾向，並不為奇。他與當時的印度哲學各派與佛教內部唯識學以外的他派相辯駁，相摩盪，而受到一些表面的影響，在哲學史的角度來說，也是常見的。這對於他的根本立場不會帶來實質性的衝擊。在這一點上，我們實在不必神經過敏，對他的所屬問題，捉錯用神。

### 三、承先啓後的地位：承先

在佛教現代意義的認識論的開拓上，陳那 (Dignāga) 是開創者，法稱 (Dharmakīrti) 承其餘緒，加以發揚光大，開啟爾後佛教認識論的長足發展。此中重要的論師有帝釋覺 (Devendrabuddhi)、智作護 (Prajñākaragupta)、法上 (Dharmottara)、寂護 (Śāntirakṣita)、蓮華戒 (Kamalaśīla)、智勝友 (智吉祥友, Jñānaśrīmitra)、寶稱 (Ratnakīrti)、智藏 (Jñānagarbha)、寶作寂 (Ratnakaraśānti) 和脫作護 (Mokṣākaragupta) 等。故在佛教認識論上，法稱是一個承先啓後的關鍵性人物，他的影響非常深遠。有人說他是西方哲學的知識論中的康德，實不為過。

首先看法稱的生卒年代。法勞凡爾納 (E. Frauwallner) 推算法稱的年代為 600 年 – 660 年。<sup>16</sup> 日本學者則以法稱的年代為介於玄奘離開印度和義淨去印度之間，即七世紀中葉。近年木村俊彥提出較新的說法，他認為就中土方面的資料看，法稱大

<sup>16</sup> E. Frauwallner, *Landmarks in the History of Indian Logic*. (WZKSO, Bd.5), p.137.

約活躍於七世紀前半截。<sup>17</sup>

又有關法稱的學脈，據布頓 (Bu-ston) 的《印度佛教史》 (*rGya-gar-chos-ḥbyuñ*)，法稱曾追隨自在軍 (Īśvarasena) 學習《集量論》，但不滿意自在軍對陳那認識論的解讀。<sup>18</sup> 又據他勒納塔 (Tāranātha) 的《印度佛教史》 (*rGya-gar-chos-ḥbyuñ*)，法稱依護法 (Dharmapāla) 出家，隨陳那弟子自在軍學習《集量論》。另外，那爛陀 (Nālandā) 的商羯羅 (Śāṅkara Ācārya) 曾主動要求與法稱辯駁，結果輸了，便投身於恆河之中。其後法稱隱居山中，作七論。<sup>19</sup> 又有些說法謂，法稱生於南印度，其父為婆羅門教系的遊方人士，法稱本人具足該教系的學養，

<sup>17</sup> 木村俊彥著《ダルマキールテイ宗教哲學の原典研究》，東京：木耳社，1981，p.90。此中所謂中土資料，是指義淨的《南海寄歸內法傳》卷四所收的文字：“取喻同乎日月，表況譬之龍象，斯乃遠則龍猛、提婆、馬鳴之類，中則世親、無著、僧賢、清哲（辯）之徒，近則陳那、法稱、戒賢及師子月、安慧、德慧、慧護、德光、勝光之輩。斯等大師無不具前內外眾德，各並少欲知足，誠無與此。……法稱則重顯因明……”（《大正藏》54.229 中）這裏把陳那、法稱以迄德光、勝光等列於最後一期發展，以推斷法稱活動的時期。又，名為“法稱”者不止一個，這裏補敘與因明學有密切關聯的法稱，以確認其中所說的法稱，正是和陳那一齊開拓現代意義的邏輯與知識論的那一個。

<sup>18</sup> E. Obermiller, tr., *History of Buddhism by Bu-ston*, II. Part: *The History of Buddhism in India and Tibet*. Heidelberg, 1931; Reprint Series 5, Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964, p.152.

<sup>19</sup> A. Schiefner, übersetzt, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*. St. Petersburg, 1869, SS. 175-185.

在青年時期轉向佛教，依護法出家。<sup>20</sup>又有人質疑法稱依護法出家的正確性，因兩人的生卒年相距頗遠。這些說法，只提供有關法稱生平的點滴訊息。一如其他佛教的論師那樣，其一生的經歷，好像一個人披上面紗，總是看不清楚。不過，這些都不是我們所最關心的。我們所關心的是他的學脈，關於這點，我只想以數言說出。法稱依護法出家，護法是唯識學的殿軍，上承無著 (Asaṅga)。世親 (Vasubandhu) 而有所開拓，有《成唯識論》( *Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra* ) 一巨著傳世，是有相唯識說 ( *Sākāravijñāna-vāda* ) 的重要人物。法稱依他出家，在哲學特別是知識問題上必然受到他的影響。另外，法稱通過自在軍而理解陳那，後者亦屬有相唯識譜系，故法稱的有相唯識背景當是很強的。不過，他也不囿於陳那，不因後者的《集量論》而滿足，卻是青出於藍，在吸收了陳那的學養外，又有所開拓，這在他的《量評釋》中可以看得很清楚。在他之後的唯識以至中觀學者，幾乎沒有不受到他的認識論思想的影響。他的作品有很多註釋本，分別由帝釋覺 ( *Devendrabuddhi* )、法上 ( *Dharmottara* )、調伏天 ( *Vinitadeva* ) 等所作成。他在認識論、存有論上所受到經量部的影響，則又超過陳那了。

上面說，在佛教認識論的發展方面，法稱是一個承先啟後的挺重要的人物。這裏先說承先：特別要先提出，法稱的承先，主要指承繼陳那的認識論觀點。對於陳那，法稱有所承受，也有新的開拓。首先看現量的問題。陳那在他的認識論中，確立兩種認識能力或手段，這即是現量與比量。由於現量對於認識

論有較重要的關係，因此這裏只談現量，不談比量。現量的梵語是 *pratyakṣa*，是從感官而來之意，*akṣa* 即是感官。我們可以說，現量是依感官而立名的。感官與對象相對說：感官認識對象，感官是能識，對象是所識。陳那說起認識問題，總是強調現量而不太提對象。這是因為，在陳那看來，感官的認識不同於比量 ( *anumāna* ) 的認識，後者相應於康德所說的知性 ( *Verstand* ) 的認識，或泛說的意識的認識。對象可同時為感官與意識 ( *Bewußtsein* ) 所認識，但感官的認識畢竟不同於意識的認識，陳那為了特別強調感官 ( *akṣa* ) 作為認識手段的獨特性，與意識的不共通性，因此強調現量，亦即 *pratyakṣa*。法稱承襲陳那的思想，在這個有關問題上，強調感官的重要性。他在《量評釋》中說：

*samīkṣya gamakatvaṃ hi vyapadeśo niyujyate,  
tac cākṣavyapadeśe 'sti taddharmaś ca niyojyatām.  
(PV-P, p.104, ll.1-2, k.192.)*

這裏是說，名稱的決定，應以能知的機能為依據，現量 ( *pratyakṣa* ) 的名稱含有感官的意味在內，依重視能知一點，應強調現量。而所知的對象，其意涵亦在能知之中。法稱在這裏顯然要突出認知的方式在認識活動中的重要性，亦即感官的感性認識的重要性。這是與陳那的說法一致的。在這個問題上，法稱對陳那有所承受。

關於極微或原子 ( *aṇu* ) 的問題，法稱的認識論可能受到經量部的影響，強調作為極微的集合的對象。他也明顯地受到陳

<sup>20</sup> 木村俊彥著《ダルマキールテイ宗教哲學の原典研究》，p.11。

那的影響。陳那認為，眾多實體或物件（*dravya*）集合起來，可以成為知識的對象，成為所緣。法稱對於這點，有更為細微的說法。他在《量評釋》中說：

arthāntarābhisambandhājāyante ye 'ṇavo 'pare,  
uktāste sañcitāste hi nimittaṃ jñānajanmanaḥ.  
añūnāṃ sa viśeṣaś ca nāntareṇāparān añūn,  
tad ekānīyamāj jñānam uktaṃ sāmānyagocaram.  
(PV-P, p.104, ll.7-10, kk.195, 196.)

法稱的意思是，多數極微集結起來，可成為較大的極微群。這些東西又可集結而成為對象，構成知識的原因。<sup>21</sup>這些東西有特定的相狀，與相隣的東西接合起來，產生知識。他特別強調我們並不是對這些東西極微逐個認識的，它們作為實在的東西（*dravya*）積聚起來，以共相的方式成為所緣（*sāmānyagocara*）。<sup>22</sup>法稱這樣提出極微的認識論，頗接近外界實在論的說法，他

<sup>21</sup> 陳那認為，在認識活動中，對象是不可欠缺的一項條件。要成為對象，需能滿足兩點：使認識活動生起，及能提供認識的形象。法稱在有關方面，也很重視對象。

<sup>22</sup> 有關的解釋，可更參考：T. Vetter, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*. Wien: Hermann Böhlau Nachf., 1964.此書以下省作 ED。另外，維特（Vetter）在他的書中，翻譯了《量評釋》中包括第 195, 196 偈頌的多個有關的偈頌：  
S.67(kk.194-196), S.67-68(kk.197-199), S.68(kk.200-204), S.68-69(kk.205-206), S.69(k.207), S.69(kk.208-210), S.69(k.213), S.69-70(kk.208-210), S.70(k.211),

受到經量部說的影響，可見一斑。有一點很重要的是，極微不應被視為一種作為物質或物體的最根本的密實的粒子，而應被視為一種架構或構造（*structure*）義的東西。但這個問題有點複雜，我在這裏不擬細論。

對於這樣的極微說，有人可能提出質疑：極微太小，在感覺之外，即使它們聚合起來，也難以成為認識的對象。對於這種問難，《量評釋》有如下的回應：

ko vā virodho bahavaḥ saṃjātātīśayāḥ sakṛd,  
bhaveyuḥ kāraṇaṃ buddher yadi nāmendriyādivat.  
hetubhāvād ṛte nānyā grāhyatā nāma kācana,  
tatra buddhir yadākāra tasyās tad grāhyam ucyate.  
(PV-P, p.110, ll.2-5, kk.223, 224.)

法稱的意思是，很多極微聚合在一起時，便能形成一種力量，讓知識生起。另一方面，聚合在一起的極微能滿足作為被認識的對象的兩個條件：一、作為知識的原因；這即是能引生認識活動。二、把形象給予知識。這樣，極微便是可被認識的了。按這種說法，完全是順著經量部的思考而來，不是很有說服力。例如，倘若極微太小，不能見到，則眾多極微聚合在一起，又如何變得可見呢？又何以多個極微合在一處便能凝聚出一種力量讓知識生起呢？

S.70(kk.212-213), S.70(kk.214-219), S.71(kk.220ff.)又戶崎宏正對於上面引出的第 195 與 196 偈頌有進一步的解釋，參看《認識論》上卷，pp.297-298。



以下看認識結果 (pramāṇaphala) 與認識能力 (pramāṇa) 的關係問題，這是佛教認識論的一個重要課題。印度哲學中很多學派都一致地認定認識結果與認識能力不是同體的，不是同一種東西的不同表現、面相。佛教則有自己的獨特的看法，認為兩者是同體的。陳那認為，認識結果即是知識本身；那是對於對象 (viśaya) 的知識。我們進行認識活動，最後得出知識，這知識即是認識的結果、果實。我們通常說結果 (phala)，好像指涉某一種既成的東西，某一種存有，這是通過認識活動而產生的。而生起這結果的，是作為工具、活動的原因 (karaṇa)，這便是認識能力。對於這認識能力，我們通常也會視之為一種工具，一種手段，因而把它質體化。陳那則不同，他不從質體 (entity) 或質體性格 (entitateness) 來看認識能力，而傾向以作用、活動 (Akt, Aktivität) 來看。他認為，知識自身便具有對對象的攝握作用 (vyāpāra)，而對於對象的知識便挾帶著對象的形象 (arthākāra, artha-ākāra) 而生起。這便成了有相唯識學，而與安慧 (Sthiramati) 他們的無相唯識學對揚。<sup>23</sup>我們可以說，認識能力擬似對象的相狀而生起，這是對於對象的攝握。被認識的形象與知識可以說是同時生起的。陳那的這種說法，表面上似乎在為經量部的外界實在論背書，讓人相信有外界的對象被模仿，被擬似，而生起形象；實則是否定外界實在說，擬似只是權說，並無獨立的外在世界的對象被描繪，被模

<sup>23</sup> 關於有相唯識與無相唯識的詳細意義與異同，我不想在這裏多著墨，有興趣的讀者，可參考沖和史著〈無相唯識と有相唯識〉，平川彰、梶山雄一、高崎直道編集《講座大乘佛教 8：唯識思想》，東京：春秋社，1990，pp.177-209。

擬。一說知識，便就在認識能力的面前的形象說，這是確定的；被描繪、模擬的外界對象是不確定的，我們不能對它明確地置一詞，因我們沒有接觸它的渠道。對於陳那來說，對象的知識與認識對象的活動是一體的，此中的對象只是泛說，其實所指的是形象。<sup>24</sup>法稱則認為，對象的知識與生起對象的知識的認識活動是一體的。兩人的差別是很微的，主要是在對於認識能力或量 (pramāṇa) 的看法方面：陳那以量是認識對象的作用、活動 (vyāpāra)，法稱則視量為建立對象的知識的機制 (sādhana)。陳那傾向於活動義，法稱則免不了質體的 (entitative)、質實的 (rigid) 觀感，分別相應於非實體主義與實體主義的傾向；對於經量部來說，法稱較接近它的外界實在的看法。戶崎宏正在這個問題上，相當強調陳那、法稱的殊異處。不過，他認為就知識對象的形象性而言，兩人都持有形象知識論或有相唯識的立場。即是，兩人都強調知識是牽引著對象的形象而生的，在知識中有對象的形象在裏頭。<sup>25</sup>我所關心的重要的一點是，即使說有形象知識論 (sākārajñāna-vāda) 強調知識擬似對象的形象而生起，但作為這形象的來源的對象，是心識所生，抑是來自外界，或在外界有實在性，則陳那堅持前者即世親唯識學的立場，法稱則近於後者即經量部的立場，

<sup>24</sup> 有關陳那對認識問題的觀點，可參考《認識論》上卷，pp.394-395。又可參考 M. Hattori, *Dignāga, On Perception. Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p.28.

<sup>25</sup> 《認識論》上卷，p.396。

起碼有這個傾向。

另外一個重要點是有關自己認識問題。陳那在他的《集量論釋》(*Pramāṇasamuccayaṅgīti*，《影印北京版西藏大藏經》，No.5702)中曾表示，我們要設置知識的自己認識，倘若不這樣做，知識便要為另外一種知識所認識、見證，後者又需第三種知識去認識、見證，如是下去，便會形成無窮追溯(*aniṣṭhā*)的理論困難。這種困難有點像唯識學講自証分的困難那樣。見分(*dr̥ṣṭi*)認識相分(*nimitta*)，需要設自証分來確認，而自証分又需要自証分來確認，這便成了無窮追溯。<sup>26</sup>

為了杜絕這種無窮追溯的困境，法稱提出自己認識(*sva-saṃvitti, sva-saṃvedana*)，把相分、見分、自証分、証自証分都歸於知識自己。陳那的學說中已有這種理論了，法稱把它吸收過來，而加以發揮。就法稱的觀點來說，關於認識活動，我們通常可分為三個面相：認識活動自身、認識主體與被認識的對象。認識主體是能知，被認識的對象是所知。就認識活動中能知把握所知而言，法稱承襲了陳那的學說。特別是，他認為我們把握對象，即是在認識活動中有對象的形象被挾帶而生起有關對象的知識。他在《量評釋》中說：

*sā ca tasyātmabhūtaiva tena nārthantaraṃ pahlam,*

*dadhānaṃ tac ca tām ātmany arthādhigamanātmanā.  
savyāpāramivābhāti vyāpāreṇa svakarmaṇi,  
tadvaśāt tadvyavasthānād akāraṅkamaṇi svayam.  
(PV-P, p.126, ll.2-5, kk.307, 308.)*

法稱的觀點是，持有對象的形象（按即挾帶著那形象）的認識活動，是認識自身的作用。也是由於這點，便展現出對象的形象（這意味活動與形象同時生起）。實際上，知識不是自己單獨地在作用，而是相伴著對象的形象以成就有關對象的認識。按這表面上似乎是對對象構成知識，其中介即是對象的形象。實際不是這樣，對象只是一種被擬設的東西，作為形象的依據。我們實際上認識的，不是對象，而是形象，它背後有甚麼東西，我們不能置一詞。我們只能憑推論，由形象而推斷有對象在外面存在。同時，法稱把對於對象的認識視為自身的作用。這是有名的自己認識(*svasaṃvedana*)的說法。自身是甚麼呢？這即是認識活動。由於認識活動需要有一主體特別是認識主體來進行，故這主體即是認識，即是認識活動。我們認識對象、對對象的認識既是自己的作用，則對象（其實應說形象）和對於對象的認識應是屬於認識活動自身，亦即知識自身。這正是知識的“自己認識”。在這種認識活動中，對象（當說為形象）是由知識自己發放出來的，不是來自外界。就這點看，對象的形象與知識有極其重要的關係。沒有形象，知識不能成立；沒有知識，形象不能成立。我們通常說先有對象或形象，然後我們去認識它，成立對它的知識。法稱的觀點不是這樣。

<sup>26</sup> 關於知識的自己認識問題，日本和德國的學者曾作過相當深廣的研究。值得注意的是桂紹隆在早年所寫的〈ダルマキールテイにおける自己認識の理論〉《南都佛教》第23號，南都佛教研究會，東大寺，1969, pp.1-44。這是一篇不可多得的佳作。

#### 四、法稱的啓後意義

上面一節我們闡述了法稱對佛教認識論特別是陳那的觀點的承受，最後說到自己認識的問題。實際上，法稱的認識論的特性，在自己認識一問題中顯露得很清楚，他實有透過自己認識這一關鍵之點由現象層面的認識、知性的認識上提至睿智的認識的傾向，即是，由世俗諦的認識轉而為勝義諦或第一義諦的認識。上面一節的主題是承先，但在自己認識一問題上，我們不但說了法稱對陳那有所繼承，也具體地觸及他對後來者的啟發，亦即是啟後了。這裏我便就“自己認識”的問題進一步看法稱如何啟後，特別是他對寂護、蓮華戒的影響。

表面來說，法稱的“自己認識”的理論立場是植根於唯識學的，這應沒有問題，不然的話，他大可探討我們的心識對外在世界的認識。同時，我們也可初步說這種認識是現象性格的，即世俗的層次，這與經量部的立場和有相唯識都有關連。不過，透過自己認識，主體與對象都是同體，由此可以突破主客的二元對立關係，而向絕對的、終極的目標進發，最後以辯証的方式匯入空的理境。這不單是唯識學方面的事，也是整個佛教的思維方式的事。後期的印度佛學，順著法稱、寂護、蓮華戒的發展軌跡，可以說是立根於實在論（如阿毘達磨 *Abhidharma*、毘婆沙派 *Vaibhāṣka*、經量部 *Sautrāntika*）而作唯心論的轉向，最後集中於對空的理解與體証中。佛教諸派最後走向綜合形態，因而有所謂經量瑜伽派（*Sautrāntika-Yogācāra*）、瑜伽行中觀派（*Yogācāra-Mādhyamika*）之屬，但都立根於空（*śūnyatā*）的義理上。

就瑜伽行中觀派來說，佛教自法稱之後，中觀派相當活躍，

其主要人物寂護（*Śāntarakṣita, Śāntirakṣita*）和他的弟子蓮華戒（*Kamalaśīla*）以智藏（*Jñānagarbha*）為中介，繼承中期中觀學者清辯（*Bhavaviveka, Bhavya*）的二諦觀，又吸收陳那、法稱的知識理論，這樣綜合中觀學與唯識學，而成瑜伽行中觀派。寂護的主要著作《真理綱要》（一作《攝真實論》*Tattvasaṃgraha*）中有〈對外境的審視〉（“*Bahirarthaparikṣā*”）一章，非常重要，這正是繼承與發揮法稱的“自己認識”的理論的。蓮華戒所寫的《真理綱要細註》（*Tattvasaṃgrahapañjikā*），是寂護的這部鉅著的疏釋，其中說：

*tatrābhyāṃ prakārābhyāṃ vijñaptimātratābhiṣṭā, bāhyasya  
pṛthivyādisvabhāvasya grāhyasyābhāve grāhakatvasyāpy  
abhāvāt, saty api vā santānāntare  
grāhyagrāhakaḥkaṣaṇavaidhuryāt.*<sup>27</sup>

其意思是，在心識之外，並不存在著如地（*pṛthivī*）那樣堅實的認識對象，而心識亦不是認識活動中的能識的主體，世界的一切只是表象（*vijñapti*）而已。人即使有心識之流（*santānāntara*），但並無能取、所取、主體、客體的特別分野。一切都是無自性（*abhāva*）。

寂護和蓮華戒提到知識，展示它的獨特性。它的生起與沒有知覺的東西不一樣，這是知識的自己認識所使然。它能認識

<sup>27</sup> E. Krishnamacharya, ed., *Tattvasaṃgrahapañjikā*. Gaekwad's Oriental Series, Nos. XXX, XXXI, 1926, p.550, ll.11-13.

自己，對自己生起自覺，沒有知覺的東西便不能這樣。我們要注意，所謂知識的自己認識，並不是基於知識能把自身看成是對象這一點而提出來的。這毋寧應說為是知識的本有的性格，它能照明對象，也能照明自己。像燈火和太陽光一樣，它能照明外物，也能照明自己，自我照明。蓮華戒說：

na hi grāhakabhāvenātmasaṃvedanam abhipretam. Kiṃ  
tarhi. svayam prakṛtyā prakāśātmatayā,  
nabhastalavarttyālokavat.<sup>28</sup>

即是說，知識不是以自己作為對象而照明之，它只是以其作用去照明自己的本性，像虛空中的光明那樣。在這裏，蓮華戒又重提自己認識的知識作用（ātmasaṃvedana）。此中並無嚴格意義的對象性可言，即是，知識認識自己，不把自己作為對象而認識，卻是自我認識，自我照明。所認識的，是自己的本性，也可以說是自己的光明的本性。這便和如來藏思想所說的自性清淨心拉上關係，也可通到般若思想所強調般若智（prajñā）照明的作用，由此可以開出自我覺悟、去對象化的效果。對象以至對象性消失，便是主客合一的勝義諦、第一義諦的現成。

自己認識的覺悟、救贖的意義，在於去除一切對象思維、能所分別，而自我照明，自我呈顯。有對象性的認識，是現象層次的活動，無對象性的認識，則是本質層次、本體層次、物自身層次的思維。後期佛學的日護（Ravigupta）說：

<sup>28</sup> Ibid., p.559, ll.22-23.

rtog-pa med-pas mthoñ-ba la gzuñ-ba dañ ḥdsin-par  
snañ-ba ni ma yin te, rañ gi ño-bo kho-na myoñ-baḥi phyir  
ro. rnam-par-rtog-pa snañ-ba ni gzuñ-ba dañ ḥdsin-paḥi  
dños-po skra-śad la-sogs-pa bshin no. deḥi phyir bden-pa  
ma yin no.<sup>29</sup>

日護的意思是，知識活動中有能所關係，這是分別識所使然。倘若沒有虛妄分別，則沒有能知、所知的二元對峙關係（Dualität）。在這種情況，認知主體只是承接自己的形象而已。若虛妄分別流行、呈現，能取、所取的關係便不能免。知識若是自己認識，若是自照而不照他，則沒有能、所的分別，而臻於自己同一的關係（Selbst-Identität）。這便是主客合一，以至主客雙泯，而入於人法二無我的空的真理中。日護的說法，明顯地受到法稱的自己認識的影響。覺悟要到這一地步才能說。能入於空，便無執著，免除種種顛倒行為。

法稱的認識論不僅在佛教中帶來影響，也影響及印度的其他哲學派別，例如正理派（Naiyāyika）的邏輯與認識論。影響的幅度如何，則有待進一步的研究。

## 五、法稱認識論的實效概念

<sup>29</sup> Ravigupta, *Pramāṇavārttikaṭīkā*, 影印北京版《西藏大藏經》，No.5722, 149b8-150a1。對於這段藏文的理解，我參考了戶崎宏正的解讀。（《認識論》下卷，pp.15-16, n.43）

我們對於對象事物的認識，有時是為了認識而認識，頂多是為了增加我們對對象事物的知識，其中不必有實效的意識在內。但有些哲學家也本著實效的動機來認識這個世界，希望這種認識會為自己帶來好處、實際的有益的效果。在西方知識論中，經驗主義（*empiricism*）、實証主義（*positivism*）或實用主義（*pragmatism*）便有這種傾向。佛教是一種強調智慧的宗教，藉著智慧，眾生便可體証得終極真理，而得著覺悟、解脫。這與現世的知識談不上直接的、密切的關連。唯識學比較強調對世間事物的知識，但最後還是要轉識成智，與實效扯不上邊，除非把轉識成智、得解脫視為一種實效，那便不同。

在這個問題上，法稱有頗為不同的看法。他把作用、功能、效果與現實的認識關連起來。他在《量評釋》中說：

nityam pramāṇam naivāsti prāmāṇyād vastusadgateḥ,  
jñeyānityatayā tasyādhrauvyātkramajanmanām.  
(PV-P, p.5, l.5-p.6, l.1, k.10.)

法稱的意思是，認識的所依不是常住的。對於實在的東西的理解，是具有明証性的。實在的認識對象是無常的，因而對它（指認識對象）的理解也是無常的。按這裏所說的實在的認識對象是實實在在的，是具有作用、功能的，我們對它的理解也是真實的理解。在這裏，我們要弄清楚，實在的東西是無常，但不礙它內藏的作用、功能，我們不能視為虛幻。在這一點上，法稱頗有實在論的傾向，雖然這傾向非常微弱。這裏的 *kramajanma* 是關鍵字，表示認識或理解是依次生起的，每一剎

那都在生起，但下一剎那便減去。從緣起的角度言，這剎那生剎那滅的認識並不礙（被）認識的對象的作用性與功能性。

《量評釋》又說：

prāmāṇyaṃ vyavahāreṇa śāstraṃ mohanivartanam,  
ajñātārthaprakāśo vā svarūpādhigateḥ param.  
(PV-P, p.4, ll.2-3, k.7.)

他指出，知覺或覺知是世俗性（*vyavahāra*）的認識的依據，佛教的論書、論典是拒斥迷妄的。按迷妄起自分別、測度，不能生起世俗性的認識，我們需先會得自相，才能談共相。法稱的論點的背景是，先要得到自相，才能說共相；光是說共相，會陷於分別、迷妄（*moha*）。這便突出了自相的重要性，這自相與世俗性有直接的關連，明証性（*prāmāṇya*）是在世俗性中（*vyavahāreṇa*）說的。而所謂作用、功能大抵是在這種脈絡中說。法稱的看法是，自相有產生效果的能力（*artha-kriyā-śakti*），而共相則沒有；前者是具體的，與世俗性有交集，後者則是抽象的，與世俗性沒有直接關連。

勝主覺（*Jinendrabuddhi*）寫有陳那的《集量論》的疏釋，強調自相（*sva-lakṣaṇa*）與共相（*sāmānya-lakṣaṇa*）的分別，說自相具有生起結果的力量，只有它是實在的。這明顯是受了法稱的影響。陳那未有重視生起效果（*artha-kriyā*）一點，但法稱卻對這點念之繫之，表示由之可以見到自相和共相的區別，把自相從共相中分別開來。

法稱很明顯地以為自相通於實在（*reality*），同時有效用、

效能的內含或關聯，共相則不是這樣。這是揚自相而抑共相。徹爾巴特斯基在這個問題上，有很多具參考價值的說法。他認為佛教的邏輯學派在處理終極實在 (*paramārtha-sat*) 的問題上，正面來說是，實在的即是有效能的 (*artha-kriyā-kārin*)；負面來說即是，實在的即是非觀念的 (*nirkalpaka*)。觀念性的東西則是被建構的、被構想的，是我們的知性 (*understanding*) 的營為。所謂真實，是遠離建構性的，它只與純粹感覺相應。經驗的東西是我們的構想力基於感覺而營構出來的 (*vikalpena anugataḥ sakṣatkāraḥ*)。他最後提出一點頗堪玩味：我們能夠認知的，不是實在本身，而是被構想出來的實在性的上層結構 (*superstructure*)。<sup>30</sup>在這裏，徹氏把自相、效能、實在連在一起說，三者合起來隱含以下意思：一是只有自相關乎實在，二是只有自相具有效能。第二點間接地標示出自相是有動感這一意涵，效能 (*efficiency*) 不是一個純然的概念，而是一種作用，一種能量，它是在具體的運作中表現出來。經驗也可有動感義，它的基礎仍在自相：它是我們的構想力以感覺為基礎而營構出來，而感覺正是在時空之中發生的，有空間性，也有空間、位置上的轉移，這是非動不可的。至於最後所說的認知 (*cognize, cognition*)，那是在嚴格的知識論義 (*epistemology proper*) 的脈絡下的認知，是把雜多、現象建構為嚴格義的對象的認知，它的作用只及於現象範圍，離開這個範圍，它一無所知。

徹氏對作用、效用、效能一類觀念作進一步的發揮。他從物質 (*matter*) 問題說起：佛教徒有一特殊的看法，即是原子

<sup>30</sup> BL, I, p.181.

(*aṇu, atom*) 並不是如勝論派 (*Vaiśeṣika*) 一類實在論者所說的不可分割的，而是可分割的，而由原子所結聚而成的分子，是構成物體的材料。一切物體都包含同樣的分子，只是分子的數目不同而已。同時，物體的不同，是它內裏的不同的力的強度 (*utkarṣa*) 所使然。因此他認為，佛教有關物質的理論，是一種動感的理論。這在說一切有部已是如此，到了觀念論 (按指唯識學)，更是如此了。徹氏認為，佛教的物質理論與它以效能來說實在是完全符順的，也與它以動態來說因果現象相符。終極實在是動感的，純粹存在是效能 (*Pure existence is nothing but efficiency*)。徹氏又引法上 (*Dharmottara*) 的說法，表示終極實在指可以以自身的力量去產生一效果的東西，這東西可被那產生效果的力量所測定。法上由此得到如下結論：只有特殊者是真實的，它是效果的焦點，是物自身；被構作的經驗對象不是真實。<sup>31</sup>

進一步，徹爾巴特斯基又以效能來說唯識學的三性說 (*svabhāva-traya*)，認為這三性說展示出實在性 (*reality*) 與觀念性 (*ideality*) 的明顯區別。這三性是：遍計所執性 (*parikalpita-svabhāva, pure imagination*)、圓成實性 (*pariṇiṣpanna-svabhāva, pure reality*)、依他起性 (*paratantra-svabhāva, interdependence*)。他強調，法稱對於三性說的態度，是以效能 (*efficiency*) 來說圓成實性，徹底反對觀念性 (*ideality*)。這樣，真實 (*real*) 便與純粹存在 (*pure existence*)、徹底的特殊性 (*extreme particular*) 和物自身

<sup>31</sup> BL, I, pp.190-192.

(Thing-in-Itself) 同義了。真實也和非存在 (non-existence)、觀念性 (ideality) 和一切思想性的營構 (mental construction) 區別和對反開來了。<sup>32</sup> 徹氏所提法稱以效能來說唯識學三性說中的圓成實性，讓人驚異有神來之筆之勢。一般對於圓成實性的理解，是將它視為真如 (tathatā) 的境界，即在依他起性的事物中，不對它們起周遍計度，以為它們具有自性，而知它們只是依因待緣而生起的，因而是空，沒有自性。若能在依他起性的事物中，如其所如地視它們為依他起，不周遍計度，執著其自性，這即是圓成實性，亦即是空、真如。對於空、真如，特別就唯識學而言，通常是視之為事物的真正的、真確的狀態；由於是狀態義，因而是靜態的 (static)。現在徹氏引入法稱的效能觀，視圓成實性有動感義，這樣便是從動態一面來說真如、真理，表現另外一種思維形態。

徹氏在以上所述的法稱以至法上的觀點的解讀，可謂富有洞見、洞識。這得先從法稱發揮自己認識這一點說起。如上面所闡釋，法稱讓一般認識論的模式認識對象作自己認識，把認識活動的焦點從有靜態義的、質體性的對象轉移到自我亦即是主體方面去，這便鬆動了所認識的對象的凝結性、僵滯性，讓所認識的自己或自我活現出來，自由無礙，增強了認識活動本

<sup>32</sup> Ibid; p.197.按徹氏這樣說，有把圓成實性與觀念主義對立起來的意味。圓成實性固然不同於遍計所執性，但是否便完全與觀念主義無關聯呢？觀念性 (ideality) 是否不可能有真實可言呢？觀念性與圓成實性是否可以一種特殊的媒介，如睿智的直覺 (intellektuelle Anschauung) 相互溝通呢？這種直覺是否與觀念性絕無關聯呢？這些問題都需要作進一步的深入研究，才能解決。

身的靈動性、機巧性，最後導致認識活動從對象的拖累性中解放開來，而作行為的、行動的轉向 (activizing turn)。動感便可在這樣的脈絡下的行為、行動中說。認識對象發自主體與對象的靜態的、對立的、橫列的關係中，而自己認識則可讓主體從主客關係中認識對象或客體轉而為認識自己、自我，因而傾向於一種自我實現、自我呈顯的導向或矢向，這種矢向是動感的、垂直的性格。這便可通到法稱的實效、作用、效能觀念，而發展為一種強調動感、效能的哲學與宗教實踐。徹氏在他的大著中對於這點一語道破，可說是佛教特別是法稱（也包括陳那）的知音。佛教強調普渡眾生，是需要大力氣的，非要具足活動性、動感性、行動性不可。他的“終極實在是動感的”的體會，真是得來不易，需要有大智慧才行。<sup>33</sup>

## 六、正確知識及其效能與實在性

以下我要進一步探討效能亦即是知識的效能問題。一般人說起知識論，總是依循知識的對象、知識的成素、對知識的成素的闡釋這樣的方式依序討論。我在這裏不依這個慣例，目的是要特別注意法稱知識論的效用問題，突顯他對效能問題，和他把效能與實在性關連起來，看他如何從效能一點看知識所理解的實在性，再從實在性回轉到知識的識別問題，和知識在我

<sup>33</sup> 雖然如此，徹氏有時亦不免有失言之敝。他說佛教有關物質的理論是一種動感的理論，這不錯。但說說一切有部亦持這種理論，便不正確。說一切有部講“法體恆有”以建立常住不動的法體 (svabhāva)，不單無動感可言，也遠離佛陀的我法二空的根本立場。

們的現實生活所起的作用、所扮演的角色。在這方式的探討中，我把文獻的焦點從《量評釋》移轉到《正理一滴》(Nyāyabindu)方面。

法稱在《正理一滴》中首先從實效的角度來說正確的認識：

samyajñāna pūrvikā sarva puruṣārtha siddhir iti tad  
vyutpādyate.<sup>34</sup>

法稱的意思是，人要成就一切目的，基於正確的認識(samyajñāna)，因此要研究(它)。調伏天(Vinīta deva)指出，對於這部論書的傾聽(śravaṇa)，便能無錯亂(abhrānta)地理解正確的認識或知識。故這《正理一滴》是一種方便(upāya)，可使我們對正確的認識有廣泛的認知(parijñāna)。正確的認識是沒有矛盾(avisamvādaka)的認識。<sup>35</sup>這所謂沒有矛盾，並不必然指邏輯方面的矛盾，毋寧是指實質的、有效的

<sup>34</sup> Dharmakīrti, *Nyāyabindu. Bibliotheca Buddhica*, VII, Leningrad, 1918, p.1, l.6, k.1.此書以下省作NB。又，《正理一滴》不是以偈頌來寫，而是以簡短的段來寫，為方便起見，其短段亦以k來標示。

<sup>35</sup> 渡邊照宏譯《渡邊照宏著作集第七卷：正理一滴法上釋和譯、調伏天造正理一滴論釋和譯》，東京：築摩書房，1982，pp.111-112。下面我理解調伏天對《正理一滴》的論釋(Nyāyabindutīkā)，如沒有特別說明，則都依據渡邊的這個翻譯。對於渡邊的這本第七部著作，以下省作《調伏天釋》。我這樣做，捨梵文原典而借助日譯，是不得已。拆解梵文原典來理解，非常耗費精力和時間，我付不起。希望讀者垂注。

作用(arthakriyā)方面沒有矛盾，例如有因無果的矛盾。至於“一切目的”(sarva puruṣārtha)中的“一切”(sarva)，調伏天的理解是，它的所含是多元的，包括切近的(nikaṭa)、遙遠的(dūrastha)、世間的(laukika)、出世間的(lokkottara)、應該捨棄的(heya)、應該執持的(upādeya)和無所謂放棄或保留的(upekṣaṇīya)。<sup>36</sup>由上面的闡述，我們可以看到，談起知識、認識問題，不單法稱重視實效，調伏天強調“實質作用”，也有重視實質的、實效的東西的傾向。

在法稱看來，甚麼是正確的知識呢？上面提到，調伏天“無錯亂”(abhrānta)來說法稱所謂的知識。這無錯亂即是對錯亂(bhrānta)的否定，這與陳那在他的《集量論》(Pramāṇasamuccaya)中以對分別(kalpanā)的否定來說現量(pratyakṣa)是同調的。<sup>37</sup>這都是透過否定或離、遠離(apoha)的方式來作解：遠離了錯亂、分別，便是正確的知識，便是現量。有了正確的知識，在生活上很快便能有實際的效果，實現自己的目的、夢想。

法稱的這種對認識、知識的實效關連，也影響到法上。後者認為正確的認識能讓人想起過去的知覺、經驗，由想起而生欲望，由欲望而生行為，由行為而有所的目的(puruṣārtha)的

<sup>36</sup> 《調伏天釋》，p.113。

<sup>37</sup> M. K. Jain, ed., *Tattvārtha (rāja) vārttika* of Akalaṅka. Jñānapīṭha. Mūrtidevi Jaina Granthamālā, Sanskrit Grantha, no. 10, Benares, 1953, p.53-30.另外，陳那的《因明正理門論》也說：“現量除分別。”(《大正藏》32:3中)都是同一意思。



渴求與實現。進一步看，法上認為，倘若認識能達於對象，即有“一切目的成果的成立”（sarvapurūṣārthasiddhi），而使人能達於對象的，正是正確的認識。而不能使人達於對象的，正是錯誤的認識。法上認為，人的目的、成果是不能由錯誤的認識引致的。<sup>38</sup>

對於正確的知識有這樣的效能，讓人能實現目的、理想，表面看是如此，細想之下，問題似乎不是這麼簡單。一個人在事業上的成就，要建立功勳，讓目的落實，正確的知識自然是必需的，但並不充足，需要配合其他條件才行。套一句老土的話，要建功立業，需配合天時、地利、人和才行。知識是書生的事，甚至是哲學家的事，但事功是帝王將相的事，除了天、地、人的因素之外，有時還得靠運氣。調伏天說《正理一滴》強調正確的知識的用處是對的，它不啻是一種工具。但工具也需要好好處理，善巧地運用才行。

對於正確的和有錯亂的知的問題，現代學者頗有其看法。印度學者穆克己（S. Mookerjee）指出，有些思想家認為錯誤或虛妄只是思考性格，與知覺扯不上關係，錯亂與無錯亂不是知覺的事。但寂護（Śāntarakṣita）反對這些思想家的看法，提出錯亂總是發生於特殊的感官的運作中，當這運作停止時，錯亂也停止。這些錯亂應被視為感性的錯失，不是純然思考性的。它們只在感官有毛病時發生。因此，寂護總結謂，錯亂作為知覺性格的和與觀念建構無關的東西，應該是在知覺範圍內的。

<sup>38</sup> 木村俊彥譯〈ダルモーツタラ釋ニヤヤー・ビンドウ〉，木村俊彥著《ダルマキールテイ宗教哲學の原典研究》，pp.222-223。又此書以下省作《法上釋》。

穆氏又提出，調伏天對於無錯亂（abhrānta）有不同的詮釋，他視之為“與實在（reality）未有不相應（avisamvādaka）”。穆氏又以為，這種說法太寬泛，因它可包含推理在內，後者也可不必有這種不相應。因此，我們應加入“與觀念建構無關”字眼，以排除推理。後者總是帶有觀念性元素在內。<sup>39</sup>按我們的錯誤的認識活動應有一個程序：感官或知覺先接觸外物，例如繩，取得它的形象；然後由知性加以判斷它是何物，例如蛇。再行近一看，才能確認定不是蛇，而是繩。這展示感官或知覺是沒有所謂錯亂的，錯亂是發生在知性的判斷方面。故寂護的看法並不妥當。便是由於感官或知覺所取得的外界對象的形象無所謂正確與錯誤，有相唯識學（sākāravijñāna-vāda）才提出“有相”（sākāra）說。

穆克己又提到，法上（Dharmottara）認為把“無錯亂”解為“與實在未有不相應”起不了作用。他認為知覺不能與事實不協調；因為真正的知識應有這種協調性。因此，調伏天的說法只是重言（tautology）而已。<sup>40</sup>按說真正的知識應有與事物的協調性，是因為知識總是有關存在世界的，故這種協調性是毋庸置疑的。調伏天的說法是重言，理由是知識本身便有不與事實 reality 矛盾之意。

不過，穆氏提到，若對這個無錯亂的問題深一層看，會覺

<sup>39</sup> 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, pp.276-277.此書以下省作 UF。

<sup>40</sup> UF, pp.277-278.

得無錯亂這個形容詞並無必要。因為，作為有效知識的要素，知覺不能與事實相矛盾，這便足夠排除錯誤了，因為後者與事實相矛盾。因此，“無錯亂”在調伏天提出的“*avisamvadaka*”或法上提的“與實在未有不相應”來說，都是沒有用的。<sup>41</sup>穆氏顯然很重視知識需與事實（*fact*）、實在（*reality*）相應，只有立足於這點上，才能說知識的有效性。因此他同意寂護與法上提出的知識的有效性不但只有實用的意涵，同時需與實在協調。他又強調，要測定知識是否具有有效性，只靠檢証性和實用性是不夠的，真正的標準仍在與實在相符這一證明之中。<sup>42</sup>穆氏所重視的是知識應與實在相應，法稱自身則強調知識需要有實效。這都是重視現實情境的態度。實際上，與實在相應便有實效；反過來說，有實效便與實在相應。

徹爾巴特斯基也提過近似的看法，他認為，對於法稱來說，正確的認識（*samyagjñāna, pramāṇa*）即是成功的認識，它能產生判斷（*adhyavasāya, niścaya*），引致一成功的活動

（*puruṣārthasiddhi*）。<sup>43</sup>這正表示法稱是以實用的、效能的眼光來看知識。徹氏又提及，我們可以在知識的邏輯和它的實用效益之間建立起關係。正確的知識即是有效的知識。他又表示，法稱的對於正確知識的定義讓我們覺得受到衝擊，因他說的正確知識正是我們日常的正確知識。它不是對於絕對者的認識，不是對事物的如如認識，也不是對外在世界的實在或非實在

<sup>41</sup> UF, pp.278-279.

<sup>42</sup> UF, pp.280-281.

<sup>43</sup> BL, I, p.59.

（*reality or unreality*）的知識。他們便真正行動了。<sup>44</sup>徹氏的意思殆是，人們若確認正確的知識即是我們日常的知識，如法稱所說，他們便不會只說說、空談一下便算，而是會採取實際行動（*take action*）。我們也要跟他們一樣，切切實實去做，不能只是言說，停滯於思想的層面。這對我們是一種催促，一種壓力。

法稱這樣強調正確的知識與效能的密切關係，則他所說的知識，應該不限於知解性、思辯性的（*discursive*）知識，只限於理解現象的知識，而應與終極真理或本體有關連。他的所謂效能，也不應是單純的現前的、可以計算、量化的那些利益，而應有生命的理想、目的的意涵在裏頭。因此，他的知識論、認識論與康德在他的《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）所展示的那一套不盡相同，雖然徹爾巴特斯基曾就知識論方面說法稱是佛學中的康德。實際上，法稱的知識論超越了現象的層面，而指涉到實在性、真實性（*reality*）。他所說的正確知識的效能性，也應放在實在性、真實性的脈絡下說。他所說的知覺，或現量，嚴格來說，也與西方知識論的感性

（*sensibility*）、感覺（*sensation*）不完全相同，倘若我們把後者的意義關連侷限於對現象的認知的層次的話。我的意思是，法稱的知覺應可連繫到超越現象的實在方面去。而這種實在也不是言說的、思想的對象。

在關連到以上的意涵方面，穆克己對法稱的知覺論作過相當深刻的探討。他認為知覺成立於對對象本身的特性

<sup>44</sup> BL, I, pp.62-63.

(*sva-lakṣaṇa*) 的把握，這特性與其他對象並無相同之處。因此，知覺完全無與於與名言的連繫，這連繫是依於相對性思考的。知覺的對象是實在 (*reality*)，後者是當下地現於心靈之前。這實在不是普及性 (*sāmānya*)、屬性 (*guṇa*)、運動 (*kriyā*)、實體 (*dravya*) 或名稱 (*nāman*) 一類的概念。這些概念不是現前的感覺與料的一部分，而是由想像 (*vikalpa*) 提供出來。穆氏在這裏提到實在的判準 (*criterion*) 問題。在他看來，法稱認為實在與想像出來的不實在的東西的不同是，只有那些東西，就其自身所處的位置的或近或遠便能影響知覺的呈現性格，是實在的。例如一個細頸瓶，或更確切地說，它的呈現，會隨著它與知覺者的位置關係而為或暗或明。但一個由記憶連繫或想像提供出來的對象的概念是不會變化的，不管那對象與知覺者的位置關係為何。只有這種實在性稟有實際的效能

(*arthakriyā-kāritva*)，被想像出來的對象是沒有這實際的效能的，它不是通過感覺媒介被呈現出來。因此，法稱的結論是，知覺的對象是實在性，實在性的測定，端賴是否具有實際的效能。<sup>45</sup>

由上面的闡述，我們可以歸結出法稱的所謂正確的知識，是知覺對實在性的把握，而這種把握是具有實際的效能的。關於這點，法稱在他的《正理一滴》中亦有透露出來：

*arthakriyā sāmānyā lakṣaṇatvād eva vastunaḥ.* (NB, p.13, l.15, k.15.)

<sup>45</sup> UF, p.337.

這句子是順著上面何以自相是勝義存在一提問而作答的，其意思是，實際的效能必含有實際的作用性能。即是，實際意義 (*artha*) 即是作用 (*kriyā*)。實際意義的作用是可實現的，這是實際意義的作用的可能性 (*arthakriyā-sāmarthyā*)；或者說，這可能性是真實的，不是虛假的。在這個問題上，徹爾巴特斯基通過本質觀念來說。他提出，在法稱看來，特殊性或特殊本質 (*particular essence*) 是終極地真實的要素，只有它是有效能的。實在 (*reality*) 的本質正是它的有效能的能力 (*capacity to be efficient*)。<sup>46</sup>說實在或實在性的本質是一種有效能的、有效應的能力，這有效能、效應表示一種必然的實現性，或者說，效能、效應的現成，是本質義的。這保證終極實在 (*ultimate reality*) 必能展現、實現。徹氏的這種解讀實在性，令人想起海德格 (*M. Heidegger*) 的一句名言：存有在呈顯中成就了或証成了它的本質 (*Sein west als Erscheinen*)。<sup>47</sup>這句話的德文語詞 *Wesen* (本質) 以動詞出之，強調本質的動感性、實現性。<sup>48</sup>徹氏在解讀法稱方面提出的那一語句，也有實在性必然會展示它的作為本質的效能、效應的意味，實在性就其本質來說便是實現的，會發揮它的效能、效應的。

<sup>46</sup> BL, I, pp.189-190.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 4. Auflage, 1976, S.108.

<sup>48</sup> 關於這一德文語句的解讀，參看拙著《純粹力動現象學》，台北：台灣商務印書館，2005, p.104。

## 七、印度哲學中的認識論

以下我要探討法稱的認識論或知識論。<sup>49</sup>不過，在此之前，我要先對印度哲學中的認識論作些理解，俾能突出法稱的認識論的特色和殊勝之處。關於印度哲學的認識論，有兩本大部頭的巨著都有涉及。它們是：

S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*. 5 Vols.,

Delhi: Motilal Banarsidass, First Indian Edition, 1975.

E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*. 2

Bde., Salzburg, 1953-56.

這兩本著作的內容質素都很好，只是在談起認識論的問題方面只是泛說，不夠專精。印度學者柏來薩特 (J. Prasad) 的以下一書則是專業、專門之作：

J. Prasad, *History of Indian Epistemology*. Delhi:

Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1987.

這本書的篇幅不多，但水準頗高，也很全面，對於印度多個學派的知識理論都能兼顧及。筆者在這裏所簡述的印度諸學派的認識論，很有一部分是參考這部著作的。此書以下省作 HIE。另外，筆者手頭也還有一些著書是專論印度某一學派的認識論的。<sup>50</sup>

<sup>49</sup> 認識論即是知識論。在我的這篇著作中，一如我的其他著作，這兩個語詞交替運用、出現。

<sup>50</sup> C. D. Bijalwan, *Indian Theory of Knowledge Based upon Jayanta's Nyāyamañjarī*. Delhi: Heritage Publishers, 1977.

村上真完著《インドの實在論：ヴァイシエーシカ派の認識論》，京都：平樂寺

以下便是對印度哲學的認識論的析論。首先我們要注意一下這方面的學問所常指涉的字眼：*citta-vṛtti*。*citta* 有認識機能和認識活動的意味，在梵文的哲學論著中，機能和活動時常混同起來，以 *citta* 來表示。*vṛtti* 則正正是活動的意思。*citta-vṛtti* 指思考、思想的活動。這種活動有以下幾種：認識手段（*pramāṇa*）、分別（*vikalpa*）、記憶（*smṛti*）、睡眠（*nidrā*），也可指錯誤的認識（*viparyaya*）。此中最需注意的是 *pramāṇa*，漢譯作“量”，認識機能之意，例如感性、知覺、知性、推理之屬，日本學者喜歡以“認識手段”來說。佛教特別是陳那以我們的認識手段有兩種：現量（*pratyakṣa*）與比量（*anumāna*）。正理派（*Nyāya*）的《正理經》（*Nyāya-sūtra*）則提出四種認識手段：現量（與佛教同）、推理（相當於佛教的比量）、相似性比較（*upamāna*）和証言（*śabda*）。勝論（*Vaiśeṣika*）的《勝論經》（*Vaiśeṣika-sūtra*）則只提現量與比量兩種，與佛教相若。

書店，1997。

N. J. Shah, *Akalarika's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy: A Study*. Ahmedabad:

L. D. Institute of Indology, 1967.

長崎法潤著《ジャイナ認識論の研究》，京都：平樂寺書店，1988。

藤永伸著《ジャイナ教の一切知者論》，京都：平樂寺書店，2001。

G. Bühnemann, *Der Allwissende Buddha, ein Beweis und seine Probleme;*

*Ratnakīrtis Sarvajñasiddhi*. Übersetzt und kommentiert. *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*, Heft 4, Wien, 1980.

川崎信定著《一切智思想の研究》，東京：春秋社，1992。（這分別是對正理派、勝論派、耆那教、佛教的有關認識理論的研究。

但它認為比量或推理的表現方式有多種，計為比較

(*upamāna*)、証言(*śabda*)、假設(*asthapatti*)、指述(*sambhava*)和非存在(*abhāva*)。其中的比較與証言跟正理派的相同。比較是透過相類似性的比對而得的知識，証言則指聖者的說法(這有權威主義的傾向，以聖者為知識的權威)。就正理派而言，現量是直接的認識，是一種感覺的認識，對於對象只有粗略的把握。推理則較為深入，涉及推論的分類問題。相似性比較的知識則是透過把它們與推理知識作出比較而顯現出來的知識特性。証言則展示對權威的尊敬與服從所涉及的知識。另外，《正理經》又提到瑜伽修行的實踐，這已超越了知識的範圍，而關連到睿智：道德的教化與宗教的轉化方面了。

另外，在正理派、勝論派等實在論的學派之外，還有耆那教(Jainism)，其創教者大雄(Mahāvira，又作勝者Jina)與佛陀同期出現。概略地說，這個派系在認識論上提出兩種認識手段：直接的(*pratyakṣa*)與間接的(*parokṣa*)，相應於現量與比量。它們分別生起直接知識與間接知識。前者是對於呈現在感官面前的東西的知識，後者則關連到感官以外的對象。此中最簡明的著作當推悉達斯納地瓦卡拉(Siddhasena Divākara)的《入正理論》(*Nyāyāvātāra*)。他視量(*pramāṇa*)為不被障蔽所妨礙(*bādhavivarjita*)的認識手段，自照而又能照他

(*sva-parābhāsi*)，成就直接知識與間接知識。另外，在知識方面，還有推理的知識、証言的知識和經典的知識。經典的知識很有信仰的性格，它符順有學問的人的知識而又與直接知識一致。它關連到真理和普遍性，有超越的性格。還有一點，《入正理論》強調知識是沒有錯誤(*bhrānta*)的。進一步看，《入正理

論》的作者知識手段方面提出明確而重要的區分：一般的認識手段和絕對的直接認識(*kevalam pratyakṣam*)手段。只有後者才能從一切障蔽中脫卻開來(*sakalāvaraṇa-muktātma*)，恆常地照耀一切事物的本質性格。<sup>51</sup>

耆那教的認識論的重要文獻除了《入正理論》外，還有曼尼卡耶納地(Māṇikyā Nandi)的《抉擇門經》

(*Parīkṣāmukha-sūtra*)。在知識的分類方面，他亦分直接知識(*pratyakṣa*)與間接知識(*parokṣa*)。不同的是，後者復分為記憶(*smṛti*)、確認(*pratyabhi-jñāna*)、論証(*tarka*)、推理(*anumāna*)與經典檢証(*āgama* 聖言量)。記憶是對於過往經驗的覺醒，例如記起“他是天得”(Devadatta)。確認是由回想而來的知覺(*darśana smaraṇakāraṇaka*)以肯認一個對象(*saṃkalana*)，確認“這便是那個了”(tad evedam)。<sup>52</sup>論証是就某物的存在或不存在(在場或不在場)來說的遍充知識(*vyāpti jñāna*)，例如“倘若A在，則B亦在；倘若B不在，則A亦不在”。這有點像西方邏輯的假言推論。推理是以中詞(*sādhana*)推導出大詞(*sadhya*)，像西方邏輯那樣。經典檢証是由特殊人物之屬(*viśiṣṭādaya*)而來的知識。<sup>53</sup>

最值得關注的應該是吠檀多派(Vedānta)。在認識論方面有三個代表人物。菓子足(Gauḍapāda)的說法近於佛教的中觀學，在一般層面否定我們對事物的知識和它們的實在性。商羯

<sup>51</sup> HIE, pp.129-130.

<sup>52</sup> 筆者按：evedam 是 eva idam 的連聲(saṃdhi)的結果。

<sup>53</sup> HIE, pp.131-133.

羅(Śaṅkara)提出中庸的說法,以幻力(māyā)和無明(avidyā)的義理試圖平衡全盤否定外在世界的知識和實在性和無選擇性地接受這實在性的兩種想法。羅摩奴耶(Rāmānuja)則持知識及其對象皆實在的說法。在這裏,讓我們集中在最重要的商羯羅身上。商氏在他對《吠檀多經》(Vedānta-sūtra)的評釋中,提出世俗層的世界(vyāvahārika-jagat)和終極層的世界

(paramārthika-jagat)的區別,因而有無明(avidyā)與知識或明覺(vidyā)的對比。在商氏的認識論中,幻力(māyā)是一個關鍵性的概念。這是一種正面的因素(hbāva-rūpa),如其原意所指的“存在的形質”所示,但這要素又是不可表述的

(anirvacaniya)。它是世俗世界的根源,但倘若我們能達致覺悟,便能消除它,把作為真正的實在的梵(Brahman)展露出來。對於現象世界,商氏只有限度地說其虛幻性,與佛教特別是空宗很不同。這是由於,在他看來,幻力是現象世界的存在原因,它是具有正面意義的,因而現象世界也有正面的存在性,而可與知識或明覺接連。不過,幻力畢竟不能脫離虛幻性,因此現象世界的真實程度也是有限的。<sup>54</sup>

關於認識活動,商羯羅認為由自我、後際器官(antaī-karaṇa)、感官和對象合成。我們這裏需要注意的是所謂“後際器官”。商氏對它有不同的解讀,視之為意識(manas),或理性(buddhi),或識(vijñāna),或心(citta)。他視之為認識活動不可或缺的元素。認識活動的結果是知識的成立。所謂

<sup>54</sup> HIE, pp.176-182.對於幻力的性格與作用,商羯羅在這裏顯得立場不夠堅定,在現象與實在之間往來徘徊。

知識,商氏的理解是,能夠清晰地區分對象的性質的,便是知識。而知識與錯誤又如何區別呢?商氏認為,在我們的日常經驗中,人往往不能把兩種相反的質體區分開來:主體與對象。無明(avidyā)會令人產生誤置(adhyāsa),把一物的性質錯放在他物上。<sup>55</sup>按商氏以人不能區分主體與對象亦即主客不分這種情況看成是錯誤,則能把主體與對象分開而加以識別便不是錯誤,而是知識了。這種知識是以主客區分、主客相對待為基礎的,故應是屬於現象層次的世俗諦的知識,不是屬於本體、本質層的勝義諦的知識,這仍與在宗教覺悟的脈絡下所說的認知大不相同,後者是以主客合一的關係為基礎的。而所謂把一物的性質錯放在另一物上,就以繩為蛇的事例來說,是把蛇的性質、形相放在繩上,因而把繩作了錯誤的認同,以之為蛇了。這種錯誤仍是屬於世俗諦層次的錯誤,是我們通常所意指的錯誤,不是道德、宗教上的明覺上的錯誤。

印度哲學發展到較後期,正理派與勝論派結合在一起,而成正理勝論派(Nyāyavaiśeṣika)。按正理派一直是以自然哲學和因明學為主。在自然哲學方面,吸取了勝論派在這方面的義理;在因明學方面,則本著原有的思想與佛教特別是龍樹的《方便心論》的義理而成立。這正理勝論派的吉祥足(Praśastapāda)為《勝論經》作註釋,寫有著名的《吉祥足疏》

(Praśastapāda-bhāṣya)。在其中,他把認識(buddhi, upalabdhi, jñāna, pratyaya)分為兩種:正確的認識(vidyā)與錯誤的認識(avidyā)。vidyā本來是明覺之意,avidyā則是無明之意。它

<sup>55</sup> HIE, p.182.

們各自有四類型。正確的認識的四類型是：直接知識（*pratyakṣa*）、識（*laigika*）、記憶（*smṛti*）和啟發性知識（*āgama*）。下面我只對前兩種作些闡釋。直接知識是對對象的沒有分化的把握的所得，是靈魂、思維、感官對對象的接觸。這又可分為一般的直接知識與神秘的直接知識。前者由感官接觸對象而成，後者則由靈魂、思維直接地接觸對象而成。<sup>56</sup>推理知識是通過符號（*liṅga*）或標記而成。它有兩種：為自推理（*svārthānumāna*）與為他推理（*parārthānumāna*）。<sup>57</sup>至於錯誤的認識的四類型是：懷疑（*saṃśaya*）、錯誤（*viparyaya*）、不確定（*anadhyavasāya*）和幻覺（*svapna*）。<sup>58</sup>

在正理勝論派的認識論中，瓦茲耶雅納（*Vātsyāyana*）也有特殊的貢獻。他寫了《正理疏釋》（*Nyāya-bhāṣya*），對認識手段和認識成素作了補充。他認為，認識手段需要指涉一個對象（*arthavad*），必須在對象透過它的作用而被認識之時，它（指認識手段）的地位才能確立起來。至於知識，他認為應包含四個要素：認識者（*pramātṛ*）、認識手段（*pramāṇa*）、被認識的對象（*prameya*）、認識的模式（*pramiti*）。<sup>59</sup>

<sup>56</sup> 初步看，這兩種知識分別相應於康德（*I. Kant*）的感性直覺（*Sinnlichkeit*）與睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*），二者都能直接地接觸對象。

<sup>57</sup> 按這種為自為他的不同推理自吉祥足以來便有了。吉祥足先於陳那，故這種推理的分法應先於陳那的為自比量與為他比量的分別。

<sup>58</sup> HIE, pp.138-141.

<sup>59</sup> HIE, p.137.

## 八、法稱、法上與調伏天論認識問題

上面交代了印度哲學中的認識論，這是法稱提出他的認識論的背景。以下我們概略地看法稱論認識的原則性問題，如正確的認識的條件、認識的機能或認識的手段、認識的對象之類。我們也會參看法上和調伏天對法稱的文獻的解讀，在其中，法上和調伏天的認識觀點也可窺見。在這一節的探討中，我們用的主要文獻是法稱的《正理一滴》和法上、調伏天對這部論著的疏釋。

認識問題的最關要之點，是要有正確的認識活動，因此法稱在他的《正理一滴》中劈頭便說：

samyagjñāna pūrvikā sarva puruṣārtha siddhir iti tad  
vyutpādyate. (NB, p.1, l.6, k.1)

這是說，人要成就一切目的，基於正確的認識。因此，要研究這（正理的認識）。這一切目的（*sarva puruṣārtha*）含有有用的、有效能的之意。其意是，人的一切目的的達成（*siddhi*），需賴正確的認識（*samyagjñāna*）。法上認為，所謂“正確的認識”是指沒有錯誤的認識。<sup>60</sup>但認識不能生起、帶來對象，對象的達致，或獲得，需要人自己催動，與對象連繫。因此，認識是以未知的對象為境。（《法上釋》，p.219）按這樣說有對象已預先存在在那裏的意味，這是外界實在的立場，法上顯然是受到

<sup>60</sup> “正確的認識是沒有錯誤的認識”是一分析命題，“正確”即是“沒有錯誤”之意。

經量部的這種立場的影響。

法上很強調人在認識中的作用性、能動性。他認為對象依認識而被理解，而人亦在認識中表現其作用性、能動性。由此作用性、能動性而接觸對象，而理解它。即是，依於知覺而被作用的對象，亦即是依於現量而被作用的對象。對於某一個對象，我們可以現量的現証性這種作用而加以把握，這樣便能現証地認識事物。(《法上釋》，p.220)

法上繼續強調，正確的認識能展示具有作用、能動性的實在物。我們對於具有某種形相的東西的把握，不能作為具有另外的形相的東西的認識根據。<sup>61</sup>例如，把捉黃色的貝殼的認識不能作為對於白色貝殼的認識根據。又在某一場所把捉某一物體的能力，不能作為對另一場合的某一物體的認識根據。時間亦是一樣：在某一時間把捉某一物體的能力，不能作為對另一時間的物體的認識依據。例如，對於午夜之物體作為日中時的物體來把捉的夢中的認識，不能作為對於午夜中的物體的認識根據。(《法上釋》，p.221)<sup>62</sup>

上面約略提到正確的認識是沒有錯誤在內的認識。法稱在其《量評釋》第一章〈量成就〉(Pramānasiddhi)便明確地說：

<sup>61</sup> 這表示我們不能同時認識兩個對象。我們不能在認識具有蘋果形相的蘋果，同時以這蘋果的形相去認識具有柳丁形相的柳丁。

<sup>62</sup> 這是說認識有時空的限制。在這種情況下進行的認識，只能把事物作為現象 (Phänomen)、對象 (Gegenstand) 來認識，不能認識事物的物自身 (Ding an sich)、本質 (Wesen)。

pramāṇam avisaṃvādiḥjñānam arthakriyāsthitiḥ,  
avisaṃvādanam śābhe 'pyabhiprāyanivedanāt.  
(PV-P, p.2, ll.5-6, k.3.)

這是說，量 (pramāṇa) 是指沒有錯誤的認識 (avisaṃvādiḥjñāna)。對象的具有有效的作用 (arthakriyā) 可以表示這點。在言說方面有說者的意思，可表示沒有錯誤的認識。在這裏我們可注意兩點：一是具有效能的作用可以証成正確的認識，故在法稱的所謂正確的認識中，具有效能作用很重要。法稱把正確的認識與效能作用關連起來，明顯地表示他在認識論的效能意識。二是承認言說的功能，它可以正確傳達說者的意思。śābda (言說) 一語詞用位格或處格的 śābde，表示在言說中我們也可以找到真理、正確的認識。特別是在 śābde 之後加 api，表示分量的加強，應該注意之意。

順著法稱的以上說法，調伏天也強調正確的認識是沒有錯亂的 (abhrānta)、它遠離四種異見 (vipratipatti)。這四者是數量方面的異見、自性 (svabhāva) 的異見、對象 (viṣaya) 的異見和果 (phala) 的異見。關於數量方面的異見，有人以為認識或量只有一種，有人以為有三種，有人以為有四種，有人以為有六種。關於自性方面的異見，有人以為現量 (pratyakṣa，按即直覺、知覺，指直接的認識方式) 是有分別的 (savikalpaka)，有人以為現量是無分別的 (nirvikalpaka)。關於對象方面的異見，有人以為現量的對象只是自相 (svalakṣaṇa)，比量 (anumāna，按即推理，指間接的認識方式) 的對象只是共相 (sāmānyalakṣaṇa)，亦有人持不同說法。關於果方面的異見，



有人以為果與認識或量 (*pramāṇa*) 是不同的, 有人以為是不異的。(《調伏天釋》, pp.114-115) 這裏所謂異見, 在字眼上看, 表示對某些問題持不同見解, 並不一定有貶抑之意。調伏天基本上以不同見解來說異見。但在數量、量的數量上的異見方面, 隱伏著這上舉的說法的一種、三種、四種、六種的不正確性, 俾為下面法稱提出兩種量 (現量、比量) 留下伏筆, 這一點似有貶抑意。

於是法稱以下的說法：

*dvidvidhaṃ samyagjñānam.* (NB, p.5, l.17, k.2.)

*pratyakṣam anumānaṃ ca.* (NB, p.6, l.1, k.3.)

這是說, 正確的認識有兩種, 那便是現量 (*pratyakṣa*) 與比量 (*anumāna*)。法上表示, 法稱把正確的認識依其內涵分成兩種, 不會生起定義上的差別性。(《法上釋》, p.223) 即是, 正確的認識是一個籠統的字眼, 其中有哪些成素能成就這種認識作用, 是未清晰的。法稱進一步將這成素確定為現量與比量, 兩者各有自己的功能、作用, 這在正確的認識的定義上便很清楚了。這其實是一種具體列舉出有關的項目的定義法。<sup>63</sup>

有關現量與比量, 特別是前者, 我會在後面有詳盡的探討。

<sup>63</sup> 這種列舉式的定義法, 其好處是把要定義的語詞以它所包涵的具體內容一一列出, 不會含糊。例如對“符號邏輯” (*symbolic logic*) 作定義, 把屬於這種邏輯推理的不同系統周延地列出, 如邏輯代數、真值函蘊等。但也有不足之處: 所列出的項目有遺漏, 或欠缺周延的概括性。

這裏只想闡述就法上與調伏天在有關問題上的個人看法。法上指出, 現量連接感官, 而依存於其中。對於現量, 他以 *pratigatam akṣam* 來解讀, (按陳那的《正理門論》(*Nyāyamukha*) 則以 *akṣam akṣam prati vartate* 來解。) 他指出, 依存於感官表示對作為對象的一個物體的直覺是可能的。凡是對於對象的直覺的認識, 便是“現量”。他並提到這認識若只限於感官的認知, 意識的現量是無從說起的。<sup>64</sup>他又表示, 若現量與對象有一正確的關係, 則現量可被視為能夠到達對象的認識手段。比量也是一樣, 若它與對象有一正確的關係, 則比量可被視為達到判斷的對象的認識手段。<sup>65</sup> (《法上釋》, pp.224-225)

關於比量, 法上指出, 它可以作為証因的知覺為媒介而施行判斷, 把對象展示出來。<sup>66</sup> (《法上釋》, p.220) 他又明確地表示, 這對象是在沒有實物自身的心象中依推理而推得的東西, 這種東西是不能把捉的。這推理正是比量。在推理中的個體物, 是比量活動的對象。它所把捉的東西, 不是實在的事物。而現量的對象則不同, 它是事物本身, 或可說為事物的個別相。(《法上釋》, p.234)

<sup>64</sup> 法上的這種理解, 與佛教後期把現量與意識的結合的思維方式並不矛盾。現量可聯同其他認識機能或認識手段而共同作用。

<sup>65</sup> 這裏提出兩種對象: 現量可達致的對象和判斷中的對象。前一對象是實在物, 後一對象是概念。

<sup>66</sup> 所謂証因是指直接與對象接觸的要素, 具體來說, 這即是現量。而這裏說比量可把對象展示出來的展示, 只是一種推衍、推想, 不是真實的展現 (*presentation*), 而所展示的對象也只是一個概念, 不是現實的東西。

跟著我們要看調伏天對法稱在上面所述的《正理一滴》的兩段話。調伏天表示，說正確的認識只有兩種（*dvau vidhau*），這“兩種”是數詞（*saṃkhyāpada*），表示不是一種，也不是三種，而是兩種之意。依調氏，現量能現証對象的本性（*sākṣātkāritva*），例如說能“行走”（*gacchati*）的東西是“牛”（*gauḥ*），這表示能行走是牛的本性（*gotva*），由於具有牛的本性，因此稱為“牛”。同樣，就根或機能這種本性來說，這即是就知了對象而加以現証的本性來說，有四種現量。調氏又強調，所謂“量”（*māna*）是決定（*pari-chid-*）之意，*anu-*即是在後（*paścāt*）而知之意。“在後而認識”（*paścān mānam*）的，是比量（*anu-mānam*）。在調伏天看來，說“現量與比量”這樣的區分（*vibhāga*），是表示其差別（*bheda*），這是就對象的差別說。<sup>67</sup>（《調伏天釋》，p.116）

在這裏，我想可以對法稱的認識論在傳承上作一個簡要的總結。法稱承陳那，在大關節上確認兩種認識手段：現量與比量，亦即直接知覺與推理。在對直接知覺所成的知識中，法稱特別提及這種知識的條件：無錯亂（*abhrānta*），這是陳那所忽略的。同時，他強調，我們在認識論中要証實某一物體的實在性，需要確定這物體能實現某種目的（*arthakriyā-sāmarthyam*），或完成某種效能。這並不近於陳那，反而近於正理派。至於他

<sup>67</sup> 這種就對象的差別而說現量與比量的區分，可以上溯到陳那。陳那認為我們的認識對象有兩種：自相（*sva-lakṣaṇa*）與共相（*sāmānya-lakṣaṇa*），也可說是個別相與一般相、特殊相與普遍相。分別了別這兩種對象相的，是現量與比量。

說對象所帶有的實在性，自然是受到經量部的外界實在說的影響了。總的來說，法稱的認識論有緊貼著我們的實際生活、經驗活動來發揮的傾向。他比較少談終極的形而上的問題甚至覺悟的境界。即使談，也是低調地說。

## 九、關於現量

如所周知，在佛教邏輯中有兩種學問：西方意義的邏輯推理與認識論。前者的認識手段或量是比量，亦即是推理；後者的認識手段或量是現量，亦即是直接知覺。現量與比量之間有明確的區別，那是由於它們各有自身的功能的原故。現量認識事物或對象的個別相，比量則認識對象的一般相或普遍相。這和西方哲學的認識論有點不同。就康德的認識論來說，我們有兩種認識機能：感性與知性。感性吸取外界的與料，由知性提供範疇整理這些與料，將它們建立為對象，成就對這些與料的知識。感性相應於現量，知性則相應於比量。雙方的意思自然不是完全相同，其中有一重要之點是：在西方哲學的認識論，感性與知性總是聯合在一起，共同作用以成就知識；在佛教邏輯中，分別與感性、知性相應的現量與比量有明確的區分，特別是在認識不同的對象方面，如上面所說。結果，現量成就認識論，比量則成就邏輯推理。此中何以有如此分別，和分別的微細之點，不是這裏要處理的問題。現在回返到法稱的現量思想方面。

如上面所述，陳那把認識手段嚴格地限定為兩種：現量與比量。但在現量方面，則提出許多種：感官現量、意識現量、重度煩惱的心理狀態或作用、瑜伽修行者的覺照和自我現量。

感官現量即是眼、耳、鼻、舌、身五種不同感覺功能的現量，不具有分別性。意識現量以意識（*mānasa*）為主，能感取事物的相狀。煩惱作用是一種自証現量。瑜伽的覺照是瑜伽現量，是瑜伽修行人（*yogin*）對對象的覺照。最後的自我現量則是對自己的直接覺知。<sup>68</sup>

法稱的現量思想，展示於他的《量評釋》和《正理一滴》中。以下我們看《正理一滴》的說法。法稱說：

tatra pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham abhrānta. (NB, p.6, l.15, k.4.)

這是說，其中的現量遠離分別（*kalpanā*），沒有錯亂（*bhrānta*）。關於這無分別、無錯亂，我在上面也曾涉及，但那是在正確的知識的脈絡下說的；這裏說無分別、無錯亂，則是在現量的脈絡下說的。中間有少許重複之處，但為了較完整地看法稱的意思特別是法上與調伏天的解釋，讓他們的觀點能在《正理一滴》這部傑出的著作中完整顯現，我還是不厭其煩地在這裏從始到來細說一次。法上以為，遠離分別表示沒有分別的性質；沒有錯亂表示不違悖具有作用、效能的實在物的相狀，如形狀、屬性、顏色等。法上自己也提出一個問題：只說“遠離分別”能否成立現量呢？為了解決這個問題，他認為提出“沒有錯亂”是恰當的。有錯亂，便不能成就現量。不容許錯亂，可以排除

<sup>68</sup> 有關陳那的現量說，戶崎宏正有近似的說法。參看《認識論》上卷，pp.338-339。

種種異說，也排除比量。比量可以對在自身面前顯現的非實在的東西當作對象，而加以判斷，因而可生起錯亂。這種錯亂自然是需要排除的。在這裏，法上又一度強調作用、效能的重要性。他把“沒有錯亂”理解為對於具有作用、效能的實在物的形相沒有悖離。（《法上釋》，p.225）

調伏天則認為，說現量遠離分別，沒有錯亂，是總義。就分別義來說，遠離分別是拋離（*tyakta*）分別。沒有錯亂是對於對象不起顛倒（*aviparyasta*）（見）。他強調，遠離分別是為了使現量與比量簡別開來，因比量也是沒有錯亂的。（《調伏天釋》，p.117）最後一點的意思應該是，現量與比量都是遠離錯亂的，就遠離錯亂這一特性可以同時把現量與比量從其他有錯亂的東西分別開來。

下面我們即探討法稱的分別觀點。《正理一滴》說：

abhilāpasamsargayogya pratibhāsa pratitiḥ kalpanā. (NB, p.7, l.20, k.5.)

這是說，分別是對能結合言說表示出來的表象（*pratibhāsa*）的認知。按這是直譯法，意思不能流暢地被表達出來。我們可以改說：表象能以言說展示出來，對於這種表象的認知，便是分別。在分別中，我們自然要處理展示表象的言說。按 *pratibhāsa* 這個字眼，很多時出現在早期的唯識學的論典中，通常譯作“詐現”、“似現”，譯成表象是比較少的，但渡邊照宏和木村俊彥都譯作“表象”，我在這裏姑從之。法上理解表象，強調意

義與表現的結合。<sup>69</sup>兩者合起來，便成表象。他又強調在認識中，意義與表現雙方結合起來，才能產生言說。例如，通過約定俗成的方式，“瓶”這樣的對象的概念是伴隨著與“瓶”這一名稱結合起來的對象顯現的。<sup>70</sup>法上頗有實在論的傾向，他以為知覺對象能生起心識（感識），因而獲得確定的在顯現中的表象（按這表象即是形像、形相）。例如色能引生眼識，因而有確定的顯現性的表象生起。不過，他認為意識不同，意識不能從對象生起。法上又認為，要把前此知覺與後此知覺的兩個對象統合為一體的識，就此識本身言，不可能有對象現存，因為前此知覺的對象已不存在了。<sup>71</sup>沒有對象的識不能依附於對象中，而無所依附的東西，由於缺乏顯現性表象的確定的原因（按這應是指對象而言），因此只有不確定的顯現性表象。（《法上釋》，pp.226-227）法上在這裏展示出來的詮釋，有相當濃厚的實在論的思想傾向。他說知覺對象能生起心識，這頗有知覺對象在存有論上較心識為根本的意味，這知覺對象自然是指涉外界實在的東西。而說沒有對象的識不能依附於對象中，則沒有對象的識是甚麼呢？它不能依存於對象中，它的存有性格又如何能站得住呢？

<sup>69</sup> 意義指涉言說，表現則指涉形相。

<sup>70</sup> 即是說，瓶是一對象，“瓶”則是一概念，指瓶這一對象的名稱。名稱與實在物相應，於是作為對象的瓶這一實在物便顯現了。

<sup>71</sup> 這裏說得有點含糊，識根本不能統合前後二知覺的對象。知覺是旋生即滅的，前後二知覺不可能面對同一的顯現性的對象。我們頂多只能說，沒有前此知覺的對象現存，但仍有後此知覺的對象現存。

調伏天的詮釋與法上不同，他不具有那種濃厚的實在論的傾向。他強調要以言說結合（*abhilāpa-saṃsarga*）來說表象，這表示表象缺乏獨立性，需依附言說而顯現。認知即是証知（*saṃvedana*）、覺知（*buddhi*）之意。（《調伏天釋》，pp.119-120）這種理解表象的方式讓人想起中觀學（*Mādhyamika*）所說的假（*prajñapti*）。表象依附言說而成立，言說是假名，不指涉任何外界實在的東西。故表象亦不過是假名性格，是施設性的東西，在外界並沒有實在物與它相應。

接著看法稱對錯亂的說法。《正理一滴》說：

*tayā rakitaṃ timirāsubhramaṇa nauyāna saṃkṣobhādy  
anāhita vibhramaṃ jñānaṃ pratyakṣam. (NB, p.9, ll.4-5,  
k.6.)*

其意是，沒有了這分別，也沒有了依眼病、快速運動、航行和故障等錯亂而來的認識，便是現量。法上認為，沒有分別、沒有錯亂兩者是相互依存、相互補足的，由此形成現量的定義。眼病的原因是感官中有錯亂。若把燃燒著的木條快速地旋轉，會構成錯亂，讓人以為是一個火輪。船在航行，船中的人看岸上的樹，好像樹在運動、移動，這便是錯亂。故障則是風質、膽質、痰質等發生了問題。這些東西有故障，木柱便好像在燃燒，這便是錯亂。（《法上釋》，pp.228-229）法上的意思是，倘若沒有了以上所舉的種種有問題的現象，便沒有錯亂；沒有錯亂，便能顯現現量。或者說，現量展現的條件，是沒有了上述的現象。這明顯地透過陳那所闡發的否定或離脫（*apoha*）的概

念來說現量。

調伏天的解釋，與法上相近。他把那些火把、船行現象稱為“生起錯亂的東西”（*āhita-vibhrama*）。例如，眼病會使人見到兩個月亮（*dvicandra darśana*）；迅速轉動的火把會使人視之為輪（*cakra*）；船航行會使人覺得岸邊的樹向後面移動；風質、膽質、等惑亂會使人覺得事物在燃燒。（《調伏天釋》，pp.120-121）調伏天的意思是，這些現象的消失是現量生起的條件。這裏應該有因果關係，但不是異時因果，而是同時因果。錯亂消失是因，現量生起是果，但不是因出現了，隔了一段時間，果才出現。而是，這邊錯亂消失，那邊現量即時現成；甚至連“這邊”、“那邊”的空間性也可以不立，這邊那邊、因與果是同體的。

確定了現量的遠離分別與錯亂的特性後，便處理現量的數目問題。《正理一滴》說：

tac caturvidham. (NB, p.10, l.1, k.7.)

即是說，現量有四種。調伏天列出四種現量的名字：感官

（*indriyaja*）現量、意（*manas*）現量，自証（*sva-samvedana*）現量與瑜伽認識（*yogijñāna*）。他並提出立這些現量的理由：有人以為“感官（*indriya*）即是見者（*draṣṭṛ*）”，為了否定這種說法，因而提出感官現量，表示由感官所生的認識是現量，不是感官便是現量。有人以為“意現量（*manah-pratyakṣa*）是過失（*doṣa*）”，因而提出意現量來展示這種過失。有人不承認心（*citta*）、心所（*caitta*）的自証性，因而提出自証現量。有人

不承認瑜伽者的現量（*yoginām pratyakṣam*），為了否定這說法，因而提出瑜伽認識，這認識是一種現量。（《調伏天釋》，p.122）按調伏天強調的幾種理由，缺乏獨立而深刻的理據。他的論辯方式是：“有人不承認A，因而提出A”。對於A是否真能成立，則未有交代。

跟著法稱逐一處理這些現量。他是用“認識”（*jñāna*）來說，但即是“現量”（*pratyakṣa*）。在有些場合，他交互使用 *pratyakṣa* 與 *jñāna*。*jñāna* 通常是指智言，指識或心識的，則是 *vijñāna*。《正理一滴》先說感官認識（*indriya jñāna*）(NB, p.10, l.3, k.8.)。法上的解釋是，這種認識是現量的認識，那是依存於感官中而發揮作用的認識。（《法上釋》，p.229）調伏天則提出，這感官或根是指眼等五根（*caḥsurādīni pañcendriyāṇi*），而不是指意根（*mana indriya*）。對於意現量或意認識，則另有解說。而依持眼等根或感官（*caḥsurādīndriyāśrita*）而生的認識，則是感官所生的現量。（《調伏天釋》，p.122）按這感官認識的意思很清楚，法上與調伏天都沒有詳細解釋。

關於意識的知識或意識現量，《正理一滴》說：

saviṣayānantaraviṣaya sahakāriṇendriya jñānena  
samanantara-pratyayena janitaṃ tan mano-vijñānam. (NB,  
p.10, ll.6-7, k.9.)

法稱的意思是，自己跟與自己直接相續的對象共同活動，以感官認識為等無間緣（*samanantara-pratyaya*），由此而成就的知識，便是意識的知識（*mano-vijñāna*）。這也是意識現量的定義。

依法上的詮釋，直接相續表示沒有間隙，沒有中斷而變為不同狀態。否定了這種間隙，便能成就下一剎那的同種的感官對象。這樣，感官對象在剎那間相續下去，便可成為一連續狀態。對於感官知識來說，這可被視為共同活動的原因。法上以為，這樣依於對象與識而成的共通果實，便是意識，或意識的知識。而以這種感官認識或感覺的知識作為心理的機緣，便成瑜伽現量或瑜伽知識。（《法上釋》，p.230）按感官對象在剎那間相續不斷的發展，便可成一連續狀態，這便是等無間緣。而所謂冥想或現行（vipaśyanam），如法上所說，是以感官知識為直接所緣的。這所緣可以說是心理的機緣，故這種現行與瑜伽現量有密切關連。

調伏天的詮釋，則特別重視等無間緣。他提到“自身對象的無間”（svaviṣayānantara）這種說法。即是說，自身對象（svaviṣaya）與下一剎那所生的東西相似，這所生的相似東西即是“無間”。這便是“自身對象的無間”。由於它是一種被對向的對象，因而稱為“自身對象的無間的對向對象”

（svaviṣayāntaraviṣaya）。對於感官認識來說，有所謂同緣的作用（sahakāra），這是以自身對象的無間對象為同緣的感官認識，以感官認識為等無間緣，而由它生起的東西，由於只以意識（manas）作為所依（āśrita），因此稱為意識現量

（manaḥ-pratyakṣa）。調伏天又補充說，這種意識現量，以感官認識的對象的無間的次一剎那生起的東西為其對象。（《調伏天釋》，p.123）關於意識現量這樣一種認識能力，從表面的字眼看，自然是矛盾的。現量是知覺，是直覺，是沒有分別性的。意識則是思想的機能，以抽象的、普遍的概念去分別現象事物，

有很濃厚的分別意味。無分別性與分別性如何能結合在一起而成意識現量呢？不過，法稱在這裏所提的意識現量，其對象不是感官所認識的對象，而是以這種對象的無間的次一剎那生起的東西為其對象。這便有不同。感官認識的對象是現成的，它已經被置定在那裏，供感官去認識。但意識現量的對象則是尚未生起、尚未現成而又會在下一剎那馬上現起、出現的東西。這種對象與其說是一種一般意義的對象，毋寧應說為一種對象的意義，它還是抽象的，只有意義而沒有實物。下一剎那才成為實物。而由當前瞬間能牽引下一瞬間的對象生起，則是倚賴等無間緣的力量。在這裏，我想我們能夠抓緊這點便行：意識現量的對象不是現前擺在那裏的具體對象，而是這具體對象所能概括的下一剎那的作為抽象概念的對象。我們的著眼點應被置定於那仍然是在抽象階段的對象概念，不應被置定於那正呈現而為感官所認識的具體的對象。因此之故，調伏天以這種在抽象階段的對象概念是依於意識，不是依於感官。甚至認為由等無間緣生起的對象，亦是依於意識。

進一步看，法稱提出意識現量，更能逼近以動感、活動為基礎的存有論。通過感官、感識而表現的現量，有靜態的傾向，而它所認識的，通常都是被視為靜態的對象。它被擺放在那裏，讓現量一剎那一剎那地認識，但每一剎那所得到的對象的形象都不同，這些形象也沒有連貫性。但意識現量則不同，它除了能現見對象外，還能依於等無間緣順推下一剎那。再下一剎那……的對象，而有一連續性。同時，它也能向後逆推前此出現的前一剎那、再前一剎那……的對象。於是，對象便不光是一個靜態的東西，而是具有動感的、不停地活動的流：對象流。

這是依於意識具有推展與回憶的功能：推展以後剎那的對象，和回憶以前剎那的對象。這樣，對象便可由靜止不動的質體而動感化，化為一事件，或一個現象，像西哲懷德海（A.N. Whitehead）所開拓出來的事件（event）和質際的境遇（actual occasion）那樣。這樣，存有論的單位便不必以作為個體物的對象說，而是以活動說。我們甚至可以說，本來被視為處於靜態的實體（substance），轉化而為動感性的，具有生機的機體（organism）了。

第三種現量是自証現量。這是甚麼呢？法稱說：

sarva-citta-caittānām ātma-saṃvedanam. (NB, p.11, l.4, k.10.)

這是指一切心（citta）、心所（caitta）的自証認識（ātma-saṃvedana）或自己認識。法上認為，心能把握對象，心所則能指涉、把握快樂之屬的特定情態。心能理解自己而有自証認識，這沒有問題。為甚麼心所也可以有自証認識呢？法上提出，心所或心理狀態對於快樂之類的感受，自身是可以清晰地覺知的，故能說自証。而所謂自証或自我認知，是“自己具有自身”被自己覺知，這也是自証知的現量，或自証現量。法上又就現証、現量一點對知覺對象與心所加以區別開來，強調兩者是不同的。他以我們既可以對顏色對象有知覺，同時內心也可以感到快樂的事例來解說。他認為被把握到的青一類相狀不能作為快樂一類感受而被知覺，理由是快樂一類的感受不

能被經驗，像青等顏色可以被經驗那樣。<sup>72</sup>關於現量與形象或相狀的關係，法上表示，對於某種相狀的現量的現証活動若能持續下去，而生判斷，則這相狀便可以說為在現量之中。他又強調，我們若能直接地覺知自我，不起分別，沒有錯亂，便是現量。<sup>73</sup>（《法上釋》，p.231）

調伏天的解釋則是，文本中的“一切”（sarva）可以包括錯亂的認識（bhrānti-jñānāni）。但是不是這樣呢？我們不能無疑。因為上面已說過現量是沒有錯亂的。對於“自証”，調伏天的理解是，對於自己質體（svarūpa）的明察，便是自証。即是，一切心、心所把知識作自性（svabhāva）看，因而生起對自己質體的証知（saṃ-vid-）。<sup>74</sup>調伏天舉燈火（dīpa）為例，以

<sup>72</sup> 我們可以說青色是對象，可以為我們所經驗，對於外在的東西，我們通常說經驗；但快樂一類內在的感受，不能如外在的東西、對象那樣被經驗。感受和經驗是不同的活動。我想法上是這個意思。

<sup>73</sup> 相狀、形象可以作法說，自我則是我。法上顯然認為，我與法都可以是認識活動特別是現量的認知對象。但這種對我、法的認知究竟是落於哪一層次，法上則沒有作進一步的探索。

<sup>74</sup> 按調伏天在這裏提出“自己質體”（svarūpa）和“把知識作自性看”中的“自性”（svabhāva），都不是很恰當的語詞，都會帶來誤解。關於“自己質體”，其中的“質體”的本來字眼是 rūpa，這即是色或相，相當於英語的 matter 或 form，有實質的、體性的意涵，意思相當確定。調伏天在這裏說“自己質體”，這“質體”的意涵不是那麼清晰、確定。它是物理呢？生理呢？心理呢？超越性格的主體性呢？都不確定。至於“自性”（svabhāva），在佛教的文獻中，通常是拿來指述那些緣起法所不具有的常住不變的本性。以自

燈火具有照明（prakāśamāna）作用，能照明自己質體，不需其他燈火來照明。同樣，心、心所能知了自身，不需其他智力來觀照。因此，心、心所具有自己成立（svasiddhi）的性能。這便是自己（ātman）的現量。（《調伏天釋》，p.124）這自己的現量即是自証認識。

最後一種現量是瑜伽現量。法稱說：

bhūtārtha bhāvanā prakarṣa paryanta jaṃ yogi-jñānaṃ ceti.  
(NB, p.11, l.17, k.11.)

法稱的意思是，瑜伽現量是瑜伽修行者的知識，這是由對真實不虛的對象（bhūtārtha）進行冥想（bhāvanā）而獲致的絕高境界（prakarṣa-paryanta）的認識。法上的詮釋表示，真實不虛即是作為對象的真如（按木村在這裏以對象來說真如，易起誤解，不是很妥當），那是在正確的認識中見到的事物的狀況。這種認識其實是一種冥想，一種絕高境界的冥想，在其中，修行人對於顯現的對象有明確的體証。對於由這冥想境界生起的如如現前的對象有澄明觀照的，即是瑜伽現量。這種澄明照耀是無分別性格的。甚麼是無分別性格呢？要解答這個問題，需要從有分別或分別知的情狀說起。法上指出分別知是在言說的約定俗成下對對象的認識，那是與言說結合起來的認識。在言說的約定俗成下的知覺，正是以在言說的約定俗成下的認識作為基礎對對象的覺識。法上進一步探索分別的問題，他強調，現在的

性來說知識，並不恰當。我想自性在這裏應該是性能、效能的意思。

事物不能作為過去已消失了的認識對象看。在這種情況，我們只是把捉事物的非存在性而已。要把捉現時消失掉的對象，是不明確的；由於是不明確，因而是有分別性。<sup>75</sup>（《法上釋》，pp.232-233）按不明確性是一種以遮詮的方式來說認識的狀態，而有分別則是以表詮的方式說。由不明確性到分別性，應該透過一種認識論的推演（epistemological deduction）才行，以交代何以不明確性會引致分別性。但法上沒有這樣做。

跟著看調伏天的詮釋，對於瑜伽修行者的這種認識，或瑜伽現量，調伏天有較詳細的疏釋。他首先指出，所謂“真實”（bhūta）即是沒有顛倒（aviparyasta）之意。調伏天以為，這是指原始佛教的四聖諦（catvāry ārya-satyāni）之意。這方面的修証工夫，可視為對真實對象的冥想。這是絕高的境界。至於瑜伽者的認識，調伏天的解釋是，以深厚的冥想工夫，澄明地、清徹地展示已有（bhūta）、現有（bhāvin）、當有（bhaviṣyat）的種種情況，因而生起無錯亂行相（ākāra）。<sup>76</sup>即是說，對於過去的（atīta）、未來的（anāgata）、遙遠的（dūra）、被覆蓋的（vyavahita）和細微的（sūkṣma）種種存在，能夠明晰地展示出來。這便是瑜伽現量。調伏天作結調，瑜伽現量是一種無上的（anadhika）心境一如的智慧（cittaikāgrya）。瑜伽修行者或瑜伽自在主（yogīśvara）是這種智慧的體現者，他以已有、當

<sup>75</sup> 對於現前已消失的事物，我們自然不能以感官去把捉，因感官不具有連續性，而事物也是剎剎不同。倘若一定要把捉，則只能交由意識來做，因意識具有記憶的功能，能夠把前剎那所把捉得的對象的形象記留下來。

<sup>76</sup> 這裏所謂“已有”、“現有”、“當有”，意指過去、現在、未來三種時段。



有作為存在的對象而無錯亂地認識之，這種認識或量是正確的認識或量。(《調伏天釋》，pp.124-125)調伏天這樣說瑜伽現量，把它看成是對過去的、未來的、遠的、不顯的和微弱的存在都能滲透進去而加以恰當的、正確的理解的智慧，明顯地有很濃厚的神秘主義的意味。說他把瑜伽現量視為一種東方式的睿智的直覺殆不為過。

柏來薩特 (J. Prasad) 把法稱在上面所闡釋的四種現量都視為直接認識：感覺認識 (indriya-jñāna)、意識認識 (mano-vijñāna)、自我認識 (ātma-saṃvedana) 和神秘認識 (yogi-jñāna)。他的解說頗有意思，我在這裏姑略述如下。感覺認識是依附或屬於感官的知識。意識認識由一種即時的和同源的條件所引發，這條件是有一對象作依附的感覺認識的延續；又這種認識與其自身的對象是直接連接的。實際上，它是被視為具有意識認識的性格的現量：感官作用停止後的現量。按柏來薩特對意識認識解說得不錯，只是有些地方不是很清楚。這裏所說的有對象作依附的感覺認識的延續，其實是指等無間緣，而依附在對象之上的條件，正是意識的連續性。感官認識是沒有連續性的，是一剎那一剎那地進行的。意識則可說連續性，這是就它的回憶與推想作用而言的：回憶過往的印象，推想、推測在後一剎那中所會得到的形象。由形象的連續性可以推定對象的連續存在性。但在這種情況，外界實在還是不能說。所謂“具有意識認識的性格”、“感官作用停止後的現量”中的“現量”不是純然的、與意識沒有關連的現量，而是自始至終都有意識在伴隨著的現量，因此便可說這現量具有意識認識的性格或作用了。跟著的自我認識是屬於心 (citta) 和心所

(caitta) 的認識。前者只把握對象，後者則把握特殊的思維條件。在心所中，對於自己的認識總是現量性的。至於最後的神秘認識則是在對真實性 (reality) 的性格的冥思中出現。<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> HIE, pp.125-126.

## A Study of the Epistemology of Dharmakīrti(1)

Ng, yu-kwan

### Abstract

Dharmakīrti was a high ranking scholar-philosopher in Epistemology after Dignāga in Indian Mahāyāna Buddhism. He inherited Dignāga and made significant Progress. He identifies the objects in cognition to be individuals and concepts in general, which refer to self-aspect (sva-lakṣaṇa) and common aspects (sāmānya-lakṣaṇa) respectively. To go forward, he confirms that there are merely the concrete things which possess effective force of operation. Thereby, strictly speaking, only the self-aspects can truly become objects, and as a result, he focuses his epistemology on the self-aspects. This was affected by the Sautrāntika School, and thus has an inclination to empiricism. With regard to the problem of true and false knowledge, he proposes an important condition, namely, the contents of knowledge do not contradict reality, and the foundation of knowledge lies in perception. He also carefully examines the basic essentials of a cognition and finds that they include cognizing subject, cognized object, cognition and cause of cognition. Cognizing subject is the ability of cognition, which is nothing but perception. Perception occurs in embracing the image of the object. Due to the fact that perception is

the source of the image of cognition, and that perception is the cognizing subject, Dharmakīrti asserts that the cognition is a sort of self-cognition. As for the cause and result of cognition, they are not different from each other. Rather, they take place simultaneously in the experience of cognition. In a nutshell Dharmakīrti's epistemology is idealistic in nature, carrying slightly a realistic inclination.

### Keywords:

Dignāga, Dharmakīrti, effective force of operation, sva-lakṣaṇa, pratyakṣa, sva-saṃvedana.