

法相學會集刊

第一輯

知識與實在

林潤根譯

本文譯自 Th. Stcherbatsky^①著的Buddhist Logic vol. One, Part 1. Reality and Knowledge Dover Publication Inc.

1. 佛家邏輯的範圍與目的。
2. 什麼是知識的源由。
3. 認識和再認識。
4. 真理的驗證。
5. 實在論者與佛家對經驗的看法。
6. 實在的兩義。
7. 知識源由的二重特性。
8. 認識的限制——獨斷說和批判說。

1. 佛家邏輯的範圍與目的

「人類一切成功的作爲，必須以正確的知識爲先導，因此，我們就要對正確的知識加以研究」^②。法稱^③用這句話來給他的邏輯學的範圍與目的下一定義。同時，他的著述亦以研究這問題爲對象。人類的目的或是正面的，或是反面的，或是所欲的，或

①：察爾巴斯基，從事研究佛家知識，邏輯，凡二十餘年，著有佛家邏輯，其重點在知識論及直接由梵文翻譯法稱著的正理方隅和法上的註疏。此外並著有佛家的涅槃概念。（THE CONCEPTION OF BUDDHIST NIRVANA）

②：NB, translation, P.I.（見正理方隅譯文第一頁）。

③：陳那的再傳弟子。

是非所欲的。有目的的行爲在取得所欲的，而逃避非所欲願的。正確的認識就是成功的認識，就是說，這認識將會引起我們的決定或判斷（*resolve or judgment*），而我們的決定或判斷，又將引起我們的行爲。至於有些認識，引導我們走入歧途，給予衆生期求與欲望之上，以錯誤的指引，這就是錯誤或不正確的認識。（*error or wrong cognition*）我們應注意，錯誤和疑惑，都是正確知識的反面。疑惑又分爲二類，有時它根本不是知識，只是完全的疑惑，因它根本沒有決定和沒有判斷的意義，這疑惑不會引起任何有意義的行爲。另一疑惑，含有積極的期望或消極的憂慮成份時，疑惑就和正確的知識一樣，可引起判斷和行爲，例如：一農夫對收穫的好壞沒有把握，但他一定期望有好收穫，因此就產生積極的行爲；又例如該農夫的妻子，憂慮有緣門托砵的僧人到訪時得要將本來預備供應他人的食物來供養僧人，因此又產生消極的行爲，將鍋子放在灶上，但她仍希望托砵僧人不會來。

照法稱（*Dharmakirti*）上文的定義，和現代心理學所承認的定義，沒有多大距離，心理學是研究心理活動的科學，而心理活動的特性是指：「對未來目的之追求，和對達成彼目的之手段的選擇」^①（*Pursuance of future ends and the choice of means for their attainment*）佛家邏輯的範圍，祇限於對能起認識作用的心理活動的研究，對正確和錯誤的研究，及對人類知識的研究。關於內心情緒的本質，非佛家邏輯研究的範圍。在知識活動的嚴格定義來研究，就會推論出每一認識都必然含有情緒成份，或是愛好的，或是憎厭的，雖然這成份有時是極微細的，這問題在佛家的知識論中有着巨大的重要性，因所謂自我（*an ego*）的本質，在佛家看來，就是部分的情緒作用。關於各種情緒的詳細研究，及對它的道德價值的詳細衡量，是屬於佛家其他學理的探討，而不在本文範圍之內。

本書^②的導論說過，佛家邏輯是反對全部懷疑論體系而立論的。這類懷疑論徹底懷疑人類的全部知識，把它貶斥爲一堆無法解決的矛盾。因此佛家邏輯所關心的根本問題，是我們知識的可靠性，就是說，走的一切成功的行爲之前的那些精神現象的可靠性。它探討我們知識的源由，感覺，促起（反射）作用，概念，判斷，推理，及包括詳細的論式（三支作法）和邏輯謬誤的理論系統。然後直接觸到認識對象的真實性，和思想概念的效能。但隨之而引起了一系列問題：什麼是實在？什麼是思想？它們怎樣聯繫？什麼是純粹的實在和純粹的思想？什麼是因果性的效能？

① W. JAMES, PSYCHOLOGY, I. 8 (1890) (見威廉占姆士著的心理學)。

② 指佛家邏輯。

意識的潛在部分，非本文討論的範圍。佛家邏輯的職責只是研究推論的和論辯的思想，就是說，只研究那些可以產生有意義行爲的確定源由的認識。對於本能和動物思想撇開不談。動物思想所以不談，因它或多或少總是本能的，直接的，彷彿不由自主地隨着外在的刺激而產生的，其中是否有因果關係存在，則不得而知。初生嬰孩和一般動物都有天賦的感覺和本能，這不過是出生前的綜合體，他們還未具備推理思想的能力呢。

法上① (Dharmottara) 對於這問題，用下面的語句來述已見：「正確的知識有二，一是本能的，即直接引起正確的行爲。一是推理，即引導我們的注意力走向成功的行爲的可能目的。關於這些知識，此間只研究後一種，就是能激起引起有意義的行爲之前，但卻不是在此行爲的形式上直接表現出來的。當我們獲得正確知識時，一定憶起過去已知的事物，由回憶激起意志，由意志產生行爲，由行爲而達目的。所以，知識並非達到目的之直接因素。雖然，這意義的行爲是直接表現出來的，而當下就達到目的，在這情形，知識只是本能的，而不須要分析」②

因此，佛家邏輯要分析的是我們推理的思想。這題目的主要部份有三：

一、討論關於知識的源由

二、知識的形式

三、知識在語文中的表達

這題目又可名爲感覺，推理，和三支作法。但同時又可把感性作爲我們對外在世界最初的知识源由，把理性作爲產生這知識形式的源由，把三支作法作爲認識過程中語意表達的全部。這樣。佛家邏輯既包括知識論，又包括形式邏輯了。

2. 什麼是知識的源由

明白佛家邏輯的範圍與目的，那麼，正確知識的源由的定義問題，就自然解決了。正確知識的源由就是「非矛盾的經驗」

①：法稱的再傳弟子。

②：NBT, translation, P. 9-10 (見正理方隅疏 (正理譯文第九十頁))

①。(uncontradicted experience)在日常生活中，若我們所說的話合理，在經驗上也證明沒有錯誤，就稱爲正確知識的源由。科學亦如是，任何認識，只要在經驗中沒有矛盾，我們就稱它爲正確知識的源由，或簡稱爲正確知識，因爲正確知識不是別的，而是一種足以引導成功而有意義行爲的因。在正確知識引導下，我們就會產生行爲和到達目的。就是說，我們能達到行爲的著力點，這著力點就是產生效能的實在的基點。達到這基點的行爲，就是成功的有意義的行爲。這樣，知識的邏輯和它的效能就聯繫建立起來了。「正確的知識就是有效果的知識」。②

事實上說，知識的源由的意義就是知識的起因，知識的起因有二：

一是創作性的

二是有傳授性的

從（物理的）因果的意義說，有創作性的起因，能激發人們產生相應的行爲。傳授性的起因，只能使人益智，而不強迫人們產生行爲，因此，它只是（心理的）因果關係。

在對正確知識所下的這個定義，首先足以引起我們注意的就是它的表面相似的特性。正確知識就是日常生活的正確知識，而非認識絕對的知識，亦非認識事物實相的知識，也非認識有情世界的實在或不實在的知識。普通人的日常生活，用感官對事物有所覺知，他們相信這些事物和感官之間必有聯繫存在。有時，他們覺得有一表徵，知道遠遠的角落裏隱藏着一些他們想得到的事物，他們又相信表徵與隱藏的事物之間必有聯繫存在，因而產生行爲，且能達到目的。法上說：「普通人所追求的，正是具備邏輯必然性的知識，同時，亦是科學所要探討的知識」。③

這種實在論的傾向，很自然會令人期待產生一種實在論的邏輯體系。的確，月稱④(Candrakirti)會用下列的語句來表達他個人對佛家邏輯的見解，他說：「關於我們知識的源由和相應的對象，我們僅能對日常生活中所發生的事物給予科學的描述。而

①..Pramanam avisamvadi, cp. NBT, P.3.5. 見正理方隅疏文第三頁・第五行)。

②..NBT, P. 14. 21, p:pr̥īśān jñāna m pramanam (見正理方隅疏文第十四頁・第二十一行)

③..Idid, P.3. 15.

④..提婆的四傳弟子。

正理學派 (*Naiyayikas*) (實在論者亦是) 在邏輯學是拙劣的，他們對邏輯的程序會下過錯誤的定義，而我們只是糾正他們的錯誤而已」。①月稱又說：「如果正理學派和佛家邏輯沒有什麼分別的話，那麼，我們的工作就白費了」。但事實並非如此，佛家在邏輯上的改造工作實際在樸素實在論 (*Naive Realism*) 之後，發現另一世界。正如其所自行展示出來的這一個認識批判學說的世界。若以月稱的觀點與極端懷疑論比較，佛家邏輯很像實在論的體系，但和正理學派相比，佛家邏輯顯然是屬於批判和破邪顯正的學說。由於對我們日常認識所發生的事物有更深的了解，引致佛家在實在經驗的背後，建立起另一超經驗存在的源由，使這世界中的一切事物，還歸它們的本來面目。關於最後實在 (*Ultimate Reality*)，照月稱看法，只能在神祕的定中直覺才能認識②。因此，他除了日常生活的樸素邏輯 (*Simple logic*) 外，其他一切的邏輯完全斥為無用。陳那 (*Dignaga*) 的觀點與月稱顯有不同，他的邏輯體系，在能產生效能的實在基礎上，建立了穩固的地位，不過這裏所說的實在和樸素實在論所相信的實在，是絕對不同的，關於這問題，在下文的分析中，自可知曉。

3. 認識和再認識

除了非矛盾的經驗為正確認識的特性外，還有另一特性，這就是指認識必須是一個新的認識，即對尚未認識過的事物的新認識，亦即是第一個剎那的認識，是剎那最初的警覺，是認識之火初被燃點時的第一道閃光。持續的認識就是再認識，它只是緊接着第一道閃光的警覺後的一連串剎那的認識。這情況在認識過程雖然存在，但不能作為另一知識的源由。關於這問題，陳那會提出問過：「何以故」 (*What is that?*)，他自己回答：「為無止境故」。③(because there would be no limit) 換句話說，如果把每一認識都看作正確知識的源由，那麼，知識的源由就永無止境。例如：記憶，愛慕，憎恨等等，都是已知的事物的認識，因此不能作為知識的源由。我們心識所能認識的範圍，應以當下感覺到的第一個剎那為限。這剎那之後，如何構成事物的形

①・Cp. CANDRAKIRTI, Madhy. vrtti, p. 58, 14H, translation in my NIR-VANA, p. 140 (見佛家涅槃的概念第一〇四頁)

②・Ibid, (my NIRVANA) P.44 H. (見佛家涅槃的概念第四十四頁)

③・Pr. Samucc, I. 3. (見集量論1.3)

式或表像，就屬於智力的綜合活動。這種形式或表像的結構，是由有創作性的想像力所產生的，故不能作爲認識的源由，它只是再認識，而非認識。

彌曼差學派（Mimamsakas）對於知識的源由的問題，亦有同樣的定義，就是知識的源由是對尚未被認識的事物的認識，但是他們承認有持續的認識對象與持續的認識活動。因在剎那相續之中，認識對象一如認識的活動，雖然顯示出不同時間的特性，但在實質來說，它們都是同一，都是持續的。正理學派把正確的知識源由規定爲：「在能產生認識活動的衆因中，最優越的因，才是知識的源由」。（the predominant among all causes producing cognition）① 例如感官知覺，推理等等都是。這定義都預先假定有各種持續的和固定的因，持續的認識活動，具體的一般概念，以及在靜止狀態的事物，這事物一定具有一般性的特點和個別性的特點，這些特點，可以從綜合記憶中構成一混合認識，通過感官來加以理解。但佛家只承認是剎那的相續，是一連串的變化，而且把感官和智力之間劃下截然不同的界線，以感覺來了解，以智力來構造，而成為認識的兩個不同的工具。這樣，第一個剎那永選是感覺的剎那，它能引起智力的活動，這活動又依據它的本身的規律將持續的剎那構成一綜合體。正理學派所主張的具體的一般概念，在外在的世界裏，與這綜合體是絕不相容的。假若某一事物是從感性而獲知的，則第一個剎那是感覺，繼之而起的是一明顯的表像；假若某一事物要透過另一表徵然後從理性獲知的話，則此表徵亦能產生第一剎那的警覺，這剎那之後，隨之而起的便是表徵的明顯表像，以及與之緊緊相聯的某一事物的模糊表像。但在這兩種情況中，只有感覺的第一剎那，才能構成正確知識的源由，即非矛盾經驗的源由。

我們不能假想，事物的過去或未來的剎那存在中，能產生刺激作用，而只有現在的剎那能當下產生刺激作用。因此，所謂認識，即新的認識，而非再認識，認識只是一剎那，這剎那就是知識的真正源由，亦可說達到所知對象的最後實在的知識源由。

4. 真理的驗証

既然說經驗就是真理的唯一驗證，就自然引起一問題：是否產生知識的因，同時產生它的可靠性；或這因只能產生知識，

① Sadhukafamam jnanasya karanam pramanam.

至於它的可靠性是否應由隨後的精神活動所產生呢？

彌曼差學派首先注視這問題，希望通過這問題來建立他們經典的絕對權威。這問題在印度具有四種解答，且在不同學派之間經常引起譁論。依彌曼差學派的觀點，一切知識本來就是正確的知識，它本身是可靠的，因為它是知識，而非謬誤。但例外的情況下，它可成爲謬誤的：一是它被另一更有力的認識所左右，一是產生知識的因被證明是有缺點的，例如色盲對顏色的錯認便是一個例。他們所立的原理是，知識本身是正確的和可靠的。它的謬誤只能在精神活動後，才能產生。伽瑪拉薩那①(Kamalasila)說：「爲建立經典的權威，彌曼尼耶(Jaiminiyas)主張一切知識的源由，在一般來說，它的本身都是正確的，謬誤只是由其他外在因素所產生的」②。

佛家的觀點，剛與此相反。他們說知識的可靠性不能從本身來決定，在實質上，它不但不可靠，而且還是謬誤的呢。它的可靠性只有經過隨後的心理活動而驗證出來。知識的有效性便是正確知識的試金石。正確的知識是有效果的知識，透過相符經驗的驗證，真理才能確立。因此他們所定的規律是：知識的可靠性定要加其他的因素才能產生，至於單獨經驗的本身，仍是不可靠的。

正理學派主張知識本身無所謂正確或不正確。在隨後的心理活動，才有正確與謬誤之別。經驗是真理的驗證，同時，亦是謬誤的驗證。因此，他們所定的規律是，真理和謬誤都不是由能引起認識的因所產生的，而是由其他因素或隨後的經驗所產生的。

最後，談到耆那學派(Jainas)的理論。依照他們的不確定性以及對每一本質的辯證因素的一貫概念，他們主張知識的本身，同時是正確的，又同時是謬誤的，而不須用任何隨後的經驗來驗證它。因為知識一定在某些程度是正確的，同樣，在某些程度的謬誤的。

佛家強調地主張一觀念生起時，就肯定它是真實或與真實相符是不對的。因為在這時候，此等觀念與非此等觀念之間的聯繫，還沒有可能成爲一種必然性。在這情況下，認識絕對是不可靠的。只能在觀念生起後，考驗過生起觀念的源由是否正確，同時，是否和經驗相符，並確知它是有效果的，在這情況下，我們才可說這是真理，同時，依這規律，可以駁斥一切認爲這不是真理的言論。關於語文表達的問題，就必須研究這表達者是否可靠。例如吠陀(Veda)經典就沒有可靠的表達者，因為它的來源據說

①：法上的再傳弟子。

②：ISP P. 745 1.

是非人所述的，而是永恒的。但在它的經典中，有過這樣的語句，「樹木都坐下來拜祭。或，石頭啊！聽着吧」^①。(*"the trees are sitting in sacrificial session" or "hear ye! O stones"*) 這樣的語句，只有瘋子才說得出來。同時很明顯的告訴我們，表達這語句的人是不大可靠的，並且顯而易見，所謂權威的經典，通過經驗上的驗證，根本上就沒有什麼權威^②的了。

5. 實在論者和佛家對經驗的看法

佛家雖然認爲我們知識的主要源由在經驗，這觀點與實在論者是一致的。但對於怎樣去了解經驗這問題，他們的觀點是相反的。依照印度的實在論者如彌曼差，勝論 (*Vaisesikas*) 和正理學派的看法，知識的活動和知識的內容是有些不同的。此等學派認爲，認識的活動，一如其他的每一種活動，必然與動作者、對象、工具和進行的方式聯繫着。例如：當森林中一棵樹被伐木者砍倒時，伐木者就是動作者，這棵樹就是對象，斧頭就是工具，斧頭砍樹時的一起一落就是進行的方式。動作的結果，就是一棵樹被砍下。又例如：當一片顏色被某人認識時，他的靈魂或自我 (*Soul or Ego*)，就是動作者，顏色就是對象，視覺就是工具，一道光線從眼睛走到對象上去，掌握着它的形狀，再把這形狀折回傳遞給靈魂或自我知道，這就是進行的方式。這一切進行中，視覺是最主要的，因爲認識的特性是由它決定的，所以它被稱爲感官知識的源由，而它的成就，在實在論者言，就是正確的認識。

佛家對怎樣去了解經驗的問題，是主張互爲因果的緣起說，對於以行動與認識的相符性爲基礎，而建立的整個理論結構，都加以推翻及駁斥。照佛家的觀點，一切純是心識的幻相，其中有能感作用，有感官，有表像，和他們的功能性的互爲所依的作用。佛家主張沒有自我，沒有感性的工具作用，沒有可掌握的對象，更沒有攝取形狀帶回來給靈魂的事。只有感覺與概念，和二者之間的和諧互依性。因此我們可以推測，在某一知識的範圍內，個別事物的概念就是我們知識的源由。同時這概念就是源由所產生的結果。這樣，源由和結果實際是同一的事實。在任何情況下，概念是決定我們認識的特性的最有力因素。但它並不是像實在論所說的那種工具。「因爲所知對象與表像之間的聯繫，與表像的本身，是一而非二，不過在不同的角度看以爲有二。我們又

①. *Sastra-dipika* by Partha-sarathi-misra P. 77.

②. 同上。

可假想，這種對象與表像之間的聯繫，是我們認識的一種源由，同時亦是一種結果」①。

用這推測來觀察知識的源由及它的內容，二者之間的差別，只是觀點的差別，而非本質上的差別。因此，結論就是，知識的源由就是知識的結果，反之亦然。

對於這有趣的理論，在下一章討論感官世界的實在時，還要再談。目前只要指出實在論者和佛家對於經驗的不同看法就夠了。實在論者認為經驗就是真實的交互作用，而佛家則認為經驗是心識幻相的互為緣起的功能而已。

6. 實在的兩義

在陳那和法稱的學派中，對存在（Existence）或實在（Reality）的定義，一如對知識的定義一樣，是最值得注意的。存在與實在是同義語，兩者的定義都是指最後實在（Ultimate Reality），存在，真實存在，最後存在，只是一種實際效能，而非別的。凡具有因果性的效能的就是實在。凡不具因果性的效能的就是不實在。而只是虛構。所謂效能，係以物理的因果關係為第一義。存在，實在，事與物等名詞，都是虛構的反義語。每一思想的結構，不論是絕對的虛構或有創作性的虛構，都是虛構，而非最後實在。

能燃燒的火，能燒飯的火，就是真火，它的存在就是具物質性的效能的存在，它能促起對火的清晰表像。這表像的清晰程度，又和物質性的火的本身之遠近成正比。即使遙遠的火，小到只有一剎那的閃光，只要它是真火，及視覺所能攀緣，它仍能促起清晰的表像。如果只是想像火能燃燒，能燒飯，能發光，但沒有真火生起，這「火」是不真實的。它只能產生模糊的、抽象的，及概括的表像而已。不管想像力如何強大，也無法促起像真火一般的清晰表像。它的模糊程度和想像力的強弱成反比，而非與它的遠近成正比。只在這剎那的當下才是真實的，一切事物的過去和未來都是不真實的。每一個想像的、不現見的、心理的、觀念的、概括的東西，每一種共相，不論此共相是具體的或抽象的，都是不真實。最後實在只有物質性的功能的當前剎那。離開這條件，都是不真實的。

① cp. the remarks in NBT, 1, 20–21 and vol. II. Appendix IX.

除了這最後或直接實在外，還有另一實在，即間接的實在，或可以說是第二位的實在，或轉借得來的實在（*a borrowed reality*），當一真實存在的表像與外在實在的某點取得客觀性的同一時，這表像亦可歸屬真實之列。從這特別的觀點看，所知對象可以分爲真實物和非真實物，真屬性和假屬性。所謂真實物，「母牛」可以爲例；非真實物，依佛家之說，「上帝」，「靈魂」，甚而實質——即勝論學派所主張的原始無分別的實質（*the primordial undifferentiated Matter of the Sankhyas*）均可爲例。真屬性，譬如「藍色的」，假屬性，例如「不變的」，和「永恒的」，因爲佛家認爲沒有任何事物是不變的與永恒的。我們心理上的虛構如果連間接的實在也不能獲致，則那些虛構就是絕對的不實在。只是無意義的囁語而已。例如，「空花」，（*the flower in the sky*）「海市蜃樓」（*fata morgana in the desert*）「兔角」，（*the horns on the head of a hare*）和「石女的兒子」，（*the son of a barren woman*）等等都是。

上述這類事物絕對是幻想的，囁語的，沒有一些客觀真實性。和它們相反，就是絕對的真實，其間沒有一點想像性。在這兩者之間，我們還有一個半想像的世界，這世界雖然包括虛構的想像，但它是建立在客觀實在的堅固基礎上的。這就是現象世界，（*phenomenal world*）因此，我們就有兩類想像，一是純粹的想像，一是與實在相混的想像；實在亦有兩類，一是純粹的實在，一是與想像相混的實在。純粹的實在只是剎那間的事，在時空方面都沒有確定的位置，在質量方面也沒有任何感覺，這就是最後實在或純粹實在。（*It is ultimate or pure reality*）與想像相混的實在是由與客觀事物相符的表像所構成的，這類實在，我們給與時空方面的正確位置，以及在質量方面的各種可感性和抽象性的形態，這就是現象的或經驗的實在①。（*It is phenomena or empirical reality*）

這就是佛家邏輯學家的兩類實在，一類是最後或絕對的實在，可從純感官知覺反映得知，一是條件的或經驗的實在，可從與客觀事物相符的表像反映得知。

非矛盾經驗，是與間接實在相聯繫的，雖然在最後實在的本身觀點看，這經驗只是幻覺。（*an illusion*）甚至一種正確的推理，其本身雖是正確，但依最後實在的觀點看，它仍是幻覺。因爲它的所謂正確唯是間接的而非直接的。

① SamrtiHi-sat.

7. 知識源由的二重特性

上文所述的實在有二重特性，一是直接的，最後或超經驗的 (*ultimate or transcendental*) 實在，一是間接的或經驗的實在，同樣，知識的源由亦有二，一是直接的，一是間接的。直接知識的源由是認識最後的實在，間接知識的源由是認識條件的實在。因此，「感覺」就是直接知識的源由，「概念」就是間接知識的源由。前者是由被動反射出來的，後者是由條件反射出來。嚴格來說，後者實非反射所得，因為它是自發所構成的，(*Spontaneous construction*) 或是概念的，它本非被動的，但為方便說，它只可勉強稱為受限制的反射。前者是可以執持着事物的，而後者則為同一事物生起取像作用。這裏應特別說明，佛家對執持 (*Grasping*) 的看法，並非如實在論者或神人同形論者 (*anthropomorphic*) 的看法一樣，因為佛家是不承認有真正的執持，只承認因果的一般觀念，感覺與事物互相依存的關係。執持這名詞，只用來表達認識的第一剎那與所知執持着事物的表像的隨後結構間的區別而已。一剎那的內容是獨特的，任何事物的內容都無法與它相似，因此它是無法表達的，無法闡述的，因為最後實在是不可說的，每一表象，每一名稱常與統攝着時間，空間，與種種質量的綜合體相應。這綜合體是思構所成的綜合體，而構成這綜合體的心理活動，就不是被動的反射。

法上談到實在的兩類特性時，同時又談到知識源由的兩重特性。他說：「認識的對象確分為二，一是最初 (*Prima facie*) 不起分別的認識，一是確實的認識 (*definitively realized*)。前者是第一剎那直接顯現的實在相狀；後者是一種清晰統覺中對認識對象所構成的形式。直接的感覺和清晰的思構究竟是兩回事。那些由感覺當下認識的唯是一剎那的事；那些由清晰思構所認識的是一連串的剎那的事，其間以某些感覺為思構的基礎」^①。

印度哲學的每一派別，對知識的源由，功用和特性都有他們各自的學說。如上文所說的實在論者只承認感官知覺是知識的源由。而智力和感覺並無原則上的不同，因為智力不過是生理的活動情況和物質的產物而已。(because it is nothing but a product of matter, a physiological process) 其他一切學派，最少承認兩類不同的知識源由，即感官知覺和推理。勝論學派就是承認為兩

類源由。數論學派承認這兩類外，再加一類「語言的證明」，(verbal testimony)包括神的啓示。(including revelation)正理學派除承認這兩類外，在推理方面加一類比的特殊推理。彌曼差學派就將「涵蘊」和「否定」都作為兩類不同的認識方法。「加拉卡」^①(Caraka)的弟子們，把知識源由加到十一類之多，其中「或然」(probability)亦作為一類獨立的知識源由。

從陳那的時代起，佛家和勝論學派在知識源由的觀點上，都承認有兩類，知覺和推理，至於「語言的證明」和「類比推理」都包括在推理之內。涵蘊只不過是同一事實的不同說法吧了。佛家和勝論學派雖然同樣承認有兩類不同的知識源由，但對他們的定義和特性卻有差別。此正是樸素實在論和批判論在認識學說上的距離和區別之所在。這差別，就是陳那建立他的整個學說體系中的基石之一，我們在下文還有機會詳述，現在不妨先談談佛家對兩類認識的差別，這是一種根本的，實在的，甚而正如我們在下文所說這是一種超經驗的差別。感覺的知識是永不會屬於推理的，而推理的知識亦永不會屬於感覺的。例如：當火生起時，而在視覺範圍內，經由視覺認識是火，實在論者言這是感官知覺的一種情況而已。又例如：當火在視覺範圍外生起時，吾人只能看見有烟，但火的存在卻可間接地認識出來，這就是推理的認識。在佛家看，兩舉例中，都有一分是感覺，一分是推理。後者所說的推理，就是智力的同義語，即非感覺的知識源由。認識只有感覺的或非感覺的，直接的或間接的。在每一認識之中，都有一分可感覺的核心和一分由思構所成的表像，因此，一分是感覺的，一分是理解的。事物的本身(the thing itself)是由感覺所認識的。至於它的關係和特性是由想像智力的一種功能所構成的。感覺所認識的是事物的本身，是純粹的，而不包括事物的一切關係和它的一般特性。佛家並不否認吾人可藉感覺來認識現見的火，以及藉推理來認識不現見的火。但是除了有顯明的和經驗兩類知識的源由差別之外，還有另一實在的，即最後實在或超經驗的差別。這差別使這兩類源由中的每一源由，都有它本身的對象、功能，和結果。佛家對這問題的學說，被稱為「不混合的」("unmixed")或「固定的」("Settled")學說。這學說認定每一源由都有它固定的和清晰的界限，而永不互相混合的。與佛家的意見相反的實在論者對這問題的學說，被稱為「混合的」("mixture")或重疊("duplication")的學說，因為照他的學說，每一事物都可有兩類方法來認識，固可從直接的感官知覺來認識，亦可由間接的推理來認識。如果從經驗的觀點看，佛家的學說才可以恰當地被稱為「混合的」學說，因為在我們的實際生活，兩類源由，純粹，不混合的情況是找不到的，如果分別開這兩類的知識源由，我們必須超實際經驗，超一切可察覺的意識和下意識的智力活

①：彌曼差學派論師之一。

動，而建立一種超經驗的差別。這差別，雖然我們不能直接知悉，但非矛盾的最後實在，會必然地迫使我們承認。從這意義看，這是兩類知識源由間的「固定」限際的學說。在我們解釋陳那哲學的整個學理中，未嘗不可說是這基本原理的開展。至於學說的細則，這裏不擬討論，目前只談它的大概。

這學說的知識源由有二，就是說界限分明的認識有二：

一是最後實在的反射。

二是構成表像的功能，在這表像中，這最後實在得以於現象世界裏顯現出來。

此外還有另一意義，這意義可以不談最後實在。從現象的觀點看，認識有兩類源由或方法，就是感覺與推理。感覺就是清晰明瞭對事物的直接認識，推理就是模糊的或抽象的透過事物的表徵的間接認識，例如：火在我們的視線內生起，就是直接認識，這是感覺。若我們只見烟，而推知有火，就是間接認識，就是推理。在這兩種情況中，同時都含有感性的核心和思構所成的表像；不過在前一情況裏，直接認識的功能是主要的，表像是明顯的，在後一情況裏，理性的功能是主要的，表像是模糊的和抽象的。佛家邏輯在經驗觀點上，就用這兩類認識的源由，來處理形式邏輯的。

8. 認識的限制——獨斷說和批判說

上文所述的一切，可以證明佛家哲學確有批判的和反獨斷的傾向。印度和其他國家一樣，哲學的開始，是對整個宇宙以半詩意的和幻想的描述。在它的早期，對事物的存在問題，總是充滿着獨斷的議論。在奧義書(*Upanishads*)時代，印度哲學就是有這傾向。早期佛學，為着要反對一元論的傾向，(monistic tendency)顯出批判的精神，把存在剖示為，心，物，力(Matter, *Mind and Forces*)三種元素而成的多元論體系(Pluralistic system)。在後期佛學裏，這種批判精神繼續發展成為邏輯學和認識論的體系(*System of logic and epistemology*)，而代替了早期的本體論和心理學。(ontology and psychology)他們放棄獨斷推理的方法，轉用邏輯推理來研究認識的範圍和源由。我們已知源由有二，亦知規範不能超經驗，亦知經驗只限於感官經驗。關於超感官的，超經驗的事物，在經驗世界裏我們都無法認識的。

老實說，我們是具有非感官知識源由的。這就是理性，但這源由是非直接的，非獨立的，亦不能超感官經驗。因此一切超感覺的事物，由於它們所在的空間與時間，它們所具有的可感的質與量都不可得，所以是無法認識的。這樣，一切形而上學就完結了，因為它們是無法確知的。我們的理性，或有創造性的取像，盡可能在超感官的領域中，建立種種學說，但所有這些被建立的學說，都是論辯的，這就是說，都是自相矛盾的。我們知道，只有非矛盾才是對真實與真理的最後驗證。

歷史學家對「佛陀徧知」(Buddha's Omnipotence) 的獨斷學說，被強調為辯論的不能不大表震驚，因為佛陀徧知在佛家的宗教教學說上，是建立得非常鞏固的；然而有關這所知對象，我們卻不能用肯定的或否定的方法來確定出甚麼東西來。對勝論學派的「共相實有」(Reality of the universals) 的獨斷學說亦然。它是論辯的，因為他們所引用來支持它的客觀實在的理由，恰好給那些支持它的不實在的同等力量的理由所抵消呢。

我們在法上的著述中，找出下列極有特性的言論①，他說：「當一類推理和它所依據的邏輯結構，如被人不經思索而信奉②，這論證的基礎就是一種獨斷。因為這種論證不是從實在的事實作無偏執的思索，而只是在幻覺論辯的觀念上產生的……」③。「但有些問題是適合這推論的。例如：形而上學的④（超感官的問題便是），這些問題既不能作直接觀察，又不能作正確推論。如勝論學派的「共相實有」的學說。從這些問題研究，只會增長獨斷式的論辯……」⑤

「學說的倡導者，往往對事物的真實性有所誤解，而得出自相矛盾的結果……」他強調：如果我們的論證是建立在真實事物的正確觀察，則所得的真實性，是當一事物的必然相續，或必然互依存在或一不定事物的不存在的情況獲得建立時，此間實無矛盾的餘地。」要使事實建立起邏輯理由，不是隨便安排的，而是依據它的真實性建立的。如依真實事物的真實條件所建立的互依存在的事實，相續的事實，或不存在的事實，這樣，沒有可能是矛盾的」。「一個建立的事實是一個最後真實的事實。一種正確建

①..NBT, P. 81. 19 ff (text) translation P. 223 ff.

②..agama-siddha

③..avastu-darsana

④..atindriya

⑤..NBT, P. 81. 19 ff (text) translation P. 223 ff.

立的事實是不會闖入幻覺的領域的……。這事實非建立在虛幻中，而是建立在真實的本身上」^①。

加瑪拉薩那（Kamalasila）^②對這問題，有驚人妙句，他說：「佛陀本人在答覆他的弟子時，說過這些話，『比丘們啊！一切不可爲了尊敬我，就相信我的話。應該讓博學的學者來檢驗，如金匠檢驗黃金一樣，以三種方法，用火，用分裂法，用試金石來研究我所說的話』。佛陀說，知識的究竟源由有二，那就是構成感官知覺和推理的根本原理。他暗示用這三種方法來研究他所說的話。如用感官知覺來研究等於用火，因爲都是直接的證明。用推理來研究就等於用試金石，因爲都是間接的證明。最後實在的研究就是非矛盾的研究，等於用分裂的方法，不過，這是屬於推理方法之一，而非第三類知識源由。與此相應的認識對象亦有三，即當下現見的，不現見的，和超經驗的^③；一如直接用火來試金，用試金石來試金，與用分裂的方法來試金。因此，佛陀對境而說的，應用感官知覺，非對境說，但有表徵，應用正確推理，對超經驗而說的，應用非矛盾的推理。但是佛家經論雖然對超經驗的論題有正確的解釋，我們亦應由理性來了解它，而不應直接相信經文」^④。

超經驗的事，首先應談及如「業和究竟解脫」，（Moral duty and final deliverance）亦即「業的規律和涅槃」。（the laws of karma and of nirvana）這些學說雖非經驗所知，但它們並不是矛盾的，故佛家經論的啓示，是可接納的。

雖然業和究竟解脫不能在經驗上建立，但以業的規律來作規範這現象世界進展的主力，以究竟解脫的規律來作這進展的最終目的，這是佛家對整個存在的主張。然它們卻非辯證的，非矛盾的，非時間，空間和質量所能決定的，它們是非經驗的，而是超經驗的實在，這實在卻是批判的認識論所必須假定的。

此外，儘管我們的知識限於可能的經驗範圍，但我們必須把經驗知識的本身和可能性的先天條件（*a priori conditions of its possibility*）區別清楚。感覺和理性這兩類知識源由的區別是截然不同的，足以引致純粹的感覺，純粹的所知對象和純粹的理性

①..NBT., P. 81 19 ff. (text) translation P. 223 ff.

②..In his Nyaya-bindu-purva-paksa-sanksipti Tanjur Mda, vol. 112 the passage quoted begins fol. 114 a 8 of the Peking edition, cp. TSP, P. 12. 19.

③..pratyaksa paroksa and atyanta-paroksa.

④..savikal paka-pramana-bhavet srad-dad.hanah pravartante.

的假定。這都是非經驗所能知的，而又非矛盾的，甚至可以說是我們全部知識不可少的先天條件，如果沒有它，知識可能全部崩潰。因此，形而上和超經驗的事物又必須區別清楚。前者不論在空間的位置，時間的存在，質量所有的，都無法確知，而後者和前者相反，因為我們在點滴的知識裏，都知它們存在的，同時，它們是一般可能性的經驗知識所必備條件，但它們的本身不能以感覺的表像顯示出來，正如法上所說①：「是知識所不能攀緣的」。（“unattainable by knowledge”）形而上或超經驗的事物，都是思構所成的概念，因此，都是幻覺的，辯証的和矛盾的。但是，超經驗或先天性的事物，例如：「究竟的殊相」（ultimate particular）與究竟事物的本身，（the ultimatemthing as it is in itself）不只是真實，同時就是實在的本身，雖然在概念中無法取像，因它的本身就是非概念的。關於這些問題的進一步研究，我們在下面數章中還得再談。

①..NBT, P. 12. 19-prapayitum asakyatut.