

非認知與第三量

姚治華

香港中文大學哲學系

摘要

在印度哲學史上，對「非認知」這一論題的研究貢獻最多的有三位哲學家，他們分別是 Kumārila、法稱 (Dharmakīrti) 和他的老師自在軍 (Īśvarasena)。我們有足夠的材料顯示 Kumārila 和法稱在這一議題上的觀點，可有關於自在軍的資料就非常缺乏。

本文要討論一些可能與自在軍傳統有關的材料和學說，這包括護法 (Dharmapāla)、無性 (Asvabhāva) 和最勝子 (Jinaputra) 有關著作以及中國學者有關註疏中的「非量」概念，還有法稱著作中的「非量性」(apramānatā, apramānatva) 概念。我將試圖證明這兩個概念與自在軍所主張的獨立於知覺經驗和邏輯推理的第三種認知方式即非認知有關。這一研究將有助於彌補非認知理論早期發展史上的空白。

關鍵詞：非認知、非量、非存在、非量性、第三量

前言*

在印度哲學史上，對「非認知」這一論題的研究貢獻最多的有三位哲學家，他們分別是彌曼差 (Mīmāṃsā) 學者 Kumāṛila，佛教學者法稱 (Dharmakīrti) 和他的老師自在軍 (Īśvarasena)。我們有足夠的材料顯示 Kumāṛila 和法稱在這一議題上持有非常不同的觀點，可由於有關自在軍的資料非常缺乏，我們對他的非認知理論以及與其他兩位學者間的互動關係一直都不十分明瞭。

本文首先要討論一些可能與自在軍傳統有關的材料和學說，這包括護法 (Dharmapāla)、無性 (Asvabhāva) 和最勝子 (Jinaputra) 有關著作以及中國學者有關註疏中的「非量」概念，還有法稱著作中的「非量性」(apramānatā, apramānatva) 概念。我將試圖證明這兩個概念與自在軍所主張的獨立於知覺經驗和邏輯推理的第三種認知方式即非認知有關。由於這些材料的年代大多介於六至七世紀，這非常有助於我們釐清此一非認知理論的早期發展以及上述三位哲學家在本論題上的不同之點以及三者間的互動關係。與大多數學者所側重研究的法稱之後的註疏或更晚的藏文資料相比，這一點尤為明顯。

同時，我還會討論非認知與作為其對象的「非存在」間的複雜關係。長期以來，法稱在這一議題上的觀點被認為是唯一正確合理的意見，我則試圖說明自在軍乃至法稱之前的大部分佛教學者都採

*此文英文版曾發表於維也納第四屆法稱研討會及政治大學中國哲學與分析哲學研討會，即將刊發於前次會議的論文集。中文版曾發表於香港中文大學哲學系，並得益於許多同事的評論和意見，尤其是林鎮國和劉國英，一併致謝。

取了一種截然不同的意見。這兩種意見都有其合理和正確之處，雖然後來居上的法稱似乎更佔上風。在我看來，這些不同意見間的爭論恰恰凸顯了佛教哲學傳統在這一論題上的豐富和卓越之處。

壹、第三量

在最近的一篇文章中，Birgit Kellner指出在印度哲學史上主要有三位哲學家在非認知的研究上貢獻良多。¹ 有意思的是，他們都活躍於七世紀左右。第一位是Bhatta彌曼差學派的重要代表人物Kumārila，他的主要著作*Ślokavārttika*仍留存於世，而其中有專章討論非認知（*abhāvapramāna*無體量），這應該是印度哲學史上對此一概念最早的系統論述。² 而這一章內容又成為八世紀佛教學者寂護（*Śāntaraksita*）的批判對象。我們有Kumārila非認知理論的絕大部分材料，Kellner (1997a) 和Taber (2001) 對這些資料作了認真研究。Kumārila作為對陳那所代表的佛教知識論和邏輯的最早和最嚴厲的批評者，當然不會遵從陳那所限定的兩種認知方式（*pramāna*量），即知覺（*pratyaksa*現量）與推理（*anumāna*比量）。相反，他認為應有六種認知方式，亦即知覺、推理、聲量（*śabda*）、譬喻（*upamāna*）、預設（*arthāpatti*義准量）和非認知（*abhāva*無體量）。³ 由此我們可以看到非認知在他思想中的重要地位。

¹ 參見Kellner, 2003: 121.

² 印度學者的年代總是最頭疼的事情，根據文獻內部證據我們可以大概確定Kumārila略早於法稱。自在軍作為法稱的老師，當然應早於法稱，但我們不能確定他與Kumārila的先後順序。同時，我們也不能解釋為什麼非認知問題在七世紀獲得如此高度的關注。

³ 括號中的古譯出自窺基《因明入正理論疏》T1840: 95b，他似乎熟悉此一六類量

第二位是佛教哲學家法稱。他在其多篇著作中發展了非認知（*anupalabdhi*不可得）的概念，為我們留下了佛教史上對於非認知最深入的研究。法稱嚴格遵從陳那所限定的兩種認知方式，而與有些正理派（*Nyāiyāyikas*）哲學家把非認知歸結為知覺的觀點不同，他把它包含在推理之下。換言之，我們要知道某處無物必得憑藉推理而不是直接的看或聽。在法稱看來，「桌子上沒有瓶子」這一事實經由推理判斷而得知，而此一推理又基於對桌子而不是瓶子的知覺。他進一步把非認知理解為確保一個必然性推理的三種因（*hetu*）之一，並把它劃分為種種不同類型，在有些著作中多達十一種之多。⁴

對於法稱及其後註家的非認知概念已有多位學者作了細緻研究，其中最突出者是 Kellner (1997a, 1997b, 1999, 2001, 2003)。如 Kellner (2003) 所指出，並不是所有這些觀念都肇始於法稱本人，相反他是把這一概念逐漸「融納」到其體系中，似乎它最初並不與他的思想兼容。可能的情形是：他在回應第三位哲學家，亦即他的老師自在軍。與上述兩位不同，自在軍不幸沒有給我們留下任何作品，祇是有些片言隻語存留在法稱的著作中。依 Steinkellner (1966) 和 Katsura (1992) 所言，自在軍非認知理論的一個重要特色在於他把非認知看作知覺和推理「之外和之上」獨立的認知方式，亦即第三種量，而這正是法稱花費許多筆墨來反駁的觀點。由於法稱的努力和隨後的影響，我們無法找到任何證據顯示法稱之後的印度佛教哲學家持有這種看似異端的見解。因而除了知道它被稱為「唯非認知」（*upalabdhyabhāvamātra*）或「唯不可見」（*adarśanamātra*）外，我

的說法。

⁴ 另兩種因為果（*kārya*）和自性（*svabhāva*），兩者都確保肯定判斷的必然性和有效性。

們對這第三種量所知甚少。

Katsura (1992) 和 Yaita (1984, 1985b) 進一步確認了陳那著作中的一些段落，它們標誌著這一理論的早期發展狀況。依 Katsura (1992) 所言，《因明正理門論》和《集量論》第五章中有關段落顯示陳那知道非認知這一觀念。《集量論》第五章的段落是在討論陳那的語言哲學——遮詮 (apoha) 理論，在這裏自在軍特有的詞語「唯不可見」(adarśanamātra) 被用來說明逆否命題陳述 (vyatireka 異喻體) 祇能由不可見 (adarśanamātreṇa) 來確定。《因明正理門論》中的一段則提到法稱特有的詞語「不可得」(anupalabdhi)，這一段落又被法稱在其《釋量論·為自比量品自註》中引用並詳細討論。

迄今為止，似乎沒有更多的進展來尋索法稱之前有關非認知的材料，雖然如 Steinkellner (1992) 所指出，此類研究顯得非常急迫。出乎意料的是，中文材料一直在談論三種量，這當然在很大程度上是由於陳那之前的佛教邏輯文獻在中文傳統中的強勢影響。這些被認為是龍樹、無著或世親的作品，通常都承認兩種以上的量，而第三種量則是作為聖賢言教的聲量 (śabda) 或聖言量 (āgama)。當陳那的因明著作被玄奘和其他學者在七世紀介紹到中國時，學者們開始意識到過往聖賢的言教不能作為獨立的量。有一派意見祇認可兩種量，而這很自然可以在陳那著作的有關註疏中看到。

可是差不多同時或稍後，新一組的「三量」出現了。在這一組中，除了通常所見的知覺和推理外，第三種量叫做「非量」。即使在介紹如何理解此一概念以及其可能的梵文原詞之前，大家或許已經注意到它似乎與自在軍的三種量理論及其非認知概念有關，因而我們有了一絲希望去找尋這一丟失了的傳統的些許蹤跡。

貳、非量

我們需要對作為三種認知方式或量之一的「非量」作一些說明。「非」表否定，意為「無」或「不」；「量」字面義為「度量」，用以翻譯佛教因明中的專有名詞pramāna。如果在非專有意義上使用，「非量」意指「不可度量」或「非可限量」，其相應的梵文詞是apramāna。即使在專有用法中，「非量」一詞也可以有兩種意義。第一義僅表明對「是或不是量」的否定，因而意為「不是量」，其相應的梵文詞也是apramāna。這個梵文詞被法稱在很多場合下用來意指「不是量」，如《釋量論》II.89, III.335, IV.3, IV.237等。⁵

「非量」的另一含義就是指上述知覺和推理之外的第三種量。由於大多數這一用法的材料祇留存於中文文獻中，我們暫時不能確定其相應的梵文原詞。事實上，東亞佛教學者從來都沒有試圖把這一概念與其可能的印度淵源聯繫在一起考慮，而是逕自採納窺基以降的傳統觀點，把非量理解為似現量 (pratyaksābhāsa) 和似比量 (anumānābhāsa)。這裏的似現量是指錯覺、憶念、希求等認知活動，這些都不被認為是正確有效的認知方式，而祇是近似現量。陳那之後的註家曾對這些近似知覺的認知的原因有廣泛的討論和爭論：有些主張它們是由於有分別能力的意識的介入而產生的；而另一些則認為是由感官的缺陷所致。⁶ 似比量指未能遵循有關推理規則而作的謬誤推論。它與似現量都被認作是謬誤的，因而被稱作「非量」——不是量或認知方式。「非」在這裏被解釋為含有「謬誤」、「錯誤」之意。

⁵ 據宮坂宥勝所編索引 (Miyasaka 1971-9)。

⁶ 參見Chu, 2004: 113-15.

但這樣的理解顯然與非量被列為三種量之一的事實相矛盾，也就是說非量在這裏是被看作獲取知識的正確途徑，而不是謬誤的認知。況且似現量和似比量包含幾種不同類型的認知，很難把它們統統歸為一個「非量」。更重要的是，在梵文和藏文材料中，我們從來沒有看到一個概念跨越似現量和似比量的範圍，被稱作「非量」之類而與現量、比量並列為第三量。誠然在商羯羅主 (Śaṅkarasvāmin) 的《因明入正理論》中，似現量和似比量首次與現量和比量並列一處。⁷ 正是在對這一著作的註疏中，窺基發揮了其頗具影響的觀點：似現量和似比量被總稱為非量，而非量又被理解為現量和比量之外的第三種量。他說：「似現似比，總入非量。由此可言現量非比及非非量，比量亦是非非量攝。」⁸

雖然窺基給出了主導後世東亞佛教的關於非量的明確定義，可他不是第一個提出此一概念者。他所依賴的文本之一可能是乃師玄奘所編譯的、集印度十大論師對世親之《三十唯識頌》註解的《成唯識論》。在這一文獻中，「非量」一詞出現了三次，都是用在討論護法所持的識的四分說的語境之下。在論證為什麼要在識的相

⁷ 參見 *Nyāyapraveśa* 頁 7: ātmapratyāyanārthaṃ tu pratyakṣamanumāṇaṃ ca dve eva pramāṇe / tatra **pratyakṣam** kalpanāpodhaṃ yajjñānamarthe rūpādaṃ nāmajātyādikalpanārahitam / tadakṣamakṣaṃ prati vartata iti pratyakṣam / **anumāṇam** liṅgādarthadarśanam / liṅgaṃ punastrirūpamuktam / tasmādyadanumeye 'rthe jñānamutpadyate 'gniratra anityaḥ śabdaḥ iti vā tadanumāṇam / ubhayatra tadeva jñānam phalamadhigamarūpatvāt / savyāpāravatkyāteḥ pramāṇatvamiti / kalpanājñāmarthāntare **pratyakṣābhāsam** / yajjñānam ghaṭaḥ paṭaḥ iti vā vikalpayataḥ samutpadyate tadarthasvalakṣaṇaviśayatvāt pratyakṣābhāsam / hetvābhāsapūrvakaṃ jñānam **anumānābhāsam** / hetvābhāso hi bahuprakāra uktaḥ / tasmādyadanumeye 'rthe jñānamavyutpannasya bhavati tadanumānābhāsam // 中譯見 T1630: 12b-c。

⁸ 《因明入正理論疏》T1840: 95c。

分、見分和自證分之外另立所謂「證自證分」時，護法用到了「非量」一詞，他說：「不應見分是第三果，見分或時非量攝故。……謂第二分但緣第一，或量非量或現或比。……見有種種或量非量或現或比多分差別。」⁹ 我們看到，非量與現（量）、比（量）出現在同一語境下，似乎暗示三者的並列地位，這也是窺基及其他註家所持的觀點。同時，由於非量被理解為似現量加上似比量，后兩者又被商羯羅主與現量和比量並列，結果我們就有了一組三種量：現量、比量和非量。

仔細研究產生於七至八世紀的層層中文註疏，我們可以看到至少三種不同或相對獨立的印度佛教資源糾結在一起，三者間的巧妙融通形成了東亞佛教圈中特有的非量概念。這三種資源是：1)商羯羅主突出似現量和似比量的重要地位，把它們與現量和比量相提並論；2)護法學說中的非量概念，及其與現、比量可能相當的地位；3)我們現在還不能確知源頭的主張，在現量、比量之外還承認有第三種量，叫做非量。

這第三種資源，如我們早先所猜想的，可能與自在軍的概念「唯不可見」或「唯非認知」有關。如果是這樣的話，非量中的「非」不應該是謬誤之意，而應該就字面理解為「不」或「無」，因而非量意為「量之無」或「非認知」。這樣來理解非量的話，就與自在軍的傳統非常接近了。

⁹ 《成唯識論》T1585: 10b. La Vallée Poussin 在其法譯本中把「非量」還原為 *apramāṇa。

參、非量性

由於自在軍沒有任何著作存留於世，我們不能以任何「直接」證據來證明兩個傳統中非認知概念間的關係。可他的觀點在法稱的著作中被介紹並加以批評，在這批評和吸收的基礎上，法稱發展了他的非認知 (anupalabdhi) 理論。法稱對自在軍非認知觀念的批評集中在《釋量論·為自比量品自註》第 198-212 頌，已由 Yaita (1984, 1985a, 1985b) 翻譯並研究。法稱對這一概念的吸收容納被 Kellner (2003) 分為三個主要階段，與之相應有三組不同時期的著作。她的研究仔細分析了這每一個階段，成為對法稱非認知理論最全面的研究。

可是，兩位學者（以及所有其他當代學者）都忽視了另一則重要的文獻，即《釋量論·現量品》(PV II) 第 85-100 頌。此一節的重要性在於數度用到 *apramānatva* 和 *apramānatā*。與兩個詞彙在《釋量論》其他處通常所含的「不是量性」之義不同，同時也與此論中屢次用到的 *apramāna* 的「不是量」的含義不同，這兩個詞在這裏似乎指稱某種「非量性」或「非認知性」。¹⁰

按照戶崎宏正 (Tosaki, 1979) 的分析，《釋量論·現量品》第 85-100 頌集中討論「否定比量」的問題，而其更大的語境是在討論量的數目。法稱特別批評了祇承認一種認知方式即現量的觀點，也批評了承認兩種以上的量的觀點。作為陳那的追隨者，法稱著力論證推理即比量作為獲取知識途徑的正當性以反駁對方的觀點。但在

¹⁰ 據小野所編索引 (Ono 1996)，在法稱現存梵文著作中，*apramānatva* 共出現了三次而 *apramānatā* 共出現了八次。但它們在《釋量論·現量品》第 86、88、99 頌中顯然與在其他處含義不同。

討論量的數目的語境下論及「否定比量」，他會不會涉及乃師自在軍所持的第三種量非認知呢？

在這一節中，法稱首先認為「一切否定 (pratisedha) 是由非認知或不可得 (anupalambhata) 證成的」，¹¹ 其具體步驟則是：「在一個否定推理中見到任何「肯定」的陳述是關於與之矛盾之物或此物之原因的，這就意味著「對所否定者」的非量性 (apramānatva)。」¹² 例如，感到寒冷就意味著對火的非認知，從而就可以否定火的存在；在同樣的情形下，感到渾身發抖也意味著對火的非認知，因為發抖的原因是寒冷，從而也可以否定火的存在。以圖示之：

A (火) 的非存在

↑

B (寒冷或發抖) 的存在 → A (火) 的非認知

按照一般的理解，由B的存在，即寒冷或它所導致的渾身發抖，可以直接推導出A即火的不存在，無須經過A (火) 的非認知的步驟，因為火與寒冷或其結果是相矛盾的，因而不能共存。而在法稱看來，兩者間的矛盾或不能共存都還是未經證明的，因而不能用來作為正確推論的根據。要從B的存在推導出A的非存在，A的非認知是一個必要的步驟，這也就是法稱說「一切否定推理都由非認知而證成」的道理。換言之，非認知「是非存在的證成者 (prasādhikā)」。¹³ 他還說這一點非常明顯，以致於無知牧童都能了解：「某物的非

¹¹ PV II.85ab: pratiśedhas tu sarvatra sādhyate 'nupalambhataḥ /.

¹² PV II.86: dṛṣṭā viruddhadharmoktistasya tatkāraṇasya vā / niśedhe yāpi tasyaiva sā 'pramānatvasūcanā //.

¹³ PV II.89b: sā 'bhāvasya prasādhikā /.

量性 (apramānatā) 是其非存在的證因 (livga)，這一點祇需對非常愚昧的人說明，即使牧童也能明瞭這點。」¹⁴

這裏我們感興趣的是「非量性」(apramānatva, apramānatā) 的用法。顯然在這一節中，它與不可得 (anupalabdhi, anupalambhata) 可交互使用，都意味著「非認知」。Manorathanandin在其《釋量論註》(PVV) 中，明確把非量性 (apramānatā)、量的缺失 (pramānarahitatā)、不可得 (anupalabdhi) 三者看作同義詞。他說：「任何不可見確定就意指非量性、量的缺失和不可得。」¹⁵ 另外，他還把 apramānatva 解釋為「量的缺失」(pramānarahitatva)，把 apramānatā 進一步解釋為「量的不活動」(pramānanivṛtti)。¹⁶

如果中文資料中的非量概念與法稱這裏用到的「非量性」有關聯的話，那麼非量也應該被解釋為量的缺失、量的不活動或不可得，而其梵文原詞也可能是法稱這裏用到的 apramānatva 或 apramānatā。由於「非量」概念出現在某種三種量論的語境下，而這種把非認知看作三種量之一的理論祇有被自在軍所提倡，所以我們推斷法稱這裏的「非量性」可能是不自覺地採用了乃師自在軍的用法，同時也是相關中文材料與自在軍傳統有關聯的一項間接證據。

¹⁴ PV II.99: yad apramānatā 'bhāve liṅgaṃ tasyaiva kathyate / tad atyantavimūḍhārthaṃ āgopālam asaṃvṛtteḥ //.

¹⁵ PVV II.86: yadevādarśanaṃ sā 'pramānatā pramānarahitatā 'nupalabhir... //.

¹⁶ 參見PVV II.86, 99.

肆、非認知與非存在

在上述法稱關於非量性 (apramānatā, apramānatva) 的有關論述中，我們看到它的一個重要特徵是作為「無」或「非存在」的證因 (livga) 或證成者 (prasādhikā)。但法稱緊接著強調這祇適用於本來就可見的事物，祇有這些本來可見的事物在各項認知條件都齊備的情況下未被知覺才證明它們確實不存在。這是因為，如果它是本來就不可見的事物如鬼魂，對它的非認知就不能確定它的實際存在與否。在他看來，非量性正是對那些本來可知覺 (drśyasya) 事物的不知覺 (darśanābhāva)。¹⁷ 法稱這樣說道：「我們已經顯示這類[超感知物]的非認知不能確定任何東西。因而對於絕對不可見之物來說，不能確定其存在與否。」¹⁸

對非認知對象作可見與不可見的區分是法稱在這一論題上的創見之一，也是基於這一點，他批評了乃師自在軍不對其對象加以甄別而徑直把非認知作為一種獨立的量的做法。可事實上，在法稱之前，我們沒有看到任何一位學者作如此區分。例如，陳那在幾處論及「不可得」(anupalabdhi) 或「不可見」(adarśana) 的文字中，不但沒有區分其對象的可見與不可見，相反，他論及的非認知對象往往是本來不可見的，如《因明正理門論》中的「第一因」(pradhāna 最勝)，《集量論》中的「詞項」(śabda)。尤其是在《因明正理門論》一段中，以非認知證成第一因的不存在，在法稱看來當然不成立。陳那本人在晚年或許也意識到這一問題，因而在《集量論》的

¹⁷ 參見 PV II.88cd: drśyasya darśanābhāvāditi cet sã 'pramānatā //.

¹⁸ PV II.94: aniścakaraj proktam ĩdrk[s]ānupalambhanam / tan nātyantaparoksesu sadasattāviniścayau // . 依戶崎宏正 (Tosaki, 1979: 169) 校正。

相應部分就刪去了這一論證。¹⁹

事實上，在陳那之前的許多文獻中，非認知或「不可得」就是某物不存在的表徵，以至於Lamotte曾試圖徑直以「非存在」(non-existence) 來譯anupalabdhi。²⁰ Steinkellner不同意他的建議，並舉出若干例證來說明一種類似法稱的觀點，即這些非認知的對象並非簡單的不存在，而是處於一種亦有亦無的「中道」狀態，²¹ 這一結論尤其適用於那些被佛教傳統所肯定的概念，如涅槃、般若、空性等。如在《般若經》中常說的「般若不可得」等，並不是說般若不存在，而是說它超言絕慮，沒法為我們的心智所認知。

相反，對於那些被佛教傳統所反對的概念和學說，則往往以「不可得」為理由加以否定，上述陳那否定「第一因」存在的論式便是一例。此外，無著在其《順中論》中解釋龍樹反對一切有部虛空(ākāśa) 實有之觀點的理由時，也說：「空等畢竟物不可得，猶如兔角，畢竟如是，六根各各皆不能得。如是空等，亦不可得，是故知

¹⁹ 參見Katsura, 1992: 231。《因明正理門論》中討論「第一因」(pradhāna最勝)的段落為：「夫立宗法理應更以餘法為因成立此法，若即成立有法為有，或立為無。如有成立最勝為有，現見別物有總類故。或立為無，不可得故。其義云何？此中但立別物定有一因為宗，不立最勝故，無此失。若立為無，亦假安立不可得法，是故亦無有有法過。」(T1628: 1b-c) 而《集量論》中相應的段落為：chos can yang des min / chos kyi(s) chos can yang bsgrub pa ma yin te (/) dper na gtso bo gcig yod pa yin te / khyad par rmams la rjes su 'gro ba mthong ba'i phyir ro zhes bya ba lta bu'o // de ni khyad par rmams kho na rgyu gcig pa can nyid du bsgrub par bya ba yin te / der yang gyo mo la sogs pa'i rgyu gcig pa nyid dper byed pa yin no // de'i phyir chos gzhan kho na bsgrub par bya ba yin no // P5702: 128b6-8。

²⁰ 參見Steinkellner, 1992: 398-9。

²¹ 參見Steinkellner, 1992: 410。

無。」²² 這裏的「不可得」正是法稱所用的特有概念 *anupalabdhi*，²³ 在這裏它被明確規定為「六根皆不能得」，亦即不祇五種感官識不能感知，連意識也不能認知，因而它不祇是非感知 (*non-perception*)，而應是非認知 (*non-cognition*)。但正是這非認知「知道」了虛空、兔角等的非存在。其中兔角被印度傳統哲學家如 *Kumārila* 劃歸為四類非存在中的一類，即絕對無 (*atyantābhāva*)。²⁴ 而虛空在無著看來，亦同於兔角之類，是絕對的非存在。按照法稱的分類，對於它們的非認知當然屬於「不可見的不可得」 (*adrśyānupalabdhi*)，從而也不能確知它們的存在與否。可是在無著看來，這裏的非認知恰恰「知道」它們的非存在，也就是說，非認知被認為是一種可獲得確定知識（即某物的非存在）的手段。

有意思的是，在被認為是世親所著的《佛性論》中，對論者引用了幾乎同樣的論述來否定法性的存在，他說：「法身應決定是無，不可執故。若物非六識所得，決定是無，如兔角。兔角者，非六識所得，定是無故。法身亦爾，是故法身決定是無。」²⁵ 這裏否定法身存在的基本理由是「不可執」，而且進一步把它解釋為不能被五種感官識和意識所了知，同時兔角這種絕對的非存在物被用作例證說明法身的不存在。可是按照佛教教義，法身必得存在，否則許多

²² 《順中論》T1565: 48a。

²³ 這裏的「不可得」可以被還原為 *anupalabdhi*。後者是法稱習用的術語，在陳那著作中也出現過，而被中譯為「不可得」。另外，「不可得」也常用以翻譯 *anupalambha* 一詞。

²⁴ 參見 *Śloka-vārttika* IX. 4-5。其餘三類非存在為過去無 (*prāgabhāva*)、壞滅無 (*dhvaṃsābhāva*) 和相互無 (*anyonyābhāva*)。寂護在其 *Tattvasaṃgraha* XIX.1650-4 中也引用了這一分類法。

²⁵ 《佛性論》T1610: 803c。

基本教義無法解釋，因而世親試圖面對「不可得」論證的挑戰而證明法身的存在。他的理由如下：「汝言非六識所見故法身無者，是義不然。何以故？以由方便能證涅槃故。想稱正行是名方便，由此方便，是故法身可知可見。譬如由他心通故，則能得見出世聖心。」²⁶ 世親在這裏並沒有像法稱那樣挑戰「不可得」論證本身，相反他試圖證明法身可以通過某種「方便」而認知，就如同由一種叫他心通的超越能力就可了知他人的心識一樣。他強調法身的「可知可見」恰恰強化了對論者的「不可得」論證，即可知者存在，不可知者不存在。

據認為是陳那追隨者的無性在其《攝大乘論釋》(MST) 中表達了同樣的觀點，祇不過尤可注意者是在我們所理解的正確意義上使用了「非量」一詞。²⁷ 他是這樣說的：「如顯現非有者，我性、法性、所取、能取，如是等體皆無有性，非量 (tshad ma med pa) 所證故說為無。」²⁸ 所取、能取以及我性、法性在正統唯識學教義中被認為是不真實存在的虛妄執持，說它們是無並沒有什麼新意。重

²⁶ 《佛性論》T1610: 803c。

²⁷ 關於無性與陳那的關係尚有許多不同意見。無性熟悉陳那學說的主要證據之一是在其《攝大乘論釋》中提到了陳那的識的三分說：「又於一識似三相現，所取、能取及自證分，名為三相。」(Taisho 1598: 415b) 藏文翻譯略有不同：「一識中有多相：自證、分別及相分。此三相……。」(Shes pa gcig nyid rnam pa mang por rang gis rig go / rtog pa rnam pa 'di gsum rnam par.... Peking 5552: 298b) 關於此段落的進一步討論，參看 Yao, 2006.

²⁸ 《攝大乘論釋》T1598: 408a。藏文翻譯讀作：ji ltar snang ba de bzhin med ces bya ba ni bdag dang chos sam gzung ba dang 'dzin pa'i dngos por med pa nyid de / tshad ma med pa'i phyir ro / P5552: 284b。其中最後一句藏文僅為「非量 (tshad ma med pa) 故」，缺「所證……說為無」。

要的是無性試圖以認識論色彩濃厚的概念「非量」(tshad ma med pa) 來證明它們的非存在，其理路與上述無著、世親和陳那的說法一致。同時非量與上文中的不可得、不可執的交互使用也進一步支持了上節在法稱作品中所找到的證據。在其釋論的另一處，無性也似乎有著類似法稱的警覺，即某物不可得並不一定就意味著完全不存在，他說：「如是此中但說所緣為不可得 (mi dmigs pa) 難了知故，非全無有。以於爾時非無有法，雖是其有而不可知 (mi gcod)。」²⁹ 由於「所緣」在唯識學的教義中沒有被完全否定其存在，因而此時討論所緣的不可得時就陷入了兩可境地。

我們看到，無著、世親、陳那和無性等幾位學者與法稱在非認知與非存在的關係上持有非常不同的觀點。一方認為在感官識和意識都不起作用時的「不可得」或非認知可以確定或「知道」某物的非存在，這不但包括經驗可見之物的非存在，還包括許多抽象的形上學概念等本來不可見之物的非存在；而另一方則認為非認知祇能確定前者，對後者卻無能為力。法稱在有關著作中的細緻分析和辯難，以及陳那和無性在這一問題上的反復或兩可態度，都似乎說明法稱的觀點後來居上，顯得更有說服力。

伍、非認知與第三量

回到自在軍在此論題上的觀點，他的學說似乎也影響了下面一組材料。在一部作於印度的《瑜伽師地論》的註疏中，有一段討論

²⁹ 《攝大乘論釋》T1598: 393a。藏文翻譯讀作: de lta bas na 'dir ni dmigs pa la mi dmigs pa yongs su gcod pa yin kyi med pa nyid ni ma yin te / 'di lta de'i che chos med pa ni ma yin kyi / yod bzhin du yongs su / mi gcod do / P5552: 258b-259a。

傳統唯識學諸識與因明傳統中諸量間的關係。被認為是本釋論作者的最勝子等菩薩認為：「又以五識同現量攝，故合立一，說在最初。餘識不定，或現或比，或非量攝，故別立一，說在第二。」³⁰ 作為傳統瑜伽行派根本經典的註釋者，卻關心八種識與陳那所倡導的知識論學派的諸量之間的對應關係，亦說明最勝子等是處於陳那或其學派的影響之下。而更重要的是他似乎承認有三種量，即現量和比量之外，還有「非量」。雖然他沒有明確規定什麼是非量，可是有了上文在法稱和無性作品中所找到的證據，我們可以確定這又是一則關於自在軍三種量說的證據，而且這一則材料明確地將三者並列。

這時如果重新審視被窺基及其後學大加發揮的《成唯識論》中的一段文字，我們會發現它可以有不同的解釋。如果我們撇開窺基的錯誤發揮，即不把非量看作所謂的似現量和似比量，而徑直把非量就字面理解為非認知，那麼護法這一段文字又是關於自在軍三種量說的一條證據，其中非量又與現量和比量並列而立。

事實上，在七至八世紀的中文註疏中，也可以找到不同於窺基的解釋。祇是由於窺基及其學派的強勢影響，這些聲音被遺忘了。遁倫便是其中一位持不同觀點者。在其《瑜伽論記》中，他說：「破極微中有五微難。初中若已觀察違諸量故者。現比二量所不得故。猶如兔角。定非實有。彼宗雖計現量所得。此宗說非量知。迴色但有阿拏 (anu) 以上麤色現量可得。非極微故。」³¹ 如果我們對照上文所討論的無性的說的話，兩者的思路非常接近，祇是無性認為所取、能取、我性、法性等形上學實體的非存在被非量所認知，而遁倫則認為極微等外境的非實有由非量所知。

³⁰ 《瑜伽師地論釋》T1580: 886a。

³¹ 《瑜伽論記》T1828: 349a。一個阿拏 (anu) 由七個極微 (paramānu) 構成。

另一個持同樣觀點的是八世紀學者曇曠，他的著作直至上世紀敦煌古卷發現以來才為世人所知。他在下一段話中給作為第三量的非量下了最明確的定義：

謂八識量總有三種：一者現量。現謂現前，量謂量度。謂於現前明了色等，不迷亂相而得了知，離諸名言種類分別照鏡明白，故名現量。現即是量，持業釋也。

二者比量。比謂比類，量義同前。謂於不現在前色等，而藉眾相於所觀義有正智生，了知有大或無常等，是名比量。比即是量，亦持業釋。

三者非量。謂若有境非可現知明白而照，亦非眾緣而可比度，境體實無非可量度。於非量處而起心量，故名非量。故非六釋。³²

這裏非量被明確理解為「境體實無」的「非可量度」，即非存在之非認知。它既非現量又非比量，卻與它們並列為第三量。在另外一處，曇曠主要從其對象的角度著眼討論三種量，他說：「若後得智亦通三量等者，緣自相故是現量智，緣共相故是比量智，緣過未故是非量智。」³³ 自相與共相分別作為現量和比量的對象是陳那以降佛教學者的共識，那麼非量的對象又是什麼呢？按照我們早先的討論，似乎應該是無。可為什麼曇曠說非量以過去、未來為對象呢？如果我們回顧 Kumāṛila 曾把「無」劃分為四類，即過去無 (prāgabhāva)、壞滅無 (dhvaj sābhāva)、相互無 (anyonyābhāva) 和絕對無，我們將意識到過去和未來在這裏是指前兩類無。因而曇曠沒有自相矛盾：非認知仍然以「無」為對象。

³² 《大乘百法明門論開宗義記》T2810: 1053a。

³³ 《大乘百法明門論開宗義決》T2812: 1078a。

陸、結論

在上文中，我們從現存梵、藏、漢文資料中細心尋索了任何可能與自在軍的非認知學說相關的材料，雖然所獲仍是隻鱗半爪，可也有助於我們窺見此一學說的一些特徵。我們在這裏無意於深入探究非認知能否及如何確定其對象的非存在，相反我更關心法稱之前非認知理論的一般情形，尤其是自在軍有關學說的任何綫索。與無著、世親和陳那的有關論述相比，無性、最勝子、護法和法稱明確用到了「非量」或「非量性」，這暗示了他們可能把非認知認作一種獨立的「量」來看待，而這幾位作者似乎並不是有意這樣做，至少我們知道法稱在別處用許多文字來反對把它作為獨立的量來看待的做法。可能的情形是，他們都處於一種當時有影響力的學說影響下，或隨聲附和、或起而反擊，而這一學說就是自在軍的三種量說，除現量、比量外，他還承認一種稱作「唯不可得」或「唯不可見」的「非量」或「非量性」(apramānatā, apramānatva)。

在中國方面，窺基把非量理解為似現量和似比量並與現、比二量並立，大概是為了附會商羯羅主將四者並列的做法。相反，曇曠則明確把對非存在的非認知作為現量和比量之外的第三量。證據顯示，曇曠乃至整個敦煌一帶的唯識學是繼承長安西明寺的傳承，即高麗僧圓測的法脈。由於缺乏關於圓測的資料，我們還沒有任何證據顯示他本人在非量這一問題上亦持與曇曠同樣的觀點。至少，我們知道關於非量的理解並沒有被窺基後學看作是慈恩、西明兩派的爭論要點之一。到目前為止，我們無法確知曇曠自何處獲得這一與窺基不同卻契合印度學者如無性、最勝子、法稱、尤其是自在軍關於非量的見解。³⁴ 但是，他確實為我們提供了最確鑿的證據顯示自

³⁴ 當然長安學者通倫在此點上也與曇曠持同樣的觀點。

在軍的三種量理論在中國佛教史上留下過痕跡，雖然不幸的是，我們無法確知其說傳播的真正渠道。

參考文獻

書目縮寫：

- PV II *Pramānavṛttika*, Chapter on *Pratyakṣa*. See Miyasaka 1971-9.
- PVV R. Ch. Pandeya, ed., *The Pramānavṛttikam of Ācārya Dharmakīrti with the Commentaries, Svopajñavṛtti of the Author and Pramānavṛttikavṛtti of Manorathanandin*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
- MST **Mahāyānasamgrahatīka* of Asvabhāva, Peking 5552.
- Nyāyapraveśa* A. B. Dhruva, ed., *The Nyāyapraveśa, Part I Sanskrit Text with Commentaries*. Baroda: Oriental Institute, 1968.

其他參考文獻：

- Chu, Junjie. 2004. "A Study of *Sataimira* in Dignāga's Definition of Pseudo-Perception (PS 1.7cd-8ab)." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* XLVIII:113-149.
- Katsura, Shoryu. 1992. "Dignāga and Dharmakīrti on *adarśanamātra* and *anupalabdhi*." *Asiatische Studien* 46/1: 222-231.
- Kellner, Birgit. 1996. "There is no pots in the Ślokavārttika. ŚV abhāvapariccheda 11 and patterns of negative cognition in Indian philosophy." *Journal of the Oriental Institute* (Baroda) 46/3-4: 143-167.

- . 1997a. *Nichts bleibt nichts. Die buddhistische Zurückweisung von Kumārilas abhāvapramāna. Übersetzung und Interpretation von Śāntaraksitas Tattvasavgraha vv. 1647-1690 mit Kamalaśīlas Tattvasavgrahapañjikā sowie Ansätze und Arbeitshypothesen zur Geschichte negativer Erkenntnis in der indischen Philosophie.* Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 39.
- . 1997b. “Non-cognition (anupalabdhi)--perception or inference? The views of Dharmottara and Jñānaśrīmitra.” *Tetsugaku* 49:121-134.
- . 1999. “Levels of (im)perceptibility: Dharmottara on the *drśya* in *drśyānupalabdhi*.” In *Dharmakīrti’s Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy: Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997.* Wien 1999:193-208.
- . 2001. “Negation--Failure or Success? Remarks on an Allegedly Characteristic Trait of Dharmakīrti’s *Anupalabdhi*-Theory.” *Journal of Indian Philosophy* 29: 495-517.
- . 2003. “Integrating Negative Knowledge into Pramāna Thoery: The development of the *drśyānupalabdhi* in Dharmakīrti’s earlier works.” *Journal of Indian Philosophy* 31: 121-159.
- Miyasaka, Yūshō. “Pramānavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan).” In *Acta Indologica* 2 (1971-72): 1-206; “An Index to the Pramānavārttika-kārikā. Part I. Sanskrit-Tibetan Section.” In

- Acfa Indologica* 3 (1973-75): 1-50; “Part II. Tibetan-Sanskrit Section.” In *Acfa Indologica* 4 (1976-79): 1-179.
- Ono, Motoi. Oda, Jun’ichi. Takashima, Jun. 1996. *KWIC Index to the Sanskrit Texts of Dharmakīrti. Lexicological Studies* 8. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies.
- Steinkellner, Ernst. 1966. “Bemerkungen zu Īśvarasenas Lehre vom Grund.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 10: 73-85.
- . 1992. “Lamotte and the Concept of Anupalabdhi.” *Asiatische Studien* 46/1: 398-410.
- Taber, John. 2001. “Much ado about Nothing: Kumārila, Śāntaraksita, and Dharmakīrti on the cognition of non-being.” *Journal of the American Oriental Society* 121/1: 72-88.
- Tosaki, Hiromasa 戸崎宏正. 1979. *Bukkyō ninshikiron no kenkyū* 《仏教認識論の研究》, vol. 1. Tokyo: Daito Shuppansha.
- Yaita, Hideomi 矢板秀臣. 1984. 〈法称の「非認識」〉, 《中国の宗教・思想と科学: 牧尾良海博士頌寿記念論集》, 牧尾良海博士頌寿記念集刊行會編, 頁 34-45, 東京: 國書刊行會。
- . 1985a. “On anupalabdhi, annotated translation of Dharmakīrti’s Pramāna-vārttika-svavrtti (I).” *Taishōdaigaku Daigakuin Kenkyūronshū* 9: 216-199.
- . 1985b. “On anupalabdhi, annotated translation of Dharmakīrti’s Pramāna-vārttika-svavrtti (II).” *Chizan Gakuhō* 34: 1-14.

Yao, Zhihua. 2006. "A Note on Asvabhāva and Dignāga." *Journal of Buddhist Studies* 4: 251-258.

Non-Cognition and the Third Pramāṇa

Zhi-Hua Yao

Department of Philosophy
The Chinese University of Hong Kong

Abstract

In the history of Indian philosophy, three major figures that contributed to the theory of non-cognition are the Mīmāṃsā Kumāṛila, the Buddhist Īśvarasena and his student Dharmakīrti. Whereas we have plenty of materials for Kumāṛila and Dharmakīrti, sources on Īśvarasena are very limited.

This paper will discuss some concepts and materials that may be linked to the Īśvarasena tradition. Among them are the concept of feiliang 非量, as found in the writings of Dharmapāla, Asvabhāva, Jinaputra and their Chinese counterparts, and apramānatā (or apramānatva), as found in the works of Dharmakīrti and his commentators. I shall demonstrate that the two concepts in many ways mirror the theory of three pramāṇas proposed by Īśvarasena. Through this study, I hope to fill gaps in our understanding of the early development of the theory of non-cognition.

**Keywords : non-cognition, feiliang, non-existence,
apramānatā, the third pramāṇa**