



第五輯

# 唯識研究

Vijñapti-mātra Studies

中國社會科學出版社



图书在版编目 (CIP) 数据

唯识研究. 第五辑 / 杭州佛学院著. — 北京: 中国社会科学出版社, 2017. 12

ISBN 978 - 7 - 5203 - 1216 - 5

I. ①唯… II. ①杭… III. ①唯识宗—研究 IV. ①B946.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 031848 号

---

出版人 赵剑英  
责任编辑 喻苗  
责任校对 郝阳洋  
责任印制 王超

---

出版 中国社会科学出版社  
社址 北京鼓楼西大街甲 158 号  
邮编 100720  
网址 <http://www.csspw.cn>  
发行部 010 - 84083685  
门市部 010 - 84029450  
经销 新华书店及其他书店

---

印刷装订 北京君升印刷有限公司  
版次 2017 年 12 月第 1 版  
印次 2017 年 12 月第 1 次印刷

---

开本 787 × 1092 1/16  
印张 22.5  
插页 2  
字数 418 千字  
定价 96.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换  
电话: 010 - 84083683

版权所有 侵权必究



# 目 录

## 唯识学相关研究

- 试析“寂因作意”于《六门教授习定论》的含义及禅修特色 …… 陈雁姿 (3)
- 唯识学对无分微尘的破与无分刹那识的立 …………… 王均震 (24)
- 试论唯识学中的二种势力变  
——以《成唯识论》为例 …………… 释克能 (39)
- “同时因果”与“异时因果”问题之争  
——重新衡定唯识学派时间哲学中的疑难 …………… 陈群志 (49)
- 唯识宗回忆理论若干问题探讨 …………… 张晓亮 (72)

## 与唯识学相关的早期、部派、中观佛学及 量论、因明研究

- 《杂阿含经》中“意识”与“解脱”的学理探究 …………… 李明书 (85)
- 《俱舍论》与《成唯识论》之法数分析的比较研究 …………… 黄国清 (98)
- 论《成唯识论》的四缘说  
——兼与《俱舍论》的略较 …………… 杨 勇 (112)
- 从《中观心论·入抉择瑜伽师真实品》考查“空有诤论”  
的焦点 …………… 顾 毳 (128)
- 应成派批判唯识宗阿赖耶识理论的探析 …………… 释则生 (150)
- 陈那“三分”说成立的论证以及“‘对象底认识’底认识”  
是“自证(分)”吗? …………… 赵东明 (183)
- 法上《正理滴论注》第二章“为自推理品”翻译 …………… 王俊洪 (224)



## 近现代佛教语境下的唯识学相关研究

### 近现代佛教“空有之争”研究

- 以法舫为例 ..... 丁建华 (269)
- “社会名想”与吕澂后期的“唯识学”形态 ..... 吴忠伟 (277)
- 妙境长老的唯识观 ..... 李 勇 (286)
- 唯识学现代推广教学的教案初探
- 以《唯识三十论颂》与《成唯识论》为例 ..... 释见晋 (297)

## 唯识学与现代西方哲学的比较研究

### 意向构造与意识分别

- 胡塞尔现象学与瑜伽行派的意向性思想比较研究 ..... 谭习龙 (329)



# 法上《正理滴论注》第二章 “为自推理品”翻译

王俊洪<sup>①</sup>

## 一 序言

《正理滴论》(*Nyāyabindu*)是法称七论<sup>②</sup>之一，与《定量论》(*Pramāṇavinīścaya*)和《释量论》(*Pramānavārttika*)相比，《正理滴论》虽然是一部极小部头的作品，但由于涵盖了前两者中绝大多数主题，简洁地展示了法称量论的整体特色，因此，与《定量论》《释量论》一并被视为七论中的“身”。而剩下的四部关注某一特定问题的论书则被称为“足”。“七论”的七之数以及身足之说，无疑受到了说一切有部“六足一身论”传统的影响。

《正理滴论》分为三章：“直接知觉”(pratyakṣa 现量)、“为自推理”(svārthānumāna 为自比量)与“为他推理”(parārthānumāna 为他比量)。各章均由条目式的散文体写成。在形式上，采用了与印度六派哲学的根本文献一样的“经(sūtra)”体裁。《正理滴论》简要地定义、说明法称逻辑学中的基本概念。因此，《正理滴论》有很强的入门书色彩。正如《正理滴论》的复注作者Durvekamiśra<sup>③</sup>所说：

① 作者系东京大学大学院印度哲学佛教学研究室博士生。

② 按照布顿佛教史，法称七论指的是《正理滴论》(*Nyāyabindu*)、《定量论》(*Pramāṇavinīścaya*)、《释量论》(*Pramānavārttika*)、《因滴论》(*Hetubindu*)、《观相属论》(*Saṃbandhaparīkṣā*)、《成他相续论》(*Saṃtānāntarasiddhi*)、《诤理论》(*Vādanyāya*)。见 Obermiller (1931, 44—45)。

③ Durvekamiśra 是 Jetāri (Jitāri) 的学生，生活于 975—1050 年。见 Sanghavi (1949, xii-xiii) 与 Malvania (1971, xxxv)。Jetāri 的生平见 Vidyabhusana (1920, 337—338)。

nanu vārttikādinaiva samyagjñānasya vyutpādanāt katham asya na vaiyarthyam iti cet saṃkṣiptarucīn prajñān adhikṛtyedaṃ prakaraṇaṃ praṇītaṃ ity adoṣaḥ | Malvania (1971, 34)

若说：“因为只有通过《释 [量论]》等，才能够产生正确的认识，所以此 [论书]（《正理滴论》）岂不是无意义的呢？”[Durvekamiśra 的回答:] 基于拥有着简洁的光芒的智慧，此书被创作了。因此 (iti)，没有 [所谓的无意义的] 过失。

在 Durvekamiśra 看来，“简洁” (saṃkṣipta) 是该论的突出特色。对于今天的研究者而言，《正理滴论》依然是法称量论体系优秀的入门书。《正理滴论》的注释现存有法上 (Dharmottara)<sup>①</sup> 注 (ṛīkā)、调伏天 (Vinītadeva) 注 (ṛīkā)、胜友 (Jinamitra) 的《要义》(°piṇḍārtha)，以及莲花戒《正理滴论前宗略》(°pūrvapakṣasaṃkṣipta)。其中，只有法上注的梵文本被完整保留下来，其余则只有藏文译本。法上注的复注则有 Durvekamiśra 的《法上灯》(Dharmottara-pradīpa)，Mallavādin 的《法上疏》(Dharmottaraṭīpanaka)<sup>②</sup>，以及作者不明的两部疏 Nyāyabinduṭīkāṭīpanī (Shcherbatskoī 1909) 与 Tātparyanibandhanatīpana<sup>③</sup>。

得益于其梵文写本<sup>④</sup>的大量存在，《正理滴论》与法上注是最早为现代学界所认识、校订出版、研究的佛教学量文献。最早的校订本为 Peterson (1889)，该校订本的特色是保留了写本中经注分离的特点。随后，俄国学者舍尔巴茨基 (Stcherbatsky) 在 1918 年基于 Peterson (1889) 与新的写本，出版了新校订本，同时将《正理滴论》的条目编号混入到法上注中。此外，重要的校订本有 Malvania (1971)，该书最初发行于 1955 年，1971 年版为修订版。Malvania (1971) 使用了四种《正理滴论》与法上注的写本，以及 Durvekamiśra 《法上灯》的唯一写本，此外还参照了 Nyāyabinduṭīkāṭīpanī 与 Tātparyanibandhanatīpana 两部疏。从读者的角度来看，该校订本最大的价值有：

1. 仿照舍尔巴茨基，将《正理滴论》的条目编号，混入法上注中。同时修改了舍尔巴茨基本中不恰当的编号。例如，舍尔巴茨基将因三相的说明分为

① 法上的生平见 Vidyabhusana (1920, 329–330)、Stcherbatsky (1994, 40–41)、Malvania (1971, xx–vii) 等。Vidyabhusana 认为法上活动于 847 年前后。Stcherbatsky 基于法上是迦湿弥罗王 Jayāpida 的同时代人，认定法上活动于 800 年左右。Malvania 则认为他早于 700 年。

② Yaita (1997, 1999, 2000) 先后校订了第二章、第一章与第三章。

③ 见 Malvania (1971, v–viii)。

④ 关于《正理滴论》与法上注的梵文写本，参见塚本啟祥 (1990, 434–435)。

2.5、2.6、2.7 三段，而从法上注的解释来看，Malvania（1971）将三者合在一起的编号体系更加合理。

2. 提供了更多写本的异读，改善了舍尔巴茨基本中不恰当的读法。关于一些重要的异读，笔者会在译文的注记中给出简要的说明。

3. 增加了 Durvekamiśra 的复注，提供了理解法上注中难解内容的线索。

梵文本的《正理滴论》与法上注的现代语翻译<sup>①</sup>有：舍尔巴茨基的英文全译，附录在《佛教逻辑》（*Buddhist Logic*）的第二卷；中村元（1981）的日文全译；渡边照宏（1982）的日文部分翻译，第三章未竟；山崎次彦（1975）对第一章的日译；冲和史（1986，2000）对第一章的部分日译；木村俊彦（1987）的日文全译；何建兴（2004）对第一章的汉译等。

本文的翻译以 Malvania（1971）为底本，沿用其编号体系与段落结构。关于译语，本文尝试使用更贴近现代汉语的词汇，例如用“直接知觉”与“推理”代替“现量”与“比量”。这样的尝试是否合理，求教于方家。翻译中，笔者主要使用了两种辅助符号：（ ）表示译语的梵文原词或古典汉译词；[ ] 表示为了使译文简明通顺所添加的内容。

## 二 略语表

S Stcherbatsky（1918）《正理滴论》与法上注校订本

M Malvania（1971）《正理滴论》与法上注校订本

DhP Malvania（1971）本 Durvekamiśra 复注《法上灯》  
（*Dharmottarapradīpa*）

## 三 正文翻译

第二章为自推理章

<sup>①</sup> 根据塚本啟祥（1990，438），Bhattacharya 曾于 *Maha bodhi* 杂志发表了《正理滴论》及法上注的英文翻译，笔者未见。

## 1 [推理的分类]

在如此说明了直接知觉（现量）之后，想要说明推理（比量）之人〔法称〕说：

推理〔分为〕两类。2.1

“推理〔分为〕两类”，即两种。若〔问〕：“在应该说推理定义（lakṣaṇa）的时候，为什么突然说到种类的区别呢？”答：为他推理（为他比量）以音声（śabda）为本质，而为自推理（为自比量）以认识（jñāna）为本质。由于二者有着截然的区别，所以没有统一的定义。因此，为了说二者各自被限定的定义，〔先〕说种类的区别。因为，种类的区别是个物（vyākṛti）上的区别，并且当说明了个物上的区别的时候，才能够给出为种种个物所限定的定义，而非别样。因此，言及（kathana）种类的区别，正是对定义的说明（nirdeśa）的一部分。那么（ca），如果不言及种类区别的话，定义的说明是不可能的。在知道了〔这样的不可能性〕之后，首先说种类的区别。以上。

又，它〔被分为〕两类<sup>①</sup>指的是什么呢？〔法称〕答：

为自〔推理〕与为他〔推理〕。2.2

“为自〔推理〕”指的是，此〔推理〕是为了自己。通过它，自己理解了〔推理对象〕的话，它是为自〔推理〕。“为他〔推理〕”指的是，此〔推理〕是为了他人。通过它，使他人理解了〔推理对象〕的话，它是为他〔推理〕。

## 2 [为自推理的定义]

其中，基于拥有三相的证因（ligga），对于推理对象（anumeya）的认

① M本作 taddvaividhyam，非复合词。S本由于天城体的缘故，没有明确是 taddvaividhyam，还是 taddvaividhyam。笔者认为这里应当作复合词 taddvaividhyam，其中的 tad 指的是 anumānasya。



识 (jñāna) 是为自推理。2.3

若 [问]: “‘其中’, 即为自与为他推理二者之中, 为自的认识被什么所限定呢?” [法称] 答: “基于拥有三相的……” 之后说三相的定义。含有 [三相] 的是“拥有三相的 [证因]”。证因 (ligga) 指的是, 通过它, 对象被表征 (liggyate)、被理解 (gamyate)。基于此拥有三相的证因, 产生的某一认识, 这是在原因上 [对为自推理定义的] 限定要素。另一方面 (ca), 基于拥有三相的证因, 以拥有三相的证因为所缘的此 [直接知觉] 也生起了, 因此 (iti), [在 2.3 中有] “对于推理对象” [这个词来] 限定 [为自推理的定义]。因为 (ca), 这是在对象上 [对为自推理定义的] 限定要素。

基于拥有三相的证因而产生的、以推理对象为所缘的某一认识, 它是为自推理。以上。

### 3 [量果]

在消除了对定义的误解后, 为了消除对 [认识] 结果的误解, [法称] 说:

同样在这里, 对认识手段的结果 (量果) 的设定, 与 [1.20 中的] 直接知觉一样。2.4

应该知道, 对于认识手段的结果的设定, “同样在这里”, 即在推理中, 与直接知觉相同, 即“与直接知觉一样”。

因为, 正如, 与青色相似的直接知觉 (pratyakṣa) 被经验到的时候, [该直接知觉] 以对青色的认知 (bodha) 为特征被确定下来。因此, 与青色的相似性 (nilasūrūpya) 是设定 [直接知觉] 的原因, 是认识手段。另一方面, [直接知觉] 以对青色的认知 (bodha) 为特征而被设定, 是认识手段的结果 (量果)<sup>①</sup>。同样, 拥有青色的形象 (ākāra) 而生起的推理, 以对青色的认知为特征, 被确定下来。因此, 与青色的相似性于此 [作为认识结果这一侧面的推理] 的认识手段。另一方面, 以对青色的分别为特征的 [推理] 是此 [作为认识手段这一侧面的推理] 的认识结果。因为, 基于相似性, 以对青色的认识 (pratīti) 为特

<sup>①</sup> 见 NB 1.20; PV III.305—307ab。参见 Katsura (1984)。



征的此〔推理〕成立，而非别样。以上。

#### 4 〔因三相〕

在此〔章〕中 (iha)，对数量、定义、结果的误解如上所述，而在《现量章》中已经被消除了对于所行境 (gocara) 的误解。另一方面，已经提到了作为定义说明的附论 (prasagga) 的拥有三相的证因。正是为了说明它，〔法称〕说：

又，三相——证因在推理对象中必然存在 (liggasya anumeyeva = pakṣadharmatva 遍是宗法性)、只在同品 (sapakṣa) 中存在 (同品定有性)、在异品 (asapakṣa) 中绝对不存在 (异品遍无性)，确定无疑地 (niscita)<sup>①</sup>。2.5

“三相……”云云<sup>②</sup>。〔对 2.5 的〕补充说明是，拥有三相即三项条件的证因，被如此称呼。又，若〔问〕：“此三相是什么呢？”答：之后 (2.6) 会说推理对象的定义。第一相：证因确定无疑地在此〔推理对象〕中必然存在。那么，尽管在此〔第一相〕中并没有提到“确定无疑地”一词，但在最后〔即因的第三相中〕提到了。应该同样要求 (apekṣaṇīya) 在之前提到的两相中也〔有“确定无疑地”一词〕。因为证因作为认识非现见事物 (parokṣa) 的根据，依靠的不

① 2.5 中的 niscita (ascertained, determined, settled, decided. MW) 是分别形容第一相 liggasyānumeyeva 中的 sattvam、第二相 sapakṣa eva sattvam 中的 sattvam，以及第三相 asapakṣe cūstattvam eva 中的 asattvam 的形容词。因为本文将 sattva 与 asattva 翻译为汉语中的动词“存在”与“不存在”，所以将形容它们的 niscita 翻译为汉语中的副词“确定无疑地”。相比于陈那所给出的因三相，这里的 niscita 一词体现了法称体系的特色。有学者认为法称附加此词是为了响应正理学派 Uddyotakara 对陈那因三相的批评。见赤松 (1984, 200—201)。

② 从 Malvania (1971) 的写本介绍可以得知，《正理滴论》与法上注在写本中是经注分离的，有的写本甚至只包括法上注，而没有《正理滴论》。从舍尔巴茨基开始，才正式将《正理滴论》拆散，混入到法上注之中。因此，古代的僧人阅读法上注的时候，无法直接看到所对应的《正理滴论》内容，他们只能依靠记忆，或另外翻阅《正理滴论》的写本。故而，法上注中出现的“‘某某’云云 (ityādi)”或“说：‘某某’”这样的句式，提示接下来是对以“某某”为开始的《正理滴论》内容的注释。值得注意的是，有时，《正理滴论》的内容并不以法上注所提示的内容为开始，如 2.32 等。



是可能性 (yogyatā)。例如，种子 [即使没有被看到，也] 是芽的 [原因]<sup>①</sup>。因为基于还没有被看到的烟，无法认识火。依赖于以自身为对象的认识，照亮了非现见对象的事物，也不是 [证因]<sup>②</sup>。例如，灯 [即使被看到，也不是] 瓶等的 [证因]。因为即使被看到，基于逻辑关系 (sambandha) 没有被确定的 [事物，例如灯]，也不会有 [对非现见事物瓶的] 认识。故而，凭借与非现见对象的不可分离关系 (nāntarīyakatā)，证因使 [推理者] 认识到非现见事物，[这样的] 功能 (vyāpāra) 正是“确定作用 (niścayana)”，而不是任何别的。因为是证因所具有的功能的本质，肯定的遍充关系 (anvaya)、否定的遍充关系 (vyatireka)、主题所属性 (pakṣadharmatva) 的确定 (niścaya) 必须被保证 (avaśyakartavya)，所以 (iti)，应该要求在不同的 [因三] 相之中 [都有] “确定无疑地” 一词。

#### 4.1 [因的第一相]

其中 (第一相之中)，“存在” 一词排除了“是所见的事物”<sup>③</sup> 等不成 [因]<sup>④</sup>。“必然” (eva<sup>⑤</sup>) 一词排除了 [只] 存在于主题 (pakṣa) 一部分中的不成 [因]。例如，[耆那教主张] 树木是有精神活动的，因为睡眠。树木是主题的情况下，以树叶闭合为特征的睡眠在 [树木的] 一部分中不成立。因为，并

① DhP 说“种子是异品” (bijam vaidharmyadrṣṭāntah)。根据 *īppaṇī*，“基于种子，直接地芽作为事物显现或生起。然而 [认识者] 并没有 [直接地] 获得种子等。因为种子即使存在于土洞中，也能够产生芽。” (bijādeḥ sakāśād agkurasyūrthābhāsitvotpattir asti na ca bijādikam prūpayati khalabilāntargatasypī bijasyāgkurotpādakatvād)

② 对于此句，Mallavādin 疏 (Yaita 1997, 57) 说“若问：‘如果证因作为认识非现见事物的根据，依靠的不是可能性。那么，尽管如此，[作为认识非现见事物] 根据 [的证因] 应该依赖于对自身的认识。’ [法上] 答：‘也不是……’ 云云。若说：‘即使知道了是什么，证因也不会照亮非现见的事物。’ [法上] 说：‘ [即使] 被看到……’ 云云。” (yadi nāma yogyatāy parokṣajñānanimittaṃ na syāl liggam tathāpi svajñānapekṣam nimittaṃ bhaviṣyatīty āśagkyāha nāpītyādi. atha kim iti jñātam api liggam parokṣaprakāśakam na bhavatyīty āha drṣṭāud ityādi.) 值得注意的是，Mallavādin 疏所引用的法上注的字句并不与今本的法上注全然相同，如法上注中的 svaiśayajñānapekṣa 在 Mallavādin 疏中作 svajñānapekṣa，法上注的 parokṣārthaprakāśana 作 parokṣaprakāśaka。

③ 主张：音声是无常的。证因：因为是所见的事物。在此推理中，由于“是所见的事物” 这一性质并不存在于主题“音声” 之中，因此这样证因是一种“不成因”。

④ 不成因 (asiddhahetu) 是似因 (hetvābhāsa) 的一种。在《入正理论》中，玄奘将三种似因分别译为不成 (asiddha)、不定 (anaikāntika)、相违 (viruddha)。

⑤ 关于 eva 一词在佛教逻辑学中所具有的限定用法，见梶山 (2013, 171—186)。该文最初收于《印度学仏教学論集：金倉博士古稀記念》一书，英文版为 Kajiyama (1973)。



不是所有的树木在夜间都有树叶闭合 [这项特征]，而只是某些 [树木有这一特征] 而已。将“必然 (eva)”这个词放在“存在 (sattva)”这个词之后，排除了不共同的性质 (asādhāraṇa dharma)。因为，如果 [将 eva 放在 sattva 前面]，作“只在推理对象中存在”的话，那么，只有“是听觉对象 (śrāvaṇatva)”这一性质<sup>①</sup>才能作为证因了。“确定无疑地”这个词排除了所有的犹豫不成 (saṃdigdhāsiddha)。

## 4.2 [因的第二相]

之后 (2.7) 会说“同品”的定义。“只在此 [同品] 中确定无疑地存在”是第二相。同样在此 [因的第二相] 之中，“存在”这个词排除了相违 [因]。因为此 [相违因] 在同品中不存在。“只 (eva)”这个词 [排除了] 共不定 [因] (sādhāraṇānaikāntika)。因为此 [共不定因] 并不只在同品中存在，而是在 [同品与异品] 两方中都 [存在]。“存在”这个词之前的限定语 (avadhāraṇavacana, 即 eva) 说明的是，“在努力之后立刻产生 (勤勇无间所发)”的存在即使没有遍充于同品，依然是理由。然而，如果限定 [语] 在 [“存在”这个词] 之后的话，就会变成如下的含义：“如果某一 [性质] 在同品中必然存在的话，此 [性质] 是理由。”这样 (iti)，“在努力之后立刻产生 (勤勇无间所发)”这一性质无法成为证因了<sup>②</sup>。“确定无疑地”这个词排除了拥有可疑的肯定遍充关系 (saṃdigdhānvaya) 的不定 [因]。例如，[主张] 某某是一切智者，[证因] 因为是言说者。因为“是言说者”这一性质在同品中是可疑的。

① 如果将 eva 放在 sattva 之前，即 eva 限定的是推理对象 (anumeya) 的话，这就意味着因的第一相要被理解为“证因只在推理对象中存在”。如此的话，为了证明“声音是无常的”这一主张，只有“是听觉对象”这一性质才符合“证因只在推理对象中存在”的规定。但这样的论证式无疑是错误的。法上在这里使用了归谬法，说明在因的第一相中，eva 必须放在 sattva 之后，限定的必须是 sattva。

② 在因的第二相 sapakṣa eva sattvaṃ niścitam 中，eva 的位置同样重要。当 eva 在 sattva 之前的时候，意味着“只同类中确定无疑地存在”。因此，在“主张：声音是无常的。证因：因为 [声音] 在努力之后立刻产生。如瓶等”。此论证式中，虽然证因没有遍充于所有的同品，如闪电，但依然可以作为正确的证因。然而，当 eva 在 sattva 之后，即限定 sattva 时，因的第二相就变成了“在同类中，确定无疑地必然存在”。这时，本来正确的“在努力之后立刻产生 (勤勇无间所发)”这项证因，由于没有必然在闪电等同品中存在，无法作为“声音是无常的”这项主张的证因了。因此，必须将 eva 放在 sattva 之前。



### 4.3 [因的第三相]

之后(2.8—9)会说异品的定义。“在此[异品]之中,确定无疑地必然不存在”是第三相。其中,“不存在”这个词排除了相违[因]。因为相违[因]在异品中存在。“必然(eva)”这个词排除了在异品的一部分之中存在的[与同品]共通的[性质]。因为“在努力之后立刻产生”这一性质是所证的时候,“无常性”在异品的一部分,[如]闪电等之中存在,[而]在虚空等中不存在<sup>①</sup>。因此,[eva的]限定作用(niyama)排除了此[共不定似因]。因为如果限定[语](eva)在“不存在”这个词之前的话,就会变成如下的含义:“如果某一[性质]只在异品中不存在的话,此[性质]是理由。”然而,这样的话,“在努力之后立刻产生”这一性质即使在同品中[存在],[但并]不是在所有的[同品]中存在<sup>②</sup>。因此,无法作为理由了。故而,[限定语eva]不被放在[sattva]之前。“确定无疑地”这个词排除了在异品中不存在这一点上可疑的不定[因]。

### 4.4 [因的第二相与第三相是否等值?]

[反论者问]:“不。当说到‘只在同品中存在’的时候,就一定(eva)理解了‘在异品中必然不存在’。那么,为何重复言及(upādāna)二者呢?”[法上]答:为了显示只有具备了限定作用的(niyamavat)肯定遍充关系(anvaya)或否定遍充关系(vyatireka)<sup>③</sup>才应该被应用,而非别样,[所以]同时言及二者。因为如果对二者的应用(prayoga)都没有被限定(aniyata)的话,就会变成如下的含义:“如果某一[性质]在同品中存在,并且在异品中不存在的话,此[性质]是理由。”那么,这样的话,“[主张]他是黑色的。[证因]因为是

① 主张:声音在努力之后立刻产生。证因:因为是无常的。证因“无常性”在异品的一部分,如闪电中存在,而在异品的另一部分中,如虚空中不存在。这种情况的证因是共不定似因。由于eva一词的限定作用,只在异品的一部分中不存在的共不定似因被排除了。

② 如果限定语eva在“存在(sattva)”之前的话,那么因的第三相就会变为“只在异品中不存在的事物是证因”。这样的话,在“主张:声音是无常的。证因:因为[声音]在努力之后立刻产生。如瓶等”这个论证式中,由于证因不但在异品中不存在,而且在同品的一部分(如闪电等)中也不存在,那么就不符合这里因的第三相的定义(c)了。法上通过归谬法,说明了在因的第三相中,限定语eva必须放在asattva之后,即必须限定的“非存在”。

③ Malvania 根据 DhP, 在 vyatireko vā 之后增加了 prayujyamāṇaḥ 一词。Malvania (1971, 96) 的注明明确说该词不存在于根本(mūla), 即《正理滴论注》的写本中, 而是依照《[法上]灯》(DhP) 而作的增添。本文不译该词。



她的儿子。像 [她的] 可见的儿子一样”。这样的 [论证式中]，“是她的儿子”这一性质就成为理由<sup>①</sup>。因此，只有具备了限定作用的 (niyamavat) 肯定遍充关系 (anvaya) 与否定遍充关系 (vyatireka)，才应该被应用。通过此 [对肯定遍充关系和否定遍充关系的应用]，才能理解论证因 (能证) 与所证的结合关系 (pratibandha)。那么，在需要应用具备限定作用的 [二者的] 时候，只需要应用二者中的一项，而不需要 [同时应用] 二者。因此 (iti)，只有具备了限定作用的肯定遍充关系或否定遍充关系应该被应用。为了这样 (iti) 教导 [学生]，[一并] 言及二者。

#### 4.5 [推理对象]

已经提到了作为 [因] 三相说明的附论 (prasagga) 的推理对象 (anumeya)、同品和异品。接下来将说明它们的定义。其中，若 [问]：“推理对象是什么呢？” [法称] 答：

在其中 (2.5)，推理对象指的是，拥有着想要被认识的特性 (viśeṣa) 的有法 (dharmin)。2.6

“在其中，推理对象……”云云。“在其中”，即需要确定理由的定义的时候 (2.5)，推理对象指的是有法。而在其他的场合，即已经理解了所证的时候，推理对象指的是 [主张 (宗) 的] 整体 (samudāya)<sup>②</sup>。而在已经确立了遍充关系的时候，推理对象指的是 [主张中的] 性质 (法)。为了显示 [上述的内容]，而有“在其中”这个词<sup>③</sup>。想要被认识 (jijñāsit)，即希望被认识的 (jñātum iṣṭa) 是，特性 (viśeṣa)，即性质 (dharma)。拥有着 [这样想要被认识的性质] 的有

① 主张：某位妇女未出世的儿子的皮肤颜色是黑色。证因：因为是她的儿子。喻例：如她可见的儿子一样。在上述的推理之中，证因性质虽然出现在同品，即她其他的儿子之中，并且没有出现在异品的一部分中，如某些其他人的儿子之中，但由于没有“必然 (eva)”的限定作用，因此并不符合真正的因的第二三相。所以，上述的推理缺乏必然性。在印度，孩子的肤色被认为与是否食用蔬菜有关。

② 法上的注释区分了三种 anumeya 的用例：在确定理由定义的时候，即 2.5 的文脉中，推理对象指的是有法；而在已经理解了所证的时候，推理对象指的是主张，即宗的整体；在已经确立了遍充的关系的时候，推理对象指的是主张中的谓项，即依赖于有法的某一性质 (法)。

③ 这里说明的是 2.6 中 atra 的限定作用。由于 anumeya 在不同的场合下有不同的所指，atra 就起到了将 anumeya 限定于 2.5 的文脉中的作用。



法被如此说<sup>①</sup>。

## 4.6 [同品]

同品是什么呢？

同品指的是，通过所证性质这一相似性，[与主张中的主题]相似的对象 (artha)。2.7

同品是相似的对象。基于比喻式的表现 (upacāra)，与主题 (pakṣa)<sup>②</sup>相似的、类似的 (sadrśa) 对象被称为主题 (pakṣa)<sup>③</sup>，为“相似的”这个词所限定。同品指的是相似的主题。并且，[同品中的]“同”字是“相似的”[这个词]的替代要素 (ādeśa)。

若 [问]：“主题与同品之间的相似性是什么呢，通过它，同品与主题相似？”[法称]答：“通过所证性质这一相似性。”意思是：“此所证性质因为尚未被证明，所以是所证；并且因为依赖于他物（即 dharmin），所以是性质<sup>④</sup>；并且所证不是特性 (viśeṣa)，而是相似性。因此说，在这里，所证是相似性。它 (sādhyadharmasāmānya) 既是所证性质，也是相似性<sup>⑤</sup>。因此 (iti)，通过所证性

① 对 2.6 中 jijñāsita viśeṣa 是多财释复合词的说明。

② pakṣa 在《因明入正理论》中被玄奘翻译为“宗”。关于“宗”的用例，在这里有两种用法：主张整体，以及主张中的主题（有法）。对于“宗”，在《正理门论》中陈那解释说：“[反论者问:] 岂不总以乐所成立合说为宗。云何此中乃言宗者唯取有法。[陈那答:] 此无有失。以其总声于别亦转。如言烧衣。或有宗声唯诠于法。”(T1628. 32. 1b8—10) 因此，“宗”还有一种用例，指主张中的性质（法）。因此，在陈那法称的作品中，“宗”有三种用法：（1）主张整体；（2）主张中的主题（有法）；（3）主张中的性质（法）。关于 pakṣa 的含义的研究有 Staal (2001)。对 Staal 的批评见桂绍隆 (1977, 121)。

③ S 本作 sapakṣa, M 本作 pakṣa。根据 DhP, 在 Durvekamisra 的年代 (10—11 世纪), 某写本中已经出现了 sapakṣa 的异读 (kvacit sapakṣa ukta iti pāṭhaḥ)。本文采用 M 本的读法, 主要的理由是:

a. “比喻式的表现 (upacāra)”一词表明, 虽然同品并不真的是主张中的主题, 但由于在所证性质上的相似性, 所以同品也可以被比喻似地称为主题。按照法上的解释, 同品的字面含义是“相似的主题”。

b. 随后的 samānāsabdena viśeṣyate 一句表明了 sapakṣa 中 sa = samāna 限定了 pakṣa。这一句的主语毫无疑问是 pakṣa。之所以主语被省略, 是因为与前一句共享同一主语的缘故。那么, 前一句的主语也应该是 pakṣa。

④ 对 sādhyadharmasāmānya 是持业释复合词的说明。

⑤ 对 sādhyadharmasāmānya 是持业释复合词的说明。



质这一相似性，同品与主题相似。”

#### 4.7 [异品]

若 [问]：“非同品是什么呢？” [法称] 答：

非同品不是同品。2.8

非同品不是同品。不是同品的是非同品。

那么，什么不是同品呢？

与它相异者、与它相违者、它的不存在。2.9

与它即同品相异者，以及与它相违者，以及“它”即同品的不存在。只要没有认识到同品自身 (svabhāva) 的不存在，那么就不能够理解与同品的相异性以及与它的相违性。因此，基于对相异性与相违性的理解，间接地理解了相异者与相违者以同品的不存在为特征 (rūpa)。

故而，以同品的不存在为特征的不存在 (abhāva) 被直接地理解了。而以不存在为特征的相异者与相违者被间接地理解。因此，三者都是非同品。

## 5 [证因的分类]

又，拥有三相的证因只有三个。2.10

因为已经说过了的 [因] 三相，[法称] 说：“又，拥有三相的证因只有三个”。“又”字的意思是，与其他需要说明的 [事项] 并列 (samuccaya)。首先被问到的是 [因] 三相，接下来 [被问到的是] 拥有三相的证因。其中，已经说了 [因] 三相，接着 (ca) 说拥有三相的 [证因]：“拥有三相的证因只有三个。”意思是，拥有三相的证因有三种。

又，若 [问]：“它们是什么呢？” [法称] 答：



无认识 (anupalabdhi)、自身 (svabhāva)<sup>①</sup> 与结果 (kārya)。2. 11

对于需要被否定的所证而言，无认识是具有三相的 [证因]。对于需要被肯定的所证而言，自身与结果是具有三相的 [证因]。

## 5. 1 [无认识]

为了举例说明无认识，[法称] 说：

其中，无认识，例如，“在某一特定的场所中，没有瓶。因为具备了认识条件的事物没有被认识到。” 2. 12

“例如……”云云。所谓的“例如”是为了举例。意思是，例如此是无认识，同样，其他的也是 [无认识]，而不是只有此是 [无认识]。“场所”即一处。因为被限定，所以认识者的直接知觉对象 [即某一特定的场所] 是特定的 (viśeṣa)，并且这样的 [认识者的直接知觉对象] 不是任意的场所。因此 (tat) 说“某一”。在作为认识者直接知觉对象的某一场所中，是有法。“没有瓶”是所证。“认识 (upalabdhi)”指的是认识 (jñāna)。此 [认识] (upalabdhi) 的条件指的是产生 [认识] 的原因总体 (sāmagrī)。因为认识为此 [原因总体] 所支持 (lakṣyate)。因为具备了此 [认识条件] 的对象作为能够使 [人] 产生认识的事物，被包含在原因总体之中。意思是“具备了认识条件的事物”是可见的事物 (dṛśya)。“因为此 [具备了认识条件的事物] 没有被认识到”，此是证因。

若 [问]：“如果某物在某处不存在的话，那么该物在该处如何是可见的呢？” [法上答:] 因为假定 [该物] 是可见的，所以尽管 [它] 并不存在，但仍被称为可见的事物。并且，某物被如此设想的话——“如果它在这里存在，

---

① svabhāva 在汉译中一般被译作“自性”。在不同的学派中，含义有很大的差别。例如，在说一切有部这样的实在论学派中，“自性”一般指的是实存于过去、现在、未来三世中的本质。在瑜伽行派的三性说中，svabhāva 更接近“样态、状态、方式”。而在中观派月称的作品中，svabhāva 除了指被他批评的有部意义上的自性外，还可以指空性。与此相对，法称所谓的三种证因中的 svabhāva 与上述三种含义皆不同，它指的是事物自身。并且，svabhāvahetu 的论证效力就来自于“同一性 (tādātmya)”。



就一定是可见的”，那么，该物在那里尽管并不现存，但应该被假定 (samāropya)<sup>①</sup> 为可见的事物。又，[若问:] “什么事物被如此设想呢?” [法上答:] 拥有认识所缘自身<sup>②</sup>所需的全部原因的事物。又，[若问:] “何时认识到这些全部的 [原因] 呢?” [法上答:] 混在同一认识中的其他事物被认识到的时候。为同一感官认识所取、与眼睛等 [感官所具有的产生认识这项] 功能相应、相互依存的两个事物被称为“混在同一认识中的 [事物]”。因为当二者现存的时候，认识 (pratipatti) 不会局限于某一个。因为二者在 [产生认识的] 可能性 (yogyatā)<sup>③</sup> 上没有差别。所以，混在同一认识中的某一事物正被看到的时候，具备认识 (darsana) 所需的全部原因总体的另一事物如若存在，一定会是可见的。这样被设想的“是可见的”这一性质，被假定出来。对它的无认识，是对可见事物的无认识。因此，正是此没有瓶的场所，以及以它为所缘的认识是确定对可见事物无认识的原因，所以被称为“对可见事物的无认识”。

因为只要混在同一认识中的事物以及对它的认识没有被确定，那么就无法确定对可见事物的无认识。所以，事物以及对它的认识被称为无认识。然而，单纯的确实如自身，因为没有被确定，所以不会使 [人] 产生理解。故而，应该看到，缺少了可见的瓶的场所，以及对它的认识，正是在 [具备了认识条件的事物 (upalabdihlakṣaṇaprāptasya) 这个] 词的 [间接] 含义上，被称为对可见事物的无认识的特征。

又，若 [问:] “具备了认识的条件指的是什么呢?” [法称] 答：

具备了认识条件指的是，认识所需的其他条件的全体，以及特定的自身 (svabhāvaviśeṣa)。2. 13

“具备了认识的条件”指的是，瓶具备了认识的条件。所谓“认识所需的其他条件的全体” [有如下的含义]。瓶以及不同于 [瓶的] 眼等都是产生认识的 [原因]，不同于可见的瓶的众原因是“其他条件”，它们的全体指的是 [其他

① 增益 (samāropa) 与损减 (apavāda) 是佛教中一对常见概念，前者表示以无为有，后者是以有为无。如《瑜伽师地论·菩萨地·真实义品》，见 Wogihara (1930, 44)；高桥 (2005, 96—97)。这里的 samāropya 意思是被增益的对象，但考虑到增益这个词所具有的负面意味，本文将 samāropa 等翻译为假定。

② 关于 svālabhāna，按照 Durvekamisra 的解释 svam ātmānam ālabhata ity ālabhanam (p. 101)，sva 指的是 ālabhāna，因此将其译作“所缘自身”。

③ 这里所谓的可能性 (yogyatā)，不是与必然性相对意义上的可能性，而是指能够产生认识的能力、力量、适用性。

原因的] 临近 (saṃnidhi)。[瓶] 自身与不同于它的事物相区别, 所以 (iti), “特定”意思是 [与其他事物] 相区别。那么, 这个 [与其他事物] 相区别的 [瓶] 自身以及其他条件的全体, 此二者应该被看作是瓶等具备了认识条件。

若 [问]: “特定的自身是什么样的呢?” [法称] 答:

在其他的认识条件存在的情况下, 某一事物自身正是现存的直接知觉对象的话, 该事物是特定的自身。2. 14

“存在……”云云。可见的瓶之外的其他认识条件, 在它们存在, 即现存的情况下, 某一事物自身正是现存的直接知觉对象的话, 该事物是特定的自身。那么 (tat), 在这里, 含义如下——此直接知觉的条件依存于同一位认识者 (ekapratipattr)。并且, 在这种情况下, 对于某一位想要去认识 [瓶等事物] 的观察者 (draṣṭ) 而言, 正在被看到的事物具有二者。另外, 没有正在被看到的事物远离了场所、时间与自身, 即远离了特定的自身, 但具备了其他条件的全体。因为若借由某些条件此观察者看到了 [其他的事物] 的话, 这些 [条件] 是临近的 (saṃnihita)。又, 有如下的理由 (atas)<sup>①</sup>, 因为 (yad) 他为了看到 [远离他的事物 (tadvivikta)] 而活动, 所以 [条件是] 临近的<sup>②</sup>。另一方面, 对没有为了看到而活动的人来说, 即使存在于认识可能的场所中, 这些 [事物] 也不能够被看到, [它们] 缺少了其他的条件, 但具备特定的 [事物] 自身。另一方面, 存在于远处或长时间间隔的事物, 缺少二者。因此, 如上, 对于正在看的某一个人而言, 实际上不缺少其他的 [认识] 条件, 而是缺少特定的 [事物] 自身。另一方面, 对没有正在看的人来说, 存在于认识可能的场所中的可能被观察到的事物, 缺少了其他的条件。另一方面, [存在于远处或长时间间隔的, 且观察者没有为了看到它而活动的] 其他事物则缺少了两者。以上。

## 5.2 [自身因]

在举例说明无认识之后, 为了举例说明自身 [因], [法称] 说:

① DhP: etad eva kutaḥ siddhyaṭṭy āha ata iti | ata ity ayaṃ nipāto vakṣyamāṇahetvarthaḥ | 因此 atas 在这里指的是随后的理由。

② M 本作 sannihitā yad, S 本作 sannihitāya。根据 Malvania 的注记, 两种读法都有写本上的依据。DhP 的注释依据的是前者。



所证性质在只有 [证因] 自己存在时才成立的话，自身 (svabhāva) 是理由。2. 15

“自身……”云云。“自身是理由”，[2. 15 头尾的两个词应该] 如此关联 (saṃbandha)。若 [问]：“什么样的理由是所证的自身呢？”答：“[2. 15 所说的] ‘只有 [证因] 自己存在’指的是，唯有 [证因] 自己 (sva) 即自体 (ātman) 的存在。在这种情况下，可能成立的是 [所证性质]。”某一事物依赖于理由自体的存在而现存，而不依赖于远离了理由的存在的任何 [其他] 原因的话，该事物是在只有 [证因] 自己存在时才成立的所证。此是所证的情况下，理由是此所证的自身，而非其他。

举例说明：

例如，“这是树。因为是印度黄檀 (siṃsapā<sup>①</sup>)。”2. 16

说：“例如……”“这”是有法。“树”是所证。“因为是印度黄檀”是理由。那么，含义如下：“树”这个名称适用于此物，因为“印度黄檀”这个名称适用 [于此物]。在拥有许多印度黄檀的地方，某人指着一棵高大的印度黄檀，对一位不熟悉“印度黄檀”这个名称的愚人说：“这是树。”这时，由于愚笨，这位 [愚人] 断定 (avasyati) 印度黄檀所具有的高大 (uccatva) 竟然是 (api) “树”这个名称的根据 (nimitta)。这时，当看到低矮的印度黄檀时，他断定明明同样的 [印度黄檀] 不是树。这位愚人被告知“树”这个名称仅以“是印度黄檀”这一性质为根据。在世间 (iha)，高大等不是“树”这个名称的其他的根据，而仅有“是印度黄檀”这一性质才是 [树这个名称的] 根据。意思是，印度黄檀所具有的“拥有枝条等”这一性质是根据。

### 5.3 [结果因]

为了举例说明结果 [因]，[法称] 说：

结果 [因]，例如，“在这里有火。因为有烟。”2. 17

① siṃsapā, 树名，拉丁名 Dalbergia Sissoo (MW)。据中国植物物种信息数据库，“乔木；树皮灰色，粗糙，厚而深裂；分枝多，平展。枝被白色短柔毛。（中略）树冠开展，花芳香，可作庭园观赏树，又为斯里兰卡、印度种植茶选用已久的蔽荫树”。[http://db.kib.ac.cn/eflora/view/search/chs\\_contents.aspx?CPNI=CPNI-260-28653](http://db.kib.ac.cn/eflora/view/search/chs_contents.aspx?CPNI=CPNI-260-28653)。

“火”是所证。“在这里”是有法。“因为有烟”是理由。在世间，因果关系 (kāryakāraṇabhāva) 被认为以直接知觉 (pratyakṣa) 和无认识 (anupalambha) 为基础。因此，[法称] 并没有像 [在 2.15 说] 自身 [因] 一样，说结果 [因] 的定义。

#### 5.4 [对证因只有三种的质难与回应]

若难：“不。因为具有三相，证因只有一种才是合理的 (yukta)<sup>①</sup>。如果 (atha) [证因的] 区别是基于种类的区别，这样的话，因为同一项自身因 (svabhāvahetu) 中有无穷的种类，所以 [证因只有] 三种是不合理的。” [法称] 答：

其中，两项是对事物的论证，一种是否定因。2.18

说：“其中，两项……”“其中”，即此三种理由之中，两项理由是对事物的论证，即论证、使 [人] 理解 (gamaka) 肯定 (vidhi)。一项理由使 [人] 理解 [否定]。并且，应该看到的是，所谓的“否定”被称为不存在 (abhāva) 以及关于不存在的表现 (vyavahāra<sup>②</sup>)。

那么，含义如下：因为 [理由] 以论证所证为目的，所以理由是所证的辅助要素 (agga)，所证是主体 (pradhāna)。因此，作为所证的辅助手段 (upakaraṇa) 的理由所具有的区别，是基于作为主体的所证的区别，而非基于 [证因] 自身的区别。并且，有的所证是肯定，有的是否定。又，因为肯定与否定二者因相互排斥而存续，所以 [论证了] 二者的理由是不同的。同样，有的肯定 [对象] 与理由相区别，有的则不 [与理由] 相区别。区别与无区别二者也因为相互排斥而使自身得以存续，所以两种理由是有区别的。理由是有区别的，是因为所证相互之间相违，而非因为 [理由] 自身。

① S 本作 ayuktam, M 本作 yuktam, Durvekamiśra 无引用此词。从内容上看, M 本作 yuktam 是正确的。

② vyavahāra 在佛教文献里, 常作“言语表现, 世俗言说”之义, 与世俗谛有密切关系。在 2.28 的注释中, 法上明确区分了三种表现: 对不存在的认识、关于不存在的言语表现、关于不存在身体上的行动。显然, 此三者分别对应于意、口、身。故而, 在此笔者将 vyavahāra 译为能够包含三者的“表现”一词, 以区别于单纯的“言语表现、世俗言说”。



## 6 [证因的必然性：本质上的结合关系]

又，若怀疑：“为何三者是理由呢？又为何其他不是理由呢？”为了显示如何只有三者是理由，且如何其他不是理由这样的两点，[法称]答：

因为，存在着本质上的结合关系（svabhāvapratibandha）的时候，一个事物可以使[人]理解[另一个]事物。2.19

说：“本质上的结合关系……”“本质上的结合关系”指的是，在本质上的结合关系。[这个词]是由[表示]能立[的词，即复合词中的 svabhāva]与[来自于] kṛt 语尾[的词，即复合词中的 pratibandha]一起构成的复合词<sup>①</sup>。[本质上的结合关系的]意思是，“是本质上被结合的事物”这一性质，即“是拥有着被结合的本质的事物”这一性质。在作为[证因的]原因，和作为[证因]自身（svabhāva）的所证之中，结果[因]和自身[因]二者所具有的本质上的结合关系，没有差别。因此（iti），通过一个复合词可以同时涵盖（saṃgraha）二者。“因为（hi）”的意思是“原因在于”。因为，存在着本质上

① 这里的 sādhanā 指的并不是逻辑式中的论证因，详细解释见 Roodbergen (2008) “sādhanā”条。在这里，具体指的是拥有具格含义的 svabhāva。而 kṛt 指的则是复合词中的 pratibandha。根据 M 本，“sādhanam kṛtā”出自 Vyākaraṇamahābhāṣya，即 Patañjali 的《大疏》2.1.33。该句实际上转引自 Kātyāyana 的 Vārtika。

Pāṇini 的《八章书》(Aṣṭādhyāyī) 原文说：“表示动作者 (karṭṛ) 或工具 (karaṇa) 的以第三格后缀结尾的 [词] 与来自于 kṛt 语尾的词一起不规则地 (bahulam) 构成 [依主释复合词]。当表示夸张的含义时，与来自 kṛtya 语尾的 [词] 一起构成 [依主释复合词]。”(karṭṛ karaṇe kṛtā bahulam. 2.1.32; kṛtyair adhikārthavacane. 2.1.33)。Patañjali 说“又或者，[此 2.1.33 规则] 应该被称为 ‘sādhanam kṛtā saha samasyate’。目的是什么呢？为了 pādahāraka 等。从双脚被带走 (pādābhyām hriyate)，[因此有] pādahāraka [一词]；在脖子上被按摩，[因此有] galecopaka [一词]” (atha vā sādhanam kṛtā saha samasyata iti vaktavyam | kiṃ proyojanam | pādahārakādyaartham | pādābhyām hriyate pādahārakaḥ | gale copyate galecopakaḥ | )。见 Joshi and Roodbergen (1969, 50—51; 186—191)。在这两个例子中，作为 sādhanā 的 pāda 与 gala 表示的既不是动作者 (karṭṛ)，也不是工具 (karaṇa)，而是“使……成立的人或事物 (operator)”，本文将其翻译为“能立”以区别于作为论证因的 sādhanā。

的结合关系的时候，作为论证因的事物可以使 [人] 理解所证事物，因此，三者是使 [人] 理解 [所证的论证因]，而其他则不是使 [人] 理解 [所证的论证因]。

又，若 [问]：“为何只有本质上的结合关系存在的时候，才有被理解的事物与使 [人] 产生理解的事物之间的关系，而非其他情况呢？” [法称] 答：

因为在此上未被结合的事物，没有与它不可脱离的必然关系。2.20

说：“在此上未被结合的事物……” “此” 指的是已经说过了的本质 (svabhāva)。“在此上未被结合的事物” 指的是在此本质上未被结合的事物。因为，某物 [A] 在某物 [B] 之中在本质上未被结合的话，那么在此 [本质] 上未被结合的此事物 [A]，没有与它 [B] 不可脱离的必然关系。“与它 [B] 不可脱离” 指的是，与不是结合关系对象的它 [B] 不可分离。“与它不可脱离的必然关系” 指的是，[与它的不可脱离] (tadavyabhicāra) 的必然关系。[因为……没有与它不可脱离的必然关系] 指的是，因为没有 [与事物 B 不可脱离的必然关系]。

那么，含义如下：因为，某物 [A] 在某物 [B] 之中在本质上未被结合的话，那么事物 [A] 并非必然地不脱离不是结合关系对象的事物 [B]。因此 (iti)，二者之间没有不可脱离的必然关系即不可分离的必然关系。而基于不可脱离的必然关系，有被理解的事物与使 [人] 产生理解的事物之间的关系。因为，证因被认为是认识非现见事物的根据，并不像灯一样依靠的是可能性 (yogyatā)，而是作为拥有 [与所证] 不可脱离关系的事物才被确定。所以，存在着本质上的结合关系的时候，可以确定 [证因是] 拥有 [与所证] 不可分离关系的事物。基于此，有被理解的事物与使 [人] 产生理解的事物的关系。因此，“存在着本质上的结合关系的时候，一个事物使 [人] 理解了 [另一个] 事物。(2.19)” 是成立的。

若 [问]：“不。依赖于他物的事物，在不依赖于他物的事物之中，拥有结合关系。因此 (tat)，在这里，所证与论证因二者之间，在哪一个之中，哪一个拥有结合关系呢？” [法称] 答：

并且，在所证事物之中，证因拥有此结合关系。2.21

说：“并且……此……”。并且，在所证事物之中，证因拥有的此本质上的



结合关系。意思是，因为依赖于他物，所以证因是被结合物（*pratibaddha*），而所证事物因为不依赖于他物，所以是结合关系的对象（*pratibandhaviṣaya*），而非被结合物。就此，含义如下：尽管在同一性（*tādātmya*）上没有差别，被结合物〔即证因〕是使〔人〕产生理解的事物，结合关系的对象〔即所证〕是被理解的事物。因为（*ca*），某一性质〔A〕具有某一被限定的自身（*svabhāva*, B），此〔性质 A〕在它〔B〕之中被结合。例如，所谓的“努力之后立刻产生（勤勇无间所发）”这一性质在无常性之中〔被结合〕。另一方面，某一〔性质 B，如无常性〕既有此〔勤勇无间所发性 A〕，也有其他自身〔性质，即非勤勇无间所发性〕的话，此<sup>①</sup>〔性质 B〕是结合关系的对象，而非被结合物。例如，所谓的“无常性”〔没有被结合在〕所谓的“努力之后立刻产生（勤勇无间所发）”这一性质之中。因为，被理解的事物与使〔人〕产生理解的事物之间的关系依赖于确定（*niścaya*）。并且，正是“努力之后立刻产生（勤勇无间所发）”这一性质以无常性为自身是确定的。因此，正是此〔勤勇无间所发性〕被结合在无常性中。所以，被理解的事物与使〔人〕产生理解的事物之间的关系，拥有被限定的对象<sup>②</sup>，而非别样。以上。

又，若问：“为何证因拥有本质上的结合关系呢？”〔法称〕答：

实际上，基于同一性，和基于因果关系。2.22

“实际上……”云云。“以此为自体的”（*tadātman*）指的是，以此所证对象为自体、自身的事物<sup>③</sup>。它（*tadātman*）的状态即是同一性<sup>④</sup>。基于此理由<sup>⑤</sup>。意思是，因为论证因以所证为自身，所以在此〔所证〕之中，〔论证因〕拥有本质上的结合关系。

① S 本作 *sa*，M 本作 *ca*。当为 *sa*。

② 就这里的“对象”（*viṣaya*），DP 解释说“正是勤勇无间所发〔性〕是使〔人〕产生理解的〔证因〕，而无常性正是被理解的〔所证〕”（*prayatnāntarīyakam eva gamakam, anityatva ca gamyam eva*）。证因与所证二者具有必然的关系。该必然关系的对象正是证因与所证二者。此二者是被限定的。

③ 值得注意的是，在 2.19、3.122 与此处 2.22 的注释中，法上明确说论证因以所证为 *svabhāva*，而在 2.15 的注释中，法上则说证因是所证的 *svabhāva*。

④ “同一性”是对抽象名词 *tādātmya* 的意译。这个词由 *tadātman* 与 *taddhita* 后缀 *ya* 构成。其中，*tad* 指的是所证对象，*tadātman* 的意思是“以所证对象为自体的事物”。那么，抽象名词 *tādātmya* 的含义为“作为以所证对象为自体的事物这一状态”。法上注释的前一句是对 *tadātman* 是多财释复合词的说明，后一句则表明 *tādātmya* 是来自于 *tadātman* 的抽象名词。

⑤ 此句是对 2.22 中 *tādātmyāt* 的从格的说明，表明这里的从格表示的是理由。

若说：“如果论证因以所证为自身的话，那么因为所证与论证因二者之间没有区别，所以理由就成为主张内容<sup>①</sup>的一部分。”〔答：〕“实际上”。作为胜义有的事物<sup>②</sup>，二者之间没有区别。然而，所证与论证因之间的区别是分别的对象，依赖于被增益的（*samāropita*）形态。因为，被理解的事物与使〔人〕产生理解的事物之间的关系只依赖于确定（*niścaya*）。因此，二者的区别只依赖于由确定所假定的形态（*niścayārūḍharūpāpekṣa*）是妥当的，但在实际上说〔二者之间〕没有区别。并不仅仅基于同一性，从所证的事物生起了证因，那么基于因果关系（*tadutpatti*）<sup>③</sup>，证因在所证的事物之中拥有本质上的结合关系。

若〔问〕：“为何证因所拥有的本质上的结合关系基于两项根据（*nimitta*），而非基于其他呢？”〔法称〕答：

因为，不以此为自身的事物，和不从此生起的事物，在其中没有被结合的本质。2.23

说：“不以此为自身的事物……”“以此为自身的事物”指的是，拥有此自身的事物。“不以此为自体的事物”指的是，不是以此为自身的事物<sup>④</sup>。“从此生起的事物”指的是，从它生起的事物。“不从此生起的事物”指的是，并非这样〔的事物〕。某一事物〔A〕不以某物〔B〕为自身，并且不从某物〔B〕生起的话，那么，对于不以事物〔B〕为自身，并且不从事物〔B〕生起的事物〔A〕而言，〔没有被结合的本质〕。“在其中”，即在不是它〔A〕的自身，也不产生〔事物A〕的事物〔B〕之中，此〔事物A〕没有被结合的本质。因此（*iti*），此〔事物A〕

① 按照 DhP，“主张（*pratijñā*）是对所证的言明。其内容是由性质与有法构成的〔主张〕整体。”（*pratijñā sādhyānirdesaḥ | tasyā artho dharmadharmisamudāyāḥ |*）反论者的意见是，如果所证与论证因之间具有同一性，由于主张内容以所证为特征，则证因就成为了主张内容的一部分。

② 关于“胜义”（*paramārtha*），法称的解释见于 NB1. 13—14：“因为某一对象的临近或非临近而有认识显现上的区别的话，此〔对象〕是个别相（*yasya arthasya saṃnidhānsaṃnidhānābhyāṃ jñānapratibhāsabhedas tat svalakṣaṇam. 1. 13*）；它才是胜义有（*tad eva paramārthasat. 1. 14*）。”法上解释说：“胜义指的是非人为的、没有被增益的事物（*paramārtho kṛtrimam anūropitaṃ rūpam*）。”由此来看，“胜义”被理解为最高的对象，是持业释复合词。

③ 这里是对因果关系（*tadutpatti*）字面含义的说明。其中，*tad* 指的是所证事物。例如，在“山有火。有烟故”的例子中，证因烟是结果，所证火是原因，烟从火生起。因此，笔者将字面含义是“从此生起”的 *tadutpatti* 意译为“因果关系”。

④ *atatsvabhāva* 的否定前缀 *a* 既可以否定 *tatsvabhāva*，也可以指只否定 *tat*。前者的话，意思是“不以此为自体的”，后者的话则是“以不同于此的事物为自体的”。这里法上的注释表明否定前缀 *a* 否定的是 *tatsvabhāva*。



不拥有被结合的本质。它 (apratibaddhasvabhāva) 的状态是“没有被结合的本质” (apratibaddhasvabhāvatva)。基于此 (apratibaddhasvabhāvatva)，即“因为……没有被结合的本质”<sup>①</sup>。如果在既不是它 [A] 的自身，也不产生 [事物 A] 的事物 [B] 之中，某物 [A] 拥有被结合的本质的话，那么，基于 [同一性与因果关系] 之外的其他根据，也应该存在着本质上的结合关系。[然而，] 因为“本质上的结合关系”指的是“作为拥有被结合的本质的事物”这一状态，并且不存在其他任何拥有被依赖的本质 (āyattasvabhāva<sup>②</sup>) 的事物。因此，本质上的结合关系只基于同一性与因果关系。

若 [问]：“本质上的结合关系确实只基于同一性与因果关系才存在，但为何只有结果 [因] 与自身 [因] 二者是使 [人] 产生理解的事物呢？” [法称] 答：

并且，只有在自身 [因] 与结果 [因] 之中，此同一性和因果关系二者 [才成立]。因此 (iti)，只有基于二者，才能论证 [所证] 事物。2. 24

说：“并且……此……”“因此” (iti) 的意思是“所以” (tasmāt)。因为只有自身 [因] 与结果 [因] 之中，同一性和因果关系二者才成立且被理解的事物与使 [人] 产生理解的事物之间的关系依赖于此 [二者]，所以“只有基于二者”，即结果 [因] 与自身 [因] 二者，才能论证 [所证] 事物，即肯定 (vidhi)。

## 7 [无认识的原理]

若 [问]：“为何不承认‘即使基于对不可见事物的无认识，也能论证否定’呢？” [法称] 答：

又 (api)，只有基于如上所说的 [对可见事物的] 无认识，才能使否定成立。2. 25

① 对 2. 23 中 apratibaddhasvabhāvatvāt 是从格的说明。

② 在 2. 20 的注释中，DhP 说 āyatta 与 pratibaddha 是同义的。因此这里的 āyattasvabhāva 等于 pratibaddhasvabhāva。

只有基于如上所说的对可见事物的无认识，才能使否定的表现成立。因此，不说基于其他的〔不可见事物的无认识〕。

首先，若〔问〕：“为何基于此〔对可见事物的无认识〕呢？”〔法称〕答：

因为在事物存在的情况下，它是不可能的。2.26

因为在作为否定对象的事物存在的情况下，对可见事物的无认识是不可能的，所以，由于〔可见事物的无认识〕是不可能的，基于此〔可见事物的无认识〕，〔才能〕使否定成立。

若〔问〕：“为何只基于此〔可见事物的无认识〕呢？”〔法称〕答：

并且 (ca<sup>①</sup>)，因为，另一方面 (anyathā)，对不具备认识条件的事物，对远离了场所·时间·自身的事物，由于认识主体直接知觉的阙如 (nirvṛtti)，无法确定不存在。2.27

说：“并且……另一方面……”“另一方面”这个词的含义是，因为在事物存在的情况下，对不可见事物的无认识是可能的。由于以下的理由 (etasmāt kāraṇāt)，基于其他〔不可见事物的〕无认识，不会使否定成立。

若〔问〕：“事物即使存在，此〔对不可见事物的无认识〕也是可能的。这是为何呢？”〔法称〕答：“对不具备认识条件的事物……”云云。在世间，基于其他条件的全体以及特定的〔认识对象〕自身，对象被称为具备了认识条件的事物。即使二者中的某一项不存在，对象也被称为不具备认识条件的事物。

那么，在世间，所谓的“对不具备认识条件的事物”被称为欠缺了其他条件的事物。所谓的“对远离了场所·时间·自身的事物”被称为远离了特定自身的事物。〔复合词“远离了场所·时间·自体的事物”(deśakālasvabhāvaviprakṛṣṭa)〕被分析为：远离了场所、时间、自身三者的事物。因为对于它们，无法确定不存在。即使在事物存在的情况下，此〔对不可见事物的无认识〕也被认为是存在的。

若〔问〕：“为何无法确定〔它们的不存在〕呢？”〔法上答〕：对于它们，

① DhP 将这里的 ca 解释为“因为”(yasmād)。笔者更倾向于认为这里的 ca 表示“次要”(anvācāya)。在法上看来 2.26 回答的是“为何对否定的论证要基于对可见事物的无认识”，而 2.27 回答的是“为何对否定的论证只基于可见事物的无认识”，是列在 2.26 之后的次要内容，或基于 2.26 的次要内容。



因为认识者即 [2. 27 中所谓的] 认识主体 (ātman) 的直接知觉的阙如这样的理由, 所以无法确定 [它们的不存在]。对于不具备认识条件的事物, 由于认识主体直接知觉的阙如, 所以, 无法确定不存在。因此, 即使在事物存在的情况下, 以认识主体的直接知觉的阙如为特征的, 对不可见事物的无认识, 依然是可能的。故而, 只有基于如上所述的 [对可见事物的无认识], 才能使否定成立。

若 [问]: “对可见事物的无认识, 在何时是正确认识手段 (量), 以何为本质, 有何功能呢?” [法称] 答:

记忆的潜在印象 (saṃskāra<sup>①</sup>) 未混乱的过去以及现在的、认识者的直接知觉对象 (pratyakṣa)<sup>②</sup> 的阙如, 使关于不存在的表现得以运作<sup>③</sup>。2. 28

“未混乱的……”云云。也就意味着<sup>④</sup>认识者的直接知觉对象指的是瓶等对象, 它的阙如即无认识, 以它的不存在为本质。正因为如此, 不存在不是所证, 因为对 [直接知觉对象] 自身的无认识是已经成立了的。并且瓶等即使并不现存, 在 [与瓶等] 混在同一认识中的地面显现的情况下, [瓶等] 被设想为具备了原因总体、正在被认识的可见事物<sup>⑤</sup>, 因此被称为直接知觉对象。故而, 混在同一认识中、正被看到的对象以及对它的认识, 被称为直接知觉对象的阙如。因为, 基于此正被看到的对象以及对它的认知 (tadbuddhi), 确定了被设想为具备认识 (darśana) 所需的原因总体的直接知觉对象是阙如的。因此, 只有在 [地面等] 对象及 [其] 认识之中, 才说直接知觉对象瓶不存在。然而, 在这

① saṃskāra 在佛教中一般被译为“行”, 是一个内涵非常丰富的词汇。在这里其含义是“潜在印象”, 后文中法上有详细的说明。saṃskāra 类似的用法还见于《瑜伽经》(Yogasūtra) 3. 18 “saṃskārasākṣātkaṇāṭ pūrvajātijñānam”。根据 Bhāṣya, saṃskāra 有两种: 一者是记忆与烦恼的因, 以习气为特征; 二者是异熟的因, 以法与非法为特征 [dvaye khalv amī saṃskārah smṛtikleśahetavo vāsanārūpā vipākahetavo dharmādharma rūpāh (Aṅgaśe 1919, 144)]。其中, 前者正与这里的 saṃskāra 同义。

② 这里的 pratyakṣa 指的并不是与推理 (anumāna) 并列的认识手段直接知觉 (现量), 而是其对象, 因此翻译为“直接知觉对象”。pratyakṣa 既有作为认识手段的一面, 也有作为认识对象的一面。法上明确将这里的 pratyakṣa 解释为“瓶等对象” (ghaṭādīr arthas)。

③ M 本作 -pravartanī, S 本作 -sādhanī。

④ 按照 MW, iti yāvat 的意思是 just so much, only so, that is to say, such is the explanation。在日语中常常被翻译为“という程の意味である、という程度のことである”。亦见 Tubb (2007, 25) “iti yāvat” 条。

⑤ M 本作 dṛṣṭayā, S 本作 dṛṣyatayā。M 本不通, 应该是录入时的舛误。

里，阙如本身（*nivṛttimātra*）并不是不存在，因为只基于阙如本身，不能够确定可见事物的阙如。

[反论者难]：“不。可见事物的阙如，是基于可见事物的无认识而被确定。”  
[法上答]：这确实是正确的。只有在混在同一认识中的事物正被认识到的时候，如果瓶存在的话，就应该是可见的。如是（*iti*）设想可见的事物。基于此，确定了对可见事物的无认识。又（*ca*），正是基于对可见事物无认识的确定，含蓄地（*sūmarthya*）确定了可见事物的不存在。因为如果可见的事物在那里存在的话，那么就不会有对可见事物的无认识。因此，基于对可见事物无认识的确定，含蓄地确定了可见事物的不存在，但没有[直接地]被表现出来。因此（*iti*），应该通过[作为证因的]“对可见事物的无认识”来表现[可见事物的不存在]。

故而，应该看到，混在同一认识之中正被认识的另一个事物[如地面]，以及对它的认识是确定直接知觉对象[如瓶]的阙如的理由，所以被称为直接知觉对象的阙如。

那么（*ca*），应该看到，正如直接知觉对象[如地面]混在同一认识之中时，瓶尽管并不存在，但被假定为直接知觉对象；同样，记忆的潜在印象未混乱的过去以及现在的事物混在同一认识之中时，并不存在的瓶被假定为拥有此特征（*tadrūpa*）<sup>①</sup>。正是（*ca*）通过[2.28中 *pratipatṛpratyakṣasya nivṛttir* 一句]说，可见事物的无认识以直接知觉对象瓶的阙如为本质。并且，此[可见事物的无认识]是已经成立了的。因此（*tena*）说，瓶的不存在并不是所证，而关于不存在的表现是[所证]。

未混乱的、不错乱的（*abhraṣṭa*）、由[对地面的]认识（*darśana*）所带来的、以产生记忆为特征的潜在印象，如果是关于瓶等的，那么此[瓶等在2.28中]被这样（*amūḍhasmṛtisaṃskārasya*）言说。[2.28中的词应该这样]关联：此[记忆潜在印象未混乱的]过去的认识者的直接知觉对象。[应该这样]关联：和现在的认识者的直接知觉对象。然而，“记忆潜在印象未混乱的”这个词并不是“现在的”[这个词]的限定要素。因为对过去的、缺少了瓶的场所的认识，记忆的潜在印象会混乱，对可见的瓶的无认识以及对可见的瓶，[记忆潜在

① S本作 *tadrūpam*，M本作 *tadtadrūpam*。然而，无论是 DhP 还是 Mallavādi 的注释，都只作 *tadrūpam*，与 S本相同。Dhp 将 *tadrūpa* 解释为“是过去的事物”（*atītatva*）与“是现在的事物”（*varittamānatva*）。该句的含义是，记忆的潜在印象未混乱的过去以及现在的事物与可见的瓶混合在同一认识中的情况下，可见事物瓶可以被分别假定为过去的或现在的事物。Mallavādi 的注释也有一样的解释。见 Yaita (1997, 74)。



印象] 会混乱。然而，对于现在的、缺少了瓶的场所的认识，不会有记忆潜在印象的混乱。正因为如此，不仅仅对瓶的不存在，对瓶的无认识也不会有 [记忆潜在印象的] 混乱。所以，“记忆潜在印象未混乱的”这个词不是现在的否定对象的限定要素，因为现在的事物不会脱离记忆的潜在印象。正因为这样，[2.28 中] 所谓的“和现在的”中的“和”字，表明没有限定要素的现在是如何与带有限定要素的过去相并列的。以上。

那么，含义如下：清晰的、被记忆着的过去与现在的无认识是正确认识的手段。因此，能作这样的认识：“这里未曾有瓶。因为未曾被认识到。”“ [这里] 现在没有 [瓶]。因为没有正在被认识到”。然而，不能作这样的认识：“这里以后不会有瓶。因为将不会被认识到。”因为未来的无认识的存在是可疑的。以上已经说明了无认识的特定时间。

[接着] 表明 [无认识的] 功能 (vyāpāra)。“没有关于不存在的表现 (vyavahāra)”，拥有如此形象 (evamākāra) 的认识，与拥有如此形象的言语，以及以毫无疑问地来去为特征的行动，是关于不存在的身体上的表现。因为认识到瓶不存在的时候，毫无疑问地来去行动。

因此 (tat)，可见事物的无认识，使此三种关于不存在的表现都得以运作 (pravarttanī)，即得以成立 (sādhanī)，是运作者 (pravarttikā)。

然而，尽管“没有瓶”这个认识只有基于无认识才产生，并且唯有此才是对不存在的确定，纵然如此，因为通过直接知觉，单纯的场所被认识到，因此“在这里没有瓶” [这样的认识] 以及 (ca) 这样的对不存在的确定，随顺直接知觉的功能。所以，对不存在的确定，随顺直接知觉所具有的认识单纯的场所的功能，由直接知觉所产生。

然而，[直接知觉是] 确定可见事物无认识所需的手段，只有基于 [此手段所具有的] 能力，按照前述的道理，正是通过直接知觉，确定了不存在。因为单纯地没有被看到的事物也是可能存在的。由于对 [没有被看到的事物的] 存在存疑，不能够表现 [它的] 不存在。因此，[对可见事物的] 无认识使人得以表现 [可见事物的] 不存在。因为可见事物没有被认识到，所以 [才能够表现] “ [可见的事物] 不存在”。因此，对可见事物的无认识，使得已经 [由直接知觉] 所产生的、对不存在的认识得以运作，但无法使还没有 [为直接知觉] 所产生的、[对不存在的认识得以运作]。所以，对不存在的确定，虽然基于无认识才得以运作，但已经说过，[它] 由直接知觉所产生，通过无认识得以运作。故而，无认识使关于不存在的表现得以运作。

又，若 [问]：“对过去和现在的事物，为何无认识是使 [人] 产生理解的

[证因] 呢?” [法称] 答:

因为只有基于它, 才能确定不存在。2. 29

因为只有基于它, 即基于如前所说的时间上的无认识, 才能确定不存在。因为未来的无认识自身的本质是可疑的。由于此 [未来的无认识] 不成立, 所以不能确定不存在。但是, 基于过去和现在的 [无认识, 可以确定不存在]。以上。

## 8 [无认识的种类]

现在, 为了显示无认识种类上的区别, [法称] 说:

并且, 基于应用 (prayoga) 上的区别, 此 [无认识] 有十一种<sup>①</sup>。2. 30

并且, 此无认识有十一种。“有十一种”指的是它有十一种类。

种类上的区别基于什么呢? 基于应用上的区别。应用 (prayoga) 即使用 (prayukti), 被称为言语所具有的言说功能。因为, 有时言语直接地言说了 [否定对象之外的] 其他对象, 有时言说了其他的否定<sup>②</sup>。然而, 虽然对可见事物的无认识, 在所有的场合中都没有为言语所 [直接地] 陈明 (asābdopātta), 但仍被理解了。因此 (iti), 也就意味着 (iti yāvat), 无认识所具有的种类上的区别, 是基于言语功能上的区别, 而非基于自身的区别。

[法称] 说种类上的区别:

1) 对自身的无认识, 例如, “在这里没有烟。因为具备了认识条件的

① 在《正理滴论》中, 法称将“无认识”分为十一种。而在《释量论》中为八种;《定量论》中为十种;《因滴论》中为三种。对照表见梶山 (1966, 153)。

② 对于此句 DhP 解释说: “有时, 即在相违的事物的认识 (2. 34) 等中, 言说了与否定对象冷触觉等不同的火等其他对象。有时, 即能遍的无认识 (2. 33) 等中, 言说了与所要说的对印度黄檀等的否定不同的其他否定, 即树等的否定。” (kvacid viruddhopalambhādaḥ pratiṣedhyāc chītasparśāder arthāntaram agnyādyabhidhatte | kvacit vyāpakānupalambhādaḥ vivakṣitāt s iṃs apādi pratiṣedhāt pratiṣedhāntaram vṛkṣādipratiṣedham abhidhatte | )

[烟] 没有被认识到。” 2. 31

“自身……”云云。说：对否定对象自身的无认识，例如……。“在这里”是有法。“没有烟”是所证。“因为具备了认识条件的 [烟] 没有被认识到”是理由，并且应该像前面一样解释此理由。

举例说明对否定对象结果的无认识：

2) 对 [否定对象] 结果的无认识，例如，“在这里，能力未被妨碍的、烟的原因不存在。因为没有烟。” 2. 32

说：“例如……”“在这里”是有法。对于产生烟，拥有着未被妨碍的、未被妨害的能力 (sāmarthyā) 的事物，即能力未被妨碍的 [烟的原因] 不存在，是所证。“因为没有烟”是理由。

因为 (ca)，诸原因并不一定有结果。因此 (iti)，由于没有看到结果，能力未被妨碍的 [诸原因] 的不存在是所证，而其他的 [能力被妨碍的原因的不存在] 不是 [所证]。并且，力量没有被妨碍的诸 [原因] 指的正是存在于最后刹那的诸 [原因]。因为其他的 [即存在于其他刹那的原因] 可能被妨碍。

又 (ca)，对结果的无认识应用于原因不可见的情况中。而在原因可见的情况下，只有对可见事物的无认识 (dr̥ṣyānupalabdhi) 才是使 [人] 产生理解的 [证因]。

在此情况中，即登上了白色屋舍之人虽然不能够看到屋舍的庭院 (gr-hāggaṇa)，但看到了 [存在于] 四方的庭院墙壁的边际，并且，看到了与墙壁的边际等量的、被称为“明<sup>①</sup>” (ālokaṣamjñaka)、没有烟的空处 (ākāśadeśa)。因为在这里确定了烟的不存在。由存在于某处的火所产生的烟也应该位于该处，因此可以知道，此能力未被妨碍的火并不存在。并且，由此屋舍的庭院处的火所产生的烟也应该位于此处。因此可以知道，位于此处的火不存在。

为墙壁所环绕的此屋舍的庭院处，以及为墙壁的边际所环绕的、以明 (āloka) 为本质的、没有烟的空处 (ākāśadeśa) 一并作为有法。

因此，有法 (dharmin) 由正被看到的和没有正被看到的空处 [两] 部分所

① āloka 在《俱舍论·界品》中被玄奘译为“明”，是二十色处之一。āloka 与 ākāśadhātu 的关系见《俱舍论·界品》第 28 颂。DhP 解释说：“对于经量部师来说，空 [界] 正是以明和暗为自性。” (sautrāntikānām ālokatamaḥ svabhāva evākāśa iti)，正是承袭了《俱舍论》1. 28 之说。



组成，是直接知觉对象与非直接知觉对象的整体，是在 [世人] 对火不存在的认识之中，基于逻辑的妥当性而产生的<sup>①</sup>，而非只是正被看到的事物。但是，[2. 32 中] 所谓的“在这里” [只] 提及了直接知觉对象，即提到了正被看到的部分。

并非只有在这里 (2. 32) 有法才是可见与不可见事物的整体，在其他场合中也是。当“音声是刹那灭的”是所证的时候，只有某音声是直接知觉对象，而其他则为非现见的对象。在这里也同样如此。那么，在这里，有法被显示为，是 [使人产生对] 所证的认识的基础 (adhikaraṇa)，由可见事物与不可见事物 [两] 部分组成。在之后的论证式 (prayoga, 应用) 中，自己也应该同样地理解 [有法]。

否定对象是所遍，对其能遍性质的无认识，[法称] 举例说明：

3) 对能遍的无认识，例如，“在这里，没有印度黄檀。因为没有树。” 2. 33

说：“例如……” “在这里” 是有法。所谓的“没有印度黄檀”，即印度黄檀的不存在是所证。因为能遍的树不存在，是理由。

此 [对能遍的] 无认识也<sup>②</sup>被应用在不可见的所遍即“是印度黄檀”这一

① 对此，Durvekamisra 解释说：“首先，世人在这样的场所中，没有认识到烟的话，那么在此程度的场所中，[世人] 认识到这样的火不存在。并且，若没有这样的有法的话，此 [认识过程] 是不合理的。基于这样的逻辑上的妥当性，即若非如此则不合理 (anyathānupapatti)，所产生的 (āyāta)、出现的。” (lokas tāvat tathāvidhadese dhūmam anupalabhamānas tāvati dese tathābhūtavahnyabhāvaṃ pratyeti | na caitad evaṃvidhaṃ dharmīṇam antareṇa ghaṭata iti sāmānyam anyathānupapattis tasmād āyāta upasthitā | )

在佛教逻辑学中，一般规定有法是直接知觉对象。而在此例中，有法由直接知觉对象与非现见两部分构成。那么，就需要说明为何这里的有法违背了对有法的一般规定。法上与 Durvekamisra 给出的理由是，世人基于烟的不存在，推理了火的不存在。这样的认识要求有法由上述两部分构成。所以，基于此逻辑上的妥当性，可以承认在此例中，有法可以违背其一般规定。

② 对于 api 一词，Dhp 解释说：“[反论者难]：不。首先，对于具备了认识条件的‘是树’这一性质的无认识，应该被应用。并且同样地，‘是印度黄檀’这一性质也正是可见的否定对象。因此，只有对可见事物的无认识可以作为论证式。[法上] 答：此 [对能遍的无认识] 也……。‘也’这个词指的是，对于特定的对象，不单单有之前的 [对可见事物的无认识]，而且此 [对能遍的无认识] 也 [被应用] 了。” (nanūpalabdhiḥlakṣaṇaprāptasya tūvad vṛkṣatvasyānupalabdhiḥ prayoktavyā | tathā caśiṃś apūtvam api drśyam eva niśedhyam iti drśyānupalabdhir eva prayogārhaty āha — iyam apīti | na kevalaṃ pūrvikā viśiṣṭe viśaye kin tv ayam apīti apīśabdāḥ | )

性质不存在的情况下。而所遍具备了认识条件的时候，可见事物的无认识是使[人]产生理解的[证因]。在此情况中，即存在有前后毗邻的两个高处的时候，二者中的一个有茂盛的树，而另一个由一块岩石构成，没有树与草。虽然观察者(draṣṭr)也看到了存在于此的树，但对于不能分辨印度黄檀等的区别之人来说，“是树”这一性质是直接知觉对象，“是印度黄檀”这一性质不是直接知觉对象。因为，在由一块岩石所构成的、没有树的地方，因为[“是树”这一性质]是可见的，所以他基于可见事物的无认识，确定了树的不存在。然而，基于能遍即“是树”这一性质的不存在，[他确定了]“是印度黄檀”这一性质的不存在。对这样的对象，为了论证不存在，[应该]应用此[对能遍的无认识]。

4) 对与[否定对象的]自身相违的事物的认识，例如，“在这里，没有冷触觉。因为有火。” 2.34

举例说明对与否定对象的自身相违的事物的认识，说：“例如……”“在这里”是有法。“没有冷触觉”，即对冷触觉的否定，是所证。“因为有火”是理由。又，此无认识应该被应用在冷触觉不可见的情况下。因为，在[冷触觉]可见的情况下，[应该]应用的是对可见事物的无认识。

因此，基于特定的颜色，火是可见的，[而]冷触觉因为存在在远处，即使存在，也是不可见的，在这种情况下，[应该]应用此[无认识]。

5) 对相违的事物的结果的认识，例如，“在这里，没有冷触觉。因为有烟。” 2.35

某物与否定对象相违，对它的结果的认识是使[人]产生理解的[证因]。说：“例如……”“在这里”是有法。“没有冷触觉”，即冷触觉的不存在，是所证。“因为有烟”是理由。冷触觉是可见事物的情况下，对可见事物的无认识是使[人]产生理解的[证因]。[与冷触觉]相违的火是直接知觉对象的情况下，对相违的事物的认识(2.34)是[使人产生理解的证因]。然而，二者都非现见的时候，应用的是对相违的事物的结果的认识。

在这种情况下，即火能够排除存在于整个房间中的冷，当看到了从房间中冒出来的、使[人能够]推理[此房间中的火]的特定的浓烟(dhūmakalāpa)时，基于被推理出来的特定的火，推理出冷触觉的阙如。在这里，正在被看到出入口处以及房间内部的所有地方，是有法。因为使人追求(anusaraṇa)对所

证的理解，所以应该看到，与前面 [2. 32 中对结果的无认识] 一样，[这里的有法是由可见与不可见的两部分构成]。以上。

6) 对由相违的事物所遍充的 [其他性质] 的认识，例如，“即使是已经生起的存在物，[它] 的灭也并不恒常地存在。因为依赖于其他原因。” 2. 36

某物与否定对象相违，其他性质为该物所遍充，对 [这些其他性质] 的认识，应该被举例说明。说：“例如……” “恒常地存在” 指的是恒常地，即必然地存在着。“不” 是对“恒常地存在” 这一性质的否定，是所证。“灭” 是有法。“即使是已经生起的存在物，[它] 的……也” 是有法的限定要素。“即使……也” (api) 一词的含义是，即使是已经生起，即已生的事物，[它] 的消失的本质也不必然地存在，何况 (kim uta) 未生的事物的 [灭]<sup>①</sup>。能生因以外的原因，是 [2. 36 中所谓的] “其他原因”，[如] 锤等。灭依赖于此。“因为依赖于此 [其他原因]”，是理由。实际上 (nāma)，对其他原因的依赖为“不恒常地存在” 这一性质所遍充。例如，在布之中，染色对染料等其他原因的依赖，为“不恒常地存在” 这一性质所遍充。又，与“恒常地存在” 这一性质相违的是“不恒常地存在” 这一性质。又，以消失的本质为本性 (ātma) 的灭，被认为依赖于其他原因。因此，由于认识到为相违的事物所遍充的、对其他原因的依赖，“恒常地存在” 这一性质被否定了。

在这里，“恒常地存在” 这一性质指的是常住性，而“不恒常地存在” 这一性质指的是无常性。并且常住性与无常性二者因为相互排斥而存立，所以在同一场所中相违。那么，这样的话，相互排斥的二者中，一个被看到的情况下，基于同一性，第二个应该被否定。又，对被假定为可见的事物而言，基于同一性的否定是可能的。因为，像这样做出了基于同一性的否定——“如果这个正被看到的事物是常住的话，那么应该看到 [该事物] 具有常住相，但却看不到具有常住相的 [事物]。所以，不是常住的”。那么，如上，在假定了否定对象

---

① 对于 api 一词，Dhp 的解释是“首先，正因为未生的事物不会消失，[它的] 灭不必然地存在，已生事物的 [灭] 也不必然地存在。因此，这样，‘即使……也’ 这个词表示的是根本。……或者，谁会承认无前、无始的未生的事物的灭必然地存在呢？因此，以此为前提，‘即使……也’ 这个词表示的是并列。” (ajātasya tavad anīṣṭatvād eva nāvaśyambhāvī vināśah, jātasyāpi nāvaśyambhāvītīṭṭhaṃ mūle'piśabdah | ...yad vā prāgabhāvyānāder ajātasyāpi nāsam avāśyambhāvīnaṃ kecid icchantīti tadapekṣayā apiśabdah samuccaye | )



常住性以正被看到的事物为自体 (ātma) 之后, 做出了 [对常住性的] 否定。如果基于以可见的瓶为自体这一性质, 尸鬼 (piśāca) 等不可见的事物也被否定了的话, 那么在假定 [尸鬼] 以可见事物为自体之后, 应该做出 [如下的否定] —— “如果尸鬼的自体是此正被看到的瓶的话, 尸鬼就应该是可以被看到的事物, 然而并没有被看到, 所以不是尸鬼”。瓶等事物正被看到的时候, 无论是对事物 (vastu) 或非事物, 还是对可见或非可见的而言, 基于同一性的否定的前提是假定以可见事物为自体。那么, 这样的话, 正如在假定瓶是可见的事物之后, 正是基于对可见事物的无认识, 有 [对瓶的] 否定。同样, 所有相互排斥的事物之中, 一个事物正被看到的情况下, 正是基于对可见事物的无认识, [另一个事物被] 否定了。那么, 这样, 此种类的论证式 (prayoga) 被包含在 [2. 31 所说的] 对自身的无认识 (svabhāvānupalabdhi) 之中。

7) 对与结果相违的事物的认识, 例如, “在这里, 没有能力未被妨碍的、冷的诸原因。因为有火。” 2. 37

某物与否定对象的结果相违, 举例说明对该事物的认识, 说: “例如……”。“在这里”是有法。对于产生冷, 拥有着未被妨碍的能力的、冷的诸原因不存在, 是所证。“因为有火”是理由。

在冷的诸原因不可见, 冷触觉也不可见的情况下, 应该应用此理由。而在冷触觉或其原因可见的情况下, 对结果的无认识或对可见事物的无认识是使 [人] 产生理解的 [证因]。因此, 此 [无认识] 也是对不存在的证明。所以, 由于认识者位于远处, 在某处, 冷的原因和冷触觉即使存在也是不可见的, 由于 [火] 具有明亮的色彩, 火即使在远处, 也是可见的, 在这里, [应该应用] 此论证式。以上。

8) 对与能遍相违的事物的认识, 例如, “在这里, 没有对雪的触觉。因为有火。” 2. 38

某 [性质] 是否定对象的能遍, 与此 [能遍] 相违的事物的认识应该被举例说明, 说: “例如……”。“在这里”是有法。“没有对雪的触觉”是所证。“因为有火”是理由。

在所遍即对雪的触觉, 以及能遍即冷触觉不可见的情况下, 此是理由。因为在此二者可见的情况下, 应该应用的是对自身与能遍的无认识 (2. 31;

2.33)。那么，在这样的情况下，可以论证不存在。然而，对于位于远处的认识者来说，对雪的触觉即特定的冷触觉，以及一般性的冷（*sītamātra*）都是非现见的，而由于[火]具有特定的颜色，火即使存在于远处，也是直接知觉对象。因此，基于火，[确定了]一般性的冷（*sītamātra*）的不存在。基于此[一般性的冷的不存在]，确定了特定的冷即对雪的触觉的不存在。因为特定的冷为冷一般（*sītasāmānya*）所遍充（*vyāpta*），所以（*iti*）对于被限定的对象，[应该]应用此。

9) 对原因的无认识，例如，“在这里，没有烟。因为火不存在。” 2.39

举例说明对否定对象原因的无认识，说：“例如……”“在这里”是有法。“没有烟”是所证。“因为火不存在”是理由。在结果即使存在也不是可见的情况下，[应该应用]此论证式。然而，若结果是可见的，那么，对可见事物的无认识（2.31）是使[人]产生理解的[证因]。因此，此[对原因的无认识]也是对不存在的证明。在为平静（*niṣkampa*）广阔（*āyata*）的水所充满、冬季常见的水汽升腾的湖之中，薄暮之时，即使烟存在于那里，也不是可见的。因此，[烟的存在]被对原因的无认识所否定。但是，若火正浮在此水之上的话，正是基于特定的颜色，燃烧着的[火]会被认识到。另一方面，未燃起的[火]存在于柴薪的内部，即使在此情况下，作为火的依处（*adhikaraṇa*）的柴薪也是直接知觉对象。因此，或由[火]自身的特征，或由依处（*ādhāra*）的特征，火一定是可见的。故而，在这种情况下，[应该]应用此[无认识]。

10) 对与原因相违的事物的认识，例如，“他没有特定的毛发倒竖等。因为临近特定的火。” 2.40

有的事物与否定对象的原因相违。举例说明对该事物的认识，说：“例如……”。“他”是有法。毛发的倒竖，即竖立。以此[毛发倒竖]为先，有牙齿打颤等由冷所导致的[现象]。它们与不同于它们的、由恐惧和信仰等导致的[毛发倒竖等现象]相区别。因此[2.40说]“特定的毛发倒竖等”。没有它们，是所证。凭借排除冷的能力，只有[此]火与不同于它的火相区别，因此[2.40说]“特定的火”。有的火虽然存在，但不能够排除冷，例如，灯。“特定的”这个词是为了排除这样的[不能够排除冷的火]。某人临近特定的火，他被[2.40]这样

(saṃnihitadahanaviśeṣa) 称呼<sup>①</sup>。[临近特定的火 (saṃnihitadahanaviśeṣatva)] 是他的 [抽象] 状态。因为此 (saṃnihitadahanaviśeṣatva), 是理由。在某处, 冷触觉即使存在也是不可见的, 并且特定的毛发倒竖等 [现象也] 是不可见的, 在该处 [应该应用] 此论证式。在特定的毛发倒竖等 [现象] 可见的情况下, 应该应用的是对可见事物的无认识 (2.31)。在冷触觉可见的情况下, [应该应用的是] 对原因的无认识 (2.39)。因此, 此 [对与原因相违的事物的认识] 是对不存在的证明。因为, 基于特定的颜色, 从远处看见了火, 而冷触觉与特定的毛发倒竖等 [现象] 是不可见的。因为认识了与它们的原因相违的事物, 知道了 [它们的] 不存在。因此, 这种情况下, [应该] 应用此。以上。

11) 对与原因相违的事物的结果的认识, 例如, “此处没有具备了特定的毛发倒竖等 [现象] 之人。因为有烟。” 2.41

有的事物与否定对象的原因相违, 对该事物结果的认识应该被举例说明, 说: “例如……” “此处” 是有法。“具备” (yukta) 指的是具有。与特定的毛发倒竖等 [现象] 相应, 即具备了特定的毛发倒竖等 [现象]。与此关联之人, 即“具备了特定的毛发倒竖等 [现象] 之人”。没有如此之人, 是所证。“因为有烟” 是理由。

特定的毛发倒竖等 [现象] 是直接知觉对象的话, [应该应用的是] 对可见事物的无认识 (2.31)。原因即冷触觉是直接知觉对象的话, [应该应用的是] 对原因的无认识 (2.39)。而火是直接知觉对象的话, 应该应用的是对与原因相违的事物的认识 (2.40)。在三者都是不可见的情况下, [应该应用的是] 此论证式。因此, 此是对不存在的证明。在这种情况下, 即对于位于远处的认识者而言, 在某处火、冷触觉、特定的毛发倒竖等 [现象] 即使存在, 也是非直接知觉对象, 而烟是直接知觉对象。在该处, 此是正确认识的手段 (量)。那么 (tu), 如果某样的烟使 [人] 推理了能够排除存在于此处的冷的火的话, 在这里此 [特定的烟] 应该被认识到。然而, 应该看到, 通过一般性的烟, 即使推理一般性的火, [不能够确定] 冷触觉的阙如, 也不能够确定特定的毛发倒竖等 [现象] 的阙如, 因此, 一般性的烟不是理由。以上。

① 对 saṃnihitadahanaviśeṣa 是多财释复合词的说明。



## 9 [关于无认识的附论]

### 9.1 [其他的无认识以对自身的无认识为本质]

若 [问]：“如果说否定因是一个的话，那么为何有十一项不存在的理由呢？” [法称] 答：

这些所有的、对结果的无认识等十项无认识的论证式都被包含在对自身的无认识之中。2.42

“这些所有的……”云云。“这些”指的是无认识的论证式。在此之前提到的 [十一项无认识的论证式] 已经被解说过了。在这种情况下，即 [问道:] “到底 (api) 伴随着的，是对哪些 [无认识] 的把握 (grahaṇa) 呢?” 的话，[法称] 说：“对结果的无认识等。” [若说:] “伴随着的，是对结果的无认识等三项或四项的把握”的话，[法称] 说：“十项”。在这种情况下，即 [若说:] “伴随着的把握只是关于所举的十个 [例子]”的话，[法称] 说：“所有的”。

说的是如下的 [内容]：“所有指的是 [已经被应用的十个例子]，以及即使没有被应用，但与已经被应用的例子一样的 [无认识]”。如果没有“十项”这个词的话，当说到“所有”这个词的时候，[人们] 理解的是已经被应用的例子的全部。另一方面，基于“十项”这个词，例子的全部被理解了，这时，被放置在前的“所有”这个词，是为了 [使人] 理解与所举的 [例子] 一样的 [无认识的] 全部。

凭借同一性，它们被包含在对自身的无认识之中。意思是，[它们] 以对自身的无认识为本质。

[反论者难:] “不。对结果的无认识等与对自身的无认识的论证式不同。那么，为何被包含在 [其中] 呢？” [法称] 答：

由于间接地或肯定了或否定了其他对象，即使有论证式上的区别。2.43

“即使有论证式上的区别”——论证式即言语功能上即使有区别，但 [对结

果的无认识等十项] 仍被包含在 [对自身的无认识之中]。若问：“为何有论证式的区别呢？”[法称] 答：“肯定了其他对象”。对与自身相违的事物的认识 (2.34) 等论证式中，有对否定对象以外其他对象的肯定，即认识 (upalabdhi)。在对结果的无认识 (2.32) 等论证式中，有 [对否定对象以外其他对象的] 否定。由于对其他对象的肯定和对其他对象的否定，所以论证式不同。若 [问]：“如果在其他论证式之中，有对其他对象的肯定或否定的话，那么，为何被包含在 [对自身的无认识之中] 呢？”[法称] 答：“间接地 (pūramparyeṇa)。”意思是，委婉地 (praṇālikayā)。

说的是如下的 [内容]：“这些论证式没有直接地提及对可见事物的无认识，但提及了对其他对象的肯定或否定，[如此的对其他对象的肯定或否定] 并没有脱离可见事物无认识。因此，它们委婉地被包含在对自身的无认识之中，而非直接地。”

## 9.2 [为何在《为自推理 [品]》中解说无认识的论证式]

若质疑说：“如果此区别是基于论证式上的区别，那么应该在《为他推理》中说明此 [区别]。因为论证式上的区别是言语上的区别，并且为他推理是言语。”[法称] 答：

基于对论证式的观察的数习，自己也如此地理解了排除 (vyavaccheda)。因此 (iti)，为自推理中也有对此 [无认识] 的论证式的说明。2.44

“对论证式的观察……”云云。对论书所列举的 (śāstraparipaṭhita)<sup>①</sup> 论证式的观察，即认识。对它的数习，即一遍一遍地复习 (āvartana)。基于此原因，“自己也”，即认识者自己也“如此地”，即按照之前所说的方法，理解了排除 (vyavaccheda)，即否定 (pratiśedha)。“因此 (iti)”这个词的意思是“所以”。

那么，含义如下——因为基于对论证式的数习，[认识者] 自己也如此地，即以此方法理解了 [论证式]，所以，在《为自推理 [品]》中说明对自己的理解而言也同样有用的论证式上的区别。另一方面 (punar)，只在使他人产生理解上有用的 [事项]，应该只在《为他推理 [品]》中被说明。

① S 本作 s āstraghaṭ ita, M 本作 s s āstraparipaṭ hita。DhP 解释为 “s āstraparipaṭ hitānām iti s āstraparipaṭ hitaddvāreṇa pariññātānām svabhāvādyanupalabdhyādivācakanām vākyānām iti draṣṭavyam”，本文取 M 本的读法。

### 9.3 [对认识与无认识只属于可见事物的辩护]

若问：“不。在对结果的无认识等之中，被否定的只是不可见的原因等。因为否定可见事物的时候，伴随有对自身的无认识的论证式。那么，这样的话，基于可见事物的无认识，它们[即不可见的原因等]没有被否定。那么，为何这些论证式被包含在对可见事物的无认识之中呢？”[法称]答：

以及 (ca)，在使不存在及 [其] 表现得以成立的所有无认识之中，通过对与自身相违的事物等的认识以及 (ca) 对原因等的无认识，某些 [事物的] 否定被言说了的话，[必然] 会知道，认识以及 (ca) 无认识只属于这些具备了认识条件的事物。<sup>①</sup> 2.45

“以及……所有……”云云。不存在以及关于它的表现，即不存在及 [其] 表现二者。在自身的无认识之中，不存在及 [其] 表现是所证。在其他之中，不存在是 [所证]。在使二者得以成立的无认识之中。所谓的“以及……所有……”中，“以及 (ca)”这个词是“因为 (hi)”这个词的意思。因为在所有的无认识之中，某些 [事物] 的否定被言说了的话，那么否定只属于这些具备了认识条件的、可见的事物。因此，被包含在对可见事物的无认识之中。

若 [问]：“为何此 [否定] 只属于可见的事物呢？”[法称]答：“自身……”云云。在这里，同样，“以及” (ca) 这个词表示的是原因。意思是，因为通过对与自身相违的事物等的认识，通过对原因等的无认识，否定被言说了，因此，否定只属于可见的事物。

若 [问]：“即使通过对与自身相违的事物等的认识以及对原因等的无认识，否定被言说了，纵然如此，为何否定只属于可见的事物呢？”[法称]答：“认识……”云云。在这里，同样，“以及 (ca)”这个词表示的是原因。因为如果众相违的事物像所遍与能遍，以及像结果与原因一样被认识的话，那么，必然地会知道、会认识到认识以及以认识为前提的无认识属于这些 [相违的事物]。并且，拥有认识与无认识二者的只能是可见的事物。因此，应该看到，通过对与自身相违的事物等的认识以及对原因等的无认识，拥有认识或无认识的相违的事物等被否定的话，[该否定] 只属于可见的事物。

<sup>①</sup> 法上将 2.45 中的三个 ca 全部理解为 hi，或者表示 hetu。从法称的原文来看，ca 表示并列 (samuccaya) 更自然。DhP 也委婉地表达了这一点。



对于提到的许多非难，有着“反驳的集合”（parihārasamuccaya）含义的“以及（ca）”这个词，表示的是“理由”。“以及（ca）”这个词的目的是，因为有种种的辩护（samādhāna），因此种种的非难是不合理的。

又，若〔问〕：“为何〔必然地〕会知道，认识或无认识二者属于相违的事物等否定对象呢？”〔法称〕答：

因为其他事物的相违关系、因果关系、〔所遍的〕不存在不成立<sup>①</sup>。2.46

说：“其他事物的……”与拥有认识或无认识的事物不同的其他事物完全无法被认识到。它们与某物的相违关系、因果关系、能遍不存在时所遍的不共存关系无法成立。因此，因为相违关系、因果关系、〔所遍的〕不存在不成立这项理由，如此具备了认识或无认识的、相违的事物等是否定对象。并且，只有可见的事物拥有二者。因此，否定只属于可见的事物。

那么，含义如下：“相违关系、因果关系、能遍不存在时所遍的不存在，只基于对可见事物的无认识。”若临近一个事物时，理解了另一个事物不存在的话，〔两个事物之间的〕相违关系被认识到。又，若被想定为原因的事物不存在时，知道了被想定为结果的事物不存在的话，因果关系被确定下来。又，若被想定为能遍的事物不存在时，确定了所遍的不存在的话，所遍与能遍的关系被确定下来。应该知道，其中，理解所遍与能遍关系所需的根据（nimitta）是不存在。因为在世间，若把握到树的不存在时，理解了“是印度黄檀”这一性质不存在的话，〔就〕理解了所遍与能遍的关系。并且，对不存在的理解，在任何情况下，都只基于对可见事物的无认识。因此，记忆着相违关系、因果关系、所遍能遍关系之人，应该记起：〔某一〕对象具有相违关系、因果关系、所遍能遍关系，理解〔该对象的〕不存在所需的基础（nibandhana）是对可见事物的无认识。没有记起可见事物的无认识的情况下，无法记起相违关系等。那么，这样的情况下，无法通过肯定或否定相违的事物等去理解另一方事物的不存在。而存在于把握相违关系等时候的可见事物的无认识被必然地记起来的情况下，只有基于此〔被记起来的可见事物的无认识〕，才有对不存在的理解。

<sup>①</sup> S 本作 anyeṣāṃ virodhakāryakāraṇabhāvāsiddheḥ, M 本作 anyeṣāṃ virodhakāryakāraṇabhāvābhāvāsiddheḥ。从法上的注释来看，M 本的读法是正确的。

这种情况下，虽然现在可见事物的无认识并不存在<sup>①</sup>，但在把握相违关系等的时候存在过。现在可见事物的无认识正在被记起来，只有它才是理解不存在所需的基础。因此，现在可见事物的无认识不存在。所以，结果的无认识等论证式作为对不存在的论证因与可见事物的无认识的论证式不同。

通过肯定相违事物以及否定原因等，对可见事物的无认识被表明（ākṣipta），因此，只有基于在其他时间生起的、成为记忆对象的、可见事物的无认识，才有对不存在的理解。并且，这些论证式包含在可见事物的无认识之中。因此（tat），应该知道，这一切间接地表明了十项无认识的论证式包含在可见事物的无认识之中。

#### 9.4 [不可见事物的无认识]

在不存在以及关于不存在的表现是所证的情况下，已经说过的可见事物的无认识是正确认识的手段。若 [问]：“对不可见事物的无认识以何为本质，有何功能呢？” [法称] 答：

又（punar），以远离的事物为对象的无认识，以直接知觉和推理的阙如为特征，是疑惑因。2.47

“远离的……”云云。所谓的“以远离的事物为对象的 [无认识]”，指的是由于场所、时间、自体的远离三者，远离了对象 [的无认识] 是疑惑因。若 [问]：“它以何为本质呢？” 答：拥有着直接知觉和推理的阙如这一特征、本质的 [无认识]，即“以直接知觉和推理的阙如为特征”。也就意味着，不以认识与认识对象为本质。

若说：“不。基于正确认识的手段，确定了认识对象的存在。因此，由于正确认识手段不存在，所以对认识对象不存在的理解是合理的。” [法称] 答：

因为即使在正确认识手段阙如的情况下，对象的不存在也是不成立的。以上。2.48

第二《为自推理品》竟。

说：“即使在正确认识手段阙如的情况下……” 原因与能遍正阙如的话，使

<sup>①</sup> M 本作 sampratitānī nāsti，而 S 本 sampratī nāsti。本文采用 S 本的读法。

得结果与所遍阙如。但是，正确认识手段既不是认识对象的原因，也不是能遍。因此，即使在两项正确认识手段阙如的情况下，对象、即认识对象的阙如也是不成立的。因此，因为不成立，所以对不可见事物的无认识是疑惑因，不是确定因。进一步，由于正确认识手段的存在，得以证明（sidhyati）认识对象的存在，这是合理的。因为正确认识手段是认识对象的结果，并且没有原因的话，结果不存在。然而，诸原因并不必然地有结果。因此，基于正确认识的手段，认识对象的存在可以被确定。不〔能够〕基于正确认识手段的不存在，确定认识对象的不存在。以上。

阿闍梨法上作《正理滴论注》第二《为自推理品》。

## 参考文献

1. 桂绍隆：《因明正理门论研究〔一〕》，《广岛大学文学部纪要》，1977年，第106—126页。
2. 赤松明彦：《ダルマキールティの論理学》，《講座大乘仏教9：認識論と論理学》，東京：春秋社1984年版，第183—216页。
3. 梶山雄一：《梶山雄一著作集 第七卷：認識論と論理学》，東京都：春秋社2013年版。
4. 塚本啓祥等：《梵語仏典の研究Ⅲ論書篇》，京都：平樂寺書店1990年版。
5. 中村元：《インド論理学の理解のためにI：ダルマキールティ“論理学小論”（Nyāya-bindu）》，《法華文化研究》1981年第7期，第1—178页。
6. 木村俊彦：《ダルマキールティ宗教哲学の研究》，東京：木耳社1987年版。
7. 何建兴：《法上〈正理滴论广释·现量品〉译注》，《正观》2004年第31期，第5—78页。
8. 冲和史：《ダルモータラ著“正理一滴論註”第1章の和訳研究(1)》，《哲学》1986年，第48—66页。
9. 冲和史：《ダルモータラ著“正理一滴論註”第1章の和訳研究(2)》，《戸崎宏正博士古稀記念論文集：インドの文化と論理》，福岡：九州大学出版会2000年版，第347—358页。
10. 渡辺照宏：《仏教聖典3》，《渡辺照宏著作集》卷七，東京：筑摩書房



1982 年版。

11. 高橋晃一：《“菩薩地” 真實義品から撰決択分中菩薩地への思想展開》，東京：山喜房佛書林 2005 年版。

12. 山崎次彦：《ダルマキールティ著・ダルモータラ積：論理学小論第 1 章試訳》，《三重大学教育学部哲学・倫理学研究室論集》1，1975 年，第 57—84 页。

13. Joshi, S. D. and J. A. F. Roodbergen, *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya Avyayībhāvatatpuruṣāhnikā (P. 2. 1. 2 – 2. 1. 49) Edited with Translation and Explanatory Notes*, Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit Class C. Poona: University of Poona. 1969.

14. Katsura, S. , “Dharmakīrti Theory of Truth”, *Journal of Indian Philosophy* 12 (3). 1984. 215—235.

15. Kajiyama, Y. , “An Introduction to Buddhist Philosophy: An Annotated Translation of the Tarkabhāṣa of Mokṣākaragupta”, 《京都大学文学部研究紀要》10. 1966, 第 1—173 页。

16. Kajiyama, Y. , “Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* (17) . 1973. 161 – 174.

17. Kāśīnātha Sāstrī Āgāśe. *Vācaspatimiśra-viracita-tīkā-samvalita-Vyās a-bhāṣya-sametāni Pātañjala-Yogas ūtrāni; tathā Bhojadeva-viracita-Rājamārtandābhidha-vrtti-sametāni Pātañjala-Yogasūtrāni*. Poona; Ānandāśrama Press. 1919.

18. Malvania, D. , *Dharmottarapradīpa*. Patna; Kashiprasad Jayaswal Research Institute. 1955.

19. Malvania, D. , *Pañcīta Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa: being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabindu tīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu*. Patna; Kashiprasad Jayaswal Research Institute. 1971.

20. Peterson, P. , *The Nyāyabindu-tīkā of Dharmottara āchārya to which is added The Nyāyabindu*. Calcutta; Asiatic Society of Bengal. 1889.

21. Roodbergen, J. A. F. , *Dictionary of Pāṇinian grammatical terminology*. Pune; Bhandarkar Oriental Research Institute. 2008.

22. Sanghavi, S. , & Jinavijayaji, S. *Hetubindu-tīkā of Bhaṭṭa Arcaṭa with the sub-commentary entitled Āloka of Durveka Miśra*. Baroda; Oriental Institute. 1949.

23. Staal, J. F. , “The concept of Pakṣa in Indian logic”, *Indian Logic: A Read-*

er. London: Curzon. 2001. 151 – 161.

24. Shcherbatskoĭ, F. I. , *Nyāyabindu ṭīkā ṭīppañī*. St. -Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences. 1909.

25. Shcherbatskoĭ, F. I. , *Nyāyabindu buddiiskii uchebnik logiki sochinenie Darmakīrti i tolkovanīe na nego Nyāyabinduṭīkā sochinenie Darmottary*. Bibliotheca Buddhica vol. 7. Petrograd. 1918.

26. Stcherbatsky, T. , *Buddhist Logic Vol. I* . Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 1994.

27. Stcherbatsky, T. , *Buddhist Logic Vol. II* . Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 1994.

28. Tubb, Gary A. and Emery R. Boose, *Scholastic Sanskrit: a Handbook for Students*, Treasury of the Indic Sciences series. New York: The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University in the City of New York. 2007.

29. Wogihara, U. , *Bodhisattvabhūmi: A Statement of Whole Course of the Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi)* . Tokyo. 1930.

30. Yaita, Hideomi, “ Dharmottara ṭīppanaka of Mallavādin ( I ): Text of the svārthānumānapariccheda. ” 《成田山仏教研究所紀要》 ( 20 ), 1997, 第 49—93 页。

31. Yaita, Hideomi, “ Dharmottara ṭīppanaka of Mallavādin ( 2 ): Text of the pratyakṣapariccheda. ” 《成田山仏教研究所紀要》 ( 22 ), 1999, 第 63—104 页。

32. Yaita, Hideomi, “ Dharmottara ṭīppanaka of Mallavādin ( 3 ): Text of the parārthānumānapariccheda. ” 《成田山仏教研究所紀要》 ( 23 ), 2000, 第 107—164 页。