

## 漢傳因明「不可得」因析論

梁陳安

國立政治大學哲學研究所 博士班一年級

### 摘要

此文試圖反省桂紹隆對於陳那系統中，容不下「否定性命題」(negative argument)的說法，並且以漢傳因明對於「不可得因」的使用為依據，試圖梳理漢傳因明如何討論「否定性命題」。筆者在此文章中關注「不可得」(anupalabdhi)因，如何被漢傳詮釋者刻畫，並且如何被應用在否定性的命題上。

在此文章，筆者關注三個議題：第一，「不可得」因在漢傳的解釋，與法稱的觀點有什麼不同？第二，此因究竟是現量還是比量？第三，此因是否有被明確的定義？其必須被放在什麼樣的狀態下，才算是一種正因？按照以上三個議題，筆者欲對善珠、慧沼、神泰三家對於「不可得」因的使用做討論。在討論順序上，筆者沒有按照作者在歷史上的登場順序，因為筆者認為善珠對「不可得」因的觀點不同於他的老師——慧沼，因此筆者首先提出。而慧沼與神泰的觀點比較相似，因此擺在接下來的章節。

「不可得」因在漢傳確實有不同的發展。善珠結合了遮詮、表詮的解釋，把「不可得」因限定在「但遮非表」，作為一種簡單否定來使用。「不可得」因所能論證的，或者是「無」、或者是「無體」，都不是認識的對象，只是名言上假立的概念而並非具有任何存有學的意涵。乍聽之下，容易使人將「不可得」因判斷為一種比量，因為它是一種「假安立」，可是對於善珠而言卻不見得只是一種「概念」而已，可能存在著更豐富的意涵。他將「現量」也納入「不可得」因當中，無獨有偶，窺基也曾把「現量比量不可得」當做正因。

慧沼和神泰對待「不可得」因的立場，筆者認為比較一致，他們二人關

注的是這個否定性理由要如何應用在「空無主詞」上，即是指無體的「有法」如何做為「不可得」因所依託的對象，二人都把此因視作為語詞上的施設（假安立）。慧沼說「有體宗」的有法是存在的（有體），而且它的能別一定是「亦遮亦表」的表詮；如果有體宗配上無體因的話，就有過失，因為無體因「唯遮無表」。

神泰稍有別慧沼，他除了說明此因在辯論時候所能達到的效果外，也進一步擴充解釋陳那「不可得」因的論證效力，同時應該是漢傳因明學者中，第一個提供此因定義的學者。他將因區分為三種情況，而此因屬於第二種類型：它只適用在論證「無體的有法」（唯依無法）上。

綜合以上觀點，桂紹隆根據法稱之思想，認為於陳那之因明系統中容不下「否定性命題」。然而筆者認為漢傳對於「不可得」因概念的討論，沒有受到法稱太多的影響，反而是開展出屬於漢傳因明系統下不同的解釋。

**關鍵詞：**「不可得」因（*anupalabdhi*）、因明學、否定性命題、法稱、漢傳因明

## 【目次】

- 一、前言
- 二、陳那對於「最勝」之反駁
- 三、善珠對「不可得」因的使用
- 四、慧沼對於「不可得」因的觀點
- 五、神泰對《門論》之「不可得」因的詮釋
- 六、結論

## 一、前言

此文試圖反省桂紹隆（Shoryu Katsura）教授，認為陳那系統中容不下否定性命題（negative proposition）的觀點，並且以漢傳因明對於「不可得」因的使用為文本依據，試圖梳理漢傳因明如何討論否定性命題。筆者在此文章中關注「不可得」因，如何被漢傳詮釋者刻畫，並且如何被應用在否定性的命題上。在此文章，筆者關注三個議題：第一，「不可得」因（*anupalabdhi*）在漢傳的解釋，與法稱的觀點有什麼不同？第二，此因是否能夠作為一種正因來使用？第三，此因究竟被限定在什麼意義的認識之中？

按照以上三個議題，筆者欲對善珠、慧沼、神泰三家對於「不可得」因的使用做討論。在討論順序上，筆者沒有按照作者在歷史上的登場順序，因為筆者認為善珠對「不可得」因的觀點不同於他的老師——慧沼，因此筆者首先提出。而慧沼與神泰的觀點比較相似，因此擺在接下來的章節。

## 二、陳那對於「最勝」之反駁

本節旨在討論，陳那如何在《因明正理門論》（以下簡稱《門論》）中，首次提出「不可得」（*anupalabdhi*）作為「因」（*hetu*）來反駁勝論，以及當代學者如何看待這個「因」。

首先，「不存在」事物的討論，在《門論》是一個重要的議題。按照商覺羅主對於《門論》的解讀，他認為在建立一個完整的三支論式時，主詞（有法）必須是一個共同承認（極成）的主詞。<sup>1</sup>舉例而言，我不能用對方不能理解的主詞，來建立論式，比如說立：「當代法國的國王是禿頭」這樣的命題，因為當代法國沒有國王，因此並不能為對方所明白，因此並沒有共同能夠理解的基礎。這種說法，為當代佛教邏輯學者桂紹隆所接受。他認為在陳那邏

\* 收稿日期：2018/09/21，通過審核日期：2018/12/01。

這篇論文為民國 107 年度「財團法人印順文教基金會論文獎學金」得獎論文。感謝兩位匿名評審老師的建議，令這篇論文得以更加成熟。同時亦感謝印順文教基金會的推荐，讓這篇論文得以在《福嚴佛學研究》公開發表。本論文得以誕生，主要感謝林鎮國教授的耐心指導和同學們的批評。最後關頭，也承蒙高蓮安學姊的協助。如果本論文有一絲貢獻，所有功勞都應該都歸屬於他們。

<sup>1</sup> 《因明入正理論》卷 1，CBETA, T32, no. 1630, p. 11b3-4：「此中宗者。謂極成有法，極成能別差別為性。隨自樂為所成立性。是名為宗。」

輯系統中，「有法」做為命題的主詞，必須是能夠被論辯雙方所承認的「實在」的事物。<sup>2</sup>

然而，依據這種觀點，是否說明要建立論式以前，必然需要同意「有法」的意義呢？其背後更重要的問題在於，如果同意「有法」的意義，似乎便主張「有法」是存在的，否則一個不存在的事物是不可能去討論它的。舉例而言，如果我們要討論「獨角獸」是黑或者是白，首先需要承認這個主詞——獨角獸，否則討論它是黑、白是毫無意義的。回到《門論》，如果「有法」必須極成，那麼成立否定論式來否定「有法」，是否有意義呢？既然有法已經共同被肯定了，那麼主張它不存在，不就是一種矛盾嗎？對於陳那而言，否定性命題是否可能？這將是本論文一個重要議題。首先，《門論》中有這樣一段討論：

[論敵]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[有法]為無，如有成立：最勝為「有」，現見別物有總類故；或立[最勝]為「無」，不可得故。其義云何？

[論主]此中但立：「別物定有一因」為宗，不立最勝，故無此失。若立為[最勝為]「無」，亦假安立不可得法，是故亦無有有法過。<sup>3</sup>

（筆者的白話解釋為）：

[論敵主張：]按你前面所說成立宗上之「法」，按合理的要求應該要以其他的「法」做為根據，[來]成立這個宗上之「法」。如果有人成立「有法」是存在的，或者成立它不存在，比如有人成立最勝（自性）<sup>4</sup>是存在的，因為[感官]現量看見個別的事物，總屬於這個自性。或者有人成立為：最勝是不存在的，因為沒有辦法被認知到。你要如何解釋以上所要表達的呢？」

[陳那主張]：這裡只是要成立：「個別事物一定同一個主要成因」做為命題，不是要立「最勝」[為宗有法]，因此不會有你說的過失。如果成立：[最勝是]「不存在」這命題，也是概念上成立「不可得」之法[做為因]，因為這

<sup>2</sup> Katsura (1992: 231): "In Dignāga's system of logic, the subject of a thesis must be accepted as a real entity by both parties of a debate."

<sup>3</sup> 《因明正理門論本》，CBETA, T32, no. 1628, p. 1b27-c4。

<sup>4</sup> 筆者依沈劍英的觀點。沈劍英認為，「最勝」指的是數論派中，二十五諦之首——自性。沈劍英（2007：23）。

樣的緣故所以也沒有「有法」的過失。

筆者將論證重構如下：

論敵（數論學派）

宗：最勝為有。

因：現見別物有種類故。

喻：X

論主

宗：最勝為無。

因：不可得故。

喻：X

在此桂紹隆認為「不可得」對應著梵文 *anupalabdhi*，而這個意思指的就是指「沒有感官知覺」。在此明白提出以「不可得」一詞，作為因來建立三支論式。但是桂紹隆並不認為這是陳那會同意的立量，因為陳那的並不關心如何建立「否定性命題」（negative proposition）以及「否定性判斷」（negative judgements），並且陳那最後在《集量論》中，放棄了這樣的一種否定性命題。<sup>5</sup> 根據桂紹隆的觀點，陳那的邏輯系統中之所以並不接受否定性命題，其原因在於「有法」必須被共許為對「實有」事物的指涉，而不只是一種想象的概念。然而，這個觀點在《門論》中，似乎值得被反省。因此，以上的論主的身份，究竟是否是陳那，桂紹隆顯得非常猶豫，因為依據他的理解，在陳那的邏輯系統中容納不了「最勝為無」這一類型的「否定性論證」。「最勝」做為「有法」是不可能具有「實在性」的，因此在第一步已經不共許了，一個不共許的「有法」是不能建立論證的。他認為否定性推理必須到法稱的時候，才算正式透過「不可得」的概念來建立。<sup>6</sup> 法稱系統化了對於「非認知」的討論，稱為「不可得」（*anupalabdhi*）。對於法稱而言，「不可得」可以分為兩種類型：（1）可見的不可得（*drśyānupalabdhi*）；（2）不可見的不可得（*adrśyānupalabdhi*）。<sup>7</sup> 然而只有第一種「不可得」才能成立，因為法稱認為只有本來可見的事物，才能夠主張存在或者暫時不存在，至於本來就不存在的

<sup>5</sup> Katsura. S. (1992: 231).

<sup>6</sup> Katsura S. (1992: 231).

<sup>7</sup> Katsura S. (1992: 228): “Dharmakīrti recognized two kinds of non-perception, viz. *drśyānupalabdhi* (non-perception of a perceptible object, such as a pot), and *adrśyānupalabdhi* (non-perception of a imperceptible object, such as the remote past or a future event or a ghost.)”.

事物，是不能討論它存在與否的。而第一種「不可得」的特性，法稱舉例：如果一個瓶不存在，表示它應該被知覺到的一些因果特性沒有被知覺到，但是只要這些特性出現，它就可以被知覺到。<sup>8</sup>再者，沒認知到瓶的存在，也並不是認識到「不存在」本身，而是認識到比如桌子（瓶以外的事物），取代了瓶體的認識。對此 Birgit Kellner 稱這種論證方式為「證據上的化約」(evidential reduction)，<sup>9</sup>意思即為把對某物不存在的認識，以另一個物體的認識來取代。總的來說，「不可得」屬於「比量」的一種，並且它只能合理地推論到對象事物的不在場 (absent)，但是不能認識到「不存在」(absence) 本身。

也許因為這個判斷的緣故，桂紹隆認為以上論式的提出者，不見得一定要歸屬陳那或者佛教徒，而是歸屬其他派別或者他的辯論對手。<sup>10</sup>但是，考察漢傳註疏者，筆者卻得出不同立場，比如神泰認為這是佛教徒依據陳那邏輯的所提出的量<sup>11</sup>，肯定這樣的「否定性命題」。當然這裡透露的一個訊息是，以「不可得」來建立這種「否定性命題」對漢傳佛教學者而言是可以被接受的。

藉由以上從當代學者討論《門論》而來的問題脈絡，筆者認為可以從漢地文獻中找到對話的空間。「不可得」在漢傳因明文獻中並不是一個陌生的詞彙，然而這個概念如何成為合理的「因」（理由），是本研究的重點。因此，本研究試圖重新梳理漢傳文獻的觀點，分析神泰、慧沼、善珠如何將這個概念，在因明立量的規則之上使用。相對法稱的「不可得」概念，漢傳文獻可以凸顯漢地佛教僧人如何理解此概念，藉此呈現出不同於法稱的獨立發展。

<sup>8</sup> 文本的翻譯，筆者參考 Kellner B. (2003: 123–124): “In a particular place, somewhere, ajar [does] not [exist], because, being one for which the [causal] characteristics for a perception have been attained it is not perceived. If it were present, it would be present necessarily as one whose presence is perceived, [an] not in any other way.”

<sup>9</sup> Kellner B. (2003: 145): “Dharmakīrti addresses this issue by claiming that non perception is the perception of another entity because the ascertaining cognition that a perceptible entity is not perceived is causally produced by that other entity’s perception (which is in turn directly produced by the other entity and a set of additional causal factors). The identification of non-perception with an other perception can therefore be described as a kind of ‘evidential reduction’.”

<sup>10</sup> Katsura. S. (1992: 230): “...while some [others=the opponents] argue: [Thesis] [The Primordial Matter] does not exist.”

<sup>11</sup> 《理門論述記》卷 1，T44, no. 1839, p. 82a5: 「佛弟子即立最勝為無。『最勝』是有法，『為無』是法（宗），不可得故（因），猶如菟角（同喻）。」

### 三、善珠對「不可得」因的使用

「不可得」在法稱的在眾多著作，比如《正理滴論》(*Nyāyabindu*)、《因滴論》(*hetubindu*)等，指的都是「非認知」(*non-perception of perceptible*)的情況，要如何以這樣的理由做為「正因」來判斷事物的不存在，成立「否定性命題」上。本文欲指出善珠在《明燈抄》對此因的理解，與法稱對於「不可得」因的使用，是彼此衝突的。

「不可得」對法稱而言，指的是「非認知」：只有對原本可知覺之物，才可以以此「不可得」因，來說明這事物的非存在。因此，當對於A物主張其因為不可知而不存在時，其實也蘊含了對A事物的肯定，肯定其在某些條件具足下仍然是可知覺的事物。<sup>12</sup>對於原本不可知的事物，是不能宣稱它是非存在的，比如我從來沒有看過飛碟，是不能主張飛碟不存在的。

針對這種否定性的論證，學者姚治華指出「否定」在《門論》中可以分為「遮詮」與「止濫」兩種途徑，這兩種途徑的不同在於論證中是否隱含對指涉事物存在狀態的肯定與否定的態度。姚治華將「遮詮」對應為蘊含式否定(*implicative negation*)，將「止濫」對應為非蘊含式否定或簡單否定(*non-implicative negation/simple negation*)。<sup>13</sup>關於這兩個概念，在一些漢傳因明著作中有詳細的論述，比如神泰認為所謂遮詮（蘊含式否定）指的是，當我們說「青色」時，即是肯定「青色」同時也肯定其他顏色存在，並且將其他顏色都排除在「青色」之外。所謂止濫（簡單否定），其功能並沒有要顯示有「法體」，比如以「聲無常」為宗，在使用異喻時，必定要用反面的「常」作為喻體（比如說：聲無常，所作性故。凡是所做，皆是無常，如瓶。凡是常皆非所做，如虛空。），但是目的並不是要肯定「非所作」這一個法體。<sup>14</sup>因

<sup>12</sup> 姚治華（2007：92）：「法稱嚴格遵從陳那所限定的兩種認知方式，而與有些正理派哲學家把非認知歸結為知覺的觀點不同，他把他包含在推理之下。換而言之，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，而此一推理又基於桌子的知覺。」

<sup>13</sup> Zhihua. Yao (2009: 391).

<sup>14</sup> 《因明入正理門論述記》卷1，CBETA, X53, no. 847, pp. 678c15-679a5：「此簡二喻差別，前者同喻也，後者異喻也……詮共相要遭遮餘法，方詮顯此法，如言青遮非青黃等，方能顯彼青之共相。若不遮黃等，喚青，黃即應來故。一切名言，欲最其法，要遮餘詮此。無有不遮而詮法也。……其異法喻云：諸常住者，但遮無常，故云常住。不欲更別詮『常住即非所作』。但欲遮其所作，不別詮顯『非作』法體。此意但是『無常宗』無之處，皆無所作，但是止濫而已。不欲詮顯法體。故言後唯止濫也。」

此對於神泰而言，「止濫」就是一個簡單否定，並不蘊含對語詞所指涉對象的肯定。這兩者的不同，舉例而言：

- 1、「蘊含式否定」：當有人主張「恐龍不存在」，指的是「恐龍曾經存在但現在不存在」，因此恐龍的存在是被肯定的。
- 2、「簡單否定」：當有人主張說「UFO 不存在」，指的是「從來沒有 UFO 存在過」，因此 UFO 的存在並不被肯定。

依據以上的分類，所謂命題在因明論證中，可以分為兩個類別，三種情況。簡化而言：

1、肯定命題：表詮。

2、否定命題：

(1) 遮詮/蘊含式否定 (implicative negation)：

當它否定某命題時也它蘊含對一個屬性的肯定，比如說瓶子不是紅色的，蘊含對主詞的肯定

(2) 止濫/非蘊含式否定 (simple/ non-implicative negation)：

當它否定某個命題時，並不蘊含對於任何甦醒的肯定，比如說「獨角獸不存在」，是對真個命題的否定。<sup>15</sup>

筆者接著要指出，「不可得」(*anupalabdhi*) 因放在法稱的視域下，是屬於「蘊含式否定」(implicative negation) 的邏輯理由，而不是簡單否定的邏輯理由。Birgit Kellner 指出，法稱不能認同它會成為簡單否定的邏輯理由，因為這樣會陷入無止境的循環論證，因為「不存在」(absence) 本身就是對「非知覺」(non-perception) 的解釋，但是「非知覺」本身就是「不存在」的。<sup>16</sup> 筆者認為這種觀點屬於法稱特有的論述，因為反觀善珠，卻正好採取法稱不同的想法。善珠將「不可得」因，應用在「簡單否定」的命題上。善珠採取只遮不表的立場，提出了如下論式：

<sup>15</sup> Zhihua. Yao (2009: 391-2).

<sup>16</sup> Birgit Kellner, 2001, p. 501: “The interpretation of the technical term *anupalabdhi* on the basis of **implicative negation** rather than **simple negation** (*prasajyapratishedha*) stems from the felt necessity to avert undesirable theoretical consequences: If the term were to be understood as the simple absence of the perception of the *negatum*, non-perception as a logical reason would become unestablished (*asiddha*) due to the emergence of an infinite regress (*anavastha*). For if it is granted that absence is the explanandum of non-perception, non-perception, being an absence itself, would require a further instance of non-perception for its establishment, and so on. By contrast, once the term *anupalabdhi* is understood by means of implicative negation, non-perception ends up being established through the perception of the positive basis.”

「如言我無等」者，且如量云：我體定無，因云不可礙（得）故，同喻云：諸不可（得）礙，決定是無，如牛中無馬。今此量意。但欲遮「我」，不欲立「無」，牛中無馬喻，亦但遮而不取表。<sup>17</sup>

筆者重構論式如下：

宗：我體定無。

因：不可礙（得）故。

喻：諸不可礙（得）決定是無，如牛中無馬。

善珠認為立「我體定無」宗，目的只是為了對「我」進行否定，而並不是要正面肯定有「無」為實法或者是謂詞，因此只是一種反駁而不是一種肯定命題（但遮而不表）。由此可以判斷善珠採取的否定模式是「簡單否定」。但是「無」這個「法」是否可能是認識對象？按照善珠的理解，「無」因為本來就是「不存在」（無體）本身，不能說是認識對象，所以善珠才說「並不是要成立「不存在」這個謂詞（不欲立無）。但「無」既然不能作為認識對象，則應該要如何被理解，不被理解的「法」是否存在呢？筆者認為，善珠提供的解釋，是一種語言學而不是存有學的解釋。善珠認為：

[論主]大乘破彼即立量云：無表無體，因云不可得故，同喻云諸不可得皆是無體，猶如虛空。

[論敵]：此中還是對無空論，豈得說為「無俱不成」？

[論主]答賓云<sup>18</sup>：即是假立無體空名，并復假立二立義門故，具二立及所依也。然「無俱不成」義，意為明同喻有法，無有其體，害其有義。二立不成，是「無俱不成」義也。<sup>19</sup>

此論證中，善珠正面去討論「無體」的問題。善珠首先提出的論式如下：

宗：「無表色」有法[是]沒有實體的法。

因：不能被認識的緣故法。

喻：凡是不能被認識的都是沒有實體的事物喻體，比如虛空喻依。

<sup>17</sup> 《因明論疏明燈鈔》，T68, no. 2270, p. 404a4–11。

<sup>18</sup> 此「答賓云」，筆者認為是論主的回答，筆者將文意理解為「回答敵賓（論敵）道：……」。

<sup>19</sup> 《因明論疏明燈鈔》，T68, no. 2270, p. 404a18–25。

論敵質疑這個論證，因為論敵認為這個論是建立在和無空論者的討論脈絡下。對於無空論者而言，主張「虛空」，是不能被接受的，因此會犯下「無俱不成」<sup>20</sup>的過失。所謂「無俱不成」，指的有兩個問題，第一個問題是：同法喻依這個有法（虛空）是不存在的；第二個問題是：不具有能立、所立兩個法。上述論證中，因為無空論者不能接受「虛空」是無體的，因此虛空不能成為同法喻依而不能與宗法、因法相合。

然而論主認為可以通過「概念上成立」（假立）空，並且也可以在「概念上成立」因與喻（二立義門）。由於都是建立在「概念上的成立」，就不會有「無俱不成」的過失。善珠接下來更進一步強調他從語言學命題中，討論是否可以成立某物不存在的觀點：

先德皆約具遮表，說二立有、無，乃是同喻「俱不成」義。除此以外，更無異義。問虛空之體，雖假實殊，名「空」之言，立敵共許，彼此無違，總為同喻。故《理門》云：唯取總法，建立比量，不取別故。若取別義，決定異故，比量應無。<sup>21</sup>

他認為對於「虛空」的認知，雖然是假有、實有，論辯雙方立場不一樣，但是對於虛空本身的名言概念仍然是可以共同理解的（共許），因此虛空仍然可以被雙方各自當成「同法喻依」。他依據陳那在《門論》的觀點，強調陳那在討論如何建立比量時，不是去討論自相（別）的存在與否，而是就概念的共相上去建立推論的命題。小結而言，善珠不認為他在「無表無體」中，以「虛空」為同法喻是錯的，因為對於「虛空」的概念是雙方都可以共同理解的，至於「虛空」是否是實體，則不應該是這個論式討論的重點，因為論式之中只要雙方對於使用的概念都是共許的就不會有問題，如果雙方或其中一方不共許「同法喻依」的概念，才會犯下「無俱不成」的問題。

總歸而言，善珠以上兩個論式用了「不可得」因，顯示了對這個因使用不同於法稱只局限在蘊含式否定的命題中。筆者認為，善珠所立的以上兩個論式，都是「但遮非表」，皆在一個簡單否定的立論中。「不可得」因所能成立的「宗法」，或者是「無」，或者是「無體」，都不是認識的對象，因此以無

<sup>20</sup> 《因明入正理論》卷 1，CBETA, T32, no. 1630, p. 12b11：「若說如空。對無空論。無俱不成。」又根據窺基的進一步分類，對於無空論立空，屬於他隨一無（體）俱不成。

<sup>21</sup> 《因明論疏明燈鈔》，T68, no. 2270, p. 404a25-33。

體的因來成立「無體」的法，是可以被接受的。換句話來說，簡單否定的命題，是從語言上對「概念」進行否定，而不需要肯定語言中所有使用的概念都需要是「實有」的。從這個意義下來理解「不可得」因，它便可以做為正因。

除了上述一點和法稱的不同以外，然而筆者認為，善珠的對於「不可得」因的理解，是包含了「現量」、「比量」的不可得，與法稱的觀點有所不同。

宗：如立我無。

因：以現、比量不可得故。

喻：猶如龜毛。<sup>22</sup>

在此情形下，善珠認為「不可得」可以包涵現量與比量，藉此來成立「無」這個謂詞。這一觀點不見的是善珠的獨創，反而是有跡可循的。窺基使在《瑜伽師地論略纂》中也使用了這樣的因，如他在解釋未來法行相與現在行相之間並非恆常關係，因為未來相還沒到來，並不能說和現在的相是同或者異，因為未來相是仍不可認識的緣故。<sup>23</sup>為此，他重構論證如下：

宗：汝所言離色等外有未來分，決定是無。

因：現、比二量不可得故。

喻：如兔角。<sup>24</sup>

在上述的論證中，筆者欲指出窺基和善珠並沒有把「不可得」因限定在比量的領域，而且包括現量在內。對於窺基而言，「量」是認知事物的重要概念。窺基在《唯識二十論述記》中註解世親的「諸法由量刊定有、無」<sup>25</sup>時，認為「量」能夠提供知識來源，以產生對對象的「存在狀態」的認識<sup>26</sup>。因

<sup>22</sup> 《因明論疏明燈鈔》，T68, no. 2270, p. 412b8。

<sup>23</sup> 《瑜伽師地論略纂》，CBETA, T43, no. 1829, p. 180a20–22：「又離色等一切行相。餘未來分必不可得。又應未來無有果（異）相，現在方有果（異）相生起。如是已辨（辯）證成道理。」

<sup>24</sup> 《瑜伽師地論略纂》，CBETA, T43, no. 1829, p. 180a20–22。

<sup>25</sup> 《唯識二十論述記》卷2，CBETA, T43, no. 1834, p. 998c19：「諸法由量刊定有、無。一切量中現量為勝。」《唯識二十論》梵文本依 Silk A. J.校訂版本。Silk A. J., 2016, p.111: “*pramāṇavaśād astitvaṃ nāstitvaṃ vā nirdhāryate |sarveṣāṃ ca pramāṇānāṃ pratyakṣam pramāṇaṃ gariṣṭham.*”

<sup>26</sup> 《唯識二十論述記》卷2，CBETA, T43, no. 1834, p. 999b3：「今者世親說有三量，故論說

此，一切對象(法)，無論是有漏、無漏，都是要可以透過正確的認識方法(量)，來判定其存在或者不存在。<sup>27</sup>而「現量」又是最有效的認識途徑。以上略提到認識論上窺基對於「可得」與「存在」(有)關係的立場。然而就這裡而言，形式的問題是更應該受到關注的。筆者認為，窺基這裡的論證是透過現量、比量的不可得這個「因法」，來證明「不存在」(無)這個「法」。因此善珠的論證模式和窺基是相同的，但二人並沒有進一步說明對「無」這一個宗法的使用，究竟只是是概念上的否定意義，還是從現量、比量認識到「無」本身。

#### 四、慧沼對於「不可得」因的觀點

慧沼在《因明入正理論義纂要》中，對於「最勝不可得」的議題也有其論證。筆者試圖從他的觀點中，梳理其對「不可得」因的觀點。首先，對於「最勝為無」的問題，在當時慧沼意識到這是一個重要問題：

論敵問：如果成立「最勝為無」，什麼是被當做命題的有法？論主答：設立有法為不存在，有什麼過失？比如唯識論者反駁「同異性」的觀點，主張不能接受[論敵的同異性]也不是實性、德性、業性。這裡說明同異性，不同於實句等且在它們之外還有別的實體，做為它[同異性]的自性。<sup>28</sup>

接著慧沼提出三支論式，類比「最勝為無」的情況。

宗：同異性應非同異性。

因：以異實等故。

喻：如德業。

在這個「否定性」的論式中，慧沼認為「同異性」並不成立，因為論敵

---

言一切量中，現量為勝，取現境故、證自相故。大小二乘、外道、內道皆共許爾。故今總敘貶議諸量，現量勝餘。」

<sup>27</sup> 《唯識二十論述記》卷 2，CBETA, T43, no. 1834, p. 998c23：「『刊定』者，貶量也。言『諸法』者，即是所量。一切有漏無漏諸法。由三二量，楷准有無。」

<sup>28</sup> 《因明入正理論義纂要》卷 1，CBETA, T44, no. 1842, p. 162c7-11：「[論敵]問：如立最勝無，云何名為有法為所立？[論主]設立有法無，復有何過？如唯識論破同異性云，勿此亦非實、德、業性。此意同異性，異實句等外別有體，然是彼性故。破云：[宗]同異性應非同異性，[因]以異實等故。[喻]如德業。」

所主張的「同異性」外，還另外有實體來持攝這個「同異性」的緣故，不屬於實、德、業等範疇。根據王肯堂的說法，這個實體就是指「大有」性。<sup>29</sup>然而，論敵不滿足慧沼的反駁。筆者認為關鍵在於，「最勝為無」對於慧沼而言，是論式上的反駁，因此慧沼使用的是一個應成法（*prasanga*）的反駁方式。然而論敵認為，「最勝為無」是一種正面立量，來證明「有法」是存在或不存在，而不是論點上的反駁。按照這個觀點，陳那邊會犯下自語相違的困難，因為如果「有法」是存在的，那麼就不能說它不存在。如果它是不存在的，那麼它便不可做為「因」能夠依託的「有法」。<sup>30</sup>這一點就如同我們不會討論獨角獸到底存不存是在一樣的，因為討論不存在的事物存在與否沒有任何意義。

面對這個挑戰，慧沼從因相的「有體」與「無體」，來詮釋因明中的「否定性命題」論式究竟是「遮詮」或「表詮」。如果「否定性命題」是一個「簡單否定」，則不會有有法無體的問題，因為這種否定並沒有蘊含主詞（或有法）的存在。因此姚治華認為，慧沼的在論證這個主題時，是將「最勝」做為一個「空無語詞」（*empty term*），這指的是只有在正面肯定（*affirmation*）的時候，論式才有蘊含主詞（*subject*）的存在，而在否定的時候，論式並沒有肯定主詞的存在，主詞在這時候為「空無主詞」<sup>31</sup>。可見慧沼將否定性命題局限在語言上的使用，並沒有預設語言之外需要指涉到實存對象。但是因明之中，主詞做為「有法」，是要建立在雙方的共許上的，而「最勝」如何可能被佛弟子所共許呢？慧沼認為：

不得立有法為「有」，破他立「無」，無過。<sup>32</sup>

對於慧沼而言「最勝為無」的論式，不是建立在立量的觀點上，成立有法是存在或者是不存在的，而是建立在反駁對手論式的觀點上來進行否定，

<sup>29</sup> 《因明入正理論集解》卷1，CBETA, X53, no. 857, p. 926c18-24：「勝論師立六句義。一實、二德、三業、四大有性、五同異性、六和合性。各有自體，攝法多少不同。其大有性唯一，實德業三，同一有故。離實德業外別有一法為體。由此大有，有實等故，同異亦一、實德業三，總一同異。然離實等有別實體（詳見華嚴玄談八卷及勝宗十句論）。今言有性者。即彼第四大有性也。」

<sup>30</sup> 《因明入正理論義纂要》卷1，CBETA, T44, no. 1842, p. 162c13-16：「乘便兼難。前宗之法唯依有法。有法若無。因無所依。故難彼立最勝無云。若許有體。不可言無。自語相違。若其無體。因無所依。豈不亦是成立有法。」

<sup>31</sup> Z. Yao (2009: 392).

<sup>32</sup> 《因明入正理論義纂要》卷1，CBETA, T44, no. 1842, p. 162c28-29：「不得立有法為『有』，破他立『無』，無過。」

因此慧沼認為並不會違背陳那的觀點，並且是可以被接受的。回到「不可得」因的討論上，慧沼將這個理由，限定在對於某個概念的駁斥之中。因此，佛弟子所成立「最勝為無」的論式所使用的「不可得」之理由，是局限在語詞的概念上。

現在建立「最勝」是不存在的。(這個論式)也是藉由概念上成立「不能認識」的法做為理由。它的「因項」沒有存在(的有法做為依靠)，只是排除，而沒有正面肯定事物，因為它以「不存在」做為依附。<sup>33</sup>

因此「不可得」因在慧沼的解讀中，其功能性是非常有限的，即只能從概念上的角度對不同意的論點進行反駁。但是同時這也留下重大問題：以概念反駁某事物的存在，等同於在存有論上反駁某事物的存在嗎？對於邏輯與存有論的斷層，慧沼也許並沒有太留意到這個問題，這個問題真正被提起也許要留待法稱。就慧沼的觀點而言，因明論式無法處理存有的命題，論式無法成立有法為存在，而否定命題因為並沒有肯定、否定任何事物存在，而只是批判對方的論式，因此就論證而言是沒有問題的。慧沼對於「不可得」因的使用，完全是建立在辯論脈絡下，當做一種對於對方立場的反駁，正如慧沼說：

(最勝為無一立論)只是要排除而沒有肯定任何事物，因為它以不存在做為所依，並沒有犯下[主詞]沒有所依，以及成立有法的過失，並不妨礙[論主]建立對方所成立的有法的本體為不存在，因為只是要為了破斥對方[的論式]。<sup>34</sup>

總的來說，慧沼將「不可得」因使用在簡單否定的命題上，就這一點而言和法稱的觀點是不一樣。兩種使用方式的主要不同，筆者認為完全基於語言學上的問題。對於法稱而言，「不可得」因只能用在「蘊含式否定命題」，因為對於本來不存在的事物，語言本身沒有指涉的可能。但是慧沼對於「不可得」因的使用，完全建立在語言概念上，在與論敵辯論時將某主詞(有法)排除，因此是「破」而不是「立」。

<sup>33</sup> 《因明入正理論義纂要》卷 1，CBETA, T44, no. 1842, p. 162c18-19：「今立最勝無。亦假安立不可得法為因。其因無體。但遮非表。以無為依故。」

<sup>34</sup> 《因明入正理論義纂要》卷 1，CBETA, T44, no. 1842, p. 162c19-21：「但遮非表，以『無』為依故。非無依及成有法過，不障立他所立有法體性為『無』，為破他故。」

## 五、神泰對《門論》之「不可得」因的詮釋

不同於慧沼，神泰對於「不可得」因有更進一步的發展。此一節，首先要檢討神泰對「最勝為無」一議題的觀點，其次再進一步「不可得」因做討論。

對於「最勝為無」的議題，神泰重構這個論式的賓主對揚情況：

S：數論派立宗

宗：最勝為有。

因：現見別物有種類故。

喻：猶如多片白檀香皆以本。

B：佛弟子反駁

宗：最勝為無。

因：不可得故。

喻：猶如菟角。<sup>35</sup>

神泰認為數論（僧佉，*Sāṃkhya*）所犯的問題是，數論在論式上並不是以因法來成立宗「法」，而是以因法成立「有法」（如是以餘因法，成立有法），不合乎立論的標準。因此，神泰提供兩種解決方式，第一，改變論敵的論式；第二，將「不存在」（無）做為論證對象。在第一個解決方式中，神泰認為數論不能直接成立「最勝」為宗有法，而是應該藉由「二十三諦」來成立「最勝」的存在。因此數論應該要將「最勝為有」從「宗有法」的位置，改到「宗法」的位置，因此便能夠建立以「法」來成立「法」的合理論式。<sup>36</sup>更動成如下情況：

<sup>35</sup> 《理門論述記》卷1，CBETA, T44, no. 1839, p. 82a1-8：「如猶僧佉，成立最勝為有。此最勝有法。今成立此有法為有（宗），現見別總有總類故（因），猶如多片白檀香皆以本（喻）。當知二十三諦是別。故智亦有總最勝[穴/俱]淨。或立為無者，佛弟子即立最勝為無，最勝是有法，為無是法（宗），不可得故（因），猶如菟角（同喻）。如是以餘因法，成立有法。如是所成，非宗家法，違正理故。」

<sup>36</sup> 《理門論述記》卷1，CBETA, T44, no. 1839, p. 82a9-15：「論此中（至）此失者，論主示其成立最勝有無所以，但約二十三諦別物為有，所定有一因是法。其所有一因，即是最勝，約二十三諦有法成立最勝為有，不即立最勝為宗。故無以法成立有法之失。立量云：此中二十三諦別物，定有一總因（宗），以是別故（因），猶如多片白檀（同喻）。」

S1：數論派立宗

宗：此中二十三諦別物（有法），定有一總因（法）。

因：以是別故。

喻：猶如多片白檀（同喻）。<sup>37</sup>

這個「總因」指的就是「最勝」之義<sup>38</sup>，即神泰把「最勝為有」改成「法」，因此便沒有犯下要成立「有法」為存在的問題了。反而論敵可以用二十三諦來成立「最勝」的存在。簡單而言，論敵論式的改變，目的在於依循「因法」來成立「宗法」的共識，而不能以「因法」來成立「宗有法」為有、無。為論敵的論證做了同情性的辯護後，神泰將反駁的論式重構如下：

B1：佛弟子反駁

宗：二十三諦，無有一最勝因。

因：以最勝不可得故。

喻：猶如菟角。<sup>39</sup>

在這個論式中，神泰用「不可得」因來否定對方的論證。問題在於，我們應該如何理解「以最勝不可得故」？鄭偉宏、姚治華認為神泰犯立量上的混亂。鄭偉宏認為神泰犯兩個過失，第一，無法滿足「遍是宗法性」的因相，因為缺了「有法」項，把「最勝」當做是宗有法而不是「二十三諦」；第二，犯宗義一分為因的過失，因為因法與宗法相同<sup>40</sup>，意即「不可得」其實和「無」沒有差別。而姚治華認為神泰把「最勝」而不是「二十三諦」，做為其主詞（宗有法），因此我們不能說「二十三諦」是不被理解（不可得）的。<sup>41</sup>和鄭偉宏所提的觀點一致，姚治華認為因為否定性命題的建立困難重重，使得陳那在《集量論》時放棄建立「否定性存在命題」（negative existential proposition）。

第二，神泰提出對於「無」的論證。在不改變論敵論式的情況下，如何為「最勝為無」提出解釋？神泰認為論敵此論式可以把「最勝」視為有法，

<sup>37</sup> 同上。

<sup>38</sup> 《理門論述記》卷 1，CBETA, T44, no. 1839, p. 82a11：「其所有一因。即是最勝。」

<sup>39</sup> 《理門論述記》卷 1，CBETA, T44, no. 1839, p. 82a16-19：「若立最勝為無。亦約二十三諦。假立最勝為無，以不可得故。立量云：二十三諦無有一最勝因（宗）。以最勝不可得故（因）。猶如菟角（同喻）。」

<sup>40</sup> 鄭偉宏（2008：110）。

<sup>41</sup> Zhihua. Yao (2009: 388).

「無」是法，則這個論式可以成立。但佛教徒會面對另一個新挑戰：「最勝」如果也被當成爭論的對象，是否會犯有法不成的過失？神泰認為這樣的問題可以被避免。神泰第二種解讀方式重構如下：

B2：佛弟子反駁

宗：汝所計最勝是無。

因：不可得故。

喻：猶如菟角。<sup>42</sup>

然而佛教不同意「最勝」的存在，因此論敵質疑神泰將它當做有法，會犯下「因項」因為沒有主詞為所依託的過失（因無所依過）<sup>43</sup>。神泰認為這樣的反駁不成立，並且提出因項，在因明論式中有三種不同的功能表現：

1、或有因唯依有法；

2、或有因唯依無法；

3、或有因通依有無。<sup>44</sup>

第一種的因必須是依託在「有體的有法」之上的。雖然神泰沒有清楚說明這一點，但是依照神泰的例子，例如：（宗）虛空實有，（因）德所依故，這個例子是「因」依賴於有體的「有法」，但是對於無空論者而言，這個論式就有所依據的有法不成立之過失。<sup>45</sup>第二種因只能依託在「無體的有法」上，神泰給出的例子正好就是對於「不可得」因的解釋，此因只能依託在「沒有法遍轉的最勝」（最勝無法）上，換句話說，「不可得」因是以「不存在的有

<sup>42</sup> 《理門論述記》卷1，CBETA, T44, no. 1839, p. 82a19–25：「又釋云。若立為無者，如所說寂勝性計為「有」是有法，我今立為「無」是法。法及有法，得名為宗。於彼所計最勝上，亦假安立不可得故為因。我今立「最勝」有法，是「無」為宗故。是故亦無有最勝有法過也。應立量云。汝所計最勝是無（足）（宗）。不可得故（因）。猶如菟角（喻）。」原本本文本出現「最勝是足」，筆者按文意，「足」應該是誤寫，正確字為「無」。

<sup>43</sup> 《理門論述記》卷1，CBETA, T44, no. 1839, p. 82a19–25：「問：此云何不有因無（足）所依故？」原本本文字中出現「足」，意義不明，然而依據神泰的文本中，「無」有誤寫為「足」之情況，因此改字。情況同上。再加上神泰在接下來的地方，明確提出「因無所依」過，因此在內文上也有呼應筆者的修改。

<sup>44</sup> 沈劍英（2015：62）。筆者按照《民國因明文獻研究叢刊》第十九輯中的版本，認為cbeta「或有因唯應有法」有錯字，故更正為「或有因唯依有法」。

<sup>45</sup> 《理門論述記》卷1，CBETA, X53, no. 847, p. 669c8–10：「一或有因唯應有法。如所作性因等。如云虛空。實有德所依故。此因唯依有法。故對無空。所依不成。」

法」做為依託，並且在要論證的法——「無」，通過概念假立「不可得」做為理由，就不會犯下有法不成立的過失。<sup>46</sup>因此，第二種理解方式，是能夠正確回應論敵提出來的挑戰的。此外，為了避免讓人誤會佛教同意「最勝」這一個「有法」，還增加了「汝所計」一詞作為「簡別」這一項功能，簡別的作用在於區分某個概念因為論辯的需要，暫時同意對方的概念，而非接受對方的理論。第三種是指因可以依託在有體，或者無體的有法上面，比如「所作性」這一類型的因。

根據上面的這三種分類，神泰把「不可得」因分類到了第二種狀況中，並且定義了「不可得」因論證的有效範圍，應該也是第一位明確意識到「不可得」因應該要如何被使用的因明學家。他認為「不可得」因允許被應用在「無體的有法」上，雖然數論不同意「最勝」是無體的，然而論主卻不會犯所依不成的過失，因為這個因（不可得）本來就只能適用在沒有所依的情況。神泰為了說明這個使用的狀況，舉例如下：

如對外道言。神我是無（宗）。不可得故（因）。猶如菟角（同喻）。此因雖無所依，然無過。<sup>47</sup>

在這個例子中，「不可得」因按照神泰，是只能應用在無體有法之上的，因此就算沒有所依，也不會有過失。簡而言之，「不可得」指是「不能被認識」的情況，此理由不僅能依託「無體有法」之上的，進而證成「不存在」（無）這個法。但是它充其量就只能是被局限在語言概念的領域上，因此神泰才說它是以「假安立」的方式來證明事物的不存在。總結而言，神泰對於「不可得」因的使用，有別於法稱使用於「蘊含式否定命題」當中。他與慧沼一樣，將其限制在簡單否定命題的使用上，並且還只能是一種比量，因為它只能是概念的施設。但是他卻比慧沼更進一步，明確指出「不可得」因能夠出現的情形，以及使用的方式——「不可得」因以無體的有法為所依。

## 六、結論

此文試圖試圖反省桂紹隆對於陳那系統中容不下否定性命題的說法，並

<sup>46</sup> 《理門論述記》卷 1，CBETA, X53, no. 847：「二或有因唯依無法。謂不可得故。今明不可得因，唯依最勝無法，於性計法上假立不可得故，因復無有「因無所依」過。」

<sup>47</sup> 《因明入正理門論述記》卷 1，CBETA, X53, no. 847。

且以漢傳因明對於「不可得」因的使用為依據，試圖梳理漢傳因明如何討論否定性命題。「不可得」因是法稱發展否定性論證重要的概念，他認為只有對原本可知覺之物，才可以以此「不可得」因，來說明這事物的非存在。此因蘊含了這樣一個命題：當對於 A 物主張其因為不可知而不存在時，其實也蘊含了如果在條件具足下，A 仍然是可知覺的事物。反過來說，如果主詞是不存在，例如說鬼、飛碟，則不可說它存在，或不存在。

反觀這個「不可得」因在漢傳確實有不同的發展。善珠結合了遮詮、表詮的解釋，把「不可得」因限定在「但遮非表」，作為一種簡單否定來使用。「不可得」因所能論證的，或者是「無」、或者是「無體」，都不是認識的對象，只是名言上假立的概念而並非具有任何存有學的意涵。乍聽之下，容易使人將「不可得」因判斷為一種比量，因為它是一種「假安立」，可是對於善珠而言卻不見得只是一種「概念」而已，可能存在著更豐富的意涵。他將「現量」也納入「不可得」因當中，但善珠的說法不是孤例，無獨有偶窺基也曾把「現量、比量不可得」當做正因。然而問題是現量上的不可知，究竟屬於現量、比量呢？礙於能力與篇幅，本文章無法更進一步拓展善珠看待現量的立場，待日後對善珠的作品進另作研究。

慧沼和神泰對待「不可得」因的立場，筆者認為比較一致，他們二人關注的是這個否定性理由要如何應用在「空無主詞」上，即是指無體的「有法」如何做為「不可得」因的所依託的對象，二人都把此因視作為語詞上的概念施設（假安立）。慧沼說「有體宗」的有法存在，因此它的能別（因法）一定是「亦遮亦表」的；如果有體宗配上無體因的話，就有過失，因為無體因「唯遮無表」。<sup>48</sup>簡而言之，慧沼使用這個因時，完全建立在辯論的脈絡之下，強調「不可得」因只遮不表的特性，來達到辯論時候破斥對方的效果，但並不強調其有能力能夠正面積極的主張某事物的不存在。

神泰稍有別慧沼，他除了說明此因在辯論時候所能達到的效果外，也進一步擴充解釋陳那「不可得」因所能使用的場域，同時應該是漢傳因明學者中，第一個提供此因定義的學者。他將因區分為三種情況，而「不可得」因屬於第二種類型：它只適用在論證「無體的有法」（唯依無法）的情況上，因此和慧沼的觀點相容。

<sup>48</sup> 《因明入正理論義纂要》卷 1，CBETA, T44, no. 1842, p. 173a19-21：「有法有義，無義因依，亦即為過。意云有義宗，必有遮表。因若無義，唯遮無表，故亦為過。」

綜合以上觀點，筆者認為漢傳對於「不可得」因概念的討論，限定在「無體有法」，或者是姚治華所說「空無主詞」的討論脈絡下。他們劃分「不可得」因做為「只遮不表」，是屬於簡單否定命題的論證前提/理由，有別於法稱將此因限定在「蘊含式否定命題」。可見漢傳因明在這個議題上，沒有受到法稱太多的影響，反而是開展出屬於漢傳因明系統不同的解釋。然而這個議題在神泰之後是否有更進一步的發展？這是未來可以延續討論的議題。

## 參考資料

### 佛教藏經或原典文獻

- 王肯堂。《因明入正理論集解》。《卍續藏》冊 53，第 857 號。  
陳那著，玄奘譯。《因明正理門論本》卷 1。《大正藏》冊 32，第 1628 號。  
窺基。《唯識二十論述記》卷 1、2。《大正藏》冊 43，第 1834 號。  
神泰。《理門論述記》卷 1。《大正藏》冊 44，第 1839 號。  
窺基。《因明入正理論疏》卷 1。《大正藏》冊 44，第 1840 號。  
慧沼。《因明入正理論義纂要》。《大正藏》冊 44，第 1842 號。  
善珠。《因明論疏明燈鈔》。《大正藏》冊 68，第 2270 號。  
Jonathan, A. Silk. 2016. *Materials towards the study of Vasubandhu's Vīmśikā (I): Sanskrit and Tibetan critical editions of the verses and autocommentary, an English translation and annotations*. Harvard University Press.

### 中日文專書、論文或網路資源等

- 沈劍英 (2007)。《因明正理門論譯解》。北京：中華書局。  
—— (2013)。《佛教邏輯研究》。上海：上海古籍出版社。  
——主編 (2015)。《民國因明文獻研究叢刊》19。北京：知識產權出版社。  
鄭偉宏 (2008)。《因明正理門論直解》。北京：中華書局。  
姚治華 (2007)。〈非認知與第三量〉。《國立政治大學哲學學報》17：89–114。

西文專書、論文或網路資源等

- Katsura, S. 1977. 因明正理門論研究（一）. 広島大学文学部紀要37: 106–126.
- . 1978. 因明正理門論研究（二）. 広島大学文学部紀要38: 110–130.
- . 1992. “Dignaga and Dharmakirti on adarsanamarta and anupalabdhi.” In *Etudes bouddhiques offertes a Jacques May a l occasion de son soixante-cinquieme anniversaire*, 222–231.
- Kellner, B. 2001. “Negation–failure or success? Remarks on an Allegedly Characteristic Trait of Dharmakīrti’s *Anupalabdhi*-Theory.” *Journal of Indian Philosophy* 29(5): 495–517.
- . 2003. “Integrating Negative Knowledge into Pramāṇa Theory: The Development of the Drśyanupalabdhi Dharmakīrti’s Earlier Works.” *Journal of Indian Philosophy* 31(1-3): 121–159.
- Yao, Z. 2009. “Empty Subject Terms in Buddhist Logic: Dignāga and his Chinese Commentators.” *Journal of Indian philosophy* 37(4): 383–398.

# Interpretation of “Anupalabdhi”

## Hetu in Chinese Buddhist logic

Sing-ann Leo

National Chengchi University, Graduate Institute of Philosophy,  
Doctoral student

### Abstract

This paper reconsiders the opinion claimed by Shōryū Katsura(桂紹隆) that the Dignāga system of logic does not contain negative proposition. The Chinese *hetuvidyā* materials strongly contradicts Katsura’s interpretation, which I will try to show by analysing the interpretation and further application of “*anupalabdhi* (non-perception)”—*hetu* by Chinese and Japanese monks.

There are three focal points discussed in this paper. First is the difference in the interpretation of *anupalabdhi-hetu* between Chinese monks and Dharmakṛīti. Second is the question of whether this type of *hetu* should be considered as “perception” or as “inference” [i.e. direct non-cognitive act of knowledge or indirect cognitive act of knowledge]. Third is the definition of this *hetu* and under what situations can it be applied as an acceptable *hetu* in logical syllogism.

To answer the above focal points, I will analyze three Chinese Buddhist works that discuss the nature and application of *anupalabdhi-hetu*. The materials analyzed in this paper are not arranged in chronological order, rather, they are arranged based on the similarity of views of their authors concerning the concept of *anupalabdhi*. Therefore, since Zenju’s(善珠) opinion is different from his teacher, Huizhao(慧沼), I will discuss his works first. The views expressed by Huizhao and Shentai(神泰) are more similar and therefore I have grouped them together.

The concept of *anupalabdhi-hetu* has a long history of development in the Chinese Buddhist scholastic system, bringing forth different opinions on its proper

definition and scope of application. Zenju combined the logical concept of “negation”(遮) and “affirmation”(表) and limited the scope of *anupalabdhi* to exclude its use in the positive proposition. Therefore, according to Zenju, *anupalabdhi-hetu* could be used as a proper logical reason if, and only if, being limited to a simple negation. According to him, *anupalabdhi-hetu* can only support the concept of “emptiness” or “non-existence”, which are conceptual objects without any ontological basis. However, Zenju’s understanding of *anupalabdhi-hetu* should not be considered as a kind of simple “nominal construction”. It can be argued that in his understanding of *anupalabdhi*, Zenju included not only “inference”, but also the “direct perception” aspect into it. And this idea is also shared in Kuiji’s(窺基) understanding of *anupalabdhi-hetu* – [that which cannot be obtained by perception or inference] – as an acceptable formal type of *hetu*.

Huizhao and Shentai’s concept of *anupalabdhi-hetu* are consistent with each other. They both focus on how to apply *anupalabdhi-hetu* to the situation of “empty subject terms”, that is, they analyze how *dharmin*, which is nonexistent, can be what *anupalabdhi-hetu* refers to. In short, both of them consider this *hetu* as a kind of “nominal construction”.

Huizhao claims that *dharmin* should be regarded as existent if it is established in the “existent proposition”(有體宗) and its specifier should be understood as an affirmation that implies negation (亦遮亦表); it would be considered a fallacy if the “existent proposition” is proven by “nonexistent *hetu*”(無體因), which functions as “negation that implies no affirmation”(唯遮無表).

Shentai’s position is different from Huizhao’s, as he further applies Dignāga’s *anupalabdhi-hetu* to other arguments. Moreover, Shentai is also the first Chinese Buddhist scholar to provide a definition for this *hetu*. In his annotated edition of the *Nyayamukha*, he points out that *hetu* in general has three types of functions. However, *anupalabdhi-hetu* should be classified as the second kind of function of *hetu*, which can only be applied to a proposition that contains “*dharmin* without existence”.

Following the works of Dharmakīrti, Shōryū Katsura claims that the Dignāga system of logic does not contain negative proposition. However, based on the examination in this paper, I believe that the concept of *anupalabdhi-hetu* in the

works of Chinese Buddhist was not influenced much by such works. Instead, the concept took on an independent development among Chinese Buddhist scholars due to their specific understanding of *hetuvidyā*.

**Keywords:** *anupalabdhi*, *hetuvidyā*, negative proposition, Dharmakīrti, Chinese Buddhist logic