

佛教逻辑学之研究

序 论 逻辑学基础论与佛教 逻辑学

一 逻辑学之种种相与基础论之种种相^①

逻辑学(Logic)是什么?到目前为止,如是发问已被重复多次,每次发问都被赋予各种规定。之所以如此,那是因为能够成立逻辑学基础论之种种相能够孕育种种规定之缘故。例如,在前逻辑学的其他领域赋予逻辑学以基础,还有依据对于如能够转向于逻辑学以外的其他领域所发生的逻辑见解,由此而被阐述为胡塞尔的现象学逻辑学以及冯特的心理学逻辑学、黑格尔的形而上学逻辑学,甚乃科恩的认识论逻辑学。或者还有并非如是发生立场而是正欲思考逻辑学在其他学术领域能够占有什么位置之情形的见解。如是依据逻辑学基础论的情形如何,逻

^① 相(そう),为日本现代因明学研究表述中惯用之术语,虽可有多种翻译法,但均不能传达其神韵,以其本为汉译佛典之常用语,故依其旧。丁福保:《佛学大辞典》曰:“相,(术语)梵语嫌乞尖拏 Lakṣaṇa,见《梵语杂名》。事物之相状,表于外而想像于心者。《大乘义章》三曰:‘诸法体状,谓之相。’《唯识述记》一本曰:‘相谓相状。’《法华嘉祥疏》三曰:‘表彰名相。’”——译者注

辑学就呈纳各自不同内容之规定。^① 但就根本而论,所谓逻辑学(Logic)就其字面意义而言乃是逻各斯(logos)之技术(techne)。这种场合所说logos即是所谓“语言”,而所说techne即是技术。所谓语言就是由在一定的约定下依据某种次序而被排列的语音和文字而构成之物,它表现了人类的知性之物,而techne是技术,因此可以说,所谓逻辑学一般而言是以人类思考的规律和结构为目标,也可认为是洞明思考之轨范^②性的学问研究。因而,于此如果只限定在人类范围内,不论是谁都得研究在思考和思想情境中必须遵循的正确法则。就彼点而言,逻辑学作为轨范科学要求普遍性和准确性。然如在以往那样,尽管同样被命名为逻辑学却有构成各异的种种逻辑学。诸如形式逻辑学、先验逻辑学、辩证法逻辑学、形而上学逻辑学等等。作为轨范科学而被要求具有严密普遍性和正确性的逻辑学,何故展现出如是种种相呢?这与逻辑学的基础性问题相关。尽管于此作为目前研究主题的乃是佛教逻辑学,但关于这一点无论如何事先也要研讨一番。

① 对逻辑学基础论之问题做简要阐释者有池上镰三所著的《逻辑学》。请参照该书的第一部《逻辑学基础论》。

② 在日文汉字中,既有“轨范”一词也有“规范”一词,但武邑尚邦此书唯用前者,确有其独特用意。玄奘法师纂译《成唯识论》卷一曰:“我谓主宰,法谓轨持。”窥基《述记》曰:“轨谓轨范,可生他(他)解;持谓任持,不舍自相。”又窥基《因明入正理论疏》卷二阐释宗之后陈“法”(—谓项)时曰:“法有二义;一能持自体,二轨生他解。故诸论云,‘法谓轨持。’”而日本善珠《因明论疏明灯抄》在解释此中“法谓轨持”一句时,是以前引窥基《述记》之语为解,故武氏是在大乘唯识学和佛教量论因明学的独特意蕴上使用“轨范”一词,“轨范”非一般性“规范”之规定,乃“可生他解”之活物与原则,故均译为“轨范”。——译者注

在我国自欧洲学术被移植以来,能够称名曰佛教逻辑学的“因明”(Hetu-vidyā),照其字面意思就是关于因(hetu)的学问(vidyā)。在这种情境中,所谓因(hetu)与演绎逻辑中的间接推理之小前提相当。因而,所谓因之研究可以认为是与洞明小前提在间接推理中应该如何之情境相对应。就此而论,所谓因明就因明这一概念本身而言与被称名曰逻辑学是相符合的。而且,如是之因明乃以被称名曰“量论”(prāmāṇya-vāda)的认识论之研究为背景,并以这一研究为基础,即作为关于与因明核心问题相关的因之研究,是在既被认为是作为赋予推理认识之知识的可靠性以基础的为自比量(svārthānumāna),亦被认为是意味着将这一为自比量对他人作为可靠性知识之传达方法的为他比量(parārthānumāna),即在现量(pratyakṣa)和比量(anumāna)之“二量”的观点下而被阐释。就此意义而言,与其说佛教逻辑学的性质不单单是形式逻辑学,莫不如说将其称名曰认识论的逻辑学更为相符。^①不言而喻,于此即使作为认识论彼亦非是康德意义上的认识论,而且即使作为逻辑学彼也不是亚里士多德意义上的逻辑学。即彼乃以佛教思想为背景,以成佛为目标之人为问题,即在所说觉悟者之自觉中的知识构造。因此,所说佛教逻辑学并非在佛教中的逻辑学而应叫作佛教的逻辑学。

理所当然,就以上意蕴而言的佛教逻辑学乃是指经由公

^① 在量论中阐明因明之方法是陈那的《集量论》(Prāmaṇya-sūtra),并在到他为止的因明中首次阐释了量(pramāṇa)。

元五世纪的陈那(Dignāga)所改造的所谓新因明,关于古因明其情形则不同。亦即在正理派中被传承而被佛教所采用且在佛教内部而展开的陈那以前的逻辑学,乃是把被称作所谓仙人(ṛṣi)的超人启示(śruti)作为原本本的宗教真理而将其在人类知性中加以确认的论证学。就中,神的启示以及仙人所说的教诲才是最高权威,而人类的知性被认为是唯在正确地接受这一启示时才具有意义。印度逻辑学的这种特征,如果追寻印度逻辑思想之源流的话,就会一清二楚。而且,对于这种倾向,佛教在作为因明而接受这种逻辑学之初,就已然洞若观火。亦即,尽管其名称一般认为是后代的西藏^①所赋予,不过从把弥勒、无著、世亲等的系统称作“随顺圣教之唯识论者”(Āgamānusārino vijñaptimātratā-vādin)而把陈那等的系统称作“随顺正理之唯识论者”(Nyāyānusārino vijñaptimātratā-vādin)这一点中即可明了。前者以圣教量为权威,于中而寻求正确智慧之源,现、比二量乃为遵从圣教量之物;与此相反,后者乃以现、比二量为中心,认为圣教的圣教性反倒必依现、比二量才能被确认。亦即后者明确要求人类思考的轨范性。而且,其所说轨范(criterion),既是认识确实性之轨范,而且还是已然所得知识的正确传达之轨范。不言而喻,其所言正确认识(samyag-jñāna),不过是完成叫作菩提(buddhi)之目的而与自

^① 即指藏传佛教。——译者注

身的宗教实践相联结之物。^①然而,如是关于知识确实性之研究与关于确实性知识正确传达之研究的新因明,其与皆为论证学的古因明二者间之对比理应引起注意。

如上所说新因明与旧因明两者间性质之不同,到底因何而来呢?可以肯定地说,是支撑两者的思想立场和方法有着鲜明之不同,关于此点,眼下从对佛教逻辑学的思考场合来看,应特别予以考虑。但是,具有这种考虑的研究方法若只是把逻辑学当成纯粹的轨范科学来看的立场那是不合理的,亦即其原因在于,这种考虑想必是把逻辑学能够考虑成为转向其他学问之缘故。确实,这一宣称是正确的,之所以如此,那是因为他们认为所谓逻辑学从基本上讲是确立人类思考之普遍准确性的轨范科学之一,认为逻辑学非仅是服务于特定思想之缘故。但是,在佛教中不能把佛教逻辑学当作逻辑学,同时就如佛教逻辑学在其形成之初就已然洞明的那样,因明以及量论本身,并非所谓作为纯粹轨范科学的逻辑学而是洞明佛教思维的逻辑性之物。

^① 例如法称(Dharmakīrti)在《正理滴论》(*Nyāy a-bhīṅṅqu*)的开篇第一偈清晰地阐释了这一点。*ṣaṇy aḡjñ ā apūrvikā sarvapuruṣārtha siddhir iti tad vyutpādyate.* (王森先生译曰:“众人所务,凡得成遂,必以正智,为其先导。是故彼智,此论今详。”见于《世界宗教研究》,1982年第2期。——译者注)

二 logic 与 logos

今天我们所说逻辑学这一学问名称,本是欧洲用 Logic、Logik、Logique 等称名之物的翻译语,亦即所谓逻辑学本是关于研究 logos 之学问。对此的鲜明界定就是作为支撑着形式逻辑学之核心的间接推理之三段论法——即 Syllogism 这一概念。所谓 Syllogism 即 sun-logos 亦即“三词”之意,即大词(subject term)、小词(predicate term)、中词(middle term)。三段论法中,主项作为结论(conclusion)之主项称作小概念(minor term),谓项作为结论之谓项称作大概念(major term),媒介词称作中概念。而且,分别把含有大项的前提叫作大前提,把含有小项的前提叫作小前提,并依据这两者之前提中大项与小项间相联结的中项之功能,推导出结论。依据如是三种名词、三种概念、三种命题进行推理即是三段论法,由此,本来是意指“三词”的 Syllogism,在内容上即是 sun + logizomai,乃成为“共同思考”之意。如是之逻辑学,由于把所谓 logos 之学问作为其根源,因此,为了洞明这一逻辑学之性质,回溯在希腊中逻各斯的展开轨迹应是便利的。就此意蕴而言,在以前出版《佛教逻辑学之形成》时所做的如是尝试,已然洞明了关于欧洲逻辑学之性质,^①因而在这里关于此点就不再涉及了。毋庸置疑,不能够说

^① 拙著《佛教逻辑学之形成》,第 12—15 页。

欧洲如是之情形在印度逻辑学中是完全通用的。^①

在印度与现在我们所说逻辑学相当之概念决非一定。例如，以下所说种种概念是符合其各自情况的。诸如 *mīmāṃsā*、*tarka*、*anumāna*、*nyāya*、*hetu-vidyā* 等等。而且，这些概念形成了各自不同的思想展开的历史意义。例如，在印度展现逻辑思想之起源的，第一个就是所谓 *mīmāṃsā* 一词，展示逻辑体系之物的是 *nyāya*，展示论诤立场的是 *tarka*，展示更为严密意蕴之论证法的即是 *hetu-vidyā*。还有，这些概念被赋予了种种历史性之意蕴。例如，*mīmāṃsā* 一词最终成了所谓“弥曼沙学派”的方法论，*nyāya* 成了“正理学派”（*Nāiyāyika*）的中心课题，*hetu-vidyā* 成了后代印度逻辑学之主题。尽管如此，严密的印度逻辑思想是在何种情形下发生却并非十分明确。况且，即使想要寻求恐怕也几乎不可能。但是，从其在成为印度文化之源流的《吠陀》（*Veda*）和《梵书》（*Brahmanā*）中而被阐释的在关乎于祭祀的“纪事”中所出现的解决种种矛盾之意图中或然已发其轫，这一点是可以肯定的。^②而且，如是关于祭祀疑义之解决的工作，在当时常常是和每天的生活密切相关的最重要之事。之所以如此，那是因为唯有相信祭祀正确性之实行乃是天地运行之正途，并唯依此才能开拓人类命运之缘故。作为支配古印度人生活的如是思想，在古《吠

^① 关于此点在紧接着前注拙著《佛教逻辑学之形成》（第16—20页）中已作详细论述，故对于此点略而不述。

^② 松尾义海：《印度逻辑学之构造》，第6页。

陀》中出现的利陀($\dot{r}ta$)观念中被展示出来。

所谓“利陀”，是在《梨俱吠陀》中常被使用的一个语词，^①不过若从其文字起源来看，可以认为彼乃古印度人把世间一切现象作为置于某种法则下之存在而思考并将彼法则抽象化之后而确立的原理。如是原理之物亦即在“规则”、“天则”、“理法”等意蕴中成为超越一一现象而具有一种理念意蕴的支配世界现象之存在。例如，在《梨俱吠陀》(七·八七·一)中有云：

婆楼那把奔向大海滔滔不绝之河流开拓为太阳之路。

他如赛马奔腾般涌出，顺天则($\dot{r}ta$)而飞跑，日复一日，勇猛前行。

在这里 $\dot{r}ta$ 被阐释为作为支配河流之物，进而在《梨俱吠陀》(一·九二·二·六)中，与作为黎明女神的优舍^②而被提及，作为在黎明染红东方天空的红色之物本身而被提起，进而认为从黑牛中如何流出白乳亦要依据“ $\dot{r}ta$ ”等等，伴随着观察如是作为自然现象之一的 $\dot{r}ta$ 运动之同时，这些人进而开始思考支配四季循环之本身的 $\dot{r}ta$ 。比如在《梨俱吠陀》(七·六一·二)中说道：

米特拿和婆楼那！因为尊奉天则($\dot{r}ta$)，故名声广大

① 见于世界经典全集《印度古圣歌》。即使唯于此中来看， $\dot{r}ta$ 一词约出现八次之多。

② 即 $u\acute{s}as$ ，汉文转写为优舍。——译者注

之圣者无论何时都送出赞歌。具有特异心灵力量之神啊！为了您以意志为使收获之秋均满，请施予我们圣者之祈祷！

如是作为天则理法之ṛta,最终将其自身阐释为与神的直接联结。尽管如是倾向可以认为已经在古典《吠陀》中萌芽,但其根本性之明确是存在于《瓦伽沙内亚经集》(*V ā j ā a e y a - s a ṅ h i t ā*)、《百道梵书》(*Ś ā ṅ ṭ a h a - b r ā m a ṅ a*)等梵书时代的文献中。亦即婆楼拿(*Varṇa*)、米特拿(*Mitra*)、因陀罗(*Indra*)、阿耆尼(*Agni*)^①等等神灵,在这些文献中常被阐释为与即在诸神中亦具较高地位与权力之众神间的相互联结。亦即在这类文献中常常把这些神叫做规律之主(*Ṛtasya-gopa*)、有规律者(*Ṛtāvān*)、欣规律者(*Ṛtāvṛdha*)。而且,于如是与神之联结中而被思考的ṛta,进而其自身即被认为是神,而且对于通过祭祀如是之神,就能对宇宙秩序和四季循环了如指掌。即使是《梨俱吠陀》作为ṛta这一“祭祀”之义而

① 以上四者分别为司法神、昼神、战神、火神,详见〔日〕高楠顺次郎、木村泰贤:《印度哲学宗教史》,高观庐译,上海商务印书馆1935年版,第67—88页。——译者注

被思考的ṛta,是完全与祭祀相联接而被思考的。^①

于此,祭祀仪式并非只是祭祀神,它还直接与每天的人类生活相联结,在这种情况下,正确理解和实行圣典中所阐述的祭祀不用说那是很重要的。原因在于,唯对祭祀仪式之研究与实行才是获得生活幸福的唯一方法。眼下把从事如是祭祀仪式之研究的人们称为 Mimāṃsaka。mimāṃsaka 具有“讨究、探讨、审查”等意义,因此,当时用这个词专门来称呼一般性逻辑研究。不过,一旦到了经典文学时代(B. C. 6th—B. C. 3th),逻辑思想

① 在《梨俱吠陀》(四·四十·五)中有如是著名之赞歌:

现为白鸟(太阳)身,在于光明中;

现为大神(vis)身,在于苍穹中;

现为祭官身,在于祭坛上;

现为宾客身,在于自家中。

居于人中最善位,

居于规律(ṛta)居于天,

由水而生由牛生,

由彼规律(ṛta)山岳生,

自皆伟大之规律(ṛtaṃ bṛhat)。

在《梨俱吠陀》(七·九五·六)中,作为萨罗婆缚底(sarasvatī,圣河女神——译者注)的赞歌如下:

无上幸运之萨罗婆缚底啊!

如斯之布霞希达对你开启天则(祭祀 rta)之门,

汝为美者,增益吧,赐予赞美者以食物吧,

汝以吉祥而常常守护我们。

ṛta 在后来成为英语中的 rite 和 right,即是祭祀和正义。此在黑尔曼·格拉斯曼《梨俱吠陀辞典》中已被指明。下面依据这部辞典而列出ṛta 的语义项:ṛta→Göttlich Gesetz(上帝之律令), Heiligkeit(神圣的), Recht(合理), Wahrheit(真理), Gottesdienst(祈祷), Opfer-feuer(祭火), Opfer-werk(祭祀), 参见 Herman Grassman, Wörterbuch zum Rigved a.

尽管已经被 *nyāya*、*tarka*、*anumāna* 等语言来表示,不过并非在 *mīmāṃsā* 的其他意义上而被特别使用。^①

在以上各种语词中所表现出来的印度逻辑思想,即对于所谓知识论之性质的洞明是从进入佛陀时代开始的。比如在被称为六师外道和佛教的人们当中,珊闍夜(*Saṅjaya*)^②以及耆那教的大雄(*Mahāvira*)^③等所主张的中止判断的理论和无知论(*annāna*)展现了这期间的情形。可以认为像在这被展示的知识论之研究的进展,终于形成了和自古以来展示逻辑思想之概念的结合,也就是所谓的逻辑学。展示如是倾向者,是公元前二世纪左右出现的名曰 *Hāituka*^④ 的一群研究者。这群人一方面是作为逻辑学者探询认识之源泉,形成了与量相关的学说(*pramāṇa-vāda*),特别是促进了关于推理和论证之研究,同时另

① 对此,在宇井博士《印度哲学研究》第5册207页以下有详细讨论。

② *Saṅjaya*,即 *saṃjayin vairāṭi-putra*,汉文转写为珊闍夜毗罗胝,意译为欲说男女具胜真,为印度六师外道之一。或曰:“此派所主张者,亦可名为情趣主义。谓当适应一时处,依于情趣之所如而为判断,即为真理。例如问有未来否?其时觉以为有,则答之为有,固属真理;迨后若觉以为无,而答之曰无,亦真理也。此较希腊之布罗达哥那斯(*Brotagoras*)以人类为万物尺度之说更进一步。盖以一一时处之情趣,而视为万物之尺度也。”(电子版《佛学大词典》“六师外道”条下引)——译者注

③ 大雄,即 *Nirgrantha Jñātiputraḥ*,汉文转写为尼乾陀若提子,意译为离系亲友子,耆那教之集大成者,为印度六师外道之一。或曰:“耆那教徒所喜好的特殊推理方法,是朴实无华的‘尸耶德伐陀’,即或然论的学说。这一学说主张:(1)你可以从某一观点肯定某一事物的存在。(2)你也可以从另一观点否定它的存在。(3)你又可以不同的时间,肯定它的存在和肯定它的不存在。(4)如果你想同时以相同的观点,既肯定存在又肯定不存在,那么你就必须说,这一事物是不可说的。……它的意思是说,就经验事物而论,不可能有系统地说明全部完整的真理,就超越经验的事物而论,语言是无能为力的。”(电子版《佛学大词典》“耆那教”条下引)——译者注

④ *Hāituka*,意译为合理主义者、怀疑论者、唯理论者。——译者注

一方面他们也成为了诡辩论者。亦即这群人中在逻辑学者的传承中成长起来所形成的是弥曼沙学派和胜论学派,在另外的诡辩论者之传承中所出现的是顺世论外道(Lokāyata)。但是,正如我们所知晓的那样,当时的逻辑思想尚非充分意义上之逻辑学。弥曼沙学派的情形也好,胜论派的情形也好,甚至顺世论学派的情形也好,逻辑学只不过仅仅被认为是以上各家哲学思想的附带之物而已。就中,祭祀礼仪在人类的一切知性之物中居优先地位,人类生活全部以祭祀礼仪为中心才能是生活。亦即当时的逻辑思想与中世纪欧洲的逻辑学一样,只是为了论证《吠陀》和《梵书》等宗教著作的真理性,正确性认识唯有依据这些圣教才能获得。后代的弥曼沙学派在知识源泉之意蕴上阐述了量,但对量的阐释尚是不确实的,为了展示《吠陀》等圣教才唯是正确知识之源泉这一点上表明了这种立场。在如是社会中,哲学家和学者是无意义的存在者,最为看重者是被叫作仙人(Rṣi)的那些人。如是之思想方法,即使在逻辑学专门学派形成之后也是根深蒂固地存在着。在所谓正理学派中,被认为最重要的是那些叫作“法之现证者”(sākṣātkr̥ta-dharmā)的那些特别的人。

唯有如是“法之现证者”乃是最具信赖性之完人(āpta)。因此,筏差衍那(Vātsyāyana, 350—450)关于 āpta 如是说:

作为信赖者之完人(āpta),乃是“法之现证者”(sākṣātkr̥ta-dharmā),为被能将(自家)所证知对象原本本地使(他者)知晓之意愿所动的教示者(upade ṣ ṭ r)。

(Ny āy dh ā-

śy a, p. 24.)^①

进而,这样的人被阐释为是“对一切生命具有慈爱以及具有将对象如实传达之意志”、“这应该舍弃(hātavya)的,对彼而言即是放弃之方法(hānihetu),这对彼而言应该能够舍弃(adhigantavya)的,对彼而言即是得到之方法(adhigama-hetu)”^②的法之现证者,因此这法之现证者,无非就是正确解脱者。

筏差衍那所说作为应该正确被论证的宗(pratijñā),即是作为依据如是法之现证者所赋予之真理。就中,清楚地表明了正理学派的逻辑学说并非通达必须要按照人类理性思考的法则性,而是阐释其启示即把所谓依据已然解脱者所给予的法向人们传达的方法,即所谓逻辑不过是向人们论证宗教真理的论证学之形式。虽如是说,但在作为这些法之现证者的解脱者的教示之外,筏差衍那也对世间教示者(lāukika-upadeṣṭṛ)之话语亦能信赖也作了阐释,亦即:

即使作为世间教示者,彼亦具有依据应该被教示者之认识、依据对他者之同情,以及依据欲传达真理之意志的量性(pramāṇatva)。^③

在如是 āpta(完人)当中,能够承认 lāukika-upadeṣṭṛ(世俗学者)的正理学派之立场与常常把正确之物唯在仙人教诲中把握

① 即见于《正理经通解》,第 24 页。

② 《正理经通解》,第 145 页。

③ 《正理经通解》,第 146 页。

的弥曼沙学派相比,应该说其逻辑意识有了一定进展,但并未达到依据此点而能再进一层,即人类知识之确实性非依据于他物才在人类自身中找到根据这一充分性的结论,亦即作为正理学派论式的五支论式表明了这一点。之所以如此,是因为五支论式中作为叙述一定被论证事物之命题的宗被认为是圣教之缘故。这一点非常明显,正理学派把“量”(pramāṇa)在五支论式中而使用,但在量论中却不将其作为论式而使用。^① 后来,尽管正理学派(Nāiyāyika)标榜正理(nyāya),结果只是把正理作为在仙人教诲的《吠陀》中去寻求确实性认识之根据,其必将正理之核心一定置于“我”之哲学中即表明了这一点。

三 nyāya 一词的原初意义

可以认为 nyāya 一词具有“方法”、“规则”、“判断”等义,于

① 《印度逻辑史》(*History of Indian Logic*)的作者萨迪斯·恰德拉·维迪亚布萨那(Satischandra Vidyabhūṣana)指出:作为印度逻辑史上古代和中世区别之特征,是古代在正理学派的十六谛说的组织当中采用了量,中世纪以后在耆那教和佛教当中是作为以量论为中心而于其中采取了论证法之问题。事实是,在量的结构中心把逻辑思想体系化的是陈那的《集量论》(*Pranāya-samuccaya*)。这一方法形成了这一时代以后的逻辑学著作的形式。与其相比,正理学派常常是在十六谛中“量”与“所量”的标题下来处理逻辑,将量作为结构核心的乃是从十世纪初叶光遍慧(Bhāsarvajña)开始的,恐怕是依据耆那教的影响,其在《正理甘露》(*Nyāya-sāra*)中展示了具有现量(pratyakṣa)、比量(anumāna)、圣教量(āgama)之三量的逻辑学。其后,正理学派也呈现了这种倾向,公元十二世纪下半叶,弥替喇(Mithila)的婆罗门甘格夏(Gaṅgeśa)所著《真实如意宝》(*Tatvacināni*)就是这样一部以量作为中心的逻辑学著作。

古代又意指关于逻辑思想的一般研究。据学者推定,在公元前四世纪的《律法经》中 nyāya 就与 tarka 等被一同使用,似乎也有这样的情形,以 tarka 展示论证过程,以 nyāya 展示结果。^①与前所述 mīmāṃsā、anumāna 等大体在同样意义上而被使用。

不过,正理学派在把 nyāya 作为自家学派之名称时,其对这一语词作有如下规定:

必被证明之事项,依彼被引导而能完成之方法
即 nyāya。

于此鲜明地阐释了正理之性质。亦即正理乃是逻辑学以及论证的方法技术之学问。毋庸置疑,就内容而言正如筏差衍那所说:

nyāya 不在不可得对象以及被确定对象中发生,只在
具有疑惑之对象中发生。(《正理经通解》第 5 页)

nyāya 即是以疑惑(samśaya)为出发点的推理思考、思考形式、论证方式等等之研究,亦即于中也阐释与认识相关之问题。然而,这些问题是针对未被确定之对象,将其在赞成与反对、立者与破者的关系论争之立场中来处理,nyāya 之核心定非在于量(pramāṇa)之研究而唯在于论争技巧之研究。

筏差衍那认为,确立在这一立场上的 nyāya 属于考提雅(kautilya)的《实利论》(Artha-śāstra)中被论述的四种学问体

^① 参见宇井博士《印度哲学研究》卷五,第 209 页。

系——即作为法(dharma)的吠陀学,作为实利(artha)的农商学,依据欲望(kāma)的政治学,作为解脱(mokṣa)的逻辑、形而上学等中的第四种学问之领域,并认为依据这第四种学问而成就解脱。筏差衍那说道:

于其中作为第四之哲学的 ānvīkṣikī 即是正理学(Nyāya-vidyā)。^①

即正理之任务乃是作为 ānvīkṣāṇa。

总括以上 nyāya 的种种规定,筏差衍那如是说:

那么,nyāya 到底为何?

所谓 nyāya 即是根据种种 pramāṇa(量)而对 artha(实利)之研讨。现量(pratyakṣa)、圣教量(āgama)乃至比量(anumāna),其皆是观察(anvīkṣa)。对于依据现量和圣教量而被认识之物(ikṣita)随后(anu)认知(ikṣāṇa)即是观察。基于(观察)之活动即是哲学(ānvīkṣikī),即正理学(Nyāya-vidyā),即正理教(Nyāya-śāstra)。进一步而言,还有与现量和圣教量相矛盾的比量即是似正理(yat punar anumānaṃ pratyakṣāgama viruddhaṃ nyāyabhāsaḥ.)。 (《正理经通解》第5页)

以上,正如依据筏差衍那关于正理之规定所明了的那样,初期的正理学,即未受到陈那影响之物与所为,乃是对于正理之探

^① 见于《正理经通解》第4—5页的卷一第一章第1节的研讨中。