

「法·有法」的世界觀—— 比較正理·勝論學派與早期佛教的世界構造

郭瓊瑤*

摘要

印度婆羅門正統派之一的「正理·勝論學派」(Nyāya-vaiśeṣika)以〈實體、屬性、動作、普遍、殊別、內屬關係、無〉七個範疇(padārtha; 句義)統括一切的存在。他們對於〈屬性與實體〉、〈普遍與個物〉給予嚴密的區分；換言之，重視「法(dharma)與有法(dharmin)」的區別，而且強調「普遍」為實在。本文以十七世紀阿南巴達(Annambhaṭṭa)所作《論理學綱要》(Tarkasaṃgraha)來說明此學派像積木般的世界構造。

另一方面，也有不明確區別「法與有法」的學派，如佛教等。本文以早期佛教為例，創始者的佛陀不承認事物的實在性，也不關心世界的構造；事實上，爾後的佛教，除了阿毘達磨哲學以外，大多採取這種立場。阿毘達磨哲學與正理·勝論學派類似，「法」與「有法」的關係也是凜然有別的，證明這個學派具有實在論的傾向，這是很有趣的。

關鍵字：法、有法、世界構造、正理·勝論學派、阿毘達磨

【收稿】2010/09/22；【接受刊登】2010/05/06

* 南華大學外文系講師



「法·有法」的世界觀—— 比較正理·勝論學派與早期佛教的世界構造

郭瓊瑤

壹、前言

西元後一世紀左右，婆羅門學者之間各種學派競相興起；直到西元五世紀左右，婆羅門正統派的各學派體系的完成告一段落，也就是所謂「印度六派哲學」¹的成立。這時期婆羅門哲學的主要關心之一為世界的構造，而這也是之前就已頗為活躍的阿毘達磨佛教學者的關心之事。不管是阿毘達磨學者或勝論學派學者，他們都想以有限個的基本範疇（padārtha；漢譯作「句義」、英譯為 category）組合來說明世界構造。

婆羅門正統派之一的勝論學派從《勝論經》以來，就以實體、屬性等六種範疇統括一切的存在。他們對於屬性與實體、普遍性與個物給予嚴密的區分；換言之，重視「法(dharma)與有法(dharmin)」的區別，而且強調普遍性為實在。但另一方面，不予明確區別的學派在印度也存在著，這就是吠檀多學派與佛教等。他們多半不承認普遍性為實在；此外，對於「法與有法」也不給予區別。而以上兩種立場之間的論爭在印度哲學史上是最重要的論爭之一。

¹ 所謂印度六派哲學為：一、數論 Sāṅkhya 二、瑜伽 Yoga 三、吠檀多 Vedānta 四、彌曼沙 Mīmāṃsā 五、正理 Nyāya 六、勝論 Vaiśeṣika。這六派通常又可分為〔一和二〕、〔三和四〕、〔五和六〕的三組。同一組的兩學派間的關連非常密切。一之數論哲學是二之瑜伽學派的理論基礎，它給予重視行法的瑜伽學派理論上的支持作用；吠檀多和彌曼沙雖然在哲學思考方法是相異的，但重視吠陀傳統等共通點頗多；五之正理是理論學派，六之勝論是自然哲學發達的學派，兩者為姐妹學派，十一至十二世紀以降統合為一學派。

倘若從哲學的觀點來加以區別的話，另可將六派分為兩組：〔一到三〕為一組；〔四到六〕為另一組。也就是說，數論、瑜伽、吠檀多前三學派，為印度式的唯名論。相對地，彌曼沙（特別是後期）和最後兩學派（正理及勝論）則可屬於印度式的實在論。以上見〔立川武藏，1992：76-78〕。



後世，勝論學派與正理學派融合為一姊妹學派，稱為「正理·勝論學派」，將「無」(abhāva；非存在)視為一獨立的範疇，成為七範疇(七句義)。十七世紀的阿南巴達(Annambhaṭṭa)作《論理學綱要》(Tarkasaṃgraha)，其中即以七範疇建立世界構圖，此書將正理學派的認識論融入勝論學派的存在論中，為今日理解正理·勝論學派的一本著名的入門書。

本文打算就《論理學綱要》來說明正理·勝論學派的世界構造。接著再考究早期佛教學派——此處特指佛陀以及阿毘達磨哲學——的世界構造。最後，提出「法·有法」的觀念，對兩者的學說進行比較。不過，考慮到篇幅及本地學者較為熟悉佛教的部分，故本文在前者正理·勝論學派的世界構造方面著墨較多，請讀者察諒。

貳、正理·勝論學派的世界構造

一、正理·勝論學派與《論理學綱要》(Tarkasaṃgraha；以下簡稱為 TkS.)

勝論哲學的根本經典是迦那陀(Kaṇāda)所著的《勝論經》(Vaiśeṣika-sūtra)，約成立於紀元二世紀。但此經典和其他學派的經典一樣，是老師在教弟子的日課中，加以條目編集而成的，需要加上老師的說明才可能理解。

紀元五世紀後半的布樂沙斯巴得(Praśaspāda)把《勝論經》的內容重新加以構成，然後加上說明而著有《句義特質的綱要》(Padārtha-dharma-saṃgraha)²。在《勝論經》或《句義特質的綱要》

² 'padārtha'漢譯為「句義」，'pada'意指「言語」、'artha'為「意義」。就字面而言，'padārtha'是指「言語的對象、意義」，相當於現代哲學所謂的「範疇」之意。'padārtha-dharma'的'dharma'並非「法則、教法」，而是「特質」的意思。另外，'saṃgraha'直譯為「完全的把握」，漢譯多譯為「攝」；引申有「綱要」之意。'Padārtha-dharma-saṃgraha'則譯為「句義特質的綱要」，此書沒有漢譯本，日文譯本有三：

一、金倉圓照，《インドの自然哲学》收錄於書中的第三篇(平樂寺書店，1971)；



中，為了說明世界的構造，首先設定世界有六個範疇，也就是實體、屬性、動作、普遍、殊別、以及內屬關係。勝論學派認為屬性與實體之間有嚴密的區別，在這前提之上來解明世界構造。較之於《勝論經》，勝論學派的人似乎更重視《句義特質的綱要》。後世，有許多對此書的注釋，十一世紀吳德亞納(Udayana)所作的《光之環》(Kiraṇāvalī)為其中的代表作。³

一般認為正理學派在十二世紀由甘給夏 Gaṅgeśa 開展出新正理學派(Navya-nyāya)，但吳德亞納的注釋書可說已是新正理學派的準備。《光之環》一書中，在原先的六個範疇之外，已將「非存在」視為一獨立的範疇予以承認。

但不論是吳德亞納或布樂沙斯巴得，都未見有兩學派學說的融合。兩學派的融合一直要到十二世紀前半的學者席瓦迪雅(Śivāditya)的《七範疇論》(Saptapādarthī)。《七範疇論》中，首先舉出七種範疇，依序加以說明，然後在「知識」一項下展開有關認知手段的詳細討論，在這裡全面採用正理學派的論理學說。

其後，正理學派在談到認知手段(pramāṇa)所認識的對象(prameya)一項下，就插入勝論學的六範疇說；而勝論學派則在談自我(ātman)的屬性之一「知識」時，帶入正理學派的認識論及論理學，逐漸派形成兩派的混成學派，稱之為「正理·勝論學派」(Nyāya-vaiśeṣika)或稱「新正理學派」(Navya-nyāya)。

後世較為著名的正理·勝論學派的作品有十七世紀的阿南巴達(Annambhaṭṭa)所作《論理學綱要》(Tarkasaṃgraha)和同世紀的威斯瓦那特 Viśvanātha 所作的《Bhasaparicheda》及其自註《Nyāyasiddhāntamuktāvalī》。⁴

二、中村元著，〈パーダールタ・ダルマ・サングラハ〉(三康文化研究所年報，1990)。

三、本多惠，〈ヴァイシェシカ哲学体系〉(国書刊行会，1971)。

³ 《Kiraṇāvalī》意譯為「光之環」，此書無漢譯本，相關研究有 Musashi Tachikawa : *The Structure of the World in Udayana's Realism. Studies of Classical India* 4. Dorfrecht: D.Reidel Publishing Company. 作者立川武藏以此書取得美國哈佛大學的印度哲學博士學位。

⁴ 以上有關正理·勝論學派的混和·形成過程參照〔服部正明，1988：185-186〕、〔宇野 惇，1980：1-6〕。



本文以下將以阿南巴達的《論理學綱要》(TkS.)來說明正理·勝論學派的世界構造，並在註解處附上梵文原文及中文現代語譯，以利參照。⁵

二、《論理學綱要》的七種範疇

《論理學綱要》(TkS.)全文共由 81 段頌文(sūtra)所組成，有關世界構造的陳述多集中在前 33 頌，33 頌以後則屬認識論、論理學的說明。和其他印度典籍一樣，TkS.以一頌「歸敬偈」⁶開頭。接著在第二頌就提出七種範疇。說明七範疇為實體 (dravya)、屬性(guṇa)、動作(karman)、普遍(sāmānya)、殊別 (viśeṣa)、內屬關係 (samavāya) 以及無(abhāva)。⁷然後依序加以解說，下面就按其順序來介紹。

(一) 第一範疇——九種實體

「實體」這一範疇在勝論哲學中特別受到重視。這學派主張的實體有九種，亦即，地、水、火、風、空(空間)，方(方向)，時(時間)、我(ātman)以及意(manasa)⁸。實體中的地、水、火、風具有原子(paramāṇu)的形態，如壺和土是「地」原子的集合體；壺中的水是「水」原子的集合體。根據這學派的講法，原子是不能再

⁵ 《論理學綱要》(Tarkasaṃgraha)的中文現代語譯，筆者已於 2009 年 12 月發表於《正觀》51 期。本文為便利讀者閱讀，仍將梵文及中文現代語譯附錄在註解之中。

⁶ (梵文：)nidhāya hṛdi Viśveśam vidhāya guruvandanam /bālānām sukhabodhāya kriyate Tarkasaṃgrahaḥ// 1 (TkS.的第一頌)(中文語譯：)我在心裡憶念著自在神，並且向導師禮敬。為使初學者容易理解的緣故，作出了《論理學綱要》這本書。(附記：以下所引頌文規格同此頌，不再一一標記括弧內的說明。)

⁷ dravya-guṇa-karma-sāmāya-viśeṣa-samavāyābhāvāḥ sapta padārthāḥ// 2 範疇有七種：實體、屬性、動作、普遍、殊別、內屬關係、無。

⁸ tatra dravyāṇi pṛthivy-ap-tejo-vāyv-ākaśa-kāla-dig-ātmanāmsi navaiva// 3 在這[七個範疇]當中，實體為地、水、火、風、虛空、時間、方位、自我、意，不多不少就這九種。



細分的東四，是常住的；但原子的集合體則可分割為構成要素的原子；而就這意義而言，它是無常的⁹。

實體中的第五到第九，也就是虛空、時間、方所、我及意是常住的，遍在于宇宙中。

空間、時間、方向皆是單一的東西。空間只有聲（音響）這一屬性。時間則有數、量、別體性等的屬性。此外，時間是過去、現在、未來這種認識的根據；方向則是東、西等認識的根據。方向、時間皆有數、量、別體性等的屬性¹⁰。所謂「我」這一實體，據《句義特質的綱要》的說法，它是不可以直接知覺的，但認識的基體由於不可能是他者，故而把這認識當成是指標而推論出「我」的存在。¹¹

根據 TkS.的說法，「我」（阿德曼）有兩種：個人我和最高我（即自在神）。¹²這裡的自在神既不是世界的創造者，也不是宇宙原理的梵；後期的勝論哲學認為最高我是世界的動力因。¹³

⁹ 第十頌到十三頌依序詳細介紹地、水、火、風四實體；各實體都具有常住的與無常的部分。以下只舉第十頌「地實體」即可知其大概：

gandhavatī pṛthivī / sā dvividhā nityānityā ca / nityā paramāṇurūpā / anityā kāryarūpā / punas trividhā śārīrendriyaviṣayabhedāt / śārīram asmadādīnām / indriyaṁ gandhagrāhakaṁ ghrāṇaṁ nāsāgravartī / viṣayo mṛtpāṣāṇādiḥ//10 地是具有氣味（*gandhavat*）的東西。它（地）有兩種：常住的〔地〕和無常的〔地〕。常住的〔地〕是指有原子形狀的東西；無常的地是指有結果形態的東西。〔無常的地〕又因為身體（*śārīra*）、感官（*indriya*）和〔感官〕對象（*viṣaya*）的不同，而可分為三種。

1. 身體（*śārīra*）是指屬於「我們」等的〔器官〕；
2. 感官（*indriya*）是聞氣味的，它是嗅覺器官，存在鼻子的先端。
3. 〔感官〕對象（*viṣaya*）如泥土、砂石等。

¹⁰ 第十四頌至第十六頌分別定義虛空（*akāśa*）、時間、空間如下：

śabdaguṇam akāśam / tac caikaṁ vibhu nityaṁ ca // 14

虛空是以音聲為屬性的東西；它是唯一的、是遍在的、而且是常住的。

atītādivyavahārahetuḥ kālaḥ / sa caiko vibhur nityaś ca // 15

所謂「時間」是過去〔現在、未來〕等言語表現的原因。它是唯一的、遍在的、常住的。

prācyādivyavahārahetur dik / sā caikā vibhvī nityā ca // 16

所謂「空間」是東〔西、南、北〕等言語表現的原因。它是唯一的、遍在的、常住的。

¹¹ 見〔金倉圓照，1971：125-127〕。

¹² *jñānādhikaraṇaṁ ātmā / sa dvividhaḥ paramātmā jīvātmā ca / tatreśvaraḥ sarvajñaḥ paramātmaikā eva / jīvātmā pratiśārīram bhinnno vibhur nityaś ca // 17*



第九項實體的「意」(manas)是內在的感官。當「我」只和外
在的感官(眼、耳等)、對象接觸，這時的我尚不能產生認識，也
不能感受到快樂等感觸；但即使眼、耳等感官不發生作用，「我」
卻仍可產生記憶，這是因為除了「我」之外，尚有內在器官——
「意」這個實體——存在的緣故¹⁴。

(二) 第二至第六範疇——屬性、動作、普遍、殊別、內屬關係

TkS.談到「屬性」有：色、味、香、冷暖的觸感、數、量、別體
性、苦、樂、認識、欲望等二十四種¹⁵。這個學派認為1、2、3等數
是存在于我、意等實體中的屬性。而認知這些數詞則是由於我、
意等實體中的屬性，亦即認識作用而來的¹⁶。量則是「大·小」等
認識的原因。別體性是認知兩個東西為相異的原因，如「壺不同於
花」。苦、

阿德曼(ātman, 自我)是知識的基體。它有兩種：最高的阿德曼(paramātman)
和個別阿德曼(jīvātman)。

在這〔兩種〕當中，最高的阿德曼是自在神(iwvara)，是一切智者，是唯一的。
個別阿德曼是存在於各個不同的身體，是遍在且常住的。

¹³ 見〔立川武藏，1992：90〕

¹⁴ sukhādyupalabdhisādhanam indriyam manaḥ/ tac ca pratyātmaniyatatvād anantaṁ
paramānurūpaṁ nityam ca//18

意(manas)是達成「快樂」等認識的感官(手段)。此外，它與各個自我結合
的緣故，所以是無數的。它具有原子的形態，而且是常住的。

¹⁵ rūpa-rasa-gandha-sparśa-saṁkhyā-parimāṇa-prthaktva-saṁyoga-vibhāga-paratvāpa
ratva-gurutva-dravatva-sneha-śabda-buddhi-sukha-duhkhecchā-dveṣa-prayatna-dharm
ādharma-saṁskārās caturvimśati-guṇāḥ// 4

二十四種屬性為：1.顏色、2.味道、3.氣味、4.觸感、5.數、6.量度、7.別異性、
8.結合、9.分離、10.遠在性、11.近在性、12.重力、13.流動性、14.黏著性、15.
音聲、16.認識、17.快樂、18.苦痛、19.欲求、20.嫌惡、21.努力、22.功效、23.
非功效、24.潛在印象(慣性)

¹⁶ ekatvādivyavahārahetuḥ saṁkhyā // navadravyavṛttir ekatvādīparārdhaparyantā
/ekatvaṁ nityam anityam ca / nityagataṁ nityam anityagataṁ /anityam
dvitvādikam tu sarvatrānityam eva// 24

數(saṁkhyā)是「一」等言語表現的原因。存在九個實體當中。始於「一」，
終於「無限大」。「一」(ekatva)既是恒常，又是無常的。恒常的〔一〕在
常住的〔原子〕中存在著；無常的〔一〕在無常的〔結果〕中存在著。另一方面
(tu)，「二」等所成的〔數〕，在所有的地方，都是無常的。

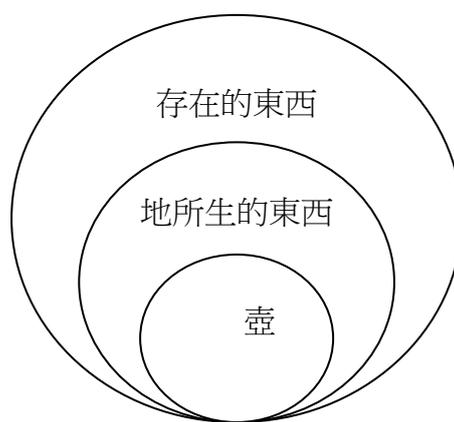


樂、認識、努力、欲望等是我的屬性，數、量、心的慣性等則存在于「意」當中¹⁷。

「動作」這個範疇中，有上昇、下降、屈、伸、以及移動五種。前四種以外的運動全都歸於第五種¹⁸。

「普遍」這一範疇二分為最高位的普遍（亦即存在性）和低位的普遍¹⁹。前者的「存在性」以所有存在的東西為基體；後者的普遍是指存在性之外的普遍，例如每個壺的壺性。在壺中，尚有壺性以外的種種普遍。怎麼說呢？壺是由地原子產生之故，壺中就有「地性」這種普遍，這就叫做「低位的普遍」。壺，因為它是一種存在的東西，故壺之中就有存在性。像這樣，光是一個壺就具有

壺性、地性、存在性等的一種普遍。這種普遍的性質，我們可以從它是有秩序這點來看。亦即，壺是由地所作出的一種，由地所作的東西是存在的一部分。壺所占有的領域（壺的外延）被實體「地」的領域（地的外延）完全涵蓋；而「地」的領域又可被存在的領域所涵蓋



（圖1）。像這般，「存在」的領域可以涵蓋地的所有領域，因此，我們稱存在性為「最高位的普遍」。

圖1 壺、地、存在三者的關係

和此種普遍相較之下，壺性、地性等則是「低位的普遍」。

至於「殊別」（*viśeṣa*）這一範疇是存于個各個不同的實體當中，它的數目是無數的²⁰。

¹⁷ mānavyavahārahāraṇaṁ parimāṇaṁ / navadravyavṛtti / tac caturvidham / aṇu mahad dīrgham hrasvaṁ ceti //25

量度（*parimana*）是有關「量、度」（*mana*）之言語表現的原因，存在九種實體當中。它有四種：亦即小（*anu*）、大（*mahat*）、長（*dirga*）、短（*hrasva*）。

¹⁸ utkṣepaṇāvākṣepaṇākuñcana-prasāraṇa-gamanāni pañca karmāṇi // 5

五種動作是上拋、下丟、彎曲、伸長、行進（包含回轉動作）。

¹⁹ paramaparaṁ ceti dvividham sāmānyam //6

普遍有上位者（存在領域寬的）和下位者（存在領域窄的）這兩種。

²⁰ nityadravyavṛttayo viśeṣāstvanantā eva// 7

但是，殊別則是存在於常住的實體當中者，而且有無數個。



「內屬關係」(samavāya; 或譯為「和合」)這項範疇,是指屬性、動作、普遍、殊別當它們存在實體情況下,那存在基體的東西與基體之間的關係,即指「內屬關係」。以一張白紙為例,用正理·勝論學派的範疇論來說,白色是屬性,紙張是實體,兩者的結合關係即「內屬關係」,它們是不可分離的。TkS.對於「內屬關係」的陳述極其簡單,只有一句話,強調「內屬關係只有一個」。²¹

(三) 第七範疇——無(abhāva)

《句義特質的綱要書》只說六種範疇,後世的正理·勝論哲學則多加了一個——第七範疇,亦即「無」(否定,abhava)。TkS.把「無」分為四種,亦即:未生無(prāgabhāva)、已滅無(pradhvaṃsābhāva)、恒常無(atyantābhāva)和相互無(anyonyābhāva)。²²

從以上的敘述可知,可做為基體(adhikaraṇa)的不只是「實體」這一範疇。實際上,除了實體之外,屬性、動作也都可算是基體。因為勝論哲學認為屬性、動作這些基體之上還有所謂的普遍。例如,色性這一普遍存在於所有的色(色是屬性)當中;動作性這一普遍則存于所有的運動之中。

但另外三個範疇——普遍、殊別、內屬關係則不得作為某 X 的基體來作用的。換句話說,某 X 存於這四種範疇之上的說法是不成立的。²³

除了實體之外,任何一種範疇,在同種的範疇之間「基體與基體之上的某個東西的關係」是不存在的。例如,某一屬性不會是其他屬性的基體;某一運動也不會是其他運動的基體。

²¹ samavāyas tv eka eva//8 內屬關係只有一種。

²² abhāvaś caturvidhaḥ prāgabhāvaḥ pradhvaṃsābhāvo'tyantābhāvo'nyonyābhāvaś ceti//9 無(非存在)有四種:未生無、已滅無、恒常無和 相互無。有關四種「無」的進一步解釋可參考〔伍先林等譯,1993。P.269-271〕

²³〔上田真啓,2008:311-308〕勝論學派將普遍與殊別列為六大(或七大)範疇之屬;但耆那教則反對並加以批判。以耆那教學人 Malliṣeṇa 的“Syādvādamañjarī”一書為例,Malliṣeṇa 認為〈普遍與殊別〉應當視做〈實體·屬性·運動〉這三項範疇的屬性(dharma)。



但實體可和實體相和合；正理·勝論學派認為當半球體（kapala、卡巴拉）這實體集合為壺的時候，也可以說半球體與壺和合了。而原子和半球體的關係也是一種實體和實體的和合關係。²⁴

換個觀點來看，原子的部分集合就成為半球體，半球體集合起來就成為壺，這說明了部分是全體的基體。像這樣，部分和全體之間所成立的和合關係僅限於實體和實體之間的和合關係而已。

另外，再從別的觀點來看，原子可說是半球體的原因，半球體又是壺的原因。因而可以說是結果（半球體、壺）和原因（原子、半球體）相和合。原因和結果的和合關係成立世界構造的重要因素，在這種情況中的原因就稱為「和合因」。

由上可知，實體可以是同種範疇的實體的基體。但常住的實體，也就是原子，它只能成為基體，卻不能成為基體之上的東西。

「無」不和任何東西和合，任何東西也不會與「無」相和合。然而，據這學派的說法，無是「存於基體的東西」。比方說，「桌上無壺」，可用「桌上有壺之無」（存在的否定）來表現。「無」一直都是任何某物的無，恆常存于基體之中。無和基體的關係稱為「自體關係」，與內屬關係是有所區別的。此外，「無」不會成為任何某物的基體。

²⁴ 在印度另外有個作壺的方法：首先作出兩個半球體，然後將這兩個產生黏合起來就作成一個壺了。這半球體稱為「卡巴拉」（kapala），梵語另有「頭蓋骨」的意思。依勝論學派的說法，半球體是壺的原因。作為原因的半球體在兩個合起來的瞬間，結果之壺於是誕生。在原因當中，結果之壺尚未存在，這種思考立場稱為「因中無果論」。

半球體也好，壺也好，都是「地」（pṛthivī）之實體的原子集合體。將現象世界的所有物體視為原子集合體的想法稱之為「集合說」（ārambha·vāda；積聚說）。集合說在因果關係上是採「因中無果論」的立場。因為他們認為現象世界的物體並不是依素材的展開而形成，而是作為原因的東西在某個時點集合而產生新的東西（結果）之故。正理·勝論學派站在這種「因中無果」的立場，認為實存的原子（原因）藉由集合，依次產生結果的過程來解釋世界的形成。以上參照〔立川武藏，1992：80-82〕。



三、宛如積木堆疊的世界

正理·勝論派的學人透過以上諸範疇的組合來說明現象世界理論的特質可以用圖來作考察。²⁵

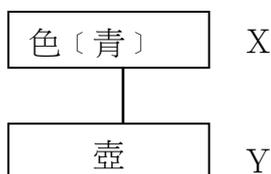


圖 2 壺與色的關係

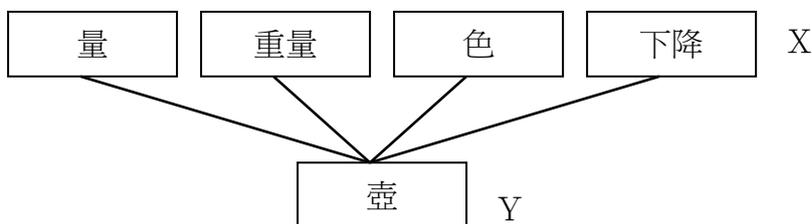


圖 3 存在壺中的屬性

如圖 2 所示，將兩個長方形上下並列，上面的長方形（X）表示青色之屬性，下面的長方形（Y）表示壺之實體，兩長方形之間的實線表示青色存於壺這一基體之上。青色和壺的關係就是「內屬關係」。勝論哲學中因為嚴密地區別屬性和實體，所以圖 2 中的兩長方形呈分開的畫法，而兩個長方形的關係即代表「法·有法的關係」。「法(dharma)與有法(dharmin)」在本文中是一組「操作概念」，本文透過這個操作概念以及其所表現的構圖用以為說明正理·勝論派等的世界構築。

何謂「法·有法」？開宗明義來講，當某一基體（y）之上存有某個性質（x）之際，印度論理學人稱 x 為「法」（dharma），而其基體（y）則稱為「有法」（dharmin）。²⁶這裡的「法」並非教法、法則之意，而是指存在的東西。比如「無」這一範疇，也是一種「作

²⁵ 參見〔和田寿弘，1993a：注3〕及〔和田寿弘，1993 b：26-32〕，言及發表過的〈有關用圖來作研究的歷史〉的文章。雖然我手上沒有那篇文章，但曾經讀過，課堂上也聽和田教授講過。總之，用圖來說明印度論理學成為名古屋大學立川武藏、和田寿弘、宮坂宥洪等印度論理學學者的特色之一。本人忝為立川、和田教授的授業弟子，以下的智慧財之圖形也就直接頂受利用。

²⁶ dharmin 意為「具有 dharma 的東西」。〔辻直四郎，1987：217〕語尾-in,min,vin 可作成表示所有之形容詞及名詞。



為思惟對象」的存在；它也是一種法。「法」與「有法」成對來用的時候，「法」的意義是被限定的東西。換句話說，「有法」是「具有法的東西」，也就是法的基體；而「法」則指此基體之上的東西。

「法·有法關係」並不只於青色存於壺中這種的和合關係。如同前文已述，壺這一實體，除了青色之外，尚有「量」等的屬性存在。掉落下來的壺則和下降這一運動相和合。這些屬性和運動與壺之實體相和合如果畫入圖 2 的話，就可得出圖 3 來。

此外，屬性是普遍的基體。例如，青色中有所謂「色性」這一普遍，量裡頭則有「量性」這一普遍。就這例子而言，「色」這一屬性有兩個以上存在，不同的色又有色性這一普遍。此外，屬性之性（屬性性）則和所有的屬性相和合。屬性得為普遍的基體，運動也得為普遍的基體。因此，下降這一運動也有運動性這一普遍。像這樣，色性、量性等普遍以及下降性等普遍各自存在於各自的基體上，將它添入圖 3 的話，就可得出圖 4 來。

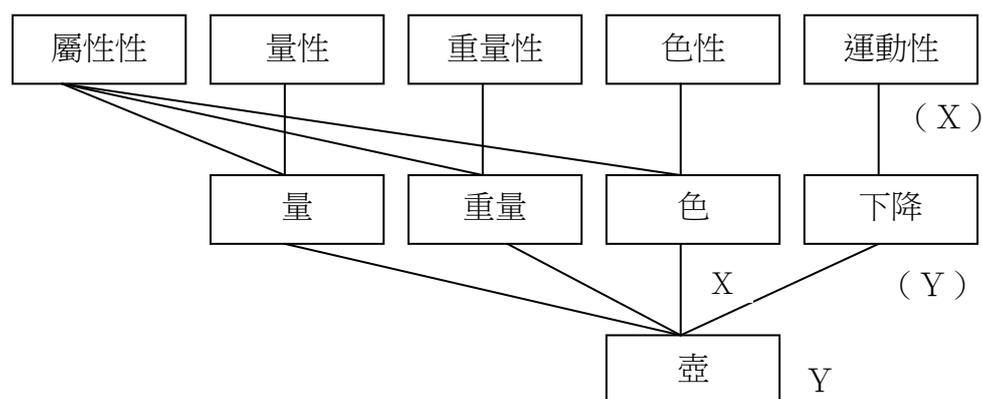


圖 4 存在壺中的屬性和普遍

壺和壺的部分（即半球體）相和合，半球體又和它的部分原子相和合，這如果加入圖 4 的話就可得出圖 5 來。



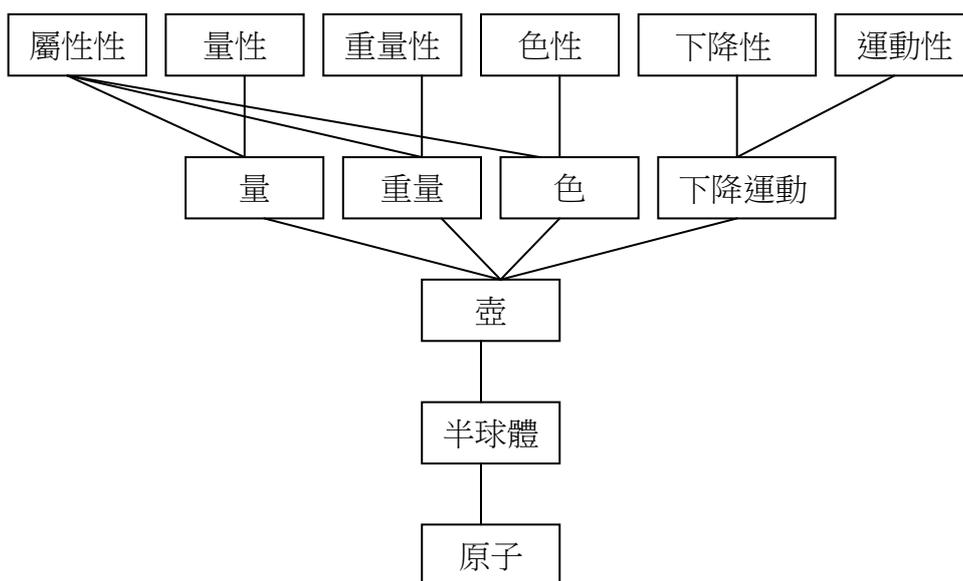


圖 5 壺和屬性·普遍以及壺和原子的關係

以上，以一個壺為例來做考察，世界中有幾個壺的存在，則壺性這一普遍存於所有的壺中。此外，壺因為是實體，所有的壺中都有實體性，而壺又因是由地所成，所以有地性（參照圖 6）。

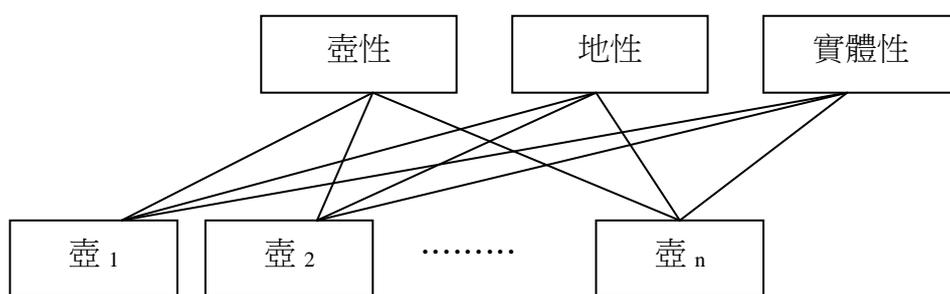


圖 6 壺和普遍的關係

諸範疇的組合透過以上各種圖形的表現，彷彿在堆積木似的；正理·勝論派所架構的現象世界明白展現出「法」與「有法」的區別。



參、早期佛教的世界構造

本文所謂「早期佛教」並沒有嚴謹的分期意識。只是因為就世界構造而言，教祖佛陀的學說與上述正理・勝論學派大不相同；但佛陀入滅之後的阿毘達磨佛教則出現與正理・勝論學派較接近的世界觀。阿毘達磨佛教，就年代而言，較之後來發展出的大乘佛教，算是相對早期，為求標題簡潔，才與佛陀教說並列，暫且稱為早期佛教。²⁷ 為何要特地標舉「早期佛教」來和勝論學派作比較呢？因為佛教從佛陀以來甚至後來的大乘佛教，其關注的重點多在煩惱的解脫上，對於所謂世界構造其實沒多大興趣。但在阿毘達磨佛教時期，卻出現類似正理・勝論學派的世界觀。所以，本文特舉佛陀時代、以及佛陀入滅之後的阿毘達磨佛教兩種不同型態的世界觀，以示佛教自身的分歧，然後再與正理・勝論學派作一比較。至於，大乘佛教部分，囿於篇幅，不在本文的論述之內。

一、 佛陀的世界觀

(一) 宇宙(梵)、自我皆不存在

印度傳統的思維在於闡釋所謂「梵(Brahman)即阿德曼(Ātman)」的一貫主題，「梵」是宇宙原理；「阿德曼」是自我原理。婆羅門的哲人從奧義書時代以至今日的印度教，大抵是承認宇宙原理的實在性；前一節所討論的正理・勝論學派即為典型代表。且如前文所論，

²⁷ 在日本，學者稱呼較早期的佛教時，使用了「初期佛教」、「原始佛教」以及「根本佛教」的幾個語詞。據平川彰教授在〈原始仏教の定義の問題〉（參見〔平川彰，1991：83-106〕；此文已於1970年登載於《仏教研究》創刊号）一文中針對這幾個語詞的定義作詳細的討論。結論是：「初期佛教」一詞學者的用例較多，但所指內容、時期卻不一定。「原始佛教」經由宇井伯壽作嚴密的定義，其後使用此一詞語的多數學者也都遵循其定義內容；亦即包括釋尊在內，一直到根本分裂或者到阿育王為止的佛教通稱為「原始佛教」。另外，還有使用「根本佛教」的，由於此一詞語的多義性，已不太為學者所使用。本文此處所稱的「早期佛教」，並非特意創立術語，純粹是為了避免與上述諸語詞產生混淆所做的方便稱呼而已。



正理·勝論學派不惟承認各種事物的實在，也承認宇宙及自我原理的實在性，甚至構築出如積木般的世界構圖。

但佛教的開祖佛陀——喬達摩·悉達多（Gotama·Siddhānda BC.5 世紀—BC.4 世紀）卻不如此認為。他宣言「無我」²⁸，認為自我是不存在的。他也不承認「梵」之實在性；連帶地，由「梵」所出生的世界也是不實存的。換句話說，「梵」與「阿德曼」這兩個原理都是佛陀所否定的。

佛陀雖然不承認我人身心以外的世界，但認為這身心是依五種構成要素（pañca-skandha, 五蘊），亦即物質（rūpa, 色）、感受（vedanā, 受）、單純觀念（saṃjñā, 想）、意欲、心的慣性等（saṃskārā, 行）、以及認識（vijñāna, 識）所成立的。

那麼，五種構成要素的哪一個才是真正的自我？第一要素的物質是自我（阿德曼）嗎？不，不是的。那是第二要素的感受嗎？也不是。像這樣一直追問下去，五要素的任何一個都不是自我，因此，他主張自我原本就不存在。而自我，亦即阿德曼若不存在，那梵也是不可能存有的。顯然地，就佛陀而言，世界構圖不可能如堆疊的積木一般。

他進一步又說：對我們而言，考察宇宙的根本原理是不必要的，世界是有限或無限也非急迫，從痛苦的輪迴世界得到解脫這才是問題²⁹。與其論議世界根本原因為何，不如力行實踐以獲得開悟的智慧。總之，佛陀的目標是依開悟的智慧而從無明中得到解脫。這種智慧，在他看來，並不是梵、我同一的體驗，而是緣起的理解與實踐。

(二) 佛陀的緣起說

佛陀在批判正統婆羅門思想的同時，他以緣起的理論企圖統合有關現象世界的形成、構造以及獨特的救濟論（或解脫論）；但佛陀所唱導的緣起說是什麼，由於佛教文獻缺乏明確的年代標示，到今天仍不是很清楚。但緣起說在後世歷經變化，由簡而繁，緣起的項目有不

²⁸ 關於佛陀的「無我」說，可參考〔顧法嚴(譯)，1983:91-121〕原作者 W.Rahula 有蠻精闢扼要的闡釋。

²⁹ 見《大正藏》，p.804-805：中阿含(221)《箭喻經》所提及的「十無記」（無記：avyākṛta）。



同的說法。這當中最為人熟知的是十二緣起說——用十二項原因和結果的鎖狀排列來說明「世界」，這十二項為：

- 一 無明 (avidyā, 無知、正確知識的欠缺)
- 二 行 (saṃskāra, 行為能力的慣性、世界形成的力能)
- 三 識 (vijñāna, 認識內容及其作用)
- 四 名色 (nāma-rūpa, 精神和物質；心和身)
- 五 六處 (ṣaḍ-āyatana, 心作用的場所；眼·耳·鼻·舌·身·意)
- 六 觸 (sparśa, 感官和對象的接觸)
- 七 受 (vedanā, 感受；好惡的感覺)
- 八 愛 (trṣṇā, 渴愛；最基本的煩惱)
- 九 取 (upādāna, 執著；行為的條件)
- 十 有 (bhāva, 我人生存的基底，由業所形成的總體)
- 十一 生 (jāti, 出生；有人解釋為「生而又死、死而又生」的痛苦)
- 十二 老死 (jarā-maraṇa, 個體被給予的時間之終結)

第一項的「無明」為根本原因，產生第二的「行」，在這階段，「世界」仍只不過是散漫的能量而已。從第三到第七過程裏，這能量的聚合雖已成為心的存在，但仍只具有生理的作成機能，還不是「人」。第八至第十的過程中，心的存在裏產生性的衝動以及對所有的渴望，所謂的「人」才終告成。而第十一到十二過程的最後，則是「老死」在等待著。

如上所述，依第一項的「無明」生起第二的「行」；依第二的「行」生起第三的「識」，如是類推，乃至依第十一的「生」而有第十二的「老死」。「依某X而生起某Y」這便是緣起的基本構造。

緣起說一邊談「世界」的時間構造，一邊也談獲得開悟的實踐方法。除了十二項中所見的「依原因而有結果的關係」外，緣起說也談另一層意思：「若沒有此(X)，就沒有彼(Y)」，透過這樣的敘述，而說「依原因的止滅，而有結果的止滅」。

第十二項(老死)的原因是第十一項；第十一項的原因為第十項。因此，第十一項被止滅的話，第十二項就沒有；第十項被止滅的話，第十一項也就沒有；如此一來，到最後，第一項(無明)滅則第二項



也止滅，全世界則歸於止滅。而無明的止滅不外就是覺悟，覺悟則使人脫離輪迴得到解脫。

換句話說，為了獲得覺悟，十二緣起的所有個項都應加以否定。而覺悟的智慧（明），則在完全止滅各項後始可獲得。覺悟的所得並非宇宙的根本原理、常住的實體之類，在自我否定裏，智慧也在其中閃爍。

（三）佛陀教說的世界構圖

佛陀的教說在說明世界的構成要素基本上是有相互依存的，否認梵是現象世界成立的根本原理。就佛陀而言，所謂的「世界」，已如上述，並非一切的萬有，而是個人依他自己的感官所執取的身心，也就是說周圍世界；世界是對自我而言的世界。

佛陀的思惟和正統婆羅門系的哲學是大異其趣的。此外，正統婆羅門哲學當中，對於現象世界或個我（靈魂），有的認為那是非實在的，也有認為那是實在的；不管哪一種看法，倒是對於梵（Brahman），他們都一致認為那是真實存在的。對他們而言，所謂解脫，就是歸入於「梵」這一實在當中而已。但緣起說則相反地，否認這種實在性。

佛陀這一正統婆羅門社會的異論者，連一般人以為實有的「五蘊所成之我」（亦即「有法」）都不承認；遑論各構成要素之「五蘊」（亦即「法」），更是不予承認。因之，像正理·勝論學派那樣明白區別「法」與「有法」的情形當然也就沒有。因此，正理·勝論派積木般的世界構圖，在佛陀而言可以用以下的圖形表現：



「法」與「有法」用虛線表示其非真實性，“外層”的「有法」（如：色）與“內層”的「法」（如：色性）實際是無所分別的（當然也無所謂內層、外層的區別）。乃至於「法」與「有法」這兩個範疇，對佛陀而言，由於是不存在的，當然也沒有所謂兩個範疇的分別。



二、阿毘達磨的世界構造

(一) 阿毘達磨的思想運動

佛陀去世後，有關他的教說有種種的解釋，在他沒後 300 年到 900 年左右，把有關佛陀教說的解釋、研究做成一體系化的運動逐漸興盛起來。這一構築出來的體系被稱為「阿毘達磨」(abhidharma；漢譯有時譯為「對法」)。「阿毘」(abhi)是「關於、對於」的意思；「達磨」(dharma；法)是指構成世界的要素。³⁰因此，所謂「阿毘達磨」即是「與法(事物、存在)有關的學問」。³¹西元前三世紀左右起，佛教內部分裂出為數眾多的支派，各支派又有自己所主張的學說。而阿毘達磨的思想運動也有一些學派參加，其中最有力的學派即是「說一切有部」(簡稱「有部」；Sarvāstivāda)。

說一切有部，就如這個名稱所表示的，它認為「一切法(sarva)是存在的(asti)」，在一向不承認宇宙原理的實在性與靈魂永遠性的佛教傳統中，此一學派的想法可以說是異端的。事實上，這學派的想法就遭受到其他學派的批判，認為它不屬於佛教的本流。但儘管如此，由於它被當做是佛教基礎學而受到重視的背景下，此一學派的理論所具的魅力是無庸置疑的。³²

這個學派在紀元後一世紀左右就已有相當整備的學說，至於最完整的形態則是世親(五世紀左右)所著的《俱舍論》。³³《俱舍論》

³⁰ 西元五世紀的佛音(Buddhaghosa)論師將原始聖典所記載的「法」分類為五：1.聖典 2.因 3.德 4.非情物 5.教說。近代巴利學者 M.&W.Geiger 夫婦在其著作 *Pāli Dhamma* 中重新將「法」分類為五：1 法則、規準 2 教說 3 真實、最高的實在 4 經驗的事物。以上見〔加藤純章，1988:137〕。

³¹ 〔桜部建，1969：13-22〕指出北傳佛教將「阿毘達磨」解釋做「對法」；但巴利上座部則多解為「殊勝的法」。

³² 以上阿毘達磨的思想運動簡史見〔立川武藏，1992：69-70〕。

³³ 《俱舍論》一般而言大多視以為說一切有部的代表論書。雖然也有一說，認為此論偏於經量部(感謝本論的評審之一提供此項觀點)。但根據〔加藤純章，1989：86-93〕，他懷疑《俱舍論》的專家桜部建說經量部有自己的三藏等的說法，而說經量部未必是個學派。他還指出，經量部甚至積極反對有部的教義等等。總之，此處我也提供一個經量部的研究者加藤教授的看法。



由九章組成；第一到第二章是總論，第三至第八章為分論，第九章則是結論。³⁴第一章「界」（世界要素之章）及第二章「根」（感官之章）藉由七十五項構成要素（75 法）的組合與因果關係來談世界的構造與形成。阿毘達磨佛教一般都是以有限個的要組合及因果系列來說明世界，《俱舍論》的說明方法正屬這類典型。

七十五要素又分為「有為法」（依原因結果而生的東西 *samṣkrta-dharma*）以及「無為法」（不依原因結果而生的東西 *asamṣkrta-dharma*）。「有為法」又分為四：色(物質)、心、心所法(隨心的生起所產生的作用)、不相應行(不隨心生起的作用)。「色」有十一、「心」一種、「心所法」四十六、「不相應行」十四種。他們認為這些諸要素均為個別存在的東西，³⁵皆是實存的。換言之，這些諸要素不管何者為「法」，何者為「有法」，它們都是實存的，這兩個範疇是明顯區別的。因而，《俱舍論》的七十五要素所構築出來的世界至少「法」與「有法」這兩個長方形是分開來的，而且是實線來描繪，可惜吾人無法進而從《俱舍論》本身畫構如正理·勝論派那般的世界構圖。

(二)《俱舍論》的緣起說

《俱舍論》第三章談「迷之結果」的現象世界（世間）、第四章談「迷之原因」的業、第五章談「迷之條件（緣）」的煩惱。其中第三章又把輪迴轉生的迷之世界二分為「有情世間」（人與其他的生物）與「器世間」（自然界等的外在世界）。

《俱舍論》說明外在世界（宇宙）的構造圖是頗為精緻的。首先，宇宙的全體是在大氣、水、黃金層上來建立大地層的。大地中央為須彌山（*sumeru*），山的周圍有七重的外輪山。外輪山的外側四方有四

³⁴ 《俱舍論》的相關研究眾多，有關論書的版本、翻譯及內容、組織、研究史可參考〔桜部建，1981：14-48〕。

³⁵ 「五蘊說」（五構成要素的理論）則作為七十五構成要素的理論基礎而納入其中。



大陸。其中的南方大陸名為瞻部洲（jambū）呈逆三角形，這種敘述不禁令人連想到印度的大陸地形。³⁶

但《俱舍論》所關心的重心並非外世界的構造，而是人間界。在第三章前半說明輪迴眾生的性質的地方敘述到「十二緣起說」（3.20-28）³⁷。認為輪迴是五構成要素（五蘊）因行為（業）之力所作的一種循環運動，而十二緣起即是談循環運動中的五構成要素的狀態。換句話說，《俱舍論》是從胎生學的角度來解釋十二緣起的。而十二項的連貫並非指一個體從誕生到死亡的時間，而是指前世到現世，再從現世到來世之生所謂「三世」的過程。也就是說，十二緣起第一、二項是過去（前世）的原因，第三到七項是現在的結果，第八到十項是現世的原因，第十一、十二項則是未來（來世）所顯現的結果。

像這樣，《俱舍論》裏，第十一項的「生」，是被解釋為生於來世的苦。我們知道佛教的觀點認為「生存本身即是苦」，覺悟涅槃是指從生之輪迴中解脫出來，因而生於來世則意味此世不得解脫。阿毘達磨佛教者和佛陀一樣，認為將緣起的每一個項加以止滅，最後連輪迴的根本原因——亦即無明也止滅，這才是究竟覺悟。《俱舍論》第六、七章³⁸敘述這種覺悟與到達這種境地者的狀態，第八章明示覺悟之道。最後第九章〈破我執品〉則是《俱舍論》的全體結論，主張「為得覺悟，應離對我的執著」。

但阿毘達磨佛教仍認為構成緣起的各項（支分）是實在個體。而把本來沒有實在性（或說沒「我」）的緣起諸項視為實體來把握的話，那最終的「完全的止滅」則是有困難的，這就成了後世批評的重點所在。

代表阿毘達磨佛教學說的《俱舍論》若以「說一切有」的基調來看，則與正理·勝論學派同樣，「法」與「有法」的關係是凜然有別的，因此，其基本圖示應與勝論學派相同。

³⁶ 〔小倉 泰，1999：229〕以須彌山（sumeru；又稱妙高山）為中心加以體系化的宇宙圖像不只見於佛教典籍。敘事詩《摩訶婆羅多》、及一些《往事書》等印度教文獻皆有記載。須彌山宇宙觀的成立可以追溯到紀元以前。

³⁷ 見〔U. Wogihara (edt.)，1989: 284-301〕。

³⁸ 玄奘譯第六、七、八章依次為〈賢聖品〉、〈智品〉、〈定品〉。



但若從第九章〈破我執品〉以離我的執著為究竟處來看，則此時「法」與「有法」則又不實存，也就是說，「法」與「有法」可以虛線來表示。

肆、總結：法與有法的關係

當某一基體（y）之上存有某個性質（x）之際，印度論理學人稱 x 為「法」（dharma），而其基體（y）則稱為「有法」（dharmin）。基體以及其上的東西，傳統用「有法」（dharmin）與「法」（dharma）來稱謂，兩者的關係則名為「法·有法關係」。本文中，「法·有法」也是一組「操作概念」。本文透過這個操作概念以及其所表現的構圖來說明正理·勝論派等的世界構築。

以一只青壺為例，青色存於壺中，壺是實體，青色是屬性。壺與青色的關係即「法·有法」的關係。「法·有法關係」並不止於青色存於壺中這種的和合關係，還包括像桌上有書這樣的接觸關係。「桌上有書」這種情況，根據勝論哲學，桌子和書是透過接觸這一屬性來產生關係的。亦即，接觸之屬性是以桌子及書這兩實體作為基體，然後接觸是存於其上的。在此，實體（桌、書）與屬性（接觸）存在著和合關係，但書和桌之間則非和合關係，而是接觸關係。

可見「法·有法關係」是包含接觸關係的一種廣泛的概念。這包括屬性與實體、運動與實體、特殊與實體、實體與實體、全體與部分等所有的和合關係，除此之外，先前所敘述的自體關係（無與其基體的關係等）也包含在內。

除此之外，在正理·勝論學派特別重視的「法·有法關係」中，還有一種普遍與個物的和合關係。這種情形的個物是指實體、屬性或運動。普遍這一範疇，如圖 6 所示，存於任何的個物當中。換言之，普遍與任何個物相和合。用「法·有法關係」來說，普遍是法，個物是有法。以正理·勝論哲學為首的實在論諸學派裡，這些普遍例如壺性、地性、實體性等都是獨立於個物的實在。

當我們說：「這是壺」這個命題時，通常我們的意思是指：「這是壺這族群中的一份子（要素）」但正理·勝論學派的人在同樣的命題下，卻傾向於「這壺中有壺性」的理解。就是說在這關係當中，所



謂的普遍並不是指個物的集合，而是指兩個以上的個物所共通的法（dharma）。

正理·勝論哲學就以這種包含普遍與個物的關係、屬性與實體的關係所形成的「法·有法關係」為基本而作出世界構造之配置圖。其中，「法」與「有法」予以明確地區別，所有個物中的普遍性則是配置圖中的重要構成要素。

相對的，佛陀這一正統婆羅門社會的異論者。他既不承認自我與宇宙原理的存在，像正理·勝論學派那樣明白區別「法」與「有法」的情形當然也就沒有。因此，正理·勝論派積木般的世界構圖，在佛陀而言可以用以下的圖形表現。



「法」與「有法」用虛線表示其非真實性，內層的「法」與外層的「有法」實際是無所分別的。的；「法」與「有法」皆不實存。

至於代表阿毘達磨佛教學說的《俱舍論》若以「說一切有」的基調來看，則與勝論學派同樣，「法」與「有法」的關係是凜然有別的，因此，其圖示應與勝論學派相同。但若從第九章〈破我執品〉以離我的執著為究竟處來看，則此時「法」與「有法」則可以虛線來表示。

不管怎麼說，在印度正統婆羅門諸哲學學派之成立的此時期的佛教，其內部有著與六派哲學思想共通的部分，證明這個學派具有實在論的傾向，這是很有趣的。

【追記】本論注記第 5 條所提到的《論理學綱要》(Tarkasaṃgraha) 的現代語譯，作者已於 2009 年 12 月發表在《正觀雜誌》第 51 期。本論雖然投稿先於該文，但獲允本學刊的錄用較晚。



參考文獻

梵文文獻

1. Annambhaṭṭa : *Tarkasaṃgraha* Edited with the author's *Tarkadīpikā* and the *Nyāyabodhinī* by Yashwant Vasudev Athalye and Madhav Rajaram Bodas. Bombay Sanskrit and Prakrit Series 55, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. India. 1974.
2. Yaśomitra : *Abhidharmakośavyākhyā*, edited by U. Wogihara. Sankibo Buddhist Book Store Tokyo. Japan. 1936, 1971, 1989.

一般文獻

小倉 泰，《インド世界の空間構造》，春秋社，1999。

上田真啓，〈普遍と特殊をめぐって——ジャイナ教の立場から〉，《印度哲学仏教学研究 57-1》，2008，pp.311-308。

立川 武蔵，（Tachikawa, Musashi），*The Structure of the World in Udayana's Realism. Studies of Classical India* Dordrecht: D. Reidel Publishing Company，1981.

——《はじめてのインド哲学》，講談社現代新書，1992。

——〈1《俱舍論》におけるダルマについて（一）〉，《禅研究所紀要 34》，2006，pp.119-133。

平川 彰，《シリーズ，平川彰著作集，第2巻，原始仏教とアビダルマ仏教》，春秋社，1991。

伍先林・李登貴・黃彬等譯《印度哲學概論》，黎明文化，1993。

加藤 純章，〈アビダルマ仏教の形成〉，《インド仏教1》，



- 岩波書店，1988，pp.117-143。
——《經量部の研究》，春秋社，1989。
- 辻 直四郎，《サンスクリット文法》，岩波書店，1987(1974)。
- 宇野 惇，《広島大学文学部紀要，特輯号1，正理・勝論学
説研究》，広島大学，1980。
- 金倉 圓照，《インドの自然哲学》，平樂寺書店，1971。
- 和田 寿弘，〈ヒンドゥー実在論哲学の世界の構造と周期〉
《曼荼羅と輪廻》，佼成出版社，1993，pp.153-172。
——〈〔書評〕立川 武蔵 著《はじめてのインド哲学》〉，
《東海仏教》38, 1993。
- 宮坂 宥洪，〈新正理学派における遍充の定義〉，《成田山
仏教研究所紀要通号11》，1988，pp.411-432。
- 服部 正明，〈ヴァイシェシカ学派の自然哲学〉，《イン
ド思想1》，岩波書店，1988。
- 桜部 建，《俱舍論の研究 界・根品》，法蔵館，1969。
——《俱舍論》，佛典講座，大藏出版18，1981，。
- 顧 法嚴(譯)，《佛陀的啟示》(原作者為 W.Rahula: *What the
Buddha Taught*)，慧炬出版，1983。
- 郭 瓊瑤，〈阿南巴達《論理學綱要》譯註〉，正觀雜誌51，
2009，pp.35-77。



The Worldview of Dharma-dharmin — Comparison the Worldstructure in Nyāya- Vaiśeṣika and Early Buddhism

*Cyung-Yao Kuo**

Abstract

Nyāya- Vaiśeṣika, one of the Brahmin orthodoxies, comprehends all existence in regard to seven categories (padartha): (1) Substance, (2) Quality, (3) Action, (4) Generality, (5) Particularity, (6) Coinherence of intimate relation, and (7) Negation. These seven categories strictly define “quality and substance,” and “generality and individuality.” In other words, they emphasize the difference between “dharma and dharmin,” leading up to the formulation that the generality is realistic.

In the meantime, there is no clear distinction between “dharma” and “dharmin,” such as in Buddhism. In this facet, the early founders of Buddhism neither recognize the reality of things, nor care about the structure of the world. From my observations, only Abhidharma philosophy does not adopt this position as later Buddhism has done. In a way, Nyāya- Vaiśeṣika shares the similar view Abhidharma philosophy constructs toward “dharma” and “dharmin.”

To further make clear this argument, I will use “Tarkasamgraha,” written by Annambhatta in the 17th century, to first explain the world view embedded in Nyāya- Vaiśeṣika, that is, the building block-like structure world view. Then, I will further compare this world view to that of the early Buddhism.

Keywords : Dharma, dharmin, structure of the world, Nyāya- Vaiśeṣika, Abhidharma, Annambhatta, Tarkasamgraha

* Nanhua University Department of Foreign Languages and Literature Lecturer.



References

- Yasushi, Ogura, *Indosekai no Kukankozo*, ,Japan Shunjushya,1999.
- Shinkei, Ueta ,*Huhen to Tokusyu o megutte*—— *Jainakyo no Tachiba kara*, Indotetsugakubukkyogakukenyu.57-1,Japan, 2008 ,pp.311-308.
- Musashi, Tachikawa, *The Structure of the World in Udayana 's Realism*. Studies of Classical India Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1981.
- Hajimete no Indotetsugaku*, ,Japan Kodanshya Gendaishinsyo, 1992.
- Kusharon ni okeru Dharma ni tsuite*,Japan,Zen Kennkyusyokiyo.34, 2006,pp.119-133 °
- Akira, Hirakawa , *Series Hirakawaakira tyosakusyu,vol2: Genshibukkyo to Abhidharmabukkyo*, ,Japan , Shunjushya, 1991.
- Junsho, Kato , *Abhidharmabukkyo no Keisei, Indobukkyo I*,Japan, Iwanamishoten, 1988.
- Kyoryobu no Kenkyu*,Japan, Shunjushya,1989.
- Naoshiro, Tsuji, *Sanskrit Bunbo*, ,Japan, Iwanamishoten, (1974) 1987.
- Atsushi, Uno, *Hiroshimabunngakubukiyo Tokushugo I Shyori-Katsurongakusetsukenkyu*, Japan ,Hiroshimadaigaku , 1999.
- Ensho, Kanakura , *Indo no Shizentetsugaku*, Japan, Herakujishoten, 1971.



Toshihiro, Wada, *Hindu Jitsuzairontetsugaku no Shekai no Kozo to Shuk*, Mandala to Rinne, Japan, Koseishyuppansya, 1993. , pp.153-172. °

—— 〈 [*Book review*] Tachikawa Mushashi Tyo 〉 “*Hajimete no Indotetsugaku*” , Japan ,Tokaibukkyo. 38,1993.

Yuko, Miyasaka, *Shishorigakuha ni okeru Henju no Tegi.* , Japan, Naridasan Bukkyokenkyujokiyo Tsugo 11, 1999, pp.411-432.

Masaaki, Hattori, *Vaisesika Gakuha no Shizentetsugaku,Indoshiso 1,* Japan,Iwanamishoten, 1988.

Hajime, Sakurabe, *Kusyaron no Kenkyu—Kai · Nebon Hozokan*,1969.
——*Kushyaron — Buttenkoza*, Japan, Okurashuppan 18,1981.

Fa –Yin, Ku (trans.), *Fo Tuo de Cishi*,(Original:*What the Buddha Taught*, by W.Rahula) ,Taiwan, Huei Ju Chu Ban, 1983.

Cyung –Yao, Kuo, *A Nan Ba Da “LUEN LI SYUE GANG YAO”YI JHU JHENG*,Taiwan, GUAN ZA JHI 51, 2009, pp.35-77.

