

# 賈央塔的四個共相存在論證

李承恩

國立政治大學哲學系

地址：臺北市文山區指南路二段 64 號國立政治大學哲學系

E-mail: chengenlee98@gmail.com

## 摘要

共相是否存在是印度哲學的核心議題，正理派 (Nyāya) 主張共相是恆常、單一不可分割、且內屬於眾多個體，因此共相存在於現實世界，任何自相必然被共相所內屬，並且共相能夠被直接知覺，這個實在論立場受到佛教唯名論者的強烈批評。為了替正理派辯護，本文旨在探討正理派哲學家賈央塔 (Bhaṭṭa Jayanta, 840-900) 在其著作《正理之花》(Nyāyamañjarī) 第五品中如何正面論證共相存在。透過重構與分析他提出的四個論證：1. 多上之一論證 (one over many argument)、2. 回憶論證、3. 再認知論證、4. 無分別現量論證，並考察對論敵之可能反駁的回應，最終筆者試圖指出一旦論辯雙方共許我們具有關於共相的認識經驗，基於知覺的因果關係蘊含意識及其對象的存有論差異，賈央塔得以證成共相獨立存在。

**關鍵字：**賈央塔、正理派、共相、實在論

# 賈央塔的四個共相存在論證\*

## 壹、前言

印度哲學普遍具有終極的解脫論關懷，掌握關於真實世界的正確認識是獲得至福（*niḥśreyasa*）的唯一途徑，這要求我們通過學習與理性思考擺脫無明（*avidyā*）的桎梏，正確理解何謂存在與不存在的事物。為了開顯（*prakāśa*）這個世界的真實面貌，我們應該以知覺經驗的對象作為探究的目標，釐清其存有論地位。在日常經驗中，我們似乎能夠辨別認識對象的差異，並將不同的事物歸屬於特定範疇，藉此與其他種類做出區分。根據正理派的解釋，分類認識對象的可能性奠基在不同個體之間具有客觀的共通性，而這種共通性即是共相（*jāti* 或 *sāmānya*），因此必然有獨立於意識之外的共相存在；另一方面，正理派將共相定義為恆常、單一不可分割、且內屬於眾多個體。然而這個實在論立場受到佛教知識論學者的強烈批評，例如陳那（*Dignāga*，約 480-540）指出單一共相內屬於眾多自相的說法會面臨邏輯的兩難困境，共相的定義並不相容，因此共相不存在。為了替實在論辯護，本文旨在探討九世紀末正理派哲學家賈央塔如何在其著作《正理之花》第五品中透過知覺經驗正面證成共相存在，筆者嘗試重構與分析他提出的四個論證：1. 多上之一論證<sup>1</sup>、2. 回憶論證、3. 再認知論證、4. 無分別現量論證，並考察對佛教論敵批評的回應。最終本文指出，由於論辯雙方共許我們具有關於共相的認識經驗，基於知覺的因果關係蘊含意識及其對象的存有論差異，故賈央塔得以證成共相獨立存在。

## 貳、正理派論共相

正理派是一個古老的印度婆羅門正統學派，受到勝論派（*Vaiśeṣika*）的影響，正理派的形上學系統具有複雜的範疇（句義，*padārtha*）理論，總共承認十六種範疇，這些範疇是構成世界的基本實在。喬達摩（*Akṣapāda Gautama*，約 2 世紀前）在正理派的根本經典《正理經》（*Nyāyasūtra*）開宗明義指出，基於解脫學的考量，為了斷除無明所生的煩惱而獲得終極的幸福，我們必須正確

---

\* 本文的完成承蒙兩位匿名審查專家提供的寶貴修改建議，特此致謝！

<sup>1</sup> 由於目前學界並無對 “One Over Many Argument” 的常見中譯，本文暫且翻譯為「多上之一論證」。

認識實存的十六種範疇，<sup>2</sup> 該學派的核心目標是考察何謂真實知 (*tattvajñāna*)，藉此開展嚴謹而豐富的量論（知識論，*pramāṇavāda*）探究。

所謂的「量」(*pramāṇa*) 意指獲得有效認識的手段，正理派承認以下四種量：「現量（直接知覺，*pratyakṣa*）、比量（推論，*anumāna*）、譬喻量（對比，*upamāna*）、聲量（證言，*śabda*）」，<sup>3</sup> 區別在於如實呈現對象的方式不同，而非認識對象有差異，且四種量中以感官接觸對象而生的現量最為基礎，由此主體才可能衍生對事物的一切知識。由於量的意義是以特定的方法開顯所量（認識對象，*prameya*）本身如其所是的樣貌，假如沒有所量之存在，則相應的意識經驗將不可能出現，因此我們應該承認所量的真實性。<sup>4</sup> 再者，正理派的範疇理論中將自相（殊相，*vyakti* 或 *bheda*）與共相歸屬於所量的範疇，所以兩者被視為真實世界的基本存在，直觀上雖然我們基於觀察到眾多彼此殊異之個體而能夠欣然接受自相實存的宣稱，但對於共相的存有論意義則有待進一步釐清。

那麼，究竟何謂共相呢？根據喬達摩在《正理經》的解釋，雖然自相作為特殊個體不同於任何其他自相，共相的本性使我們能夠在紛雜殊異的事物間觀察到共通性。<sup>5</sup> 但是這個說法僅述及共相帶來認識經驗中的作用，並未明確界定其本身的特徵。為了直接展示共相的本性，學者們修正傳統觀點，直至後期阿南巴達（*Annaṁbhātta*，17 世紀）的《論理學綱要》（*Tarkasamgraha*）彙整被廣泛接受的主要詮釋，可知正理派將共相定義為滿足以下三個條件的事物：

- A. 恆常性、
- B. 單一性、
- C. 屬於眾多個體。<sup>6</sup>

<sup>2</sup> 參見《正理經》1.1.1：“*pramāṇa-prameya-samśaya-prayojana-drṣṭānta-siddhānta-avayava-tarkānirṇaya-vāda-jalpa-vitaṇḍā-hetvābhāsa-cchala-jāti-nigrahasthānānām tattvajñānāt niḥśreyasādhigamaḥ*”。(Gautama 2018: 1)

<sup>3</sup> 《正理經》1.1.3：“*pratyakṣānumānopamānaśabdāḥ pramāṇāni*” (Gautama 2018: 2)；關於四種量的定義，請見《正理經》1.1.4-1.1.7。(Gautama 2018: 3-5)

<sup>4</sup> 《正理經》2.1.19 指出，「[量] 它就像是燈光的照顯一樣被建立」(*pradīpaprakāśasiddhivat tatsiddheḥ*) (Gautama 2018: 32)，認識經驗如同對象事物被光照顯現，則我們不應反對量與所量二者存在；另見 Chatterjee (1950: 20-21)。

<sup>5</sup> 《正理經》2.2.71：“*samānāprasavātmikā jātiḥ*” (Gautama 2018: 70)。

<sup>6</sup> 《論理學綱要》82：“*nityam ekaṁ anekānugatam sāmānyam*” (Annaṁbhātta 2009: 365, XLII)。*Lakra* (2018: 1379)指出，由於早期正理派學者的共相定義旨在區分其與自相、內屬關係的差異，而非著重說明共相本身的特徵，直到後來新正理派學者才統整出明確的定義。故，本文採用阿南巴達的說法闡述正理派的共相。值得注意的是，*Hayes* (1988: 183)強調，共相是單一且內在於眾多自相的刻畫至少可以追溯至文法家派學者 *Patañjali*（約西元前 2 世紀）的著作 *Īyākaraṇa-Mahābhāṣya*。

條件 A 說明共相必然存在且超越所有時間的限制，並沒有任何一個剎那中共相生起或消滅，由於具有生滅變化的事物並非恆常的緣故，這也蘊含共相的存有不需要仰賴任何原因所引生；其次，條件 B 並不同宣稱世界上僅有唯一一個共相，而是代表雖然有無數多個共相，但共相本身是單一、不可分割、沒有部份的基本存在，亦即對任何一個共相而言，其無法被進一步分析或化約成另一個事物；至於條件 C 則意味著，正理派主張共相與自相之間存在一種內在單向的必然不可分 (*ayutasiddha*) 聯繫，即內屬關係 (*inherence, samavāya*)，代表同種類下的每一個自相一旦生起，則必然被單一共相所內屬。<sup>7</sup> 理由在於，不存在任何一個未被共相限定 (*qualify*) 或謂述 (*predicate*) 的單純自相；反之，假如沒有自相存在，則共相無須內屬於任何事物，但共相仍然存在，惟其無法開顯於事物中 (Chakrabarti 1975: 363)。故單一、恆常的共相能夠內屬於存在不同時空位置的眾多自相，使事物間的客觀共通性成為可能，同時蘊含共相不會受到時間與空間的限制。綜合以上三個條件，正理派宣稱共相是這個現實世界中，恆常、不可分割且內屬於同種類下所有自相的基本存在。<sup>8</sup>

須留意的是，僅透過說明共相的定義與歸屬的範疇不足以解釋共相為什麼存在。一般而言，正理派訴諸以下四種理由證明共相：一是分類事物經驗的可能性奠基於眾多個體之間分享的相同性，二是語言概念中的種類詞彙 (例如「牛」和「馬」) 的意義來自對外在世界真實事物的指涉，<sup>9</sup> 三是關於因果律的判斷要求一個種類中的個體作為原因能夠產生作為結果的另一種類之個體出現，這蘊含將自相歸屬特定種類的共相為真 (如「火是煙產生的原因」此宣稱並非旨在連繫特定單一個體的火和煙)，<sup>10</sup> 四則指出經驗中的歸納判斷同樣需要承認事物間具有共相，讓我們得以歸納得知不同種類事物之間的蘊含關係 (如歸納出

<sup>7</sup> Dravid (2001: 17)。又，內屬關係是勝論派的第六範疇，正理派也將其歸屬於所量，因此內屬關係本身是客觀實在。

<sup>8</sup> 關於正理派共相理論的詳盡研究，請見 Dravid (2001) 的第二章。然而，並非所有共通性皆是共相，為了避免不必要的存有論負擔，新正理派學者 Udayana (1050-1100) 提出共相的六項限制 (*jātibādha*)，藉此區分真實共相與非實存的唯名屬性 (*upādhi*)。(*vyakter abhedas tulyatvam samkaro 'tānavasthitiḥ / rūpahānir asambandho jātibādhakasamgrahaḥ*) (Udayana 1989: 161) 又，根據 Tiwari (1994: 138)，正理派主張唯有那些符合範疇體系中自然種類的共通屬性才能被視為真實的共相 (例如牛性)；至於不符合自然種類的共通性僅是我們內心建構的唯名屬性，並非實存 (例如廚師性)。但此說法不甚精確，因為實際上正理派也承認某些不屬於自然種類、但存在範疇體系中的真實共相，例如內屬不同實體 (*dravya*) 之間的實體共相、和內屬不同屬性 (*guna*) 之間的屬性共相等。

<sup>9</sup> 例如 Śrīdhara (950-1000) 即採取前兩項論證，他指出假如缺乏共相的話，我們不可能獲得任何關於彼此相異之個體間共通性的知識，並且也無法透過相同的字詞指稱一個種類中的不同個體。(Śrīdhara 1963: 32)

<sup>10</sup> Udayana 主要透過因果法則證明共相，他認為形式化的因果關係僅能存在於例示共相的個體之間，共相使得事物的因果效力 (*kaṛaṇatva*) 成為可能；假如沒有共相，則因果歸屬將是任意的，但此結論與現實經驗矛盾。(Dravid 2001: 19-20)

「所有烏鴉都是黑色的」),<sup>11</sup> 可見正理派主要仰賴日常經驗的考察證成共相的實在論立場。

除此之外,正理派也能通過對認識及其對象的分析證成共相的存有論地位。對此學派而言,每一個有效認識皆為主體的意識經驗如實開顯所量本然的面貌(Chatterjee 1950: 50),認識的生起必然通過一個適當的複雜因果關係,其中包含認識對象與身處環境(例如充足的光線與不受遮蔽)等若干因緣條件。換言之,在恰當的情境下,對象在 t1 作為原因能夠引生主體具有關於該對象的認識經驗在 t2 出現,而 t1 與 t2 代表不同時刻,且 t2 晚於 t1,故認識及其對象之間存在真實的因果關係。鑒於因果關係並非自返的(reflexive),<sup>12</sup> 任何存在事物不可能作為其自身的原因或結果,否則因果的界定將是錯亂的,亦無法解釋因果作用如何產生,因此原因和結果並非同一,則存有論上認識及其對象必不相同;另一方面,因果關係指出認識與對象的出現具有時間先後的差異,結果必然晚於原因生起,這代表原因的存在不依賴於其結果,而結果的出現能夠保證原因存在,故作為結果的認識經驗必然蘊涵作為原因的對象獨立存在。<sup>13</sup> 如此一來,由於正理派主張當我們認識個別的自相時,也能夠認識到內屬於該自相的抽象事物,亦即被例示(instantiate)呈顯的共相能夠成為我們的認識對象,<sup>14</sup> 所以共相與認識經驗具有因果關係,共相作為原因能夠引生關於共相之認識經驗生起,因此得以證成獨立於意識經驗之外的共相必然存在。

## 參、佛教唯名論的挑戰

然而正理派的實在論觀點受到佛教知識論學者的激烈批評,其中陳那在《集量論》(*Pramāṇasamuccaya*)明確指出在正理派的共相定義中,條件 B 與條件 C 並不相容,因此實在論意義的共相不可能成立。這是因為假如同意共相被定義為不可分割且內屬於眾多個體的存在,則會面臨以下疑問:「共相究

<sup>11</sup> 對這四種論點的整理請見 Chakrabarti (1975: 363-65)。

<sup>12</sup> 因果關係是自返的,當且僅當一個事物是自身的原因也是結果,因此結果並非獨立於原因之外。然而《正理經》4.1.49-4.1.50 展示了「因中無果論」(*asatkāryavāda*)的觀點,即在被原因產生之前結果無法存在,結果並非隱含地存在原因當中,故不存在任何一個既是原因又是結果的事物,所以因果關係必然不是自返的。(Gautama 2018: 134-35)

<sup>13</sup> 《正理經》4.1.45-4.1.47 指出,原因引生結果的出現需要經過特定時間,原因必然在前而結果在後,如同樹木發芽與結果並非同時,所以原因能夠獨立於結果存在。(Gautama 2018: 133-34)

<sup>14</sup> 根據 Tiwari (1994: 142),正理派主張共相是在這個世界中被自相所例示而呈現的說法,是其與柏拉圖共相實在論(主張共相存在於一個超越現實世界的理型界)的主要差異。另外,我們尚可發現正理派與亞里斯多德的共相實在論亦有不同,由於後者主張共相必然無法獨立於例示它們的個體而存在。

竟是完全地、或者部分地內屬於一個自相呢？」(Hayes 1988: 183) 由於一個事物內屬於另一事物的狀態僅可能是完全的或者部分的，故這裡提供的兩條進路窮盡了所有邏輯可能性，讓我們考慮實在論會如何回應。

在此，如果共相完全地內屬於特定種類下的一個自相，因為每個自相都佔據一個特定的時空位置，並與其他任何自相有本質的差異，則一個已經完整內屬於某一時空位置之自相的共相將不可能再內屬於身處其他時空位置的任何個體，但這會導致同一種類中的其他自相皆無法例示該共相，因此不可能將這些自相恰當地歸屬同一類(Chakrabarti 1975: 370)。舉例來說，一旦牛的共相完全地內屬於一隻個體的牛，基於不同個體的牛存在不同時空位置，牛的共相將無法內屬其他個體的牛。但實在論者不能接受此結果，因為一個個體能夠被稱為牛，僅當其能夠例示牛的共相。在共相滿足條件 B 的情況下，條件 C 不為真，所以第一種進路不成立。

另一方面，假若共相部分地內屬於特定種類下的一個自相，使得共相的每一個部分都能在不同的時空位置中內屬於不同個體，以此確保這些例示相同共相的個體歸屬同一種類，那麼我們不可避免地必須承認一個共相能夠藉由其身處不同時空位置的部分來加以切割分析，則在條件 C 為真的情況下，共相無法滿足條件 B。並且，由於每一個自相都被共相的不同部分所限定，嚴格來看它們之間並沒有分享共通性，則我們將失去解釋為何這些個體能夠被歸屬同一種類的客觀依據。例如，一旦牛的共相部份地內屬於一隻個體的牛，其他不同個體的牛將無法例示相同部分的牛的共相。由於相比於彼此殊異的自相，能夠透過不同時空位置加以分析的一個共相在分類事物上並沒有提供更好的解釋，這將使得共相的存有論承諾失去意義，所以實在論者也不能接受第二種進路。如此一來，通過該疑問展示的兩難分析，陳那論證了條件 B 與條件 C 不相容，亦即邏輯上共相不可能既是單一不可分割又內屬於眾多個體，因此正理派宣稱的共相無法成立。(Pind 2015: 19)<sup>15</sup>

與正理派相反，以陳那為首的佛教知識論學者抱持唯名論立場，主張這個世界唯有自相存在而共相不存在。<sup>16</sup> 對陳那而言，自相 (*svalakṣaṇa*) 意指事物本身如其所是的特殊面貌，共相 (*sāmānyalakṣaṇa*) 則代表不同事物間分享的共通樣貌。繼承其理論架構的法稱 (Dharmakīrti, 約 600-670) 則進一步闡述，一個事物真實存在，當且僅當其能夠產生特定結果，而由於唯有剎那生滅

<sup>15</sup> 詳見《集量論》5.17 對共相定義的兩難批評；另參見 Hayes (1988: 282)。

<sup>16</sup> 陳那在《集量論》2.16 明確主張共相不存在，因為我們在任何地方都無法觀察到共相，無論我們在一個自相中知覺到完整的共相，抑或是一個自相中知覺到部分的共相，必然會面臨相似的共相定義之兩難困境。(Hayes 1988: 246)

的事物具有效果作用 (causal efficacy, *arthakriyā*)，因此只有剎那生滅的自相真實存在；共相因為具有延續性，不是剎那生滅，故共相缺乏實際的效果作用，顯非真實存在。<sup>17</sup> 因為依據佛教的核心論點，存在即是在緣起的因果流變中剎那生滅，則依因待緣的自相必然存在，而不是剎那生滅的共相不具備存有論地位。再者，共相並非呈現事物本身的如實面貌，而是透過回憶、薰習 (*vāsanā*) 等心理作用建構的虛妄產物，並增益 (*superimpose, samāropa*) 於實存的自相之上，使得概念判斷成為可能，因此法稱反對共相存在。(Dravid 2001: 61-63)

又，佛教知識論同樣重視對量與所量關係的考察，但陳那僅接受兩種量：「現量與比量」，這是因為我們的認識對象僅有兩種：「自相與共相」，<sup>18</sup> 且相同的所量無法帶來新的有效認識，則量的數量受限於所量的數量。基於陳那強調現量是對存在事物的如實開顯、且不具有與名稱、種類、屬性等連結的概念結構，<sup>19</sup> 則無分別 (非概念化, *nirvikalpa*) 的現量僅能緣取 (把握, *grāhaka*) 自相，而必然有分別 (概念化, *savikalpa*) 的比量則僅能緣取不真實的共相，故縱使陳那承認共相能夠作為所量，但這純粹是帶有概念分別的錯誤認識。<sup>20</sup> 並且二種量中，現量是一切認識的基礎，我們首先具有關於自相的非概念化現量，後續通過內心的概念運作而在自相之上增益不存在的共相，才能獲得以共相為對象的概念化比量，如是衍生一切概念化知識，但由於這些知識皆無法開顯真實存在的自相，因此概念化知識本質上必然是錯誤的。由此可見，佛教知識論的系統中具有認識及其對象的平行對應結構，並且對正理派的共相實在論觀點構成鮮明挑戰。

## 肆、賈央塔的四個共相存在論證

釐清正理派與佛教知識論關於共相存有論問題的交鋒之後，為了替實在論立場辯護，本節旨在探討正理派哲學家賈央塔如何在其著作《正理之花》第五品中藉由知覺經驗正面說明共相存在，筆者試圖重構與分析他的四個論證：1.

<sup>17</sup> 參見法稱《因滴論》(*Hetubindu*) 第一品 p. 3\*, 14、p. 4\*, 6-7 (Steinkellner 1967: 35, 37)；以及法稱《釋量論》(*Pramāṇavārttika*) 3.1-3.3 (Franco, Notake 2014: 29-35)。需要澄清的是，本文所說的「不真實」與「不存在」同義，而作為概念想像產物的共相至多僅是一種心理觀念 (*idea*)，但並非真實、並不存在。基於論文主軸的考量，筆者在此暫且擱置佛教區分世俗有與勝義有的二諦理論。

<sup>18</sup> 《集量論》1.2ab：“*pratyaksam anumanam ca pramane laksanadvayam prameyam*”。(Steinkellner 2005: 1)

<sup>19</sup> 《集量論》1.3cd：“*pratyakṣam kalpanāpoḍhaṃ nāmajātyādiyojanā*”。(Steinkellner 2005: 2)

<sup>20</sup> 參見陳那《集量論釋》(*Pramāṇasamuccayavṛtti*) 1.2ab：“*na hi svasāmānyalakṣaṇābhyām anyat prameyam asti. svalakṣaṇaviśayaṃ ca pratyakṣam sāmānyalakṣaṇaviśayaṃ anumānam iti pratipādayiṣyāmaḥ*”。(Steinkellner 2005: 1)

多上之一論證、2. 回憶論證、3. 再認知論證、4. 無分別現量論證，並回應佛教論敵的可能批評，最終指出由於承認我們具有關於共相的意識經驗，因此賈央塔得以透過這四個論證證成獨立於意識之外的共相存在。

首先，賈央塔邀請我們檢視觀看自己手指的日常知覺經驗。對任何人而言，一個主體 S 能看到他的手指，當且僅當 S 的視覺官能與其手指發生接觸，並通過恰當的因緣總和使得 S 如實地意識到其手指的樣貌。<sup>21</sup> 直覺來說，當 S 看到其手指時，S 並不僅是緣取一根一根獨立的食指、中指等，卻沒有觀察到手指之間的相同性；相反的，事實上 S 必然將四根手指認識為分享一個共通特徵的對象，因此將四根手指共同限定為手指而例示的手指性(手指的共相)也能成為 S 的認識對象(Kataoka 2010: 82-83)。否則，假設如同佛教論敵堅稱任一存在事物就其自身與其他事物徹底相異，則我們的手指之間不可能具有任何共通性，這個說法將導致一個令人難以接受的後果，即 S 的食指和其中指不同的程度就像是其食指與牛或車子不同，然而這違反人類經驗的普遍共識。所以，我們必須承認當 S 認識其手指的第一剎那，S 不僅看到個別的四根指頭，也同時認識到它們之間例示的手指性，<sup>22</sup> 故藉由將對象認識為被共相限定的手指之經驗，能夠證明我們認識眾多個體之間共相的事實。

为了更好地理解此推論，賈央塔請我們考慮另一種視覺經驗的情境：設想一個未曾看過駱駝且對其一無所知的主體 S，有一天當 S 造訪熱帶沙漠時，他偶然遇見一列橫跨沙漠的駱駝商隊並發現這些未知的四腳生物，則在這個情境中，S 究竟認識到什麼呢？假如有人宣稱 S 僅看到一隻一隻獨立的個體，而沒有留意到個體間的共通性，由於對 S 而言任一個體皆是特殊且完全相異，那麼原則上 S 永遠不可能衍生或學習到任何關於駱駝範疇的概念。因此較恰當的解釋應該為，縱使 S 過去未曾見過駱駝，也不具備任何關於駱駝的詞彙或概念，當 S 看到這些陌生四腳生物的第一剎那，他仍然能夠觀察到這些動物與騎乘牠們的商人有本質上的不同；另一方面，即使這群陌生動物包含眾多獨立個體，S 仍然可以基於牠們分享的共通性發現其歸屬於同一種類。<sup>23</sup> 否

<sup>21</sup> 參見《正理經》1.1.4：「現量認識是從感官與對象的接觸產生，現量是不可說、非錯謬、確定的」(*indriya-artha-sannikarṣa-utpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam*)。(Gautama 2018: 3)

<sup>22</sup> 有趣的是，賈央塔提供的例子為觀看四根手指，並不包含拇指。他指出：「當四根手指與眼睛接觸的時候，四根手指是藉由〔緣取〕共相與自相而被認識」(*prathamākṣasannipāta evāṅgulicatustayamavalokyamānamanyonyamanuḡāminā ca vibhaktena ca rūpeṅāvagamyate*)。(Kataoka 2010: 82-83)

<sup>23</sup> 對賈央塔而言，「縱使一個人未曾理解語詞和對象的關係，當其首次見到周圍的對象時，他仍然能觀察到共通與特殊的面向」(*anavagataśabdārthasambandho apyabhinavānekapadārthasannidhāne teṣāmanuḡatam ca vyāvṛtām ca paśyatyeva rūpam*) (Kataoka 2010: 82)。又，Chakrabarti (2020: 250)進一步闡釋，「賈央塔論證如是觀點，即我們的知覺將

則假如無法認識到共相的話，則在一個充斥眾多外在對象的紛雜世界中，經驗上 S 不可能形成一隻駱駝、一群駱駝、一個人或一群人等判斷。因此，儘管缺乏恰當的語言或概念，在緣取外在對象的當下，S 不僅能看到一隻一隻個體的駱駝，同時也必然能夠認識到內屬於這些自相的駱駝共相。(Kataoka 2010: 82)

上述思想情境背後的關鍵在於，假如我們無法直接知覺到內屬於自相中的共相，則不可避免地實際生活中難以解釋為何我們總是能夠將一些對象歸屬於一個特定種類，並將其與歸屬於其他種類的對象做出區分。為了解決這個困難，我們應該承認當主體緣取個體的時候，也必然同時認識到作為分類事物之客觀基礎的共相，這蘊含了如果同意我們知覺到的自相真實存在，那麼也應該承認被知覺的共相存在於外在世界。在此將這個推論重構如下：

#### 論證一、多上之一論證

1. 我們能夠恰當地對事物進行種類歸屬與區分。
2. 分類事物的可能性奠基於我們知覺到不同個體之間例示的共相。
3. 因此，作為所量的共相必然存在。<sup>24</sup>

換言之，賈央塔試圖說明雖然自相彼此相異，但經驗上我們的確能夠對事物加以分類、區辨並形成概念判斷，這是因為我們認識到內屬於多個自相之間的單一共相，且由於量與所量的因果關係蘊含二者必然在存有論上獨立，故對共相的認識得以證成共相獨立於主觀意識經驗存在。

不過，論敵可能批評論證一純粹訴諸錯誤的經驗直覺，我們不應將對象間的共通性或相似性實體化，或者反駁這僅是一種最佳解釋推論，不具嚴格的邏輯效力。為了強化正理派立場，賈央塔接著提供其他日常經驗佐證，他指出回憶 (*smaraṇam*) 的經驗也能夠支持實在論的結論。設想以下情境：由於主體 S 回憶起過去看到牛的經驗，故他能夠將一個個體稱為「牛」。因為作為之前認識對象的牛的個體已經不復存在，但此時 S 卻能具有關於過去認識的牛的回憶，且該回憶能夠使 S 透過種類語詞謂述內心顯現的個體，這代表回憶經驗中意識的對象並非特殊的自相，否則無法解釋在完全不同對象的情況下，我們如何可能回憶到過去的知覺經驗，所以回憶的對象必然是牛的個體所例示的共相，

---

牛性歸屬給特定個體不能預設對使用『牛』一詞的掌握」，因此知覺經驗不必然蘊含語言的使用；參見 Shrestha (2015: 140-41)。

<sup>24</sup> 本重構論證依據之梵文參見 Kataoka (2010: 82-83)。

此不具生滅變化的共通性才能正確連結當下回憶與過去的知覺經驗。也就是說，主體 S 的回憶經驗是可能的，僅當他能意識到個體之中的共相。讓我們將推論重構如下：

### 論證二、回憶論證

1. 我們具有關於過去認識對象的回憶經驗。
2. 過去的自相現在已經不存在。
3. 不存在的事物無法正確連結回憶與過去的經驗。
4. 回憶的對象必然是過去認識開顯的共相。
5. 因此共相存在。<sup>25</sup>

一旦承認自相具有生滅變化，為了確保未來能夠生起與過去知覺經驗相同的回憶，我們必須同意是恆常的共相使得回憶之前的認識成為可能，則回憶經驗蘊含共相真實存在。<sup>26</sup> 在此有必要釐清，這個說法並不意味著我們可以不依賴自相而知覺到共相，由於正理派認為唯有被自相例示的共相才能成為我們的認識對象。回憶論證的重點在於僅有對自相的認識不足以衍生後續回憶，主體必須也知覺到內屬於自相中的共相，才能生起對先前認識經驗的回憶。假如論敵宣稱此時的對象純粹是模糊、弱化的自相，則賈央塔可以指出恰好是基於我們對知覺共相的回憶，方能正確連結回憶中的模糊自相（如果自相仍然存在）與過去的知覺經驗，因此共相存在。

與此相關，賈央塔接著指出再認知 (*pratyabhijñā*) 的經驗也具有相似的推論結構。考慮以下例子：主體 S 現在看到一隻牛的個體，基於回憶起過去看到該隻牛的個體，因而現在 S 生起再認知的經驗，故能透過種類語詞宣稱「這就是我之前看過的相同的牛！」與前一論證的差別在於，由於回憶當下主體並未親證（直接經驗，*anubhava*）任何對象，因此回憶不是一種量；而再認知則被正理派視為一種量，因為再認知意指主體親證現前的對象，並將其判斷與過去認識對象相同 (Chatterjee 1950: 26-28, 205)。由於再認知的個體與過去認識的個體佔據不同的時空位置而使主體有經驗差異，若唯有自相存在，則無法解釋再認知的經驗如何可能連結先前的知覺對象，為了確保主體能夠判斷再認知的個體與之前知覺的個體相同，主體必須意識到內屬於不同時空位置之事物中的

<sup>25</sup> 本重構論證依據之梵文參見 Kataoka (2010: 83)。

<sup>26</sup> 賈央塔主張「除非共相的開顯〔出現在認識中而引生未來的回憶〕，否則這個〔回憶〕無法生起」(*tat sāmānyānavabhāse nopapadyate*)。(Kataoka 2010: 83)

共相，因此再認知必然包含對恆存共相的經驗。筆者重構其推論如下：

### 論證三、再認知論證

1. 我們具有關於過去認識對象的再認知經驗。
2. 過去認識的對象與再認知的對象處在不同時空位置。
3. 位處不同時空位置的個體無法正確連結再認知與過去的經驗。
4. 判斷過去認識個體與再認知個體二者相同的根據必然是對共相的認識。
5. 因此共相存在。<sup>27</sup>

由此可知，主體 S 的再認知經驗是可能的，僅當他能意識到過去與現在的事物所例示的共相，故再認知經驗也蘊含實在論觀點。<sup>28</sup> 或者我們可以宣稱，一旦意識經驗需要連繫不同時空的知覺對象（包含回憶、再認知、甚至對未來的預想），則必須承認超越時空限制的共相存在。

除此之外，為了在正理派與佛教共同的量論關懷中說服論敵，賈央塔進一步透過分析概念化與非概念化的知覺經驗，提出最為關鍵的共相存在論證。根據《正理經》1.1.4 的定義，現量是不可說、確定的認識(Gautama 2018: 3)，為了化解這兩項特徵之間的可能矛盾，正理派學者將現量經驗區分為不可言說的無分別現量、以及確定而可說的有分別現量，前者無概念化而後者則有。以出現時間劃分，當我們的感覺官能接觸外在對象並歷經恰當的因果條件後，則主體首先具有一個無分別現量，該經驗僅開顯實在物大致、初步的樣貌，但尚未呈現對象本身內部的複雜結構，亦沒有將對象認識為特定事物<sup>29</sup>；唯有後續當我們的內在心理官能（意，*manas*）加入運作而使主體留意到對象自身的概念結構，我們方能獲得關於事物的有分別現量。<sup>30</sup>

精確來說，日常的概念化認識經驗可以透過語言形式表述為「P 有 U」，其中 P 意指個別的自相，U 代表限定 P 的共相；或者亦可表述成「這是 X」，其中 X 用來調述指示詞代表的認識對象。故，一個認識是概念化的，當且僅當

<sup>27</sup> 本重構論證依據之梵文參見 Kataoka (2010: 83-84)。

<sup>28</sup> 對此，賈央塔也指出：「故，由於顯然自相彼此殊異，因此再認知僅能緣取共相」(*tatsmādanugatarūpaviṣayaiva sā pratyabhijñā, vyaktibhedasya vispaṣṭa siddhatvāt*) (Kataoka 2010: 84)；參見 Shrestha (2015: 141-42)。

<sup>29</sup> 這是由於將一個事物 x 認識為「x」，而不是「非 x」，至少需要仰賴辨別「x」和「非 x」的概念化作用。

<sup>30</sup> 關於正理派對兩種現量的區分，請見 Chatterjee (1950: 195-201)。

該認識內容具有 P 和 U 之間能別 (*qualifier, viśeṣaṇa*) 與所別 (*qualified, viśeṣya*) 的關係、抑或是主詞與謂詞的結構，但關係結構並不必然需要透過語言外在表述。正理派認為存在無分別與有分別現量的主要理由在於，我們實際上能夠形成具有概念內容的知覺經驗，藉此衍生其他概念化知識，但以「P 有 U」為內容的有分別現量成立之邏輯可能性，必須奠基於先前存在一個緣取 P 和 U、但並未意識到對象為何且尚未形成「P 有 U」之概念形式的無分別現量，亦即能別與所別的限定關係必然先以二者非概念化地顯現作為前提才成為可能。<sup>31</sup> 換言之，無分別現量的存在是我們為何能夠在有分別現量中認識到被概念限定之對象內容的最佳解釋。因此當我們最初認識外在對象時，雖然同時認識到自相與共相，但由於缺乏概念結構且時間短暫，僅將該事物看作單一的渾沌整體，主體亦無法將自相認知為自相、共相認知為共相<sup>32</sup>；待後續時刻內心運作而注意到對象本身具有共相內屬於自相的結構，主體方能將自相認知為自相、共相認知為共相，而構成概念化知覺（例如認識到「蘋果是紅色的」，其中「紅色」用來謂述「蘋果」）。故，正理派主張現量具有概念化與否的區別，第一剎那的無分別現量及其衍生的有分別現量之差異並非在於認識對象不同，而是在於是否開顯對象本身的內在結構(Chadha 2014: 292-94)。如此，隨之而來的問題是：「共相如何可能成為概念化知覺的（部分）對象呢」？

有鑑於正理派與佛教知識論皆同意共相是概念化認識的對象，則對上述提問有兩種可能回應：或者作為所量的共相僅是概念構造的虛妄分別、抑或概念化知覺的共相來自先前非概念化知覺的對象。<sup>33</sup> 然而第一種回應並不合理，由於依據以上討論，最初如實開顯所量的無分別現量是後續一切認識經驗的基礎，假如共相純粹是內心想像、不具存有論地位的虛構產物，則概念化認識與無分

<sup>31</sup> 賈央塔強調有分別現量必然由無分別現量引生，且後者的認識對象是透過考察前者的認識對象間接推論得知。「在無分別現量的階段，它（認識對象）不可能被描述；但由此（無分別現量）而產生的確定〔認識〕（有分別現量）為兩者（自相與共相）之存在提供證據」(*nirvikalpakavelāyām nirdeṣṭum tanna śakyate tadutthāstūbhayatra api sāksyaṃ dadati niścayāḥ*)。(Kataoka 2010: 87)

需要特別澄清的是，雖然正理派宣稱無分別現量的存在僅能通過推論得知，這可能會讓論敵懷疑無分別現量的知態地位，但一個有效認識的成立並非取決於我們是否對該認識具有後設認識經驗。關鍵在於，無分別現量是透過感官與外在對象接觸等因果條件成立的第一認識經驗，只是由於時間短暫且缺乏概念作用，主體無法具有能夠外顯表述的意識，然而這不妨礙無分別現量的成立。換言之，我們的確透過推論獲得對無分別現量的認識，但無分別現量本身仍是關於外在對象的直接知覺經驗。並且由於概念化作用來自主體內在感官的運作，認識的概念化與否不會影響對象是否正確顯現，基於這兩種知覺如實開顯外在對象，因此二者皆可被合理稱為「現量」。參見 Chadha (2014: 299)。

<sup>32</sup> 賈央塔認為，假如不考察有分別現量的話，則我們應該停止關於無分別現量的對象究竟為何的爭論，因為我們根本不可能在無分別現量中試圖說明其對象。(Kataoka 2010: 81)

<sup>33</sup> 其中一位審查人提到，正理派與佛教對概念化知覺對象來源的討論與當代西方哲學家 Wilfrid Sellars 提出“the myth of the given”的議題非常相近。筆者在此表達由衷感激，未來將多加深入研究。

別現量的對象將完全相異，無法顯示二者的經驗關聯，故難以說明無分別現量如何可能作為一切認識的基礎；又，如果共相並非無分別現量的對象，一切概念化認知本質上必然非如實，將導致我們無法獲得關於世界的正確概念化知識，這顯然違背真實經驗。所以我們應該採取第二種回應，即概念化知覺的共相來自於先前非概念化知覺的對象，因為認知中顯現事物的概念結構必然具有其知態基礎，無分別現量是有分別現量之所以可能的邏輯條件，二者應具有同樣的認識對象，惟相比之下有分別現量能更清晰地開顯事物面貌。<sup>34</sup> 賈央塔認為此說法將蘊含實在論，筆者重構如下：

#### 論證四、無分別現量論證

1. 認識有概念化與否之分，其中無分別現量（非概念化知覺）不僅是一切認識的基礎，也是對事物的如實開顯。
2. 我們具有關於共相的概念化知覺。
3. 或者共相僅出現在概念化知覺之中，抑或概念化知覺的共相來自非概念化知覺的對象。
4. 若是前者，則我們不可能擁有正確的概念化知識。
5. 所以，概念化知覺的共相必然來自非概念化知覺的對象。
6. 我們的確在非概念化知覺中認識到共相。
7. 因此共相存在。<sup>35</sup>

簡言之，這個論證嘗試從立敵雙方共許的兩項前提出發，並藉由概念化知覺的對象如何產生的關鍵疑問考察可能進路，最終證成實在論觀點，同時也能明確批評佛教唯名論者將共相視為虛妄分別產物的詮釋。

讓我們考慮可能的反駁。假如論敵挑戰此論證的前提 4，佛教宣稱一切的概念化知識都是虛妄分別，但我們透過世俗知識仍然能夠正常生活，因此第一條進路沒有問題；然而賈央塔可以指出，「一切概念化知識都是錯誤的」此說法自身邏輯矛盾，由於至少該命題本身是正確的，因此必然存在正確的概念化知識，但第一條進路會導致所有概念知識皆錯誤的矛盾結論，故該立場不合理。又，假如論敵挑戰論證的前提 5，認為無分別現量到概念化知覺間存在無法跨

<sup>34</sup> 參見 Dravid (2001: 87-88)，除了說明兩種現量的邏輯關係，正理派也主張有分別現量的對象來自無分別現量的對象，因此二者的所量無異。

<sup>35</sup> 本重構論證依據之梵文參見 Kataoka (2010: 84-87)。考量到佛教不接受有分別現量存在，但雙方共許我們具有對共相的概念化認識，因此本論證中使用「概念化知覺」一詞，避免論敵對論證合法性的可能批評。

越的鴻溝，進而質疑正理派兩種現量的關係；則賈央塔會指出這是佛教自身的難題，正理派主張透過主體內在感官的運作，使原初知覺的對象呈現出概念化結構的形式，開顯外在對象中共相內屬於自相的面貌，因此能夠正確建立兩種現量之間的因果關係，則該挑戰也不成立。<sup>36</sup>故，無分別現量能夠恰當解釋共相如何成為概念化認識對象的問題。縱使無分別現量的內容無法透過語言表述，我們不能直接意識到認識對象是什麼，也不可能在此後反思之前的無分別現量（因為唯有能被概念化表述的認識才能成為反思的對象），但關於其對象為何的證據可以訴諸後續引生的有分別現量間接推論得知(Drauid 2001: 94)。<sup>37</sup>既然我們同意共相是有分別現量的對象，則其必然來自先前無分別現量的對象，加上無分別現量是對存在事物的如實開顯，故不應否定共相實有。

需要特別留意的是，以上重構賈央塔的四個論證皆是從認識經驗推論出共相存在的兩階段論證形式，亦即他先證明我們具有關於共相的意識經驗，再得出共相獨立存在的結論，因為以認識論考察推論存有論宣稱的方法為印度量論論辯的核心共識。<sup>38</sup>不過這並不代表賈央塔反對自相的存在，因為立敵雙方共許我們能夠直接知覺到自相，所以此處無須額外論證。如此一來，既然佛教知識論承認我們擁有開顯實存事物的直接知覺經驗，且這是衍生後續概念化認知、回憶、再認知等人類共同擁有之經驗的必要條件，由於所量不應無中生有地憑空出現，並且認識經驗的因果關係蘊含知覺與對象的存有論差異，則論敵沒有好理由質疑此處的兩階段推論。反之，假如佛教論敵頑固地堅稱共相僅是內心概念建構的虛妄對象，並非獨立於意識之外，則難以解釋為何經驗顯示對象個體之間具有客觀的共通特徵，也無法說明為何一切概念化認識（包含後續回憶與再認知的判斷）仍有正確與否的差異。換句話說，賈央塔訴諸對若干日常知覺經驗的考察，證明我們不僅能夠緣取自相，也必然具有關於共相的直接認識，因此既然二者皆是我們的認識對象，一旦同意自相存在，那麼也理應接受共相存在的論點。<sup>39</sup>

<sup>36</sup> 這兩種可能反駁由審查人所提供，但筆者認為「現量與比量的所量不同」及「比量必然非如實」的佛教知識論宣稱才會遇到無法解釋關於真實世界的概念化知識如何可能的理論鴻溝。

<sup>37</sup> 賈央塔強調在無分別現量中，「縱使一個人並未見到指稱者（即主詞或概念結構），這個人仍確實認識到共相」（*paśyatyānugataṃ rūpamavijñāte api vācaka*）。（Kataoka 2010: 82）

<sup>38</sup> 本文僅探討賈央塔如何證明共相成為現量的對象，但關於主體的外在物質感官如何可能緣取抽象共相的難題則有待未來深究。值得一提的是，主張我們能夠直接知覺到共相的印度哲學理論最早出現在勝論派學者慧月（Candramati，約 450-500）所著的《勝宗十句義》（*Daśpadārthasāstra*）。（Chadha 2014: 290）

<sup>39</sup> 對賈央塔來說，雖然共相與自相不同，但其存有論地位並無差異，由於「在最初的感官接觸時，共相與自相同時被認識，因此共相與自相兩者皆為實有。」（*prathamākṣasannipāte 'pi tulyatvamavagamyate / nānātvam ceti sāmānyabhedau dvāvapi vāstavau*）（Kataoka 2010: 85）；另參見 Chakrabarti (2020: 38-40)對賈央塔論證的整理。

重點在於，賈央塔的分析僅宣稱這四種特定的日常經驗能夠證明共相存在，這即足以捍衛實

最後回到前述陳那對正理派共相定義的批評，他指出該說法有邏輯不相容的問題，因為共相不可能既是單一又內屬於眾多個體，故共相非實有；然而賈央塔不會同意這個反駁，由於正理派的共相是完整地（而非部分地）內屬於同種類中的每一個自相，且現量經驗才是檢驗事物存在與否的最終判准，所以最恰當的討論方式應該是訴諸現量來釐清關於共相存在的爭議(Kataoka 2010: 90-91)，這恰好正是賈央塔在此展示的核心論證策略。故，藉由本節分析的四個論證可以發現，為了說明分類事物的經驗、回憶、再認知與概念化知覺如何可能，我們必然直接意識到一個不受時空限制、不具有部份且內屬於眾多個體的共相，藉此為不同時空位置之個體間的共通性提供客觀基礎，因此真實的現量經驗能夠確保共相定義的三個特徵沒有邏輯不相容的問題，正理派的理論並無過失。綜上所述，由於日常共許的知覺經驗蘊含我們具有關於共相的認識，賈央塔的四個論證得以證成獨立於意識之外的共相真實存在，藉此成功辯護正理派的實在論。

## 伍、結論

本文指出，正理派哲學家賈央塔在《正理之花》第五品中為了回應佛教唯名論者對共相實在論立場的批評，他透過知覺經驗的分析，提出四個共相存在論證：1. 多上之一論證、2. 回憶論證、3. 再認知論證、4. 無分別現量論證。這些論證展示了一旦承認上述經驗的顯現，則我們不僅能夠認識彼此殊異的自相，也必然同時緣取內屬於眾多個體且不受時空限制的單一共相。基於認識經驗的因果關係蘊含認識與對象的存有論差異，共相不可能是概念建構的虛妄分別產物，而必然獨立於主觀意識之外真實存在，所以正理派的實在論是合理的共相理論。

---

在論立場，但不代表事物間的共通性會使得共相的數量爆炸性增長，由於大多數情況我們只經驗到相似性，而非真實共相，且一般而言正理派學者並不接受人造事物（如手機、電腦、汽車等）具有共相，因此論敵對共相數量的擔憂不會構成威脅。

## 參考文獻

- Annambhāṭṭa. 2009. *Tarkasamgraha-Dīpikā on Tarkasamgraha*. Trans by Gopinath Bhattacharya. Calcutta: Progressive Publishers.
- Chadha, Monima. 2014. On Knowing Universals: The Nyāya Way. *Philosophy East and West*, 64, 2: 287–302.
- Chakrabarti, Kisor. 1975. The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Universals. *Journal of Indian Philosophy*, 3, 363-382.
- Chakrabarti, Arindam. 2020. *Realisms Interlinked: Objects, Subjects, and Other Subjects*. Bloomsbury Publishing Plc.
- Chatterjee, Satischandra. 1950. *The Nyāya Theory of Knowledge: A Critical Study of Some Problems of Logic and Metaphysics* (Second edition). University of Calcutta.
- Dravid, Raja Ram. 2001. *The Problem of Universals in Indian Philosophy* (Second edition). Ed by Kanshi Ram. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Franco, Eli and Notake, Miyako. 2014. *Dharmakīrti on the Duality of the Object: Pramāṇavārttika III 1-63*. LIT Verlag.
- Gautama, Akṣapāda. 2018. *The Nyāya-Sūtras of Gautama (Original Text, English Translation and Notes)*. Trans by Satiśa Candra Vidyābhūṣaṇa. Delhi: Parimal Publications.
- Hayes, Richard Philip. 1988. *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Kluwer Academic Publishers.
- Kataoka, Kei. 2010. A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī: Jayanta's View on *jāti* and *apoha*. *The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia*, 158, 61-113.
- Lakra, Rajen. 2018. Universals in Nyāya-Vaiśeṣika School. *International Journal of Creative Research Thoughts*, 6, 1: 1378-1384.
- Pind, Ole Holten. 2015. *Dignāga's Philosophy of Language: Pramāṇasamuccayavṛtti on anyāpoha. Part I and Part II*. Ed by Ernst Steinkellner. Austrian Academy of Sciences Press.

- Shrestha, Amjol. 2015. *Our Knowledge of Universals: A Case for Sense-perceiving Immanent Universals*. Doctoral Dissertation, University of Hawai‘i at Mānoa.
- Śrīdhara. 1963. *Nyāyakandalī and Padārthadharmasamgraha of Praśastapāda*. Ed with a Hindi Translation and Introduction by Durgādhara Jhā. Benares Sanskrit University.
- Steinkellner, Ernst. 1967. *Dharmakīrti’s Hetubinduḥ. Teil I. Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text*. Wien: Hermann Böhlaus Nachf.
- . 2005. *Dignāga’s Pramāṇasamuccaya, Chapter 1: A Hypothetical Reconstruction of the Sanskrit Text with the Help of the Two Tibetan Translations on the Basis of the Hitherto Known Sanskrit Fragments and the Linguistic Materials Gained from Jinendrabuddhi’s Tīkā*, available from [http://www.ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga\\_PS\\_1.pdf](http://www.ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf). ◦ 查閱日期：2024 年 07 月 22 日 ◦
- Tiwari, Heeraman. 1994. One and Many: The Early Naiyāyikas and the Problem of Universals. *Journal of Indian Philosophy*, 22, 2: 137–170.
- Udayana. 1989. *Kiraṇāvalī by Udayanācārya with the Commentary of Vardhamānopādhyāya*. Ed by Siva Chandra Sārvabhouma, fasc. I-III. Calcutta: The Asiatic Society.

# Jayanta's Four Arguments for the Existence of Universals

**LEE, Cheng-En**

Department of Philosophy, National Chengchi University

Address: Department of Philosophy, National Chengchi University, NO.64, Sec.2, ZhiNan Rd., Wenshan District, Taipei, 11605, Taiwan (R.O.C)

E-mail: chengenlee98@gmail.com

## Abstract

The problem whether universals exist is a pivotal issue in Indian philosophy. Nyāya scholars endorse the view that universal is eternal, unitary and inherent in numerous individuals. Nyāya's realism, according to which cognizable universals exist in real world and each particular must be inhered by the universal, is vehemently criticized by Buddhist nominalist. To defend the realist approach, this paper aims at examining how Bhaṭṭa Jayanta (840-900), a Nyāya philosopher, argues for the existence of universals in the fifth chapter of his oeuvre, *Nyāyamañjarī*. By reconstructing and analyzing his four arguments, i.e., one over many argument, memory argument, recognition argument and the argument from non-conceptual perception, along with replying to the opponent's possible critiques, I intend to propose that once our cognitive experience of universals is confirmed, given that the causal relationship of cognition entails the ontological difference of consciousness and its object, Jayanta succeeds in justifying the independent existence of universals.

**Keywords: Bhaṭṭa Jayanta, Nyāya, Universals, Realism**