

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 中世紀漢語佛教徒如何瞭解來自印度的知識論

doi:10.6851/MSHCM.201601_(7).0013

數理人文, (7), 2016

” Mathematics, Science, History, and Culture” Magazine, (7), 2016

作者/Author：林鎮國

頁數/Page：92-102

出版日期/Publication Date：2016/01

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6851/MSHCM.201601_\(7\).0013](http://dx.doi.org/10.6851/MSHCM.201601_(7).0013)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



文 中世紀漢語佛教徒 如何瞭解來自印度的知識論

林鎮國

林鎮國為國立師範大學國文系學士和碩士，美國天普大學宗教研究博士，現為政治大學哲學系特聘教授、宗教研究所合聘教授。專長領域為佛教哲學、中國哲學、跨文化比較哲學。

- ▶想從跨文化的角度，理解印度佛教邏輯和知識論如何影響中國，必須重視中世紀中國人初次接觸異質哲學系統的「前理解」。
- ▶在討論漢人對佛教知識論的容受時，可以分成神學、形上學、修證次第三個面向來考察。
- ▶中世紀漢傳佛教徒表現出更多的實修興趣，而非論證興趣，和後來玄奘學派大有不同。
- ▶宗教派別之爭促使因明、量論的蓬勃發展，但中國則以判教來解決哲學衝突。判教與因明是區分中國佛教和印度佛教的根本標記。

從五世紀初鳩摩羅什的傳譯開始，中國人接觸到來自印度佛教的邏輯和知識論（因明、量論），其容受過程到了七世紀玄奘翻譯《因明入正理論》（647年）和《因明正理門論》（649年）時達到高峰。其後直到八世紀，義淨也仍繼續傳譯陳那的因明量論系統，譯出《集量論》（711年），可惜亡佚不傳。自此之後，雖經明末短暫的復興，該門學問要到20世紀初期受到西學的影響才再度成為焦點。20世紀因明量論成為國際佛學界的顯學，自有其知識史的特殊脈絡。即使上世紀80年代末中國學界開始的「搶救因明學」工程，也有其特定的歷史條件。本章不擬就因明量論內部，不論是陳那系統或法稱系統，來討論專門的邏輯或知識論細部問題，而是試圖從跨文化研究的視角，探討中世紀中國人如何接受來自印度完全異質的佛教知識論。

這涉及詮釋學的問題：當中世紀的中國人初次接觸到全然異質的哲學系統，他們的「前理解」是什麼？當時的中國人如何從漢語哲學視域來瞭解完全異質的印歐語系哲學系統？中國佛教徒在不同的階段，他們對於印度佛教知識論的瞭解與誤解為

何？他們的瞭解有何「洞見」，有何「不見」？這是我所感到興趣的問題。反觀上世紀的佛教因明研究，不論是西方學者如徹爾巴特斯基（F. Th. Stcherbatsky）、圖齊（Giuseppe Tucci）、法勞凡爾納（Erich Frauwallner）、舒坦恩卡爾納（Ernst Steinkellner），或是東方學者如宇井伯壽、服部正明、北川秀則、武邑尚邦、桂紹隆，他們若不是認為漢傳因明材料僅足以作為輔助性的材料，藉以重建早期印度佛教因明（陳那以前因明）的歷史，其重要性遠不如該門學問在藏傳佛教的發展；要不就根本否定漢傳因明的價值，認為中國佛教徒無法客觀傳承這門來自印度的知識。上世紀的傑出中國學者，如呂澂，在這領域雖然做出了傑出的成績，基本上也仍從佛教內部來研究，未能從跨文化的角度來看這問題。

這裡所說的「跨文化」研究，基本上認為文化並非是固定的實體，而是在多層次上（制度、語言、文本、概念、象徵）相互流動影響的現象。將文化視為一成不變的實體，進而比較作為文化實體A（如中國文化、儒家文化）與文化實體B（印度文化、佛教文化），這種方法論往往無法避免本質論的預設。問題是本質論的方法論預設，正是吾人批判性考察的對象。因此，我不採取這種實體主義的比較進路，而試圖從非實體主義的角度來看文化與文化之間，哲學傳統與哲學傳統之間，彼此相互流動滲透所構成的文化現象。這種文化（語言、文本、概念、宗教、哲學）之間的流動現象，不僅可見於現代，在古代與中世紀也是十分頻繁常見。今天我們就要來看從五世紀到六世紀約200年間，中國的佛教徒如何接受來自印度的知識論，考察那些來自

airiti

異質的哲學系統如何被表象。由於七世紀玄奘學派的新譯與講論，資料太多，問題複雜，在有限的時間下，只能留待下次再處理。

容受佛教知識論的三個面向

底下我要選取一些材料來考察印度佛教知識論在中世紀漢傳佛教容受過程的三面向。第一面向，我們從最早的傳譯材料，也就是鳩摩羅什所譯的龍樹的《中論》（青目釋）、提婆的《百論》和訶梨跋摩的《成實論》，可以看到佛教邏輯與知識論的神學面向，這宗教面向從這些著作中涉及的議題可以清楚看出來。初期印度邏輯與知識論關注的議題之一是靈魂（我、ātman）和造物主（自在天、Ísvāra）的問題，這些議題有其特定的印度宗教史脈絡。五世紀初鳩摩羅什傳譯的經論涉及這些宗教論題的論證時，當時的中國佛教徒如何瞭解？他們的哲學性反應是什麼？[1]

第二是形上學面向。我們從世親的《唯識二十論》和陳那的《觀所緣緣論》看到知識論論題的改變，也就是說，三至五世紀的印度佛教哲學家，不論是部派佛教（說一切有部和經量部），或是大乘佛教（中觀學派和瑜伽行派），他們更關注形上學的問題：什麼是存在？是否具有恆常不變的本質（自性）才可以視為存在？萬物，特別是我們所居住的世界，是否離開心識而獨立存在？什麼是時間？什麼是空間？本來佛陀視為「無記」而拒絕作答的這些形上學問題，現在再度成為印度佛教哲學家爭辯的焦點。佛教邏輯與知識論便是為了解決這些形上學難題而引進的哲學方法。這形上學面向的知識論和現代哲學的知識論最為類似，也是現代佛

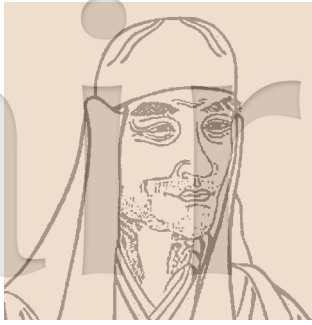
教學者最熟悉，最感興趣的地方。

第三是宗教修證次第的面向，也是本章的重點，早期漢傳佛教徒所呈現的特有面向。關於這面向，我想藉由六世紀淨影慧遠的《大乘義章·三量智義》這篇短小的文獻為例，說明漢傳佛教徒認為，唯有置於修證次第的脈絡中才能瞭解佛教知識論的精髓。慧遠這種看法，當然不是憑空想像，而是根據初期的量論材料，特別是從《阿毘曇毘婆沙論》（道泰和佛陀跋摩譯）和《菩薩地持經》（曇無讖譯）所得到的認識。這種觀點的佛教知識論顯然在後來的量論發展，特別是陳那以後的發展，被遺忘了。如果我們繼續往七世紀的發展看，在玄奘學派的慧沼（648-714）所撰寫的《大乘法苑義林章補闕·二量章》上，我們可以看到這面向更集中地表現在慧沼從瑜伽行唯識學的角度來架構他對量論的瞭解。若對比於以法稱量論為依歸的印藏佛教知識論，慧沼所代表的七世紀漢傳量論顯然有其不同的特色，這特色即表現於量論和瑜伽行唯識學的結合，以唯識論架構來詮解量論。

底下我就分別從這三個面向，來考察中世紀漢傳佛教徒如何呈現印度知識論。

神學的面向

漢傳佛教文獻中，首度提到印度論證方法的，是鳩摩羅什所譯的《中論觀法品》中青目的註釋。該品從梵本可以知道，原題是觀「我」（ātman），這從正文可以確定，旨在於討論「我」是否存在的問題。龍樹的立場，從該品第六、七頌可以看出來，認為任何關於「我」存在或不存在的主張，都無法表述「諸法實相」（dharmatā）。



鳩摩羅什像。

如後所將談到，龍樹對於是否能夠藉由邏輯論證獲得關於諸法實相的證知以達至解脫，抱持著懷疑的態度。換言之，如在《迴諍論》所言，龍樹是從根本上，批判的反思邏輯與知識論在真理論與解脫論上的限度。當時印度哲學主流的邏輯與知識論方法以《耆羅迦·醫道論集》和《正理經》的量論和五支論式為代表 [2]。當然，龍樹既然要批判某些學派的論證方法，他也無法避免提出自己採用的論證。那就是第八頌接著所說的「四重否定」論證（「一切實非實 / 亦實亦非實 / 非實非非實 / 是名諸佛法」）。龍樹顯然區分「積極性論證」（positive argument/evidentialist argument）和「否定性論證」（negative argument/ non-evidentialist argument）二種，批評前者而採取後者。

在該品的青目註釋裡，我們首度看到關於四種「量」（pramāṇa）的資料。值得注意的是，pramāṇa 原義為「丈量」，在哲學上義為「正確認知的工具」（the means of valid cognition），一般漢譯為「量」是直譯，也切合原來的用法。但是，鳩摩羅什卻譯為「信」，顯然是一種意譯，反映出他的詮釋^①。這種將認識論的任務視為針對「信念」的「證成」（justification）活動，接近現代西方主流知識論的觀點，然是否為印度知識論的立場，在現代學者之間有所爭議。有人即認為印度邏輯從認知經驗出發，並非從命題出發。從命題出發的考察，才有關於命題信念的證成問題。關於這問題，我們暫時不處理，而先看什譯《中論》的資料。

值得注意的是，在青目釋裡，羅什將 ātman 譯為「神」，不同於頌文中譯為「我」。這恐是涉及當時中國佛教徒對於 ātman 的瞭解。Ātman 一詞原

多見於《奧義書》，意指「生命的氣息」，後來意指存在於心臟的 puruṣa，像拇指大小或穀粒大小的靈魂，是真正的觀看者、聽者或說者 [3]。婆羅門教主張，如何將受到輪迴之苦的「我」，藉由祭祀或冥想的方法，使之獲得解脫，是人生最重要的事情。他們認為，「我」的解脫就是使之和宇宙的終極真實，「梵」（Brahman），重新合一，達到「梵我一如」的狀態。這種想法基本上是宗教的想法，目的是為了解脫生死輪迴。

佛教的無我論

佛教雖然出現在相同的歷史文化背景，但是佛教並不同意婆羅門教「我論」的神學觀點。雖然，不少現代學者例如中村元、戴維斯（Caroline Rhys Davids）主張，佛陀並未明確地否定「我」的存在，歷史上的佛教，除了犢子部，大部分都主張「無我論」，以對比於印度主流的「我論」^②。龍樹的立場，如上所言，則主張超越「常見」和「斷見」的形上學思辨，以捨離二邊的中道實相為依歸，也就是主張懸擱神學思辨，回到直觀事物自身的現象學態度。

青目在他的註釋裡設想反論者的質疑，那些反論者顯然是那些主張「我論」者。從他們所提出邏輯與知識論立場看來，有可能是來自正理學派。他們正面的主張是「以有信故有神」，也就是，主張靈魂（神、我、ātman）的存在，其證明來自「有效認知的來源或工具」（信、pramāṇa）。這「有效認知的來源」有四種：（1）現事可信、（2）比知可信、（3）譬喻可信、（4）賢聖可信。

第一種知識來源，「現事可信」指的是「現量」



龍樹和 84 大成就者中的 30 位，
18 世紀西藏作品。(維基)

(pratyakṣa, 知覺)。正理學派主張，現量必須由感官和感官對象的接觸所引起，也必須有「意」(manas)和「我」(ātman)的作用。第二種知識來源，「比知可信」指的是「比量」(anumāna, 推理)，也就是如字根分析所

① 本文在香港中文大學公開發表時，張錦青教授提示，「信」字出現在《道德經》第 21 章對「道」的描述時，說到：「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」王弼注：「信，信驗也。」《說文》：「信，誠也。从人，从言。會意。」《墨子》：「信，言合于意也。」《道德經》的「信」原義為何，待考，可能有「徵象」的意思。王弼以「信驗」解，強調「可以徵驗」(verifiable)為信。復旦大學劉宇光教授指出，應作「可信的」(reliable)解，此解可從下文「現事可信」獲得支持。若從此解，「四信」應解為「四種可信的/可靠的知識來源」。按，鳩摩羅什用「信」翻譯 pramāṇa 是否指 belief，需要再斟酌。

② 佛教始於何時才明白地定位為無我論，有說是上座部的佛鳴 (Buddhaghosa)。

airiti

示，「跟隨」(anu)在某知覺(māna)之後的認識，如「見煙知有火」。第三種知識來源，「譬喻可信」，指的是「類比」(upamāna)，從類比獲得知識，例如以金礦來類比銅礦(「國無鎗石，喻之如金」)。第四種知識來源，「賢聖可信」指的是「聖言量」(āptāgama)，青目舉例解釋，常人沒看過地獄、天使、鬱單越洲(uttarakuru)④，然而他們得以獲得相關的知識，因為他們接受知識權威[4]。

青目繼續花更多的篇幅，說明三種推論的方法：(1)如本(pūrvavat)、(2)如殘(śeṣavat)、(3)共見(sāmānyatoḍṣṭa)。「如本」是從結果推出原因，例如由煙推知有火。「如殘」是從部分推知全體，例「如炊飯一粒熟知餘者皆熟」。「共見」是從共同性推知個別事例，例如：從人由東至西的運動，推知太陽也是由東至西運動。我們今天知道，這三種推理法則見於早期的《耆羅迦·醫道論集》和《正理經》，特別是後來的婆蹉衍那(Vātsyāyana)的《正理經疏》[5]。中世紀的中國佛教徒在讀到保留初期印度邏輯理論時，當然不瞭解其原委。即使博學如吉藏，從其《中觀論疏》(T42.129.a)可知④，他也未能多加申論。

值得注意的是，青目在這裡運用同樣的方法，反論「神」(「我」)存在的主張不能成立。他的理由是，我們不論從知覺、推理、譬喻、聖言量，都無法獲得關於靈魂存在的正確認識。從知覺來說，從來沒有人看過靈魂，更不必說靈魂與五蘊的關係。既然關於靈魂存在的知覺不能成立，關於靈魂存在的推理、譬喻、聖言量也就失去根據而不能成立。由此，他得出結論：「是故於四信等諸信中，

求神不可得。」青目雖然複述對論者的論證，藉以反駁對方的主張，顯然類似月稱歸謬論證的態度。

信與智——德慧的《隨相論》

關於靈魂的存在論證，一直都是印度哲學(包括佛教哲學)的關注重點。在鳩摩羅什引入初期印度知識論論證的資料後，一直到了六世紀的真諦又在其針對德慧(Guṇamati)的《俱舍論釋》所譯述的《隨相論》中④，保留了印度非佛教徒(「外道」)關於「我」的知識論證論證資料，比鳩摩羅什所傳譯的資料更豐富[6]。

在《隨相論》中，真諦先說「外道立我義，以四智證知有我。一、證智，二、比智，三、譬智，四、聲智。以此四智，證知有我。」(T.32.164.c)這和青目《中論》的講法一樣，只是譯語略有不同：

(1)證智 = 現事可信 = 現量，(2)比智 = 比知可信 = 比量，(3)譬智 = 譬喻可信 = 譬喻，(4)聲智(śabda) = 賢聖可信 = 聖言量。值得注意的是，真諦強調知識的來源是「智」(jñāna)，一種意識狀態，而非鳩摩羅什所強調的「信」，一種認知狀態和認識對象的符應或不符應的關係④。在印度哲學傳統的知識論，如同帕提爾(Parimal Patil)指出，「根據大多數的梵語哲學家，知識分析的主要對象是『智』(awareness-events/episodic states of awareness)，而非『信』(belief)。「信」通常被視為特殊種類的「智」。」[7]即使如此，「信」以及由之而來的「證成」(justification)問題，仍然是正理學派與新正理學派必須面對的問題[8]。

真諦接著將印度非佛教徒的知識論分為二種哲學立場：(1)斷見，一種形上學的虛無主義，通常



玄奘西行圖，九世紀（晚唐），敦煌石窟。（維基）

指唯物論者（「順世外道」），和（2）常見，一種形上學的實在論者，包括正理學派、勝論學派、數論學派、彌曼沙學派等。前者（唯物論者）主張「我」（靈魂）的存在以身體的存在為前提；當身體消滅，靈魂也跟著消滅。他們也主張藉由四種認識工具，來論證關於靈魂存在的知識。至於後者（實在論者），由於主張原子（鄰虛）和靈魂（我）都無法藉由知覺（證智）認識，也因此非譬喻可以得知，因此只能藉由推理（比智）和權威（聲智）認識。真諦接著再講述世親的評破。詳細可見於世親的《俱舍論·破我品》。

印度知識論還有另一重要的神學面向的議題，雖曾引入漢傳文獻，可惜並未受到重視，那就是關於造物主（自在天）的存在論證。關於這議題，青目在《中論》開端便說明龍樹造論旨趣，在於辯破各種解釋萬物何以存在的神學觀點，其中「有人言萬物從大自在天生，有言從韋紐天生」，龍樹則試圖論證「一切法不生不滅，不一不異等，畢竟空無所有」（T.30.1.b）的主張。在其他漢傳文獻，我們

都很少看到類似後來正理學派和新正理學派所提出的「自在天存在論證」以及寶稱（Ratnakīrti）的反論 [9]。若要追問其理由，大概只能說這問題對於中國佛教徒來說失去了具體的相干性，或是說，這問題離開了印度的土地，便因失去了文化的脈絡而不再成為一項議題。

形上學的面向

在六世紀的漢傳佛教，值得注意的佛教知識論傳譯，見於後魏瞿曇般若流支所譯的天親《唯識論》（譯於 538-541 年），也就是後來真諦譯的《大乘唯識論》（譯於 558-560 年）和玄奘新譯的世親《唯識二十論》（譯於 661 年）。雖然我們現在多熟知玄奘新譯，但是從六世紀中期的古譯，反而可以清楚地看出外來學說的容受過程。

世親的唯識哲學建立在二論典上：《唯識三十論》展示其哲學系統，而《唯識二十論》則針對他宗的質疑進行哲學辯護，也因此後者充滿了論證性。在世親的時代，佛教哲學關注的是世界存在的問題：世界是獨立於意識之外的客觀存在呢（部派

③ 編註：鬱單越州，又作北俱盧州，古印度認為世界的四大州之一，在須彌山北。

④ 編註：T42.129.a 是《大藏經》的冊數與頁節數。

⑤ 《隨相論》一般說為德慧所著，但據清原令知《德慧『隨相論』の集諦行相解 テキスト上の特質とその問題点》（《印度學佛教學研究》第 51 卷第 2 號，平成 15 年 3 月），該文本被推定為翻譯者真諦在中國講《俱舍論》時的講義。故文中直接以真諦為作者。

⑥ 「信」的古典用法，需進一步考察。孟子：「信，言合於意也。」說文：「有諸己之為信。」都是道德心理學意義下的用法，不同於鳩摩羅什漢譯的知識論用法。

airiti

佛教)？是由心識所顯現(三界唯心)？還是如幻如化(《般若心經》)？這些形上學的問題關係到吾人應該如何面對世界的態度(倫理學和宗教)，可以說是哲學的根本問題。面對此根本問題，當時的印度佛教有的採取直接實在論的立場(說一切有部)，有的採取間接實在論的立場(經量部)，大乘瑜伽行派則採取「唯識無境」的立場。中觀學派的立場則較為特別，他們並不直接回答形上學的問題，而試圖從根本上解構形上學的合法性。

由於前三者(有部、經部、大乘瑜伽行派)都採取某種特定的形上學立場，他們便需要為各自的形上學立場提出論證，其證成的方法即訴諸邏輯與知識論。反之，中觀學派從一開始就質疑形上學的合法性，理由是他們認為形上學需要邏輯與知識論的證成，然而邏輯與知識論本身由於無法逃避某些形上學的預設，其證成活動便無法避免陷入循環或無窮後退的窘境。這點明白地見於同是六世紀翻譯的《迴諍論》(541年譯)。可惜，當時的中國佛教徒完全不瞭解印度佛教哲學的脈絡。因此，不僅當時沒人注意到《迴諍論》的重要性，其後整部漢傳佛教史也都視而不見，沒有引起任何討論。

佛教哲學的知識論轉向最早見於部派佛教，特別是說一切有部為證成「一切法有」的立場，提出「識必有境」的理據，主張有認識對象(境，viṣaya)的存在，才有認識(vijñāna)的發生；若認識對象不存在，便不可能有認識的發生。玄奘譯《俱舍論》曰：「當依正理，證有去來，以識起時，必有境故。謂必有境，識乃得生。無則不生。其理決定。」(T.29.104.b)因此，為了說明對象的存在，必須從對象的認識開始分析。認識的分析就是「量

論」：追問知識的來源或工具為何。在這裡，我們可以知道，佛教量論的出現源自部派佛教說明一切法的形上學要求[10]。佛教因明(邏輯與知識論)興盛於源自部派佛教的大乘瑜伽行派，顯然有其脈絡可循。也唯有從這脈絡我們才可以了解世親為何會在《唯識二十論》第16、17頌從知識論的角度論證「唯識無境」的主張。

世親的唯識無境

世親首先設問：「依信說有。信者有四種：一者現見，二者比知，三者譬喻，四者阿含。此諸信中，現信最勝。若無色等外境界者，云何世人言我現見此青等物？」(瞿曇般若流支譯，《唯識論》，T.31.68.b)「依信說有」，真諦譯為「是有是無由依諸量可決是非」(T.31.72.c)，而玄奘譯為「諸法由量刊定有無」(T.31.74.b)，意思是說，諸法的存在(asti)或不存在(nāsti)必須由認識的手段(pramāṇa)決定[11]。般若流支在他的譯本裡增譯了四種「信」(「量」)，顯然承繼了鳩摩羅什的譯法。世親這裡的論證著重在知覺的分析，因為「現信最勝」(「一切量中現量為勝」)，說明其他三量都奠基於現量的基礎主義立場。

外境實在論者首先質問：如果外境不存在，那麼怎麼會有知覺的發生呢？或是說，如果紅色的蘋果不存在，怎麼會有關於紅色蘋果的知覺呢？這是外境實在論者針對「唯識無境」的質疑。針對此質疑，世親提出四項反駁：

一、夢的論證：夢中的事物並不存在於意識之外，但是夢中確有關於事物的知覺。這證明了知覺不一定要預設獨立於意識之外的客體。



世親木彫像，奈良興福寺北円堂，鎌倉時代，1208年。（維基）

二、剎那論證：認識活動（識）必須基於認識主體（感官與知性）與認識客體的接觸才能發生。然而當認識生起的剎那，認識主體與認識對象的接觸剎那已經謝去。因此，當認識生起時，意識中的認識對象已經不是前剎那的認識對象。就當下剎那的認識而言，它始終無法認識到意識之外的客體。

三、回憶論證：外境實在論者以作為意識活動的回憶為例，說明回憶之所以可能發生必須預設回憶對象的存在。例如，你回憶起去年在巴塞隆納所遇見的約翰，那時所認識的約翰必然曾經存在，否則回憶便不可能。世親反駁：我們可以回憶夢中的事物，然如前所說，夢的認識對象不存在於識之外。這即可證明，回憶不必然要預設外境的存在。

四、夢覺論證：外境實在論者反駁夢的論證，指出夢的認識是虛妄的，因為常人清楚區分醒覺的認識（真實的認識）和夢中的認識（虛妄的認識）。夢中的認識對象固然無實在性，但是醒覺的認識對象一定有實在性。世親反駁：我同意你所說的夢與覺的區分，正因如此，世人因虛妄分別而起的認識猶如夢中的經驗，要等到覺悟之後才能了悟到「唯識無境」的道理。

關於夢喻，世親在《唯識二十論》開始的第二、三頌，也採取同樣的夢喻，論證認識對象是唯識所現。實在論者指出，作為認識對象的條件是它必須是實在的東西，而實在的東西是具有真實的作用的東西，例如真實的刀子可以殺人，想像的刀子則不能。世親答覆：男生都曾有過因夢到異性而遺精的

經驗，夢中的異性對象雖非實在，但卻有同樣（引發性慾）的作用啊！

這樣充滿論證趣味的哲學小論一定引起當時中國佛教徒的興趣，才有後來的二度翻譯和窺基所著的注疏。至於佛教知

識論的引入對於佛教之外的中國哲學有多少影響，可以找到的積極證據很少。我們接著來看當時中國教徒自己所消化的佛教知識論。

修證次第的面向

從五世紀初鳩摩羅什傳譯印度量論開始，經過一百多年，到了六世紀後半葉終於出現中國佛教徒撰寫的量論論文，那就是淨影慧遠收錄在《大乘義章》中的〈三量章〉。該章甚短，約二千來字，卻是漢傳佛教首篇的量論文章，有其重要性。中國佛教徒如何瞭解來自印度的知識論？和前面介紹的資料比較，慧遠沒有顯示他對某種哲學問題（神學或形上學）做論證的興趣，雖然慧遠有他自己的佛教思想立場，也就是如來藏真常心系統的地論宗立場。

相較而言，慧遠這篇小論的特色表現在論文的第三部分，也就是「就位分別」，「位」指修道次第中不同的位階。在部派佛教的系統，修道論是瞭解教義的架構。換言之，教義不能擺在真空狀態中來瞭解，而應該擺在修道次第中來瞭解。同樣地，量論也應該置於具體的修道次第來考察，而不應該視為和意識狀態無關的普遍性理論。如果我們拿慧遠的〈三量章〉和陳那的量論比較，顯然後者更多強



調邏輯和知識論應該作為普遍性的哲學方法，通用於不同哲學立場的學派，而前者的著眼點並不在於此，而在於強調作為方法的邏輯和知識論如何應用在不同的修道階段，最終導向覺悟成佛。換言之，以淨影慧遠為代表，六世紀的中國佛教徒似乎更強調邏輯和知識論在修行中的（performative）功能 [12]。

淨影慧遠的〈三量章〉有幾項特色，值得一提。首先，三量的譯詞——現量、比量、教量，已經接近後來通行的譯詞。其次，在解釋三量時，使用了典型的漢語概念「理」與「事」，指出三量各自以理與事為對象。這一點若和後來的陳那量論比較，會發現關鍵性的差異。以陳那的系統來說，知識的來源只有現量（知覺）與比量（推理），而現量的對象是自相，比量的對象是共相，二者涇渭分明，不可混淆。淨影慧遠則指出，現量可知事知理，比量和教量也都是如此。然而他並沒說明理由何在。「理」同於「共相」（或「總相」），而「事」同於「自相」。這沒有問題。問題在於理據為何？關於這問題，摩漢提（Jitendra N. Mohanty）論及新正理學派時指出，不像陳那僅承認自相的存有論地位，新正理學派的存有論較為複雜。不僅自相是實有，共相也是實有。因此，當視覺感官接觸視覺對象，例如桌子，不僅知覺到桌子的自相或顏色的自相，也同時能夠知覺到桌子共相和顏色共相。這最初的知覺是無分別（尚未概念化），其後分別才有可能（「這桌子是黃色的。」） [13]。

莫含提的論點有啟發性，不過和慧遠的理由應該

沒有直接關係。慧遠在解釋「現量」時，指出在任何意識層次的經驗世界（欲界、色界、無色界）現量都以「事」為知覺對象，而唯有在欲界時，才得以「理」為知覺對象，在色界、無色界則不得以「理」為知覺對象。關於這一點的理由，慧遠引述《毘婆沙》，指出在「世第一法」階段，修行者得以現觀（知覺）一切法的四諦（苦、集、滅、道）十六行相（ākāra）（非常、苦、空、非我、因、集、生、緣、滅、靜、妙、離、道、如、行、出）。這些「行相」，又稱為「總相」，後來在《俱舍論》就稱之為「共相」。這些行相是作為修行時的認識對象。唯有真實地認識到在四諦分類法下一切法的十二或十六行相，也就是認識到一切法的實相，才有可能獲得解脫。這證明了以一切法的自相、總相（或自相、共相），為修觀對象的修道脈絡，才是佛教量論的根本脈絡。這裡就可以明白看出量論、修道論和解脫論的關係。慧遠的《三量章》在解釋結構上就是將量論擺在修道次第的脈絡，再依有部、經部（《成實論》）、大乘的次序，分別說明。

至於共相（理）如何作為現量的對象，有部便認為修得無漏智慧時便能分明的現觀（abhisamaya）四諦行相之理。換言之，一般人的現量無法認識到共相，那是因為「有漏」（煩惱）的障礙使然。若勤於修行，斷除煩惱，以明淨無漏的智慧認識諸法，便能現觀四諦之理。後來的量論，不論是初期的《瑜伽師地論》或陳那的《集量論》，都承認「瑜伽現量」，應該出於同樣的脈絡。

本文人物小注

從跨文化的角度，理解印度如何影響中國，牽涉到印度學者、翻譯學者和中國學者。底下為讀者整理本文提及人物的資料，以利閱讀。由於中國早期翻譯時代，去印度大乘佛教從部派佛教分離獨立的時期未遠，這些重要思想家都帶著革命性。

印度學者

馬鳴（Aśvaghōṣa，約二世紀或更早）在（小乘）說一切有部出家。據說對漢傳佛教影響深遠的《大乘起信論》為馬鳴所著（雖然至今仍有爭議），他在漢傳佛教和藏傳佛教的大乘體系中地位崇高。

龍樹（Nāgārjuna，二世紀），出生於南印度，在說一切有部中出家。許多人認為龍樹是釋迦牟尼佛之後，大乘佛教最傑出的論師。在漢傳佛教被稱為「八宗共祖」，在藏傳佛教被列六莊嚴之一，密宗將他列名 84 大成就者。著作甚豐，以《中論》、《十二門論》、《大智度論》影響最大。

提婆（Aryadeva，三世紀），藏系譯為聖天，龍樹之徒。在藏傳佛教地被列入六莊嚴之一。著有《百論》。

訶梨跋摩（Harivarman，約三至四世紀），師經量部究摩羅陀，小大兼學，著《成實論》，論義接近大乘空義，因鳩摩羅什翻譯而影響漢傳佛教。

青目（Piṅgala，四世紀）為提婆再傳弟子，以註疏《中論》而名。鳩摩羅什將青目注釋與《中論》同時譯為漢文，因此在漢傳佛教有重要地位。

世親（Vasubandhu，約四世紀），亦名天親，在說一切有部之經量部出家，以《俱舍論》為小乘時期之代表作。後迴小向大，廣造諸大乘經的釋論，並著《唯識三十論》、《佛性論》、《十地經論》、《涅槃論》、《淨土論》。和龍樹並享「千部論主」美譽。藏傳佛教列為六莊嚴之一。

德慧（Guṇamati，約四世紀），一般以為是世親弟子或再傳弟子，著《俱舍論釋》、《隨相論》。

陳那（Dignāga，約五世紀），先在小乘犢子部出家，後隨世親學唯識及因明，為瑜伽行唯識學派代表人物，創立三支因明，為新因明之祖，對佛教邏輯學有重大貢獻。著有《集量論》、《觀所緣緣論》、《因明正理門論》等。藏傳佛教列為六莊嚴之一。

法稱（Dharmakīrti，約七世紀）相傳為陳那的再傳弟子，宣揚唯識論與因明學，著有《量評釋》、《正理一滴》等，甚受現代知識論學者重視。藏傳佛教列為六莊嚴之一。

翻譯家

鳩摩羅什（Kumārajīva，四至五世紀），西域龜茲人，時當五胡十六國時期，401 年（後秦弘始三年）到長安，他是漢傳佛教的著名翻譯家與推動者，譯文風格甚受推崇。

真諦（Paramārtha，六世紀），西天竺人，學通內外，尤精大乘，瑜伽行唯識學派傳人。後由梁武帝禮請來中國，是中國佛教四大譯經家之一。

玄奘（602-664）生於河南洛州，27 歲前往印度（天竺）求法，43 歲貞觀年間返回長安。他是漢傳佛教最重要的翻譯家之一，譯經逾 1300 卷，也是中國唯識宗的創始人。所著《大唐西域記》更是研究古印度史地之重要文獻。

中國學者

慧遠（523-592）生於敦煌，為地論宗代表人物。583 年，隋文帝為他建淨影寺，故又稱淨影慧遠（別於淨土宗之祖的廬山慧遠），與天台智者、嘉祥吉藏並稱隋代三大師。所著《大乘義章》為他與鳩摩羅什討論佛學義理之書信集。

吉藏（549-623）祖先為西域安息人，出生於南京（金陵），上承龍樹、鳩摩羅什一系，為漢傳佛教三論宗之祖。曾在會稽嘉祥寺說法 15 年，被稱為嘉祥吉藏。

慧沼（651-714）生於山東淄川，師承玄奘與其弟子窺基，與窺基、智周合稱唯識三祖。

結語：因明 vs. 判教

五、六世紀這 200 年間，除了上面提到的量論資料，還有一些早期的資料，如《方便心論》、《迴諍論》、《如實論》的傳譯，可以用來考察中國佛教徒關於量論的瞭解。這些資料都有待於進一步的處理。我在前面用神學、形上學和修道論三側面來考察，可看出印度佛教徒在這三方面都有深刻而複雜的系統，顯現高度的論證興趣。相對地，在初期漢傳佛教的容受階段，由於傳譯資料的限制，他們未能客觀掌握印度哲學的全體圖像。現在我們得以藉助新的研究成果（如梶山雄一與桂紹隆），重建這一時期漢傳佛教邏輯與知識論的脈絡，瞭解到當時中國佛教徒所不知道的印度情況，例如龍樹和正理學派之間的諍論。但是，我們也瞭解到，漢傳文獻——特別是所保留早期的阿毘達磨毘婆沙論，可以用來考索因明量論的源頭，瞭解佛教認識論和修道論的關係，有其價值。不少當代學者如史密特豪森（Lambert Schmithausen）、佛朗科（Eli Franco）甚為關注佛教形上學和禪修的關係。其實，何止形上學和禪修有密切關係，知識論和邏輯也是一樣，在佛教傳統裡都具有濃厚的「實修」性格。這一點正是中國佛教徒所欣賞的。就此而言，五、六世紀漢傳佛教徒正是表現出更多的實修興趣，而非論證興趣。這和七世紀玄奘學派強調「立破」的論證興趣，大異其趣。至於這一階段的傳譯對於中國哲學的影響，六世紀初范疔引發的神滅不滅的諍論，是一項可以切入考察的議題。這些都只能留待以後來完成了。

當印度邏輯與知識論傳到中國時，其原有的文化

土壤，特別是其本土宗教，並未同時移植到中國。印度各宗派間的神學論題和形上學論題，原本都和宗教有關。如瑜伽行派主張「一切唯識」，中觀學派主張「一切唯假名」、「唯世俗」，都和他們的世界態度息息相關。當宗教土壤不同時，對中國佛教徒來說，因宗教而引生的哲學論辯便不再是迫切的問題。在印度，因明量論最盛之時，也就是宗教派別之間爭論最厲害的時代。在中國，面對宗派的對立，判教則成為解決哲學衝突的方法。判教與因明成為區分中國佛教和印度佛教的根本標記。∞

本文參考資料請見〈數理人文資料網頁〉

<http://yaucenter.nctu.edu.tw/periodical.php>

本文出處

本文是 2011 年 9 月香港中文大學「丘鎮英講座」講稿的第一篇。後來收入作者著作《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》（2012），政大出版社。講稿第二篇將在本刊下期刊出。

延伸閱讀

► 林鎮國《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》（2012），政大出版社，收錄「丘鎮英講座」之兩講稿為一、二章。另有佛學相關著作：《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》（1999），立緒；《辯證的行程》（2002），立緒。

► 桂紹隆《印度人的邏輯學——從問答法到歸納法》（2011），肖平、楊金萍譯，北京：宗教文化出版社。

► 《大正新脩大藏經》（簡稱《大正藏》），電子佛典協會之網路版。文中經典多半可在這裡找得到。

http://www.cbeta.org/index_list.htm