

早期印度佛教的知識論

吳汝鈞
陳森田 著

臺灣學生書局印行

早期印度佛教的知識論

吳汝鈞 著
陳森田

臺灣學生書局 印行

早期印度佛教的知識論

吳汝鈞、陳森田著。－初版。－臺北市：臺灣學生，2014.04
面；公分

ISBN 978-957-15-1608-0 (平裝)

1. 佛教哲學 2. 知識論 3. 印度

220.11

103002220

早期印度佛教的知識論

著 作 者：吳 汝 鈞 、 陳 森 田
出 版 者：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
發 行 人：楊 雲 龍
發 行 所：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司

臺北市和平東路一段七十五巷十一號

郵政劃撥帳號：00024668

電話：(02)23928185

傳真：(02)23928105

E-mail：student.book@msa.hinet.net

http：//www.studentbook.com.tw

本書局登
記證字號：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：長 欣 印 刷 企 業 社
新北市中和區中正路九八八巷十七號
電話：(02)22268853

定價：新臺幣三五〇元

西 元 二 〇 一 四 年 四 月 初 版

22015

有著作權・侵害必究
ISBN 978-957-15-1608-0 (平裝)

序

關於這本《早期印度佛教的知識論》的撰寫，說來話長。大約在一九九五年春，我還在香港浸會大學教書，一日接到副校長曾憲博教授的電話，提議我向香港各大學的研究撥款委員會（Research Grant Committee, RGC）提交一份研究經費申請書，申請一筆較大的款項，作一種密集式的研究，這筆經費主要是用來聘請研究助理和到國外蒐集研究資料、參與有關的國際研討會用的。此中一個重要原因是浸大在這方面跟其他大學比較，稍為落後，他估計我的申請會獲得通過，提高浸大方面的士氣。我當時正忙著做別的研究，因此不是很熱心、很積極進行申請，我根本沒有提交申請案。一年之後他問我為甚麼還未申請，這麼被他一催，我便不好意思疏懶了。他於是著他的秘書把所有的有關文件交給我，其中包括申請表格。我便積極申請，表示要以兩年時間（1997年9月至1999年8月）研究佛教的知識論，第一期以有漢譯的文獻為主，包括《瑜伽師地論》、《觀所緣緣論》、《成唯識論》等論書的知識論思想。第二期則處理印度佛教中、後期的知識論，並集中在陳那（Dignāga）、法稱（Dharmakīrti）和脫作護（Mokṣākaragupta）方面。結果申請通過了，我便有足夠經費請研究助理和兩度到日本去蒐集資料，並有機會與分別是陳那、法稱知識論研究的專家服部正明和戶崎宏正討論和長談。但在時間方面，則完全失了預算。兩年的時間，怎能

做這麼多研究呢？而且中間我自己又發現患上腮腺癌，要做手術和進行電療，到了中央研究院後又甫遇上車禍，大大影響研究的進度。十六年之後才能完成這部《早期印度佛教的知識論》。

關於這部書的撰寫，我請陳森田先生一同進行。森田君熟諳印度佛教的漢譯文獻，又擅長對這些文獻進行哲學解讀，是理想的人選。我先選定印度大小乘佛教的文獻包括《雜阿含經》、《放光般若經》、《解深密經》、《阿毘達磨大毘婆沙論》、《俱舍論》、《成實論》、《瑜伽師地論》、《辯中邊論》、《觀所緣緣論》和《成唯識論》等十部文獻，劃定範圍，讓森田君先行做解讀，完成初稿，然後我把全部細看一遍，加上修正、提示與補充，便成為定稿。然後我把全部細看一遍才放心印行流通。

要指出的是，我們通常說「佛教邏輯」（Buddhist logic），除了講邏輯（因明學）外，還講知識論。兩者分別從比量（*anumāna*）和現量（*pratyakṣa*）開拓出來。比量是推理機能（日本人喜以「手段」來說機能），現量則是認識機能。這兩種機能分別發展出西方哲學意義的 *logic*（*Logik*）與 *epistemology*（*Theorie der Erkenntnis*）。佛教的知識論，從初期的《阿含》文獻以及於世親的唯識學，甚至到了安慧與護法，都有講求，內容相當多元，主要是講前五感識與第六意識等機能所發展出來的知識思想。至於第七末那識（*mano-vijñāna*）與第八阿賴耶識（*ālaya-vijñāna*），則不涉及知識的問題，而是潛意識的事了。但佛教的知識哲學，到了中、後期的陳那、法稱和脫作護，便有飛躍的發展，其知識論的成就，足以與西方的康德（I. Kant）的相提並論，雙方也有深廣的對話空間。但若沒有早期的成績，則也沒有中、後期的果實，故我們也不能不重視這初期的發展。

通觀佛教知識論在這一段時期的發展軌迹，很明顯地是由實在主義的知識論轉向觀念論的知識論。這主要是由《阿毘達磨大毘婆沙論》與《俱舍論》所代表的說一切有部與經量部的流行與影響與大乘佛教的發展所致。前者基本上認為現象界的種種事物都有一定程度的實在性，特別是有部的論師立「三世實有，法體恆有」的觀點，又強調在現象背後的外界實在性。經量部附從之，在一定程度上肯認外界實在性。《成實論》則是一部過渡的文獻，由小乘佛教過渡到大乘佛教，但仍有相當強烈的實在論的思想傾向，到大乘佛教出，最先成立的般若思想不很強調存在方面的問題，而把關心的焦點放在一切法空的空性（śūnyatā）上。到了唯識學，由於其義理重點為緣起，重視一切法的生成與變化，這變化便關連到知識論的問題。但由於唯識學是觀念論的立場，強調境不離識，一切事物都是由心識所變現，並無所謂外界實在。因此它的知識論只在心識或現象的層面說，在終極真理或轉識成智後所達致的境界，則很難說知識論，或智的知識論。到了陳那與法稱，由於對心識的焦點的研究與開拓，由末那識與阿賴耶識轉移到前五感識和第六意識方面去，而相應地重視作為感識的現量（pratyakṣa）與作為推理的比量（anumāna），由現量開出知識論，由比量則開出邏輯或因明學。法稱更強調一切形象或相都是由心識所變現，在認知活動中我們認知形象與相，實際上是知識或心識的自己認識（svasaṃvedana）。知識論的研究，在當時堪稱顯學，但佛教內部已開始衰退，活力不足，外面則有婆羅門教復興的壓力，知識論的發展也就隨著佛教的衰亡而停頓了。這是非常可惜的。

另外，由於印度佛教在建立之初，特別是經由釋迦牟尼、原始佛教到有部、經量部的階段，在思想（也包括知識問題在內）發展

方面比較複雜，我分別在《雜阿含經》與《阿毘達磨大毘婆沙論》的解讀之後，寫了兩篇〈特別說明〉，點出有關時期的發展軌迹。另外，我又寫了一篇通論性質的〈早期印度佛教的知識論〉作為全書的第一章，請讀者垂注。

最後，佛教知識論的研究，在西方和日本都相當流行，特別是列寧格勒學派和維也納學派表現出顯著的研究成果。但在漢語學界，則少有人問津。這本書可能是在有關方面的首次研究了。由於筆者學力所限，不足之處在所難免，希望讀者諒解和雅正。另外，由於每章都列有參考用書，為免重複，總的參考書目便不列了。

是為序。

吳汝鈞

2013 年 4 月

於南港中央研究院

早期印度佛教的知識論

目次

序.....	I
第一章 早期印度佛教的知識論.....	1
第二章 《雜阿含經》.....	31
第三章 《放光般若經》.....	43
第四章 《解深密經》.....	63
第五章 《阿毘達磨大毘婆沙論》.....	67
第六章 《俱舍論》.....	95
第七章 《成實論》.....	123
第八章 《瑜伽師地論》.....	161

第九章	《辯中邊論》	215
第十章	《觀所緣緣論》	219
第十一章	《成唯識論》	229
索 引		241
凡 例		241
哲學名相索引		243
人名索引		255
書名索引		258

第一章

早期印度佛教的知識論

一、佛教知識論的一般性格

知識論是研究知識的本質或特性的學問。即是，我們如何對外界和自我建立一種客觀而有效的知識，俾能讓自己能夠利用周圍的資源，讓生活變得更好。佛教是一種宗教，它的核心問題或終極關懷是如何處理人生的負面如罪、苦、死等問題，讓自己能夠從一切苦痛煩惱解放出來，而達致一種諧和的、超越的生命境界，擺脫生死輪迴之苦。另外又要普渡眾生，讓一切有情眾生都和自己一樣，獲致永恆的精神世界。依於此，佛教最重視的，是對於我們生命中的苦痛煩惱，有徹底的體驗，經過修行實踐，俾能從苦痛煩惱解放出來，不生起種種執著，摧破一切顛倒見解，而遠離煩惱，讓生命臻於永恆。因此，佛教最初所關心的，不是對於存在世界的認識，而是如何解放自我。知識對佛教來說，不是最關鍵的問題，因而知識論也未有受到足夠的關心與注意。起碼在早期和中期是如此。直到中期的陳那（Dignāga）和後期的法稱（Dharmakīrti）和脫作護（Mokṣakaragupta）等人出，佛教內部起了轉化，又受到外面的哲

學與宗教的激發，才積極留意知識和知識論的問題，建立比較有規模和完整的知識論，可與西方哲學的康德知識論相比美。

早期的佛教的知識論，集中在對前五感識和第六意識方面，其中分根、境、識三個部分。根（indriya）指認識器官；境指認識對象；識則指認識機能，主要借助認識器官去進行認識活動。作為認識機能的識，特別是第六的意識，分外重要。它一方面與感識一齊生起，以認識事物的普遍性格，同時也有記憶、推理、思考的能力，構成具有知識論意義的命題。早期的佛教知識論，大體上是關心這方面的認識。不過，它的認識論，除了具有知識論亦即認識對象和概念外，也有很濃厚的執著作用，這即是情執，或虛妄執著，執取本性是依他起、依待其他因素而生起，因而視沒有獨立的實在性的對象為具有實在性、自性（svabhāva），因而產生種種顛倒的行為，讓自己困在生死苦海中打滾，為種種苦痛煩惱糾纏，而不得出離，輪轉下去。

以下我們看一下佛教的分期問題。日本學者梶山雄一分為早期、中期與後期。早期以《正理經》（*Nyāya-sūtra*）至龍樹（*Nāgārjuna*）、提婆（*Āryadeva*）和《方便心論》（*Upāyahṛdaya-śāstra*）¹為止；中期則有無著（*Asaṅga*）、世親（*Vasubandhu*）和陳那（*Dignāga*）；法稱（*Dharmakīrti*）及其後則為後期。²我在這裏則只分為前期和後期，也不限於大乘佛教，而是就整個佛教而言。由釋迦牟尼

¹ 《方便心論》以現見（*pratyakṣa*）、比知（*anumāna*）、喻知（*upamāna*）和隨經書（*śabda*）為四種認知機能。

² 梶山雄一著〈佛教知識論の形成〉，平川彰、梶山雄一、高崎直道編集《講座大乘佛教 9：認識論と論理學》（東京：春秋社，1984），頁3。

（Śākyamuni）經原始佛教、說一切有部到般若思想、《維摩經》（*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*）等為前期或早期，陳那、法稱及其後為後期或晚期，包括法上（Dharmottara）、寶稱（Ratnakīrti）、智藏（Jñānagarbha）、寂護（Śāntarakṣita）、蓮華戒（Kamalaśīla）、寶作寂（Ratnākaraśānti）、智勝友（Jñānaśrīmitra）、寂天（Śāntideva）、師子賢（Haribhadra）、智作慧（Prajñākaramati）、智作護（Prajñākaragupta）、脫作護（Mokṣākaragupta）、帝釋覺（Devendrabuddhi）等，人數很多。

二、兩種知識論

日本學者三枝充惠提出，真理可分為兩種：「永恆的相之下的」（sub specie aeternitatis）真理與「時間的相之下的」（sub specie temporis）真理。而相應於這兩種真理，有兩種知識論：「永恆的相之下的」知識論與「時間的相之下的」知識論。前者是宗教的知識論，後者則是哲學的知識論。³宗教的知識論可鬆散地相應於熊十力的性智，出自於本心，哲學的知識論則相應於熊十力的量智，出自於習心。我們也可以說，宗教的知識論歸於第一義諦或勝義諦（paramārtha-satya），哲學的知識論則歸於世俗諦（saṃvṛti-satya）。就主客的關係來說，三枝表示哲學的知識論強調主觀與客觀的對等的、平列的關係，成立於主觀（主體）對對象的認識；宗教的知識論則強調主觀與客觀的垂直的關係，主觀並不是對等地「認識」客

³ 三枝充惠著〈初期大乘佛教の認識論〉，三枝充惠編集《講座佛教思想第二卷：認識論、論理學》（東京：理想社，1974），頁61。

觀，而是把客觀吸攝過來，而成為一體。

三枝又引述日本近現代哲學家高橋里美的說法，表示認識的本來意義是理論的認識，這偏向狹義的認識，而廣義的認識，則除包含這理論的認識外，還包含藝術的認識、實踐的認識和宗教的認識。就所指向的目標來說，理論的認識向思維特別是直覺傾斜；藝術的認識向直覺特別是感情傾斜；實踐的認識則向意志與行為傾斜；宗教的認識則展示一種絕對的大愛。⁴高橋的這種說法，明顯地是參考康德的思維而來的。康德的第一批判講理論理性的成就，亦即是知識；第二批判講實踐理性的成就，亦即是道德；第三批判講構想力的成就，亦即是藝術與宗教。就世界觀（Weltanschauung）來說，理論的認識是要建立主知主義的世界觀；實踐的認識是要建立道德主義的世界觀；藝術的認識與宗教的認識則分別建立唯美主義的世界觀與宗教的世界觀。不過，高橋提到在哲學的認識中，認識的真理性有主觀與客觀一致的意味，即是一向認為真理是「知性與事物的相當性、一致性」（adaequatio intellectus et rei），則易引起誤解。按哲學的認識相應於理論理性的認識，或知性的認識，在這種認識活動中，知性或主體認識對象或客體，是在時間與空間中進行的，同時，知性以自具的範疇（Kategorie）整理對象方面的雜多，是在一種界線非常清晰的關係中進行的，無論如何不能說「一致」或「一體」。只有道德的、藝術的與宗教的認識才能說一致性、一體性。即是說，在哲學的認識中，主觀或主體與客觀或客體是分得很清楚的，主體是能知，客體是所知，此中有一明顯的主客關係在裏面。認識活動由開始到完結，這種主客關係都是持續著，而不會消失的。

⁴ 同上文，頁 59-60。

而一致或一體，絕對不可能在認知活動中出現的，知識便是在這種主客關係中成立的。這種知識，自然是科學知識，或是世俗諦的知識。在這種知識的成立的活動中，心靈是恆常地維持著一種主觀的、主體的狀態，斷然不能與客觀的對象成就一致、一體的關係。

三、宗教的知識論

上面說哲學的知識論或世俗諦不能有主客之間的一致、一體的關係。這種關係是存在於宗教的知識論中的。三枝表示，在宗教的知識論中，主觀捕取（他用「とらえる」字眼）客觀，正是主觀捕取宗教的真理。在這種情況下，主觀與客觀成為一致，即是主觀與宗教的真理成為一致。⁵在這裏，三枝又提出「宗教的真理」一語詞。他說在宗教的知識論中，主觀捕取客觀，正是主觀捕取宗教的真理。主觀與客觀成為一致，即是主觀與宗教的真理成為一致。⁶在這裏，我們要聚焦在所謂「宗教的真理」一觀念，究竟何所指。按宗教的真理應是終極的真理，它應具有超越性、絕對性，是一切萬物的根源，或萬物的本質。這在佛教來說，應是空（*śūnyatā*）、緣起（*pratītyasamutpāda*）、中道（*madhyamā pratipad*），甚至是真如（*tathatā*）；能獲致這真理，即證得覺悟、解脫，而處於涅槃（*nirvāṇa*）的精神境界。在其他宗教來說，基督教名之為全知、全善、全能；印度教名之為梵；儒家名之為天理、天道、良知；道家名之為道、無為、自然。全都是終極義的真理。倘若能夠證成這終極真理，便

⁵ 同上文，頁 61。

⁶ 同上。

能成為真正的基督徒、與梵冥合、成為聖賢、真人、至人、神人。這些人格都是永恆的、絕對的，而且有其常住性，不可能是生滅法。而能夠達致這種境界的人，應該是契入終極真理之中，與終極真理冥合為一，而無有分別性。這才是一致、一體的意味。即與終極真理具有一致、一體的關係。

印度學者查雅提離卡（K. N. Jayatilleke）在他的名著《早期佛教的知識論》（*Early Buddhist Theory of Knowledge*）中，表示《阿含》（*Nikāyas*）對真理的說法是，真理的標準在於一致性和與事實相應，而且真理只有一種，不能有兩種。⁷真理只一不二，肯定是絕對的、終極的真理。而這所謂一致性，應該不是經驗的一致性，而是超越的一致性。只有這種一致性才有普遍性可言。就這一點說下來，這真理應是第一義諦或勝義諦層面，而不是世俗諦層面。在與此點的關連下，三枝充惠提出，在初期大乘佛教的經典中，要深入窺探其知識論，其中即此即有覺悟溢流出來。這是宗教的知識論。在這種知識論中，覺悟的內容即是真理。眾生可以即在經中認取這種真理。⁸這很明顯地展示出，真理要在宗教的知識論中認取，亦即是要在實踐的活動中認取，光是看書，探究概念與理論是不行的。

依於此，三枝順理成章地表示，覺悟並不是純然的知性的產物，它有極強的實踐性，實踐是一切的出發點。最初要發菩提心，或者作出誓願，反省覺悟的歷程，這是漸進的，其中有不同的階段（地

⁷ K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980, p.334.

⁸ 三枝充惠著〈初期大乘佛教の認識論〉，頁 66-67。

bhūmi) 要經歷，如要通過十地才能得到覺悟。⁹由這裏可以看到，要達致覺悟的目標，得需要藉著漸進的工夫實踐才行。這是實踐的、宗教的知識論所優為的，理論的講習並未有充足的作用。

至於經典方面，三枝認為《維摩經》很能表白宗教的知識論。在這本經典性的文獻中，一天維摩示疾，佛祖釋迦牟尼即派遣多位菩薩前往問疾，並由以智慧著稱的文殊師利 (Mañjuśrī) 率領，各各向維摩大居士報告入不二法門的方法，都是透過雙非或雙邊否定的方式，對一切相對的概念的同時否定以臻於絕對不二的覺悟境界，如生與滅、我與我所、受與不受、垢與淨等等都同時否定。最後由文殊師利作總結，以無言無說，無示無識，離諸問答，以展示入不二法門之道。最後文殊師利禮請維摩居士示現入不二法門之方，維摩便端坐在那裏，默然無言。文殊於是讚歎不已，以為維摩居士能坐言起行，超越、克服一切語言文字，一切無言以對，才是真入不二法門之道。

四、佛教以前的知識思想和雙方的分別

由默然無言轉到意義和知識這些題裁上，查雅提離卡指出《阿含》(Nikāya) 對語言與語句的本性有確定的說法。這要從印度的語言哲學說起。在表述的基本單位一點上，有兩種說法。其一認為，陳述 (vākya) 或命題是根本的，另一則以為詞彙 (pada) 是根本的。就命題來說，陳述論者 (vākya-vādin) 認為命題是不能被分割的；詞彙論者 (pada-vādin) 則認為命題是可以被分割的。在這一點上，

⁹ 同上文，頁 66。

《論事》（*Kathā-vatthu*）與《阿含》同支持前者的意見。¹⁰

從陳述論者或詞彙論者，我們會想到所指涉的主體或自我。查氏即指出，我們總是以「我」一字眼來指涉我們自己，這似乎意指一個存有論的主體的存在性。在《奧義書》（*Upaniṣad*）中，有“*eso ahaṃ asmi*”（這即是我）這一語句，此中的“*ahaṃ*”無疑是指一個人格性的自我，它是一實體性的質體，被視為居於身體之中。但佛教認為，我們找不到一個常住的實體性的質體與「我」或「靈魂」相應。¹¹按這正是原始佛教所提出的無我（*anātman*）思想。自我不存在，一切自性的東西都不存在。

由這點我們轉到字詞和它的對象的關係問題。在這個問題上，彌曼差派（*Mīmāṃsā*）認為字詞和對象有一永恆的、密切的關係。《奧義書》則認為，世界中的事物都是由一個三合體所組成：每一物體都有它的獨特的名字（*nāma*）、形相（*rūpa*）和作用（*karma*）。名字與形相都是真實的（*nāmarūpa-satyam*），梵天（*Brahmā*）在創造世界時，對於每一物體，都賦予它自身的名字與形相。物體即使毀滅，但名字不會毀滅；名字是永恆的（*anantaṃ vai nāma*）。佛教則在這方面有不同之處，它不單指出語言的辯證的轉變，同時也注意及與時俱進的專有名詞的變化。¹²按在佛教出現以前，婆羅門教（*Brahmanism*）便強調一種思想，認為名字與聲音都有其恆久性，它們各有其相應的東西存在於客觀世界之中，佛教的因明學便時常以「聲是無常」作為一個前提列舉出來，恐怕與這點有關連。佛教

¹⁰ *Early Buddhist Theory of Knowledge*, p.313.

¹¹ *Ibid.*, p.319.

¹² *Ibid.*, pp.314-315.