

佛學研究方論

《冊下》

著／吳汝鈞



吳汝鈞 著

佛學研究方法論

《下冊》

臺灣學生書局 印行

臺灣學生書局

PDG

佛學研究方法論

吳汝鈞著. - 三版. - 臺北市：臺灣學生，
2006 [民 95]

面：公分

ISBN 957-15-1288-5 (精裝)

ISBN 957-15-1289-3 (平裝)

1. 佛教 - 研究方法

220.31

94023382

西元二〇〇六年四月三版
西元一九九六年七月增訂版
西元一九八三年三月初版

定價：
精裝新臺幣二一〇〇元
平裝新臺幣九〇〇元

印刷所：長欣彩色印刷公司
中和市永和路三六三巷四二號
電話：二二二六八八五三

本書局登記證字號：行政院新聞局版北市業字第玖捌壹號

郵政劃撥戶：〇〇〇二四六六八號
電話：(〇二)二三六三四一五六
傳真：(〇二)二三六三三三四
E-mail: student.book@msa.hinet.net
http://www.studentbooks.com.tw

發行人：盧保宏
出版者：吳汝鈞
發行所：臺灣學生書局有限公司

佛學研究方法論 (全二冊)

22001

究必害侵・權作著有

ISBN 957-15-1288-5 (精裝)

ISBN 957-15-1289-3 (平裝)

佛學研究方法論三版 目 錄

下 冊

維也納學派方法：

陳那之認識論 服部正明原著

三九九

- 一、正理學派對佛教的批判
- 二、龍樹對正理學派的批判
- 三、正理學派的認識論
- 四、早期佛教的認識論
- 五、勝論學派的實在論
- 六、唯識學派的認識論
- 七、陳那論直接知覺與概念
- 八、陳那與勝論論概念的歧異
- 九、對於詞語認識的考察——他者之排除
- 十、有形象認識論——知識與知識手段的同一

- 十一、世親對外界實在論的批判
- 十二、陳那對外界實在論的否定——認識對象的兩個條件
- 十三、認識的對象即是知識的形象
- 十四、知識之外無對象

附註

京都學派方法：(一)

從「有」「無」問題看東西哲學的異向

Abe Masao 原著……………四四一

- 一、西方的有無觀——肯定原理的強調
- 二、東方的有無觀——否定原理的強調
- 三、絕對無
- 四、絕對無與最高真實
- 五、生與死、善與惡
- 六、西方強調否定原理的傳統

京都學派方法：(二)

禪與西方思想 阿部正雄原著……………四五七

- 一、三個根源的範疇：存在、當為、虛無
- 二、亞里斯多德的「有」與康德的「理」
- 三、龍樹的「空」、「無」
- 四、基督教思想的「神之義」
- 五、西方有「有」、「理」，而無「無」
- 六、無之異于「有」、「理」之處



七、禪的教外別傳

八、禪的立場

九、無住之本

十、禪的絕對無相

符號邏輯研究法：

佛學研究中的符號邏輯研究法·····

龍樹系統中的一些邏輯面相 R. H. Robinson 原著·····

前言

一、基本定理及推論規律

二、定義及公理

三、否定

四、量化

五、四句

六、兩難

七、空與無

八、另外一些邏輯上的問題

九、哲學的追思

附註

實踐修行法：(一)

如何閱讀禪籍 芳賀洞然原著·····

一、「標月之指」·····

五三七

四九三
五〇五

二、修行逸話的禪籍

三、說理的禪籍

四、正宗的禪籍

五、語言文字與禪的傳達方式

六、象徵的與偈頌的禪

七、學禪切在修行

八、禪籍的具體閱讀法

九、結語

實踐修行法：(二)

雲門禪 柴山全慶原著

一、有關雲門的略傳

二、雲門的宗風

三、雲門的答話

白描法：

南宗禪 H. Dumoulin 原著

譯者按語

緒論

第一章 禪在唐代的黃金時期

第二章 五家

第三章 宋代公案禪的發展

附註

附錄：

論我國佛學研究的現代化問題……

六〇九

一、我國的佛學研究的衰微

二、佛學研究的現代化與實施的具體步驟

甲、要掌握基本的語文知識

乙、要有好的工具書——佛教大辭典

丙、要利用現代佛學研究的成果

丁、要辦佛教大學和研究院

華嚴宗法界緣起理論之研究

——一篇博士論文的綱要……

六二七

一、基本問題

二、基本認識

三、研究方法

四、研究範圍

五、研究資料

補遺：

安慧對識轉變的文獻學的詮釋

吳汝鈞著……

六三九

略語表

一、世親論識轉變的原意

二、安慧對識轉變的詮釋

三、關於安慧言識轉變的進一步的探討

四、安慧言識轉變的可能涵義與它的現象學的詮釋

五、關於外界實在性問題

六、論認識問題

七、關於識與我、法的存在性

八、對於識轉變的進一步闡述與發揮

附註

胡塞爾的現象學方法

吳汝鈞著

六七九

略語表

一、現象的意義

二、本質的意義

三、「回向事物本身」與物自身問題

四、現象學的方法：還原

五、關於懸置 (Epoché)

六、現象學的剩餘物

七、超越主體性

八、本質直覺

九、本質洞見

附註

唯識學阿賴耶識要義及其現象學解讀

吳汝鈞著

七二三

一、第一頌

PDF
• 6 •

二、第二頌

三、第三頌

四、第四頌

附註

葛達瑪的詮釋學方法：

以對天台佛學的詮釋為例證 吳汝鈞著

附註

天台智顗的佛性具足諸法說的詮釋學解讀：

就存有論與救贖論方面看 吳汝鈞著

日本學者的佛學研究方法論

吳汝鈞著

一、一些邊緣性的問題

二、對佛學研究路向的反省

三、佛學與佛學研究的方法

四、桂紹隆的意見

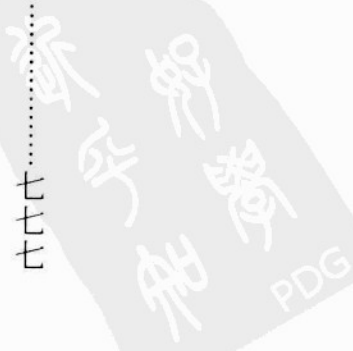
五、以實證為本的佛學研究

附註

Chih-i and Mādhyamika, A Ph. D. Thesis Proposal

——一篇博士論文的綱要

冉雲華教授序（英文原序）



A1

八四六

七八九
八〇七

七七七

英文目錄		A11
現代佛學研究書目（收入已出版之中、日、英語研究用書）		A17
現代佛學研究書目補編		A117

維也納學派方法：

陳那之認識論

服部正明原著

一、正理學派對佛教的批判

在《正理經》(Nyāyasūtra, 正理學派的提綱挈領的文獻)第四編第二章定句二六—三七中,曾批判過佛教學派的思想;這思想「不承認對應于觀念的外物在外界的實在性,認為所有觀念都是謬誤」。在這一批判中,我們可以見到一些與龍樹(Nāgārjuna, 紀元一五〇—二五〇左右)的《中論》(Mūlamadhyamakakārikā)的詩節相類似的表現,和一些與《廻譯論》(Vigrahavārtanī)的內容有關係的論述。這個批判,與《正理經》第二編一樣,其批判對象,都被認為是中觀思想。(註一)本文的目的,在檢討代表中期大乘佛教的唯識學派的認識論(譯者案,即主要是陳那的認識論);首先,我們要對這裏提到的正理學派對中觀思想的批判,研究一下。

觀念的對象,其真性是不能透過理性的分析考察來認識的。譬如,對應于「布」一觀念的布的實在物,是被認為是實在的;絲則據分析的考察,被確認出來。倘若我們把絲一根一

根地抽去，則被確認為實在的布，便變成無有了。由于布不能外于絲而被認識，故所謂「布一觀念，不過是在沒有對象的情況下生起的錯誤觀念而已。所有的觀念，都是如此。因此，觀念全是虛妄的。——這即是定句二六所介紹的佛教學派的主張。對此，正理學派展開其反駁的論點，如下面所示。

透過理性的分析考察來識別物件，正是認識物件的真性哩。正理學派以為，知有之物為有，知無之物為無，這些知，亦是對物件的認識。因此，說物件依理性而被識別，但又說其真性不能被認識，這是矛盾的。（定句二七）

一實體以其他實體為質料因，通過它而使自己能以結果的身份來存在；這實體，是不能外于質料因的實體而被認識的。兩個實體，例如布與壺，沒有質料因與結果的關係，可以分別地被知覺。但絲是布的質料因，布依絲而存在，故布不能外于絲而被認識。（定句二八）

我們的認識，都是通過知識手段（*pramāṇa*）的；不管這被認識的東西，是存在的，抑是不存在的。對於在房間的一個角落的壺，我們透過知覺來認識它的顏色與形狀。對於遠方的山嶺，我們則藉着煙的知覺，透過推理，來認識它的火。又，我們對於一些事，如提婆達多不在家（他在家中的非存在），牛不是馬（馬在牛中的非存在），都透過知覺來認識。乃至于人的種種活動，都是以對象的認識為基礎；而這對象的認識，是通過知識手段而來的。通過理性而來的識別，正是倚賴知識手段去認識對象哩。因此，倘若物件的真性不能被認識的話，則人的一切活動，便都不能成立了。（定句二九）

「一切都不存在」，這個認識，倘若能通過知識手段而成立，則由于在這個認識中，有某些點不能被否定，故「一切都不存在」一肯認，不免自己矛盾哩。「一切都不存在」，這

個認識，倘若不能通過知識手段而成立，則我們根據甚麼能說「一切都不存在」呢？「一切都不存在」一事，倘若能夠不倚靠對這事的認識而成立，則「一切都存在」，當亦能夠不倚靠認識而成立了。由此可以見到，所謂「一切都不存在」一肯認，不論我們對它的認識能否成立，都是不合理的。（定句三〇）

這是正理學派的實在論，我們會在後面作總結來敘述它。正理學派認為，不管是存在的抑是非存在的東西，都要透過知識手段來認識；故觀念不單純是主觀的事。佛教學派與這個學說不相容，它的主張，在這裏再度被提出來。——所謂知識手段（*pramāṇa*）、知識對象（*prameya*）一類觀念，與在夢中出現的對象的觀念一樣，都只是妄想而已，與實在並不相應。我們也可以用夢幻、海市蜃樓一類東西，來比喻這些觀念哩。（定句三一—三二）以下是正理學派的批判，這批判即環繞着這些比喻而展開。

首先必須指出的是，佛教學派爲了證立知識手段等觀念的虛妄性，只舉比喻，而未有陳述理由。缺乏理由的陳述，要達到證立其主張的目的，是不可能的。（註二）夢中對象的知覺之所以爲虛妄，是由于覺醒時同樣對象不能被知覺之故。倘若夢的比喻，含有這樣的意思——覺醒時不能被知覺，即非實在，則應有這樣的結論，即是，覺醒時可被經驗的知識手段、知識對象，是實在的。「A不能被知覺，故A非實在」，這種說法，只能在肯定「能被知覺即是實在」這一前提下成立。倘若以爲，不管A能否被知覺，A皆非實在的話，則不能被知覺這一事實，便不能作爲證立A的非實在的理由了。（定句三三）

又，在正理學派看來，說夢中能被知覺的對象非實在，亦是不能肯定的。人在夢中知覺種種對象，相應地有畏怖和欣喜的感覺。倘若夢中出現的東西全非實在，則要說明這樣的夢

的多樣性，便不可能了。正理學派以爲，夢中知覺，是以醒覺時被知覺的東西爲對象的。這與想像、慾望以過去曾經驗過的東西爲對象，是同樣的。因此，依醒覺時意識的功能，能知夢中知覺之誤。以非A爲A，是錯誤的認識，人在誤以非A爲A時，他當是預先已知道過A了。未嘗見過象的人，是不會誤認岩石爲象的。關於夢中的知覺，亦可同樣說。當說「在夢中見象」、「在夢中見馬」時，象與馬雖不在夢中存在，但對它們所生起的知覺，是以曾經被知覺過的象與馬爲對象的。由是，夢中知覺亦以實在的東西爲對象，不能說爲全是虛妄。

（定句三四）

夢中的知覺，是這樣的構造，即是，在沒有A的場合中，見到過去認識的A；依夢醒時的意識，知道夢中的A的非存在，A的存在不過是一錯覺時，這個知覺便會消失。同樣，在平時，由于一些原因，致有錯誤的認識，但當對象的真性被認識時，這個錯誤的認識便會消失。人們由遠方看直立的樁子，以爲這是一個站立着的人。但當走近樁子，而知覺這是樁子時，這個錯誤的認識，便會消失了。因此，當知道某一觀念是錯誤的認識時，即是事物的真性被正確地認識之時哩。

佛教學派爲了證示觀念的謬誤性，舉出了幻象、蜃樓和海市的比喻；這都是以特定的東西作爲對象的錯誤的認識，不能說爲是欠缺對象的虛妄。因此，當對象的真性被認識時，這些錯誤的認識，便會消滅。（以下我們看看一些例子）

（一）當魔術師向具有馬的形狀的木片念咒時，觀衆即知覺到虛幻的馬。

（二）當濃霧順着街巷的形狀擴散開時，從遠方看的人便會生起「這是街巷」的錯誤的認識。

沒有霧時，這種認識便不會生起。

(三)當太陽光線由于地熱關係而搖曳時，在遠方的人便會升起「這是水」的錯誤的認識。在這地點附近的人，便不會生起是水的認識。

像這樣，不管是那一種場合，在錯誤的認識中，都有特定的對象，使這錯誤的認識生起。同時，在這些例子中，其共通點是，對同一東西具有兩種認識。觀眾認識為馬的東西，在魔術師則知其為木片。對遠看的人為街巷，為水的，附近的人則知其為霧，為搖曳的太陽光線哩。前者是錯誤的認識，後者則是認識對象的真性。對象的真性倘被認識，錯誤的認識便會消滅。假若我們以觀念全是虛妄的話，則這樣的情況，便不能成立了。(定句三五)

佛教學說否定知覺、推理等的知識手段，以認識為虛妄。正理學派則主張，即使在錯誤認識的場合下，對象仍是實在的。因此，正理學派自然沒有理由容許佛教學說了。錯誤的認識，有其發生的原因。當錯誤地以樁子為人時，其認識即以兩者的相似性為原因。即是說，從遠方看對象，它具有人立着的形狀；這錯誤的認識的生起，是由于我們把不在知覺中的人的特殊性，付託給這個對象之故。虛幻的馬和蜃樓的街巷的情況，也是一樣，錯誤的認識的發生，其原因都是可理解的。我們不能否認具有原因的認識，以為它只是虛妄。再者，譬如說吧，當患眼疾的人說有兩個月亮時，旁人都可明顯地知道，他犯有認識上的錯誤。被確認為存在的，即不是虛妄。錯誤的認識，只有在具有其原因而存在的情況下，在正確的認識生起時，才會像夢中出現的對象那樣，消失掉。(定句三六)

佛教學派認為「以香為香是錯誤的認識」，這是由于它對錯誤認識的構造，未有理解哩。

按在錯誤的認識中，作爲觀念所本的別的對象，被覆蓋在真實的對象之上。作爲「人」這一觀念的本來對象（*pradhāna*）的人，由于形狀的相似性，被覆蓋在真實對象（*latva*）的椿子之上；由此而認椿子爲人，這是錯誤的認識。在認旗幟爲鶴，認石頭爲鳩的場合，也是一樣，在真實的對象之上，蓋上別的與它相似的對象。這樣地分兩重來執取被覆蓋的對象，是錯誤的認識。但對香這一對象，我們並不在其上用別的對象來覆蓋它，而把它認識爲香。故這不能說是謬誤。（定句三七）

二、龍樹對正理學派的批判

通過多位學者的研究，我們可以普遍地知道龍樹在《迴諍論》、《廣破論》（*Vaidalya-prakarana*）中對正理學派的批判了。（註二）龍樹的批判的旨趣，是這樣表示的：他指出容許知識手段（*pramāṇa*）和知識對象（*prameya*）的實在性，在邏輯上是矛盾的，由此而表明這兩者都無本體（*svabhāva*）。以知覺爲例而言，倘若以爲知覺能在不需對象的情況下自體即能成立，則知覺便會變成不是任何東西的知覺了。但說知覺依于對象而成立，亦是不可能的。因爲（知覺尚未發生，）尚未發生的東西，是不能依存其他東西的。我們也不能有這種想法：在依存對象以前既已生起的知覺，可依存對象，重新成立。又，倘若容許知覺依存對象而成立，則由于對象在知覺之先，已作爲對象被確立了，故根據知覺來確立對象，便變成不必要了。再者，在這個情況，由于知識手段與對象間的確立與被確立的關係變成逆轉，故對象必須說是知識手段，知識手段必須說是對象，（這如何可能呢？）龍樹在《迴諍論》中，即舉出父與子的例子。子由父而生；但由于父在子生時，才開始成爲父，故說子生父，亦當