

# 汉语佛学评论

第一辑

## 专题一 唯识思想与东亚传统（一）

- 大乘佛教中的本体论哲学 荒牧典俊  
汉译文献所保留的法称之前印度有关陈那的讨论 悦家丹  
安慧和玄奘教义理论的相似性 佐久间秀范  
窥基《成唯识论述记》中述及的遮诠理论 桂绍隆  
20世纪中国关于闻熏思想以及闻与思本质的辩论 维勤

## 专题二 近代日本与禅史书写

- 日本学者禅学研究的历史文献方法 斋藤智宽  
铃木大拙的“禅思想” 小川隆  
批判佛教与禅 末木文美士

上海古籍出版社

# 汉语佛学评论

第一辑

上海古籍出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

汉语佛学评论. 第1辑/中山大学人文学院佛学研究中心主办. —上海: 上海古籍出版社, 2009. 9

ISBN 978-7-5325-5362-4

I. 汉... II. 中... III. ①汉语—研究②佛教—研究  
IV. H1 B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 081203 号

## 汉语佛学评论(第一辑)

中山大学人文学院佛学研究中心 主办

上海世纪出版股份有限公司  
上海古籍出版社 出版、发行

(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1) 网址: [www.guji.com.cn](http://www.guji.com.cn)

(2) E-mail: [guji1@guji.com.cn](mailto:guji1@guji.com.cn)

(3) 易文网网址: [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

新华书店 上海发行所发行经销 常熟新骅印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 19.25 插页 2 字数 267,000

2009年9月第1版 2009年9月第1次印刷

印数: 1—2,300

ISBN 978-7-5325-5362-4

B·664 定价: 39.00元

如有质量问题,请与承印公司联系

**主编:**龚隽(中国大陆)、林镇国(中国台湾)、姚治华(中国香港)

**本期执行主编:**刘宇光

**编委:**

林镇国(台湾政治大学)

万金川(台湾中央大学)

刘国威(台湾佛光大学)

赖贤宗(台湾台北大学)

倪梁康(中山大学)

肖平(中山大学)

冯焕珍(中山大学)

龚隽(中山大学)

吴穗琼(中山大学)

张志强(中国社会科学院)

李四龙(北京大学)

沈卫荣(中国人民大学)

宣方(中国人民大学)

刘宇光(复旦大学)

杨富学(敦煌研究院)

姚治华(香港中文大学)

陈金华(加拿大英属哥伦比亚大学)

船山彻(日本京都大学)

陈继东(日本武藏野大学)

何燕生(日本郡山女子大学)

褚俊杰(德国莱比锡大学)

Konard Meisig(德国迈恩兹大学)

John McRae(日本东京大学)

John Kieschnick(英国布里斯托大学)

**助理编辑:**赖岳山

**负责机构:**广州·中山大学人文学院佛学研究中心

# 序 言

汉语世界的佛教学研究虽然数量上不在少数,但总体上说还没有融入到国际佛教学的研究视域当中。无论从研究的主题、资料的发掘、方法和语言的要求来看,我们离国际学术的研究规范都还存在一定的距离。汉语世界佛教学研究的学术刊物目前还很不整齐,客观地说,比较有专业学术规范的佛教学刊物大都在台湾出版。台湾目前有两到三份在汉语佛学界来讲较有质量的佛教学刊物,但这些刊物多属学报性质,从而多少限制了专题讨论和新视野的开拓。更让我们略感遗憾的是,汉语佛教学的专门学刊,基本上还保守在佛教学内部的经论和知识史的研究方面,不敢越雷池一步,与其他学科的交涉和对话都相当不够,亦很少将佛学研究契入到当代思想和社会论题的脉络之中。有鉴于此,我们会聚海内外中青年佛教学人中志同道合的一批同仁,也联络国外一些著名的佛教学者(尤其是东亚佛教思想史学者),希望在中国大陆创办一类以不同佛教学术主题为中心的研究和评论辑刊。我们试图以加深和扩大汉语佛教学研究的水平和范围为宗旨,同时建立起汉语佛教学研究与国外同行之间的对话平台。本辑刊希望尽量反映汉语佛学研究前沿状态,同时也能把国外同行的最新研究,以专题、评论和译介等不同形式传达给汉语学界。

本辑刊定位以汉语写作为主,即使原稿为英、日文等不同语种的作品,

也尽量译成中文发表,只保留少数外文语类的论文。在研究的主题方面,我们以东亚佛教为主轴,同时旁涉印度、藏传和南传佛教,举凡与佛教学研究相关的历史、哲学、思想、艺术、考古等方面的成果均在本辑刊择选范围内。本辑刊并不完全以欧洲和日本佛教学那种谨守专业分际的风格为目标,而是在发表高质量的专业性佛教学论文的同时,努力把佛教学的研究与更广泛的思想史和学术史的讨论结合起来,把佛教学的议题置于中国和东亚思想史的脉络中来加以观察和表现。另一方面也以佛教学——这一中国和东亚重要的思想传统——去参与、介入中国和东亚思想史的研究和讨论。我们理想中的辑刊定位,既是专业学术的著作,同时也是一份思想性读物。

具体来说,本辑刊希望具有以下几项特色:(1)开发议题,带给国内佛学界新的视域;(2)思想介入,强化佛学作为思想史、学术史和当代思想不可或缺的资源;(3)国际接轨,引介前沿的佛学研究(如佛经写本研究、佛教知识论、佛教新史学);(4)借由和他者的对话,树立汉语佛教的主体性。“他者”可以指任何思潮——现象学、诠释学、女性主义、绿色思潮、批判理论、伦理争议等;(5)规划研讨会和工作坊,提供国际交流平台,不断累积新的专题与稿源。

我们主张以《汉语佛学评论》为辑刊名的理由是,“汉语”表示现在发声的位置,也包含古汉语在内,如此就可涵盖整个东亚汉文字圈的佛教系统。这样既区隔于 Indo-Tibetan Buddhism(印藏佛教), Theravada Buddhism(南传佛教),又不会仅仅局限于中国佛学。“评论”而非“研究”,此合于本辑刊所期许发挥的“思想介入”的作用。

本辑刊的基本构架是每辑都以一到两个研究专题为中心,以反映海内外重要的佛学研究状况,或有针对性地为汉语佛学界带来不同方向的思想议题;同时也组织发表一些上乘的研究论文和译文。我们还希望组织国内外佛教学研究最新动态的综合评述和分析,并对一些新近出版的重要佛教学著作进行评论。无论从哪一方面看,这个任务对我们来说都还是任重而道远。我们恳切地希望得到学界和教界各方面的支持,让我们能够共同营造汉语佛学研究的新视界。

# 目 录

## 专题一：唯识思想与东亚传统（一）

### 大乘佛教中的本体论哲学

——从龙树到《解深密经》 [日本] 荒牧典俊 / 3

### 汉译文献所保留的法称之前印度有关陈那的讨论

——以《佛地经论》为例 [美国] 悦家丹 / 10

### 安慧和玄奘教义理论的相似性 [日本] 佐久间秀范 / 58

### 窥基《成唯识论述记》中述及的遮诠理论 [日本] 桂绍隆 / 77

### 对法充耳不闻？

——20世纪中国关于闻熏思想以及闻与思本质的辩论 [美国] 维勤 / 85

## 专题二：近代日本与禅史书写

### 从客观史实到所描写的事实

——日本学者禅学研究的历史文献学方法 [日本] 斋藤智宽 / 115

### 铃木大拙的“禅思想” [日本] 小川隆 / 132

### 批判佛教与禅 [日本] 末木文美士 / 159

## 华严研究

### 法藏新画像 [加拿大] 陈金华 / 173

## 佛学新知

### 西方学界的佛教论理学——知识论研究现况回顾

——（上篇）专书、论文集及研究院学位论文 刘宇光 / 197

## 书评

### 重现北宗的历史图景

——评《正统性意欲：北宗禅之批判系谱》 蒋海怒 / 291

### 《汉语佛学评论》约稿 / 301

## 专题一 唯识思想与东亚传统(一)



【编者按】(刘宇光):

《汉语佛学评论》的第一辑(即本辑)及第二辑都各有一题为“唯识思想与东亚传统”的专题,合共收有唯识宗相关研究论文近二十篇。这些论文大部分都是2007年12月9—10日举行之“唯识学思想与东亚佛教传统”学术研讨会(Symposium on Vijñāptimātratā Theory and East Asian Buddhist Traditions)的与会论文。该会议由广州中山大学人文学院佛教研究中心主办,是首次由两岸三地的华人佛教研究学者携手策划及组织、以唯识宗为专题的国际学术会议。在与会的十余位学者中,除两岸三地的学界同仁外,几近一半是来自北美及日本的学者;另一方面,与会学人的学术背景各殊,分别循佛教文献学、佛教知识论、思想史、西方哲学等不同角度探讨唯识思想,各擅胜场,互相发明。由于唯识学在当代欧美、日本乃至中国台港学界的佛教研究中,都是一深受重视的研究领域,学人每多依据梵文、藏文及汉文的不同版本先在文献学的层次上展开探讨,继而就佛教义理的思想发展及体系进行义理讨论,乃至审慎借助西方思想作哲学层面的分析,成绩斐然。而此一会议的目的亦旨在将国外唯识宗研究的不同视野与讨论方式引介与国内学界同仁。

由于是次会议的与会学者学术背景各殊,因而不单关心的问题及借重的学术手段各异,甚而在论述的方式乃至规格上亦互有出入,但为尊重这些背景上的差别及照顾个别文章的特殊需要,编者最终决定在不影响整体观感的情况下,保留不同文章各自的差别面貌,而不强求风格统一。例如部分文章因广泛涉及梵藏等语种在术语使用上的复杂变化,为确保其精确无误,在有需要时,译者及编者宁可不厌其烦地一一附上原梵、藏文转写于各相关术语之后,以保证其准确。本辑首先刊出其中五篇论文以饕学界,其余论文则安排在下一辑一并刊出。

# 大乘佛教中的本体论哲学

——从龙树到《解深密经》

[日本]荒牧典俊

(京都大学)

现在这篇演讲将在以下四个工作假设之上展开：〔1〕

1. 古代印度吠陀文化以轮回和奥义书的形式退堕为虚无主义，而禁欲的耆那教则是努力于确认并消除这种虚无主义深层根源的最初的革命性运动。

2. 在宗教转化经验的意义上，亦即在将虚无主义的肉身转化为创造性的肉身的意义上，早期佛教运动具有根本上的革命性。

3. 大乘佛教运动则在其文化创造性中具有最终的革命性，这种创造性则成为现代印度教文化创造性的来源，这些创造性经由诸如雕塑、壁画、寺庙建筑等艺术活动，以及诸如佛本生故事、佛传、诸佛菩萨礼赞、大乘经等诗歌活动，而得到表现。

4. 印度教文化开始与大乘佛教运动并肩发展，大乘佛教成为与印度教艺术与诗歌活动相关的诸如雕塑、寺庙建筑、史诗以及往事书（*purā-*

---

〔1〕 这篇论文经过了多次修订，尽管仍然是一个不完整的演讲稿，这个演讲稿曾于2007年3月在京都的大谷大学作为我的荣休纪念演讲发表过，在此发表的仅仅是那篇文章的导论，其中集中说明了该文的要点。

nas)的创造性源泉。

这篇演讲并不意图解释,更谈不上去建立这些大的假设,而仅仅设法在这些假设的基础上去理解,大乘佛教经典运动是如何持续形成并且如何向它的论典运动转化的,以至于达到作为宗教以及历史转化原则的大乘佛教本体论之系统表述的。〔1〕这种从前者的经典运动向后者的论典运动的转变,为何从根本上导致这样一种作为转化原则的本体论哲学的形成?这当然是因为前者作为一种新文化中的艺术和诗歌创造性,总是领先于并且预示着后者的哲学和逻辑创造性;但另一方面,如果没有通过后者的哲学和逻辑创造性,最终深化为一种从旧的虚无主义历史向新的创造性的转化,那么前者的艺术和诗歌运动也不可能真正具有创造性。

在这篇演讲中追问的是这样一个问题,大乘佛教本体论哲学是如何通过宗教和历史转化的两个阶段而得以阐明的:1. 大乘经典运动中的艺术和诗歌创造性,及2. 大乘论典运动中的哲学和逻辑创造性。于是,具体而言,本篇演讲意图去解释,大乘经典运动的基本宗教经验——不退转(avaivartya)或以如生命之本来的无生本性为轴心而发生的转化(无生法忍, anutpattikadharmakṣānti)——是如何被表述为龙树的二谛理论(satyadvaya)和瑜伽唯识学的三性哲学(trisvabhāva)的。〔2〕

---

〔1〕 在这篇文章里,我尝试将龙树和瑜伽唯识学的哲学作为一种大乘佛教的本体论来加以解释。我运用“本体论的”这个术语,意在说明这种哲学是一种宗教和历史的转化原则,通观印度、中国、日本乃至当代的佛教史,这种原则都以一种由宗教天才来促进宗教转化的形式,在他们各自历史的根本转变方面发挥了作用。我认为,“本体论的”这个术语的确切含义,就是海德格尔以他一生哲学努力所赋予这个术语的那种含义。

〔2〕 在我最近的论文里,包括这篇论文,我把大乘佛教的基本哲学概念,诸如 sunyata(空性), tathata(真如或如性), anutpattikadharmakṣānti(无生法忍)等,分别译成“零维度”、“一如不二性”以及“以如生命之本来的无生本性为轴心的转化”。在这里,我只能说明一下我的理解:我们当代生命科学认为生命被限定于细胞,无论是单细胞的原核状态还是多细胞的真核状态,但是印度和佛教哲学首要关心的是如其本来之生命,优先于任何感性或生物层次的个体化。我认为,在具有零维度的、一如不二的以及以无生之本性而转化的经验的时候,大乘佛教哲学最终直接洞察了如其本来之生命。如其本来的生命是以无生为本性的,因为它是作为生命的无生,是所有生命之间可以沟通和公共化的本性。它是零维度的,因为它不能像一个生物那样被计算;它是一如不二的,因为它对于每一个生物本身都是独一无二的,而且在所有生物当中也是唯一和一不二的;它是转化的轴心,因为一个宗教天才是以此为轴心向两个方向进行转化的,正如我们在这篇文章中所讨论的那样。

在着手解释大乘论典运动的哲学真理之系统表述之前,我必须设法将大乘佛教经典运动之基本宗教经验的本质结构——不退转或是以如生命之本来的无生本性为轴心而发生的转化(无生法忍)——简要地定义为一种宗教或历史的转化。现在我将提出一种理解,在随后的两项假设基础之上来解决长期争论不休的大乘佛教起源问题:

1. 公元前一世纪到公元后一世纪,进入最后发展阶段的早期佛教史,自身已经发展出一些方向,为随后的大乘佛教起源作好了准备。这是由于早期佛教对根本真理——对我们生活和历史条件下的个体—主体间的肉身性生存(缘起, *pratiyasamutpāda*)——的冥想,已经深入于对如生命之本来的无生本性之零维度观照(空三昧, *sūnyatāsamādhi*)。

2. 大乘佛教经典运动的起源,必须被理解为一种艺术和诗歌创造性的最高峰,那是一种阿育王时代以来围绕过去诸佛(*Buddhas 'st; 'pas*)发展而来的佛陀崇拜行为中的艺术和诗歌创造性,因为这些崇拜行为曾意图受到住居该处当世之佛陀的启发,而成为艺术和诗歌活动中的创造性,现在则通过对佛陀的直接观照,而在以如生命之本来的无生本性为轴心的转化中达致顶点。

运用这两个假设可以说明前大乘时代的《十地经》(*Daśabhūmikasūtras*),如何以及为何发展出第一部大乘经《般若波罗蜜多经》(*Prajñāpāramitā*)中最古老的层次,该经经过了随后六个阶段的发展:

1. 《十地经》(*Daśabhūmikasūtras*)代表了随后即刻发展起来的佛教崇拜活动中的艺术和诗歌创造性阶段,由于下面2和3这两项理由,引发了后来的《般若波罗蜜多经》(*Prajñāpāramitā*)运动。

2. 《十地经》被用来概要式地礼赞菩萨修行的十个阶段,迄今为止,这些修行阶段是围绕过去诸佛通过本生经(*Jataka*)的场景而艺术化地加以表达的,而且也通过本生经故事而被诗意地唱颂,虽然用以概括这些修行的“波罗蜜多”概念正在形成中而尚未被创造出来。

3. 《十地经》被用以达到最高峰的宗教经验——不退转(*avaivartya*, *avinivartaniya*)——在第八地通过持续念颂无量诸佛名号而在三昧

(samādhi)中达到对诸佛的直观。

4.《般若波罗蜜多经》中的最古层,强调六波罗蜜多中最本质的般若波罗蜜多,其目的在于达到最高峰的宗教经验——不退转,由于般若波罗蜜多运用早期佛教中三种甚深三昧——空、无相和无愿(*śūnyata, animitta, apraṇihitasamādhi*)——来描述这种最高峰的宗教经验,通过般若波罗蜜多来达到对任何理性概念化过程的消除。(参见 *AstasP, Avinivartaniya-karaṅganimittaparivarta*〔1〕与 *Upāyakausalyparivarta*。〔2〕)

5.《般若波罗蜜多经》中的最古层深入于如生命之本来的无生本性的零维度状态,或是作为本质真理的生命本来之一如本性(真如, *tathata*),在三昧中实现对无量诸佛的直观。

6.大乘经典运动的基本宗教经验——不退转,在《般若波罗蜜多经》中紧随其后的层次中,被再次定义为通过对无量诸佛的直观,以如生命之本来的无生本性为轴心而发生的转化(无生法忍),其目的在于强调《般若波罗蜜多经》中观想实践的新方式。

于是,在最早期的大乘经典,《八千颂般若》(或《小品般若》, *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*)或是其最古层,开始一个接一个持续不断地列举大量的哲学概念来进行否定,其目的在于克服理性概念化,并深入于以诸佛之显现的形式出现的如生命之本来的无生本性的零维度状态,而达致对诸佛的直观。于是我认为,大乘经典运动意味着,通过深入于如生命之本来的无生本性的零维度状态而获得的崭新的根本宗教经验,以此来实现一种宗教转化,这种宗教经验以如生命之本来的无生本性为轴心,通过诸佛之显现而达致对诸佛之直观,作为转化之实现。这种宗教转化在一种既深且广的意义上,也是一种历史的转化,其崭新而根本的文化创造性既

---

〔1〕 参见 Wogihara 编, p. 666, *bhagavan aha/ya ca subute prthagjanabhumir ya ca sra-vakabhumir ya ca pratyekabuddhabhumir ya ca buddhabhumir iyam tathatabhumir ity ucyate/sarvas caitas tathataya— avikalpa nirvilkalpa iti tam tathatam avatarati/*

〔2〕 参见 Wogihara 编, 749, *prajnaparamitayam—carata bodhisttvena mahasattvena katham sunyatayam parijayah kartavyah katham va sunyatasaamadhih samapattavyah/—iha—bodhisattvena mahasattvena prajnaparamitayam carata rupam sunyam iti pratyaveksitavyam/—*

是对朝向任何理性概念化之退堕的解脱,也是针对围绕过去诸佛和佛陀造象之形成而产生的艺术和诗歌活动的创造性解放。运用这种崭新而根本的宗教经验去诗意地直观诸佛,去艺术性地创造佛陀造象,因此大乘经典运动逐渐开始发展——以佛陀造象来表现过去诸佛的方式不断出现,也从而产生了以艺术装饰来启示众生的方式——追求更深的专心一意,以实现更具实效的宗教和历史转化。

那么,这种真实的、颇具创造性的大乘经典运动,又为什么逐渐转向了进一步的大乘论典运动呢?又是什么推动了后者的哲学和逻辑运动,与前者的艺术和诗歌运动相伴随地发展呢?在下面第一部分中,我将讨论大乘佛教第一位哲学家龙树,他被迫去回应保守的早期佛教徒以及反对大乘经典运动之新路向的其他印度哲学学派的尖锐批评,来为大乘佛教进行辩护。龙树如何回应的?他指出,只要理解深深潜藏于佛陀教法背后的意义(abhisamdhi 或 samdhi),他们便会理解早期佛教与大乘佛教的哲学或其基本本体论哲学是一致的,因为佛陀曾经教导早期佛教徒,为了转化我们自身个体—主体间肉身性生存(缘起)的目的,通过消除深层下意识的条件,来最终专心一意于如生命之本来的无生本性的零维度经验(空三昧,sūnyatāsamādhi)当中,他教导大乘佛教徒,通过实现如生命之本来的无生本性(无生法忍),以最终直观无量诸佛,来作为转化的目的。于是,早期佛教徒与大乘佛教徒其实共享了同样的宗教经验,所不同的是,他们以两个相反的方向,共享着以如生命之本来的无生本性为轴心的转化:前者从人的方面,将我们自己个体—主体间的肉身性生存(缘起)转化为对如生命之本来的无生本性的凝神观照;后者则从诸佛的方面,通过实现如生命之本来的无生本性(无生法忍)和直观诸佛来实现其转化。

那么,他是如何在早期佛教和大乘佛教的两种转化之间建立起“一如不二”关系的呢?

我将尝试解释,经由建立起这两种转化之间的“一如不二性”,龙树是如何阐述他的二谛——世俗谛与真谛——哲学的:首先,他通过把早期

佛教中的“无明”(avidyā)和大乘佛教中的理性概念化(分别, vikalpa)共同作为我们个体—主体间肉身性生存(缘起, pratityasamutpāda)的最深层原因,来建立起两者之间的“一如不二性”,以此来阐述“俗谛”的意涵。俗谛哲学教导说,早期佛教的个体—主体间的肉身性生存(缘起),从其作为依靠生物和历史条件的源起,转变成入灭于大乘佛教的如生命之本来的无生本性之零度状态(无生法忍),一旦如此,其最深层的原因,无明或分别,便会如实发现且随即自动灭除。

其次,通过在早期佛教的完全寂灭(nirodha)或涅槃(nirvāna)与大乘佛教的围绕如生命之本来的无生本性而发生的转化(无生法忍)之间建立起“一如不二性”,他阐述了真谛哲学。真谛哲学教导说,早期佛教的完全寂灭或涅槃,必须被转换成大乘佛教的无生法忍,以便能够随时随地以慈悲之心传播佛法。

于是我认为,龙树已经将早期佛教和大乘佛教在两个相反的方向上成功地建立起了一如不二性,前者从人的方面实践中道(madhyama pratipat)以实现无生法忍,后者从佛的方面以佛的无分别智来转化我们个体—主体间的肉身性生存(缘起)。

然后,我将尝试说明,瑜伽唯识学的哲学是如何在他们新的基本本体论“三无性”理论中继承龙树思想的,这种理论被视为是佛陀教法中的甚深密意(《解深密经》第7品24节)。三无性是指:

1. 相无自性性;
2. 生无自生性;
3. 胜义无自性性。

现在,《解深密经》中作为佛陀教法甚深密意的三无性理论,被进一步依照龙树的二谛理论,解释成包含如下三种要素的理论:

1. 作为本体论的三性理论;
2. 作为俗谛的深层下意识(阿赖耶识)理论;
3. 作为真谛的唯显现(唯识)的理论。

在这里,作为第一个要素的三性理论教导说,作为俗谛的深层下意识

理论是从概念化的本质(遍计所执性)向有条件的存在本质(依他起性)转化的原则,并指出,作为最高转化原则的唯显现,是从完满本质(圆成实性)向依他起性的转化原则,而且它也是依他起性对俗谛与真谛之间相互转化的调停原则。因此,我希望能够说明,瑜伽唯识学哲学为什么是由三种要素构成的:本体论的三性理论是其核心理论,深层下意识和唯显现理论是其推论。

于是我认为,龙树和瑜伽唯识学的哲学都是在大乘论典哲学和逻辑运动当中得到深入阐述的,这个运动与大乘经典的艺术和诗歌运动并肩发展,其目的在于回应早期佛教传统的批评,并因而形成了佛教哲学。

(张志强 译)



# 汉译文献所保留的法称之前 印度有关陈那的讨论

——以《佛地经论》为例

[美国]悦家丹(Dan Lusthaus)

(哈佛大学访问学人)

陈那(Dignāga)革新了印度哲学,这已是众所周知的事,无论佛教的还是非佛教的文献都证明了这一点。多个世纪以来,对他的褒扬或反对从来没有停止过。陈那之后大约一个半世纪,法称(Dharmakīrti)将佛教的认识论和因明学(hetu-vidyā)发展到一个新的水平,正如义净所言“法称重显因明”,〔1〕这也广为人知。但是,还有一些基本的问题仍然暧昧不明、饱受争议,例如,陈那的根本贡献究竟体现在那里?〔2〕在陈那和法

---

〔1〕《南海寄归内法传》(T. 54. 2125. 229B20)。

〔2〕另有机会我将表明,许多所谓陈那的革新在无著的因明论著中已经出现了(《显扬圣教论》, T. 31. 1602, 以及《大乘阿毗达磨论集》的总结部分)。Tucci(1929)已经开始注意这一点,但是从那以后还没有进一步的研究。将量性限制为二——现量(pratyakṣa)和比量(anumāna)——已经出现在胜论派(Vaiśeṣika)的原则中,并且部分地被无著所接受。我相信,陈那受胜论派的影响很大,尽管这很难论证,因为除了《胜论经》(Vaiśeṣika Sūtra),陈那之前的胜论派著作已经不存在。(我同意普拉夏斯塔巴(Prasastapada)是在回应陈那,而不是相反(中译按:即不是陈那在回应普拉夏斯塔巴);众所周知,普拉夏斯塔巴的(接下页)