

中世紀印度的系統知識及其載體—
論書(wastra)、見(darwana)及班智達
(pandita)

劉宇光*

摘要

本文以見(darwana)、論書(wastra)及班智達(pandita)三個梵文概念為例，探討中世紀印度文明對系統知識的理解，這包括其基本內容、特性、結構及範圍等。而問題的重心將放在宗教與知識，或信仰與理性之間的關係上。本

*香港科技大學哲學博士

**本文是筆者在撰寫中的《佛學研究形態的蛻變：知識社會學的分析》一書的第四章〈經院佛學、學問寺與教權社會〉第一節，略有修改。

文試圖說明，起碼從所涉及的上述三個概念來說，中世紀印度文明並不會如啓蒙運動以降的現代西方般，把宗教與知識視為互不相容，反之，卻是把知識整合在宗教體系內，不單把知識的建立視為宗教責任之一，且也帶着探索知識的智性態度進行宗教教義的探討。部份分析將放在婆羅門教與佛教對揚的例子中來辨析其內涵，最後也會稍涉印度學人是如何化解宗教與哲學之間的可能張力問題。除代表系統知識的「見」外，也會討論其載體，包括專事知識承載的特定文類「論書」及知識人類型「班智達」。

關鍵詞：見、論書、班智達、五明、善知識

一、前言

經歷過世俗化的洗禮(secularized)後，宗教在現代文明公(public)、私(private)領域的劃分中被撥屬私人領域。這一方面有助保障個人信仰自由的權利，但另一方面也把宗教理解為僅關乎個人內心的主觀信仰。宗教領域的這種大幅萎縮稱為私域化(privatization)，這一現象優劣孰是並非本文在此所要解答的課題，但現代以私域化的角度來理解宗教的基本性質，卻同時也透露了宗教不應是什麼，這一方面暗示宗教無關社群的公共生活，另一方面也暗示宗教只是信仰，非關理智，輕則不相干，重則對立不相容。本文的目的是以中世紀印度為例，探討在前現代的文化脈絡中對宗教性質的另一種理解。當然，這不是要“維護”傳統，卻只是試圖越過現代價值慣習的限定，儘量同情地理解傳統世界的某些觀點。

我們在下文將會看到，在傳統印度文化，宗教從來都不只是被化約為純屬個人內心的主觀信仰，雖然靈性

(spirituality) 與解脫 (liberation) 確實是宗教的核心，但從整體上講，宗教被視作文明 (civilization) 體系，與社群生活及知識實踐皆關係密切，因此公共向度及智性向度是傳統世界的宗教其中兩個不可或缺的必然成份，兩者所以是必然，乃在於兩者皆被視為宗教解脫或靈性實踐的踏腳石，這種觀點在進入宗教文明的高峰，形成經院學 (scholasticism) 體系時，最為明顯。本文暫擱下宗教的公共向度不議，只集中討論以經院學的形態作為文明的高峰時，宗教如何同時又是一項智性事業 (intellectual enterprise)¹。在此借三個共用於中世紀婆羅門教及佛教的梵文概念，入手探討宗教文明的智性向度，這三個概念分別是「論書」(wastra)、見(darwana)及班智達(pandita)，選取這三者，乃在於「論書」及「班智達」都是「見」的

¹ 雖然宗教的公共向度與智性向度是兩組不同的議題，但是能夠無所顧忌地使用理性，還是預設了公開使用理性的公共界域的存在及受到肯定，在佛教的理性傳統中，亦體察到這一點，見 K. Liberman, *Dialectical Practice in Tibetan Philosophical Culture: An Ethnomethodological Inquiry into Formal Reasoning* (Rowan & Littlefield Publishers 2004), pp.107-120。

載體，而「見」則是其所載，三者關係密切，共同說明了宗教文明中系統知識的好些基本特質。

二、論書(wastra)

在佛教漢語中被譯為「論」的印度文類概念，其原梵文 *wastra* 是中世紀婆羅門教及佛教共用的術語，雖然兩者對其涵義及性質的理解是同中有異。本節將在這一對比下，探討這文類概念的基本特質。從梵文字源學(etymology)來說，「論」(*wastra*) 是源於動詞字根√ *was*，原意是指「教誡、教勅、教訓」²，而字尾(suffix)補語 *tra* 則是指「工具」³，即「作為教誡的工具」⁴。能踐行此，並因而勝任教導他人者，梵文稱為 *wastr*，即「調御師、善知識、大

³ 荻原雲來編纂監修：《漢譯對照梵和大辭典》(台北：新文豐出版社 1979 年，下稱《梵和大辭典》)，頁 1326 左。

³ 《梵和大辭典》，頁 554 左。

⁴ 字尾 *tra* 作「工具」解可與不同的字根結合而生出如 *patra* (杯子)，即喝(√*pa*)水的工具，或 *dajstra*(牙齒)，咬(√*dajw*)東西的工具，或 *mantra*(咒語)，作為祈禱(*man*)的工具，見 Arthur A. Macdonell, *A Sanskrit Grammar For Students* (Motilal Banarsidass Publ.), p.162。

師」⁵。及後，當 was 一字的意思由早期較偏重身心行爲的教誡變爲兼指或轉重學理時，遂出現 wastra 一字的新義，專指載負「學問、義理、學理」的文體，即三藏中的「論」⁶，現代日本學界索性譯爲爲「論書、綱要書」，西方學界則譯爲 rational discourse, treatise, technical treatise⁷，而精熟於論書的議論者則稱爲論師

⁵ 《梵和大辭典》,pp.1326 右—1327 左，另 J. Grimes *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: New and Revised Edition* (SUNY 1996), p.288。應注意的是古漢例中有譯爲「善知識」，這是與另一梵文概念的漢譯合用，但其義有時稍有差異，見下文「班智達」。另梵文的 wastr 即巴利文的 satthar。對於何謂大師，《瑜伽師地論》卷八二有云：「能善教誡聲聞弟子一切應作不應作事，故名大師；又能化導無量眾生，令苦寂滅，故名大師；又摧滅邪穢外道…」(《大正藏》冊 30, 頁 755b)。《瑜伽師地論》卷八三又說：「大師即是立聖教者，開許制止一切應作不應作故，當知即是能說者」(《大正藏》冊 30, 頁 760c)。

⁶ 《梵和大辭典》p.1327 左, Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, p.288。wastra 的漢語音譯是「設婆怛羅」，義譯則爲「教、訓、論」。

⁷ P. Griffiths, *Religious Reading: The Place of Reading in the Practice of Religion* (Oxford University Press 1999), p.112; B. K. Matilal, edited by J.Ganeri, *Mind, Language and World: The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal* (Oxford University Press 2002),p.374,396; D.Jackson, *Enlightenment by a Single Means: Tibetan Controversies on the "Self-Sufficient White Remedy"* (Wien: Verlag der Gsterreichischen Akademie der Wissenschaften 1994), p.159。

(wastra-vadin)⁸。

論書在古代印度智性史上有其特殊的重要角色，但誠如波洛克(S. Pollock) 指出，現代學界對「論書」性質的探討與「論書」在古代印度智性史的吃重程度不成正比⁹，為此，波洛克曾就婆羅門教論書的特質進行過系列研究，綜合這一文類的特質如下：(1) 盡力窮盡人類文化活動的類別，因此論書在內容上所涵蓋的活動類型的範圍是持續擴大，不斷把前所未觸及的項目納入其分類體系內，以求無所不包¹⁰。尤其觀其內容，對技術知識的重視與對哲學、宗教知識的強調不相伯仲，無分軒輊¹¹，例如關乎社群營

⁸ 《梵和大辭典》，頁 1327 右。

⁹ S. Pollock, “The Idea of wastra in Traditional India”, in Anna Libera Dallapiccola (ed.), *Shastric Traditions in Indian Arts* (Stuttgart: Steiner 1989), p.17; S. Pollock, “Playing by Rules: wastra and Sanskrit Literature”, in *Shastric Traditions in Indian Arts*, p.301。

¹⁰ 論書不厭其煩地逐項枚舉它所討論的事項與活動，形成一涵蓋面甚廣的清單，從政治、國法、持家、語法、詩文、營生、農藝、御象、儀式等到巫術、用毒、瑜伽、造愛等上百項文化項目。

S. Pollock, “The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History”, *Journal of American Oriental Studies* 105(3), 1985, p.502; S. Pollock, “The Idea of wastra in Traditional India”, p.20。

¹¹ S. Pollock, “The Idea of wastra in Traditional India”, p.18。

生或營利¹² 之道的稱爲「利論」(artha-wastra)¹³；規制律法理論的是法論(Dharmawastra)¹⁴；詳細闡述舞蹈規則的是《舞蹈戲劇論》(Natyawastra)；規制誦律(raga)與節奏(tala)標準的論書稱爲「唱誦¹⁵ 論」(sajgita-wastra)¹⁶；關乎詩的修辭(rhetoric)標準典範的理論闡釋稱爲「莊嚴論」(Alajkara-wastra)¹⁷；對性愛的理論闡釋稱爲「慾樂論」

¹²Artha 也指眼、耳、鼻、舌、身五根的對象，即色、聲、香、味、觸，尤其指它們作爲被需求、欲取或享用的對象。

¹³例如孔雀王朝(Maurya，公元前三、四世紀之間)旃陀羅笈多王(Chandragupta)之宰相憍致利耶(Kautilya)的政治、經世論著即名爲《利論》(Arthawastra)。該論是探討如何取得「利」(artha)。見 J.N. Mohanty, *Classical Indian Philosophy* (Rowman & Littlefield Publishers 2000), pp.5, 70-71；又見 J. Ganeri, *Philosophy in Classical Indian* (Routledge Press 2001), pp.8-10 及 B.K. Matilal, *Mind, Language and World*, p.394。

¹⁴例如《摩奴法論》(Manava-dharma-wastra)。

¹⁵古代的佛教翻譯者把 sa j gita 譯爲「結集、等誦」，因爲 sa j gita 一字是由前加字 sa j (一起)加上字根√gi(唱誦)及過去受動分詞 ta 組成，指：一起唱誦的情況。在這種唱誦中，特別重視梵文的音節、發音及捲舌音等。

¹⁶見第二屆印度學學術研討會論文，陳碧燕教授〈南北印度古典音樂文化分歧之宗教因素探討〉(南華大學宗教學研究所、政治大學宗教主辦 2005 年 10 月 7-8 日), pp.1-2。論文特別提到論書是對音樂知識作理論性學術探討的文字論述。

¹⁷黃寶生著《印度古典詩學》(北京：北京大學出版社 1993), pp.217-278。

(Rati-wastra)¹⁸；(2)人類的一切活動都有其應服從、遵循的法則，對有關法則進行有系統的理論闡釋就是論書的目的，論書所提供的不是日用而不察的隱默之知，卻是對不同類型的文化活動所依據的法則，完整而自覺的理論說明，既指對法則的知識，也指依法則而有的知識，不管這些法則是可見義¹⁹(drstartha)或是不可見義 (adrstartha)²⁰，因此可以說，論書所授的遠不只是知事之其然，更根本的是要知事之所以然；(3)論書所要描述的不是實況中經驗的累積，卻是要從規範的(normative)角度制定所有活動的標準，透過建立典範，並形之於文本，以維護各種人類文化領域應有品質的普遍性與隱定性²¹，並構成傳統，因此論

¹⁸K. G. Zysk, *Conjugal Love in India: Ratisastra and Ratiramana: Text, Translation, and Notes* (Leiden Boston, MA : Brill 2002)。

¹⁹有關 drstartha，可分析成兩個字，即 drsta-ārtha，drsta 是由字根√drw(看見)加上過去受動分詞(ppp)的 ta 所組成，即√drw+ta=drsta。再者，ārtha 除作「利、塵」等解外，亦作「義」解。因此 drstartha 是指具體可見，「有見有對」的對象，故譯作「可見義」，反之 adrstartha 則指抽象不可見，「無見無對」的對象，故譯作「不可見義」。

²⁰S. Pollock, "Playing by Rules: wastra and Sanskrit Literature", pp.303-304; S. Pollock, "The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History", p.499, 511。

²¹S. Pollock, "The Idea of wastra in Traditional India", pp.18-19; S. Pollock, "The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian

書旨在借助建立不同的文化及生活領域的公共規範，來建構全新的實踐或把既有的活動納入規範的管束內²²；(4)這種規範固然有倫理的意涵，也同樣涉及認知與行動，然而論書所彰顯的規範雖然有價值意味，但這種價值既不是世俗的或人文的，卻是超越的與啓示性的，畢竟婆羅門教是把論書理解為吠陀(Veda)的肢體，享有作為準吠陀的神聖根源，故此透過論書來掌握知識，這只是在“回歸”的意義下復原與根源的關係，重溫已“本具”的法則，卻不是以發展或進步的角度來看待知識的增長²³。從理論上講，論書(wastra)的內容是不增不減的。換言之，論書所代表的是「大傳統」或「正統」知識的權威所在。在其原有文化及社會脈絡中，讀者被要求以謙卑的態度受教於論書，

Intellectual History”, p.506。

²²S.Pollock, “The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History”, pp.504, 507, 510-511; S.Pollock, “Playing by Rules: wastra and Sanskrit Literature”, p.304, 308。波洛克從康德(I. Kant) 哲學, 借用了建構性 (constitutive) 及軌約性 (regulative) 兩個概念來解釋論書所建立的系統法則與經驗實踐之間的關係。

²³ S.Pollock, “The Idea of wastra in Traditional India”, p.20 ; S.Pollock, “Playing by Rules: wastra and Sanskrit Literature”, p.302; S.Pollock, “The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History”, p.512。

受論書的知識所重塑與規範，而不應透過“消費”論書來從事凸顯個體性的創作²⁴。隨着婆羅門教由古典階段（公元前六世紀到元前三世紀）發展到中世紀（公元四到十世紀），論書所涵蓋的內容範圍、系統的嚴密程度、分類的周延及法則的規範程度已形成非常完整的體系，把生活及文明的一切領域皆價值化，並整合在宗教大傘下²⁵。

帶着對婆羅門教論書性質的上述理解，下文轉過來看看佛教的「論」(wastra)。單純從信仰的角度來說，傳統佛教對三藏(tripitaka)中經、論之別的說法是：經屬佛語，部派階段的阿毘達磨(abhidharma)及大乘階段的論書²⁶

²⁴P. Griffiths, “Scholasticism: the Possible Recovery of an Intellectual Practice”, in J.I.Cabezón (ed.), *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspective* (SUNY1998), pp.208-213; P. Griffiths, *Religious Reading: The Place of Reading in the Practice of Religion*, pp.60-76.

²⁵S.Pollock, “The Idea of wastra in Traditional India”, pp.17-19, 25; S.Pollock, “The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History”, p.503。

²⁶在此補充一點：「三藏」(tripitaka)是經(sutra)、律(vinaya)及論，但在部派佛教階段的論是指阿毘達磨(abhidharma)，故論藏是阿毘達磨藏(abhidharma-pitaka)，而不是 wastra-pitaka。早期部派佛學說一切有部的「六足一身」論，其中的六足(sas-pada)論用的都是 abhidharma，只有一身(eka-kaya)的《阿毘達磨發智論》

(*wastra*) 則是歷代佛教學人對佛語的闡釋。然而這種信仰式的界說並無助於我們具體掌握論書的性質。在大乘佛教的傳統中，由於漢傳佛教重經輕論²⁷，因而在此可用作討論的例子唯屬印藏佛教²⁸。傳統的印藏佛教史論著以《多

(*Abhidharma-jbana-prasthanawastra*) 才用 *wastra*，及後《阿毘達磨大毗婆沙論》(*Abhidharma-mahavibhasawastra*) 也繼而用 *wastra*，其時是公元一、二世紀，到公元三、四世紀之際，才出現「論疏」(*bhasya*)，例如《阿毘達磨俱舍論疏》(*Abhidharma-kowabhasya*)，因此 *wastra* 是部派後期及大乘階段才使用的用語，故論的概念是經歷阿毘達磨(*abhidharma*) → 句(*pada*) → (阿毘達磨)論疏(*bhasya*) → 論(*wastra*) → 論疏(*vrtti, bhasya*)。

²⁷ 牟宗三《中國哲學十九講》(台北：學生書局 1983 年)，頁 286-289。牟先生對佛教的「經」與「論」之間的關係及角色有他很獨特的個人判斷，他雖然是著名的哲學學者，但在此卻根據漢傳佛教天台宗智者大師對論書好學深思性格的厭惡，而採取同情一般信仰者的角度，來質詢論書佛學因好嚴謹的理性分析，從而有損佛教的宗教信仰。然而他對兩種文類基本差別的說明還是有一定啟發性。

²⁸ 藏傳佛學對經、論的態度剛好與漢傳佛學背道而馳，各成極端。除密續及律藏外，西藏學者的論著近乎全部著墨於論書及其內容，即「見」或「宗義」，對經卻隻字不談，以格魯派著名學者嘉木樣·協巴(Jam dbyangs bzhad pa'i, 1648-1721) 為例，他的作品合共 143 種，扣除密法與戒律，餘下的顯教作品 50 項全部關乎論書，但無一涉足經。藏文大藏經的安排也反映出對論的特殊重視，因為論書被單獨抽出來成立丹珠爾(*bstan 'gyur*)，有別於收藏經、律的甘珠爾(*bka' 'gyur*)，見 J. B. Wilson, "Tibetan Commentaries on Indian *wastra*", in J.I. Cabezon and R. Jackson (ed.), *Tibetan Literature: Studies in Genre* (Snow Lion Publ., 1996), pp.126-128。另曾接受過標準學僧訓練的現代學人證實，除因為儀式的需要而習誦過篇幅極簡的《心經》外，整個學僧社群幾乎絕口不談經，見 G. Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monks*

羅那它史》(*Taranatha*)、《青史》(*deb gter/ther sngon po*)及《佛教史大寶藏論》(*bder bar gshegs pa's bstan pa'i gsal byed chos kyi' byung gnas gsung rab rin po chei' mdzod*，下文稱《布頓史》)三者為代表，三者的重點稍有差異，《青史》詳於藏而略於印，《多羅那它史》則反之，唯《布頓史》是兼顧印藏二者。《布頓史》對佛教論書的性質作過相當篇幅的說明，雖然布頓開宗明義以「改造三毒煩惱因及防護陷惡趣」這一規範觀點說明「論書」的宗教旨趣，但進入主題時，卻是以「五明」(*pabca vidya*)這一知識分類體系來定義「論書」的性質，五明是指因明(*hetu-vidya*)、聲明(*wabda-vidya*)、工巧明(*wilpa-vidya*)、醫方明(*cikitsa-vidya*)及內明(*abhyatuma-vidya*)，尤其當中所枚舉的學科分支及典籍例子²⁹，充份反映以下特質：如威爾遜(J. B.

(Berkeley: University of California Press 2003), pp.168-182。

²⁹布頓著，郭和卿譯《布頓佛教史》(上)(台北：華宇出版社 1988 年)，頁 35-45。值得注意的是甘珠爾根本就是以五明來劃分藏文論書的總集，因此論書在宗教文明的經院學體系中實帶有百科全書(*Encyclopedia*)的本質，見白館戒雲著，慧光譯〈西藏大藏經及其影響〉《覺群》第四輯，pp.385-386。另藏傳佛教格魯派也是以「十明」這知識分類體系來定義「論書」，見久美昂波(*dkon mchog 'jig med*

Wilson) 指出，即使在佛教的脈絡，論書 (wastra) 的題材依然是指全體知識，而不限於諸如形上學、知識論、宇宙論、理則學或存有論等哲學領域，也明確包括天文歷算、工藝技術、文法學、詩學、修辭學、醫學³⁰等等³¹，尤其布頓特別在據五明來定義論書前，引述《大乘莊嚴經論》(Mahayana-sūtralamkara)「菩薩不學五明處，聖亦難證一切智」一語³²，即佛教的大乘行者是依五明習得一切智(sarvajña)，這表明儘管從存有論來說，空性(wūnyatā)才是

dbang po, 1728-1791, 二世嘉木樣) 著, 楊世宏譯《卓尼版《丹珠爾》大藏經序目》(蘭州: 甘肅民族出版社 1995), 頁 52-56, 102-108。

³⁰對佛教教團與醫學之間的關係, 見 K. G. Zysk, *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery* (New York: Oxford University Press 1991; 陳介甫, 許詩淵中譯, 甘迺斯·齊思克著《印度傳統醫學: 古印度佛教教團之醫學: 苦行與治病》台北: 國立中國醫藥研究所 2001); 對醫學與婆羅門教之間的關係, 見齊思克另一論著, K. G. Zysk, *Religious Healing in the Veda: Religious Medicine: the History and Evolution of Indian Medicine* (Originally published in *Series of Transactions of the American Philosophical Society* Vol.75, at Philadelphia: American Philosophical Society 1985; New Brunswick: Transaction Publishers 1993)。另藏傳佛教與醫學之間的關係, 見 K.R.Schaeffer, “Textual Scholarship, Medical Tradition and Mahayana Buddhist Ideals in Tibet”, *Journal of Indian Philosophy* 31, 2003, pp.621-641.

³¹J. B. Wilson, “Tibetan Commentaries on Indian wastra”, in *Tibetan Literature*, p.125。

³²《布頓佛教史》, 頁 35。

最究竟的性質，但唯有同時掌握不同領域的具體緣起性相是如何成立及變化的知識，才算是對真實的完整認知，因此五明當中雖然只有內明(adhyatma-vidya)涉足存有論意義下事物的究竟性（即「空性」）及如何成就對空性的理解，但餘下四明仍然構成證得一切智的必要條件，因此，對已經發展到達致經院學水平的宗教文明來說，事物的具體細節及不同類別事物之間在現象層次上的差異，其意義與重要性絕不下於有關事物在究竟或存有論層次上的同質，後者不單遠不足以掩蓋或取代前者，勿寧是依前者才得以被充實地理解，正因如此唯有五明，而不是獨舉內明才構成完整知識。而論書就是五明的載體。論書是使用經過嚴格界定的專技語言，依論議的方式來載負五明。所謂「論議」，《瑜伽師地論》卷十五指出是「藉往復問答，以顯揚教義」³³；同在《瑜伽師地論》卷八十一進一步解釋「論議」為：

³³ 《大正藏》冊 30，頁 346a。

謂諸經論循環研覆摩怛理迦…世間一切書、算、詩、論等皆有摩怛理迦。當知經中循環研覆諸法體相，亦復如是。又如諸字，若無摩怛理迦即不明了…又無雜亂宣說法相，是故即此摩怛理迦，亦名阿毗達磨。³⁴

以上所謂「循環」或「往復問答」都是指運用語言，從不同觀點反覆剖析其意旨道理何在，這是處理不同課題的共通手段。文中多次提及的「摩怛理迦」是梵文 *matrka* 或巴利文 *matika* 的音譯，義譯通常作「本母」，即一論一章在義理上的基本要旨或綱要³⁵。因此，儘管「論書」本身是宗教文本，尤其五明當中內明的論書更是以宗教核心課題，即解脫及靈性實踐為其主題，但它仍然以智性的態

³⁴《大正藏》冊 30，頁 750b；另《大毘婆沙論》卷一二六則界說「論議」如下：「諸(師)共集一處，各以種種異文句義，解釋佛語」。

³⁵《瑜伽師地論記》卷五上：「摩怛理迦云本母，集諸經義論議明元，出生諸經別所詮義，故名本母」(《大正藏》冊 42，頁 403b)；《瑜伽師地論》卷八一：「諸經中，世尊分別諸法性相，反覆解說其義，稱摩怛理迦；又諸聖弟子證諦理，闡論諸法性相之論述，稱為阿毘達磨藏，亦稱摩怛理迦」；《瑜伽師地論》卷八五：「摩怛理迦為欲決擇如來所說…譬如無本母字，義不明了，如是本母所不攝經，其義隱昧，義不明了。與此相違，義即明了。是故說名摩怛理迦」。

度，視此為知識來進行討論，而明顯有別於同樣屬宗教文本的另一種文類，即「經」(sūtra，在此特別指「大乘經」)，所取的論述進路，後者更多是透過敘事(narrative)展現具體處境中的人與事。

若我們對比前述婆羅門教與佛教論書的性質，以下數項特性是基本上一脈相承的，包括：盡量擴大知識體系的涵蓋範圍，以取得知識上最大的完整度；對不同的知識及文化項目的內在結構進行理論的說明；有關的理論都是規範性的，即不是在描述事實，卻是用於指導實踐來創制事實，而且這些規範所具的價值都是宗教性的；兩者的論書都不同程度地把解脫作為知識對象來作探討，雙方論書都明顯帶有經院學的主要特性。所以格里菲斯(P. Griffiths)指出論書 (wastra) 徹頭徹尾是學術文體，透過使用專技語言規創自然語言所不具的精確性，來克服歧義，以便成就依慧或智性而起的解脫與教化³⁶。然而，由於波洛克以婆

³⁶P. Griffiths, “ The Doctrinal Study of Doctrine” (Ch.1) of *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood* (SUNY 1994) p.28。

羅門教為例，其存有論觀點與佛教的差別使前文所述，他提出的第四點遭到格里菲斯的異議，這點亦是兩個傳統對論書的主要差異，格里菲斯指出，由於婆羅門教是神權式啓示宗教，且在教理上主張恆常不變的客觀法則，因此傾向把論書定位為揭示權威，授予法則的媒介，多於是探討問題，開創義理的工具，反之由於佛教在存有論上主張緣起性空，對於差異、分歧、變化並不抗拒，因而更傾向視論書為佛教內部不同學者依時、地的差異而對教義作不同詮釋，提出新觀點，並進行相互檢證的場所，樂於視義理為持續性的動態發展³⁷。再下來我們轉而討論「論書」所載的內涵，即統稱為「見」的系統知識或系統教理。

³⁷P. Griffiths, "The Doctrinal Study of Doctrine", in *On Being Buddha*, p.51, 55。格里菲斯此一觀點使筆者注意到論書(wastra)更多是大乘佛教的用語，但在佛教內，它的前身其實是部派佛教的阿毘達磨 (Abhidhamma)，阿毘達磨正是部派論師進行佛教內部有關宗教教義及哲學激辯的工具與產物。而在整個印度哲學史中，阿毘達磨式的激辯最早只見於佛教，及後才在佛教大力推動下，亦為婆羅門教及其他外道所仿效。另一方面，波洛克其實有提到，隨着經驗知識在中世紀後期的發展，即使婆羅門教論書的性質亦不無改變，S. Pollock, "The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History", p.502。

三、見 (darwana)

「見」的原梵文是 darwana，其字根是動詞√ drw，即 to see, to view, to sight³⁸，另一同樣被中譯為「見」的梵文概念 drsti 也是源自這一字根³⁹(有關 darwana 與 drsti 之間的差異，見下文)。Darwana 在佛教漢語中依不同文脈分別譯為「見、能見、深見、知見、觀、視、望、現」等⁴⁰，但較常用的譯語還是「見」或「觀」。現代西方學者各有不同的譯語，例如理查德·瓊(Richard King)分別以思想學派(school of thought)、哲學學派(philosophical school)、系統學派(systematic school)、理論(theory)、義理立場(doctoral position)或觀點(perspective)譯之⁴¹；慕瀚諦(J. N. Mohanty)譯為見解 (view)、觀點 (sight)⁴²；波特(K. Potter)指字面

³⁸J. N. Mohanty, B.Gupta (ed.), *Explorations in Philosophy: Essay by J.N.Mohanty: Vol. I Indian Philosophy* (Oxford University Press 2001), p.77。

³⁹S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* (Delhi: Motilal Banarsidass Publ. 1922)Vol. III, p. 68。

⁴⁰梵和大辭典》頁 570 右。

⁴¹R. King, *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought* (Georgetown Press 2001), p.xiv, 31, 62, 71, 136, 138, 145。

⁴²J. N. Mohanty, *Explorations in Philosophy*, p.77-82。

是見解(view)，但實際上是思想體系(system of thought)⁴³；馬蒂拉(B. K. Matilal)譯為哲學見解(philosophical viewpoint)或理性論述(rational discourse)⁴⁴；拉達克里希南(S. Radhakrishnan)譯為思想體系(system of thought)、系統思維(systematic thinking)及哲學體系(system of philosophy)⁴⁵。而馬蒂拉及拉達克里希南都指出，見是論書所載負或所生產的產物⁴⁶。比諸於漢語佛典的譯語，現代西方學界似乎普遍更傾向循印度哲學史的脈絡來作考慮，而不只是依字面義來理解。Darwana 一字在印度智性史或知識史上，其淵源可上溯到公元前數世紀的古典階段，但若用於指前文所引述的“哲學體系、系統義理”或類似解釋，則卻是公元五世紀以後的事。

Darwana 是一個多義詞，其不同詞義之間的連繫雖仍

⁴³ K. Potter, *Presuppositions of India's Philosophies* (Delhi: Motilal Banarsidass Publ.1991) p.88。

⁴⁴ B. K. Matilal *Mind, Language and World*, p.358。

⁴⁵ S.Radhakrishnan, *Indian Philosophy: Centenary Edition* (London: Unwin Hyman Press 1923,1989) Vol.1. p.27, 43。

⁴⁶ S.Radhakrishnan, *Indian Philosophy* Vol.1, pp. 43-44。

有跡可循，但差異還是明顯的。先把 darwana 作為特定學派的專技用語⁴⁷暫擱不議，作為一個可通行於全體印度哲學的共用概念，darwana 有兩義，首義指古典階段覺者的非體系性洞見；其次是已成為一套學問的系統哲學學說，即所謂哲學學派，第二個解釋基本上是指學術或知識體系，實例是公元五世紀以後中世紀正統婆羅門教的六見(sad-darwana)⁴⁸，即勝論、數論、正理派等⁴⁹及包括佛教在內那些否認吠陀(Veda)神聖性的其他非正統學派。有學者認為大乘佛教中觀師清辯(Bhavaviveka)是首位正式把 darwana 一詞用於指「系統哲學」的人，因為他的《中觀心論》(*Madhyamakahrdayakarika*)是印度哲學史上有案可稽的首部論著用這詞來稱謂婆羅門教內外的所有系統哲學學說。故此前述現代學人的譯語說明他們主要是根據

⁴⁷J. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, p.109; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, p.189。耆那教(Jainism)把 darwana 與 jvana 列為一對對揚的概念來使用，前者指認知進程中早期階段那尚欠細節的整體認知，後者是指進程中的稍後階段形成對細節的理解。

⁴⁸S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* Vol.III, p.68。

⁴⁹R. King, *Indian Philosophy*, p.44。

中世紀經院階段來決定 darwana 所指的意思。以下將從性質、結構、範圍來說明 darwana 作為印度中世紀經院學階段“系統義理”的特性。

對於 darwana 的性質，現代學界對此曾有過分歧，爭議的焦點是：到底在直觀與概念分析兩者當中，那一者才是 darwana 的性質，雖然不會有觀點把任何一者極端化，大部份觀點都會主張是兩者兼具但比重及主從有別，但不同主張依然會據在兩者中的偏重不同而形成對立的觀點。較早期的學者常根據 darwana 一詞是以動詞字根 drw 為字源，認為 darwana 是如視覺般的直觀認知，是對本質的洞察或洞悉，因此不單不以概念、名言等為中介，且依這種對真實的靈性上的覺知(spiritual perception)而產生對神聖性的信仰，正因如此大部份印度哲學都是宗教教派，重視實踐上的現證多於單純智性上依名言所作的間接認知⁵⁰。對 darwana 性質的這種理解雖然未致於完全否定名

⁵⁰較早期的現代印度學人每多持類似觀點理解「見」(darwana)，見 M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy* (Delhi: Motilal Banarsidass Publ. 1930, 1993) p.77, 182-183; D. Sharma, *A Critical*

言概念的角色，但往往只視之為一有待被揚棄的過渡性工具，而不會認為它有獨立的意義或角色。

然而，以慕瀚諦 (J. N. Mohanty) 及馬蒂拉 (B. K. Matilal) 為代表的另一批學者卻對上述理解頗不以為然，甚至提出甚為嚴厲的指控與猛烈的批評，指此為已是陷身東方論述 (Orientalism) 窠臼中的陳腔濫調 (clichus)⁵¹。印

Survey of Indian Philosophy (Delhi: Motilal Banarsidass Publ. 1960,1991) p.13。

⁵¹由於提出指控的部份內容與有關 darwana 無直接關係，所以這一部份放在本註略作交代，直接與 darwana 相關的則放在正文。J.N.Mohanty, "Introduction", in P.Bilimoria and J.N.Mohanty (ed.), *Relativism, Suffering and Beyond: Essays in Memory of B.K.Matilal* (Oxford University Press 2003), pp.5-6。實際上此一過程與關係正是典型的“東方論述”(Orientalism)現象，通常在被殖民到後殖民 (post-colonial)過程中形成。對於印度學界在獨立前後形成這種狀態的文化環境之分析，可見 A.Nandy, "Preface", in *The Intimate Enemy-Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (Dehli: Oxford University Press 1983), pp. xiii-xv。中譯有林靄雲譯，〈親內的敵人〉，收於香港嶺南學院翻譯系等編，《解殖與民族主義》(*Decolonization & Nationalism*，香港牛津大學出版社 1998年)，pp.93-96。慕瀚諦對此的批評，見 J.N.Mohanty, "Phenomenology and Existentialism: Encounter with Indian Philosophy", *International Philosophical Quarterly* 12, 1972, p.485。曾被慕瀚諦批評的包括前印度總理暨著名印度教吠檀多一元論哲學家拉達克里希南 (S. Radhakrishnan)。拉氏的主張被批評為「錯誤」，且更是「不忠實、不真誠、誤導、無意義」及涉及「政治考慮」。見 B. Gupta (ed.), *The Empirical and the Transcendental: A Fusion of Horizons* (Rowman and Littlefield Publ., 2000), pp. 3-4。

度學界竟然接受西方對印度哲學的定型，依此構想作自我定義，觀點與西方學界如出一轍。唯一的差異只在：印度學人出於民族主義(Nationalistic)觀點，反過來把被西方貶為“東方”標誌的種種“神秘主義”元素，例如實踐、解脫(moksa)、密契真諦之靈性等標榜為“東方”優越於西方唯智論之關鍵，言下之意印度學界無疑也默認禪觀等確非關智性。正是這種由東西方智識界透過對對方的偏見所共謀虛構的陳腔爛調，以一種簡化的、對立的二元架構淹沒了如下事實：印度哲學雖然有實踐、禪觀、密契體驗等宗教相關側面，但這無違於可以同時在理性上具備高度認真的思辯分析之要求⁵²，二者並非必不相容。

慕氏等認為依字源學的分析為據把 darwana 定為直觀意義下的「見」是誤導性的錯誤推論，得出印度哲學無關

⁵²J.Mohanty, “Introduction”, p.6。慕瀚諦提及對“上一代”印度學人這種陷身民族主義窠臼之治學態度的失望與不滿。這後來反而成爲他與馬蒂拉的學術原動力，以完成以下目標爲終生使命：重新正視包括佛學在內的印度哲學中，被西方及“上一代”印度學人依二元架構不合理地抹掉的智性內涵。爲此慕氏留歐習現象學，馬氏留美習分析哲學，中年後再回頭治印度哲學。

智性與理性分析的結論，這都不符事實，雖然 darwana 的確有其涉及實踐的向度，但不能因而視智性與解脫之間一定是不相容，偏面跨大解脫論，對兩者關係這一誤解無助於從學理上說明「見」的內在結構⁵³(對於應如何定位宗教或解脫的目標與理論之間的關係，尤其與所謂理論純粹度或檢證的獨立程度之間的關係，本節最後的段落將作有限度的探討)。漫無節制地跨大宗教直觀或解脫的元素很容易造成一種錯覺，即有違事實地強調「見」是靜態及圓滿的，並暗示不同「見」之間是「互不相干」(discontinuities)⁵⁴，但事實上「見」往往是在彼此無盡的互動中，在不斷遭對方批評的壓力下成長，所謂“互動”是指不同學說之間充滿戰鬥性的對辯，所顯現的動態其實才是印度哲學史的

⁵³ J.N.Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking* (Oxford: Clarendon Press 1992). 1992, p.17; J.N. Mohanty, *Classical Indian Philosophy*, p.145。

⁵⁴ R.King, *Indian Philosophy*, p.142; R. King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the Mystic East* (London: Routledge Press 1999), pp.137-138。

常態，他們或訴諸理性分析、推論與批判⁵⁵，或訴諸經驗及知覺認知⁵⁶，而這些方法正正就是哲學實踐的主要手段。因此儘管「見」每多是有宗教背景的系統教理，但每一體系或傳統內部，或不同傳統之間在進行批判與辯論時，對理據及證據的要求，在性質上實與哲學並無二致⁵⁷，所以即使被慕瀚諦批評為熱中渲染直觀主義的拉達克里希南事實上仍然承認「見」是理性的哲學陳述，雖然拉氏會認為那無關直觀⁵⁸。

剛才對「見」的性質的探討是先確認其智性取向，其次是說明這一取向本身就是成就解脫的前提。然而，前文只是從分析與直觀的對比；及在印度哲學史上，哲學體系以批判對方作為常態存在方式等較外圍的問題來論證「見」的智性取向。下文將轉從「見」的內在結構這一較理論的角度作說明。與由存在論(ontological)問題主導的西

⁵⁵J.N.Mohanty, *Classical Indian Philosophy*, p.145。

⁵⁶R. King, *Indian Philosophy*, pp.38-39。這通常指現量，尤其根現量，而對現量本身性質的理解也常是爭論焦點之一。

⁵⁷J. N. Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought*, p.8。

⁵⁸S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* Vol.1, pp.43-44。

方哲學相比，自四世紀以降的印度哲學却另創新猶，普遍以認知作為哲學的首出課題⁵⁹，不單每一個印度哲學學派都各自有相應的量論學說，且都以認知為哲學分析的起步點，印度哲學各大學派之間，或同一宗教內部所展開的教義或哲學學術辯論幾乎全部由知識論入手⁶⁰，並以此為其他辯論課題的基礎⁶¹。慕瀚諦指，印度哲學用於指「系統義理」的是梵文 darwana(見)一詞，一個組織完整的「見」不單包括對實在的性質(nature of reality)的理論說明，也包括對其認知依據的性質(nature of cognition)的理論說明，故「見」是由「所量」(prameya)論及「量」(pramana)

⁵⁹事實上佛教是印度哲學中開此先河者，公元五世紀唯識宗背景的佛教量論更把這一轉向推向高峰，自此迫使幾乎全部印度哲學學派以認知問題作為哲學首出課題，若欠佛教的角色，難以想像印哲會變成什麼樣子，見 J. N. Mohanty, "The Hindu Philosopher's Criticism of Buddhist Philosophy" ,in *Exploration in Philosophy*,p.115。

⁶⁰印度哲學的知識論辯論始自佛教，部派佛教對知覺問題的歧義即為典型例子，有著名華裔學僧法光法師的分析，見 Bhikkhu K.L. Dhammajoti, *Abhidharma Doctrine and Controversy on Perception* (Sri Lanka: Centre for Buddhist Studies 2004)。

⁶¹J.N.Mohanty, "Phenomenology and Indian Philosophy: The Concept of Rationality" *Journal of British Society of Phenomenology* 19(3), 1988, p.271。又見 N. Bandyopadhyay, "The Buddhist Theory of Relation between Prama and Pramana" , *Journal of Indian Philosophy* 7,1979,p.43。

論合成，這是印度哲學對存有與認知之間關係的典型安排，儘管不同學派的内容與偏重各有不同，但皆以此為架構⁶²。雖然慕瀚諦曾清楚指出：「量」(pramana，認知)不完全等於知識(knowledge)，量論 (Pramanavada) 也不完全等於知識論 (epistemology)⁶³，但在能認知與所認知之間關係的問題上，現代西方哲學以知識論與形上學的對揚所作的處理，仍然可以為考察量與所量之間的關係帶來一定啟發，因此，悅家丹(D. Lusthaus) 借助西方哲學用語說明如

⁶²J.N.Mohanty, “Remarks on the Pramana Theory: General Observations on Pramana-Prameya Theory” , in *Reason and Tradition in Indian Thought*, p.227 ; 又 J. N. Mohanty , “Nature of Indian Philosophy: Theory of Pramana” , in *Explorations in Philosophy*, p.6 。

⁶³J. N. Mohanty, “Nature of Indian Philosophy: Theory of Pramana” , in *Exploration in Philosophy: Vol. I Indian Philosophy* , p.5。慕瀚諦指出，不論從學說的總體特性或從諸如「現量」等具體項目的性質來說，量論與知識論的性質之間都有差別。此間的「認知」(cognition) 是對一種心智體驗、活動類型或意識事件的描述性字眼，與「知識」(knowledge)多少作為一個規範性字眼所暗示的真值性或真理宣稱并不相同。因此下文盡量把印度哲學或佛教的「量論」(pramanavada) 與近代西方哲學意義下的「知識論」(epistemology) 分開使用。筆者一直認為量論雖有知識論的成份，但更根本的是「認知現象學」(phenomenology of cognition) 的問題，西方佛學界也察覺到量論這特殊性質，從而對量論的現代研究也發展出兩條不同的路線，見 G. Dreyfus, *Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations* (SUNY 1997), pp.285-288 。

下：

印度哲學以知識論而不是存有論作為一切討論的起點，
認知功能牽制着形上學的真理宣稱，在作出宣稱以前，
需先証立此一宣稱賴以提出的合理基礎，故此存有論依
知識論而立，知識論比存有論更具優先性…故緣起是在
認知能所關係的處境來講，而不是形上學地講。⁶⁴

悅家丹之議雖略嫌簡撮，但已指出印度哲學在
darwana (見) 的組織上的特性。當然，儘管不同的哲學學
派大體共用由能知、所知組成之「見」的結構，但具體的
哲學立場與觀點仍然各不相同，事實上，包括部派佛學在
內的大部份印度哲學學派都是不同程度的實在論，依指涉
(referential)檢証認知，即以認知對象為認知因，唯一例外
是佛教唯識宗採取意義(sense)建構說，以「表識」為認知

⁶⁴D.Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei Shih Lun* (London: RoutledgeCurzon Press 2002), pp.1-9。

因⁶⁵。唯識宗遂把「認知對象」與識的性質掛勾，因為一切認知都是發生在識的範圍內⁶⁶，識從而也成為認知對象呈現之基礎⁶⁷。所以，印度哲學普遍以識顯示、揭示一切事物，並作為一切對象呈現的條件，若欠缺識則無「量」可言，從而使表面上的存有論或形上學問題過轉為知識論與心識問題⁶⁸。印度哲學的量論普遍以現量 (pratyaksa-pramāna)⁶⁹、比量 (anumana-pramāna) 及聲量 (wabda-pramāna) 構成對主體認知機能的最基本分類，其中聲量是代表在現階段個體未具備相應認知能力的情況下，對既有傳統或權威採取暫且接受為正確認知的權宜安

⁶⁵J.N.Mohanty, "Buddhism and Phenomenology", in *Explorations in Philosophy*, pp.165-166。

⁶⁶J.N.Mohanty, "Consciousness and Knowledge in Indian Philosophy", *Philosophy East and West* 29(1), 1979, p.3 ; J.N.Mohanty, "Consciousness and Knowledge", in *Reason and Tradition in Indian Thought*, p.33。

⁶⁷J.N.Mohanty, "Phenomenology and Indian Philosophy: The Concept of Rationality", p.271。

⁶⁸J.N.Mohanty, "Remark on the Pramana Theory", pp.236-237。

⁶⁹現量(pratyaksa-pramana)中的 pratyaksa 是由字首 prati(分別、呈現)及 aksa (眼睛)組成的複合字(prati-aksa=pratyaksa)，即：呈現在眼前的量，亦稱「現量」。

排。與能量或量智對應的所量(prameya)自然也據此分爲共相(samanyalaksana)與自相(svalaksana)等，分別代表顯事(pratyaksa)、隱蔽事(proksa)及極隱蔽事(atiproksa)等。要注意的是，即使在能所架構中，所量受量識的一定節制，但那更多是一種相互牽制的依持關係，而不是因果關係，故此慕瀚諦指出這兩者之間更多是一環環相扣，無法指認一理論或邏輯上的絕對起點或首出概念，因此亦同樣不應把主體視爲絕對起點。然而自相與共相這一分類是依能量類別而提出對所量存在樣態的劃分，尙未進一步涉足所量的內容或主題，若以佛教爲例，所量的題材或內容作劃分，實際上是五明的知識系統，因此其內涵必須是以智性爲主的⁷⁰，且以無所不包爲目標。由於完整的「見」是由所量與能量合成，因此所作的任何真理宣稱都不得不要受到來自內部的節制，即不能有違於在量論部份對主體認知能力的有效性與限度的規定⁷¹。所以綜合來說，一個結構完

⁷⁰事實上這就是《瑜伽師地論》卷三十八中所指，以五明爲「所知」(jñeyā)的「一切智」(sarvajña)《大正藏》冊30，頁498c。

⁷¹J.N.Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought*, p.10。

整的「見」有兩組主要向度，第一個是能知與所知的認知向度，第二個可姑且稱為現象與本質的存有論向度。若以佛教為例，即五明知識分類體系中內明與餘下四明之別，如勝義、世俗二諦或空性與緣起之別。正因如此，所以「見」（尤其有關所知事的理論說明）在最核心的狹義部份固然指系統義理或系統哲學，但從整體上來說，却是指較廣義的範圍，即「五明」全體，因此它的意義亦隨之擴大為指「系統知識」⁷²。

無可否認，以能所問題，而不是本末、體用問題作為

⁷²本文其中一位評審教授在此提出一問題：狹義之「見」（系統哲學）似應包括量論，但為何在佛教的五明系統，量論屬因明，不屬內明？筆者反覆思量此一問題，也許由於量論處理能、所之間的橋樑是如何可能，故既要與能所雙方有連繫，但又不屬於哪一方。此一問題仍有待深入再思考。另，梵文「見」一詞在內涵上的這一廣、狹之別隱然與西方哲學的古典階段對 *philosophia*（哲學）一詞廣、狹二義的不同使用範圍遙相呼應。這一點頗饒富趣味，因為在古希臘階段，*philosophia* 廣義上指的是學問、統系研究，甚或不同學術科目中所從事的，對知識的理解陳述，當中包括大量今天所謂「自然科學」的成份，所以 *philosophia* 的廣義定義是指知識（*knowledge*）、系統研究（*systematical studies*）、學問（*science*）或德文所謂 *Wissenschaft*（科學、學問）。而形上學、存有論、知識論等狹義或核心義下的「哲學」則稱作「第一哲學」。這一區分與「見」可用於單指內明或指全體知識（即「五明」）頗有相近之處。

「見」的基本架構，這一安排是公元五世紀，印度哲學普遍出現知識論轉向(epistemological turn)以後才全面形成，持不同宗見的學者廣泛而自覺地探討知識論問題，並各自建立相應的量論系統⁷³，然而這一轉向是由佛教所推動的，最早源自佛陀從人的角度質詢婆羅門教對世界及社會秩序所作客觀真理宣稱的理據何在，尤其這類宣稱每多採用本末的架構，構成一種客觀意義下的外在形上學(external metaphysics)。大乘佛教階段的唯識宗把早期佛教較樸素的人本精神延伸為討論人與世界之關係的能所架構，用以挑戰婆羅門教由梵天與世界之關係所組成的本末架構。在中世紀階段的婆羅門學派因而在與佛教相辯時，亦把佛教這種能所架構採納過來，多少把爭論的主題由神學或外在形上學轉換為意識哲學及知識論之內在形上學(internal metaphysics)⁷⁴，雖然婆羅門教大多仍堅持一種有

⁷³B.K.Matilal, *Mind, Language and World* 2002, p.352。

⁷⁴內在及外在形上學這對概念是借用自康德(I. Kant)，外在形上學是對宇宙論意義下客觀世界的存在根源之說明，內在形上學則是對人的心智作為一切經驗、意義及其對象之構成條件的說明。

別於佛教的客觀立場，但那已經是以知識論的客觀主義取代早期形上學的客觀主義，而這一轉換正是因為他們也採納了佛教所提出，以能所問題作為「見」的基本架構，因此有了他們的這一點轉變，才把由早期佛教點出方向，大乘佛學積極推動，婆羅門教各派最終也採納的，依能所架構組成完整的「見」之知識論轉向全面建立。在印度哲學中世紀階段的更後期，當「見」的論理性格被極為徹底地發展出來後，它往往被另一個概念所取代，這即是在印藏大乘佛教口中用於概括小乘經、有二部及大乘空、有二宗的總稱，即「四大宗義」的「宗義」(siddhanta, 藏文譯作 grub mtha')。

當我們是根據中世紀印度的系統教理(doxography)來理解「見」(darwana)時，它會引申出對「見」另一課題的省思。前文曾提及，同樣以動詞字根 drw 所派生出來的概念除 darwana 外，還有 drsti。兩者在佛教漢語中多譯為“見”，單從漢語佛典的譯文，我們不易確定其原文是哪一個字。然而，在藏文佛典，則只是偶爾才出現相似的含

糊情況把二字同譯作 *Ita ba*⁷⁵。然而，這兩個概念在梵文中是有一定差別的。一般來說，當 *darwana* 用於指中世紀教義(doxographical)系統時，它在價值態度上可以因應情況的不同而有兩種應用方式。第一種是中立的描述性使用，單純指學派的系統見解；第二種是在規範性意義作價值觀上肯定性的使用，即認同有關學說是正見，可為解脫正因⁷⁶，但卻罕作貶義性的使用，因為在中世紀階段，邪見或惡見每多用 *drsti* 表達之⁷⁷。特別指出這一點作澄清，是因

⁷⁵藏譯比之於漢譯，對這一細微但重要的差別有更大的關注，因為與 *darwana* 相連的其他系列梵文概念，例如 *darwanamarga*，即唯識宗五道位的第三位，漢語佛經譯為「見道位」，但藏文則譯為 *mithong lam*，而不是 *Ita*，從而標明了與 *drsti* 的差別，但在漢譯，則概以“見”字譯之，似未注意差別。另外例如宗喀巴《菩提道次第廣論》〈毘鉢舍那〉品中譯作《慧觀》章，其原藏文為 *Ihag mithong*，而不是 *Ita*，因作正面字眼使用；反之克主杰提及三種對中觀空義的斷見式理解時，用的全是 *Ita ba*，却不是 *mithong*，因概屬邪見，反映藏文對這差別還是頗有警覺。

⁷⁶R. King, *Indian Philosophy*, p.33。

⁷⁷這一區分在早期佛學階段仍未見明顯，例如《俱舍論》(*Abhidharmakowa*)卷二有提及染污見、世間正見、有學正見及無學正見，其中除首項是邪見外，餘三都屬正見，但概用 *drsti*，另八正道中的正見亦用 *drsti*，見即將出版，專事對早期佛教如何使用「見」一概念的新書，P. Fuller, *The Notion of Ditthi in Theravada Buddhism* (Routledge Curzon Press 2005)。然而由大乘階段開始，在使用上開始形成分流，例如《根本中論》(*Mulamadhyamaka-karika*)

爲若不清楚區分 darwana 與 drsti，混淆其所指(尤其在漢語佛學界本就有把二者皆以“見”概視之的長久習慣)，則難免會得出不分妄實，凡見皆非，故以破一切見以成就覺悟的謬說，而這顯然會有把「見」(darwana)的智性特質推向不必要的誤解之危機。

在此，有關「見」的問題，最後要略作討論的是其宗教或靈性實踐的背景與其理論之間的關係，說得再白一點，是指屬於宗教傳統內的哲學討論，其純度或自主性有否受到信仰背景破壞？這當然是一個現代視野下的問題⁷⁸，但與其以這屬古代印度人所沒有的角度爲借口迴避正面作答，倒不如積極地正面回應之。首先，無可否認，「見」

第廿七〈觀邪見品〉(drsti -pari ksa)及唯識宗根本煩惱中的五惡見(mithyadrsti)等所用的原梵文都只限於 drsti，而不會用 darwana。對於兩者在大乘階段的分別，見 D. Seyfort Ruegg, *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Thought Part.I* (Wiener Studien zur Tibetische und Buddhismus, Universitrt Wien 2000), p.114, 135；又見 E. Napper, *Dependent Arising and Emptiness: A Tibetan Buddhist Interpretation of Madhyamika Philosophy Emphasizing the Compatibility of Emptiness and Conventional Phenomena* (Boston: Wisdom Publ. 1989), p.114。

⁷⁸視哲學與宗教必然對立乃西方文藝復興及啓蒙運動後產生的現代偏見，見 R. King, *Indian Philosophy*, p.32。

是在宗教傳統中成立，有其原初的宗教動機，亦明顯有其宗教目的，即解脫或覺悟等，因而亦與實踐相連，用現代語言來說，即是涉及治療(therapeutic)的，故印度哲學常常普遍以醫學為喻來理解「見」的宗旨⁷⁹。印度哲學的實踐至小有相當一部份，涉及被西方學界稱為“神秘直觀”的禪觀踐行，對印度哲學來說，概念地或智性地依「見」掌握有關真實的知識，這不應是最終目標，只有解脫才是，因此「見」最終是以成就解脫作為目標⁸⁰。所以作為印度系統哲學的「見」即常遭西方學界質詢其理性成份的純度⁸¹。然而，若我們以佛教為例，《布頓佛教史》談及「論書」時，他一方面把「論書」定義為五明的載體，其次在載負內明的一類論書上，他基本上是依「見」與「行」來作進一步的分類，而兩者之中，「見」的份量佔壓倒性的比例

⁷⁹B.K.Matilal, *Mind, Language and World*, pp.301-302。佛教的四聖諦，即苦、集、滅、道就是一個典型例子。

⁸⁰M.Eliade, *Yoga: Essai sur l'origine de la mystique Indienne* (English Translation: *Yoga: Immortality and Freedom of Indian Mysticism*, London: Routledge Press 1958), p.4。

⁸¹B.K.Matilal, *Mind, Language and World* p.365。

⁸²，這反映「見」是內明類論書的主要內容，「見」是「行」的依據。

當然，這一回答其實還未有觸及真正問題的核心，因為問題的核心是「什麼叫實踐？」只要能說明實踐就是智性或見的實踐，或智性本質上就預設實踐，則實踐不單不會成為指控「見」的罪證，反而可為它洗脫無理指控。慕瀚諦對有關宗教（狹義是“密契體驗”，廣義指“實踐”）在哲學理論內的角色之質疑解答如下：源自解脫意旨，並具實踐向度的哲學思考常遇上對其理論及智性純度的質疑，但這種質疑大多屬臆測與誤解⁸³，因為（1）根據檢証脈絡（justification context）與發現脈絡（discovery context）二分的考慮，一個理論產物的內部結構成立與否，與提出

⁸² 《布頓佛教史》，頁 39-45。

⁸³ 慕瀚諦在“The Nature of Indian Philosophical Thinking”的 p. 284 反駁胡塞爾，指解行之間的截然二分即使在西方也是現代觀點，古代西方哲學（例如蘇格拉底）即肯定哲學是要實現善的人生，又見 p.280；慕瀚諦曾多次強調這一點，又見他另一文章“Theory and Practice in Indian Philosophy”，in *Explorations in Philosophy*, p.24, 甚致連「解脫」問題亦可作如是觀，見 B.K.Matilal, *Mind, Language and World*, p.21。

該理論的人的內心動機及進一步的目標之間實亦不一定有必然的直接關係，沒理由依難檢或不可檢的動機為理由，指控其理論產物自動無效或全盤崩潰⁸⁴。實踐的動機或心態只要沒有構成理論成立與否的判准，則即使出於解脫或實踐動機，亦不必然侵蝕理論的智性純度與自主度⁸⁵；(2)所謂“實踐”(prayoga, 即“加行”)並非在理論外另有實踐，卻是指理論踐行者本身進入操作狀態，把理論所具的可應用性(applicability)與可實現性(realizability)運轉出來，所以實踐不過就是踐行者本身依理論在實踐⁸⁶；(3)實踐、宗教經驗或密契體驗全部不是真理宣稱的判准所在，體驗的真理基礎首先是放在哲學智性上講，透過智性的把關，從體驗以外建立智性的審定判准規範體驗，把它

⁸⁴B.K.Matilal, *Mind, Language and World*, p.354。有學者如 R. King 即指出「見」與實踐的密切關係更類於西方對「哲學」的古典理解，而不是其現代意義，King, *Indian Philosophy*, pp. 46-47。甚至連「解脫」問題亦可作如是觀，見 B.K.Matilal, *Mind, Language and World*, p.21。

⁸⁵J.N. Mohanty, “Theory and Practice in Indian Philosophy”, p.19, 26,29.

⁸⁶J.N. Mohanty, “Theory and Practice in Indian Philosophy”, pp.24-25, 27-28, 32.

納入理論軌則內，但同時可為宗教體驗保留邏輯可能性⁸⁷，把概念思維與知解過渡為直觀的密契體驗時，此一心智上的過轉非關理論，卻只屬心理性的⁸⁸，也就是說，這不是指所緣或對象有不同，却是緣取對象的方式有差異，即到底是依概念作哲學或知識上的把握，還是直觀地體驗之。

四、班智達

最後，有關中世紀印度(及其繼承者，例如西藏)經院學式的智性系統，應予注意的還有一個梵文概念，即班智達 (Pandita)⁸⁹。在中世紀印度，知識人有兩種主要的類型，即「班智達」及被中譯為「善知識」的梵文 kalyana-mita 或巴利文 kalyana-mitta，兩者共通之處在於：都是宗教文明

⁸⁷J.N. Mohanty, "The Nature of Indian Philosophical Thinking", pp. 280-281.

⁸⁸J.N. Mohanty, "Theory and Practice in Indian Philosophy", pp. 29-30.

⁸⁹Pandita 是由字根 √pand(性無能)所生出的字幹 panda(性無能者)加上 ita 的過去受動分詞所組成(√pand → panda → panda+ita → pandita)，因此 pandita 是一形容詞，字面義是指「性無能者的狀態」，中文意譯作「智者」。傳統印度認為智者必定是修行人，因此理論上應是遠離或超越情慾的。

體系的學者，因此智性與德性的兼具若不能經常都是事實的話，起碼仍是公認對學人作的期望與要求，是一常態的標準，因此借喻中國傳統文化，二者都應既是經師又是人師，既作言教亦作身教。然而，兩者之間還是有差別，這主要表現在對智性的不同運用上，「善知識」更多是指在五明或十明的系統知識中精深於一門者，而通常都是「內明」，「善知識」一詞的藏譯是 dge ba'i bshes gnyen，縮寫是 dge bshes，也就是藏傳佛教中以精通佛學為要求的傳統學問寺的高等學位“格西”⁹⁰。反之，班智達則是以博學於五明(或十明)為定義，精通大、小十明者藏文稱為「大班智達」(Pandita chen mo)，若精通以語言文學為主的小五明(文法、詞學、詩學、戲劇)者藏文稱為稱「小班智達」(Pandita chung ngu)，依精通聲明，却不是五明中的其餘四明被稱「小班智達」，乃是因為語言是一切知識的載體，因而有優先性，其餘知識都是建築在對聲明的掌握上，故

⁹⁰A. Berzin, *Relating to a Spiritual Teacher* (New York: Snow Lion Publications 2000), pp.44-49.

《瑜伽師地論》卷五十二有所謂：「名、句、文身，當知依五明處分別建立」⁹¹，即語言是一切知識討論的平台與基礎⁹²。有趣的是印度文明以聲明，而不是因明(hetu-vidya)作為知識入手之處。即使其因明，也沒有非經驗的、純粹形式的抽象有效推論(valid argument)之構想，這也許與印度文明，不論婆羅門教或佛教皆無所謂形式與質料截然二分之預設有關⁹³。大班智達在中世紀印度也是對佛教大學問寺校長的稱呼⁹⁴，而所有這些學人的學問文本都稱為

⁹¹《大正藏》冊 30, 頁 587c。

⁹²D. Jackson, *Enlightenment by a Single Means*, p.39; J. Gold, "Sa-Skya Pandita's Buddhist Argument for Linguistic Study", *Journal of Indian Philosophy* 33, 2005, pp.151-152。

⁹³這一點與古典西方文明構成鮮明對比，後者以邏輯作為知識之門多少乃涉及邏輯學所帶有的純形式(formalistic)特質，而這恐怕與早期西方哲學偏好形、質二分有一定關係，見筆者論文〈當代漢語佛教因明量論研究類型的哲學回顧芻議〉，刊於《人文學部第一屆研究生學術研討會文章結集》(香港科技大學 人文學部 2000), 頁 104-155。

⁹⁴D. Jackson, *The Entrance Gate for the Wise (Section III) Sa-skya Pandita on Indian and Tibetan Traditions of Pramana and Philosophical Debate* (Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universitrt Wien 1987), pp.11-12; G.B.J.Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monks*, pp. 103-105, 138-139; M.Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation and Memory* (New York: Oxford University Press 2000), pp.776-782; “班智達”一稱謂至今仍用於印

論書(wastra)，又稱為大「句義」(padartha)，即以文字為手段，掌握對一切現象的理解後，所建立的系統知識⁹⁵，其內容即稱為「見」。

小結

本文以論書(wastra)、見(darwana)及班智達(Pandita)三個梵文概念為線索，試圖說明在已發展致出現經院學的宗教文明中，宗教實踐與解脫的成就從來都不是個人內心主觀而無關智性事業的閉門心性修練，宗教的動機往往是推動智性探索，建設系統知識的動力，用以饒益眾生，而智性的宗教態度本身亦反過來把解脫作為一個知識問題來認真探索，並且把特定的知識變為成就解脫的必要條件，使宗教解脫得以由哲學實踐來承擔與成就。當然，由於本文處理的更多是文化現象上的分析，屬背景性質的問

度傳統學者，J.N.Mohanty 及 B.K.Matilal 出國前所隨正理師即被他們稱為 Pandita，見 J.N.Mohanty, *Between Two Worlds East and West: An Autobiography* (Oxford University Press 2002), pp.35-45。

⁹⁵《瑜伽師地論》卷五二：「若依止句，當知一切皆能了達…依五明處分別建立」（《大正藏》冊 30，頁 587c）。

題，尙未直接觸及最核心的課題，這都只能留待下一步去進行⁹⁶。

後記：筆者在此感謝第二屆印度學學術研究會期間，多位與會學者的提問及指正。尤其感激兩位匿名教授的詳盡評審，使筆者獲益良多，並把兩位學者的高見放進本文的多項註解內，以充實本文，並在此表達衷心感謝。

⁹⁶這將涉及佛教對慧(prajña)與量的分析，包括：聞 (sruta-myiprajña)、思 (cinta-myiprajña)、修 (bhavana--myiprajña) 三種所成慧 (tri vidha-prajña) 的關係；還有現、比、聲三量及三種所量之間的關係，分別處理有關理性與傳統、權威及直觀性宗教體驗之間的關係與其檢證等問題。實際上這是筆者目前在進行中的研究課題，即〈言詮與體驗〉(上)、(下) 二文，分別探討早期印藏經院佛學(部派佛學、唯識宗)及後期印藏經院佛學(藏傳佛教格魯派)對三慧與三身、三量之間關係的理解，這將是筆者《佛學研究形態的蛻變：知識社會學的分析》一書的第四章〈經院佛學、學問寺與教權社會〉接着第一節(即本文)而提出的課題，將放在第二節。

Ideas of Systematical Knowledge in Medieval Indian: Darwana, Wastra and Pandita

Yu-Gnang Lau*

Abstract

The present article is a concise study of the basic structure, nature, domain and categories of systematical knowledge in medieval Indian, while some examples will be drawn from Tibetan tradition. The discussion will be focused

* Assistant professor, Department of Philosophy, The Hong Kong University of Science and Technology

on three Sanskrit terms, namely, darwana (philosophical system), wastra (academic treatise) and pandita (scholar of Five Science). These terms are used to define various aspects that are essential for classical Indian idea of knowledge. They are components of Indian tradition of knowledge system, no matter in Buddhist or Brahminist context. Another focus of this article is the relationship between religion and knowledge, or spirituality and rationality. I will try to argue that, for both Indian traditions, they don't have the strain tension that happened in their Western counterpart. Rather, the human passion for knowledge is integrated into the scholasticism of both traditions as part of religious practice.

Keywords: darwana, wastra, pandita, pabca-vidya, kalyanamita