

佛教學論的宗教意義

何建興*

摘要

陳那、法稱等印度大乘佛教中、後期思想家嘗就知覺理論、邏輯及語言哲學等領域著書立論，建立了佛教自身的量論體系，並批判印度教量論學者的相關理論。問題是，量論所探討的主要是世俗知識，這同解脫這一印度宗教家共同的終極關懷又有什麼關連呢？本文嘗試探討此一問題。文中先論述印度量論的起源，並討論佛教學論的主要見地。其次就佛教學論學者以「佛陀為量」一觀點進行探討，梳理出此觀點所隱藏的意含。最後，作者自佛教知覺理論、邏輯及語言哲學等視野抽絲剝繭，以證成「量論研究可作為宗教實踐的初階」一主張。

關鍵詞：陳那、法稱、解脫、佛教學論

* 南華大學宗教學研究所助理教授

On the Religious Meaning of the Buddhist Pramana Theory

Chien-hsing Ho

Abstract

Dignaga and Dharmakirti are the establishers of the Buddhist *pramana* theory, which includes theory of knowledge, logic and philosophy of language. They propounded the theory while leveling criticisms against the rival theories of Hinduism. The problem is that as a *pramana* theory mainly concerns worldly knowledge, one wonders how the theory is pertinent to *nirvana* or liberation as the object of ultimate care for Indian Buddhists. This paper is intended to investigate into this issue. It discusses the implications of the Buddhist claim that the Buddha is a *pramana-bhuta*, one who is the personification of the means of knowledge. Towards the end of the paper, the author seeks to show that a study of the theory does pave the way to higher religious practice.

Keywords: Dignaga, Dharmakirti, liberation, Buddhist *pramana* theory

佛教量論的宗教意義

何建興

【壹】問題

當我從窗前眺望遠處的竹林時，我知覺到竹林綠色的心識活動具有什麼樣的意向內容呢？我們能否從這裡沒有煙，推論出這裡也沒有火？而「桉樹」一詞的意義究竟是個別的桉樹、所謂的桉樹共相，還是牛、羊、樟樹等非桉樹物的遮除？像這樣的問題曾經是陳那(Dignaga)、法稱(Dharmakirti)等古代印度佛教量論(或知識學，舊稱「因明學」)學者的主要關懷，這些傑出的中後期佛教學者就知覺理論、邏輯及語言哲學相關議題著書立論，並和印度教量論學者相互批駁，兩個宗教傳統間的論辯延續凡七世紀之久。不消說，為自家理論辯論乃至駁倒他宗多少能顯示自身教派的殊勝。問題是，量論所探討的主要是世俗知識，這同解脫以及其他印度宗教家所關切的課題又有什麼關連呢？

上個世紀，印度及西方學者對印度哲學的研究呈現出兩個差異極大的圖象。首先，由於印度人強烈的宗教意識及出世主義，人們很容易留意古代印度哲人在宗教相關議題的形上思辨和神秘體驗。卓越的印度思想家 S. Radhakrishnan 就表示，¹印度哲學的主要標記在於其

¹ S. Radhakrishnan 與 Charles A. Moore 編, *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, 1957, 頁 xxiii-xxv。

對精神性(spirituality)層面的專注，於此，哲學與宗教密切相關，宗教的種種問題為印度的哲學心靈提供了深度、動力以及目的。部分由於與「哲學」(philosophy)相應的梵文字詞是意為「觀看」的 *darwana* 一詞，學者們也強調，哲學知識的極致無非能夠洞悉最高真實的精神性直觀。如是，人們說，印度古典哲學全是密契主義和宗教玄想。這類的見解在上個世紀前半葉頗有影響力。其後，有關印度量論的研究卻顯示，古代印度其實有一重視概念分析、經驗探究、知識批判及嚴密邏輯論證的哲學傳統。特別是印度學者 B. K. Matilal 和 J. N. Mohanty 等人的努力，扭轉了世人對印度哲學的片面印象，以致在今日，即使是英美分析哲學學界也對古代印度的知識學成就略有所悉。²在一場紀念 Matilal 的演講裡，英國哲學家 Michael Dummett 同意說，印度哲學和當代分析哲學有相同的議題和相似的方法學，兩邊的哲學家可以平起平坐，共同討論他們所關心的哲學課題。³

Mohanty 在其 *Reason and Tradition in Indian Thought* 裡宣稱，以量(致知手段，知識主張的證據)為批判論衡之軌範的印度哲學僅可證示形上直觀的可能性，實際理地的直接經驗本身，一如精神性實踐，並不屬於印度哲學或量論的運作領域。⁴而 Matilal 所做的則形同量論的“去宗教化”工作。按照他的看法，印度哲學之所以是哲學---亦即，奠基於概念與意義分析的知識探求---而非解脫學或宗教，是因為它充量地運用證據(即量)來考察與決定種種對象、事理乃至行為目

² 這裡所稱的知識學或量論，其涵義較西方的知識論為廣，包括知覺理論、意識理論、真理論、邏輯學、語言哲學及論辯學等等。

³ Michael Dummett, 'Matilal's Mission: A Memorial Address,' 於 *Studies in Humanities and Social Sciences*, Vol. III, No. 2, Shimla, India, 1996, 頁 17。

⁴ J. N. Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought*, Oxford University Press, New York, 1992, 頁 294-5。

標。⁵對他而言，學院哲學理應同密契經驗、理性神學及聖典權威三者劃清界線，印度量論是純哲學的探究，在這裡宗教動機並無任何顯著的地位可言。

這種去宗教化的作為不無可議之處。最近，美國學者 Stephen H. Phillips 即為文論說，Matilal 的“偏見”扭曲了印度哲學傳統中的某些動機和觀點，忽略了印度哲學家的宗教關懷。⁶不過，儘管 Matilal 的立場因受到英美分析哲學的影響而有所偏頗，印度知識學與宗教實踐的關係卻仍是當代學界議而未決的問題。單就佛教知識學而言，雖說斯學已成為目前國際佛學研究的顯學，當我們埋首陳那(約西元 480-560 年)的《因明正理門論》、《集量論》(略作 PS)或法稱(約西元 600-660 年)的《釋量論》(略作 PV)，糾纏於枯燥的哲學術語和論證之間時，仍不免對佛教學論的宗教意義感到疑惑。固然，我們可以在《集量論》、《釋量論》乃至寂護(Wantaraksita, 八世紀)的《攝真實論》(略作 TS)等著作裡見到論及解脫或禮讚佛陀的文句。但是，這些書的作者一般是護教意識強烈的出家僧侶，也許他們的信仰與身份使他們必須包裝自身知性興趣的結果。「量論的研習有助於解脫的成就」，他們會這樣說，但是他們自己可能並不真的這樣想。⁷質言之，傳統佛教學者在這課題上並沒有明顯著墨，因此，本文將試著考量相觀線索，期能梳理出可能的答案。

⁵ B. K. Matilal, *Perception*, Oxford University Press, New York, 1986, 頁 69-71。

⁶ Stephen H. Phillips, 'Counter Matilal's Bias: The Philosophically Respectable in Indian Spiritual Thought,' 於 *Studies in Humanities and Social Sciences*, Vol. III, No. 2, 1996, 頁 174-8。

⁷ Edward Conze 在其 *Buddhist Thought in India* (1962) 持這樣極端的看法，認為佛教徒研究邏輯是「爲了在爭辯中打敗對手，以增加教團的財源」(引自 Georges Dreyfus,

【貳】量論緣起

Sarasvati 是印度教萬神廟裡的學問與智慧女神，在印度教神話裡她被視為是梵文文體的創造者，也是詩樂、藝術的保護者。只是，這位外相極為優雅的女神也以好辯著稱，常讓她的配偶梵神(舊稱「梵天」)不勝其擾，後來納入大乘佛教神話，名為「辯才天」。Sarasvati 女神的好辯形象起源於何時我們不清楚，但是在古代印度，學問或知識倒是和辯論有很密切的關聯。

早期《奧義書》常以對話型態展開，但那一般不是論辯。隨著種種宗教與思想派別的出現，不同教派的學者間開始針對彼此教義之正確性進行論爭，爭辯的議題除包括各教派的宗教主張以外，也涉及吠陀宗教儀規、社會律法及道德規範等等。早先的論辯不乏詭辯和無謂的口角，或涉及吠陀聖典權威的質疑，而為某些學者所排斥，但它仍發展成名為 Anviksiki(論理學)的學科，或稱為「因論」(Hetu-wastra)、「因明」(Hetu-vidya)及「思辨學」(Tarka-vidya)。最初，這學科以辯論術的研究為核心，形同論辯學；早期的相關典籍雖已佚失，我們仍可在印度教正理派(Nyaya)的根本經典《正理經》及佛教《方便心論》、《瑜伽師地論》等書裡，見到有關辯論的種類、內容、規則及過程等的論述。

稍後，學科的重心轉移至以正確的論證為核心的正理論(Nyaya-wastra, Nyaya-vidya)或論證學。於此，nyaya 一詞意指論證，特別是由數個支分或陳述所構成的論式。一般言之，論證起始於論者或其敵對者的疑問，而以得到確證無疑的結論為終。我人可能對聲音

Recognizing Reality, State University of New York, 1997, 頁 439)。

是否無常一事感到疑惑，或不知道如何信服我們那相信聲音恆常的論辯對手，隨後想起說聲音是造作的結果，而如瓶子等造作物正是無常的，是以---我們如是確信---聲音也應該是無常的。這種問題-答案式的推論過程可以用語言表述為含有數個陳述的邏輯論式。中國佛教傳統熟悉的《因明正理門論》和《因明入正理論》，基本上都是研究立自破他之論證學的論書。

後來這論證學發展成討論知覺(現量)、推論(比量)和證言(聲量，或譯「聖言量」)的量論(Pramana-wastra, Pramana-vada)，其重點頗有不同，後者以致知活動之相關項，即量(致知手段或產生知識的最相關的因果要素)、所量(認識對象)、量果(認識結果)、量者(認識主體)及量之為量的判準，為探究對象，特別著重對各種量的細部分類、內容及運作方式的考察。以佛教為例，陳那的前期著作《因明正理門論》雖論及現量與比量二者，大部分的篇幅仍用於論述論證之能立、能破與過失論(雖說這一切可歸諸為他比量)，不能算是有關量論的專著。但在他的晚期作品《集量論》裡，現量、比量和聲量相關議題的討論成為書中各章的主要內容。陳那實為佛教知識學的建立者，而他的《集量論》才是建立佛教知識學之作，後來法稱進一步宏揚此學，對後世的影響尤為深遠。

依以上的討論，印度論理學的發展可約略區分為三個階段：

論辯學 → 論證學(正理論) → 知識學(量論)

不過，這只是就印度哲學家的關切重心而立言。事實上，現量、比量等概念已出現於早期的論理學論著內，而量論階段的論書---譬如，法稱的《諍正理論》(Vadanyaya)---仍可能論述論辯規則。重要的是，量

論研究的興起，意謂著佛教與印度教學者重視透過量來考察對象，重視探究分析宗教與非宗教知識的來源、生起與實證。知識是一切學問的根本，量(*pramana*)則是知識最可靠、最標準的來源或工具，它使吾人獲致揭顯對象實在之本性的正確知(*prama*，量知)。另一方面，量也是知識主張的證據或判準，是證明所知的對象或事理的確是如此這般的根據。當我推論地知道隔壁房間有火時，我的推論知來自於我之意識到隔壁冒煙以及接下來的推論過程，但是人們也可以追問這推論知的根據何在，何以它是(正確的)知識而不是誤知或錯覺。如是，學者們可以「考定正邪，研核真偽」，評斷世俗知識的真假，測試宗教、倫理律令以及聖典陳述的正確性。陳那等佛教量論哲學家曾就種種致知議題，同印度教正理、勝論、彌曼差等學派學者斷斷致辯，好像辯才菩薩一樣，集宗教修行、聖典知識、哲學分析及論辯能力於一身。

【參】佛教式格物致知

陳那、法稱等人雖是唯識宗學者，由於他們吸收了部分經量部理論，他們的學派一般稱為「經量瑜伽行派」。與唯識學派有別，他們在量論領域裡一般肯認外在世界的存在。雖說外在世界並不為吾人所直接經驗，它的獨立存在卻可以藉由推論來證立。⁸雖然《瑜伽師地論》

⁸ 這推論的基礎是知覺者所直接經驗的內在的知覺顯現相(或表象)。此種觀點一般稱之為「表象實在論」(*representative realism*)，而異於主張知覺者直接經驗外在對象的「直接實在論」(*direct realism*)。就筆者所知，陳那並未提及該類推論，但他在《集量論》裡似乎默許以外物為實在的觀點，詳 Masaaki Hattori, *Dignaga, On Perception*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1968, 頁 29。法稱則於《釋量論》PV III391cd-392ab 提及此種推論；參見 R. C. Pandeya 編 *Pramanavartikam of Acarya Dharmakirti*, Motilal

等書以現量、比量和聲量(正教量)三者為能立法，自陳那始的佛教學論學者僅肯認現量和比量為獨立的致知手段。陳那在《集量論》裡說，由值得信賴者的言語所產生的認識，就其為無欺謬而言是同比量(推論)相似的，因而它可視為是推論知。⁹如是，自無必要再以聲量(證言，*testimony*)為獨立的量。這裡或許不應該說，陳那將聲量化約為比量，較適當的理解是說，陳那認為聲量知和比量知一樣，都運用概念思維，都只能以否定而粗略的方式指示實在，因此可以將聲量和比量歸為一類，並以後者為代表。¹⁰

無論如何，概念思維或分別並不能直接揭顯實在，只能將心識內的概念增益至外在，而形成共相(*samanya-laksana*)。共相並不是真實事物，卻常被誤認為是諸同類事物(如諸個別的羊)實際上所共同擁有的一般體相(如羊的共相)。與概念分別知相對應的是無分別知，亦即不含有概念化作用的識知(*jbana*)或認識。¹¹對陳那而言，無分別知與現量知一般無二：「現量除分別」；¹²這是說，現量是不雜有概念分別的識知，而不雜有概念分別的識知即是現量。符合這樣的判準的識

Banarsidass, New Delhi, 1989(本文依學界一般看法，將〈成量品〉視作《釋量論》第二章，〈現量品〉則為同書第三章，而與該書不同)。

⁹ PS II 5; 參見 Richard P. Hayes, *Dignaga on the Interpretation of Signs*, Kluwer Academic, Dordrecht, 1988, 頁 238。

¹⁰ 有關陳那比量理論的深入討論，詳筆者另文〈陳那邏輯理論探析〉，《佛學研究中心學報》，第七期，台北，2002。

¹¹ 在佛教學論裡，*jbana* 一詞意指吾人心識(包括唯識宗「八識說」的前五識以及第六意識)的現行的認識活動或狀態。通途所用的「認知」(*cognition*)一詞已含蘊概念分別的作用，如人所謂「每個認知都是再認知(*recognition*)」，而不適用於來指稱佛教學論的現量知覺。至於「知識」一詞在現代語中文裡偏於靜態義、非現行義，也不太適用。所以，筆者改以「識知」一詞翻譯 *jbana*。

¹² 玄奘譯《因明正理門論》，《大正藏》冊 32，頁 3b。陳那等佛教學者以量(認識手段)和量果(認識結果)一般無異，二者只是同一識知的兩個面向。因此本文在討論佛教學論時，並不特別區分量與量知二者。

知共有感官知覺、意識知覺、自證知及瑜伽行者(修定者)的直觀等四種，現量也因而概分為這四種，四者皆為無分別的知覺。感官知覺是藉由眼等五根而來的對外物的知覺，意識知覺頗具爭議性，¹³它主要指不憑藉五根的對外物的知覺。自證知是吾人對吾人心識內容的無分別知，至於瑜伽行者的直觀將於下文裡論及，此處暫略。

自然，「現量除分別」的論題很可以被質疑。吾人知覺真的能夠離除概念分別嗎？畢竟說來，不少人會認為，知覺無可免地含有概念作用乃至字詞的使用。這是相當複雜難解的議題，不過，本文不擬在此深究。¹⁴必須強調的是，這裡所說的知或識知，由於是無分別的，顯然不等同於一般理解的(概念性)知識。但是它仍不妨說是最廣意義下的知(識)，這是因為感官知覺等仍使人於知覺當下得到有關其對象的新知，雖說後者的內容並不能藉由回憶或語言等如實再現。也因此，本文所提及的「知識」一詞應該作廣義的理解，以含括種種無分別的識知。

現量知的對象是稱作「自相」(*svalaksana*)的特殊對象或體相，是心識不摻雜概念時所識取的事物本相，且以其特殊性與具體性而無法為言語所直接表詮。當概念分別或言語介入時，認識主體設想這事物與其他同類特殊物間具有某種共通的體相(亦即共相)，並以之限定乃至扭曲該事物自身。如是，自相與共相(以及它們的混合物)構成人類認識活動的全幅境域，自相特殊而真實存在，共相則只是共通於諸特殊物的觀念性存在，除此之外，再無其他認識對象。

¹³ 詳戶崎宏正原著，吳汝鈞譯〈法稱的認識論〉，於吳汝鈞《佛教的概念與方法》，臺灣商務印書館，臺北，1988，頁 265-268。

¹⁴ 可參見拙文〈陳那論感官知覺及其對象〉，《正觀雜誌》，第十七期，台北，2001，頁

事實上，陳那之所以只認許現量與比量二量的一個主要原因，在於認識對象也只有兩種體相：現量知緣取自相，而比量以其概念化作用，則只能直接識取共相。聲量知的產生有待於言語的理解，而如「羊」等字詞能用來指稱種種不同的羊，所以聲量也同樣只能識取共相。陳那雖然將聲量劃歸於比量之內，卻也提出他著名的遮詮理論 (*apohavada*)，以說明字詞指涉的運作方式。依據這裡論，語言文字並無法直接表詮實在的自相以及諸如花草樹木等特殊物，但是，像「桉樹」這樣的字詞雖不能直詮個別的桉樹，卻能藉由牛、羊、樟樹等非桉樹物的遮除，間接地指示其對象，使聽者對該對象產生概念性的知解。這“非桉樹物的遮除”具有正理學派之共相的一些特徵，可說形同概念性---而不是實在性---的共相，而被陳那視為是「桉樹」一詞的意義。藉由它，聽者乃可以有有關言語指涉對象的概略知解，成就概念性的聲量知識。¹⁵

法稱繼承陳那量論的基本框架，但進一步加入了因果論的色彩。自相被說為具有有效運作 (*arthakriya*) 的能力，而能實現人所意想的種種目的；與之相反，共相並無此種能力。在現量的理解上，法稱回到陳那之前的佛教觀點，認為現量除了無分別以外，還必須是無錯亂的，藉此排除見到旋火輪等的錯覺。另外，現量知和比量知彼此有共通處，亦即它們都是正確的，而此正確性在於它們(的對象)能引致有效的運作或目的的實現。自然，比量知所直接呈現的並不是真實事物的相貌，因而在某意義下是錯亂的，但它仍可間接地促成某種實效

4-7。

¹⁵ 有關陳那遮詮理論之進一步闡述，可參閱拙文 'How Not to Avoid Speaking—A Free Exposition of Dignaga's Apoha Doctrine,' *Journal of Indian Philosophy*, vol. 24, no. 5, 1996, 頁 541-562。

或目的的成就。譬如說，推論某山有火的比量知雖沒有呈現出該火的真實相貌，卻能夠引導人們找到山上的火，這推論知既是錯亂的，也是正確(無欺謬)的。另一方面，若人從遠處見到陽炎而以之為水，等到接近時才知道那裡並沒有水，原先的知覺判斷顯然是欺謬的，它提供知覺者謬誤的資訊。就筆者所知，陳那並未討論我人如何知道某一特定識知誠為正確識知的議題。不過，法稱及其後的佛教量論學者則對此議題有不少討論。整體而言，他們認為，陌生物之知覺的正確性有待透過隨後之實際行動來確認，至於自證知、瑜伽行者的直觀以及常見物的知覺則本質地為真，不需依賴外在物事的印證。¹⁶

佛教量論在古代和現代都不乏非難者。如 Matilal 等當代學者特別質疑無分別知覺的可能性，並舉證強調佛教的知覺與自相觀點同西方幾已“垂死”的現象論的相似性。¹⁷不管怎樣，量論研究顯示陳那、法稱等古代印度佛教學者觀於物、致其知的濃厚興趣。只是，這裡所討論的主要是外在對象及世俗知識，似乎是集“義”(artha)於外，小知間間，既透露不出深微的心靈消息，也見不到高遠的宗教精神智慧。

【肆】佛陀為量

佛教本身與量論是否有什麼特別的關聯呢？佛教學者 A. K. Warder 認為，佛陀本人從經驗和經驗證據之考察二者獲得知識，他不依靠權

¹⁶ 詳 Masaaki Hattori, 'The Buddhist Theory Concerning the Truth and Falsity of Cognition,' 於 P. Bilimoria 與 J. N. Mohanty 編, *Relativism, Suffering and Beyond*, Oxford University Press, New Delhi, 1997, 頁 361-371。

¹⁷ 以佛教知覺理論近似英國經驗論的觀點，可說為絕大部分國際量論學者所採納；筆者個人對這一問題的討論與回應，可參見拙文(2001: 3-31)。Matilal(1986)及 Arindam Chakrabarti 等人特別質疑無分別知覺的可能性。

威，也要他的追隨者不要因為某句話出自佛口即信以為真，而是應該如人們以試金石等測試黃金的純度那樣，批判地檢驗佛陀的話語；是而，人如果真想得到覺悟的話，就應該自己確定真理。佛教實踐以真理的知識為基礎，但在這方面要有所進展，就得先求取區別真實與謬誤的方法，先確定何種知識來源可以接受。¹⁸譬如說，當佛教徒主張諸行無常時，他不能只訴諸佛陀的宗教權威，還必須確定是否比量推論有助於真知的獲得，且能透過推論證實該主張。從這個觀點看來，即使量論的宗教意義並不明顯，量論研究仍可看做是實踐的佛教徒的中心要務，而這卻詭異地說明了佛教學論的宗教意義：如果你想成為一位真正的佛教徒，你先得研習量論！

Warder 對「真理的知識」的理解具有類似正理學派的認知主義式色彩(詳下一節)，不必即是陳那等人的觀點。但不可否認的，佛教對經驗的重視，對種種名言戲論的反感，使它傾向於認為，人在做某項真理陳述時，最好也能夠提出知識學上的支持證據。這點或許也說明了，為什麼陳那不將聲量或聖言量視為是獨立的量，且暗示說，證言的正確性在於它的提出者先前已知覺了它所指示的對象或事態。依照這見解，佛教經典的知識無非是基於佛陀等聖者的修行體驗或精神性直觀，而非憑空構畫。正理學派哲學家肯認上神的存在，以印度教吠陀聖典因係神的言說而無可置疑。彌曼差派和吠檀多派都以聖典知識遠優於知覺證據，對彌曼差派而言，吠陀經典是自我啓示的真理，永恆為真，吠檀多派則主張，知覺和推論等經驗的致知方式偶有差誤，唯獨吠陀聖典的陳述永不出錯，也無法為任何經驗手段所否定。相較之下，佛教學論更具有理性主義與經驗批判的精神。

¹⁸ A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1991, 頁 443, 449。

不過，我們也不能抹煞佛教學者對聖典權威的重視，過於強調佛教徒的經驗批判色彩不免失之偏頗；畢竟，佛教作為一宗教不免要涉及超越日常經驗與現象事物的領域，對該領域的認識往往得乞靈於聖典或聖者的證言。為了顯示此點，我們先看陳那如何在《集量論》歸敬頌的註釋裡，表達他對佛陀的讚美之辭：¹⁹

今此論首，為使 [眾生] 生淨信于世尊，以彼因果圓滿，讚說彼為成量者。此中，因 [圓滿者，謂] 意願與所作的圓滿。意願 [圓滿，謂世尊] 欲利諸有情；所作 [圓滿，謂世尊是] 尊師，以教化眾生故。果 [圓滿者，謂] 為自、為他的圓滿。為自圓滿，以彼依此三義而為善逝故：受讚嘆義，如具好相者；不退轉義，如根除熱病者；無餘義，如滿 [水] 之瓶。以此三義故，[說世尊] 為自圓滿，有別於外道離欲者、有學聖者及無學聖者。為他圓滿，[以世尊] 依救度 [眾生] 義而為救護者。

陳那稱讚佛陀是成為量的人(*pramana-bhuta*)，但並沒有進一步解釋量和因果圓滿間的關係。法稱則在《釋量論·成量品》以整章篇幅解釋佛陀之為因圓滿、果圓滿等義。他顯示佛陀深具大悲心，累世精勤修習以成就利益眾生的知識，並進而向世人宣說其所證得的解脫道與四聖諦等真理，如此智德圓滿，遂能成就其量性(PV II 36, 148)。

對法稱而言，佛陀藉由現、比二量，確立作為其核心教法的四聖諦的真理性。我人在以相似方式確立四聖諦的真理性後，即可由之推

¹⁹ Hattori (1968 : 23, 73-5) ; Jambuvijaya 編, *Dvadawaram Nayacakram of Acarya Wri Mallavadi Ksamawramana*, Part 1, Sri Jain Atmanand Sabha, Bhavnagar, 1966, 附錄, 頁 98-9。

論出佛陀的智慧(知識)與悲心，並由後二者進而推論佛陀的權威或可信賴性，最後再由佛陀的可信賴性以及佛陀並無欺騙世人之必要二者，推論出佛陀其他我人還無法藉現、比量予以證實的教法---譬如，「諸法無我」的教論---的真理性。²⁰這裡，除了吾人可以藉現、比量來印證佛陀的核心教法以外，甚至佛陀其他教法的真理性仍須透過比量來推度。可見現、比量的研究與運用有助於建立佛陀乃至佛經的權威，而為以佛陀/佛經為圭臬的佛教信仰提供堅實的實證基礎。反之，如果不憑藉現、比量的話，佛教徒將很難為其信仰之正確性作出辯白。從這點看來，量論研究的宗教意義似乎是無庸置疑的。

法稱在〈成量品〉裡討論苦、集、滅、道等四聖諦的內容，強調我愛及以苦為樂的顛倒知是生死輪迴的原因，而人必須現證無我之直觀(無我慧)或空性見，永斷我見種子，才能像佛陀那樣證得超越生死輪迴的涅槃(PV II 82, 143)。這裡談論的明顯是宗教或解脫學方面的議題，雖說法稱也只有在本品裡才論及這些議題。有關佛陀本人，寂護及其弟子蓮華戒進一步強調，佛陀之成就作為現量之極致的無我慧，²¹顯示佛陀為一切智者，亦即知曉解脫、法(*dharma*)乃至事物本性的聖者，至於外道聖者，其所言說的事理與各種量相違，而不能視為是一切智者。²²寂護與蓮華戒更隱指佛陀對其追隨者的告誡，強調

²⁰ 參考 Eli Franco ‘Two Circles or Parallel Lines?’ 於 Shoryu Katsura 編, *Dharmakirti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Wien, 1999, 頁 67-70。人們或許認為，以佛為量的說法其實隱含著一個惡性循環：(1)因為佛陀的教法是真理，所以他是可以信賴的權威；(2)而因為佛陀是可以信賴的權威，所以他的教法是真理。如果是這樣的話，以佛陀為權威一事，無非是佛教徒個人主觀的想望，而於事實無據。Franco 在上文裡已針對這樣的誤解提出澄清。

²¹ 寂護與蓮華戒清楚地表明，無我性或空性的直觀是一種現量，詳 Swami Dwarikadas Wastri 編, *The Tatvasavgraha*, Vol. II, Bauddha Bharati, Varanasi, 1997, TS 3443, 頁 759。

²² TS 3339-3341, 頁 742-743。

佛陀的言語禁得起現量、比量與聲量等三種“試金石”的測試。²³由上可見，法稱、寂護等佛教量論學者認為，佛陀的偉大在於他的教法與量相結合，而能承受各種量的測試。即使我人目前還無法證實諸如「諸法無我」等佛之教法的真實性，吾人可以從佛的其他教法的正確性，推論前者之確然為真。而如果我人能夠長時間精勤修習，仍可能有一天親身實證無我或空性之直觀，而以此現量知證實佛陀無我或性空教法的正確性。²⁴

綜上所述，在此提出佛教量論學者視佛陀為量(或成量)一觀點所可能有的意涵：

1. 顯然地，這觀點將因果圓滿的佛陀拉進量論範圍內：成佛意謂著藉由量的研究與運用，以獲致種種正確無誤的知識。這觀點意謂著，佛陀毋寧是體現量的人，他的種種教法無非是藉由現、比二量而成就，而這也是吾人所以應該以佛陀為權威的理由；同樣地，吾人也不應該隨便盲信佛陀的話語，要能訴諸現量與比量(包含聲量)來測試佛陀話語的真實性。這也顯示，量論研究有助於確認佛陀的權威，為佛教信仰提供理論根據。這裡應不難見到量論研究的宗教意義。
2. 反過來說，上述觀點也可說賦予量論一超越或宗教的出口，強調量

²³ TS 3343, 頁 744。

²⁴ 法稱等佛教量論學者認為，人們一般也可以透過個人的努力，終而證得引致解脫的空性見等。至於我人是否都能得到佛陀所實證的所有知識---包括過去、未來及天界、神靈之種種物事的知識---一問題，法稱似乎未提出進一步說明或論證。寂護在《攝真實論》裡表示，佛陀之所以異於常人在於他的智慧(*prajña*)與慈悲(*kṛpā*)等意識屬性的優越性，而這些優越的屬性可藉由瑜伽修行而成就，TS 3409-3414, 頁 754；他甚至引用《摩訶婆羅多》的箴言：人類的知識並不存在有任何界限(*naikatra parinisthati jñānasya puruse kvacit*)(TS 3466, 頁 762)。這似乎意味著，理論上人人都可以獲致佛陀所實證的所有真理知識。

論本身的精神性與超越性。量論的研究對象與佛陀所宣說的種種教理(尤其是有關解脫這一人生終極目標的教理)密切相關，量論的研習有助於吾人親身實證這些教理。我們將在下一節繼續討論此議題。

3. 其實，*pramanabhuta* 一詞也有權威之義。雖說法稱等人不像彌曼差派和吠檀多派學者那樣賦予宗教聖典無上的權威，他們仍然肯認佛教經典的價值。依據法稱的見解，人不能脫離傳統或聖典權威獨自生存，傳統告訴我們是否應該從事或避免一些其結果尚無法立即見到的行為，在這裡依傳統行事將可以得到極大的利益。既然佛陀在世俗層面以及四聖諦方面的種種言語真實不虛，其道德人格無可置疑，我人自可以推論，佛陀在目前尚無法藉由現、比量以證實的超越層面的教諭也確然不假。²⁵而當吾人勤修有成時，甚至可以親身現證該教諭的諦義。²⁶這討論有助於制衡前述過於強調佛教徒的經驗批判色彩，而以佛教量論輕忽經典權威的經驗主義式詮釋。

【伍】宗教實踐的初階

儘管當代學者對量論研究的宗教意義見解不一，至少作為印度量論先驅的印度教正理學派認為，量論的研究有助於最高善(亦即，解脫)的達致。《正理經》(略作 NS)開宗明義說：最高善的達致根源於量、所量、懷疑、目的等十六種範疇之真性的知識。這裡所謂的最高善實即

²⁵ 陳那歸敬頌釋也可能有這樣的意思：佛陀的圓滿人格使人相信他的教諭。

²⁶ 參見 Van Bijlert (1989)頁 118-9, 149-50。宗教證言只能使聽者得到概念性知識，但這已足以去除種種錯誤的見解。聽者若勤於修行，將可望得到相關的直觀性知識。

解脫(*apavarga*)，苦厄的徹底脫離(NS 1.1.22)。依據註釋者的解釋，²⁷該十六種範疇中又以所量的真知最能直接引導至解脫，其他範疇的知識至多僅能以間接的方式促成此事。此中，所量包括真我(*atman*)、身體、感官、事物、識知(*buddhi*)、意(*manas*)、行動、性格缺陷、再生、業果、苦以及解脫(NS 1.1.9)。有些現代學者將這種見解理解成是認知主義式的解脫觀，亦即解脫之障礙物的真知即可引生解脫，而由於量是真知的充要條件，它也是解脫的充要條件。²⁸

不過，解脫的獲得並非以真我等對象的真知為直接因。依《正理經》1.1.2所陳，真知的產生引致錯妄知的消失，錯妄知的消失引致性格缺陷(如不真誠、妒嫉、欺騙、貪心等)的消失，性格缺陷的消失引致行動的消失，再依序造成再生及苦的消失，苦的消失終而促成解脫的達致。反過來說，人們由於錯妄的認識而逐漸形成性格缺陷，並因而引起各種善、惡行動，進一步造成業果及再生，遂受輪迴之苦，不得解脫。歸根究底，知識是必要的，但是它的引致解脫仍需要一漸進的時程。另一方面，瑜伽或禪定(*samadhi*)修行也是必要的，如此人才脫離外物的干擾，並使心識持恆維持於某種真知狀態(NS 4.2.38，46)。

法稱等佛教學者也可能採持類似的看法：以非我為我、以苦為樂的顛倒知引生執著，造成欲愛與貪嗔，而生煩惱與業，卒受輪迴之苦。不過，大乘佛教思想家傾向於主張，某種形上理體的智慧直觀能引致涅槃，而這直觀是超越的、難以言詮的。正理學派的真知則不免

²⁷ Ganganatha Jha, *The Nyaya-Sutras of Gautama*, Vol. I, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1984, 頁 42。

²⁸ 詳 Radhika Herzberger 與 Hans G. Herzberger, 'Two Truths, or One?' 於 P. Bilimoria 與 J. N. Mohanty (1997: 283-284)。

是智思的、可以言詮、主客二分的“認知”，其觀點恐難為佛教量論學者所認同。另一方面，即使這種超越直觀可以被視為是一種現量，量論一般並不以它為討論對象，況且吾人所實證的超越直觀，仍不同於語言文字所呈現的。質言之，量論一般所討論的只是有關經驗世界的世間知。儘管如此，量論研究仍可說是指向解脫智慧，而為宗教實踐的初階。²⁹超越界和現象界應該不是天淵懸隔，超越的智慧必須落實於形而下的現象界，必須藉日常語言或在日常經驗中呈顯出來，是以對世俗知解的研究應自有其價值。下文裡我們將進一步闡述這觀念。

前面提到量論研究中「致知」、「知識」概念的重要性。唯有透過某種致知過程，人才對任何事物有任何的知解，包括對宗教義理與解脫等的認識。進一步說，人的合理性行動一般都來自知識，知識引生意想，意想促成行動，行動導致成就，所以法稱《正理滴論》首頌說：「人類的一切目的成就都以正確的知識為前導」。³⁰如是，即使是個人的宗教修持或組織團體的宗教作為等等行動，為了達到所期望的目的成就，也應以相關知識的獲取為前提，而為了獲得正確的知識，人或有必要反省、檢討致知手段。³¹換言之，宗教實踐必須以世間知為起點，量論的研究如有助於正確世間知的確立，勢必有助於宗教實踐，反之，錯妄的世間知將對宗教實踐構成某種的障礙。³²

如所周知，東方的宗教同哲學、文化、生活方式等有密切的關聯。印度大乘佛教和印度教都以解脫為終極理想，以解脫學為核心，也都

²⁹ 詳戶崎宏正原著，吳汝鈞譯(1988：243)〈法稱的認識論〉。

³⁰ *Nyayabindu*, Bibliotheca Buddhica, VII, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1992, 頁 1。

³¹ 印度哲學家一般並不“為知識而知識”，他們對知識的探求多少預設著某種實用或宗教上的考量，這或許說明何以印度知識學傳統未能開出近代意義的科學知識。不過，筆者無法在此深究此一問題。

³² 參見戶崎宏正原著，吳汝鈞譯(1988：243)〈法稱的認識論〉。

哲學義理豐富，有各式各樣的形上學或宇宙論。當然，它們也都發展出相互爭長競短的知識學理論。這裡我們可以見到如下漸次提昇的序列：

知識學(量論) → 形上學(境論) → 解脫學

解脫學義理的理解預設一套有關境物、心性以及實相的形上見解，而形上學義理的鋪陳又可能有待於證境能力的量論辨析。此中，有關實際理地的超越直觀可視為是現量知覺的極致；其次，以因證宗的比量推理略與佛教究暢因果妙理的形上學、宗教學相互呼應，推論思辨也有助於支持、甚至成就形上主張；最後，聲量的研究有助於宗教聖典的詮釋或評議，聖典教授的知識也可視為是值得信賴者的言語(即，證言)所生知的極致。

上一節提到，法稱等人雖然不像彌曼差派和吠檀多派學者那樣賦予宗教聖典無上的權威，他們仍然肯認佛教經典的價值。畢竟，被歸入比量的聲量是值得信賴者的言語所生的識知，而一旦我人可以藉比量證明某人的確是可信賴者，他的言語自然可以是吾人知識的重要來源，而佛陀正是這樣一位可信賴者，他的教諭傳達給吾人有關超感官事物的真理知識。如是，聲量與比量的相關研究能為佛教徒之乞靈於聖典或聖者證言一事，提供理性---而非純粹宗教情感---的根據。

作為聲量研究中核的遮詮理論似乎與形上或解脫議題無關。大乘佛教傾向於強調言語道斷的超越體驗，遮詮理論所討論的卻是語言的意義及指涉功能等分析性議題。但是從第三節對這理論的簡介裡卻不難看出，這理論以自相或特殊物不可說的見解，與大乘佛教「言語道斷」之說相互呼應。此外，它的否定或遮詮進路，也和空宗學者等

以否定之辭指示超越事理的做法，有相通及相輔相成的地方。要言之，遮詮理論可說是大乘佛教語言觀的量論表現，而它也有助於吾人探討語言與超越事理之間的關係。³³

比量的研究能引導人進行正確之推理，避免由某個不充分的前提導出欠缺理據的結論。佛教學論學者往往藉比量推論，來破斥敵對宗派的主張以及論證自家宗教或形上教義的正確性。譬如說，指出印度教聲論師所立「聲是常住，無質礙故」論證，犯了似因之不定過一點，可以有效質疑聲論師以聲音為常的主張。佛教學論學者也藉由比量論式，來論證一切事物的剎那滅性，論證其他生命或世界的存在，論證一切智者與一切種智者(*sarvasarvajña*)的存在，乃至論證外在事物的虛妄不實等等。在印度的智識氛圍裡，為論證所支持的教義較能為他人所信服，不為論證所支持的理論則欠缺說服力，而為了能提出有效的論證以利自破他，則有必要研究正確的比量論式。由此可見比量理論的宗教意義。

有佛教學論學者認為，佛教修行者所應有的聞所成慧、思所成慧、修所成慧三慧中，思所成慧的獲得，正在於透過推理(*yukti*)與經典知識(*agama*)等探究佛教與非佛教的哲學系統。修行者應該運用他的知識學識去批判其他教派或宗派的教義，藉此確認自家教理的殊勝；缺乏這樣的思所成慧，修所成慧將無從產生。³⁴這裡也可以看出，比量的研究可作為達致覺悟智慧的初階，比量的正確理解與運用是智慧成就的基要條件。

³³ 譬如說，在發覺知覺對象是離言說的事物自相而非共相時，我人也可能(因此更堅定地)認為，超越直觀的“對象”超越一切言語思議境界。

³⁴ Y. Kajiyama 如是論述蓮華戒的觀點，詳 Kajiyama, *Studies in Buddhist Philosophy*, Rinsen Book Co., Kyoto, 1989, 頁 119-21；另見蓮華戒《廣釋菩提心論》，頁 13-4，收

人們可能認為，現量知覺的研究與宗教實踐毫無連繫。在此，我們可以留意唯識宗形上學與陳那等人的知覺理論間的關係。雖說陳那「現量除分別」的見解在當代學界頗受質疑，這無分別知卻可視為是唯識宗實證能、所二空境界的無分別智的知識論映像，這點顯示初階知與超越知二者間的相應關係。反過來說，當我人如理觀察而肯認知覺的離概念分別性時，我們應有可能認為，超越的認識可能是某種甚至不摻雜最基本的主客分別的直觀。如是，吾人對現象事物所作的觀察，可能部分地決定吾人的形上見解，進而影響相關的宗教教義。任何自稱不捨世間的宗教，都應該勇於面對經驗現象的挑戰。

如前述，也是一種現量知的瑜伽行者的直觀已是直探存在底蘊的超越知，可歸屬於勝義諦層次，不同於僅僅屬世俗諦層次的感官知覺。在此，修行者先依分別心了解聖教所說義境，隨後，他試著觀想該義境，使之一而再地印持於心，如此於禪定中賡續修行，直至該義境的顯現相不著概念分別地明朗顯現。這種所觀境宛若現前的識知即是瑜伽行者的直觀(*darwana*)。³⁵法稱及其後的量論學者主要以四聖諦作為瑜伽行者直觀的對象。陳那在《集量論》裡並未明說瑜伽行者直觀的對象為何，只提到「物自身」(*arthamatra*)一詞。但他在《入瑜伽論》(*Yogavatara*)中說，瑜伽行者能直觀離二取的純粹心識(*citta*)自相(這也可說是自證知)，而這無所得的狀態實即不可思議的真如。於此，修行者超越能、所二分的遍計所執性，遠離實體我與外物---乃至能緣相與所緣相---的虛妄構想，安住於純粹心識的圓成實性中。³⁶像這樣

錄於《唯識二十論述記·金七十論》，新文豐，臺北，1973。

³⁵ 詳法上《正理滴論廣釋》(*Nyayabindutika*)，於 *Nyayabindu*，頁 11。

³⁶ 參見 Erich Frauwallner, *Kleine Schriften*, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1982, 頁 820-1。

對真如或離二取空性的直觀可使修行者臻及解脫境界。³⁷雖說我人所實證的超越直觀不同於語言文字所呈現的“同一”直觀，但是人們也應同意，量論學者討論該直觀的文字相仍能引導人趨向該直觀境界。

固然，量論學者所論究的主要是世間法，而這論究所得的見解不免在較高或勝義的層次裡遭到超越或否定，然而「若不依俗諦，不得第一義」，這論究的重要性仍應受到肯定。雖說陳那等佛教量論學者儼予區分概念思維和無分別知覺，他們卻認為，概念思維在連繫至它自身而非其對象時，實即無分別知覺；³⁸同理，我們也應可以說，無分別知覺在連繫至它自身而非其對象時，實即超越的無分別智(根本智)。佛教「涅槃與世間，無有少分別」、「遍計所執性，不異圓成實性」等教義當有可供吾人省思之處。

儘管以上的討論，我們也不能過於樂觀地看待佛教量論的宗教意義。不可諱言，佛教量論的產生同古代印度的智性氣候相關，譬如說，既然其他教派從事量論研究，佛教在此自然不宜缺席。它多少也與印度佛教的思想性格相關。不少古代西藏佛教學者以量論並無精神價值可言，³⁹而在重視圓融、整體、動態與具象思維的中國佛教裡，知識學研究的宗教價值似乎十分有限。絕大部分量論議題同解脫學並沒有直接的連繫，如果人們以量論研究為足而不使之指向覺悟智慧，則量論將只是純世俗的哲學，一如西方的分析哲學，遑論成為宗教實踐的初階了。而當宗教學者們競相研究量論而忽略了精神的內觀與提昇時，這宗教很可能因失去其精神智慧、宗教信仰乃至信眾基礎而漸

³⁷ 參考 Kajiyama (1989)，頁 392-3。法稱在《釋量論》(PV II 255)宣稱，解脫來自於空性或無我性的直觀，其他修行都以此直觀為目的。寂護與蓮華戒也有類似的觀點。

³⁸ Hattori (1968：27-28)。

³⁹ 詳 Georges Dreyfus (1997：439-441)。

趨萎縮，個別學人也可能因而失去宗教家悲憫濟世的襟懷氣度，充其量只是個好學深思的哲學家罷了。⁴⁰筆者認為，此中的關鍵在於，吾人應扣緊量論研究作為宗教實踐初階一義，使量論研究能指向精神解脫等宗教關懷，發揮其作為宗教實踐之初階的價值。

整體而言，雖說我們已儘可能勾勒出佛教學論的宗教意義，本文首節所提的問題並沒有黑白分明的答案。Matilal 等學者刻意強調量論之世俗面的做法，顯然忽略了這學問所含藏的精神價值，而與正理學派、佛教等古代量論學者的觀點有些出入。我們也很難相信一個人（尤其是東方學者）的知性興趣會同他的感性信仰截然二分！另一方面，佛教學論與佛教實踐之間仍有相當的距離，甚至可能有內在緊張的關係，所以我人也不應該高估量論的宗教學或解脫學意義。不過，即便就量論的宗教初階價值而言，它已值得現代佛教學者的重視。

【陸】結語

印度佛教知識學的發展在 13 世紀初因伊斯蘭教徒對佛教的大肆破壞而告終結，這大抵也是佛教在印度的衰亡之日。除了伊斯蘭勢力入侵印度以外，佛教在印度的衰亡還有那些原因呢？有學者提出這樣的看法：量論研究是印度佛教衰亡的一個原因。⁴¹徵諸我們在前一節末尾

⁴⁰ 據說，法稱的對手曾將法稱著作的書頁綁在狗尾巴上，狗在街道間奔竄，書頁便四處散落，法稱卻說：「就好像那隻狗在所有街道間奔跑一樣，我的著作也將傳佈至全世界」，詳 Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Vol. I, Dover Publications, New York, 1962, 頁 36。相關的歷史資料也以法稱是個自傲的人。有些現代學者認為，法稱這類近乎「自大」的言行已背離佛教無我本懷。我們不免會猜想，法稱的態度可能與他埋首於量論研究一事有關。

⁴¹ 參見霍韜晦，《絕對與圓融》，東大圖書，臺北，頁 438。

所說的，這看法不無可能。不過，這只能說明佛教僧人競相攻研量論，甚至以之為終身職志所潛存的危險：這可能導致對進一步之宗教實踐的忽視。畢竟，印度教並沒有因為知識學的發展而衰微，其正理學派反而因為像 Udayana 這樣傑出的哲學家而壯大。八世紀末的西藏，改宗中觀學派的佛教量論學者蓮華戒在論辯中擊敗一位中國禪宗和尚，造成中國佛教在西藏影響力的消失。同樣地，十一世紀印度北部的密提羅(Mithila)地方，Udayana 在一場辯論會裡擊敗佛教學者而得到當地國王的支持，佛書被毀，已然式微的印度佛教更加岌岌可危。這些倒是顯示作為量論一支的論辯學的重要性。

我們所處的時代似乎偏好經驗現實，關注形下世俗，不喜探究高遠玄妙的事理。不管我們是否認同，佛教乃至其他宗教應該正視這樣的時代風氣。就中國佛教而言，過去藉玄想妙悟所得的佛教教義不免流於獨斷，難於信服現代學者。量論強調知覺優先，運用邏輯分析，重視致知手段的考察，要求知識主張必須奠基於適切的根據，這都可提供知識與語言分析方面的訓練，或許有助於重新梳理傳統教義，賦予之以立論根據，進一步曲成其現代價值。另外，佛教量論也提供佛教徒辨析經驗知識，使之與佛教的宗教實踐建立連繫的可能性。這些都顯示，量論研究對現代佛教徒所可能有的宗教意義。於此，筆者無意持「佛教就是批判」之類的觀點，這觀點同「佛教就是妙悟」之類的主張(如果有這種主張)一樣，不見知識學作為達致超越智慧之初階的價值。重點是，玄妙體驗不需要排斥知識分析，而知識分析也可以有超越的通道。

佛教常以實際理地非言語所及，但傳播佛法及日常行事都需要語言，寓於語言而不執著於語言方是正途。同理，量論或許卑之無甚高論，但是下學上達，不執知識分析，不拒知識分析，才是我人所應

該有的態度。我們調適於分析，期能上遂於妙理。新世紀的佛教學研究，也許應作如是觀。

本文原稿發表於南華大學宗教學研究中心主辦之《世界宗教：傳統與現代性》學術研討會(90年4月13日)。筆者感謝《揭諦》兩位匿名的審查者對本文原稿所提供的寶貴意見。