

目 录

西方学界的佛教论理学-知识论研究现况回顾.....	刘宇光 (1)
谁先发现了《顺中论》里的“因三相”？.....	高山杉 (55)
关于佛教汉化的省思.....	柯嘉豪 (57)
东亚佛教中的“边地情结”：论圣地及祖谱的建构.....	陈金华 (66)
印度早期宗教源流略讲.....	于晓非 (81)
依他起性是离言自性.....	吕新国 (89)
唯识古学中的“转变”义.....	吕新国 (93)
厘清对“名前觉无”的一种误解.....	吕新国 (96)
“唯名无义”与“世间极成真实”的诠释.....	杨新宇 (101)
阿弥陀净土的原貌.....	辛岛静志 (114)
关于“唯识”一词翻译问题的再思考.....	成建华 (131)
译文与原典：谈汉译佛典在解读上的一些问题.....	宗玉嫩 (137)
作为知识的近代中国佛学之书写.....	龚 隽 (143)
从佛教文本的变改来论会集本.....	存 德 (163)
石刻造像藏品精选.....	贾岩松 (176)
回忆净慧老法师.....	刚 晓 (193)
谦和.....	印 普 (195)
问答录.....	刚 晓 (200)
切莫苟活于“弱勢”(外二篇).....	心 道 (202)
杭州佛学院 2014 年招生简章.....	(207)
助印功德芳名录.....	(65)

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

序 论

中观学(Mādhymika)及唯识学(Vijñānavāda)是印度大乘佛教论书(sāstra)文类的两个主要哲学传统, 除外, 其实还包括不可或缺的因明学(hetu-vidyā)及量论(Pramānavāda), 即英文佛学界一般所谓的“佛教逻辑学(论理学)-知识论”(Buddhist Logic-Epistemology)¹。不论古今, 东亚佛教(East Asian Buddhism)皆对量论甚为陌生, 但量论却是现代西方佛教哲学研究中的强项, 规模及成果丰富。本文将介绍具代表性的当代西方量论专著, 希望对此一领域西方研究近况有一相对较完整的回顾, 有助学界同仁及研究生在数据搜寻上按图索骥², 下文便利阅读, 书籍标题的中文翻译放在正文, 所有原文的详细出版资料放在批注。

本文的构思是介绍上世纪六零年代以降迄今四十余年间, 西方学界研究印-藏佛教量论的学术文献, 列出的主要是英语, 兼有部分法文及德文的论著³。基本上以翻译及研究为主, 至于对梵、藏本进行精审校勘的纯文献学工作, 除非与译、研挂钩, 否则并非本文的处理目标, 此一安排更多着眼于以哲学研究为主的的回顾。在此包含大约一百三十册书和数百篇论文, 绝大部分都属于以下四类正式的学术作品, 即单册专书(monograph)、未正式出版的博士学位论文(dissertation)或研究院其它级别的学位论文(thesis)、论文集(essay collection)及学术期刊(journal)的单篇论文(article), 另包括少量半(semi-)学术作品, 这是指由当代学僧或以英文书写, 或以藏文或斯里兰卡僧伽罗文(Sinhala)等佛教经典语文撰述, 但被译为英文的佛教知识论论著。

全文由上、下两篇组成, 上篇处理专书、博士论文及论文集, 下篇以基本问题为架构,

1 由于不少学者在英文术语的应用上把 Buddhist Epistemology (佛教知识论) 及 Buddhist Logic (佛教逻辑学) 二词作为常用字眼, 笔者对二词这种西式表达都颇有保留, 这似忽视西方术语“逻辑学”与“知识论”及佛教术语的因明学与量论两对词之间在内涵上, 有实质性的哲学差别。这包括若以英文 logic 一词的通行中文音译, 即“逻辑”或“逻辑学”套用于印度哲学, 则首先出来的难题, 是把主流西方逻辑从古到今都具有的纯形式取向及连带的其它性质一拼施之于印度哲学上。故经反复考虑后, 本文在术语使用上决定作安排如下: “逻辑”或“逻辑学”一音译词只限应用于纯西方的传统, 而取 logic 一词自二十世纪早期始迄今, 另一仍一致通行的义译用语施于印度传统, 兼指佛教的因明(Hetu-vidyā)、正理学派的正理(Nyāyaika)、耆那教的察理(Nāya)等。日本佛教学者自早期的村上专精、境野黄洋、松尾义海、宇井伯寿、渡边照宏、中村元始, 到后来的北川秀则、武邑尚邦、梶山雄一、立川武藏、宫阪宥胜、三枝充惠、桂绍隆、伏见英俊、片冈启, 及韩国佛教学者李芝洙、朴性培等氏, 都通行“佛教论理学”或“印度论理学”一语, 作为立场中性的字眼, 用于指涉印度一切有关严密推理规则, 对合理思想模式的形式各种推论学说, 以便在西方逻辑与各种印度论理学之间在用语上作出明确区分。

2 本文得复旦大学逻辑学研究所专研印度佛教因明学的博士研究生汤铭钧先生帮忙搜索文献、查核资料, 笔者在这表达感谢。

3 本文草稿曾经先后在台北国立政治大学哲学系佛教知识论计划及广州中山大学哲学系逻辑与认知研究所作过两次演讲, 席间蒙林镇国、褚俊杰、何建兴、鞠实儿、熊明辉等多位教授指正, 笔者现已据建议修订本文, 并对上述同仁表达最诚挚谢意。

处理学术期刊的单篇论文。上篇由八节组成。第一节是当代西方对佛教量论研究现况的概述，综合说明其历史与发展过程中不同阶段的流变、特质，并介绍主要学术圈子、机构、人物、学风、组织、出版社、丛书及会议。第二节是回顾西方对量论学派形成之前，早期佛教的知识讨论。第三节是印度佛教量论综述。第四节是对陈那量论研究的回顾。第五节是对法称量论研究的回顾，将文献分为精审注译及文本分析、学派论战、系统诠释、论文集四类，尤其学派论战作为一个印度哲学史的课题，放在与众多外道学派进行哲学交锋的情景为线索来回顾文献。第六节是对法称后学量论的回顾。第七节是回顾西方对各派藏传佛教量论的研究。第八节简要回顾中晚期印-藏大乘佛教中观及唯识学经历量论洗礼后，佛学量论化的相关西方文献。

第一节 西方的量论研究现况

在此所谓西方学界的研究，是以学者所接受的训练方式及出版的语言为准，事实上德文学界的量论执笔者除德语国家的学人外，每多日、韩学者，英文学界作者背景多样化的程度则更高，南亚及东亚裔学人常是英文量论研究的执笔者。当代西方以英文、德文学界为主的印-藏佛教因明量论研究始自二十世纪初期，一直延续至今，其间在不同阶段，研究重心、取态及方法等亦有所不同。

列宁格勒学派 上世纪二零年代苏联期间改名为列宁格勒大学的原圣彼得堡大学 (Saint-Petersburg State University)，因其东方研究所 (Faculty of Oriental Studies) 开西方学界哲学地研究佛教因明量论风气之先，被称为苏联列宁格勒学派 (Leningrad School)，列宁格勒学派在佛教量论的研究上有两个特点：(1) 似乎把梵文以外的佛教经典语文 (尤其藏文) 看待为不只是梵文的补充者。(2) 其次，强调哲学地，尤其西方知识论或康德式知识论地研究佛教量论。列宁格勒学派因明量论的先锋研究影响深远，尤其以康德知识论的先验哲学为模式所作的理解，直接影响稍晚一辈的现代印度学人对佛教量论的诠释，起码有五部现代印度学者的大部头量论研究深受此一构思引领。然而，列宁格勒学派的特点正是它的缺点，其量论研究被批评为文献学根据不足，还有它的康德解释常变成无根的比附，以至后来西方学界的量论研究都在克服其缺点。无论如何，在上世纪二零年代以后，该学派因意识形态而沉寂及隔绝于国际学界外，上世纪九零年代开放后，其量论研究可惜仍然未见恢复。

德-奥学界 以维也纳大学南亚、西藏及佛教研究所的藏学及佛教研究室 (Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Institut für Südasiens-, Tibet und Buddhismuskunde, Universität Wien)¹ 及维也纳奥地利科学院亚洲观念史和文化研究所 (Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien)² 为主的学术传统一般被称为现代佛教研究的维也纳学派 (Wiener Kreis)，亦是德-奥学界的核心，维也纳学派代表性学者 Ernst STEINKELLNER 在六十年代以《因滴论》藏译本为依据，从注疏及今存其它梵本中搜摘出相应引文及文句，重构《因滴论》梵文的主体部分，残缺部分根据藏译本还译成梵文，然后据此译成德文。他在从事梵藏文佛典校勘工作中积累的丰富经验，形成

1 <http://www.istb.univie.ac.at/ger/home/istb-home.html>

2 <http://ikga.oeaw.ac.at/Allg.html>

一套被国际梵文学所接受的完整方法系统。维也纳学派量论研究的学风多少可目为对列宁格勒学派在文献学基础不足的情况下，对佛教量论展开自由诠释而所造成的缺憾之补救。

维也纳学派主要方法是“历史-语言学方法”(Historical-Philological Method)。史语法的主要原则之一是将有关的论著“放回”它原先的历史及哲学脉络中来考察其思想，其实质做法是只依特定论著同期或早于它的论著来阅读该特定论著，而避免依后出的论著进行解读，以谋“还原”该特定论著的立论是承接哪些传统资源与对应哪些问题而来，因此维也纳学派更关注的是把量论作为思想史问题，来探讨思想、概念或学说在历史时序中的演进流变，而不是作为哲学问题来处理。

维也纳学派的方法也称为文献学与哲学的双轨研究，所谓双轨，应指二者的重要性等量齐观，平衡而不相伯仲，但实际上更多是以文献学为主，而辅之以有限度的哲学或思想解读，在早期阶段主要属于文献学研究，过去二十余年，其哲学讨论在研究中的比重已略有增长，但仍未有与其它哲学传统进行思想对话。维也纳学派早期阶段偏重印度学及梵文佛教研究，后期则扩而兼顾藏学及其它相关领域，但梵文作为主角的色彩并未改变，其佛教因明量论的研究是在这一背景及其转变中发展出来的。在德文学界，包括德国汉堡大学印度及西藏文化与历史研究所(Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg)¹、波鸿大学东方和亚洲研究所印度学系(Institut für Orient-undAsienwissenschaften, Abteilung für Indologie, Universität Bonn)²、哥廷根大学印度学和藏学研究班(Seminar für Indologie und Tibetologie-,Georg-August-UniversitätGöttingen)³、莱比锡大学印度学和中亚研究所(Institut für Indologie undZentralasienwissenschaften, Universität Leipzig)⁴、慕尼黑大学印度学和藏学研究所(Institut für Indologie und Tibetologie, Ludwig Maximilians Universität München)⁵、瑞典斯德哥尔摩大学东方语言学系印度学(Section for Indology, Department of Oriental Languages, Stockholm University)⁶及瑞士洛桑大学东方文学和语言系(Section de langues et civilisations orientales, Faculté des lettres, Université de Lausanne)⁷等等，都可称为广义的德-奥学界。其次，部分受德国的印度学学风影响较强的美国大学，如哈佛大学梵文和印度研究学系(Department of Sanskrit and Indian Studies, Havard University)⁸等的量论研究也近于德-奥学界。另外，在过去二十多年，随着亚洲各国留学生的增加，德文学术的影响亦跨出欧洲，渐为日、韩、中文等语种的学界所重视，尤其当中以日本佛学界最成规模。

德-奥学界成员中与佛教量论关系特别密切的有 E. FRAUWALLNER, E.STEINKELLNER, Birgit KELLNER, Helmut KRASSER, Claus OETKE, Tilmann VETTER, Helmut TAUSCHER, Eli FRANCO, Tom TILLEMANS, Brendan S. GILLON, Horst LASIC, Gudrun BÜHNEMANN, Michael Torsten MUCH, David JACKSON, Leonard W. J. VAN DER KUIJP 等，近数年开始有

1 <http://www.uni-hamburg.de/Wiss/FB/10/IndienS/index.html>

2 <http://www.indologie.uni-bonn.de/Eimer.html>

3 <http://www.indologie.uni-goettingen.de/>

4 <http://www.uni-leipzig.de/~indzaw/>

5 <http://www.indologie.uni-muenchen.de/index.html>

6 <http://www.sasnet.lu.se/indosthlm.html>

7 <http://www.unil.ch/orient>

8 <http://www.fas.harvard.edu/~sanskrit/intro.html>

法文年青学者参加早一辈的法文佛教研究学界很少从事的佛教因明量论研究,有代表性的年青学者有 Vincent ELTSCHINGER, Pascale HUGON 等。

英美学界 自上世纪八零年代以降,英美学界中以研究藏传佛教,尤其格鲁派佛学闻名,且以美国维吉尼亚大学宗教学研究所在印藏佛教研究计划(Program of Indo-Tibetan Buddhist Studies, Department of Religious Studies, University of Virginia)为根据地的维吉尼亚学派(Virginia School)¹也有部分成员从事印-藏量论研究,如 Georges B. J. DREYFUS, Anne C. KLEIN, Daniel PERDUE, Katherine M. ROGERS, Elizabeth NAPPER 等氏。

笔者特别用“教派量论”来称呼维吉尼亚学派的因明量论研究,因其重点只在藏传佛教特定教派(例如格鲁派)的独有观点,而不是有关量论典籍及学说在印度佛教及梵文脉络中的解读。研究根据的主要论著是格鲁派藏传统蒙藏学者用藏文书写的格鲁派大学问寺属下各主要法相闻思院(mtshan nyid grwa tshangs)的量论摄类学(bsdus grwa)教科书(yig cha)、宗义书(grub mtha)、蒙藏学者对梵文量论论著写的藏文注释书及口注(gzhung khrid)。其次,才根据梵文论著的藏文译本,而不是原梵文本。维吉尼亚学派更关心的是教派量论的特殊观点与贡献能否被清楚展现,却不是如维也纳学派般,在既有史料的基础上,重构历史学意义下,梵文量论的立论。因而即使在讨论教派量论时,维吉尼亚学派是采取共时性(synchronic)的论述方式,而把顺时序(chronicle)的角度搁置一旁。有关维吉尼亚学派对教派量论的诠释,其可靠性何在的问题,这恐怕没有简单的答案。因从采取史学及梵文量论为标准的角度来说,维吉尼亚学派的理解是否可靠,恐仍有高度争议性。但是若不是采取史学的论断,也许仍有另一个角度给予维吉尼亚学派对教派量论的研究有较正面的评价,即展示教派量论的独有观点。与欧陆的维也纳学派及列宁格勒学派相比,维吉尼亚学派量论学风对藏文的倚重与对梵文的边缘化,每招致欧陆学人的侧目与质疑,另一方面其义理讨论的丰富程度虽亦有过于列宁格勒学派,但方向与列宁格勒学派有别,由于后者以西方哲学的知识论,尤其康德为参照及对话的对象,因而更靠近哲学研究,但维吉尼亚学派基本上完全不涉足与非佛教思想的对话或跨文化的思想诠释,因而其量论的探讨,不论是题材或提问的方式,每多退回佛教经院学内部的纯宗教教义问题,而不参与世俗性的哲学下的知识讨论。维吉尼亚学派的主要贡献是研究格鲁派大学问寺属下多座法相闻思院的摄类学教科书的因明学,及从事藏-英翻译。

英美学界另一需要注意的发展是,为克服欧陆德语学界以维也纳学派文献学及维吉尼亚学派以经院学模式来研究佛教量论在哲学上的不足,近年北美学界逐渐形成第三种模式,这称为对佛教量论的批判性理论重构(Critical Re-construction),把现代的哲学分析及问题带入量论的研究,间接促成佛教量论与西方哲学之间的相互对话及诠释。当然在一定意义上, B.K. MATILAL 及 J.N. MOHANTY 等氏(见下文)其实已经是英美学界这个研究模式的先驱。其特点是以哲学问题的关注为取向,要求佛教哲学及量论作答。近年在国际佛教研究学会

1 有关维吉尼亚学派的研究取向、特质、成就与出现的背景等问题,由于笔者已在年前另作说明,不再在此冗述,读者可参考以下文章:刘宇光《现代的佛教研究概论》,刊于《历史教学问题》双月刊(上海:华东师范大学出版社 2008 第 3 期=总第 186 期), pp.35-40; 伊丽莎白·纳芭(E. Napper)著,刘宇光译《藏传佛教中观哲学》(Dependent-arising and Emptiness, 收于《宗教学译丛》,北京:中国人民大学出版社 2006 年), pp.10-14。

(International Association of Buddhist Studies)的三年年会上渐露头角的新学风,其批判性的哲学重构,可被目为是对维吉尼亚学派抵抗文献学独大主义而矫枉过正,走向另一极端以后的再修正,在强调哲学分析不应被文献学分析掩盖与凌驾之余,亦避免如维吉尼亚学派般,因袭经院佛学(Buddhist Scholasticism)的既有旧说,而意图发展出对量论新的论述角度。维吉尼亚学派以外的其他英美量论学者还有 Richard HAYES, Douglas Dunsmore DAYE, John DUNNE, Daniel Anderson ARNOLD, José I. CABEZON, Jonathan C. GOLD, A.C. Senape-MCDERMOTT, Roger R. JACKSON, John TABER, Bruce John STEWART, Kenneth LIBERMAN, Leonard ZWILLING, Radhika HERZBERGER 等氏,他们当中的 J. DUNNE, D. A. ARNOLD, J. TABER, B. J. STEWART 等都近于从事批判性哲学重构的研究模式,另 G. B. J. DREYFUS 虽然出身自格鲁派学问寺及维吉尼亚学派,但是他的风格在维吉尼亚学派是一个例外,因为他的研究更近于批判性的哲学重构。

就欧美学界佛教量论研究的未来发展来看,也许会逐渐形成另一种与目前不完全相同的局面。首先,维也纳学派为核心的德-奥学界固然一方面坚守其梵文研究的传统之余,同时亦加深及扩大其对藏文传统的研究,以响应日形重要的藏传量论,而又不失维持梵文作为主要依据及参照,避免如维吉尼亚学派般,完全被藏传佛教量论所缚。同时相对而言,维也纳学派在宗教及政治立场上比维吉尼亚学派较中立,从而有条件展开一些维吉尼亚学派不易胜任的计划,最典型的例子是奥地利科学院在经过近二十年的协商后,最终在年前与中国官方的中国藏学研究中心签定合作计划,由奥地利培养中国的研究人员,以换取应用中方手上所收藏,来自藏区寺院的梵文典籍,当中不少是量论作品,且包括相当数量孤本及前所未有的典籍,可以预见的是假若中、奥之间此一合作计划能顺利全面落实,在未来二十年不单维也纳学派的量论研究将会更上一层楼,且我们对梵文佛教量论的整体理解恐怕要比现在更为完整。但是同时,整理大量梵文量论文献势将广泛增加文献学在研究上的比重,并且减少哲学研究的份额,因此在未来十到二十年,维也纳学派的重心恐怕会再回到以文献学为主的格局。

另一方面,曾经在过去二十年自成风格的美国维吉尼亚学派由于多个原因,渐告一段落,从而连带使其藏传量论的研究亦可能逐渐放缓,这整个学派没有成功建立第三代¹以延续其发展,背后的原因包括该学派近乎完全以藏文取代梵文作为经典语言,从而出现好些文献学角度的缺陷,常受到强调文献学的欧陆学人质询,而对藏文的强调,每又与维吉尼亚学派成员多为藏传佛教信徒有关,从而又因此一私人身份与学者身份之间分离程度的不足,被北美的宗教学(Religious Studies)界质疑其研究之客观性,同时该学派成员在好些政治问题上的立场间接构成对研究的障碍,可能没法完整获取在中国藏区新发现的梵文佛教量论典籍。然而,可以预见的是尚在成形中的第三种模式,以哲学讨论批判性地对量论进行理论重构的新学风,很有可能逐渐取代维吉尼亚学派,成为北美量论研究的主要型态,与欧陆德语学界分庭抗礼。

南亚学界 另一个广泛使用英文撰写佛教量论研究的现代学术社群是南亚国家的本土学者或南亚裔的西方学者。量论是大多数现代南亚学者研究大乘佛教哲学时特别关心的领域,比之于对中观等其他大乘佛学领域的兴趣,对量论的兴趣绝对有过之而无不及。因此多

1 这一点是笔者从该学派第二代成员当中专事量论研究的学者处获得亲口证实。

数现代南亚学者的佛教思想研究论著都是关于量论的。这些南亚学者主要是印度人，也有少数是斯里兰卡人。早一辈的南亚学者有 David J. KALUPAHANA, K. N. JAYATILLEKE, Bimal Krishna MATILAL, Jitendranath N. MOHANTY, Rajendra PRASAD, Satkari MOOKERJEE 等氏，中、青一辈的则有 Amar SINGH, Chandra Shekhar VYAS, Mangala Ramcharandra-CHINCHORE, Pradeep P. GOKHALE, Nagin J. SHAH, Lata S. BAPAT, V. BHARADWJA, S. R. BHATT, Anu MEHROTRA, Madhumita CHATTOPADHYAY, Rita GUPTA, Vashishtha Narayan JHA, Dhirendra SHARMA, Dharmendra Nath SHASTRI, Jadunath SINHA, Chhote Lal TRIPATHI 等氏，我们稍后在介绍有关论著时将会具体提及这些南亚学者的研究。研究佛教量论的现代南亚学者往往都具有数项特色：(1) 尽管用英文书写，但其对章节的安排及表述的方式仍然带有传统南亚论著的特色，而与纯西方学者有别；(2) 作者本身不单罕有从佛教哲学来回望，且每多在哲学观点上是多少采用不同立场的外道，尤其婆罗门教观点出发，不少作者本身是特定婆罗门学派的哲学追随者或认信者，其中尤以正理派为甚，且大都来自婆罗门种姓。(3) 在佛教量论的讨论进路上，惯于放在佛教与外道辩论的情景中，作印度哲学史(History of Indian Philosophy) 问题来探讨，除少数例外，罕作有普遍意义的哲学问题来探询。(4) 虽然绝大多数南亚学人都使用梵文典籍，但是罕有如维也纳学派般，从事量论典籍的文献学研究，因此研究的水平优劣差异颇大，虽然有许多公认出色的研究，但是亦多次出现严重的学术错误，被欧美学者严苛批评。

东亚学界 有相当数目的日本学者不同程度地用英文或德文撰述其量论研究，较早一辈的有长崎法润(Hojun NAGASAKI)、永富正俊(Masatoshi NAGATOMI)、户崎宏正(Hiromasa OSAKI)、服部正明(Masaaki HATTORI)、梶山雄一(Yuichi KAJIYAMA)、北川秀则(Hidenori KITAGAWA)、河村澄雄(Leslie KAWAMURA)、长尾雅人(Gadjin NAGAO)、立川武藏(Musashi TACHIKAWA)。而中、青一辈的则有片冈启(Kei KATAOKA)、根本裕史(Hiroshi NEMOTO)、野武美弥子(Miyako NOTAKE)、师茂树(Moro SHIGEKI)、川尻洋平(Yohei KAWAJIRI)、石田(Hisataka ISHIDA)、桂绍隆(Shoryu KATSURA)、一乡正道(Masamichi ICHIGO)、稻田正浩(Masahiro INAMI)、本田义央(Yoshichika HONDA)、林庆仁(Keijin HAYASHI)、江崎公见(Koji EZAKI)、船山彻(Toru FUNAYAMA)、赤松明彦(Akihiko AKAMATSU)、稻见正浩(Masahiro INAMI)、岩田孝(Takashi IWATA)、狩野恭(Kyo KANO)、计良隆世(Ryusei KEIRA)、斎藤明(Akira SAITO)、志贺净邦(Kiyokuni SHIGA)、白石竜彦(Tatsuhiko SHIRAIISHI)、宇野智行(Tomoyuki UNO)、渡量俊和(Toshikazu WATANABE)、吉水清孝(Kiyotaka YOSHIMIZU)、木村俊彦(Toshihiko KIMURA)、久间泰贤(Taiken KYUMA)、小川英世(Hideyo OGAWA)、松岛央龙(Hidekazu MAEDA)、前田(Hisakami MATSUSHIMA)、冲和史(Kazufumi OKI)、藤永伸(Sin FUJINAGA)、大前太(Futoshi OMAE)、小野基(Motoi ONO)、小野田俊藏(Shunzo ONODA)、谷贞志(Tadashi TANI)、上田升(Noboru UEDA)、宇野智行(Tomoyuki UNO)、矢板秀臣(Hideomi YAITA)、小林久泰(Hisayasu KOBAYASHI)、山上证道(Shodo YMAKAMI)、吉水千鹤子(Chizuko YOSHIMIZU)、吉水清孝(Kiyotaka YOSHIMIZU)、森山清澈(Seitetsu MORIYAMA)、生井

智绍(Chishō Mamoru NAMAI)等, 本文所述及所列的日本学人论著只限于其用英文或德文撰写者, 不包括日文论著。日本学界是近年才较多使用英文或德文撰写量论相关著作, 尤其留学德-奥者的数目日增, 在四届法称国际会议中, 日本学者每占甚高的与会比例, 几乎所有使用英文或德文进行量论研究的日本学者都属于或近于德-奥一系学风。使用英文或德文撰述量论研究的华人学者, 早一辈的有齐思贻, 中、青一辈的则有法光法师(Bhikkhu K.L.DHAMMAJOTI)、林镇国、褚俊杰、何建兴及姚治华等氏。另一方面中国有潜力在量论研究上贡献国际学术界, 但经常被忽略的因素是在藏区寺院中所藏的梵文及藏文典籍。如果能适当应用, 藏区梵-藏文典籍, 使量论研究得以和国际学界接轨, 近年在藏区吉年陀罗菩提(Jinendrānbuddhi)《集量论注释》(*Pramāṇasamuccayatika*)梵本即一例。

出版现况 目前西方的因明量论研究仍没有专属的学术期刊(journal)或学术丛书系列(series), 因此研究论文或专论每多散见于分属不同学术领域的期刊或跨领域的学术丛书。学术期刊方面, 从佛教研究到各种与它关系密切的领域, 如印度哲学与宗教、比较哲学、印度学、梵文及南亚研究, 一直到宗教学、藏学、中亚研究、西方哲学及逻辑学, 不一而足(详细期刊论文目录见本文下篇另列)。德-奥学界有多个学术出版社出版多种印度学或藏学丛书, 当中收有关学者的量论著作, 量论研究散见于下列丛书, 包括: 也纳大学藏学及佛教研究室编《维也纳藏学及佛教研究丛书》(*Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*), 丛书至今收录的七十部书中, 起码有三十部是以量论为主题。其次, 维也纳奥地利科学院出版社(Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien)主编的两套丛书, 即《对亚洲文化及观念史的贡献丛书》(*Beiträge zur Kultur-undGeistesgeschichte Asiens*)及《哲学-历史学备忘丛书》(*Philosophisch-Historische Klasse Denkschriften=Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse*)、汉堡大学印度及西藏文化与历史研究所主编《新旧印度研究丛书》(*Alt-und Neu-indische Studien*)、荷兰克卢沃学术出版社(Kluwer Academic Publishers)主编《古典印度研究》(*Studies of Classical India*)等。

印度方面, 德里至少有三个与佛教学量论研究相关的学术出版社及丛书, 斯里·萨古鲁出版社(Sri Satguru Publications)的《印度佛教图书室丛书》(*Bibliotheca Indo-Buddhica Series*)、莫提拉·班那西达斯出版社(Motilal Banarsidass Publishers, Delhi)的《佛教传统丛书》(*Buddhist Tradition Series*)及文夏拉牟·玛诺哈拉出版社(Munshiram Manoharlal Publishers)的《佛教丛书》(*Books on Buddhism*)等都有收列佛教学量论研究。

英美方面, 与佛教学量论研究相关的学术出版社及丛书有美国纽约州立大学出版社(State University of New York Press, SUNY Press)的两套丛书, 即《纽约大学佛教研究丛书》(*SUNY Series in Buddhist Studies*)及《纽约大学趋向宗教哲学比较丛书》(*SUNY Series Toward a Comparative Philosophy of Religions*), 其次是《哈佛东方丛书》(*Harvard Oriental Series*)。英国劳特利奇-寇松出版社(RoutledgeCurzon Press)出版两套丛书, 牛津大学佛教研究中心(Oxford Centre for Buddhist Studies)主编《劳特利奇-寇松佛教研究丛书》(*RoutledgeCurzon Series in Critical Buddhist Studies*)及牛津大学印度教研究中心(Oxford Centre for Hindu Studies)主编《劳特利奇-寇松印度教研究丛书》(*Routledge Curzon Hindu Studies Series*)。未有正式出版的北美博士论文可透过密西根大学的安娜堡博士论文服务中心(UMI Dissertati-onServices, Ann Arbor

at University of Michigan) 取得全文。

有宗教背景的半学术出版社也同样有出版正式的学术论著, 其中较有代表性的是美国波士顿智慧出版社 (Wisdom Publications, Boston) 的《印藏佛教研究丛书》(Studies in Indian and Tibetan Buddhism) 及纽约绮色佳雪狮出版社 (Snow Lion Publications, Ithaca, New York) 的《印-藏佛教文本研究及翻译丛书》(Textual Studies and Translations in Indo-Tibetan Buddhism)。以上两者每多出版维吉尼亚学派的硕士论文、博士论文及其它专著。其它出版社还包括: 新泽西的大乘经-密出版社 (Mahayana Sūtra and Tantra Press, New Jersey) 主编的《口注丛书》(Oral Commentary Series)、纽约国际了义学院 (Nitartha Institute International, New York) 主编的《了义学院丛书》(Nitartha Institute Series)、香巴拉出版社 (Shambhala Publications)、加州艾默理维尔的佛法出版社 (Dharma Publishing, Emeryville) 主编的《藏文翻译丛书》(Tibetan Translation Series)、英国伦敦的色巴出版社 (Tharpa Publications, London) 等。

量论或认识论在佛教哲学的角色及意义

量论在印度佛教的出现并不是一偶然事件, 因为印度宗教哲学界各派间历经长期哲学辩论后, 逐渐从本体论、神学转移向认知论、语言哲学等问题上, 此即现代学者们所说, 佛教开印度哲学史上的“认知论转向” (epistemological turn) 风气之先。佛教因明量论向受汉语佛教学界忽视与不解, 介绍佛教因明量论的目的不只在引介西方学界的佛教哲学研究成果, 却更以此为契机, 重新审视东亚传统佛教对佛学的理解, 尤其东亚佛教末流所及, 每每只知动辄托词不可思议、不可说以掩饰东亚佛教末流对学问的无知。

华人学界的佛教研究对因明量论的忽视, 部分原因自然是源于历史上印度量论从未完整传入过可靠的相关典籍, 亦与中国思想向无知识论问题意识与成体系的逻辑学及知识论有关, 即使在传统中国思想中, 亦历来不察知识论议题的意义与重要性。虽然民国以降, 出于时代的外在因素, 因明学亦曾受多一点的重视, 但毕竟资料不全、视野不周。二十世纪中期后, 民国时代一度略有复兴的因明研究在中国又归于寂, 直至八十年代, 传统的疏解工作勉强恢复。

量论研究的盛况在当代西方佛教研究所扮演的角色是不容忽视的。华人佛学界对这种情况, 常存在一种普遍的误会, 认为这多少只是源于西方学人依近代西方哲学偏重知识论的既有惯习, 截取佛教哲学中与其传统相近者而特别重视之。甚而有华人学者进一步认为, 因明-量论使佛教哲学失去其关注实存及宗教解脱向度, 因明-量论的“坏处是它最终直接使佛教走上灭亡的道路, 因为他们不再关心宗教的理想问题, 只关心人如何对世界建立客观知识的问题, 这使佛教失去作为宗教的吸引力”¹。此说不单暗示量论在佛教哲学中轻则只是可有可无, 西方学界如非小题大做, 就是不知轻重, 重则量论几成佛教在印度灭亡的罪魁祸首与特洛依木马, 同时也有华人佛教学者采取更迂回的表述方式来支持相同的立论: 比之于西方哲学在逻辑学与知识论的深度与复杂细致程度, 佛教因明学与量论尤如小巫见大巫, 因而即

1 吴汝钧著《印度佛学的现代诠释》(台北: 文津出版社 1994年), p. 190。实际上根据这种逻辑, 灭亡的不应该仅是佛教, 应是整个印度宗教和哲学。

使就知识论而言亦不足挂齿，佛教教义不会因为缺乏量论而有何失色与缺憾。

对于上述此类拒绝重新考虑及接纳量论在佛教哲学及宗教的重要性之见解，可以枚举佛教哲学史上的事实来作反面考察，这起码包括三个事实：(1)佛教量论传统的形成不论在议题、表述方式及部分立论都是印度大乘佛教哲学史上的界碑或分水岭，中后期的印度佛教哲学，无论是中观学或唯识学，甚至更后期的瑜伽行-中观自立论证派(Yogācāra-Svātantrika-Mādhyaṃika)在哲学及解脱论上皆出现量论化的倾向，因此量论并不是一个派生出来的在义理上孤立于佛教哲学外的可有可无的副产品，它是被主流理论，即中观及唯识所整合、吸收及相互改写，事实上唯识学派有关有相论(sakāravāda)与无相论(nirakāravāda)的争论、中观学派稍后对归谬论证(prāsanga)与自立论证(svātantra)二支的争论与分流，很大程度上都是由因明-量论而起，例如有关因明真实性质、自证分、行相(akārā)的存有论身份的讨论都是直接上承自量论传统。(2)华人学界，特别是中国的佛教研究大多仍在视佛教思想是宗教教义的框架下展开，充其量亦不过目之为所谓“中国哲学”的一员，殊不知在西方、印度及日本，佛教量论每被目为印度哲学的一员，放在印度哲学史的脉络中与婆罗门教各主要学派及耆那教、顺世派等沙门外道的辩论中来被探讨，有关的争论几乎无一例外地都是以知识论或量论作为哲学论争的首出及首要课题。一如多位不同立场及不同领域的学者众口同声地指出：佛教哲学是改变印度哲学航道的关键因素，尽管其立论在印度哲学的各派之间正是公敌之所在，成众矢之的，但正因具此重要的争议性，在众多外道的反对声音的协助下，完成印度哲学的知识论转向，而促成此一转向的关键传统固然可宽泛地说是唯识宗所使然，但更精确来说，实际上就是佛教量论传统。(3)因明量论在藏传佛教哲学及解脱论的重要性¹。

当然，单纯枚举量论在佛教哲学史上的重要实例，尚不能算是内在地从理论的层面说明因明-量论在佛教思想中的角色。如果只是把量论目为与西方哲学一般意义下的知识论相若的概念，则确实只是佛教哲学中重要性成疑问的副产品，因为佛教并无必要在与价值问题无关的情况下开拓知识论议题，且其细致度亦确与西方知识论颇有距离，但事实上佛教量论除了与一般西方知识论有相若的讨论外，另有其不可被忽视的特殊议题，有别于西方知识论之余，更同时在大乘佛教中段以后成为佛教教理的方法论基础。

这两点值得考虑。首先，印度哲学(Indian Philosophy)是印度宗教在中世纪的知识论转向以后才全面形成，持不同宗见的学者广泛而自觉地探讨知识论问题，并各自建立相应的量论系统，然而这一转向是由佛教所推动的，最早源自佛陀从人的角度质询婆罗门教对世界及社会秩序所作客观真理宣称的理据何在，尤其这类宣称每多采用客观意义的外在形上学(external metaphysics)来说明宇宙论意义下客观世界的存在根源。大乘佛教阶段的唯识宗把早期佛教较朴素的人本精神伸延为讨论人与世界之关系的能取-所取或能量-所量架构，用以挑战婆罗门教由梵天与世界之关系所组成的基础——衍生架构。在中世纪阶段的婆罗门学派因而在与佛教相辩时，亦把佛教这种能量-所量架构采纳过来，多少把争论的主题由神学或外在形上学转换为意识哲学及知识论之内在形上学(internal metaphysics)，内在形上学是

1 笔者年前已经另作交代，不在此再作冗叙。有关对藏传佛教尤其噶当派(bka'gdams pa)、萨迦派(Sa-skyapa)及格鲁派(dge lugs pa)因明量论的西方研究回顾，请见笔者年前译 E.Napper《藏传中观哲学》(北京：中国人民大学出版社 2006)一书附录部分的 pp. 205-219。

对人的心智作为一切经验、意义及其对象之构成条件的说明，虽然婆罗门教大多仍坚持有别于佛教的客观主义立场，但那已经是以知识论的客观主义取代早期的外在形上学客观主义，而这一转换正是因为他们也采纳了佛教所提出的以能量-所量作为基本架构来进步行讨论，因此有了这一转变，才全面完成知识论转向，从早期佛教人文主义点出方向，进展到佛教唯识宗——量论，询问人对认知的条件、元素、构成及知识局限，到最终婆罗门教各派也采纳依能量-所量架构提问。

其次，在有关因明量论的体性上，时下学者太习惯于或太便于把量论完全等同或化约为西方哲学意义下的知识论，这一过于方便的快捷方式使研究者忽视佛教量论除了有部分元素与西方哲学的知识论，乃至语言哲学(Philosophy of Language)相若外，其实量论恐怕有另外三点独特的问题：(1)佛教宗教密契体验(mystical experience)的知识论议题，唯有从这一角度才能理解为何法称量论在藏传佛教宗喀巴的手上被整合在以中观哲学为骨干的格鲁派哲学及解脱论内，并成为宗喀巴中观学一大特质，使宗教哲学中历来难以回避，而又难以有解的一个议题终归在佛教哲学传统中提出一解答的尝试，即：宗教密契体验的真理宣称在知识论上的检证是否可能及如何可能；(2)借用西方知识论的用语来说，佛教量论固然关心命题的真假，但却同时也以相同的比重关注命题态度(propositional attitude)，这既包括认知对象如何被心识所给出，且亦关心命题态度在价值论上的妄实或染净与否的问题，使知识论明显带有价值论的关注与向度，这一点以藏传量论摄类学(bsdus gzhung)中心类学(blo rigs)对认知的心识流程的分析表现得最为明显。因此与其说量论对认知活动的讨论是一种知识论的探讨，倒不如说更接近于对带有价值论意涵的认知活动所进行的认知现象学的探讨。另一点应当注意的是，与现代汉语学界把重点几乎一面倒地侧重因明学大异其趣的，是西方学界虽然也有不少期刊论文探讨因明学的不同议题，但绝大部分的专书都是有关佛教的量论，即知识论，而不是因明学；(3)印度哲学的不同学派皆各有与其存有论特点相匹配的量论，作为提出有关存有论的真理宣称时之方法论依据。佛教量论的独有元素与佛教的存有论之间有着重大关连，因此佛教量论实际上是作为佛教解经学或释义学的方法论¹。部分学者在讨论量论时，常只会注意到量论在印度的诞生过程似乎是一个从整体佛教教义中脱离的独立过程，因而才会认为因明量论是佛教史上的意外产物，甚而误导佛教的方向，但这些见解没有注意到的是：在印-藏佛教的后期阶段，尤其在藏传佛教的教派佛学，因明-量论的宗教或解脱论向度被明确重新强调，使佛学彻底量论化之余，也使貌似游离于或自外于佛教哲学边缘之外的量论与佛教的存有论及解脱论直接挂钩，担当其方法论基础，以试图承担对有关的真理宣称的证立。

第二节 在量论学派形成之前的早期佛教知识论讨论

本文涵盖的范围当然以陈那及法称所代表的佛教量论传统为核心，但文题取的是英文“知识论”(epistemology)而非梵文“量论”(pramānavāda)一词，目的就是要把量论学派出现

1 近日已有学者不只限于一般知识论的视野，而是循释义学方法论的角度指出这一点，从新审视因明量论的性质及在佛教哲学中的角色，见林镇国著《逻辑或解经学：初期大乘瑜伽行派“种道理”论性格之研究》，《台大佛学研究》No.14（台北：大佛学研究中心 2007），pp. 1-35。

前后在佛教内的知识论问题渊源亦能包括进来，不限于最狭义的量论。严格言之，透过认知分析以揭示存在处境的妄与实，这本来就是佛教宗教解脱的核心环节，所以认知分析在佛教本就不是量论学派所首创，故西方对前陈那阶段的佛教知识论研究颇为重视，不论是对早期佛教或部派阶段都有所研究。

K.N.JAYATILLEKE《早期佛教知识理论》(519页)¹，作者根据巴利文南传《阿含经》，追溯在佛教量论学派正式出现前，在佛教思想可知的早期阶段，佛教对于知识或认知问题的理解。全书由九章组成，前三章分别探讨佛陀以前或与佛陀同期的多种外道对知识论问题的理解有哪些主要的立场或类型，从而构成佛陀所要应付的观点。他们包括早期婆罗教及六沙门团当中耆那教、顺世派等主张。第四章探讨知识对待权威的态度，第五章是对待理性的态度，第六章是有关分析与意义，第七章有关逻辑与真理，第八章是佛教如何对待权威与理性，并论证佛陀既非严格意义下的传统主义者，亦非理性论者，第九章是知识的手段与限度。

David J. ALUPAHANA《佛陀的语言哲学》(134页)²，以分析哲学及经验主义哲学为进路探讨佛教思想而闻名的斯里兰卡学者一部篇幅较短，未为人注意的论著。作者根据南传佛教的巴利《阿含经》及上座部的相关注书及论书，系统地探讨此一与知识论不同，但关系密切的课题，堪足作为对早期佛教思想之知识论议题的补充。全书分为十七章，依所处理的问题划分为三组。首先是对由实体形上学所派生的实体性语言观的批判，这主要是指佛陀之前由婆罗门教所确立的语言观，即本书的第一章。其次是佛教所持的语言观，即视语言是缘起、流变而不能静态化，由第二章到第十二章分别探讨语言与发现、折除概念、经验表达、语言的性质、非概念性的认知、语言的时态、经验与理论、理论的构成、语言与分析、语言与真理、流变的逻辑之间的关系，从不同层面解释语言如何是既相续也流变，从而既非固定，亦非偶然。第三组是语言与价值观及实践，包括由第十三到第十六各章，探讨道德的语言、解脱及解脱之后的语言，乃至最后佛陀如何看待语言的个体色彩及群体色彩。

Amar SINGH《经量部的分析哲学》(390页)³本书进一步深入展开作者在另一论著(见下文)中早已提到的立论。这部书被收列在此乃在于作者把法称列为经量部的论师，作者撰写本书的其中一个主要目的是试图论证，经量部的消失，与经量部哲学思想最终只被目为步向唯识宗途中的过渡阶段，乃是一对经量部并不公平的遭遇，它在印度哲学史或佛教哲学史上理应有一独立受正视的地位，而不只是委曲地淹没在唯识宗名下。全书由五大部分，合共十八章组成。第一部分是基本介绍，除导论章外，七章分别是经量部哲学综览、巴利系经量部、梵文系经量部、佛陀作为分别解说者、佛陀的默然、四学派的真实、斯里兰卡经量部与中观学派的争论。第二部分是知识论，由真理的分析、伪真理方法的批判、现量的解剖三项子题组成。第三部分是存有论，分别是经量部对幻觉、素朴实在论及观念论的批判。第四部分是价值论，讨论经量部的分析性的伦理学及作为佛教禅观的慧观是如何成为理智的分析方法。第五部分是比较哲学，分别以法称的经量部哲学与康德及现代分析哲学作对比性的哲学探讨。同时在本书的附录部分，作者响应他先前另一部论著(即《佛教哲学的核心：陈那

1 K.N.JAYATILLEKE, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (George Allen and Unwin 1963).

2 David J. KALUPAHANA, *The Buddha's Philosophy of Language* (Sri Lanka: A Sarvodaya Vishva Lekha Publication 1999).

3 Amar SINGH, *The Sautrāntika Analytical Philosophy* (New Delhi: Dharmacakra Publication 1995).

与法称》，见下文)所受到的严苛批评，作出澄清与反驳。

法光法师《说一切有部阿毗达磨》第十章《知识理论》¹分别探讨：(1)有部实在论由知识论到存有论的过渡；(2)慧的不同活动样态；(3)反思性的认知与一切智(sarvajñā)；(4)佛慧(prajñā)及二乘；(5)现量的手段；(6)有部对分别智的思考；(7)认知对象的存有论地位问题，及最后(8)现量与行相(ākāra)、有相识论(sākāra-vijñānavāda)、无相识论(nirākāra-ijñānavāda)。

法光法师《阿毗达磨义理及有关知觉的争论》(第三版, 207页)²，在佛教哲学史上，知识论作为主要哲学问题，首先是在部派佛教形成，经有部(Sarvāstivādin)与经量部(Sautrāntika)之间的激辩，日益重要。作者根据梵文典籍及仅存中文译本的部派佛教阿毗达磨论书，尤其《大毗婆娑论》(Abhidharma-mahāvibhāsā)及《顺正理论》(Nyāyānusāra)，探讨说一切有部、毗婆娑师及经量部等部派阶段学派对知觉认知问题的不同观点，及由此引生的知识论争论，然而不管其立场与结论差别有多大，却依然共享三组相同的问题：(1)知见的手段；(2)我们藉以获取对外在世界知识的过程及(3)知觉对象的存有论地位。全书分八章，除导论章外，第二章是知觉对象的存有论地位，第三章是根据什么而了知外在真实，第四章是据世亲《俱舍论释》、《顺正理论》及称友《俱舍论疏》考察有关凭何而知的辩论，第五章是知识论学说论想(samjñā)心所，第六章是分别说部毗婆娑知觉陈述理论，第七章是经量部知觉表像理论，第八章是行相(ākāra)与无相识论与有相识论。由于部派佛学尤其有部的文献绝大部分已在梵文本中散失，同时不存巴利文及藏文本，但却存甚为完整的玄奘中译本，作者法光法师据中文典籍开创了向来甚受忽视的部派知识论的哲学讨论，揭示后来大乘佛教唯识宗阶段及量论传统所展开的知识论研究实际上在部派佛学中已开其先河。

另外值得注意的是探讨南传佛教知识论的论著，Hagoda KHEMANANDA《上座部的论理学与知识论：上座部正理》(135页)³，这是第一部有关上座部论理学与知识论的专著，原文是上世纪六零年代早期以斯里兰卡僧伽罗语(Sinhala)写成，题为《上座部正理》(Theravāda Nyāya)，在完全没有其它现代研究探讨这一领域的前提下，这英译是一部先锋的论作，但若纯就事论事地观之，则这部书与现代学术的讨论方式颇有差距，主要仍然是以寺院手册的态度及方式被书写，采取要点条例的体裁，更象教义问答(catechism)的笔记，而不是现代的学术讨论。全书分为七章，除第一章是概览章外，其余分别讨论圣者的认知、世俗的知识、推论的知识、不可得及方法等议题。

Giuseppe TUCCI《前陈那阶段中文佛教典籍的因明数据：翻译、导读、批注及索引编排》(373页)⁴，收入前陈那阶段中文文献的因明学资料，主要是《方便心论》(Upaya-hrdaya)及

1 Bhikkhu K. L. DHAMMAJOTI, Sarvāstivāda Abhidharma (CBS Publication Series, 3rd edition, d Hong Kong: Centre for Buddhist Studies, University of Hong Kong 2007) Ch. 10: Theories of Knowledge, pp. 310-370.

2 Bhikkhu K.L. DHAMMAJOTI, Abhidharma Doctrine and Controversy on Perception (3rd edition, d CBS Publication Series, Hong Kong: Centre for Buddhist Studies, University of Hong Kong 2007).

3 Hagoda KHEMANANDA, translated by Asanga Tilakaratne, Logic and Epistemology in Theravāda: Theravāda Nyāya (Dharma Paryeshanalaya Publisher 1993, Sri Lanka: Karunaratne & Sons Ltd. 1993).

4 Giuseppe TUCCI, Pre-Dinnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources: Translation with an Introduction, Notes and Indices (in Gaekwad's Oriental Series No.49, Baroda: Oriental Institute, 1929, 1981).

《如实论·反质难品》，并转译为梵文本，内容涉及部分知识论议题及辩论法则等，较稍后的陈那、法称来得宽泛，且其佛教哲学立场的色彩仍未见非常明显，每多与外道如正理派等差异不大。由于中文在方法及构词上并非如藏文般，是依梵文为据建立出来，因此在此的更多是转译(re-translate)为梵本，而不是在语言学意义下重构(re-construct)或还原为梵文本，部分术语据藏文译本核实其梵文原词。

第三节 印度佛教量论综述

当代西方学界有两位印度裔的哲学学者的量论讨论也许应当在此一提。他们分别是比发尔·克里希纳·玛蒂拉(Bimal Krishna MATILAL, 1935-1991)与慕瀚谛(J.N. MOHANTY, 1928-)，二者在学术上有数项共通特点：(1) 出生及成长于印度，在印度完成大学本科阶段的教育；(2) 同时在现代教育体制学习之余，二人皆追随婆罗门教的传统班智达(Pandita)学习多年，尤其二者皆习正理派(Nyāya)哲学；(3) 对上一代印度学者以吠檀多哲学、一体论神学及宗教神秘主义支配二十世纪上半叶英文学界的印度哲学表述深感不满；(4) 出国学习西方哲学，并长年从事西方哲学研究；(5) 中年以后带着西方哲学的研究经验回头治印度哲学，论著题材广泛，涉及正理派、耆那教及佛教之间的量论争论；(6) 与其它现代印度学者，尤其印度本土大学培养出来的学者相比，此二氏因长年在西方任教，因此在进行分析时更倾向以哲学问题为取向，而稍别于印度本土学者以文献及哲学史或静态的体系陈述为重心的讨论方式。

马蒂拉的多部印度知识论著作都有关于佛教量论的讨论，除陈那、法称外，亦讨论莲花戒等。这些论著依出版年份的次序首先是《印度哲学分析中的知识论、论理学及文法》(183页)¹，全书有五章，其中第一《知觉与语言》、第二《自相、共相与知觉》两章都直接涉及陈那的现量、遮诠、共相等问题，第二章把正理学派与佛教之间的辩论定位为物理论证与现象论之辩，尤其借用物理学当中对热能性质的静态原子论与动态现象论之辩，指佛教量论的现象论更近于经验论角度，但正理派量论的物理论已提出好些超越可被经验验证范围外的，对感官与料的进一步理论解释，并以此为案例说明佛教与之间双方的量论辩论各有不充分或过度诠释的疑难。第三章《早期文法学派论哲学语义学》。第四章《逻辑的空主词》则以法称为例，涉及正理学派与佛教在量论上的争论。第五章《否定与中观辩证法》。这是马蒂拉在这组课题上最早出版的论著，企图在文献至上主义的西方印度学(Indology)传统中首度分析地(analytically)研究古典印度哲学思想，因此在西方哲学术语的应用及部分梵文术语的英译，乃至文献的应用上都遭遇一定质询，但整体上仍不失能带来一定哲学洞察的论著。

《论理学、语言与真实：印度哲学及当代议题》(447页)²，作者特别强调本书的目标既非只是文献学研究，亦非仅属印度哲学史的研究，却是旨在哲学研究(philosophizing)，尤其是带着当代哲学关注的研究。全书由五章组成，第一章《古代及中世纪印度的论理学与辩证》；第二章《正理学派的哲学性的论理学问题》；第三章《知识与知觉的难题》；第四章《存有论问题》；第五章《文法及哲学的互动》。五章当中的前四章都不同程度与佛教量论有关，

1 B. K. MATILAL, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis* (Hague: Mouton Press 1971).

2 B. K. MATILAL, *Logic, Language and Reality: Indian Philosophy and Contemporary Issues* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 1986).

尤其第一章有两节是专题处理陈那量论中的似因、因三相等学说。第二章则主要是正理派对空主词、共相、比量与充遍的讨论，但亦兼论佛教。

《知觉：古典印度知识理论试探》(453页)¹，全书由四个部分，合共十三章组成。第一部分是哲学与方法，由三章组成，分别是哲学询问与方法、怀疑论、哲学论证的性质。第二部分是知识与幻觉，共由三章组成，第四章《知识作为一件心智事件》；第五章《知道一己的认知》；第六章《知觉错谬的分析》。第三部分是知觉与世界，共由四章组成，第七章《我们看到什么？》；第八章《知觉作为推论》；第九章《愉悦与痛苦》；第十章《想象力、知觉及语言》。最后第四个部分是世界观，由十一及十二两章组成，分别处理自相(svalaksana)及共相(sāmānyalaksana)。由于佛教批判正理派的直接或素朴实存论，本书目的是以佛教为对手，为正理派观点辩护，并反驳佛教的观点及考察佛教的立论。虽然双方整个辩论前后伸延近数百年，但作者采取的论述方式不是根据印度哲学史的框架来展开，却是以哲学问题为中心，广泛借助现代分析哲学来进行探讨。佛教方面同时涉及四个案例，即中观学的怀疑论、瑜伽行派的观念论、经量部的表像实在论及毗婆娑师的现象论实在论，但重点是作者把佛教量论学派定位为唯识宗观念论及现象论，而非经量部表象论，并循此探讨佛教与正理派争论的性质。

《字词与世界：印度对语言研究的贡献》(198页)²本书主体部分是研究婆罗门教文法学派哲学家跋至词梨(Bhartrhari)的语言哲学，但在附录部分有两篇论文则涉及佛教量论，分别是《神秘主义与不可说：好些有关论理学与语言的议题》、《印度论证理论中的符号学构思》。

《印度论理学的特质》(180页)³是作者生前的最后一部论著，全书共七章，各章都有涉及佛教因明，其中尤其第一、第四及第五共三章都是佛教因明学的专章。第一章是在与正理派及西方逻辑的对扬下，以陈那“九句因”勾划佛教因明学的基本特性，第四章专论陈那新因明的基本特色，第五章是法称比量理论基本特性的说明及其与归纳法的对照。

《心智、语言与世界：比发尔·克里希纳·马蒂拉论文集》(492页)⁴是马蒂拉去世后，学界同仁与学生们整理出版的两部身后论文集的其中一部，虽然有关佛教量论的讨论零散见于全书各处，但所占篇幅有限，唯第三部分第十五章则是有关正理学派优陀延(Udayāna)如何诠释及批判陈那遮诠论的专章。

与马蒂拉相比，慕瀚谛对印度量论抱有更宏观的态度，慕瀚谛在西方学界是以研究胡塞尔(E. Husserl)现象学(Phenomenology)闻名，撰有相关研究多册。他在中年以后带着此一背景回头研究印度哲学，量论是其中一个他最关注的领域。因为马蒂拉仍然以印度哲学特定学派，例如正理派、耆那教及佛教的量论为实例来进行讨论，而慕瀚谛虽然同样于正理派情有独钟，但他更关注各派量论所多少共通的相同特质，即印度量论的一般特性，这往往都能为

1 B. K. MATILAL, Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge (Oxford: Clarendon Press 1986).

2 B.K.MATILAL, The Word and the World: Indian Contribution to the Study of Language (Oxford University Press 1990).

3 B. K. MATILAL, The Character of Logic in India (SUNY Press 1998).

4 B. K. MATILAL edited by J. Ganeri, The Collected Essays of Bimal Krishna Matilala: Mind, Language and World (Oxford University Press 2002).

只关注佛教量论的学者带来不少哲学上的有用启发，而不仅仅是技术层面的细节描述，与此相关的论著有三册。在慕瀚谛的这三部论著中，印度量论一直都是首要议题，其内容虽然有部分重复，但仍然各有重心，堪足周详表达慕瀚谛对印度量论的陈述。

Jitendranath N. MOHANTY 《印度思想的理性与传统：印度哲学思维的性质试探》(316页)¹，全书分为十章，除导论章外，第一章《在传统与现代性之间的印度哲学》，第二章《意识与知识》，探讨：(1) 心有相与无相，(2) 识是实体、质量或是活动，(3) 识有否意向性、自我显现及有否超越性等问题。第三章《语言与意义》，处理：(1) 词义、句义、依语音而生起知解，(2) 义意的意向，及(3) 语言与不可说等。第四章《印度论理学的性质》，讨论比量、推论过程、推论认知的结构等问题。第五章《印度各真理理论之间的共通架构》，探讨真理的定义、认知作为真理的持有者与真理的决定根据内外孰是的问题。第六章《存在的概念及存有论》，首先处理相关的术语，其次是存在到底是否一共相、谓词、实体及一元与多元的对比等问题。第七章有关《时间历史、人与自然》，探讨时间与历史；人、主体与位格；自然的观念；科学与形上学。第八章《量论》，首先是综论量与所量的理论，其次探讨与识相连的各种属性如知觉、记忆、历史认知的关系，乃至与数学、法律、医学及声量理论(传统权威)等不同类型知识的关系。最后第九章《印度哲学思维的性质》，主要探讨印度哲学的文化特质与西方哲学之间能否及应否并容的问题。包括：印度哲学的经验论与理性论的成份，哲学除了是对传统的诠释，能否兼具批判的作用。哲学作为一门历史探讨与作为一门科学(系统研究)的差异，后设性的哲学思维：讨论理论、实践及神秘体验。最后以印度哲学与西方哲学是否彻底相异为全书结束。

虽然此书有关佛教量论部分的专题讨论篇幅极为有限，且亦完全不涉及任何技术细节问题，但他从较宏观与整体的层面哲学性地探量论在印度哲学中的地位与角色，使对量论的讨论不屈缩一角，孤立更广泛的佛教哲学问题之外，尽管本书算不上佛教量论专著，事实上它却应该放在任何量论研究者的藏书中，尤应作为量论入门者，如研究生在进入佛教量论时，所必应一并阅读的基本参考书。

慕瀚谛另一部论著《古典印度哲学》(190页)² 同样也是以印度量论为主要讨论议题。全书由五个部分共十章组成。五部分分别探讨知识论、形上学、价值论(政治、法律及道德哲学)、宗教与艺术及最后有关超越量与所量的区分。其中第一、第二及第五的三部分共有五章都与量论密切相关。其中第一部分就是量论，探讨量与正量、量的定义及类别、现量及其类别、比量、声量、意义理论及意义类别、见不可得、公设、错谬认知的说明、知识与无知及知识真值判断的依据等等问题。第二部分是形上学，有关所量(prameya)的理论，探讨实体、质、量、自我、因果、关系、同异、妄实、内外、绝对与相对等句义或范畴。第五部分除了有少量篇幅专论正理学派以外，也都是综合探讨印度量论的基本共通特性及如宗见(daśarna)等传统印度概念。

B.GUPTA 编《哲学探讨：慕瀚谛论文集卷一：印度哲学》(266页)³。论文集分为三个部分，

1 J. N. MOHANTY, *Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking* (Oxford: Clarendon Press 1992)

2 J. N. MOHANTY, *Classical Indian Philosophy* (Lanham: Rowan & Littlefield Publishers 2000).

3 J. N. MOHANTY, B. Gupta (ed.), *Explorations in Philosophy: Essay by J.N.Mohanty: Vol. I Indian Philosophy*

第一部分由七篇论文组成，虽然共同以知识论为主题，但重点稍为突显对印度量论一项特殊概念的探讨：声量或什量，即传统权威怎样作为知识有可能依据之一。第二部分由六篇论文组成，涉及更具体的学派争论，其中第九章是印度教哲学家对佛教哲学的批判，论及陈那与法称。

Jonardon GANERI《古典印度内的哲学：理性专研》(208页)¹本书是专题探讨印度哲学当中的理性问题，由六章组成，分别是：(1)理性探索的动机与方法；(2)理性、空性及客观的见解；(3)形上学的理性依据；(4)化约、排除及理性重构；(5)理性、和谐与观点角度；(6)均称中的理性。作部章篇皆不同程度涉及佛教量论学派，特别是陈那。其中第四章《化约、排除及理性重构》以陈那《集量论》为例探讨佛教量论在处理形上学问题时所采取的简约态度，另也探讨在概念构成中语言的角色、意义的遮除理论、句义、理性解释所需要的各种条件、据具体案例为起步点的推理等问题。

S.R.BHATT and Anu MEHROTRA《佛教知识论》(150页)²。正文篇幅只有约百页，是首部印度佛教量论学派综合性的入门书，可以作为本科水平的哲学教科书使用，全书分四章，分别是佛教量论的发生背景、佛教知识论、佛教知觉(现量)理论及佛教的推论(比量)理论，另附陈那《入正理门论》(Dignāga's Nyāyamukha)的梵文转写及英译，另此书扼要对比陈那、法称二氏的差别。

Madhumita CHATTOPADHYAY《佛教知识论：阡陌漫步》(366页)³这本来是以哲学研究生为目标受众的佛教知识论入门教科书，原稿是作者2004年秋季以富尔布莱特访问学者(Fulbright Visiting Scholar)身分在美国西密根大学(Western Michigan University)据梵本为主，讲授佛教知识论科目时的教材，全书十八章。内容包括佛教意义下的知识与认知、知识的类别、知识的有效依据、知识的性质、对认知的自知、知觉、错误知觉、推论及其相关议题例如遍充(vyāpti)、内遍充(antarvyāpti)、应成式的归谬比量(prāsanganumāna)、推论的错谬(sādhanaḥbhāsa)、似宗(paks-ābhāsa)、似因(hetv-ābhāsa)、似立(asiddha)、不定(anaikantika)、相违(viruddha)、似喻(dṛṣṭāntābhāsa)、合(anvaya)、离(vyatireka)、倒(viparita)、倒合(viparitanvaya)、倒离(viparita vyatireka)、无合(ananvaya)、不离(avyatireka)、对缺席对象的认知、遮诠学说的否定性唯名论及与西方知识论的对话。

Karl POTTER编《印哲学百科全书卷八：佛教哲学》(700页)⁴，收集包括《集量论》、《因明正理门论》等量论篇章的选译。

Christopher DECHARMS《解读心智的两种观点：阿毗达磨及大脑科学》(242页)⁵，作者是加州大学旧金山分校一位研究神经系统的科学家，专研知觉、思维及认知的主观经验在

(Oxford University Press 2001).

1 Jonardon GANERI, *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason* (London and New York: Routledge in Taylor & Francis Group 2001).

2 S.R. BHATT and Anu MEHROTRA, *Buddhist Epistemology* (Westport: Greenwood Press 2000).

3 Madhumita CHATTOPADHYAY, *Walking Along the Paths of Buddhist Epistemology* (D.K. Printworld P. Ltd. 2007)

4 Karl Potter (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies: Vol. VIII Buddhist Philosophy, from 100 to 350 A.D.* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 1999).

5 Christopher DECHARM, *Two Views of Mind: Abhidharma and Brain Science* (New York: Snow Lion Publications 1997).

大脑中的生物学机制的运作,在写本书之前,他已经在与好些藏族学僧及医僧的合作下,讨论过藏传佛教医学理论及佛教心理学对心智运作的看法。本书是其进一步伸延,与藏传佛教当中熟悉量识问题的各派学僧展开理论对话,探讨自然科学与佛教教理对知觉、概念操作的理解有何异同及相互发明之处。参与对话的僧人来自藏传的格鲁及宁玛两派,探讨双方对知觉、认知、真实、记忆等问题的看法,不能算是专技层面的学术研究,但仍然是一部在较通讯层面上讨论量论的参考书,可以作为藏传量论入门的参考书之一。

第四节 印度佛教学量论:陈那

陈那的主要著作是《集量论》(*Pramāṇasamuccaya*)、《观所缘缘论》(*Ālambanaparīkṣā*)、《因轮论》(*Hetucakradamaru*)及《因明正理门论》(*Nyāyamukha*)。

Radhika HERZBERGER 《跋至诃梨与佛教学人:论第五及第六世纪印度思想的发展》(278页)¹,据作者1982年在多伦多大学(University of Toronto)的博士论文改写而成。时下对陈那的研究大多把他放置在其后辈的眼光中来作探讨,但作者却采取一个罕见的角度。作者考察陈那与其前辈,婆罗门教文法学派哲学家跋至诃梨(Bhartrhari)之间在思想史上的关系,分析陈那从文法学派身上吸收、拒绝及改造了什么观点,尤其考察陈那如何有选择地把跋至诃梨的语义理论应用于他的量论学说的遮诠理论当中,以便在知觉与概念的鸿沟之间建立让二者可相连的桥梁,以解释二者并非互斥不相容。本书包括陈那《集量论》第二品、第五品及跋至诃梨《声明论》(*Vākyapadīya*)的英译。

服部正明翻译及疏释《陈那论知觉:陈那〈集量论·现量品〉梵文残章及藏文本》(276页)²,主要据梵文及藏文编、译陈那《集量论·现量品》(*Pratyaksapariccheda*)的精审版,并加上译者篇幅达百页的批注及非常详尽的诠释、参考数据及精细而便于查核的梵、藏索引,四十年来一直是当代量论学界的重要陈那参考书³。

陈那《因轮论》(*Hetucakra*)现有两项英文专研。首先是齐思贻《佛教形式逻辑:陈那〈因轮论〉及窥基〈因明大疏〉研究》(300页)⁴。西方学界据形式逻辑(Formal Logic)系统研究佛教因明学的开风气之作,第一部分据陈那《因轮论》(*Hetucakra*)及窥基对《因明入正理论》(*Nyāyapraveśa*)的详细疏释(即《因明大疏》)处理“因三相”的基本理论,第二部分循类逻辑、受限谓词逻辑、命题逻辑、据统一符号方阵定义的三种函数、函数的记号、全称与特称函数、函数特性、因三相理论在命题逻辑中的意义、新因轮图等议题,作进一步的探讨。第三部分则先探讨商羯罗主(Śaṅkarasvāmin)的谬误(*ābhāsa*,似)论及窥基的扩充和法称的改动,继而以三例说明有效比量的相对性。这部首版于1969年的专著历经数十年仍然不断受

1 Radhika HERZBERGER, Bhartrhari and the Buddhists: An Essay in the Development of Fifth and Sixth Century Indian Thought (in Series of Studies of Classical India Vol.8, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1986).

2 Masaaki HATTORI, Dignaga, on Perception: being the Pratyaksapariccheda of Dignaga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit Fragments and the Tibetan Versions (Harvard Oriental Series No.47, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1968).

3 K. N. UPADHYAYA, "Review of M.Hattori's Dignāga on Perception", Philosophy East and West, Vol. 20, No. 2 (Apr., 1970), pp. 195-196.

4 Richard C.Y. CHI, Buddhist Formal Logic: A Study of Dignāga's Hetucakra and Kuei-chi's Great Commentary on Nyāyapraveśa (London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1969; Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 1986).

到后辈学人的再三审视。Tom TILLEMANS 指齐思贻对佛教观念的理解是“不完整、不坚实、模糊、无成果、不成熟”，在此情况下使用形式逻辑进行分析将是毫无启发性的，例如透过对照不同语种的版本即可得知齐氏对“因三相”的理解并不妥当，同时以形式逻辑的特质来理解遍充(vyāpti)而忽视佛教特有的语义学(semantic)见解，恐怕亦是大有疑问。事实上对《因轮论》的探索应以《集量论》及《释量论》的思想为依据才能适当掌握¹。其次是 Vijay BHARADWJA 《印度论理学的形式与有效性》(127页)²，主要探讨佛教、耆那教及正理学派的推论学说当中的形式与有效性问题，佛教方面以陈那《因轮论》的九句因为案例，另探讨比量当中的似宗、似因及似能立等属于推论层面的错误。

《西藏学公报新系列》的一个陈那《观所缘缘论》(Ālambanaparīksā)专题(20页)收有梵文本(页99-136)、藏文本(页57-98)及护法《观所缘缘论注释》的中-英译本(页159-192)³。

Richard Philip HAYES 《陈那论符号诠释》(378页)⁴。据多伦多大学1973年博士论文改写出版。全书共八章，第一章是对当代学界陈那研究的回顾。第二及第三章是追溯前陈那阶段《阿含经》、《弥兰陀王所问经》、龙树《根本中论》、《回争论》及世亲现象论及二谛理论的理性怀疑论与唯名论。第四及第五两章才处理陈那量论的诸多议题，据《观所缘缘论》、《因轮论》及《集量论》(Pramāṇasamuccaya)讨论根现量、自证现量、比量所立、因三相、堕负与遍充、喻、自相与共相、遮诠、表诠、句义等问题。第六、第七两章则是陈那量论典籍的梵本英译，主要是《集量论》第二及第五两品涉及上述各议题的相关篇章。最后第八是结论章。

Fernando TOLA 及 Carmen DRAGONETTI 《心识之存在：佛教瑜伽行派哲学》(310页)⁵。两位作者分别是南美洲阿根廷及秘鲁的佛教学者。本书第一部分是陈那《观所缘缘论》(Ālambanaparīksā)的藏-英翻译及详尽的批注。

Henry N. RANDLE 《陈那残章》(93页)⁶ 本书是由十七篇被目为出自陈那手笔的篇章组成，并据《集量论》的藏文本进行确认。有关篇章由梵文进行罗马化转写后，再翻译及疏解为英文。涉及的题材包括现量、比量、声量、喻量、遮诠、意识、比量所立义、三支论式、九句因、遍是宗法性、正因、遍充、共相等，另附有两篇论文探讨陈那与胜论派的关系等。

H.N. RANDLE 《早期学派中的印度论理学》(100页)⁷，作者紧贴原典研究陈那学派及其包括古典正理学派在内的对手之间的论理学互动关系。

Douglas Dunsmore DAYE 《从〈因明入正理论〉的梵文本和中文本对第六个世纪佛教初型

1 Tom TILLEMANS, “Some Reflections on R.S.Y. Chi’s Buddhist Formal Logic”, in Journal of the International Association of Buddhist Studies Vol.11, No.1,1988, pp.155-171; D.D.DAYE, “Review Article of Prof.Chi’s Buddhist Formal Logic”, Philosophy East and West, 23 (4), 1973, pp.525-534.

2 Vijay BHARADWJA, Form and Validity in Indian Logic (Indian Institute of Advanced Study, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publications 1990).

3 Bulletin of Tibetology: New Series, No.1-3, 1980, Sikkim Research Institute of Tibetology, Gangtok, Sikkim.

4 Richard HAYES, Dignāga on Interpretation of Sign (in Series of Studies of Classical India Vol. 9, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1988).

5 Fernando TOLA and Carmen DRAGONETTI, Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism (New Delhi: Motilal Banarsidass 2004).

6 Henry N. RANDLE, Fragments from Dinnāga (London: The Royal Asiatic Society 1926, 1981).

7 Henry N. RANDLE, Indian Logic in the Early School (1930).

元逻辑的元逻辑研究》¹，以陈那弟子商羯罗主(Samkarasvāmin)的《因明入正理论》(Nyāyapraveśa)为主题的博士论文及研究。

John TABER 翻译及注释《印度教对佛教知识论的批判：鸠摩利罗论知觉——鸠摩利罗-巴塔〈输庐迦广注释〉〈现量决定〉品译及注》(283 页)²，婆罗门教弥曼撒派(Mīmāṃsā)学者鸠摩利罗(Kumārila)的代表作之一《输庐迦释》(Śloka-vārttika)是婆罗门教回应佛教因明量论学派的主要论著，就有关印度古典阶段，印度教与佛教在形上学、知识论及语言哲学上的激烈辩论提供参考作用，其中的第四品《现量决定》(Pratyakṣapriccheda)章及相关疏释皆被英译于此。这部分是鸠摩利罗针对佛教量论家陈那代表作《集量论·现量品》中对弥曼撒派现量学说的批评所作的反驳及澄清，尤其集中处理现量有否名言分别介入的问题，并在此议题上与陈那针锋相对，同时亦兼而涉及与陈那观点相近的文法学派跋至诃梨等。

Claus OETKE 《因三相学说研究》(144 页)³，该研究由五个部分组成，第一部分是相离性(avinābhāva)；第二部分是包括陈那、商羯罗主《因明入正理论》(Nyāyapraveśa)及正理学派忧底有达迦罗(Uddyotakara)《正理评释》(Nyāyavarttika)等多个不同实在论版本的因三相(Trairūpya)学说。第三部分是认知论型态的因三相说，据胜论学派《胜论经》的其中一位疏释者帕拉沙斯塔帕达(Prasastapadabhasya)的《句义法集》(padārtha-dharma-samgraha)论因三相的条件。第四部分是考察相随、认知及非认知三个不同的因三相理论型态当中的主要观念；也考察认知型态与非认知型态的因三相之间的关系、因三相的认知条件与相离性(avinābhāva)的关系，考察历史上相离性与因三相之间的基础。第五部分是自性相属(svabhāva-pratibandha)作为不相离的所依。本书把因三相放在印度哲学的脉络中，而不局限为单纯的佛教概念，除陈那外，亦考察正理派、胜论派的解读。桂绍隆的书评响应 OETKE 对因三相学说的讨论⁴。

Daniel Anderson ARNOLD 《南亚宗教哲学中的知识论：佛教学人、婆罗门学人与信念》(325 页)⁵，是作者 2002 年在芝加哥大学神学院(Divinity School, University of Chicago)博士论文改写以后出版。比之于近年佛学研究每每更倾向宗教教义的研究或欧陆文献学研究，本书是日渐罕见，但却是在佛教研究中最不应缺席的纯哲学讨论。作者大量借助现代哲学来阐释陈那量论作。作者认为，陈那持知识论意义下的经验论基础主义的哲学观点，并以陈那“自相”概念为中心考察佛教内外学派对此立论的质询，同时对中观学派及婆罗门教前弥曼撒派(pūrva mīmāṃsā)的批评展开哲学探讨。全书由三大部分组成。

第一部分以自相(svalaksana)概念为线索，探讨阿毗达磨部派佛学到陈那知识论的哲学

1 Douglas Dunsmore DAYE, *Metalogical Studies in Sixth Century Buddhist Proto-metalogic from the Sanskrit and Chinese Texts of the Nyāyapraveśa or Unpacking Ordinary Sanskrit* (Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison 1972).

2 John TABER, *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology: Kumārila on Perception: the "Determination of Perception" Chapter of Kumārila Bhatta's Śloka-vārttika, Translation and Commentary* (in Oxford Centre for Hindu Studies (ed.), RoutledgeCurzon Hindu Studies Series, London: RoutledgeCurzon Press 2005).

3 Claus OETKE, *Studies on the Doctrine of Trairūpya* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 33, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien Wien 1993).

4 Shoryu KATSURA, "Dignaga on Trairūpya Reconsidered: A Reply to Prof. Oetke", in 赤松明彦编《インドの文化と論理戸崎宏正博士古稀記念论文集》(九州島：九州島大学出版会 2000 年 10 月)

5 Daniel Anderson ARNOLD, *Buddhists, Brahmins and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*, New York: Columbia University Press 2005.

转折,当中涉及“自相”概念在知觉、统觉及知识论上的角色。陈那被作者称为“经验论基础主义”,部派佛学以“法”的概念指被界定及纳入范畴的属性,陈那以“自相”取代“法”指不可被再化约的基本要素,“自相”因而被理解为具有存有论首出性的角色,“自相”如同经验论意义下的感官与料,既是生起知觉的因由,同时亦是存有论角度下的胜义谛之所在。作者认为,实在论的真理观,及实在论真理观在认知上是否可被证成,或如何可被证成乃应分属两回事之议为原则,展开对陈那观点的检讨。作者检视陈那这一立论的困难,在于当“自相”假如是非名言分别时,它无从构成知识及相关的认知判断,因而现量是否能够作为认知手段,或在何种意义下是认知手段则难免不成为一疑问。第二部分是关于印度教公元七世纪前弥曼撒派鸠摩利罗(Kumāra)及其两位后学的立论,考察鸠摩利罗如何改造知识论,并据之抨击陈那量论的佛教经验论基础主义及其论据,同时指出弥曼撒派展现的是一种要能同时兼顾实在论知识论及传统经典内在有效性的真理观,作者对此亦有其批评。第三部分首先探讨中观学派的哲学思路,其次以月称(Candrakīrti)《显句论》(Prasannapada)为例讨论中观对陈那量论中“自相”概念的批评,月称透过揭示陈那的经验论基础主义的内在矛盾来批评陈那量论的盲点,并同时借此提出一个有别于时下大部西方学界对月称中观“彻底怀疑论”式的理解颇不相同的诠释模式。

Chhote Lal TRIPATHI《佛教瑜伽行派的知识难题》(415页)¹。本书是作者1966年在印度安拉阿巴德大学(University of Allahabad)的博士论文,原题目为《瑜伽行派的知识论评估》(An Appraisal of Yogācāra Epistemology)。虽然书题的用词是佛教瑜伽行派(Yogācāra),但在此讨论的其实不是无著、世亲、安慧、玄奘等唯识宗一系,却主要是讨论:(1)佛教量论学派的陈那、法称、法上;(2)辅以深受到量论学派影响,寂护及莲花戒的瑜伽行-中观自立论证派(Yogācāra-Svāntarika-Mādhyamika),同时也略有参考藏传佛教格鲁派诠释的量论观点。在上世纪六零年代,当陈那量论的现代研究仍处在起步阶段,其时陈那全部的论著皆没有梵文原典或任何现代翻译可用的情况下,主要的研究方式不外乎整理其原典的精审版及翻译成现代文字,或对有关典籍展开注疏,但本文作者却开展了第三种途径,即哲学地阐述其知识论。另一点很重要的是:其时学界普遍同意法称是与陈那在同一路线上,法称是佛教量论更成熟的版本,但作者坚持陈那与法称不相同,尤其法称对陈那的修正大部分都是无必要,亦是不正确的,尤其有不少议题,陈那甚至比法称更有道理,这可谓开分别对待二者的先河。

全书分为十章,第一章就实在论、经量部表象论及瑜伽行派观念论讨论知识的性质,第二章是知识的判准,第三章是实在论的知觉理论,第四章是知觉的类别,第五章是知觉的对象,即自相。第六章是观念论的判断理论,第七章是观念论的比量理论,第八章是观念论的关系理论,第九章是观念论的否定论,下分为多个子题,包括:否定(Negative)概念,探讨其性质、类别、其存有论地位,及否定与遮诠相关的多项理论问题。第十章是探讨唯识学说外境问题、识的性质及识-境关系等。作者是以德国哲学家康德(I. Kant)的知识论及对形上学与宗教的批判观点来考察陈那及其后学,从而高度评价陈那,认为其量论摆脱印度宗教的

¹ Chhote Lal TRIPATHI, *The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism* (Varanasi: Bharat-Bharati Publications 1972).

教条及部分佛教哲学的形上学向度。并且认为陈那凭这点而使在他之后的佛学及各种外道哲学走上新的方向，因为他首倡的遍充理论、为自比量理论、两种比量的区分、因三相及三支作法等因明学说都广为内外道所共同承继。作者认为有四大问题是陈那原创而为后人所接收，分别是：(1)量智是依所知而起，还是相反？(2)量智是有相或无相；(3)命题或判断的真理是内在或外在；(4)量是指与对象相随顺或者相符、堪任饶益之力用、还是决定无错谬？作者并试图论证陈那是批判的观念论，把比量概念建构的观念论与现量前决定的实在论整合为一。作者认为陈那在知识论上的重要性远比陈那所广为闻名的形上学与宗教思想为高。

姚治华《佛教的自我认知理论》(198页)¹，这是以梵文概念自证分(*svasamvedana*)为全书主题的首部专著，自证分是佛教哲学中有关反思意识的学说。是据作者在波士顿大学(Boston University)宗教学系博士学位论文改写而成。虽然自证分一概念是在陈那手上才正式出现，但早在部派阶段已多有探讨。本书即以此一理论史的脉络追溯自证分学说如何由大众部、说一切有部、经量部发展到瑜伽行派手上，主要贡献在于系统整理陈那自证分学说出现前佛教有关自证分的各种讨论，由大众部手上作为觉者一切智的解脱论子题演化到瑜伽行派作为知识论问题，应用的数据来自中文、巴利文、梵文及藏文典籍。

第五节 印度佛教量论：法称

印度佛教量论学派另一位焦点人物是法称(Dharmakīrti)，他的主要著作有七部，分别是《释量论》(*Pramānavārttika*)、《因滴论》(*Hetubindu*)、《正理滴论》(*Nyāyabindu*)、《观相续论》(*Sambandhaparikṣa*)、《量抉择论》(*Pramānaviniścaya*)、《论议正理品类论》(*Vādanyāya*)及《他相续成就论》(*Samtantatasiddhi*)。由于法称对中晚期印度佛教影响深远，又是西藏佛学的重点来源之一，因此他在西方学界比陈那更受注意。在西方学界，对法称量论进行文献研究的，当然是以维也纳学派为代表。其标准程序是首先进行梵、藏及其它语种版本的校勘，然后附以翻译(通常是德文)及详细注解。

精审注译及文本分析

Christine Mullikin KEYT《法称的“自相”概念》(290页)²。是作者在印度哲学学者卡尔·波特(Karl Potter)指导下，1980年在华盛顿大学(University of Washington)完成的博士论文，未有正式出版，但可透过博士论文服务中心(UMI)取得全文。作者试图论证法称哲学是印度佛教经量部与瑜伽行派两大学派的综合体，二者之间的比重等量齐观，当法称持经量部宗见时，他称客观对象为自相(*svalaksana*)。全文由三部分组成。第一部分是法称的经量部式知觉理论，作者借用现代西方知识论中感知(*sensation*)与觉知(*perception*)两个概念来说明法称现量概念的双重意义，并认为现代学人每多忽视法称现量概念此一双面性，同时这亦表明法称并非如很多人所认为般是一素朴的唯名论，却是在有关共相问题上持相似性理论(*resemble theory*)的观点。第二部分批评对自相作错误诠释的两种时下理解，探索有关理论有何不妥，并提出第三种诠释，此二种理解是指：康德式(Kantian)的不可知论及单项原子

1 Zhihua YAO, *The Buddhist Theory of Self-Cognition* (in *Routledge Critical Studies in Buddhism*, London: Routledge Press 2005).

2 Christine Mullikin KEYT, *Dharmakīrti's Concept of the Svalaksana* (Ph. D. Thesis, University of Washington, 1980; Ann Arbor, Mich.: UMI Dissertation Services, 2006).

论。并认为皆源于上世纪三零年代舍尔巴茨基的巨著《佛教论理学》。第三部分作者提出他对法称“自相”概念的理解，即“现量所量的集合”。对现量概念知觉部分的分析将扣连于名言分别的功能来展开，并与正理-胜论派对共相的实在论观点对扬，提出法称的共相理论。此一立论是以法称《释量论》当中多个未为现代研究适当处理过的篇章为据，如《现量章》颂 194-224 及《成量章》颂 88-89，辅以世亲《唯识二十颂》、陈那《观所缘缘论》等，论证自性既非康德式不可知的对象，亦非原子论，却是知觉的集合项。

Chandra Shekhar VYAS 《佛教知觉理论：法称〈释量论〉专题》(185 页)¹，这是继服部正明在 1968 年出版的《陈那论现量》之后另一册专门探讨佛教量论学派现量学说的专著。全书分为九章，首先循佛陀及佛教哲学的整体思想特性出发，考察与陈那、法称量论学派的关系，进而处理在二量架构下的现量概念及其在前陈那阶段，历经部派佛教说一切有部、经量部的阿毗达磨佛学，及唯识宗与中观学派对现量的理解，再进一步处理外道学派如数论派的现量学说。全书的下半段则分别考察现量的无错谬、离名言分别、四种现量的划分、现量的所缘与有相识论，现量类型还会探讨陈那与法称之间的分歧，及在佛教思想史上的反复。另也处理真现量之判准、堪任力用与饶益、量与量果之间是一是异、量的二相、能量识与所量境之间的关系等问题。184 页讨论的重点稍多偏重法称。并最后附有法称《释量论·现量品》部分本颂的英译。

Rita GUPTA 《佛教的量及现量概念》(276 页)²。作者主要以陈那、法称及寂护的著作及立论为根据，把佛教量论放回与正理学派、弥曼撒派及耆那教对辩的印度哲学史情景中，探讨有关学派对佛教现量理论的批评，作者企图论证绝大部分对佛教的指控都是无效的，因为大部分提出的指控都未为佛教所主张，同时佛教本身对现量的陈述每多与其更根本的存有论相互扣连，因而对佛教量论观点的合理解读应该更多是着眼于此。全书由九章组成，分别探讨佛教及正理派各自对量概念的理解；批判地考察贾耶那-巴塔 (Jayanta Bhatta) 对佛教现量说的批评；陈那与法称论现量 (pratyaksa) 的性质；论有分别现量 (savikalpaka-pratyaksa) 概念的有效成立与否；陈那与法称论现量的类别；佛教与正理派有关自证现量 (svasamvedanāpratyaksa) 的争论；佛教用于解释知觉的理论；寂护及莲花戒论现量的性质。

法称《释量论·为自比量章》(Svārthānumāna-pariccheda, Pramānavārttikam) 已知起码有两个英译及一个法译。首先是 Leonard ZWILLING 《法称论遮论：〈释量论·为自比量章〉否定的存有论、知识论及语义学》(315 页)³。本文是作者在藏族学者 Geshe L·SOPA 教授指导下，在威斯康辛大学-麦迪逊分校 (University of Wisconsin-Madison) 佛教研究课程的博士论文，未有正式出版，可在博士论文服务中心 (UMI) 取得全文。本论文的真正贡献及主体部分是法称《释量论·为自比量章》的藏英翻译，占总篇幅超过 60%，近 190 页，论文的导论部

1 Chandra Shekhar VYAS, Buddhist Theory of Perception with Special Reference to Pramānavārttika of Dharmakīrti (New Dehli: Navrang 1991).

2 Rita GUPTA, The Buddhist Concepts of Pramāna and Pratyaksa (Sundeep Prakashan Publisher 2006).

3 Leonard ZWILLING, Dharmakīrti on Apoha: The Ontology, Epistemology and Semantic of Negation in Svārthānumāna-pariccheda of the Pramānavārttikam (Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison 1976; Ann Arbor, Mich.: UMI Dissertation Services 2006).

分只是对法称哲学的一般说明，作者指出在印度哲学史上，对于共相的存在论地位主客何属的问题上，正理-胜论派属右翼阵营中最彻底的实在论者，弥曼撒派相对属右翼中未那么极端的一员，皆认为共相由类概念内的每一特定成员所负载而独立存在，并构成共相观念的客观基础与所指，只是正理派更进一步目此共相为独立于个体外永恒不变的客观存在。数论学派及吠檀多学派则属温和或间接实在论，指势能或性 (prakṛti) 是作为基础，以同一性兼起共相与自相。耆那教则属中间路线，虽然他们同意共相及其名言指向一心理以外的实在，但却否认绝对的共相与绝对的自相。法称则属左派，拒绝接受任何方式的实在论及带有客观性的概念主义及唯名论，现实上一切个别事物都是独特而不共的，作者是在这架构下着眼法称《释量论》。

其次是 S.MOOKERJEE 及长崎法润的梵-英译及批注《法称〈释量论〉偈颂 1-L: 第一章及自注英译兼解释》(134页)¹，是法称《释量论·为自比量》(svārthānumna) 章梵文本颂，英译及批注，英译的每颂皆有译者的剖释。

Vincent ELTSCHINGER 《法称在其论战著作中所批评的正统婆罗门教吠陀的佚名作者身分考：〈释量论〉第一品 213-268 偈颂及〈自注〉藏文精审版、法文译本及历史与义理导论》(法文，652页)²。附《释量论》(Pramānavārttikam) 第一品 213-268 偈颂及《自注》(Svavṛtti) 藏文精审版、法文译本及历史与义理导论。作者据尚存的梵本及藏译本把《释量论》第一品这一部分的偈颂连同《自注》首度译成西方文字(法文)，并对相关篇章的内容提出历史及义理背景的深入说明，这部分是法称对圣言量(āgamaprāmānya) 及正统弥曼撒派(Mīmāṃsā) 的批评。全书分两大部分。第一部分是历史及义理的导论，下括六项。第一项是说明法称与弥曼撒派之间敌对关系的背景。第二项是探讨法称的宗教教义所依赖的资料与基础，另考察圣言量、认知、超感官知觉及经典的权威性何来。第三项考察文法学派、弥曼撒派鸠摩利罗(Kumārila) 对字词与涵义之间实在论式的关系及法称对此的立场。另亦考察知识内在有效性(Svatanprāmānya) 及吠陀非人所作性(vedāpauruṣyatā, 可简译为“吠陀天启”) 等理论。第四项考察吠陀的永恒性。第五项探讨语句与音位(phoneme) 之间离合关系孰是，乃至句子是否可再分的问题，并探讨法称对此之立场。第六项是法称据无常的观念批评鸠摩利罗的音位中心主义(phono-centrism) 或音位中心本体论(phonocentric ontology)。第二部分则是《释量论自注》相应篇章的藏-法翻译及其它如索引、附录等杂项。

法称的著作以《释量论》为首，除一般属纯哲学范围内的问题外，另一元素是其宗教内涵。《释量论》的第二品《成量章》(Pramānasiddhi) 所处理的是研究佛教量论的一般现代学者较不感兴趣的宗教教义议题，同时法称在书写的方式上也有其对待此类议题的特殊态度，法称在处理典型的因明或量论课题时，每多在他多部论著中进行重复的书写，期间并藉此修改其观点，唯《成量章》所涉宗教议题却是例外，当中讨论业与流转、禅观、四圣谛、觉者

1 S. MOOKERJEE and Hojun NAGASAKI, The Pramānavārttikam of Dharmakīrti: An English Translation of the First Chapter with the Autocommentary and with Elaborate Comments karikas LI, (Nava Nālanda Mahāvihāra Publication, Patna, Bihar, India 1964)

2 Vincent ELTSCHINGER, Penser l'autorité des Écritures, La polémique de Dharmakīrti contre la notion brahmanique orthodoxe d'un Veda sans auteur: Autour de Pramā avārttika I.213-268 et Svavṛtti: traduction française et édition de la version tibétaine, précédées d'une introduction historique et doctrinale, Beiträge zur Kultur-und Geistesgeschichte Asiens Bd 64, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 2007.

的慈悲、趋向觉悟的修道，乃至宗教权威的合理基础等主题。由于现代学界对此的讨论尚属起步，因此此一领域仍然有待开拓。

《释量论·成量章》已有本颂的英译及德译。这方面的专著有三种梵-英译及一种德译，首先是永富正俊 1957 年在哈佛大学的博士论文《法称〈释量论〉研究：〈释量论·成量章〉英译及注》¹。其次是 Vittorio A. VAN BIJLERT 《知识论与圣言量：旧正理派与佛教量论学派的知识论及论理学的发展，法称〈释量论〉第二品〈成量章〉颂 1-7 注、译》(213 页)²，博士论文改写出版，原题是觉者佛陀作为正量。本书的主要目的：(1) 根据梵本及藏文译本翻译法称《释量论》第二品《成量章》前七句偈颂为英文，同时也一并英译天梵菩提《释量论释》的相关段落；(2) 根据选译的段落探讨量的概念如何在法称手上形成新义，即觉者的教法本身如何成为知识依据。全书由四章组成，第一章是追溯印度论理学的起源，亦即印度哲学史上的第一个论理学说，传说为正理派乔答摩(Gautama)，又名足目仙人(Aksadapa)所著的《正理经》(Nyāyasūtra)，及筏蹉衍那(Vātsyāyana)对它的注，即《正理经注》(Nyāya-bhāṣya)。第二章则是讨论世亲及陈那如何在正理派的基础上吸取教训与养分，形成见之于《论轨》及《集量论》的新说。第三章由讨论法称如何在陈那的因明学之基础上为起步点或踏脚石，简化并精炼陈那提出的推论理论。故前三章可目为对翻译部分的导读、阐释及疏解，而第四章则是相关篇章的英译及随译文展开的进一步说明。本书对法称的解读方式在当代西方学界是其中一种典型，特点有二：(1) 非常倚重法称后期的《释量论》注书来理解法称在《释量论》的思想；(2) 假定陈那与法称有某种理论内在的演进延续性，视法称为陈那的继承者与局内的改进者。有 C.OETKE 的 21 页书评³，循翻译的技术细节枚举了此书的不足之处。

第三个英译本是 Eli FRANCO 《法称论慈悲与轮回》(493 页)⁴，本书最主要的工作是把《释量论》第二品第 34 到 72 偈颂连同般若伽罗笈多(Prajñakaragupta)的相关注疏英译，并附有作者着眼于文献学角度的注解，同时分别以六章对英译部分所涉议题一一作出思想史及哲学问题的详细交代，作为对被英译部分的导读。除导论章外，第一章探讨《成量章》的整体架构或论证策略，第二章探讨何以在法称论著当中，未对量的概念下过明确的界说。第三章试图重构法称的流转理论及其形上学预设，借助法称对流转议题的讨论进一步探索应如何解读整个《成量章》在瑜伽行派与经量部的观念论与实在论之间立场何属的问题。第四章是对物质论立场的批评，是全书的核心部分，并且是分题讨论中篇幅最长的一章，作者主要依二道线索重构其论证，首先是重构法称评破物质论否认再生的方式，其次，是重构法称依心识的自主性为据，所作有关再生的论证。第五章是探讨他世说的证成及对永恒实体的破斥试图论证并指认《成

1 Masatoshi NAGATOMI, A Study of Dharmakīrti's Pramānavārttika: An English Translation and Annotation of the Pramānavārttika Book I: Pramānasiddhi (Ph.D. Dissertation, Harvard University 1957)

2 Vittorio A. VAN BIJLERT, Epistemology and Spiritual Authority: the Development of Epistemology and Logic in the Old Nyāya and the Buddhist School of Epistemology, with an Annotated Translation of Dharmakīrti's Pramānavārttika II (Pramānasiddhi) vv.1-7 (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 20, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 1989).

3 C. OETKE, "Review of Vittorio A. van Bijlert Epistemology and Spiritual Authority...", in Indo Iranian Journal Vol. 36, 1993, pp.105-127.

4 Eli FRANCO, Dharmakīrti on Compassion and Rebirth (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 38, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 1997)

量章》当中所涉印度教对手的学派身份为何，并探讨其与二边见的关系。在本书的附录部分是就本书相关典籍的梵本、北京版及德格版的不同藏文本之间的文献学问题作出表列及核对。

法称《释量论》第二品《成量章》的德译有 Tilman VETTER 《法称〈释量论〉论觉者及其教导：〈成量品〉论佛陀及四圣谛的部分》（德文，183 页）¹。

Tom J.F.TILLEMANS 《法称〈释量论〉第四章〈为他比量品〉偈颂 1-148 注译》卷一（256 页）²，除了以文献学问题为主的导论说明外，主体部分是陈那《集量论》第三品首两颂及法称《释量论》第四品偈颂 1-148 的英译及解释，其解释偏重文献学与思想史的交代，而不是哲学性的讨论，因此特别适宜于作为基本文句解读时的参考，除梵本外，本译亦广泛以藏译本为据进行校、译。

法称《因滴论》(Hetubindu) 现有一项英文及一项德文专研。德文的是 Ernst STEINKELLNER 《法称〈因滴论〉》(两册本)，卷一是藏文本及梵文重构(116 页)³，卷二是德文译本及注(220 页，德文)⁴，两者都已绝版。英文的专研有 Pradeep P.GOKHALE 《法称的〈因滴论〉：梵本翻译、导论及批注》(155 页)⁵，法称《因滴论》(Hetubindu) 只存藏译本，现有梵本乃是据藏译重构，本书由三个部分构成，第一部分导论是对《因滴论》的综合说明，其中较特别的是探讨法称哲学中自性概念的角色、法称的逻辑本质主义及因三相之间是否形式蕴涵关系等。第二部分是梵文重构与其英文转译。第三部分则是在英译的基础上进行的详细批注。

法称的《论议正理品类论》(Vādanyāya) 现有两项英文及一项德文专研。首先德文的是 Michael T. MUCH 《法称〈论议正理品类论〉》(两册本)，册一是梵文本(78 页)⁶，册二是翻译及注(156 页，德文)⁷，两册都已绝版。英文的是 Pradeep P.GOKHALE 的《论议正理品类论》英译，即《法称〈论议正理品类论〉精审编订、翻译、导论及批注：辩论的论理学》(215 页)⁸。其次，是 Mangala Ramcharandra CHINCHORE 的《法称〈论议正理品类论〉正理学派与佛教争论一瞥》(232 页)⁹，是作者 1982 年在印度普那大学(University of Poona) 博士论文《佛教论理学研究：法称〈论议正理品类论〉专研》(Study of Buddhist Logic with Special Reference

1 Tilman VETTER, Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramānavārtika. Der Abschnitt über den Buddha und die vier Edlen Wahrheiten im Pramānasiddhi-Kapitel (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 12, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 1984)

2 Tom J.F.TILLEMANS, Dharmakīrti's Pramānavārtika: An Annotated Translation of the Fourth Chapter (Parārthānumāna) Vol. 1, k.1-148 (Philosophisch-Historische Klasse Denkschriften, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 2000)

3 Ernst STEINKELLNER, Dharmakīrti's Hetubindu Teil I: Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 252/1, Wien 1967).

4 Ernst STEINKELLNER, Dharmakīrti's Hetubindu Teil II: Übersetzung und Anmerkungen (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 252/2, Wien 1967).

5 Pradeep P. GOKHALE, Hetubindu of Dharmakīrti: A Point on Probans: A Sanskrit Version Translation with Introduction and Notes (Bibliotheca Indo-Buddhica Series No.183, Sri Satguru Publications 1997).

6 Michael T. MUCH, Dharmakīrtis Vādanyāya: Teil I: Sanskrit-Text (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1991)

7 Michael T. MUCH, Dharmakīrtis Vādanyāya. Teil II: Übersetzung und Anmerkungen. (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 581, Wien 1991).

8 Pradeep P. GOKHALE, Critically edited and translated with introduction, and notes, Vādanyāya of Dharmakīrti: the Logic of Debate (Bibliotheca Indo-Buddhica Series No.126, Delhi: Sri Satguru Publications 1993).

9 Mangala Ramcharandra CHINCHORE, Vādanyāya: A Glimpse of Nyāya v.s. Buddhist Controversy (Bibliotheca Indo-Buddhica Series No.36, Delhi: Sri Satguru Publications 1988)

to Vādanyāya by Dharmakīrti) 改写, 本书是以法称的《论议正理品类论》(Vādanyāya) 为基础, 审慎探讨及评估佛教与正理学派就堕负的性质及状态所进行的争论。从法称角度来详细解释及批评法称以前的正理学派对堕负的理解, 同时也会考察经法称批评洗礼后新正理派对堕负的响应与修改。第一章特别探讨《论议正理品类论》的内容如何可以作为法称哲学体系中存有论与知识论的方法论基础。第二章指出正理派创立者足目仙人(Aksadapa, 足目)及筏蹉衍那(Vātsyāyana) 因不精确及歧义等原因, 未能正确区分推理与修辞。第三章考察忧底有达迦罗(Uddyotakara) 在论解中所作的修正, 并审视他所提出, 依人与依业而安立的, 对堕负的两类划分, 同时指出他未有成功区别似因与堕负。第四章是对法称方法论主要特性的说明, 同时区分主要类别的堕负、论证有效与否的未决定状态、无效论证等。第五章是正理派提出的二十四种堕负及法称的批评。第六章试图说明在堕负、似因及名言问题上, 佛教有超过正理派的地方。第七章则是后法称的正理派学者对法称批评的响应。

Vashishtha Narayan JHA 《关系的哲学: 法称〈观相续论〉及光月〈注〉梵文本暨英文翻译》(100 页)¹, 是法称《观相续论》(Sambandhapariksa) 的梵文本及英译本对照。译者有一简短的导读, 把法称与正理派放在观念论与实在论的对扬框架中分析其有关“关系”的不同观点。

Mangala Ramcharandra CHINCHORE 《法称以“因”为核心的比量理论》(200 页)² 是作者第二册有关法称量论的专书, 亦可视为第一册的续集或其博士研究的进一步伸延。作者以法称的《正理滴论》(Nyāyabindu) 为主要根据, 附以法称其它论著当中与比量相关的篇章, 以比量中的因支为中心探讨法称的比量理论。所强调的是哲学研究, 而不是文献研究, 因此讨论是以问题及概念为重心, 但不是以语言学为重心。作者提出主要循认知、结构及规范性原则三点重构整个法称的比量理论, 并据此为基础再探讨何谓有效或完善的比量推论及何谓似因, 并在最后重新就比量在佛教作为宗教性的哲学上的意义把量论学说引导回整体的佛教哲学中。由于作者在此更关心的是哲学, 以至哲学史的问题, 所以多少假定受众对法称的基本概念, 如为自比量及为他比量之划分有基本理解, 而直接把讨论嫁接到更宏观的哲学文献及问题上进行探讨, 略过初阶性的文献分析。作者不取既有译法, 而把为自比量译为认知条件, 宗、所立及因译为结构条件, 遍充及“遍是宗法性”译为比量的范规条件, “因三相”译为比量的有效与否问题。作者的实验性做法在多点上受到一定质疑, 在正确提出印度论理学的有效论证与完善论证的区别之余, 却被批评过度地视之为纯粹形式的, 其次视“宗”与所立为异体, 把“遍是宗法性”解读为形式概念等都恐怕是将西方逻辑错误地应用于法称的比量学说。

《量抉择论》(Pramānaviniścaya) 是法称除《释量论》第二部主要论著, 虽然前后期的两部论著在内容上仍大体相同, 但是因为《释量论》本质上仍算是陈那《集量论》的注, 而《量抉择论》被视为代表较后期成熟的法称思想, 综合说明他对因明量论的理解, 因而在文献上有其独立地位。在上世纪六零年代首先出版, 但现已绝版的德文《量抉择论》研究论著

1 Vashishtha Narayan JHA, The Philosophy of Relations: Containing the Sanskrit Text and English Translation of Dharmakīrti's Sambandhapariksa with Prabhacandra's Commentary (Bibliotheca Indo-Buddhica Series No.66, Delhi:Sri Satguru Publications 1990)

2 Mangala Ramcharandra CHINCHORE, Dharmakīrti's Theory of Hetu-centricity of Anumāna (Buddhist Tradition Series Vol. 5, Dehli: Motilal Banarsidass Publishers 1989).

是 Tilman VETTER 《法称〈量抉择论〉第一品〈现量章〉：导论、藏文译本、梵文残章及译本》¹ (112 页, 德文)。其次是 Ernst STEINKELLNER 《法称〈量抉择论〉第二章〈为自比量品〉》(两册本), 册一是藏文本及梵文本 (120 页)², 册二是翻译及注 (164 页, 德文)³, 两者都已绝版。Ernst STEINKELLNER 《法称〈量抉择论〉第一及第二章：西藏自治区的梵文本》(142 页)⁴, 收于《西藏自治区的梵文文本系列丛书》⁵。全书分三章, 第一章是量论概说及现量, 第二章论比量。

Alex WAYMAN 《佛教论理学千年》(338 页)⁶, 这是据印-藏佛教量论的梵文或藏文典籍英译的选译集, 各篇译文都附有对应的梵文或者藏文。第一部分《引导性文本》, 包括无著《瑜伽师地论》《因明处》部分的英译; 法称《正理滴论》(Nyāyabindu) 三品全文以及莲花戒(Kamalaśīla)《正理滴论前宗要略》(Nyāyabindupūrvapakṣasamkṣipti) 英译; 宝积静 (Ratnākaraśānti) 《内遍满论》(Antarvyāptisamarthana) 的英译。第二部分《陈那、法称体系》, 包括陈那《集量论》《现量品》以及法称《释量论》各品前十一颂的英译; 布顿(bu ston)的《量抉择论疏》; 宗喀巴(tsong kha pa, 1357-1419)《因明七论除暗论》(sde bdun la'jug pa'i sgo gner yid kyi mun sel)。

学派论战

量论不是印度佛教在闭门造车的情况下形成, 却是在不断与印度外道进行激烈的哲学论战而产生, 因此佛教量论多涉佛教与不同外道的论战。大乘唯识宗(Vijñānavāda)背景的佛教量论加入部派佛教知识论的激辩, 一方面批评部派诸师, 另一方面佛教内部此一辩论蔓延整个印度, 与婆罗门教各学派发生认识论的争论。佛教量论传统广泛涉及与婆罗门教各主要学派, 如数论派(Samkhya)、正理派(Nyāya)、正理-胜论派(Nyāya-Vaiśeṣika)、迦湿弥罗一元论湿婆教(Monistic Kashmiri Śaiva)、弥曼差派(Mimāṃsā)的鸠摩利罗-巴塔(Kumārila Bhatta)学派、不二吠檀多学派(Advaita Vedāntavāda), 乃至顺世外道(Lokāyatika)、耆那教(Jainism)等的知识论辩论, 促成公元六世纪前后印度哲学的全面知识论转向。佛教量论因而在知识论问题上成为佛教内外各种类型实事师的共同论敌。

把陈那、法称为首的佛教量论放进与正理、胜论等各种婆罗门教量论学派的辩论脉络, 特别吸引现代研究的注意, 这一进路广为当代印度及西方学者所取, 成为研究印度佛教量论

1 Tilmann VETTER, Dharmakīrti's Pramānaviniścaya.1.Kapitel: Pratyakṣam. Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 250/3, Wien 1966).

2 Ernst STEINKELLNER, Dharmakīrti's Pramānaviniścaya.2.Kapitel: Svārthānumā nam. Teil I: Tibetischer Text und Sanskrittexte (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 287/4, Wien 1973).

3 Ernst STEINKELLNER, Dharmakīrti's Pramānaviniścaya.2.Kapitel: Svārthānumānam. Teil II: Übersetzung und Anmerkungen (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 358, Wien 1979).

4 Ernst STEINKELLNER, Dharmakīrti's Pramānaviniścaya: Chapters 1 and 2 (in Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften and China Tibetology Research Centre 2007).

5 中国藏学研究中心宗教研究所与奥地利科学院亚洲文化及思想史研究所在 2004 年共同签署《关于合作研究梵文文献和共同出版研究成果的总协议》, 由中国藏学出版社 (Publication House of China Tibetology Research Centre) 和奥地利科学院出版社共同出版研究成果。

6 Alex WAYMAN, A Millennium of Buddhist Logic (in Buddhist Tradition Series Vol. 36, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 1999).

的特色，这议题在西藏量论不再存在。循此进路所作的研究不下接近二十册，触及佛教与婆罗门学派间的各种量论议题。

Pradeep P. GOKHALE《古代印度论理学对推论与谬误的讨论：正理派及佛教专题》(330页)¹，本书是作者在印度普那大学(University of Poona)哲学系博士论文改写，全书分为九章，大部分篇章是探讨不同阶段的正理派学者对推论及似因与堕负的理解，但其中第三章及第五章分别专论陈那与法称的比量及“似能立”两概念，探讨二氏对宗-因关系、似宗、似喻、相违决定、不成立、比量、遍充、同现法、同隐法等因明学说的理解。主要处理以上概念在这两个学派手上的发展与流变，尤其有关后法称的正理派如何把比量及“似能立”两个概念结合，同时亦在最后一章对西方逻辑及印度论理学在上述问题上的同异进行对比研究。

Eli FRANCO《知觉、知识与不信：贾耶拉希怀疑论研究》(635页)²。其中第三、第四两章专论第七世纪顺世外道(Lokāyatika, 路伽耶陀)、唯物论(Cārvāka, 遮卢婆迦)的怀疑论对佛教量及知觉两个知识论概念的考察。

David Peter LAWRENCE《重现神与超越论的论证：对迦湿弥罗湿婆教神人同质一元论的当代诠释》(323页)³，是作者1992在芝加哥大学神学院博士论文改写出版，其中第四章涉及克什米尔湿婆神人同质一元论(Monistic Kashmiri Śaiva)学者新护(Abhinavagupta)对佛教量论学派批评的反驳。

Arthur Berriedale KEITH《印度论理学和原子论：正理派和胜论系统解读》⁴(300页)⁵，其中第二到第四共三章涉及正理与胜论二派在现量、比量、喻量的角色及错谬的分类与解释上，与佛教量论学派陈那、法称的分歧。

Rajnish Kumar MISHRA《佛教意义理论与文献分析》(312页)⁶，本书是在印度哲学诸派对争的背景下，据梵文典籍探讨佛教量论学派的意义理论，主要涉及的背景包括婆罗门教声明学派、弥曼撒派、正理学派、胜论等诸派及耆那教。作者在此选取入手的是遮论理论(apohavāda)。全书由五章组成，第一章是就语言与言义的关系作一语言哲学上的简单说明。第二章处理佛教系统语言符号观的演变与发展，并说明它如何作为划分事物类别过程中的产物，与一般量论学者的研究结论不同，作者试图据早期佛教文献论证“遮论”理论早在陈那提出前，已见之于佛教哲学。第三章是本书的核心，据《集量论》、《释量论》、《摄真实论》及《遮论成就论》等论证佛教“遮论”说并没有如很多学者所认为那样，在遭遇外道实事师

1 Pradeep P. GOKHALE, *Inference and Fallacies Discussed in Ancient Indian Logic: With Special Reference to Nyāya and Buddhism* (Bibliotheca Indo-Buddhica Series No.107, Delhi: Sri Satguru Publication 1992).

2 Eli FRANCO, *Perception, Knowledge and Disbelief: A Study of Jayarāsi's Scepticism* (in *Alt-und Neuindische Studien*, herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg, Franz Steiner Verlag stuttgart 1987; Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 1994. 2nd ed.).

3 David Peter LAWRENCE, *Rediscovering God with Transcendental Argument: a Contemporary Interpretation of Monistic Kashmiri Śaiva Philosophy* (in *SUNY Series Toward a Comparative Philosophy of Religions*, Albany, N.Y.: SUNY Press 1999).

4 中译：阿瑟·伯林戴尔·凯思著，宋立道译《印度逻辑和原子论：对正理派和胜论的一种解说》(《汉译佛学名著》北京：中国社会科学出版社2006年)。

5 Arthur Berriedale KEITH, *Indian Logic and Atomism: An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems* (Oxford at the Clarendon Press 1921; New York: Greenwood Press 1968).

6 Rajnish Kumar MISHRA, *Buddhist Theory of Meaning and Literary Analysis* (in *Emerging Perception in Buddhist Studies* No.10, New Delhi: D.K. Printworld 1999).

的再三批评后，根本性地改变其立场，作者在此考察多种正反见解，并认为佛教系统的内在一贯性终未有变。第四章是佛教语言及意义理论与西方相关学说的有限度对比。另附有一个长 56 页，以佛教为主的梵文量论术语索引，每一术语皆有相当篇幅的界说。

Nagin J. SHAH 《阿迦楞迦的法称哲学批判的研究》(327 页)¹，是作者 1965 年在印度古加拉特大学(Gujarat University)梵文研究的博士学位论文改写，收于印度阿默达巴德(Ahmedabad)拉巴·达派巴印度学研究院(Lalbhai Dalpatbhai Institute of Indology)编《拉巴·达派巴丛书》(Lalbhai Dalpatbhai Series)第 11 号，该学院是国际著名的耆那教(Jainism)研究中心和最大的耆那教经典文献库。作者据佛教梵文、中古印度俗语(prakṛta)及巴利文典籍及其相关疏释文本，探讨公元八世纪耆那教论理学大师阿迦楞迦(Akalanka)对法称佛教量论的批评。全书由三大部分组成，第一部分是对法称及阿迦楞迦各自所属的传统及基本立场的概览。第二部分分别由三章组成，第一章《真实的判准及其应用》，论法称在形上学方面的基本立论，即唯有以刹那生灭为存在本质才能解释其因果生起的有效性，当然也会触及阿迦楞迦对法称此说弱点的批评。第二章《共相问题》，首先详细解释对共相的认知，即对同一种属内的不同个体之间的共同特性的认知。法称认为，共相是把一名号应用于不同个体上，但又不用设立一积极真实存在的共相。其次是探讨阿迦楞迦及其它耆那教学者对法称此议之批评，同时耆那教又避免了正理-胜论派与佛教的两极见解，作者提出法称对耆那教共相说的可能反驳。第三章《观念论与实在论之间的对扬》，首先扼述印度形态的观念论、实在论与唯物论，又据法称《释量论》、陈那《观所缘缘论》及世亲《唯识论》提出法称的唯识观念论思想。其次是耆那教对佛教量论的观念论向度的反驳，但作者认为法称目的不在论证无外境，却只在论证我们无权确认外境存在的客观性。第三部分主要涉及双方的因明量论，共由四章组成。第一章概论双方对何谓“量”、正量与似量的类别等较宽泛的问题。第二章循现量问题处理对法称而言知识论与形上学之间的关系，并探讨法称对量的性质与类别的观点，其次是阿迦楞迦的反驳与自宗义的陈述。最后作者就现量的不确定状态回顾印度诸派的立论，并论证不管是法称或其它哪一派，其实只要没有放在相关的形上学背景下来考察，恐怕难以公平论断其现量的立说。第三章则是在与阿迦楞迦耆那教及正理派论理学说对比下，讨论法称佛教因明学的特性。最后一章则讨论声量或量的合法性与声量在量论中的角色问题，作者所采取的进路是目之为一语言哲学议题，探讨名言语句与符号是否可能及如何可能连系或连结上真实，并在这进路下处理法称的立论与耆那教及其它外道的反驳，作者并提出其结论。据印度学家卡尔·波特(K.Potter)的意见，他认为本书在上世纪九零年代以前为止“是以英语研究法称《释量论》思想最好的一本著作，它亦认真地对耆那教论理学著作的深度分析。此书非常紧贴原典，在穷究知识论问题的极限上颇具有卓越成果，是一个特别有用的专论”。

Dharmendra Nath SHASTRI 《印度实在论批判：正理、胜论派与佛教陈那学派之间冲突的研究》(594 页)²，是据作者 1956 年在印度阿格拉大学(Agra University)的博士论文改写。本书是要处理发生在公元五世纪到十一世纪，先后延续约六百年的佛教观念论与正理-胜论

1 Nagin J. SHAH, Akalanka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy (Lalbhai Dalpatbhai Series No.11, Lalbhai Dalpatbhai Institute of Indology at Ahmedabad 1967).

2 Dharmendra Nath SHASTRI, Critique of Indian Realism: A Study of the Conflict between the NyāyaVaiśeṣika & the Buddhist Dignāga School (Agra: Agra University 1964).

学派(Nyāya-Vaiśeṣika)实在论哲学的争论。作者本人在学术背景上与婆罗门教主要正统派之一的正理派(Nyāya)及其班智达学术传统有着深厚联系,而在近代印度,此一传统常常是在完全无知于佛教哲学(尤其佛教知识论)的背景下阅读正理派论典。但是本书作者是在苏联佛教学者舍尔巴茨基《佛教论理学》一书的引领下重新解读正理派及其与佛教量论的互动关系。作者主要是根据正理-胜论派四部正理论书及佛教量论传统多位论师的论著来探讨此一辩论。全书由十三章组成,除第一导论章外,第二章是以印度哲学为案例,说明不同类型与不同程度的实在论与观念论。第三章是印度哲学的实在论学派。第四章是对正理-胜论派文献的历史素描,余下各章处理真实的性质、实体概念、因果联系、质与运动作为客观事实、共相与遮诠、正理-胜论派的“和合”概念、不存在作为事实、知识论趋向的实在论及对正理-胜论派的重 新审视等等论题。作者声称他多少乃是在康德(I.Kant)知识论的视野下理解陈那量论。卡尔·波特(K.Potter)对《印度实在论批判》的评语是:这部著作是对胜论学派与佛教陈那学派冲突的深刻描述,作者虽是有点过于信赖舍尔巴茨基,但他对论证的谨慎,使这些学说得以复现,罕有其它治此一段哲学史者可及,他包括知识论及形上学里的所有重要课题,技巧高明地探索所有基本学说及引生的相反观点,具有高度数据性及启发性。

Raja Ram DRAVID《印度哲学的共相问题》(490页)¹,是作者在巴哈瑞-印度大学(Baharas Hindu University)的博士论文。本书主题是佛教唯名论与正理-胜论派及弥曼撒派实在论之辩。作者并不是以知识论或形上学为进路,却是采取语义学(Semantic)进路来处理共相问题,因而亦参考婆罗门教文法学派跋至诃梨的观点。全书由十五章组成,除导论章外,第二章是正理-胜论派极端实在论的共相观;第三章是弥曼撒派实在论的共相观;第四章是佛教对实在论共相观的批评,及实在论的反驳与自辩;第五章是共相如何被纳入认知,从而转为讨论佛教与实事师之间,关于现量决定的课题,来处理共相的可被认知与否的问题;第六章是耆那教的共相观及佛教量论的反应;第七、八两章是不二吠檀多的共相观;第九章是跋至诃梨文法学派循字词与语句之间的关系来讨论论共相。第十、十一两章是佛教唯名论,探讨佛教量论陈那、法称的遮诠理论如何处理名言分别、概念共相、否定,其次是外道鸠摩利罗及正理派忧底有达迦罗(Uddyotakara)的批评及寂护、莲花戒及宝称等佛教学者的反驳。余下四章则既属西方哲学的共相观。

系统诠释 (Systemtical Interpretation)

Fedor Ippolitovich STCHETBATSKY《佛教论理学》(二卷本,1027页)²,收于列宁格勒前苏联科学院(Leningrad: Academy of Science of the USSR)编《佛教文库》(Bibliotheca Buddhica)。以法称哲学为主题的专书当中,舍尔巴茨基的千页而巨著《佛教论理学》³是一个先锋的著作,不单使以他为首的列宁格勒学派(Leningrad School)深享盛誉,且即使距今七十余年,很多观点被质疑及修正,但整体上仍是法称研究的头号必读著作。《佛教论理学》的影响力是如此深远强大,以至随他之后而来的佛教因明学研究的发展,大部分都集中在试图摆脱舍

1 Raja Ram DRAVID, The Problem of Universals in Indian Philosophy (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 1972).

2 Th.STCHETBATSKY, Buddhist Logic (in Bibliotheca Buddhica, No.26, Leningrad: Academy of Science of the USSR 1930, 1932).

3 中译见舍尔巴茨基著,宋立道、舒晓炜译《佛教逻辑》(《汉译世界学术名著丛书》,北京:商务印书馆1997年)。

尔巴茨基。上卷主要是以康德(I.Kant)的观点阐释陈那及法称学派的哲学,并与其它系统进行广泛的比较。卷下则包括了法称《正理滴论》及法上《正理滴论广释》的全译本。另外还包括法称原著所涉及好些佛教学派及正理派著作在知觉及推论此二课题上的观点。舍尔巴茨基对此著作的翻译也许是西方世界的佛教哲学中最著名及有用的一项。尤其他以康德知识论的先验哲学为模式所作的理解,直接影响了与他同代或稍微晚于他一辈的现代印度学人对佛教量论的理解,起码有五部现代印度学者的陈那量论研究深受此一构思引领。不过要注意的是,由于舍尔巴茨基是依从俄籍西伯利亚布里雅特(Buryat)蒙古族格西,学僧阿旺罗桑·多杰耶夫(Agvan Dorzhiev)学习,使他的理解带有格鲁派的色彩,因而没有把陈那从法称中区分出来。

另一早期的法称研究是上世纪六零年代出版,但现已绝版的德文论著, Tilman VETTER 《法称的知识问题》(118页,德文)¹。

Kaisa PUHAKKA 《知识与真实:比较研究》(119页)²,作者根据分析哲学家蒯因(W. V. Quine)对历来西方哲学有关分析命题(Antalytic Proposition)与综合命题(Syntactical Proposition)二分法的批评,应用于理解佛教量论学派的陈那、法称与宝称。作者甚而进一步论证分析与综合命题的二分是建基于两种预设,分别是意义与指涉及实体与属性,而佛教对实体存有论的不接受自然导致至不接受上述两种二分,亦进一步不接受分析与综合命题的二分,并再依此反过来检视蒯因的立论。另亦循比较研究的进路探讨语言、否定及真实等课题。全书由七章组成,分别是导论;佛教的真理理论及西方存有论观点;罗素与蒯因论意义、所指及存有论的承担;佛教论理学的意义区分理论;蒯因论分析与综合;佛教论理学论分析与综合及结论。

Lata S. BAPAT 《佛教论理学:法称哲学新研》(328页)³。第一章回顾当代学界对法称哲学的不同定位,包括如先验观念论、主观唯心论、批判实在论、唯名论、唯识宗及经量部哲学,并对上述标签的不当之处作出批评。第二章集中探讨法称现量理论的无错谬及现量所缘的自相概念。第三章是法称的比量理论,尤其他提出有关为自比量与为他比量的划分。因三相、遍充、似因也会在佛教与正理派的辩中探讨。第四章处理现、比二量之间的互动与连系。第五章是在前三章的基础上论证佛教透过承认量的两种对象,即自相与共相的并行不违,来彰显何谓中道的统合性,也就是世界是既流变又相续。第六章则有关法称如何在简约原则的指引下,因时制宜地发展佛教传统思想,以展现新面貌而又不失原旨。

John D. DUNNE 《法称哲学的基础》(486页)⁴。据作者1999年在威斯康辛大学-麦迪逊分校佛教研究博士论文改写而成。与时下大部分法称研究会采取的快捷方式不大相同的是,这部研究希望能够在却除一切法称后学的注疏后来重读法称,但时下的许多研究却戴上法称后学的眼镜来看法称。全书除导论及结论两章外,主体部分由四章组成,第一章是法称量论的概念脉络,处理量论内的基本概念如二量之分、量智、量作为行为与行为主体、所量等。在对法称的解读上,本书首先探讨量论如何把认知手段与认知事件合二为一,将分析集中在认知过程上,而不是如外道般,更关心能认知与所认知如何相符合的问题,同时亦很重视对

1 Tilman VETTER, Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 245/2 Wien, 1964).

2 Kaisa PUHAKKA, Knowledge and Reality: A Comparative (Delhi: Motilal Banarsidass Publications 1975).

3 Lata S. BAPAT, Buddhist Logic: A Fresh Study of Dharmakīrti's Philosophy (India: Bharatiya Vidya Prakashan 1989)

4 John D. DUNNE, Foundations of Dharmakīrti's Philosophy (in Studies in Indian and Tibetan Buddhism, Boston: Wisdom Publications 2004)

自相的不同解读所引发的存有论立场的差异。

第二章是法称存有论的方法，法称对所量的二层划分是存有论的划分，自相与共相即是二谛；并进一步探讨与自相相关的议题如胜义谛、刹那生灭、不可说及极微尘的有否方分之问题，亦处理共相与遮诠(apoha)、力用的一致性与否、共相常住与否及三种理解遮诠的进路。本书也很强调法称哲学，尤其在涉及与认知相连的存有论问题时采用实用主义态度，从而使其存有论观点由多层不同的理论元素组成，甚而偶尔出现断裂或有冲突的情况，他把人的无明妄执、部派佛学阶段所建立的一切法是蕴聚所成及刹那生灭、经量部视对外在世界的知觉乃不可再分解的基本单位，及唯识宗视一切乃唯识所现的观念论立场这四层成份依序结合起来，从而在法称本人用于表述他对外在世界的存有论立场的自相理论上出现歧义，这歧义常成为法称后学探讨及争论的重点。在法称如何运用遮诠理论建立与正理派实在论不同的共相学说上，作者特别借助释迦菩提(Śākyabuddhi)的三层定义来解答法称如何处理共相与自相、共相的外延与分配、表像的精神内涵如何符应于自相，及映像在共相构成中的角色等四项问题。

第三章是自性相属(svabhāva-pratibandha)作为比量所依，探讨自性的二义。第四章是工具性作为知识来源的证明，探讨量如何作为工具，包括目的与工具性、经典的角色及或见的循环、经典的比量与法称不接受可信性。其次是法称论工具性，探讨饶益与力用的二义、现量的决定、胜义量与世俗量。在后半的篇章讨论量的概念时，本书特别关注在法称量论中，所谓正确的认知不应以真实或有效来理解之，却应以堪任力用、饶益与方便善巧的概念取代真实认知作为知识的性质，否则会让量概念的要素被遗忘。法称对共相的认知功能的讨论是与其实用主义式的饶益说及其词义说相连。虽然作者比一般时下的法称研究者更关注于如何知识论地探讨法称量论，而不是只埋首于字句，但作者依然确认量论更接近于心理学意义下的认知理论，而不尽然可被视为西方哲学意义下的知识论或逻辑。翻译部分则包括法称《释量论》及天梵菩提(Devendrabuddhi)与释迦菩提(Śākyabuddhi)二氏的两种《释量论释》，乃至《因滴论》的选译。另有一近九十页的“附录”，由法称多部量论论著的英文选译篇章组成。

Amar SINGH《佛教哲学的核心：陈那与法称》(168页)¹，本书的论旨是试图挑战现代西方自苏联舍尔巴茨基始所提出，对佛教量论传统两位关键人物哲学身份何属的既定判断。基本上在现代佛教研究的早期阶段，世亲、陈那及法称三氏都被定位为属于唯识宗一员，且此说在学界长期几成定解。作者的本论著是其中一部最早出现的专书试图推翻此说，认为此说纯属误解。若作者的论旨属实，则自五世纪以降的印度佛教哲学史恐怕要整个重写。作者论证此三者全属经量部，而不是唯识宗或大乘佛教学者，作者据陈那《集量论》、《观所缘缘论》与世亲《俱舍论释》对现量及所缘概念的理解而提出该论旨，引申而言立论包括三方面：(1)量的界定、正量的判准、随顺理论、正量的手段、二量的划分、现量的特殊重要性及量的限制等知识论议题；(2)二谛、原子论、否定八识说、否定阿赖耶识说及否定独我论等之存有论议题；(3)对四圣谛与戒律的伦理观点的理解。全书分为五章，第一章是经量部传统，第二章是考察法称的争议，第三章是法称立场的证据，第四章是对自相的批判，第五章是结

1 Amar SINGH, *The Heart of Buddhist Philosophy: Dinnāga and Dharmakīrti* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publisher 1984)

论。另外有六项附录，分别说明所缘、正理、现量等概念。作者的立论虽然获得一些研究早期佛教的学者的同意，亦引起其它学者的注意，但也有学者猛烈反对¹。

另一系列的法称研究则以问题为取向，例如有 Claus OETKE《佛教论存在的刹那生灭性：法称对存有的比量》（德文，266页）²。

岩田孝《法称及其疏释的归谬论式与归谬还原论证》（158页，德文）³将法称《释量论》的《释注》梵文中与归谬论式（prāsanga）及归谬还原法（prāsaṅgaviparyaya）相关的篇章段落译为德文。由两个部分组成，第一部分是综合探讨，第二部分是德文译本。分别讨论法称论归谬、归谬法的基础、归谬式构成的目的、归谬式构成的见解及法称后学的归谬还原法。也讨论法上（Dharmottara）、智贤（Jñānaśrībhadrās）、般若伽罗鞠多（Prajñākara-gupta）对法称的论证的见解。岩田孝这一研究的选题显然注意到法称量论与中观学派在表面的不协调下所隐藏的多项共通元素，这亦多少追溯了在藏传佛教格鲁派身上才出现的全面融合，其实早在后期印度大乘佛教中已埋下伏线。

岩田孝《同时认知的必然性：认知与对象完全同一无别之说的结构与演变》（两卷本，532页，德文）⁴，主要据梵本，但亦辅之以藏文典籍，研究法称及由其后学如天梵菩提（Devendra-buddhi）、法上、寂护、莲花戒、般若伽罗鞠多（Prajñākara-gupta）等所组成的量论传统如何理解共通于唯识宗与经量部的一个知识论议题：认知与认知对象的必然同时性，及由此引申的其它相关议题如自证份的成立与否、有相识论与无相识论的论辩，及上述人等的量论当中的唯识宗元素。

Rajendra PRASAD《法称的比量理论：重估与重构》（320页）⁵，这是少数专以法称的比量理论本身为题材的专书。作者主要以法称《正理滴论》（Nyāyabindu）及法上（Dharmottara）的《正理滴论疏》（Nyāyabindutīkā）为依据来讨论其比量学说。作者特别回避时下处理法称哲学的其中两种典型做法：（1）把法称放在佛教与正理派的知识论辩脉络中，带着知觉知识论的议题来处理法称因明学的问题；（2）把个别哲学家纳入一被目为他所属的学派、传统或体系中，而不是就个别哲学家的观点展开研究。作者声称他更多是在借助分析哲学的手段，把法称比量理论定位为逻辑哲学（Philosophy of Logic）的议题来进行探讨，但不赞同其它学者以现代符号逻辑为据，所进行的非常专技性的比较逻辑研究。全书分为十五章。分别探讨：（1）导论，（2）知识与人类的目的，（3）为自比量及为他比量的二类划分，兼论比量的组件，即宗、因、遍充、所立等概念，并质疑此一划分的妥当与否。第四章到第九章共六章是为自

1 Richard HAYES, "Review on The Heart of Buddhist Philosophy: Dinnāga and Dharmakīrti", in Journal of International Association of Buddhist Studies Vol.9, No. 2, 1986, pp.166-172.

2 Claus OETKE, Bemerkungen zur buddhistischen Doktrin der Momentanheit des Seienden. Dharmakīrtis sattv-ānumānam (1993, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 29, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien).

3 Takashi IWATA, Prasana und Prasangaviparyaya bei Dharmakīrti und seinen Kommentatoren (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 31, Arbeitskreis für tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 1933).

4 Takashi IWATA, Sahopalambhānīyama: Struktur und Entwicklung des Schlusses von der Tatsache, daß Erkenntnis und Gegenstand ausschließlich zusammen wahrgenommen werden, auf deren Nichtverschiedenheit (in Alt- und Neu-indische Studien Heft 29, herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg, Franz Steiner Verlag Stuttgart 1991).

5 Rajendra PRASAD, Dharmakīrti's Theory of Inference: Revaluation and Reconstruction (Oxford University Press 2002).

比量，(4)是专论为自比量，(5)是见不可得为量因以却除犹疑及决定判断，(6)是应用不可得为因时会有的一种不同推论方式，例如自性不可得因、果不可得、周延/遍满不可得等，(7)自性因，(8)果因，(9)论证法称比量理论在完整性议题上的疑难。第十到第十四共五章是为他比量，(10)为他比量，(11)喻的角色，包括喻与遍充、归纳法的关系及其两难，(12)为他比量与亚里士多德三段论的论式，(13)为他比量与演绎及归纳论证的二分，(14)堕负论，即各种似因、似宗与似立，(15)结论。但需要注意的，是学界对这书有非常严苛的批评，几可用“恶评如潮”四字总括之，罕有研究遭到如此广泛一致的严厉指控。其中部分指控包括对过去三、四十年同一领域公认重要的学术文献几乎完全未有触及；其次在问题的构思上几乎完全只围绕法称因明是否西方逻辑学作讨论，而对法称自己的因明问题或是略置不谈，或是在理解上多处发生严重的根本错误，甚致有学界的反应指该书完全无法被因明学同行接纳，而只宜勉强作为比较哲学的入门书。

另外，年轻法国学者 Vincent ELTSCHINGER 有二书讨论法称论著的其它议题，即《法称论真言及超感官知觉》(法文，166 页)¹及《种姓与佛教：佛教反对实在论式的社会命名的论证的延续性》(法文，204 页)²。

论文集(Essay Collection)

Bimal Krishna MATILAL 及 Robert D. EVANS 编《佛教论理学与知识论：佛教对于推论和语言的分析之研究》(312 页)³，在此的大部分论文都是国际佛教研究学会(International Association of Buddhist Studies)1982年8月在牛津大学一次会议的十七篇论文⁴，即来自全球的佛教学论研究者首次论文结集。每一论文都不同程度结合历史、文献学、语言学及哲学讨论。论文集集中于两个议题上，分别是“因三相”(trairūpya)与“遮诠”(apoha)，即有关归纳逻辑与语义及共相问题，另亦涉及逻辑学说在何义下与佛学，尤其如中观学派的哲学性的解脱论关连。

Tulku DOBOOM 编《唯识宗及佛教论理学：研讨会论文集》(135 页)⁵，本论文集虽

1 Vincent ELTSCHINGER, Dharmakīrti sur les mantra et la perception du supra-sensible(Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 51, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 2001).

2 Vincent ELTSCHINGER, “Caste” et philosophie bouddhique. Continuité de quelques arguments bouddhiques contre le traitement réaliste des dénominations sociales (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 47, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 2000).

3 B.K.MATILAL and Robert D. EVANS (ed.), Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language (in Studies of Classical India Vol.7, Dordrecht:Reidel Publications 1986)

4 十七篇论文依序分别是：B.L.MATILAL《佛教论理学与知识论》；R.HAYES《陈那比量理论中所理解的遮诠(ānyāpoha)》；H.G.HERZBERGER《佛教论理学的三个系统》；B.S.GILLON《法称及其推论理论》；K.BHATTACHARYA《对内遍充(antarvyāpti)、外遍充(bahirvyāpti)与因三相(trairūpya)的省思》；齐思贻(Richard S.Y.CHI)《陈那及后罗素逻辑》；D.D.DAYE《把佛教的“为自比量”削足适履地译为欧美谓词演算：后设逻辑的评论》；M.T.MUCH《法称的堕负(nigrahasthāna)定义》；R.HERZBERGER《遮诠(apohā)与兴遐巴树(śimśapāvṛkṣa=无忧树)》；桂绍隆《智吉祥贤(Jñānaśrīmitra)论遮诠(apohā)》；K.K. RAJA《遮诠理论及前陈那观点论句义》；M.Siderits《寂护是一实证主义者吗？》；T. TILLEMANS《藏传佛教遮诠理论中身份角色与指示性的暧昧》；D. SEYFORTH RUEGG《中观学派有论题或哲学立场吗？》；C.LINDTNER《清辨<中观宝灯论>第四品对瑜伽行派的批评》；M.D.ECKEL《智藏(Jñānagarbha)自立论证中观学的理由概念》；G.BHATTACHARYA《宝称(Ratnakīrti)论遮诠》。

5 Tulku DOBOOM (ed.), Mind Only School and Buddhist Logic: A Collection of Seminar Papers (New Delhi: Tibet House 1990)

同以唯识宗及量论为题，但在所收的十一篇论文当中，八篇涉及量论¹。文章以英文撰写，但所有作者均为南亚的印度及藏族学者。

佛教论理学-知识论在国际学界为佛教研究的重要领域，为数众多的学者均对陈那与法称的学说各有专研，形成深富特色的佛教知识论学术圈子，并每两年进行一次国际法称研讨会(International Dharmakīrti Conference)。在当代的印度学或南亚佛教研究中，法称是唯一一个南亚哲学家能够四次成为学术会议的主题，西方学界对法称乃至佛教量论重视的程度可见一斑。第一届国际法称会议 1982 年 6 月 16-17 日举行于京都。但这次会议的与会论文事后并没有出版会议论文的专集²。Ernst STEINKELLNER 主编的《佛教知识论传统研究：维也纳第二届国际法称会议论文集》(450 页)³ 是 1989 年 6 月在奥地利维也纳举行，第二届会议的论文集，全书有论文 28 篇⁴。桂绍隆编《法称思想及其对印度及西藏哲学的影响：广岛第三届国际法称会议的会议论文集》(494 页)⁵ 是 1997 年 11 月 4-6 日在日本广岛举行，第三届法称会议的论文集，全书论文 38 篇⁶。第四届国际法称会议，2005 年 8 月 23-25 日在维也

1 包括：Lozang TSEWANG《陈那与法称的唯识宗色彩》；Arindam CHAKRABARTI《考察同时认知的必然性：论蓝色与对蓝色的察知之间的不可分状态》；Ngawang TSEWANG《印度及西藏佛教量概念发展的简述》；Bhawani Shanker SHUKLA《佛教论理学的历史传统》；M.P.MARATHE《法称的知识判断》；Prabal Kumar SEN《佛教的量及量果理论》；Rita GUPTA《法称的语言理论》；M.R. CHINCHORE《陈那论有前(pūrvavat)、排除式的推论(śeavat)及从具体可见到共通属性的推论(sāmānyatodṛṣṭa anumānas)》。

2 以下是会议论文，赤松明彦《耳闻(kar akagomin)及与寂护》；岩田孝《法称疏释的瑜伽行派的有相识论(sākārajñānavādins)立场》；桂绍隆《论知觉判断》；谷贞志《对应成归谬成就法(prasangasādhana)诠释的疑问：法上及般若伽罗鞠多论否定领域内否定述词诠释的差异》(德文)；冲和史《法称的多样不二(citrādvaita)论》；长崎法润《佛教量论对耆那教的影响》；户崎宏正《研究法称的进路》；Ernst STEINKELLNER《法称一项命题的发展：评论不可溯转的否定量(viparyaye bādhakapramāṇa)》。

3 Ernst STEINKELLNER (ed.), *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition, Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, Vienna June 11-16, 1989* (in *Philosophisch-Historische Klasse Denkschriften* 222 Bd, *Beiträge zur Kultur-und Geistesgeschichte Asiens* Nr. 8, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1991).

4 以下是全书论文。K. BHATTACHARYA《内遍充(antarvyāpti)补语》；M.R. CHINCHORE《评估优陀延(Udayāna)之后的正理学派对法称〈论议正理品类论〉(Vādanyāya)的回应》；G. DREYFUS《法称对量的定义及其诠释者们》；E. FRANCO《〈释量论·成量品〉5c的分取句》；B.S. GILLON《法称及归纳问题》；B.S. GILLON《法称〈释量论·为自比量(svārthānumāna)品〉的字词次序》；稻见正浩《论似宗(pakābhāsa)》；岩田孝《论〈量抉择论·第三品〉三类因的划分：化约为自性因(svabhāvahetu)与果因(kāryahetu)》；D. JACKSON《保存于巴特那(Patna)的比哈省(Bihar)研究会社的藏传量论传统研究的资料》；梶山雄一《论〈方便心论(Uṣāhṛdaya)〉的作者》；狩野恭《论法称“饶益”(arthakriyā)概念的根源：〈释量论〉第二品偈颂 12ab 的背景》；桂绍隆《陈那与法称论遮论(apoha)》；木村俊彦《法称语言理论》；Ch. LINDTNER《〈释量论·成量(pramānasiddhi)品〉的归敬偈》；B.K. MATILAL《法称及全称否定推论》；T.E. MEINDERSMA《〈释量论〉第二品他世成就(paralokasiddhi)分的遮论理论扼述》；M. MEJOR《论〈集量论〉及〈释量论〉藏文翻译的年份》；森山清澈《后期中观学与法称》；M.T. MUCH《来自陈那的残章？追溯前法称阶段佛教对正理学堕负(nigrahasthāna)的辩论》；长崎法润《前陈那阶段佛教典籍中的现量》；生井智绍《法称传统中他世成就(paralokasādhana)的两个向度》；C. OETKE《法称比量理论中自性相属(svabhāva-pratibandha)与因内类别》；O. PIND《陈那论声总(śabdāsāmānya)与声别(śabdaviśeṣa)》；D. SEYFORTH RUEGG《论宗喀巴中观哲学内的量(pramāna)论》；E. STEINKELLNER《法称〈论议正理品类论〉(Vādanyāya)论自性因(svabhāvahetu)的论理学》；谷贞志《法称哲学的论理学与时间性：假言否定推论(归谬推论 prasangā)与刹那存在(ksanikatva)》；Tom J.F. TILLEMANS《法称论某些独我论》；Alex WAYMAN《法称及瑜伽行派的种子(bīja)理论》。

5 Shoryu KATSURA (ed.), *Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy: Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997* (in *Philosophisch Historische Klasse Denkschriften* 281 Bd, *Beiträge zur Kultur-und Geistesgeschichte Asiens* Nr. 32, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1999)

6 全书论文分别是：Piotr BALCEROWICZ《〈正理滴论〉(Nyāyabindu)及成就(Siddharsigani)的〈正理入门论〉(Nyāyāvātāravivṛiti)对似喻(dstāntābhāsa)的分类进路：法称的类型学与耆那教对此的批评》；J. BRONKHORST《龙树与遮论》；R.M. DAVIDSON《伪装作为量：佛教的密教与知识论术语名单》；G. DREYFUS《藏传传统导游》；V. ELTSCHINGER《须跋伽罗鞠多(Subhagupta)的〈观言教论颂〉(Srutipārikakarika)颂 10cd-19

纳举行，目前正筹备有关会议论文集的出版¹。

桂绍隆及 Ernst STEINKELLNER 编《“喻”在古典印度论理学的角色》(287页)²，是1999年国际佛教研究学会(International Association of Buddhist Studies)在瑞士洛桑举行的第十二届会议的“喻在印度论理学的角色”专题小组之会议论文集，源于1997年日本广岛

及其法称背景》；Eli FRANCO《是两个循环或是平衡线？》；船山彻《莲花戒对于现量定义中无错谬及其相关各问题的诠释》；Jonardon GANERI《法称对质词 eva 的语义学讨论》；Brendan S. GILLON《梵文质词 eva 再考》；稻见正浩《论因果性的决定》；岩田孝《论法称因明学中否定不变实体的推论主词的诠释》；狩野恭《论无则不生(anyathānupapatti)及离(avitālavīta)》；计良隆世《莲花戒中观论释对见不可得的诠释》；Birgit KELLNER《不可知见性的诸层次：法上论见及见不可得》；木村俊彦《法称新年表》；Helmut KRASSER《法称及鸠摩利罗对神存在的反驳：考察其顺时序性》；久间泰贤《论差别(bheda)及相违(virodha)》；Horst LASIC《法称及其诸后学论因果的决定》；Claus OETKE《成量章的分取句》；Eli FRANCO《回应论文 Claus OETKE 澄清》；小川英世《跋至诃梨论觉知相(Buddhyākāra)》；冲和史《转变(pravṛtti)作为人的业行为》；大前太《法称作为一个赞颂论者(varavādin)》；小野基《法称论 Asādhāraṇaikaṅtīka》；Ole H. PIND《法称〈集量论注〉(Pramāṇsamuccayavṛtti) 36 颂偈：sabdo’ rthāntarānītvīśīān eva bhāvān āha 释》；Ernst PRETS《法称在正理派观点的启发下反驳并存的肯定(kevalānvayin)及并存的否定(kevalavyatirekin)》；Mark SIDERITS《遮诠论、唯名论及相似理论》；Ernst STEINKELLNER《瑜伽认知、密教的目标及其它方法论的应用法称的综合判断kāryānumāna》；谷贞志《智吉友(Jñānaśrīmitra)对刹那生灭的论证：外遍充(bahirvyāptivāda)：理论复原》；Helmut TAUSCHER《恰巴·却吉僧格(phyā pa chos kyi seng ge)在其〈中观东方三人之提要〉(dhu mai shar gsum-gyi stong thun)的应成归谬(prāśnga)》；Tom J. F. TILLEMANN《多大程度的论证是依经而成的推论(āgamāśrītanumāna)？》；上田升《论来自因(hetu)的第二条件的遍充(vyāpti)的演绎》；宇野智行《佛教因明学者眼中耆那教与弥曼撒学派之间的存有论类同性》；Alex WAYMAN《佛教刹那理论是否防止任何常住的事物》；矢板秀臣《〈瑜伽师地论〉及法称论现量》；山上证道《法称及巴沙瓦若(Bhāsarvajña)论现量》；吉水千鹤子《与概念认知相连的见(drśya)及分别(梵：vikalpa，藏：snang ba and btags pa)》。

1 以下是会议论文。Piotr BALCEROVICZ《法称对耆那教非一边性(anekānta, 或多边性)的批评》；褚俊杰《法称〈他相续成就论〉(Santānāntarasiddhi)的梵文残章》；John DUNNE《瑜伽现量(Yogipratyakṣa)：对共相的知觉？》；Vincent ELTSCHINGER《高羯罗难陀(Śaṅkaranandana)一份新近备妥的梵文章稿：其论著的相对时序及确认的身份》；江崎公见《优陀延(Udayāna)对遮诠(apoha)理论的批评：我们可以说每一事物教是不可说的吗？》；Eli RANCO《瑜伽现量：好些知识论与形上学的预设》；船山彻《莲花戒(Kamalaśīla)对瑜伽现量与菩萨》；Brendan GILLON《法称及因的多样性原则》；Klaus GLASHOFF《把不相离性(avinābhāva)与因三相(trairūpya)译为谓词逻辑(Predicate Logic)时的难题》；林庆仁般若伽罗鞠多(Prajñakaragupta)对现量的诠释》；本田义央《法称与浦闍王(Bhoja)》；Pascale HUGON《恰巴·却吉僧格(phyā pa chos kyi seng ge)论现量》；一乡正道及稻田正浩《不二认知》；石田《论遮诠(anyāpoha)的分类》；岩田孝《据般若伽罗鞠多(Prajñakaragupta)的诠释来理解法称的慈悲概念：在佛教因明学里的慈悲》；狩野恭《合并立宗(pakṣa)与同品(sapakṣa)》；片冈启《鸠摩利罗(Kumārila)与法称论摩奴(Manu)与佛陀》；桂绍隆《法称的自性(svabhāva)概念》；川尻洋平《提耶毗那内观学派(Pratyabhijñā)对佛教贪欲(adhyavasāya)理论的批评》；Birgit KELLNER《上攀或下降：法称对量(pramāṇa)及量果(pramāṇaphala)的解释时分析的规模》；木村俊彦及 Rafiqullah KHAN《印度论理学家对付法称时对归谬法的错误应用》；小林久泰《推证唯表识性(vijñaptimātratā)的论证发展》；Helmut KRASSER 及久间泰贤《法称知识论外在对象的知被觉知性》；松岛央龙、Horst LASIC 及 Lawrence MCCREA《般若伽罗鞠多(Prajñakaragupta)论量(pramāṇa)及其对象》；Arthur MCKEOWN 及森山清彻《(pramāṇaparīśuddhasakalatattvajña)、一切智(sarvajña)、一切相智(sarvasarvajña)》；室屋、Michael Torsten MUCH《具一切智(Bhāsarvajña)对刹那(kṣaṇikatva)的诠释的其中一个侧面》；生井智绍《寂护(Śantarakṣita)论如意宝(cintāmaṇi)》；根本裕史《格鲁派(dge lugs pa)量(pramāṇa)论对无常的论证》；野武美弥子《反驳共相中的满足共相(samayābhoga)》；Joseph O’LEARY 及小川英世《论见不可得(anupalabdhi)一词》；Parimal G. PATIL、小野基及冈田《法称的善意谎言：智吉友(Jñānaśrīmitra)论在印度的佛教哲学史》；Cristina PECCHIA, Sanjit Kumar Sadhukhan, 斋藤明及酒井《释迦菩提(Sākyabuddhi)及法上(Dharmottara)论比量(vināśitvānumāna)》；志贺净邦(Kiyokuni SHIGA)《再考内遍充(antarvyāpti)与外遍充(bahirvyāpti)》；白石竜彦《智吉祥友(Jñānaśrīmitra)对否定量(bādhaka-pramāṇa)的两种诠释》；Ernst STEINKELLNER 及 John TABER《法称论觉者有否欲望？》；宇野智行《论耆那教疏释文献中的比量理论》；Leonard VAN DER KUIJP《论 btsun pa ston gzhon 及其〈释量论〉注疏》；渡量俊和《论相违决定在因三相中的角色》；Jeson WOO《智吉祥友(Jñānaśrīmitra)与佛遮坡底·弥室罗(Vācaspatiśīra)论瑜伽现量(Yogipratyakṣa)的对象》；姚治华《不可得：好些补充的材料》；吉水千鹤子《法称对一切所成事的无常性的成立的挑战》；吉水清孝《再考〈广大疏〉(Bṛhatṭīkā)残章论不相离性的限定(avinābhāva-niyama)》。

2 Shoryu KATSURA and Ernst STEINKELLNER (ed.), The Role of the Example (Drstānta) in Classical Indian Logic (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 58, Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien 2004).

第三届国际法称会议的会外非正式讨论，共有八篇论文。Birgit KELLNER《法称论推论过程的心理：为何要推论而不是看一看》，本文探讨法称比量决定的作用如何扣连根现量、现量决定及错误与疑，尤其揭示法称比量概念所蕴涵的心理重要性与解脱论目的，本文没有直接谈及“喻”，这多少可被目为法称比量理论特色的反映。Pascale HUGON《藏拿巴论同品喻与异品喻》以藏传佛教噶当派因明学者恰巴·却吉僧格八大弟子之一的藏拿巴(gtsannagpa)的观点为据，处理前萨迦·班智达阶段藏人学者对法称关于宗(paksa)、喻及同品与异品喻的主要课题，并考察其说未竟之议，而为后继学者进一步跟进的发展。岩田孝《论因不定过(anaik-āntika)当中的同隐(vyatireka)》，作者据陈那及法称《释量论》第二及第三两品所提出的，用于阐明不共因(asādhā-rano hetuh)的论证，首先澄清不可得因的成立问题，其次考察法称《释量论》第二、三两品的“不共因”说。陈那在同品喻与异品喻中都强调必须全没有不共因，但与此相异的是：法称强调“不共因”(asādhā-rano hetuh)是否在场，在效果上所带来的差异与浮动是能够引生出包括全体或打成两橛的两种不同结论。因此岩田孝得出结论：在不依赖喻例的情况下进行逻辑一致性考察是可能的。桂绍隆《“喻”在陈那论理学的角色》，据陈那《集量论注》第四品综观陈那对“喻”的总体理解，尤其在比量与因三相、论理学关系(即“遍充”)、同品喻与异品喻等观点之间的关系，首次精确而详细地交代陈那的成熟创造力，并交代如何成为一切印度论理学后学的楷模。Claus OETKE《案例在古典印度论理学的角色》本文不满足于现有众多学者根据文本篇章既有的意义已经指出的，案例在印度比量理论中的角色，本文越过文献学考察的范围，企图指出此一理论在哲学上的先天结构，他预设古代印度论理学的主要原则乃是常识推论，是依赖于对经验一致性原则的开放来取得知识。引证案例的作用是显示假设性的事态到底是否合乎实况。再者，在涉及宗义辩论时，案喻亦可用于检定两项属性并存是否属实。Ernst PRETS《早期正理派与胜论派的喻例及例证》以此二学派为案例兼论陈那前后的外道如何受陈那影响。Ernst STEINKELLNER《早期法称论案例的目的》在法称《释量论》及其《自注》的第一品，法称借陈那有关喻例篇章的立论，支持他自己的新学说，即按照自性相属(svabhāva pratibandha)作为遍充(vyāpti)的所依，并基于此新说，他删除案例的论理学效力及必要性，而只同意保留其教学作用。Tom TILLEMANS《佛教论理学的归纳、演绎与案例》，作者早年研究印-藏佛教因明学的同品与异品概念的发展，现将这研究应用于探讨佛教因明学是属于归纳法或演绎法，亦探讨如何诠释不共因(asādhā-rano hetuh)，同时他亦视外遍充是归纳，内遍充为演绎法。并批评 B. K. MATILAL 所认为的，凡需用案例的论证即为归纳论证之议，但他也注意到由外遍充(bahirvyāptivāda)到内遍充(antarvyāptivāda)之过渡，多少相若于归纳过渡为演绎，即同品到底排除还是吸收了主词。并在结论部分评论法称在解答遍充的建立问题时所提出的“唯不可见”(adarśanamātra)之议，并质疑法称是否真能成功发现遍充，故也质疑视佛教因明发展史乃一逐渐走向取得确定性的乐观判断。

Tom J. F. TILLEMANS《典籍、论理学、语言：法称及其藏传继承者试探》(333页)¹一书是作者的论文集，收录了作者自1986年到1999年的十余年间先后刊于以《印度哲学期刊》(Journal of Indian Philosophy)为主的多种佛教研究相关学术期刊，共十一篇以法称一系印-

1 Tom J. F. TILLEMANS, *Scripture, Logic, Language: Essays on Dharmakīrti and His Tibetan Successors* (in Series of Studies in Indian and Tibetan Buddhism, Boston: Wisdom Publications 1999).

藏佛教量论为主题的论文，其中一部分在重刊时经过修改。这个论文集的进路是以文献学及历史研究为主导，而辅以英美分析哲学来重新整理文献中的哲学或论理学讨论。十一篇论文分别放在三个部分。第一部分是“依典籍为据的论证”，主要是探讨法称量论如何处理宗教与理性之间的关系，使人感到震撼的是法称认为，宗教义理仿若非宗教议题般，具有能够在现量与比量中被论证与被证成的客观性与确定性。一方面法称也意识到很多宗教论证都需要扣连着特定的学派与文本，但另一方面使用论理学却是为了显示完全中立于特定义理立场之外的独立及客观态度，这当中的可靠性常不无疑问¹。第二大部分“论理学”是这部论文集最主要及最技术性的部分，多少循西方人对论理学所指何物为出发点，探讨印-藏因明学当中与蕴涵、否定、有效论证等相关的议题，并指出：一方面，印-藏因明学并没有形式逻辑，法称及其后学因为论证没有给出相应的喻例而拒绝接纳明显有效的论证，但另一方面他们却是意识到这个问题。最后并探讨印-藏论理学在多大程度及在什么性质上异于西方逻辑²。第三部分“语言哲学”则主要以“遮诠”理论为例，探讨佛教的语义学理论³。

Birgit KELLNER, Helmut KRASSER 及 Horst LASIC 等编《量群：厄斯特·斯坦克纳七十七岁贺寿论文集》(1103 页)⁴，这贺寿论文集收录的五十篇论文当中，有起码十四篇论文是以量论为主题⁵。

第六节 印度佛教量论：法称后学

法称的佛教量论后学有法上 (Dharmottara)、般若伽罗笈多 (Prajñakaragupta)、智吉友 (Jñānaśrīmitra)、宝称 (Ratnakīrti)、宝寂 (Ratnākaraśānti)、解脱护 (Moksākaragupta)、寂护 (Śantaraksita)、莲花戒 (Kamalaśīla) 及吉多利 (Jitāri) 等。

近年学界对法上著作的研究取得一定进展，从不同资料中整理出他的《量抉择论注》(Pramāṇviniścayīkā)。法上该书在法称量论传统中，在探讨有效认知 或正量一词的开展上有其特殊的重要性，此书所推进的理论新见也是另一因素，引导后继的藏文疏释传统持续关注并探研这一问题。

坂井《法上对于法称当下每瞬比量 (kaṇīkatvānumāna) 的解释：〈量抉择论〉第二品第

1 第一部分下括三篇文章，分别是：第一篇《法称、提婆及护法论经典权威》；第二篇《一个论证有多大程度是依典籍为据的推论？》；第三篇《法称以前的疏释家们论“宗”的定义》。

2 第二部分下括论文六篇，分别是：第四篇《为他比量：命题及三段论》；第五篇《论“同品”》；第六篇《藏传佛教辩论论理学的形式及语义学向度》；第七篇《法称及西藏人论“见不可得因”》；第八篇《什么是佛教论理学中的“所依不成”？》；第九篇《佛教论理学是否非古典或偏离古典》。

3 包括第十篇《论遮除理论的所谓难题》；及与 D. LOPEZ 合着的第十一篇《对于不存在有什么能够合理地讲的？》。

4 Birgit KELLNER, Helmut KRASSER & Horst LASIC (ed.), *Pramāṇakīrtih: Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 70, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 2007).

5 包括 George DREYFUS 《知觉是有意向的吗？法称意向性的初探》、Vincent ELTSCHINGER 《论第七及第八世纪的佛教学人论人的行为、实践理笥及解脱论》、船山彻《莲花戒对瑜伽行派两个次级学派的划分》、Parimal G. PATIL 《法称的白谎言：后期印度佛教的哲学、教育学及真理》、Ernst PRETS 《早期正理学传统的归谬论式：蕴涵、引申及效应》、岩田孝《法称有关“宗”的定义中“许”(istah)一词诠释例子的分析》、Muni Sri JAMBUVIJAYAJI 《陈那〈因明入正理门论经〉(Nyāyapravesakasutra)》、桂绍隆《法称对他心存在的论证》、Horst LASIC 《Tabo 量论藏文资料在西藏量论研究的一般发展中的定位——第一部分：〈正理滴论〉研究》、吉水千鹤子《经量部哲学的分析性研究：因果效力及时间-空间的限制》等。

53-56 偈颂和长行及其〈量抉择论疏〉(德文)¹, 2006 年博士论文。法称虽然在其《释量论》(Pramānavārttika) 第一品《自注》(Svavṛtti) 部分的结语中意识到传统佛教论证对象当下每瞬的推论 (kaṇikatvānumāna) 的疑难, 亦即对存在状态的推论 (sattvānumāna) 疑难。在《量抉择论》(Pramānaviniścaya) 第二品的 53-56 偈颂及其相关的长行中, 法称才首度完整地探讨对存在的推论, 并据对象的存在状态来论证其当下性。法称也同时在其前人(如世亲)所提出有关“当下性”的传统论证的基础上, 先作出回顾, 再提出进一步的推进。同时也会考察唯一仍现存梵本, 对《量抉择论》的《释论》, 即法上 (Dharmottara) 《量抉择论释》(Pramānaviniścayaṭīkā) 就这课题相关篇章的讨论, 另亦会与包括如耆那教在内的其它外道梵文典籍中相关段落或引文相参照, 以确认其文句与内容。本研究包括梵文的精审版、相应的藏文译本及德文的注释。

其余的法上探研有 E.STEINKELLNER 《法上〈成他世论〉: 再生的论证暨破斥物质论的论旨, 精审的藏文转写及译本》(德文, 57 页)²、E.STEINKELLNER 及 H. KRASSER 《法称一系有关有效认知之定义的资料汇编(1): 法上对〈量抉择论〉有效认知之定义的综述: 藏文文本、梵文资料及翻译》(德文, 104 页)³, 及 Helmut KRASSER 《法称一系有关“有效认知”之定义的资料汇编(2): 法上对量的有效性之精简探讨》(德文, 310 页)⁴, 册一是藏文文本及梵文资料 (Teil 1: Tibetischer Text und Sanskritmaterialien, 162 页), 册二是德文翻译 (Übersetzung, 148 页)。

小野基《般若伽罗笈多对有效量定义的解释: 〈释量论〉第二品第 1-7 偈颂及〈释量论庄严疏〉梵本及其它数据》(德文, 108 页)⁵。

印度佛教因明量论学派后期阶段最出色的代表人物之一是第十一世纪的智吉友 (Jñānasrimitra) 及宝称 (Ratnakīrti)。Birgit KELLNER 《智吉友的〈无所行秘密论〉及〈一切声体论〉: 精审版及对其“无所得”理论的钩勒》(126 页)⁶, 翻译和探讨智吉友的 (Jñānaśrimitra) 无所得 (Anupalabdhi) 理论。其次, 是久间泰贤《智吉友〈瞬间差别论〉当下瞬间论的存在与真实: 梵文文本及翻译》(165 页, 德文)⁷。Horst LASIC 《智吉友〈遍满论〉: 梵文文本、翻译及分析》

1 Masamichi SAKAI, Dharmottaras Erklärung von Dharmakīrtis kaṇikatvānumāna (Pramānaviniścayaṭīkā zu Pramānaviniścaya 2 vv. 53-56 mit Prosa)

2 Ernst STEINKELLNER, Dharmottaras Paralokasiddhi. Nachweis der Wiedergeburt, zugleich eine Widerlegung materialistischer Thesen zur Natur der Geistigkeit" Tibetischer Text kritisch herausgegeben und Übersetzt (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 15, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1986)

3 E.STEINKELLNER, H.KRASSER, Dharmottaras Exkurs zur Definition gültiger Erkenntnis im Pramānaviniścaya (Materialien zur Definition gültiger Erkenntnis in der Tradition Dharmakīrtis 1. Tibetischer Text, Sanskritmaterialien und Übersetzung (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Bd 2, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 1989).

4 Helmut KRASSER, Dharmottaras kurze Untersuchung der Gültigkeit einer Erkenntnis, Laghupramanyapariksa, Materialien zur Definition gültiger Erkenntnis in der Tradition Dharmakīrtis 2, Teil 1: Tibetischer Text und Sanskritmaterialien, Teil 2: Übersetzung (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Bd 7, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 1991).

5 Motoi ONO, Prajñakaraguptas Erklärung der Definition gültiger Erkenntnis (Pramānavārttikalanakara zu Pramānavārttika II 1-7) Teil I: Sanskrit-Text und Materialien (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Bd 34, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2000).

6 Birgit KELLNER, Jñānaśrimitra's Anupalabdirahasya and Sarvaśabdābhā-vacarcā: A Critical Edition with a Survey of his Anupalabdhi-Theory (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 67, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 2007).

7 Taiken KYUMA, Sein und Wirklichkeit in der Augenblicklichkeitslehre, Jñānaśrimitras Ksanabhangādhyāya I: Paksadharmatādhikāra. Sanskrittext und Übersetzung (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 62, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 2005).

(德文, 188 页)¹, 本研究是探讨智吉友所撰述的《遍满论》(Vyāpticarcā)的梵文本, 智吉友在《遍满论》探讨认知者可以如何用推理确认两项具体对象之间的固定关系, 例如烟与火之间的关联。智吉友除了陈述自宗见外, 亦描述及并响应其它学派的观点, 例如他广泛引述正理派瓦恰斯帕蒂(Vacaspati)及特利劳恰那(Trilocana)的《正理经注疏抄》(Nyāyavarttikatatparyatika), 除对这类关系进行专技层面的考察外, 也处理更广阔意义下与此相关的哲学议题, 例如共相是否及如何可以成为认知对象的问题, 并考察共相如何在日常生活中被应用。整个研究包括梵文文本的精审编订版, 另包括索引、注解及德文译本。本研究与作者对宝称《遍满决定论》(Vyāptinirnaya)的研究密切相关。

Horst LASIC 另一相关研究是《宝称〈遍满决定论〉: 梵文文本、翻译及分析》(德文, 95 页)², 本研究是探讨十一世纪智吉友的学生宝称(Ratnakīrti)所撰写的《遍满决定论》(Vyāptinirnaya)。基本上《遍满决定论》是据智吉友(Jñanasrimitras)《遍满论》(Vyāpticarcā)为基础进一步探讨当中多项含糊不清或不明确的难题。本研究应与作者对智吉友《遍满论》的研究平衡对照来阅读。 Gudrun BÜHNEMANN 《宝称〈一切智成就论〉: 佛的一切智: 论证及其问题》(德文, 175 页)³, 宝称《一切智成就论》(Sarvajñasiddhi)的德译。 Dhirendra SHARMA 《印度论理学的意义划分理论》(129 页)⁴ 实际上是佛教因明学者宝称《遮诠成就论》(Apoh- asiddhi)的梵-英翻译, 另附有一导论探讨对遮诠的两种不同理解, 及对该理论的对立观点, 但被指英文译文不易理解。 A. C. Senape MCDERMOTT 编辑、介绍、梵-英翻译和注释《宝称〈刹那生灭成就论〉: 第十一世纪佛教论理学论存在》(96 页)⁵ 是宝称《刹那生灭成就论》(Ksanabha-ngasiddhih)的梵-英翻译。

梶山雄一研究法称后学的专书有两本, 梶山雄一《佛教哲学概论: 解脱护〈真理引言〉注译》(173 页)⁶。梶山雄一另一研究是《宝寂〈中间遍至作用论〉》(162 页)⁷ 是据尼泊尔国家档案馆所藏梵文本, 辅之以藏文译本, 将宝寂(Ratnākaraśānti)的《中间遍至作用论》(Antarvyāp-tisamarthana)译为英文, 宝寂是宝称同期但略晚的量论学者, 而该论著是顺着宝称《刹那差别成就论》及《遍充决定论》的问题而进一步发展。全书由导论、梵文手稿的拉丁转写、梵文及藏文文本、英译本, 再加上梵、藏、英各语的索引组成。导论部分是译者梶山雄一探讨由法称到宝寂一系列佛教哲学家如何论证一切事物在存在上的刹那生灭。

1 Horst LASIC, Jñanasrimitras Vyāpticarcā. Sanskrittext, Übersetzung, Analyse (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 48, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien).

2 Horst LASIC, Ratnakīrtis Vyāptinirnaya. Sanskrittext, Übersetzung, Analyse (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 49, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien).

3 Gudrun BÜHNEMANN, Der Allwissende Buddha. Ein Beweis und seine Probleme. Ratnakīrti's Sarvajñasiddhi (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 4, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 1980).

4 Dhirendra SHARMA, The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic (Series Studies in Philosophy 23, The Hague: Mouton, 1969)

5 A.C. Senape MCDERMOTT, An Eleventh-century Buddhist Logic of Existence: Ratnakīrti's Ksanabhangasiddhih Vyatikramika (Foundations of Language Supplementary Series Vol.11, Dordrecht: D. Reidel Publications 1969).

6 Yūichi KAJIYAMA, An Introduction to Buddhist Philosophy. An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 42, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 1998), 原京都 1966 年版的重印, 作者有更正。

7 Yūichi KAJIYAMA, The Antarvyāptisamarthana of Ratnākaraśānti (The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, Tokyo, 1999).

其余法称后学的研究还有Gudrun BÜHNEMANN《吉多利的小文本》(48页)¹，陈述比哈尔省研究学会(Bihar Research Society)所藏十个小文本的手稿，有吉多利(Jitāri)的和其它经过编辑的梵文本，包括《吠陀非量成就论》(Vedāpṛāmyasiddhi)、《一切智成就论》(Sarvajñasiddhi)、《无我成就论》(Nairātmyasiddhi)、《普遍实在论批判》(Jātinirāk ti)等。还有Michael Torsten MUCH的《参观比哈尔省研究学会所藏罗侯罗·孙吉罗底亚那关于“否定”议题的藏书：佛教认识论学派的文本》(35页)²。

研究瑜伽行-中观自立论证派(Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika)寂护(Śāntarakṣita)、莲花戒(Kamalaśīla)量论的专书有多本。Birgit KELLNER《空无遗剩空无：佛教破斥鸠摩利罗“非量”：寂护〈摄真实论〉1647-1690 颂及莲花戒〈摄真实论释〉翻译及诠释：印度哲学否定性认知的操作假设》(德文，154页)³。计良隆世《中观学及量论：莲花戒证成一切法空的方法研究：〈中观论释〉第二品选段注译、导论及藏文本》(361页)⁴，是作者2003年在瑞士洛桑大学东方文学和语言系博士论文改写，有三章，第一章回顾过去对莲花戒《中观论释》第二品的研究及展望本书的目标与范围。第二章讨论佛教的量论学派如何可应用于证成中观哲学的无自性论旨。第三章是莲花戒对法称“不可得”学说的诠释。书的主体部分是文本的藏-英翻译，主要涉及如何依量论的现量、比量、不可得及非一非多论证事物的无自性，完全运用知识论探讨中观学派的论旨。

Jadunath SINHA《印度实在论》(287页)⁵主要是根据印度婆罗门教及其它外道的论著，他依据的唯一佛教论著是寂护的《摄真实论》及莲花戒的《注》。探讨他们所代表的所谓主观观念论与印度实在论的争论。作者所谓的瑜伽行唯识宗实质上指的是在知识论上经受陈那及法称量论彻底洗礼，综合了瑜伽行派的后期中观派，即寂护及莲花戒。全书由八章组成。第一章是所谓瑜伽行-唯识宗派，涉及认知上的能所关系是自体或异体、认知是同时或异时、自证分、有相与无相等；第二章经量部实在论的知觉表像论，探讨经量部表像论对唯识宗观念论的批评；第三章是瑜伽行派对知觉表像论的批评。从第四章到第八章的五章分别处理耆那教、数论、瑜伽学派、弥曼撒派、正理胜论派、吠檀多学派实在论对唯识宗观念论的批判。卡尔·波特(Karl POTTER)的批评是：标题是误导的，这书实际上是讨论佛教唯识宗主观观念论的论证及各针对它的外道所提出的论证。这些论证都是取材自很优秀的的数据，并且被拙要成标准的印度方式，虽然作者处理这些东西的方式比之其它作者来得高明，但是他常为了提供

1 Gudrun BÜHNEMANN, Jitāri: Kleine Texte(Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 8, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 1982).

2 Michael Torsten MUCH, A Visit to Rāhula Sāṅkṛtyāyana's Collection of Negatives at the Bihar Research Society: Texts from the Buddhist Epistemological School (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 18, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 1988).

3 Birgit KELLNER, Nichts bleibt nichts: Die buddhistische Zurückweisung von Kumārilas abhāvapramāṇa. Übersetzung und Interpretation von Śāntarakṣitas Tattvasaṃgraha vv. 1647-1690 mit Kamalaśīlas Tattvasaṃgraha-pañjikā, sowie Ansätze und Arbeitshypothesen zur Geschichte negativer Erkenntnis in der Indischen Philosophie (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 39, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 1997).

4 Ryusei KEIRA, Mādhyamika and Epistemology: A Study of Kamalaśīla's Method for Proving the Voidness of all Dharmas: Introduction, Annotated Translations and Tibetan Texts of Selected Sections of the Second Chapter of the Madhyamakāloka (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 59, Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien 2004).

5 Jadunath SINHA, Indian Realism (London: Kegan Paul, Yrench, Trubner & Co. 1938).

与西方文献的比较而显得举步为艰，而他所认识的那些西方哲学家大部分却是过时的。本书在议题上涵盖面广，但部分讨论杂乱零碎而有欠集中，及不必要地伸延过阔，涉足西方哲学史。

Satkari MOOKERJEE《佛教的恒变哲学：陈那学派所述批判的实在论哲学的解释》(500页)¹。本书是据作者1932年在印度迦尔各答大学(University of Calcutta)博士论文所改写。虽然本书副题有出现“陈那”(Dignāga)一名，但严格来说，本书并不是专以陈那量论为主题，却更多是指受陈那影响的佛教量论后学传统，尤其法称、法上及瑜伽行-中观自立论证派的寂护、莲花戒及宝称，因此本书其实更适宜于被视为受陈那量论洗礼后，印度佛教哲学与由正理派为主要代表的众多实在论之间的对比研究。书题所用“批判的实在论”一词是直接借用自康德(I.Kant)知识论。全书由两大部分组成。第一部分是形上学，由十六章组成，分别涉足因果、共相、遮诠、名言、实体性主体、识相续、涅槃等议题在佛教诸学派与众多不同外道之间的正反辩论。第二部分是论理学与知识论，由十章组成，分别探讨陈那及其多名后学对现量及其相关概念，如无错谬、名言分别、决定的内涵，另亦专章讨论现量中的根境关系、末那识、自证份、比量、三支论法、遍充、应成论式的归谬比量及否定判断。

第七节 藏传佛教的量论

中后期阶段印度佛教量论的主要继承者是藏传佛学，藏传量论当中好些取向要比印度走得更彻底。藏传的量论有其源于印度，但又异于印度量论的特质。印度是佛教量论的起步点，西藏佛学达到把量论作尽情发挥、百花争鸣的灿烂地步。

藏传因明-量论通史的介绍有 Sanjit Kumar SADHUKHAN《西藏佛教论理学简史》，收于《藏学公报新系列》的《佛教论理学史特别专题》²。噶当派(bka'gdams pa)是最早发展量论的藏传佛教教派。研究藏传噶当派(bka'gdams pa)量论的有 Leonard W. J. VAN DER KUIJP《由第十一到第十三世纪对藏传佛教知识论发展的贡献》(330页)³，是据作者1979年在德国汉堡大学东方研究学院的博士学位论文改写而成，由著名德国佛教学者 Lambert SCHMITHAUSEN指导下完成。作者选取此题的原因乃在于考虑到无论是稍后萨迦派(Sa skya pa)果让巴(go rams pa,1429-1489)及格鲁帕克主杰(mkhas grub,1385-1438)与贾曹杰(rgyal tshab, 1364-1432)等学者的量论实质上都受噶当派影响，因此值得对噶当派量论进行历史的追溯，以明当中的沿革与迁变。本研究更多是一种历史学意义下的思想史追溯，而并非以哲学问题为取向的哲学研究，主要目标是理清藏传量论由噶当派过转到萨迦派手上的历史线索。当然，在博士论文的版本，讨论直接伸延至十五世纪，在修订版则更集中目标专题处理萨迦派的萨迦·班智达(Sa skya Pandita,1182-1251)及果让巴，而把十五世纪阶段有关格鲁派的讨论放在注解中。全书

1 Satkari MOOKERJEE, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux: An Exposition of the Philosophy of Critical Realism as Expounded by the school of Dignāga* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers 1935, 1976)

2 *Bulletin of Tibetology: Special Volume on the History of Buddhist Logic New Series No.3, 1994*, Sikkim Research Institute of Tibetology, Gangtok, Sikkim.

3 Leonard W.J.VAN DER KUIJP, *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology: From the Eleventh to the Thirteenth Century* (in *Alt-und Neu-indische Studien Heft 26*, herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg, Franz Steiner Verlag GmbH Wiesbaden 1983).

由五章组成，除导论章外，第一章是噶当派译师俄·洛丹喜饶(rngog lo tsā ba)的量论，第二章是噶当派恰巴·却吉僧格(phyā ba chos kyi seng ge)的量论摄类学 (tshad ma bsduṣ pa yid kyi mun sel)，第三章是萨迦派萨迦·班智达及其《量理宝藏论》(tshad ma rigs pa'i gter)，第四章是对萨迦派果让巴的法称《释量论》疏释的扼述及科判。

David JACKSON《萨迦·班智达论印藏量论及哲学辩论的传统：〈智者入门〉第三分》(619页)¹，是作者在 David SEYFORTH RUEGG 指导下，完成于华盛顿大学的博士论文，本书的形成与撰写除了在现代学院学者指导下进行，也与藏传萨迦派的传统学僧习。分为两卷，卷一除导论外，共有十章，分别探讨：萨迦·班智达的生平；回顾对萨迦《智者入门》及其它论著的既有研究；萨班主要论著的时序及传播；萨班论著的疑、伪、散、佚问题；萨班作为量论研究者与翻译者的生涯；萨班的量论论著与他所建立的量论传承；萨班与俄译师 (rngog lo tsā ba) 及恰巴三氏对法称的诠释；《智者入门》的结构与内容；《智者入门》的疏释；精审版《智者入门》的材料与方法问题。卷二是《智者入门》第三分的藏-英译及上百页的详尽注解，另附藏文及英文详细书目。

Jonathan C. GOLD《佛法守护者：萨迦·班智达论在西藏的佛教学术成就》(280页)²，是作者 2003 年在芝加哥大学的博士论文。由著名印度佛教学者 Paul GRIFFITHS 及印度学家 Sheldon POLLOCK 等指导下完成。严格来说，这并不是一部量论的专著，却更多是研究萨迦·班智达所开创的经院学风、智识体系及学者的规格，只是这样的议题在藏传佛教根本不可能完全绕过因明量论，但在本书这不是如典型因明学研究般作为一个哲学或论理学问题来处理，却更多作为一个文化或学术现象来考虑，因此实际并没有触及太多专技性的量论问题。不过当中第三章还是有就萨班的量论作出扼要的说明，但本书最重要的部分却是萨迦·班智达(Sa-skyā Pandi-ta, 1182-1251)《智者入门》(mkhas pa'jugs pa'i sgo)第一及第二两分的藏-英译。

Pascale HUGON《〈量理宝藏论〉第四章和第十章最初部分的注译：萨迦·班智达及前辈藏人论思维的操作模式和推论的基础》(法文)³，2006 年瑞士洛桑大学博士论文，准备出版中。

Mag. Bruno LAINÉ《萨迦派量论传统中以自相法为唯一真实存在之问题：萨迦·班智达〈量理宝藏论〉第一品及果让巴的〈难处释〉》⁴，维也纳大学藏学及佛教研究室此一刚完成的博士论文是在 Helmut TAUSCHER 及 Helmut KRASSER 两位藏传佛教专家指导下进行的研究。该研究包括编辑、研究及英文翻译，萨迦·班智达《量理宝藏论》(tshad ma rigs pa'i gter)第一品《详析所知境》及果让巴(go ram pa)《量理宝藏论疏释》(tshad ma rigs pa'i z more gter gyi

1 David JACKSON, The Entrance Gate for the Wise (Section III): Saskya Pandita on Indian and Tibetan Traditions of Pramāna and Philosophical Debate (Wiener Studies zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 17, Arbeitskreis für tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1987).

2 Jonathan C. GOLD, Dharma's Gatekeepers, Sakya Pandita on Buddhist Scholarship in Tibet (SUNY Series in Buddhist Studies, SUNY Press 2007).

3 Pascale HUGON, Trésors du raisonnement. Sa skyā Paita et ses prédécesseurs tibétains sur les modes de fonctionnement de la pensée et le fondement de l'inférence: Traduction annotée du quatrième chapitre du Tshad ma rigs pa'i gter et d'une partie de la portion initiale du dixième chapitre (Thèse soutenue le Section de langues et civilisations orientales, Faculté des lettres, University of Lausanne 2006, forthcoming in the Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Arbeitskreis für tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien).

4 Mag. Bruno LAINÉ, The Problem of the Specifically Characterised Phenomenon as Being the Only Real Existing in the Sa skyā Tradition of the Tshad ma rigs pa'i gter. Chapter 1 of the Tshad ma rigs pa'i gter of Sa skyā paṇḍita, Together with Go ram pa's Commentary on the Difficult Points, 2003.

dka' ba'i gnas rnam par bshad pa sde bdun rab gsal)。该章主要考察萨迦派对现(*mngonsum*)、比(*rjes dpag*)二量的对象(*yul*)，即共相或义总(*spyi mtshan; spyi; don spyi*)及性相或定义的剖析。萨迦·班智达根据龙树和法称，主张共相并非对象，只有自相(*rang mtshan; gi mtshan nyid*)才是对象的见解，由于他并没有在理论上作详细论述，因此他的后学，包括果让巴在内的《量理宝藏论》疏释家们试图加以补充。果让巴的分析有五点：(1)认知对象的类型学讨论；(2)共相法与自相法之间的差别；(3)对象当中的隐法与显法(隐蔽份与现前份)；(4)在二谛架构下论对象；(5)所量与相。另一点在本研究会受到进一步探讨的，是心识到底是借助直接缘取对象(*don rig*)或呈现对象境相(*rnam rig*)而展开认知。后者解释了果让巴及萨迦·班智达所认为的事实，对象即生即灭此一刹那生灭性使现量在当下展开。

Bruce John STEWART 《果让巴〈量论七部意趣决定解：因明正理藏论释义·现量章〉英译》(393页)¹是作者1983年在Alex WAYMAN指导下的哥伦比亚大学(Columbia University)博士论文，未有正式出版。本论文是一个专注于藏传量论现量理论及其分歧诠释的罕见论著。本论最主要的成果是提供了一个长达180页萨迦派果让巴(*go rams pa, 1429-1489*)《量论七部意趣决定解：因明正理藏论释义·现量章》(*sde bdun mdo dang bcas pai dgongs pa phyin ci ma log par grel pa tshad ma rigs pai gter gyi don gsal bar byed pa*)的藏-英译本，作者亦撰写一长百余页的导论深入分析现量及其四个类别，除以萨迦派的果让巴观点为据外，亦参考格鲁派宗喀巴及一世嘉木样·协巴的理解，在对比下突显萨迦派之说。

近年有二项研究探讨萨迦派量论学僧洛窝堪钦·索南伦珠(*glo bo mkhan chen, 1456-1532*)，分别是Pascale HUGON《洛窝堪钦·索南伦珠：西藏论理学导论手册编订及注-译》(法文，230页)²，是洛窝堪钦·索南伦珠的论理学手册。另一项是Jowita KRAMER《洛窝堪钦·索南伦珠(1456-1532)的生平和论著：来自木斯塘的方丈》(334页)³。

对于格鲁派大学问寺按照因明正理展开的僧院辩论，近年已经有几册相关研究。首先是小野田俊藏著《西藏的僧院辩论：“摄类学”论理学的历史与结构的研究》(254页)⁴，本书分为六章，第一章是回顾既有的摄类学研究。第二章是勾勒桑朴寺与格鲁派四大学问寺众多法相闻思院及萨迦派寺院在摄类学课程上的历史渊源。第三章是僧院辩论的问答模式。第四章是有关摄类学文献的起源与散播。第五章是噶当派恰巴·却吉僧格量学理论的主题，如应成归谬论式、直接相违、间接相违及论理学判断的转换等。第六章是格鲁派大学问寺摄学教科书的内容划分，即摄类范畴、因类学及心类学。另有一附录萨迦派摄类学的名单。严格来

1 Bruce John STEWART, A Translation of and Introduction to the “Direct Perception” Chapter of Go rams pa's Sde bdun mdo dan bcas pa'i dgons pa phyin ci ma log par'grel pa tshad ma rigs pa'i gter gyi don gsal bar byed pa (Ph.D.Dissertation, Columbia University 1983, UMI Dissertation Service).

2 Pascale HUGON, Le rTags kyi rnam gzhag rigs lam gsal ba'i sgron me de Glo bo mkhan chen bSod nams lhun grub. Un manuel tibétain d'introduction à la logique. Edition et traduction annotée (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 55, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 2002).

3 Jowita KRAMER, A Noble Abbot from Mustang: Life and Works of Glo-bo mKhan-chen (1456-1532) (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskund Heft 68, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 2008).

4 Shunzo ONODA, Monastic Debate in Tibet: A Study on the History and Structures of bsDus grwa Logic (in Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 27, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 1992).

说，本书虽以量论摄类学的因明为主题，但作者基本上从事的是史学工作，即整理其文类及框架的流变，不是哲学地或论理学地探讨摄类学当中的量论议题。其它还有 Kenneth LIBERMAN《西藏哲学文化中的辩证实践：循民族学方法模式探讨形式推理》(336页)¹、José I. CABEZON《佛教与语言：印藏经院学研究》(304页)²、Geshe LOBSANG THARCHIN《印度、西藏和蒙古的论理学和辩论传统》(281页)³及 M. GOLDBERG《论辩和理解：西藏宗教辩论的研究》⁴。Roger R. JACKSON 导读、藏-英翻译及疏解《觉悟是否可能？法称及贾曹杰论知识、流转、无我与解脱》(571页)⁵，是藏族学僧在 Geshe L. SOPA 教授指导下在威斯康辛大学-麦迪逊校区南亚研究计划的博士论文。全书大体分为三个大环节，第一部分是由英译者撰写的导论，探讨佛教的真理观与其论证的证立问题，尤其以法称的量论进路为据，讨论宗教真理应否及能否藉由论证而被有效确立的正反意见。第二部分是书的主体部分，即格鲁派创立者宗喀巴大弟子之一的贾曹杰·达玛仁钦 (rgyal tshab dar ma rin chen, 1364-1432) 的《法称〈释量论〉疏释》(rnam 'grel thar lam gsal byed)《成量章》(tshad ma'i grub pa) 的藏-英翻译，篇幅长达 320 页，是以辩论格式书写。议题涉及觉者与一切智、反驳有神论、身-心或心-物关系、反驳顺世外道的物质论、觉者的德性如慈悲及四圣谛等问题的讨论。余下再包括贾曹杰科判的英译及对照表、书目及索引等。值得注意的是欧陆文献学背景的学者对此译的质量与精确性提出极为严厉的质询与批评⁶，视之为极不可靠乃至应被漠视的失败译本。

Anne C. KLEIN《知识与解脱：促成宗教转依体验的藏传佛教知识论》(283页)⁷。美国维吉尼亚大学宗教学系印-藏佛学研究计划，Jeffery HOPKINS指导下完成的博士论文第一部分的修正。该书是以藏传佛教格鲁派的经量部量论为主题的知识论研究。所据的资料包括：(一)清代雍正、乾隆两朝国师三世章嘉·若白多杰 (Icang skya rol pa'i rdo rje, 1717-1786) 巨著《宗义建立论》(grub mtha'i rnam bzhag) 的《经量部》章；(二)清代中叶藏、蒙两族其它知名学者，例如一世嘉木样·协巴 ('jam dbyangs bzhad pa, 1648-1712)、二世嘉木样·贡觉普美旺波 (dkon mchog'jigs med dbang po, 1728-1791) 及普觉·强巴 (phur bu lcog byamspa, 1825-1901) 等人的佛教知识论著作，当中包括格鲁派三大学问寺多个显教闻思院 (mtshan nyid grwa tshang) 现用的不同量论摄类学 (bsdus grva) 教科书 (yig cha)；(三)现代蒙、藏两族学者的“口注” (gzhung khrid)。

1 Kenneth LIBERMAN, *Dialectical Practice in Tibetan Philosophical Culture: An Ethnometodological Inquiry into Formal Reasoning* (Roman & Littlefield Publishers 2004).

2 José I. CABEZON, *Buddhism and Language: A Study of Indo-Tibetan Scholasticism* (SUNY Series Toward a Comparative Philosophy of Religions, State University of New York Press 1994)。由于笔者已经在其它学术出版物介绍与评论过以上《西藏哲学文化中的辩证实践》及《印藏经院学研究》二书，因此不在这里重复它。见刘宇光《辩经(chos-rtsod)的理论、制度及实践：藏传佛教经院学研究三书评介》刊于《哲学门》(Beida Journal of Philosophy, 北京大学哲学系编, 北京大学出版社 2007) 总第 14 辑, 页 263-276。

3 Geshe LOBSANG THARCHIN, *The Logic and Debate Tradition of India, Tibet and Mongolia* (4th Ed edition, Mahayana Sutra & Tantra Press 1989)

4 M. GOLDBERG, *Argumentation and Understanding: A Study of Tibetan Religious Debate* (Ph.D. Dissertation, University of Illinois, Urbana 1984, UMI Dissertation Service).

5 Roger R. JACKSON, *Is Enlightenment Possible? : Dharmakirti and rGyal tshab rje on Knowledge, Rebirth, No-self and Liberation, in Textual Studies and Translations in Indo-Tibetan Buddhism, in Textual Studies and Translations in Indo-Tibetan Buddhism, N.Y.: Snow Lion Publications 1993).*

6 Eli FRANCO, "Distortion as a Price for Comprehensibility? The rGyal tshab-Jackson Interpretation of Dharmakirti: Short Response to Roger Jackson's Reply", in *Journal of International Association of Buddhist Studies* 1997, Vol.20, No.1, 1997, pp. 133-148.

7 Anne C. KLEIN, *Knowledge and Liberation: Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative Religious Experience* (New York: Sion Lion Publications 1986, 1998).

该书根据上述文献指出：格鲁派经院佛学对经量部的阐述，一方面既承接印度经量部对“直接认知”（*pratyaksa*，尤其感官知觉的直接认知）的重视，另一方面却花功夫克服印度经量部由于未对“概念思维”（*kalpana*）的认知功能作充份探讨所遗下的隐晦不明，并确立概念思维的认知有效性及语言的可传递性。透过探讨格鲁派的：（1）经量部“二谛”说；（2）对象的分类；（3）不同类对象在知觉认知与概念认知中的不同功能；（4）“否定”的运作及它在语言功能中的角色，作者说明格鲁派如何既为知觉认知与概念认知建立具一贯性的知识论基础，同时也确保知觉与概念两种认知功能之间能相融不悖，而这些讨论也使格鲁派涉入时下现代西方哲学的共通课题。另一方面，佛教哲学向来都把省察认知的局限与对治认知的妄谬视作宗教解脱的关键课题。作者剖析格鲁派如何彻底把这种精神推到极致，使经量部成为应成中观解脱论的知识论基础，当中包括概念认知作为解脱慧或宗教转依体验的必要条件，以及经量部“否定”说作为应成中观见依“无遮”表“空”义的基础等具有宗教意涵的哲学课题。由于量论在佛学内的角色一直众说纷纭，莫衷一是，有部分现代研究甚至否认量论在佛教哲学上的重要性及其可能的宗教意涵，使量论与佛学之间出现裂痕。而本书的特色正在于能够系统地阐述格鲁派的经量部哲学，并专就它与中观宗义之间的哲学及解脱论联系作出说明，充份交代格鲁派对“量论角色”此一佛教哲学史上未解之谜的观点。同时相对于动辄以所谓“不可思议、不可说、吊诡、诡譎、非分别说”等神秘主义式词汇作表述的做法，格鲁派据量论为架构所展示的“经院佛学”立场，致力于示范智性在佛教宗教践行历程及宗教高峰经验中，借助名言与概念所起积极而主动的可能关键作用。全书由导论、格鲁派经量部“二谛”说、达仓“二谛”说、现量、概念思维、遮诠与分齐、非遮、无遮、命名及结论共十章组成。

本书对经量部的分析有三个目的。第一，借助六个格鲁派经院其中的四院的不同教科书及口述的学术传承，阐明格鲁派对经量部诸多课题的各种诠释，尤其会关注各经院之间观点的重大差异。第二，是判别格鲁派和其它很多系统对同一批文献的不同说明。审慎区分格鲁派、萨迦派、现代西方及印度学人对经量部有效认知、自相法、共相法及遮诠等课题不同诠释之间的差异作出对比，廓清格鲁派诠释的独特。第三，从解脱的技巧方面评估格鲁派的经量部。解释格鲁派的经部见怎样支持格鲁派独特的中观见，并且也是中观的方法基础。

Anne Carolyn KLEIN 与 Geshe BELDEN DRAKBA 《了知、命名与否定：藏传经量部资料集》（397页）¹，原博士论文第二部分，是藏文英译部分，并由多名学僧口注。在此翻译的是三部藏文论著，分别是：（1）丹达·拉让巴（*bstan dar lharam pa*, 1759-?）的《共相法与自相法讲解》（*rang mtshan spyi mtshan gyi rnam gzhas*）的选段翻译；（2）阿旺扎西（*ngag dbang bkra shis*, 1648-1721）《廓茫札仓摄类学教程》（*sgo mang bsdus grva*）的《论成立法与遮法》；及（3）章嘉（*lcang skya rol pa'i rdo rje*, 1717-1786）《宗义建立论·须弥妙庄严》（*grub pa'i mthai rnam par bzhag pa gsal bar bzhad pa thub bstan lhun poi mdzes rgyan*）《经量部》章。三个选段分别处理三个角度，首先是对经量部的系统陈述，其次是放在僧院辩论的情境中如何以论证的方式显现出来，第三是比量、名言分别或概念思维与现量之间如何连系及互动。三者涉及的题

1 Anne C. KLEIN and Geshe BELDEN DRAKBA, *Knowing, Naming, and Negation: A Sourcebook on Tibetan Sautrāntika* (New York: Snow Lion Publications 1991)

材包括自相法与共相法、命名、无常法及常住法、世俗谛及胜义谛、遮除、外境、量智等。藏传佛教一般都把陈那及法称当成是同一回事，且视之为经量部。这类原属经量部的议题在藏传摄类学的手上往往成为其中观知识论的基础。

Tom J. F. TILLMANS 《量大夫：丹达·拉让巴的〈论觉者作为量大夫的证立〉：一部论佛教知识论核心问题的藏文著作》(95 页)¹。本书分别由译者导言(页 1-24)、藏文本及英译对照(页 28-67)、译注(页 69-77)及索引(页 19-91)四部分组成。译者导论部分交代原作者在这论著中所欲探讨的议题之要领。将十九世纪格鲁派的蒙古族学僧丹达·拉让巴(a lag sha ngag dbang bstan dar=bstan dar lha ram pa, 1759-?)的藏文论著《论觉者作为量大夫的证立》(*ston pa tshad ma'i skyes bur sgrub pa'i gtom*)译为英文。哈佛大学 Leonard W. J. VAN DER KUIJP 则以《藏传佛教噶当派及格鲁派的量大夫评论》这一长达 26 页的书评文章作回应²。

《认知方式纲要：摄心类学·取舍明镜》(79 页)³，是格鲁派阿嘉永赞(a kya yon shi zin)著《摄心类学·取舍明镜》(*blo rigs kyi sdom tsig blang dor gsal ba'i me long*)的藏本英译，由 Geshe NGAWANG DHARGYEY 口注，是格鲁派三大学问寺当中色拉寺(sera dgon pa)属下主要法相闻思院之一的杰札仓(byes pa grwa tshang)及甘丹寺(dgav ldan rnam par rgyal bavi lugs dgon pa)属下降孜札仓(byang rtse grwa tshang)在量论摄类学第二班级所用的僧院教科书(yig cha)。由十五个课题组成，专门探讨摄类学当中有关认知者的心智样态与流程，即量识环节内的各种相关课题，包括认知的假定、非专注的知觉、后起的认知、扭曲的认知、未决定时的犹豫、纯知觉、似现量、量的类别、比量智、认知对象、认知生起的条件、心所及其它。本书的缺点是术语没有附上任何藏文原词或转写。

藏传因明学及量论在方面中、后期在对细节的讨论上日趋细致与复杂，格鲁派尤其如是，特别是摄类学僧院教科书其中一位主要撰述者，第十三世达赖喇嘛的总经师普觉·强巴洛桑楚臣(phur bu lcog byams pa rgya mtsho, 1825-1901)以教授第十三世达赖喇嘛的名义所撰写的因明巨册《因明启蒙正理秘匙》(*tshad ma'i g'zün don'byed pa'i bsdus grwa'i rnam b'zag rigs lam'phrul gyi lde mig*，下简称《因明启蒙》)，迄今仍是海内、外格鲁派多座大学问寺，如色拉寺及甘丹寺属下多座法相闻思学院的因明学标准教科书。已经有数项研究及藏-英翻译。

Katherine Manchester ROGERS 《藏传论理学：普觉·强巴洛桑楚臣〈因明启蒙正理秘匙：大理路·因类学〉的翻译与注释》⁴ 是作者 1980 年在维吉尼亚大学宗教学系印藏佛教研究计划的硕士论文，没有正式出版。Katherine M. ROGERS 《藏传论理学手册：格鲁派僧院教育

1 Tom J.F. TILLMANS, *Person of Authority: the sTon pa tshad ma'i skyes bur sgrub pa'i gtom of A lag sha Ngag dbang bstan dar: A Tibetan Work on the Central Religious Questions in Buddhist Epistemology* (in Tibetan and Indo-Tibetan Studies Vol.5 Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1993).

2 Leonard W.J. VAN DER KUIJP, "Remarks on the Person of Authority in the dGa' ldan pa / dGe lugs pa School of Tibetan Buddhism", *Journal of the American Oriental Society* Vol.119, No.4, 1999, pp. 646-672.

3 A kya Yong dzin Yang chän ga wäi lo dr'ö, with Commentary compiled from oral teaching by Geshe Ngawang Dhargyey, Translated and edited by Sherpa Tulku and Alexander BERZIN, with Khamlung Tulku and Jonathan LANDAW, *A Compendium of Ways of Knowing: A Clear Mirror of What Should be Accepted and Rejected: blo rigs kyi sdom tsig blang dor gsal ba'i me long* (New Delhi: Library of Tibetan and Archives 1976, 1996).

4 Katherine Manchester ROGERS, *Tibetan Logic A Translation with Annotations of phur bu lcog byams pa rgya mtsho's The Topic of Signs and Reasonings from the Graet Path of Reasoning in the Magic Key to the Path of Reasoning, Explanation of the Collected Topics of Revealing the Meaning of the Texts on Valid Cognition* (Master's Thesis of Religious Studies, University of Virginia 1980)

体系的推理概论》(680页)¹是作者在维吉尼亚大学 J. HOPKINS 教授指导下完成的宗教学博士学位论文,一直未有出版,但据悉计划在2009年夏季以《藏传论理学》(Tibetan Logic, 528页)为题正式出版。这长篇幅的论著是以普觉·强巴的《因明启蒙》为主要依据,探讨格鲁派后期的因明学。全书分为十章,除前有导论章,分别讨论主词的属性、同品及异品的遍充满关系、同现遍充与同隐遍充、正因相的主要划分、正自性因、不可得因、其它对因相的分类、似因,第十章是结论,另附有一普觉强巴《因明启蒙》广本因类学部分的藏-英译约120页,同时也强调不同僧院的义理口注传统对各议题的诠释所呈现的冲突。

Daniel PERDUE 《藏传佛教的初阶辩论》(110页)²,普觉·强巴《因明启蒙》概论部分的藏文本、英译和评论。是作者1976年在维吉尼亚大学宗教学系印藏佛教研究计划的硕士论文。

Daniel E. PERDUE 《藏传佛教的辩论》(965页)³是作者在维吉尼亚大学宗教学系印藏佛教研究计划 J. HOPKINS 教授指导下完成的博士论文,篇幅长达千页的巨册。分为三大部分,第一部分是由作者撰写的概论,下分六章,分别探讨推理的定位、三段论与归谬论证、定义与被定义、主词、辩论的程序。第二部分则属全书的主体,是翻译与疏解,占六百页之广。翻译普觉·强巴《因明启蒙》的《小理路》部分,分别是辨红-白颜色、所依体成、与非某物相反、四缘、辨总别二相、实体与反体七章。而每一章再进一步分拆为三个环节,即破邪见、立自宗及理余惑。最后第三部分是结论,综合讨论与西方亚里士多德三段论逻辑之间的比较。由于本书是典型维吉尼亚学派的产物,因此对藏文的依赖与重视远过于梵文,被欧陆背景的佛教文献学家就当中好些梵文词语的错谬提出批评。

Sermay Khensur LOBSANG THARCHIN 《正理坦途:心类学及因类学辩论手册疏解》(547页)⁴,作者的名字附上“色梅堪苏”(Sermay Khensur)的音译头衔称号,顾名思义,作者是格鲁派三大学问寺之一的色拉寺属下其中一座主要法相闻思院梅札仓(smad pa grwa tshang)的退休院长,因此作者是一传统藏族学僧,而不是现代学院体制内的学者,本书不是在学院体制内的学术出版,其目标也不是供给学术研究。但有鉴于当代学界在面对藏传佛教经院学的活传统时,恐怕很难可以轻率地忽视其存在及其在传统意义下的经院学严格学风,因而在此仍然有必要将之起码视为研究上的准参考书而收列进来。本书包括三个格鲁派量论作品的藏英翻译及作者的传统口注。分别是普觉·强巴《因明启蒙》(页1-174)当中有关八门遍满、总相与别相、因与果、四缘、三时等题目。其次是克珠(mkhas grub chen po dge'dun bstan dar ba, 1493-1568)的《心类学》(phar phyin mtha'spyod spyidon, 页175-250),主要是与量识相关的问题,如现量识、比量识及非量识。第三是卓尼·札巴谢珠(co ne bla ma grags pa bshad sgrub, 1675-1748)的《正因分析、量要旨及正理推理》(rtags rigs kyi rnam gzhag lung rigs kyi snying po bsdu pa mkhas pa dgyes byed, 页255-451),详细表述因明比量的各种说明。另外本

1 Katherine Manchester ROGERS, A Tibetan Manual of Logic: An Introduction to Reasoning in the Ge-luk-ba Monastic Educational System (Ph.D. Dissertation of Religious Studies, University of Virginia 1992)

2 Daniel PERDUE, Introductory Debate in Tibetan Buddhism (New Delhi: Library of Tibetan and Archives 1980).

3 Daniel E. PERDUE, Debate in Tibetan Buddhism (in Series of Textual Studies and Translations in Indo-Tibetan Buddhism, New York: Snow Lion Publications 1992).

4 Sermay Khensur LOBSANG THARCHIN, Pointing the Way to Reasoning: Commentaries to Compendium of Debates, Types of Mind, Analysis of Reason (in Oral Commentary Series, Mahayana Sutra and Tantra Press 2005).

书附有三部英译于此的书的藏文本，但在技术上有一个较大的缺憾，那就是并没有交代三部论著所根据的是哪一个版本的藏本，因而亦连带无法标示出所据藏本的页码，为读者带来诸多不便。

河村澄雄及 Herbert V. GUENTHER 译《佛教心理学的心》(133 页)¹，鲁格派学者益西·绕杰 (ye shes rgyal mtshan, 1713-1793) 《心、心所功能之颈珠善解》(sems dang sems byung gi tshul gsal par ston pa blo gsal mgul rgyan) 藏-英译，主要限于摄类学属下心类学的第二部分，即心所学说。

Elizabeth NAPPER 及藏族学僧 Lati Rinbochay 《藏传佛教论量智》(182 页)²是格西·强巴桑培 (dge bshes jam dpal bsam'phel, 1975-?)³《心智要点讲解》(blo rig gi rnam bzhag nyer mkho kun dus blo gсар mig byed) 的藏-英译、导论，原属在维吉尼亚大学宗教学系印藏佛教研究计划的硕士论文。原书是格鲁派哲蚌寺其中一座主要法相闻思学院，罗色林札仓 (blo gsal gling grwa tshang) 在心类学上的 现行教科书。第一部分是译者的导论，第二部分是藏本的英译，探讨正在从事不同内容之认知活动的量识的状态与流程，包括一般意义下的识、现量识、比量识、非量识、心智与认知的三种划分、量及对心智与认知的其它种两层分类。随译文夹附传统学僧据经院学方式进行的口注。

现代藏族学僧 Geshe RABTEN 著，Stephen BATCHELOR 编译《心智及其功能》(189 页)⁴，这是一部在格鲁派量论摄类学中被称为心类学的论著，由两个部分组成，第一个部分称为对心智的知识论解读模式，亦即有关量识或量智样态之体性的探讨；第二部分称为心理学的解读，以包括烦恼、遍行、别境、不定等数以十计的系列心所为主题。前者是继承法称量论的量识议题，后者则继承由《俱舍》到唯识宗一系的心所学说。除导论章外，共含九章，量识论有五章，分别处理量识、知觉与概念、净智、染识及对象。心所理论部分括第六到第九共四章，分别探讨《俱舍》到唯识宗一脉所形成的五十五心所理论。把两个系列并在一个题下来处理，乃是摄类学到格鲁派手上所形成。本书有关量识部分基本上是以普觉·强巴《因明启蒙》当中《大理路》所包括的心类学章有关量识部分的讨论，及格鲁派阿嘉永赞《心类学·取舍明镜》(blo rigs kyi sdom tsig blang dor gsal ba'lme long) 为根据所进行的讲解。第二部分则是有关心所理论的讲解。

现代藏族学僧 Geshe KELSANG GYATSO 《理解心智：心类学对心智的性质与功用的解释》(312 页)⁵，由有争议的传统学僧所撰写，其内容及结构与 Geshe RABTEN 的《心智及其功能》并无太大差异，同样沿用格鲁派摄类学的心类学框架。但在有关量识主题的讨论上，本书作者的安排稍有不同，分为十一个环节，分别探讨俱境、有概念及离概念智、根识与意

1 Leslie KAWAMURA and Herbert V. GUENTHER (trans.), *Mind in Buddhist Psychology* (Tibetan Translation Series, Emeryville: Dharma Publishing 1975).

2 Elizabeth NAPPER and LATI Rinbochay, *Mind in Tibetan Buddhism: Oral Commentary on Ge-shay Jam-bel-sam-pel's Presentation of Awareness and Knowledge, Composite of All the Important Points, Opener of the Eye of New Intelligence* (New York: Snow Lion Publications 1980, 1986).

3 中译见：廖本圣译《西藏佛教认知理论》(台北：台北市藏传佛典协会 2007)。

4 Geshe RABTEN, Stephen BATCHELOR edited and translated, *Mind and its Functions* (Switzerland: Rabetn Choeling 1978, 1992).

5 Geshe KELSANG GYATSO, *Understanding the Mind-Lorig: An Explanation of the Nature and Functions of the Mind* (London: Tharpa Publications 1993).

识、现量智、比量智、自证智、正确信念、未决识、疑、错谬识、正量与似量。此书量识主题的讨论要比 RABTEN 来得较为详细。但此二书都不能视作严格意义下的学术论著或学术翻译，只能目为辅助性的参考书或非正式的入门书。

Georges B.J.DREYFUS《佛教定义的考虑：印-藏认识论传统关于使用定义的专研》¹，是作者 1987 年在维吉尼亚大学宗教学系印藏佛教研究计划 J.HOPKINS 指导的硕士学位论文，没有正式出版。Georges B. J. DREYFUS《认知真实：法称哲学及其诸藏传诠释》(622 页)²，据作者 1991 年在维吉尼亚大学 J. HOPKINS 指导的博士学位论文改写而成。本书是到目前为止对印藏佛教法称量论传统涵盖面最广阔的一部哲学论著，与大部分现有偏重翻译及随文疏解的文献学研究不同的是，本书更偏重以有结构的哲学问题为讨论方式，且由于作者特殊的背景，其对藏传佛学的重视与熟悉也有别于更重视梵文法称文献的欧陆学人，但与维吉尼亚学派其它同样从事藏传格鲁派量论研究者不同的是，其它各人其实更多还是在没有重组问题，在不愿展开跨传统哲学对话的情况下，颇保守地维持经院式的讨论，但本书的作者却更愿意在重组问题与议论架构的前提下，进行现代意义下的哲学讨论。

此书能够达成好几项目的，首先是法称量论在印度与外道之间的争论；其次是藏传各量论学派之间的分歧；最后是用现代哲学的观念诠释法称量论。本书所依据的藏文量论典籍非常广泛，尤其在藏传量论上，本书不单能够在噶当派、萨迦派及格鲁派的对扬下显示不同的解读，且还进一步探讨格鲁派内不同寺院的解经传统及萨迦派内不同学者之间的歧义。由于作者是拥有格西学位的还俗学僧，因而能够有入乎其内的局内人知识，但同时又因其西学的背景而有出乎其外的反思。

全书分为两卷五大部分合共三十章。在正式进入议题前有两个导论章，第一导论章讨论研究方法论的相关问题。第二导论章综观整个印度及西藏的法称传统，探讨印度哲学的知识论转向及法称在印度佛教中的定位，尤其关于在藏传的教派佛学中，萨迦派经院传统的基础及疏解者们，及格鲁派的崛起，对法称思想的不同诠释所形成的立场分野，及探讨教派哲学差别冲突的根源与意义。

卷一《存有论及语言哲学》处理存有论问题，共相的地位是核心的议题，成为佛教内外争论焦点的所在。提出由观念论、温和实在论到素朴实在论的不同解读路线。卷一下括三个部分，第一部分是存有论，由五章组成。(1)《存有论与范畴》探讨印度哲学及量的方法、知识论与存有论的承担、印度哲学正理派实在论的意思及范畴的重要性及法称对实体的批判。(2)《法称的存有论》探讨法称体系的结构与刹那性理论、真实的因果性、法称存有论及其与共相问题的关系，不共与条件同一。(3)《存在概念的歧义性》探讨法称及萨班存在概念立论的疑难、争议、辩护与诠释。(4)《真实的范围》探讨原子理论及另类诠释、外境是否真实及什么含义下的真实、时间与空间的伸延是否真实与法称有否自我矛盾。(5)《格鲁派的自相存有论》探讨格鲁派实在论的常识对象、共相、刹那性、自相法体性、名言有与

1 Georges B.J. DREYFUS, *Some Considerations on Definition in Buddhism: An Essay on the Use of Definitions in the Indo-Tibetan Epistemological Tradition* (Master's Thesis of Religious Studies, 1987).

2 Georges B.J. DREYFUS, *Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretations* (SUNY Series in Buddhist Studies, SUNY Press 1997).

有、部分、哲学及语言的有效性的解释。卷一第二部分是共相问题，下括第六到第十共五章。(6)《共相问题概论》探究印度哲学的温和实在论、概念论与唯名论之间的关系。(7)《法称论共相》探讨法称对实在论的批评，法称对共相的角色、类同性及相似理论之间关系的理解。(8)《有关萨迦派的反实在论及谓词问题》探讨萨迦·班智达及释迦乔丹等萨迦派学人如何反驳实在论，及他们如何理解谓词、概念的性质及思维的有效性。(9)《格鲁派的实在论》处理摄类学当中共相的一与多、主词与谓词及温和实在论的立论等问题。(10)《佛教传统内的实在论》探讨印度的温和实在论、早期藏传佛教的实在论、藏传中观的温和实在论及共相在比量中的角色。

卷一第三部分是语言哲学，下括第十一到第十五共五章。(11)《对“遮诠”的导论》探讨“遮诠”概念的历史及其如何被接受、印度语言的文法包含的哲学问题、陈那“遮诠”理论及印度教弥曼撒派的反应。(12)《法称论概念的构成》探讨概念在思维与语言中的作用，处理思维的两种定义、概念的构成、否定性质、错谬性质，及法称对印度教批评的响应。(13)《否定的概念及“遮诠”理论的演变》探讨“遮诠”与否定之间同异与否的问题，涉及“遮诠”理论的演变及格鲁与萨迦二派如何理解否定，并探讨寂护对表像的见解。(14)《“义总”与概念构成》先探讨“对象”概念及藏传的共相概念，再探讨萨迦派与格鲁派对义总的各自理解及差别。(15)《语言哲学》探讨不可言说性，再探讨法称、萨迦派、温和实在论对语言、名字与所指的见解。

卷二是知识论，作者几乎是将全部讨论都集中在知觉认知的问题上，尤其以格鲁派为例，说明藏族学者如何给予知觉在认知中更为主动或积极的角色，以连结知觉及概念思维之间的鸿沟。但本书完全没有处理因明学及与其相关的存有论或哲学问题。本书在特定哲学问题上的原创性包括根据法称《释量论》的第三品及第一品探讨遮诠学说，特别彰显遮诠概念的正面意义，即义现，而有异于历来只强调遮诠的否定定义。知识论部分下括两个部分共十二章。卷二第一部分是正量，下括第十六到第十八共三章。(16)《法称对“量”的知识论讨论》先处理与“量识”相关的术语及身-心议题，其次是探讨知识与量、量的定义与类别及语言的角色。(17)《论法称量论是否实用主义》探讨正量及其对象、意向性的诠释、对真理的不欺谬的实用主义解释及化约论与意向性。(18)《推论的有效性议题》先探讨法称论思维的有效性，其次探讨法称系统的主要困难及实在论对此的答案。卷二第二部分是知觉，下括第十九到第十七共九章。(19)《知觉的哲学》探讨印度哲学中的实在论及表像论间的议题，例如“相”与反思等及其重要性。(20)《法称的现量学说》考察法称与正理派双方的见解及其立论。(21)《法上的现量理论成为新知识论》探讨法上在述与作之间的周旋，尤其关注法上如何在知觉与概念之间的鸿沟上搭建桥梁，乃至解答知觉有效性及其有否规定对象等问题。(22)《西藏的新知识论》探讨恰巴的知觉知识论及格鲁派对知觉的见解，乃至知识论的类型。(23)《恰巴的心智哲学》讨论噶当派恰巴的对象类型学及萨迦派释迦乔丹(gser mdog panchen sahkyā mchog ldan, 1428-1507)如何护教。(24)《萨班对恰巴新知识论类型学的批判》探讨他如何解决法称的疑难，例如不经意的认知及概念所起的决定作用。(25)《知觉与统觉》探讨法称论自我在心智状态中的在场及自证认知的对象问题，再讨论果让巴的表像论、格鲁派对法称“相”概念的理解、表像论、实在论及因果理论，以至统觉的解脱论涵义。(26)《外在对象能

否被觉知的问题》以果让巴的表像理论为例考察表像论的困难，包括探讨有否被隐藏的对象，乃至外在对象可否依靠推论被认知。(27)《知识论、形上学与宗教》讨论法称思想中的瑜伽行派元素及其重要性、真相与假相问题、释迦乔丹论瑜伽行派及法称哲学与解脱论。最后《结论章：哲学作为心智的教育》讨论实在论与反实在论的解读、哲学作为教育、知识论与中观的批判、应成归谬与宗喀巴的实在论知识论、果让巴对语言的顾忌猜疑及佛教知识论作为教育。吉水千鹤子撰有一篇长达二十页的论文¹，专门就本书作者对法称理解自相(rang mtshan)概念的解读方式展开质疑，故吉水千鹤子一文严格而言并非一综合的书评，却是针对特定问题深入辩论。

一般在藏传佛教中，萨迦派与格鲁派是较重视量论，尤以格鲁派为甚，因此现阶段西方学界的藏传量论研究，绝大部分都以这两个学派为主题。唯最近却首次出现有关噶玛迦举派(kagyü)量论摄类学的英文出版品，Khenchen TSULTRIMGYAMTSO 著《心类学与因类学解说：因明传统海洋之本质》(180页)²。

第八节 后期佛教哲学的量论化

印度大乘佛学经过量论学派的洗礼后，使中后期印度佛教哲学全面量论化，而此一阶段佛教哲学的主要继承者是藏传佛学，当中好些藏传宗派在这取向上走得更远更彻底，藏传的量论有其源于印度但又异于印度量论的特质。其中一点最明显的是，藏传量论，尤其在格鲁派手上，已经被彻底整合在佛教哲学的所有讨论中，尤以中观哲学为甚，虽说此一倾向在印度佛教中后期，经历过量论洗礼以后已逐渐呈现出来，但若论其与中观哲学的结合所达至密不可分程度，则非藏传格鲁派莫属，而这亦为评介藏传量论带来一定困难与困惑，因为讨论量论免不了触及中观，而反过来讨论藏传中观学，也不可能不涉及作为其基础与方法的量论学说。但鉴于这种讨论更多是在应用对量论的既有理解来阅读中观，而不是以量论本身为直接主题，因此为免在此伸展过远，故本文不打算在此逐一评论涉及量论的后期中观学的，而只简单扼述其轮廓。

一般而言在后期印度佛学，寂护、莲花戒的学派最为典型，其次在藏传佛教的教派中观哲学中，格鲁派是最典型例子，近年多部以藏传佛教格鲁派中观学为主题的研究论著及英文翻译都是在这种情况下间接与量论学派发生关联，当中尤以法称最为明显。它们包括贾曹杰(rgyal tshab, 1364-1432)《寂护中观庄严论疏》(dbu ma rgyan gyi brjed byang)的译研³、罗桑贡却(blo bzang dkon mchog, 1742-1822)《嘉木样·协巴〈宗义广释〉根本颂字注·明晰晶镜》(grub mtha'rtsa ba'itshig tik shel dkar me long)的译研⁴、论文集《自立论证与归谬论证之分》⁵、

1 Chizuko YOSHIMIZU, "Review Article on Georges B. J. Dreyfus' Recognizing Reality", in Indo-Iranian Journal 46, 2003, pp. 349-368.

2 Khenchen TSULTRIM GYAMTSO, The Presentation of Lorik and Takrik: The Essence of the Ocean of Traditions of Logic (blo rig and rtags rigs) (in Nitartha Institute Series, New York: Nitartha Institute International 1998).

3 James Blumenthal, The Ornament of the Middle Way: A Study of the Madhyamika Thought of Santaraksita Including Translations of Santaraksita's Madhyamakalamkara and Gyel-tsab's dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering "The Ornament of the Middle Way") (New York: Snow Lion Publications 2004).

4 D. COZORT and C. PRESTON, Buddhist Philosophy: Losang Gönch's Short Commentary to Jamyang Shayba's Root Text on Tenets (New York: Snow Lion Publications 2005).

5 Georges B. J. DREYFUS, and Sara L. MCCLINTOCK (ed.), The Svatantrika-Prasangika Distinction: What Difference does a Difference Make? (Studies in Indian and Tibetan Buddhism, Boston: Wisdom Publications 2003).

译研嘉木样·协巴(’jam dbyangs bzhad pa, 1648-1721) 应成中观哲学的《应成中观的知识论》(德文)¹、《慈悲与谛实:〈入菩萨行论〉(Bodhicaryāvatāra) 哲学的研究》²、《心识的反思性:藏传中观的辩护》³、《印度及西藏中观哲学的历史三研》的第三部分《论知识论及论理学(量论)及其在宗喀巴中观哲学中的实质》⁴、《中观哲学的两个绪论》⁵及《宗喀巴中观论著内的二谛学说》(德文)⁶。上述这些都是藏传格鲁派的中观研究,但法称量论一直在此扮演非常重要的角色,因而无法漠视之。

其它藏传教派在经历过格鲁派的冲击后,也会在探讨中观时连带对法称量论进行相应讨论,以抵制格鲁派。在中观学上,萨迦派与格鲁派之间巨大分别,在不同的中观诠释背后,部分涉及对法称量论本身及其与中观学之间关系的不同解读。译研萨迦派中观学,因而连带涉及法称量论的西方专著有释迦乔丹(sahkya mchog ldan, 1428-1507)三部中观论著的英译《中观三论》⁷、译研果让巴·索南僧格(go rams pa bsod nams seng ge, 1429-1489)《正见辨别论·胜乘要义月光》(lta ba’i san’byed theg mchog gnad kyi zla zer)的《离一切边见:果让巴〈正见辨别论〉及空性争议》⁸、果让巴《〈入中论〉正文科目与各论难义探讨·能除恶见》(lta ban gan sel)的英译⁹及探讨萨迦派与格鲁派之间中观学差异的《二谛的辩论:宗喀巴与果让巴论中观》¹⁰。

宁玛派也有个别学人在探讨中观时涉及量论,例如米旁·绛央南杰嘉措(mi pham rnam rgyal rgya mtsho, 1846-1912)。米旁对寂护(Śāntaraksīta)《中观庄严论》(Mādhyamakālaṅkāra)所作的疏,即米旁的《中观庄严论疏》(dbu ma rgyan gyi rnam bsad ’jam dbyans bla ma dgyes pa’i zal lun zes bya bzugs so),已经有香巴拉出版社(Shambhala Publications)¹¹及雪狮出版社(Snow

1 Chizuko YOSHIMIZU, Die Erkenntnislehre Des Prasāngika-Mādhyamaka: Nach Dem Tshi Gsal Ston Thun Gyi Tshad Ma’i Rnam Bsad Des ’Jam Dbyans Bzad Pa’i Rdo Rje Einleitung, Textanalyse, Übersetzung (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 37, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 1996).

2 Paul WILLIAMS, Altruism and Reality: Studies in the Philosophy of the Bodhicaryāvatāra (RoutledgeCurzon Series in Critical Buddhist Studies, London: RoutledgeCurzon Press 1998).

3 Paul WILLIAMS, The Reflexive Nature of Awareness: a Tibetan Madhyamaka Defence (RoutledgeCurzon Series in Critical Buddhist Studies, London: RoutledgeCurzon Press 1998).

4 D. SEYFORTH RUEGG, Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy, Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 50, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2000), pp. 233-304.

5 D. SEYFORTH RUEGG, Two Prolegomena to Madhyamaka Philosophy: Candrakīrti’s Prasānnapadā Madhyamakavṛttiḥ on Madhyamakakārikā I.1, and Tson kha pa Blo bzang grags pa / Rgyal Tshab Dar ma rin chen’s Dka’gnad/gnas brgyad kyi zin bris: annotated translations, Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka thought; Pt.2 (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 54, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2002).

6 Helmut TAUSCHER, Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsongkhapas Madhyamaka-Werken (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 36, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 1995).

7 Shakya Chokden (gser mdog pan chen sahkya mchog ldan, 1428-1507), translated by Komarovski aroslav, Three Texts on Madhyamaka (Library of Tibetan Works & Archives, New Delhi: Paljor publications 2001).

8 J.I. CABEZON, Geshe Lobsang Dargyay, Freedom from Extremes: Gorampa’s “Distinguishing the views” and the Polemics of Emptiness (Studies in Indian and Tibetan Buddhism, Boston: Wisdom publications 2007).

9 Go bo rab ’byams pa bsod nams seng ge, Removal of Wrong Views: A General Synopsis of the Introduction to the Middle” and Analysis of the Difficult Points of Each of its Subject (Kathmandu: International Buddhist Academy 2005).

10 Sonam THAKCHOE, The Two Truths Debate: Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way (Studies in Indian and Tibetan Buddhism, Boston: Wisdom Publications 2007).

11 Padmakara Translation Group, The Adornment of the Middle Way: Śāntaraksīta’s Madhyamakālaṅkāra with

Lion Publications)¹两个不同的英译本，另外近年有两部研究米旁中观哲学及佛性思想的新书，即《米旁对空性的辩证与辩论》²及《米旁论佛性：宁玛派的根基》³，二书有小部分内容也连带涉及法称量论的不同解读。

总而言之，印度大乘佛教哲学的完整视野在中观、唯识外，还包括量论。量论是佛学内部一个极为重要的环节，印度佛教在这方面有长足的发展，现代华人佛学研究必须要重新正视量论，才能更透彻地理解佛教及反省隋唐东亚佛学之长短。量论是西方的佛教哲学研究中规模、成果、丰硕且掌握得较精确透彻的领域，由于汉语佛学界对量论陌生，故堪为华人学界参考。

Commentary by Jamgon Mipham (Boston: Shambhala Publishers 2005).

1 Mipham Jamyang Namgyal Gyatso, translated by Thomas H. Doctor, *Speech of Delight: Mipham's commentary on Śāntarakṣita's Ornament of the Middle Way* (Textual Studies and Translations in Indo-Tibetan Buddhism, Ithaca: Snow Lion Publications 2004).

2 Karma PHUNTSHO, *Mipham's Dialectics and the Debates on Emptiness: to be, not to be or neither* (Routledge Curzon Critical Studies in Buddhism, London: Routledge Curzon Press 2005)

3 Douglas S. DUCKWORTH, *Mipam on Buddha-nature: the Ground of the Nyingma Tradition* (SUNY Series in Buddhist Studies, Albany: State University of New York Press 2008).

谁先发现了《顺中论》里的“因三相”？

高山杉

台湾学者蓝吉富写过一篇综述佛学家吕澂（1896-1989）生平和学术的文章，文中第四节从治学和际遇两个方面将他同日本佛教学者宇井伯寿（1882-1963）做了一番对比。这篇文章在很多地方都已过时，对宇井和吕澂的比较也显得非常空泛，而且没有涉及他们是否了解彼此的工作这一重要问题。宇井伯寿当然引用过吕澂的各种论著，例如《〈庄严经论〉与唯识古学》、《〈观所缘释论〉会译》（与释印沧合撰）、《集量论释略抄》等（参看笔者旧文《外国哲学家和宗教学家笔下的支那内学院》，《世界哲学》2006年第3期），吕澂也经常以宇井的论著为基础将其研究成果或者加以推进和深化，或者做出批评和订正。比如吕澂于民国三十五年（1946）十月在江津支那内学院蜀院所讲、张德钧笔记的《谈佛灭年代》（初刊于《现代佛学》，第一卷第七期，1951年3月），就是专门批评和订正宇井之说的。

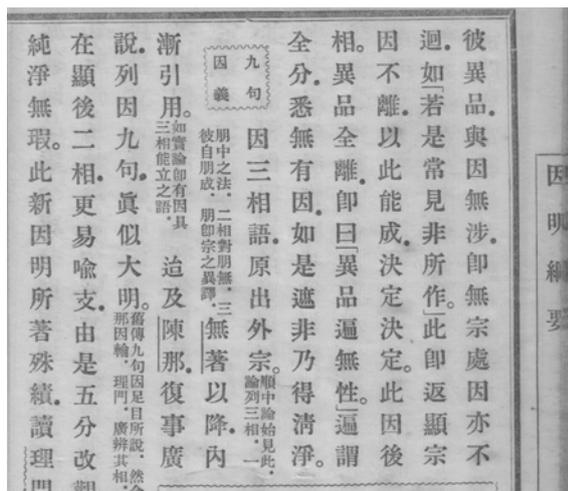
不过，《谈佛灭年代》中出现的“宇井皮相之谈，无足重视”等简单粗暴的仇日语言，听上去感觉非常之刺耳，让人怀疑是否代表了吕澂本人的观点。而笔者张德钧在讲稿的末尾也提到“至于辞气之间或有失讲人之真，其文责则由记者自负之也”，看来“有失讲人之真”的可能性是很大的。果然，《现代佛学》第一卷第八期（1951年4月）刊出了吕澂的一封信：“本刊第七期登载拙讲《谈佛灭年代》笔记，未经本人检阅，有处辞气轻慢，失实殊甚。至于当时所见佛灭公元前三八七年之主张，现已判明与宇井说无关，故拙讲涉及此点亦有误会，亟应更正。请即将此函刊布于第八期以代声明，是为至荷。”这篇吕澂本人并不满意的《谈佛灭年代》，被收进黄夏年主编的“近现代著名学者佛学文集”中的《吕澂集》（北京：中国社会科学出版社，1995年12月第一版），但那封致编者信却没有被同时附上（估计是编者没去细检《现代佛学》，根本就不知道这封信的存在），这就很容易让读者误会吕澂对宇井的真实看法。

由于宇井和吕澂的研究领域非常接近，在工作上难免会有撞车现象发生。在无著论师所造《顺中论》（瞿昙般若流支译于武定元年[543]）里发现印度逻辑学重要概念“因三相”的早期表述就是这方面的一个例子。许地山（1894-1941）曾在其《陈那以前中观派与瑜伽派之因明》（《燕京学报》第9期，1931年6月）中讲过一件事，就是《顺中论》里有一句“朋中之法，相对朋无，彼自朋成”，宇井伯寿发现它应该是现存梵汉典籍中对“因三相”最早的完整表述，而句中的“朋”字实即梵语逻辑学术语“宗”字的音略。许地山的文章仅在参考书目中列出“宇井伯寿：《印度哲学研究》（特别是第五卷）”，没有交代出版信息以及书中与《顺中论》考证有关的章节或论文的题目。检宇井《印度哲学研究》第五卷（东京：甲子社书房，昭和四年[1929]十二月初版），相关文章是《陈那以前之佛教论理说》（第387-503页），有关《顺中论》的考证见于第429-452页。据文末所记成稿时间，该文作于昭和三年（1928）十一月十日（原文是“三·一一·一〇”）。宇井在昭和八年（1933）出版的《佛教论理学》中又讲述过他这个发现。

虽然在梵语原语的还原上存在一些争议，但学术界还是公认宇井这个发现非常重要。中国很多因明学研究者虽然没有看过宇井的原文，但都根据许地山对宇井论文不完整的介绍，一致主张“《顺中论》中有因三相说是宇井伯寿的发现”（郑伟宏：《佛家逻辑通论》，上海：复旦大学出版社，1996年8月初版，第171页），“宇井伯寿对因三相的起源作了考证，他

发现，在无著的《顺中论》中曾提到……因三相之说”（姚南强：《因明学说史纲要》，上海：上海三联书店，2000年8月第一版，第456页），“《顺中论》对因三相的引述，当是最早的记载。此为日本学者宇井伯寿的发现”（沈剑英主编《中国佛教逻辑史》，上海：华东师范大学出版社，2001年12月初版，第6页，脚注1），将《顺中论》“因三相”的发现权完全归于宇井。日本学者的很多论文和专著，代表性的如中田直道的“On the Three Aspected Logical Reason in Asanga’s Madhyāntānugama-Sāstra”（*Science and Human Progress. Essays in Honor of Late Prof. D. D. Kosambi, Scientist, Indologist and Humanist, Bombay: Popular Prakashan, 1974, pp. 164-166*）和《〈顺中论〉所见之因三相》（《佛之研究：玉城康四郎博士还历纪念论集》，东京：春秋社，1977年11月第一版，第251-257页；即前文之日文增订版），八力广喜的《〈顺中论〉考》（《北海道五藏女子短期大学纪要》，1979年3月，第11号，第63-85页），平川彰的《印度佛教史》（庄昆木译，台北市：商周出版社，2004年12月第2版，第415-418页）等等，也都是把《顺中论》“因三相”的发现追溯到宇井的《陈那以前之佛教论理说》或《佛教论理学》。这样的例子实在太多了，还可以举很多出来。了解这些日本学者工作的中国学者，比如写《〈顺中论〉初探》（《佛学研究》，2004年第13期）的慧光（李学竹）也说：“20世纪初，最早发现《顺中论》中有关因三相内容，并对此作详细认真考证和研究的是日本学者宇井伯寿博士，其成果可参见他的《印度哲学史》（引者按：应为《印度哲学研究》）第五卷（429页以下）和《佛教论理学》（155页以下）……”但问题是，这种观点是否完全正确？

我最近得到一本1926年9月初版的吕澂述《因明纲要》（上海：商务印书馆，民国15年9月），发现章一“引论”中“然三支本于因有三相，以及宗是所成，皆属外论旧谈，古师特见摈弃”一句下面有双行小字夹注道：“三相见于《顺中论》，而论特破斥之。”章三“因及似因”中“因三相语，原出外宗”下面也有双行小字夹注说：“《顺中论》始见此，论列三相，一朋中之法，二相对朋无，三彼自朋成，朋即宗之异译。”（图一）对比宇井论文《陈那以前之佛教论理说》的完成时间（1928年11月10日），原来吕澂先于他两年就已正式发表了《顺中论》里的“朋中之法，相对朋无，彼自朋成”是“因三相”的一种表述，以及“朋”即“宗”的译语这两个观点，只不过因文章体例所限，没能像宇井那样进行详细的论证和发挥。许地山1931年发表《陈那以前中观派与瑜伽派之因明》的时候，只引用宇井的论文，却没提到《因明纲要》（只引用了吕澂的《集量论释略抄》），这显然是不够全面的。而那些承认《顺中论》“因三相”为宇井伯寿首次发现的中国学者，虽然都看过《因明纲要》，但他们显然没有留意《纲要》的出版时间，估计还认为吕澂是在转述宇井的观点呢。



图一 1926年9月出版的《因明纲要》已提到《顺中论》的“因三相”

除非有其他坚强的反证（比如发现带有时间证据的稿本等，现在可以包括电子邮件等），一般只会按照发表时间的先后来确定某项学术成果的发现权。若想证明宇井比吕澂更早就发现“朋中之法，相对朋无，彼自朋成”是“因三相”的一种早期表述，必须在他于《因明纲要》出版之前发表的作品中搜寻

证据。如果不能找到的话，《顺中论》“因三相”发现权的归属问题必须重新考虑，至少以前那种由宇井一人独享的局面似乎需要改变一下了。《因明纲要》已于2006年12月收进中华书局“真如·因明学丛书”重版发行（与虞愚《因明学》合刊一册），但未交代所用底本版本，这是非常不规范的。除初版外，我还见过《因明纲要》民国24年5月国难后第一版以及后来台湾广文书局的印本。我拿初版本将中华书局本校了一遍，发现中华本在文字和句读上存在不少问题（书名页还将《因明纲要》误排成《因明学纲要》），现在挑一些比较重要的列在下面，供重印时参考。

页9，“‘明’处梵言，通称学艺”，“明处”是一个词，不应断为“‘明’处”。

页13，“自佛说至马鸣”，“自龙树至青目”，“因明再盛，无专书，但梵蕃本俱在”，初版为“自佛说法至于马鸣”，“自龙树至于青目”，“因明再盛，无译籍专书，但梵蕃本具在”。

页17，“立敌所诤，在合。彼言，非关于宗”，应为“立敌所诤，在合彼言，非关于宗”。

页20，“千载疑雾”，“雾”初版作“霏”。

页23，“宗过皆不望因、喻、立”，应为“宗过皆不望因、喻立”。

页26，“于彼同品。或全、或分”，应为“于彼同品或全、或分”。

页28，脚注2，“慧沼《纂要》释其意”，“释”初版作“绎”。

页31，“四十余年立一此量”，“此”应为“比”。

页35，“不成、不定、相违”，初版作“不成，不定，及与相违”。

页38，59，“勤勇无闻所发性故”，“闻”应为“间”。

页43，“不可一切同喻上法皆难令有”，后四字初版为“皆难宗今有”（“宗”为小字），初版的“今”显然是“令”字之误。

页47，“作法二十九 立量：声常质碍故”，初版文字同，但按义理来说，“质碍故”应为“无质碍故”方能说得通。

同页，“作法三十一 对有部，前量，异喻云：如虚空”，初版无“云”字。

页63，有三处缺初版“作法云”三字。

页63，“同品一分转异品遍转”，页64，“异品一分转同品遍转”，初版无“一”字。

页71，“勤发因不遍于有法”，初版句末还有“外声”两小字。

页82，脚注1，页84，脚注2，“尼干子”，“干”应为“乾”。

（中田直道的英文论文和日文论文分别由何欢欢女士和林鸣宇先生提供，林先生还帮笔者检核了甲子社书房版《印度哲学研究》第五卷的相关信息，特此致谢）

关于佛教汉化的省思

柯嘉豪

一、前言

佛教的“中国化”一向是佛教研究的核心观念。近百年来，中外的佛教学者试图从不同角度说明中国人如何改造来自印度的佛教。在英文的著作中此问题通常称为“汉化”（sinification 或 sinicization）¹。1950年代的著作如陈荣捷的《佛教与中国之变化》、赖特的《中国历史上的佛教》，以及1960至1970年代陈观胜之《佛教的汉化》与许理和的《佛教征服中国》，都强调佛教的汉化并举出许多实例²。

佛教的汉化涉及面极广，包括中国佛教徒如何比较与协调先秦思想与印度佛教的义理³。也有学者研究印度佛教与中国佛教在政治、伦理及经济等方面的异同⁴。倘若要全面了解佛教的汉化，我们须全面考察这些不同领域。然而，汉化研究的困难不仅于此。除了从多种视角研究中国不同时期的佛教，以显示中国佛教的特色外，从事此领域的学者须彻底研究印度的佛教与当时社会、政治的关系。然此非本人力所能及，故本文仅在省思以“汉化”理论为基础的中国佛教史研究，在方法论上可能出现的问题，以就教于方家。

近几年来，英文的中国佛教著作中，有些学者不满“汉化”的概念。以下先罗列其说，并探讨以“汉化”的角度讨论佛教时，应该注意的问题。

从学科发展的角度说，佛教汉化的研究无疑有助于提高中国佛教研究的学术地位。过去以巴利文、梵文及古代印度为中心的佛教学者研究中国佛教的主要目的，在于从汉文的译经及法显、玄奘等游僧的记载了解印度部派时期的佛教。在这样的研究取向，中国佛教向来被视为边缘领域。面对这个偏见，陈荣捷、赖特等学者透过佛教汉化的研究，有助于我们了解中国佛教本身的价值。由于中国佛教的研究可显示出中国人对佛教的创新，也因此中国佛教值得学术界关注。此外，以往中国史的学者习于视佛教为异文化的现象。也就是说，中国史的学者也认为中国佛教基本上为印度佛教的一支，如此一来，则边缘化了佛教在中国史的地位。有鉴于此，许理和的《佛教征服中国》与陈观胜《佛教的汉化》除了指出佛教在中国历史上的重要性以外，他们并且宣称：汉化研究可以显现出中国文化的特质。

1 少数学者认为这两个字应该有不同意思：sinicization 应指佛教的中国化，sinification 指中国军事、行政与文化之扩展。参见 Michel Strickmann, "The Tao among the Yao: Taoism and the Sinification of South China," 收入《历史における民众と文化——酒井忠夫先生古希祝贺论文集》（东京：国书刊行会，1982），页23-30；John R. McRae, "State Formation, Indigenization, and Buddhism in East Asian History: The Theoretical Foundation," 《インド哲学佛教教学研究》13（大阪，2006.3）：45-72。然而，大部分的著作中 sinification 与 sinicization 是同义词。

2 Wing-Tsit Chan(陈荣捷), "Transformation of Buddhism in China," *Philosophy East and West* 7.3/4 (1957-1958): 107-116; Arthur Wright, *Buddhism in Chinese History* (Stanford: Stanford University Press, 1985); 许理和(Erik Zürcher)著，李四龙、裴勇等译，《佛教征服中国》（南京：江苏人民出版社，1998）。

3 这方面，最细致的研究应属 Peter Gregory 对宗密的研究，见 *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002)。

4 陈观胜(Kenneth Ch'en)之 *The Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton: Princeton University, 1973) 仍然是这类研究的代表作。此书分成伦理、政治、经济、文学、教育以及社会生活等章节。寺院经济方面，较详细探讨汉化问题的专著是杰奈(Jacques Gernet 亦称谢和耐)著，耿昇译《中国5-10世纪的寺院经济》（上海：上海古籍出版社，2004）。

然而这些学者并没有完全成功：印度仍然是佛教研究的核心；在中国史研究中，佛教研究仍然是很边缘的领域¹。不过，即便如此，前代学者仍有一定的贡献：现在大部分的学者承认，无论在佛教史或中国史上，中国佛教都有一定的地位。汉化研究在近代学术史上，因而有不可否认的价值。只是大部分研究中国佛教的学者皆习于利用“汉化”或“中国化”等概念，却很少有学者从方法论的角度探讨汉化的涵义。

最早从方法论的角度探讨汉化涵义的学者当属华严宗的专家詹美罗（Robert Gimello）²。詹美罗早在1978年便曾简要地说明“汉化说”的基本问题。他指出，所有的中文佛典、甚至中文中的所有的佛教用语都可视为汉化的结果，因为即使译者很清楚地了解某个术语的梵文原意，但当他将梵文的词语译成中文时，在新的语境中，该词一定有新的涵义。因此，我们或许可以说中国佛教的任何面向都受到汉化的影响；但这个“此一切都变了”的说法往往意味着：只有印度的佛教才是正统，而佛教传到中国时，便失去了它的本质。这与我们在尚未比较印度佛教与中国佛教之前，便说“中国的佛教和印度的佛教没有任何联贯”一样不正确。詹美罗说：

第一种说法可称为“非史学论”或“反史学论”（ahistoricism or antihistoricism）。据此观点，像佛教等宗教或文化“传统”都具有清高而超越时间的宗旨。诚如“义理代数学”（spiritual algebra）一般，只有能对此一成不变的宗旨提出更高明的解释时，佛教才有所变化，否则佛教并不受历史的干扰。另一种说法是天真的史学或可称为武断的相对主义（naive historicism or dogmatic relativism）：据此说法，佛教没有任何的核心理念，只是随着历史的发展而变化。然而，此两种极端的理论对写中国佛教史而言，似乎都不贴切³。

詹美罗于是提倡应该利用科学史学者所使用的方法来讨论佛教史。近几十年的科学史学者提倡“科学”是一个动态的概念。虽然它的内容有时会变，但它仍然可说是科学。研究科学史的学者最主要的目的之一是了解为什么不同时代、不同地区的科学家会关心不同的问题。其目的不在寻找科学的宗旨或探讨不同时期及不同地区的人对此宗旨的了解正不正确，因为科学史学者认为这类研究有方法上的瑕疵。与此雷同，詹美罗最重要的论点是：寻找佛教的本质，并探究历史上的佛教如何偏离其本质，根本就是方法论上的错误。此方法上的错误往往亦是佛教汉化说的前提。

二、印度佛教的特质

除了詹美罗从抽象的方法原则讨论汉化的问题外。近来学者在利用汉化概念进行研究时，也遇到一些具体的问题。首先，如前所述，为了解佛教的汉化我们必需得了解汉化前的佛教，也就是印度的佛教，但研究中国佛教的学者对印度佛教的理解不一定深入。这方面，最典型的案例是萧邦（Gregory Schopen）对陈观胜的批评⁴。在分析龙门的题记时，陈观胜指出，龙门的铭文显示，中古时期的汉僧制造石窟时往往将功德回向给其父母⁵。陈观胜便认为这是汉化的实例：因为强调孝道的中国人无法彻底接受印度佛教“出家”的概念。因此中国的僧人与印度的比丘不同，一直与其父母保持亲密的关系。但问题是：萧邦透过对早期印度佛教铭文的研究，发现印度的比丘造像时一般也都将功德回向给其父母。所以，龙门的

1 例如，写佛教的入门书一般都以巴利文为主，很少利用中国佛教的资料。汉学方面，中国通史的书也往往忽略佛教。

2 Robert M. Gimello, "Random Reflections on the 'Sinicization' of Buddhism," *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin* 5 (1978): 52-89.

3 Gimello, "Random Reflections," p. 85.

4 Gregory Schopen, "Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of 'Sinicization' Viewed from the Other Side," *T'oung Pao* 70 (1984): 110-126.

5 Kenneth Ch'en, *Buddhism in China, A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1964), P. 179; 及 "Filial Piety in Chinese Buddhism," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 28 (1968): 81-97.

题记显示的不是汉化后的佛教，而是汉僧继承印度佛教的传统。萧邦的论文说明了，印度佛教的研究是汉化研究的基础，而我们对印度佛教的了解却很有限。

与此相关，过去研究中国佛教的苦行时，学者常常强调佛教的身体观不符合中国的孝道。对提倡“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”的中国人而言，他们难以接受“刺血写经”、“燃指”以及“焚身”等习俗。据此，这些产生于富于宗教热忱的印度的现象，并不适合较理性入世的中国文化。传统中国文化重视理性与现实生活，而印度文化则重视超越与精神上的解脱¹。然而，当我们抛开对印度及中国文化的刻板印象，仔细研究这些习俗的历史时，我们便发现，其实佛教最极端的苦行往往源于汉僧。印度的佛教经典提到“焚身”或“刺血写经”都是形容菩萨的超人行为：这是印度佛教徒想象中的理想，而不是僧人实际的行为。只有描写这些行为的经典传到中国时，才有僧人开始实践这些极端的苦行²。

古代的中国僧人通常视印度的佛教为同质而整体的现象。譬如说，虽然中古时期的汉僧承认有汉文的伪经，但却从未考虑到印度人也有可能制造伪经；这和当代的学者谈及汉化时，经常忽略印度佛教的复杂性相似。印度佛教的面向很多，而不同面向、不同部派、以及不同的经典对中国的影响都不一样。举例来说，布榭(Daniel Boucher)认为大乘佛教起源于印度时，是一种相当边缘的运动。布榭甚至认为，第一批来中国的大乘比丘在某种程度上应该视为“宗教的避难者”。因此，中国人重视大乘的经典，而较不重视“阿含”等部派经典，主要因为印度及中亚的佛教史中的因素，与汉人的族群认同或其他需求无关³。

过去研究中国佛教的学者，在比较印度与中国的佛教时，比现在的学者敢提出大胆且概括性的说法。例如，陈荣捷曾形容佛教的中国化说：“印度的‘无我’宗教在中国成为‘人间’的宗教。”(From an Indian religion of non-ego, it has become in China a humanistic religion)⁴在当时的前提下，这个说法是合理的；但经过近年有关印、中的研究，现在的学者对如何描写印度或中国的特质则持保留而谨慎的态度。

三、汉文化的特质

除了佛教研究以外，研究中国文化史及政治史的学者也常常讨论汉化问题，只是研究中国佛教的学者很少参考这类研究⁵。例如，谢和耐(Jacques Gernet)在其《中国社会史》中有一章称辽、西夏以及金为“汉化帝国”⁶。何柄棣和劳斯基(Evelyn Rawski)曾打过笔战，辩论满人与汉文化的关系。劳斯基在强调满族文化对清朝的影响时批评“汉化说”，并宣称汉化意味外来的民族一旦进入汉地，便非融入主流的汉文化不可。劳斯基认为此说法是近代被国族主义蒙蔽的中国学者的幻想，无法成立⁷。作为此论文的批评的主要对象之一，何柄

1 Hu Shih(胡适), "The Indianization of China: A Case Study in Cultural Borrowing," *Independence, Convergence, and Borrowing in Institutions, Thought, and Art*(Cambridge: Harvard University Press, 1937) pp.219-247.

2 有关焚身，参 James Benn, *Burning for the Buddha*(Honolulu: University of Hawaii Press, 2007.) 有关“刺血写经”见 John Kieschnick, "Blood Writing in Chinese Buddhism," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23.2 (2000):177-194.

3 Daniel Boucher, "Buddhist Translation Procedures in Third-Century China: A Study of Dharmaraksas and his Translation Idiom" (PhD dissertation, University of Pennsylvania, 1996); 及 "Dharmaraksas and the Transmission of Buddhism to China" *Asia Major Third Series* 19.1 (2006): 13-38.

4 Wing-Tsit Chan, "Transformation of Buddhism in China," p.107.

5 John R. McRae, "State Formation, Indigenization, and Buddhism in East Asian History" 对此类研究有较详细的讨论。

6 谢和耐(Jacques Gernet)著，耿昇译《中国社会史》(北京：中国藏学出版社，2006)。

7 Evelyn S. Rawski, "Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History," *The Journal of Asian Studies* 55.4(1996): 842.

棣则辩护他的动机并论述汉化在中国历史上有不可否认的重要性¹。可见，除了探讨外来文化的特质外，这类研究也涉及作者对汉文化的了解。

本人写《佛教对中国物质文化的影响》主要目的之一是陈述印度佛教对中国文化的影响²。我之所以会注意此课题是因为看到黄正建的论文《唐代的椅子与绳床》³。在此论文中，作者指出华人在从“席地而坐”的民族转变为坐椅子的民族与佛教的传播有密切关系。我便搜集了更多相关的资料来证明黄氏的说法⁴。之后，我便寻找类似的案例以说明佛教对中国物质文化的影响，包括拜塑像及舍利子的习俗、制糖的技术，及佛教在中国桥梁史上所扮演的角色等等。除了提一下某些物品到中国后所经过的变化外，我原不想处理汉化问题。但第一次在中央研究院历史语言研究所报告我的论文时，便有同事指出我方法论上的弱点：讨论佛教对中国物质文化的影响时，我的论文似乎意味着中国人很被动地接受印度的影响，而这并不符合历史事实。因为汉人在佛教传入中国的过程中扮演了很积极的角色。因此，在此书的另外一章，探讨袈裟制作的过程时，我特别留意华人如何改造来自印度的袈裟。其实，袈裟的历史可视为佛教汉化的范例：由于汉人对暴露身体的禁忌及与传统衣着相关的习俗，汉僧渐渐地放弃印度教的传统袈裟，而开始使用有袖子的上衣。佛教的衣着史很符合汉化理论，但讨论其他的物品时，我便发现汉化远比我想象的复杂。念珠在西元4世纪左右出现于印度的佛教，稍后跟随佛教传到中国。在中国，念珠有了一些变化。其中，最有趣的是念珠如何成为清代的“朝珠”。清代朝中官员所戴的类似项链的装饰称为“朝珠”。朝珠起源于佛教的念珠，因为朝珠和印度的念珠一样，都有108颗珠子。有趣的是，我们在宫廷书上所看到的念珠一般不是用来念“阿弥陀佛”。清代的朝珠主要是地位的象徵，与其原来的功能无关。表面上，这似乎是佛教汉化的典型例子，但问题是明代汉族朝廷并不使用朝珠，而清朝之所以使用朝珠与满人受藏传佛教的影响有关。因此，称这个变化为“汉化”并不恰当。而且，当清代高级官员使用朝珠为地位的标志时，一般的佛教徒仍然用念珠数念佛的次数。亦即念珠的使用在社会上不同的阶层中有不同的变化。当我们使用“汉化”这种很笼统的概念来形容某一种佛教的习俗或信仰时，我们很容易忽略这些关键性的细节。

阿部贤次（Stanley Abe）研究云冈石窟中佛像的衣着也得到类似的结论⁵。据他在《汉化》（“Sinification”）一章中的分析，虽然过去的学者试图依云冈佛像的衣着判断供养者的民族背景，但他们的结论并没有说服力。当时有的鲜卑人塑造穿上汉衣的塑像；有时汉人塑造穿上胡衣的佛像。倘若要进一步分析他们的动机，便涉及当时的政治、社会以及民族间错综复杂的关系。他说：

第五世纪末与第六世纪初，汉人与北方民族的行为显示：当时为佛教供养选择穿着的方式与文化及族群认同、适应及汉化等无关。更重要的因素是社会地位、社会网络以及政治地位等实际问题。了解此现象后，我们便会质疑：虽然在研究如北魏等非汉族的朝代时，学者仍惯用“汉化”为诠释的方法，但广泛地使用“汉化”解释此时期的佛教艺术是否恰当，这种作法值得商榷⁶。

总之，研究中国佛教艺术时，如果硬要套上族群认同的理论，我们难免会忽略在中国生衍的不同民族在佛教史上所扮演的角色；而且就中国佛教史而言，这些不同民族的互动有时

1 Ping-ti Ho, "In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's 'Reenvisioning the Qing'," *The Journal of Asian Studies* 57.1 (1998): 123-155.

2 John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2003.)

3 黄正建,《唐代的椅子与绳床》,《文物》1990.7(北京): 86-88.

4 其实,第一位提出此说法应算 Donald Holzman, 见 "A propos de l'origine de la chaise en Chine," *T'oung Pao* 53 (1967): 279-292.

5 Stanley K. Abe, *Ordinary Images* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

6 *Ibid.*, p. 184.

比印度和汉人间的关系还重要。

在其《观音在中国的转化》一书中，于君方也不愿意使用“汉化”的学说。她反而喜欢用“驯化”（domestication）这个概念¹。她对驯化的定义来自 Todd Lewis。研究尼瓦（Newar）佛教中的观音信仰时，说所谓驯化指“宗教传统适应某一地区或族群社会、经济以及文化的辩证过程”（the dialectical process by which a religious tradition is adapted to a region's or ethnic group's socio-economic and cultural life）²。在讨论观音（即 Lewis 之“宗教传统”）进入中国（某一地区）时，于君方陈述中国人如何选择性地融摄佛教与在地文化。例如，虽然在印度，观音与政治象征有密切关系，佛教传入中国时，中国的政治文化已相当发达。因此中国的观音不是以治国为主，而是以救人为主。其次，于氏也说明华人如何透过圣僧宝志（志公和尚）、僧伽（泗州大圣）与万回三位僧侣使观音中国化。于教授并指出，在此佛教“驯化”的过程中，普陀山观音的信仰亦扮演重要角色。表面上看来，这些论点都是典型的汉化理论，但于教授使用“驯化”比“汉化”灵活，因为除了汉族以外，亦可用来分析其他的社群。

举例说，观音在中国被“驯化”最有趣的变化无疑是本为男性的观音传入中国时如何转为女身。就义理而言，观音显示为女性并非问题，因为菩萨可据情况现身为僧人、比丘尼、以及在家的男性或女性等。即使现在，虽然通常观音被描绘为女性，但在某些场合中仍可被描绘为男性。虽然如此，在 10 世纪到 11 世纪左右，曾有一次转变：在此之前一般信徒心目中的观音是男性，但 11 世纪之后观音一般都是女性。这个转变引起了很多学者的注意。16 世纪的胡应麟认为观音之所以变成女性，与供养者多是女信徒有关。近年亦有学者提出类似的说法，认为最早提倡以女性形象描绘观音的是明代女性工匠。另一种说法则是观音变为女性乃受像西王母等古代中国女神之影响。于教授的看法与此迥异，她反对任何笼统的解释，因为“女性观音的种种型式起源于不同地区，与不同的传记及不同的塑像有关”³。因为社会上阶层、历史以及地理上的差异，不同的人对观音不同的诠释。是以研究观音的信仰时，性别与社会地位往往比民族性重要。这与念珠及佛像一样，我们很难用“汉化”来涵盖观音性别演变的历史。

以上的研究显示，当我们把“汉化”当作中国佛教史的核心问题时，我们便很容易忽略不同民族、地区、阶级及性别间之关系在中国佛教史上所扮演的角色；而研究佛教如何在错综复杂的社会中运作，如此才能彰显佛教在中国历史上的重要性。

四、写中国佛教的通史时，应不应该视中印之交流为核心问题？

如前所述，佛教学者体会到，在佛教的历史上，中印关系并没有如前代学者所想的单纯。上述几位学者都指出，无论僧人与其父母的关系、念珠的历程、佛教艺术的发展或观音信仰的演变，“汉化”的概念难以解释他们所研究的课题。虽然这些学者批评汉化不适用于某些课题，但他们并不认为应该完全放弃佛教汉化的研究。虽然汉化不一定是中国佛教唯一或最重要的课题，但华人如何改变了来自印度的佛教仍然值得研究。

詹美罗之后，只有两位学者提倡“汉化”一词应该放弃，即禅宗研究的专家沙尔夫（Robert Sharf）和马克瑞（John McRae）。沙尔夫的《应对中国的佛教》（Coming to Terms with Chinese Buddhism）主要分析《宝藏论》的内容与历史意义。虽然传统的说法认为《宝藏论》

1 Chun-fang Yu, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara* (New York: Columbia University Press, 2001).

2 Todd Lewis, "Newar-Tibetan Trade and the Domestication of Simhalasarthabahu Avadana," *History of Religions* 33.2 (1993): 135-160.

3 Chun-fang Yu, *Kuan-yin*, p.447.

是后秦高僧僧肇的作品，但现在一般学者都认为此书是唐代的著作。《宝藏论》利用大量道教及其他非佛教的术语与概念讨论佛教的义理。因此，表面上《宝藏论》应可视为佛教汉化的范例。然而，沙尔夫在前言中表示他对“汉化”理论的反感。除了提出以上已提到的问题外，沙尔夫同时也试图了解华人如何看待印度的佛教。对此，沙尔夫说明“汉化”背后意味着中国的佛教徒向来视印度佛教为正统，并以为掌握印度高僧对佛教的了解为其主要任务。如果这是汉化的前提，那么从中国人的角度说，中国佛教徒对佛教的新诠释及创新只能被视为误解。然而，沙尔夫却认为，其实在中国佛教史上，印度高僧对佛教的解释并不重要。印度的经解不但在中国的影响力有限，而且中国的佛教徒本来就不很关心印度人如何诠释佛教。举例说，汉僧著作引用《庄子》等先秦典籍的词语解释佛经，这是华人有意识地将佛教翻译成中文。4世纪著名翻译家鸠摩罗什的汉文译本之所以成功并非因为他们符合梵文的原意，而是因为中国佛教徒欣赏该译本的中文。沙尔夫指出，在中国佛教史上只有极少数的汉僧到过印度、以及极少数的汉僧学过梵文。所以，中国人基本上是透过中文理解佛教的经典。因此讨论佛教的义理与相关习俗时，中国人所关心的问题往往与印度人毫无关系。

在此，沙尔夫把中国佛教与现代美国佛教作了一个有趣的比较。对当代的美国人而言，学亚洲语言或去亚洲国家，都比中古时期的中国人去印度、或学梵文方便多了。但有趣的是，一般美国佛教徒并不认为他们有必要学其他语言或到其他的国家。他们关心的主要是自己的处境，而不觉得有必要比较美国与日本或西藏等国家的佛教。少数的美国佛教徒作类似比较时，往往认为美国的佛教比亚洲的佛教高明，因为他们认为美国佛教所强调的坐禅与自我修行比亚洲的比丘所重视的仪式及禁欲等高尚而合理¹。沙尔夫认为中国佛教的情形与此相同：中国的佛教徒关心自己的处境，而不关心印度的情形乃是常情。总之，印度佛教与中国佛教连“接触”（encounter）都谈不上。因此，了解印度的佛教徒如何理解佛教，对了解中国的佛教并不是很重要。

释智如在她有关地藏菩萨的专书中对沙尔夫的说法有所批评。正如观音的研究一样，有的学者认为地藏的历史应该以中印佛教的关系为出发点：印度的地藏是正统，而中国的地藏是偏离正统的汉化菩萨²。智如法师强调重点应该在于地藏如何满足华人的需求。她首先引用沙尔夫的话来说明这点：“……研究印度佛教的原貌，不如研究读佛经的中国人所关心的问题。而这些问题‘的历史、语言以及理论基础主要都属于中国的传统’。”接着，智如说明，虽然她接受沙尔夫的基本论点，但她却认为沙尔夫不够重视印度及中亚对中国的影响。她认为沙尔夫的论述有两个弱点。首先，事实上很多汉僧很关心印度人如何了解佛教，因为在中国佛教史上有不少的中国佛教徒、或甚至大部分的中国佛教徒认为印度的佛教才是正统的佛教。其次，沙尔夫主要讨论经典与义理，而在智如所关心的物质文化课题，印度佛教对中国佛教的影响一直很明显。

有关第二个批评，我比较有保留。诚如上述，探讨佛教物质文化中的汉化与探讨佛教经典或义理的汉化一样复杂。例如，阿部贤次讨论中国墓葬中的早期佛像时指出，墓中佛像的位置与其他避邪物的位置相同。可见，虽然从造型来说此类佛像与“正统”的印度佛像一样，但它的功能在中国则很不同³。由于早期中国佛像的诠释与传统印度的诠释有落差，巫鸿在一篇有关第2至3世纪中国艺术中的佛教因素的论文中，甚至质疑此时期的佛像是否该称为

1 Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), p.23. 中译本见罗伯特·沙夫著，夏志前及夏少伟译，《走进中国佛教》（上海古籍出版社，2009）。

2 Zhiru Ng, *The Making of a Savior Bodhisattva: Dizang in Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007).

3 Stanley K. Abe, *Ordinary Images*, pp. 23-30.

“佛教”艺术¹。总之，分析汉化时，物质文化与文献所面对的问题大同小异。

然而，智如的第一个批评却涉及更有趣的问题：古代的中国佛教徒如何看待印度佛教？大部分的学者研究佛教的汉化时，乃基于现代学者对古印度佛教的重构，并由此比较中国与印度佛教之异同；很少学者试图了解过去汉僧心目中的印度佛教。无论古代汉僧对印度的了解是否正确，他们对印度的了解本身便值得研究。当然，连沙尔夫大概也不会否认曾经有汉僧以印度佛教为正统，并批评中国僧人偏离印度佛教的习俗。例如，唐代高僧义净在其《南海寄归内法传》中常常抱怨汉地的寺院不实行印度寺院的戒律。但或许义净可视为例外，因为正如沙尔夫所说，到宋代以来，禅僧越来越重视汉僧编纂的“清规”，而较不重视印度传统的律本。更有趣的是，有学者指出，连义净的《南海寄归内法传》也是为了汉人写的，并不是从印度僧人的角度看印度的佛教。因此，虽然《南海寄归内法传》表面上忠实地描述印度僧人的寺院生活，其实，由于义净最主要的目的是影响中国的佛教，所以有时他对印度的描述并不可靠²。简言之，即便像义净般的汉僧，他是否真正关心印度佛教，仍值得考虑。因此，虽然表面上中国僧人对印度的态度似乎一目了然，实际上汉僧心目中的印度可能更为复杂多面。

据我所知，第一位较系统地探究汉僧对印度的了解是弹仙·森（Tansen Sen）。在他的专书中，他讨论7世纪到15世纪的中印关系³。他基本上仍然讨论中印之接触，也就是以沙尔夫所批评的理论为基础来陈述佛教史。虽然有时他也提到佛教的汉化，但森氏很着重中国佛教徒心目中的印度。他认为，在7世纪前，汉僧非常看重印度，认为印度才是佛教界的中心，他甚至认为当时的汉僧有一种“边地情结”（border complex）⁴。然而，在7世纪后，汉僧愈来愈看重中国的佛教。其中原因包括：在唐末，中国已有大量著名的舍利，如法门寺的释迦舍利；并有自己的朝圣地点，如文殊菩萨的五台山。此外，汉僧也有大量的汉译经典。简言之，自从中唐到宋元时期，中国佛教徒心目中的印度愈来愈边缘化，而其佛教观渐渐地以中国为中心。

总而言之，近年来的学者倾向于不把中印关系当作中国佛教的核心问题。而且，即使像弹仙·森这样的学者，他在研究中印关系时，是避免从现在的角度讨论“正统”与“非正统”、印度佛教与“汉化的佛教”等问题，而比较重视过去的中国信徒如何看待印度的佛教。

五、结论

在描述过最近学者的研究后，我们大致可以得到以下的结论：即使从宏观的角度，使用“汉化”来描写中国佛教的历程要很谨慎，因为族群意识只不过是历史变迁的因素之一。而且，族群认同有时并不容易判断。从微观的角度研究个别的问题时，使用汉化理论更不恰当。与以上的研究不同，马克瑞曾探讨汉化理论在佛教研究与中国政治史研究的异同。他认为无论佛教或中国政治史的研究中，“汉化”的概念有以下四种弱点：1.使用汉化理论的研究通常认为佛教或非汉族的族群被动地接受汉文化的影响，但实际上佛教徒及非汉族群往往很积极地进行“涵化”（acculturation）；2.此类研究常将佛教和中国“本质化”（“tends to essentialize

1 Wu Hung, “Buddhist Elements in Early Chinese Art (2nd and 3rd Centuries A.D.),” *Artibus Asiae* 47.3/4 (1986): 263-352.

2 Timothy Barrett, “Did-ching go to India?” *Buddhist Studies Review* 15.2 (1998): 142-156.

3 Tansen Sen, *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003).

4 据 Tansen Sen, 此概念来自 Antonino Forte, “Hui-chih (fl.676-703 A.D.), A Brahmin Born in China,” *Estratto da Annali dell' Istituto Universitario Orientale* 45 (1985): 106-134. 塚本善隆亦曾提出类似的概念。

Buddhism and China”），但事实上两者皆不断地在变化；3.汉化研究一般认为中国文化以和谐的方式说服异文化的社群，但实则不然；以及4.使用汉化理论的学者很少探讨此概念的涵意¹。正如马克瑞所说的，现在研究佛教的学者愈来愈不愿意使用汉化理论来讨论中国佛教史，而若要从宏观的角度陈述中国佛教史，必得找出若干大课题或分析框架；但近来批评汉化理论的学者尚未提出更有说服力的理论。马克瑞因此认为，东亚历史中最主要的课题之一是国家的形成，而无论中国、韩国、越南或日本，佛教在国家的形成中扮演了重要的角色。马克瑞提倡佛教与国家形成的关系应该成为中国佛教研究的核心问题之一。与此相同，我个人认为研究佛教的学者可注意中国人如何透过佛教来建立民族或朝代的认同。换句话说，任何文化接触到外来信仰或习俗时，都会进行涵化，且在此过程中，两方往往是积极、有意识地在进行涵化。将近两千年的中国佛教史料可用于了解“中国人”如何透过外来的佛教来定义中国文化的涵意，在使佛教成为中国文化的一部分的同时，佛教的思想、规范与物质文化也同时深刻地转化了中国文化的内容。

助印功德芳名录

李泓辉 10000 元

马翔宇 200 元

徐早英 100 元

傅国奇 70 元

1 John R. Mcrae, “State Formation, Indigenization, and Buddhism in East Asian History,” pp. 66-67.

东亚佛教中的“边地情结”：论圣地及祖谱的建构*

陈金华

一、引语

对待一切与佛教相关的文化现象，学者们大致透过两种视角。一种是“佛教征服中国”的模式（或用胡适更直截了当的说法“中国文化的印度化”），另一种则被称作“印度佛教的中国化”。两种模式的运用为许理和（Erik Zürcher, 1928-2008）和陈观胜（Kenneth Ch'en, 1907-）的经典性研究分别所示范，并长期为学者奉为圭臬。¹十年前，罗伯特·夏福（Robert Sharf）一部颇具影响力的著作的出版，才使两种模式受到全盘细致的挑战。²夏福批评在这两种模式中默认两种迥乎不同的文化互动的实体，也就是在“征服”模式中的“印度佛教”，和在“华化”模式中的“中国文化”。他认为这两种模式并不成立，因为根本不存在一个“纯粹的”、“标准”的印度佛教法“征服”一个所谓的“中国文化”，或者反过来，前者被后者转化。他认为，佛教与中古中国相遇的那一刻起，就已经被“华化”了。

夏福的许多看法颇有洞见，我很同意。但其中心主张似不可推至极致，否则会意味着中国佛教是一个封闭的文化体，拒绝接受域外佛教文化的影响。这样一来，夏福对“中国化”或“印度化”模式的猛烈批判本身就有陷入他一开始就批判的窠臼之虞：把中国佛教或文化的一套观念由虚设转为实有（reification）。

因此，在处理印度佛教与中国佛教的关系时，实际上应该说是面对一切文化之间的互动时，学者们都会面临中观智者许多世纪前就强调的难题：对于两个了无自性的实体——没有永恒不变的，自我规定的，可把捉的（具有逻辑性的）自性——两者之间的关系如何探讨？在某种程度上，正如“印度化”，若要采取“中国化”的研究取向，也不得有所限定。如果设定一套超越文化和地理界线的标准的佛教教义，进而用以裁判“在地”（“local”）佛教传统是醇正还是流于“堕落”了，那是不稳妥的；同样，如果一厢情愿地想象并死守着某些中国文化特性，将其视为“同化”异质文化有生力量，那也是不妥的。

如果说印度佛教与中国佛教之间存在某些关系应予探讨，并具有可探讨性，就像任何概念

* 本文的一部份由拙著《Legend and Legitimation: The Formation of Tendai Esoteric Buddhism in Japan [Mélanges Chinois et Bouddhiques, vol. 30], Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 2009》结论的一小节改写而成。感谢 *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 允许我改写发表这部份文字。写作过程中，得到王邦维先生的帮助与鼓励。定稿前，本文曾在不同的研究机构宣读过。这些机构包括复旦大学文史研究院（2010年10月），比利时根特（Ghent）大学的佛教研究中心（2011年10月）以及斯坦福大学的何弘毅家族基金佛教研究中心（2012年5月）。我感谢复旦大学的葛兆光教授与孙英刚教授，根特大学的 Ann Hierman 教授，以及斯坦福的 Paul Harrison 教授的邀请。他们的邀请使得我有机会得到他们及其同事的指正。本文的初稿还曾在国际学术研讨会上宣读过。该研讨会由德国波鸿大学（Ruhr-Universität Bochum）的 Joerg Plassen 教授于2011年八月在其大学所组织举办。衷心感谢 Plassen 教授的热心邀请。最后，感谢杨朝华先生的指教。

1 Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China* (Leiden; Brill, 1959); Kenneth Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973); 胡适, "The Indianization of Chinese Culture," *Independence, Convergence and Borrowing in Institutions, Thought and Art* (Harvard Tercentenary Conference of Arts and Sciences 编; Cambridge, 1936), 页 219-247。

2 Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002)。参见 Robert Cimello, "Random Reflections on the Sinification of Buddhism," *Bulletin of the Society for the Study of Chinese Religions* 第5辑（1978年），页 52-89。

化都是必要和可能的，任何形式的观念的由虚转实应该尽量最小化，而考察中印佛教之间的互动时应当尽可能动态化。拙文将从“边地情结”的角度考察几个实例，一来说明中印佛教之间复杂的关系，二来说明东亚各地区佛教（中国、日本、韩国）之间的复杂关系。¹

二、中国与印度世界中心论的对立：“中国”之与“边地”

传统的中国天下观²，以中国为中心，四方为蛮夷。这种观念可以上溯至《礼记》的《王制篇》：

东方曰夷，被发文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。……五方之民，言语不通，嗜欲不同。³

印度人也有相类似的观念，只不过“中国”（中心）变成了印度，而印度之外的区域，包括中国，变成了边国。这种观念在佛经内是很容易找到根据的：

佛言：“从此（即舍卫国）东方，有奔茶林；彼有水，名曰奔茶。从此已去，名为边国。南方有国，名摄伐罗佛底；有水亦名摄伐罗佛底。从此已外，亦名边方。西方有国，名宰吐奴。郛波宰吐奴婆罗门村，此外名边方。北方有山，名喞尸罗；此山之外，名曰边方。”⁴

根据这一说法，世界的中心乃是舍卫国，而中国则是以下东南西北四极内围的区域：奔茶林（东），摄伐罗佛底（南），宰吐奴（西），喞尸罗（北）。在佛典中，“中国”乃是指五印度，甚至是中印度。五印度，甚或中印度，之外的区域都被称作边地。例如，在解释《瑜伽师地论》中的一句话（“又处中国不生边地”）的时候，窥基做了如下的解释：

依俗间释，唯五印度，名为中国。中国之人，具正行故。余皆边地，设少具行，多不具故。佛法所传，唯中印度，名为中国。威仪礼则，顺正理故；苾刍等具正行故。具正至故，余虽少具，多乖仪则。行不纯故，皆名边地。⁵

窥基在这里提出了一个相当引人注目的观点。他认为，一个有真佛法的地方——也就是中印度，那个佛陀曾经活跃过的地方——就是“中国”；而那些因为对佛法的不全或不正的实践而让佛法残缺不全的地方乃是边地。窥基这里也许在陈述他个人的看法；或许在转述中亚或南亚佛教徒的看法（由他的老师所报导的）。鉴于他是第二代中亚人移民，而且他是玄奘最重要的弟子，后者的可能性更大些。

中印度乃是因为作为佛陀主要的活动区域而被作为“中国”（中心国），但佛经往往倒果为因，认为因为“中国”（中印度国）的种种殊胜之处，佛陀才选择出生于此：

1 福安敦 (Antonino Forte) 是第一个使用“边地情结”来诠释印度和印度佛教对中国僧徒的文化和历史意味的学者。见 Forte, “Hui-chih (fl 676-703 A. D.), a Brahmin Born in China,” *Annali dell’ Istituto Orientale di Napoli* 第 45 辑 (1985 年), 页 105-34。宋以前中印交流背景下对这一情结饶有兴味的探讨, 见 Tansen Sen (沈丹森), *Buddhism, Trade, and Diplomacy in the Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400* (Honolulu: University of Hawai’ I Press, 2002 年版)。另有 Bernard Faure 的研究, 视角稍作改动, 用边地“焦虑”来解说神会 (686-760) 对当时他斥为“北宗禅”的禅宗主流的强烈攻击。见 Faure (法文原著; Phyllis Brooks 英译), *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1997 年版)。又见 Brian Moloughney 对沈丹森著书的书评(被评者还包括 Romila Thapar 的 *Early India: From the Origins to AD 1300*, 以及 S. A. M. Adshad 的 *T’ ang China: The Rise of the East in World History*), “Overcoming the Borderland Complex: India & China, 600-1400”, *New Zealand Journal of Asian Studies* 6.2 (December, 2004): 165-176。周伯勤最近的研究似乎也及于此。氏曾发表学会论文“从佛教边地到佛教中国”。笔者仅见其概要, 惜乎未窥全的。

2 中国人关于“中国”的观念——以及与此相关的, 关于“天下”的观念——其起源与发展过程, 是一个极为复杂的问题。这里不能深谈。最新研究, 请参看: 张其贤, 《中国与天下概念探源》, 《东吴政治学报》2009 年第 3 辑: 169-257。

3 李学勤 (主编), 《十三经流疏》(13 卷; 北京: 北京大学出版社, 1999 年) (标点本), 卷 6: 398-399。

4 《根本说一切有部毗奈耶皮革事》, 《大正藏》卷 23, 页 1053 上。

5 《瑜伽师地论略纂》, 《大正藏》卷 43, 页 106 上。

佛兴出世，要在阎浮利地。生于中国，不在边地。所以生此阎浮利地者，东西南北亿千阎浮利地，此间阎浮利地，最在其中土界。神力胜余方，余方刹土，转不如此。¹

不仅佛陀，一般的菩萨也拒绝出生边国，而选择出生于“中国”：

菩萨不生边地，以其边地人多顽钝，无有根器，犹如羸羊，而不能知善与不善言说之义。是故，菩萨但生中国。²

印度之外的边国与印度的地理距离，如同后人与佛陀在时间上的隔阂，被看做是“八难”（*aṣṭāvakaṣṇāḥ*）之一，障碍着身居印度之外的佛教徒对觉悟的追求：[1]地狱难，[2]畜生难，[3]饿鬼难（以上三者合为“三途”[或“三趣”；“三恶”]），[4]长寿天，[5]边地，[6]怀颠倒心，[7]盲聋瘖哑，与[8]不值佛。³

古代中国和印度这种各有其中心的天下观，置中国的佛教徒于尴尬的境地：作为中国人，根据他们所受的通俗教育，中国乃世界之中心；但作为佛教徒，他们只能认孕育了佛陀及其宗教的印度为“中国”。大多数中国佛教徒往往将“中国”的地位归予印度，视之为法界的“中（心）国”（*madhyadeśa*），以区别于被划归边缘或边地（*pratyanta janapada*）的中国（中土），也就是他们的祖国，那仅仅名义上的中央王国。

三、两个“中国”的碰撞：东南佛教中“边地情结”的初定义

这种观念最有系统、最有影响的表述，可能是道宣的《中边篇》。在这篇收入到其《释迦方志》的论文中，道宣试图从五个方面（所谓“名”[概念]，“里”[地理]，“时”[气候]，“水”[水文]，“人”[人文]）来论证印度为中，唐土为边的观点。⁴

首先，根据定义，佛法不及八难之所，成佛需在“中国”。正因如此，“大夏亲奉音形，东华晚开教迹。”⁵“大夏”这里指印度，以与指代中国的“东华”相对。⁶当道宣在另外一个场合谈到中、边问题时，他从地理与季节的角度来谈论为何印度被称作“大夏”，而中国被称为“东夏”：“此方淮南测影台者，至夏至日，终有余分。故非大夏，但名东夏也。”⁷

1 《出曜经》，《大正藏》卷4，页717下。王邦维在其近刊文章（“佛教观念中的众生与民族”，《法音》2009年第九期，页12-16）对该段经文有所解释。参看《众许摩诃帝经》，《大正藏》卷3，页938中：“若其国土，最上殊胜，有上味甘蔗，香美稻米，肥力大牛，无诸贫乞，乃斗诤事。如是国土，名为中国，我即往生。”虽然《众许摩诃帝经》迟至989年才由法显（?-1001）从藏文翻译成汉文，经内的思想可能相当古旧。

2 《方广大庄严经》，《大正藏》卷3，页541下。参看《大般若波罗蜜多经》，《大正藏》卷7，页931下-932上；《胜天王般若波罗蜜经》，《大正藏》卷8，页696上；《佛说宝雨经》，《大正藏》卷16，页312下-313上。

3 “八难”，又作“八难解法”，“八不闲”，“八无暇”，“八非时”，“八不闻时”，“八恶”等等。各种定义，大同小异。这里的定义依据《长阿含经》，《大正藏》卷1，页55下：“云何八难解法？谓八不闲，妨修梵行。云何八？如来至真，出现于世，说微妙法，寂灭无为，向善提道。有人生地狱中，是为不闲处，不得修梵行。有众生在畜生中，饿鬼中，长寿天中，边地无识，无佛法处，是为不闲处，不得修梵行。或有众生生于中国，而有邪见，怀颠倒心，恶行成就，必入地狱，是为不闲处，不得修梵行或有众生生于中国，聋盲瘖哑，不得闻法，修行梵行，是为不闲。而有众生，生于中国，彼诸根具足，堪受圣教，而不值佛，不得修行梵行。是为八不闲。”

4 《释迦方志》，《大正藏》卷51，页948下-页950下。道宣的另一著作——《释迦氏谱》——有《中边篇》的略本：《大正藏》卷50，页87上-页88中。对这篇重要文献最详尽的研究，见王邦维的《佛教的“中心观”对中国文化优越的挑战》，《国学研究》第25辑（2010年），页45-53。参见何方耀，《晋唐时期南海求法高僧群体研究》（北京：宗教文化出版社，2008年），页98-99。

5 《释迦方志》，《大正藏》卷51，页949上。

6 道宣明确地将印度（“五天竺”定义为大夏）。见《释迦氏谱》，《大正藏》卷50，页87中：“今以刻浮一域，中分葱岭，西号大夏，五竺统焉。”类似的一个对比，“西夏”（印度）之与“东华”，见拙文，“The Indian Buddhist Missionary Dharmakṣema (385-433): A New Dating of His Arrival in Guzang and of His Translations,” *T'oung-p'ao* 90.4-5 (2004): 238-243。

7 《释迦氏谱》，《大正藏》卷50，页87下：案高僧传云：“昔晋何承天善明纬候，无二晷景。与智严法师共详偏正。严云：‘余曾游天竺，备谒圣仪。至于晷克，颇怀通览。中天竺国，夏至之日，故事《释迦方志》’

这一说法，据说是南朝名僧慧严（363-443）在与历法家何承天（370-447）谈论天竺佛法时所提出的一个观点。有意思的是，慧严与何承天的谈话，道宣引用来论证成就印度中心性的地理性因素。这段谈话的另一论点是：在印度，夏至之日，方中之时，日影消失。这表明印度乃是处于阎浮提之中。¹ 随后，道宣从现已不存的《成光子》引用了一段话。其大意是：中天竺乃是阎浮提的中心；在其四方各五万八千里的地方分别是东方的震旦，南方的金地，西方的阿拘遮，以及北方的阿耨达池。²

至于让印度成为中心的气候性因素，道宣强调了这么一个简单的事实：印度位于雪山（即喜马拉雅山脉）之南，冬夏温和，莺飞草长，霜雪不侵。³

关于水文原因，在引用了大量文献——既有佛教的，也有非佛教的；既有中国的，也有印度的——后，道宣这样来论证印度的中心性：“案此实录，以寻河源，穷至无热池所，方为讨极。然此池神居，非人所及。又是北天雪山之域，南接中土佛生之地。以处高胜，故非边矣。”⁴

至于最后的原因，也就是人文的，特别是政治的因素，道宣导入了一个以喜马拉雅山脉为界的对人类居住地阎浮提洲的“四分法”。这个四分法应源于玄奘。⁵ 道宣躬参奘师译场，想必熟悉这种分法：其一，山脉之南，为“象主”所统治；其二，山脉之北，为“马主”所统治（即北亚，主要是现在的突厥人，匈奴人，与维吾尔人）；其三，山脉之西，为“宝主”所统治（即由贸易网络所联系的中亚）；其四，山脉之东，为“人主”所统治（包括中国，日本与朝鲜在内的东亚）。在作出这一四分法后，道宣接着攻击以儒家为基础的中华中心论：

此土诸儒，滞于孔教。以此为中，余为边掇。别指雒阳，以为中国。乃约轩辕五岳以言，未是通方之巨观也。⁶

与此相关，道宣批评了那种将中亚的胡人与南来的梵种混为一谈的作法。他认为，二者需严格区分，因为他们使用完全不同的语言。印度所使用的语言，梵语，乃是“天语”。它甚至比中文更加优越，因为它比后者更加古老与规范。⁷

像道宣这样从未去过的印度的中国僧人对后者已经如此心向往之。那么，当有些中国

也引用了，内容有出入。见《大正藏》卷 51，页 949 上：“昔宋朝东海何承天者，博物著名，群英之最。问沙门慧严曰：‘佛国用何历术而号中乎？’严云：‘天竺之国，夏至之日，方中无影。所谓天地之中平也。此国中原景圭测之，故有余分。致历有三代，大小二余，增损积算，时辄差候，明非中也。’承天无以抗言。”检《高僧传》《慧严传》原文（《大正藏》卷 50，页 368 上）：“东海何承天，以博物著名。乃问严：‘佛国将用何历？’严云：‘天竺夏至之日，方中无影。所谓天中，于五行土德色尚黄，数尚五。八寸为一尺，十两当此土十二两。建辰之月为岁首。及讨核分至，推校薄蚀。顾步光影，其法甚详。宿度年纪，咸有条例。’承天无所厝难。”比较《高僧传》原文与道宣的两处引文可知，在《释迦氏谱》中，道宣把慧严（363-443）误作智严（350-427）。慧严的主要活动范围局限于刘宋境内。智严是其同时代的人，到过西域（罽宾），却未闻涉及印度。道宣这里不仅误慧严为智严，且将智严游历罽宾的经历敷衍成“曾游天竺”。关于慧严与何承天这一对谈的意义，见江晓原，《何承天佛国历术故事的源流及影响》，《中国文化》2007 年第三辑：61-71；王邦维，《洛州无影与天下之中》，《四川大学学报》2005 年第五辑：94-101。

1 见上注。

2 《释迦方志》，《大正藏》卷 51，页 949 上。

3 《释迦方志》，《大正藏》卷 51，页 949 中：“三言时者，谓雪山以南，名为中国。坦然平正，冬夏和调。卉木常荣，流霜不降。自余边鄙，安足语哉？”

4 《释迦方志》，《大正藏》卷 51，页 950 中-下。

5 见奘师为其《大唐西域记》所做之《序》：《大正藏》卷 51，页 869 中至页 870 上。关于阎浮提洲四主来源的考证，见 Paul Pelliot（伯希和），“La théorie des Quatre Fils du ciel,” *T'oung-pao* 22（1923）：97-126；中文本见冯承钧，《四天子考》，收入冯氏译《西域南海史地考证译丛三篇》（北京：商务印书馆，1962 年），页 84-103。

6 同上。

7 同上：“又指西蕃，例为胡国。然佛生游覆。雪山以南，名婆罗门国。与胡隔绝，书语不同。故五天竺诸婆罗门。书为天书，语为天语。谓劫初成，梵天来下。因味地肥，便有人焉。从本语书，天法不断。故彼风俗，事天者多。以生有所因故也。胡本西戎，无闻道术。书语国别，传译方通。神州书语，所出无本。且论书契，可以事求。伏羲八卦，文王重之。苍颉鸟迹，其文不行。汉时许慎，方出说文。字止九千，以类而序。今渐被世，文言三万。此则随人随代，会意出生。不比五天，书语一定。”

僧人真正踏足“佛土”的时候，其心情的激动难抑，也就很可以理解的了。在其著名的游记里，高僧法显（337?-422）报导，他的同伴道整到达中印度，经过一段时间的学习后，深深震慑于印度本土佛教典章制度的完整精美，较之中土佛教律仪之支零破碎，真是判若云泥。他因此发誓不仅今生常住印度，此后的生生世世也要投生印度，远离秦土边地。对于道整的这种感慨与决心，法显是同情的。只是他立志弘扬真味律仪于中土，深感使命在身，所以才不得回归祖国（尽管在他的意识中他的祖国不过一边国而已）：

法显住此三年，学梵书梵语，写律。道整既到中国，见沙门法则，众僧威仪，触事可观，乃追叹秦土边地众僧，戒律残缺。誓言自今已去，至得佛，愿不生边地。故遂停不归。法显本心欲令戒律流通汉地，于是独还。¹

又据一有名的传说，当玄奘（602-664）到达伽闍山（Gayā, 或 Buddhagayā）（据说佛陀曾在此地顿悟成佛）时，他兴奋异常，且感谦卑之情潮涌而来，以至于在不知不觉之间晕厥过去：

奘初到此，不觉闷绝。良久苏醒，历睹灵相。昔闻经说，今宛目前。恨居边鄙，生在末世。不见真容，倍复闷绝。²

这一传说想要告诉我们的是，与印度相比，中国的僧人（即使是像玄奘这样才具卓越者）总是油然而生起一种强烈的自卑和焦虑感，因为与印度高耸的形象相比，他们的国家卑居边鄙，相形见绌。

在佛教的世界观中，印度总是被置于宇宙的中心，像中国这样的“次要”国家只被保留在边鄙。当中国、日本或朝鲜的僧人涉及印度或中国时，一个深刻的“边地情结”困扰着他们。那就是：如何克服本国与印度之间似乎遥不可及的距离。这距离既是地理的，也是文化的。相对于作为佛教发源地的印度，印度次大陆之外的亚洲各地都是边缘地带。这种边缘意识，很自然地就会产生一种非常复杂，相互矛盾的情感集合体（complex）。首先，与佛陀出生地的距离会给予印度之外的佛教徒一种自卑感，这种自卑感可以强化为焦虑，失望，乃至绝望。同时，这种距离感也有可能转化为对作为佛教中心的印度产生倾慕之情，从而生起效仿与学习的精进之心。接着，当这种学法的热忱达到某种程度时，自卑、企慕、上进之心便会转化为自信。最后，这种自信有时会膨胀到以边缘不异中心，甚至超过中心的意识。这种“边境/边地/边国/边地情结”（Border Land Complex）在相当长的时间里是东亚僧人的心中久久挥之不去的影子。

四、中印优势的倒转：中国佛教对边地情结的克服

印度对周遭亚洲国家所产生的优越感与压迫感，似乎也不是完全缘于其作为佛法发源地的殊胜地位。政治、文化、经济、乃至军事的优越，也是重要原因。正如萨缪尔·艾兹赫德（Samuel Adshear）所指出：

到了六世纪，印度保有了世界上最大的经济体。而且具有最高的人均所得。她具有最好的谷物食品——稻米；她有最极致的奢侈食品——白糖；她有最好的日用纤维制品——

1 《高僧法显传》，《大正藏》卷51，页864中-下。

2 道宣（596-667）《续高僧传》，《大正藏》卷50，页451栏上。值得注意的是，由慧利（615-?）首倡、彦棕（?-688+）续成于688年的《玄奘传》对此事的描写有所不同：“法师至，礼菩提树，乃慈氏菩萨所作成道时像，至诚瞻仰，五体投地。悲哀懊恼，自伤叹言：‘佛成道时，不知漂沦何趣。今于像季，方乃至斯。缅甸业障，一何深重！’悲泪盈目。时逢众僧解夏，远近福凑数千人。观者无不鸣噎。”（《大唐大慈恩寺三藏法师传》，《大正藏》卷50，页236中）。相关的讨论见王邦维，《佛教的“中心观”对中国文化优越感的挑战》，页55-56；又见T. H. Barrett, “Exploratory Observations on Some Weeping Pilgrims”, 收入The Buddhist Forum (Tadeusz Skorupski 主编; London: School of Oriental and African Studies, 1990年), 页99—110。

棉织物；她具有最强壮的驯养动物——大象；她具有最尖端的数学表示法——所谓的“阿拉伯数字”；处于中恒河峡谷的摩伽陀国，作为笈多王朝的心脏，乃是地球上最都市化、最富裕、最繁华、最德芬馥郁的所在，活脱脱就是佛法真谛的见证。¹

但是，到了七、八世纪，这种中印力量对比发生了根本性的变化。唐王朝在经济总量与人均所得上均开始凌驾于印度，成为世界第一强国。唐王朝的成就，主要归功于其典章制度的高效能化，精神文化的多元化，以及商贸的国际化。而在后二者，佛教都产生了非常关键的作用。唐朝的兴盛，召唤着一个新的世界秩序。佛教积极响应了这种召唤。成群结队的僧人从印度半岛与中亚奔赴唐中国，络绎不绝于途。中国期待着被塑造成新的世界中心，而印度佛教徒也乐于将佛教中心从印度转移到中国，这是一个愉快的合作。

随着中国军事、政治和外交权力的增强，以及中国人在文化和宗教上取得足够的竞争力，中国僧人逐渐树立起自信，力求挣脱困扰着他们达数世纪之久的边地情结。其结果就是一个雄心勃勃的思想体系计划，即将中国塑造为佛教的中心，进而整个宇宙的中心；毕竟，整个宇宙是受佛法支配的。在唐天台湛然门人之间流传的一则传奇是这种自信的很好写照。据说湛然在五台山邂逅不空的门人含光（774年后卒）。²含光告诉湛然，他在印度遇到一个对天台宗极其心仪的天竺僧人：“大唐有天台教迹，最堪简邪正，晓偏圆”。这位天台在印度的“粉丝”很殷切地希望能将天台著作译成梵语，以便在印度流通（“可能译之，将至此土耶？”）。³

关于含光所汇报的印度僧人钦仰天台学的故事，据说湛然作如下评论：“岂非中国失法，求之四维。而此方少有识者，如鲁人耳。”⁴十三年前我将这里的“中国”理解做中国人的中国，而非作为佛法世界“中国”的印度。⁵现在看来，这种理解有可能是不妥的。这里的“中国”如果理解做作为佛法世界“中国”的印度，似乎更妥当。如果这样，湛然这里感叹，作为佛教中心国的印度，在她失去佛教真味后，不得不向处于其周边（“四维”）的中国寻求佛教的真旨（体现于天台学）。可惜的是，作为天台学发源地的中国却反而对天台蒙昧无知，一如作为孔子故土的鲁国却对孔子之学无知甚或轻蔑。这段故事其实包含有多层含义。第一，从中国文化中心的角度来看，中国是“中国”（中心国），包括印度在内的四夷无不是边缘。第二，然而从佛教起源的角度来看，印度乃真正之“中国”。印度之外的所有区域（当然包括中国）乃是边地。第三，当佛教于印度式微之际，却在中国沛然兴起，以至于出现了能真正弘扬佛陀真学说的天台学，迫使部分印度僧人不得不翘首中土，企望佛教的真谛。这好比是礼乐沦落于其发源地的邹鲁后，求礼学乐之人不得不求教于原先他们所轻视的文化边缘地带。第四，当天台学蔚为壮观后，中国赳赳然有凌驾于印度而成为佛教之新“中国”之趋势。但吊诡的是，在声名远播天竺之后，天台学却在其发祥地湮灭无闻了，再次重复了“天子失官”的历史宿命。

东亚僧人对这则故事津津乐道，作为汉传佛教不输印度佛教的有力证明。比如赞宁（919?-1001?），就在《宋高僧传》的《含光传》中引用了它，并洋洋洒洒写下了一篇评论，对这则故事的意义大加敷衍。⁶现代学者也以这一故事作为中国佛教——甚至中国文化——“倒流”印度的特例。如季羨林先生（1911-2009）有一篇有名的长文论证“佛教的

1 Adshead, *T'ang China: The Rise of the East in World History* (Houndmills: Palgrave, 2004年版), 页93-94页。

2 这个故事的舞台搭在五台山，不是随意的，而是有深意在——秘密马上就会揭晓。

3 《法华文句记》，《大正藏》卷50，页359下：“适与江淮四十余僧往礼台山。因见不空三藏门人含光，奉勅在山修造。云与不空三藏亲游天竺。彼有僧问曰：‘在唐有天台教迹，最堪简邪正，晓偏圆。可能译之，将至此土耶？’岂非中国失法，求之四维。而此方少有识者，如鲁人耳”。

4 前注2。

5 见上引1999年拙著，页26。

6 《宋高僧传》，《大正藏》卷50，页879下至页880上。

倒流”，就以湛然一含光的故事最为一个主要证据。¹ 然而，如果我的考证可以成立，这句故事没有历史根据，是出于天台宗人的伪造。² 伪造的目的，除了为天台正统找根据外，也是为了表明中土人士对佛法的理解不仅不输于天竺僧人，甚至有后来居上之势。这种自信肯定是在中国僧人摆脱了相对于印度的“边地情结”之后才能想象的。这则故事这么引人入胜，还因为它是《左传》“天子失官，学在四夷”在佛教背景下更加宏博而深远的引用。³ 它已经暗含了中心与边地互为轮转的思想，而后者正是东亚佛教，甚至任何次文化试图对治、最终得以克服边地情结其核心奥秘所在。

随着佛教根植于中国社会的各阶层，特别是随着佛教在印度的衰落，越来越多的中国佛教徒不再把印度作为佛法世界的中心，反而将中国视作新的中心。当然，重要的例外也是存在的。例如，十三世纪佛教的史学家志磐（卒于1269年后）曾经大张旗鼓地鼓吹这么一种“原教旨主义”的观点：

谈天地之极际者，无若佛经。其言须弥四洲，犹太仓一粟耳。至如阎浮提者，则又四洲之南境。经言：“纵广七千由旬”。⁴ 周围之，可得二十八万里。以一由旬四十里计之也。从辽东西行，出阳关，踰葱岭，经五竺，尽西海际；从南海北行，出雁门，踰沙漠极，北至瀚海。纵横皆可九万里。而世人乏通识见。汉时四履之盛，不出万里。以故乍闻此说，莫之能信。须知此方居东，天竺居中。自此方西至天竺，为四万五千里。自天竺西向，尽西海，亦四万五千里。如此则此地为阎浮之东方，信矣！世儒谓之中国，且据此地，自论四方之中耳。儒家谈地，止及万里。则不知五竺之殷盛，西海之有截也。道有谈天，止及三境。则不知六欲四禅四空之高远，无色之无极也。况欲知万亿须弥三千大千之天地耶？况欲知华藏世界周遍建立如帝网耶？是则谈天地之极际者，非凭佛经，不足以尽其致也！⁵

这种观点在志磐的同时代的人——无论僧人或俗人——听来，可能会相当的刺耳。以现代的地理知识作标准，志磐在这里所描述的地理学细节，可能大部份是不正确的，至少是不确切的。但他的主要论点——儒家的宇宙观及其所支持的以中华为中心的世界观在佛教宇宙观看来是不能成立的（在志磐看来，佛教的宇宙观更为全面，因为它反映了一种更加恢弘的世界观）——也并非完全站不住脚的。

见于《佛祖统纪》（《大正藏》卷32，页312）之《东震旦地理地图》

1 季羨林，《佛教的倒流》，收入氏著《禅与文化》（北京：中国言实出版社，2006年版），页71-104。

2 陈金华，Making and Remaking History: A Study of Tiantai Sectarian Historiography (Studia Philologica Buddhica Monograph Series no. 14, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies in Tokyo, 1999), 第二章。

3 李学勤（主编），《十三经注疏》（13卷；北京：北京大学出版社，1999）（标点本），卷7：1366。《春秋左氏传》的作者左丘明（公元前556—公元前451）将这一说法归于孔子。像赞宁这样一位博学的义学僧竟毫不犹豫地引孔子之名言为典据，这委实引人思考。

4 此段引文见《长阿含经》，《大正藏》卷1，页115中：“须弥山南有天下，名阎浮提。其土南狭北广，纵广七千由旬。”

5 《佛祖统纪》，《大正藏》卷49，页313上。



见于《佛祖统纪》（《大正藏》卷32，页314）的《西土五印图》



五、圣地的创建与边地情结的对治：以五台山为例

力证中亚人对佛法的理解与印度人同样——甚至更加——殊胜，是东亚僧人应对这种边地情结的措施之一。另一常用措施是创造圣地。佛教圣地是与佛教历史中神圣的人物——如佛陀、众多菩萨以及那些因为对佛教发展起过重要作用而声名显著的佛法大师们——有所关联的所在。神圣空间是任何宗教传统中必不可少的部分。它对像佛教这种跨文化的宗教来说特别重要：佛教起源于印度，通过中亚扩展到整个东亚。对于佛教圣地在佛教史中的重要性，如何强调都不过分。也许从一个角度看，佛教在亚洲的传播可以被视作这样一个漫长和复杂的过程；在这过程中，数不胜数的圣地在不同的文化背景下持续地被创造出来。在亚洲佛教逐渐渗透到所有社会阶层的历史通过另一种叙事方式得到反映，即某些在印度最为神圣的地点在亚洲其他地方被复制。但是，这种复制或再现从来就不是简单地移植；相反，它包含了复杂的文化调节和发明。¹ 揭示隐藏于山岳崇拜中的霸权或反霸权的议事日程 (agenda) 非常重要。五台山就是直接的例子。五台山信仰产生自为文殊菩萨在中国寻找新道场的努力。更进一步，它源自将中国塑造成新的世界中心的周密而复杂的计划——名义上只是佛教的中心，实则作为文化、军事、经济和政治权力的世界中心。²

契丹统治者在其境内 (大辽) 建立一个五台山的仿制品 (所谓的“小五台”)。随后的女真统治者 (金) 拼命鼓吹围绕着小五台的山岳崇拜。其用意不都完全是宗教的，而是有与宋朝统治者争夺东亚霸权的深沉用心所在。³

同样的逻辑似乎也适用于朝鲜版的帝国拓展计划。通过“重新发现”五台山，在朝鲜半岛安置文殊菩萨的努力与这个计划丝丝相扣。⁴ 朝鲜五台山的企划可能在某种程度上是中古朝鲜人针对中国如法炮制了中国针对印度的所作所为：通过在中国安置文殊，中国人意在“窃取”印度作为佛教世界中心的地位。在使中国五台山变为朝鲜五台山的磅礴谋划中，朝鲜人渴望达到类似的目标。但是，这其中暗含一个重要的悖论：我比你强，因为我比你更象你 (“I am better than you as I am more like you than you are”)！具体来讲，那就是：通过显示他们比印度人或中国人更加“印度”或“中国”，中国人或朝鲜人试图超越他们所模仿的对象 (或印度，或中国)。在中国的情况是，中国人想向世人 (包括印度人) 显示中国人比印度人更加优越，因为他们比印度人更佛教化 (也因而更“印度”⁵)：现在由于文殊菩萨移居中土，中国人倍受福佑。⁶

日本的佛教思想家也起而效尤。很明显，出于将文殊及其在五台山的道场“搬运”到日本的愿望，在日本度过下半生 (736-760) 的南天竺婆罗门僧菩提仙那 (704-760) 极力揭示

1 对东亚“神圣地理学”最新近的研究，见 James Robson, *Power of Place: The Religious Land scape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南岳) in Medieval China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009 年版)。

2 见 Forte, “The Preface to the So-called Buddhapālita Vijaya Dhāranī Sūtra,” 收入 *Etudes d’apocryphes bouddhiques; Mélanges en l’honneur de Monsieur MAKITA Tairyō* (郭丽英主编: Paris: Ecole française d’Extrême-Orient; 即刊); 陈金华, “sāra and Scepter: Empress Wu’s Political Use of Buddhist Relics”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 第 25 辑之一至二 (2002 年), 页 109-111。

3 崔正森, 《五台山佛教史》(太原: 山西人民出版社, 2000 年), 第七章; T.H.Barrett, “On the Road to China: The Continental Relocation of Sacred Space and its Consequences”, 见 James A. Benn, Jinhua Chen & James Robos 共同主编, *Images, Relics and Legends: Essays in Honor of Professor Koichi Shinohara* (Oakville, ON: Mosaic Press, 2012), 页 47-68。

4 “Manifestation of the Buddha’s Land in the Here and Now: Relic Installation and Territorial Transformation in Medieval Korea,” 收入上引 Benn, Chen & Robson 共同主编之 *Images, Relics and Legends*, 页 139-163。其中也征引并评论了一些相关研究。

5 当然做一个佛教徒无须以印度人自居。但是，对中古东亚的佛教信众来说，“梵” (印度) 与“佛”几乎同义。

6 顺便提一下，我们现在应该知道了那著名的湛然一含光故事为什么要以五台山为背景了。

文殊早已落根日本，化身为行基和尚（668-749）；行基也因此有一个非常特殊的法号：文殊行基菩萨¹。有很多理由可以怀疑这个故事是由行基的信徒编造的。他们不仅将日本描绘成文殊的新首场和随后浮现的佛教世界中心，还进一步将行基的形象提升为文殊的转世。行基将高知县一座山转变为日本版的五台山，其宗教热情也就相当自然了。

六、祖谱：边地情结的另一对治之道

如果说圣地的再建着重于佛教物象的迁移，以及与此相关的文化、宗教霸权的乾坤大挪移，那么，法系的建构因其着力于佛法精神的承接与弘扬，显得比前者更要空灵与微妙。与圣地一样，法系也是东亚佛教里另外一种经常用以祛除边地情结的方法。一种宗教分裂成不同的宗，由宗再细分为派，不仅仅因为教理的不同，也肇因于对经济利益与政治权力的争夺。而法系则为判别某宗某派的合法地位提供了一种重要的手段。某一法系的正统性取决于它是否能追溯至佛祖。佛教各派有关其法系的各种材料，目的正在于通过祖师们的链条而与佛祖建立起联系，因为那些作为佛法传承者的祖师们被认为在不同程度上继承了佛祖的神圣性与正统性。为了支持这些说话，纂集了卷帙浩大的宗派历史，包括半历史性的材料、故事及传说。

与中国佛教相比，日本佛教徒对其法系及宗派身份的关注远为热烈。真言宗通过证明它与中国及印度密教大师的联系来证实它作为一种密教传统的合法性。其方法可与天台宗类似的努力相提并论。为了传扬其所代表的密教传统，空海一人就写下了两部有关密教法系的著作。²有证据表明，为了强化自己作为天童如净（1163-1228）合法继承人的地位，道元（1200-1053）可能有意识地窜改或歪曲了一些材料和事实，并由此把自己塑造成禅门在日本唯一合法的传灯者。³

为解释日本佛教对法系的孜孜以求，学者们强调日本佛教承受了远比中国佛教所承受的更为严厉的国家控制。罗伯特·夏福指出：“政府对于佛教事务方方面面的监管，加剧了各法师间、各法系间以及各寺庙间在寻求宫廷和贵族支持时的互相竞争——甚至公开的冲突——而这些竞争常常是零和游戏。”⁴但夏福也承认，国家控制只是“导致逐渐成为日本佛教特征的、对法系及派别身份的重视超乎一切的诸种因素”之一。⁵导致日本佛教徒如此热心于法系的建构，应有更多的因素，需作进一步探究。

边地情结可能是关键因素之一。日本佛教徒所感受到的边地情结，是指日本因其作为一个远离中国及印度的边地所感受到的离佛教“正源”也很遥远的焦虑情绪——因为中、印产生了日本境内几乎所有佛教派别的创始人。一种可能的对治之道，就是把个别日本教派的开宗祖师，与中、印的众祖师相链条，进而与释迦牟尼佛建立起联系。台密信徒比较特

1 事见观严（1151-1236）1106年撰《东大寺要录》（东京：东京国书刊行会，1971年版），卷二，页53-56。见义江彰夫，《菩提仙那·行基に関する史実と说话化》，收入《大仓山论集》第48辑（2002-03年），页21-62。值得注意的是，菩提仙那最早的传记资料《南天竺婆罗门僧正碑并序》（菩提仙那弟子修荣[生卒年不详]770年为其所撰墓志铭）并没有提到他在五台山的任何经历（所谓在此幸遇菩萨），也没有提到他证实行基与文殊师利菩萨的关系。但是这份碑铭数据的确突出了他与行基的交往，行基将其引荐给他的日本同伴和日本皇室。菩提仙那来华时间不详，修荣只记载他于731年初离华坡赴日，同行的有越南僧佛彻（生卒年不详）和中国律师、北宗禅师道璿（702-760）。日本天皇将菩提仙那安置于大安寺，其对华严经教和咒术的熟谙让寺僧震动。751年，菩提仙那被任命为僧正，次年以此身份主持了壮观的东大寺毗卢舍那大佛的竣工大典。参见修荣撰《南天竺婆罗门僧正碑并序》，收于《游方记抄》，《大正藏》卷51，页987上-页988上。

2 即三卷本的《秘密曼荼罗教付法传》及其简本《真言付法记》（一卷本），俱见《弘法大师全集》（祖风宣扬会编，东京：吉川弘文馆及京都：六大新报社，1909-10年版，五卷本），卷一。

3 Carl Bielefeldt, “Recarving the Dragon: History Dogma in the Study of Dōgen”, 收入 *Dōgen Studies* (William R. Lafleur 主编, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985年版), 页21-53。

4 夏福上引书，页8。

5 夏福上引书，页9。

别，他们似乎承受着双重的边地情结折磨：除了日本群岛与中国大陆之间的遥远距离之外，他们还不得不面对最澄的密教传承仅限于中国沿海（因而也是边缘）地区的责难。这种双重情结较为合理地解释了为什么最澄的信徒们如此努力地展开一些重要的法系建构工作。¹

至少有两种神话被创造出来用以描述佛法在东亚时间及空间上的传播。第一种神话视佛教分歧为多种不同的传统，而每种传统都有各自代代相承的“本质”。这些历代的传法者，被作为祖师来崇拜。根据这种极为严格的法系结构，一位开悟后的高僧发现了一套可以溯及佛祖的基本教义，但他对此秘而不宣，直到他出于智慧及慈悲从其数量庞大的弟子中遴选出资质最优者作为新的传法者为止。这名被选中的传灯者会以同样的形式把“法灯”向下传递，最终形成了一个由数量上不断增加的众祖师及一套固定的教义组成的延续不断、蔚为壮观的传法系统。

第二种神话把各种佛教传统视为从一个中心向不同边缘地区同时或连续的投射。这种空间性的传播既可在文化上同质的地区、也可在文化上异质的地区之间发生。在前一种情况下，传播中心往往位于宗教或者政治文化中心（通常是首都或省城），或者是公认的第一代祖师栖居的寺庙或山岳。根据后一种模式，东亚佛教被认为是从中心（即中国）向作为中国卫星国（如不是政治上的，至少也是文化上的）的不同地区传播，包括韩国、日本及越南。

中国以外的东亚佛教，对于汉传佛教，主要有两种看法。其一可以说是“普世主义”的，认为佛教超越了边疆及民族界限；其二是“民族主义”的，视佛教为中国文化对东亚其他地区的本土文化的一种入侵。两种视角的交互作用，使得这种跨文化或跨国界的传播呈现出两种模式。如果“普世主义”当道，当地信徒只需要关注从中国传入本国的教义是否真实。而当“民族主义”感情占上风时，各国、各地区僧人们就必须为本国佛教辩护，声称他们的国家至少与中国同样神圣。他们甚至可能走得更远，辩称传入的佛法在被传播到中国以前就已经在他们自己的国家（如朝鲜，日本）扎根了。由此，关于中国的角色，在东亚那些非中国人的佛教徒中可以看到两种截然不同的反应。一方面，为证明本地佛教传统的正统性，人们倾向于证明一个边缘地区是中心地区的真正延伸及自然投射。另一方面，人们则试图证明边缘其实就是中心，或——非常吊诡地——边缘比中心更中心。第二种看法或多或少歪曲或者篡改了历史事实（从文化的推展结果看，边缘或许就是中心，或比中心更中心；但从文化的起源看，中心还是中心，边缘还是边缘，不能混淆，更不能倒转）。然而，第一种看法掩盖了佛教在当地的巨大的发展——更为重要的是，它掩盖了边缘地区对中心的重要贡献。

学者们已经日渐认识到第一种神话里的历史性错误了。所谓传法谱系其实是一个回溯性的创造，它见证了本土佛教为建立自身谱系所开展的一系列活动。那套特殊的根本教义，事实上是由后代的法系建构者们强加于前代祖师之口的。与普遍认可的早期祖师（精神性地）诞生了后代祖师这种假说相反，所有这些祖师们——或者更精确地说，他们的形象及地位——事实上是被后代的法系建构者创造出来的。这就是禅学者阿澜·柯（Alan Cole）所讲的禅宗史上“徒子徒孙生祖师”的有趣现象。²

七、不仅仅是单纯的受惠者：日本对佛教在东亚传播的作用

与现代学者们已经逐渐扬弃的第一种神话不同，³ 第二种神话大体而言仍然保持原样、

1 见上引拙著 Legend and Legitimation。

2 Alan Cole, *Fathering Your Father: The Zen of Fabrication in Tang Buddhism* (Berkeley: University of California Press, 2009 年版) 及其所征引的相关日文及西文著述对禅宗伪史的揭露。

3 应当说明，尽管大多数学者都很清楚用宗派神话去重构历史悖于常理，但是一些学者已经开始从中挖掘一些促使中古佛教转化的动因。见 Wendi L Adamek, *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History*

未受质疑，部分是因为它本身看起来较为复杂。东亚佛教形式与演变的漫长历史，也因此继续被视为是从其中心到边缘地区的单向传播。受此宏大架构影响，在这个“佛教版的三国演义”里，韩国很大程度上被视为中国与日本之间的“桥梁”。然而，重要的不同意见也的确存在。罗伯特·巴仕威（Robert Buswell）的《禅宗体系在中国及韩国的形成》即是一个主要例子。《金刚三昧经》是早期的禅学典籍，对禅宗影响深远，而巴仕威则提出这部经可能起源于韩国。¹ 巴仕威最近主编的一本书，则代表了在纠正深深渗透在东亚佛教研究领域的这种从中心到边缘的方法的又一次努力。

新材料的陆续出现使人不得不抛弃陈说。朝鲜和日本佛教并非如通常所认为的那样在佛教的传播中仅仅是被动的接受者。已有多位学者指出，朝鲜在中华文化以及中国佛教的东传过程中有多方面不可忽视的作用。² 在此，我仅仅想通过几个事例，阐述日本佛教如何影响了中国佛教乃至整个东亚佛教，又如何无形中规范了我们对东亚佛教的理解。

提到日本这一岛国对大陆佛教的影响，人们马上想到一个诡异的现象：现代人对中古中国佛教的理解，很大程度上受制于日本佛教的情势（而它从古至今是相当富于宗派意识）。³ 在中古时期的中国，宗派意识相对薄弱。然而，学者们无视或无知于此。他们往往将日本佛教宗派对立的范式投身到中古的中国佛教中。这已经在学术界形成了关于中古中国佛教各派高度独立、相互敌视的假象。⁴

说到中古中日佛教之间的关系，不应错误地认为日本佛教仅仅被动地接受中国佛教的影响。由于这种错觉而轻忽日本佛教，更属不该。应认识到日本佛教对改变大陆佛教发展轨迹的重要作用。有必要重新评价日本反传的天台典籍对天台宗在五代（907—1127）时期的天台复兴所作的重要贡献。⁵

此外，日本僧人对某些中土僧人的推崇影响到了中国佛教内部的树祖立宗。如同后来的史料所表明，道邃在中国天台宗乃至中国佛教中所获得的重要地位很大程度上缘于他给最澄的付法。道邃被尊奉为天台宗七祖，很可能更多地归功于日本的天台宗徒，而非他们在中国的“法门宗兄”。尊奉道邃是最澄门人证实最澄得自中土的法脉传承的关键一步。⁶ 有证据表明，当时中国天台宗徒并非以道邃（而是以一位叫智度的人）为七祖；⁷ 直到后来，道邃才以最澄之师名震中土，一跃而成天台宗师。天台宗史家志磐就极力强调道邃与最澄的师承关系。⁸

and Its Contexts (New York: Columbia University Press, 2007 年版)。

1 Robert Buswell, *The Formation of Chan Ideology in China and Korea: Vajrasamādhi Sūtra, A Buddhist Apocryphon* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989 年版)。

2 Robert Buswell 主编, *Currents and Countercurrents: Korean Influences on the Buddhist Traditions of East Asia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005 年版); 特别参看巴仕威为该书所写的导言。

3 汤用彤,《论中国佛教无十宗考》(发表于1962),引自《汤用彤集》(黄夏年编;北京:中国社会科学出版社,1995年版),页164-213; Stanley Weinstein, "Chinese Buddhism", 收入 *The Encyclopedia of Religion* (Mircea Eliade 主编; New York: McMillan Publishing Company, 1987 年版), 卷2, 页482-87; 夏福上引书。

4 特别参看夏福于其上引书中对此的批评。

5 此问题最新的研究是 Benjamin Brose, "Crossing Thousands of Li of Waves: The return of China's Tiantai Texts," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 第29辑之一(2007年), 页21-62。Brose 氏所引的研究,以沈氏与张氏的研究尤有价值。见沈海波,《北宋初年天台教籍重归中土的史实》,《中华佛学研究》第4辑(2000年), 页187-205; 张风雷,《五代宋初天台教籍复归中土问题的再检讨》,《江西大学学报》第六辑(2004年), 页32-40。

6 上引2009年拙著,第二章第一节。

7 同上。

8 该小传收于《佛祖统记》,《大正藏》卷49, 页190上。主要描写道邃与最澄的师承(整篇传记共296字, 204个字叙述道邃与最澄的关系)。传记的最后, 志磐极赏道邃对最澄的传法, 将之称为天台向日本的正式传播: “澄既泛舸东还, 指一山为天台, 创一刹为传教。化风盛播, 学者日蕃。遂遥尊邃师为始祖。日本传教, 实起于此。”

惠果在汉传密教中地位的不断攀升也可以同样的方式来理解，因为惠果可能不是不空最出色弟子(至少他的大部分同时代的人并不认为他是不空门下最出类拔萃者)。¹实际上，惠果声名的显赫得益于他与空海的师徒授受关系。到九世纪末期，至少东密四名大法师赴唐求法的时候，空海，这位惠果在日本大有为的密法传人，已经为中国人所广泛了解了。²至于某些中国佛门宗师积极付法于来自朝鲜和日本的僧人，一方面固然是因为这两国具有众多才情兼备的可造之人，另一方面则是因为流行于当时的一个信念，认为在印度和中国的佛教即将式微之际，朝鲜和日本正是能令佛教东传并振兴的两个主要区域。³

根据空海所言，惠果甚至曾向他表达过一个愿望，希望投生到日本作空海弟子：“汝西土接我足，吾也东生入汝之室！”⁴有人或许会怀疑惠果这一异乎寻常的愿望出自空海的杜撰。但考察一下其出处，却又令人难以生疑。此语出自惠果的墓志铭，是空海在惠果圆寂不久所作。空海此时身在唐土，倘若不是唐人同门所认可，断不至于在这样一种正式的公文中作此惊人之语。也许也有人认为，惠果之言不过是在对这位远道而来的异国弟子表达一种礼节性的自谦。然而，鉴于惠果对日本的推重，认为日本会成为下一个佛教中心，不应将惠果之言当做一种故作姿态的谦卑而漠然置之，而应将它看作惠果本人对来世积极参与佛教东渐或退隐至岛国日本休养生息这一历史性进程的一种发自内心的渴盼。

在此，结合一直困扰日本僧人的边地情结，我愿意将以上的论证思路作进一步的延伸。曾有轶说宣称圣德太子(574-622)是慧思(515-568)的转世。⁵虽然这则轶说与惠果的惊世之言各有所本，但都可以看作是源于上述同一文化与宗教的忧虑集合体。此种忧虑更郁积为强烈的焦虑，唯有重新寻求文化一宗教正统性的所在，使边地转变为中心，才能缓解。尽管与法系建构论相比，祖师投生说可以说是一种哥白尼式的革命性倒转，但是却不能将二者截然分开(更不能完全对立)，因为与法系建构论一样，祖师投生说也是东亚佛教僧侣排解边地情结的一个常用手法。

1 有证据表明继承不空领导后不空密宗僧团的是不空的另外一个弟子——慧朗。不空弟子题献给不空的一份碑铭明确称慧朗继承不空为密宗七祖。参看拙著，Crossfire: Shingon-Tendai Strife as Seen in Two Twelfth-century Tendai Polemics, with Special References to Their Background in Tang China (Studia Philologica Buddhica Monograph Series no. 25. Tōkyō: The International Institute for Buddhist Studies in Tōkyō, 2010年版)，第四章第五节。因之，赞宁称慧朗为密宗在中国的第三位祖师(继金刚智与不空)：传教令轮者，东夏以金刚智为始祖，不空为二祖，惠朗为三祖…(《宋高僧传》，《大正藏》卷49，页714上)。包含本段记载的《不空传》其英译，见Chou I-liang(周一良)，“Tantrism in China”，Harvard Journal of Asian Studies第8辑(1945年)，页241-332。Charles Orzech的相关讨论，见氏“‘The Great Teaching of Yoga,’ the Chinese Appropriation of the Tantras, and the Question of Esoteric Buddhism”，Journal of Chinese Religions第34辑(2006年)，页30。关于慧朗作为密宗七祖的问题，见岩崎日出男，《慧朗七祖の問題と不空教団の动静について：不空入寂後の弟子達の行動を中心として》，《密教学研究》第29辑(1997年)，页147-74。

2 这四位真言宗的求法者是常晓，圆行，惠运，修荣；著名的“入唐八家”之四。常晓与圆行在中国只待了一年左右(838至839之间)，而惠运与修荣在华时间则分别长达五年和三年。

3 关于韩国(以及曾经的日本)佛教复兴之地(甚至是中华文明复兴地)的标榜，参见John Jørgenson，“Korea as a Source for the Regeneration of Chinese Buddhism: The Evidence of Ch’an and Sōn Literature,”收入巴仕威上引主编书，页73-152。

4 见空海撰于805年或稍后的《大唐神都青龙寺故三朝国师灌顶阿闍梨惠果和尚之碑》，收入《遍照发挥性灵集》；见《弘法大师全集》，卷三，页424。关于这一罕见事件的探讨，见上引2010年拙著，第五章第一节。

5 关于圣德及其传说的两份重要研究，见大山诚一，《圣德太子的真实》(东京：平凡社，2003年版)；曾根正人，《圣德太子と飞鸟佛教》(东京：吉川弘文馆，2007年版)。关于慧思转世为圣德太子一说的最全面的研究，仍推王勇之《圣德太子时空超越：历史を動かした慧思后身说》(东京：大修馆书店，1994年版)。关于圣德太子崇拜的文化意义与相关事件的最新系统性分析，见Michael Como, Shōtoku: Ethnicity, Ritual, and Violence in the Japanese Buddhist Tradition (New York: Oxford University Press, 2008年版)。T. H. Barrett对这两位东亚佛教史上的著名人物之间的转世说作有精彩剖析，对这一说法兴起的背景的分析尤其引人入胜。见Barrett, “Rebirth From China To Japan In Nara Hagiography: A Reconsideration,” Buddhist Studies Review第26辑之一(2009年)，页103-109。

破除文化和宗教上的自卑、疏离和落后，一个有效的方法在于使自己从精神上投生到神圣的祖师世家。追立祖师可以很好地达到这个目的。对于一个传法者来说，在传法系谱中取得一席之地意味着他神圣性的取得。这让他自然转变为佛祖的法嗣。这种“神圣的分享”意识有助于超越某一宗教践行者与宗教创始人之间巨大的时空和文化距离。

进一步分析可知，法系构建说与祖师转世说表面上格格不入：前者为自下往上皆恭毕敬的攀延企及，后者为自上往下自信满满的反客为主。但实际上，二者却是相辅相成的一体两面。一般传法者是在精神上从一个凡夫投生到神圣的祖师世家，由此获取认证和权力；与此不同，祖师转世观则是通过公认的祖师肉身化现为当世传法者来达到这一目的的。凭借与一位在时空上与自己最为接近的祖师相联系，法脉传继者是通过祖师们搭桥牵线证明自己是佛祖的法嗣。¹ 这样迂回错综的联系过程可以用祖师投胎为某一后世传法者的理论简而化之：无论这位传法者是多么凡微，也无论祖师与他名义上的转世肉身是如何了无牵涉。可能不太适宜地套用一下禅宗史上顿悟、渐悟的分际，法系建构论近乎渐悟观，而祖师转世说却多少有点顿悟的况味。二者似乎都根植于深沉的文化与宗教上的边地情结。

八、结语

笔者无意于证明边地情结是具有类似“阿基米德支点”功能的理论，能完美地解释佛教传承到东亚，以及在东亚内传播的方方面面。这里研究这一情结，只是把它当做一种新的视野或阐释的框架，以期理解驱动源于南亚、中亚、以及东亚的各种佛教传统交互作用的某些基本逻辑。这种理论框架挑战这样一种固有的阐释策略的有效性：这种阐释以一种单方向的、相当机械的方式来解释“派生性”、“边缘性”佛教传统与“本源性”，“中心性”的佛教传统的关系，纯然以后者对前者的影响来解释前者，完全排除来自“边远”的对“中心”的影响。还有，这个框架理论强调某个佛教中心的流动性，以及“中心”与“边缘”的互换性。这个框架凸显来自“边远”对“中心”的反作用：这种反作用有时来自“中心”加诸“边缘”的影响同样有意义。

这种理论框架也鼓励学者们将东亚佛教当做一个整体来研究，而不是将它分割成以国家来定义的几个方块：如“中国佛教”，“日本佛教”，“韩国佛教”，和“越南佛教”等。

限于篇幅，我这里集中考察圣迹与祖谱这两个例子，来说明边地情结对佛教在中世纪东亚的传播与演变中所发挥的作用。当然，这并不意味着圣迹与祖谱是仅有的两个领域可以考察边地情结对东亚佛教的作用。其他值得探索的领域至少还包括边地情结在东亚佛教中对以下宗教行为或现象的影响力：舍利-佛塔崇拜、宗教自残、朝圣、伪经的制作与传播、佛典的翻译与传扬。

除了对佛教国与国之间的传播可以做一个更有辩证性的论说，边地情结这一框架也有望对人们了解隐藏于个别的佛教传统发展形态（尤其是其中心在本国的推转）之下复杂的动能结构提供洞见。比如，现代学者已经基本上将禅宗从唐中国的大都市向边远地区的传播大体上看做是以神会（684-760）为首的草根禅修者（所谓的“南宗禅”）向以普寂（651-739）为首的体制内的禅宗主流（以后这被蔑称为“北宗禅”）发起挑战的结果。学者们从不同的角度（教义上，经济上，或文化上）对神会的挑战进行了解读。边地情结是一个鲜少触及的视角。这一视角可能会更加饶有成果：在向普寂的正统禅宗发起挑战前，神会的边缘禅修集团也许已经为边地情结所苦很久了。

最后，笔者斗胆建言，边地情结对其他世界性宗教及其同样复杂的在世界其他地区的

1 或者如马克瑞 (John McRae) 所形容的那样，这是一种“串珠模式” (“string of pearls”)。见氏著 *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2004 年版)，页 9-11。

传播史也有方法论上的意义。学者们认为，同佛教一样，每一世界性宗教都是从一“中心”起源，并进而向不同的地区和国家传播。学者们也认为这些世界性宗教也建构了——尽管复杂及成功的程度各有不同——它们各自的圣迹与祖谱，它们也产生了为数众多的令人目眩的经典与伪经；同样地，这些世界性宗教也深深地介入了如下的宗教实践，如舍利崇拜、宗教自残与朝圣等等。边地情结是否也是这些世界性宗教演变的一个重要因素呢？

印度早期宗教源流略讲

于晓非

近几年来我一直在思考一个问题：佛陀为什么会降生在恒河流域，而没有降生在黄河流域或尼罗河流域？是什么样的文化沃土成就了释迦出世这样一个大事因缘？我觉得我们如果要想深入地理解佛陀的教法，就应该回答这个问题。因为在佛经中佛陀的很多教诲都是有所指的、是有针对性的，所以要想如实地领会佛陀的教法，就必须对释迦佛出世时期印度的宗教和文化背景有一定的了解。

当然，回答好这个问题确实是很困难的。对于印度的早期宗教源流这个问题不仅我们中国人搞不明白，就是印度人自己也搞不清楚。因为印度是一个宗教大国，诞生在印度本土的宗教派别不计其数，而且还经历过多次外来宗教的入侵，各种宗教相互融合，又产生了无数的新的教派，可以说印度是人类的“宗教博物馆”。再一个原因就是印度人不记载历史，举个例子，印度有一位伟大的诗人叫迦利陀娑（Kalidasa），他在印度诗坛的地位就相当于中国的李白，但是印度人到现在都搞不清楚迦利陀娑是什么时代的人，学者们提出各种各样的说法，最早的说他是公元前二世纪的人，最晚的认为他是公元后六世纪的人，前后差了七、八百年，印度人对历史就是这么一笔糊涂帐。关于佛陀是哪年涅槃的，一九五五年南传佛教已经纪念了佛陀涅槃两千五百年，按吕澂先生的考证汉传佛教认为二零一四年才是佛陀涅槃两千五百年，历史记载相差五十八年，但这对于印度历史来说，可是相当准确的了。研究印度历史要依靠许多其他国家的著作，比如玄奘的《大唐西域记》，那是研究印度历史非常重要的第一手资料，印度人不记历史，当然与他们的文化有关。所以，我今天对这个题目的讨论，提出的问题会多于得出的结论，只要对大家有启发，就达到目的了。

下面进入主题。印度人自己认为他们最古老的而且流传至今的经典叫《吠陀》（Veda），《吠陀本集》（Veda-samhita）主要有三部，第一部叫《梨俱吠陀》（Rg-veda），大约是在公元前两千年到公元前一千五百年期间形成的，有一千零一十七个颂子，这部书的核心就是赞美神，它是一部颂神的歌集。关于这部书的来源，学者们的意见比较统一，它是一部雅利安人（Aryans）的著作。根据考古等各方面的发现和研究得出的结论，雅利安人大约是起源于俄罗斯南部高加索地区与土耳其东部之间的欧亚大草原上，是一个以养牛为生的骑在马背上的非常好战的半游牧民族。雅利安人崇信鬼神、喜好祀事，有支雅利安人在公元前两千年到公元前一千八百年左右进行了大规模的迁徙，他们往东南走来到了古波斯，就是现在的伊朗。据说这支雅利安人后来分裂了，有一部分继续往东走，就到了现在的阿富汗地区，逐步地进入了印度。《梨俱吠陀》就是这一时期和雅利安人进入印度之后的最初时期完成的，当时雅利安人没有文字，《梨俱吠陀》靠口耳相传。

注意，我们这里所谈的印度是文化学意义上的印度，是整个南亚次大陆，包括印度、巴基斯坦、孟加拉和尼泊尔等。

我们中华民族是靠黄河和长江养育的。印度也有两条大河，一条是印度河，另一条是恒河，这两条大河和长江黄河一样，都是发源于青藏高原，往东走就是中国的黄河和长江；往西走就是印度的印度河和恒河。这四条大河是同源的，这四条大河哺育了两个伟大的民族，养育了两个古老的文化，非常了不起！

雅利安人是在公元前一千八百年左右从印度的西北方入侵印度，之后逐步地占领整个印

度。雅利安人是一个外来民族，不是印度的土著，这是有证据的，例如在中亚地区的一些考古中，发现古代中亚地区的丧葬仪式和祭品的许多细节都跟《梨俱吠陀》里边的描述完全吻合，这说明《梨俱吠陀》记载着雅利安人进驻印度之前的宗教状况。当然《梨俱吠陀》里边也有一些内容是他们进驻印度之后受到印度土著影响而补入的一些东西，但是前者是主要的。再举一个证明雅利安人是外来民族的证据，就是他们的《吠陀》语言不是印度土著语言，而是与欧洲语言有亲缘关系的语言。以吠陀语为基础，在公元前四世纪形成的梵语(Sanskrit)被语言学家很明确地与欧洲语言划为同一个语系——印欧语系，梵语是印欧语系相当原始的语言形态。举一个说明梵语与欧洲语言有亲缘关系的有趣的例子，佛教里有个菩萨，中国人叫他“观世音”，其实这个翻译是错误的；他的梵文名字是 Avalokiteśvara，玄奘译作“观自在”，这是正确的。名字当中的“观”就是“看”，来自梵文词根“lok”，它与英语的“look”是很一样的，只差一个“o”。

雅利安人来到印度，对南亚文化最深远的影响就是带来了一种新的语言，其重要性恐怕超出了今天所有学者的估量。但是梵语的语言体系的最终确立，非雅利安的土著语言学家在其中的贡献是非常大的。换句话说，梵语虽然是基于吠陀语而建立的，但它的体系的确立已然凝聚了非雅利安学者的高超智慧。在《故事海》(Kathasaritsagara)中(第四潮第20至25颂)有这样的传说：梵语语法体系的建立者波你尼(Panini)得到湿婆(Śiva, 来源于土著信仰的神)的启示，并且打倒了因陀罗(Indra, 《吠陀》中的主神)派的语法体系而完成了梵语语法的权威著作《八章书》(Astadhyayi)。这一点是非常重要的，这也许是后期印度绝大多数宗教(包括大量非雅利安宗教)都接受梵语并能够以梵语传承其教义的重要原因之一。

在印度，至今还保存着与梵文完全不一样的，属于另外一个语言体系的古老语言——达罗毗荼语(Dravidian)，其代表性的语种是泰米尔语(Tamil)，这是很值得研究的。中国现在没有人研究达罗毗荼语，我有这样一个直觉，精通了达罗毗荼语，一定对印度的古老文化会有更深入的理解。

《梨俱吠陀》是雅利安人带到印度的，到了印度之后，雅利安人又完成了两部《吠陀本集》，一部叫《娑摩吠陀》(Sāma-veda)；一部叫《夜柔吠陀》(Yajur-veda)。《娑摩吠陀》除了七十五个颂子之外完全是取自《梨俱吠陀》，只是重新编排了一下，使之便于吟唱，“娑摩”就是歌的意思。《夜柔吠陀》里边有一些新的东西，主要是祭祀，“夜柔”就是祭祀的意思，它是在祭礼时念诵的祭词，多是散文体。这部祭祀典籍的出现是非常重要的，以祭祀为主体的吠陀宗教逐步形成了，在这里祭祀的目的就是讨神欢心，从而获得神的恩宠。在三部《吠陀本集》里面出现了很多的神，他们中最重要的一位神叫因陀罗神，是一位战神、闪电之神，雅利安人就祭祀这位神，让这位神庇护他们，保佑他们去打仗，去扩充自己的疆土。因陀罗神还有一个名字叫“城市摧毁者”，雅利安人认为，就是在因陀罗神的护佑下他们占领了很多城市，打败了很多民族，悦神得利益是早期吠陀祭祀宗教的唯一目的。这三部《吠陀本集》，在佛经里佛陀提过，叫《三明》。“吠陀”这个词的词根是“vid”，意思是知道、明白；“Veda”的本意就是“知识”，所以可以译作“明”。在《阿含经》里佛陀批评《三明》就是批评这三本书。也就是说，在公元前一千八百年左右，从印度的西北方来了一支好战的游牧民族，他们给印度带来了一个新的宗教，带来了一种新的语言，而且他们统治了印度。这个《吠陀》文化一直到今天都被几乎所有的印度人视为印度文化的正统。

雅利安人进入印度七、八百年之后，也就是在公元前一千年左右，出现了对三部《吠陀本集》注解的著作叫《梵书》(Brāhmaṇa)，这是一部论文集，其中最著名的是一部解释《夜柔吠陀》的《梵书》叫《百道梵书》(Satapatha)。在《梵书》中第一次明确地提出了“梵”

(Brahman 中性)的概念,梵是至高无上的;梵不是某个具体的神,诸如因陀罗、阿耆尼(Agni, 火神)等;它是诸神背后的推动力,是抽象出的终极真实。这个富有哲学意味的概念的提出是否是受到非雅利安土著思想影响的结果,我们目前还无法得知。早期的吠陀祭祀是单纯地取悦于神,到了《梵书》时代,由于“梵”这个概念的提出,雅利安人的祭祀发生了重大的变化。祭祀的内容被提升了,它不再是单纯地祭祀某个神了,并且阐释出许多祭祀的神圣意义。祭祀就是祭祀;利益就是从祭祀仪式本身得到;祭祀本身就有无上的功德,这似乎从有神走向了无神。

到《梵书》时代,祭祀仪式变得越来越复杂了,祭祀活动必须由专业人士来进行,因此一个专门从事祭祀的社会阶层——婆罗门(Brahman 阳性)产生了。可以说到了这个时候,一个真正意义的雅利安宗教在印度诞生了,这个宗教就是婆罗门教。婆罗门教有三条根本的信条,第一是“《吠陀》天启”,《吠陀》是上天启示的,不是人传的;第二是“祭祀万能”;第三是“婆罗门至上”,从事祭祀的这个社会阶层是地位最高的。婆罗门教诞生之后,雅利安人把社会划分了等级——种姓(Varna),婆罗门种姓是最高的等级,从事祭祀活动;第二个等级是刹帝利(Ksatriya)种姓,是军政阶层;第三个等级是吠舍(Vaisya)种姓,是工商阶层。婆罗门种姓一定是雅利安人;刹帝利种姓和吠舍种姓是以雅利安人为主体的,但是里边有非雅利安人;释迦牟尼是刹帝利种姓,而且是刹帝利阶层中的非雅利安人种,这是经过很多学者考证了的;第四个等级是首陀罗(śūdra)种姓,是从事低级劳动的普通民众;在第四等级之外还有更低下的,叫做“不可接触者”,现在印度还有。作为崇尚武力、传承父权文化的雅利安人,他们不仅倡导等级秩序,而且鼓吹男尊女卑。视婆罗门信仰为正统的印度社会,至今都是重男轻女的,其中有些内容竟然和我们中国的“三从四德”不谋而合,要求女人小的时候要听从父亲的;成年之后要听从丈夫的;等到老了、丈夫去世了,就要听从儿子的,反正女人自己是没有自主权的。印度时兴火葬,丈夫去世了,还有女人要跟着一起陪葬烧死,而且还把这种行为当作妇女的美德加以宣传和赞美,这是非常残酷的。

在声称传承《吠陀》传统的所谓六派正统哲学中,真正忠实地延续婆罗门祭祀信仰的是弥曼差派(Mimamsa),这一派后来在印度的影响并不大;到了近代,影响就更加微弱了。到了公元前九百年至公元前五百年,也就是雅利安人进驻印度之后一千年至一千三百年左右,出现了一个在名义上阐释《吠陀》的文献叫《森林书》(Āraṇyaka),特别是它的末尾部分——Upanisad,对后世印度文化产生了极大的影响。Upanisad 一词是由词根 sad(坐)加前缀 ni,再加前置词 upa(靠近)构成,可直译为“近侍坐”,意思是老师让学生坐到他的近旁,向学生私授神秘的训示。因此 Upanisad 汉译为《奥义书》,《奥义书》是一个论文集,有一百多篇,其中最重要的有五十篇,这五十篇《奥义书》由徐梵澄先生译成了汉语,名为《五十奥义书》(中国社会科学出版社)。《奥义书》还有另外一个名字叫 Vedanta,汉译《吠檀多》,Vedanta 这个词是 Veda 加 anta 构成,Veda 就是《吠陀》;anta 是终点、顶点的意思,Vedanta 就是对《吠陀》的最终的最高的阐释。虽然《奥义书》标榜自己是在诠释《吠陀》,其实我们会发现《奥义书》里边有很多在三部《吠陀本集》里绝对没有的东西,而且很多观点与雅利安信仰相矛盾,甚至还有嘲笑婆罗门的内容,这一点非常重要。举个例子,轮回(Samsara-Transmigration)这个概念在印度宗教中是举足轻重的,我们学佛是要解脱(Mokṣa-Release from transmigration),寻求解脱的前提是相信轮回。印度人对生命的一个独特的理解就是生死轮回,死了再来,死了再来,无有穷尽,只要你不解脱就永远地轮回。轮回的思想不是佛教所独有的,轮回的思想是谁最先提出来的呢?有人说它是雅利安人提出的,因为它出自于《奥义书》,所以是《吠陀》的思想。是不是这样呢?下面我们就读一下《奥义书》中有关的文字,涉及到轮回的最早的两部《奥义书》是著名的《广林奥义书》(Bṛhadāraṇyaka up.)

和《歌者奥义书》(Chandogya up.)。

在这两部《奥义书》里记载了一个相同的小故事，当时有一个非常有名、非常博学的婆罗门乔达摩·阿鲁尼(Gautama Aruni)，他的儿子叫施伟多凯徒·阿奎涅耶(Svetaketu Aruneya)，有一次阿奎涅耶到一个名叫班荼罗(Pancala)的部落参加聚会。这个部落的首长叫般婆赫拿·芭芭葛(Pravahana Jaibali)，他是个刹帝利，就像佛陀的父亲净饭王一样是个小国王，刹帝利般婆赫拿问这个小婆罗门阿奎涅耶：你父亲那么有学问，他是不是教诲过你呀？小婆罗门回答说：那当然，父亲教诲了我。刹帝利又说那我问你几个问题吧，一共问了五个问题，其中前两个问题就是关于轮回的，刹帝利问小婆罗门：“汝知凡人逝世之后分途而去乎？”小婆罗门一听就茫然了，答曰“不知也”，刹帝利又问：“汝知彼等重返斯世乎？”小婆罗门又答曰：“不知也”，这是轮回学说在印度文献当中第一次明确出现。刹帝利有点嘲笑这个小婆罗门了：“然则汝如何可说汝曾受教耶？人而不知此等事，如何而可说其曾受教耶？”小婆罗门觉得有点受到了屈辱，拒绝了刹帝利留宿的邀请，马上跑回家去见他的父亲老婆罗门乔达摩。他问父亲：“阿父尝谓我已受教，固如是矣？”老婆罗门答曰“何耶？聪明儿！”小婆罗门说：“亲王问我五问，我一亦不知也！”“是何五问？”老婆罗门问，如此如此，小婆罗门一一为述其端。这时老婆罗门对他的儿子说：“爱儿，汝当如是知我，如凡我所知者，皆尽以教尔矣！如汝所云，我亦不知其一也！”原来老婆罗门也答不上来这几个问题，老婆罗门又说：“来！我等且往彼处学之。”老婆罗门来到了刹帝利跟前，恭敬地向刹帝利请教：“愿王所言于童子之前者，以教我也，我固来从师也！”鉴于老婆罗门的虔诚，刹帝利就把问小婆罗门的几个包括涉及轮回观念的问题给老婆罗门讲解了一遍。讲完之后，刹帝利说了一句非常非常重要的话：“乔达摩，诚然如是，此学至今未尝存婆罗门道中，此学在汝以前，未尝达乎婆罗门族也！”这不是说得很明白了吗？轮回的观念不是出自于婆罗门教的《吠陀》传承，《奥义书》只是名义上在诠释《吠陀》，而实际上是在传授某种非雅利安的文化。这就给我们一个很重要的启示，在当时的印度社会显然存在着区别于婆罗门文化传统的非《吠陀》文明，而且这些非雅利安思想对后世印度宗教、文化和哲学产生了巨大的影响，其程度也许远远超过了雅利安文明。可以说，《奥义书》实际上是非雅利安学者披着雅利安统治者意识形态外衣，实质是在宣扬着跟统治者思想完全不同的一种文明。那么，这个文明是什么呢？这正是“印度早期宗教源流”要讨论的问题。

再有，《奥义书》里有很多关于修习禅定(Dhyāna)的方法，并且极力宣扬修行禅定的功德，而《吠陀本集》和《梵书》所倡导的祭祀则退到了极其不重要的地位。通过冥想体证真理成为了《奥义书》的主流，三部《吠陀本集》和《梵书》中没有禅修的内容。大家可以设想一下，一个游牧民族，骑着马到处迁移，他们怎么Dhyāna？他们是没有办法禅修的，一定是定居的民族、安居乐业的民族才能修习禅定。《吠陀》所宣扬的外化的祭祀与《奥义书》所倡导的内省的禅修是多么的迥异！这说明《奥义书》是在传承着某种非雅利安的文化，那么，这种非雅利安的文化得自于哪儿呢？

在《奥义书》以及后期的吠陀经典里边是有一些蛛丝马迹可寻的，这是我们研究印度宗教史、哲学史要特别注意的。在早期的吠陀文献里经常出现雅利安人与一个叫“Dasa”的民族打仗，雅利安人总是胜利，Dasa人总是失败。最后Dasa这个词在梵文中就转义成“奴隶”的意思，因为老吃败仗，就只有当奴隶了。但是到了后期的吠陀文献，Dasa这个词作为部落名称的记述就没有了，而出现了另一个很重要的词“Nisadha”，并且出现频率越来越高。这也是个部落的名字，它是生活在恒河边的住在森林里的安居乐业的民族，后期吠陀文献经常提到这个林居的氏族部落，经常提到这样一种生存形态，而雅利安人没有和他们打仗。当

雅利安人向东推进到恒河流域时，他们之间是相互宽容的，这就暗示着在恒河流域生存着一些土著的森林居民，他们肯定有自己的文化遗产。这种文化传统在雅利安人到来之前处在多高的发达程度？它对《奥义书》是否产生过重大影响？这都是很值得我们深入研究的问题。当雅利安人全面统治印度之后，当雅利安人在印度完成了由游牧状态向定居状态转变之后，恒河林居居民的生活形态对他们的影响就反映在后期的婆罗门教中，把一个婆罗门的一生分为四个阶段，最后一个阶段就是进入森林修行。

如果我们认为恒河流域的土著林居文明是《奥义书》重要的思想来源之一，那也不是完全没有根据的。没过多久，就是在公元前六世纪到公元前五世纪，印度发生了一次伟大的思想革命，住在恒河流域的这些森林居民当中产生了许多伟大的思想家，形成了一个思想流派——沙门学派（Sramana）。如果说《奥义书》还是披着雅利安统治者意识形态外衣、在羞羞答答地传承非雅利安的文化，那么沙门学派的出现是雅利安人统治印度之后的第一次公开反对婆罗门教的思想运动，第一次公开传播一种与雅利安文化相违背的学说。属于沙门学派而流传至今的有两派：一是佛教；一是耆那教（Jain）。据佛教文献记载，沙门学派有近百种派别，其中最重要的有六派，被称为六师。佛教成为了世界性宗教；耆那教没有走出印度的国门，现在还在印度存在着。

这些沙门教派之间有不同的观点，所以佛说他们是九十六种外道。但是大家要注意，就印度早期宗教的源流而言，我们要区分好两类不同性质的矛盾。这近百个沙门派别之间相互有矛盾，但这些矛盾属于“人民内部矛盾”；整个沙门学派与婆罗门《吠陀》之间的矛盾是“敌我矛盾”。释迦在菩提树下悟道之前，曾跟随两位老师学习，他们都是当时著名的沙门。沙门各教派是有共同点的，第一，都反对婆罗门教，即反对吠陀天启，反对祭祀万能，反对婆罗门至上，倡导众生平等。佛陀收弟子，再卑贱的百姓他也收，佛陀高举众生平等的旗帜，就是针对于当时印度婆罗门主流文化把社会划分为不同的种姓，高种姓压迫、歧视低种姓这样一个社会现实。当年佛陀不赞成用吠陀语传播佛教，所以我们才有现在的南传巴利圣典；佛陀要求比丘用俗语，用各自的地方语言，而不是官方婆罗门的吠陀语传颂佛法，从此可以看到这两个不同的文化体系之间的冲突。第二，沙门都承认轮回，也都是以寻求解脱为根本目标，在这一点上所有沙门教派都是一致的（把顺世论—Lokayata 除外，顺世论也许与后面要讲到的印度河 Tantra 文明更有密切的关系），他们的分歧只是在解脱的方法上。虽然他们在如何修行解脱上有矛盾，但在某些方面他们还是统一的、相通的，第一条就是严格禁欲，他们认为世间一切的痛苦和轮回的根源都来自于我们的欲望，所以禁欲主义是沙门教派的重要标志。第二条就是修习禅定，他们认为修习禅定是摆脱痛苦和超越轮回的最重要的手段。《奥义书》里的禅定方法不是雅利安的，它是恒河流域的森林居民的，这也是蕴育了伟大佛陀的文化背景。

很巧，昨天上午宗性师讲了四念住，下午妙华法师讲了禅定，这就是沙门思想反映在佛教里最重要的两个支点。四念住第一条就是观身不净；还有一条是观受是苦，一切的感受都是苦，目的就是要断欲、要厌世，生起出离心，一个佛教徒如果生不起出离心，那他的一切的修行都是空中楼阁。当然，四念住在后期的大乘佛教中被做了一些积极的理解，做了一些调和，但从原本的沙门思想来讲，就是厌世的。在所禁的诸多欲望之中，最重要的就是男女之欲，就是对异性的贪爱之欲，所以沙门教派才倡导出家，成为比丘（Bhiksu）。出家人要修习不净观以断性欲，这也是修习禅定的基础，如果没有严格的禁欲作前提，禅定的修习就没有了根基，是绝对不可能成就的。沙门教派的第二个支柱是修习禅定，昨天下午妙华法师讲了很多，就是如何心住一处、静坐冥想、直观真谛。耆那教比佛陀的教法在禁欲方面走得要极端得多，佛陀讲中道，避免苦行，佛教比丘是剃头，而耆那教的出家人是把头发一根根

地连根拔掉。耆那教有两派，其中一派叫“天衣派”，就是“以天为衣”，真的就是裸体，他们认为身上哪怕有一点点东西，都是对贪心的助长。印度这个国家非常的热，全裸还是可以生存的，如果到了中国的北方，冬天来了，恐怕“天衣派”是要被冻坏的，耆那教走不出国门，这是一个很重要的原因。但是，佛教在印度断了，而耆那教到今天还在印度延续着，也许正是耆那教徒这种极端的苦行，使得印度民众始终都能对他们保持着一种敬仰之心。当然，沙门思想各教派之间虽有共通之处，不同点也是有很多的，比如说，佛陀所倡导的诸行无常、诸法缘生无我等，都是佛法与外道不共之法，这是绝对不能抹杀的。

到此为止，我们已经把印度的宗教源流归纳出两条线：婆罗门和沙门，现在一般的印度宗教史教科书都是把印度宗教划分成这样两个源流来理解。还有没有第三个源流呢？当考察整个印度的宗教，特别是考察了克什米尔（Kashmir）地区的宗教传承和我国藏族地区的密宗佛教的传承之后，我们就会发现仅用这样两根线来统摄印度的宗教源流显然是不够的，很多问题是解决不了的。因为这样的划分也许并不符合印度早期宗教的事实，我觉得极有可能还存在着第三个源流。二十世纪二十年代在印度河流域的重大的考古发现，为我的这个观点提供了非常有力的证据。从1924年开始，一些欧洲的考古学家与印度的考古学家一起在现在的巴基斯坦境内（印度河沿岸）先后发现了两个规模宏大的古代城市遗址，把它们定名为哈拉巴（Harappa）和摩亨佐达罗（Mohenjodaro），它们之间相距三百五十英里，这个重大的考古发现让印度人欢欣鼓舞。因为这项考古发现足足把印度的文明史向前推进了近一千年，它揭示出在雅利安人入侵印度（公元前一千八百年）之前，在印度河流域曾经存在着非常绚烂的古代文明。这两个城市遗址的年代显然是在公元前两千年以前，城市街区井然有序，有完备的排水系统。它们虽然相距三百五十英里，但两个城市的总体规划竟是极其相近的，而且这两个城市出土的陶器是同一种类型的，铜制工具都是标准化打造的，出土了相同的珠、链等装饰物。显然，在那个时期、在那样一个大的范围里，存在着一个共同的文化圈。在遗址中还发现了无数谷物的印迹，以大麦和小麦为主，发现了很多动物的骨骼，经学者研究以后断定，几乎全都是家养的绵羊、山羊和牛等，这说明这是一个以种植谷物为主并饲养家畜的安居乐业的农业城市文明。特别值得注意的是，在考古发掘中没有发现一件武器，我们因此可以推测这不是一个强权国度，而是一个祥和安宁的社会。这和早期《吠陀》中记载的大量的战争和屠杀形成了鲜明的对照，反差太大了。

更重要的发现是在哈拉巴民居中挖掘出了无数的女神像，最早的女神雕像是公元前三千年左右制成的，是女神像，这是非常重要的。几乎在世界范围内的考古发现都能有这么一个结论，大约在距今四千年以前，特别是距今五千年的时候，人类普遍生存于母系社会之中；从距今四千年开始母系文明衰落了，父权文明上升了；到了距今三千年左右，在世界上很多地区，父权得以确立。比如在中国，周王朝的建立（公元前1046年）标志着中国父系文化的确立，周文王改造过的《易经》被称为《周易》，是以“乾”卦为首，“乾”卦是全阳，象征天、代表男性，而失传的夏朝的《连山易》和商朝的《归藏易》分别是以“艮”卦和“坤”卦起首。不要小看了这个变化，这是父权文化确立的标志。孔夫子一生致力于复兴周公的礼，建立并得以弘扬的儒家学说是集中国父系文明之大成，它统治、教化了中华民族，是中华文明近两千五百年的正统。中国人受儒家的薰习，因而习惯说“乾坤”，不习惯说“坤乾”，但是，道家讲“阴阳”，不说“阳阴”；我们习惯说“阴阳五行”，不习惯说“阳阴五行”，从这个细节上就流露出儒道两家是分属于不同的文化传承。其实，老子传承的是五千年前女娲伏羲以及炎帝黄帝的远古母系文明。当然，这些是中国的事，是题外话。哈拉巴发现的大量的女神像这一事实告诉我们，当时在印度河流域生存的这个定居的农业社会属于发达的母系文明。

还有一个重要的发现，在摩亨佐达罗遗址中出土了几枚粘土印章，印章上有人形莲花坐姿像，还有各种瑜伽（Yoga）姿势。显然，修行是这个社会生活的重要组成部分。后来形成的以典型的东方内省修行为主要特征的印度宗教，在这里不是找到了源头了吗？在印章上还有一些文字，可惜到现在为止还没有被破译。它一定保存有很重要的文化信息，一旦破译，将是震撼人心的。

问题是印度河流域的这个古老的文明为什么忽然消逝了？学者们对此进行了深入的研究，结论是大约在公元前一千九百年到公元前一千八百年期间，在印度河流域发生了严重的自然灾害，首先是干旱。按照记载，当时还有一条重要的河流，叫萨拉斯瓦帝（Sarasvati）河，其规模不小于印度河，由于干旱而干涸了，那是非常严重的事。随后又发了大洪水，河流大规模改道。正在遭受如此严重的天灾之时，强悍好战的雅利安人到来了。

在雅利安人进入印度河流域之前，印度史前的原住民已经享有了极为辉煌的文明生活。雅利安人的入侵实际是一个崇尚父权的游牧民族对一个信仰母系文明的农业民族的镇压，它意味着野蛮战胜了一个非常古老且具有明显优势的城市文明。《梨俱吠陀》中记载了这场战争，记载了雅利安人摧毁了无数的城市。一个文化上落后、武力上强盛的民族战胜一个文化上先进但在武力上相对落后的民族，这样的事情在近三千年的人类历史上并不少见！但是，被镇压了的文明民族，虽然它不能不屈从于统治者，可是他们的优秀文化往往不会轻易的灭绝；只是成为潜流，等待时机，蓄势待发；它甚至会反过来去同化统治者。这样的事情在印度确实发生了，比如到了公元前四世纪，出现了一部新的《吠陀本集》，叫《阿达婆“吠陀”》（Atharva-‘veda’），它虽名为《吠陀》，实则传承着另外一种文化（“其教则必甚古，且其思想有早于《梨俱吠陀》者”——汤用彤先生语），它被名为《吠陀》，显然这是在野文明同化雅利安统治者的结果。《阿达婆“吠陀”》里女神崇拜多于男神，而《梨俱吠陀》以男神为主，《阿达婆“吠陀”》里大量使用密咒，这是它的一大特点，《阿达婆“吠陀”》具有明显的母系文明特征。《阿达婆“吠陀”》体系的文献也被收入了《奥义书》，最著名的是《蛙氏奥义书》（Mandukya up.），又译为《“唵”声奥义书》。这部书非常非常的重要。这部《奥义书》是解释《阿达婆“吠陀”》的密义的，它把觉性（Caitanya）分为醒（Jagrat）、梦（Svapna）和深眠（Susupta）三种状态，贯穿这三种状态的叫 Turya。Turya 就是 four，无以名状，索性就叫 Turya，Turya 遍满醒、梦和深眠。要想对印度宗教和哲学追本溯源的话，就必须深入研究这部《蛙氏奥义书》。今天时间不够了，不能细致讲了。

到了公元二、三世纪，一个非常重要的宗教流派出现了。这个流派被后世称为怛特罗（Tantra），这个词的词根是 tan，是“延伸”、“延续”义，就是把“小我”延展开来，与宇宙的“大我”相融合。怛特罗教派的出现是划时代的，他们自称传承的是远古的母系文明，他们反对婆罗门教，在这点上与沙门相一致，显然属于反雅利安阵营。但在修行实践上与沙门教派的方法很不一样，怛特罗教派不主张禁欲，甚至在某些形式上是纵欲的，怛特罗教派中也有苦行的派别，但不是主流，也许是受沙门苦行或婆罗门苦行的影响的结果。怛特罗认为性欲不可禁，也不能禁，性欲只可转，因此，在修行上怛特罗教派不只是在心性上作禅定，而是要唤醒生命的原动力莎克蒂（Sakti，可译作“性力”），使之与灵性的湿婆（Siva）相结合。这种修行的方法更强调对身体的修炼，密咒（Mantra）的运用是怛特罗教派重要的修行手段。在修行结果上怛特罗教派以获得悉地（Siddhi-Attainment of supernatural power）和颇伽（Bhoga-Experience of supernal pleasure）为最高境界，有八十四位具大神通的成就者。怛特罗教派具有强烈的母系文化的特征，莎克蒂就被比喻成一个女神，没有她湿婆就失去了能力，这种母性的力量是万物之源。甚至在有的怛特罗经典中视一切女人为女神，怛特罗教派在印度始终都是女性利益最坚决的维护者，倡导重女不轻男、女尊男不卑。怛特罗教派在传

承上有很多女上师，认为上师对弟子的加持力是不可思议的。怛特罗教派到了公元十世纪的时候，在克什米尔地区获得了空前的成就，出现了一位集怛特罗教派之大成的最伟大的思想家阿毗纳瓦笈多（Abhinavagupta，其代表作是 Tantraloka），他的地位相当于佛教中的龙树和无著，相当于吠檀多派中的商羯罗（Sankara）。对阿毗纳瓦笈多的研究现在是个空白，其中有无尽的宝藏等待我们去开发。

其实，怛特罗对于我们并不陌生，因为从公元四、五世纪开始，在印度东北方的孟加拉地区，一些佛教徒大量地吸收了怛特罗教派的修行方法，融合到自己的体系当中，这就形成了所谓怛特罗佛教（Tantric Buddhism）或佛教怛特罗（Buddhist Tantra）。这就是佛教密宗，被称为《续部》，佛教《续部》经典大多都能在 Mantramarga 怛特罗中找到原形和出处，最早来中国传授怛特罗的印度人是五世纪初来华的昙无讖，就是译《涅槃经》、发挥一切众生都具佛性的那位大师。公元七、八世纪，金刚智、善无畏和不空先后来汉地传密宗。公元八世纪，印度莲花生大师开始把密宗传到西藏，形成了独具特色的藏传佛教。

那么，现在就存在一个问题，密宗是佛说吗？《续部》不是化身佛释迦牟尼佛说的，这在藏传佛教中是定论，在藏密经典中有关《续部》的来历有多种神秘的传说。其实现在看来，密宗就是把传承印度河远古母系文明的怛特罗修行方法融合进佛教而形成，以佛教的见地作理论上的准绳（注意：这是要害！）。但是，在修行方法上佛教和怛特罗确实存在着很大差异，比如禁欲与非禁欲之间的差异，这就存在一个受比丘戒和密法修行之间的矛盾，藏传佛教的很多祖师都不是出家人，这也是摆在佛教徒面前的一个课题。宗喀巴大师的贡献就是把属于沙门教派的佛教与怛特罗教派在实践上做了调和，当然，对他的功过的评价在藏地还是见仁见智的。汉传佛教长期以来对藏传佛教有一个误解，认为《续部》是婆罗门教的东西。其实，怛特罗不仅不是婆罗门教的，而且自始至终都是婆罗门教的反对者，在反对雅利安《吠陀》信仰上，怛特罗和佛教从来都是同盟军，这一点必须澄清，这也许正是它们两者可以融合的原因之一吧！

以上就是我对“印度早期宗教源流”的个人看法，概括起来是吠陀、沙门和怛特罗这三个源流，正是这样三个文明相互的交融，造就出了印度这样一个非常复杂而又非常绚丽的宗教国度。

依他起性是离言自性

——以《瑜伽师地论·真实义品》为中心

吕新国

《成唯识论》曾引《大乘密严经》中一颂，说明依他起性只能由大乘圣者的后得无分别智才能证见：“非不证见此圆成实，而能见彼依他起性。未达遍计所执性空，不如实知依他有故。无分别智证真如已，后得智中方能了达依他起性如幻事等……依如是义，故有颂言：非不见真如，而能了诸行，皆如幻事等，虽有而非真。”¹ 大乘基师在《般若波罗蜜多心经幽赞》中也依此颂说：“证真识已，起后得智方证俗识。”² 这都说明，唯有后得智才能证见的依他起性，是超言绝虑的圣者实证境界，是离言自性。

而今很多人却误以为凡夫识就可以见依他起性，把依他起性当作是凡夫可以见闻觉知的言说境界，而非圣者智实证的离言自性。《瑜伽师地论·真实义品》（以下简称《真实义品》）中对离言自性有详细论述，可以帮助我们看清，离言自性不只是指圆成实性，而且也包括依他起性。

一、凡夫见闻觉知都是言说境界

1、见闻觉知都是言说

《真实义品》说：“又安立此真实义相，当知即是无二所显。所言二者：谓有、非有。此中有者，谓所安立假说自性。即是世间长时所执，亦是世间一切分别戏论根本。或谓为色受想行识，或谓眼耳鼻舌身意，或谓为地水火风，或谓色声香味触法……或复谓为所见所闻所觉所知……如是等类是诸世间共了诸法假说自性，是名为有。……有及非有二俱远离，法相所摄真实性事是名无二。”³

“所见所闻所觉所知”，所见即是眼所见色，所闻即是耳所闻声；觉包括鼻、舌、身之嗅觉、味觉和触觉，所觉即是：鼻所嗅香、舌所尝味、身所触触；所知是意识所知法尘。“所见所闻所觉所知”，就是指前六识见闻觉知的“色声香味触法”六尘，这正是我们凡夫所能够见闻觉知到的一切法，它们都“是诸世间共了诸法假说自性”，都是言说境界，也就是说，都是实际上毕竟空无所有的遍计所执性。

真实境界是无二所显，二，概括了在相对概念基础上成立的全部言说境界，无二就是远离言说境界，也就是远离凡夫见闻觉知的一切法，如上所举五蕴、十八界、凡夫见闻觉知等，都“是诸世间共了诸法假说自性”，必须完全彻底地遣除无余，才能够实证无二所显的“法相所摄真实性事”。

“真实性事”，包括真实性和真实事。真实性，就是佛菩萨根本无分别智实证的圆成实性，真实事就是佛菩萨后得无分别智实证的依他起性。而无二所显的“真实性事”是离言自性，所以说，依他起性必是离言自性。

《摄大乘论》说：“云何遍计能遍计度？缘何境界？取何相貌？由何执著？由何起语？由何言说？何所增益？谓缘名为境，于依他起自性中取彼相貌，由见执著，由寻起语，由见

1 《成唯识论》卷第八，《大正藏》第三十一册，第五八五页中。

2 《般若波罗蜜多心经幽赞》，《大正藏》第三十三册，第五二七页下。

3 本文所引经论除另有说明外，均引自《瑜伽师地论》卷第三十六《真实义品》，《大正藏》第三十册，第四八六页中。

闻等四种言说而起言说，于无义中增益为有，由此遍计能遍计度。”¹

“由寻起语”，起什么“语”？即“由见闻等四种言说而起言说”，“见闻等四种言说”就是指见闻觉知四种言说，也就是说，凡夫前六识所见闻觉知的色声香味触法，全都是言说境界，全都是“假说自性”，即都是实际上毕竟空无所有的遍计所执性，都是在“无二”中应该彻底空掉的。

《真实义品》还明确说：“以何道理应知诸法离言自性？谓一切法假立自相，或说为色、或说为受，如前广说乃至涅槃，当知一切唯假建立，非有自性，亦非离彼别有自性，是言所行，是言境界。”即是说，五蕴等诸法皆“是言所行，是言境界”。

2、凡夫言说境界皆毕竟空

真实境界具体来说共有四种：包括两种世间真实，和两种出世间真实。如《真实义品》说：“此真实义品类差别复有四种：一者世间极成真实，二者道理极成真实，三者烦恼障净智所行真实，四者所知障净智所行真实。”《真实义品》给这四种真实的定位是：“当知如是四真实义：初二下劣，第三处中，第四最胜。”

初二两种世间真实，虽名“真实”，实最下劣，唯是世间凡夫颠倒执着五蕴和我都是实有的虚妄分别。“谓由如是邪分别故起诸杂染，起杂染故流转生死，于生死中常流转故，恒有无数随逐生死种种生老病死等苦流转不息。”

第四种是菩萨乘实证五蕴和我毕竟空无所有的最胜真实，是“于一切法离言自性、假说自性平等平等无分别智所行境界。如是境界为最第一，真如无上，所知边际，齐此一切正法思择皆悉退还，不能越度。”无分别智所行是胜义境界，是离言境界，因此一切言说皆悉退还，不能越度。

而第三种是声闻乘所证真实，“能观唯有诸蕴可得，除诸蕴外我不可得”，比起世间真实来说有了进步：认识到了人我空性；而与菩萨乘真实相比，仍与凡夫一样执着实有五蕴，处于从世间真实向菩萨乘真实的过渡状态中，所以说“第三处中”。

总结起来，四种真实的劣胜，以“人法之有无”为衡量标准：执着“人法皆有”的两种世间真实最为下劣，实证“人法皆空”的大乘真实最为殊胜，而处于两者过渡状态中的声闻乘真实则认为“法有人无”。

二、依他起性是离言自性

1、真实境界包括依他起性。

真实境界概括起来可以说有两种：无为法和有为法。如《真实义品》开篇便说：“云何真实义？谓略有二种：一者依如所有性诸法真实性，二者依尽所有性诸法一切性，如是诸法真实性、一切性，应知总名真实义。”

无为法是真如，即“五蕴皆空”之诸法空性，亦称圆成实性，此由大乘圣者的根本无分别智证得。随之而起的后得无分别智，就会实证到真实境界中的有为法，即实际存在的一切法的真实面目——依他起性。所以说大乘圣者实证的真实境界概括起来包括两部分：首先是实证到假名缘起法——五蕴等毕竟空无所有的真如；随后即自然实证真正的缘起法——依他起性。如《唯识二十论述记》中说：“论：非诸佛境离言法性亦都无故，名法无我。述曰：诸佛正体、后得二智所知诸法，谓依他性、圆成实性，二性非无。此之二性，性离言说戏论所执。非谓知此二性亦无，入法无我。即于三性，但知初无，余二性有，名为唯识。”²

1 《摄大乘论·所知相分第三》，《大正藏》第三十一册，第五九四页中。

2 《唯识二十论述记》卷上，《大正藏》第四十三册，第九九页中。

《真实义品》说“实有唯事”，就是指大乘圣者后得无分别智实证到的依他起性，“唯”字是遮言说境界，即是说唯有依他起事离言自性。如《真实义品》说：“一切色等想事，性离言说，不可言说。”

“唯事”是佛菩萨后得智所证，是胜义境界，所以《真实义品》说“色等想法离言义性真实是有，当知即是胜义自性”，“起能损减唯事胜义执，名损减想”。

2、依他起性是离言自性

《真实义品》说：“又诸菩萨由能深入法无我智，于一切法离言自性如实知已，达无少法及少品类可起分别，唯取其事，唯取真如，不作是念‘此是唯事，是唯真如’，但行于义。如是菩萨行胜义故，于一切法平等平等以真如慧如实观察，于一切处具平等见、具平等心、得最胜舍。”

在诸菩萨实证五蕴皆空、远离所有言说境界之后，便“于一切法离言自性如实知”了，如是菩萨所行胜义，“唯取其事，唯取真如”，“其事”就是后得智所证甚深缘起法——依他起性。

《真实义品》明确说：“色等想法离言义性真实是有，当知即是胜义自性，亦是法性。”“色等”，是指色受想行识五蕴。《瑜伽师地论披寻记》解释说：“想以了像为其自性，于所缘境令心发起种种言说为业。言说唯假，此想非无……而于其中色等想法，非无唯事作所依处，然是离言胜义自性，即由此义，亦名法性。”¹这是把“色等想法”作狭义的理解，这里也可以作广义的理解，包括“色等想法”所依处之唯事，即指所有八识，亦即全部实际存在的依他起性。全部心识的“离言义性真实是有，当知即是胜义自性，亦是法性”，这里的法性通法相、法体，即是依他起法之自性，它是“离言义性”，也是“胜义自性”。

3、言说境界是空，离言自性是有

《真实义品》说：“如实通达了知色等想事中差别假立不二之义，谓彼诸事非有性、非无性，可言说性不成实故非有性，离言说性实成立故非无性。如是由胜义谛故非有色。于中无有诸色法故；由世俗谛故非无色，于中说有诸色法故。”

“色等想事”的言说自性非有，是因为佛菩萨实证胜义境界中根本不存在色等法；“色等想事”的离言自性非无，是因为凡夫颠倒执着的心识是有，于世俗谛中“说”有诸色法故。“说”有诸色法，虽然不能使诸色法变为存在，但“说”有诸色法的心识却是实际存在的。

如《显扬圣教论》说：“谓彼诸事非有性、非无性。由可言说自体不成就故非有性，由不可言说自体成就故非无性。如是非有色，犹胜义谛故；非无色，由世俗谛中假立色故。”²由于凡夫在世俗谛中假名安立色等法的缘故，虽然所立之法皆无，但能立之识是有，这正表明了唯识无境或说唯能无所的唯识基本道理。

又如《瑜伽师地论》说：“云何菩萨等随观察一切诸行皆是无常？谓诸菩萨观一切行言说自性于一切时常无所有，如是诸行常不可得，故名无常。又即观彼离言说事，由不了知彼真实故，无知为因生灭可得。如是诸行离言自性有生有灭，故名无常。”³“一切行言说自性于一切时常无所有，如是诸行常不可得”，而“如是诸行离言自性有生有灭”，言说自性是指毕竟空无的遍计所执性，而离言自性就是指实际存在的依他起性。

4、染污依他离言自性应断

《真实义品》把凡夫所有虚妄分别分为八种：“八种分别能生如是三事：谓分别戏论所依缘事，见我慢事，贪嗔痴事。当知此中分别戏论所依缘事为所依止，生萨迦耶见及以我慢，

1 《瑜伽师地论科句披寻记》卷第三十六，第二九八五页。台湾弥勒讲堂，二〇〇六年七月初版。

2 《显扬圣教论》卷第六，《大正藏》第三十一册，第六〇二页上。

3 《瑜伽师地论》第四十六卷，《大正藏》第三十册，第五四四页上。

萨迦耶见我慢为依生贪嗔痴。由此三事普能显现一切世间流转品法。”

分别所生三事中，“分别戏论所依缘事”是个根本，它是由前三个分别生起的：“谓若自性分别、若差别分别、若总执分别，此三分别能生分别戏论所依、分别戏论所缘事，谓色等想事为依缘故，名想言说所摄、名想言说所显分别戏论，即于此事分别计度非一众多品类差别。”

凡夫前生中的虚妄分别能生此生染污依他起“分别戏论所依缘事”，其内容就是“色等想事”，凡夫此生就是在这些“色等想事”上，又随生起虚妄分别造生死业的。也就是说，凡夫的虚妄分别与“分别戏论所依缘事”是互为因缘的。

因此，《真实义品》又把凡夫的八种分别概括为二：“此中所说略有二种：一者分别自性，二者分别所依、分别所缘事。如是二种无始世来应知展转更互为因，谓过去世分别为因，能生现在分别所依及所缘事；现在分别所依缘事既得生已，复能为因生现在世由彼依缘所起分别；于今分别不了知故，复生当来所依缘事；彼当生故，决定当生依彼缘彼所起分别。”

在明确指出凡夫轮回生死的真正原因是虚妄分别，以及由此而生的“分别戏论所依缘事”之后，《真实义品》随即给出了凡夫解脱生死的方法，即是四寻思观及其引生的四如实智：

“菩萨依此四如实智，能正了知八种分别，于现法中正了知故，令当来世戏论所摄、所依缘事不复生起，不生起故，于当来世从彼依缘所起分别亦不复生。如是分别及依缘事二俱灭故，当知一切戏论皆灭，菩萨如是戏论灭故，能证大乘大般涅槃。”

菩萨依此唯识观，“能正了知八种分别”，就可“令当来世戏论所摄、所依缘事不复生起”，就“能证大乘大般涅槃”。正如《解深密经》所说：“若诸菩萨能于依他起相上如实了知无相之法，即能断灭杂染相法，若能断灭杂染相法，即能证得清净相法。”¹

1 《解深密经·一切法相品第四》《大正藏》第十六册，第六七六页下。

唯识古学中的“转变”义

吕新国

《唯识三十颂》是世亲菩萨晚年对唯识理论的总结，但未来得及作长行就往生了。后人根据各自的理解作了很多解释，比较突出的有十大论师，其中只有安慧论师的论文在近代被发现，这使我们有可能比较全面准确地理解唯识古义。本文选取《唯识三十颂》中一个重要概念——识的“转变”，通过对安慧《唯识三十论》藏文本的解读，探讨一下唯识古义对它的解释。

安慧论文中有两处详细论述识变义，在第一颂释和第十八颂释中。

一、对第一颂中“转变”的解释

《唯识三十颂》第一颂说：“我和法的假安立，所有种种的生起，它们转为辨别识，转成之识三行相。”¹

凡夫的心识无始以来就在对各种各样的并不存在的“我和法”进行假安立，这些心识活动就“转”成了辨别识。下面来看安慧论文中的对其含义的具体解释。

安慧《唯识三十论》中说：“所说‘转为’是什么意思呢？就是转变为其它，在因刹那灭的同时，获得与因刹那不离的果体，就叫转为。此中，如果分别为我等的习气充分滋长、和分别为色等的习气充分滋长，就会从阿赖耶识中生起显现为我等和显现为色等的分别。这里，虽然显现为我等和色等，但并没有外在的我和法等，依靠于此之上所起分别好象成了外境，以此为因，无始以来就有我等的假安立和色等法的假安立。就象有翳病的人看见乱发等一样。”²

这里，先给出了转变的定义，然后又对心识转变的具体过程作了详细的说明。

1、三法辗转，因果同时

论文将“转变”定义为因灭果生，具体运用到心识的转变中，也就是指种子、现行和新熏习气三法同时发生因灭果生的转变。这是唯识的一项基本原理。《成唯识论》卷二说：“能熏识等从种生时，即能为因复熏成种，三法展转因果同时。如炷生焰，焰生焦炷；亦如芦束更互相依，因果俱时，理不倾动。”意思是说，能熏种子的前七现行识从第八识中的种子生起时，就能作为因同时又熏成第八识中新的种子。这三者辗转相生因果同时。就像灯芯产生火焰，火焰又燃烧灯芯一样（是同时发生的）；又象直立的芦苇束，相互支撑互为因果。因果同时具备，这道理是不可动摇的。

这三法同时发生转变的过程，可以分为两部分来详细分析。第一部分，旧种子因缘聚合与生起现行同时转变，第二部分，生起现行与熏成新的种子同时转变。

第一部分就是说，旧有的因缘成熟的种子聚合齐备的同时，就直接显现为现行了。也就是说，在旧种子因缘聚齐的那一刹那，并不显现为种子齐聚的状态，而是显现为现行的景象。如果说种子为暗流，现行为明流的话，那就是说，在旧种子因缘聚齐之前一直处于暗流的不显现状态，而在因缘成熟的旧种子聚齐的那一刹那，则全体转为明流，显现为现行的景象。等于说，“旧种子因缘聚齐”，与“显现为现行景象”是同一刹那同一事件的两个名称，所以

1 德格版藏文《大藏经》唯识部 shi 函第 1 页 B 面。

2 德格版藏文《大藏经》唯识部 shi 函第 147 页 A 面。

说它们是同时发生的。

第二部分是说，在显现现行的同时，也就完成了新种子的熏习。因为所谓熏成新的种子，实际上是在现行识灭去的时候，并不能完全彻底地消失干净，而会有一些余势气分残留下来，这就被称为种子。也就是说，在显现为现行的同时，其中就已经包含了新种子的成分，所以说“显现为现行”与“熏成新的种子”是同时发生的。

这样，旧种子因缘聚合、生起现行和熏成新的种子这三法都在同一刹那发生，就叫做“三法展转因果同时”，这就是识转变的基本内容。其中包含了心识的两个最基本活动内容：种子生现行，和现行熏种子。

2、对转变过程的具体说明

心识转变，就是指种子生现行和现行熏种子两项心识的基本活动。论文随后特别举例说明了种子生现行的过程，当某些误以为实有我和法的染污习气因缘成熟的时候，就会生起显现为我和法的现行心识的分别活动，这就是一个种子生现行的过程。这也就是对“我和法”进行假安立的心识活动，生起这种心识活动的同时就在阿赖耶识中熏习成了新的种子，新的种子与阿赖耶识中旧种子结合之后，又会生起新的现行，凡夫心识就是以这样种子和现行相互熏生的形式运转着。

首先，心识假安立“我和法”时熏习成的习气积累成了阿赖耶辨别识，阿赖耶识中某些因缘成熟的种子又会生起前七辨别识的现行心识活动。也就是说，由于凡夫心识对“我和法”的假安立活动，就造成了凡夫八种识的运转活动，所以说，它们就“转”成了八种辨别识。因此《唯识三十颂》说：“我和法的假安立，所有种种的生起，它们转为辨别识，转成之识三行相。”

二、对第十八颂中“转变”的解释

《唯识三十颂》第十八颂说：“一切种子辨别识，由其相互的力量，如是如是行转变，由此生起诸分别。”¹

大意是说，（不需要有外境，）只要有一切种子识（其中因缘成熟的种子就可以生起前七现行识，此现行识又同时熏习新的种子于第八识中），由于现行和种子相互熏生力量的推动，八种辨别识就可以这样进行运转了，这样就能生起凡夫意识能够觉知到的种种分别了。

安慧《唯识三十论》中解释说：“‘由其相互的力量，如是如是行转变’，这里，阿赖耶从先前的时位，转变为其它时位，叫做‘转变’。所说‘如是如是’，是指获得能生起后面彼彼分别的时位。所说‘相互的力量’，眼等识，在自己的功能完全长成而转起的时候，就转变成为阿赖耶识具有功能差别的因；阿赖耶识的转变，又转而成为眼等识的因，这样就是‘由相互的力量’。由此看来，二者都能生起，因此，阿赖耶识不需要依靠其它力量的加持，就能生起众多行相的分别。”²

第十八颂是在回答一个什么问题呢？在安慧《唯识三十论》中此颂前的引言说得很清楚：“有人认为：如果一切就仅仅是了别识，此外没有另外的作者和用具，没有能对根本识作加持的作用，诸分别怎样生起呢？所以说（第十八）颂。”³

有人认为：如果世界上就仅仅只有了别识，没有客观外境对心识发生作用，心识自己怎么可能生出种种（尤其是对外境）的分别呢？第十八颂就是在说明，没有外境的情况下，心

1 德格版藏文《大藏经》唯识部 shi 函第 2 页 B 面。

2 德格版藏文《大藏经》唯识部 shi 函第 265 页 A 面。

3 德格版藏文《大藏经》唯识部 shi 函第 265 页 A 面。

识自己如何生出种种分别的运行机制。大意是说，由于无始以来我们凡夫一直就在颠倒执着实有一个实际并不存在的外境，于是就在自己的第八识中熏习积累了无数颠倒执着实有外境的虚妄分别的种子，某些由于相互作用而因缘成熟的种子就会生起新的虚妄分别，包括似乎实有外境的感觉（共有“色声香味触”五种）和在此基础上颠倒执着实有外境的妄想（即意识思维分别出来的“法”尘）。这些新的虚妄分别又会在第八识中熏习成新的种子，新种子又会与旧种子相互作用生起新的虚妄分别……这样，以现行和种子相互熏生的心识活动为基础，凡夫心识就可以生起意识能够觉知到的种种分别了（共有“色声香味触法”六大类，这就是凡夫所能够见闻觉知到的一切法），并不需要它所分别出来的对象必须是客观存在的前提。

三、古义解释贴切颂文如理如法

由上面的分析可以看出，唯识古义对颂文的解释非常贴切，而且也完全符合唯识学的根本意趣与基本原则，更重要的是非常符合佛菩萨所说的圣言量。

唯识学的根本意趣是唯识无境，或称唯能无所，识是能分别，境是所分别，凡夫心识所分别出来的一切法如梦境毕竟空无所有，所以实际存在的就唯有识。如佛所说“今此三界，唯是心有”（《大方等大集经贤护分》）。“又如《入楞伽》伽他中说：由自心执着，心似外境转，彼所见非有，是故说唯心。”（《成唯识论》卷二）即是说，凡夫所见闻觉知的一切法都是根本不存在的，所以实际存在的就只有颠倒执着虚妄分别的心。

既然三界中仅唯有识，识外之境皆空，那么识的转变也就只可能在识内进行，唯识古义把识的转变过程解释为第八识种子和前七识现行的相互熏生活动，这就完全彻底地否定了对外境一切法的执着，贯彻了“三界所有，唯是一心”（《大方广佛华严经》）的唯识学根本意趣。

实际上，只承认第八种子识和前七现行识相互熏生的心识活动才是真正的因缘，除此之外再没有其它因缘可得，这是唯识学的一项基本原则。“如契经说：‘诸法于识藏，识于法亦尔，更互为果性，亦常为因性。’此颂意言阿赖耶识与诸转识，于一切时，展转相生，互为因果。《摄大乘》说：‘阿赖耶识与杂染法，互为因缘，如炷与焰，展转生烧；又如束芦，互相依住。唯依此二，建立因缘，所余因缘，不可得故。’”（《成唯识论》卷二）所以说，唯识古义对心识转变的解说完全符合唯识学的根本意趣与基本原则。

（说明：文中所引汉文经论皆引自于“中华佛典宝库”网站电子版《大正藏》。）

厘清对“名前觉无”的一种误解

吕新国

“名前觉无”是成立唯识的重要理论，在唯识所依经典《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》和《摄大乘论》等中都有论述。由于人们对它有很多误解，误导和干扰了对经论的正确解读，本文试图对此众多误解中的核心错误加以剖析，以求帮助显明“名前觉无”理论的本来含义。

一、“名前觉无”要回答的问题

唯识的基本理论是唯识无境，简略地讲，即是只存在能进行分别的心识，而心识所认识到的一切境界，都是心识所分别出来的幻相和妄想，实际上都是不存在的。如《唯识三十颂》的立宗颂（第十七颂）说：“是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。”¹即是说，只有“诸识”在进行“分别”，而其“所分别”出来的一切法，实际上都是不存在的，因此所有的存在就只有心识。

对于“唯识无境”理论，一般人的反应是：外境是客观存在的，不管人们是否对它进行认识，都不能改变外境是客观存在的事实。唯识理论对此回答说，这只是人们的一个主观判断，并无任何事实依据。

人们会反驳说，我亲眼看见、听见和感觉到外境存在了，这难道不是事实吗？唯识理论对此回答说，在你说外境存在这句话之前，你对这个外境并无任何的觉知，这就叫做“名前觉无”。也就是说，在你对外境产生名言诠说之前，你并没有看见、听见和感觉到外境本身的存在。

人们会说，比如，我亲眼看见面前有一张桌子，你怎么能说我没有看见桌子的存在呢？唯识理论回答说，你眼睛能看到的只有颜色，而颜色不是客观存在的，而纯粹是一种主观感觉——色觉。每个人的色觉都是用自己意识和眼识的语言展现出来的，因此每个人的色觉都是独一无二的，大家的色觉实际上是不相同的，虽然它们可能会非常相似。同样，耳朵只能听到的声音、鼻子闻到的气味、舌头尝到的味道和身体的所有触觉，都不是客观存在，也全都是主观感觉。因此，你并没有觉知到任何一点儿的客观存在本身。²

凡夫所知一切法可以概括为六大类：色声香味触法。前五类“色声香味触”是前五识的认识对象，是现量认识的对象，可称为直觉；而“法”是指意识的认识对象，是比量认识的对象，也就是知觉、表象、概念、判断和推理等思维的对象。比量分别的依据和材料归根结底都来源于现量认识，检验比量分别正确与否的标准，最终还要接受现量观察结果的验证。因此，证实外境客观存在的方法，只能是现量直接观察到外境本身。或者说，只有现量直接觉知到外境本身，才可证实外境是客观存在的。

现在的实际情况是，人们是通过自己的主观感觉来推测客观存在着一种物质世界的外境的，这是没有得到现量证实的一种假说。因此，人们不能说“我亲眼看见面前有一张桌子”。实际上，人们是依据自己的五种主观感觉“色声香味触”，由意识分析、推测说“我面前应

1 《大正藏》第三十一册，第三八页下。

2 对“名前觉无”理论的正面阐述非本文重点，请参阅拙文《“名前觉无”试解》。

该是有一张桌子”，我的五种主观感觉，应该是由这张客观存在的桌子引生的，这只不过是一种没有得到现量证实的假说罢了，属于意识比量认识的对象“法尘”，而非现量直证。

而现在就有已经得到现量证实的多种现象可以证明，仅仅依靠意识的活动，就可以引生人们的五种主观感觉，而且可以引生好像是由外境引生的五种主观感觉。比如在梦中就是这样，仅仅依靠意识的活动，就可以引生人们的五种主观感觉，而且可以引生好像是由外境引生的五种主观感觉，并不是必须有真实客观存在的外境才能引生。经论中还举出过十几种类似现象作为证明，用这种已经得到现量证实的现象来解释产生“色声香味触”的原因，比那些没有得到现量证实的假说应该是更有说服力的。

因此，“名前觉无”就是要回答这样一个问题：人们一般认为外境是客观存在的，而实际上这是没有现量依据的一种猜测。也就是说，认为外境是客观存在的，这仅仅还只是一种未得证实的假说而已。

二、讨论对论文的一种误解

当前对“名前觉无”相关论文的误解很多，由于本文篇幅所限，只能选取其中最核心的误解进行讨论，以求尽量详细清楚地显明其错误之处。

《摄大乘论》是这样提出“名前觉无”理论的：“云何得知如依他起自性，遍计所执自性显现而非称体？由名前觉无，称体相违故。”¹

这段论文包括一问一答。我们可以把问话中的主语提前，这样更容易看清楚问话的意思：云何得知遍计所执自性显现，而非如依他起自性称体？意思是说：怎样能够知道：遍计所执自性虽然显现（可见），但并不是跟依他起自性一样的相称之体？用大白话来说，就是说，我们凡夫看见的东西，并不就是实际存在的东西。

世亲所造《摄大乘论释》中对问话的表述可以佐证这种理解：“如依他起自性，遍计所执分虽显现可得，而非称彼体。”² 遍计所执分虽然显现可得，但并不就与依他起自性是一样的。

唯识认为，依他起自性是实际存在的，是有；而遍计所执自性虽然显现可见，却犹如梦幻境界里的东西一样实际上是不存在的，是无。说遍计所执自性与依他起自性非是称体，意思就是说，遍计所执自性与依他起自性是不相同的，依他起自性是有，而遍计所执自性是无。这正是为了反驳凡夫的这种错误观点：遍计所执自性与依他起自性是相称之体，意即：遍计所执自性就是依他起自性，就是实际存在者本身。换句话说就是，我看见的东西，就是实际存在的东西。反驳的主要依据就是：遍计所执自性显现的，全都是观察者的主观感觉，其中没有任何客观存在者。而所谓“存在”，一般是指不以人的意识为转移的客观世界，所以说，遍计所执自性实际上是不存在的。就如人们在梦中所见闻觉知到的一切境界一样，虽然看起来好像是真实存在的，而实际上却是根本不存在的。

这里涉及到三者的关系：名，义（在凡夫主观感觉中显现的、凡夫可见的遍计所执自性），客观存在（凡夫感知不到的、只有佛菩萨的圣者后得智才能证见的依他起自性）。“名前觉无”是说，在人们在用语言描述某种“客观存在”之前，虽然可以猜测自己的主观感觉是由某种“客观存在”引起的，但人们并没有对此种“客观存在”本身的任何现量觉知。换句话说，说有某种“客观存在”的判断是没有事实依据的，或说是没有现量证明的，仅仅是一个比量的推测而已。

在世亲《摄大乘论释》中以瓶为例，也是谈相应的三者关系：瓶名，义觉，瓶觉。“名

1 《大正藏》第三十一册，第一四〇页上。

2 《大正藏》第三十一册，第三四三页中。

前觉无”就是说，在人们作出“瓶是客观存在”的判断之前，人们并没有对所谓客观存在的瓶本身的任何现量觉知。也就是说，“名前觉无”是指没有客观存在的“瓶觉”，而不是说没有人们的主观感觉“义觉”，因为有没有主观感觉都不影响外境的客观存在性。也就是说，不论有没有“义觉”，都与客观存在的外境无关，即使你证明了没有主观感觉“义觉”，也不能证明外境是不存在的。

对“名前觉无，称体相违”这八个字，有一种解读是：“在没有‘名’言以‘前’，义‘觉’就‘无’能现起，名‘称’与义‘体相违’，所以知道遍计所执性显现不就是依他起性。”¹

这种解读的核心错误是：“名前觉无”说的是依他起觉无，却被误解为是“义觉”无了。

1、说“名前义觉无”违背事实

首先，说“在没有名言以前，义觉就无能现起”是不符合事实的。名言指名称与言说，义指名言所指的内容。比如，桌子是名，我面前的桌子就是名所指的义。一般情况下，我们都是先见闻觉知到义，然后才想到其名的，怎么能说名前义觉无呢？

《摄大乘论》中说：“如是遍计复有五种：一依名遍计义自性，谓如是名有如是义。二依义遍计名自性，谓如是义有如是名。三依名遍计名自性，谓遍计度未了名义。四依义遍计义自性，谓遍计度未了名义。五依二遍计二自性，谓遍计度此名此义如是体性。”²意思是说，凡夫的遍计所执，从名义关系来看可以概括为五大类：一、依名遍计义自性，先知道名，然后想这是指的什么义。二、依义遍计名自性，先见到义，然后想它叫什么名字。三、依名遍计名自性，先知道名，因为不知其义，只好（通过）寻找其另外的名（来帮助迂回寻找其义）。四、依义遍计义自性，先见到义，因为不知其名，只好（通过）寻找其它相似之义（来帮助寻找其名）。五、依二遍计二自性，以名义皆知者来分析、判断和推理名义皆知者。

一、三、四类情况较少见，二、五类情况较常见。我们从早晨醒来睁开眼睛，基本上就处于先见到义，然后再想它是什么东西的一般认识活动之中。实际上，一、三类情况中“先知道名”的发生过程本身，就是一个第二类情况的发生过程。我们“先知道名”，一般是通过两种途径，一种是看到名字的文字，一种是听到名字的声音，在这两种情况刚一发生时，我们还不知道看到的颜色和听到的声音是不是名字，必须经过我们的思维和回忆，我们才可能知道那是名字，而这正是第二类情况的过程：先见闻到义，然后才想到它是什么东西，或说它叫什么名字：是颜色？还是声音？是名称还是言说？

这样说来，五大类情况实际上都是在第二类情况的基础上形成的，更何况还有一直不知道名的第四类情况“依义遍计义自性”呢。如果是“在没有名言以前，义觉就无能现起”的话，上述五大类情况就都不可能发生了，因此这种说法显然是违反事实的。

2、此说对“义觉”的理解错误

此种解读在作出上述结论之前，曾举例说：“在没有安立茶壶名言的时候，只能认识其他名言假立的形相，不能认识它这是茶壶。若说名与义是称合的，那在不知它名字的时候，也该觉知它是茶壶才对，在没有‘名’言以‘前’，义‘觉’就‘无’能现起，名‘称’与义‘体相违’，所以知道遍计所执性显现不就是依他起性。”³

这种解读把“义觉”误解为“能认识它‘这是茶壶’”，实际上这是“名觉”，而非“义

1 印顺法师：《妙云集》上编之六《摄大乘论讲记》。

2 《大正藏》第三十一册，第一三九页下。

3 印顺法师：《妙云集》上编之六《摄大乘论讲记》。

觉”。“能认识它‘这是茶壶’”的时候，正是回忆起名称的时候，产生名的时候，此前叫做名前，此后就叫做名后了。“能认识它‘这是茶壶’”，这是知名，而不是知义。而且，由“能认识它‘这是茶壶’”这句话，就可以知道，“义觉”在名前已经出现了：就是在出现“茶壶”这个名之前的“它”和“这”，必须先看到“它”，才可能说“这”是茶壶，因此，“能认识它‘这是茶壶’”的感觉是“名觉”，而非“义觉”。

这种解读把“名觉”误解为“义觉”，在这种解读说“名前义觉无”时，其实际含义就成了“名前名觉无”了，即“能认识它‘这是茶壶’”之前，没有“能认识它‘这是茶壶’”的觉知。这是同义反复，实际上就是一句废话。

3、此说对“依他起觉”的理解也是错误的

名前对茶壶的感觉本来是义觉，却被这种解读误解为“依他起觉”了：“幻象幻马的缘起相，显现可得，是依他起性。”¹

“显现可得”的本来是遍计所执性，如世亲《摄大乘论释》中所说：“如依他起自性，遍计所执分虽显现可得，而非称彼体。”²而依他起性在凡夫面前是没有显现的，是凡夫不可得的，也就是说凡夫不可见闻觉知到的，只有实证圆成实性的佛菩萨，才能以圣者的后得智证见依他起性。这是唯识理论的一个基本原则。如《成唯识论》卷八解释《大乘密严经》中偈颂时说：“非不证见此圆成实，而能见彼依他起性。未达遍计所执性空，不如实知依他有故。无分别智证真如已，后得智中方能了达依他起性如幻事等……依如是义，故有颂言：非不见真如，而能了诸行，皆如幻事等，虽有而非真。”³“非不证见此圆成实，而能见彼依他起性”，就是说，必须是证见圆成实性的佛菩萨，才能证见依他起性。未证真如的凡夫没有大乘圣者的后得无分别智，是不可能见到依他起性的。换句话说，在凡夫面前“显现可得”的，不可能是依他起性，而只能是遍计所执性了。

因此，印顺法师说我们凡夫面前“显现可得”的幻相“是依他起性”，显然是违背了唯有大乘圣者的后得无分别智才能证见依他起性，凡夫的颠倒妄识是见不到依他起性的唯识理论的基本原则。

4、此说使“名前觉无”命题失去意义

唯识理论提出“名前觉无”的目的，是为了纠正一种凡夫的错误见解：我是先看见外境，然后才想到它的名字的，其实我说不说它有，都影响不到它的客观存在，因为在我对它进行言说之前，我已经感知到客观存在的外境了，也就是说：名前觉有。唯识理论对此纠正说，在你说外境存在这句话之前，你对这个外境本身并无任何觉知，实际上是“名前觉无”。你说的那个名前就有的觉，全都是自己的主观感觉，并没有感觉到任何的客观存在，因此并不能说你“看见外境”了，也不能说你感知到任何客观存在了。

而印顺法师所持的观点，却正是被唯识批判的凡夫的错误见解，他认为名前觉有，这个觉是依他起性，实际上就是说客观外境本身先有，不待名言就有。但唯识却说“名前觉无”，与印顺法师的观点正好相反，这使印顺法师感到这确实形成了一个摆在自己面前的难题：“从种子所生，虚妄分别为性的，本来是依他起。在它显现为义成为乱识所计的境界，就说它不合乎依他起性的本相，是都无所有的，这确乎不易理解。”⁴是呀，哪里有说“依他起……不合乎依他起性的本相”的道理？明明是印顺法师解读错了，论文明明说的是“遍计所执自性

1 印顺法师：《妙云集》上编之六《摄大乘论讲记》。

2 《大正藏》第三十一册，第三四三页中。

3 《大正藏》第三十一册，第五八五页中。

4 印顺法师：《妙云集》上编之六《摄大乘论讲记》。

显现”而非（如依他起自性）称体，印顺法师却非要给换成是“依他起自性显现”而非（如依他起自性）称体，从而非要给自己凭空造出一个奇怪的难题来，个中原因才真正是“确乎不易理解”了。

既然论文已经明确说“遍计所执自性显现”了，因此“名前觉无”的“觉无”一定不是指“遍计所执自性”的“觉无”，那就一定是指“依他起自性”的“觉无”了。正如无性《摄大乘论释》中所说：“说由名前觉无等，若依他起与遍计所执同一相者，离取其名，于遍计所执应生其觉，如不可说自所领受现量所得依他起中，不待于名而生其觉。既无此事，故依他起遍计所执其体相称，与理相违。”¹这就是说，执着“名前觉有”的觉，应该是“如不可说自所领受现量所得依他起中”之觉，“既无此事”，名前觉有的理论就不能成立了。印顺法师为什么还非要说“乱识所计的境界”“本来是依他起”呢？

既然印顺法师认为“乱识所计的境界”“本来是依他起”，是名前就有的客观外境，这就已经推翻了“唯识无境”的唯识核心理论，坚持了执有外境的凡夫颠倒见。而他又把“名前觉无”误解成了“名前义觉无”，使它实际上变成了“名前名觉无”的废话，对名前依他起外境的存在毫无影响，请问：唯识建立这样一个“名前觉无”理论有什么用呢？难道就是为了告诉人们说“能认识它‘这是茶壶’”之前，没有“能认识它‘这是茶壶’”的觉知吗？如果说这是答案，那它是在回答一个什么样的问题呢？

三、对误解原因的思考

其实，产生这种误解的原因也很简单，我们凡夫无始以来一直这毫不怀疑地执着外境是客观存在的，现在唯识理论说唯识无境，名前觉无，人们自然是很难理解、很难相信的。即使是在已经信佛学佛的人中，在能够深入般若正见之前，也是很难真正接受的。这种情况下，就会形成两种态度，一种人认为，“诸佛如来无边智见，我等智见犹如牛迹”²，因此鞭策自己更加努力地学习和修行下去。而另有一些人，“性非质直，非质直类，虽有力能思择废立，而常安住自见取中”³，于是采取六经注我的方法，将经论中的话，为自己的见解强行配释，“彼虽于法起信解故福德增长，然于非义起执着故退失智慧”⁴。

1 《大正藏》第三十一册，第四〇六页上。

2 《解深密经》无自性相品第五，《大正藏》第三十一册，第六九五页下。

3 同上。

4 同上。

“唯名无义”与“世间极成真实”的诠释

杨新宇

摘要:

形象思维、知觉和种子本质上都属于语言，具备语言的基本特征，包括：都有一套构件库，构件之间有一定关系决定了构件的意义和用法，有一套语法规则，根据构件用法和语法规则可以吧构件组织成语言来表达意思。同理，几套语言系统在相互翻译、誊写、存储、酝酿、编辑，一些形象在这一过程中被保持着、细化着，但这些形象只存在语言中，没有真实的存在对应，也就是唯名无义。恰如神话故事中的形象，在故事流传过程中被加工、塑造，越来越丰满，但从来没有。

《瑜伽师地论本地分菩萨地真实义品》解释世间极成真实。幻化出世间的的第一步是“一切世间於彼彼事随顺假立”，即随顺他人的认识“认为有外境”。第二步是“世俗串习”，就是知觉、认识、阿赖耶识的反复循环。第三步是“悟入觉慧”，忽然产生清晰的知觉。第四点是“所见同性”，就是说众人产生相同的知觉。到这一步“世间”就产生了。“一切世间从其本际展转传来”，即并没有一个世间在延续，而是关于世间如何如何的认识在辗转流传。由于世界本质上只是一个故事，所以关于世界起源、世界有边无边之类的问题都没有意义。另外，问生命与身体是否相同，佛死后是否还有身体，都好比问一个真人是否同于故事中的真人，没有任何意义。佛教所说的十四无记都是这类问题。

一期生命仅仅是一场场幻觉，只要觉悟真实，就可以从梦幻中醒来，不再进入任何一个幻觉——既不在幻觉中进入任何一个世界，也不在幻觉中进入任何一个身体，这就是脱离生死，不受后有。

1. 唯名无义的诠释

1.1. 词汇与概念之网

声音文字是语言的表现形式，形式背后最本质的是概念。语言的本质是概念，声音和文字都是表达概念的载体，其本身是声音和形状，并不是语言。

概念又是什么呢？从认知科学的观点看，概念可以理解为一个个节点，节点之间有相互联系，形成一个复杂的网络。概念之网是一个整体，孤立的谈一个概念没有意义，每个概念都要放到整个概念之网中、放到和其它概念的相互关系中才有意义。如果某个关系改变了，则整个网络中每个概念都相应的要发生或大或小的改变。

概念之网中有些概念和经验有联系，通常来说它的意义就是这组相关经验的共相。另一些概念本身和经验没有联系，要通过和其它概念的关系获得意义，比如各种抽象概念。整个概念之网通过节点和经验的联系以及节点和节点之间的联系而获得意义。

经验是建立概念的基础，但概念也会受到和其它概念的关系的调整。比如，一个化学反应，现代人的理解和19世纪化学刚刚建立时人们的理解有差距，和化学出现之前炼丹术中发生同样反应时人们的理解差距更大。现象都是一样的，一个炼丹术士重复该反应的次数可能比一个化学系的学生多得多，理解的不同主要在于理论背景不同。不同理论使人们见到同样现象时会建立不同概念。

概念之网的改变包括新增加节点（增加新概念）、节点拆分（概念的细分）、节点合并（概念的整合）、节点关系的调整（概念之间关系的重新认识）、加入新经验、节点和经验之间关系的重新调整（对经验的再理解）等等。每一次改变都会使整个概念之网发生或大或小的调整，但概念之网整体上会保持稳定，革命性的改变很少发生。比如，科学革命对人们的概念体系是一个大的调整，经历过科学革命的人，其概念体系在这前后会发生很大变化。

应该注意，语言的基本单位是概念和词汇，不是单字和字母。由于描述各种事物所需要

的概念多达几万种，汉字常用的几千个单字不够用，英语的上千个词根也不够用，所以要用几个汉字表达成词汇，英语也需要几个音节组成的词汇。也就是有两级编码系统，第一级是用概念编码事物，第二级是用文字编码概念。

词汇和概念比较接近，但也不是一一对应，有多个词汇表达一个概念的情况。比如同一个意思可以有褒义词、贬义词种种微妙差别的表达方式，文字水平高低往往就体现在是否可以找出更多方式表达同样的意思，并根据需要从中挑出最好的一个。当然，也可以认为这些相近的词汇表达的是不同概念，只不过差别微妙而已，这样概念就和词汇一一对应了。

不同语言不仅文字不同，背后的概念体系也有差别。比如，舍生取义，在强调个人自由的文化中可能就找不到相同的概念，即使有含义相同的词组，也远不会有儒家文化所赋予它的崇高意味。但科学技术中的概念在各种语言中具有相当的一致性，随着科学技术的传播，不同语言的概念系统也在趋向一致，不同国度人们的思维方式在逐渐趋向一致。

1. 2. 概念构件与语言

概念之网给每个概念以意义，类似一本字典。以此为基础按一定语法规则对概念构造组合就形成语言。概念是数量有限、含义相对稳定的，而语言可以有无穷的变化组合。好比一套有各种各样形状构件的玩具，可以拼装出各种东西。上万个概念就是语言的构件，语言就是用这些构件描述和表示各种事物。

有一个游戏，任意写一些主语、谓语和宾语，然后打乱顺序随机抽取，可以读出无数个符合语法但听起来莫名其妙的句子，因为它们虽然符合语法但不符合经验。所谓符合经验就是说语言要与经验有某种对应关系。即，用语言描述和表示事物，并按一定的语法规则和概念变换规则推演，得出的结果和事物变化的过程一致。这样的语言就是既符合语法又符合经验，否则就要修改推演的方法，也就是对相关概念的含义和用法进行修改，直到符合经验。

所以，语言是一堆概念构件，构件与经验之间、构件与构件之间的关系定义了每个构件，可以用这些构件拼装成语句和文章，拼装时要符合语法规则及构件关系的要求。概念构件和经验存在对应关系，故可以用语言描述和表示经验。概念、概念之间的关系、语法规则、概念与经验的对应关系，这几项是构成语言的要素。

1. 3. 形象思维语言

在语言和经验之间还有一个层次是形象思维，是用一些形象构件来生成形象，也是广义的语言。形象怎么能理解成一种语言呢？比如，电视信号也是一种编码，把它和语言类比，则各种深浅不同的颜色相当于基本概念，画面位置信息类似语句中的主谓宾，只不过它的位置有上百万。上百万的位置填上颜色就构成一句电视的语句，即一帧画面。一帧帧画面就相当于一句句话，画面所表达的形象相当于语言所表达的东西。可见，画面也可以理解为一种广义的语言。

形象思维不同于电视画面，它不是一一描述上百万个点构成一幅画面，而是用一些形象构件构造出一幅图景。所以，形象思维画面也可以理解为广义的语言。反过来说，也可以把电视画面理解成由上百万个构件构造出的图景，每个构件简单到只是一个像素，所以需要众多构件才能形成一个画面。

形象思维和语言相比，形象构件的数量比语言构件少，但单个构件比语言复杂。形象思维图景包含的信息比语言丰富，一幅图景用很多语言未必能完全描述，而在形象思维中可能是不多的几个元素就可展现出来了。比如诗歌就经常利用语言和形象思维的关系传达语言所难以传达的信息。如“枯藤老树昏鸦，小桥流水人家，古道西风瘦马，断肠人在天涯。”一连串的形象名词罗列，勾勒出一幅画面，传达出一缕莫名的愁绪。从名词到画面需要调动

每个人头脑中的形象思维构件，而从形象构件到画面则加入了更丰富的信息，从而传达出比语言丰富得多的意味。但由于每个人经历和思想不同，同样名词所启动的形象思维构件所连带出来的信息也不相同，所以同样诗句在每个人唤起的思绪也不相同。

用形象元素描述记忆事物的能力是先于语言的。不会说话的幼儿也会形象思维，语言则需要很多学习和训练才能掌握。语言在形象思维的基础上产生，并且在很多时候就是对形象思维进行描述。这一点在小说中表现的最明显，人们看着小说中的文字，头脑中浮现的是一个和画面和形象，一本书读完，准确的语言文字很少能记住，但情节都能记住，情节就是由形象思维组成的。由于语言概念最终都要还原到经验才能获得意义，故可以说所有语言概念都直接间接的对应于某些形象，语言是对形象思维的编码。只不过由于形象构件比较复杂，一个形象构件常常要拆成众多语言概念才能表述出来。也就是语言比单个形象构件的信息少，数量比形象构件多。这种情况和用语言文字编码概念是类似的。

人的意识活动是语言思维和形象思维交互进行的。在一定程度上，形象思维可以看做一个模拟实验，语言符号启动形象思维构件，组装出一个模型，它模拟运行的结果再反馈到语言。语言启发了形象，形象又启发了语言，语言可以进行逻辑推演，形象可以运行变换，这样在交互推进中就把语言库和形象库中的信息充分综合了。

1. 4. 知觉语言

语言很大程度上是对形象思维的描述，形象思维在很大程度上是对知觉的描述。形象思维是把知觉到的东西用形象思维构件表述出来，以模仿知觉。知觉又是怎么产生呢？

按通常的理解，知觉本身是对感觉信息的模仿，也是一个加工建构的结果。也就是说，一堆知觉构件建构起一个知觉模型，它的输出和感觉信息一致，则接受这个知觉模型。所以知觉和形象思维是类似的，都是用一些构件模拟输入信息，而且由于都和形象有关，背后的构件应该也有很大的相似性，甚至有通用性，非常清晰的形象思维和知觉很接近。只不过知觉模型的建构过程更少高层意识参与，知觉的空间和形象思维的意识空间不一样，在主观感觉上知觉和形象思维有很大不同。

按照幻觉说的理解，知觉是根据深层意识形成的，并没有外部信息输入要它模仿，和形象思维、梦境的形成过程完全类似，也是用构件建构的过程。之所以看似有一个稳定外境在造成知觉，完全是知觉形成过程中有一套精细的维护系统，模拟出有外境的效果。按照这种解释，则知觉形成的机制比通常理解更复杂。

不管是哪种理解，知觉形成都是根据知觉构件建构模型的过程，都是一种广义的语言。知觉构件相当于语言的词汇，知觉构件的组装也有一定语法，一个个知觉则相当于一个个语句。只不过按有外境理解，这种语言是在描述感觉信息，而按照幻觉说理解，这种语言在按照一套复杂的语法规则和构建规则变换和延续着，以模拟一种有外境的效果。就象哑剧，用动作模拟出有桌椅等物品的效果，其实什么都没有。

1. 5. 种子也是语言

语言、形象思维、知觉的信息进入记忆，熏入阿赖耶识，形成种子。种子也就是深层意识的记忆，它的内容还是语言、形象思维、知觉的内容，只不过藏在意识的深处，延续不断，并且容量巨大。种子在延续不断的同时也在变化和整合，比如，新种子的加入会对旧种子发生影响，听闻正法熏习种子积累到一定程度，可以使杂染种子永坏。适当条件下某些种子会发生作用，生起相应的知觉，这一过程和梦境的生起完全类似。这就是幻觉说对种子现行的解释。

种子的内容还是语言、形象思维和知觉的内容，是这些内容的记录。这些内容都是语言，所以种子本质上也是语言。

1. 6. 语法、语义和翻译

前面分别讨论了语言、形象思维、知觉和种子，认为它们都可以理解为广义的语言。作为语言它们有着共同的要素。它们有一组基本的构件，并通过构件之间的关系确定各个构件的意义和使用方法。有一组语法规则，可以按语法规则把构件拼装成一定结构，即语句或形象思维的画面。还有一些规则决定语句和画面的变换和推演。语句和画面可以对应其它一些事物，表达一定意思。这样一套体系就构成了一种语言。

对任何一个语言体系都可以从语法和语义两个方面进行研究。语法研究是语言内部的事，和外部世界无关。原则上可以创造出一种没有任何所指的语言，只要有概念和语法规则就能推演下去，就能进行语法研究。语义研究是结合语言所指的东西进行研究，也就是用语言表示外部事物，再用语言推演，得出一些结论。在语言规则和外部事物同构的情况下，语言推演的结果和事物的实际情况应该相同。如果结果不同，则修改语言表示和推演规则，直到结果相同。此时语言结构和外部对象在一定程度上同构。

比如，数学家经常会创造出一些找不出任何应用的数学结构，经常要等很久之后才发现能用于某个领域，也有的至今没找到实际用途。比如，非欧几里得几何，数学家通过修改平面几何第五公设可以构造出一个新的几何体系，并且可以证明它没有内在矛盾。最初是一种纯数学的构造，完全没有应用。而相对论出现之后，人们发现我们的宇宙在大尺度上竟然是非欧几何的，一种纯理论构造找到了现实应用。数学家这种研究路线就是以语法研究为主。而物理学家则首先研究物理世界，然后用数学工具表示物理现象，数学推导的结果和物理现象对应。当数学推导结果和实际结果对不上时，就会修改数学表示，直到完全符合。这就是以语义为主的研究。

有趣的是，语言表示的对象也可以是另一种语言。比如，通过坐标在几何和代数之间建立对应关系，代数的结论可以映射到几何上，几何的结论也可以映射到代数上。在一个体系内很难解的问题，到另一个体系里可能就容易了。这种技巧在数学上很常见。这种映射和中英文之间的翻译是类似的，只不过，两种语言之间不可能完全映射，而精确定义的数学系统可以做到。

1. 7. 唯名无义的解释

唯名无义的名就是语言和概念，义就是语言所指向的东西。概念本身都可以直接或间接和经验发生联系，指向某种语言概念之外的东西。概念的组合也指向某些事物，可以根据语言的规则理解其所指。问题在于语言所指向的是什么？

当语言启动了一个形象思维时，这个形象思维是不是就是语言的所指？当语言描述知觉时，知觉是不是就是语言的所指？如果说形象思维和知觉也是一种广义的语言的话，那么从知觉到形象思维到语言三者交互变换时，应该理解成信息在三种不同的编码系统间相互翻译，每一次翻译都会对信息有所改变。这些过程只涉及编码系统间的翻译规则，而没有接触到编码系统外的东西。也就是说，语言、形象思维、知觉都属于名，不属于义，不应该把知觉和形象思维当成语言的所指。

按照有外境的解释，知觉是由外境引起的，所以知觉这种语言是有所指的。由于它有所指，所以模拟它的形象思维和语言也都有所指，它们是从知觉翻译过去的，原来知觉的所指就是它们的所指。

按照唯识无境的幻觉说，知觉也是一种自我延续着的语言，按照一定语法规则推演着，模拟着有外境的效果，但并没有外境。这样一来，知觉本身也没有所指，有的只是知觉所一直模拟着的一个根本不存在的东西。知觉模拟着外境存在的效果，形象思维和语言也在指着

那个东西，并认为真有那个东西。

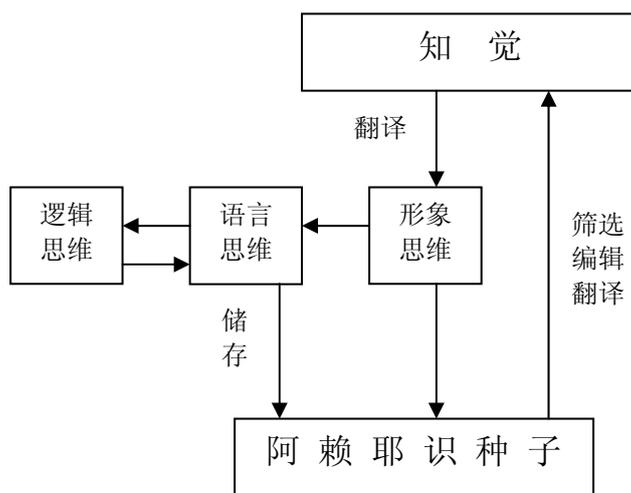
知觉又是受种子影响而生起的，一定的种子引起一定的知觉。但种子并非知觉的所指，而是引起知觉的另一种语言。从种子到知觉的转换可以说是另一个翻译过程。

种子又是哪来的呢？语言、形象思维、知觉的信息进入记忆，熏入阿赖耶识，形成种子。种子也就是深层意识的记忆，它的内容还是语言、形象思维、知觉等等，本质上仍然是语言。从信息进入阿赖耶识成为种子，相当于誊写和存储过程。

八识种子无量无边，到底哪些现行呢？一种说法是种子成熟，各种因缘条件具足。也就是说，阿赖耶识摄持种子的过程中，种子也在相互作用相互影响，逐渐调整和改变。这类似一篇文章的酝酿过程，也就是大量语言文字在深层意识中整理的过程。

另外，在种子到知觉的过程中，还可能存在一个编辑和审查过程。编辑的影响是非常巨大的。编者可以按自己的需要选择素材，编出自己想要的书。而未用素材则无从表现。在素材足够丰富的条件下，可以说编者想编出什么样的书就能编出什么样的书。虽然他可能一个字都没写，但却完全决定着书的内容。种子无量无边，能现行的只有一小部分，中间肯定有个筛选过程，完全可能有编辑和审查机制在其中。执行编辑和审查的有可能是第八识，但更有可能是第七末那识。因为末那识恒审思量我法二执，正好可以通过编辑和审查禁止不符合我法二执的种子现行。而末那识又染污前六识，即它能影响前六识，而筛选种子也是影响前六识的一种可能形式。

把以上讨论的几种机制用图形表示如下。



可见，从始至终只有几套编码系统在相互翻译、誊写、存储、酝酿、编辑，一些形象在这一过程中被保持着、细化着，但这些形象只存在语言中，没有真实的存在对应，也就是唯名无义。

打个比喻，童话故事从一种语言被翻译成另一种语言，并在流传中被加工改写，故事中的形象越来越丰满。经过几次改变之后，当它又传回原产地的时候，人们以为它是外来的，以为在世界上某个地方真的发生过类似的事情，不知道最初竟然是自己编的。比如，有人考证灰姑娘的故事原型来自中国，而现代中国人听起来那无论如何都是个西方童话，但灰姑娘的小脚暴露了它的中国渊源。

1. 8. 外境神话的起源

语言、形象思维、知觉、种子都是一些语言体系，建立语言体系本来是要表示客体，结果却是在几个体系之间互相翻译，并没有客体。如同芭蕉，叶子包着叶子，人们以为剥到最

后会有硬枝，结果什么也没有，只有叶子包着叶子。

四个语言体系分别运行着，通过翻译、誊写、存储、酝酿、编辑建立联系并互动。这种翻译并不象代数和几何之间的翻译完全意义对应，而是可以有信息的增益和损减。理论上讲，这些系统经过相当长时间的互动和演化，最终状态将主要由各个转换环节决定，和初始情况无关或关系甚小。就好比神话经过长时间的流传和加工，它的最终形式反映的不是最初的事件，而是人类深层心理的结构。同理，外境也是一个神话，它在一次次“种子→知觉→形象思维和语言→种子→……”的流转中，逐渐明确、清晰、丰富起来，显得越来越真实。但并无客观的外境，外境的形象是在流转中形成的，一次次的转换过程对外境的最终相状起了决定作用。

既然翻译中的增益和损减是决定外境相状的关键，那么它是怎么发生的呢？主要的环节有五个：

一、语言、形象思维和知觉的内容熏入阿赖耶识，这里没有增益损减，就是原封不动的誊写。

二、种子的保存和酝酿过程，这一过程虽然种子在酝酿变化，但是自然发生的，不存在转换，应该不会有增益损减。

三、以阿赖耶识种子为基础生起知觉和意识活动，从种子到现行本身应该不会有太多增益损减。但种子到现行中间可能有一个筛选和审查过程，只有符合一定条件的种子才能生起知觉，别的种子被压下了。这是造成增益损减的重要一环。

四、人们根据知觉生起有外境的认识，形成相关的语言和形象思维，这是增益损减的关键。而意识认为有外境也可能反过来对种子的筛选和审查过程有影响。

总之，人们认为有外境并用语言和形象思维建构模型认识外境的过程，是形成外境的关键。

人们如是认识外境，所以外境呈现如是相状。

2. 解释“世间极成真实”

外境的神话解释可以清晰的说明我们所见闻觉知的外境是如何产生的。本来没有外境，但我们以为有外境，这个认识进入阿赖耶识，再返回到知觉，由知觉再产生认识。如此反复循环，知觉越来越清晰，最后就会感到真有外境。如果众人都产生同样的知觉，则众人知觉到的外境相同，这个相同的外境就被认为是他们所生活的世界。其实，不论是个人知觉到的外境还是众人共同知觉到的外境都不存在，从头至尾只有幻化出的知觉而已。

细分起来，幻化出世界的过程可以分为四步：1、认为有外境。不管因为什么原因，开始认为有外境。2、反复循环。认识进入阿赖耶识，阿赖耶识返回到知觉，知觉再产生认识，如此反复循环。3、产生清晰的知觉。循环到一定程度，知觉足够清晰，感到真有外境；4、众人产生相同的知觉。个人产生足够清晰的知觉则知觉到外境，如果众人都产生同样清晰的相同的知觉，则知觉到相同的外境，这就是物质世界。

理解了这个过程，我们再看《瑜伽师地论本地分菩萨地真实义品》对世间极成真实的解释。

云何世间极成真实？谓一切世间於彼彼事随顺假立、世俗串习、悟入觉慧所见同性：谓地唯是地、非是火等。如地，如是水、火、风、色、声、香、味、触、饮食、衣乘、诸庄严具、资产什物、涂香、华鬘、歌舞、伎乐、种种光明、男女承事、田园、邸店、宅舍等事当知亦尔。苦唯是苦，非是乐等，乐唯是乐，非是苦等。以要言之：此即如此、非不如此，是即如是、非不如是，决定胜解所行境事；一切世间从其本际展转传来想自分别共所成立，不由思惟、筹量、观察、然后方取，是名世间极成真实。

“一切世间於彼彼事随顺假立”，就是“人们随顺假立种种事物”，随顺什么呢？随顺别人，别人这样认为，他也这样认为。这种“认为”可以是明确意识到的有分别的“认为”，也可以是下意识的乃至与生俱来的“认为”。所谓认为，本质上是承认、接受、执取一种假设，接受种种事物存在的假设，就是假立。这就是幻化出世间的第二步，“认为有外境”，“认为有外境”的原因通常都是随顺他人的认识。

“世俗串习”，就是知觉、认识、阿赖耶识的反复循环，这是幻化出世间的第二步。

“悟入觉慧”，就是产生清晰的知觉，恍然若有外境存在，到这一步“外境”就产生了。而且这种清晰的知觉是忽然产生的，所以叫悟入。想想我们双眼立体视觉的例子，特别是要把两幅画看成一个立体图像时最明显。开始眼睛没聚好焦，看不出来立体图像，这时眨眨眼，忽然就看出立体了。知觉好像有一个捕捉和锁定的过程，一旦出现立体的线索，意识可以将其迅速锁定。我们知觉到一个清晰的世界，或者说产生足够清晰的知觉，也应该有这么一个捕捉锁定的过程，这就是“悟入”。

“所见同性”，就是众人见到相同的外境，或者说众人产生相同的知觉。到这一步“世界”就产生了。

“谓地唯是地、非是火等。如地，如是水、火、风、色、声、香、味、触、饮食、衣乘、诸庄严具、资产什物、涂香、华鬘、歌舞、伎乐、种种光明、男女承事、田园、邸店、宅舍等事当知亦尔。苦唯是苦，非是乐等，乐唯是乐，非是苦等。”这是悟入觉慧，所见同性的内容，也就是产生了对种种事物的清晰的知觉和认知。

“以要言之：此即如此、非不如此，是即如是、非不如是，决定胜解所行境事；”对种种事物的知觉和认知清晰、明确、决定到“此即如此、非不如此，是即如是、非不如是，决定胜解”的程度，这样的知觉和认识的“所行境事”就是世间极成真实。

“一切世间从其本际展转传来，想自分别共所成立，不由思惟、筹量、观察、然后方取”，这是从另一角度解释。世间不是个人凭空假立的，而是展转传来的。辗转传来并不是说有个东西在传下来，而是关于世间如何如何的“传说”在展转传来。传说中有地球、月亮和太阳，传说中地球上五大洲四大洋，有山脉、平原、河流、湖泊。这个“传说”既存在于可觉知的意识，也存在于深层意识乃至第八识中。接受这个传说的人就会知觉到如此的世界。若有人随顺他人接受此“传说”，最后就会知觉到如此世界。世界就这样从前人到后人，展转传来。这个世界是“想自分别共所成立，不由思惟、筹量、观察、然后方取”，也就是众人的、想心所的、自动的分别所成立的，这种自动分别能力是先天俱生的，不需要“思惟、筹量、观察”等意识活动参与，同时自然也很难被意识所影响。这是“世界”具有客观性的原因。

由此可见，《真实义品》完全是用“假立”、“串习”、“觉知”、“所见”、“想自分别”、“取”来解释“世间极成真实”。其中完全没有承认世间真实存在的意思，而是在解说为什么“世间并非真实存在”但是却有“人们所共许的世间并以为它是真实的”。所谓“世间极成真实”并不是说有真实的世界，而是说“人们所共许的真实存在的世界”，或者说“人们所共许的世界的真实性”。只是人们共许为真实而已，并非究竟真实。

3. 解释“十四无记”

3.1. “十四无记”的通常解释

“十四无记”即：1、世有常（世界恒常存在），2、世无常（世界不是恒常存在），3、世亦有常亦无常（世界既恒常又不恒常），4、世非有常非无常（世界既非恒常亦非不恒常），5、世有边（世界有边界），6、世无边（世界没有边界），7、世有边无边（世界既有边又

没有边)，8、世非有边非无边（世界既非有边又非无边），9、命即身（生命就是肉身），10、命异身（生命不同于肉身），11、如来死后有（佛死后还有身体），12、如来死后无（佛死后不再有身体），13、如来死后亦有亦无（佛死后既有身体又无身体），14、如来死后非有非无（佛死后非有身体非无身体）。

佛为什么不回答这些问题呢？人们常用箭喻经来解释。比如，有人中了毒箭，是先为他拔箭解毒呢，还是问箭从哪里射来、谁造等等无关问题呢？按这个思路理解，十四无记都是无益之戏论，对修行无有用处，故不回答。这样解释简单易懂也有其道理，但仅仅理解到这个程度并过分强调则有偏差。比如，有人因此认为一切义理研究都无意义，乃至有烧毁经论者，就是把这个偏差放大到了极端。

还有解释说这些问题都超越了人的经验范围，只能空谈，无从实证，所以没有意义。这样解释对世界有边无边等问题适用，但对“生命同于肉身或者不同于肉身”的问题，不能说全无经验依据。佛死后是否还有身体、是否还存在的问题虽然超出了凡夫的认识范围，但也是佛教徒普遍关心的，大乘佛教讲法报化三身正是回答这一问题。所以，这一解释也不完全合理。

3. 2. 用外境神话解释说明“十四无记”

从“外境的神话解释”可以很清楚的说明佛为什么不回答这些问题。“一切世间从其本际展转传来，想自分别共所成立”，即并没有一个世间在延续，而是关于世间如何如何的传说在众生心识之间展转流传，从来就没有任何实在，只是一个故事而已。由于世间只不过是故事，所以有些问题完全没有意义，根本不需要回答。

比如，如果有人问“贾宝玉的爷爷是谁？”，这在小说中有交代，可以问。如果再问“贾宝玉的曾祖父是谁？曾曾祖父是谁？”，这就没有意义了。人都有父母，《红楼梦》的情节设定也遵守这个规则（《西游记》的情节设定就不遵守这个规则），但不要以为可以按照这个规则一直追溯上去。归根结底，所有人物都是曹雪芹创作出来的，对作者没写的人，追溯是没有意义的。

问世界有边无边、常或无常与此类似。讨论经验范围内的东西，相当于讨论作者写出来的人物和情节，虽是虚构，但还算有意义。经验以外的东西则相当于作者根本没写的人和事，提问和回答都没有意义。比如，现代科学对宇宙起源有一整套理论，可以一直推到大爆炸，但这个解释其实没多大意义。因为它必须依赖平移不变假设，就是物理规律在不同时间不同地点都是相同的，“故事”一直是在按照现在知道的规则讲着，从来没变过。但在“世间故事”展转流传过程中，怎么保证规则一直不变呢？当众生共业改变的时候，“世间故事”的规则完全可能变化，于是基于规律不变假设所推论的一切都变得没有意义。理解了这一点，就知道佛教的劫变论完全可能比大爆炸宇宙说更接近真实情况。

再比如，有人说“脂砚斋就是史湘云”，这个说法很怪诞。脂砚斋是批注《红楼梦》的人，史湘云是小说中的人物，一个真有，一个虚构，二者怎么能画等号呢？说生命就是肉身或生命不同于肉身，乃至佛死后有无都是类似问题。肉身乃虚妄梦幻，是故事中的事，生命是故事外的真实生命，怎么能说真实的生命和虚妄梦幻的身体相同或不同呢？问这个问题就象问“脂砚斋与史湘云是否是同一个人”一样荒诞。说佛涅槃后还有没有身体也是一样，虚妄梦幻中的身体根本不存在，怎么能说佛还有身体或没有身体呢？

总之，对理解了“世间极成真实”的人来说，十四无记都是荒诞不经的问题，根本不需要回答。

3. 3. 引经证

《杂阿含经》(九五八):

如是我闻:一时,佛住王舍城迦兰陀竹园,尔时,尊者大目犍连亦于彼住。时,有婆蹉种出家诣尊者大目犍连所,与尊者目犍连面相问讯慰劳,慰劳已,退坐一面,语尊者大目犍连:“欲有所问,宁有闲暇见答以否?”

目连答言:“婆蹉,随意所问,知者当答。”

时,婆蹉种出家问尊者目犍连:“何因、何缘余沙门、婆罗门有人求问,云何如来有后死、无后死、有无后死、非有非无后死,皆悉随答;而沙门瞿昙,有来问言如来有后死、无后死、有无后死、非有非无后死,而不记说?”

目犍连言:“婆蹉,余沙门、婆罗门于色、色集、色灭、色味、色患、色出不如实知,不如实知故,于如来有后死则取着,如来无后死、有后死、有无后死、非有后死非无后死则生取着;受、想、行、识、识集、识灭、识味、识患、识出不如实知,不如实知故,于如来有后死生取着,无后死、有无后死、非有非无后死生取着。”

如来者,于色如实知,色集、色灭、色味、色患、色出如实知,如实知故,于如来有后死则不着,无后死、有无后死、非有非无后死则不着;受、想、行、识如实知,识集、识灭、识味、识患、识出如实知,如实知故,于如来有后死则不然,无后死、有无后死、非有非无后死则不然,甚深广大,无量无数,皆悉寂灭。

婆蹉,如是因、如是缘,余沙门、婆罗门若有来问如来有后死、无后死、有无后死、非有非无后死,则为记说;如是因、如是缘,如来若有来问如来有后死、无后死、有无后死、非有非无后死,不为记说。”

时,婆蹉种出家闻尊者大目犍连所说,欢喜随喜,从坐起而去。

《杂阿含经》(九六三):

如是我闻:一时,佛住王舍城迦兰陀竹园。时,有婆蹉种出家来诣佛所,与世尊而相问讯慰劳已,退坐一面,白佛言:“瞿昙,彼云何无知故,作如是见、如是说,世间常,此是真实,余则虚妄;世间无常、世间常无常、世间非常非无常,世有边、世无边、世有边无边、世非有边非无边,命即是身、命异身异,如来有后死、无后死、有无后死、非有非无后死?”

佛告婆蹉:“于色无知故,作如是见、如是说,世间常,此是真实,余则虚妄,乃至非有非无后死;于受、想、行、识无知故,作如是见、如是说世间常,此是真实,余则虚妄,乃至非有非无后死。”

婆蹉白佛:“瞿昙,知何法故,不如是见、如是说,世间常,此是真实,余则虚妄,乃至非有非无后死?”

佛告婆蹉:“知色故,不如是见、如是说,世间常,此是真实,余则虚妄,乃至非有非无后死;知受、想、行、识故,不作如是见、如是说,世间常,此是真实,余则虚妄,乃至非有非无后死,如是不知、知,如是不见、见,不识、识,不断、断,不观、观,不察、察,不觉、觉。”

佛说此经已,婆蹉种出家闻佛所说,欢喜随喜,从坐起而去。

以上两段经文意思很清楚,因为对色、受、想、行、识不如实知,才会有世间常、世间无常等见解和议论。如果能如实知色、受、想、行、识则不会作如是见、如是说。为什么如实知色、受、想、行、识就不会作如是见、如是说了呢?前面就是一种可行的解释。当然,佛的原意可能不止于此。

4. “不受后有”的解释

4.1. 基本词义

《阿含经》中讲，阿罗汉在入灭时会说：“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。”所谓“有”是指在六道轮回中的生命，佛总结为四有轮转。生有：指出生。本有：是指出生后到死亡的这段时间。死有：是指死的时候。中有：是指死后还未托生这段时间，最多49天。“不受后有”就是不再有以后的生命，即脱离了六道轮回。

四有的涵盖范围很广，不仅包括有形的人和动物，也包括六道中无形的鬼神，甚至处于六道轮回间隙的过渡生命也包括在内。也就是说，不管死后到哪一道都属于后有，就算哪都没去，处于中阴状态也属于后有。阿罗汉不受后有就是彻底结束了所有这些生命形式。那将是什么状态呢？

4. 2. 错误理解

4. 2. 1. 以彻底死亡为“不受后有”

有人认为阿罗汉入灭就是彻底的死亡，是比一期生命结束更彻底的死亡，是把生生世世轮回中的生命彻底结束了。网络上有人问：

“阿罗汉的入灭究竟和轮回中的众生比较起来那个更有意义？阿罗汉不再生起生命现象和唯物主义的死亡又有什么区别？虽然有情只是因缘的聚合，但是毕竟存在生命现象，怎么看，活着的世人不比入灭的阿罗汉更好吗？轮回的众生和入灭的阿罗汉谁更有意义呢？”

这个问题已经把涅槃当做生命的彻底结束了。问者接着自问自答，更是一心认定涅槃为彻底死亡：

“我以为，阿罗汉所代表的意义在于：

1、贪嗔痴的止息（贪欲尽）；2、五阴的熄灭（不受后有）；3、生命的彻底终结（我生已尽）；4、苦的彻底结束（究竟苦边）；5、无欲无求（所作已办）；6、成就（证道）；7、解脱（慧解脱或者具解脱）

最后一条乃是最重要的，是凡夫和阿罗汉的根本不同点。事实上，阿罗汉的入灭与否，对于阿罗汉来说，因为对这个世界没有欲求，区别应该是不大的。而众生则迷恋于生存价值的发挥与延续，在贪嗔痴的驱使下，一再的承受五阴所形成的生命，而痛苦不止。

人们同意无常、喜爱无常；总希望在不断变化的事物之中经营来得到所期望的结果，所以，人们可以持有一种所谓的“积极态度”不必为无常保持悲观的态度，事物的无常是很容易理解，也很容易让人释怀的。毕竟旧的不去，新的不来，时间可以洗刷一切。可是，就南传佛法来说，生命的无常是一种切肤之痛，生命在五阴的聚集中痛苦，而因为无常，在生命中不存在那种心满意足的一点。”

这个解释还是把涅槃当作生命的彻底结束，只不过辩解说这个结束比活着还好，因为在轮回中活着都是苦，彻底死了就没有这些苦了。这是彻底的断灭见。对唯物论者来说，接受这个解释很容易，因为他们本来就认为人一死百了，不信有前世来生，说涅槃是彻底死没什么难以接受的。但佛教徒难以接受这种解释。

4. 2. 2. 以法身不起用为涅槃

古代也有人将涅槃境界生起类似疑惑。《坛经》中说：

僧志道，广州南海人也。请益曰：学人自出家，览《涅槃经》十载有余，未明大意。愿和尚垂诲。师曰：汝何处未明？曰：诸行无常，是生灭法。生灭灭已，寂灭为乐。于此疑惑。师曰：汝作么生疑？

曰：一切众生皆有二身，谓色身法身也。色身无常，有生有灭。法身有常，无知无觉。经云：生灭灭已，寂灭为乐者，不审何身寂灭？何身受乐？若色身者，色身灭时，四大分散，全然是苦。苦，不可言乐。若法身寂灭，即同草木瓦石，谁当受乐？又，法性是生灭之体，

五蕴是生灭之用。一体五用，生灭是常。生则从体起用，灭则摄用归体。若听更生，即有情之类，不断不灭。若不听更生，则永归寂灭，同于无情之物。如是，则一切诸法被涅槃之所禁伏，尚不得生，何乐之有？

这是唐代一位出家人提出的问题，他认为涅槃不可能是彻底的死，而有法性常存，但法性永归寂灭，不复更生。他觉得这样的法性常存和没有生命的无情之物已经没什么差别了，与其这样还不如在生死轮回中更好。

4. 3. 不入梦幻为不受后有

普通人说到轮回就以为有个灵魂、神识或心性进入到身体。这样理解的灵魂、神识或心性都不出四有，属于鬼道、天道或中阴身。按这个图景永远理解不了何为不受后有，也永远脱不了生死。

理解“唯名无义”和“世间极成真实”之后就不会这样看待生死了。所谓投生到一个世界实际上是心识展开了一场幻觉之旅，世界只不过是一场五尘俱全的立体电影或虚拟现实。身体及这个世界都是根本没有的，由于执取而认为其有，以致恍然若有，即“取缘有”。众生一场幻觉接着一场幻觉，没有暂停。既然所有这一切仅仅是一场场幻觉，则只要从中醒来不再进入任何一个幻觉——既不在幻觉中进入任何一个世界，也不在幻觉中进入任何一个身体，就可以脱离生死。“不受后有”就是不再展开任何一场幻觉，即《心经》所谓“远离颠倒梦想，究竟涅槃”。

4. 4. 怎样不入梦幻

4. 4. 1. 停在两次幻觉之间

怎样才能不展开任何一场幻觉呢？一种想法是保持在幻觉转换的中间状态，不进入下一场幻觉，则不受后有。比如，美洲印第安人有一支古老的传承就以“展开知觉之翼”为修行的目标。他们认为，人本是一团无名无状的感觉聚集体，然后感觉被粘起来，人就生在了一个世界。他们希望能够回到形成单一世界知觉之前的状态。在这种状态下，众多感觉同时并存，而不聚合成单一的外境知觉。

卡洛斯·卡斯塔尼达在《力量的传奇》中描述自己短暂进入这种状态的感觉：“我感觉自己冲入空中，以极高速度朝地面坠落。当我坠落时，我觉得我的衣服被扯光了，然后我的血肉之躯也脱离了，最后只剩下我的头。我极清楚地感觉到，当我的身体分解时，我的体重也消失了，于是我的坠落失去了速度，不再垂直下降，而像树叶般来回飘荡。接着我的头也失去了重量，所有剩下来的我只是一小立方体，像石子般的残余物，我所有的知觉都集中在那里。然后，那一小块似乎爆开了，我变成了千块碎片。我知道，或者某种东西知道，我能够同时觉察到所有的千块碎片，我就是知觉本身。”

这种状态下千块知觉碎片同时存在，不整合成一个整体，也不进入任何一个世界的梦幻，当然也没有后有。但这种状态只能是暂时的，就算有办法保持很长时间也不会是永久，最终还是难免要进入下一个梦幻。

4. 4. 2. 无想定和无想天

另一种办法是彻底消除意识活动，有意识活动就有进入梦幻的可能性，彻底消灭意识活动则也同时消灭了进入梦幻的可能性，保持在这种状态，也可以不进入后有。活着时进入这种状态称为无想定，死后保持在这种状态称为无想天。由于没有想、没有梦幻，也就不进入任何一个世界，所谓无想天可能并非像其它欲界、色界天那样有一定外境，而是一种暂时不入生死的境界。

有些南传佛教徒把涅槃理解为彻底的死亡，就像前面的第一种错误理解。按这种理解修下去，最终能够达到的最接近彻底死亡的境界就是无想定。它消灭了意识活动，接近彻底死

亡，但没有证到真实，所以不同于涅槃。觉悟真实是从梦幻中醒来而不入梦幻生死，无想定相当于在极深的睡眠中不入梦幻生死，二者方向正相反。由于没有觉悟真实，这种无想而无梦也只能是暂时的，最终还是会从“深睡”转入“浅睡”，意识再次生起而入梦幻生死。

4. 4. 3. 涅槃

只有觉悟真实才能终止幻觉。也就是说要从幻觉中醒来，知觉到真实存在，并安住于此，这样才能不再生起幻觉，不再进入世间，不受后有。

什么是真实呢？《瑜伽师地论本地分菩萨地真实义品》云：“云何烦恼障净智所行真实？谓一切声闻独觉若无漏智、若能引无漏智、若无漏后得世间智所行境界，是名烦恼障净智所行真实。由缘此为境、从烦恼障智得清净，于当来世、无障碍住，是故说名烦恼障净智所行真实。”烦恼障净智所行真实即声闻独觉以无漏智、能引无漏智和无漏后得智所行境界，由于缘此为境，故可以于未来世无障碍住。

怎么生起此智呢？“此复云何？谓四圣谛：一、苦圣谛，二、集圣谛，三、灭圣谛，四、道圣谛。即于如是四圣谛义极善思择、证入现观。入现观已、如实智生。”即思择四谛，入谛现观，由谛现观可引生如实智。

如何入谛现观呢？“此谛现观，声闻、独觉能观唯有诸蕴可得，除诸蕴外、我不可得，数习缘生诸行生灭相应慧故，数习异蕴补特伽罗无性见故，发生如是圣谛现观。”

《真实义品》的这段文字简短而完整地描述了声闻、独觉乘的修行。第一，是反复观察诸行生灭无常，五蕴无我，由此发生圣谛现观。第二，依谛现观引生如实智。第三，如实行于烦恼障净智所行真实，由于缘此为境，可于未来世无障碍住。这样才能彻底“不受后有”。这决不是彻底的死，也不是留有微细身体不灭，而是如实智生，行于真实，一切世间的幻觉永远消失，自然不受梦幻生死。

二乘人证到烦恼障净智所行真实，依此真实只能脱离生死不受后有。佛证到所知障净智所行真实，依此真实可于梦幻境界得自在，故佛可自在示现自受用身、他受用身、变化身度脱众生。

4. 5. 六祖慧能对涅槃的解释

再看六祖慧能如何回答弟子的问题。志道问完后，六祖批评他说：“汝是释子，何习外道断常邪见，而议最上乘法？据汝所说，即色身外别有法身，离生灭求于寂灭；又推涅槃常乐，言有身受用。斯乃执吝生死，耽著世乐。”即是说，如果认为色身外还有一法性或法身受用涅槃常乐，这还是执着生死，耽著世乐。

接着说：“汝今当知，佛为一切迷人，认五蕴和合为自体相，分别一切法为外尘相。好生恶死，念念迁流，不知梦幻虚假，枉受轮回，以常乐涅槃，翻为苦相，终日驰求。”这是说迷人不知梦幻虚假，枉受生死。

“佛愍此故，乃示涅槃真乐。刹那无有生相，刹那无有灭相，更无生灭可灭，是则寂灭现前。当现前时，亦无现前之量，乃谓常乐。此乐无有受者，亦无不受者，岂有一体五用之名？何况更言涅槃禁伏诸法，令永不生。斯乃谤佛毁法。”证到无有梦幻的生灭，是为寂灭现前。此时，既无现前之量，也无受者。不可以体用名之，更不可说涅槃禁伏诸法。

这段文字对外尘皆为幻觉表达的还不太明确，容有其它解释。但联系《坛经咐嘱品》：“三科法门者，阴界入也。阴是五阴：色受想行识是也。入是十二入，外六尘：色声香味触法；内六门：眼耳鼻舌身意是也。界是十八界：六尘、六门、六识是也。自性能含万法，名含藏识。若起思量，即是转识。生六识，出六门，见六尘，如是一十八界，皆从自性起用。”这一段说十

八界皆从自性起用，由自性起转识，生六识、出六门、见六尘，对外尘皆为幻觉表达的很清楚。故笔者认为，六祖说涅槃可理解为脱离梦幻生灭，证到无生灭的实相，此为寂灭现前。这样理解和小乘涅槃是相同的。

当然，禅宗思想复杂，即便是《坛经》也不能代表所有禅宗思想，不能说《坛经》的见解就是禅宗的见解。《坛经》也不仅是这里所引的几段，其它段落也有不容易解释通的地方。笔者只是根据以上解读说六祖是这样解释涅槃的，不能说《坛经》总体上是这种思想，更不能说禅宗就是这种思想。

2012年2月9日星期四

2012年4月6日星期五，增加世间极成真实的解释

2012年4月26日星期四，增加不受后有的解释

2012年5月8日星期二，增加十四无记的解释

2012年6月15日星期五，增加十四无记经证，不受后有与无想定，及多处细节修改

关于“唯名无义”一文

这篇文章的内容在2008年第一届慈氏学研讨会后就开始考虑。当时还是认为感觉之外有什么东西存在，意识是在建构一个模型，就象用塑料塑成恐龙，其结构是依真的恐龙。这时隐约觉得模型背后未必真有什么东西，也许模型所模拟的是另一个模型，另一个模型又在模拟另一模型，……。如此下去，也许像芭蕉，层层剥下去，最后找不到一个实的东西。但这又是怎么个关系呢？当时想不清楚。

2012年初想讨论名言与存在的关系问题，作为铺垫，先说明形象思维和知觉本质上也是语言。说明它们也是语言后，再加上幻觉说，自然引申出知觉源于几种语言的翻译和转换。原来模型背后还可以是模型，一套语言背后还可以是另一套语言，层层寻找下去没有尽头，根本没有一个实的东西作为最初的原型。这种情况的一个实例就是神话，模型在辗转模拟，神话在辗转流传，越流传越模拟细节越丰富，越显得真实。所以，形象的说“外境就是个神话”。

由外境是个辗转流传中越描越真的神话，很自然的可以引申出对幻化之术的解释。幻化无非是在神话中人为的、刻意的插入一些东西，然后也越描越真，就幻化出来了。神通现象就可以这样解释。于是有了下一篇文章的部分内容。

4月初给韩老扫墓，回来后和老吕讨论，他讲到了《真实义品》中的世间极成真实。我当时正在思考神话和幻化怎么越来越真的问题，他一讲马上发现世间极成真实的定义正好可以和外境神话产生的过程一字一句完全对应，于是加入世间极成真实的解释一段。后来又想到“十四无记”和“不受后有”也可以用外境神话解释，于是加入。加上这些后内容已经比较多，于是把幻化之术独立成另一篇文章。独立之后可以展开详细讨论，那篇文章的内容也丰富了。

2012年9月10日星期一

阿弥陀净土的原貌*

辛岛静志

说明：在本论文中使用《○○经》（如《阿弥陀经》、《无量寿经》）表示特定的汉译经典，使用〈○○经〉（如〈阿弥陀经〉〈无量寿经〉）表示包括梵本、诸汉译、藏译在内的总称。

净土：“洁净的土”还是“被洁净的土”？

汉语“净土”既可以表示“洁净的土”（形容词+名词），也可以解释为“洁净土地”（动词+名词）。汉译〈般若经〉等中“净佛国土”（“洁净佛国土”；梵语 *buddhakṣetrampariśodhayati*）频繁出现，“净土”也是其略称。因此，把“净土”解释为“被洁净的土”这种可能也是存在的。

藤田宏达认为，印度原语中本来没有“净土”这个名词，它是在中国〈般若经〉中不断教说的净佛国土思想影响下造出来的¹。藤田还阐述到，极乐观念本身就是在净佛国土思想背景下产生的²。平川彰虽然也认为印度原语中不存在“净土”这个名词，但他认为，“（极乐）净土”本来与〈般若经〉等中“净佛国土”无关，是中国净土教的创始人昙鸾（476-542）把这两个概念联系在一起的³。那么“净土”所指究竟是“洁净之土”还是“被洁净之土”呢？

（一）支谦误译例

许多学者以及笔者的其他论文中已指出⁴，支谦（翻译多在222~252年间）常把梵语（以下简称为 Skt）、佛教混淆梵语（Buddhist Hybrid Sanskrit 以下简称为 BHS）及中期印度语（Middle Indic 以下简称为 MI）混为一谈，造成误译。例如，与〈八千颂般若〉对应的《大

* 2009年3月笔者曾在法兰西学院（Collège de France）和莱顿大学做过以英文“The Original Landscape of Amitābha’s ‘Pure Land’”为题的演讲。本篇论文在这篇英文论文基础上作了大幅度修改和补充。

莱顿大学演讲后，有人指出笔者没有提及 Jan Nattier 的论文以及论点、论文部分内容与 Jan Nattier 的论点重复等。的确，没有注意到 Jan Nattier 的论文是笔者的疏忽，但如果说有重复之处的话，那么也仅仅是在（六）末尾关于“无量清静（佛）”说明的一处。如（二）中所写，笔者早在十余年前就曾持有“vyūha = 嚴 = 淨”看法。在几年前与 Jan Nattier 讨论时（参照 Nattier 2007: 359n.*），笔者曾就她过去发表 *vyūha/viśuddha* 混同说一文中所论表示了不同看法，指出她的论证在语言上不能成立，并且拿出资料等提示她有 *vyūha/*vi-śuha* (< **vi-śubha*) 混同的可能性。关于这一混同说，笔者在本篇论文中所论证的内容与 Nattier 博士的见解相去甚远，相信读者在读过笔者此论文后，再与 Nattier 博士论文相比较，二者差异自会心领神会。退万步言，Nattier 博士之论文仅涉及“vyūha = 淨”，远没有达到真正关键之处的“净土”。

此篇论文大体内容的着手契机于2004年4月净土真宗大谷派九州教学研究所研修会上的演讲。同年笔者又在佛教大学夏季集中讲座时对众多学界同仁及后辈学生论述过这一问题。这个研究题目笔者长期以来酝酿已久，自然也为此花费了许多时间精力。但之后，梵文写本断简和汉译佛典辞典两个研究课题任务过于繁重，没有再多的时间来完成论文的执笔。光阴似箭，一晃五年过去。因需要准备2009年于法国的演讲，才重新提笔把酝酿多年的成果付之于文字。瞬间欢喜之后竟然是不断的意料之外的烦恼。各种各样的世事迫使我一度放弃了发表此论文的想法。即将放弃之时，长年挚友给予了极大的鼓励和支持，使我重新鼓起勇气把这篇几乎要束之高阁的论文发表出来。值此，笔者感谢鸟越正道、野村和彰、益田惠真、吹田隆道、Peter Lait、玉井达士、佐佐木大悟、肖越等同仁。没有他们的支持，就永远不会有拙文的问世。同年在佛教大学夏季集中讲座时，出席的同仁以及学生们催促笔者尽早发表此篇论文。当时正值笔者精神之低谷，彷徨且脆弱，那时得到的支持与鼓励令笔者感动万分，终身不能忘怀。

1 参照藤田 2007: 384f.

2 藤田 2007: 388.

3 平川 1976: 2f. = 1990: 80f.

4 辛岛 1997a: 169, Karashima 2006: 362f. 也参照 Nattier 2007: 369, 2009: 108f.

明度经》(T. 8, No. 225)中,支谦把 Skt. ābhā (“光”)译为“水”。此类误译有:“水行天”(485a12; Skt. Ābhā)、“无量水天”(485a12; BHS. Apramāṇābhā)、“水音天”(485a12; BHS. Ābhāsvara)等等,说明支谦把 Skt. ābhā (“光”)与犍陀罗语(以下略为 Gā)*ava (< Skt. āpas fem. pl.; 参照 Pā. āpa, āpo “水”)混淆为一体了。

除上述例之外,在支谦译《维摩诘经》(T. 14, No. 474)中¹,支谦把 Skt. deva (“天”)误认为是 MI. dīva, Gā. diva (< Skt. dīpa “灯”),因此把 Devarāja 译为“灯王(519b12)”。他还把 Skt. jālin (“拥有网”)也同样翻译为“水”。此类例子有:“帝(←宝)水”(519b11; Indrajālin)、“水光”(同 Jālinīprabha)、“梵水”(519b16; Brahmajālin)。这些例子都说明支谦把 Skt. jāla (“网”)的派生词 jālin 解释成了 Skt. jala (“水”)。支谦把菩萨名 Anikṣiptadhura 翻译成“不置远”(519b15),说明支谦混淆了 Skt. dhura (“重负”)和 Skt. dūra (“远”)²; 把人名 Subāhu 译为“善多”(531a8)³,说明支谦混淆了 Skt. bāhu (“腕”)与 Skt. bahu (“多”)的意思; 把 Nārāyaṇa 译为“人乘”(531a25)⁴,说明支谦把这个大名鼎鼎的名字解释为 Skt. nara (“人”) + Skt. yāna (“车”); 把 Skt. saṃskṛta (“有为”)译为“数”(531b26, 533c22, 534a15 等)⁵,说明支谦混淆了 Skt. saṃskṛta 的中期印度语词形 saṃkhata 与 MI. saṃkhāta (< Skt. saṃkhyāta “被计算”)。

支谦常把 BHS. pratyekabuddha (独觉)译为“缘一觉”(528c18, 21, 24 等等)⁶,但在原典中是犍陀罗语词形 pracea-buddha (与 BHS. pratyeka-buddha “独觉”/pratyaya-buddha “缘觉”相对应)⁷。有可能是支谦认为 pracea 有“唯一”(pratyeka)和“缘”(pratyaya)⁸两种意义,也有可能是当时这种解释在犍陀罗地域已经形成。

支谦祖父来自印度,支谦本人则出生在中国北部,从未离开过中国国土⁹。因此,他的汉语虽然完美,但对于印度语言的知识却十分贫乏,常把梵语和中期印度语混为一谈。一般说来,至三世纪末为止的印度佛典中,中期印度语和梵语常混和在一起,因此,导致了准确理解这些佛典极其困难。正是因为支谦没有完全理解原典,因此才造成了他翻译的经典常脱离印度佛典原意。但支谦的汉语优雅流畅,深得当时人们喜爱,所以支谦汉译广泛流传。也正是因此,支谦的误译对中国佛教产生了巨大的影响。

(二) 支谦译中的“净” = vyūha

支谦常把 vyūha (“布局”)译为“净”或“清”¹⁰。下列例子¹¹选自支谦译《维摩诘经》T.14, No.474; 略为 ZQ), 每例都附上了在梵本(略为 Vimalakīrtinirdeśasūtra; Vkn), 鸠摩罗什译《维摩诘所说经》(T.14, No. 475; 略为 Kj)、玄奘译《说无垢称经》(T.14, No. 476; 略为 Xz)中相对应词:

1 2002年9月在佛教大学召开的日本印度学教学会上,铃木晃信博士发表了“维摩经文本考证——梵、藏、汉的对照研究”。以下菩萨名梵汉对照便是在铃木先生这篇资料基础上,笔者于2002年研究后的结果。此外,关于竺法护译《正法华经》中出现的同一菩萨名问题,笔者已于 Karashima 1992 年做过考证——但当时笔者认为它是竺法护的翻译,而不是竺法护借自支谦。也参照 Nattier 2007: 369。

2 Cf. Karashima 1992: 27.

3 Vkn VIII§5 Subāhu; ZQ, 善多; Kj, 妙臂; Xz, 妙臂。

4 Vkn VIII§12 Nārāyaṇa; ZQ, 人乘; Kj, 那罗延; Xz, 那罗延。

5 Vkn VIII§22, X§16, 18 etc. saṃskṛta; ZQ, 数; Kj, 无为; Xz, 无为。也参照 Nattier 2007: 381, n.87.

6 Vkn VI§11, §12 etc. pratyekabuddha; ZQ, 缘一觉; Kj, 辟支佛; Xz, 独觉。

7 参照 Gā. praceka-buddha, pracega-buddha (< Skt. pratyeka-buddha)。犍陀罗语 Anavatapta-gāthā 中也可见词形 pracea-buddha。Salomon 先生认为,与其说这个词和 pratyeka-buddha 相对应,毋宁说它与 pratyaya-buddha 相对应。

8 参照 Gā. pracea < Skt. pratyaya.

9 参照 Nattier 2008: 116.

10 Inagaki 已指出(1998: 213, 217)。

11 其他例也参照 Inagaki 1998: 213, 217。

- 光淨菩薩 (519b6; Vkn I § 4. Prabhāvvyūha; Kj. 光严; Xz. 光严)
 大淨菩薩 (519b7; Vkn I § 4. Mahāvvyūha; Kj. 大严; Xz. 大严)
 蓮華淨菩薩 (519b16; Vkn I § 4. Padmavyūha; Kj. 华严; Xz. 蓮华严)
 淨復淨 (522c27; Vkn III § 29. Śubhavyūha; Kj. 严淨; Xz. 严淨)
 寶淨 (529a7; Vkn VI § 13, 44a3. Ratnavvyūha; Kj. 宝严; Xz. 宝严)
 大 (←太) 清 (535c12; Vkn XII § 7. Mahāvvyūha; Kj. 大庄严; Xz. 大严)

除去最后一例是佛国土名以外，其他都是人名。特别值得注意的是 vyūha (= “淨”) 付在人名末尾这一点。

大乘佛典中 vyūha (“布局”) 用于称颂佛国土之美的记述¹。支谦常把出现在这样前后关系中的 vyūha 也译为“淨”。例如：

- (1) ZQ. 519b1. 无量佛国皆严淨 (Vkn I § 3, 2a6; anantabuddhakṣetraguṇavyūhasamalaṃkṛta~; Kj. 537a-2. 无量佛土皆严淨; Xz. 558a5. 无量佛土皆严淨)

这里，支谦把 guṇa-vyūha (“美质”与“庄严”) 译为“严淨”²。在其他地方则把 guṇa 译为“严”³。因此显而易见，支谦逐字翻译了 guṇa-vyūha。

ZQ. 520c11f. 佛告舍利弗：“汝且观此佛国严淨？”对曰：“唯然。本所不见，本所不闻，今佛国土好淨悉现。”“然舍利弗！……若人意清淨者，便自见诸佛佛国清淨。”当佛现此佛土严淨之时，八万四千人发无上正真道意 (Vkn I § 18~§ 19 tatra bhagavān āyusmantam Śāriputram āmantrayate sma: “paśyasi tvaṃ Śāriputra imān buddhakṣetraguṇavyūhān?” āha: “paśyāmi bhagavan! adṛṣṭāsrutapūrvā ime vyūhāḥ saṃdṛśyante” āha: “īdṛṣam mama Śāriputra! sadābuddhakṣetram yathā cittapariśuddhyā satvā buddhānāṃ buddhakṣetraguṇavyūhān paś- yanti” asmin khalu punar buddhakṣetraguṇavyūhālaṃkāre saṃdarśyamāne . . . ; Kj. 538c23f. 佛告舍利弗：“汝且观是佛土严淨？”舍利弗言：“唯然世尊！本所不见，本所不闻。今佛国土严淨悉现。”佛语舍利弗：“我佛国土常淨若此。……若人心淨，便见此土功德庄严。”当佛现此国土严淨之时，宝积所将五百长者子皆得无生法忍。)

- (3) ZQ. 520c9f. 譬如众宝罗列淨好如来境界无量严淨于是悉现 (Vkn I § 17. tadyathāpi nāma Ratnavvyūhasya tathāgatasy nantagūṇaratnavvyūho lokadhātus)

- (4) ZQ. 529a10f. 此室清淨常见诸天名好宫室及一切佛严淨之土 (Vkn VI § 13, 44a5. iha gr̥he sarvadevabhavanavyūhāḥ sarvabuddhakṣetraguṇavyūhās casaṃdṛśyante; Kj. 548b18f. 此室一切诸天严飾宫殿诸佛淨土皆于中现)

- (5) ZQ. 535a23f. “汝等观是妙乐世界阿閼如来，其土严好，菩萨行淨，弟子清白？”皆曰：“唯然已见。”“愿受如是淨好佛土，诸菩萨皆欲追学阿閼如来菩萨所行。”…… (535b1f.) 佛问舍利弗：“汝已见妙乐世界阿閼如来？”“如是，世尊！见彼土人一切淨好。” (Vkn XI § 7, 69b4f. “paśyata māṛṣā! Abhiratiṃ lokadhātum Akṣobhyaṃ ca tathāgatam etāṃś ca kṣetravyūhā śrāva- kavvyūhān bodhisatvavyūhāṃś ca?” ta āhuḥ “paśyāmo bhagavann!” iti āha: “īdṛṣam māṛṣā! buddhakṣetram parigrahītukāmena bodhisatven Akṣobhyasya tathāgatasya bodhisatvacary- āyām anusik- śitavyam” …… § 8 tatra bhagavān āyusmantam Śāriputram āmantrayate sma: “dṛṣṭā te Śāriputra! Abhiratir lokadhātuḥ sa c Akṣobhyas tathāgataḥ?” āha: “dṛṣṭā mebhagavan!

1 关于 vyūha，参照原 1973，村上 2004，Murakami 2006，2008，Lienhard 2007: 144, 180。

2 “严淨”意为“淨，完全清淨的”，成为佛教常用词，在佛教文献中频繁出现。多与梵语√subh, √śudh 以及其派生词相对应。参照 Karashima 1998: 522~523，同 2001: 317。

3 例如：“其师子座为一切严” (527a24; Vkn V § 6, 35a2. sarvaguṇopetāni siṃhāsānāni)。

sarvasatvānām tāḍṛśā buddhakṣetraguṇavyūhā bhavantu. ”；Kj.555c8f. “汝等且观妙喜世界无动如来其国严饰，菩萨行净，弟子清白？”皆曰：“唯然已见。”佛言：“若菩萨欲得如是清净佛土，当学无动如来所行之道。”……555c16f. 佛告舍利弗：“汝见此妙喜世界及无动佛不？”“唯然已见。世尊！愿使一切众生得清净土如无动佛。”；Xz.585b5f. “汝等神仙！普皆观见妙喜世界无动如来庄严佛土及诸菩萨声闻等耶？”一切咸言：“世尊已见。”……585b21f. 舍利子言：“世尊！已见。愿诸有情皆住如是庄严佛土。”）

那么为什么支谦把 *vyūha*（“布局”）翻译成了“净”？关于这一问题，Jan Nattier 博士第一个以论文形式指出，支谦译中 *vyūha*=净。她认为，支谦混淆了 *vyūha* 和犍陀罗语的 *viśuddha* (2000:73~74,注6)。

笔者十几年来一直认为¹，支谦把 *vyūha*（“布局”）翻译成“净”的理由在于，正如“严净”所显示，汉语“净”一定有类似“严”的“整洁”的意思。（也就是“*vyūha*=严=净”）笔者记忆如果准确的话，数年前，在和 Nattier 直接讨论时，笔者指出，*vyūha* 不可能与 *viśuddha* 以及任何俗语混淆，之后又如此说：“从语言的角度讲，如果说支谦混淆了 *vyūha* 和 *vi-śubha* 的中期印度语词形**vi-śuha*，那么则很容易解释。但是说到底这仅仅是语言学上的一个可能性而已。我自己选择‘*vyūha*=严=净’的论点”。那以后，Nattier 在之前 *vyūha/viśuddha* 的结论²之外，补充了二者又与**vi-śubha* 混同的论点（2007: 376f.）。

笔者没有注意到 Nattier 发表的这篇扩展了原论文以后的新论文。为了准备笔者自己的论文——也就是本论文的底稿时，重又把支谦译《维摩诘经》与梵本以及诸汉译作了对比，发现了令笔者改变自己原来“*vyūha*=严=净”论点的新内容：支谦把 *āyūha*（“努力，effort, striving”³）译为“净”，把 *niryūha*（“放弃，abandonment, withdrawal”⁴）译为“不净”、“秽”。这一发现令笔者大吃一惊。例如：

ZQ.524a15f. 无我（←色）哉佛，净秽已离。顺哉佛，本性已清。明哉佛，自然已净（*Vkn III §52,21b4. nirātmikābodhir āyūhaniryūha vigatā, anākulā bodhiḥ prakṛtipariśuddhā, prakāśābodhiḥ svabhāvapariśuddhā; Kj.542c4f. 如化是菩提无取舍故。无乱是菩提常自静故。善寂是菩提性清净故*）

ZQ.527a6f. 法无不净在不净者，于法有取有放。斯求法者，无取放之求也（*Vkn V §3,34a6. dharmo nayūho niryūhaḥ. ye kecid dharmam grhṇanti vā muñcanti vā, na te dharmārthikā, udgrahaniḥsargārthikās te; Kj. 546a18f. 法无取舍。若取舍法，是则取舍非求法也*）

2008 年准备本文的同时，笔者还做着伦敦大英图书馆收藏梵语断简的出版工作。整理这些断简的过程中，在和田出土 *Lalitavistara* 断简中，笔者发现了 *viyūbha*⁵（< *viyūha* < *vyūha*）词形。这一发现坚定了笔者改变原来观点的决心。佛教梵语写本以及断简中，Skt. *vyūha* 以 *iyūha*⁶ 的形式出现并不罕见。这一 *Lalitavistara* 写本断简中中期印度语词形 *viyūha* 经过更进一步梵语化（hypersanskritism）变为 *viyūbha*。

无论是犍陀罗语还是佛教梵语，其中都有很多 -y- 与 -ś- 交替的例子。犍陀罗语的这两个字母字体也十分相似。此外，在印度西北部以及中亚的语言中，口盖音 -ś- / -y-（以及 -j-）很

1 竺法护《正法华经词典》(1998) 出版后，Jonathan Silk 教授曾指教笔者说，竺法护也把 *vyūha* 翻译为“净”。

2 Nattier 说过，*vyūha* 在梵语中变为 *vyūḍha*, *vyūḷha*，在巴利语中变为 *viyūḷha* (2007: 373,376)——虽然在论文中没有提到，但口头上她说过这是证明 *vyūha* 的 *ha* 和 *viśuddha* 的 *ddha* 替换根据之一。但是，*vyūḍha* (> *vyūḷha*, *viyūḷha*) 是 *√vah* 的过去分词，不可能与 *vyūha* 替换。

3 BHSD, s.v. *āyūha*.

4 BHSD, s.v. *niryūha*.

5 Or.15010/48, r8, r10. *Ratnaviyūbham* (< *vyūha*-). 参看 Karashima/Wille 2009, vol. II.1, p. 408.

6 SP(KN).101.2. -*vyūha*- / SP(O), SP(Wi).48. *Viyūha*-; SP(KN).460.7. -*vyūho* / SP(Wi).121. *viyūho*; Sukh(SC), p. 208, l. 10, p. 213, l. 11. *viyūhā*.

有可能非常近似¹。

从这一系列问题考虑，我们不难推测，支谦把 *viyūha* (< *vyūho*)、*āyūha* 以及 *niryūha* 中相同部分 *-yūha* 误认为是 **śūha* (<² *śubha* “美丽，纯粹，清净”) ³，把 *viyūha* 和 *āyūha* 翻译为“净”；另一方面把 *niryūha* (“无 *yūha*”) 解释为“无 **śūha*”，翻译成“不净”、“秽”。

支谦就是这样把 *vyūha* 和 **śūha* (< *śubha*) 联系在一起，翻译成“净”的。即使是活跃于支谦之后的伟大翻译家竺法护 (Dharmarakṣa; 233~311 年) 也沿袭了支谦这一特殊的解释。在竺法护译《正法华经》(T. 9, No. 263; 286 年) 中有以下表达：

净复净 (131a6; SP[KN] 457.7. *Śubha-vyūha*; 罗什译⁴ 59c3. 妙庄严)

净王 (127b8; SP[KN] 425.5. *Vyūha-rāja*; 罗什译 55b8. 庄严王)

严净王三昧 (127b1; SP[KN] 424.6. *Vyūha-rāja-samādhi*; 罗什译 55b1. 庄严王三昧)

众德本严净 (132a4; SP[KN] 465.6. *Sarvagūṇālaṃkāravvyūha*; 罗什译 60b28. 一切净功德庄严)

此外，竺法护把经典 *Mañjuśrībuddhakṣetrāgūṇavyūha* 翻译为《文殊师利佛土严净经》(T. 11, No. 318)，不空 (Amogha 705~774 年) 则把同一经典翻译为《大圣文殊师利菩萨佛刹功德庄严经》(T. 11, No. 319)。竺法护译经典中有一部《大净法门经》(T. 17, No. 817; **Mahāvvyūhadhar-maparyāya*?)⁵，与其对应的隋代那连提耶舍 (490~589 年) 译中为《大庄严法门经》(T. 17, No. 818)。

从以上举例我们可以明确看出竺法护沿袭了支谦把 *vyūha* 译为“净”的特殊译法。

虽然支谦和竺法护都把 *vyūha* 翻译为“净”，但在他们的翻译中并没有出现“净土”一词。“净土”的出现发生在以后，而且这个词最初制造出来时大约与 *vyūha* 根本没有直接关系。

(三) 净土的意义

(A) 严净之土 > 净土 (“洁净的土”) ?

正如竺法护参照支谦的译词并沿袭其用法一样，鸠摩罗什 (344~413 或 350~409 或 350~411 年) 在翻译佛典时，如果有既存翻译，他便有时参照既存翻译，有时又做些脱胎换骨

1 关于 *-y-* / *-ś-* 的替换问题，参照 Karashima 1992: 269 §2.2.7, 289, note on 71a10; v. Hinüber 2001: §213。犍陀罗语中 *ya* 和 *śa* 酷似，甚至有时难以区别 (参照 Salomon 2000: 68; Lenz 2003: 121f.; Glass 2000: §§2.26, 2.30; 同 2007: 100) —— 字体相似也许意味着原本发音也相似 (Richard Salomon 教授口头谈论)。笔者的推论是，*-j-* (> 中期印度语 [也包括犍陀罗语] *-y-*) / *-y-* / *-ś-* 发音相近，所以经常混用。和田语文献中可见来自犍陀罗语的借用词形便是笔者的这一推论的佐证 (参照 v. Hinüber 2001: § 213)。例如，*virśa* (< Skt. *vīrya*)，*ttārsāśūni* (< Skt. *tiryagyoni*)，*neśāya* (< Skt. *niryātayati*)。与此三个子音相对应的初期汉译佛典音写词常常为同一个词。这一事实也表明这几个音是同一音或相近。例如，*羅耶* (-*rāja*; T. 15, No. 626, 393a2, 支娄迦讖译)、*摩耶* (*Māyā*; T. 3, No. 184, 462b20, 康孟译)、*維耶離* (*Vaiśālī*; T. 4, No. 196, 161b23, 康孟译)。支娄迦讖译《道行般若经》(T. 8, No. 224; 179 年译) 中有例显示这样的混同。例如下面译文中，译者把梵本的 *rāśi-* (“堆积”) 与 Skt. *rājan* (“王”) 混淆，把 *śuddha-* (“清净的”) 与 Skt. *yuddha* (“战争”) 或 Skt. *yudh* (“战士、士兵”) 混淆; T. 8, No. 224, 446a2f. 般若波罗蜜者，甚深，珍寶中王。天中天！般若波罗蜜者，大將中王。天中天！般若波罗蜜，與空共鬪，無能勝者/AS.109.27 = R.220.16f. = AAA.479.5f. *ratnarāśir bhagavan prajñāpāramitā śuddharāśir bhagavan prajñāpāramitā ākāśaśuddha tām upādāya* (“世尊！般若波罗蜜是宝物的堆积。世尊！基于〈如〉虚空〈般〉的清净，般若波罗蜜是清净的堆积。”))

2 参照 MI. *sūha* < Skt. *śubha*。支娄迦讖译《道行般若经》T. 8, No. 224) 中有“首呵” 435a12; *Śubhā* > **Śūha*)、 “波栗多修呵” (435a13; *Parītaśubha* > **śūha*)、 “首呵迦” (439c25; *Śubhakṛtsna* > **Śūhaka-*)、 “阿波摩首呵” (439c24; *Apramāṇaśubha* > **Apamā* (ṇa) *śūha*) 等音写词，由这些音写词可知，原典中为 **śūha* (< Skt. *śubha*)。参照 Karashima 2006: 357, Nattier 2006: 192。

3 笔者认为，不是支谦看着写本翻译的，而有可能是某一印度僧人朗读写本，支谦听后翻译的。因此有以下三种可能性：(1) 写本中确有词形 **viśūha* (< *viyūha* < *vyūha*)，**āśūha* (< *āyūha*)，**nirśūha* (< *niryūha*)；(2) 朗诵者有口音；(3) 写本无误，朗诵者也无口音，支谦从一开始就误解了这些词的原意。因为支谦以及受他翻译影响甚深的竺法护在好几部经典中都把 *vyūha* 翻译为“净”，因此笔者认为 (3) 的可能性最大。

4 T. 9, No. 262, 妙法莲华经 (406 年译)。

5 现存梵本经题为 *Mañjuśrīvikurvāṇasūtra* (或 *Mañjuśrīvikrīḍitasūtra*)，与其完全不同。

的修改。我们就从鸠摩罗什译《维摩诘所说经》(T. 14, No. 475; 406年)里来举例说明¹, 这个例子非常清楚地证明了上述笔者的观点。

ZQ. 520c11f. 佛告舍利弗: “汝且观此佛国土严净?” 对曰: “唯然。本所不见, 本所不闻, 今佛国土好净悉现。”

Kj. 538c23f. 佛告舍利弗: “汝且观是佛土严净?” 舍利弗言: “唯然, 世尊! 本所不见, 本所不闻。今佛国土严净悉现。”

这里与其说罗什(或是他的翻译团组)翻译原典, 毋宁说是他(或他们)明显地参照了支谦的翻译, 仅对支谦译作了一点表达上的修改而已²。在下面所举译文中, 罗什明显地沿袭和修改了支谦的翻译。

ZQ. 529a10f. 此室清静常见诸天名好宫室及一切佛严净之土

Kj. 548b18f. 此室一切诸天严饰宫殿, 诸佛净土皆于中现

Cf. Vkn VI § 13, 44a5. *iha gr̥he sarvadevabhavanavyūhāḥ sarvabuddha-kṣetraḡuṇavyūhās ca samdr̥śyante* (“所有神宫殿的庄严及佛国土的美质、庄严都出现在这个家中”)

罗什译《维摩诘经》(406年)中此文的“净土”很有可能是缩略了支谦译“严净之土”的结果。如上所述, 支谦基本上把 *guṇa* 译为“严”, 把 *vyūha* 译为“净”, 因此“严净之土”是(*buddha*)*kṣetra-guṇa-vyūha* (“‘佛’国土的美质, 庄严”)的逐字翻译。反言之, 因为支谦把 *vyūha* 与 **śuḥa* (< *śubha*) 联系在一起的特殊理解, 所以意为“(佛)国土的美质、庄严”的(*buddha*)*kṣetra-guṇa-vyūha* 被支谦翻译成了“严净之土”。以后又被罗什进一步略为“净土”。在这里, “净土”意为“洁净的土”。

基于“净佛国土”思想的“净土”(被净的土)

罗什译中出现的名词“净土”大部分是与“净佛国土”思想相关的“被洁净之土”的意思。

所谓“净佛国土”思想, 部派佛教文献中仅在大众部说出世部 *Mahāvastu* I 283.3 偈颂 *buddhakṣetram viśodhenti bodhisatvā ca nāyakā* (“菩萨们, 导师们净我佛国土”)中出现过一次³。除此例以外, 其它都出现在大乘佛典。其中在成立较早的《阿闍佛国经》中出现一次⁴, 梵语 *buddhakṣetram pariśodhayati* (“净佛国土”)分别在《八千颂般若》(AS.179.26 = R.363.10 = AAA.741.13)中出现一次, 在《小品般若》中出现数十次, 在《法华经》(SP[KN].201.3)中出现一次, 在《维摩经》中出现一次^{5, 6}。其次, 把 *buddhakṣetram pariśodhayati* 这个表达名词化的 *buddhakṣetrapariśuddhi* 分别在《八千颂般若》(AS.179.9 = R.362.9 = AAA.740.10)中出现一次, 在《小品般若》类中出现十数次, 在《法华经》(SP[KN].201.10)中出现一次, 在《维摩经》中出现九次, 在《华严经》中出现二十次, 在《无量寿经》(Sukh[A].23.23)中也出现了一次⁷。笔者认为, 作为菩萨行, 菩萨洁净现时置身国土的“净佛国土”思想最早出现在大众部说出世部的 *Mahāvastu* 或《阿闍佛国经》, 在与大众部关系密切的《般若经》

1 上(二)举第二例。

2 参照船山 2002: 10.

3 参照藤田 2007: 388.

4 T. 11, No. 313, 755b25f. 持是积累德本愿作佛道及净其佛刹。如所愿欲严其佛刹, 即亦具足其愿; T. 11, No. 310, 105a26. 清静佛刹; Tib (Pk), vol. 22, No. 760(6), DZI, 32a3~5 (=佐藤 2003: 60, §2.65). byang chub sems dpa' sems dpa' chen po sangs rgyas kyi zhing gi yon tan bkod pa yongs susgrub par 'dod pas sangs rgyas kyi zhing gyi yon tan bkod pa phun sum tshogs pa dag yongs sugzung bar bya / de ltar sangs rgyas kyi zhing yongs su sbyang bar bya'o.

5 参照 Vkn I § 14. tasmāt tarhi kulaputra buddhakṣetram pariśodhayitukāmena bodhisatvena svacittapariśodhane yatnaḥ karaṇīyaḥ.

6 参照藤田 2007: 385.

7 参照藤田 2007: 385.

等中这一思想得到很大发展，最后从这部《般若经》进一步渗透到其他大乘佛典之中。

藤田(2007: 385f.)已经指出，罗什在《维摩诘所说经》〈佛国品〉中把 *tat sādhu bhagavan deśayatu tathāgato 'mīṣām bodhisatvānām buddhakṣetra-parīśuddhim*¹ (“世尊啊！但愿如来[给我们]讲这些菩萨洁净佛国土的行为”)翻译为“唯愿，世尊！说诸菩萨净土之行” (538a17)后，把多达十七次的定型句 *kṣetraṃ bodhisatvasya buddhakṣetraṃ tasya bodhiprāptasya ... satvās tatra buddhakṣetre sambhavanti*² (“○○土是菩萨之佛国土。彼得菩提时，做……的众生生在其佛国土”)译为“○○(入直心、深心、菩提心、布施、十善等德目)是菩萨净土，菩萨成佛时，……来生其国”³ (538b1~26)，最后把众所周知的 *buddhakṣetraṃ parīśodhayitukāmena bodhisatvena svacittāparīśodhane yatnaḥ karaṇīyaḥ.tatkasya hetoḥ? yādṛśībodhisatvasya cittāparīśuddhis tādṛśībuddhakṣ- etraparīśuddhiḥ sambh-avati*⁴ (“想洁净佛国土之菩萨当努力洁净自己的心！因为菩萨的心有多净，佛国土就会生出多净”)翻译为“若菩萨欲得净土，当净其心；随其心净，则佛土净。”(538c4f.)做结束。也就是说，罗什不仅把最前和最后两处意为“洁佛国土”的梵文翻译为“净土”，而且把中间十七处 *buddhakṣetra* (“佛国土”)也翻译成为“净土”⁵。

藤田也已指出以下内容(2007: 384)：罗什于406年翻译了《维摩诘经》，同一年或前一年翻译的《妙法莲花经》中，罗什把 *kṣetra* (“国土”)译为“净土”。例如：

“富楼那比丘 功德悉成满 当得斯净土 (SP[KN].206.3. *kṣetra-vara*~) 贤圣众甚多” (T. 9, No. 262, 28b20f.); “我净土 (SP[KN].325.5. *kṣetra*~) 不毁 而众见烧尽 忧怖诸苦恼 如是悉充满” (43c12f.)。

由此我们可知，对于罗什而言，“佛国土”理所当然就是“净土”⁶。

把“净土”当作意为佛国土的名词使用，约始于鸠摩罗什。受“净佛国土”思想影响，罗什认为所有佛国土都是通过菩萨行得到清净的结果。总而言之，始于罗什的“净土”这一表达的产生，与其说它源于支谦创造的“严净之土”——支谦把 *vyūha* 与 **śuha* (< *śubha* “美丽，纯粹，清净”)联系在一起，解释与理解都很特殊——，毋宁说如藤田推论指出那样，基于“净佛国土”思想的可能性更大。严格从词源来说，“净土”本来该意为“被洁净了的土”，但罗什也把它用作“洁净之土”。

上述罗什造意为“被洁净了的国土”/“洁净之土”的“净土”，初始还是一般名称，但唐代以后意思发生变化，主要指阿弥陀佛极乐净土⁷。

(四)《无量寿经》与“净佛国土”思想

藤田已经指出(2007: 386f.)，罗什译《摩诃般若波罗蜜经·净土品》中，须菩提问佛：“菩萨摩訶萨，清净佛国土是什么意思”。佛以问答的形式，讲净佛国土之行 (T. 8, No. 223, 408b21f.⁸)，即“菩萨发心除去自己身口意的粗恶业 (*daṣṭulya*)的同时，也洁净他人粗恶业；自身修行布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，也令他人修行；布施给三宝以三千大

1 Vkn I § 11, 5a5.

2 Vkn I § 13, 5b5~6b7.例如: *dāna-kṣetraṃ bodhisatvasya buddhakṣetraṃ, tasya bodhiprāptasya sarvaparitvāgīnaḥ satvās tatra buddhakṣetre sambhavanti* (“布施土是菩萨之佛国土。彼得菩提时，喜舍一切所有的众生生在其佛国土”)。

3 例如“布施是菩萨净土，菩萨成佛时，一切能舍众生来生其国。”

4 Vkn I § 14, 7a3~4.

5 支谦把对应部分的 *buddhakṣetra* (“佛国土”)都译为“佛国”。

6 我们也不能否认有这样的可能性，即如上(三)(A)所见，我们推定出，鸠摩罗什把支谦译“严净之土”省略为“净土”，这一“净土”也是(*buddha*-)*kṣetra*的翻译。

7 参照藤田 2007: 383.

8 参照梵文本 Conze 1974: 102.19f.

千世界宝物，祈愿因此功德未来佛国充满七宝、天乐、百味饮食和快乐。……为国土中无三恶道，无邪见，无三毒，甚至无二乘之名 (*prajñāpti*) 而洁净国土。……”。罗什译《大智度论·释净佛国品》中对这一部分解释为：“如是等佛土庄严，名为‘佛净土’，如《阿弥陀》等诸经中说。” (T. 25, No. 1509, 708c9f.)，把“净佛国土”思想与阿弥陀佛国土联系在一起解释¹。

藤田由此得出这样的结论：“净佛国土思想必然地具有一种前提，即具体的、有形的净土的存在。极乐观念就是在此净佛国土思想背景下产生的大乘净土。” (2007: 388)

的确，*buddhakṣetrapariśuddhi* (“净佛国土”) 出现在《无量寿经》梵本 (Sukh[A].23.23) 中，在《无量寿经》等中相对应表达有“庄严妙土” (T. 12, No.360, 269c8)、 “具足庄严威德大清净佛土” (T. 11, No. 310.5, 95a27)、 “庄严佛刹” (T. 12, No. 363, 321a29f.) 等文。很明显，《无量寿经》在变化过程中受到了“净佛国土”思想的影响。但在古译《大阿弥陀经》 (T. 12, No. 362, 302b16)、《无量清净平等觉经》 (以下略称《平等觉经》) (T. 12, No. 361, 281c23) 中没有对应词语²。

在《无量寿经》古译中，根本没有“净佛国土”概念——菩萨作为菩萨行洁净现在所在国土——的痕迹³。换言之，按照古译，藤田的在“净佛国土”思想基础上阿弥陀佛国才得以成立这个设想就无法成立。《无量寿经》古译的重点不是此世法藏菩萨的菩萨行，而是本愿及来世阿弥陀佛国的描写以及众生如何在那里出生。因此，不是先有“净佛国土”思想，再有《无量寿经》的成立，而是二者毫无关系，各自产生；很久以后，《无量寿经》受到《般若经》影响，引进了 *buddhakṣetrapariśuddhi* (“净佛国土”) 这个表达。另一方面，随着时代推移，很久以后，正如我们在上引《大智度论·释净佛国品》清楚看到的那样，把“净佛国土”思想与阿弥陀佛国联系在一起的解释也产生了⁴。

(五) 《无量寿经》中的“净土”

现存《无量寿经》汉译中，《无量寿经》翻译年代较古老，次于《大阿弥陀经》和《平等觉经》。经录把《无量寿经》的译者归于魏代 (220~265 年) 康僧铠，但一般认为是佛驮跋陀罗 (359~429 年) 和宝云译于 421 年⁵。从词汇及语法来判断，笔者也认为《无量寿经》翻译于五世纪。这部经典翻译年代距离罗什译《维摩诘所说经》 (406 年) 不远，后成为净土教基本典籍，对净土教教理以及实践一直有着巨大的影响。

梵本《无量寿经》中 *vyūha* (“布局”) 出现了若干次；受到支谦把 *vyūha* 和 **śuha* (< *śubha* “美丽，纯粹，清净”) 联系在一起的极特殊解释的影响，《无量寿经》的译者也把它翻译为“净”或“清净”。例如：

T. 12, No. 360, 269a8f. 设我得佛，国中菩萨随意欲见十方无量严净佛土 (*buddhakṣetra-guṇālaṃkārayūha*⁶)，应时如愿，于宝树中皆悉照见，犹如明镜睹其面像。若不尔者，不取正觉。

这里的“严净佛土”与前面所述支谦《维摩诘经》中的“严净之土”一样，意思都是“井然有序、洁净的佛国土”。

按照《无量寿经》¹，未来将成为阿弥陀佛的法藏菩萨在发愿——他未来国土应该如何

1 显而易见，龙树造《大智度论》中多多少少有鸠摩罗什附加之笔 (武田 2005: 244f.)。这一部分很难判断究竟是龙树之笔还是罗什之笔。

2 参照香川 1984: 162~163.

3 参照田村 1976: 21f.

4 藤田教授对于“净佛国土”思想的理解存在一定问题。藤田教授这样写到：“什么是‘净佛国土’？那就是大乘佛教的菩萨们对各自在未来成佛时自己将要出现的国土的清净化。所谓清净化，就是说使形成国土的众生入清净道，即入解脱、涅槃道，使众生完成佛道。” (藤田、櫻部 1994: 176)。净佛国土究竟是菩萨的时候，还是成佛之后，令人完全不得要领。按照《般若经》等经文，“净佛国土”是菩萨、摩诃萨于现世所做菩萨行。参照小泽 1998。

5 参照 Gómez 1996: 126~130, Harrison et al. 2002: 180, 藤田 2007: 80f.

6 Sukh(A).19.10.

——之前，为了能在心中描绘出理想国土的景象，法藏菩萨请求他的尊师世自在王佛为自己讲述诸佛国美质、庄严、布局之极致。佛答应了他的请求，为他讲述了这些景象。听了佛对诸佛国土的描述后，法藏菩萨在五劫间思维，收集最完美的美质、庄严、布局，设计了他自己的国土 *Sukhāvata* “极乐”。梵本这一部分中，*buddhakṣetraguṇavyūhasaṃpadā/buddhakṣetraguṇālaṃkāra-vyūhasaṃpadā*（“佛国土的美质、布局之极致” / “佛国土的美质、庄严、布局之极致”）反复出现。《无量寿经》译者一方面把复合词 *vyūha* 翻译为“净”、“清净”，另一方面把 Skt. *saṃpadā*（“完美，优美，壮丽”）误译为“行”、“修行”²。此误译是一个决定性契机，造成净土教中“净土”的意义被逐渐误解。以下引用此部分：

T.12, No.360, 267b19f. 佛告阿难：“法藏比丘说此颂已，而白佛言：‘唯然，世尊！我发无上正觉之心。愿佛为我广宣经法。我当修行，摄取佛国清净庄严无量妙土（*buddhakṣetrasya guṇavyūhasaṃpadā*~）。令我于世速成正觉，拔诸生死勤苦之本。’佛语阿难：“时世自在王佛告法藏比丘：‘如所修行，庄严佛土（*buddhakṣetraguṇavyūhasaṃpadā*~），汝自当知。’比丘白佛：‘斯义弘深，非我境界。唯愿世尊广为敷演诸佛如来净土之行（*buddhakṣetraguṇavyūhālaṃkārasaṃpadā*~）。我闻此已，当如说修行，成满所愿。’尔时世自在王佛知其高明志愿深广，……即为广说二百一十亿诸佛刹土天人之善恶国土之粗妙，应其心愿悉现与之。时彼比丘闻佛所说严净国土（*buddhakṣetraguṇālaṃkāravūhasaṃpadā*~），皆悉睹见，超发无上殊胜之愿。其心寂静，志无所着，一切世间无能及者。具足五劫，思惟摄取庄严佛国清净之行（*buddhakṣetraguṇālaṃkāravūhasaṃpadā*~）。’阿难白佛：“彼佛国土寿量几何？”佛言：其佛寿命四十二劫，时法藏比丘摄取二百一十亿诸佛妙土清净之行（*buddhakṣetra<guṇālaṃkāravūha>saṃpatti*~），如是修已，诣彼佛所，稽首礼足，绕佛三匝，合掌而住，白言世尊：‘我已摄取庄严佛土清净之行（*buddhakṣ-etruguṇālaṃkāravūhasaṃpadā*~）。’……”

上面引用中，复合词 *buddhakṣetraguṇavyūha(-alaṃkāra)saṃpadā*（“佛国土的美质、庄严、布局之极致”）被译为“诸佛如来净土之行”、“庄严佛国清净之行”、“诸佛妙土清净之行”等。“诸佛如来净土之行”的“净土”大约本来是(*buddha*-)*kṣetraguṇavyūha(-alaṃkāra)*（“‘佛’国土的美质、布局‘之极致’”的意译，但与“之行”³联系在一起时，只能读作“清净国土（之行）”⁴。《无量寿经》中的“净土”就是这样与“净土思想”联系在一起，这一解释一直沿用至今。

（六）无量光 *Amitābha* / 无量寿 *Amitāyus*

正如在其他几处所论述那样⁵，笔者认为 *Amitābha*（“无量光”）是本来的名字，之后从这个名字产生了别名 *Amitāyus*（“无量寿”）。支娄迦讖（*Lokakṣema*；翻译多在170~190年）翻译的《大阿弥陀经》⁶（T. 12, No. 362）是《无量寿经》最古汉译。在这部《大阿弥陀经》中虽然反复地把佛形容为持有无比光明者⁷，但并没有写阿弥陀佛寿命永远。不仅如此，

1 T. 12, No. 360, 267b19f.; Sukh(A).8.20f.; 香川 1984: 95f. 但在古译《大阿弥陀经》中没有对应句。

2 翻译者也许把 Skt. *saṃpadā* 理解为了“（行）的完成”；参照 PTSD, s.v., *saṃpadā* “in its pregnant meaning is applied to the accomplishments of the individual in the course of his religious development.”。

3 如上所述，此“行”为 Skt. *saṃpadā*（“完美，极美，壮丽”）的误译。

4 罗什译《维摩诘经》中有类似表达：“唯愿，世尊！说诸菩萨净土之行”（538a17f. = Vkn I § 11,5a5. *tat sādhu bhagavan deśayatu tathāgato ’mīṣāṃ bodhisatvānām buddhakṣetrapariśuddhim* [“世尊，请求如来讲这些菩萨清净佛国土行”]）。很有可能是《无量寿经》译者把“净佛国土”思想与阿弥陀佛国联系起来，有意这样翻译的。

5 辛岛 1997b: 138, 1999a: 141, n.34. 也参照 Nattier 2006: 190f.

6 关于《大阿弥陀经》是支娄迦讖翻译之说，参照丘山 1980, 香川 1993: 17~29, Harrison 1998: 556~557, Harrison et al. 2002: 179~181. 因为在经录中没有记载支持这一说法，藤田就否定支娄迦讖译《大阿弥陀经》说，认为是支谦译（藤田 2007: 39f.）。

7 例如：“其昙摩迦（*Dharmākara*）菩萨至其然后，自致得作佛，名阿弥陀佛。最尊智慧勇猛，光明无比。”

经中还写有阿弥陀佛涅槃后，“盧樓亘”（*Avalokitasvara*¹，观音）菩萨继承阿弥陀佛成佛（309a14f.）。换言之，在最古汉译中，佛没有被看作是“无量寿”。

此〈无量寿经〉梵本中 *Amitābha* 仅出现在散文部分²，而 *Amitāyu* 仅出现在偈颂部分³。斯奎因收集品（Schøyen Collection）中的阿富汗出土梵语断简也是如此⁴。现存梵语写本散文部分中 *Amitāyus*（*Amitāyu* 梵语化后的形式）确切出现有七处，但多数在藏译或汉译、或者中都无对应。一般认为它是后来加进的，或者本来是 *Amitābha*，但以后 *Amitāyus* 流行起来，用 *Amitāyus* 取代了 *Amitābha*⁵。*Amitāyu* 仅出现在偈颂部分，理由何在？笔者看法如下：

Amitābha（更确切地说中期印度语词形 *Amitāha*⁶）在偈颂部分使用时，如果其主格单数形 *Amitābho* / MI. *Amitāho* 的词尾 (-o) 因韵律关系不得不是短音时，佛的名字就变成了 *Amitābhu* / MI. **Amitāhu*⁷。因犍陀罗语中 *h* 不发音，所以中期印度语词形 **Amitāhu* 在犍陀罗语发音即 *Amitā'u* 或 **Amidā'u*。犍陀罗语 -ā'u（或 -a'u）可以理解为与梵语 Skt. *āyus* 对应（参照 MI. *āu* < Skt. *āyus*）。因此犍陀罗语 **Amitā'u*（或 **Amidā'u*）既可理解为“有无限光者”，也可理解为“有无限寿命者”。一般认为，初期大乘佛典最初通过包含犍陀罗语等中期印度语所传承，自大约三世纪前后起，逐渐开始了梵语化、文言化。偈颂部分出现的词形⁸，**Amitā'u*（**Amidā'u*）也有必要换成梵语词。这时传承者认为“有无限寿命者”作为佛的名字非常恰当，因此便把它梵语化为 *Amitāyu*。*Amitāyu* / *Amitāyus*（“有无限寿命者”）这个派生新词（hyperform）就这样产生了⁹。

〈法华经·普门品〉梵本第 29、30、32 偈¹⁰中的例子证明了笔者 *Amitābha*>*Amitā(b)hu*>

今现在所居国土甚快善。”（301a16f.）。

1 *Avalokiteśvara* 的古老词形。参照辛岛 1999b。

2 *Sukh*(A) 45.15 偈颂中虽然出现了 *Amitābhasya*（=纸写本读法；不和韵律），但藤田（1992~96, II 990）以更古老贝叶写本为准，把它改作 *Amitāsyā*。其他偈颂里使用其同义词 *Amitaprabha* 代替 *Amitābha*: *Sukh*(A) 44.18 (*Amitaprabhasya*), 47.4(同)。

3 *Sukh*(A) 44.4, 8(*Amitā-āyu*), 12, 16 (*Amitā-āyu*), 45.17, 46.18。

4 *Sukh*(SC), p. 194, l. 7(散文: *Amitābha*-), l. 9(同), p. 195, l. 20(同), l. 24(同), p. 197, l. 10(同); p. 209, l. 9(偈颂: *Amitāyu*)。

5 参照藤田 1970: 307f. 例如, *Sukh*(A) 29.21f. *aparimitam eva tasya bhagavata āyuspramāṇam aparyantam. tena sa tathāgato 'mitāyur ity ucyate* “其世尊寿命无量、无限。所以如来被称作无量寿”的后半部分仅有藏译对应（参照香川 1984: 186~187）。就在此文之后，梵本中出现了 *Amitāyus* 这个词形（*Sukh*[A] 29.25），对应的藏译中为 'Od dpag med (*Amitābha*)，古译为“阿弥陀”、“无量清净佛”。此外都读为单字“佛”。参照香川 1984: 188~189。

6 参照 Ap 210.2. *Amitābho* (v.l. *Amitāho*) *ti nāmena cakkavattī mahabbalo*。

7 佛教梵语偈颂中如韵律需要短音时，男性、主格、单数词尾 (-aḥ, -o) 变为 -u 或 -a。参照 BHS §8.20, 8.22。

8 *Damsteegt* 曾研究马图拉（*Mathura*）地域碑文中混淆梵语。按照 *Damsteegt* 的研究（1978），位于印度中部马图拉的佛教教徒已于公元一世纪后半叶至二世纪开始在碑文中使用梵语化的中期印度语，贵霜王朝（*Damsteegt* 认为是 A.D.200~350。关于迦腻色迦王即位年代有诸多说法，他认为是 A.D.200 [pp. 10~12]；今天 A.D.127 说最为有力）时已基本梵语化。这一倾向自马图拉地域扩展到印度各地，佛教经典也从中期印度语逐渐梵语化（pp. 264~266）。另一方面，在印度西北部出土的贵霜王朝之前的碑文中还看不到梵语化的迹象（pp. 207~208），自迦腻色迦王朝时开始出现梵语化碑文（p. 221；参照辛岛 1994: 76）。近年在巴基斯坦发现的犍陀罗语〈八千颂般若〉断简经放射性碳素年代测定，可追溯到一世纪后半叶（参照 *Falk/Karashima* 2012）。同是〈八千颂般若〉的巴米扬出土最古梵语写本断简（斯奎因收集品 *Schøyen Collection*），从书体判断为三世纪后半叶的产物（*Sander* 2000: 288）。对应的支婁迦讖译《道行般若经》（T. 8, No. 224; 译于 179 年）年代处于二者之间，内容接近新出犍陀罗语写本断简。从“怛萨阿竭”（**tasa-āgat*; 参照 *Gā. tasagada* < *tathāgata*）、“优婆塞”（**uvasak*; 参照 *Gā. uva* 小 *ea* < BHS. *upāsaka*）、“优婆夷”（**uvasi*; 参照 *Gā. uvasia* < BHS. *upāsikā*）等音写来看，其原语很有可能是犍陀罗语或是包含许多犍陀罗语词形的语言。此外，斯奎因收集品中有一片犍陀罗语佛典断简，同样经过放射性碳素年代测定，表明它书写于 A.D.72~245 年。这个断简中，用下点来表示梵语长母音，同时使用 *śca*, *dhya*, *jña*, *ṣṭha* 等梵语叠加字符，这些都是梵语化的力证（*Allon/Salomon* 2006: 289）。由此笔者认为自犍陀罗语至梵语的转化始于三世纪前后。

9 在后汉古译佛典中没有发现与 *Amitāyus*（无量寿）与相对应的音写和翻译（参照 *Nattier* 2006: 196）。这也证实了笔者 *Amitāyus* 不过是 *Amitābha* 的 hyperform 的看法。

10 汉译中没有此偈颂，成立较晚。

Amitāyu 的设想。首先让我们来看 Kern-Nanjio 本的读法：

SP(KN) 454.5~455.5:

sthita dakṣiṇāvāmatas tathā vijayanta Amitābhanāyakaṃ |
māyopama te samādhinā sarvakṣetre (←°a) jina gatvā (←gandha) pūjiṣu || 29 ||
dīśa paścima yatra sukhākarā lokadhātu virajā Sukhāvātī |
yatra eṣa Amitābhanāyakaḥ samprati tiṣṭhati sattvasārathih || 30 ||

...

sā caiva Amitābhanāyakaḥ padmagarbhe viraje manorame |
siṃhāsani saṃniṣaṇṇako Śālarājo va yathā virājate || 32 ||

在这些偈颂中 *Amitābha* 佛出现了三次，但在实际的梵语写本、藏译中，*Amitābha/Amitā(b)hu* / *Amitāyu* 的读法同时存在。即：

SP(KN) 454.5. *Amitābha*-(*nāyaka*~) (= ¹C5, C6, R etc.) (=Tib. Kanj. ²*sNang ba mtha' yas*) / L2, L3, K, Bj, N2, B etc. *Amitābhu*- / O, D2, L1, C4, N1 etc. *Amitāyu*- (= Tib. Kho. ga 45a7³: *TSe mtha' yas*)

SP(KN) 455.2. *Amitābha*-(*nāyaka*~) (= K, C5, C6, R etc.) / L2, L3, Bj, N2, T8, Betc. *Amitābhu*- / O, D2, L1, C4, N1 etc. *Amitāyu*- (= Tib. Kho. ga 45b1. *TShe mtha yas pa*, Tib. Kanj. *TShe mtha' yas pa*)

SP(KN) 455.5. *Amitābha*-(*nāyaka*~) (= P1, A2 etc.) / C4. *Amitābhu*- / L2, L3, Bj, C5, C6, B etc. *tatha loka*-(*nāyaka*~) / O, D2, K, N1. *Amitāyu*- (= Tib. Kho. ga45b2. *TSe mtha' yas pa*, Tib. Kanj. *TShe mtha' yas pa*)

另外，虽然〈阿弥陀经〉(the Smaller *Sukhāvātīvyūha*) 全篇由散文构成，但与〈无量寿经〉梵本相反，除一处以外，整篇使用的都是派生新词 *Amitāyus*。恰是这一处说明了这位菩萨为什么有两个名字：

tat kiṃ manyase Śāriputra! kena kāraṇena sa tathāgato 'mitāyur nām cyate? tasya khalu punaḥ Śāriputra! tathāgatasya teṣāṃ ca manuṣyāṇāṃ aparimitamāyuhpramāṇam. tena kāraṇena sa tathāgato 'mitāyur nāmōcyate. tasya ca Śāriputra! tathāgatasya daśa kalpā anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambuddhasya. tat kiṃ manyase Śāriputra! Kena kkāraṇena sa tathāgato 'mitābho nāmōcyate? tasya khalu punaḥ Śāriputra! Tathāgatasy bh pratihatā sarvabuddhakṣetreṣu tena kāraṇena sa tathāgato 'mitābho nāmōcyate⁴

(“舍利佛！你如何想？为何那如来被称作 *Amitāyus*？其实，舍利佛，那如来及那里的人们寿命无限。因此如来被称作 *Amitāyus*。舍利佛！那如来得无上正觉后十劫过去了。舍利佛！你如何想？为何那如来被称作 *Amitābha*？其实，舍利佛，那如来之光在一切佛国土从来没有被遮挡住过。因此如来被称作 *Amitābha*。”)

藤田认为，阿弥陀佛本来是以 *Amitābha* 和 *Amitāyus* 两个不同的名字分别为人们所信仰

1 〈法华经〉梵本的省略标记如下：B = Or. 2204, 大英图书馆藏写本；Bj = MS. 北京，民族文化宫图书馆旧藏写本（书写于1082年）；C4, C5, C6 = 剑桥大学图书馆藏写本，Add. No. 1683, No. 1684, No. 2197；D2 = 印度国立文书馆（新德里）藏吉耳吉特写本；K = 东洋文库所藏河口慧海带回的写本（书写于1069/70年）；L1 = 拉萨布达拉宫藏写本；L2, L3 = 拉萨罗布林卡藏写本（分别书写于1065年和1067年）；N1, N2 = 尼泊尔国立文书馆（加德满都）藏写本的 No. 4-21 和 No. 3-678；O = 即所谓的喀什写本，实际上出土于卡达里克（Khadalik）遗址，在喀什购买；R = 英国王立亚洲协会（伦敦）所藏写本，No. 6；T8 = 东京大学综合東京大图书馆藏写本，No. 414。

2 Tib. Kanj. = 甘珠儿中的 Dam pa'i chos padma dkar po；参照 Karashima 2008a: 215f.

3 Tib. Kho. = 国立民俗学博物馆（斯德哥尔摩）藏和田出土藏语译〈法华经〉古写本；参照 Karashima 2008a: 215f.

4 藤田 2001: 82.7~16

的¹。信仰 *Amitābha* 的一组编纂了〈无量寿经〉，而信仰 *Amitāyus* 的另一组编纂了〈阿弥陀经〉²。他认为，两部经典虽视点相异，但编纂时代基本相同。不得不说，藤田的这一看法极为牵强附会³。

笔者认为，*Amitāyu*(= *Amitāyus*)原来是 *Amitābha* 在〈无量寿经〉偈颂中的变形(hyperform)，但随着时代变迁，*Amitāyu*(= *Amitāyus*)这一新词逐渐流行起来，作为佛的名字更为恰当，因此逐渐被人们接受，最终在散文中也使用了这个名字。就这样，一个佛有了两个不同的名字和概念——即“有无限光者”和“有无限寿命者”。但是信仰这个佛的人们并没有对此产生疑问或异议。人们知道，这两个不同佛名同指一佛。这是因为在印度正如有别名、神也有别名一样，佛陀同时有两个不同的名字并不值得大惊小怪。

从《大阿弥陀经》中出现的音写词来判断，〈无量寿经〉本来是通过中期印度语（很有可能是犍陀罗语）传承的。而〈阿弥陀经〉的成立晚于〈无量寿经〉，从开始使用的就是（佛教）梵语。使用（佛教）梵语编写〈阿弥陀经〉的作者一定是把这个佛当作 *Amitāyus*（已经不是偈颂中的 *Amitāyu*）来信仰的。基于以上背景，作者试图说明梵语词形上已无关联的 *Amitāyus* 和 *Amitābha* 所指的是同一佛，所以才创作出上述的一段文章。

“无视佛陀思想展开，仅从语言作出的片面推论令人难以接受”⁴ 藤田强烈地批判了笔者 *Amitābha* > *Amitābhu* > MI. **Amitāhu* > **Amitā'u* > *Amitāyu* > *Amitāyus* 的观点⁵。但藤田在自圆其说时，除了罗列牵强附会的资料⁶ 以外，再也没有确凿的佛典资料来证明“（无限）光”到“（无限）寿命”的佛陀观变化。

笔者认为，支娄迦讖译《大阿弥陀经》(T. 12, o. 362)中“阿弥陀”(QYS. âmjie4[mjie:4]dâ)⁷ 的原语是 *Amitābha* 的中期印度语词形 *Amitāha*/**Amidāha*（其发音大约是**Amidā'a*）⁸。

另一方面，支谦译《无量清净平等觉经》（简称《平等觉经》T. 12, No. 361）中，《大阿弥陀经》的“阿弥陀”全篇都变为“无量清净”。关于这一点，笔者基本同意 Nattier 见解⁹。但因为同时还存有一些微小不同，因此有必要在此把笔者观点说明清楚。

笔者认为，〈无量寿经〉古梵语写本题目不是 *Sukhāvātī-vyūha*，而是 *Amitābha-vyūha*。还有几部汉译以及藏译原题也是后者。关于这个问题，下面有详细的考证。两部古译《大阿弥陀经》、《无量清净平等觉经》的原典题目也很有可能是后者的中期印度语词形**Amitāha*-/*Amidāha*-*vyūha* (< *Amitābha-vyūha*)。《大阿弥陀经》译者把佛名**Amidāha* 音写为“阿弥陀”，把经典名译为〈阿弥陀经〉（鸠摩罗什译“小品”《阿弥陀经》问世后，通称《大阿弥陀经》，以做区别）。但是，如上（二）中所见，特别是大乘佛典中，很多人名末尾带 *vyūha*。《无量清净平等觉经》的译者很有可能把经题**Amitāhavyūha* 误解为是佛名。《无量清净平等觉经》的译者看到《大阿弥陀经》中音写词“阿弥陀”以及原典中的**Amidāha*，把它们理解为来自 MI. *amida* < Skt. *amita*（“无限”），所以翻译成“无量”，以上面说明支谦特有的

1 藤田 2007: 287f.

2 藤田 2007: 4, 140, 296.

3 初期大乘佛典的语言是不断变迁的。如果不首先考虑到这一点，那么企图以自原典成立已经超过千年、且相当程度上梵语化的梵本写本为线索来接近初期大乘佛典的原貌，就是不可能、也是十分危险的。

4 藤田 2007: 247, n.5.

5 也参照 Nattier 2006: 190.

6 藤田 2007: 249f.

7 如 Nattier 指出（2006: 188f. 尤其见 194~195），如果像几位研究者推定的那样，原语是 *Amita*，那么支娄迦讖等古译者不应译为“阿弥陀”，而应译为“阿蜜”才符合情理。原因在于古译中音写时省略词末的母音（大约是受犍陀罗语等口语发音时词尾母音极其暧昧的影响）。参照同以-ita 结尾的梵语音写词“波罗蜜”（*pāramitā*）、“阿逸”（Skt. *Ajita*）。

8 辛岛 1997b: 138, 1999a: 141, n.34.

9 Nattier 2007: 382f.

与**śuha* (< *śubha* “美丽, 纯粹, 清静”)联系起来的解释为基础, 把经题后半部的-*vyūha* 译为“清静”。《大阿弥陀经》的“阿弥陀(佛)”就是这样无一例外地被自动换成了“无量清静(佛)”。

(七) 阿弥陀佛国土的名字 *Sukhāvātī* / **Suhāmātī*

约二世纪后半叶支娄迦讖译《大阿弥陀经》中, 除以上见“阿弥陀”以外, 还有一些音写词显示其原典语言是中期印度语(尤其是犍陀罗语), 这些音写词颇有意思。例如, “提瑟竭羅”(300b21; QYS. diei γwâ gjɔt[ɡjät3] lâ; **Dīvagara* <*Dīpaṃkara*)、¹“盧¹樓亘”(308b15, 21, 309a15; QYS. m̄p læu sjwän; **Avalo ... svar* < *Avalokitasvara*)等等。阿弥陀佛国土(*Sukhāvātī*)音写为“须摩题”(303b18; QYS. sju muâ diei), 我们可以从这一音写词推测它的原语是**Suhāmātī*或**Su'āmātī*(或^o*madī*)。《平等觉经》中对应部分为“须摩提”(282c29; QYS. sju muâ diei)。《平等觉经》偈颂中除了“须摩提”(288c9)以外还用“须阿提”²(288b25; QYS. sju mā diei; **Su'ā(v)adī*?)³。聂道真(四世纪初从事佛经汉译)在翻译《三曼陀跋陀罗菩萨经》时, 有时把这一国名音写为“须呵摩提” T. 14, No. 483, 666c-1, 668a17; QYS. sju xā muâ diei), 有时音写为“须诃摩持”(T. 24, No. 1502, 1116b3; QYS. sju xā muâ ḍi)⁴。于阗语佛典中这一佛国名为 *Suhāvātā*⁵。

由此我们可以推测, 阿弥陀佛国名在初期阶段为**Suhāmātī*(或^o*madī*)、**Su'āmātī*(或^o*madī*)、**Suhāvātī*(或^o*vadī*)或**Su'āvātī*(或^o*vadī*), *Sukhāvātī*不过是后来被梵语化的形式罢了。《平等觉经》中被译为“安乐国”(288c6), 但是这个国名究竟是否原本意味着“非常安乐之国”, 还有待进一步探讨⁶。

(八) 关于《无量寿经》诸汉译题目

《无量寿经》梵本题目通常被认为是(the Larger) *Sukhāvātīvyūha*, 但实际上梵语写本以及藏译写本中的题目是不相同的。留传至今的尼泊尔梵语写本中, 最古老的是两部抄写于十二世纪中叶的贝叶写本, 这两部写本中写的是 *Amitābhavyūha-parivarta Sukhāvātīvyūha*, 其他36本纸写本——抄写于17世纪末至20世纪上半叶之间⁷——中为:

*Amitābhavyūha-parivarta Sukhāvātīvyūha, Amitābhasya vyūha-parivarta Sukhāvātīvyūha, śrī Amitābhasya Sukhāvātīvyūha nāma mahāyānasūtra, śrīmad Amitābhasya tathāgatasya Sukhāvātīvyūha-mahāyānasūtra, Amitābhasya parivarta Sukhāvātīvyūha-mahāyānasūtra*⁸。

1 大正藏为“蓋”, 是误植。大正藏所依据的原本高丽藏为“盖”, 其他版本均为“盧”。

2 “须阿提”可能是“须阿题”(QYS. sju xā diei; **Suhātī*, **Suhādī*)的误写。

3 《大阿弥陀经》根本没有偈颂, 而《平等觉经》等其他梵、藏、汉本中有偈颂。《平等觉经》译者在对《大阿弥陀经》散文部分稍做改写的同时, 翻译了缺欠的偈颂后补加了进去。《大阿弥陀经》没有偈颂的原因可能有三: (1) 原典中有, 但偈颂翻译十分困难, 所以故意没有翻译; (2) 散文经文与偈颂各自传承(《法华经·普门品》散文经文与偈颂就是一例。参照辛岛1999b, 2008b); (3) 《大阿弥陀经》原典只有散文。时代稍后才新创作了偈颂。

如前面已指出那样, 梵本偈颂韵律颇具古风, 因此(1)和(2)的可能性都存在。但如上所述, 如果认为这一部分偈颂使用的是从散文 *Amitābha* 发展而来的 *Amitāyu*, 那么偈颂的成立就要明显地晚于散文。

(3) 所显示的正是这种可能性。近年发现了言及阿閼佛的经典(尚未比定)及《八千颂般若》的犍陀罗语写本等, 笔者推定《大阿弥陀经》原典也是通过犍陀罗语传承的。这些偈颂可能就是在从犍陀罗语到梵语的转换过程中创作出来的。《平等觉经》译者依据的也许就是新文本。

4 关于其他与 *Suhāmātī* 对应音写, 参照西村1987: 113f.

5 The Book of Zambasta §14.47 (Emmerick 1968: 218).

6 梵语词**Sudhāvātī* / **Sudhāmātī* (< *sudhā* “神的饮料, 甘露” + 接尾词 *vat/mat*)也有可能与此些中期印度语词形对应。

7 参照藤田1992~1996, I vii~xii, III v~vi, 藤田2007: 19f.

8 参照藤田1992~1996, II 1472~1474, III 484.

除了这些梵语写本中的读法以外，还有这部经典藏译写本中梵文题目的读法。这部古老写本保存在印度西北部塔波(Tabo)寺，卷首是并列的藏文题目和用藏文字母写的梵文题目，梵文题目为 *ārya-Amitābhavyūha* (即¹ *vyūha*) *nāma mahāyānasutra*¹。

下面我们来看一下藏译题目。塔波寺所藏此经藏译写本中写为：

'phags pa 'Oddpag myed kyi bkod pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo (*ārya-Amitābhavyūha nāmamahāyānasutra*)²。

这部经还出现在〈大宝积经〉藏译第五品中。题目在不同写本中有几种读法：

'Od dpag med kyi bkod pa 'i le'u (**Amitābhavyūha-parivarta*), *de bzhin gshegs pa 'Od dpag med kyi bkod pa 'i le'u* (**Amitābhasya tathāgatasya vyūha-parivarta*), *'phags pa de bzhin gshegs pa 'Od dpag* (v.l. *dpag tu*) *med pa 'i bkod pa zhes bya ba 'i le'u* (**ārya-Amitābhasya tathāgatasya vyūha nāma parivarta*), *de bzhin gshegs pa 'Od dpag tu med pa 'i sangs rgyas kyi zhing gi yon tan bkod pa* (**Amitābhasya tathāgatasya buddhakṣetraḡavyūha*), *de bzhin gshegs pa 'Od dpag tumed pa 'i sangs rgyas kyi zhing gi bkod pa 'i le'u* (**Amitābhasya tathāgatasyabuddhakṣetravyūha-parivarta*)³。

值得注意的是，这部经典的题目在藏译中不是 *Sukhāvatīvyūha*，而是 *Amitābhavyūha* 或 **Amitābhasya tathāgatasya vyūha*。如上所述，梵语写本的贝叶写本与几部纸写本也题为 *Amitābhavyūha-parivarta Sukhāvatīvyūha* 和 *Amitābhasyavyūha-parivarta Sukhāvatīvyūha*。因此我们可以推断，此部经典的题目本来是 *Amitābhavyūha* 或 *Amitābhasya vyūha*⁴，仅出现在梵语写本中的 *Sukhāvatīvyūha* 不过是很久以后才加上去的副标题。不仅如此，诸汉译原典题目有可能也是 *Amitābhavyūha*。下面对以下汉译经题做进一步考证。

(1)《阿弥陀经》(T. 12, No. 362)：〈无量寿经〉最古汉译，通称《大阿弥陀经》。其本来题目为《阿弥陀经》。后鸠摩罗什翻译“小品”〈阿弥陀经〉(the Smaller *Sukhāvatīvyūha*)，也题名为《阿弥陀经》(T. 12, No. 366)。因此，唐代以后加“大”字，称《大阿弥陀经》以作区别⁵。如上述(六)中已论证那样，由〈阿弥陀经〉这一题目来看，我们就已经可以推断其原语是 **Amitāha-/Amidāha-vyūha* (< *Amitābhavyūha*)。仅高丽藏再雕版与金藏本首题为“阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经”，其他能够确认到的诸版本均为“阿弥陀经”，高丽藏再雕版与金藏本上卷末、下卷头以及经末也为“阿弥陀经”。《出三藏记集》中有“《阿弥陀经》二卷内题云《阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》”(T. 55, No. 2145, 6c25)，显示这一长标题本来是副标题。此外在聂道真(四世纪初从事佛经汉译)译《菩萨受斋经》——这部经似乎是用汉译《大阿弥陀经》等编凑的——中也有“归命西方阿弥陀三耶三佛檀，廬楼亘，摩诃那钵菩萨”(T. 24, No. 1502, 1116b28f.)的表达⁶。长期以来，这部经典内题究竟意味着什么一直是一个迷。笔者赞同以下陈金华先生的设想。陈金华先生认为高丽藏再雕版与金藏本的“萨楼佛檀”应按照《出三藏记集》为“萨楼檀”，“萨楼檀”是出现在本经中的音写词“廬楼亘”(Avalokitasvara)的误写⁷。古译中“廬”常在音写(QYS. *māp*)时使用，但后来佛典中渐渐不用，而多误写为“蓋”或“盖”代而取之。因此很有可能是错写成了形状相似的“萨”字。在复写写本时，“亘”的意思渐渐不为人理解，被换成文字右下角包含

1 参照 Harrison 2009: 94, § 1.3.3.5. *Ārya a mi tā bha byū tha* (似乎误植) *nā ma ma hā yā na su tra*.

2 参照 Harrison 2009: 94, § 1.3.3.5.

3 见 Sukh (Tib). 218.

4 参照 *Akṣobhya-vyūha, *ārya-Akṣobhyasya tathāgatasya vyūha (由藏文 *'phags pa de bzhin gshegs pa Mi 'khrugs pa 'i bkod pa* 再构成的梵文词；佐藤 2008: 6f.)。

5 参照藤田 1970: 51.

6 有关这一类句，几年前 Nattier 博士曾经对笔者有过指教，在此谨表谢意。

7 引自 2003 年 5 月来往的邮件。

有字形类似“且”字（写本中有时也写作“旦”）的“檀”。也就是说，我们可以推证，这一内题本来是“*Amitā(b)ha *samyāsambuddha*¹ 和 *Avalokitasvara* 救济众生的经典”。但是我们很难想像这部汉译所依据的原典中有这个标题，很有可能是翻译者或是再后的人归纳这部经典内容时加上的副标题——这部经中也有“阿弥陀佛入灭后，盧楼亘 (*Avalokitasvara*) 成佛，会如阿弥陀所作一样，‘过度’救济神、人、生类” (309a14f.) 的描写。

(2) 《无量清静平等觉经》(T. 12, No. 361): 如上所述，大约是支谦（主要活跃于 222~252 年）对既存的《大阿弥陀经》进行了部分改写，翻译了《大阿弥陀经》欠缺的偈文后附加上的²。也如上所见，“无量清静”是基于支谦特殊解释的 **Amitāha-/Amidāha-vyūha* 翻译，“平等觉”是 *samyaksambuddha* 的翻译，由此从此经题可以推定，其原语是 **samyaksambuddhasya Amitāhasya vyūha*。但是，“平等觉”这一词大概是沿袭了《大阿弥陀经》极长的副标题中的“三耶三佛” (**samyāsambuddha < samyaksambuddha*)。笔者认为原题中没有 *samyaksambuddha*，就是说这部经典的题名也是 **Amitā(b)ha-vyūha*。

(3) 《无量寿经》T. 11, No. 360): 如上所述，此部经典大约是佛陀跋陀罗 (359~429) 与宝云翻译于 421 年前后。从此经题可以推定，其原语是 **Amitāyur-vyūha*。但是笔者认为这部汉译原典的经题也是 *Amitābha-vyūha*。与“无量光”相比，两位译者非常明显地喜欢用“无量寿”³，梵本中 *Amitābha* 处常译为“无量寿”⁴。因此经题 *Amitābha-vyūha* 也没有译为《无量光经》，而是译为《无量寿经》。

(4) 《无量寿如来会》T. 11, No. 310.5) 《大宝积经》第五会。菩提流志 (Bodhiruci) 于 706~713 年译出。从此经题可以推定原语是 **Amitāyusaḥ tathāgatasya vyūha-parivarta*。但与《无量寿经》一样，译者为了迎合大众的嗜好，没有把原典中的 *Amitābha* 部分译为“无量光”，而是译为“无量寿”。因此，其原题大约与上述从藏译推定的题目相同，为 **Amitābhasya tathāgatasya vyūha-parivarta*。

(5) 《大乘无量寿庄严经》(T. 12, No. 363): 法贤 (Dharmabhadra) 译于 991 年。从经题来看，原题应为 **Amitāyusaḥ vyūha-mahāyānasūtra*。但与《无量寿经》、《无量寿如来会》同样，原典极有可能是 **Amitābhasya vyūha-mahāyānasūtra*。

(九) 结束语

每一部大乘经典都有着复杂的背景与历史。初期大乘佛典很有可能是通过中期印度语（或中期印度语与梵语的混淆语言）传播的，后来被逐渐“翻译”为梵语。换言之，初期大乘佛教梵语经典是经过了几世纪不断的梵语化（有时是矫枉过正的，有时是错误的）、附加、插入的结果。因此，在我们想要理解初期大乘经典、尽可能接近其产生时的原貌时，如果仅仅依靠现存梵语写本——除断简外多为十一世纪以后的产物⁵——，则永远不可能达到我们的目的。考察除梵语写本以外所有文献资料是非常必要的。例如，除汉译、藏译以外，还有古代犍陀罗文化圈（今巴基斯坦西北部至阿富汗东部）、中亚出土梵语断简、犍陀罗语佛典、于阗语佛典等都是追溯佛典产生、发展、变迁的确凿资料。尤其是近年来可追溯到公元一世纪的犍陀罗语大乘佛典写本的不断发现，很有可能会大大改变我们对于初期大乘佛典时的常识。此外，即使是汉译佛典，其中自二世纪至六世纪翻译的译经不仅是完本，而且翻译年代

1 参照 Skt. *samyaksambuddha*; Pā. *sammāsambuddha*。

2 参照注(83)

3 与“光”相比，“寿”更合乎中国人的嗜好。对于中国人来说，“寿命”比“光”更重要。

4 参照藤田 1970: 301~302。

5 除阿富汗以及中亚等出土二世纪以后的梵语断简和六世纪以后吉尔吉特出土写本以外，大多数梵语写本保存在尼泊尔、西藏，抄写于十一世纪以后。

比较明确，因此是最为重要的资料¹。除了文献资料以外，还有必要参考有关碑文、考古以及美术资料的研究成果。如果综合性地考察以上所有资料，那么就会达到一个展望初期大乘佛典的新境地。我们经常戴着被称为“常识”的眼镜来理解佛教历史与教理，但是初期大乘佛教的“原貌”存在于较鸠摩罗什译诸佛典、《大智度论》、《婆沙论》、《俱舍论》等所谓佛教学古典更为遥远的彼岸。只有摘下积满尘灰的“眼镜”，重新准确、综合地理解第一手资料，才能接近初期大乘佛典的原貌。

关于〈无量寿经〉，在古译中看不到〈般若经〉的影响，但在汉译《无量寿经》以后的诸译、梵藏本中影响则非常明显。古〈无量寿经〉（即《大阿弥陀经》和《平等觉经》的原典）问世后，〈无量寿经〉受“般若洪水”与“梵语化洪水”影响，逐渐发生了各种质变。直至今日的几乎所有研究都没有注意到这一质变，大多学者戴着教理、教学的“眼镜”，只读净土教各宗派所依据经典的汉译《无量寿经》以及梵本来研究〈无量寿经〉的历史。例如，“极乐” *Sukhāvātī* 在古译中为“须摩提”、“须摩提”，“无量光” *Amitābha* 及“无量寿” *Amitāyus* 在古译中为“阿弥陀”等等。在这些学者的头脑里，不言而喻，这些词本来意味着“极快乐（的世界）”、“拥有无限光者”、“拥有无限寿命者”。笔者建议我们不妨变换一个角度，来考证古〈无量寿经〉中的“原貌”是为什么以及如何变化为《无量寿经》、梵本等中面貌的。以上述例来说，我们虽然并不了解“须摩提”、“阿弥陀”的原意，但我们可以论证“须摩提”是如何变化为“极乐” *Sukhāvātī* 的；“阿弥陀”是怎样分化为“无量光” *Amitābha* 及“无量寿” *Amitāyus* 的。古〈无量寿经〉中阿弥陀佛国后来被称为“净土”²，如上所述，这一“净土”表达是罗什在〈般若经〉“净佛国土”思想基础上造出来的。可是，以藤田为代表的学者们通常认为阿弥陀佛国是在〈般若经〉“净佛国土”思想基础上造出来的。这样的看法不是追溯从“古”（古〈无量寿经〉）到“新”的发展轨迹，而不过是站在“新”的角度上戴着“新”的“眼镜”来看“古”罢了。

雕刻家罗丹曾经说：“所谓艺术，是自然在人类眼中的反映。重要的是我们要擦净心灵之镜。”这位伟大的雕塑家擦亮自己心灵之镜，把反映在心灵的自然转化为伟大雕塑艺术。笔者也想追求这样一种境界，即在研究思想史时直接接触原典，虚心读懂原典，努力让原典来证实其内容及其历史。

缩略语及符号表：

AAA = *Abhisamayālaṅkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥkhyā: The Work of Haribhadra, together with the Text Commented on*, ed. U. Wogihara, 东京 1932: 东洋文库；再版: 东京 1973: 山喜房佛书林。

ARIRIAB = *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University*

Ap = *The Apadāna of the Khuddaka Nikāya*, 2 vols., ed. Mary E. Lilley, London 1925, 1927: Pali Text Society.

AS = *Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā with Haribhadra's Commentary called Āloka*, edited by P.L. Vaidya, Darbhanga, The Mithila Inst. of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960 (Buddhist Sanskrit Texts, no. 4).

BHS = Buddhist Hybrid Sanskrit 佛教混淆梵语

BHS(D, G) = Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 2 vols., New Haven 1953: Yale University Press; repr. Delhi, 1970: Motilal Banarsidass.

Gā = Gāndhārī 犍陀罗语

1 同〈无量寿经〉一样，如果一部经典经过数次汉译，那么就有可能追溯这部经典发展以及变迁的轨迹。研究汉译，可以在某种程度上从经录和翻译风格确定翻译年代，这是汉译本与梵文本相比的一大优点。今后随着佛教汉语研究的更进一步发展，一定能够更为准确地确定年代。笔者编纂以不同汉译佛典为资料的词典，目的之一就是为明确特定的译者以及不同时代的语言。

2 如藤田已阐明那样（1970: 74; 2007: 3, 383），比罗什稍后的文人谢灵运（385~433）把极乐称作“净土”，这一用法自昙鸾（476~542）以后越加明显；到唐代“净土教”、“极乐净土”等表达也出现了。

Kj = Kumārajīva 鸠摩罗什译《维摩诘所说经》

MI = Middle Indic 中期印度语

Pā = Pāli 巴利语

QYS = *Qieyun System*, 切韵音系: 所用的是 Karlgren(1954) 构拟、李方桂(F. K. Li)修正的《切韵》音系, 按照 Coblin(1994) 标记

R = *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. Rajendralala Mitra, Calcutta 1887~1888: Royal Asiatic Society of Bengal (Bibliotheca Indica 110).

Skt = Sanskrit 梵语

SP(KN) = *Saddharmapuṇḍarīka*, ed. Hendrik Kern and Bunyiu Nanjio, St. Petersburg 1908~12: Académie Imperiale des Sciences (Bibliotheca Buddhica X).

SP(O) = *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* 的所谓喀什写本, 实际上出土于卡达里克(Khadalik)遗址, 在喀什购买。

SP(Wi) = Klaus Wille, *Fragments of a Manuscript of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra from Khādaliq*, 东京 2000: 创价学会 (Lotus Sutra Manuscript Series 3).

Sukh(A) = *Sukhāvaiṣyūha*, édité par Atsuuji Ashikaga, 京都 1965: 法藏馆。

Sukh(Af) = 修正 Sukh(A) 后藤田宏达的读法 (Fujita 1992~96)

Sukh(SC) = 巴米扬出土《无量寿经》写本断简中的读法: Harrison, Paul, Jens-Uwe Hartmann and Kazunobu Matsuda 2002.

Sukh(Tib) = 《藏訳無量寿経異本校合表(稿本)》浄土教の総合的研究》研究班編, 京都 1999: 佛教大学総合研究所。

T = 《大正新修大藏经》高楠顺次郎·渡边海旭都监, 东京 1924~1934: 大正一切经刊行会。

Tib(Pk) = 《影印北京版西藏大藏经》京都·东京 1955~1961: 西藏大藏经研究会。

Vkn = *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, in: 《梵藏汉对照维摩经》*Vimalakīrtinirdeśa : Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations*, 大正大学综合佛教研究所梵语佛典研究会编, 东京 2004: 大正大学出版会。

v.l. = *varia lectio* 异文

Xz = Xuanzang 玄奘译《说无垢称经》

ZQ = Zhi Qian 支谦译《维摩诘经》

* = 文献中没有该词形。如: *śuha

~ = 梵语语干。如: *dharmā~*

° = 此记号前或后的部分与前面列举的词相同

← = α ← β: 汉字(或梵语)β应换作α

{} = 多餘的字

<> = 遗漏的字

…… = 固有名词。例: “阿難”

(裘云青/译)

关于“唯识”一词翻译问题的再思考

成建华

自上世纪 30 年代，随着梵本《唯识三十颂》被法国人列维（Sylvain Lévi）于尼泊尔发现以来，¹ 对古代译经大师如真谛、玄奘等汉译唯识学典籍的可靠性和权威性的怀疑，就一直有消停过。引领这场论争的固然是一些欧洲学者，接着是二战之后的日本学者。而国内一些学者加入到这场辩论中，始于上世纪 80 年代初。他们通过对梵、藏、汉本的对勘，发现汉译与梵本存有一些差异，因此断言玄奘等人那种“不加区分”、“混淆概念”甚至“误译”，是造成千年以来唯识学治学畏途和误区的“罪魁祸首。”² 从对汉译唯识典籍的怀疑，到对玄奘所传唯识今学的质疑，再到甚至是对玄奘本人的否定，这一波又一波喋喋不休，看似正本清源的诘难，其实并不能说明他们揭开了“尘封千年”的问题所在。然而，恰恰相反，倒似乎透视出他们治学路径的偏差以及对唯识今学正义的曲解。有鉴于解读唯识基本概念对研究整个唯识学至关重要，在此，笔者觉得有必要透过语言分析和义理研判，对一些根本性的问题做进一步的研究和探讨，对那些被误读了的梵文概念做必要的纠偏和厘清。

一、问题的提出

《唯识三十颂》是世亲晚年精心打造的一部唯识学纲领性巨作。世亲造完此论未及作释，便辞离了人世，于是给后人留下了很大的诠释空间和发挥的余地。所以，竞相为之作释者不计其数，其中就有著名的“十大论师。”³ 现存的梵本《唯识三十颂》为安慧一系所传，而护法一系所采用的《唯识三十颂》梵本尚未发现，二者是否同用一个梵本，我们不得而知。然而就玄奘译本与安慧所传梵本的内容来看，二者大致上吻合，故姑且视他们使用的是同一个抄本，并藉此对《唯识三十颂》中两个重要概念“vijñāna-mātra”与“vijñapti-mātra”作一研究分析，以说明汉译“唯识”一词的准确性和合理性。

近代以来，在唯识学研究领域，所出现的对玄奘所传唯识学的怀疑和否定，主要体现在对汉译《唯识三十颂》“唯识”一词的翻译上。其最具代表的有以下三位学者，他们是这么说的：

霍韬晦先生认为，梵文“vijñapti”应该翻译为“表”、“表别”。以为“‘vijñapti’一字，是有所表或有所呈现的意思，由表示‘知’（to know）之意义的语根√jñā 转为使役结构，再加上表示‘分离’或‘别异’（apart different）意义的字头 vi-组合而成，意思就是指一个自身具有某种内容而使他人得以知觉的呈现。”⁴ 由于“vijñapti”具“表”义，由此霍韬晦得出“vijñapti-mātra”为“唯表”、“唯表别”的见解。他不仅将“vijñapti-mātra”译为“唯表”，而且将第 28 颂中的“vijñāna-mātra”也译为“唯表”，将“尔时住唯识，离二取相故”，改译为“尔时住唯表，离二取相故”。霍韬晦由此批评道，玄奘将“vijñapti-mātra”翻译为唯识，“在未有原本对照的情况下，他的误译一直影响中国学者对唯识观念的了解，识（vijñāna）

1 此梵本为安慧一系所传，详见于安慧《唯识三十颂释》（Trimsikā-vijñaptibhāṣya）里，列维 1922 年发现于尼泊尔，1925 年校订出版。

2 周贵华《唯识与唯了别——唯识学的一个基本问题的再诠释》，《哲学研究》2004 年第 3 期。

3 十大论师为：德慧、安慧、护法、难陀、净月、亲胜、火辨、胜友、最胜子、智月。见《成唯识论述记》卷一。

4 霍韬晦《绝对与圆融》，东大图书公司 1994 年版，第 313 页。

镜(vijñapti)不分。”¹

而“vijñapti-mātra”一词，在韩镜清、周贵华二位学者那里则被翻译成了“唯了别识”、“唯了别”。

韩镜清先生参照了藏译本，认为“梵文‘vijñapti’是‘了别识’的意思，‘vijñāna’是‘辨别识’的意思”。²韩镜清因此尖锐地批评道：“若将辨别识代替了了别识，就不是真正的唯识学。”³

周贵华的观点基本上是沿袭韩镜清的思想理路而来。他认为，“一般汉译瑜伽行派‘唯识’著述的‘识’概念是指‘唯了别’，即‘识’多指‘了别(梵 vijñapti, 藏 rnam par rigpa)’，而不是指‘识(梵 vijñāna, 藏 rnam par shes pa)’”。因此，汉文‘唯识’概念，常是对唯了别(梵 vijñapti-mātra, 藏 rnam par rig pa tsam)概念的误称，换言之，‘唯识’概念在大多情况下是一种误用。将“唯了别”换译为“唯识”，在周贵华看来，这是由于“汉传玄奘唯识学派对‘唯识’概念作了‘单面化’诠释”，“是随顺护法‘唯识思想’的‘唯识’概念。依此，玄奘学派进一步对‘唯识学’作了极端‘有相化’诠释与发展。在此后，玄奘学派对‘唯识’概念的诠释成为独尊不易的标准。”周贵华因此毫不客气地讲，“在汉译唯识典籍中，一直维持着这种误译，令人难以置信。实际上，千年以来在理解唯识典籍时，出现了很多困难和误区，使瑜伽行派的唯识学成为治学的畏途，‘了别’与‘识’概念的混淆是‘罪魁’之一。”⁴

如此种种，看似振振有词，其实都是经不起推敲和深究的。

二、从构词关系上看汉译的意义

下面，我们就先从上述两个梵文概念“vijñapti”和“vijñāna”的构词关系上加以分析，以探明其中的原委。

根据巫白慧先生对梵、汉《唯识三十颂》的比对，“vijñapti”一词在梵本的第2、3、17、25、26、27六个颂里分别出现，其中除第2、3两个颂外，其余四个颂的“vijñapti”则是与“mātra”组成一个复合名词“vijñapti-mātra”。到了第28颂，“vijñāna”代替“vijñapti”组成另一个复合名词“vijñāna-mātra”。如果不是后人抄写有误的话，也就是说，颂文作者似乎把“vijñapti”与“vijñāna”等同了起来，二者在唯识学理论体系中可以交替使用。因此，巫白慧指出，玄奘很可能体会到了这一理论的要点，因而把这两个不同形式的名词都译成“识”。⁵

从梵文词汇的构造上来看，“vijñāna”是由“jñāna”加前缀“vi”所构成。同样“vijñapti”是由“jñāna”加上前缀“vi”构成的。“jñāna”和“jñapti”二者均来自于同一词根“√jñā”。“jñāna”是从“jñā”的直陈式异化而成的抽象名词。“jñapti”是从“√jñā”的使役式异化而成的抽象名词。根据玄奘译《成唯识论》第七卷“毗助若南智应为识”的论述，显然是说“jñāna”加前缀“vi”合成为“vijñāna”，从而将“智”(jñāna)转义为“识”(vijñāna)。“√vijñā”的直陈式是“vijñāti”(认识、知道)，由此进行抽象名词化后，变成为“vijñāna”(识)。动词“vijñā”的使役式是“vijñāpayati”，由此进行抽象名词化后，转义为“vijñapti”(识)。可见，“vijñāna”和“vijñapti”二者虽词形不同，但同具的基本意义“识”并没有改变。³

1 霍韬晦《安慧〈三十唯识解〉原典译注》，香港中文大学出版社1979年版，第204页。

2 韩镜清《唯识学的第三次译传》，《玄奘研究》，陕西师范大学出版社1999年版，第204页。

3 韩镜清译《唯识三十颂》，《甘露》1998年第3期，第64页。

4 周贵华《唯识与唯了别——“唯识学”的一个基本问题的再诠释》《哲学研究》2004年第3期，第64、59、65、页。

5 《巫白慧集》，中国社会科学出版社2010版，第287页。

3 同上，第288页

巫白慧进一步指出,出现在第2、3颂中的“vijñapti”为何又译作“了、了别”呢?对此,玄奘在《成唯识论》卷二中阐述“识”的能缘作用时说:“此识行相所缘云何?谓不可知执受处了。了谓了别,即是行相,识以了别为行相故。”又说:“相分是所缘,见分名行相。”这也就是说,识的能缘作用是“见分”,见分又称为“行相”,而行相也就是“了别”。因此,使用使役式了的抽象名词化后的“vijñapti”,是为了凸显识的能缘作用(见分)。可见2、3颂中的“vijñapti”特指的是前六识的了别(行相)。所以“vijñapti”一词既有“识”的本义,又有识的“了别”义。

三、从义理思想上看汉译的合理性

再从世亲整个唯识思想的发展脉络来看, vijñāna 与 vijñapti 不仅有各自的特质和意义,而且二者之间还有共通的关联意义。所以,要解决真谛、玄奘等古代译经大师为什么都将梵文 vijñapti-mātra 和 vijñāna-mātra 用同样的汉译术语“唯识”或“唯识性”来表达的问题,就必须理清 vijñāna 与 vijñapti 这两个梵汉术语的异同特质。

根据《大乘五蕴论》,“vijñāna”既有认识对象(境)的特质,也有作为根本心(mūla-citta)的阿赖耶识(ālaya-vijñāna)、阿陀那识(ādāna-vijñāna)及根本意(mūla-manas)的特质。而“vijñapti”的特质,则有“表色”、“表业”、“了别”及“识”等含义。其中“表色”属于色蕴,“表业”属于行蕴,“了别”属于识蕴。“表业”虽属行蕴,但能发生“无表色”,具有潜在性的行动力。由此可见,“vijñapti”不但含有“名”与“色”的性格特征,而且还与“vijñāna”的特质密切相关。¹

我们知道,“vijñapti”是由词根“√jñā”加前缀“vi”所构成的使役式名词,因此,有“使人知道”、“了解”、“认识”、“了别”等意义。也就是说,由识(vijñāna)的主体(subject)及感官(indriya, 根)向对象(visaya, 境 object)发生认识、了别作用,方可使其“visaya”(境)令人知道、了解、认识、了别。若无识(vijñāna),虽有境(visaya),恐怕也不能被人认识。所为对境的认识或了别(visaya-pratu-vijñapti),就是识(vijñāna)的自信。此属于“vijñapti”的第三种特质,即起认识作用的“了别”,显然与“vijñāna”相关联,而与前两种特质有所不同。

“了别”既有作为识的认识作用的特点,又有作为识的显现作用的特质。虽然梵文“vijñapti”不是动词,但汉译“了别”同具名词和动词的意义。玄奘在《俱舍论》中以“了别”、“能识”等词来翻译具有动词性格的“vijñāti”,以示“了别”也可以作为认识或认识的动词意义用。因此,对所缘境了别(认识)是属于识(vijñāna)的自性。而作为识显现(pratibhāsa)作用的了别,显然与阿赖耶识有关,因为“vijñapti”与“pratibhāsa”(显现)是同义语。尽管在词形上“vijñapti”与“vijñāna”所有不同,但当它作为认识作用的了别时,并于所缘境了别为性,这就与“vijñāna”的特质相同。因此,具此特质的“vijñapti”,其本质上没有离开识的本义,可以说,二者是一种不一不异的关系。所以,叶阿月教授就认为,“vijñapti”与“vijñāna”是互为表里的关系。尤其是到了“转依”的境界,二者同等地作为第一义谛的“唯识性”。²

“vijñapti”虽然属于色蕴及行蕴,但其本质上并没有离开“vijñāna”而属于识蕴。因此,当“vijñāna”和“vijñapti”分别与“mātra”组合成新的概念时,则被翻译成同一个汉语名词——“唯识”或“唯识性”。汉译为什么用同一个名词?从唯识义理学上看,自然有其特殊的意义。下面我们以《唯识三十颂》的第26、第27、第28及第29四颂为例,并结合《中

1 叶阿月《“识”(vijñāna)与“表识”(vijñapti)的研究:以唯识思想为中心》,《台大文史哲学报》29期,1980年,第57页。

2 同上,第105页。

边分别论》、《集论》、《瑜伽论》、《十地经》及《大乘庄严经论》等学说，发现弥勒、世亲及安慧曾用“citta”（心）代替“vijñāna”（识）。由此可见，“vijñapti-mātra”与“citta-mātra”（唯心）和“citta-dharmatā”（法性心）是同义语的关系。

住“唯识性”是唯识思想的最高目标。所以在梵文《唯识三十颂》里，尤其是到了第28颂，则用的是“vijñāna-mātra”而非“vijñapti-mātra”，目的是为了凸显其与“转依”（āṅraya-parāvṛtti, āṅraya-parivṛtti）具有同义语的关系。“转依”的重要意含，就是断灭染污识，令原本的清净识或自性清静心得以重现。所以，在转依之前的识（vijñāna）是有染污的，而显现其不净的“vijñapti”，亦使其法界（dharma-dhātu）变得不清净。然而一旦转依，不净的识即刻消灭，而清净的识得以重现，识所显现的法界亦变为清净的法界。

所以，“vijñapti”作为“表色”与“表业”时，是不同于“vijñāna”的特质的，然而作为“了别”与“识”的特质时，则与“vijñāna”密切关联。特别是在转依时，“vijñapti-mātra”被视为是清净的“citta-mātra”（唯心性）、“citta-citta-dharmatā”（法性心）及“vijñāna-mātra”“唯识性”的同义语。这正是汉译“vijñāna-mātra”与“vijñapti-mātra”用同一个汉语名词“唯识”或“唯识性”来表述的意义所在。

四、从学统和译场规范上看汉译的可靠性

唯识学是继中观学之后印度佛学的主流。在印度，唯识学主要分为无相唯识与有相唯识两大派系。玄奘所传的唯识学，属于有相唯识。无相唯识比较保守，偏重于保持世亲学说的原本精神，所以又称之为唯识古学。有相唯识比较自由、进取，在不丧失世亲学说基本精神的基础上加以发挥，对世亲的著作，甚至在文字上也作了一些改动，所以又称之为唯识今学。以难陀、安慧为代表的无相唯识学，认为相分是无体的，见分也无其行相；并主张相分不实在，见分也不实在，无有行相。而以陈那、护法为代表的有相唯识学，认为相分引起见分，见分所得的行相与相分一样，因此这个相分（所得）也就是内境。也就是说，相分是有实体的，实在的；见分也有其行相。¹ 唯识学发展到了护法那里，就有了四分说。护法认为，见、相二分是一重关系，对于心的全体来说，这是比较外围的一分部。到了自证，就属于心的核心部分，属于内缘，而内缘复有能所，能，就是证自证，所，就是自证。这又是一重关系。由这两重关系就构成了四分说，唯识学发展到了四分说可以说已是登峰造极了。² 护法发展了有相唯识今学，玄奘所传唯识学，正是对护法有相唯识学的继承和发展。

玄奘弘传的是护法一系的学说，自然在翻译和弘传上要尊重师承。首先，从梵文本上讲，翻译所用的梵本在当时的流传中会出现“异诵”本，即文字书写上有所不同。这些不同，根据吕澂先生的研究，有的是被有意地改动的，有的是辗转抄错的，因而也就发生了理解上的差异。玄奘对于不同的传本，自然会忠实于自己的师承。如《成唯识论》，如前所述，是玄奘以护法一系传本为核心，参糅了其他论师的见解，编译而成的，其中护法解释“识转变”的观点，不同于安慧所作之《唯识三十颂释论》。因此，玄奘采用的梵本，基本上是出于护法一系，与其他各家可能就有出入。其次，从学说史上讲，印度各家前后都有变动，特别是瑜伽行一派，变动更大。像世亲一个人早年与晚年的学说就有很大出入，更不用说一个派别前后的变化了。由于时代的局限，旧译保存着旧义，与后来有所不同是很自然的。³ 所以，从师承关系和学派传统上看，玄奘出于对学派和师承的忠诚，自然会采用护法一系辗转相传

1 《吕澂佛学论著选集》第4册，齐鲁书社1991年版，第2224、2226、2229页。

2 同上，第2232页。

3 同上，第5册，第2720、2721页。

的抄本，而法国学者列维在尼泊尔所发现的梵本《唯识三十颂》，则属于安慧一系所传。安慧一系与护法一系所传的唯识思想多少存有一些差异，所以二者所依持的《唯识三十颂》梵本很可能不是同一个抄本，而且在内容上，依照各派传统，很可能存有删减或变动的地方。因此，在没有找到玄奘所译《唯识三十颂》梵文本母本的情况下，仅凭一家之言，以安慧的梵文抄本为据，将之作为评判玄奘译本准确与否的标准，显然是武断而片面的，也是有失公允的。以这种罔顾史实、甚至是不负责任的治学态度，所得出来的结论或观点，在笔者看来，显然是荒谬的，不足采信。

再从玄奘译场的组织情况看，玄奘的译经工作，获得了唐朝（太宗、高宗）两代皇帝的支持，这是不争的事实，表明其译场所具有的官方色彩。然而，在组织译场方面，尽管玄奘自己华梵兼通，但他仍然继承了过去的译经传统，即建立译场来译经。根据史料记载，玄奘的译场由数十名译经专家组成，其中有笔受、证文、证字、证梵、证义及书手等，包括了教内外高僧大德、社会名流。这些人个个都是满腹经纶，谙解大小乘经论及梵文者，并为时辈所推崇的最杰出的人物。参加者之多，分工之精细，无论在译经的质量还是数量上，可以说都是空前绝后的。《续高僧传》卷四说：“既承明命，返迹京师。遂召沙门慧明、灵润等以为证义，沙门行友、玄曠等以为缀缉，沙门智证、辩机等以为录文，沙门玄模以证梵语，沙门玄应以定字伪。……余为执笔，并删缀词理。”《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷六亦说：“法师还慈恩寺。自此之后，专务翻译，无弃寸阴。每日自立程课。若昼日有事不充，必兼夜以续之。过乙之后，方乃停笔。摄经已，复礼佛行道，至三更暂眠，五更复起。读诵梵本，朱点次第。拟明旦所翻。”这些均足以说明，玄奘为翻译事业，罗致贤明，分工合作，用力之勤，求真务实，以示信于后代的学术作风。又《大唐故三藏玄奘法师行状》中说：“今日法师，唐梵二方，言词明达，传译便巧。如擎一物掌上示人，了然无殊。所以岁月未多，而功倍前哲。”曾参与玄奘译经、位居证文之一的道宣律师，亦在其所撰《续高僧传》中，如此称赞玄奘：“名实相守，精厉晨昏，计时分业，虔虔不懈，专思法务”。玄奘于译经事业上所持有的专勤不苟、截伪续真、开兹后学的精神，可见一斑。《续高僧传》中还称赞玄奘的翻译，“……意思独运，出语成章，词人随写，即可诵习。”此外，玄奘应天竺童子王之请求，将《老子》译成梵文，流传于迦摩缕波一带。¹足见其深厚的梵文功底和学术素养。

五、结论

从上述分析中，我们清楚地看到，“vijñapti”虽然与“vijñāna”有所区分，但作为“了别”和“识”的特质时，则与“vijñāna”的意义别无二致。所以，在一定程度上，“vijñapti”既有“识”的本义，又有识的“了别”及“表”义。韩镜清、周贵华对“vijñapti-mātra”作了极端化的诠释，片面地将“vijñapti-mātra”作“唯了别识”或“唯了别”解，这是一个极端；霍韬晦犯了同样的错误，将“vijñapti-mātra”解为“唯表”或“唯表别”，则走上了另一个极端。他们既片面地诠释了“vijñapti-mātra”的表面字义，同时亦于义理上曲解了整个唯识学的基本架构和内涵。然而，对于一个精通梵文且又深谙整个印度唯识学理论精髓的人来说，玄奘译文的准确性和可靠性是不容置疑的。

因此，我们不能孤立的仅从字面上去直解“vijñāna”和“vijñapti”含义，而必须从其所处的位置关系以及义理思想上作出准确的判断和诠释。然而，对于《唯识三十颂》的论著者世亲来说，用“vijñapti-mātra”一词来作颂的主题并以此表述唯识真义，显然是有其深层的意图和目的的。以此凸显识的功能与作用，是世亲高明圣智所在。笔者认为，作者有以下三个方面的用意：第一，为了充分凸显识的作用，进一步强调“能缘”与“所缘”的辩证关系，

1 道宣《集古今佛道论衡》卷丙。

以成立“唯识无境”、“境识俱泯”的唯识正义；第二，阐明“真空妙有”的唯识观，既否定了小乘教的“实在论”立场，同时又避免了陷自宗于“观念论”的境地；第三，告诉我们，所谓“唯识”只是权巧方便或“方便唯识”而已，其最终目的而是要落实到从“修道位”向“究竟位”的转化，也就是要落实到“转识成智”的宗教目的论上。所以，“识转变”或“转依”的思想是唯识学的核心所在，也是一切瑜伽行者所要求证的最高境界。因此，明确了论著者的本怀和造论的真实意图，我们就不难理解，真谛、玄奘等译经大师的良苦用心了，他们的诠释无疑准确地把握住了颂文的主题以及论著者的本意。

遗憾的是，一些现代学者，也许是治学路径上的问题，仅仅局限于对一些词汇概念字面意义上的理解，从而忽略了从唯识义理学的深度加以研判，并武断地将“vijñapti-mātra”作了片面的理解和诠释，试图全盘否定玄奘的历史功绩和学术地位，结果却弄巧成拙，走向了极端。更为荒唐的是，有的甚至还认为“唯识学”应该是“唯了别识学”或“唯了别学”。这类诠释，不但有望文生义、标准立异之嫌，而且还曲解了论著者的本意和唯识学的正义。这种言不由衷、隔靴搔痒的诠释，不仅有悖于学术研究的严肃精神，而且极为严重的是，这种过于偏激的治学态度和作风，所带来的学术危害是难以估量的。因此，在审视前人工作成果的时候，我们应当树立谦卑的态度，谦虚谨慎，不骄不躁，实事求是。要做到既不轻信或迷信权威，又要有严谨科学的治学态度，对前人的学说或学术成果要作通盘的认识和正面的理解，应避免因不同文明或语言文化之间的差异，使自己受制于荒谬论的困境。古代的译经大师，尽管他们的译作亦不都是完美无缺毫无瑕疵可言，但有一点必须引起今人的重视和肯定：那就是他们所做出的那些前无古人、后无来者的事业，都是以其毕生所学、虔诚的宗教信仰和冒九死一生的精神为代价的。玄奘不畏艰险、西行求法的不朽精神，以及于无遮大会上舌战群雄，赢得“大乘天”称誉的史实，难道不足以说明其梵文的功底和深厚唯识学的造诣吗？对于那些专以批判、攻讦玄奘，沽名钓誉、哗众取宠之人，更应拿起一面镜子，照一照自己的学术修为和梵文素养，看看是否足以用来批判和否定玄奘？！玄奘的历史功绩和学术地位，早已史有定论，是任何人都抹杀不了的。因此，作为后学者来说，应当树立严谨的治学态度，公正客观地评价玄奘，给予玄奘应有的尊重。

译文与原典：谈汉译佛典在解读上的一些问题

宗玉嫩

摘要：

佛教对中国文化深广的影响已是一个普通常识了，但对汉译佛典的研究则直到近些年来才逐渐受到重视。无论文学、语言、思想等等，汉译佛典都应是汉学界有待进一步挖掘的宝藏。虽然如此，解读汉译佛典并不是一件简单的工作。在解读汉译经典时，往往会出现难解的地方。即使似乎读懂了，也经常误解了经中的意思。这些困难通常是多方面的，其中包括古代译者的用语习惯、翻译的问题与经文思想的困难。以下列出其中一些常见的困难，并举列说明。

一、文本问题的厘定

很多时候，文本的问题须靠多方面的知识才能正确的判断，推定问题出现的原因以及解决的方法。这些知识包括语言、文法、翻译以及佛教的思想。

例如，在《维摩诘经·入不二法门品》其中一句，支谦与鸠摩罗什的翻译是：“我、我所为二”，而玄奘的翻译则是“我及我所分别为二”。¹ 这一句是维摩诘居士请菩萨们谈什么是“不二”时，德守菩萨说的话。中国学者程恭让教授在他的《华梵之间》一书中写到：

支译与什译中的“我、我所为二”，玄奘改译成了“我及我所分别为二”。这里，玄奘引人注目地加入了“分别”一词。而且，在整个一品中他都贯彻了这样的译法。说明他是深思熟虑之后刻意为之的。支译、什译的“我、我所为二”，很容易被解读为“自我、我所是二”；玄奘的“我及我所分别为二”，则可以被解读为“对于自我、我所的分别是二”。反过来，由前者可以推论“无我、无我所是不二”；由后者可以推论“对于自我、我所的无有分别是不二”。²

这段话牵涉两方面的问题：一、对译文的误解：程恭让教授认为玄奘翻译中加入“分别”是一种“改译”。他根据梵语 *aham mameti dvayam etad* (这个所谓“我、我所”是二) 中 *dvayam* 此一词而做的结论。因为 *dvayam* 有“二”之义。其相反词“不二”的梵语是 *advayam*。但程恭让对玄奘如此的评语是不正确的。玄奘不但精通梵语，而且也翻译过许多经典。他的翻译是有根据的。例如，《般若波罗蜜经》是玄奘重要翻译之一。在《般若波罗蜜经》中便有非常普遍的一句：“这是不二，是不分别为二”。³ 在佛典习惯重复两个或更多的同义词，甚至有后者是前者的注解之情形。《般若波罗蜜经》显然用“不分别为二”来注释“不二”，可见佛典中所谓“二”就是“分别为二”之意。玄奘的翻译可能是根据他对佛典用词的经验，精确地表达“不二”的意思，而并非改译。

由于程恭让教授不了解佛典中所谓“二”就是“分别为二”之意，所以误以为“分别”是玄奘自己的理解而添加的，以致于推论出两种不同的结果：由“我、我所为二”导致“无我、无我所是不二”；以及由“我及我所分别为二”结论为“对于自我、我所的无有分别是不二”，把没有问题的看作是问题。

二、底本的出入：程恭让教授也忽略了传承上经文出人的可能。玄奘翻译所用的底本比

1 见《大正藏》册 14，页 530c28、550c5、577a19-20。

2 程恭让，《华梵之间》（北京，中国社会科学出版社，2007年），页 271。

3 见 P.L.Vaidya ed., *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka* (Darbhanga: The Mithila Institute, 1960), p.14, 3f.: *advayam etad advaidhikāram*.

支谦和鸠摩罗什的底本还要晚，理应不完全相同，不能断定差异就是玄奘自己的添加。

以上显示，如何看待与厘定文本中的出人或问题，除文本比对之外，还牵涉其他的知识。

二、不同梵语译成同一汉语

众所周知，汉译经典中同一译语经常并非翻译自同一梵语。因此，在还未清楚某一汉译词所相对的梵语词时，不能大谈其思想。例如汉译“功德”对应的梵语词有 *guṇa* (性质)、*punya* (功德)、*anuśamsa* (利益)、*kuśalamūla* (善根) 等。这些梵语都曾经被翻译为“功德”。虽然这些梵语被翻成同一汉译词，但都有不同的意涵。

汉译经典出现“证悟”一词，经常译自不同的梵语术语。举例如下：

微细观见离分别，远离心地难证悟（《十地经》，《大正》册10，经号287，页536，栏c，行5。对应梵文见 DBh: 6,15-16: *sūkṣma durdr̥ṣa vikalpavarjitaś cittabhūmivigato durāsadaḥ*/）

“远离地”即菩萨第七地，在《十地经》是菩萨圣位的开始。此《难证悟》是对应梵文 *durāsada*，字面的意思是“难靠近、难相遇”。*durāsada* 没有证悟涅槃或果位的“证悟”的涵义，所以并非等同于证悟涅槃的“证悟”。一般而言，大乘经典在佛果前的菩萨阶位不用证悟涅槃的“证悟”。

即是菩萨超异生地，证入菩萨正性离生。（《十地经》，《大正》册10，页538，栏a，行21。对应梵文见 DBh:11, 26-27: *bodhisattvo...avakrānto bhavati bodhisattvaniyāmaṃ*）

同样地，“菩萨正性离生”是菩萨不退转的阶位，在菩萨初果之前，还未成就佛果，因此只用“证入（*avakrānta*）”。此词通常运用于加行道的结束，真正修行的开始，并非证悟涅槃的“证悟”。

我声闻众亦复如是，虽为同证以法性生，不名如来真实佛子。（《实积经·普明菩萨会》，《大正》册11，经号310，页634，栏b，行29-栏c，行1。KP: 28, § 80, 3-5 *evam eva kāśyapa kiṃ cāpi mama śrāvākāḥ dharmadhātu-nirjātā na ca punas te tathāgatasyābhisekyaputrā iti vaktavyāḥ*...）

这段是说声闻虽与菩萨一样，证法性，但是菩萨是佛子，而声闻不是。这里所用的“证”在梵文原文并无此字。梵文只是说“从法界出生”（*dharmadhātunirjāta*）。可见，汉译在菩萨道上佛果之前的“证”并非早期或传统佛教证悟涅槃的“证”。¹

三、容易望文生义

在《能断金刚般若波罗蜜经论颂》（T1511、和 T1514）偈颂46c “因为以没有身而存在。”（梵语 *abhāvakāyabhāvāc ca*）是解释佛的大身乃非身的理由。义净所译世亲的注释解释此46c如下：

云“非有身是有，说彼作非身。”如来说为非身，由此名为具身、大身者。斯何所陈？以非有为身故，名彼为非身。²

菩提流支的翻译如下：

偈言：“非身即是身，是故说非身”故。如经：“世尊，如来说人身妙大。则非大身。是故如来说名大身故。”此说何义？非身者无有诸相，是名非身。³

1 以上参宗玉嫩，〈菩萨应不应证实际？——从大乘经典看证悟观念的转变〉，《中央研究院中国文哲研究集刊》，No.38（2011,3），页229-230。

2 参 T25.1513.881a27-29。亦参 Yoke Meei, Choong, “The Formula ‘Non-A is A’ in Vasubandhu’s commentary on the *Trisatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ*,” in *Taiwan Journal of Buddhist Studies* 台大佛学研究, Vol.14 (2012, 12), pp. 8-10.

3 参 T1511.791c4-7。

义净翻译偈颂 46c 为“非有身是有”，习惯性翻译梵语 *abhāva* 为“非有”。Tucci 因断句错误，而误以为义净所译世亲注释中“以非有为身故”的“非有为”是对应梵语 *asamskṛta*。其实义净的意思是“以‘非有’为身故”，¹ 而且他对梵语 *asamskṛta* 的翻译是“由因造”。² Tucci 没有觉察到这点，所以误把世亲对 46c *abhāva* (没有) 的原因理解是“无为”：…because his is a body of the non-existence (Viz. *asamskṛta-tathatā*)。

而菩提流支译 46c 作“非身即是身”。在他翻译世亲的注释里没有出现“无为”相等的词汇。根据他的翻译，世亲是把 *abhāva* 理解为没有各种相。从此颂文的汉译可看出汉译者如义净是有自己的固定用词。若没有比对各种传本或梵语本，熟谙译者的习惯，很容易望文生义而误解经文。

四、句子关系不清

玄奘的翻译常被认为最易懂。但是汉译经文不论多易懂，也难免有不清楚的地方，譬如在《瑜伽师地论·菩萨地·发心品》一段经文（标点符号为《大正藏》所加入）：

有诸菩萨最初发心。能摄一切菩提分法殊胜善根为上首。故是善极善是贤极贤是妙极妙。³

像这类的句子初看似易懂，然而若仔细看时，将发现“一切菩提分法殊胜善根”与“能摄”以及“为上首”的关系并不清楚。乍看之下，好像是菩萨能摄菩提分法以及善根，菩萨亦是上首。

昙无讖的翻译好像也是指菩萨是这些特征的持有者（标点符号为《大正藏》所加入）：

是故初发心摄受一切菩提善根。为上导。为极巧便，为功德具足。为极贤善。为极真实。⁴

若对照梵语文本，原来主语是初发心，一切都在描写初发心的特质，而“一切菩提分法”与“殊胜善根”都是“能摄”的对象，而“为上首”是“能摄一切菩提分法殊胜善根”的原因。因此应如下理解：

此初发心能摄一切菩提分法、殊胜善根，因为是所有发心的上首。初发心是善、极善、是贤、极贤、是妙、极妙。⁵

因此对类似句子间关系不清楚的情形，若能对照梵语原典就可将彼此之间的关系厘清。

五、译语的特别用法

i. 置

在《道行般若经·功德品》有下列的句子：

置阎浮利所做事…（页 432c3-4）

置四天下塔，拘翼，譬如一天下，复次一天下，如是千天下四面皆满其中七宝塔…（页 432c11-22）

置是三千大国土中七宝塔…（页 433a21-22）

置阎浮利，拘翼，三千大国土及如恒边沙佛国中人…⁶（见 437b6-7）

1 同样义净的翻译见于偈颂 44d: *sarve'bhāvasvalakṣaṇāḥ*, 义净翻作：“皆‘非有’为相”。见 Giuseppe Tucci, “The *Trisatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ* by Asaṅga,” in *Minor Buddhist Texts, Part I* (Roma: Is. M.E.O., 1956), p.75.

2 见本文对偈颂 43 之讨论。

3 见《大正藏》册 30, 页 480c6-8。

4 见《大正藏》册 30, 页 480c6-8。

5 Unrai Wogihara ed., *Bodhisattvabhūmi: A Statement of Whole Course of the Bodhisattva: Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi* (Tokyo, 1930), p.12, 15-18: *sa cittotpādo sarvabodhipakṣakuśalamūlasamgrahāya pūrvamgamatvāt kuśalaḥ paramakauśalyagunayuktaḥ bhadrāḥ paramabhadraḥ kalyāṇaḥ paramakalyāṇaḥ*.

6 见《大正藏》册 8, 页 432c3-4、11-12, 433a21-22, 437b6-7。

此“置”若被理解为“建立”则不符合最后的例子，而应是“站立”、“处”或“在”之义，但它还是有些重要的意思无法表达。若与梵文本比较，则知是对应 *tiṣṭhantu*，¹ 是命令式。梵语命令式置於句首有假设的意味。而汉译照著梵语的句子次序，却没把梵语文法的假设意涵表达出来。这些句子的意义是：“就让在閻浮利中所作的事…”，“就让在四天下的塔…”，“就让在三千大国土中的七宝塔…”，“就让在閻浮利、三千大国土以及像恒河岸边沙那么多的佛国中的人…”。

ii. 能

玄奘的翻译中出现“能”的地方，有时是对应梵语间接受格的翻译，如以上《瑜伽师地论·菩萨地·发心品》的例子：

能摄一切菩提分法、殊胜善根，

这样的“能”有“足以”的意思。但有时却是对应梵语后加词-aka, 如：

是初正愿普能摄受其餘正愿。²

这里的“能”若如上面的例子理解为“足以”，当然在中文是通的，但却不符合经文的意思。若对照梵语，此“能”是指实行动作（如“摄受”）之作者。

iii. 于...所有

汉译往往翻译最高级为“于...所有”，如：

菩萨最初发心於诸菩萨所有正愿是初正愿。³

这是对梵语的文法的翻译。当形容词（如“初”）与复数属格或处格一起出现时，是代表最高级。也即是（如以上的例子）发心在所有正愿中是最初（最先）的。

从以上的例子可见，若不懂梵语，将不能完全体会经文原本的涵义。

六、错译的情形

当经典从印度语翻成汉文时，不乏错译的情形。造成错译有各方面的原因，如印度俗语相近的拼音、梵语连音、梵语字汇多重义涵等。

i. 拼音

a. 石女儿

在《维摩诘经·观众生品》有一段文字譬喻世间一切法的不存在。其中一个譬喻，鸠摩罗什（《大正藏》册 14, 页 547b10）与玄奘（《大正藏》册 14, 页 572c17）都译为“石女儿”，这翻译很易理解，因为佛教经常以“石女的儿子”来譬喻完全不存在的东西。但是支谦（《大正藏》册 14, 页 528a16）则译为“虫蚤之根”。“根”是对应梵语 *indriya*，即生育的器官。但“虫蚤”实在令人难以理解。若比对梵语是 *paṇḍaka*，⁴ 即“黄门”之义。“黄门”即是不男不女的人，与石女一样，不能生育，不可能有儿子。而支谦的翻译应是误解了另外一个梵语字，即 *prāṇaka* “小动物、虫”。这种误解是可以理解的，因为传来中国的佛教早期大乘经典是印度俗语，在俗语中“黄门”与“小动物、虫”的拼写可能是一样的：如 *paṇaka*。

b. 趣进

1 见 Vaidya, p. 53, 20: *tiṣṭhantu khalu punah kauśika jambūdvīpe sarvasattvaḥ...*

2 见《大正藏》册 30, 页 480b25-26。梵语见 Wogihara, p. 12, 1-3: *iha bodhisattvasya prathamaś cittotpādaḥ sarvabodhisattvasamyakpranīdhānānām ādyam tadanyasamyakpranīdhānasamgrāhakam.*

3 见同前注。

4 《梵文维摩经》Vimalakīrtinirdeśa: A Sanskrit Edition Based upon the Manuscript Newly Found at the Potala Palace 大正大学综合佛教研究所梵语佛点研究会（东京：大正大学出版会，2006），页 65, 17。

《能断金刚般若波罗蜜经论颂》偈颂 16cd: “‘所谓’功德，因为‘功德’不支撑菩提，而因为‘此’两者支撑‘菩提’。”(puṇyam bodhyanupastambhād upastambhād dvayasya ca)提到“支撑”，是相应梵语 upastambha。菩提流支的翻译将 upastambha (荷持)读作 upasthāna，因此译作“趣进”：“福不趣菩提，二能趣菩提”。¹

ii. 连音

在《能断金刚般若波罗蜜经论颂》偈颂 15cd: “而被教导的，两者不可取，没有被说，因为没有言语相。”(deśitas tu dvayāgrāhyo'vācyo'vākpathalaksanāt)² 由于连音而被吞掉的梵语前加字 a“vācyo”，义净在颂文中译作肯定“所说”：“说法非二取，所说离言詮”，没有否定前加 a。根据世亲的注释，不管是菩提流支或是义净的翻译，vācyo 都有否定的前加字。³ 可见义净在颂文的翻译与他在散文的翻译不一致，明显是误译。义净显然忽视因连音而被吞掉的否定词 a。

iii. 梵语一词多义

出现于《能断金刚般若波罗蜜经论颂》偈颂 18 “自果是不可执取、不可说，因为不可捉取诸自果。由于他离开两种障碍，须菩提有两种无碍。”(agrāhyānabhilāpyatvam Svaphalānāmanudgrahāt/ dvayāvaraṇanirmokṣāt subhūtāv araṇādvayam//) 的梵语 araṇā 有“无诤”或“离障碍”的意思，⁴ 后者才符合上下文的意思，而前者造成义净的误译：“不取自果故，非可取可说。解脱二障故，说妙生无诤。”

这里 araṇādvayam 被义净在偈颂的地方以及散文的地方各翻译为“无诤”和“二无诤性”。⁵ 后者“二无诤性”不知何指。菩提流支译本并没有这样的翻译，⁶ 唯一可疑的地方：“以是义故，说名二种诤。离彼二种障故，名为无诤无诤行。”，但这里“二种诤”在宋、元、明、宫本译作“二种障”。⁷ 因此这只是高丽版本的错误。正如菩提流支在颂文 18d 翻译为“离两种障”，他理解梵语 araṇā 为离障碍。两种障碍指的是烦恼障以及三昧障。⁸

引用书目：

大正学综合佛教研究所梵语佛点研究会。《梵文维摩经》Vimalakīrtinirdeśa: A Sanskrit Edition Based upon the Manuscript Newly Found at the Potala Palace。东京：大正大学出版会，2006。

宗玉嫩。《菩萨应不应证实际？—从大乘经典看证悟观念的转变》，《中央研究院中国文哲研究集刊》，No.38(2011,3)，页 215-249。

南楠顺次郎博士等。《大正新修大藏经》。CBETA。

程恭让。《华梵之间》。北京：中国社会科学出版社，2007 年。

Choong, Yoke Meei. “The Formula‘Non-A is A’in Vasubandhu’s commentary on the Trīsatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ.” In Taiwan Journal of Buddhist Studies 台大佛学研究。Vol.14(2012,12):1-60.

Tucci, Giuseppe. “The Trīsatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ by Asaṅga.” In Minor

1 菩提流支译本参 T1511.25.784c29-a1。

2 见, Yoke Meei, Choong, “The Formula‘Non-A is A’ in Vasubandhu’s commentary on the Trīsatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ,” p.15-16。

3 见 T25.1511.784c9-11: 如彼圣人所证法，不可如是说，何况如是取。何以故？彼法远离言语相，非可说事故。T25.1513.877a8-9: 凡所有事言不能宣者。此即岂能取也。

4 见, 17-18 有关后者的意思参 Franklin Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary-(Delhi: Motilal Banarsidass,2004),Vo I . II, p. 64b。

5 见 T25.1513.877c3-4: “此言二无诤性即是诤之非有。”

6 见 T1511.25.785b24-25。

7 见 T25.1511.785c11-12。

8 见 T25.1511.785c10。

Buddhist Texts, Part I, pp. 5-171. Roma: Is. M. E. O., 1956.

Vaidya, P. L. ed., Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka. Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.

Wogihara, Unrai. Bodhisattvabhūmi: A Statement of Whole Course of the Bodhisattva: Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi. Tokyo, 1930.

作为知识的近代中国佛学之书写

——以民国时期之佛教通史与概论为例

龚 隽

知识是一个历史的概念。在传统佛教教义中，觉悟比知识更要紧，知识通常只是作为第二义而具有扶翼修道的作用。禅宗门里对知识障道的批判不用细论，即使是义学僧侣，对于经教的研究也绝非仅处于知识学上的兴趣，其大旨不过是要将经教中的道理与心中的解悟融合无间而已，法义的领悟有时候甚至是通过忘记知识才能够获得的。¹ 这种对于知识多少有些贬斥性的观念，可以说代表了传统佛学的主流意见。

近代以来，中国历史经历了巨变，受到西方或东洋的现代化观念影响，知识观念也出现了革命性的改变，与理性相关的知识成为中国近代启蒙中最为核心的价值之一。佛学界也不例外，传统佛教中被作为附属性质的知识也逐渐独立出来，而成为新的佛学思潮中最有力量的一个方面。近代学人普遍认为，中国佛学衰微的一个重要原因就是“不重知识，‘徒凭直觉，随意立义’，从而导致是非不辨的颛顼学风与相似佛学的流行。”² 于是，佛学的复兴需要重建作为“知识”意义的佛学，并在此观念下来重新书写佛教的概貌与历史。

一、中国式的文艺复兴与佛学新知

正如梁启超所说，佛教自晚清以来作为一伏流而影响了中国思想学术界。³ 作为传统价值信念的儒学在晚清已经极度衰微，而西方宗教大都被中国知识界理解为非理性的宗教而不为广泛接受，在这一信仰价值的空隙之间，佛教找到自己特殊的历史位置。⁴ 这时佛学通常被解读为一种具有理性倾向的精神性资源，而具有了近代知识的兴味与道义的担当。章太炎就说“至所以提倡佛学者，则自有说。民德衰颓，于今为甚，姬、孔遗言，无复挽回之力，即理学亦不足以持世。……矫弊者乃憬然乎宗教之不可泯绝，而崇拜天神，既近鄙视；……自非法相之理，华严之行，必不能制恶见而清污浊”。⁵ 而步入民国，尤其是 1920 年代之后，启蒙的观念深入人心，⁶ 于是又有不少学人以为，只是对佛教略加改造，就可以使之成为一

1 如像道安这样笃研经典，以“诠定音字，详覆文旨”为业的学问僧，也绝没有知识为上的观念。恰恰相反，他认为，如果以为考订章句就可以了解佛法大旨，那就完全错了，所以他这样说“或忘文以全其质者，则大智玄通，居可知也”。分别参考慧皎撰，汤用彤校注，《高僧传》，卷五，北京：中华书局，1992年版，第185页；道安，“道行经序”，《出三藏记集序》卷七，北京：中华书局，1995年版，第263页。

2 欧阳竟无，“支那内学院研究会开会辞”。欧阳竟无认为，新的佛学应该通过研究与批判来抉择其教义是非，他说“教里皆为研究探讨之所取决，故公认熟于教里者有批判之职，乃属当然之事”。参见“支那内学院研究会开会辞”，《欧阳竟无佛学文选》，武汉：武汉大学出版社，第25页。

3 梁启超在《清代学术概论》称佛学为“晚清思想界一伏流”，《清代学术概论》，上海古籍出版社1998年版，第99页。

4 蔡元培1900年发表《佛教护国论》一文就表明了这一状况。他说：“耶氏者，以其电力深入白种人之脑，而且占印度佛氏之故虚也，浸寻而欲占我国孔教之虚矣。儒佛之中，有能食食物而强大于体质以抵制者乎？儒之中，盖有知之者矣，然而儒者扼于世法者也，集网甚密也，资本无出也，学者而有志护国焉者，舍佛教而何籍乎？”又蔡氏也批评基督教信仰的非理性倾向，“谓人之拜偶像，而不知其拜空气之同一无理也”，均见《蔡元培全集》第1卷，中华书局1984年版，第106,107页。

5 章太炎，“人无我论”，《章太炎全集》，[四]，上海：上海人民出版社1985年版，第429页。

6 五四之后，中国思想进入了一个重要的启蒙时期，关于此，参考 Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, Berkely: University of California Press, 1986.

种中国式“文艺复兴”的思想资源。¹如梁启超在1920年所作《清代学术概论》中,就把“新佛教”说成是中国近代启蒙的一大法流。²

具有近代“知识”意义的中国佛学之形成,主要被塑于二十世纪的20到40年代。当然,民国佛教的复兴并不是简单地复古旧学,而恰恰是经历了近代知识的洗礼,并作了重新结构与系统化的论述。中华帝国的晚期佛教已是“入清转衰”,而“于学术益无与也”,作为知识的佛学在民国初年殆淹没无闻。³而就在这一时期的中国知识界,正在发生知识与制度体系的重大变动。⁴人们关于知识的观念、形态及论述方式等都有了重要的转型,这一知识典范的革命导致了传统人文学科中许多重要的思想系统和论述形式的变化。如传统经史学的关系就出现了严重的移位,历史学替代了传统经学的独尊,一跃而居为民国人文知识研究谱系中的中心。而传统有关史学性质、作用及其书写方式等观念也产生了大的改变,形成了所谓“新史学”的典范。

佛学研究虽然没有成为当时人文学术中的主力,却也深刻感染了这一新的学术蜕变之风,新的知识形态与书写方式也很大程度地左右了民国佛学的知识生产。⁵有知识的佛教徒也希望中国佛学可以融入新知而成为一种启蒙的知识,太虚在1920年代就称,晚清到民国初年因为新“思想灌输之影响”,从而使民国佛学研究突破了传统宗派佛学之“拘蔽”而进入了“世界佛学之新时代”。⁶新时代的佛学理念并不一味盲从传统佛学有关教理与教史的模式,而主张融纳新知,以近代的知识方式去组织与抉发传统佛法的精义,并再造出新的佛学图式。⁷蒋维乔就发现,民国佛学“对古来相传之学术,亦多为之整理,有文艺复兴之现象”。这种以新知论究佛法的方式,致使民国佛学出现了一段“兴盛之曙光”。⁸

从知识史的意味来看,民国时期最具佛教知识学高度的太虚与欧阳竟无所领导的两个佛学研究团体(分别为武昌佛学院与支那内学院),都表示了对新知的意趣,虽然他们对佛学的思想解读与论述方式间存在着诸多对立。太虚对于新知的态度,是“抱定以佛教为中心的观念”去“旁及东西古今文化思想”及“随时代以发扬佛法之教化功用”,⁹这就明确表示了他要在佛学研究中融贯“新知”。1931年佛教书局所汇编的《海潮音文库》代表了太虚一系的佛学主张,该刊所撰之“编发大意”就比较明确地总结了这一旨趣。如其中解释《海潮音》之宗旨为“应时代之要求”阐扬佛法,明确了其“与近代潮流之关系”,而要求佛学

1 如二十世纪20年代,梁启超与蒋百里就把中国可能出现的“新佛教”作为一种文艺复兴的新形式。关于此,参考周策纵著,周子平等译:《五四运动:现代中国的思想革命》(南京:江苏人民出版社,1996),第467-471页。

2 参见梁启超,《清代学术概论》,第100页。连对佛教采取批判态度的胡适有时也不免以文艺复兴的方式来论究佛教,如他把禅宗运动理解为中国思想史上一次中国式的文艺复兴。关于此参考拙文,胡适与近代形态禅学史研究的诞生,刘笑敢主编,《中国哲学与文化》第5辑,桂林:广西师范大学出版社,2009年版。

3 梁启超,“中国佛法兴衰沿革说略”,《饮冰室佛学论集》,扬州:江苏广陵古籍刻印社,1990年版,第14页。十九世纪下半叶,中国佛教的衰退之状,也可以参考葛兆光,《中国思想史》第二卷,“七世纪至十九世纪中国的重视、思想与信仰”,上海:复旦大学出版社,2005年版,第513页。

4 关于晚清民国中国知识转型,参考桑兵,“近代中国的知识与制度转型”,桑兵、赵立彬主编《转型中的近代中国-近代中国的知识与制度转型学术研讨会论文集》,北京:社会科学文献出版社,2010年版,第3页。

5 关于民国佛学研究中经、史学关系的变化,请参考拙文“经史之间:印顺佛教经史研究与近代知识的转型”,《法印学报》第二期,2012年10月。

6 太虚,《佛学概论》,《太虚大师全书》第一编“佛法总学”,新竹:印顺文教基金会印行(光碟版),第22页。

7 正如近代中国启蒙思想下的新史学,其试图以科学、理性的知识形式来重构新的“过去”。关于此,参考Q.Edward Wang, *Inventing China Through History: the May Fourth Approach to Historiography*, Albany: State University of New York Press, p20-26。

8 蒋维乔,《中国佛教史》,上海:上海古籍出版社,2004年版,第289页。当时也有人这样描述民国佛学的盛况:“宋元以降,纯佛学上研讨之风,未有如此时之盛者”。“太虚大师行略”,见《太虚大师纪念集》,汉藏教理院版。

9 太虚,“新与融贯”,《太虚大师全书》第一编“佛法总学”,第451,452页。

研究在方法上“适应潮流，如海之潮”，把佛学“建立于科学哲学的基础之上”。¹

欧阳竟无领导的内学院表面看对新知充满了批判与抗拒，如欧阳竟无与王恩洋就曾多次表示了对西方哲学与宗教传统的反抗，²因而这引起不少学者以为，相对于太虚一系开放现代性的姿态，内院代表了近代佛学立场上的保守主义。³而其实内院对佛学研究的态度并非一味排拒新知，而是主张对于新知要有所抉择地加以融取。内院在佛学研究的理念上主张趣新并不能轻率地否定传统，在新知与旧学之间，欧阳竟无提出佛学研究应“抱发明主义，不可抱违反主义”，新知于古典旧义要“虚心容顺，不可轻易违反旧说”。可以说，内院是要在谨慎的意义上来融摄新知的。⁴欧阳竟无在“今日之佛法研究”（1923年）中就说，佛学研究除了“整理旧存”，还需要“发展新资”，“广采时贤论”等。⁵从他们为学院开设的教学科目中也可以看出，内院除了保留某些旧学的传统科目外，特别设置了“印度哲学”、“印度历史学”、“梵藏英日文学”等具有近代佛学新知的科目。⁶

新知需要启蒙，传统佛学的知识谱系除了经典之外，主要是通过不同的教史与教理来体现。而于近代民国佛学来讲，新佛学启蒙最必要的是编撰出与传统佛学观念不同的教史与教论。系统性的概论与通史之作，是传统佛学书写中最薄弱的环节，于是，选择以新知的方式来撰述佛学概论与通史，可算是一种应时所需的启蒙了。吕澂在1920年代初就提出“吾人治学先宜习其概论与历史，虽佛教亦无以异”。⁷为了与传统佛学局限于宗门立场来书写历史与教理的方法相区别，民国佛学倾向于佛学概论与通史的撰写需要跨越宗派意识，表现出佛法的整体性。如欧阳竟无就提倡佛学研究要“期成一整体之佛教”，而主张“今兹研究范围，应全概括诸教。范围不宽则易衰竭”。⁸这显然是针对传统佛学拘泥于宗派意识而发表的批判。

欧阳竟无对佛学的研究视野弘大，而下手处却主张整体与精微相结合，他的门生也是各就所长。而对于整体之佛教，内院于佛史与概论都非常重视，象吕澂于佛学就重于历史学的深究，而概论则主要由王恩洋来作阐述。此外，我们从内院为其大学部学生所开设的佛学课程中，也可以看出这一点，其对佛学的基础教育中特别重视佛教概论与佛教史的训练。⁹太虚一系也基于中国佛教历史之经验，意识到传统佛教缘于其宗派主义的佛学论述之间“互相诋毁，积不相能”，从而造成了佛法“衰落凌替之势”。于是，复兴佛法即要树立起“佛法之全体”观念，而这一理想表之于佛学，即是重新结构佛教概论与通史。《海潮音文库》“编发大意”中就表示，昌明佛法的宗旨首先必须“本释尊循时代背景变迁之程序”（历史意识），而对于有志于学佛而茫然畏却者，示以新方法而“摘取佛法精要”或得以“重要之概论”。¹⁰不难理解，民国佛学之所以会倾向于选择概论（而非宗门教义）与通史（而非宗门

1 《海潮音文库》第一辑“编发大意”，上海：佛学书局，1931年版，第2、6页。

2 关于此，参见欧阳1923年发表的“佛法非宗教非哲学”一文，及王恩洋在此基础上续撰而成的“佛法为今时所必需”。见《欧阳竟无佛学文选》，第1-18页。

3 如化声在1930年所发表的“佛学研究之历史观”一文中，就把内学院的治学方式称为“整理旧学”，而把武昌佛学院的佛学研究方式说成是“适应新潮”。见张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第41辑，《佛学研究方法》，台北：大乘文化出版社，1978年版，第91页。

4 关于此，参考欧阳竟无于1923年发表的，“支那内学院研究会开会辞”，《欧阳竟无佛学文选》，第25、26页。维慈（Holmes Welch）在讨论内学院的研究时也认为，欧阳竟无在佛学立场上对世学的开放与太虚一样，都可以说是“新潮流的典范”。Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*. Cambridge: Harvard University Press, 1968, P120.

5 《欧阳竟无佛学文选》，第30页。

6 欧阳竟无，“与章行严书”，《欧阳竟无佛学文选》，第336页。

7 吕澂编著，《印度佛教史略》“叙旨”，上海：商务印书馆，1925版。

8 欧阳竟无，“谈内学研究”，《欧阳竟无佛学文选》，第33页。

9 见《内学》第2、3辑（1925、1926年），“本院概况”中，记内院为“大学部特科”开办的几门课制中，就有王恩洋开设的“佛学概论”与吕澂开设的“印度佛学史”，从其大学部的课程体系中可以明确表示其佛学研究之次第是先概论、通史，而后再进入具体经论之研究，这也反映了内院对佛学启蒙的基本观念。

10 均见《海潮音文库》，第一辑，“编发大意”，第3-6页。

史)两类知识形式作为开创佛学新知的启蒙或初阶,这显然是一种颇有针对性的策略。

二、概论与融通

作为新知的教理论述,在程序上要先“得其大体为第一步”,以概论作为佛学新知“研究入门之阶梯”。王恩洋认为“融通佛理”的第一步,就必须以概论来示“治学之正轨”。¹于是,“概论”成为民国佛教教义研究之“最重要之事”。可是传统佛学中,能够阐明整体佛教的概论作品极少,即使有所概述又大都“偏于一家见解”。吕澂就说“在今日研究佛教,固将洞明其全体教理,依据其主要精神,而以为适应时代之运用。宗派之执,门户之争,已成为历史上之陈迹,今日形势全非,需求各异……故概论研究通达大体,诚属必要”。²

直到民国前,中国也没有近代知识意义上的佛教概论,而流行的是以《起信论》、《原人论》等作入门的参考。蒋维乔就抱怨传统中国佛学几千年,却从来没有一本象样的概论入门书,他表示自己撰作《佛学纲要》,就是要弥补传统学术之空缺。³

实际上,晚清中国近代佛学之启蒙者杨文会曾循传统训蒙之书的体例而作《佛教初学课本》(光绪32年),并发表了具有概论性质的文章“佛法大旨”与“学佛浅说”等。而仔细分析杨文会所作佛教概论之观念,基本还停留在传统旧学的架构内。⁴到民国初年,谢无量出版《佛学大纲》,佛学概论性质的著述才开始具有了新知的意味,而让当时学人意识到佛教学术风气“应事势之需”而为之变了。⁵谢无量的《佛学大纲》作为民国最早出版的佛学概论,已经具有鲜明的“新知”色彩。这从他的《大纲》分类就可以看出,其“卷下”即以近代知识学科中之“论理学”、“心理学”和“伦理学”三科来通摄一切佛教的教义,而在解释的立场上,他与杨文会一系抗斥西方哲学的理念不同,反而自觉地以西方哲学观念作为比附或对比。如其论佛教因明学,开宗明义就说,西方亚里士多德的论理学与佛教因明学之间,“其推理方式,有相通者,亦今日言论理学者所不可不考也”。在论及佛教心理学时,他也认为佛教所谓智识作用“征诸哲学之术语,略与理性、悟性、睿知诸名相近”。⁶

进入民国,具有概论性质的佛学专书或论文如雨后春笋般地出现,以“概论”、“大纲”或“纲要”、“导论”等名目出版的专书就有多种,较有影响力的除了谢无量的《佛学大纲》(中华书局,1916年)外,王恩洋的《佛学概论》(1925年内学院刊),蒋维乔的《佛教概论》(中华书局,1930年)和《佛学纲要》(中华书局,1935年),李园净编述之《佛法导论》(苏

1 王恩洋,“佛学概论初辑发刊缘起”,《王恩洋先生论著集》第一卷,成都:四川人民出版社,1999年版,第197页。

2 均参考吕澂,《佛教研究法》,扬州:广陵书社,2009年版,第62页。

3 蒋维乔在《佛学纲要》中这样说“凡是研究一种学问,总须先知道它的大体,然后再分门专攻;前者就是概论,初学的人,应由这入手;后者就是各论,那是专门深造。如今要研究佛教,也是这样。但是古来传下的佛教书籍,关于概论的极少,近代杨文会居士,他自己从大乘起信论入手,后来教授学人,就拿大乘起信论做入门书;然这部论说理颇深,又是一家见解,决不能包括佛教全体。”《佛学纲要》,上海:中华书局,1935年版,第117页。

4 杨文会之《佛教初学课本》乃改变明朝吹万老人之《释教三字经》而作佛教训蒙之书,结合其“学佛浅说”等文的意思来看,他对佛教大体的意见比较沿续传统中国佛教,特别是宋明以来的法流。如他特别强调了儒佛不二,净土为上的观念。在“学佛浅说”中这样融合儒佛:“先圣设教,有世间法,有出世间法。黄帝、尧、舜、周、孔之道,世间法也,而亦隐含出世之法。诸佛菩萨之道,出世法也,而亦该世间之法”;又在《佛教初学课本》中以净土一宗为中国佛教诸宗派之“妙中妙”。参见杨仁山著,周继旨校点,《杨仁山全集》,合肥:黄山书社,2000年版,第326,107页。

5 参见张相为谢无量之《佛学大纲》所撰序文,该文一面叹清代佛学之衰,而以为晚清民国之际“学术风气又将一转”,并说通过谢氏《大纲》之成书,可以“默察古今运会之微,而叹了其足以应事势之需也”。谢无量《佛学大纲》“序”,扬州:广陵书社,2009年版。

6 谢无量,《佛学大纲》,第106,140页。

州弘化社，1930年），黄士复的《佛教概论》（商务印书馆，1931年），黄忏华的《佛教概论》（商务印书馆，1935年）以及稍后印顺的《佛法概论》（1944-1949）等，都是重要的代表。而各类佛学学刊所发表的有关概论性质的佛学论文，为数就更多，这里就不一一详举。¹下面我们只就内院与太虚两系有关佛学概论的观念来略作分析。内院一系的王恩洋于民国期间作过多部具有概论性质的佛学论述，如《唯识通论》（1924年）、《佛学概论》（1925年）、《佛学通释》（1930-1931年）等，而以《概论》一书最具代表性，内院所办《内学》就连续刊载了王恩洋《佛学概论》的部分章节。王恩洋治佛学概论，可以说是近代佛学新知运动中一个有趣的例外，其最鲜明的特点可以概括为内学为上，法相唯尊。

王氏之概论尊内（内学）攘外（世学），而有意识地要与佛学新知一流打擂台。王恩洋认为，佛学只关乎“解决夫宇宙人生究竟之问题”，是纯粹精神性的学问，而一切新知皆属外学，无关生命问题之抉择。为此在研究的取径上，他反对以新知来论究佛法，主张佛学研究不能够“诬古趋时”。他特别谨防西方新知对佛学研究之渗透，说“时学之真象既明，而吾人治佛学之宗旨当详慎。切不可蹈西洋论学之弊，徒鹜形式而不问内容，尚思辨而不事实践”。所以在《佛学概论》“叙”中，他给佛学研究（内学）确定了这样一个原则：“依佛法学，依佛教学，依内明学，非世间学，非外道学，古曰佛学，或称内学”。作为人生根本问题——这于新知来讲即是哲学、宗教之形上学问题，在王恩洋看来，仍然只有内学才能够作出圆满解决，于是，他作《概论》，与谢无量去格义西学正好相反，明确反对以西方哲学、宗教等学门来论述佛学：“不可以世间学问如科学哲学宗教等之见解附会佛法，以此等遍计较之凡情为更深执也”。而对于民国以来所流行的以历史学来探究佛学的方式，他也给予了激烈的批判。他指出“佛法为无历史观念”，“不与历史之本性相应”，因此不能以近代史学的方式来加以论究。而对于民国史学中盛极一时进化论观念，他更是强力反驳，甚至提出“进化之说破，信解佛法之念弥坚”。²

王恩洋对新知如此极度化的抗辩，也许有他的难言之隐。不过民国佛学新知化运动确实也呈现出异常复杂的情形，新知未必都比旧学更能解决佛学的问题，更何况肤浅地以新知去附会佛法，甚至批判佛法的做法也不断弥漫。欧阳当年就批评说，以西方的宗教、哲学观念“勉强比附在佛法上面”是如何难堪。³王恩洋激烈地拒斥应用新知于内学之研究，不仅可以看作是对这种以新说比附旧义的心理上的反弹，更重要的是他感受到，传统佛教的精神高度可能在新学潮流的冲击下被边缘化。于是，他的反叛乃基于一种新旧交织——现代知识与传统价值之间一种深刻的危机意识，这可以说是一种处于“边界的焦虑”。⁴

实际上，一概排斥新学来论究佛法并不能够代表内院的研究立场。欧阳竟无在提倡内学研究的观念上是主张通古而融今的，他虽然反对以西方哲学的方式来阐明佛法，却并不拒斥

1 如《微妙声》第七期（1937年）刊许国霖所作“佛学论文之索引”，就专列“概论”一目，其所录当时发表相关论文就不下数十篇之多。参见《微妙声》第七期，《民国佛教期刊文献集成》第85卷，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，2006年版，第170-178页。

2 王恩洋，《佛学概论》，《王恩洋先生论著集》第一卷，第201，202，214，222，223，224，224页。王恩洋于1949年后写的《佛教概观》则完全改变了早年《概论》的立场，而强调以历史、哲学等方法，甚至马克思主义方法来研究佛学，因为本文论及民国期间的佛学，故对《概观》在此不详论。

3 欧阳竟无，“佛法非宗教非哲学”《欧阳竟无佛学文选》，第1页。

4 佛尔（Bernard Faure）发现，近代东西文明的交织，经常使处于不同思想交集边界的人产生一种“边界的焦虑”（boundary anxiety），关于此，参见其著 *Chan Insights and oversights: an Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton University Press, 1993, 第二章，第一节。实际上，从杨文会到欧阳竟无，对晚清西方知识的态度一直处于比较复杂的心态。他们一面试图以西方近代新知来重振佛法，而特别对近世西方佛学研究中的比较语文与历史学方法颇有一定程度的认同，而同时又对以西方哲学来论究佛法表示了强烈的反抗。杨文会早就说佛教为出世间法，“与世俗知见，大相悬殊。西洋哲学家数千年来精思妙想，不能入其堂奥”。见其文，“佛法大旨”，《杨仁山全集》，第325页。从欧阳竟无“佛法非宗教非哲学”一文中，可以明确地表示出，欧阳竟无对科学、哲学等新知的批判，是基于一种佛法被新知边缘化的危机感。王恩洋《概论》实际可以说把这一观念发挥到极点了。

近代西方佛学研究所提倡的，以比较语言学、历史学的方式来探究内学。内院的另外一位主将吕澂，则更鲜明地表示佛学研究需要外学与近代知识的启蒙。他还特别反对把佛学研究拘泥在传统旧学的形式里，认为佛法不能够仅以“精神安慰为主”而不问“理性之应否”。与王恩洋强调佛法只讲修证的偏见不同，吕澂指出佛法讲修证也必须以理性来加以扶翼，因而必须融合近代新知来加以论察。¹

王恩洋撰作《概论》，形式上看是把佛教史及佛教各宗系中重要的名相概念都列举出来加以阐释，而其实有了相当明显的偏向。即其《概论》所选择的主要佛教名相以及对这些名相的释义，大都重在法相学之疏解方面。如其在解释教乘差别中的三乘一乘之争，以及相关的有性无性之辩时，他举天台与法相两家之义略作阐明，而认定如果要就“两家论辨”较其是非的话，则“法相理长”。又其《概论》于多处论及佛教缘起之义，而都是本于唯识一家的说法，并有所针对性地批判真如缘起的说法。如他在解释“真如”一义时，就以唯识的立场而把其性质规定为无为体性，不作随缘，即“无为有实，不起似空花”。² 这些做法不仅反映了他个人于佛学知识上的倾向，也表现了他作《概论》是要以内院所尊奉之法相学为圭臬的。

再来看太虚一系。太虚关于佛学概论之作非常多，他于二十世纪20年代到30年代间所撰述的具有概论性质的作品就有《佛法导言》（1915年）、《佛乘宗要论》（1920年）、《佛学概论》（1926-1930年）、《佛陀学纲》（1928年）、《什么是佛学》（1929年）、《佛学讲要》（1932年）、《佛理要略》（1937年）等。在这些概论性的著作中，唯《佛学概论》结构与内容比较周密完整，在结构与内容上也大体具备了近代佛学概论的一般性要求。即分别以教史（包括印度与中国教史）、教理（大小乘佛教各名相教义）来阐明佛学大要。

与内院王恩洋作概论而特别反对近代新知不同，太虚之作佛学概论表示了要以佛法为本位的趣新。他在《佛学概论》中就说“佛学可说是宗教、是科学、是哲学、非宗教、非科学、非哲学。宗、科、哲皆是佛学，皆非佛学。佛学是包括宗、科、哲，而又为一般宗、科、哲所不能及的”。这一说法显然与内院有所不同，先融摄新知，再讲佛学的超越性。因此，太虚在对佛学知识的建构中，较明确地表示了融纳新知的一面。如他的《概论》在论述佛学研究时，就把梵、巴、藏等比较语语法以及“欧美新研究派”的方式都加以统摄。³

太虚开放的佛学姿态一直影响了他的后学，虽然对于概论的组织与论说，他的门生也各自有不同的倾向。作为太虚的学生，印顺撰著《佛法概论》（1949年版）时间虽然稍后，实是他在1944年所作《阿含讲要》的基础上修改扩充而成。印顺对于佛学的判释与太虚有很多的不同，他所作《概论》也表示了自己一家的见解。与一般学人把《阿含》视为原始或小乘的倾向不同，印顺表示“《阿含经》是三乘共依的圣典”。⁴ 即《阿含》的教义跨越了大小乘的分别，于是，他的《概论》以“如实相无所谓大小，大乘与小乘”的分别去阐发《阿含》中的经义，并以此来作为整体佛法之概要。如他在该书十九章讨论具有大乘观念的“菩萨众的德行”时，也大都是引《阿含》的教说而为经证的。⁵ 印顺这么重视从历史探源的意义上来论究佛学总体，与他对佛法整体的判释是一致的。他认为要确认佛法的要旨与流变，必须先从佛陀的原始教义中去再现“世尊之特见”，才有可能获得正确的理解。而他以原初圣典的《阿含》为主来论述佛法之概要，重视的恰恰是佛法的历史性，这表示了他对近代知

1 吕澂在《佛教研究法》（1933年）中这样说：“况现代盛行科学的方法之时，提倡研究而不求其合理，惟以精神安慰为标帜，不将令人疑佛教为神秘若迷信之事乎？抑佛教之实际，本具圆满道理，不厌精详探究，且愈以探究之详明，而愈能启人正信，发挥光大其教理”。参考吕澂，《佛教研究法》，第28页。

2 王恩洋，《佛学概论》，《王恩洋先生论著集》第一卷，第233、274页。

3 太虚，《佛学概论》，《太虚大师全书》第一编“佛法总学”，第69、70页。

4 《佛法概论》自序，《印顺法师佛学著作全集》第四卷，北京：中华书局，2009年版。

5 《佛法概论》，第165-175页。

识史观念的开放。¹如他在阐释佛教经典语文的形成时，就没有简单依循传统佛教旧说，而是以“区域文化”与近代之佛教知识研究成果（“近代的考究”）为根据来重新立说的。²

对于佛学来讲，新知重理性，而旧学尚内证，在新知与旧学的不同倾向间，印顺并没有单一地偏向与一方，而是选择了融合新旧的中间道路。他在《佛法概要》“自序”中是这样来抉择“佛法”与“佛学”（作为知识）的不同，他一面尊重佛法具有超越一切知识的方面，表示“佛法”具有修证与实践的意味，“是以身心的笃行为主”。而“佛学”在他看来，就是指近代知识意义上“学术化”了的概念阐明。他的《佛法概论》即试图在这两者中间建立一种关联，以近代知识的方式来阐明佛法的根本问题。³形式上看，印顺保留住了传统旧学的精神性价值，而就其概论的实际书写来看，却可以说是较为鲜明地表现了新知的倾向。难怪当时就有人评说这部概论“表现出以科学方法治学的精神”，“论证多而出处详”。⁴

本来，一部理想或完整的佛学概论，其基本结构一般可分为教史与教理两大部，教史包括佛陀、原始佛教、部派形成，再到大乘诸系的演化，最后到佛教的弘传，特别是中国、日本佛教简史等；教理部分则择选重要教相而作简单的义理阐明。在教理写法上，概论虽只是佛学新知的初步启蒙，在民国却并没有形成典范。我们从民国时期不同佛学概论的比较研究中，还找不出相对固定的章法和一致性的结构。如有的是先立宗门，而下述名相，有的是不顾宗系，而直接以不同名相为纲来作教义的阐释，甚至有以近代的知识系谱，如心理学、伦理学、论理学等来组织论义的，这些原则上讲都可以自成方圆。

重要的是各家撰作概论，并没有对佛学系统作中立或整体性的建构与阐释，而与佛教旧学的传统一样，大多是各有倚重地在表现自家对教义与教史的抉择与理解。因而作为新知的佛教通释，就在各类概论的名目下而有所迂回地重新在作判教。如太虚重于中国佛学，特别是如来藏思想传统，因而其《概论》“学理”部在讨论大乘不共学的“一实相印”时，就以如来藏系统的思想（他在本论中称为“法界无障碍”）作为大乘教法的究极圆满之义。⁵而印顺以原始教义为依归，因而以《阿含》作为佛法概要的根本来组织论说。内院对概论的论述，仍然表现出较为鲜明的法相学倾向。王恩洋的《概论》是如此，吕澂重于新知，而在佛学的立场上还是有所偏向的。如他批判近代学者喜欢以具有如来藏思想性质的《起信论》和宗密的《华严原人论》作佛学概论之做法是“颠倒本末，争执门户”，而他主张以具有法相唯识传统的《摄大乘论》（玄奘译本）和《瑜伽师地论菩萨地真实品》来加以取代，以为这才是“最适宜之概论”。⁶可以说，无论是尊旧学或是崇新知，民国佛学原本试图不偏宗门地重新组织与系统化佛教教义的理想，却仍然被固封在各自思想或信仰的预设与局限之中。

三、佛学通史与印度学意识的醒觉

以近代知识史的方式来探究佛学，这对民国佛学界来讲可以说是一种创新。⁷传统佛学研究的通弊，正如木村泰贤在二十世纪初所讲的“每以研究渐趋精微，则于全体之注意反致散漫”。⁸民国学人对此是深有体会的，蒋维乔就说“中国佛教，向乏有系统之通史”，他

1 关于印顺“知识的学问”与佛学研究关系，详见拙文“经史之间：印顺佛教经史研究与近代知识的转型”。

2 参考《佛法概论》第二章，第25-28页。

3 《佛法概论》自序。

4 续明，“读印顺法师的《佛法概论》”，《海潮音》第三十卷九期。

5 参考太虚，《佛法概论》“学理”第三章，《太虚大师全书》第一编“佛法总学”。

6 均见《佛教研究法》，第62页。

7 以历史学方式考察佛教，在民国时期也被佛教学人视为“现时代之潮流”，就是说，对佛学来讲，运用近代历史学方法可以说是一种新知了。参考谈玄，“佛教历史研究法”，《现代佛教学术丛刊》第41辑，《佛学研究方法》，第143页。

8 木村泰贤，“佛教研究之大方针”，见张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第41辑，《佛学研究方法》，第94页。木村的佛学著述对民国佛教史研究有重要之影响，他这一关于佛学研究的观念，也曾受到太虚一系

译著《中国佛教史》作为民国第一本系统阐明中国佛教的通史（该书于1930年代由商务印书馆出版），其目的就是试图在这方面作出突破。¹于是对于民国新佛教来讲，概论虽然不可或缺，教史也是重要的方面。梁启超在1920年代初就提出“欲昌明佛法者，其第一步当自历史的研究始”。²

1、如果从著史体例上说，中国传统佛学虽然不乏通史性质的著述，但大多为宗派意识下的宗门史，这些“以各宗为经纬的宗史”无法通观“佛教整体的历史”，“不得显露教史真相”。³蒋维乔就认为，历史学是近代学术的产物，而传统佛学史缺乏对材料作条理化和系统化的通观方式。他这样说“近世经过西洋学者用科学的方法，逐渐整理，日本学者继之，佛教的历史，始有系统可寻。我国旧时的佛教徒，也受印度的影响，不晓得注意历史，就是偶有撰述，也只限于传记及编年，要从旧时典籍寻觅一部有系统的佛教通史，绝对没有，学者不胜遗憾”。⁴可以肯定，民国佛学界对于通史之例的呼唤，在当时是具有启蒙新知的意味。

民国佛学具有通史性质的著述，较早表现在梁启超于1920年代所作佛学史的研究中。他当时拟撰具有通史性质的中国佛教史，虽然这一构想最终未能完成，而其间他所撰著的关于佛教史的若干论文，显然是在为通史而作的准备。如他的“中国佛法兴衰沿革说略”一文就是有关中国佛教通史的纲要，其中从汉代佛教的初传，一直讲到晚清杨文会之再兴佛学。其后，蒋维乔译编与补撰的《中国佛教史》，黄忏华的《中国佛教史》（1937年撰成，1940年出版）及周叔迦的《中国佛学史》（稿本1930年）、《中国佛教史》（1930年）等，⁵都可以说是具有通史性质的著述。

内院之重史从欧阳竟无与吕澂那里就非常鲜明地表示出来。欧阳所提炼出的佛学研究方式，正是，“由文字历史求节节近真，不史不实，不真不至”的治学原则，⁶这可看成是近代知识史的治学三昧。吕澂所编撰的《佛教研究法》论佛史之重要，显然就具有破旧立新的意义。他发现中国传统佛学素来重视教理而忽略教史之研究，针对这一现象，他说“一切学术之研钻，莫不以史的寻究为最先最要。……顾自来之佛教研究独异于是。所最重者，惟教理文句训诂解释，曲说繁辞，不以为病。苟有以历史眼光略加批判者，即大逆不逊视之。浸染此古陋偏见既深，遂至偏狭独断，附会荒诞，所说鲜当。以是佛教研究乖隔时代，背反理性，其进境远不及余学术，诚可憾也”。⁷从吕澂《佛教研究法》一书关于教史类所列书目来看，无论是印度或是东亚佛教研究（中、日佛教），都是以具有通史性质的著述为主。

太虚一系所倡新佛教，对于佛史的研究方面较早的就具有了通史撰述的意识。太虚在宣统二年（1910年）所作“佛教史略”，就把佛教之发展分为佛陀“创辟时代”（原始佛教）、“印度时代”（印度佛教）、“亚洲时代”（中国佛教）及“世界时代”（日本佛教与现代佛教）四期，这显然是一个世界佛教通史大纲。⁸此外，太虚的“佛教各宗派源流”（1922

的回应。关于此，见太虚，“读木村博士佛教研究之大方针书后”，《太虚大师全书》第16编，“书评”，第102, 103页。

1 分别参见蒋维乔，《中国佛教史》，“凡例”，“叙言”黄忏华在1937年为自己《中国佛教史》所撰“弁言”中也认为，蒋氏此作，为中国以近代治学方法编撰的第一部佛教通史。参考黄忏华，《中国佛教史》“弁言”，北京：东方出版社，2008年版，第1页。

2 梁启超，“《大乘起信论》考证序”，《饮冰室佛学论集》，第368页。

3 参见吕澂，《中国佛学源流略讲》“序论”，《吕澂佛学论著选集》第5卷，“济南”齐鲁书社，1991年版，第2443页。吕澂早在作《佛教研究法》时也认为，中国传统佛学史“有一通病，喜偏护所宗一派学说，而不能持公平的态度。”见吕澂，《佛教研究法》，第48, 49页。

4 蒋维乔，《佛学纲要》，第119页。

5 此二稿现收录在《周叔迦佛学论著集》上集，北京：中华书局，1991年版。

6 《欧阳竟无大师纪念刊》，转引自《中国哲学》，第六辑，北京：三联书店，1981年，第315, 316页。

7 吕澂，《佛教研究法》，第28页。

8 太虚，佛教史略，《太虚大师全书》第一编“佛法总学”，第895-917页。

年),¹ 陆觉的“中国佛教小史”(1921年), 印顺“中国佛教史略”(1947年)等, 文章篇幅虽然都不大, 而都是从佛教初传一直论述到近代的佛教观念, 纯粹是通史的格局。²

民国佛教盛行通史之作, 显然也受到当时学风的影响。民国新史学特别倡导通史的书写, 并试图建立“新系统的通史”。³ 顾颉刚于 40 年代所撰《当代中国史学》中就专门讨论到“通史的撰述”, 并指出民国史学界所著通史不在少数。⁴ 这一观念就影响到不同专门史的书写, 如当时文化史著也多有治通史者, 最著名的如柳诒征的《中国文化史》, 即是一部由上古而直通近代的文化通史。实际上, 新史学主要纲领由梁启超在 1920 年代所提出, 而他也几乎在同时开始了佛学史的论述, 因而带动了民国佛教史书写的通史意识。

通史意识之流行, 在于这一体例的撰述不仅可以对整个佛教的发展作出条理, 而且可以有助于从中去了见佛法兴衰的律则, 获得历史之教益。欧阳竟无就提出, 佛学研究之所以首先研究教史, 正是为了“明递嬗之理”。⁵ 民国时期的新史学有一项重要的观念, 即是重视阐发历史进程中的“通则”。⁶ 梁启超就指出历史学需要阐明历史进化之“公理公例”, 而对历史律则的认识, 要求历史学具备通贯古今“以观其通”的眼光。这种观通的史观就不是断代史, 而必须是通史才可以完成的。梁启超在《新史学》之“史学之界说”中就表示, 要洞悉历史通则不能靠“知有一局部之史”或“局于一时代”, 而需要“知自有人类以来全体之史”。⁷

佛学通史的书写在民国还处于启蒙的阶段, 而于史中去探究佛史递嬗的律则, 虽未成一时佛史研究之风, 也为一些学人著史所注意。作为新史学的开山祖梁启超就以此来论佛史, 他提出“吾以为欲对于佛教史为系统的研究”应该“察其教理蜕进之所由”。⁸ 他关于《起信论》的判释就是本着进化论的原则, 而所著“中国佛法兴衰沿革说略”也试图以“输入”(两晋南北朝)、“建设”(隋唐)、“转衰”(隋唐后)等三期变化图式, 来阐明中国佛教沿革之规律。⁹ 吕澂也指出, 佛史探究并非只是材料的堆砌与条理, 重要的是能够从中寻释出历史变迁之因由, 所以他说佛史论述“盖由此知事实之因果关系, 及其变迁发达, 而后得合理且精确之解释也。”¹⁰ 当然, 民国佛教通史的书写基本还停留在引进新知, 而对佛教史作结构性的安排和条理化的论述, 至于如何从中去习察佛史递嬗之理, 只有尚待来日了。

2、近代知识史特别重视溯源性的古史探求, 以为只有“回到人类存在可靠和原本的意义”中, 才能够获得历史的正解。¹¹ 民国的初年以来中国学术史界出现了竟言古史的局面, 而引发了学者对于“古代宗教和神话的研究”。¹² 这一流风所及也影响到民国佛学的知识生产方式。

1 见《太虚大师全书》第一编“佛法总学”, 第 762-869 页。

2 张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第 39 辑,《中国佛教通史论述》, 台北: 大乘文化出版社, 1978 年版, 第 1-5, 41-108 页。印顺一文实际由妙钦法师 1943 年初撰, 印顺于 1947 年整理删补而成。

3 关于此参考桑兵,“近代中国的新史学及其流变”,《晚清民国的学人与学术》第一章。

4 顾颉刚,《当代中国史学》, 上海古籍出版社, 2002 年版, 第 81 页。

5 欧阳竟无,“今日之佛法研究”,《欧阳竟无佛学文选》, 第 30 页。

6 Q.Edward Wang, *Inventing China Through History: the May Fourth Approach to Historiography*, New York: State University of New York Press, 2001, p14.

7 梁启超,《新史学》, 见《饮冰室合集》第一册, 北京: 中华书局, 1989 年版, 第 10 页。

8 梁启超,“读《异部宗轮论》述记”,《饮冰室佛学论集》, 第 251 页。

9 民国历史学撰述所盛行的进化论史观, 对佛史的探究也引起不同的反响。梁启超接受进化论的观念来作为解释历史, 包括佛教史发展的通则, 如他提出“佛教两千年来, 循进化之公例, 常为不断的发展”(见其“读《异部宗轮论》述记”,《饮冰室佛学合集》, 第 251 页。), 又如他关于《起信论》之讨论, 也是循进化论的历史观念而发。而佛学界也有不少学者对这一历史通则表示反对。如太虚就反对以进化论历史通则来讨论佛史, 印顺则提出佛史有进化也有退化, 不能够一概而论。关于此, 参考拙文“经史之间: 印顺佛教经史研究与近代知识的转型”。

10 吕澂,《佛教研究法》, 第 28 页。

11 参考福柯论“起源的隐退与回归”, Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge: Cambridge University press, 1989, p206.

12 参考顾颉刚,《当代中国史学》, 第 122, 123, 133 页。

佛教毕竟不是中国本土的产物，而是起源于印度文明的创造。传统中国教史的论述大都以中国佛教为主轴，而略为提点到印度教史。近代知识史观念的流行对于佛教通史书写的一个重要启发，就是治中国佛教史，必须会通到印度教史，甚至印度思想文化史（印度学）的探源中，才可以获得正解。木村泰贤所作佛教研究方针在谈及以历史学方式来研讨佛教时，就特别提出“当先定原始佛教或谓根本佛教之为何物是也”，才可能对后出佛教思想之流变作出恰当的判释。¹这一观念，在民国佛教史学的研究中产生了很大影响，悄然而形成了一股印度学的研究风气。汤用彤在他的《印度哲学史略》中就说“惟念中印关系，近年复渐密切，天竺文化，国人又多所留意”。²

其实晚清时期沈曾植的佛学研究中，就已经透露出这种溯源印度以观会通的意思。他于光绪末东游日本，取回《大藏经》全帙后，融通梵释，而尤其于印度早期原始与部派佛教探幽索隐，试图贯通印、中佛教史籍来讨论佛教思想。³

把中国佛教史的书写与印度佛教，甚至印度学观念作结合，成为民国佛教史研究中的一个重要标志。梁启超的佛史研究也在作类似的尝试，如他提出要理解中国佛教史，需要洞明佛教输入中国后之不同于印度佛教的“种种异相”，而这就必须“知其渊源所自”而到印度佛教中去求阐释。⁴于是，他在作中国佛学通史的过程中，也极力研究印度佛教，特别是原始佛教、部派佛教的观念与流变。他在1920到30年代关于佛教史的书写中，就作了不少有关印度佛教的研究，如“印度佛教之概观”（1920年）、“佛陀时代及原始佛教教理纲要（原题印度之佛教）”（1925年），“读《异部宗轮论》述记”（1921年）等，都是这方面的研究成果。⁵在论及印度佛教时，梁启超还特别意识到其产生与发展的文化、风俗及思想脉络等问题，为此，他在“印度佛教之概观”一文中，首先就探究印度史与佛教之关系，这些都表示了梁氏佛学史研究所具有的“印度学”的意识。

汤用彤治中国佛学史恰恰试图从中印文化交涉的关系方面来加以探究，他在撰著中国佛学史时就曾提出“研究佛教史，必先之以西域语文化之训练，中印史地之旁通”为原则。⁶在1920年代到1940年代间，汤用彤除了讲授印度哲学与印度佛学及发表了《印度哲学史略》（1920年讲义，1945年重庆独立出版社出版）外，⁷关于印度学及印度佛教学研究方面，他还下了相当多的功夫。如他在1920年代编辑了《汉文佛经中的印度哲学史资料选编》，⁸他甚至考虑过就印度佛教史与中国佛教史之关系单独作一专书，惜未完成。⁹此外，作为民国时期撰述中国佛教通史的代表性人物之一的黄忏华，在他写作《中国佛教史》之前，也对印度学下过一些功夫，而作《印度哲学史纲》（1936年）。

1 木村泰贤，“佛教研究之大方针”，《现代佛教学术丛刊》第41辑，《佛学研究方法》，103页。

2 汤用彤，《印度哲学史略》“绪论”，上海：上海古籍出版社，2006年版，第5页。

3 沈曾植有关佛学论述，不少就涉及到印度佛学的考订，特别是对原始部派佛教的研究方面。具体可以参见他的《海日楼札丛》卷五中，沈曾植撰，钱仲联辑，《海日楼札丛海日楼题跋》（一），沈阳：辽宁教育出版社，1998年版。

4 梁启超，“印度佛教概论”，《饮冰室佛学论集》，第31页。

5 参考李国俊编，《梁启超著述系年》，上海：复旦大学出版社，1986年，第196，245页。梁启超，《饮冰室佛学论集》，第1-69页。

6 汤用彤，《汉魏两晋南北朝佛教史》“跋”，上海：上海书店，1991年版。

7 参考屈大成，“汤用彤有关印度佛教的研究”，该文收录在《印度佛教汉文资料选编》附录四中，文章列举了汤用彤十种有关印度学与印度佛教史有关的文件，其中包括《印度哲学讲义》、《印度佛学概论》（抗战时期授课提纲）等，这些材料基本都是在1920-1940年代之间完成的，反映了汤氏民国佛学研究的观念。见汤用彤选编，《印度佛教汉文资料选编》，北京大学出版社2010年版，第410-422页。

8 汤一介，“关于用彤先生编选《印度佛教汉文资料选编》的说明”，见汤用彤选编，《印度佛教汉文资料选编》，第388页。

9 汤用彤，《印度哲学史略》末附“一九六〇年版重印后记”，第156页。

武院与内院对佛史的探究，更鲜明地体现了贯通印度学史的作风。太虚一系在二十世纪30-40年代对印度佛学及其印度学都有比较明显的兴趣，太虚自己在佛学的立场上虽然是中国佛教为本位的，而他无论是作佛学之概论或是佛教史略，都还是试图把教史的论究追述到佛陀和印度佛教当中。¹从代表太虚一系思想刊物的《海潮音》来看，1930和1940年代发表了不少关于印度佛学及印度哲学方面的论文。如唐大圆的“印度哲学叙论”（《海潮音》1930年第11卷第1期，谈玄的“佛陀以前之印度文化及其哲学”“印度哲学知识论”（《海潮音》1930年第11卷第3期，又1934年《海潮音》第2、3、4期又接着发表了谈玄一组有关早期印度哲学与思潮的论文），王与楫的“印度哲学概论”（《海潮音》1930年第11卷第10期），印顺的“印度佛教流变之概观”（《海潮音》1940年第24卷第2期，此后连续刊发其关于阿舍的一组讲要）等。而武院史一如所译介日本近代佛学史著的内容，也包含有关于印度佛教史的。²应该说，太虚一系有关印度佛教之研究，是在印顺那里达到巅峰。印顺的佛史探究，正如他自己所说，是“将心力放在印度佛教的探究上”，以“确定印度经论本义，并探求其思想的演化”。³他在1940年代作《印度之佛教》就明确表示对佛法“探其宗本，明其流变，抉择而洗炼之，愿自治印度佛教始”。⁴

内院对于印度佛教的重视是与其力图澄清中国佛学之流弊与异化的观念结合在一起的。所谓“佛法兴于印度，故学佛必以印度为根本”。⁵欧阳竟无早就提出了他佛学史研究的论纲，强调了会通中印的观念，他于1920年代就提出佛学研究必须“渊源于印度”而融求小乘，即教史的探究必须回溯到印度大小乘，甚至原始佛教的传统去作判释。⁶为此，欧阳在为内院建立教学科目时，也特别把“印度哲学”与“印度历史学”都纳进来传授。⁷吕澂于民国时期所作佛学研究的重点也在印度佛学方面。作为佛学研究的基础，他特别重视印度佛教的学史与教理探究。他除了编译《印度佛教史》以对治佛学研究中好作“玄远之谈，屑视历史为不足道”的粗漏学风，⁸自己还作《印度佛学史》（未刊稿），一面阐明“印度佛学说变迁”，而同时也借此来厘清中国佛教思想之源流与异化。⁹关于研究中国佛教史必须会通到印度佛教的观念，最近公布的，吕澂有关汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》的审查报告也非常明确地表示出来。他说“佛教东来，逐时演变，苟非洞晓本源，则于其递嬗之迹，鲜不目迷五色者，此中国佛教史所以难治也”。因此他提出如果研究中国佛教史而“于印度佛教面目认识未真”，则难免会出现“重要处每每考证不得要领”，而对于推阐义理，也会“空泛繁虚，多所失当”。¹⁰可以想见，在吕澂的教史研究观念中，佛学史的论究是不可能离开印度佛教史及印度学的脉络来加以阐明的。于是，作为民国新知类型的佛学通史，就这样被赋予了印度佛学和印度学的观念。

四、概论与通史书写中的“宗”门系谱

当我们习焉不察地以宗门系谱来理解或论说中国佛教传统时，我们忽略了这样一个问

1 参考太虚作《佛学概论》“学史”，《佛陀纲要》及《佛教史略》，皆收录在《太虚大师全书》第一编“佛法总学”中。

2 史一如1934年在武院译出境野黄洋的《印度佛教史》一书。

3 印顺，“游心法海六十年”，《印顺法师著作全集》第12卷，《华雨集》（五），第9页。

4 印顺，《印度之佛教》“自序”，《印顺法师著作全集》第13卷，第2、3页。关于印顺与印度佛学史研究，可以参考拙文“经史之间：印顺佛教经史研究与近代知识的转型”。

5 王恩洋，《佛学概论》，《王恩洋先生论著集》第一卷，第237页。

6 欧阳竟无，“法相大学特科开学讲演”（1923年），《欧阳竟无佛学文选》，第26、27页。

7 参见欧阳竟无，“与章行严书”（1925年），《欧阳竟无佛学文选》，第336页。

8 吕澂，《印度佛教史》“叙旨”。

9 吕澂关于《印度佛教史》的这篇讲稿，经高山杉整理，发表在《中国哲学史》2009年第2期，可资参考。

10 该审查报告全文及其相关研究，即将发表在《汉语佛学评论》（上海古籍出版社，2013年版）第3辑。

题，即传统教史与宗史有关宗派建立的论述，实为不同宗门史家的虚构。其实，我们所津津乐道的中国佛教之八宗、十宗等诸种说法，恰恰很多是始于近代的制作。

近代佛学论述之使用到“宗”的意识盖始于杨文会。杨文会曾受十三-十四世纪日本学僧凝然《八宗纲要》一书的影响，而根据他对佛学的理解作《十宗略说》，把佛教宗派析分为十宗，从而把“宗”的意识纳入到近代佛学论述的视域内。

杨氏之“十宗”分别为律宗、俱舍宗、成实宗、三论宗、天台宗、贤首宗、慈恩宗、禅宗、密宗、净土宗，而他以净土一宗作为圆满之教。¹杨文会自己的佛教立场为“教在贤首，行在弥陀”，他判净土为圆满，一面表示了自己信仰上的宗趣，同时也反映了净土一教在晚近中国佛教界所具有的普遍性影响。

民国以来，无论作为佛学概论或是通史的书写，都或多或少地在延续杨文会所建立的这一“宗”门谱系。谢无量之《佛学大纲》在组织结构上虽然具有不少新知的意味，而论及东土所传佛教，仍然沿用了杨仁山这一宗派分判的方式，以十宗来讲解中国佛教史。²王恩洋作《佛学概论》也辟专章来讨论“诸宗流演”，但略提出了不同的分类方式。在讨论中国佛教宗派时，他根据大小乘之不同，把小乘分为成实、俱舍两宗，大乘则在杨文会原有分判的基础上，增加了地论、摄论、涅槃三宗。³太虚所作《佛学概论》单列一节来讲中国佛教之宗派，也同样是接受杨文会所倡的大乘八宗小乘二宗，共十宗的看法。⁴蒋维乔在30年代初所撰《佛教概论》，其中第三篇详述中国佛教，就是以杨文会的“十宗”为纲目，而简要阐明其源流与教相的。而其稍后出版的《佛学纲要》虽然在内容与结构方面都对他自己过去所作的《概论》作了较大的改动，但是在谈到中国佛教宗派成立时，还是完全以宗派十分法，即小乘两宗（成实、俱舍）和大乘八宗（他按各宗成立的时间先后依次分为：净土、禅宗、三论、天台、律宗、法相、华严、密宗）来加以判释。⁵又，黄士复所作《佛教概论》根本就是《十宗略说》的扩展，全书只第一章“总说”部分就印度佛教及佛教传入中国略作说明，而余下诸章就直接以十宗为名而详加阐释，可以说一部佛教概论完全成为十宗概说了。⁶而黄忏华的《佛教各宗大义》（1934年）从题名就知道是一部以中国佛教宗派为主题的概论。值得注意的是，他特别强化了“宗”的观念在佛学中的意义。他认为佛教的许多思想都是随历史而“无不变迁”的，但是佛教“各宗传统之学说”则是非历史，而“历千年未替”的。可见，他对佛教宗义所秉持的高度尊重。在黄忏华看来，对佛教各宗的研究，就是对整体佛教探究之关键，只有洞悉各宗教义，才能够对“佛法之全体大用”迎刃而解。因此，他的《大义》一书的主旨“即在将佛教各宗之教义，提要钩玄，并加整理，使成体系”。⁷实际上黄氏对宗派的析分，并没有什么新意，他基本上也是以杨文会所列十宗为纲骨，而分别对其源流、宗义及名相等详加阐明。⁸

1 参考杨文会，“十宗略说”，参见杨仁山著，周继旨校点，《杨仁山全集》，第149页。此说后来受到学者的质疑，关于此，可详见汤用彤，“论中国佛教无十宗”一文。又，关于杨文会的“十宗”观念的研究，可以参考陈继东，《清末佛教の研究——杨文会を中心として》第五章，第三节，第二项“十宗の統合”，东京：山喜房佛书林，平成15年版。

2 具见谢无量，《佛学大纲》第三章。

3 王恩洋，《佛学概论》，《王恩洋先生论著集》第一卷，第238-241页。

4 太虚，《佛学概论》，《太虚大师全书》第一编“佛法总学”，第22页。代表太虚一系的《海潮音》在1927年第11、12期合刊上所载常惺长文“佛学概论”，其中论及中国佛教，也是“统观十宗”来组织论说的。关于此，参见《海潮音》1927年第11、12期合刊，《民国佛教文献期刊集成》，第169卷，第91-98页。

5 蒋维乔，《佛学纲要》，第七章，第三节。

6 参见黄士复，《佛教概论》，上海：商务印书馆，1933年版。

7 均见黄忏华，《佛教各宗大义》“再版自序”，台北：文津出版社，1984年版，第15页。

8 另外，民国佛教也有以“八宗”来分判佛教宗义的，如周叔迦即作《八宗概要》即把印度与中国佛教上各重要流派析分为中观宗、瑜伽宗、天台宗、贤首宗、禅宗、真言宗、净土宗、律宗等，该文收录在《周

通史的书写同样也会自觉与不自觉地以宗派作为组织论述的架构之一。我们从梁启超作“中国佛法兴衰沿革说略”就可以看出，他早就拟设专章来讨论中国佛教“诸宗之成立”，而该大纲所论也侧重于从佛学思想史的内在关联，把中国佛教宗派判释为摄论宗、俱舍宗、法相宗、十地宗、华严宗、天台宗、禅宗、法华宗、涅槃宗、净土宗、律宗、密宗等十二门。¹太虚甚至提出“各宗学之研究，无异佛学史之研究”的主张。²而他具有通史性质的《佛教各宗派源流》，则完全以宗系为纲骨，来通贯性地阐释从印度到亚洲各国的佛教历史。³蒋维乔译补的《中国佛教史》（1929年）作为民国第一部具有通史性质的佛教史着，最后两章有关近代佛教史的部分为蒋氏自己所补撰。有趣的是，近代中国佛教本来就已经宗系非常混乱，而蒋氏之论史，仍然沿用传统宗派的结构来加以组织。该书最后一章即以“近世各宗”为名，把近代中国佛教的状况分别以八宗（律、禅、华严、天台、净土、法相、三论、密宗）来作阐明。⁴作为民国另外一部完整的通史，黄忏华的《中国佛教史》（1937年撰）则本着“中国佛教之精华，在各宗派”的原则来进行撰述，⁵而整部佛史在大的年代史结构下，各章节都特别突出了宗派的意义，其通史之分析也以各宗派之教旨与传承为主干了。

佛教宗派的形成，从现代学术史的考察来说，本来就是一个不断被建构出来的观念。汤用彤先生对此曾有过深刻的反思，他指出以十宗为说乃属传闻而非事实。汤氏发现“宗”义在中国佛教史上是一个充满了多义性和历史性的概念，以宗来组织讲说佛教史，乃始于南宋以来佛教宗派史家的制作。于是，如果不加区分地以宗的观念来论述中国佛教史，难免会与史实相违。⁶实际上，民国中国佛教通史的撰写注重以“宗”为纲架来组织思想的论述，这一方式显然是受到近代日本佛学史写法的启发。如境野黄洋之《印度支那佛教小史》（东京：鸿盟社，1915年）关于中国佛教史部的论述，及他的另外一部著作《支那の佛教》（东京：丙午出版社，1918年版）关于隋唐佛教的讨论，就都是以佛教各宗，即三论、天台、华严、法相、律、净土、禅、密八教为纲骨来组织结构与论述的。而无论是蒋维乔还是黄忏华的佛教通史，都同样是以日本学界所惯用的八宗，而不是晚清以来十宗的架构来论述佛史。1930年代宇井伯寿在处理中国佛教通史的问题时，虽然一面以宗为构架来加以论述，而同时他也意识到，以宗门系谱来论述中国佛教史并非唯一法门，而只是一时之方便。⁷可惜，民国佛学的论述，无论是概论的书写或是通史的撰述，都还来不及对其组织思想和历史论述的工具、概念框架等进行深入省察就匆忙照搬，可以说是一种简单的拿来主义了。

五、礼失而求诸野：概论、通史与域外资源

民国知识典范的转移，很大程度是与外部世界知识观念与成果的移植有关的。作为佛学，在东亚的历史中，传统都是中国向外输送佛法的。近代以后则是乾坤大挪移，不仅中国大量散失的佛学典籍在东邻的日本被在读发现，而日本近代的佛学研究也作为一种帝国学知蓬勃地发展起来。近代新知虽然大多源于西方，而最可注意的是，民国佛学新知则不是直接从西方移植过来，几乎都是取径于日本而传译到中国的。近代日本的佛学著述已经成为晚清民国佛学研究中重要的“思想资源”。即使民国佛学界对于西方佛学状况的了解，也是经过日本

叔迦佛学论著集》上集，北京：中华书局，1991年版。

1 见梁启超，“中国佛法兴衰沿革说略”，《饮冰室佛学论集》，第10-12页。

2 太虚，“《佛教各宗大义》序”，《太虚大师全书》第十九编，第807页。

3 太虚，《佛教各宗派源流》，见《太虚大师全书》第一编，“佛法总学”。

4 参考蒋维乔，《中国佛教史》第十八章。

5 黄忏华，《中国佛学史》“凡例”，北京：东方出版社，2008年版，第1页。

6 汤用彤，“论中国佛教无十宗”，《汤用彤全集》第二卷，石家庄：河北人民出版社，2000年版。又，关于中国佛教宗派之发展形成，可以参考蓝日昌，《佛教宗派观念发展的研究》，台北：新文丰出版公司，2010年版。

7 参考宇井伯寿著，李世杰译，《中国佛教史》，“绪言”，台北：协志工业丛书出版股份有限公司，1970年版，第5、6页。

学人的消化贩运而来。如《海潮音》有关欧美佛学的介绍，就是通过译介日本佛教学人渡边海旭的著作而来。¹ 正象严复所说，近代中国学界从日本转手去获取新知，已经到了“沛然率天下学者群而趋之”的局面了。²

可以肯定，日本明治以后在知识上取得了重大成就，在佛学的材料及研究方面均已领先中国，而成为民国佛教新知输入的重要源头。晚清民国时期开始输入有关日本佛学的知识，最初主要的并不在专题研究方面，而恰恰是通论与史学方面为居多。正是透过这些启蒙性的基本书籍为民国以来佛学新知的形成奠定了“文化基层建构”。³ 近代日本佛学界有关概论的著述不在少数，⁴ 民国佛教学者对日本近代佛学概论的书写也算比较了解。我们从当时蒋维乔精撰的《佛学纲要》来看，他所列举的参考书目中，基本还都是日本近代学人的相关著述。⁵ 而黄忏华的《佛教各宗大意》则无论在书名、内容和体例上，几乎是仿照日本平安专修学院编撰的《佛教各宗大意》一书（兴教书院 1926 年版）。⁶ 此外，直到二十世纪 40 年代印顺作《佛法概论》，主张以原始佛教之根本佛法作为理解整体佛教的基础，而以阿含为“三乘共依的圣典”来组织对佛法的概说，这一点也与姊崎正治之作《根本佛教》颇为相近，姊崎正治就是以阿含为根本来论究佛法大旨的。⁷

不过，对于民国学人来讲，他们对日本学者在概论方面的成果都不算太满意。吕澂就指出当时并没有一部理想的佛教概论，即使在日本也“未见有善本”。

蒋维乔于二十世纪 30 年代初作《佛教概论》时，声称自己对于日本近代佛教概论之作“多半涉猎”，但他同时也认为，这些“概论”未必都适合“国人之用”，因而他自己才新撰《概论》，对整体佛法的观念重新予以结构与组织。⁸

应该说，日本近代佛学影响民国至深的主要在于佛教史学的方面。日本近代佛教学受惠于西方十九世纪以来佛学研究方式，而逐渐走出其传统“宗学”，形成了所谓“近代佛教学”。而佛教史学的研究，可以说成为其“近代佛教学”中的典范。从明治中期开始，村上专精等就开始提倡以历史学的方式来研究佛教，并与境野黄洋等发行期刊《佛教史林》，⁹ 佛

1 参见《海潮音》1929 年第 4 期中所发表的一组介绍欧美佛学之译文。参见《民国佛教文献期刊集成》，第 172 卷。

2 严复，“与外交报主人书”，《严复集》第三册，北京：中华书局，1986 年版，第 561 页。

3 参见王汎森，“思想资源与观念工具——戊戌前后的几种日本因素”，见其著《中国近代思想与学术的系谱》，石家庄：河北教育出版社，2001 年版，第 163 页。

4 蒋维乔就说“此类之书，在日本出版者，无虑十数种”。蒋维乔，《佛教概论》“例言”，第 2 页。

5 《佛学纲要》书后所列参考书目包括境野哲（黄洋）的《印度佛教史纲》，高木俊一的《佛教概论》，金子大荣的《佛教概论》，姊崎正治的《根本佛教》，深浦正文的《佛教圣典概论》等书。

6 参考平安专修学院编，《佛教各宗大意》，京都：兴教书院，1926 年版。该书所列各宗中与中国佛教宗派有关的依次为律、俱舍、成实、三论、法相、华严、天台、真言、禅、净土等十宗，此外还把佛教流传到日本所形成的宗派作了介绍。该书在编撰体例上，共分序论与本论两部分。序论三章，相当于对佛教各宗之概论，于本论下各章先介绍宗名、宗史，然后再详阐各宗宗义。黄忏华之《佛教各宗大意》从书名到结构，基本就是沿袭此书体例而来，当然在内容上，黄著有自己的发明，特别是对法相、密教的说明发明，师承了欧阳竟无、太虚一系的说法。实际上，日本近代相关著书还很多，如日本早在十九世纪末就开始以宗派为主题来论述佛教大义，如玉树游乐的《各宗教要随问》（京都：玉树百枝，1880 年），石村贞一的《佛教各宗大意》（东京：石村贞一，1886 年）等，也主要针对中日佛教各宗派要义给予阐明，这些著述对民国佛学撰述体例与内容是有一定影响的。

7 印顺，《佛法概论》“自序”，《印顺法师佛学著作全集》第四卷，第 1 页。印顺写作《佛法概论》是否参考过姊崎正治的《根本佛教》，还需要作进一步考察。如果对照姊崎正治的《根本佛教》（东京：博文馆，1910 年版）与印顺《佛法概论》的内容，在不少方面是比较接近的。

8 分别参见吕澂 编著，《印度佛教史略》“叙旨” 蒋维乔，《佛教概论》“例言”。

9 见林传芳，《近代日本佛学研究的发展》，台北：狮子吼杂志社，1969 年版，第 36, 37 页。同时参考吉田久一，“近代佛教之形成”一文中关于日本近代佛教学形成的分析，《近代佛教概说编》第一卷，京都：法藏馆，昭和 38 年版，第 102-116 页。柏源祐泉，《日本佛教史-近代》第二章中关于近代日本佛教学的论述，

教史学的研究遂成为佛教新知的重要标志。同时，与佛学研究密切关联的“印度学研究”（イソド学），也随着佛教史学研究的深入，而发展成与佛学研究相辅相成的学门。于是，佛教史的研究，始由东亚佛教而渐次溯源于印度佛教史、印度思想哲学及文化史之探究，印度学、佛教学成为近代日本佛学研究中不可分割的两个部分。¹

明治以后，日本关于印度与中国佛教通史的著述非常之多，²而其中不少重要作品也于民国期间被陆续译传到中国，并深刻地影响了民国期间有关佛学史书的撰写。³梁启超就提出，近代以科学方法研究佛学方面，日本的成就要高于中国，于是他有意识地希望“辑译日本学者所说介绍于我学界”。⁴梁启超对于佛教史学研究中的许多问题意识、学术观念以及研究材料等，其实都直接受到日本佛学新成果的启发。而他在研治中国佛学史中所生发的印度学意识，显然也是受到当时日本佛学研究潮流的影响。⁵

内院与武院系统的佛教史学研究更是较大程度上援手于日本近代佛学的成就。如在印度佛学史方面，吕澂二十世纪20年代就根据日本学者荻原云来《印度之佛教》之结构“重为编订”，而同时参考日本学者崛谦德、马田行启的《印度佛教史》，综合而成《印度佛教史略》一书。而他根据深浦正文的著述而编译出的《佛教研究法》一书，也对域外佛教学的研究作了较全面的启蒙教育。太虚对日本近代佛学研究颇有赞誉，在“读木村博士佛教研究之大方针书后”一文中，称“日本佛教研究之现状，以吾人观之，已臻隆盛之域。”为此，太虚对于佛学研究的设想增加了不少新知，如他把佛学研究划为三个方面，其中教史就成为重要的一环。而于佛学研究的工具方面，他特别提出了要善用比较语文学、西方哲学、心理学及宗教学等新知。⁶在民国时期译介日本佛学成果方面，太虚所领导的武院也起了很重要的作用，当时不少重要的佛学史论都是先由武院译出或由《海潮音》学刊发表的。如太虚在武院的主将史一如（慧圆居士）于二十世纪20年代就把日本近世一些重要的佛学著述译介到中国，而从内容上看几乎都是关于中、印佛教史学方面的。如《中华佛教史》、《印度佛教史》、《小乘佛学概论》、《印度六派哲学》等。而印顺所着的《印度之佛教》，则相当程度地参考了日本近代学界的成果。这包括吕澂编译的《印度佛教史略》，高楠顺次郎、木村泰贤合编《印度哲学宗教史》，木村泰贤著的《原始佛教思想论》，以及结城令闻所著有关唯识思想史的著述。⁷

中国史学写作在戊戌之后就潜移默化地使用日本史学的叙述方式作为“概念工具”，如传统史书以朝代更替作为时间线索来组织史书编撰，而日本史学的传入，使中国史学编撰开始运用“章节体”与采用历史分期的方法。⁸民国中国佛学史的叙述方式因受到日本近代佛学史著的影响，就有了这样的变化。几部重要的通史性史著，都是应用新的章节体与历史分

东京：吉川弘文馆，平成2年版，第71-95页。

1 近代日本佛教学与传统“宗学”以及印度学关系论述，可以参考末木文美士，“仏教研究方法論と研究史”，见《新アジア仏教史》第14册，《近代国家と仏教》，东京：佼成出版社，平成23年版，第306-352页。

2 具体内容参考吕澂，《佛教研究法》第三篇，第二、三章，第四篇，第二章所分析的书目。

3 1920到30年代国内所译重要的日本佛学著述，如境野黄洋之《支那佛教史纲》（武昌佛学院，1922年）、岛地默雷之《三国佛教史略》（佛学书局，1930年）、境野黄洋之《印度佛教史》（武昌佛学院，1934年）、高楠顺次郎、木村泰贤之《印度哲学宗教史》（商务印书馆，193年）、木村泰贤之《原始佛教思想论》（商务印书馆，1932年版）等，而《海潮音》等佛教学刊也陆续发表了不少相关佛学译文，此不详列。

4 梁启超，“《大乘起信论》考证序”，《饮冰室佛学论集》，第368页。

5 关于此，日本近来又学者研究表明，梁启超对印度佛教，特别是印度原始佛教之重视，乃深刻受到日本近代佛学研究，如姊崎正治、木村泰贤等著述的影响。可以参考森记子，“梁启超的佛学与日本”一文，该文件在狭间直树编，《梁启超-明治日本-西方》，北京：社会科学文献出版社，2001年，第184-217页。

6 关于佛学研究的三项内容分别为历史、教理与实际，参考《太虚大师全书》第十六编，“书评”，第102页。

7 参考《唯识学探源》“自序”，新竹：正闻出版社，1992年版，第1页。

8 参见王汎森，“思想资源与观念工具——戊戌前后的是几种日本因素”，《中国近代思想与学术的系谱》，第162页。

期来结构或系统化其有关佛学史的论说。蒋维乔 1917 年赴日考察后，就有感于民国佛学与日本近代佛学研究之间的落差，承认传统中国传统佛学并没有提供可资参考的有关教史方面的“系统之典籍”，而使得近代中国佛学史的撰写无法从自身传统中激发灵思，寻绎出基本的组织架构与论述方式。¹ 因而，他于民国所撰《中国佛教史》根本无法独立撰述，而完全是在“借资于东籍”，取材于境野黄洋的《支那佛教史纲》编译补撰而成。²

1920 到 1930 年代正是日本关于中国佛教史研究的“全盛时代”，日本近代对中国佛教研究最具影响力的，当以常盘大定、境野黄洋、望月信亨等为代表，而以通史方式系统叙述中国佛教史的，则以境野黄洋为最早。境野于 1907 年出版的《支那佛教史纲》，从佛教东传述至宋代以后，成为一部系统论述中国佛教通史的典范。1922 年，史一如把该书译为汉文后，直接刺激了民国中国佛教通史的书写。可以说，民国几部重要的中国佛教通史之作大都是“取材并模仿日本”学术成果而来。

蒋维乔的《中国佛教史》作为民国第一部系统阐释佛教通史之作，除了对北魏隋唐某些造像、石刻资料的补充及有关近史之清代与民国教史两章为自己撰述补叙之外，整部佛教通史只能说是日本学术成果的译撰。黄忏华的《中国佛教史》实际上也不应看做是完全独立的创作，而是仿照宇井伯寿的《支那佛教史》而来。³ 宇井伯寿之《支那佛教史》（东京：岩波书店，1936 年版）是一部关于中国佛教的通史，从佛教传入一直写到清朝。主要以“学系的相乘”和“师资的脉络”为架构来加以组织，特别重视以宗派为中心来论述佛教之思想。该著是以近代日本佛学史书写所通用的八宗为要，来组织隋唐诸宗的论述。⁴ 而比照黄忏华之《中国佛教史》关于隋唐佛教的书写，就是以“横述各宗派之内容”为主，而对诸宗之判释，基本都是照搬日本佛学史界以八宗为纲骨的观念。

即使在史观方面，我们可以感受日本近代佛教史著的影响。如平安专修学院所编《印度支那佛教史要》（京都：兴教书院，1926 年版）一书，把中国佛教之发展从东汉到清朝分为东渐、传播、大成、保守与渐衰五个阶段，而宇井伯寿在《支那佛教史》中把中国佛教的发展递嬗分为前（佛教传入到罗什之前）、中（从罗什到隋唐前）、盛（隋唐八宗）、后（宋到清朝）四期。对照起来就不难发现，黄忏华的《中国佛教史》基本就援用了这样的佛教史观，而把中国佛教史的发展为肇始、进展、光大与保守四个阶段，其相对应的朝代与时间也与日本学界的意见较为一致。

严复就说过“学术之事，必求之初地而后得其真”。当民国佛学界援手于东洋近代之知来塑造自己有关佛教的整体观念与历史图式，这在为民国佛学带来新知的同时，也意味着一种冒险。思想与学术移植的问题在于，如何对不同学术与思想发生的历史脉络作出有深度的反思。就是说，近代日本佛学新知的形成与建构，都深刻地植根于他们自身的思想、历史与文化土壤之中。无论是他们对西方新知的消化，还是对佛教观念及中印佛教史的理解与论述，都有其复杂的历史背景。这种日本化了的近代新知给民国佛学带来的结果是双重的。它一面使民国佛学快速而简易地获得了新的知识形式和观念，同时，这种经过他人咀嚼过的新知，也难免会因为迂回而出现“隔尘弥多，其去真滋远”的现象了。⁵

1 蒋维乔说，从传统佛史著述中去找寻通史书写的方式，“正如暗中索物，不易获得”。参见蒋维乔，《中国佛教史》“叙言”。

2 参见蒋维乔，《中国佛教史》“叙言”。正因为这样，以至于当时就有人对蒋氏此作“独持物议，认系抄袭人家的著作，殊为不雅”。见释东初，《中国佛教近代史》，台北：中华佛教文化馆印行，1974 年版，第 700 页。

3 吕澂，《中国佛学源流略讲》“序论”，《吕澂佛学论著选集》第 5 卷，第 2462 页。

4 参见该著的中译本。宇井伯寿 著，李世杰 译，《中国佛教史》，“绪言”，第 5 页。

5 均见严复，“与外交报主人书”，《严复集》第三册，第 561 页。

结语：终之于未济

作为新知的佛教概论与通史书写，伴随着中国思想启蒙运动，而逐渐开展于近代中国佛学的复兴运程中。民国佛教学人试图以新的和完整的方式，纵横交织地来重新建构或体系化对佛教认识的知识图谱，概论与通史之作乃应运而生。古典中国佛学虽略约具备类似的知识形式，却包含了相当复杂的宗派论述；而且大都详于中土而略于印度佛学流变的阐明。民国新佛学的书写，正是意图洗刷这种传统佛教编撰中的宗派修辞和地域局限，而再作新议。于是，新的佛学图景已不再局限于传统以一宗一派为主的思想论述，其历史的流程也会通上溯于印度佛教，甚至是印度哲学与思想文明的大传统中去作探究。

实际上，“新知”这个语词在近代中国的意味，就是概指西学。而近代中国佛学的新知并没有直接源出于西方，虽然晚清时期的杨文会就期待佛教“学者谦通中西文，以为将来驰往天竺，振兴佛教之用”。¹但是直到民国，具有新知意义的佛学研究最终还是转求于东洋新学。这种间接的学习方式难免会使民国佛学在接纳新知的深广方面大打折扣，而从表现出来的成就看，也大都略逊于民国人文学的其他学门。²

应该承认，民国有关佛教概论与通史的书写，作为佛学新知的启蒙而逐渐成长起来。不过，整体的学术成果还未见圆熟。无论是概论或通史，著书虽多而典范尤少。民国时期的佛学创造大多还处于新知输入的阶段，佛学中许多重要的议题、材料及论述结构几乎都是对日本佛学成果的抄移或模仿，并未消化而成为自己独立的论述体系。这最明显地反映在民国几部有代表性的佛教通史上。如果说在佛学的专题研究与断代史方面，吕澂与汤用彤的成就不可低估，那么相对而言，在概论与通史的写作上，民国佛学显然还没有出现具有经典性的论述。

从引进新知到融会贯通，新知与旧学之间需要经历相当时间的纠缠与融合。对于民国佛学来说，我们可以明确地感受到这种新知与旧学间错综复杂的交织。无论是概论与通史的书写，我们都可以看到这种紧张与对置。民国佛学一面试图以西方或东洋所传的知识体系来重新组织与条理旧有材料，但他们对于新知的态度却多少有些迟疑。就是说，他们对于新知，既有期待，也有焦虑。毕竟新知给他们带来许多意想不到的知识成果，抉发了传统旧学的未发之覆。不过，通过日本佛学所带来的新知，其成就主要表现在历史学的方面，而于形上学等哲学传统来论述佛学，则显得非常不足。学术界同时也存在着滥用新学以为比附的现象，特别是在西方哲学与传统佛教教义之间，强为之解的情况不时发生，这也造成民国一批优秀的佛教学人对于哲学与佛学间的比附尤其反感的原因。³如王恩洋作《佛学概论》就反复提出佛学与科学、哲学性质“相异”的一面，而试图维持住佛学在“寻常知识”（新知）之外的内证独得。⁴他们认为，佛学新知的表现只局限在具有经验性的历史学门方面，而无法为传统佛教的价值世界提供精微的论述。

从欧阳与太虚两系为代表的佛学概论与历史书写来看，他们其实都经常在新知与旧学之间游移不定。如欧阳在近代新知与传统佛教心法之间的紧张就是显例。他在倾向于以新知来条理化佛学的同时，又努力想保留住传统佛学中的“经验”或现量，试图以之融合到近代佛学的知识系统中。⁵太虚表面上看对新知有较大的开放空间，而当新知所产生的知识效应动

1 欧阳渐，“杨仁山居士事略”，《杨仁山全集》，第584页。

2 可以发现，民国佛学的发展不仅外援于域外新知，也不断在努力跟进民国其他人文学门，特别是历史学所建立起的“知识典范”。如从内院与武昌佛学院等佛学重镇的研究方法来看，就特别注重运用近代历史学等方法来论述佛学。

3 民国学界不少以外学，特别是西方哲学的观念来比附研究佛学的，从欧阳竟无地对此风的批判，我们可以看到，当时学界以哲学，特别是西方哲学观念来论究佛法的风气还比较流行。

4 王恩洋，《佛学概论》，《王恩洋先生论著集》第一，第241页。

5 关于欧阳竟无在新知与旧学之间的冲突，参考拙文“欧阳竟无思想中的三个论题”，《哲学研究》，1999

摇到他的信仰根本时，他会决然选择信仰，而不是新知所带来的结论。如他对近代有关《起信论》的论辩，就表现出明确地反新知倾向，¹而他对印顺《印度之佛教》的评论，也表示了他的中国佛教本位论，这与当时学界所倡导的印度学倾向是颇有些轩轻的。²新知与旧学，知识与价值的紧张交织出民国佛学一幅特别的景观。

我们当然可以这样来作自我安慰，即民国佛学在旧学与新知之间的纠缠与交织，并不是佛学一门的处境，实际也反映了民国时期人文学术所共同面对的知识状况。但克实而言，民国佛学概论与通史的书写，虽然在结构上不同程度地突破了传统佛学的规式，而终究大都停留于输入与模仿，自创不多。民国时期所造就的所谓佛学曙光，只能说是晚清佛学转衰后而出现的一段复苏，并不能说是巅峰，至少就佛学概论与通史的书写来说是这样的。如何圆满地融合新知与旧学，成一家之言，这对于近代中国佛学来讲，是一项尚未完成的计划。

主要参考书目

中文部分：

1. 欧阳竟无，《欧阳竟无佛学文选》，武汉：武汉大学出版社，2009年版。
2. 章太炎，《章太炎全集》，[四]，上海：上海人民出版社1985年版。
3. 梁启超，《清代学术概论》，上海古籍出版社1998年版。
4. 梁启超，《新史学》，《饮冰室合集》第1册，中华书局，1989年版。
5. 梁启超，《饮冰室佛学论集》，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1990年版。
6. 杨仁山 著，周继旨校点，《杨仁山全集》，合肥：黄山书社，2000年版。
7. 严复，《严复集》第三册，北京：中华书局，1986年版。
8. 沈曾植 撰，钱仲联 辑，《海日楼札丛海日楼题跋》（一），沈阳：辽宁教育出版社，1998年版。
9. 太虚，《太虚大师全书》，台北：善导寺佛经流通处印行，1998年版。
10. 蒋维乔，《中国佛教史》，上海：上海古籍出版社，2004年版。
11. 蒋维乔，《佛教概论》，上海：中华书局，1930年版。
12. 蒋维乔，《佛学纲要》，上海：中华书局，1935年版。
13. 谢无量，《佛学大纲》，扬州：广陵书社，2009年版。
14. 黄士复，《佛教概论》，上海：商务印书馆，1933年版。
15. 黄忏华，《佛教各宗大义》，台北：文津出版社，1984年版。
16. 黄忏华，《中国佛学史》，北京：东方出版社，2008年版。
17. 黄忏华，《印度哲学史纲》，上海：商务印书馆，1936年版。
18. 吕澂编著，《印度佛教史略》，上海：商务印书馆，1925年版。
19. 吕澂，《佛教研究法》，扬州：广陵书社，2009年版。

年12期。

1 太虚在“评《大乘起信论考证》”一文中说“而东洋人之道术，则皆从内心熏修印证得来；又不然，则从遗言索隐阐幽得来。故与西洋人学术进化之历程适相反对，而佛学尤甚焉。用西洋学术进化论以律东洋其余之道术，己方柄圆凿，格格不入，况可以之治佛学乎？吾以之哀日本人、西洋人治佛学者，丧本逐末，背内合外，愈趋愈远，愈说愈枝，愈走愈歧，愈钻愈晦，不图吾国人乃亦竟投入此迷网耶！”又说“东方人由修证内心、索闻遗言得来之道术，其变迁历程，与西洋人之学术进化史，截然不同：一是顿具渐布、一是渐进渐备。于此义若能审谛不虚者，则原考证从学理上考察之说，无论其有百千万言，皆决然可一扫而空之矣。”（《太虚大师全书》第16编，“书评”，第26-38页。）

2 印顺与他的老师太虚之间，就中印佛学的判释方面发生了分歧。这主要是就印顺所著《印度之佛教》一书而引发，可以参考太虚为该书所撰写的评论，见《太虚大师全书》第16编，“书评”，第26-38页。

20. 吕澂,《吕澂佛学论著选集》,济南:齐鲁书社,1991年版。
21. 王恩洋,《王恩洋先生论著集》第一卷,成都:四川人民出版社,1999年版。
22. 印顺,《印顺法师佛学著作全集》,北京:中华书局,2009年版。
23. 周叔迦,《周叔迦佛学论著集》,北京:中华书局,1991年版。
24. 汤用彤,《印度哲学史略》,上海:上海古籍出版社,2006年版。
25. 汤用彤,《汉魏两晋南北朝佛教史》,上海:上海书店1991年版。
26. 汤用彤选编,《印度佛教汉文资料选编》,北京:北京大学出版社,2010年版。
27. 木村泰贤 著,欧阳翰存 译,《原始佛教思想论》,上海:商务印书馆,1932年版。
28. 高楠顺次郎,木村泰贤 著,高观庐 译,《印度哲学宗教史》上海:商务印书馆,1935年版。
29. 宇井伯寿 著,李世杰 译,《中国佛教史》,“绪言”,台北:协志工业丛书出版股份有限公司,1970年版。
30. 顾颉刚,《当代中国史学》,上海古籍出版社,2002年版。
31. 柳诒征,《中国文化史》,上海:上海古籍出版社。
32. 林传芳,《近代日本佛学研究的发展》,台北:狮子吼杂志社,1969年版。
33. 释东初,《中国佛教近代史》,台北:中华佛教文化馆印行,1974年版。
34. 狭间直树 编,《梁启超-明治日本-西方》,北京:社会科学文献出版社,2001年版。
35. 张曼涛 主编《现代佛教学术丛刊》第41辑,《佛学研究方法》,台北:大乘文化出版社,1978年版。
36. 黄夏年 主编,《民国佛教文献期刊集成》,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,2006年版。
37. 李国俊 编,《梁启超著述系年》,上海:复旦大学出版社,1986年。
38. 周策纵著,周子平等译,《五四运动:现代中国的思想革命》,南京:江苏人民出版社,1996年版。
39. 肖平 著,《近代中国佛教的复兴——与日本佛教界的交往录》,广州:广东人民出版社,2003年版。
40. 周霞,《“中国近代”佛教史学名家评述》,上海:上海社会科学院出版社,2006年版。
41. 桑兵、赵立彬主编《转型中的近代中国-近代中国的知识与制度转型学术研讨会论文集选》,北京:社会科学文献出版社,2010年版。
42. 王汎森,《中国近代思想与学术的系谱》,石家庄:河北教育出版社,2001年版。

日本部分:

1. 陈继东,《清末仏教の研究——杨文会を中心として-》第五章,第三节,第二项“十宗の統合”,东京:山喜房佛书林,平成15年版。
2. 柏源祐泉,《日本仏教史-近代》,东京:吉川弘文馆,平成2年版。
3. 《近代仏教 概说编》第一卷,京都:法藏馆,昭和38年版。
4. 境野黄洋,《支那仏教史纲》,东京:森江书店,1907年版。
5. 境野黄洋,《支那の仏教》,东京:丙午出版社,1918年版。
6. 《アジア仏教史》第14册,《近代国家と仏教》,东京:佼成出版社,平成23年版。
7. 玉树游乐,《各宗教要随问》,京都:玉树百枝,1880年版。
8. 石村贞一,《仏教各宗大意》,东京:石村贞一,1886年版。
9. 平安専修学院编,《仏教各宗大意》,京都:兴教书院,1926年版。

10. 姊崎正治,《根本佛教》,东京:博文馆,1910年版。

英文部分:

1. Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, Berkely: University of California Press, 1986.

2. Q.Edward Wang, *Inventing China through History:the May Fourth Approach to Historiography*, Albany: State University of New York Press, 2001

3. Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge: Harcard University Press,1986.

4. Don A.Pittman, *Toward A Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

5. Chan Insights and oversights: an Epistemological Critique of the Chan Tradition, Princeton: Princeton University Perss, 1993.

从佛教文本的变改来论会集本

——以莲池、印光二师的批判为中心

存 德

一、从佛典文本的变改说起

佛教的经典是非常神圣的，凡被结集成的经典均被视如佛之法身，然经典的文本，并非一成不变，在流传的过程中出现了对文本的变改，这中变改情况可分三种情况。

1、梵文文本的变改。古代经典口口相传，在传诵的过程中经典文本会随着佛教的传播而改变。如大乘佛典《华严经》、《涅槃经》、《宝积经》等经在印度的流传即有广略之不同。经典文本的改变，有时也伴随着义理的重大差异。如法显和昙无讖译所译的《涅槃经》中的关于一阐提有无佛性问题；又如真谛和玄奘所译的《俱舍论》中，有些地方根本就不能会通，等等。严格的来说，佛教的经典并非一成不变，都有一个历史演变发展过程，随着佛教的传播，为适应不同民族、地域的不同文化，经典的文本亦在发生改变，如被译成汉文的同一佛经的不同译本，经义上有的就有很大的差异，这说明经典文本的变改在古印度是很普遍的。

2、由梵译汉的变改。古代译经僧在将梵文经典译为汉文时，有时并非忠实梵本，而是译者加以取舍或增译。如佛陀赞叹提婆达多的经文，在《四分律》、《五分律》、《鼻奈耶》中即保持原文，而在《十诵律》中却予删除。¹又如译者为使佛教适应中国固有的文化传统，在译经时或加入关于孝道的内容，²或删除关于男女关系的论述，³这种增减行为均是译者有意为之，并非所据梵本不同。凡此种种，不胜枚举。还有一种情况，即是将不同的梵本加以糅译而成一本。如玄奘译的《成唯识论》，即是以护法之观点为主，糅译唯识十大论师对《唯识三十论颂》各作的注释而集成此书，论中亦夹杂有玄奘个人的思想，此举不尊梵本，实有不当之处。

3、汉文文本的变改。被译成汉文的佛典，虽被中国佛教视为法身舍利，但文本时会有变改，这种变改可根据具体情况大致分为三类。⁴

①增补。此是兼采别译以补足经文。如罗什译的《法华经》，其《普门品》原无重颂偈，后人将法献共达摩提译的《法华经·提婆达多品》、闍那崛多译的《普门品偈》收入罗什译本，后又将玄奘译的《药王菩萨咒》增入罗什译本，而构成今日流通本。又如唐实叉难陀译的《华严经》，其后之《普贤行愿品》亦由般若译本补入。玄奘法师译《药师经》本无八菩萨名与说咒经文，后人遂将帛尸梨蜜所译的《大灌顶神咒经》中八菩萨名和义净所译的《药师琉璃光七佛本愿功德经》说咒经文增入玄奘译本。以上之增补是以别译补足经文，以成善本，且无文字上变改，故印光对此很赞许。他说：

（《药师经》）系唐玄奘译，文理畅顺。而八菩萨名，与说咒一段，二皆阙如。……以

1 参季羨林：《佛教开创时期一场被歪曲被遗忘的“路线斗争”》，载季羨林著《佛教十五题》，中华书局，2007年，页55-82。

2 中村元：《儒教思想对佛典汉译带来的影响》，《世界宗教研究》1982年第2期。

3 陈寅恪：《莲花色尼出家因缘跋》，载《寒柳堂集》，三联书店，页69-75。

4 还有一种情况，即科分。古人为使的经典文义清晰明了，常对其科分，并加以品目，如昭明太子将《金刚经》分为三十二品，杨仁山对《无量寿经》分为二十四章，等等。此科分只是将原译本分章，加品目以明此章大义，和节略本一样，均无文字上的改动，将经典予以科分在古代很普遍，严格来说此科分还不属于汉文文本的变改。

故前人取帛尸译本八菩萨名、义净译本说咒一段添之，令文义周足。……亦如《法华》之《普门品重颂》、《华严》之《普贤行愿品》。合之则称悦佛心，离之则有阙化导。……若不添入，则诵经者不蒙密咒利益，持咒者不知出自何经。前人此举，可谓契理契机。故数百年来，依之流通。¹

印光大师在《〈药师如来本愿经〉重刻跋》也有类似的论述。

以别译增补成善本，古来均受褒扬而无有非议，其最重要的原因是增补时照录原译，无文字上的变改。印光说这种增补文义周足，深契佛心，可使诵者蒙大利益，故“合之则称悦佛心，离之则有阙化导”，实乃契理契机之举。

②会集。会集是将同一经典的不同译本加以糅会，且有文字上的变改，统称为会集，会集而成的经典称为会集本。在几种会集本中，还没有一本保持原译本，“于原译之外，未尝稍参一意一句”，“无一义不在原译之中，无一句溢出本经之外”，故我们定义会集本时，不唯将不同译本加以糅会，并且有文字上变改。如何评价会集本的优劣，应观其文字上变改的深浅轻重程度。浅轻者则对文辞略加润色，不悖经义，如谢灵运等对《涅槃经》的治改；深重者则有改篡臆增经文的拙劣行为，如王日休《无量寿经》的校辑，魏源《无量寿经》的会集（或会译），以及夏莲居的《无量寿经》、和《阿弥陀经》的会集等。佛教虽不赞同会集，但对会集程度较浅轻者还是接受了，未见有批评声，而对会集程度较深重者，虽然认为其文字简显，有益佛法的弘扬，但对其违经悖理则予以激烈的批评。

③节略。节略本是将原译本加以节略采录，去其繁复，并无文字上增改，故节略本与会集本的有本质上的不同。如彭际清《无量寿经》的节略本。佛教虽不提倡节略本，但并不认为节略本有违经义而对其加以批判。丁福保的《无量寿经笺注》就是根据节略本而成，他曾寄予印光指正，印光只是纠正了其笺注中错误，并未对其笺注节略本而有看法，可知印光对节略本虽不提倡，但亦不反对。

另外，古德的著述，在引用经文时，并非逐字逐句，经常会出现文字变改的情况，有时候的变改很有随意性，这种随意性的变改时常会改变经义。²

印光很重视原典的弘扬，在汉文佛典文本变改的情况中，印光是区别对待的，他对节略本则不予提倡，但不反对，对增补本欢喜赞叹，对会集本中之较深重者，则激烈反对。会集佛经在中国佛教史上毕竟属于少数，要想弄清楚会集本与原译本究竟有那些差异，首先需对二者逐字逐句加以对勘，这样才能知晓会集本中那些经文录之原译本，那些文字是会集者所为。当然这一学术研究非宏篇巨著，莫能详其究竟。目前学术界还没有人对此作过详细的研

1 印光：《〈药师如来本愿功德经〉重刊序》，《文钞》卷8，页1175。

2 如道绰的《安乐集》卷上中有：“是故《大经》云：若有众生，纵令一生造恶，临命终时，十念相续，称我名字，若不生者，不取正觉”。（《大正藏》卷47，页13下）而《无量寿经》卷上中的原文则是：“设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉。唯除五逆，诽谤正法”。（《大正藏》卷12，页268上）其中“纵令一生造恶”，“临命终时”，经中并无，这是《观经》下品下生的内容，道绰将其融入其中，这就改变了《无量寿经》的原义。杨仁山在《评〈选择本愿念佛集〉》中说：“纵令一生造恶，经文中无此六字”，又于《评小粟栖念佛圆通》中批评道“道绰于愿文内加此六字，开后人放肆之门，不可不辨”。“第十八愿末，明言唯除五逆，诽谤正法，道绰加六字于愿文之中，显违经意”。（杨文会撰、周继旨校点：《杨仁山集》，黄山书社，2000年，页530、页549）又如慧思《大乘止观法门》卷二中有：“是故论云：三者用大，能生世间出世间善恶因果故。以此义故，一切凡圣一心为体，决定不疑也”。（《大正藏》卷46，页654下）而《大乘起信论》的原文则是：“三者用大，能生世间出世间善因果故。一切诸佛本所乘故，一切菩萨皆乘此法到如来地”。（《大正藏》卷32，页575下）慧思于引文中明显的加一“恶”字。莲池曰：“于《起信论》增一恶字，而曰具足一切善恶，此必非南岳之意，而后人为之者。恶字可增，今文何可遽信，其亦禅门口诀之类也”。《竹窗三笔·南岳誓愿文》，《莲池大师全集》第3册，上海古籍出版社，2011年，页1500）。类此情况，在古德的著述中，不胜枚举，如善导、法藏等众多佛门高僧。

究。限于篇幅，本文只能回顾一下历代佛经会集的大体情况，来粗略的谈谈会集本与原译本

的差异，进一步来论述印光对会集佛经一事的批判。

汉文佛经的会集始于刘宋时期谢灵运等《涅槃经》的治改，此后并有宋王日休校辑的《佛说大阿弥陀经》，清魏源会集的《无量寿经》，和民国夏莲居会集的《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经》和《佛说阿弥陀经》。

二、谢灵运与《涅槃经》的治改

佛经的会集始于刘宋时期，史载昙无讖的《涅槃经》译出后，由凉地传至建业，慧严、慧观、谢灵运等因它文言质朴而品数疏简，而加以治改。《高僧传》记曰：

《大涅槃经》初至宋土，文言致善，而品数疏简，初学难以措怀。严乃共慧观、谢灵运等，依《泥洹》本加之品目；文有过质，颇亦治改。始有数本流行。¹

后世称此治改本为“南本涅槃”，而以昙无讖的原译本为“北本涅槃”。谢灵运等的治改，是依法显的六卷本《大般泥洹经》，将北本十三品四十卷治改为二十五品成三十六卷。谢灵运等除在品目和卷数上的增改外，还在文辞上予以润色。如北本第二十三卷中“手抱脚蹋”一语被改为“运手动足”。唐慧琳解释说：

手抱脚蹋：（《说文》正作桴，或作抱，同。鲍交反。《玉篇》云：引取也。蹋，徒盍反，践弃也。此喻渡烦恼河。勤修二善，是抱取义也。勤断二恶，是践弃义。《南经》谢公改为“运手动足”，言虽是巧，于义有阙疏也。）²

品目和卷数上的分合增减并未影响经义，文辞上的润色，只是于辞义上略有阙疏，但并不影响经旨。故智升评价说，南本“比于前经，时有小异”。³对于北本，史家认为其“语小朴质，不甚流美”，⁴南本则言巧辞雅，文风畅达。

南本刊行后，始有数本，流行不广，可见当时佛门对此表现的很谨慎。据《高僧传》记，南本刊行后：

严乃梦见一人，形状极伟，厉声谓严曰：“《涅槃》尊经，何以轻加斟酌？”严觉已，惕然。乃更集僧，欲收前本。时识者咸云：“此盖欲诫厉后人耳。若必不应者，何容实时方梦？”严以为然。顷之又梦神人告曰：“君以弘经之力，必当见佛也”。⁵

从这则梦感的故事情节及叙述语气上来揣测，对佛教尊经，即使“轻加斟酌”亦不可取，神人之诫示，说明了佛门对治改佛经一事并不赞同。⁶

南本的治改并未有经义上的变化，故后来的佛教还是接受了南本《涅槃经》，并未见有对其的批评声。谢灵运等人对《涅槃经》的治改开启了后世会集佛经之先河。唐宋以来，佛教唯禅净二门兴盛，禅宗对其根本经典《六祖坛经》，屡有修治，刊行于世。⁷而净土宗的根本经典《无量寿经》、《阿弥陀经》，有人认为原译本不甚完美，于是对其加以会集，以求得善本流通于世，光大净土法门，特别是《无量寿经》会集本的出现，对后世净土宗产生了巨大的影响。

三、王日休与《无量寿经》的校辑

《无量寿经》现共有十六种文本，原译本十二种，现“五存七缺”。会集本三种，节略本一种。

1 慧皎：《高僧传》卷7《慧严传》，《汤用彤全集》卷6，页214。

2 慧琳：《一切经音义》卷26，《大正藏》卷54，页476下。

3 智升：《开元释教录》卷11《别录之一》，《大正藏》卷55，591上。

4 费长房：《历代三宝记》卷10《译经宋》，《大正藏》卷49，页89下。

5 慧皎：《高僧传》卷7《慧严传》，《汤用彤全集》卷6，页214。

6 参姜剑云、王岩峻：《谢灵运与〈大般涅槃经〉的治改》，《晋阳学刊》2009年第4期。

7 《坛经》是中国人撰述之佛典中唯一称“经”者，其本来是中国人自造自著，故其文本的改变与原译佛经的会集有本质上的不同。经为佛言，而《坛经》则为六祖所说，故二者文本的改变不可相提并论。

五存本：

- 1、《无量清净平等觉经》四卷，汉支娄迦讖译；
- 2、《阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》二卷，吴支谦译；
- 3、《无量寿经》二卷，曹魏康僧铠译；
- 4、《大宝积经·无量寿如来会》二卷，唐菩提流志译；
- 5、《大乘无量寿庄严经》三卷，赵宋法贤译。

此五存本中，藕益认为唐译本最佳，但印光认为，唐译本虽“文理俱好”但有佚文，故主张流通本应以康本为准则。

七缺本：

- 1、《无量寿经》二卷，后汉安世高译；
- 2、《无量清净平等觉经》二卷，曹魏帛延译；
- 3、《无量寿经》二卷，西晋竺法护译；
- 4、《无量寿至尊等正觉经》一卷，东晋竺法力译；
- 5、《新无量寿经》二卷，刘宋佛驮跋陀罗译；
- 6、《新无量寿经》二卷，宋宝云译；
- 7、《新无量寿经》二卷，宋昙摩蜜多译。¹

会集本三种：

- 1、《大阿弥陀经》一卷，宋王日休校辑；
- 2、《无量寿经》一卷，清魏默深会集；
- 3、《大乘无量寿庄严清净平等觉经》一卷，民国夏莲居会集。

节略本一种：《无量寿经》一卷，清彭际清节略。²

宋时，王日休依据《无量寿经》五存本中的汉本、吴本、魏本、宋本加以校辑，³从绍

1 以上的12种译本，据近代学者研究，仅有五种译本而已，即上文中的：支谦译本、帛延译本、竺法护译本、菩提流志译本、法贤译本，其余多为重复讹伪之记录。（《佛光大辞典》页5119）关于其译者据现代学者研究，除菩提流志译本、法贤译本没有异议外，其余诸译本，均是众说纷纭。关于康僧铠译本，在古代经录中有三种说法，1、康僧铠译；2、竺法护译；3、佛驮跋陀罗及宝云译（或宝云译）。其中康僧铠译已被学者否定，几乎已是现代佛学界的定论，差别在于推定究竟译者是竺法护，还是佛驮跋陀罗、宝云。如境野黄洋《中国佛教精史》、望月信亨《佛教经典成立史论》、常盘大定亦《支那佛教之研究》、椎尾辨匡《佛书解说大辞典》等主张宝云译，藤田宏达在《净土三部经各种情形》中则支持佛驮跋陀罗及宝云译。泉芳璟《梵文无量寿经之研究》、野上俊静《无量寿经汉译考》为竺法护译。德安的硕士论文《无量寿经考——以佛经语言学为研究主轴》亦判定译者是竺法护，此文考证详确，论据充足，有很强的说服力。从目前的研究情况大体上来说，竺法护译占上风。（参坪井俊映《净土三经该说》一文及《中华佛教百科全书》“无量寿经”条）

2 在中国佛教经典中，《无量寿经》是会集次数最多的经典。无独有偶，在经中似乎已经预示了后人对此经的会集。汉支娄迦讖译本卷下云：“我持是经，以累汝曹，汝曹当坚持之，无以为妄，增减是经法”。（《大正藏》卷12，页299下）。温金柯在《新眼光读日本净土宗法然上人的〈选择本愿念佛集〉》一文中说，“一个宗派，如果所宗依的根本经典，连它的翻译者都难以考定，很容易让这个宗派的学说陷入经典权威不足的危机。《无量寿经》这个传为康僧铠译的最通行译本，虽然对于汉传佛教净土信仰传统的形成，产生了比较大的影响，但是他的权威性不足，由此导致了会集本的出现。温金柯此说并不能成立，经典的翻译所据梵本不同，文字和义理上固然有差异，这并不能说经典的权威性不足。由于《无量寿经》是净土法门之最根本经典，且其译本较多，差异显著，故后人欲从中加以会集，以求得最佳善本而流通，这是会集者之主因。既然净土宗依《无量寿经》而建立，这当然就不能说其权威性不足，学者对原典的批评这是佛教徒无法接受的。王日休、魏源等人对原译本的批评，也是其招致佛教徒对其会集本批评的因素之一。”

3 对于唐本，王日休是见到的。他在《龙舒增广净土文》卷2曰：“大藏之中有《无量清净平等觉经》、《阿弥陀》、《过度人道经》、《无量寿经》、《无量寿庄严经》、四者本为一经。译者不同，故有四名。其舛讹甚多，予久已校正，亦刊板以行。今按此经及余经传，为净土总要”。而“净土总要”中又言：“《大宝积经云》：”若他方众生闻无量寿如来名号，乃至能发一念净信，欢喜爱乐，所有善根，回向愿生其国者，随愿往生得

兴三十年（1160）起，至三十二年（1162）秋完成，题名《佛说大阿弥陀经》，凡二卷。对于校辑之初衷，王日休《〈佛说大阿弥陀经〉序》说：

大藏经中，有十余经，言阿弥陀佛济度众生。其间四经本为一种，译者不同，故有四名。……其大略虽同，然其中甚有差互，若不观省者。又其文或失于太繁而使人厌观，或失于太严而丧其本真，或其文适中而其意则失之。由是释迦文佛所以说经，阿弥陀佛所以度人之旨，紊而无序，郁而不章。予深惜之，故熟读而精考，叙为一经，盖欲复其本也。¹

王日休认为，《无量寿经》四译本均不佳，经文或太繁而令人厌观，或太严而丧其本真，或文适中而其意则失之，从而使佛说法度人之旨，紊而无序，郁而不章。于是他熟读精考，叙为一经，以复其本。王日休说，佛所说法“必欲详陈曲布，使人人可晓，虽至愚下者，亦知其意焉”。所以有必要依四译本将佛说此法加以校辑，以复经之本真。对于他校辑之方法，其序记：

其校正之法，若言一事，枉此本为安，彼本为机陞，则取其安者……大概乃取其所优，去其所劣。……皆欲订正圣言，发明本旨，使不惑于四种之异，而知其指归也。又各从其事类，析为五十六分，欲观者易见，而喜於读诵。庶几流传之广，而一切众生，皆受济度也。²

王日休校辑之方法可总结为：“取优去劣、用意修辞、删重畅义、疑义付阙”四条。³古人译经，各有所本，绝非己意所造。而王日休自大妄为，批评古译本机陞泛滥、迂阙隐晦、碎杂失统、错乱不伦，显然是不足取的。但王日休虔诚的佛教信仰应受到尊重。他说“予每校正，必祷于观音菩萨求冥助，以开悟识性，使无舛误。始末三年而后毕。既毕乃拜而自喜，目之曰《大阿弥陀经》”。⁴虽说求菩萨加被，使无舛误，但其校辑本违背《无量寿经》原义处甚多。

王会本问世后，得到后人的赞许。宋淳祐九年（1249），法起得此本，“喜不能寐，手不停披”。为其作《〈佛说大阿弥陀经〉跋》，跋云：

右龙舒居士王虚中日休，校正四译经文，析为五十六分。无量寿尊因地果海，纶次焕然；安乐世界真景佳致，皎如指掌。披卷详阅，端坐静思，则七宝庄严，混成宇宙。圣贤海会，声教仪刑，密移於此土矣。大哉寿尊之愿力，奇哉净域之境象，美哉虚中之盛心也。⁵

法起认为，王本第十四分、第三十二分甚好，但第六分、第三十九分仍有不足，有对其增修的必要。可见当时佛门对王日休的校辑佛经的行为是比较认同的，王会本亦因其“简易明显”，而普世流通，直至明时，莲池才对此予以批评。

宋龙舒居士王日休者，总取前之四译，参而会之，唯除《宝积》，彼所未及。然上五译，互有异同。……王氏所会，较之五译，简易明显，流通今世，利益甚大。但其不繇梵本，唯酌华文，未顺译法。若以梵本重翻，而成六译，即无议矣。故彼不言译而言校正也。又其去取旧文，亦有未尽。⁶

居士所未及者，居士之会四译也，言简而义周，辞顺而理显，诚哉大有功于净土矣。惜其中颇有未安。……较之魏译，或前著后，或后著前，次第紊乱。……又魏译三辈往生，皆曰发菩提心。居士乃惟中辈有之，下曰不发，上竟无文，全缺差殊，未审何意。……⁷

莲池的批评这些：①唯酌华文，未顺译法：不据梵本，而将各译本参而会之，于理似无

不退转”。（《大正藏》卷 47，页 257、页 259）王日休既然已经看到，为何于会集中没有引唐本，还是一个疑问。

1 王龙舒校辑：《佛说大阿弥陀经》，《大正藏》卷 12，页 326 下。

2 王龙舒校辑：《佛说大阿弥陀经》，《大正藏》卷 12，页 326 下-327 上。

3 宗舜：《论印光大师评“会集本”》，《戒幢佛学》第 1 卷。

4 王龙舒校辑：《佛说大阿弥陀经》，《大正藏》卷 12，页 327 上。

5 王龙舒校辑：《佛说大阿弥陀经》，《大正藏》卷 12，页 364 上。

6 莲池：《〈阿弥陀经〉疏钞》卷 1，《莲池大师全集》第 1 册，页 339-340。

7 莲池：《诸经日诵集要》卷下《无量寿经四十八愿》，《莲池大师全集》第 2 册，页 672-673。

妨，于译法则大为不顺，实不符合古代的译经规则。②前后无序，次第紊乱：于四十八愿，不据梵本，或前著后，或后著前，次第紊乱。③去取未尽，高下失次：于三辈往生，全缺差殊，有违译本原意。莲池虽对王会本有批评，但仍然称赞王本，言简而义周，辞顺而理显，有功于净土法门。由于王会本“简易明显”，而广行于世，从南宋一直流传到明末，时间长达四百五十年之久，其影响之大，是各原译本所不能相比的。¹如传灯的《弥陀略解圆中钞》，莲池的《弥陀疏钞》中均引王会本。莲池说：“然今《疏钞》所引，义则兼收五译，语则多就王文，以王文世所通行，人习见故”。²虽然莲池于《弥陀疏钞》中多引王会本，但这并非表示莲池赞同王会本，只是不得已而为之之故。有人认为，印光亦赞王会本“文义详悉，举世流通”。这是对原文的误解而致。³

清时，彭际清认为，《无量寿经》汉吴宋三本，“文理未精”，唐本“义旨圆净，而详瞻尔雅，不如康本”。至于王会本虽“较为畅达”，但“半多讹舛”。于是彭际清取魏译加以节略，以求尽善尽美，而“救龙舒妄删之失”。⁴他说：

汉吴宋三本，文理未精。王氏本较为畅达，近世流通，然有可议者。如序分中游步十方以下，广明菩萨行愿，……是此经开章要领，而王氏删之。至往生上下两辈，一删去发菩提心，一云不发。胎生一节，删去疑惑佛智乃至胜智，前则乖成佛之正因，后则失往生之正智。他如叙次愿文，后先舛错，皆当考正。宝积本义旨圆净，而详瞻尔雅，不如康本。又删去劝进往生以不之文，不见如来激劝之旨。……⁵

彭际清的节略本，只是去其繁复，并未有文字上的增易，故此节略本与会集本有本质上的不同，不可与会集本相提并论，然时人多将节略本和会集本加以比较，言其优劣，实有不当。

四、魏源与《无量寿经》的会集

清咸丰年间，魏源再次对《无量寿经》进行会集。魏源之前在汇刻《净土四经》时，对《无量寿经》的原译本很不满意。他在《〈无量寿经会译〉叙》中说：

莲池大师舍大本《弥陀》及《观经》，而专宗小本《弥陀》，固已偏而不全矣。……夫天亲菩萨《无量寿偈》，已言誓二十四章，是西域古本如是。故汉吴二译宗之，为二十四愿。自魏译敷衍加倍，重复沓冗，前后雷同。……故《无量寿经》，至今丛林不列于日课。使我佛世尊，因该果海，果彻因源之大愿，不章于世，岂非净土经教之大憾哉。⁶

魏源认为《无量寿经》原译本均不佳，故导致自古不能列入丛林日课。王本广行于世，魏源应该是见到的，但他对王本只字未提，这说明魏源对王本亦不满意，于是他据五译本，进行《无量寿经》会集，⁷对王会本则置之不理。

1 宗舜：《论印光大师评“会集本”》，《戒幢佛学》第1卷。

2 莲池：《阿弥陀经疏钞》卷1，《莲池大师全集》第1册，页340。

3 印光著的《重刻〈重刻弥陀略解圆中钞〉劝持序》，在《文钞》中收录此文时，有遗文，又如印光的《〈往生论注〉序》在《净土十要》中为二篇，《文钞》收录时只收录了前一篇，题名《〈往生论注〉跋》，因印光著有二篇，故《文钞》在收录时有疏忽。此《重刻〈重刻弥陀略解圆中钞〉劝持序》后半篇想来是印光后来所加，故《文钞》未能收录。在后半篇中有“《疏》中所引大本，乃无量寿经，《钞》中所引大本，乃《大阿弥陀经》。幽溪取其文义详悉，举世流通，故特引之。致其字句，间有不同耳”。这里是言幽溪说王会本文义详悉，举世流通，故幽溪多加引之。时人对此理解是将幽溪对王会本的赞语理解成印光对王会本的看法，从而得出印光赞叹王会本“文义详悉，举世流通”。此说最早是黄念祖在《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经解》中提出（佛陀教育基金会印本，页4），后来魏磊的《净土宗教程》沿袭黄念祖的说法（页128）。

4 彭际清：《无量寿经起信论》卷上，《卍新纂续藏经》卷22，页117。

5 彭际清：《无量寿经起信论》卷中，《卍新纂续藏经》卷22，页121。

6 魏承贯：《无量寿经会译》，《卍新纂续藏经》卷1，页71。

7 魏源于《叙》中言“会译”，于经题下则署“会集”，故《卍新纂续藏经》中将此经题名为《无量寿经

魏源《叙》云：“谨会数译，以成是经，无一字不有来历，庶几补云栖之缺憾，为法门之善本矣。或谓据子别本经注，仿云栖《弥陀疏》，一一销归自性”。¹魏源择会五译，于经文中注明所取之译本，又据别本经注，于经中加了大量的按语，说明自己会集理路，这是王会本和夏会本所未有的。虽然魏源说他的会集本“无一字不有来历”，“为法门之善本”，但其中表现出的问题颇多，首先是对译本的理解上不准确。如他认为，对于弥陀四十八愿，“魏译敷衍加倍，重复沓冗，前后雷同”；“唐译省之，为四十六愿。宋译省之，为三十六愿”。这些均为不实之词。其次则是他用自己的思想篡改、臆增经文。²这均是胆大妄为之举，破坏了经典的神圣性。

五、夏莲居与《无量寿经》和《阿弥陀经》的会集

1、《无量寿经》的会集。《无量寿经》传至民国时，夏莲居又再次进行会集，题名《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经》，析为四十八分。夏会本始于二十一年（1932），成于二十三年（1934），夏会本脱稿时，张宪臣见之欣赞，亟欲付印，因序文与会译引证记均未付入，而夏莲居亦因校勘未审，不允流通，待将来有定本与序文等一并刊行，二十五年（1936）初印，三十五年（1946）重印。梅光羲的序记“问曰：初印、重印两本不同，将以何者为准耶？余告之曰：后后胜于前前，此无待论”。“初印未允流通，重校方为定本”。可知初印与重印不同，后以重印本为定本。

夏会本付刊后，曾风靡一时。据黄念祖《敬跋三印大经会集本后》中记：

首蒙宗教俱彻之大德慧老法师，于佛前持经摄影，以资印证。继有禅宗大德月溪法师力赞速印。复有密宗大德超一法师协助流通。更有律宗大德慈舟法师亲为科判，并在济开讲，盛况空前……³

以上所述，均为出家大德提倡夏会本，至于在家俗众，得益此经者，尤多可纪：如张公宪、李西原、黄正明、李明坤、梅葛明、锦明、张辅卿、萧方骏、郭则沅、李广平、曲善堂、夏悟明、王述宗、冯性圆，等等，他们或拜诵、或抄写，蒙佛感应，获益非浅，“或著显效，或获密益，耳目所及，已难悉数”。可知夏会本得到当时众多净业行人赞叹与持诵。⁴另梅光羲曾在中央广播电台称赞夏会本为“最善之本”。此时，虽有印光对会集本的严厉批评，但夏会本仍流行于净土宗，直至近些年来，随着对会集本的批判和原译本的提倡，才减弱势头，但仍有信众持诵之，可见夏会本的影响力颇大，可和当时之王会本相比拟。

夏莲居会集的初衷、原则和方法，其本人并未有文字记述，只能从黄超子民国二十五年

会译》。魏会本题名《无量寿经》，后王耕心改经名为《佛说摩诃阿弥陀经》，并作《佛说摩诃阿弥陀经衷论》，为魏会本作注。

1 魏承贯：《无量寿经会译》，《已新纂续藏经》卷1，页71。

2 宗舜：《论印光大师评“会集本”》，《戒幢佛学》第1卷。宗舜对魏会本有详细的驳斥，可参该文。

3 黄念祖：《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经解》，佛陀教育基金会，1988年，页842-843。

4 黄念祖《无量寿经今得善本（夏莲居会本）之大事因缘》一文称：“夏本一出，风行环宇，四众弟子，获睹善本，欢欣鼓舞，不可名状。赞扬读诵，讲播印刷者，风起云湧”，国内外“于此善本修习弘扬，现能背诵全经者日益增多，闻经获益者不可胜计”。（黄念祖：《心声录》上海佛学书局，1996年，页96）现当代弘扬净土宗的著名人物，黄念祖、李炳南、净空等均提倡夏会本，认为五种原译，均非善本，而王日休、魏源的校会本，彭际清的节略本，仍有瑕疵，只有夏会本尽善尽美，甚为圆满，是《无量寿经》的最佳善本。黄念祖历时六载，为此夏会本作注，于1984年春完成四卷本《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经解》一书。他在《无量寿经今得善本（夏莲居会本）之大事因缘》一文中赞叹夏会本云：“文句精义，悉本原译，而流畅自然，浑若天成。广摄众妙，圆显圣心，大开如来秘藏，顿显慈尊妙心，《华严》之事理无碍，事事无碍法界，备显会本之中。禅密妙谛悉寓此经之内。一切含灵因此得度，当来经灭，唯此独留。可见善本兴世实为大事因缘”。（《心声录》页96）净空更于海外多次宣讲夏会本，有刘承符记的《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经亲闻记》一书。净空于《净土五经读本序》中称夏会本：“非前人所能及，纵后有欲踵者，使见此本，亦当搁笔”。（《净土五经读本》，页2）对各种会集本，黄念祖等人认为，王会本较劣，魏会本较优，夏会本最善，而印光则认为，魏会本和王会本相比而言，更次更劣。

(1936)为其作《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经初印原序》，和梅光羲三十五年（1946）所作的《重印无量寿经五种原译会集序》中窥其梗概。黄序云：

王龙舒居士取汉吴魏宋四译，汇为一本，意在便于初学，往往取繁遗要，改深为浅。……夫龙舒之误，在所会四译之中，……。吾师夏莲居先生，……悲智并运，卒成斯篇。不但可以补王彭魏三家节会之疏失，实可称集汉唐宋五种原译之大成。¹

黄超子指出，原译本互有详略，初心学者，遍读为难。而各会集本，均有瑕疵，未尽善尽美，只有夏会本“文约义显，词畅理圆”，“于原译之外，未尝稍参一意一句”，“习净土者，诚能受持读诵若能受持读诵，则于莲宗法门统摄无遗”。²序中赞夏会本可补三家节会本之疏失，可称五原译之大成，给予夏会本很高的评价。

梅光羲参与了夏莲居的会集工作。他说，《无量寿经》是“如来称性之极谈，众生本具之化仪，一乘之了义，万善之总门，净土群经百数十部之纲要，一大藏教之指归也”。“译本独多”，“文词互有详略，义谛不无异同，初心学人，遍读为艰。仅持一译，莫窥奥旨，是以尘封大藏，持诵者稀”。在佛门却得不到读诵弘扬。梅光羲指出，导致净土宗行人不能明理深信，而一门深入，获大解脱；教外人不能，低首降心于净宗之门；佛法竟使一般盲目者流，视为消极厌世、自了送终之具；其根本的原因是这是“佛徒不读大经故；不弘大经故；大经无完本，而又不能遍观各种原译故；三家节会之本，又悉未能尽美尽善故”。所以夏莲居“谢绝万缘，掩关数载，千研百考，稿经十易，成为会集一本之总因也”。³

梅光羲说，会集此经本非易事，而夏莲居完全有资格从事这项工作。他说：

（会集此经）一须教眼圆明，照真达俗。二须淹贯群籍，深于文字。三须于净宗法门，有久修专功。四须于五本原译，了然胸次。五须于王彭魏三家节会之本，洞鉴得失。六须于宋明迄清，南北各藏以及中外刊本，详审校勘，始可著笔。……其会集此经之动机与苦心，并所具六种特点，所谓教眼圆明、深于文字、专功久修、遍探原译、洞窥诸本、网罗各藏等。⁴

他说夏莲居，“由百家众流而归之于佛，历性相显密而归之于净”，于“净宗要旨穷深极微，发前人未发之蕴”。有足够的资格来会集《无量寿经》。对于夏莲居会集，梅序记云：

其始终敬慎，心精力果，以迄于成，……。故其于九万五千七十字之五种原译内，玄义微言，深文奥旨，无一语而不详参，无一字而不互校，务使精当明确，凿然有据。无一义不在原译之中，无一句溢出本经之外……故其精诚所感，屡现瑞征，兹恐骇俗，姑不具引。⁵

他说夏莲居艰苦卓绝，为法忘身的精神，足令人惊叹，再加其高超之学识，其会集本应当得到世人的赞叹。他说夏会本简约流畅，读诵起来无原译本的艰深畏难之虑，有无比殊胜的意境，故为“最善之本”。序曰：

莲公此本，正欲导行者遍观各译，广获法益，扩心目，坚信向，使无人持诵之古本光显于世。……文约而义丰，理显而词畅，醒眸爽口，易记易持，无艰深畏难之虑，有殊胜易往之感，虽欲不谓之善本不可得也。⁶

从这些文字中，可以看出夏会本确实有其受欢迎的一面。

虽然黄超子、梅光羲等称夏会本比较忠实原译，“于原译之外，未尝稍参一意一句”；“无一义不在原译之中，无一句溢出本经之外”；“精当明确，凿然有据”；并无王会本、

1 黄念祖：《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经解》，页 832-833。

2 黄念祖：《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经解》，页 833。

3 黄念祖：《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经解》，页 834-835。

4 黄念祖：《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经解》，页 834-838。

5 黄念祖：《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经解》，页 838-839。

6 黄念祖：《佛说大乘无量寿庄严清净平等觉经解》，页 836、839。

魏会本均有的妄撰、篡改、臆增经文等拙劣行为，但只要是会集，均会有问题，夏会本亦然。其中表现出的问题，今人多有研究。¹其要点可总结为三：

①节删经文。如原译本有多名迦叶，夏会本省为尊者迦叶，导致尊者身份不明；原译中“往劫古佛”，均列尊名，夏会本一语带过，不明深义；原译本中“万二千人俱大比丘僧众代表”，夏会本则节删为五位；原译中有意为不信三宝而受报的文字，夏会本则将僧宝删除，称赞僧宝功德的经文亦均被删除，有不重僧宝之嫌。

②篡改译语。如原译本有多名迦叶，夏会本省为尊者迦叶，导致尊者身份不明。夏会本将汉、吴两译中的“阿闍世王太子”、“长者子”、“欢喜踊跃”，在夏会本“皆愿作佛第十”中分别被篡改为“阿闍王子”、“大长者”、“欢喜”。不明文字深义，可谓失之毫厘，差以千里。

③混乱大愿。弥陀大愿各本有异，夏会本将各本各大愿罗列起来，糅合成二十四愿，混乱了弥陀愿旨，致使原译本中的大愿组织次第不明了。

从上可知，黄超子、梅光羲等人对夏会本的评价，均为不实之语。总之，夏会本的问题颇多，此略引数端，以窥其大概。

2、《阿弥陀经》的会集。除会集《无量寿经》外，夏莲居又会集了《阿弥陀经》。据黄、梅的说法，夏莲居因《无量寿经》原译本互有详略，初学为难，不能使该经普被弘通，而加以会集。那么，《阿弥陀经》的罗什译本，精要流畅，已被佛门列为早晚课诵，如照黄、梅的说法，就无会集的必要了。由此可知夏莲居会集佛经有其深层次的动因，绝非简单的以弘扬净土宗为目的，其中也有扬名后世的名利之心在内。

《阿弥陀经》有秦唐二译。罗什译本精要流畅，玄奘译本准确详备，夏莲居欲对其会集，以求“最善之本”。夏莲居对《阿弥陀经》的会集，今人亦多有责难。²其中所体现出的问题有二：

①增列经文。夏会本于“一心不乱”下，加入“专持名号，以称名故，诸罪消灭，即是多善根福德因缘”二十一字。据宋元照《阿弥陀经义疏》中记，此文襄阳石碑经文，元照“窃疑今本，相传讹脱”。³后戒度《阿弥陀经义疏闻持记》、大佑的《阿弥陀经略解》和《净土指归》、沈善登的《报恩论》，等师承其说，疑此为《阿弥陀经》脱文，主张“应依古本而增正之”。明莲池多次指出，所谓脱文应为解经语，“言外补入，斯为允当”，若增入经文，则“文义不安”。⁴莲池的看法颇为有理，另在智顓、窥基、元晓、性澄、藕益等祖德在注

1 魏磊在《净土宗教程》中有“夏会本拾遗”一节，要点有三：1、经题。夏会本经题繁复，与原译本经题之意不甚相符。2、往劫古佛。五种原译本中均列示诸佛尊名，夏会本仅以一句“过去无量不可思议无央数劫，有佛出世，名世间自在王如来”带过，使得原译本丰厚的历史义蕴无从显现。3、四十八愿。第20愿与原译经义不符；第26愿有悖阿弥陀佛本愿之意；第38愿在原译本中，找不到相关的经文。（页133-135）法藏于《净土深义》一书中有对会集本提出“十八条质疑”：古德不弘疑、康本流通疑、能证非人疑、勤苦非证疑、感应非证疑、割裂经文疑、愿数不同疑、三辈对应疑、三愿明确疑、有违古例疑、轻视梵本疑、分经招报疑、各解不同疑、体系不同疑、信力不足疑、有违传承疑、今人不许疑、舍利非证疑。其中最为重要的是混乱弥陀大愿，法藏于“三辈对应疑”中指出：“康僧铠译的《无量寿经》十八愿（信）、十九愿（愿）、二十愿（行），三愿与三资粮了了相应。经文下卷也有三辈往生，以对应此三愿。而会集本将三愿抄前著后，完全混滥，无法与三辈往生文相对应”。“三愿明确疑”中又指出：“弥陀摄取众生的三愿，十八愿以信为主，愿、行为辅；十九愿以愿为主，信、行为辅；二十愿以行为主，信、愿为辅，这样，三资粮的组织次第清晰明了。而会集本则完全看不出此三愿各具的信、愿、行”。宗舜在《会集本现象的反思》一文中，指出，宋译第14愿、20愿、21愿，均被夏会本所删除。（《甘露》1999年第4期）

2 可参阅魏磊《净土宗教程》（页139-142）、宗舜《阿弥陀经夏莲居会集本商兑》（《闽南佛学院学报》1998年第1期）、《阿弥陀经脱文考辨》（《闽南佛学院学报》1998年第2期）。

3 元照：《佛说阿弥陀经义疏》，《大正藏》卷37，页361。

4 莲池：《佛说阿弥陀经疏钞》卷3云：文义不安者：上文已有“执持名号”四字，不可更著“专持名号”一句，上下重复，不成文义。旧传此二十一字，是襄阳石刻，当知是前人解经之语，襄本讹入正文，混书不别耳，善文义者，当自见得。（《莲池大师全集》第1册，页454）《诸经日诵》中云：“相传襄阳石刻上有此，而细玩之，义理不通，前后失体，或当是解经者之言耳，除去为是”。（《全集》第2册，页655）《遗

疏《阿弥陀经》时，均于此弃而不用。但夏莲居不采莲池诸德的看法，而依元照等人之见，将此增入《阿弥陀经》中，后得黄念祖的大力赞赏。¹ 以上古德在此均是义理上的发微，另据今人在文献学上的研究，所谓脱文在梵文和藏文本《阿弥陀经》中均找不到相关的文句，² 故所谓脱文应是后人增入，再次印证了莲池的看法。所以夏会本增此二十一字是错误的。

②同样，夏会本《阿弥陀经》仍有杜撰、篡改、臆增经文拙劣行为。对此宗舜《阿弥陀经夏莲居会集本商兑》一文有颇为详尽的批评，文从“删正为误、删圆为阙、删深为浅、改是为非”等四个方面，指出夏会本所存在的问题。以此来看，黄念祖为《阿弥陀经》夏会本所作的序文中称其，“一字一句，悉本原译；所会所集，咸符圣心”。³ 皆为不实之语。

六、印光对会集本的批判

印光对会集本的批评，主要是指王日休和魏源，《文钞》中并未提到夏莲居。净空说夏会本《无量寿经》是最佳善本，“印祖如及见之，所虑或可释然”。⁴ 其实并非如此。夏莲居会集佛经一事，是当时佛门之大事，印光肯定有所耳闻。印光楷定《净土五经》的原因之一即是针对夏会本。民国廿九年（1940），印光曾致王子立三书，书一中是谈到关于译经的问题。印光指出：

人贵自知，不可妄说大话。观汝之疑议，看得译经绝无其难，只要认得外国文，就好做译者，译者若教他译经，还是同不懂外国话的一样。你要据梵本，梵本不是铁铸的。须有能分别梵本文义，或的确，或传久讹谬之智眼，方可译经。然非一人所能。以故译经场中，许多通家。有译文者，有证义者。其预译场之人，均非全不通佛法之人。⁵

印光说翻译佛经绝非易事，一要依据梵本，二要有精通梵语，三要深通佛法，四要组织译场，绝非一人所可。而王子立并未翻译过经论，从印光说“你要据梵本”一语来看，可知，印光和王子立谈到是会集佛经一事，而此时，夏会本初印本已经流通五年，印光所指的其实就是夏会本。从此书中可知，王子立在印光面前认为，译经并非难事，而赞叹夏会本，但遭到印光的呵斥。从印光意欲绝交的语句可知印光反对的程度是很激烈的。从上推知，对于夏会本一事印光曾有耳闻，但印光是否见到了夏会本，目前还没有文献上的依据。⁶ 故印光对会集本的批评，亦包含夏会本，只是未点名而已，其中的缘由可能是印光未见夏会本，既然要责其非，那就要以夏会本举出论据，而不能以道听途说的方式来轻易下结论。

对于会集本，莲池早有批评，印光则在莲池的继承上，进一步批评其非。其对会集本的批评要点可结为以下五点：

1、启改经之端，杜后人之妄。

流通佛法，大非易事。翻译经论，皆非聊尔从事。故译场之中，有主译者、译者、证

稿·书一·四川黄慎轩太史：“此经藏本罗什初译，玄奘次译，并《海东疏》俱无此数句，无可疑者”。（《全集》第3册，页1676）

1 净空选定：《净土五经读本》，页394。

2 坪井俊映：《净土三经概说》，《现代佛教学术丛刊》卷68《净土宗典籍研究》，页203-204；林光明编注：《阿弥陀经译本集成》，信茂出版社，1995年，页505-507；高观如：《中国佛教经籍·阿弥陀经》，载《中国佛教》第3辑，东方出版社中心，1989年，页51。

3 夏莲居：《净宗必读》，中国佛教文化研究所印。

4 净空选定：《净土五经读本》，页2-3。

5 印光：《复王子立居士书一》，《文钞》卷5，页842。

6 有些网络文章说夏莲居曾托好友，印光的皈依弟子王子立，想请印光为其夏会本作序。这在文献中找不到依据，仅为传闻而已。有人认为印光晚年与夏莲居交往密切，从而认为印光赞叹夏会本，此说仍然没有文献上佐证，不足为凭。还有人认为，夏莲居是后生晚辈，无名小卒，故印光不予点名，这种说法也不符合印光耿直率真的性格。印光在原则问题上，直言与人，从无顾及，遇有言行不检者，均当面加以训斥。如他曾斥责周寿超、唐大圆、王子立等人若依己愚见，则便绝交，各行其道。（参拙作《不学大派头：印光的僧行仪范》一文）

义者、润文者，岂敢随自心裁，传布佛经？王龙舒《大弥陀经》……云栖以犹有不恰当处，故此后渐就湮没。魏承贯之学识，不及龙舒，……莲池尚不流通王本，吾侪何敢流通魏本？以启人妄改佛经之端。……而遂普令流通，以贻下士之罪愆乎。¹

佛教经典均译自梵本，是经过古代译场严格的程序而翻译的，今人岂敢随自心裁。如果一人自裁之，则后人效仿，亦可改纂，这样会导致无数多的佛经会集本的出现；又，可使辟佛者，认为佛经皆后人编造，所以会集佛经，后果非常严重，又“启改经之端”，“杜后人之妄”之大过。

2、违经失理，事实大错。

《无量寿经》中，有三辈。《观无量寿佛经》，有九品。下三品，皆造恶业之人，临终遇善知识开示念佛，而得往生者。王龙舒死执三辈即是九品，此是错误根本。……王氏之误，莲池大师指出，尚未说其何以如此今为说其所以，由于死执三辈即九品也。书此一以见会集之难。一以杜后人之妄。魏默深，更不必盲矣。胆大心粗，不足为训。²

王日休错误的将《无量寿经》中的三辈往生去配《观经》中九品往生，认为三辈即是九品。《无量寿经》中的三辈往生皆言发菩提心，而王日休的校辑本则上辈下辈不言发菩提心，中辈则发菩提心，所以印光指其“违经失理”，“其过大矣”。印光认为，魏源之学识不及王日休，却自任胜过王日休，其“更不必盲矣”。印光责其“胆大心粗，不足为训”。其会集的《无量寿经》，“理虽有益，事实大错，不可依从”。³

3、无事生事，久迷其原。

一《无量寿经》有五译。初译于后汉月支支娄迦讖，三卷，文繁，名《佛说无量清净平等觉经》。次译于吴月支支谦，有二卷，名《佛说阿弥陀经》。以日诵之经，亦名《佛说阿弥陀经》，故外面加一“大”字以别之。……第三译，即《佛说无量寿经》二卷，现皆受持此经，即曹魏康（国名）僧铠译。第四，即《大宝积经》，第十七无量寿如来会，此经王龙舒未见过，乃唐菩提流志译。……第五译，名《佛说大乘无量寿庄严经》，宋法贤译。原本二卷，……皆以康僧铠之《无量寿经》为准则焉。⁴

印光说汉译本“文繁”，唐译本“文理俱好”，但末后劝世之文未录，故以魏译本为准则。已有五原译本，何必“无事生事”对其加以会集。又吴支谦译《佛说阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》，又名《大阿弥陀经》，因罗什译有《佛说阿弥陀经》，故经名加一“大”字以别之，而王日休的校辑本亦作《大阿弥陀经》。印光指出：“《无量寿经》，何可作《大阿弥陀经》，大藏中，原有吴译之《阿弥陀经》，又有宋王龙舒所校之《大阿弥陀经》。若作《大阿弥陀经》，则令人不知究为何经。名字万不可改，改则久迷其原”。⁵

印光是为“虔敬主义者”，不独对于会集本有批评，对任何篡改佛经的行为，他都极为反感。如《往生咒》，龙舒依《藏》作句，前人已谓“藏本离破”，印光说龙舒之句“固不可依”。⁶ 丁福保曾著《赞佛偈》，将其中的“相好光明”改作“相色光明”，⁷ 从印光《复丁福保居士书》中，可知丁福保著作中，此类问题颇多，不胜枚举，印光均责其不可妄改。印光对会集或篡改佛经的大力批评，有力的维护了经典的神圣性，以此续佛慧命，光扬正法，这也是印光刻印佛典，弘法利生的重要内容。在印光看来，若任此弊流行，势必会破坏佛法的弘扬，与正信的启导，所以印光不遗余力的对此予以批评。印光一生非常重视对原典的弘扬，在他看来，会集佛

1 印光：《复永嘉某居士书二》，《文钞》卷1，页63。

2 印光：《复子立居士书三》，《文钞》卷5，页843-844。

3 印光：《复高邵麟居士书三》，《文钞》卷1，页37。

4 印光：《复子立居士书二》，《文钞》卷5，页842。

5 印光：《复胡宅梵居士书三》，《文钞》卷4，页639-640。

6 印光：《复康继遥居士书四》，《文钞》卷6，页996。

7 印光：《复丁福保居士书四》，《文钞》卷4，页501。

经的行为是不可取的。

观莲池、印光等佛门高僧对会集本的批评，可概其要点为二：

一、不敬原译，毁法破僧。会集者认为原译本，或敷衍沓冗，紊而无序，使人厌观；或迂曲隐晦，郁而不章，丧其本真；或机陞泛滥、碎杂失统、错乱不伦。凡此等对佛教经典的批评，历来少有。经典的形成是有其历史过程，其言辞文风均源于古印度的文化传统，或质野、或繁晦，其中自含有佛说之密意，故不可以汉文化传统之“好文简意”来加以批评。佛教向来认经典为佛亲口所说，其对原译本的批评，不但抹杀了译者翻经之功，亦隐含着对佛方便善巧，应机说法方法之批评，实有毁法破僧之咎。故佛门僧人决不能接受其对原译本的批评。

二、方法理路，未顺译法。经典的传承体系有别，流布的时空境域又同，故梵本不一，思想有异。译者所据不同，所以译本自然有差异。而《无量寿经》，差异较著，若将不同译本加以会集，即使无文字上的改动，也难免克服问题的出现。对此魏磊指出：

《无量寿经》会集本之所难以尽善尽美，或是根源于一种内在的难以逾越的困境，即结构与功能的对应。每一部经文都有一种特定的文句篇章结构（文境），其中蕴含着相应的功能（义理），如果将原来经文结构打散，将几篇不同经典文句作新的排列组合，那么，结构的改变，功能随之改变。原有文字在特定文境中的意思，置放在新的语境中，便出现新的诠释。由此，会集无量寿等经者，虽然智慧道德俱优，然终因克服不了这种结构性的障碍，而难以圆成善本。¹

即有原译本，何可无事生事对其加以会集？会集者不繇梵本，唯酌华文，这不但破坏了古代译经之规则，更有启改经之端，杜后人之妄之患，其所导致的是违经悖理，事实大错。再则，会集者在方法上，不唯随心自裁，任意修剪，使得原本前后无序，次第紊乱，更有妄纂臆增之拙劣行为，或改是为非，或妄纂经文，将己意附于佛言，实有破法毁经之咎。这在佛教看来，恰是末法之象征，故会集本决不可取，应予以批评。²当然佛门对会集本的批判绝非因会集者的身份是居士，谢灵运即是居士，但佛教界对其《涅槃经》的治改，佛教还是容许接受了。

七、对会集本的态度

会集本全凭个人主观意见，对原译本加以取舍，缺乏译经的程序和客观态度，难免会有瑕疵。莲池、印光等人予以大力的批评，其中点明了会集本的要害，今人魏磊、宗舜、法藏亦有详细的破斥，指出了会集本的违经悖理的事实。但我们须有一个明确的态度，即不可将会集本与伪经等同而视之。莲池、印光均认为，会集本虽有大错，但理亦有益，对净土法门有功，但弘扬净土法门当以原译本为本，若流通会集本，势必让初学者未得其益，先受其损。所以我们须对会集本有一个明确的态度和认识。律航曾说：“若欲研究大经，请用曹魏天竺三藏康僧铠译本与隋京师净影寺沙门慧远撰疏，至于读诵方便，则四家会集本皆可参考，比较原译五本通畅流利，便于读诵。其内容如何，似不必过于计较，唯求义理清晰，文字晓畅，便于了知要旨斯可矣”。³此说较为公允。魏磊指出：

1 魏磊：《净土宗教程》页135-136。

2 黄念祖在《净土答问》一文中说，虚云“对于夏老，他欢喜极了，赞叹哪。‘北方本来佛教不如南方，北方是道教天下。本来我以为找个正知正见的人都难得，没想遇见这样一个大德’。对追随夏老的人说：‘你们追随夏老，能遇见他，而且能跟著他，如果你们这辈子还不成功，你们就不能怪别人，只能怪你们自己了’。黄念祖引此来证明虚云赞同夏会本。从《虚云和尚全集》中找不出虚云对会集佛经一事的看法，即是虚云称赞夏莲居，但也不能代表虚云赞同会集本。

3 律航：《无量寿经与净土法门关系重要论》，《现代佛学学术丛刊》卷65《净土典籍研究》，页247。

当我们用理性的态度对待会集本时，应避免两种偏颇，一者盲目崇拜，二者全盘否定。对待夏会本，一方面我们应加以赞叹，广为流通（因为夏会本文句顺畅，便于读诵，与原译本并无原则上的抵牾）。另一方面，又应知晓夏会本的缺失所在，扬长避短。莲池大师对待会集本的态度，值得吾人效法。……我们亦可以此文原则，摆正《无量寿经》原译本与会集本之间的关系，即以五种原译本为本位，以四种会集本为参考；原译本以魏译本为主，会集本以夏会本为主。¹

魏磊效法莲池的方法，来处理会集本与原译本的关系，但他说我们可对夏会本，加以赞叹，广为流通，同时“应予正确引导，谨防滑入喧宾夺主、盲目崇拜之窠臼”。魏磊说可以广为流通会集本，似乎不可取。莲池、印光均是肯定了会集本的简约流畅，于理有益，但毕竟弊大于利，故不主张流通。观所存在的严重问题，有重大过患，如果予以流通，总会“滑入喧宾夺主、盲目崇拜之窠臼”，有些净土行人对会集本倒背如流，这也正彰显了问题的所在。故对会集本还是让其尘封大藏，不予流通为是，否则，破法之咎，过患无穷，有碍原典弘扬。

1 魏磊：《净土宗教程》页 136。

石刻造像藏品精选

贾岩松

佛教造像自东汉明帝传入中国，经魏晋南北朝时代的发展变化，隋、唐时代的兴旺鼎盛，宋、元、明、清时代的传承延续，历一千六百余年，从未间断。石窟寺院，遍布华夏的名山大川，乡村城镇。石刻造像的供奉，从帝王之家到平民百姓，在所都有。从中国雕塑艺术史的角度来说，它的规模与数量，普及与深度，都是其他内容的雕塑作品无可匹敌的。石刻造像不但在中国雕塑史上占有重要位置，它还是中华文明的最重要的传承方式和载体。无论是龙门奉先寺高达 18 米的卢舍那大佛的恢弘气势，还是造像碑上方寸之佛那雕刻精美的神秘笑容，都体现出了古代工匠穿透岩石的慧眼和巧夺天工的手艺。从石刻造像中，我们看到了中华民族创造人间奇迹的气魄、胆识、智慧和能力，它不但是我们民族珍贵的文化遗产，也是我们民族最可宝贵的精神财富。令人痛惜的是，千百年来，石刻造像一边经历着日晒风蚀的自然消磨，一边又经历着人为地破坏、外寇的掠夺；尤其是从公元五世纪北魏太武帝到公元十世纪后周世宗，这 500 年中发生的四次（即三武一宗灭佛）大的灭佛运动，更使石刻佛造像遭到了毁灭性的破坏。加之近代中国收藏界渐入重书画，轻雕刻之误区，使石刻造像的保护和收藏也都一直趋于低谷之中。正因为此，石刻造像在当今才愈加显得弥足珍贵，一尊一具，都是罕物；佛首佛足，皆为珍品。

1、西晋佛塔（约公元 3 世纪）

（图片 1—1）内地最早的石刻佛造像之一。塔高 110 厘米，宽 40 厘米，重约 220 公斤。佛像高 38 厘米，立于突出的莲台上，一手指天，一手指地，身着古印度湿褶的衣裳而露脚，造型与新疆拜城克孜尔石窟一致，属典型的犍陀罗风格；塔顶呈双层阙状，雕工古朴厚实，粗而不拙，承袭了浓烈的汉代元素，是不可多得的珍品。





(图片 1—2) 佛像细部特征



(图片 1—3) 塔顶呈汉阙状

2、北魏四面佛造像碑（公元386年——534年）

（图片2—1）高40厘米，宽20厘米，碑身四面各雕刻双层共8个佛像，佛像身处的佛龕只有10厘米见方且形状各异，有凸字形、尖顶形、拱顶形、树叶形等；佛身下方分别刻有力士、狮子、小佛、供养人等。佛结跏趺坐于莲台，发髻高起，耳垂于肩，高鼻邃目，指印参差，面部恬静慈祥且带着神秘的微笑，令人过目难忘，思绪万千。



（图片2—1）



（图片2—2）佛像其一



（图片2—3）佛像其一



(图片 2-4) 佛像其一



(图片 2-5) 佛像其一

3、北朝伎乐像（公元386年——581年）

（图片3—1）此像应是镶嵌于大型佛塔之内的画像石，高100厘米，宽40厘米，伎乐像（不含背光）高45厘米。在北朝佛龛中，地上的伎乐与天上的飞天是相对应的，即天上有飞的，地面有舞的。此像带项圈、佩璎珞，束鱼尾高髻，面部神情喜而不媚，着短裳曳长裙，肩上飘带婉转挂于臂弯，赤足立于一朵莲蓬之上，背光呈树叶状，给人以跃跃欲飞的感觉。



（图片3—1）佛像其一



（图片3—2）伎乐面部

4、唐代佛造像碑（公元 674 年）

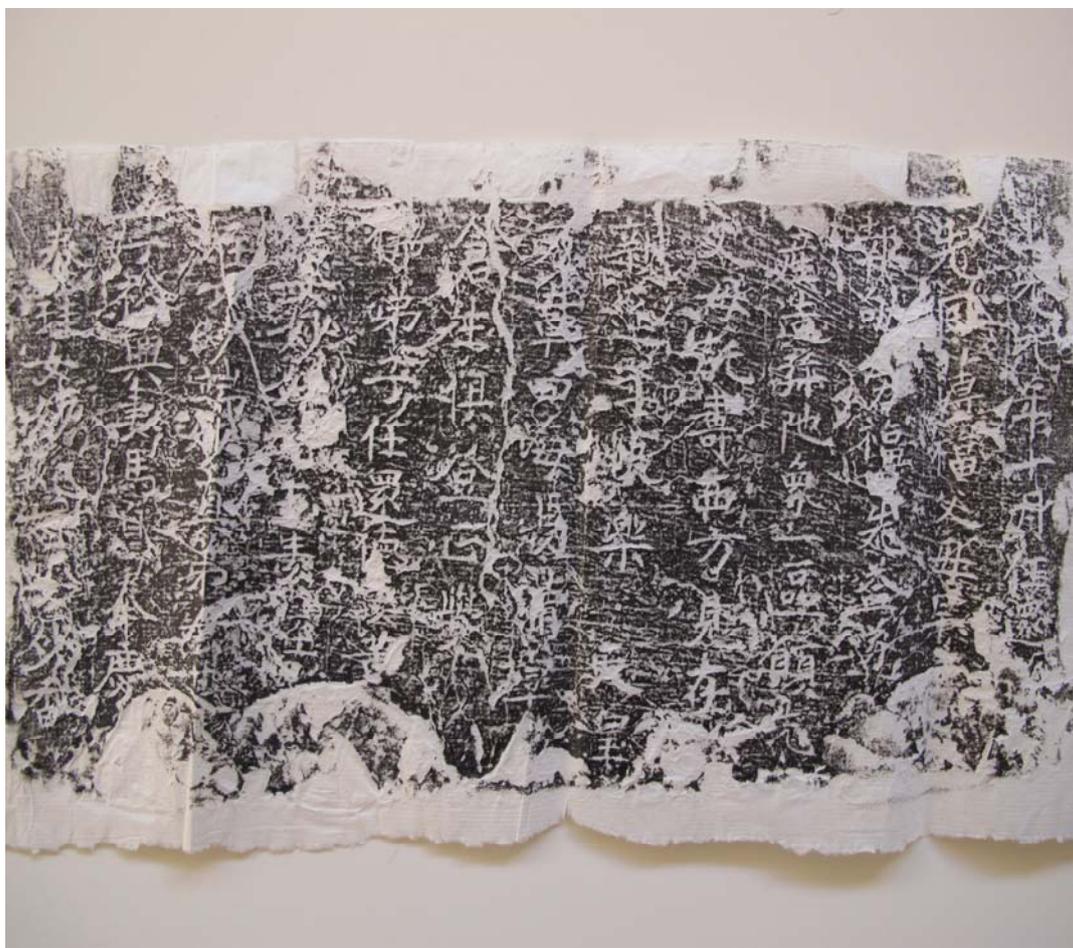


(图片 4-1)



(图片 4-2) 造像碑细部特征

(图片4—1)这是一具典型的唐代一佛二菩萨造像碑，高45厘米，宽30厘米。佛龕高25厘米，约占全碑的二分之一。碑刻分为三层，中间是佛龕，刻有一佛二菩萨，主佛面部圆满，双手放于膝上，结跏趺坐于工字形须弥座上。座下压一力士，肥而不蠢，憨态可掬；两边菩萨立于莲台并踩着半蹲的狮子，狮子面目狰狞，似有千钧之力。碑身上方刻有两个供养人和供桌，还有两个飞天。碑的下部刻有130余字的发愿文，记录了一个叫任还德的佛弟子，为超度亡去的父母，在唐高宗上元元年十月（公元674年）敬造弥陀像一区的经过。



(图片4—3)发愿文拓片

5、唐代佛造像碑（公元 618 年——907 年）

（图片 5—1）高 55 厘米，宽 33 厘米，这是又一种形制的唐代佛造像碑，碑上只刻了一佛二菩萨，非常简洁又非常精美，加之是白石，更体现出雍容华贵的大唐气概。中间主佛体态丰硕，着便服坐于凳上，袒露胸怀，似在话家常，又像讲闲书；与其说是一佛二弟子，还不如说是一个富家翁和两个胖侍女，很有生活气息。旁边两个胖菩萨衣着华丽，尽显富态，一个持经卷，一个捧法螺，不但契合唐代女子以胖为美的审美标准，而且也形象的应验了唐代佛造像“菩萨即宫女，宫女即菩萨”的特征。此碑的可贵之处在于它是盛唐民间日常生活的真实写照，为研究盛唐时期服饰及民俗提供了参照物。



（图片 5—1）发愿文拓片



（图片 5—2）左边菩萨的细部特征

6、唐代八面陀罗尼经幢（公元618年—907年）

（图片6—1）高60厘米，直径30厘米，是一个唐代陀罗尼经幢的上半部分。经幢呈八棱状，每一面的上方有一个10厘米见方的佛龕，龕中佛陀交手结跏趺坐于须弥莲座上，佛陀的发髻，服饰，坐姿与龙门奉先寺卢舍那完全一样，证明应是同时期的作品。经幢的规格非常高，雕刻的十分规矩，颇具皇家气派。可惜的是佛头被砸，一锤一个，人为毁坏的痕迹明显，极有可能是经历了唐武宗会昌灭佛。值得庆幸的是，经幢自右向左用七面的篇幅刻写了《摩诃般若波罗蜜多心经》，260个字的经文一个也不少。书法漂亮，字迹隽永；字口清晰，刀工精致，肯定出自大家之手。



（图片6—1）



（图片6—2）佛像细部特



（图片6—3）经文细部

7、唐代阿难侍者立像残躯（公元 618 年——907 年）

（图片 7—1）高 45 厘米，双层莲花底座和佛像残躯的高度各为二分之一。精美规整的莲花宝座，衣褶流畅的禅衣和袈裟，尤其是那双圆融、纤细、逼真、美丽的佛脚，无论是佛像的规制还是雕刻的风格，都毫无疑问的证明，这是一尊盛唐时期的阿难侍者的残躯。一千多年的岁月风尘，非但没有减退它的美丽，反而更加楚楚动人，充分展现了盛唐时期石刻艺术的不朽魅力。面对残躯，引出人们无限的遐想：你从哪里走来？你的身躯现在何处？你那满月般的脸庞是否还是那样动人？你那深邃的目光是否还在思考着佛陀的提问？



（图片 7—1）



（图片 7—2）佛像的脚部

8、南北朝、唐代佛塔组件（公元537年—917年）

（图片8—1）这是一座用5个南北朝和唐代石刻雕件组合而成的佛塔，虽然不是原装原配，但较客观的再现了唐代小型佛塔的组合样式。底部是一件四面佛，高和宽各32厘米，四面各雕刻一尊坐在工字须弥座上的佛陀。第二层是一件呈扁平状的沙岩四面佛，高14厘米，宽43厘米，每面都刻有一佛二弟子，图形基本相同。第三层是一件盛唐时期的八面双层柱形造像碑，高55厘米，宽30厘米，柱体共雕刻16尊佛像，雕工精美，规格极高。还刻有供养人姓名数十人，有乡绅、村民、僧人等。第四层是一件四角微翘刻工古朴的唐代塔檐。顶层是雕刻于南北朝时期梁武帝大同3年的一尊四面佛，佛像发式呈头盔状，盘腿坐于莲花之上，形制十分罕见。



（图片8—1）



（图片8—2）底层四面佛



(图片 8-3) 扁平状沙岩四面佛



(图片 8—5) 唐代塔檐和南朝四面佛



(图片 8—4) 八面双层柱形造像碑

9、北宋佛首（公元960年—1125年）

（图片9-1）高62厘米，头围120厘米。佛头面部丰满圆润，螺状发髻从下往上逐渐收成尖形，头顶为肉髻。双目微睁，视向前下方，眉心有一圆圈微微凸起，代表佛眼通达无所不知。下巴底部有一刻痕，意在突出下巴的圆融，这是宋代佛首的标志性符号。宋代的佛像已没有北朝佛像的喜兴和唐代佛像的微笑，有的是更多的沉稳和宁静；慈祥和威严仍然较好的统一在佛像的面部。从南宋起，佛像的头部在发际线和头顶的正中处，开始出现一个圆圈状，既不同于头顶的肉髻，也不同于额头的天眼，似乎代表佛陀的智慧无边吧。这种形制到明代便故定了下来，成为定式。



（图片9-1）



（图片9-2）佛首的侧面

10、北宋菩萨首（公元 960 年—1125 年）

（图片 10—1）高 35 厘米。这尊观音菩萨柳叶弯眉额头丰满，双目微睁略向下看，两颊圆润似带笑容，神态端庄安详，好象进入无我的境界，极具艺术的美感。她发髻高束，头戴四瓣荷花高冠，冠檐镶嵌两串珍珠，花冠正中雕刻一佛陀，盘腿安坐。这件菩萨造像突出了女性特征，线条匀称而充满韵律，肌肤细腻丰满，雕刻十分精到。把观音菩萨内心的宁静和悲悯表露无遗，令人观之则顿生欢喜之心。除耳朵残缺外，品相基本完好，只是灰色石灰岩中夹带着片状的黄色石斑，实属美中微瑕。



图片 10-1



（图片 10—2）另一个侧

11、唐代金刚力士头像（公元618年——907年）

（图片11—1）高33厘米，左侧嘴部残缺。头戴束发嵌宝紫金冠，左右各一缕头发露出冠外，自然垂于耳侧；头骨凸起，脸部肌肉起伏，辐射出巨大的力量感；脑门正中纵向长出一只天眼，代表着金刚力士法力无边。怒目圆睁，目光如炬，凶而不狞，正气凛然。大耳紧贴脖颈，和力士的身份相吻合，显得紧张有力。这尊金刚力士的雕刻水平是非常高超的，不仅充分体现了唐代造像的风格特点，而且把它的巨大的艺术价值留给了我们，是一个难得的艺术精品。



（图片11—1）



（图片11—2）力士头像的左侧面

回忆净慧老法师

刚晓

那一天，忽然手机上接到一个消息，说是净慧老法师去世了。

咋能够呢？前两天网上还有净慧老法师的法务活动信息，好象一点儿也看不出身体有恙的迹象，咋能这么着就去世了呢？“传这谣言多不好”，我删掉了这条信息。

很快得知，这不是谣言，是确实的事实。

说实在的，我与老法师几乎没有交往，至少可以说那么一星半点儿的交往完全是应该忽略不计的。

我于一九九二年到九华山参加第二期中国佛学院寺院执事进修班的学习，因了海凡老法师的缘故，所以就留在了九华山，一呆下来就是十个年头。就在这期间，仁德老法师发起了修建九十九米地藏菩萨大铜像的事业，这项工程很是耗人心血，直到仁德老法师去世之后十多年才彻底完工开光¹……

为了这九十九米的地藏菩萨大铜像，我曾写过一篇《明白焉？糊涂焉！》当时给登在了《甘露》杂志上，因为这篇文章，随后引发了一系列的连锁反应，这里就不提了。

某天，我接到《法音》杂志社一位编辑的电话，他们想要转载我的这篇文章，其中有个别地方需要修改一下，特来征询作者的意见。但后来没有了下文，转载文章的事泡了汤。

一九九八年，具体时间我已经记不清楚了，《法音》、《佛教文化》联合举办了一个佛教期刊通联会²，会议是在紫竹院公园附近的湖北宾馆开的，我没有料到，这次通联会议后来开得商业气息浓了一些……当然，这些并不重要。

在会议的间隙，净慧老法师外出休息一下，在路过门口的时候³，拉看了一下我挂的证件，“喔，你就是九华山刚晓，来来来，我给你说几句话。”老法师把我拉到厅堂的一对沙发处坐下，给我聊了一小会儿，他说一直看我编的《甘露》，觉得很犀利，但一定要注意，“很多事情根本就不是对与不对的问题，而是时间问题、所处位置的问题”，“登出来若只是落了个嘴痛快，实际上起不到什么好效果，反而是负作用更大”，那就不要登。

其间老法师说了好几遍“若要佛法兴，唯有僧赞僧”，说实在的，对于这句话，我是直到现在上了年纪才有了那么一点儿感觉的，是迟钝吗？不能说是迟钝，这确实是个人生的阅历问题。

后来几年，在其他地方的学术会议上，也遇到过老法师几次，但也仅只是合十作礼打个招呼而已。那年在扬州教育论坛上，老法师玩笑似地叫我一声，“刚晓师，把你的因明书也给我几本让学习学习”，可惜，这多年我出版了十多本书，却连一本书也没有给老法师送过。“老法师玩笑而已，我的书哪入得了人家的法眼哟～～”

老法师要塑一尊宝掌祖师的像，就到各地去看，杭州佛学院老校区所在的中天竺，传说

1 据九华山佛教协会网页，开光典礼将于2013年8月31日举行。<http://www.jhsfjxh.net/plus/view.php?aid=175>

2 实在不好意思，我连会议的名称也记不清了，我只记得参加的老和尚只有一诚老和净慧老二位。

3 说实在的，我是一个相当自卑的人，虽然看起来好象比较孤傲，其实那正是因为内心里的自卑，所以通常不经意间我都往角落处等不让人注意的地方去。

也是宝掌祖师所创，老法师带了二位随侍就来了，一袭灰衣，很是低调。我带老法师到现在浙江省佛教协会所在地看了中天竺的宝掌祖师像，又带老法师到宝掌桥上坐一坐，老法师与我们几个一起在宝掌桥上还照了一张相片。可惜的是，是老法师侍者的相机，相片后来也没有给我。

二〇一二年的时候，我们准备出第六辑《因明》¹杂志，我们的《因明》杂志每一辑都会有题字，通常会请一位出家师父及一位在家居士来题，早先我就请老法师的弟子衍空师帮助联系一下，但始终没有消息，后来我就直接给老法师写信，老法师仍然很久没有给我回音，最后我就打电话过去，终于，老法师给题了一幅“因谈照实，明彰显理”，并且还写了封信²解释原因，我马上打电话过去表示感谢，并且在书印出来之后随即给老法师寄去了样书。

关于净慧老法师，现在想起了这些，就拉杂地记一记。

于2013年7月28日

再记：因为年代久远的关系，仔细想来，当时《法音》编辑打电话可能不是为了《明白焉？糊涂焉！》，大概是《可叹百年望春花》，编辑的意思是要把最后一节给改改。

1 中国逻辑学会因明专业委员会的会刊，以书代刊的方式出版发行，年刊。

2 信的原文如下：

刚晓法师：

来函阅悉，嘱为贵刊题字，千里雅爱，十分感谢！奈老朽素不善书法，加以老病缠身，本不敢应命，但忆及昔在中国佛学院曾师从虞愚教授研习因明有年，愧无所成，兹书八字，乃昔日课堂所得印象，不计工拙，以应雅嘱，有污篇幅，愧甚愧甚！顺颂教祺！

西山老朽净慧合掌
二〇一二年十月五日

谦 和

——纪念净慧老法师

印 普

不愿得到的消息却已成为事实，当听说净慧老法师圆寂时，我的心突然咯噔一下，人天眼灭，般若舟沉，悲凉之情油然而生。瞬间启开尘封的记忆，追思令人感动的一面之缘。老法师谦和的面容也随即浮现在我的眼前。

老法师的离去，对我之所以引起如此大的触动，不仅仅是因为他是当代佛教的领军人物，身兼数职；也不仅仅是因为他学识渊博、佛理精透，著作等身。主编过多年《法音》、创刊《禅》等有影响力的佛教期刊；也不仅仅是因为他有超常、圆融的智慧，创办“生活禅夏令营”、“禅文化夏令营”等弘法活动；也不仅仅是因为他具有超常的时代眼光，设立“虚云讲堂”，开设“怀云奖学金”、“双峰奖学金”，定期举办“黄梅禅文化高峰论坛”和“河北禅文化论坛”；也不仅仅是因为他具有独特的理念，在秉承虚云和尚“四根一本一枢纽”¹的基础上，提出了“四化建设”²和“强化四种意识”³的僧团建设理念，以及“信戒学修”⁴、“养成僧格，融入僧团”⁵的培育僧才理念。更是因为我亲眼见证老法师他那谦和的修为。

说实话，在我刚入佛门的时候，就知道净慧老法师的大名，内心充满敬仰，也曾想慕名前往参学，但都由于深感自己根钝慧浅，一直没敢冒犯。只是时常浏览他主编的《法音》、《禅》等期刊，从中获得法益。亲近老法师，只能成了我梦寐以求的一个美好愿望。

善缘巧合，那是1998年，听道友说，弘法寺传戒，有很多大德高僧要参加传戒法会，更令我兴奋的是，净慧法师也参加。因缘殊胜，不容错过。那年5月到弘法寺拜见本焕老和尚后，在弘法寺的庭院里，同行的能显法师说：“前面的是净慧老法师，我们得去拜见拜见。结个缘以后可以到老法师座下参学”。以前我并未曾见过老法师，当听说就在眼前，我喜出望外，因为我梦寐以求的愿望马上就变成了现实。于是我们紧走几步，到老法师面前，向老法师合掌顶礼。我原以为老法师可能会合掌还礼，然后说些冠冕堂皇的大道理……可万万使我想不到的，在我们拜下去的一刹那间，老法师竟然右腿稍微往后一退，两手轻轻撩开大褂，然后伏在地上和我们拜起来，我们俩见状，十分惶恐，急忙起身，赶紧双手搀扶住老法师，口中“阿弥陀佛”、“阿弥陀佛”……念个不停。法师夷然自若，满面慈祥，非常和蔼地说：“不要这样子么~~我们能够在这里相遇，本身就是最好的缘分。祖师大德们常说

1 四根：佛教这棵大树赖以生存和发展的四条大根——修证之根、戒律之根、经教之根、现实之根。一本：以禅宗为振兴中国佛教之根本。一枢纽：巩固古老的传统大丛林之枢纽地位，充分发挥它们的表率、辐射和引领功能。

2 四化建设：僧团道风要坚持传统化，僧团管理要坚持律制化，僧团弘法要坚持大众化，僧团生活要坚持平民化。

3 四种意识：不断强化信仰意识，不断强化归属意识，不断强化神圣意识，不断强化责任意识。

4 “信戒学修”是僧才教育的核心，“信”的内容就是“以三宝为信仰的核心，以因果为信仰的准绳，以般若为信仰的眼目，以解脱为信仰的归宿”。“戒”的内容就是“爱国以守法为根本，爱教以持戒为根本，做人以道德为根本，做事以慈济为本”。“学”的内容就是“授课以信戒学修为基本内容，学习以闻思读写为基本方法，老师以言传身教为根本职责，学僧以尊师重教为根本态度”。“修”的内容就是“以禅观礼诵为修持的内容，以丛林生活为修持的依托，以养成僧格为修持的目标，以观照生活为修持的要求”。

5 “养成僧格、融入僧团”是僧才教育的目标。

拜佛、拜菩萨，可没说过拜凡夫呀~~我们都是凡夫，既然你们给我一拜，我也得给还你们一拜，礼尚往来的道理我还是懂得的~~”原来我心目中的高僧大德，并不是高不可攀，远不可及，他就在我们眼前。更是我始料不及的，他是这么平易近人，这么谦和。短短几句话，我们紧张的情绪顿时也缓解了许多。他那谦和的修为，一下子拉近了我们之间的距离……

刹那间，使我领悟到净慧老法师之所以受人爱戴和敬仰、面对繁杂的事务应对自如的重要原因了，如果用两个字来概括的话，“谦和”再也恰当不过了。谦和是他修为的根基，谦和是他处事的内力。

从此，谦和，成为一种记忆，铭刻在我的心底；谦和，成为一种感动，扣我心扉；谦和，成为一种精神，辉映着我的前程；谦和，成为一种信念，激励我永远前行……

我是一个没有福报的人，从弘法寺参学，十五年眨眼间就过去了，至今老法师都走了，也未能在老法师座下参学，令我遗憾的是那次相遇，竟成了我和老法师的一面之缘。可就在一面之缘中，老法师给我留下弥足珍贵的法宝——谦和，足以使我受益终生。

问答录

刚晓

问：佛教老是强调内心，难道外境真的不重要？我很是疑惑。

晓：啥问题首先就是一个定位的问题，我们现在是凡夫，这个定位把握住了就好说了。

对于我们凡夫来说，外境确实很重要。我记得看见过一个故事——著名的小提琴手约夏贝尔到地铁站拉琴，他演了45分钟，约有2000人从这个地铁站经过，但真正停下来听一会儿音乐的有6个人，有20个人给他放了32美元。但是，2天以前约夏贝尔在波士顿一家剧院演出，剧院满场，200美元一张门票。这就是场地不同。更是身份不同：在剧场里，大家把他当成著名的小提琴家，在地铁站，大家只当他是街头艺人。因环境不同，结果就天壤之别。

不过我们也要知道，这是凡夫境界，我们要努力把心态改正过来。佛教是让我们改的，让我们不要随着凡夫心，所以刻意强调内心才是最重要的，不让我们随顺凡夫心跑。

问：这几年你在解读韩老的手稿的时候，为啥不重新给标点一下再解读？

晓：把以前的书标点一下，我很不喜欢这作为，鲁迅先生就说过，“今人标点古书而古书亡……”（《且介亭杂文·病后杂谈之余》）当然了，这话确实武断了点。标点是会影响理解的。

而且，说实在的，我解读韩老翻译的手稿，其实是以韩老的手稿为媒介而表明我的观点而已，韩老手稿也不过是我的工具罢了，工具是啥其实并不是最重要的。也就是说，法称论师也好、自在慧论师也好等等，他们的观点其实我未必同意，我不过是把它当工具而已。你提出这问题，说明你根本没有懂我，我们不是知音。

问：为啥要拿这工具呢？

晓：显摆呗～～

问：对韩老的手稿，这样影印，意义大吗？好象没人能够使用得上。

晓：影印这批手稿，有两个意思在里头：第一，保存资料。韩老翻译了这么多典籍，大多是汉文中间没有的，他填补了空白。虽然他这手稿只能算是半成品，但价值也不小，后人若有能够翻译、愿意翻译的，这就是一个参考的本子。第二，某年的一次研讨会上，我亲耳听见有学者对支那内学院不以为然，说他们不过是手里有一批当时别人都没有的资料而已，所以他们做出了一些事情，假如说他们手里的这批资料在别人手里的话，别人的成就一定也不会比他们小。我不知道支那内学院欧阳渐先生、吕澂先生到底是不是真的如此（以我的感觉应该不是如此，因为杨文会最开始就是从日本搜集典籍过来刻印流通的，直到现在金陵刻经处还是以此而闻名）。

学者们把自己手里掌握的资料秘不示人，这是我亲身体验到的。现在我手里有韩老的这批稿子，别人手里没有，我要让它共享。别人能不能用得上，那是另一回事，但我公布出来是我的事。

问：同样一些话我说出来咋就很没有力度呢？根本没人听～～我说的是佛法、是真理啊～～

晓：你不要想着让我教给你传播自己思想的技巧、方法，这毕竟是小道，你不要为这而烦恼，你现在需要的是加强自身的修为、修养，你修成大师之后，就很容易传播你的思想了。

另外，重要的一点儿是承认自己能力的有限性，这特别重要！这是人道众生的共业所决定的，改变不了。就是说，任何一个人，都有自己的局限。一个天文学家，在谈到医学的时候，一开口就说错话，一个社会学家，在谈生物化学时，想不闹笑话是不可能的。就是说我们不要跨界。

不是说自己写不来跨界的文章，而是没有身份的话，写出来文章也没人看。不必说佛教了，社会上更明显，比如写篇励志文章，李开复写了，就能传播，你写了，别人看也不会看，就是这个道理。

问：现在的寺庙好象旅游功能发挥得比教化功能充分得多，我们好象没有见到寺庙还有教化功能。

晓：这好象应该怪你自己吧~~“世间不是缺少美，而是缺少一双发现美的眼睛”，你没有长慧眼，见了也认不出来。

一进山门，“山门”就告诉你要想认清世间的真面目，就到山里来，也就是要与红尘保持一定的距离；“三门”就是告诉你不要奢望所有人的观点都统一。在庙里就要点灯，就是说我们作一个人要心底光明磊落；要供花，就是说我们要从心底里发出吸引人的气质，这样才能度化人。寺庙里到处是佛言祖语、到处是楹联等，这不都是在发挥教化功能吗？有些有水准的寺庙，还经常有人讲经，这都是啊~~你咋视而不见呢？

问：佛教讲“无我”，真的是“无我”吗？那么现在存在的是啥？我们所做的一切还有啥意义呢？

晓：佛教所说的“无我”，不是无的放矢的，其实是针对当时婆罗门的“我”来说的。这个“我”，有两个层面的意思，一个是宗教层面，我现在不能给你说“我”在哪里，佛教说我们现在面对的问题有很多，为啥问题会这么多呢？因为我们的心的乱的，你问我一个问题，我给你解答了，但你还有另外一个问题，我一个个地来解答，就没完没了，但实际上你的这些问题，你自己没有发觉，它们根本只是同一个问题，不过是这一个问题不同侧面而已。而且，说实在的，因为人生的阅历问题，我给你说得再明白，你也不会有感觉的。

佛教说要把我们的心给整理一下，把这些问题给理一下，整理这些问题，就是要把这些问题给串起来，“我是谁”就是串这些问题的一个线头，这是禅宗史上极其著名的一个话头，你把这个问题给整明白了，你就豁然开朗，也就成道了。

另外，从学理层面来说，佛教的“无我”，是把“我”给说成恒常的阿特曼，也就是灵魂，这是当时的婆罗门教给解释的，佛教就是针对这个而说“无我”的。佛教说，你们说的这个“我”根本是不存在的，因为具体存在的东西（这是自相）实际上都是无时无刻不在变化着、根本就没有恒常的，只有抽象出来的（共相）才是恒常的。注意，密教里头特别强调这个观点。也就是说，恒常的“我”实际上是你在头脑中给抽象出来的而已。拿桌子来做例子，比如说桌子的“我”——我们看见一个圆的东西，马上就认出来它是一张桌子，但我们再看见一个方的东西，我们也马上把它认成一张桌子；我看见一个红色的这么一个东西，我把它认成一张桌子，我看见一个杂色的，我也把它认成一张桌子；我看见一个木制的这么一个东西，我把它认成一张桌子，我看见一个铁制的这么一个东西，我也把它认成一张桌子……也就是说，桌子有具体的高低标准吗？没有！有具体的形状标准吗？没有！有具体的颜色标准吗？没有！有具体的材质标准吗？也没有！这么一来，你其实什么标准也没有啊~~咱们也知道，我能够认出它是一张桌子，其实是把看见的这个东西，与我头脑里头的关于桌子的知识标准（这个标准其实就是

桌子的“我”）比对而得出的结论——当然了，这比对是在瞬间就完成了的——可你头脑里头对桌子的知识是没有标准的，高一点儿低一点儿，没关系，方的圆的，都中，红的绿的，不碍事，铁的合金的木的，行啊……可见，桌子的“我”确实是不存在的，只是头脑的一个构造而已。刚晓的“我”也是这样啊～～你们的“我”也都是这样的。

也就是说，你说的“我”其实就是头脑里头的那个抽象的知识，你错误地把它当成了恒常的标准，其实不是的。为啥会把它当成恒常的标准呢？是因为我们的认识习惯了把具体的自相和抽象的共相混在一起不分，其实把这分开也就没事了。

后来的陈那论师，他明确地说，“无我”其实就是“‘我’的观念是不对的”。这就是遮诠法，他说佛教的表述都得以遮诠理解，必须这样理解才能理解佛教。

至于你问现在存在的是啥，我明确地告诉你：现在存在的是法的刹那显现、暂时显现！我们现在活着的意义，就是认清它们是暂时显现，这个认清的过程，其实是很难的，因为我们无始以来就认为它们是恒常的，这改变是要费很大劲儿的。认清的过程本身就是意义，意义不能在外找，意义就是在这认识过程中展现出来的。

问：关于伪书的问题，我想多了解一点儿。

晓：董老师昨天就已经介绍过了，他说过的我也用不着再来重复了。我只说一下我的意思。

佛教本就有不同的表现，一个是真理，一个是现象。真理呢，就是狭义的佛法，是根本法：成佛解脱度众生；三法印；四圣谛等。现象呢，就是广义的佛法，是方便法：六度、四摄之类。还有后来出现的创宗立派等，甚至只是烧香拜拜，这也算是现象佛教。更有现在的什么佛教经济学、佛教文献学、佛教社会学等等，也可以给划为现象佛教。我特别要提一点儿，即使释迦牟尼说的，也未必就是佛法——狭义的佛法，比如五蕴、十二处、十八界等，现在佛教常识之类的书，一上来都是要讲这个的，但这是当时印度人的共说而已。当然了，要是按广义的佛法来说，那就也是（这就把错误的也包括进来了）。

基于真理性佛教、现象性佛教这样的情况，有些人的存在就是保持真理性佛教的流传，而另一些人的存在就是让佛教热热闹闹的，吸引更多的人过来，以使佛教徒的基数增大。和尚的主要任务应该是保持真理流传，千万别让他走样儿，当然了，也有一些和尚去搞现象性佛教，这也是可以的。学者们主要是让佛教热闹吸引人，也有些学者去搞佛教真理也不是不行。二者并不是截然分开的，一直是交织在一起的。和尚、学者是有分工的，但分工也不敢误合作，这样共同努力，让佛教传播下去。

佛教在传播的时候，按历史过程来说，最先的原始佛教，讲的是些四谛、十二因缘之类的，但到部派佛教的时候讲啥？极微之类的讨论、找轮回主体等，应该来说，这恰恰是走到了佛教的反面（佛教说无常、无我，极微、当时给轮回主体的界定都是常的了），对于轮回主体的讨论、极微的安立等，这都是佛教现象，这现象太热闹了，淹没了真理性佛教——两条腿走路，步调要一致，现在不一致了，于是大乘出现，大乘的出现本质上是对真理佛教的回归。当然了，会用些新名词，比如初期大乘就一直用“空”这个词，实际上还是“无我”。但不久，又走到了反面，出现了“恶取空”。当然了，他们自己没有觉察到这根本不是“空”而是“恶取空”了，佛教史上说当时连放羊娃都会讨论空，这就是方便又过头了，于是瑜伽行派出现，这是再一次往真理性佛教上拉……到中国以后，这样的情况也出现了。中国人为了解决这问题也是动了很多脑筋的，想出了不少的法子，尤其是禅宗解决这问题的法子，很绝的一个法子：

唐朝有一位南泉普愿禅师，陆巨大夫问他一个问题——有一只鹅，从小被养在一个漂亮的瓶子里，现在鹅长得太大了，出不来瓶子了，咋能让鹅出来，又不伤瓶子？有这样的事儿吗？纯粹是陆大夫自己在内心里瞎想出来的问题，瞎编一个问题把自己为难的不得了，千方

百计地来解决，解决不了就烦恼。禅宗说现实世间的问题都是这样的。想想也是，咱们小时候都算过这样一个题目：一个水池子，单开进水口，十小时水会满，单开出水口，十五小时水排尽，问同时打开出水口、进水口，多长时间水满？有这样的事儿吗？¹你要装水，开排水口干啥？疯了~~咱们的古人也是这样：鸡兔同笼问题就是。谁把鸡和兔装在同一笼子里养？谁数数还不直接数鸡数兔而去数有多少条腿？没有这样的事儿。这问题把小学生为难得很，咱们说这问题能够训练小孩子的思维，现在就不讨论这个了。

禅宗就是说，这些都是瞎想出来的，把它放下就好了，只有放下这些，才能回归真理、回归佛陀的本怀。但是放下容易吗？不容易！对于学者们来说，这是学者的事业维系之所在呀~~放下了这些，学者们就觉得生命没有意义了。因为“放下这些问题”这个干净利落的解决法子用不了，于是禅宗还给说了另外一个法子：法眼禅师说，老虎脖子上系了一个漂亮的铃铛，我想要，哪个帮我取来？弟子法灯就回答说，很简单，让系铃者来取就是了。也就是说，这许多的问题，是学者们瞎想出来的，让学者们自己去钻研吧。学者们把这瞎想而后再被纠缠的问题，进而给解决掉，说成是把佛教给发展了，说这是他们对佛教的贡献。这样做他们的生命才有意义！

我们和尚，对于学者们的这个所谓的发展，我们也参与，要是不参与的话，只有学者是玩不起来这个游戏的。比如说象现在的研讨会，每年有这么多的研讨会，都是佛教出钱来办的，养成了学者们的一个坏习气，本来我们是参与让这研讨会能够办起来，是给学者们搭建一个平台，这是我们拿出的糖豆而已、是我们为了引导学者而进行的方便教化。也就是说，让你们安心地来认真解决你们自己瞎想出来的问题，对于有学术良心的学者，这可以保证不落恶道。有时候也会出一些奇葩：今年这一次研讨会上，在报到处，某位学者在做完签名、报销、领辛苦费和纪念品等这一系列事儿之后，马上走了，研讨会的讨论他不参加了~~这确实有点儿过分了，他的学术良心丢了。虽然说只是游戏，但也得认真地玩儿呀！现在我记住你了，以后我就不会再请你参与我们的研讨会了。

和尚该怎样保持真理性佛教呢？没有第二个法子，就是研读经论，经论上到底是咋说佛法的，要彻底吃透，千万不要让他变样了。实际上修行佛法没有那么复杂，一个是读经论，一个是修禅定，其他的都是前方便！

学者们咋繁荣现象性佛教呢？学者的天性就是问题意识，现在就是让你们把自己发现的、纠缠你们的问题给解决掉。比如现在争论了多年的如来藏问题，你们就要把它解决掉，当然了，这问题可能得好多代人接力来解决才能解决得掉，没有关系，不怕时间长，为解决它而努力了，你也就可以安心了。学者们也正是通过制造问题、解决问题这个手段，才使得学者在佛教中的存在，有了正当性、合法性。

至于有些和尚只是作唱念佛事、礼拜烧香等，这只能算是现象性佛教，也不能不让做，你就做吧，这不丢人。而有些学者来研读经论，当然我们也欢迎，没有关系！这是角色互换了，哦，不对，应该是外相换了。其实，只要是传递佛教的根本法、核心的，就是和尚！可惜不少也说三法印、说空，说实在的，根本说得不对，比如说昨天董老师说荆溪湛然大师的无情有性，他的解释是违背佛法的！只能说“桌子有情”而不能说“有情桌子”，从逻辑推理上来说他的说法是不对的。董老师的说法有些经不起细推敲，他说“实践是最大的逻辑”，这很成问题，我们的实践能够看到一个物体在没有外力来推的情况下趋于静止，这给逻辑推导出来的惯性定律不是反着的吗？我们日常看见的就是羽毛比石头落得慢，不是这样吗？日

1 净德居士提醒我：这样的事其实不少——比如清理储水罐的污垢，就是同时打开进水口和出水口，把污垢冲出去等。这确实是我见识短了，不好意思。

常现实就是“不搭调”！楼宇烈先生和利科对谈的时候，也拿缘起来说，但说的根本不对！象这些，好象是在传递真理性佛教似的，但只是现象性佛教。

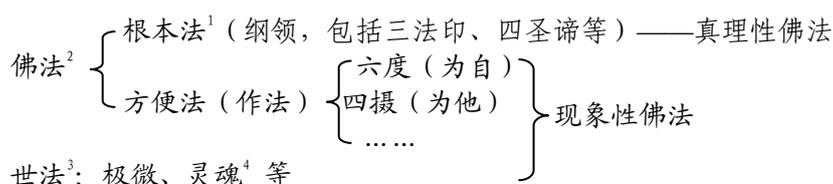
和尚是核心，没有核心来传递真理性佛法的话，学者的现象性佛法也将失去所依，当然了，这只是假设，不可能没有人来传递真理性佛法的，只不过真理性佛法的名词会变，但真理性佛法本身是不会变的。

至于说伪书，董老师讲了背景的缘故，确实是有那背景，但我觉得什么争正统、批判佛教等等，实际上并不是伪书问题的重点儿。在我看来，古人写文章，风格和现在人太不同了，他里头说《大集经》中如何说、《大智度论》如何说，可是你去找找，《大集经》里头根本没有这话，现在人写文章谁还敢这样？你必须老实，你引用的哪句话在什么书中、是哪个版本等，都得老老实实地给注出来，现在资讯发达，真的是会有人来一个个查对的。所以，说《大乘起信论》是伪书，按现代的标准来说，它确实是伪书。是印度人写的就是印度人写的，是中国人写的就是中国人写的，没有人来否认它的价值！中国人写的书也不差呀~~《坛经》就注明了是慧能大师说的，没关系的。《大乘起信论》等对中国佛教的影响极其深远，这是你想否认就能否认得了的吗？

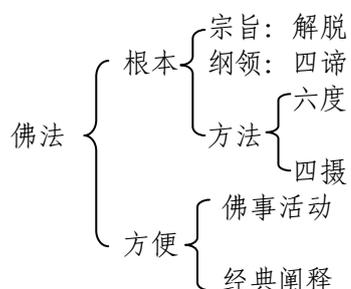
这争论当时的和尚们也参与了，但和尚们的参与是认认真真的在陪学者们玩儿而已，那是一颗糖豆，目的是要把学者们从这争议中拉出来，可能我能耐不够，拉不动你，这也正常，不过我不能随你们而转了。学者们一直争论，我就一直陪你们玩儿，这也是佛教现象，我咋能不玩儿呢？

现在成问题的倒是，和尚们丢了话语权，只有学者们发声，这不正常。习近平在 2013 年“全国宣传思想工作会议”中特别强调意识形态，说意识形态工作是党的一项极端重要的工作。意识形态的表现就是话语权（解释权），和尚连话语权也丢了，还咋把握佛教意识形态呢？和尚们不争气啊，把这权力完全让给学者们了，佛教就是这么着消亡的。我们要改变这状况，和尚和学者携起手来，共同努力，不过很不容易，虽然学者们说的不对，但和尚们也太多说不对，这是佛教尴尬的所在。末法时代哟……不说了不说了，伤心。

说实在的，有些话是知道就行了，没必要说出来，我现在说出来了，有点儿泄露天机了，要遭天谴的，不再多说了。



下面这个是宗峰法师的观点：



1 根本法即狭义的佛法。
 2 根本法、方便法合起来（亦即五明）是广义的佛法。后来中国人把世法也给括到广义的佛法里，这是后话，实际上那就成相似法了。
 3 世法的本质是根本错误。
 4 把它作为轮回主体了。

切莫苟活于“弱勢”（外二篇）

心道

和一位朋友谈到当前佛教“被商业化”的颓势，均觉不胜感慨。末了，他说：“现前佛教界是弱势群体，佛教是弱势文化，而商品经济是全球大潮、时代主流啊！而在这种官商合体的政治经济逻辑面前，弱势群体更是无法说理。”

答案是客观的，但却不能让我平静。

弱势怎么了？

弱势群体难道就注定没有独立生存权和发言权了吗？就必须被绑架和被利用吗？

弱势文化难道就必须没有了自尊和自信？就必须依附 强势文化方能苟活于世？

难道弱势就必须这样持续地“弱”下去吗？

难道我们就最终“积弱成疾”地走向末法吗？

佛教传入中国虽然已经两千余年，在以儒家文化居主导地位的汉民族文化圈内，始终处于劣势。可是在佛教中国化的漫长历程中，却一直坚守中道实相的思想内核与出世间的僧团风范，既没有融合烧炼卜筮、炼神飞升的灵异，也没有投身经世济国的世间事业，在儒道二家的推排之中，不显山、不露水地安住于自己的本位，坚守宗教外延的有限范围——通过建立十方丛林，在山林之中开辟出一方蓝天绿水的佛法静境，于沉默中缓慢而深远地影响了东土文明。

站在佛法的立场来看，所谓的时代潮流，只是人类烦恼共业增上时所呈现出的病态心理大趋势而已。无论是上个世纪八十年代的叛逆、九十年代的迷惘，还是新纪元至今的及时行乐、娱乐至死，莫不反映了全球性的伦理道德之崩溃，信仰的失落以及沉湎五欲的自甘堕落。这些本来就是佛法所救治的时代症候，而教界也一直站在制高点上冷静而客观地应病与药，努力地因势利导、加以疏浚。

正因为教界属于“清醒的小部分”，所以在公共话题的讨论中，所陈述的观念通常得不到太多的反响与共鸣，这是理所当然的结果。对此，教界基本是秉持着不迎合、不随俗的立场在默默地坚持和守望。

而现今，某些地方政府和利益集团，往往为了一己私欲之政绩和经济效益的最大化，挟行政之威权与经济之抓手，打着文化的招牌，用商业模式捆绑信仰，还振振有词地说：“佛教文化与时代同步，促进地方经济发展，开创了前所未有的新局面！”

于是，在权力与资本的合谋绑架之下，佛教的围墙已经岌岌可危，寺院里也不再清净安宁。“利益至上”的车轮横扫一切，所到之处，信仰、文化与道德良知都将被无情碾压。他们不允许佛教独立不倚、不卑不亢地走出围墙，只能被政商合一的庞大机器当作发展经济的“抓手”，把佛教抓出围墙！

同时，还有人拉出“借佛教文化拉动地方经济、繁荣旅游文化市场”的幌子来招摇辩解，但却闭口不谈“曲江模式”对宗教信仰和历史文化的负面影响。

须知，原本清净寂默的佛法和唯利是图的商业文化倘若能“有机的结合”的话，那只能以出卖佛法出世间的风骨为代价。

过度的商业化开发，势必会玷污宗教信仰的神圣性，宗教历史人物、宗教圣物的所承载

的信仰与历史信息逐渐被减弱甚至消失，宗教场所历经千年之信仰与文化的积淀在商业的浪潮中势必消失殆尽。佛教从山林被拉进了红尘、被扭曲、被异化、甚至被出卖、地方政府和利益集团从中各取所需、教界却替他们背了黑锅。（“借佛敛财”的“法门寺景区”，严重损害了法门寺的声誉和佛教界的形象）

不客气地说：“曲江模式”的文化扩张本质是商业风暴，而风暴过后留下的只能是一堆所谓的“伪文化景观”或“伪宗教景观”建筑垃圾而已。

我们看到，“曲江模式”不仅荒唐地游走于道德的空穴之上，更是站立在了法律法规的禁区与盲区。甚至，他们秉持着“弱者好欺侮、欺侮了也没什么大不了！”的立场而无所忌惮。因为，他们瞅准了佛弟子们维权意识普遍淡薄的软肋。

很多佛弟子不肯参与维权的原因是，为了修行，“多一事不如少一事”，“没那个时间和精力搀和是非”。结果，当大部分的佛弟子都睁一只眼闭一只眼、之时，恶的泛滥、恶的横行乃至恶的无孔不入也就在所难免了。

我们以宪政、法律和事实为依据来维权，有什么错？

宗教维权意识和宗教修行理念并没有冲突。

修行断烦恼是偏重于个人自利之行为。

维护教团的权益是责任和义务，当然也有自利的成分。

试想：教团危机四伏，个人又怎能安心办道？！

怎么是“多事”？

怎么是“搀和”？

善良的软弱，很多时候只能成为邪恶的帮凶。

处于弱势，的确是事实，但如果我们自甘为弱，岂不是毫无志气、没等邪魔外道打上门来就已经自唱楚歌而束手就擒？

因为弱势，才需要我们的自强和自救。在提倡一个平等、对话和尊重的时代平台上，弱势群体同样有自己的一席之地，谁都不能忽略，只是我们往往忽略了自己。

没有经历风雨的人生是缺陷的，而一个面对法难不自强、不自救的宗教只能是失败者的避难所，绝不能给予追随者们信仰上的力量和终极意义上的关怀！

而且，在建立民主法治社会的今天，弱势群体并不是随便就能扭曲、绑架和欺侮的。哪怕他是地方集权的代表、哪怕他有经济霸权做后盾！

佛弟子维权，不仅无损于自己的形象，还有很多的正面效益：

宣扬了和实践了大乘佛法无畏施的精神；改变人们原先对于佛教“消极厌世”的误解。表达正义之诉求，争取社会各界的理解与尊重，树立佛教正面积极的形象。

依法维权，保障了教界的权益的不容侵犯。

凸显了信仰的神圣性，弘扬了佛法。

净化人心，影响大众，实践了慈悲济世的理念与行为。

同为佛弟子的我们，要提高自身公民权利的意识，对于一切公然诽谤、侮辱佛教信仰的行为，对于一切侵犯佛教权益借佛敛财的犯罪行为，要坚决以法律形式来回应，绝不能以“烂慈悲”而姑息迁就。

为了保护我们生命中的那份清静与庄严！

为了我们无悔的信念和誓愿！

为了我们脚下的这方净土！

切莫苟活于“弱势”！

依法维权，同愿同行！

剑指“曲江” ——权力市场化的剖析

“兴教寺申遗”，有人批评为市场经济和商业文明对于传统文化宗教的腐蚀，这种观点并非全面甚至偏激。因为，我们看到，在市场经济和商业文明高度发达的民主国家，传统文化和宗教受到的是高度的尊重与专业保护。也就是说，它们二者并不是兴教寺事件产生的根源，只是事件的外在体现和后续结果而已。

“兴教寺申遗”，可以说是权力的市场化在宗教文化领域里的生动写照，是地方极权在权钱交易和权钱交易以及权力与资源的交易过程中谋取利益最大化的铁证。而“曲江系”则是地方极权的样板和典范。

而权力的普遍市场化并不是市场经济和商业文明的产物，真正的市场经济并不一定带来权力的市场化，因为真正发达的市场经济是一种法治经济，威权与人治在这里无法为所欲为。

相反，那些不被有效束缚权力的地方政府，则会借助公权力对各种社会资源、人口、市场及其思想文化进行渗透与控制，一方面是为了保证权力组织的自身利益，一方面是为了设置更多的寻租机会，从而使权力尽可能地实现市场化和商品化。

以宗教活动场所为例，作为历史和宗教文化资源的寺院建筑，在现行的法律角度来看，是属于国有财产，任何个人和团体不具有主导权（出家人和僧团也只是拥有使用权和管理权而已，这是历史遗留问题和现行宗教政策法规的不够完善所致，将会逐步得以解决和调整，因不属于本文讨论范畴，故略）。

实际上，历史和宗教文化资源在权力的控制过程中并不能直接为国家服务，只为某种权力组织或个人服务。这些组织或个人控制资源的过程中也不具有对这些资源的尊重与爱护，更多的想法是让这些资源为自己的私利服务。资源控制在权力组织手中，其目的并不在于保护，而是充分为权力所利用，为了权力组织的利益游戏，甚至不惜全部出卖或毁掉。所以，在一些地方极权体制中，往往会出现大量的历史和宗教文化资源被破坏、或者过度开发利用的现象，这正是权力在市场化的交易中为了私利而牺牲了全体共同体成员（国家）的利益。

极权地方政府的公权力对于这些资源具有绝对的支配力，它不但可以把这些租给私人开发利用，甚至不惜自己也身兼二职，参与到开发利用的活动中，以求得利益的多重分配，而“曲江系”家族成员的多重身份正是对此论点的现身示范。

现实一再地证明，越是专制的地方极权对历史和宗教文化资源越是没有敬畏和热爱，它可以在公共利益（开发旅游资源、带动地方经济）的名义下对于历史和宗教文化资源进行任意处置和利用。由于这些资源的不可再生性，决定了它们在行政威权下势必遭到彻底被破坏和被毁灭的命运。近些年来，各地文物古迹和宗教古迹以及历史古迹在各地政府的狂热开发利用过程中，大批量被毁坏的事件层出不穷就是证据。

地方极权的市场化，对于宗教团体的经济控制更是无处不在。由于公权力在宗教团体的经济活动的干预中可以创造更多寻租条件，更容易满足权力的私利化要求，所以这种体制中的权力组织就要对宗教团体进行专制型和垄断性管理。这种被专制和垄断的部门一般都具有占据资源或者呈现公共特点，比如寺院建筑、历史遗址、宗教圣物等。这些资源不是以国有名义被权利部门所支配，就是被权力机构中的个人所实际控制。不会交还给宗教团体自行管理和保护。这种垄断管理的形式是行政极权的一体两面，是权力和其自身合作的模式。也就

是管理部门借助行政之权实施强制管理，而行政威权则依靠管理来做到利益绑架从而达到利用这些资源为其谋利的结果。极权管理和利用很难遭遇风险和失败：在占据国民资源的同时，依靠地方极权作为行政后盾，任何危机都会有权力机构的幕后帮手，保证它处于利润的不败之地；同样，管理部门则成了权力机构的奴仆和护卫，他们会努力维护和取悦权力靠山，进而获取更多和更大的极权支持与保护，以至于出现管理部门的领导同时也是地方政府官员的现象来。就像是兴教寺事件中，某地区的民族宗教事务局和文物局这两家，与众不同地被捆绑到一起，归入区直属事业机构。而兴教寺则正在该区的所辖范围之内。

在这样的威权体制中，无论是政府官员还是和管理部门都是依靠权力进行利润攫取和分配，它们之间的利益联结完全取决于行政威权。这种行政上的经济控制，使得寺院建筑、历史遗址、宗教圣物等被扭曲或被绑架地加以利用和开发，使得宗教场所的正常经济活动无法开展和进行。因为行政威权推动下的经济活动没有公平，也没有民主，只有政治霸权和强盗逻辑。任何个人和团体的利益都可能随时被侵占和掠夺。以至于兴教寺决定退出“申遗”的申请也被他们剥夺。

行政威权的市场化，对于历史和宗教文化资源的另一控制，体现为“审批长征”、“证件出卖”和“一纸令行”。宗教团体或个人若是打算对寺院进行修复、开放活动场所、举办宗教活动等等，无一例外都需要经历漫长的审批或办证之过程，活动审批和证件的无限设立使权力更具市场化机会，因为任何审批和证件管理都可以有寻租的空间。因为专制体制不承认宗教团体的自律能力和健康成长，它认为必须对此进行全方位的监督和控制，但其实施权力的过程也就成为权力市场化的过程。结果，在地方极权的控制之下，所有相关于宗教的法律法规，一方面是权力组织的工具，一方面又形同虚设，随时都可以借助出卖而例外、或者借助更大的行政威权而绕行。在一个宗教法律法规可以被威权任意使用或超越的行政环境里，人脉关系和行政命令成为权力寻租的主要渠道。对于宗教团体的各个方面实行审批和证件制度就构成了权力市场化中的赢利模式。

至于兴教寺，从上个世纪八十年代，经历了漫长而艰难的修葺和扩建工作，方才形成了现有的以三塔为中心的寺院建筑群。而在“曲江系”的眼里，这些建筑要么不具备文物价值“影响申遗”而“可以拆除”，要么干脆认定为“必须拆除”！可说是上述理论的绝佳注脚。

行政威权对于宗教教义和宗教精神还会进行干预和控制，其目的在于维护意识形态上的管理高度和管理强度，这种控制实际造成了权力在宗教教义和宗教精神方面的市场化。与经济方面的控制一样，这方面的干预和控制则更为普遍，对于权力的寻租毫不逊色。这就形成了两种评价标准，一种是宗教自身的标准，一种是体制所制定的标准。宗教自身的标准只按宗教教义和精神进行，而体制的标准完全拒绝宗教教义和精神。如果宗教理念或诉求只符合宗教自身的标准而不符体制的评价标准，则无法被承认，甚至会遭到打压。就像兴教寺事件中，僧人认为斋堂、禅堂和寮房与作为申遗的三塔是不可分割的整体，是佛法僧三宝的完整体现，所以拒绝被拆除。但是，他们的意见彻底被忽略，甚至被污蔑为“说谎”，而这些建筑则无一例外地被命名为“违章建筑”，终究难逃被拆毁的预设命运。

相反，如果一种批评和建议不符合宗教自身的标准，而恰恰符合体制的评价标准，这种批评和建议不仅可以畅行无阻，还会受到嘉奖。目前典型的是一些所谓“专家”的投机分子，他们不顾及宗教教义和精神以及自身的职业道德，以能够顺利赢得权力的庇护和支持为出发点。在利益和权势面前完全放弃良知底线和专业素质，一味地迎合权力的需求和所好，利用自己的专家身份进行代言和粉饰，从而名利双收。甚至不惜在权势和利益面前出卖自己的尊严和人格，以期进入权力设置的利益轨道或共同体，从而为自己获取世俗利益。这，其实就是权力市场化的温床里所催生的无底线之“帮闲学者”。而在“兴教寺事件”中，代表“曲

江系”发言的“专家”观点前后矛盾、以致于对兴教寺僧人横加污蔑、事后经网友查证其身份是曲江系家族之一，则对此作了最好的“现身作证”和“形象说明”。

法治社会里的公权力，是依据法律而产生，必然会受到法律的约束和监督。而在个别专制地方政府那里，则是是权力产生法律，或产生政策，乃至行政威权高于一切的法律和政策，法律不但无法约束和监督权力，甚至还会依附为权力的帮凶，因此，而引发了暴力机器的租用。

暴力机器的作用分两种，一种显性，一种隐性。现今各地层出不穷的强制拆迁与非法拆迁的案例，可以说是暴力机器发挥显性作用的典型；而在“兴教寺事件”中，寺院之外的麦田被强制推平为停车场亦属于此，当然，这还只是一段轻缓的序曲。

暴力机器所发挥的隐性作用，则主要表现为对于舆论的控制以及媒体之战。就像这么多天来，兴教寺遭受了网络被断、法会中无原因地被停电、寺院及僧人们所发布的相关微博全部被删除的打击，以及网络上出现对于兴教寺和僧人的诽谤与抹黑；而某知名佛教网站上有有关曲江系的揭批文章一再地遭到网络警察的删减和封杀；甚至某些知名媒体上出现了专为曲江系辩护、颠倒是非和偷换概念的《搭建建设性共识的平台》。由此可以看出，暴力机器已经不再是为了维护社会秩序而运行，在极权的指令下，它的一切作为无非是为了自己获得出巡佣金和行政支撑。结果，无论行政威权还是暴力机器本身，他们共同掌握着为自己的合作或者雇佣行动作出最终解释的话语权。在这里，暴力机器成了行政威权的打手与喉舌，行政威权借助暴力机器实现了对于法律的逾越与践踏。

行政威权的不加约束所带来的权力的全面市场化，不仅绑架和控制了历史与宗教文化的资源，同时也造成了对于宗教教义和宗教精神扭曲和亵渎，当然，还包括任意租用暴力机器对宗教团体和个人进行封锁与打击的行径。

权力的市场化由此所带来地方极权的全面腐败和集体犯罪，最终会葬送整个权力机构。“兴教寺事件”，如同一面镜子，照见了地方极权政府的公信力之完全丧失，陷入了“塔西陀陷阱”之中，也照见了他必将为此所付出的代价——被剥夺手中的行政威权，如同他曾经蔑视过一切资源、信仰和法律一样，他将被民众彻底地蔑视和唾弃。

解读“奇迹之手”

上个世纪八十年代，随着宗教政策的落实，传统佛教带着累累的伤痕再次走进社会公众的视线。和当时的经济形势相呼应，寺院的修复和重建工作也在缓慢地推动。每一座寺院的复兴，通常都是由院方自身独立承当，都必须经历过漫长的报告审批、艰难的资金募化、阶段性建设等过程，至于当时的主事者的理念通常都是以修复为主，即便新建也要尽量如旧。这一过程，一直持续了近二十年。

但是，进入二十一世纪以来，伴随着经济的持续升温，大资本经济和商业文明相结合的消费主义物质狂潮，开始冲击着传统文化和古建筑的壁垒。在佛教历史名人所遗留的圣物四周或千年古刹的旧址上，大规模的宗教景观开始被快速地打造出来，作为当地的文化旅游资源，成为拉动地方经济的宗教文化引擎。

在这场“景观——资源”的打造运动中，较之前一次的寺院修复活动之捉襟见肘，强大的、无所不及的行政威权成了决定性的因素。一道指令下，公民听证与投票、拆迁安置、民事诉讼及资金筹措等诸多问题都可以迎刃而解或忽略不计。借助巨额资金和时间速度，实现

了再造历史的“奇迹”。

至此，宗教景观已经不再是宗教场所，虽然它里面也举办宗教仪式和活动。在利益最大化的命题之推动下，传统宗教的被现代化、被商业化和被消费化，似乎成了不可逆转的大趋势。庞大的土木工程和鳞次栉比的商铺是资本和商业共同打造的“宗教迪斯尼”，消费主义则在其中开启了盛大而无休止的狂欢晚宴。

由此而带动的经济奇迹，则作为地方政府的行政功绩而为他们创造着仕途上可能出现的美好未来。

当然，这一切奇迹的背后，是行政威权之手的强大力量。

而且，这一双手，不仅是造就宗教景观的“强力推手”，也是决定了景观风格的“塑造之手”。它以文化、历史和宗教的名义，支配者建设的理念，无论在尺度、体量和景观上都尽量地向庞大、宏大和博大做着最大程度的逼近，似乎唯此方能体现出执政者的大精神、大气魄和大手笔来。

就拿最为典型的“法门寺景区”来说，景区一期工程斥巨资打造(25亿元)，占地约1300亩，分山门广场、佛光大道、十万人广场和合十舍利塔等景区组成，其中十万人广场和合十舍利塔是整个景区的高潮所在，二者从平面和垂直的两个向度构成了建筑美学上的庞大意象，以期象征所谓的庄严肃穆和气势恢宏。

但是，只要稍作观察就会发现：辽阔的水泥地坪，既无绿化，也没有遮阳凉棚，除了承办大型活动时会有人聚集停留，暂时启动它原本的功能之外，平时，它只能算是游客匆匆而过的广场型大道，更没有人在哪里流连忘返。可以说，它因为自身的过于庞大而遭到了忽略，这也许是当初的主事者和设计者们所始料不及的吧。在这里，威权美学的理念被现实所颠覆——过度的张扬被漠视和遗忘。

无独有偶，2012年底，历时8个月，经提名、网络及专家投票等环节层层筛选，某网站发起的“中国十大丑陋建筑”评选活动揭晓，法门寺的“合十舍利塔”排名第一，可说是实至名归，网友对此纷纷吐槽：“要是佛知道他的手被藏在这样一个不伦不类的塔里，佛祖会把他的骨头要回去的。”

至于位于佛光大道偏北段的东侧、佛指舍利的出土原址法门寺，则被景区重重围堵。整个寺院面积约3万平方米，较之1300余亩的景区，可称得上是“弹丸之地”，甚至和山门广场的15万平方米也是无法并论。

而原本属于镇寺之宝的佛指舍利，则已经被放置在合十舍利塔之中。从建筑美学的角度，形象地彰显了地方行政威权对于宗教信仰进行掌握、绑架和出卖的动机、意图与现实。

“法门寺景区”的建筑美学透露出这样的信息：在行政威权之下，基于时间与空间之漫长累积的历史与文化，其积淀可以在被物质化与被消费化的逻辑中被轻易地忽略或取代。古典理性对于历史与文化的敬畏已经被彻底打破；联结历史、现代和未来的时空同样也被彻底打破。出于对未来的焦虑（源于职场竞争和退休制度的约束），打算急迫地超越现有生产力的约束，快速地将历史复制为现实，从而达到对于未来的诉求和期许。

这种借助时间转换空间的行政威权叙事，其动机不外乎以下的几种考量：创新的信念，同时也隐含着对于传统的故意忽略与蔑视；作为政绩的立体形象之说明，庞大的建筑景观可作为权力爬升的背景及考核表；权益交割，在职位所能延伸的一切领域，尽可能地实现威权寻租和兑付。

于是乎，在声势浩大的改旧换新或毁旧建新的工程烟云之后，在已经建成的钢筋水泥的景观森林之中，处处游荡着政治、经济和权利绰约而模糊的幽灵。

由于威权之手的推动，历史和宗教被借助钢筋混凝土而穿越到了现代，混搭成一堆任人

指责与嘲讽的赝品。这是另一个层面的“项羽逻辑”：在打造出一大批“历史景观”和“宗教景观”的同时，也推翻了历史、摧毁了宗教。

“法门寺景区”，可以说是在经济利益的驱使下，在城市营销理念的推动下，借助曲江模式，进行大规模的景观造伪、文化造伪和信仰造伪的样板，是彰显行政集权、经济霸权、技术强权之三权一体的权力美学的现代图腾。

杭州佛学院 2014 年招生简章

杭州佛学院是经国家宗教局批准，由杭州市佛教协会承办的一所综合性佛教院校，目前设有教理院与佛教艺术院。其中教理院经过多年办学，目前课程设置系统全面、师资稳定，设本科、研究生二级教学。专门培养爱国爱教、学修并重，既有专业佛教知识又具备现代文化知识、有高度的历史使命感和责任感、能联系信教群众的佛教寺院管理僧才和有志从事专业佛学理论研究的人才。现招收新一届本科班、研究班学生（男）。

一、本科生：

1、课程设置：

戒律学、中观、唯识、天台、华严、禅宗、净土宗、佛教史、因明、百丈清规、佛教造像与建筑、政治、语文、中西方哲学、心理学、世界宗教、形式逻辑、管理学原理、经济学原理、领导科学、英语等。

2、学 制：4 年。

3、招生名额：30 名。

附：我院 2011 年开始与杭州电子科技大学联合举办“工商管理（佛教管理方向）”成人本科学历教育，学生参加全国成人高等教育统一入学考试，成绩合格者将获得杭州佛学院本科毕业证书、国家承认学历的成人高等教育本科学历毕业证书并授予学士学位。

二、研究生：

1、课程设置：采取公共课与导师辅导教学模式。公共课程：唯识、华严、因明、佛教心理学、中国哲学专题、西方哲学专题、日语、英语等。

2、学 制：3 年。

3、招生名额：5 名。

三、报名条件：

- 1、爱国爱教、品行端正、能坚持僧装、素食、独身；
- 2、遵纪守法，严持律仪，会五堂功课；
- 3、身体健康、五官端正、无不良嗜好、无残（隐）疾病；
- 4、年龄在十八岁至三十岁之间，无婚恋关系；
- 5、本科生要求相当于高中学历，研究生要求中级佛学院毕业学历。

四、报名方法及其他：

1、报考学生需将以下资料函寄（传真、电邮）本院，经审核符合报考条件后，发给准考证。（1）报考登记表（2）县级以上医院体检表（含肝功及肺功）（3）所在寺院介绍信（4）身份证复印件（5）学历证书（证明）复印件（6）1 寸、2 寸近照各 5 张（7）联系电话（8）报考研究生班，须提交近期学术论文一篇，并同以上材料一并邮寄到佛学院。（学术论文必须符合学术规范，不得抄袭，以佛学内容为主，字数五千字以上。）

2、报名表下载地址：<http://www.hzfx.net/fileup/20101219164355.doc>

3、报名时间：2013年10月1日—2014年2月18日，以寄出时间为准。

4、入学考试科目：

本科生班：佛学基础、语文、早晚课诵，全国成人高等教育统一入学考试，由我院负责安排考前辅导。研究生班：以提交学术论文为初试，以研究班导师面试为复试。

5、考试时间：2014年3月，具体时间另行通知。

6、其他：学习期间，由学院发给一定生活补贴，医药费按有关规定报销。学生毕业后，学修兼优者，可留研究生班或向外派送继续深造，或留杭州寺院。

联系地址：浙江省杭州市西湖区天竺路112号杭州佛学院

邮政编码：310013

联系人：善能法师，0571—87978350、15990015677、shishann@yeah.net。

杭州佛学院
2013年10月