

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

哲學學門人才培育計畫--佛教知識論研究 II 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：整合型
計畫編號：NSC 97-2410-H-004-123-
執行期間：97年05月01日至98年12月31日
執行單位：國立政治大學哲學系

計畫主持人：林鎮國

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 99 年 03 月 24 日

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫 成果報告
 期中進度報告

哲學學門人才培育計畫—佛教知識論研究 II

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 97-2410-H-004-123-

執行期間：97年5月1日至98年12月31日

計畫主持人：林鎮國 教授

共同主持人：

計畫參與人員：李正國（助理）

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告 完整報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：

- 赴國外出差或研習心得報告一份
- 赴大陸地區出差或研習心得報告一份
- 出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份
- 國際合作研究計畫國外研究報告書一份

處理方式：除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究計畫、列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查詢

執行單位：國立政治大學

中華民國 99 年 3 月 15 日

(一)中、英文摘要及關鍵詞(keywords)。

中文摘要

本計畫乃是前一期國科會哲學學門人才培育計畫「拓深佛教哲學—佛教知識論研究」的第二年期接續計畫。本計畫核定之後，以下列三大方向規劃執行：

(一)、為了培育年輕學者進行此佛教知識論的研究，安排博士班的研究生擔任論文導讀的工作。

(二)、延續前一期計畫的吸取國際研究新知、邀請國外學者進行講座。這次計畫分別從「現象學與唯識佛學」、「陳那的現量及認知理論」、「西方學界佛教論理學及知識論研究現況」、「阿毘達磨傳統的知識論」、「自證、非量與空詞相的問題」和「佛教知識論的中觀學派批判」等論題，邀請國外學有專精的學者進行系列講座或迷你課程。

(三)、為使本計畫結集成果，最後舉辦「佛教知識論工作坊」，希望使佛教知識論研究在台灣本土落地生根，真正做到拓深佛教哲學研究的目的。

關鍵詞：量論、因明、陳那、佛教知識論

英文摘要

This project aims to promote the studies of Buddhist epistemology in Taiwan through the series of lecture and seminar. In the first year, we was devoted to building the research group, inviting distinguished international scholars to lecture on *pramanavada*, and laying the ground for the growth of interest in this field. In this year of the project, we continue to consolidate the academic cultivation by inviting more scholars to lecture on Dignaga's *Pramanasamuccayavirtti* and the critique from the side of Madhyamika in Bhavaviveka's and Candrakirti's works. Several series of lecture on Abhidharma, Madhyamika, Yogacara and Dignaga were successfully held. In the end of project, we also organize a workshop on Buddhist epistemology mainly for the local young scholars.

Keywords: Buddhist epistemology, Dignaga, Madhyamika, Yogacara, Abhidharma

(二)報告內容：

【前言】：

本計畫乃是前一期 2007 年國科會哲學學門人才培育計畫「拓深佛教哲學—佛教知識論研究」的第二年期接續計畫。本計畫在核定之後，除延續前一年的活動設計之外，也馬上著手規劃新的進行方式。這次計畫進行方式約略有以下三大方向：

(一)、為了培育年輕學者進行此佛教知識論的研究，本次計畫特別安排了博士班的研究生擔任論文導讀的工作。

(二)、延續前一期計畫的吸取國際研究、邀請國外學者進行講座。這次計畫分別從「現象學與唯識佛學」、「陳那的現量及認知理論」、「西方學界佛教論理學及知識論研究現況」、「阿毘達磨傳統的知識論」、「自證、非量與空詞相的問題」和「佛教知識論的中觀學派批判」等論題，邀請國外學有專精的學者進行系列講座或迷你課程。

(三)、為使本計畫結集成果，此次計畫的最後還安排了「佛教知識論工作坊」的論文研討會。參與發表論文的研究者，多是年輕的助理教授或博、碩士班的研究生。這是希望這個計畫，能使佛教知識論研究在台灣本土落地生根，真正做到拓深佛教哲學研究的目的。

二、【舉辦活動時間與主題列表】：

下面是關於本計畫舉辦的所有活動之舉辦時間與主題的列表：

日期	活動名稱	講者	題目
2008 年 10 月 4 日	博士生 論文導讀	台灣大學 哲學研究所 博士候選人 趙東明	導讀論文： Dan Arnold, <i>Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion</i> , Introduction & Chapter One, pp.1-31.
		政治大學 宗教研究所 博士生 王倩文	導讀論文： Dan Arnold, <i>Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion</i> , Chapter Two, pp. 32-56.
2008 年 10 月 17 日	倪梁康教授 系列講座	中國廣州 中山大學哲學系	I、從現象學角度看佛教因明中的遮詮問題
2008 年 11 月 15 日			II、客體化行為與非客體化行為的奠基關係問題—從唯識學和

	I - III	倪梁康教授	現象學的角度看「識」與「智」的關係
2008年 12月16日			III、最終意識與阿賴耶識—對現象學與唯識學所理解的深層心識結構的比較研究
2009年 1月9-11日	褚俊傑教授 與劉宇光教授 迷你課程	德國 萊比錫大學 褚俊傑教授	I、陳那關於似現量的定義 (A Study of <i>Sataimira</i> in <i>Dignaga's</i> Definition of Pseudo-Perception)
			II、陳那的認知對象理論 (On <i>Dignaga's</i> Theory of the Object of Cognition as presented in PS(V)1)
			III、陳那的意現量理論 (On <i>Dignaga's</i> Theory of Mental Perception)
		中國上海 復旦大學哲學系 劉宇光教授	I、西方學界的佛教論理學—知識論研究現況
			II、佛教知識論的宗教向度：Anne C. Klein 《知識與解脫：促成宗教轉依體驗的藏傳佛教知識論》一書導讀
2009年 5月1-2日	法光教授 與姚治華教授 講座	香港大學 法光教授	I、阿毘達磨傳統的知識論 (Epistemology in the <i>Abhidharma</i> Tradition)
			II、說一切有部知識論 (The <i>Sarvastivada</i> Theory of Knowledge)
			III、經量部知識論 (The <i>Sautrantika</i> Theory of Knowledge)
		香港中文大學 姚治華教授	I、自證 (自身認知)：兼論意識的自身表象論 (Self-cognition: On the Self-representational Theory of Consciousness)
			II、非認知與否定判斷：兼與現象學比較 (Non-cognition and Negative Judgments: A

			Comparison with Phenomenology)
			III、佛教邏輯中的「空詞項」問題 (Empty Terms in Buddhist Logic)
2009 年 6 月 6-7 日	Mark Siderits 教授講座 「佛教知識論的中觀學派批判」(The <i>Madhyamaka Critique of Buddhist Epistemology</i>)	美國伊利諾州 州立大學哲學系 Mark Siderits 教授	I、龍樹對知識論的批判 (<i>Nagarjuna's Critique of Epistemology</i>)
			II、月稱對陳那的批判 (<i>Candrakirti's Critique of Dignaga</i>)
			III、清辨的知識論態度 (<i>Bhavaviveka's Epistemological Stance</i>)
2009 年 12 月 19 日	「佛教知識論 工作坊」 論文發表會	南華大學 宗教研究所 何建興副教授	<i>Dharmakirti on Nonconceptual Perception</i> (法稱關於非概念知覺)
		法鼓佛教 研修學院 蔡伯郎助理教授	無分別智與瑜伽現量
		政治大學 哲學系 耿晴助理教授	意識如何緣取五識的內容？以說一切有部與經量部的論爭為中心
		台灣大學哲學系 博士候選人 嚴瑋泓	《大智度論》對「說一切有部」實在論的批判—以「無相」、「行相」與「所緣」之議題為例證
		台灣大學哲學系 博士候選人 趙東明	陳那「三分」說的論證以及「『對象底認識』底認識」是「自證(分)」嗎？
		政治大學哲學系 博士候選人 釋仁宥	陳那《集量論·現量品》的異派現量說之研究—以正理、勝論、數論、彌曼莎等學派為中心
		政治大學哲學系 碩士生 劉啟霖	月稱之陳那量論的批判 —《淨明句論·第一品》藏譯本譯注與研究
		政治大學哲學系 博士生 汪純瑩	Between the Indeterminate and the Determined—from the Viewpoints of <i>Dignaga</i> and Kant

		(在不確定與確定之間—來自陳那與康德的觀點)
	政治大學哲學系 碩士生 張陌耘	Self-Awareness 之結構—從MecKenzie 的自反理論與Metzinger的自我模型理論所得之反省
	慈濟大學宗教 與文化研究所 林建德助理教授	論佛學對當今哲學研究之啟示：以意識課題為例

三、【舉辦情形】：

(一)、博士生論文導讀 (2008 年 10 月 4 日)：

首先，為延續前一年「佛教知識論研究」計畫由年輕學者擔任論文導讀的工作，本計畫邀請了二位博士生，進行論文導讀的工作：由台灣大學哲學研究所的博士候選人趙東明，導讀美國學者丹·阿諾德 (Dan Arnold) 的《佛教徒、婆羅門以及信念：知識論在南亞宗教哲學中》(*Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*) 一書的〈導論〉及〈第一章〉(pp.1-31)。政治大學宗教研究所博士生王倩文導讀該書的〈第二章〉(pp.32-56)。

〈導論〉：

關於丹·阿諾德的《佛教徒、婆羅門以及信念：知識論在南亞宗教哲學中》，作者在本書的〈導論〉中，說明了這本書的主題：藉由鳩摩利羅 (*Kumarila Bhatta*，約西元 620~680) 與月稱 (*Candrakirti*，約西元七世紀頃) 的論述，進行對陳那 (*Dignaga* 或 *Divnaga*，約西元 480~540) 哲學之批評。本書分為三大部份：

Part I：陳那、法稱 (*Dharmakirti*，約西元 600~660) 的佛教量論 (*pramanavada*，知識論) 學派，可說是一種類似西方哲學「經驗論基礎主義」(empiricist foundationalism) 的知識論者。

Part II：雖然彌曼差 (*Mimamsa*) 學派的知識論，代表著一種「素樸」或「直接實在論」。然而對陳那知識論進行批判之彌曼差學派的鳩摩利羅，可說是類似於威廉·阿爾斯頓 (William Alston) 和阿爾文·普蘭廷迦 (Alvin Plantinga) 這些當代西方哲學中的「改革式認識論者」(reformed epistemology)。

Part III：雖與鳩摩利羅不同學派，但一樣對陳那知識論進行批判的月稱，他的論證可說是一種「超驗論證」(transcendental arguments)。

〈陳那對阿毘達磨佛學的轉化〉 (*Dignaga's Transformation of Buddhist Abhidharma*)：

1、佛教基礎主義知識論的脈絡：

- (1)、世親 (*Vasubandhu*，約西元四、五世紀頃) 的《阿毘達磨俱舍論》(*Abhidharmakowa*) 是佛教中一個羅列所有存在的基本本體論 (basic ontology) 方案之標準，例如：「五位七十五法」的範疇列表。
- (2)、陳那與法稱的早期量論學派，對印度哲學有重大的影響。本書的主要關懷，乃在於彌曼差與中觀學派 (*Madhyamika*) 對陳那知識論流派的批判，因此陳那與法稱之間的差別相對地並不會有太大的影響。
- (3)、從事對陳那與法稱佛教基礎主義知識論的批評，得緊密地關聯到「現量」與「自

相」的觀念，而另一個重要的觀念，則是「比量」與「共相」。

2、阿毘達磨中的「自相」(svalaksana) 概念：

- (1)、在阿毘達磨的範疇列表中，「法」(dharma)，代表的是那些終極存在的元素。而「法」的定義則是執持「自性」(svalaksanas，或譯：自相)」。在《阿毘達磨俱舍論》中，svalaksanas，這個梵文字的意義是「明確的特性」(defining characteristic) 或「明確的屬性」(defining property)。也就是，區別某物作為代表七十五「法」之一，而作為所有那類型「法」的共同標誌。
- (2)、作為阿毘達磨「二諦」的理論是：「世俗有」(samvrtisat) 和「勝義有」(paramarthatat)。依據世親的說法，「世俗有」乃是可以經由物理或認識、思維所分解的存在(例如；瓶、水)。而「勝義有」則是無法經由物理或認識、思維所分解的存在，如「色」(rupa) 等。

3、陳那知識論中的「自相」(svalaksana) 概念：

- (1)、陳那繼承了世親阿毘達磨「二諦」的觀念。陳那提出的兩種知識類型(量)：一、「現量」，以「自相」為其對象；二、以及「比量」，以「共相」(abstractions) 為其對象。這類似於「二諦」觀念的雙層結構。對陳那來說，「自相」類似於「勝義有」，「共相」類似於「世俗有」。
- (2)、根據陳那的知識論觀點，有一種特殊的認知，即「現量」(pratyaksa, perception)，它本質上是非語言的，亦即「離分別」(kalpanapodha, free of conceptual elaboration，離開概念闡釋)的，這是因其認識對象「自相」，並無法用任何語言或概念來表述。
- (3)、對陳那與法稱來說，「自相」觀念所扮演的主要哲學工作，涉及到基本的表象論主義知識論(representationalist epistemology)，他們認為只有「唯一的特殊物，unique particulars，自相)可以作為知識的直接對象。而這種觀點，類似於某些西方哲學經驗主義者所說的內在感覺與料(internal sense-data)。但陳那的這個知識論要點，應該要被理解為構成佛教徒所關心的「無我」(anatman) 教義。因此這個知識論的最重要論點，就是保證「自我」(self)，以及任何在概念上類似的事物，都是一個錯誤的投射。
- (4)、法稱將陳那現量「離分別」的主張，加上了不錯亂(non-mistaken)。此外，法稱還更改陳那「聯繫到名、種...等」的分別概念的主張，增加了一個重要的說明：分別之概念，不僅牽涉到名、種等，還牽涉到簡單的適合於聯繫到言說論述的任何觀念。法稱的更改，後來又藉由法上(Dharmottara, 約西元740~800)的闡釋，變得具有澄清現量和比量的區分，亦即：顯現一個現量的，就是那讓它升起的對象(境，自相)，而顯現一個比量，就是任何像是「適合聯繫到言說論述」(suitable for association with discourse)的抽象概念。
- (5)、陳那在《集量論》(Pramanasamuccaya) 中主張，「自相」，是作為那「無法定義說明的」(avyapadewya, indefinable) 存在。這種主張，乃是經驗論基礎主義(empiricist foundationalism) 的一個特徵。

(二)、倪梁康教授系列講座：

接著，為延續上一期計畫邀請國外學者進行講座，本計畫首先邀請了中國廣州中山大學哲學系的倪梁康教授進行講座，分別於三個不同的時段，進行一系列的相關講座：

1、倪梁康系列講座 I (2008年10月17日)：

從現象學角度看佛教因明中的遮詮問題：

倪教授從現象學的角度，來探究佛教中的「遮詮」一詞。他認為胡塞爾（Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859~1938）的現象學，與其說是二十世紀的笛卡爾主義，還不如說是二十世紀的新陳那主義。他的看法是：

「遮詮」一詞的梵文是“*apoha*”，還有漢譯作「遮遣」、「遮餘」、「離」、「簡別餘」、「遣除」……等。「遮詮」，意指通過對其相反物的遮除來說明一個事物，也就是通過否定式來指稱一個事物，即通過對它不是什麼來言說它是什麼。若將「量論」歸類為知識論，而將「因明」歸類為論理學（邏輯學）的話。在此區分下，「遮遣」的譯名，比較符合“*apoha*”在「量論」或知識論上的含義；而「遮詮」這個譯名，則更多地對應於“*apoha*”在「因明」中的含意。

(1)、應該區分佛教因明中與為他比量相關的「遮詮」方法，以及可以運用在整個量論領域的「遮遣」方法。也就是說，「遮詮」只是「遮遣」的一種，專指運用於概念語言領域的「遮遣」方法。

(2)、現象學本質直觀思想的提出，可以消解量論中「現量」與「比量」的嚴格區分，並可以使我們重新理解感知、思維、判斷、推理、自相、共相、概念、語詞……等範疇的。

(3)、表詮—遮詮方法，連同整個因明，在中國佛教史上乃至在整個佛教史上始終發展不興的很大原因，乃在於它們被人為地限定在語言層面上。

2、倪梁康系列講座II（2008年11月15日）：

客體化行為與非客體化行為的奠基關係問題—從唯識學和現象學的角度看「識」與「智」的關係：

在胡塞爾看來，所有意識行為都是有對象的。它們可以分為兩類：一類意識行為能夠構造出自己的對象，因此它們是客體化行為，即能夠構造自己的對象的行為。另一類意識行為需要以客體化行為所構造出的對象為自己的對象，而這種借助其他意識才能使自身得以成立的意識便是非客體化行為，即本身不能構造出對象的行為。而且，任何一種非客體化的行為（如情感、意願），都必須以客體化的行為（如表象、判斷）為基礎。

但在這裡，海德格爾（Martin Heidegger, 1889~1976）卻認為，最為根本和基礎的並不是客體化的意識行為，而是此在的超越性，其基本架構是非對象性的基本情緒。這個分歧被看作是現象學內部的分歧，以及整個當代歐洲哲學內部的分歧。

但類似的趨向在佛教唯識學中早已出現過，而且並不是以分歧和對立的模式。唯識學的四分理論（或結構的唯識觀）與胡塞爾的結構現象學的主張是基本相同的。而與海德格爾的發生現象學的主張相一致的，則是唯識學的三能變學說（或發生的唯識觀）。在這裡，我們發現了兩種不同的非客體化行為：一種是結構唯識觀意義上的非客體化行為；一種是發生唯識觀意義上的非客體化行為。前一種非客體化行為意味著與作為客體化行為的心王相對的心所。後一種非客體化行為則意味著與作為客體化行為的第三能變（意識）的第一能變（阿賴耶識）和第二能變（末那識）。而透過對三能變和心王一心所這兩種並不衝突的佛教唯識理論的分析和討論，我們有可能獲得對當今思想界所發生的一切的重新領悟，尤其是對發生主義與架構主義之間關係，以及對理論哲學與實踐哲學之間關係的重新領悟。

3、倪梁康系列講座III（2008年12月16日）：

最終意識與阿賴耶識—對現象學與唯識學所理解的深層心識結構的比較研究：

在一定的意義上，現象學與唯識學都可以被看作是某種類型的意識哲學或心智哲學。在心識分析方面，雖然佛教唯識學並未明確提出類似「意向性」的概念，但它所作的相關討論，仍然在許多方面可以與現象學，尤其是與胡塞爾一脈的意識現象學相通融，而且兩者在許多問題的研究上存在互補的可能性。這已成為現象學研究界與唯識學研究界的一個基本共識。

而在現象學和唯識學的比較研究中，兩者之間最大的差異性可能就在於，雖然它們都是知識學的一種，但唯識學作為佛教的理論，顯然帶有比現象學更為強烈的宗教訴求。

也正因為唯識學與現象學有相同和不同的地方，兩者才有可能和有必要相互借鑒和相互補充。耿寧 (Iso Kern) 在許多年前便曾嘗試用胡塞爾的現象學來補充唯識學，即用現象學的時間意識分析來補充唯識學的三世說。但他同時也表達了一個希望，即日後或許能用唯識學來補充現象學，具體的方向是用唯識學的阿賴耶識的理論來補充現象學，即用唯識學的潛意識理論來補充現象學的意識理論。

而如果我們想在現象學中尋找與阿賴耶識相近的心識狀態，那麼它很可能是胡塞爾用「最終意識」的概念來標識的那個東西。

(三)、褚俊傑教授與劉宇光教授迷你課程 (2009年1月9~11日)：

1、褚俊傑教授迷你課程：

(1)、陳那關於似現量的定義 (A Study of *Sataimira* in *Dignaga's* Definition of Pseudo-Perception) (2009年1月9日)：

佛教量論方面的資料，一般說來，仍以梵文居多，引起西方學界研究的熱潮。但是，佛教量論的創始人陳那的梵文資料，反而較缺乏。服部正明 (Masaaki Hattori) 1968 年的英譯 (*Dignaga on Perception, being the Pratyaksapariccheda of Dignaga's Pramanasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Harvard University Press) 是現代學界的權威，但並不是非常理想的譯本，因為它並不是建立在梵文本上的。1995 年奧地利獲得了勝主智 (Jinendrabuddhi) 的梵文寫本《集量論大疏·廣大離垢論》PST (*Pramanasamuccayatika Visalamalavati*)，這是現存對陳那《集量論》PS (*Pramanasamuccaya*) 及其《自疏》PSV (*Pramanasamuccayavrtti*) 的唯一注疏。褚俊傑教授的博士論文 (*Jinendrabuddhis Erklärung zu Dignaga Definition der Erkenntnismittel und der Wahrnehmung*) 的主體部分，即是對梵本《集量論大疏》第一品《現量品》中的一部份作文本校勘和翻譯的考釋。

勝主智自稱他的思想受到法稱的影響。陳那的思想基本上是站在瑜伽行學派，但法稱卻退到經量部 (*Sautrantika*) 的立場，因而有所矛盾。勝主智發現了法稱思想的陰影，因此回到那爛陀寺，研讀該寺藏有的陳那著作，啟發了勝主智寫了注疏，而保存了當時佛教與非佛教的哲學爭論。

勝主智自己本人在注疏中並沒有提出許多創新的哲學見解，大都是套用法稱學派的理論來解釋陳那。唯一他的獨特見解，是勝主智在 PST 中在給陳那 PS 8d 中出現的“*sataimira*”一詞 (意思是：帶有眼翳的認識) 作解釋時提出他的「黃螺論」(*pitawavkha*)，意指有人眼睛出問題時，將白色的螺看成黃色的。這一理論的追隨者，後來被《因滴論注·法上燈論》(*Dharmottarapradipa: Pandita Durveka Miwra's Dharmottarapradipa*) 的作者

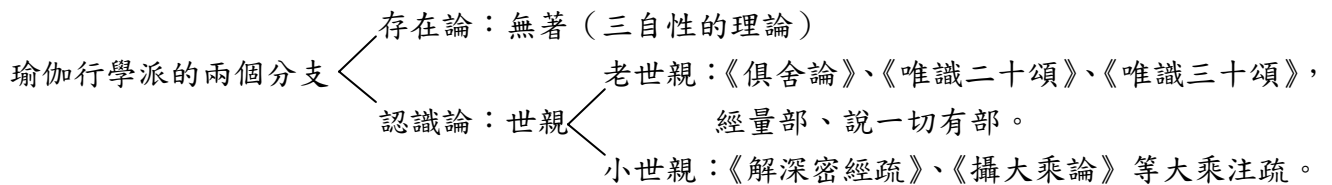
Durvekamiwra 稱為「部份可靠論者」(*ajwajvadavadin*，或部份不欺論者)。勝主智首先按照法稱學派的解釋，將“*sataimira*”一詞看作是指第四種「虛假的認知」(*pratyaksabhasa*，漢譯：似現量，英譯：pseudo-perception)。不過他不同意法稱關於該詞是為對陳那給虛假的感知所作的定義的一種特例(*apavada*)的權威解釋，而在這當中闡發了自己關於認識可靠性(*sajvaditva / avisajvaditva*)的新見解。

(2)、陳那的認知對象理論 (On Dignaga's Theory of the Object of Cognition as presented in PS(V)1) (2009年1月10日)：

在陳那的知識論中，他認為「現量」以「自相」為認知對象，而「比量」以「共相」為認知對象。而關於這認知對象(object of cognition)，有幾個相關的梵文詞彙：“*akara*”(行相)、“*gocara*”(行相)、“*artha*”(義，object、reference)、“*visaya*”(顯現，object、field，完全從認識論來說，是認識的對象)、“*alambana*”(所緣，object)、“*vastu*”(事，the real things)。

陳那對「現量」的認知對象「自相」有兩個定義：一、是自我內在認識的對象(*svasajvedyana*)；二、是不能用語言表達的(*anirdewyaj*)。陳那的「自相」，是指「處自相」(*ayatanasvalaksana*)而言，而非「事自相」(*dravyasvalaksana*)。在這裡，經量部認為「處」(*ayatana*)非真實，而說一切有部(*Sarvastivadin*)則認為「處」是真實。瑜伽行學派和經量部對“*akara*”的來源，有著不同的看法。瑜伽行學派認為“*akara*”是自我的心識所變現的，而經量部則認為來自外境。但他們都認為認識一個事物，並非認識外在的東西，而是認識到顯相即“*akara*”。

在這裡，褚俊傑教授還堅持「維也納學派」(Wiener Kreis)大師艾力克·法勞凡爾納(Erich Frauwallner, 1898~1974)的觀點，認為瑜伽行學派中存在著兩個世親的觀點：



至於「自相」是什麼？可以說明如下：

svalaksana → *samanya* → *ayatanasvalaksana* → *akara* → *visaya-abhasa*
 (自相) (眾多極微的和合) (處自相) (行相) (境顯現)

「現量」乃以「處自相」(*ayatanasvalaksana*)為對象。而“*ayatana*”一詞，顯示出陳那與中觀學派可能有關聯，「現量」無分別的說明與中觀八不中道的否定論式也有類似處，而陳那也表現出有懷疑論的傾向。

(3)、陳那的意現量理論 (On Dignaga's Theory of Mental Perception) (2009年1月11日)：

姚治華(Zhihua Yao)教授在他的著作 *The Buddhist Doctrine of Self-cognition* (London and New York: Routledge, 2005) 中引用服部正明的觀點，認為陳那的「意現量」，可區分成：一、慾望、情感...等的自我了知；二、對外在對象認知的認知。但是，褚俊傑教授認為陳那對於「意現量」其實並沒有明確地區分，所有的「現量」，對陳那來說，就是「離分別」的，

有區分是陳那論敵的觀點。

而關於「意現量」，褚俊傑教授認為窺基注疏中提及陳那、安慧關於「五俱意識」一詞的梵文是：“*pancaviijnana-anucara*”。這個梵文詞彙的根據，可以在《解深密經》第五品，以及《阿毘達磨集論》中找到，其中的一句‘*manovijñāṇasya cakṣurādivijñānasahānucarasya*’，是說明「意識是伴隨著眼識而俱起的」，這可以作為「五俱意識」的根據，證明窺基的說法是有著文獻根據的（雖然歐陽竟無與呂澂，曾認為安慧並沒有提及「五俱意識」，但其實在安慧的梵文著作中是有的）。

陳那還認為「五根現量」乃是「意現量」的原因。因而一切的認識，可以說都是內在的自己認識自己。但在這裡經量部提出反駁：既然認識的本身與認識活動是一件事，那要如何區分認識原因與結果呢？這就像是先要有書存在，才能認識一樣。陳那則回答：我們的觀點乃是，原因即是結果，這是瑜伽行學派「俱有因」(*sahabhuhetu*)的觀點。所有的認識，都是自己認識自己，並沒有所謂對認識客體的認識活動。亦即「量」=「量果」(認識手段=認識結果)。

李察·哈耶斯 (Richard Hayes) 認為不須要特別去談陳那的派別，褚俊傑教授則認為《觀所緣緣論》中提到認識都是內在的，因而陳那應屬於瑜伽行學派。陳那雖然沒有說到阿賴耶識 (*alaya-vijbana*)，但陳那應該還是認為有阿賴耶識的存在。至少陳那很明顯地清楚經量部與瑜伽行派的區分，因此，在理論上，陳那應該屬於瑜伽行學派。

2、劉宇光教授講座：

(1)、西方學界的佛教論理學——知識論研究現況 (2009年1月9日)：

劉宇光教授介紹了具代表性的當代西方量論專著，希望對此一領域西方研究的近況，即1960年代以降迄今四十餘年間，有一相對較完整的回顧，以助學界同仁及研究生在資料搜尋上按圖索驥。

①、德—奧學界：

以維也納大學南亞、西藏及佛教研究所的藏學及佛教研究室 (Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, Universität Wien)，以及維也納奧地利科學院亞洲觀念史和文化研究所 (Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien) 為主的學術傳統一般被稱為現代佛教研究的維也納學派 (Wiener Kreis)，是德—奧學界的核心。與佛教量論關係特別密切的人物有：Erich Frauwallner, Ernst Steinkellner, Birgit Kellner, Helmut Krasser, Claus Oetke, Tilmann Vetter, Helmut Tauscher, Eli Franco, Tom Tillemans..... 等人。

②、列寧格勒學派 (Leningrad School)：

比之於同一階段的維也納學派，1930年代蘇聯期間改名為列寧格勒大學的原聖彼得堡大學 (Saint-Petersburg State University)，因為其東方研究所 (Faculty of Oriental Studies) 開研究佛教因明量論風氣之先，被稱為蘇聯列寧格勒學派 (Leningrad School)。列寧格勒學派在佛教量論的研究上有兩個特點：一、似乎更能把梵文以外的佛教經典語文 (尤其藏文) 看待為不只是梵文的補充者。二、其次，更願意哲學地，尤其以西方知識論或康德式地研究佛教量論。

③、英美學界：

自80年代以降，英美學界中以研究藏傳佛教，尤其格魯派佛學聞名，即以美國維吉尼

亞大學宗教學研究所印藏佛教研究計劃 (Program of Indo-Tibetan Buddhist Studies, Department of Religious Studies, University of Virginia) 為根據地的維吉尼亞學派 (Virginia School) 也有部份成員從事印—藏量論研究，如 Georges B.J. Dreyfus, Anne C. Klein, Daniel Perdue, Katherine M. Rogers, Elizabeth NapperA.....等氏。若與歐陸的維也納學派及列寧格勒學派相比，維吉尼亞學派量論學風對藏文的倚重與對梵文的邊緣化每招致歐陸學人的側目與質疑，另一方面其義理討論的豐富程度雖亦有過於列寧格勒學派，但方向與列寧格勒學派有別。維吉尼亞學派基本上完全不涉足與非佛教思想的對話或跨文化的思想詮釋，因而其量論的探討每多退回佛教經院哲學內部的純宗教教義問題，而不接近世俗性的哲學下的知識論討論。英美學界當中，不屬於維吉尼亞學派的其他量論學者還有：Richard Hayes, Douglas Dunsmore Daye, John Dunne, Daniel Anderson Arnold, J.....等人。

其它還有為數眾多的東亞的日本學者，以及南亞的印度、斯里蘭卡學者。劉宇光教授都有羅列介紹。

(2)、佛教知識論的宗教向度：Anne C. Klein 《知識與解脫：促成宗教轉依體驗的藏傳佛教知識論》一書導讀 (2009年1月10日)：

《知識與解脫：促成宗教轉依體驗的藏傳佛教知識論》一書的原英文版是美籍藏傳佛教哲學學者安妮·克萊因 (Anne C. Klein) 的專書 *Knowledge and Liberation: Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative Religious Experience*。1986年由美國紐約的雪獅出版社 (Snow Lion Publications) 發行。原書是克萊因據 1981年她在美國維吉尼亞大學 (University of Virginia) 宗教學研究所的博士論文《心智與解脫：西藏的經量部宗義》 (*Mind and Liberation: The Sautrāntika Tenet System in Tibet*) 改寫而成。

本書主題是「量論」，作者所研究的是藏傳佛教格魯派十七、十八世紀階段的特定詮釋，主要是依據當時的著名學者嘉木樣·協巴 ('jam dbyangs bzhad pa, 1648—1721) 以及章嘉·若白多傑 (lcang skya rol pa'i rdo rje, 1717—1786) 之觀點而提出。本書的特色，在於能夠系統地闡述格魯派所理解的的經量部佛學，並就它與中觀教義之間的哲學及解脫論聯繫作說明，充份展現出格魯派根據「量論」為架構所展示的「經院佛學」，致力於示範智性在佛教宗教踐行歷程中，借助理性的名言與概念所起的積極、主動之關鍵，以掃除矇昧、神秘與含混的迷霧。

(四)、法光教授與姚治華教授講座 (2009年5月1~2日)：

1、法光教授講座：

(1)、阿毘達磨傳統的知識論 (Epistemology in the Abhidharma Tradition) (2009年5月1日)

說一切有部或任何的部派佛教阿毘達磨傳統，講法的存在，一開始就是從認識論開始的。這認識論又涉及到「剎那論」的問題。

正量部 (Sammatīya) 認為：心法是剎那，色法不是剎那。認識過程中可以直接認識到對象。但這個剎那論有一個問題，就是一切法若剎那存在，那如何能見到認識對象？(因為認識對象剎那即消失)。

上座部 (Theravāda)：總共有十六個剎那，這樣才有足夠的時間去認識色法。

說一切有部：有部也是嚴格的剎那論者，那要如何有足夠的時間產生認識呢？有部通

過「俱有因」來解決此問題。有部的整個因果思想是建立於此。瑜伽行派也接受「俱有因」的俱時因果。因與果是同時的，其它都是方便之談，這是有部的一大貢獻。雖然法都是剎那生滅，但因為因、果同時，所以在一剎那間即可認識，如此能有真正的現量。

經量部：堅決否定因、果同時的理論。五識認識的對象永遠是過去的，五識所緣乃是過去的。若一切法是剎那，一切都是先因後果，則我們無法認識到對象。因此現量無法成立，比量也無法成立，如此一切認識都無法成立。因此經量部建立「行相」(*akara*，一種影像)的理論來解決。

認識論牽涉到什麼是存在、實在的，所以要為存在下一個定義。存在體是能為警生覺？存在有相對的存在、有勝義，假必依實，例如：人是假的，但五蘊是真的。

有部的認識論，因果可以是同時的。外在可以直接認識到的，外在是經由比量才能認識的。

而在「行相」的問題上，有部與經量部在認識論上是兩個對立的陣容：

說一切有部：*bahya-artha-pratyaksavada*

經量部：*bahya-artha-anumeya-vada*

兩者都認為外在是實在的，但有部認為外境可以用現量來認識，經量部則認為必須以比量認識，這是對立的。有部認為因果是異時的，經量部認為是同時的。而能緣、所緣二者都是因，兩者升起識(果)，經量部認為因果可以是同時的。關於「俱有因」是很複雜的，似乎只能從例子上來說明，而且要從負面的立場說明若不成立因果同時，則無法成立什麼這類的理由，來說明「俱有因」必須成立。

(2)、說一切有部知識論 (The Sarvastivada Theory of Knowledge) (2009年5月1日)：

有學者曾說明說一切有部認識論的「俱有因」不是一種因果論，是某幾種因共同取果。但在《大毘婆沙論》有許多資料說明 A 存在 B 也存在，而不僅是共取果的關係。《順正理論》的作者眾賢 (*Samgrahadra*) 還曾提出三種現量，亦即「依根現量」、「領納現量」、「覺了(覺慧)現量」。這說明有部認為很多法可以同時升起。

五識是「智」(知)還是「見」？「智」是沒有追求、分別，但若如此凡夫與佛有何差別？五識升起時慧心所、念心所都很微弱。

而「分別」有三種：「自性分別」(*svabhava-vikalpa*)、「憶念分別」(*anusmasana-vikalpa* 念)、「推度分別」(*abhirupana-vikalpa* 慧)。五識無分別，是指無後二者的分別，但有「自性分別」。「分別」，主要是念與慧。慧是一種了解的力量，所以可染、可淨。

世親曾提到這三種「分別」時，並沒有反對。而經量部則無此說，因此世親是否是經量部有爭議。在這裡，法光教授還認為法勞凡爾納的兩個世親之說，是站不住腳的。

眾賢曾說明「現量」如何可能？這是由「俱有因」而產生的。經量部亦提出「自證」作為「現量」。

關於佛學與西方哲學的比較，法光教授以愛德華·孔哲 (Edward Conze, 1904~1979) 的觀點，認為佛教的理論，若對比於西方哲學的話，可說佛學是一種身、心的體驗，與西方哲學比較純粹的頭腦思辯並不相同，因而佛學不純是一種哲學思維。

(3)、經量部知識論 (The Sautrantika Theory of Knowledge) (2009年5月2日)：

譬喻師 (*drstantik*) 亦即經量部的鳩摩邏多 (*Kumaralata*) 及其繼承者。是外人加附於經量部上的，經量部其實自己認為自己是以經為量的。在《大毘婆沙論》中，對譬喻師是很尊重的 (稱其為大德)，所以並沒有貶抑的意味。

《大莊嚴經論》(*Sutralajkara*) 為童受所寫或馬鳴所寫？還是一個爭論。印順認為《大毘婆沙論》中經部的意味並不是很清楚。他的觀點是：先有譬喻師，再發展成經量部。譬喻師其實也是主張一切有的，譬喻師轉變成經量部之後，從三世實有，變成現在有。

初期的瑜伽師也是從說一切有部演變過來的，這也可以看出，研究有部的重要。印順法師也有類似的看法。

我們若從《大毘婆沙論》，知道法救主張心、心所次第生，心所法是思差別。又從印順法師的考究，了解到法救也說，心所法只有受、想、思三個。那麼，我們現在可以更加有把握地說：勝受的心、心所論無疑是遠承法救所說的。不過，勝受說所謂大地法，就只有這三法

眾賢的《順正理論》是要評破世親的觀點，但也反對上座之說。犢子部、大眾部都有獨特的說法，經量部卻沒有，之後才有以特殊的認識論 (如行相之說) 為人所知。

譬喻者的前後升起論：其中覺天 (*Buddhadeva*) 最為急進。他認為「心所即心」，不承認所謂心所是離心實有的。法救則承認有心外的心所法。勝受的心、心所論與法救一樣，認為心、心所非俱時而起，是次第而生的。

關於“*akara*” (行相)，有部、經量部對“*akara*”的理解是不同的，不能單純地去理解行相。在有部來說，要有慧才能有，有部認為五根是直接緣境的，五識認識在有部是沒有“*akara*”的，五識認識時，沒有分別 (慧沒有作用，故無分別)。經量部則認為，過去法已滅，如何能直接認識外境，因此認識的是過去法滅後剎那的“*akara*”。注釋《俱舍論》的唐代僧人普光也曾意識到“*akara*”有不同的意義，他區分行相、行狀。

在梵文《俱舍論》的基礎上，再從漢文資料，得以比對研究法救與勝受論師的心、心所論。經過對照性的檢討，對這兩位相隔兩三世紀的論師所說之理解，起了相輔相成之互補作用。所得的結論是：一、《大毘婆沙論》裡本來就有前後無間的相應義。這應該就是法救所說的。二、從《俱舍論》及順正理論等，知道這也就是勝受等經部師的相應義。三、印順法師從《尊婆須蜜菩薩所集論》證實了法救也只承認受、想、思三個心所，這使我們更能肯定勝受的心、心所論，的確是遠承法救所說的。四、勝受等解「俱生」為「前後無間」。而前後剎那的法也可說為和合。這樣，《大毘婆沙論》說法救的相應義包括“和合生”、“俱時生”，也未必是錯誤的。

2、姚治華教授講座：

(1)、自證 (自身認知)：兼論意識的自身表象論 (Self-cognition: On the Self-representational Theory of Consciousness) (2009 年 5 月 1 日)：

「自證」(*svasajvedana*、*svasamvitti*) 與覺知的雙重相狀：陳那認為「每個覺知都具有雙重的相狀，即自身[作為主體]的相狀 (*svabhasa*) 與客體的相狀 (*visayabhasa*)」。在《集量論》(PSV 1g) 中有句：‘*dvy-abhasa hi jbanam*’。

「自證」是覺知的雙重相狀以外的第三部份。「自證」與「覺知的自相」之間的關係，為前者具備後者，但非反之亦然。

例如對青色的覺知有兩重相狀：作為境的青色呈現，和作為主體的覺知自身。而「自

證」，即「青色覺知」的覺知，亦有兩重相狀，一方面是與境一致的覺知，另一方面是自身的呈現。

持經量部立場者認為，外在的境是所量，緣取境相的覺知是能量，「自證」是[覺知的]量果……瑜伽行派亦是……這是他們的立場，沒有外在的境，緣取境相的覺知是所量，[覺知的]自相是能量，及「自證」是[覺知的]量果。

陳那「自證」的存在的說明，是由記憶論證來證立。這顯示出陳那可能贊同經量部的觀點：一、認為記憶在覺知活動中站著非常重要的地位。二、當相續的覺知升起時，前一剎那的覺知對象已經消逝。三、然而對象卻為相續的覺知所認識，否則覺知便變得不可能了。

記憶論證：在相續剎那的記憶中，「[我們的心念]有著對覺知的回想與對覺知對象的回想。」因此：一、記憶論證確認覺知有雙重相狀。二、對過去覺知的回想，亦證明前時「自證」的存在。

在陳那看來，「自證」是從屬於第六識即意識的，其特性是「思維」(*manasa*)的，而非感知的。因此，陳那應支持類似西方哲學的高階思維論，而非高階感知論。這些西方的思維理論，大致如下：

、Dretske 的一階論，毋須求助於意識的多階結構來解釋意識的反身性。這接近大眾部的素樸觀點以及瑜伽中觀論者寂護 (*Wantaraksita*)，西元 700~760) 所持的觀點。

、Amstrong 和 Lycan 的高階感知論：一、溯源於洛克 (John Locke, 1632~-1704) 和康德 (Immanuel Kant, 1724~1804) 的關於自我意識的「內感官」模式。二、贊同把意識現象領會為有高階、低階之分。

、Rosenthal 和 Garruthers 的高階思維論：一、贊同以多階結構來解釋意識的反身性。二、認為高階的意識絕非感知。三、但高階意識作為思維並不意味著自身意識就是對象化、概念化。

、Kriege, Gennaro, Van Gulik..... 等的自身表象論。

、現象學派：一、布倫塔諾 (Franz Clemens Brentano, 1838~1917) 嚴格區分內感知與內觀察。二、胡塞爾對原意識的強調。三、沙特 (Jean Paul Sartre, 1905~1980) 的前反思的自我意識。四、當代德國以研究自我意識見長的海德堡學派，質疑反思的可能性。

(2)、非認知與否定判斷：兼與現象學比較 (Non-cognition and Negative Judgments: A Comparison with Phenomenology) (2009 年 5 月 2 日)：

在印度哲學史上，關於「非認知」這一論題的研究上，貢獻最多的有三位哲學家：鳩摩利羅、法稱與自在軍 (*Iwvarasena*)。前面二位哲學家的理論，有充分的相關資料可以顯現，但關於自在軍的資料，就顯得頗缺乏。

姚治華教授討論了一些可能與自在軍「非認知」理論有關的材料。包括護法 (*Dharmapala*)、無性 (*Asvabhava*)、最勝子 (*Jinaputra*) 的相關的著作，及中國學者的相關注疏中關於「非量」的資料，以及法稱的「非量性」(*apramanata, apramanatva*) 概念。試圖證明這兩個概念，與自在軍主張的獨立於知覺經驗 (現量) 和邏輯推理 (比量) 的第三種認知，即「唯不可得」、「唯不可見」的「非認知」理論 (非量) 有關。

中國的窺基 (632~682) 將「非量」理解為似現量和似比量，並且與現量、比量並立，這大概是為了附和商羯羅主 (*Wajkarasvamin*) 將四者並列的觀點。而八世紀繼承西明寺圓測 (613~696) 傳承的曇曠則明確把「非認知」(非量)，作為現量與比量之外的第三量，

這顯示了印度自在軍關於三種量的分類，曾在中國佛教史上留下過些許的痕跡。

(3)、佛教邏輯中的「空詞項」問題 (Empty Terms in Buddhist Logic) (2009年5月2日)：

呂澂認為陳那的兩大貢獻是「自證」和「遮餘」(apoha) 理論。但漢傳因明的傳統，只知道陳那的存在，卻不知道法稱的存在。這種缺乏，就像是在西方哲學史上只知道柏拉圖，但卻不知道亞里斯多德的存在。

「空詞項」問題，涉及到的基本的一個問題是說，語詞所指涉的對象，實際上是不存在的，如龜毛、兔角……等概念詞相。這一個問題，在西方的分析哲學中，是一個焦點議題。羅素 (Russel) 的描述詞理論 (theory of descriptions)，就是嘗試解決此問題。而陳那的解決方式，則很類似羅素的描述詞理論。

沒有在法稱影響下的那些對陳那注釋的中國佛教學者們，以三個方式處理「空詞項」的議題：一、堅持陳那的解決方式。二、允許非連帶或暗示之否定的例外。三、指出一個特定命題的命題態度。其中以第三種方式，最為通行。

(五)、Mark Siderits 教授講座「佛教知識論的中觀學派批判」(The Madhyamaka Critique of Buddhist Epistemology) (2009年6月6~7日)：

Mark Siderits教授，前美國伊利諾州州立大學 (Illinois State University) 哲學系任教，專長為佛教中觀哲學及印度哲學，是美國少數在哲學系擔任教研職位的佛學研究者，擅長以哲學的角度，切入佛學的研究。他1969年在夏威夷大學 (University of Hawaii) 取得碩士學位，1976年在耶魯大學 (Yale University) 獲得博士學位。著有：*Indian Philosophy of Language: Studies in Selected Issues*, in Linguistics and Philosophy monograph series, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands 1991. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Abingdon: Ashgate, 2003. *Buddhism as Philosophy: an introduction*, Abingdon: Ashgate, 2007. 等書。

這次邀請Mark Siderits教授來台灣，進行三場演講，講題分別為：「龍樹對知識論的批判」(Nagarjuna's Critique of Epistemology)、「月稱對陳那的批判」(Candrakirti's Critique of Dignaga)、「清辨的知識論態度」(Bhavaviveka's Epistemological Stance)。

印度的正理學派 (Nyaya) 認為龍樹的佛教中觀學派對於「量」的看法是無效的。因為假使中觀學派想要否定「量」的存在，那麼中觀學派所提出的論點就必須要被可確認的知識方式支持，或是需要被某些其它量所支持。如果中觀學派否定所有的「量」，那麼這個主張讓自己顯得荒謬與無效的，因為如果我們要證明「所有 X 都是 A」，那麼我們得先證明「沒有 X 不是 A」，但是中觀學派卻無法做到這一點。

月稱認為中觀學派並不需要透過「量」來為自己辯護。因為如果可以建構「量」使之成為具普遍性與有效的理論，那麼對應這個理論的本體論，便可以被視為是究竟或勝義的，然而中觀學派並不認為這個條件的前提是真實的，因此中觀學派不接受比量或者其它量的究竟有效性，而只視其為一種權宜的認識工具。

月稱認為陳那對「現量」的定義，無法應用在一般認為是感官現象的基礎上。並且，假如關於「量」的知識，是透過「量」而獲得的，那麼在定義「量」的時候，就不可能不犯了無窮後退的謬誤。

陳那的思想型態應該是屬於瑜伽行經部宗 (Yogacara-Sautrantika)。陳那主張只有兩種

「所量」，即「自相」和「共相」，因此只有兩種量，即「現量」和「比量」。月稱以歸謬的方式反駁：若與「自相」及「共相」相對應有兩種量，那麼對於「相」（能依—具有 locus）和「所相」（所依—不俱 locus），是否也有兩種量？如果有的話，那麼便有不是「自相」和「共相」的所量，因此怎麼可能只有兩種相？而如果沒有所相，那麼就不會有不具 locus（能依）的相，那麼又怎麼會有兩種量？

月稱透過駁斥「自相」的概念，攻擊陳那知識論的基礎。假使這個駁斥是成功的，那麼其影響是遠大的。由於「現量」的對境不能是「自相」，因此佛教量論學者將不再有立場和正理派爭辯。月稱對於一個完整地、系統性的關於知識本質的理論是懷疑的。從他對陳那的破斥，可以看出他對有系統的知識論的可能性乃是局限於形而上學的可能性。而中觀學派的立場是，僅僅提出知識論是不夠的，還需要認知到它是在世俗諦層面所建構的理論。

（六）、「佛教知識論工作坊」論文發表會（2009年12月19日）：

為了能夠使佛教知識論研究在台灣本土落地生根，真正做到拓深佛教哲學研究之目的，本計畫籌辦了一場「佛教知識論工作坊」的論文發表會。以下是這個研討會的議程與發表內容略述：

第一場主持人：台灣大學哲學系 蔡耀明 副教授

發表人一：南華大學宗教研究所 何建興 副教授

〈Dharmakirti on Nonconceptual Perception〉（法稱關於非概念知覺）：

本文論述法稱關於非概念知覺的論證。陳那對現量的定義是「現量離分別」，因此「現量」不雜有概念思維，法稱的觀點類似陳那，但還說到孩童沒有意言，但有概念顯現相的情形。本文還分析與檢討法稱關於非概念知覺的幾種論證：1、基於自證知的理由。2、來自「自相」（唯一特殊物）經驗的論證。3、基於感官經驗直接顯現的論證。4、關於心不在焉的論證。5、基於來自知覺概念的荒謬結果之論證。

發表人二：法鼓佛教研修學院 蔡伯郎 助理教授

〈無分別智與瑜伽現量〉：

本文認為「無分別智」是瑜伽師所行之現量，亦即瑜伽現量。並且「無分別智」並非無心，並必有慧心所相伴隨。而《成唯識論》中關於「無分別智」之所緣、行相的三說乃有可以融通之處。特別的是，上田義文之「虛妄分別之外無無分別智」的觀點，仍有須會通其它唯識論書之處。

第二場主持人：佛光大學佛教學系 宗玉燄 助理教授

發表人一：政治大學哲學系 耿晴 助理教授

〈意識如何緣取五識的內容？以說一切有部與經量部的論爭為中心〉：

本文主要的問題意識是：根據經量部「異時因果」的知覺理論，當緣取外在對象的時

候，意識（mental consciousness; *mano-vijñāna*）總是在感官識生起之後的下一刻才生起，也就是說：總是必須先有感官識的生起，然後才有意識的生起，對五識緣取的對象進行分析。這個過程預設了意識可以以某種方式分享感官識的內容。本文想追問的問題即是：在經量部的前提之下，這個分享如何可能呢？

發表人二：台灣大學哲學系 嚴瑋泓 博士候選人

〈《大智度論》對「說一切有部」實在論的批判—以「無相」、「行相」與「所緣」之議題為例證〉：

本文以「無相」、「行相」與「所緣」之議題為例，從《大智度論》批判實在論立場的文本中，論證其批判對象的主張為說一切有部。本文發現，論中設問方的哲學立場皆與有部一致，因此認為在這些議題的論辯與討論中，其批判對象確為說一切有部。

第三場主持人：元智大學應用外語系 陳宗元 助理教授

發表人一：台灣大學哲學系 趙東明 博士候選人

〈陳那「三分」說的論證以及「『對象底認識』底認識」是「自證(分)」嗎？〉：

本文旨在分析與論述：(1)、關於陳那推論「相分」(*arthabhasa*)、「見分」(*svabhasa*)、「自證(分)」(*svasajvedana,svasajvitti*)這「三分」說存在的論證。(2)、說明「自證(分)」到底是指什麼？並討論日常生活中的經驗認識「『對象底認識』底認識」是「自證(分)」嗎？本文並以為陳那這種推論出「三分」這「抽象認識單元與結構」之存在的過程是一“Transcendental Process”。

發表人二：政治大學哲學系 釋仁宥 博士候選人

〈陳那《集量論·現量品》的異派現量說之研究—以正理、勝論、數論、彌曼莎等學派為中心〉：

本文的題目雖然提到陳那《集量論·現量品》，但是本文並不會探討陳那的現量，而是把重點放在此品後半段所提到的四個當時印度學派的現量說。亦即正理、勝論、數論、彌曼莎等學派的現量說。在這一段研究歷程上，發現「現量」在當時是個重要議題，尤其在陳那之後，影響了它的演變。

發表人三：政治大學哲學系 劉啟霖 碩士生

〈月稱之陳那量論的批判 — 《淨明句論·第一品》藏譯本譯注與研究〉

本文以月稱《淨明句論》(*Prasannapada*)第一品的藏譯本譯注為核心，論述陳那對月稱認識論的批判：1、首先介紹陳那《集量論》的認識論哲學。2、其次將關注月稱如何針對陳那站在經量—瑜伽行派立場的「量論」思想，從「四句否定」、兩難論證、語言分析、詞源學、的探討……等角度切入，使論敵陷入矛盾而達到應成過失(*thal'gyur ba*)效果，進行一哲學性的反思。

第四場主持人：南華大學宗教研究所 何建興 副教授

發表人一：政治大學哲學系 汪純瑩 博士生

〈Between the Indeterminate and the Determined—from the Viewpoints of Dignaga and Kant〉(在不確定與確定之間—來自陳那與康德的觀點)：

本文試圖拉回到陳那自身以及康德自身的知識論系統與其脈絡，試圖以康德第一批判與第三批判為基礎，提出一個對康德「先驗性」這個方法的特質的限定。並且補充說明陳那的「量與量果統一」的想法自身便已經符合這個特質，而不需要寂護後來的重建。以及透過在方法論上的先驗化，清楚地說明陳那如何區別他的量論於其他「現實論者」，進而也就足以回應如月稱這樣立場的論師的批評。

發表人二：政治大學哲學系 張陌耘 碩士生

〈Self-Awareness 之結構—從 MacKenzie 的自反理論與 Metzinger 的自我模型理論所得之反省〉：

本文主要依據的材料是 Thomas Metzinger 之 *Being No One* 一書，與 Matthew MacKenzie 的博士論文，以及其據此稍後增修而成的文章：“The Illumination of Consciousness: Approaches to Self-Awareness in the Indian and Western Traditions”概略地說，兩人皆是在「無我觀」之下探討所謂「自我意識」之可能性。本文的焦點放在所謂的「自我意識」(自身覺曉)之結構，而最終會回到 Metzinger 的自我模型理論，並且整合 MacKenzie 的自反理論，略述兩人之間十分雷同的、甚至通於佛教立場的「無我觀」。

發表人三：慈濟大學宗教與文化研究所 林建德 助理教授

〈論佛學對當今哲學研究之啟示：以意識課題為例〉：

本文首先從太虛法師「教理革命」說起，論述佛學探究於今日可有新型態的開展。其次，對佛教哲學「介入」當今哲學之研究，提出七點的思考：1、佛教哲學與其它學科間的關聯日益緊密，佛學研究應對外保持開放，接受任何可能的挑戰。2、佛教哲學研究所關注的研究，除了古代思想外，還可多注意現代的課題。3、佛教哲學之研究，可著重實際問題之解決作導向。4、「論辯」可成為今後佛教哲學發展的重要指標之一。5、在吸收佛典思想的養份後，各種可能的開創性論述在佛教哲學的研究中應被鼓勵。6、哲學詮釋保持多元與開放。7、佛教哲學研究應建立其自身的專業性。

四、【成效與展望】

在培育人才的成果方面，本計畫吸引多位博、碩士班研究生，進行與佛教知識論相關的研究，如甫自政治大學取得碩士學位的劉啟霖，其論文《月稱之陳那量論的批判——《淨明句論·第一品》藏譯本譯注與研究》，就是在本計畫的培育下由本人指導所完成的，其口試委員之一的南華大學宗教系何建興副教授，也是參與本計畫的成員。

而參與本計畫的研究生們，諸如台灣大學哲學系的博士生趙東明，也正在本人指導下進行《成唯識論》及窺基「轉依」理論的博士論文研究，涉及「轉依」與護法認識論「四

分」說。另一位台灣大學哲學系的博士生嚴瑋泓，目前進行的博士論文《大智度論》對「說一切有部」實在論的批判，亦涉及到佛教知識論的課題。另外，本人目前指導的博士班研究生釋仁宥，其關於陳那量論與漢傳詮釋的研究，亦直接與佛教知識論有關。另一位本人指導的政治大學哲學系碩士生張陌耘，她所進行的碩士論文關於西方意識哲學與佛學自證的理論，也屬於佛教知識論的領域。

其它參與本計畫的研究生，諸如政治大學哲學系的汪純瑩，也因為本培育計畫，而從原本純粹的康德哲學研究，轉而對佛教知識論也發生濃厚的興趣，擬以中觀學派和陳那之間的知識論爭作為博士論文方向。政大宗教所的博士生王倩文與林恕安，也從原本藏傳佛教教義的研究，轉而對佛教知識論和心理學產生興趣。

而在青年學者方面，諸多參與本計畫的年輕副教授或助理教授們，諸如台灣大學哲學系的蔡耀明、南華大學宗教系的何建興、華梵大學哲學系的康特、玄奘大學宗教系的陳一標、法鼓佛教研修學院的蔡伯郎、中山大學通識中心的越建東、佛光大學佛教學系的宗玉嫩、政治大學哲學系的耿晴、慈濟大學宗教系的林建德等人，也逐漸關注本領域的發展。

「拓深佛教哲學—佛教知識論研究」的計畫持續地進行了二年多之後，鑑於佛教知識論的研究已經有了小部份的成果，因此我們決定在此基礎上，對我們漢傳佛教哲學的研究，進行擴大人才培育的工作，提出以「六—七世紀漢語文化圈的印度佛教思潮」（網址：<http://buddhica.nccu.edu.tw>）為主題的三年期國科會哲學學門人才培育計畫。（以上資料由趙東明整理撰寫）