



# 原始佛教哲學的知識論

D. J. Kalupahana 著  
陳 鈞 譯  
霍 韜 校  
陳 鈞 譯  
霍 韜 校

爲求解脫人生之苦，悉達多·喬答摩（Siddhartha Gotama）曾遍訪名師以尋求人生的真諦。因此，他對當時所盛行的各派哲學與宗教都非常熟識。喬答摩年青時，苦行文化已在恆河下游擡頭，看來他已受過一些瑜伽禪定的訓練①。後來，在他獲得正覺之前的最後的兩位老師，肯定地在精神訓練方面傳授了他以瑜伽的禪定或內觀。到他能掌握瑜伽禪定，可循此以練就神通時，喬

答摩已明白利用感官方法去獲取知識是有限的。再者，迦羅摩經（Kalāma-sutta）裏②，已明顯指出：人們已開始懷疑用推理（tākka）與邏輯（Naya）去尋求真理與實體知識的可靠性。喬答摩甚至認爲瑜伽禪定與神通亦是有限，而當時苦行者則誤用了這些方法去建立有關實體界的形上學理論；這些理論其實是不能以神秘經驗作爲根基的③。所以當時的情形很複雜，喬答摩在獲

# 內明

## 118 期目錄

### 譯稿

原始佛教哲學的知識論…… 3

D.J. Kalupahana 著

陳 鈞 鴻 譯

霍 韜 晦 校

### 佛典選註

沙門果經…… 7

中大佛學教材編寫小組

### 佛刊介紹

近三十年來台灣的佛書出版概況… 11

藍 吉 富

### 筆譯

談朱熹與佛教的關係… 智 銘… 18

### 特載

我讀敦煌卷子的因緣… 幻 生… 20

### 譯稿

密勒日巴尊者歌集（四十二篇）… 27

張澄基譯

### 特載

佛爲度衆生，方便受諸罪…… 30

智 銘

修大方廣佛華嚴法界觀門論釋

（廿四續）…… 日 慧… 32

參寥集解題…… 明 復… 36

### 佛教文藝

摩訶曼殊沙華與紫色光焰…… 37

馮 馮

虛雲和尚（續）…… 馮 馮… 41

佛教消息 …… 編輯室… 45

### 畫頁

封面 西藏布達拉紅宮富麗輝煌

封底 布達拉宮遠眺

封面裏 布達拉宮近貌

封底裏 拉薩岩洞石刻佛像

得正覺之後，即力圖澄清各種知識的來源，擡出它們的限制和可靠程度，但却不落於極端的否定主義——不可知論，否則即成爲他的一位前輩苦行者——散若耶 (Sañjaya Bellarhiputa) 那樣。

在第一章裏已指出佛教前的各思想家，可分爲三類：傳統論者、理性論者、和經驗論者。這一分類的標準是依他們所強調的對知識的尋求方法而作的④。傳統論者，我們已提及他們是以聖典和對聖典的解釋作爲全部知識的來源。他們都是祭司，高舉吠陀天啓的神聖權威。佛陀對這種天啓和其他幾種求知方法在「中阿含部」(Majjhima-Nikāya)⑤中的「簡計經」(Canki-sutta)，譯者按：此經無漢譯本)裏作如下的批判：有五事能於此世中產生兩重結果，何者爲五？(知識建立於)信仰、喜惡、天啓、膚淺的思想，和對想像理論的認許……即使我聽到某些最深奧的天啓，亦可能是僞虛不實，而我並非在深奧的天啓中所聽到的，却可能是實在的。對有智慧的人來說，爲維護真理而偏執極端的結論，並以爲只有這纔是真，餘者是妄，則這是不當的。相反地：「如人已聽到(天啓、傳統或報導)說：『如是我聞(從天啓、傳統或報導)』，則他是維護真理，只要他不偏執極端的結論是唯一的真，而餘者皆僞。」

佛陀在此肯定，如果一理論基於傳統或報導或天啓時，是可眞可僞的，在沒有眞僞的保證時，是不宜將之接受爲有效的知識。若以此類知識爲基礎，是不能對實在作確定的結論。所以，如佛所說，應擱置判斷，這也就是意味着否定傳統或天啓爲正確知識的來源。

對理性論者依據推理或邏輯所作的理論，佛陀亦採取同樣態度。中阿含部 (Majjhima-Nikāya) 裏的散陀迦經 (Sandaka-sutta)⑥指出：四種宗教都是不圓滿的，雖然亦不一定是錯誤，其中之一就是基於理性和思辨。原文如下：「如是……某論師是推論者和思考者；他教一自明的學理，而且是從推論及思辨所得，假若有人只從事思考、推理，則他的推理可能是好，亦可能是壞；可能是眞，亦可能是假。」故此，原始佛教認爲，一理論的眞假是要與其實事相對應的，不能只靠推理上的自圓一致性來判

斷。有時候，推理完備的理論可能在事實上錯誤，而推理有缺陷的理論却可能是眞。推理的可靠性，是不能成爲鑑定眞理的唯一法門的。

在佛教之前的三類哲學家，最後一派爲經驗論者。我們發現：佛陀嘗自認爲一隱者及婆羅門，具有豐富的學識⑦。此事清楚反映出佛陀並無自誇或自認他具有一獨特的求知方法，而爲同期或在他之前的宗教家們所無。但重要的分別是，求知的結果，佛陀所得到的結論和他的先輩却有不同的。例如，奧義書學者，依據這種經驗方法創立自我和大梵是一的理論，解脫則在於對此事實的認識。較後期的奧義書學者則以爲梵天創造世界，創造者與被創造者(個我)本來一體。佛陀在「梵網經」(Brahmajala sut-tanta)⑧裏指出，諸沙門與婆羅門，由於瑜伽禪定的成就，而獲得神通，他們以此相信世界(大梵)和自我(個我)是永恆的，又相信世界是被一神(自在天 Isvara)所創造。事實上，佛陀認爲這種知識的內容與最後眞實並不相同，更不承認這些知識能得解脫。人從神通所獲得的知識，佛陀祇能視之爲求到達目的的工具之一，而非目的自身。佛陀以爲此類知識，常被一己之喜惡所染，結果引出各種教條式的信仰，而阻礙人的如實觀(yathābhūta)，更阻礙人到達無執的絕對自由的解脫境界⑨。但此直覺智慧，只有在不受愛惡左右時，纔能使人了解事物的本性，而生相應的行爲，並獲得解脫。這點我們將在下文再論述之。

其次，奧義書學者在最後的分析中，認爲人的智慧與識見，並不由於個人的努力，而是由於梵天的恩寵與扶持，或某種不可思議的神秘力量，但佛陀不以爲然。佛陀認爲，這不過是自然的、而非超自然的事件。神通的產生，亦不過是順緣生的序列而起(dhammatā，即緣生性)⑩。禪定(Samadhi，三摩地)亦常爲緣生法所約制，例如此種精神的集中就是獲得神通的原因，並由此而使人體證存在的眞實⑪，因此眞實的某些方面是不能單靠普通的知覺去了解的。

上述分析，清楚地指出一項非常重要的事實，即佛陀認識到各種知識來源的限制。由於認識到這一點，使佛陀否定他的前輩

們所承認的全知<sup>⑫</sup>。佛陀承認有三明 (tisso - vijjā)，包括了：(一)宿命通，(二)天眼通，(三)漏盡通<sup>⑬</sup>。這是六種神通中最重要的一種。

佛教既強調各種知識來源均有極限——推理、感官、甚至神通，佛教是否被視為懷疑論者 (Skepticism)？當然不，相反地，對知識的極限加強認識，就是要防止人們墮於思辨之網 (ditthijāla) 中，誤將虛妄變真實。如實智 (yathābhūtañāṇa) 就是要知道何者是存在，何者是不存在 (santam āv arthitū Nāssati, asantam vā n'arthitū ṇāssati)<sup>⑭</sup>。

佛陀更認為主觀態度如愛惡<sup>⑮</sup>、貪 (chanda)、瞋 (dosa)、癡 (moha)、與怖畏 (bhaya)，均使人不能透視事物的真實<sup>⑯</sup>。如能把此類主觀偏見及某種思考習慣消除，則對了解事物的有極大的幫助。有關這一問題我們將在研究佛教的無我論 (anatta) 時再深入討論。

佛陀發覺主觀偏見嚴重地影響了人對真理的理解與體證，使他在證得正覺後不願說法<sup>⑰</sup>。後來決定傳道，他採取了次第漸進的教導方式 (Ānupubbikathā)，因人的不同氣質與才能而施教。

被問及如何獲得正當了解 (Sammā dīṭhi, 正見) 時，佛陀指出兩基本來源：「[1] 別人的證見 (parato ghoṣa) 和 [2] 如理作意 (yoniso manasikāra) 」<sup>⑱</sup>。

我們已看到佛陀對天啓或聖言的知識來源的批判，可是他的批判却並非全是破壞性的。事實上，他的批判主要是針對那些執着上述方法是唯一有效的知識來源的講法。於此我們可發現佛陀亦認可聖言為求取知識的初步，蓋別人的證見或報導可以再加以自己的經驗印證。聖言本身固然是可以是真或假，但如理作意則包括了經驗和推理。所以佛陀認許經驗、感官、神通、及以經驗為基礎的推理四者為知識的來源。

原始佛教並未否定感官知覺的可靠性。事實上，知覺與料 (phassa, 觸) 是我們了解世界知識的基本來源。但同時，佛陀却又強調這些感官知覺有誤導的傾向。這不是感官知覺本身出錯，

而是由於人的習慣訓練，使他對所見、所聽、所感等等作出不同的解釋而已。

中阿含部曾經描述感官知覺的活動過程，同時指出感官知覺如何使人誤解：

「因眼與色境，嗅，諸賢者，而生眼識，三者之和合而生觸，由觸而生受。彼有所受，即有所想，彼有所想；即有所思；彼有所思，即有所取；彼有所取，即生分別 (概念)。這將使他在過去、未來、現在三世中被眼根所取的色境所擾<sup>⑲</sup>。」

這一公式始於一無人稱的觀點，而且基於普遍的因果律 (paṭiccasamuppāda, 即緣起法)，其文句常如此陳述：「此生則彼生，此滅則彼滅，此有則彼有，此無則彼無。」(參看第三篇) 這無人稱的陳述，發展到「受」(vedanā) 之後，其描寫的方方式和文法結構均有改變。即改取一人稱的帶動聯想式的進路，所以採用第三人稱來結構：「彼有所受，即有所想」等等。在這裏，可發現自我意識的介入，繼而影響整個知覺的過程，終而形成各種干擾。據註釋者說，這種干擾有三種：貪、瞋、癡。在這攝取外境過程的最終階段，或可說是極有趣：「顯然，這已不是單純的結合過程，亦非故意導向的活動，而是無可改變的力量施向一連串的客觀事物的序列。在知覺的最後階段，他本來是主動者，已轉為無能為力的被動者<sup>⑳</sup>。」正如上文所述，主觀態度如愛惡，干擾感官知覺，是會使知覺變形的。禪定的過程，與神通的成就，在某一意義下是對此類主觀偏見的消除。可是，正如我們已知道的，即使鍛鍊成神通感覺，並以此體證事物的實相，據佛陀說，這些在佛教之前的思想家，仍被他們的主觀偏見干擾其對事物的了解。所以，即使有人練就神通感覺如宿命通之類，仍會相信一形上學的實體，如真我、或宇宙的創造者、萬能的神。因此，各種神通經驗，是不應成為形上信仰的基礎。統計在原始佛教時被認可的神通，約有如下幾種：

(1) 神足通 (iddhividhā) —— 它不是一種知識而是一種力量。它包括各種在禪定時由意志力量而展現的神變<sup>㉑</sup>。

(2) 天耳通 (dīpāsota) —— 遠距離的聽覺能力，能超過平

常聽覺所能至的音域。如此對聽覺的領域和深度的增長，使人能直接感應某類相關的現象；在普通情形下，這些現象只能間接推論出來。

(3) 他心通 (cetopariyāṇā) —— 能了解別人內心的情形與活動。

(4) 宿命通 (pubbenivāsanañāṇa) —— 這是一種感覺自己已往歷史的能力。它依靠記憶而成，對已往經歷的事，在極深的禪定中，能記憶起來，正如其他力量的訓練一樣。

(5) 天眼通 (dibbacakkhu 或 cut' upāṇāṇa) —— 對被業力驅使，在輪迴下流轉的衆生的生死有所知，它與宿命通一起運用，使人能看到再生的現象。

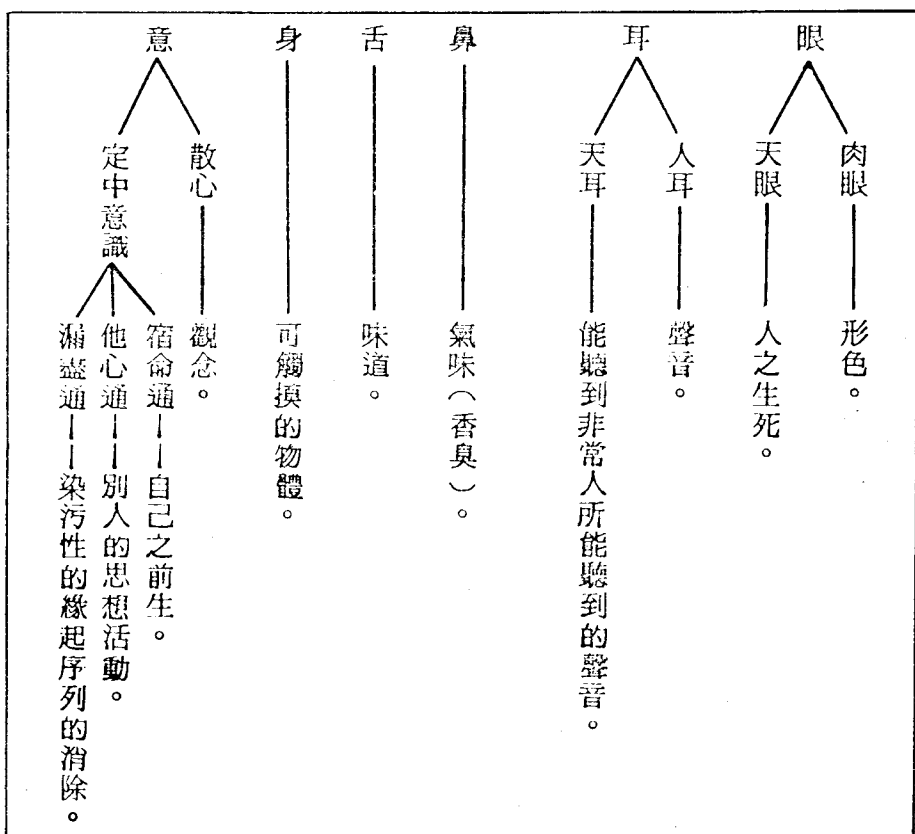
(6) 漏盡通 (āsavakkhayañāṇa) —— 染污性的緣起序列的消除，一切不善法斷盡。加上以上的最後四項神通，就能使人深入了解四諦。

在此可發現，神通與普通知覺有着某種程度的相應。各神通主體亦有它們對應的客體，而且與感官知覺有關。此關係如圖下。

如圖所示，神通各有它們相應的客體，這些客體是不會被普通知覺感應的。這兩種感知的分別似乎在不同深度的深入。直接知覺、感官、與神通均可以使人對現象產生知識；再以這種直覺知識為基石，佛陀歸納出下列有關宇宙 (諸法) 的推論 (一) 緣生 (paṭicasamuppāda)，(2) 無常 (aniccatā)，(3) 苦 (dukkhata) 與 (4) 無我 (anattatā)。此等推理即被稱為比知 (anvaye ñāṇa)。

因此，在對當時流行的知識理論加以批評後，佛陀似已接受某一形式的經驗論 (以普通知覺經驗和神通經驗作基礎)，這種理論在一非常簡短但極為重要的「一切經」(Sabbā-sūta) ②②中明確說出。當時，一位與佛陀同時期的哲人，名為闍奴桑尼 (Jānussoṇi) 的，問及佛陀有關「一切」的問題，這是一形上學問題，即宇宙中的「一切」如何構成。佛陀立即回答他：「一切的意思是眼、色；耳、聲；鼻、香；舌、味；身、觸；意、法 (觀

念)。簡而言之，「一切」即包括六種感官和與之相應的對象，



如上圖中所表。佛陀又指出，別人可能不同意他的說法，而設立其他不同事物去組成「一切」。但此等思考，徒然引出煩惱與憂慮，因為這些東西是在經驗世界之外。這篇簡短的經文就是如此美妙地把原始佛教的全部知識的觀點總結出來。

(下轉第17頁)

中國佛教的反哺作用。如果能妥善應用這些以現代方法編輯出來的日文資料，我國的佛學當不難奠定下相當程度的基礎。

## 七、結 語

如果依照台灣的人口總數與出版數量的比例來說，這些年來台灣的佛書出版狀況算是蓬勃的。而且在書本的裝璜與設計方面，也較以前進步甚多，尤其是天華出版公司的書，每一本都有高水準的美術精緻的排印。但是，如果透視這些出版物的初版年代與內容，則這時代的佛書出版成績，又可說是貧乏的。因為大部份的作品，都只是翻印，而不是創作。換句話說，這種蓬勃的出版現象，主要是印刷技術進步的結果，並不能平行地相應於學術的發展。

佛書市場小，須花費大額編輯費與排印費的書，成本不易收回，當然少人肯印。加上專門研究機構少，沒有佛教大學，佛學院又都不上軌道，缺乏專業研究人才，因此較深入的研究著作也不多见。又因傳統觀念與老方法根深蒂固，新的符合現代國際水準的書，也不容易找。種種原因，乃造成了這種「內容貧乏」的現象。如前所述，中文舊書的翻印，可以使目前台灣的佛學，銜接上民初以來我國佛學的傳統，而日文佛書的翻版，也可以使本地的研究者，銜接上國際佛學的發展潮流。這是我國佛學發展的一個重要過渡期。也是我國佛學界邁向現代佛學研究的奠基時期。因此，雖然出版物缺少原創力的創作，內容貧乏，但却不足以使人對我國佛學的發展，感到悲觀。

筆者以為，要使中國佛學走向復興大道，在出版方面有三件當務之急。其一是中文舊資料的重印與外國新資料的輸入。其二是從事翻譯編寫，亦即利用第一項資料來做加工式的處理。其三是具原創力的寫作，此項最難，必須以前兩項做基礎。這三件事在台灣已經有人逐漸地努力，尤其第一項更是績效斐然。相信其餘二項，在不久的將來，也必會有使人更滿意的成績產生出來。

(完)

(上接第6頁 原始佛教哲學的知識論)

註：

① 佛陀嬰孩時，在淨飯王主持的耕種節日裏，已進入較高層次的禪定。在他未獲正覺之前，佛陀已能清晰地記憶此事，並認為這是最好的方法。

② A 1.189; TD 1.438.

③ Brahmajāla-suttanta, D1.1ff., TD 1.88bff.

④ Jayatilke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London: George Allen & Unwin, 1963), p. 170.

⑤ M 2.170.

⑥ M 1.520.

⑦ Saṅgārava-sutta, M 2.211.

⑧ D 1.12ff.; TD 1.90a ff

⑨ D 1.16-17; TD 1.90b.

⑩ A 5.3, 313; TD 1.485b f.

⑪ A 3.200; TD 2.129a.

⑫ M 1.482.

⑬ Ibid.

⑭ A 5.36.

⑮ Sn 781.

⑯ A 2.18.

⑰ M 1.167-168; TD 1.777b.

⑱ M 1.294; TD 1.50a.

⑲ M 1.111-112; TD 1.604b.

⑳ Bhikkhu Nānananda, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1971), p. 5.

㉑ Vism 405.

㉒ S 4.15; TD 2.91a-b.