

中世紀印度的系統知識及其載體：
論書 (Śāstra)、見(Darśana)及班智達 (Paṇḍita)

劉宇光

(香港中文大學 哲學系 兼任助理教授)

刊於《世界宗教學刊》(*Journal of World Religion*) 第六期

(臺灣嘉義: 南華大學 宗教學研究所, 民國九十五年 (=2006年) 6月), 頁 39-84

經歷過世俗化的洗禮 (secularized) 後, 宗教在現代文明公 (public)、私 (private) 領域的劃分中被撥屬私人領域。這一方面有助保障個人信仰自由的權利, 但另一方面也把宗教理解為僅關乎個人內心的主觀信仰。宗教領域的這種大幅萎縮稱為私域化 (privatization)。這一現象優劣孰是並非本文在此所要解答的課題, 但現代以私域化的角度來理解宗教的基本性質, 卻同時也透露了宗教不應是什麼, 這一方面暗示宗教無關社群的公共生活, 另一方面也暗示宗教只是信仰, 非關理智, 輕則不相干, 重則對立不相容。

本文的目的是以中世紀印度為例, 探討在前現代的傳統文化脈絡中, 對宗教性質的另一種理解。當然, 這不是要“維護”傳統, 卻只是試圖越過現代價值慣習的限定, 儘量同情地理解傳統世界的某些觀點。我們在下文將會看到, 雖然在傳統印度, 靈性 (spirituality) 與解脫 (liberation) 確實是宗教的核心, 但從整體上講, 宗教從來都不只是被化約為純屬個人內心的主觀信仰, 宗教被視作文明 (civilization) 體系, 與社群生活及知識實踐皆關係密切, 因此公共向度及智性向度是傳統世界的宗教其中兩個不可或缺的必然成份, 兩者所以是必然, 乃在於兩者皆被視為宗教解脫或靈性實踐的踏腳石, 這種觀點在進入宗教文明的高峰, 形成經院學 (scholasticism) 體系時最為明顯。本文暫擱下宗教的公共向度不議, 先只集中討論以經院學的形態作為文明的高峰時, 宗教如何同時又是一項智性事業 (intellectual enterprise)¹。在此借助中世紀婆羅門教及佛教共用的梵文文類特定概念「論書」(śāstra), 探討宗

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

教文明的智性向度，而論書是古典印度系統知識的載體。除「論書」以外，本文也會涉及與「論書」關係密切的另外兩個概念，分別是「見」(draśana)及知識人類型概念「班智達」(paṇḍita)，以共同說明「論書」的基本特質。

在佛教漢語中被譯為「論」的印度文類概念，其原梵文śāstra是中世紀婆羅門教及佛教共用的術語，雖然兩者對其涵義及性質的理解是同中有異。本文將在這一對比下，探討這文類概念的基本特質。從梵文字源學(etymology)來說，「論」(śāstra)是源於動詞字根√śās，原意是指「教誡、教勅、教訓」²，而字尾(suffix)補語tra則是指「工具」³，即「作為教誡的工具」⁴。能踐行此，並因而勝任教導他人者，梵文稱為śāstrī，即「調御師、善知識、大師」⁵。及後，當śās一字的意思由早期較偏重身心行為的教誡變為兼指或轉重學理時，遂出現śāstra一字的新義，專指載負「學問、義理、學理」的文體，即三藏中的「論」⁶，現代日本學界索性譯為「論書、綱要書」，西方學界則譯為rational discourse, treatise, technical treatise⁷，而精熟於論書的議論者則稱為論師(śāstra-vadin)⁸。

論書在古代印度智性史上有其特殊的重要角色，但誠如波洛克(S. Pollock)指出，現代學界對「論書」性質的探討與「論書」在古代印度智性史的吃重程度不成

² 荻原雲來編纂監修《漢譯對照梵和大辭典》(台北：新文豐出版社1979年，下稱《梵和大辭典》)，頁1326左。

³ 《梵和大辭典》，頁554左。

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

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

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

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

⁸ 《梵和大辭典》，頁1327右。

正比⁹，爲此，波洛克曾就婆羅門教論書的特質進行過系列研究，綜合這一文類的特質如下：(1) 盡力窮盡人類文化活動的類別，因此論書在內容上所涵蓋活動類型的範圍是持續擴大，不斷把前所未觸及的項目納入其分類體系內，以求無所不包¹⁰。尤其觀其內容，對技術知識的重視與對哲學、宗教知識的強調不相伯仲，無分軒輊¹¹，例如關乎社群營生或謀利益 (artha)¹² 之道的稱爲「利論」(artha-śāstra)¹³；規制律法理論的是法論 (Dharmaśāstra)，例如《摩奴法論》(Manava-dharma-śāstra)；詳細闡述舞蹈規則的是《舞蹈戲劇論》(Natyāśāstra)；規制唱誦¹⁴ 的誦律 (raga) 與節奏 (tala) 標準的論書稱爲「唱誦論」(sajgita-śāstra)¹⁵；關乎詩的修辭 (rhetoric) 標準典範的理論闡釋稱爲「莊嚴論」(Alamkara-śāstra)¹⁶；對性愛活動的理論闡釋稱爲「慾樂論」(Rati-śāstra)¹⁷；(2) 人類的一切活動都有其應服從、遵循的法則，對有關法則進行有系統的理論闡釋就是論書的目的，論書所提供的不是日用而不察的隱默之知，卻是對不同類型的文化活動所依據的法則，完整而自覺的理論說明，既指對

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

¹⁰ 論書不厭其煩地逐項枚舉它所討論的事項與活動，形成一涵蓋面甚廣的清單，從政治、國法、持家、語法、詩文、營生、農藝、御象、著史、軍訓、藝術、醫學、天文、廚藝、儀式等到巫術、用毒、瑜伽、性愛等上百項文化項目。S. Pollock, "The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History", *Journal of American Oriental Studies* 105(3), 1985, p.502; S. Pollock, "The Idea of śāstra in traditional India", p.20。

¹¹ S. Pollock, "The Idea of śāstra in Traditional India", p.18。

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

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

¹⁴ 古代的佛教翻譯者把 sa j gita 譯爲「結集、等誦」，因爲 sa j gita 一字是由前加字 sa j (一起) 加上字根 √ gi (唱誦) 及過去受動分詞 ta 組成，指：一起唱誦的情況。在這種唱誦中，特別重視梵文的音節、發音及捲舌音等。

¹⁵ 見第二屆印度學學術研討會論文，陳碧燕教授〈南北印度古典音樂文化分歧之宗教因素探討〉(南華大學宗教學研究所、政治大學宗教主辦 2005 年 10 月 7~8 日)，頁 1-2。論文特別提到論書是對音樂知識作理論性學術探討的文字論述。

¹⁶ 黃寶生著《印度古典詩學》(北京：北京大學出版社 1993 年)，頁 217-278。

¹⁷ K. G. Zysk, *Conjugal Love in India: Ratisastra and Ratiramana: Text, Translation, and Notes* (Leiden Boston, MA: Brill 2002)。

法則的知識，也指依法則而有的知識，不管這些法則是關乎可見義¹⁸ (dr̥ṣṭārtha)或是不可見義 (adr̥ṣṭārtha)¹⁹，因此可以說，論書所講授的遠不只是知事之其然，更根本的是要知事之所以然；(3) 論書所要描述的不是實況中經驗的累積，卻是要從規範的 (normative) 角度制定所有活動的標準，透過建立典範，並形之於文本，以維護各種人類文化領域應有品質的普遍性與隱定性²⁰，並構成傳統。因此論書旨在借助建立不同的文化及生活領域的公共規範，來建構全新的實踐或把既有的活動納入規範的管束內²¹；(4) 這種規範固然有倫理的意涵，也同樣涉及認知與行動，然而論書所彰顯的規範雖然有價值意味，但這種價值既不是世俗的或人文的，卻是超越的與啓示性的，畢竟婆羅門教是把論書理解為吠陀(Vedā)的肢體，享有作為準吠陀的神聖根源，故此透過論書來掌握知識，這只是在“回歸”的意義下，復原與根源的關係，重溫已“本具”的法則，卻不是以發展或進步的角度來看待知識的增長²²。從理論上講，對婆羅門教而言，論書 (śāstra) 的內容是不增不減的。換言之，論書所代表的是「大傳統」或「正統」知識的權威所在。系統論述并非只為理解，却是為了依理解來進行身體力行，故「論」規定、支配、指引在日常生活實踐中，所應遮止或表現的行徑²³，從而既具價值上的規創性，亦對受者發出要求服從及依之實踐 (加行，prayoga) 的指令，既把法則變成事實，也讓法則生產價值事實。故解與行之間設定為價值性的因果關係，透過文法關係闡明人類文化活動的規

¹⁸ 有關dr̥ṣṭārtha，可分析成兩個字，即dr̥ṣṭa-ārtha，dr̥ṣṭa是由字根√dr̥ṣ (看見) 加上過去受動分詞 (pp)的ta所組成，即√dr̥ṣ+ta=dr̥ṣṭa。再者，ārtha除作「利、塵」等解外，亦作「義」解。因此dr̥ṣṭārtha是指具體可見，「有見有對」的對象，故譯作「可見義」，反之adr̥ṣṭārtha則指抽象不可見，「無見無對」的對象，故譯作「不可見義」。

¹⁹ S.Pollock, “Playing by Rules: śāstra and Sanskrit Literature”, pp.303-304; S.Pollock, “The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History”, p.499, 511。

²⁰ S.Pollock, “The Idea of śāstra in Traditional India”, pp.18-19; S. Pollock, “The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History”, p.506。

²¹ S.Pollock, “The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History”, pp.504, 507, 510-511; S.Pollock, “Playing by Rules: śāstra and Sanskrit Literature”, p.304, 308。波洛克從康德 (I. Kant) 哲學，借用了建構性 (konstitutiv) 及軌約性 (regulativ) 兩個概念來解釋論書所建立的系統法則與經驗實踐之間的關係。

²² S.Pollock, “The Idea of śāstra in Traditional India”, p. 20; S.Pollock, “Playing by Rules: wastra and Sanskrit Literature”, p.302; S.Pollock, “The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History”, p.512。

²³ S. Pollock, “The Theory of Practice of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History”, pp. 499, 501, 507; F.X. Clooney, “Scholasticisms in Encounter: Working Through a Hindu Example”, in J.I. Cabezon (ed.), *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspective* (SUNY 1998), pp.188-190。

則，同時透過依法而行，把活動所涉器世界價值化²⁴。故在印度，人獸之別在於「知」，但「知」不是由生活經驗所自然累積，却是依「論」的指引作踐行而學得²⁵，所以「知」是以合乎「論」的規格為準。舉凡知悉如何實行但不知其理據，或知其理據但不依之踐行，或不知其理據但妄加踐行，都概屬「不知」。故如理行事就是法則創造的產物，而行者本人亦不外是「論」或「學說」的用例。在「論」的原有文化及社會脈絡中，讀者被要求以謙卑的態度受教於論書，受論書的知識所重塑與規範，而不應透過“消費”論書，來凸顯個體性的創作²⁶。隨着婆羅門教由古典階段(公元前六世紀到元前三世紀)發展到中世紀(公元四到十世紀)，論書所涵蓋的內容範圍、系統的嚴密程度、分類的周延及法則的規範程度已形成非常完整的體系，把生活及文明的一切領域皆價值化，並整合在宗教大傘下²⁷。

帶着對婆羅門教論書性質的上述理解，下文轉過來看看佛教的「論書」(śāstra)。佛教三藏(tri-pitaka)是經(sūtra)、律(vinaya)及論，但在部派佛教階段的「論書」是指阿毘達磨(abhidharma)，故論藏是阿毘達磨藏(abhidharma-pitaka)，而不是 śāstra-pitaka。早期部派佛學說一切有部(sarvastivāda)的「六足一身」論，其中的六足(sas-pada)論用的都是 abhidharma，只有一身(eka-kaya)的《阿毘達磨發智論》(*Abhidharma-jñāna-prasthana-śāstra*)才用 śāstra，及後《阿毘達磨大毗婆沙論》(*Abhidharma-mahāvibhāsa-śāstra*)也繼而用 śāstra，其時是公元一、二世紀，到公元三、四世紀之際，才出現「論疏」(bhāṣya)，例如《阿毘達磨俱舍論疏》(*Abhidharma-kośa-bhāṣya*)，因此 śāstra 是部派後期及大乘階段才使用的術語，故「論」的概念，是經歷阿毘達磨(abhidharma)、句(pada)、阿毘達磨論疏(bhāṣya)、論(śāstra)及論疏(vṛtti, bhāṣya)才定型。

²⁴ S. Pollock, “The Theory of Practice of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History”, p.504。

²⁵ S. Pollock, “The Theory of Practice...”, p.500。此亦是為何以專技語言書寫，迴避日常自然語言的歧義，以便精確傳授知識。

²⁶ P. Griffiths, “Scholasticism: the Possible Recovery of an Intellectual Practice”, in J.I.Cabezón (ed.), *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspective* (SUNY1998), pp. 208-213; P. Griffiths, *Religious Reading: The Place of Reading in the Practice of Religion*, pp.60-76.

²⁷ S.Pollock, “The Idea of śāstra in Traditional India”, pp.17-19, 25; S.Pollock, “The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History”, p.503。

單純從信仰的角度來說，傳統佛教對三藏 (tripitaka) 當中，經、論之別的法是：經屬佛語，部派階段的阿毘達磨 (abhidharma) 及大乘階段的論書 (śāstra) 則是歷代佛教學人對佛語的闡釋。然而這種信仰式的界說並無助於我們具體掌握論書的性質。在大乘佛教的傳統中，漢傳佛教歷來重經輕論，這種態度在整個中文思想界中影響非常深遠，例如著名的當代新儒家學者牟宗三，他對佛教的「經」與「論」之間的關係及角色的獨特判斷，就是來自漢傳天台宗智者大師對論書好學深思性格的厭惡。牟宗三寧願採取同情一般信仰者的角度，來質詢論書佛學因好嚴謹的理性分析，從而有損佛教的宗教信仰²⁸。

因而在此可用作討論的例子，唯屬印-藏佛教。藏傳佛學對經、論的態度剛好與漢傳佛學背道而馳。除密續及律藏外，西藏學者的論著近乎全部著墨於論書及其內容，即「見」或「宗義」，對經卻近乎隻字不談，以格魯派著名學者嘉木樣·協巴 ('jam dbyangs bzhad pa'i, 1648-1721) 為例，他的作品合共 143 種，扣除密法與戒律，餘下的顯教作品 50 項全部關乎論書，無一涉足經。藏文大藏經的安排也反映出對論的特殊重視，因為論書被單獨抽出來成立丹珠爾 (bstan 'gyur)，有別於收藏經、律的甘珠爾 (bka' 'gyur)²⁹，曾接受過標準學僧訓練的現代學人證實，除因為儀式的需要而習誦過篇幅極簡的《心經》外，整個學僧社群幾乎絕口不談經³⁰。

傳統的印-藏佛教史論著以《多羅那它史》(Taranatha)、《青史》(de bster/ther sngon po) 及《佛教史大寶藏論》(bder bar gshegs pa's bstan pa'i gsal byed chos kyi' byung gnas gsung rab rin po chei' mdzod, 下文稱《布頓佛教史》) 三者為代表，三者的重點稍有差異，《青史》詳於藏而略於印，《多羅那它史》則反之，唯《布頓史》是兼顧印藏二者。《布頓佛教史》對佛教論書的性質作過相當篇幅的說明，雖然布頓開宗明義以「改造三毒煩惱因及防護陷惡趣」這一規範觀點說明「論書」的宗教旨趣，但進入主題時，卻是以「五明」(梵：pañca vidya, 藏：rig pavi gnas lnga 或 rig gnas lnga) 這一知識分類體系來定義「論書」的性質，五明是指因

²⁸ 牟宗三《中國哲學十九講》(臺北：學生書局 1983 年)，頁 286-289。

²⁹ J. B. Wilson, "Tibetan Commentaries on Indian śāstra", in J.I.Cabezón and R.Jackson (ed.), *Tibetan Literature: Studies in Genre* (Snow Lion Publ., 1996), pp.126-128。

³⁰ G. Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk* (Berkeley: University of California Press 2003), pp.168-182。

明(hetu-vidya)、聲明(śabda-vidya)、工巧明(śilpa-vidya)、醫方明(cikitsa-vidya)及內明(abhyatuma-vidya)，尤其當中所枚舉的學科分支及典籍例子³¹，值得注意的是甘珠爾根本就是以五明來劃分藏文論書的總集，因此論書在宗教文明的經院學體系中，實帶有百科全書(Encyclopedia)的本質³²。藏傳佛教從寧瑪派³³到格魯派³⁴也是以五明或十明這知識分類體系來定義「論書」。這充份反映威爾遜(J. B. Wilson)指出的特質，即使在佛教的脈絡，論書(śāstra)的題材依然是指全體知識，而不限於諸如形上學、知識論、宇宙論、理則學或存有論等哲學領域，也明確包括天文歷算、工藝技術、文法學、詩學、修辭學、醫學³⁵等等³⁶，尤其布頓特別在據五明來定義論書前，引述《大乘莊嚴經論》(Mahāyāna-sūtralaṃkāra)「菩薩不學五明處，聖亦難證一切智」一語³⁷，即佛教的大乘行者是依五明習得一切智(sarvajña)，五明據世俗、勝義二諦原理被分類³⁸，這表明儘管從存有論來說，空性(śūnyatā)才是最究竟的性質，但唯有同時掌握不同領域的具體緣起性相是如何成立及變化，才算是對真實的完整知識。因此五明當中雖然只有內明(adhyatuma-vidya)涉足存有論意義下事物的究竟性(即「空性」)及對其的理解，但餘下四明仍然構成證得一切智的必要條件。因此，對已經發展到達致經院學水平的宗教文明來說，盡量完整地理解事物的具體細節，乃至不同類別事物之間在現象層次上的差異，其意

³¹ 布頓著，郭和卿譯《布頓佛教史》(上)(臺北：華宇出版社 1988年)，頁 35-45。

³² 見白館戒雲(Tshul khriṃs skal bzav Khav dkar)著，慧光譯〈西藏大藏經及其影響〉，《覺群》第四輯，pp.385-386。

³³ 寧瑪派見土登嘉央列學丹貝堅參北絨波著，斯農平措(劉勇)、貢保扎西譯《噶陀金剛寺志》(北京：民族出版社 2002年)，pp.86-89。

³⁴ 格魯派見久美昂波(dkon mchog 'jig med dbang po, 1728-1791, 二世嘉木樣)著，楊世宏譯《卓尼版《丹珠爾》大藏經序目》(蘭州：甘肅民族出版社 1995)，頁 52-56, 102-108。

³⁵ 對佛教教團與醫學之間的關係，見K. G. Zysk, *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery* (New York: Oxford University Press 1991; 陳介甫，許詩淵中譯，甘迺斯·齊思克著《印度傳統醫學：古印度佛教教團之醫學：苦行與治病》台北：國立中國醫藥研究所 2001)；對醫學與婆羅門教之間的關係，見齊思克另一論著，K. G. Zysk, *Religious Healing in the Veda: Religious Medicine: the History and Evolution of Indian Medicine* (Originally published in *Series of Transactions of the American Philosophical Society* Vol.75, at Philadelphia: American Philosophical Society 1985; New Brunswick: Transaction Publishers 1993)。另藏傳佛教與醫學之間的關係，見K.R.Schaeffer, "Textual Scholarship, Medical Tradition and Mahayana Buddhist Ideals in Tibet", *Journal of Indian Philosophy* 31, 2003, pp.621-641。

³⁶ J. B. Wilson, "Tibetan Commentaries on Indian śāstra", in *Tibetan Literature*, p.125。

³⁷ 《布頓佛教史》，頁 35。

³⁸ 《五明論》(bod kyi rig lngavi rnam gzhas)，王堯、王啓龍、鄧小詠著《中國藏學史：1949年前》(《20世紀人文學史研究叢書》，北京：民族出版社、清華大學出版社 2003年)，頁 16-17。

義與重要性絕不下於有關事物在究竟或存有論層次上的“同質”，後者不單遠不足以掩蓋或取代前者，勿寧是依前者才得以被充實地理解。正因如此唯有五明，而不是獨學內明才構成完整知識。而論書就是五明的載體，論書是使用經過嚴格界定的專技語言，依論議的方式來載負五明。所謂「論議」，《瑜伽師地論》卷十五指出是「藉往復問答，以顯揚教義」³⁹；同在《瑜伽師地論》卷八十一進一步解釋「論議」為：

謂諸經論循環研覆「摩怛理迦」…世間一切書、算、詩、論等，皆有「摩怛理迦」。當知經中循環研覆，諸法體相亦復如是。又如諸字，若無「摩怛理迦」，即不明了…又無雜亂宣說法相，是故即此「摩怛理迦」，亦名阿毗達磨。⁴⁰

以上所謂「循環」或「往復問答」都是指運用語言，從不同觀點反覆剖析其意旨道理何在，這是處理不同課題的共通手段。文中多次提及的「摩怛理迦」是梵文 *matrka* 或巴利文 *matika* 的音譯，義譯通常作「本母」，即一論一章在義理上的基本要旨或綱要⁴¹。因此，儘管「論書」本身是宗教文本，尤其五明當中內明的論書更是以宗教核心課題，即解脫及靈性實踐為其主題，但它仍然以智性的態度，視此為知識來進行討論，而明顯有別於同樣屬宗教文本的另一種文類，即「經」(sūtra，在此特別指「大乘經」)，所取的論述進路，後者更多是透過敘事 (narrative) 展現具體處境中的人與事。

若我們對比前述婆羅門教與佛教論書的性質，以下數項特性是基本上一脈相承的，包括：盡量擴大知識體系的涵蓋範圍，以取得知識上最大的完整度；對不同的知識及文化項目的內在結構進行理論的說明；有關的理論都是規範性的，即不是在描述事實，卻是用於指導實踐來創制事實，而且這些規範所具的價值都是宗教性的

³⁹ 《大正藏》冊 30，頁 346a。

⁴⁰ 《大正藏》冊 30，頁 750b；另《大毘婆沙論》卷一二六則界說「論議」如下：「諸(師)共集一處，各以種種異文句義，解釋佛語」。

⁴¹ 《瑜伽師地論記》卷五上：「摩怛理迦云本母，集諸經義論議明元，出生諸經別所詮義，故名本母」(《大正藏》冊 42，頁 403b)；《瑜伽師地論》卷八一：「諸經中，世尊分別諸法性相，反覆解說其義，稱摩怛理迦；又諸聖弟子證諦理，闡論諸法性相之論述，稱為阿毘達磨藏，亦稱摩怛理迦」；《瑜伽師地論》卷八五：「摩怛理迦為欲決擇如來所說…譬如無本母字，義不明了，如是本母所不攝經，其義隱昧，義不明了。與此相違，義即明了。是故說名摩怛理迦」。

；兩者的論書都不同程度地把解脫作為知識對象來作探討，雙方論書都明顯帶有經院學的主要特性。

所以格里菲斯 (P. Griffiths) 指出論書 (śāstra) 徹頭徹尾是學術文體，透過使用專技語言規創自然語言所不具的精確性，來克服歧義，以便成就依慧或智性而起的解脫與教化⁴²。然而，由於波洛克以婆羅門教為例，其存有論觀點與佛教的差別使前文所述，他提出的第四點遭到格里菲斯的異議，這點亦是兩個傳統對論書的主要差異，格里菲斯指出，由於婆羅門教是神權式啓示宗教，且在教理上主張恆常不變的客觀法則，因此傾向把論書定位為揭現啓示性及絕對權威，授予法則的媒介，多於是探討問題，開創義理的工具，故任何新成果與發現都不是前所未知的，却只是已知的物事伸展其更完整的涵蓋面，亦即原型的精確再生產，“新”物事不會對既有體系構成增減或衝擊，認知與踐行之間是單向的因果關係，主從關係明確，兩者之間并非對等互動，實踐不能修改認知，這與佛教的緣起觀格格不入。

但佛教有別於婆羅門教的存有論與宗教觀，仍使它對「論」有自己的觀點，由於佛教在存有論上主張緣起性空，對於差異、分歧、變化並不抗拒，因而更傾向視論書為佛教內部不同學者依時、地的差異而對教義作不同詮釋，提出新觀點，並進行相互檢證的場所，樂於視義理為持續性的動態發展⁴³。因此，「論」所聲稱的完整性與窮盡性亦隨之由原婆羅門教客觀宇宙論或外在形上學式「組構性」(konstitutiv) 的原則，過轉為佛教緣起觀在知性上的「軌約性」(regulativ) 原則；從關乎客觀事實的聲稱過轉為僅屬一實踐上的「理念」(Idee)⁴⁴。所有這些學問文本

⁴² P. Griffiths, “The Doctrinal Study of Doctrine” (Ch.1) of *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood* (SUNY 1994) p.28。

⁴³ P. Griffiths, “The Doctrinal Study of Doctrine”, in *On Being Buddha*, p.51, 55。格里菲斯此一觀點使筆者注意到論書 (śāstra) 更多是大乘佛教的用語，但在佛教內，它的前身其實是部派佛教的阿毘達磨 (Abhidhamma)，阿毘達磨正是部派論師進行佛教內部有關宗教教義及哲學激辯的工具與產物。而在整個印度哲學史中，阿毘達磨式的激辯最早只見於佛教，及後才在佛教大力推動下，亦為婆羅門教及其他外道所仿效。另一方面，波洛克其實有提到，隨着經驗知識在中世紀後期的發展，即使婆羅門教論書的性質亦不無改變，S. Pollock, “The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History”, p.502。

⁴⁴ 康德哲學對此一概念的過轉說的明見 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (R. Schmidt, Hamburg, 1975) 及 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (*Kants Gesammelte Schrift*, Bd. IV, Berlin 1911, Preussische Akademie der Wissenschaften)，前者縮寫 *K.r.V.*，後者是 *Prole.*。「完整性」(Vollständigkeit) 若作為宇宙論原理地被認為實際上存在於對象中，作為世界條件系列中的終極點 (Maximum)(*K.r.V.* A508-509/B536-537)，則它是一組構性

都稱為論書 (śāstra) ，又稱為大「句義」 (padārtha) ，即以文字為手段，掌握對一切現象的理解後，所建立的系統知識⁴⁵，其內容即稱為「見」。再下來我們轉而討論「論書」所載的內涵，即統稱為「見」 (darśana) 的系統知識或系統教理。

「見」的原梵文是darśana，其字根是動詞√ drś，即到 see, to view, to sight⁴⁶，另一同樣被中譯為「見」的梵文概念dr̥ṣti也是源自這一字根⁴⁷ (有關darśana與dr̥ṣti之間的差異，見下文)。Darśana在佛教漢語中依不同文脈分別譯為「見、能見、深見、知見、觀、視、望、現」等⁴⁸，但較常用的譯語還是「見」或「觀」。現代西方學者各有不同的譯語，例如理查德·瓊 (Richard King) 分別以思想學派 (school of thought)、哲學學派 (philosophical school)、系統學派 (systematic school)、理論 (theory)、義理立場 (doctrinal position) 或觀點 (perspective) 譯之⁴⁹；慕瀚諦 (J. N. Mohanty) 譯為見解 (view)、觀點 (sight)⁵⁰；波特 (K. Potter) 指字面是見解 (view)，但實際上是思想體系 (system of thought)⁵¹；馬蒂拉 (B. K. Matilal) 譯為哲學見解 (philosophical viewpoint) 或理性論述 (rational discourse)⁵²；拉達克里希南 (S. Radhakrishnan) 譯為思想體系 (system of thought)、系統思維 (systematic thinking) 及哲學體系 (system of philosophy)⁵³。而馬蒂拉及拉達克里希南都指出，「見」是論書所載負或所生產的產物⁵⁴。比諸於漢語佛典的譯語，現代西方學界似乎普遍更傾向循印度哲學史的脈絡來作考慮，而不只是依字面議來理解。Darśana一字在印

(konstitutiv) 原則；但若否認其公理角色，而把這理念 (Idee) 的有效性過轉為主體及知性問題保留下來，則「完整性」只是指經驗接近完整性，并用屬於經驗本身的東西來限制完整性的擴張，遂使經驗的絕對整體不可能時，它是一軌限性 (regulativ) 原則 (Prole.s.350)，即它是經驗最大可能繼續與擴張原理，不容許把任何經驗性限制作為絕對有效 (K.r.V. A509/B537)。

⁴⁵ 《瑜伽師地論》卷五二：「若依止句，當知一切皆能了達…依五明處分別建立」（《大正藏》冊 30，頁 587c）。

⁴⁶ J. N. Mohanty, B. Gupta (ed.), *Explorations in Philosophy: Essay by J.N. Mohanty: Vol. I Indian Philosophy* (Oxford University Press 2001), p.77.

⁴⁷ S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* (Delhi: Motilal Banarsidass Publ. 1922) Vol. III, p. 68.

⁴⁸ 《梵和大辭典》頁 570 右。

⁴⁹ R. King, *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought* (Georgetown Press 2001), p.xiv, 31, 62, 71, 136, 138, 145.

⁵⁰ J. N. Mohanty, *Explorations in Philosophy*, pp.77-82.

⁵¹ K. Potter, *Presuppositions of India's Philosophies* (Delhi: Motilal Banarsidass Publ.1991) p.88。

⁵² B. K. Matilal *Mind, Language and World*, p.358.

⁵³ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy: Centenary Edition* (London: Unwin Hyman Press 1923,1989) Vol.1. p.27, 43.

⁵⁴ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* Vol.1, pp. 43-44.

度智性史或知識史上，其淵源可上溯到公元前數世紀的古典階段，但若用於指前文所引述的“哲學體系、系統義理”或類似解釋，則卻是公元五世紀以後的事。

Darśana是一個多義詞，其不同詞義之間的連繫雖仍有跡可循，但差異還是明顯的⁵⁵。印度哲學的不同學派會把darśana作為特定學派的專技用語來使用。例如耆那教(Jainism)把darśana(見)與jñāna(知)列為一對對揚的概念來使用，前者指認知進程中，早期階段那尚欠細節的整體認知，後者是指進程中的稍後階段形成對細節的理解⁵⁶。暫擱不議，作為一個可通行於全體印度哲學的共用概念，darśana有兩義，首義指古典階段覺者的非體系性洞見；其次是已成為一套學問的系統哲學學說，即所謂哲學學派，第二個解釋基本上是指學術或知識體系，實例是公元五世紀以後中世紀正統婆羅門教的六見(sad-darśana)⁵⁷，即勝論(Vaiśeṣika)、數論(Samkhya)、正理派(Nyaya)等⁵⁸及包括佛教在內那些否認吠陀(Veda)神聖性的其他非正統學派。有學者認為大乘佛教中觀師清辯(Bhāvaviveka)是首位正式把darśana一詞用於指「系統哲學」的人，因為他的《中觀心論》(*Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*)是印度哲學史上有案可稽的首部論著，用這詞來稱謂婆羅門教內外的所有系統哲學學說。故此前述現代學人的譯語說明他們主要是根據中世紀經院階段來決定darśana所指的意思。以下將從性質、結構、範圍來說明darśana作為印度中世紀經院學階段“系統義理”的特性。

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

⁵⁵ J. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, p.109.

⁵⁶ S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, p.189.

⁵⁷ S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* Vol.III, p.68。

⁵⁸ R. King, *Indian Philosophy*, p.44。

實踐上的現證多於單純智性上依名言所作的間接認知⁵⁹。對darśana性質的這種理解雖然未致於完全否定名言概念的角色，但往往只視之為一有待被揚棄的過渡性工具，而不會認為它有獨立的意義或角色。

然而，以慕瀚諦 (J. N. Mohanty) 及馬蒂拉 (B. K. Matilal) 為代表的另一批學者卻對上述理解頗不以為然，甚至提出甚為嚴厲的指控與猛烈的批評，指此為已是陷身東方論述 (Orientalism) 窠臼中的陳腔濫調 (clichus)⁶⁰，以簡化的二元對立架構淹沒了如下事實：印度哲學雖然有實踐、禪觀、密契體驗等宗教相關側面，但這無違於可以同時在理性上具備高度認真的思辯分析之要求，二者并非必不相容。慕氏等認為依字源學的分析為據，把darśana定為直觀意義下的「見」，這是誤導性的，其錯誤推論得出印度哲學無關智性與理性分析的結論，這都不符事實。雖然darśana的確有其涉及實踐的向度，但不能因而視智性與解脫之間一定是不相容，偏面跨大解脫論，對兩者關係這一誤解無助於從學理上說明「見」的內在結構⁶¹。漫無節制地跨大宗教直觀或解脫的元素很容易造成一種錯覺，即有違事實地強調「見」是靜態及圓滿的，並暗示不同「見」之間是「互不相干」(discontinuities)⁶²，但事實上「見」往往是在彼此無盡的互動中，在不斷遭對方批評的壓力下成長。所謂“互動”是指不同學說之間充滿戰鬥性的對辯，所顯現的動態其實才是印度哲學史的常態，他們或訴諸理性分析、推論與批判⁶³，或訴諸經驗及知覺認知⁶⁴，而這些方法正正就是哲學實踐的主要手段。因此儘管「見」每多是有宗教背景的系统教理，但每一傳統內部，或不同傳統之間在進行批判與辯論時，對理據及證據的

⁵⁹ 較早期的現代印度學人每多持類似觀點理解「見」(darśana)，見M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy* (Delhi: Motilal Banarsidass Publ. 1930, 1993) p.77, 182-183; D. Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy* (Delhi: Motilal Banarsidass Publ. 1960, 1991), p.13.

⁶⁰ 由於提出指控的部份內容與darśana無直接關係，所以這一部份不在本文作交代，見筆者文〈從現象還原法試探「五重唯識觀」的哲學意涵〉一文，刊於《現象學與人文科學 第三期：現象學與佛家哲學》(*Journal of Phenomenology and the Human Sciences* 3rd Issue, 香港中文大學 現象學與人文科學研究中心 2007年) 第一節。

⁶¹ J.N.Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking* (Oxford: Clarendon Press 1992). 1992, p.17; J.N. Mohanty, *Classical Indian Philosophy*, p.145.

⁶² R.King, *Indian Philosophy*, p.142; R. King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the Mystic East* (London: Routledge Press 1999), pp.137-138.

⁶³ J.N.Mohanty, *Classical Indian Philosophy*, p.145.

⁶⁴ R. King, *Indian Philosophy*, pp.38-39。這通常指現量，尤其根現量，而對現量本身性質的理解也常是爭論焦點之一。

要求，在性質上實與哲學並無二致⁶⁵，在印度哲學史上，哲學體系以批判對方作為常態存在方式。自四世紀以降的印度哲學，普遍以認知作為哲學的首出課題⁶⁶，不單每一個印度哲學學派都各自有相應的量論學說，且都以認知為哲學分析的起步點，印度哲學各大學派之間，或同一宗教內部所展開的教義或哲學學術辯論幾乎全部由知識論入手⁶⁷，並以此為其他辯論課題的基礎⁶⁸。慕瀚諦指，印度哲學用於指「系統義理」的是梵文darśana (見)一詞，一個組織完整的「見」不單包括對實在的性質(nature of reality)的理論說明，也包括對其認知依據的性質(nature of cognition)的理論說明，故「見」是由有關「所量」(prameya)的理論及「量」(pramana)論合成，這是印度哲學對存有與認知之間關係的典型安排，儘管不同學派的内容與偏重各有不同，但皆以此為架構⁶⁹。

若以佛教為例，「見」實際上是五明的知識系統，因此其內涵必須是以智性為主的⁷⁰，且以無所不包為目標。由於完整的「見」是由所量與能量合成，因此所作的任何真理宣稱都不得受到來自內部的節制，即不能有違於在量論部份對主體認知能力的有效性與限度的規定⁷¹。所以一個結構完整的「見」有兩組主要向度，第一個是能知與所知的認知向度，第二個可姑且稱為現象與本質的存有論向度。若以佛教為例，即五明知識分類體系中內明與餘下四明之別，如勝義、世俗二諦或空性與緣起之別。正因如此，所以「見」(尤其有關所知事的理論說明)在最核

⁶⁵ J. N. Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought*, p.8。

⁶⁶ 事實上佛教是印度哲學中開此先河者，公元五世紀唯識宗背景的佛教量論更把這一轉向推向高峰，自此迫使幾乎全部印度哲學學派以認知問題作為哲學首出課題，若欠佛教的角色，難以想像印哲會變成什麼樣子，見J. N. Mohanty, “The Hindu Philosopher’s Criticism of Buddhist Philosophy”, in *Exploration in Philosophy*, p.115。

⁶⁷ 印度哲學的知識論辯論始自佛教，部派佛教對知覺問題的歧義即為典型例子，有著名華裔學僧法光法師的分析，見Bhikkhu K.L. Dhammajoti, *Abhidharma Doctrine and Controversy on Perception* (Sri Lanka: Centre for Buddhist Studies 2004)。

⁶⁸ J.N.Mohanty, “Phenomenology and Indian Philosophy: The Concept of Rationality” *Journal of British Society of Phenomenology* 19 (3), 1988, p.271; also N. Bandyopadhyay, “The Buddhist Theory of Relation between Prama and Pramana”, *Journal of Indian Philosophy* 7, 1979, p.43。

⁶⁹ J.N.Mohanty, “Remarks on the Pramana Theory: General Observations on Pramana-Prameya Theory”, in *Reason and Tradition in Indian Thought*, p.227; 又J. N. Mohanty, “Nature of Indian Philosophy: Theory of Pramana”, in *Explorations in Philosophy*, p.6。

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

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

心的狹義部份固然指系統義理或系統哲學，但從整體上來說，却是指較廣義的範圍，即「五明」全體，因此它的意義亦隨之擴大為指「系統知識」⁷²。

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

，雖然婆羅門教大多仍堅持一種有別於佛教的客觀立場，但那已經是以知識論的客觀主義取代早期外在形上學的客觀主義，而這一轉換正是因為他們也採納了佛教所提出，以能-所問題作為「見」的基本架構，因此有了他們的這一點轉變，才把由早期佛教點出方向，大乘佛學積極推動，婆羅門教各派最終也採納的，依能-所架構組成完整的「見」之知識論轉向全面建立。在印度哲學中世紀階段的更後期，更徹底地發展出「見」的論理性格，它往往被另一個概念所取代，這即是在印藏大乘佛教口中用於概括小乘經、有二部及大乘空、有二宗的總稱，即「四大宗義」的「宗義」(siddanata, 藏文譯作grub mtha')。布頓《佛教史》談及「論書」時，一方面把「論書」定義為五明的載體，其次在載負內明的一類論書上，他基本上是依「見

⁷² 梵文「見」一詞在內涵上的這一廣、狹之別隱然與西方哲學的古典階段對philosophia (哲學) 一詞廣、狹二義的不同使用範圍遙相呼應。這一點頗饒富趣味，因為在古希臘階段，philosophia廣義上指的是學問、統系研究，甚或不同學術科目中所從事的，對知識的理解陳述，當中包括大量今天所謂「自然科學」的成份，所以philosophia的廣義定義是指知識 (knowledge)、系統研究 (systematical studies)、學問 (science) 或德文所謂Wissenschaft (科學、學問)。而形上學、存有論、知識論等狹義或核心義下的「哲學」則稱作「第一哲學」。這一區分與「見」可用於單指內明或指全體知識 (即「五明」) 頗有相近之處。

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

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

」與「行」來作進一步的分類，「見」是「行」的依據，而兩者之中，「見」的份量佔壓倒性的比例⁷⁵，這反映「見」是內明類論書的主要內容。

最後，與中世紀印度(及其繼承者，例如西藏)經院學式智性系統載體「論書」有關，應該注意的還有一個梵文概念，即班智達(Paṇḍita)。在中世紀印度，知識人有兩種主要的類型，即「班智達」及被中譯為「善知識」的梵文kalyana-mita或巴利文kalyana-mitta，兩者共通之處在於：都是宗教文明體系的學者，因此智性與德性的兼具若不能經常都是事實的話，起碼仍是公認對學人作的期望與要求，是一常態的標準，因此二者都應既是經師又是人師，既作言教亦作身教。然而，兩者之間還是有差別，這主要表現在對智性的不同運用上，「善知識」更多是指在五明或十明的系統知識中精深於一門者，而通常都是「內明」，「善知識」一詞的藏譯是dge ba'i bshes gnyen，縮寫是dge bshes，也就是藏傳佛教中以精通佛學為要求的傳統學問寺的高等學位“格西”⁷⁶。

反之，班智達則是以博學為定義，Paṇḍita是由字根√pand(性無能)所生出的字幹，panda(性無能者)加上ita的過去受動分詞所組成(√pand→panda→panda+ita→paṇḍita)。因此paṇḍita是一形容詞，字面義是指「性無能者的狀態」，中文意譯作「智者」。傳統印度認為智者必定是修行人，因此理論上應是遠離或超越情慾的。在印-藏佛教，班智達一詞是用於指五明(或十明)，精通大、小十明者藏文稱為「大班智達」(Paṇḍita chen mo)⁷⁷，如著名的藏傳佛教薩迦派大學者薩迦·貢噶堅讚(Sa skya kun dga' rgyal mtshan, 1182-1251)因博學於五明，故稱薩迦·班智達(Saskya Paṇḍita)。大班智達在中世紀印度也是對佛教大學問寺校長的稱呼⁷⁸。

⁷⁵ 《布頓佛教史》，頁 39-45。

⁷⁶ A. Berzin, *Relating to a Spiritual Teacher* (New York: Snow Lion Publications 2000), pp.44-49。

⁷⁷ 薩迦·班智達與五明的關係見薩迦宗派史(chos 'byung)。見阿旺貢噶索南(Nag dban kun dgao bsod nams)著，陳慶英、高禾福、周潤年合譯《薩迦世系史》(sa skyavi gdung rabs ngo tshar bang mdzod，《西藏歷史文庫》，拉薩：西藏人民出版社 2002 年，第 2 版)，頁 56-62。

⁷⁸ D. Jackson, *The Entrance Gate for the Wise (Section III) Sa-skya Paṇḍita on Indian and Tibetan Traditions of Pramāna and Philosophical Debate* (Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 1987), pp.11-12；G.B.J.Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monks*, pp. 103-105, 138-139；M.Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation and Memory* (New York: Oxford University Press 2000), pp.776-782；“班智達”一稱謂至今仍用於印度傳統學者，J.N.Mohanty及B.K.Matilal出國前所隨正理師即被他們稱為Paṇḍita，見J.N.Mohanty, *Between Two Worlds East and West: An Autobiography* (Oxford University Press 2002), pp.35-45。

藏文稱精通以語言文學為主的小五明(文法、詞學、詩學、戲劇)者為「小班智達」(Paṇḍita chung ngu)。這是依精通聲明，却不是五明中的其餘四明被稱「小班智達」，乃是因為語言是一切知識的載體，因而有優先性，其餘知識都是建築在對聲明的掌握上，故《瑜伽師地論》卷五十二有所謂：「名身、句身、文身，當知依五明處分別建立」⁷⁹，故知語言是一切知識討論的平臺與基礎⁸⁰。

小結: 本文以梵文概念論書(sāstra)為線索，說明在已發展致出現經院學的印度宗教文明中，宗教實踐與解脫的成就從來都不是個人內心主觀的閉門心性修練，無關智性。宗教的動機往往是推動智性探索，建設系統知識的動力，用以饒益眾生，而智性的宗教態度本身亦反過來把解脫作為一個知識問題來認真探索，並且把特定的知識變為成就解脫的必要條件，使宗教解脫得以由哲學實踐來承擔與成就。實本文。

⁷⁹ 《大正藏》冊 30, 頁 587c。

⁸⁰ D. Jackson, *Enlightenment by a Single Means*, p.39; J. Gold, “Sa-Skya Pandita’s Buddhist Argument for Linguistic Study”, *Journal of Indian Philosophy* 33, 2005, pp.151-152。