

導論： 論典的形成、注疏與功能

林鎮國

國立政治大學講座教授 / 法鼓文理學院特設講座教授

法鼓佛學學報第 35 期 頁 1-25 (民國 113 年) · 新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 35, pp. 1-25 (2024)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.53106/199680002024120035001

ISSN: 1996-8000

摘要

論典（śāstra）的講述仍是存在於現代漢傳佛教的活傳統，繼續發揮著知識性、思想性與規範性的宗教作用，有其不可忽略的重要性。在佛教研究領域，不論採取何種方法論入徑，論典也依然是主要的研究對象，並且取得比過去更為精緻的成績。然而，以論典作為宗教與文化的範疇或文類來研究則甚少見，這種情況直到最近因波勒克（Sheldon Pollock）針對印度梵文傳統論典的掘發，才發生典範性的改變。過去絕大部分的研究並未清楚地顯題化論典在其所隸屬的傳統或文化究竟扮演何種角色，發揮何種功能，如何被閱讀，更重要的，如何被使用。有鑒於此，本專輯擬探討以下諸問題：什麼是作為宗教文類的論典？論典如何藉由注疏獲得傳承？在實際的宗教場域如何講論？講論和實修又有何關係？不論是在印度、中國、藏地、韓國、日本或越南，論典與論疏的生產與寫本、刻板的流通為何（敦煌抄本、日本古寫經、江戶抄本、朝鮮與越南傳本）？論典與儀軌有何關聯？講論活動的地域性為何？講讀社群如何形成？不同的講論社群之間如何競爭？講論與論辯的關係為何？在傳播過程中，特別是從印度到東亞，論典的形式出現了哪些變化？論典的翻譯與本地語言和文學傳統有何關聯？解經學和邏輯在論典的注疏中扮演何種角色？論典在經院教育中的角色為何？由於這些問題十分龐大而複雜，非一次專輯所能盡論，更非導論所能全部涵蓋。因此，本導論僅藉由既有的相關研究，略敘佛教論典所源出的印度論典性質及其文化功能，並說明本專輯的根本旨趣。至於全盤性、系統性的研究，則有待來日繼續深耕開拓。

目次

- 一、前言
 - 二、論 (śāstra) —— 古代印度的知識系統
 - 三、作為文化語法 (Grammar of Culture) 的論典
 - 四、śāstra：現代印度教社群中的行為詩學
 - 五、佛教對婆羅門論典的論義
 - 六、「奢薩怛羅」：漢譯佛教論典的受容
 - 七、結語
-

關鍵詞

śāstra、Sheldon Pollock、論典、東亞佛教

一、前言

前些時，重讀牟宗三先生的《智的直覺與中國哲學》一書。他在該書批判海德格人的有限性之主張時，藉由掘發儒道釋三教傳統精義，以肯定人的自由無限心，再度貞定中國哲學傳統的獨特貢獻。他在該書後半部分論及天台判教時，引述智者大師在《維摩經玄疏》中針對時人「輕經重論」的態度，喟嘆「甚可傷也」。¹牟先生完全同意智者大師「經富論貧」的主張，非議「論富經貧」的時下態度。其實，牟先生的批評是有針對性的，也就是對當時支那內學院的歐陽竟無與呂澂師徒，高舉唯識宗論，批評漢傳佛教之「天臺、賢首等宗興盛而後，佛法之光愈晦」。牟宗三認為，「此亦『輕經重論』，迷信『西土大士』之蔽也」（牟宗三 323-324）。在新儒家和內學院跨越二代的爭論上，經論對舉暨是文類問題，解經學、哲學問題，也是詮釋政治的問題。²在此爭辯之外，我們先要弄清楚，「經論對舉」是什麼意思？什麼是「經」？什麼是「論」？至於「論富經貧」或

* 本文及專輯是由聖嚴教育基金會 2022-2023 年資助「佛教論典的形成、注疏與傳播」研究計畫的成果，謹此由衷致謝。本人還要特別感謝在計畫執行過程中簡凱廷助理教授和諸學友的參與協助，包括 2023 年 2 月在政大舉辦「佛教的論典世界」工作坊，堀內俊郎、李勝海、葉少勇、李幸玲、孔令偉、林欣儀諸位教授的參與與貢獻。毋庸置疑的，本計畫成果僅是開端，有待繼續耕耘推進。

1 見智顛，《維摩經玄疏》卷 3：「諸師多採經通論，致令晚生，皆謂論富經貧；今採經論通經意，欲令後生知經富論貧也，敬重大乘真佛所說功德無量，是入道正因。輕經重論，甚可傷也。」CBETA 2022. Q4, T38, no. 1777, p. 534a17-20。

2 牟宗三引智顛批評「外國外人各說一究竟道」，結論「不得『輕經重論』，亦不得專迷信印度論師也。」同上引。

「論貧經富」，則是第二序的評價問題。

「論」作為中國本土的概念，見許慎《說文》：「論，議也。」他接著又說：「議，語也。」「語，論也。」清儒段玉裁注：「如毛說，一人辯論是非謂之語。如鄭說，與人相答問辯難謂之語。」（段玉裁 90、92）論、議、語，皆有論辯是非的意思。此由其從「言」部可以看出，「論」強調不僅是作為語言的活動，也強調作為辨析是非的理性言說活動。此即段氏所說，「凡言語循其理，得其宜，謂之論」。（段玉裁 92）這意思下的「論」，在佛教傳入之前的知識分類，即以先秦諸子的論書為代表，也就是「經、史、子、集」中的子書。牟先生「輕經重論」之喟，當與此土傳統有關。³

相對於《說文》強調論議的語言性格，有意思的是，《莊子》則強調論議因語言而來的真理限制性，這限制正是來自語言本身所具有的範疇性與規範性。其中，最常被引述《莊子》的段落來自《齊物論》：「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。春秋經世，先王之志，聖人議而不辯。」（郭慶藩輯 83）於此，莊子將「道」與「言」對舉，也就是將存在與語言對舉。存在本身是變化的，稱之為「道」，⁴而語言的使用則是對變化不可言說的道予以概念化、範疇化、實體化，從而形成知識，並

³ 支那內學院是否真的「輕經重論」，是另外的問題，於此暫不論。

⁴ 《莊子集釋·逍遙遊》：「乘天地之正，御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。」（郭慶藩輯 17）。案：成玄英《疏》：「辯者，變也。」（郭慶藩輯 20）。

產生倫理與政治上的規範性效用。他認為語言的意義並非先驗地決定（「言未始有常」），雖然他並不否定語言的使用功能。⁵ 相對地，他強調語言使用的脈絡性或層級性：最高層次的語言使用是「大道不稱，大辯不言」，也就是「六合之外，聖人存而不論」的「不言之辯，不道之道」，其次才是第二層次的「六合之內，聖人論而不議」，最後才是「春秋經世，先王之志，聖人議而不辯」。如此，就有了「存而不論」、「論」、「議」、「辯」四層次的語言使用方式。這完全不同於段注《說文》將「論」、「議」化約為同義的說法。

以上略舉先秦數例說明佛教傳入中國以前「論」字的使用法，大致可分為二種態度：一是對理性論義持肯定的態度，如孟、荀；另是對論義持批判的態度，如老、莊。

迨及佛教傳入中土，漢譯佛典以「論」對譯梵文“śāstra”，不論就知識體系或個別文類而言，均和本土的使用法在語義上大為不同。以《漢書·藝文志》為例，在佛教傳入之前，中國的知識分類可以劉歆的《七略》為代表：六藝略、諸子略、詩賦略、兵書略、術數略和方技略。其中，六藝就是六經，有經與傳之分。諸子百家，為第二略，此近於「論」，如《鹽鐵論》等。除了藝文志之外，《七略》還有律曆、禮樂、刑法、郊祀、天文、五行、地理、溝洫等志，這才將印度佛教尚未傳入中國之前的知識系統提供了較為完整的分類。

⁵ 莊子的批評類似印度佛教對瀾漫沙派聲常論的批判；瀾漫沙派聲常論乃奠基於其吠陀信仰，主張吠陀是具有永恆真理的天啟聖典。

二、論 (śāstra) —— 古代印度的知識系統

至於在佛教根源的印度，又如何看待知識系統或理論的問題呢？印度的知識體系主要稱之為“śāstra”，它源於字根√śās，義為教導、治理、命令，加上後綴 ṣṭrn，表示教導和保護的東西。一般將“śāstra”通解為學問 (science)，包括神聖的論典和世俗的論典，也就是有組織的、系統性的知識，如物理學、化學、天文學、數學、政治學、經濟學、醫學 (āyurveda)、語言學，文法學 (vyākaraṇa) 和字源學 (nirukta)、工藝學，哲學、往世書 (purāṇas)、史詩、怛特羅 (tantra)、阿含 (āgmas)、俱舍 (kośa) 等。值得注意的是，「明」(vidyā) 或「明處」(vidyāsthāna)，如五明、十明、十八明，都可視為“śāstra”的同義詞。因此，作為各種形式的知識，不論是神聖的或世俗的，都屬涵蓋甚廣的印度文化中的“śāstra” (Dwivedi 44, 49; Pollock 502)。⁶

誠如 R. C. Dwivedi 所指出，這些 śāstra，不論是正統派 (奉吠陀為權威) 或非正統派，如佛教和耆那教，即使反對吠陀的權威，在知識論上仍然在聲量 (śabda) 和比量 (anumāna) 上採取辯證調和的立場。但這不表示這些 śāstra 全以吠陀為依歸。此可見六吠陀支分 (vedāṅgas) —— 語音學 (śikṣā)、儀軌學 (kalpa)、文

⁶ śāstra 的範圍也可從明 (vidyā) 的分類演進看出：正理派 (nyāya) 的四明 (1. ānvīkṣiki, 邏輯與形上學；2. trayī, 三吠陀；3. vārta, 農、商、醫學；4. daṇḍanīti, 治理學。《摩奴法典》加上 Ātma-vidyā, 神我之學，計為五明。後來進一步擴充為十四明 (四吠陀、六吠陀支分、《法論》〔Dharmaśāstra〕、往世書、瀾漫沙、正理)。最後加上四後吠陀 (upavedas)，成為十八明處 (vidyāsthānas)，完整而定型地呈現古代印度的知識系統。

法學、字源學、韻律學（*chandas*）和天文學（ *jyotiṣa*）。Dwivedi 認為，這些吠陀支分固然有其吠陀根源，但不要忽略了許多文本的作者來自後代，如語音學和《八章書》（*Aṣṭādhyāyī*）來自 *Pāṇini*，而《韻書》來自 *Piṅgala*，他們都處理了許多世間的（*laukika*）文獻材料。作者一再地批評那些宣稱後世所有的知識都可溯其吠陀源頭的說法是危險的，因為那表示一切知識「古已有之」，新知的前瞻與進步也就不再可能了（Dwivedi 48）。他也舉佛教和正理派之間數世紀的爭論以及後來的新正理派為例，不同意西方學界的看法，後者強調幾乎所有的印度思想都以解脫（*mokṣa*）為終極目標。他說：「由敘明所有前宗（*pūrva-pakṣas*，敵論的主張），辯護後宗（*uttara-pakṣas*，自方的主張）的法義辯論乃是基於推理（*tarka*）的論書真正特色」（Dwivedi 50-51）。除了推理與知識論分析，論書也涵括各種的方法，包括瀾漫沙的解經學、正理派的十六句義，此皆和論辯有關。如下所見，這種針對殖民時期將印度文化貶低為神祕主義的回應，完全不同於底下提及波勒克（Sheldon Pollock）的觀點（Dwivedi 57）⁷。

三、作為文化語法（Grammar of Culture）的論典

和 R. C. Dwivedi 上文的出版幾乎同時，波勒克在其〈印度思想史中關於實踐的理論與理論的實踐〉一文，罕見地將 *śāstra* 提升到思想史研究的層次上來考察。說是

⁷ Parimal Patil 亦反對將印度哲學區分為正統派和非正統派，特別是「六派哲學」的框架，認為這種晚期（17、18 世紀）出現的框架將無見於佛教哲學，特別是由陳那開啟的知識論轉向，為 6 世紀之後各家哲學所分享。（Patil 66-72）

「罕見地」乃是對比於中國思想史研究，現代印度學很少以思想史為研究入徑，而多以語言文獻學（philology）或哲學（philosophy）的研究為特色。波勒克的研究顯然是個例外。

從結論來說，波勒克主張，作為理論的論典（śāstra），以《吠陀》為根源，具有恆常不變的超越性，以作為創造物質世界的實踐（prayoga）的藍圖或典範。他引述文法學派 Bhartṛhari 的《字句論》：「這些深諳傳統者說，這全部皆來自聲。在初始瞬間整體宇宙源自吠陀讚頌。」（VākyaP. I. 120）他也徵引商羯羅（Śaṅkara），指出神的語言先於事物的創造。這神的語言就是論典的內核，乃是人類行動不可違背的典範。即使是世俗性的 śāstra，其作為知識的一部分，也是間接地分享了吠陀的超越屬性，因其合法性與權威性，在日常世界中作為實踐行動的先驗性根據（Pollock 518-519）。

波勒克自述，他因年輕時讀了印度詩論才接觸 śāstra（the “scientific” or “theoretical” textbooks）⁸，發現了一種現象，就是這些論書或手冊的同質性與法則性，千年不變。換言之，後代學者都以詩論的規定來論詩。以此經驗出發，波勒克開始對「論」如何法碼化人的行為（shastric codification of behavior），也就是，「論」對行為的規範，產生了濃厚的興趣。他起先的反應，就如諾貝爾文學獎得主 V. S. Naipaul（1932-2018）所觀察，印度藝術只會遵循規則，缺乏創意。不僅是藝術，整個印度文明可以說是都受到論典法則的嚴格規範。這是文化的威權主義（cultural

⁸ 注意，他在不同脈絡對“śāstra”提出不同的定義：理論（theory）、手冊（handbooks）、法則指引（rule-books）。

authoritarianism) (Pollock 499)。最明顯的例子是，對一位現代的外國人來說，《法論》(Dharmaśāstras) 對日常生活無微不至的規範，令人驚訝不已。「法」就是法則、法碼，是人的行為文法(grammar of behavior)。這就是 śāstra 的本質，表現於大至整個泛印度文明，小至印度思想史的每一地方。

對印度文明來說，śāstra 並不只是如 Polany 所說的「隱默的知識」而已，而是自古即被文本化，載諸典籍，傳承不斷。因此，論書的文本化和法碼化形成了巨大的權威，給文化實踐帶來了不可挑戰的規範性控制。

相對於佛教以經律論三分框架的知識結構，印度的論(śāstra) 涵蓋了經(sūtra)，後者只是前者的一種文類而已。這一點我們要記住。對波勒克來說，他關注三項問題：一、在現實上，śāstra 在具體的活動上起什麼作用？二、在觀念上，這些論典的意識型態如何能意指(signify) 到其對象？三、śāstra 及其對象的關係，有何預設(presupposition) 或證成(justification)？第一項問題涉及實踐，第二、第三問題涉及了理論(Pollock 501)。波勒克這篇文章，詳於前者，而略於後者，雖然這三項問題構成不可分割的整體。由於篇幅所限，底下僅能觸及第一項問題。

關於第一項問題，波勒克指出，śāstra 雖早見於古代，如吠陀，然其完整的定義則出現於中世，特別是文法學傳統，將 śāstra 視為「權威性的規則」。雖然 śāstra 也同時意指「概念系統」或「哲學系統」，如正理派，然最終的意思仍是其「軌約的」(regulating) 和「法典化」(codifying) 的功能。他引述瀾漫沙派 Kumārila 的說法，將“śāstra” 界定為不論是神聖或是世間根源的諸多規則，用文字予以法典

化，以作為人的行為所遵行的規則（Pollock 502）。其所規範的行為，可包括飲食、愛欲、馴象、數學、邏輯、出家、解脫，無所不包，亦皆有規則可循。

在敘及 *sāstra* 的發展過程時，波勒克巧妙地借用了文化人類學家 Clifford Geertz 的區分：文本可分為客觀說明的模型（"model of"）和涉入現實的模型（"model for"），認為印度的 *sāstra* 就是由 "model of" 模型轉化為 "model for" 模型的最好例子。前者是描述性的知識，後者是指示性的知識。他也借用了哲學家 Gilbert Ryle 關於 "knowing how" 和 "knowing that" 的區分，認為論典除了提供 "knowing that" 的知識，更重要的是，它是 "knowing how" 的來源（Pollock 504）。這區分使得波勒克對 *sāstra* 的倡議得以擴展到人類學和民族誌，後面會提到的普拉沙德（Leela Prasad）關於 *sāstra* 的民族誌研究，就是受他影響的最好例子。

我們這裡無需重複波勒克的旁徵博引，只要了解他所掌握的印度文化中的 *sāstra* 本質是 "know-how" 的「規則或原理的系統性陳述」，也就是 Raymond Williams（1911-1988）所說的「理論」（theory），「作為框架的概念」，或一般說的「教義」或「意識型態」，展示既有的原理和方案性框架，不僅只是描述性，更是指示性的知識。這些法典化於論書中的法則，如康德的知識論所說，是建構性或軌約性的，而非純然客觀的、描述性的知識（Pollock 511）。

四、*sāstra*：現代印度教社群中的行為詩學

以上波勒克界定 *sāstra* 為和實踐不可分的、規範性的 "know-how" 知識，然此說是否可以得到進一步的印證，必須從實際的考察以逆推其理論的解釋。這裡所說的「實踐」，除了文獻上的記載之外，還可以考察某些現代的印

度社群仍然存在著可以印證波勒克所說的具現 *śāstra* 的生活方式。因此，民族誌或人類學的考察成了研究 *śāstra* 可取的進路。2006 年，普拉沙德出版〈文本、傳統和想像：在日常印度生活中喚起規範性〉，以民族誌的方法考察 *śāstra*，特別是《法論》，如何具體地表現在南印聖城 Sringeri 的日常生活中，相傳一千二百年前由不二吠檀多派 Śaṅkara 所創建的寺院即位處於此宗教聖地。她的結論是，所謂規範性的文本無法直接對號入座到某一傳統的固定性文本，如《法論》，而是一種「想像的文本」（imagined text），一種用來表示權威和執行所根據的聖典、範例、傳統、原則等所構成的流動性文本（Prasad 2006, 4-5）。在後來她所出版的專著《行為詩學：一座南印度城鎮的口傳敘事與道德存有》（2007），她更稱“*śāstra*”為「如 George Lakoff 和 Mark Johnson 所說的，『我們生活所依的隱喻』（“metaphor we live by”）」（Prasad 2007, 41）。這些「隱喻」，或是維根斯坦所說的「家族類似」的語詞，都來自各種日常世界的場域（Prasad 2006, 27-29）。從這些場域來考察和 *śāstra* 相關的語詞如何被使用，即是民族誌考察的主要方法。閱讀她的民族誌書寫，由於她不時穿插著觀察者自身的敘事，使得其所欲捕捉的對象，作為流動性文獻的 *śāstra*，呈現出比波勒克的思想史詮釋予人更具臨場的實感。這對於習慣於語言文獻學研究進路的人來說，這種進路特別顯得生動可喜，因為將原本是歷史的、文獻的二維度意義空間，撐開為三維度的敘事與分析空間。

在普拉沙德（Prasad 2006）論《法經》與《法論》一節，特別指出它們除了可溯自吠陀根源之外，生活脈絡的善

行典範才是重要的依據。⁹ 她接著考察 Sringeri 寺院和《法論》的關係，以及她實地考察《法論》在日常生活中的規範性作用。這才是該文的重點。Sringeri 寺院的瑪它（Maṭha，印度教寺廟附屬的修院，有專門部門負責《法論》的解釋）在 1958 年政府廢除田租法之前，扮演鄉村仲裁的角色，這些仲裁包括土地、財產、聯姻、領養、濟貧、歧視性排斥、祭儀等爭端，因此瑪它的排解師（dharmādhikāri）必須熟悉《法論》的詮釋。這些詮釋當然不是照搬法條，而是要根據現況，因人、因事、因地，做出合情、合理的判斷（Prasad 2006, 14）。這是接地氣的法典解經學。可注意的是，在印度的社會脈絡，論典和常民之間有體制上的連接，而這也就是波勒克所強調的實踐（prayoga）性連結。這種情況至今仍見於南亞的佛教社會，也是近年來興起關於佛教與律法關係的研究議題，而作者本人也涉入《法論》在英印殖民時期的法律系統所扮演之角色的研究（Prasad 2006, 16, note 43）。她的觀察是，英印殖民時期的法律系統逐漸取代了傳統的法論解釋學，然而無法真正解決日常的信仰與實務，後者仍可見論典及其論述的地氣性影響。

普拉沙德的研究最富趣味的地方，見於她和當地一位媳婦的廚房交談，關於做菜的交談。從交談的言談分析（discourse analysis），發現“śāstra”常和其他的相關詞出現：sampradāya（傳統、習俗）、paddhati（途徑、態度、用法、習俗）、ācāra（行為、對的行為）、niyama（定則、約定、限制），用來表示遵守過去的記憶而行、傳承的意思。脫離了「論典」或「法典」的文獻脈絡，“śāstra”的

⁹ 猶如古代中國宗法社會的禮教，歷代相傳。

意義體現在日常的言談中，意指知識或技藝（如烹飪）從老師到學生，從父母到子女的繼承與延續。在家庭中的關係，如妯娌，也出現來自傳統道德規範的力道。這些都是作者在田野調查中發現“śāstra”以及相關詞彙的活生生用法。普拉沙德在這裡再度回到維根斯坦的觀點：語詞的意義來自活生生的用法，這些用法反映了參與某種「生活形式」（form of life）的能力（Prasad 2006, 27-28）。Sringeri 就是一座體現印度「生活形式」的小鎮。生活在這「生活形式」的人，都分享了同一「語言賽局」（language game）的規則。因此，對某地方的「生活形式」進行實地考察，可了解到某些語詞，如“śāstra”和“sampradāya”具體的用法，也就是其意義。反過來說，這些生活形式中的言說和行為之所以有意義，就是肇因於作為「文化文法」的「語言賽局」的規則，就好像籃球賽、足球賽、橋牌、麻將等賽局，各有其規則，而規則的制定隨著賽局而各不相同。重點是，先有生活，才有規則。這種觀點顯然不同於波勒克所宣稱的 śāstra 的超越性。普拉沙德在論文結尾再度提到波勒克的觀點：論典的肌理是「系統性、穩定性和重複性」（Prasad 2006, 39）。她自己卻指出來，所謂的「論」，在具體生活世界中，其語義是不可明確掌握的，而是「想像的文本」，由眾多的詮釋者聚集眾多不同的規則系統，在間隙中譜出的液態性文本，有時看起來明確，有時看起來易碎，有時有彈性，有時卻又自成一格。端視不同的教育程度，一般鎮上的人們僅偶爾提及《法論》，絕大部分的情況是，śāstra 僅是想像的文本，不是具有無可變動性、權威性的理論（Prasad 2006, 40）。這結論已經清楚地遠離了波勒克的結論了。

在一開始，我們看到普拉沙德受到波勒克的問題意識的影響，只是從以上所見，他們研究方法與進路不同，結論也

就不一樣了。必須注意的是，普拉沙德受到波勒克站在不同的層次談論問題，一是在常民世界，另一是思想史的世界。二層世界不可混為一談。總之，普拉沙德的貢獻是讓讀者近距離地看到在印度傳統具有普遍性的 śāstra 如何具體地表現在地方性社群，而不再只是存在於冰冷的經典文獻而已。這是受到波勒克啟發之後，進一步從民族誌切入相同議題所開啟的新視域，值得研究經典文獻的學者虛心注意。例如，她提到從 10 世紀到 17 世紀之間論典和虔敬教派（Bhakti）之間的張力與融合（Prasad 2006, 7-9），頗類似近世漢傳佛教中禪和教、淨和教之間的辯證關係。從比較宗教研究的角度來看，這正是研究漢傳佛教者所忽略，甚至完全沒認識到的跨地域議題，值得我們關注。

五、佛教對婆羅門論典的論義

以上所談及的論典都是屬於印度主流傳統，也就是婆羅門傳統，或是後來印度教的傳統，其所傳承與實踐的文本，不論是寫定的文本或是想像的文本。相對照的，作為沙門傳統的佛教，其本身的論典性質為何？對外典的態度是什麼？面對這些問題，首先，我們會遭遇到長期以來爭辯不休的問題：歷史上究竟是否有婆羅門傳統和沙門傳統的截然二分？還是這區分只是方法論上的設定，基督新教意識型態的投射？¹⁰ 這裡，我們暫且不涉入這複雜的大問題，僅先從漢譯材料來尋找線索。

義淨譯《根本說一切有部毘奈耶雜事》曾經記載，有一次佛陀的弟子舍利子（Śāriputra）和順世外道盧迦耶

¹⁰ 可參考最近出版的 *The Snake and the Mongoose: The Emergence of Identity in Early Indian Religion* (McGovern 2019)。

(Lokāyata) 派辯論獲勝。由於論義 (vāda) 必須熟諳論敵的教義才能致勝，世尊於是同意苾芻們可以學習「諸外俗論」（意思是說，可以選修外系課程）。這一開放政策，結果造成不分資質高下，弟子們一窩蜂地學習外典的現象。同時，修正的新規定下達後，造成聰慧的苾芻為了在論義中求勝，整天學習外典，因而荒廢了修行本業（「鎮學外典，善品不修」）。於是世尊又再度修正規定：「（一天）當作三時，每於兩時讀佛經，一時習外典。」也就是說，一天分三時段，前二時段必須讀佛經，第三時段才可以讀外典。每天三段怎麼分呢？世尊說：「於日初分及以中後可讀佛經，待至晚時，應披外典。」（CBETA, T24, no. 1451, p. 232, a29-b15）換言之，白天的早上與中午以後可讀佛經，只到了晚上才能看外典。從這段記載可以看出，佛經與外典有清楚的區分，但也顯示佛教對外典的學習抱持著開放的、務實的態度。

此一佛律的記載有多種版本。在義淨譯《根本薩婆多部律攝》，其所載略有差別：原則上「不應讀誦外書典籍」，然而若為了降服外道，進行論義，則可兼學外典。其學習的時間比例，同上段所引。另外，該律制亦規定，「若作婆羅門誦書節段音韻而讀誦者，得越法罪。」換言之，佛教徒可讀外典，但不允許以婆羅門的頌讚音韻閱讀，怕因過於投入，失去了自家的法度。¹¹

¹¹ 義淨譯，《根本薩婆多部律攝》：「不應讀誦外書典籍，若為降伏異道，自知有力，日作三時，兩分勝時應學佛法，一分下時應習外典。不計年月以為三分。夜亦三時，初後習定誦經，中間繫心寢息。若作婆羅門誦書節段音韻而讀誦者，得越法罪。若方言、若國法，隨時吟詠為唱導者，斯亦無犯。」（CBETA, T24, no. 1458, p. 575b22-28）

六、「奢薩怛羅」：漢譯佛教論典的受容

初期佛教集結為經律論三藏時，「論」指阿毘達磨，而阿毗達磨即是針對佛語（*buddhavacana*）——也就是佛陀的教導——的解釋。

當印度佛教漢譯北傳時，「論」（*śāstra*）出現在漢語語境，又如何被傳譯與了解呢？我們僅舉數例來看：從目前可得的梵本可知，世親的《阿毗達磨俱舍論》（*Abhiharmakośa*）分為偈頌（*kārika*）和注疏（*bhāṣya*）二部分；前者有玄奘譯《阿毗達磨俱舍論本頌》，真諦亦譯有《俱舍論偈》，可知偈頌和注疏二分是原有的文本形式，其題名為「論」，應是漢譯額外所加，而且諸譯一致。若要直譯，譯為《阿毗達磨俱舍》即可，因為「俱舍」（*kośa*）本身即是印度原有的文類之一。

然而，漢譯在題名上加「論」字，並非沒有根據，因為該論開端的歸敬偈即說：「敬禮如是如理師，對法藏論我當說」（*tasmai namaskṛtya yathārthaśāstre śāstram pravakṣyāsyabhidharmakośam*），「對法藏」（*abhidharmakośam*）就是「論」（*śāstram*），造此論者即稱之為「如理師」（*yathārthaśāstre*）。世親在長行解釋：「如實無倒，教授誠勗，名如理師。如理師言顯利他德，能方便說如理正教，從生死泥拔眾生出，不由威力與願神通。」如理師所說「論」為何？「教誡學徒，故稱為論。其論者何？謂對法藏。」此釋合乎“*śāstram*”具有教導的本意。在佛教的脈絡下，此教導的內容是阿毗達磨藏，也就是對法藏。這可以看出，這種說法乃出現於佛教進入經院階段以後的改變。法寶《俱舍論疏》進一步解釋其意義：「教謂教授，令修擇法。誠謂誠勗，令滅煩惱。此是對法功能，故舉此釋論。」（CBETA,

T41, no. 1822, p. 464c21-23) 若據此釋，五世紀《俱舍論》的「論」有「擇法」和「滅煩惱」的修道功能，而且對於各種存在與教法有更為細緻的分析。在主流佛教傳統裡，此類型的「論」即是「阿毗達磨」（對法）。漢傳三藏分類為經、律、論，而非僅是經、律、阿毗達磨，顯然可在這裡獲得解釋的線索。

第二例見於窺基的《因明大疏》的《述記》：「第二解題目者，梵云『醯都費陀（次上二字並舌頭輕聲呼之）那耶鉢羅吠奢奢薩怛羅』（Hetu-vidyā-nyāya-praveśa）。醯都（hetu）言『因』，費陀（vidyā）云『明』，那耶（nyāya）稱『正理』，鉢羅吠奢（praveśa）翻『入』，奢薩怛羅（śāstra）『論』也。唐云《因明正理入論》，今順此方言，稱《因明入正理論》。」（CBETA, T44, no. 1840, p. 92a10-14）。意思是說，直譯是「因明正理入論」，就漢語語法則應譯為「因明入正理論」。就現存梵本來看，不論是 A. B. Dhruva 本（1930）或 N. D. Mironov（1931）本，均無「論」（śāstra）字，因此，我們無法確知玄奘攜回的梵本究竟為何，然可從基師《述記》得知，當時佛教的哲學文本，包括因明，皆稱為「論」。

這種資料可從當時印度佛教論典的其他漢譯與注疏得到更多的印證。吉藏在《中觀論疏》解釋「論」時，說：「觀辨於心，論宣於口。」¹² 又說：「論從觀生，因論發觀。」¹³ 吉藏顯然從理論與實踐關係的角度來界定「論」，

12 吉藏，《中觀論疏》卷1〈因緣品1〉：「以觀辨於心，論宣於口，目之為論。」（CBETA, T42, no. 1824, p. 6c12）

13 吉藏，《中觀論疏》卷1〈因緣品1〉：「顯論從於觀生。欲令眾生如說而行。因論發觀故立觀名也。」（CBETA, T42, no. 1824, p. 5c18-19）

強調「觀」（觀行）優先於「論」（言說表達），「論」的目的即是「觀」。這界說充分表達了佛教對論典不離修行解脫的基本態度。吉藏這種說法可說相當程度地表徵了漢傳佛教的論典觀。

七、結語

本專輯的產出緣於受到波勒克論“śāstra”的啟發，企圖揭顯他較少論及的佛教論典世界，藉以突破長期以來漢語佛教研究的局限。其中，現代佛教教義研究的局限特別明顯，原因是仍多以整理教義，疏解文本為主，難以完全擺脫傳統經院性學問性格，因此常無法「回到事物本身」（胡賽爾現象學原則），即事而談，稱理而論。不過，這麼說毫無貶視傳統佛學研究的意思。傳統佛學，特別是從內部（emic）的角度以觀，如前面吉藏所說，「論從觀生」，實踐乃是理論的基礎。這觀點全然合乎傳統佛教「由戒生定，由定生慧」的次第。論典是慧學，這也是何以在現代學術體制區分下，佛教論典成為哲學或思想史研究對象的理由。明顯的例子是，最近 Parimal Patil 在《印證佛學期刊》創刊號發表〈哲學、哲學家和佛教經院文本〉（“Philosophy, Philosophers, and Buddhist Scholastic Texts (śāstra)”）一文，其大旨不外乎呼籲西方學界，為什麼佛教哲學（以世親的《唯識二十論》為例）無法排入英美哲學系的課表（Patil, 59）？注意，當他談到「佛教經院文本」時，特別標明「論典」（śāstra）。其實，這問題在現代亞洲（臺灣、韓國、日本）的大學並不尖銳。以筆者為例，三十年來的哲學系教學即以佛教論典為主要教材，除了也會談到其他佛教經典，如《金剛經》、《心經》、《維摩詰經》、《解參密經》等。Parimal Patil 在普林斯頓大學舉辦的研討會上，呼籲所

有（北美）的哲學系應該納入佛教哲學論典的探究，其理由是，就哲學而言，佛教論典的哲學性完全不在希臘或歐洲哲學之下。¹⁴ 讀了該文之後，一方面暗自慶幸，身在臺灣的哲學系，並未遭遇如此的學問質疑，從而得以在哲學系裡毫無罣礙地教授佛教哲學，安身立命；另一方面，亦驚覺到，在亞洲的學院中教授各種現代學科（除了哲學，還包括史學、語言文獻學、文學、人類學、社會學、藝術史等）的佛教研究，毫無違和感，這難道不就是來自現代性、殖民性的內化嗎？以本人為例，不僅沒有違和感，還自得其樂呢！顯然，我亦不外於海德格「存有的遺忘」（Oblivion of Being）之憂，忘失了真理原是來自存有的開顯，來自實相的開顯，這存有就是我們自身存在的世界（世間）的存有。回到論典議題，論典不就是考察「在世間的存有」（being-in-the-world）諸相嗎？研究論典，除了研究其豐富而繁瑣的教義之外，更重要的是，還要研究論典和世間的關聯，論典的實存處境：它如何面對世間的真實問題？如何分析問題？如何解決問題？如何面對質疑，證成主張？如何在異文化間傳譯？如何被異文化接納？如何突破菁英階層的知識壟斷？如何將佛教哲學細緻而繁瑣的哲學論證下接地氣，普及眾生？這些問題總結在一項根本問題上：眾生為何必須經過千辛萬苦的思考過程才能獲得真正的自由？如果佛教論典的研究還有價值，那就是見到由思考到實踐，由實踐獲得自由的過程。借用保羅·利科（Paul Ricoeur）的話說，這過程必然

¹⁴ 類似的呼籲還見 Garfield 和 Bryan 在《紐約時報》（2016年5月11日）投書，〈如果哲學不多元化，那就還它真面目〉（"If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is"）。亦見 Parimal Patil 上文（Patil 64, note 18）

是詮釋學的迂迴（hermeneutical detour）。本輯所收的各篇研究，就是朝向這目標的迂迴過程。對利科來說，詮釋學迂迴的終極目標就是存有意義的開顯；對佛教哲學來說，就是實存自由的實現。

引用文獻

一、經典文獻或古籍

- 《根本說一切有部毘奈耶雜事》，CBETA, T24, no. 1451。
《根本薩婆多部律攝》，CBETA, T24, no. 1458。
《維摩經玄疏》，CBETA 2022.Q4, T38, no. 1777。
《俱舍論疏》，CBETA, T41, no. 1822。
《中觀論疏》，CBETA, T42, no. 1824。
《說文解字注》，〔清〕段玉裁，臺北：藝文印書館，1970年。
《莊子集釋》，〔清〕郭慶藩輯，臺北：河洛圖書出版社，1973年。

二、研究文獻

- 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1971年。
- Dwivedi, R. C. “Concept of the śāstra.” *Indologica Taurinensia*, vol. XIII, 1985-1986, pp. 43-60.
- Garfield, Jay and Bryan van Norden. “If Philosophy Won’t Diversify, Let’s Call it What it Really Is.” *The New York Times*, 11 May 2016.
- Li, Shenghai. *Candrakīrti’s Āgama: A Study of the Concept and Uses of Scripture in Classical Indian Buddhism*. 2012. University of Wisconsin-Madison, PhD dissertation.
- McGovern, Nathan. *The Snake and the Mongoose: The Emergence of Identity in Early Indian Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Patil, Parimal. “Philosophy, Philosophers, and Buddhist Scholastic Texts (śāstra).” *Yin-Cheng Journal of Contemporary Buddhism*, vol. 1, no. 1, 2023, pp. 58-99.
- Pażucha, Katarzyna. “Notes Towards Defining ‘Theory’ (Śāstra) in Sanskrit; Systematic Classification Presented in Rājaśekhara’s *Kāvyaṁīmāṃsā*.” *The Polish Journal of Aesthetics*, vol. 32, no.

1, 2014, pp. 97-116.

Pollock, Sheldon. "The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History." *Journal of the American Oriental Society*, no. 105, 1985, pp. 499-519.

Prasad, Leela. "Text, Tradition, and Imagination: Evoking the Normative in Everyday Hindu Life." *Numen*, vol. 53, no. 1, 2006, pp. 1-47.

———. *Poetics of Conduct: Oral Narrative and Moral Being in a South Indian Town*. New York: Columbia University Press, 2007.

Introduction: Some Thoughts on the Nature of *Śāstra* and Its Role in Indian and East Asian Buddhist Contexts

Chen-kuo Lin

Chair Professor, National Chengchi University

Distinguished Chair Professor, Dharma Drum Institute of Liberal Arts

Abstract

The exposition of *śāstra* continues to exist as a living tradition within contemporary Chinese Buddhism, playing an essential religious role characterized by its intellectual, philosophical, and normative dimensions. Regardless of the various methodological approaches adopted in Buddhist studies, *śāstra* remains a primary subject of research and has achieved more sophisticated results than in the past. However, the study of *śāstra* as a category or genre of religion and culture is rare, a situation that began to change paradigmatically due to Sheldon Pollock's excavation of the Indian Sanskrit tradition of *śāstras*. Previously, much research had not clearly articulated the roles played by *śāstras* within their respective traditions or cultures, how they functioned, how they were read, and more importantly, how they were utilized. In light of these concerns, this special issue originally aimed to systematically explore several questions: What constitutes a *śāstra* as a religious genre in Indian and Chinese Buddhist traditions? How are *śāstras* composed? How do *śāstras* gain transmission through commentaries and sub-commentaries? How are they expounded upon in actual religious contexts? What is the relationship between exposition and practical application? Whether in India, China, Tibet, Korea, Japan, or Vietnam, what is the production and circulation of *śāstras* and their commentaries (such as Dunhuang manuscripts, Japanese Buddhist manuscripts in the ancient and Edo periods, and the Korean and Vietnamese prints or manuscripts)? How are *śāstras* related to rituals (especially in Esoteric Buddhism and Shingon Buddhism)? What are the local characteristics of lecturing activities? How are communities

of śāstra lecturing formed? How do different communities of lecturers compete with each other? What is the relationship between lecturing and debating? How does traditional śāstra lecturing relate to the formation of modern "Buddhist philosophy"? During the transmission process, especially from India to East Asia, what changes have occurred in the form of śāstras? How are śāstras translated and related to local languages and literary traditions? What role do śāstras play in scholastic education? Due to the vast and complex nature of these questions, they cannot be fully addressed in a single special issue, let alone in an introduction. Therefore, this introduction merely touches upon the nature of Indian śāstras, from which Buddhist śāstras are derived, and their cultural functions, and outlines the fundamental purpose of this special issue based on existing relevant research. Comprehensive and systematic research in these areas will require ongoing exploration in the future.¹⁵

Keywords

śāstra, Sheldon Pollock, Buddhist treatise, East Asian Buddhism

¹⁵ 此英文摘要由 ChatGPT 從中文摘要翻譯，並略加修改。