

評范文麗《行為與因果：寂護、蓮花戒〈攝真實論（疏）〉業因業果品譯注與研究》*

王俊淇

中國人民大學

摘 要：《行為與因果：寂護、蓮花戒〈攝真實論（疏）〉業因業果品譯注與研究》是中國社會科學院哲學研究所副研究員范文麗博士近期的力作，是“漢語學界第一部參與寂護研究的專書”，以8世紀印度佛教瑜伽行中觀派思想家寂護及其弟子蓮花戒的著作《攝真實論（疏）》第9章為核心，深入探討了業因業果的問題。該書梳理了寂護與瀾漫差派童中尊、正理派烏底耶塔加羅之間關於因果關係的爭論，並對比了寂護的觀點與休謨及柏格森等哲學家的因果思想，展現出強烈的比較哲學方法論意識。書中通過“無我而有業因業果”與“剎那滅而有因果”兩大議題，剖析了業報輪迴在無我論基礎上成立的理論難題。寂護認為因果關係並不需要實在的自我，而是基於相續的因果限定性。此書既展現了佛教思想的內在邏輯，也實現了古典哲學與現代比較哲學的對話，對於深入理解佛教因果觀和推動當代比較哲學研究具有積極意義。

關鍵詞：業、因果、寂護、蓮花戒、比較哲學

* 本文系中國人民大學年度項目面上項目 202330022 階段成果。

《行為與因果：寂護、蓮花戒〈攝真實論（疏）〉業因業果品譯注與研究》（以下簡稱爲《行為與因果》）是中國社會科學院哲學研究所副研究員范文麗博士近期的力作，是“漢語學界第一部參與寂護研究的專書”。該書以8世紀印度瑜伽行中觀派的代表人物寂護及其弟子蓮花戒《攝真實論（疏）》第9章為主要研究對象，梳理了寂護與瀾漫差派論師童中尊、正理派論師烏底耶塔加羅的一系列關於業因業果的論爭，並且對比了寂護與休謨、柏格森等人在因果哲學上的異同，表現出強烈的比較哲學方法論的自覺。

一、全書的結構與內容

《行為與因果》全書主要分為兩部分：

1. 從“序章”到“結語”的研究篇
2. 作為附錄的《攝真實論（疏）》業因業果品譯註篇

在研究篇的序章中，作者首先簡述了中國近代以來印度哲學領域的研究成果及研究方法的變遷，並且在分析了比較哲學方法論之演變後，提倡“以道觀之”，即以“世界哲學”或“大哲學”的視閥來研究印度哲學。作者認為，唯有如此纔能使古典哲學進入現代詮釋，成為當代哲學的一部分，從而避免將古典哲學珍藏在“哲學史博物館”，或供奉在“哲學史神廟”之中所造成的曲高和寡、門庭冷落的局面。作者這種比較哲學的方法論意識貫穿於全書，造就了該書鮮明的特色。

研究篇的正文部分可以“無我而有業因業果”與“剎那滅而有因果”這兩個議題的提出與回應作為線索貫穿起來。

其中，“無我而有業因業果”這一議題質疑的是業因業果的承受主體問題。佛教一方面強調“自作自受”與業力的必然性，另一方面又主張“無作者”“無我”。也就是說，佛教認為業報輪迴可

以建立在無我論的基礎上。那麼，自然就會產生“誰在輪迴”、“誰在承受業報”這樣的質疑。解決輪迴主體、業力承擔者的難題是貫穿佛教思想始終的核心任務，說一切有部的三世實有說、犢子部的補特伽羅說、經量部的種子說、唯識學派的八識理論等都與此問題密切相關。第二個議題“剎那滅而有因果”是隨著佛教無常理論的發展以及部派佛教剎那滅理論的出現而出現的。在佛教的論敵看來，若諸法剎那生滅，就無法發揮出引生果報的能力，因此剎那滅論與業報說不相容。這兩個議題作為寂護論敵展開批判的著眼點，是寂護在《攝真實論》業因業果品中必須要直面回應的理論難題。

寂護的論敵童中尊認為，佛教無我說與剎那滅論否定了作者和受果者之間的同一性，由此，隸屬於作者的善等業和隸屬於受果者的果所屬主體不相同，各自獨立存在，撕裂了時間中人的連續性。這種撕裂不僅從理論上破壞了業因業果的關係，同時也破壞了其他一切需要持續主體纔能解釋的精神現象。因此，童中尊等論敵指出，佛教的無我論與剎那滅論會導致“所作散滅，未作自至”的過失，並且無法解釋再認識、記憶、統合認識、自知等精神現象的存在，祇有承認靈魂我這種持續性的主體，纔能合理解釋它們。這一部分的內容見於該書的第三章。

對於童中尊等論敵的質疑，寂護主張業因業果建立在因果關係之上，並不需要一個獨立持續存在的自我作為支撐。正如蘋果種子的生果力使得蘋果得以產生，業行的生果力也使得其一定會招感某種果報。那麼，寂護又如何理解因果關係，如何解釋再認識、記憶等精神現象呢？該書的第四至第七章解答了這兩個問題。簡要而言，寂護繼承了經量部瑜伽行派“無作用”的因果關係與“相續”概念。

首先，實在論立場的論敵常常會預設原因之中存在著使得結

果得以產生的能力，即所謂的“作用”“功能”或“生果力”。寂護認為，這樣的作用或功能既無法被現量，也無法被比量認識到，並且當我們將作用視為因果媒介時，會面臨著作用本身如何與因與果聯繫起來的問題。此外，從三時以及離一多性來考察的話，作用既沒有存在的合理時間，與擁有作用的原因的關係也無法成立。“作用”之設立是基於人們對“此有故彼有”現象的觀察，是一種人為的假立，並非勝義為真。既然因果之間的作用不過是一種假立，那麼，因果關係祇是“無間限定”(ānantaryaniyama)，即因果在時間上必然的前後相繼現象。作者精確地總結說：“寂護拒斥任何形而上學的設定，比如預設在我們觀察到的因果現象之上有因果『作用』實存……實際存在的僅僅是共許之方便——一種語義上的協議共識，用來描述某些特定現象。它可能並沒有形而上學的基礎，但是卻被證明為有實際的功用。”

其次，對於論敵用來證明靈魂我存在的再認識、記憶等精神現象，寂護認為，我們的色心二法因果綿延形成了相續，業行通過相續之中的轉變差別而感果，再認識、記憶、統合認識等精神現象的產生也是由於相續之中因果的限定性。因此，即使不預設靈魂我的存在，這些精神現象也可以得到合理的解釋。

由此，作者以“無我而有業因業果”與“剎那滅而有因果”兩個議題為線索，向我們展示出寂護與論敵的攻守細節與寂護的理論成就。

二、待商榷的問題

作者哲學分析部分非常紮實，展示出堅實的哲學功底。在翻譯、思想史的細節、現代詮釋三個方面，筆者提出以下幾點以供商榷。

首先，在翻譯方面，由於國內對印度佛教後期的研究尚在萌芽階段，論師的名字、專業術語的漢語譯詞往往是尚未確定的，在國內的各種介紹性材料中存在著彼此相左的混亂局面。因此，在借鑒國內已有的現代學術成果時，要格外小心。例如，第 47 頁“智作慧”的梵文名應為 *Prajñākaramati*，中文譯名作“慧藏意”可能會更合適一些；同理，第 64 頁的“寶作寂”應為“寶藏寂”。

第三章“諍議之始：有我論者的批評與論證”提到論敵以 *pratyabhijñā*、記憶、欲望等精神現象來證明靈魂我的存在。對於 *pratyabhijñā* 一詞，作者在後文的腳注中說，應當用“識別”來翻譯，而清水公庸“再認知”的譯詞是不精確的。然而，從印度思想史來看，清水以及日本學界將 *pratyabhijñā* 理解為“再認識、再認知”是合理的。首先，印度教濕婆派中有所謂的再認識派，其中的“再認識”就是 *pratyabhijñā* 一詞。其次，與一般的認識、認知不同，所謂的“再認識”指的是對曾經認識過的某一對象，在經歷了一定的時間後再次認識到它，並且將它與過去的對象視為同一的一種認識。這就是“再認識”中的“再”的意義所在。漢譯古譯“更知”中的“更”也傳達了這種含義。蓮花戒《攝真實論疏》在 228 頌注釋中以彌漫差派童中尊的口吻說到：“我曾經是認識者，同一個我現在在認識，如是等的以同一個行為主體為對象的再認識是存在的，因此靈魂我是成立的。”(*aham eva jñātavān aham eva vedmītyāder ekakartṛviśayasya pratyabhijñānasya bhāvataḥ sattvāt ātmā prasiddhaḥ*) 很顯然，在這裡，*pratyabhijñāna* 指的是將曾經的認識者與現在的認識者視為同一個我的認識。在佛教語境中，*pratyabhijñā*/*pratyabhijñāna* 也維持了這個基本的含義。例如，世親在《俱舍論》最後一章提到了與憶念 (*smaraṇa*) 並列的 *pratyabhijñāna*，世親還說：“並且，正是基於憶念，*pratyabhijñāna* 纔存在。”(*smaraṇād eva ca pratyabhijñānaṃ bhavati*) 林鎮國教授“*Vasubandhu's Theory of Memory*”

一文詳細解釋了 *pratyabhijñāna* 作為“再認識”的這一點。因此，我們可以看到，日譯將 *pratyabhijñā* 或 *pratyabhijñāna* 譯為“再認知、再認識”是準確的，而現代漢譯的“識別”一詞由於沒有很好地表現出 *pratyabhijñā/pratyabhijñāna* 的意涵，反而是不精準的。

在思想史的細節上，第 48 頁提到的《二諦分別論細疏》可能並不是寂護本人的作品，宗喀巴以及現代學者都懷疑將《二諦分別論細疏》歸於寂護是否合理。這主要是因為寂護的弟子蓮花戒在《攝真實論疏》中批評了《二諦分別論細疏》作者關於“論書目的”的看法。弟子與阿闍梨的意見不同是常見的，但是直接的批評是非常罕見的。因此，蓮花戒批評《二諦分別論細疏》這一事實，從側面證明了寂護恐怕並非《二諦分別論細疏》的作者。具體可參見 Blumenthal 在 2004 年出版的 *The Ornament of the Middle Way: A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita* 一書。第 68 頁提到“《無畏疏》的藏譯是由寂護的老師智藏參與翻譯而成的”，但實際上名為智藏 (Jñānagarbha) 的印度佛教人物可能有若干位。寂護的老師智藏大約生活在 700-760 年左右。《無畏論》則是智藏與大譯師龍幢 (Klu'i rgyal mtshan) 一起在 9 世紀初合作完成的，他們二人還合作翻譯了《佛護釋》《般若燈論》等中觀派作品。並且，傳說龍幢與赤松德贊父子在蓮花生前學習大圓滿續，而我們知道蓮花生是寂護的同時代人，且有著密切的聯繫。因此，從時間上以及從師承關係上看，寂護的老師智藏與《無畏疏》的譯者智藏之間至少有兩代人的時間差，很難將他們二人視為同一人。

第 94-95 頁說：“說一切有部提出『無表業』之說，認為人造身語業時，無表業伴隨音身而生，並持續存在且推動果報的產生”，從而解釋了無常而有因果。這涉及到一個非常棘手的思想史議題，它曾在近代引發了激烈的討論。作者提出的這一看法確實是一種

比較常見的觀點，例如，村上專精的《俱舍論達意》、齊藤唯信的《佛教概論》及《俱舍宗大義》、古澤文龍的《俱舍宗大義》、舟橋水哉的《俱舍論頌疏》、深浦正文的《俱舍學概論》等都持有類似的主張。然而，荻原雲來、加藤精神、舟橋一哉、山田恭道、櫻部建、梶山雄一、松島央龍、佐佐木現順等學者反對這種把無表業當作業與果之間的媒介的看法。原因有很多，除了文獻學上的證據外，從義理來說，無表業作為色法，祇能伴隨人的一生，死後就會捨掉，因此無表業如果是業因業果媒介的話，實際上無法解釋輪迴中的業因業果的必然性。這些學者一般主張無表業主要具備妨惡妨善，即約束人的善惡行為的功能，也就是履行律儀和不律儀的根本。即使無表業有一定的感果的能力，這也不是它的主要功能。說一切有部的三世實有的學說足以解釋業因業果的必然性。另一方面，恰恰是因為無表業主要關乎律儀、不律儀，即它與比丘等的受戒、戒體密切相關，這使得無表業的概念被眾多學派所接受，儘管這些學派在無表業的假實上有許多爭論。

在第七章，作者說陳那認為有四種量（有效的認知手段）：現量（感官認識）、比量（推理）、自證（自知），以及瑜伽量（瑜伽師在禪定中達到的覺知）。這一說法可能存在問題。陳那在《正理門論》《集量論》中提出的是二量說，即現量與比量。陳那的二量說建立在二相的基礎上，現量以自相為對象，比量以共相為對象。

在佛教義理的現代詮釋方面，第七章在解釋果生起時所需要的“勝功能”（《俱舍論》語）或“別緣”（《順正理論》語）時，作者認為它們指的應該是“主體對這件事情的關注，也即，意識的投射”。作者提出這樣的解釋可能是為了把《俱舍論》《順正理論》與寂護將因果關係視為一種世俗習慣、世俗構建的作法聯繫起來。然而，從《俱舍論》《順正理論》本身的實在論立場來看，《俱舍論》階段的世親與正統有部出身的眾賢恐怕很難接受是我們的

意識干擾了外在的種子生芽的過程。其次，從《俱舍論》原文來看，整句話說：“又若此〔轉變〕能夠在無間之後立刻產生結果的話，那麼，它是特別的轉變（即轉變差別）。因為〔它〕作為最後的轉變是特別的。”(sa punar yo 'nantaram phalotpādanasamarthaḥ so 'ntyapariṇāmaviśiṣṭatvāt pariṇāmaviśeṣaḥ) 玄奘譯作“即此轉變，於最後時，有勝功能，無間生果，勝餘轉變，故名差別”。從現有的資料來看，這一句是在解釋“轉變差別”為何比一般的轉變更特殊、更特別。世親的原義是說，“轉變差別”是轉變過程的最後，具有立刻使結果得以產生的能力，因此它是特別的。玄奘似乎是為了更清晰地表現出轉變差別的特別之處而加入了“勝功能”一詞。因此，“勝功能”是“轉變差別”不同於一般的轉變的特殊能力，而不是我們人的意識的投射能力。

三、思考：後期印度佛教哲學研究之方法

後期印度佛教哲學研究在我國尚處在萌芽的階段，對研究方法的討論是亟待展開的。作者在《行為與因果》一書的序言中主動而詳盡地討論方法論的議題，這表現出范文麗博士對學科的深刻理解與自覺。以下，筆者將從“文獻基礎如何與現代學術融合”與“古典思想如何與當代哲學形成對話”兩個方面回應作者的討論。

首先，在文獻基礎如何與現代學術融合的議題上，作者在導言中詳細解釋了為何會採用“半文言半白話”的翻譯風格，這是一個不得不的“折中的結果”。恐怕祇有印度佛教研究者纔能理解作者在這裡沒有明說的辛酸。佛教從東漢時期傳入我國，迄今已有兩千年的歷史，在這漫長的時間中，已經形成了一整套獨具特色的“佛教式”的言說風格與術語體系。即使是佛教的門外漢，由於沉浸於這個文化圈之中的緣故，當聽到“佛”“菩薩”“色不

異空，空不異色”等時，也會立刻意識到這是佛教的概念。這樣的現狀固然體現出佛教對我國傳統文化的深刻影響，但也促成了一種過分的自信，粗俗地說，那就是認為我們對佛教有足夠的瞭解。然而，實際的情況卻是，大量的印度佛教文獻從未被翻譯成漢語，諸多的佛教哲學議題沒有引起進一步的討論，眾多的術語沒有被批判性地確定下來。當我們面對那些從未與漢傳佛教產生直接交涉的佛教文獻時，如何信達雅地將之翻譯出來，是一件艱辛且吃力不討好的工作，還需要學界進一步凝聚共識。關於印度佛教哲學性文獻的翻譯風格，筆者建議除了某些術語繼續沿用合適的古譯外，其他部分全部以明快的白話翻譯。就像作者在書中提倡以“大哲學”或“世界哲學”的視角來研究印度哲學一樣，如欲實現這一願景，達成古典哲學與當代哲學的溝通，那麼，通俗易懂的白話翻譯是必備的前提。

第二，古典思想如何與當代哲學形成對話。在《行為與因果》一書中，作者並沒有止步於解讀寂護思想。在該書的第八章與第九章中，作者貫徹了其“以道觀之”，即以“世界哲學”或“大哲學”的視閥來研究印度哲學的理念，分別比較了佛教的無我論與當代哲學中三種對主體的闡釋方案，比較了寂護的因果理論與休謨因果觀、柏格森的綿延理論。作者認為，在當代哲學對主體闡釋的三種方案，即持續論、接續論、階段論中，佛教的無我論在許多方面與接續論、階段論有相似之處；寂護與休謨都將因果關係視為一種習慣，並且二人同樣地迴避了因果性的本體論追問；從柏格森綿延理論來看，寂護乃至諸多佛教學派主張的剎那滅論必然無法避免存在物之間的斷裂，但“正是從這種斷裂裡，人們纔得以窺見綿延，纔能夠放下有限的言詞，窺見不可說的真實”。如此，在最後兩章的比較哲學研究中，作者主動將寂護的思想帶入到當代哲學關注與討論的哲學問題之中。這樣的作法在

我國當下的學術環境下是難得的、稀有的。就像作者所積極倡導的那樣，若想要古老的哲學在當代重新煥發生機的話，那麼，回應乃至解決當下的哲學問題是十分必要的。在這一點，作者做出了很好的示範。