

gustav / October 21, 2015 10:35AM

[陳那哲學的一個另類看法—與談仁宥法師新書《陳那現量理論及其漢傳詮釋》](#)

與談仁宥法師新書《陳那現量理論及其漢傳詮釋》：陳那哲學的一個另類看法

汪純瑩 @ 政大 2015/10/22 ([Event Info](#))

在陳那進行哲學工作之時，他面對的哲學脈絡大抵區分作非佛教的正理學派、佛教小乘中的有部世親、經部世親，以及大乘的初期唯識（也就是唯識世親），以及初期中觀（也就是龍樹）。近代學界例如 Singh 認為，確定陳那是哪個世親的忠誠傳承者，可以幫助我們確定陳那自身的哲學立場。

從正理派所持的，肯定認識對象與認識主體的外在實在性，通過有部否認認識主體的外在實在性、經部所持的 akara 作為認識的必要角色（也就是認識論中的 representationalism）、到唯識與中觀的對外實在性的絕對拒絕，看似是一個承認外在實在性的降幕階層，而陳那究竟是效忠哪一個立場，也往往被認為是詮釋陳那哲學的一個關鍵問題。

主流意見來說，由於法稱後來成為陳那哲學最主要的發揚者，其傾向於經部的詮釋立場，也就過渡到了陳那身上。據 Stcherbatsky (1932:39-46)，

陳那學在印藏傳承中，大抵上只分做三種學派，最大宗也是最有哲學意義的，就是法稱的文獻學派（direct philological school），其餘的兩支，一則將佛的量與凡夫的量二分而稱說凡夫無法進一步探討佛的量，只能將陳那對量的處理當作是支持大乘佛教教條（即「將佛的本體當作是一個絕對的不可知」）的支持性理論看待，另外一支，則單純將陳那的語句當作課誦修法的台詞。而當代國際學界中的佛家知識論研究，法稱的研究成果斐然，很自然地，將陳那哲學的詮釋傾向於經部，也成了意見領袖們的主要意見，然而，從廣義漢傳脈絡來看，對這樣的定調的不滿，時有所聞，從呂澂、武邑尚邦、服部正明，到我們大家熟識的桂紹隆、姚治華、鄭偉宏、褚俊傑等等，都有明確文字表明對此意見的不滿。這個不滿其實其來有自，整個漢傳佛教對陳那的認識當中，對法稱，是不甚熟悉的，且，陳那是擺放在龍樹的傳承者的位置被看待。這我們可以從呂澂的處理，乃至於印順導師的著作中，都可以觀察到。

當然陳那理應有他自己的哲學立場，但在談論這個之前，我們先得注意到一個問題，大乘佛教來到了世親乃至於陳那，已經不如同龍樹一樣處在於一個對外擴張的情境，而是守城的情境，對內的團結，理應比對外的外交更為重要。陳那因明被當作為一個調節佛教內外的一個「溝通平台」，我們要將這個平台往左延伸到經部、到唯識還是甚至於到中觀，這代表著我們對這個平台的預期效益有多高。事實上，倘若這個平台只能夠延伸到經部，就會變成是小乘與外道合成一氣的圈圍，卻反而一起不見容於大乘的空宗立場，對於佛教對此溝通平台的需求來說，似乎不甚合理，若要將這個平台延伸到中觀，那麼法稱的唯識立場，特別是他將有相、無相唯識放置於二諦論的這種方便觀是否具有充分的哲學量能去支撐這種延伸，事實上是非常令人質疑的。哲學量能的不足，簡單概說，在於當遇到空有之間最爭議的核心議題時，是否我們能輕易地退回到一個大乘的「不可論之」的形上學教條，這便是哲學量能高低的判斷標準。

陳那自身的哲學立場與經部的立場，若經過細密的哲學處理，應可被指出是「互斥」的，從陳那對「量」定義的改寫、二量的截然劃分、二重顯像與自證理論、乃至於明白地指出「認識」的作用並非一個實際發生的事實等等，細節的討論一時間無法細談。不過，我們可以從 representationalism、或者說「間接認識論」相對於「直接認識論」的哲學立場上的衝突來看待，或許可以更容易地進入這個「互斥」的核心處。在此圖表中，唯有經部是間接認識論，其餘的應該都是某一類型的直接認識論。事實上，對於「representation」作為反映外在現實的一個必要介質這個要求，代表的是對外在現實的相當高度的默認，而且是將外在現實當作是 representation 的自然因。傳統中的外在實在論者，實則不需要一個 representation 層，進而直接落入內外二元區分的經驗範圍；傳統上的觀念論者，斷不會接受外在實在作為認識的自然因。聚焦在經部的間接認識論上，外在現實與 representation 當中的現實之間的矛盾（也就是這二者不可兼得），其實通過類似龍樹對自性的挑戰，就已然是個 representationalists 必須要回答卻無法回答的問題了，相較而言，就屬經部最遠離龍樹哲學立場。反過來說，只要有部與正理派等直接認識論者接受了「除了認識本身之外，其他一切事物才具有外在實在性；認識本身，不是一種外在實在」，那麼在這張圖表上，除了經部以外的其他派別，理應都會承認同樣的一種哲學形上觀。換言之，對大乘者而言，一切世俗有本來就是「外在實在」的，這部份沒有錯，是外在實在的，意味著是在「空間與時間」當中是實在的，因為空間與時間之中對我們來說，意思就是「外在的」，但這不直接默認了同時也外在於認識而實在，這一點大乘者自身必須分別的十分清楚。再來，對於有部與正理派來說，同樣也將外在實在定義在「於時間與空間」當中具有實在性，便可滿足其外在實在論的要求，但是，同時，他們也應該分別的十分清楚的是，這樣的外在實在性，並不外於認識而是必須限縮在一切可能的認識範圍之內。也就是說，當有部與正理派修正了其直接認識論的形上學預設（取消這個預設），其直接認識論與大乘的直接認識論是可相通的。

附議：

漢傳因明源流，與阿含中的 Proceduralism – Holism 之爭

一、龍樹引雜阿含 13.306，觸及了「認識論」與「解脫」之間的關係，亦即，「觸」的消解，便是解脫之道。

二、觸與意的關係之爭議，源於小乘。五遍行中，觸、意誰先誰後（過去意）？或者應是同時（等無間意）？或者不應談論時間差（現在意）？事實上，小乘諸派的分裂，除了戒律上的意見相左之外，這個爭議也是重要的分歧點。

三、意識之「實在性」與「諸多自我分別的假施設，如根境識、如五遍行」之間的關係，可大概區分為 proceduralism 與 holism。

四、例如，案印順，有部可被歸為 proceduralism，經部可被歸為 holism，然經部的 holism 與其 representationalism 之間有哲理上的衝突，致使經部無法系統性的更進一步發展。

五、倘若觸先於意，實踐便無可能，因為觸是他力的（hetronomous）、意是自力的（autonomous）。倘若意先於觸，則識未成則何能言意？所以，將認識論上面的區分，單單當作「意」的思想區分，而且不直接隱含本體上的區分，這樣的 holism，應該是更為可取的解法。

六、在這個議題的關照中，漢傳佛教對陳那哲學的定位，應該是個較為恰當的定位。現量：holism；比量：單純於思想中的區分，是我們必然拿來理解的方式，但是其應用範圍不可超出時間空間形式當中的認識對象，特別是認識自身。認識論的區分，單單只是認識本身結構上的特色，以及是認識對自我的一種認識，不應直接導向於任何認識之外的架構或狀態。

Documents

---

- [slides.pdf](#)

Edited 4 time(s). Last edit at 10/21/2015 02:26PM by Chun-Ying WANG 汪純瑩.

---