

gustav / October 23, 2011 11:59PM

[陳那的「轉向哲學」- 評論：仁宥法師〈漢地所傳的早期現量理論 – 以五識與意識現量的認識對境為中心〉](#)評論：〈漢地所傳的早期現量理論 – 以五識與意識現量的認識對境為中心〉 ([TPA發表稿](#))

仁宥法師 / 政治大學哲學所博士候選人

評論人：汪純瑩，政治大學哲學所博士生

臺北醫學院 2011/10/23臺哲會2011年會

1. 仁宥法師此作將七世紀至八世紀初漢語文化圈中對佛教量論的討論以及對印度論典的消化進行考察，雖然仁宥法師整理的文獻仍舊需要進一步地放置在我們當今的思維脈絡裡解讀，也還需要進一步地與梵文、藏傳文獻會通，而漢、藏兩地相關的後續注疏傳統以及當代學者的考察也都應該還有許多材料值得開發，但從法師整理的材料內，我們可以發現六至八世紀間漢傳佛教內部所接受的量論理論，保留了尚未受到七世紀法稱詮釋影響的陳那思想，以及更早以無著為主、前於陳那的量論討論，這些養分在六、七乃至八世紀的漢地的獨立發展，與近幾年剛釋出、由 Steinkellner 重建的勝主智 (Jinendrabuddhi) 《集量論大疏 (Pramāṇasamuccayaṭīkā) 》梵本所揭櫫的前於法稱詮釋影響的陳那思想解讀，都一致指向「五識現量與意識現量對境」這個議題上，且都指出陳那思想中「五識現量與意識現量因其在自證中相 (akara) 的一致而俱起」，有別於法稱解讀下的意識取五識境的前後剎那兩階段詮釋，這部份的後續發展在我看來，是非常寶貴，也值得期待的。

2. 依著仁宥法師此作整理的材料，我首先想問的是，量論，特別是陳那所傳的量論，在漢地佛教各宗之間所扮演的角色為何，特別是在教義解釋與實修方法之上，漢地佛教徒們是如何看待量論？要問這個問題之前，卻有另外一個問題我想要先提出：

3. 文獻研究的困境：

佛教思想傳承的系譜特別多元，又我們對不同經典傳統之間以及不同教派之間的交涉迄今還未見有一個能令大部分人所普遍接受的態度，我想問的是，如同仁宥法師在此作中指出的，《大乘廣百論釋論》「雖是中觀論典，但由護法作釋」，又如同我們也能提出的「量論理論是單純屬於解釋《解深密經》的傳統，還是也可以看作解釋《般若經》的傳統（就算陳那本身，也曾把其量論理論含三性思想放置於《般若經》脈絡底下論述，試見《佛母般若波羅密多圓集要義論》）」，類似這樣的系譜學問題是否我們需要認真看待，或者我們該怎麼看待，這個是我想先提出來的問題。進一步來說明，佛教思想探究的對象本身難以言喻，使用文字的指涉習慣與體系也在各宗派之間迥異，再加之研究方法的不確定性，以及極大部份地仰賴「不易」被跨主體地驗證的「反省 reflection」，在這種觀照下，前面的這個針對系譜學所提的問題想問的是，系譜學研究上的「真」為「真」嗎，其「真確結果」對佛學研究的意義為何？佛教內部有分裂嗎？《解深密經》與《般若經》在講不同的真理嗎？我們應該如何來 approach 文獻？如果所探究的是可跨主體普世化的真理，那「系譜」的意義在哪裡？這個問題我們已先提出，現在也得暫時先懸擱。

4. 陳那的「轉向哲學」：

陳那量論追求的是「可普世化 universalizability」，一方面他預設了，或者說接受了心識作用的跨主體普遍性，一方面他將量限縮於現量（這個認識自相 particular-aspect 的認識能力）與比量（這個認識共相 universal-aspect 的認識能力）這兩個基本心識作用、排除了聖教量等其他量，另外他在方法上有所創新（這方法的創新展現在《集量論》v2 中，他說「因為我們必然且只能認識到自相與共相，所以我們必然且只有現量與比量，別無他量」），這讓我可暫時說是一種陳那的「轉向哲學」。這個轉向特別標示出的意義，就在於普世道理優先於教條，在異宗、乃至於異教之間普遍有效。

依著他方法的創新，陳那確立現量與比量為認識的兩個基本條件作用，而比量的分別、概念化與推論的作用，在傳統識論中被認為是意識 (manas) 的作用，陳那的「意現量」理論就成了一個系統上的核心要點。

陳那定義現量的基本性格為「離分別」，其意義有二：「依根」，與「直接」。意根為根，這就滿足「依根起」這個意義；且據陳那在《集量論》v6 指出，「意識作為感受內在感受，或者不把對象看作為外於認識的對象（或我所理解的：對象顯現 appear 為自我意識當中的對象時），確實不表現分別性格，而屬現量境」的看法，意識具有直接性是個應被接受的事實，此外，因為認識非作用（在《因明正理門論》、《集量論》v9 長行 nirvyāpāra, devoid of function 與《大疏》光喻，都確認了這一點），意現量與五識現量無分別，就被成立[註一]。

這樣的結論的系統性意義在於：意現量的成立，表示五俱意識的成立；五俱意識的成立，表示現量與比量（在條件上

) 的必然直接交涉；現量與比量的直接交涉，則表示三分說的成立[註二]；三分說的成立，則表示「比量的推論」所具有的「是、非確定性」在認識範圍內是跨主體有效的；而比量在認識範圍內的有效，一方面世俗有可被推論，而「勝義實相」與「世俗法相」直接相關就能成立，且不只是理論意義上的成立—假如陳那方法上的創新被充分重視的話（誠如現量與比量直接相關，我們可把陳那現量理論看作解釋《摩訶般若波羅蜜經》小如品，「如如」的推論）

5.至此，我想建議，論典解讀者若以宗派之見來見論典，則恐怕置論典意圖於不義，至少在陳那系統之內，或在佛教「整體」意義底下來看。而系譜學的研究，該放在什麼樣的概念底下看待，這還是需要進一步討論的開放問題。

6.但若以上陳那的哲學轉向能被接受，則許多相關議題可以在跨主體普世化的脈絡中開展：

例如，若上述哲學轉向的系統能被接受，從陳那所確立的「「量」的「無作」」這個原則，如圖測所處理「根是否為現量」或者「根境實有或非實有」的問題（仁宥1.2, 1.3）或可被釐清：「根是否為現量？」這個問題，是把「根」與「現量」看作具有本體狀態的存有、或者抽象意義、非「實際修證脈絡底下的方法」存有。若量無作，這個看法就無效力，而「根」與「現量」作為一種practical的哲學工具，在該哲學系統內部意義的展現，旨在引導自我意識解消自我意識。而當世俗有與勝義實相的關係經過這種哲學轉向的處理，一方面在自我意識當中確立境的假有性—有條件地普遍有效，一方面也解消自我意識，而將「根境實有或非實有」這個問題帶到另外一種不同層次的觀照（即「非有見」的觀照）底下看待。

7.漢地諸家對於《大乘廣百論釋論》「雖許意識知五識境，然各自變，同現量攝，俱受新境非重審知，由是故說：「無有一義二識能知」」所引發的談論，大多傾向、或者較保守地來說，是顯著地傾向「五識意識俱起」（其中，玄奘、窺基《成唯識論》一系之五俱意識是立場最清楚的處理，杜順「意識不得現量境，云何得有過去現量境耶？」之問，普光「意識緣一切法，通三量故」，智周「唯證行轉」為五俱意識具現量性格的條件之說等等），開展出相當有別於在藏傳注疏傳統中受法稱詮釋影響的五識、意識前後剎那兩階段論的解讀傳統。相信對這個部份的後續研討，能為量論研究展開新局。（© gustav 2011/10/23）

註一：

[gustav 2010/10/29](#)

註二：

現量比量直接交涉，則表示非感官、以共相為對象的推論經驗-邏輯思維，是自證的「直接」對象，因為這個「直接性」，我們可確立見分（事物顯現為屬於認知主體的）、相分（事物的客觀顯現於時空中）與自證分（前兩者之總合）在「自證」的反思狀態中，就是一直接的經驗，儘管顯像appearance內部已有可比度的成份。這，標示的是，一切所知皆是於自我覺察當中顯像。

Edited 8 time(s). Last edit at 10/24/2011 11:08PM by gustav.