

辨析與判證(上)

趙汝明

《陳那觀所緣緣論之研究》讀後

考察陳那論師在佛教史上的地位，固然是離不開

其重要的著作而為說。再者，更有幸作為世親論師的大弟子之一，對於傳世教下的義學，自當亦可給予充分的肯定。而這些肯定，亦已備受世人所共許。說陳那的理論何以如此備受共許？筆者認為：自當可以審察其相關的理論底蘊來判證。依此，曠觀而言，陳那的理論底蘊，既有縱向的規範可尋，同時亦有橫向的視域可循。

對於傳世教下的理論判攝方面，陳那所做出的樣態，顯然地表現起來是相當獨特的。他如此輝煌的成就及不朽的貢獻，之所以被後世尊奉為劃時代的名家。歸結而言，應可推衍到其昭然的創見及宏遠的睿智這方面，而給予肯定的。印度佛教邏輯學的發展，以及大乘瑜伽行派的唯識學之開顯，陳那所作出的辨析，倒實都有透切的理據而為取向；其相關論旨的判證，同樣地亦有妥貼的義蘊而為指引。佛教思想史上有關唯識與因明，以及部派論師之間的論辯問題，一直以來都有學者關注，當今日本、美國及印度等地學者們的研究成果，筆者認為

應當予以判別才是。

香江一隅佛教界的有識之士，於現階段雖然對義學探究的興味，與台灣、大陸（以個別區域為例，諸如北京、上海）等地有所差異之外，在整體的研究層次上，倒實來說，是有若干差距的。這些差距，就筆者手邊上所得的資料來評斷，那可能是：關聯到研究方法學這方面的取向。香港佛教界對所謂「傳統」與「現代」的研究方法，究實而言，都在某程度上並未作出通盤的考量。不過，這些情況，亦未必是恆常的。可以說，仍有少數飽學之士醉心於學究這項工作，且也取得相當可觀的成果。志蓮淨苑陳雁姿女士，可謂此中的表表者。她在新亞研究所完成的碩士論文，自當可以說是非比尋常的研究成果。（一九九九年間，經由志蓮淨苑出版部印行）這本很有水準的著作，定名為《陳那觀所緣緣論之研究》。陳君目前擔任志蓮文化部副研究員，以及法相學會董事。她師從嶺南唯識學一代名家羅時憲教授多年，亦親炙過佛教學者李潤生先生。探究法相唯識

如此專注，並非是偶然的事。他早歲已發表過一篇很有深度的論文，名為〈賴耶緣起對闡釋「生死流轉」的意義〉。該文曾刊載於《內明》雜誌（查知：這本佛教讀物已停多年），備受教內時賢稱許。陳君這篇饒有深度的論文，端賴李潤生先生悉心指導下，終於以優等成績通過評審，並獲得台灣教育部頒發其碩士學位。有關陳君這篇研究成果，究竟有何特色可言？於該書頁前就有一份長達三千二百餘言的序文，統括地申說到著者研究此相關課題的憑據。序文中是有這樣透切的演述：「由是陳那論師，一如彌勒、無著、世親諸祖師，對唯識思想系統的建立，唯識學裡的弘揚，都有其建樹，不過採用的方式，則各有不同。彌勒、無著秉承六經，從止觀的認知歷程與本質，成立一切法不離識的唯識理論，雖有知識論為其基礎，但終究以形上學為歸趣。」（其一，見該書頁二）「今陳雁姿女士所撰《陳那觀所緣緣論之研究》這本學術論著，固然是闡釋陳那《觀所緣緣論》思想內容的難得撰述，而且陳女士更把陳那撰寫本論的思想背景，與其因明名著《集量論》的關係、對後期唯識學的影響等，都能分別從縱的發展史的角度，以及橫的思想比較角度，加以深入的剖析。如是讀者可以藉著本書，對佛家『所緣緣』這個『所知對境』的思想發展，獲致前所未有的清晰理解。」（其二，頁六）

復次，說該書整體尚有何特色可尋？此中，依筆者看來，也許會在一系列的重要綱維上窺見到，這就是：論證的嚴謹、結構的縝密，乃至義理的闡析等各方面。該書共計八章、二十九節，約近十二萬五千餘言（概含參考書目在內）而有關研究的範圍、方法及各章內容，著者都有相當明確的演述。此中，就研究的範圍這方面來說，著者都給予相當通透的脈絡而為依據。明確的演述、通透的展列，此對於探究一門經典的理論體系，倒實是很重要的。唯識學說與佛教邏輯學所指涉的理論脈絡，都有它極為特殊的意涵，而《觀所緣緣論》的思想背景，固然亦有其追溯的脈絡可尋。著者揭示其研究的範圍，到底如何？於首章緒論中就有這樣的說明：「研究範圍主要分為三部份：第一是陳那以前有關『境』的各種理論。第二是就『所緣緣』這一概念，結合了『所緣』與『緣』此兩種含義，從而特顯出感覺對象的兩大特性。第三是陳那的學說確立了純粹知識論的基本原則與楷模。」（頁十二至十四）上述數端，牽涉到各派別的交流與發展這些究竟問題，由是抉發「境」的理論而為說者，則會觸及到幾個疑問，那就是：如何認知客觀存在的世界？客觀真實的存在，就是經驗到的對象嗎？認知主體與對象的認識，其關係是否需要建立在充足條件上，才會算是合理嗎？至於「所緣緣」的含義，

到底在「唯識所現」的前提下，有何特殊的作用可言？就這項論旨來看，著者亦有一番析述：「陳那一方面以邏輯推理來批判實在論者，貫以外境為知識對象的困難與失誤；另一方面則證明『所緣』不僅為心識的所知對象，且有引發心識生起的增上，『緣』用，作為『所緣緣』的兩大條件皆內在於識，是由認知主體所具的功能習氣提供出來。換言之，知識對象是透過主體的認知形式而呈現，是心內的形象，故說『唯識所現』。」（頁十三）準此，說陳那的「觀所緣緣」之所以在唯識思想理論中，有它特殊的含義，依前所述，實在可以理解出來，也從而使到佛教知識論有所開展。該書的相關內容，著者基本上都給予很清晰的理念，作為解說的憑證，且看其中論域的綱維，便可窺見一斑矣。相關的內容如下：「第三章，是略述早期大乘中觀與唯識在自宗學派的觀點上，對所緣境賦予新的詮釋。第五章，旨在辨析感覺對象的兩大特性，經驗知識的出現條件，知識對象的存在意涵，知識成立的形成結構，以及知識構作的先在能力等哲學問題作出探究。第六章，旨就陳那在《集量論》的知識理論，以探究知識對象的內容與性質，直接與間接知覺的區別，知識的本質、形式、結果與真假的判準等問題，可以說是《觀所緣緣論》言『內所緣緣』的進一步闡釋，……。第七章，探析本論對後

期唯識學的影響，尤以護法『四分說』對形象真實論的重申；玄奘對『帶相義』作出新詮釋，所緣境的兩層存有意義及體相義，並以三類境對一切境相，給予知識意義的分類，以至知識對象與客觀對象的對應關係。……」（頁十四至十六）

大乘唯識學派的開展，標誌著唯識理論的證成，得到進一步的「發皇」。自彌勒以來，經世親再到護法諸師，它的發展機緣並非只恪守於一隅，可以說，相關的發展路向，都是直接或間接地呈現反彈的意味。陳那的理論底蘊，秉承一門宗風，且更開啓了照徹古今的因明理趣。關涉到「所緣緣」的理論證成，以及「緣起論」在後期唯識學有何轉進？凡此，都會觸及到認知過程上的基本問題，這就是恰當的「判證」，應當如何可能？說小乖佛教對「所緣緣」理論的判證問題，從原始佛典的論旨中，可見已經彰顯出它的淵源。其主要理由乃是：佛教所說的「蘊、處、界」、「五位七十五法」，乃至「假實二諦」的法義界定，都是直接關聯到認知活動與知識世界之間，是有不可分割的關係。因為從認識論的觀點看，實在是有理由的。依此，說小乖佛教對「所緣緣」理論，有何實質的判證這個問題？著者於第二章中就有不少解說。相關的見解如下：「原始佛教認為在每一認知活動中，主客世界的開展，不是身心五種

要素的機械運作，實際上主體在面對繁雜的客體時，由於受到過去的經歷、當時的心理情緒，以及環境氣氛等因素所約制：因而對每一客境生起不同的主觀取向，便意味著：當某一特殊境象在心底浮起的同時，其他境象會被排拒在心外。」（其一，頁二十四至二十五）「認識活動是處於條件串繫中展開及成立，故是待緣而起的過程。緣起論是佛教的根本教義。佛教的教理發展史上各個時期，莫不以闡發緣起思想為鵠的，而遂有一系列的緣起論教說。」

（其二，頁三十一）

再者，對於部派佛教以來的二諦唯假唯實，應當如何認知及辨析此等問題？依上述的論旨來看，吾人自可以援引若干經量部論著來判說，《順正理論》可謂最有代表性。於部派佛教中判證「假實二諦」的準則，《順正理論》是有它相當重要的觀念而為說，這些重要的觀念，首先是以界定「二諦」的涵義為基本，其次，就是肯定對象世界、認知主體及認知外境之間，彼此存在著互動的關聯。此關聯亦意味著：「真俗假實」之別，「二諦」的安立，以此而了知事物存在的狀態，是有它實質上的用意。依此，吾人亦可作出這樣的理解：小乘佛教有關「所緣緣」理論的開展，雖然仍未統攝於四緣互依的功能上，但在設定認識對象的準則方面，卻有相當明顯的要求。可以說，部派佛教在認識論方面的

判準，以及在知識論方面的證成，已經具有非常周密的指引。但這些被視為具含周密的「判準」或「證成」，在陳那看來，還是不甚切實的。部派佛教中的有部及經部對以「二諦」觀念來劃分知識與對象，亦各有其側重點。不過，從「所緣緣」的設定原則上來考察，陳那認為這兩派的理論，雖然各有獨到的見解，但亦有其論據上的矛盾之嫌。為此，基於這個原委，《觀所緣緣論》的撰著，便應運而生。陳那秉承宗風，這本關涉到「所緣緣」理論的判證此類著述，究實而言，可以窺見出：陳那撰寫《觀所緣緣論》的用心，是有兩方面予以相應的。其一，辯破小乘執著「外境」為實有之法；其二，成立「唯識無境」的諦理，舉示真正的知識對象絕非獨立於認識主體之外。

至於，對於「所緣緣」理論的周詳辨析，吾人實不難可以通過相關的思想脈絡之演進，而有所理解。但若要进一步通盤的認知，則亦可置於大乘佛教的理論領域中來推尋。判決其理由乃是：大乘佛教的理論證成，已經將原始佛教及部派佛教所建立的思想體系，給予確切的批判，而最明顯的，莫過於龍樹無著與世親諸師的相關觀點。可以妥貼地說，大乘佛教的理論開展，並非無緣無故而來，然就其開展的理由，都是順著小乘佛教的思想底蘊而成，但有一點必須弄清，那就是：關於

說一切有部及經量部所建立的理論範疇，大抵上已經定型，且更有精密的思辨基調而為說。此中，部派論師特別重視「阿毗達磨」的學理，亦是一大關節所在。明乎此，吾人自不難可以理解到一個實質情況，這就是：大乘佛教有關「所緣緣」理論的判證，皆有它必然而又充足的理由。陳那弘揚唯識奧義，在處於當時大乘佛教興盛的國度中，實有必要檢視之前的中觀學派理論，以及早期唯識學派對「所緣緣」問題的辨析，究竟有何缺失之處？關於上述情況，在該書第三章著者亦有很周詳的解說。這些見解如下：「龍樹認為有部對萬有作這樣的分析，必會導致法體實有的自性執見，至於經部謂十二處是假非實，根境不實而能產生心識的作用，亦容易使人誤為『虛無論』，與有部的『實有論』，同為墮於二邊之見，違背中道。……緣生諸法由於無自性故空，但在主觀的認知上言，事物所呈現的形相仍可被知覺到，我們施設『名言概念』來指涉對象事物，世人以『假名』來認知一切法，緣起法宛然有象，故非虛無。」

（頁六二至六三）

至於中觀學派對「所緣緣」觀念，又落實那些論點而為說？考察其根本理由，也許自不離於對「四緣」的辯破，乃至對「緣起中道空義」的判證。此中具體的定向如何？這很顯然地關涉到：中觀學派對緣起範疇到

底作出怎樣的依據？統括上述的疑問，筆者認為在該書若干篇章中，著者倒有很全面的申說。這些見解概括地有如下：「龍樹並不是要否定佛教對『四緣』的說法，而是要破除以自性的觀點來理解它，『四緣』若有固定不變的性質，反而破壞世間的因果法則及緣起理則。」（其一，頁六十五）「依中觀言，我們不能執『所緣緣』為『自性有』，亦不能否認其『假名有』的意義，以『所緣緣』與認識心具相因待的關係。雖無實自性的所知境能夠被緣心識所認知，但緣起的『所緣緣』，卻能夠助成緣識的生起，由此可見，空宗辨破『所緣緣』，只是就眾生執有『實自性』的『所緣緣』而言，非謂『緣起』或『假名』的『所緣緣』不存在：遣離實有與虛無的邊執，才能把握『所緣緣』的真正意義。」

（其二，頁六十六至六十七）

援引如此冗長的文義，確實有理由使吾人對中觀學派的基本論域，得到全面而又極致的理解。復次，說早期唯識學派關涉到「所緣緣」這個觀念上，究竟有何實質的判證可尋？此設問：無疑需要重返於思想脈絡中，而給予相關的肯斷。部派的思想發展，中觀學派緣起性空的開顯，乃至瑜伽行派唯識體系確立，都有實質的底蘊而為根據的。這些實質的底蘊可以從理論的證成來考察，亦可以就旨趣的對揚來貞定。準此，說早期

唯識學派對「所緣緣」這個理論，到底有何實質的題旨可言？此設問：無疑亦需要返回論證綱維上，來作出相關的貞辨。就上述涉及及泛如：思想的發展、體系的確立與理論的證成此等問題，著者在該書第三章下半段，亦有極為詳備的解說。這些辨解如下：無著，世觀所弘揚的唯識思想，是繼承了阿含、阿毘達磨、般若、中觀的思想發展而萊。一方面批判地承繼部派阿毘達磨的實在論傳統，另一方面認同中觀學緣起性空的假名論。在學說上，以『三自性』的思想來貫通龍樹緣起性空的二諦說，而創立『賴耶緣起』理論，並深入剖析各種認識

機能的要素與認知的對象，遂開展出『識變論』；更總結部派以來有關瑜伽實踐的理論，在禪觀中體察心識的不同狀況，終而歸結出『萬法唯識』、『唯識無境』等原理，把阿含以至中觀整個大小乘教義，都統攝在瑜伽行派的理論中。」（其一，頁七十一）「四緣中的『因緣』，唯識家特指阿賴耶識所含藏諸法的名言種子，種子是有關名言或概念的潛在力，是認識發生的主要原因，人們藉著名言來認識事物現象的區別，就現象界作為認知對象，也是由各別種子所形成。」

（其二，頁七十五）

降服不安的心（禪修入門班）

現代人的生活普遍充滿壓力，個人要面對諸多的角色，內外交迫、循環不休。想喘口氣，充電一下，卻又不知該用什麼方式，能讓自己充滿能量，來繼續面對人生的種種變化。

觀音線關懷眾生內心的困苦，尋求根本化解之道；看見既為傳統亦能跨越宗教、也是現今世界的驅勢、處理壓力的最佳法門，便是靜坐禪修！

觀音線恭請具有傳承及實修的老師：中國嵩山少林寺·文化學院院長、海內外各大學與佛學院講師「張元隆」老師親臨傳授正宗達摩禪法，與大家結緣。

禪坐入門課程帶大家體驗「如何讓禪修應用於生活的每一個當下，之後即可自行在家自修，或參與各道場的禪坐共修活動。」

「每日十分鐘」就能體會靜坐帶給自己的自在與能量。

承辦單位：台北市佛教觀音線協會

對象：不拘男女老少、族群宗教、學歷背景，人人可學的平安禪法。（若患有身心疾病者，請事先告知，方便協助評估）

上課時間：二〇〇九年四月十一日至六月十三日（四月

十一日、十八、五月九日、十六、六月六日、十三日每周六下午兩點至四點

始業式地點：台北市南京東路五段二五一號四十六巷五號

八樓

（全期場地費五百元整）

報名電話：(02) 2768-5256 週一至週五上午九點三十分至下午五點半

傳 真：(02) 2764-3602
四月五日結止報名