

辨析與判證(中)

趙汝明

《陳那觀所緣緣論之研究》讀後

唯識學派對諸法緣起的證成準則，基本上亦須從「四緣」來開展，其對「四緣」義蘊的闡發，就實質的判證及脈絡的貞辨上，依筆者看來，是有所轉進的。此「轉進」的理據，自當可見於《瑜伽師地論》有關「四緣」義蘊的闡發。至於「所緣緣」理論的證成取向，吾人亦可見於《大乘莊嚴經論》、《大乘密嚴經》，以及唯識學派前期標定的《解深密經》所釋述到的理念，而予以肯定的。復次，說「四緣」義蘊的闡發，對於早期唯識的二分說，究竟呈現哪些重要的發展意味？此設問：亦可以從「唯識無境」的透顯與否來考察？而《攝大乘論》正好給予相當充足的理由，作為貞辨的根據。再者，說大乘唯識學派確立「賴耶緣起」及「三自性」的理由，此中以「所緣緣」為展現的憑藉，究竟所衍生出來的關係，又是什麼呢？無著、世親所建構的唯識思想體系，被視為「一切法不離於識心」，以此徵引而來的，就是「境無識有」的唯心論此等見解。大乘佛教的唯識義理，隨著諸法緣起的開決，到底就相關的論點來

判證，又是否會有所偏頗呢？這個論題，如置定於「唯識無境」的認知層面上來看，無疑是相當妥貼的。因為唯識思想的發展，是順著諸法緣起的一貫通義來開顯，但此開顯，基本上是有所轉進的。《攝大乘論》、《唯識三十頌》發展出來的思想特色，便含蘊這些意味。陳那揭現「所緣緣」的理論特色，吾人自當可以從知識論的角度，來理解到它的意涵所在。這個論點，應當怎樣貞定？才會不致有所偏頗。依此，在該書第三章末段，著者亦有很周詳的說明，其認為：「從唯識早期的典籍對八識三能變的闡釋，說明生命個體的潛在能力轉似外境、所緣緣為心識內在所轉化的所取對象等等，依此作為能說『唯識無境』的根據，俾能就唯識學理的脈絡來理解所緣緣的意涵，然後再進一步掌握《觀所緣緣論》所要處理的問題。在知識論方面，能知心與所知境既是同體，即唯識所現，則對於識的內在結構、表象機能、知識與客觀實在的對應關係，以至於心中的表象是否摹寫存在的實況？或完全是主觀內部自發地顯現出來的影

像，『唯識無境』是否『外境不可知論』或『虛無主義』？則有待後來的唯識論師繼續闡發。」（頁九十）

此段引文，具體而言，都有相當明確的脈絡可尋。

這因為在大乘佛教早期對「識所緣」的理解上，雖然有其特殊的教證而為取向，但說惟是識所顯現的狀況來判取，世親所揭示的論證，基本上還是投向於形上學此等綱維上。所以，說大乘佛教有關「所緣緣」的論證，帶有濃厚的形式上學色彩，這是有所依據的。但值得關注的是，以識心統攝一切法及開顯一切法，雖然在早期唯識學派已經建構出來，但仍在更變的歷程上，亦遺下有待解決的問題。「唯識無境」的所緣論證，從早期唯識學理的二本代表作來辨析，切實而言，都有很廣泛的指涉。這些指涉是甚麼？「識轉變」、「阿賴耶識緣起」的開決，就是這方面的指涉。確立「唯識無境」的所緣論證，「識轉變」及「阿賴耶識緣起」是有其應然的意涵可尋。此可尋之處，亦可置於「境無識有」或「境不離識」的相應格局中，而有所肯定。所以，就早期唯識學派的典據來考察「識轉變」（統括「八識三能變」）的含義，雖然不夠全面，但無可否認亦有它實質的理由可循。無著、世親等唯識論師，對於「八識三能變」的理論闡釋，雖然並未作出通盤的開展，但從「識所緣」的認知形態上來判證，倒實已見其端緒。主要理

由就是：唯識學派說「唯識所現」的建構準則，「識所緣」是擔當不可或缺的角色。所謂「唯識無境」的論證，亦要安立在「惟是識所顯現」的大前提上，而有所肯定的。

辨析陳那《觀所緣緣論》的意涵底蘊，此對於大乘唯識思想的理解，以及佛教知識的判證，自有其必然的作用。這個意思，應當怎樣肯斷呢？筆者認為，若要妥貼地肯斷此意，則便應該予以通盤的考察，這樣才能得到明徹的解答。於該書第五章就有相當縝密的辨說。著者冠以「析義」這個詞意來辨說，極為妥貼。不錯，陳那《觀所緣緣論》的理論特色，並非孤立於一門宗風之外，而是有其明顯的脈絡可尋。統括言之，陳那論說「所緣緣」及「唯識無境」的意涵底蘊，並非完全站在形上學的立場來演述，而是安立於經驗知識的實質條件上，給予證成的。所以，說陳那《觀所緣緣論》究竟屬於哪類性質的論書？依相關的內容與旨趣來考察，吾人倒實可以肯定：該書切實地是一本探究知識對象的論典。至於這本論典的內容與旨趣，又是什麼樣態？以及有何重要的意涵可言？於著者第五章就有相當周密的析述。此等析述主要是涉及三方面：「所緣緣義的辨析」、「對極微論的評破」與「對所緣緣新義的建立」。這些解說，從宏觀及微觀的層面來判認，都是相

當確切的。《觀所緣緣論》共有八頌，按「科判」以明其綱領及脈絡，這固然是需要的。因為這種理解進路，很契接陳那論證的方式（以因明的推論法則來建構相關的綱領）。明乎此，吾人對《觀所緣緣論》的深義，亦會得到妥貼的理解。有關「析義」的底蘊如何？著者都很有精細的解說。茲引述如下：「陳那對『所緣緣』所設立的定義，可見於奘譯《觀所緣緣論》的文字：『所緣緣者，謂能緣識帶彼相起，及有實體，令能緣識託彼而生。』奘譯謂認識對象必須滿足『所緣』及『緣』這兩個條件，才可以成為前五識的所知對象。」（其一，頁一四二）「總括而言，陳那對我們經驗所得的顏色、形狀、冷熱等對象知識的特質，作出界定：『所緣緣者，謂能緣識帶彼相起及有實體』。這是界說感觸直覺的對象所要具備的兩個條件：（一）『能緣識』帶彼（所緣）的形『相』而起——它具有與當前物體相似的形象；（二）彼（所緣）形『相』是『有實體』為『緣』——它使表象生起。」（其二，頁一四五）

此二段釋文，是指涉「所緣緣義的辨析」方面而提出的。陳那對「所緣緣」所安立的定義，從思想理論的脈絡上來判證，可以說是「一大『演進』」，但其演進的過程亦並未孤立的開展，而是在消解及轉折的關係上，給予證成的。說陳那在消解及轉折方面，究竟有何深義

可言？此設問：依筆者看來，大抵上亦是不難理解的。就消解方面，是指涉到外道小乘對法的自性觀念，而確立「人法二無我」的理則；就轉折方面，通過以正理的體察及實踐，從而轉化有情的虛妄執見。陳那辨析「所緣緣」理論的動機，吾人應當可以從評破實在論者的觀點來審察。這就是有關外界為「心識」所緣緣的理論困難。陳那對此都給予相當周密的理據來評破。其認為：

「實在論著以外境為所緣有不合理之處，都是忽略『能知的心識』具含能動性與分別作用。作為『經驗知識』的對象如何可能？依陳那之見，『所緣』相的確立是必要條件。『能緣識帶彼相起』此理論的開顯，最初亦由經量部論師提出的。陳那認為此理論是溯源於『能緣識』的理則上，當亦可以引進唯識學說中。於此，陳那就依循這個理念，而給予改造。可以說，部派佛教沿用的『所緣緣』原義，陳那給予改造的格範，亦離不開知識論的觀點而為說，其相關辨析的準則，亦離不開探究知識的對象而為說。

至於進一步對實在論的觀點，予以若干批判此等情況。「極微論」的評破及「所緣緣」新義的建立，應當是重要的焦點所在。陳那對實在論者的理論證成，提出反對的理由，主要原因，是來自對「心識」所緣緣的認知這方面。陳那揭示「所緣緣」的認知格範，

究其目的，亦不外乎是以唯識正理，來評破所謂「外境爲實的妄見」。陳那深切地認知到：要彰顯唯識正理，成立「內境」此說是有其必然的功用，只有這樣，對於評破以「外境爲實」的小乘諸見，才會開啓如理如實的正智出來。關於「極微論」的評破如何？以及「所緣緣」新義的建立又是怎樣？於該書第五章的三、四兩節中，著者頗有相當精確的疏述。續援引若干要點如下：

「部派佛教以爲認識意味著感覺與實在的一致性，只有承認物質世界是客觀存在，才能判別什麼是真實或虛假的認識。極微說的本義是爲認識論建立形上的依據，因爲客觀世界的存在就是認識的根源，如經驗主義者所說的『知識起源於經驗』。」（其一，頁一四六）「『所緣緣』必須具備『緣』（有實體）及『所緣』（形相）兩個條件，方能爲眼等識所感知。極微自身是否具備這兩項特性呢？」（其二，頁一五〇）「傳統上稱『和合色』是假法，因爲凡可以被分解者必非實在，只有假象的意義。和合色既不是實體法，自然不具發識的增上力用，雖然前五識可感知其相，但不實在的和合假象是不能成爲前五識的『所緣緣』。陳那針對經量部『和合說』本身的矛盾，即不必以實法爲表象生起的依據，而指出其不足之處。」（其三，頁一五三）復次，說「所緣緣」的另一新義的建立，究竟與「內境」（內在於

「識」的境相）有何密切關係？至此，就相關的有效論證而言：「內境」爲認識對象的設定，「能知」與「所知」的因果關係的成立，以及「根境」功能輾轉爲識生的助緣此等情況，都是建立「所緣緣」新義的充分依據。然此解說到底有何理由及憑據可循？於第五章末段，著者曾提出許多嚴謹的論證，其主要理據如下：

「陳那以邏輯論證出知識對象，不是離識獨立存在的外境，反過來說，它應是不離於認識主體而存在的對象。陳那秉承唯識學的主張，認識對象是主體心識的內部形象的觀點，又據『所緣緣』的二種特性來檢證他所說的『內境』，才是真正的『所緣緣』。」（其一，頁一六四）「境不離識的同時因果屬於知識論上的作用層，以形相的認知是知識內部之事，而非知識以外之事。因此，陳那唯識學中內境必與識同時俱起，相待爲『緣』；又此境相，能引起自識中的生似自果（化境相）的功能，引發識起是增上『緣』的作用，故『緣』一義內含於識，同時而有因果的關係並不矛盾。此中可見陳那對『內所緣緣』中增上緣的設立，是暗合因果關係上不同層面的理則，亦能堅守『唯識所現』的原則，而不爲外人所駁倒。」（其二，頁一七一）「陳那所說的『境』，就是一種能引生跟它自己相似的識之物，其論證的重點在於說明：『內境』如何可作知識對象的條

件，它自身必須是『有體』法，是使能緣識仗託之而生起的『緣』，方能現起境界為結果，這心內影像便是心識的『所緣』對象，遂合於『所緣緣』的涵義。」（其三，頁一七三至一七四）。

說《觀所緣緣論》是一本考察知識對象，以及辨析「認知心」對建構「內所所緣」問題的重要論書。這個意思，也許會就相關的觀點上，肯定陳那建構「所緣緣」的理論，具有特殊的創造性，此「創造性」當然是離不開其嚴謹的哲學思辨，以及通透的理論證成而為說。「唯識無境」的判證進路，陳那基本上是採取知識論與邏輯的理則，給予印證出來。說「唯識」的涵義就是「境不離識」，在陳那看來，這都是對感覺知識予以確實的肯定，只有如此，「內所所緣」的理論證成，才會有所依據。感覺知識與思維的所緣境在本質上有何區別？這個問題，無疑地亦是唯識宗相當重要的課題。因為從早期大乘唯識學派開始，「唯識所現」此義，雖然已經確立出來，但對「內識二分」的體用關係，以及內在所知現象的判準這方面，仍未給予有效的釐清。知識論的基本原則，所涉及到亦不外乎是本質的問題，而陳那安立「量果」理論作為判證的依據，這可以說是一項嶄新而具穩當性的認知取向。至此，吾人亦當可見：陳那之所以安立「量果」理論，以此作為判證的依據，這都是充分地肯定：佛教知識論若不離真確性及可靠性，則便需要以「量」這種認知方式來證成。準此，吾

人亦當可見：陳那《觀所緣緣論》一書與《集量論》的關係，倒實相當密切的。從某個意義上說，《集量論》的旨趣綱維，可以視為陳那對「所緣緣」理論的進一步闡釋，而此「闡釋」的意涵，促使唯識正理趨向更嚴密、更全面。有關《觀所緣緣論》與《集量論》的究竟有何重要淵源？於該書第六章，著者對此亦有很深入的剖述。這些剖述，可以就若干條目的闡釋來貞辨。其相關的論點如下：「陳那謂『現量』的基本特色是『離分別』。『現量』是認知手段之一，『離分別』在此不是沒有辨識了別的作用，而是心、心所法，無分別（不起語言概念）地，認知現前、現在、顯現的『自相境』。『現量』了知具體對象時，是遠離一切『名』（名言概念）的分別，……『離分別』是指『離名、種等結合之分別』，純粹感性直覺的特質是不用概念或範疇作媒介，而直接認知對境的『自相』，始得名為『現量』。」（其一，頁一八六）「在佛家量論中，『現量』是指最初

階段的感性認識（感覺），『比量』則是知性認識（推理）。而陳那正確地說明：從感覺到推理兩者的內在聯繫，感性認識是知性認識的基礎，可以說感覺比推理更為根本，以知性認識是感性認識的延續，記憶功能則強化以往所得的感覺印象或推理知識。感性機能提供經驗知識的內容，知性機能則賦予思維形式與範疇分類，兩者結合而有知識的產生及開拓。」（其二，頁一九一至一九二）