

佛家量論學與西方知識論之支撐點

／釋明性

佛家從陳那論師起，就有所謂量論之學，從現量、比量的性質，探討知識論上的問題，却與作為研究推理程序的因明論式不同。針對現量之定義：離分別不錯亂。所謂「分別」，是指我們人意識中的一種認識作用，藉由名言、文字的概念，來了知諸法，在佛家亦名為計度，度量或分別，故現量之覺知，是遠離分別，從覺知的方面，現量是處於第一剎那覺知的狀態。故於覺知的結果方面，不能有所分別，以有分別即是依於思構主體而起的，對自相的一種增益故。譬如指某顏色為紅，某物為桌。藉用名言表述實物，但是終究是不實的，故從得自相境的角度而言，此乃是一種無分別之覺知，亦即捨棄了一如名言，而冥證法體之覺性，如其所如，能所契合，故是現量。

德國哲學家海德格表示：希臘字，Logo 邏各斯，即說話是在談話中傳達出的東西，更深層涵義就是它自身讓某物顯現出來，此功能使理性和根據變得可能，它具有一種展示的功能——指示現象，換言之，既然它讓某物作為某物被觀察到，它就具有一種「作用」功能。此是說話之量的詮釋。然而，此種功能並非隨意的，而是一種揭示、啟發，或顯明事物是什麼？它將事物從隱蔽狀態帶到光天化日之下，心識並未將意義投射到現象上；相對的，是事物本身的一種本體論明證，邏各斯（說話）並非真正是由語言使用者，給予語言的一種力量，而是語言給予使用者的力量，一種通過說話，而變為明顯的東西所把握的手段，或方法。

佛家現量的智慧，即是能了自相境的能知心，能知心隨行於所知境，產生量果，即現量之覺知。《顯揚聖教論》提示現量，一方面是「非不現見」，一方面是「非思構所成」，「非錯亂所見」。無論大小乘，皆許所知之對象，稱為六境，分別依能知六心而立。六塵即色、聲、香、味、觸、法，及六識，又從此六識、六境之中，前五識皆現量取境，不起分

別妄想。而且當現量智慧現起而緣取境相時，必以能取境之自相為其標準，所謂「離名、種等所有分別。」名：即名言，種：指種類。名言、種類，都是人類意識活動時，用以指稱，分別諸法時之符號工具，本身非實，且只是對自相境的一種增益，故必須遠離後，才可以得自相。

德國哲學家狄爾泰，以活生生的經驗——界定為共同意義（引伸為現量經驗之體悟），時間的流逝東西，由於它有一種單一的意義，所以它就構成了一個現在（當下）的統一體。（佛家言第一剎那），那種東西（體悟）即是我們能夠指示為一種經驗的最小實體。更進一步，對生命的過程來說，每個人都可以通過一種共同意義，把結合一起的、生命部分之包覆一切的統一體，稱為一經驗。

譬如：一幅畫的具有深涵義的經驗，也許涉及到許多為時間所分離開來的遭遇，但它仍被稱為「經驗」。猶如帶有浪漫色彩的愛的經驗，却不是基於一種遭遇，而是依各種事件、時間、地點之組合。但是這些事件（時間地點）做為一種經驗的意義——統一體，卻使它們從生命之歷史長流中提取出來，並將它們結合在一個意義的統一體——即經驗之中。

世尊之現量智緣取境，都是每一剎那之現量。剎那：是佛家的時間觀念，是一促成極短暫的變動單位，即依此剎那連續不斷而假立，——現起剛生即滅。故所謂量者，其活動狀態即是在一段相續之無數剎那中，剎那剎那間現量取境。而又以無分別為最重要之界線，無分別識又建立於其所對境為諸法之自相而來，故此關鍵，在於問擇取諸法之自相是否可能？以自相即諸法之自體，亦即有存在的意義，但此存在的自相，如何可以成為我們知識的對象。就佛家說，此自相雖有存在之意義，但亦是隨我們之能知心而現起，換言之；當事體存在之時，亦即作為我能知心所緣境之時，它是知識之對象亦同時是存在之事

體，兩者不二，故現量智緣境為可能。

再以狄爾泰詮釋經驗的意義，來理解現量智之緣取境。體悟是經驗所構成的意識本體，並未被分析為意識的反思行為的「內容」，若是反思行為經驗就成為我們意識到的某物；相反，經驗即是行為本身。它是某種我們生活在其中，並且要經歷的東西，它是我們面向生活的態度，而且在此態度中生活。簡言之，經驗就是體驗。並未與領悟或領會本身區分開來，經驗展示它與我們稱之為「直接的、活生生的經驗」之生命有直接的聯繫。經驗在第二剎那以後，經驗就可能成爲一種反思的客體，就不再是直接的經驗，而成爲另一種遭遇行為的客體了。如此觀之，經驗與其說是一種具有內容的事體，不如說是一種意識行為，此時是裁決智屬於比量的智識。對於這種先於反思思維不易把握的領域，做描述性的剖析，必須是人文科學和自然科學爲基礎。故狄爾泰致力於填補與其生命哲學密切結合的方法論。澄清純粹的思維與生命之間的區別，奠定現象學的基礎。

佛家現量又分爲四種：一.五根現量，二.意現量，三.自證現量，四.瑜伽現量。

(一) 五根現量：即眼、耳、鼻、舌、身等五識現量。(二) 意現量：即指五識緣取對境時，必隨有一意識與之俱時想起，即意現量。因爲前五識緣取對境是現量，即無分別。安立名言辨別種類。這是意識本體。但是意識能夠作種種之計度分別，必須有準確的依據，此依據之報告，即前一念五俱意識之工作，將其所得傳諸後念——獨散意識，於是產生有分別的知識。(三) 自證現量：依陳那論師，一切能知心中各有三分；一相分，此即所知之境——自相，二見分：即能知之心，即現量智，此二分應有一所附屬之體，否則不可見其二分法，此即是自証分，或名自體分。這是從相、見二分法所依之體而言，既然名爲自証分，即有其証知的作用。此作用亦即知之覺體；必竟我們以見分緣取外相（相分作爲所取境）的時候，同時必有自知覺體，以了知其所理解的對象，故此三分所組成的功能，呈現雙重之能所聯繫，在第一重的理解中，先以相分爲所知境，以見分爲能知之心。在第二重的認知中，則以見分爲所知境，而以自証分爲能知之心。覺知之過程，亦必推演

至此覺知後，才爲圓滿達成。(四) 瑜伽現量：是於定中如理思維，而如實証知，究竟成佛，是一條實踐之途徑，以此修行之道以支持出世間的成就，成佛之後，此能知之心即爲無漏。

再依狄爾泰之現象學詮釋：「活生生的經驗」將其自身向我呈現，「量爲我存在」的方式，完全不同於圖像處於我們面前的方式，經驗之意識及其構成（本體）是相同的；在爲——我——存在的東西，和經驗中爲——我——存在的東西之間，並不存在分離性，換言之，經驗並非像一件客體一樣，與其經驗者相對而分離，相反，經驗的爲——我——存在倒是與爲我而呈現於經驗中的覺知體毫無二致。從以上這段描述可知道與佛家自証識之思想不謀而合。由美國哲學家理查帕瑪的解讀，把體悟經驗認做爲指示某種純粹主觀的覺知，是一大重大的錯誤，若是經驗成爲客體，（即是此亦可視爲它與主觀性之分離）之前，正是爲——我——存在之實體，從此先天的統一體，狄爾泰嘗試創造一種概念，體悟性之統一體中，分離情感、認識、意志等因素，不如說是價值、意義性、結構、關係等概念，此概念表達了「生命和歷史之自由。」狄爾泰把體悟視爲一個主體——客體之前的一個領域，故此概念落實在現量第一剎那之覺知性。

然而狄爾泰先生對「經驗」中，假立的「語境關係」之時間性，是通三時的強調，他主張體悟並非是一種靜態的覺知，相反，體驗在其意義的統一體中，更加傾向於接近和包涵在意義的總體悟境中，對過去的恢復與對未來的介入，經驗若不依照人們對未來的期待，它也不可能使自身擺脫過去提供給它的資訊。因此看來，過去和未來與所有經驗的呈現一起，架構成爲一個結構統一體。並且這種時間的語境，乃是不可迴避之視界，對當下的任何體悟都在視界中得到詮釋，藉由體悟之時間性短暫地區分，却又設想統一體之意識，所以依海德格所提示，經驗之時間性，是與經驗自身「同等本初」的覺知，它從來不是給經驗添加上去的某物。若是一個人試想在一種反思行為（自証識之覺知）中，有意識地把握人的生命過程或進展，在這種特殊訓練中的統一體是有啓發性的，因爲它幾乎像一面鏡子，反映著在前反思標準意識中的這個實際被給定的統一體。

狄爾泰他描述了自己的看法；當「經驗」成爲我反思的客體時會出現什麼？

（此是指第二剎那之再決智問題。）在此「經驗」中有一套關係的結構：一種對境況的客觀性把握成爲它的基礎，而一種關注於並努力客觀地把握事實的態度，與努力超越這一事實的態度，都基於這種經驗的基礎上。所有這些都是在它的（事實的）結構的語境中的爲——我——存在。當然，我現在把境況帶入到有辨別力的意識中，我突出這種結構的關係——我已把此關係「隔離」開來，（有關此點，是指大我自己証知識的意識中，突顯大我的証知能力。）但是，我這裡顯示出的一切東西，都真正包含在經驗自身中，而這些覺知又只有在反思的行爲中，才會被揭示出來。

進而探討心靈的印証，即人的知識，情感和意志的一種具體化，並不是一個人情感的表現，而是一個人「生命的心靈」：指一個觀念、規律，或社會形式，透過語言將任何內在生活的印跡，印証在人類之中的覺知。促成詮釋學的客觀化意蘊——（識），在於它的存在，體悟就能被集中於一種活生生的、經驗的、固定的、客觀的體驗，而非集中於通過反省對它的努力把握。（故依佛家禪宗之開悟，在無我之前題，如人飲水冷暖自知，如如証知，如其所如之覺知。）狄爾泰認爲，反思不可能用做人文科學之基礎，因爲對體悟經驗的直接反思產生了（1）不能與人交流的直覺。（2）體悟自身是一種內在生活表現的概念化。所以在人文學科中，反省對自我認識與認識他人來說，都是一種不可依賴的方式，人文學科必須集中於「生命的心靈覺知」。（然而形而上之精神領域，反而依賴人文學科之詮釋，求得體驗得到真正的意義。）他將人類經驗劃分三個主要範疇：（1）觀念：（即概念、判斷等）是純粹的思想內容。它們單獨於處所、時間，和持有觀念的個人，因此觀念就具有準確性交流。（2）行爲：導致行爲決策的既定目標中，所引起的作用因素，譬如法律是一種公共行爲，但是難以運用恰到好處，因爲人們不可能知道，做出此一行爲違反了什麼？（3）活生生經驗的覺知，內在生命的自我覺知。

從以上生命之覺知三個次第，我們得知皆在自我意識下，所取決的個人經驗，自我意識即笛卡兒主張——「我思故我在」的框架下的知識方法，與佛家

無我之意境爲覺知之主導，炯然不同，故無法達到絕對的境界，超越之意境。故狄爾泰對活生生的覺知的註解中，可見一般。

活生生經驗的覺知，在它作爲生命自身的表現，和產生它的理解之間，存在一種特殊的關係，心靈覺知所能包括的內在生命的聯繫，超過任何反省所能領悟到的東西，同時心靈覺知是從意識絕不能揭示的深度中，浮現出來。

從自我意識中，啓發其潛意識的經驗心靈，他再藉由藝術品的評鑑觀點，說經驗脫離了它的創造者、詩人、藝術家或作家，真正的藝術傑作，不可能試圖去反映一種不同於其作者的內在內容的實存性，爲了確實不希望談及有關它的作者的任何概念，忠於它本身、它就固定地、不可見地、持久地存在著…。此段敘述，於佛家唯識思想契入，外境之藝術品皆由觀看者心靈的感受，心靈的覺知又區別於有我執與否？若存在我執我見，則此覺知是在藝術品客觀的不可抗拒的行爲中，爲主體——我見所把握，那麼它就不可能真正是對某物的自我揭示。

因此，海德格說，這個巨大形而上之體系，無論是依照理性（康德），絕對精神（黑格爾）或是權力意志（尼采）的術語表述，都變成了自我意志的表現。產生存在主義極大的缺失；根植於主觀性的權力意志，並未體認到終極價值，而一味渴求更多的權力，此自我意志又在技術控制的瘋狂行爲中表現自身，然而技術思維的影響——高科技的研發，使此自我意志更爲敏銳，更富滲透性，最後逐漸按照控制方法來思考思維自身，換言之，思想變成技術性——物質之奴隸，它適合控制客體、經驗觀念等需求，思維不再解決世界問題，而是控制世界無止盡的貪婪，這就是自柏拉圖起，中經笛卡兒、尼采而進入現代思維發展的悲哀結局。