

古印度哲學中

自證理論的探源與徵究

(上)

趙汝明

——一篇有關推度認識論的問題的專著——

一、前言：自證理論的歷史檢索

說印度哲學的一大理論義蘊，有何獨特之處？以及何等樣態的理論，可以視為印度哲學的特殊表徵？如此探問，也許會適切地導出一項極為重要的標識，這就是：究竟甚麼理論，可以作為印度哲學的實質取向？此等問題，顯然地亦會關涉到歷史檢索這些論域之中，因為從思想史上來考察，印度哲學此一界域，固然有其相應的精神內涵而為依據，同時亦有其實質的基本觀念而為說。「量論」是印度宗教哲學的重要範疇，它有相關的觀念與內涵作為究竟的取向，此等觀念內涵，亦可以就其特定的理論義蘊，給予適切的推度，有關特定的理論義蘊呈現何等樣態？筆者俟後試從實質的理論範疇，來申明一下。「量論」此一稱謂，套用另一個約定俗成的名詞來說，它亦可以稱為「印度的認識論」。就宗教

哲學的理論範疇而言，「量論」確實有它特定而明顯的旨趣，然就這些旨趣來推度「量論」究竟的產生緣由，此亦可以成立的。所謂「特定而明顯」的旨趣，就其實質上來徵判，它自可以從內在的精神底蘊，給予適切的確定。此一徵判就印度哲學的精神底蘊而言，亦可作如是觀。印度的認識論有它相關的特殊旨趣，同時亦有其究竟的精神內涵，前者所指涉的，是實踐上的超越體驗；而後者所指涉的，乃是超理性的目覺。

印度的認識論有何獨特與奧妙之處？此徵問亦可以就其實質的義蘊來確定，這就是：它自不離於超越的精神體驗而為說。此外，亦當不離於超理性的自覺而為說。「量論」作為印度哲學的認識範疇，它所關涉的固然是：以自我或主觀能知之心，而為認知對象，此當如

何可能？自我認識而能為證知，此理論究竟在印度哲學思想史上，有何相關的歷史淵源？這固問題，顯然地可以轉出一個實質的關涉，此即是：自證理論在印度哲學或佛教理論之中，當可以找覓到應然的發展脈絡，此一脈絡而為自證理論的歷史檢索，有何特殊的意義？這些課題，學界有識之士對此亦有頗多探問。香江志蓮淨苑陳雁姿女士最近發表過一篇論文，課題所指涉的，就是印度哲學中自證認識的探討。該文刊於《志蓮文化集刊》第二期，二〇〇六年七月印行。作者撰寫此課題甚有特色，相關的理論綱維與義理脈絡，該文都有明確的標識。

印度哲學中的自證理論，固然有其特殊的格局可言。然就應然的發展脈絡來探尋，自證理論的歷史檢索，確實可以從各別的思想背景（泛指古印度各派），而得以窺見出來。究竟具體的情況如何？而相關的理解意涵又如何？作者於該文緒論裡面，曾就此有所申明。這些見解，茲錄如下：

自反式認識的探究，源自《奧義書》對認識的來源、認識方法和自我主體的觀點，經吠檀多及正理學派的闡釋，而發展出自證認識論。而以詮釋《奧義書》哲理為學說中心的吠壇多學

派，對認識的來源，亦以「即身證知」來論說「自證認識」。……至於證理學派，則推論的成立，是由後一內省之知而獲得先前經驗事務的認識，其自證認識便屬「反思證知」，亦是實在自我的一種屬性。（其一，該集頁二〇八）直到小乘部派時期，隨著佛教哲學的發展，自證認識才逐漸受到關注而引起論爭，如大眾部、說一切有部和經量部等都各有論究。其中尤以經量部建構了自證的基本理論。其後，陳那論師依唯識宗的教義發展了經量部自證之說，成立較完備的自證理論。

（其二，頁二〇八）

此二則引文，吾人自可以就此得到若干認知的線索，所謂「自證認識」的實質趨向，亦會應然地有它相關的思想背景，而為重要的依據。就此其思想背景下，予以恰當的推度，如是所謂「思想溯源」的標定，亦會肯定出來。因為若要追溯「自證認識」的思想基源，則就須要順承古印度婆羅門教以來，相關的思想理論之發展，而有所確定。「自證認識」的基源趨向，就其發展的路數來審察，確實是有所轉進，此言正如作者的解說：「自證」這個觀念在吠壇多學派與正理學派之

間，都各有其特定的意涵。前者揭現的模式是「即身證知」，而後者舉列的模式卻是「反思證知」。但儘管各有不同的形態，然就其究竟的精神歸趣上，兩者都是相似的，這就是以宗教意涵，而為解脫的依據。該文作者要探討的問題，是以「自證認識」的來源作為論述的綱紐。此一論述亦以古印度宗教的派別（概括原始佛教），作為探究的焦點。關於這個課題，筆者依此逐一予以陳述。

二、印度傳統哲學中對「自證認識」的開展

印度的傳統哲學思想，就其究竟的精神方向而言，大抵可以歸結於「超越的祈嚮」此一進路，而所謂「自我」的真實與否？亦不離於此究竟的、超越的祈嚮上，蓋「梵我一如」的取向，是這個進路的重要表徵。此間可以就《奧義書》的義理方向，而有所確定。印度哲學精神的開展，有它相當明顯的特徵，而《奧義書》所標別的歸趣，自可以就「梵我一如」的精神方向而為說。這個意思，也許應當肯定：印度哲學中的「梵我一如」理論，最能夠開展「自我證知」的實質依據。真實的自我與梵不二的的基本歸趣，是有應然的預設條件而

肯定的，此中即是要肯定：作為宇宙本體的「梵」，與個體生命的「我」或「自我」，於本質上是一如之外，同時亦肯定一切現象，必然地會透過「梵」的此一精神實體，而得以顯現。依此，可以說印度哲學精神的究竟意涵。大抵亦會歸結此超越的精神實體，而有所開展。《奧義書》的主要理論，與超越的體驗密不可分，以此超越的體驗而為認知，這就是「自證認識」的開展。《奧義書》的理論意涵，有它非常特殊的旨趣可言，此因為該書所衡定的理論，具有相當重要的開展效能。印度哲學的精神本源，由此而得以彰顯，吠檀多學派的哲學理論，由此而得以奠定，至於佛教的「自證」概念，亦由此而得以推度。

職是之故，說印度哲學的重要理論依據，固自有其綱脈可尋。吠檀多、正理這兩學派，各自發展出獨特的理論規模，此對開顯印度哲學的全幅面貌，無疑具有相當切實的意義。究竟如此切實的意義，有何特殊的底蘊可言？作者曾就相關的綱領中，提出非常順適的理據。依作者之見，吠檀多哲學的證成，是從超越層的向度開出，而正理學派的理論基礎，乃從經驗層的向度開出。前者的立論依據，仍是以「梵我不二」，而為究竟的關涉。此中所憑藉的超越觀點，可以視為證成永恆的精神實在之歸結；至於後者的立論依據，卻是另有一界域，

而為究竟的取向，然此中就學理旨趣的觀點而言，後者（正理學派）所揭現的理論層域，明顯地亦可以彰顯出它獨特的旨趣，這就是具有邏輯效能的論理學範疇。正理學派的論理學，之所以成為印度哲學理論中，最有認知功能的學理，這就是以「量論」而為認識或鑒證的有效依據。此間所歸結的實質意涵，應當如何理解？吠檀多與正理這兩學派，究竟有何重要的理論旨趣？作者依此亦有很精確的說明：

對此吠檀多學派來說，解脫的目的被形容為對最終真實的認知。根據一元論的觀點，所謂「梵」或「自我的認識」在終極上是相同的，而此純粹意識是超越時間及不變異的。從超越的層面上看，智見不僅是一元性，亦是永恆性。……（其一，頁二一六）

印度自古各哲學宗派之間，即盛行探討認識來源、形式、真偽此等風氣。「量」是印度認識論中的一個重要術語，是有關認識的來源及對真實的了解。……（其二，頁二一九）

如果心識不能喚起之前的境相，那麼，便不會產生認識。因此，知覺必有待心識這自明作用

才會有所知。但離開先前的感知，又不會有自明的認識內容。這種「自證認識」便不是直接的感知，而是「推度之知」，此為正理學派對「自明的認識」的見解。……（其三，頁二二二）

印度哲學之中具有思辨性理論的學派，吠檀多與正理這兩派系，可以作為引證。古印度正統六派哲學的開展，亦是以婆羅門教的意識形態，而為推衍的根據。然此六派亦各有自家的基本學理與根本經典。譬如，勝論學派的《勝論經》、正理學派的《正理經》，乃至吠檀多學派宗主於《奧義書》、《薄伽梵歌》等。這些同屬婆羅門教的學派，各自標示獨特的理論形態，固然有它非常順適的含義。而就「自證認識」的辨決或肯斷上，吠檀多與正理這兩學派，究竟亦各有所循，依此而續有不同的解說。「自證認識」在這兩學派不同的進路下，便呈現出兩種形態。印度婆羅門教的思想溯源，雖然可以歸結於：肯定永恆的、超越的精神實體之存在，但就教證或理證下予以徵究，則明顯地是有許多差異。

從「自我認識」到「自證認識」此一向度，固然可以就哲學的層域上來辨決，但這都是不切實的推尋。此因為無論是基於超越精神或經驗活動，給予肯斷，皆可

以營造出獨特的理論效能。然此等情況，卻亦會為印度哲學論域，開展出另一番格局。作者就其綱領範疇上，分別冠以相關的題意而為說。吠檀多學派：從超越層闡示自明為顯現原理，而正理學派：則從經驗層論證自證為推度之知。如此區分，固然須要承接特定的教證或理證，而有所肯斷。此言若要確定其意義所在，則自可以這樣看：無論就超越層的界域而為說也好，或從經驗層的格範而為說也好。究實照察起來，這都是一種認知形態。但就教下某種意義看來，不同的形態所標別出來的精神方向，卻是值得思考的。「自證認識」在這兩學派不同的架構下，有何特殊的含義？此中亦會關涉著根本的精神方向。作者試曾在有關的經論中，作出一番甚為精審的解說：

在不同理論形態的框架下，此二派對「自我認識」的觀點，頗值得思考與區分。我們可以從「即身」與「反思」這兩種自我認識的類型出發，來嘗試理解這一哲學課題。吠檀多的「自證意識」，是在直觀外物時，同時又照察自己的內心，這意味著：「即身意識」（於自識中或原意識中）在進行過程中，同時亦有兩個知覺行為，一是「意識到對象」，另一是「意

識活動對自身能直接意識出來」，而對自身的意識，予以一種非回顧性及非異時性的理解，因而可視為一種單純的精神直觀。……

（其一，頁二二三）

在這裡，我們可以把握到兩種「自我認識」的方式的可能性：其一是認識活動在進行過程中，對自身的直接意識；其二是通過反思而被意識的活動。對這兩種形式有一基本把握後，將有助我們理解不同派別的自證認識的觀點。……

（其二，頁二二二）

三、原始佛教中有關「自證」理論的推度

說原始佛教中有何重要的觀點？此間自可以就其究竟宗趣與精神，而有所推度。依此，具體而言「三法印」此一觀念。亦可以作為重要的標識，這些特殊而極致的標識，就佛教的究竟宗趣予以確定，則是無可置疑的。而「三法印」所開頭的內涵，亦會順承此宗趣，而有所標舉，原始佛教精神的開頭。就「三法印」的內涵而言，「無我」的問題，固可以視為非常重要的表徵。

而有關「自證」理論的推度，究竟怎樣？以及佛教從緣起的觀點，來審視「自我」的實現，究竟有何含義？此間所關涉著的歸結點，亦不離於「我」或「自我」的認知或實現上，但這些觀念，就佛教的思想義理而言，它到底仍是有實質的指向。「我」此一實質的觀念，已經涵蘊著實體的意義。如此具有實自體的「我」，就佛教的解釋，還是要回溯到：印度傳統哲學中「我」的究竟意義方面而佛教的「三法印」所開顯的特殊標識，就是「無我」。「三法印」之所以成為佛教重要的標識，而有別於其他教派者，「無我」的主張，實為其中最關切的焦點。可以具體地肯定，佛教對「我」或「自我」的看法，是相當極致的。以「無我」代替「有我」，當可以視為一大認知的關節。佛教對「無我」如此標舉，究竟有何含義可言？這個問題，充實看來，也是不難理解的，此因為就原始佛教以來，「緣起」理論的確立，已經成為理解一切現象的根本原則，而言個原則，亦有它特殊的依據。此即是：「依緣而起」的根本原則。佛教從「緣起」的觀點，來理解或審視一切事物的存在，乃至一切生命活動，此間所關涉著的根本意涵，固亦可以就其重要的標識，而有所徵說。依此，作者在相關的綱要中，頗有一番周詳的陳述。現逐一摘錄如下：

緣起是佛家關於事物之間相互依存、互為條件，以及互為因果的普遍規律的特殊表述，若依佛典語言，就是「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」這裡的「此」與「彼」表示「因」與「果」相應。……生命的流轉現象由無明、行（即煩業）而出現，依此等因緣（此有或此起）的存在，故有彼苦惱的人生（彼有或彼起）；相反而這，則是「此無故彼無，此滅故彼滅。」由滅除無明與業行，此等因緣（此無或此滅）的不存在，故彼苦惱的人生（彼無或彼滅）便能得到解脫。

（其一，頁二二五）

「無我」是佛教學說的基本特色，不僅否定有創造萬有的神，也否定個體生命有實自我。信仰正統婆羅門教的六派哲學，主要是「有神論」與「實我論」者，承認宇宙實體與生命主體的存在，「我」是指恒常不變的本質。……

（其二，頁二二七）

佛教說生命現象是「無常而相續」的流向，生命相續中具有思想人格等的同一相似性，又有

延續中的差異性，這都是依緣而有的現象。前後有所不同，便是「無常」；前後相似而不是截然分離。故是「相續」，在「無常而相續」中，實在不變的主體雖然無，緣生緣滅的生命體仍是有的，就是這個緣起的五蘊假合體，而去做業、受報、輪迴、解脫。佛家雖說「無我」，但不是一種虛無主義，而是通過「無常相續」的因緣觀，來說明三世生命的流轉，與因緣業報的生命狀況。

(其三，頁二二八至二二九)

原始佛教認為，一切認知活動所觸及到的界域，都會指涉著主觀與客觀的對列。而就認知活動此一方位上，「自我」能得以審識，從而有所「自證」。此中如要予以推度，究實而言，是很有意思的。原始佛教「無我」觀念的開展，有它特殊的含義。就「無我」此一觀念而推度到「自我審識」，究竟如何可能？此亦可以不從正面給予說明，因為依原始佛教的「無我」觀念來理解，此與實踐方面有關，說得妥貼的是：原始佛教的「無我」觀念，最初是從實踐的方位上，予以確定的。就實踐方面而得以認知，原始佛教據此固可以提供一大途徑。這個途徑，依具體的情境而言，它就是以禪觀而

為內證方法。說禪觀而為「內證」，這意味著：它可以視為一種實踐上的認知。原始佛教的「無我」觀念，倘若只就理性的層面來認知，這是不切當的。五蘊和合的現象與主客觀的認知活動，有何實質的關聯？然就原始佛教中相關的經義（如《阿含經》一系列的解說），予以適切的審察，這是可以肯定的。而所謂「自證」理論的推度，能否成立？再者，從禪觀的「內證」而為實質的依據，又可有極致的理據可言？依此，就該文有關的文義，讀者們自可以得到若干充實的解答。現就此演述如下：

根據原始佛教對五蘊無我的深入觀察中，我們可發現一些有關自己明白或證見的體驗，其中含涉認識上和修證上的認知，包括世俗與勝義層的知見。在原始佛典文本中，雖然找不到「自證認識」的專門術語，但意思卻明顯地相類似，因而可看作是佛教對明證性認識的原初描述。這些片言隻語，在佛世時仍未系統化地形成一種自明的理論，但可視為後來佛教自證理論的發展基礎。相對於婆羅門教，佛教是在「依緣而有」的無實體我的立場上，來說明自證的認識。

(頁二三三)