部派佛教有關自證認識的論辯

陳雁姿

全文的綱領：

1. 前言 27

2. 部派佛教的概況 28

3. 大眾部的自證理論 29

3.1 大眾部的成立 29

3.2 自證理論的要義 31

3.3 說一切有部對大眾部的反駁 34

3.3.1 有部的成立與主要論典 34

3.3.2 一切有的思想特色 35

3.3.3 破斥大眾部自證說的論據 38

4. 經量部的自證認識論 40

4.1 經量部的成立 40

4.2 經量部的帶相說 41

4.3 細心熏習及記憶的形成 43

4.4 經量部的自證說 45

4.5 有部對經部自證說的反駁 47

5. 結語 50

1. 前言

印度知識論中的一個重要問題是「能知心」認知對象而形成知識時，此「能知心」是否亦同時被知？這種意識到認知主體的自反式證知名為「自證認識」。「自證認識」所關注的問題是心識在認識過程中對其自身的覺知，以及在此過程中如何獲得知識的成立和有效性。

自證(self-consciousness或self-cognition)即「自我認識」，是源自“svasaṃvedana”這一梵語而來。“sva”意指「自己」、「自體」(my own)，所謂「自體」，是指一識的自身。“saṃvedana”則是「由己得知」，「知識源於自身的了解」(knowledge derived from one’s self)[1]，故有「證見」或 「明見」(self-evidence)的含義。綜合「自證」一詞是：「心識自身的親知察見」。「自證認識」這種含有自反式覺知的特質是所有精神心理現象(心王與心所)都具備的。「我知道我有所知」或“I know that I know”，意味著主體意識到認識自身的活動方式和內容，從而獲得一種親身體會的直接知覺。

印度哲學中的「自證認識」本質上是自反式的認知，可分出兩種形態，一是「反思自證」，另一是「即身自證」。其中「反思自證」的自反式是有指向性的證知，且涉及兩個認識行動，是後一念反思前一念之知，表現為有「回顧反思式」(reflective consciousness)及「異時性」的認識，正理派與經部都可歸屬這種類型。而「即身自證」的自反式是同一認識行動中的非指向性的親知覺見(reflexive consciousness)，表現為「非回顧式」及「非異時性」(或可說是「共時性」)的認識。吠檀多、大眾部和唯識宗皆屬這一類。

自證認識可溯源於印度的婆羅門正統學派。吠檀多及正理學派各別闡析自證的不同認知模式；自證之義雖隱然見於早期佛說的典籍中，但在原始佛教時仍未發展出自證認識的理論。[2]及至小乘部派興

---

1 參見Sir. M. Monier-Williams, “Sanskrit-English Dictionary”, Oxford University Press, 1988, p. 1277.

2 見拙文〈古印度哲學中自證認識之來源的探討〉，載於《志蓮文化集刊》，第二輯，2006, p.205-238.

起，隨著佛教哲學的發展，對認識過程中是否有自證這回事逐漸受到關注，成為這時期的一個論辯題目，佛教內部對自證理論出現支持與反對的意見。

小乘部派間有關自證認識的見解，「大眾部」(Mahāsaṃghika)較先提到聖者的心能自證，其後的「經量部」(Sautrāntika)也提出自證的基本觀點，具佛教特色的自證認識論是經過長期的演變才建立起來。持相反的觀點則有小乘「說一切有部」(Sarvāstivāda)。部派間對自證的論辯各有不同的哲學立場，形成複雜的觀點，於學理上涉及認識論、存有論與解脫論的討論，對後來唯識學派的自證認識論應具一定的啟迪意義，因而在佛教思想史上有其重要的地位。

姚治華先生發現這些論諍對後來瑜伽行派的陳那論師(Dignāga，約公元420-500)的自證理論有重大的影響，並理清了它們相互之間在思想脈絡上的關連。[3]由於部派間的討論散見於各論典中，當中的哲學觀點、立場及自證涵義等方面，仍有可探發的餘地。本文的撰作是在姚先生的研究基礎上，作較詳細的闡釋，使讀者對此問題能有一清晰的景觀。

2.部派佛教的概況

佛教自佛陀去世後，王舍城第一次結集確立了基本教法與戒律制度，僧團善守所整理出的三藏教理與律法，並在和合統一的狀況中繼續發展。其後，佛教先因戒律，後因教義的不同主張而分裂成「上座」與「大眾」兩大部派。至佛陀入滅三百年頃，這兩大部派又各別分出支系，形成約十八部或二十部之多。佛教史總稱這個由原始佛教以來分裂成眾多派別的階段為「部派佛教」，又相對於後來的大乘佛教所主張的自利利他的菩薩精神，部派佛教以一己的解脫為修行目標，故被稱為「小乘佛教」。各部派對佛說的理解、修持的偏重，都各有差異。佛弟子有些保守、有的喜好革新，每因立場、觀點間的不

3 Yao, Zhihua, “Knowing that One Knows, The Buddhist Doctrine of Self-Cognition”, Doctorial Dissertation of Boston University, 2003.

同而生起諍論，容易形成分裂。

佛教的經典文獻總稱三藏，其中的「經藏」是佛陀的教說，「律藏」是戒律的內容。「論藏」，梵稱「阿毘達磨」(Abhidharma)，是佛教義學高僧作出綜合貫通一切佛法真義的著述。原始佛教的教理，最初並無組織，或雜亂無章、或太簡要，佛說的意義不明顯，故有需要將釋尊的眾多教說，加以解釋，整理，分類，抉擇和組織，論書便是這些明確化、體系化的學術工作成果。每一部派都是以具繁瑣概念、形式化和理論體系的「阿毘達磨」論書為中心之比丘教團。梵字的“abhi”是助詞，音譯「阿毗」，涵有「對向」、「增上」等意義，“dharma”音譯「達磨」，意指「法」，包括所有存在事法、真理、教法，含有最高的教理、可稱可讚的深法之意，故稱為「無比法」、「增上法」、「對法」等。[4] 如現存南傳佛教巴利文的七論和「說一切有部」的漢譯七論等，這些論書是我們研究部派思想的主要根據。在論書的編纂中，要求以佛說為依據，通過哲理思辯的邏輯論証，以建構佛法的完整體系。各部派都以獨自的學說觀點來解釋教理，集出各自的「阿毘達磨」論書，從論書本身可顯示出論議分別的學風和教理發展的軌跡，各部派對教理解釋的不同遂成為部派分裂之原因之一。

3. 大眾部的自證理論

3.1 大眾部的成立

「大眾部」(Mahāsaṃghika)，音譯莫訶僧祇尼迦耶、摩訶僧祇部，略稱僧祇部，又稱聖大眾部，與上座部(Theravāda)並為最初之兩大部。據世友的《異部宗輪論》所記載，[5] 佛陀入滅百餘年，大天比

---

4 見《大毗婆沙論》，大正藏卷27，p.4b。

5 《異部宗輪論》是印度論師世友（梵Vasumitra，西元一、二世紀）所撰，由唐玄奘譯出，「異部」指部派各異；「宗輪」是指各部派宗見不同，如輪轉不定。此論敘述小乘佛教二十部派產生的經過，及各部派教義的重點和異同，因而是研究部派佛教史的重要讀本。其異譯本有真諦之《十八部論》、《部執異論》。注釋此論書有玄奘弟子窺基的《異部宗輪論述記》。

丘提出五條教義後，產生贊成之革新派大眾部，與反對之保守派上座部。[6]

據《異部宗輪論》之記載，大眾部以央崛多羅國為本處而向四方傳佈，初時尚且一味和合，但至後世，又漸分裂，先後衍出一說部、說出世部、雞胤部、多聞部、說假部、制多山部、西山住部、北山住部等，合其本部，共為九部派。九個部派大都主張世間或出世間事物(全部或部分)是虛妄不實，也就是後出的《般若經》所說的「空」。大眾部的思想應是直接或間接地影響了後來的大乘佛教。

在漢文佛典中，大眾部系的論書未譯成漢文，故可供研究的資料甚為貧乏，現只存解釋《增一阿含經》的《分別功德論》[7]，餘無所聞。根據印順法師的考究，大眾部的確有「阿毘達磨」論書，如留印的法顯、玄奘和義淨的遊記中都有提及曾得到、親見和學習大眾部的論書。玄奘回國時亦有帶回了大眾部的論書，但卻未及翻譯。[8]呂澂則認為大眾部論書之少，可能是「大眾部等，本不認佛說有不了義經，解經之阿毘達磨，無關輕重，其籍自鮮。」[9]大眾部推重《增一阿含》，已透發出大乘的精神，也反映出大眾部是重經而輕論的作風。既然大眾部的論書不全，筆者只能就其他佛典中有論述及此部的資料

6 見世友之《異部宗輪論》，大正藏卷49，p.15a。「大天五事」指開悟的羅漢有五事未圓滿：第一的「餘所誘」，阿羅漢於夢中受到天女的誘惑時，也會漏洩精液。第二是「無知」，阿羅漢也不能盡知一切。阿羅漢雖沒有染污無知，但對一般世俗事物之相，還是會有不染污無知。第三是「猶豫」，關於修行、解脫等問題，阿羅漢雖沒有任何疑惑(猶疑)，但不是任何事都無疑惑。第四是「他令入」，阿羅漢要佛或前輩指示，才能知道自己證得道果。第五是「道因聲故起」，阿羅漢不但在日常生活中痛切地感到世間無常、苦、無我等，甚至在夢中也發出「苦啊！」的聲音，音聲可作為修道的方便，聖道才能生起。參考印順之《印度之佛教》，p.108-109，台北：正聞出版社，民74(1985)。

7 《分別功德經》有五卷，是《增一阿含經》前四品的疏釋，屬印度小乘論部。著者和譯者均不詳，傳是後漢時代所譯出。大眾部推重《增一阿含》，此論敘述佛弟子的事蹟和修行的功德，也論述六度與十住，已透露出大乘思想。書中褒揚大天，可推知作者是大眾部的學者。

8 參見印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》, p.15, 台北：正聞出版社，1987。

9 見呂澂之《阿毗達磨汎論》，p.184，載於「現代佛教學術叢刊」第95冊，1978年11月，p. 183-205。

來了解。

3.2自證理論的要義

大眾部的根本主張有：佛身無漏、色身無邊、佛壽無量，並認為生死與涅槃皆是假名，眾生的心性本來清淨，卻受到外在的煩擾現象所污染，這些主張孕育了後世大乘佛教的思想。

部派時期論議學風特盛，各部對不同的見解展開辯論，其中一個爭論在於佛陀色身究是「有漏」？還是「無漏」？ 上座部持現實客觀的觀點，認為歷史上佛陀的色身和凡夫一樣是有漏的，不是純然清淨，同樣會在自然規律中老病而死。與此相反，大眾部則發展出理想的、信仰的佛陀觀，提出了佛的「色身無漏」之說，佛陀的色身所以會老、病、死都是為了藉此顯示世間萬法都是無常的。在《異部宗輪論》中看出大眾部的思想大概：

> 「……諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法，諸如來語皆轉法輪，佛以一音說一切法，世尊所說無不如義，如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際，佛化有情，令生淨信，無厭足心，佛無睡夢，如來答問不待思惟，佛一切時不說名等，常在定故。然諸有情謂說名等，歡喜踊躍。一剎那心了一切法，一剎那心相應般若，知一切法。諸佛世尊盡智、無生智恒常隨轉，乃至般涅槃。…諸預流者，心心所法能了自性。」[10]

從中可以看出大眾部認為佛身的壽量無限、無所不在、佛無所不能，具無比威力，以一音演說所有法義，又無所不知，以廣大的慈悲弘願來化度有情眾生，真實常存、遍在、全知和全能，是人們羨仰的生命理想境界。大眾部以虔敬的宗教情懷，將佛陀徹底淨化和神格化，特顯佛陀德性的偉大和崇高。

引文中的「一剎那心了一切法」及「諸預流者，心心所法能了自性」顯示出大眾部認為心法能知心法的自體。 所謂「一剎那心」，

10 見大正藏卷49，p.15b、c。

就是一念心，「一念」表示極短的時間，這顯示佛的般若智慧能圓照一切事物，念念遍知一切法，也就是佛的「無上菩提」的無漏功用。佛智能於任何時、任何處、以一音聲闡析無量法義，以「一剎那心」全然明了一切境事。從「一剎那心了一切法」來看，心既能了知所有事，則亦包括心智的自身，因此涵有「心能自證」之意。 大眾部認為不僅佛具自證之智，也包括「諸預流者」，指四果的聖者，即預流果、一來果、不還果和阿羅漢果，[11]已體證真理的聖人們的心識和心所(伴隨著認知心的其它心理因素，如感受等)都能了知自心的特質，說為心的「自性」(nature)。如窺基解釋佛智的「一剎那心相應般若，知一切法」是「一念之間即能解知諸法自性，不假相續方知法盡，皆亦解知慧自性故，前明心王了別法盡，今明智慧解知法盡，作用無異。」[12] 般若智慧是頓知一切法，不由漸次地推知，因而是「不假相續」，又能「解知(智)慧自性」，也即是了知慧解的自身。論中明顯地指出清淨的聖者有自證智。這應是部派中最早論及心具自證的特殊說法，新有部的眾賢明白指出這是大眾部的見解：「謂或有執：心、心所能了自性，如大眾部，彼作是說。智等能了為自性故。能了自他，如燈能照，為自性故，能照自他。」[13] 以燈為喻，譬心與心所有自己認識的作用。窺基亦言：「然大眾部、一說部、說出世部，雞胤部，亦緣自心，亦緣心外法。」[14] 印順法師在其《印度佛教思想史》中，提到「心法能知自體，可知這是大眾部的本義」[15]，由此推知部派時期的自證思想可能最先出於大眾部。而南傳佛教史又謂案達羅派(巴利文名Andhakas)也有「心自證知」之說，現代學者大多認為這是大眾

---

11 小乘佛教將聲聞乘修道的四個證果的階段稱為「四果」。第一是預流果，梵語srota āpanna，預流是初入聖道，預入聖者之流。第二是一來果，梵語sakṛdāgāmin，這類聖者尚要在人間、天上受生一次，才能證入涅槃。第三是不還果，梵anāgāmin，這類聖者不再受生於欲界，只在色界或無色界受生，不來人間，故名不還。第四是阿羅漢，梵arhat，是四果中最高的階位，修行已經圓滿，不受煩惱業力的束縛，已能解脫三界中的生死輪迴。詳見《大毗婆沙論》卷46-54的解說，大正藏卷27，p. 236-283。

12 見《異部宗輪論述記》，續藏卷83，p. 223。

13 見玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷9，大正藏卷27，p. 42c。

14 見《成唯識論述記》卷2，大正藏卷43，p. 269b。

15 見印順：《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，p.74，1988。

部後起的部派。此派提及心也有「對自證的證知」，頗有後來唯識論師護法的「證自證分」的意味。[16]

此外，窺基曾指出「佛心能知自心」是大眾部與其它部派的主要不同論點：「佛經多劫，陶練其心，了一切心無過佛者。故佛一剎那心能了一切法差別自性，而能證知；餘部佛心一念不能了一切法。」[17]又說：「彼(預流等聖者的)心等一剎那頃能了自性，異餘部宗。」[18]

大眾部說佛在長時間中練歷心智，故能「了一切心」和「了一切法」，即能「認識自心」。又四果聖人的剎那心能了自性(心的自身)，皆含有「心能知自體」之意。其它部派(指「餘部」，如說一切有部等)與大眾部所言相反，佛一念心不能頓知一切法，亦不了知自心。從上文可看出大眾部的自證說是在超越心智上的內證知。正如窺基正確地指出：「大眾部心、心法能取自體，與大乘同。」[19]其說與後來大乘唯識宗的自證理論有一定的淵源，如陳那說「諸心、心法皆證自體」[20]，都具有自證知的特質，但不僅限於解脫智，而是擴及一般的認識上言。不過，大眾部的自證觀點受到系出上座部的「說一切有部」的批評。

16 據覺音（Buddhaghosa）的《論事註》（巴 Kathātthuppakaraṇa-aṭṭhakathā）的資料，案達羅派(巴Andhakas)共有四派，即：東山住部（巴 Pubbaseliya、西山住部（巴 Aparaseliya）、王山住部（巴 Rājagiriya）及義成部（巴 Siddhatthika）等四部，均為後世出現之部派。另據世友之《異部宗輪論》所載，大眾部的大天，住制多山，與眾僧諍論「餘所誘」等五事，引起乖諍，遂分裂出制多山部、西山住部及北山住部（相當於南傳《島史》記之東山住部等三部）。此派的思想可參考Yao, Zhihua, “Knowing that One Knows, The Buddhist Doctrine of Self-Cognition”, Doctorial Dissertation of Boston University, 2003, p. 48-67。

17 見《異部宗輪論述記》，續藏卷83, 222。

18 同上，224。

19 見《成唯識論述記》卷2，大正藏卷43，p. 294b。

20 見智周《成唯識論演秘》所引：「《量論》(即集量論)說：諸心、心法皆證自體，名為現量。」見大正藏卷43，p. 866b。

3.3 說一切有部對大眾部的反駁

3.3.1 有部的成立與主要論典

說一切有部原出自上座部系統。根本二部分裂之後，上座部的分裂過程記於《異部宗輪論》。[21]上座部合本末共計十一部，與大眾部的九部，總共是二十部派。

上座部分裂後，其中數論書與論師最多者為「說一切有部」。「說一切有部」，簡稱「有部」，梵名Sarvāstivāda，音譯「薩婆多部」，約成立於公元前一世紀。有部的思想見諸北傳的七部阿毗達磨論藏，稱為「一身六足」，由玄奘法師譯出。[22] 這一派有頗精微繁瑣的哲學理論, 廣明法義, 備列佛教內部對教理方面的不同異說，結集成《阿毗達磨大毗婆沙論》(Abhidharma-mahā-vibhāṣa-śastra，略稱「婆沙」)的巨著，故又有「毗婆沙宗」(Vaibhāṣika)之稱。另有世親菩薩(Vasubandhu)《阿毗達磨俱舍論》 (略稱《俱舍論》，Abhidharmakośa)，總攝了說一切有部阿毘達磨的學說精粹；經部的要義，也在與說一切有部的論辯中表達出來，《俱舍論》可說是綜貫了說一切有部與經部的思想。小乘教法中這兩部，不但有深厚的哲理基礎，且有精密的理論。所以《俱舍論》成為大小乘和內外學眾的研究對象。後代對《俱舍論》的注釋最詳備是唐代普光法師，書中記述玄奘的解釋，故名《俱舍論記》(又名《俱舍光記》)[23]，是了解《俱舍論》的珍貴資料。而眾賢(Saṃghabhadra)論師著《阿毗達磨順正理

---

21 見大正藏卷49，p.15b。各部的發展和思想可參考平彰川著，釋顯如、李鳳媚譯之《印度佛教史》，台灣：嘉義新雨出版社，2001。

22 有部的七部根本論藏包括：(一)《阿毘達磨集異門足論》，(二)《阿毘達磨法蘊足論》，(三)《阿毘達磨施設足論》(此論玄奘未譯，北宋法護等譯之《施設論》七卷即是此論的節譯本)，(四)《阿毘達磨識身足論》，(五)《阿毘達磨品類足論》，(六)《阿毘達磨界身足論》，(七)《阿毘達磨發智論》。後代論師以六論為足(枝末)，《發智論》為身(根本)，謂六論在不同方面發揮《發智論》之大旨。

23 《俱舍論記》又名《光記》，撰者是唐代普光法師。普光師事玄奘，人稱大乘光，玄奘譯事得其力甚多。玄奘譯出世親的《俱舍論》，首先密授普光。普光因撰《俱舍論記》三十卷以詳解之，記述玄奘對有部與經部思想的解義，因此，俱舍宗奉為要典。

論》(Abhidharma-nyāyānusāra-śastra)，是宣揚有部宗義的論書, 並據有部的立場, 評破《俱舍論》中的經部理論。這些阿毗達磨論典，都是綜集了有部的哲學思想和其時代各部派的思想與論辯，是研究部派佛教的重要資料。

3.3.2 一切有的思想特色

說一切有部是從梵語sarvāsti(一切有)得名的。所謂「一切有」，指存在的一切法。據世親《俱舍論》的解說：「一切有者，唯十二處。」[24] 這是依佛說「一切者，謂十二入處。眼、色，耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法，是名一切」而立論的。[25] 經中所說的「一切」，就是眾生依眼等「六根」為「六內處」，認知色等「六境」為「六外處」，「六內處」與「六外處」合為「十二入處」，入處是梵語āyatana之譯，有生長之意。前六處屬主觀之感覺器官，後六處屬客觀的認知對象。人們對外界事物的認識不能超出此十二處，是為心識生起的所在。根境相接為因緣而生起各種體驗感受，佛說十二處概括了現實存在的一切。若有所謂離十二處以外的法，便不是我們經驗得到的境界。不能經驗的事物而謂之有者，只是令人徒增疑惑而不可信受的陳述。[26] 一切事物，佛教稱之為「法」，「法」的梵語是dharma，有「任持自相，軌生物解」之意。事物須保持自身的本質特性；又有特定形相作用，這是令人產生對一定事物理解之根據。因此，「法」既指色法、心法等一切存在，又有認識之標準、規範、法則等意義。

毗曇論師為求探明佛法的一切，便須對各種法作系統的分析，所以「分別諸法自相、共相，是阿毘達磨」。[27] 說一切有部論師認為任何體性的確定，應尋求諸法自相，辨析每一法自身特有的性質，由能持自相不失為「實有自性」的根本意義。在存有論方面，有部的哲

24 見玄奘譯《俱舍論》卷20，大正藏卷29，p.106a。

25 見求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷13，(319經)，大正藏卷2，p.91a。

26 同上。

27 見《大毗婆沙論》卷1，大正藏卷27，p. 1c。

學思想具有實在論的特色。事物的本質名為「體」，亦名「自體」或「自性」(svabhāva)，都是實有的。《大毗婆沙論》卷76標舉其哲學的根本主張是：「三世諸法，體實恒有，無增無減，但依作用，說有說無。」[28]，有關認識的理論，亦不能離開此哲學主場而立說。

能夠構成現象界的每一個法體或最後原素都具有獨立的一個專門功能，在過去、現在和未來的時間都能夠持久地保持不變，可變者是依循因緣規律而生滅的現象界，對此，毗婆師分出「自體無轉變」與「作用有轉變」的存在法，對依因待緣而有的萬象有生動的描述：

「復次，有因緣故說無轉變，有因緣故說有轉變。

『有因緣故無轉變』者：謂一切法各住自體，自我、自物、自性、自相，無有轉變。

『有因緣故有轉變』者：謂有為法得勢時生，失勢時滅。得力時生，失力時滅。…和合時生，離散時滅，故有轉變。

復次，轉變有二種：一者、自體轉變；二者、作用轉變。

若依『自體轉變』說者，應言諸行無有轉變，以彼自體無改易故。若依『作用轉變』說者，應言諸行亦有轉變，謂法未來未有作用，若至現在便有作用，若入過去作用已息，故有轉變。」[29]

有部以物質與精神現象各須依託法體(svabhāva, elements)而形成。法體是最後的物質或精神原素。每一法體各有其獨特而固定的體性(property)和功能(potency)，這些性質是本然而有，不可化約的(irreducible)，是通三世(即過去、現在和未來)而真實有的，才能令致某一現象得以成立，法體是現象之成為現象的根據。如無法體的基本要素，緣起規律亦無從運作，世間現象也不可能存在。變化中有不變的東西存在。現象是法體成用，故「作用有轉變」，作用必有體性，其本質就是「自體無轉變」的法體，假合的世間萬法須有實有的法體為本質，才有千差萬別的作用顯現，由「三世實有」的法體觀念推出

28　見大正藏卷27，p.395c-396a。

29　同上，p.200a, b。

「假必依實」的體用關係來，因此，說一切有部是典型的實有論的思想。

「假必依實」是有部對存在界的普遍描述，說一切有部的學說是環繞著這一基準而開展其實在論(Realism)的哲學，並貫穿到認識論方面，認知心與所知境也有相應的實法，才能發揮各別的功能。心、心所法亦須依托色法才能起作用，如說「五識決定積集多微，方成所依所緣性故。」[30] 構成物質世界的法體，所謂「積集多微」，是指由四大極微(元素)所構成的色、聲、香、味、觸、法的感知對象，以及眼、耳、鼻、舌、身、意的六根官能，知覺(如眼等六識)是由感覺對象(所緣)與感官(所依)接觸而引起的，六識則是精神性的法體所表現出來的力量。有部肯認認識與對象世界都各有其實在性。

認識活動雖以色心等法體為因，不過仍須待緣而起現，法體是在因緣的律則中展開其特有的作用。有部以外界實在論為認識論的立足點，主張知識的成立，必須承認外在世界的存在, 客觀對象就是認知所依據的基礎。以「六根」與「六境」相合而產生「六識」。根、境、識這三組要素配合，從而產生決定知識對象的作用。《阿毘達磨燈論》有這樣的說法：

> 「眼(根)與眼識，以光等為緣，同時趨赴所緣境。所緣、眼(根)、眼識、光等，皆共起功能，同作同照。境為所緣，眼(根)為能見，眼識認知，故謂直緣外境。」[31]

有部是直接知覺論者。有部認為感覺作用和它的對象之間是直接接觸的，中間並無任何媒體介入。正如《俱舍論記》卷一所言：「說一切有部，不變相分。」[32] 「相分」是指心中反顯出對象的形相。可見有部將對象世界視為真實的感覺與料，實在的物象不僅能刺激感官引起認識的作用，而且知覺的內容是由外在對象所決定的，知識與對

---

30 見玄奘譯之《阿毗達磨俱舍論．分別界品》， 大正藏卷29，p. 12a。

31 參看D.J. Kalupahana, “Buddhist Philosophy - A Historical Analysis”，陳銚鴻譯，《佛教哲學—一個歷史的分析》，p.81。「世界佛學名著譯叢」(71)，華宇出版社 1985。

32 見大正藏卷41，p. 27a。

象須具一致性，以此作為真確知識的判準。

世親的《俱舍論》說：「心、心所法，如於所緣緣事，剎那三皆決定。」[33] 每一瞬間(剎那)的認知活動中，能知的心、心所攀緣所知的對象(所緣緣)，由於知識對象與認知主體是一平列對立的關係，不可能存在著沒有對象的認識。眾賢亦說：「為境生覺，是真有相。」[34] 有部認為對象、感官、知識三者須同時存在，並根據三者的相互關係來說明認識上的同時因果論。透過我們的視覺、聽覺、嗅覺、味覺和觸覺，可以直接感知客觀的實在世界，而知覺所把捉到的境物是獨立於我們的心識之外的物體，其學說頗具二元實在論(Dualistic Realism)的特色。[35]

3.3.3 破斥大眾部自證說的論據

公元一世紀前後，南方的大眾部提倡假名和不實的主張；北印度的說一切有部則講法體實有，空有的對立說法開始形成。針對「一剎那心了一切法」，有部不承認大眾部之「心能自證」的說法，且提出「心不知自體」的相反意見：

> 「若有人問：頗有一智知一切法？我當答：無也。彼復作此難：若此智生一切諸法無我，此智何所不知？我當答言：不知自體，不知相應，不知共有。此中說『一智』者，是『一剎那智』。是故說不知自體，乃至廣說。」[36]

此派對自我認識的批評，可見於如下的論據：

> 「復有說者：若自體知自體者，則與世間現喻相違。猶如指端不能自觸，如眼瞳黑不自見黑，如刀不自割，是故自體不知自體。……若自體知自體者，此智畢竟性能自知，不能知他。然能知他，是故不知自體。……若知自體如知

33 見玄奘譯《阿毗達磨俱舍論．分別根品》， 大正藏卷29， p. 37a,b。

34 見《順正理論》，大正藏卷29，p. 621c。

35 參考呂澂《印度佛學源流略講》，上海人民出版社，1982，p.56-58。

36 見北涼浮陀跋摩、道泰共譯《阿毘曇毘婆沙論》，大正藏卷28，p.32a。其大意亦可見於眾賢的《順正理論》，大正藏卷29，p.919b。

他體，是則為邪。若此智生，能知自體，亦知他體者，一智則有二作相，有二作相則有二智，有二智則有眾多自體。」[37]

有部指出，如大眾部所說「(心識)自體知(心識)自體」，則違反世間的經驗。常識上的了解，指端只能指向外物而不能反指自身, 就如刀可切割他物而不能自割一樣，心識的功用亦是如此，它只可對向所知物而不能認知自識。再者，基於法體各具特定的功能(unique feature)而不容混淆的原則，有部並不同意自證認識的理論。因為自證含有對境物及自識的兩種覺知。有部對心識的功用有明確的界定，心識只能指向對象而對之進行理解，而不能反知自心。 如果出現有些心識既可意向地認知外物, 又可向內地反照自心, 則一心有二種不同向度的作用(此即「一智有二作相」)，那麼，每一法體所具的獨有功能便會遭受到破壞而不能達致最後而又不可化約(ultimate and irreducible)的要求。若要保持每一功能的特有性質，要麼心識只能自知，要麼心識只能知他，二者只能選取其一。基於「指不自觸，刀不自割」的事實，心識只能知他才是合理的。因此，有部結論出心識沒有反身之知的特質，「自證認識」是不能成立的，「若知自體如知他體，是則為邪」，「邪」是不正確的見解。

有部除指出「自知知他」會混淆一法的特有本質外，這種論點亦違反因果之理：

「勿有因果，能作所作，能成所成，能引所引，能生所生，能屬所屬。能相所相，能覺所覺，無差別過，是故自性不知自性。」[38]

原因與結果有相伴隨出現的關連，能作、能引為因，能成、能生是果，每一現象都是現成的結果，各有其出現的成因。所知對象與其感知心識相互關連，境象為因，有引發感覺生起的結果。「心」與「心的對象」不同，有因必有果，如果心同時成為自己的「所知對

37 見《阿毘曇毘婆沙論》，大正藏卷28，p.32a、b。

38 見《大毗婆沙論》，大正藏卷27，p.43a。

象」，則「能知」與「所知」既沒有差別，認知上的因果亦不能成立，因此推知「自性不知自性」, 換言之，自心不能知自心。

有部的眾賢論師因此推論出：「於自自相既永不能取，則定無有以自為所緣。」因此，「必無有智能緣自體」[39] 如果心要成為自已的對象，它必須先被推出成一對境，然後再被另一心來認識，根據同樣的准則，後一心若要自知，又須被推出，並有待於後一心來了知，如是反緣不已，以至於無窮後退。這樣，對一物認識的完成終不可能。有部的結論是:「法生時和合唯一無二，不可一和合有二果生，故一剎那心唯有一。」[40] 一心法上不能有「知他」與「知自」兩種結果，所以，一剎那心應只有一種知，而不是兩種知的成立。「如契經說，無有沙門、婆羅門等，於一切法頓見頓知。」[41]有部依據經義作支持，並從法體的哲學觀點作邏輯論証，完全推翻大眾部對覺悟者心智的見解，從中可見上座與大眾兩部關於佛陀觀和自證的相反意見。

4. 經量部的自證認識論

4.1 經量部的成立

經量部(略名「經部」，梵Sautrāntika)的出現大約是與中觀學派同時，大概是西元二至三世紀間。「經部」是從「說一切有部」中分流出來，是部派佛教中出現最晚的學派， 和「有部」同為小乘佛教的表表者。

《異部宗輪論》敘此部的成立: 「至(佛滅)第四百年初，從說一切有部復出一部，名『經量部』，亦名『說轉部』，自稱我以慶喜(即阿難尊者)為師。」[42] 窺基之《異部宗輪論述記》補充說: 「此(經部)師唯依經為正量，不依律及對法(即論)，凡所援據以經為證，即經部

39 見眾賢之《順正理論》，大正藏卷29，p. 742c。

40 見《大毗婆沙論》，大正藏卷27，p.49c。

41 同上。

42 見大正藏卷49，p.15b。

師從所立為名。經量部亦名說轉部者，此師說有種子，唯一種子現在相續轉至後世，故言說轉。」[43] 與說一切有部的重論不同，經量部較重視經，以經的教義作為標準。由于所重的典籍不同，所以兩派的基本觀點也不儘同。經量部的基本理論，有種子功能相續轉至未來世，因而有「說轉部」之名，經部的學理對唯識教義影響最大。

4.2 經量部的帶相說

經量部亦是實在論者，如說一切有部一樣，此派將世界一切事物劃分為物質與精神的現象，亦主張心物二元論。經部與有部最大的分野是於外界實在論與主觀唯心論之間設立一個中介以作內外界域的聯繫。當討論感官的對象時，經量部學者認為外界的事物是可以獨立於心識而存在，換句話說，不論心識對該外物有所認知與否，外部物體是客觀存在的。不過，客觀物體並不為心識所能直接認識，而是需要透過心識對外物的表象作用，令該物體反映入內心中成為影像，繼而對此物體影像進行認識。由於心識僅能間接了解外物的表相，而不是直接認識物體的本身，可見經部是表象論(Representationalism)[44] 的哲學。如果要成立正確的知識, 經部認為必須承認外在世界的存在, 客體是感覺中呈現的境相的背後原因。

我們對世界的認知作用是藉由不同的感官機能所收到的對象資料，使之成為「內在影像」顯現在心上而被認識，如果沒有外界事物以構現出「心中影像」，那麼，所謂「外物」將無法由心來認識，那便是經部提出的「帶相」理論。普光《俱舍論記》卷七說：

---

43 見《異部宗輪論述記》，續藏卷83，p.221。

44 究竟這些經表象而有的心象是主觀的還是客觀的呢？表象論者說它半是客觀，半是主觀。說它是主觀的，因為它是心中的相狀，但人不能憑空創造表象，所以它們也有客觀性的。又心中表象不可能自己出現，必定有一物體作為它們的依據，充當一種不可知的支撐者(substratum，托體)。要承認知識的普效性，就要承認一超越的外在世界作為知識的根據。如果承認了物質實體，即承認了在認知的範圍內，有一些不為經驗所把持的自存世界。表象論是符合說，要求認知下的現象應與外在世界有一一對應的關係。

「心、心所是能緣，一切法是所緣。以一切法是心、心所生所攀附，故曰所緣。即此所緣有別體性，是心、心所發生緣故，名所緣緣。所以心、心所名能緣；境名所緣者，由心等對境之時帶境相現，名為能緣。境不帶心等相現，故不名能緣，但是所緣。」[45]

在「認識」這個活動裡，有兩種要素：一是「能緣」，即是心識與心所的主觀了別方面；另一是「所緣」，即是一切能被心所了解的客觀對象方面。對象不僅是一物之形相，它的美醜會引起主觀上的愉悅或厭惡感，這便是心所的心理現象。由於對象在心裡所造成的影響，心與境這二者之間顯然是有關聯，因此，要不就是心和它的對象具有「同一性」(即相同的本質)，或是兩者之間存在某種「因果性」的關係，如火和煙之間有相伴隨的關連性。 經部指出，要使得心能夠了解某個事物，此物質對象應是以另一種形態出現，才能被心所認識，這便需要通過「心的顯像」這種作用下才可能。外在對象通過相關感官的攝取作用，然後由後者提供這形相予心識，物質對象須轉換成「心上的影像」，使之成為「心的一部分」而被知，或可理解為「心的產物」或「心的結果」。

普光《俱舍論記》卷一對經部言心中影像的性質有如下的描述:

「謂彼心等對境之時，有影像現，據此義邊，名為能緣，境名所緣。以心、心所緣境之時，非如燈焰舒光至境，亦非如鉗押取彼物。……以此影像不離能緣，如鏡中火，似火非真，影像亦爾。」[46]

就如我們在「看到火」這件認識事件上，外界的「火」是以一個形狀顯現給視覺感官(眼根)，感官能夠凸顯對象，每一種感官機能與其相關的感知之識關連，使得感知之識能起作用。 就如眼根提供物象給眼識，心識認出它所接收到的形象，因此，能緣心認知所緣境時，

45 見大正藏卷41，p.137a。

46 同上，p. 26c，27a。

並不是一種鉗取物象的直接認識，而是透過反映出對象相狀的間接認識，所以經部是表象論的觀點，亦即是間接知覺論。心上的影像只是相似於外物而不是物的自身。心中的「火」相猶如鏡中火般，似火而非真，它並不如客觀外物般具備物質性。感覺帶起境象之相後，再由意識開始一連串將認識對象「概念化」的程序，由過去的經驗著手，藉由區分來辨別出這形象是屬此或是屬彼，找到適當的標誌，如是由眼根所傳來的形象便被意識判斷為「這是火」了。前五識只能感知到色、聲、香、味、觸等感覺，經第六意識的概念化作用才能使我們對周遭世界生起知識的判斷。經部的「帶相說」是一種「有境心」的思想，心具有對象的形相，這種觀念又名為「有形象的認識論」。相對於有部的心不變現對象的形相來說，便是「無境心」或「無形象的認識論」了。心是否帶有對象的形相便成為這兩派在認識論上的主要區別。

4.3 細心熏習及記憶的形成

佛教的無我思想是指每一生命個體中，並沒有一種固定不變的主體，原始佛教以五蘊和合相續來統一個體的心理知覺等方面。對一般人來說，「無我」的主張使善惡業果失去道德上的承擔者，也使六識的生起、經驗的累積、記憶的功能都發生困難。正如世親在《俱舍論》中提出這樣的疑問：「若一切類我體都無，剎那滅心、于曾所受、久相似境，何能憶知?…若實無我，業已滅壞，云何復能生未來果?」[47] 因此，到部派佛教時期，為解答無我而前後生命是相互關連的問題，各派都建立一些近似生命主體的觀念。[48] 經部亦試圖依緣起的道理來說明精神活動的主體問題，於六識之外別立一種在時間上貫穿三世相續不斷的「細心」，意指微細潛隱的心。 世親《成業論》中引經部之說：

---

47 見玄奘譯《俱舍論．破執我品》，大正藏卷29，p.156c及158c。

48 除了經部的細意識外，其它部派如大眾部的「根本識」、上座部的「有分識」、化地部的「窮生死蘊」、犢子部的「不可說我」等，都是生命主體的觀念。可參考印順法師的《唯識學探源》，台灣：正聞出版社，1981。

「一類經為量者，所許『細心』彼（滅定）位猶有。謂異熟果識，具一切種子，從初結生乃至終沒，展轉相續曾無間斷。彼彼生處，由異熟因品類差別，相續流轉，乃至涅槃，方畢竟滅。即由此識無間斷故，於無心位亦說有心。」[49]

經部論者說細心(或名「細意識」)是一味相續不斷的，直到生死輪迴的最後身，才究竟滅盡。可見細心於生死中無間斷地存在，但解脫時則會滅去，因此不是永恒不滅的主體。經部指出在「滅盡定」[50]中，六識作用已完全不起，但佛說於此定中，仍是「識不離身」，可證知有潛在的「細心」存在。[51] 它含攝蘊藏著一切法的種子，於無數世中，因善或不善諸法(「異熟因品類差別」)的熏習，使種子功能漸漸地發展、擴大、成熟，感召果報，故細心是眾生的異熟果識。

經部的細心說結合種子熏習的理論，對「識帶境相」的根源及記憶的形成可提供一種說明。 普光《俱舍論記》卷三十言：

「從自相續內，有念境想熏成種子，名念境相類。此種在心，功能差別，名心差別。後之憶知，從此念境想類種子心中差別功能而生。….由此憶念力有後記知生。….現行憶念及與記知，從彼種生，且初憶念至無間生者。」[52]

這是說從無始生命相續以來，感官對象作為心的影像留下眾多痕跡，以種子潛能的形式儲存於「細心」裡，這些潛在勢能受因果條件的影響，有機會又再出現，然後再熏於「細心」中，成為一股功能習氣，在它們成熟的階段，又再被喚起來。例如，儲藏在細心裡的過去的印象，當它成熟時，由憶念力衍生出心中的境相，後時的感知與前時的經歷是相互關連而存在，功能勢力隨緣而可增減，出現不同的形

49 見玄奘譯，大正藏卷31，p.784b,c。

50 滅盡定是佛教一種禪定的特殊狀態，在這定中，一切精神活動都完全停止。

51 《大乘成業論》：「如契經言：處滅定者身行皆滅，廣說乃至根無變壞，識不離身。」見大正藏卷31，p.784a。

52 見大正藏卷41，p.447a。

態，並不是固定不變的。經部的「細心」可說明個體如何在緣起相續中保持統一的人格與記憶的原由，亦是後來唯識學的種子說、阿賴耶識和心帶影像的先驅學說。

4.4 經量部的自證說

經部的自證理論具見於世親的《俱舍論》與普光的《俱舍論記》中。 其「自證」的理論是從「有境心」的帶相觀點及記憶功能所發展出來的。《俱舍論記》卷三十言：

「前心曾見，後心能憶。…又隨憶念久滅境時，以於彼境前識為緣，生於今時。隨憶念識墮一相續，傳相生故。雖有餘緣，起隨念識，而要緣彼先境方生。」[53]

我們在見過某種境象後，過後能記憶起來，由此證明在見境的當時就對見的作用本身有一種覺知，否則不能有「見過」的記憶，這也是成立自證的理由。

另據呂澂的見解，經部的自證觀點，可說是從受心所具有「自性受」和「境界受」的雙重意義推演出來。[54] 這可於《阿毘達磨俱舍釋論》得到印證:

「受若約義有五種，一、自性受，謂苦樂等。二、相應受，謂觸。如經言：應受樂觸。三、境界受，謂六塵。如經言：由眼見色，是人受色不受色欲。如此等。何以故？由受故緣此境界，故說受此境。……」[55]

普光《俱舍光記》卷一對此文的解說是:

「言領納觸名自性受者，謂即此受，領納自體。言領觸

53 見《俱舍論記》，大正藏卷41，p.447c。

54 參考呂澂著，《印度佛學源流略講》，上海人民出版社，1982，p.155-156，318。

55 見婆藪盤豆(世親)造，陳真諦譯：《阿毘達磨俱舍釋論．中分別業品》卷11，大正藏卷29，p.237c。

者，觸是其因，受是其果。受能領納觸順、違、俱相。領納觸果，果即是受，還領自體以領觸相故。」[56]

這是說「受」心所中的內心感受，苦樂感覺源於領納境界而生起，因此接觸境界是因，領納樂、苦、不苦不樂(即順己心者生樂、違逆生苦、俱非則不苦不樂)為果。領納自體的感受名「自性受」，這是由六塵的「境界受」而來的，以了別境相時在自體中有所觸動領受的緣故，此即「還領自體以領觸相」。心所與心王都是精神活動，以「識」來類比「受」，也應有對於自體和境界的雙重了別，加以後時的記憶，所以決定心法能夠自證。正如窺基《唯識二十論述記》中述經部義:「但許一念自心自緣，謂自證心。」[57]

《俱舍論》提到認識的過程是「根、境為先，次有識起。」[58] 首先是第一剎那感官相接外境，既然所知境象存在於過去，所以第二剎那心識須變帶境相以為媒介才能加以辨別，換句話說，心法緣境都是間接以表象為憑的，所見的境象只是識上的投影, 成為心法的行相，換言之，所謂認識，是處於一種「自己認識自己」的活動過程。[59]

B.K. Matilal重構這種「自證認識」的想法如下：[60]

(1) 設b1是「藍色物體」，又被假定是存在於t0的時段，

(2) 在第一瞬間的t1時刻，出現了一個認識事件，即有一認識手段(c1)把捉了「b1的表象」，換言之，c1並不是直接捕捉住「藍色物體」，因為b1在時間流逝中，不可能在t1中出現，而「b1表象」只是「b1」的反映而已，

56 見《俱舍論記》卷1，大正藏卷41，p.25b。

57 見大正藏卷43，p.1006b。

58 見玄奘譯，大正藏卷29，p.53a。

59 經部的自證與現象學家胡塞爾的觀點頗類似，胡氏說：「意識的特性在於一方面它意向對象，但另一方面又能對自身進行反省，將自身的前一種活動成為被指向的對象：體驗的存在方式表明，它本質上可於反省中被知覺。」見Husserl，“The Idea of Phenomenology”，tr. by W.P. Aliston & G. Nakhnikian, The Hague: Martinus Nijhoff，1964., p.84。

60 見B.K. Matilal, “Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge”, Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 152。

(3) 當在第二瞬間的t2時位，又出現了一個認識事件，即有另一個認識手段(c2)，而c2所把捉住的是「c1抓住了b1表象」這活動，換言之，「b1表象」成為c1的一個部分而被c2所知。

經部的觀點與此相類，也指出物體可被後來的感知活動所把握。這種自證認識雖然亦有「境相」與「自證」兩面，但卻是先後次第的認識。

以上就是經部對「自證認識」的論述。這種認識的理論與正理學派的「反思之知」(anuvyavasāya, reflective awareness)的說法頗為相似，都是經過前後二個階段來進行。兩者不同的地方在于正理派持直接知覺論而經部為間接知覺論者，於知識的保持方面，前者依永恒不變的主體而後者則是有轉變義的主體。

4.5 有部對經部自證說的反駁

有部一方面反對大眾部的聖者「心能自證」之說，另一方面亦批評經部的「心帶境相的自證」之說。針對經部後念識了知前境相方面，眾賢在《順正理論》中有如下的破斥：

> 「譬喻者宗，…彼說色等，若能為緣，生眼等識。如是色等，必前生故。若色有時，眼識未有，識既未有，誰復能緣？眼識有時，色已非有，色既非有，誰作所緣？眼識不應緣非有境，以說五識緣現在故。…五識應無所緣緣義。…爾時彼境。已滅壞故。」[61]

眾賢根據有部根境識三法須同時作用，才能成立感覺的認識，因此，前五識必須於現在時，現前感知所緣對境，否則「能緣」與「所緣」的相待關係與心境法體的獨有功能便不能發揮了。認識畢竟要以客觀存在為所緣，才能有力引發心識。如以經部譬喻者所說，根境存在於過去，眼識出現於未來，那麼，根境如何生識? 以兩者並無真正的接觸。既無接觸，眼識以什麼作為所了知的對象呢? 以前境已滅，

61 見大正藏卷29，p.447b。

並無所緣的境現前存在故。

眾賢是以能所相對的定義來指出經部不合理的地方:「覺對所覺，要有所覺，覺方成故。謂能得境，方立覺名。所得若無，誰之能得？又能了境是識自性，所識若無，識何所了？故彼所許無所緣識，應不名識，無所了故。……不爾，覺識必有境故。」[62] 所緣境既不現前，如何能生起識中的相呢? 眾賢結論出: 「必無有智無境而生，故一切覺皆緣有境。」[63] 經部「有境心」所依的「外境」並不是現前存在，「有境心」從何而有? 「有境心」不存在，依「有境心」而推論出的「自證」自然亦不能成立。

至於經部以心識了別境相時也對自體有所領受來證明心能夠自證，眾賢亦依同一理路來推翻其說:

> 「又若五識唯緣過去(境)，如何於彼有現量覺？如於『自身受』有現量覺，謂我曾領納如是苦樂，此救不然，於『自身受』領納、覺了時分異故。謂於自身，曾所生受，餘時領納，餘時覺了。領納時者謂為損益時，爾時此受未為覺了境。謂了餘境識俱生受，正現前時，能為損益。此損益位，名領納時，即『自性受』。領所隨觸，自體生故。識等領彼損益行相，自體起故。此滅過去，方能為境，生現憶念。此憶念位，名覺了時，由斯理趣，唯於現量，曾所受事，有現量覺。故現量覺，於『自身受』有義得成。」[64]

眾賢的意思是我們的感受來自境界的刺激，若根據經部外境只存在於過去時，則後時五識的心法和心所於自身如何能起現前當下的苦樂領受？如果感知的覺受與境界不同時，那麼，由境界對自身所產生的損(違損己意的苦)與益(順益己意的樂)便不能親自領受了，心與境

62 見大正藏卷29，p.622b。

63 同上，p.622c。

64 同上，p.374c。

亦無其相應的效用，「如於他身受，非自領納」。[65] 就好像他人的感受，我不能親知一樣，如要說明「自性受」與「境界受」，亦應以現量共時的覺知為前提，方為有效。

至於眾賢對現前領受的界定，對其後的陳那的自證理論應有一定的啟發。眾賢認為：

> 「然許現量總有三種：依根、領納、覺慧別故。依根現量：謂依五根現取色等五外境界。領納現量：謂受想等心、心所法正現在前。覺慧現量：謂於諸法隨其所應證自共相。」[66] 又說：「於曾領納現量所得樂等受中無迷謬故。」[67]「如是色等，必為依根現量受已，方有緣彼現量覺生，現所逼故，定應信受。」[68]

眾賢對現量的認識總括為三種:

1. 直接知覺於依根取境時要能所同時，不能異時發生認識作用，
2. 知覺心在親證一物時，可以是殊相(梵svalakṣaṇa, particular object)及共相境(梵sāmānya-lakṣaṇa, universal object)。
3. 在領納境相時所起的苦樂等受不會錯亂懷疑，即直下體會，無可置疑。

「現量」指直接知覺，不由推想，依根取境時，須要心和心所亦正在作用，覺慧才能親自證知事物的自相或共相，在領納境相時所起的苦樂等受不會錯亂懷疑，以「現所逼故」，即直下體會，必自信受，無可懷疑。以此標準來審視經部先前境相作為後識領受的「自性受」，自然不符合感覺認識的自證義。

65 同上。

66 同上，p.736a。

67 同上，p.375a。

68 同上，p.374c。

眾賢對現量的界定大部分為陳那所接受，不過，基於直覺與思維的認知方法在本質上的分別，因此陳那指出現量是直接感知殊相而比量是間接地認知對象的共相。

5. 結語

佛教的自證認識是源自傳統的印度文化，也略見於《阿含經》中，各部派間逐漸關注到認識論上的自明問題，卻因不同的立場而出現歧見，因而出現反對及支持的兩大陣營。大眾部與經部都提出自證的理由，前者側重超越層的自明自證，後者著重經驗上的自知；說一切有部則極力反對自證認識。有部有實在論的傾向，法體各有獨一的特性和功能，因此不容心識有「自照」與「照物」的二用，反對「心能自證」與「心識帶相」理論。經量部的自證說是基於「帶相識」及成立回憶而發展出來，其說亦較相近於正理學派的「反思之知」。可見每一學派都是根據它的哲學立場架構出各具特色的認識理論。

有部與經部立足於現實立場，都主張外界（物質世界）是存在的。有部以為：心識認識外界時，外界的形相是存在於外界，而不是存在於心識中的。這一見解，被稱為「無形象知識論」或「無境心」。經部以為：外界是存在的，但心識不能直接認知外界，在認識活動中，心上須現起色等行相(形象)而後了解，但這已是後一念的事；行相是識的一分，所以認識到的，只是識自身的一分。這一見解，被稱為「有形象知識論」或「有境心」。從「有境心」推出「心了知自心」，這便是經部「自證」說的根據。經部的帶相說、細心說、種子熏習和有部同時認識論中的現量觀點都被納入唯識學的體系中。眾多部派的理論中, 說一切有部和經量部的學說最為精深, 可說是大乘唯識學說的先驅。

據筆者的看法，陳那是考察了說一切有部對大眾部和經量部的批判，然後發展出唯識的自證認識理論。有部對經部的批評顯示了「反思之知」在現量中「能所相依」的共時關係下的缺失。因此，陳那不以反思的形態來論說自證認識，而採取大眾部的「即身之知」。眾賢

對現量的界說也啟發陳那重新考訂堪為現量的准則，而自我認識是當下直接領受自身的認識經驗。總括而言，陳那採納大眾部的一剎那心能知自心，經部「有境心」和有部直覺之知等觀點來奠定佛教自證認識的基本原理，「自證」遂成為唯識哲學體系的核心。可見各派的自證理論對陳那重詳自證說的合理形式，都有一定的啟迪作用。