

感覺與料與心理形相

護山真也(2008)

報告人：張陌耘

- 考察「知覺的直接對象」及「吾人日常關於對象物的信念」，兩者間的關係。
—5-7世紀之陳那與法稱對“*ākāra*”(心理形相)的看法
—20世紀英美分析哲學對「感覺與料」的討論：

※補充：

1「感覺與料」被認為是在知覺經驗中我們所直接覺察到(*directly aware of*)的東西。

2 它們具有其所顯現的屬性(*having exactly the properties they appear to have*)：
比如，感覺與料論者會說，在正常情況下看一顆番茄，我們在心中會形成該番茄的一個影像；那個「影像」是紅色的且圓狀的。而此「心像」(*mental image*)正是感覺與料的一個示例。

3 然而許多哲學家反對感覺與料之概念，因為他們認為：(1)知覺賦予我們對物理現象的直接覺察，而非直接覺察到某種純屬心像的東西；(2)知覺經驗所涉及的心理現象並不具有它們顯現給我們的屬性，比如，我有一個表象著(*representing*)一顆紅的圓番茄的視覺經驗，但我的經驗本身(*experience itself*)並非紅的或圓的。

4 支持者主張，在解釋視角的-遠近-變換(*perspectival variation*)、錯覺(*illusion*)、幻覺(*hallucination*)等現象時，有賴「感覺與料」之概念。而批評者則：

(1)反對感覺與料有關心物二元論的信念(訴諸物理主義的立場)

(2)批評感覺與料觀點將導致外境存在之懷疑論(知識論上的反對#1)：“Sense data theorists will generally admit that it is logically possible that someone should have exactly the same sense data that I, for example, have, and yet for there to be **no physical objects** around that person *of the kind that I take myself to be surrounded by.*” [演繹 *deduction* / 非(形式)論證的推論 *non-demonstrative inference* → *induction*(?)]

(3)主張定位(*locating*)感覺與料於物理空間之困難：

“If sense data *have* the properties that perceptually appear to us, then among other things, visual sense data have sizes and shapes. If so, then they occupy space. It is therefore fair to ask where in space they are located. But there does not seem to be any plausible answer to this (Huemer 2001).”

(4)指出某些感覺與料理論將導出有問題的邏輯後果，即容認「存在著具有不定屬性的物體」(*the existence of objects with indeterminate properties*)：

感覺與料被認為確實(*precisely*)具有在知覺經驗中其所呈現給我們的種種屬性；

若某人有一個「顯得」(seeming to)見到紅色的經驗，則她的感覺與料便是紅的。同樣地，若某人並未有一個(對其)「顯得」見到紅色的經驗，則她並未擁有一個紅色的感覺與料(a red sense datum)。然而，有時候對象顯現給我們的(appear to us)其所具有的屬性是不確定的(indeterminate)。比如視力檢查時，我們無法確定最底層的那個“E”朝哪個方向開口。

若知覺對象的顯現屬性(apparent properties)有時是不確定的，則其所涉及之感覺與料將會是形而上不確定的(metaphysically indeterminate)，也就是它們(按：實際物體(?))將於事實上欠缺一定的特性(actually lack definite characteristics)；而這是邏輯上不可能的：一個對象物不可能是有顏色的卻不具有某種特定的色調；即使囿於視覺條件，它的色調對我們顯得模糊而不能確定。

當然這問題只存在於某些以下列方式分析「表顯」(appearance)的感覺與料論者：總是存在著一個實際的物體、具有著所有且唯有(all and only)顯現給主體的屬性。(Huemer 2001; Armstrong 1993).

感覺與料一般被宣稱是依於心靈而存在的東西(mind-dependent objects/entities)；就我所知當今以物理主義為主流的心靈哲學家，不少認為這個概念已經過時。而護山指出，也有將感覺與料視為「物質對象之面相或部分」之看法；有趣的是，在古典的印度知識論體系中，關於“ākāra”也存在著它是心理的或屬於外在對象的之爭議。然而護山在本文中只討論作為“mind-dependent”之感覺與料以及“ākāra”。故於其文中護山將“ākāra”英譯為“mental form”(心理形相)。

他並指出，法稱使用“ākāra”有兩層意思，一是其主觀形相(subjective form)：“grāhakākāra”(能取行相／能取形相／能取の形象)；一是其客觀形相(objective form)：“grāhyākāra”(所取形相)。本文主要考慮的是後者，也就是「所取」部份。

在“mind-dependent”的範圍內來討論，護山認為“ākāra”以及感覺與料兩者的存在乃是透過類似的論證以辯護的。藉由錯覺與幻覺的論證，感覺與料被視為與物理對象有別的東西，由此而一般化為：直接顯現的心理存在體(mental entities)才是知覺的真正對象，並且作為經驗知識的基礎。

而在法稱的體系，“ākāra”即「心理形相」，亦是作為知覺的直接(immediate)對象。尤其法稱容納了經量部預設外境實在的觀點，故謂透過對象顯現在認識(cognitions)中的「心理形相」這個中介(medium)，我們才間接地知覺到外在對象。法稱也是從視覺的病態錯謬而謂該主體所直接知覺到的乃是心理形相而非實際的外在對象，並由此一般化(generalize)到各種認識之本質皆然。

即使辯護兩者存在之論證是類似的，但護山指出“ākāra”與「感覺與料」的理論脈絡(或目標)是不同的：後者是為了證成(justify)經驗知識，而反抗關於物質對象存在之懷疑論。然這看起來與前述對感覺與料之知識論上的反對#1 有些矛盾；不過我們可以透過對另一種反對之說明來解釋這看起來的矛盾。

對感覺與料之知識論上的反對#2 來自 Sellars (2000)對於傳統所謂「基礎的經驗知識」(foundational empirical knowledge)之質疑，亦即對所謂「直接來自經驗的知識」(knowledge that comes immediately from experience)之質疑。

傳統的感覺與料論者之知識論觀點可略表為下述(Russell 1912)：

- a. 首先，某人擁有一個感覺與料(a sense datum)。
- b. 當某人擁有一個感覺與料時，她必然直接且無誤地覺察到(infallibly aware of)該感覺與料。這直接的覺察被理解作「感覺到」(“sensing”)或「得悉」(“being acquainted with”)該感覺與料。
- c. 藉此「得悉」(acquaintance)，某人處於一個地位去知道：她有著某個屬於她實際擁有的特定性質之感覺與料(one is in a position to know that one has a sense datum of the kind that one in fact has)。[按：第一人稱的主觀地位，就該感覺與料對其(內在的)直接呈現而言，該呈現(appearing)本身只能是其所是(is)，而無對錯可言]
- d. 某人由此推論(makes inferences)物理世界之存在以解釋她所擁有的一系列之感覺與料。

前述知識論上的反對#1 質疑步驟(d)；Sellars 則質疑步驟(c)。他認為感覺與料論者陷入了一種兩難：(b)與(c)步驟中所提及的對感覺與料之直接覺察，或是屬於命題的(propositional)形式(that is, it is the awareness that the sense datum has F, where F is some property)，或者是非命題形式的。若該覺察是命題的，則 Sellars 認為它有賴概念之施設。比如，能夠覺察到某感覺與料是紅色的，某人必須先有紅色的概念；而這是有問題的，因為一般認為知覺覺察(perceptual awareness)應是先於(to precede)並獨立於概念的。反過來說，若步驟(b)之覺察是非命題，則它無法給予某人步驟(c)所涉之知識，因為該知識是命題的，它涉及關於「某人的感覺與料是屬於特定性質的(is of a certain kind)」之知識(the knowledge that)；而一個非命題的狀態無法承構一個命題(support a proposition)。

感覺與料基礎論者(foundationalist)的一個可能回應是：Sellars 混淆了命題的覺察與概念的覺察。某人還是可能擁有對某感覺與料的直接覺察；比如經驗到某特定色調而對其並無先在的(preexisting)概念時，該覺察便是非概念的卻是命題的：one is aware of the fact that *a* is *F*, where *a* is the sense datum and *F* is the unconceptualized property one senses it as having.

對比於感覺與料論者，法稱並無意藉由“*ākāra*”作為吾人對外境存在的日常信念之奠基。然而，在檢視「正確認識的手段」(the means of valid cognition)即「量」、與其結果即「量果」兩者之關係時，法稱也處理了「自證中的形相」(an *ākāra* in self-awareness/ *svasaṃvedana*)與「吾人日常對外對象之信念」的關聯問題。而護山在本文的重點便是考察法稱及其後繼者如何辯駁鳩摩梨羅(Kumārila)對陳那

的攻擊，也就是對陳那理論將導致量與量果(手段與結果)各有不同對象的謬誤之批評。

陳那在《集量論》中的立論遞衍出下列三項稍後遭到鳩摩梨羅批評之觀點：

- (1)量與量果乃是同一的(identical)；
- (2)不只對象知(object-cognition)，連自證[識之自身覺察(self-awareness)]也被認為是量果；
- (3)認識本身之「具有相應於外在對象的心理形相」，乃是關於外在對象的「正確認識之手段」(即「量」)。

而鳩摩梨羅認為，陳那的立場可表為以下的結構： [※針對經量部的觀點(?)]

所量：{外境／外在對象(*bahirartha*)}

量(工具或手段)：物之形相(object-form) [*viśayākāra*: 境界相／境顯相]

量果：自證(*svasamvitti*)

顯然，由於作為量果的自證是「認識對其自身的認識」故無涉於外境；作為手段的量則是關係到外在對象的，於是量與量果便關涉到不同的東西。

法稱的看法是：的確，即使接受外境為正確認識之對象(the object of valid cognition)即所量，然自證才是「正確認識之手段」的量果。不同於瑜伽行派觀念論的主張，即視「認識之能取行相」為正確認識之手段；在此處，與外在對象有所關聯者才被視為「量」(正確認識之手段)，亦即具有對象之顯相的認識(the cognition having the appearance of the object)。

而在無法直接知覺外在對象之前提下，法稱認為知覺的生起過程可展示如下：

- (1)關於外在對象之心理形相進入認識之中；
- (2)藉此心理形相以致自證活動之完成(accomplishment of the action of the self-awareness)；
- (3)依從自證以達關於外在對象之決定(the determination of the external object in accordance with the self-awareness)。

在此過程中，自證的角色是將外在對象所給予的材料(*a datum given by*)，轉換為形成我們「關於對象之決定」的成分(*an element*)。從(對象)決定之觀點回溯而言(*retrospectively*)，「自證」被設想為與「對象知」是一回事。

勝主智(Jinendrabuddhi)繼承法稱的觀點，進一步區分了對象知(object-cognition)與關於對象之決定，後者乃處於結果之地位；從結果的角度來看，它的兩個起因(two causes)即自證與對象知，乃是互不可分的。就此而言，我們可將「對象知」一詞理解成對「自證」的一個隱喻(*metaphor*)。在隱喻層次上，正確認識之手段即認識之「具有關於外在對象的心理形相」，與其認識結果即「對象知」，皆關聯至外在對象，故即可避免鳩摩梨羅所謂對象不一的謬誤。

護山認為這種關於「自證」與「對象決定」之因果關係的談論，和那些主張感覺與料提供我們關於外在物質對象的唯一獲取管道(only access)的看法是相容的。這種獲取可依兩種解釋，一是表象論(representationalism)：物質對象因果地關聯至感覺與料，由此我們可以從**表象**著物質對象的感覺與料，推論物質對象之存在。二是現象論(phenomenalism)：物質對象乃是由這些感覺與料所建構的(constructed by)。然而護山指出，感覺與料主要是用以奠立經驗知識之基礎；法稱系統的 *ākāra* 則與自證理論密切相關。根據法稱，自證得以產生(generate)我們關於外在對象之確定(ascertainment)；或者說，自證是突出於(distinguishes itself from)對象之確定而被強調的。後面這種說法對法稱成立他終極的唯識立場而言是更為重要的。

智作慧(Prajñākaragupta)便從二諦(two truths)的觀點，主張對象知是世俗諦層次，自證則是勝義諦層次。相較於勝主智提倡自證與對象知互不可分之狀態，智作慧則試圖將它們區分為兩種層次的量與量果關係。他強調外境對象(*artha*)與認識之自性(*svarūpa*)的區分：認識之自性有一明確的形相(a clear form(?))，而為無概念分別且無誤的認識之對象；外境對象則有一不明確的形相(an unclear form(?))，而關聯到概念化的與錯誤的認識。前者涉及自證即勝義的知覺，後者涉及對象知即俗諦的知覺；這種對象知預設了關於外在對象之概念化，故有別於認識之自性。對智作慧來說的勝義實相是：我們錯以為關連到外在對象的「對象知」，不過是(nothing but)涉及認識之自性的「自證」而已。就此將自證與外在對象「脫鉤」(disconnecting)而言，亦避免了鳩摩梨羅所謂量與量果對象不一的問題。

最後，護山指出：支持「感覺與料」的人，將之當作證成我們對於物質世界存在的共同信念之起始點。然而在法稱的系統中，「心理形相」(*ākāra*)並不能同那樣獨立地作為認識之基礎；它必須與「自證」結合而論其關於外界對象的「確認」之促成；「自證」之概念占有舉足輕重之地位。尤其如智作慧之詮釋，自證理念深植於唯識學派的觀念論中，則內外對象根本不再有二分之問題。對瑜伽行者與／或佛教學者而言，他們並不滿足於感覺與料之可能成就與劃限的經驗知識之範圍，而是繼續追求究竟的唯心(mind-only)自證之理論與實踐。