gustav / November 13, 2011 04:40PM

智的直覺 - 導讀： Dan Arnold: “Self-Awareness (svasaṃvitti) and Related Doctrines of Buddhists” in Indian Philosophy (2010) 38: 323-78.

導讀：
Dan Arnold: “Self-Awareness (svasaṃvitti) and Related Doctrines of Buddhists” in Indian Philosophy (2010) 38: 323-78.

I.根源問題
II.陳那的自證理論
III.如何看待自證這個「東西」
IV.法稱的解套：自證的必要性，從Manorathanandin的法稱詮釋談起
V.自證的本質與結論

導讀人：汪純瑩（政大哲學研究所博士生）

政治大學研究大樓哲學基礎研究室 2011/11/12

[hr]

I. 根源問題

1.Dan Arnold 此文以當代英美分析哲學資源中的感知式（perceptual）自證模型與建構式（constitutive）自證模型探討意識，一方面回顧歐陸歷史上重要的意識哲學，並以此架構來對比理解Paul Williams（1998）建議的兩種理解佛教知識論中自證理論的方式：感知式模型的理解中，五識現量與意現量為前後兩階段的直觀感知經驗，其中的第二階段的直觀經驗，即意識直觀地取透過五識而得的外境，便為自證；建構模型不將自證或意識直觀理解為一種特殊的、優越的「認識」，而將之視為建構一般認識的必須要件（條件）。

2.與漢地初期現量理論（仁宥法師，TPA 2011）以及勝主智《集量論大疏》梵本所揭櫫的一致，Dan Arnold偕同Kellner（據Arnold所指出）也指出五識現量與意識現量是「俱起」或者「前後兩階段生起」是陳那自證理論論述傳統中的核心問題，但不論哪一個傾向的解讀，都同意一個大前提：「五識必然需要意識才能成為經驗」。
2.1.月稱（Candarkīrti）對陳那自證理論的批評中，指出：意識，不具有現量特性，但「直接」以五識與五識對象之間的「互動/作用」為「訊息」，換言之，五識不過是一種簡單的傳感器（simple transducers），直接提供訊息給意識「運作」。（Arnold P. 338）
2.2.法稱（Dharmakīrti）：不提「意現量」，只提「意識」[按，或許是接受了月稱批評]，認為意識乃由「前在」的五識所「直接」產出。（Arnold P. 340）
2.3.*智作慧（Prajñākaragupta）：唯有當前五識為意識所「實現」（Arnold, realize），「量」才真正可算作是「量」。（Arnold P. 340）
[這裡意涵的是：意現量的核心問題，涉及了何以現量既能是「認識上地具有意涵」而又同時為「非分別、非概念」這個衝突，衝突所在之處在於，「意涵」非得經由分別、概念構作才能成立。]
2.4.法上（Dharmottara）：只有當現量是在量果狀態時，才真正「成量」，而作為「未成量」的量時，其作用為「領受」感性經驗，當作為被實現的（Arnold, realized）量時，其作用為，針對前面所說「已領受」的材料，給出有認識意涵的判斷
[按，至此，法上已從前後兩階段論走向建構條件論]

3.Arnold：以上理論，皆跳過、或未正視陳那的「自證之為量果」的理論（Arnold P. 344），自證乃唯一的量，至少就現量來說。

[按，Arnold的意思，應該是說：就文獻證據來說，五識現量、意現量、瑜伽現量等等多種現量，都是未成量的量；真正的量，也是唯一的量，就是自證。但為何說「至少」，或許他想的是，就哲學系統性意義來說，就連現量、比量都必須在自證意義下才算做真正的量，那所謂自證為唯一的量，就不只在現量範圍內而言了。但因文獻證據不足，又哲學系統性論述尚缺，所以有所保留。]
[按，Arnold意圖在於顯現，從月稱至法上的詮釋，都不符合陳那原意，也就是說，
Arnold反對二階段論的詮釋。但如何approach陳那的自證理論，或所謂的「建構式」模型理解下的自證理論，Arnold採取了「現象學式」或者「意向論式」的解決，以自我意識的「自我指涉性質」（self-referentiality）的必要性，來超越前說。]

4.[我以為這與牟宗三先生「智的直覺」問題高度相關：何謂直覺？牟先生以「非識心感受自身」的「逆覺」來批評康德對智的直覺的反對（《現象與物自身》第三章），這涉及到的便是自證究竟是一感知，或是一「感知併認識」的建構條件）此一問題，而Arnold若在此研究中依舊保有其以康德先驗論來理解佛教量論的興趣，這個問題更值得在此帶出。（若後面有時間希望可以開展討論）]

[hr]

II. 陳那自證理論

1.陳那《集量論》第九頌的問題：依據勝主智的《大疏》，Arnold偕同與Kellner、Chu（如Arnold所指出）等認為，五俱意識（意識與五識共轉）在陳那的論辯脈絡中已是共識，境的「相」與自證的「相」的一致，才是陳那所要提出的爭議重點。
[特別值得注意的是，Arnold以「contentful具有意涵」來理解「自證」作為「境顯現/相分」與「自顯現/見分」之間的一致性，有別於Hattori（1968）與Chu（Diss. 1999）甚至是傳統漢譯「相分」將自證理解為帶相性（帶有form相的特性）以成就自顯現（見分）與境顯現（相分）之間「相的一致」（the conformity between the akara of the visya, i.e., artharūpa, in visyajñāna and the akara of “tatjñāna”, i.e., the jñāna of that jñāna, in anubhava, anubhavarūpa）有很大的差別，我以為Arnold的解法是已先行帶入現象學/意向論觀念的理解。盼後面有時間聽取大家意見]

2.在第九頌前，陳那先指出他不同意單純實在論者將「主體」獨立於「對象」，而指出自證既然必須一直伴隨著對象，且對所謂的「主體」來說自證是直接可親就（accessible），而他也提出「量真正的意涵在於使識具有對象的相，或按照Arnold，使識具有對象的意涵」（verse 9c-d），則以此可以駁斥單純實在論。
2.1.Shinya Moriyama：從第九頌到第十頌，有個詮釋上的歧異，他認為按瑜伽行派的理解，第十頌中的境顯現（相分）指的是識的對象；自顯現（見分）指的是量果/自證，而在九頌後半中，因為預設了外在境物的存在，於是令境顯現（相分）為量，反而不是令自顯現（見分）為量。
就Arnold對上述的理解，瑜伽行派理解中，境顯現（相分），即「認識之具有意涵」，亦即「認識之顯相（appearance）為x」這樣結構的特性）為所量，見分為量，而自證為量果。
Shinya Moriyama復指出，經量部解讀下，相分（瑜伽行派的所量）為量，而瑜伽行派的見分則完全不見了，據此，Moriyama認為經量部理論缺少了自證（論）的關鍵部份。
2.2.Arnold批評，陳那造論目的應該在於整合經量部與瑜伽行派的基本教條，故Moriyama的解讀方式令他存疑。

2.3.Arnold的提議：我們應該要正視陳那強調的「量即量果」，既然量即量果，則境顯現性（相分性）viṣayābhāsatā就該被理解為自證。

[hr]

III. 如何看待自證這個「東西」

1.Arnold引入他所謂「具非觀念論者傾向」的近代印度學者Bilgrami（2006）的自我意識理論
1.1.Bilgrami指出，自我意識不會是單純感知的（perceptual），因為感知令感知的對象（object）與其意涵（perceptual content about the object）相互獨立。
若自我意識是單純感知的，則自我意識之對象與其意涵則會相互獨立，這便與自我意識的意義與現況相悖～自我意識的感知性質不與自我意識本身相互獨立！
1.2.Arnold認為，因為Bilgrami的非觀念論立場，使他不會像佛教學者那樣直接否認外境，他轉而將認識與外在對象在本質上做出區分。據Arnold，Bilgrami認為，當感知以外在對象為對象時，這個對象與感知意涵是相互獨立的；然而，當感知以認識為對象，即在自我意識當中，則不是這麼一回事。正是在這樣的觀照下，Bilgrami說這樣的區分也解釋了為何陳那與法稱必須說：當我們論及外在對象的感知認識時，我們必須令認識不涉及外在對象，而僅涉及認識[的境顯現]本身。

2.Arnold駁斥Bilgrami的見解，他指出，陳那用以成立自證理論的不是感知模型，而是建構模型
2.1.「認識之具有意涵」[即Arnold所理解的境顯現]是在一感知認識中「建構地」為主體所知。
2.2.第一人稱之必然：我們的一切認識與經驗，都必須伴隨一個第一人稱視角，而這個第一人稱視角的意義，就是：當我們感知一對象時，就是認識到該感知帶有對象的意涵，即該感知具有意向性。
3.Arnold評論Bilgrami對陳那將外在對象的感知限制在自證範圍內的解釋是錯誤的，陳那之所以這麼做，正是因為所有外在對象的感知認識，都「必須」通過上述理解中的第一人稱的認識。
4.反過來說，具有觀念論傾向的佛教學者，不會認同Bilgrami所談論的「感知對象與感知意涵的分離（相互獨立）」，其理據一樣是「第一人稱的必然」，感知對象與感知意涵本已建構地在認識之中共存，哪裡有什麼分離。

[hr]

IV.法稱的解套：自證的必要性，從Manorathanandin的法稱詮釋談起

1.困難：自證「既然發生在某個偶然當中」，自證必有其「起因」，但這個起因卻無從察覺也無對象可言。
我們只能說，自證只取相（form of
cognition）、或按Arnold的說法，自證只令感知具有對象的意涵，而且該相或者該意涵內在於識。

2.而這個「自證取相/自證具有意涵」是一個現象上的事實，既然不論是經量部或者瑜伽行派，自證的必然伴隨於一切認識必須被接受，主體取相/自證之具有意涵本身即為一種「領受apprehension」的條件：
即，當這個條件被滿足時，我們才說有領受這麼回事，
例如，當主體領受了某青色物而使領受的條件完滿[，即自證具有了青色物的認識形相/意涵]，我們說該認識者有了青色物的領受。
Arnold強調，這個領受的條件，就是該認識者對青色物的「感知」及「思維」的結合。[也就是我一直強調的現量與比量的直接交涉、意識之必然且直接伴隨五識認識、即意現量在陳那因明量論所佔的系統核心位置，或康德所謂的感性與知性的先驗統一。]

至此，Arnold說，我們必須接受，自證同時在邏輯上與認識上為基礎。[即康德的先天綜合所要成立的觀點]

3.Taber：法稱的「密不可分的一致性（identity of indiscernible）」
3.1.若無對於青色的覺察，則我們也無從思維起青色；
若無對於青色的覺察，我們也無從思維青色自身
因著這樣「覺察」的必然性，被認識的青色（自身）與對青色的認識，有一致的本質，據Arnold的理解，這兩者有同一的自性（svabhavā）
3.2.但，Taber強調，這個所謂的密不可分的一致性，不關聯於認識之外，而只就自證來說，因此並無任何外在的關

聯，就此，法稱拒絕了「根境的觸為認識的起因這樣阿毘達磨的立場」。
3.3.然法稱認為自證本質上與覺察不同，覺察總關聯於一對象，而自證是一種內在的、反思性格的「智性」（Arnold, autonomous intelligible），因此認識總關於、或者說限制於現象世界[，而這個部份與Arnold另外帶入的situated theory所論一致。]
而藉由令自證為單純智性，法稱也解決了自證無窮後退的問題。
3.4.Arnold評論，Taber的法稱解讀下，我們也不能說我們所認識的是這個世界自身，我們事實上只認識到認識本身，外境存有不存有，對此理論的自我滿足毫無影響。

[但這個部份的談論，法稱是就瑜伽行派立場，針對一個假施設的瑜伽行派對辯者解釋的部份，能否以此為法稱的立場，或法稱的處理全貌為何，仍舊為一開放問題。]

[hr]

V. 自證的本質

前言：
回顧此文脈絡，Arnold利用現象學方法，從perceptual model與constitutive model之間排除了前者，而將法稱的「第一人稱視角的必要性」單純置於constitutive model框架下看待。就此，展開佛教學者法稱v.s.濕婆教學者Rāmakaṇṭa；現象學v.s.康德先驗論的爭議脈絡，深化constitutive model的討論。

1.Sacks（2005）以現象學立場挑戰康德：並非是我們所與生俱來的某特殊認知結構的「染汙」導致該第一人稱視角的必要性 [Sacks反對先驗論在現象脈絡外「另闢戰場」]；而是因為經驗必然就是帶有第一人稱視角，所以該經驗強行加入了這些相關的[認知]結構 [Sacks建議要在現象脈絡中研究）

1.Arnold解釋：
1.1.先驗推論本身不在現象內，Sacks所要強調的是：經驗就是帶有「現象學地被內建及被導向/意向（Sacks, directed）」這樣的特質；如同法稱說：我們只能也必須將任何事物認識為「第一人稱地被認識」
1.2.這樣的立場就不是先驗論立場，而只強調「非得如此」我的現象經驗才是現象經驗
1.3.按此看來，康德的「先驗統覺的統一」並不能、或不旨於點出經驗具有「現象的統一性格」，而在於勾勒出：若經驗果真必然地被概念所構作，則經驗就只能具有該現象的統一性格。
[此理解下的先驗推論實際上跳過康德的先驗方法，只就先驗成素來談。這是未先釐清先驗成素（量）的「方法、權便」角色而先行投入先驗分析所獲得的結果，所能得到的理解。]
[例如，「非得如此」在先驗方法上即為推設先驗觀念的歸準與理據。]

2.Watson（2006）：Rāmakaṇṭa對佛教（法稱）自證理論的批評
2.1.Rāmakaṇṭa對法稱破壞性的挑戰，特別就法稱「識的剎那顯現性格」的認可來說。Arnold在此也正確地指出，就此議題，陳那將站在Rāmakaṇṭa這一邊，否定識的剎那顯現性格。[即，陳那比法稱還不現象學。]
2.2.Rāmakaṇṭa的「我論ātmavāda」有別於一般婆羅門理論，他反對將我的存有視為優越於識。他強調「我就是識consciousness」
Arnold：這令他加入了佛教學者的行列，一起破斥「我們意識片段的流轉是關聯於一個常住不變的我」這個立場。
2.3.Rāmakaṇṭa的智性本質的統覺者：他說，若如法稱所稱，識不只存在，還以剎那相「顯現」，則不只當下的識存在，前剎那已滅的統覺者，與後剎那未生的統覺者這兩種存有都該成立，但若我們現象學地/反思地自識[，即以識考察識]，這樣的說法根本make no 「sense」、在三時中根本都無該顯現的事實。
Arnold：故我們必須接受經驗在其帶有意涵的面向上具有「片段性episodic」，但一個同一的統覺者必須被接受，只是我們不能將這個同一的統覺者誤認為一種顯現[，而只有智性性格]。

2.4.Rāmakaṇṭa's quote (Arnold, P. 371, bottom)：「我們只意識到當下，而當下是諸片段中的一個。但在當下我們

也意識到時間流，而時間流不在片段中發生。故，當下也不是個片段。」以此，Rāmakaṇṭa在Arnold的理解下，想要說得應該是：
2.4.1.經驗現象不是剎那生滅，而是一個「延展continuation」
2.4.2.佛教對手（法稱）對此應會回應：整體佛教修行計畫的目標，正旨於看破此一延展的非實在性，並從對其執著中解放出來。
2.4.3.兩造都集中在自我意識主體的「直接性」，但在「解釋」該現象上有分歧
2.4.4.陳那、法稱站在觀念論立場上，對他們來說，需要解釋的部份是：外在對象如何以外在對象的形式而存在[，即被認識到]
2.4.5.而Rāmakaṇṭa則旨於解釋，這(些)相關的、被加上的「結構」為何，而致使我們的現象經驗必須如此這般。
2.4.6.在Watson的解釋下，Rāmakaṇṭa對法稱、或者佛教的自證理論提出一個另類解讀：實際顯現的就是各個前後相續的意識片段，以及對該片段的統覺之同一
，但因其相續間隔太過迅速[我則認為我們在此根本不能談及時間]，以至於我們妄執出一個相續、恆住的我。
2.4.7.Watson說：兩造的爭議便不落於意識本質為剎那顯現性或者延展性，而在於意識當中的自證性是svasaṃvadana（自我意識）還是vikalpa（概念、分別）。
2.4.8.Arnold的結論：如同本文一開始所引John McDowell對康德的批評：一方面，我們必須正視「意識的先驗條件」無法回答「意識是什麼？」這個問題，另一方面我們仍然未能確定「意識是什麼？」這個問題最終很有可能不會有、或不該有任何答案。
2.4.9.[然而一直到這裡，Arnold仍舊忽視了陳那那邊早已強調的重點，意根雖為分別根，但意作為一根，且正因著自證的（本文所謂的）「直接性」，即「堪為現量性」，意現量是必然可以成立的。而這「智性的直覺」本身就既是svasaṃvadana也是vikalpa（當專只就意現量/自證來說的話）。
問題在於，現象的直接經驗性質，與「純自證」的性質必須釐清，前者暫且容我們說是「在時間流裡面的空間經驗（空間經驗即外在經驗）」，後者為「純時間」但卻既無「片段」也「無流」可言，無顯相，僅有「直接性」，而我會認為這是自證的本質。若我們「現象學地在自我意識與反思當中以識考察識」（如Rāmakaṇṭa所強調的研究方法/觀法），這是我們唯一能說的一點。
另外還值得提到的點是，時間的延展性必須在空間當中（即有片段意識的經驗）的條件下才顯現為延展的，而在純時間中，亦無延展性可言。
若就這樣來說，若牟先生所言智的直覺是限縮在「感性形式」，則必須進一步釐清的是：有顯相與否，若牟先生的智的直覺是有顯相的直覺則我認為康德對智的直覺的反對略勝一籌，若無顯相，則他的思想與康德無異。（© gustav 2011/11/12）

[hr]

後記：Dan Arnold此文收錄在《Journal of Indian Philosophy》（(2010) 38,3）此一特刊（Special issue on 'Buddhist Theories of Self-awareness (svasamvedana) - Reception and Critique）中，該刊為2008年IABS會議中由Birgit Kellner女士主持之小組討論的後續發展，Arnold此文為針對本刊所輯文章的總回應與評顧。

若對Dan Arnold本文中涉及John McDowell, Sellars等等北美康德學的發展有興趣，特別針對「perceptual experience」、「normativity and rationality」與「nature」三個主題，可以參閱《John McDowell. Experience, Norm, and Nature》（Blackwell, 2008）。

Edited 3 time(s). Last edit at 11/18/2011 06:41PM by gustav.

---

gustav / November 15, 2011 12:26AM

心解脫者，若欲自證，則能自證 | Re: 智的直覺 - 導讀： Dan Arnold: “Self-Awareness (svasaṃvitti) and Related Doctrines of Buddhists” in Indian Philosophy (2010) 38: 323-78.

《雜阿含經》卷第一（一）
T02n0099_p0001a06(00)│（一）如是我聞： 一時，
T02n0099_p0001a07(09)│佛住舍衛國祇樹給孤獨園。 爾時，世尊告諸比丘：「當觀色無常。
T02n0099_p0001a08(01)│如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離；
T02n0099_p0001a09(02)│厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。 「如是觀受、
T02n0099_p0001a10(00)│想、行、識無常。如是觀者，則為正觀。正觀者，

T02n0099_p0001a11(00)‖則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，
T02n0099_p0001a12(02)‖說心解脫。「如是，比丘！心解脫者，若欲自證，
T02n0099_p0001a13(02)‖則能自證：『我生已盡，梵行已立，所作已作，
T02n0099_p0001a14(02)‖自知不受後有。』「如觀無常，苦、空、
T02n0099_p0001a15(05)‖非我亦復如是。」時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。