gustav / September 12, 2012 03:56PM
汪純瑩：所與與所思之間：關於 Dan Arnold《Brains, Buddhas, and Believing》之「導論」
汪純瑩：所與與所思之間：關於 Dan Arnold《Brains, Buddhas, and Believing》之「導論」

（In progress，請勿引用）

本書關注的問題：
◎佛教可被自然化嗎？「超越觀點下的經驗」能被「科學」驗證嗎？心靈到底來說是經驗的，或者是理性的（或邏輯的、超越的、概念的）？
◎無我觀，是否相容於物理觀~一切心靈活動都只是可受因果律制約、可被化約到物理世界之中的活動？轉世理論，令佛教絕不可能與物理論相容？然而，同樣都主張「唯有能進入因果關係之內的東西到底來說才是真的」的法稱與當代物理論者如Fodor來說，如何回應意向論者如Sellars、彌曼莎以及中觀派提出的挑戰：涉及語言的心靈活動，無法被化約到物理經驗裡面？在這個意義下，法稱的「描述的意向層次」與「必要的第一人稱觀點」相關主張又代表什麼樣的知識觀。
◎意向，作為一種心靈活動，其具有之指涉關係（心靈關注與所關注之對象之間），是個因果關係~物理論者 & 法稱，還是其他~所謂建構式的指涉關係？
◎I believe that... 如何看待「相信/信仰」~意向性在「態度」上有別於「內容」引起了存有論問題：一切唯名嗎（法稱）？當我相信現在正在下雨，那是否不管我相不相信，外面在下雨是個獨立存在的事實？那當我相信一切法空，是否不管我相不相信，事實上的確是一切法空？或者名言有其外在、甚至獨立的客觀性（彌曼莎）？Not only intention, but also intension.

一、所與與所思之間—所有問題的開端。
陳那《集量論》一開始說：「因為有自相與共相，所以立現量與比量」。這看似簡簡單單的陳述，正是所有問題的開端。康德《純理批判》也是披頭就說：「一種知識不論以哪一種方式、透過哪一種工具而與對象有關，直接與它們（這些對象）相關的，且為一切思維作為工具所指向，就是直觀。但直觀只可能發生在某對象被給與於我們的情況下；而這，至少就人類來說，只可能發生在心靈以某種特定方式被影響的時候。這個通過我們被對象所影響而收受表象（representation）的能力，即，感受力，我稱作「感性」。對象通過感性被給與於我們，而感性單獨地產出我們的直觀；他們（直觀）被知性所思維，而從知性產生概念。但是一切思維一定都直接或間接地通過一些特定標誌（案，先驗範疇）究竟地與直觀相關聯，從而，對我們（人類）來說，與感性相關，這是因為除此之外，沒有其他方式對象可以被給與於我們。」（A19/B33）

二、北美康德學/分析心靈哲學的脈絡：Sellars的「logical space of reason1」與McDowell的闡揚

Sellars, Wilfrid（1912-1989）主張思維是一種「inner speech」，並極力抨擊所謂的「謎樣的所與」這樣的迷思（這種所與並不要求一個與之相對應的、合理的認識能力），他主張，所有人類的意向（intentionality）活動全都發生在一個「理性空間」裡，這個空間意指一種「證成或者能證成一個人所言說的空間」，任何attributions知識只有在這裡面有其狀態，包含一般認識活動、語言活動以及在這些溝通意義底下的真理（如我們可以去許可某些人對於某些世界觀察的描述具有評判的權威性）等等，並就此反對所思以某種神秘的所與為基礎的認識理論的基礎主義（同註1）。換言之，Sellars意見類似康德所主張的，人類對感性經驗的理性判斷不是一種只在判斷裡對該經驗的一種反應（response），反而理性的運作是直接在經驗裡面，成為經驗之所以如此成為可能的必要條件之一部分。

McDowell 給過一個例子2：A見到一隻北美紅雀，但A本身從沒學過什麼是北美紅雀，甚至可能完全沒有這個「北美紅雀」概念，也沒有相關的理解。在同一情況，B也見到了同一隻北美紅雀，而B也認出來了這是北美紅雀。單單就視覺經驗來說，A與B的覺察沒有什麼差別，但是，B的經驗會促使他說「這是隻北美紅雀」，但A類似的經驗卻不可能促使他說「這是隻北美紅雀」。這個例子要顯示的是：（1）人們對經驗的描述裡那些對被描述對象的特定規格、屬性一方面是在那個經驗裡面被「*實際」且「*非推論地」接收為知識，但是（2）該些被描述的特定規格或屬性卻不屬於那個實際的非推論經驗，然而同時（3）這些可以被辨認出並且可以進一步以言說去描述為某些特定屬性或規格的內涵，確是屬於認識能力的。那個不同於直接經驗，而令人類描述成為可能（並令描述成為可被證成的）的範圍，是McDowell所理解的 Sellars的「理性邏輯空間」。對我們這裡來說的意義是：（1）可被描述的內容不本然地存於直接經驗，否則A不會在其經驗中不可能說出「這是隻北美紅雀」；進一步來說，（2）直接經驗的內容不可以是propositional，而應該是另外一類；因此，（3）我們必須接受兩種不同的認識能力。而，若直接經驗與間接經驗都是通過認識能力而成為可能，則某種「內在主義」，也就是說不論是直接經驗或者間接經驗都不具有「物自身」的狀態或形式，換用佛教的術語來說，不論直接經驗與間接經驗，都不包含某種（不依附於認識能力）獨立的自性，也沒有任何直接經驗不涉有假名戲論。在這個意義上，佛教並不是一種神秘主義。

三、本書架構與企圖
在Arnold 2005年發表於《Asian Philosophy》的文章（Is Svasamvitti Transcendental?）裡，Arnold並陳兩條他以為平行的哲學史的發展路線：（1）康德-德國觀念論-北美康德學；（2）陳那-法稱-中觀，後康德的德國觀念論發展以一種傾向於個人主義式或傾向單純觀念論的發展，在進入北美學界傾向於實在論或物理主義的反動之後，似乎比較回歸康德的「條件論式」先驗理論；與此對比的，是後陳那的法稱傳承，也傾向於主體主義或單純觀念論，以至於陳那的自證理論被接受為一種類似「絕對主體」的系統產物，而這為中觀派月稱所批判（自證之無窮後退），這個反動促使寂護（Santaraksita）不約而同地往「條件論式」與「意向性」方向修正陳那的自證理論。

在 Arnold 2010年發表於《Indian Philosophy》的文章（Self-awareness and Subjectivity in Buddhist Philosophy），他以Paul Williams兩種模型「感知式模型」與「建構式模型」來回顧陳那思想的傳承，建議歷史上的發展，是從感知式的理解朝向建構式的理解，Arnold也從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，以及現象學v.s.康德先驗論的爭議脈絡，深化constitutive model的討論。

在這本書裡面，Arnold以法稱為中心，一方面，以強調「能進入因果關係的事物才能是事實」而將法稱與當代北美物理論者或自然論者如Fodor相提並論，另一方面，以強調認識活動（意向活動）在「事實」上面所扮演的必要角色，而又將法稱與理性認知論者如Sellars相提並論，這一方面要去凸顯出法稱思想本身的複雜，另外一方面，也是凸顯了這些問題本身，就不是很容易整理得乾乾淨淨的。我們的解讀，不太需要去猜測Arnold是否要將法稱歸作哪個社群，或者他要怎麼給這些談論到的思想體系如何的定位，用我之前說過的說法，他不過是利用問題統整的方式，將這些不同時、地但關注相關議題的哲學傳統，放到同一個論壇裡面去了。此外，我們也應該注意到，這本書的主角是法稱，而法稱與陳那思想的差異，我們必須帶有意識。

法稱是瑜伽行派的「知識論式觀念論」者，一切為我們所察覺的都不具有存有論價值，而都只是「心靈事件」，是心靈的實在，是在認識層次上有因果效力特定心靈事件（p.11中間）。

問題是，共相如何與自相有關？透過apoha理論，從越廣泛的概念排除而鎖定更局部的概念，認識意義才越發明晰與確定，這令法稱主張，唯有從感官當中的「特定」，「普遍」才有意義來源；更重要的是，明晰與確定的認識意義，才是「實在的」（p.10）。

Fodor的意象實在論：《Propositional Attitudes》(1978)，Fodor主張心靈狀態不過就是心靈的、單獨的表象，《A Theory of Content and Other Essays》(1990)，透過批判標準實在論（Standard Realism）者，如Daniel Dennett（主張我們不需要承認心靈表象的實在仍能主張心靈狀態的實在），呼籲我們必須接受包含心靈、腦為實在，語言、思考與感官的運作同樣為編碼在腦神經裡面的實在，例如 Searle 的例子：思考作為腦的功能是真實的，如同消化是消化器官的功能一般。Arnold知道法稱不會同意認識單單為腦功能而已，但他以為法稱與Fodor都在「存乎於內」的「自相」之間的因果關係中找尋「實在」的來源，並為抽象提供解釋基礎（p.11）。

Arnold主張，對法稱與Fodor來說，正在進行的工程，就是把意向性非意向化（p.11，末段），當實在的不是意向所關乎的對象，而是意向本身時，一則意向本身並不因為關乎其對象而獲得意義（而是意向本身就具有智性，在意向當中即具有意義 ~ 自證理論），一則意向實質上並沒有在意向什麼，而是在產生智性--產生某種認識。Arnold認為，實在化意向，正是當前熱門的「自然化意向」的哲學工程主要的工作。而這樣的工作，使得認識成為一種在主觀心理的、經驗的狀態中，將某抽象概念排除、確定到某些「特定的」並具「因果效力」的心靈狀態，以產生實在的意義。

但，如果一切都以特定的心靈事件或狀態為意義來源，並且是「實在的」，那本質上不屬於「特定」心靈事件或狀態的「共相」一開始是從哪裡來的？誠如法稱被外道所質疑，排遣結果之所以能被直接知道，是因為它只牽涉到共相，不牽涉到自相（p.12首段），而光光憑著說人有能力以特定心靈事件為基礎，令從較廣泛的概念排除、確定到較局部的概念產生意義與解釋，並無法完整解釋意向（p.12末段）。類似彌曼莎學派堅持的，「語言」無法被化約到心靈的心理（經驗論式）事件裡，一種與語言相關的獨立的心靈條件是必須的，姑且不論那條件是吠陀或是其他。類似康德實踐理性所提供的行動理據（一個概念）或者Sellars-McDowell所稱的理性空間，沒辦法被化約到某個特定基礎當中。

另外，中觀的勝義諦與世俗諦之區別，以及這個世界終究是個「不可被化約的世俗」，被Arnold理解為與彌曼沙一樣，堅持「語言相關」的心靈條件是必須的，而反對「自然化意向性」。而法稱自己也為了解釋其「意向之必然」與「描述的意向層次」，採取了與康德《實踐理性批判》一樣的策略，從道德事件（一個共相因與一個行為果）進行處理

（第六章）。

（In progress，請勿引用）