

gustav / December 31, 2020 12:37AM

[反省於在世與出世 - 當佛教遇到歐陸哲學工作坊：第一場「出世與在世」與談稿](#)

反省於在世與出世

當佛教遇到歐陸哲學工作坊：第一場「出世與在世」與談稿

時間：2021年1月8日

地點：國立中山大學哲學研究所

主持人：林鎮國教授

引言人：游淙祺院長、耿晴教授

同場與談人：越建東教授

與談稿撰文：汪純瑩

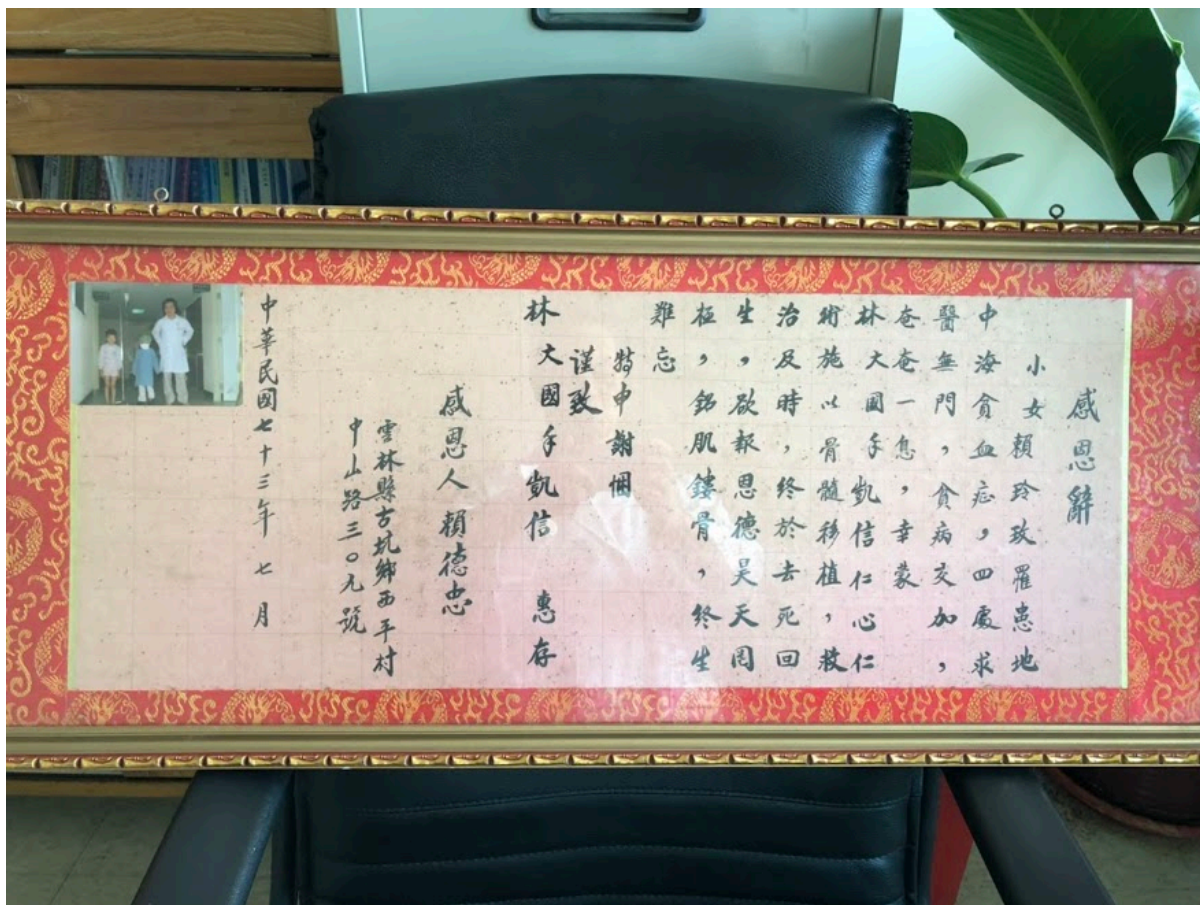
有勞林恕安博士代為宣讀

林老師、游院長、耿老師與越老師：晚輩要以尚未成熟的哲學工作來就教於各位學者前輩，十分心虛，敬請諸位老師與與會先進多多指教。

0.

在進入討論脈絡前，想要先分享一則故事，點出我與談的主軸：「人之將死其言也善」時的心境，就是出世的心境，完全不假包裝，才能親見真相。年輕氣盛貢高我慢時，反省能力不彰，只能用意識形態行事，難免無力回天時後悔莫及。早日有此覺悟，時時都能以將死之心，行走世間。趁還有力氣時，就儘量減少包裝才好。境無好壞，貪嗔痴就是在世的角度，而戒定慧就是出世的角度。

林凱信醫師是亞洲地區首例成功骨髓移植案例的主治醫師，而照片中賴玲玫女士是他返台後頭幾例骨髓移植成功的海洋性貧血案例（以前稱作地中海型貧血，後因基因定序確認型態不同而更名）。請各位看照片中出自賴爸爸賴德忠先生的謝辭。





(故事分享已獲林凱信醫師、賴德忠先生同意。)

當時是民國73年，勇敢的姊姊韋如捐贈骨髓救了妹妹玲玫一命。賴家是在雲林古坑種植雞蛋柳丁的農家。除了姊妹外，哥哥與弟弟也都是海洋性貧血病友，弟弟已經先離世了，一週前玲玫也走了。我有幸得以代表林凱信醫師探望家屬時，從賴爸爸口中聽得這個故事：當時家貧，醫藥費負擔很重，幸得學術補助得以紓緩，一次，當時衛生機關官員到醫院訪視時，問了賴先生一句話：「你女兒在這裡接受醫療，花了政府一百萬，你有沒有很開心？」當時賴先生直接回說：「不開心，你們這些官員都被xx醫院的醫師騙了不知道。」現場包含林醫師在內的群醫面面相覷，不知是怎麼一回事。賴先生才悠悠道來。原來，就醫以來，每一筆醫療開銷賴先生都記錄得十分詳實，他說：「前前後後xx醫院已經花了兩百多萬，你怎麼說一百萬？」後來，玲玫的case獲得上面全額的補助。也由於這個新聞一鬧開，各界善款湧至，賴爸爸說：「我們窮，但是有些錢就是不該拿。」既然醫藥費全由學術名義負擔了，這些善款就成了今日的xxxx基金會的基金。當時，我在賴家的果園中，真的感受到什麼叫做「人之將死，其言也善」，也從故事中感受到什麼叫做包裝。我想，從這個故事開始今天的與談，可以提供扎實的情境。(機關名稱姑且保留)

1. 游院長從胡賽爾現象學與超越後之還原來探討「在世」與「出世」之間的關係，我想這是在歐陸哲學中再適合不過的切入點了，不只出於胡賽爾在康德與海德格之間在此問題上承啟而在歐陸哲學中佔得地利之便，更在於懸擱的無法完全，也就同游院長所說，有別於超越論現象學，現象心理學還原凸顯「純粹心靈（超越論之研究對象）與世界生活（作為世界之子的現象學主體之活動）之間的相即又相離的弔詭關係」，讓我們有了切入點來探究主體在認知中「面臨」純粹性與經驗性之分裂危機之中有否自我和解之契機。

針對這個部分，我能貢獻的補充，就是往前延伸到康德主體置於自然世界（自然因果關係）與自由世界（自由因果關係）之間的不自然關係的脈絡。主體在自然世界中，在範疇之引導下，想像綜合出整全意識，在這樣的必然的「判斷」之中，主體與自然世界合而為一地在時間與空間中、合理且跨主體地發展。循著先驗方法，抽離走經驗內容之後，於理論理性之範圍（認識論）中，純粹心靈的認知能力及其原則，也就是知性的範疇，以及想像力的時間空間型式，得以在方法上被確定，同時也確認在自然世界中知性經驗與感性經驗於現象當中完全一致，且各種合理關係必為客觀實在（在時空經驗之中必然有效）。以上為康德《純粹理性批判》之工作。在《實踐理性批判》中，康德將主體面對道德情境時仍然必須為一自然世界之主角，但同時又必須為一自由世界之主角，以致於能夠完整地經驗仍為自然世界

的道德處境，又同時得以以自由人的身分認知到「良知（自我立法的絕對命令）」，並在自然人的自私傾向與自由人的良知之間取捨。誠如康德自己在《判斷力批判》前言中所言，認知的理性與實踐的理性之間的斷裂，終將在「判斷力批判」中獲得橋接，透過判斷力批判，以我們美與崇高的經驗作為證據，證明我們的「反省能力（Reflexion）」，也就是知性與想像力之自在和諧關係為真，這個部分我們隨後再開展更為細緻的論述。前述的「抽離」這個康德所謂先驗方法，即是我們作為自然人考察純粹靈魂的途徑，亦即胡賽爾「懸擱」方法之靈感。而人既同時有感性認知之觀點與純粹理性認知之觀點，且純理之理在兩者之間同一而共通，故作為整全意識自然世界的現象我（現象心理學之對象）與直接通達純理的超越我（超越現象學之對象）便處在一個「不自然」的關係當中合而為一；不自然，是因為自然為純理展現在時間與空間之中之表象，而純理之中介於自然與自由中並不被展現在時間與空間之中，故稱之為「不自然」。

耿老師很巧妙地分別以（1）龍樹《中論》的中觀視角點出大乘佛教共許之二諦觀：世俗與勝義為一，呼應胡賽爾這種主體內部自我分裂的危機終究必須得和解於這個並未分裂為現象的與智的單一的世界；且以（2）唯識論中共許的識智轉換之方法「無分別智」來對比胡賽爾「還原」中所帶有的「言說性質」，懷疑同樣作為超越論的言說方法，在佛教傳統中開放出更多自然世界之積極意義，在胡賽爾傳統中恐需「追問」，現象學心理學「何以總是站在正確的一方來批判自然態度？」也就是為何純粹靈魂總優越於自然世界。

既已提出「山頂上的」純粹心靈在「下山」之後必須面對與自然之子的和解，歐陸傳統下自然世界與理性之不可分割或許不需太多費力辯解，只需澄清理性仍舊透過意識必然地展現於我們對自然世界的體驗，而體驗自然的自我與超越的自我仍舊是同一個自我。而對於自然世界的批判以及對於感性內容之懷疑，若非帶著傳統理性主義（尤其是笛卡爾與伯克利之懷疑論）對於感性知識之不信任的偏見，該批判不過就是一個單純於「認知層次」的考察方法，不應（如胡賽爾隱隱焦慮中的）過度到本體論，更不建構自由世界那個屬於「實踐」的範圍—實踐仍然發生於自然之中。至於在唯識傳統中部分的見解依循中觀應承傳統對語言純世俗化的看法，認為具有超越性的勝義本身非為言說所能表述且與言說不相關（世俗為言說構成；勝義與言說無關），進而主張勝義中的主體為無分別智，也就是後來對於陳那離分別的「現量」理論之神秘化詮釋（覺者為純現量）。其實，另一部分依循初期中觀與中觀自續傳統的主張，認為言說可延伸至超越，所謂「無分別的分別」，也就是陳那自身堅稱的現量比量之間共轉的問題，特別是其於意現量與自證的處理。這特別呼應今日國際舞台上相當熱門的是否「存在」「非概念感知」這個問題之上：前者將樂意於非概念感知狀態「存在」之可能，後者則樂意於無此可能，所有感知都在與概念關聯之中而發生。

2.

從認識論的角度來說，「世間」即是經驗（認識）主體之經驗（認識）結果，而「出世」則是經驗主體對經驗之條件之自我認證；離開世間，自我認證無法完成；透過經驗中必然之形式（純理之知性型式與時間、空間等感性型式），我們「假言施設」地推設「出世」而貫通一切（世間）經驗的認識能力，又既然其意義只不過是經驗中必然的型式，「出世」並非離開「世間」且於「世間」無關的彼岸，而是必然展現於世間之開展的經驗條件。這一方面呼應上面所述康德純理批判的先驗方法，一方面也解釋著陳那在「自證理論」中「量即所量即量果」的「譬喻式」關係（法尊法師《集量論略解》第一品第十誦陳那自解之長行：「此三一體，非有別異。約義不同，安立為三。」）。

特別，意現量作為現量之一特性（面向），正是該些純理之理必然開展於時間與空間感性型式中之必然型式，故能通於分別之結果，即共相之內理結構（範疇），故陳那云：「意亦義貪等，自證無分別...分別亦現量」，長行「分別心亦是自證現量。然非於義是現量，以於義是分別故。對於義是分別，不妨對自體是自證現量。自證現量亦不妨對境義是分別也。」表示，「共相」由於為「自相」之內理結構，其自身不以時間空間相顯於自相中，故不被認為「實」，既不被認為實，也不妨害現量境之為唯一世界，不致因其自身仍舊「內理於」義，而引伸於識外另立他境（超越世界）之疑慮；也不妨害當共相之於第六意識之對象時仍為現量(pratyakṣa)—仍為依於（prati-）根（akṣa，在此即意根）之直接認識。換言之，當我們經驗這個世界時，由於這個世界的感性相即是適合我們用共相加以指涉的，由於我們以具時間空間相的感性相為實，以不具時間空間相而被認識的共相為虛，世界於此中被經驗，進而被共相指涉與分析，且不肇生共相另存於識外之境的疑慮。

以此觀之，不只在陳那處，對於自然世界具有超越並賦予型式的「正理」不僅僅是「無分別的」，還必須是「無分別的分別」，也正因為我們的意識本身具有將自然世界認識為在時間與空間之中，並且還內含可以被分別的條件，故分別的作用以及言語活動才得以成立。不僅如此，也因為如此，正確的言語活動與錯誤的言語活動才得以被合理地在型式上（合乎現、比二量之條件）分開來，而減去錯誤的言語活動以確保量的適當使用，才成為大乘佛教在進入龍樹中道共識（一切法空：否認極微為實之無條件觀念論立場）還能夠提出的具體積極實踐方案：成量（pramāṇabhūta）。積極地在世間，合理地運用現量比量，在科學（與道德）之上將錯誤與正確的分別開來，於迷因迷果的顛倒中，找出正因正果，從正因下手行出正果，即為開悟之意。

3.

針對意現量，智藏 (Jñānagarbha) 即將法稱認識論中的意現量理論當作是現量與比量兩者之中介結構 (Stcherbatsky 1958 (1932): 315)，吳汝鈞 (2009: 94-5) 甚至說有點雷同於康德「判斷」 (Urteil)

) 此一概念。當然我們知道法稱認識論中五根現量生取境之自相在前，而意現量生取境之自相於五根現量在後這種休謨式的認識模型，判斷便成一種兩個獨立運作的認識機能之間的中介程序成為一個不得不的詮釋，這我們在康德學於北美中分裂為Strawson-Paul

Guyer等一路傾向於超越實在論立場 (切除先驗觀念論) 的康德詮釋，以及Allison (2004 (1983)) 呼籲回歸Strawson之前、站在忠於康德自身的先驗觀念論立場的詮釋，認為知性與感性的區別並非存有上的區別，而是同一認識能力的兩個不同特質 (或面向)，進而將Strawson-Guyer路線上不得不出現現象與智之間構成斷裂需要彌補這樣的結論批評為多此一舉，如出一轍。

既然康德自己在《純理批判》中特別澄清其自身並非超越實在論者 (承認認識對象超越於認識而存在) 故非理性主義中的懷疑論者 (如笛卡爾和伯克利) 那樣不承認感性之確實，而將自己限縮為有條件的 (經驗) 實在論者以及無條件的 (先驗) 觀念論者。Allison的「defense」合情合理。又康德自己說《判斷》是理論理性 (認識) 與實踐理性之間的橋樑，我們轉而看向《判斷》。

「美作為道德的象徵」在Allison (2001: 195-270) 從審美之先天原則的觀點，即從「反省」 (知性與想像之自由關係，即先天合目的性) 審視下，自然到自由，感性到智性的過渡得以顯現。就連Guyer (1998: 338-55) 也認為美的分析展現的自我立法能力為《第一批判》中所指積極自由，而崇高的分析展現的是人能從自然中掙脫的同上出處所指相對的消極自由，在《判斷》中自由之理論得以完整，故能承受理論理性批判之結論 (自由既合於知性型式且不違反感性型式) 而發動實踐理性批判之實證 (Proof; Faktum der

Vernunft

)。此處不進入細緻討論，先引出兩個觀點：其一，反省能力，在美學中因為美感作為先天情感因其必然性而證明了其先天原則為真，即知性與感性的匹配方式除了在認知中的固定模式與在實踐中的命令模式之外，不固定的匹配模式為實，而這展現於審美經驗中，每個人得以跳脫自然人的因果、利害關係脈絡，從自由人，也就是設想人之為人站在此一個別審美判斷情境前的必然判斷型式：自由聯想 (任何人只要處在同一情境中必然作此同一判斷)；在道德情境中，這反省能力正是我們賴以能以自由人之角色聽見良知命令，而不是只有從自然人角度固定地朝向因果與利害之牽引，所謂「普遍性方法」。是以，康德 (KU 42:

298-99) 會說能夠在自然或者藝術當中發現美的人，必然有著良善 (道德) 的稟賦 (guter moralischer Charakter

)；人在自然當中對美的直接興趣是「智性的」且總伴隨著「直觀與反省」 (ibid.)。當我們在享受自然中夜鶯的歌聲時，那種鼓舞中「含著一種自然賦予我們的語言，卻具有更高的意義」 (ibid.:

302)。康德強調，那種良善的稟賦就是道德氣質 (moralische Gesinnung) 的稟賦 (ibid.: 300-1)。那麼，若非將判斷能力所涉之知性與感性設想為相互獨立而非三種關係範疇中任一者的關係，我們該怎麼設想？或者說，如何看作知性與感性實際上是同一認識能力的兩個不同性質 (面向)？

其二，由於美感之中，感性是滿足的 (愉悅)，故要證明美感之所源 (認知能力的智性運用，即自由聯想) 較難以釐清，因為美感同樣是滿足的 (愉悅)。在崇高中，感性是不滿足的 (痛苦)，因為所感受之對象或在量上 (空間大小上) 或在質上 (強度大小上) 超越感性能力所能處理，而在那當下，我們的判斷仍然以「崇高」的愉悅型式被我們經驗，這更方便於凸顯出審美能力的先天與超越性，也就是說我們確有一種先天情感不是出自於認識能力之經驗性的生產，判斷能力本質上的智性乃為先天，於崇高感中得證。是以康德會說，在崇高中，要說我們是對認知能力所不及的對象產生敬畏感，毋寧說是我們的理性仍然得以要求判斷力對該超越我們認識能力之對象仍加以智性地完整認知，並在這種崇高感中產生自信 (自我敬畏)。再細細思索，在美之中，不論感官上我們滿足與否、不論在目的上 (包含科技與道德目的) 我們滿足與否，只要我們的想像能力超越知性範疇的理解，也就是只要當下 (特定時間空間中) 具體的感性對象可以被任何置換的知性對象比附，我們就能對該對象產生先天的智性情感。同樣地，在崇高中，感官上的自卑卻仍不阻撓我們對該對象的完整賞析，我們不會如同電腦一樣，一旦因為運算負荷過重而導致運算能力直接當機失去意識，我們仍舊振奮 (put it together) 並且體會到對方遠較於自我偉大。在這之中我們體會到了我們自身的尊嚴，超出認知負荷的同時，我仍然意識完整，這個世界仍未崩塌；我同時知道我的認識是有限的且同時知道我並這個世界是無限的。這在在顯示，在認知應用之外，更基本的是判斷之本質，康德所稱「認知一般」 (Erkenntnis

Überhaupt

)，在想像依據知性之範疇內理結構的特定組合方式產生感性經驗之外，更基本的是感性本身就與範疇內理結構一致。這正是判斷力的合目的性，是判斷的本質，我們賴以於意識中「自我省察」。一旦我們賦予合目的性的目的，我們便能行科技實踐 (假言命令) 與道德實踐 (絕對命令)，這是，《判斷力批判》後半目的論的主題；而前半部的主題，則是確定未帶目的的合目的性，為判斷 (也就是認知能力本身) 的先天型式與原則，正所謂「認知一般」的意義。

4. 生成對抗網路 (GANs, generative adversarial networks) 是目前主流AI專家認為最具潛力的非監督式機器學習理論，卷積網路 (CNNs, convolutional neural networks) 之父Yann

LeCun於2016年的一場公開研討會中稱讚這是機器學習發展二十年來最酷的創意。該理論與實作由Ian J. Goodfellow等 (2014) 提出，原先用於利用機器學習創作藝術作品的應用中，參考知性與想像力對陣的「鑒賞能力」想像，以一組生成網路構想創新的時空表現形相，再同時以一組判別網路解讀、依照某原則 (可以為既有原則如某藝術風格，也可以為機器學習生成原則) 批評生成網路構想出的形象，在拮抗中產生有別於以往的機器學習無法符合圖靈測試的窘境，我們參考一下維基百科上的說明：「生成對抗網路由一個生成網路與一個判別網路組成。生成網路從潛在空間 (latent space) 中隨機取樣作為輸入，其輸出結果需要盡量模仿訓練集中的真實樣本。判別網路的輸入則為真實樣本或生成網路的輸出，其目的是將生成網路的輸出從真實樣本中盡可能分辨出來。而生成網路則要盡可能地欺騙判別網路。兩個網路相互對抗、不斷調整參數，最終目的是使判別網路無法判斷生成網路的輸出結果是否真實。」NVIDIA公司在「A Style-Based Generator Architecture for Generative Adversarial Networks」，<https://youtu.be/kSLJriaOumA>, cited 2020.12.28) 中，以既有人臉圖像創生出新的同一人人臉圖像而能不被機器或者真人判斷為是機器創作的，或者同公司擅長以特殊音樂風格改編同一旋律而不被機器或者真人判斷為機器創作，抑或是依據某獨特風格畫家創作風格創作出新的畫作而不被機器或者真人判斷為機器創作。倘若我們能描繪出何以判斷不是由兩組獨立的networks在時間中對抗，而是在想像產生之中的不自然關係裡，同一network的同時多層次功能，或許對於當今機器學習的瓶頸—反省能力以及我們意識的自主自律--的突破，能夠有所貢獻。

Scott Phoenix 在紀錄片《AI, Your New Brain》(Tao Favre, 2017) 中提及，當前的機器學習技術如同尚未發展到新腦前的舊腦，沒有哺乳類新腦中前額葉新皮質 (cortex) 部分掌管反省的功能，只是很基本、深度的刺激反應，在長時間中的制約形成狀似遵從規則的行為樣態；而新腦中反省能力彰顯在於我們在反省中依據因果等關係的推理以及心理模擬 (想像)，讓哺乳動物在單純物理原則 (即自然因果關係) 之外發展出基於物理原則但卻看似自由的行為模式 (跳脫處境並預估發展，以及對脈絡之合理性之感受)，這正是GAN的目標。

5. 回到在世與出世，在世的 (廣義) 腦與出世的 (廣義) 腦是同一 (廣義) 腦；在世的與出世的我是同一我；在世的世界與出世的世界還是同一個世界。只是，除了以上理論性的分析之外，我們還能怎樣談論？《論語·泰伯》中曾子曰：「人之將死，其言也善」一語成為古諺。為何人之將死，其言也善呢？反省既為我們意識之中不可分割的一部分，不論是未知生死的我還是人之將死的我，自由狀態中的反省總是常態。不過，在我們年輕氣盛，貢高我慢的時候，我們將生命的力量集中在特定的意識形態之中，對於某些於感官的抑或是於目的的滿足著迷，故而欲求某些特定規則 (假言命令)，在這些意識形態的包裝中，認識的結果就是我們全部的世界，既脫離自然世界的現實，也脫離智性的理想，而這些包裝，正是中觀所謂的世俗言說活動，或者唯識的染污識，或者康德所稱的「先驗妄想」(

Transzendentalen

Paralogismen) 與「惡的傾向」(Neigung

)，作為特定認識結果之認知被我們所意識並在慾望中採用其假言規則，執著為如同世界本身一般實在，並欲求之。當人在將死之際，已經沒有力氣去執著與包裝的時候，不得不讓真正的反省現前，我們才在純粹的反省中見識到超越認識能力的世界與純粹靈魂自身，以及那些因為包裝被拆穿之後依舊常在的良心的譴責，還有時不我與無力回天的遺憾。反觀，倘若我們能在尚有力氣包裝時就揚棄自然人認識活動中的包裝，以自由人的正知正見去令自然人隨緣消業，在任何當下不論結果令人滿意或不滿意，發心即功德圓滿，有如將死之人一般，則我們早已了然於心的真相 (世界本身) 與良知 (純粹靈魂) 或可穿透認知的包裝顯現在純粹的反省之中，讓我們及早避免後悔卻來不及的遺憾。

Bibliography:

吳汝鈞 (2009)。〈陳那的知識論研究〉。《正觀雜誌》第49期，第55-135頁。

法尊法師 (1980s)。《陳那集量論略解》。See https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/B0040_001 (cited 2020.12.28)。

Allison, Henry E. (2004 (1983)). Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. New Haven & London: Yale University Press.

Favre, Tao (2017). AI, Your New Brain. AB Productions. See <https://youtu.be/cJUf-0J-o8I?t=2697> (cited 2020.12.28).

Goodfellow, Ian J.; Pouget-Abadie, Jean; Mirza, Mehdi; Xu, Bing; Warde-Farley, David; Ozair, Sherjil; Courville, Aaron; Bengio, Yoshua (2014). "Generative Adversarial Networks". <https://arxiv.org/abs/1406.2661> (cited 2020.12.28). Also see Goodfellow, Ian J. (2016). "Introduction to GANs, NIPS 2016 | Ian Goodfellow, OpenAI" <https://www.youtube.com/watch?v=9JpdAg6uMXs> (cited 2020.12.28).

Guyer, Paul (1998). "The Symbols of Freedom in Kant's Aesthetics" in Kant's Aesthetics. L'Esthétique de Kant. Ed. by Herman Parret. Berlin & New York: de Gruyter.

Hattori, Masaaki (1968). Dignāga, on Perception. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.

Kant, Immanuel (1962 (1790)). Kritik der Urteilskraft in Kants Gesammelte Schriften, ed. by the Deutsche Akademie der Wissenschaften, reprinted by Walter de Gruyter in 1902.

LeCun, Yann (2016). "RI Seminar: Yann LeCun : The Next Frontier in AI: Unsupervised Learning." <https://www.youtube.com/watch?v=IbjF5VjniVE> (cited 2020.12.28).

Stcherbatsky, TH. (1958 (1932)). Buddhist Logic. Netherlands: Mouton & Co.,-Printers, the Hague.

Edited 21 time(s). Last edit at 01/08/2021 10:14AM by gustav.
