

陳那論感官知覺及其對象

何建興 南華大學生死學研究所助理教授

【前言】

人們的知覺生活包括視覺、聽覺、觸覺等知覺活動，透過這些感官知覺我們才能認識這世界的種種可感相貌。但是感官知覺及其對象的本性卻很難確知。在此，我們很容易可以想到有關「知覺對象」一概念的兩種互相敵對的進路，亦即（姑且說為）建構式進路和分解式進路。依建構式進路，知覺對象是實體、其部分、屬性、動作、共相等存在要素所組合成的結構整體，這整體並不能化約為構成它的種種要素。這進路可能被認為表達了某種世俗立場。分解式進路則主張，知覺對象不外乎一些如部分、屬性等單純、無結構的存在要素，後者的組合物也可化約成要素本身。儘管這兩種進路差異頗大，它們卻同意，那些組合物和要素都是決定的（determinate），而可以明確言說。大抵言之，印度哲學中的正理-勝論學派依循建構式進路，而甚多阿毘達摩佛教學者及西方經驗主義者（尤其是現象論者）則採行分解式進路。

除了這兩種進路以外，我們仍可以從各種認識理論中見到有別於它們的其他進路。本文討論佛教量論學派（即所謂經量瑜伽行派）



建立者陳那 (Dignāga；約西元 480 至 540 年)，在其《集量論》等量論 (或稱知識學) 著作中所提出的知覺理論。不少當代治印度知識學的學者不為無見地依分解式進路解讀這理論。譬如，當代印度知識學的權威學者 B. K. Matilal 在其大著 *Perception* (1986) 中，通過直接實在論同現象論及其盟友間的現代對峙，來論評正理派與佛教間的論諍。由於現象論在這對峙裡落敗，甚至被說是垂死的，遭歸列為現象論的佛教量論不免只剩下負面的現代意義了。

與學者們不同，筆者認為佛教理論和現象論、感覺與料論等分解式進路間存在著甚多概念差異。陳那的進路或許應稱作解實體論的 (de-substantialistic)，因為他訴諸無概念分別的感知經驗，來揭顯知覺對象先於任何概念的實體化作用的本來面目。下文裡，我們也將嘗試證立這樣的觀點，並質疑學者們某些有問題的比較。

【壹】無概念分別的現量知

對陳那而言，唯有不含概念分別的識知或經驗才是真正的現量或知覺，即所謂「現量除分別」。這裡，「概念分別」指這樣的識知：它將種類、屬性、動作、名言---皆作為不存在的共相---等想像的物事加諸知覺對象之上，使該對象為彼物事所限定⁽¹⁾。這種概念限定同字辭之使用緊密相關，亦即，所限定的事物能為某字辭所詮說，而該字辭的意義---依據陳那的遮詮理論 (*apohavāda*)---無非是該事物之相反物的遮除。舉例言之，我可以施概念分別於所看

(1) 參見 Hattori (1968: 25)。



見的一頭牛，使該牛為牛種類 (或牛共相) 這一不存在的物事所限定。這受限定的牛即可為「牛」字所詮說，此字藉由非牛 (亦即牛之相反物，如馬、羊、狗等) 的遮除來指稱該牛。真正的現量知並不會這樣子限定它的對象，它既離概念分別，也前于語言的使用。

佛教量論自陳那開始便肯認下列四種現量知：感官知覺，意識知覺，自證知及瑜伽行者 (修定者) 的直觀。本文將集中討論感官知覺。現量知的對象是稱為「自相」(*svalakṣaṇa*) 的特殊對象或體相 (*rūpa*)。當概念分別或想像介入時，認識主體透過回憶，設想這對象與其他同類特殊物間具有某種共通的體相，亦即共相，而為該體相所限定。共相 (作為概念分別的對象) 是實在事物被決定為 "實際" 擁有的一般體相。在感官知覺的情況，我們可以將它看作是概念或概念顯現相之被增益或投射於外在者，而概念或概念顯現相則可說為意向地內存 (*intentionally immanent*) 於分別知的共相。

陳那應不會將提供最根本之主客區分的微細分別，歸屬於前述概念分別的領域；這微細分別的離除將引生唯識學派形上學家的超越的無分別智。然而，即使就先前所界說 (較粗糙) 的概念分別而言，我們仍可以問，吾人知覺真的能夠免於這樣意義的概念分別嗎？很多人會認為，知覺無可免地含有概念作用乃至字辭的使用。這是相當複雜難解的議題。但若說在見到路上的藍色汽車時，我們一定會概念地或語言地認知其為「藍色的」或「汽車」等，則似乎與吾人經驗有所出入。在知覺外物時，我們並不一定會經驗到概念或名言的清晰現前。這樣一來，至少不雜有概念、名言的純粹知覺



不無可能。

然而，似乎有理由認為，當我們看到與其週遭事物區隔開來的某個對象時，後者即體現或例證了佔有某一位置的性質，而為這性質所限定的對象正可以「這」或「那」等指示詞詮表。於是我人可以說，一切感官知覺無可免地含有區隔出其對象，而與上述性質相應的指示性概念，因而都雜有概念分別。古代印度文法家派哲學家婆提訶利 (Bhartrhari) 即有此論：

…再者，觀照外物的新生乍現之知，雖尚未認知到[該物的]決定的性質，卻使該物的自身體相以一種無可確指 (avyapadeśyā) 的方式，顯現為「它是這個」。(2)

就此一說，我們提出以下諸點回應。首先，吾人並不需要明顯的思維作意來限隔一對象以知覺它，感識 (或根識) 或可以不著概念地觀照其對象與週遭事物間的差異。其次，指示性概念所造成的思維滲入情況並不會太明顯；畢竟，在這裡我不需要涵蓋如牛、馬等類事物全體之類概念的回憶或想像。這或許可解釋為何陳那對指示性概念所成的思維分別略無措意，以及為何婆提訶利在上引文中使用「無可確指」一詞。再者，如果我們依法稱 (Dharmakīrti) 在《釋量論》III 124 所提議的那樣，試著靜定自心，不起思慮，只是觀看，我們甚或可以離除該指示性概念。分析取向的哲學家大概會對這提議嗤之以鼻。但是，為了讓事物以真實面目顯現，我們需要

(2) 婆提訶利《字句論》的 Vṛtti 1.124。



不時地抑制吾人泛概念化的認知習性，以促成我們同該事物間的鮮活相遇。

近來一些英美哲學家已對感知經驗是否含有非概念內容一論點感到興趣。但是，考慮及他們一般的抽象分析思維傾向，我們還不易見到和陳那觀點相似者。值得注意的是，陳那的無分別現量知雖然不同於唯識學者的無遍計所執智，它仍不妨說是後者的知識學的投影。現量知的這種解脫學的連繫並不見存於經驗主義傳統。我們將在後文中論證，陳那的觀點絕不能和感覺與料論者所可能主張的「非概念論題 ('non-conceptual' thesis)」混為一談。

【貳】有關自相的幾個論題

現代學者對「自相」一概念見解分歧，如理解之為點瞬間 (point-instant)、剎那、物自身、獨特的特殊物、無結構的整一體、可感性質、感覺與料 (sense-data) 及特殊性質等等。日本學者服部正明 (1977: 47-8) 曾這樣談及自相：

特殊物 [即，自相] 是諸多面向的不可分割的整一體，它同其他事物毫無共通之處。站立於此處的黑牛全然異於躺臥於彼處的白牛…人若知覺到具有垂肉、角及背上肉峰的特殊物，即瞭解說它不是非牛，這是由於人知道…非牛並不具有這些特質。於是，他可將所直接知覺的對象同非牛區別開來，而形成牛的概念。

這裡，服部將「自相」理解為處於未經概念建構或決定狀態下的牛、馬等特殊物。這見解是可疑的，因為依陳那之見，自相可在某



時刻全然為一感知根所認識，但如牛、馬等特殊物 (*vyakti*) 卻不可能這樣。只是 Matilal 等學者所採取的分解式解讀法也同樣不足取，它加之於陳那等佛教學者一不甚相干的思維模式。以下且依筆者之見，提出有關 (作為感官知覺之對象的) 自相的幾個論題。

論題一：(這樣的) 自相是感知根所緣取的外在對象。

經量部與唯識學者以感官知覺為根、對象及俱起之感識三者和合而生，於視覺與聽覺處此和合無需根、境二者的實際接觸。此中，根是由純粹、微細的物質所形成，具有緣取外於感識之事物的機能。當陳那在其唯心論著作《觀所緣論》裡否定外在對象之存在時，他也不忘將「根」理解為存於潛層心識，而能生起心識之內在境相的功能習氣⁽³⁾，在此提及根、境接觸一事毫無意義。

《集量論》裡陳那並沒有那樣理解感知根，反而肯定諸根的獨立存在 (參見 Hattori 1968: 35)。根緣取或感知異於內在的對象顯現相的自相，雖則感識也被說能緣取自相。於是，自相之為感知根的對象一事，顯示它為外於感識的外在對象。

論題二：自相先於任何法與有法的區分，既非複合的實體，也不是單純的性質。

對陳那而言，感官知覺如其所是地觀照它自己的對象，亦即自相，但並不緣取如種類、屬性、動作等種種一般性的性質。他似乎認為，種類、屬性等和它們的擁有者間並沒有任何真實的差異，凡

(3) 參見 Tola and Dragonetti (1982: 128)。



此差異無非概念構想所生，而自相先於實體與屬性及有法（有性質者）與法（性質）的二分。陳那否定性質的實在性，也否定諸性質組成之結構化複合體的實在性。

如果我人知覺某白色物的同時，概念地憶起白色的性質，使該物為後者所限定。這能限定的白色性質可以為「白色」一詞所詮表，而人的概念知可能具有這樣的形式「這 [白色物] 有白色 [的性質]」(*idam asya svetam*)。然後，我人可依（梵文）省略法的運作，直接以「白色」一詞指稱那受限定的白色物，說「這是白色的」⁽⁴⁾。討論此一議題時，Matilal (1986: 373-4) 寫說：

如陳那所已論證，眼根執取白色，而不是白色物，以「白色」一詞指稱白色物，或是隱喻的擴延用法，或是…藉由表示擁有的詞綴的省略。換句話說，當我用「白色」一詞指稱我知覺中所建構的事物實體時，或者我隱喻地用它指稱被認為存在有白色性質的物理處所（而非直接地詮表該白色），或者「白色」的這個特殊用法事實上是「擁有白色」一表式的省略式。

Matilal認為，依陳那之見，人在這裡建構了白色的事物實體，且用「白色」一詞隱喻地指稱它，而白色自相則是「白色」的非隱喻意義。然而對陳那而言，作為能限定者的白色性質其實是人透過回憶所構想的，雖說因之受限定的知覺對象也不免概念地被著色。由於這對象為白色性質所限定，人構想它為該限定物的擁有者，而藉由省略法它才為「白色」一詞，而非「擁有白色」一表式所詮表。

(4) 參見 Hattori (1968: 43-4; 138-9)。



Matilal 的誤讀頗具 " 啟發性 "：

1. 他以陳那的自相基本上是可感性質；佛教徒否定勝論派的「實體」概念，卻認同該學派的「屬性」概念。然而，陳那實際上橫斷了實體與屬性的二分法，自相先於實體與屬性以及有法與法的二分。

2. 一如感覺與料論者，Matilal 以「白色」一詞非隱喻地 (即，直接地) 表詮 " 實在的 " 白色性質。但自相豈非不可言說？Matilal 於是暗示，佛教知識論裡潛存著私有語言的幢幢鬼影 (詳後述)。

論題三：自相是作為知覺對象的整一體，既非散亂的雜多，也不具有無差異相。

陳那提及世親《俱舍論釋》的某段落說：

彼 [《俱舍論釋》] 處，[感官知覺由] 諸多事物所生，而以境界總相 (sāmānya) 為自境。

[彼知覺係諸如極微、林中樹等] 諸多事物所生的緣故，[論中] 說彼於自境處以總相 [---如極微積集所成之藍色物，或眾樹所成之森林---] 為境，而不是於諸別異物中概念地構畫一無差異相。⁽⁵⁾

這裡「諸多事物」可指積集中的諸極微，或指形成一群體的諸具體特殊物，如樹林內的諸樹木。對陳那而言，「自相」概念主要指稱認識境域 (*ayatana*，處自相)，而不是實在界的事物 (*dravya-svalakṣaṇa*，事自相)。在這裡，敵者認為，當知覺由多數事物引生

(5) 參見 NCI-tippanani, 頁 104；Hattori (1968: 26)。



時，吾人只有訴諸概念分別，才能將知覺對象型構為單一物，而不是其部分間毫無內在連繫的雜多 (manifold)。這見解反映了另一種形態的二分法思維：知覺對象或為單純雜多，或為無內在差異的單一。但陳那的處自相是具有內在差異相的整一體 (Gestalt)，一境界總相，既不是散亂的雜多，也不是經概念統合過的個體。

陳那也主張，當自相為人所知覺時，它即完整地被認識⁽⁶⁾。這些觀點顯示，陳那的「自相」概念其實具有極強烈的認識論性格。這容易使人進一步認為，即便自相以某種方式存在於根、識之外，它的輪廓，甚至內容，卻相當程度地為知覺者所決定。但較正確的看法恐怕是，這概念適切地反映吾人的知覺處境：知覺對象從來不是與知覺主體分隔的某種全然客觀的事物自身，它總出現於它的處所、知覺主體及知覺者之相對位置所形成的關係網絡中。所以陳那應不至於像法稱那樣，將旋火輪的知覺看作是錯覺。舉步前行時，看到身旁的景物向後移，景物本身理應靜止不動的，但如果見到它們後移的知覺是錯覺的話，我們的知覺生活將充滿錯亂 (我會說，舉步前行卻不見身旁景物後移的知才是錯覺)。事物近看為大，遠望為小，這是事物知覺不得不然的情狀，吾人豈真能以其一為正確知覺，另一為錯覺？附帶一提，陳那並沒有否定事自相的實在，處自相是事自相 (或某些事自相) 在前述關係網絡中，所不得不然的自身體相。

(6) 參見 Hayes (1988: 245)。



論題四：每一自相僅可為一感知根所緣取。

陳那認為，一感知根的對象並不能為其他感知根所緣取。理由是，要是不然的話，色、聲、觸等對象間將沒有任何差異，乃至諸感知根的緣取機能間將沒有任何差異，可是諸根的緣取機能很明顯地彼此相異（雖說依佛教之見，諸根可以同時運作）。於是，人不能觸及他所看見的。這大概是陳那理論裡最具有分解式進路色彩的觀點。但是若約就諸根的緣取作用而言，而不是就心識的認識作用說，這觀點仍有相當的說服力。

所以，我們所考察的自相無非是色、聲、香、味、觸等對象。在視覺的情況，現量對象當是指顯色及形色二者。在《俱舍論釋》、《成業論》乃至《觀所緣論》等經量部與唯識宗論著裡，形色的存在並不受肯認。但是遭否定的主要是形色於顯色之外的獨立存在，這裡並沒有否定形色的可知覺性，更何況《集量論》的重心跟前面幾本書都不一樣。與佛教學者相反，經驗論者一般以顏色為私有的次級性質或觀念 (secondary quality or idea)，而形狀則是外物與心識皆有的首要性質或觀念 (primary quality or idea)。

論題五：自相不可言說，我人無法直接地說它，只能負面地指示它。

陳那強調，吾人無法正面地描述自相為具有如是如是的本性。這應當是因為，呈現予感官知覺的境相極其具體而特殊，無法為抽象且在指涉上過於一般性的字辭所把捉。另一方面，雖然字辭無法表詮自相本身，它卻可以藉由突顯自相與其異類事物間的差異，來



指示(即,間接地、概略地表詮)自相。譬如說,「藍」字並不表詮任何實在的藍色性質(因為並不存在這樣的性質),也不能直接表詮藍色自相,但它可以透過非藍色物的遮除,突顯該自相與非藍色物間的差異,間接地使藍色自相以一般的、概略的方式為人所知。

本論題是陳那自相理論的核心,在後文裡我們將論及這論題的現代意義。

【參】陳那論存在事物

除了迄今討論的自相以外,陳那想必還肯認其他事物的實在性。但是,他的形上學觀點卻很難釐清。一方面,他的量論著作極少觸及形上學議題,另方面,他的哲學橫貫了數個佛教學派而顯現為多層面的⁽⁷⁾。無論如何,我們可在他的《集量論》裡辨識到以下三種形上學傾向:(1)經量部原子論;(2)唯識學派唯心論;(3)準常識論。

先述及陳那的經量部原子論傾向。陳那有經量部哲學方面的著書,他也將經量部的一些主張納入《集量論》裡,如肯定極微存在一事。可是,陳那對極微的態度頗為曖昧,他提及極微的不可說性,但明顯否定極微的可知覺性,雖說在《集量論》某處他提及阿毘達摩哲學「以極微之積集為感官知的對象」一主張,在他處他卻又訴諸經量部「極微之積集所成物並不是勝義有」的主張來駁斥前

(7) Dreyfus (1997: 83-105) 已就法稱的著作及其藏傳註釋傳統,討論此問題關連於法稱的情況。



者。並沒有特別的證據顯示，陳那全然認同這些主張。「知覺優先」的前提使他更重視處自相，而不是極微等事自相。

陳那並沒有明白提及經量部的剎那滅論，不過由於唯識學者也接受相似的理論，它應可說是陳那量論的一個形上預設。很多學者談及這理論時，使用「分離的剎那」("discrete moments")一詞，似乎以每一剎那同其接續的剎那間存有間隙。但是從「等無間緣」一詞可以看出，這樣的經驗主義式時間觀並不相干。法上(Dharmottara)在他的《正理一滴釋》中說，「無間」意謂(時間)間隙(vyavadhanam)的缺無。《俱舍論釋》並不以外在境物有等無間緣，但它的理由是，「等」字的含義不適用於外在事物，而不是由於「無間」一詞使然。如是，境物流和心識流兩者都同分離的剎那無關。

陳那有可能主張，極微其實是瑜伽行者直觀的對象。但我們並不曉得他是否這樣子說過。他在《入瑜伽論》(Yogāvatāra)說，瑜伽行者能直觀離二取的純粹心識及其名為真如的自性⁽⁸⁾。這指向陳那的唯心論傾向。雖說《觀所緣論》或可以作非唯心論的解釋---因為在書中陳那並沒有斷然地將功能定置於心識之內⁽⁹⁾---他的《掌中論》、《入瑜伽論》等論著卻無法那般解釋。只是在《集量論》裡，某種形態的唯心論不過是一種替代立場。考量及前述自相的外

(8) 詳 Frauwallner (1982: 820-1)。

(9) 參見 Tola and Dragonetti (1982: 128)。這表示，外於心識的功能可以不待根地成為心識之內在境相的原因。



在性，那也不太可能是最主要的立場。

陳那極少提及外在實在的一個原因應該是，我們對外在實在的理解很難不夾雜概念分別以及常識觀點。他有時好像在談論兼具自相和共相的事物。《因明正理門論》和《集量論》有一頌說：

有法具有諸多形相，感知根並不緣取這一切 [形相]；[依對象] 自身所證知的離言相，才是諸根的所行境界。⁽¹⁰⁾

[奘譯《正理門論》：有法非一相，根非一切行。唯內證離言，是色根境界。]

《集量論》解釋說，「如果認許，確然有對一事物之所有面向的 [感官] 知，那麼就會有 [某一根] 在色等物處對屬性性 (*gunatva*) 及有性 (*sattā*) 的認知。結果是，[某一感知根] 將能緣取另一感知根的對象，而眾多根 [的存在] 將一無是處。」⁽¹¹⁾ 另外，唐代的文軌在《因明入正理論莊嚴疏》提及《正理門論》此頌時說，「『根非一切行』者，根謂五根，但於有法自相中行，不於一切常、無常等 [共] 相中行也。」⁽¹²⁾ 顯然，陳那在這裡以該事物除了不存在的共相外，還具有各各感知根的對象，即自相。於此，自相是該事物的特殊體相，而共相則是它同他物共通的體相。這樣的混合物不過是世俗諦存在，為概念知覺的對象。勝義實在不會是任何兼具自、共相的事物，但世俗之人傾向於以外在世界為這樣的事物所構成。

(10) 參見 NCI-tippanani, p. 104 及 Hattori (1968: 27)。

(11) 譯自 Hattori (1968: 68)。

(12) 錄自沈劍英 (1994: 294)。



現在，要是我們將這樣的混合物的共相部分移去，我們就有了既可觸及、也可觀見的不可說的特殊物。這是陳那準常識論的傾向。這樣的特殊物，一如前述服部正明所陳，是諸多面向的不可概念分割的整一體，和其他事物無共通之處，所以必須將它同具有共相而可概念分割的有法對象區別開來（因此「準」字）。有學者以這樣的特殊物並不能說是獨特的，唯有物理地不可分割的極微才真正獨特。這見解混淆了存在的特殊性及物理的不可分割性，應不是佛教見地的正解。

《集量論》第五品〈遮詮品〉說，種類字詞（如「蓮花」）和屬性字詞等並不能表詮特殊物（*vyakti*）。陳那所意指的，應當就是這樣的不可說的特殊物，諸如瓶，水仙花等。這樣的特殊物並不具有任何共相，但可以為不同的感知根所緣取。有些學者用「特殊物」（"particular"）一詞翻譯 *svalakṣaṇa* 和 *vyakti*，這卻有問題，畢竟他們一般並不以 *svalakṣaṇa*（自相）為牛、羊等物。不過，自相通常可說是特殊物顯現給某一根的體相。

實言之，陳那過於關切個別感知根的對象了！我們或可以只致意於感知根的境域，亦即自相，但陳那也說，自相彷彿是感官知的一部分（參見Hattori 1968: 67），這使人懷疑是否感官知能夠開顯一外在世界。另一方面，我們對外在世界的進路往往得倚重概念分別和常識見地；譬如說，前述的特殊物無法為一感知根於一切時，或所有感知根於一時所認識，而極微一般也只能依概念分別被構想。這解釋何以陳那在討論現量時對外界實在的問題不甚措意。不管怎



樣，前述的三種傾向中應以準常識論的傾向最接近陳那自己的立場。

【肆】陳那是現象論者嗎？

本節裡，我們討論學者們言之鑿鑿，陳那知覺理論同西方現象論、感覺與料論等經驗主義理論間的相似性。我相信這所謂的相似性多半出於誤解。

佛教學者與近代經驗主義者的一個重要差異是，前者並不如後者那樣無批判地預設某些抽象的科學理論。例如，這樣的預設使柏克萊 (Berkeley) 以視網膜上的影像為視覺的直接對象，並明白主張，視覺的對象是二次元的。晚近的經驗主義者或許不再支持這樣的觀點，但他們一般仍接受現代科學家對知覺之生起方式的解釋。他們以為，內在的心理世界和外在的物理世界由一連串物理、化學、生理及心理的過程所銜接，這過程以感官為外在刺激的被動接收者，而終結於知覺判斷。在意識的層次裡，吾人首先被動地接收一些片段的感覺素料，然後再範疇地予以統合、安排。這裡的論題是：真正的知覺乃感覺 (sensations) 與智思 (intellection) 交致其力的結果。這個 "科學的" 圖像應當是西方形上學歷史悠久之形式與質料二分法的知識論後果。它讓人以為，最先的感覺攝受其實是分離的、原子的、乃至無秩序的物質素料。它也加強了這樣的想法，即，經驗攝受的諸碎片須先為概念的賦形作用所統合，才能被知覺為一單一物。



這整個圖像是很可質疑的。對佛教學者而言，感知根具有緣取外物的機能，至少它們並不是外在衝擊的被動承受者。前述二分法的知識論後果也不易在陳那理論中見到。事實上，我們反而在佛教學者的主要敵手正理派學者處，見到相似的觀點：即，在先起的非決定知覺 (indeterminate perception) 中，實體、屬性和共相等各自散立，不相連繫，但在繼起的決定 (determinate) 知覺裡，它們則形成了限定的關係 (qualificative relation)。

讓我們回到現象論。現象論者主張 (甲) 說，物理對象可以化約為感覺經驗；或主張 (乙) 說，物理對象的陳述 (statements) 可以藉描述感覺經驗的現象陳述來加以分析。就主張 (甲) 而言，陳那除了置定極微和特殊物等事自相以外，還以相關的處自相為外在對象，為能引生具有與之相似的內在顯現相的感知經驗，後者較接近大部分現象論者所關心的現象及感覺。他也沒有像現象論者那樣訴諸可能現象或可能經驗。

由於現象論者大多採納感覺與料論以行感覺之分析，在討論主張 (乙) 之前，我們先考量這一理論，但忽略它可能有的表象論意含。感覺與料論者可能強調，他的感覺與料以一種無概念的方式向他呈顯。他總會說，當他凝視他面前的某個小片段時，該小片與料能以全然的確定性為他感知，問題是這樣的知從佛教觀點乃至從事理本身來看，都很難是離分別的。為了顯明此點，我們將考量 John McDowell 在其近著 *Mind and World* 裡，對此理論及其「既予物的迷思」("Myth of the Given") 的批判。



McDowell (1994: 6-7) 支持康德「沒有概念的直觀是盲目的」論題，認為說，我們雖需要外來的制限 (external constraint) 來限制吾人應用經驗概念的自由，卻不能夠訴諸超概念之既予物的諸片段 (bits of the extra-conceptual Given)，來證立立基於既予物而由概念所構成的經驗判斷。感覺與料論者想要將證立關係 (justificatory relations) 的範圍擴展至概念空間之外，達於既予物的單純接收，但依 McDowell 之見，這樣做並不可行。這是因為它僅能提供吾人辯解 (使我們不因下了某經驗判斷而受責難)，卻不能夠提供吾人所真正需要的證立 (使我們在下該判斷一事得到證立，justification)。

他進一步將維根斯坦著名的私有語言論證，理解成「對既予物的一般性駁斥」，來支持他的論點。這駁斥否定這樣的想法：即，內感的判斷 (judgements of inner sense) 終極地立基於既予物之諸片段的單純現前。如果這理解正確無誤，維根斯坦論證的強大說服力自然可以連帶地瓦解既予物理論。值得注意的是，感覺與料論者和陳那相似，認為語言並無法擁抱超概念的感覺與料。然而，這兩者間的重要差異可以從 McDowell (1994: 19-20) 的這段話看出：

…如果人因此相信既予物的片段才是證立經驗判斷的終極基礎，他自然也會認為，可能存在著非常靠近這些終極基礎的概念…他會以這些概念可以用私有語言的字詞來表詮。由於只有一個人能是接收既予物的某特殊片段 (a particular bit) 的主體，由連繫至某一單純的與料片段的證立關係所構成的任何概念便只能是私有概念。人們很自然會設想說，這樣的私有概念是從一雜多的既予物 (a manifold given) 抽象



而來的…這個抽象運作正是出現於維根斯坦論證裡的私有的實指定義 (private ostensive definition)。

以下，我們就這段話的內容提出三個問題。

問題一：陳那的自相是否一如既予物的特殊片段，被認為是經驗判斷或信念的證立根據？

McDowell 的論點是，素樸與料並不能夠為任何經驗判斷或信念提供證立理由，但感覺與料論者則認為說它們能夠。這裏應當指出，以佛教知識論為基礎主義的觀點頗有問題。基礎主義者傾向於置定確定的、非推論地證立的基礎信念，尤其是為感覺經驗或其對象與料所證立、所支持的知覺信念。但是自相能否為證立知覺判斷或信念的終極基礎呢？自相並不能為概念或語言所固定、決定，因而無法作為穩固的“基礎”。再者，離分別的感官知並不全然確定地認知自相。事實上，陳那在批駁正理派著名的知覺定義裡「以決定為自性」(vyavasāyātmaka) 一限定詞時已指出，決定或心理上的肯定總是和概念的攝知相伴隨行，而（譬如說）貓概念的攝知正連結至可以以「貓」字表詮的貓共相⁽¹³⁾。如所周知，與法稱不同，陳那甚至不用「無錯亂」(abhrānta) 一詞界定現量知。是而他的感官知（或其內在顯現相）和自相都很難作為基礎知覺判斷的證立根據。誠然，概念分別同現量知之間仍有間接的連繫，而「貓在草蓆上」這句話可能還須依賴知覺“證據”以決定其正確性。但是，由於知覺

(13) 參見 Hattori (1968: 36)。



與實在即生即滅，而判斷知總是相應之無分別知的扭曲，知覺和概念判斷之間---一如自相和共相之間---實無適切的對應關係。而緣此，就好比現量知與確定性不甚相干，知覺判斷（世俗有知）也很難說具有什麼全然的確定性了。

陳那實際上以知覺判斷同推論知等一樣是似現量，他似乎未將推論知及語言所生知的對確性全然立基於知覺或知覺判斷，是而很難說，對他而言，知識的證立具有兩層結構。我們總是以概念知來證立或否定概念知，一知覺判斷的證立可能依待於其他的知覺判斷，而概念知所引生之行為是否達致成功，也可能是考量的要素。但如果因而以佛教真理論為實用主義（或融貫主義）的，則是錯誤地依循西方哲學的二分（或三分）法思惟了。

無論如何，我們不認為陳那將證立關係的範圍擴展至位於概念空間外的自相。對他而言，證立、概念運用、語言指涉及世俗常識均隸屬於同一階層，而外於自相領域。這一點也可以從以下的討論看出。

問題二：陳那是否認為說，很可能有非常靠近（而能幫助決定）知覺對象的概念的存在？

雖說感覺與料論者以感覺與料可不藉概念而被知，他卻同意說，概念可以決定與料，只有這樣，諸與料---亦即，既予物的諸片段---才能是證立知覺判斷的終極基礎。對於陳那等佛教學者，現量與概念知並沒有共同的直接對象，概念知並不能如實呈現自



相，因此這問題的答案明顯是否定的。無論如何，由於如 McDowell 所陳，這概念是私有的，而對陳那而言，概念分別與語言緊密相關，所以我們也可以問是否陳那偷偷地置定了某種私有語言。前面(第二節)提到說，Matilal 曾暗示佛教量論學者可能肯認私有語言。他(1986: 367)說：

[佛教量論]獨特之特殊物 [particulars，即自相] 的「不可說性」一論題很可以受質難。…如果給名稱的人和名稱使用者是同一個人，為什麼他不能夠稱名他所經驗的獨特與料 (datum) 呢？從佛教學者的觀點，答案或許簡單。只有透過它的「影像」或心靈表象，我才能稱名我自己的獨特與料；這是因為透過這表象，我才能連結一名稱(一字詞)和其對象(待稱名的與料)。然而，這卻引生了很多重要而複雜的哲學議題，如專有名詞的問題，私有語言論證等等…

此中「影像」可說是私有的，因此 Matilal 等於是將佛教學者 and 感覺與料論者歸在同一陣營裡。但佛教學者從未以感官知的內在形相為可詮說。法稱在《釋量論》III 249 說，樂和其自證知都不受約定俗成規則所約制，是而都不可詮說。他的理由只是：樂自身完全是特殊的，並不出現於他處。但這理由同樣可以用來談及外在的自相。法稱完全沒有提出私有性和不可溝通性的議題。與感覺與料論者正相反，佛教學者有可能認為，表詮內在物比表詮外在物來得困難。這是因為，表詮有待於概念距離，而這「距離」在內在物的情況比較難以形成。所以我們比較會同意說，自證知是非概念的，也比較會懷疑是否感官知能開顯一外在世界。



Matilal懷疑佛教學者擁抱私有語言，卻未能提出證據。我們卻能顯示，陳那並不會肯認任何私有語言。他嘗如是說：

[我們]不允許特殊對象與特殊字詞[即，聲音自相]之間有任何能證-所證關係，因為先前並沒有觀察到這樣的表證關係。但是[我們卻可以]教導它們的一般形式[即，一般對象與一般字詞][之間的關係]。

(14)

這段話明確指出，建立於特殊對象與特殊字詞間的私有、非私有之實指定義是不可能的。語言使用只能運作於一般性層次，這正是可以教導與學習，因而是公共的層次。即使像單純地賦名予一對象的作為也只能是概念性、一般性的。對佛教學者而言，概念和語言相伴隨行，而語言在本質上是世俗的、人際授受的及溝通的。既然沒有對語言能力的迷信，自然也不至於相信私有語言或概念能夠決定實在。

其實感覺與料論者仍可以說，他的感覺與料並不只為一個人所接收，或者主張，私有的與料可以用公共語言來表達，以此避開McDowell的批判。儘管如此，我們從下一問題的討論可以看出，陳那的觀點仍迥異於感覺與料論。

問題三：陳那是否認為，私有或非私有的概念其實是自一既予的雜多中抽象而得？

在此我們區分「抽象」一詞的兩個截然互異的意義：

(14) 梵文原句見於 Pind (1991: 269)。



(一) 從一現前的雜多中挑選一特殊的成素或分子，再直接地由之抽離出與之相應的概念。

(二) 從通常不共同現前的一類實在特殊物中間接地抽離出一不實在的共相，並形成概念。

很明顯地，採分解式進路的感覺與料論者會依第一義使用該詞，這使他傾向於認為，概念可以適切地決定知覺對象。而他之所以認為語言無法擁抱感覺與料，除了與料可能的私有性以外，主要是因為知覺者每次只能從現前的雜多中，挑選一特殊的片段並賦予之以特定名稱，其他片段則遭遺漏。陳那等佛教學者的想法則大相逕庭，他們對概念化作用的理解，接近「抽象」一詞的第二義。對他們而言，要形成一概念，人必須藉記憶之力比對先後所見的同類事物，或藉由字詞意義的學習，或如法稱在《釋量論》III 46-7 所言，人同時見到至少兩個同類而彼此靠近的特殊物，例如兩頭牛。這種「抽象作用」並不是直接透過概念與對象一對一的關係而完成，它甚至還可能依遮除異類者的方式而進行。概念與對象間並無符致關係一點，應當是無庸置疑的了。

因此，陳那自會否認，吾人可以從一既予的雜多中抽繹出與其之某部分相應的概念。這討論回應和支持我們先前有關自相非雜多、非可化約的見地(論題三)。如果處自相只是可以概念分析的雜多，意識的分割作用很容易讓人以為，對象實在其實可以為概念所決定，乃至為言詞所詮說。另外，要是感官知的對象是雜多的話，陳那或許得---但他實際上沒有---用複數詞來指稱這對象，就如同



經驗主義者那樣用複數詞來談他的知覺對象，諸如 "impressions"，"ideas"，"sense-data"，"sensa"，"quale"，"patches of color" 以及 "bits of experiential intake" 等詞。

現量知除概念思惟。建構式概念思惟使人誤以為，人實際上知覺到具決定性結構的物理對象；分解式概念思惟使人誤以為，人實際上經驗了私有之顏色碎片的素樸感覺。感覺與料論者以他的與料可為概念所決定，這顯示他已深有思維，多所預設。我們很可以了解，他的「凝視」從來不是除分別的，無分別知的對象不會是散立的雜多。實言之，本文的一個基本主張是，分解式進路和「現量離分別」一論題是不相容的。這部分地解釋本文對陳那理論的理解方式，雖說我們不能完全排除陳那實未正確了解此論題的可能性。

我們不在此提議佛教學者對 McDowell 之康德式論題的可能批判。讓我們回到現象論者的主張 (乙)。當代現象論者想將物理對象的陳述翻譯成有關感覺與料的陳述，但他們徹底失敗，畢竟並不存在所謂的感覺與料語言，或至少他們未能成功提出無問題的翻譯。與之相反，討論語言時，陳那總是思慮及觀念性、公共以及常識性的層次。他的遮詮理論並不提供吾人任何新的---私有的或理想的---語言，它只提供吾人有關日常語言之運作方式的一種新的洞見。

考慮及遮詮理論，我們以陳那否定了這兩項原理：

(一) 語言決定的原理：語言表式能正面地、直接地詮說並反映實在。

(二) 概念個體化的原理：概念與字詞 (及其意義) 可以獨立於



其他概念和字詞，只憑藉其與相應對象的關係而被理解。

現在，讓我們以這兩項原理的接受作為一理論之為實體論 (substantialism) 的判準。「實體論」一詞便指這樣的理論，它假定說，語詞可以決定地、正確地表詮實在物，且種種語詞及相關的概念具有獨立於其他語詞及概念的意義。另方面，凡是不認同這兩項原理的理論則說是解實體論 (de-substantialistic) 或非實體論的。

事物一般都可以實體化為可決定、表象、指謂與分析者。事實上，「實詞 (substantive) 指謂某處的某事物」一想法引誘我們向於實體化。顯而易見，現象論者和感覺與料論者都是實體論者，他們的無可置疑、私有而可稱名的既予片段或與料無非是抽象的概念思維的產物。

在印度哲學裡，龍樹和陳那都有依我們的判準為解實體論的革命觀念。早期佛教學者採取分解式進路來顯示自我等的非實體性，但這不是我們所理解的解實體論的作法。與彼等不同，龍樹將原始佛教的緣起教義推至極端，以顯示諸事物無本質 (自性) 的空性，實在不可說而概念則相對而有。幾世紀後，陳那或有取於唯識學派超越遍計所執自性的格局，異於阿毘達磨學者地強調自相的不可說性⁽¹⁵⁾，以及字詞與概念的遮他、待他性格。對他而言，字詞意義與對象的任何一般性或相似性都是觀念性的，因而是非實在的，同特殊相的實在涇渭分明。

(15) Katsura (桂紹隆) (1991: 136-7) 已強調此點。



【伍】結語

無分別的現量知呈現存在物不為思惟蔽覆的源始狀態，它顯示未摻雜主觀概念的特殊物的境域。只有當概念思惟介入時，人所鮮活地經驗的對象才凝固為一結構物，或遭化約成散立的雜多。陳那並不奠基其知覺理論於某些科學解釋之上，而是要吾人不起思慮，避免共相的概念性增益，置心於無分別的感知經驗，以揭顯存在物的真實面目。我們可以說，他的理論指出一條有關實在的非實體化的入路。

不過，雖說一般的現象論指控缺乏理據，我們仍可懷疑是否陳那的理論其實是某種「解實體論式的現象主義」。這是因為前述非一感知根所能緣取的特殊物，雖然不可能是 J. S. Mill 的「感覺的永恆可能性」，對陳那而言，它仍可能只是諸可感自相的有用而可信賴的構作物 [參見現象論主張 (甲)]。另外，由於陳那過於看重作為感官對象的自相，加上實在物仍具有負面的可指示性，他可能會以「色」、「聲」、「香」等字遠較「牛」、「樹」、「瓶」等字來得根本，而自成一個範疇 [參見現象論主張 (乙)]。陳那的進路顯然不是建構式的，卻略有分解式進路的色彩，所以不完全是兩進路外的超越中道。但是他「知覺對象不可明確言說」等論點倒是同分解式進路大相逕庭。

無論如何，我們大可以說，通途所理解的「現象論」和「感覺與料論」等名目，並不能無謬誤地加諸陳那量論之上。佛教學者不



會因這些「增益」被打敗。在他的名著 *Perception* 裏，Matilal 依現象論的路數詮解佛教知覺理論，幫助正理派實在論者「贏得」與佛教學者間的論戰。但我想這多少是因為對手遭置放於錯誤的陣營所致。前文裏我們已提出一不同的、解實體論式的讀法，雖則仍有很多觀察有待補充，而我人也不能僅以陳那理論為主。相信對佛教量論的進一步研究，應當可以揭顯它的正面的現代意義，甚至它較諸時下西方知覺理論的優越性。

◎本文原稿「陳那論知覺及其對象」，曾於 88 年 9 月 19 日發表於台灣宗教學會與現代佛教學會合辦之佛教研究論文發表會。會中蒙林崇安教授、游祥洲教授等不吝指正，謹此致謝。



【主要參考書目及書名略號】

《集量論》 *Pramāṇasamuccaya*, 局部的梵文還譯出現於 NCI.

《釋量論》 *Pramāṇavārttika*, 於 Pandeya (1989).

《字句論》 *Vākyapadiya*, 於 Iyer (1966).

NCI *Dvādaśāram Nayacakram*, Part I, 於 Jambūvijaya (1966).

沈劍英

1994 《佛家邏輯》，商鼎文化出版社，台北。

Dreyfus, Georges B. J.

1997 *Recognizing Reality*, State University of New York, First
Indian edn., Sri Satguru Publications, Delhi.

Frauwallner, Erich

1982 'Dignāga, Sein Werk und Seine Entwicklung', in his *Kleine
Schriften*, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden.

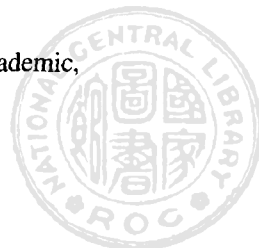
Hattori (服部正明), Masaaki

1968 *Dignāga, On Perception*, Harvard University Press,
Cambridge, Mass.

1977 'The Sautrāntika Background of the Apoha Theory' in L.
S. Kawamura, et al. (eds.) *Buddhist Thought and Asian
Civilization*, Dharma Publications., Emeryville.

Hayes, Richard P.

1988 *Dignāga on the Interpretation of Signs*, Kluwer Academic,
Dordrecht.



Iyer, K. A. S.

1966 (ed.) *Vākyapadiya of Bhartṛhari*, Kanda I, with the Vṛtti
and the Paddhati of Vṛṣabhadeva, Deccan College, Pune.

Jambūvijaya, Muni

1966 (ed.) *Dvādaśāram Nayacakram of Ācārya Śrī Mallavādi
Kṣamāśramaṇa*, Part 1, Sri Jain Atmanand Sabha,
Bhavnagar.

Katsura (桂紹隆), Shoryu

1991 'Dignāga and Dharmakīrti on Apoha', in Steinkellner
(1991).

Matilal, B.K.

1986 *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of
Knowledge*, Clarendon Press, Oxford.

McDowell, John

1994 *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge,
Mass.

Pandeya, R. C.

1989 (ed.) *Pramāṇavārttikam of Ācārya Dharmakīrti*, Motilal
Banarsidass, Delhi.

Pind, Ole

1991 'Dignāga on Śabdasāmānya and Śabdaviśeṣa', in
Steinkellner (1991).



Steinkellner, E.

1991 (ed.) *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*,
Vienna.

Tola, F. and Dragonetti, C.

1982 'Dignāga's Alambanapariksavrtti', in *Journal of Indian
Philosophy*, Vol. 10, No.2.

