

無分別感官識在正理派中的可能性

吳芝瑩
政治大學宗教所

一、前言

本文目的在於釐清且支持無分別感官識在正理派中的可能性。感官知覺 (pratyakṣa, perception, 現量) 在古代泛印度哲學系統中，一向是十分重要的議題。對以印度邏輯 (hetuvidya, 因明) 聞名的正理派 (Nyāya School) 而言，感官知覺更是獲取正確知識的四種有效手段 (pramāṇa, valid means of knowledge) 之一，是其他三者，即比量 (anumāna, inference)、聖言量 (testimony)、和譬喻量 (analogy) 的基礎，其重要性更是不可言喻。然而，在正理派淵遠流長的發展中，其感官知覺的理論不免遭受外部學派的挑戰而有所改變，『無分別感官識 (nirvikalpa, indeterminate perception)』便是受到佛教學說影響後的產物。然而，無分別識的合法性在正理派內部議論不斷，直至當代，學者間仍意見分歧，難有共識。本文將從 Arindam Chakrabarti 和 Stephen Phillips 的爭論出發，試圖釐清『(意)識』、『感官知覺』、『無分別』等關鍵詞意，並引入泛印度文化重要的一組概念——『自相』與『共相』，以藉此更為全面地討論無分別感官識在正理派中的問題與可能性。在細細抽絲剝繭後，本文希冀說明無分別感官識雖然與傳統正理派立場（直接實在論）衝突，卻為新正理派 (Navya-Nyāya School) 提供一套更為有效理解世界的方法。

二、知覺內容與意識

感官識既然是一種認識 (cognition)，則便須檢視其與意識的關係，這雖並未在 Chakrabarti 和 Phillips 的爭辯中被觸及，但卻同為透徹理解無分別感官識的關鍵。意識的功能主要為 a. 區別 (discrimination)、概念化 (conceptualization)，以及 b. (使...) 產生意識 (being conscious of)。若我們不堅持兩者必定同時作用，則所謂認識／知覺的內容，可有四種可能性：1) 無意識且無概念化、2) 無意識但有概念化、3) 有意識但無概念化、以及 4) 有意識且有概念化。而『無分別』感官識的內容，正會是其中之一。

最後者，意即有意識且有概念化的知覺內容，便是正理派中的『有分別知覺 (savikalpa, determinate perception)』，可被命題化 (propositional) 且為知覺認識的最後結果；這為所有正理派接受，也並非本文著眼點。

前二者，意即不論有無概念化皆為無意識的知覺內容，皆不被正理派所接受。對正理派而言，認識 (jñāna)、判斷 (buddhi, understanding) 與理解 (upalabdhi, apprehension) 為意義相當的三個詞語，因此，認識不可能不包含意識。正理派同時也承認，一個有意識的主體，說到底也就是一個有認識的主體。(Matilal, 1968)¹

再者，根據 Chakrabarti 和 Phillips 的描述，可知兩人對無分別感官識的共同認知為非概念化 (non-conceptual)、先於描述的 (pre-predicative)、且非命題的 (non-

¹ 然而，正理派所謂『有意識』與當代意識哲學中的『具有意識 (being conscious of)』是否完全等同，仍有待進一步檢驗。我認為『有意識』在正理派中的意義——至少在無分別感官識的爭論中——並非如 “state consciousness” 一般強烈，可能比較接近 “creature consciousness”。

propositional)。綜上所述，可知所謂的『無分別感官識』便是『有意識但尚未概念化的知覺認識』。然而，這裡所謂的『有意識』與當代西方意識哲學的『意識到某物』的意義是否一致，仍難以確定，也並非本文主要且能夠處理的問題，故在此仍以 Chakrabarti 的理解來說：所謂無分別知覺便是『知覺內容中不含帶概念（perception involving concept-free content）』。

三、知覺對象

對正理派而言，一個作用得以產生結果，必定有一作用者及其作用的對象，如同要把樹砍倒（結果），一定得有砍樹的人（作用者）和那棵被砍的樹（作用的對象）；同理，要產生無概念化的知覺內容，除了主體／觀者之外，客體／知覺對象也不可少。知覺內容與知覺對象關係密切，可以說，內容受到對象一定程度的限制，故本節將就知覺對象進行分析。

知覺對象存在於外境，也就是存在於外在世界、本身便具有各種性質（qualitier / quality, F ）的物體（qualificand / entity, a ），以泛印度的詞彙來說，每個存在於外境的客體（ Fa ）都是一個自相（svalakṣaṇa, particular），也是我們『有分別知覺』的內容所指涉的對象，例如「藍色的杯子」等。而與自相相對的，則是共相（sāmānyalakṣaṇa, universal），意即事物的『本質』，例如「藍色之所以為藍色的本質（blue-ness / -hood）」、「瓶子之所以為瓶子的本質（pot-ness / -hood）」。「簡而言之，共相猶如柏拉圖的『理型』，而自相則是分享理型的單一例子。『性質—物體』與『共相—自相』這兩組概念，提供了四種知覺經驗的可能對象：

	a	F
U	$U(a)$ 作為物體的共相	$U(F)$ 作為性質的共相
P	$P(a)$ 作為物體的自相	$P(F)$ 作為性質的自相

[表一]

而對 Chakrabarti 和 Phillips 而言，四種可能性得以作為知覺對象、進而形成無分別知覺識的合理性分別如下：

	U(a)	U(F)	P(a)	P(F)
Chakrabarti	X	X	X	X
Phillips	X	V	X	Δ

[表二]

事實上，在 Chakrabarti 與 Phillips 的文章中，都僅談到認識的內容所指涉的對象是充滿性質的物體（ Fa ）、無分別知覺是對該性質（ F ）的預先認識（prior cognition），並未談及自相與共相在知覺認識中的角色。但我認為如此無法充分說明無分別知覺所指究竟為何、也無法合理說明知覺形成的過程，是故本文將盡可能地以四種可能知覺對象來說明 Chakrabarti 的批評，並試圖為 Phillips 的無分別知覺版本中的缺失提供另一種可能的詮釋。

四、Chakrabarti 的主張與批評

首先，第一種可能性『作為物體的共相 U(a)』自身便有矛盾：共相是純粹的概念，而物體則是實體性的存在；沒有任何的存在物既是概念本身，又是佔有空間的實體（substance），因此皆不為雙方所接受。

由於 Chakrabarti 反對無分別感官識，因此其所承認的知覺對象僅為富有性質的單一客體 $P(Fa)$ ，除了 U(a) 之外，其餘三種也是其批評的對象。Chakrabarti 站在傳統正理派的立場（也就是直接實在論），主張所有存在於外境的客體，都必定是具有各式各樣的性質的物體（entity qualified by qualifiers），而這性質與物體之間的關係，意即限定—被限定的關係，並不會受觀看者（主體）的意識而有所改變。眼前的瓶子如果『事實上』是紅色的，即使我看成藍色的、或宣稱瓶子是藍色的，對於該客體本身並不會造成任何改變。Chakrabarti 更進一步主張，事物之所以有所區別，並非因觀看者將其『概念化』或『賦予概念』，而是觀者『發現』了原本便存在於客體當中的性質們、『發現』了客體間的不同²。

根據 Chakrabarti 的立場，不可能有無概念化的知覺內容；若真的有無分別知覺，代表該知覺的對象必須是不帶有任何性質、完全的『純粹物體（pure particular）』才行，亦即[表二]中的 P(a)，如此一來，知覺的內容才可能不含帶任何概念。然而，Chakrabarti 認為，這種極端的說法是佛教錯誤的主張。事實上，不論是傳統正理派，或主張有無分別感官識的新正理派，都不承認有『純粹物體』這種東西，因此，以 P(a) 作為認識對象，並無法有效支持無分別感官識的可能性。

同樣地，基於正理派的實在論立場，純粹的性質，不論是自相 P(F) 或共相 U(F)，也都不可能作為感官知覺的對象，因為性質與物體的結合與關係，並不可被觀者（主體）所改變；也就是說，我們或者我們的感覺器官，是無法將性質從物體上剝離，然後先進行對該性質的認

² “[...] qualification and differentiation are not imposed but discovered by perceivers” (Chakrabarti, 2000)

識，再將性質重新『黏』回物體上，最後形成完整的對客體的認識。例如，我們不可能先感覺到『柔軟』、再把『柔軟』這個性質歸屬到正在觸摸的這塊『布料』上³；當我們說『大象不在（這個房間）』時，也不可能先『看到』『不在（absence）』、再將『不在』這個性質限定在感官經驗以外的某個大象上。Chakrabarti 認為，單純地對於性質的認識是違反直覺的，也無法比有分別知覺更為有效地說明我們對外在世界的認識。

我認為 Chakrabarti 最有利的質疑，在於我們沒有任何直接證據來支持這個先於表述的（pre-predicative）無分別感官識；且站在實在論的立場，『純粹物體』或『純粹性質』都是無可理解的，就像我們無法想像（也沒有）純粹的、不在任何臉上的微笑。

然而，Chakrabarti 所代表的傳統正理派，似乎無法合理說明諸如『視而不見』、『錯覺』等現象。對於前者，Chakrabarti 可能會主張，我們仍能透過『內感官（internal sense organ）』，即『心（manas）』，將現在與感覺器官接觸的客體『登錄（register）』起來，而這種登錄只停留在感覺（sensory）的層次，稱不上是『知覺（awareness）』。然而，Chakrabarti 仍承認這種登錄為二階式：先是性質、再是被限定的物體。再者，心與意識（vijñāna）在泛印度哲學中，各自所代表的意義幾乎等同，既然此種『登錄』必須有心的介入，則似乎無法有效地將之與無分別感官識區別開來。

五、Phillips 的主張

追隨新正理派哲學家 Gangeśa Upādhyāya 的 Phillips 則支持無分別知覺的可能性。Phillips 認為，在形成知覺認識之前，我們必須先有對性質的知覺，也就是無分別識。無分別識不僅是形成有分別知覺（即知識）的原因之一，也提供了該知覺的可述內容（predication content）⁴。

Phillips 的有分別知覺形成過程，依序可為以下四個步驟：

1. 感覺器官（例如眼睛）與外在事物（例如瓶子）接觸
2. 在腦中形成某種刺激（ $= U(F)$ ），並儲存在腦子某處
3. 透過意識作用將各種刺激組合起來
4. 形成對外在世界的認識『這是一個瓶子』

步驟二的『形成某種刺激』，便是指形成認識的第一階段，也就是形成無分別感官知覺；該刺激，便是無分別識的內容。Phillips 認為無分別識是『對性質的認識（cognition of the qualifier）』，其意義下的性質其實是指某物之所以為某物的『本質』，例如瓶性（pot-ness / -hood），因此，對 Phillips 而言，無分別識的內容其實是『作為性質的共相 $U(F)$ 』。而各式各樣通過知覺經驗得來的共相們，便作為形成有分別知識的要素儲存在腦子的某處，當我們進行認識活動時，再透過意識去抓取。

³ Phillips 在其文章中反駁，並不是『我們』（主體）感覺到性質，而是『感覺器官』如眼睛等等。然而，Phillips 仍無法說明，我們的眼睛是如何『選擇性地看到』或『強制性地』將性質從客體上『剝』下來。對於 Phillips 之主張的反駁，本文後續會再提到。

⁴ “All cognition of an entity as qualified by a qualifier is generated by a cognition of the qualifier (F).” 除外，Phillips 進一步主張：“In each case, a prior cognition of the qualifier (F) appearing as predication content is required and thus is identified as a causal factor” for a determinate perception to occur” (Phillips, 2001)

我認為這種二階式的『組合型』認識模型，比起傳統正理派的主張，更能說明錯覺、再認識（recognition）、視而不見等等生活中會遇見的複雜知覺經驗。然而，Phillips 的版本仍有些許可質疑之處，其主要癥結點便在於無分別感官識的對象／內容應為 $P(F)$ ，而非 $U(F)$ 。

首先，若我們最初的知覺內容，僅是（經由感覺器官）從客體上抽離出來的 $U(F)$ ，便無法說明在有分別知覺中，被該 $U(F)$ 所限定的『物體』從何時、自何處進入認識形成的過程當中。也就是說，我們的知覺內容從一開始的『瓶性（pot-ness） $U(F)$ 』在意識介入之後，便成了『這是具有瓶性的物體（＝“這是瓶子”）』；但若那個作為該性質的限定對象的物體，並非一開始的無分別知覺中的內容，則其應不可能作為形成知識的要素、且成為該知識的可述內容。

再者，無分別知覺的內容應不含帶任何概念（concept-free），然而，瓶之所以為瓶（pot-ness）、藍之所以為藍（blue-ness）等，在 Phillips 的意義下，皆是作為性質（qualifier）的共相。所謂共相，是純粹的『概念』。倘若 Phillips 認為無分別感官識的內容為 $U(F)$ ，則等於認同 Chakrabarti 『沒有「無概念分別」的認識內容』的主張。

Phillips 最大的問題，便是將本質（universal）與性質（qualifier）混為一談。對正理派而言，眼前的這一個藍色的瓶子確實是具有『藍色』與『瓶子』的性質，而『該藍色』、『該瓶子』也確實分別分享了藍色與瓶子的本質／共相；但這個作為性質的藍色，事實上只是潛藏著藍的本質的單一實例（instance，也就是自相）而已。因此，眼前這個藍色的瓶子，事實上是一個被『潛藏著藍的本質的自相』所限定的『潛藏著瓶子的本質的自相』的組合物。（Matilal, 2011）換句話說，共相是在知覺經驗以外／以前的『純概念』。

六、無分別知覺—我的版本

我與 Phillips 最主要的差異，在於主張無分別感官識的對象／內容為『作為性質的自相 $P(F)$ 』；知覺形成過程如下：

1. 感覺器官（例如眼睛）與外在事物（例如瓶子）接觸
2. 在腦中形成某種刺激（＝ $P(F)$ ），並儲存在腦子某處
3. 意識介入，識別出潛藏於 $P(F)$ 中的共相
4. 形成對外在世界的認識『這是一個瓶子』

除了主張無分別的是的內容為 $P(F)$ ，我也認為意識介入知覺過程時，意識的功能並不是『賦予概念』，而是『發現』概念。正如 Chakrabarti 所代表的傳統正理派立場，概念本是存在於客體當中的、外在世界本是饒富性質的，因此我認為，意識的作用在於幫助主體識別概念。而意識之所以能識別概念，我認為是因概念／共相是先於經驗的（transcendental），因為儘管我們第一次看見（認識）某物、儘管我們沒有辦法以語言表達，我們仍然可以將之與其他事物區別開來。

將無分別知覺的內容明確理解為『作為性質的自相 $P(F)$ 』，我認為不僅可以破除 Phillips 所面臨的挑戰，同時也更能合理說明『錯覺』。根據 Phillips 的說法，我們之所以產生錯覺，是因將錯誤的性質 $U(F)$ 放到當前正在經驗的物體之上。例如，將一條繩子誤認為蛇，是因為意識在抓取性質 $U(F)$ 的過程中，錯誤地抓取了將蛇性（snake-hood），將之置於原本應

被繩性所限定的物體上。然而，在實際的經驗中，我們並不是錯誤地看到了那個『普遍的』蛇的理型／共相，而是某個曾經經驗過的特定對象，也就是儲存在腦子裏、潛藏著蛇性的某個特定實例／自相。

七、結語

雖然無分別感官識能否為正理派所容，一直是學者之間爭議的問題；然而，其既然能在正理派中被討論，顯示其具有一定程度的實在論基礎，不失為理解知覺過程的合理方法之一。然鑒於 Phillips 對無分別感官識的對象與內容並無清楚說明，因而產生諸多不足之處，本文以 Phillips 的立場為基礎，引入泛印度『自相—共相』的概念，除為釐清 Chakrabarti 的批評之外，也試圖藉由主張感官識的對象為『作為性質的自相』，來強化無分別知覺在正理派中的可能性與合理性。

參考文獻

- Chakrabarti, Arindam [2000]. Against Immaculate Perception: Seven Reasons for Eliminating Nirvikalpaka Perception from Nyāya. *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 1, pp. 1-8
- Chakrabarti, Arindam [2004]. Seeing without Recognizing? More on Denuding Perceptual Content. *Philosophy East and West*, Vol. 54, No. 3, pp. 365-367
- Phillips, Stephen H. [2001]. There's Nothing Wrong with Raw Perception: A Response to Chakrabarti's Attack on Nyāya's "Nirvikalpaka Pratyakṣa". *Philosophy East and West*, Vol. 51, No. 1, pp. 104-113
- Phillips, Stephen H. [2004]. *Epistemology of perception : Gaṅgeśa's Tattvacintāmaṇi : jewel of reflection on the truth (about epistemology), the Perception chapter (Pratyakṣa-khaṇḍa)*. New York : American Institute of Buddhist Studies. pp. 609-640
- Matilal, Bimal Krishna [2011] *Perception : an essay on classical Indian theories of knowledge*. Reprinted in Oxford : Clarendon Press. pp. 357-411
- Matilal, Bimal Krishna [1968]. *The Navya-nyāya doctrine of negation : the semantics and ontology of negative statements in Navya-nyāya philosophy*. Cambridge, Mass : Harvard University Press. pp. 6-21