

國立政治大學哲學研究所碩士論文

指導教授：林鎮國 教授

表象與意識結構：克里果與佛教的意識理論比較

Representation and the Structure of Consciousness:

A Comparison of Kriegel's and Buddhist Theory of
Consciousness

研究生：張陌耘

中華民國一百年十月

致 謝

感謝我的指導老師林鎮國教授給予我研究佛教「自証」理論之構想啟發，並指引我參考 Matthew MacKenzie 的博士論文研究，成為我論文的思想奠基；感謝藍亭教授(Prof. Timothy Lane)指引我參考 Uriah Kriegel 關於意識的自身表象理論之研究，後來成為我論文的主軸。在政大求學的過程中，林老師的佛學課程與藍老師的心靈／意識哲學是我投入最多的主題；謹將此初步的研究心得敬獻給兩位恩師。我也感謝蔡伯郎教授認真細心地審閱我冗長的論述，並在論文口試時賜予關於唯識理論許多寶貴的指正。感謝 Kriegel 教授相當親切地不吝於電郵往返中賜教解惑；他的研究成果帶給我莫大的啟發。感謝政大哲研所顏鳳助教給我相當多的幫忙。

感謝學友張心寧對本論文的「實質」幫助；從高中時代起他就是不斷激勵我向上的對象。感謝學友裴尚恩對我的鼓勵及多方面的協助。也要感謝同門學長姐趙東明、汪純瑩、林恕安、劉啓霖、莊朋、仁宥法師對我在哲學與佛法實踐上的勉勵。另感謝智行法師、劉佩君、鄭會穎、何宗興、高亞筠、林采蓉、鍾孟娟、沈晏均、黃志強諸君，對本論文無形而間接之益助。最後，感謝胞弟張瑋宸協助我完成比論文撰寫本身更麻煩的論文轉檔；感謝家人對我永遠深厚的愛與支持。

張陌耘 合十 2011/11/8

This page intentionally left blank



表象與意識結構：克里果與佛教的意識理論比較

目次

第一章 緒論.....	1
第 1.1 節 對本文研究旨趣之說明.....	1
第 1.2 節 本論文之研究大綱.....	3
第二章 表象概念與相關議題之分析.....	8
第 2.1 節 引言.....	8
第 2.2 節 所謂「有意識的」一詞之意義與使用.....	8
第 2.3 節 心理表象與表象主義.....	12
2.3.1 能表象與所表象.....	12
2.3.2 表象內容與意向性內容.....	14
2.3.3 關於「影像」之問題.....	17
2.3.4 實體化的謬誤.....	18
2.3.5 表象主義.....	19
第 2.4 節 關於「內省」.....	21
2.4.1 經驗透明性與自反覺察之衝突.....	21
2.4.2 泰與麥肯易之論點.....	22
2.4.3 麥辛格的論點.....	25
第 2.5 節 經驗的透明性.....	30
2.5.1 透明玻璃板之比喻.....	30
2.5.2 克里果論「光幻視」等例.....	32
2.5.3 麥肯易的觀點.....	33
第 2.6 節 「顛倒地球」思想實驗之檢討.....	35

2.6.1 顛倒地球之場景概述.....	35
2.6.2 有關長期意向性內容改變之疑慮.....	36
2.6.3 「顛倒地球」之雙胞胎版本.....	39
第 2.7 節 「呈現模式」的表象主義.....	40
2.7.1 弗雷格式的表象主義.....	40
2.7.2 麥肯易的模式表象主義.....	42
2.7.3 對克里果之「反應-取決的」表象主義之詮釋.....	43
第 2.8 節 「移動光譜」與「反應-取決的」表象主義.....	44
2.8.1 移動光譜之現象.....	44
2.8.2 關於「反應-取決的特性」.....	45
2.8.3 對「反應-取決的」表象理論之檢討.....	48
2.8.4 比較麥肯易模式的表象主義與克里果反應-取決的表象主義.....	50
2.8.5 對反應-取決的表象主義之再修正.....	51
第 2.9 節 唯識學派的表象主義與影像問題.....	55
2.9.1 關於本節研究方法之聲明.....	55
2.9.2 容納經量部「外境實在論」而展開的唯識理論.....	56
2.9.3 對法稱觀點之詮釋與比較.....	58
2.9.4 「自證」：對克里果理論之再反省.....	62
2.9.5 比較法稱與克里果論「識之結構」.....	64
2.9.6 唯表象論與間接實在論.....	65
2.9.7 對陳那觀點之詮釋與比較.....	67
2.9.8 對安慧觀點之詮釋與比較.....	70
第 2.10 節 結語.....	76
第三章 克里果的自身表象理論.....	77
第 3.1 節 引言.....	77

第 3.2 節 意識經驗之現象學的結構.....	77
3.2.1 現象經驗之結構的幾個基本面相.....	77
3.2.2 周邊的內在覺察之現象學.....	81
3.2.3 關於經驗的透明性.....	84
3.2.4 後退問題與自身表象.....	91
第 3.3 節 意識經驗之本體論的結構.....	95
3.3.1 邏輯的部分性.....	95
3.3.2 間接的(自身)表象.....	98
第 3.4 節 關於「直接性」之問題.....	102
3.4.1 所謂「直接性」.....	102
3.4.2 羅森索的論點.....	103
3.4.3 自身表象論點.....	104
第 3.5 節 結語.....	106
第四章 成唯識論之識的四分結構.....	108
第 4.1 節 引言.....	108
第 4.2 節 《成唯識論》之識的結構.....	108
4.2.1 相分與見分.....	108
4.2.2 自證分.....	117
4.2.3 所量、能量、與量果.....	123
4.2.4 內外與能所.....	127
4.2.5 《成論》與克里果理論之「四分結構」的比較.....	132
第 4.3 節 結語.....	137
第五章 結論.....	138
第 5.1 節 關於本文第二章之議題.....	138
5.1.1 影像.....	138

5.1.2 表象內容與意向性內容.....	139
5.1.3 內省與經驗的透明性.....	139
5.1.4 「呈現模式」的表象主義.....	140
5.1.5 唯識理論之影像問題.....	141
第 5.2 節 關於本文第三章之議題.....	141
第 5.3 節 關於本文第四章之議題.....	142
第 5.4 節 結語.....	143
參考文獻	144



第一章 緒論

第 1.1 節 對本文研究旨趣之說明

開門見山地說，本論文的主題是：(1)首先釐清「表象」到底是怎麼一回事；(2)再從克里果(Uriah Kriegel)的表象主義立場來看意識狀態的自身表象之結構，並指出可能的問題；(3)將克里果的理論與《成唯識論》之「識的四分結構」及相關認識問題作一互相闡發之比較。

在研習哲學的過程中，最令我始終感到猶疑的一個概念就是「表象」。起先是關於溫度計「表象著」當前室內的溫度、汽車油表「表象著」此刻油箱的油量等這類事情；我一直想不通，說一個物體或事態、表象著另一物體或事態，究竟是什麼意思？並且該表象作用實際是如何完成的？是從物理的意義去理解表象作用、還是從讀取者心理的意義來理解呢？後來，由於我對「意識」問題的興趣，關於對前述表象作用一般(in general)的思索，便轉移到專注對「心理表象」(mental representation)的考量；並且在研習之起始，主要是將討論的對象訂定在正常成人的心理表象之運作方面。對個人八年的哲學研習來說，即欲將本論文作以上問題之一個初步的考察彙整之報告。核心正是「心理表象」的問題。從這個根幹開枝散葉出去，似乎有許多連帶的議題必須一併處理；在我個人的思索過程中，因為不斷出現勾連的問題有待解決，最後它們似乎構成一種彼此相關的網絡，於是成為本論文第二章，關於表象概念與相關議題之分析。總之，在第二章，懷抱釐清原初困惑之動機，我想緩步地走一遍幾位名家之說法，在這個過程中也加進自己費力的思索，希望能理解表象之作用或過程，究竟是怎麼一回事。為何如此作法？實在是因為不論先前課堂努力聽講、或者自行零碎而匆促地找書來看，自覺仍然不能很好地理解「表象」之概念；於是第二章成了我對表象問題之各種疑慮的、多面相拼湊式的思索歷程之展現。

故第二章的問題意識是：「表象」到底是怎麼回事？我想這可能不算是一個範圍明確的問題；也不是在現存的表象理論中另闢蹊徑去解決什麼具體的問題。

但似可說，立基於幾位哲學大家的研究成就之上，我也對表象乃至表象主義相關之問題試圖作出自己的理解詮釋、以及可能的調和折衷。總之，經該章首先藉由對「表象」概念釐清之奠定，才能站在「表象主義」(representationalism)的立場，進一步去問令我感到興趣之自身表象的(self-representing)意識狀態之結構問題。第三章便是對此議題之解明。而我則是選擇參考克里果的理論來剖析自身表象之結構。克里果的分析清楚而詳細。雖然在思索過程中，我也試圖指出一些可能的疑慮；但大致而言，我是仰賴克里果的思考成果，來展開我個人的思索途徑、乃至支撐起整個論文的架構。我並沒有多作說明、何以我選擇了自身表象的理論，而未支持高階表象(higher-order representation)理論。我並未比較兩種立場之高低優劣。事實上，我也與克里果或麥肯易(Matthew MacKenzie)具有不一樣的態度：對他們來說，自身表象理論是一個顯然的正確選項；這或是直覺的、或者／並且是在種種考量後的最終選擇。但我卻不是這樣肯定的。我依然欣賞羅森索(David Rosenthal)的高階表象理論。然我希望令此兩者詳盡深入地「一決高下」，能留待日後再行探究。我感到目前仍未具足相當之思考與處理能力來決斷這兩種理論。除了理論內部的融貫以外，與認知科學的實證之配合，在今天似也成了衡量某個關於意識的哲學理論之價值的判準之一。然而除了哲學理論內部的評量以外，再加上對其「能否實證化」的考慮，對碩士論文規模與層次的研究來說，我感到是較吃力的。克里果在其《主體的意識：自身表象理論》(*Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*)一書之第七章，大致說明其理論與自然主義之實證考量的可配合性，比如在確認意識的神經關聯(the neural correlate of consciousness)等方面，他主張其自身表象理論能夠提供具體的建言。¹ 這部分我並未再花心力去評估；更不用說另去評估高階表象理論在這方面是否有更好的表現或適應性。再次地，我期待這一部分可以是我下一階段努力的方向。

雖然多年以來並且一直延燒至最近，關於意識結構是高階表象的或者同階(same-order)—或自身—表象的，仍是爭議不斷的話題；更似愈來愈多人、有些

¹ Kriegel (2009), p.233.

甚至亦且考量佛教乃至古典印度哲學的意識理論之結構，而投入意識之自身表象理論之研究。² 然而，與其說在本論文中我試圖為自身表象理論辯護，不如說，我只是呈現了自身表象理論關於意識經驗之現象學考量、與意識狀態之本體論的結構之統合安排，表現出充分的理論自足性；就正面意義而言，它是可以「自圓其說」的。但再次地，這只是對其理論內部之觀察而言，並未加入實證性之評估。另一項因素是，自身表象的理論結構，似乎與佛教唯識理論關於(認識)的「自證」之結構，頗有會通之處；我們將在第四章處理《成唯識論》的看法，並與克里果的理論互相比較。《成論》之內容繁複深邃，我們卻只取其「冰山一角」——雖然是極重要的一角——來討論。除了將「自證」概念與克里果的「自身表象」之說法比較以外，我們也在更根本的層次上，試圖將「見分」對「相分」之緣慮作用，與表象作用作一可能的對照。為了比較之彈性以及相關脈絡的適當性，我們懸擱了《成論》之唯心論點、甚至也避免談其第八「阿賴耶識」作為存有根源之議題。與其說取之冰山一角，不如說這只限縮地斜切其深廣之意識蘊涵的一個小剖面——與現代所謂的「意識狀態」之結構作比較而已。這種作法是新穎的；然或亦將遭到質疑。但我認為這是賦予唯識理論一種「分析式心靈哲學」的詮釋之嘗試。古代佛教論師談到認識問題時所使用的語彙，或囿於當時技術、知識與概念等之限制，在科學是從的今天來看——甚至，以科學是從的當代分析哲學的眼光來看——可能被認為是神秘的(mysterious)或不清楚的。然而在梳理東—西／古—今兩家的理論過程中，我感到透過克里果的理論對《成論》相關概念之解讀、甚至反過來由於《成論》的觀點而深化對克里果表象理論之理解，確實是具有啟發性的。

第 1.2 節 本論文之研究大綱

關於本論文之主要結構，按章節順序說明如下：

第一章 緒論：對本文研究旨趣與大綱結構之說明。

第二章 表象概念與相關議題之分析：本章在本論文中所佔的份量最大。比例上，

² 此可參看 Kriegel & Williford (2006)；與 MacKenzie (2004)。

前八節都在處理當代心靈哲學中關於「表象」作用之相關議題，最後的一節則比較了佛教唯識理論的觀點；對其相關論點，作出可能的現代性詮釋。

第 2.1 節 引言

第 2.2 節 所謂「有意識的」一詞之意義與使用：說明本論文所經常使用的「有意識的」一詞一用以指涉心理狀態——是何意義；在此我們依循採行克里果對這個語詞在我們日常語言行為中的使用情況之分析。

第 2.3 節 心理表象與表象主義：本節廣泛討論了「心理表象」議題所涉及的相關面相，諸如「能表象」與「所表象」之概念與彼此關係；另依康明斯(Robert Cummins)理論之提示，檢討「表象內容」與「意向性內容」之區別；也探討關於表象之「同構理論」所牽涉之影像問題；而麥辛格(Thomas Metzinger)則提示我們應預防「實體化的謬誤」；最後是對「表象主義」立場之說明。

第 2.4 節 關於「內省」：克里果指出「經驗的透明性」是他支持表象主義立場的主要因素之一；而許多哲學家認為，我們獲得經驗是透明的如此之現象學論斷，乃是來自內省的嘗試。既然如此，在我們進入第 2.5 節關於經驗的透明性之概述前，應先考慮「內省」所指為何。並且在第三章時，我們將進一步討論經驗透明性與內省之關係。本節先敘述經驗透明性與自反覺察之(表面)衝突的問題；並參考泰(Michael Tye)與麥肯易之看法；另外也引用了麥辛格對「內省」之論點。

第 2.5 節 經驗的透明性：首先我們描述泰之透明玻璃板的比喻；再來討論克里果對「光幻視」等現象之看法；並且再次回到麥肯易的觀點來看經驗的透明性之成立與否的問題。

第 2.6 節 「顛倒地球」思想實驗之檢討：受麥肯易所批評之主流的「對象的表象主義」蘊涵著：兩個有著相同現象特性的經驗不可能各自有著不同的表象特性。但布拉克(Ned Block)之「顛倒地球」的思想實驗

正展示了如下之可能性：兩個有著相同現象性質的經驗，其各自的表象特性至少部份有異，由此而挑戰著(主流的)表象主義立場。本節首先花了一些篇幅，對此著名的反對表象主義立場之思想實驗的「場景設定」作一概述；接著也說明了我對有關長期意向性內容改變之疑慮；所以我們一併檢討了另一種免除此疑慮之「顛倒地球」的雙胞胎版本。由此看出，如果「主流的」表象主義欲要回應此思想實驗之挑戰的話，或許要做出某些折衷或妥協——至少這是可能的對策之一。

第 2.7 節 「呈現模式」的表象主義：在本節，我們考量某種折衷的表象主義立場——涉及「呈現模式」之表象主義。雖然克里果堅決主張他不接受這種妥協，但我卻試圖詮釋他的理論可能也有某種折衷的意味；不論如何這是對顛倒地球的一種可能的回應——如果我們修正而非放棄某些表象主義之「基本教條」。故我們首先考量了「弗雷格式的」表象主義，接著是麥肯易的*模式*表象主義，最後我試圖詮釋克里果之*反應-取決*的表象主義，也可能是一種關於「呈現模式」的立場。

第 2.8 節 「移動光譜」與「反應-取決的」表象主義：除了布拉克的顛倒地球思想實驗外，克里果引用自舒梅克(Sydney Shoemaker)關於*移動光譜*之已經證實的現象，對表象主義來說更是必須考慮的議題之一。我們由此導入克里果對環境之「反應-取決的特性」之理論，並且再次比較麥肯易*模式*的表象主義與克里果*反應-取決*的表象主義之異同。最後順著克里果本人在其書中的思想發展脈絡、而於稍後對其理論作出些微修正，我們於本節最末即討論此對*反應-取決*的表象主義之再修正的問題。

第 2.9 節 唯識學派的表象主義與影像問題：首先，對本節研究方法之聲明是，我們暫時跳脫《成唯識論》護法(Dharmapāla)—玄奘系統的唯識理論，而試圖從更廣的有相唯識學派—陳那(Dignāga)與法稱(Dharmakīrti)

—以及安慧(Sthiramati)的無相唯識立場之理論脈絡，抽繹出相關的哲學問題來討論；並在該些議題方面，與克里果之表象理論作參照。關於本節所涉及的陳那、法稱與安慧的內容，基本上是脫離其原典文獻的；礙於語言限制，實乃奠基於二手研究成果上，而建構相關之哲學問題。首先我們考察了容納「經量部」之外境實在論而展開的唯識理論；再對法稱觀點作詮釋比較；另從自證之角度對克里果理論作再反省，並比較法稱與克里果理論的「識之結構」。此外便是關於唯識理論之「唯表象論」與克里果之「間接實在論」之對照；最後則對陳那、安慧兩人之觀點，分別進行詮釋與比較。

第 2.10 節 結語

第三章 克里果的自身表象理論：奠基於前一章對「表象」概念之各面相與相關議題之分析，本章從克里果的表象主義立場、進而討論他關於意識狀態之自身表象的論點。克里果表示，扎根於傳統的表象主義之上而創立他個人的自身表象理論，這個部分可說是他在《主體的意識》中最主要之貢獻。

第 3.1 節 引言

第 3.2 節 意識經驗之現象學的結構：本節我們勾勒出現象經驗之「結構」的幾個基本面相，以及在此結構中對有意識的狀態而言佔有重要地位的「周邊的內在覺察」之現象學。並且經由此現象學結構，也再次考量了關於「經驗的透明性」之議題。最後是關於意識「狀態」之自身表象的無限後退問題之研究。

第 3.3 節 意識經驗之本體論的結構：本節我們檢討意識狀態作為一整體、其所謂的「邏輯的部分性」之關係構造；並討論克里果之間接的自身表象作用之觀點。

第 3.4 節 關於「直接性」之問題：先說明我們對自身意識狀態的「內在覺察」，就何意義而言是「直接的」；再比較羅森索的高階表象、與克里果的

自身表象之論點。

第 3.5 節 結語

第四章 成唯識論之識的四分結構：本章雖名為研討《成論》之專章，但在討論許多議題時仍是採取不斷與克里果、麥辛格、麥肯易等人之表象理論作一種互動對照之方式。事實上佛學界對《成論》之「正規」的專門研究已然不計其數；而我從分析式心靈哲學的觀點來看，感到《成論》與克里果的理論對「(意)識之結構」有許多共同的考量—貫通東西與古今—這點令我很感興趣。我試圖指出兩者互可闡發之處、以及不應強作比擬之處。

第 4.1 節 引言

第 4.2 節 《成唯識論》之識的結構：首先花了一些篇幅比較大小乘對相分與見分各自狀態與彼此關係之不同的理解；尤其圍繞著對「行相」之概念分析。接著論述自證分，同時借用麥肯易的觀點來看自證分之所以被建立的考量，並從凱爾納(Birgit Kellner)的觀點檢討陳那關於自證成立之記憶論證。再來的重點是陳那自立的三分說：所量、能量、與量果之關係；在此我們也將這個結構與傳統所理解之表象的結構即表象項與被表象項之二位關係作一比照。接下來考察的是就總體而言識之各部分的「內／外」與「能／所」之關係；最後比較《成論》與克里果理論之識的「四分結構」、以及兩者對緣用／表象之「無窮後退」問題之處理。

第 4.3 節 結語

第五章 結論：對本論文總體的整理與反省，並指出日後可能努力的延伸研究之方向。

第二章 表象概念與相關議題之分析

第 2.1 節 引言

本章分析與**表象**(representation)相關的重要概念，主要目的是作為我們之後討論第三章克里果(Uriah Kriegel)的自身表象理論、與第四章《成唯識論》的識之結構理論之概念基礎。在本章中依序會討論到下列議題；透過對以下相關議題之分析，我也希望能釐清「表象主義」內部的一些立場分歧：關於「有意識的」(conscious)之概念、表象作用與意向性(intentionality)的關係、所謂的「表象主義」之立場、特定表象理論所涉及的「影像」(image)問題、內省與經驗的透明性(diaphanousness/ transparency)、布拉克(Ned Block)為挑戰表象主義而設計的「顛倒地球」(*Inverted Earth*)思想實驗、關於呈現模式(mode of presentation)之表象主義的疑慮、「移動光譜」(*shifted spectrum*)之現象與克里果之反應-取決的(response-dependent)表象理論；最後再將表象理論之概念比較於佛教唯識學派—包括法稱(Dharmakīrti)、陳那(Dignāga)、安慧(Sthiramati)的論點，並概略地涉及護法(Dharmapāla)—玄奘系統之《成唯識論》立場之觀點(此部分詳見第四章)—關於對象相(影像)、知覺自身、與「自證」(自身認識、自反意識)的討論，以及唯識學派之唯表象論與克里果的間接實在論之比較。

第 2.2 節 所謂「有意識的」一詞之意義與使用

「現象意識」(phenomenal consciousness)之結構是本論文關注的焦點。在本論文中即將不斷出現的「有意識的」(conscious)一詞之意義為何呢？關於「意識」這個概念，克里果直接使用一般日常為我們所直覺地了解的意義，對其本質並未多作說明與規定。而哲學理論所謂的「現象意識」，他則將之定義為：「現象意識是一種特性 F，使得在現實世界中，F 因果地造成(比方說對適度反思的主體)一種直覺(sense)，即關於意識之事實不能從物理事實中推導出來(deduced from)。」

³ 二元論者查默思(David Chalmers)所謂意識之「艱難問題」(the “hard problem” of consciousness)與物理主義者李維恩(Joseph Levine)的「解釋之鴻溝」(“explanatory gap”)，皆是關於這個吾人直覺上的意識之謎(mystery)。⁴ 克里果認為，這個謎是乍看之下的(*prima facie*)、而非終極(*ultimate*)之謎；但它也是真實(*genuine*)之謎：吾人沉思意識之本質而直覺地感受到某種謎樣，此是理性且適切的，並非出自於純然的迷惘(confusion)。⁵ 經驗之現象性(phenomenality)作為直覺上「不能從物理事實中推導出來」的東西，簡單來說即涉及意識主體本身所具有的感覺上之如何(there is something it is like)。

那麼在說明何謂「有意識的」狀態時，克里果的作法是直接檢討我們日常對這個概念之語言使用；有關這方面的分析，許多是仰賴羅森索(David Rosenthal)之貢獻。⁶ 現在考慮以下三種說法：⁷

- (1) 「珍是有意識的(is conscious)。」
- (2) 「珍意識到(is conscious of)那個巧克力。」
- (3) 「珍想要吃那個巧克力的欲望是有意識的。」

(1)賦予珍某種單元的(monadic)或內在的(intrinsic)之屬性，即作為一個有意識的生物—而非沒有意識的行屍走肉(zombie)或腦死狀態—之屬性。(2)賦予珍某種關係性的(relational)屬性，即處於對某個巧克力有所意識到(conscious-of)之關係中的屬性。(3)則賦予「珍的欲望」某種單元的或內在的屬性。(1)與(2)皆賦以某種屬性予珍而非珍的某個心理狀態；而(1)與(3)皆賦予內在的而非關係性的屬性。有鑒於這些相似與相異性，羅森索引介了兩組區分概念。其一是生物意識(creature consciousness)與狀態意識(state consciousness)之別。⁸ 顧名思義前者是整個人／有機體／生物之屬性；後者則是特定心理事件(events)或狀態(states)之屬性。故(1)與(2)所涉及的是生物意識，(3)則狀態意識。第二組區分是及物的意識(transitive

³ Kriegel (2009), pp.3-4.

⁴ *Ibid.*, pp.3-5.

⁵ *Ibid.*, p.5.

⁶ *Ibid.*, p.24.

⁷ *Ibid.*, p.25.

⁸ *Ibid.*, p.26.

consciousness)與不及物的意識(intransitive consciousness)。⁹ 前者是一種關係性的屬性，為及物狀態之「意識到」(“conscious of”)所表示；後者是一種內在的、非關係性的屬性，為不及物狀態之「有意識的」(“conscious”)所表示。於是(1)與(3)使用了不及物之表述，(2)則使用了及物的表述。

整理以上，(1)涉及了「不及物的生物意識」(某個生物之為有意識的)；(2)涉及了「及物的生物意識」(某個生物意識到某對象)；(3)涉及了「不及物的狀態意識」(某個狀態之為有意識的)。但「及物的狀態意識」這種屬性是沒有被提及的，僅因為在此我們的作法是分析吾人日常對「有意識的」概念之語言使用，而(在英語使用中)以下陳述是不合文法或至少無意義的：¹⁰

「珍的慾望意識到該巧克力。」(*“Jane’s desire is conscious of the chocolate.”)

然而，及物的生物意識之發生隱含了(*implicates*)某個心理狀態之存在：當珍意識到巧克力時，她正處於某個心理狀態，且是由於(*in virtue of*)處在該狀態中使得她意識到那個巧克力(而非意識到一張桌子或什麼也沒意識到)。¹¹ 就此而言，我們可以使用「及物的狀態意識」來意指某些心理狀態所展現之屬性，當且僅當其意識主體由於處在該些狀態中而及物地意識到某對象。¹² 於是我們可以定義某人例化了(*instantiates*)及物的生物意識(當且)僅當她處於一個例化著及物的狀態意識之心理狀態。¹³ 同樣地，某人不可能是有意識的(即例化著不及物的生物意識)若她不能處於有意識的心理狀態(即例化著不及物的狀態意識)。以上顯示出，及物的生物意識有賴於及物的狀態意識，而不及物的生物意識亦有賴於不及物的狀態意識；則生物意識概念上有賴於狀態意識。克里果並欲進一步指出，及物的狀態意識概念上有賴於不及物的狀態意識；此有別於羅森索的立場，其認為一個心理狀態可以是及物地有意識的，即使它本身是不及物地無意識的。¹⁴ 克里果

⁹ *Ibid.*, p.27.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, pp.27-28.

¹³ *Ibid.*, p.29.

¹⁴ *Ibid.*, p.30, fn.12.

反對這樣的立場，主要還是在分析日常語法之架構下作考量。若一生物可以由於處在某個即便是無意識的(*unconscious*)心理狀態而意識到某對象，則該生物顯得可以或有意識地或無意識地意識到該對象。然考慮一般語法使用，描述某人無意識地意識到某命題 *p*，這顯然是不融貫的(*incoherent*)。¹⁵ 再者，通常我們認為一個人在某特定時刻只能意識到有限數量之事物；然而一個人似乎在任一時刻卻可被恰當地歸屬無數多的隱默的(*tacit*)因而無意識的信念。若我們同意人可以藉由處在無意識的心理狀態中而意識到事物，則有可能每個隱默信念皆使主體意識到它所關於的任何對象；這使得人可能在任一時刻意識到無數多的事情，甚至在其(深沉無夢的)睡眠時。¹⁶ 克里果認為此亦不符合我們一般對「有意識的」之概念的使用。值得注意的是，一個較為合理的選項是：無意識的當下發生的(*occurrent*)狀態使其主體及物地意識到某對象，因為人不可能擁有無數多的無意識的當下發生的狀態。一種可能的立場便是：無意識的持續性的(*standing*)狀態永遠無法使其主體意識到任何事；而無意識的當下發生的狀態則至少有時候可以。¹⁷ 而若考量先前所述之理由，則另一立場即認為沒有任何無意識的狀態可使其主體意識到任何事。綜之，克里果主張，及物的狀態意識概念上有賴於不及物的狀態意識。

一種可能的疑慮是，雖說克里果的作法是分析關於「有意識的」概念之吾人日常的語言行爲，但狀態意識似乎其實是一種理論操作之概念；大部分的人使用「意識」這個名詞，通常是表達「人」作為個體之特徵，而非特定的心理事件或狀態。¹⁸ 比如說「吉姆關於維也納的念頭是有意識的」，聽起來像是造作的術語說法。但事實上，大部分的(使用英語的)人卻接受談論「吉姆有意識地想著(*is consciously thinking of*)維也納」是很普通的說法；而這兩種說法是等價的。¹⁹ 於是我們仍可主張不及物的狀態意識可謂一種日常語言之概念。論及「意識」，即便通常所聯想到的可能是某種生物意識之概念，但對哲學家來說，較具闡明意義

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p.31, fn.14.

¹⁸ *Ibid.*, pp.31-32, fn.18.

¹⁹ *Ibid.*, p.32.

的應是考慮一種單純的、意識經驗之片刻或段截(moment or episode)，例如眼見(seeing)藍色或嚐著(tasting)一塊巧克力。當我們考慮這種片斷的意識經驗，對照腦內無感覺的(senseless)成群大量電化學脈衝，那關於「意識之謎」的深刻感受便再次浮現。總之，我們所考察的對象乃是狀態的而非生物的屬性：一種不及物的狀態意識。²⁰

第 2.3 節 心理表象與表象主義

2.3.1 能表象與所表象

而關於表象(representation)，通常將之理解為一對表象項(the representing item)與被表象項(the represented item)之間的關係；前者是表象之載具(vehicle)，後者是表象之內容(content)。²¹ 而關於現象的表象，麥辛格(Thomas Metzinger)亦使用相關的區分如：現象的內容或性質(phenomenal content or “character”)及其載具；即所謂能表象(representatum)——亦即具體的內部狀態——作用為(functioning as)該內容之載體或媒介(carrier or medium)。對此，在概念使用方面，有兩點值得注意。一是對「現象內容」來說，它符合局部區域附隨產生(local supervenience)之原則：現象內容乃是被意識系統之內部特性所決定，比如大腦的特性。而「意向性內容」(intentional content)，據麥辛格，亦即較傳統所思之「表象內容」(representational content)²² 則是：它實際上表象著什麼(what)，隨著環境中實際上(actually)存在著什麼而有所改變；在此同時，現象內容即「事物予你主觀的感覺如何」，則可能維持不變；你的大腦狀態亦然。二是關於載具-內容之區分，令人易於各別將其實體化(to reify)、將載具與內容設想為存有論地有別的、各自獨立的實體。然而經驗上較合理之關於表象內容之模型，應是將其描述為一個進行的歷程(process)之一面相，而非某種抽象物體。然若已提防實體化的謬誤，則載具-內容之區分在許多脈絡中仍不失為一種實用的概念工具。

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p.201.

²² Metzinger (2003), p.13, fn.1.

對於人(體)表象著種種環境屬性來說，表象可以發生在不同層次。大部分的情況，經由產生特定的內部狀態來達成對世界屬性之表象，其發生完全無涉於現象質感或主觀覺察之任何例化(*instantiation*)。又如基本的自我調節功能，相關之生物的資訊處理過程所載負之資訊，亦非心理的(*mental*)資訊。這些過程產生了類似性(*similarity*)、異類同構(*isomorphism*)之關係；它們追蹤並與體內特定事態共變(*covary with*)，由此產生對事實(*facts*)之表象，故在某種弱意義上有著對象的導向性(*object-directedness*)，此即其意向性意涵。²³ 這些表象歷程不屬於心理表象，因為它們不具有成為現象狀態之內容、或意識經驗之對象的傾向(*disposition*)。然而，許多作為意識經驗之底基(*underlying*)的表象歷程，似乎都是一種同構保存的(*isomorphy-preserving*)的過程；它們系統地與世界之屬性共變並且積極地(*actively*)保存了這種共變。²⁴ 傳統以降關於表象的同構理論，便預設了影像(*image*)與對象物之間的某種類似性，其建立在部分保存於影像中的關於對象物之結構性特徵(*structural features*)；或謂其涉及某種結構保存之投射(*structure-preserving projection*)。²⁵ 另外，根據麥辛格，所表象(*representandum*)與能表象(*representatum*)之關係，若分析「表象」概念之主要語意成分，則具有「*a* 描繪(*depicts*)或描述 *b*」之關係以及「*a* 作用為(*function as*) *b* 之佔位符(*placeholder*)或內部功能性的替代者(*substitute*)」之關係。²⁶ 於是表象作用之基本描述便是：為系統所產生的一個狀態，作用為其內部的描述(“*description*”)，並且作用為其表象對象即世界之某部分的一個內部的功能性的替代者。在此，麥辛格所謂的「表象」與「描繪」(“*depiction*”)並非意指符號的或命題結構的表象之產生。經由現象的表象過程所產生的內部結構，與借助於內部的句式對應項目(*sentence analogues*)—比如在一種思惟的語言(*lingua mentis*, “*language of thought*”)中—所達成的描述有所不同，因為該內部結構並非以描述事態之命題真理

²³ Sokolowski (2000), p.9.

²⁴ Metzinger (2003), p.18.

²⁵ *Ibid.*, p.27.

²⁶ *Ibid.*, p.28.

(truth)、而是以類似性與實行能力(viability)即功能之適足(*functional adequacy*)為標的。²⁷

2.3.2 表象內容與意向性內容

根據康明斯(Robert Cummins)，我們不應漫無邊際地問「心理表象的本質為何？」，而應擇定某種理論框架，並探求心理表象於該架構中扮演何種解釋角色。²⁸ 儘管如此，整理現存的幾種理論，我們大致可歸納出關於(心理)表象之本質的四種可能的答案：類似性、共變性、²⁹ (生物)適應性的角色(*adaptational role*)、功能的或運算的(*computational*)角色。³⁰ 然而，根據克里果，「對意向性之表象式的理解」，可被視為同義反覆的(*tautological*)或實質的(*substantive*)且為真的命題；而他指出在近來心靈哲學的討論脈絡中，對「意向性」(*intentionality*)之「表象式」(*representational*)的理解，主要被視為同義反覆；但也有例外如康明斯(1989)。³¹ 康明斯主張我們不應將表象內容與意向性內容混淆。若我們將意向性(*intentionality*)理解為某系統具有著一般的命題態度如信念、欲望等，以富德爾(Jerry Fodor)為代表的哲學家則主張，意向性狀態從作為其構成成分(*constituents*)的表象那邊獲得其內容。³² 這種關於心理表象的理論試圖將意向性內容(即命題態度之內容)依附於(*attaches to*)表象狀態。康明斯認為，若主張一個心理表象的理論必須告訴我們關於意向性的內容(如信念的對象)，這是一種過度的預設，並且也不合於當前經驗性(*empirical*)理論探究表象所扮演的解釋性角色之動機。³³ 康明斯的《意義與心理表象》(*Meaning and Mental Representation*)之整個核心是他的有關認知

²⁷ *Ibid.*, p.15, fn.2.

²⁸ Cummins (1989), p.13.

²⁹ 有趣的是，在康明斯這邊，關於主張表象之本質奠基於類似性或共變性，根本是從不同的考量或與觀察出發；如果你考量的是表象者與被表象者之間因果的「共變性」，那麼所謂影像即被賦形的(inFORMed)心靈事物(*mind stuff*)或狀態(?)，在你的意識或思惟裡，作為世界中的對象事物之取代者(*proxy*)而具有的某種(與其之)「類似性」，便是毫不相干的。但在麥辛格那邊，則似乎把能表象與所表象之間在某種抽象的功能性結構(?)方面，有將類似性與共變性合起來討論的意味。我覺得這很有意思，可惜這裡我們無法更深入追究這個問題。

³⁰ Cummins (1989), pp.9-10.

³¹ Kriegel (2009), p.14, fn.19. 而在 Metzinger's *Being No One*(2003)書中，一開始亦表達了這兩種概念的混用，如 p.13, fn.1; p.18, etc.

³² Cummins (1989), p.14.

³³ *Ibid.*, p.15.

的運算理論(computational theory of cognition, CTC)；所以他在全書中所使用的表象概念是關於普遍的運算系統，而不只針對認知系統、更不只是意向性系統。³⁴ 並且他關注的是思考或認知能力而非意識或其它心理過程——這當然與本文大異其趣——若非爲了行文風格，毋寧說該書是關於意義與認知的表象似乎更爲適當。³⁵ 固然，誠如康明斯所言，關於心理表象，我們要弄清楚它所處的理論架構以及它在該脈絡中所起的解釋功能；而康明斯的工作即是對認知功能作運算主義式的說明；在這樣的理論框架下，表象是一種以模擬爲基礎的(simulation-based)「s-表象」(*s-representation*)：³⁶ 系統 *S* s-表象著任何它所模擬的功能／函數(function)之運算輸入與輸出結果／變元與數值(arguments and values)。³⁷ 表象的狀態，例如某種資料結構(data structures)，意向性狀態則例如某種信念；³⁸ 後者的內容，典型地如成人的某個信念內容，是獨特而限定的(unique and determinate)；反之前者則是相當「非特定的」。比如通常認爲：一個想法的意向性內容是命題 *p* 而非 *p'*，即使 *p* 與 *p'* 是邏輯上等同的。然而一個資料結構，在不同的解釋(interpretations)下，將會 s-表象著不同事物；但念頭或想法(thoughts)似乎完全不是如此地表象其對象，它們正是關於它們所關於的(They are just about what they are about.)。³⁹ 而「s-表象」加上康明斯認知的運算理論之外的某些「進一步的限制條件」(further constraint)，比如因果的、適應性的、社會的脈絡等條件，便可等同「意向性」：
$$s\text{-representational content} + FC = \text{intentional content.}^{40}$$

總之康明斯強調，他的 CTC 與典型的心靈哲學進路不同；他並非以信念或欲望等命題態度爲研究始點，而是以關於各種述明的功能-函數(specified functions)之運算的模擬爲始點。而關於認知的研究(或亦可能進一步應用於意識研究？——

³⁴ *Ibid.*, pp.14-15.

³⁵ *Ibid.*, p.20.

³⁶ *Ibid.*, p.88.

³⁷ *Ibid.*, p.136.

³⁸ *Ibid.*, p.157, fn.7 of Chapter 1.

³⁹ *Ibid.*, p.138.

⁴⁰ *Ibid.*, p.141.

筆者按)則是此一策略的延伸。⁴¹ 康明斯的理論模型很有意思，可惜我無法在此更深入考究。並且該理論根本未觸及本文關注的「意識」之現象性與結構性問題。然而在現有的諸多相關哲學討論中，他突出強調「表象性」與「意向性」之有別，卻很引我注意。連克里果所學之「例外」似也僅列康明斯一書而已。就算我們不從康明斯的運算主義立場去作這樣的建議，然從他所提供的四種心理表象之本質的可能分類、乃至麥辛格有關表象的主要語意以及追溯此概念形成的歷史淵源之討論，⁴² 除了共同具有某種寬泛意義上的「指向對象性」之外，對我來說實在難以看出何以「表象性」與「意向性」之概念應該被等同使用。

誠如康明斯所言，若問「心理表象」之本質為何，恐怕是註定無望之提問；應在特定的理論脈絡中去問「心理表象」這個概念在其間扮演如何之解釋地位，並且惟通過此來理解心理表象在該觀點下的「本質」。固然，他也說道對於一個表象狀態之意向性內容之決定，超出了對 CTC 所預設的狀態之內容的決定；CTC 的理論架構只需要 s-表象的內容，但表象主義者關於意向性方面的說明則是開放的，她大可依據她的解釋目標來擇定意向性內容。⁴³ 於是或許多數的表象主義者在其解釋架構下，於相關說明脈絡只應重點地指明表象內容之關於與意向內容之關於皆關聯至某個對象；然鑒於提及「意向性」時，我相信我們鮮少甚至從未述及因果共變、或系統對其表象對象在系統本身內部功能方面乃至「影像」(?) 方面之取代或佔位(substitute/ proxy/ placeholder)；並且不僅關於某個對象，更有某種對於該對象之描繪式的投射或再呈現(re-presentation)之意味在……等等。故我建議，以上這些似乎特屬於「表象性」的複雜意涵，或許應與「意向性」之概念有所際別。

此外，就算是個別哲學家的單一理論系統，似乎在不同的描述界次上，可能已然包含了康明斯這四種區分或是至少其兩三種，比如談心理表象與(外界)刺激的因果共變似必涉及功能性的討論。所以為吾人理解之便利，而作如此約略劃分

⁴¹ *Ibid.*, p.140.

⁴² Metzinger (2003), pp.19-20; fn.7 especially.

⁴³ Cummins (1989), p.142.

的四種項目，不應意味我們可以把不同哲學家的不同理論，在有關心理表象之本質方面，明確而排他地歸屬在類似性、共變性、適應性角色、功能性角色之任一底下。比如我認為麥辛格的理論在心理表象的描述與說明方面，便包攝了這四種面相或層次。根據康明斯所提供的心理表象之本質的四種可能性：在共變理論方面，最具代表性的有富德爾與德瑞斯克(Fred Dretske)的觀點；有關(生物)適應性的角色則討論密爾坎(Ruth Millikan)的理論；功能性的角色方面主要是他的CTC；惟從運算理論的「資料結構」毫不相似任何其所表象的對象來看，關於心理表象植基於「類似性」的想法若尚未破產，也早已過時，何況它還面臨了其他問題，比如作為心理表象的影像如何作用為對抽象觀念之表象？⁴⁴ 如何排除在種種不相關的面相之可能的相似性、⁴⁵ 若這是確立表象者與被表象者之關係的唯一奠基？那麼，關於心理表象之根植於類似性—尤其「影像式」的類似性—之談論，到底還有沒有價值甚至意義可言？

2.3.3 關於「影像」之問題

根據麥辛格，「心理表象」之概念可以被分析為一種三位的(three-place)關係，即介於所表象(representanda)、能表象(representata)與相關的個體系統之間。表象是一種過程，在此過程中，經由產生一個作用為能表象的內部狀態，而達成對一個所表象之系統內部的描繪(internal depiction)。所表象即表象的對象(object)，或謂被表象者。能表象是一個具體的內部狀態(state)，載有(carrying)關於該對象的資訊。表象本身則是一種過程(process)，在此過程中系統整體產生了這樣的能表象狀態。⁴⁶ 如前所述，在能表象與所表象的二位關係中，同構理論預設了影像與對象(image and object)⁴⁷ 之間的某種類似性，其建立在部分保存於影像中的關於對象物之結構性特徵；或謂其涉及某種結構保存之投射。現在我們將系統整體作為第三個關係項，將整個表象過程嵌入一個因果-目的論的(causal-teleological)

⁴⁴ *Ibid.*, p.33.

⁴⁵ *Ibid.*, p.34.

⁴⁶ Metzinger (2003), p.20.

⁴⁷ *Ibid.*, p.27; p.28.

脈絡中，則根據麥辛格所預設之目的功能論(teleofunctionalism)所理解的三位之表象關係，若某事物擁具某種表象內容，此純然取決於該內容是如何為該系統所使用的(used)，如此便消除了單純以類似性(similarity)或同構性(isomorphy)之關係來理解的二位表象關係間的對稱性(symmetry)、反身性(reflexivity)與過渡性(transitivity)——因為表象的關係不具有以上三者。⁴⁸ 然而，考慮康明斯之舉例：⁴⁹ 卡通的貓與真實的貓只在某些方面在我們看來(look to us)有著感知上的(perceptually)相等性。在實際立體形狀的、重量的、生物屬性的、觸感地毛絨絨的等方面，卡通貓與真實貓不具有任何非心理的(nonpsychological)類似性。不消說作為能表象之載具(vehicle)的「腦狀態」，與其所表象的眼前的貓，沒有任何類似性可言。那麼「影像」到底是怎麼回事？該內部狀態所載之關於對象貓的「資訊」是以某種影像的方式呈現給認知或意識主體嗎？不論如何，被感知到的(perceived)類似性顯然是一種意向性關係並且預設了心理意義(mental meaning)而非解釋之。再者，如同麥辛格的三位表象關係之觀點，被感知的類似性必須有某種東西或某人處於某個位置可以同時感知表象(representation)與被表象者(representandum)、乃至進一步運用此表象關係之資訊；當然如此地「感知」自身的心理表象與感知一隻活生生的貓又是不同的。然而，在麥辛格的巨著《所為無人：關於主體性的自我模型理論》(Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity)中，雖然他確實談到影像與對象-物體的表象關係——在康明斯看來幾乎可以被淘汰殆盡的傳統想法——我們也清楚知道作為載具的能表象狀態被規定為負有表象對象之資訊；然而關於影像到底是怎麼一回事，我似未見其更深入之闡釋。

2.3.4 實體化的謬誤

另外，麥辛格提醒我們區分表象(representation)與能表象(representatum)。當我們言及一個能表象，這其實是一種理論的虛構(fiction)，是一個進行中的表象

⁴⁸ *Ibid.*, pp.27-29.

⁴⁹ Cummins (1989), p.32.

過程之時間切片(*time slice*)，就其內容之面相而言。我們經常會自如此時間性的動態歷程中，抽取出個別的時間切片來談論，彷彿它們是個殊的物體，尤當其內容性質顯示出某程度之歷時的不變性時，我們更是容易犯這種「現象學的實體化謬誤」(“error of phenomenological reification”)。⁵⁰ 在這樣的言談底下，關於現象內容之底基的(*underlying*)資訊處理的動態歷程似被抹除了。我們談論一個「意識的內容」或單一(*a single*)現象的「表象」之一個內容，如此便實體化了一個持續的表象過程的經驗內容；於是過程變成了一個對象物(*an object*)。⁵¹ 無論如何，當我們做類似談論時，我們並非指涉到一個現象的個殊物(*individual*)，而是指涉內省可得的(*introspectively accessible*)關於表象過程的一個時間切片，亦即在時間點 *t* 上該過程的一個內容特性(*a content property*)；為時間點 *t* 所標舉出來的內容之物理的承載者(*physical carrier*)即麥辛格所謂「能表象」(“*representatum*”)。⁵²

2.3.5 表象主義

以上我們嘗試對心理表象之概念作一個多面相的分析。進一步的，我們可以問：那麼所謂的「表象主義」是什麼？根據克里果，近來許多哲學家嘗試論證經驗之現象性質與其表象內容是同一的(*one and the same*)：擁有某個經驗之某種在你看來帶紅色的感覺(*the reddish way it is like for you*)，正是該經驗對蘋果之紅色外觀的表象。我們稱這種立場為「關於現象意識的表象理論」(*the representational theory of phenomenal consciousness*)，或簡稱表象主義(*representationalism*)。⁵³ 除了視覺經驗以外，泰(*Michael Tye*)主張，其他的感官經驗、身體感覺、乃至情感與心情(*emotions and moods*)等經驗，都同樣具有表象性，即關於或指向對象性。但克里果認為，考慮有意識的情感經驗以及心情，似乎對表象主義造成了一些困難。比如情緒沮喪似乎並非表象著特定令人沮喪的對象⁵⁴——毋寧說該對象是導致沮喪的原因之一(筆者按)——然而泰卻認為，情感或情緒之注意焦點(*attentional*

⁵⁰ Metzinger (2003), p.22.

⁵¹ *Ibid.*, p.23.

⁵² *Ibid.*, p.24.

⁵³ Kriegel (2009), p.59.

⁵⁴ *Ibid.*, p.63.

focus)經常是在外界對象上，比如被感知為危險的、討厭的或愉悅的事物；並且注意力也被導向於自己身體的變化狀況，如心跳強烈、雙腿發抖、血壓升高等。

⁵⁵ 至於看似較無關於特定對象之心境或情緒，除了泰試圖將之解釋為對自身整體變化的一個表象外，克里果建議將之理解為：心情的表象內容涉及世界作為整體的變化，而非自身作為整體；比如他引席格(William Seager)之言：

感到沮喪是一種意識到事物一般(things in general)之方式：每件事都顯得無價值、或無意義、乏味而無益。也就是說，或多或少地，每件事都被表象為無價值、或無意義、乏味而無益。那是……不可能的，即讓一個有意識的存在處於某個意識狀態、其不為任何對象所構成而只是毫無關注的(unfocused)沮喪；總是會有著一群意識對象，若全無這些對象，那麼亦將無存留的意識狀態可言。⁵⁶

總之，表象主義在有意識的情感與心境等方面，還是可以採行各種解釋的策略來以經驗之表象性包攝這些現象。而如上的表象主義立場將會是關於現象性質之外部論(externalism)。許多人認為我們有充分的理由將表象內容部分地(partly)訴諸外於意識主體腦內的狀態以作區隔(to individuate)；而若把現象性質與表象內容等同起來，將遞衍出關於現象性質之外部論的區隔觀點。⁵⁷ 之後我們會討論克里果的理論對這種主流觀點之改造。

此外，泰認為，當我們內省(introspection)時，我們對現象性質之注意，乃是注意到對象事物(things)顯得如何，而非注意到經驗本身顯得如何。⁵⁸ 意象化地說，經驗本身被看穿而令意識主體直視經驗對象的這種經驗之特性被稱作經驗的透明性(diaphanousness/ transparency)；並且這種特性被視為與經驗之表象性質有密切關係。⁵⁹ 當某物在你看來又紅又圓時，你的經驗即表象著「被看見的該物」為某種狀態，即又紅又圓。知覺經驗可謂本質上就是表象的；它總是將對象事物表象為如此這般，包括在你週遭的事物或在你之內的如感覺飢餓之經驗；而不論

⁵⁵ Tye (2007), p.31.

⁵⁶ Kriegel (2009), p.64, fn.5.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Tye (2007), p.31.

⁵⁹ Braddon-Mitchell and Jackson (2006), pp.149-150.

你是否接受事物本是(are)它們被表象成的那樣(being represented to be)。⁶⁰ 又如克里果所言，採取表象主義立場有兩個主要動機：⁶¹ 一是有利於對意識作自然主義化(naturalization)的解釋，二即現象學反思方面對經驗之透明性的考量。然而關於經驗的透明性，一般主張是當我們試圖「內省」自身的經驗、或當我們試圖將注意力從經驗對象移轉到經驗本身的內在特徵(intrinsic features)時，我們只能識得(acquainted with)經驗之所對／關於(of)，而非經驗本身。⁶² 也就是說，許多哲學家認為，我們獲得「經驗是透明的」這樣的現象學論斷是來自內省的嘗試。既然如此，在我們進入第 2.5 節關於經驗的透明性之概述前，應該先考慮「內省」所指為何。並且在第三章時我們會再進一步討論經驗的透明性與內省之關係。

第 2.4 節 關於「內省」

2.4.1 經驗透明性與自反覺察之衝突

在第三章時我將討論克里果的自身表象理論。他將意識經驗的現象性質(phenomenal character)拆解成兩部分：質感的性質(qualitative character)與主觀的性質(subjective character)[詳見第三章]；前者他以主流的表象主義立場(略作微調地)說明，後者他則提出自身表象的理論。他並認為，有關意識的「艱難問題」(the hard problem)主要落在「主觀的性質」方面；在既有的表象主義基礎上對質感的性質作一番說明與交代後，他的《主體的意識：自身表象理論》之真正貢獻畢竟在於其所提出的自身表象理論。然如麥肯易(Matthew MacKenzie)所言，一個關於意識的自反理論者(reflexivist)，不可能完全肯認意識經驗之透明性；⁶³ 因為麥肯易與克里果的理論各別預設了以下的相近論點：

- 麥肯易之「現象的自身覺察之論點」(Phenomenal Self-Awareness Thesis)：若一意識主體 S 擁有一個有意識的(conscious)、現象的經驗 E 關於對象 O，則 S 亦且覺察到(aware of) E。⁶⁴

⁶⁰ *Ibid.*, p.150.

⁶¹ Kriegel (2009), p.64.

⁶² *Ibid.*, p.68; Harman (1990); reprinted in Block et al. (1997), p.667; Tye (2007), p.31.

⁶³ MacKenzie (2004), p.105.

⁶⁴ *Ibid.*, p.74.

• 克里果之「內在覺察之遍在」的論點(*the Ubiquity of Inner Awareness thesis*)：對一意識主體 *S* 之任何心理狀態 *M* 而言，若 *M* 在時間點 *t* 是有意識的 (*conscious*)，則 (i) *S* 覺察到 (*is aware of*) *M* 於 *t*，並且 (ii) *S* 對 *M* 之覺察是 *S* 的整體現象經驗 (*overall phenomenology*) 之一部分於 *t*。⁶⁵ (詳見第三章)

然而，若如泰所言，對一個視覺經驗作內省，我並不覺察或意識到經驗自身。我覺察著 (*aware that*) 「我正有著某種經驗」之事態，此乃經由覺察到 (*aware of*) 某些「對象」而非「經驗」——關於那些顯然是外在事物的外觀及其質地的經驗 (*the experience of the surfaces apparently outside and their apparent qualities*)。⁶⁶ 如是，則克里果主張經驗的透明性並且內在覺察之遍在 (即有意識的經驗狀態總是為其主體所現象地覺察到的)，這似乎是互相衝突的。在第三章我們會看到，克里果用「內省」作為調節此一表面衝突的關鍵。然而令人略感訝異的是，在其書通篇詳盡之分析中，似乎未見他對涉及關鍵問題之內省的本質多所著墨；如果它不是反思 (*reflection*)、⁶⁷ 也不是一般的內在覺察 (*inner awareness*)，則當我們「內省」時，究竟意識狀態或其結構發生什麼改變？為何在平常的意識狀態中我能現象地覺察到我之經驗，一旦內省它又變成透明而覺察不到的？此種說法之意義何在？於是我試圖整理其他相關的論點來拼湊「內省」之可能的樣貌。

2.4.2 泰與麥肯易之論點

根據泰，內省有些類似被移置的感知 (*displaced perception*) 或間接的瞭知 (*secondary seeing-that*)。⁶⁸ 當我瞭知 (*see that*) 油箱快空了，我是經由看見汽油表之顯示而非直接看見油箱本身。我的這種瞭知 (*seeing-that*) 是間接的。我並非覺察或意識到油箱本身，而是覺察到汽油表；並且經由覺察到 (*aware of*) 汽油表 (之顯示)，我便覺察著 (*aware that*) 「油箱快空了」之事態。麥肯易對內省的分析有些

⁶⁵ Kriegel (2009), p.181.

⁶⁶ Tye (2007), p.31.

⁶⁷ 在克里果給我回覆的電郵中，他表示關於內省的本質他需要再進一步考慮。然而可以肯定的是他傾向將之理解為非概念的，亦非即是反思；而更似一種與經驗之現象特徵的「類知覺式的接觸」。(“I’m inclined to think that there’s a kind of introspection which is non-conceptual and does not quite amount to reflection; it is rather a sort of quasi-perceptual encounter with phenomenal features of experience.”)

⁶⁸ Tye (2007), p.31.

近似泰的論點，但他反對將內省解釋為某種對經驗的現象性質之類知覺的覺察 (quasi-perceptual awareness)。⁶⁹ 他主張，當我們內省時，我們並非將對外對象的覺察移轉到對內在的心理對象或特性之上。內省並非經驗到(*of*)「作為對象的」現象性質或感質(*qualia*)，有如我們知覺到(*of*)環境中的對象那般。內省毋寧說是涉及關於自身經驗特質之資訊汲取(*gleaning of information*)。因而內省不應被視為知覺式的關於對象的覺察(*perceptual awareness-of*)，而是某種對事態或呈現狀態之覺察(*awareness-that or awareness-how*)。⁷⁰ 此外，麥肯易指出，內省有賴吾人關於經驗之現象性質的某種前反思的[覺察到*](*pre-reflective awareness-of**)。此加上“*”的構想來自沙特(Jean-Paul Sartre)用以指涉非置定性的(*non-positional*)覺察：⁷¹ 如當我覺察到一個杯子時，我也或多或少地覺察到* (*aware of**)我對該杯子的覺察或意識；但當我如此覺察到* X 時，我並未將 X 當作一個完全具型的(*full-blown*)、置定性的(*positional*)意向性對象。也就是說，當我覺察到杯子作為某個經驗對象時，我也前反思地、非主客二元地(*non-dyadically*)覺察到* 杯子在我的經驗中是如何被給出的(*given*)、以及「覺察到杯子」這回事是何感覺(*what it is like*)。然而由於我是在一般的情況下而非反思地意識到關於杯子的經驗，我只會說「那兒有個杯子」或「那(是)個杯子」等，而不會言及我關於自身經驗之非置定性的、前反思之「覺察*」；因為，作為前反思的，則其並非經驗之顯題的(*thematic*)內容之一部分。然而根據麥肯易，由於我能夠報導出我有意識地知覺到什麼東西(*what*)—雖非反思地或經反思後而報導如下(*that*)：「我知覺到某某」—則此已意味著現象的自身覺察(*phenomenal self-awareness*)之存在。⁷² 至於所謂內省有賴現象的自身覺察，可從兩方面言之。首先，若無現象的自身覺察，則經驗之現象性質根本就不存在(*be*)；現象性質之不存，也就無所謂於內省中獲得關乎其之資訊。因為「現象性質」本身即意味著對意識主體[我]顯現(在現象學描述

⁶⁹ MacKenzie (2004), p.98.

⁷⁰ *Ibid.*, p.99.

⁷¹ *Ibid.*, p.89.

⁷² *Ibid.*, p.90.

的層次上)；若該現象性質完全不被覺察到，則它根本不屬於有意識的(*conscious*)乃至現象的界域。並如麥肯易所言，⁷³ 我們無法拆散經驗的「是何感覺」(*what-it-is-like*)之面相與對該面相之覺察到* (*awareness of**)；之後我們將看到這與克里果之質感的性質(*qualitative character*)與主觀的性質(*subjective character*)之關係幾乎等同。其次，當某人將其覺察之範域(“*field of awareness*”)之某部分突出(*foreground*)時—即當前地被注意到—她也因而突出了該經驗部分之現象性質。然而該現象性質本身並不因此而成爲注意之對象。對杯子的覺察(意識經驗)、與該覺察之現象性質(以及對此現象性質之覺察到*)，彼此並非數目上地有別的(*numerically distinct*)；現象性質總是隨著(“*goes*”)該覺察之整體(*as a whole*)而在。你不可能對象化某個意識經驗之「現象性質」，好似它是一個可被抽出觀察的部分；其實它是關於對象之覺察的不可分割之環節。你只能在你的覺察範域中：如覺察到背景音樂、電腦、你的身體、你的當下心境……，突出某部分之覺察(或整個當前的覺察)，將注意力移轉(*shifting*)其上，由此使你處在一個更理想的視角去獲得關於某經驗之現象性質的資訊。⁷⁴

此外，麥肯易也支持舒梅克(*Sydney Shoemaker*)將內省描述爲涉及某種對經驗的思惟(*thinking about*)：由之我們獲得某些心理資訊(*information*)或心理事實(*facts*)；內省經常是與我們對自身經驗的命題態度之形成有著緊密關聯，如內省的信念(*introspective beliefs*)或判斷等。⁷⁵ 麥肯易認爲在此我們不該預設某種關於思考能力之高標準的概念使用之精練度；所欲突出的重點只是內省涉及對自身經驗、想法、身體感覺等資訊之汲取，故謂內省是一種對事態之覺察(*awareness-that*)，而非類知覺的關於對象之覺察(*quasi-perceptual awareness-of*)。基本上內省是一種取用意識(*access-consciousness*)，不論它是否普遍涉及了某種

⁷³ *Ibid.*, p.104.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*; fn.43 especially. 然就此意義而言，則內省與反思(*reflection*)似乎難以區分。並且麥肯易於 p.103 寫道：“So I *reflect* for a few seconds and respond that it is a sharp, stabbing pain. This is a clear case of *introspection*...” (斜體爲我所標)。在此，內省與反思似乎被等同談論了。

思惟(thought)。⁷⁶ 基於經內省所得之資訊，使我們能進而形成內省的信念。並且，以資訊取用(information-access)來解釋內省，也較能捕捉所謂經驗具有某程度之透明性的論點：當我們內省時，我們並非將某種「內在的注視」(“inner gaze”)投射於心理對象或特性上，彷彿以這些內在對象取代了外在世界之對象。並且在此意義上，經驗之感質(qualia)不可能作為意識之「對象」；若我們試圖以它們為對象，它們便溜走(slip away)。就如沙特所言，意識永遠無法完整地成為其自身的一個對象。⁷⁷ 然而像麥肯易這樣的意識自反論者(reflexivist)當然認為，意識狀態在呈現其意向對象之資訊予意識主體時，亦且自身呈現著或自身顯露著；所以就此而言自反論者不可能完全同意意識之透明性；或可謂意識具有某種半透明性(translucency?)。⁷⁸ 在第三章時我們會再檢討克里果對意識之自反性(reflexivity)或自身表象(self-representation)、與經驗的透明性之現象學觀點間的(表面)矛盾之調和。

2.4.3 麥辛格的論點

如前所述，麥肯易引用了舒梅克的如下觀點：內省涉及了對自身經驗之思惟(thinking about)；既然「思惟著」某個經驗是意識的一個做行(act)，即它作為一個當下發生的(occurrent)狀態—而非如「相信 p」(believing that p)作為一個傾向性的(dispositional)狀態—那麼如此地思惟應有著感覺上之如何(there is something it is like to so think)。⁷⁹ 而麥辛格認為，⁸⁰ 作為主體之意願地起始的(voluntarily initiated)，內省的過程通常都伴隨著某種高階的(higher-order)現象內容，即主觀經驗到之主動執行(agency)的感受。然而內省本身被視為發生在資訊處理的系統內之有關表象資源配置(resource allocation)的一種個體層次以下的(subpersonal)過程；內省是對已然進行著的(active)心理的能表象狀態(mental representata)之內部的表象，故內省是一種後設表象(metarepresentation)，並且是一種次符號的

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p.105.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ MacKenzie (2004), p.101.

⁸⁰ Metzinger (2003), p.32.

(subsymbolic)、非概念的形式之後設表象。所謂「次符號的」內省之處理過程，意味著「使用某種非語言的型式」(“using a nonlinguistic format”)並且「非擬似語法結構」(“not approximating syntacticity”)，而使該些能表象成爲更高階的能表象狀態之內容。然而所謂內省只是一種內部的(internal)表象過程，而非心理的(mental)表象過程，因爲即使在標準的情況下，它本身不具有成爲意識的內容之潛能。⁸¹ 根據以上，麥辛格謂內省雖然經常伴隨著某種(作爲)執行(者)的感受，然而它本身是個體層次以下的、非心理的、不能成爲意識內容之表象過程。這似乎與我們對「內省」之直覺理解有所衝突，也似乎與舒梅克謂內省涉及思惟、則其之進行具有某種現象感受有所衝突。麥辛格認爲，能夠作爲心理的(mental)之層級的狀態，都是原則上可爲內省所得(available for introspection)之狀態；而實際上(actually)已然被內省到的狀態，更不消說已經是現象的狀態。總之它們都是能夠成爲該內部注意力(internal attention)之對象的狀態，故其能作爲心理的，乃至有意識的、現象的狀態。這有點近似羅森索之考慮：未確實被內省到的(introspected)有意識的狀態，只是無意識地被表象的(unconsciously represented)；確實被內省到的有意識的狀態，才是有意識地被表象的；而內省作用本身(the introspecting itself)則是無意識地被表象的。⁸² 也就是對羅森索而言，未被內省到的有意識的狀態，即使它本身是有意識的，但卻被無意識地表象；亦即主體對它的覺察是無意識的——主體無意識地覺察著她的某個有意識的狀態；這從克里果與麥肯易的立場來看是不能理解的。對羅森索，意識狀態本身之爲有意識的、與主體對它的覺察是有意識的，乃是分離的兩回事；但對克里果與麥肯易卻是不可分離的一體兩面(相)。而所謂「內省本身被無意識地表象」，據羅森索的說法，則就算內省本身是有意識的狀態／活動，主體對它的覺察都是無意識的。於是，麥辛格所謂「內省本身不具有成爲意識的內容之潛能」，似乎是說內省本身無法被有意識地覺察或表象。然若內省本身對主體而言(即被主體表象)是無意識的，

⁸¹ *Ibid.*, fn.15.

⁸² Kriegel (2009), p.119, fn.27.

她又如何有意願地引起(voluntarily initiate)一個(對之而言)無意識的心理活動呢？內省之動作對意識主體而言當然具有或伴隨著某些現象感受。麥辛格的意思似乎是內省本身後設地表象著某些內部的能表象狀態，使其成爲心理的乃至現象的狀態；但內省本身不會再進一步被(有意識地)表象，而復成爲心理的乃至現象的狀態。

當然，在我試著闡述麥辛格的論點時，仍是感到不甚明白。內省對某些狀態作表象，使其成爲心理的乃至現象的狀態；然而理論上必須阻斷無限後退的表象過程、即無限後退地被覺察到進而(加上其他條件)成爲有意識的狀態，內省本身被規定爲不再被表象，因而它本身也就是無意識的：「內省本身不具有成爲意識的內容之潛能」。但，內省本身不能被意識到，這是什麼意思？「內省」豈非被理解甚至規定爲是吾人自決引發之心理活動，並且這活動顯然爲我們所意識到並具有某些現象感受？坦白說我不知道如何調解這顯然的矛盾。此外，麥辛格將內省視爲某種非概念的、非語言之聯想或施用的後設表象形式，則這與舒梅克主張涉及某種「思惟」形式的內省，看似也是不大一樣的立場；當然這不是麥辛格的問題。舒梅克對內省所涉及的可能的思惟形式似乎也沒有進一步的規定，它是相對模糊的；若它只是強調某種心理事實或資訊之汲取，則搭以非概念的後設表象型態亦不無實現之可能。

關於內省，當然不得不言及注意力(attention)。先前已提到，功能上來說，注意力正是一種內部的資源配置(resource allocation)。⁸³ 注意力就好像是一種表象式的移近(zooming in)，使得在整體表象中之局部獲得細節方面的解析度與豐富性之提升。若此，則現象層次的能表象正是當前使得其所表象的資訊對注意力的這種「移近」作用而言成爲可得者(available)。於是，對內省之可得性(availability for introspection)便是有意識的資訊處理過程之一大特點。麥辛格述及日常中我們經常使用著種種內省之變型(variants)：集中心力(concentrating)時、試圖憶起某事時、沉澱反省什麼是我們真正想要的之時、或僅思及我們今天過得如何時；另外

⁸³ *Ibid.*, p.33.

也有較被動、缺乏顯著的執行(executive)之感受的，如空想(daydreaming)或不同的冥想(meditation)狀態。前述「內省本身不具有成爲意識的內容之潛能」；然而以上種種內省之變體⁸⁴ 又俱屬現象的意識狀態？我不確定這是否只是描述上之措詞的問題。不論如何，上述這些現象的意識狀態之共通點是：在進行或作用著的(active)心理狀態之表象內容，業已成爲內在注意力之對象。⁸⁵ 這些狀態之內省可得性暫時使該些狀態移至主觀經驗之焦點；而當系統再次取用(accesses)一個已然作用著的內部表象時，由此將使其對主體之注意力、認知、以及行動之控制等方面而言成爲全面可得的(globally available)。⁸⁶ 最後，根據麥辛格，我們可以區分有關內省之四種概念：⁸⁷

1. 內省₁ (「外部的注意力」)：內省₁是一種次符號的後設表象層次。此類型的內省是一種注意地表象著一個內部的系統狀態之特定面相的現象的過程；其意向性內容乃是由被描繪作外部的(depicted as external)世界的某部分所構成。其伴隨的現象經驗就是通常所謂注意力或主觀經驗到的注意著(attending to)環境中的某些對象。此可相應通俗心理學(folk psychology)所謂注意力(attention)。

2. 內省₂ (「有意識地經驗到的認知指涉」)：內省₂是一種概念的或類概念的形式之後設表象。此類型的內省乃是被以下過程所引發：現象地表象著對「某內部的系統狀態之特定面相」的認知指涉(cognitive reference to)；其意向性內容乃是由被描繪作外部的世界的某部分所構成。就現象經驗而言，此層次之狀態涵蓋各種注意著環境中之對象的經驗，並同時識別(recognizing)它或形成對它之新的心理概念；這是對認知指涉之有意識的經驗。此可以德瑞斯克所謂「認知的觀看」(“epistemic seeing”)爲例。

3. 內省₃ (「向內的(inward)注意力」與「內在的感知(perception)」)：內省₃也是一種次符號的後設表象。這一類型之內省經驗乃是由某種現象的表象之過程所產

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p.35.

⁸⁷ *Ibid.*, pp.35-37.

生，其將注意力導向一個內部的系統狀態之特定面相；其意向性內容乃是由被描繪作內部的世界的某部分所構成。此層次之狀態的現象學正是我們日常所謂往內導向的注意力(“inward-directed attention”)。這類型之被現象地經驗到的內省亦作為某些傳統的「內在感知」(*inner perception*)理論之奠基，如洛克(John Locke)或布倫塔諾(Franz Brentano)。

4. 內省₄ (「有意識地經驗到的認知的自我指涉」)：內省₄也是一種概念的或類概念的形式之後設表象。此一類型之內省的現象的表象過程產生概念形式的自我知識(*self-knowledge*)，經由將認知的過程導向內部系統狀態的特定面相；其意向性內容乃是由被描繪作內部的世界的某部分所構成。與這種型態之表象活動有關的普遍現象經驗包涵了但凡吾人有意識地思及(*think about*)我們本身作為自己(*as ourselves*)之所有處境。並且，這最後一種的內省經驗顯然構成了心靈哲學家一直以來最感興趣的「認知的自我指涉」(*cognitive self-reference*)之現象，展現為反思的自我意識(*reflexive self-consciousness*)。⁸⁸

當我們把注意力集中於對外界事物的感知或觀察上時，亦屬於一種內省；而有關經驗之透明性的爭論，如哈曼(Gilbert Harman)主張：⁸⁹ 當你試圖將注意力從經驗對象，比如眼前的一棵樹，移轉到關於該樹的經驗本身之內在特徵(*intrinsic features*)時，任你再怎麼注意、再怎麼用力觀察，也只能發現該樹木的種種細節，而無法考察經驗本身的特徵；然不論如何，在此情況下，你試圖內省的無論是外在對象、關於外在對象的經驗、或由於該經驗之透明性使你畢竟只能注意到外在的對象，總之這些都是外指的注意力；那麼為何也被稱作內省(*introspection*)⁹⁰呢？麥辛格指出，關於外在對象的知覺經驗，在前反思的主觀經驗之層次上，我們並不會將之描述為「心理的」或「內省的」。再次地，這裡也浮現經驗透明性爭論之影子；可資注意的是麥辛格已提及在「前反思」的經驗時，

⁸⁸ 我們應可肯定在此麥辛格意指的是某種反省的、反思的自我意識。然於本文之一貫脈絡中，「反思的」所對照之英文語詞是“reflective”；另以「自反的」來譯反身意義之“reflexive”。麥辛格用“reflexive”來表達「反思的」，與本文脈絡有所不同，特此指明。

⁸⁹ Harman (1990); reprinted in Block et al. (1997), p.667.

⁹⁰ Metzinger (2003), p.34.

我們確實是一頭栽向經驗對象；它們總是被經驗為外在的、非心理的；若我們已念及此對象之「在我們的經驗中」、或思及關於該對象之經驗本身，則此固然是心理的並且內省的狀態。總之，顯然地，那些狀態被經驗為是關於外在對象的。然而認知科學的研究指出，即使是該些知覺著“外在”對象的狀態，在某些不同情況下，也可以變成被經驗為(as)心理的、內在的(inner)、或內省可得之狀態：如在精神分裂(schizophrenia)、癲狂(mania)等病態情況下，或於宗教經驗之中。⁹¹ 由此我們得到的結論是：心理表象之過程，產生了被主觀經驗作心理的(mental)之現象的狀態，並且該狀態被經驗為內省與向內的(inward)注意力之潛在對象。它也產生了被經驗為非心理的並且外在的狀態；導向這些狀態的注意力被描述為外部的(external)注意力。於是心理表象之過程從認知科學之客觀角度來分析，不完全只導致在表象之現象的層次上被經驗為主觀的或內部的心理狀態。固然，在某意義上，任何事物(作為現象地被表象的)都是「在意識中的」(“within consciousness”)；「客觀存在者」(“the objective”)與「世界之質礙」(“resistance of the world”)皆然。而在此同時，底基的資訊處理功能則完全由內部的物理狀態所實現。⁹² 總之，注意的對象之內部性與外部性皆然，本身都是一種表象內容。

第 2.5 節 經驗的透明性

2.5.1 透明玻璃板之比喻

根據泰，⁹³ 設想你站在一幅繡帷前面，注視著其豐富多彩的構圖。現在，你被要求(轉而)注意著你的視覺經驗及其現象質感。許多哲學家聲稱此舉不過是令你更仔細地注意到繡帷本身及其細節。你所覺察到的是外在於你的繡帷及其各種性質，該些性質亦被你經驗為(as)屬於繡帷之性質；經由(by)覺察到這些種種，你覺察著對你而言主觀地或現象地感覺如何(what it's like)。然而，你對於「感覺如何」之覺察、對於你經驗之現象性質之覺察，並非以覺察到對象的方式

⁹¹ *Ibid.*, and fn.17.

⁹² *Ibid.*, p.35, and fn.18.

⁹³ Tye (2007), pp.30-31.

(awareness of)去覺察經驗及其性質；而是以覺察著命題-事態描述之方式(awareness that)去覺察著：你擁有一個有著特定現象性質或感覺(“feel”)的經驗。

再設想你首次進入你朋友的別墅，你正站在客廳中，望向外面滿是花卉的庭院。這房間看似是開放的，你於是逕直走向那美麗庭院，結果狠狠撞上一面玻璃。你沒有覺察到它，沒有覺察到它的任何性質。不論你多專注凝視，你都無法辨出這面玻璃，它對你是全然透明的。你直接看穿它向遠方的花卉。你覺察到那些花，並非由於覺察到這面玻璃，而是由於覺察到花朵面迎著你之其外觀(the facing surfaces)。由覺察到這些外觀，你也覺察到在你看來屬於該外觀之各種特性。當看著這豐繁花卉之外觀時，沒有任何一個被你直接覺察到的特性，在你看來是屬於你之經驗的特性。如果你的朋友告訴你，他家中好幾處裝置著從天花板到地面的玻璃板；當光線穿射它們時，皆會產生一種微細的改變，使得透過玻璃板所見之另一邊的事物顯得比一般情況更加色澤鮮明。於是當你再走進下一個房間時，你可能會覺察著(aware that)面前有著另一面玻璃隔板，這乃是經由覺察到(aware of)眼前看似屬於無玻璃的(non-glass)外觀之特性。因為你已經被告知這些玻璃對景物的增色效果，如果你來到這房間看到某些景物，相較於別墅內未被玻璃效果增色的其他事物或相較於你的日常經驗，確實看起來有著更為鮮明亮麗的、乃至有點矯作的色澤，那麼你可能因此覺察著面前存在著一面玻璃隔板。然而相較於第一面令你直接撞上的玻璃板，你完全沒有變得更加覺察到(of)作為對象物的第二面玻璃板本身；有別之處在於，經由覺察到(of)面前看起來無玻璃的事物外觀所具有的性質，你現在覺察著(that)這房間裡有一面玻璃板。雖然看著眼前事物有著異常鮮明的色澤，然後你類似反忖或推論地知道，這是由於眼前有一面你看不見的玻璃板所造成的效果；但你不會感覺到那鮮明色澤是屬於玻璃板的(畢竟這是一面全然透明無色的、非染色的玻璃板)，你還是會感覺那就像是事物本身所呈現出的色澤。

泰主張，視覺經驗對許多哲學家來說，就像是那種全然透明的玻璃板。透過內省(introspection)、努力聚焦你的注意力於經驗本身，然而你只會不斷遭逢事物

之表面(surfaces)、體積(volumes)、薄層(films)以及它們外觀的特性。視覺經驗對其主體而言因此是透明的。我們並不內省地覺察到(of)我們的視覺經驗本身，就像我們並不知覺地覺察到(of)透明的玻璃板一樣。總之，如果試著聚焦於自身經驗，則我們直接穿透它們而看見外在世界。經由覺察到那些表面、體積等所具有之看起來的性質，我們覺察著(that)所正經歷之視覺經驗；但我們並不覺察到(of)這經驗自身。

2.5.2 克里果論「光幻視」等例

然而，麥肯易卻認為，意識並非全然透明的。他主張意識狀態在呈現關於其意向性對象之資訊時，也呈現著關於它自身的資訊。⁹⁴ 若你戴眼鏡，拿下它幾秒鐘，你應該發覺到有關你的*視覺經驗是如何呈現你的環境*之資訊。但是克里果反對這種「*經驗是如何呈現你的對象*」之說法。克里果指出，⁹⁵ 麥肯易似乎將拿下眼鏡後視覺經驗的模糊性，理解為非表象性的特質。我們當然相信那看起來的模糊，不是因為外界事物本身之形狀與色彩是模糊的，而是我們的視覺系統所造成的。說那模糊性是屬於經驗所具有的特性，似乎無可厚非；然而這是否意味，該模糊性是一種非表象的(non-representational)、非關(of)外界對象的、⁹⁶ 純屬經驗內在的而非關係性的性質？若麥肯易意指如此，則克里果是反對的。這似乎可以連結到布拉克(Ned Block)所謂意識經驗是*非表象性的*，許多反例都如此說明著此點。⁹⁷ 比如，光幻視(phosphene)之經驗：當你用力揉眼一段時間，待你再睜眼看時，你會經驗到彩色的光點漂浮在你的視域中。然而你的視覺經驗並未表象著任何漂浮的外在物體之外觀。又如，處於全然黑暗或你雙眼緊閉時，你有一種帶黑色的(blackish)質感性質之意識經驗，然而你的經驗並未表象著任何黑色表面(surface)。⁹⁸ 反觀克里果的詮釋是，光幻視的經驗確實表象著一錯誤表象著(misrepresents)一彩色光點作為(as)漂浮的外界物體之外觀；不過該經驗伴隨著一

⁹⁴ MacKenzie (2004), p.105.

⁹⁵ 這是來自克里果給我回覆的電郵之內容。詳見註 101。

⁹⁶ Kriegel (2009), p.62.

⁹⁷ *Ibid.*, p.77.

⁹⁸ *Ibid.*, fn.25. 此例由 Michael Pace 提供給克里果，而非布拉克所舉。

個(真實的)信念，即自身的當前經驗錯誤表象著其環境、並且事實上不存在著具有這些彩色光點之外觀的物體於週遭環境中。這信念說明了當擁有光幻視經驗時，你並非處在幻覺中，因此在你看來那些彩色光點並不像是存在於環境中。故你並非經歷幻覺，但不是因為你的經驗不是幻似的；它是幻似的，只是被伴隨著一個信念確保你並非處於幻覺中。你的視覺經驗確實表象著光幻視的物體，只是其表象內容被另一個伴隨信念的表象內容所「否決」(“vetoed”)了。該信念並不改變經驗本身之表象內容，但它說明了在感知週遭環境之呈現方面，你不是陷於幻覺中的。你的視覺經驗本身之表象內容，與你的整體覺察(overall awareness)之表象內容是不同的；後者僅部分地被視覺經驗所決定。⁹⁹ 那麼，我們也可以說，當你摘下眼鏡看到一片模糊時，你的視覺經驗(錯誤)表象著某種模糊表面(surface)覆蓋了你的全部視域；然此通常都被伴隨某個信念，令你知道事實上並非如此。

2.5.3 麥肯易的觀點

麥肯易則主張，我們的經驗涉及了關於自身感官模態(sense modalities)之資訊，經驗對象經由吾人之感官模態而有所揭露；也涉及了有關經驗當下的情感基調(emotional tone)之資訊；並且涉及了對經驗對象所採取的種種態度(the various attitudes taken toward objects of experience)之有關資訊。因此，雖然經驗常被說是「透明的」(transparent/ diaphanous)，它並非完全如此。既然經驗涉及了不只是有關「被表象的」(the represented)之資訊，也涉及了有關「表象的」(the representing)之資訊，在此情形下，經驗並非完全透明的。¹⁰⁰ 對此，克里果表示：¹⁰¹ 麥肯易似乎預設了知覺模態、情感基調等皆非表象的特性(representational properties)；

⁹⁹ *Ibid.*, p.78; fn.27 especially.

¹⁰⁰ MacKenzie (2004), pp.80-81.

¹⁰¹ 關於麥肯易該段論點，我曾寫電郵請教克里果之看法，其回答如下：“It seems like Mackenzie assumes that perceptual modality, emotional tone, etc. are not representational properties. For example, he'd have to say that we can represent the same property in different modalities, so that the difference between the two is non-representational; or that being happy or sad are non-representational. But many people would reject that. I'm not sure about this, but I am inclined to take a representational view on these features of experience: sight and hearing represent different, happiness represents the general goodness of things, etc. But I could be swayed. In any case, In Ch.5 of the book I just wanted to show that my theory *can* accommodate transparency; whether it *must* is a separate issue.” 我相信麥肯易也會同意克里果所謂「視覺與聽覺各有所不同表象」。另外，關於情感作為一種表象的特性，見本文先前之論述。

然或許麥肯易所欲突顯之意義，可依其引用察哈維(Dan Zahavi)之言以闡明：

我不可能意識到一個意向性對象——一顆被品嚐的檸檬、一朵被嗅聞的玫瑰、一張被看見的桌子、一疋被觸摸的絲綢——除非我覺察到經由之而使其對象顯露的經驗——該品嚐、嗅聞、看見、觸摸——……該對象乃是經由相關心理做行(act)而被給出(given through)；若不存在著對於該心理做行之覺察，則該對象根本不會顯露。¹⁰²

察哈維之意，即前文已述及之麥肯易的「現象的自身覺察之論點」：若意識主體 S 擁有一個有意識的、現象的經驗 E 關於對象 O，則 S 亦且覺察到 E。總之，麥肯易認為，經驗之現象性質在於該經驗對其主體來說，覺得似乎(*seems*)如何？處於該狀態令其主體感覺(*feels*)如何？他主張對意識主體「我」而言，不僅某對象表似某種樣態(*seem a certain way*)，我關於該對象之覺察，亦予我某種感受(*feel*)；¹⁰³ 經驗之現象性質乃是部分地取決於該經驗是如何(*how*)表象其對象的。這使得麥肯易採取了一種關於現象性質之溫和的(*moderate*)表象主義。一般關於現象性質之表象主義可被概略理解成以下論點：任何經驗之現象特性乃是由該經驗之表象特性所構成(*constituted by*)。他又將此表象主義再區分為兩種可能的立場：他本人所主張的「模式的表象主義」(*mode representationalism*)，與主流的「對象的表象主義」(*object representationalism*)。關於前者，我們要留待後面再討論；而後者則主張：任何經驗之現象特性乃是由該經驗所具有之某特性所構成；該特性即「表象著(*representing*)某一物體、事件、歷程、情境、事態等」¹⁰⁴ 故某經驗 E 之「現象的紅色」(*phenomenal redness*)之特性，即等同於(*identical to*)E 之「表象著某紅色的物體(／對象／事態等)」的特性。¹⁰⁵

對象的表象主義蘊涵著，兩個有著相同現象特性的經驗不可能各自有著不同的表象特性。但布拉克之「顛倒地球」(*Inverted Earth*)思想實驗正展示了如下之可能性：兩個有著相同現象性質的經驗，其各自的表象特性至少部份有異。¹⁰⁶

¹⁰² Zahavi (1999), p.23; and also MacKenzie (2004), p.81.

¹⁰³ MacKenzie (2004), pp.80-81; fn.9 especially.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.82, fn.11.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp.81-83.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.82.

第 2.6 節 「顛倒地球」思想實驗之檢討

2.6.1 顛倒地球之場景概述

試想有一顆顛倒地球 E'，其上一切皆與我們的地球 E 相同，除其(1)萬物顏色皆有著與 E 之萬物對反之互補色；比如，E'之天空是黃色的而非藍色的、草地是紅色的而非綠色的；(2) E'上關於顏色所使用的語彙與 E 對照亦倒轉，比如，E'之住民看見他們紅色的小黃瓜稱其為「綠色的」、看見他們黃色的天空稱其為「藍色的」。某日你被一群瘋狂科學家綁架並用藥物迷昏，你的眼內被植入逆轉光譜 (spectrum-inverting) 之鏡片，並將你遣送至 E'。你醒來後全然無知發生過什麼事，因為逆轉光譜之鏡片效果與 E'之萬物所呈現(與 E)的互補色恰好互相抵銷，使你並未意識到你之視覺經驗較以往有何不同；紅色小黃瓜看起來依然綠色、黃色天空依然藍色。並且，E'之住民稱紅色事物為綠色、稱黃色事物為藍色等，你也不會發現你與你身邊的人之間有何行為上或語言上之差異。在故事繼續說下去之前，我們先反思一件事：即如梁益堉所言，¹⁰⁷ 這個思想實驗本是用以打擊外部論者的表象主義(Externalist Representationalism)；根據內容之外部論(Content Externalism)，你之言詞的意義、以及你的心理狀態之內容，包括思想與知覺，皆本質上取決於你的環境與社會脈絡。據此，在被綁架以前，你關於色彩之言詞與思想皆因果地根基於(causally grounded on)、或律則地依存於(nomically depend on)¹⁰⁸ 地球上之環境。於是布拉克將場景描述為：在你初抵達 E'時，你的意向性內容與往常一致；當你看著那黃色天空並說道「天空好藍！」時，你使用「藍」意指藍的顏色、你的思想內容亦是天空的顏色很藍，但這卻是錯的，因為事實上你所身處之環境 E'之天空是黃色的；你之所有關於色彩的思想與言詞使用同樣都是錯的。然而，隨著你在 E'上居住日久，比如已超過五十年，那麼再繼續將你的心理狀態與語言使用凡涉及顏色者視為全面性的錯誤，似乎不大合理；較合

¹⁰⁷ 梁益堉 (2007), pp.152-153.

¹⁰⁸ 梁益堉 (2007), p.152; and Kriegel (2009), p.82. “causally grounded on”與“nomically depend on”分別是梁與克里果之用詞。

理的看法應該是，將你如今關於色彩之言詞與思想，視為已然重新植基於 (re-grounded on) 顛倒地球 E' 之環境脈絡。根據梁益堉之整理，表象主義的外部論者主張，經驗的表象內容屬於「寬泛內容」(wide content)；即它並非由主體之內部狀態所決定，而是取決於外部因素。反之，內部論者則視經驗之表象內容為「狹窄內容」(narrow content)：粒子物理的(microphysical)構成和你完全一樣的複製人，必然與你有著相同的表象內容，無關乎你們身在何處。¹⁰⁹

2.6.2 有關長期意向性內容改變之疑慮

再接續先前的場景；考慮你在 E' 上住了五十年後。引用梁益堉之描述：

你現在使用「藍色」來指涉黃的顏色；而「天空是藍色的」正確表達了關於天空是黃色的之你的思想(your thought that the sky is yellow)。也就是說，你的語言使用與思想現在與顛倒地球本地的居住者是一致的。你不再相信天空是藍色的，而是黃色的。同樣論點適用於知覺之表象內容。當你初抵顛倒地球時，你關於天空的視覺經驗(錯誤地)表象其為藍色的。但在你居住於顛倒地球夠長一段時間之後，根據內容之外部論，你關於天空的視覺經驗現在(正確地)表象其為黃色的——你經驗之內容從表象著藍色(blue-representing)變為表象著黃色。¹¹⁰

再複習一次我們的場景設定：顛倒地球與我們不同之處僅二：一是兩邊事物具有對反的互補色：我們的香蕉是黃的，他們的是藍的；二是對顏色之指稱語彙恰好也顛倒：我們叫我們的黃色香蕉黃的，他們也叫他們的藍色香蕉黃的；其餘兩地皆同。我們環境中的藍色，總是表現於客觀存在如天空等(在他們而言總是黃色的)事物上；他們環境中的藍色，卻表現於客觀存在如香蕉等(對我們而言總是黃色的)事物上。我們看藍色天空，他們看藍色香蕉；當兩邊觀看同為客觀地「藍色的」事物時，我們的感受是一樣的，都擁有著同樣帶藍色的質感性質(qualitative character；借克里果之用詞)。在被綁架與被植入造成光譜逆轉的鏡片以前，你在地球上始終看見藍天、稱其為藍色的、思想著並相信天空是藍的。全無所知的你來到 E' 後，如前所述，你仍看到藍色的天空(雖然客觀上，E' 的天空是黃色的)、

¹⁰⁹ 梁益堉 (2007), p.149.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp.152-153.

你仍稱其藍色；雖然，你是使用著 E 上的那套概念語彙。天空看起來一如往常的現象性質或質感性質一帶藍色的性質(a bluish character)—使你自然地繼續稱其為藍色，而不是因為你正確掌握了 E' 上慣用的概念與語詞，即不是因為你在 E' 的語言脈絡中正確地意指黃色天空為藍色。那麼，你在 E' 上住了五十多年後，所謂變成「你想著天空是黃色的」(your thought that the sky is yellow)、「你不再相信天空是藍色的，而是黃色的」，這些是什麼意思呢？並不是說，於某一時間點上，你的逆轉光譜鏡片年久失修而故障，於是你突然發現，天空竟然變成黃色的(E 上之固有萬物顏色亦全成逆反)，然後在整個詭異的新環境脈絡下，你花了很長時間去「適應」、並說服自己相信天空是黃色的以及其他種種；終於「你不再相信天空是藍色的，而是黃色的」。而是說，五十多年後，系統地，E' 上黃色的天空與黃色的一切，加上你的鏡片，總是引發你藍色的現象或質感性質，故你繼續稱它們藍色，恰巧與 E' 上住民語詞使用一致；但你們皆稱其為藍色之背後動機或緣由是截然不同的：你是因為它們看起來是藍色的並且你繼續使用著 E 上約定俗成那套概念語彙、他們則是因為它們看起來是黃色的並使用著 E' 上約定俗成的另套概念語彙。你從未有機會獲知這些「背後」之事。你不知道這是一個於色彩方面迥異的環境脈絡。你不知道人們使用著另套色彩的語彙系統。我認為你只是碰巧使用著依然符合環境中約定俗成的語詞—即便你全然無知這是一個全新的環境—但我難以歸屬予你之心理狀態有何更改，故我仍不確定「你不再相信天空是藍色的，而是黃色的」之意義。

此外，所謂「夠長的」一段時間之後，你關於天空的經驗，對於 E' 之黃色天空發展出一種新的律則性依從關係(nomic dependence on)，因此開始表象著黃色而非藍色。自該時間點，你在 E' 上的天空經驗變得與你在 E 上的天空經驗有所不同表象。¹¹¹ 然而，如何決斷該時間點呢？從某一個時間點開始，便從本來一直表象著藍色的內容，忽而轉為表象著黃色之內容？就算難以標劃出一個具體時間點，而將之設想為某種累積式的潛移默化，然而從最初全然表象著藍色、漸

¹¹¹ Kriegel (2009), p.82. 我之斜體字乃是翻譯克里果所使用的“start,” “at that point,” “become.”

次轉變至「99%表象黃色及最後 1%表象藍色(?)」之內容、再於某一分際後終成「100%表象著黃色」之內容，這恐怕也是難以理解的。總之，一切條件不變的情況下，若任取五十年後或十年後，你關於色彩的認知應獲得入境日久則隨俗之平反；即賦予你自某時開始，突然(哪怕是累進地)從錯誤到完全正確地表象且思惟並相信著天空之黃色而非藍色，即獲得一個已糾正的、不同的意向性內容，這似乎有些牽強而任意(arbitrary)。相較於其內在的心理狀態，關於外顯的語言使用，謂其從起初碰巧與 E' 上本有之色彩語言習慣一致、乃至久而久之建立在某種社會文化脈絡之律則性依從關係上，而獲得了真正地融入當地之約定俗成，就此而言主體(已然)「重新植基於新環境脈絡」，我認為這似乎是較可被理解的。

根據布拉克，顛倒地球的設計表現出你在 E' 上的視覺經驗之「現象性質」，與你之前在 E 上的經驗完全一樣；然若可以論證你前後兩樣視覺經驗在「表象內容」方面有所不同，則可表示經驗之現象性質無法被其表象內容所窮盡，並且現象性質既不同等(identical with)、亦不附隨發生(supervene on)於表象內容；此即反對表象主義立場，不論強弱。所謂強表象主義(Strong Representationalism)，即主張經驗之現象性質不外乎(nothing over and above)其表象內容；前者為後者所窮盡。化約的表象主義(Reductive representationalism)也是一種強表象主義，其意旨將現象性質等同於某種表象內容。弱表象主義(Weak Representationalism)則並未打算將現象性質化約為表象內容，而只宣稱經驗之現象性質附隨發生(supervene on)於其表象內容；若兩個有意識的狀態有著相同的表象內容，則它們必然有著相同的現象性質。¹¹²

然而依何理由去主張「被綁架以前」與「在 E' 上生活五十年後」，你的色彩經驗之表象內容有所改變(而現象性質不變)？再次地，這個思想實驗旨在挫敗外部論者的表象主義，無論強弱立場。初抵 E' 時，你的視覺經驗(錯誤地)表象天空為藍色；但當你在 E' 上住了很久以後，根據內容之外部論，長期以來你的視覺經驗已然與 E' 之黃色天空建立起一種新的律則地依賴關係、或因果地奠基關係；

¹¹² 梁益堉 (2007), p.148.

每當你看見它時，你都會生起特定的表象(即使你—透過鏡片—感覺它是藍的)，故被判定已然融入全新的環境脈絡後，內容的外部論宣稱你的視覺經驗現在(正確地)將天空表象為黃色，你之經驗的表象內容業已改變。既然如此，現象性質不變(藍色質感)而表象內容改變(從表象著藍色到表象著黃色)，這顯示出經驗之現象性質不應被等同於其寬泛的(wide)表象內容，則強外部論表象主義(Strong Externalist Representationalism)是錯的。此外，若微調一下本思想實驗，則亦可使得表象內容不變而現象性質改變：比如，被綁架前在 E 上看「一面(客觀地)紅色的牆」，以及住在 E' 上後同樣看「一面(客觀地)紅色的牆」(此時它被稱作綠色的、並且透過鏡片你看它也是綠色的)。這展示出現象性質並不附隨發生於表象內容之上，因此弱外部論表象主義(Weak Externalist Representationalism)亦是錯的。¹¹³

2.6.3 「顛倒地球」之雙胞胎版本

關於我前述之困惑，事實上布拉克已指出某些人可能感到疑慮：所謂在顛倒地球上居住相當長一段時間後，你的意向性內容與語言使用會變得與其原本居民一樣；若此，他指出亦可從個體之內的(intrapersonal)顛倒地球案例、轉移成個體之間的(interpersonal)案例。¹¹⁴ 雖然布拉克認為，個體之內的案例，畢竟仍更好地捕捉了第一人稱的觀點。於是新場景變成，你本人並未經歷那樣一場被綁架的顛倒地球之旅，而是與你基因構成相同的雙胞胎，自其被植入逆轉光譜鏡片後，即被收養於顛倒地球上(依然是所有必須被擊劃好的條件皆已被科學家們設定完成)；而你則是正常地生長於地球。當各自看著你們的天空時，由於你倆的物理構成被預設為一樣的，且質感內容乃是附隨發生於物理構成之上，加上其逆轉光譜鏡片之效果，故你倆的質感內容是一樣的(藍色的質感)。然而他的意向性內容是關於(about)該星球環境之客觀存在的「黃色」天空，你的則是關於地球上的「藍色」天空；也就是說，你的雙胞胎在顛倒地球上關於天空的經驗乃是表象著(意向著)黃色而非藍色，因為就其處境而言，他關於天空的經驗與該客觀存在的黃

¹¹³ *Ibid.*, p.153.

¹¹⁴ Block (1990); reprinted in Block et al. (1997), p.684.

色天空之間具有某種系統性的律則依從關係。¹¹⁵ 則你的雙胞胎在顛倒地球上的天空經驗與你在地球上的天空經驗便是表象上不同而質感上相同；故「質感性質」(或現象性質)與「表象內容」分離，則(主流的)表象主義是有問題的。

第 2.7 節 「呈現模式」的表象主義

2.7.1 弗雷格式的表象主義

回應顛倒地球的挑戰，在我試圖為克里果的表象主義辯護之前，我們先來檢視一下關於表象主義之幾種不同面相的劃分：一開始提到的「模式的」相對「對象的」；「外部論的」相對「內部論的」；「強的」相對「弱的」。現在，關於內容之結構與構成成分(the structure and constituents of content)，亦可再區分「羅素式的表象主義」(Russellian Representationalism)與「弗雷格式的表象主義」(Fregean Representationalism)。前者認為經驗之表象內容乃是由世上的對象及屬性所構成並由此區隔開來(constituted and individuated by objects and properties in the world)；後者則主張表象內容由弗雷格式的意義(Fregean sense)所構成並由此區隔開來。¹¹⁶ 我認為麥肯易區分的「對象的表象主義」與「模式的表象主義」大致可對應於「羅素式的表象主義」與「弗雷格式的表象主義」。現在我先論述弗雷格式的立場，稍後再回到麥肯易所主張的模式表象主義。

簡言之，在語意理論(semantic theory)方面，弗雷格主張字詞與語句之語意應被分為兩種成分：「意義」(sense)，即某名稱所指涉者之「呈現的模式」(“mode of presentation” of the reference of the name)；¹¹⁷ 以及「指稱」—被指稱者—自身(the reference itself)，即名稱所指涉之對象。而指涉到相同對象之(不同)名稱(names)，可以有著不同意義。比如，「曉星」(“the morning star”)與「晚星」(“the evening star”)都指涉其對象「金星」，但它們卻以不同方式將其呈現給我們：前者呈現其為白

¹¹⁵ Kriegel (2009), p.83.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.148.

¹¹⁷ 參見維基百科(Wikipedia)關於「間接指稱理論」(“Mediated reference theory”)之條目：
http://en.wikipedia.org/wiki/Mediated_reference_theory

畫可見之最亮天體，後者則呈現其為夜間可見之最亮天體。而所謂「弗雷格式的表象主義」，如先前所述，梁益堉將其理解為主張表象內容乃是由弗雷格式的意義(Fregean sense)所構成並與他者區隔；此論點乃是有關表象內容之結構與構成，而非在於表象內容與現象性質之關係。¹¹⁸ 然而，克里果亦指出，某些所謂弗雷格式的表象主義，主張現象性質不應被理解為某個意識經驗表象著「什麼」(*what*)、而在於該經驗是「如何」(*how*)表象它的，亦即在於該經驗之弗雷格式之呈現的模式((Fregean mode of presentation)；但克里果認為這種弗雷格式的表象主義不能算是一種真正的表象主義。¹¹⁹ 此似乎與梁益堉對所謂「弗雷格式的表象主義不涉及表象內容與現象性質之關係」的理解有所出入；但究竟為何弗雷格式的呈現模式之理解不能算是一種真格的表象主義？

根據舒梅克，我們可以區分兩種意義的「看起來」。¹²⁰ 以顏色為例，「意向性」(*intentional*)意義之看，是關於或指向(*of*)某個客觀存在的(*objective*)色調，或說以該色調作其意向性對象。而「質感的」(*qualitative*)意義之看，據布拉克的意思，則可經由訴諸「感覺上之如何」(“*what it's like*”)等概念而被定義。¹²¹ 故布拉克謂色彩經驗之意向性內容必須是有指涉基礎的(*referentially-based*)，而不能是新弗雷格式的(*neo-Fregean*)；因為色彩經驗之「呈現模式」乃是其質感的內容。¹²² 當我們面對同樣的客觀存在時，質感內容會是我們彼此主觀經驗上(有可能)互異之處。克里果試圖將經驗之質感性質以表象主義的論點作一種化約的解釋；並且在他來說，以表象的概念來理解意向性等於是一種同義反覆，故他認為：(1) 經驗之表象性即其意向性，要緊的是其內容之指涉基礎，而不能架空來談呈現於主觀經驗中的狀況；(2) 如果我們接受弗雷格式的表象主義，則主觀中的質感性質依然未被(化約地)解釋，依然只是對其呈現作一種描述而已。(3) 像麥肯易式的表象主義(見以下)，主張表象活動一方面涉及指向客觀、另一方面又涉及呈顯於主

¹¹⁸ 梁益堉 (2007), pp.153-154.

¹¹⁹ Kriegel (2009), pp.72-73, fn.17.

¹²⁰ Shoemaker (1982); reprinted in Block et al. (1997), p.647.

¹²¹ Block (1990); reprinted in Block et al. (1997), p.677.

¹²² *Ibid.*, p.678.

觀，則如(2)一樣，該主觀的呈現依然未能被進一步說明。就算弗雷格式的表象主義吞下了布拉克的挑戰，妥協地承認質感性質不能(完全)被意向地化約；但考量主流的表象主義立場認為表象性即意向性，且意向性內容必須有客觀的指涉基礎而不能只談主觀中的呈顯，則弗雷格式的表象主義畢竟不能算是一種真正的表象主義之立場。我認為這大概是克里果之考慮。

2.7.2 麥肯易的模式表象主義

而麥肯易所主張的「模式的表象主義」(mode representationalism)認為，經驗之現象性質乃是由該經驗的對象之呈現的模式(the mode of presentation)所構成或獲得解釋(explained in terms of)；故謂現象性質乃是由該經驗的表象特性之次集合(subset)所構成，由此使得現象性質可以獨立於至少部份的表象特性而改變。在顛倒地球上，你將黃色天空表象為如同藍色(as blue)；你的經驗雖然事實上關係著(of)黃色事物，但卻如同關涉(as of)藍色事物。¹²³ 我們可以將這些表象特性作以下區分：經驗之表象的內容(content)在於該經驗關係著或關於(of or about)什麼；而表象的性質(character)則在於該經驗如同關涉(as of)什麼，或謂該經驗呈現其對象之方式。模式的表象主義認為，現象性質的意義在於後者而非前者。¹²⁴ 然而，麥肯易還進一步區分了「窄版」與「寬版」(narrow and wide versions)之模式的表象主義。兩者皆主張經驗的現象性質在於其如何(how)表象。不過窄版認為，現象性質僅限於該經驗如何表象其「對象」(但這仍與對象的表象主義有別)；寬版則認為，現象性質更涉及該表象「自身」如何地與主體之其他狀態合致(fits in with)。在此，一個表象(a representing)不只是在於它如何詮釋(construes)其對象；寬版之模式的表象主義允許存在著其他特質(筆者按：但這顯得模糊未決)，可能在構成吾人經驗之現象性質—或曰經驗予吾人之整體感受—時扮演一定角色。此即再次顯示出麥肯易所主張的：經驗之現象性質不只涉及「對象」對主體而言表似如何，並亦包含了對於對象之「覺察」在主體而言感覺如何；¹²⁵ 後者

¹²³ MacKenzie (2004), p.83.

¹²⁴ *Ibid.*, pp.83-84.

¹²⁵ *Ibid.*, p.84.

又再涉及經驗之內在覺察的議題，且容稍後討論。

2.7.3 對克里果之「反應-取決的」表象主義之詮釋

再回到克里果的觀點。他認為主流的表象主義謂：現象性質只是涉及表象著適當的環境特徵；而弗雷格式的表象主義則謂：現象性質涉及以適當的方式(*in the right way*)去表象適當的特徵。¹²⁶ 經驗本身如何(*how*)去表象的問題，即涉及經驗本身之弗雷格式的「呈現模式」。¹²⁷ 而克里果的表象主義立場最終欲指出，質感性質本身不過是某種類型(*type*)之表象內容；¹²⁸ 前者可被化約為後者來說明。當然布拉克反對這種表象主義立場，認為如此論點是一種意向化感質之謬誤(*fallacy of intentionalizing qualia*)。¹²⁹ 然若說弗雷格式或麥肯易式的折衷立場之表象主義能夠吞下布拉克的挑戰，克里果本人的反應-取決的表象理論(見稍後)似乎也可以被詮釋為某種呈現模式之表象理論。因為他採納了舒梅克的建議，認為意識經驗之例如為藍色質感的，不能是由於表象著某種客觀存在的(*being*)藍色色調，而是由於表象著某種顯現的(*appearing*)藍色色調。¹³⁰ 這種「顯現的特性」(“*appearance property*”)被歸屬為客觀環境所例化著(*instantiating*)的特性；¹³¹ 而非或尚未涉及經驗本身之弗雷格式的呈現模式，即經驗本身如何(*how*)去表象的問題。我始終認為這是很有趣的一點，因為所謂的「顯現／呈顯」(“*appearance*”)，也許本應是一種主客共構之關係的狀態；但這裡似乎在理論上尚可進一步分判，將之歸屬為主體的表象作用或客體的顯表作用。藉助於本章最後將討論到的唯識理論，我們似乎可以說這裡也涉及了以下之概念際別：從能取角度來看，「識」之「了別」，涉及識以特定方式去表象；而從所取角度來看，「境」之「表別」則涉及境(對象)之特定性質被表象。

也許我們可以這樣來理解克里果之反應-取決的表象理論(見稍後)：「意向性

¹²⁶ Kriegel (2009), p.72.

¹²⁷ *Ibid.*, pp.72-73, fn.17.

¹²⁸ *Ibid.*, p.76.

¹²⁹ Block (1990); reprinted in Block et al. (1997), p.688.

¹³⁰ Kriegel (2009), p.86.

¹³¹ *Ibid.*, p.87.

內容」，即意識狀態表象著其所對之明判的指涉基礎(categorical referential-base)，即環境之客觀存在的反應-獨立之特性，且反應者之意識經驗與其所對之「明判的指涉基礎」之間總是具有某種系統性的律則依從關係。「質感的內容」則是，意識狀態表象著客觀環境之「顯現的屬性」，即其反應-取決之特性；此構成意識之「基始質料的特性」(“schmalitative properties”，見本章後段)。而基始質料的特性再為內在覺察(見本章後段)所表象，便構成質感的內容。然客觀之反應-獨立的現實之被知覺，乃是透過知覺到某種宛若「表顯之界域」，即反應-取決之特性；則經驗藉由表象著顯現的特性來間接表象客觀的屬性；¹³² 而對顯性特性之表象(進而)構成質感的內容，對客觀屬性之表象則構成意向性內容。故「質感的內容」與「意向性內容」並非同一回事；然構成這兩者的表象內容，其相應的表象作用具有間接表象之關係。並且為了對質感性質作化約式的說明，我們並未將構成反應-取決的特性之知覺反應作質感的描述；而是將相關的反應以神經生理的實現(neurophysiological realizers)來描述(見稍後)，則質感性質依然能夠獲得化約式的說明，並且從頭到尾都是以「表象作用」解釋之。故我認為，克里果的表象理論也可以被詮釋為某種涉及「呈現模式」的表象主義，只是(1)他是(先)從所取角度來看外境之「特定性質」被表象，而非(先)從能取角度來看意識以「特定方式」去表象；(2)他也可以吞下布拉克的挑戰，即同意「質感的內容」與「意向性內容」並非同一回事，但主張這兩者在內容方面涉及間接表象之密切關係；並且依然可以達成其目標，即對質感性質完全以表象作用作化約式的說明；(3)我認為「表象作用」之概念不應也不能全等於「意向作用」之概念。

第 2.8 節 「移動光譜」與「反應-取決的」表象主義

2.8.1 移動光譜之現象

而除了布拉克的顛倒地球思想實驗外，克里果引用自舒梅克之關於移動光譜

¹³² *Ibid.*, p.96.

(*shifted spectrum*)的討論，對表象主義來說也是必須考慮的重要議題；¹³³ 而它已被認為是一種普遍存在的現象事實，即：不同的人對於相同的表面之色彩經驗有著系統性的些微差異。與男性相比，女性似乎總是經驗到些許較深的表面色澤；相同的現象亦表現在跨種族與年齡層。假設兩位正常的意識主體，諾瑪與諾曼，他倆同樣望著藍天時的經驗卻有些許不同：(女性)諾瑪的視覺經驗有著看起來較暗沉的、光譜順序編號十七的藍色之質感性質(*qualitative character*)，(男性)諾曼則有著看來較明亮的編號十六的藍色之質感性質。根據對象的表象主義，則諾瑪的經驗將天空表象為藍色₁₇，諾曼的則表象為藍色₁₆。我們又可假設他們的視覺系統皆運作正常，並且環境條件皆理想；故沒有人正經驗著幻覺。然而，若由此推衍出天空同時間全面地既是藍色₁₇也是藍色₁₆，這是荒謬的。簡言之，若表象主義對質感性質之說明是可行的，則那些為我們所關注的特性(*properties*)，它們的表象(*representation of the properties*)被視作構成質感性質者，便不能是如此單純的色彩特性如客觀統一地作為藍色₁₆或作為藍色₁₇，而應是更複雜細緻的特性(在此固然是與顏色有關者)。舒梅克的建議是，雖然某意識經驗之作為帶藍色₁₆的(*be bluish*₁₆)，不能是經由其表象著作為藍色₁₆ (*being blue*₁₆)之特性，但可以是經由表象著顯現為(*appearing*)藍色₁₆之特性予我(*to me*)。

2.8.2 關於「反應-取決的特性」

承上，若依舒梅克之建議，而說天空例化了(*instantiating*)某特定的顯現特性(“*appearance property*”)以構成「天空顯現著藍色₁₆」之事態，則此「顯現特性」是什麼呢？克里果主張將之理解為某種「反應-取決」之特性(*response-dependent property*)。¹³⁴ 反應-取決之特性的例化條件(*instantiation conditions*)在於其傾向於引發特定反應者之特定反應(於特定條件下)。強斯頓(Mark Johnston)將之理解為以下形式之先驗的(*a priori*)雙條件句：「*x* 是 *C* 當且僅當 *x* 乃是如此以致(*is such as to*)產生一種 *x*-導向的(*x-directed*)反應 *R* 於一群主體 *S* 並且在條件 *K* 之下。」¹³⁵ 當

¹³³ *Ibid.*, pp.84-87.

¹³⁴ *Ibid.*, p.87.

¹³⁵ Johnston (1989), p.145.

此雙條件句先驗地為真時，C 即是一個反應-取決之特性。¹³⁶ 於是，若說「顯現著藍色₁₆」此特性是反應-取決的，即是說存在著一種特定的反應 R、特定的一群反應者 S、與特定的條件 K，使得下列雙條件句先驗地為真：x 顯現為藍色₁₆ 當且僅當 x 乃是如此以致產生一種 x-導向的 R 於 S 並在 K 之下。典型的反應-取決之分析，其所訴諸的主體(們)與相關條件乃是常態的(*normal*)，而其反應則是知覺的與/或認知的。然而，有兩點要注意：一是適當的反應-取決的特性不應由使用質感性質做描述的反應來定義之；該標定的知覺反應宜加以非質感的(*non-qualitative*)描述，如此才能對質感性質作一種化約式的說明。¹³⁷ 二是適當的反應-取決的特性不應以常態的反應者來定義，而應以更具體者，亦即：該反應為一群主體所共同具有，並且所謂他們共享著類同的質感性質是經驗上合理的(*plausible*)。故屬於不同性別、種族、年齡等之個體，在相關的被標定的反應者方面，將不會被劃分於相同的群組中。¹³⁸

如上所述，為了對質感性質作出化約式的說明，我們不應將構成適當的反應-取決的特性之定義的知覺反應作質感的描述。克里果的建議是，將相關的反應以神經生理的實現(*neurophysiological realizers*)來描述。「對諾瑪顯現著藍色₁₇」即是「傾向引發諾瑪以特定方式神經生理地實現某知覺反應」之特性。然而這與可多重實現(*multiple realizability*)之可能性似不能相容。¹³⁹ 另種作法是將該傾向

¹³⁶ Kriegel (2009), pp.87-88, fn.39: 「之所以該雙條件句被要求為先驗的，是因為這種雙條件句亦可能碰巧對客觀存在的(*objective*)、反應-獨立的(*response-independent*)特性來說為真；但對其卻非定義性的(*definitive*)。比如：事物之具有質量者傾向引發特定的質量-相關的反應於通常的反應者、在可區辨的實驗室條件下。然而這並不即是何為(*is*)具有質量。也就是說，某種反應-取決的雙條件句就質量而言為真，但並非先驗地。」我們知道在哲學上，言及「當且僅當」(“*iff*”)即涉及定義之給予，因為「定義」被預設為全稱量化的雙條件句(*universally quantified biconditionals*)。根據克里果所學之例，他應是將「具有質量」理解為一種客觀存在的、反應-獨立的特性。然而在此，我們並未看到他對其設計一種「當且僅當」的雙條件句之描述；則僅言及「事物之具有質量者傾向引發特定的質量-相關的反應於通常的反應者、在可區辨的實驗室條件下」，固然不能定義何為「具有質量」。據此，再說就「質量」而建構之某種反應-取決的「雙條件句」(?)為真(然非先驗地)，便顯得語意不明。又或者，他是想以先驗地為真之關於反應-取決的特性之雙條件句、對較於經驗地為真之關於反應-取決的特性之雙條件句，則所謂反應-獨立的(*response-independent*)特性似成誤植；然說「客觀存在」而為「反應-獨立」的特性，又是合理的。無論如何，不追究這些細節，不會對本文討論造成影響。

¹³⁷ *Ibid.*, pp.88-89.

¹³⁸ *Ibid.*, p.89.

¹³⁹ *Ibid.*, pp.89-90.

複雜化以捕捉適當的反應-取決的特性。於是，顯現著藍色₁₇可能被理解成：「傾向於產生物理的-具體實現的(physical-implementational)——在此為神經生理的——反應 N 於諾瑪及與之有著類似物理構成且屬於同性別、種族、年齡之群組的其他主體以及產生物理的-具體實現的——在此為矽的——反應 S 於金星人諾瑪及與之有著類似物理構成且屬於各適切條件之同群組的其他主體以及……如此等等」，涵括各種類型之實現。也許適當的反應-取決的特性，其之表象構成了質感性質，正是這種連結的傾向(*conjunctive dispositions*)。¹⁴⁰ 這種連結之複雜性無論如何是必須的。因為，當諾瑪與諾曼在相同的處境下看著天空時，諾瑪有著較深暗的帶藍色₁₇的經驗而諾曼則為較淺亮的帶藍色₁₆的經驗；然而，諾曼亦能夠擁有帶藍色₁₇的經驗，只要在較不同的處境下看著天空，如更晚天色更暗沉之時。然而若使反應-取決的表象主義能獲得以下結果：即諾瑪與諾曼在跨不同處境下擁有質感上無法區分的經驗，則必須存在著單一的反應-取決的特性，令諾瑪與諾曼乃是各自表象著該特性的一個例化(an instantiation)。於是該反應-取決的特性將包含：傾向引發特定反應於諾瑪及其群組成員於處境 C 中以及特定反應於諾曼及其群組成員於處境 C*中。¹⁴¹

本理論最終所訴諸的反應-取決的特性，在某些面相上將是連結的：如傾向引發一種物理的-具體實現的反應於某些主體以及另種反應於其他主體；某反應於某種類型之處境於某些主體以及於另種類型之處境於其他主體；以及等等。將這些傾向聯合起來成為一個連結的傾向，畢竟出自我們的理論需求：欲導向某個單一特性可被不同主體所表象，而其各自當下經驗時皆有著相同的質感性質。或者，另一種構想是，經驗投射(*projects*)某種特性於世界；此意在於世界有著相當多樣的方式引起單一種類的內部狀態(單舉天空為例，其於不同時分變換色調，而諾瑪在午後三點與諾曼在午後五點望看天色時，都擁有著帶藍色₁₇的經驗)，以致唯一能夠合理地聯結起世界之如此多樣傾向者，即是相關傾向所導致的內部

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.90.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp.90-91.

狀態之本質。¹⁴² 然而，令人顧慮的是，該多樣性與異質性(heterogeneity)似乎在詮解反應-取決的特性之起因端(the cause end)與結果端(the effect end)皆能發現。天空可以例化展現(instantiate)種種不同的反應-獨立的色彩特性；然而在不同情況下被觀察，卻能夠傾向引發同一種帶有藍色₁₇的質感性質之經驗。另一方面，「顯現著藍色₁₇」此反應-取決的特性，被內部的物理實現所描述的反應所定義，然該類反應亦是一組異質混合的各種不同的狀態，從實際成人身上之特定的神經生理的反應、到假設的金星人身上之矽的反應皆可實現之。這些都使得整個理論似乎過於人工造作(artificiality)。但不論如何，由「反映多變的客觀外在條件而對應之多變的反應」所定義之相當複雜的反應-取決的特性確實存在著；克里果的主張即是：「帶有藍色₁₇的質感性質」等同於對該反應-取決的特性之表象。¹⁴³

對克里果來說，之所以採取這種複雜描述的反應-取決之表象主義，是因為考量到「移動光譜」之現象事實；並想對質感性質作出一種化約式的說明，而不只是對之作一種描述而已。然而，採行反應-取決之表象主義的一個重要結果是：關於質感性質之內部論立場。這又聯結到顛倒地球時的討論。主流的表象主義多為外部論立場，因為表象內容通常是為外部(世界之對象與屬性等)所區隔開來(externalistically individuated)；然而訴諸反應-取決的內容卻是局部區域地附隨產生的(locally supervenient)，故為受內部(狀態等)所區隔開來的。它作為局部區域地附隨產生之理由，在於其所標定的(外界對象之)傾向，作為被表象者，乃是被該些傾向所導致的頭顱內的效果(intra-cranial effects)所定義，因此引發不同的顱內反應之兩傾向將被視為不同的傾向。每當被表象的反應-取決之特性有所不同，則必有顱內反應之不同，此即根據內部論立場。¹⁴⁴

2.8.3 對「反應-取決的」表象理論之檢討

總之，克里果主張，一個心理狀態之所以有著其所擁有的特定質感性質、乃至根本上它之所以有著某種質感性質，乃是因為它表象著某些複雜的反應-取決

¹⁴² *Ibid.*, p.92.

¹⁴³ *Ibid.*, fn.43.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.93.

之特性；該些特性復被述以某些「連結之傾向」：傾向於引發神經生理的狀態於特定主體在特定條件下。¹⁴⁵ 然而這樣的表象主義首先遭到的重大挑戰是：根據經驗之透明性，我們知道，當我們試圖注意著(attend to)正在進行的經驗時，藉其質感性質，經驗將我們置於與外界對象的特性之正面接觸。然而，我們所接觸到的似乎是外界對象之一種明判的(categorical)、當下的(occurrent)特性。傾向的(dispositional)特性如易碎性與可溶性等，嚴格說來是無法被知覺的。你可以設想它，但無法親見它。然而，反應-取決的特性卻是傾向的。一個可能的回應策略是採取某種錯誤理論(error theory)，¹⁴⁶ 即主張：所有的意識經驗皆表象著反應-取決的傾向性特性，但卻錯誤表象(misrepresent)其為反應-獨立的當下的特性。這樣擁抱一種全面性的錯誤理論似乎令人難以接受。可能的微調是，區分弱的錯誤理論與強的錯誤理論：前者主張，呈現於經驗中的特性事實上是傾向性的，但卻未被呈現為是傾向性的；後者則主張，呈現於經驗中的特性事實上是傾向性的，卻被呈現為非傾向性的。相較之下，前者似乎是令人比較可以接受的。試想呈現於經驗中的特性有著許多特色，然其卻未被盡皆呈現為有著那般多的特色。比如，呈現於經驗中的特性，如同所有特性，乃是非橢圓形狀的；然而經驗卻未將其呈現為如此之非橢圓形狀的(此固預設了「特性」(properties)是抽象的；而抽象物是無形狀的)。不論如何，這樣一種調和性的主張，似乎仍然差強人意，克里果也明白表示此點；¹⁴⁷ 而有待日後進一步的分析討論。

另一種質疑是，訴諸反應-取決之特性，使得顏色、形狀、味道、氣味等五感所對，俱蒙上一層「表顯之面紗」(“veil of appearances”)。¹⁴⁸ 如果在經驗中，我們被呈現的都是這種反應-取決之特性，如(對我)顯現著(appearing)藍色₁₆，而從來不是反應-獨立的特性，如作為(being)藍色₁₆，則世界上之客觀存在的顏色便非吾人所能知覺到的。克里果的回答是，經驗表象著「客觀存在的」、反應-

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.94.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.95.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.96.

獨立的顏色，經由或憑藉(*by or in virtue of*)表象著「表顯的」(“*apparent*”)、反應-取決的顏色。確實存在著某種反應-獨立的藍色之色調，使得諾瑪表象天空為該客觀的色調，但卻是經由表象著天空顯現為藍色₁₇(對她與類似她的主體)以達成之；亦使得諾曼表象天空為該客觀色調、經由表象著天空顯現為藍色₁₆(對他與類似他的主體)。我們可以合理地說，該藍色色調是「對諾瑪之類的主體顯現著藍色₁₇」之特性與「對諾曼之類的主體顯現著藍色₁₆」之特性的共同之明確的基礎(*categorical basis*)；經由表象著奠基於該基礎之傾向，諾瑪與諾曼等主體各自表象著這明確之基礎。這成爲一種特殊版本之間接實在論(*indirect realism*)，客觀的即反應-獨立的現實之被知覺，乃是透過(*through*)或憑藉著知覺到某種宛若「表顯之界域」(*a realm of appearances*)，即反應-取決之特性。¹⁴⁹

2.8.4 比較麥肯易模式的表象主義與克里果反應-取決的表象主義

克里果說：經驗藉由表象著表顯的顏色，來表象著客觀存在的顏色。實際上，天空此刻存在著某種反應-獨立的藍色色調。假若我們可以說它是光譜順序編號第十五的那種藍色色調，而諾瑪表象著天空之該種色調，然卻是經由表象著天空(對她)顯現為藍色₁₇之色調。而麥肯易說：在顛倒地球上，你將實際的黃色天空表象為如同藍色(*as blue*)；你的經驗雖然事實上關係著(*of*)黃色事物，但卻如同關涉(*as of*)藍色事物。諾瑪看實際藍色₁₅的天空為藍色₁₇；雖然是對藍色₁₅的天空進行表象，但所呈現(予諾瑪)的卻是藍色₁₇。你在顛倒地球上實際黃色的天空為藍色(因為你被植入的逆轉光譜之鏡片)；雖然是對黃色的天空進行表象，但所呈現(予你)的卻是藍色。我覺得克里果與麥肯易在此的論點大約是一致的。除了克里果強調：對客觀實際之表象，乃是透過表象其為某種表顯的狀態。而麥肯易則區分：表象的「內容」在於經驗所關係到的實際對象(之屬性)，而表象的「性質」則在於經驗如何關涉(*as of*)什麼，或謂該經驗呈現其對象之方式；亦即前者涉及經驗表象著什麼(*what*)，後者則是經驗如何(*how*)表象著其對象；經驗之現象性質乃是部分地取決於後者。但麥肯易並未架構起所謂表象之「內容」與「性質」

¹⁴⁹ *Ibid.*

間之關係。雖然我認為以上對比之描述，表現出兩人論點之十分近似；但克里果卻相當反對區分「表象什麼」、與「如何表象」。那麼麥肯易的模式表象主義與克里果之反應-取決的表象主義，究竟有何異同？

克里果認為，表象主義至少對某些傳統的哲學家來說，起初似乎有些違反直覺。直覺上，我們傾向將帶紅色的經驗設想成該經驗不只是表象著紅色物體，而是以特定方式(in a specific way)表象著它們——以一種帶紅色的方式。依據這種直覺，經驗之帶紅色性之基礎並不在於經驗表象著什麼(what)，而在於經驗是如何(how)表象著它。他引麥克金(Colin McGinn)之言(有關意識之「中介概念」(the “medium conception” of consciousness)為代表：

意識之於其內容正如一個表象之中介(a medium of representation)之於其所傳達之訊息……擁有某經驗之感覺如何(what it is like)於是被該中介之內在的特徵(intrinsic features)所決定；而該經驗關於著(about)什麼則是被特定的與世界的外部關係(extrinsic relations)所決定。¹⁵⁰

克里果認為，根據表象主義，以上這種直覺的觀點根本就是錯的。又如先前提及他所謂的弗雷格式「呈現模式」之表象主義：謂現象性質不應被理解為意識經驗表象著什麼、而在於該經驗是如何表象它的，克里果亦主張這不算是一種真正的表象主義。除了利於對現象經驗的解釋之自然主義化(naturalization)外，克里果多次強調他贊成表象主義的另一動機是考慮到經驗的透明性之現象學考察。我想他反對麥克金關於意識中介說之理由在於：如果我們都認同經驗之透明性，則顯然地，我們的經驗本就是(被)導向世界的(is inherently directed at the world)，它的現象性質本就是表象的。¹⁵¹ 然而麥克金的意思似乎是：經驗雖然關係到外界的對象，然而它的現象性質(予主體感覺上如何)則僅(?)由意識狀態之內在特徵所決定，而無關乎(?)外界，則其現象性質便成非表象的；這應該是克里果所要反對的。

2.8.5 對反應-取決的表象主義之再修正

¹⁵⁰ McGinn (1988); reprinted in Block et al. (1997), p.300; Kriegel (2009), p.68, fn.9.

¹⁵¹ Kriegel (2009), p.70.

我們再整理一次克里果的反應-取決的表象主義之論點。天空例化展現了 (instantiating) 某特定的顯現特性 (“appearance property”)，構成「天空顯現著藍色₁₇」之事態；克里果將這種「顯現特性」理解為某種「反應-取決」之特性，因為某個意義上它不是客觀存在的，而是取決於反應者對其之反應：

- (1) 於某時刻，天空本身有著一種客觀獨立的顏色，即藍色₁₅之色調。
- (2) 於該時刻，當諾瑪抬望天空時，它對她而言顯現著藍色₁₇之色調。然而客觀之藍色₁₅ 仍然是對諾瑪顯現著藍色₁₇之明確的基礎(categorical basis)；若天空稍晚變化成藍色₁₇之色調，則對應地它也許將對諾瑪顯現為藍色₁₉之色調。(諾瑪能否鑑別地覺察其些微差異則非討論重點。)
- (3) 所謂「對諾瑪顯現著藍色₁₇」的特性 R，即是「傾向引發諾瑪以特定的方式神經生理地實現某知覺反應」之特性。
- (4) 諾瑪的經驗之「帶有藍色₁₇的 *質感性質」，被化約地解釋為：等同於「對該顯現特性、亦即該反應-取決的特性之『表象』」；
則諾瑪的「*質感性質」= 對 R 的表象。

* (5) 以下微調修正(見稍後討論)

初階層次：諾瑪的意識狀態 S 表象著「天空的 R」；S 的表象內容 X 即「天空的 R」
[(X : “R”) is represented by S.]

R 被表象，這其實構成了「基始質料的性質」，而非「質感性質」。(對照(4))

二階層次：諾瑪的意識狀態 S 表象著「(它自身)表象著天空的 R」；S 的表象內容 Y 即「表象著天空的 R」

[(Y : “representing R”) is represented by S.]

「表象著 R」本身再被表象，這才構成了質感的性質。¹⁵²

* (6) 於是，有關天空的藍色，有下列四種層次：

- (a) (預設) 天空本身客觀的、反應-獨立的藍色₁₅
- (b) 天空對諾瑪顯現的、反應-取決的藍色₁₇
- (c) 被諾瑪表象的「反應-取決的藍色₁₇」，即其經驗是基始質料地帶藍色₁₇的 (schmalitatively bluish₁₇)
- (d) 被諾瑪表象的「基始質料的藍色₁₇」，即其經驗是質感地帶藍色₁₇的 (qualitatively bluish₁₇)

首先，「對諾瑪顯現著藍色₁₇」被定義為「傾向引發諾瑪以特定之方式神經生理地實現的某知覺反應之特性」；而對該顯現特性(反應-取決的特性)之表象，構成諾瑪的經驗之帶有藍色₁₇的 *質感性質。而「對諾瑪顯現著藍色₁₇」是屬於外界

¹⁵² Kriegel (2009), p.110.

對象(即天空)之特性；其被定義為「傾向引發諾瑪以特定方式神經生理地實現某知覺反應」之特性，固然也是天空(之顯現色調)之特性。¹⁵³ 在此階段，關於顯現或呈現的狀況，並未被建構為「(諾瑪的)經驗呈現(或表象)天空為藍色₁₇」；而是「天空對諾瑪顯現著藍色₁₇」。或謂：「在諾瑪之經驗中呈現天空為藍色₁₇」與「天空在諾瑪的經驗中顯現為藍色₁₇」又有何不同呢？然克里果之反應-取決的表象主義之策略，即是指出「世界」本身有著相當多樣的方式傾向於引起單一類型的內部狀態；也就是說，存在著外界對象之單一的反應-取決的特性，如「天空顯現著藍色₁₇」，令諾瑪與諾曼各自表象著該特性的一個例化(an instantiation)：諾瑪在午後三點、諾曼在午後五點看天空時，皆擁有帶藍色₁₇的質感經驗；即諾瑪與諾曼在跨不同處境下擁有質感上無法區分的經驗。於是該「顯現的特性」首先被規定為是世界本身的一種(傾向性的)屬性，再來才論及不同反應者對其的各別例化。故在(3)，「顯現特性」是屬於外界對象之特性；在(4)，「*質感性質」固然是意識內在之性質，然而它已然是對該「顯現特性」(appearing blue₁₇)之表象，而非對天空「客觀特性」(being blue₁₅)之表象；也就是說，根據克里果之理論，並非因為經過意識之表象，使得本來客觀的藍色₁₅色調，變成主觀顯現的藍色₁₇色調。反應-取決的表象主義沒有要對「天空為何本是藍色₁₅卻對諾瑪顯現藍色₁₇」作一因果說明，更未將其歸因於意識之表象活動。然而，「對諾瑪顯現著藍色₁₇」這樣的外界對象(天空)之顯現特性，作為一種反應-取決的特性，被定義為「傾向引發諾瑪以特定的方式神經生理地實現某知覺反應之特性」，亦脫離不了反應者個人之內在狀態。總而言之，如果我們要套用克里果所排斥的概念：「經驗對象之呈現模式」，則不論如何，該呈現模式不應完全被歸屬於經驗表象之「加工」。克里果所設想的是，諾瑪的經驗總是導向著世界、表象(關聯)著其客觀屬性；然而由於某些因素，在意識經驗中它所呈現的是另種顯現特性，則意

¹⁵³ 注意是「顯現的特性」被定義為「傾向引發諾瑪以特定方式神經生理地實現某知覺反應之特性」，而非「客觀的特性」。雖然可能被認為引發該特定反應的起因(cause)或因果鏈之源頭是由於接觸到客觀的天空之色調，然而我們必須記得該「傾向」是定義著反應-取決的，亦即顯現著的、而非客觀實存之特性。

識經由表象著這顯現特性以達對客觀特性之表象。它畢竟還是指向著外在世界，只不過因為某種顯現特性之呈現，而使其表象途徑似非逕直的；我想這是為什麼克里果堅決反對分開談論表象什麼(what)與如何(how)表象，因為兩者實具有某種間接表象之密切的結構關係。

然而，如稍早所提到的「基始質料的性質」(“schmalitative character”)與質感的性質(qualitative character)之際別，克里果在論述反應-取決的特性之章節時，已經預示了稍後當區隔出「基始質料的性質」這樣的概念時，將對先前有關質感性質的反應-取決的之表象的說明作一微調修正：¹⁵⁴ 即我們上述整個說明，毋寧說比較符合對基始質料的性質之說明；真正的質感性質應該是被適當地表象的(appropriately represented)基始質料的性質。於是你可能錯誤表象你的意識經驗之基始質料的特性，然而這些基始質料的特性尚非你經驗的現象性質之部分；真正現象地顯明的(phenomenologically manifest)的特性、真正構成現象性質之部分者，乃是質感的特性。¹⁵⁵

於是我們可以進一步區分兩種性質：被表象的特性(the properties represented)與為表象所構成的特性(the properties constituted by the representation)；前者他稱為基始質料的特性(schmalitative¹⁵⁶ properties)，後者是質感的特性(qualitative properties)。¹⁵⁷ 就像某人身為(being)六呎高與被表象為(being represented to be)六呎高是兩回事；則在意識經驗中，天空作為基始質料地(schmalitatively)藍色的、與被表象為基始質料地藍色的，也應該有別：克里果認為，後者才是真正主觀感受地、質感地(qualitatively)藍色的。

根據李維恩對克里果《主體的意識：自身表象理論》(*Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*)之書評：¹⁵⁸ 考慮關於一顆熟蕃茄的視覺經驗。該

¹⁵⁴ Kriegel (2009), p.110.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ 對於“schmalitative”一詞，我無法想出完善的翻譯；但希望在本文之陳述中，至少能夠表達出克里果使用這個詞之意欲為何。

¹⁵⁷ Kriegel (2009), p.109.

¹⁵⁸ 參見網址：<http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=19227>

意識狀態有一個初階的內容(first-order content) X ； X 將特定的屬性 R 賦予(attributes to)該蕃茄；根據克里果自己的說法，具有 X 即是令該意識狀態表象著(to represent)該蕃茄的 R 。¹⁵⁹ 而在二階的層次，該意識狀態表象其自身(represents itself as)有著特定的內容 Y ：對該蕃茄賦予 R 。初階的內容 X ，即克里果所謂意識狀態之「基始質料的性質」(“schmalitative character”)；經由二階的內容而賦予該意識狀態之「內容」 Y (“the content” attributed to the state by the second-order content；引號為我所加)——即「對該蕃茄賦予 R 」——則是嚴格意義之質感的性質(qualitative character)。用克里果自己的話來說，則是：該意識狀態之有著該質感性質，即「表象著該蕃茄的 R ／對該蕃茄賦予 R 」這個內容本身是被表象的(to be represented)。¹⁶⁰

初階層次：意識狀態 S 表象著「該蕃茄的 R 」； S 的表象內容 X 即「該蕃茄的 R 」
[X ：“ R ”] is represented by S .] (X 是意識狀態的屬性； R 是表象對象(蕃茄)的屬性)

二階層次：意識狀態 S 表象著「(它自身)表象著該蕃茄的 R 」； S 的表象內容 Y 即「表象著該蕃茄的 R 」
[Y ：“representing R ”] is represented by S .]

當然在正常情況下兩種內容會一致(coincide)，則基始質料的性質與質感的性質會是相同的(the schmalitative and qualitative characters will be the same)；但有時兩者也可能分開。你的視覺系統可能將該蕃茄表象為例化著(instantiating)屬性 R ，但卻表象你自己將該蕃茄表象為例化著屬性 G 。在此情形下，經驗的質感性質是 G 而非 R 。以上是李維恩對克里果理論之相關部分的解讀。

第 2.9 節 唯識學派的表象主義與影像問題

2.9.1 關於本節研究方法之聲明

本章作為與表象概念相關的議題分析，最後我想討論的是唯識學派的立場，

¹⁵⁹ Kriegel (2009), p.110. “ X ”及其後“ Y ”是我順著李維恩的文意，為了理解與翻譯之便利所添加的。而以下是我的理解：克里果所謂「具有內容 X 的意識狀態表象著該蕃茄的 R 」，李維恩將之解讀為「意識狀態的內容 X 賦予該蕃茄 R 」。

¹⁶⁰ *Ibid.*

尤其是所謂「影像」的問題；這在前面討論麥辛格與康明斯時已使用了一些篇幅。而本節的方法，也許是完全背離正統的佛學研究的做法；我無法使用梵文或藏文的原典文獻，只能使用日本與華文界學者的、偏於哲學分析的二手研究作為材料。在第四章時，我將以玄奘所譯的《成唯識論》為本，探究護法(Dharmapāla)——玄奘系統的唯一識理論；尤其是關於「自證」(自身認識、自反意識)的問題。但在本節，我想暫時跳脫《成論》，從更廣的有相唯識學派——陳那(Dignāga)與法稱(Dharmakīrti)——以及安慧(Sthiramati)的無相唯識立場之理論脈絡，¹⁶¹ 抽繹出相關的哲學問題來討論；並在相關議題方面，與先前所分析的克里果之表象理論參照比較。如此脫離原典的做法，其侷限性與可能的誤解是必須被承認的；但我希望在以哲學問題為導向的大前提下，能被容許姑且擱置關於傳統佛學研究方法論的問題。

2.9.2 容納經量部「外境實在論」而展開的唯一識理論

佛教認識論之展開，可被歸屬於唯識學派；¹⁶² 而其所討論者，並非覺悟境界之智慧，而是「以世俗的日常生活的正確知識為其主題」；¹⁶³ 為一種涉及主客區分之認識。其中，小乘佛教之說一切有部為外境實在論者；大乘佛教之有相唯識學派為外境非實在論者；中間立場的則是經量部。經量部所理解的「知覺」，並非能動地對外界實在之物有所作用，而只是將特定相狀(ākāra)從對象那邊接受過來，映現出來而已。¹⁶⁴ 其與有相唯識學派皆認為，知覺是對象相(影像)之顯現；經量部以為知覺之對象相來自外界，有相唯識學派則以為其純然來自知覺自身。經量部實在是一種間接實在論——甚至我覺得克里果的理論與經量部十分近似，頗資比較——他們認為外界的存在，只能依知覺之對象相推理而得，並不能直接把握。這就像克里果預設了外界實在本身客觀的、反應-獨立的特性；然而對

¹⁶¹ 霍韜晦 (1980)，自序頁肆。

¹⁶² 吳汝鈞 (2000)，頁 245：〈法稱的認識論〉，譯自戶崎宏正 (1974) 〈後期大乘佛教の認識論〉 (載于《講座佛教思想》第二卷，理想社，頁 145-186)。但毋寧說，學說化的認識論早在部派佛教時期已然有諸多討論了。見吳汝鈞 (2006)，下冊，頁 410 與 436：〈陳那之認識論〉，譯自服部正明之論點。

¹⁶³ 同上，頁 243。

¹⁶⁴ 同上。

不同反應者來說，畢竟只能各自獲得外界實在對其顯現的、反應-取決的特性。

陳那本是唯識學派，¹⁶⁵ 以及繼承其體系尤其傑出的法稱；他們的立場卻非單純地採取外境非實在論，而是多方參照了經量部的說法而展開其認識論。這看似悖反了否認外境實在的唯識學派之立場。然而，在陳那一系的心目中，認識論並不被視為絕對唯一真理，而只是修行階段之方便而已；待正確處理好凡夫的知覺—認知層次後，再予以否定超越，自不在話下。¹⁶⁶ 再者，唯識思想，本是與止觀修習密切相關而形成的；說外界對象不存在，在於止觀之體驗；¹⁶⁷ 然而未修行的凡夫應該是無法理解止觀中之境界的。為引導凡夫漸次進入覺悟的智慧，法稱說過：「『我們可以推理出(外界的對象)作為(感官知的)原因而別立地存在著。』」¹⁶⁸ 但傳統唯識學派卻認為，「感官知的決定，完全是依內在的要因；這即是心的相續過程中迄此為止所積蓄而得的內藏的知。」¹⁶⁹ 故唯識論不能同意這種外境實在的推理。法稱又言：「『這(唯識)說是你們所持。但我們卻要(為了凡夫)而以外界(實在)為基礎……來說明……』」。¹⁷⁰ 雖我個人較支持法稱的論點，並且看起來更有可能、且更適合與我所採取之分析的心靈哲學進路擺在同一平面上討論的，也是發揚了經量部論點的法稱之思想；然礙於語言文獻學的限制，我無法直接討論他的理論，只能根據二手研究，抽繹出令人感興趣的相關哲學問題來分析。這種做法之爭議性是很大的；即便聲稱我不是研究佛學、而是討論佛教文獻中的哲學議題。無論如何，只能冀望日後有機會補足現在的遺憾。當然傳統唯識學派仍然有可能，比如說，與克里果的反應-取決之表象的理論、以及麥辛格所提到的同構的表象理論作比較；只是，我將擱置其「存有之根源」的爭論：預設外境實在或堅持外境唯識。克里果雖預設了客觀存在的、反應-獨立之種種屬性，然而那卻是我們在意向性的意義上可以面對、接觸，卻無法或不是呈現在

¹⁶⁵ 同上，頁 244。

¹⁶⁶ 同上。

¹⁶⁷ 吳汝鈞 (2006)，頁 428。

¹⁶⁸ 吳汝鈞 (2000)，頁 244。

¹⁶⁹ 同上。

¹⁷⁰ 同上，頁 245。

我們意識經驗中的東西。他對此「客觀存在」並無再作說明，但我們依然可以討論他的表象主義立場；同樣地，我希望也能夠在檢視唯識學派之關於「表象」的理論時，暫不深究其存有論方面的立場。

總之，所謂奠基於外境實在、為凡夫而確立之認識論，站在較高層次的有相唯識之立場，其作為一種認知的初階方便，至此必須予以否定拆解；至更高層次的無相唯識論，復又否定拆解有相唯識之理解層次。則「認識論的展開，雖屬於唯識學派，但亦可吸收外境實在說，此中並無矛盾。」¹⁷¹ 據以上之說明，我希望現在立於最初階之層次作討論、暫且擱置存有根源之議題，這點可以先被肯定下來。以下，我將討論法稱、陳那、安慧等人關於知覺表象與影像的哲學議題；至第四章時再以護法—玄奘系統的《成唯識論》為論述根本。

2.9.3 對法稱觀點之詮釋與比較

前已述及，法稱承襲了經量部的立場，主張「所謂『對於對象的認識』，只是挾帶對象的相狀而生起這相狀；這在對象方面來說，是把自己的相狀給予知覺，這是所謂『被認識』。」¹⁷² 然而，知覺與對象的關係，並非知覺把握對象之關係；在知(覺)中，並無所謂「認識」之積極的能動的作用，對象也並未直接地被認識。¹⁷³ 其實只是由對象而生知的因果關係而已；知覺只是「擬似對象」而生起，¹⁷⁴ 所謂對象相似性(arthasārūpya)¹⁷⁵——這似乎即麥辛格提到的同構理論對影像與對象(image and object)間某種類似性之預設。以上，法稱承經量部立場，與陳那意見亦無大的差異；¹⁷⁶ 他們認為所謂的「認識」作用其自體並不存在，¹⁷⁷ 故其能動性被削減，幾乎可謂是被動地從對象那邊獲得或接受其相狀而挾帶生起。不論如何，上述這種從知覺認識的角度、亦從對象的角度所作之分析，在布瑞登-米契爾(David Braddon-Mitchell)與傑克森(Frank Jackson)合著的《心靈與認

¹⁷¹ 同上。

¹⁷² 吳汝鈞 (2000), 頁 256。

¹⁷³ 同上。

¹⁷⁴ 同上, 頁 254-255。

¹⁷⁵ 同上, 頁 260。

¹⁷⁶ 同上, 頁 255。

¹⁷⁷ 同上, 頁 254。

知哲學之導論》(*Philosophy of Mind and Cognition: An Introduction*)中，關於知覺之表象，也作了以下相當近似之分析。他們主張：被經驗到的對象的推定之質性(the putative nature)——根據經驗的透明性，即由該質性授予經驗的質性(the nature of the experience)——等同於事物是如何被表象為其所是的。當某物在你看來又紅又方時，你的經驗之質性乃是被你所看到的東西所具有之推定的紅色性質與方形性質所給予；而同時你的經驗也將你所看到的東西表象為是紅色的且方形的。¹⁷⁸ 用經量部的話來說即經驗對象把自身的相狀「給予知覺」；另一方面，知覺「挾帶該相狀而生起」，這似乎也可說是「表象」的作用。

關於知覺，法稱將直接知(現量，知覺)分類成：感官知、心的感性(意識)、知自己的知(自證)、瑜伽者的直覺等四個項目。當然最具代表性的是感官知，這與當代心靈哲學對知覺的討論幾乎是一致的；依佛教傳統即包含了眼、耳、鼻、舌、身等識，即視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺等。這五識並非五個不同個體的存在，而只是標舉出五種特定的知覺功能。¹⁷⁹ 然而，除了上述感官之五識外，佛教傳統還列有第六「意識」，進行種種概念分別。但這並非現代意義之意識(consciousness)。現代意義的意識是以上六識全部囊括的；甚至包含了執著自我之概念與感覺的第七末那識。心靈哲學主要的興趣在有意識的(conscious)、現象的(phenomenal)範圍內論究意識；而認知科學除此之外亦大量投入於無意識的(unconscious)或潛意識的研究。張澄基認為，「瑜伽行宗為要解決一些特殊的問題，不得不特別建立和強調第八識」，¹⁸⁰ 以第八阿賴耶識為生死涅槃之根本；然他亦主張阿賴耶識與認知科學對無意識領域的討論是很值得比較研究的；¹⁸¹ 至少就第八識某些功用之描述而言，如「此識瞢昧，沒有明銳的自覺覺他性——筆者按：說第八識或無意識的狀態無法被覺察到，據麥肯易理解為其未被現象地自身覺察到(phenomenally self-aware)或克里果理解為其缺乏主觀的性質(subjective

¹⁷⁸ Braddon-Mitchell and Jackson (2006), p.150.

¹⁷⁹ 張澄基 (1973)，下冊，頁 103。

¹⁸⁰ 同上，頁 104。

¹⁸¹ 同上，頁 116-118。

character)故未成爲有意識的(conscious)，則或可謂其沒有「自覺性」；但無意識的狀態能否「覺他」，即，使其他心理狀態成爲有意識的，這在心靈哲學的討論中是有爭議而未決的—其功用是自發式的和不能自主的衝動(automatic and involuntary functioning)，因爲此識沒有明銳的覺性，西洋心理學家稱之爲『無意識』(unconscious)。」¹⁸² 但霍韜晦認爲，前七識才是經驗心識，故有強烈的分別作用以呈顯對象並成就知識；然阿賴耶識是存有之根，在認知方面，至多被歸屬消極的「覺受」(?)，不必被歸屬積極的起執之能力。故說其分別活動「握不著對象的內容」；或雖有內容，但已超出一般經驗心識所能及的範圍。¹⁸³ 霍韜晦的意思似乎第八識不只無法被經驗到，即作爲某種無意識或潛意識的狀態；它根本是一種非經驗的設定，是唯識學派觀念論(idealism)的存有根源之理論設定。若此，則現代意義的「意識」之概念恐怕不包含第八識；若依張澄基，則應包含第八識(之某些面相)。不論如何，佛教傳統所謂第六「意識」此一譯語，不能混淆於今日所謂之「意識」；後者至少確定涵蓋了前六識、乃至第七自我意識，並可能涵蓋第八識之某些面相。

而佛教講第六意識，認其爲「心對現前的對象的感受作用，思考判斷作用，更而是對過去的憶念作用，或對未來的預想作用。」¹⁸⁴ 故第六意識的作用是多方面的，包含思考、判斷等的分別活動，故不能被視爲「離分別」的現量或知覺之一種。有趣的是，在第六識之諸多作用中，最初的「心對現前對象的感受作用」卻可被視爲知覺的一種而列舉出來，稱其爲心的感性(mental sensation)。¹⁸⁵ 根據日本學者戶崎宏正的意思，這「心的感性」是什麼？在認識活動中擔負什麼作用？在佛教認識論中，尙未能確定地闡明。¹⁸⁶ 「故佛教認識論把心的感性作爲直接知的一種而列舉出來，殆是一種獨斷的說法。對於它的具體的內容與任務，仍未

¹⁸² 同上，頁 117。

¹⁸³ 霍韜晦 (1980)，頁 47。

¹⁸⁴ 吳汝鈞 (2000)，頁 265。

¹⁸⁵ 同上。

¹⁸⁶ 同上。

明確。」¹⁸⁷ 法稱對心的感性之功用亦未述說，但有論及心的感性由感官知而生起。¹⁸⁸ 雖然，此「心的感性」一或「意現量」一近來已增添不少相關研究，如褚俊傑認為那即是「五俱意識」；但不論如何，這裡想強調的重點是，第六意識的這種「心的感性」之作用，並未被明確賦予使前五種感官知覺為主體所覺察到甚至現象地感受到之功能；雖然它被模糊地描述為「心對現前對象的感受作用」。負責如此功能的毋寧是被法稱分類為現量之一種的「自證」；這也是麥肯易所理解的(法稱的)自證概念。知覺由外界方面接受表象；而瞭知這知覺的，正是知覺自身。知覺與思惟分別之活動都一樣，所有的知(心的活動)，都是「知自己」(self-consciousness)的；¹⁸⁹ 用佛教的專門說法即是「自證」(svasamvedana)。¹⁹⁰ 當知覺生起時，在知覺中，對象相(影像)由外界方面被受容進來，¹⁹¹ 而顯現出來；知覺同時亦知自己，即認識那個映現對象相的知覺自身。於是知覺便由「知覺自身」、「對象相」與「知自己」三要素構成，此即陳那的三分說，並為法稱所引用。「自證」作為直接知(現量)之一種，亦是離分別、無錯亂的(幻似的或幻覺的錯誤認識)。而在談到「影像」時，常被舉出的例子如對青色之知覺、從外界接受美麗的花的影像對已映現出來等，似乎都是視覺的例子；那麼其餘種類的感官經驗之表象活動是否也能夠或適合以這種同構理論之影像與對象之相似性來理解呢？比如聽覺的對象，一段音樂旋律，它有什麼具體意義的相狀—而非譬喻的、意象化的意義—可供作為感官知之一種的耳識所擬似呢？總之，如何理解視覺以外的感官知覺所對之對象相狀(影像)，似乎不甚清楚。此外，就戶崎宏正對法稱的詮釋，知覺並非如鏡子那樣，只是完全被動地映現事物；它亦同時進行著認識

¹⁸⁷ 同上，頁 266。

¹⁸⁸ 同上，頁 267-268。

¹⁸⁹ 這裡我覺得有點意思：如同許多佛教學者，戶崎宏正也開宗明義地點出，第六「意識」這樣傳統的佛教譯語，不應與現今的一不論是學術的或日常的一「意識」(consciousness)之概念相混淆，這在之前我們已經大略討論過。另外一個問題是，像麥肯易那樣的作法、或我受其靈感，希望將克里果的理論—某程度上我覺得與麥肯易的論點一致—與佛教的「自證」理論相比，是否行得通？在詳述脈絡後，我認為某些面相下或某種範圍內確實是可資比較的，這我會在後面的章節討論。然而在此，戶崎宏正提到「知自己」一即「自證」一時直接用“self-consciousness”之英譯對照，竟似沒有考量脈絡相應性之躊躇，令人有些意外。

¹⁹⁰ 吳汝鈞 (2000)，頁 268。

¹⁹¹ 這只能是一種推定。

知覺自身——包含影像在內。在此之中，對自己自身中的影像，宛如外界事物之「存在於外界」那般地予以置定之；即雖然實際上是自己認識自身，卻如「對象知」那般地被經驗到。¹⁹² 這「對象知」即是把知覺的影像如同存在於外界那般地置定之；而「對於對象的認識」則僅是知覺挾帶對象相狀而生之意。¹⁹³ 這令我們聯想到之前關於麥辛格所謂的內省₁與內省₂涉及了某種指向外界的注意力；該類內省之意向性內容由被描繪作外部的(*depicted as external*)世界的某部分所構成；又，即使是該些知覺著外在對象的狀態，在某些不同情況下，也可能被經驗為(*as*)心理的、內在的狀態，如在某些宗教經驗之中；這亦呼應前述服部正明所指出的：唯識思想說外界對象不存在，在於止觀之體驗。

2.9.4 「自證」：對克里果理論之再反省

以下我想先複習一下克里果的論點。根據克里果與威利福的意見，¹⁹⁴ 關於意識的化約式理論，有兩種主要的競爭立場：意識的表象理論(*the representational theory of consciousness; RTC*)與高階監控理論(*the higher-order monitoring theory; HOM*)。據前者，一個心理狀態是有意識的當且僅當它本身適當地表象著(其對象)；後者主張一個心理狀態是有意識的當且僅當它被適當地表象(*represented*)。一般以為，環境中的任何特徵可以被有意識地或無意識地表象；則當我們考慮RTC時，何以僅僅對於該特徵之表象可以使得表象著的(*representing*)心理狀態本身成為有意識的，似乎不大清楚。HOM理論引介對意識狀態之高階表象的概念來克服此問題：使得某個表象狀態成為有意識的，正是由於該表象本身也被表象著。當一個心理狀態如此被其主體所表象時，處於該狀態對該主體而言(*for the subject*)便有著感覺上的如何。克里果不將意識狀態與其表象(即另一心理狀態)如同HOM那樣視為邏輯地相互獨立的，而視兩者間有某種構成的關係(*constitutive relation*)或內部的關係(*internal relation*)，故進一步提出其意識的同階

¹⁹² 同上，頁 275。

¹⁹³ 同上，頁 277，註 19。

¹⁹⁴ Kriegel and Williford (2006), pp.1-2.

監控理論(the same-order monitoring theory of consciousness)。¹⁹⁵

一個有意識的經驗之主觀性質(subjective character)使其主體覺察到(aware of)她的經驗。在第三章我們會提到，克里果主張主觀性質在正常情況下可謂等同於周邊的內在覺察(peripheral inner awareness)。¹⁹⁶ 我們覺察到自身有意識的狀態，該狀態因而是經驗上對我們有所給予的(experientially given to us)。而對任何事物之覺察有賴對該事物之表象：例如覺察到一棵樹，便涉及表象著該樹。故意識主體能覺察到她有意識的狀態，惟有(only if)該狀態被其主體所表象。¹⁹⁷

稍早所謂質感地帶藍色的(qualitatively bluish)特性，等同於被表象為基始質料地帶藍色的(being represented to be schmalitatively bluish)。說一個意識狀態是質感地帶藍色的，等於是說該狀態在適當的內在覺察中(in the right kind of inner awareness)被表象為是基始質料地帶藍色的。一個意識狀態擁有某種基始質料的特性，即在於該狀態表象著適當的(外界之)反應-取決的特性；而某狀態具有質感的特性，則在於其基始質料之特性再一經由(through)內在覺察，即主觀性質一被表象。質感性質即適當地被表象的基始質料之性質。或者說，質感性質由基始質料特性之表象(the representation of schmalitative properties)所構成，而表象作用本身(the representing itself)則構成主觀性質。¹⁹⁸ 這裡我們似乎看出，何以克里果在其書《主體的意識：自身表象理論》之第三章有關反應-取決特性之表象理論，於第四章時作了進一步的修正(即我們在 2.8.5 小節討論對反應-取決的表象主義之再修正)。正如前述 RTC 的問題，「基始質料之特性」只涉及某個狀態表象著環境中的某些適當的反應-取決之特性；它並非經驗之現象性質的一部分，或謂它並非現象地顯明的，¹⁹⁹ 也就是說它並未進入我們有意識的經驗內容——因為它只涉及表象其對象而本身未被表象或未被覺察。真正構成現象性質的乃是質感的特性。這些質感特性在適當的內在覺察中不可能被錯誤表象，因為這些質感特

¹⁹⁵ Kriegel and Williford (2006), p.143.

¹⁹⁶ Kriegel (2009), p.47, fn.38; p.50.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp.104-106.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.110, fn.14.

¹⁹⁹ *Ibid.*

性乃是由該內在覺察之內容—即基始質料特性—所構成的(*constituted by*)。²⁰⁰

2.9.5 比較法稱與克里果論「識之結構」

回到(法稱的)佛教認識論，所謂知覺由「知覺自身」、「對象相」與「知自己」三要素構成：在知覺中，「對象相(影像)」由外界方面被受容進來而有所顯現；這幾乎可以對應到克里果所謂「基始質料之性質」。知覺內部地知自己，使那個包括著影像的、或映現對象相的知覺自身被認識或覺察；若考量克里果所謂一個有意識的經驗之**主觀性質**使其主體覺察到她的經驗；並且這內在的表象作用本身構成了主觀性質，那麼我將「主觀性質」之表象作用理解為「自證」之功用。並且「自證」作為現量之一種乃是無錯亂的，這也可以對應於克里果所謂**質感特性**在內在覺察中不可能被錯誤表象。最後，所謂**質感特性**由內在覺察之內容—即基始質料特性—所構成，也就是說**主觀性質**表象的對象是基始質料特性，被表象的基始質料特性進一步(這裡不必涉及某種時間先後之歷程)構成**質感特性**——而非**主觀性質**表象**質感性質**。但這進一步構成的**質感特性**才是對主體有所現象地揭露的，也就是說內在覺察(即**主觀性質**)使得意識狀態之**質感性質**被其主體所覺察；理論地說：**意識主體**覺察到**質感特性**，且內在覺察(之內容)構成**質感特性**。但不應該說**內在覺察**(**主觀性質**)覺察到／表象著**質感性質**，因為其內容或對象是基始質料之特性才是。這裡是一個微細的概念區別。那麼，再回到佛教理論，則包含影像在內的「知覺自身」：在它之內的影像被認識或覺察到，它自身亦且被認識或覺察到，然這應該是邏輯地乃至時間上同時的，而不像前述因為基始質料性質被(內在覺察)表象或覺察、**進而**其所構成的**質感性質**為意識主體所覺察那般；我認為影像與包含它在內的知覺自身之被認識或覺察並沒有這種「進而」的關係，但它們似乎也有著內部的、構成的關係，於是，在這種相當籠統的意義上，如果硬要附會的話，似乎只能說「知覺自身」對應於克里果的「**質感性質**」。當然這種附會其實意義不大；但我希望指出前述「對象相(影像)」與「基始質料之特性」、以及「自證」與「**主觀性質**」之可資比較之處。

²⁰⁰ *Ibid.*

另外，考慮「影像」的問題；即使是克里果在舉例反應-取決之表象理論時，特別是追究於環境的「反應-取決」這種特性—其表象即涉及意識狀態之基始質料特性—經常都是以視覺經驗為例。在法稱乃至更早時期，囿於種種技術與既有概念之限制而有之理論的限制，經常以視覺經驗作理論立基點也無可厚非；何況這也許與時代限制亦不全相關，只因視覺經驗在吾人現象經驗中向來就是最豐富而重要的、較明確亦較易具體描述的一種感官知覺。我想說的是，也許我們可以不必將「影像」理解為某種具體的圖式或形像，否則其他的耳、鼻、舌、身識等感官知便難以被包攝進這樣的理論。更當然不是只有「視覺」才能進行表象活動，其他感官知覺乃至心情等現象經驗固都是表象理論的解釋目標。

2.9.6 唯表象論與間接實在論

服部正明在討論唯識學派的認識論時指出，所謂「唯識」(vijñaptimātra)，即「只有表象(vijñapti)」；被表象的東西，在外界是無存在的，²⁰¹ 有的只是作為表象而在心中映現出來的形象。此佛教傳統常舉的一個例子是，關於同一條河流，人的眼睛見到清水流動，地獄眾生見到的則是作為火河而被表象出來的狀況，而餓鬼眾則見到遍佈的污物漿液之表象狀態。同一的東西，對應于見者的境遇差別，而不同地被表象出來。²⁰²

這讓我們再次回憶起克里果關於反應-取決的特性之討論：有鑒於不同的人對於同樣的表面之色彩經驗有著系統性的些微差異—此受到性別、種族、年齡等因素影響—作為一種科學上已驗證的普遍存在之事實，²⁰³ 故也許我們應該如此理解反應-取決之特性，以客觀的天空(對某些反應者族群)「顯現著藍色₁₇」—對另些反應者族群則可能顯現著藍色₁₆—為例，也許可被理解成：「傾向於(1)引起神經生理的反應 N 於某甲及與之有著類似物理構成且屬於同性別、種族、年齡之群組的其他主體、以及(2)引起矽的反應 S 於金星人某甲及與之有著類似物理構成且屬於各適切條件之同群組的其他主體、以及(3)引起……、以及(n)引起……

²⁰¹ 吳汝鈞 (2006)，頁 416。

²⁰² 同上；另見張澄基 (1973)，頁 115。

²⁰³ Block (1999); and Kriegel (2009), p.84.

如此等等」，涵括各種類型之實現。也許對反應-取決的特性之最適當描述，正是這種複雜的連結之傾向。

根據克里果的間接實在論觀點，雖預設天空之「存在」，但它(於一時一地)到底有沒有絕對客觀的「屬性」呢？克里果主張有，²⁰⁴ 假設說它是藍色₁₅，雖說大家都是直接接觸到天空之存在，但它於一時一地所具有的客觀的、反應-獨立的屬性，在你的經驗中卻不是直接被給予的或逕直呈現的。意思很單純，你之性別、種族、年齡等因素在在影響決定著你接觸到天空時內在的神經生理反應，這些物理實現的反應進一步促成(或者化約地說，等同於)在你看來天空是(即顯現著)什麼質感的顏色。我想也許不能排除某種可能性，即天空之反應-獨立的藍色₁₅對某些反應者而言，經過其內部的神經生理反應後，所得之質感經驗剛好依然是藍色₁₅；但這當然也不是反應-獨立的藍色₁₅逕直呈現在經驗中之意義。故謂客觀實在之被感知乃是通過或藉由主體感知到某種表顯之界域，即反應-取決之特性。

然而對某些反應者顯現著藍色₁₇、對另些反應者顯現著藍色₁₆，都是面對同樣的天空。在常人情況來說，縱然「同一的東西，對應于見者的境遇差別(如性別、種族、年齡等影響因素)，而不同地被表象出來」，但該客觀的「同一的東西」作為「對不同人而言有所不同顯現」之共同的基礎，對所有反應者之經驗的束縛力還是很大的；在非幻覺等異常情況下，同樣面對天空，不會有些反應者見到綿羊、有些見到樹木或漢堡等形象，並且，除非是色盲或強度的逆轉光譜者(若可能實現的話)，絕大部分的反應者(人類)所見也只是些微移動光譜之差異，對於客觀的藍色色調似乎也只是有些許不同，畢竟都是藍色，不會有的見到橘黃色，有的見到粉紅色等。然而唯識學派的意思似乎是，表象並非通過映寫外界實在而生的，而是由主觀內部自發顯現出來的東西；並且在夢與想像等日常經驗中，或是瑜伽禪定狀態中，我們亦可生起非實在的卻狀似外界的對象之表象。²⁰⁵ 據悉於

²⁰⁴ Kriegel (2009), p.96.

²⁰⁵ 吳汝鈞 (2006)，頁 416。

止觀體驗中，一方面心的作用被抑止、不使趨向外界；另一方面又能在心中隨意描畫變現種種事物；²⁰⁶ 其所見影像之細節真實鮮明可能有如實際視覺所見，使這些瑜伽行者由其證境堅信提倡萬法唯心之說，²⁰⁷ 只可惜在今日我們難以找到可以驗證以上境界者。

2.9.7 對陳那觀點之詮釋與比較

而陳那在《觀所緣緣論》中指出「認識的對象」所應具備之兩個條件，由此論究—否定—外界實在論：²⁰⁸ (1)對象能使表象生起；但它必須是實在的，否則不能觸發感官而生起表象；(2)對象具有與表象相同的形象。「表象」是在知識中顯現出來的對象的形象；對象則把自身的形象給予知識。吳汝鈞譯服部正明的用詞為「表象」，在這裡是某種形象的意思；這與克里果的表象有所不同，而可能更近似於預設對象與影像之類似性的同構理論。又，所謂唯識學派之認識論確立了「表象主義」的立場，並是由對外界實在論之批判而來的。²⁰⁹ 在進行比較的同時，當然我們也必須謹記不同理論脈絡之差異性；比如在前面，我們看到克里果試圖對近視導致的視覺模糊與光幻視等現象作一「表象主義」式的說明：即雖然在環境中不實際存在著模糊的形象與光點，但在該些狀況中主體依然有所表象。但依陳那一系的認識論立場，非實在的對象—假象—不能觸發感官而生起表象，這是不能還價的。比如眼疾者見到兩重月亮(兩重表象；表象為影像義)，不能說兩重月亮是使這表象(影像)生起的原因。²¹⁰ 這與克里果所辯護的表象主義之表象義，仍然有些不同。當然真實的兩重月亮不存在，不能說其被意向／表象到；但眼疾者畢竟幻似地見到兩重月亮之影像，就此而言，克里果仍會說眼疾者有所意向／表象(於該影像；且表象作用固不等於該影像)。

另外，在《成唯識論》中，曾根據陳那《集量論》之論述，將識之「三分說」

²⁰⁶ 同上，頁 428；另見張澄基 (1973)，頁 102。

²⁰⁷ 張澄基 (1973)，頁 101。

²⁰⁸ 吳汝鈞 (2006)，頁 431。

²⁰⁹ 同上，頁 411。

²¹⁰ 同上，頁 432。

介紹出來(在第四章我們會作更詳細的討論)：²¹¹ 對象的形相即「相分」、識自體的形象為「見分」，而見分「把握」相分；然此是何意義？是說見分認識或覺察或表象著相分嗎？所謂某物之形象在認識中顯現，即表示該物已被知，故在這個意義上，我們可以把具有形象的知识，理解為知識作用的「結果」。然而陳那亦把知識自體攝取形象之作用，看成是「知識手段」；知識手段與結果，只是從不同側面而言同一個認識。²¹² 這似乎好比是說，表象作用(the representing)與表象結果(the representation)在某意義上是不二的。回顧克里果之理論：質感性質是由基始質料的特性之表象／被表象的結果(the representation of schmalitative properties/ the represented schmalitative properties)所構成的；而表象著基始質料特性的表象作用(the representing)本身則構成主觀性質。表象作用使被表象的結果(the represented schmalitative properties = qualitative properties)、也就是說主觀性質(即內在覺察)使質感性質為主體所覺察到，但「所覺察到的」(被表象的結果)與「覺察本身」(表象作用)並非迥異的兩個東西。為主體所覺察到的質感性質，乃是由主體對它的內在覺察所構成；²¹³ 更細緻地說，質感性質乃是由主體的「內在覺察之內容」—「某物之形象在認識中顯現即表示該物已被知」；作為內在覺察之表象內容的便是已被表象的基始質料之特性—所構成。²¹⁴ 如此看來，對象相即相分、識自體形象為見分；見分把握相分即知識自體攝取形象，此可類比於主觀性質表象著「基始質料的特性」；後者即意識狀態對外界的反應-取決特性之表象，可比作「識中之影像」。而「自證分」作為知識作用的結果的自己意識，²¹⁵ 順此則似乎可以類比於由內在覺察之表象作用而使主體意識到的結果——質感性質。這樣，「對象相(相分)」類比「基始質料特性」、「知識自體(見分)」類比「主觀性質」、「自證分」類比「質感性質」。然而，這與先前「知覺自身」(勉強)對應「質感性質」、「自證」對應「主觀性質」是顛倒的。我想首先，這只是一種詮

²¹¹ 同上，頁 433-434。

²¹² 同上，頁 427。

²¹³ Kriegel (2009), p.111.

²¹⁴ *Ibid.*, p.110.

²¹⁵ 吳汝鈞 (2006)，頁 434。

釋建構之嘗試，而我已然陳述了兩種可能之「可資比較」的理由；我並未取捨哪一個是更正確的。再者，如果我們把「見分」視為知識自體的攝像作用、「自證分」視為知識作用之結果，由於陳那一系主張知識手段與結果之統一；²¹⁶ 而拆解知識手段與結果，畢竟只是理論分析建立起來的假說；「實際上所有的，只有知識作為具有形象的東西而顯現這一個事實而已。」²¹⁷ 總而言之，《成唯識論》稱「自證分」為「識體」，在此識體上才有見、相二分；陳那則未如此明說。

服部正明在解釋「知識之自己認識」—即自證—時，舉例「當我們知覺青色時，同時亦意識到這一知覺。即是說，知識在知覺對象的同時，亦認識自身。所謂青色被知覺一事，其知覺(活動)若不被意識，則這件事便不明白了。」²¹⁸ 這與倪梁康所謂「自身意識是指一種與對象意識的進行同時發生的、對此進行活動本身的覺曉方式，例如在看這棵樹時，看的行為同時也被看者本人或多或少地意識到」²¹⁹ 乃是相同的考慮；亦即麥肯易之「現象的自身覺察」之論點：若一意識主體 S 擁有一個有意識的、現象的經驗 E 關於對象 O，則 S 亦且覺察到 E；²²⁰ 否則 E 對主體而言(既為有意識的)，「便不明白了」。最後，服部指出，《集量論》被認為是陳那最後的著作；在該書中，陳那容許了經量部的外界實在論。因為經量部並不以外界的存在為前提，而是由「具有形象而顯現出來的知識」這一事實，來推定外界之存在的。其立場只以知識內部的形象為真正存在的東西。²²¹ 若我們拒絕擱置存有論的問題，則根據克里果：客觀實在之「被(間接)感知」，畢竟是透過對反應-取決的特性—有如某種「表顯之界域」—之感知；其存在著的反應-獨立的、絕對客觀之「真實樣狀」是無法被直接獲得的。就算克里果主張當然、確實存在著天空之反應-獨立的、「真實樣狀」之某種藍色色調，但這在某意義上也可以說是因著不同的反應者所接受到的並表象著的、客觀存在的天空分別

²¹⁶ 同上，頁 426-428。

²¹⁷ 同上，頁 428。

²¹⁸ 同上，頁 434。

²¹⁹ 倪梁康 (2002)，頁 19。

²²⁰ MacKenzie (2004)，p.74.

²²¹ 吳汝鈞 (2006)，頁 436。

對其所顯現的反應-取決的、種種些微有別之藍色色調，而推定出一個共同的、明判的客觀基礎之存在——這與經量論保守推斷之外界之實存性，在我感覺並沒有多大差別。誠如柏克萊(George Berkeley)觀念論之著名主張：「存在即被知」(“*esse est percipi*”, “to be is to be perceived”)；就此而言，我們真正可以把握的——可以感知的——是對我們各別顯現、受我們各別表象著的反應-取決之特性。我想在此意義上，以唯識思想為基礎、並包容了經量部立場之陳那，與克里果的論點，亦頗有會通之處；乃至可應用克里果的論點作一種可能的現代分析式心靈哲學之詮釋。

2.9.8 對安慧觀點之詮釋與比較

最後，涉及相關議題之安慧的立場，我想首先藉由吳汝鈞的分析以檢視之。依然是外界實在之問題、表象對象之存在基礎的問題。所謂「識擬似或挾持對象相而生」，這似乎預認了在識之外有獨立的存在。但這在唯識學派來說是不能成立的，則何以言識挾持對象之形象而生起呢？安慧的回應是：外界的對象能促發擬似[識]自己而顯現出來的識。²²² 但識本身沒有相貌，它如何「擬似自己而顯現」呢？經量部便設定外在於識的實際之存在作為識所擬似的對象。唯識學不能承認這種說法；安慧便以(宛若?)外界的對象為識之「所緣緣」，即它是識之所緣(即對象)的條件，²²³ 其作用能使識發起；但又不許它本身作為識所擬似的對象，而說識擬似自己顯現；但「識自己有甚麼形貌可以被自己擬似呢？這個問題仍未能解決」。²²⁴ 吳汝鈞指出，安慧所謂能促發識擬似自己而顯現出來的外界之對象，相當於護法之「疏所緣緣」，即是「引發起所緣的相分的那個質體」。²²⁵ 前面我們已經把「識之相分」理解為「意識狀態之基始質料的特性」；並且這個關於相分的類比，似乎比另外對見分、自證分所作之類比來得更為近似而有把握。那麼所謂引發相分的「質體」為何？安慧與護法對外境實在論當然是毫不妥協

²²² 同上，頁 660。

²²³ 同上，頁 660-661。

²²⁴ 同上，頁 661。

²²⁵ 同上。

的；但若作為「疏所緣緣」之可能選項暫且對外境實在有所開放的話，我們也不應忘記仍有外界之反應-獨立的與反應-取決的特性之際別存在，此處不擬多言。而安慧所謂識所挾持的形相、或「擬似自己而顯現的那個自己」，則相當於護法的「親所緣緣」，即為見分所認識而又不離於見分之對象，是為相分。不過安慧未立見相二分之說。²²⁶

然而，在別處安慧又以較具體的「五識身」之認識(即眼、耳、鼻、舌、身五種感官識)作說明，指出五識身以具有某種大小程度的物體作為對象的條件，並且挾持具有大小程度的物體的形相而顯現出來。²²⁷ 仔細檢討的話，聽覺、嗅覺、味覺(令你閉上眼睛、僅由舌頭去舔一塊巨大的蛋糕，因舔舐所接觸之體積令你感其為大，但這顯然已不止涉及純粹味覺所感之酸甜苦辣鹹澀等)之功能本身，與物體大小有何干係呢？言物體之大小應在觸覺及最顯著之視覺方面才有意義吧？還是安慧意指五識合作對(狀似外界的)對象之各面相整全地有所認識？若是分開而論，則不只視覺，其餘的感官知覺也能「挾持對象之形相(或影像)」，則有如先前所討論的，如何理解這形相或影像之本質及對其之挾持作用，便另待詳述。不論如何，安慧的說法似乎有些矛盾、至少顯得含糊。他說物體是識的對象之條件，並說識挾持「物體的形相」而顯現；但如我們先前所陳述的，又說識乃是「擬似[識]自己」而顯現的。²²⁸ 總之，安慧堅守唯識立場，卻「不能妥善地把形相歸源於識本身，像護法那樣以識能分化成見分與相分，以開出主觀自我的形相與客觀世界的形相」；²²⁹ 故「物體」之存在來源便成其理論之一個難題或謎題。

而霍韜晦在其《安慧「三十唯識釋」原典譯註》中指出，從文獻學的角度來看，安慧較能「老實疏解前人的資料」、「使讀者直承世親(Vasubandhu)」²³⁰ 之唯

²²⁶ 同上。

²²⁷ 同上。

²²⁸ 同上。

²²⁹ 同上，頁 663。

²³⁰ 霍韜晦 (1980)，自序頁肆。

識學；而玄奘對世親三十頌之翻譯，則有些(過度)「加工和改造」之嫌。²³¹ 然而純粹從哲學問題的面相來看，若這種「加工和改造」能更增進其理論之合理與完善，則興許不失為一種正面意義的創造性詮釋。以下就我們當前的討論脈絡來檢視之。比如第二頌玄奘使用「了別境識」(*viññaptirviṣayasya*)這個譯詞，霍韜晦改譯作「境之表別」；²³² 他指出其中的「識」字原文是沒有的；且“*viññapti*”被譯作「了別」易引起誤解，因為此字本意是有所「表」或有所呈顯之意；吳汝鈞譯自服部正明之論點：所謂「唯識」即「只有表象」，也是將“*viññapti*”譯成「表象」之意。²³³ 它是指一個自身具有某種內容而使他人得以知之(“*making [itself] known [to others]*”)的呈現。²³⁴ 霍韜晦接著指出，玄奘在別處其實也將它譯作「表」，如「表色」(*viññapti-rūpa*)。表即呈顯義，「俱舍論解為『表示令他了知』」；²³⁵ 順此則玄奘譯「了別」或許可被詮釋為「從這個自身具有某種內容的呈現的特殊性(別)上看，它可以成就我們的知覺活動(了)，因為它自身是一個對象(境)」。²³⁶ 但此意思《成論》並無清楚表達出來，故霍韜晦認為它在解釋「了別」時導致了誤解。其卷二述及「三謂了境，即前六識，了境相麤故。」即把“*viññapti*”是「境」之義轉為是「識」(*viññāna*)之義。霍韜晦認為，玄奘之「誤譯一直影響了中國學者對唯識觀念的了解，識(*viññāna*)境(*viññapti*)不分。窺基作述記，就認定了『了別』是一種主體指向對象的活動，於是以『能緣境』的意義來解釋」(述記卷二)；²³⁷ 但“*viññapti*”其實是境而非識的指向作用。霍韜晦認為，玄奘之所以會作這種理解，應該與他解釋「轉化(轉變)」²³⁸ 之觀念總是從「能」而非「所」之角度來看有關。²³⁹ 而吳汝鈞將識轉變(*viññānapariṇāma*)「相當於經驗意識的意向作用」，

²³¹ 同上，頁叁。

²³² 同上，頁 38。

²³³ 吳汝鈞 (2006)，頁 416。

²³⁴ 霍韜晦 (1980)，頁 38。

²³⁵ 同上。

²³⁶ 同上。

²³⁷ 同上。

²³⁸ 同上，頁叁。

²³⁹ 同上，頁 38。

²⁴⁰ 則無窺基將了別(*viññapti*)理解作一種主體指向對象的活動之問題。總之，霍韜晦譯「境之表別」，即是以「有所分殊、別異地(*apart, differently*)表顯」來界定「境」(對象)；就如戶崎宏正解釋法稱依唯識說而論知覺之構造時指出，「知覺相互間的不同，在於影像。這是知覺的內容。換言之，影像決定知覺，例如是青色的而不是黃色的知覺。」²⁴¹ 知覺的對象(境)即是這有所別異的表顯。在此境與識的關係，我將之對應為「反應-取決的特性」與「基始質料的特性」之關係。前者是外界對反應者的顯現；就唯識立場而言，就算該外界非實有，在凡夫也是被置定為或宛若是外在(實有)。後者則是意識狀態對前者表象而有之特性。也就是說，前者是表象對象之屬性，後者是意識之屬性，不能混淆(這固然不是終極的唯識立場)。此外，“*viññāti*”，霍韜晦譯「識別」，²⁴² 指主體之識別活動，亦即指向對象之分別活動，此本是識(*viññāna*)之性格。《成論》卷一譯「識謂了別」即同此義；然卻與「了別境識」之「了別」(*viññapti*)相混淆了。

第三頌言及阿賴耶識活動時之相應「心所」(屬於心的種種心理反應和活動)。²⁴³ 由於各識功能有別，其所分別具有的心所亦有不同；如先前已提到的，阿賴耶識之主要功能不在認知方面，但既作為識，仍具有一切識所具有的特性，即對於對象之指向活動與攝收活動；這些活動經分析，即為「遍行心所」(觸、作意、受、想、思)等狀態。「遍行心所」所代表的，正是一切主體(心識)攝收外境時所必然經歷的五種心理狀態；凡言取境，即[涉]此五步，所以當然為一切心識所有。²⁴⁴ 而其中安慧對於「想」心所之疏解，霍韜晦譯為：「『想』者，於境取像。境是所緣，像是它的差別，亦即是青、黃等所緣的安立根據。由取彼〔像〕，即可決定此是青而非黃。」²⁴⁵ 「於境取像」乃是「繼『觸』及『受』之後進一

²⁴⁰ 吳汝鈞 (2006)，頁 658。

²⁴¹ 吳汝鈞 (2000)，頁 273-274。

²⁴² 霍韜晦 (1980)，頁 41。

²⁴³ 同上，頁 52。

²⁴⁴ 同上。

²⁴⁵ 同上，頁 51。

步對對象所呈現的具體內容(像，nimitta)的把握及收攝。」²⁴⁶ 「觸」只是識別及領似外境；識別—非識之分別活動—即指根(五識感官)起變化、割截出對象的內容，該不同之內容則被領取。²⁴⁷ 「觸」乃認識之主客產生關係之初步，對於境之內容有所識別或領取，但此識別或領取是尙未分明的；繼而帶出「受」的活動，它是感覺，對於對象之內容分齊亦尙未決定。「想」便進一步將對象置定下來而收攝之；霍韜晦認為，這一步「頗近似於西方哲學中所說的象表作用」，²⁴⁸ 這似頗堪玩味。根據克里果的觀點，普遍在表象主義者看來，「表象」不外乎對環境(包含自己身體)有所關於、有所意向；表象之主要語意就是一種意向作用之構成。雖然我無法肯定霍韜晦所理解的「象表作用」之確切所指，但顯然觸、受之階段，他認為仍尙不是一種象表作用；我思索這與「想」階段才涉及對對象之具體內容(影像)之置定與收攝有關。觸尙只是割截對象內容之有別；至想該對象才被置定或表象為某種具體影像。就如在本章一開始，考慮「意向」與「表象」兩種活動被視為一回事，在我來說多少有些顧慮，我亦列舉了我之考量；在此，霍韜晦的理解對我也有啓發：意向作用，至少在其最原始、初始的狀態或階段，有點類似觸；它固然關涉到一個特定的對象(當然這個對象本身可以包含很多成分)而非毫無限定之關涉；就此而言，它也獲得(領取)一個特定的(被割截出的)內容。表象則更進一步地把握及收攝對象之具體內容(或許不一定理解為影像；更不僅是視覺景象之影像)：如意識狀態收攝(表象)了對象之反應-取決之特性，而成為意識之基始質料的特性(此可謂收攝進意識中)。我想克里果本人也不會說意識狀態「意向著」環境的反應-取決之特性而獲得基始質料之特性。以上是我的觀點。

霍韜晦並指出，想這一步之所以重要，因為從認識歷程上來說，必經此關於對象之置定收攝而後才可對其施設名言概念。《成論》卷三云：「想謂於境取像為性，施設種種名言為業。謂要安立境分齊相方能隨起種種名言。」²⁴⁹ 安慧卻未

²⁴⁶ 同上，頁 55。

²⁴⁷ 同上，頁 53。

²⁴⁸ 同上，頁 55。

²⁴⁹ 同上，頁 55。

提及想之作用已可施設名言；本來從概念生發之程序言，《成論》所謂應無疑義，但概念是否亦由「想」來建構呢？概念之建構應屬第六意識之功能，而非由「想」心所成辦。佛教傳統定義「想」之作用，其結果至多是提供意識構作概念時之憑依。霍更指出，此頌本在討論阿賴耶識，其功能根本不需提供名言，故安慧於此未提及施設名言，較有道理。²⁵⁰

回到我們所關注的影像問題，在唯識理論中，相關相近而處於不同脈絡中的影像、形象、相狀義之所用語彙其實很多。比如霍譯安慧釋第一頌談到「從阿賴耶識中生起我等影像(nirbhāsa)和色等影像分別」。²⁵¹ 其中霍將「影像」解釋為一種不真實的、模擬的顯現，並被執著為外有，律天(Vinitadeva)釋之為「所取分」(相應於能所相對之見相二分的相分)。²⁵² 又第三頌論阿賴耶識之「不可知執受、處、了。」(玄奘譯)，《成論》將「了」稱為「行相」(ākāra)，²⁵³ 其本指呈現出來的相狀或姿態；而分析其原文字之構成，亦有「逼近客體而(使?)呈現其相狀」之義。²⁵⁴ 霍認為玄奘可能因此將行相理解為取境活動；窺基更順此將行相解為「行於境相」之見分，霍謂此為誤解。然不論如何，「行相」既是分別心所呈顯的境相，畢竟與分別心的活動分不開，故玄奘一系之詮釋(誤解)也可說問題不大。²⁵⁵ 此外還有前述「想」之「於境取像」作用之「像」(nimitta)。在霍韜晦書末所附錄的「梵漢語彙對照」中，此字之釋譯為「1.因，根據；2.影像，相」。²⁵⁶ 據此，「影像」(nirbhāsa)可被理解為相分；「行相」(ākāra)本也是分別心所呈顯之境相(亦即相分?)但玄奘一系從能取的角度將之詮釋為見分；「像」(nimitta)則是想心所對之對象。根據以上，三者是有別的；但其影像之義似乎又十分近似，然它們對於心識一般(in general)而言，卻似被規定為扮演各自有別之角色。總之我仍是有些混淆；且我不識梵文，對唯識理論所用之細緻繁複的諸多概念語彙，

²⁵⁰ 同上，頁 55-56。

²⁵¹ 同上，頁 19。

²⁵² 同上，頁 22。

²⁵³ 同上，頁 46。

²⁵⁴ 同上。

²⁵⁵ 同上。

²⁵⁶ 同上，頁 242。

目前也無法作準確掌握；但我感到心識「影像」之議題很有趣，願以後能再繼續研究。

第 2.10 節 結語

在本章我們分析了許多關於心理表象與表象主義的相關議題，它們彼此間密切相關，卻也構成一張複雜的網絡。讓我們再次回顧本章重點：首先，關於「有意識的」之概念，我們主要分析的對象是狀態意識，而非整個主體之生物意識。再者，關於意識狀態之表象作用與意向性之關係，我認為應該有所區分。而同構表象理論所涉及的「影像」問題，我建議不以圖式、形像的概念詮解之，方不至於如康明斯所認為這種古典的表象構想早應淘汰。此外，回應布拉克「顛倒地球」思想實驗，也許克里果的反應-取決的表象理論，也能被詮釋為某種呈現模式之表象主義。

而關於佛教唯識學派，我感到法稱與陳那一系，在屬於凡夫境界之初階的認識論方面、包容了經量部外境實在論之觀點，所構成的一種「唯表象論」之表象主義立場，此與克里果的「間接實在論」之表象主義論點，頗有可以會通比較之處，乃至後者有可能作為對前者之一種現代的重新建構與詮釋。此外，我們也在佛教唯識理論中—以霍韜晦譯安慧釋文為材料—再次考量了「影像」問題，並且唯識理論在影像概念方面之相關的梵文語彙相當豐富；惟礙於語言之限制，希望日後有機會再作深究。我們並將對象相(影像)、知覺自身、與「自證」(自身認識、自反意識)等概念，依序地對比於克里果理論之意識的基始質料的特性、質感的性質、與主觀性質；惟後兩者在不同考量下，可能有顛倒對照之合理性，則知覺自身(見分)對應主觀性質、自證對應作為認識結果的質感性質。然而在經過第三章的思索後，將於第四章時呈現我們最終所考慮的四分結構之對照(比較克里果與《成論》)。總之，關於前述識之見分、相分、自證分的結構，護法—玄奘系統之《成唯識論》的觀點將在第四章時討論。而有關內省與經驗的透明性之問題，我們會在下一章研究克里果的意識結構理論時再次評估。

第三章 克里果的自身表象理論

第 3.1 節 引言

在本章我討論克里果的自身表象理論(*the Self-Representational Theory*)。首先從對意識經驗之現象學的分析入手，考察其各種面相：如「表層的」(“*floor level*”²⁵⁷)環境覺察(對外在環境以及自己身體的覺察)、內在覺察(*inner awareness*)、與關涉到「我」的自我覺察(*self-awareness*)，以及其間的關聯性。從上述這些面相討論意識經驗之「現象學的(*phenomenological*)結構」之後，進一步地我將探究該理論所主張的意識經驗之「本體論的(*ontological*)結構」，其中包含我所關注的議題如：一個意識狀態內部所具有的邏輯的部分性(*logical parthood*)、其間的因果關聯(*causal connection*)、以及直接與間接表象的問題。最後，克里果認為，相較於他的自身表象理論，高階表象理論(*higher-order representational theory*)將面臨幾種困難；²⁵⁸ 其中我只打算討論「直接性」的問題(*the problem of immediacy*)，因為這有助於我們再次肯認意識經驗之本體論的結構，並看出高階表象理論——在此以羅森索為例——相較於自身表象理論在解釋直接性這個重要的現象學議題方面之劣勢。然而我並未著重於對高階理論之批評——事實上我反而試圖指出克里果的理論在我看來的一些疑慮之處；且我暫無更好的解決辦法。但不論如何，我認為自身表象理論是一個值得努力的思索方向；相信我所點出的問題在進一步的研究中是可被消解的、乃至獲得理想的解答。

第 3.2 節 意識經驗之現象學的結構

3.2.1 現象經驗之結構的幾個基本面相

當我正經歷一個關於蔚藍天空的意識經驗(*conscious experience*)時，對我而

²⁵⁷ Kriegel (2009), p.169. 又，何以翻“*floor level*”為「表層的」？“*floor*”固有地面、地「表」之意，本當是最底層的；然克里果在其書中(p.175)有外在／內在覺察之分，此處我也想取其表／裡對照之意，故然。

²⁵⁸ *Ibid.*, pp.129-155.

言總有著某程度的感覺上之如何(there is something it is like)。在此，擁有該經驗對我來說有著某種感覺上帶藍色的狀態(there is a bluish way it is like for me to have it)。這「在我感覺帶有藍色的狀態」(“bluish way it is like for me”)，構成我經驗之現象性質(phenomenal character)。現象性質是某種特性(property)，它使得一個現象地有意識的狀態(1)成爲其所是的現象地有意識的該狀態(the phenomenally conscious state it is)；並且(2)在根本上，成爲一個現象地有意識的狀態(a phenomenally conscious state at all)。²⁵⁹ 關於「對我而言感覺上帶有藍色的狀態」，可再分成兩個面相(aspects)或成分(components)來討論：一則「帶有藍色的」成分(the bluish component)，克里果稱爲該經驗之質感的性質(qualitative character)；二則「對我而言的」—對我所展示或呈現的一成分(the for-me component)，被稱爲該經驗之主觀的性質(subjective character)。²⁶⁰ 關於後者，所謂意識經驗擁有主觀的性質，指的是：關於該經驗，我具有某種覺察(awareness)。克里果指出，相較於經驗之質感的性質，對於主觀的性質之闡明可能具有更重大的哲學意義，因爲經驗之主觀的性質乃是根本上(at all)使得現象的意識狀態(phenomenally conscious state)之所以存在的主因；²⁶¹ 而質感的性質則是令該現象意識狀態是其所是(it is)。或者也可以說，主觀性質涉及經驗對我呈現之「有所呈現」本身，而質感性質涉及該(對我)呈現之內容(“what”)。²⁶² 一個心理狀態，若其意識主體對之毫無覺察，則它不是一個有意識的經驗。在此意義上，我之有意識的經驗不僅在我之中(in me)，更且對我呈現(for me)。²⁶³

現在進而設想一個較爲複雜的情況。當我正看著天空的蔚藍，值此同時聽到街上車輛呼嘯而過；並且隱約而焦慮地覺察到欠繳的帳單；甚至更隱約地覺察到我的這個關於蔚藍的-呼嘯的-焦慮的意識經驗——在此當下的整體現象經驗

²⁵⁹ *Ibid.*, p.1.

²⁶⁰ *Ibid.*, p.8, fn.8. 或有謂質感的與主觀的成分實際上可否分開？不論如何，它們確實是可在概念上被區分開來的，有如此處所展示的。

²⁶¹ *Ibid.*, p.1.

²⁶² *Ibid.*, p.45.

²⁶³ *Ibid.*, p.8.

(phenomenology)中，大略有四個項目(items)：蔚藍色、呼嘯聲、隱約的焦慮感、以及更為隱約的感知到自我為此經驗之主體。除了這些項目之集合外，整個現象經驗亦為其他結構性特徵(*structural feature*)所影響；即某特徵作為整個現象經驗之一面相(*aspect*)而非其中之一項目(*an item in it*)，其存在與否卻仍造成整體現象經驗之差別。²⁶⁴ 現象經驗主要的結構性特徵之一即是統一性(*unity*)，包括同時的(*at a time*)與跨時的(*across time*)統一性。前者即共時地被統一的(*synchronically unified*)；也就是說我之現象經驗內的種種項目，並不感覺像是各無關聯地同時並存著，而是像一體結合的「經驗場域」(“*field of experience*”)。²⁶⁵ 後者則謂現象經驗也經常是歷時地被統一的(*diachronically unified*)；如通常我們聽一段旋律，不會感到像是聽一串序列全然零散無關之音調，²⁶⁶ 而是前後有某程度之融貫性。

另外一個主要的結構性特徵是現象強度(*phenomenal intensity*)。²⁶⁷ 當我們的注意力放在天空的蔚藍時，相較其他的經驗項目，它的現象強度是最高的。而當我們開始將注意力轉到那筆欠繳已久的帳單時，則蔚藍色的現象強度減弱，關於帳單的焦慮感之現象強度增高；此雖影響整個現象經驗之變化，卻不是增減一個項目那樣的變化。並且項目的現象強度或顯著性(“*pronouncedness*”)之分配本身，亦有其結構：現象場域通常有著中心／周邊(*center / periphery*)之結構。比如前述之例，焦點中心乃是蔚藍色，處於周邊地位者則是呼嘯聲、隱約的焦慮感以及更隱微的感知自我為此經驗之主體。若置換處於中心地位的蔚藍色，而將更多注意力移轉到漸增的帳單焦慮感之上，則在某意義上藍天逐漸「失焦」，整體的現象經驗改變；然而再次地，此改變並非源於經驗項目之增減。總之，克里果認為，所有形式之知覺的(*perceptual*)現象經驗都有著焦點與周邊之結構，他並論述這種結構亦可延伸至認知的(*cognitive*)現象經驗的討論。²⁶⁸ 反對者或許主張，智性

²⁶⁴ *Ibid.*, p.172.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ 克里果這個例子可能排除了某些極端前衛的實驗音樂。

²⁶⁷ Kriegel (2009), p.171.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp.173-174.

(intellectual)活動涉及次序接續的各別心理狀態承載著各別的命題內容。在這樣的命題內容之中，不大可能去區別某部分之命題是被焦點地覺察到的、而另部分是被周邊地覺察到的；而是說，意識主體覺察到各該命題為一整體。然而，思想或許並不似那樣一種序列接續的各別狀態各以單一命題為其對象。如詹姆士(William James)、萊爾(Gilbert Ryle)等許多哲學家所提示的，²⁶⁹ 思想更好比一種「流」(stream)：其流動有時接續地卻也常常並行地；有時緩穩地而往往亦湧現般地。若我們得以檢視思想之流之連綿，我們很可能會發現，在任一時間，我們的心裡羅列著許多不同命題；我可能正焦點地思考著明天的課堂報告，亦且周邊地思慮著欠繳已久的電話帳單。甚至，命題本身也可能被分配這種中心／周邊之結構。以主動或被動語態所表達出來的命題，似乎造成某種現象差異。比如設想以下兩種陳述方式：「鋼琴家相信她的丈夫正在搬動她的鋼琴」與「鋼琴家相信她的鋼琴正被她的丈夫搬動」。在某些情況下，第一種陳述似進而透露出鋼琴家關心著她的丈夫(會否在搬運過程中受傷等等)；第二種則關心著她的鋼琴(會否在搬運過程中被損傷)。上述事態之命題內容在兩種不同表達中，可以說是一樣的；然似乎可以說：在前者，鋼琴家焦點地覺察到她的丈夫而僅周邊地覺察其鋼琴，後者她則焦點地覺察其鋼琴而僅周邊地覺察其丈夫。²⁷⁰

除了現象經驗之結構性特徵以外，另一重要議題則是構成性(constitutive)面相。²⁷¹ 構成性面相在現象經驗中應是恆常而普遍的(constant and universal)，並且其之不存將使現象經驗完全瓦解；或謂該面相不存，我們將無法設想現象經驗是怎麼回事。克里果認為有三種成分可謂是構成性的。一是共時的統一性。然而只具有單一項目(single-item)的現象經驗之存在的可能性並不應被視為反例，事實上它可說是最為統一的情況，雖其並未涉及多個項目之統一。二是構成「對我(呈現)」(for-me-ness)之內在覺察(inner awareness)；我們即將在下一小節探討之。就算是單純的感覺上帶有藍色之質感的經驗，在其之中亦有一關於藍色的外在覺察

²⁶⁹ *Ibid.*, p.174.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ *Ibid.*

(an outer awareness of blue)、與一關於該外在覺察的內在覺察(an inner awareness of that very outer awareness)。²⁷² 第三，至少具有某些表層的(floor-level)並且非結構性的項目—即關於對象之實質內容—作為重要的構成性面相。我們很難想像只具備內在覺察與統一性等要素、在內容方面卻一無所有的現象經驗。²⁷³ 最後，某些面相雖於現象經驗似為遍在的(*ubiquitous*)，但卻不一定是構成性的(*constitutive*)。歷時的統一性、以及情緒(mood)之伴隨，兩者於現象經驗雖可說皆為遍在的，但克里果認為其之如此似乎並不具有必然性；也就是說它們對現象經驗而言不一定是構成的要素。

3.2.2 周邊的內在覺察之現象學

在前一小節述及現象意識之主觀的性質(subjective character)，亦即意識經驗之「對我(呈現)」(*for-me-ness*)；所謂的「對我(呈現)」，克里果將之理解為一種覺察之形式。由於覺察到(*being aware of*)我關於藍天的經驗，故擁有該經驗對我而言有著(或對我呈現著)感覺上的如何(*there is something it is like for me*)；這覺察即我們所要討論的周邊的內在覺察(*peripheral inner awareness*)。²⁷⁴ 克里果主張，主觀的性質在一般情況下(*normally*)，即是周邊的內在覺察；²⁷⁵ 之後我們會對它作更多討論。總之，當吾人並不刻意反思自身或內在的心理狀態時，即擁有一種「前反思的自我意識」(“*pre-reflective self-consciousness*”)；這個概念在胡塞爾(*Edmund Husserl*)以降之現象學傳統中已然被討論的相當廣泛。雖然克里果指出，絕大部分的現象學家會反對將此前反思的自我意識詮解為周邊的內在覺察，如以察哈維(*Dan Zahavi*)為例；然而我也支持克里果的看法：在現象學陣營中對前反思的自我意識之本質的許多討論，事實上也可運用於討論周邊的內在覺察，²⁷⁶ 乃至許多關於前反思的自我意識之現象學的看法，也可被譯用為(*translate into*)

²⁷² *Ibid.*, p.175, fn.11 especially.

²⁷³ *Ibid.*, p.175, fn.12. 某些從事冥想(*meditative*)訓練者似宣稱其可達純然無內容的覺察狀態。然而克里果認為，理論學者總是可以質疑冥想實踐者關於其本身心理狀態的自我描述。

²⁷⁴ *Ibid.*, p.47.

²⁷⁵ *Ibid.*, p.50.

²⁷⁶ *Ibid.*, pp.176-177.

對周邊的內在覺察之看法。²⁷⁷

現在首先要問的是：它作為一種內在覺察，即關於我們內在心理狀態之覺察，其究竟純止涉及意識主體對其經驗之覺察、或者亦且覺察到她自身？它擁有的是較疏淡形式之「此心理狀態正在發生」（“this mental state is occurring”）、或較堅實形式之「我正在此心理狀態中」（“I am in this mental state”）？後者指涉自我（the self），前者則無。於是問題便成：周邊的內在覺察是否僅只（*mere*）一種內在覺察、或者也是一種自我覺察（*self-awareness*）？²⁷⁸

關於這個問題，在現象學的傳統中，以沙特為例的「非自我的」（*non-egological*）主張，是一種可能的觀點。然而我當前經驗之周邊的覺察，似總將其覺察為我的（*as mine*），即便是在一個簡單的關於藍天的意識經驗裡，似都有著一種難以捉摸的「自我之在場」（*self-presence*）或「自我之顯明」（*self-manifestation*）內在於其中；²⁷⁹ 不過，關於周邊的內在覺察如此之特色，即其不只（*mere*）是內在的覺察且是一種關乎自我（*self*）之覺察，此是否屬現象經驗之構成性面相？克里果認為不必然。一種可能的立場是，周邊的內在覺察在正常的成人身上是以一種較堅實（*robust*）形式之周邊的自我覺察（*peripheral self-awareness*）呈現；而在嬰兒、某些動物、乃至一些病異的成人身上，則是一種較簡約（*leaner*）形式之僅為（*mere*）內在覺察之呈現。若此，則作為現象經驗之必然（*necessary*）條件者，乃是內在覺察，但其可以（*can*）具有額外的、較適然（*contingent*）屬性之成素。則此觀點認為，前反思的自我意識（亦或周邊的內在覺察）經常（*often*）是「自我的」（*egological*），並非構成地（*constitutively*）如此。²⁸⁰

有關「自我的」前反思的自我意識之觀點，進一步的問題是：自我或主體（the self or subject）在前反思的自我意識中以何種方式（*way*）呈現。一種較弱的立場是，所呈現的（*presented*）自我是全然「邏輯性的」：它就是擁有或經歷該經驗者。

²⁷⁷ *Ibid.*, p.180.

²⁷⁸ *Ibid.*, p.177.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ *Ibid.*, p.178.

我覺察到我的意識經驗為我的(as mine)，但我並未覺察到那個「我」(the “me”)以任何個人的方式(in any personal way)。較強的立場則是，該「我」表現為一種個人的我(a personal me)，有著種種獨特的記憶、情感與自我概念。當然，覺察到我的帶有藍色的(bluish)經驗時，我並不因此覺察到我所有的記憶、情感與自我概念等；但仍有可能是，我覺察到我自己作為某存在(as the sort of thing)擁有著那些記憶、情感與自我概念。²⁸¹ 這有時被稱為關於前反思的自我意識之「自傳式的」(autobiographical)觀點。

而在「非自我的」論點之中，則有著別的問題。回想先前所述我之現象經驗：天空蔚藍(視覺的)、車輛呼嘯(聽覺的)、帳單引起的焦慮(認知的與情感的)、最後一項目是我的關於此經驗之周邊的內在覺察。²⁸² 然而此內在覺察附屬於(attach to)哪一項「表層的」(“floor-level”)項目之上呢？一種可能的觀點是，每一項目皆附有一個內在覺察；則除了蔚藍、呼嘯、焦慮等項目以外，另有三項目，即對蔚藍的內在覺察、對呼嘯的內在覺察、以及對焦慮的內在覺察；這種構造似過於繁複並且是心理上不夠功能便利的(psychologically inexpedient)。²⁸³ 另種看法是周邊的內在覺察只附屬於在整個現象經驗中佔據焦點中心的表層項目。於是，在當前的例子中，在三個表層項目之外只有一個第四項目，即僅對表層焦點項目之「天空蔚藍」的周邊的內在覺察。然而，比較合理的觀點應該是：若說我們覺察著每個有意識的狀態(conscious state)，那麼也該說我們或多或少地覺察著每個現象項目(phenomenal item)於每個有意識的狀態中。若此，則第四項目即周邊的內在覺察，其內容乃是包含了其餘三個項目；它可能以這幾個項目之總和(sum)²⁸⁴ 為對

²⁸¹ *Ibid.*, p.179. 此處大致是整理翻譯克里果的描寫，雖然我不能十分確認這樣的描述。克里果也自稱對此不知表達何意見，但似乎這種描述的某些部分予他以「模糊地正確」(vaguely correct)之印象。我個人覺得這段現象學描述，在反省我自身的經驗時，似亦是有些許道理的，雖然沒有明確的標準可以評估它。另外，作為對「邏輯性的」自我呈現之可能性的對照，故在此我還是將這段描述整理翻譯出來。

²⁸² 讓我們再複習一次：現象經驗之結構性特徵(structural feature)如現象強度、共時的與歷時的統一性等。它們是現象經驗的一種面相(aspect of)、卻非其中之項目(item in)。而現象經驗之構成性面相(constitutive aspects)有三：共時的統一性、內在覺察、與(至少一項)表層的(floor-level)項目。內在覺察也是一項「項目」，但它不是表層的。

²⁸³ Kriegel (2009), p.179.

²⁸⁴ 從後見之明來看，也許應說是表層項目之「複合」整體(complex)更適當。詳見本章後段。

象。或許其底基(underlying)之心理機制，首先涉及表層項目群之共時的統一(synchronic unification)；進而彼項目群之統一，再與關於該統一之周邊的覺察進行共時的統一。²⁸⁵ 這也許是最為可信的一種觀點。雖然以上關於前反思的自我意識—亦可謂關於周邊的內在覺察—之現象學之各種可能論點，欠缺明確的衡量標準以致我們難以採取任一確定的立場；但以上之展示至少提供我們關於此議題之一種可理解的(intelligible)、涵括多種不同可能選項之概念地圖。

本小節最後，我們只提出一種最低限度之主張：(周邊的)內在覺察是現象經驗之一個構成性面相(constitutive aspect)。其可被表示如下：

(UIA) 對一意識主體 S 之任何心理狀態 M 而言，若 M 在時間點 t 是有意識的(conscious)，則 (i) S 覺察到(is aware of)M 於 t ，並且 (ii) S 對 M 之覺察是 S 的整體現象經驗(overall phenomenology)之一部分於 t 。

我們稱其為「內在覺察之遍在」的論點(the Ubiquity of Inner Awareness thesis)。²⁸⁶ 下一小節將檢討有關經驗的透明性(transparency of experience)與 UIA 可否相容之問題。

3.2.3 關於經驗的透明性

所謂經驗的透明性，即關於有意識的經驗，惟其表象的特性(representational properties)才是內省可得的(introspectively accessible)；也就是說，當我們試圖去內省我們的經驗時，我們只能獲悉(can become acquainted only with)我們所經驗到的(what it is an experience of)，而無法洞悉經驗自身(the experiencing itself)。²⁸⁷ 其旨在將內省可獲得者，限制於表層的(floor-level)、初階的(first-order)表象的特性，而不包括經驗之自身表象的特性(self-representational properties)。我們可將透明性的論點(the transparency thesis)表示如下：

(TE) 對任何經驗 e 與任何特徵(feature)F 而言，若 F 是 e 的一個內省可得(introspectible)之特徵，則 F 屬於 e (一部分的)初階的表象內容(first-order

²⁸⁵ *Ibid.*, p.180. 另可參見 Kriegel and Williford (2006), pp.128-129.

²⁸⁶ *Ibid.*, p.181.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.68.

representational content)。²⁸⁸

TE 看起來似與 UIA 是不能相容的：UIA 主張意識經驗有某個現象學成分與初階的表象內容無關，該成分即是周邊的內在覺察；但 TE 主張沒有那種東西呈顯於 (appears to) 內省之中。然爲了消解其表面之不相容，我們並不主張 TE 是錯的，而是試圖呈現 TE 與 UIA 是可相容的。事實上，TE 並未主張一般現象經驗中，除了初階的表象內容以外，別無其他成分；它只是進一步規定著：在初階的表象內容以外的成分，皆非經由內省可得的。它也並未稱現象經驗中，除了指向世界的 (world-directed；即 first-order) 表象內容外，別無現象呈顯的 (phenomenologically manifest) 成分；其只是不經由內省呈顯罷了。克里果指出，若謂現象經驗之某些面相在意識主體而言是完全晦暗的 (opaque)，即主體對其不具有任何認識的關係 (epistemic relation)。此看似融貫 (coherent)，實則令人感到不合理；我們希望表明的是，雖然吾人無法「內省」周邊的內在覺察之狀態，但我們對之確實具有某些認識的關係，正因其對我們是現象地呈顯著的。²⁸⁹

試考慮我們內省自身當下的意識經驗時。一種解釋的模型是：當此時，主體進入了一個新的表象狀態，即內省覺察的狀態 (a state of introspective awareness)，其乃是以主體當下的經驗作爲其對象。但作爲 UIA 的擁護者，似乎更自然的一種模型是：內省並非進入一個全新的表象狀態，而是涉及重組 (reorganizing) 整個經驗的中心／周邊結構，將「對當前經驗的周邊內在覺察」，改變成焦點的內在覺察。比如，我的視覺經驗關於我眼前的筆電與我左手邊的盆栽。在內省以前，我關於筆電之視覺覺察 (visual awareness) 是焦點的；而我對盆栽的視覺覺察、與我對整體經驗的內在覺察，皆是周邊的。當我內省時，內在覺察取代了對筆電的視覺覺察之位置，成爲焦點；現在關於筆電的視覺覺察與關於盆栽的視覺覺察皆成周邊的。將此稱爲關於內省的注意力移轉之模型 (the attention-shift model of

²⁸⁸ *Ibid.*, p.181.

²⁸⁹ *Ibid.*, p.182, fn.18.

introspecting)。²⁹⁰

對「內在覺察遍在」論者來說，注意力移轉模型是更為自然的，因其主張凡有意識的經驗都是覺察之對象(objects of awareness)，不限於那些另再被內省者。並且，這個模型也較好地捕捉到一個現象事實，即：當我們內省時，在現象感受上，它並不似進行一個「具有特殊效果」的、創造全新表象的心理活動，如想像(visualizing)一隻貓那樣。它更似一種注意力之移轉，更加地注意到先前已然存在的內容。如此，注意力移轉模型甚至預測了周邊的內在覺察之不可內省。內省並不能揭露(reveal)周邊的內在覺察，因為前者取代了(supplants)後者。所謂的內省當前經驗，即是對之有著焦點的內在覺察。²⁹¹ 但這是什麼意思呢？我們再次設想以下兩種狀態的現象經驗，其主要的構成被概略地表示為三種成分，即一個中心的覺察與兩個周邊的覺察：

(A) 知覺之狀態(一般視覺經驗)

(a) 中心(表層項目)：對筆電的視覺覺察；內容— 筆電(形象)

(b) 周邊(表層項目)：對盆栽的視覺覺察；內容— 盆栽(形象)

(c) 周邊(裡層項目)：對當前經驗的內在覺察；內容— 整體經驗本身；接著「切換」至：

(B) 內省之狀態

(a') 中心(裡層項目)：對當前經驗的內在覺察；內容— 整體經驗本身

(b') 周邊(表層項目)：對筆電的視覺覺察；內容— 筆電(形象)

(c') 周邊(表層項目)：對盆栽的視覺覺察；內容— 盆栽(形象)

在(A)時，意識經驗之焦點內容是視覺地覺察到筆電之形象，另亦周邊地覺察到盆栽之形象與當前經驗之整體。成分(c)即周邊的內在覺察；如先前所述，亦即是經驗之主觀的性質，²⁹² 乃是使得整個經驗對其主體而言為現象地有意識的之

²⁹⁰ *Ibid.*, p.183, fn.20 especially. 關於視覺覺察之部分，其注意的／非注意的(attentive/non-attentive)之區分、與中央視覺的／非中央視覺的(foveal/non-foveal)之區分是不一樣的。前者乃是基於認知層面，後者則是基於生理層面；此處與我們討論相關的實為前者。

²⁹¹ *Ibid.*, p.184.

²⁹² 說某種(對經驗本身的)「覺察」(awareness)是一種(經驗的)「性質」(character)，直從字面概念上看，似乎令人有些疑慮—是否將其理解為有意識的狀態具有某種「覺性」？—這似乎也與本章稍後論及的狀態(state)與特性(property)之存有論地位之比較有關；然本文畢竟無法對其深究—事實上克里果也僅點出而並未深究此問題—不論如何，若說(c)是經驗(A)之主觀性質的成分，那麼，是否說(a)+(b)即其質感性質(qualitative character)之成分？在這整個刻意簡略的意識經驗示例

要素。於是，(b)與(c)雖然都是處在周邊覺察之狀態，但兩者的地位是不一樣的；(c)使(b)得以呈現在現象經驗中予主體，但使(c)本身也呈現在現象經驗中的「途徑」與之相較，多少是有些不一樣的；我們稍後會對此討論。在(B)時，(a')成爲焦點：即在內省時，對「整體當前經驗」的覺察成爲意識焦點(對照(A)時的意識焦點僅是對「筆電」的視覺覺察)；然而在(A)時，(c)就已然存在於整個現象經驗之中，即便周邊之地位使其相形晦澀。它現在被移作考察之焦點，然而根據我們的注意力移轉模型，現在也不過是更加地注意到先前已然存在的內容，並無有何項目增添或減少。

麥肯易也主張「內省」有賴「現象的自身覺察」；而我們可以說後者幾乎等於克里果所謂的「周邊的內在覺察」(前者則焦點的內在覺察)。然而，如我們在第二章已討論過的麥肯易之主張：當我覺察到一個杯子時，我也或多或少地覺察到* (aware of*)我對該杯子的覺察或意識；但當我如此覺察到* X 時，我並未將 X 當作一個完全具型的(full-blown)、置定性的(positional)意向性對象。也就是說，

中，我想也許是籠統地可以的。(a)+(b)決定了整個意識經驗的具體內容(what)：所謂對筆電與盆栽的視覺覺察之內容中，比如包含了筆電外殼的帶銀色性(silver-ish)、帶長方形性、盆栽植物的帶綠色性、帶葉狀性……等等質感特性之總和(the sum of qualitative properties)。然而，質感性質與主觀性質是否可分？不論它們實際上可否分離，但在概念上我們總是可以將之作一劃分。(見Kriegel (2009), p.8, fn.8; and pp.52-57 之討論質感性質、主觀性質、與現象性質之各種可能的關係組合。)不過我想說的是，雖然主觀性質是使經驗之所以作爲「現象地有意識的」而得以向主體呈現之要因，但質感性質亦被規定爲「令(現象地)有意識的經驗是其所是」；也就是說它們兩個合作促成經驗之現象性質。我們當前的例子固也是就「有意識的」經驗範圍而論。克里果主張：質感性質「有可能」獨立或脫離主觀性質而發生或出現；然若該狀況可能的話，該獨立的質感性質並不構成現象性質。(Ibid., p.54.) 從該書的「後見之明」來看，這有點像是指涉本文第二章已然討論過的「基始質料之特性」(schmalitative properties)；但這點並不清楚。另外，它似乎可以連同至「有意識的」與「無意識的」(unconscious)表象之區分：試想你下意識地知覺到(subliminally perceive)同一台筆電。你的知覺狀態(perceptual state)同樣地表象著該台筆電，但該表象將不會對你呈現(for you)，它並不使該經驗關於筆電之帶銀色性等呈現給你(present to you)。因此，對於筆電外觀之表象，其本身並不保證該知覺狀態能夠展現一般意識經驗(conscious experiences)所表現的那種對我呈現性(for-me-ness)。(Ibid., p.72.) 於是，似乎可以說，沒有主觀性質的意識狀態，即剩下獨存的質感性質，即作爲無意識的表象。然而(1)質感性質一開始即被規定爲令「有意識的」經驗是其所是；若我們根本是在討論無意識的表象內容，那麼談質感性質是否有意義？(2)若這樣的討論是可以成立的，那麼，摒除主觀性質以外，對同一台筆電的有意識與無意識的表象之間，其質感性質在各面相或意義上是否完全等同？克里果的答案大致是肯定的：對同一對象之有意識的與無意識的表象之間，其差異僅在前者具有主觀性質而後者則無；兩者的表象內容，即它們所表象的東西(what)是一樣的。(Ibid., pp.72-73, fn.18 especially.) 我當然贊同這種看法；只是疑慮說兩者表象對象一樣，是否即說兩者內容之質感性質也全一樣。此外，克里果亦表示：或者可以說，某一類型(a type)的表象內容，與質感性質是同一回事。(Ibid., p.76, fn.21 especially.)；但我似乎沒看到對此限定之進一步闡釋。

當我 [覺察到] 杯子作為某個經驗對象時，對該經驗本身的 [覺察到*] 卻是另一種前反思的、非主客二元的(non-dyadic)覺察到*。這兩種「覺察到」的模式是有別的；其各自所對的「意向性對象」也是不大一樣的意義。那麼，雖然克里果將天空的蔚藍、車輛的呼嘯、自身的焦慮感等列為「表層的」(“floor-level”)項目、而內在覺察則非「表層的」項目；但畢竟將其與上述(完全具型的、置定性的)「意向性對象」並列為某種經驗內容之「項目」，某意義上使它們似乎成為類同地位或性質之某種對象—或說將「內在覺察」本身對象化—這是否妥當呢？似乎值得再作商榷。

承先前所述，內省當下經驗，即是對當下經驗有著焦點的內在覺察。然而，意象化地說，當此時進入焦點的內在覺察之狀態時，先於內省動作的那個周邊的內在覺察已不復存在；或者說，它已然進展至(has “graduated” to)焦點的覺察。由於兩者是同一個(one and the same)覺察—之不同狀態(切換)—故內省並不能揭露周邊的內在覺察；因它藉由取代(supplanting)之而止息了(annihilates)周邊的內在覺察。²⁹³ 故對克里果而言，若我們肯認了周邊的內在覺察作為現象經驗的成分之一，並且贊同這種關於內省之注意力移轉(attention-shift)模型，則其正好預測了周邊的內在覺察之無法內省的性質。於是，TE 與 UIA 的表面衝突，在我們的模型下卻是可獲調解的：TE 主張，有意識的現象經驗之成分，皆以(as)初階的表象內容之姿態呈現予(are presented to)內省—亦即凡在內省中呈現的都是表層的項目—而一旦採取注意力移轉之模型，則 UIA 也預測了周邊的內在覺察為內省不可得—它作為裡層的項目無法呈現於內省中—故 TE 與 UIA 兩者是可以並立的。²⁹⁴

克里果認為，在我內省我的經驗(其內容為我眼前的筆電與左手邊的盆栽)之前，所有我經驗之現象成分—除了某個以外(but one)—都是關於外在世界的表象。²⁹⁵ 一旦我內省該經驗，內省之動作便摧毀了那獨一的項目，只留外在世界

²⁹³ Kriegel (2009), p.184.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ 周邊的內在覺察作為現象經驗的成分之一，乃是朝內指向或關於經驗自身，而非外在世界。

的表象尚存；故當我內省時，我所覺察到的即是經驗表象世界為如此這般——而更無其他。²⁹⁶ 故再次地，TE 與 UIA 是可以合致的。但是，這仍令我有些困惑。對經驗本身的內在覺察，從周邊進展至目前的焦點地位。再次考慮 UIA 的主張：對一意識主體 S 之任何心理狀態 M 而言，若 M 在時間點 t 是有意識的，則 (i) S 覺察到 M 於 t ，並且 (ii) S 對 M 之覺察是 S 的整體現象經驗之一部分於 t ；以及他在別處之主張，暫簡稱為(M*)：對一意識主體 S 之任何有意識的心理狀態 M 而言，必然地，存在著一個心理狀態 M*，此致 S 處於 M*之中，M*表象著 M，且 M*是有意識的。²⁹⁷ M*基本上即可謂一種內在覺察；並且雖然它是作為 M 之一個面相或成分，然它本身畢竟也被賦予一種「狀態」之地位。參照先前為對照清晰而表列出的(B)內省狀態之(a')中心項目，即對當前經驗的內在覺察：根據(M*)，(a')作為對當前有意識的經驗之(焦點的)內在覺察，它本身也是有意識的(狀態)；以及根據(UIA)，主體對此心理狀態(即焦點的內在覺察)之某種「覺察」，亦應是其整體現象經驗之一部分。然而根據克里果，在內省之前，你的經驗之現象成分尚且包括了周邊的內在覺察——這個唯一的——不是朝外指向或關於外在世界的表象；可是一旦內省，那獨一的項目(即周邊的內在覺察)便瓦解了，只留外在世界的表象尚存——並且固應是就經驗之現象成分而言；故內省時，你所能覺察到的僅是經驗表象世界為如此這般，更無其他；你無法現象地覺察到經驗本身(之表象)——我想這即是說你無法現象地覺察到任何的內在覺察，不論是周邊的或焦點的。先前你可以現象地覺察到周邊的內在覺察；當內省時它被置換為焦點的內在覺察——兩者是同一個東西——故現在你當然無法覺察到已被替換的「周邊的」內在覺察；然而根據克里果的意思，不僅如此，內省時你連「焦點的」內在覺察都覺察不到，一切都顯得只是關於或指向外在世界，此即經驗的透明性。於是乎，內省以前，你尚可現象地覺察或感知到你之周邊的內在覺察，也就是說不論如何它都是你有意識的現象經驗之一成分；然而一旦內省，你的內在覺察成為意識焦

²⁹⁶ Kriegel (2009), p.185.

²⁹⁷ *Ibid.*, p.115.

點，這下你反而無法覺察或感知到它，而只能面對一切顯然為外在世界之屬性。為何會如此呢？根據(M*)與(UIA)，焦點的內在覺察，既作為對有意識的狀態之覺察或表象，其本身應該也是有意識的、且亦為整體現象經驗之一部分才對；何以它在主體的內省狀態時，卻從整個現象經驗中消失了呢？克里果雖用以下方式調和了 TE 與 UIA，即：*周邊的內在覺察*平時一直是我們現象經驗之一個項目(或成分)；然一經內省它便瓦解了，因其被焦點的內在覺察所取代。故 *周邊的內在覺察*雖具現象性，卻不可被內省。值得注意的是，並非一旦內省，「內在覺察」便整個瓦解了；根據克里果，它只是轉成焦點的內在覺察而已。弔詭在於，一旦作為焦點，它反倒成為現象經驗上無法呈現的。然關於內省時「*焦點的內在覺察*」之現象性問題，似乎沒有看到克里果進一步的說明。

另一個重要的問題是，所謂 *周邊的內在覺察* 作為內省不可得卻又現象地顯明的(phenomenologically manifest)，如何說明？克里果表示他本人亦尚無明確的解釋；²⁹⁸ 但有一個可資對照的類比：即 *周邊的外在覺察(peripheral outer awareness)*。試想你聆聽鋼琴協奏曲時，你可恣意將注意力移至大提琴演奏而非鋼琴之部分；但你無法注意著大提琴演奏「作為 *周邊地經驗到的(qua peripherally experienced)*」部分；因為這將等於 *注意著大提琴演奏作為未被注意到的(unattended to)*，顯然是矛盾的。然而，我們並不會說大提琴的樂音是我們所未覺察到的(unaware of)。雖然我們無法注意到 *周邊的狀態* 作為 *周邊的狀態*，但揆諸日常的現象經驗，我們對此 *周邊性* 畢竟有著某種籠統的印象(a general impression)。²⁹⁹ 克里果指出，雖然關於我們如何擁有這種印象、以及其本質等都是有待進一步釐清的問題，但我們確實擁有這種印象；並且他主張有關 *周邊的內在覺察* 亦是同理可證。³⁰⁰ 我們對 *周邊的內在覺察* 亦且有著某種籠統的印象——若回到上一段的問題，則為何對 *焦點的內在覺察* 沒有這種印象呢？雖邏輯上不可能 *注意著周邊的狀態* 作為 *周邊的*，但當然可以 *注意著焦點的狀態* 作為 *焦點的*，則

²⁹⁸ *Ibid.*, p.185.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*

何以反而對其不具這種印象式的覺察呢？—雖然所謂「籠統的印象」聽起來模糊又神祕，然而就如關於大提琴之周邊的聽覺覺察所展示的：就算我們尚不明瞭這籠統的印象是如何(*how*)運作的，但顯然它是(*is*)運作著的。³⁰¹

隨此而來的一個問題是：這種籠統的印象是否一種覺察(*awareness*)的形式。若是，則我們陷入一種後退(*regress*)的窘態：構成此籠統印象的覺察本身，是否復又為我們所覺察到？並可無窮追問下去。若否，則我們雖對周邊的內在覺察有著某種籠統印象，但—鑒於此籠統印象並非某種覺察—我們畢竟未覺察到它；它卻又是現象經驗之成分，則我們的現象經驗中便有某些成分是未被覺察到的。克里果認為，這種籠統印象的確是一種覺察，但不會有後退的問題。簡言之，構成周邊的內在覺察之覺察，與構成對其籠統的印象之覺察，事實上是同一個(*one and the same*)覺察；它是一種部分地關於其自身的覺察(*partly an awareness of itself*)。

302

3.2.4 後退問題與自身表象

克里果主張以下兩個並立的論點，³⁰³ 其一是我們前已提及的(*M**)；另一個簡稱其為(*M*)：

(*M*)：對一意識主體 *S* 之任何有意識的心理狀態 *M* 而言，必然地，存在著一個心理狀態 *M**，此致(*such that*) *S* 處於 *M** 之中，*M** 表象著 *M*，且 *M** 等於 *M*。³⁰⁴

(*M**)：對一意識主體 *S* 之任何有意識的心理狀態 *M* 而言，必然地，存在著一個心理狀態 *M**，此致 *S* 處於 *M** 之中，*M** 表象著 *M*，且 *M** 是有意識的。

(*M*)即關於經驗之主觀性質(*subjective character*)—通常即周邊的內在覺察—的「自身表象式」的說明(*self-representational account*)。³⁰⁵ 自身表象論設定初階的狀態即表象著自身，故不會造成高階表象論之層級的表象狀態無限後退的問題。

³⁰¹ *Ibid.*, p.186.

³⁰² *Ibid.*, p.188.

³⁰³ *Ibid.*, p.128.

³⁰⁴ *Ibid.*, p.114.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ 值得注意的是，克里果的自身表象理論所主張的乃是以下兩者(之結合)：³⁰⁷

(S) 必然地，對任何心理狀態 S 而言，S 是有意識的當且僅當 S 表象著它自身。

(C-) 必然地，對任何心理內容 C 而言，C 是有意識的當且僅當存在著一個心理狀態 S，此致 (i) C 是 S 的內容且 (ii) S 是有意識的。

而非以下兩者(之任一)：³⁰⁸

(C) 必然地，對任何心理內容 C 而言，C 是有意識的當且僅當 C 表象其自身。

(S+) 必然地，對任何心理狀態 S 與任何心理內容 C 而言，此致 S 具有 C，S 是有意識的當且僅當 S 表象其自身為具有 C。

關於(C)，克里果指出，一個「內容」(content)是有意識的，並非由於該內容表象其自身、也不是由於載有(carries)該內容之心理狀態表象其自身為載有著它；而純然由於該內容被一個有意識的狀態所載有。³⁰⁹ 故一個心理狀態的自身表象(self-representation)之為有意識的，並非由於(in virtue of)該狀態表象著其自身為表象其自身(representing itself to represent itself)。³¹⁰ 此外，(C)將導致內容的無限後退。總而言之，自身表象理論承認的是(S)而非(C)。關於(S+)，自身表象理論亦不承認之。自身表象理論只要求有意識的狀態表象其自身，而未要求它們表象其自身為具有它們的自身表象的特性。最低限度地說，有意識的狀態可能純然表象其自身為具有它們的基始質料的特性(schmalitative properties)。³¹¹

總之，克里果的自身表象理論採取了(M*)，即每個有意識的狀態都是有意識地被表象的(consciously represented)，也就是說被一個有意識的狀態所表象。然最佳的防堵無限後退之封閉環路(closed cycle)之型式便是(M)之自身表象狀態。

³¹² 故克里果的自身表象理論主張(M)與(M*)。

³⁰⁶ *Ibid.*, p.125. 這裡說的是初階的整體經驗狀態無須別立一個高階的狀態對之表象；然而它內部畢竟涉及了裡層項目(即內在覺察)對表層項目之表象。

³⁰⁷ *Ibid.*, p.127.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *Ibid.*, pp.126-127.

³¹⁰ *Ibid.*, p.127.

³¹¹ *Ibid.*, p.128.

³¹² *Ibid.*

然而，當克里果說「一個狀態的自身表象」(a state's self-representation)、或「一個心理狀態對其自身的表象」(a mental state's representation of itself)時，他似乎是在指涉某種(狀態之)「內容」(contents)而非某種「狀態」(states)。³¹³ 故，似乎應該說，「內在覺察」作為某種狀態，它是「能表象」，即表象著的狀態(the representing state)，亦即載具(vehicle)；而它對整個狀態之表象(representation)，則是其內容。就此而言，一個心理狀態「對其自身之表象」(a mental state's representation of itself)應是一種內容而非狀態。然而，克里果也說：當我表象著我的天空經驗 M 時，存在著一個心理狀態 M*，使得我處於 M*中且 M*是對 M 的一個表象(representation)。³¹⁴ 雖然這也許只是一種措詞問題，然而應該說狀態 M*表象著(representing/ doing the representing [of]) M；並且它對 M 的表象(representation)乃是 M*所載負之內容。否則，說一個「狀態」本身是一種「表象」，這是什麼意思呢？而在稍後，他又提到了(所)表象(representations)與能表象(representata)之間的因果關係；同時又寫道「表象」(the representation)與部分的「被表象者」(part of the represented)之該種關係。³¹⁵ 據該處文意，“the represented”即(被表象的)整個狀態；“the representatum”—能表象—即內在覺察(之狀態)；則“the representation”是什麼呢？如果說它不等於所表象(the represented)，我們似乎可以說，所表象—被表象者—乃是整個狀態本身；而表象(the representation)則是內在覺察之狀態所載之內容，即對整個狀態之表象。似乎只有這麼說才可以區別在此的“the representation”與“the represented”了。問題是，揆其文意，克里果所論的根本是「表象著的狀態」與「被表象的狀態」間的因果關係，為何又說發生在「表象」(the representation)與「被表象者」(the represented)之間，其用詞與概念似乎完全混淆了。若克里果欲以「內容」與「狀態」之際別防堵無限後退的問題，如同麥辛格所言，應清楚區辨“the representation”、“the representing”、與“the represented”之概念；但於克里果行文中在我感覺有時是混

³¹³ *Ibid.*, pp.126-127.

³¹⁴ *Ibid.*, pp.113-114.

³¹⁵ *Ibid.*, p.226.

淆或至少不明的。

整體而言，我雖贊同克里果理論，但感到以上防堵無限後退仍有其他問題。說內在覺察本身也是有意識的(呈現於現象經驗中)，因此它*也需要被覺察到*—除非不做此強調—這已然構成了一個初步的後退。克里果說，所謂的「籠統印象」也是一種覺察，但不會有後退的問題；因為構成周邊的內在覺察之覺察，與構成對其籠統的印象之覺察，事實上是同一個(one and the same)覺察；它是一種*部分地*關於其自身的覺察。這似乎是說，周邊的內在覺察—*邊覺察其自身*—以籠統的印象之形式覺察著自身—且—*邊覺察其餘部分*，即令意識狀態之其餘部分對主體顯明。然而，就其「覺察其自身」而言，一個心理狀態*與其自身*如何能具有一種真正的因果關係、並藉由此而表象(覺察)其自身，這是不明的。如同我們稍後將看到的，當克里果說，主體覺察到她的有意識的狀態—經由該狀態表象著它自身—則「該覺察」與「所覺察到的」、或表象著的狀態與被表象的狀態，其實是同一個(one and the same)；這所謂的「同一個」，其實是同一個包含許多部分之總體(global)經驗的狀態；而所謂的「表象著它自身」，乃是該整體狀態內部之某部分表象另一部分、進而間接地表象著狀態之全體。表象著的狀態與被表象的狀態，其實是*同一個*總體經驗之狀態的*不同的部分*。於是，說「周邊的內在覺察」與對周邊的內在覺察之「籠統的印象」，兩者是*同一個*，且後者覺察(表象)著前者；如果不詳述其部分間之關係，則此說法根本是不明的。故不可能以「周邊的內在覺察是一種(部分地)*關於其自身的覺察*」來終止無限後退的問題；因為一個意識狀態 M 可分成內在覺察 M^* 與其餘部分 M^\diamond 、 M^* 表象 M^\diamond ； M^* 既為有意識的，對 M^* 的覺察(即籠統的印象)， M^\diamond ，不可能以 $M^* = M^\diamond$ 之形式表象著 M^* ，故 M^* 本身又應分解成部分關係而論其*自身表象*。何況，既然克里果說得出籠統的印象之存在，則它畢竟*也是被覺察到的*；何以至此不再追問對籠統印象之覺察乃至無限下去，似乎是全然特設的(ad hoc)。

然而，克里果之後又提出：總體經驗的狀態其*部分*—如果說這些部分本身也可謂「狀態」的話—之為有意識的，純然是因為它們作為有意識的總體經驗之部

分，如此而已。³¹⁶ 既然這樣，似乎根本不該說：內在覺察這個部分之為有意識的，乃是由於它以籠統的印象之形式表象著自身。

第 3.3 節 意識經驗之本體論的結構

3.3.1 邏輯的部分性

描述了一般有意識的經驗之現象學的結構後，現在我們要處理的是它本體論的結構。而我們的目標是，這樣一種本體論結構，應該能夠反映其現象學的構造。而我們在先前已注意到，一個總體的(global)意識經驗之現象學乃是結構性的：其間有著可辨別的不同項目，以及這些項目間存在著特定關係等等。³¹⁷ 如果我們將自身表象的構造設想成整個意識經驗表象著它的自身整體(its-whole-self)，則此無法現象地反映其內部結構；因為我們先前已然述及，一個有意識的經驗之內在覺察乃是列於其種種現象項目之一；就此而言，內在覺察是整體現象經驗之一部分(part)。並且，有意識的經驗由於(in virtue of)該內在覺察而表象自身，故謂其藉由本身之一部分而表象自身。有鑒於此，克里果所提出的自身表象模型是：有意識的狀態具有某部分直接表象著它的另一部分，藉此而間接表象該狀態整體。³¹⁸

進而要問的是，我們所談論的意識狀態之「部分」，是屬於空間的、時間的、或者其他性質的？克里果主張它是一種「邏輯的」部分，既非空間的亦非時間的。³¹⁹ 好比當我「感到高興」今天天氣很好時，我必然也「相信」今天天氣很好；但我關於今天天氣很好的信念卻不是一個額外的(extra)心理做行，好似除此高興外(in addition to)另有一個信念的產生。而是說，該信念以某種方式內在(inherent in)或建入(built into)該高興之中。於是，我之該信念可說是我的高興之一部分(part of)，並且是一個邏輯的—而非空間或時間意義上的一部分。³²⁰ 同樣地，當我有

³¹⁶ *Ibid.*, p.229; pp.126-127.

³¹⁷ *Ibid.*, p.204.

³¹⁸ *Ibid.*, p.215.

³¹⁹ *Ibid.*, p.218.

³²⁰ *Ibid.*, p.216.

一個關於藍色的有意識的經驗時，我覺察到該經驗。然而該覺察亦非一個額外的心理做行、外於該經驗而另行發生；該覺察乃是內在或建入該經驗之中。就此而言我們說一個意識經驗之內在覺察乃是該經驗之一個邏輯性的部分(*logical part*)。內在覺察並非整個有意識的狀態之空間性的部分；至少非首要地(*in the first instance*)如此。它也不是一個時間性的部分，因它作為總體意識經驗之部分，與後者乃是完全同時的(*fully synchronous*)。³²¹

現在我們可以展開克里果對自身表象的本體論模型之演進的討論：

(R1) 對一主體 S 之任何心理狀態 M 而言，M 是有意識的當且僅當存在著一個 M*，此致 (i) M* 是對 M 的一個適當的表象且 (ii) M* 是 M 的一個嚴格意義上的(*proper*)³²² 部分。³²³

然而，(R1)的問題是：就像我們不清楚一個心理狀態與其自身(*to itself*)如何能具有一種真正的因果關係(*causal relation*)、並可能藉由此而表象其自身；³²⁴ 一整個心理狀態與其自身的一個邏輯性的部分如何能具有真正的因果關係，也是一樣不清楚的。應該是說，整體的某部分與其餘的(*the rest*)部分之間可以具有某種因果關係。故我們的構想演進成：一個有意識的狀態有著兩個不同的邏輯性的部分，其一表象著另一：

(R2) 對一主體 S 之任何心理狀態 M 而言，M 是有意識的當且僅當存在著 M* 與 M[◇]，此致 (i) M* 是 M 的一個嚴格意義的部分，(ii) M[◇] 是 M 的一個嚴格意義的部分，且 (iii) M* 是對 M[◇] 的一個適當的表象。³²⁵

(R2)涉及了一個表象著的(*representing*)狀態與一個被表象的(*represented*)狀態之「分體論的總和」(“*mereological sum*”)。³²⁶ 但或有質疑同一個殊(*particular*)內部之兩個邏輯性的部分之間的因果關係如何成立；克里果對其回應之舉例是：試想一個煮硬了的(*hard-boiled*)蛋。這顆蛋的固實性(*hardness*)與被熟煮性(*boiledness*)

³²¹ *Ibid.*, p.215.

³²² *Ibid.*, p.217: “若 x 是 y 的一個嚴格意義之部分(a proper part)，則存在著一個 z，此致 z 是 y 的一部分而 z 與 x 不相重疊。”

³²³ *Ibid.*, p.218.

³²⁴ *Ibid.*, pp.219-220.

³²⁵ *Ibid.*, p.220.

³²⁶ *Ibid.*

可理解成它之作為一個「煮硬了的」蛋之邏輯性的兩部分；而前者乃是因果地肇始於後者：它是一顆硬實的蛋因為(因果意義地)它是一顆煮熟的蛋。同理，類比於一加進「特性」(property)³²⁷以描述—「作為一個質感地帶藍色的(qualitatively bluish)意識狀態」之特性有著兩個邏輯性的部分：「作為處於(in)一個基始質料地帶藍色的(schmalitatively bluish)狀態」之特性、與「作為至少周邊地覺察到該基始質料地帶藍色的狀態」之特性；而這兩部分乃是因果地關聯著的。³²⁸

(R2)的另一個問題是，它與高階表象理論並無實質差異，後者亦主張一個有意識的經驗涉及兩個有別的狀態；而(R2)僅是將其理解為屬於同一狀態的兩個部分。³²⁹ 不論如何，(R2)似乎尚不能完善地捕捉意識狀態作為自身表象之意涵；故克里果進一步作出總和(sums)與複合(complexes)之區別：「複合」是一種整體，其各部分在本質上(essentially)以特定方式互相關聯；「總和」亦是一種整體，然其各部分若彼此有所關聯的話，也僅是適然地(contingently)如此。³³⁰ 克里果指出，有意識的經驗應被理解為涉及表象狀態與被表象狀態之某種「複合」而非「總和」；兩者間應是依特定方式有所聯繫，而非一種任意的湊組、或本質上無關聯的兩個項目之總和。我之經驗與對該經驗之覺察，兩者乃是被某些心理上實際的關係(psychologically real relation)所統合起來的；該關係若瓦解，則該經驗亦將被破壞。克里果並點明，這種「心理上實際的關係」正是我們在 3.2.1 小節所述及的意識之共時的統一性(synchronic unity)。³³¹ 總之，在我們考量了這種統一性後，一種「分體論的複合」之概念便愈發顯明了：

(R3) 對一主體 S 之任何心理狀態 M 而言，M 是有意識的當且僅當存在著 M*與 M[◇]，此致 (i) M*是 M 的一個嚴格意義的部分，(ii) M[◇]是 M 的一個嚴格意義的部分，(iii) M 是 M*與 M[◇]的一個複合，且 (iv) M*是對 M[◇]的一個

³²⁷ *Ibid.*, p.216: L. A. Paul (2002)曾指出邏輯性的部分應被理解為某種特性(properties)。而在克里果的分析中，邏輯性的部分關係(logical parthood relation)也可為狀態(states)所具有。但若堅持惟「特性」可具有該關係、而狀態並非特性，則我們將對經驗與其覺察之描述，改換為「作為某經驗」之特性與「作為對該經驗之覺察」之特性。而克里果亦指出，若為行文順暢，直就「狀態」而言邏輯的部分關係，亦對當前的討論不會造成任何重大的影響。(見 *Ibid.*, p.218.)

³²⁸ *Ibid.*, pp.220-221.

³²⁹ *Ibid.*, p.221.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*, p.222.

適當的表象。³³²

也就是說， M^* 與 M^\diamond 作為一個狀態之兩部分，可被理解為經由某種涉及資訊整合 (information integration) 之心理上實際的認知過程而獲得統整。³³³ 據此，當一個有意識的狀態生起時，即是當一個心理事件(M^\diamond)與其主體對它的覺察(M^*)、經由相關的認知過程而被整合為一體。總而言之，(R3)所標舉出的，即是表象狀態與被表象狀態間具有某種本質性的關係。

3.3.2 間接的(自身)表象

然而(R3)的問題是，一個心理狀態內部(具整合性的)兩個部分之其一表象著另一，這似乎不是一個真正的自身——關於它整個本身——表象的狀態。為解決這個問題，克里果引介了間接的(*indirect*)自身表象之概念。³³⁴ 設想一幅畫描繪了一間房子，雖然它有一部分被角落的灌木給擋住了，然我們依然會將此描述為該幅畫表象著該房屋整體，憑藉於(*by, or in virtue of*)表象著它的一大部分(*big part*)；該房屋整體被間接表象，它的一大部分則被直接表象。同理，我的視覺表象著一顆蘋果藉由表象它的正面、嗅覺表象著一個蘋果派經由表象它的香氣；表面與香氣皆被直接表象，蘋果與派則被間接表象。³³⁵ 被樹木遮住的房屋部分是該房屋的一個空間性的部分；蘋果的正面也許可以說是蘋果本身的一個空間性並且邏輯性的部分；香氣則非蘋果派之空間性的、而是邏輯性的部分。依此類比，我們可以設想一個有意識的狀態之一部分(間接地)表象著它的整體自身，故它符合一種真正的自身表象之形式：

(R4) 對一主體 S 之任何心理狀態 M 而言， M 是有意識的當且僅當存在著 M^* 與 M^\diamond ，此致 (i) M^* 是 M 的一個嚴格意義的部分，(ii) M^\diamond 是 M 的一個嚴格意義的部分，且 (iii) M^* 表象 M 經由(*by*)表象著 M^\diamond 。³³⁶

在(R4)中， M 畢竟作為自身表象的(*self-represented*)，在於它被自身的某個部分所

³³² *Ibid.*, pp.222-223.

³³³ *Ibid.*, p.223.

³³⁴ *Ibid.*, p.224.

³³⁵ *Ibid.*, p.225.

³³⁶ *Ibid.*, p.226.

表象。而克里果指出，(所)表象(representations)與能表象(representata)之間大致上因果的或目的論的(teleological)關係，只對直接表象的狀況來說是必然的；間接表象無須涉及該種關係。而 M^* 表象 M 是因為：(1) M^* 與 M^\diamond 具有相關的因果關係，以及(2) M^\diamond 與 M 具有相關的部分性(parthood)的關係。³³⁷

然而，僅由於「某物作為另者之一部分」，當然無法保證經由表象前者便能表象後者。對某部分的表象、能夠作為對其整體的(間接)表象之基礎，其條件何在？克里果認為，關鍵在於該部分乃是被適當地整合入該整體。視覺對蘋果正面之表象可作為對該顆蘋果之表象的基礎，卻不作為對整個地球之表象的基礎——雖然該蘋果正面在更為巨廣之脈絡下也是地球之一部分——因為該正面與整顆蘋果之互相關聯乃是緊密而凝聚性的(cohesive)；較諸地球與其上某顆蘋果的正面，其間之關聯性顯然疏遠許多。所謂的高度整合性或緊密關聯性雖顯得抽象模糊，但若我們認同這是一個正確的方向，它其實可被理解為有如(R3)描述 M 應該是其各部分的一個複合而非僅只其總和，因為存在著某種實際的心理關係整合了 M 之各部分。³³⁸ 於是，使得「藉由直接表象著 M^\diamond 、 M^* 也間接表象 M 」得以成立之條件，正是由於 M^\diamond 屬於其複合整體 M 之一部分。當一幅畫所表象的某物碰巧屬於某個作為僅只總和(a mere sum)的整體之一部分時，則該畫不保證、甚至難以間接地表象該總和的整體。然若其所表象者屬於某複合整體之成分，如果沒有其他獨立的理由，則通常我們認為這幅畫亦間接地表象著該複合整體；至少當其所表象者佔該複合整體之相當份量的部分時。³³⁹

就像前面畫中房屋的例子，房屋的一大部分(big part)被表象出來，僅有少部分被角落的灌木遮住。不論欣賞畫裡之房屋或實際觀看房屋，假設它幾乎被大片森林遮蔽，僅露出一小截煙囪，而你無法看見那棟房屋本身。也許你辨認出煙囪，推論它屬於一棟房屋；但在此，克里果似乎不願說該畫作或你的視覺藉由表象著

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ *Ibid.*, p.227.

³³⁹ *Ibid.*, p.228; fn.39 especially. 據克里果，這似乎可從空間的、亦可從數量的、或邏輯的意義而論其「所佔份量」或比例。

那一小截(甚至非完整的)煙囪而(間接地)表象著整棟房屋。如果直接表象所對的那一部分太微不足道，致使你根本無法辨認其部分—整體之關係，則謂其間接表象著全體固然是不正確的；然若那一部分雖小，但仍能令你辨識它屬於某一複合整體之部分；如你僅看見那小半截煙囪，便能推論或思惟其必屬於或連接於以下整棟房屋，此時是否適宜說：經由表象著該半截煙囪而間接表象該棟房屋呢？如若可以，似乎又涉及了知覺的與非知覺(如思惟)的表象之比較問題。

此外，回想第二章所討論到的康明斯對影像式表象理論之「類似性」的批評，關於克里果的間接表象論點，我們似乎也可以說：「部分」與其「複合整體」或「總和整體」之關係，亦即該部分對該種整體而言，究竟只是一個拼湊的片段、抑或不可析離之環節，這似乎奠基在某種意向性關係上，即某種「認識主體」與該「被感知到的(perceived)分體論的(部分—整體)關係」之間所存在著的意向性關係；此並且預設了某種心理意義(mental meaning)然未解釋之。也就是說，關於某對象是否(進而)屬於某整體之部分；若是，則其歸屬關係乃是部分之複合抑或部分之總和，這些都有賴於認識主體之判斷。它預設了被感知的分體論關係必須有某種東西或某人處於某個位置，可以對之作讀取或辯認、乃至詮釋。³⁴⁰

不論如何，克里果似乎認為被直接表象的 M^\diamond 必須佔 M 之絕大部分，如此才能說對 M^\diamond 之直接表象連同或進而間接地表象著 M 。然如何取決某部分是否佔有「相當份量」(“big enough”)，卻不是一個簡易的問題。但克里果認為，一般來說，在某時間點上構成一個總體意識經驗的表層項目(floor-level items)，確實是相當豐富多樣的，比如我們在 3.2.1 所舉的例子，我之當下的經驗包括視覺注意到的天空之蔚藍色、聽覺注意到的汽車呼嘯聲、以及關於帳單的隱約焦慮感等項目；雖揆諸日常生活之實際經驗，這顯然是相當粗略之列舉——其在數量上將遠勝

³⁴⁰ 當然，康明斯的理論毋寧是希望對表象一般(in general)作討論；至少也是在廣泛的認知意義上解釋表象之概念，而非僅針對心理表象。故若預設了某種「心理概念」且未闡明之，康明斯認為這種對表象(一般)之說明是偏頗的。克里果的表象主義固然是對(人類)意識現象所作之解釋；故它應當不是一種關於表象一般之討論。說它是一種心理表象之理論許不為過。然而，有關判斷某部分是否屬於某種整體、更且屬於一種總和或複合，這固然預設了某種心理概念。但當然，對此作解釋不必是克里果表象主義理論之責任。

(greatly outnumber)總是只佔單一項目的內在覺察。於是我們應該可以確認， M^\diamond 總是佔據 M 之絕大部分；單就此意義而言，謂 M^* 經由對 M^\diamond 之直接表象而得以間接地表象 M ，較(M^\diamond 僅佔 M 少許部分)無疑慮。

鑒於以上，結合(R3)與(R4)，則得：

(R5) 對一主體 S 之任何心理狀態 M 而言， M 是有意識的當且僅當存在著 M^* 與 M^\diamond ，此致 (i) M^* 是 M 的一個嚴格意義的部分，(ii) M^\diamond 是 M 的一個嚴格意義的部分，(iii) M 是 M^* 與 M^\diamond 的一個複合，且 (iv) M^* 表象 M 經由表象著 M^\diamond 。³⁴¹

(R5)是克里果關於意識之本體論的完整模型。³⁴² 然而，或有質疑：前面已經說過，有意識的經驗之「內在覺察」本身也是有意識的；也就是說，不只 M 為有意識的， M^* 也是。根據(R5)，一個心理狀態是有意識的，只要它是兩個狀態部分(two state parts)之適當的複合整體。³⁴³ 若此，則 M^* 作為有意識的，似乎它本身又可再分析為兩個複合在一起的部分；如此又是一個後退問題。克里果的回應是，雖然(R5)並無明指 M^* 是一個「狀態」—而只說它是一個心理狀態的邏輯性的部分—但是似乎有獨立的理由將之視為一種狀態；然我們仍可藉由對相關名詞之進一步釐清來處理這個問題。首先，關於本章一開始所舉之現象學描述，乃是關於一個總體的(global)有意識的經驗，也就是一個人時間點 t 上所處的最全面的(maximal)有意識的狀態。該總體的經驗或全面的意識狀態，被理解為擁有許多有別的部分，並且該些部分被視為本身亦屬有意識的狀態。如果(R5)被認為是關於意識狀態一般(in general)之論點，則它將面對上述無限後退的問題。但也許(R5)實應被理解作關於總體經驗或全面的意識狀態之本體論結構的說明。³⁴⁴ 而屬於次全面層級的(sub-maximal)有意識的狀態，其之為有意識的，僅是由於它們是全面的有意識的狀態之邏輯性的部分。而我們可將「(最)全面的」(“maximal”)意識狀態視為某個有意識的狀態，其本身不復作為任何其他有意識的狀態之部

³⁴¹ Kriegel (2009), p.228.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ *Ibid.*, p.229.

分。³⁴⁵

第 3.4 節 關於「直接性」之問題

3.4.1 所謂「直接性」

我們說過，內在覺察構成了主觀性質(subjective character)；該「覺察」與「主體所覺察到的」(that of which one is aware)並非截然可分的。³⁴⁶ 如果主體覺察到她的有意識的狀態—經由該狀態表象著它自身—則該覺察與所覺察到的之間，實無數目上之區別(numeric distinction)；表象著的狀態與被表象的狀態，其實是同一個(one and the same)。³⁴⁷ 故，對我們自身意識狀態的內在覺察，就此意義而言乃是直接的(immediate)。我們可以這樣來理解此直接性(immediacy)：³⁴⁸ 舉例而言，若某人 S 慣於反思，她可能推論(infer)自己處於對某事焦慮的情緒中；此乃奠基於她觀察到自己最近無法專注、效率低落或無法安眠等。然而就算 S 果真對該事焦慮，她關於此焦慮之覺察，在某意義上並不使其焦慮本身成為有意識的，由於這種覺察缺乏必要的「直接性」；因它是被反思與推論所中介的。或如幾次心理諮商後，K 開始覺察到她對室友的隱藏敵意，但那並不使其敵意成為有意識的狀態。K 現在相信、並且也許知道她自身懷有的敵對之情，但若要使其敵意成為有意識的，她必須要去經驗或感覺到那些敵對之情，而非僅只是相信她擁有它們。以上案例顯示出，並非所有對心理狀態之覺察都保證該狀態作為有意識的。有些為主體所覺察的心理狀態是有意識的、有些則無意識的——雖然它們在某個意義上皆被覺察到。克里果指出，其中之際別即在於：對 M 之覺察若使 M 為有意識的，則它是一種直接的覺察。於是，在(R1)至(R5)中不斷出現之條件：對 M 之「適當的」(“appropriate/ suitable”)表象，即是要求使得主體 S 不只是覺察到 M，並且是在具備著必要的直接性之情況下而覺察到 M。³⁴⁹

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*, p.146.

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ *Ibid.*, p.147.

³⁴⁹ *Ibid.*

3.4.2 羅森索的論點

根據羅森索(Rosenthal)的「高階表象」—該表象屬於某種非推論式的思惟(*non-inferential thoughts*)³⁵⁰—理論,使得主體 S 對心理狀態 M 的覺察是直接的,並不在於高階狀態 M*之形成(之過程)乃實際上未被中介的(*unmediated*);而是只要它對 S 而言顯得(*seem to*)未經中介,則 S 對 M 的覺察便是直接的(*immediate*)。在此,克里果在用詞上的區分是:對 M 之覺察作為直接的(*immediate*),不一定是實際上未被中介的(*unmediated*);若該覺察被主體所未覺察到的(*unaware*)過程所中介,它仍然是(在主體感覺為)直接的。³⁵¹ 克里果指出,羅森索的主張是:M*之形成也許為某種因果過程所中介—可能始於 M 而完結於 M*之形成—然主體全無覺察到該過程,於是她對 M 之覺察仍然是直接的,因為它對她而言並未顯得被中介(*mediated*)。³⁵² 有關其間之因果過程,設想 S 有意識地知覺到一棵樹。根據高階表象理論,此知覺 M 之為有意識的,是因為 S 有另一心理狀態 M*,作為對 M 的一個適當的高階表象。誠然, M 在引發 M*之形成的因果歷程中扮演一定角色。就像該樹在引發關於它的知覺之因果歷程中扮演關鍵角色,該知覺自身同樣也在引發關於它的高階表象之因果歷程中扮演關鍵角色。也就是說 M*與 M 之形成並非完全同時的;某種時間上延展的因果歷程始自 M,終至 M*之形成。克里果並指出,雖然有時羅森索主張 M 與 M*之間並無因果的關聯性,但這種評論似乎是偶發的且無合理動機的(*unmotivated*);且若堅持 M 與 M*間之非因果關聯,將使得這種高階理論之合理性(*plausibility*)被削弱。³⁵³

為滿足直接性的條件,羅森索主張所謂「適當的」高階表象必須是非推論的(*non-inferential*),也就是說該高階表象並非經由一種有意識的推論而形成;因為如此有意識的推論將會是一種被主體所覺察到的中介過程。故,當 P 是始自 M 而終至 M*之形成的過程, M 是有意識的只要 P 是無意識的;若 P 是有意識的,

³⁵⁰ *Ibid.*, p.151.

³⁵¹ *Ibid.*, pp.151-152.

³⁵² *Ibid.*, p.152.

³⁵³ *Ibid.*, fn.73.

則 M 爲無意識的。³⁵⁴ 值得注意的是，據羅森索之用法，「推論」(inference)依定義乃是有意識的。雖然我們也可稱某些無意識的認知過程爲「推論」，但這將與羅森索的用法衝突混淆。固然羅森索也認可存在著某些類似推論功能之無意識的過程，但他仍保留「推論」一詞專指那些有意識的過程。爲清楚起見，克里果也依循羅森索的用法。

然而克里果指出，羅森索對直接性問題的處理表面看似合理，仔細檢驗卻有問題。關於推論的過程，我們可以採行如下的原理：一個有意識的推論(過程本身)只能始自有意識的「前提」(“premises”)³⁵⁵——在此只是指一個過程之起始狀態(initial state)——也就是說，一個過程是有意識的惟當其始自一個有意識的狀態。再者，我們也應區分一個過程本身爲有意識的、與該過程之產出(product)爲有意識的。固然，某些(無意識的)推論過程之產出是有意識的，即便該過程之起始狀態是無意識的；但這與推論過程本身爲有意識的是不同的。³⁵⁶

然而，根據羅森索的論點，我們似將得到以下矛盾的結果。假設 M 是主體 S 的一個無意識的狀態，並且(1) S 覺察到 M，以及(2) S 對 M 之覺察乃是經由一個始自 M 的過程而形成。根據上述原理：有意識的過程必須始自有意識的「前提」；既然 M 是無意識的，則致使 S 覺察到 M 的過程本身也應是無意識的。然，根據羅森索，既然該過程是無意識的，則其所導致的對 M 之覺察應該是非推論的(non-inferential)；進而，S 便直接地(immediately)覺察到 M，如此依羅森索之判準，M 乃是有意識的。然而我們一開始便假設 M 是無意識的，於是便成矛盾。既然直接性是我們對自身有意識的狀態之覺察的一個普遍的(universal)特徵，³⁵⁷ 對於這點無法作一妥善的說明，似成羅森索高階思惟理論的一個重大弱點。

3.4.3 自身表象論點

反觀自身表象主義對直接性問題的說明則是直截了當的。根據自身表象，S

³⁵⁴ *Ibid.*, p.152.

³⁵⁵ *Ibid.*, p.153.

³⁵⁶ *Ibid.*, fn.77.

³⁵⁷ *Ibid.*, p.154.

對 M 之覺察的形成，其中並無任何因果過程中介。M 可說是隨伴其覺察而出現 (*comes with*)。於是自身表象模型所涉及的「直接性」是最直截的：它不只是對主體顯得未經中介，而是事實上即無中介過程之存在。雖我們可將 M 理解為具有兩個部分：一個低階的(lower-order)——或表層的(floor-level)——部分 M[◇]、與一個高階的部分 M*，但在羅森索高階理論出現的對直接性的解釋問題在此依然不會發生。因為 M[◇]在引發 M*之形成的過程中扮演了一定的因果角色。然而直至 M* 完全形成時，其(所從屬的)意識狀態 M 方為存在；也就是說，M 只在 M*之形成的因果歷程完結時，其存在才告完全。當 M 完整形成時，其已包含了 M[◇]與 M* 兩部分在內。所以 M 自身並不在引發 M*之形成的歷程中扮演任何因果角色，因為 M 在 M*形成前根本不存在。於是，一旦主體 S 進入(enters)該有意識的狀態 M 時，S 對 M[◇]的覺察(表象)——進而間接對 M 之覺察(表象)——未經任何中介。³⁵⁸ 也就是說，當 M 存在時，無須任何進一步的過程以中介 M*之形成；為 M*所構成的覺察因而是直接的。關於此，另有一種考量是：M*對 M 之表象既為間接的，故不進入意識之現象經驗中。只有 M*對 M[◇]的表象——對 M 絕大部分的(big part)、而獨漏 M*本身的表象——也就是惟對該意識狀態 M 之低階層的成分(lower-level component)之表象，才呈現於現象經驗之中。克里果本身並不認同這種現象學立場，但似乎有人認為這是一種值得考慮的可能性。³⁵⁹

並且直接性尚只是「密切性」(intimacy)現象之一種降低要求的(watered-down)版本；亦即，不僅是直接性，密切性所要求的是「覺察」與「所覺察到的」應該不是斷然區分的兩個東西——至少就現象經驗而言——但高階表象理論雖認為它們是分離的兩個狀態，卻無法對密切性的現象作一種完善的解釋。而自身表象立場固然沒有此問題。總之，我們對自身有意識的狀態之覺察所特有的不論是密切性或直接性(但卻非我們對自身無意識的狀態之覺察所特有的)，自身表象理論都比高階表象理論——在此我們僅代表性地分析了羅森索的高階思惟理論——來得更

³⁵⁸ *Ibid.*, p.155, fn.81.

³⁵⁹ *Ibid.*, p.230, fn.41.

第 3.5 節 結語

本章之主題是克里果的自身表象理論。分析意識經驗之現象學，我們發現它有其內部結構：現象經驗之「結構性特徵」包含現象強度、共時的統一性、與歷時的統一性等；而現象經驗之「構成性面相」有三：共時的統一性、內在覺察、與至少一項表層項目。這些不同方面之關聯亦有其結構性或規則性可言。當然這不是說在你反省自身經驗時，彷彿可以獲得現象經驗之某種鷹架般分明的結構；而是說某程度上你可以反省並報告出—如我們的現象學分析所闡明的一你的意識經驗絕非糊成一團；以至稍後我們在論究其本體論結構時，如果自身表象理論就是「一團經驗整體表象著自身作為整體經驗一團」，則顯然未能反映地勾劃出上述現象學的考慮、而不為我們所採納。

故接下來我們所呈現的本體論構造乃涉及某種邏輯的部分性；同時指出何以作為邏輯性的部分與部分之間，可以談論其因果關係。然後我們分析這種部分間的直接表象進而構成了對整體狀態的間接表象，至此完成了一種真正意義而又可捕捉其現象學之內在結構的自身表象理論。最後我們經由檢視「直接性」的問題再次肯認意識經驗之本體論的結構，並比較了羅森索之高階表象理論在此方面的解釋之弱勢——相對亦即自身表象理論之優勢。

然而，我雖然贊同克里果的理論，但關於意識經驗之現象學結構方面，關於「經驗的透明性」與「周邊的內在覺察」—兩者皆在克里果的(自身)表象理論中佔有重要地位—之關係，在我看來還是具有疑點。周邊的內在覺察雖呈現於一般現象經驗中，然一經內省便瓦解，而被代之以焦點的內在覺察；可是關於這種「焦點的內在覺察」之現象學卻是完全不明的。此外，所謂周邊的內在覺察在一般情況中(內省除外)是現象地顯明的(phenomenologically manifest)、是有意識的；也就是說，某程度上，它也是被主體所覺察到的；克里果謂對之有著某種「籠統的

³⁶⁰ *Ibid.*, p.155.

印象」(a general impression)，惟此模糊之概念有待進一步研究之闡明。

然而根據克里果，所謂一個「意識狀態」表象著自身，指的是它的內在覺察之部分間接地表象著該狀態整體。然而，這個「內在覺察」之部分本身也是自身表象的：對「內在覺察」之覺察——對它的某種籠統的印象——亦屬內在覺察本身(之一部分)。則籠統的印象表象內在覺察、內在覺察復表象整體意識狀態，這裡有著兩層次的自身表象。克里果這種說法——我們也指出他在別處似有另種說法——我認為不論如何都蒙上無限後退之陰影。此外，我們似可聯想到，在《成唯識論》裡面，有所謂「自證分」與「證自證分」的說法，雖不少學者指出後者在理論上其實是多餘的設置。果然如此嗎？證自證分可以合理中止無限後退之問題嗎？這是我們下一章將要討論的議題。



第四章 成唯識論之識的四分結構

第 4.1 節 引言

本章處理《成唯識論》關於「識的四分結構」之相關論點。首先，我們花了相當篇幅討論作為骨幹的三分結構：相分、見分、自證分；再來論及護法正義之第四證自證分之設置的考量。另外也與陳那特立的三分說：所量、能量、量果，作相互配合之理解。最後則處理此結構可能面對之無窮後退的問題。在整個討論過程中，我們也將不時地與先前克里果的理論作對照比較，以相互闡發。

第 4.2 節 《成唯識論》之識的結構

4.2.1 相分與見分

誠如演培法師所言：「自古唯識學徒都這樣說：『四分、三類唯識半學』。四分義的這一論說，乃是詮顯萬有唯識之旨，是唯識學中最重要的論說。」³⁶¹ 然而為了與當代意識哲學理論比較，「萬有唯識」之本體論要旨在此仍將被懸置。但我們認為雖僅限定地研究識之橫向剖面的結構——而暫且懸置其縱向的生發問題——仍令人感到興味盎然、且更具比較而相互闡發之彈性。

那麼，何謂四分之說呢？《成唯識論》卷二有云：

「此了別用見分所攝。……似所緣相說名相分，似能緣相說名見分。……相見所依自體名事即自證分。……又心心所若細分別應有四分，三分如前，復有第四證自證分。」³⁶²

所謂四分，即是將心王心所之認識作用的分限，列舉出四種部分。一、相分。相乃相狀，是所緣之義。又有影像相分與本質相分兩種：影像相分即能緣的親所緣相；本質相分則是能緣之疏所緣相，為影像相分之所仗托。³⁶³ 也就是說，「不能

³⁶¹ 演培 (1989)，第一冊，頁 602。

³⁶² 《成論》卷二。會本第二冊，頁 110-121。

³⁶³ 演培 (1989)，第一冊，頁 603。其在前七識，乃是除卻過去、未來、與「龜毛」等矛盾概念之「無法」。見同頁。

直接緣其所緣，必以其所緣為本質，把那同相浮現於自心之上而緣，其本質，對能緣是間接的疏所緣，影像是直接的親所緣。」³⁶⁴ 在此，我們可以再次複習麥辛格的觀點：在「表象」過程中，經由產生一個作用為「能表象」的內部狀態，而達成對一個「所表象」之表象系統內部的描繪(internal depiction)。所表象即表象的對象；能表象則是一個具體的內部狀態，載有關於該對象的資訊。我們似乎可以這樣來理解：所表象作為(被)表象的對象(本身)，可謂「本質相分」；而吾人之表象系統對該表象對象之「內部的描繪」、或說吾人內部狀態所載之關於該表象對象之「資訊」，則為「影像相分」。當我們認識或表象一個對象時，當然不是把該對象本身吞噬般地裝載或挾帶進意識內。我們擁有的是某種關於該對象之資訊；或說對它的某種吾人系統內部之描繪——「把對它的類同之相(同相)浮現於自心之上而緣」。也許可以把關於對象之「同相」理解為「直就或針對該對象之資訊」。因為我們說過，不應把「影像」依字面意義理解成某種圖畫或景象般的東西，否則我們似只能就視覺而論認識或表象。雖然此處無法回答「何謂資訊」這樣艱難的問題，但我認為將「準確地擬似某對象之影像」理解為「直就或針對該對象(而非指周邊其餘種種)之資訊」，可能是一種合理的嘗試。

此外，如果我們依然懸置作為「本質」之所緣從何而來、不追究其作為心識所變現或物質之實在，則我們似乎也可以說，「本質相分」可謂克里果理論之(顯現著的)外在環境之「反應-取決的特性」；³⁶⁵ 「基始質料的特性」(schmalitative properties)作為對適當的反應-取決的特性之表象，或可理解為「影像相分」。然而，第八識之親疏所緣的情況比較特別；第八識本身在我們當前的討論中也比較難以納入，若要給予它一個妥善的說明與定位，需要更多的論述，且不是我們的意圖，故此處不打算多談它的狀況。總之，如演培所指出的：「影像相分，如嚴格說，唯指前七識的相分。」³⁶⁶

³⁶⁴ 同上。

³⁶⁵ 若依唯識理論，也許可以說這外在環境或所謂「本質」之所緣畢竟為識所變現。

³⁶⁶ 演培 (1989)，第一冊，頁 603。

二、見分。「見是照見而爲能緣之義」。³⁶⁷ 心對於境，起見照明了之用。然而所謂「見」，並非單指「看見」之義，故有云：「照故名見，不謂見故名見……若見故名見者，耳識見分亦可名聞分，有此過故，不名見故見」。³⁶⁸ 相應於此，則見分所對之影像相分，固然也不是一般的視覺影像之義，而是通於各識的。三、自證分。「自是自用，就是見分」；自證即「證知自體上的見分作用」。³⁶⁹ 四、證自證分。即對前述自證分之證知作用。以上即心用分限之四種差別。

《成唯識論》依護法四分說爲正義。然而，若暫擱置證自證分，我們可以先檢討三分說的狀況。小乘將外境理解爲「所緣」，從境而生起的(相分)是爲「行相」；心識之體(可謂見分)名作「事」；此處見分可謂心心所之「自體相」。這種所緣、行相、事之區別，可謂小乘之三分的看法。³⁷⁰ 並且，心王與心所同以一根爲所依，同以一境爲所緣。如眼識依於眼根，其相應心所亦依眼根；眼識緣於青色的境界，其相應心所亦緣青色之境界。因其所依所緣相同，故其「行相」亦極相似，也就是說心王心所所生起的相分同爲(相似的?)影像。然而「事雖數等而相各異」，³⁷¹ 即是說心王與心所的自體(體即「事」)，各自都是一個的；如心識的自體是一個，受、想等的心所之自體也是一個，此名爲數等。王所之體事數目雖相等，但識、受等的「相狀」卻各別異。《述記》曰：「故行相言似不言等」。³⁷² 演培即舉例：識以「了別」爲相、受以「領納」爲相、想以「取像」爲相，行以「造作」爲相，各自有別。³⁷³ 演培指出，「所謂帶彼相起，就是指的行相，意顯行於其相」。³⁷⁴ 我本來以爲，上述之了別、領納、取像、造作等，是心心所各自面對其所緣時的不同的能緣作用，又可說是其「自體相」(見分)；然我這種理解是錯的。了別與領納等乃是其各自的行相(相分)。就此而言，「行相」並非

³⁶⁷ 同上。

³⁶⁸ 同上。

³⁶⁹ 同上。

³⁷⁰ 同上，頁 610。

³⁷¹ 《成論》卷二。會本第二冊，頁 116。

³⁷² 《述記》第三本。會本第二冊，頁 116。

³⁷³ 演培 (1989)，第一冊，頁 611。

³⁷⁴ 同上，頁 610。

名詞意義的，而是一種「帶彼相起」、「行於其相」的作用或活動，並且其具體的模式尚可分爲了別、領納、取像、造作等而有所不同。另外，此處所論小乘觀點，爲與大乘所說的「事」即自證分有所簡別，故雖能緣之見分被名作「事」，爲心心所之「自體相」，卻不稱呼其「自體事」。³⁷⁵ 並且演培指出，事實上小乘唯有所緣、行相、事等名稱，而未建立見分、相分等說法。³⁷⁶

而大乘卻認爲，離於主觀心識，並無客觀的所緣境之存在；則說相分是所緣，見分名行相。引用《述記》之言：

「述曰：是大乘義，則說相分是所緣故。由無心外法，以小乘行相而爲所緣，即是相分。彼宗(按：即小乘)說相分非是所緣，是能緣上所緣之相故。彼之見分自體事者，大乘名行相，能行於相，故所似即相分。」³⁷⁷

經整理如下：

小乘 (泛稱)

- 「所緣」：外境
- 「行相」：地位即相分 (從境而生起)
- 「事」：地位即見分；心識之體，亦即心心所之「自體相」

大乘 (從唯識宗本位所泛稱的其它大乘立場)

- 「所緣」：相分 (離於主觀心識，並無客觀的外境存在)
- 「行相」：見分

演培指出，「大乘認爲自證分上有似所緣之相，而這所似的就是相分，見分行於此相之上，所以名爲行相」。³⁷⁸ 然而，《述記》曰「以小乘行相而爲所緣，即是相分」；先前演培在說明小乘三分說之段落時—雖其並未明言這是小乘的意思，然似有引誤會之虞—以《觀所緣緣論》所謂之「帶彼相起」解釋「行相」，這在小乘的理論脈絡中是否也適用呢？若再配合其舉例，了別、領納、取像、造作等用俱爲行相(?)，則大乘「以小乘『行相』而爲所緣」亦即相分，豈不成以了別、領納、取像、造作等動作爲所緣即相分？這裡我覺得不大清楚。又，彼宗(即小乘)說「相分」非是「所緣」：相分即行相，小乘實未曾立相分名稱；所緣即外境。

³⁷⁵ 同上。

³⁷⁶ 同上。

³⁷⁷ 《述記》第三本。會本第二冊，頁 117。最末似應標句讀爲「能行於相故。所似即相分。」

³⁷⁸ 演培 (1989)，第一冊，頁 612。

此即是說行相不是外境(本身)，而是能緣之心上的「所緣之相」(而非所緣[本身])，即某種表象外境的形相；這樣來理解小乘之「行相」(相分)概念是不是比較恰當呢？而「彼之見分自體事者」，也就是小乘名作「事」的、作為心心所的「自體相」之見分—《述記》方解釋道「不言自體事，言自體相者，簡大乘事謂自證分」，³⁷⁹ 此處卻又疏忽(?)言「彼(小乘)之見分自體事者」—在大乘則名行相，能行於相(相分)之義。在大乘這邊，解釋見分「行相」為能行於相之用，我感到這比在小乘那邊將其行相(相分)解釋為帶彼相起或行於其相，似乎較為合適。演培卻也指出：

「可是小乘對於行相的解釋，如俱舍光記卷四說：『三名有行相，即於所緣一切諸法品類差別種種不同，心心所法隨緣何法等，起行相故名有行相。謂心心所法其體明淨，隨對何境法皆悉現於心心所上，此所現者名為行相。即由此現帶境義邊，似前境邊，說為能緣。然此行相無有別體，不離心等，即心等攝，非是所緣。猶如明鏡對眾色相皆現鏡面，此所現像而非所照，然約像現說鏡能照』。」³⁸⁰

以上，則小乘對行相之理解，乃是心心所法於所緣而起行相；於心心所上所現起者名為「行相」。然此行相並非作為外在的「所緣」，而是為心心所法所攝且不離心心所法。心心所法自體明淨猶如鏡面，所對之境皆映現其像於之上。且小乘似較著重心心所法如鏡面之被動映現，僅約形像之顯現而說鏡之能照，未如光照般說心之主動照顯作用。在大乘這邊，改以行相稱見分，並將其名詞義轉成動詞義，曰其行履於相上，似更有如光照履經其上那樣。綜此而論，小乘的「行相」近乎某種影像之義；大乘的「行相」則是能行於相之作用。此外，先前理解小乘三分說時，提到心王心所以同一外境為「所緣」，然其「行相」卻是不同的，只是相似而已，並非等同。演培曰：「所謂相似，顯示王所所變的相分，同是影像，決不會你是你的，我是我的所變不同」。³⁸¹ 這樣說來，小乘之行相(即相分概念)確應是某種影像意義。然而，心王心所之「相狀」畢竟有別，這相狀亦指其行相(即

³⁷⁹ 《述記》第三本。會本第二冊，頁 116。

³⁸⁰ 演培 (1989)，第一冊，頁 612。

³⁸¹ 同上，頁 611。

相分)嗎？演培舉識、受、想、行各以了別、領納、取像、造作為其[行(?)相]而有別；則這似乎變成，在小乘那邊，行相是某種影像義、行相又是了別等作用，故「了別、領納、取像、造作」等都是某種影像？這令我感到不大清楚。

從唯識立場所泛稱的(其餘)大乘一般之三分說，論及心心所之所依與所緣時，與小乘有相同之處。如心王心所為同一所依根。然而，小乘說王所之所緣亦同，大乘卻只說其所緣相似；它們的所緣是它們各自所變出來的，畢竟不是同一的東西，不像小乘說「心王與心所同以一境為『所緣』」；³⁸² 例如緣青色的相分時，心王變青色為所緣，心所亦變青色為所緣(但畢竟是各自所變[不同的?]青色)，故說其所緣極為相似。³⁸³ 雖其「所緣」相似，但彼此之「行相」卻有差別(小乘則說其「行相」相似；但兩者之行相意義應有別)。因為，識以了別為行相、受以領納為行相、乃至其他等等，彼此當然不是相同的。演培指出，主張「有離識所緣境」與「無離識所緣境」之論點畢竟有所不同，如：

「成唯識論集解卷二說：『心與心所同所依根者，如眼識依眼根等，所緣相似者，以內色如外現，故曰相似；不同前師以本質為所依所緣也。行相各別者，以王所見分作用各別故，不同前師以影像行相為相似也。事雖數等而相各異，識受等體有差別故者，言王所自證之體雖皆平等，而王所之相用，各各有異，以八識王所各自有體故，不同前師領納等相各有差別，而同以見分為體也。』」³⁸⁴

也就是說，在大乘這邊，王所之所緣皆是內識所變有如外境之顯現，而不像小乘那樣以「本質」為所依(扶根)與所緣(器界)。而大乘所謂「行相」有別，乃由於王所之「見分作用」(了別、領納、取像、造作)等有別，而非小乘所指之「影像行相」相似。畢竟小乘所謂「行相」，乃是王所由所對之境(所緣)而於心上現起之某種影像；又王所「同以一境為所緣」，則「王所所變的相分，同是影像」，且是相似的影像。³⁸⁵ 然而當大小乘都認為心心所「事雖數等而相各異」時，問題

³⁸² 演培 (1989)，第一冊，頁 611。

³⁸³ 同上，頁 613。

³⁸⁴ 同上，頁 614。

³⁸⁵ 同上，頁 611。

就浮現了。所謂的「相」各指什麼呢？現在我們試圖作一總結的澄清，並予演培一公道。演培的解釋，多是依由《述記》之文句。在說明小乘的立場這邊，方說完「行相相似」，馬上連著解明「事雖數等而相各異」；此「相」就是「行相」嗎？

《述記》曰：(對「執有離識所緣境者」—即小乘—立場之說明)

「雖受以領納爲相，想以取像爲相等，一一心、心所各有青等行相故，名爲相似。……識、受等體各是一故，而相狀別；識、受、想等，體性相狀各各別故。行相言似不言等者，據相似故。相似等義無有差別(?)。」³⁸⁶

照此看來，「行相」是心上所現「青、黃」等顯色，當然不是心之「領納、取像」等「相」；後者指識、受、想等的「(體性)相狀」而非影像行相。而演培亦順此說識、受等的「相狀」是各別異的，各以了別、領納等爲「相」。他並未說該「相狀」或「相」即是小乘所謂的「行相」；然我乍看《述記》之言，以爲這兩者被混爲一談。揆諸所引《成唯識論集解》，大乘所謂「行相各別」，乃是就王所「見分作用」(了別、領納等)有別，與小乘曰「影像行相」相似，必須有所區分的。然小乘也說「了別、領納等『相』各有差別；而同以見分爲體」，這就不能說，在小乘也講「行相各別」，因爲小乘講的是「(影像)行相相似」。但小乘畢竟也稱了別、領納、取像、造作等「相狀」有別，這應如何理解？據小乘未立見分相分之名稱，惟有所緣、行相、事等概念；依後見之明而謂「事」即見分，乃心心所之自體(相)，則小乘談了別、領納、取像、造作等，似也應理解爲(見分)事體上之「(體性)相狀」或相用，而不是(相分)影像行相才對，這是我的理解。

另據陳一標從概念演變史的角度對「行相」(ākāra)所作之研究，有助於我們釐清行相一詞之意義的轉變。他指出，“ākāra”約有以下幾種意義：³⁸⁷

- (1) 「形相」：外在事物的形象、相貌。
- (2) 「影像」：於識中所現起的外在事物之影像。
- (3) 「行相」：心、心所的取境作用。

³⁸⁶ 《述記》第三本。會本第二冊，頁 116。(自行重新標點)

³⁸⁷ 陳一標 (2003)，頁 3。

然在討論認識結構時，所涉及的概念主要是(2)與(3)。³⁸⁸ 陳一標指出，說一切有部、經量部、與《俱舍論》時期的世親，可說都是「代表實在論」(representative realism)的立場；³⁸⁹ 也就是「主張認識係通過一個中介亦即表象(representation)來掌握外在世界的。表象並非就是外在事物，而是外在事物在心內所呈現的影像，它是外在事物的一個代表。」³⁹⁰ 這基本上就是一種為康明斯(Cummins)所批評的素樸的表象影像論；如果我們能把「影像」作更抽象意義之理解，或者也可以說它是麥辛格所謂涉及同構保存的(isomorphy-preserving)某種表象過程；它保存了與環境特性之共變。後面這種詮釋似乎較能規避我們已然提到過的關於影像論之批評。

不論如何，說一切有部認為認識之產生，必須在心上現起外境的影像即行相；而就心、心所上有影像(行相)之顯現，稱心、心所為能緣，外境則為所緣。然「值得注意的是，普光認為此時所謂的行相，相當於大乘瑜伽行派所主張識有四分當中的相分，而非如《成唯識論》所言，行相等於見分。從行相是心中所現外界的影像且相當於相分的理路來看，的確和西洋哲學的表象一詞近似。但是，當行相被解為取境作用時，則又和表象有別。」³⁹¹ 最後這段說法有些意思。陳一標表示，「影像」意義之“ākāra”，指的是認識所對之事物的客觀相貌；「行相」(心之取境)意義之“ākāra”，則是認識之主觀的作用。陳一標似乎認為，西洋哲學——不知這是否有更具體之所指？——的表象概念，是某種靜態的、影像意義的東西。但心靈哲學確實也談主體(主觀)的表象「作用」。不知他是否意指行相被理解為「取境作用」時，畢竟與「表象作用」有別？陳一標指出，「行於境界之相」，意指能緣行於境界時所呈現的了別、領納、取像等「取境作用」。³⁹² 若我們回想克里果的表象理論：意識狀態表象著環境之反應-取決的特性後、得到基始質料的特性(schmalitative properties)；此過程——雖是在較寬泛之意義上——似也包含

³⁸⁸ 同上，頁 10。

³⁸⁹ 同上。

³⁹⁰ 同上，頁 3。斜體字為附加。

³⁹¹ 同上，頁 4。

³⁹² 同上，頁 8。

了、至少部分地涉及了所謂認識功能之了別、領納、取像等作用。我仍然認為，所謂的「取境作用」，還是可能與心靈哲學的「表象作用」作一比照會通。

總而言之，陳一標認為，“akāra”在阿毘達磨與唯識學的討論中，當它被譯為「行相」時，重點是在其「不離心存在」（也就是不大談意義(1)之純粹表示外境所固有的相貌）；但到底是指「外境影像」或(心心所之)「取境作用」，則在不同脈絡下有不同看法。³⁹³ 《俱舍論》的立場是：心心所的能緣作用，便是將所緣(即外境)的相貌映現出來；「相貌的顯現」本身就是所謂的「認識」。談及想心所之「取像作用」，不外是說，想心所當中有青、黃等影像顯現。³⁹⁴ 然心心所當中所現起的外境之影像相似於外境，這種「相似」是被動性的，故行相有其客觀的一面；又，外境之影像畢竟不同於外境本身，它是在心、心所上所現起的各種相貌，不離於心之作用，故行相亦有其主觀、主動之一面。³⁹⁵ 總之，此處世親將「行相」定義為：心、心所取境(所緣)時，所現起的相貌差別。³⁹⁶ 雖說《俱舍論》對行相之理解偏向影像義，但「影像之現起」這回事，似乎就是取境作用本身。³⁹⁷ 我想這是值得玩味之處。

《成論》對行相之詮釋愈顯繁複。在護法四分說的架構下，被認識的對象即「所緣」亦即「相分」；對此所緣境之能緣作用為「見分」亦即「行相」。前七識的心王之作用即見分的了別作用；而八識的心所之行相，即受之領納、想之取像、思之造作等作用。³⁹⁸ 然據《述記》之意，不只見分可稱行相，窺基舉《集量論》而言影像相分也可稱行相；然智周仍認為站在唯識思想的立場只能有見分行相。³⁹⁹ 總之，陳一標認為，大致而言：唯識思想對行相之定位，重點應在於排除它作為青、黃等境界之相貌，而視其為取境之了別、領納等各種作用。⁴⁰⁰ 而先前

³⁹³ 同上，頁 5。

³⁹⁴ 同上，頁 6。

³⁹⁵ 同上。

³⁹⁶ 同上，頁 7。

³⁹⁷ 同上，頁 8。

³⁹⁸ 同上，頁 8。

³⁹⁹ 同上，頁 9。

⁴⁰⁰ 同上。

我們已引用以下《成論》對有關所緣與行相的不同看法之二分，由此可見《成論》之總結立場：⁴⁰¹

(一)「執有離識所緣境者，彼說外境是所緣緣；相分名行相；見分名事，是心、心所自體相故。心與心所同所依、緣；行相相似，事雖數等，而相各異，識、受、想等，相各別故。」

(二)「達無離識所緣境者，則說相分是所緣；見分名行相；相、見所依自體名事，即自證分。……心與心所同所依根；所緣相似；行相各別，了別、領納等作用各異故；事雖數等，而相各異，識、受等體，有差別故。」

陳一標的解釋是：第一種看法適用於除了不主張行相存在的正量部之外其餘十九個部派。而由於說一切有部等並未區分見相二分與作為心體的自證分，故談心之「體」即是其了別「用」；這了別用又是從對象之相貌的顯現來說。⁴⁰² 並且從心、心所緣外境時，同樣擁有青、黃等相貌，說其行相相似，而非同一；因為心心所各有不同行解作用，在面對青、黃等顯色之所緣境時，皆能「各自」現起青黃等相貌即行相；故說其行相相似而非同一。第二種看法則是唯識立場。行相被界定為見分。由於心王之了別作用不同於受心所之領納、想心所的取像作用及等等，亦無相似義。綜之，有部重視行相之相貌義，唯識則著重其取境作用義。⁴⁰³

4.2.2 自證分

現在，大乘說，相見兩種「功能」，應該有一個「所依體」，也就是自證分。然除此之外，為什麼專門立這個自證分呢？答案是，若無此自證分，應當不能「自憶心心所法。如不曾更境必不能憶故。」⁴⁰⁴ 經歷過的境界，乃是被見分所曾緣及過的；而見分曾經緣過某個相分境，此乃由自證分為其作證，也就是被自證分所緣。就好比未曾經歷過某個境界，事後自然無法憶念起該境界；即相分未曾被見分緣過，後時見分不能憶念起這個相分。同樣地，若見分不曾被自證分緣過，後時自證分亦無法憶念起該見分。⁴⁰⁵ 照此而言，曾經歷過某些境界，如果記憶

⁴⁰¹ 同上。

⁴⁰² 同上，頁 10。

⁴⁰³ 同上。

⁴⁰⁴ 《成論》卷二。會本第二冊，頁 117。

⁴⁰⁵ 演培 (1989)，第一冊，頁 613。

等功能正常的話，事後大約可以憶念起該境界(除卻幾乎無印象的瑣碎小事)，也就是見分曾經緣過該相分境就好了，何必還要自證分爲見分作證呢？或許是說，回憶某經歷過之對象境界，靠賴見分；回憶心心所法(該經驗本身)，則有賴自證分？這似亦麥肯易對佛教自證理論之理解：當我回憶起某個對象時，我也回憶起關於該對象之經驗(按：兩者可能事實上是難分的)。⁴⁰⁶ 他舉例回憶多年前所見的某次日落景象—或許尤具意義而印象深刻之一次—除了可憶起當時作爲意向性對象之夕陽的某些特色，如變幻的火紅色夾雜一點紫紅、綿延遼闊一片等等；我也可以憶起當時經驗的感覺(what it was like)、情緒等，如彼時滲透整個經驗的某種憂鬱之情。⁴⁰⁷ 在第二章時，我們檢討了克里果對麥肯易之批評：麥肯易似乎認爲，情感基調是意識經驗之純然內在的屬性；但克里果表象主義立場則堅持，即使是情感，也是表象著的、是關乎外界的。然此處無需牽扯這個爭議。麥肯易認爲，根據佛教論點，我之記憶涉及了現象經驗上密合的(phenomenologically seamless)對於對象及經驗本身之覺察；此亦暗示經驗當時我是同時覺察到這兩者的。⁴⁰⁸ 總之麥肯易認爲，佛教自證理論主張記憶涉及了對經驗對象的特徵、與意識經驗本身特徵之覺察；前者即見分緣到相分境界、後者即自證分緣到見分。所謂之心心所法當然包含了情緒、感觸、聯想等經驗本身之特性；故能「自憶心心所法」，乃是由於如同《集量論》所言「諸心心法。皆證自體」；⁴⁰⁹ 能證知意識自體上的見分作用是謂。⁴¹⁰

然而，有關陳那對自證與記憶間的論證之關係，凱爾納(Birgit Kellner)指出，「自證」(self-awareness; *svasaṃvedana*)意味著認知(cognition)覺察其自身緣取著(*grasping*)某對象；⁴¹¹ 且對陳那來說，對認知之經驗(the experience of cognition)只可能有兩種解釋：某個認知或者被另一個不同的認知所經驗，或者它是自身經

⁴⁰⁶ MacKenzie (2004), p.45.

⁴⁰⁷ 當然，記憶有可能被意識本身—被自己的大腦—所加工、扭曲，甚至添加了錯誤或不存在的細節；但這是另外的問題。

⁴⁰⁸ MacKenzie (2004), p.45.

⁴⁰⁹ 《演秘》第三本。會本第二冊，頁 118。

⁴¹⁰ 演培 (1989)，第一冊，頁 603。

⁴¹¹ Kellner (2011), p.414.

驗(self-experiencing)，亦即自證。陳那論證前一種情況將導致無限後退，故由此考量而成立自證。⁴¹² 首先有第一個被記得之認知，乃是由第二個認知所經驗到；然而亦存在著關於第二個認知之記憶，則使得第二個亦須於更早些被第三個認知所經驗到；而第三個亦被記得，乃至無限下去。應說時序上，首先是「二階的認知 X 經驗到一階的認知 Y」這件事之發生；而關於「X 經驗到 Y」的記憶，則於稍後被觀察到(“Because there is also memory [of that second-order cognition]. That is to say, memory is also observed *at a later time* for [the second-order cognition that experiences the first-order cognition]”⁴¹³)；若二階的認知復被另一認知所經驗到，則形成無限後退。凱爾納認為，如此關於記憶的理解是陳那的論證所特有的(peculiar to)。⁴¹⁴ 陳那記憶論證的大意即是：記憶有賴於先前之經驗；且存在著關於對象的記憶與關於認知的記憶。也就是說，認知本身必須先被經驗到，才有隨後對其之回憶。然若無自證，則認知並非被自身所經驗到；而其他唯一的可能即被另外的認知所經驗到，此將導致無限後退之問題。⁴¹⁵ 陳那的論證可被視為訴諸接續記憶之僅然可能性(the mere possibility of subsequent memory)；然而凱爾納認為，主張高階認知者大可任意宣稱某層次之認知是記憶所不及的(beyond memory)：某些認知可被記憶、某些則無法；此甚至可與心理之條件或能力無關而純然出自理論設定之原則。然而陳那所預設的無限後退，正是由對接續不斷的每個高階認知之記憶所推動的。簡言之，(1)凡於稍後被記得的認知，必於之前先被經驗過；(2)對高階的認知亦有記憶。對陳那而言，認知必須被認知(cognitions *have to be cognized*)是因為記憶預設了先前之經驗；未被認知或未被經驗的，事後不可能被憶起。而高階認知亦被記得，因此必於先前被(更高階的認知)經驗過一較低階的認知被較高階的認知所經驗—而這被認為推動了無限後退。⁴¹⁶ 當

⁴¹² *Ibid.*, p.415.

⁴¹³ *Ibid.*, p.416. (斜體字與括弧[]為附加)

⁴¹⁴ *Ibid.*: “The first cognition, which is remembered, is experienced by a second. But there is also memory of the second cognition—which demands that the second must also have been experienced earlier, by a third cognition, which is also remembered, and so forth.”

⁴¹⁵ *Ibid.*, p.419.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p.424.

然，先有經驗才有記憶；對某認知 X 之(無誤的)記憶確實可往前歷史地追溯(認知 Y)對 X 之經驗—不說是主體經驗到 X ，而是另一認知(cognition)經驗到 X —這樣講起來，「認知 Y 」的存在或發生，當然早於「對 X 之記憶」；而 Y 經驗到 X ，兩者就經驗過程言是同時的；然高階認知 Y 是否在邏輯上甚至時間上後於低階認知 X — X 因果地引發 Y —呢？說「 X 被 Y 經驗」，也許可類比為「 X 被 Y 表象」；則 X 因果地引發 Y 對它的表象，故 Y 於時間上應在後。再來，陳那認為我們也記得 Y ，則往前追溯 Y 被 Z 經驗到；兩者就經驗當下而言乃是同時，然高階認知 Z 應為 Y 所引發故應在後。然後陳那認為我們也可能或應該記得 Z ，乃至無限下去……。總之，陳那的想法似可表示如下：

因為 我們(可能)記得 X 、記得 Y 、也記得 Z ……接續記得更高階的認知，所以 往前歷史地推論：

X 引發 $Y \rightarrow Y$ 引發 $Z \rightarrow Z$ 引發 Q …… (「箭號 \rightarrow 」卻指著往後引發之向度)，亦即 X 被 Y 經驗 $\rightarrow Y$ 被 Z 經驗 $\rightarrow Z$ 被 Q 經驗 ……；然而 這造成惡性的無限後退問題；是故 認知不應被其它高階的認知所經驗；而應是自身經驗(自證)。

然而，凱爾納卻問，未來向度之認知的發生之可能性(the future possibility of a cognition)如何造成推動實際的(actual)後退鏈之壓力呢？⁴¹⁷ 也就是說，雖是由記憶往前追溯 X 引發 $Y \rightarrow Y$ 引發 $Z \rightarrow Z$ 引發 Q ……，亦即 X 被 Y 經驗 $\rightarrow Y$ 被 Z 經驗 $\rightarrow Z$ 被 Q 經驗…；但這卻是指向往後引發之未來向度之可能性而已。 Z 「可以」不引發 Q ，即不被 Q 經驗，故 Z 可能於後來根本無法被憶起。高階認知論者可以一開始就否定「接續的高階認知皆可被憶起」之前提。就此而言，凱爾納認為陳那這個關於自證成立之論證並不具說服力。⁴¹⁸

此外，姚治華指出，傳統的「自我意識」概念有著雙重意涵，即意識對其自身認識過程之覺知；以及對貫穿於該過程始終的某種統一的主體性之意識。前者可以是自身意識—某種反身的覺知(reflexive awareness)—後者仍然是某種對自我

⁴¹⁷ *Ibid.*, p.417.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p.424.

的意識。⁴¹⁹ 而佛教自證說卻無須糾纏於自我意識之問題，而只關心意識之反身性問題。⁴²⁰ 有趣的是，姚治華的研究指出，陳那的自證說接近當代意識研究領域中的高階思維論；後者基本上以羅森索(Rosenthal)等人的立場為代表，強調高階思維之直接性與非概念性。⁴²¹ 雖亦約略提及德瑞斯克(Dretske)與泰(Tye)之「一階論」立場，但在與陳那自證理論比較時，姚治華似乎只考慮「高階」感知(perception)或思維之理論模型的可能性，⁴²² 令人有些好奇。不論如何，從姚治華的論文引起我們對自證現量與「意現量」關係之考慮。這部份我無深入研究、遑論對文獻之考察；只是覺得姚的理解頗為合理。他反對法蘭可(Eli Franco)等人的立場，而認為意現量只經驗對象：非概念化地領受感官對象；故其為向外指向的。⁴²³ 然自證則是意識(非意現量)及貪等精神活動之內在認知；⁴²⁴ 它是一種向內反指之對自身的領受。比如，當概念認知內在地領受其自身時，這內向領受之自證是不帶概念分別的，此便是現量。⁴²⁵ 總之，作為一種獨立現量的自證是意識的內向領受。而意識之基本性質雖為概念分別，但當它直觀感官對象時，便是除分別的意現量。⁴²⁶ 故姚治華主張自證現量與意現量不可混淆。

另一個議題是自證與見分的關係。自證與覺知之「主體相」或「自相」，也常令人感到混淆。陳那主張覺知的三重結構包括自證覺知、主體相與客體相；並分別配以覺知的結果、手段與對象(見下一小節)。⁴²⁷ 然而，「自證」(svasaṃvedana)的梵文原意是自己證知或自己知道；不過這個「自己」是指什麼呢？或謂自證即「證知(識)自體上的見分作用」；但是，說一個意識狀態或認識過程能夠「證知／知道」該狀態或過程自身，這種說法在今天一以分析的心靈哲學為例一來看，是不能理解的(此可參照第 2.2 節對狀態作為「有意識的」之概念分析)。對於該

⁴¹⁹ 姚治華 (2006)，頁 51。

⁴²⁰ 同上，頁 52。

⁴²¹ 同上，頁 54-55。

⁴²² 同上，頁 55。

⁴²³ 同上，頁 67。

⁴²⁴ 同上，頁 68。

⁴²⁵ 同上，頁 70。

⁴²⁶ 同上，頁 76。

⁴²⁷ 同上，頁 79。

意識狀態或認識過程之證知或覺察，畢竟是對主體而言吧？當然，言及意識之「自身意識」，是說某意識作用或狀態本身作為「有意識的」而呈現予主體、為主體所覺察；並不是說「主體本身」作為一個經驗或反思的客體呈現給她自己——後者較近乎對「自我」的意識。以麥肯易為例，他的立場似乎可以代表今日以分析哲學的進路對「自證」概念之理解：對覺察本身的覺察。然而，就算再怎麼強調它是一種反身的、自反的(reflexive)覺察，並且此處尚未涉及對「自我」的覺察；但畢竟「對覺察本身的覺察」是呈現予主體的，是主體覺察到某個覺察。此外，由於覺察被(克里果)理解可以是無意識的，這邊強調的當然是有意識的呈現予主體。從西方哲學的分析進路來理解「自證」，總是在上述脈絡中來談的。比如，若將「見分」理解為某種「外在覺察」(outer awareness)；則當看見一棵樹時，除了「樹」這個對象以外，「看見」該樹之視覺覺察[見分]本身對主體而言亦為顯明的(即有意識的)；亦即除了對象樹以外，主體不僅知道並且感受到看這回事。⁴²⁸ 這被理解為是由於「內在覺察」[自證分]表象著「外在覺察」(及其對象)，故使得整體的「看」之活動對主體而言為有意識的。這個例子是從克里果理論所建構的對「自證」之理解；在克里果那邊即「自身表象(覺察)」。

然若如此，說相分被見分所緣、見分復被自證分所緣，這是很好理解的；但同時說見分緣相分所得之「量果」為自證分，這似乎就比較難解(從我們分析的、比較的建構式進路來說)。因為從我們的理解，內在覺察(如果它能類比於自證分的話)主要扮演「能量」的功能；當見分相分作為能量所量時，它並不是它們的量果；意識之「基始質料的特性」(schmalitative properties)或可說是該表象作用之量果。而內在覺察表象基始質料的特性，也就揭露了「質感的性質」予主體，使得後者對主體而言為有意識的，也許可說「質感的性質」、或由於內在覺察之表象而使得「總體狀態對主體而言為有意識的」，是其量果。於是，若比照而言：自證分揭露了見分(及其內容)予主體—困難就在於：也許陳那會說從頭到尾就僅

⁴²⁸ 雖然在(極)少數特異的狀況中，主體可能僅有對「看」之動作的感覺，而未能(即刻)意識到是她本人或她自己在看。

涉及(意)識本身一體，沒有什麼意識主體的問題、也沒什麼個人層次與個人層次以下(personal and sub-personal level)的問題——然其「量果」亦非「證自證分」——對自證分之覺察：對內在覺察之籠統印象(general impression)。此可參照稍後的四分結構圖。

以上是從分析進路試圖理解自證與見分、量果與能量關係之困難。令人省思的一點是：除了外在覺察這個環節、也就是涉及對(顯現的)外境之表象、或對該境相之緣取以外，難道克里果的(間接)實在論與唯識學的觀念論，關於意識剖面結構之「內在覺察」的環節，這個關於意識之純然內在、反身的環節，也會得到十分迥異之理論結構嗎？這令我陷入思索。也許在唯識這邊，認知的對象是識的呈現、「知境相」的見分固也是識之作用、「自證相」也是識之內部的反身性環節。自始至終，只涉及識之一體。若我感到「能量的見分緣取所量的相分、得到自證分作量果；能量的自證分證知所量的見分、得到證自證分作量果」之結構很費解、或我不能理解「在某層次上，見分作為能量，自證分則是被量知的結果；在另一層次上，換自證分作為能量，見分被量，再得到另外的量果」，這恐怕是因為我帶有實在論的頭腦吧。

4.2.3 所量、能量、與量果

以上敘述大小乘所立不同三分說，現在正式討論陳那自立的三分義。陳那認為，「以理推徵」，在理論上應建立所量、能量、量果三分。所量指相分、能量指見分、量果指自證分。見分緣相分後，應有其量知之結果，即謂自證分。故圓滿的心之作用，應包含被量知的境、能量知的緣用、與量知的結果。舉例來說，以尺來測量布匹：被測量的布是所量、能去測量的尺是能量、知道被量過的布是幾丈幾尺幾寸則是量果；而此量果就是知道量之度數的內心。⁴²⁹ 在論及四分結構時，吳汝鈞所舉之例則是：若測量水之溫度，被測量之水是相分、測量器是見分、測量所得之溫度是自證分、而去確認這溫度的我們則是證自證分。⁴³⁰ 總之，無

⁴²⁹ 同上，頁 615。

⁴³⁰ 吳汝鈞 (2002)，頁 23，註 2。

論是否將第四分併入第三分，我們可以說，見分之後的整個第三分或第三及第四分之層次，涉及的是認識活動之結果、乃至或並且是對此結果之讀取。再者，據陳那《集量論》之意思，似境相為相分，屬於所量；能取相為見分，即是能量；自證分則為量果；且相見二分所依體即自證分，顯示離開心識並無獨立之外境。然而，護法在陳那三分外，再加一證自證分。其間，見分緣相分、自證分緣見分、證自證分緣自證分、自證分復又反緣證自證分。為何須立此證自證分？理由是，首先，自證分證明見分之緣境作用或過程(?)—當然見分緣相分，有時是推論的比量乃至錯誤的非量，並不是說自證分保證見分緣境之正確性；然自證分緣見分則始終是現量的，它如實地察照見分緣境之用—同樣地，自證分對見分之緣用也應獲得證明；護法認為即由證自證分來擔此工作。再者，如果沒有證自證分的話，自證分就沒有量果了。然而，見分作能量時，第三自證分為量果；當自證分為能量之時，則以何為量果呢？若無量果則不成為一種(完整的)認識。⁴³¹ 護法認為，自證分緣於見分，由第四證自證分為其作證，即是其量果。在此，或許有人質疑，以第二見分為自證分之量果就好了，何必多立一證自證分？然而，由於見分是通現量、比量、非量之三量的，故有時見分為非量所攝而是錯誤的；然證自體者必始終是現量的。此處之推理是：見分之緣相分，有時是比量的、有時是非量的；如何說於該些境況時，當它返緣自證分時，又成為現量的？(護法)唯識理論認為這是說不通的，故須另立一證自證分為自證分果。⁴³²

陳那認為，心心所法之發生活動作用，必有其所量、能量、量果之三位之結構關係—雖然終極來說，它們都是心識一體—我覺得這與先前章節之對表象結構的討論，值得互相比較。如克里果所言，通常將表象(representation)理解為一對表象項(the representing item)與被表象項(the represented item)之間的二位關係；前者是表象之載具(vehicle)，後者是表象之內容(content)。而麥辛格將心理表象理解為一種三位的關係，則是於所表象(representanda)、能表象(representata)之外，加

⁴³¹ 濱培 (1989)，第一冊，頁 618。

⁴³² 同上。

上擁有該能表象狀態之相關「系統整體」；甚至該所表象也可以是該系統本身的狀態。並且，麥辛格也指出，「表象」是一種過程，在此過程中，經由產生一個作用為「能表象」的內部狀態，而達成對一個「所表象」之系統本身內部的描繪。所表象即表象的對象；能表象是一個具體的內部狀態，載有關於該對象的資訊。然而令人思索的是，為何只著重表象項與被表象項、或能表象與所表象呢？我所設想的**第三項**，似乎也是接近「量果」之類的考慮。在 4.2.1 時我們已嘗試過，或可將「所表象」理解為被表象的對象本身，這近似「本質相分」的意思——只是唯識論會說這所謂的對象本身並不具獨立的實體性，而是為心識所變現之宛若是外境中實在的對象——而吾人之表象系統對該對象之「內部的描繪」、或者說系統內部狀態所載之關於該表象對象之「資訊」，則可謂「影像相分」。也就是說，我所考慮的是：存在著一個具有表象能力的東西或狀態 A、另一邊存在著一個可以被表象的東西或對象 B，然後所謂的表象之作用或過程，為何是只有 A 與 B 的二位關係呢？「A 表象著 B」然後呢？難道並不獲得任何形式之結果 C 嗎？

在 2.3.4 時，我們談到麥辛格所謂的「實體化的謬誤」。他認為我們應當注意表象(representation)與能表象(representatum)之區分——我想這也可以說是“the representation”與“the representing”之區分。當我們言及某個能表象「狀態」時，所指涉的其實是某種理論之虛構(fiction)，是從其「內容」之角度而言的進行中的表象過程之一個時間切片(time slice)。而克里果指出，「心理狀態」這樣的概念在當代心靈哲學的討論中，幾乎已成為一種基本預設；⁴³³ 而我們所追究的意識現象，也被理解為某種屬於狀態的特性(a property of states)。⁴³⁴ 然當我們一味地作此談論時，有關現象內容之底基的(underlying)資訊處理的動態歷程似被抹除了。麥辛格提醒我們，當指涉某個「意識／表象的內容」時，我們只是在理論上考慮關於歷時的表象過程中之一個內省可得的(introspectively accessible)時間切片，亦即該過程在時間點 t 上所具有的一個內容特性(a content property)；為時間

⁴³³ Kriegel (2009), p.26, fn.6.

⁴³⁴ *Ibid.*, p.32.

點 t 所標舉出來的內容之物理的承載者(physical carrier)—某個具體狀態—則是麥辛格所謂的「能表象」。在考慮「狀態」之存有論時，⁴³⁵ 克里果指出，或將狀態理解為純然個殊的(bare particulars)；或作為特性之例化(property exemplifications) —克里果卻認為後者是有些過時的(dated)想法⁴³⁶ —然而，抽取出個別的時間切片來談論，彷彿它們是個別的物體，麥辛格主張這令我們容易犯「現象學的實體化謬誤」(“error of phenomenological reification”)；⁴³⁷ 毋寧說是就歷程中之某時點 t 上之「內容特性」而言該時間點之能表象的狀態，似於觀念上更為正確。另外，在言及有意識者之自身表象的後退問題時，克里果也強調我們應區分「內容」與「狀態」之際別。⁴³⁸ 綜之以上，也許可謂：所表象作為被表象者(the represented)，乃是指涉被表象的對象本身；而能表象的「狀態」(the representing state)所載之「內容」，則是該對象之影像—用唯識論的話來說—亦即對該對象之表象(the representation?)、或關於該對象之任何形式的資訊。如德瑞斯克(Dretske)著名的表象理論：簡單來說，當 x 表象著 y 時，即意味著 x 具有一種負載關於 y 之資訊的功能。⁴³⁹ 回到我們先前所問的問題，則「A 表象著 B」之表象過程所完成的「任何形式之結果 C」—即陳那的量果？—若也值得列為表象關係之第三項的話，可否說它是一種關於表象對象之「資訊」呢？即所表象、能表象、與能表象狀態所載之內容(特性)—即關於對象之資訊—成為表象結構之值得關注的三位關係。

此外，「系統整體」作為讀取者之角色而被麥辛格列為表象關係中之第三項，與陳那所謂的量果、及護法的第三及第四分(整合)的心之作用，似於某程度上也可獲得會通。就像我們可將先前吳汝鈞的例子理解成：表象所得之結果是自證分、而去確認這結果的我們則是證自證分；這也像在第二章時有關康明斯所指出的：三位關係之表象結構即預設了需要有某種東西或某人處於某個位置可以同時

⁴³⁵ *Ibid.*, p.124, fn.35.

⁴³⁶ *Ibid.*, p.125, fn.35.

⁴³⁷ Metzinger (2003), p.22.

⁴³⁸ Kriegel (2009), pp.126-128.

⁴³⁹ *Ibid.*, p.206.

感知到表象(representation)—影像—與被表象者(representandum)之相應性、乃至進一步運用此表象關係之資訊。

4.2.4 內外與能所

承先前所言，見分緣境，有時是推論比量，有時是錯誤非量；然當其「取境分明而為現量時」，是否就可為第三自證分之量果呢？演培解釋道仍舊是不可以的：因為第四證自證分「唯是在內又是其本」；見分則總是「只能緣外而又是末」的關係，故惟前者而非後者可作第三自證分之量果。⁴⁴⁰ 此處似提示一二三四分之次序上相對為內者、且／故為本而非為末者—最內層者為「體」；如三分說時以自證分為體，四分時則以證自證分為識體之功能⁴⁴¹—作為量果；次序反向者不應為量果，然何以故似不甚明朗。就此而論這四分中之「前二是外。後二是內」；⁴⁴² 所謂前二即相見二分，相分是「外之本質」的影像—此即影像相分—似外而說於外；見分緣此外在的相分，亦是似緣於外—(似)向外緣—而說之為外。⁴⁴³ 後二則指自證分與證自證分，因皆是在識體內而內緣故說之為內。值得注意的是，只要「不是直緣內心，必是變現相分而緣，所以仍舊是外緣不是內緣，因相分心實非內心」；⁴⁴⁴ 惟「親緣所緣的自體，不是別浮相分而緣」，才叫作內緣。⁴⁴⁵ 這種關於內／外向緣慮或覺察之說法，在克里果那邊也有近似的共鳴。比如他說，一個單純的關於藍色的意識經驗，即包含了關於藍色事物之「外在覺察」(outer awareness)、以及關於該外在覺察之「內在覺察」(inner awareness)。⁴⁴⁶ 當一個「有意識的狀態」(a conscious state)作為(to be)基始質料地帶藍色的(schmalitatively bluish)時，即是當該狀態表象著適當的反應-取決的特性時；而「表象著適當的反應-取決的特性」這件事本身再被表象／覺察到，才進而構成質感的(qualitative)

⁴⁴⁰ 演培 (1989)，第一冊，頁 619。

⁴⁴¹ 同上，頁 626。

⁴⁴² 《成論》卷二。會本第二冊，頁 123。

⁴⁴³ 演培 (1989)，第一冊，頁 619。

⁴⁴⁴ 同上，頁 620。斜體為附加。

⁴⁴⁵ 同上。

⁴⁴⁶ Kriegel (2009), p.175.

特性。⁴⁴⁷ 並且，主體可能錯誤地表象予自身(*can misrepresent to oneself*)她的有意識的經驗之基始質料的特性；然而該些基始質料的特性，克里果認為，根本(尚)不是其經驗之現象性質的一部分，在任何方面都(尚)非現象地顯明的。⁴⁴⁸ 但「基始質料的特性」畢竟被克里果描述為「有意識的狀態」而非「無意識的狀態」之特性，也許它可被理解為有意識的經驗狀態之較底基層次的(*underlying*)資訊處理(過程)之內容或狀況，總之「基始質料的特性」本身對主體而言並(尚)未進入現象經驗之層次。而克里果說：「關於藍色事物之外在覺察」；又說：「當一個有意識的狀態作為基始質料地帶藍色的，即是當該狀態表象著適當的反應-取決的特性」——綜合其意，我們似乎可以說，是(有意識的狀態之)「外在覺察」表象著環境之反應-取決的特性。這說法似乎順服其意也很合理，但在克里果書中並未如此表明。此與前述「相分是外之本質的影像，似外而說於外；見分緣此外在的相分，亦是似緣於外—(似)向外緣—而說之為外」實有異曲同工之意味。然而，若我們將「外在覺察」理解作外緣之「見分」，見分之直接所緣者應為「影像相分」；但就克里果理論之說法，我們說外在覺察表象著環境之反應-取決的特性——這在唯識理論較適合對應於「本質相分」——而這表象的結果(是否可比照陳那之「量果」的意義呢?)或表象之所得，可謂基始質料的特性(影像相分)。

在此我們經由與《成論》的對比，也可以同時反省克里果的理論。關於基始質料的特性與內在覺察之關係，有一點似乎是有待質疑的。克里果說，基始質料的特性，(尚)只是在於意識狀態表象著環境之適當的反應-取決的特性；直至質感的特性之「階段」，才涉及「表象著適當的反應-取決的特性」之這件事本身再被表象或被覺察到。基本上，一個狀態之質感的特性正是(*just is*)該狀態之經由內在覺察而被——適當地——表象的基始質料的特性。⁴⁴⁹ 看起來，基始質料特性之狀況，某意義上就是尚在一種未被表象之階段。然而，克里果卻又說，內在覺察不需要總是無誤的(*infallible*)。因為，主體畢竟有可能錯誤地表象著某意識狀態之基始

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p.110.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ *Ibid.*, fn.13.

質料的特性給她自己。⁴⁵⁰ 這樣說的時候，顯然該基始質料的特性已經是 *被錯誤表象* 的了；然而克里果又接著說，但「這些」基始質料的特性(即該些已 *被錯誤表象* 者?)畢竟不構成經驗之現象成分，並且在任何方面都 *非* 現象地顯明的。我本來的理解是：基始質料的特性就是處在一種 *表象著* 但 *未被表象* 的狀態—*表象著* 環境的反應-取決之特性、而尚未被內在覺察所表象—但現在，似乎基始質料的特性 *本身* (不說它進而構成現象顯明的質感的特性)，至少在某些時候，也可謂被 *表象著*；它可以被錯誤表象，固然也可被正確表象。如果基始質料的特性 *本身* 並不被理解為就是一種 *尚未經表象* 之狀態(的特性)，則 *有時* 被正確表象的基始質料的特性與質感的特性—被定義或理解為 *總是被正確表象*—如何區分呢？且為何並且如何基始質料的特性 *本身* 是一種 *有時被錯誤表象*、*有時又被正確表象* 的狀態(的特性)？總之，克里果的意思是：內在覺察有時是有誤的，因為它可能錯誤表象基始質料的特性；但這些基始質料的特性—應該說對該些基始質料的特性之(錯誤的)表象，筆者按—都是發生在無意識的層次。真正對我們現象地顯明的、構成經驗之現象性質的特性，乃是質感的特性。這些質感的特性在 *適當種類* (relevant kind) 的內在覺察中是不可能被錯誤表象的 (cannot be misrepresented)；因為這些質感的特性就是由該內在覺察之內容—即 *某些(?)* 基始質料的特性，作為被該內在覺察所表象者—所構成的。⁴⁵¹ 克里果的結論是，有意識的狀態之 *現象性質* 的兩個構成成分：「*質感性質*」乃是由對基始質料的特性之表象 (representation) 所構成；而行這表象作用本身的，便構成了「*主觀性質*」，⁴⁵² 通常 (normally) 也就是「(周邊的)內在覺察」；⁴⁵³ 但未見克里果談到不是此般通常情況時則又如何。如此，則說「*質感特性*在內在覺察中是不可能被錯誤表象的」似乎是一句空洞的話，因為事實上「*質感特性*」*本身*並未 *再被表象*；它由 *被表象* 的基始質料的特性所構成，內在覺察的表象對象基本上是基始質料的特性而非質感的特性。質

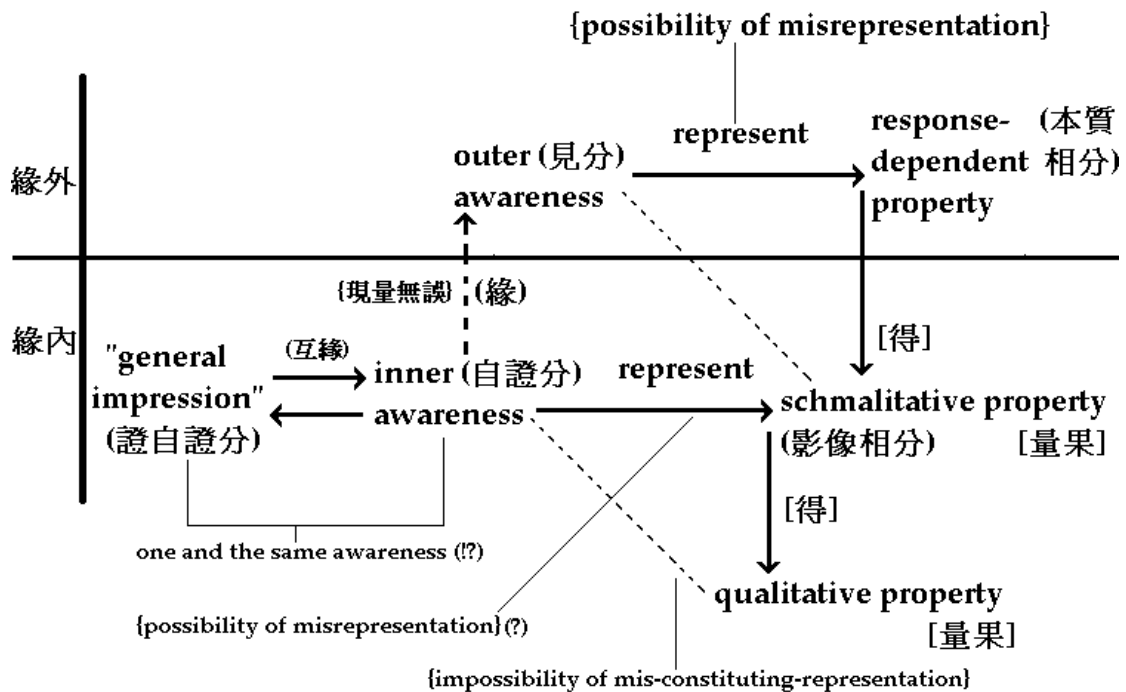
⁴⁵⁰ *Ibid.*, p.110.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² *Ibid.*, fn.14.

⁴⁵³ *Ibid.*, p.50.

感的特性可說是被表象的結果、或由表象之結果(the representation)所構成(見下圖)。說「質感性質乃是被適當地(appropriately)表象的基始質料的性質」,⁴⁵⁴ 可能正是由於基始質料特性有時會被錯誤表象,然克里果對其詳細機制並未加以檢討;總之似乎在某些附加因素或條件限制下,正確地(?) (或適當地)被表象的基始質料的特性,才進而構成質感的性質。就此而言內在覺察並非總是無誤的,我感覺這是一個比較合理的說法。



※ 綜合的四分結構圖

說明：本圖的基本構想來自於對克里果理論觀念之架構整理；而《成論》工整的四分結構則顯然不符合如此之構造。以英文表示的是克里果理論之概念；中文表示的則是《成論》使用之概念。雖然《成論》的觀點不能套以此結構，但抽繹出個別概念如“outer awareness”與「見分」、「response-dependent property”與「本質相分」等—雖然「反應-取決的特性」被歸屬於外界對象的屬性，然而它畢竟與反應者的心識表象作用密切關聯無法割分；類似地，「本質相分」負擔著宛若客觀之外在對象而作為能緣心識間接的疏所緣之角色，就此而言這兩者在雙方的理論架構中實有可比照之處—則頗有對照之類通處，詳細理由已陳述於正文。此外：(1)「外在覺察表象著反應-取決的特性而得基始質料的特性」、「內在覺察表象著基始質料的特性而得質感的特性」分別構成了本圖上下兩個三角形的兩邊(粗黑線箭頭)；這是由理論的表象過程所標劃出的心理狀態之結構成分；而上下兩個三角形的第三邊(點狀虛線)則表示一個總體的心理狀態在某時間點上所具有的一體兩面之理論成分：「內在覺察(主觀特性)與質感特性」(下三角形：構成有意識的總體狀態)；或「外

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p.110.

在覺察與基始質料的特性」(上三角形：[尚]未成爲有意識的或現象的之心理狀態)。(2)「自證分緣見分是現量無誤的」，這在圖中以粗黑虛線箭頭表示，乃是《成論》而非克里果理論之構造關係。並且，由圖示可知，這種「現量無誤」的緣證關係，與克里果之內在覺察與質感特性間「不可能錯誤構成表象」的關係在結構地位上仍然是很不相同的。

然而，有意識的狀態之質感的特性畢竟被規定爲經由主觀性質(內在覺察)而被主體覺察到、或呈現給主體，就此意義而言，內在覺察不可能搞錯(get wrong)質感性質之內容。⁴⁵⁵ 並且，覺察本身與被覺察到的內容並非截然分離的；主體所覺察到的東西—質感的特性—乃是由主體對它的「覺察」所構成。這樣看來，根據克里果的意思，應該是說：內在覺察有可能錯誤表象基始質料的特性—按：然而這一步令其理論之複雜化是否爲必要？似乎很難加以肯定。因爲意識狀態(外在覺察？)表象著環境之反應-取決的特性，照理說，這一步即有可能是錯誤表象；然後，到了內在覺察的階段，復又可能對此(即外在覺察所得之基始質料的特性)再次錯誤表象；並且至此，只要尚未具足適當表象之條件，則仍不能進而構成質感的性質，也就是尚未進入現象經驗之層次。對此複雜的理論設定，我們沒有相關的現象學反省可資參佐(因爲它被規定爲無意識的領域)；從客觀的認知科學角度，如何測量此般設定似也是不明的一然而被內在覺察適當地表象後、對主體顯露出來的東西，也就是所謂「質感的特性」(被適當表象的基始質料特性之重新命名)，作爲被主體覺察、或對主體呈現著的東西，這部分實無什麼對錯可言。與其強調「被主體覺察或表象」、因而又有被錯誤表象的可能之討論空間，不如說，這裡涉及的根本就是對主體呈現的問題；它呈現什麼，就是什麼，無所謂(被)「錯誤地」呈現。

先前我們已提到克里果指出，「覺察」總是涉及「表象」；表象是覺察之必要條件，覺察是表象之充分條件。⁴⁵⁶ 當我們說，內在覺察表象基始質料的特性；而適當地被表象的基始質料的特性，被稱作質感性質。就此而言，內在覺察揭露了質感的特性予主體，使主體覺察到質感的性質。然而，「內在覺察表象著基始

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p.111.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, pp.106-107.

質料的特性」與「主體覺察到質感的特性」，畢竟是兩個層次的事情——一個體層次的與個體層次以下的(personal and sub-personal level)——在克里果的行文中，似乎卻有混為一談的傾向。⁴⁵⁷ 不論如何，既然質感性質由內在覺察之適當的「內容」即某些被表象的基始質料的特性所構成，並由此呈現予主體；克里果亦以「構成表象」(constituting-representation)來理解主觀性質(即內在覺察)，⁴⁵⁸ 則我們似乎可以說，內在覺察不可能錯誤構成質感性質之(表象)內容——如彼那般地構成，實無對錯可言。根據上面的四分結構圖，我們是在「內在覺察」與「質感特性」之不即不離的構成關係下而談這種「不可能錯誤構成表象」之性質。另外克里果認為內在覺察在某些情況下有可能錯誤表象基始質料的特性，所以在此則說其「有可能錯誤表象」。平行地，我認為「外在覺察」與「基始質料的特性」可能也有某種不即不離的關係(一樣以虛線表示)；然而內在覺察對「外在覺察—基始質料的特性」之表象／覺察，⁴⁵⁹ 因有錯誤表象之可能，故與《成論》自證分對「見分(—影像相分)」之恆為現量(正確地)緣用，便成較為不能類比而言的。

4.2.5 《成論》與克里果理論之「四分結構」的比較

現在，回到《成論》的觀點。如果我們對照先前的結構圖，「能量—所量—量果」之關係，似乎形成了兩個三角形(兩條實線箭頭與一條虛線)；而自證分與證自證分互為能所量時，則所量者為量果。我們也在該圖中大致對應出「相分—見分—自證分—證自證分」的位置。總之，《成論》的四分三量說，⁴⁶⁰ 即以今天的眼光來檢視——我們將之比照了克里果的理論——仍然感到它的考量是相當完整的。然而，就像我贊同克里果的理論結構，但仍嘗試指出許多令人感到猶疑之處；《成論》本身的結構，用現代的思維去推敲，尤其是試圖自它內在的邏輯中抽離、予它一個新的理解脈絡時，我們也發現一些不可能「硬套」以與當今理論比較之

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p.111-- for example.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ 克里果確實也說「對外在覺察的內在覺察」：“...say, a homogenously bluish experience folds within it an outer awareness of blue and an inner awareness of that very outer awareness.” (*Ibid.*, p.175. [斜體字為附加])

⁴⁶⁰ 此指陳那的能量、所量、量果，非謂現量、比量、非量；其後亦同。

論點。比如，依《成論》來看三量與四分之配合，則呈現工整的四重關係：⁴⁶¹

	能量	緣	所量	(得) 量果
第一重	見分	→	相分	(→) 自證分
第二重	自證分	→	見分	(→) 證自證分
第三重	證自證分	→	自證分	(→) 自證分
第四重	自證分	→	證自證分	(→) 證自證分

然我們若以能量為行表象作用者(the representing)、所量為(被)表象的對象(the represented)、量果為表象之結果或所得(the representation)，則就像我們以克里果的理論為基礎所建立的四分結構圖，它的結構似應是某種更複雜的關係；何況該圖只能大略表達我們的意思，更精準的對應關係在圖上也不易明確地表現出來。就像我覺得經過推敲比較，「外在覺察」與「內在覺察」十分近似「見分」與「自證分」之作用；然而其分別所表象(緣)者，「反應-取決的特性」與「基始質料的特性」也十分近似「本質相分」與「影像相分」；然據《成論》，見分實直接緣慮影像相分，當然不是由自證分緣之；更且，兩者所得之「量果」，據我們的結構圖，也完全不是自證分與證自證分(內在覺察與籠統印象)。然而自證分與證自證分互證之關係，又與克里果主張的內在覺察與籠統印象之間的關係似可比較(見稍後)。總之，我認為《成論》的四分三量說，在今日看來仍足具先見之明；但似乎更切實的理論結構，可能並不像那樣工整的「見分→相分(→)自證分；自證分→見分(→)證自證分……」之遞移關係。

此外，《成論》—據窺基《述記》闡釋—主張不可有重緣與間接涉緣之過失。「重緣」即如：自證分已緣見分、證自證分復又緣見分，則見分被重複緣了兩遍，被認為是不可以的。成論的立場是心用分限一定，不可相互混濫；這似乎有一點近同對心理功能之適宜、便利(psychological expediency)乃至節約性之考量。而「間接涉緣」則如證自證分越過置中的自證分而緣見分，同樣被認為是不可以的。⁴⁶²有趣的是，這似乎應該與克里果的「間接表象」作一說明比較。後者的理論基本

⁴⁶¹ 演培 (1989)，第一冊，頁 621。

⁴⁶² 演培 (1989)，第一冊，頁 623。

上是：主觀性質(內在覺察)作為有意識的狀態之一部分，直接表象著該狀態的另一部分—兩部分不重疊—即基始質料的特性；被「適當地」表象的基始質料的特性，正是質感性質。質感性質與主觀性質兩部分合構了一個有意識的總體狀態。克里果認為，內在覺察直接表象著基始質料的特性；由於後者是其總體狀態不可分割的一個成分，則內在覺察因此也「間接表象」著該整體狀態。總之，克里果這個概念涉及的是一種分體論的表象關係，與《成論》所不允許的「間接涉緣」，並不具有類同的意義或地位。

4.2.6 《成論》與克里果理論處理「無窮後退」之比較

在 4.2.2 關於自證分之小節，談到了陳那為成立自證、從「記憶」之切點所建構之論證；他試圖呈現高階認知論者會遭遇到的惡性無限後退，來反推認知只能夠是自證的。然而，本節所涉及的無窮後退，乃是考察關於心識之基本結構的理論所可能面對的後退問題。兩者的脈絡是不大一樣的。事實上，順著先前對克里果與《成論》之兩種理論的四分結構之對比，這邊我們再次檢討了克里果理論結構可能的後退問題。至於《成論》，護法基本上自己聲明了「考量到無窮後退之過患，所以我的理論是這樣設定的」；見分被自證分緣、自證分又被證自證分緣，乍看之下很像要引發一種後退的結構，然而護法之理論設定成自證分與證自證分兩者互緣，就像兩人對看那樣，故沒有第五分的後續問題。我認為，從心靈哲學的立場，不易評估這兩者「互緣」之確定意涵乃至其具體實現之可能；也許從頭到尾對護法來說這也不過是種理論設置而已。耿寧(Iso Kern)從現象學的立場，甚至認為多設置一個證自證分似顯多餘。⁴⁶³ 如果真的到自證分就完滿了，當然沒有後退的問題；就算到證自證分才完滿，從分析哲學的立場，對護法理論關於後退過患自問自答之設定，似乎難以置喙。分析地看，令人捏把冷汗的實是克里果理論的後退問題。

先前說，當第二重自證分緣見分時，以證自證分為量果。然當第三重證自證分緣自證分時，是否又需別立第五分為量果？有趣的是，在《成論》此處，出現

⁴⁶³ Kern (1988), pp.292-293.

的可能問題是「量果」之後退；在克里果表象理論那邊卻是「能量」之後退：反應-取決的特性為外在覺察所表象(得基始質料的特性)→外在覺察—基始質料的特性為內在覺察所表象→內在覺察為籠統印象所表象→籠統印象被？所表象……。總之，《成論》對無窮後退的問題之解答是：最後二分彼此相緣，即第三重證自證分緣自證分時，反以其所量之自證分為量果；猶如甲見乙面時，甲乙兩人互見其面，而第四重能所緣的情況亦復如是。故無建立第五分之必要，亦無無窮之過患。⁴⁶⁴

在這裡，我希望再次比較克里果對後退問題之處理。先前我已試圖指出，他對後退問題之處理似乎不盡理想。他主張「內在覺察」本身也是有意識的，並且它也是被覺察到的。然而稍後他又提出「總體的意識狀態」之內在各部分—如果說這些部分本身也可謂「狀態」的話—之為有意識的，純然因為它們是有意識的總體經驗狀態之部分，如此而已。⁴⁶⁵ 既然這樣，似乎不該說內在覺察這個屬於總體狀態的部分之為有意識的，乃是由於它以籠統印象之形式表象著自身。這樣似乎就不會有後退的問題了。但顯然，克里果先前並不是這樣說的。這似乎是其理論內部之某種不融貫。總之，克里果說，所謂的「籠統印象」也是一種覺察，但不會有後退問題；因為構成「內在覺察」之覺察，與構成對其「籠統印象」之覺察，事實上是同一個覺察；它是一種部分地關於其自身的覺察。這意思似乎是說，內在覺察一邊覺察其自身—以籠統印象之形式覺察自身—且一邊覺察其它，即令意識狀態之其餘部分對主體呈顯。然而，就其「覺察自身」而言，一個心理狀態與其自身如何能具有一種真正的因果關係、並經由此而表象(覺察)其自身，這是不明的。克里果的理論畢竟認為，(直接)表象的過程涉及了某種自然主義之因果關係；直接表象作用理應服從這種因果觀：X 不能因果地引發其自身；X 之某部分 a 也不能引發 X 之整體包含部分 a，此即涉及 a 引發 a 自身，故不能夠；只能說 X 之某部分 a 引發 X 之另一與 a 互不重疊之部分 b。克里果說主體覺察到

⁴⁶⁴ 濱培 (1989)，第一冊，頁 625。

⁴⁶⁵ Kriegel (2009), p.229; pp.126-127.

她的有意識的狀態，乃是由於該狀態表象著它自身。而所謂的「表象著它自身」，乃是該整體狀態內部之某部分、表象著另一個不同的部分，進而間接地表象狀態整體。從自然主義因果觀來看直接表象的關係，說「內在覺察」與對內在覺察之「籠統印象」，兩者是同一個，且後者覺察(表象)著前者；若不詳述其間之部分—整體的關係，則此說法仍然是不明的。故無法以「內在覺察覺察著其自身」來終止無限後退的問題；因某個意識狀態 M 可分成內在覺察 M^* 與其餘部分 M^\diamond 、 M^* 表象 M^\diamond ； M^* 亦為有意識的，而對 M^* 之覺察，即籠統印象 M^\blacklozenge ，既不可能以 $M^* = M^\blacklozenge$ 之形式表象著 M^* ，故 M^* 本身又應分解成部分關係而論其自身表象。此外，既然克里果說得出籠統印象之存在，他也認為我們都擁有且可以理解所謂籠統印象之現象經驗，則它畢竟也是被覺察到的；但同理，依然不能反過來說， M^* 以 $M^* = M^\blacklozenge$ 之形式表象著 M^\blacklozenge ；則 M^\blacklozenge 之被覺察且其現象性的問題，又將產生後退解釋之窘境。

以上再次強調了克里果的後退問題。而自證分與證自證分之彼此互緣，若是被理解為甲乙二人見面那般地「互相照見」，則這與主張內在覺察與其籠統印象兩者是同一個能夠「覺察自身」(awareness of itself)⁴⁶⁶ 的覺察，確是不大一樣的論點。當然《成論》所設想之「照見」作用，並不一定可比作現在所謂的「表象」作用；更且《成論》並不會採取或囿限於自然主義的因果觀。此外，先前所說，《成論》發生量果的後退，這只是從單一方向來講；當然也可以從反向說能量的後退問題：自證分被證自證分緣，那麼證自證分再被誰緣？護法便立二者互緣來終止問題。然而如果就以相分為所量、見分為能量、自證分為量果，是否還產生以上之後退問題呢？是否還有必要立第四證自證分呢？我認為，畢竟我們從當代心靈哲學觀點，除了比喻之外，很難肯定心識之「照見」作用—當然不是指某種視覺觀看那般、也不可能完全等同鏡面的映照功能—究竟性質為何？亦不可巧題以自然主義的因果觀去質疑《成論》的佛教因果觀；於是從一個外在的比較觀點去衡量唯識理論中可能的「後退問題」，我感到是困難的。反觀克里果若堅持「總

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p.188.

體的意識狀態」之內在各部分之為有意識的，純然因為它們是有意識的總體經驗狀態之部分，如此而已——而非因為這些次級狀態本身再被其他部分表象或自身表象(應拆解為部分—整體之[間接]表象關係始可能)，則似也不會產生無限後退之問題。然此與《成論》的內在脈絡很不同，我感到較難以進行合理的對照。

第 4.3 節 結語

本章一開始，我們花了不少篇幅對大小乘關於相分與見分之關係著墨；進而才指出唯識之自證分的成立理據。而關於「所量、能量、量果」之結構，我認為在通常理解表象作用之表象項與被表象項、載體與內容之二位關係時，頗具啓示意義。接著我們考量了內外與能所的結構、四分的結構、與無限後退問題之處理——全都以對照著《成論》與克里果理論之觀點來進行討論。我認為兩者對意識結構有許多共同的考量一貫通東西與古今——這點使我很感興趣；有很多互可闡發之處、也有不能強行比擬之處——鑒於其立場與脈絡之不同，我皆已試圖指出。本來，我想藉克里果的理論對《成論》之相關論點作一番分析式心靈哲學的詮釋；然在梳理《成論》的過程中，對於克里果理論內在之細節問題，竟亦反過來有所啓發。我想這是進行比較哲學之價值與趣味所在。

第五章 結論

最後，我想對本論文所考慮過的相關面相做一總回顧與檢討；尤其是對那些仍顯得懸而未決的議題。

第 5.1 節 關於本文第二章之議題

5.1.1 影像

首先是關於表象之「同構理論」的問題。所謂的「同構保存」(isomorphy-preserving)，預設了「影像」(image)與對象物之間的某種類似性(similarity)，其建立在部分保存於影像中的對象之結構性特徵；或謂其涉及某種結構保存之投射(structure-preserving projection)。

麥辛格(Metzinger)亦指出，就人(體)表象種種環境屬性來說，表象可以發生在不同層次。大部分的情況，經由產生特定的內部狀態來達成對環境屬性之表象，完全無涉於現象的質感或主觀之覺察，亦即**該種表象之運作乃是無意識的**。如人體之基本的自我調節功能，在相關生物的一而非心理的一「資訊」處理過程中，產生了類似性、異類同構(isomorphism)之關係；它們追蹤並與體內特定事態共變(covary with)，由此產生對人體之生物的事實(facts)之表象。

康明斯(Cummins)從運算的(computational)、資料結構(data structures)之角色來看表象問題，認為這種傳統的對表象作用之影像式的理解，已然過時(甚至是破產)。然而，在本文第二章的陳述中，我們發現麥辛格仍然在談影像的問題，並似將關於對象之影像的「類似性」和「與環境特性共變」之同構保存(isomorphy-preserving)的「共變性」合起來講。我們並不希望將「影像」理解為一種比擬或譬喻。如果說，追根究底它是某種型態之「資訊」，那麼為何要標舉其為**影像**呢？既然麥辛格也說，在許多甚至是大部分的情況下，表象乃是在個人以下的層次(sub-personal level)、無意識地進行關於表象的對象之資訊處理之過程；此不僅並

非有意識的、甚至也未達「心理的」這個層次(就麥辛格理論之範疇而言)，也就是說並不涉及主體之心理意義的解讀或詮釋，那麼到底為何要談影像結構之類似性呢？為何不是某種數位的(digital)、或音聲(波動)的等型態／形式之「資訊」呢？再者，在個人層次(personal level)的表象作用，主體之知覺表象當然不僅視覺，尚有聽覺、嗅覺等；當言及後者之表象問題時，實難以衡量「影像」究竟扮演何種角色；另外，關於非知覺(如思惟等)的表象，談論影像似乎更難找到著力點。總之，關於此「影像」與「資訊」形式的問題—後者更是大哉問—可以是未來繼續鑽研之延伸議題；尤其與認知科學實證研究之配合。

5.1.2 表象內容與意向性內容

在本論文所參考的各家說法中，似乎獨有康明斯的理論立場，對區分表象性與意向性內容作出疾呼；克里果(Kriegel)亦僅點出在相關領域中，康明斯個人的獨特看法。出於這幾年哲學研習之「直覺」，並如 2.3.2 時業已陳述的，檢視理論上對「表象作用」與「意向性」各別意涵之理解與規定；或更直截地，若將本文但凡涉及“representation”處，全都置換為“intentionality”之效用，則確實感到兩者之際別。對於這兩個概念，未來也許可作更細緻而深入之比較研究。

5.1.3 內省與經驗的透明性

一般認為經驗的透明性與表象主義立場有著緊密的關連；又認為該透明性乃是由內省所揭示的。麥肯易(MacKenzie)雖也採納某種形式之表象主義立場，卻認為經驗至多是「半透明的」；因為既然我們可以自反地(reflexively)覺察到關於對象的覺察，怎麼可以說我們一眼看穿經驗、直接或僅只面對著對象，彷彿經驗本身是透明而無法被涉及或感知的呢？自反覺察是說，當我看著一棵樹時，我也隱約而周邊地(peripherally)知道或覺察「(我在)看那棵樹」的這個經驗或對該樹之有意識的覺察；該周邊的知道或覺察乃是前反思的(pre-reflective)。但當我反思時，似也周邊地知道或覺察「(我在)反思之進行」這回事。但那個周邊的覺察並非反思之內容或主題之一部分。為免複雜化，我們擱置「對反思之前／非反思的周邊的覺察」這件事。

另一個關於表象主義與經驗透明性的爭議是，麥肯易將情緒、或者近視患者裸視時所呈現的視線之模糊等，皆理解為經驗本身(內在)的屬性、而非(關連至)外在環境的——如此也就是非表象性的。故麥肯易說經驗至多是「半透明的」，因為我們可以覺察到經驗本身的屬性。然若理解該些屬性是純然內在的、非關乎外在的，這是為克里果所反對的。因為克里果將情緒與視線模糊等皆理解為表象性質的。也就是說，不論是否違反通常直覺，或令人感到自然與否，克里果堅守表象主義立場，將吾人現象經驗之諸多特性皆力圖解釋為「表象性的」。關於這點，我沒有太多評論。

比較麻煩的是，「反思」(reflection)與「內省」(introspection)是否是相同的？麥肯易似乎稍有將之類同起來的說法；克里果卻認為兩者應該是有別的，而傾向將內省理解為某種無涉概念的、類知覺的(quasi-perceptual)形式。就算暫且不問「內省」之本質，我想確定經內省之後，主體究竟獲得了什麼、或被呈現了什麼。撰寫第三章時，我發現克里果的理論對於說明「內省後獲得什麼」無法令人滿意，所以我回過頭去，先在第二章時檢視各家的說法，希望確定內省之本質。結果，仍然沒有具體的答案。唯有一點，麥肯易反對將內省解釋為某種對經驗的現象性質之類知覺的覺察(quasi-perceptual awareness)，在這點上我傾向麥肯易的想法，而反對克里果的思維。我感覺，「內省」本身似乎比「經驗的透明性」更難以捉摸、描劃。麥肯易將內省理解為涉及關於自身經驗特質之「資訊汲取」(gleaning of information)；故內省不應被視為(類)知覺式的關於對象之覺察(perceptual awareness-of)，而是某種對事態或呈現狀態之覺察(awareness-that or awareness-how)。我認為這是中肯的說法，但又顯得有些抽象空洞；卻未能思及更好的描述。克里果本人在答覆我的電郵時很大方的承認，他需要對「內省」之本質再作思索；不消說，我自己也希望未來能更詳實地理解「內省」之問題。

5.1.4 「呈現模式」的表象主義

受布拉克(Block)「顛倒地球」思想實驗之挑戰；卻又想支持表象主義之價值，則令人思索某種「呈現模式」的表象主義之可能性——這是麥肯易之做法，卻為

克里果所拒絕。然而，我認為克里果的表象理論也可以被詮釋為某種涉及「呈現模式」的表象主義，只是(1)他是(先)從所取角度來看環境之「特定性質」被表象，而非(先)從能取角度來看意識以「特定方式」去表象；(2)他也可以吞下布拉克的挑戰，即同意「質感的內容」與「意向性內容」並非同一回事，但主張這兩者間在內容方面涉及間接表象之密切關係；並且依然可以達成其目標，即對質感性質完全以表象作用作化約式的說明；(3)我認為「表象作用」之概念不應也不能全等於「意向作用」之概念；然或可說經驗藉由表象顯現的屬性(構成質感的內容)來表象客觀的屬性(構成意向性內容)。

5.1.5 唯識理論之影像問題

又回到影像問題，則唯識理論似乎也將面對前述對此種(同構)理論之疑慮。且唯識論涉及「影像」、「(行)相」之相關的梵文原典之概念語彙十分多樣，關於其意義之明確規定與其間之關係，我希望在未來有機會能做進一步的考察。

第 5.2 節 關於本文第三章之議題

第三章所留下的疑慮、懸而未決的問題，主要就是內省之後關於「內在覺察」之呈現的現象學問題；以及狀態之自身表象的後退問題。關於前者，克里果主張，由於內省動作使得「周邊的內在覺察」隱沒—實際上是被「焦點的內在覺察」所取代—故因著周邊的內在覺察之隱沒，而呈現經驗的透明性。令人不解的是，並非內省徹底瓦解了「內在覺察」；它還是存在，只是被移至焦點地位。那麼它的現象學為何呢？克里果指出，在一般關於對象的意識經驗時，**不講**「經驗的透明性」，因為我們確實可以有意識地覺察到「周邊的內在覺察」(它也是該現象經驗的成分之一)。只有在內省時，**才講**「經驗的透明性」，因為周邊的內在覺察隱沒。然而內省狀態本身，取代周邊的、而作為焦點的內在覺察，則內省時的現象學又如何呢？「內在覺察」被放在關注的焦點位置，就某意義上，反而無法被覺察；因為此時反而呈現經驗之透明不可捉摸。這種說法總是令人感到彘扭。

此外，如同前述，當我「反思」時，似也**周邊地**知道或覺察「(我在)反思之

進行」這回事—雖然克里果認為**反思**不是**內省**—但該周邊的覺察並非反思之內容或主題之一部分；似乎另外存在著「對反思之前／非反思的周邊的覺察」。類比地說，內省本身雖即**焦點的內在覺察**，然似乎另外也應存在著對「內省本身」之周邊的覺察。若只談內省之進行「本身」，當然對主體而言是現象地顯明的；說某人正在內省卻又不知自己在內省，這是說不通的；內省本身即被規定為是主體決意的作為才是。所謂「另外存在對內省本身之(周邊的)覺察」，也不過是說：不論如何，**內省(即焦點的內在覺察)**本身是被主體有意識地覺察到的。克里果在一般的對象意識時不講「經驗的透明性」，因為我們可以有意識地覺察到**周邊的內在覺察**；惟在內省時才講「經驗的透明性」，因為**周邊的內在覺察**隱沒，即使**焦點的內在覺察**本身被有意識地覺察到(?)，經驗還是透明的。則克里果似乎認為**只有「周邊的」內在覺察**存在，經驗才不是透明的。此說法似有些費解。

至於自身表象之無限後退問題，我們在第三、四章時，已經說了兩遍，此處不再贅述。總之，克里果對作為**總體意識狀態之部分**的「內在覺察」本身之為**有意識的**(呈現在主體的現象經驗中)，似乎有兩種說法：一則它復又被某種「籠統印象」—亦是一種**覺察**—所覺察或表象；二則純然由於它作為**有意識的整體意識狀態之部分**—並且該總體狀態之為有意識的乃是由於內在覺察對它的間接表象作用—故它本身也是有意識的。對「內在覺察」本身如何亦作為有意識的之說明，似乎只能擇一確定立場；但克里果似乎陳述了以上兩種可能。此外，若選擇「復又被表象」這種說法的話，我認為它仍舊存在無限後退的問題。(詳見 3.2.4 與 4.2.6 兩小節。)

第 5.3 節 關於本文第四章之議題

我們分析了大小乘對相、見二分之定義與其關係之理解(雖然小乘有類等之概念，卻無見分相分之用詞)；「行相」之概念似乎在其中是一個理解之重要環節，我們也加以檢討；相關的「影像」問題則仍是舊話。而談論「自證」時，我們則特別考慮了陳那對其之記憶論證。此外也考慮了陳那之所量、能量、量果之三位

關係，與表象過程之表象項與被表象項之二位關係的比較。本節主要的問題是，在論及內外與能所之關係時，我們比較了克里果與《成論》之四分結構：我試圖指出兩者有十分類等而可參照的理論成分，然在總體結構上，仍是有難以對應之處。最後，關於無窮後退的問題之分析，基本上仍是針對克里果的理論；在護法考量四分結構之設定時，後退問題只是被提點出來，表明以第三、四分互緣互照即無須設定後續之第五分。故後退不成問題；或難以從分析哲學的角度質疑剖析該「互緣互照」之實現機制之可能性。

第 5.4 節 結語

最先是對「表象」問題之關注；後來另外又對可能的「意識結構」感到興趣。這篇論文，透過把這兩個議題嘗試連起來講、而反省了許多相關的面相。另外，在呈現克里果與唯識學兩邊理論之對映中，我並未解決什麼問題，倒反而延伸了更多問題。走此一趟研究之「緩步經行」對我個人的意義而言，是將原先未曾好好反省的、不知其相關性的議題，如今能串起來思考，甚至形成某種粗具結構性之概念網絡。最後，較為嚴肅的心情是：察哈維(Zahavi)、耿寧(Kern)、倪梁康等學者，從現象學之立場已然對唯識學進行許多認真的考察工作；我希望未來有更多人從分析式心靈哲學的角度，也能對佛教意識理論之珍貴資料庫進行更深度的探勘。我個人感到收穫甚多「量果」。

參考文獻

專書：

- Blackmore, S. (2004). *Consciousness: An Introduction*. Oxford [England]: Oxford University Press.
- Block, N., O. Flanagan, and G. Güzeldere, eds. (1997). *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Braddon-Mitchell, D. and F. Jackson (2006). *Philosophy of Mind and Cognition: An Introduction*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- Brook, A. (1994). *Kant and the Mind*. Cambridge [England]: Cambridge University Press.
- Cummins, R. (1989). *Meaning and Mental Representation*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown.
- Fodor, J. A. (1981). *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Sussex, Eng.: Harvester Press.
- Gallagher, S. and D. Zahavi (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London: Routledge.
- Kim, J. (2006). *Philosophy of Mind*, 2nd edition. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Kriegel, U. (2009). *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Kriegel, U. and K. Williford, eds. (2006). *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge MA: MIT Press.
- Metzinger, T., ed. (2000). *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Metzinger, T. (2003). *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*.
Cambridge, MA: MIT Press.
- Petitot, J., F. J. Varela, B. Pachoud, and J. Roy, eds. (1999). *Naturalizing
Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*.
Stanford, CA: Stanford University Press.
- Rosenthal, D. M. (2005). *Consciousness and Mind*. Oxford [England]: Oxford
University Press.
- Sokolowski, R. (2000). *Introduction to Phenomenology*. Cambridge [England]:
Cambridge University Press.
- von Eckardt, B. (1993). *What is Cognitive Science?* Cambridge, MA: MIT Press.
- Williams, P., ed. (2005). *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Vol. V.
London: Routledge.
- Zahavi, D. (1999). *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*.
Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Zelazo, P. D., M. Moscovitch, and E. Thompson, eds. (2007). *The Cambridge
Handbook of Consciousness*. Cambridge [England]: Cambridge University
Press.
- 釋演培 (1989)。《成唯識論講記》。臺北市：天華。
- 霍韜晦 (1980)。《安慧三十唯識釋原典譯註》。香港：中文大學。
- 吳汝鈞 (2000)。《佛教的概念與方法》(修訂版)。臺北市：臺灣商務。
- 吳汝鈞 (2002)。《唯識現象學(一)：世親與護法》。臺北市：臺灣學生。
- 吳汝鈞 (2006)。《佛學研究方法論》(三版)。臺北市：臺灣學生。
- 張澄基 (1973)。《佛學今詮》。臺北市：慧炬。
- 倪梁康 (2002)。《自识与反思: 近现代西方哲学的基本问题》。北京市：商務印
書館。
- 倪梁康[注釋] (2005)。《新譯八識規矩頌》。臺北市：三民。

羅時憲[刪注] (1992-93)。《成唯識論述記刪注》。香港九龍：佛教法相學會。
井上玄真(著)；白湖无言(譯) (2011)。《唯識三十論講話》(再版)。臺北市：新
文豐。
橫山紘一(著)；許洋山(譯) (2002)。《唯識思想入門》。臺北市：東大。

期刊／論文：

- Arnold, D. (2005). Is *Svasaṃvitti* Transcendental? A Tentative Reconstruction Following Śāntarakṣita. *Asian Philosophy* 15: 77-111.
- Block, N. (1990). Inverted Earth. *Philosophical Perspectives* 4: 52-79. Reprinted in Block et al. (1997).
- Block, N. (1999). Sexism, Racism, Ageism, and the Nature of Consciousness. *Philosophical Topics* 26 (1): 39-70.
- Harman, G. (1990). The Intrinsic Quality of Experience. *Philosophical Perspectives* 4: 31-52. Reprinted in Block et al. (1997).
- Johnston, M. (1989). Dispositional Theories of Value. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 63: 139-174.
- Kellner, B. (2011). Self-awareness (*svasaṃvedana*) and Infinite Regresses: A Comparison of Arguments by Dignāga and Dharmakīrti. *Journal of Indian Philosophy* 39: 411-426.
- Kern, I. (1988). The Structure of Consciousness According to Xuanzang. *Journal of the British Society for Phenomenology* 19: 282-295.
- Kern, I. (1992). Object, Objective Phenomenon and Objectivating Act According to the 'Vijñaptimātratāsiddhi' of Xuanzang. In D.P. Chattopadhyaya, L. Embree, and J. Mohanty, eds., *Phenomenology and Indian Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press.
- MacKenzie, M. (2004). Self-Awareness: Issues in Classical Indian and

- Contemporary Western Philosophy. (doctoral dissertation).
- MacKenzie, M. (2007). The Illumination of Consciousness: Approaches to Self-Awareness in the Indian and Western Traditions. *Philosophy East & West* 57: 40-62.
- MacKenzie, M. (2008). Self-Awareness without a Self: Buddhism and the Reflexivity of Awareness. *Asian Philosophy* 18 (3): 245 – 266.
- McGinn, C. (1988). Consciousness and Content. *Proceedings of the British Academy* 74: 219-239. Reprinted in Block et al. (1997).
- Paul, L. A. (2002). Logical Parts. *Noûs* 36: 578-596.
- Shoemaker, S.(1982). The Inverted Spectrum. *Journal of Philosophy* 79 (July): 357-381. Reprinted in Block et al. (1997).
- Tye, M. (2007) Philosophical Problems of Consciousness. In M. Velmans and S. Schneider, eds., *The Blackwell Companion to Consciousness*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- 梁益堉 (2007)。「Conceptualism and Phenomenal Character」(概念論與現象特性)。《國立臺灣大學哲學論評》第 34 期：129-174。
- 姚治華 (2006)。「論陳那的自證說」。《現象學與人文科學》3 期：51-83 (余振邦正文中譯)。
- 陳一標 (2003)。「唯識學「行相」(AkAra)之研究」。「第一屆印度學學術研討會」會議論文。
- 倪梁康 (2006)。「唯識學中「自證分」的基本意涵」。《現象學與人文科學》3 期：85-110。
- 倪梁康。「最終意識與阿賴耶識——對現象學與唯識學所理解的深層心識結構的比較研究」。
- 倪梁康。「客體化行爲與非客體化行爲的奠基關係問題——從唯識學和現象學的角度看“識”與“智”的關係」。

耿寧 (1994)。從現象學的角度看唯識三世。中國文哲研究通訊第四卷第一期：
6-14。

何宗興。陳那自證理論的分析與闡釋。http://www.plm.org.hk/e_book/xz-1255.pdf

趙東明 (2006)。陳那「自證」理論探析——兼論《成唯識論》及窺基《成唯
識論述記》的觀點。圓光佛學學報第十期。

釋仁宥。陳那「自證」理論之初探。「台灣哲學學會 2008 年學術研討會」會議
論文。

佛教原典：

會本：《成唯識論》、述記、三種述。(2005)。佛陀教育基金會。

--護法造 玄奘譯《成唯識論》

--窺基《成唯識論述記》

--窺基《成唯識論掌中樞要》

--慧沼《成唯識論了義燈》

--智周《成唯識論演秘》

Hattori, M. (1968). *Dignāga, on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of
Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan
versions*. Cambridge: Harvard University Press.