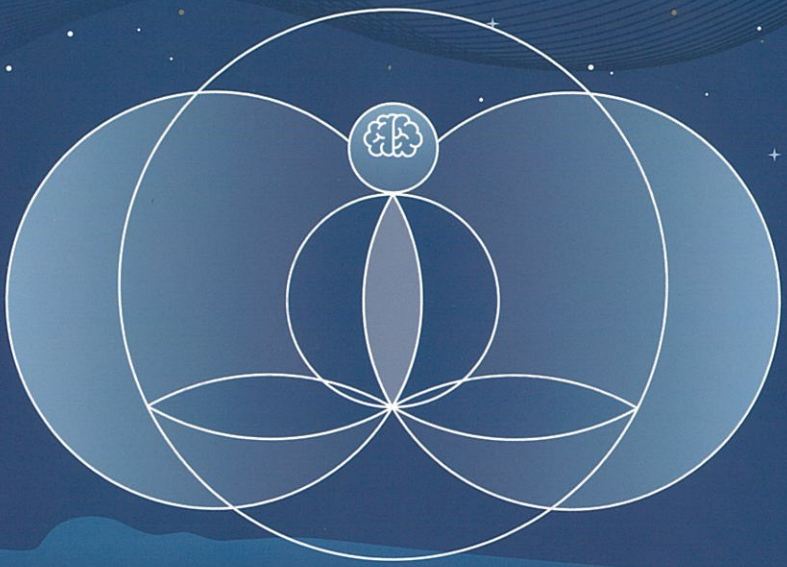
Mind, Consciousness and Liberation

心識與解脫



對比視域下的佛教心意識理論

A Comparative Look at
Buddhist Theories of Mind and Consciousness

林建德 著

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

科技部人文社會科學研究中心補助出版

Mind,
Consciousness and
Liberation

心識與解脫

對比視域下的佛教心意識理論

A Comparative Look at
Buddhist Theories of Mind and Consciousness

科技部人文社會科學研究中心

林建德 著

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

自序　朝向多元對比的佛教哲學

從《心識與解脫：對比視域下的佛教心意識理論》標題來看，大致可知本書有著三個向度的關注：一是以心意識為探討主題，二是佛教的理論觀點（趨入於解脫），三是對比的視域或方法進路。今日心意識的哲學問題百家爭鳴、莫衷一是，源遠流長的佛學傳統又是如何看待的？是故帶著一定對話的「疑情」，在對比的脈絡中提出佛學對心意識問題的可能回應。

如此「跨文化」的對比視域，在心意識探討中應有其必要，而不能只限於「一家之言」，甚至也不是單以「學院派」研究可以得到確切的解答〔如〈導論〉引榮格（Carl G. Jung）所言〕，不同文化之不同角度皆提供各種思考的可能，特別是人文學科的思想探索，理應有寬闊的眼界宏觀主題研究的全局，因此這裡的「對比視域」同時也意味著多元寬廣的視域，其間雖以佛教思想為主，卻也不限於佛教，一方面試著抉發佛教心意識理論的諸多洞見，另一方面也兼顧非佛教學者的研究關注，使能從中獲悉佛教心識說的整體梗概。

是以本書放在比較、對比視域下探究佛教的心意識學說，相對於專論式深入原典的研究，也重於通論式撰述取向。或者說本書分有兩大類文章，一種是專論式的，如第二章論述《阿含經》之「識」的概念特色、第七章「意業為重」的分析探究以及第十章回應瑟爾（John R. Searle）談論意識問題之論證；其餘多半是通論式的（即便是專論亦帶有通論傾向），目的即是為了「對比」。如此之「對比」進路，不可避免地需「化繁為簡」，畢竟「小題大作」、太過專技性古籍思想的分析考證，很難達成有效的對話，也因此「抓大放小」

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

成了本書不得不的選擇。而既是「抓大放小」，就有特定的立場偏好以及觀點取捨，多少帶有筆者個人主觀的詮解，在我理解下的佛學大致（可以）是如此，因此只能是「一種」觀點而未必是「唯一」。

事實上，佛教心意識哲學、佛教心理學一如佛教倫理學等新興研究，有著各種詮解可能，相對於說是「佛教觀點下的心意識研究」，或許更該說是「佛教觀點『啟發』下的心意識研究」，畢竟古來傳統已然眾說紛紜，更何況現今對比式的解讀。不過，本書雖取角寬廣、嘗試擴大思考維度因應重要哲學問題，卻始終是立基於佛教的核心法義，亦即《阿含經》的基礎教法來展開對比式探索，同時也審視佛教在心意識問題上的根本洞見。

縱觀全局而作寬闊對比，在進路上重於詮釋，如此就有一已解讀的發揮，而未必是限定於文本的精確意義，由此可見吾人哲學取徑的佛學研究（至少在「心境」上是哲學的）。當今「佛教哲學」研究，誠如吳汝鈞先生所說，「哲學」與「文獻學」雙軌並進的研究法是較為理想的，但究實而言少有人兼而有之，畢竟單一面向的精良訓練已屬不易。由於我關心佛教思想在現今哲學境況中的發展潛勢，也因此相對於「文獻學」更重於「哲學」的論究思辨。

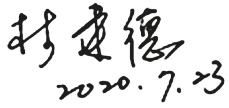
雖然學生時代曾在日文、梵文下過工夫（各修滿12學分），也短時間學過巴利文、藏文等，卻始終志不在此，沒有往語言文獻的方向前行，倒是把精研佛典語言的時間挪移到當代哲學（特別是英美分析哲學）的消化和吸收上，而我相信這也是「佛教哲學」研究的一環，試著由此走出自己的一條路，盼從佛學汲取思想養分來面對現今的哲學討論，乃至於有所回應與對話。倘若問我東方哲學、佛學之心意識觀點為何，這本書大致是我想說的，藉此提供一些尋思的線索。當然「學無止盡」，個人所知所得仍舊有限而不敢言「貢獻」，只願自己一小步嘗試得以拋磚引玉，有助於心意識研究向前

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

跨步的進程。

厚厚的一本書，裡頭有我點滴的心血，記載著十數年來的思想探索，所收錄的文章皆是發表於期刊的舊作，但大多經過相當幅度的重新改寫；曾發表的期刊種類含括「哲學」、「宗教」、「佛學」、「中文」（漢學）、「人文社會」等期刊，應符合所謂「對比視域」的跨學科研究。除6篇以中文撰寫外，4篇原以英文發表於A&HCI（Arts and Humanities Citation Index）知名期刊中，亦顯示一定程度的「國際化」。而這長年以來的心意識研究，一直接受科技部計畫的經費補助，如今本書之輯成乃為一系列研究成果的具體展現。出版過程中，又經科技部人文社會科學研究中心「補助期刊審查專書書稿」委由《臺大佛學研究》審查通過，國立臺灣大學出版中心依《臺大佛學研究》之審查意見及審查結果而通過出版。可知本書之誕生，幾經重重學術門檻之嚴審把關而有一定的品質；雖因匿名審查、未知何者參與其中，但仍由衷表達我最深的敬意與謝意。

「文章千古事，得失寸心知」，論文的研究亦然，一本書出版之學術迴響雖未定，但促成學術志業的人與事卻是令人深懷感激的，諸多善緣的護持成就無法忘懷。感謝慈濟大學這十三年來的培育之恩，提供良好的教學與研究環境，讓我即便身處東部學術邊陲之地，亦自許能作出一番成績；感激國立臺灣大學出版中心專業且用心的編校團隊，其中尤以李協芳先生著力甚多、甚深，在此一併致謝。此外，我的父母、師長、家人、朋友、同事、同學和學生等，一切的一切皆感銘於心、惦念在心頭。妻子和女兒是我生命中最親密的人，讓我省悟到自己還真切的活著，這本書是獻給她們的！



臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

目　錄

自序　朝向多元對比的佛教哲學 …… iii

導論　佛教心靈的現代探索 …… 1

第一章　佛學觀點下的意識研究：以「神經現象學」與「冥想科學」為例 …… 59

一、前言 …… 59

二、「神經現象學」與「冥想科學」之取借佛學觀點 …… 61

三、對意識研究的正面啟發 …… 74

四、以佛學觀點回應意識問題之可能挑戰 …… 83

五、綜合反思及展望 …… 102

六、結語 …… 112

第二章　初期佛教意識觀點的回歸：以《阿含經》為主 …… 115

一、前言 …… 115

二、「識」概念在初期佛典中三個主要脈絡 …… 117

三、初期佛教「識」概念的論述：以水野弘元、印順法師及漢密爾頓為主 …… 123

四、「識」之相關概念及待解問題 …… 142

五、佛教「識」概念之特色：與現今意識研究作對比 …… 154

六、結語 …… 168

科技部人文社會科學研究中心

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

第三章　試論東方哲學對意識艱難問題之可能回應：
價值向度的探索 …… 171

一、前言 …… 171
二、兩種意識概念及意識問題 …… 172
三、意識與道德之相似特質 …… 175
四、東方傳統下的意識觀點：以價值實踐為主 …… 183
五、多元視域下的意識探究 …… 200
六、結語 …… 205

第四章　從意識經驗到道德良知：儒佛觀點的初步思考 …… 211

一、前言 …… 211
二、為什麼「痛」是必要的：儒家的觀點 …… 213
三、為什麼「痛」是必要的：佛教的觀點 …… 220
四、「我痛，故我在」：意識經驗賦予道德意義 …… 230
五、結語 …… 239

第五章　初探中國古代「心」之思想起源及特色：
余英時觀點的解讀 …… 243

一、前言 …… 243
二、「軸心突破」在中國 …… 244
三、中國古代「心」之思想起源 …… 251
四、中國古代「心」思想起源之特色奠立 …… 261
五、結語 …… 280

科技部人文社會科學研究中心

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

第六章　初探佛教心理學之思想起源與現代意義：以「軸心突破」為線索 …… 285

一、前言 …… 285
二、佛教心理學之思想起源 …… 289
三、佛教心理學之現代意義 …… 304
四、結語 …… 319

第七章　佛教「意業為重」之分析與探究 …… 321

一、前言 …… 321
二、《阿含經》「意業為重」經文解析 …… 322
三、《成實論》「意業為重」之正反辯證 …… 328
四、「 意業」及其與身口業之關係 …… 332
五、佛教「意業為重」之倫理學特質及相關反思 …… 349
六、結語 …… 366

第八章　佛教主張身心二元論嗎？主流學界觀點作對照 …… 371

一、前言 …… 371
二、身心二分僅是暫時性區分 …… 374
三、身心問題之中道立場 …… 379
四、業力之心：為什麼「心」不僅僅是身或腦？ …… 391
五、結語 …… 409

第九章　吉爾伯特・賴爾「心」之理論的佛學詮釋 …… 411

一、前言 …… 411
二、賴爾的「範疇錯置」與佛教「無我」論證之對比 …… 413

科技部人文社會科學研究中心

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

三、「心」作為「知道如何」及佛教觀點 …… 420
四、「心」指涉「行為傾向」及佛教觀點 …… 431
五、結語 …… 442

第十章　英語學界詮釋意識問題之局限：
以約翰・瑟爾為例 …… 445

總結：見心識之真實得解脫 …… 455

參考書目 …… 469

專有名詞索引 …… 507

人名索引 …… 515

科技部人文社會科學研究中心

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

導論：佛教心靈的現代探索

「哲學必須對比地前進」*
——內格爾（Thomas Nagel）
「對佛教思想作批判式解析，並以佛教觀點析探當今思潮。」
——《佛教教義學》（*Buddhist Theology*）

一、主題說明

本書題之為《心識與解脫：對比視域下的佛教心意識理論》（*Mind, Consciousness and Liberation: A Comparative Look at Buddhist Theories of Mind and Consciousness*），以下分別說明主、副標題之訂立構想。

（一）何以名為「心識與解脫」？

佛教思想要義之一，乃要人洞悉心識之實相，而達到解脫的目的，故本書主標題為「心識與解脫」（*Mind, Consciousness and Liberation*）。[1]進言之，心意識課題一直為佛教傳統所重視，依心

* 原文為：Philosophy has to proceed comparatively，出自內格爾著作，見Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* (Oxford: Oxford UP, 2012), p. 127.

1 「心識」為「心意識」的簡稱，所探討的是心（mind）與意識（consciousness）的哲學，其中包括身心問題等。雖然嚴格來說，心、意、識三者概念指涉不盡相同，但作為專書標題僅能取其大而略其小。

科技部人文社會科學研究中心

識之洞察而實現解脫，如《阿含經》指出，在「五蘊」（Skr. *pañca-skandha*, Pali *pañca-khandhā*—— 色*rupā*、 受*vedanā*、 想*saññā*、 行*saṅkhāra*、識*viññāṇa*）的貪喜攀緣，使得不斷地生死輪迴；依阿含佛典所說，凡夫因無明覆、愛緣繫而得此識身，甚至以「識」為首而構成生死流轉的開端。[2] 此外，亦如《般若心經》開宗明義言：「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」[3] 亦即要「度一切苦厄」，首先必須「照見五蘊皆空」——洞悉五蘊身心之實相；而要洞悉身心實相，則必須「行深般若波羅蜜多」，即透過甚深智慧如實知五蘊而到達解脫的彼岸。[4] 是故本書以「心識與解脫」為名，欲窮究佛教之心意識學說，以供現今相關領域研究之參考。對於心意識與實現解脫之間的關係，以下分兩點進一步說明之。

1. 苦痛來自於心識的無知

佛教認為輪迴是業的造作，業造作起因於無明，無明為「十二因緣」之首支，從無明、造業到輪迴，顯示惑、業、苦的生命過程，也因為破無明成就智慧之正覺，而不再受輪迴之苦。所謂的惑

2 《雜阿含經》卷2（T02, No.99, p. 9, a5-11）「識」為首構成生死流轉之始，如印順所說：「十二支中的識，是一期生命的開始。有些經典，從識支說起。這因為，推求現實的身心活動，到達識的結生相續階段，已到了生死業報識的核心。」見《成佛之道（增註本）》（Y42, p. 169）。印順著作皆引自《印順法師佛學著作集》光碟版（新竹：印順文教基金會出版，2006年）。引文出處之略號標記，Y所接之數字表光碟著作集所屬之冊數，p表頁碼。

3 本書的佛教經典文獻之引用，採取「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，以下簡稱 CBETA）電子佛典系列，2016版光碟。以此處引文之略號標記「CBETA, T08, No. 251, p. 848, c7-8」為例，即代表「CBETA電子佛典集成，《大正新脩大藏經》第8冊，經號251，頁848，下欄第7-8行」。

4 在基督宗教傳統，亦有類似的觀念，如《聖經》中所說「你當知真理，並讓真理帶給你自由。」（You shall know the truth, and the truth shall make you free. [John 8:32]），可說相應於印度傳統之「見真實而得解脫」。

（無明）是對「五受陰不如實知」，[5]其中五蘊之四蘊（受、想、行、識）屬「心」之面向，因心之惑才有業之造，進而有苦之受；或者說，心之染淨而有業之善惡，因業之善惡，而有苦樂不同的果報，以此惑業苦來說明人生命（或生死流轉）之過程。[6]

「心」（Skr. *citta*）此一概念在不同佛法傳統有著不同指涉，如代表初期佛教阿含聖典，五蘊除色蘊外的受、想、行、識四蘊，皆是「心」可指涉的範疇，亦即包含「心王」及「心所」之總稱。而如果更狹義來說，「心」只指五蘊中之識蘊，以此識蘊住於其他四蘊（四識住），僅指心王而不指心所。到了聲聞部派中，如《俱舍論》即認為心、意、識三者異名體一，但大乘唯識學派僅以第八「阿賴耶識」（Skr. *ālaya-vijñāna*）為「心」，因其含有「積集」之義故亦稱「集起心」，乃諸法生起之根本，能蓄積種子生起現行，一切現行也以阿賴耶識薰其種子。而唯識學所說的「識轉變」（Skr. *vijñāna-pariṇāma*）、「轉依」（Skr. *āśraya-parivṛtti* 或 *āśraya-parāvṛtti*）等概念，可說密切關乎業的轉化、業的解脫。

換言之，造業與受苦的關鍵在於心意識（的狀態），因心識之有所住、有所著，而不斷造作業、累積業，終不得解脫。[7]整個印度哲學之心與認知問題，也皆緊扣著生死輪迴的關注，以輪迴與業力

5 《雜阿含經》卷10：「於此五受陰不如實知、不知、不見、不無間等、愚、闇、不明，是名無明。」（CBETA, T02, No. 99, p. 65, a3-4）

6 如《瑜伽師地論》說：「由此隨業識，乃至命終流轉不絕。」（CBETA, T30, No.1579, p. 321, a22-23）以及《成唯識論》卷8：「生死相續由惑業苦：發業潤生煩惱名惑，能感後有諸業名業，業所引生眾苦名苦。」（CBETA, T31, No. 1585, p. 43, b19-21）

7 如《雜阿含經》卷3：「識無所住故不增長，不增長故無所為作，無所為作故則住，住故知足，知足故解脫，解脫故於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故自覺涅槃。」（CBETA, T02, No. 99, p. 17, a12-16）《成唯識論》卷8亦云：「生死相續，由內因緣，不待外緣，故唯有識。」（CBETA, T31, No. 1585, p. 45, a11-12）

科技部人文社會科學研究中心

為古印度文化所共通，乃是印度思想普遍的前提與預設；[8]而古印度思維的根本特色之一，即在於「見真實而得解脫」，顯示出印度人對於真理、真實與存在的探討，皆有導向解脫的實踐性關懷，而佛教亦是如此。[9] 其中「見真實」乃相對於「無明」來說，而「得解脫」不再使生命延續、流轉；雖然所謂的「真實」含括範圍很大，可以是部分的真實、或是全部的真實，但就佛教解脫目的的實現，特指的是身心的真實，而未必需掌握一切知識，主要是和解脫身心苦痛相關的知識。[10]

2. 了知心識實相以滅苦

佛教哲學的系統從「見真實而得解脫」開展出，或者說「見真實而得解脫」貫串佛教哲學的整體。如「見」關乎知識學（epistemology，又稱知識論、認識論），「真實」關乎「形上學」（metaphysics），而「解脫」自是屬「價值哲學」（axiology）、「倫理學」（ethics）及「解脫論」或「救度學」（soteriology）之問題。換言之，佛教以「滅苦」為中心目的，其形上學、知識論等探討皆關心「如實知見事物之本然」（seeing things as they really are, Skr. *yathābhūtadarśana*），從中可看出佛教思想之形上學、心靈哲學（philosophy of mind）、倫理學、知識學乃至於因明邏輯等，皆與解脫論密不可分。如Gethin所認為的，佛教思想探討緣起、無我和涅

8 印順即表示佛教和印度其他宗教一樣，關心生死輪迴與涅槃解脫兩大問題，一切佛法也都在此二大問題反覆說明、論究；唯佛教與其他宗教不同，在於以「三法印」為準繩。見《以佛法研究佛法》（Y16, p. 306-307）。

9 在印度傳統裡，佛教或非佛教等都認為「解脫」的先決條件在於「觀見真實」，顯示出一定救渡學上的意義（soteriological meaning）。見萬金川，《詞義之爭與義理之辯》（南投：正觀，1998年），頁204-205。

10 例如兩千五百年前的佛陀雖為「一切智者」，也未必需懂現代科學如物理化學、數學、生物學等，仍無礙他的覺悟與解脫，其中主要以身心實相的了知為關鍵。

科技部人文社會科學研究中心

槃等概念，其本身不是目的，而是從屬於精神上修練之觀念。[11] 也有學者指出，佛陀的哲學進路近似古代希臘哲學家，若不能「讓靈魂去除苦痛」（expel the suffering of the soul），哲學論述就失去意義，而這點也受到學界的關注。[12]

藉由精神修練來通達實相，可說是佛教暨東方哲學的共同關注。如佛教表達禪修的梵巴拼音是*bhāvanā*，根據Monier-Williams的《梵英字典》（*A Sanskrit-English Dictionary*）指出，其意思是「致使存在」（causing to be）、「實現」（effecting）、「生起」（producing）、「展示」（displaying）、「開顯」（manifesting）等。[13] 此由「*bhava*」一字所派生，「*bhava*」意味著「生起、存在」等意涵，從「*bhāvanā*」似可得知禪修的練習，終至實在（或「真實存在」〔reality〕）的現起、顯示等，表達出禪修與體認實相之間的密切關係。[14]

十二因緣法、五蘊以及十二處與十八界等，屬於佛教的基本教理，而其中心意識皆關涉在內，扮演著重要地位，成為生死流轉與涅槃還滅的關鍵；因此充分的理解佛教心意識理論，乃是掌握佛教義理重要的入手處。此重要性，不是到後期瑜伽行派唯識理論或中國佛教心性思想方才重要，而是在初期佛教中就極為重要，在生死流轉與涅槃解脫間扮演著關鍵角色。換言之，正因為心意識的概念在初期佛典中極為重要，所以後世的佛教思想家紛紛著眼於此，

11 Rupert Gethin, *The Buddhist Path to Awakening* (Oxford: Oneworld, 2001), p. 19.

12 Steven M. Emmanuel ed., *A Companion to Buddhist Philosophy* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013), p. 7.

13 Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (London: Oxford UP, 1964), p. 755.

14 如此，東方哲學脈絡下談心意識問題，或者不只是心意識問題乃至於所有的哲學問題，都有一定的「目的論」（teleological）預設，這在印度稱為「業」，在中國則為「道」；此等概念的強調，已然認定這世界的一切不是偶發、隨機而無目的的，自然界運作不是僅由機械性的物理因素所決定，而是背後有一特定目的之導向和引發。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

以進一步闡發及揭示當中的深意。[15] 所以，若略說此研究主題之重要性，大致有下列三點：第一，心意識概念本身在佛典中即相當重要；第二，此重要性可從心意識概念對後世的深遠影響看出；第三，心識問題不僅在佛學思想史上重要，在現今學界亦引起廣泛討論。

總之，佛教關注心識與解脫的問題，認為解脫不離自我、身心、心識之認識；即便各宗各派義理詮解不一，但核心依舊於此。例如佛法之「空」字意上雖不直接論及心識，也存在多元理解的可能，但始終有一療癒目的（therapeutic purpose），藉由「空」之證解除去內心的迷障，[16]好比服藥治病一樣，猶如前所述之「照見五蘊皆空度一切苦厄」。

（二）何以名為「對比視域下的佛教心意識理論」？

本書副標題為「對比視域下的佛教心意識理論」（*A Comparative Look at Buddhist Theories of Mind and Consciousness*），欲以對比、比較之角度，探索佛教心意識哲學（特別是初期佛教）的內涵。而既是從對比視域下展開討論，這樣的討論將會重於解讀和詮釋，而未必是要論證或證明些什麼。此對比視域亦可說是一種「跨文化」

15 事實上，不只是佛教要重視心意識問題，任何修道傳統皆重視「心」的特殊地位，印度哲學如此，中國哲學亦然。如被認為20世紀重要的靈性導師克里希那穆提所說，如果不瞭解「心」的運作，就不能瞭解以及解決人生中的複雜問題；相對地，理解「心」的過程，即是理解及超越我們人生中所面臨到的危機。Jiddu Krishnamurti, *What Are You Doing with Your Life?* (Ojal: K Publications, 2001), p. 3.

16 原文為“Understanding emptiness removes the psychological impediments to enlightenment.” 如此「空」的意義只能放在「實踐」（praxis）的脈絡下理解，而不僅僅只是智性或理論的操練。見David Burton, “Emptiness in Mahayana Buddhism: Interpretations and Comparisons,” in *A Companion to Buddhist Philosophy*, ed. Steven M. Emmanuel, p. 162. 不過Burton此一觀點未必具有新意，類似觀點在學界已有多人提出，如Frederick Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning* (NY: Abingdon, 1967).

科技部人文社會科學研究中心

（cross-cultural）的切入視角，在對比視域下，一者顯示特色所在，二者和異文化展開互動，三者參與世界哲學之走向，四者面對可能的考驗與挑戰。以下分別說明之。

1. 從對比中顯示特色

相對於現今學界「小題大作」的論文趨勢，本書的寫作方式是不盡理想的。然而，人文學科亦應有寬廣的視野，來觀照相關研究的全局，而這也是本書名之為「對比」的用意。進言之，任何哲學傳統特點的發現，一定都是在比較中成立的，本書亦試著在相互比較中，突顯出佛教心意識哲學的特色；而既是對比視域下的研究，因此雖以佛教思想為主，但又不全然限定於此。

「只知其一，一無所知」，這是宗教學家Friedrich Max Muller的名言，[17]也如內格爾所說：「哲學必須對比地前進」。[18]然而，這樣比較、對比的研究工作，絕不是一種「牽強附會」；如同余英時所說，今天研究中國思想史不能不具備一種比較的眼光（comparative perspective），但是這樣的比較不能流入一種牽強的比附（forced analogy）。[19] 既是從事對比性的研究，即要「知己知彼」，從對顯中知道自身的優劣長短；此既不是攀附他說自抬身價，也不是因不瞭解而輕視之，甚至是要在對比差異的同時，以各自的特色來找尋「整合」（integration）之可能，發掘彼此溝通之橋梁。[20]

---

17 原文為：“He who knows one, knows none.”，見William H. Swatos ed., *Encyclopedia of Religion and Society* (MD: AltaMira Press, 1998), p. 315.

18 原文為：“Philosophy has to proceed comparatively”，見Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, p. 127.

19 余英時，〈中國史研究的自我反思〉，《漢學研究通訊》第34卷第1期（總號133期，2015年2月），頁4；及余英時，《中國文化史通釋》（香港：牛津大學出版社，2010年），頁2。

20 當然比較哲學亦宜避免可能的流弊，如牟博（Bo Mou）指出一般對比較哲學之批

尤其是心意識問題，不應限於一特定文化觀點，不拘於一格，例如榮格（Carl G. Jung）不認為人類心識問題之解明，單單靠「學院派」的心理學論究可以得到確定答案，因此他大量向古代神祕主義（mysticism）及東方哲學取借資源，包括中國的丹道思想。[21]可知在心意識問題上，雖然現今東西方哲學理解的差異性頗大，如佛學暨東方哲學可說是在截然不同的向度下關注著心識問題，[22]但並不是因為非常不同而無法對話，卻是正因為非常不同，乃至於對立和衝突，才有「跨文化」比較之必要，而更需要進行對話。[23]可說在心意識問題上，東西方多少都有其思想預設（甚而為「意底牢結」（ideology）之預設），如佛教「心生萬法」、「心為法本」和腦神經科學「心即是腦」的看法大相逕庭，此亦顯示心意識問題最具「跨文化」對話的重要性（之一）。[24]

評包括有：「過度簡化」（over-simplification）、「過度使用外部資源」（over-use of external resources，如借用不同術語作解）、「誇大差異」（exaggerated distinction）及「含糊同化」（blurring assimilation）。Bo Mou ed., *Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement* (Leiden: Brill, 2006), pp. 10-11.

21 可見榮格著，楊儒賓譯，《黃金之花的祕密：道教內丹學引論》（臺北：商鼎，2012年），頁16-17。

22 例如吳汝鈞，《天台智顗的心靈哲學》（臺北：臺灣商務，1999年）一書雖亦以「心靈哲學」為名，但顯然此心非彼心，而是全然在佛學脈絡下的探討，包括心的淨妄、修心、觀心、一心三觀、清淨心、凡心等問題，而這是現今主流學界探討心靈與意識課題所不重視或不關心的。

23 關於東西方對心意識問題的不同看法，宋文里以「理心術」和「心理學」來對比，他在西方心理學的訓練背景下，回過頭來重新審視東方哲學的心靈觀點，以東方之「理心術」來對照西方之「心理學」，認為東方哲學所談的「心靈」，不只是談mind或mental，不只是談認知或認知活動，而是試著將「天人」關係也囊括其中，也就是所謂的「性命之學」；所謂「理心術」乃關乎「性命」、「天道」的學問，而不只是「心裡面」（如大腦）的學問，顯示出東西文化看待心靈問題之不同路徑。見宋文里，《心理學與理心術：心靈的社會建構八講》（臺北：心靈工坊，2018年）。

24 嚴格來說，本書之路數雖可以說是一種「比較哲學」（comparative philosophy），然更像是「跨文化或多元文化哲學」（cross-cultural or multicultural philosophy）的對話，即不重於比較同異，而是去呈顯同異，以供不同研究進路的人去參照各種可能的思考線索。如Jay L. Garfield指出的：比較哲學著眼於不同傳統間文本的並列比對，

如宋儒陸象山所說：「東海有聖人出焉，此心同也、此理同也。西海有聖人出焉，此心同也、此理同也。」然現今心意識之研究各唱其調之餘，如何參照不同文明間的不同觀點，取得較為全面及寬廣的認識，當具有其意義，而本書的價值和貢獻或也在此。[25]在此之中，既不是要捍衛特定信仰，也不是要維護傳統、闡揚佛教或東方文化，卻是希望從思想特色，來分判與標示東方傳統在現代哲學問題探討上可能的啟發。

2. 異文化互動之可能

對比或比較的開展，顯示東方哲學並非只是某特定區域文化下的產物，或者僅代表某種信仰或意識型態，試著讓東方哲學走得出去；[26]消極而言弭平東、西方哲學間的鴻溝（gap），乃至對立或衝突，積極而言找尋彼此之間「互補」（complementary）之可能。[27]事實上，這樣的對話已行之有年，如東方哲學過去被認為與歐陸哲學較為密切，包括「存在主義」（existentialism）、「現象學」（phenomenology）、「後現代主義」（postmodernism）等，或多或少

但跨文化哲學則是整理不同傳統的資源，讓學者們能彼此取用，以創造更多新的對話。Jay L. Garfield, *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation* (Oxford: Oxford UP, 2001), p.viii. 或者說，這樣的「比較哲學」，乃是為了打破哲學的藩籬（philosophy without borders 或 borderless philosophy），可參見 Arindam Chakrabarti and Ralph Weber ed., *Comparative Philosophy without Borders* (London: Bloomsbury), 2017.

25 如 Jonardon Ganeri 引 Michael Dummett 所言，不同傳統之哲學家最佳的觸碰點必在於心靈哲學。見 Jonardon Ganeri, *Attention, Not Self* (Oxford: Oxford UP, 2017), p. 5. 相同引用，亦可見 Arindam Chakrabarti and Ralph Weber ed., *Comparative Philosophy without Borders*, p. 230.

26 在中國哲學部分，古人善於歸結經驗，如《周易繫辭》說：「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物」，進而去「通神明之德，類萬物之情」，把經驗觀察所得作歸納，建立一套認知模式，但古代中國人卻不擅於進行分析、解釋、說理和論證，如此亦不免形成溝通的障礙。

27 對於填補鴻溝及顯示互補作為比較哲學的立意所在，牟博亦有相似看法，見 Bo Mou ed., *Comparative Approaches to Chinese Philosophy* (VT: Ashgate, 2003), p. xv.

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

被認為與東方哲學有對比對話的空間。[28]近現代不少重要哲學家、心理學家亦表達出對東方哲學的興趣，如叔本華受古印度文獻《奧義書》（*Upaniṣad*）影響頗深，把印度傳統「苦業」意識融入哲學思考中，榮格受到叔本華影響，亦從東方哲學汲取思想養分，深入探索人類潛層意識，甚有相關著述結集出版。[29]榮格亦對中國丹道思想深為著迷（並親作註解），他以西方人的身分，再三強調東方思想對於心靈探索的重大啟發，認為東方哲學與西方大不相同，卻可成為人類無價的寶藏，而為了要擁有它，首先我們必須學習它；[30]有「現代心理學之父」之稱的詹姆士（William James）也曾公開表示對佛教心理學的肯定，[31]可知西方思想家對東方哲學是有期待和想像的。

雖然一些肯定有可能是因為不認識而欣賞，也有瞭解後反倒鄙薄輕視者，[32]但亦有因接觸認識後更加敬重、推崇；如過去英國哲學家羅素（Bertrand Russell）來到中國，對中國哲學生起良好印象，表示可向中國文化學習之處甚多。[33]此外，美國哲學家羅蒂

---

28 Jin Y. Park and Gereon Kopf ed., *Merleau-Ponty and Buddhism* (MD: Lexington Books, 2009); Harold Coward, *Derrida and Indian Philosophy* (NY: SUNY Press, 1990).

29 C. G. Jung, *Psychology and the East*, trans. R. F.C. Hull (NJ: Princeton UP, 1978). 另外，榮格的東方論述之中文材料可見榮格著，楊儒賓譯，《東洋冥想的心理學：從易經到禪》（臺北：商鼎，1993年）。榮格對東方思想的愛好乃受到叔本華影響，可見J.J. Clarke, *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient* (London: Routledge, 1994), p. 59.

30 J.J. Clarke, *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient*, p. 192.

31 Mark Epstein, *Thoughts without a Thinker: Psychotherapy from a Buddhist Perspective* (NY: Basic Books, 1995), p. 2.

32 如黑格爾（G. W. F. Hegel）之輕忽中國哲學，其對中國哲學之批判，可見沈清松，〈批判中國哲學：黑格爾與馬克思〉，《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》（臺北：臺灣商務，2014年），頁219-237。

33 如羅素說：「我到中國是去教書的，但每天我總覺得他們所教給我的遠比我教給他們的為多。在中國很久的歐洲人中，我發覺持有我這種態度的很多……因為我們認為有價值的東西——軍事力量與龐大企業，他們並未超過我們。但是，那些以智慧、美或生活的簡單享受為有價值的人，會發現中國在這方面所具有的實比紛擾的西方為多，那些人會樂於與這些有價值的東西生活在一起。我盼望中國，為了回

（Richard Rorty）在其《哲學和自然之鏡》（*Philosophy and the Mirror of Nature*）中，也表達西方知識分子希望從中國取經獲益，只不過西方對中國文化的認識遠遠比不上中國對西方文化的認識；但他認為西方（特別是美國）對中國文化的尊敬，將隨著中西文化交流而與日俱增。[34]耿寧（Iso Kern）早年研究西方哲學暨現象學，後傾力研究中國哲學而成為漢學家，畢生關注心意識的哲學課題；除胡賽爾現象學（Husserlian Phenomenology）外，還研究佛教唯識學和儒家心性之學等。[35]

近來佛教哲學更是受到分析哲學界注意，已漸有分析哲學家參與佛教思想的認識，並提出反思和檢視，如「佛教自然化」之倡導者歐文・弗拉納根（Owen Flanagan）即是其一，而這些接觸佛學的哲學家或科學家，不少是以「心意識」為研究主題，在達賴喇嘛的邀約下展開對話；除弗拉納根外，其他曾參與的知名哲學學者有Patricia Churchland、Charles Taylor、Elliot Sober、Evan Thompson及Christof Koch等人。[36]他們以分析哲學為專業背景，或而關切佛教觀點，或而涉入佛學專門的討論。[37]可一提的是，除佛教哲學外，近

報我們給他們的科學知識，能給予我們開闊的容忍精神和沉思的心靈寧靜。」〔見Bertrand Russell, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, eds. Robert E. Egner and Lester E. Denonn (NY: Routledge, 2009), p. 534.〕上述部分翻譯參考林毓生，《思想與人物》（臺北：聯經，1983年），頁498。

34 見羅蒂為*Philosophy and the Mirror of Nature*中文版所寫的序，李幼蒸譯，《哲學和自然之鏡》（臺北：桂冠圖書，1990年），頁7。

35 中譯可見耿寧著，倪梁康等譯，《心的現象：耿寧心性現象學研究文集》（北京：商務，2012年）。

36 此對話至今已有二十年，相關訊息可見「心與生命」研究所（Mind & Life Institute）網頁 http://www.mindandlife.org/。

37 除弗拉納根、湯普森等人之相關佛學論述，見Graham Priest, “Mountains are just Mountains,” in *Pointing at the Moon: Buddhism. Logic and Analytic Philosophy*, ed. J. Garfield and M. D’Amato (Oxford: Oxford UP, 2009). Christof Koch亦曾表達對佛教某部分的知識和倫理觀點感到相當吸引，見*Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist* (MA: The MIT Press, 2012), p. 166。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

來中國哲學亦已展開和當代英美哲學對話的發展趨勢。[38]

如哲學家Donald Davidson所說：「多元和差異是哲學的中心」，[39]也如Jay L. Garfield所作之呼籲，當代西方哲學不能一直忽略佛教傳統，Garfield表示佛教太豐富、太深刻以至於不能輕忽，其和西方哲學有廣泛交集，而不能視為毫不相干；他認為佛教的觀點有足夠的清晰度或正確性，不能僅僅視之為多餘的。[40]事實上，不只限於心靈哲學的問題，佛教的形上學、知識論、倫理學、邏輯和語言哲學等，亦是關注的重點。近年來以分析哲學的方法來探究佛學，以及以佛學觀點來回應分析哲學正在探討的問題，皆有日益興盛的走勢。如《月影》（*Moonshadows*）作者群，即以分析哲學手法從事佛教哲學研究，如在該書序言中說：他們認為佛教哲學對21世紀的西方哲學可有諸多貢獻，同時也認為當今的哲學對佛教思想亦可有許多貢獻。[41]

佛教思想不少精湛觀點待於細部發掘、深度對話；如以邏輯為例，當今著名邏輯學家Graham Priest近來把研究的關注轉向佛學，尤其對於佛教「空性」的思維方式與邏輯型態倍感興趣，而去探討

---

38 可參考牟博主編的*Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement*及*Searle's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement* (Leiden: Brill, 2008); Yong Huang (黃勇) ed., *Rorty, Pragmatism, and Confucianism: with Responses by Richard Rorty* (NY: SUNY Press, 2009).

39 原文為"variety and difference is at the heart of philosophy"，出自Donald Davidson, "Foreword," in *Two Roads to Wisdom?: Chinese and Analytic Philosophical Traditions*, ed. Bo Mou (IL: Open Court, 2001), p. vi.

40 見Jay L. Garfield, *Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy* (Oxford: Oxford UP, 2015), p. 318. 佛教哲學與當今哲學之互動探討，Garfield作了不少努力，此書即是其中一例。此外，Bryan W. Van Norden在*Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*書中，也大聲疾呼主流學界對「異文化」哲學的重視，他與Garfield都表達在哲學探究上的種族主義（racism）立場之批判。

41 The Cowherds, *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy* (Oxford UP, 2010), p. vii.

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

龍樹（Nāgārjuna）思想的「四句」架構；他認為佛教的「空」挑戰了亞里斯多德（Aristotélēs）以來的邏輯傳統，如以「思想三律」作為一切邏輯的基本前提。Priest指出，在般若空義的展現上，不時可以看到矛盾的語句表達，不再限定於真或假的二元或二值分判，這已然是對於「（不）矛盾律」和「排中律」的否定揚棄，Priest認為這對於當代邏輯研究將有一定的啟發。[42]此外，佛教哲學和某特定哲學家（如Wilfrid Sellars）之間觀點的相似及對話，[43]以及佛教之主張「無我」與「空」在倫理學研究上的啟發，[44]近來都引發一些研究和討論。

3. 參與世界哲學之走向

在今日的世界，應沒有單一思想或文化系統足以獨挑大梁，全然撐起定位宇宙、安排人生的任務；如余英時表示：「儒學不再能全面安排人生的秩序」，而且一旦放棄全面安排人生秩序的想法，儒學才真能開始它的現代使命。[45]不只是儒學，各個文化下的哲學乃至科學，或也應當如此，甚至有時還必須承認自己可能是錯的，而願意虛心參考不同哲學傳統的觀點。[46]

---

42 Graham Priest, *The Fifth Corner of Four: An Essay on Buddhist Metaphysics and the Catuṣkoṭi* (Oxford: Oxford UP, 2018).

43 Jay L. Garfield ed., *Wilfrid Sellars and Buddhist Philosophy: Freedom from Foundations* (NY: Routledge, 2018).

44 Gordon F. Davis, *Ethics without Self, Dharma without Ātman: Western and Buddhist Philosophical Traditions in Dialogue* (NY: Springer International Publishing, 2018). 可一提的是，倫理學因易與時代及現實生活接軌，更是佛教哲學研究重點之一，如單是牛津大學出版社（Oxford UP）在2016、2017、2018三年間接連出版*Moonpaths: Ethics and Emptiness*、*A Mirror is for Reflection: Understanding Buddhist Ethics*、*The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*三本書，顯見倫理學所受到的矚目程度。

45 見余英時，〈現代儒學的回顧與展望〉，《現代儒學論》（臺北：八方文化，1996年），頁37、39。

46 如在推動思想對話的方向上，達賴喇嘛的態度是相當值得借鏡的，他曾表示：當他

不同哲學間的對話，可說是參與「世界哲學」（world philosophy）之走向、成為世界哲學的一部分，如二十多年前中國哲學家馮契即表示：「新時代需要有新哲學，而世界的新哲學可能在東西兩大文化傳統的衝撞和相互作用中孕育出來。」[47]更早之前，胡適在他的《中國哲學史大綱》即表達「世界哲學」的概念，在該書第一篇導言中，胡適以「中國哲學在世界哲學史上的位置」提到世界哲學的發生是中、西哲學互相接觸、互相影響而成，並期望在這樣的交會下或能形成一種世界的哲學。[48]

可知，透過不同文化的哲學比較，打破疆域、種族、宗教、語言等的界限，而步入世界哲學的新局；或可說世界哲學某種形式亦是一比較哲學之展開。事實上，此哲學世界化或全球化，在不同文化背景下已悄然進行著。如哲學家約翰・瑟爾（John R. Searle）認為現今的哲學發展，國界的區別已過時，而走向「全球化」的時代，認為「全球化」哲學已然在開展中（already occurring），此哲學之「全球化」，可說有四個要件：一、共同的語言；二、共同的理性判準（如清楚和嚴密）；三、共同的（哲學）問題；四、思想獨立，而非代表特定的宗教、政治意識型態或組織、國家等。[49]

「多談問題，少談主義」是胡適的一句名言，上述瑟爾所言的四

年輕時有系統學習阿毘達磨的宇宙論，描述地球是平的，但由於他已知道地球是圓的，所以世親所介紹的阿毘達磨的宇宙論，對他並沒有太多吸引力；相對地，依照佛教哲學的教導，應該以理性和經驗證據，來接受事物之真實與否。Dalai Lama, *The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science and Spirituality* (NY: Three Rivers Press, 2005), pp. 79-80.

47 見馮契，〈序〉，收入高振農，《佛教文化與近代中國》（上海：上海社科院，1992年），頁3。

48 見胡適，《中國哲學史大綱》（上海：上海古籍，1997年），頁4。

49 見John R. Searle, "The Globalization of Philosophy," in *Searle's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement*, ed. Bo Mou (Leiden: Brill, 2008), pp. 22-25.

科技部人文社會科學研究中心

個要件，有幾項和當中的精神若合符節。本書即以筆者熟悉的語言（即中文）、依著個人的理解，試著以心意識問題為導向，從東方哲學的觀點（特別是佛學）進行探索，儘可能脫卸佛學既有的名相外衣，淺白的作解說，作為世界化或全球化哲學問題討論一個可能的參照點。

4.「跨文化」的考驗與挑戰

長期以來，佛學（暨東方哲學）研究在西方哲學學門位處邊陲，但由於西方哲學家的參與，而日漸往主流或中心移動；如此不同領域的哲學家參與佛學探究，佛學論述進入不同時代，佛學研究的訓練可能還必須包括專業的哲學訓練，一定程度熟悉當今主流哲學界所討論的問題。[50] 如此佛學研究與現今哲學互動，將更顯生機蓬勃，但同時也挑戰佛學專業人士所理解的佛學，不得不走出傳統的論述方式，以面對接受各種哲學（乃至於科學）的檢視及論評。換言之，佛教所說的道理，若不僅是限於佛教內部信仰之用，而是涉及對於實相（reality）的描繪，則開放地接受驗證、挑戰乃勢所難免。[51]

換言之，從對比視域探討佛教心意識理論，讓佛法義理的討論走向開放，不再自我孤立，僅限於佛學專業人士為主的研究，而使得「原積極性的語言文獻學研究隔絕於當前具體的文化脈絡

50 這裡的「主流學界」係指當今科學（方法）掛帥的學術界，尤其是英美語系所影響的學術風氣和學術走向，重於科學實證的研究進路，包括人文學亦然（如胡適之所說「以科學方法整理國故」），乃至把人文學研究亦視之為「人文科學」（human science），包括國內統理「人文學門」研究隸屬於「科技部」底下，也可為一例。

51 就佛教信仰觀點來說，佛陀是一切智者，覺知五蘊皆空而滅苦，其中對心意識問題最為專精；不過佛教思想所說的一切是否可藉科學作檢證，或是否必須符合科學，則可能會有不同看法。

科技部人文社會科學研究中心

與議題。」[52]亦即，佛學與現今學科乃至於現代生活之「相即相入」傾向愈益顯著，除了行之多年的佛教倫理學、佛教心理學、佛教形上學、佛教知識論（學）等研究外，近來一些新興整合性研究領域如「佛教療癒學」（Buddhist Psychotherapy）、「佛教正念學」（Satiology）、「佛教生態學」（Buddhist Ecology）、乃至於「佛教生物學」（Buddhist Biology）、[53]「佛教經濟學」（Buddhist Economics）[54]等亦時而可聞。誠如林鎮國所言：「在多音齊唱的今天，此論述的介入性格卻是最可為吾人注意的主調。」[55]而進入多音鳴奏的多元

52 見林鎮國，〈多音與介入：北美的佛學論述〉，《空性與現代性：從京都學派．新儒家到多音的佛教詮釋學》（臺北：立緒，1999年），頁175。萬金川也曾表示類似的看法，他說：「一個缺乏外學適時刺激與滋養的佛教學研究，一個沒有能力回應當前議題並且與現代思潮進行對話的佛教學研究，充其量只能興蓋一座不起眼的知識工廠，徒然製造一些無人聞問的學術產品罷了！」見萬金川，〈帝國的學術與學術的帝國：關於中國學與佛教學的一些省思〉，《佛經語言學論集：佛典研究的語言學轉向》（南投：正觀出版社，2005年），頁43。

53 如David P. Barash是位生物學家，但對佛教深感興趣，他即以生物學觀點詮解佛教諸多名相概念，如無常、無我、因緣、苦、業等，曾在2013年牛津大學出版*Buddhist Biology: Ancient Eastern Wisdom Meets Modern Western Science*一書。

54 如Clair Brown, *Buddhist Economics: An Enlightened Approach to the Dismal Science* (London: Bloomsbury Press, 2017).

55 見林鎮國，〈多音與介入：北美的佛學論述〉，《空性與現代性》，頁173。可一提的是，《空性與現代性》出版至今已二十年，然而「論述的介入」猶然是未來佛學研究前景，如林鎮國近年所說：「十九世紀佛教開始西傳歐美，開啟最新一波的佛教史階段。當佛教的漢傳、南傳、藏傳完成了歷史任務之後，如何看待佛教的西傳成了最迫切的課題。」林鎮國表示，佛教西傳過程中，佛教哲學與當代西方哲學之交會將是最引人矚目的，他說：「從跨文化哲學的視角來看，佛教的西傳，意義何在？暫時撇開宗教實踐層次的問題，單就哲學論述來看，佛教哲學和當代西方哲學議題的遭逢，將是佛教哲學史上最為奇詭壯麗的一章，也將是最為精彩多姿的一章。精彩便在於西方哲學議題與論述型態帶給佛教哲學從未有過的新貌。舉例來說，當佛教哲學遇到西方的意識研究和認知科學，或是遇到新的倫理課題，如『生命倫理』（bio-ethics），將會給佛教本身帶來全新的課題與論述。複製或複述傳統歷史與教義的作法，對於佛教徒固然仍有意義，但無法對當前的課題發聲，也無法成為『具有重要性』（significant）的對話者。在這裡，我看到跨文化哲學的積極性與不可迴避。」見林鎮國，〈《空性與方法》後記〉，《人文與社會科學簡訊》15卷4期（2014年9月），頁160。

科技部人文社會科學研究中心

詮釋，詮釋之優劣乃至正誤，似乎可有第三者客觀評斷的可能。亦即，面對佛學上的歧見紛爭（乃至儒道佛間的論辯），有時交付「第三者」（客觀外部人士）進行「國際仲裁」，以決斷思想史上的爭辯，或也是值得考慮的，這也意味著佛學研究面臨更多元的挑戰。[56]

例如唯識古、今學之爭由來久矣，一直延續近現代，包括20世紀日本學界唯識學巨擘上田義文、長尾雅人亦有不同看法。[57]紛歧的佛學見解自是由來久矣，從佛陀在世即潛隱著，一直到入滅以後日益顯發，於是有部派佛教的到來，直至今日各個佛教傳統、宗派之成形，都可為之證明。然而，面對佛學詮解的差異，有時「旁觀者清」，透過特定哲學問題式的回應暨參與討論，恐也是論辯正誤（或高下）的一種可行方式。例如唯識古、今學之不同學說支持者，怎麼看待現今主流學界的心意識觀點呢？又如何清楚介紹各自主張的佛教思想，及至於說服哲學家、心理學家所持之特見（包含可能的局限），顯發自身見解之正確或優越？

隨著時代的進步，知識系統的推陳出新暨現代化，佛典對世界的描繪有重新檢視和詮釋的必要，如印順法師表示，中國佛教過去在文化上為友為敵，唯有儒、道二家，今日文化上之新友新敵，將加入西方之宗教、哲學、科學而更顯多元。[58]此外，太虛法師在民國

56 筆者拙作博論尾端曾表示：「現在的東方哲學研究，往往內部已眾說紛紜，不僅儒釋道自家因理解上的不一致而爭論不休，儒佛、佛道、儒道等之相互對抗、批判，也時有所聞；雙方在論諍中內耗彼此，而難以對外回應普世性的哲學問題。」見林建德，《道與空性：老子與龍樹的哲學對話》（臺北：法鼓文化，2013年），頁389-390。相對而言，未來東方哲學高低之判，已很難再唱高調自說自話，「介入」恐是一參考指標，從回應哲學問題過程中，顯示各自思想之長短，也促進東方暨中國哲學研究的現代化、世界化。

57 兩人意見之異，中文材料可參考陳一標在〈譯序：上田義文唯識思想研究的回顧與前瞻〉中之介紹，收在上田義文著，陳一標譯，《大乘佛教思想》（臺北：東大，2002年），頁1-14。

58 《佛教史地考論》（Y22, p. 92）。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

初年所提出「教理革命」，這多少亦含有佛學「現代化」的期許，讓佛學研究進入新紀元，使之和各個學科間產生聯繫，接受不同文化養分的刺激。

總之，時代思潮的進步考驗著佛學論述，佛學研究不可避免亦有所改變、轉化。如此似有兩個可注意的現象：第一佛學詮釋走向多元與開放；第二義理正誤與詮解優劣，非佛學為主的（哲學）專業人士亦可扮演公正裁決的參考。而本書從對比的脈絡下展開，未必預設讀者具備充足的佛學背景知識，不全然以佛教專業學者為對話對象，甚至還包括非佛教專業，或多或少為「跨文化」對話作準備。

二、研究動機

這些年來試著以東方哲學觀點探討心意識問題，多少和筆者的哲學教育背景有關。自1996年從工專插大，轉入臺大哲學系就讀，系上老師從英美、歐陸到中國乃至印度等各個領域皆有。那時打定以東方哲學為方向，主要研讀佛學，但時而得聞對東方哲學之輕視（乃至鄙夷），研究生也依研究主題之不同，或隱或顯亦有文人相輕之感。[59]

東方哲學之研究如何適切評斷或定位，受到哲學界一定尊重（姑不說贏得尊敬），成了當時心中的一個問號。於是乎碩士階段，把心力放在英美分析哲學對心意識的探討，博士班又回到東方佛學，思索著兩者間互動交流的可能。換言之，此一主題的研究，背

59 例如學生時代，筆者曾聽教授西哲的老師私下表示：中國哲學所說的成聖成賢，不過是一種虛幻理想，甚至是統治者控制民心的手段，畢竟放眼望去，當今世上又有何人足堪「聖賢」之名而為普遍的人格典範？相信「聖賢」存在，猶如相信月亮上有嫦娥一樣，在現今科學的世界觀、宇宙觀底下，顯得荒誕不經。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

後動機實關涉到東方哲學之定位及未來前景發展的思考，略可分以下三點談論之。

（一）東方（暨中國）哲學之可能貢獻

「佛教學」（Buddhology）研究原從「印度學」（Indology）中分流出來，並以「歷史文獻之方法」（historical-philological method）為重。在此文獻學方法獨大的情勢下，過往數十年間作佛教哲學之論述並不算太多；即使開展出了哲學論述，也容易與主流哲學界脫節，難以引起外界的正視與關注，僅被視為某種區域文化的研究，歸為亞洲或宗教學門之下，未必見容於正規的哲學系所中；這不只是佛學，整個東方哲學研究亦然。

東方哲學在國際學術領域中是弱勢的，在西方哲學學門中亦屬邊緣，僅在夾縫中求生存，但愈來愈多西方人士為東方哲學發聲。如Jay L. Garfield和Bryan W. Van Norden認為歐美大多數的「哲學系」當「正名」為「歐美哲學系」（Department of European and American Philosophy），因為這些哲學系皆沒有「異文化」哲學資源，純然以歐洲為中心（eurocentric），卻獨斷地宣稱為「哲學系」，此「知識霸權」之偏頗，已然否定歐美區域之外別無哲學，對其他文化的哲學不公平。[60]Jay L. Garfield等人的觀點不難理解，猶如英國（或英美）文學系（Department of English Literature）不會單單僅以「文學系」命名，而加上「英美」二字以視對不同語系文學的尊重。不

60 見Jay L. Garfield, Bryan W. Van Norden, “If Philosophy Won’t Diversify, Let’s Call It What It Really Is,” *The New York Times*, May 11, 2016 (Opinion). https://nyti.ms/24JZPJv. 另可見Bryan W Van Norden, *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*, p. 35. 針對歐洲中心／西方中心主義（Eurocentrism）之評判，亦可見Steven M. Emmanuel, “Introduction,” in *Buddhist Philosophy: A Comparative Approach* (NJ: Wiley Blackwell, 2018), pp. 1-10.

科技部人文社會科學研究中心

過，「人必自重而後人重之」，東方哲學研究者不只要重視自己的研究，而且要試著談論出一些思想新見，如此東方哲學在世界哲學中才有立足之地，甚至得以抬頭挺胸。[61]

過去東方人對自己的傳統可說有兩種極端，其一是東方只有宗教和文化，不夠理性或甚至迷信，而有自我輕忽乃至貶抑的傾向；另一是認為西方哲學盡是俗學，不關心價值實踐及身心修練，僅是有限智能、有漏心識的展現。這兩種極端，或可從三十年前余英時下列表述看出：

> 我個人當然希望中國思想有一天能夠真正和西方主流思想（不專指「分析哲學」）直接對話。但是如果我們不願自我安慰或自我欺騙的話，我們必須承認這一天還遠得很。其中原因很複雜，但中國思想傳統還沒有經過有系統的現代處理則當負最大的責任。近百年來，中國思想界（如果有的話）不是「妄自菲薄」，便是「妄自尊大」。現代中國人極少以正常的心理和嚴肅的態度對待自己的傳統或西方的思想。[62]

不管是「妄自菲薄」或「妄自尊大」，此兩種態度皆不可取；或者說，過度的「尊古」、「崇古」，以及過於「反古」、「疑古」，都是兩種極端心態。「妄自尊大」容易陷入自我感覺良好、自我陶

---

61 不過，情勢似有轉變的跡象，主流哲學界似乎漸可接納東方哲學，一些英美哲學著名刊物也開始出版東、西哲學比較的論文，如 *Synthese* 在 2017 年刊登一篇《薄伽梵歌》（*Bhagavad Gītā*）和斯賓諾沙（Baruch Spinoza）哲學比較的論文，見 Christina Chuang, “Ration Devotion and Human Perfection,” *Synthese* (Feb. 2017): 1-23. 此外，*Philosophia* 也已接受佛學相關論文之發表，如 Hans Julius Schneide, “Buddhist Meditation as a Mystical Practice,” *Philosophia* 45.2 (Jun. 2017): 773-787. 此外，*Philosophical Studies* 也於 2017 年刊載 “The Self restated”（〈重述自我〉）一文摘要簡介 Jonardon Ganeri 的 *The Self: Naturalism, Consciousness, and the First-Person Stance* 一書。

62 余英時，〈「對塔說相輪」：談現代西方的思想動態〉，《文化評論與中國情懷》（臺北：允晨，2011 年），頁 119。

醉（narcissism），「妄自菲薄」則片面否定傳統哲學的價值，認為所說的一切都顯得過時落伍。相對於此，我們可以做的，應是肯認其所當肯認，以及反思其所當反思；一者當從西方哲學吸收養分，反思、提煉東方哲學的內涵和深度，二者也從東方哲學觀點回應現今的哲學問題，勇於提出主張並進行論證及辯護（詳後）。特別是唯物論（materialism）或物理主義（physicalism）當道的今天，唯心論（idealism）立場已棄若敝屣，佛教觀點或許可提供不同的思考向度。

尤其佛教在哲學觀點上有不少洞見，這已是不爭的事實，但不少的佛學研究，仍囿限在佛學特有術語的城牆內，未必可以用清晰的語言表達思想；這固然是屬於學門領域當有的「學術專業」，但某種形式卻拒人於千里之外，甚至是內部自言自語之自我保護，因為所持的見解在現今哲學和科學的檢視下，有可能已是錯的。此外，倘若受過一定思想訓練的現代知識人，幾番努力若還是不能了解佛學論述，一部分雖是典籍本身深邃或隱晦，一部分亦可能是佛學研究者自身的限制，難以褪下艱澀名相的「保護色」而從清楚語言的表述中開放檢視。[63]

總之，東方（暨中國）哲學在當今哲學界的可能貢獻，已是重要的課題之一；所謂「舊邦新命」，如何「承百代之流，而會乎當今之變」，應是未來東方哲學共同的目標，既讓東方哲學走向現代世界，也讓現代世界走向東方哲學。[64]而本書作了相當初步的嘗試，雖

63 在哲學的論述、分析上，有些時候清楚地錯比說不清楚，更值得嘉許。過往佛學論述囿限於內，常讓非佛學專業者霧裡看花，而今日語言釐清工作，乃能使用淺白語言表達出深刻意涵，一者以確定論述者自身已著實掌握相關佛學概念，二者可作為「介入」其他學科的基礎。如此語言概念的釐定，可說是由內轉外溝通的必要過渡歷程，在共同的認識基礎下，轉化成知識社群可理解的語彙，使人從中得到啟發。如此，將一個重要的佛教術語或字詞，淺顯而深入地解析清楚，達成哲學對話的目的，已可說是功德一件。

64 從東方暨中國哲學反思世界哲學的發展，雖有一些成果但卻相當少數，勞思光是一

然有許多不足與限制，但某種程度也算是一種「拋磚引玉」。

（二）「活的哲學」之展望

勞思光在〈中國哲學研究之檢討及建議〉中關心如何使中國哲學成為「活的哲學」，勞思光說：「我們可以將中國哲學看成『已死的哲學』或『活的哲學』。若是當它是『已死的』，我們可以滿足於哲學史的研究。若是當它是『活的哲學』，則哲學史的研究只是我們瞭解它的必要工作，而中國哲學的研究不能停在這一個層面上。」[65] 其中讓中國哲學活起來的可能，勞思光期許著「心靈哲學」的發展，而這樣的「心靈哲學」包括道德哲學、文化哲學，使中國傳統心性論轉為現代化的型態。[66]

可知，所謂「活的哲學」是能就特定問題參與討論，如面對強勢的實證主義哲學路數，包括自然主義、科學緊密掛鉤的「物理主義」，東方思想影響下的哲學家會作何回應呢？這樣的「活的哲學」，意味著古代傳統哲學持續對現代社會產生影響。根據《佛教教義學：當今佛教學者之批判反省》（*Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*）的編者表示，以現今

個代表人物。他一定深入的理解對方的觀點，又能用相當清楚的語言去介紹、分析和討論，並提出自己的觀點。如勞思光，〈論非絕對主義的新基礎主義〉，《危機世界與新希望世紀：再論當代哲學與文化》（香港：香港中文大學出版社，2007年），頁129-181。此外，勞思光著，汪琪編，《當代西方思想的困局》（臺北：臺灣商務，2014年）也可作為一例。

65　但這不代表史學、文獻學工作不重要，如勞思光說：「我完全承認，今天從事中國哲學的研究，必須先具有古文字學、古代史種種基礎知識；否則，只會輕易地構成一些虛浮之見，根本不能達成對哲學傳統的真實瞭解。但我同時深信中國哲學應看成一種『活的哲學』來研究，因此，不應將中國哲學研究變成古埃及研究（所謂『埃及學』）一類的東西。而我們如果只是作哲學史的研究，則不能使中國哲學成為『活的哲學』。這就是我所謂的嚴重後果了。」見勞思光，《虛境與希望：論當代哲學與文化》（香港：香港中文大學出版社，2003年），頁4。

66　同上註，頁21。

學者身分從佛教傳統內部來發聲，有兩個重要的反省項目：[67]

一、對部分佛教思想作批判式解析，使能有時代性的新理解。

二、以佛教觀點來析探當今思潮的某些論點。

由以上兩點可知，「佛教教義學」旨在對於佛教教理建構與方法學論究，提出符合現今時代的反省；認為要依現今的認識，對佛教經驗作嚴正的檢視，包含以哲學方法來檢視佛學觀點，同時也依佛教之經驗，對現今的認識作嚴格的反思。[68]

馬克．西德里茨（Mark Siderits）之「以佛教為哲學」（Buddhism as Philosophy），亦提出「交融哲學」（fusion philosophy）的觀念，而這可說與上述兩個項目相應合；即讓兩個不同傳統的思想相互啟發，以解決各自面對的問題而帶來哲學的進展，除了以西方哲學為資源助於因應古代印度思想的問題，並以印度之素材來解決西方哲學的問題。[69]如此重視視域融合、交會的哲學向度，可說和弗拉納根所採納的「時代錯置」（anachronism）和「族類優越」（ethnocentrism）兩種立場相呼應；意即「時代錯置」允許古代哲學家的觀點，包括孔子、釋迦牟尼，穆罕默德，聖女貞德、馬克思等哲人，引入當今課題的討論，去探討貧窮、衛生保健、資本主義、

67 見 Roger R. Jackson and John J. Makransky eds., *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars* (Surrey, UK: Curzon Press, 1999), p. viiii. 附帶一提，有關此處「theology」一詞的意義，編者在導論中作出說明，其引用 David Tracy 的看法，指出「theology」未必僅限指「神學」一義，其強調的是對於「在宗教傳統內的理性反省」（intellectual reflection within a religious tradition, pp. 2-3）。同理，「佛教教義學」可說是對於佛教教義本身作一理性的批判、反思。

68 Ibid., p. 19.

69 Mark Siderits, *Studies in Buddhist Philosophy* (Oxford: Oxford UP, 2016), pp. 2-3. Mark Siderits, *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons* (VT: Ashgate, 2003), p. xi.

科技部人文社會人學研究中心

如何成為一個好人、如何生活得很好、幸福快樂等問題，而不會感到不合時宜或搞錯時代。而「族類優越」則是以我們現今的智力、智慧標準等，來自由判斷先哲們對於我們所處時代問題之解答，是否有所幫助或不足。[70]

總之，一方面檢視古老哲學使其有適應時代的新理解，另一方面借重其觀點來重省當今思潮的各種論點，乃象徵著古老哲學的「復活」；此「復活」猶如孔、孟、老、莊、釋迦、龍樹、無著、智顗、吉藏等人之活在今日，跟我們一同討論哲學問題，這應是饒富興味又別具意義的。

（三）「現代化」進程的嘗試

上述「活的哲學」亦關乎傳統哲學之「現代化」進程。雖然「現代化」長年以來已有諸多討論，包含其和「西化」（westernization）乃至「後現代」（postmodern）等之探討，但這裡的「現代化」所表達的意涵甚為一般，即如何運用現代人的語言、觀念和方法，去表達傳統古籍的思想，使能於今日作有效的對話和溝通；所以這裡的「現代」除了有「modern、contemporary」等意義，亦想強調「當前」（present）、「現代、最新的」（up to date）的內涵。若順著《佛教教義學》所提出的兩個重要反省項目，察看佛教思想對現代世界的可能貢獻，其中進一步想法，或可藉「以哲學方法檢視佛學觀點」及「以佛學觀點回應哲學課題」分述：

1. 以哲學方法檢視佛學觀點

西德里茨出版《作為哲學的佛教》（*Buddhism as Philosophy*）一

70 Owen Flanagan, *The Bodhisattva's Brain* (MA: The MIT Press, 2011), p. 1.

書，「視佛教為哲學而作哲學式的解析」（philosophical analyses on Buddhism as philosophy），可說是佛學研究值得重視的面向。在西德里茨看來，哲學是以系統及反思的方式作分析與論證，因此順著「分析哲學」的進路，去檢視佛教的形上學、知識論及倫理學等，其哲學理論是否完善。[71]而此哲學進路顯示佛學研究所要求的訓練背景，不再僅限於文獻學、史學、語言學等面向，而必須把哲學向度納入，去強調哲學訓練的重要性，建立佛教哲學研究的專業性。如此佛學研究不只有佛教義理的解析，而且還有時代性哲學課題的探討，展望「佛教分析哲學」（Buddhist Analytic Philosophy）或「分析佛學」（Analytic Buddhist Philosophy）[72]成形之可能，而試著走向佛教的「新阿毘達摩時代」（Age of New-Abhidharma）。

如西德里茨所言，他有意「把佛教當作一種哲學來研究」，而既是哲學式的探究，所著重的是對佛教觀點作嚴格而細膩地思考；[73] 就如同哲學沒有標準答案，或者難以有所謂的「最簡單的回答」（the simplest answer），此時除了希冀正確答案外，對於問題本身的理解與思考，反倒更為重要，這在西德里茨《作為哲學的佛教》書中亦再三強調。[74] 西德里茨認為，佛教的救贖或解脫之道，著重哲學式的論理與冥想的操作，去認識我們是誰以及在宇宙中定位的真相，以從苦難中解脫（使能見真實而得解脫）；而要達到這些洞見，則有賴於「哲學式的理性」（philosophical rationality）。而佛教是個理智的宗教，佛弟子不被期許去接受各種教義，只因為其是佛

71 Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy: An Introduction* (VT: Ashgate, 2007), p. 5.

72 「佛教分析哲學」或「分析佛學」兩者間，初步而論，前者可說是佛教式的分析哲學，而後者可說是分析式的論究佛教之哲學。不過，其之間具體的區分仍有待作進一步思索。

73 “studying Buddhism as a form of philosophy” 見 Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy*, p. 1.

74 Ibid, pp. 1-2, 4.

科技部人文社會研究中心

所說的，卻要去檢視支持這些教義的論證為何，從這些論證來判定教義的真實性，以作到「哲學式地檢視佛教」（examining Buddhism philosophically）的目的。[75]

總之，西德里茨所說的哲學論理（philosophical reasoning），應是未來佛教哲學研究之所重，以淺明易懂的語言析述深刻的意蘊，進而與主流學界有所溝通，發掘佛典在哲學層次上的可能洞見和貢獻之處，在這過程中彰顯其現代性意義。

2. 以佛學觀點回應哲學課題

如《佛教教義學》一書表示，西方人對佛教思想感到興趣，乃因其能解決現實人間的某些問題，而且佛教思想之具有潛力，乃因其有利於轉化所接觸到的文化之諸多觀點，[76]因而對佛學研究動向展開反省，使能「善用佛教思想為資源來回應當今問題」；[77]其中熱門之心意識課題亦復如此，除了認識主流的心識理論之外，亦可掌握東方哲學、佛學對此課題的看法。

如前所述，目前主流的哲學社群中，東方哲學的觀點相對較少，但並不代表印度、中國等哲學，對倫理價值、形上與語言等問題的看法一定有所不及，而是東方哲學研究長期以來較缺乏對現代性議題的回應與關注。[78]即便是從事佛教哲學之研究，亦以哲學史

---

75 以上可見Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy*, pp. 6-7, 12. 西德里茨在該書中，對問題的論理（reasoning）所作的層層剖析、推演，可說是哲學研究方法的一種示範。既是作哲學式的解析，其重點就不在於文本分析（textual analysis），而是從字詞概念所牽涉的相關脈絡中，去考察其深度的哲學含義與哲學啟發。

76 Roger R. Jackson and John J. Makransky eds., *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, pp. 15-16.

77 "…use Buddhism as a resource *with which to think about* contemporary problem." (Ibid., p. 55)

78 如林鎮國所說，國內的佛教思想研究，對現代性議題較缺乏深度的反省。若僅就東亞區域而言，新儒家及日本京都學派等所作出的回應，皆優於體制性佛教；體制性

科技部人文社會科學研究中心

的研究為多，然而哲學史研究未必即等同於哲學研究，而是能直接以佛教的觀點思索當今形上學、倫理學、知識論等相關問題，在古籍裡尋發新義並參與對話。[79]進而言之，佛教的諸多觀點，乃佛教說出了真理，或只是佛教內部的真理？還是具體而言，所謂的「無常、苦、空、非我（或無我）」等道理，是否純然為「『佛教的』真理」，而非屬於普世的道理？——如果佛教思想不是純粹出於情感和信仰，或旨在建構一套形而上玄虛理論，而是正視人間實存問題的解決，則以現代學術方式開展論述應是必要的。

總之，佛教哲學的研究，除了傳統佛教典籍的考證、探究外，也能適應時代而與現今思潮所關注的哲學問題接軌，以傳統佛典作為資源和養分來助於哲學探索，從古籍的新義中引發各種觀點之激盪，期能互有裨益。

三、研究背景：心意識研究炙手可熱

心意識的研究在 1980 年前以哲學研究為主，之後則吸引大批的心理學家、神經科學家、資訊科學家及其他領域的學者投入研究，甚至諸多重要的諾貝爾獎得主也跨足涉入。[80]因此，關於心意識的哲

佛教一向輕忽哲學探討的重要性，也未能對西方的文化與思想予以嚴肅地正視與探討。可見其〈東方鏡映中的現代性〉，《空性與現代性》，頁 131。

79 如 Christian Coseru 表示若要重新抉發非西方傳統之哲學探究的遺產，而不限於僅是歷史或者文本註釋上的價值，以此吸引佛教學術社群以外的人，我們就必須思考佛教知識論（學）能否提供一基礎，分析式和建設性的參與當今哲學之論辯。Christian Coseru, “Reason and Experience in Buddhist Epistemology,” in *A Companion to Buddhist Philosophy*, ed. Steven M. Emmanuel, p. 243. 當然，除佛教知識論之於現今知識論的研究，同樣的佛教倫理學對當今倫理學研究亦可能有所啟發，佛教語言哲學之於現今語言哲學，佛教因明學之於現今邏輯學等亦然；而本書主要是從佛教心意識理論來對照現今心靈哲學、心理學和認知科學的探討。

80 如因發現 DNA（脫氧核醣核酸）分子結構而得諾貝爾生理醫學獎的 Francis Crick，其所著之 *The Astonishing Hypothesis*: *The Scientific Search For The Soul*（NY: Charles

學理論，除傳統的「笛卡兒身心二元論」（Cartesian dualism，或稱「笛氏／笛式〔身心〕二元論」）外，各種學說、理論也紛紛出籠。其中在「意識」的哲學問題上，如約翰．瑟爾所表示的：「意識正成為現今哲學、心理學、認知科學乃至神經科學中，最引人注目、甚而最核心的研究主題。」[81]尤其意識經驗涉及了難以解明的主觀面向，因此如何以客觀的研究方式，來掌握主觀的經驗內容，成了其中棘手之所在。此客觀科學研究意識所將遇到的瓶頸，哲學家們稱為「解釋鴻溝」（explanatory gap），[82]或將此歸為一「艱難問題」（the hard problem）。[83]簡言之，對於心靈與物質間是否有不可跨越的解釋鴻溝，及意識經驗是否具有非物理性的特質，而不會僅是一種腦的作用而已，成了意識問題的爭議之一。

根據法蘭西斯可．凡瑞拉（Francisco J. Varela）表示，現今意識研究的各種學說，可初分為四類，分別為「神祕主義」（mysticism）、「物理主義」（physicalism）、「功能論」

Scribner's Sons, 1994），即是探討意識問題。此外，1972年諾貝爾生理醫學獎獲獎人Gerald M. Edelman，其所著的*Wider than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness* (CT: Yale UP, 2004)，及與Giulio Tononi合著的*A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination* (NY: Basic Books, 2000)，主要皆以神經運作的機制來闡釋意識現象。

81 "…consciousness has again become respectable, indeed almost central, as a subject of investigation in philosophy, cognitive science, and even neuroscience…" 見John R. Searle, *The Mystery of Consciousness* (NY: New York Review Books, 1997), p. xi.

82 「解釋之鴻溝」（explanatory gap）一詞最早由Joseph Levine在1983年所提出。見Joseph Levine, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap," *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983): 354-361.

83 戴維．查爾莫斯（David Chalmers）稱這問題為「艱難問題」（the hard problem），這問題就是去問「大腦如何產生主觀經驗」（how physical processes in the brain give rise to subjective experience）。查爾莫斯將意識的問題區分成兩部分，簡易與艱難兩種。「簡易問題」（the easy problem）是關於心靈或意識「功能」的問題，而艱難問題則是關於心靈現象之「感知」問題。詳見*The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford: Oxford UP, 1996), pp. xi-xiii.

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

（functionalism）及「現象學」（phenomenology）進路。[84]其中神祕主義認為（或者可歸為如Collin McGinn的「不可知論」〔agnosticism〕），以客觀的科學來研究主觀的意識經驗，涉及主、客觀兩種觀點，而此超出了人類的認知限制；好比猴子無法瞭解量子力學一樣，因此將意識歸為「無解」的問題。[85]「功能論」把人類的心與認知比擬為一資訊處理系統（information process system），認為人的心靈現象可藉由計算機科學的運作模型來解釋。「物理主義」則主張，藉由客觀科學之第三人稱觀點，即可解釋所有的心靈現象；其視心靈為物理世界的一部分，認為可建立一套對心智客觀的科學理論，而將所有的心靈現象化約為物理現象。[86]至於「現象學」則重視由第一人稱的知覺經驗出發，來詮釋所經驗到的現象，認為要瞭解主觀的意識經驗，不外是藉自身的觀察可得知，因此與客觀科學的研究路數大異其趣。

但以上各派理論都面對到相當程度的挑戰，例如法蘭克．傑克森（Frank Jackson）的「知識論證」（knowledge argument）對物理主義形成一定的威脅；而約翰．瑟爾的「華語房論證」（Chinese room argument）也質疑功能論觀點的有效性。[87] 除此四種之外，

84 Francisco Varela, "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem," in *Explaining Consciousness: The Hard Problem*, ed. Jonathan Shear (MA: The MIT Press, 1997), pp. 339-341.

85 Colin McGinn, *The Problem of Consciousness* (Oxford: Blackwell, 1991). 另外，此書也可視為相近之觀點Irving Krakow, *Why the Mind-Body Problem CANNOT be Solved!: Some Final Conclusions in the Philosophy of Mind* (MD: UP of America, 2002).

86 更極端的，如Churchland、Daniel Dennett等人的「取消唯物論」（eliminative materialism），主張心靈的問題根本就不需回答，因為我們對意識的認識根本就是錯的，因為我們以為存在的心靈，實際上根本就不存在。可見Daniel Dennett, *Consciousness Explained* (MA: Little, Brown and Company, 1991).

87 關於這些觀點的探究，由於篇幅的關係故不作細部討論。相關論點可見Ned Block, Owen J. Flanagan, and Güven Güzeldere eds., *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates* (MA: The MIT Press, 1997).

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

也有物理學家號召「新科學」的發展，作為一種研究意識的進路，代表人物如牛津大學的Roger Penrose。[88]此外，艾倫．華萊士（B. Alan Wallace），亦在否定科學唯物論之後，探索新科學的發展，而提出「冥想科學」（contemplative science）；此「冥想科學」乃結合（converge）西方科學與東方禪定學的意識研究，可謂統合第三人稱為進路的客觀科學研究，及第一人稱意識經驗所作之觀察，亦可說是「新科學」的一種範式。除了「冥想科學」外，現今採取科學與現象學、佛學之整合性觀點的，還有凡瑞拉及湯普森等人，他們反思唯物論之局限，提出所謂的「神經現象學」（neurophenomenology）。[89]

回到東方思想的脈絡中，在東方，心靈與意識之論述一直是其中的重點，其中佛學更是如此；或者說，心與意識的探討可說是佛教哲學的優勢與強項。因此面對意識、心靈等課題，佛教哲學如何在學界取得一定的發言地位，應是值得關注的。如前所述，從代表初期佛教的《四阿含》或《五尼柯耶》之思想，強調觀照五蘊的無常、苦、空、無我而得解脫，到阿毘達摩（Abhidharma）中對於身、心細緻的解析，以及大乘瑜伽行派的唯識理論，乃至後期佛教（如禪宗）的心性論及如來藏思想，再再都與身心或心識問題相關。因此，在佛學相關研究中，心意識的探討即是一熱門課題，如二十多年來國際佛學期刊的研究趨勢，其中「心靈哲學」即為一大重點。[90]也誠如Rhys Davids所說，佛教之哲學及其宗教是奠基在心理

88 可參考Roger Penrose, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and The Laws of Physics* (Oxford: Oxford UP, 1989)及*Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness* (Oxford: Oxford UP, 1996).

89 相關內容可見本書第一章。

90 蔡耀明曾以《國際佛教研究學會學刊》（*The Journal of the International Association of Buddhist Studies,* JIABS）和《東西哲學》（*Philosophy East and West*）為主要的調查與分析的對象，就1996-2005年所刊登的佛教哲學論文，整理出三個受到較多研究或

的基礎，而且其中一些主要的論爭，亦與現今心理學的主要學派的觀點有相似之處。[91]

總之，諸多心意識的哲學、科學理論如雨後春筍般浮出，佛教的心意識學說的理論探究和實務應用，亦已受到一定程度的重視；[92]意識之課題不再限於西方哲學、科學脈絡下的探索，而可從佛教哲學的觀點作思考，本書即在如是的背景下成形。

四、研究現況略說

關於佛教暨東方哲學的心靈與意識理論，在現今國際學界的研究脈絡中，儼然已成其中重要的一支。如在2004年牛津大學出版的教科書《意識導論》（*Consciousness: An Introduction*），即另闢專章介紹佛教的觀點，顯示出佛教思想對於心意識問題的觀點，亦受到西方學界重視。[93]此外，《意識研究學刊》（*Journal of Consciousness Studies*）於2007年4月即以佛教與心理學作封面主題，其中一篇即探討佛教與西方心理學間「相互整合的基本原則」（fundamentals of integration）。[94]再者，劍橋大學2007年所出版的《意識指南》（*The*

討論的課題領域，分別為「佛教對實體說的批判與非實體說的哲學建構」、「佛教的心靈哲學」、「佛教的倫理學與社會哲學」；而今十多年過去了，「佛教的心靈哲學」之研究可說有增無減。見蔡耀明，〈1996-2005年佛教哲學論文的學術回顧及其展望——以《國際佛教研究學會期刊》和《東西哲學》為主要依據〉，收在《佛學研究中心學報》第11期（2006年6月），頁277。

91 見Caroline A. F. Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology and Its Development in Buddhism* (London: Luzac, 1936; First Indian Edition in 1978), p. vii.

92 佛教除了理論面向之「介入」趨勢，實務性、實踐性層面的應用（如心理諮商、悲傷輔導、醫療等）更是不計其數，如近來盛行的「正念療法」（如MBCT）即是。

93 見Susan Blackmore, *Consciousness: An Introduction* (Oxford: Oxford UP, 2004).

94 William L. Mikulas, "Buddhism and Western Psychology: Fundamentals of Integration," *Journal of Consciousness Studies* 14.4 (2007): 4-49.

科技部人文社會科學研究中心

Cambridge Handbook of Consciousness）一書，其中第五章即專門討論東方印度哲學（含佛教）的觀點，並在第十九章論述神經科學對於冥想（主要是佛教的冥想）的新發現。[95] 2017年瑞典出版的《重返意識》（*The Return of Consciousness*）一書，除收錄歐美知名學者（如Thomas Nagel、Patricia S. Churchland、Andy Clark、Galen Strawson、Owen Flanagan等）的意識探討外，亦有東方哲學觀點的參與。[96] 此外，佛教研究社群中，心識問題亦一直是重要關注，如2012年Christian Coseru在牛津大學出版的《知覺真實》（*Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy*），亦以意識為其中一個討論要項，2015年Jay L. Garfield在牛津大學出版的《介入中的佛教》（*Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy*），其中第五章也討論意識問題，此等皆顯示東方哲學、佛教思想對心意識的探討，在現今學界占有重要一席。

如果進一步區分，佛教哲學對於意識問題的探討，大致可分兩種向度：一者是「內部論述」為主，另一則是「外部介入」。前者純就佛學內部，進行意識問題的探討；如扣緊唯識學相關主題所作的研究，如探討「阿賴耶識」、「轉識成智」、「識顯現」等概念。這樣的研究進路，往往預設一定的背景知識，其中名相之繁複、深奧，非專業的學者未必得以「取用」（access）佛學的觀點，無形之中和其他學科有所隔閡，乃自成系統的研究。至於後者，比較是針

95 見George Dreyfus and Evan Thompson, "Asian Perspectives: Indian Theories of Mind"與Antoine Lutz, John D. Dunne and Richard J. Davidson, "Meditation and the Neuroscience of Consciousness: An introduction"皆收入Philip David Zelazo, Morris Moscovitch, and Evan Thompson eds., *The Cambridge Handbook of Consciousness* (Cambridge: Cambridge UP, 2007).

96 如Amber D. Carpenter的"The Sammitīyas and the Case of the Missing Who"以及Marieke van Vugt的"Changing your mind through meditation"即為其例，收於Kurt Almqvist and Anders Haag, *The Return of Consciousness: A New Science on Old Questions* (Stockholm: Axess Publishing, 2017).

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

對性的回應主流學界對心意識課題的看法，運用一般熟悉的詞語來開展論述。

目前兩種趨向中，大多以佛學內部論述為主，但由外而涉足西方意識課題的探討，此在華語學界雖是少數，但放眼國際學界可說是引人注目的研究趨勢。這兩種路數皆有其重要性，佛學論述除了針對經論本身的思想要義，作深入的分析、論述，以達「入乎其內」的目的外，亦必須「出乎其外」與其他學科交流對話，而作出跨領域（或可言「科際整合」〔interdisciplinary〕）的研究成果。

關於「入乎其內」的佛學著作，相關論述不知凡幾，如《阿毘達摩研究：佛教意識與時間之探究》一書，即根據南傳阿毘達摩論書（主要是《法聚論》，*Dhammasaṅgaṇi*）中的說法，探討心靈的組成（mental constituent），並涉及到意識和時間的問題。[97]其他佛教心理學的著述也不在少數，如以南傳《尼柯耶》文獻和阿毘達摩論書為主，所開展的論述，在英文部分如有Rhys Davids之《印度心理學誕生及其在佛教中的發展》（*The Birth of Indian Psychology and Its Development in Buddhism*）[98]及《佛教心理學》（*Buddhist Psychology*）、[99] Kalupahana之《佛教心理學之諸原則》（*The Principles of Buddhist Psychology*）、[100] Silva之《佛教心理學導論》（*An Introduction to Buddhism Psychology*）、[101] Guenther之《阿毘達摩中的哲學與心理學》

97 見Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies: Buddhist Explorations of Consciousness and Time*, 4th ed. (MA: Wisdom Publications, 1998). 此書之評論可見Douglas W. Shrader, *Philosophy East and West,* 50. 4 (Oct. 2000): 637-640.

98 見Caroline A. F. Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology and Its Development in Buddhism*.

99 Caroline A. F. Rhys Davids, *Buddhist Psychology: An Inquiry into the Analysis and Theory of Mind in Pali Literature* (London: G. Bell and Sons, 1914).

100 David J. Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology* (NY: SUNY Press,1987).

101 Padmasiri de Silva, *An Introduction to Buddhism Psychology* (London: Palgrave MacMillan, 1991).

科技部人文社會倫理研究中心

（*Philosophy and Psychology in the Abhidharma*）[102]等書。[103]此外，在唯識學部分，除了有專就瑜伽行派的唯識研究外，[104]亦有扣緊印度唯識學之「阿賴耶識」概念所作的深度探究，[105]也有從中國唯識學的脈絡底下，以玄奘糅譯的《成唯識論》，結合西方的現象學理論所作之研究。[106]相應於此趨勢，華人學界亦有不少心識探究相關的成果發表，[107]雖有精密聚焦的專著研究，[108]但有一些論述仍缺乏學術上的嚴

---

102 Herbert V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999).

103 在日文部分，關於佛教心識說之探究，如勝又俊教，《仏教における心識説の研究》（東京：山喜房佛書林，1974年）；水野弘元，《パーリ佛教を中心とした佛教の心識論》（東京：株式會社，1978年改訂版）；佐々木現順，《仏教心理学の研究》（京都：法藏館三版，1990年）；日本仏教学会編，《仏教心理学の研究》（京都：平樂寺書店，1993年）等書，皆為參考著作。

104 如Fernando Tola and Carmen Dragonetti, *Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2004).

105 如William S. Waldron, *The Buddhist Unconscious: The Alaya-vijbana in the Context of Indian Buddhist Thought* (London: Routledge Curzon, 2003).

106 如Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun* (London: Routledge, 2002).

107 如釋惠敏，〈佛教之身心關係及其現代意義〉，《法鼓人文學報》第1期（2004年7月），頁179-219；釋惠敏，〈佛教修行體系之身心觀〉，《法鼓人文學報》第2期（2005年12月），頁57-96；蔡伯郎，〈佛教心心所與現代心理學〉，《中華佛學學報》第19期（2006年7月），頁336-361；陳一標，〈「識」的詮釋：*Vijñāna*與*Vijñapti*〉，《圓光佛學學報》第2期（1997年10月），頁105-120；曾錦坤，〈原始佛教的心身觀〉，《國立編譯館館刊》第30期1-2號（2001年12月），頁19-33；蔡耀明，〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說：從排除障礙的一面著手〉，《法鼓佛學學報》第6期（2010年6月），頁57-114；蔡耀明，〈心身課題在佛學界的哲學觸角與學術回顧〉，《圓光佛學學報》第15期（2009年10月），頁1-29；溫宗堃〈佛教禪修與身心醫學〉，《普門學報》第33期（2006年5月），頁1-25。Tse-fu Kuan (關則富), "Cognitive Operations in Buddhist Meditation: Interface with Western Psychology" *Contemporary Buddhism* 13.11 (May 2012): 35-60. 馬定波，《印度佛教心意識說之研究》（臺北：正中，1977年）；釋惟海，《五蘊心理學》（北京：宗教文化，2006年）；及陳兵，《佛教心理學》（高雄：佛光文化，2007年）。此外，釋惠敏，《心與大腦的相對論》（臺北：法鼓文化，2005年）一書，雖不是以嚴格的學術論文形式，探討此心靈之問題，但多少也顯示其對此問題的關心與思考。

108 如耿晴近年來的著述即屬於此類，如：〈意識如何緣取不存在的對象？以經量部

謹性。[109]

由於本書既非討論現今科學或哲學界各個心識理論及其間的論爭，也不是要探究佛學內部究竟如何提出或闡述對心識的觀點，而是關注佛教的心意識說在現今的研究脈絡中，有什麼值得注意的觀點特色。因此，本書主要從「出乎其外」，藉「外部介入」的方式，探討佛學對現今心識課題之可能回應。事實上，在達賴喇嘛等人的影響下，結合東方佛教思想與西方的科學（或哲學）理論來探討心識問題，在西方學界已然形成一股趨勢；[110]而此亦與達賴喇嘛長年來和諸多頂尖的學者對話有關，一些科學家、哲學家也轉向佛學取經來探索心識問題。[111]

上座的理論與說一切有部眾賢的批評為中心〉，《正觀》第89期（2019年），頁31-69；及 Ching Keng, "What is *Svabhāva-vikalpa* and with Which Consciousness(es) is it Associated?" *Journal of Indian Philosophy* 47 (2019): 73-93.

109 如陳兵在臺灣出版的《佛教心理學》未把取材的依據作分析及歸納，只是寬泛地網羅彙整各種佛典說法，學術的嚴密性似有待強化。

110 達賴喇嘛長期對科學的關注，從 *The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science and Spirituality* 一書透露無疑〔中譯版見葉偉文譯，《相對世界的美麗：達賴喇嘛的科學智慧》，（臺北：天下文化，2006年）〕，書中展現出達賴對於科學新知保持開放、開明的態度。關於這二、三十年來的達賴喇嘛與科學家、哲學家的對談盛況，可參見：http://www.mindandlife.org/。此外，達賴喇嘛積極地促成佛教思想與科學對話，讓佛學亦能參與新知的探求，他在2010年指示西藏格西學者組成編著小組，總集佛法中科學和宗義之論述，編成「佛法科學與宗義總集」7部系列叢書，其中 *Science and Philosophy in the Indian Buddhist Classics*（Volume I and II）已有華文版譯出，如蔣揚仁欽譯，《佛法科學總集：廣說三藏經論關於色心諸法之科學論述》（臺北：商周，2017年）。

111 例如Robert A. F. Thurman與心理學家Daniel Goleman，曾把科學家與達賴對話之內容集為 *Mind Science: An East-West Dialogue* 一書（中譯版見靳文穎譯，《心智科學》，臺北：眾生文化，1995年）。其他多種對話內容之記錄也相繼成書，如 Anne Harrington and Arthur Zajonc eds, *The Dalai Lama at MIT* (MA: Harvard UP, 2006)。另有部分已翻譯成中文，如《心與夢的解析》（臺北：四方書城，2004年）、《答案：與達賴喇嘛心靈對話》（臺北：法鼓文化，2003年）、《意識的歧路：達賴喇嘛與六位腦科學家的對話》（臺北：立緒，2002年）等。不過，對話對象不限於達賴喇嘛，亦有與其他藏系高僧的對話紀錄，如Christopher De Charmes本身是認知神經科學家，以其科學背景與多位西藏的喇嘛、仁波切對談而結集一書，見Christopher De

較早且較具代表性的作品，如1991年凡瑞拉、湯普森、羅希（Eleanor Rosch）合著的《具身心智：認知科學和人類經驗》（*The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*），該書結合認知科學和佛教思想（傾向於藏系中觀學觀點），試圖說明我們的心與認知的運作，乃以我們身體作基礎而有各種經驗，以形成對事物之認知，認為心與認知的產生乃不離於身體（的經驗）。[112] 而此重主體切身經驗也成為認知科學研究的取徑方式之一，之後凡瑞拉等三人亦陸續發表與佛教觀點相關的意識論述，其中「神經現象學」的提出是較引人注意的，也使得佛教重內觀經驗的特質受到重視。

總之，佛教心靈哲學的現代研究乃為現今學界所關注，包括對於「意向性」（intentionality）、[113]「自我」（self）、[114]「認知」（cognition）[115]等哲學問題的探討。以佛教之觀點來探索心意識課題，在現今心靈哲學、認知科學領域中已有一席之地，而佛教哲學究竟對心靈哲學研究有何貢獻應值得密切關注。本書在此研究熱潮中，回到初期佛教為法義基礎，在對比中試著呈顯佛教心意識學說的特見。

Charmes, *Two Views of Mind: Abhidharma and Brain Science* (NY: Snow Lion Publications, 1997).

112 「embodied mind」的主張近來已獲得愈來愈多的認同，早期的觀點可參考：George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (NY: Basic Books, 1999); Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason* (IL: University of Chicago Press, 1987).

113 Dan Arnold, *Brains, Buddhas, and Believing: The Problem of Intentionality in Classical Buddhist and Cognitive-Scientific Philosophy of Mind* (NY: Columbia UP, 2012).

114 Mark Siderits, Evan Thompson, and Dan Zahavi eds., *Self, No Self?: Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions* (Oxford: Oxford UP, 2011). Jonardon Ganeri, *The Self: Naturalism, Consciousness, and the First-person Stance* (Oxford: Oxford UP, 2012).

115 Christian Coseru, *Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy* (Oxford: Oxford UP, 2012).

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

五、研究進路

如前所述，本書不在於文獻內部上的分析考證，而試著從較寬闊的視野進行「跨文化」對比，猶如訪客敲門造訪，總需有人應門相迎（而不再「閉門造車」），不管來者是為質疑或請益，皆盼能有相互理解的對話。雖然「開大門，走大路」（在大脈絡下探討複雜問題）不符現今學界「小題大作」的論文走向，但這似乎是多元文化溝通所不得不的選擇。因此相對於為佛教的主張或論點進行辯護、論證，本書更重於釐清和詮解佛教的見解，探究的進路以哲學暨義理詮釋為主，這當中自有個人詮解觀點的涉入；以下進一步說明之。

（一）重於釐清和詮釋

本書寫作主要是從對比中顯示佛教暨東方哲學的觀點（「顯正」），但並不因此而否定主流學界的觀點（「破邪」），僅認為其有理論上的限制；相對地，本書仍相當重視科學主導下的心意識研究，只是在承認其貢獻與重要性的同時，亦主張東方哲學有諸多可能的啟發。然以東方哲學暨佛學之觀點作參照，先要清楚東方哲學自己說了些什麼；換言之，古籍雖有哲學洞見，但有時不是缺乏哲學論述，就是語意不甚明確，使得後人理解莫衷一是。因此，唯在確切了解某一觀點的前提下，哲學上的論證乃至論辯才成為可能，而本書未必重於論證某種主張，而是在於詮釋和解讀某種主張，以利後續對話之進行。

如佛教以色、受、想、行、識等語詞來描繪身心，若要與西方或者一般人慣用的心理語詞作對應，不免需重新解釋（reinterpret）

科技部人文社會科學研究中心

以對應於現代意義的理解，甚至是現代意義的應用。[116]這除了使非佛教學者能認識佛教思想，此語意重新轉換的過程，也可進一步確定吾人對於佛教名相概念的掌握。相對地，倘若語言的藩籬難以排除，仍限定在佛學語境中的論述，則佛教思想在現代情境中似有畫地自限之失，如此佛教觀點的釐清和詮釋是展開對話的第一步。

總之，在哲學討論上必須提出主張或論點，進而積極作辯護或論證，但本書各章不全然是論證（佛教）某些主張，也重於澄清和解釋。論證、證明是說服人接受某一觀點，而澄清、詮解是幫助人理解此觀點；前者有時帶有「護教」的目的，而後者主要對於古代思想重作表述（即「當代詮釋」）。當然古代典籍的詮釋不會只有唯一正解，且還有各種可能，哲學式的佛學詮釋亦然；因此本書雖重視別人怎麼想、怎麼說，但也強調自己如何詮釋、如何解讀。

（二）以哲學探究為主

東方哲學研究若只是純粹整理、分析古代舊資料的思想表述，似乎難以顯發哲學進路的研究（而較像是古典文獻學研究），或許也應與時俱進，注意到當代思潮之新理論、新方法。或者說，「哲學史」與「哲學」研究之間，過往所重是「哲學史」研究而未必是「哲學」研究；雖然「哲學」不離「哲學史」，但畢竟仍有不同。[117]

---

116 「現代意義」也是現今佛學研究所重視的。例如惠敏法師的〈佛教之身心關係及其現代意義〉一文，從蘊處界三個面向介紹完佛教之身心關係後，並延伸運用到「生死學」（thanatology）、「安寧療護」（hospice care）、「臨終關懷」（terminal care）的應用，比較佛教身、受、心、法的覺性照顧與身、心、靈性照顧之間的關聯，最後討論佛教禪定學之身心關係，及住「滅盡定」時之身心變化，藉此彰顯佛教思想之現代意義與運用。見釋惠敏，〈佛教之身心關係及其現代意義〉，頁179-219。

117 雖然哲學研究某方面而言可說是哲學史的研究，但如此哲學史的研究成果，若能回應時代性議題之探討，應更具有研究價值；否則今日研究佛教哲學，如同探討

由於時代、環境都在變，科技也日新月異，人類所面臨的挑戰也五花八門，所以如何跳出文本上的「考古」工作，或者不停留於此，有時更顯重要。

林毓生四十多年前的訪談稿〈不以考據為中心目的之人文研究〉（收在《思想與人物》一書），顧名思義，林毓生認為人文研究不應以考據為中心目的，他認為人文學科主要是研究人的學問，以及人與社會關係的學問，進而瞭解：一、人是什麼？二、人為何而活？三、人與社會關係為何？林毓生認為人文研究的中心目的是「尋找人的意義」（in search of the meaning of life），凡離開此中心目的越遠，就越邊緣性、越不是人文研究的主題。[118] 而這「不以考據為中心目的之人文研究」，其中的人文研究包括佛學、中國哲學等研究領域，因此更具體的說，不以考據為中心目的之佛學研究（及中國哲學研究），應該是可以特別留意的。[119]

中國暨東方文化和哲學日後之貢獻，如余英時所說有兩個面向要注意：一是介紹和吸收西方的新東西，一是整理和融匯中國（東方）的舊東西，如朱熹所謂「舊學商量加邃密，新知涵養轉深沉；[120] 這可說對應到義理探究和文獻考證兩個向度。一般而言，語言文獻

柏拉圖、奧古斯丁等哲學史人物之哲學，亦可歸為古典哲學文獻研究，有著較濃厚的「考古」意涵。

118 林毓生，〈不以考據為中心目的之人文研究〉，《思想與人物》（臺北：聯經，1990年），頁264。

119 哲學研究更是如此，如何建興認為現今哲學研究可略分三層次，一是原創性探討宇宙人生的根本真理；二是從重構、比較和融會的方式，來顯示傳統思想的現代似真性，甚而消解當今的哲學難題；三是哲學史的研究，關切書本上義理的討論。他認為第一種研究相當艱難，乃哲學天才的任務，第三種研究雖有價值，但有失哲學真諦；當今中國哲學學界應多開發第二種研究。見何建興，〈在哲學探究的道路上〉，《人文與社會科學簡訊》第16卷第3期（2015年），頁100。

120 余英時，《學思答問——余英時訪談集》（北京：北京大學出版社，2013年），頁146。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

之研究方法趨於嚴密、細膩，雖然有時顯得拘謹保守；相對的，哲學詮釋則重於發明和創新，以開放、多元、對比等為著力所在。以文獻學方法來看哲學性研究，則不免流於粗疏、天馬行空，而以哲學方法來看文獻學研究，則顯瑣碎或枯燥乏味。然而不同進路的研究方法都是必要的，都應予以對等尊重，實不需以不同的研究路數相互挑剔乃至貶抑。

事實上，任何傳統思想研究工作，不管是西方、印度和中國等哲學研究，都必須兼顧文獻解讀及義理推演兩個面向，佛學研究亦復如此。如吳汝鈞在《佛學研究方法論》提出了「哲學」與「文獻學」雙軌並進的研究法，表達對於佛典研究的理想與期盼，既能博之、也能約之。然而，很少人能同時（充分）具備這兩項專長，畢竟具足其一已是煞費苦心，也因此「主、輔」的研究進路應是值得考慮的，視語言文獻、歷史考證為深化哲學論述的輔助，而以義理詮釋和思辨為主體或主要著眼點。[121]

六、研究限制及因應對策

對比性研究常為人詬病之處，就是難以深入。一者研究涉及範圍太廣，含括兩個或兩個以上的討論對象，二者必須以雙方都能理解的語言來表述和溝通，而避免太過於專技式的論究（如深入一個概念本身去考證和分析），如此將成為對比研究的限制，本書亦不例外。此外，研究主題自身之繁複程度，文獻多與觀點分歧、各

121 這裡無意看輕考據學，其重要性不言可喻：首先必須透過嚴密的考證工夫，才足以抉發義理深度；其次考據工作實事求是，精細嚴密的埋首窮經，也著實令人敬重。但現代性的哲學研究不應以考據為主，而只能以之為輔，藉由考證考據俾益於思想的深化，如此之主、輔關係應是較理想的哲學研究，筆者在拙作《道與空性：老子與龍樹的哲學對話》（臺北：法鼓文化，2013年）中即作此主張。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

家理解不一等，亦增添對比研究的挑戰。面對此等研究限制，本書儘可能著眼於佛教根本法義進行開放性的詮釋，在著眼大處的前提下，提出自己的粗淺理解。以下進一步論述之：

（一）限制一：研究主題本身之繁複

如前所述，心意識問題是現今學界相當重要且熱門的研究主題，但也因為重要、熱門，各式理論層出不窮。事實上，心意識概念本身即難以被明確定義，縱然強作定義，亦不免減損心意識概念本身的豐富性，局限和窄化各種可能的意義，但不給一特定的界說，則似又易陷入大而無當之失。[122] 然心意識研究之困難，往往連同一探索者也可能立場不一，達賴喇嘛即是一例。如到底意識是否可超越大腦之外？或意識全然依於大腦？達賴喇嘛曾有兩種不同看法，顯示一定的猶疑和不確定。

達賴喇嘛曾明確表示意識不是由大腦升起的，「粗意識」（gross consciousness）或許需要依於大腦，但「細意識」（subtle consciousness）不從細胞、物質等而生；「只有意識才能生起意識」，「物質無法轉換或形成意識」，而且達賴喇嘛認為這不僅是一種假設（assumption），還具有重複性的經驗基礎，認為「意識的連續性超越身體或生命的限制」，是一種經驗上的結論，在佛教訓練傳統即可驗證此真實性，且不獨是佛教，早在佛教出現以前即如此認定。不只達賴喇嘛作此主張，包括 Alan Wallace、Mathieu Richard 等亦都認為「細意識」不需要物理基礎，因為其不是從物理世界而

122 儘管如此，Daniel J. Siegel 仍對「心」下定義：「心」是一關係性（relational）和具身式（embodied）的過程，在這過程中調節能量和資訊的流動；本書依佛教觀點認為當把「業」之累積一併納入，才更顯心意識之全面。詳可見本書第八章之探討。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

來。[123]換言之，達賴喇嘛等人不認為「本心」（innate mind）或「自性清淨心」（the very essential luminous nature of awareness）會有神經性基礎（neutral correlates），認為其不是物理性的且不依於大腦，只有在粗淺的（gross）心理狀態才有大腦活動之聯結，在意識的深層「腦與心是兩個不同的存在」。[124]

相對於此，達賴喇嘛也曾表示，佛教清淨覺悟（pure awareness）的狀態，以「明心」（the clear-light state of mind）或「細心」（most subtle state of mind）來描繪（通常在死亡當下顯現，且跟隨我們到來世）；但如此的「細心」或「明心」，達賴喇嘛認為無論多細微，必定還是有某些物理性基礎，儘管佛教徒傾向於認為沒有，也因此，達賴喇嘛自承其觀點和科學家較為接近。不過，達賴喇嘛仍表達他的遲疑，不確定是否所有的意識狀態（包括深層的細意識等），都需要某種物理基礎，對於心識是否真能獨立存在，他亦坦白承認他並不知道。[125]

據上可知，對於所有意識是否都需要大腦才能生起，達賴喇嘛時而否定、時而肯定，表達出某種程度的不確定性，這也顯見心意識問題探究棘手之所在。一些研究學者亦偶有觀點搖擺，或者立場改變之情狀；詹姆士、傑克森、Christof Koch等人對意識相關問題在不同時間有過不同的看法。如Christof Koch過去三十年間都持「化約論」（reductionism）立場，以神經生物學（neurobiology）等

123 Pier Luigi Luisi and Zara Houshmand eds., *Mind and Life: Discussions with the Dalai Lama on the Nature of Reality* (NY: Columbia UP, 2008), pp. 175-182, 193.

124 Dalai Lama, "On the Luminosity of Being," *New Scientist* (24 May 2003): 42-43.

125 Anne Harrington and Arthur Zajonc eds., *The Dalai Lama at MIT*, p. 96. 達賴喇嘛此一觀點，讓不少人感到訝異，因為一般都以為佛教主張心識是不需要物理基礎的，湯普森書中也記載此事，見Evan Thompson, *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy* (NY: Columbia UP, 2014), pp. xx-xxii.

科技部人文社會科學研究中心

進路探討意識問題；但近年來卻有所轉向，認為意識是一根本的性質（fundamental property），無法或難以被化約式的解釋，而且同情「泛靈論」（panpsychism）的觀點。[126]此外，法蘭克．傑克森提出著名的「知識論證」（knowledge argument）說明意識經驗涉及到非物理性的特質（non-physical properties），用以反駁物理主義的立場；然而十多年後他自認為這個論證有問題，反認為意識可藉由物理主義者的語彙來解釋。[127]再以詹姆士為例，1890年《心理學原則》（*The Principles of Psychology*）出版，可看出他以實證（positive）及實驗（experimental）的科學方法來研究心理現象，但之後轉向哲學式的探討，而持「徹底經驗主義」（radical empiricism）的形上立場，嚴格批評科學心理學中的「實驗論」（experimentalism）；雖此轉向被認為是「迷失在神祕之中」（lost in the occult），但在詹姆士看來，所謂「實驗論」（在其著作中又稱「徹底唯物論」〔radical materialism〕或「化約實證論」〔reductionistic positivism〕）從未引導對人的整體理解（an understanding of the whole person）。[128]

總之，心意識研究有著相當大的難度，即便同一位學者在不同時期也會有不同看法，而這或許正是心意識問題既迷人、又困惑人之所在。

---

126 Christof Koch, *Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist*.

127 相關介紹可見"Qualia: The Knowledge Argument," in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. http://plato.stanford.edu/entries/qualia-knowledge/.

128 然可略為補充的是，詹姆士放棄了科學心理學，不代表他否定心理學這門學科，而是重新界定心理學為一發展中之「人本」的學科（an evolving person-centered discipline）。雖然詹姆士時常針對同一議題改變想法，也看似不在意他的自相矛盾，不過他以人為本的科學立場，在其早期確也可看出端倪。以上可見Eugene Taylor, *William James on Consciousness beyond the Margin* (NJ: Princeton UP, 1996), pp. 2-5, 8.

科技部人文社會科學研究計畫

（二）限制二：範圍廣與觀點分歧

正因為研究主題本身之繁複，衍生另一限制是相關文獻太多，古今中外所涉及到的討論太廣，而且隨著時代發展推陳出新，讓人有「生有涯而知無涯」之嘆。換言之，心意識問題現代的研究材料不在少數，倘若再納入梵、巴、藏等古代文本，已然不可勝數，而且文本內容也未必一致，再加上不同人的不同解讀，研究之挑戰亦增鉅。

不同人有不同解讀，顯示佛教文獻本身存在諸多開放理解的空間，這也是佛教哲學與現今哲學對話，不得不面對的難題。[129]不同解讀，或也關乎不同的研究路數，而對於心意識的探索，進路確實不只有一種。如達賴喇嘛指出佛學文獻中，研究意識有三種途徑，包括心理學（含現象學）、哲學（認識論）和瑜伽禪修；[130]三種進路對心意識的理解皆未必相同，若以這三種進路而言，本書較重於第二個路徑。姑且不論純粹的理論探索，對研究心意識之限制為何，但若有現象學、瑜伽禪修等實際的身心操作和體驗，應有增益深度理解的幫助，只是本書以論理、詮解為主，可能僅代表一種路徑的觀點，而無暇兼顧其他。再者，當代心靈哲學暨認知科學探討的議題相當廣泛，或者說心與認知之課題涉及諸多面向，而本書不免顧此失彼，鞭長莫及；例如「自由意志」（free will）與「決定論」

129 如以「倫理學」為例，關大眠（Damien Keown）認為在西方倫理學分類中，佛教當屬於「德性倫理學」（virtue ethics）；相對的，Charles Goodman認為（大乘）佛教以廣行方便、普濟蒼生為道德義務，佛教倫理學的基礎在於「慈悲」（compassion），因此在現今倫理學理論的分類中應視為是「結果主義」（consequentialism）。兩人觀點可分見Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics* (London: Palgrave Macmillan, 1992); Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics* (Oxford: Oxford UP, 2009).

130 達賴喇嘛著，葉偉文譯，《相對世界的美麗：達賴喇嘛的科學智慧》，頁181-182。

（determinism）之形上學問題、「意向性」等，都與心意識研究相關，但在本書最多僅是提及，無法真正去處理。

如前所述，近幾十年人文學領域受到「科學」研究方法影響，也漸趨於窄小主題的研究走向，而本書重於大方向、大範疇的探索，在研究策略上是相當不利的。但筆者仍認為人文學研究，除了專技、精密式的問題處理外，亦應有觀照全域的寬大視野，特別是「跨文化」的哲學思考更當如此。

（三）對策一：著眼於佛教根本法義

本書主要著眼於佛教根本（或基本）思想來回應現今心意識課題，而避免陷於各學派複雜爭議中，試著以簡明的觀念進行詮釋。換言之，本書重視佛教之共通法義，雖不是全部，但至少可以視為是基礎。或有提問：佛教的唯識學談八識，一般人最多只講到六識，為什麼不以唯識學來討論意識呢？誠然，唯識學對心意識細緻而深入的解釋、解析，確有見人所未見之處（而有其特色），但或有三點值得一併考量：

第一、唯識學析述固然鞭辟入裡，相形之下也更加繁複細瑣，加上各唯識經論說法本身未必一致，如此多方斟酌比較，主要仍限於佛學內部的討論，而難以對外溝通交流（甚成一孤立乃至封閉的哲學系統）。

第二、如果連六識都未必能談得清楚明瞭，又如何能進談八識以及唯識學中諸多專有名相？論及八識、以八識說為中心，不免易於眾說紛紜、無所適從。尤其唯物論者已未必承認心意識之實存，更不用說末那識、阿賴耶識等。相對的，在可能、可行的範圍內先對六識有深刻掌握，或許才是務實的第一步。

科技部人文社會科學研究中心

第三、唯識學派的八識說未必被其他學派（如中觀學派、[131]南傳上座部佛教等）所廣泛接受，如此佛教觀點的反思回應，大致只限定於某宗派的立場，而未必代表全體佛教的共識。

可知，進至第八識、第九識、如來藏等的討論，雖可能談得深、談得細密，但也談得複雜、談得繁瑣，不易達成普遍認知，有時甚只能訴諸信仰體驗。況且，唯識、唯心傾向在初期佛教既是如此，故亦可直接以六識來回應，六識結構本身就顯示別具特色的佛教心意識理論，足以解釋我們何以虛妄的認知這個世界。[132]或許，如中古世紀的「唯名論」（nominalism）立場，依「奧坎剃刀」（Ockham's razor）法則所說：「除非必要，存在不需增多」（Entities should not be multiplied unnecessarily.），為了減少概念上的過剩與負擔，以六識為主的討論仍有相當大的優點，而這和中觀學的「假名」思想應是契合的。

總之，就「跨文化」對比研究而言，不免要著眼於整體大義和思想主調，本書即重於佛教的根本法義，以阿含教典為基礎（並參酌中觀思想等）來展開多元對話，相信這樣「基源式」進路，已足以呈顯佛教思想的特點。[133]

131 如達賴喇嘛所說，中觀學派認為六識已足夠涵蓋意識的所有變化與範圍，因此中觀學派反對八識的主張，尤其反對第八識中有關「基礎意識」（foundational consciousness），及所謂「我」的真常論暗示。同上註，頁137。

132 可見釋仁宥，《陳那現量理論及其漢傳詮釋》（臺北：法鼓文化，2015年），頁15。

133 此來自於勞思光「基源問題研究法」的啟發，勞氏認為「基源問題」是一個哲學家或學派思想理論，對一問題的回應，一旦找到了此問題，即可以掌握其理論的總脈絡。詳見勞思光，《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民，1993年），頁15-17。

科技部人文社會科學研究中心

（四）對策二：義理詮釋保持開放

對於古籍的思想性研究，至少有四個層次的問題：第一是古籍本身說些什麼？第二是後代註釋家或論師如何詮解？第三是現代學者如何分析解讀？第四是自己又如何作解？如以阿含佛典為例，第一是文本自身的思想內容，第二是後代各論書之引用與詮解（如引「阿笈摩」〔*āgama*〕說），第三是現代學界的解讀判攝，第四是研究者本身（在前三者基礎上）的個別理解。就哲學式研究而言，重點固然包含前三者，但亦重於自身之解讀；亦即，古籍原意是什麼，與古人（或他人）把其理解成什麼，以及我們各自的理解又是什麼，可能是不同層次的問題，而在哲學的研究取徑中，最後一個問題也是值得關心的。[134]

古籍經現代語言之「轉譯」或重新理解，詮釋的開放性當不可避免。而既是嘗試展開對話，就當以雙方都能接受、聽得懂的語言作表述，[135]此為對話溝通過程中不得不的選擇，如此就有「容異」的可能，這樣的「容異」未必有正誤之別；換言之，詮解不同未必能以正確、錯誤下斷言，這也是哲學詮釋不同於文獻、歷史考證之處，沒有「唯一」觀點，僅可說是「一種」觀點，即便這樣的理解會有優劣之分。[136]

總之，本書試著對佛教心意識理論作現代性探索，除了以古籍之本意或原意為重，卻也強調新意與創意。所以在著眼於佛教根本

134 此觀點曾在拙作《道與空性：老子與龍樹的哲學對話》中提及（頁 43-44）。

135 此如唐代詩人元稹說：「憐渠直道當時語，不著心源傍古人」，直接運用當時的新鮮話語、通俗易懂的語言寫作，而不去刻意模仿古人的辭藻，不讓自己的思維僅局限在古人的詩文中。

136 至於詮解之準據，或可依哲學上的「慈善原則」（the principle of charity）。此原則為一方法上的預設，扼要的說，在一個觀點存在多元詮解的可能時，我們取其最強而有力、最能說服人的理解向度。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

法義的大前提下，本書在義理詮釋上保持一定的寬度，可謂是「大處著眼，小處多元」的寫作方針，[137]以因應心意識研究在「跨文化」對話上之挑戰。

七、章節安排及摘要簡介

除緒論和結論外，本書之編寫共有十個論述章節：

首先，以「神經現象學」及「冥想科學」為例，介紹近年來融合佛學觀念與方法的意識研究，並作初步的討論和評析，指出此一取徑可能的貢獻和局限。

其次，由於對上述進路未盡滿意，本研究依《阿含經》回到（初期）佛教的思想基礎，重探佛教對心意識觀點的基本立場和洞見，亦即「見心識之真實得解脫」。

第三，在掌握到佛教心意識理論的核心基調後，再放大到整個東方哲學的思想主調，試著論述東方哲學暨佛學對意識「艱難問題」（the hard problem）之可能回應，說明佛法之心識探索乃在於解脫價值之實現。

第四，論述「意識」（consciousness）與「良知」（conscience）間的可能關係，從中看出心意識問題和道德行為（「業」）之緊密相扣，如佛法即在於心識觀修中解脫「業」的束縛。

第五，以余英時觀點來探討中國古代「心」之思想起源及特色，指出中國經歷「軸心突破」，以「心」取代「巫」之中介功能，

137 在掌握核心要義的前提下作出詮釋，當有雖不中亦不遠之效應。舉例而言，《中論》所謂「諸說中第一」，對照梵文原意是「所有說法者中最好的」，但如果有人解釋為「所有學說裡中道／中觀是最好的」，將「中」解釋為「中道」，雖然對照梵文是有問題的，但若著眼於整體思想大義則難以苛責，中觀學核心思想之一確是中道，如此小地方解讀的出入應當是瑕不掩瑜。

科技部人文社會科學研究中心

「心」成為一切價值之源，而奠定中國心性之學之傳統。

第六，除中國古代之「軸心突破」推高「心」之地位與重要性外，印度古代亦然；其中佛教依「五蘊非我」開展心意識之理論與實踐，依之實現解脫苦痛的目的，而這樣的佛教心理學亦具一定之現代意義。[138]

第七，再從佛教「意業」的觀點，探討心意識和道德（行為〔業〕）之密切聯繫。

第八，以「身心」問題為例，析述初期佛教心意識理論之特點及其對現今學界之可能啟發。

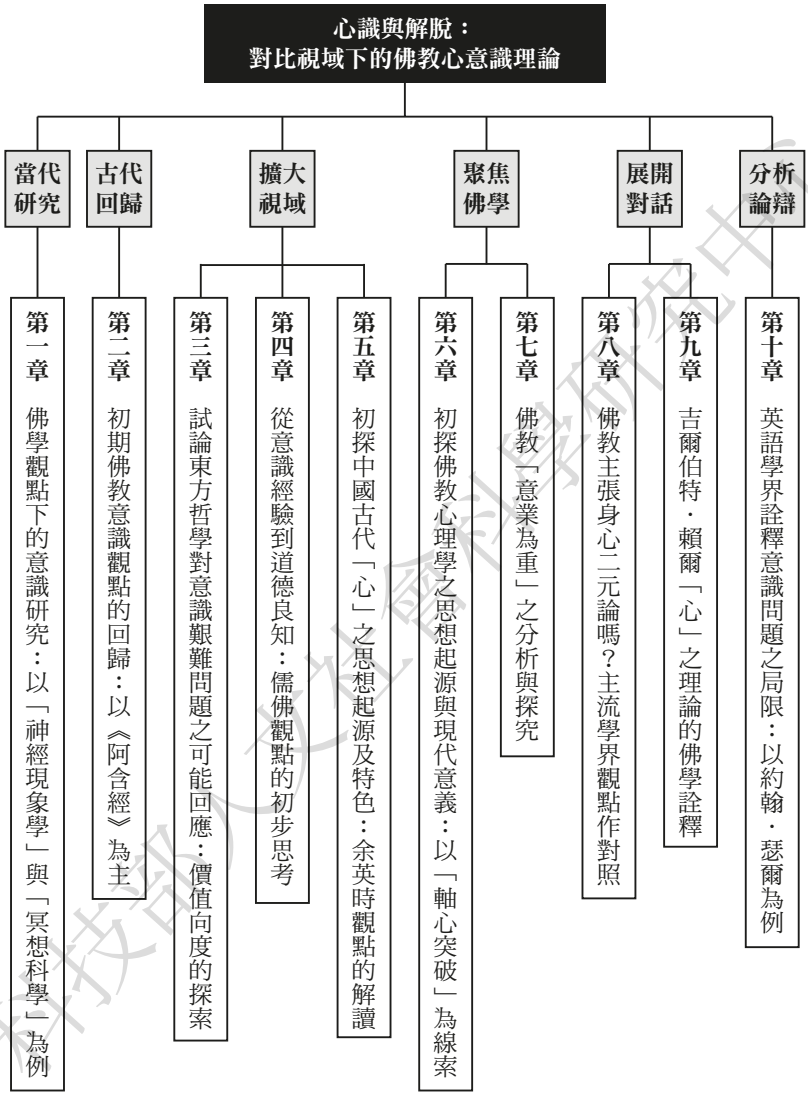
第九，對比吉爾伯特．賴爾（Gilbert Ryle）「心」之理論與佛學可能的共同或相通處。

第十，以約翰．瑟爾觀點為例，初探英語學界詮釋意識問題之局限。

本書《心識與解脫》所收錄的文章，大體上依著發表時序來安排，然這樣的章節架構約顯示出六大部分，第一章審視「當代研究」，第二章則是「古代回歸」，第三、四、五章是「擴大視域」，第六、七章是「聚焦佛學」，第八、九章「展開對話」，第十章是牛刀小試的「分析論辯」。全書架構姑可鋪陳如下：

138 事實上，筆者所撰之〈初探中國古代「心」之思想起源及特色：余英時觀點的解讀〉和〈初探佛教心理學之思想起源與現代意義：以「軸心突破」為線索〉兩篇原計畫寫成同一篇（題為〈試論東方心理學之思想起源、特色與現代意義：以「軸心突破」為線索〉），然兩文加總起來字數逾五萬字，於是拆寫成兩篇，而有中、印雙邊對比之意味。

科技部人文社會科學研究中心



科技部人文處科學研究中心

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

為有助於讀者掌握本書重點，以上各章標題及摘要羅列、簡述如下：

第一章　佛學觀點下的意識研究：以「神經現象學」與「冥想科學」為例 [139]

意識研究在現今學界是一熱門課題，其中採用或參考佛教觀點的論述可說方興未艾。本章對此研究動向初作探討：首先以「神經現象學」與「冥想科學」為例，回顧學界取用佛教觀點來回應意識課題，其次反思兩者探究意識問題之正面啟發，接著談論可能的挑戰，最後作一綜合的反思及展望。本章指出，「神經現象學」及「冥想科學」借重佛學觀點回應意識問題，有諸多值得肯定之處，如為意識的科學研究找尋新出路並形塑新典範，正視傳統佛學觀點之價值和提示「第一人稱」探究進路的可行性，以及將意識問題緊扣在生命解脫的終極關懷上。然而，一些挑戰亦有待超克，如主流學界所關心的「意識」和佛學中所述可能是不同概念、龐大佛學資源之取捨準據當如何拿捏，以及如何從東、西方不同意識問題的論究，從中拼湊出意識的全貌等，皆尚待進一步探討。

第二章　初期佛教意識觀點的回歸：以《阿含經》為主 [140]

心靈與意識在現今西方學界是一熱門研究主題，不少的研究成果已採用或參考佛教的觀點；但對於佛教與現今主流學界意識概念的出入，卻顯少受到注意。有鑑於此，本章試著對初期佛教之「識」

139　原以〈Alan Wallace「冥想科學」意識研究之檢視〉為題刊於《臺大佛學研究》第18期（2009年12月），頁75-114；亦以本書第一章之標題，刊載於《漢語佛學評論》第二輯（2011年5月），頁224-249。

140　原以〈論初期佛教「識」之概念及其特點：與現今主流學界意識研究作對比〉為題，刊於《揭諦》第18期（2010年2月），頁1-44。

科技部人文社會科學研究中心

概念，作進一步的解說與析述，以水野弘元、印順法師及蘇．漢密爾頓（Sue Hamilton）等人的觀點為據，指出初期佛教「識」概念，不離「認識作用」及「生命延續之依據」兩個重要而基本的意義。就此初期佛教「識」概念的內容，可知東、西方的意識探究，乃在相當不同的脈絡下所開展。若與現今主流學界的意識研究作對比，佛教乃以「滅苦」作為問題設定之方向，以道德及宗教之修練層面為關注點，視心意識為一切價值實踐的基礎，關注心意識背後的終極意義及解脫實現。而這些特點，顯然與西方學界重科學、形上學或知識論的進路有所不同；一旦分辨這些差異，或能「知己知彼」，有助於探討佛學如何回應現今的意識問題，並助於日後東、西方心意識問題的整合研究。

第三章　試論東方哲學對意識艱難問題之可能回應：價值向度的探索[141]

本章試著就東方哲學觀點，探討其對現今意識研究之可能啟發。除前言及結論外，首先論述現今學界兩種意識概念及意識問題的區分，其中一種是科學所能解釋的，另一種非科學所能說明的則被稱為艱難問題。其次，論述意識的艱難問題與道德特質有諸多相似，據此推斷意識與道德密切相關，甚至現象性意識之艱難特質，可說是人類道德活動的一種設計。第三，論述東西方探究心意識之不同進路，東方哲學視意識是人的根本特質，人之所以為人而能有道德行為，探求有價值的人生，在於預設意識經驗之必然存在，所謂意義、價值之實現（如「解脫」）即取決於心意識狀態及品質。

141 原以〈從東方哲學論意識問題：以價值實踐為主的探索〉為題刊於《哲學論集》第44期（2011年6月），頁117-139，後另譯寫成“A Discourse on the Problem of Consciousness from the Viewpoint of Oriental Philosophy”一文，刊於*Asian Philosophy* 21.3 (Aug. 2011): 303-321。

臺大出版中心
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

由此看出，東方哲學心識理論著眼於道德或宗教等價值面向，重視的不只是知識，而且也是能力的培養。如此之道德暨價值取向，正是東方哲學對意識的基本見解，而這也是真正艱難之處。第四，綜合對比東方哲學與現今英語學界對意識研究不同的強調面向及著重點，盼能在多音齊放、多管齊下的意識探索中有深入而全面的認識，以助於增進人類整體之幸福。

第四章　從意識經驗到道德良知：儒佛觀點的初步思考[142]

本章初步思考意識與良知間的關係，除前言和結語，主要分三個部分：首先儒家以「仁」、「良知」等為思想中心，而「仁」與「良知」之所以成立，感覺知覺經驗是其中關鍵，因有所感、有所不忍，所以仁心義行成為可能。其次，就佛教的觀點來說，苦痛是經驗界的事實，佛教之「苦諦」已然預設意識經驗必然存在，而也因為苦的感知，才會有道德意識生起，而這樣的道德意識暨心識品質直接關乎「業」的輪迴或解脫，顯示心理和倫理間緊密相關。最後，本章指出意識經驗賦予道德意義，意識與良知密不可分，不只東方如此西方亦然，從拉丁文、西班牙文、法文及17世紀前之英文，不分意識與良心之字詞使用可知；此皆顯示道德善惡或正誤等命題判定，不離苦樂經驗之實存預設。如此，現今主流學界的意識研究，在科學（主義）強勢主導下，重視知覺經驗的生理面而忽略倫理面，當有一定的反思空間。

142　原以〈從意識經驗到道德良知：儒佛觀點的初步思考〉為題，刊於《新世紀宗教研究》第14卷第1期（2015年9月），頁193-220。

科技部人文社會研究中心

第五章　初探中國古代「心」之思想起源及特色：余英時觀點的解讀[143]

「心」是當今學界熱門課題，但「心」若放在中國哲學的脈絡中，卻有相當不同的理解意義；本章即試著以余英時觀點來探討中國古代「心」之思想起源及特色。首先說明中國所經歷的「軸心突破」，乃是對於「巫」文化之反動，以「心」取代「巫」之中介功能，促成了中國古代「心」之思想起源，視「心」為一切價值之源，「心」的背後含蘊濃厚的「道德」意識，奠定中國心性之學暨「內向超越」（inward transcendence）的傳統。如此背景下本章列舉四點「心」之思想特色：以心性之學取代宗教、在現實生活中追求超越成聖、以「心」導向價值自覺與意義探索及心理學與倫理學合一。總結認為，此以成聖暨身心修養為主調的心性思想，截然不同於科學進路的研究，其既不在於研究「腦」，也並非只在於研究「行為」。「心」之概念為一「價值」（axiological）相關的語彙，「心」密切關乎「道」，而未必僅是一生物性、生理性的指涉而已。如此「心」與「道」相合，可以看出中國探討「心」的向度，迥異於現今主流學界之預設；但也正因大不相同，值得我們從「跨文化」的視域中深入的對比、探討之。

第六章　初探佛教心理學之思想起源與現代意義：以「軸心突破」為線索[144]

本章初探佛教心理學之思想起源，認為佛教心理學之成形，向前可溯及婆羅門教《奧義書》傳統，在「軸心突破」的背景下揚

143 原以〈從余英時觀點初探中國古代「心」之思想起源及特色：「跨文化」視域下的解讀〉為題，刊於《東華漢學》第28期（2018年12月），頁225-268。

144 原以〈初探佛教心理學之思想起源與現代意義：以「軸心突破」為線索〉為題，刊於《思與言》第55卷第4期（2017年12月），頁181-230。

棄各種神巫信仰的規範，而回歸到生命主體之觀照，走向「內向超越」。然相對於《奧義書》的「真心梵我」說，佛教卻主張「五蘊非我」說，並在此獨到見解下展開心意識相關理論與實踐，藉以實現解脫苦痛的目的。本章指出，此以解脫為關懷的佛教心理學暨唯心思想，截然不同於科學進路的心理學，其既不在於研究「腦」，也並非在於研究「行為」之表面，卻著重於德性的涵養和精神的鍛鍊。可知「心」之概念為一價值相關語彙，「心」密切關乎「業」，而未必僅是大腦、心臟等之生物性或生理性指涉而已。如此的心理學可說是價值論、倫理學、救渡學／解脫學等密切結合，截然不同於現今心理學之研究向度；倘若能重新審視此等唯心思想傾向之哲學洞見，或有助於「心」之整全認識。

第七章　佛教「意業為重」之分析與探究[145]

本章對佛教「意業為（最）重」此命題進行分析與探究。全文主要分五個部分：首先，對《阿含經》經文出處做分析，可知佛教「意業為重」之基本觀點和立場。其次，以《成實論》為例解析正反見解，指出佛教特重「意業」，在於強調「心為法本」，一切由心念為前提而有所謂的善惡業及輪迴、解脫可言。第三，指出佛教之強調「意業」，在於意本身即是業（身口則不然），此可從意、思、行、業此四者的密切連結看出；然而，此不代表身口行為並不重要，相對的，身口在業的造作中，具有增上助長之作用，而擴大業的效應，並增進意念的深度、強度。第四，佛教之重「意業」，顯示出善惡對錯的判定標準，有其獨到的倫理學特色而可特別注意；同時其中之可能限制，本章末也提出初步反思。最後結語指出，佛教

145　原以〈佛教「意業為重」之分析與探究〉為題，刊於《臺大文史哲學報》第80期（2014年5月），頁145-178。

之強調「意業」，不只挑戰古印度傳統，對應於現今倫理學暨哲學、科學探討，亦多有省思及對話空間，而值得進一步抉發及深化。

第八章　佛教主張身心二元論嗎？主流學界觀點作對照[146]

心靈哲學中的身、心問題一直是重要的，「笛氏身心二元論」亦始終是備受矚目；但近來不少哲學家認為二元論的觀點大有問題，而提出對二元論的批駁，其中也涉及到佛教觀點的討論。然而，佛典中雖以身、心對舉來表達觀點，也以名、色來說明身心的二分，但佛教是否就是主張身心二元論（如約翰．瑟爾之認定）？而如果是，又是什麼樣的身心二元論？如果不是，其對身心問題的看法又是如何？此問題意識成了本章關注的焦點。本章以佛教的基本法義為線索，認為身心二分在佛教中，僅是語言層次的暫時區分，其中涉及到「假名」、「俗諦」等義理的理解，因此嚴格說來佛教未必主張身心二元論，甚至是反對笛氏身心二元論。而佛教否定身體之外有一獨立的靈魂實體，並不意味佛教即支持現今學界所盛行的一元論觀點，如「行為主義」（behaviorism）、心腦同一論（mind-brain identity theory）、唯物論、「生物自然主義」（biological naturalism）等。佛教既反對西方傳統的二元論，也否定現今學界盛行的（物理）一元論，可看出佛教對身心觀點的「中道」立場。最後本章指出佛教所使用的心意識概念，不僅含有物理、生理之意涵，還包括道德和價值等意義，目的是為了實現解脫，而可視心意識為聯結物理世界和價值世界的一個「中介」；而以此整體了解心意識的定位，應有助於身心問題的釐清和解答。

---

146 原以“Rethinking Mind-Body Dualism: A Buddhist Take on the Mind-Body Problem”為題，刊於 *Contemporary Buddhism* 14.2 (Dec. 2013): 239-264。

第九章　吉爾伯特・賴爾「心」之理論的佛學詮釋[147]

吉爾伯特・賴爾的《心之概念》（*The Concept of Mind*）一書被視為是反駁笛卡兒身心二元論的巨著，書中雖具諸多創意，但也含藏不少隱晦的觀念，使得在解讀上有不少開放空間。本章在此認知前提下，試著從佛教的觀點來理解賴爾的學說，指出兩者間論點上可能的交會處或相似點，特別是兩者皆否定神教或笛氏學說所主張的靈魂實體的存在，於此或可看出兩者間相近的思路。此可從以下三點看出：第一、賴爾以「範疇錯置」（category mistake）的論證反對笛氏二元論，和佛教主張「無我」的論證，可見兩者之相通，意即「心」或「我」的字詞僅是指涉方便，猶如「牛津大學」、「馬車」等詞，並沒有在牛津大學或馬車組構集合的之外或之內，另有一獨立實體的存在，否則即犯了「範疇錯置」的謬誤。第二、「心是什麼」（what mind is）與「心如何運作」（how mind operates）乃是兩個不同問題，初期佛教和賴爾都對此作了區別。而既然「心」不是特定的實體，不占有特定空間，「心」的探究亦應重於「知道如何」（knowing-how）而未必是「知道如此」（knowing-that），否則問題設定之錯置，不免易落入笛氏二元論之靈魂說，或者陷入科學唯物論之「心即腦」的兩種極端中。第三、賴爾認為「心」並不特指一神祕或物理的事物，「心」的概念暨心理語詞乃是描繪我們特定情境下潛在的行為慣性和傾向，猶如佛教所說的「業習」（*karma-vāsanā*）。此以「行為趨向」（depositions of behavior）來解釋「心」之概念，可見「心」和「業」兩者之緊密相扣，標示出「心」概念背後一定的「價值」意涵，值得現今學界特別注意。本章最後指出，

147　原以“A Buddhist Take on Gilbert Ryle’s Theory of Mind”為題，刊於*Asian Philosophy* 24.2 (May 2014): 178-196。

科技部人文社會科學研究中心

賴爾觀點之隱晦艱澀處，或可藉佛教觀點來補足；如此賴爾不只是英美分析哲學和歐陸現象學的溝通者、「中介者」（mediator），或也可視為東、西方哲學對話的橋樑。

第十章　英語學界詮釋意識問題之局限：以約翰・瑟爾為例[148]

約翰・瑟爾認為意識是一種「生物學問題」（biological problem），而意識的「主觀／主體特徵」（subjective feature）並不排除科學研究之可能與可行。本章試圖證明瑟爾將意識經驗的「subjectivity」僅視為是「本體上的主體」（ontologically subjective），而不是「認知上的主觀」（epistemically subjective），乃是大有問題的，因為他混淆了「認知主觀性」（epistemic subjectivity）與價值主觀性（axiological subjectivity）的差別。總結表示，瑟爾之區分「subjectivity」為知識論和本體論兩種意涵，不足以作為他支持「意識科學研究」（scientific studies of consciousness）成立的重要憑藉，因為該論證本身並「不健全」（unsound），從而也削弱了其「生物自然主義」的主張效力。

148　原以“A Critique of Epistemic Subjectivity”為題，刊於 *Philosophia* 44.3 (Sept. 2016): 915-920。可略為一提，*Philosophia* 收錄於 A&HCI、The Philosopher's Index 等，在哲學期刊評選（Journal Rankings on Philosophy - Scimago）列為第一級（Q1）。

科技部人文社會科學研究中心