

佛教意識哲學專輯·導言

林恕安、胡志強、耿晴 合著

意識研究是當前蓬勃發展的跨學科研究，涵蓋認知科學、腦神經科學、心理學、哲學（英美分析哲學、歐陸哲學、佛教哲學）等等，主要研究何謂意識？什麼是有意識的心理狀態？何謂自我意識、我們一定有自我意識嗎？意識有哪些性質？意識如何可能、腦神經科學能夠說明意識嗎？意識有什麼功能（為何我們需要意識）？以植物人為例，以上的研究將會決定我們如何判斷植物人是否有意識，就什麼意義、面向而言來判斷，並且如何考量其是否可能恢復意識，以及如何讓其恢復到有意識的狀態，這也牽涉到相關的倫理議題。又例如目前愈來愈火熱的人工智慧（Artificial Intelligence）議題，機器是否可能有意識，抑或意識為人類所獨有。

就佛教而言，北美認知科學對禪修作了不少實驗研究，也定期與佛教界對話，心理治療也開始融和一些正念或禪修的技巧。禪修有其實務成果，不需科學的驗證，然而透過科學研究與對話，有助於我們更瞭解大腦與意識。也就是說，佛教的禪修不僅作為宗教修練而已，也能就理論與實踐層面提供不同的視野與思想資源。

本專輯的規劃，嘗試從佛教的傳統來呼應當前學界對於意識研究的重視。本導言分為以下兩個部分。首先簡要回顧當前英語學界關於佛教意識哲學的主要議題與研究現況，其中也包含對於本專輯中三篇論文背景脈絡的簡介。其次，以關於佛教

意識哲學之主要特色與未來待探究之議題幾個大方向的觀察作為總結。

一、佛教意識研究的主要議題與研究現況簡介

當前關於佛教意識研究的主要議題主要分為幾個區塊，如下：(1) 自我與意識；(2) 意識的層次與聚集；(3) 意識與概念化認知；(4) 自我意識；(5) 化約論與自然主義；(6) 關於禪定經驗的科學研究。以下一一簡介。

(1) 自我與意識

佛教最主要的特色即是「無我」(*anātman*)，然而這點恰好與西方哲學的主流形成強烈對比。儘管存在諸如 David Hume (1711-1776) 強烈批評自我的觀念的哲學家，然而近代西方哲學的主流 (以笛卡爾 (1596 - 1650)、康德 (1724- 1804)、胡塞爾 (1859 - 1938) 為代表) 迄今仍然受到笛卡爾思想的籠罩，也就是以同一的自我作為哲學牢不可破的前提。放在意識哲學的角度來說，同一的自我蘊涵單一的意識中樞，作為認知、思想、行動的根源。對比於此，佛教所謂的「無我」除了在形上學角度否定印度《奧義書》主張的真實永恆不變之自我，在意識哲學角度則可以轉譯為否定單一的意識中樞的想法。佛教最早的理論架構將人分為五蘊的集合：色、受、想、行、識，也就是將人視為是多種物質 (色) 與心理現象的組合，其中沒有一個單一的中樞。認知、思想、行動等作用乃是透過不同意識活動之間的合作方能達成。

Thompson (2017) 站在歐陸哲學與印度哲學兩大傳統上，並借用當代神經科學的研究成果，嘗試對於「自我」提出一個

新的定義：自我不是單一、靜態的實體，也不是平穩的相續流，而是由不連續（discontinuous）、斷裂的（discrete）意識狀態組成。Thompson 的主要貢獻在於使用神經科學的實驗成果來支持他的立論，而他其實正是援引了佛教對於奧義書「永恆自我」的批判而提出關於「自我」的新詮釋。將自我理解為被意識活動建構出來的一個結果、而非優先於意識活動的實體，這其實是佛教一貫以來的立場。

然而我們會問：如果無我，是否意味著意識經驗無法歸屬於單一的擁有者？那麼這些經驗究竟是誰的經驗？談論意識活動卻不談論此活動的歸屬似乎是不合理的？

這個問題牽涉到兩個方面，一是：意識活動是否必須有歸屬者？究竟如何定義此歸屬者？二是：承認意識活動的歸屬者一定違背佛教的「無我」主張嗎？

關於一，我們直覺上認為意識活動必須歸屬於一個擁有者。但此處我們必須區分主體與主體性兩個不同概念。前者指的是貫穿在不同意識活動狀態之間彼此相關聯的「敘事自我」（narrative self），後者是在某一剎那下的意識活動中的主觀側面，可以只是所謂的「最小自我」（minimum self）。¹前者如果被理解為單一持續的實體，則佛教堅持反對。在區分兩者下，也許我們可以回應 Dan Zahavi 對於佛教無我概念的挑戰。Dan Zahavi 批評：佛教無論如何還是必須同意將前反思的「屬於我」（mineness）等同於最小意義或是核心意義下的自我（minimal, or core sense of self）。意思是說，無論如何反對抽離經驗的自我，還是必須承認經驗（experience）必然蘊涵個別的、第一人

¹ 關於「敘事自我」與「最小自我」的區分與定義，參見 Gallagher (2000)。

稱的既予性 (particular first-personal givenness)，也就不能是你的或他的經驗。²

Zahavi 這樣的想法看似對佛教的無我觀點造成重大挑戰，但其實筆者認為：佛教並不一定反對 Zahavi 堅持的第一人稱最小意義下的自我。這種最小自我也許可解釋為是陳那關於識有二分的回憶論證中所謂的「自顯現」的概念。陳那認為：如果認知中只有境顯現（相分）而沒有自顯現（見分），則我們無法區分過去某刻關於某個對象的認知以及此刻關於該對象的回憶，因為兩者的內容是同一的。因此如果我們要能夠區分當下的認知與回憶，則前提條件是認知中存在「自顯現」，也就是認知中主觀的側面。而且回憶過去的回憶之所以可能，是因為「自顯現」緣「境顯現」同時也是自證（自我意識）的狀態。因此筆者認為：自顯現與 Zahavi 所謂 *mineness* 是相容的。³

關於二，我們也必須區分佛教究竟在什麼意義下反對「我」。原始佛教反對的是《奧義書》主張在身體內恆常不變的自我，所以《雜阿含經》33 經說：

爾時，世尊告諸比丘：「色非是我。若色是我者，不應於色病、苦生，亦不應於色欲令如是、不令如是。以色無我故，於色有病、有苦生，亦得於色欲令如是、不令如是。受、想、行、識亦復如是。（T02, no. 99, p.

² Zahavi (2006, pp.125)

³ 參見Thompson (2011) 中關於回憶論證的討論。

7b23-27)⁴

這裡也表明了佛教阿毘達磨論證無我的基本方向，即是將眾生分析為若干基本元素，然後一一指證其中任何一個元素都不是恆常不變的自我。

佛教關於無我的立場此處無法細部討論，只能簡要說明如下。首先，後期阿毘達磨到唯識學，基本上是以相續(*santāna*)的概念來代替主體。因此儘管認知者不斷改變，但前一刻與後來一刻的認知者之間存在因果關聯，構成單一的相續。以這個相續的概念來代替恆常不變的主體。如《成唯識論》說：

定無實我，但有諸識無始時來前滅後生、因果相續，
由妄熏習似我相現，愚者於中妄執為我。(T31, no.
1585, p. 2b18-20)

從當代西方哲學的觀點看，我們其實還是可以說佛教承認某種自我概念。因為佛教承認的相續仍然是單一的，也就是某甲的意識相續並不會與某乙的意識相續互相交錯。這個單一的相續才使得前述的敘事我成為可能。但無論如何，佛教反對在相續中的任何切片之間存在本質性不變的元素。

因此，《成唯識論》明言反對的只是恆常不變的自我，例如《成唯識論》反駁外道時列出三種關於我的錯誤見解說：

⁴ 也就是說色必不是我。如果色是我的話，色怎會變壞(無常)而有苦產生，也不會希求色變成這樣或不變成那樣。然而，正因為色不是我，因此色會變壞、產生苦，也會希求色要變成這樣、不要那樣。其他受、想、行、識也是同樣的情形。

諸所執我略有三種：一者執我體常周遍，量同虛空，隨處造業受苦樂故。二者執我其體雖常而量不定，隨身大小有卷舒故。三者執我體常至細，如一極微，潛轉身中作事業故。(T31, no. 1585, p. 1b16-20)

由此觀之，佛教反對的基本上是恆常不變的自我，但至少就凡夫而言，可以承認作為意識活動或經驗的歸屬者的稀薄意義下的我，也可以承認在每個時間切片下稀薄意義的我彼此之間構成單一的相續。

(2) 意識的層次與聚集：心與情緒、思想的關係

佛教自阿毘達磨傳統以來，即發展出非常繁複的對於依附意識之活動而生起的「心所」，也就是我們今日所謂複雜的心理現象，例如情緒、思想、注意（attention）等等。伴隨多元識論，佛教也有多元心所的主張。其分類有數種方式，現依據《成唯識論》列舉 51 種心所⁵，分為 6 類，如下：⁶

⁵ T31, no. 1585, p. 11b16-19, 12a11-17, 29b17-36c22.

⁶ 參見佛光大辭典的簡介：(1) 遍行心所，指於一切性、一切地、一切時、一切俱生起之心所，即觸、作意、受、想、思等五種心所。(2) 別境心所，指於一切性、一切地得起，於境有起有不起之心所，即欲、勝解、念、定、慧等五種心所。(3) 善心所，指其性善，唯起於善心品之心所，即信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、行捨、不害等十一種心所。(4) 煩惱心所，指根本煩惱，即貪、瞋、癡、慢、疑、惡見等六種心所。(5) 隨煩惱心所，指隨從根本煩惱而起之心所，即忿、恨、惱、覆、誑、諂、誑、害、嫉、慳、無慚、無愧、不信、懈怠、放逸、昏沈、掉舉、失念、不正知、散亂等二十種心所。(6) 不定心所，指不入於前五位之心所，即悔、眠、尋、伺等四種心所。(《佛光大辭典》，1988，頁1264)

- 遍行心所：伴隨一切意識活動皆生起的心所；
- 別境心所：只有當某些特定對象生起時才會生起的心所；
- 善心所：有助於解脫的心所；
- 煩惱心所：所謂的根本煩惱，是以下「隨煩惱」心所的基本構成元素；
- 隨煩惱心所：以根本煩惱為基本元素；
- 不定心所：不歸於前五類的心所。

從以上分類可以看出，佛教對於心所的分類主要的根據有二。一是一個心所出現的範圍大小。遍行心所伴隨一切意識活動生起；別境則只在某些認知對象時生起；善和不善心所的範圍則更狹隘。從此分類可以看出意識活動有一個結構，有較為底層的遍行，中層的別境、還有最上層的善、不善心所。遍行與別境心所生起時，皆可以伴隨善或不善的心所。

二是某個心所有利於(善心所)或不利於解脫(不善心所：根本煩惱、隨煩惱)。之所以做此區分乃是從達到解脫的修行角度來看。此區分背後的原則是：善與不善心所性質互斥，不能同時出現。因此修行的目標就是盡量讓善心所持續生起，或盡量消滅不善心所。

心所的分類也顯示：佛教反對理論與實踐之間嚴格的二分。任何識的活動，必然伴隨的遍行心所包括受 (*vedanā*) 與思 (*cetanā*)。前者造成直接的苦、樂、或不苦不樂的感受；而後者則屬於初步的行動、造業的動力。也就是說，佛教認為認知活動並非無關涉於行動，而是總是與行動緊密聯繫。所謂「遍行」心所，指的是伴隨一切識的活動，也可以說是無時無刻不存在的心理活動，其中包括了「受」，即是初步的苦、樂之感受。

這也就是說，佛教不認為意識活動僅僅有時候帶有情緒，相反地，佛教認為意識活動總是帶有情緒的。當意識活動似乎不帶有情緒時，只是因為當時的情緒處於一個特殊的狀態，即「不苦不樂」的中性狀態罷了。

另外，遍行與別境的差別取決於依附於何種識：遍行心所可以伴隨眼、耳、鼻、舌、身、意六識之任何一個。也就是說感官識（*sensory perception*）也能引起「作意」、「受」、「想」、「思」等心所。⁷關於別境心所（欲、勝解、念、定、慧），《成唯識論》則列舉了兩種不同立場。一認為五識不伴隨別境心所。二認為五識可以伴隨別境心所。⁸如果接受後者的立場，承認別境心所伴隨五識，就等於是承認伴隨五識的心所包括微劣慧心所，具有簡擇意涵。這可能挑戰到我們的傳統認為五識的認知不帶有概念分別的主張。當然，如果同時堅持五識並非概念化的認知，則也許可以主張只有五識本身是非概念化的、或是主張伴隨五識的慧心所其實是非概念化的，值得進一步探究。

最後一個可能值得探討的議題是：如何將心所的分類轉譯為神經通路？例如「遍行」心所對應到意識活動生起所必然要經過的閘門，而「貪」、「無貪」則代表了兩條互相平行不交叉的神經傳導通路？如前述，Thompson 嘗試從「意識乃是從多個神經單元合作之成果」的前提出發來探究認識活動。這個前提

⁷ 如《成唯識論》指出有伴隨五識生起的身受，其他的「想」、「思」等應該也是相同的狀況。見《成唯識論》：「如是三受或各分二。五識相應說名身受。別依身故。意識相應說名心受。唯依心故。」(T31, no. 1585, p. 27a12-14)

⁸ 見《成唯識論》T31, no. 1585, p. 29a14-29。

與佛教阿毘達磨、唯識學以來的關於「多元識論」(至少是眼耳鼻舌身意六種識)與「多元心所」(眾多伴隨識生起的、較為複雜的識的狀態)的立場相契合,而其中會牽涉到哪些識、哪些心所可以伴隨生起、哪些心所又會互相排斥;根據哪些識與心所的合作,能夠完成一個複雜的心理現象(例如「認知外在對象為紅色」、「看到別人有錢會嫉妒」等)等等議題。凡此種種,皆有待於跟當代意識研究進行更進一步的對比研究與對話。

Ganeri (2017) 將關於無我的討論拉回到關於「注意」(attention)的關注。他主張可以藉由聚焦「注意」的各種作用,來解消所謂「作者的觀點」(Authorship view),也就是將作者認為是一個「組成上不能再被化約的實體」(compositionally irreducible substances)這樣的觀點。值得注意的是:Ganeri 所調的「注意」並非單一的意識活動,而是包含了多種意識活動,如「心一境性」(Pāli: *ekaggatā*; Skt.: *ekāgratā*)、「作意」(*manasikāra*)、「迴心」(Pāli: *āvajjana*; Skt. *āvarjana*)、「順」(*anuloma*, a component of *javana*⁹, which is identified with working memory)、「思」(*cetanā*)、「念」(Pāli: *sati*; Skt.: *smṛti*)等等。Ganeri 主張,「注意」是最基本的意識活動,具有核心的解釋效力(explanatory centrality)。這是結合覺音(Buddhaghosa)與當代認知科學的最新嘗試,值得關注未來的發展。

(3) 意識與概念化認知

佛教傳統關於意識研究的論述與當代哲學討論最重要的差別,可能在於佛教哲學帶著強烈的關於「錯誤的認識 vs. 正

⁹ 速行之意。

確的認識」的對比，而當代哲學則忽視這個對比。意思是說：佛教帶著一個很強烈的形上學立場出發，認為一切普遍的對象（佛教哲學中所謂的「共相」(*sāmānya-lakṣaṇa*)，接近於西方哲學中的「共相」(*universal*)的概念)都不是終極真實的。因此，對於普遍對象的認識，也就是概念化了的認識，總是不真實的。唯有對於自相的非概念化認知才是真實的。就這點來說，佛教的態度接近於柏拉圖，只不過跟柏拉圖的立場剛好相反，柏拉圖認為：只有普遍的事物才不會變化、才是終極真實的。

相應於佛教對於「錯誤的認識 vs. 正確的認識」的對比，至少可以開展兩個不同面向的討論。

(一) 去除錯誤認知的面向。佛教主張某些類型的認知活動是不利於解脫的，因此應該被去除。例如在唯識學有所謂「八識」的主張，其中第七識稱為「末那識」。末那識的作用乃是錯誤地以為第八識是一個持續存在的自我，因此，第七識的運作即是帶來自我意識以及隨之而來的「我執」。既然佛教認為我執會帶來煩惱以及遠離解脫，因此佛教即主張第七識這一類型的意識活動必須被消滅，才能減少煩惱與朝向解脫。也就是說，佛教對於意識的考察是帶著價值判斷的，而且此價值判斷同時蘊涵一套修行的操作程序，例如透過什麼方式消除錯誤的認識。就此來說，可以預見佛教的論述會有相當大一部分與當代哲學討論大相徑庭。

此外，全然消除了錯誤的認知，留下來的也就是解脫者或佛的認知。問題是：是否有任何認知留下來？Siderits (2011) 曾主張「機器佛」(*Robo-Buddhas*) 的概念，主張整個意識經驗不過是幻象 (*illusion*)，正確地認識到此經驗為幻象也就是並非

終極實在，留下來的僅僅是如同機器人一般的自發性的活動。佛幫助救度眾生並非基於思考或意識活動，而是基於這樣的自發性活動。

傳統唯識學設定了「無分別智」(*nirvikalpa-jñāna*)的概念，認為留下來的是泯除了主觀、客觀二分的認知。僅僅憑藉無分別智，修行者才能見到實在或真如 (*tathatā*) 的真正樣貌。根據唯識傳統，這種無分別智出現在極為高等的禪定經驗中，因此留下許多待探索的神秘空間。關鍵的議題是：此無分別智究竟與日常認知活動有何差異？如果真如也不過是一個認知對象，則對於真如的認知似乎與日常認知沒有多大不同。但如果真如並非一個認知對象，則當唯識學派主張在無分別智中見真如，究竟是什麼意思？唯識學所謂無分別智，在其他學派、特別是中觀學傳統中，是否有類似的概念；或是中觀學完全不承認無分別智的存在？本專輯中林恕安博士的論文即處理此議題。¹⁰

(二) 關於認知究竟如何運作的爭論。這主要牽涉到兩方面的議題。

(二甲) 是否存在非概念化的認知？

佛教認為感官五識是離開概念分別的，而意識才是帶有概念化認知。這類似於當代所謂概念主義者 (Conceptualists) 與非概念主義者 (Non-conceptualists) 的爭論。佛教站在非概念主義者的立場，主張有純粹的知覺 (pure perception)，並且主

¹⁰ 在佛教傳統之外，類似的關於無分別智是否存在的爭論也出現在印度正理學派中。公元2000-2001年，兩位頂尖的正理哲學學者對此產生了爭論，參見Chakrabarti (2000), (2001), Phillips (2001)。

張認知的雙層理論，認為先有非概念化的五識，之後意識才在此基礎上進行概念化。這點最明確的表達自然是陳那《集量論》、《因明正理門論》中主張「現量除分別」(T32, no. 1628, p. 3b14)。¹¹佛教哲學內部對此議題的討論不多，因為學者們認為這已經是佛教內部的共識，較完整的回顧可見 Sharf (2018)。比較值得注意的是：《俱舍論》主張五識帶有「自性分別」(*svabhāva-vikalpa*)。¹²倘若如此，則《俱舍論》是否又與陳那的立場不同，而認為感官知覺也並非全然非概念化的？

陳那的主張衍生出許多值得進一步探討的問題，例如是否感官識（眼識等）是無分別的、而意識（第六識）是帶有分別的，因此只要是意識（第六識）伴隨感官識同時生起，則該識的活動必然是帶有分別的？或者，是否意識（第六識）本身也可以有無分別的面向，因此即便是眼識與意識（第六識）同時生起，該識的活動還是可以是無分別的？關於這些議題的研究，內容非常複雜。但要提醒注意的是：佛教傳統中分別(*vikalpa*)這個概念本身即帶有歧義性。要進一步探索識的活動是分別或無分別的，首先要釐清的即是究竟什麼是「分別」的多重意涵。

13

從歷史上來說，陳那關於認識帶有二分的想法，通常被認為是接近經量部表徵實在論(*representational realism*)的主張。也就是說，不同於有部的直接實在論，經量部認為關於對象的

¹¹ 同一句話也出現在《集量論》中，見Hattori (1968, pp.24)

¹² 見玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》T29, no. 1558, p. 8a27-b9。

¹³ 對於什麼是《俱舍論》提到的「自性分別」，與什麼是佛教文獻中的「分別」(*vikalpa*)概念的檢討，可參見耿晴 (Keng, 2019)。

認知，必須透過心靈表徵（mental representation）的中介方能達成。根據陳那的主張，學者們一般也認為經量部整體的立場即是表徵實在論。然而本專輯中耿晴博士的論文嘗試修正此觀點。耿晴透過檢討《順正理論》中眾賢（約 5 世紀）對於世親之前經量部最重要論師室利邏多（Śrīlāta）的批評，嘗試證明在室利邏多的學說中，尚未明確採取認識包含對象的影像或表徵如此的表徵實在論立場。因此一般所謂經量部採取表徵實在論的看法，可能在世親之後才能成立。

（二乙）所謂的感質（qualia）是否存在？感質指的是在認知過程中首先接受的帶有主觀、第一人稱特質的素材。Garfield (2015, pp. 161-162) 站在中觀學派的立場上否定感質等主觀現象性質的存在，否定類似的經驗中介物，認為存有學將變得更清爽，更自然主義化，公共性更高、私有性更低。

Garfield 認為，意識應被理解為一組關係（包括對象、感官、知覺系統等等），意識並非獨立的現象，透過理解如此相互連結的程序網絡，可以排除關於意識的獨立性質、意識中樞的想法，如同透過理解一組心物相互依賴的緣起關係（例如對五蘊的分析），可以瞭解到我是虛妄的。這一組知覺程序網絡讓我們認知到外在對象的性質，除此之外再沒有任何神秘的中介物。Garfield 的主要考量在於反對多餘的中介性質，認為有實體化之嫌，想要盡可能擺脫過去廣受批評的心靈中介實體（例如心像、感覺與料（sense-data），其在知覺過程中相似於外物，並且在內為人所直接知覺）。然而，感質未必是中介實體，在最一般的定義下，僅是知覺經驗的質性特徵。擁有第一人稱的現象經驗總是「像是什麼」，而這也是通常用來反對化約論或物理主義

的主要理由之一。

假如暫且承認感質，那麼討論非正常知覺（錯覺、幻覺）與正常知覺是否一樣或是否具有共同要素的議題，也可理解為兩種知覺經驗是否具有同樣的感質。而唯識學與反實在論，常利用非正常知覺與正常知覺可以具有同樣的知覺經驗或感質，來論證外境的不存在，簡言之，前者沒有外境，但兩者卻可有同樣的知覺經驗，因此後者也沒有外境，或者至少所有知覺都沒有外境是可能的。正因如此，當代「非此即彼論」（disjunctivism）極力反對非正常知覺與正常知覺具有共同要素，反對兩者具有相同的知覺經驗或感質，以此支持實在論、反對非實在論與懷疑論。本專輯中胡志強博士的論文即涉及此議題。

（4）自我意識

Siderits 曾經指出（2011, pp. 308-309），佛教主張無我，然而第一人稱既予性的意識經驗帶有屬己的現象特徵，為了達成無我的主體性，因而許多學者認為：若要不認將認知活動歸屬於一個我但又承認認知存在，則必須主張對於內容的覺察其實不過是認知的自我認知。這意思也就是說：必須承認認知帶有自反（self-reflexive）的性質。這點提示：強調認知的自反性，與佛教的無我主張之間存在密切的關係。這也可以解釋，護法與法稱之後的佛教認識論，似乎已經將自證視為是類似於認知活動的基底，例如《成唯識論》說：「相、見所依自體名事，即自證分。」（T31, no. 1585, p. 10b7）

關於自我意識，比較完整的討論見 Williams (1997) 與 Yao (2005)。Williams (1997) 明確地指出佛教中存在兩種關於自我意

識的理解方式。他分別稱為反映（reflective）模型與反身（reflexive）模型。前者指向一種高階（higher-order）自我意識的模型，也就是說：認知 P 自己不能對自己產生自我意識，必須藉由第二序（second-order）的另外一個認知 Q 去認知到認知 P 發生，而使 P 成為有意識的狀態。後者則相反，認為一切的認知 P 在其自身即是自反性的。這兩個模型，Kellner (2010) 曾經稱呼為意向性的（intentional）模型與非意向性的（non-intentional）模型。值得注意的是：如 Thompson (2011, pp. 158-159) 指出的，兩者間關鍵的差異是：前者認為認知 Q 對於認知 P 的認知仍然是及物的（transitive），也就是 Q 將 P 當做自己的認知對象，如同 P 將某個內容當做對象一般。但後者則堅持，每一個認知都同時帶有自我認知，而且此對於自己的自我意識並非及物的、而是不及物的（intransitive）。

兩個模型另一個差異是，後者主張一切認知都必須是自反性，否則會有無窮後退的問題；但前者對於一切認知是否都藉由另一個認知達成自我意識則有不同意見，認知到認知 P 的認知 Q，本身不需是有意識的狀態，因此沒有無窮後退的問題。Siderits (2016) 認為在高階模型下，意識不見得必然有自我意識。從這個角度來說，相較於對於他人的知識而言，關於自我的知識並沒有優位的管道（privileged access），兩者都是晦暗的（opaque）、非透明的（non-transparent），也不是不會錯的（infallible）。胡志強（Hu 2018）則結合阿毘達磨對於反身自證的批評、知覺理論與高階知覺的意識理論（higher-order perception theory of consciousness），認為反映模式具有知覺的、因果的與可錯的（fallible）、偶然的私有（或優位管道是偶然的）

等特徵。並且對於高階知覺理論所受到的批評給予回應（特別是從佛教的角度），同時也藉由一些經驗研究顯示此模式可能的意涵與說明力。

對於自我意識(自證)在佛教傳統中諸多爭論的歷史回顧，迄今最完整的是 Yao (2005)。其中回顧了從阿毘達磨到陳那關於自我意識的理論，特別是阿毘達磨中大眾部與說一切有部之間對於自我意識的不同看法。大眾部主張一剎那心(或一念智、識)能了一切法，包括其自性(或自體)；有部基於能、所分別，緣起性、因果等等理由，反對一念智能了其自性，但認為下一剎那能了前剎那之自性。前者可被視為反身自證的模式，以燈能照自他為喻；後者則可被視為意識的反映模式，以指端不自觸、刀刃不自割等為喻。經量部則對雙方提出批評並綜合，認為只有第六意識才能自知。其後陳那明確提出自證理論，如同前述，陳那除了以回憶論證知覺有境顯現(相分)、自顯現(見分)之二分，也以回憶論證自證。

(5) 化約論與自然主義

晚近由於腦神經科學研究的勃興，意識與作為其基礎的腦神經生理構造之間究竟存在什麼關聯也引起很大的討論。很多學者對於意識與生理基礎之間的關係採取了化約論(Reductionism)的立場，也就是認為意識完全等同(identical)於大腦中的神經狀態與過程。其關係類似於水波和水分子：實際上存在的只有水分子的上下運動以及能量傳遞。我們看到的水波其實是依附在水分子運動之上的假象。¹⁴

¹⁴ Siderits (2011)主張意識不過是一個有用的假象。也許近似於化約論的立

化約論主要面對的問題有兩個：一是 David Chalmers 所謂關於意識存有學地位的困難問題；二是關於決定論與自由意志的問題。

Chalmers 區分關於意識研究的簡單問題與困難問題。他所謂的簡單問題，也就是可以用科學儀器進行量化分析的生理學機制。除此之外，他認為關於意識研究仍然存在困難問題，也就是究竟為何會有意識？細胞神經元之間的化學物質傳導究竟為何會產生我們所謂的意識活動？Chalmers 的結論是所謂的「泛靈論」(Panpsychism)，也就是認為意識乃是物質世界的最基本元素（夸克、電子）的一個性質。

Chalmers 的結論與佛教對意識的看法在反對化約論的立場上若合符節，兩者都反對意識能夠用本身不帶有意識的物理過程來充分解釋。阿毘達磨佛教將宇宙基本元素（法）區分為五類：色法、心法、心所法、心不相應行法，無為法。這個分類背後的想法，也就是認為心法、心所法等我們所謂的意識活動，其實是獨立於物質之外的基本元素，不能化約到物質基底。

化約論的另一個問題是反對自由意志。一切生理基礎都由嚴格的因果定律規定。如果意識活動僅僅是在此之上的假象，則意識無法決定任何事情。或者說，所謂的意志自由其實是我們的錯覺，真正來說是生理活動自己在決定生理活動，只不過投射出一個意識規定自己的假象罷了。佛教關於意志自由的討論迄今尚不多，Repetti (2016) 比較完整地收錄了迄今的討論。

除了化約論的議題之外，尚有將佛教自然主義化的嘗試。這個方向以 Owen Flanagan 為代表。Flanagan (2011) 嘗試追問：

場。

如果將佛教中神秘不可捉摸的概念如業力、輪迴、涅槃去除，則一個自然主義化了的佛教會成為什麼模樣？又將具有什麼現代意義？¹⁵

（6）關於禪定經驗的科學研究

佛教思想從科學實驗的立場與西方科學家交流約始於1980年代¹⁶，1990年初亦開始有相關的專書出版。¹⁷美國宗教學家 Alan Wallace 認為當前對於人類意識經驗的理論和科學實驗有其不足之處，因為主流科學界預設科學唯物論的立場只著重外在的客觀研究，排除第一人稱觀點的考量，將造成意識研究的限制。因此，他提出從東方傳統的禪修經驗中檢視意識，並舉出宗教學家 William James 的觀點，認為可以從內省覺察 (introspective observation) 的方式來發展意識研究。

雖然他主張內省觀察的方式，但為了避免自己對自己的觀察例如動機、覺知等判斷錯誤，因此，他認為必須由具有一定禪修程度者入手。然而禪修經驗的科學實驗最大的疑問在於從第一人稱的角度出發，是否能符合客觀研究的精神成為最大的關鍵點。Wallace 反擊科學家們認為科學是唯一可以了解世界現象的客觀方式，他認為所謂第三人稱的實驗其實與第一人稱的觀察實驗一樣都是有觀察者本身的參與，而關於心理過程與意識的狀態，任何所謂客觀的測量系統都無法確切偵測；然而，在注意力集中的禪修基礎上則可以對其心理過程及意識狀態

¹⁵ 關於 Flanagan 的更多討論，參見林建德（2016）。

¹⁶ 例如1987年在印度達蘭薩拉舉行了第一屆「心靈與生命研討會」。

¹⁷ F. Varela, E. Thompson, E. Rosch (1991).

獲得比較好的理解。¹⁸

但是 Wallace 的方式不可避免地引用了許多佛教對於意識的看法與定義，例如 Wallace 在說明時提及所謂的底層意識 (the substrate consciousness)，亦即佛教所說的「阿賴耶識」(ālaya-vijñāna)，在禪定到達一定程度後將進入此底層意識，因為其作為所有意識流及心靈狀態生起的根基。¹⁹誠然，佛教經典中對於意識的說明相當豐富，然而，此說法如何與學界形成具有共識的對話將成為一大挑戰。不過，Wallace 對此信心滿滿，他主張先建立訓練禪修的機構，在受訓人員達到一定禪修程度後邀請科學家們進行研究，依此找出對於心理過程與意識的共通理解。

二、佛教關於意識看法的主要特色與未來待探究的議題

以上簡介了當前關於佛教意識研究的主要成果，根據此回顧，我們可以簡略地總結佛教關於意識看法的主要特色，以及未來值得進一步探究的議題：

(1) 自我與意識：

不同於歐洲哲學傳統以同一的自我為前提的主體哲學，佛教主張所謂的自我本身乃是被建構起來的，不應被視為前提。由此，佛教翻轉了歐洲哲學的前提，提出了重要的挑戰，這也是佛教對於未來哲學的貢獻所在。

在無我的前提下，如何更仔細探究各個意識活動彼此間的

¹⁸ 相關內容可參考 Wallace (2009)

¹⁹ 林建德 (2009, pp. 97)

合作與統一，以及實踐行動中蘊涵之「無行動者的行動性」(agentless agency)²⁰將是未來的課題。這點也跟以下(2)、(3)密切相關。

(2) 意識的層次與聚集：心與情緒、思想的關係

佛教的多元識論與心一心所的區分所構成的複雜景象，正是無我理論的具體表現。感官識與意識如何合作，其間存在時間差或是同時？感官識-意識的區分以及心-心所的分類能否找到神經生理學的支持？這些是有待於進一步探討的議題。

(3) 意識與概念化認知

佛教關於認識論最主要的特色就是反對概念化，認為只有對於眼前個別事物的直接知覺才是終極來說真實的。一切建立在概念化作用上的認識都不是終極真實的。佛教這樣的態度有其根源，因為所謂的「我」、「物體」也正是概念化的結果。而這個結果也導致我們在認知以及情感兩方面的執著。在此面向，佛教可以積極地加入當前關於純粹知覺是否存在的爭論。

(4) 自我意識

自我意識的問題，可以連結到前面所提自我與意識的問題，在主張無我的前提下，如何面對第一人稱意識經驗的主體性問題（沒有主體的主體性）？現象學所謂的意識是否總是蘊涵自我意識？就此而言，佛教中的反身自證常被相提並論。然而如同當代的意識研究，存在著反映模型與反身模型的歧見，佛教從阿毘達磨到陳那也有不同立場的辯論，這些都是可與當代意

²⁰ Repetti (2016, pp. 376-402)

識研究交涉的豐富素材。

(5) 化約論與自然主義化

佛教反對化約論的立場能否對當代站在物理主義立場下的化約論與反對化約論的爭辯作出貢獻？從佛教文獻來看，佛教似乎有認為心靈現象較物質來得更基本，因而不但反對化約論，甚至有支持泛靈論的傾向。當代的爭辯反過來也能夠幫助佛教傳統重新檢視自身的立場。其中一個關鍵即是自由意志的問題。佛教的緣起觀究竟如何與自由意志相容？以先行的意識活動和外對對象為因緣生起的意志，究竟在什麼意義上能夠說是自由的？這些討論相信能夠使得當代相關哲學議題的討論更為豐富。

(6) 關於禪定經驗的科學研究

Alan Wallace 從第一人稱出發的禪修實驗似乎為意識研究開啟了一條不同的面向，最大的優點在於觀察者本身可以對其心理過程及意識狀態具有比較好的理解，而此內觀方式的訓練正是西方傳統中較為缺乏的面向。然而，即使科學家們能夠相信第一人稱實驗的觀察過程，如何說明此過程即是佛教所述的意識經驗，或許還有亟待克服的難題。換言之，如何說服他人此研究並非是一種為宗教服務的科學，尚需更多的說明與證據。

三、結語

佛教對於意識的分析討論可以說是古今哲學傳統中最豐富的，對於當代諸多相關議題的討論應有諸多闡發之處。本專輯之三篇論文將就相關面向進行嘗試性的研究，希冀能夠拋磚引玉。儘管當代學界的問題意識未必與佛教經典一致，然而應

能找到讓彼此平等地開展對話的切入點，這不僅能讓我們加深對佛教的瞭解，也能讓佛教對於當代思潮有積極介入與貢獻之處。

致謝詞

本專輯完成過程中接受了「悲廣文教基金會專案研究獎助」贊助，敬表謝忱。

參考書目

原典

- 《雜阿含經》T 2, no. 99。
- 《阿毘達磨俱舍論》T 29, no. 1558。
- 《成唯識論》T 31, no. 1585。
- 《因明正理門論》T 32, no. 1628。

專書、論文

- Chakrabarti, Arindam. 2000 “Against Immaculate Perception: Seven Reasons for Eliminating *Nirvikalpa* Perception from Nyāya.” *Philosophy East and West* 50 (1):1-8.
- _____ . 2001. “Reply to Stephen Phillips.” *Philosophy East*

and West 51 (1): 114-115.

Flanagan, Owen, 2011. *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Gallagher, Shaun. 2000. "Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science." *Trends in Cognitive Sciences* 4(1): 14-21.

Ganeri, Jonardon. 2017. *Attention, Not Self*. New York: Oxford University Press.

Garfield, Jay L., 2015. *Engaging Buddhism*. New York: Oxford University Press.

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

Hu, Chih-chiang. 2018. "Self-cognition? Saṃghabhadra, Armstrong, and Introspective Consciousness." *Philosophy East and West* 68 (3): 702-720.

Kellner, Birgit. 2010. "Self-Awareness (*svasaṃvedana*) in Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* and *-vṛtti*: A Close Reading." *Journal of Indian Philosophy* 38 (3): 203-231.

Keng, Ching. 2019. "What is *Svabhāva-vikalpa* and with Which Consciousness is it Associated?" *Journal of Indian Philosophy* 47 (1):73-93.

Phillips, Stephen H., 2001. "There's Nothing Wrong with Raw Perception: A Response to Chakrabarti's Attack on Nyaya's *Nirvikalpaka Pratyaksa*". *Philosophy East and West* 51 (1):104-113.

- Repetti, Rick (Ed.). 2016. *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?* London: Routledge/Francis & Taylor.
- Sharf, Robert. 2018. "Knowing Blue: Early Buddhist Accounts of Non-conceptual Sense Perception." *Philosophy East and West* 68 (3): 826-870.
- Siderits, Mark. 2011. "Buddhas as Zombies: A Buddhist Reduction of Subjectivity." In Siderits, Thompson and Zahavi (Ed.). *Self, No Self?: Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. New York: Oxford University Press. pp. 308-331.
- _____. 2016. "Knowledge and Non-Self." International Workshop — Buddhist Philosophy of Consciousness: Tradition and Dialogue. National Cheng-chi University, Taipei.
- Thompson, Evan, 2011. "Self-No-Self? Memory and Reflexive Awareness." In Siderits, Thompson and Zahavi (Ed.). *Self, No Self?: Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. New York: Oxford University Press. pp.157-175.
- _____. 2017. *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Varela, Francisco J., Evan Thompson and Eleanor Rosch. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press.
- Wallace, Alan. 2000. *The Taboo of Subjectivity: Toward a New*

Science of Consciousness. New York: Oxford University Press.

_____. 2009. *Mind in the Balance: Meditation in Science, Buddhism, and Christianity*. New York: Columbia University Press.

Williams, Paul, 1997. *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defence*. London: Routledge.

Yao, Zhihua, 2005. *The Buddhist Theory of Self-Cognition*. London and New York: Routledge.

Zahavi, Dan. 2006. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person Perspective*. Cambridge: Bradford Books.

林建德。2009。〈Allan Wallace「冥想科學」意識研究之檢視〉。
《臺大佛學研究》，第 18 期，頁 75 - 114。

_____. 2016。〈試論「佛教自然化」之見與不見——從
《菩薩腦》一書談起〉。《臺北大學中文學報》，第 19 期，
頁 57~88。

工具書

釋慈怡主編、星雲大師監修。《佛光大辭典》。1988。高雄市：
佛光出版社。佛光大藏經編修委員會發行