

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—*

林建德*

摘要

心靈與意識研究在現今西方學界可說是一熱門的研究主題，諸多的研究成果皆採用或參考到佛教的觀點。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，本文即試著對初期佛教之「識」概念，作初步的解說與論述，其中主要採取的觀點有水野弘元、印順法師及 Sue Hamilton 等人，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」概念的內涵，可知東西方對意識的探討，是在相當不同的脈絡下所開展的。本文即試著與主流學界的意識概念作對比，論述佛教「識」概念之特點，認為佛教的意識論述，乃是以「滅苦」作為問題設定之方向，以道德及宗教之修練層面作為關注點，視心與意識為一切價值實踐的基礎，關心意識問題背後終極意義的探索。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。一旦理解這些差異，將能「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。

關鍵字：初期佛教、意識、認識作用、生命延續、滅苦、道德、宗教

【收稿】2009/10/02；【接受刊登】2009/12/26

* 兩位匿名審查人的寶貴意見，惠我良多，特此致謝！

* 佛教慈濟大學宗教與文化研究所助理教授



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 —

林建德

壹、前言

在西方哲學史中，對於認知或心理活動的探討，已有長久之歷史，除了一般哲學系之知識論等必修科目，談論到經驗主義（Empiricism）與理性主義（Rationalism）對知識起源持不同立場外，近來英美學界之心靈哲學（Philosophy of Mind）與認知科學（Cognitive Science）¹等學科的興起，也說明心智問題的重要性；而心靈哲學中的意識研究，²更是其中重要的子題之一。

意識的研究在 1980 年前以哲學研究為主，近年來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。³因此，關於意識的哲學理

¹ 認知科學乃是一門整合各個學科的新興研究領域，這些學科包括哲學、心理學(尤其是認知心理學)、語言學、人工智能(artificial intelligence)及神經科學(neuroscience)等，試圖對於人類心靈的運作過程，有更深入的認識。

² 此處所使用的「意識」，並非專指佛教的第六識，而是一種感知經驗。關於佛教所說的意識，特別是「識」的概念，稍後將進一步說明。

³ 如因發現 DNA 分子結構而得諾貝爾獎的 Francis Crick，其所著之《驚異的假說：靈魂的科學探究》(The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search For The Soul) 即是探討意識問題。此外，1972 年生理學領域的諾貝爾獎獲獎人 Gerald M. Edelman，其所寫的 *Wider than the sky: The phenomenal gift of consciousness*，及與人合著的 *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*，主要皆以神經運作的機制來闡釋意識現象。



論，除傳統的笛卡兒身心二元論外，各種學說、理論也紛紛出籠。

近年來在意識研究領域中，諸多西方學者注意到佛教的觀點，諸多結合佛學觀點的意識研究，已有諸多成果發表，較著名的如 F. Varela 的「神經現象學」(Neuro-Phenomenology)⁴及 A. Wallace 的「冥想科學」(Contemplative Science)⁵。不過，雖然以佛教觀點回應現今之意識課題，強調佛學與科學之整合，乃是吾人所樂見的，但在此之前，諸多問題是值得辨析的，例如佛教內部意識的概念，是否就等同或近似於一般的意識概念，其間就有諸多探討的空間。而若能在概念釐清、辨異的基礎上，掌握到佛學探討心靈與意識問題的特色，則日後與不同學科間的交會、整合，才更具意義。

⁴ 相關論點可參考 F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind : Cognitive Science and Human Experience*, MIT, 1991. F. Varela, *Neurophenomenology : A Methodological Remedy for the Hard Problem*,” in Jonathan Shear ed, *Explaining Consciousness: The Hard Problem*, The MIT Press, 1997, p. 337. 另可參考 Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud, Jean-Michel Roy, eds., *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues in Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, 2000. 及 Francisco Varela, *Ethical Know-How: Action, Wisdom, and Cognition*, Stanford University Press 1999. Evan Thompson, “Neurophenomenology and contemplative experience,” in Philip Clayton, ed., *The Oxford Handbook of Science and Religion*. Oxford University Press, 2006, pp.226-235. Francisco Varela, Jonathan Shear, eds, *The View from Within: First-Person Methodologies in the Study of Consciousness*. London: Imprint Academic. 1999.

⁵ Alan Wallace 相關之學術專書如下：

- *Hidden Dimensions: The Unification of Physics and Consciousness*. New York: Columbia University Press, 2008.
- *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. New York: Columbia University Press, 2007.
- *The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2000.
- *The Bridge of Quiescence: Experiencing Tibetan Buddhist Meditation*. Chicago: Open Court Press, 1998. (此原為其博士論文)
- *Choosing Reality: A Buddhist View of Physics and the Mind*. Ithaca, New York: Snow Lion, 1989.



為彌補此一不足，本文將回到初期佛教的觀點，對「識」概念作一探討，試著說明佛教「識」(vijñāna)的概念，與西方乃至一般人所說的「意識」(consciousness)未必全然相同；如果逕行以佛教的心·意·識概念，可對等或類通於西方的心靈或意識概念，恐有誤導之嫌。因此，本文除前言及結語外，主要分為三個部份，首先論述「識」的概念出現在初期佛典中三個主要脈絡，其次以水野弘元、印順法師及 Sue Hamilton 等人為例，論述東西方學界對初期佛教「識」概念的闡述，再者就「識」概念的認識，標示出佛學探究意識之特色，對比出其與主流學界間之差異。

貳、「識」的概念在初期佛典中三個主要脈絡

「識」的概念在佛教思想中的重要性是顯而易見的。此重要性，不是到後期瑜伽行派的唯識理論才被重視，而是在初期佛教中，「識」本身就極為重要，對於生死流轉與涅槃解脫有著關鍵性的角色；換言之，乃是因為其重要，所以後世的佛教思想家紛紛著眼於此，以進一步闡發及揭示當中的深刻意涵。

在初期佛教的典籍中，以阿含經為例，「識」之論述，可說有三個主要的向度，一是「六識」，即作為眼、耳、鼻、舌、身、意六根，觸對色、聲、香、味、觸、法六塵，而生起的眼、耳、鼻、舌、身、意六識之中的「識」。在根境識三者的觸對中，格外重視六入處的如實知，⁶ 以及捨離六入處對時的愛念或瞋恚。⁷

⁶ 如《雜阿含經》卷 13：「何等為六分別六入處經，謂於眼入處不如實知見者，色·眼識·眼觸·眼觸因緣生受，內覺若苦·若樂·不苦不樂，不如實知見，不如實知見故，於眼染著，若色·眼識·眼觸·眼觸因緣生受，內覺若苦·若樂·不苦不樂，皆生染著。……不如實知見故，生染著，如是染著相應·



其二是在論述「五蘊」(梵語 *pañca-skandha*, 巴利語 *pañca khandhā*) 的脈絡底下提出的。阿含經認為, 在色、受、想、行、識五蘊的如實觀照中, 終將抵於涅槃的達成,⁸ 其中「識」在這五蘊中乃是關鍵的, 乃由於「識」的貪喜攀緣, 而至於繼續生死輪迴。⁹

在初期佛典中, 「識」經常被提起之處, 存在於漢譯阿含十二因緣的脈絡下。在十二因緣第三支¹⁰, 即前接無明、行二支, 後接名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死等之流轉或還滅的過程。其中「識」也扮演關鍵角色。例如在《中阿含·嗟帝經》中, 嗟帝比丘把

愚闇·顧念·結縛其心, 長養五受陰, 及當來有受·貪·喜悉皆增長, 身心疲惡, 身心壞燒然, 身心熾然, 身心狂亂, 身生苦覺, 彼身生苦覺故, 於未來世生·老·病·死·憂·悲·惱·苦悉皆增長, 是名純一大苦陰聚集。諸比丘! 若於眼如實知見……當來有愛·貪·喜。彼彼染著悉皆消滅, 身不疲苦, 心不疲苦, 身不燒, 心不燒, 身不熾然, 心不熾然, 身覺樂, 心覺樂, 身心覺樂故, 於未來世生·老·病·死·憂·悲·惱·苦悉皆消滅, 如是純大苦聚陰滅。」(T02, no. 99, p. 87, b2-29)

⁷ 如《雜阿含經》卷 9: 「有眼識色可愛·可念·可樂·可著, 比丘見已, 知喜不讚歎·不樂著堅實。有眼識色不可愛念樂著, 比丘見已, 不瞋恚·嫌薄, 如是比丘不隨魔自在, 乃至解脫魔繫。耳·鼻·舌·身·意亦復如是。是名比丘四品法經。」(T02, no. 99, p. 58, c26-p. 59, a2)

⁸ 《雜阿含經》卷 1: 「輸屢那! 若沙門·婆羅門於色如實知, 色集如實知, 色滅如實知, 色滅道跡如實知故。輸屢那! 當知此沙門·婆羅門堪能斷色。如是, 輸屢那! 若沙門·婆羅門於受·想·行·識如實知, 識集如實知, 識滅如實知, 識滅道跡如實知故。輸屢那! 當知此沙門·婆羅門堪能斷識。」(T02, no. 99, p. 6, c13-20)

⁹ 《雜阿含經》卷 2: 「比丘! 彼五種子者, 譬取陰俱識。地界者, 譬四識住。水界者, 譬貪喜。四取攀緣識住。何等爲四。於色中識住, 攀緣色, 喜貪潤澤, 生長增廣。於受·想·行中識住, 攀緣受·想·行, 貪喜潤澤, 生長增廣。比丘! 識於中若來·若去·若住·若沒·若生長增廣。」(T02, no. 99, p. 9, a5-11)

¹⁰ 《中阿含經》卷 54: 「緣無明有行, 緣行有識, 緣識有名色, 緣名色有六處, 緣六處有更樂, 緣更樂有覺, 緣覺有愛, 緣愛有受, 緣受有有, 緣有有生, 緣生有老死·愁感·啼哭·憂苦·懊惱, 如是此等大苦陰生。緣生有老死, 此說緣生有老死。」(T01, no. 26, p. 768, a8-13)



「識」作為婆羅門教的「我」(梵語 ātman) 來理解，而把其當作輪迴受報主體，佛陀於是給予嚴厲的呵斥，並強調「識因緣故起。識有緣則生。無緣則滅」的道理。¹¹

總之，如果十二因緣法、五蘊、以及十二處與十八界等，乃是佛教核心教理，其中「識」皆牽涉其中，而扮演關鍵地位，此時如何適切的理解「識」，成了釐清佛教義理的重要入手處。關於「識」的概念進一步之內涵，以下即就水野弘元、印順法師及 Sue Hamilton 等人的觀點作論述。

參、學界對初期佛教「識」概念的論述：以水野弘元、印順法師及 Sue Hamilton 為主

心靈與意識問題之研究是相當棘手的，古往今來學派之多元、主張之對立是顯而易見的；在佛教內部也常有莫衷一是的理解，然而其重要性也不言可喻。此重要性，不是到後期瑜伽行派的唯識理論才被重視，而是在初期佛典中，「識」本身就極為重要，對於生死流轉與涅槃解脫有著關鍵性的角色扮演。¹²換言之，乃是因為其重要，所以後

¹¹《中阿含經》卷 54：「諸比丘！汝等知我如是說法，所以者何？我亦如是說：識因緣故起，我說識因緣故起。識有緣則生，無緣則滅。識隨所緣生，即彼緣，說緣眼色生識，生識已說眼識。如是耳·鼻·舌·身。意法生識，生識已說意識。猶若如火，隨所緣生，即彼緣，說緣木生火，說木火也。緣草糞聚火，說草糞聚火。如是識隨所緣生，即彼緣，說緣眼色生識，生識已說眼識。如是耳·鼻·舌·身。緣意法生識，生識已說意識。」(T01, no. 26, p. 767, a22-b2)

¹² 佛教所關心的在於苦以及苦的止息(滅苦)，這是一切佛教宗門學派所共同接受的前提；而在苦與滅苦之間，意即在生死流轉與涅槃還滅之間，「識」是其中的核心；佛法論述可說不離六根六塵六識的認知，與五蘊之識及十二因緣之識支的基礎下，所開展的探討。如此，後代唯識學者，進而以阿賴耶識為中心，來說明生死雜染的一切，而這也與初期佛教所說有吻合之處，意即



世的佛教思想家紛紛著眼於此，以進一步闡發及論述當中的深刻意涵。¹³

然而，也因為重要且影響後世深遠，其間意義的豐富亦是存在的。如 Sue Hamilton 所說，「識」概念是人類基本的特質，但在經藏中卻有著歧異紛紜的用法，究竟這些經藏的編者是否有清楚的理解「識蘊」為何，並不是簡明易知的。也因此，Hamilton 認為，「識」的界定不是件容易之事。即便是取資於今日哲學家、心理學家、醫生、神學家及至物理學家，所能得到的幫助仍舊有限，換言之，東西方哲學家對「識」的意義及功能很難取得一定的共識。¹⁴

「識」概念基本意義的掌握，首先必須重視佛教思想的立基點，而佛教思想的立基點即是阿含經及尼柯耶所記述的義理，可說佛教「識」概念的思想基調於此已決定了。學界對初期佛教「識」概念的論述，雖不是專論式的處理，但也有一定的研究成果，如以英語學界為例，著名的有 Rhys Davids 之《印度心理學誕生及其在佛教中的發展》¹⁵與《佛教心理學》¹⁶之著書，Kalupahana 之《佛教心理學之原則》

緣結生的「識」，就有「名色」支的生起，即由於「識」的結生，身心就開始發展。

¹³ 因此，與「識」相關的重要的術語，如上座部佛教所著重的有分識 (bhavanga)，瑜伽行派的阿賴耶識 (Skt. ālaya-vijñāna，又稱阿黎(梨)耶識或阿陀那識 ādāna-vijñāna)，以及攝論宗之立第九識——阿摩羅識 (Skt. amala-vijñāna) 等等，皆是建立在「識」概念下所開展的觀點；其它如一切種子識、異熟識、識轉變、轉識成智等佛學名相，也成為後代佛學（特別是唯識學）耳熟能詳且重要的術語。

¹⁴ 以上 Hamilton 觀點，可見 Sue Hamilton, *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, London: Luzac Oriental, 1996, p. 82

¹⁵ Rhys Davids, Caroline A. F., *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism*, London: Luzac & Co., 1936, First Indian Edition in 1978.

¹⁶ Rhys Davids, Caroline A. F., *Buddhist Psychology: An Inquiry into the Analysis*



¹⁷, Silva 《佛教心理學導論》¹⁸, 及 Hamilton 《同一與經驗》、《早期佛教》¹⁹等書, 皆是其中可供參考的資料。²⁰而由於論述繁複, 難以不能一一深究, 在此以水野弘元、印順法師及 Sue Hamilton 為主, 論究其對初期佛教「識」之觀點。

一、水野弘元：「識」為認識作用

水野弘元首先從「識」(pali. viññāna, skt. vijñāna) 一詞分析起, viññāna 是在 jñā or ñā (知道) 的語根上, 加上接頭語 vi (分、離); 其意思有「分別而知」、「別知」、「識知」、「認識」等等。其原本的用法, vijñāna 是作為認識的作用, 很少有如後世佛教中, 作為認識主體的實體的意思。水野弘元表示, 即使是在原始佛教中, 「識」原本也是作為心的作用, 而不包含像心、意那樣主體性的意思。例如, 五蘊中的「識」、六識中的「識」、十二緣起中的「識」等, 本來都意味著認識作用, 而非認識主體。到了阿毗達磨時代, 「識」之一詞的使用, 變得與心和意同義, 「識」也被作主體性的理解, 而作為一切心識的總稱。

and Theory of Mind in Pali Literature. (1914)

¹⁷ J. Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology*, Albany: State University of New York, 1987.

¹⁸ Padmasiri de Silva, *An Introduction to Buddhism Psychology*, Publisher: Palgrave MacMillan, 1991, 2nd edition.

¹⁹ Sue Hamilton, *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, London: Luzac Oriental, 1996; Sue Hamilton, *Early Buddhism - A New Approach: The I of the Beholder*, Richmond: Curzon Press, 2000.

²⁰ 在日文部份, 與佛教心識說探究相關的, 如勝又俊教著《佛教における心識說の研究》, 東京: 山喜房佛書林, 1974; 水野弘元《佛教の心識論》東京: 株式會社, 1978 改訂版 (此有中文選譯本, 見釋惠敏譯《佛教教理研究——水野弘元著作選集(二)》, 台北, 法鼓文化, 2000); 佐佐木現順《佛教心理學の研究》, 京都: 法藏館三版, 1990 等書, 皆為其中的代表性著作。



就此而言，由於尼柯耶、阿含中有關「識」的解釋，至今仍有混亂，因此水野弘元即對五蘊、六識、十二緣起中的「識」之原意作檢討，試圖證明初期佛教的「識」乃是指認識作用。²¹

首先，五蘊中的「識」，是相對於受、想、行等來使用的。受是構成苦樂等感受、領納的心之作用，想是構成青、黃等想念取像的心之作用，而「識」是構成認識判斷的心之作用，強調經典中「認識故言識」的觀點。²²意即「識」在早期，乃與受、想等地位相等，與受、想等同樣是「作用」的一部分；而是後世，「識」卻成了心之主體的心王，而受、想則成了心之屬性的心所，而在意涵上有所轉變。

其次，眼識乃至意識的六識界中的「識」，也意味為心之「作用」，即視覺作用乃至思惟作用等的認識判斷，而並非認識思惟的主觀的主體性的存在者。即在尼柯耶、阿含中，六識說的代表性經典，乃述說六根、六境、六識、六觸、六受、六愛的《六六經》。其說明，六識之認識作用，藉由六根與六境而生起；由此六受、六愛等心之作用繼而起之；於此，六識亦非「心之主體」，而與六受、六愛等，同為「心之作用」。然而，「識」是認識作用（了知）的同時，畢竟也意味著其作為認識主體（了知者）。²³

第三，就緣起支中的「識」，水野弘元認為所指亦為認識作用。在緣起支中，識－名色－六處－觸－受－愛等諸支，是為從心理層面來考察煩惱生起的狀態而被提到的；其延長了《六六經》的緣起說，其中一例，乃以根－境－識－觸－受－愛－取－有－生－老死之形式而存在的；由此可知，其原本是六根、六境、六識、六觸、六受、六愛之《六六經》的一個類型。談論惑、業、苦之生起的緣起說，最初

²¹ 以上見水野弘元《佛教の心識論》東京：株式會社，1978改訂版，p.46。

²² 同上註，p.47。

²³ 同上註，p.47。



是從如《六六經》般的思想發展而來的。因此，緣起支中的「識」，並非「識」這樣的主體，而是被說為認識思惟的作用。「識」到後來才被想成識體，甚至被解釋為胎生學式的結生識。²⁴

雖然水野弘元認為初期佛教的「識」為認識作用，而非主體；不過，部派時代的阿毗達磨，將「識」視為主體而非作用，此一傾向於尼柯耶、阿含中也可發現。十二緣起的「識」被解釋為胎生學的結生識即為一例；甚而，更可舉出將「識」說成輪迴主體的例子（如「識神」）。²⁵不過，將「識」當作輪迴之主體，是世俗的想法，並不被佛陀所接受，如釋尊即痛斥荼啼比丘把「識」作為生生世世存續著的輪迴主體。然而，若站在世俗的立場來思考「識」，把其作為業報相續的主體，則水野弘元認為此「識」就變成與心、意同樣的意思，而並非指認識作用。²⁶此到了部派時代，阿毗達磨式的傾向更加顯著，心識作為識自體而被考察；因此，「識」與心、意相同，僅被說為主體的心，不再像尼柯耶、阿含中那樣，被視為認識作用。

總之，水野弘元認為「識」在初期佛教中，所指主要為認識作用；但在某些脈絡中，卻可被理解為認識主體，使得後世部派論書中，以「識」之主體作為有情生死相續的說明，如此「識」與五蘊中的受、想等的關係也因此改變了。

²⁴ 同上註，P.48 除了從十二支緣起來思索「識」外，水野弘元試著也就識←→名色—觸—受—愛—取—有—生—老死的九支緣起，來探其中的「識」，究竟是認識作用，還是認識主體。關於此說明的細節可參考其書 p. 48-51。

²⁵ 水野弘元引漢譯的雜阿含中所言：「惡魔波旬探究〔已死的〕瞿低迦善男子之識。」及「惡魔波旬，於瞿低迦善男子身側、周匝求其識神。」說明「識」有著主體之意，同上註，p. 51。

²⁶ 同上註，p. 51。



二、印順法師：從「意」與「心」貫串到「識」的理解以及「胎生學」與「認識論」下的兩種意義

印順法師對於「識」之論述，在《佛法概論》及《唯識學探源》中，可看到系統性的論述；其中前書乃是就阿含經的義理，說明心·意·識三者的關聯及連貫性，²⁷後者則在探討唯識學的形成脈絡下，論述原始佛教的唯識思想。以下分別就此兩個線索作論述。

(一) 從「意」與「心」貫串到「識」的理解

在阿含佛典中說「此心、此意、此識」²⁸，而究竟此三者間個別的意義及嚴格區分為何，聖典中並未明示，甚而交錯運用此三個字詞，顯示三者間的密切關係，而歷來論師也認為此三者為同一的。²⁹而印順法師認為要理解「識」，可對「意」與「心」有所認識，因此他從三者個別的意涵去作相對的分別，再作系統式的貫串。其中「依意生識」，再由「心」作綜合、總集，可說是印順法師對心意識三者間的觀點。

首先是「意」，意根與五根的關係，以及五根具取境的作用，印順法師引《中阿含·大拘絺羅經》說：「此五根異行、異境界。各各受自境界，意為彼盡受境界，意為彼依。」³⁰認為意根不但有他獨特的（「別法處」）境界，還能承受五根所取的境界。³¹換言之，五根所依止於意，

²⁷ 附帶一提，水野弘元在其《佛教の心識論》一書，亦順著心意識三個概念作解說，其中觀點與印順法師有不少謀合之處，可參照閱讀。見水野弘元《佛教の心識論》，東京：株式會社，1978 改訂版，頁 42-51。

²⁸ (T02, no. 99, p. 8, a8)

²⁹ 見印順，《佛法概論》，正聞：2000 年新版，頁 105。

³⁰ (T01, no. 26, p. 791, b16-17)

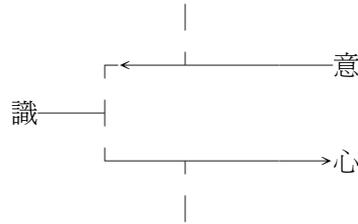
³¹ 見印順，《佛法概論》，正聞：2000 年新版，頁 108。



藉由五根觸對外在世界，取境後而由意根處理，使至於生起識。如此，眼、耳、鼻、舌、身可說為是外感官，其功能在於接收外界訊息，而意根可說是內感官，攝取五根所收之訊息而生起識，因此說「依意生識」，或者有第六根、第六識和合之「意識」之名。³²如此，五根如新聞的採訪員，意根是編輯部的外稿搜集者；意根能取五根的所取，又為五根起用的所依。而此五根與意根的交感相通，即說明了意根為身體與心理活動和合的中樞。³³

「依意生識」的「識」，則著重在觸對境界的認識，能了識別，所以稱為「識」。所依的根有六，所取的境也有六，識也因此分為六種。印順法師引《中阿含·唵啼經》說：如火是同一的，草燒即名草火，木燒即名木火。「識」也如此，依六根、緣六境，依此即成為不同的六識。³⁴

印順法師表示，一般眾生的「識」，為「名色緣識，識緣名色」的有取識，與極微細的我見、我愛、我慢相應的染識。「識」攀緣得愈多，則種種積集滋長而為「心」(citta)，此 citta 即有集起、種種等意涵。如此，心意識三者的關係，印順法師以下作表示：³⁵



³² 此如《中阿含經》說：「緣意法生識，生識已說意識。」(T01, no. 26, p. 767, b2)。

³³ 見印順，《佛法概論》，正聞：2000 年新版，頁 107~108。

³⁴ 同上書，頁 109。

³⁵ 同上書，頁 112。



在這三者中，「意」首當其衝，接收五根之訊息，並由此而生「識」；「識」生起後在剎那生滅的過程中，留住影象由「心」統集，因此「心」是種種的積集與統一。如此，以「識」為中心，前後關聯到「心」與「意」兩者，一為六識所引生的，另一是六識所從生的，三者間不間斷地流出又流回。而在這三者中，印順法師認為，識多對境界說，意多對根身說，心多對心所說。³⁶

(二) 胎生學與認識論兩個理解意義

「識」亦可在不同脈絡下作理解，如印順法師依阿含佛典的法義，區分「胎生學」及「知識論」兩種層面的意義。³⁷如此，相對於水野弘元認為「識」主要是指認識作用，印順法師則從生死輪迴的「胎生學」觀點來理解「識」。

首先，在「胎生學」中，「識緣名色」為其中重要的命題，如阿含經佛對阿難說：人在最初託胎之時為「有取識」，即父母交合時，此有取識攝父精母血（赤白二滯），成為有機體的生命而展開。³⁸「名色」，即指有情的身心，此身心自體由於識的執取資益，才在胎中漸次增長起來，而出胎長大成人，成為有情延續生命的依據。此識的執取愛繫，一直到死亡之前，皆還存在；假使識停止其執取的作用，一期生命即宣告結束，或者入聖者之解脫境界。³⁹

³⁶ 同上書，頁 112。

³⁷ 可見印順法師《唯識學探源》，台北：正聞，1994，頁 15-21。

³⁸ 如《長阿含經》卷 10 云：「緣識有名色，此為何義？若識不入母胎者，有名色不？答曰：無也。」(T01, no. 1, p. 61, b8-10)

³⁹ 如《長阿含經》卷 10 云：「阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色。我所說者，義在於此。阿難！緣名色有識，此為何義？若識不住名色，則識無住處，若無住處，寧有生·老·病·死·憂·悲·苦惱不？答曰：無也。」



從此胎生學的向度，說明生命延續的現象。因此「識」常與「情識」、「識食」、「有取識」等合用。所謂的「有情眾生」即是有情識的眾生，以「識」為有情的特徵。⁴⁰其中「有取識」，即指識對於有情身心的執取，此識與染愛相應，而有所執持，以維持生命之延續與發展；而此幫助生命延續之識，就稱為「識食」(skt. vijñāna-āhāra)。

其次，就「認識論」的面向而言，印順法師從十二因緣中識、名色、六入、觸四支的意義解說起。六識是指認識六塵境界的了別識，由觸作認識的開始，而觸是以六入為緣而開始了認識活動。如《雜阿含經》說「內有此識身，外有名色，此二因緣生觸，此六觸入所觸。」⁴¹顯示出識、名色、六入、觸四支的連續關係，也說明了認知的過程，其中觸是認識作用的開始，而「識」是認識作用之所得。⁴²

此外，就「認識論」而言，「有取識」對於其所認識的對象，由於無明與愛，而有所取著；而取著的，又不離識蘊外的其它四蘊——即色、受、想、行，作為對象，識取著於此四處，因此又稱為「四識住」(Skt. catasro vijñāna -sthitayah, Pali. catasso viññā□a-□□hitiyo)，指「識」攀緣於色、受、想、行等四蘊而依住之，而隨增喜貪。⁴³而且，綜合此四識住的能住所住，即是所謂的五蘊，可說是有情的一切。⁴⁴此一「識住」之情形，僅限於有漏之五蘊；若於無漏法中（解脫的聖境），則無「識住」之作用。此時僅是單純的認識作用，「識」能離

(T01, no. 1, p. 61, b13-17)

⁴⁰ 如印順法師說：「有情即有情識，故識為有情的特徵。」《佛法概論》，台北：正聞，1994，頁 105。

⁴¹ (T02, no. 99, p. 83, c25-27)

⁴² 見印順法師《唯識學探源》，台北：正聞，1994，頁 20~21。

⁴³ 如《長阿含經》「復有四法，謂四識住處。色識住、緣色、住色，與愛俱增長。受、想、行中亦如是住」。T01, no. 01, p. 51, a19~21

⁴⁴ 關於印順法師五蘊的解說，可見於《佛法概論》，台北：正聞，1994，頁 59~60。



此四而不再貪著，即「識不住東方、南西北方、四維上下，除欲見法、涅槃滅盡、寂靜清涼」。⁴⁵可知，在佛典中，「識」對於認識之物有執取作用，也因為有所取著，因此有著虛妄分別，無常計常、無我執我，有著個人或自我的主宰欲，⁴⁶而欲令如是、不欲令如是。⁴⁷

總之，印順法師從「意」與「心」貫串到「識」的理解，認為「識」向前、向後各關涉到「意」及「心」的作用。此外，其又從「識緣名色」，說明識入母胎之生死流轉過程來說明「識」，以及論述「識」所具有的認識作用，而凡夫在認識過程中時常觸境取著。

⁴⁵ 《雜阿含經》云：「攀緣四識住，何等為四？謂色識住、色攀緣、色愛樂、增進廣大生長；於受、想、行、識住，攀緣、愛樂、增進廣大生長。比丘！識於此處，若來、若去、若住、若滅，增進廣大生長。……比丘！離色界貪已，於色意生縛亦斷；於色意生縛斷已，識攀緣亦斷，識不復住，無復增進廣大生長。受、想、行界離貪已，於受、想、行意生縛亦斷；受、想、行意生縛斷已，攀緣亦斷，識無所住，無復增進廣大生長。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：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。比丘！我說識不住東方、南、西、北方、四維、上、下，除欲見法，涅槃滅盡，寂靜清涼。」(T02, no. 99, p. 17, a1~19)

⁴⁶ 此自我的主宰欲，佛典有時稱作「識神」；所謂的修行解脫，即在除滅此自我感；此自我感，佛典又稱作「我見」(或稱薩迦耶見 *satkāya-dṛsti*)，到達有作而無作者、有受而沒有受者之境地。關於識神一詞，如《雜阿含經》：「爾時，波旬而說偈言：上下及諸方，遍求彼識神，都不見其處，瞿低何所之？爾時，世尊復說偈言。如是堅固士，一切無所求，拔恩愛根本，瞿低般涅槃。」(T02, no. 99, p. 286, b14-20)

⁴⁷ 《雜阿含經》：「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. 7, b23-27)



三、Sum Hamilton：「識」的五個特性

Hamilton《同一與經驗：早期佛教中人之構成》，全書以色、受、想、行、識五蘊為討論的要點，認為受、想、識三蘊一同運作，其中「受」是情感的認知（affective cognition），「想」是分辨或定位之認知（discriminatory or identificatory cognition），而「識」是使每個認知過程的各個部份能意識為一個整體（viññāna as consciousness of each and every part of the process as a whole）⁴⁸，其使得覺悟成為可能，也是所有認識的基礎；當到達最高層次上的解脫智時，「識」的作用便與世俗智有所不同，此從佛陀證悟經驗中可知。

Sue Hamilton 對五蘊中識蘊的闡述，主要分為五點，分別是：（一）「識」是無常的；（二）「識」是意識到某事（conscious of）；（三）「識」是認知的要素；（四）「識」使延續；（五）「識」是增長進展的。以下即順著 Hamilton 此五點，⁴⁹必要時並援引一般所熟悉的阿含經的觀點，論述初期佛教「識」之概念：

（一）「識」是無常的（viññāna as impermanent）

Hamilton 指出「識」在古印度傳統中，有著實體（substantive）和永恆（permanent）之意涵（connotation）。此意涵和奧義書及婆羅門對 viññāna 梵文使用相關，而與「我」（ātman）可相呼應，而往往被作為

⁴⁸ 至於行蘊，Hamilton 認為是意願（volitions）的來源，其在智見成就時乃是全然中立的。以上見 Sue Hamilton, *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, London: Luzac Oriental, 1996, p. 95.

⁴⁹ 關於更詳盡的論述，可見上書 pp.82-101.



輪迴主體的。但佛陀駁斥此一看法，認為任何恆常的認定皆與其基本教導相違背，此從《喑帝經》即可得知。⁵⁰

初期佛教的無常，乃不離緣起的思想，乃由諸法因緣生而說諸行無常，因此「識」也不是獨立自存的。如 Hamilton 即就十二因緣法，論述「識」乃是順著「無明」和「行」的因緣條件而來，說明「識」是緣起而有的。或者，依經典對因緣的各種解說，識與名色乃因緣相依，「識」亦是相互緣起而有（mutually conditioning）。而「識」既是因緣而有，因此乃在因緣變化的無常序列中，如此明顯的否定「識」與「我」的恆常性。如此「識」的無常變異，「須臾轉變，異生異滅」，在經典曾以獼猴遊於林樹間作喻，每個片刻停留處不定，攀捉枝條、放一取一。⁵¹

但由於「識」為生死流轉之因子（reincarnating factor），如經上以「識緣名色」、「識入母胎」等來說明有情輪迴的現象，即識與名色因緣相依，⁵²因此「識」也並非全然與有情個體無關，只不過其不是恆久的流轉個體（enduring transmigrating entity），而是帶有連續意涵的一個載體（functions as the provider of a sense of continuity），因此佛典也說「彼一切非我，非異我，不相在，是名正慧」，⁵³以及「識是我、識異我，我在識、識在我」（Does not view viññāna as self, nor self as possessing viññāna, nor viññāna in self, nor self in viññāna.）等「識」與

⁵⁰ (T01, no. 26, p. 766, b28-p. 770, a3)

⁵¹ 《雜阿含經》卷 12：「彼心·意·識日夜時尅，須臾轉變，異生異滅。猶如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一。彼心·意·識亦復如是，異生異滅。」(T02, no. 99, p. 81, c14-17) Hamilton 亦引了同樣的說明，可見其 *Identity and Experience*, P.88。

⁵² 同上書，p. 85。

⁵³ 見(T02, no. 99, p. 42, a2-3)。



我間不即不離的論點。⁵⁴

(二) 「識」是意識到某事 (viññāna as “conscious of”)

「識」在英文中往往被譯為 consciousness，但 Hamilton 指出 viññāna 最好譯為意識到 (conscious of)，意即「意識到」與「意識」(consciousness) 有別，後者往往帶有實體或常見的預設，如奧義書中即有一實際的存在物的指涉，但佛教之「識」所指非為一形而上的存在 (metaphysical entity)，因此作為過程的 viññāna，較好的翻譯應為「對某事的意識」(consciousness of)。⁵⁵換言之，佛陀的教導關心的是人「如何」運作，而非人是「什麼」，而「識」指涉的是提供覺知到什麼的過程。(viññāna refers to the process which provides consciousness of)⁵⁶而此「對某事的意識」，也與意識的「識住」(viññāna-tthitiyo) 特質相關，即「識」攀緣於色、受、想、行等四蘊而依住之。

⁵⁴ 另，也如《雜阿含經》卷 2 云：「爾時世尊告諸比丘：有五受陰。云何為五：色受陰，受·想·行·識受陰。若諸沙門·婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。諸沙門·婆羅門見色是我·色異我·我在色·色在我。見受·想·行·識是我識·異我·我在識·識在我。愚癡無聞凡夫以無明故，見色是我·異我·相在，言我真實不捨。以不捨故，諸根增長。諸根長已，增諸觸，六觸入處所觸故。愚癡無聞凡夫起苦樂覺，從觸入處起。何等為六？謂眼觸入處。耳·鼻·舌·身·意觸入處。」(T02, no. 99, p. 11, b2-11)

⁵⁵ Hamilton 說“Function as a process which is better conveyed by the translation ‘consciousness of’,” 見其 *Identity and Experience*, p.88。

⁵⁶ 同上註。此外，Hamilton 亦以經典中以「火」來對比「識」的概念，藉此說明「識」理解為‘consciousness of’是較為恰當的。(Analogy of fire accords with understanding viññāna as ‘consciousness of’, p.89)



(三) 「識」是認知的要素 (viññāna as a factor in cognition)

「識」(vijñāna, viññāna) 一語，就字面的意義作解析，是從動詞 jñā (知道) 前加接頭音節 vi (分別) 而來的，因此「識」有分別認知之意，相關的概念有「知道」、「了別」、「認識」等意義。而有情的認知的形成，亦由於「識」的存在，使得覺知認知過程中的各個面向，能起分別的作用 (discriminative function)。⁵⁷

Hamilton 從五蘊的受、想二蘊，與識蘊共同起的認知作用作對比與說明，⁵⁸並且與「智」(pañña) 作一對照，⁵⁹說明此認知過程，非但指世俗式的認知面向，透過修行觀照，還關涉到出世間智慧的開發，成了進展到解脫之慧見所不可欠缺的前提。⁶⁰

(四) 「識」使延續 (viññāna as providing continuity)

「識」既是一個過程，此一過程即是連續式的，而其中又牽涉到行蘊的運作。在十二因緣緣此故彼的過程，其間的流轉序列，受制於個體的無明與行，其後的「行緣識」中，行蘊提供燃料 (fuel) 接著有「識」，如此存在 (bhava) 亦呈顯出來；也由於行識之作用，才有了輪迴流轉之連續的生命現象。⁶¹

⁵⁷ 見 *Identity and Experience*, p.92。

⁵⁸ 見 *Identity and Experience*, pp.92~93。

⁵⁹ 見 *Identity and Experience*, pp.93~94。

⁶⁰ 見 *Identity and Experience*, p. 95。

⁶¹ 見 *Identity and Experience*, pp. 95~96。Hamilton 也提到，有情眾生的求生欲，亦被「行」samskara/volition 所促發。見 p.97。



此外，一切有情皆依食而住，其中「識」也扮演關鍵角色，是乃依「識食」(viññāna āhāra)而賴以維生，得以延續生命。⁶²而此由「識」而生的連續感，亦被以「流」(stream)作描述而被強調，即「識」之連續如同河流一般(continuously as a stream flows)，而此意識流之連續，使「識」住其中而從此世牽引到彼世。⁶³

不過，仍須強調的是，此連續並沒有實體的「我」在輪迴，而僅是連續中不斷地變異，乃是不斷地部份相同、部份相異的過程；這之間既不是絕對的等同(absolute identity)，亦不是絕對的差異(absolute diversity)。⁶⁴

(五) 「識」之增長進展的(viññāna as evolving)

「識」既是連續變動之的認知過程，「識」也會因的貪染愛念的牽繫，而有所增生廣大，如經上說攀緣色·受·想·行之四識住，有所愛樂，則「識」將增進廣大生長。⁶⁵而唯有滅盡喜貪，不受染愛制約，

⁶² 見 *Identity and Experience*, p. 96。關於識住或識處，《雜阿含經》卷 15 云：「若比丘於此四食有喜有貪，則識住增長。識住增長故，入於名色。入名色故，諸行增長。行增長故，當來有增長。當來有增長故，生·老·病·死·憂·悲·惱·苦集，如是純大苦聚集。」(T02, no. 99, p. 103, a2-6)

⁶³ 見 *Identity and Experience*, p. 97。關於以「流」來比喻「識」，《雜阿含經》卷 20 亦有生動的描述，見 T02, no. 99, p. 144, b1-25。

⁶⁴ 關於這點，可見 Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies: Buddhist Explorations of Consciousness and Time*. Wisdom Publications, 4 edition, 1998, p.43~45。

⁶⁵ 如前引《雜阿含經》卷 3：「攀緣四識住，何等為四？謂色識住·色攀緣·色愛樂·增進廣大生長。於受·想·行·識住。攀緣·愛樂·增進廣大生長。比丘！識於此處。若來·若去·若住·若起·若滅，增進廣大生長。」(T02, no. 99, p. 17, a1-4)及《雜阿含經》卷 15：「於此四食有貪有喜，識住增長。」(T02, no. 99, p. 103, a25)



「識」無所長成，甚而不復住三界輪迴之中。⁶⁶如阿羅漢之「識」乃是明光 (radiant/light)，隨著無明破除而得自在解脫，如此「識」亦提供對於各種經驗的覺知與洞見，使得覺性的進程有所開展。⁶⁷

除此五點之外，值得一提的是，在 Hamilton 的研究中，特別指出佛教「識」之概念，有其深刻的道德意涵。意即，「識」作為覺知和連續的提供者 (provider)，藉此去知道一個人的道德狀態 (moral condition)，而心是此道德狀態的抽象表徵，如此道德關懷亦是佛教所關心的。⁶⁸Hamilton 還表示，雜染所示之無明，是以道德語詞來描述，且道德是佛教的基本教導，雜染的除去意味著智慧的開展，而此也是屬於認知的一部份。⁶⁹換言之，人的心理狀態除反應了認知過程，同時也展示出一個人的道德進展。⁷⁰從中可知，初期佛教的「識」之概念，是以道德及宗教之修練層面作為關注點，仍不離以「滅苦」作為問題設定之導向。

四、其它「識」觀點之簡介

以上分別從水野弘元、印順法師及 Sue Hamilton 的觀點，論述三者對「識」的解說，約略可代表東、西方學界的觀點。除此三者之外，Steven Collins 的觀點亦值得參考。Collins 相對於著重「識」與名色間的重視，也認為「識」與行的關係亦值得關注。而從業行 ((abhi)samkhara)、業識 (abhisamkhara viññāna / construction

⁶⁶ 見 *Identity and Experience*, p. 99。

⁶⁷ 原文為：viññāna provides awareness of changing experiences and insights which accompany spiritual progress，見 *Identity and Experience*, p. 101。

⁶⁸ Ibid, 112

⁶⁹ Ibid, 112

⁷⁰ Ibid, 113



consciousness)及因緣法中的行、識兩支，來探討「識」，以業識說明生命之延續，⁷¹認為身口意三業之與行識一同生起 (born together)，而伴隨著生死流轉，⁷²直到業識滅盡而至於輪迴的止息與涅槃的達成。⁷³因而 Collins 認為此業識乃是連續序列的仲介要素 (agentive element medium of continuity)⁷⁴或者是輪迴的媒介 (agentive element of rebirth)⁷⁵，其乃是不斷變化的連續體，說明人的生死流轉，而如此就與南傳上座部「有分識」(bhavanga)有關，Collins 在書後即集中於此的討論。⁷⁶

再者，Peter Harvey 的觀點亦有其可思考之處。如相對於許多人將識 viññāna 譯為意識 consciousness，Harvey 根據其巴利文字意而認為應譯為 discernment (識別／分別認知)，所指的乃是對事物的感官或心靈之感知，即「識」的分辨 (discern) 及辨別 (discriminate) 的功能，才是其內涵的重點，否則只是落入到感覺的層次 (merely falling in the mere sensory range)，把眼識、耳識等，僅視為是單純的看和聽等，因此 discernment 相對於 consciousness，乃是對 viññāna 一詞較佳的譯詞及理解。⁷⁷

就 Peter Harvey 所說，五蘊中的「想蘊」乃是認知，「識」為分別，「智」則是智慧，此三者皆與知的狀態有關。⁷⁸不過，想只是對事物之認知，「識」不只對事物有所認知，而且能洞悉事物無常之特性，而

⁷¹ Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge: Cambridge University press, 1982, p205.

⁷² Ibid, p.206.

⁷³ Ibid, p.207.

⁷⁴ Ibid, p.213.

⁷⁵ Ibid, p.214.

⁷⁶ Ibid, p.225-261.

⁷⁷ 詳可見第九章，Peter Harvey, *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāna in Early Buddhism*, London: Curzon Press, 1995, pp.138-154.

⁷⁸ 可見 Peter Harvey, *The Selfless Mind*, p.144.



慧則兼具想與識的兩面，而且藉由修行而引領於道業上。此處，Harvey 藉由比喻的方式來說明，「想」就像一個理智未成熟的小孩，看到銅板只知道其形狀，而「識」如一般村民，不只知道銅板的形狀，而且也知道其面額大小，至於「智」除了知道銅板形狀、面額外，還知道此銅板是真的還是仿製的等。而且，此三者之功能層層提昇，後者預設了前者之作用。⁷⁹

在上座部佛教的觀點部份，近人佛使比丘（Buddhadāsa Bhikkhu）的觀點也值得參考。佛使比丘在解釋緣起各支時，表示其中的「識」支，只是指「六識」（六根與六塵相觸而生的）而已；其對於後世佛教中，如《清淨道論》的解說，把「識」解釋為「結生識」（paṇisandhi-viññāna），作為連結此生至彼生的流轉主體，提出反省和批判，認為佛陀反對輪迴主體的概念，因此不會把「識」解釋為結生識，而是要眾生認清感官觸對外境所起的六識。⁸⁰可知，佛使比丘是著重於認識作用來談「識」，而反對「識」作為一種輪迴主體的概念；但佛使比丘並沒有否定「識」作為生命延續的依據，因為這是佛典已存在的觀念，只不過此延續生命存在的「識」，並不具有實體性、永恆性及不變性等與「無我」相違的意涵。

⁷⁹ Ibid, p.144.

⁸⁰ 關於佛使比丘的觀點，可見香光書鄉編譯組譯《生活中的緣起》，嘉義市：香光書鄉出版社，頁 28-29 及 77-78。可附帶一提的，在《生活中的緣起》譯註中，提到三種「識」的區別，其一感官所產生的六識，此純潔如天真的孩子，是一種純粹覺知的作用。其二是無明相應的識，此乃是一種錯覺的識。其三是聖人、佛陀、阿羅漢的識，為一種正覺的識。所以識分為三種：錯覺的識是無明緣行的識，是一般凡夫受到無明所污染而產生的錯覺的六識；知覺的識是純潔的孩子未受到無明或後天邪知邪見所污染的六識；佛陀正覺的六識，是已經如實了知萬物現象的識。見頁 39。



五、小結：初期佛教「識」概念兩個重要的基本意義——認識作用及生命延續之依據

以上述說幾位代表性人物對「識」的觀點，可知佛教「識」(viññāna 或 vijñāna) 概念之意義是相當豐富的，而雖然個別觀點之詮釋有不同的著重處，但其間亦有其接近處，而若細部論究，將會有更多的探討空間處。「識」與「空」(śūnya)一樣，同為佛教重要概念，然究竟該如何界定以及清楚論述，恐都有其一定的限制。猶如有人將「空」(śūnya)譯成 *emptiness, nothingness, openness* 等，然而這些翻譯都有其表達上的限制。⁸¹但也因為佛教之「識」是豐富的，其中重要概念之基本意義的掌握，就顯得相當重要。

而初期佛教「識」概念之基本意義為何呢？——不管佛教「識」概念之意義如何豐富，若縱觀阿含佛典中「識」的論述，以及綜合以上諸家說法，初期佛教之「識」概念，乃不離「認識作用」及「生命延續」的兩個基本意義，此從阿含經中說「六識」及「識緣名色」等，即可判定這兩個面向「識」之基本意義的存在；而雖然諸多學者對「識」的理解及論述，兩者之偏重各有不同，但可說都不離這兩個面向之一。

肆、佛教「識」概念之特色：與現今西方意識研究作對比

初期佛教之「識」概念，不離認識作用（知識論）及生命延續（胎生學）的兩個基本意義；而事實上，這兩個意義是相關的。在佛教中認識論與解脫論密不可分，無明為始而有輪迴，無明為生死流轉之首

⁸¹ 如同中國採用「般若作為 *prajñā*」，以音譯的方式呈顯，「識」之英譯亦可直接採用 *viññāna* 或 *vijñāna*，而成為英文單字的一部份，此如 *Karma*、*Dharma* 等詞語，目前在西方已普遍接受。



支，也因為破無明成就智慧之正覺而不再受輪迴之苦。甚至，整個印度哲學之認識論，皆扣緊著輪迴問題的思索；印度文明視輪迴為共同的前提與預設，而透過智慧而解脫輪迴則是一致的目標。換言之，古印度思維的根本特色之一，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，皆有其導向解脫的實踐性關懷。⁸²佛教亦是如此，其中「見真實」即是相對於「無明」而說，而「得解脫」即是不再使生命延續、流轉。就這兩個意義而言，特別是胎生學上的意義，已然和現今通用的意識概念有所區別。

爲了進一步論述佛教「識」之概念與現今學界研究的意識概念之不同，並依此看出佛教「識」概念之特色，以下將分成四個小節作探討：首先論述佛學與主流學界間，對於意識問題設定的出入，其中佛學以「滅苦」作爲設定問題之導向；其次，由於兩者設定問題有別，使得其關心的焦點亦有所差異，如佛學以道德及宗教之靈性層面作爲主要關注點；第三，兩者的理論發展亦有所差異，如佛學的意識理論著重在實踐體驗中開展論述；第四，相對於現今學界著重意識之科學、知識論或形上學面向的探討，佛教更關心意識問題背後終極意義的探索。

一、以「滅苦」作爲問題設定之導向

關於意識理論的建構，傳統佛學與現代西方的科學或哲學間，可說是在截然不同的文化脈絡底下發展出來的。佛教思想在古印度的文化下形成，印度傳統所關心的乃是輪迴與解脫的問題，而佛教在此背

⁸² 在印度傳統裡，不論是佛教或非佛教，解脫的先決條件在於觀見真實；而這樣的解脫導向，顯示其救渡學上的意義 (soteriological meaning)。以上觀點，詳可參考萬金川《詞義之爭與義理之辯》，南投：正觀，1998，頁 204-246。



景下應運而生，同樣也著眼從生死流轉中追求涅槃寂滅之道，也就是關注苦與苦的止息（滅苦）的問題。⁸³

就佛學來說，苦之所以形成，在於「無明」與「愛染」，⁸⁴其中所謂的「無明」，是對於五蘊身心的「不如實知」，而也由於不如實知，因此內心有所愛染牽繫，處處取著，使得於輪迴中生死流轉不已。⁸⁵可知，佛教之所以關注「身心」的問題，詳加分析五蘊、十二處、十八界以及根、塵、識的對應關係，不外是以超越苦痛、解脫生死輪迴為主要前提，而後世接續此身心課題的論究，因而開展出精細廣大的心意識理論。相對地，現今在西方世界的哲學與科學，沿襲古希臘哲學重理智的傳統，試著對這世界的一切現象提出解釋，其中意識也是世間的現象之一，因此也納入探討的範疇。而其探討心靈與意識的方式，與探究星球運轉、氣候變化等自然現象接近，主要仍以客觀的第三人稱的方式，對這些現象提出一套符合秩序與規範的預測與解釋。

如此，佛學與主流科學、哲學雖都探討到意識問題，但其背後關心的重點並不相同，也因為關注點的差異，佛學與科學的意識學說，

⁸³ 其從世間走向出世間，苦走向滅苦的過程如下所示：苦痛=> 無明=>身心現象的不如實知 =>身心觀照與覺悟的生活=>滅苦=>涅槃(幸福)

⁸⁴ 如《雜阿含經》云：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際。」(T02, no. 99, p. 69, b5-7)

⁸⁵ 如《雜阿含經》接上引文而說：「比丘！譬如狗子繫柱，彼繫不斷，長夜繞柱，輪迴而轉。如是。比丘！愚夫眾生不如實知色·色集·色滅·色味·色患·色離，長夜輪迴，順色而轉。如是不如實知受·想·行·識·識集·識滅·識味·識患·識離，長夜輪迴，順識而轉。諸比丘！隨色轉·隨受轉·隨想轉·隨行轉·隨識轉。隨色轉故，不脫於色，隨受·想·行·識轉故，不脫於識。以不脫故，不脫生·老·病·死·憂·悲·惱·苦。多聞聖弟子如實知色·色集·色滅·色味·色患·色離，如實知受·想·行·識·識集·識滅·識味·識患·識離故，不隨識轉。不隨轉故，脫於色，脫於受·想·行·識，我說脫於生·老·病·死·憂·悲·惱·苦。」(T02, no. 99, p. 69, b17-29)



各有不同的發展，例如唯心及唯物傾向的區別。如中後期佛教所謂「萬法唯識」、「一切唯心造」等命題，在佛教內部裡乃是耳熟能詳的；其認為一切皆是心識的產物，皆是心內之影像所映現而有，離意識變現之外無任何實在，而名為「唯識」(vijñapti-mātratā)，也因為唯識以外無實在可言，因此稱為「唯識無境」。⁸⁶事實上，不只是佛學的傳統有濃厚的唯心傾向，整個印度文明的傳統亦是如此；就連現代印度哲學大家、曾任印度總統的 Sarvepalli Radhakrishnan，其思想仍是個徹底唯心論／觀念論立場，⁸⁷而如此唯心論的立場，也與其本身的文化背景密切相關。

但此等唯心、唯識的理論，在當今西方主流哲學中漸已消聲匿跡，唯心論或觀念論在現今主流學界中，已被視為是過時而不復存。相對地，西方科學中卻是以物理主義(physicalism)或者唯物論(materialism)為發展主流，認定任何的存在，必有其物質基礎，以此作為其重要的形上預設。⁸⁸

可知，佛學探討意識，與主流學界有著相當不同的進路。可以說苦難(suffering)的問題，是佛教論述意識的起點，但意識學在西方的研究，苦難未必是其直接目的；相對地，為什麼人有意識經驗，以及如何解釋意識之現象等知識性面向，成為其問題的重點。或者說，

⁸⁶ 不過，佛教思想的唯心論，是否是在(非)存在論的立場上，去否定外在世界的存在，還是著眼在認識論及實踐脈絡下所作之論述，乃值得作進一步探究。基本上，佛教認為人的道德行為，與其心理狀態密切相關，認為心可決定(或解釋)人的一切善、惡行；依此，或可稱佛教乃是某種形式的倫理唯心論(Ethical idealism)。

⁸⁷ Sarvepalli Radhakrishnan, *An Idealist View of Life*, London: George Allen & Unwin, 1932.

⁸⁸ 對於科學唯物論者此一觀點的預設，如前所述，Wallace 對此作出諸多評論，可見 Allen B. Wallace, *The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2000.



佛教已視有情眾生的意識經驗為理所當然，乃一既成事實，不須追問為何有或是什麼等問題，而把焦點放在身心、心念的覺悟和觀照，以止息煩惱、解脫苦痛。

總之，佛學順著印度重解脫的傳統，視精神與性靈的修煉為高尚的生活，而意識的探討不免引導到此一向度。意即意識的探究不離人生幸福 (happiness) 的追求，而具有一定道德實踐的意義；其並指出幸福 (happiness)、真理 (truth) 和品德 (virtue) 三者，乃構成有意義生活 (meaningful life) 所必須的。⁸⁹而此一思考進路，相對於探究意識的科學家，普遍不重於倫理及道德實踐的問題，⁹⁰乃是另一種對照。

二、以道德及宗教之修練層面作為關注點

由於佛學與主流學界之意識探討，其間問題設定有所出入，因此各自關注的焦點即有所不同。雖然意識觀點，在學界有著多元的見解，但初步而言，意識皆被視為是一心理的 (mental) 現象。只不過物理主義多採化約式的解釋，以物理的 (physical) 方式，把其心理的面向解釋掉了 (explain away)，而僅有物理現象存在。近年來哲學家 John Searle 以生物自然主義 (biological naturalism) 的觀點，將意識歸為是

⁸⁹ 可見 Allen B. Wallace, *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. New York: Columbia University Press, 2007, pp2~5.

⁹⁰ 對於科學家避免思考倫理議題，亦有學者提出反思，可見 Paul Root Wolpe, "Reasons Scientists Avoid Thinking about Ethics," in *Cell*, Volume 125, Issue 6, June 2006, pp 1023~1025.
http://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1015&context=neuroethics_pubs



一生物的問題 (Consciousness as a biological problem)，成為物理主義外的另一種觀點。⁹¹但在意識此一心理現象，除物理、生理的研究進路外，是否有其它可能的探討向度呢？就佛教而言，此答案應是肯定的，佛教可說是把意識問題，放在倫理或道德實踐的脈絡中展開論述。

佛教認為，若對五蘊身心能如實知，則見真實而得解脫，達到超生脫死的目的；如此，回歸到東方哲學的脈絡底下，意識的問題不僅僅是心理、物理或生理等面向，而卻有濃厚的倫理 (ethical) 或道德 (moral) 意涵，乃至涉及到靈性 (spiritual) 之層面。如佛教的「識」 (Pali: viññāṇa / Skr. vijñāna) 一詞，就字面意義作分析，有著分別 (vi)、認識 (jñā) 之意，但如此的分別認識，乃是無明下的虛妄分別，帶有一定的取著和執見。到後期的「轉識成智」，其中的「智」 (Skr. prajñā)，有「先見」或「勝慧」等意，⁹²不被無明染執所縛。換言之，凡夫的「識」是不好的，往往與染污、虛妄分別相應，聖者的「智」則不然，可以說「轉識成智」的過程即是「轉凡成聖」的實現。

就佛教思想來說，意識可歸為是一道德的問題 (Consciousness as a moral problem)；或者說，意識與倫理學非但是佛教思想的兩大主幹，⁹³在佛學裡，此兩者間亦密不可分；如 Rhys Davids 以《法聚論》 (Dhamma-saṅgahī) 探討佛教對心理現象的解析、分類，即將書名訂立為「心理倫理學」 (Psychological Ethics)，⁹⁴顯示此兩者在佛學領

⁹¹ 見 John R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, New York, New York Review Books, 1997, pp. 1~18.

⁹² Prajñā 中的接頭詞 pra 有「先」、「前」、「上」等意，jñā 仍舊是「智」、「見」 (認識) 之意。

⁹³ 關於意識與倫理學為佛教的兩大台柱，可見 Pier Luigi Luis, *The Two Pillars of Buddhism: Consciousness And Ethics*, in *Journal of Consciousness Studies*, v.15 n.1, 2008.01.01, pp. 84-107.

⁹⁴ C.A.F. Rhys Davids, *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, London, PTS, 1900.



域中的密切關係。此外，佛教之所以談止觀，重視禪定（或三摩地／*samādhi*）及內觀（*vipāśyanā*）等之修證工夫，其背後都有濃厚的倫理或道德意涵。以佛教名偈為例：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」⁹⁵其中「諸惡莫作，諸善奉行」牽涉到道德實踐的問題，而且除善惡業的造作外，一個人心識意念的清淨與否，也是極為重要的；或者說，善惡業的造作，與一個人心念的染淨有密切關係。因此身、口、意三業的清淨，是佛教所關心的，也是佛法修行的重點，而這些皆不離倫理道德面向的思考，⁹⁶並進一步關涉到涅槃解脫，如此意識問題也關聯到宗教的靈性面向。

佛教認為意識經驗與道德問題的探討相關；或者，意識使道德的論述具有意義。如在倫理學中的效益主義（*utilitarianism*），雖然其理論有諸多待商榷的空間，但其以苦、樂等感受經驗，作為思考道德問題的憑藉，也與一般人的道德直覺有貼近之處。而此一傳統，到現今

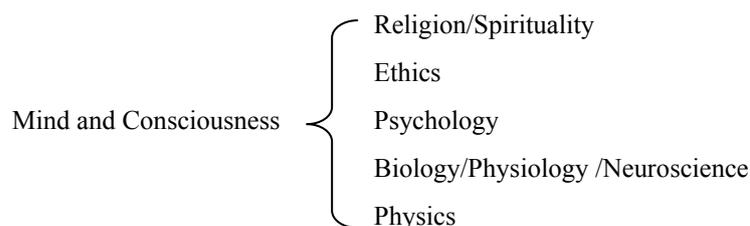
⁹⁵ 見《增壹阿含經》(T02, no. 125, p. 551, a13-14)事實上，此偈語廣泛出現在佛典中，如《法句經》、《涅槃經》、《大智度論》、《成實論》等等，都有此偈，多少能代表佛教思想之要義。

⁹⁶ 事實上，意識特質與道德特質間有諸多可能的相近處，例如道德判斷存在一定的主觀性（*Subjective*），而意識經驗亦是如此，意識經驗據學者們所說，其是內在的（*Inner*）、私密的（*private*）及存在某種質感的（*qualitative*），而這些特質也存在於道德之中，如對錯、好壞及善惡的判斷就是一種品質的論定，而究竟誰是好人誰是壞人的道德善惡問題，若僅從外在客觀行為也難以驟下定斷，因為其間有一定的內在及私密性。此外，意識經驗也是難以界定（*Non-definable*）、非傳遞（*Non-transferable*）及非化約的（*irreducible*），這和道德的特質也頗為相近，亦即價值判斷的命題難以化約為事實描述之語句，道德中的善惡概念不具自然物的性質，而不能給個清楚定義；而一個人所造的惡行，即便他是個富人，他仍必須自己承擔，而不能請人代為坐牢，因此是不可傳遞的。此外，道德行為往往預設意圖或意向（*intention*）及自由意志（*free will*），而意向與自由意志和意識也有密切關聯。包括現今意識學研究所述的解釋鴻溝（*the explanatory gap*），意即客觀科學無法解釋主觀意識經驗，這解釋的鴻溝在科學與倫理道德之間（或者事實與價值語句間）似也存在著。



的倫理學家 Peter Singer，亦以動物同樣能感受到苦樂，藉此來證成動物權 (animal rights) 的成立，認為隨意剝奪動物生命，令其感受到痛苦，乃是道德有瑕疵的行為。⁹⁷所以，意識經驗可為日常道德判斷的基礎，也使得道德論述具有意義；而且，人生之所以有價值，不是蒼白或灰暗的，也不是關在黑白房的瑪莉，亦不是 zombie，即由於意識經驗的附予，而使人生有著意義與價值。

綜合上述，若統整東西方心識問題可能的探討脈絡，可以下表來表示：



心與意識本身即是從屬於心理學 (psychology) 的領域，而在主流學界實證科學傾向的主導下，以物理學、生物學、生理學、神經科學等所作之研究居多，而東方哲學一直將其放在道德與宗教實踐的面向上。因此心與意識的探究，使人聯想到古印度「盲人摸象」的比喻。不同的意識研究進路，可能是「物理地」(physically)、「生理地」(biologically/physiologically)、「心理地」(psychologically)，乃至「倫

⁹⁷ Singer 認為動物能感受到苦樂，運用「利益同等考量原則」(the principle of equal consideration of interest)，以苦樂利害的考量，因此來證成動物權。Singer 說：「The application of the principle of equality to the infliction of suffering is, in theory at least, fairly straightforward. Pain and suffering are bad and should be prevented or minimized, irrespective of the race, sex, or species of the being that suffers. How bad a pain is depends on how intense it is and how long it lasts, but pains of the same intensity and duration are equally bad, whether felt by humans or animals.」見 Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1993, p.61.



理地」(ethically)、「靈性地」(spiritually)的方式，所作之探討，各帶著一定預設的研究，因而有所見與有所不見。

總之，佛學所探究的意識課題，與現今主流哲學所關注的焦點有別。在不同的文化脈絡或背景知識底下，現今學者們各自帶著各自的前理解(pre-understanding)，或以各自的認知圖式(cognitive schema)，來探究意識問題；因此，若無此自覺，很可能都僅各自理解到意識問題的一面，而難以見其全貌。

三、重實際體驗的理論論述

由於與主流學界有著不同的關注點，彼此間意識理論發展的方向就有所差異。而在佛教哲學的觀點底下，現今學界的意識探討，其探究的進路與方向是否正確，就有探討之空間。例如心靈哲學家 David Chalmers 視意識的感覺經驗，為一「艱難問題」(the Hard Problem)，⁹⁸ 但此「艱難問題」，大概僅在當今重科學實證的脈絡底下，才會被提出；在佛學傳統下，由於不接受物理主義式的化約走向，因此並不認為此問題的提問是有意義的，其很可能僅是個虛假的問題。⁹⁹

⁹⁸ David Chalmers 所謂的「艱難問題」(the hard problem)，乃去問大腦如何產生主觀經驗(how physical processes in the brain give rise to subjective experience)。Chalmers 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 David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, 1996, pp. xi~xiii.

⁹⁹ 如 Wallace 即指出所謂「艱難問題」，在佛教觀點下乃是個假問題(false problem)，見 Allen B. Wallace, *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. New York: Columbia University Press, 2007, p17.



同樣地，Thomas Nagel 在探討意識問題時，所提問的「當一隻蝙蝠是什麼樣的滋味？」(what it is like to be a bat)，¹⁰⁰也是在重化約的脈絡下所作的回應；此問題在東方哲學的系統中，未必會引起廣泛之關注，甚而視其為最簡易的問題 (the easiest problem)。不只「蝙蝠」的問題，包括 zombie 可能性的假想，¹⁰¹以作為意識探討的喻例，也可能會被視為是無甚意義的。這就好比追問說「一般人為什麼有兩個眼睛、一張嘴巴」而不是「一個眼睛、兩張嘴巴」；即人就是如此，人就是有意識經驗，此是個不需要追問的問題。在東方哲學的傳統底下，如佛教哲學的傳統，必須追問的問題，是如何善用我們的意識經驗，來提昇我們生活的品質與增進人生幸福，如善用我們的眼、口，看清楚事物、說好聽的話等，顯示出道德實踐面向的探索。

換言之，在東方哲學的傳統底下，如佛教哲學的傳統，什麼是意識經驗及為何有意識經驗，未必是主要關注的問題。佛教思想的實用 (pragmatic) 取向，關心「如何」(how) 遠多於「什麼」(what) 之問題，此在阿含的《箭喻經》中即清楚展現此一觀點。¹⁰²甚至，就佛學而言，現今的意識問題的討論，可能即為一種「無記」(avyākṛta)，甚而是一種「戲論」(prapañca)。¹⁰³

事實上，主流學界中背離現實經驗之討論，亦有學者多所反省；如 George Lakoff 和 Mark Johnson 共作的「在肉體中的哲學」

¹⁰⁰ 見 Thomas Nagel, "What is it like to be a bat?" in *The Philosophical Review*, LXXXIII, 4 (October 1974), pp 435-50.

¹⁰¹ zombie 的假想，即設想一缺乏意識經驗，但其所有的日常活動，都與一般人沒什麼兩樣的存在物。

¹⁰² 《箭喻經》說中了箭的人，如不知道拔箭治傷的優先性，還想研究外在的種種，如研究射箭人的背景、箭的材質、毒藥的內容等，乃是一愚不可及的行為。詳見 T01, no. 26, p. 804, a21-22

¹⁰³ 簡單地說，「無記」是不能記別善惡，探討與修行解脫無關的問題；而「戲論」乃是因為語言概念的過度膨脹，不能增進善法，而產生無意義之言論。



(*Philosophy in the Flesh*)，即對整體的西方哲學的走向提出遲疑，而重新檢視西方的哲學傳統 (*rethinking of the Western philosophical tradition*)。¹⁰⁴而如果 George Lakoff 等人的論點成立，則意識研究中所常探討的 zombie，以及去問「當一隻蝙蝠的滋味」，如此的脫離軀體、脫離現實 (*disembodied*) 的哲學探究，顯示出其探討的意義並不大，並與佛學重當下體驗與德行昇華有別。¹⁰⁵而且，就佛教的觀點而言，一切有情依食而住，除了日常的飲食（「搏食」）外，人眼、耳、鼻、舌、身六根的感受觸覺（「觸食」），也是有情延續生命的重要因素。此外，表示人的意欲希願的「意思食」（或「念食」）及具有執取身心、相應於染愛的「識食」，亦皆是維持生命延續所必須；因此就佛教的觀點而言，沒有感覺知覺經驗的 zombie 設想，此雖有助於思考意識障礙等現象，但過度強調此思想實驗也有可能落於無稽之戲論。¹⁰⁶

佛學既以道德實踐及解脫苦痛作為意識論述的重要面向，對於意識的知識，此知識未必是以「命題」（*proposition*）的形式來呈顯，而應是一種能力（*ability*）、技術或技藝（*skill*）。此知識牽涉到一個人切身的實踐，透過不斷地練習、修正，而形成一種純熟的技藝，使其對身心的掌控能得心應手、平穩自在。¹⁰⁷此好比游泳技能的學習，看再

¹⁰⁴ George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought*, New York: Basic Books, 1999.

¹⁰⁵ 東方哲學與早期古希臘哲學相似，皆重於重道德修養，視哲學為一種精神性的修煉 (*philosophy as a spiritual practice*)，如蘇格拉底的「認識你自己」 (*know thyself*)，亦是要人重視內在品德，重視個人的求道與悟道。

¹⁰⁶ 佛學自始至終即認為識與名色（心與身）是輾轉相依的。若沒有識，名色就不能增長；沒有名色，識也不能繼續存在。所以阿含經中說：「識緣名色，名色緣識」，由識而名色增長，由名色而識得存，二者相依相存，如二束蘆相依相持。

¹⁰⁷ Thanissaro Bhikkhu 在闡述巴利佛典的思想時，即提到佛教的修證乃是一種「技藝」 (*skill*)，透過不斷的修鍊，使身心的活動能達到純熟的 (*skillful*) 境地。參考 Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff), *The Wings to Awakening: An*



多的書籍與影帶，若不親自下水操練，從演練中習得此技能，則仍僅是在陸地上空談。在 Varela《倫理式的知道如何》(*Ethical Know-How*) 書中，亦以「enaction」來強調此重點；即重視我們的行為與環境間的實際互動，藉由現實情境的互動，而形成我們的認知，乃至陶冶人格。

108

倘若關於意識的認識，包含了技能性的知識，或者涉及到認知者本身的實際參與，則第三人稱的研究取向，未必能揭示意識之全貌。因為第三人稱的客觀研究，所取得的主要仍是命題式的知識，是可藉語言概念 (language-concept-based) 作表述的；相對地，技能式的知識乃是以知覺行動為基礎 (perception-action-based)，必定有主體的預設，因此兼採第一人稱的方法學進路，乃是不可避免的。如此以內省、內觀的方式，作為意識探究的進路，就有其一定的意義。

由此可知，心靈哲學的探討，除了在形上學探討心理表徵 (mental representation)、心理因果 (mental causation) 等問題外，順著佛學重倫理學的脈絡，所謂心理品質 (mental quality)¹⁰⁹ 的問題，應是值得被注意的。所謂心理品質，就佛學的觀點，不外與人的貪、瞋、痴、慢、疑等「五蓋」的身心狀態有關，而佛典中強調修證時，即在去除此五蓋，而使內心保有正念、明覺等程度或狀態。此如同 Wallace 所指出的：在西方科學的歷史發展中，對於心理疾病 (mental illness) 作深入探究，但對於心理健康 (mental health) 的科學，卻無所發展。¹¹⁰

Anthology from the Pali Canon, MA, Dhamma Dana Publications, pp21~37.

¹⁰⁸ 見 Francisco Varela, *Ethical Know-How: Action, Wisdom, and Cognition*, Stanford University Press 1999.

¹⁰⁹ 「心理品質」(mental quality) 一詞參考自 Thanissaro Bhikkhu(Geoffrey DeGraff), *The Wings to Awakening: An Anthology from the Pali Canon*, MA, Dhamma Dana Publications, p88.

¹¹⁰ 見 Allan Wallace, *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. New York: Columbia University Press, 2007, p58.



雖然對於何謂心理健康的界定，可能難有普遍的共識，但此對於人類美善及幸福而言，卻是相當重要的。對此，素有「生命的學問」¹¹¹的東方哲學的傳統中，卻是不陌生的。¹¹²

四、關心意識問題背後的終極意義

意識緊密地關聯到道德的面向，這是從佛教哲學中可得到的啓示。關於此一觀點，當今學者顯少觸及，但在東方哲學中，卻視為理所當然；而這應是佛教哲學對於意識研究所提供的思索路徑之一。也正因為意識問題涉及到了倫理道德的面向，僅以自然科學來研究意識，猶如預設自然科學能回答道德對錯、善惡的問題。相對地，道德的對錯、善惡，可能才是真正的「艱難問題」(the hard problem)；也因為是艱難問題，眾說紛紜，各家說法不一，而佛學也自有其解釋。姑且不論佛學對此「艱難問題」的回答如何，但至少可視為是對生命意義與價值的觀點之一。

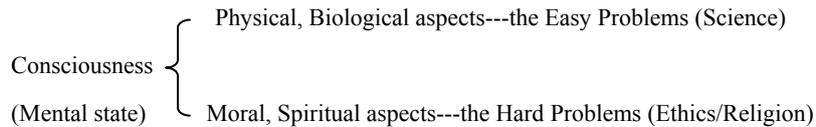
換言之，意識此心理現象，此一心理現象，雖可以從物理、生理面向來作解釋，但也可關涉到倫理與靈性層次的解讀，其中其前者乃為簡易問題，後者則為艱難問題。¹¹³在此，對於重塑簡易與艱難問題，作了另類的重整與解讀，可由下所示：

¹¹¹ 此詞見於牟宗三，牟宗三認為中國文化、中國哲學的核心是「生命的學問」。見牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，1970，頁 ii。

¹¹² Varela 即藉重東方哲學之儒、釋等的傳統智慧，對於「德行我」(virtual self)的養成作一番申論。見 Francisco Varela, *Ethical Know-How: Action, Wisdom, and Cognition*, Stanford University Press 1999.

¹¹³ 如 Owen Flanagan 即把人生價值的探索，視為是「真正的艱難問題」。見 Owen J. Flanagan, *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*, MIT Press, 2007





在科學與倫理學、宗教學（如佛學）等知識領域間，明顯有其分歧，甚而存在一定的鴻溝。如果接受唯物論、化約論的觀點，來探討心與意識的課題，則一切心識的反應不過是大腦的活動，假以時日腦神經科學即可回答心與意識的問題。¹¹⁴不過，僅採科學之化約式的解釋，明顯又遺漏些什麼。例如「生命」一詞，與意識一樣，本身即是個複雜的概念；¹¹⁵生命科學雖可以從生命體本身分析出基因、細胞、組織、器官等生命之構造機能，可從微觀當中，提出對生命現象的理論學說，但生命科學卻難以解釋生命的終極意義、人生價值之問題。即科學所解釋之生命，對於宏觀上生命意義的探索，生命何去何從等課題，可說是束手無策的。而此多少也看出以化約式的科學理論，用以解釋生命的一切，包括倫理及宗教等面向，不免有其限制之處。¹¹⁶如

¹¹⁴ 此時就科學家而言，佛教所言的無色界、阿賴耶、如來藏、清淨心、自證、轉依等，唯心傾向的詞語，皆是不具實質意義的，而不免須被揚棄掉。以「無色界」為例，在佛教的世界觀中，明確承認一超越物質之世界存在；換言之，佛教認可有「不依物質作基礎的存在物，純然僅是精神性的存在，而此觀點明顯和現今科學的基本觀點有別。科學與宗教兩者都以探究世間的終極真理或實相作目標，但兩者顯然有著不同的進路，一個偏向唯物，另一則重唯心。而此除了牽涉到方法學上的路線之爭，還涉及到唯心或唯物形上觀點的出入，乃至與意識型態和文化傳統的差異有關。如在佛教哲學中，有顯明的唯心色彩，所謂「萬法唯識」、「一切唯心造」等論點，以及認定「無色界」的非物質世界的存在，乃至「六道輪迴」等宇宙觀，顯然皆與科學唯物論的預設涇渭分明；而其中是否有對錯，或者如何調合兩者，成了可探討的問題。

¹¹⁵ 關「生命」的界定及探討，可參考蔡耀明〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，收於《國立臺灣大學哲學論評》第三十五期（民國九十七年三月），頁155-190。

¹¹⁶ 因此主流學界的意識探究，可作適時的重整與轉向。從 Searle 的華語房論



此，佛教哲學及各種哲學、倫理學及宗教理論等，有其開展之空間，嚐試回答人類生存的終極性問題。

總之，對於意識的研究，存在多種歧異的進程或不同的切入點；如同「心」的概念有其豐富的意涵，既可以關聯到心智、認知的理論面向，也可以專指心性修養的實踐層面。而雖然佛教與科學各自提出對心識不同的解釋，但意識的研究不是宗教與科學兩者的路線之爭，而是提供看待世界不同的觀點，並試著從中作一交會、整合。如果純然僅是物理主義式的意識科學研究，其切入的預設點上即有待商榷（或者已問錯問題），而只承認唯物傾向的研究進路為正途。因此在取捨意識探究進路時，不免須檢視自身的前提，尤其須注意到不同文化脈絡下的觀點。

伍、結論

以上論述初期佛教「識」之概念，指出初期佛教「識」概念的意義，以認識作用及使生命延續為兩個重要而基本的意涵，其中後者的意義在現今學界的意識概念中是不存在的，整個談論意識的背景與脈絡也有所不同。因此如何區別出兩者間的異同，避免過去「格義佛教」用「無」來理解「空」，而使其間確切意義有所誤差與偏失，乃是今日佛教西傳值得注意的。尤其在這過程中，回到佛教基本思想的立足點，回到素樸的法義，應是重要的；即以阿含經、尼柯耶的根本教理，作

證可知，物理主義式的心靈解讀，僅解讀了外在功能面向的操作，對於其間實質的意義、內涵的傳達，卻有所遺漏。同樣地，科學式地分析語言的物理現象，其不過是聲音透過空氣的波動，傳到耳膜再到聽神經的傳導歷程，僅是一堆聲音的累積，至於其如何形成可理解、可認知之「意義」，物理科學似解釋不到；意識問題似也是如此。



為佛教的共理共義，及作為共同認知之基礎，來思考佛教的心意識理論，進而與主流哲學界作對話，才不易被佛教內部傳統以來，各種紛歧之說法而無所適從。

本文在上述的背景下，論述初期佛教的「識」概念，並試著標示出其特點；而這些特點，乃是與主流學界的對照所顯示出來的。意即佛教的心與意識的論述，乃是以「滅苦」作為問題設定之方向，並以道德及宗教之修練層面作為關注點，以及重實際體驗的理論論述，關心意識問題背後的終極探索。這些特點，顯然與西方學界重科學、形上學或知識論的理論進路，明顯有別；而這些差異，值得日後從事東、西方心意識問題整合研究者的注意，並作進一步之探究。



參考文獻

中文部份

- 《長阿含經》(T01, no. 1)
《中阿含經》(T01, no. 26)
《雜阿含經》(T02, no. 99)
《增壹阿含經》(T02, no. 125)

牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，1970。

佛使比丘·香光書鄉編譯組譯，《生活中的緣起》，嘉義市：香光書鄉出版社。

萬金川，《詞義之爭與義理之辯》，南投：正觀，1998。

蔡耀明，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，收於《國立臺灣大學哲學論評》，第三十五期（民國九十七年三月），頁 155-190。

釋印順，《佛法概論》，台北：正聞：2000 年新版。

釋印順，《唯識學探源》，台北：正聞，1994。

外文部份

勝又俊教著《佛教における心識說の研究》，東京：山喜房佛書林，1974。

水野弘元，《佛教の心識論》東京：株式會社，1978 改訂版（此有中文選譯本，見釋惠敏譯《佛教教理研究——水野弘元著作選集（二）》，台北，法鼓文化，2000。）

佐佐木現順，《佛教心理學の研究》，京都：法藏館三版，1990。



- Alan Wallace, *Hidden Dimensions: The Unification of Physics and Consciousness*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Alan Wallace, *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Alan Wallace, *The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Alan Wallace, *The Bridge of Quiescence: Experiencing Tibetan Buddhist Meditation*. Chicago: Open Court Press, 1998.
- Alan Wallace, *Choosing Reality: A Buddhist View of Physics and the Mind*. Ithaca, New York: Snow Lion, 1989.
- C.A.F. Rhys Davids, *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, London, PTS, 1900.
- David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, 1996, pp. xi~xiii.
- Evan Thompson, "Neurophenomenology and contemplative experience," in Philip Clayton, ed., *The Oxford Handbook of Science and Religion*. Oxford University Press, 2006, pp.226-235.
- Francisco Varela, *Ethical Know-How: Action, Wisdom, and Cognition*, Stanford University Press 1999.
- F. Varela, "Neurophenomenology : A Methodological Remedy for the Hard Problem," in Jonathan Shear ed, *Explaining Consciousness: The Hard Problem*, The MIT Press, 1997, p. 337-358.
- F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind : Cognitive Science and Human Experience*, MIT, 1991.



- Francisco Varela, Jonathan Shear, eds, *The View from Within: First-Person Methodologies in the Study of Consciousness*. London: Imprint Academic. 1999.
- George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought*, New York: Basic Books, 1999.
- Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud, Jean-Michel Roy, eds., *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues in Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, 2000.
- J. Kalupahana, *The Principles of Buddhist Psychology*, Albany: State University of New York, 1987.
- John R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, New York, New York Review Books, 1997.
- Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies: Buddhist Explorations of Consciousness and Time*. Wisdom Publications, 4 edition, 1998.
- Owen J. Flanagan, *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*, MIT Press, 2007.
- Padmasiri de Silva, *An Introduction to Buddhism Psychology*, Publisher: Palgrave MacMillan, 1991, 2nd edition.
- Paul Root Wolpe, "Reasons Scientists Avoid Thinking about Ethics," in *Cell*, Volume 125, Issue 6, June 2006, pp 1023~1025.
- Peter Harvey, *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāna in Early Buddhism*, London: Curzon Press, 1995.
- Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1993.



- Pier Luigi Luis, The Two Pillars of Buddhism: Consciousness And Ethics, in *Journal of Consciousness Studies*, v.15 n.1, 2008.01.01, pp. 84-107.
- Rhys Davids, Caroline A. F., *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism*, London: Luzac & Co., 1936, First Indian Edition in 1978.
- Rhys Davids, Caroline A. F., *Buddhist Psychology: An Inquiry into the Analysis and Theory of Mind in Pali Literature*, 1914.
- Sarvepalli Radhakrishnan, *An Idealist View of Life*, London: George Allen & Unwin, 1932.
- Sue Hamilton, *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, London: Luzac Oriental, 1996.
- Sue Hamilton, *Early Buddhism - A New Approach: The I of the Beholder*, Richmond: Curzon Press, 2000.
- Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge: Cambridge University press, 1982.
- Thomas Nagel, "What is it like to be a bat?" in *The Philosophical Review*, LXXXIII, 4 (October 1974), pp 435~50.
- Thanissaro Bhikkhu(Geoffrey DeGraff), *The Wings to Awakening: An Anthology from the Pali Canon*, MA, Dhamma Dana Publications.



***Viññāna* and its Characteristics in Early Buddhism: A Comparative Study of Contemporary Research on the Topic of Consciousness**

Kent Lin

Abstract

While the study of mind and consciousness are hot topics in contemporary academic circles, in recent years an increasing number of research outcomes have either adopted or made reference to the Buddhist view regarding such topics. The discrepancies that exist between the main stream usage and their explicit connotation in Buddhist contexts are however seldom noted. In an effort to clarify such matters, this paper therefore offers a re-examination of the concept of *viññāna* as expounded by Early Buddhism. Through introducing the viewpoints of Mizuno Kōgen, Ven. YinShun, Sue Hamilton, and etc., I conclude that the significance of the concept of *viññāna* is two-fold: it has an aspect of cognitive function and moreover serves as a basis for the continuation of life.

Looking into the conceptual content of *viññāna* in Early Buddhism, it will become clear that the process of inquiry related to consciousness in East and West has unfolded within rather diverging contexts. Comparing the Buddhist concept of consciousness with the contemporary Western notion of consciousness, this paper shows that the exposition of consciousness in Buddhism is mainly directed at the cessation of suffering. Hence, the main concerns involve aspects that are closely linked to morality and religious practice. Mind and consciousness exist as foundations for value practice and the key to ultimate meaning lies in searching beyond the mere problem of consciousness. Obviously, such a pursuit is fundamentally different in nature to contemporary Western approaches to the studies of science, metaphysics, or epistemology. Once the differences in approach are clarified, any inquiry into the Buddhist response to problems related to consciousness will be more meaningful. In this way, true benefits may be reaped from future integrated studies between East and West on the topic of consciousness.

Keywords: Early Buddhism, Consciousness, Cognitive Function, Continuation of Life, Cessation of Suffering, Morality, Religion

