

論東方哲學對意識艱難問題之可能回應*

—以價值實踐為主—

林建德

慈濟大學宗教與文化研究所助理教授

內容摘要：本文試著就東方哲學觀點，來探討其對現今意識研究之啟示。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，而非科學所能說明的則被稱為艱難問題。其次，試著論述意識的艱難問題，與道德特質有諸多之相似性，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，能有道德行為之實踐，追求有價值的人生，乃預設意識經驗之必然存在，而意義、價值的實現取決於人的心意識狀態；由此可看出，東方哲學之意識乃著眼道德或宗教等價值面向的探討，重視的不只是知識，而且也是能力的培養。而如此重道德、重價值的觀點，正是東方哲學或宗教對意識的基本見解，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問題不同的探究面向及著重點，盼能在此多音齊放、多管齊下的意識探究中，助於掌握意識的全貌，而增進人類整體之幸福。

關鍵詞：意識、意識經驗、艱難問題、東方哲學、價值、道德、宗教、佛學

前言

心靈及意識之研究在現今學界中可說是一門顯學，然而多半僅限於西方的觀點；特別在重視科學知識的時代，心與意識探究之主流也以科學實證的方式作出解

* 本文感謝國科會專題計畫補助（NSC 99-2410-H-320-006），也由衷感謝兩位匿名審查人的寶貴意見，使本文減少失誤。

釋，東方觀點的「介入」可說是較少的，¹易於忽略在東方傳統中，對心意識論述的深度與廣度。

東方哲學中，特別是佛教哲學，意識概念有其特定之用法及意義，²著眼的面向及論述角度和現今的意識研究不一樣。本文即試著就東方哲學觀點，來探討其對現今意識研究之啟示，說明意識的艱難問題雖然是個問題，但在科學上是個無解的問題，而且不只科學無法回答意識的艱難問題，任何的人也無法去感知另一個存在主體本身意識經驗的內容。而此一既定的設計，其就是如此，與人類的道德及價值世界有著密切關係，而可放在道德乃至宗教實踐的價值面向下來理解。或者說，意識主觀性的感覺知覺經驗的存在（即艱難問題），使人類的道德判斷及價值追求成為可能，所謂的有意義、有價值的人生，也是奠基或預設了此主觀、內在及私密的意識經驗的存在。

為說明其中進一步的論點，本文除前言及結論外，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，一種是則不是，而被稱為艱難問題。其次，試著論述意識的艱難問題，與道德特質有諸多之相似性，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，可說是道德活動及價值實踐的一種設計；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，能有道德行為之實踐，追求有價值的人生，乃預設意識經驗之必然存在，而意義、價值的實現取決於人的心意識狀態；由此可看出，東方哲學

¹ 在達賴喇嘛影響及號召下，有一群科學家及哲學家開始注意到佛教的觀點，有些並結合科學提出「神經現象學」(Neurophenomenology)及「冥想科學」(Contemplative Science)等概念。其中「神經現象學」可見 Francisco Varela “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem,” in Jonathan Shear ed, *Explaining Consciousness: The Hard Problem*, The MIT Press, 1997, pp. 337~357. Evan Thompson, “Neurophenomenology and contemplative experience,” in Philip Clayton, ed., *The Oxford Handbook of Science and Religion*. Oxford University Press, 2006, pp.226-235. 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. 而「冥想科學」可見 Allan B. Wallace, *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. New York: Columbia University Press, 2007.關於達賴喇嘛和科學家的定期或不定期活動，可見：<http://www.mindandlife.org/>

² 西方學界對於意識經驗的探討，其中感覺 (sensation)、感受 (feeling) 是一個重要的面向，甚至把感受與意識是視為相同的研究項目，例如 David Chalmers 即把「感覺像什麼」(feel like)，視為是意識的「艱難問題」，但就佛教而言，感受與意識被視為是兩種不同的語彙，在五蘊中的受蘊 (vedanā-skandha) 與識蘊 (vijñāna-skandha) 乃是不同的。但本文為避免停留在佛教語彙的析辨中，而使問題顯得更為繁雜，因此暫且把「意識」一詞廣義理解為與知覺經驗及認識活動相關的語詞。

之意識著眼於道德或宗教等價值面向的探討，重視的不只是知識，而且也是能力的培養。而如此重道德、重價值的觀點，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問題不同的探究面向及著重點，盼能在此多音齊放、多管齊下的意識探究中，助於掌握意識的全貌，而增進人類整體之幸福。

一、兩種意識概念及意識問題

在 David J. Chalmers 《意識之心》(*The Conscious Mind*) 書中，指出兩種相當不同的心靈概念，一種是現象性 (phenomenal) 的概念，一是心理性 (psychological) 的概念。現象性的概念所指為意識經驗，此概念涉及到感覺之問題 (the way it *feels*)；而心理性概念乃作為行為的解釋基礎，用以解釋行為表現之因果機制 (causal role) 的概念，關乎是什麼 (what it *does*) 的問題。³

Chalmers 在此兩種心靈概念區分下，也指出意識具有兩個面向的問題，一是可直接藉由認知科學等方法來得到解釋的，如以計算或神經機制作解釋的現象，Chalmers 稱此為「簡易問題」(the easy problem)，⁴此簡易問題乃是可用科學作解釋的問題，如以腦活動及神經傳導的過程說明意識經驗運作之機制；相對地，艱難問題 (the hard problem) 是不易進行科學研究的問題，其中涉及到主觀切身的經驗及感覺的問題，即如何去說明「作為一個有意識的生命體是怎樣的感覺？」(What is something like to be a conscious organism?)，而此一問題無法或難以用科學的方法加以驗證及解釋，目前科學所作的解釋僅停留在功能性機制 (functional mechanism)，而不及於內在經驗本身。

不只 Chalmers 對兩種意識概念作出區分，Ned Block 也以「取用意識」(access consciousness) 與「現象意識」(phenomenal consciousness) 作出區隔，認為取用意

³ Chalmers 舉例說，感覺 (sensation) 是現象性概念，而學習 (learning) 和記憶 (memory) 此不涉及感受經驗的部份，可歸為心理性概念，見 David J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, 1997, pp.11~12

⁴ 此簡易問題又包括以下幾點：1. 集中注意力方面 2. 清醒與睡眠區分的方面 3. 心理狀態的作報告的方面 4. 對環境刺激作出反應的方面 5. 認知系統對信息整合的方面 6. 理解自身內在狀態的方面 7. 對行為控制的方面。David J Chalmers, "Facing Up to the Problem of Consciousness," in Jonathan Shear Ed., *Explaining Consciousness: The 'Hard Problem'*, the MIT Press, 1997, p.10.

識是計算的 (computational)、表徵的 (representational)、功能性 (functional) 及意向性的 (intentional)，而現象意識是生物的 (biological)、現象的 (phenomenal)、非功能性的 (non-functional)、感覺性的 (sensational)。⁵相似於兩種意識概念的區分，Owen Flanagan 也分「資訊感受性」 (informational sensitivity) 及「經驗感受性」 (experiential sensitivity) 兩種，⁶前者主要是資訊的取得與處理的過程中，不涉及意識經驗的覺知，而後者則不然，在進行認知、取得資訊時，已有意識經驗的升起，而 Flanagan 也藉此區分，說明盲視、失憶症等特殊的認知現象。⁷

以上的觀點若細部論究，仍會有諸多待商榷的空間，但無論如何，可知大致有兩種意識的問題，一個是功能性的，可以藉由科學觀察其中運作機制，而得到一個制式的答案；而另一個是感覺性的，關乎經驗者本身的內在感受。而依 Chalmers 所說，艱難的即是此主觀意識經驗本身的確定及解釋問題。⁸而此一問題，若回到知識論的脈絡中，可牽涉到所謂的「他心」 (other minds) 問題，意即我們如何確認他人的感覺經驗和我們是一樣的。⁹當然此一問題，已涉及哲學中知識論的懷疑論 (skepticism) 的立場，但無論如何，這都顯示了僅是就客觀的外在描述，不足以捕捉或代表經驗主體實際感覺到的。

總之，艱難問題所面對的是現象意識，或稱為感質 (qualia) 的問題，而這是意識問題中棘手的部份。¹⁰而接下來，本文試著指出意識的主觀經驗、內在感覺的艱難問題，與道德等價值性特質接近，而此艱難問題無法被回答，而可視為是存在界的一種基本性質 (fundamental feature)，目的之一是使人對道德等價值性的問題作出思考與實踐。

⁵ Ned Block, On a Confusion About a Function of Consciousness, in *Behavioral and Brain Sciences* 18, 2, 1995, pp.227-247

⁶ Flanagan 認為 Block 的區分太過鮮明 (sharp)，但卻不否定這是個有用的 (useful) 區分，特別用在解釋腦傷病人的身上。關於 Flanagan 對 Block 觀點的回應，可見 Owen Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, the MIT Press, 1992, pp. 55~56 及 pp. 147~149.

⁷ Ibid, p.141.

⁸ 如神經科學告知我們「痛」的神經傳導機制為何，但有可能此一傳導機制存在於一個人的身上，但那個人卻未必感覺到「痛」；換言之，神經科學只解釋外在或表面上的運作機制，而未必真正解釋到那個「痛」本身。

⁹ 舉例來說：有可能一個白色的牆壁，某甲和某乙都說是白的，但是否有可能某甲說牆壁是白的時候，升起的是藍色的感覺，而某乙卻感受到綠色的感覺，只不過某甲把他所經驗到的藍色感覺說成是白，而某乙把其綠色感覺說為白色，而事實上兩個人的感覺經驗並不相同，但都作了相同的白色的指稱。

¹⁰ 關於此問題，學界紛紛作出回應，相關討論如 Jonathan Shear Eds., *Explaining Consciousness: The 'Hard Problem'*, the MIT Press, 1997.

二、意識經驗與道德特質之相似性

意識經驗的特質，特別是屬於艱難問題的現象性意識，其諸多重要特質與道德特質是接近的，從中可看出兩者間的密切關係；可說道德成立的基礎乃是奠基在意識經驗上，也因為意識經驗的存在，人類的生命才具意義與價值。以下即指出意識的重要特質與道德特質間的相關或接近，而這些論述仍在猜想、推測（speculation）階段，不成熟處有待日後進一步的開展。

（一）內在性、感質性及主體性

John R. Searle 指出意識具有三個基本特性（essential features），即內在性（inner）、感質性（qualitative）及主體性（subjective）。¹¹大致是說：意識是發生在身體內部的活動，特別是大腦的活動，脫離身體及大腦不會有所謂的意識經驗，此是內在性；而且，意識都有一個特定的感受、感覺，如喝紅酒的感覺就不同於聽音樂的感覺，此是感質性；再者，意識經驗必定存在於一個人或動物的主體中，乃是「第一人稱」的存在，而且僅僅只有其本身知道那樣的感覺，稱為主體性或主觀性。

意識此三個特質，若我們進一步作延伸式的理解，可發現與道德特質有諸多可能的接近處，雖然其間意義未必等同，但應可看出之間的關聯。例如意識經驗必是存在於一個主體中，道德亦復如此，道德的判定必是建立在一個行為主體的行為基礎上所產生的；而且道德與意識經驗一樣，不管作經驗內容的陳述，或下道德判斷時，此陳述或判斷都帶有一定的主觀（subjective）成份，難以立下客觀、普遍或絕對的標準，去斷定一個人、一件事之善惡、對錯等，而存在一定程度的主觀性、相對性，此與冷熱、甜鹹等之感覺認定相似。

其次，意識是內在的，同時也是私密的（private），屬身體及大腦內部的活動，而且一個人內在的感覺知覺經驗只有他自己最清楚，旁人無法判斷。同樣的，道德一直都在人內心運作著，一個人究竟是好人或壞人，他人難以確切置喙；儘管法律可以根據人外在行為作出判決，但很有可能一個法律審判下罪證確鑿的犯人，其本身卻是個不折不扣的好人，只不過迫於現實或各種無奈、兩難等情境，而必須作出違法的行為；因此我們也難以僅由外在行為客觀地斷定一個人本身之善惡。

第三，意識存在某種感質或品質（qualitative），使得可區分各種感覺的不同而作

¹¹ 見 John R. Searle, *Mind, Language, and Society: Philosophy in the Real World*, Basic Books, 1998, pp.39~45

出分辨；同樣的，道德的特性之一，也在於對好壞、是非、對錯、善惡等判斷中作出思考及抉擇，而對錯、好壞及善惡的判斷過程，就是一種品質的論定，以對不同的品質、質感作區辨。

總之，意識經驗所存在的內在性、感質性及主體性，道德似也存在相同特性，如意識經驗和道德都存在特定的主體中，也都具有一定的主觀性，而難以真正客觀化；而究竟經驗的感覺如何，及好人、壞人的道德善惡問題，這兩者都難以從外在行為來驟下定論，因為其間有一定的內在性及私密性；而兩者也都涉及了對各種質感的分辨。

（二）不可傳遞（non-transferable）

如前所說，意識特性是內在性的，而此內在性顯示出意識經驗是無法傳遞的。相似地，道德亦是無法傳遞的，一個不能把他良善的性格就移植到另一個人身上。而且，當一個人犯下惡行，他終究必須自己去承擔，即便他是個有坐擁億兆的富人，他仍必須自己去坐牢，而不能花錢請人代為坐牢，此說明道德是不可傳遞的。

（三）不可化約（irreducible or difficult to reduce）

除唯物論者外，不少的哲學家並不接受意識經驗能化約到物理現象作理解，物理科學化約式的方法，並不足以解釋意識之全貌。¹²相似地，道德命題所含攝的價值(value)概念，也不能或難以化約為自然物事實(fact)陳述的概念，描述(descriptive)與規範(normative/prescriptive)的語句或概念存在區別，如：「雪是白的」及「誠實是善的」是兩種不同的命題，而價值判斷的命題並不能輕易地化約為事實命題作認知，此和意識經驗之不可化約，可說是接近的。

（四）不可定義（non-definable or difficult to define）

在Ned Block所區分的兩種意識概念中，「取用意識」是科學可作研究的對象，在功能上是可定義的(functionally definable)，然而「現象意識」就不能普遍的下定義。換言之，定義一般是為了尋求客觀的理解，以此具體掌握某個事物的特性(characterization)，並依此而作分辨。但該如何去定義什麼叫「痛」，或者什麼是味覺中的「酸、甜、苦、辣」，此即是困難之所在。即便以科學儀器告訴病人，他

¹² 可見 John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, the MIT Press, 1992.

痛的部位或器官毫無問題，但病人仍舊是感到痛，即便是幻肢痛也是種痛，因此難以明確對「痛」等感覺經驗下一清楚界定。

相似地，道德中的價值語詞，如善、惡概念本身已是簡單的(simple)概念，並不具自然物的性質，而不能或難以給個清楚定義，因此 G. E. Moore 在《倫理學原理》(Principia Ethica)中認為「善是不可定義的」；乃至所有的價值語詞，皆不能以事實描述的方式作界定，否則可能犯了「自然主義的謬誤」(naturalistic fallacy)。¹³

（五）解釋鴻溝

意識的艱難問題，即現象意識的部份，難以藉科學來解釋；或者科學所解釋的意識，皆是外在的功能性機制，無法直接解釋到內在主觀的經驗感受，此一限制被稱作為一「解釋鴻溝」(the explanatory gap)。相似地，此一解釋鴻溝亦存在於科學與倫理道德之間，意即科學無法全然地解釋道德問題，道德或價值語句與事實語句中，以及應然(ought)與實然(is)之間，多少有一定程度的區別，科學難以輕易地跨足到道德面向，去回答「人該如何過活？」及「為什麼我要道德？」等問題。

（六）意圖與自由意志

關於意識與意圖（或意向 intention）及自由意志（free will）的關係，學界多所討論。如 John Searle 認為意向與意識有必然地連結（essential connection），我們必須透過意識來理解意向性（intentionality）。¹⁴而且 Searle 強調自由意志的問題，是關乎特定形式的人類意識之問題；沒有自主性的意識經驗，就無所謂的自由意志，我們對自由意志的信念乃是建立在意識的特質上。¹⁵相似地，道德與意圖及自由意志的關聯性更為緊密；一個正確的道德行為往往預設一個良善的意圖或意向，而且是在自由意志底下所選擇的自願的行為。

（七）意識經驗與道德判斷——以效益主義為例

道德判斷與意識經驗密切相關，或者說，意識經驗使道德的判斷具有意義。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，但早期

¹³ 當然，相關的問題在哲學界多所爭論；但本文僅初步直覺式的採用 Moore 的觀點。

¹⁴ 見 John R. Searle, *Mind, Language, and Society: Philosophy in the Real World*, Basic Books, 1998, p.65 and p.86

¹⁵ John R. Searle, *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, Columbia University Press, 2008, p.45.

之祖師 Jeremy Bentham 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。¹⁶而此一傳統，到現今的倫理學家 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。¹⁷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；也由於意識經驗的附予，而使人生有著意義與價值。

總之，雖然上述的說明，仍有諸多探討的空間，特別是概念的嚴謹性和精確度仍待提煉，但約略可直覺地知道，意識特質與道德特質有諸多相似之處，特別是意識的艱難問題，可說此已涉及到道德層面的價值問題。而且，正因為意識經驗是如此的運作機制，具有內在的、主觀的、質感的、不可化約、不可傳遞、不可定義等特質，使得道德反思及價值實現成為可能，而東方哲學的主體內涵即是著眼於此。

三、東方哲學視域下的意識觀點：以價值實踐為主的探索

以上試圖指出意識的特質與道德特質有其相似處。事實上，心靈及意識與道德間之密切相關，此一論點在東方哲學中是明確的觀點。意即心意識的品質，決定了一個人的為惡或行善，決定了一個人的道德性；而這與現今英語學界探究心意識問題的進路相當不同。

以下首先說明東西方哲學傳統探究人類心靈之不同路徑，其次指出在東方哲學中，意識乃作為一種與道德相關的價值問題；第三，既是與道德及價值相關，因此重視修養論或工夫論，以培養和增強其能力。最後說明意識的道德乃至宗教面向的探討，才是真正的艱難問題。

¹⁶ 除效益主義外，休謨（David Hume）及艾耳（A. J. Ayer）等人，對道德判斷採「情緒論」（emotivism）的觀點，也可說是聯結人類心理與道德間關聯性的一種看法。

¹⁷ 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.

（一）東西方哲學傳統探究人類心靈之不同路徑

希臘哲人亞理士多德(Aristotle)說：「人是理性的動物」，而這句話幾可說明西方傳統以來對人類心靈問題的基本探討方向。在這句話當中，亞里斯多德用了兩個詞彙來說明「人」為何：一是理性，另一是動物；可說整個西方哲學的傳統對人的探究，著重於人的理智運作及人的生物面作探討，即從人的心智與認知能力，此知識論角度來探討人或人心，以及從動物性的行為來探究人或人心，而重於生物學角度的切入。¹⁸

相對於以「理性的動物」來定位「人」是什麼，中國哲學論究方向可說迥然有別。在《孟子》「人禽之辨」中，《孟子》認為人和動物的差別很小，而之所以有差別，正是人講仁義道德。¹⁹甚至，《孟子》責難沒有仁義禮智之心的人，已然不能稱作是人。²⁰因此，從《孟子》可看出中國哲學與西方哲學探究人心不同的路徑，而顯示出兩個重點：第一，人不會是動物，因為人具有仁義道德之心；第二，如果人是動物，人是具道德的動物。如此，以「理性」與「道德」標示人的特質，此著眼點的分殊，約略可知中國與西方哲學不同的關注向度。

同樣的，在印度哲學部份，以印度佛學為例，印度佛學可說兼具中、西兩個探究方式，著重分析性的認知、論證，也帶有道德或宗教理想的形塑及追求。進言之，佛教關心苦與苦的止息（滅苦），而苦是身心具體的經驗現象，因此若要滅苦，也必須回到身心的如實觀照上，因此印度佛學重視對身心狀態的認識及解析，而依此所

¹⁸ 著重從知識論及生物學的向度來探究人的問題，可說是西方哲學的傳統；在知識論方面，如英國經驗論哲學家休姆（David Hume, 1711-1776）所著之《人性論》（*A Treatise of Human Nature*），其論述的重點皆在於探究人的認識能力，對於人的觀念運作提出析辨，其中著重的即是知識性的論證方式。即便今日西方探究「人」，亦復如此；今日的心靈哲學、心理學、語言學、資訊科學、神經科學，乃至結合前面各種學門的認知科學，也是如此的探究向度。而對於人的身心的理解以及治療，也重於生物學相關脈絡下（如醫學），而與東方哲學重道德層面的思考有別。

¹⁹ 此可見《孟子·離婁》：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫；由仁義行，非行仁義也。」

²⁰ 《孟子·公孫丑》：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心非人也，無羞惡之心非人也，無辭讓之心非人也，無是非之心非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」

開展出對身心狀態之分類及學說，就顯得十分細膩、詳密。²¹而一旦對身心有充份的認識與覺知，調伏內心存在的貪婪、瞋怒、驕慢、無知等狀態，則可以減除或止息苦痛，成就完美的道德人格（成聖或成佛），達到最高的宗教目標（即涅槃）。

因此，對多數的東方哲學家而言，心並不等於腦，不接受心腦同一論（mind-brain identity theory）的觀點，因為心的概念中含有道德（或靈性spiritual）意涵，而腦只是個生物或生理概念，所指為一器官；但心及意識可關聯到人的良心（conscience）及善、惡行的造作問題。意即，心意識除了認知意義外，還有道德乃至宗教方面的價值性意義，可以說東方哲學的心意識等概念和價值概念是密切相關，而不只有認知方面的意義。

可知，東方哲學視意識是人的根本特質。如 Chalmers 所認為，或許也要視意識本身為世界的一個根本特質（take experience itself as a fundamental feature of the world）；²²姑且不論意識是否為世界的根本特質，²³其範圍是否擴及到整個世界，但可以確定的是意識本身是人的根本特質（a fundamental feature of human beings）；²⁴而這樣的宣稱，並不是否定動物沒有意識經驗，而是以意識為基礎所發揮的高貴特質，如良知、道德感等，在動物中未必存在，或者至少不像人類那樣明顯的存在。換言之，猶如時、空是世界的基本特質，而意識則是人的基本特質；物體的運動變化必預設有時間、空間的存在，而人的道德判斷、價值抉擇，也都必須預設意識經驗的存在，此已是既定的事實；也正因為有意識經驗才足以談道德良知及倫理問題，所謂的幸福的生活、有意義的人生才成為可能。

由以上東西方傳統探究心意識進路的初步對比，可知同是心識問題，三大哲學傳統論究的範圍及脈絡明顯不同，從中也可看出各個取向之特色。由於東方哲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，其中將心識的探討，放在道德或宗教理想的價值實現是其主要特色。

²¹ 如《俱舍論》的五位七十五法及唯識學的五位百法，以及南傳阿毘達摩的八十九心等，都是對身心之結構及可能呈顯的狀態的細部分析。

²² 見 David Chalmers, *The Conscious Mind*, p. 126 及 "Facing Up to the Problem of Consciousness," p.19

²³ Chalmers 此觀點曾被評論為是種泛靈論（Panpsychism）。見 Seager Seager, "Consciousness, information and panpsychism," in *Journal of Consciousness Studies*, Volume 2, Number 3, 1995, pp. 272-288.

²⁴ 如同過去古希臘哲學家對世界分出四種的存在階層，而初分為「存在」，此即一切的存在物，包含無生命的礦物等，其次為「有生命的存在」，含括植物、動物、人，再者為「有意識的生命的存在」，包含動物、人，最後為「有理性及意識的生命的存在」，此即是人類。在這之中，意識成了區分動、植物不同的一個指標，而可作為存在界的根本特質之一。

（二）意識作為一種道德相關的價值問題

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），而以一种物理現象作認識。近年來哲學家 John Searle 以生物自然主義（biological naturalism）的觀點，將意識歸為是一生物的問題（Consciousness as a biological problem），成為物理主義外的另一種觀點。²⁵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？就東方的佛教而言，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價值脈絡中展開論述。

如佛教認為，若對五蘊身心能如實知，見真實而得解脫，則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. *viññāna*）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，涉及到無明下的虛妄分別，而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，²⁶不被無明染執所縛。換言之，凡夫的「識」是不好的，往往與貪愛、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」之價值和理想的實現。

因此，就佛教思想來說，意識可歸為是一道德或價值的問題（Consciousness as a moral/value problem）；或者說，意識與倫理學是佛教思想的兩大主幹，²⁷而且此兩者在佛學中亦密不可分；如 Rhys Davids 以《法聚論》（*Dhamma-saṅgaṇi*）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），²⁸顯示此兩者在佛學領域中的密切關係。此外，佛教之所以談止觀，重視禪定（或三摩地 / *śamādhi*）及內觀（*vipaśyanā*）等之修證工夫，重視意念的清淨與心的訓練，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

²⁵ 見 John R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, New York, New York Review Books, 1997, pp.1~18.

²⁶ *Prajñā* 中的接頭詞 *pra* 有「先」、「前」、「上」等意，*jñā* 仍舊是「智」、「見」（認識）之意。

²⁷ 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.

²⁸ C.A.F. Rhys Davids, *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, London, PTS, 1900.

意，是諸佛教。」²⁹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、意三業的淨化，是佛教所關心的，也是佛法修行的重點，而這些皆不離道德面向的思考，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。

因此，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*）³⁰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。在現代西方科學的發展中，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，卻發展有限。³¹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」³²的東方哲學的傳統中，卻是不陌生的。³³

如在佛教思想中，不只人之為善造惡，與心識的品質有關；甚而，人之所以生死流轉，恆受諸苦，也都還是心識品質的問題。如代表佛教根本思想的《阿含經》卷 12 說：「彼愚癡無聞凡夫無明所覆，愛緣所繫，得此識身，彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受身，還受身故，不得解脫生·老·病·死·憂·悲·

²⁹ 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。

³⁰ 「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, p.88.

³¹ 此可見 Allan Wallace (2007), *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. New York: Columbia University Press, p.58. 另外，對於科學家避免思考倫理道德議題，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. 不過，近來正向心理學(*positive psychology*)的發展可說彌補此不足。

³² 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。

³³ Francisco 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. Owen Flanagan 也援引東方哲學諸多觀點，思索人生的意義及幸福等問題。見 Owen J. Flanagan, *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*, MIT Press, 2007.

惱·苦。」³⁴換言之，凡夫有意識的身體（「識身」）的形成，乃是因無明與貪愛，而一旦無明與貪愛存在，就會繼續受輪迴之苦。如此，生死輪迴的形成，與「識」密切相關，因此意識除了有道德面向，而且也與追求人生最高境界的宗教有關，而其中就有諸多的神秘或深邃面向供作探索。³⁵簡言之，重視心識品質之昇華和清淨，成為佛教的基本觀點，在佛教阿毘達磨析辨各種善心、不善心，³⁶所強調的也在於心識質感之區別和分類。

總之，相對於現今西方哲學與宗教間保持一定的距離，而主要是理智的（intellectual）活動，在東方哲學，特別是印度哲學，可說哲學即是宗教，宗教同時也是哲學，哲學與宗教密不可分。人一生最重要的目的，在於追求一種道德生活，藉著身體這個臭皮囊，藉假修真，以追求解脫之路，而解脫的必要條件在於意識的淨化。如此，意識在東方哲學乃歸為一種道德或宗教面向的價值性問題，而此並不是說意識可以藉由宗教或道德來解釋，而是說明了意識問題與道德及宗教問題間密切相關；道德或宗教成立的基礎在於意識經驗，因此相對的，以意識經驗的品質來解釋道德善惡的問題，乃至宗教中生死流轉的問題。而意識與道德、宗教的關係，也應成為意識研究中重要的一環。³⁷

（三）意識作為一種實踐能力

以上說明了意識的特質，特別是現象意識的部份，與價值面向密切相關，如一個人的道德感乃關聯到其意識及心靈的品質及狀態；而有價值的人生乃在於道德的實踐，若能提昇心意識的品質及能力，則將有助於道德行為的展現，而東方哲學之所以重視靜坐、禪修等，都是藉以提昇心意識的品質或能力。³⁸

³⁴ 《雜阿含經》(T02, no. 99, p.84, a7-10)

³⁵ 在印度佛學三大系統之一的唯識學，即進一步在眼、耳、鼻、舌、身、意六識外，另立末那及阿賴耶識，而認定阿賴耶識此深層意識，關聯到生死之輪迴或究竟涅槃之證得，乃是一切法之依止。

³⁶ 善心指與慚、愧二法及無貪、無瞋、無癡等三善根相應而起之一切心、心所；反之即不善心。

³⁷ 意識探究現今可說有兩種極端，一是以科學實證的方式來進行研究，而得出心識不過僅是一物理或生化現象，心不過就是腦，完備的腦神經科學知識即可全盤解釋心意識問題。相對的，另一是宗教神秘主義的解釋觀點，從靈修體驗之所得，來表達心意識的觀點。而如何在兩種極端取中道而行，各取其利而避其弊，應是可以思考的。

³⁸ 心意識的評價語詞似可用品質、能力等詞語；如當一個人具有多種美德（virtues），如愛、良善、勇敢、誠實、心思純正等正向特質，我們可以說其人品、品格佳，而這些特質具體表現在行為實踐上即可稱為是一種能力。

如此，意識研究不只在 know what 的研究，還有 know how 的面向，除了知識面外，還有能力面，而不能被忽略，如此才是全面性地意識研究。如佛學既以道德人格及解脫苦痛作為意識論述的重要面向，對於意識的知識，此知識未必僅是以「命題」(proposition) 的形式來呈顯，³⁹而也是一種能力 (ability)、技術或技藝 (skill)。此知識牽涉到人切身的實踐，透過不斷地練習、修正，而形成一種純熟的技藝，使其對心理的掌控能平穩自在。此好比游泳技能的學習，看再多的書籍與影帶，若不親自下水操練，仍僅是在陸地上的空談。

換言之，意識的探討，若作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，是可傳遞的；相對地，技能式的知識乃是以知覺行動為基礎 (perception-action-based)，重視認知主體的實踐及參與其中，乃不可傳遞。如此，佛教思想的實用 (pragmatic) 取向，關心「如何」(how) 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。⁴⁰ 甚至，就佛學而言，現今意識問題某些議題的討論，⁴¹可能即為一種「無記」(avyākṛta)，甚而是一種「戲論」(prapañca)。⁴²

總之，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。我們也未必要等到一個對意識經驗完備的生物學或生理學知識，再來追求有價值的生命，而重點也在於善用意識經驗，來提昇我們生活的品質與增進人生幸福，如善用我們的眼、口等，看清楚事物、說該說的話等，此實踐或實用 (pragmatic) 面向成為東方哲學的關注點，而此與現今英語學界著重以科學性的研究進路，及重視心的認知面而少觸及道德面，忽略意識經驗有其超出科學特質 (extra-scientific feature) 的部份，可說迥然不同。

³⁹ 這大多可藉現今的科學研究而得到一定的成果，屬於「簡易問題」的部份。

⁴⁰ 《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

⁴¹ 如 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)，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，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。

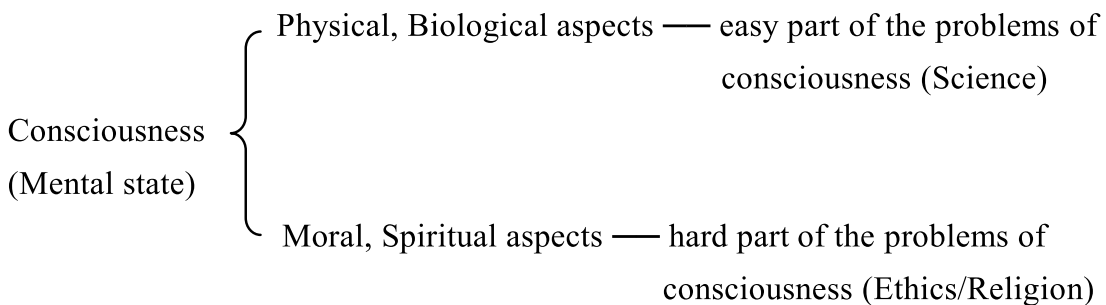
⁴² 簡單地說，「無記」是不能記別善惡，探討與修行解脫無關的問題；而「戲論」乃是因為語言概念的過度膨脹，不能增進善法，而形成無意義之言論。

（四）意識艱難問題落在價值面向

前面提到，意識之艱難問題中，現象性的意識特質，與道德特質有諸多相似處；甚至，我們可以說，意識的現象性面向之所以有內在的、主觀的、質感的、不可化約、不可傳遞等特質，乃為人在從事道德活動的一種設計，依此而形成價值人倫的世界。

意識緊密地關聯到價值的面向，這是從東方哲學中可得到的啟示。關於此一觀點，當今英語學界的學者較少觸及，⁴³但在東方哲學中，特別是佛教哲學，卻視為理所當然；而這應是佛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價值的面向，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，生命之何去何從等，可能才是真正的「艱難問題」；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」的回應如何，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的價值層次，其中前者可透過客觀的研究取得一定的共識，而後者則較為棘手。⁴⁴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：



⁴³ 關於意識和道德的聯繫性，在現今英語學界僅有零星的觀點，僅約略提到當一個生物具有意識經驗時，我們就必須視其為道德考量的主體，強調現象經驗和道德感間的聯結。可見 Philip Robbins and Anthony I. Jack, *The Phenomenal Stance*, in *Philosophical Studies* (2006) 127:59-85 及 Wayne Wright, *Explanation and the Hard Problem*, in *Philosophical Studies* (2007) 132: 301-330。

⁴⁴ 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，則一切意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。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；⁴⁵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及生死問題，可說是束手無策的。而此多少也看出以科學理論解釋生命的一切，不免有其限制之處。⁴⁶如此，東方哲學及各種哲學、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價值實踐層面。而雖然東方哲學或宗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，而是提供不同觀點的參照，並可試著從中作一交會、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，只承認唯物傾向的研究進路為正途。因此在抉擇意識探究進路時，不免須檢視自身的前提，尤其可重視不同文化脈絡下所呈顯的不同觀點。

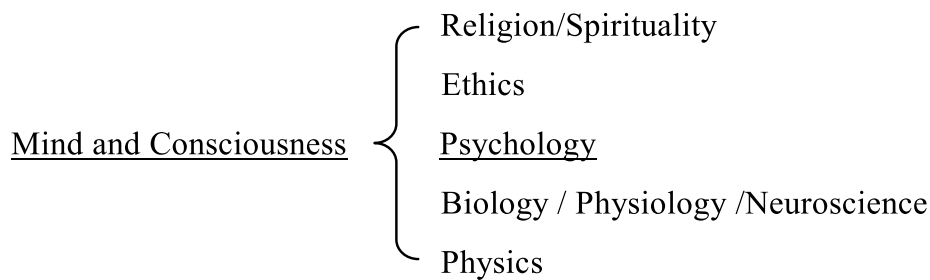
四、多管齊下的意識探究

以上所說，乃在指出東方哲學（主要是佛教哲學）關心意識課題，與現今主流學界的方式很不一樣，而可能把其歸為是一道德乃至於宗教（非神教式）的問題，

⁴⁵ 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。

⁴⁶ 從 Searle 的華語房論證也可知，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。

並由此方向作理論開展；而這正是現今的意識研究者，較少著眼的面向。⁴⁷如此，說明佛學與科學間，對於意識問題的設定有所出入，也由於兩者設定問題有別，使得其關心的焦點亦有所差異；顯示兩者間對於心靈與意識的概念，存在不同意義的理解。因此，東、西方學科如何重整及在概念上進行溝通，以有助於較完整地掌握意識課題含括的面向，成了可思考的課題。倘若統整東西方意識問題可能的探討脈絡，可以下表來表示：

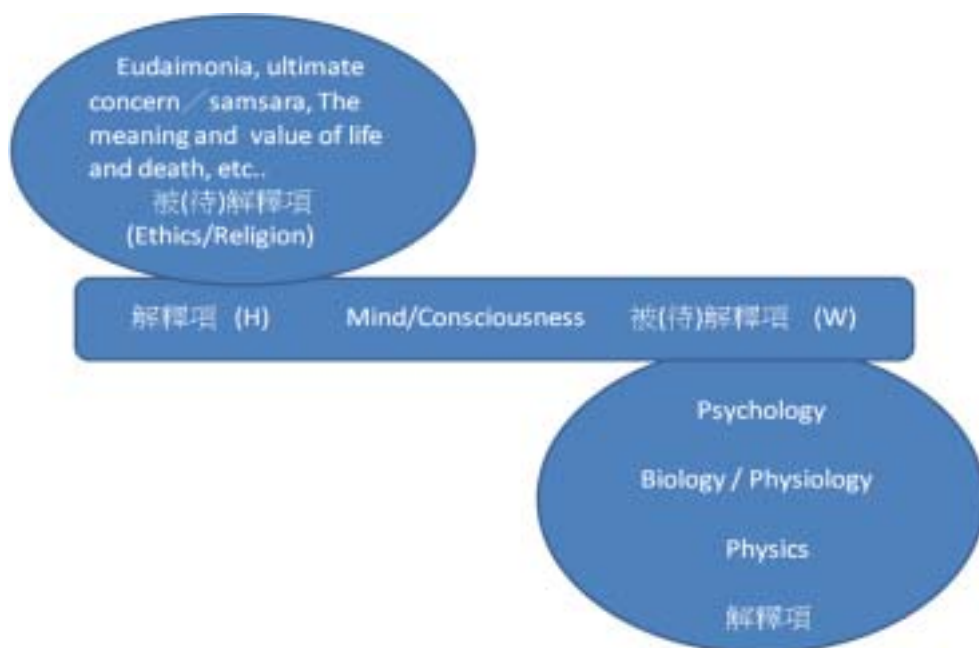


心與意識本身即是從屬於心理學（psychology）的領域，而在英語學界實證科學傾向的主導下，以物理學、生物學、生理學、神經科學等所作之研究居多，而東方哲學一直將其放在道德與宗教實踐的面向上。⁴⁸因此心與意識探究之多種解釋的可能，使人聯想到古印度「盲人摸象」的比喻；不同的意識研究進路，可能是「物理地」（physically）、「生理地」（biologically / physiologically）、「心理地」（psychologically），乃至「倫理地」（ethically）、「靈性地」（spiritually）的方式，所作之探討，依循其既有的背景知識或文化傳統，帶著一定預設的研究，因而有所見與有所不見。

⁴⁷ 或者說，一些較極端的科學家們，正是想透過科學，來取代道德與宗教。而就這些極端科學家而言，東方哲學之重道德與宗教，以回應意識問題，即有乞求論點（begging the question）的嫌疑。不過，此乃是雙方基本問題預設的出入；即相對於科學的化約取向，由下而上（bottom-up）解釋意識，東方哲學及佛學的觀點，較是由上而下的（top-bottom）。換言之，佛學肯定心靈先於物質，或者說重視心靈多於物質，預設心靈已是不能否定的事實，再由此前提再去探問人生之價值與意義。

⁴⁸ 國內的心理學系受到西方影響，因此心理的研究一般不是放在理學院即是在社會科學院底下，如台灣大學、政治大學、輔仁大學、東吳大學等之心理系即是置於理學院，成功大學、中正大學等校則在社會科學院；但若強調倫理及宗教面向，或者著重東方哲學的觀點，則可能是放在文學院下。

事實上，心與意識的課題，東西方所關心的差異，也可藉下圖進一步來說明：



上圖解釋項 (explanan) 及被解釋項 (explanandum) 僅是初步的劃分，以助於理解；中約略可知意識是界於價值世界與物質、生化世界的中間。⁴⁹正如心意識有其物理及生物基礎，而可以藉物理、生物學或生理學等來作出「是什麼」(what) 的解釋；相對的，東方哲學所強調的價值性問題，以心與意識作為基礎，特別強調心與意識的品質或能力問題，相對於「是什麼」的知識認知，也重於「如何」(how) 的實踐性，以此教導人為善與去惡，乃至止於至善的價值實現。此如前所述，東方的佛學可說是一門心理倫理學 (Psychological Ethics)，在心理現象的解析、分類背後有濃厚的倫理或道德意涵，認為善惡或對錯行為的產生，與一個人心念密切相關，

⁴⁹ 心與意識有其物理及生化基礎所構成，此屬於事實 (fact) 問題，可藉科學來解釋；而一個人的品格及德性乃屬價值 (value) 面向，此取決於人心意識的品質及狀態，如一個人的心意識受過訓練，如專注力、洞察力、覺知力及靈敏度等之訓練，其心意識的質感、反應自然較佳，道德上的人品、操守乃至生命的幸福感也會有所提昇。而在此同時，其生理的機能也可能有相對應的變化，如神經科學家暨醫師 Austin 即曾探討佛教禪修經驗與大腦間的關聯，認為長時間從事禪修的人，其腦結構及神經傳導現象通常與一般人不同。見 James H. Austin, M.D. *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, The MIT Press, 1998. 以及 Sharon Begley, *Train Your Mind, Change Your Brain: How a New Science Reveals Our Extraordinary Potential to Transform Ourselves*, Ballantine Books, 2007.

而從心識的狀態去解釋人生的一切，而也藉著心識的修煉去追求涅槃境界的實現，以涅槃解脫作為最終關懷。⁵⁰相對的，現今學界把心識視為是待解釋項，而透過心理學、生物學等作解釋。

哲學家 Quine 曾表示：「哲學家與科學家站在同一艘船上。」（The philosopher and the scientist are in the same boat.），⁵¹深遠影響現今自然化哲學發展。科學於現今世界中也幾乎主導對現象界一切事物的解釋權，被視為合乎理性而正確的理解世界的方式。而在現今主流哲學重視實證科學研究成果的立場下，唯心論、觀念論（idealism）的主張，已早被認為在哲學的競技場中出局了，而可能是一種落伍、過時的哲學觀點；然而，若對比於東方的哲學傳統，我們必須說唯心論仍舊是大宗。不只是傳統佛學主張所謂「萬法唯識」、「一切唯心造」等命題，而有濃厚的唯心傾向，可以說整個印度文明的主流傳統亦是如此；就連現代印度哲學大家、印度第二任總統 Sarvepalli Radhakrishnan，其思想仍是徹底唯心論的立場，⁵²由此可知文化背景對思想形塑之深。因此如何確切理解及評價唯心論的主張，在今日意識研究中也是值得重視的。

總之，在不同的文化脈絡或知識背景底下，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，若無此前提預設之自覺，很可能都僅各自理解到意識問題的一面，而難以見其全體。如意識問題在東、西方有很不同的探究進路，特別是佛學所探究的意識課題，與現今主流學界所關注的焦點有別，因此多音齊放、多管齊下的意識探究盼能成形，並從中試圖作一對比與整合，使能助於掌握意識的全貌，而增進人類整體之幸福。

結語

對於「人該如何過活」等涉及人生意義與價值的問題，本是哲學傳統的核心關注，但近來哲學走向似有偏於智力的操練（intellectual practice），而較少關注終極性

⁵⁰ 就此而言，佛教某種形式也存在化約性的解釋，但不同於科學把所有現象都化約到物理、生化現象，其是把倫理道德及生命的終極意義的問題，化約到心意識的問題，心意識決定了人的道德行為及其後世的生死流轉。

⁵¹ W. V. Quine, *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press, 1960, p.3.

⁵² 可見 Sarvepalli Radhakrishnan, *An Idealist View of Life*, London: George Allen & Unwin, 1932.

意義問題的回應，以及重視道德實踐及道德人格的提昇。同樣地，現今意識問題的探討，似也有此走向；而東方哲學觀點的介入，應可提供另一種可能的思考向度，如 Owen Flanagan 在其新著中即援引諸多東方哲學的觀點，即可說是一種新的嚐試。⁵³而本文即是就東方哲學之整體，論述其對現今意識研究之可能啟示，其中要點如下：

首先，從 Chalmers 等人區分兩種意識概念說起，認為意識經驗之艱難特質，乃是不可避免的，而之所以須具有此艱難特質，可說是為了人類價值追求的需要。

其次，指出意識經驗的內在性、感質性及主體性，以及不可傳遞、不可化約、不可定義及與科學間存在解釋鴻溝等特性，與一個人的道德特質接近；另外，意識經驗涉及到意圖與自由意志，也與人的道德行為之預設雷同，並說明了效益主義以苦樂經驗作道德判斷的依據，也有其符合人類直覺之處。

第三，論述東方視域下的意識觀點，乃是以價值取向為主，而與現今西方有別，而既在價值的脈絡下探討意識問題，意識不僅是一門知識，也是一種能力問題，而事實上真正意識艱難問題，乃在於價值面向，認為意義、價值的實現取決於人的心靈及意識品質，甚至意識問題還涉及人從何而來、死往何去、所為何事等終極性探問的宗教問題。

最後，對東、西方多音齊放的意識探究，作一綜合性的論述，約略得知東、西方處理意識問題的著重點，藉此展望多管齊下的意識探究，使彼此在觀點上能相互參照、整合，以助於掌握意識的全貌，而增進人類整體之幸福。

參考文獻

一、原典

《中阿含經》大正藏第一冊

《雜阿含經》大正藏第二冊

《增壹阿含經》大正藏第二冊

《阿毗達摩俱舍論》大正藏第二十九冊

二、專書

⁵³ 見 Owen J. Flanagan, *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*, MIT Press, 2007.

牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，1970。

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

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

David J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, 1997.

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

James H. Austin, M.D. *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, The MIT Press, 1998.

Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud, Jean-Michel Roy, eds., *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues in Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, 2000.

Owen Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, MIT, 1992, pp. 55~56 及 pp. 147~149.

Owen J. Flanagan, *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*, MIT Press, 2007.

John R. Searle, *Mind, Language, and Society: Philosophy in the Real World*, Basic Books, 1998.

John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, 1992.

John R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, New York, New York Review Books, 1997.

John R. Searle, *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, Columbia University Press, 2008.

Jonathan Shear ed, *Explaining Consciousness: The Hard Problem*, The MIT Press, 1997.

Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1993.

Thanissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff), *The Wings to Awakening: An Anthology from the Pali Canon*, MA, Dhamma Dana Publications.

三、論文

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。

David J Chalmers, "Facing Up to the Problem of Consciousness," in Jonathan Shear Ed.,

Explaining Consciousness: The 'Hard Problem', MIT, 1997, pp10.

Evan Thompson, “Neurophenomenology and contemplative experience,” in Philip Clayton, ed., *The Oxford Handbook of Science and Religion*. Oxford University Press, 2006, pp.226-235.

Ned Block On a Confusion About a Function of Consciousness, in *Behavioral and Brain Sciences* 18, 2, 1995, pp227-247

Paul Root Wolpe, “Reasons Scientists Avoid Thinking about Ethics,” in *Cell*, Volume 125, Issue 6, June 2006, pp 1023~1025.

Philip Robbins and Anthony I. Jack, The Phenomenal Stance, in *Philosophical Studies* (2006) 127:59-85

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.

Seager Seager, “Consciousness, information and panpsychism,” in *Journal of Consciousness Studies*, Volume 2, Number 3, 1995, pp. 272-288., pp.1-18.

Wayne Wright, Explanation and the Hard Problem, in *Philosophical Studies* (2007) 132: 301-330。

A Discourse on the Hard Problem of Consciousness from the Viewpoint of Oriental Philosophy

Lin, Chien-Te

Assistant Professor, Institute of Religion and Culture,
Tzu Chi University

Abstract: This paper uses the viewpoints of Eastern Philosophy to discuss their possible inspirations to contemporary consciousness studies. First of all, two concepts of consciousness are introduced, one of them can be explained by science and the other cannot, which is also called the Hard Problem. Secondly, the similar features between morality and the Hard Problem of consciousness are discussed. Thirdly, this paper compares different approaches between the East and West to the studies of consciousness. Eastern Philosophy views consciousness as the fundamental feature of human beings. One of the reasons that human beings can pursue meaningful life is because of the necessary existence of conscious experience. It is our conscious experience that makes a valuable life possible. Therefore, consciousness in Eastern Philosophy focuses on the aspects of morality and religion, and emphasizes the training of the ability of consciousness rather than its knowledge. In brief, the aspect of value and morality is the elementary concern of Eastern Philosophy regarding the viewpoint of consciousness, and this is the truly hard problem. Finally, this paper concludes with the comparison of the basic standpoints of consciousness between the Eastern Philosophy and the contemporary English academic circle. Hopefully, one day consciousness can be fully discovered from these diverse viewpoints to enhance our comprehensive understanding of it and therefore further the happiness of human beings.

Key Terms: Consciousness, Conscious Experience, the Hard Problem, Eastern Philosophy, Value, Morality, Religion, Buddhist Philosophy