

安慧《唯識三十頌》對於「心靈」的看法

——並比較西洋心靈哲學之機器功能主義 釋大寂撰

大綱與目錄

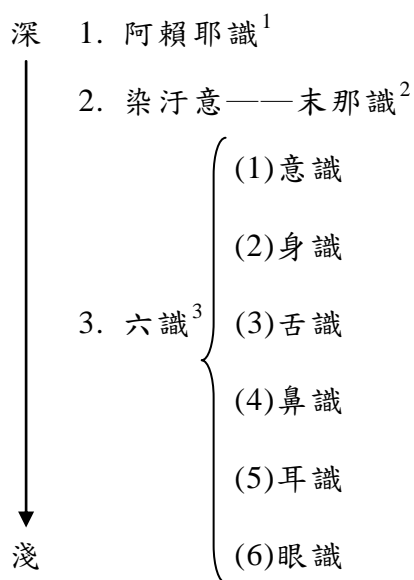
第一章 安慧《唯識三十頌》對於「心靈」的看法	2
第一節 八識的結構.....	2
第二節 導向解脫的向度	4
第一項 阿賴耶識存在之證明	4
第二項 導向解脫	5
第二章 西洋心靈哲學對於「心靈」的看法——以機器功能主義為例.....	10
第一節 唯物的傾向.....	11
第二節 唯識色彩的模糊	13
第三章 廣義的佛法(非限定於《唯識三十頌》)與心靈哲學的比較	15
第一節 佛法之殊勝——兼具唯心與唯物	15
第一項 唯心.....	15
第二項 唯物.....	19
第二節 互相學習與彼此的共視	21
第一項 互相學習	21
第二項 彼此的共視	22
第四章 結論	24
參考書目.....	26
一、漢譯原典.....	26
二、外文書.....	26
三、近人著作	27

第一章 安慧《唯識三十頌》對於「心靈」的看法

佛法與唯識學是不用「心靈」這個字眼的，多使用心、意、識這三個詞，然而，本文為了對比西方之心靈哲學，因而使用「心靈」一詞。心靈在英文裡有幾種可能性：mind, heart, soul, mentality, and so on. 這是第二章才要談的，本章把重點放在安慧《唯識三十頌》的意識結構，藉此來與心靈哲學比較。

第一節 八識的結構

整個唯識學的特點就在於把意識劃成三大分類，成為八種意識：



這三種分類來自於第二頌：

(此轉化有三：)名異熟、思量及境之表別。⁴

底下以圖表的方式，把這三類意識的結構清楚地呈現出來：

¹ 見《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，霍韜晦著，香港：中文大學出版社，pp. 39-60.

² Ibid., pp. 64-73.

³ Ibid., pp. 76-103.

⁴ Ibid., p. 3.

意識	特徵	特性 ⁵	相應之心所 ⁶	記別 ⁷	感受 ⁸	何位捨 ⁹
阿賴耶識		擁有一切種子	五遍行心所： 1. 觸 2. 作意 3. 受 4. 想 5. 思	無覆無記	捨受	阿羅漢位捨
末那識		思量	五遍行心所 四煩惱： 1. 我見 2. 我癡 3. 我慢 4. 我愛 及與四煩惱同一生處的煩惱	有覆無記	1. 苦受 2. 捨受	1. 阿羅漢 2. 滅盡定 3. 出世間道
六識		收攝六境	1. 五遍行心所(5) 2. 別境(5): 欲、勝解、念、定、慧。 3. 善心所(11): 信、慚愧、無貪、無瞋、無癡、勤、安、不放逸、行捨、不害。 4. 煩惱(6): 貪、瞋、癡、慢、見、疑。 5. 隨煩惱(24): 忿、恨、覆、惱、	1. 善 2. 不善 3. 俱非	1. 苦受 2. 樂受 3. 捨受	1. 無想果 2. 無想定 3. 滅盡定 4. 無心睡眠 5. 無心悶絕

⁵ Ibid., 第三頌、第五頌、第八頌。

⁶ Ibid., 第三頌、第六、七頌、第九、十、十一、十二、十三、十四頌。

⁷ Ibid., 第四頌、第六頌、第八頌。

⁸ Ibid., 第四頌、第六、七頌、第九頌。

⁹ Ibid., 第五頌、第七頌、第十六頌。

		嫉、慳、誑、諂、 僞、害、無慚、 無愧、昏沈、掉 舉、不信、懈怠、 放逸、失念、散 亂、不正知、悔、 眠、尋、伺。			
--	--	---	--	--	--

以上就是八識的結構，每一識大概可以分成五類來描述，即：特性、相應之心所、記別、感受、何位捨。認識八識結構有何用處呢？

第二節 導向解脫的向度

認識八識，可以讓我們在每一個當下掌握八識全體狀況，對於惡心即能除遣不忍，對於善心即能增長廣大，對於捨心即能安穩地住於其中。然而，前六識與末那識比較能為我們所感受、覺知，阿賴耶識甚深細，如何才能了知其存在呢？有方法可以得知，死亡之時，或於深定中得以現量證之。

第一項 阿賴耶識存在之證明

瑜伽行派¹⁰立一阿識以說明行者與萬法之關係。《瑜伽師地論》本事分中，〈五識身¹¹相應地〉與〈意識身相應地〉中，可充分地見到阿識的字眼，但在本事分的其餘諸地，甚少有阿識的討論。原來，真正的探究是在〈攝決擇分〉開始，以阿識為主體，闡發其與餘識之關聯。

論中談到，若不立一阿識，將難以說明「為何入無想定¹²或滅盡定¹³時，

¹⁰奉行瑜伽師地論等教說之宗派。初祖為四、五世紀之彌勒論師，以宣說瑜伽師地論、辯中邊論頌、大乘莊嚴論等而奠定開宗之基。

¹¹五識身即五識，加了「身」字，只是把抽象之「識」具體化。同理，意識身即意識。

¹²指能於定中心想不起，猶如冰魚、蟄蟲，但不能斷惑而證入聖果。

¹³即滅盡心、心所（心之作用）而住於無心位之定。與無想定並稱二無心定，然無想定為異生凡夫所得，此定則為佛及俱解脫之阿羅漢遠離定障所得，即以現法涅槃之勝解力而修入者。

識不離身」。¹⁴若識離身，應同於死人，但入定者可出定，即異於死人。故瑜伽派立阿識以解釋人入滅盡定、無想定而不死。安慧的《唯識三十頌》，入滅盡定僅能捨掉前六識與第七識，阿賴耶識只有在阿羅漢位才能轉捨，入滅盡定並不能捨¹⁵，故能證明：入滅盡定必須有一阿賴耶識知覺著行者入深定。然而這裡引發另一個發人深省的問題：能入滅盡定不等同於證得阿羅漢。此問題不再深入。

又臨終時，有些人的意識從上半身開始捨離，體熱即從上半身下降；有些人的意識從下半身捨離，體熱即從下半身變涼。但是，人的意識只有一個，不管入死之人的意識從哪部分捨離，一旦意識離開身體，臨命者將不復感受到其餘肢體的冷卻，此與事實相違，臨命者應可從開始至結束地感受全身冷卻，而冷卻必從某一部分開始，某一部分的冷卻代表那個部分的意識捨離，而意識只有一，此一意識既已捨離，怎麼還可感受其餘身分的冷卻。¹⁶瑜伽派為了理論的合法性，另立阿識，以其能執持身，恆常而轉，故能相續了別肉體的冷卻。這也是為什麼安慧《唯識三十頌》，僅說無心悶絕能捨前六識，卻捨不掉阿賴耶識的原因。¹⁷

第二項 導向解脫

阿識的情況只有二種可能，不是相續運轉，就是斷滅轉依。而相續運轉，必須有二所緣境的支持。一者，由於別內執受；二者，由於別外無分別器相。¹⁸總之，就是「緣內執受、緣外器相」，而使阿識相續轉動。此即安慧所說的兩種表別：執受表別與處表別。¹⁹而「緣內執受」提供了功夫層次的線索，一般來說，初修者必須覺知自身妄念、雜想與執著的生起以採取對治的行動，但這個動作僅適合初修業者。久久持戒而修定之行者，若還作「覺知」這個動作，這就成了「遍計所執自性妄執習氣、諸根根所依處」，也就是說，行者習慣性「覺知」、「了別」的動作，反倒成了一種習

¹⁴ 見《瑜伽師地論》，彌勒菩薩說，玄奘譯，第一版，臺北市：方廣文化，民 85，p. 1145.

¹⁵ 見前文，八識之結構表。

¹⁶ 見《瑜伽論》，p. 1146.

¹⁷ 見八識之結構表。

¹⁸ 見《瑜伽論》，p. 1146。

¹⁹ 見第三頌。

氣、執著，而「覺知」常是回憶舊有的模式。此習氣、執著，若一天不除，它們就會不斷地轉動阿識。此說是根據無功用行、任運而轉，可參照《瑜伽師地論》的九相心住，在《瑜伽師地論》卷三〇（大正三〇·四五〇下——四五一中）。九種心住即內住、等住、安住、近住、調順、寂靜、最極寂靜、專注一趣、等持，行者達到「專注一趣」時，還是有加行有功用，但一達到「等持」時，就成了無加行無功用的任運轉道。上述所說斷除「覺知」的習氣，即由此而來，斷除那非自然的，成為那自然的。如無相定的修法，必須「不作意一切相，於無相界作意趣入」。

為了別於印度「常我」之論，瑜伽師作了技巧性的說明，「阿識於所緣境念念生滅，剎那相續而轉，非一非常」²⁰。事實上，瑜伽師於此卷初就開宗明義地講：

我於凡夫不開演 恐彼分別執為我²¹

而阿識所緣之境的範圍，沒有固定，可大可小。於欲界中，緣狹小境；於色界中，緣廣大境；於空無邊處、識無邊處，緣無量境；於無所有處，緣微細境；於非想非非想處，緣極微細境。行者修入越深的定，意識活動越趨於停止。既然意識趨於停止作用，行者怎能了知當下在那一定境中？原來，行者以阿識為工具，了別當下的定境。因為每一定境皆有其特色，藉著了別特色，定位出自己定境的層級。

《瑜伽論》與安慧《唯識三十頌》²²一樣，有五最極微細之法——五遍行心所——阿識恆與之相應而轉，何等為五？謂作意²³、觸、受、想、思²⁴。阿識與之相應所生受，一向是不苦不樂無記性的。²⁵

所有善、不善、無記之七識運轉時，皆依止阿識。²⁶末那識依止阿識，就好像五識依止五根、意識依止意根。而意識又依止末那識，心、意、識²⁷

²⁰ 見《瑜伽論》，p. 1147.

²¹ Ibid., p. 1143.

²² 見第三頌。

²³ 警覺而將心投注某處以引起活動之精神作用。

²⁴ 即對境審慮而引起心、心所造作之精神作用。近於現代語所謂之「思想」、「意志」等。

²⁵ 見《瑜伽論》，p. 1147；此即《唯識三十頌》的「捨受」與「無覆無記」，見第三、四頌。

²⁶ 見《瑜伽論》，pp. 1147-1148。此即《唯識三十頌》的「依彼起、緣彼」，見第五頌。

²⁷ 「心」是第八阿識，「意」是第七末那識，「識」是第六意識，此為《瑜伽論》的說法。

三者間，形成了緊密而微妙的關係。

七識的生滅變化，都會熏習阿識。由熏習因緣，七識的善、不善、無記性，顯得更加增長、熾盛、明了。又由於熏習的因緣，能引出未來的阿識。

有時候，阿識只與末那識互轉，此二識互轉下，常生出四種煩惱，謂薩迦耶見²⁸、我慢²⁹、我愛³⁰、無明。³¹此即安慧《唯識三十頌》的四煩惱：我見、我疑、我慢、我愛，³²其中無明即我癡，薩迦耶見即我見。在此四煩惱下，人還是可有善行、善心，故是有覆無記³³性³⁴。不管我們是有心、無心、有意、無意，阿識恆與末那識互轉。有時候，阿識可與末那識、意識俱轉，乃至同一時間，阿識與其它七識俱轉。

第六意識有個特性，能緣他境及自境。緣他境，即緣於五識。緣自境，即緣法塵。阿識與諸七識互轉而不相違背，如大海是一，波浪是異，然大海容受得住波浪，此即《唯識三十頌》所說：

如濤波依水³⁵

又如一清淨鏡面，鏡面可呈現諸種影像而不相違。故阿識與七識俱轉時，互不相違。這讓我們對於所緣的修持有所啟發，依規矩說，一時間只能專注於一所緣，但以「可同時俱轉而互不相違」來說，專注力是有可能緣於全部法界而不相違的，使得心量無限地擴大，卻不造成散心雜亂的違背。此即《唯識三十頌》所說的：

五識隨緣現，或俱或不俱。³⁶

七識有善³⁷、不善、無記性，在此，「善」、「不善」可略加探討。佛典

²⁸於五蘊和合之體，執著我及我所等妄見。

²⁹謂視「我」為一己之中心，由此所執之「我」而形成憍慢心。

³⁰深生愛著於一己妄執之自我。第七末那識常執著第八阿賴耶識為「我」而生起此煩惱。

³¹ 見《瑜伽論》，p. 1150

³² 見第六頌。

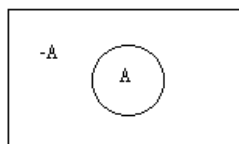
³³其性染污，覆障聖道，又能蔽心，使心不淨，故稱有覆；然因其勢用弱，不能引生異熟果，故稱為有覆無記。

³⁴ 見《瑜伽論》，p. 1150;《唯識三十頌》，第六頌。

³⁵ 見第十五頌。

³⁶ 見《唯識三十頌》，p. 104。

裡常出現善、不善的敘述，值得我們注意的是，有時候，「善」的意思確實是世間善、惡相對的觀念。有時候，卻指著那絕對、超越的善，與「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」的「善」，可謂同義。西洋「真善美」的善，泛指存有的完美，此一完美，亦具絕對性與超越性。故讀佛典時，對「善」的字義，不可不慎。



若 A 代表阿識，宇宙間不是 A 就是 -A，以左圖表示。-A 即非阿識，它的內容含有末那識、五識、意識、有情、有情世間、器世間。有情世間意謂著有情所能感、無情所不能感。有情所能感者，即根塵識十八界。器世間意謂

著有情所不能感、無情所能感。此處需略加說明，既是無情，焉有能感、不能感之理。但以西洋邏輯學說，確實可作如此的理論架構。

由有 A 故，-A 可得。若無 A，-A 即不可得。阿識為一切雜染之根本，而有情之間的相處，又為阿識雜染的增上緣。因為有情相見時，必生苦、樂、捨三受，由此為母，誕生雜染。阿識於現在世是苦諦的本體，能生出未來苦，是現在集諦的因。依此錯綜複雜的關係，生出有情世間、器世間，「萬法唯識」的道理顯露無遺，阿識確是一切雜染的根本。

雜染有辦法生起，就有辦法滅除，方法是「修善法」。何以故？若行者通達阿識之運轉原理，並能善巧方便地作意於阿識以住心，如此串習，能入最初聖諦現觀。於諸諦未得法眼淨的人，就無法通達阿識。而入聖諦現觀者，未來有二種可能的修行模式，一是入聲聞正性離生，另一是入菩薩正性離生。³⁸入菩薩正性離生者，通達一切真如法界與阿識。此時即能總觀自身的所有雜染，所有的雜染包括了外在的一切束縛與內在的一切羶重感。既已了達真如法界，復以真如境為所緣，修習多修習，串習極串習，得能轉依³⁹。此即《唯識三十頌》所說的：

所依得轉換，捨二羶重故。⁴⁰

二羶重即煩惱障羶重及所知障羶重。無間斷地轉依，即能永遠地斷除

³⁷指其性安穩，能於現在世、未來世中，給與自他利益之白淨法。與不善、無記（非善亦非不善）合稱三性。其中，善為白法（清淨之意），不善為黑法（汙濁之意）。廣義言之，「善」指與善心相應之一切思想行為，凡契合佛教教理者均屬之。

³⁸ 見《瑜伽論》，p. 1151.

³⁹ 見《瑜伽論》，p. 1152。

⁴⁰ 見第二十九頌。

阿識，阿識一斷，一切雜染即斷，因為它儲藏了所有染汙的種子。在此要注意的是，必須緣真如境，方能轉依。一切羸重，皆為阿識所攝，阿識一斷，羸重亦斷。阿識是煩惱運轉的原因，是聖道不運轉的原因。轉依剛好相反，是煩惱不運轉的原因，是聖道的運轉因。阿識令我們於善法、淨法、無記法中不得自在，轉依令我們於一切善法、淨法、無記法中得大自在。斷滅阿識者，唯剩餘生。⁴¹

有阿識而無轉識者，如睡眠、悶絕、入無想定、入滅盡定、生無想天。⁴²這五種情況剛好是《唯識三十頌》的六識要轉捨之位。⁴³有轉識而無阿識者，如阿羅漢、獨覺、不退菩薩、如來等住有餘依涅槃者。阿識、轉識俱無者，如阿羅漢、獨覺、不退菩薩、如來等住無餘依涅槃者。⁴⁴這是因為阿識與轉識都轉依的原因，前五識轉依後，變為「成所作智」，行者能圓融無礙地運用身、口、意，以表達各種真理；意識轉依後，成為「妙觀察智」，能善觀諸法的共相、自相，依眾生的不同根機而自在說法。末那識轉依後，成為「平等性智」，觀自觀他，一切平等，依此而平等普度眾生。阿識轉識後，成為「大圓鏡智」，離諸分別，萬境清淨，澄澈無雜，如大圓鏡之光明，遍映諸相，絲毫沒有遺漏。

我們一直有一個錯誤的觀念，每當聽到阿賴耶識或唯識宗時，就認為這只是在搞學術研究，殊不知阿識的發明，使得行者對於無形無像的諸法更容易掌握，這種掌握又比早期佛法的所緣更細膩、更精緻、更精確，由此因故，行者能速疾證得無上菩提，轉識成智。

心清淨比丘，由三種相遍知自心：一為雜染愛樂相，二為雜染過患相，三為雜染還滅方便善巧相。⁴⁵心清淨比丘知道自心長久以來，愛樂於諸雜染，自知此已，便出離於貪性，於離貪性，安止其心。但是，貪的慣性太強了，行者難以長久安住於「離貪性」中，這麼一來，原本安止的心，又會流散馳騁於貪性中。同理，瞋性、癡性、下劣性、掉舉性、不寂靜性、散亂性，在修行的過程中，都會有起起伏伏的情形，行者必須很有耐性地、經常性地修習諸善法，以安止其心。心之所以無法長時安止，乃行者內在愛樂雜染的習氣未斷。

⁴¹ 見《瑜伽論》，p. 1152。

⁴² Ibid., p. 1153.

⁴³ 見第十六頌。

⁴⁴ 見《瑜伽論》，p. 1153.

⁴⁵ Ibid., p. 1154.

接著，行者必需作這樣的念頭，只要一天貪心未斷，就會害自己、害別人。它能引生今日的過患、明日的過患。以貪為緣，又能生身心之憂悲苦惱。以有貪心故，意外、災難、橫禍、惱害，都會突兀地發生。如貪心一般，放逸心、愛樂心也會引發許多過患。⁴⁶

比丘知過患已，後作是念，我不應該隨著內在、外在的雜染而轉，應該是它們隨我自心的勢力自在而轉。為了令自心隨我而轉，不斷地思擇「令貪心捨貪性，愛樂於安住無貪性中」。這裡只是舉「貪」以說明操作技巧，行者必需透過推理，將此操作法應用於所有的煩惱中。行者長時安住如是修習後，不必再作意思擇，即能自然地安住於所有善法中，並且很自然地對雜染深生厭責。無間地作上述的功夫後，比丘將很快地證得「無上心清淨性」，此即是「諸漏永盡」，得漏盡通。⁴⁷此即安慧《唯識三十頌》所說的：

此即無漏界、不思議、善、常、安樂、解脫身，名大牟尼法。⁴⁸

第二章 西洋心靈哲學對於「心靈」的看法 ——以機器功能主義為例

近代哲學史上，提出唯心論的眾哲學家，以 Descartes 為最重要，他幾乎可以成為過去二元論與現在二元論的總代表。二元論早在希臘時代時即被 Plato 賦與絕對二分的意義，他貶低 body，重視 soul，認為人的真實本質在於 soul，body 只不過是暫住的軀殼而已。到了當代的心靈哲學，Cartesian dualism 仍是堅持著 body and mind 之二元性，Descartes 聲稱：

On the one hand I have a clear and distinct idea of myself, in so far as I am simply a thinking, nonextended thing; and on the other hand I have a distinct idea of body, in so far as this is simply an extended,

⁴⁶ Ibid., pp. 1154-1155.

⁴⁷ Ibid., p. 1155.

⁴⁸ 見第三十頌。

non-thinking thing. And accordingly, it is certain that I am really distinct from my body, and can exist without it.⁴⁹

他把心稱為能思考之主體，把物稱為具延伸性之實體，心與物就這樣地被劃分為二，這一點在 *Matter and Consciousness* 也被 Churchland 所提出：

The first ordinary matter, and the essential feature of this kind of substance is that it is extended in space...A second and radically different kind of substance, a substance that has no spatial extension or spatial position whatever, a substance whose essential feature is the activity of thinking.⁵⁰

這種卡氏二元論又稱為 substance dualism(實體二元論)，強調每一個人都是由兩個絕對二分的實體——精神性的心與物質性的肉體——所構成。⁵¹ 這樣的論調馬上引起了很多的不同的看法與爭論，在 *Matter and Consciousness* 一書中，由卡氏二元論所分支出去和與其對立的派別，至少有十派之多，除了 Cartesian dualism 之外它們分別是 Popular dualism, Epiphenomenalism, Interactionist property dualism, Elemental property dualism, Philosophical behaviorism, Reductive materialism, Functionalism, Eliminative materialism, Revisionary materialism。⁵² 在此，我們並不對它們一一討論，只是藉由二元論所激發的種種問題，給出一些啟示，即：二元論本身有著很大的問題，它容易產生種種的爭端。

整個心靈哲學的發展趨勢從唯心逐漸走向唯物，原因是科技高度的發展，在科技抬頭的時代裡，哲學的研究方法也為之心動，任何科技的產物與研究過程，以「眼見為真」為原則，因此，心靈哲學亦無可奈何地比附之。

第一節 唯物的傾向

只要看到 Machine Functionalism 的 *Machine*，就可以想見這一種理論

⁴⁹ René Descartes, *Meditations VI*. The translation is by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch in *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

⁵⁰ Cf. Churchland, P.M., *Matter and Consciousness*, rev. ed., Cambridge: MIT Press, 1988, p. 8.

⁵¹ Cf. Kim, J., *Philosophy of Mind*, 1st ed., Oxford: Westview Press, 1996, p. 3.

⁵² Cf. Churchland, pp. 7-50.

所蘊涵的唯物成份，但是，如果與 Behaviorism and Identity Theory 比較起來，其唯物色彩已降低許多，因為在後兩者中，幾乎只關心 stimulus-response，忽略了因果的中間狀態(causal intermediary)⁵³，也就是史金納講的 black box。Functionalism 的崛起，完全是為了解決令人疑惑的中間狀態，它相當於電腦的 computational process，換句話說，心的運作相當於電腦的計算過程。⁵⁴但這裡很重要的一點是：把心比喻成電腦的計算，無疑是唯物化了，何以要如此唯物化呢？

...anything that exhibits mentality must be a physical system...,... only physical system turn out to realize mental properties—perhaps because they are the only things that exist in spacetime.... Minds, if they exist, must be embodied.⁵⁵

一切的科學研究都是在「時空」的條件下而進行，Kant 稱之為先驗範疇，⁵⁶如果沒有這些先驗範疇為基礎，物質的存在將失去依靠，一旦物質的存在受到質疑，許多的問題將接踵而出。因此，物質是作為科學研究的充足條件，沒有它的話，不可能有任何發明，哲學的研究亦復如是，如果形而上學沒有物質的基礎，任何依之而衍生的冥想玄思都不可能。因此，當我們想研究莫測高深的 mind 時，必須從最簡單的物質開始，如果在最簡單的物質上都無法論證出 mind 的存在時，就更別談「直接以 mind 研究 mind」，因為這種研究法將導致知識論所忌諱的 circular argument。⁵⁷

Turing Machine 的 Machine table 是把內在心靈狀態唯物化的重點，我們可依據需求而設計各式各樣的 machine table。⁵⁸這種把心靈解釋成電腦運算程式的說法，主要是因應電腦所帶來的科技主流。

⁵³ Cf. Kim, p. 77.

⁵⁴ Ibid., p. 75. If minds are like computers and mental processes are, at bottom, computational processes,....

⁵⁵ Ibid., p. 74.

⁵⁶ Cf. Kant, I., *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith trans., 1st ed., London: Macmillan, 1929, space as a *priori* form of intuition, not reality, 71ff., 77, 80-91, 123, 163, 244, 399-400, 440, 449, 466; time as a *priori* form of intuition, not self-subsistent, 76ff., 80-91, 163, 400, 440, 449, 466, 468, 475, 476, 478. Also see Antony Flew ed., *A Dictionary of Philosophy*, London: Pan Books, third edition: 1984, pp. 332-333.

⁵⁷ The method of *Remseify* attempts to avoid circularity, cf. Kim, pp. 105-107.

⁵⁸ Ibid., pp. 80-85.

第二節 唯識色彩的模糊

各種心靈哲學的支派完全針對心靈而提出不同的詮釋辦法，雖然大部份支派的唯物論很重，但不管唯物論的成份有多重，目標皆是指向心靈，這暗示著什麼呢？這暗示著所有的支派都默認心靈的存在，所差者僅在：有的支派使用較形而上的語言來描述心靈，有的支派使用形而下的語言來描述心靈。

作為心靈哲學一支的 *functionalism*，當然也是針對心靈而作研究。我們甚至可以把研究心靈的範圍擴大，不僅是人，還包括機器，也就是把問題擴及「機器具不具有意識」。基本上，*machine* 可以分作兩類，一者是狹義的 *machine*，二者是廣義的 *machine*：

In the narrow sense we mean the kinds of device that have actually been constructed by human beings: motor cars, typewriters,....⁵⁹

狹義的機器肯定是沒有心靈的，雖然 *machine functionalism* 用 *computational property* 解釋心靈，但是人們依舊不相信這些被人所操縱的機器具有心靈。然而，在廣義的機器裡頭，所謂的「人工智慧」(*human artefact*) 漸漸被認為在某種複雜的程度下，可能具有心靈。

In the wide sense of 'machine' we mean anything, actual or possible, that is an artefact, that is, the intentional product of some kind of intelligence.⁶⁰

有了人工智慧，製造出具有心靈的機器人是日可待的，因為現在科學技術的阻礙在於：很難製出同時完美地具有信念、欲望與感覺的機器人。⁶¹但是，這種困難將隨著人工智慧的發展而宣告解除。至此為止，問題僅在於人類或機器具不具有心靈，如果我們再將矛頭指向其它動物與一般的物質世界時，它們具不具備心靈呢？Wittgenstein 的 *Philosophical Investigations* 讓我們重重地沈思這項問題，在第 281 條，他提到：

⁵⁹ Cf. McGinn, C., *The Problem of Consciousness Essays Towards a Resolution*, 1st ed., Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1991, p. 203.

⁶⁰ Ibid., p. 203.

⁶¹ Cf. Kim, p. 74.

... only of a living human being and what resembles (behaves like) a living human being can one say: it has sensations; it sees; is blind; hears; is deaf; is conscious or unconscious.⁶²

維根斯坦在這裡展現了存在界無限的可能性，關鍵性字眼為 *what resembles a living human being*，既然是 *resemble*，它就可以包含 *actual and possible*。但是，維根斯坦卻在第 284 條大轉彎，認為我們對有生命與無生命的態度是不同的，屍體肯定沒有接受到痛，⁶³因此，維根斯坦似乎只把具有心靈活動的痛感侷限在有生命之物。維根斯坦是當代分析哲學的代表人物，如果連他都這麼說，*machine functionalism* 就受到極大的挑戰。

事實上，John Searle 的 *Chinese Room argument* 對機功功能主義亦是一強大的威脅。機器的運算過程僅是處理符號的進進出出，對符號本身的意義與象徵，機器根本無能過問，只有人的心靈對於符號所表達的意義及其內容能充分瞭解，⁶⁴心靈的內容包括 *intentional states, beliefs, desires and so on*，這些內容對心靈才有意義，對機器是無意義的。

以上維根斯坦與 John Searle 的反駁，我們可用 *Turing Test* 來加以反擊。一般而言，說謊、欺騙屬於人的性質，動物與無生物絕少具備這樣的能力，但是，假如機器可以把人騙倒，使對方誤以為機器是人的話，為什麼不能承認機器也具備人所具有的心靈呢！⁶⁵筆者根據 *Turing Test* 而設計出另一項現代的點子，來論證機器可以具備心靈。

時下年輕人很喜歡在網路上玩 *bbs*，並且喜歡在電腦中 *talk* 甚於在現實界 *talk*。在一般情況下，當張三在電腦上與人 *talk* 時，絕對是把對方假想為一個真實而且具有心靈的人。今天，如果設計出一種 *bbs* 站，裡頭大多數的帳號仍給一般人使用，但穿插了幾個假的帳號，這些假帳號完全由電腦自動運作，它可以設計一份公告給全部的人看，也可以跟任何人在網上聊天，甚至騙對方在某月某日時，約在某家餐廳見面，結果某人真得在

⁶² Cf. Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Anscombe, G. E. M. trans., 1st ed., Oxford: Basil Blackwell, 1953, p. 97^e.

⁶³ *Ibid.*, p. 98^e.

⁶⁴ Cf. kim, p. 100. Computational processes respond only to the shapes of symbols; their meanings, or what they represent, are computationally irrelevant. However, our intentional states, like beliefs and desires, are what they are because they mean, or represent, something.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 97. If the machine does as well as the man, then we must credit it with all the intelligence that we would normally confer on a human; it must be judged to possess the mentality that humans possess.

約定時間到達餐廳，卻空等一場。

這就是 Turing Test 的意圖：如果連電腦都能騙真實世界的人的話，憑什麼說機器不具有心靈呢！在許多能力上，我們都輸給機器，如計算速度、下棋輸給電腦……等等，如果電腦都能具有這些活生生的能力，怎能說它不具有心靈或智力（intelligence）呢！

因此，machine functionalism 在唯物色彩上不僅以出色的 machine table 來解釋，在唯心方面，也極力想要論證出「機器具有心靈」這項命題。換句話說，machine functionalism 兼具唯物與唯心這兩個極端，許多哲學家在評判 functionalism 時，都大感頭痛，因為它似乎兩者皆有。

第三章 廣義的佛法(非限定於《唯識三十頌》)與

心靈哲學的比較

第一節 佛法之殊勝——兼具唯心與唯物

第一項 唯心

相對於心靈哲學而言，佛法的立場就非常明確，即使是說一切有部，都可以說有絕對的唯心傾向，大乘空宗就更不用說了，它是唯心到極點了，《八十華嚴》云：

若人欲了知 三世一切佛 應觀法界性 一切唯心造⁶⁶

《諸法集要經》云：

⁶⁶ 見《大方廣佛華嚴經》(T10, no. 279, p. 102, a29~b1)。

一切唯心造 果亦從心得 心若種種生 彼果亦如是⁶⁷

此指現象界的一切都由本質的心所衍生，心淨國土淨，心若染汙，所看到的一切，則是五濁惡世。「心意識」是佛教裡頭最複雜、難處理的問題之一，因為眾多流派對它持著不同的看法，與 machine functionalism 不同的是：佛教堅持使用形上的語言來解構「心靈」，而不用器世界的物質來解釋。

在原始佛教時期，「心」是在「十二入處」的架構中而被彰顯的，十二入處即「六根」對「六塵」：

In the twelve *āyatana*s which consist of six *indriya* (faculty)—*āyatana*s (1. *cakkhu* 'eye', 2. *sota* 'ear', 3. *ghāna* 'nose', 4. *jivhā* 'tongue', 5. *kāya* 'body', 6. *mano* 'mind') and six *visaya* (object)—*āyatana*s (1. *rūpa* 'sight' or 'visible object', 2. *sadda* 'sound', 3. *gandha* 'odour', 4. *rasa* 'taste', 5. *phoṭṭhabba* 'tangible object', 6. *dhamma*), *mano* deals with *dhamma* as *cakkhu* deals with *rūpa* (visible object). In other words, the six *visaya-āyatana*s are the objects of six *indriya-āyatana*s.⁶⁸

在原始佛教，佛陀非常有秩序地安置了根與塵的對應關係，並明確地指出：*mano*⁶⁹（心）專門用來處理 *dhamma*（法）。更精確地說，心不只是專門處理法，它也是前五識的基礎，⁷⁰換句話說，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識在認識到色、聲、香、味、觸後，再由 *mano* 作最後的處理或判斷。《唯識三十頌》云：

識轉化分別，彼皆所分別。⁷¹

但是，大乘空宗，尤其是中觀宗（*Mādhyamikas*），對於這種對應關係的解釋是不滿足的，他們要直接追問「到底什麼是心？」當中觀行者進行禪定功夫活動後，發現所謂的「心」，了不可得，它只是一虛構的，真正可感知的只是 *mental states*。

⁶⁷ 見《諸法集要經》(T17, no. 728, p. 482, a7~8)。

⁶⁸ Cf. Watanabe, F., *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*, 1st ed., Delhi: Motilal Banarsidass, 1983, p. 16.

⁶⁹ *Mano* is Pali, its Skt. is *manas*.

⁷⁰ Cf. Kohn, M. H. trans., *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen*, Boston: Shambhala, 1991, p. 138.

⁷¹ 見第十七頌。

As the critique of the various views held about 'mind' by the Mādhyamikas has shown, 'mental states' are for all practical purposes real, but 'mind' is a fiction.⁷²

中觀宗的這種看法，可延伸到南傳銅鑠部，銅鑠部的《攝阿毗達摩義論》中，想以「八十九心」與「五十二心所」來盡攝一切人內在的可能狀態，⁷³然而，它終究只能以一一特殊義的心來表達，如喜俱邪見相應無行心、善異熟喜俱推度心、喜俱阿羅漢笑心……等等，但是，那最本質的心到底是什麼，終究是無解，所以，中觀宗對心的洞察力是相當深邃的，他直接說出心的不可定義性。

但是，瑜伽行派（yogāchāra）再度不滿意中觀那種虛無的說詞，瑜伽行者希望給「心」更明確的解釋，因此，原本只是第六意識的心就被分成三個，分別為心、意、識。根據《瑜伽師地論》⁷⁴，「心」指阿賴耶識 ālaya-vijñāna⁷⁵，「意」指末那識 manovijñāna⁷⁶，「識」指前六識 vijñāna⁷⁷。瑜伽行派在陳述這三種識的「數量」還不算多，但後代的唯識宗幾乎把修持的重點放在 ālaya。ālaya 又稱為 store consciousness，在它裡面儲藏了種種善與惡的種子，修行的目標就是使善的種子成熟，令之廣大增長，並除滅惡的種子，使惡的種子完全消匿，可以下圖表示：⁷⁸

⁷² Cf. Guenther, H. V., *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, rev. ed., Delhi: Motilal Banarsidass, 1974, p.144.

⁷³ 見《阿毗達摩概要精解（A Comprehensive Manual of Abhidhamma）》，英編者：菩提比丘（Bhikkhu Bodhi），中譯者：尋法比丘（Bhikkhu Dhammagavesaka），高雄縣鳳山市：派色文化，1999，pp. 1-98。

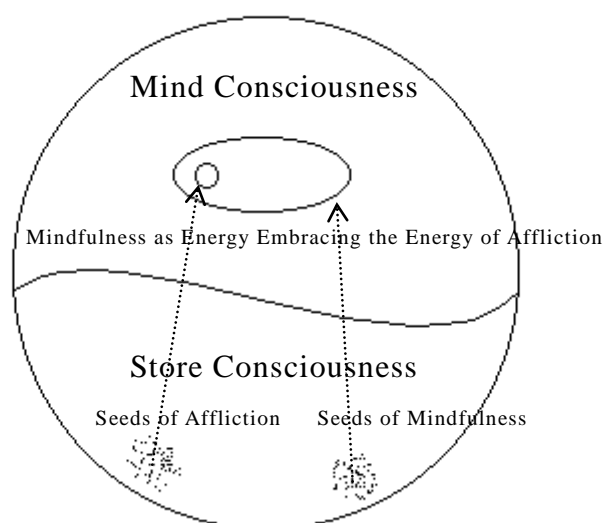
⁷⁴ 見《瑜伽師地論》（T30, no. 1579, p. 651, b19~25）：「此中諸識皆名心意識。若就最勝，阿賴耶識名心，何以故？由此識能集聚一切法種子故，於一切時緣執受境，緣不可知一類器境。末那名意，於一切時執我我所及我慢等，思量為性。餘識名識，謂於境界了別為相。如是三種，有心位中心意識，於一切時俱有而轉。」

⁷⁵ Cf. Kohn, p. 4.

⁷⁶ Ibid., p. 139.

⁷⁷ Ibid., p. 243.

⁷⁸ Cf. Thich Nhat Hant, 'Figure Five: Seeds of Mindfulness', in *The Heart of the Buddha's Teachings: Transforming Suffering into Peace, Joy, and Liberation*, 1st ed., Calif.: Parallax Press, 1998, p. 208.



Store consciousness 裡頭儲藏兩種種子，一種是會導致憂悲苦惱的惡種子，另一種是「正念」的善種子，不管是惡種子或善種子，它們都會「現行」，也就在因緣時節成熟時，種子將從潛態的 store consciousness，「現行」為事實上的 mind consciousness，種子原本只是邏輯上的原子，如維根斯坦於《邏輯哲學論》所述⁷⁹，種子是不可見的，但一旦它們現行，原子的勢力將急速放大，佛教行者的目標就是訓練這些善的勢力強過惡的勢力，因為這樣的話，任何的煩惱都會被「善法」給吞噬掉。事實上，最圓滿的狀態是：連一絲一毫的惡種子都不存在，所存在的只是「善」。⁸⁰

以上已大要地述說大小乘佛教支派對「心」的看法，儘管詮釋進路有很大的差異，但都奠基於行者修定修觀後所得的知識，各個時代各個支派的經師與論師都根據自己的禪定經驗，再依據祖師所流傳的法，而對「心」的解釋有或多或少的更改與發揮。

⁷⁹ Wittgenstein said "A state of affairs (a state of things) is a combination of objects (things)." Cf. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears & B. F. McGinness trans., 2nd ed., London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1971, 2.01. In first edition, 'state of affairs' is translated into 'atomic facts'. Cf. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, F. P. Ramsey & C. K. Ogden trans., 2nd ed., London: Routledge, 1922, 2.01. 趙敦華認為 object 的確切涵義是 simple object，特指邏輯上不可再分析的對象。見《維根斯坦》，趙敦華著，初版，臺北市：生智，1996，pp. 43-44.

⁸⁰ 見《瑜伽師地論》(T30, no. 1579, p. 584, a23~27)：「諸無學一切煩惱已永斷者，所有心生，若世間善心，若出世心，若無記心，此一切心，皆已永離染法種子，但為一切善無記法種子隨逐相續而生。」

第二項 唯物

佛教以唯心為主，以唯物為輔，安慧頂多承認外界是識的表別狀態，物質仍不具完全的獨立自主性，如《唯識三十頌》云：

由此彼皆無，故一切唯表。⁸¹

但若從最通俗的觀點來解釋佛教的唯物傾向，「人身難得」是最被大量採用的觀念，⁸²其中《正法念處經》所述說的，是最令人津津樂道的例子，人能獲得人身來修行，機率之小，猶如百年才從海底浮出海面一次的海龜，當牠的頭欲伸出海面呼吸時，恰巧伸進一根飄浮於海面的木頭的洞裡，這種機率何其小。佛法藉此譬喻來說人身的「難得性」，同時也說明了「人身」是修行的充足條件，換句話說，靈修之所以可能，必須奠基於物質條件，若捨棄物質而求解脫，無有是處。

因此，即使是唯心論極強的佛教，仍無法完全擺脫唯物的色彩，科學作為完全研究物質的學科，其唯物性也就不辯自明了。若更深入佛教義理來探討唯物傾向時，可分別從「緣起觀」與「禪定學」來發掘。

一· 緣起觀

從一較廣義的緣起來看的話，安慧《唯識三十頌》只承認「物質」在互相分別作用中，才得以存在：

由彼彼分別，種種物分別。⁸³

另外，在十二支緣起中，有一關係是「識」緣「名色」，這兩者的關係在整個十二緣中最特殊，因為其它支中，僅是單向的無名緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六入、六入緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死，在這「流轉門」中，⁸⁴唯獨「識緣名色」可以同時又

⁸¹ 見第十七頌。

⁸² 見 No. 397《大方等大集經》(卷 20)〈寶幢分中相品第五〉, T13, p0141c。No. 1177A《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》(卷 10)〈二者後演一切賢聖入法見道顯教修持第四品〉, T20, p0773a。No. 272《大薩遮尼乾子所說經》(卷 2)〈詣嚴熾王品第四〉, T09, p0329b。No. 721《正法念處經》(卷 16)〈餓鬼品第四之一〉, T17, p0094a。No. 99《雜阿含經》(卷 42) (一一四六) (四五五), T02, p0305b……等等。

⁸³ 見第二十頌。

⁸⁴ 「流轉門」乃與「還滅門」相對而言，見《寶積經講記》，印順著，初版，臺北市：

為「名色緣識」，至於為什麼可以如此，在《阿毗達磨法蘊足論》中有精闢的解說，論師云：

云何識緣名色？謂有一類，貪瞋癡俱生識為緣故，起貪瞋癡俱生身業、語業，名為色；即彼所生受想行識，名為名，是名識緣名色。……
云何名色緣識？謂眼色為緣生眼識，此中眼及色，名為色，即彼所生受想行識，名為名。於中作意等，能助生眼識，是名名色緣識。⁸⁵

之所以心靈影響物質，是因為貪瞋癡的惡心將導致壞的身業與口業，而身與口是屬於物質的，因此是心靈導致物質活動。而之所以物質影響心靈，是因為眼睛與外在物質兩種因緣的配合下，能夠產生具認識作用的「眼識」，故是物質導致心靈活動。然而，不管是誰影響誰，都預設了（presuppose）兩者的存在，但絕不能與 Cartesian dualism 劃上等號。舉出這個例證，說明了佛教不是絕對唯心主義，它有某種程度的唯物色彩。

二·禪定學

除此之外，還可以從修行者進行功夫活動時的狀態來加以探討。行者進行入定活動時，必須使外在的肉體寂定不動，而後才能引發身心輕安：

由如是欣樂相故滋潤其心，汝於斷滅世間貪憂應多安住，隨於彼彼所緣境界勤修加行，或奢摩他品，或毘鉢舍那品，即於彼彼所緣境界，當令心住、內住、等住，汝當獲得身心輕安及一境住，汝若如是背諸黑品、向諸白品，由調練心、滋潤心故。⁸⁶

行者之所以能產生身心的輕安，是因為斷滅所有物質世界的羶重相，使心數數地安住於「離惡不善法」中，一旦調練久後，心的輕安復能使身體輕安起來，換句話說，一開始時，由於身體遠離物質世界，導致產生心輕安的效果，等到心生出輕安後，心輕安復迴向給羶重的身體，使之亦隨之安樂起來。《大智度論》云：

持戒清淨故心不悔，心不悔故生法歡喜，法歡喜故身心快樂，身心快樂故能攝心，攝心故如實知，如實知故得厭，得厭故離欲，離欲故得解脫、得解脫果報、得涅槃。⁸⁷

正聞，民 70，p. 110ff.

⁸⁵ 見《阿毗達磨法蘊足論》(T26, no. 1537, p. 507, b21)。

⁸⁶ 見《瑜伽師地論》(T30, no. 1579, p. 460, b3~9)。

⁸⁷ 見《大智度論》(T25, no. 1509, p. 221, b29~c4)。

持戒是一種最外在的節制行為，這種從物質上來控制自己的方法，居然能導致心清淨，終致離欲、解脫，獲得涅槃，說明了佛教沒有忽略物質的世界，因為沒有先調理好物質世界，不可能達到唯心的後果——萬法唯心、萬法唯識。因此，在禪定修學過程中，心物雖是相輔相成，但是終極的涅槃目標終究是唯心的，當然，這裡的討論不涉及天台智顛的「一色一香無非中道」，天台禪觀是一種非心非物觀，或可說是心物兼容觀，此處不再歧出。

第二節 互相學習與彼此的共視

第一項 互相學習

Machine Functionalism 探討心靈問題的唯物傾向在於 machine table 的比喻，或許有人會反駁 machine table 過於簡單，心靈複雜多了，但是，machine functionalist 可為自己辯護道：「machine table 可以設計得非常複雜。」然而，終究來說，不管設計得多麼複雜，終是以電腦程式的方式來設計的，而這一直是唯物化的。我們可舉 supervenience 的說法來突顯 machine table 的強而有力，supervenience 認為只要有相同的物理構造，必定有相同的心理性質。

... if x and y have the same physical constitution, and x has mental property P, then y must also have P.⁸⁸

supervenience 只是泛泛地指出相同的物理構造導致相同的心理性質，然而，Functionalist 可以質問：什麼是物理狀態，什麼是心理性質？supervenience 似乎只指出心物之間的互動關係，卻未深一層地探討心本身「到底為何」的問題，相較之下，machine functionalism 就顯得相當優越了，因為它積極地使用 Turing machine 來解釋心的結構，它如此地聲稱：

... the workings of the mind are best understood in terms of the operations of a computer...⁸⁹

⁸⁸ Cf. Davidson, D., 'Mental Events', *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 214.

machine functionalism 使用電腦來解釋心，主要是它夠具體化（**embodied**）。相對而言，佛法運用「物質」或「身體」的辭彙時，多是將它的功德迴向心靈的增上。因為佛法基本上以「成為那超越的」為目標，所以勢必貶抑肉體與物質，如此一來，佛法在描述心靈時，無法以具體的物質來表示，只能不斷地以形而上的功夫語言來彰顯心靈的超越向度，所謂形而上的功夫語言，如三十七道品、三昧王三昧、一行三昧、……等等，其中又以「空性」這項辭彙使用得最普遍，也就因為如此，佛法義理經過數千年的演變後，仍舊只能停留在「言語道斷，心行處滅」的階段，只有正在道上的人才能自我了知，對於一般人而言，到底什麼是心靈，一直是矇矓一片，暎不著邊。

為此之故，佛法與 **machine functionalism** 的會通之道，可從彼此取長補短來解決，不必然要硬通，而應互相學習。**Machine functionalism** 只著重在描述「心靈」的結構，對於「如何提升心靈」，沒有任何建言，因此，它可以參考佛家理論而獲得改進。相對的，佛法缺乏以一套物質性的語言來刻劃心靈的具體構造，所以，佛法可以利用 **functionalism** 的方法，漸漸發展出自己描述心靈的語言。

第二項 彼此的共視

基本上，**machine functionalism** 與佛教禪定學所關注「心」的範疇，有很大的差異。**Machine functionalism** 試著以 **machine table** 來定義心，更精確的說，應該使用函數 F_{SIR} 來表示比較周延，因為 **machine table** 頂多只能代表 **intermediary of input-output**，如此一來，**pain** 被定義為中間狀態，顯然忽略了前後的因果關係，所以，作為心靈狀態之一的 **pain**，應如此定義才較周延：

$$\text{Pain} = F_{SIR}$$

由於運用到電腦的 **machine table**，因此吾人說它有唯物傾向。又因為它一直試圖使物質性的機器成為有「心靈的」，故說它有唯心傾向，總結是兼具唯物與唯心。然而，佛法所處理的範疇完全不是這回事，原始佛教時，佛陀與弟子們為了提供「解脫」合理的解釋，因此需要處理「心靈或意識

⁸⁹ Cf. Kim, p. 80.

如何提升」的問題，重點不在心靈結構的刻劃。對心靈本身進行詮釋，要等到部派佛教、中觀、瑜伽才能明顯看到。從這裡我們才見到 **machine functionalism** 與佛教禪定學的共視。

Machine functionalism 以 F_{SIR} 的結構的表示心靈，而 F_{SIR} 的內容完全是物質性的語言。相反的，中觀行者以蕩遺二邊的辯證邏輯來彰顯心靈結構的不可定義性，有人質疑這樣等於沒說，事實上，這種說法仍然把「心」給說出來了，只不過他使用否定的方法來彰顯實相，這種用法在佛教義理裡頭俯拾即是，如原始佛教對涅槃的解釋，即使用貪、瞋、癡種種煩惱的消滅來表詮，仍屬於一種否定表示法。瑜伽行者則在深定時思考到一個問題：入深定時，所有的意識都停止的情況下，為什麼行者可以自知入深定？⁹⁰為了解決這個問題，新設「阿賴耶識」是必要的，阿賴耶識意味著更深更微細的意識，有了它，即使在入深定時，表面意識都止息的情況下，仍有一深藏的阿賴耶識來了知「住定」的內在狀態。這是為了解決新問題而發展出新的解釋心靈的方法。

從以上的分析可以得知，**machine functionalism** 與佛教禪定學在「心靈結構」的描述上有相同的共視，唯兩者的進路大異其趣。**Machine functionalism** 完全想用電腦的 **input-output**、**computational ability**、**machine table**……等等來解釋心靈。佛教禪定學則是行者從身心的禪定經驗中，配合古典經教，而加以建構系統來解釋心靈。方法論不同，所欲表詮的對象則是一致。

⁹⁰ *Ibid.*, (T30, no. 1579, p. 579, c13~16):「何故若無阿賴耶識，處無心定不應道理？謂入無想定或滅盡定，應如捨命，識離於身，非不離身。如世尊說：當於爾時識不離身故。」論中談到，若不立一阿賴耶識，將難以說明「為何入無想定或滅盡定時，識不離身」。若識離身，應同於死人，但入定者可出定，即異於死人。故瑜伽派立賴耶以解釋入滅盡定、無想定而不死。又臨終時，有些人的意識從上半身開始捨離，體熱即從上半身下降；有些人的意識從下半身捨離，體熱即從下半身變涼。但是，人的意識只有一個，不管入死之人的意識從哪部分捨離，一旦意識離開身體，臨命者將不復感受到其餘肢體的冷卻，此與事實相違，臨命者應可從開始至結束地感受全身冷卻，而冷卻必從某一部分開始，某一部分的冷卻代表那個部分的意識捨離，而意識只有一，此一意識既已捨離，怎麼還可感受其餘身分的冷卻。瑜伽派為了理論的合法性，另立賴耶，以其能執持身，恆常而轉，故能相續了別肉體的冷卻。

第四章 結論

《唯識三十頌》告訴我們八識的結構，以及它們的種種特徵，因此在「心靈」這一課題上，已經作出很明確的交待。然而，安慧從來沒有說：心靈是獨立自存的實體，何以故？阿賴耶識，「彼轉如瀑流」⁹¹可以充分解釋。識與識之間，識與物之間，都是在互相的分別作用後，才各得以安立的。

假如最微細心靈的所指（reference）是「阿賴耶識」的話，它到底扮演什麼角色，於第一章第二節第二項已作了明確的交待，在這一節裡，吾人交替使用《瑜伽論》、《唯識三十頌》共同指出「出世間道」。因為無著與安慧的時代相近，無著是世親的哥哥，他的年代當比安慧更早。故以此兩大著作來了解唯識，非常重要。

在西方的心靈哲學方面，雖然 machine functionalism 遭到 Chinese room 強力的反擊，連最先宣揚此論的始作俑者，最後也放棄功能主義，但是功能主義所帶來的貢獻是不可抹滅的。與 Behaviorism、Identity theory 比較起來，machine functionalism 就唯心化了，因為 Behaviorism 與 Identity theory 如此地定義 pain:

Pain = Stimulus & Response.....Behaviorism
Pain = C-fiber.....Identity theory

Behaviorism 只從外在的行為觀察來推斷對方產生心靈活動，完全忽略內在的運行過程，因為 Behaviorism 認為 black box 是不可知的，只有外在行為才是可見的，只有觀察可觀察的，才算科學方法。Identity theory 已經深入不可知的黑盒子，並從神經醫學的研究得知某種心靈活動總與某條神經纖維的 excitation 直接相應。但這種類比似乎還稍嫌簡單，machine functionalism 彌補了過於簡單化的過失，因為 machine table 可根據一切的狀況而設計出無限複雜的 table，因此，心靈不管多麼複雜，都可以被 machine table 加以描述。只要完全與心靈相應的 machine table 被設計出來，也就可以產製出具有心靈的機器與機器人，當然，這樣的機器人將與人長得一模一樣。

不管是 Behaviorism、Identity theory，還是 machine functionalism，它

⁹¹ 見第四頌。

們對心靈的研究都必須奠基於「心靈活動」，然而，佛教禪定學認為一顆正在活動的心不可能有清晰的認識能力，若要明白地認識心靈，必須先使心靈「寂定」下來。在寂定的狀態下，才能了知「何謂心靈」。

所以，心靈哲學各支與佛教各支對於心靈的研究有一根本的差異：心靈哲學透過正在活動的心靈，如痛、麻、癢、呻吟、畏縮……等等，來了解心靈的結構；佛教禪定學則欲從全然寂定的狀態，發展出深刻的洞察力，以看穿心靈的內幕。前者多從唯物論來解構心靈，後者多從唯心論來澄清心靈。兩者的缺點在於，前者既然依活動的心靈才有辦法提供解釋，那麼將難以解釋正「住定」中的心靈；後者既然以形上唯心語言來解釋心靈，將犯上 *circular argument* 的毛病，因此，佛教應多多觀摩西方心靈哲學的發展，適度地以物質語言來展現佛法深奧的內涵。

參考書目

一、漢譯原典

1. 《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，霍韜晦著，香港：中文大學出版社。
2. 《阿毗達摩概要精解 (A Comprehensive Manual of Abhidhamma)》，英編者：菩提比丘 (Bhikkhu Bodhi)，中譯者：尋法比丘 (Bhikkhu Dhammagavesaka)，高雄縣鳳山市：派色文化，1999。
3. 《大方等大集經》僧就合，《大正藏》第一三冊。
4. 《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》不空譯，《大正藏》第二十冊。
5. 《大薩遮尼乾子所說經》菩提流支譯，《大正藏》第九冊。
6. 《正法念處經》瞿曇般若流支譯，《大正藏》第一七冊。
7. 《雜阿含經》求那跋陀羅譯，《大正藏》第二冊。
8. 《阿毘達磨法蘊足論》玄奘譯，《大正藏》第二六冊。
9. 《大智度論》龍樹造，《大正藏》第二五冊。
10. 《大方廣佛華嚴經》實叉難陀譯，《大正藏》第十冊。
11. 《諸法集要經》日稱等譯，《大正藏》第一七冊。
12. 《瑜伽師地論》玄奘譯，《大正藏》第三十冊。
13. 《寶積經講記》，印順著，初版，臺北市：正聞，民 70。

二、外文書

14. Kim, J., *Philosophy of Mind*, 1st ed., Oxford: Westview Press, 1996.
15. Churchland, P.M., *Matter and Consciousness*, rev. ed., Cambridge: MIT Press, 1988.
16. René Descartes, *Meditations VI*. The translation is by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch in *The Philosophical Writings of*

- Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
17. Kant, I., *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith trans., 1st ed., London: Macmillan, 1929.
 18. Davidson, D., 'Mental Events', *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980.
 19. McGinn, C., *The Problem of Consciousness Essays Towards a Resolution*, 1st ed., Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1991.
 20. Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Anscombe, G. E. M. trans., 1st ed., Oxford: Basil Blackwell, 1953.
 21. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears & B. F. McGuinness trans., 2nd ed., London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1971.
 22. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, F. P. Ramsey & C. K. Ogden trans., 1st ed., London: Routledge, 1922.
 23. Anthony Kenny ed., *The Wittgenstein Reader*, Cambridge: Blackwell, 1996.
 24. Watanabe, F., *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*, 1st ed., Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
 25. Kohn, M. H. trans., *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen*, Boston: Shambhala, 1991.
 26. Guenther, H. V., *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, rev. ed., Delhi: Motilal Banarsidass, 1974.
 27. Thich Nhat Hant, 'Figure Five: Seeds of Mindfulness', in *The Heart of the Buddha's Teachings: Transforming Suffering into Peace, Joy, and Liberation*, 1st ed., Calif.: Parallax Press, 1998.

三、近人著作

28. 《物質與意識——當代心靈哲學導讀》，Paul M. Churchland 著，汪益譯，初版，臺北市：遠流，民 83。
29. 《哲學研究》，Ludwig Wittgenstein 著，尚志英譯，初版，臺北市：桂冠，1995。
30. 《維根斯坦》，趙敦華著，初版，臺北市：生智，1996。