

Allan Wallace 「冥想科學」意識研究之檢視

林建德*

提 要

本文是對 Alan Wallace 「冥想科學」意識研究的觀點作初步檢視，歸納出其三個主要論點分別是：一、批判科學唯物論意識研究取向的謬誤；二、主張科學與佛教的整合，將有助於意識的探究；三、重視佛教禪定之學可為心識研究提供不同的切入視角。對於 Wallace 的觀點，本文認為有三點值得重視的論點：一、反思科學研究意識問題之限制；二、突顯佛學觀點之重要性；三、價值實現為意識研究背後之要務。此外，對於 Allan Wallace 之論點，本文也作出評論，認為應注意佛教特殊的表達語境，而重視佛教語彙釐清的工作；以及佛學論述立足點之自我檢視，使能較公允嚴正地代表佛教立場。最後，對 Wallace 強調佛學與科學作整合的觀點提出討論，認為佛學與科學間是相容或對立的不同主張，應避免各說各話的傾向，而須認清佛學與科學在面對意識問題各有所長，而在認清兩者之差異的前提下，進而使兩者各盡其能來探究意識，而此多管齊下的意識探究，將助於更整體而全面的掌握意識的全貌。

關鍵字：意識、心靈、冥想、科學、佛學

2009.11.02 收稿，2009.12.30 通過刊登。

* 作者係慈濟大學宗教與文化研究所助理教授。

前 言

意識研究在現今學界乃是一熱門的主題，其中採用或參考佛教觀點的論述，可說是學界一種趨勢。¹在佛教思想傳統中，心靈與意識之論述，一直是其中的重點；或者說，心與意識的探討，可說是佛教哲學的優勢與強項。從代表初期佛教的《四部阿含》或《五尼柯耶》，強調觀照色、受、想、行、識五蘊的無常、苦、空、無我而得解脫，到阿毘達摩中對於身、心細緻的解析，以及大乘瑜伽行派的唯識理論，乃至後期佛教（如禪宗）的心性論及如來藏思想，再再都與身心或心識問題相關。²

以佛教思想回應現今的意識課題之成效如何，是否回應及解決了意識問題，就有諸多思考的空間。本文即是以達賴喇嘛的弟

¹ 結合佛教思想與科學或哲學理論來探討心靈問題，在西方學界隱然形成一股勢力；較早的作品，如 1991 年 MIT 出版，由 F. Varela, E. Thompson, E. Rosch 合著的《身體中的心：人類經驗與認知科學》（*The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*）一書，即是結合認知科學和佛教思想所作的論述，其中藏系中觀佛學的觀點亦被重視。此一趨勢和達賴喇嘛長期推動佛學與科學的對話有密切關係。關於這幾年來的達賴喇嘛與科學家、哲學家的對談盛況，可參見：<http://www.mindandlife.org/> 而不僅是藏傳佛教的觀點引起學界的注意，禪學也受到一定的注目。如 1998 年 MIT 出版的《禪與腦：禪定與意識之理解》一書，James H. Austin 醫師探討佛教禪修經驗與大腦間的關聯，也是一個顯著的例子。見 Austin, James H. M.D. *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, The MIT Press, 1998. 2006 年 Austin 又在 MIT 出版 *Zen-Brain Reflections*，此皆顯示出西方對此相關主題的關注。此外，現今臨床心理學中也取用不少佛教禪修的觀念與方法，而發展出「正念減壓療程」（MBSR）及「正念認知療法」（MBCT）等課程。

² 因此，在佛學內部的論述中，對於心意識理論的探究，本身即是一熱門課題；如蔡耀明評析近來國際佛學期刊的研究趨勢，其中「心靈哲學」即為一大重點。蔡耀明以《國際佛教研究學會學刊》（*The Journal of the International Association of Buddhist Studies* (JIABS)）和《東西哲學》（*Philosophy East and West*）為主要的調查與分析的對象，就 1996-2005 年所刊登的佛教哲學論文，整理出三個受到較多研究或討論的課題領域，分別為「佛教對實體說的批判與非實體說的哲學建構」、「佛教的心靈哲學」、「佛教的倫理學與社會哲學」。見〈1996-2005 年佛教哲學論文的學術回顧及其展望——以《國際佛教研究學會期刊》和《東西哲學》為主要依據〉，《佛學研究中心學報》第 11 期（2006 年 7 月），頁 277。

子 B. Alan Wallace 所提之「冥想科學」為例，進一步檢視及思索他對意識研究的論點，並試著從中論究佛學對意識研究可能的啟示及相關省思。因此，本文除前言及結論外，主要分為四大部份，首先摘要介紹 Allan Wallace 的主要論點，其次論述 Wallace 觀點值得重視之處，第三從佛學內部反省 Wallace 論點之可能限制，第四以 Wallace 為例探討佛學與其它學科（特別是科學）互動時值得注意之處。

一、Allan Wallace 「冥想科學」之主要論點

以佛學觀點來回應意識問題，Allan Wallace 的觀點可說是目前受注意的一個。³根據 Allan Wallace 個人網站之介紹，Wallace 早年即投入藏傳佛教之學習，曾在藏系佛學院中，出家受教育達十四年之久，研修藏傳佛教近三十年，⁴精通藏文，曾為達賴喇嘛的貼身翻譯，之後回到美國學物理學及宗教學，後取得美國史丹佛大學宗教學博士學位，現為 Santa Barbara 意識研究機構的負責人。⁵由於 Wallace 物理學、佛學兩種學科的知識背景，Wallace 探

³ 關於 Allan Wallace 觀點的回應，可見 Jack Petranker, "Who will be the scientists? a review of B. Alan Wallace's *The Taboo of Subjectivity*," *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 8, No. 11, 2001, pp. 83-90. 及 David Lorimer, "The Need for a Noetic Revolution: Review of Alan Wallace's *The Taboo of Subjectivity*," *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 9, No. 12, 2002, pp. 89-91. 與 Paul Butler, "Review of B. Alan Wallace, *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*," in *Journal of Law and Religion*, Vol. XXIII, 2008, pp. 101-106. 及 Philip Clayton, "Review: *The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness*", in *Journal of the American Academy of Religion*, V.71(2), 2003, pp. 472-475. 此外，Wallace 曾接受美國西北大學之邀，代表東方佛學之觀點，與著名的哲學家 John Searle 公開就意識課題作對談。對談之內容可見 <http://www.psych.northwestern.edu/psych/people/faculty/paller/home/dialogue/>

⁴ 關於 Wallace 的佛學背景及其所曾就學的西藏高僧或佛學專家，可見以下網址：<http://www.alanwallace.org/Buddhist%20Teachers%20&%20Teachings.pdf>

⁵ 可見 <http://www.sbinstitute.com/>

討的課題，主要在於科學與佛學間的關係，⁶其中尤以心與意識為關注所在，其中新近出版的著作，主要有《主體性的禁忌》、《冥想科學》、《潛藏之次元》及《平衡中的心》等。⁷除此之外，亦英譯藏文佛典多冊（含達賴與科學家對話結集之書），並編有《佛教與科學》、《意識的歧路》等書。⁸

在 Wallace 的著述裡，從佛教思想來論究意識問題，《冥想科學》一書可說是最顯著的，⁹而在此之前的《主體性的禁忌》，則對當今唯物科學意識研究之取向作了諸多批判。縱觀 Wallace 主要的觀點，以及在其各種著述中所再三強調的，可將其歸納為以下三點：

⁶ 關於科學與佛學整合的相關之論點，可見 Wallace 所編之《佛教與科學》中的「導論」部份。在此，Wallace 認為理應打破佛學與科學間的藩籬，指出兩者間是可共量的（commensurable），對於兩者的對話（dialogue）與合作（collaboration）樂觀以待。見 Wallace, Allan. *Buddhism and Science: Breaking New Ground*. New York: Columbia University Press, 2003.

⁷ Alan Wallace 相關之學術專書如下：

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

⁸ 進一步書目可見其個人網站 <http://www.alanwallace.org/cv.htm>

⁹ 《主體性的禁忌》主要是在批判西方科學唯物論的錯誤預設，使意識此一主體經驗的研究受限，而《潛藏之次元》在談物理學與意識間的統合（unification），而《平衡中的心》就帶有較濃厚的宗教實踐面向。

（一）嚴厲批判科學唯物論意識研究取向的謬誤

Wallace 以心靈哲學或認知科學相關領域的學者，作為主要的預設讀者，而對主流科學界之唯物論及化約論的預設提出批判；認為主流科學界化約式的意識研究，預取科學唯物論（Scientific Materialism）的立場，而使得此一研究進路註定失敗，其《主體性的禁忌》即著眼於此之探討。¹⁰

Wallace 批判科學唯物論僅重視外在之客觀研究，而排除主觀或第一人稱觀點的考量，而視主體性（subjectivity）為一種禁忌，造成科學發展上的限制。而如此的否定第一人稱的探究可能，也成為科學唯物論獨斷的教條，而失其理性公允之處，亦使得意識的研究受到壓制而無法有所突破。相對地，若能以有效的方法，結合第一手的主體經驗來探究意識，拋開科學唯物論的形上預設，¹¹則意識研究將有所進展。

（二）主張科學與佛教的整合，將有助於意識的探究。

Wallace 之批判科學唯物論，不代表否定科學，而是重新檢視科學方法。¹² Wallace 利用 William James 「宗教科學」（science

¹⁰ 進一步論點可見 Wallace, Allan. *The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness*, New York: Oxford University Press, 2000.

¹¹ Wallace 批判科學唯物論的形上立場，但一些相關的迴響及評論表示 Wallace 對科學唯物論的批判是有問題的。意即，科學在方法上是唯物論的方法，但不代表其形而上的立場即是唯物論；換言之，在方法上的自然主義者或唯物論，不代表即不是形而上的自然主義或唯物論。就科學家而言，形而上的立場是不可知的（agnostic），科學家僅是實事求是、眼見為憑，以具體有形有像之事物作理論之解釋和預測，而無關乎形上之立場。Clayton, Philip. Review of B. Alan Wallace, *The Taboo Of Subjectivity: Toward A New Science Of Consciousness*, *Journal of the American Academy of Religion* (2003), p. 473.

¹² Wallace 批判唯物科學不代表否定科學的整體價值，其對於四種科學傳統作出區分，分別是科學本身、科學實在論、科學唯物論及科學主義，認為所應揚棄的是科學唯物論，而採取不帶成見的意識科學之研究進路。見 Wallace, Allan. *The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness*, New York:

of religion) 的觀點，從冥想經驗來發展意識的研究，並藉由科學方式來探討宗教經驗，其對於未來宗教與科學間的整合，抱持著樂觀的態度。¹³可以說，對意識探究的限制，Wallace 是以佛教思想與科學知識間的整合來面對的，認為透過禪修的內觀冥想，結合第一人稱的主體經驗及第三人稱的客觀觀察，將有助於揭開意識之謎；如此可視佛學為科學的合作者或伙伴，彼此相互制約和增益，互相補足以回答意識之問題。¹⁴

關於意識經驗之研究，Wallace 數度指出科學研究上的重大進步，不少是在觀測技術等方法上的革新。Wallace 以天文學與生命科學作例子，提到天文學觀測宇宙上有重大突破，即因為有望遠鏡 (telescope) 的運用，而帶來天文學研究上革命性的發現。同樣地，生命科學的發展，亦有賴於精密的顯微鏡 (microscope) 來作觀察，使能洞悉微觀世界更細緻深入的現象。依此道理作類推，心靈世界的研究，若要有突破性的進展，也在於擁有適切的工具、方法以作觀測，而這重點即在於內觀技術的提昇，若能對於注意力作專精的訓練，使得對主觀經驗之內觀達到一定的純熟度，則將助於揭示心靈之實相。¹⁵

(三) 重視佛教禪定之學可為心識研究提供不同的切入視角

Wallace 深信心靈內觀的方法若有所開發，將可進一步洞悉心靈與意識的實相；其中的內觀方法，Wallace 認為佛教的禪定學

Oxford University Press, 2000.

¹³ 見 Wallace, Allan. *The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness*, New York: Oxford University Press, 2000, pp. 177-179.

¹⁴ 關於這點，Evan Thompson 及 Allan Wallace 皆提出相近的看法，可見 Harrington, Anne. and Zajonc, Arthur. eds., *The Dalai Lama at MIT*, Harvard University Press, 2006, p. 24 & p. 44.

¹⁵ 以上見 Wallace, Allan. *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. New York: Columbia University Press, 2007, p. 51.

提供諸多值得注意的資源，可透過禪定的訓練，提煉我們的注意力（refine our attention），使能對心識的觀察更為細緻、深刻，正如同科學家從顯微鏡可以觀察到更清晰的影像一樣；¹⁶而此禪定的鍛鍊方法正是西方傳統中較為缺乏的。¹⁷

總之，Wallace 試著從「冥想科學」的提出，標示出佛教思想對現今意識課題之啟發。Wallace 除批判、揚棄唯物式的科學研究進路外，也不避諱大量引用宗教（尤其是佛教）含有唯心層面的見解。依 Wallace 的觀點，意識既然是主體的經驗現象，理解它需要第一人稱的進路；而由於科學唯物論否定此一進路，不免使得意識的真相難以解明。如此，Wallace 試圖使科學研究，從科學唯物論的迷思中解放出來，而發展另一套方法論，使得既能符合科學、也能相稱於意識經驗的主觀性特質的探究，而此一方法即是佛教的內省（introspection）或冥想（contemplation）。¹⁸

三、Allan Wallace 值得重視之論點

Wallace 援引佛教的觀點來探究意識問題，此一進路在學界反應不一，有持正面肯定的態度，認同此方向乃是一種「知性的革命」（noetic revolution），¹⁹但也有人持保留態度，認為 Wallace

¹⁶ Ibid., p. 96. 此外，就 Wallace 表示，佛教傳統本身也運用此比喻，見 p. 176。

¹⁷ 因此，在 Wallace 的著作中，大量運用基本的佛教術語，從禪定（meditative quiescence）、四念住、四無量心（the four immeasurables）、睡夢瑜伽（dream yoga）、大圓滿（great perfection），乃至專闢一章節談論佛教的禪定（即奢摩他／samatha），論述禪定的本質及目的、禪觀的所緣境、禪定的次第及禪定的境界等等，由此開展其「冥想科學」的論點，作為研究心與意識的進路。Wallace 認為，汲取佛教的禪定之學，能使內觀技術得以突破，並藉此深觀意識經驗的運作，將會是意識科學研究的一大革命。Ibid., pp. 110-148。

¹⁸ 不過，Wallace 所說的內省，並不同於二十世紀初 Wilhelm Wundt 等人所提的內省。其對內省主義（introspectionism）的評判可見 *The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness*, New York: Oxford University Press, 2000, p. 99.

¹⁹ Lorimer, David. “The Need for a Noetic Revolution: Review of Alan Wallace’s The

採用佛教之觀點，試圖開展新的意識科學之名，但實際上仍是一種宗教性的觀點及研究，未必能稱作為科學。²⁰

無論如何，Wallace 的觀點在長期以物理科學主導的西方學界，其大量採用佛教的觀點，確給人耳目一新之感。但新意、創意隨之而來的往往是爭議，因此本文之檢視大體也就分兩個部份，首先是 Wallace 論點值得重視之處，下兩個節次則是 Wallace 論點可能須面對的質疑或挑戰。以下先就值得重視的論點而談，分三點作論述，分別是：（一）反思科學研究心與意識問題之限制；（二）佛學觀點的強調；（三）重視意識問題背後的終極探索。

（一）反思科學研究意識問題之限制

1、科學研究意識的見與不見

科學知識在今日幾等同於真理的同義詞，凡符合科學的即是正確或合理的，反之則為無稽之談；科學的研究方法及態度，也多被認定為一普世性的價值。例如當我們心理焦慮或精神低迷，尋求身心科或神經科醫生的協助時，很多時候已然預設心理的問題是一種身體的問題，而藉由醫師所開的抗憂鬱或鎮定劑等藥物的服用，來解決或減輕問題，而此生化性的藥物也著實讓人的症狀得以緩解。在此脈絡底下，現今所謂的心理或意識的研究，也大多化約為大腦的研究，預設了心即是腦，而接受所謂的「心腦同一論」(mind-brain identity theory)，腦神經科學及生理學的研究

Taboo of Subjectivity," *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 9, No. 12, 2002, pp. 89-91.

²⁰ Clayton, Philip. "Review: The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness", in *Journal of the American Academy of Religion*, V. 71(2), 2003, pp. 472-475.

成果可一定程度的認識及掌握到人類的心與意識，因此國內外的「心理系」很多是放在理學院下的一門學科，而很少是放在人文學院中。²¹

誠然，科學背後所象徵的理性及實證精神，重視實事求是，確實把人從盲目的迷信中解放出來。例如腦科學未發達之前，「癲癇」(epilepsy)的發生，往往被視為是惡魔、魔鬼的附身，而強迫進行驅鬼的儀式，使得患者身心備受煎熬。而今日的神經科學告訴我們，癲癇不過是腦部神經細胞過度活躍，產生不正常放電的結果，而透過藥物與手術的治療，可以得到一定程度的控制及改善；由此可看出實證科學對於心智研究的正面貢獻。換言之，科學實證性的研究方法，以嚴密及理性的方式，重視眼見為憑的證據，必有其優點所在。然而不能由感官知覺經驗到的，未必就一定沒有；如此眼不見、耳不聞的部份，又該如何被認識與解釋，即成了一個問題。²²

對多數的東方哲學家而言，未必全然接受現今科學對心意識的探究成果，未必接受「心腦同一論」的主流觀點，而認為心並不等於腦，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知(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

²¹ 國內的心理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。

²² 此外，科學固然有其不可磨滅之功，但水能載舟亦能覆舟，科技發達下因為人心貪婪之作用，所帶來的傷害也更大；例如戰爭所用的毀滅性武器或現今

面的意義。甚至，在東方文化中，把心意識歸屬在宗教內密契經驗的探討範疇，因此在表達相關觀點時有時帶有玄奧深邃的特點。

總之，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，另一是近似宗教神秘主義的解釋觀點，從靈修體驗之所得，表達心識的觀點。其中科學對心意識的探究，雖解除過去難解的心靈或精神疾病，使人不再無知而代之以理性的方式來認識各種心理的異常現象；但正好比科學無法或難以解釋道德等價值問題，意識與價值相關的面向就有解釋上的限制，如此其他研究進路即有重視的必要，特別是東方哲學的論述傳統。

2、第一人稱新科學發展的前景

Wallace 提出「冥想科學」前，曾對所謂的「科學」概念作釐清，把科學傳統區分為四類：一是科學（science）本身即是「探問的學科」（discipline of inquiry），強調客觀、懷疑、實驗等方式來獲取知識。第二是科學實在論（scientific realism），認為科學不只是一種方法學，而是抵達實相、獲得真實知識的一種進路。第三是科學唯物論（scientific materialism），Wallace 認為這已成為一種教條，一種意識型態，乃至一種宗教，而著力於此的批判。第四是科學主義（scientism），認為科學本身可以產生真實的知識，把科學視為萬能。Wallace 認為科學唯物論預設了科學實在論的哲學觀點作為前提，而發展為一形上式的意識型態（metaphysical ideology），而此意識型態獨斷式態度的顯示，即

生態的破壞等，也都是空前未有的。

是科學主義，而與作為「探問的學科」的科學本身有所差別。²³

如此，Wallace 認為科學唯物論完全排除第一人稱經驗，把第一人稱的研究方法視之為無稽之談，僅允許科學研究運用第三人稱的客觀性進路，已失去科學原本理性、求真的精神，也使得意識研究被壓制；甚至 Wallace 認為我們現今對世界的科學性觀點很多地方即是錯的，因為其中都作了唯物觀點的預設。²⁴相對的，若認清科學唯物論不足以代表科學之整體，而重視 William James 所提之「宗教科學」，從宗教經驗來開展意識的研究，才是值得注意的方向；其中佛教傳統具有明顯的經驗及實用主義的性格，其實證的態度皆與科學精神相符。²⁵

總之，Wallace 不避諱地主張第一人稱進路研究意識問題的重要，其中又以佛教思想為重，可說為現今第三人稱科學的心意識研究向度，提供了不同觀點上的對照，乃為主流科學界「心腦同一論」中的空谷足音，標示出第一人稱新科學發展的前景。如此，Wallace 對主流科學研究意識問題提出的批判，此藉佛教的術語可謂之為「破」（或稱「摧邪」），相對地其突顯佛學之可能貢獻，而試著建構新的意識科學，可說為「立」（「顯正」）；換言之，其觀點之「批判」與「建構」兩個面向來掌握；以下即就其強調佛學觀點之「建構」面作論述。

²³ 以上內容詳見 Wallace, Allan. *The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness*, pp. 17-39.

²⁴ Ibid, p. 187.

²⁵ 此實證、實用的態度從佛教《箭喻經》即可看出。《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，去研究射箭人的背景、箭的材質、毒藥的內容等，乃是一愚不可及的行為。詳見東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》；《大正藏》冊 1，頁 804 上。

(二) 突顯佛學觀點之重要性

1、不同文明間觀點的參照

現今的意識觀點，雖以西方科學性的研究觀點為馬首是瞻，然而藉宋儒陸象山所說：「東海有聖人出焉，此心同也、此理同也。西海有聖人出焉，此心同也、此理同也。」關於心與意識現象背後運作的機制及道理，可說是全人類所共通的，而無有東、西方之分；而且從古至今以來，東西方諸多聖哲皆提出各種對心靈及意識的見解，因此不同文明間不同觀點的參照應是有必要的；²⁶而 Wallace 一個重要的貢獻即在於此。

就 Wallace 的「建構」觀點而言，從 Wallace 「冥想科學」的提出，可略知佛教思想對現今意識課題可能之啟發。換言之，Wallace 除批判、揚棄唯物式的科學研究進路外，也引用不少佛教內部中唯心面向的見解。由此可知，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 Wallace 認為，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。如果純然只有物理科學式的意識研究，其切入的預設點上即出了問題（或者已問錯問題），造就出唯物傾向的學術研究進路，因此在設定意識探究之問題時，其大方向即有待商榷。

²⁶ 其中特別是佛教哲學；如前所述，心與意識的探討，一直是佛教的優勢與強項。從代表初期佛教強調五蘊觀照而得解脫，到阿毘達磨對身、心細緻的解析，以及瑜伽行派的唯識理論，乃至後期佛教的心性論及如來藏思想，如中國禪宗所說的「明心見性」，標示佛法揭示心靈實相的信心，這些都與身心或心識問題相關。

相對的，在佛教中的心靈哲學、認識論等皆與解脫論密不可分；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，整個印度哲學之心與認知問題，也皆相扣者輪迴的思索，輪迴與業力是印度文化所共通，乃是印度思想普遍的前提與預設；而古印度思維的根本特色之一，即在於「見真實而得解脫」，顯示出印度人對於真理、真實與存在的探討，皆有其導向解脫的實踐性關懷，²⁷，而佛教亦是如此。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。可知，東、西方探心意識問題的脈絡及路徑很不一樣，如此不同文明間觀點的參照即顯得相當重要。

2、佛教禪觀傳統的重視

意識經驗具有主觀的特質，而此主觀特質是客觀科學所難以掌握的面向。換言之，研究意識未必能像研究外在事物一樣，可以「置身其外」，如此第一人稱資訊的取得也必須被重視；而對於第一人稱訊息的取得，佛教傳統長期以來就是藉禪觀的修證來掌握。意即，對於心意識的認知及五蘊身心的實相，佛教是藉止觀定慧之學來洞悉與明辨，以止觀之觀念與方法揭示心靈實相，明心見性，重視對心意識的直接性知識（**direct knowledge of mind and consciousness**）。

而要達到對心意識的直接性知識，Wallace 認為科學必須從科學唯物論的宰制中解放出來，而發展新的方法學，使能貼近到意識的主體領域，此一方法就是內觀（**introspection**），Wallace 喚起內觀在意識研究中的重要性。但此與西方傳統的內省主義不同

²⁷ 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，

(introspectionism)，Wallace 指出西方傳統的內省，在內省方法的訓練上相當缺乏，如集中力的觀察時間相當地短暫，而無法持久；相對地，好的內觀訓練，就如科學家強化望遠鏡之功能，使能觀察的更精密。²⁸基於對禪定的重視，因此 Wallace 於2009年在達賴喇嘛的支持下，推動國際奢摩他計劃（International Shamatha Project），以人類基因計劃（Human Genome Project）為模型，試圖結合各個佛教傳統的禪定專家及科學家，研究佛教的禪定學，如探討達到定境有效的方法，而使佛教能成為一真正心靈的科學，而助於心識的探究。²⁹

總之，Wallace 藉由佛學的觀點，所作的意識問題的回應，其認為是一種認知的革命，關注的焦點已在於認知主體的認知能力問題。而認知主體若無法有效提昇其認知能力，則所進行之研究將有所限制。換句話說，現今科學方法的局限性，在於第一人稱觀測方法的限制。科學的成長、進步乃至革命，皆與觀測方法的使用有關，而對於心意識的觀測方法亦然。如此，Wallace 即透過佛教的禪觀訓練達到三摩地的層次，以利於心識的觀察，視三摩地為心靈的望遠鏡（a telescope of mind），此皆是使人耳目一新的觀點。³⁰

（三）價值實現為意識研究背後之要務

人類對真理及幸福追求的歷史，遠早於現今科學主導的世界。西方科技之發達，易忽略價值的追求乃為其中的核心問題，

詳可參考萬金川《詞義之爭與義理之辯》（南投：正觀，1998年），頁204-246。

²⁸ 見 Wallace, Allan. *The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness*, pp. 96-99.

²⁹ <http://www.sbinstitute.com/ISP.html>

³⁰ 此觀點 Wallace 反覆強調，包括最新出版的書中亦作如此表述，見 Wallace, Allan. *Mind in the Balance: Meditation in Science, Buddhism, and Christianity*, p. 82.

而 Wallace 試圖扭轉此歧途。Wallace 在《冥想科學》一書中，首章「冥想科學的原則」即指出有意義的人生之條件，認為科學的目的本應為人類謀求幸福，但相對的，在化約論為主的科學研究中，使得離此目標愈來愈遠，造成各成不平衡的狀態，而有必要重視這些冥想傳統，強調其與科學間兩者的互補性，以追求真正有意義及幸福的生活。³¹

換言之，心意識的問題，不只是「事實」(fact)的問題，而且也是「價值」(value)的問題；³²心靈與意識背後有更重要的問題值得被關注，而可關聯到道德、宗教等面向，正視人生幸福的問題。因此，如何從意識問題的探討中，進而尋求價值之實現，重視意識問題背後的終極探索，這點往往被現今從事意識研究的科學家所忽略。³³

佛學對心靈與意識問題之論究，即須放在終極意義及價值實現的脈絡中來理解。苦的止息是佛教的核心關注，在「四聖諦」所傳達即是知苦與滅苦，而苦是由於無明，無明是五蘊不如實知，而如實知五蘊即是掌握身心運作之實相，由五蘊如實知而邁向解脫，所謂的「見真實而得解脫」，此真實所指不外是五蘊身心的徹知，從中顯示出佛教重經驗修證之立場，以及關心人生福祉及喜樂的問題。

進一步說，意識緊密地關聯到價值的面向，這是從佛教哲學

³¹ 詳見 Wallace, Alan. *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*, pp. 1-27.

³² 關於事實與價值的區別，舉例而言，「雪是白的」及「誠實是善的」是兩種不同的命題，後者是價值的判斷，而前者是事實的描述。而價值命題未必能輕易地化約為事實命題作認知，因此可將此兩者初步的劃分。

³³ 對此走向，可參考 Wolpe, Paul Root. "Reasons Scientists Avoid Thinking about Ethics," in *Cell*, Vol. 125, Issue 6, June 2006, pp. 1023-1025.

中可得到的啟示。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，以及人生意義的追求，可能才是真正的艱難問題；³⁴也因為是真正艱難問題，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。³⁵

總之，Wallace 意識科學研究的新典範，可說是對佛法舊傳統的重省及重視，喚起現今的學者注意古老傳統所提供的觀點，重新省思佛學探究意識的方法、主張及方向。如佛法即是藉著心意識觀點的提出，來指引並實踐人生的價值，視價值實現為意識論述背後之首務。

四、Allan Wallace 論點之檢視——佛學內部之反省

Wallace 採用佛學的觀點，回應現今意識問題的探究，固然有其貢獻，也引起西方學界的一些注意，讓人注意到東方佛學對心意識的部份觀點；然而，Wallace 的看法中，也不是全然沒有疑義之處。特別是，Wallace 著作所預設之讀者，主要是西方人及科學家們，而這些人對於佛教本身的認識即相當有限，所以未必

³⁴ 如 Owen Flanagan 即把人生意義的探索，視為是「真正的艱難問題」。見 Flanagan, J. Owen. *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*, MIT Press, 2007.

³⁵ 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。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。

可發現問題；但對於佛學有一定背景知識的人來說，Wallace 論述上的前提或預設，將易於被察覺出來，甚而存在可商榷處。

關於這些可再斟酌之處，以下即列舉兩點：一是佛教語彙意義之釐清，意即 Wallace 在以佛教觀點回應現今意識問題前，應進一步界定及析辨佛教意識概念與現今所用意識概念之同與異；二是佛教論述立足點之商榷，即 Wallace 之佛教背景為藏傳佛教，在觀點上不免受藏系佛學影響甚深，但藏系佛教的觀點可否視為是普遍性佛教的共同見解，此仍待討論；對此兩點，以下即分述之。

（一）佛教語彙的釐清工作

每個人都有心理的現象或活動，除意識經驗外，其它如情緒（emotion）、意向（intention）、意志（will）等，都與每個人切身相關，但究竟該如把這些心理語詞，適切而精確地表述出來，而有客觀的語言作指稱，卻未必有一致的看法。如維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）所表示，哲學不外是作語言釐清的工作，說明了語言的界定與解析是重要的。加上佛教名相如此繁複，而佛學與科學間的對話及交鋒，既不能各說各話，無所交集，也不能穿鑿附會，混為一談；此時如何跳脫語言使用的限制，去傳達其中深邃的義蘊，成了挑戰之一。

例如 Wallace 信心滿滿以佛教觀點回應現今意識課題，但在其論述中卻缺乏對此概念作細緻的釐清、界定；因為很有可能佛教所說的意識未必和主流學界所說的意識全然一致。佛教思想的發展有其個別的時空因緣條件，也有其表達的習慣及特殊的語境。因此，佛教描繪身心等的慣用術語，如色、受、想、行、識等詞彙，如何與西方或者一般人慣用的心理語詞作對應，以確切

理解諸多佛教名相，乃是值得關注的。此除了使非佛教學者能吸收佛學知識，此語意重新轉換的過程，也可進一步確定吾人對於佛教名相概念的掌握。而倘若語言的藩籬若無法排除，僅限定在佛學的語境中作論述，則佛學之探討似有劃地自限之慮。

事實上，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」，³⁶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。

就佛教而言，所謂的「受」(vedanā)，有「領納」之意，是由具識身的認知主體，依感官之根觸對對象的境，後有知覺感受。此「受」因應各種的觸感，而感受苦、樂、非苦非樂等感覺作用，進而引起避苦趨樂等活動。而對於感受的覺照，乃是佛教修行的重點，如四念住中「受念住」，即在於覺知一切的受，作為修行過程中重要的一環。³⁷相對地，佛教的「意識」，梵語乃是

³⁶ David J. Chalmers 在《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。簡單地說，簡易問題 (the easy problem) 是可以科學來作解釋的，而艱難問題 (the hard problem) 不易進行科學研究，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。可見 Chalmers, David J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, 1997, pp. 11-12.

³⁷ 如《雜阿含經》卷 37 云：「若比丘精勤，正智不傾動，於彼一切受，點慧能悉知，能知諸受已，現法盡諸漏。」(劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》)；

(*mano-vijñāna*)，結合意 (*manas*／思量) 和識 (*vijñāna*／了別) 所成，為屬格限定複合語 (依主識)，表示「意根之識」的意義。若以阿含法義來說，「意」(*manas*) 有「思量」之義，可說是五種感官的依靠 (*pali, paṭisaraṇam*)，如《阿含經》說：「意為彼 (五根) 依。」³⁸ 或者說，眼、耳、鼻、舌、身五感官負責接收外在訊息，而「意」可說是將五感官所收之訊息續作處理。³⁹

而且，就《阿含經》而言，意和識所表示的意義，其間有緊密的關係；乃至所謂的「心」(*citta*／集起)，其與「意」和「識」之間，皆有相當程度的同質性，甚而可說是不同概念但卻指涉相同或接近的內容。如《阿含經》所說：「此心、此意、此識」，⁴⁰ 及《俱舍論》說：「心意識三名所詮，義雖有異而體是一。」⁴¹ 可知早期佛學將人的心靈、精神層面分作這三種概念，以心意識來統攝各種心理活動。以下主要就佛法中的「識」作初步解釋。

《大正藏》冊 2，頁 269 上)。

³⁸ 《中阿含經》卷 58 云：「五根異行、異境界，各各自受境界。眼根，耳、鼻、舌、身根，此五根異行、異境界，各各自受境界。意為彼盡受境界，意為彼依。」(東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》；《大正藏》冊 1，頁 791 中)。

³⁹ 換言之，依佛教思想，眼、耳、鼻、舌、身之五種感官，各緣色、聲、香、味、觸五種對境，而升起眼、耳等五識，但此五識僅是單純的感覺作用，而未必具有認識、分別對境之作用。唯有在第六意識明確具有認識、分別現象界所有事物之作用，故又稱分別識，乃前五識共同之依據。即五識須與此第六識共同俱起，方能了別對境，即以五識能各緣自境，而後由第六識總取境相。如《俱舍論》云：「各各了別彼彼境界，總取境相，故名識蘊。此復差別有六識身，謂眼識身至意識身。」(唐·釋玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》；《大正藏》冊 29，頁 4 上)。

⁴⁰ 《雜阿含經》卷 2：「比丘！此心、此意、此識。當思惟此、莫思惟此。斷此欲、斷此色；身作證具足住。」(劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》；《大正藏》冊 2，頁 8 上)。

⁴¹ 《俱舍論》說：「集起故名心，思量故名意，了別故名識。復有釋言：淨不淨界種種差別故名為心，即此為他作所依止故名為意，作能依止故名為識。故心意識三名所詮，義雖有異而體是一。」(唐·釋玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》；《大正藏》冊 29，頁 21 下)。

「識」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。⁴²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（赤白二滲），成為有機體的生命而展開。⁴³「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。⁴⁴

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。⁴⁵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」（vijñāna-āhāra）。

此外，就認識論的面向而言，「有取識」對於其所認識的對象，由於無明與愛，而有所取著；其取著的，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」（Skr. catasro vijñāna-sthitayah, Pali. catasso

⁴² 可見釋印順，《唯識學探源》（台北：正聞，1994年），頁15-21。

⁴³ 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。」（姚秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》；《大正藏》冊1，頁61中）。

⁴⁴ 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。」（同前註）。

⁴⁵ 如印順法師說：「有情即有情識，故識為有情的特徵。」（氏著《佛法概論》（台北：正聞，1994年），頁105。

viññāṇa-ṭṭhitiyo)，指「識」攀緣於色、受、想、行等四蘊而依住之，而隨增喜貪。⁴⁶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。此時認識作用的主體，能離此四而不再貪著，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」。⁴⁷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，⁴⁸而欲令如是、不欲令如是。⁴⁹

以上初步在佛教脈絡下，對意識概念作出釐清，細部仍待深入解析。但由此略知，同樣是「識」或「意識」，主流哲學界與佛學的理解，可明顯見其不同，而這些不同應被標示出來。而如何

⁴⁶ 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」。(姚秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》；《大正藏》冊1，頁51上)。

⁴⁷ 《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、若起、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。」(劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》；《大正藏》冊2，頁17上)。

⁴⁸ 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-dṛṣṭi*)，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。」(同前註，頁286中)。

⁴⁹ 《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。」(同前註，頁7中)。

跳脫佛學專有術語的架構，以現今心靈哲學所常使用的語詞，在佛典中找出可能相對應的概念，乃是可努力的目標。而且，如何以最平易近人的日常語言，去表達深刻的思想，使得非佛教學者亦能輕易理解、取用佛學的語詞，而這也是佛學與哲學、科學交會重要的一環。

（二）佛學論述立足點之檢視

佛教各個傳統之教義間有一定的分殊，而要回應現今的哲學及科學問題，佛教內部可能就先論辯起來；而如何一致對外，以根本而普遍的佛教觀點為要，此應是重要的。因為現今以佛學來回應意識之課題，如 Francisco Varela, Allan Wallace 等人之研究，主要是在藏傳佛教的系統下，形成對佛教的認識及觀點，此外 James H. Austin 主要則以日本禪為主；而不管是藏系的佛學或是日本禪，皆屬於後期大乘，其間見解能否取得佛學界普遍認同，可能仍有異議。相對地，有時回到佛教基本思想的立足點，回到素樸的法義，也是值得注意的；⁵⁰尤其在面對不同學派的異見時，為避免治絲益棼，在紛歧的觀點間無所適從，或者避免將佛教內部不同的說法混為一說，而視為佛教共同的說法，⁵¹此回到思想原點的作法，更具有意義。因此，若能回到《阿含經》、《尼柯耶》的根本教理，作為佛教的共理共義，及作為共同認知之基礎，來思考佛教的心意識理論，仍有其必要。

⁵⁰ 此觀點乃是受到印順法師啟發。印順治佛教思想，關心佛法之流變，其亦從「探其宗本」作出發。從其重視《阿含經》之義理即可見一般，在其諸多著作中，如《性空學探源》、《唯識學探源》、《空之探究》及《如來藏之研究》等書，其皆是立足於阿含的思想基礎而開展論究之。

⁵¹ 如佛光出版社所出的上中下三冊的《佛教心理學》，即有此一現象。該書並未把取材的依據作分析及歸納，而泛泛地網羅各種佛典的說法，以開展出佛教心理學的論述。見陳兵，《佛教心理學》（高雄：佛光出版社，2007年）。

如 Wallace 在論述佛教意識觀點時，可說是奠基在如來藏思想所作之發揮，重視「修定」來掌握心識。如在《冥想科學》首章中即指出佛教在冥想訓練下，有所謂「底層意識」(the substrate consciousness) 的說法，也就是佛教所說的「阿賴耶識」(ālaya-vijñāna)，視此為心與精神活動的起源。⁵²而此底層意識的掌握，在冥想傳統的佛教中，特別是西藏佛教「大圓滿」之傳統，重視的乃是「三摩地/奢摩他」(samādhi/ samatha) 之達成，所有意識經驗的真正來源是在此禪定的基礎底下；如此，不只可達到真正的喜樂，而且使人進入「意識的底層」(ground state of consciousness／即「阿賴耶識」)，作為所有意識流及心靈狀態生起的根基，一切身心活動依此升起，而此也是認識實相的基礎。⁵³

Wallace 認為此底層意識為一種明亮、清晰的狀態，使得個體的心靈之流得以浮現，此底層意識的內在明光 (innate luminosity) 中形成各種認知現象。因此不是大腦的神經元形成心理活動，而是空靈明亮的底層意識升起各心與認知。⁵⁴換言之，Wallace 依著佛教冥想傳統，特別是三摩地狀態的進入，掌握意識的底層，而了解一切心與意識活動的現象；同時也認為，若經過嚴格訓練，將可回溯到前世的記憶，主張禪定冥想的練習是理解所有心理現象的關鍵。⁵⁵

從以上所說，大致可知 Wallace 重於後期佛教來闡釋佛教對意識的看法，所依的觀點不離如來藏說，著重心識本淨之見，而

⁵² 見 Wallace, Alan. *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*, p. 14.

⁵³ *Ibid*, p. 15.

⁵⁴ *Ibid*, p. 16.

⁵⁵ *Ibid*, p. 17. 此處 Wallace 以「阿賴耶識」作為「藏識」的特點，說明在此深層意識中，各種過去世的記憶皆被儲藏在此識內，而這一切唯有從三摩地中可知見到。

未必與早期佛教重染愛相同。如此，Wallace 在回應現今意識課題時，多少也作了自身之預設，簡化或避免了佛教思想史中不同看法的爭議。而如何站在佛教共理共義的前提下，採各個傳統之長，如把禪、唯識、南傳阿毘達摩等諸多觀點作統合、融通，應是可重視的。⁵⁶

雖然如來藏思想有來自學界的挑戰（如日本「批判佛教」），但後期佛教如來藏說獨特、豐富之處，也是我們必須肯定，而可多加運用。但如果回到佛教思想的基點，代表佛教思想基礎的《阿含經》及《尼柯耶》，其重要性更必須被強調；在這些思想的基礎上，作思考與反省，進而與主流哲學界作對話，才不易被佛教內部傳統以來，各種紛歧之說法而自亂陣腳。因此，初期佛教的相關研究，如水野泓元、印順法師、Rhys Davids、Kalupahana、Sue Hamilton 等人對《阿含經》及《尼柯耶》心意識問題的論究，即具相當的參考價值。⁵⁷

總之，以佛教思想回應現今意識課題，或者關注佛教思想與意識研究可能的互動關係，有諸多值得注意之處，如佛教意識概

⁵⁶ 佛教古籍中所記載的對身心的解析與論述，此雖屬於知識的部份，但也要面對諸多難題，如：一·古籍中確切意涵的掌握：即古籍當中之記錄上達千年，諸多意涵或有開放理解的空間；二·不同學派的解說不一：這也是長久歷史傳統佛教發展的必然現象，難以有一個正解的標準。面對這些挑戰，我們只能原則性的就大意及大方向來詮釋，並在此基礎上回應主流學界的心識問題。

⁵⁷ 例如 Sue Hamilton 對識蘊的闡述，其分為五點，分別是：1. *viññāna* 是無常的；2. *viññāna* 是意識到某事 (*conscious of*)；3. *viññāna* 識是認知的要素；4. *viññāna* 使延續；5. *viññāna* 是逐步形成的。此外，Hamilton 也指出 *viññāna* 最好譯為意識到 (*conscious of*)，意即「意識到」與「意識」(*consciousness*) 有別，後者常帶有實體或常見的預設，而前者作為過程的 *viññā*，因此較好的翻譯應為對「對某事的意識」(*consciousness of*)。而此也與意識的「識住」(*vijñāna-sthitaya*) 特質相關，即「識」攀緣於色、受、想、行等四蘊而依住之。詳可見於 Hamilton, Sue. *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, London: Luzac Oriental, 1996, pp. 82-101.

念的界定及問題脈絡的釐清等。此些基础性工作看似簡易，但實則繁複，涉及佛教思想發展中盤根錯節的問題；但為避免不必要的誤解或節外生枝，此工作仍是重要的，使得以佛學回應現今意識問題時，能取得更大論述的公信力。

五、Alan Wallace 論點之再檢視——佛學向外溝通之省思

佛學與其它學科間的互動，特別是與科學的互動，可說是現今佛學研究中的熱門課題。佛學與科學兩者固然有其相似性而能相提並論，但佛學的觀點也有其應運而生的時空背景，有其不共世間的面向而可再作揀別。換言之，佛學與科學間的互補、整合，Wallace 雖作出一些觀點的表述，但此一問題的複雜性仍值得續作反思；以下即分三點作論述：

(一) 各說各話的避免

分析哲學家 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.)⁵⁸ 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。包括達賴喇嘛也推崇科學之重要，認為科學對宗教信仰有所助益，而對科學研究保持開放的態度。達賴喇嘛以下所說之名言，曾廣泛被引用著：「如果科學所證明的事實與佛教的理解相衝突，佛教必須隨著作改變。我們應該永遠接受與事實相符的論點。」⁵⁹ 倘若如此，佛學和科學是否也站在同一艘船上，也是值得關注

⁵⁸ Quine, W. V. *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press, 1960, p. 3.

⁵⁹ 原文為 “If science proves facts that conflict with Buddhist understanding, Buddhism must change accordingly. We should always adopt a view that accords with the facts.” 此外，達賴喇嘛還提到，我們須藉由現代的物理學、天文學、生物學、心理學等科學新知，來時時更新 (updating) 佛教學習的課程。以上

的。關於佛學與科學的交會問題，應有諸多討論之空間。此正如中醫與西醫間，不同的系統和典範交會時，總會有諸多探究的空間。

無疑的，佛學和科學都重視「實相」或「真實」(reality)的理解與掌握，也都重視理性思考及經驗實證的重要性，然而兩者的進路可說相當不同。如佛教認為心識的實相，須藉由主體本身的親身實踐來達成，透過直接經驗而無法假他人之手；但就此就外部人而言，即有理解上的困難。如此，佛教所說的真理，若不僅是佛教內部的真理，而有佛教說出真理的意涵在內，則佛學對於實相的描繪，客觀地接受檢驗及挑戰是必要的。就佛教信仰觀點來說，佛陀是一切智者，覺知五蘊皆空，依此而滅苦，其中對心與意識問題最為專精；而佛教所說的一切是否可藉科學作檢證，或必須符合科學，則可能會有不同看法。

意識是存在於一個主體中的內在經驗，而可採第一人稱進路；但也因為是主體的第一人稱的經驗感受，因此諸多妾身未明的現象。而事實上，Wallace 試圖藉宗教實踐，特別是佛教的禪觀修證，來回答意識課題，而很可能此一途徑正是科學所要打破的。科學的目的之一，可說是要人從宗教信仰中解放出來，特別是由理性、超然及客觀的視野與態度，來認識、面對世間各種事物，而避免以神秘及獨斷的信仰來理解。而 Wallace 反向操作，認為由宗教的觀念及方法，以及宗教體驗，將可進一步使人窺見到心意識的實相，引導人走向真正的幸福。如此可看出 Wallace 的觀點與主流科學界間，不免是各說各話，彼此間各行其是、各不相讓。

可見 Harrington, Anne. and Zajonc, Arthur. eds., *The Dalai Lama at MIT*, Harvard University Press, 2006, pp. 14-15.

心意識以何種方式或手段來研究，可能即決定了其為什麼；意即「是什麼」以及「把它看成什麼」是兩種不同的問題。科學以物理或生化的觀點研究心意識，則心意識即是關乎物理或生化的知識；相對的，以宗教等唯心或靈性之觀點來看待，其又是另外一種知識。彼此間皆以其所切入的視角，來決定觀察對象的特質，因此如何把科學和宗教或靈性描述心識的論述作一統合，信仰與科學或學術觀點間的統一，恐不是易事。⁶⁰

總之，從 Wallace 的「批判」觀點，使我們認識到科學唯物論的限制；而如此的反思，某種面向而言，也表達出佛教思想對唯物論立場之質疑，由此而認識到物理科學與佛教學基本預設點之差異。而面對科學與宗教兩種知識間，其究竟可否相容或者根本上即有差異，該如何避免各說各話，而不至雞同鴨講，則是需要注意的。

(二) 各盡其能的意識探究

1、科學及宗教研究面向的區別

在評論 Wallace 的文章中，認為 Wallace 把意識研究社群的重心放到冥想者身上，而成為新的科學家，使人有所遲疑，而作

⁶⁰ 如果接受科學唯物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，腦神經科學即可以回答心與意識的問題。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。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，生命何去何從等問題，可說是束手無策的；而此多少也看出以化約式的科學理論，來解釋生命的一切，不免有其局限。如此，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。

出「誰是科學家」的提問。換言之，在 Wallace 的論述中，彷彿在心智科學研究社群中，冥想者是主角，而科學家成為觀眾，此如中世紀「哲學是神學之婢」一樣，只不過哲學換成科學、神學改為佛學，科學成了佛學之婢。⁶¹

因此，有人認為 Wallace 新的意識科學乃是等同於 (identical to) 佛教的義理及修行，⁶²基本上仍被認定為是宗教研究，其著述中諸多論點仍具宗教性，如認為新科學最後的目的乃是超克個體與終極存在間的藩籬，此即是一個宗教式的論述。⁶³因此，Wallace 的著作雖說引起佛學與科學間交流、互動的契機，但同時也可能造成對立，⁶⁴因為主流科學家礙難接受他的觀點，認為 Wallace 之論述仍不離宗教思想家及其傳統所論述的意識觀點，而現在 Wallace 把這些觀點以科學的字眼再作表述，可就有誤導之嫌。意即，Wallace 所展望的新意識科學 (Toward a New Science of Consciousness)，實際上仍被認定是意識的宗教研究 (the religious study of consciousness)，只是名稱的不同而已，其內涵仍舊是宗教；而且 Wallace 諸多觀點的表述，也不像科學論述之客觀清楚，卻富有相當高程度的神秘性。⁶⁵然而，這卻也是 Wallace 著意之所在，試圖從佛教傳統中找尋因應之觀念與方法；如此，究竟可否定位成科學的研究，還是仍是宗教性探究，其間觀點的對立是很明顯的。

⁶¹ 見 Petranker, Jack. "Who will be the scientists? a review of B. Alan Wallace's The Taboo of Subjectivity," *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 8, No. 11, 2001, p. 89.

⁶² Clayton, Philip. "Review of B. Alan Wallace, The Taboo Of Subjectivity: Toward A New Science Of Consciousness," in *Journal of the American Academy of Religion* (2003), p. 472.

⁶³ Ibid, p. 474.

⁶⁴ Ibid, p. 475

⁶⁵ Ibid, pp. 474-475.

Wallace 專門探究意識之書，都是以科學之名作論述，其中屬科學技術層面的部份少，可說是科學哲學層次的探討，然而這也引起質疑。例如 Wallace 「冥想科學」一書的副標題是「佛教與神經科學的交會處」，但其全書不見神經科學研究成果的引述，而談論多的是人文及古典哲學、宗教的文本，因此有人認為就書名看來，對想要獲取科學新知的人即有所誤導。⁶⁶另外，對於 Wallace 整合佛學與科學的樂觀態度，反覆使用交會、融合、整合、互補、溝通、相容、一致等語詞，但其多只是形容詞之運用，而缺乏進一步之界定。⁶⁷由此可見，科學與宗教，或者科學與佛學間的互動，仍有諸多問題尚待釐清。

誠如評論者所言，Wallace 的觀點實已觸及到了宗教與科學間的問題。Wallace 以「冥想科學」為名，介紹佛教的禪修傳統，但正如 Donald S. Lopez 所言，一百多年前，佛學即宣稱與科學相容 (compatible)，但在一百年後，科學有諸多新發現而推翻舊學說的今日，佛學仍宣稱與科學相容或相符，這之間即有再作商榷的空間。如此，究竟所謂的佛學與科學相容，是什麼意義下的相容，而所指的佛學及科學，其中確切概念為何，都是仍待思索的，而 Lopez 全書即從歷史的發展來回顧此一課題，並對此提出討論。

⁶⁸

2、意識不同面向的關注

佛教的禪觀與科學的客觀研究，可說是相當不同的進路，我

⁶⁶ Butler, Paul. "Review of B. Alan Wallace, *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*," in *Journal of Law and Religion*, Vol. XXIII, 2008, p. 101.

⁶⁷ Ibid, p. 105.

⁶⁸ 見 Lopez, Donald S. *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*, University of Chicago Press, 2008.

們未必能像 Wallace 一樣大談兩者間的整合、互補、相容、一致等，但卻可期許兩者間各盡其能、各職所司，發揮個別的優點及長處。如就佛教觀點而言，佛教所說親證四諦，此證知即與科學所說之知有所不同，而強調的是親身體驗的重要；如此，即可區分兩個層次的知。意即，重視第三人稱客觀實驗觀察的科學知識，及重視第一人稱切身實踐的佛法，兩者可說是「知識」與「技能」不同面向的強調。例如游泳選手和游泳教練之間，游泳選手有的是技能，雖然他不見得如游泳教練有著游泳相關的充足知識；相對的，游泳教練其游泳之技術不如游泳選手本身，但他卻具備游泳方面的知識來指導游泳選手。

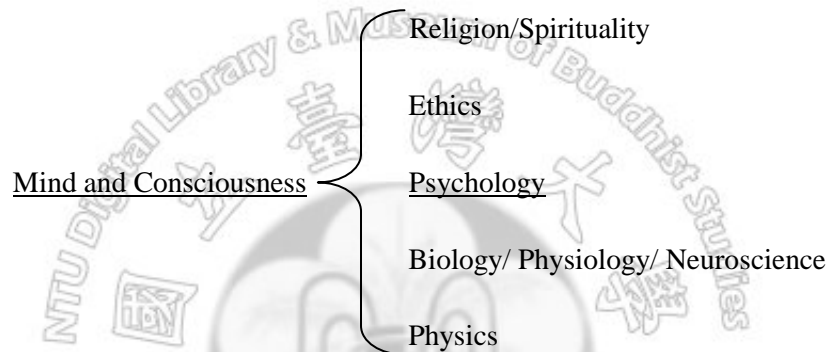
換言之，佛教重視禪修體驗，重認知主體的實際參與，然而即便禪修者本身有實際的體驗，而對心意識的狀態有所經驗或體悟，這部份的認知仍是不可傳遞，甚而是不可表達的。而禪修實際的操作及體驗，未必能全然如科學一樣以「命題」(proposition)的形式來呈顯，⁶⁹而也是一種能力(ability)、技術或技藝(skill)。此知識牽涉到主體的實踐，透過不斷地練習、修正，而形成一種純熟的技能，使其對心理的掌控能平穩自在。好比游泳技能的學習，看再多的書籍與影帶，若不親自下水操練，仍僅是在陸地上的空談。

總之，科學與佛教的禪修傳統之間，兩者可說是對於意識不同面向的關注，也因為有所差異，兩者的合作關係才會存在。如此，在談科學與佛學間的整合、互補時，或許可說是在於理論知識及經驗技能間的整合、互補，猶如游泳教練與選手間的互補，也因此各盡其能、分工合作的意識研究也是可期待的。

⁶⁹ 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。

(三) 多管齊下的意識探究

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，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。⁷⁰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

⁷⁰ 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。

教實踐的面向上。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。

此外，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；從中約略可知意識是界於價值世界與物質、生化世界的中間。⁷¹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。如此，佛學可說是一門心理倫理學 (Psychological Ethics)，⁷²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，而從心識的修煉去解釋人生的一切，而也藉著心識的著眼去追求涅槃境界的實現，以涅槃解脫作為最終關懷。⁷³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。

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

⁷¹ 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 Austin, James H. *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, The MIT Press, 1998. 以及 Begley, Sharon. *Train Your Mind, Change Your Brain: How a New Science Reveals Our Extraordinary Potential to Transform Ourselves*, Ballantine Books, 2007.

⁷² 如 Rhys Davids 以《法聚論》(*Dhamma-saṅgāṇī*) 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)。見 Davids, C.A.F. *Rhys. A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, London, PTS, 1900.

⁷³ 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。

(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。

六、結論

根據《佛教教義學》的編者表示，關心佛教思想對現代世界的貢獻，有兩個重要的反省項目：一·對於佛教思想之觀點作批判式的解析，使能有時代性的新理解。二·以佛教的觀點來析探當今思潮的某些論點。可知，《佛教教義學》可說是對於佛教教理之建構與方法學論究，提出符合現今時代的反省；認為要依現今的認識，對佛教經驗作嚴格的檢視，也依佛教之經驗，對現今的各種觀點作嚴格的檢視。⁷⁴此外，該書還表示，西方人對佛教思想感到興趣，乃因其能解決現實人間的某些問題；如同書中所指出的：佛教思想，其具有潛力，有利於轉化其所接觸到的文化之諸多觀點。⁷⁵因此須對佛學研究的動向展開反省，使能利用佛教思想為資源來回應當今各種議題，其中意識之課題亦復如此。

本文即是對 Wallace 「冥想科學」意識研究的觀點作初步檢視，歸納出其三個主要論點，分別是：一·批判科學唯物論意識研究取向的謬誤；二·主張科學與佛教的整合，將有助於意識的探究；三·重視佛教禪定之學可為心識研究提供不同的切入視角。

⁷⁴ 見 Roger R. Jackson and John J. Makransky (eds.), *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, Richmond: Curzon Press, 1999, p. viii.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 16-19.

對於 Wallace 的觀點，本文認為有三點值得重視的論點：一、反思科學研究意識問題之限制；二、突顯佛學觀點之重要性；三、價值實現為意識研究背後之要務。此外，對於 Allan Wallace 之見解，本文也作出評論，認為應注意佛教特殊的表達語境，而重視佛教語彙釐清的工作，以及佛學論述立足點之自我檢視，使能較公允嚴正地代表佛教觀點。最後，對 Wallace 強調佛學與科學作整合的觀點提出討論，認為佛學與科學間究竟相容或對立，若要避免落入各說各話，則須認清佛學與科學在處理意識問題各有所長；在此前提下，進而使兩者各盡其能來探究意識，而此雙管齊下的意識探究，將助於更整體而全面的掌握意識的全貌。

*感謝國科會專題計畫補助（NSC96-2411-H-320-003-MY2），也由衷感謝兩位匿名審查人的寶貴意見，使本文減少失誤。



引用書目

一、原典

- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》；《大正藏》冊 1。
———，《增壹阿含經》；《大正藏》冊 2。
姚秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》；《大正藏》冊 1。
劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》；《大正藏》冊 2。
唐·釋玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》；《大正藏》冊 29。

二、專書

- 牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，1970 年。
陳兵，《佛教心理學》，高雄：佛光出版社，2007 年。
釋印順，《唯識學探源》，台北：正聞，1994 年。
———，《佛法概論》，台北：正聞，1994 年。
Austin, James H. *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, The MIT Press, 1998.
Begley, Sharon. *Train Your Mind, Change Your Brain: How a New Science Reveals Our Extraordinary Potential to Transform Ourselves*, Ballantine Books, 2007.
Chalmers, David J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, 1997.
Davids, C.A.F. Rhys. *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, London, PTS, 1900.
Flanagan, Owen J. *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*, MIT Press, 2007.
Hamilton, Sue. *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, London:

- Luzac Oriental, 1996.
- Harrington, Anne. and Zajonc, Arthur. eds., *The Dalai Lama at MIT*, Harvard University Press, 2006.
- Jackson, Roger R. and Makransky, John J. (eds.), *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, Richmond: Curzon Press, 1999.
- Lopez, Donald S. *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*, University of Chicago Press, 2008.
- Quine, W. V. *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press, 1960, p3.
- Thanissaro Bhikkhu(DeGraff, Geoffrey.), *The Wings to Awakening: An Anthology from the Pali Canon*, MA, Dhamma Dana Publications.
- Wallace, Alan. *Mind in the Balance: Meditation in Science, Buddhism, and Christianity*. New York: Columbia University Press, 2009.
- . *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.
- . *Choosing Reality: A Buddhist View of Physics and the*

Mind. Ithaca, New York: Snow Lion, 1989.

三、論文

蔡耀明，〈1996-2005 年佛教哲學論文的學術回顧及其展望——以《國際佛教研究學會期刊》和《東西哲學》為主要依據〉，《佛學研究中心學報》第 11 期，2006 年 7 月，頁 277-292。

——，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 35 期，2008 年 3 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, pp. 10.

David Lorimer. "The Need for a Noetic Revolution: Review of Alan Wallace's *The Taboo of Subjectivity*," *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 9, No. 12, 2002, pp. 89-91.

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

Jack Petranker. "Who will be the scientists? a review of B. Alan Wallace's *The Taboo of Subjectivity*," *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 8, No. 11, 2001, pp. 83-90

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

Paul Butler. "Review of B. Wallace, Allan. *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*," in *Journal*

of Law and Religion, Vol. XXIII, 2008, pp. 101-106.

Philip Clayton. “Review: The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness”, in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.71(2), 2003, pp. 472-475.



An Investigation on Allan Wallace's Consciousness Studies of *Contemplative Science*

Lin, Chien-te *

Abstract

In this preliminary study of *Contemplative Science* by Allan Wallace, three main lines of thought are presented: 1. a strong criticism of scientific materialism, 2. an outline of the benefits of cooperation between Buddhism and science in studies related to consciousness, 3. emphasis on the importance of the Buddhist tradition of meditation in providing new angles on the various aspects of consciousness. Besides, this report takes positive inspiration from the Wallace's views on consciousness with regards to the following: 1. the limitation of scientific studies of consciousness, 2. the importance of Buddhist views on consciousness, 3. the achievement of positive contributions being the first priority of studies of consciousness. On the contrary, some issues are raised with regard to the importance of a clarification of Buddhist terminology, as well as the essential role that a thorough examination of our traditional presumptions of Buddhist knowledge may play in investigations related to consciousness. I conclude by suggesting that a cautious attitude be held when making claims toward the compatibility of Buddhism and science, for Buddhism and science each take very different approaches to the study of consciousness, each presenting their own unique advantages. Furthermore, in order to gain a more comprehensive understanding of the vast subject of consciousness, these two approaches ought to be assigned equal value.

Keywords: consciousness, mind, meditation, science, buddhist studies

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