專題論述

佛教哲學 試論佛教對身心二元論之可能回應（上）

■ 林建德

（上接第三版）

總之，所有身心相關的區分，包括五蘊、六入等，皆是認知的方便，此如高低、長短、美醜、善惡等的區別，也是因應一般日常概念溝通的需要而形成的。也因此，達賴喇嘛曾表示，佛教可為一種身心二元論，而這樣的二元區分乃無所不在，例如有機無機、常無常等現象的劃分。[16] 所以從佛教「假名」、「二諦」的觀點，理解概念區分及語言溝通的作用，則能更適切理解佛教對身心二分的用意及其對身心二元論的立場。

三．佛教對身心問題之中道立場

以上論述佛教身心二分只是概念層次上約定俗成的使用，因此不能依此就認定佛教一定是身心二元論，特別是西方意義底下的二元論。倘若如此，佛教對西方盛行的身心論點，包括笛卡兒式的二元論(Cartesian dualism)以及揚棄二元論所取而代之的身心或心腦等同論(psycho-physical identicalism or mind-brain identity theory)，其可能的回應及評論，就值得我們的關注。

（一）否定笛卡兒式的二元論以及無身的心（disembodied mind）

佛教對靈魂(soul)或自我(self/*ātman*)的否定，可說和當今一些哲學家的論點一致。如Gilbert Ryle在他的《心的概念》(The Concept of Mind)一書中，就認為離開身而有所謂的心，乃是不可能之事。他認為笛卡兒式的身心二分，錯把身心以為是兩個不同的實體，心可獨立於身而存在，乃是犯了「範疇錯置」(category-mistake)的問題。Ryle舉例說，好比有一個訪客參觀牛津大學，但在看完各個學院以及學校的圖書館等設施後，這個訪客卻問：「那牛津大學究竟在那呢？」從這個例子可知，訪客之誤，乃在於預設牛津大學乃獨立於大學的各種軟硬體設施及人物，而個別存在著；但事實上，牛津大學乃不外於這些建築物、設施、教職員生等而有所謂的牛津大學。同樣的，Ryle即藉此論證笛卡兒式的二元論犯了和這個訪客相同的錯誤，誤認身和心分屬兩個不同的範疇；然而事實上，身心並不是二(no mind and body as two)，卻是依身體而有的心(only a mind of a body.)。換言之，離開身體行為的舉手頭足、一顰一笑，並無所謂的「心」的存在。[17]

Ryle用「範疇錯置」的論證來反駁笛卡兒式的二元論，這或許會是佛教所接受的；因為在佛教經典中，佛陀論證「無我」(non-self/*anātman*)觀點時，即用了相似的論點。如在「馬車」(chariot)例子的比喻中，馬車的概念就好比自我的概念一樣，其僅僅是名(name)，用來方便指涉由輪子、輪軸、方向桿、韁繩、軛等部份所組構而成的個體，而離開輪子、輪軸、方向桿、韁繩、軛等物，也不會有所謂馬車的存在。同樣的，我(self)也只是個方便的指涉詞，並沒有一個獨立的自我存在，而是當五蘊聚合時，有一個體的存在，我們暫時用一個「我」之字詞作為指涉，就如同用「牛津大學」、「馬車」等概念一樣，但實際上離開五蘊、離開牛津大學的軟硬建築以及馬車的輪、軸、桿、繩、軛等，並沒有一個獨存的我、牛津大學、馬車的實體。

（二）否定物理一元論以及無心的身（mindless body）

笛卡兒式二元論之「鬼魂住在機器裡」(ghost in the machine)帶有一定的神秘色彩，而隨著科學的進展，以逐漸被取代，其中Gilbert Ryle所代表的行為主義觀點即是一例。但佛教雖可能會接受Ryle以「範疇錯置」的論證反駁笛卡兒式二元論，但不代表佛教對身心問題的立場就和Ryle及其所代表的（哲學的）行為主義一樣。此外，相對於二元論而傾向於一元論式的觀點，如唯物論、心腦同一論、生物自然主義(biological naturalism)等，佛教也明顯有所不同。由於這些一元論傾向的哲學觀點，在現今學界乃是主流，以下就試著提出佛教觀點可能的回應。

先回到Ryle「範疇錯置」論證的例子，雖然「牛津大學」此概念的理解，乃不離其學院、系所、設施、成員等而有；但是，組成「牛津大學」的這一切，乃一直都在變動的狀態中。意即，學院、系所可能會擴增或縮編，設施也一直地拆除與重建，裡面的教職生也不斷地進出而有所增減，因此「牛津大學」概念所指涉的對象，其中的事物乃不是固定不變的。換言之，「牛津大學」此概念乃是建立在變動狀態的基礎上。

事實上，不只是「牛津大學」此一概念，諸多的名或抽象概念，皆有相同的現象。例如「書」或「筆」等抽象概念，除傳統的認知外，仍有著太多可能的指涉，而難以被精確地界定；如現在所說的「電子書」就用到「書」的概念，而所用的「雷射筆」也以「筆」作稱呼，然而「電子書」或「雷射筆」和傳統的「書」或「筆」的概念相當不同，但現代人如此沿用，而可想而知的未來也會有更多以「書」或「筆」之概念所成的字詞，可知概念或名稱所指涉的事物不會是一成不變的。先前所說的佛教「假名」、「世俗諦」的觀點也與此相關，其中亦涉及佛教「無常」、「因緣」、「空」等理論的理解。

因此，若如Ryle認為的「心」所指不外是身體所表現的行為，猶如「牛津大學」所指的不外是其中的學院、設施等，則此一觀點將有其限制，因為概念或名稱及其所指涉的事物是暫時性、變化不定的，而這樣的多變使兩者間不能說是絕對同一、亦不能稱為絕對差異。而且，抽象概念所可能指涉的範疇並不是具體事物所能全部含括的，即行為表現不能完全呈顯出心理狀態，或者很多時候人心所想是一回事，行為表現又是另一回事，而這也是行為主義最容易受到的挑戰之處。

行為主義認為離開身體可觀察的行為無所謂的「心」，而更極端的唯物論(materialism)或物理主義(physicalism)則會認為根本沒有所謂的「心」，於是「心」就被取消(eliminated)或者解釋掉了(explained away)。對這些極端的唯物論者而言，我們和「殭屍」(zombie)沒什麼兩樣。但佛教絕不認同此一觀點，而視心意識存在對常人來說乃是一既定事實，甚至沒有心識活動，一般人也無法存活，佛教所說的「識食」(*vijñāna-āhāra*)，即在表明此一觀點；此外佛教也認為識(*vijñāna*)、壽(*jīvita*) 及煖（*uṣman*)三者乃維持有情生命存在所必。因此倘若唯物論的立場正確，我們如「殭屍」一樣，則這樣的生命是不會存活太久的。

唯物論之外，近年來John Searle建構其生物自然主義的立場，認為心理狀態不過就是大腦狀態，而並沒有個什麼超出及高於(over and above)大腦之外。如Searle所說：「我們所有的心理現象都是由低階的腦神經過程所引發的，而其本身就在腦中完成而為更高的階層、系統或特徵。」[18] 對Searle而言，心是大腦宏觀層次的特質，而神經元乃是大腦微觀下組構成的，心即是由神經元產生而為神經活動的一環。而此從腦神經科學觀點解釋心意識問題，有別於純然物理科學式的理解，而是一種生物性觀點的解釋，因此Searle把他的立場稱為「生物自然主義」，認為心理現象不過就是生物現象，如同消化、光合作用或膽汁分泌等現象一樣。[19]

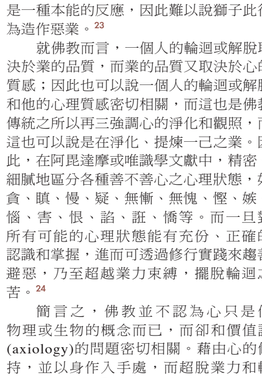
簡言之，Searle認為腦和心識的關係，猶如胃和消化之間，[20] 而認定大腦會有心意識活動，如同胃會有消化的功能一樣。但佛教是否會接受Searle的觀點呢？就佛教的觀點來看，心的概念遠大於腦，腦只是一個器官，而僅以腦此一器官來含攝心所可能包含的面向，就有失偏頗。意即，心的現象雖然以腦作為基礎，但心所指涉的同時具有道德和價值的意涵，而此道德及價值面向的關注，才是佛教談論心意識問題最主要的目的，認為一個人的為善或造惡，及至於輪迴或解脫，即在於他心識的品質。因此，僅把心說成是腦、化約為腦，佛教認為背後很關鍵的價值問題被忽略了。

進一步說，「心」此一概念除了指涉物理或生物面向外，也有價值的意涵。我們姑且可把各種抽象概念分而為二，一個是可有具體的指涉，如「馬車」、「書」、「筆」、「桌子」等，而另一個並不是感官能直接經驗的如「正義」、「勇氣」、「善良」、「誠實」等。前者是描述性(descriptive)的概念，而後者是評價式(evaluative)。而「心」此一概念，似乎即落於兩者之間。[21] 也就是說，「心」可以指涉到物理、生理層次的作用，而可用科學進行客觀描述及觀察的，但同時也關乎到道德、價值的面向，而與佛教「業」的概念密切相關。從這兩個面向去理解「心」，才是一個整全、完滿的方式；關於這點，待會將作進一步論述。

（三）對身心問題之中道立場

Gilbert Ryle視身心二元論犯了「範疇錯置」之誤，而John Searle認為身心二分乃是一種「概念混淆」，兩者分別認為除了身體行為或大腦狀態外，別無所謂的心靈。佛教雖會同意兩人對笛卡兒式二元論的批判，但卻不會接受他們對身心問題主張的觀點。

如前所說，抽象概念（或者「名」）及其所指涉的對象，有著不一不異、不即不離的關係，例如「牛津大學」以及牛津大學的建築物、設施、成員等，即是如此——離開牛津大學的建築物、設施、成員等，沒有所謂的獨立的牛津大學，但牛津大學不能說就是這些東西，而排除其增減變化的可能。同樣的，身和心間的關係亦是如此，不能說離開身還有所謂的心，亦不能說身即是所謂的心。因此，佛教不接受所謂的只有身沒有心的「殭屍」(zombie)，也不承認脫離身體而獨存的心或靈魂實體；因為任何一個觀點都容易落入某種極端或邊見。例如笛卡兒的身心觀點承認獨立的靈魂實體存在，容易形成「常見」；相對的，唯物論認為心腦、身心或心物乃是等同的，則又易產生「斷見」，而認定人死後一了百了、什麼也不存在。佛教對身心的中道立場，或可有下圖來表明：



就二元論的觀點來說，心若能獨存於身體之外而為一靈魂或感知的個體(conscious entity)，則易落入常見；而一元論及心腦同一論則又掉入虛無主義或斷見中。而佛教以中道正見來面對身心課題，而對兩派的立場各有所批判。

四、業力之心：為什麼佛教視「心」不僅僅是身或腦？

（一）心識和業力之關聯

如前所述，「心」是個抽象概念，所指可為受、想、行、識四蘊，當然也可指涉認知、理智、推理、記憶等心理活動。而不管所指為何，所有心理活動運作之時，都或輕或重的牽連到「業」的造作。而且，就佛典所說，心理活動在業造作過程中乃是最為重要的，《中阿含經》卷32〈大品〉即說：「我施設意業為最重也。」[22]而「無心」或「無意圖」的言語或行為，業的效應相對減弱；例如動物的行為多是由生理的機制來決定，而沒有道德問題——如獅子獵食羚羊，此並不是像人一樣經過思考、推理下的行為表現，而是一種本能的反應，因此難以說獅子此行為造作惡業。[23]

就佛教而言，一個人的輪迴或解脫取決於業的品質，而業的品質又取決於心的質感；因此也可以說一個人的輪迴或解脫和他的心理質感密切相關，而這也是佛教傳統之所以再三強調心的淨化和觀照，而這也可以說是在淨化、提煉一己之業。因此，在阿毘達摩或唯識學文獻中，精密、細膩地區分各種善不善心之心理狀態，如貪、瞋、慢、疑、無慚、無愧、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍等。而一旦對所有可能的心理狀態能有充份、正確的認識和掌握，進而可透過修行實踐來趨善避惡，乃至超越業力束縛，擺脫輪迴之苦。[24]

簡言之，佛教並不認為心只是個物理或生物的概念而已，而卻和價值論(axiology)的問題密切相關。藉由心的修持，並以身作入手處，而超脫業力和輪迴；相對的，「心」混濁雜亂的人，不可能超越輪迴、止息苦痛。因此，當西方探討身心問題所採取的進路主要以認知或知識的探究進路，著眼於科學的解釋而視心不過是腦，此就佛教觀點來說，這只說中「心」所具有的一個層面，相對於此，價值和解脫層面亦是心意識問題重要的面向之一，因此一旦忽略此向度，即難以掌握到心意識的全貌。（本文未完待續）

[16] Luisi, Pier Luigi/ Houshmand, Zara (CON), *Mind and Life: Discussions With the Dalai Lama on the Nature of Reality,* Columbia Univ Pr, 2008, p. 181.

[17] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1949. pp. 16-18.

[18] 原文為"all of our mental phenomena are caused by lower level neuronal processes in the brain and are themselves realized in the brain as higher level, or system, features." John R. Searle (2002). "Why I Am Not a Property Dualist," *Journal of Consciousness Studies*, 9, No. 12, p. 57.

[19] 同上註 p. 60.

[20] Searle, Mind, *Language, and Society*, p. 50.

[21] 此處約略可知，就佛教對「心」之定位，除否定實體二元論(substance dualism)，也不會認可性質二元論(property dualism)。性質二元論認為一切都是物理性的存在，而心的性質(mental property)乃隨著物理作用的過程中所浮現出(emergent)。但如果「心」之概念含攝價值性意涵，我們是否可說語多價值的概念，如美、善等也是一種性質？而這些性質和自然物性質（如紅、白等）又有何關聯或差異？其中問題細部推敲頗為繁複；但基本上，佛教在大前提上即不認同一切都是物理性的存在，而承認有非物理性的價值面向，而且這些面向更受到佛教的關注。

[22] (CBETA, T01, p. 628, c2-3)

[23] 如同Paul Griffiths所說，只要心理的事件(mental events)能被判定倫理上的好壞，因此只有心理事件能產生業的效應(karmic effect)。Paul J. Griffiths, On Being Mindless, p. 109.

[24] 而在心的淨化和觀照，追求淨化、提鍊一己之業時，身是一個重要的著眼點和入手處。意即以心作為中介，向上追求業之超脫，向下由色身此具象的目標切入及下手。如印順法師在《成佛之道》偈頌中即表示：「惑業由分別，分別由於心，心復依於身，是故先觀身。」見釋印順，《成佛之道(增註本)》（台北：正聞，1994），頁352。關於心居於中介的位置，這點稍後將再作論述。

本文作者林建德老師，係國立臺灣大學哲學博士，目前是佛教慈濟大學宗教與文化研究所副教授，學術專長為「佛教哲學」、「人間佛教思想」及「佛道比較宗教」等。

靈山現代佛教月刊雜誌社
LINGSHAN MODERN BUDDHISM MONTH
中華民國七十年六月一日創刊
創辦人兼導師：釋淨行
發行人：釋行新（郭陳敏）
編　輯：靈山現代佛教編輯委員會
發行所：靈山現代佛教月刊雜誌社
社　址：台北市忠孝西路一段21號7樓
7F., No.21 Sec. 1, Zhong xiao W. Rd., Zhongzheng Dist., Taipei City 100, Taiwan(R.O.C.)
電　話：02-23613015~6　傳　真：02-23141049
郵政劃撥帳號：19726167號　帳戶：靈山禪林寺

國內郵資已付
台北郵局許可證
台灣字3019號

雜　誌
中華郵政台北誌第
678號執照
登記為雜誌
贈閱
【無法投遞請會予退回】

靈山 現代佛教

第 353 期　2013年10月 出版

醫療體系中的臨終照護與善終協助
291期 禪坐健身班 開始招生了
靈山禪林寺藏經樓興建資金勸募啟事
消災祈福藥師懺大法會
靈山講堂近期活動通啟（102年10月～11月）
靈山講堂定期活動表

四念處專欄

醫療體系中的臨終照護與善終協助

■高碧月

臨命終時，能沒有痛苦，平安、寧靜、清醒的念佛往生，是一般佛教徒的心願。但，有願就有念，有念，而無善緣，還能平安寧靜的念佛往生嗎？

近十年來，因社會變遷、家庭結構的改變，以及健保就醫的便利與經濟，病人在醫院臨終或死亡的機率，已超過一半。舉凡生病、臨終等一些生活上相關的照料，都需要醫療人員的協助或代替。但很不幸的是，有關臨終到死亡的照顧，醫療人員也缺乏相關的教育與生活學習，且因為目前醫療體系，在住院的過程中，仍偏重疾病治療，忽視身體的不適，缺乏心靈關懷，此等的科技醫療迷失，使「善終」成為一個很困難達成的目標。

以罹患肺癌的李伯伯為例，他81歲，5個月前發現肺癌，曾做兩次化療，因體弱無力，自己決定不再做化療。三天前，因發燒、呼吸喘，而掛急診，經診斷肺炎住院。住入病房時，李伯伯告訴值班醫護人員說：他知道自己的情況，已交待子女不要急救，希望沒有痛苦，趕快去西方極樂世界。經溝通值班醫師，給李伯伯注射嗎啡，因此呼吸喘的情況有所改善，一夜好眠。次日主治醫師查房，看到李伯伯呼吸改善，沒有不安，故停用了嗎啡（因擔心呼吸抑制）。第三日查房，醫師關心的問緊蹙雙眉的李伯伯說：「有較好嗎？」，李伯伯:「沒有！」，「有喔。……有較好了。」醫師說。李伯伯皺著雙眉似乎等待……，醫師離開了病房。

主治醫師查房過程，雖有關心的詢問病人感受，但沒有聽到病人的聲音——回應、表情與感受，致兩人間的互動沒有交集。病人眉頭深鎖，醫師則在病歷上寫著：沒有發燒，呼吸改善，問能回答，情況改善。

在末期照顧的過程中，溝通很重要，且與善終有密切的關係。當病人與醫師的對話沒有交集時，間接地也表示病人與醫師的末期照顧目標與方法，沒有共識，醫師要救人治療疾病，病人希望舒適善終。因此雖有善終的「願」，不一定有「力」完成。

醫師離去後，共照護理師問李伯伯是否還有念佛，他說沒有。現在的希望是甚麼？他說：趕快去西方。於是先提供李伯伯目前的身體狀況與照顧處置資訊，即告訴病人，呼吸喘與肺炎較有關係，打抗生素後就可改善，仍有的不適，與身體功能退化有關，幫助他了解自己，並提醒他曾發願念佛往生西方，要把握當下念佛。

為了幫李伯伯能持續念佛，找了一個念佛機（選擇與李伯伯念佛語韻相近的佛號），幫助他念佛。因李伯伯仍全身不適，因此幫助他提起佛號，陪他念佛，確定他已有念佛後才離開。並請陪伴者儘量不要打擾他念佛，以助病人一心念佛。李伯伯再度開始念佛後7小時，自然往生了。

雖然沒有充足的證據證實，李伯伯的往生與念佛有關，但臨床上像李伯伯一樣，於了解自己狀況後，放下，平安寧靜往生的，卻很常見。人本具清淨的佛性，聖嚴法師也說：隨念、隨願，可以決定死亡後未來的前途。

在醫院中往生的人越來越多，但大部分的醫療人員，缺乏善終的理念與訓練，醫療助力，有時變為阻力，這時應如何幫助病人善終呢？因身體的不適、持續的醫療照護處置，有時會干擾、阻礙念佛。因此建議親友，尤其是醫療人員，應配合病人的想法，適時幫助病人了解自己的狀況，說明必須配合的醫療處置，並協助病人於接受照顧，如抽痰、打針、翻身時，仍要念佛。念佛機佛號的選擇，則儘量配合病人念佛的習慣，照顧者也要陪伴念佛，以營造念佛的氛圍，幫助病人隨願、隨念往生。

生死是生命中的大事，但並不全然都是醫療。因著大、小環境持續的改變，社會要缺乏生命經驗與生命關懷學習的醫療人員，來主導臨終與死亡，是不得已的事。要善終，除了願力與念力，也需要具經驗的醫護或安寧專業人員的協助，如藥物、溝通、照顧指導等的諮詢，則願力、念力可以得到加分，善終的目標更容易達成。

本文作者高碧月小姐，係馬偕護校及台北護理健康大學老人組碩士畢業，曾在基督教、天主教、佛教的醫療機構服務。因喜歡臨床，而重返臨床工作，現任恩主公醫院安寧共照護理師。因生活上的經驗，以及喜好歷史與旅行，常從不同的觀點，省思現代醫療體系中，有關健康生活適當性的相關課題。

291期 禪坐健身班 開始招生了

歡迎參加台北靈山講堂舉辦的「禪坐健身班」教學！

透過禪坐，您可以更接近自己、更認識自己；知道如何運用智慧來舒解生活的壓力以及解決生命所遭遇的問題；而配合氣功的教學，使您學會如何舒通筋脈，健全體魄，達到動靜皆宜，生活充滿喜悅與自在的人生。

一、時間：2013年11月7日(四)起
　每週四晚上7：00～9：00（為期二個月）
二、地點：台北靈山講堂
　台北市忠孝西路一段二十一號三樓
三、內容：佛教禪坐與氣功健身教學。
四、報名地點：台北靈山講堂
　台北市忠孝西路一段二十一號七樓
五、電話：2361-3015、6
六、注意事項：報名請攜帶相片兩張。

靈山禪林寺藏經樓興建資金勸募　啟事

本寺創辦人上淨下行上人，畢生重大志願之一，為將漢文大藏經翻譯成越文大藏經，承上人宏大願力及十方善信隨喜助緣，目前翻譯印經事業已近圓滿，越文佛經及著作陸續出版。茲為妥置印之越文佛經，而興建藏經樓，以利流通。

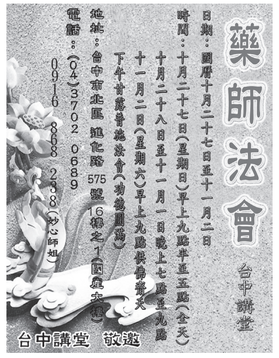
勸募辦法
（一）募款以二百單位為募款目標。
（二）靈山禪林寺擬於興建藏經樓募款目標達成後，啟建梁皇寶懺法會，為功德主祈福消災
（三）藏經樓興建後廣泛使用於講書、講經、信徒等…利益眾生

靈山禪林寺 新北市石碇區永定里大溪嘴109號
連絡人：釋清根 0933-138-619
　　釋清藏 0933-469-132

消災祈福 藥師懺大法會

緣　起：祈願國泰民安，檀信增福慧，消災免難，眷屬如意，菩提不退，得歸正法。
一、主壇法師：上淨下行上人
二、法會時間：民國102年11月4日（週一）至11月10日（週日）
三、法會地點：台北靈山講堂
　台北市忠孝西路一段21號3、7樓
四、電話：（02）23613015
五、傳真：（02）23141049
六、劃撥帳號：19726167號　帳戶：靈山禪林寺

法會中設有多種功德項目，歡迎踴躍隨喜報名參加！！！



靈山講堂近期活動通啟（102年10～11月）

目次	活動名稱	活動時間	活動地點	活動內容	報名時間及電話
001	優婆塞戒經講座	每月第一、三個星期日上午09:00至11:00	台北講堂	敦請行新法師主講「優婆塞戒經講錄」（太虛大師著）	1. 即日起報名 2. 報名電話：02-23613016 3. 報名地點：台北市忠孝西路一段21號七樓
002	消災祈福藥師懺大法會	11/4(一)～11/10(日)	台北講堂		
003	禪坐健身班第291期開課	2013.11.7（四）	台北講堂	禪坐及靈山氣功	
004	藥師法會（台中講堂）	10/27(日)～11/2(六)	台中講堂	誦經、供佛、齋天、甘露普施法會	1.即日起報名 2.報名電話：04-37020689或0916868238 3.地點：台中市進化路575號16樓之1（國產大樓）

靈山講堂定期活動表

台北講堂

名稱	主講人	時間
梁皇寶懺法會	行河法師 主持	週二 晚上07：30～09：00
梁皇寶懺法會	行河法師 主持	週四 上午09：30～上午12：00
禪坐健身班	張文菘老師 主持	週四 晚上07：00～9：30
藥師經法會	每月第二週日	週日 上午09：00～13：00
禪林出坡	每月第四週日	週日 上午09：00～
優婆塞戒經講座	行新法師	每月第一與第三個星期日上午9：00至11：00

地址：台北市忠孝西路一段21號7樓（捷運台北車站3號或7號出口）
電話：（02）2361-3015～6

台中講堂

名稱	主講人	時間
藥師寶懺共修	行河法師 主持	每週 週四晚上07：～09：30
法華經法會	行河法師 主持	（每週第三週。週六、日）早上8：30～下午6：00週日下午甘露施食

地址：台中市進化路575號16樓之1（國產大樓）
電話：（04）3702-1688～9

淨行上人開示錄

「佛教倫理」專輯 第五課 佛教的倫理觀念（一）父子倫理 之1

■ 釋淨行

甲、前言

中國是為「禮義之邦」，僅一「禮」字，即涵蓋了一切人際關係中的行為規範。儒家統合人類社會錯綜複雜的人際關係為五倫，在這五種人際關係之中，每個角色皆有其對待對方所應抱持的態度與行為，即所謂做人的本份，守好本份，謂之合禮，不守本份，謂之失禮，失禮者不容於社會。

佛教同樣重視倫理，佛典中處處可見佛陀指導世人立身處世之道，一般未對佛教有所瞭解的人，但憑己意，妄加臆斷，認為佛教只求出離，不談倫理，不講禮節，實是深深誤解了佛法。因此，本輯之介紹佛教倫理，一方面即為袪除此種誤解，另一方面亦說明佛教實可作為生活之指南。為契合國人思維習慣，本輯權引儒家的五倫觀念來分別闡述佛教倫理觀，使讀者易於通曉。

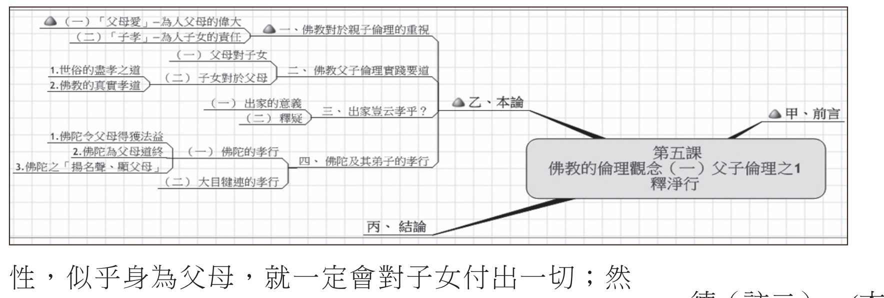
本課內容以說明佛教重視親子倫理的態度及原因為主，並提示佛化親子倫理的具體實踐方法，令讀者對佛化親子倫理得一完整認識之餘，進一步並針對若干長久以來質疑佛教不知親子之情的錯誤觀念，予以疏導釐清。

乙、本論

一、佛教對於親子倫理的重視

（一）「父母愛」—為人父母的偉大

一般人喜歡強調父母對子女的慈愛是自然的天



性，似乎身為父母，就一定會對子女付出一切；然而，證諸世間實情，卻並非如此。不容否認，殘忍狠心，虐待子女的父母，今天已不是新聞。因此，要說慈愛子女是為人父母的本能，並不恰當，再者，若果真如是，父母的慈愛便成了理所當然之事，也不需要刻意歌頌讚歎，更不會被世人歌頌讚歎了。正因為父母的慈愛難能可貴，所以大家才覺得為人父母的偉大。

按佛法來說，眾生真正愛戀呵護的對象，其實是自己。生殖繁衍，正是自我延續不滅的希求（生物學中謂之動物的本能），世人親眼所見、耳聞人言子女肖像（面貌、身材、個性等）自己者，莫不歡欣鼓舞，就是「自體愛」的證明之一（註一）。既然眾生皆將子女視作自我的延續，為什麼還有人不喜生養、虐待子女、要跟自己過不去呢？生殖繁衍，畢竟是自我延續的希求而非事實，子女的出生，若非源自父母自主的意願亦或障礙了、影響了父母本身的利益與發展，在眾生強烈自體愛的催發下，往往就有父母任意作出種種自私的行為。有人不願傳宗接代，並不是真的沒有自我延續的願望，而是更懼怕兒女損害了自己的利益（出家者不同此類，詳後）。然而，世上絕大部份的父母，卻是在孩子明明障礙了、損害了自己的時候（如面對生產的苦痛、教養的艱辛等），選擇了犧牲自我，成就兒女。這種無私無我的付出，的確是人類最偉大的精神之一，對子女而言，尤其是難以回報的大恩大德（註二）。(本課未完待續)

附註

註一：所以在世俗的孝道當中，子女就有責任不讓父母這種自我延續的希求落空，一如孔子所言之「三年無改於父之道，可謂孝矣。」（「論語．學而」）

註二：如「本事經」卷四云：「父母於子，恩深極重，所謂產生，慈心乳哺，洗拭將養，令其長大，供給種種資身眾具，教示世間所有儀式，心常欲令離苦得樂，曾無暫捨，如影隨形。父母於子，既有如是所說深恩，當云何報？」「詩經．小雅．蓼莪」：「父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，長我育我，顧我復我，出入腹我。欲報之德，昊天罔極。」

本文作者淨行上人，係國立台灣師範大學國家文學博士，創辦台北靈山講堂、靈山禪林寺及靈山現代佛教月刊等。目前擔任世界靈山佛教會僧統及世界靈山大學創辦人。

近期活動翦影

2013 靈山文教基金會青少年和兒童4Q夏令營紀實 之一

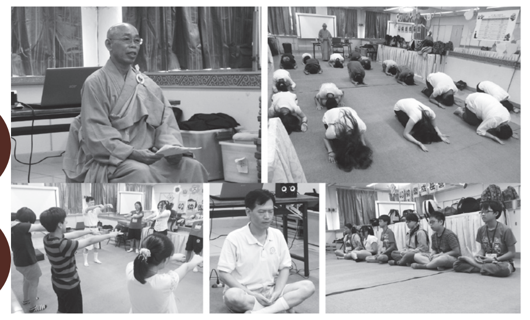
■撰稿／林淑瑜 ■攝影／林霈綾、涂志豪、賴巧盈、劉珠嬋

播下善種子從4Q出發

自2010年開始迄今，靈山文教基金會在今年舉辦了第四屆青少年和兒童4Q夏令營的活動，從身體（PQ/ Physical Intelligence）、智力（IQ / Mental Intelligence)、情感（EQ / Emotional Intelligence）和精神（SQ / Spiritual Intelligence）等四大領域出發，讓孩子們從一連串生命教育的課題中，培養良善的品格與正確的價值觀，學習尊重生命、感恩惜福和健康樂活，在孩子們心靈裡播下良善的種子。

青少年4Q快樂成長營

首先登場的是，7月27日到28日在台北靈山講堂舉辦的「青少年4Q快樂成長營」



行和法師和張文菘居士指導孩童禮佛、問訊、氣功和靜坐等身心修養功夫。

夏令營豐富精彩的課程內容，讓小朋友在炎炎夏日中，擁有快樂的學習之旅

第一天的活動在張東賢老師帶領的「相見歡」中揭開序幕，透過相見歡活動，青少年們彼此快速認識，了解「做事堅持」的意義，開始投入營隊的學習，給自己成長的機會。

青少年正值自我探索、個性培養與群性發展的階段，需要適時的引導，才能使身心健全發展。在營隊活動中，行和法師鼓勵青少年努力學習，在日常生活中養成良好的生活習慣，並且指導大家禮佛、問訊，以及行如風、立如松、坐如鐘、臥如弓的行儀，讓大家練習從行住坐臥中端正自己的身心。

張文菘居士則是講解身心健康的基本原則，鼓勵青少年養成不殺生、勤運動、良好的飲食習慣和生活作息，並且親自示範氣功和靜坐的動作，讓大家從中體驗專注當下，掌握動靜兼備的修身養性功夫。

樊友文老師以戲劇的方式，引導青少年了解「傾聽與說話」的重要性，練習正確地與他人作互動式的溝通。陳柏宇老師則是帶領青少年探索聲音的奧秘，並以特別的印度樂器泝褆琴，引導大家跟著自己內心深處的感受，體驗生命愉悅的吟唱。

在第二天的活動中，蔡興正老師指導青少年運用「心智繪圖」發揮創意，解決生活中面臨的各項問題。陳良光老師以「合氣道防身術」，教導大家基本的脫逃技術，學習如何保護自己，以備不時之需。林蕙蘭老師以生活中的案例，肯定每個人的獨特性，鼓勵青少年勇於發揮天賦，實現自己的夢想，「讓自己發光」。程英龍老師帶來寓教於樂的「桌遊」，讓青少年從中學習獨立思考和團隊合作。最後，陳銀蓮老師則是讓青少年從跳繩遊戲中，體驗合群包容，尊重自己與他人的精神，舞動屬於自己的快樂暑假。

兒童4Q快樂夏令營

接著，在8月3日和4日登場的是「兒童4Q快樂夏令營」，不同於青少年營著重於思考和實用的活動設計導向，兒童營則是以遊戲和實作為活動設計主軸，讓小朋友玩得開心、玩得有意義，從遊戲中「體會」生命教育的內涵。

孩子們透過說和寫表達感恩和祝福，啟動人與人之間善性的循環

因此，除了「學佛行儀」、「禪坐氣功」、「傾聽與說話」、「舞動快樂暑假」、「合氣道防身術」等課程之外，謝建勝老師在相見歡中，用九宮格、傳球和撲克牌等遊戲，讓小朋友彼此快速熟識，建立團隊默契和學習秩序。

林稚蓉老師則是帶領小朋友打破限制，體驗繪畫的樂趣，從觀察模仿到發揮想像力，創造屬於自己獨一無二的自畫像。蔡興正老師指導小朋友運用「心智繪圖」將故事分解，掌握故事的精彩內容，並運用學到的技巧編出專屬於自己的故事。林沛豪老師不但教導小朋友玩氣球的安全知識，並且帶領小朋友逐步完成愛心鸚鵡的造型氣球，體驗「氣球好好玩」的樂趣。

賴巧盈老師帶領小朋友體驗「桌遊」的樂趣，讓大家從中鍛鍊獨立思考的能力。許文綺老師則是透過遊戲，讓小朋友了解人與人之間互助合作的重要性，並邀請大家透過說和寫，練習彼此感恩，啟動善性的循環。最後，鄭景文老師以影片的方式，讓小朋友學習珍惜生命和愛惜所有，為活動劃下圓滿的句點。

每年的夏令營動員的志工人員都超過學員人數，但是大家仍然樂此不疲的投入活動，只為了讓孩子們度過一個清涼、愉快的夏天，希望在每個孩子心中種下一顆良善的種子，成為孩子生命成長的養分。感謝法師的慈悲和靈山文教基金會的護持，讓青少年和兒童有免費的學習機會；感謝營隊長、講師、小隊輔、志工人員願意捨棄假日休息時間，擔任無給職的志工；感謝家長的信賴和孩子的參與，成就此殊勝因緣；感謝諸佛菩薩的加持，讓活動順利圓滿的結束，成就「殊勝因緣」。

感恩香積組志工在高溫下辛苦一整天，為大家準備香噴噴的飯菜，美味可口又營養。

本文作者林淑瑜，係中國文化大學勞工關係學系畢業，目前任職於私人企業，專長人力資源、活動企劃等，本次夏令營由其擔任總策劃，協同志工夥伴、講師群規劃執行。

102年7月功德錄（續）

〔禪林建設-藏經樓〕	
3,000元	鄭雄傑
1,200元	陳春蘭
1,000元	呂信雄、呂玉茹、陳遠明、(故)韓陳照秀、潘陳錦秀、陳昭惠、黃麗容、黃錦鍊、吳素昭、梁實村、梁彭錦雲
300元	林夏
〔護法〕	
1,200元	黃素娥
300元	林夏
200元	陳燕美、黃俊凱、黃彥智、黃祺雯、呂國章、呂藍金枝
弘法教育-月刊〕	
1,000元	蔡慶華
500元	蔡欽終、江睦銓
100元	周滋鍠
弘法教育-印經〕	
1,000元	趙風雲
〔弘法教育-夏令營〕	
1,000元	林莉蓁
〔供養上人〕	
2,000元	黃衍成
1,000元	楊荼妹
〔供養常住〕	
3,000元	張文瀛
2,000元	黃衍成
1,000元	顏良恭、胡玉欣、胡文豪
〔供養三寶〕	
1,000元	趙風雲
〔救濟〕	
2,000元	蔡欽終
1,000元	胡玉欣
〔放生〕	
200元	廖五梅
〔譯經〕	
125,000元	朱明緯
100,000元	朱秀英
55,000元	黃衍成
18,000元	陳根源
12,700元	張文菘
10,000元	陳健民、周淑真王傳樹闔家
6,000元	林淑瑜、張能聰
5,500元	楊荼妹
4,000元	黃素蓉、顏良恭、顏庸、顏晞
3,000元	紀金燕、朱莉宇、吳德美、薛安秀、吳德慧、胡玉欣
2,500元	郝政道
2,000元	陳惠珍、陳惠玲、沈榮欣
1,200元	張魯氏
1,000元	張榮造、黃彥智、黃祺雯、李高青崴、陳信綸、黃素娥、黃胤中、李唯瑄、鄭書和
500元	鄭敏江、【小白.熊熊.小黃】
400元	李桂蜜、王黃鳳、周李寶玉
300元	范昌健、李虹慧
200元	卓美珍、陳燕美、黃俊凱、林陳桂花、呂詹好、呂玉茹、薛昀軒、呂怡瑩、黃騰輝、李佳紘、張秉筑、陳聰明、林阿抱、蔡博任、柯茂全、林素珍、林世偉、許麗霜、林品儒、林庭瑜、許雪、李榮森、李偉翔、李冠廷、李宜馨、許來傳、許卓碧雲、王馨苹
50元	黃姿穎、黃奕晴、黃妍熙
〔譯經-台中〕	
10,000元	施心芮
〔隨喜〕	
3,000元	林梅蘭
2,000元	吳美援
1,000元	黎賢妹
500元	丁權福、俞成章
300元	何燕娟、何燕蓓、何志勤
200元	鄧晉陽、鄧韻華
〔隨喜-講堂〕	
5,000元	尤江雲瑾
1,000元	吳金塗
500元	蔡欽終
〔隨喜-禪林大鐘〕	
50,000元	廈昌針織工業有限公司

102年8月功德錄

〔禪林建設〕	
2,000元	詹許于、蔡欽終、陳美賢
1,000元	十方法界眾生、陳炳武、詹金桃
600元	黃登雲
500元	陳卉娟
300元	陳利綺
50元	黃姿穎、黃奕晴、黃妍熙
〔禪林建設-上人寮房〕	
130,000元	范民揚
〔禪林建設-藏經樓〕	
50,000元	阮金香
41,000元	楊富閎
40,000元	薛淑蓉、林玫秀
15,000元	吳國禎闔家
10,000元	陳錦治、吳阿素闔家、陳榮展
7,200元	高文煌
5,000元	黃衍成、劉張麗貞
3,000元	黃杉睿、黃瓊慧
2,000元	張文菘
1,000元	呂信雄、呂玉茹、陳遠明、(故)韓陳照秀、潘陳錦秀、黃麗容、陳昭惠、梁實村、梁彭錦雲、郭王玉盡

因版面有限，未能刊載功德錄下期待續

專題論述 佛教哲學

試論佛教對身心二元論之可能回應（上）

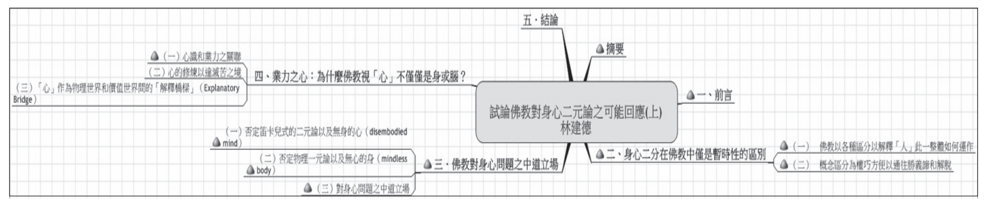
■ 林建德

摘要

心靈哲學中的身、心問題一直是重要的，自笛卡兒以來身心二元論始終受到最多的矚目。但近來諸多哲學家認為二元論的觀點是很有問題的，而提出對二元論的批駁，其中也涉及到佛教觀點的討論。然而，佛典中雖以身、心對舉來表達觀點，也以名、色來說明身心的二分，但佛教是否就是主張身心二元論？而如果是，其又是什麼樣的身心二元論？如果不是，其對身心問題的看法又是如何？此問題意識成了本文關注的焦點。

本文將以佛教的根本法義作思索的基礎，認為身心二分在佛教中，僅是語言層次的暫時區分，其中涉及到「假名」、「俗諦」等義理的理解，因此嚴格說來佛教未必主張身心二元論，甚至是反對笛卡兒式的身心二元論。而佛教否定身體之外有一獨立的靈魂實體，並不意味佛教即支持現今學界所盛行的一元論觀點，如行為主義、心腦同一論、唯物論、生物自然主義等。佛教既反對西方傳統的二元論，也否定主流學界的一元論，其中可看到佛教對身心觀點所採取的「中道」立場。最後本文指出佛教所認為的心意識概念，不僅含有物理、生理之意涵，還包括道德和價值的意義，而可視心意識為聯結物理世界和價值世界的一個中介；而如此整體地了解心意識的定位，或有助於身心問題的釐清和解答。

關鍵詞：身心二元論、假名、行為主義、生物自然主義、中道、業



一. 前言

心靈哲學中的身、心問題一直是重要的，其中身心二元論(mind-body dualism)自笛卡兒已來，始終受到最多的矚目。但近來哲學家John R. Searle認為二元論的觀點是很有問題的，而提出對二元論的批駁，在這之中Searle也曾提到佛教乃是身心二元論的立場，[1] 而本文即是對此作出反思。

心、身二分在一般人認知中視為是理所當然的，其或以靈肉、神形等之詞彙作表達，[2] 在佛教裡也接受此區分，佛典中確實以身、心對舉來表達觀點，如《阿含經》說：「身苦患，心不苦患」即是。此外，佛典也常以名(nāma)和色(rūpa)之詞語，代表一個有情的整體，而接近於身心之二分；因此有學者就佛典中的身心論述探究身心關係，[3] 如此似乎預設了佛教即是一種身心二元論。然而，在此同時，諸多問題值得辨析，如佛教以身心二分來表達觀點，是否意味著佛教是身心二元論的主張者？如果是，其又是什麼樣的身心二元論？如果不是，其對身心問題的看法又是如何？特別是，佛教是否主張在身體之外有一超越的心靈（乃至靈魂）存在？

本文認為身心二分在佛教中，僅是語言層次的暫時區分，其中涉及到「假名」、「俗諦」等義理的理解；在此語言方便的使用過程中，佛教對身心其他的表述方式，還包括「五蘊」、「六根」；另外，在《阿含經》也曾以識、名、色三束蘆之相依相待說明身心。因此身心的二分並不是絕對的，而主要是概念指稱的權巧施設；而且，如果以西方靈、肉二分來理解佛教的身心觀，認定肉體外有獨存的靈魂存在，近於實體主義的說法，此觀點是初期佛教不能接受的。此外，若認為除身體和大腦之外，無所謂的心靈存在，而近於現代心理學中行為主義及物理主義的觀點，這又不是初期佛教所肯定的。換言之，佛法乃在「即蘊計我」與「離蘊計我」中，表達出「不即不離」的中道觀點。

此外，佛教所說「不二」，及佛教的「心」概念之特色及其與「業」的關聯，本文將作出探討，以顯示佛教對身心二元論的立場。本文最後表示，佛教在勝義諦層次中，既不支持身心二元論、也不支持非二元論；而在世俗諦層次，身心二分乃是一種實用式的區分，而姑可名之為假名的二元論(conventional dualism)。如此，佛教對身心問題的看法和主流學界非常不同，即佛教的「心」之概念有濃厚的價值意涵(axiological implications)，而值得多加注意以期更全面的掌握「心」之實相。

二. 身心二分在佛教中僅是暫時性的區別

（一）佛教以各種區分以解釋「人」此一整體如何運作

身心之二分在佛教中乃既定區分，但如此的二分乃是暫時性而並非絕對；換言之，語言概念的使用在佛教僅是一種方便（upāya）的工具；因此除身、心二分外，佛教也以色、受、想、行、識之「五蘊」表達有情的狀態；初步的說，其中「色」屬身，而「受、想、行、識」屬心。此外，佛教常說的眼、耳、鼻、舌、身、意之「六根」或「六入」，也可以說另一種形式的身心分法，其中「眼、耳、鼻、舌、身」屬身，而「意」屬心。而在《阿含經》中，亦以識、名色如束蘆之相依相待說明身心之整體。而不管是二分、三分、五分或六分等，這些都是溝通上的方便，使我們了解「人」此一整體是如何運作的。關於各種區分我們可以下表來顯示。

	身 (kaya/sentient body) 色(Rūpa)					心 (citta/mindset) 名(Nāma)			
五蘊	色					受	想	行	識
三束蘆之隱喻	色/rūpa					名/nāma			識/vijñāna
六根	眼	耳	鼻	舌	身	意			

從上圖可知佛教身心二分僅是掌握人其中一種方式，而不是唯一的方式；而這些區分是暫時性的，例如五蘊、六根等，不見得一定必是如此，而有可能是七蘊或五根，只不過七蘊或五根在初期佛教不是慣用的語彙區分。但到了大乘瑜伽學派的發展，即開展了著名的八識說——即在以六根為基礎的六識增加了末那(manas)和阿賴耶(ālaya)二識；甚至在中國佛教的學派裡，由於自身理論系統的需要，而發展出所謂的第九識——「阿摩羅識」(amala vijñāna)，而這各種可能的區分，顯示其間不是固定不變的而為一言說的方便施設。

既然這些區分都是約定俗成的(conventional)，如果作細部地分析，將會發現諸多困難，不同佛教傳統的說法也不盡然全然一致。例如上表五蘊中的「受蘊」，歸為是「心」的部份而不是「身」，但「受」此現象往往是跟隨著身的接觸而身起感受，在十二因緣中的觸、受二支相連可見一斑。此外，「名」(Nāma)通常是指五蘊中的受、想、行三蘊，而沒有識蘊，可說識、名、色三者各自獨立，但後期典籍中「名」就包含識蘊。[4] 而且，雖然名、色一般用來指涉身和心，但這只是非常概略的區分，如Hamilton就指出名色指的是對人的個體化或抽象存在(the individualizing or abstract entity of the human being)的理解；[5] 而關於佛教所用的名色(nāma-rūpa)、心身(citta-kaya)與一般所用的心身(mind-body)間的概念同異，若進一步探究則都會有各種理解的可能。

就Hamilton研究表示，佛陀並不是教導人是由那些（或什麼）部份組構而成，而是闡明其各自的作用為何，以及這之間如何的運作。而五蘊或身心等的區分僅是概念表達的工具以助於我們了解一個人的組成部份及其功用；[6] 從這樣的理解中，知道人為什麼會經驗到身心的痛苦，又如何透過身心的觀照而超越痛苦，此關注苦痛的解脫成為佛教談論身心問題的特色，而與西方的哲學或文化有所不同。如就Harvey 和Hamilton的看法，他們認為佛教的五蘊或名色等概念施設並沒有實體或本體意涵(carry no substantialistic or ontological implications)，但西方心身(mind-body)在笛卡兒哲學影響下身和心的概念往往帶有實體性意義。[7]

Hamilton表示在早期經典中，「名」是對於「色」的語言式、概念式或抽象式的觀念，而「色」是對於「名」具體知覺的觀念，藉由兩者而掌握人的整體，因此「名色」僅是藉由概念掌握一個體的藍圖(blueprint of an individual)，「名」和「色」一個是名稱(name)而一個是被命名(named)，彼此對彼此間互相必要(mutually necessary for each other)[8]。相似地，Griffiths指出身和心之間並沒有本體上的區分，而只是現象上的不同，因此佛教主張的是一種非實體、以事件為基礎和交感式的身心二元論(a non-substantivist event-based interactionist psycho-physical dualism)[9]。而這當中就涉及到佛教「業」的概念，「業」在每個身心活動中都不斷地造作、形成，關於這點本文後面會再作說明。

簡言之，身心概念的二分在佛教中並不是絕對的、固著的或實體性的，而具有語言表達使用的方便性特質，以助於理解「人」此一個體。也因此，Hamilton曾用「慣俗的（假名的）二元論」(conventional dualism)[10] 作說明；而在此一世俗溝通的意涵下，佛教或可稱為某種形式的二元論。

（二）概念區分為權巧方便以通往勝義諦和解脫

John Searle認為身心二分乃是一種「概念混淆」(conceptual confusion)，使人誤以為身體或大腦之外別有一獨立的心靈；[11] 但對佛教而言，身心二分乃是日常溝通不得不的概念使用，如同中觀學所說的「假名施設」(prajñapti)。因此，相對於身心二分乃「概念混淆」，佛教視此為「善巧方便」。語言如同一把兩面刃，如果善加使用則能助於表達和溝通，但如果無法活用而生起概念上的執著(conceptual attachment)，則不能蒙受語言之利而反受其害。佛教的世俗諦(saṃvṛtti-satyatva)所指為世間（言說）的真理，但saṃvṛtti一詞同時具有隱覆(concealed)之意，意即語言的指涉能幫助溝通觀念和思想，但同時也易於隱蔽實相，也因此善用語言而不誤語言所說，成為龍樹中觀學的思想重點之一。[12]

換言之，語言概念的區分乃屬世俗諦的層次，在勝義諦(paramārtha-satyatva)的層次中則超越任何概念言語，擺脫一切的概念執取和二元式的思維，而趨向涅槃。就如同龍樹在《中論．觀四諦品》所說：

> 諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。[13]

從二諦的觀點來看，身心概念上的二分是世俗諦層次的言說方便，安立施設種種名相以作溝通，但在勝義諦層次則重「無分別」或「不二」的理境，超越一切二元概念之分別，因此佛教雖在世俗諦的語言層次或可接受是一種身心二元論，但在勝義諦層次則並非如此。[14] 相近觀點，蔡耀明近來著述中也表示不要輕易把語詞使用所說的心和身體，即認定全然地映現出實相，因此表示要排除「隨言取義」或「如言取義」；此外，也不聽任心身之分別想而就誤認為是諸法實相，而是要審慎地面對心和身的分別式認知，而不增加無謂的概念執著。[15]

（下接第四版）

[1] 在Searle《心靈、語言和社會》一書中，Searle 提到達賴喇嘛曾表示人即是由身心兩個部份所構成的，Searle據此認為佛教支持身心二元論；而且表示，此二元論的傾向，並不是限定在西方文化而已，而是一種跨文化或多元文化的現象。John R. Searle, *Mind, Language, and Society,* New York: Basic Books, p. 49& p. 52.

[2] 可一提的是，心身或靈肉、神形等更具體的指涉之一為意識與腦，近來神經科學即試著透過大腦的研究來回答意識問題，探索「意識的神經關結」(neural correlates of consciousness, NCC)。在本文中，有些時候身、心兩詞語會以大腦或意識這兩個字眼來交替使用。

[3] 可見Peter Havery, 'The mind-body relationship in Pali Buddhism: A philosophical investigation", *in Asian Philosophy,* Vol. 3 No. 1 1993, pp.29-41. Paul J. Griffiths, *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem,* LaSalle: Open Court, 1986.國內學者如蔡耀明撰有〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說：從排除障礙的一面著手〉，《法鼓佛學學報》第6期（2010年6月），頁57-114；惠敏法師寫有〈佛教之身心關係及其現代意義〉，《法鼓人文學報》第1 期（2004 年7月），頁179-219以及〈佛教修行體系之身心觀〉，《法鼓人文學報》第2 期（2005 年12 月），頁57-96。（2002 年6月），頁60-68。溫宗堃撰〈佛教禪修與身心醫學〉，《普門學報》第33期（2006 年5月），頁1-25。

[4] 見Peter Havery, "The mind-body relationship in Pali Buddhism: A philosophical investigation", *in Asian Philosophy,* p. 32.

[5] 見Sue Hamilton, *Identity and Experience: Constitution of the Human Being According to Early Buddhism,* Luzac Oriental, 1996, p. 135

[6] 見Sue Hamilton, *Identity and Experience,* p. xxix

[7] 見Peter Havery, "The mind-body relationship in Pali Buddhism: A philosophical investigation", p. 39.

[8] 見Sue Hamilton, *Identity and Experience,* p. 127.

[9] Paul Griffiths, *On Being Mindless,* pp. 109~112.

[10] Sue Hamilton, *Identity and Experience,* pp. 169~170.

[11] John R. Searle (2002). "Why I Am Not a Property Dualist, "*Journal of Consciousness Studies,* 9, No. 12, p. 58.

[12] 可參考林建德〈龍樹語言策略之哲學詮解——從漢譯《中論》之「說」字作線索〉，《法鼓佛學學報》第二期（2008年6月），頁41-78。

[13] (T30, p. 32, c16-p. 33, a3)

[14] 在勝義諦層次，佛教並不是二元論；事實上不只二元論，任何的哲學立場如唯心論（idealism），佛教是否一定接受，則有探討的空間。當然其中涉及「唯心論」一詞的界定，但若就中觀學見解而言，凡是有所立場，即某種形式的'-ism'，其本身即有問題；「大聖說空法，為離諸見故」、「善滅諸戲論」、「滅一切戲論」、「悉斷一切見」此精義也在於此。

[15] 見蔡耀明〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說：從排除障礙的一面著手〉，《法鼓佛學學報》第6期（2010年6月），頁73-94。

靈山現代佛教月刊雜誌社