

## 意識、目擊識與純粹意識

何建興\*

### 摘要

吠檀多不二一元論 (Advaita Vedanta) 宗師商羯羅 (Wāṅkara) 的哲學，可說表現為一種頗具特色的「內在超越」或「主體導向」的宗教思想進路。這進路從經驗意識出發，透過個人意識相關增益的消解，尋求臻及內在於我人的超越的純粹意識，後者無非永恆自由的解脫境地。本文試著依循吠檀多不二論的內在理路，以商羯羅的著作《梵經釋》與《示教千則》為主要依據，探討商氏對於個人意識的結構、作用及其超越等課題的見解，揭顯「意識」概念在商羯羅哲學裡所扮演的角色。

本文第一節為序言，第二節簡述商羯羅的「真我」(atman) 與「個我」(jīva) 概念，概述此二者的關係。第三節探討意識狀態 (pratyaya) 與目擊識 (saksin) 二者的體性結構與關係，並比較佛教量論的心識三分說與商氏意識理論二者的異與同，討論商羯羅對佛教意識理論的批判。第四節剖析目擊識與純粹意識 (=真我) 二者的關係，並就商氏「真我不可能被否定」一論題，與西哲笛卡兒「我思故我在」論題相比較，以顯示兩人進路的差異、商氏進路的相對殊勝性及其根本問題。第四節也述及商羯羅的解脫觀，並於第五節結語處扼要指出其理論困難。

**關鍵詞：**增益、個我、解脫、目擊識、純粹意識

\*南華大學宗教學研究所助理教授

### 壹、序言

人們日常生活裡的見聞覺知、語默動靜等種種行為，無非不在意識經驗中成就，可以說我人無所逃於意識經驗之外。如果我人以宗教是人們對於神聖性終極實在的信念與回應，而能轉化個人生命為與該實在相應的精神生命，<sup>1</sup>那麼，考慮到意識經驗的遍在性與重要性，我們應當可以採取某種「內在超越」或「主體導向」的宗教思想進路，透過個人意識的深化與純化，探尋宗教家念茲在茲的超越性實在，從而成就神聖的精神生命。我們始於經驗意識，希冀臻及某種超越的純粹意識！

在印度教吠檀多不二一元論學派 (Advaita Vedanta, 略稱「吠檀多不二論」), 我們正可以見到這種以「意識」概念為核心的宗教思想進路。對於這學派的宗師商羯羅 (Wāṅkara, 約西元 788 - 820 年) 而言, 我人一切意識現象乃至宇宙間萬事萬物都以純粹意識 (cit, caitanya, vimddha-vijbana) 為本質,<sup>2</sup>後者是我人的真我 (atman), 我人最深邃的內在我 (pratyagatman), 同時也是作為宇宙萬象之本體的梵 (brahman, 大梵; 源自字根 bṛh, 語源上有增長、廣大等意)。真我或大梵無形相, 無內在區分, 如虛空般瀰綸一切, 是作為真實 (satya) 識知 (jbana) 喜樂 (ananda) 與無限 (ananta) 的勝義實在。相對地, 現象事物就其差別歷然的種種區分而言, 只是大梵的不真實的幻現, 而為假名性存在。<sup>3</sup>於此, 《分別髻寶》這部吠檀多論著這樣述及大梵:<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 參見 Hick 1989: 5-33。

<sup>2</sup> 晚近英語學界一般將商羯羅的 cit, caitanya 等譯為 'pure consciousness' 或 'consciousness', 筆者考慮到中文「意識」一詞與意向性、分別性相關, 因此將之譯為「純粹意識」。雖說歐洲學者 Paul Hacker 主張將 cit 等譯為 'spirit' (見 Halbfass 1995: 195), 但 Hacker 相關論文的編輯者 Halbfass 在他自己的著作裡, 也採用 'consciousness', 參見 Halbfass 1991: 215, 255。筆者認為, 'spirit' 或「純粹」精神一詞無法顯明 cit 作為靈明之知的體性, 而其理性主義意含也容易造成與經驗意識間的隔閡。事實上, 本文的一個目的正在於強調, 於商羯羅處, 超越的純粹意識與日常經驗意識二者間的聯繫。

<sup>3</sup> 《梵經釋》II.i.14, Gambhirananda 1983: 327; 《示教千則》2.17.65-6。

…這至上的梵，真實，獨一無二，無非是純粹意識，無染汙，靜寂，無始無終，不動，以至樂本質為自性，離除魔耶 (*maya*，幻力) 所造作的一切差異相，永恆，喜樂，泯然無分，不可量度，無形相，非顯現，無名，不滅壞，兀自光耀著——它以某種方式顯現為這個〔世界〕。智者們知曉至上實相不具有知者、所知以及知識等區分，無限，遠離思惟分別，是渾然無分的純粹意識 (*cinmatra*)，非所應取，非所應捨，非言語、思議境界，不可量度，無始無終，這梵是崇偉、完美的真我。

大梵超越一切經驗意識所能構想的體性，也不具有實體與屬性的二分，因此稱為「離德梵」(*nirguna brahman*)，即不具有屬性的梵。與之相應而具有種種完美屬性的梵則說為「具德梵」(*saguna Brahman*，舊譯「實德梵」)，其神格化則為自在神 (*Iwara*，舊譯「自在天」)，祂以未顯現名色 (*avyakta namarupa*) 為其附屬物 (*upadhi*)，<sup>5</sup>藉由無明 (*avidya*) 或魔耶的作用，<sup>6</sup>自未顯現名色中創生出這個萬象森然、生滅不已的世界。但是，具德梵本身尚不是最高實在，離德梵才是終極真實。<sup>7</sup>從離德梵 (以下省稱「梵」或「大梵」) 的角度觀之，我們只

能說梵以一種奧秘難解的方式幻現為這個現象世界。<sup>8</sup>

在個人層次裡，前述的無明產生了某種心理機制，並使後者被增益至真我之上。由於無明和這機制的作用，人們並不瞭解作為純粹意識的真我才是自己的真實本性，錯誤地以無常、非我的心理與生理機制為我，為後者所繫縛，於意識經驗中構畫種種幻妄無實的區分，而陷於無知、苦惱乃至生死流轉之中。儘管如此，吾人意識裡仍透顯著純粹意識的光輝，藉由對《奧義書》「那就是你」(*tat tvam asi*)、「我是梵」(*aham brahmasmi*)、「這我是梵」(*ayam atma brahma*) 等語句<sup>9</sup>的正確體認，成就正智以證知真我或梵我一如，則能破除無明，自種種束縛中脫解開來，臻及梵我無分、永恆自由的解脫境界。宗教引導人出離苦厄，漸向神聖。對商羯羅而言，這目的的成就無非在於認識個人的真實本性，體現對梵我 (*brahman-atman*) 的純粹經驗 (*anubhava*)，於此，本來即是真我當下朗現，人不復墮身生死輪迴。這是先前所說「主體導向」的宗教思想進路。

純粹意識或真我既然是瀰綸一切、獨一無二的絕對主體，何以會有彼此分殊的經驗意識產生？我人個別的經驗意識具有怎樣的內容，其作用模式為何？這意識與純粹意識的關係如何？純粹意識與解脫的關係又如何？這是本文所要探究的一些議題。下文裡，我們將試著依循吠檀多不二論的內在理路，以商羯羅的《梵經釋》與《示教千則》等論著為主，<sup>10</sup>探討商氏對於個人經驗意識的結構、作用及其超越等

<sup>4</sup> 《分別髻寶》237-240，頁 92-3。吠檀多不二論傳統以此書為商羯羅所著，不過，現代學者多半持相反看法，見 Potter 1981: 116, 335。本文以商羯羅思想為探討對象，如有參酌商氏之後的吠檀多不二論觀點處，將另作說明。

<sup>5</sup> 「附屬物」一詞指稱依附於並限定著另一事物的事物或性質，譬如說，瓶子是虛空的附屬物，它外在地限定著虛空，以致瓶內的虛空彷彿不同於瓶外的虛空。就大梵的附屬物而言，這些事物在實在層次上遠較為低下，乃至並不能離梵而獨存，是以它們對於梵的「限定」，充其量只有知識論或語言使用上的意義；因此，梵也被認為是無附屬物的 (*anupadhika*)，見《示教千則》2.15.29。

<sup>6</sup> 商羯羅也以世界由於無明或魔耶的作用，而錯誤地被構作於大梵之上。不過於商羯羅處，無明/魔耶與未顯現名色的關係並不很清楚，有時商羯羅似乎等同此二者，譬如《梵經釋》I.iv.3, Gambhirananda 1983: 249。後商羯羅的吠檀多不二論者傾向以「無明」或「魔耶」概念取代「未顯現名色」概念，而以無明或魔耶為現象世界的物質因。參見 Mayeda 1992: 24-6 以及 Comans 2000: 246-9。

<sup>7</sup> 比較 Halbfass 1995: 67-96。

<sup>8</sup> 這裡涉及吠檀多不二論哲學裡較難解決的宇宙論議題。不過，本文意不在探討這些問題，所以不在此詳加敘述。有關未顯現名色、無明與梵的關係，參看 Mayeda 1992: 22ff。

<sup>9</sup> 此三語句分別見於《唱讚奧義書》(*Chandogya Upanisad*) 6.8-16、《大林間奧義書》(*Bhadaranyaka Upanisad*) 1.4 以及《蛙氏奧義書》(*Mandukya Upanisad*) 2；《奧義書》章節編號參見 Olivelle 1998 一書。

<sup>10</sup> 依據一些當代學者的考察，傳統歸予商羯羅的著作中 (參見江亦麗 1997: 24-5) 不乏其真偽性極有問題者。此中，《梵經釋》、《示教千則》和《大林間奧義書釋》是較無爭議者，《蛙氏奧義頌釋》、《薄伽梵歌釋》以及其他幾部《奧義書》註釋較有爭議，至於《分別髻寶》與《我之覺知》(*Atmabodha*) 則被視為並非商羯羅所著。參見 Potter 1981: 115-6。本文論述將以《梵經釋》、《示教千則》二書為主，部分其他著作為輔。《示教千則》另有中文翻譯，見孫晶 2002: 101-511。

課題的見解，考察他對於純粹意識之體性與存在的論述，以揭顯「意識」概念在商羯羅宗教哲學裡所扮演的角色。

## 貳、真我與個我

商羯羅意識哲學的一個關鍵，在於他儼予區分「我」與「非我」二範疇，真正的我不可被對象化而為純粹的意識主體，非我則是無明的產物而為非意識性、終極地幻妄的客體。他在《梵經釋·序》開宗明義地說：<sup>11</sup>

無疑地，分別作為「我」概念與「你」概念之對象的主體與客體，它們二者的自性有如光與暗那樣相互對立，彼此明顯別異，而它們的性質也就更不可能有任何相似性了。在以純粹意識 (*cit*) 為本性，作為「我」概念之所行境的主體處，<sup>12</sup>不應當有作為「你」概念所行境的客體和它的諸性質的增益 (*adhyasa*)；反過來說，在客體處如果有主體及其性質的增益，也同樣是錯謬的。然而，由於我人對於〔主體與客體〕二者的無分別，在某一事處增益了另一事的事體和性質，亦即以錯妄知 (*mithyajbana*) 為因，錯誤地將全然別異的真實與虛妄的事體和性質混同為一，而有「我是這個」、「這是我的」等種種世間行為。

譬如說，我人可能因處身昏暗處而將身前的草繩誤認為蛇，於此，我人將蛇的形相外地加諸於眼前物之上，而以該物（作為「那」字的指涉對象）具有蛇的形相（作為「是蛇」一述語的指涉對象），作出「那是蛇」的錯誤判斷，雖說這裡所識取的「蛇」其實只是虛妄不實的幻

相。這種將甲物（如蛇的形相）加諸於乙物（如草繩）之上的作用，即是引文所說的「增益」。相似地，由於無明或錯妄知的作用，我人未能明辨我與非我、主體與客體二者的區分，誤將屬於「非我」範疇的身體、五根、內官 (*antahkarana*) 等對象及其性質增益至我之上，產生諸如「我很胖」、「我是瞎子」、「我覺得痛」等認識或判斷。反過來說，我人也錯誤地將真我及其體性增益至非我之上，認定說「這身體是我」、「眼能識物」等等。必須注意的是，每當某物為另一物所增益時，該物本身並不為後者的體性所改變。我人必須藉由我與非我二者的分別知，去除錯妄的增益執著，才能成就梵我一如的解脫智，復歸渾合無分的本然真我狀態。

這裡有必要先解釋，由於與真我的表面近似性，被增益至真我而似乎限定著真我的內官，這內官大抵等同於前一節提及的心理機制。依據吠檀多不二論，內官是人內在一種極微細、相對地純粹的物質性機能，它因不同的功能或作用而有不同的稱呼：就它的思慮、懷疑、意志作用而說為「意」(*manas*)，就它的審定、決疑作用而說為「理智」(*buddhi, dhi*，舊譯「覺」)，就它執持身體等為我的我執作用說為「自我」(*ahamkara, ahamkt*，舊譯「我慢」)，就它的回憶和情感作用則說為「心」(*citta*)。<sup>13</sup>不過，商羯羅有時並不特別考慮這類區分，僅簡略地以「意」或「理智」等指稱具有上述作用的內官。內官在人熟眠無夢時，處於靜寂、潛存的狀態，在人醒著及作夢的時候則是動態、作用著的。感官知覺的發生無非是內觀藉由感知機能（根）與外在對象的接觸，而襲取對象的相貌以成為自身的樣態 (*vnti*)。另外，商羯羅也用「意識狀態」(*pratyaya, buddhi-pratyaya*) 指稱內官所呈現、具有這或那個樣態的識知。「意識狀態」一概念有時似乎與「樣態」概念混同不分，不過，它其實意指因為反映純粹意識之光，而呈現的似有

<sup>11</sup> 《梵經釋·序》，頁 4-10。

<sup>12</sup> 嚴格說來，真我並非言語、思議所能臻及，因此並不真的是「我」概念的直接所行境；商羯羅這裡只是從一個較粗略、不嚴格的立場發言。有關大梵、真我的「可說與不可說」議題，參見何建興 2004。

<sup>13</sup> 《梵經釋》II.iii.32，頁 541；《示教千則》2.16.21。比較《分別警寶》93-4。

認識作用的經驗識知，<sup>14</sup>後者具有變動性，迥然異於恆常的純粹意識自身。下一節裡，我們將在進一步說明「意識狀態」與「樣態」等概念。

商羯羅以「個我」(*jīva*，舊譯「神我」等)或「意識我」(*vijñānātman*)等詞，指稱常人所理解的我。個我大抵是前述我與非我的混合體，「我」指的是真我或下文述及的目擊識，「非我」則包括無明(名為「因身」，*kāraṇa-avasthā*)、微細身(*sūkṣma-avasthā*)以及粗身(*sthūla-avasthā*，肉身)三者。依後世吠檀多不二論的一般見解，與個人相繫的無明可約略說是個人於魔耶所分有的“部分”，且是吾人微細身以及粗身的原因。<sup>15</sup>微細身並不因粗大的肉身的滅壞而滅壞，而是隨著為無明遮蔽的我而生死輪迴，它包括內官、五知根(眼根、耳根、鼻根、舌根及身根等五種微細的感知機能)五作根(與手、腳、語言作用、生殖作用及排泄作用有關的五種微細的行動機能)以及人身體內的五種生命氣息。無明、微細身以及粗身似乎限定著真我，使不二的真我顯現為彼此別異的諸多個我，它們也被說為是個我的附屬物。<sup>16</sup>

商羯羅在其著作裡以種種不同的譬喻，說明個我與真我之間不一不異的關係。譬如：

如同陽光、虛空以及太陽等，基於手指、容器以及水等附屬物的作用，而在後者處顯現為好似具有差異相，但是，陽光等並沒有放棄自身的無差別自性。如是，真我的差異相全然肇因於它的限定附屬物，依其本性它自身祇是獨一無二的真我。是而《奧義書》[「那就是你」等語句]一而再地強調，[勝義地說，]個我與智慧(*prajñā*，真我)二者間並無差異。<sup>17</sup>

<sup>14</sup> 《示教千則》1.2.77。

<sup>15</sup> 比較《梵經釋》I.iv.3，Gambhirananda 1983: 249-250。

<sup>16</sup> 由於商羯羅這方面的見解欠缺系統性，我們這段文字的敘述，局部參考了現代學者的陳述，參見 Balasubramanian 2000: 100。

<sup>17</sup> 《梵經釋》III.ii.25，頁 658。

應當知道，這個我實即至上真我的顯現(*abhāsa*)，有如水中日一般。它不即是[真我]，但也不是另一個物事。…由於這顯現是無明造作的結果，基於它的輪迴自然也是無明的結果；藉由它的超越，我人得以成就作為最高目標的梵我一如境界…。<sup>18</sup>

前一段引文的不同譬喻，多少影響了後世吠檀多不二論的支派所提倡的兩個理論，亦即，限定論(*avaccheda-vāda*)與映象論(*pratibimbavāda*)。<sup>19</sup>依據限定論，由於容器限定虛空的作用，我人誤以容器內的虛空不同於容器外的虛空，也不同於其他容器內的虛空，雖則它們之間並無實質差異；同理，無限、不二的真我由於根源於無明的身體、內官等附屬物的限定，而具有差異相並表現為有限、互異的個我。依據映象論，太陽雖是單一，由於映照於河水、湖水等之上而成為多數的映象，並因水面的不同狀態而似乎具有諸如變動性等不屬於太陽的性質；同理，映照於無明之上的個我雖與恆常的真我無實質差異，卻由於無明及相關附屬物的作用而宛然為異於真我的有限、無常的個體。究實言之，個我就其真性而言實即作為純粹意識的真我。

太陽與其映象的譬喻顯示，真我隨著不同的附屬物乃至該物的變化，而似乎具有其附屬物的特徵。這譬喻的缺點在於，由於水面上的太陽映象不同於天上的太陽，它容易使人誤以個我畢竟不同於真我。<sup>20</sup>不過，限定論的譬喻則較無問題。另外，商羯羅及相關論述也以陽光與映照著陽光的手指，水晶自身與映著外物影像的水晶，火與火紅熾然的鐵球，清水與污泥中的水，以及天空與為烏雲遮蔽的天空等等，譬喻真我與個我之間的關係。真我與個我之間的近似性及其與相關附屬物的鄰近性，助長了前述的錯妄增益，使人將真我的體性歸予隸屬「非我」範疇的理智、五根和身體等，乃至將後者與(真)我混同視之。

<sup>18</sup> 《梵經釋》II.iii.50，頁 561。

<sup>19</sup> 參閱 Deutsch 1973: 51-4。

<sup>20</sup> 商羯羅對此質疑的回應，見《梵經釋》III.ii.20。

重要的是，透過「個我」一概念才能解釋人之為經驗者、思想者與行動者等。個我經驗自己和他物，個我醒和睡，個我吃和想，個我才是真正的經驗者、思想者以及行動者。<sup>21</sup>至於真我自身，則如商羯羅在其著作裡不斷強調的，並不真的能夠知覺、感受、思想或行動：

如同能照顯〔事物〕的光取得所照顯事物的相狀，雖然與之混同，其實別異於它，同樣地，真我與意識狀態 (*pratyaya*) 的關係總是〔這樣，雖有混同處，其實二者別異〕。<sup>22</sup>

真我以其充徧理智的光輝光照具有思想作用的理智，因而襲取了後者的體相而宛然具有思想，就如同光〔因其對象而宛然具有顏色〕那樣。如是，世人誤以為真我能夠思想，但在勝義上 (*paramarthatah*) 它並不思想。<sup>23</sup>

由於真我和理智、意、眼睛、光輝與對象等相混合，此中有動作生起，以致真我被誤以為是行動者。<sup>24</sup>

由這些引文也可看出，真我雖然獨一無二，也無內在差異，卻因為與其近接的附屬物的種種差異，而表現為多樣性的個我。不消說，個我也是通途所說的輪迴主體，而不同於真我所代表的絕對主體。正如同烏雲並不真能晦蔽天空那樣，真我自是純淨光明，永恆自由，不為個我內的身體、根、理智等物所染污，也不落於輪迴。只是由於無明增益的作用，它才顯現為好似經驗者、思想者、行動者乃至有輪迴者。

### 參、意識狀態與目擊識

由於大梵的純粹意識本性，商羯羅的不二一元論可說是某種型態

<sup>21</sup> 本文所說的「經驗者」，是指具有預設主客二分的知覺經驗、感受經驗等的個體。

<sup>22</sup> 《示教千則》2.16.5。

<sup>23</sup> 《大林間奧義書釋》IV.iii.7，頁870。雖說理智具有思想作用，思想之為思想所仰賴的靈明識知，卻有待於真我的純粹意識，是而，真我與理智的結合才成其為思想者。

<sup>24</sup> 《示教千則》2.16.19。

的形上學唯心論。對商氏而言，梵我純一無分，且是唯一終極真實，至於吾人日常經驗裡的種種差異相都是無明造作使然，都不是究極真實。他也以現象事物並不為熟眠時的意識所知為理由，否定現象世界的真實性。<sup>25</sup>不過，在肯認差異相的世俗層次裡，商羯羅接受「外在世界存在，且透過感官知覺被認識」的論點，並在他的《梵經釋》《大林間奧義書釋》等書大力批判佛教唯識宗「識外無物」的唯心論觀點。不過，這方面的論述並非本文重點，在本節裡，我們將從知識論立場，析論商氏對經驗意識之結構與作用的見地。

在知覺相關議題上，商羯羅同印度教數論學派以及陳那 (Dignaga) 等人的佛數量論學派一樣，認為經驗意識在知覺外在對象時內含有該對象的形相；先前提及內官「襲取對象的相貌以成為自身的樣態」時，已然暗示這一表象論觀點。且徵引商氏說法如下：<sup>26</sup>

如同〔熔化的〕銅顯現為它所注入的模子的形狀那樣，同樣地，充徧 (*vyapnavat*) 色等〔外物〕的心 (*citta*) 顯現為與色等物相似。或者說，如同光襲取它所照顯的事物的形相那樣，理智 (*dhi*) 也因為照顯一切對象而顯現為具有對象的形相 (*arthakara*)。

這裡，理智或內官雖屬非我事物，由於它能反映真我的純粹意識光輝，因此宛然有照顯外在事物的作用，並因而具有外在事物的內在形相。內官既屬於「非我」範疇，且能以某種方式襲取外物樣貌，這裡並沒有西方傳統知識論常見的心物二元對立的問題。一如當代吠檀多研究學者 Eliot Deutsch 所說，對於吠檀多不二論而言，知覺某個外在對象意味著使經驗意識涉入世界之內，同時也使該對象成為意識自身的一部分。<sup>27</sup>這內在的形相是內在於經驗意識的意向呈現 (intentional

<sup>25</sup> 《示教千則》2.7.5, 2.9.8, 2.11-3, 2.11.20。

<sup>26</sup> 《示教千則》2.14.3-4。這裡的「心」與「理智」基本上是「內官」的同義詞。

<sup>27</sup> 詳 Deutsch 1973: 91-2。

presentation), 意向地“呈現”外在對象為如此這般, 如藍色、白色等等。除了這內在形相被經驗之外, 商羯羅也以外物的被知覺是項客觀事實。或許我人可以說, 經驗意識藉由意向地“呈現”外在對象為如此這般而知覺該對象。

如上所已言及, 商羯羅認為內官的相對純粹性及其與真我的近似性, 使它能映照真我純粹意識的“光輝”, 而顯現為似乎具有認識的作用。譬如說, 月亮雖不是發光體, 卻因為太陽光輝映照其上而似乎具有照明的作用, 相似地, 內官也因為純粹意識之映照其上, 而呈現為一能知主體。商氏自己喜好以面孔以及鏡中映現的面孔, 比擬真我以及真我於內官的映現。對他而言, 這映現相當於是內官的認識作用, 它——作為內官“的”認識作用——其實和內官一樣虛妄不實, 但它的存在卻解釋了何以理智等能顯現為一能知的主體。<sup>28</sup>前此, 我們即以「意識狀態」一詞, 指稱內官所呈現、具有這或那個樣態的經驗識知。我們也以「經驗意識」一詞, 指稱這意識狀態與(個我)目擊識(*saksin*)的綜合體, 雖說「目擊識」一概念仍有待說明。下文裡, 我們藉由考察商羯羅對於佛教量論學派意識理論的批評, 進一步釐清商羯羅對於經驗意識的看法。

佛教量論學派自陳那開始, 對吾人心識採取三分說, 主張知覺心識乃至思維意識都具有見分、相分與自證分三個面向或部分。<sup>29</sup>「見分」指的是我人心識裡的能知識, 「相分」則是心識內在的所知相, 後者——在感官知覺的情況——是外在對象沒入或呈現於心識內的顯現相, 相當於前述的內在形相或樣態。我們可以說, 構成見分的能知識透過相分的所知形相而知覺外在對象。<sup>30</sup>另外, 「自證分」則指稱心識

<sup>28</sup> 《示教千則》2.12.6, 2.18.43, 114。

<sup>29</sup> 佛教量論學者一般論及六種心識, 亦即, 五種感官識(前五識)以及名為「(第六)意識」、具有思惟作用的意識。為避免混淆, 我們在涉及這五種感識的情況, 將不使用「意識」一詞, 而改用「心識」代替, 至於「意識」一詞在論及佛教理論處則專指這第六意識。

<sup>30</sup> 佛教量論學者在其知識論述裡, 一般接受或並不否定外在世界的實在性。

的自知自識的作用, 亦即, 構成自證分的自證知(*svasamvitti*)能在知覺、思想等活動的同時, 識知心識裡的見分與相分兩部分。陳那因此也分別稱呼見、相二分為自顯現相(能知相)以及對象顯現相(所知相), 這意味著, 能知相與所知相二者顯現自身予自證知, 使自己為自證知所知。這裡, 當我看著前方的一株柏樹時, 我是否也同時知道我正知覺著那株柏樹? 知覺認識是否蘊含著對這認識自身的識知? 對於這類問題, 印度知識論學者提出不少相異的見解。佛教量論學者肯認自證知的實在性: 雖說刀不自割, 指不自指, 但是燈火不但能照物也能自照, 相似地, 心識不但能識知外物, 也能識知自身。<sup>31</sup>所以, 當我看著前方的柏樹時, 我同時也藉由自證知, 識知到我的能知覺識(作為能知相)以及那柏樹的內在顯現相(作為所知相)。附帶說明, 佛教量論的自證知並不雜有概念分別, 它因此不同於一般所謂的——作為心靈對自身內容的省察的——內省(introspection)。

對於這類問題, 商羯羅本人採取怎樣的觀點呢? 他和佛教量論學者一樣, 認為感官知覺乃至其他型態的認識蘊含著對這認識自身的識知。不過, 由於與佛教徒形上見地的差異, 他對於「心識自知自識」一論題提出很不一樣的解釋。先前以經驗意識為意識狀態與目擊識的混合體, 意識狀態屬於「非我」範疇, 目擊識則屬於「我」範疇。事實上, 商羯羅並沒有明顯區分目擊識與純粹意識二者, 不過在這裡, 我們僅就「目擊識」概念的現象側面來說明。對商氏而言, 目擊識是吾人一切心識活動裡的不變項, 持恆識知著吾人內在一切無常變化著的意識狀態。在我人醒著或睡覺作夢的時候, 意識狀態與目擊識的差別或許可以舉《蒙查羯奧義書》(*Mundaka Up.*) 3.1.1 的一段詩偈來類比:<sup>32</sup>

<sup>31</sup> 譬如調伏天《正理滴論疏》(*Nyayabindutika*)所言:(*Wāstri* 1985: 38)

一切心、心所以了知為自性的緣故, 皆能識知自身體相。譬如燈火以照顯為自性的緣故, 也能照顯自身, 而它之照顯自身體相並不依待於其他燈火。同樣地, [以了知為自性的]心、心所不依待其他識知, 也能覺知自身體相。

<sup>32</sup> Olivelle 1998: 448-9。商羯羅論及「目擊識」概念時, 常提及《大林間奧義書》III.iv.2

兩隻鳥，常相伴隨的朋友，  
棲息於同一株樹上。  
其中一隻啄食著甜美的果實，  
另一隻則觀而不食。

這裡，無常的意識狀態好比啄食果實的鳥，目擊識則如同觀而不食的鳥，後者超脫於種種意識活動之上，又超然地觀看著這些意識活動。<sup>33</sup>

我們從商羯羅在《梵經釋》II.ii.28 對佛教量論之意識理論的批判可以看出，他對於經驗意識的理解與佛教看法有相似性也有差異性。以下，即藉圖一與圖二分別顯示佛教量論與商氏對經驗意識結構的觀點：

自證知

目擊識

能知相 → 所知相 → 外物  
(圖一)

能知識 → 樣態 → 外物  
(圖二)

佛教量論學者明白區分能知相與所知相二者，但在商羯羅處，相應的區分並不明顯。不過，商氏多處提及內官因反映純粹意識之光，而顯為好似能知者 (*jba, grahika*)。<sup>34</sup>因此於圖二，我們以「能知識」一詞指稱內官宛然具有的能知作用，這能知識與樣態二者即構成先前所說

「識知的知者」一語以為經證，該語的脈絡為：「你不能思惟思想的思者，你不能認識識知的知者。這內在於一切的〔真我〕就是你的我」(Olivelle 1998: 82-3)；比較《示教千則》2.17.36-7。

<sup>33</sup> 商羯羅在《梵經釋》I.ii.12，頁 173-4，對這詩偈有不同的解釋，但這裡我們自由地藉之闡述意識狀態與目擊識的關係；參考《大林間奧義書釋》III.iv.2，頁 807，對於兩種觀見 (*dṛṣṭi*) 的解釋。

<sup>34</sup> 《示教千則》2.18.65-7, 87-9。同書 2.18.71：因此，理智的意識狀態因為為真我〔在理智〕的映現所照耀，而顯現為好似能知者 (*grahika*)，就如同火炬等〔因火存在其上，而〕顯現為好似燃燒者那樣。

的意識狀態。如是，這兩種觀點顯然有不少相似處。在一般經驗的層次裡，心識是意向性的，這是說：(1) 能緣識 (這裡的能知相和能知識) 導向於、連繫至外於心識的某個對象 (外物)；(2) 這意向外物的活動，藉由意向地內在於 (intentionally immanent in) 心識的所知相或樣態而成就。其次，佛教的能知、所知二相以及商羯羅的能知識與樣態，分別被視為是自證知與目擊識的對象，以致能知相與能知識雖是「能知者」，但同時也是「所知對象」，它們並不是不可對象化的、真正的心識主體。就此為止，商羯羅的見解與佛教觀點頗相類似。

依佛教量論學者之見，自證知、能知相以及所知相三者構成心識整體，彼此不相離異。但對於商羯羅而言，能知識與樣態所構成的意識狀態實際上屬於「非我」範疇，而與屬於「我」範疇的目擊識有著本質的差異。一如前述，佛教學者舉燈火為例，同一燈火既能照顯其他對象，也能照顯自身，相似地，心識也能同時顯示自身與對象，否則，如果需要另一心識來識知該心識的話，將會有無限後退的問題，亦即，將不斷需要另一心識來認識前一心識，如此不斷後退，以迄無窮。對此，商羯羅申言：<sup>35</sup>

在意識〔狀態〕(*vijbana*) 被〔目擊識〕認識時，我人並沒有想去認識目擊識的想法，因此，無限後退的許難並不成立。由於目擊識與意識狀態 (*pratyaya*) 二者在自性上的差異，〔它們之間〕得有能知與所知的關係，此外，〔之所以有此能知、所知關係，也是〕因為自我證立 (*svayamsiddha*) 的目擊識不能被否定的緣故。…如是，我人應當瞭解，由於〔意識狀態〕同樣有待顯示的緣故，意識〔狀態〕與燈火一樣，只有當另一知者也存在時才能被顯示。

<sup>35</sup> 《梵經釋》II.ii.28，頁 474-5；另參考《大林間奧義書釋》，頁 872。

這裡，商羯羅一方面肯認目擊識的實在性與能知性，另一方面也——或許不無詭辯地——強調，燈火雖能光照外物，仍需要一知覺者方能被知，同理，意識狀態雖能顯示或認識外在對象，卻仍需要與其體性不同的目擊識才能同時被知。<sup>36</sup>由於意識者並無進一步認識目擊識的欲想，因此不會有無限後退的謬誤；再者，目擊識自知自識(*svapramāṅka*)，<sup>37</sup>其實也不需要另一個知者。商氏將我與非我判然二分的形上學立場使他強調，作為真正能知者的目擊識迥異於作為其對象的意識狀態，如是二者間反而可以有能知與所知的關係。而佛教學者的燈火之喻，正可以用來顯示意識狀態的「非我」或「客體」性格。

商羯羅與佛教量論觀點的另一個差異，可以從下文中看出：<sup>38</sup>

〔佛教徒〕問說：既然將能知的目擊識說成是自我證立的〔亦即，自知自識的〕，你只是在不同的言辭下接受了我們「心識自知自識」的主張。

〔商羯羅〕回答：不然。由於你們認為心識具有生、滅與多數性等特性〔我們兩方的見解顯然不同〕。如是，我們確立說，意識狀態一如燈火那樣為他者〔亦即，目擊識〕所認識。

佛教量論與唯識宗學者持剎那滅理論，對他們而言，我人心識剎那生滅，前後心識剎那所形成的心識流則遷流不已，曾無一刻暫息。但對商羯羅而言，真我或目擊識是不變化的，而為心識流中的不變項。商氏曾對佛教剎那滅論提出這樣的質疑：如果心識流裡沒有一與過去、現在、未來三時相連繫的不變項，一切回憶與再認知等世俗心理活動將不為可能。<sup>39</sup>換個方式說，譬如我的視線從前方竹林的右側移至它

的左側，要是我現時眺望竹林左側的心識迥異於前一時頃已滅的心識，我如何知道我其實觀看了整個竹林？我能知道我觀看了整個竹林，似乎是因為我的心識流裡有一歷時的不變項，隱微地識知時間的流逝與景物的變改，且能協助心識將前時所見與現時所見統合為一個整體。如果佛教量論學者認許這不變項的存在，則等於放棄了他的剎那滅論。且不管佛教學者對此質難的可能回應，對商羯羅而言，這不變項無非是目擊識，它有如觀而不食的鳥一般，持恆觀照著一切遷流變化的意識現象。

當然，並不是每一位哲學家都會認許這樣的目擊識（或自證知）的實在性，這個議題也頗為隱微費思，難以訴諸論證決斷。不過，我們可以想像並考慮如下的對話：

甲：「嘿！那棵樹上有一隻松鼠。」

乙：「你怎麼知道？」

甲：「我看見它了。」

乙：「你怎麼知道你看見它了？」

甲：「廢話！我看見它，當然知道！」

這裡，甲的不耐煩或許意味著，其實每個人都隱默地（*tacitly*）當下識知到他自身的意識狀態，儘管我人的實證主義等傾向可能使我人對此事採否定的態度。無論如何，本文意不在替這類概念辯護，下文裡，我們將論列「目擊識」概念的形上學與解脫學意義。

#### 肆、目擊識與純粹意識

如前所述，商羯羅並沒有明顯區分目擊識與純粹意識二者。譬如，商氏在《示教千則》裡以真我的“口吻”如是說：<sup>40</sup>

<sup>36</sup> 商羯羅在論及目擊識或真我的自知自識時，卻也訴諸「燈喻」以為例證，譬如說《示教千則》2.17.41。

<sup>37</sup> 比較《示教千則》2.15.39-42, 2.16.69, 2.18.203, 205。

<sup>38</sup> 《梵經釋》II.ii.28, 頁 475；比較《示教千則》2.15.17。

<sup>39</sup> 《梵經釋》II.ii.31, 頁 478。

<sup>40</sup> 《示教千則》2.7.1-3, 頁 101-2；Mayeda 1992: 118。



一切理智的〔意識狀態〕於一切時都為我（=真我）所觀見，因此，我是至上梵（*param brahman*），我是遍於一切的一切知者。正如我是〔某一個〕我的意識活動（*buddhic ara*）的目擊識（*saksin*）那樣，我也是其他〔個我的意識活動的目擊識〕。我既不能被接受，也不能被拒絕，<sup>41</sup>所以，我（*aham*）是至上〔梵〕。真我（*atman*）並無變動性、雜染性以及物質性；由於它是一切理智的目擊識的緣故，它不像理智那樣僅僅具有極有限的知識。

引文第二句在名義上提及不同個我的不同目擊識，但很明顯地，不同個我的目擊識在實質上是同一的。商羯羅的目擊識並不像佛教量論的自證知那樣，因人而異而具有多數性。商氏所謂的真我或目擊識不但識知著吾人個我的意識活動與狀態，且也同時識知著其他個我的意識活動與狀態。這裡的問題是：我人的目擊識充其量祇能識知我人自身的意識內容，它如何還能同時覺識及其他人的意識內容呢？後者顯然不為我人經驗所支持；而即使某人有「他心知」的神通力，他也無法同時識知一切有情的意識內容。基本上，上一節所說的「目擊識」是現象學的概念，「真我」則傾向是形上學和解脫學的概念。現象層次的目擊識可以因人而異，即人人各有一目擊識，但是真我卻顯然獨一無二。商羯羅並不特別區分這兩類概念，多少造成理論上一些困難費解的疑點。

這裡，我們可以接受後商羯羅的一些吠檀多不二論者的見解，以個人當下自知自識的目擊識雖以純粹意識為自性，由於仍與個我的無明相應或為之所影響，以致仍不同於全然自由的純粹意識。<sup>42</sup>這一點多少可以從商羯羅對於人熟眠時的心識內容的理解見出端倪。如前所

<sup>41</sup> 對商羯羅而言，唯有理智等非我事物可以被接受或拒絕，至於真我則是接受與拒絕的主體，不能被接受或拒絕。參見《示教千則》2.14.9，頁138，以及Mayeda 1992: 137。

<sup>42</sup> 參見Hiriyanna 1993: 348, 356, 359-360 以及Raju 1985: 394。

說，人熟眠時其內官及意識狀態歸於寂止，沒於個人的無明之中，此時唯有目擊識及無明存在著。由於無明的存在與限定，個我的目擊識雖不復經驗醒時與夢時的主客二元性或多樣性，卻也無法有不受限定、遍於一切的識知，可以說，此時人的個體性並未完全泯除。<sup>43</sup>另一方面，熟眠時目擊識的存在也不容置疑，對商羯羅而言，這說明了為何人們在熟眠時雖無任何意識活動，卻可能在醒後說「我睡得很好」或「我沒有作夢」等。<sup>44</sup>如是，即使商氏並未明顯區分目擊識與純粹意識，我們仍可以區別猶為無明“遮蔽”的、個我的目擊識以及等同於真我的目擊識自身二者。<sup>45</sup>在我人尚未如實直觀作為純粹意識的真我之前，個我目擊識乃是透顯於我人經驗意識裡的純粹意識的光輝，有如自雲層中透射出的陽光一般。

商羯羅哲學的一個指導原則是，凡作為對象而被知的，必然外於知者而屬於「非我」範疇，是而，即便是吾人意識內的種種活動與狀態，也因為是內在可知的對象而異於真正的知者。不難瞭解，甚至吾人一般所謂的自我，也是所知的對象而不是真正的我或知者。這樣一來，也只有目擊識和真我才是貫通醒、夢與熟眠三時的不變易知者。另一方面，對商氏而言，隸屬「非我」範疇的物事——包括感官對象、記憶內容、思想活動以及心理狀態等——由於無常生滅，並不是勝義的真實存在，其實在性總可以遭到否定，也就是說，非我物事的存在缺乏確定性，而可以被懷疑。與此相反，真我的存在是自明的，商氏

<sup>43</sup> 《蛙氏奧義頌釋》頁58-63；《示教千則》2.15.33-4, 2.16.18, 2.17.25-8；《梵經釋》Liv.3, II.iii.31，Gambhirananda 1983: 29-250, 492。有關無明的進一步討論，見Comans 2000: 246-67。

<sup>44</sup> 《示教千則》2.17.39, 2.18.97。這或許讓人想到王陽明的學生與王陽明間的對話：（《王陽明傳息錄詳註集評》，頁326）問「通乎晝夜之道而知」。先生曰，「良知原是知晝知夜的」。又問，「人睡熟時，良知亦不知了」。曰，「不知，何以一叫便應」？

<sup>45</sup> 下文裡，我們即以「個我目擊識」一詞指稱無明遮蔽下的目擊識，而以「目擊識自身」指稱超越無明的目擊識。當然，目擊識自是超越無明的，只是從尚未破除無明增益的眾生的角度來看，仍不妨說有為無明“遮蔽”的目擊識。

甚至認為，我人不可能否定真我的存在：<sup>46</sup>

實在說來，真我是自我證立 (*svayamsiddha*) 的，而不是某個原因的偶然結果。我人並不依賴〔知覺等〕致知手段 (*pramana*) 來認識或證立真我，因為人們所賴以認識未知事物的知覺等致知手段都已預設了真我。…這樣的真我不可能被否定；因為人們只能否定偶然的事物，而不是〔他的〕自性 (*svarupa*)，而真我正是想否定它的人的自性。

這段文字或許可以同法國哲學家笛卡兒著名的「我思故我在」論證相比較。笛卡兒執行他的普遍懷疑，懷疑外在世界、個人身體、知覺表象以及記憶內容等的實在性，但也發現他在思想、懷疑的活動或作用本身並不能被否定，終而藉由“心靈的單純直觀”，論斷作為具有思想作用的心靈或思想者的自我的實在性。<sup>47</sup>對笛卡兒而言，普遍懷疑的思想行為適足以顯示一思惟我的存在。相對地，依據商羯羅之見，真我是先於任何增益，並作為一切增益之可能性基礎的根本真實；對任何事物施予「存在」或「不存在」等概念增益的作為，都必須立基於真我之上，後者卻超乎這樣的增益。<sup>48</sup>同樣地，真我也是知覺等致知活動的可能性基礎，依之種種致知或認識活動才為可能。在這引文裡，商羯羅等於問說，想要否定(真)我的人是否存在？如果他存在，作為他的自性的我自然也存在，如果他不存在，則他對他的我的否定將不為可能。吊詭地，我的否定實即我的肯定，對我的否定適足以顯示我的存在，畢竟說來，真我正是想否定它的人的我！<sup>49</sup>

<sup>46</sup> 《梵經釋》II.iii.7, 頁 508-9, 另見同書 Li.4, 頁 86-7。

<sup>47</sup> 參見 Cottingham 1996: 16-9, 68-70。

<sup>48</sup> 《示教千則》2.19.13。

<sup>49</sup> 附帶一提，對商羯羅而言，對某不實在物的否定只能建立在對某實在物的肯定之上，換言之，對某甲物的否定預設了對另一物的肯定，而如果甲物之外的其他事物無一倖免的話，那麼甲物的否定將不為可能，吾人否定甲物實在性的意圖勢將落空。質言之，

有學者指出，商羯羅的論證由於含有自個我至真我的有問題的跳躍而缺乏說服力：真我的否定者最多只會認許他自身個我或自我的存在，但是個我或自我的存在並不保證真我的存在。<sup>50</sup>不過，問題或許不是這麼單純。商羯羅本人否定有限或偶然的自我的實在性，因而不為僅肯認自我者鋪路，再者，佛教學者也否定這自我的實在性或恆常性，因此也為了抨擊或說服佛教學者，商氏必得提出較為周全的論證。基於真我與目擊識二者的親似性，也考慮及上一節引文所說「自我證立的目擊識不能被否定」一語，我們可以推想，商羯羅其實是透過對個我目擊識的肯定來肯定真我。

既然商羯羅並未明顯區分真我與目擊識二者，這似乎使得他在論證上有足夠的迴旋空間，可以游離在仍受無明影響的個我目擊識以及超越無明的目擊識自身(或真我)之間。雖說我人一般無法證知瀰綸一切的真我，商氏仍強調，真我可以直接為人所知：

這〔真我〕並不是全然不可作為對象 (*avisaya*)〔而被知〕，因為它是「我」(*asmat*) 概念的對象，也因為它當下顯現 (*aparokṣa*) 而為每個人所肯認的緣故。<sup>51</sup>

這〔真我〕是〔吾人的〕自性 (*svarupa*)，持恆不斷，它以純粹識知之光為自性，不〔間接地〕依待其他知識，而於一切時〔直接地〕為我所知。<sup>52</sup>

這裡，我人必須區分真我自身以及我人無時不刻不當意識及的真我，前者等同於目擊識自身，後者則約略是前此所說的個我目擊識。顯然地，如所謂「見真實而得解脫」，<sup>53</sup>如果一般人無須藉由上師與聖

普遍的否定一如普遍的懷疑般不可行。參見 Gambhirananda 1983: 625。

<sup>50</sup> 見 Deutsch 1973: 51。

<sup>51</sup> 《梵經釋·序》，頁 17-8。

<sup>52</sup> 《示教千則》2.15.40。

<sup>53</sup> 參見萬金川 (1998: 205):「『見真實而得解脫』這是古典印度思維的根本特色，而在此

典之助，即能如實直觀真我自身，將沒有人輪迴生死大海。另一方面，通途所理解的我或自我感恐怕無常生滅，也未必以靈明之知為體性，很難說為「持恆不斷，以純粹識知之光為自性」。因此，當下顯現而為每個人所肯認的真我，僅能是仍受無明影響的個我目擊識，既不是不易證知的真我自身，也不是依待於內官、時有時無的自我感。

重點是，對商羯羅而言，我人的懷疑、思想、知覺、回憶等等一切意識活動都隱含著自知自識的（個我）目擊識，作為這些意識活動中的靈明知者，而這目擊識的存在是自明的事實。究實言之，一切意識活動裡的知的成素都來自個我目擊識，而終極地根源於純粹意識。是而，否定真我存在的意識活動要如它所是地具有知的作用，或者說否定者至少要知道他在否定什麼，甚至進一步知道自己正在執行否定，這些都預設了作為靈明知者的目擊識的實在性。如是，一切的否定無不蘊含著某種意義的肯定，否定某物意含著對這否定活動裡的靈明之知的肯定，所以說“主體”不可能被否定。

笛卡兒的論證環繞著「思想」一概念，但對於商羯羅來說，思想機能與思想作用自身畢竟不屬於「我」的範疇，反容易造成種種虛妄不實的增益構作。這裡，我們清楚見到印度與西方主流思想傳統的一個重大差異：對不少印度宗教哲學派別而言，思想並非勝義之我的屬性，而如解脫等超越的精神境界往往正是言亡慮絕、了無分別的境界。若依笛卡兒的論證方式，在思想活動寂止的情況，我人恐怕得承認我的不存在；笛卡兒的思想者可能得承認，當他無夢熟眠時，他自己並不存在。此外，笛卡兒似乎在他「心靈的單純直觀」的誤導下，接受了「有屬性即有實體」一有問題的預設。他其實只能基於思想的自明性，得出類似「我思，故我思存在」的結論。與之對反，在商羯羅處，我人心識裡的靈明之知不但為一切意識活動所預設，它甚至在吾人熟

眠時也存在著——雖說這僅能藉推論而知。另外，商氏的目擊識或真我並無實體與屬性的區分，因此不會有任何從屬性到實體的跳躍。商羯羅肯定吾人的我的論證，似乎更為細膩，也更具有說服力。

不過，商羯羅的論述充其量只能藉由「一切意識活動裡的知的成素都來自個我目擊識」一論點的證立（這點其實仍有待商榷），以肯定作為一切意識活動裡的靈明之知的個我目擊識的實在性，換言之，它只能得出類似「我意識著，所以個我目擊識存在」的結論。由於商氏似乎混同真我（自身）與（個我）目擊識二者，以致他可以透過對個我目擊識的肯定來肯定真我。但對我人而言，一如在笛卡兒的情況，商羯羅似乎接受了「有靈明之知即有真我」一有問題的預設，或者說，他的論述裡隱含有自「現象學層次」的目擊識至「形上學層次」的真我的跳躍。歸結說來，如何進一步確定真我的實在性仍是個大問題。

個我目擊識在某意義上仍可說是意向的，至少它以意識狀態為其對象。不過，一但這目擊識脫離無明的影響，它將回復為等同於梵我的純粹意識自身。於此，不受內官、無明等繫屬的純粹意識是非意向的（non-intentional），獨一無二，它之外並無任何獨立自存的非我對象，它之內也無能知、所知與知識的區分。由於這樣的結論根源於商羯羅對「我」與「非我」二範疇的判然二分，有人會認為，即使光與暗相互對立，它們卻能共同存在於昏暗處，是而「純粹意識是非意向的」一論點其實缺乏理據。畢竟說來，商羯羅只能立論說，純粹意識與對象不能相混淆，而不是說，純粹意識根本上是無對象的。<sup>54</sup>不過，這裡的問題在於，超越的純粹意識與屬於「非我」範疇的事物分屬不同的存在層次，後者就其差別歷然的狀態而言只是終極地不實在的幻相，就其本質而言則又與純粹意識無異而不成其為獨立之物。於此，《大林間奧義書》2.4.14的一段話或許值得吾人默思：「當一切都成為真我時，應藉由什麼方式言說，所言說的又是什麼？應藉由什麼方式思

一思想氛圍的籠罩之下，古典印度人的真理觀自始便不可避免的有其救渡學上的意義（soteriological meaning）」。

<sup>54</sup> Mohanty (1993: 59-61) 對商羯羅有這樣的批評。

惟，所思惟的又是什麼？應藉由什麼方式了知，所了知的又是什麼？」究實言之，純粹意識獨一無二，超越一切能知與所知的二分，並無與它層次相應的現象世界以為它的對象。<sup>55</sup>

真我的存在是一個形而上議題，不過，在印度哲學裡形上學議題常常也是解脫學議題，而對於商羯羅而言，我人可以在現世臻及解脫。事實上，解脫與大梵、真我、純粹意識、純粹經驗等一體異名，它不是某種因果產物，不是有待獲得的無常物事，不是死後前往的天堂境地，它無非是我人的真實本性：<sup>56</sup>

這〔解脫〕是勝義實在 (*paramarthika*)，永恆不殆，如虛空般周徧一切，離除一切變異，永恆自足，渾然無分，它以自知自識 (*svayamjyotih*) 為自性。

如是，藉著泯除無知 (*avidya*) 所構想的〔我之〕經歷輪迴一事，人了知解脫 (*moksa*) 以恆常、自由的真我為自性，因此這裡並沒有以解脫為無常的過誤。

依商羯羅之見，我人已然處於無染汙、永恆自由的解脫境界，只是由於無明的增益作用，未能如實區分我與非我二者，誤以無常事物為勝義真實，並讓欲望、厭惡、無知與我執等遮蔽自性，遂使自己陷於生死流轉之中。既然種種繫縛是無明造作的結果，本性虛妄而非真實，藉解脫智破除無明與業 (*karma*) 而有的「解脫」便為可能。<sup>57</sup>這裡「解脫智」指的是對於真我、梵或梵我一如的直觀或純粹經驗，也因此，解脫者自然可以親證真我的實在性。

附帶一提的是，中文學界習以「梵我合一」一詞指稱《奧義書》或吠檀多學派的解脫境界，不過，至少就商羯羅而言，這語詞容易造

成誤解。商氏明白表示，解脫並不在於與大梵結合 (*samyoga*)，因為結合與分離都是無常的。再者，解脫並不是行動的結果，也不是真我之狀態的轉變，畢竟說來，真我自身持恆不變，而行為的結果必有生滅可言。<sup>58</sup>因此，以「梵我一如」一詞指稱解脫境界，要比「梵我合一」為佳。而如果我們仍使用「梵我合一」一詞的話，應以這語詞比喻地意指個我之蛻去其業、內官乃至粗身等非我部分，有如“沒入”大梵般復歸其作為梵或真我的本然狀態。<sup>59</sup>

商羯羅認為，上智之人可藉由聽聞並正確解悟《奧義書》「那就是你」、「我是梵」及「這我是梵」等語句而成就解脫智。不過，他也表示《奧義書》等聖典的作用一般而言是消極的，僅只在於遮除因無知而構想的諸如能知、所知與知識之差異的謬見。至於中、下智之人，重複地聽聞、理解、冥思聖典，乃至適當的瑜伽修行是有助益的，如此才易證知梵我一如，或悟知自身為自一切苦解脫並以純粹意識為性的真我。<sup>60</sup>這裡，一個容易被提出的問題是：一真一切真，一假一切假，晦蔽真我的無明及其所生物既然虛妄不實，我人又如何能藉由它們以臻及解脫呢？針對這一問題，商羯羅同意說，終極說來甚至連聖典也不是實在的，預設了種種虛幻的區分，不過他強調，即使不實在的事物仍可以引生實在的物事或知識。譬如說，有人可能因為誤以為自己飲了毒藥而死亡；再者，於夢中被蛇咬的經驗是錯亂的，夢中對這經驗的知識或感受本身卻可說是真實的，並不為醒後的意識所否定。<sup>61</sup>如是，聖典文句雖然幻妄不實，卻仍可據以遮除謬見，乃至喚起或引向不二的解脫智慧。

前述「純粹意識是非意向的」一觀點，有其解脫學上的意義。意向性蘊含二元性，二元性則是恐懼、欲望與苦惱的根源。因此，真正

<sup>55</sup> 此《奧義書》原文見 Olivelle 1998: 68-71。《示教千則》2.9.7, 2.14.17。

<sup>56</sup> 《梵經釋》I.i.4, 頁 73 和 頁 79; 《梵經釋》III.iv.52, Gambhirananda 1983: 249。

<sup>57</sup> 《示教千則》2.13.24, 2.14.47, 2.15.49-54, 2.17.59-60; Gambhirananda 1983: 249。

<sup>58</sup> 《示教千則》2.16.38-41。

<sup>59</sup> 參見 Fort 1998: 33, 37。

<sup>60</sup> 《梵經釋》I.i.4, III.ii.24 以及 VI.i.2; 《示教千則》2.18.104, 202。

<sup>61</sup> 《梵經釋》II.i.14, Gambhirananda 1983: 330-1。

自由的成就有賴終止與非我事物的連繫，復歸同於梵我的不二體驗，於此，一切非我都已泯然無跡，既無有他者也就無有恐懼或苦惱。<sup>62</sup>另一種表達方式則是說，自由的成就在於超越個我意識的有限性，意識臻於與一切為一的境界，無內無外，泯除一切差異性與二元性。

### 伍、結 語

在商羯羅的吠檀多不二論處，我們見到聚焦於意識經驗的「內在超越」或「主體導向」進路的一個典型。這進路透過個人意識相關增益的消解，循內在之路以臻及超越的純粹意識，後者無非永恆自由的解脫境界。依商氏之見，一切有情眾生皆以純粹意識為本性，但由於無明增益的作用，他們顯現為不同於純粹意識且彼此互異的有限個體。吾人所應為者，乃在於明辨我與非我，藉真我之知破除無明增益，使意識脫離種種錯妄不實的連繫，回復其不二、無染的純粹意識狀態。不過，這裡的問題是，如果無明是一種實質的因果力量，能引生微細身與粗身等，我們又如何能藉智慧破除無明呢？至於不假禪定修行，僅藉聖典語句的正確解悟以得解脫，似乎更是煮沙成飯、緣木求魚的空想了。<sup>63</sup>

商羯羅的宗教哲學思想有其精深偉大之處，所以能為今日為數眾多的印度教思想家及傳統學者所稱許。他的宗教思想進路以「意識」概念為核心，意在純化與深化吾人經驗意識，臻及不可對象化的純粹意識，而不在肯認一主觀地構畫世界的思想主體，或歸依一作為“全然他者”的超越神格。只是，他的不二論思想判分恆常與無常，我與非我，而以常、我、不二為是，以無常、非我、差異為非，不免執一

<sup>62</sup> 參考《泰迪黎耶奧義書釋》II.vii.1, Gambhirananda 1989: 364-5。

<sup>63</sup> 雖說商羯羅在《梵經釋》III.ii.24 提及，瑜伽行者藉三摩地 (*samadhi*) 成就真我的證知，在他的其他論述裡，他並不特別置重瑜伽或禪定的修習。這裡一個關鍵在於，瑜伽修行畢竟是一種行為，而對商氏而言，解脫並不是行為的產物，因此這類修行至多只有輔助的作用。有關此問題的進一步論述，參見 Comans 2000: 300-311, 另參較 Fort 1998: 45-6 與何建興 2004: 35-6。

無權，忽視變動性、多樣性以及差異之和諧等的積極價值。要言之，商羯羅式的「內在超越」進路傾向否定變化不居、具體的心物世界，而歸於虛寂、出離，難為著重現世的現代人所認同。不過，受商羯羅宗教思想啟發的現代印度教思想家大多已在這方面做了修正，以是，商羯羅思想的當代發展當仍有可觀之處。

### 陸、附 記

本文初稿發表於南華大學哲學研究所主辦之「第四屆比較哲學學術研討會」(2003 年 5 月 9 日)，後經修改而成現稿。筆者感謝《世界宗教學刊》二位匿名審查人所提供的修正建議。

## 梵本譯名

- 《梵經釋》 = *Brahmasutra-Wivkarabhāṣya* ( Shastri 1980 )  
 《大林間奧義書釋》 = *Bṛhadāraṇyakopanisadbhāṣya* ( Wavkara 1964 )  
 《蛙氏奧義頌釋》 = *Gaudapadakarikabhāṣya* ( Nikhilananda 2000 )  
 《泰迪黎耶奧義書釋》 = *Taittirīyopanisadbhāṣya* ( Gambhirananda 1989 )  
 《示教千則》 = *Upadeśa Sahasri* ( Jagadananda 2000 )  
 《分別髻寶》 = *Vivekacudamāni* ( Madhavananda 2000 )

## 參考文獻

- 江亦麗，1997，《商羯羅》，東大圖書，臺北。  
 何建興，2004，《商羯羅論不可說者的言說》，《國立臺灣大學哲學論評》，第二十七期，頁 1-40。  
 孫晶，2001，《印度吠檀多不二論哲學》，東方出版社，北京。  
 陳榮捷，1983，《王陽明傳息錄詳註集評》，台灣學生書局，臺北。  
 萬金川，1998，《詞義之爭與義理之辨—佛教思想研究論文集》，正觀出版社，南投。  
 Balasubramanian, R., 2000: 'Wavkara', in R. Balasubramanian (ed.), *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization, Volume II Part 2, Advaita Vedanta* (New Delhi: Center for Studies in Civilization), pp. 66-124.  
 Comans, Michael, 2000: *The Method of Early Advaita Vedanta*, Motilal Banarsidass, Delhi.  
 Cottingham, John, ed. & trans., 1996: *Descartes Meditations on First Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.  
 Deutsch, Eliot, 1973: *Advaita Vedanta*, University of Hawaii Press, Honolulu.

- Fort, Andrew O. 1998: *Jīvanmukti in Transformation: embodied liberation in Advaita and Neo-Vedanta*, State University of New York, Albany.  
 Gambhirananda, Swami, trans. 1983: *Brahma-sutra-bhāṣya of Wivivkaracarya*, Advaita Ashrama, Calcutta.  
 Gambhirananda, Swami, trans. 1989: *Eight Upanisads with the Commentary of Wivivkaracarya*, vol. I, Advaita Ashrama, Calcutta.  
 Halbfass, Wilhelm, 1991: *Tradition and Reflection [:] Explorations in Indian Thought*, State University of New York, Albany. 1995: (ed.) *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*, State University of New York, Albany.  
 Hick, John, 1989: *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, New Haven.  
 Hiriyanna, M. 1993: *Outlines of Indian Philosophy*, first Indian edition, Motilal Banarsidass, Delhi.  
 Jagadananda, Swami, trans. 2000: *Upadeśa Sahasri of Wivivkaracarya (A Thousand Teachings)*, Sri Ramakrishna Math, Chennai.  
 Madhavananda, Swami, trans. 2000: *Vivekacudamāni of Wivivkaracarya*, Advaita Ashrama, Calcutta.  
 Mayeda, Sengaku, ed. & trans. 1992: *A Thousand Teachings [/] The Upadeśasahasri of Wivivkara*, State University of New York Press, Albany.  
 Mohanty, J. N. 1993: 'Consciousness in Vedanta', in Purushottama Bilimoria (ed.), *J. N. Mohanty Essays on Indian Philosophy Traditional and Modern*, pp. 56-67, Oxford University Press, Oxford.  
 Nikhilananda, Swami, trans. 2000: *The Mandukyopanisad with Gaudapada's Karika and Wivivkara's Commentary*, Advaita Ashrama, Calcutta.  
 Olivelle, Patrick, ed. & trans. 1998: *The Early Upanisads (: ) Annotated*

- Text and Translation*, Oxford University Press, New York.
- Potter, Karl H. ed. 1981: *Encyclopedia of Indian Philosophies [:] Advaita Vedanta up to Wavkara and His Pupils*, vol. III, first Indian edition, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Raju, P. T. 1985: *Structural Depths of Indian Thought*, South Asian Publishers, New Delhi.
- Wavkara, (editor unknown) 1964: *Ten Principal Upanisads with Wavkarabhāṣya*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Wastri, Swami Dwarikadas, ed. 1985: *Nyāyabindu of Acharya Dharmakīrti with the commentaries by Arya Vinitadeva & Dharmottara & Dharmottar-tika-tippāni*, Bauddha Bharati, Varanasi.
- Shastri, J.L. ed. 1980: *Brahmasūtra-Wavkarabhāṣyam*, Motilal Banarsidass, Delhi.

## Consciousness, Witness Consciousness and Pure Consciousness

Chien-Hsing Ho\*

### Abstract

The philosophy of Wavkara, the main exponent of the Hindu Advaita Vedanta school, may be said to represent a religious-philosophic approach of immanent transcendence. The approach starts from our empirical consciousness and seeks, through dissolving our unreal impositions of intellect, to attain to the pure consciousness deeply immanent within us, which is nothing but the ever-free state known as *mokṣa*. The present paper resorts to Wavkara's key works, *Brahmasūtra-Wavkarabhāṣya* and *Upadeśa Sahasrī*, to investigate into his views concerning the structure and functioning of individual consciousness and its transcendence in order to reveal the role the notion of consciousness plays in Wavkara's philosophy.

Keywords: Imposition, Individual Self, *Mokṣa*, Witness Consciousness, Pure Consciousness

---

\* Assistant Professor, Department of Religious Studies, Nan-Hua University