

國立政治大學文學院哲學研究所碩士論文

指導教授：耿 晴 教授



帕式化約論(Parfitian reductionism)與初期佛教的人格  
同一性觀點之差異

研究生：周大為

中華民國一百年六月

# 目次

|  |    |
|--|----|
| <b>第一章 緒論</b> .....  | 3  |
| 第一節—研究動機.....  | 3  |
| 第二節—關鍵名詞解釋.....  | 5  |
| 第三節—論文內容概述.....  | 6  |
| 第四節—研究目的.....  | 15 |
| 第五節—文獻依據.....  | 17 |
| 第六節—論文架構與主要內容.....   | 18 |
| <b>第二章 帕費特的化約論</b> .....                                     | 20 |
| 第一節—帕費特的人格同一性與人格形上學觀點.....                                   | 21 |
| 第二節—帕費特關於人格同一性議題的思想實驗.....                                   | 27 |
| 第三節—帕式化約論底下的倫理學觀點.....                                       | 37 |
| 第四節—對於帕費特化約論的批評與討論.....                                      | 41 |
| 第五節—小結.....  | 52 |
| <b>第三章 Mark Siderits 的佛教化約論(Buddhist Reductionism)</b> ..... | 55 |
| 第一節—佛教化約論.....   | 55 |
| 第二節—其他佛教學者對「無我(Anātman)」的解釋.....                             | 70 |
| 第三節—初期佛教與化約論之異同的相關文獻回顧.....                                  | 79 |
| 第四節—小結.....  | 85 |

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| 第四章 佛教的業的延續(人格同一性)理論.....       | 87  |
| 第一節—《雜阿含經》中「無我」的意涵.....         | 88  |
| 第二節—業力與輪迴.....                  | 91  |
| 第三節—初期佛教中的同一性問題.....            | 96  |
| 第四節—初期佛教與帕式化約論在人格同一性議題上的差異..... | 99  |
| 第五章 結論.....                     | 106 |
| 參考文獻.....                       | 108 |



# 第一章

## 緒論

### 第一節 研究動機

人格同一性(Personal Identity)議題一直是哲學領域當中的核心議題之一，對於這個問題的答案，不僅會影響我們對自身的理解，甚至會改變我們生活的方式。佛教教義中的「無我」思想，要人們破除對於「自我」錯誤的幻想，以及對於「自我」的執著，而當代英美的哲學學者帕費特(Derek Parfit)也試圖以化約論的觀點來顛覆我們日常對於自我的看法。帕費特(Derek Parfit)與 Mark Siderits 兩人都看到了初期佛教無我思想與化約論的相似性，而 Mark Siderits 更是以「佛教化約論(Buddhist Reductionism)」這樣的概念來理解初期佛教的思想。然而這樣的理解是否確實符合初期佛教的思想?佛教與化約論之間除了在某些地方相似之外，是否也有些不同之處?筆者希望藉由探討佛教與化約論的相似性與差異性，來了解佛教傳統究竟如何處理人格同一性問題，以及佛教的觀點是否給予我們在人格同一性議題上有所不同的啟發，並藉此更進一步了解佛教中的「無我」教義的含意為何。

簡言之，本文的研究動機在於希望藉由初期佛教與帕式化約論在人格同一性議題上理論的比較，來探究人格同一性議題上有何需處理的哲學問題，以及如佛教和帕式化約論等立場如何處理這些問題。

關於將佛教的思想尤其是「無我」方面的教義拿來與西方的一些哲學家的思想作比較的研究不少，如 James Giles(1993)· Jim Stone(1988)等學者，而尤其 Mark Siderits 更常是引用佛教傳統中的化約論式思想來為帕費特的化約論作修正或辯

護。Siderits 在 2003 年的 *Personal identity and Buddhist philosophy : empty persons*<sup>1</sup> 一書當中的前半部，主張將初期佛教<sup>2</sup>理解為一種化約論，並且嘗試站在佛教化約論(Buddhist Reductionism)的角度，來解決人格同一性方面的問題。

可以說，Mark Siderits 一方面站在一種以化約論的角度來處理人格同一性議題的立場，一方面引用佛教中化約主義式的思想或論證，來支持他以化約論的角度來處理人格同一性議題的這種方式。

對於 Mark Siderits 將初期佛教理解為一種化約論的作法，也有一些反對的看法。例如一些佛教學者如柯林斯(Steven Collins)、卡斯坦(Matthew Kapstein)、高恩斯(Christopher Gowans)、漢密爾頓(Sue Hamilton)等人都各自點出了佛教立場與帕式化約論的差異之處。<sup>3</sup>此外在台灣近年的《從帕費特論初期佛教無我思想》<sup>4</sup>以及《佛教對個人同一性與自我觀念之批判—以《雜阿含經》為主要依據》<sup>5</sup>兩篇碩士論文當中，皆對於將初期佛教理解為一種化約論的作法做了一些批評。

筆者希望能夠就「初期佛教與帕式化約論的相異處」此一問題，作更深入的探討，討論這些批評將佛教視作化約論的批判是否成立。釐清在初期佛教的思想中，哪些方面，使得 Mark Siderits 將初期佛教視為一種化約論；哪些方面，可說是初期佛教與化約論有所不同之處。筆者將試圖說明，初期佛教與化約論在人格同一性議題與人格形上學上，具有哪些相異之處。而化約論在人格同一性議題的解釋上，有一些難以避免的理論困難，佛教的「業力」理論或許可以作為解決這些困難的理論之一。

## 第二節 關鍵名詞解釋

---

<sup>1</sup> Mark Siderits, 2003.

<sup>2</sup> 精確的說，Mark Siderits 是將 early Buddhism 與 Abhidharma 理解為化約論。見 Mark Siderits, 1997 :455-478.

<sup>3</sup> 參見本文 3-2,3-3.

<sup>4</sup> 劉嫻君，2008。

<sup>5</sup> 涂均翰，2009。

由於在本文當中與人格同一性議題相關的一些名詞略為繁複，所以在此對一些相關的核心概念作一些簡單解釋：

1. 「我(Self)」：在本文中這個詞通常對應的意思是一種有離於身心(或五蘊)之外的一個實體(entity)，來作為身心(或五蘊)的主體(subject)。與此相似的概念如帕費特所說的「獨立於身心之外的實體」<sup>6</sup>，或「笛卡兒式自我(Cartesian Ego)」<sup>7</sup>，以及印度傳統或佛教經典當中提到的「梵我(Ātman)」<sup>8</sup>與類似靈魂概念的「命(jiva)」<sup>9</sup>等概念。
2. 「人(person)」：指稱的是一般的人，也是人格同一性問題討論的主要對象，在人格同一性議題當中，「人」指的並非某種身分、心理或人格特質、或特定的物種(雖然在此問題當中這些性質都是很重要的參考因素)，而是討論「人」此種存在的「個體(individual)」，在結構上是由哪些因素所構成(人的形上學(metaphysics of person))，在歷時當中何種理由或關係使得兩個不同時間點的人是同一的(人格同一性問題)。而對於「人」的構成化約論與非化約論等各有不同想法。化約論認為「人」僅由身心構成，主張有實體性自我的非化約立場則認為「人」除身心外還有某種「我(Self)」所構成，而主張無實體性自我的非化約立場認為無自我實體，但是人格同一性與存活仍是「進一步事實」，而即使無自我實體但人與人之間的區別仍是存在的。如 Paul Williams 認為即便沒有「我(Self)」，在描述不同的人痛時必須要說明痛的主體(subject)是誰<sup>10</sup>，因此反對化約論的非個人描述(impersonal description)。
3. 「主體(subject)」：在本文中指某身心事件的隸屬對象，或是指某身心事件的發

---

<sup>6</sup> 「...separately existing entities, apart from our brains and bodies,...」，見 Derek Parfit, 1984: p.216.

<sup>7</sup> Derek Parfit, 1984: p.223.

<sup>8</sup> 佐佐木現順，1980:p.52.

<sup>9</sup> 佐佐木現順，1980:p.57.

<sup>10</sup> Paul Williams, 1998:p.164.

生者。化約論者的主張傾向描述身心事件無需提及此概念，而非化約論者強調在歸屬身心事件時主體間的區份是必須的，只是這樣的主體不必是一種自我實體。

4. 「人格同一性(personal identity)」<sup>11</sup>：「人格同一性」是指當我們說一個人在經歷時間上造成的身心變化之後，我們仍稱其為「同一人」的理由為何？依此問題而產生了各種不同的判準，例如身體判準、心理判準、大腦判準等，以指出對人而言在歷經身心變化中仍維持其「同一人」的重要判準及關係為何？這個問題也牽涉到何為「此人」繼續存活的條件以及在道德上責任如何歸屬的問題(犯罪者與受罰者之關係)。

### 第三節 論文內容概述

論文的第二章將介紹帕費特所主張的化約論的立場，並且也會討論到其他對於帕式化約論的人格同一性理論的批評，例如舒梅克(Sydney Shoemaker)(1997)等人的一種生物取向對帕式化約論心理取向的批評，以及對於帕特思想實驗的可能性做出的質疑。

接著第三章介紹 Mark Siderits 所主張的「佛教化約論(Buddhist Reductionism)」的立場，討論 Mark Siderits 如何主張佛教化約論支持並類似於帕式化約論，同時也介紹學者們對他的批評，包括 Paul Williams 的批評，以及其他諸位學者所主張的佛教與化約論的一些差異之處。

最後第四章以佛教的初期經典《阿含經》為主來討論初期佛教的人格同一性

---

<sup>11</sup> personal identity 一詞有人翻作「人格同一性」，亦有人翻作「個人同一性」，後者的翻譯可能較為安全，因為 personal identity 之議題探討的是某個人(person)或個體(individual)如何為同一的問題，未必指某種人格特質(personality)的持續存在與否(雖然此點與 personal identity 議題密切相關，甚至有些立場以此等心理特質作為 personal identity 的判準)。然而因習慣之故，本文仍採用「人格同一性」來翻譯 personal identity 一詞。

觀點或者說佛教的業力理論，並說明在這樣的立場下初期佛教的人格同一性觀點與帕式化約論有哪些關鍵性的差異。最後，筆者試圖說明在人格同一性議題上若心理取向(帕式化約論)與生物取向(動物主義)皆有其難以克服的困難的話，則也許我們有更好的理由須要去接受一種有別於此兩種取向的人格同一性理論，而佛教的業力理論可能就是這樣的一種理論之一。

## 一、帕費特化約論思想簡述

帕費特在 *Reasons and Persons* 一書當中的人格同一性議題部分，有幾個基本的主張：<sup>12</sup>

(1) 我們的存在，並不是一個獨立於我們的身體、大腦、以及許多相關的物理與心靈事件，之外的一個實體的存在。我們的同一性，關乎的是 Relation R--心理的連繫性(Psychological Connectedness)與/或心理的持續性(Psychological Continuity)，而且不得有其他人擁有如我一般的 Relation R。

(2) 在某些情況下，「一個人的同一性是否存在?」、或者「一個人是否死了?」這樣的問題，未必有非是即否(Yes or No)的答案，某些情況來說這些問題是個空問題(empty question)。

(3) 人格同一性是不重要的，即便有 Relation R 也未必能提供我們的人格同一性(因為可能有其他人擁有與我相同的 Relation R)。

(4) 我們可以用一種非個人(impersonal)的方式來描述我們的人生。我們通常傾向於相信，我們的同一性是可以被確定的，然而這樣的信念要為真，必須預設我們是一個獨立於身體、大腦、以及許多相關的物理與心靈事件之外的一個實體的存在，因此，這樣的信念是錯的。<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> 可參見 Derek Parfit, 1984: p.216-217.

<sup>13</sup> Derek Parfit, 1984: p.273.



## 二、Mark Siderits 論人格同一性議題的三種立場

Mark Siderits 大致上承繼帕費特的立場，並且嘗試用佛教中的思想來為帕式化約論辯護。以下介紹 Mark Siderits 的佛教化約論思想。<sup>14</sup>

Mark Siderits 將對於人格同一性議題的觀點，分為三種立場。分別是非化約論、化約論、消除論。而 Mark Siderits 認為初期佛教的思想是一種化約論的立場。

Mark Siderits 所主張的化約論，是一種存有學(ontology)上的化約論，這種化約論的基本主張是：如果我們對某物 K 採取化約論的立場，則我們認為說 K「存在」雖然並不完全錯，但是 K 事實上是由許多部分所組成，我們可以描述這些部分，而不需要預設或斷定 K 的存在。例如「俱樂部」，我們知道「俱樂部」其實就是由一群人以某種方式在某些時間、場合聚集，而我們其實可以描述這些事情的發生，而不需要提到「俱樂部」這個概念。因此，在最終的存有學(ultimate ontology)來說，K 或者「俱樂部」是不存在的。<sup>15</sup>

另外要注意的是，Mark Siderits 在“Buddhist Reductionism”一文當中提到，化約論者並不主張「人」完全等同於某一些非個人的元素(impersonal element)的集合，而是主張人不過是一些非個人元素的事件的發生，這裡的差異是「等同」(is identical with)與「只是」(just is)的差別。可見化約論者避免稱「人」是某一些非個人的元素的集合，而是認為「人」的概念是用來指稱某一連串身心運作的事件<sup>16</sup>。

非化約論者的觀點則是認為 K 的確在最終的形上學佔有地位，而消除論與化

---

<sup>14</sup> 補充一提，Mark Siderits 雖然在 *Personal identity and Buddhist philosophy : empty persons* 一書當中主張一種佛教化約論(Buddhist Reductionism)，但是在那本書中的這個構想最主要的目的並不是以化約論的角度來理解佛教，而是想引用佛教中的一些思想，來嘗試解決帕費特化約論所面臨的批評與挑戰。

<sup>15</sup> Mark Siderits, 1997: pp. 455-478.

<sup>16</sup> Mark Siderits, 1997:pp. 455-478.

約論則認為 K 並不在最終的形上學佔有地位。<sup>17</sup>

根據 Mark Siderits 的說法，非化約論可以分為兩種。例如以「人」為討論對象的話，第一種非化約論認為「人」除了由身體、大腦、以及其他種種身心事件的存在之外，還有一個異於身心之外的一個實體(entity)存在，以此作為保證人在身心持續變化中仍能保有人格同一性的依據。第二種非化約認為「人」的存在雖然並沒有一個獨立於身心之外的實體存在，但是「人」的存在是一種「進一步事實」(further fact)，其主張是，有一些關於「人」的事實沒有辦法以全然非個人的方式描述。

而 Mark Siderits 認為消除論者(Eliminativist)與化約論者的差別主要在於，化約論者雖然了解 K 終極而言是不存在的，但是仍肯定「K」這樣的概念<sup>18</sup>，就好像我們知道「俱樂部」其實是由許多的人所組成，但是繼續使用「俱樂部」這樣的概念或語詞，是可容忍的，甚至是有益處的(例如方便溝通)。而消除論者則認為「K」這樣的概念會對人產生誤導的作用，因此我們應該避免繼續使用「K」這樣的概念，例如以前的人可能會將一些細菌感染所造成的病誤以為是某種惡魔入侵身體，對消除論者來說有些概念就像是這個「病魔」的觀念，應該要避免使用這樣的概念，因為這樣的概念會誤導人們，其弊處大於益處。消除論與化約論之間並沒有一道明確的界線劃分。<sup>19</sup>

非化約論、化約論、消除論此三者在道德上的立場也有所不同。非化約論的立場是，許多觀念例如考慮未來、對過去行為的負責、責任、以往的功績、過去的罪孽等等的觀念，必須預設一個獨立於的人的身心之上的一種存在(實體或「深層事實」)，這些觀念才是合理的。而化約論的立場是，這些觀念不用預設一個

---

<sup>17</sup> Mark Siderits, 1997:pp. 455-478.

<sup>18</sup> 終極而言不存在，以「俱樂部」為例，意思是說「俱樂部」就是以許多人所集合而成，並沒有在這些人之外或之上的一個稱作「俱樂部」的事物存在。

<sup>19</sup> Mark Siderits, 1997:pp. 455-478.

獨立於的人的身心之上的一種存在，仍可以是合理的<sup>20</sup>。消除論同意非化約論的立場，這些觀念必須預設一個獨立於的人的身心之上的一種存在，但是消除論否定有這樣的一種存在，因此他們認為這些觀念如責任、罪孽等等，都是不合理的，因為犯罪的「人」與受罰的「人」，並非同一個，而立功的「人」與受賞的「人」，也並非同一個。

Mark Siderits 又將化約論者略區分為強化約論者(“strong” Reductionist)與弱化約論者(“weak” Reductionist)。強化約論者偏向於認為終極而言，「人」是不存在的，存在的只有一連串非個人的事件的發生，「人」只不過是在方便溝通的層面上去使用。而弱化約論者一方面否定我們在溝通時可以完全避免談到「人」，一方面也否定「人」是邏輯上由一些更基本的非個人要素所構成。<sup>21</sup>

另外，化約論者有認為構成事物的基本要素比聚合物(被構成之事物)更為基本、實在的傾向，因此化約論必須預設有一種「最終存有學」的存在，甚至構成世界的最基本要素的存在。<sup>22</sup>

### 三、 初期佛教思想作為化約論

以上是 Mark Siderits 對非化約論者、化約論者、消除論者等三種立場的介紹，接著介紹 Mark Siderits 如何說明初期佛教是屬於化約論的立場。

Mark Siderits 引介了佛教中「二諦」--勝義諦(ultimate truth)與世俗諦

---

<sup>20</sup> 見以下 2.3 中化約論的倫理學立場之部分。

<sup>21</sup> 見 Mark Siderits, “Buddhist Reductionism,” *Philosophy East and West* Vol. 47, No. 4 (Oct., 1997), pp. 455-478. 這邊我對於弱化約論者的主張仍不清楚，以及弱化約論者與非化約論者中的「進一步事實」主張的差別，也不太清楚。這些問題往後可能可以再釐清，或許弱化約論者與非化約論者間的區別也是不明確的。不過 Siderits 本人或許較偏向弱化約論者的立場，他在回應 Paul Williams 的一篇文章曾經提到: 「I do not think the Reductionist project---reducing persons to a wholly impersonal causal series of psychophysical elements---can ultimately be made to work.」(來源: Mark Siderits, “Reply to Paul Williams,” *Philosophy East and West* Vol. 50, No. 3 (Jul., 2000), pp. 453-459.

<sup>22</sup> Mark Siderits, 1997:pp. 455-478.

(conventional truth)--的說法，來表示佛教的化約論態度：雖然「人」從勝義諦的角度來說是不存在的，但是在世俗諦的層面來說是存在的。也就是說，佛教視「人」這樣的概念為一種方便的假名(convenient designation)，在世俗諦的層面來說是可以接受的。Mark Siderits 認為，將初期佛教理解為消除論的人，其錯誤就在於只看到了佛教中「無我」的教法，而忽略了佛教中的「二諦」思想<sup>23</sup>。如同在《彌蘭王問經》當中，龍軍說明了「人」的概念是依於五蘊之聚合而說，例如「龍軍」一詞僅是一個名稱，並沒有一實物稱為「龍軍」，但是作為一個泛稱五蘊之聚合與運作的名稱，「龍軍」一詞的使用是可接受的。<sup>24</sup>此外，當彌蘭王向龍軍問到，轉世前後二人是同一人或不同人的時候，龍軍也向彌蘭王說明，幼兒與成人、前世與後世之關係是「非同非異」，雖然兩人在五蘊的內容上已完全不同，但是兩者的關係是延續而有連結的，因此說他們是「非同非異」。<sup>25</sup> Mark Siderits 認為，在這裡我們可以看到初期佛教思想並不主張要將「人」的概念去除，而且肯定了指稱五蘊聚合以及因果相續的情況時，使用「人」這樣的方便概念。

對比於佛教離於斷(Annihilationism)、常(Eternalism)二邊，而處於中道的作法，Mark Siderits 將化約論視為居於消除論與非化約論之間的中道，既避免了常見「執有恆我」的想法，也避免了斷見所導致的一種廢棄因果業報、道德觀念的後果<sup>26</sup>。

化約論者如何在主張沒有「人」作為時在主體的情況下，保留我們原有的道德觀念和關切未來的理由呢？消除論者認為，既然「人」是不存在的，過去的我與現在的我並非同一人，基於自利理論(self-interest)的想法，我們只有關心自己的理由，而如果化約論為真的話，那麼一個人連關心他未來的理由都沒有，因為未來的他與現在的他不是同一個人，此立場稱作極端主張(extreme claim)。化約論者避免這樣的主張，而以一种效益主義(utilitarianism) 的立場來給予我們關心

<sup>23</sup> Mark Siderits, 1997:pp. 455-478.

<sup>24</sup> 《南傳彌蘭王問經》，巴宙譯，1997:頁 25。

<sup>25</sup> 同上，頁 40。

<sup>26</sup> Mark Siderits, 1997:pp. 455-478.

未來的理由：雖然未來的我與現在的我無法全然地說是「同一」的，但是基於考量總體利益的立場，我們應該盡可能的減少世界上的痛苦，那麼最有責任、最適當去關心未來的我的人，就是現在的我，因此出於為總體利益著想的立場，我仍有理由去關心我的未來。Mark Siderits 舉了一個例子來說明：我們都了解「都市」只是由一些建築、土地、流動的市民等等所組成，沒有一個獨立於這些部份之外的一個實體「都市」的存在，然而我們仍可以去談論、規畫、關心這個都市的未來，即便受益的市民或許並非原先的那一群市民，但是總體而言，人民的福祉是增加的，因此我們還是有理由去關心這個都市的未來。<sup>27</sup>

#### 四、《雜阿含經》中的「無我」思想

在佛教的《雜阿含經》中關於「無我」的談論與化約論的談論方式又略有不同。以下略為介紹《雜阿含經》中對於「無我」的談論。

首先是經中對於「我」的構想。在《雜阿含經》當中如是說：

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。<sup>28</sup>

依上所述，在佛教認為，若有稱為「我」的事物，則這樣事物應該是「自在」的，不會產生病痛或痛苦，也不會有想要如此卻不如此的情況，如此這樣事物被稱為「我」才是合理的。

然而，我們在觀察五蘊時，找不到任何自在、恆常的事物，如經所說：

諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、

<sup>27</sup> Mark Siderits, 1997:pp. 455-478.

<sup>28</sup> 《雜阿含經·第 33 經》

若醜，若遠、若近，彼一切非我、不異我、不相在，如是觀察；受、想、行、識亦復如是。<sup>29</sup>

此外，對於這些無常變異的現象，我們不應該執取其為「我」或「我所」，如此一來才免於煩惱的生起，如經中所言：

云何取故生著？愚癡無聞凡夫於色見是我、異我、相在，見色是我、我所而取；取已，彼色若變、若異，心亦隨轉；心隨轉已，亦生取著，攝受心住；攝受心住故，則生恐怖、障礙、心亂，以取著故。……「云何名不取不著？多聞聖弟子於色不見我、異我、相在，於色不見我、我所而取；不見我、我所而取色，彼色若變、若異，心不隨轉；心不隨轉故，不生取著，攝受心住；不攝受住故，則不生恐怖、障礙、心亂，不取著故。如是受、想、行、識，不見我、異我、相在，不見我、我所而取。彼識若變、若異，心不隨轉；心不隨轉故，不取著，攝受心住；不攝受心住故，心不恐怖、障礙、心亂，以不取著故，是名不取著。是名取著、不取著。<sup>30</sup>

以上所述，是佛教主張「無我」的理由與原因。主張「無我」的原因是，對於種種無常的事物計執為我，只會增加內心的苦惱。而主張「無我」的理由是，在對五蘊的觀察當中，找不到任何能滿足被稱為「我」的事物存在。

可以說佛教在「五蘊無我」方面的主張，主要的目的是論述種種計有我的主張都是錯誤和誤導的。但是筆者認為這裡指的「我」(self)，指的是一種自在、恆常的事物，對比於前面所提過的非化約論、化約論、消除論，這裡所批判的「我」比較接近非化約論中一種獨立於流變的身心之外的「實體」，但是與「人」(person)的構成的議題，又有所不同。

<sup>29</sup> 《雜阿含經·第33經》

<sup>30</sup> 《雜阿含經·第43經》或見相應部 S.22.7.(Bodhi,2000, P:865)。

西方化約論者與佛教思想都同樣反對這種「我」(self)的概念的存在。化約論者如 Parfit 以一些思想實驗來顯示出主張一種獨立於身心之外的「我」的思想，是不合理的。而佛教則指出，一種獨立於五蘊之外的「我」的思想，是沒有事實根據的，而且會帶來苦惱。

但是沒有「我」的話，我們所說的人格同一性問題，以及平常所說的責任、功業、罪孽等概念，乃至佛教中的「業」的概念，要如何成立呢？Parfit 的回答是以 Relation R—心理狀態的心理的連繫性(Psychological Connectedness)與/或心理的持續性(Psychological Continuity)來回答我們平常所談論的「同一性」問題<sup>31</sup>。而佛教如何回答這一類的問題呢？《雜阿含經》當中說：

爾時，會中復有異比丘，鈍根無知，在無明[穀-禾+卯]起惡邪見，而作是念：「若無我者，作無我業，於未來世，誰當受報？」爾時，世尊知彼比丘心之所念，告諸比丘：「於此眾中，若有愚癡人，無智明，而作是念：『若色無我，受、想、行、識無我，作無我業，誰當受報？』如是所疑，先以解釋彼。云何比丘！色為常耶？為非常耶？」答言：「無常。世尊！」「若無常者，是苦耶？」答言：「是苦。世尊！」「若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子於中寧見是我、異我、相在不？」答言：「不也，世尊！」「受、想、行、識亦復如是。是故，比丘！若所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、非我所。如是見者，是為正見；受、想、行、識亦復如是。」<sup>32</sup>

由以上經文可看出，對佛陀而言，輪迴業報的事實不需要設立一個「我」作為業報的主體。換言之，那位比丘在提出造業與受業者之同一問題的時候，就預設了要有「造業之我」與「受業之我」這樣的觀念，才可以了解業報輪迴的道理，然

<sup>31</sup> Derek Parfit, 1984: p.273.

<sup>32</sup> 《雜阿含經·第 58 經》或見相應部 S.22.82.(Bodhi,2000, P:923)。

而這樣的想法為佛陀所拒斥。《雜阿含經》當中說：

云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。<sup>33</sup>

我認為這裡的「作者」指的就是一種「自我實體」的觀念。實際上，預設一個獨立於五蘊之外的「作者」來作為造業或受業的主體，是不必要的，造業與受業的都不過是「人」--五蘊和合的假名，如此而已。如經所說：

汝謂有眾生，此則惡魔見，唯有空陰聚，無是眾生者。如和合眾材，世名之為車，諸陰因緣合，假名為眾生。<sup>34</sup>

以上是《雜阿含經》中的「無我」思想。筆者認為初期佛教與化約論者雖然在關於「人」(person)的許多觀點上是不同的，例如佛教所主張的「業力」、「輪迴」等觀念，當代化約論者未必會接受。然而筆者認為兩方在「無我」方面的立場是很接近的，雙方都批判一種認為「我」是一個獨立不變的實體的觀念。

## 第四節 研究目的

Mark Siderits 在 *Personal identity and Buddhist philosophy : empty persons* 一書當中說到，他將自己在這本書中所作的工作稱之為「融和哲學」(fusion philosophy)，相較於「比較哲學」(comparative philosophy)，「融和哲學」所要做的並非僅止是比較兩大哲學傳統之間的差異之處或相同之處，而是要藉由兩大哲學傳統之間的交流、合作，來解決哲學方面的議題，因此「融和哲學」的主要目的乃是在於解

<sup>33</sup> 《雜阿含經·第 335 經》。

<sup>34</sup> 《雜阿含經·第 1202 經》或見相應部 S.5.10.(Bodhi,2000, P:230)。



決問題。<sup>35</sup>

然而，兩大哲學傳統之間的對話交流或互相理解，時常難以避免的就是誤解或是忽略等情況的發生。

雖然 Mark Siderits 在 *Personal identity and Buddhist philosophy : empty persons* 的前言中已強調過，他在此最主要的目的是進行「解決問題(problem-solving)」的哲學，而非文獻學(philology)，所以在引用佛教思想來解決人格同一議題的時候，的確會有「合理的重建」(rational reconstruction)的作法出現<sup>36</sup>，因為 Mark Siderits 在此最主要的目的，並非完整且忠實地呈現初期佛教的思想，而是藉由佛教思想的啟發，來解決與進一步發展人格同一性方面的議題。

不過，既然 Mark Siderits 將他的觀點稱為「佛教化約論」(Buddhist Reductionism)，則進一步檢視 Mark Siderits 將初期佛教理解為一種化約論的作法是否恰當、是否正確的反映了佛教的思想，也是一件重要的事情。如同 Ruth Gamble 所說的，如果許多重要的佛教觀念被丟掉了，它是否還可以稱作為「佛教哲學」?<sup>37</sup>此外，我相信在這個探究的過程中，不僅有助於對於雙方哲學領域的發展，還可以讓我們進一步瞭解，如果初期佛教思想與化約論有所不同，則雙方如何去面對何解決各自所可能臨到的哲學問題。

本論文的研究目的就在於，辨別初期佛教與 Mark Siderits 佛教化約論的異同，並希望藉此進一步探究雙方所可能得到的理論結果，碰到的理論困難，和其解決方式。

結論將說明，雖然初期佛教的「無我」思想與當代的化約論確有許多相似之

---

<sup>35</sup> Mark Siderits, 2003:p. xi.

<sup>36</sup> Mark Siderits, 2003:p. xi.

<sup>37</sup> Ruth Gamble, 2008: pp. 83-86.

處，然而這些相似處並不足夠能將初期佛教確定為化約論。而筆者認為初期佛教與 Mark Siderits 所主張的佛教化約論在人格同一性議題上最關鍵的差異就在於業力輪迴的觀念。如同 Ruth Gamble 在對 Mark Siderits 的佛教化約論的批評中所說：如果 Mark Siderits 把佛教兩個重要的核心概念--「業力」與「輪迴」棄置的話，剩下來的理論如何能被稱為「佛教」的化約論？放棄了「業力」與「輪迴」的觀念，其倫理學又如何能稱為「佛教」的倫理學？<sup>38</sup>依據 Ruth Gamble 的理路，本文將主張如果佛教採取一種業力理論作為其人格同一性議題方面的理論基礎，也就是以業力作為決定人格同一性的「進一事實」，則其人格同一性立場將與化約論有關鍵性的差異，因此初期佛教的立場並不是化約論。

## 第五節 主要文獻依據

在帕式化約論方面，以帕費特的 *Reasons and Persons* 一書為主，並參考 *Reading Parfit* 一書中各論文對於帕式化約論的討論、Harold Noonan(2003)的 *Personal Identity* 一書對人格同一性議題的介紹、以及其他討論帕式化約論相關問題的期刊論文。

在佛教化約論方面，主要以 Mark Siderits 的 *Personal Identity and Buddhist Philosophy* 一書為主，以及 Mark Siderits 的"Buddhist Reductionism"一文，另外是 Paul Williams 的 *Altruism and reality : studies in the philosophy of the Bodhicaryāvatāra* 一書對佛教化約論的批評，以及柯林斯(Steven Collins)、高恩斯(Christopher Gowans)等佛教學者的相關著作。

在佛教原典方面，則以漢譯的《雜阿含經》與《中阿含經》為主，並參考

---

<sup>38</sup> Ruth Gamble, 2008: pp. 86.

Bhikkhu Bodhi 所翻譯的 *The connected discourses of the Buddha : a translation of the Saṃyutta Nikāya* 與 *The middle length discourses of the Buddha : a new translation of the Majjhima* 等經典。

## 第六節 論文架構與主要內容

在第一章當中，會簡單介紹本論文所處理的問題內容。內容是藉由帕費特的化約論理論對於當代人格同一性問題造成的影響以及相關討論，以及 Mark Siderits 等學者所作的佛教思想與化約論之間的比較和類比，來重新理解初期佛教的「無我」和「業力」等思想，並檢視初期佛教與化約論思想的差異之處。另外也會介紹本文中的一些觀見概念，以及本文的研究動機、研究目的等。

第二章主要介紹帕費特的人格同一性觀點，也就是帕式化約論。內容包括化約論傾相對在人格同一性問題上的立場，包括：複雜觀點、人格同一(存活)不確定性、人格同一(存活)程度性、非人稱描述、關係 R 心理判准、遞減式道德責任等。還有化約論所提出的思想實驗。最後包括帕式化約論以外的其他人格同一問題立場，如生物判準等等，以及其他學者對於帕式化約論的批評與見解。

第三章介紹 Mark Siderits 的「佛教化約論」思想，為何他將佛教與化約論作一類比的理由，Siderits 如何企圖將佛教理論來替帕式化約論做辯護。此外則介紹其他學者的不同看法，為何不應該將佛教與帕式化約論等同？佛教理論與帕式化約論的關鍵差異為何？這如何影響他們對於人格同一、死亡、道德責任的事情的看法有所差異？

第四章以《雜阿含經》當中的「無我」教義之解釋與「業力理論」，來描述佛教思想當中有別於化約論以及主張實體性自我的非化約論的一種「進一步事實」

的人格同一性觀點，以業力關係(relation of Karma)作為人格同一性的判準(Karmic identity)，使佛教對於人格同一、生命、道德責任與帕式化約論有著關鍵性的差異。

最後第五章結論簡單重述本文內容要旨與結論，以及未來可繼續處理的問題之方向。



## 第二章

### 帕費特的化約論<sup>39</sup>

為何要介紹帕費特的化約論？如論文的第一章所述，本論文主要探討的問題是初期佛教與化約論在人格同一性與人格形上學方面，有何異同。而要釐清化約論與初期佛教之間的異同，首先必須對兩者有一些基本的認識，因此對帕費特的化約論的一些認識和了解是必要的。這裡所謂的化約論是指在人格同一性問題上的化約論，專指帕費特的化約論(Parfitian Reductionism)，此化約論的主張是「人的存在」只是一連串身心的事件，其當中沒有獨立於身心之外的事物(靈魂)或事實(進一步的事實 further fact)存在，因此人的同一性問題是沒有明確答案的，乃至一個人的存活與否也是沒有明確答案的。

Mark Siderits 將初期佛教思想與化約論思想互所援引與支持，並主張一種「佛教化約論」，說明初期佛教在人格形上學與人格同一性問題方面，與化約論有許多相似的看法，他也試圖用一些佛教的論點來替化約論解決一些理論的困難。

Mark Siderits 在此所提到的化約論，就是承繼自帕式的化約論觀點。因此，要恰當的了解和討論 Mark Siderits 將初期佛教與化約論作的類比，以及他的「佛教化約論(Buddhist Reductionism)」的主張，就必須先對帕式的化約論有所了解。

在論文中筆者要先介紹帕式化約論在人格形上學與人格同一性問題方面的主要思想內容，這種觀點所帶來的倫理學結果，以及諸多其他立場對帕式化約論以及人格同一性問題的討論。接著第三章才討論初期佛教思想與帕式化約論的異同。

---

<sup>39</sup> 在本文當中所出現的「化約論」，皆是指「帕費特的化約論(Parfitian Reductionism)」而與「化約主義(reductionism)」有所不同，後者的內容不在本文討論的範圍，前者的內容在本章當中會做簡單的介紹。

## 第一節 帕費特的人格同一性與人格形上學觀點

### 一、帕費特化約論關於人格形上學的基本立場

在這一小節當中，筆者先介紹帕式化約論的基本主張。在接續的小節，再介紹帕費特抱持這些主張的理據為何。

帕費特將人們對於人格同一性議題的立場略分為兩種觀點，一是非化約論的觀點，二是化約論的觀點。

非化約論者的觀點是，在回答人格同一性問題<sup>40</sup>的時候，判定是否為同一人的準則，並不基於一些更個別的事實的構成(more particular facts)，如化約論者通常主張的心理方面的連結連續或物理方面的連結連續，而是基於另一種不可化約的事實。

帕費特提到這種非化約立場的兩種可能，一種是主張我們的存在是一個獨立於身體、大腦、及相關身心事件之外的實體(separately existing entity)，因此我們的同一性並不寓於身心的連續。這個實體使得我們雖然在身體上、心靈上、經驗上有所變動，然而仍保有同一性(因為那個實體是同一個)。這個實體可能是一種笛卡兒式的精神本體(spiritual substance)<sup>41</sup>，或者它也可以是一種物質的實體，在我們的身體當中來維持我們的同一性，只不過我們目前的科學尚未發現這種東西。

另外一種非化約論者的可能主張，帕費特稱其為「進一步事實(Further Fact)」觀點，這種立場認為我們的存在並非是一個獨立於身體、大腦、及相關身心事件之外的實體，但是人格同一性是一種「進一步事實」，並非僅僅由身、心事件的連續所構成。這是非化約論的另一種主張，但是帕費特認為這個立場是無法成立

<sup>40</sup> 這個問題要問的是:1.什麼是一個人的本質? 2.是什麼使的一個人在不同的時間點被我們稱作是同一個人?什麼是一個人在時間流動中仍是同一個人所必須包含的東西? 見 Derek Parfit, 1984: p.202.

<sup>41</sup> 它可以承載著種種不同的心靈狀態，但是實體(substance)本身仍是同一個。

的。<sup>42</sup>

以上兩種主張都是屬於非化約論者的觀點，帕費特站在化約論者的立場，反對上述兩種觀點，他(帕式化約論)的立場是，一個人的存在，僅僅(just is)就是由身體、大腦、以及一連串身心事件<sup>43</sup>所構成。

但是化約論者仍然可以說人是一個有別於(distinct from)身體、大腦、以及一連串身心事件的實體。為什麼呢？帕費特以國家作為例子，我們了解國家僅僅是由領土、人民等等部分所構成，但是仍可以說國家是一個與其領土、人民等等部分不同的實體，可不是一個獨立於其領土、人民之外的獨立存在的實體。

然而像這種可被化約的實體，對化約論者而言，其存在的重要性僅只於言談的層次上而已。如帕費特所說：「A Reductionists can admit that, in this sense, a person is *what has experiences, or the subject of experiences*. This is true because of the way in which we talk.」<sup>44</sup>。

因此化約論者進一步主張，對於像這樣的實體，我們可以對事實進行一個完全的描述，而不需提及這個實體的概念，或者，不預設這個實體的存在。例如我們可以描述一個國家內以及國與國之間發生的所有事實，而不必預設「國家」的存在或提及「國家」的概念；我們可以描述一個俱樂部發生的所有事實，而不必預設「俱樂部」的存在或提及「俱樂部」的概念。而這樣的情況，對化約論者來說，也適用於「人」<sup>45</sup>。

簡言之，化約論者對「人」的理解與對「國家」等事物的理解是相似的，既然人的存在僅是由這些身體、大腦、以及一連串身心事件所構成，沒有其他額外的實體存在，那麼我們理所當然可以藉由描述這些部份的情況來完整描述所有事

---

<sup>42</sup> Derek Parfit, 1984: p.216.

<sup>43</sup> 為何用事件(events)?因為用事件而不用狀態(state)可以避免人們在描述事情的時候設想狀態必須是某一個實體的狀態(state of entity)·而這樣的想法正是 Parfit 所想避免的。見 Derek Parfit, 1984: p.211.

<sup>44</sup> Derek Parfit, 1984: p.223.

<sup>45</sup> 然而接受一個人僅僅由身心事件構成，不蘊含要接受關於「人」的所有事實可以藉由描述身心事件所窮盡，本章後面將提到的「複雜觀點(complex view)」，即同意帕費特人格同一性不是一種別於身心關係的事實，但是卻不接受帕費特希望將「人」的所有事實化約為身心事件描述的作法。

實，而不需提及這個實體，或者說被構成物。<sup>46</sup>

以下略以圖表簡示關於人格同一性的各個立場：<sup>47</sup>



<sup>46</sup> 然而，一個實體僅僅由這些部份構成，並不表示這個實體可以藉由描述其部分，來達到完全描述全部事實的內容。例如非化約物理論(Nonreductive Physicalism)或許主張大腦完全由物質性的事物組成，但是大腦所展現出的屬性，如心靈活動的屬性，無法化約為這些物質性的構成部分的屬性，因此僅描述這些部份的事實，也無法達到描述所有事實的情況。

<sup>47</sup> 這個圖示是筆者認為帕費特可能在 *Reasons and Persons* 當中認定的區分，但是這個區分很明顯未必為其他立場的學者所接受，例如生理取向可能會站在以大腦腦幹作為存活條件的判準，但是這種判準不會成為化約論立場而是非化約論立場。



下一小節將說明化約論者在這樣的觀點底下對於同一性問題的看法。

## 二、帕費特化約論對人格同一性議題的看法

承上一小節所述，帕費特認為既然關於人的存在，僅有身體、大腦、以及一連串身心事件，沒有其他的實體存在，而我們又能夠藉由描述這些身心事件來完整描述一個人的所有事實，那麼「這是否為同一個人」的同一性問題，對帕費特來說是一個「空洞問題(empty question)<sup>48</sup>」。「空洞問題」意思是說，即使我們沒有辦法回答這個問題，我們仍能了解所有的事實，因此也可以說同一性問題是不重要的(not what matter)。

帕費特同樣舉了個例子來告訴我們同一性問題的空洞性和不重要性，例如一個俱樂部成立幾年之後，因故解散了，然後俱樂部中的幾個成員過一陣子又重新組起俱樂部，但是俱樂部的大多成員都已更換，或者許多規則都在變更或汰換，或者俱樂部的名字也改了。那麼「這個俱樂部與原來那一個是不是同一個呢？」，帕費特認為這個問題是不重要的，是空洞的問題。<sup>49</sup>

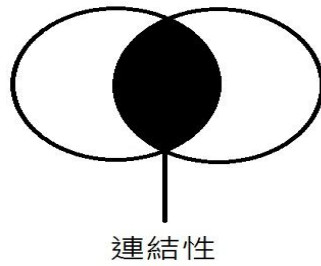
或許許多人通常認為，我們的同一性問題是重要的，而且答案必須是確定的，要麼是要麼否的，這涉及到我們有關責任、罪行與懲罰等等的觀念。帕費特挑戰了這樣的觀點。他認為同一性問題是不重要的，重要的是心理上的連結與連續。

帕費特認為，同一性是不重要的，重要的是心理上的連結性(connectedness)與連續性(continuity)，他稱之為關係 R(Relation R)。連結性指的是兩個事物之間的相似性，如圖示：

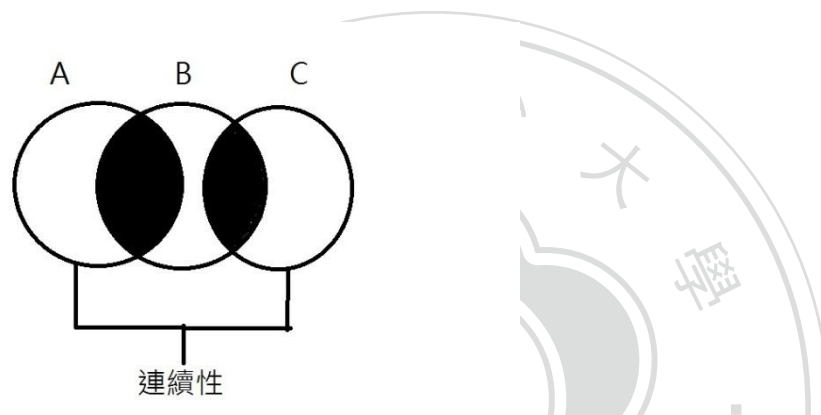
---

<sup>48</sup> Derek Parfit, 1984: p.213.

<sup>49</sup> Ibid., p.213.



連續性則是指兩個事物之間雖然沒有直接的連接性存在，但是透過 B 的中介而有連續的關係，如圖示：



雖然 A 與 C 之間沒有直接的連結性存在，但是有連續的關係，因此 A 與 C 之間有連續性。

帕費特以關係 R 來回應我們面臨的同一性問題。不同於以往我們認為同一性問題的答案是非是即否的，以關係 R 來描述一個人十年前與十年後的關係，可以允許程度性的描述，換言之，我們可以回答這個人從關係 R 的角度來看，有多大的程度能說與以前的他算是「同一個人」，以此來回應我們面臨的責任、罪責等問題。

關係 R 與以往的同一性觀點的關鍵差異在於，關係 R 不接受同一性的答案必須是確定性的(identity must be determinate)<sup>50</sup>；此外，帕費特試圖以關係 R 的描述來達到對人進行一種非人稱(impersonal)的描述，也就是不預設「人」是獨立

<sup>50</sup> Derek Parfit, 1984: p.214.

於身體、大腦、以及一連串身心事件之外的實體之下所進行的客觀描述<sup>51</sup>。

承上述所說同一性可能是不確定的(例如「分支情況(Branch-Line Case)」的發生)，帕費特進一步主張一個違反大多數人直覺的觀點：一個人的死或活也是不確定的。他舉例說明，如果他死的那一刻，有一個與他完全相似的複製人繼續活下去，雖然我們可能覺得我要死了是一件壞事，但是實際上這與我們日常的存活是一樣好(as good)或者一樣壞(as bad)的事。那麼我到底死了還是活著?對帕費特而言，這是一個空洞問題，重要的是，**如果有一個複製人他承繼了我的關係 R 而繼續活著，那麼這就跟我的日常存活一樣的好。**<sup>52</sup>或許有人會產生這樣的疑惑：「這樣的作法真的能使我繼續存活嗎?或者只是製造一個與我非常相似的人代替我活下去而已?」但是化約論正是要挑戰我們一般直覺的想法，對他們來說，既然人的存在僅僅只涉及身、心及其事件，而無「進一步事實」存在，那麼以複製的方式讓我繼續「存活」，與一般日常的「存活」，兩者之間就沒有甚麼嚴重的差異使得前者無法達到如後者一般的存活，因為對化約論者而言，兩者都延續了關係 R，只不過複製的延續方式在肉體上可能是空間跳躍的，而日常的延續方式在肉體上是空間連續的，但是就心理判準為同一性要點的觀點而言，肉體如何延續關係 R 是不大緊要的，如帕費特所說，造成關係 R 的原因可以是任何原因(如複製、移植、洗腦等等)。<sup>53</sup>

帕費特認為，如果我們要主張同一性問題要具有確定的答案，那麼我們就必須主張我們是一種獨立於身體、大腦、以及一連串身心事件之外的實體，但是他認為這種觀點是站不住腳的，因此同一性問題不具有確定的答案。

有些學者可能認為我們雖然不是一種獨立於身體、大腦、以及一連串身心事件之外的實體，但是人格同一性並非僅寓於身心的連續，而是一種「進一步事實」，使得同一性問題仍能具有確定的答案，這種觀點帕費特認為仍然是行不通的。

<sup>51</sup> 與此相反的是一種以所有權(ownership)的方式來描述種種不同的經驗被一個主體所擁有，帕費特稱此為所有者觀點(psychological unity is explained by ownership)，見 Derek Parfit, 1984: p.214.

<sup>52</sup> Derek Parfit, 1984: p.215.

<sup>53</sup> Derek Parfit, 1984: p.262.

有關為何帕費特認為非化約論將自我視為獨立於身、心外的實體或者認為人格同一性不能僅止寓於身、心作為判準等兩種說法皆不能接受的理由，主要在下一節會多作討論。

因此，帕費特認為我們只能接受化約論的觀點，也就是同一性問題在有些情況下不具有確定的答案。

以下為帕費特化約論的一些核心主張：

- (1) 我們並非離開身體與大腦以及身心事件之外的獨立實體。我們的同一性僅涉及關係 R—心理的連結性與連續性，此外不得出現「分支情況」。<sup>54</sup>
- (2) 我們的同一性並非總是確定的，在有些情況下他沒有確定答案，同樣的，「我是否死了」在有些情況下也沒有要麼是要麼否的確定答案，在這些情況下，「我是否死了」是空洞的問題。
- (3) 在解釋意識的統一性(unity of consciousness)或者一生的統一性(unity of a whole life)的時候，一定要藉由經驗間或者大腦間的關係去解釋(反對所有者觀點)。而且我們可以描述這之間的關係，而不用宣稱這些經驗是被一個「人」所擁有<sup>55</sup>。
- (4) 人格同一性並不重要，重要的是關係 R。<sup>56</sup>

以上為帕費特試圖論證的核心主張，接下來筆者介紹帕費特如何用一些思想實驗和論證來支持這些主張。

## 第二節 帕費特關於人格同一性議題的思想實驗

這一節當中將介紹帕費特如何以一些思想實驗來支持他的化約論觀點。

---

<sup>54</sup> 分支情況(Branch-Line Case)是發生在帕費特電子傳輸思想實驗中的一個情況：某 A 要藉由電子傳輸器從地球到達火星，方法是銷毀地球上的某 A，同時在火星上複製一模一樣的某 A。然而某次儀器出錯，複製了火星上的某 A，卻未銷毀地球上的某 A。詳情在 2-2 當中說明。

<sup>55</sup> 這點恰與非化約論者或簡單觀點(simple view)相反，他們認為人格同一性的與否可由當事者的第一人稱角度去確定。

<sup>56</sup> Derek Parfit, 1984: p.216-217.

## 一、電子傳輸思想實驗

設想未來有一種交通工具稱為電子傳輸器，其運作的方式是這樣的，在出發的地點有一個儀器會對你的身體和大腦以及其狀態作掃描，然後將內容記錄下來，並傳送到你所要去的目的地，在目的地有另外一個儀器負責依照這份掃描所得到的藍圖再重新將你製作出來，並且同時將在原出發點的你身體銷毀，這樣一來「你」就成功地被傳送到了目的地。然而在其中的一次傳輸過程中，儀器出錯了，它在目的地複製一個你，但是卻沒有把出發地的你銷毀，這樣一來，出發地和目的地都有一個「你」存在。在出發地的你雖然沒有被銷毀，但是心臟受到嚴重的損傷，只能再活幾天，目的地的你通過視訊安慰你，保證在你死後他會好好繼續你的人生。

這種傳輸方式是否真的能成功的將原本的你傳送到目的地，或者只不過是讓你死亡再造出一個與你非常相似的「別人」而已？儀器出錯所造成的「分支情況 (Branch-Line Case)」下，到底哪一個人才是原本的我？站在化約論的觀點，帕費特認為這樣的傳輸工具是可行的，一個人的繼續存在最重要的是關係 R—心理的聯結性與連續性，而電子傳輸器雖然破壞了物理連續性，但是保存了心理連續性，所以可以看作是成功的傳輸。至於在「分支情況」下所造成的兩個我哪個才是真正的我？帕費特認為，非化約論者設想在身心之外有一種作為自我的實體，或者認為判斷是否為我必須考慮一種身心之外的「進一步事實」等觀點，都是禁不起考驗的，從化約論的角度來看「分支情況」，「哪一個是原本的我」是空問題，我們無須回答此問題，「同一性問題」也是不重要的，重要的是關係 R 的延續，事實就是一個我在「分支情況」後產生了兩個與我有關係 R 的人。有些人會認為，這種傳輸方式已經將我殺死了，只不過再造出一個與我一模一樣的別人而已，帕費特則認為，這種傳輸方式與我們日常的存活是一樣壞或者一樣好的。<sup>57</sup>接下來的思想實驗帕費特試圖說服我們不得不接受化約論的這種觀點。

---

<sup>57</sup> Derek Parfit, 1984: p.201.

## 二、類記憶

帕費特引用洛克的想法來說明人格同一性，洛克認為人格同一的關鍵要素在於記憶，我們能夠記得自己過去的經驗，因此我們將現在的自己與過去的記聯想為同一人，是記憶讓我們產生這樣的自我的意識。

不過這樣的說法受到一種批評<sup>58</sup>，理由是認為記憶並非是「構成」同一性的要素，而是記憶「預設」了同一性。進一步說，我們預設了自己種種的記憶是「我」的，記憶並不是證明我還是我的一項證據，而是反過來，對一個人來說記憶蘊含了一個特質就是「它是自己的」。

帕費特承繼了洛克的觀點，仍然試圖說明人格同一性是由記憶(或者一些更多得心理特質如人格等等)構成的，所以為了挑戰上述這樣的說法，化約論者們提出一種可能的想法，說明人們有可能擁有一種「不是自己的記憶」。他們將這種記憶稱為「類記憶(quasi-memories)」。

想像如果我們可以把 A 的記憶放到 B 的頭腦裡，讓 B 也能夠回憶起 A 的某些經歷，例如把 A 的出國旅遊的經歷放到 B 的頭腦裡，然而 B 知道自己從未出過國，這個出國旅遊的經歷對 B 而言或許就像在做白日夢或是幻想一樣，他知道自己其實沒有出國旅遊過，但是這些經歷對他而言非常真實，這個出國的記憶對 B 而言就稱為「類記憶」。<sup>59</sup>

如果這個類記憶實驗是可能的，它告訴我們什麼？帕費特認為，如果這個實驗是可能的，那麼我的記憶就有可能不是「我的」，換言之，「主觀(或我的)記憶必定是我的經歷」這個信念並非總是對的，B 可以有這樣的信念：雖然我沒有出過國的經歷，但是我有出過國的記憶，這些經歷不是我的，而是成為 A 的記憶之後再傳遞給我的。

如果「主觀(或我的)記憶必定是我的經歷」這個信念並非總是對的，那麼批評洛克的經驗說說法就有了問題，因為這個批評以為記憶「預設」了同一性，而

<sup>58</sup> 批評的提出者為(畢曉普·巴特勒(Bishop Butler)，見 Derek Parfit, 1984: p.219.

<sup>59</sup> Derek Parfit, 1984: p.220.

這個類記憶實驗成為這個批評的反例，我們可以有一些記憶並且知道這不是我的經歷，所以記憶「並沒有預設」同一性。

帕費特修正並接續了洛克的經驗說，他認為是記憶與記憶間的強連繫性所構成的連續性，讓我們產生「同一個我」的意識，因此是記憶「構成」自我同一性的，而不是自我同一性導致記憶的連續性。

帕費特所欲達到的結論是，「自我」並不是一個不可化約的實體，「同一個我」的意識乃是由記憶當中的強連繫性所產生的一種感覺，在類記憶實驗當中的 B，如果接收了大量比例的 A 的記憶，那麼他可能漸漸不能確定自己是 A 還是 B 了，乃至接受記憶以後的 B 與接受記憶以前的 B 是否為同一人，答案也可以是程度性而非非是即否，因為同一性取決於心理(記憶)方面的連結性強度。這大致為化約論者的立場。

### 三、譜系思想實驗

這一小節介紹一連串有關**譜系(spectrum)**的思想實驗，這是帕費特與威廉斯(Bernard Williams)在討論人格同一性的心、物判準時作的一些思想實驗。

威廉斯針對如帕費特所主張的心理判准，提出了一個思想實驗來進行挑戰，內容是這樣的：假設有一個手術，它的第一個步驟是給予我極大的痛苦，在這樣的痛苦之下我無暇去思考有關於我自身的記憶或印象。第二個步驟替我洗腦，洗掉我所有的記憶，但是因為身處極大的痛苦之中，所以我無暇顧及這樣的變化。第三個步驟是灌輸給我拿破崙的記憶，讓我以為自己是拿破崙。第四個步驟是灌輸給我拿破崙的個性，例如較為堅毅等等的。<sup>60</sup>

威廉斯提出的問題是，在上述的思想實驗，我是否因為人格替換成拿破崙的瞬間，就不再需要體驗巨大的痛楚？我是否應該在手術前得知我的人格將被替換，因此無須擔心所將面臨的痛苦？威廉斯認為這兩種看法都是不合理的，沒有道理

---

<sup>60</sup> Derek Parfit, 1984: p.229.

由於心理的連結性—重要的記憶與個性的減弱或消失，就導致這個人不再存在或者成為另外一個人，因此他不需要擔心也不會體驗到接下來的痛苦。這是對「人格同一性之心理判準」的一個質難，因為心理判準主張心理連結性或連續性的重大斷裂將導致一個人不再存在或不再是同一個人。而威廉斯的這個事例表現出即使心理連結性或連續性的重大斷裂也未必導致一個人不存在，如事例中的主角，雖然記憶與個性轉換為拿破崙，直覺上我們很難相信他會因此免於痛苦。這個事例也有可能看作是一個支持「人格同一性之物理判準」的說法，也就是說要使一個人不存在而產生另外一個不同的人，關鍵並非改變心理的連結性，而是改變大腦，如果一個人大腦被轉換，即使心理內容是相同的，也並非同一個人，反過來說，如果一個人的大腦沒有被轉換，即使心理的連結性產生巨大斷裂，仍然是同一個人。

為了回應威廉斯所提出的質難，帕費特提出「譜系思想實驗」來討論這裡所遇到的問題。首先是**心理譜系**：想像我現在參與一項實驗，這個實驗可以改變我的內心狀態，但是不改變構成我的大腦的材料，在譜系的最左端是內心狀態百分之百的我，最右端是內心狀態百分之百是拿破崙，譜系的中間是百分之五十的我與百分之五十的拿破崙的人格，這項實驗是讓我的心理狀態漸漸轉換成拿破崙的內心狀態。<sup>61</sup>

如圖示：

心理譜系

100%我

50%是我，50%是拿破崙

100%拿破崙

帕費特提出的問題是，在這項實驗當中，其結果究竟是甚麼？他給出三個可能的選擇：

<sup>61</sup> Derek Parfit, 1984: p.231.



(1) 化約論式的回答—「我存在與否」、「我死了還是活著」或者「我是否為同一人」等問題並非隨時都有確切答案，或者說非是即否的答案，其答案可以是程度性的，我們也可以不必回答這些問題而去了解實際情況的發生，因此這些問題是空問題。例如在這個實驗進行到一半的時候我們或許可以說原本的我仍有一半存活，但是真正重要的是關係 R，重要的是描述心理連結性的強弱，藉此即可了解所有事情的發生。

(2) 在這個譜系當中，有一個關鍵的界線，例如可能在 50%是我，50%是拿破崙的地方，如果越過這條界線，那麼我就不存在，而是拿破崙存在。

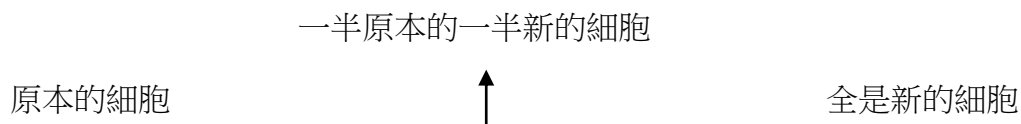
(3) 不論實驗是進行到這個譜系的哪一個點，甚至到這個譜系的最右端，都仍然是我存在。

帕費特的立場是傾向於第一個答案，而第二個選項被帕費特視為是不合理的，試想如果這個界線位於 50%的地方，那麼當我們的實驗從 51%跨越到 49%的時候，產生一個重大的改變，也就是原本的我不再存在，而存在的是拿破崙。帕費特引用堆積悖論(paradox of the Heap)來表明他的立場，假設有一堆沙，一次拿走一粒沙子，甚麼時候它不再是一堆沙？如果我們主張拿走的第一粒沙，不會造成它不再是一堆沙，第二粒亦然，則依此類推，直到被拿走的沙堆只剩下一粒沙子，也不會造成它不再是一堆沙，這樣的主張明顯是錯的。或者我們主張有一個界線，成為沙堆與否的界線是一百粒沙，大於一百粒沙則是沙堆，小於一百粒沙則不是沙堆。但是對化約論者而言，更好的作法是我們不需要回答它還是不是沙堆，「沙堆」是一個約定俗成的模糊概念，但是我們不須回答這個問題，就能夠了解與描述所有發生的事情，例如說明拿走了幾粒沙，剩下幾粒沙，人格同一性的問題也是相同的，我們不須回答是否仍為同一人這樣的問題，只要了解變化的兩端之間的心理連結性便足夠了。

接著帕費特將這個譜系改成**物理譜系**，內容與心理譜系相似，不同的是我實驗改變的不是心理內容，而是身體和大腦的細胞的替換，譜系最左方是原本的我

的身體細胞，最右方是全新的身體細胞。

如圖示：

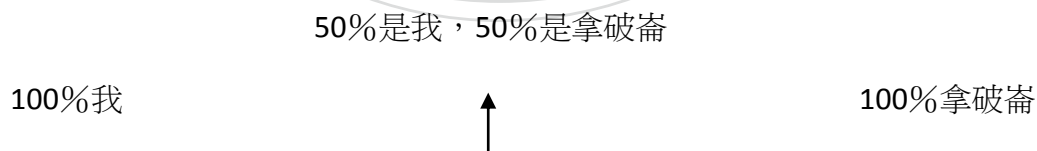


我們同樣可以問，在不考慮心理內容的情況下，身體的細胞在多少比例的替換下，我仍是原本的我？ 同樣參照在心理譜系的狀況時所可能有的三種選擇：

- (1) 化約論的解釋
- (2) 有一個關鍵的界線，越過這個比例就不再是我
- (3) 從最左端到最右端都是我

依據在心理譜系那裡的推論，同樣地，第二個選擇是最不合理的。在此我們或許還未能確定在第一個選擇和第三個選擇要選哪一個，但是物理譜系表示了，在心理譜系遇到的問題，物理譜系當中一樣會發生。若心理譜系看似挑戰了以心理連結性作為人格同一性判準的立場，則物理譜系也看似挑戰了以物理判準作為人格同一性判準的立場。

接著帕費特提出第三種譜系，稱之為**綜合譜系**，綜合譜系就是將心理譜系和物理譜系結合在一起，如圖示：



但是這裡的譜系的變化內容是包含心理和物理的，「100%的我」指的是心理上和物理上都是原本的我，「而 50%是我，50%是拿破崙」則是我的身體和大腦都各有一半的比例與拿破崙相似，「100%拿破崙」則是身心方面全都與拿破崙相似。

重新考慮之前提過的三種選擇：

- (1) 化約論的解釋
- (2) 有一個關鍵的界線，越過這個比例就不再是我
- (3) 從最左端到最右端都是我

如前面所述，(2)是不合理的，而帕費特認為在考慮過聯合譜系之後，會發現(3)也是不合理的，因為在聯合譜系當中，最左端的我與最右端的拿破崙無論在身體上或者心理上都沒有任何相同之處，因此說最右端的拿破崙是我是沒有道理的。所以帕費特認為我們只剩下(1)的選擇，接受化約論的解釋：「是否為同一人」、「我是活著還是死了」等問題，沒有明確的是或否的答案。<sup>62</sup>

威廉斯(Bernard Williams)認為我們要有兩個對人格同一性的基本要求：

- (1)我的人格同一性存續與否，應該取決於我自己與未來的我的基本要素的關係，而不應該取決於其他人的關係<sup>63</sup>。
- (2)由於人格同一性是很重要的，所以它不應該取決於一些瑣碎的事實(trivial fact)。

64

威廉斯因此自然拒斥帕費特式的化約論心理判準，因為在帕費特的思想實驗中，電子傳輸思想實驗挑戰了(1)的要求。一個人的人格同一性的一對一關係，被兩個與我皆有關係 R 的人的情況所破壞，這使得我的人格同一性存續與否是由其他人所取決，如果另一個人有成功被銷毀，我的人格同一性就保存下來了。

而(2)的要求也在帕費特提出的「譜系」的思想實驗所挑戰。威廉斯原先提出心理譜系來說明人格同一性的心理判準是不恰當的，而帕費特則提出物理譜系來說明人格同一性的非化約式物理判準也是不恰當的，並提出綜合譜系說明在綜合譜系下非化約式的人格同一性觀點都是站不住腳的<sup>65</sup>。在譜系當中，如果我們認為人格同一性是全有全無的，則我們必須在譜系的變化當中找出某一個臨界點，

<sup>62</sup> 一連串關於譜系的討論請見 Derek Parfit, 1984: p.229-243.

<sup>63</sup> 在 Noonan 的 *Personal Identity* 中稱此為 The Only x and y principle，見 Noonan,2003:p.129.

<sup>64</sup> Derek Parfit, 1984: p.268.

<sup>65</sup> 請見第二節之三關於譜系的介紹。

來作為這個人是不是原本那個人，還是已經變成另外一個人的判準點，但是如果  
有這個點，那麼從這個點的左端跨到這個點的右端之間的微小差異，就成為瑣碎  
事實造成人格同一性消失的情況，也就構成違反(2)的要求的案例，如果威廉斯  
的這個要求是合理的，而這個案例又是可能發生的，那麼帕費特建議我們接受「人  
格同一性不重要」的觀點。因此我們應該接受化約論的觀點：**人格同一性是不重  
要的，而且人格同一性不是全有全無的，而是程度性(of degree)的**，不過嚴格來  
說，心理的關係 R 是才是真正重要的。

#### 四、分裂心靈思想實驗

在這個思想實驗當中，帕費特首先介绍了在大腦醫學病例中有關左右半腦分  
的情況，內容是一個醫生為了抑制癲癇症的發作，把一個病人的左右半腦之間溝  
通聯結的神經束切斷。但是造成一些意料之外的結果，帕費特認為這產生了「兩  
個不同領域的意識」<sup>66</sup>。

帕費特進一步提出以這個分腦手術為基本構想的思想實驗。設想有三位同卵  
三胞胎的兄弟，在一次的車禍當中，二弟和三弟救不活了，但是大腦以外的身體  
都還可以再使用，而大哥正好相反，除大腦以外的身體都不堪使用，除非盡快將  
大腦移植到別的身體上，否則大哥也會死。假設大哥的左右半腦不得不分為兩半，  
而且除了本來就分為左右半腦的腦上部以外，連腦下部(腦幹)也可以分裂，而且  
假設大哥的左右半腦是完全相似的。手術的結果是把左右腦分別移植到二弟和三  
弟的身體上，這時產生的人格同一性問題是大哥是活著？死了？還是分裂成兩  
個？

帕費特先提出了四個可能的答案：

- (1) 大哥死了，兩個人都不是原本的大哥
- (2) 擁有二弟身體的那個人是大哥

---

<sup>66</sup> Derek Parfit, 1984: p.229-245.

(3) 擁三弟身體的那個人是大哥

(4) 兩個都是原本的大哥

四個答案分別有其困難。第一個答案的困難是，通常在僅有半腦的存活下，我們就會認為這個活下來的人是同一個人，例如因為外傷或者其它因素而失去其中半腦的病人，病人的某些大腦功能可能會受損，但是我們會認為這個病人仍存活下來。若是僅有一個半腦的存活，仍能夠使一個人成功存活，那麼兩個半腦都存活下來的情況，沒有理由說大哥死了。

第二個和第三個答案的困難是，在兩方條件相同的情況下(相同身體、同大腦)，沒有適當的原因和理由使其中一個是原本的大哥存活下來，而另外一個是新誕生的人，因此(2)和(3)都是難以接受的。

第四個答案的困難是，我們難以接受兩個都是原本的大哥的答案。這兩個人之後的生活會有所不同，我們如何說大哥活下來，並且時常同時出現在兩個不同的地方，有著不同的想法，例如其中一個人正在睡覺，另一個人正在看電視而不是在睡覺，同一個人如何可能同時在睡覺又不是在睡覺？這顯示第四個答案的不合理。無論如何它迫使我們放棄原有對同一性的看法，迫使我們放棄人必然有「一對一」的同一性關係。

帕費特對這個問題採取化約論式的回應。化約論者對這個思想實驗的看法是，這四個答案都是對同樣一個結果所作的不同描述，更適切的說，我們可以了解所有關於這個事件的所有事實，而不需回答「大哥是否仍存活」這樣的問題，也就是說這樣的問題是空問題。如同一個政黨在某年分裂成兩個，我們不需回答這兩個政黨哪個與原本的政黨是同一個？或者都不是？或者都是？或者其中一個是？對我們而言，這樣的問題即使不去回答，我們也可以事實究竟是甚麼，而化約論者而言，在人格同一的問題上，我們也可以採取這樣的立場。帕費特認為這個思想實驗使得我們更有理由去選擇化約論的立場，如果我們仍然認為我的存在是一個獨立於身心之外的實體，則我們難以解釋像「分裂心靈思想實驗」所產生的結

果。<sup>67</sup>

這幾個思想實驗的共通點是，它們試圖挑戰我們可能擁有的「人格同一性是一種獨立於身心之外的進一步事實」這樣的信念，帕費特試圖說服我們在這些思想實驗下，這種信念會是難以接受的，因此我們也許只得接受化約論。

以上幾個思想實驗是帕費特試圖說服我們接受化約論觀點的理由，接下來第三節要介紹在帕費特化約論觀點下--人格同一性並非總有非是即否的答案--所帶來的倫理學觀點。

### 第三節 帕式化約論底下的倫理學觀點

在這一節當中，主要介紹的內容是在化約論否定了人格同一性具有非是即否的特性之後，在倫理學方面可能遇到的問題及其回應。因為一般我們會認為，諸如責任、權利、義務等概念，需要奠基於一種明確而非程度性(not of degrees)的人格同一性。<sup>68</sup>當化約論否定這樣的人格同一性之下，要如何回應它們在這種觀點底下所遇到的倫理學問題，以及如何修正我們以往的道德觀點，並建立一種不同以往的倫理學，是本節所討論的主題。

#### 一、化約論對自利理論的回應

自利論(self-interest theory)的觀點是，設想我們每一個人的行為的最高方針就是為自己謀求最大福利<sup>69</sup>。即便我們不至於極端到所有的行為都是純粹為一己之福利，我們大多數人的確相當關心自己的福祉。有些學者認為，從這種自利的

<sup>67</sup> 關於分腦思想實驗的討論請見 Derek Parfit, 1984: p.245-266.

<sup>68</sup> Derek Parfit, 1984: p. 323.

<sup>69</sup> 關於自利論的論點以及帕費特對自利論的批評，可參考 *Reasons and Persons* 的第一部分，但本文在此不進一步討論，主要只是要看帕費特如何回應自利論對化約論的挑戰，來了解化約論倫理學觀點的一些特色。

角度來看，如果化約論為真，那我們可能沒有理由要為自己的未來謀福利。<sup>70</sup>

帕費特將主張上述觀點的主張稱為「極端主張(Extreme Claim)」，這種主張的觀點是，如果自利理論是對的，則我們有很好的理由為自己著想，然而如果化約論為真，人格同一性不寓於「非是即否」的「進一步事實」，而是可透過有程度性的關係 R 來描述，那麼未來的「我」對現在的「我」而言未必是我自己，甚至如果是非常久遠以後的我，對化約論者而言，他與現在的我之間的連結性已經非常淡薄，或許就像個陌生人一樣，如此一來，基於自利的立場，我沒有理由要去關心我的未來，或者為我的未來謀福利，就如同我沒有理由非要去特別關心一個陌生人，或者為這個陌生人謀福利。「極端主張」認為，除非現在的我與未來的我之間的同一性關係是繫於一種「進一步事實」來保證兩者之間的同一性，然後基於自利的立場，我才有理由關心自己的未來。然而，如果化約論為真--未來的我與現在的我之間沒有「非是即否」的「進一步事實」以及人格同一性，那麼基於自利的立場，我沒有理由關心自己的未來。<sup>71</sup>

相對於上述的「極端主張」，帕費特將自己的觀點稱為「溫和主張(Moderate Claim)」。這種主張的看法是，即便化約論為真--未來的我與現在的我之間沒有「非是即否」的「進一步事實」以及人格同一性，我仍有理由關心「我」的未來。對自利論者而言，一個人要有恰當的理由去關心自己的未來，必須訴諸一種非化約論式的人格同一性，且如此一來，此人對於他不同時段的未來(五年後的他或十年後的他)，在理性上，應該付以同等的關心。「溫和主張」並不將非化約論式的人格同一性視為關心未來的唯一可能的理由，他們認為在沒有非化約論式的人格同一性的情況下，我們可以訴諸「關係」來作為付與關心的理由，如同我們會特

---

<sup>70</sup> 帕費特也提到「關心自身未來」的理由之前，我們也許可以察覺到這種行為姑且不論是否有正當理由，它可能是一種生物性的原因所造成的，因為不懂得關心自身未來的生物特性可能已經在演化的過程中被淘汰掉了。然而這種說法僅說明了「關心自身未來」的原因，而非理由，所以帕費特接下來仍繼續討論「關心自身未來」的理由之議題。見 Derek Parfit, 1984: p.308.

<sup>71</sup> Derek Parfit, 1984: p.307-311.

別關心與我們有密切關係的親友、家人等等<sup>72</sup>，因此同樣的，我們也有理由去關心與我有「關係 R」的人，也就是我的未來。<sup>73</sup>

而且對比於自利論傾向於將「自己」未來的每一部分是為應該付與等同程度的關心(因為未來每一個部份的我都是「我」)，帕費特認為從化約論的角度來看，基於與現在的我的連結性之強弱，來給與相對程度的關心，是合理的。也就是說，與現在的我的連結性越強，我就應當給予更強的關心；與現在的我的連繫性較弱，我就給予較弱的關心。這如同我們對待周遭的人會依照親疏遠近而有不同程度關心，我們對待自己的未來也應依照不同程度的關係疏密來給與不同程度的關心。通常越久遠的未來與現在的我的關係 R 當中的連結性會越弱，因此我對於五年後的我所給予的關心會大於我對十年後的我的關心。<sup>74</sup>

## 二、關於輕率行為的不道德性

不僅是保留了關心自身未來的理由，帕費特認為我們的道德觀念在化約論的修正之下，還改變了我們對輕率行為(imprudence)的看法。

以往的道德觀念通常認為，如果我們沒有盡到一些應盡的義務或者對他人造成一些不應當的傷害等等，那麼我們的行為是不道德的(immoral)，但是我們很少會稱一些關於自身的輕率行為—例如縱慾而殘害未來的健康、虛擲光陰而摧毀自己的前途--是為不道德的，而通常稱之為不理性的(irrational)，或者愚笨的。換言之，從過往的道德觀念來看，我們可以批評這些輕率行為是不理性的，但是很難稱其為不道德的。

然而帕費特認為從化約論的道德觀念來看，輕率行為也可能會是不道德的。如我們先前所提過的化約論者的對自我的看法，久遠以後的我對現在的我而言之

---

<sup>72</sup> 或許有人會認為「現在的我與未來的我的關係」與「現在的我與我周遭人的關係」這兩種關係是不可相提並論的，或者「我關心我的未來」與「我關心我周遭人」兩者是出不同的動機，這是反對帕費特觀點的一種想法，本文也是採取這種想法，因此在後面的部分會繼續討論。

<sup>73</sup> Derek Parfit, 1984: p.311-312.

<sup>74</sup> Derek Parfit, 1984: p313-316.



間的關係並沒有那麼的密切，所以對現在的我而言，未來的我與現在的我的關係可能像是我周遭的親友等等，那麼我們對於自己周遭的人、親朋、好友等都有一些義務或理由去關心他們的福祉，於是同樣地我也有一些義務去善待未來的我，我不能將眼前的快樂建築在他人的痛苦之上，正如同我不能將眼前的快樂建築在未來的我的痛苦上，因此就化約論者來看，**關於自身的輕率行為也成為是不道德的行為，而非僅僅是不理性的行為**。在此帕費特以**結果論(Consequentialism)的當事者中立善行原則(agent-neutral Principle of Beneficence)**應用於不僅是自身與他人之間的關係，還包括了現在的我與未來的我之間的關係。<sup>75</sup>

### 三、關於該當賞罰

化約論也可能改變我們對於該當賞罰(**desert**)的看法。一般我們認為，一個人犯法或是犯罪，他就應該要受到應得的懲罰。從非化約論的角度來看，他們可能傾向認為，無論此人何時犯下罪行，即便時間可能改變了這個人的性格，或者淡化了他的記憶，這個人仍應該為他過去的行為付出代價。而從化約論的角度來看，他們可能較傾向認為，一個人的該當賞罰與一些心理方面的要素相關，例如有人認為該當賞罰與記憶相關連，如果一個人不記得他的罪行，他就不必為自己的罪行負責；或者有人認為該當賞罰與性格(**character**)相關連，比如惡性不改的人應得更多懲罰，洗心革面的人應當受到寬恕等等。

有些學者會認為，無程度性、非是即否的人格同一性，是該當賞罰一類概念的重要基礎，如果化約論為真，也就是說上述的人格同一性看法是錯誤的，那麼我們的權利、義務、責任等概念都會站不住腳。帕費特不奢望能夠完全駁倒上述的說法，但是他認為即便化約論為真，我們也不需要放棄該當賞罰等一類的概念，依照心理連結性的強弱來判定罪行的應得懲罰的強弱，也是合理的。例如一個人年輕時不懂事犯下一些罪行，幾十年之後成為品行善良的人，從化約論的角度來

---

<sup>75</sup> Derek Parfit, 1984: p318-319.

看，此人現在與當時犯罪時的心理連結性減弱許多，因此其懲罰依照其心理連結性的減弱度來隨之減弱，也是合理的。<sup>76</sup>

總之，在化約論對於人格同一性有了不同的理解之下，帕費特提出一種不同以往的倫理學觀點，這些觀點的特色是並不建立在將人格同一性視為一種獨立於身、心之外的「進一步事實」，取而代之的是，對帕費特來說真正在人格同一方面上重要的關係 R—心理連結性與連續性。而一些相關的倫理學概念也因為這樣的轉變而隨之變動，例如該當賞罰、承諾、利己的理由等等的概念。至於這種化約論式的倫理學觀點是否合理？以及它與佛教所可能抱持的倫理學觀點有何異同？皆是本文接下來會討論到的問題。

#### 第四節 對於帕費特化約論的批評與討論

由於與帕費特的化約論相關的討論以及與人格同一性議題相關的討論很多，因此敝文礙於能力所限只能作有限的處理和介紹，以下介紹一下一些與此議題相關的發展。

##### 一、分腦實驗的涵義及其對人格同一性的影響

帕費特試圖以他在 *Reasons and Persons* 當中所提出的分腦思想實驗，來支持對於人格同一議題的化約式觀點，他並且引用了斯佩里(Roger Wolcott Sperry)的分腦(split-brain)研究，來強化化約論的觀點。然而分腦實驗究竟對於人(person)，以及我們通常認為對一個人而言很重要的心靈(mind)意識的統一性(unity of consciousness)等等概念與相關問題的啟發為何？目前依然很難下定論。

Roland Puccetti(1993)認為斯佩里的分腦實驗證明了我們的左右半腦可以各自獨立擁有自己的意識流，雖然我們只感受到其中一個，其實我們感受的是我們

---

<sup>76</sup> Derek Parfit, 1984: p323-326.

的慣用手所對應的慣用半腦帶給我們的意識，但是對正常人而言我們的兩個半腦(或者兩個心靈)是互相連接的，所以表面上我們的心靈是統一的，但是當兩個半腦之間溝通的神經束被切斷時，病人就會表現出「兩個意識(或心靈)處在一個身體的情況」，比如當病人被問到「你看到哪些東西?」的時候，如果這個病人是右撇子，他可能會很快的告訴你他的「右視域」看到哪些東西，但是對「左視域」的東西忽略。然而此時左手可能會用一些非語言的表達方式(例如扮鬼臉、做動作)來提醒負責回答問題的左半腦(右手)，還有一些「左視域」的東西他沒有回答到，Puccetti 認為，分腦手術等於把兩個密切結合的心靈分開，於是產生了兩個意識在一個身體，但是在分腦之前我們也可以這麼理解，只不過左右半腦透過神經束能夠密切的溝通，而讓我們沒有察覺一個腦裡面住了兩個意識。<sup>77</sup>

而 Grant Gillett(1986)則認為帕費特對於斯佩里分腦手術所作的詮釋是不恰當的。他認為這些分腦病患雖然表現出看似兩個意識的行為，但是這個「人」知道自己的行為是不一致的，並且嘗試去修正他的不一致的行為，如同一個意識主體試著重新去統合他分裂的認知。在現實當中「人實無法被簡單地複製、替換、或分裂」<sup>78</sup>。Gillett 的詮釋仍傾向分裂的腦為一個「主體(subject)」所擁有。

Tim Bayne(2008)認為分腦手術並沒有證明意識可以是分開的，他認為意識的實現雖然與腦皮層很有關係，但是還是要賴於皮層下的組織(sub-cortical systems)方能實現，而這部分是沒有被分開的，因此斯佩里的分腦手術(沒有分開皮層下的組織)未能證明兩半腦能產生兩個意識。然而未來是否可能仍不能斷言，但至少就目前來說要挑戰大腦的意識統一的證據是沒有的。<sup>79</sup>

有人認為大腦胼胝體切割的現象顯示了這些人的大腦有兩個意識，但也有人認為這種解釋是錯誤的。既然在分腦手術方面沒有決定性的證據支持帕費特的觀點，敝文在此不對帕費特分腦思想實驗部分作進一步的討論。

---

<sup>77</sup> Roland Puccetti, 1993:p.12.

<sup>78</sup> Grant Gillett, 1986:p.8.

<sup>79</sup> Tim Bayne,2008:p.25.

## 二、舒梅克(Sydney Shoemaker)對帕費特化約論的修正

舒梅克在“Parfit on Identity”<sup>80</sup>一文當中提出了對於帕費特化約論的一些評論與修正。他認為帕費特在化約論的「非人稱描述(impersonal description)」這一方面的企圖可能是有問題的，他認為如果從經驗內容的角度去描述一個人的話，無可避免的要用一種將某個經驗歸於某個經驗者的方式來描述，而這種要求並非是來自於我們的語法的形式。除非我們使用一種完全是物理性的方式來作化約性的描述，否則如果心靈的確具有因果效力或功能，則我們必須要將某個心靈狀態連結到某個更大的系統(心靈)。<sup>81</sup>就此舒梅克提出一種對化約論較弱意義的理解，同時也偏向是一種非化約式的物理論，如果心靈的功能是由大腦所實現的，則雖然帕費特意圖想像一種程度性的方式來描述大腦的變化，但是大腦是否實現心靈的功能則是全有全無的(all-or-nothing)<sup>82</sup>，若是如此，則帕費特所提出的分腦實驗、綜合譜系、電子傳輸等思想實驗，都是不可能的(非僅技術上不可能)，因為當大腦承載心靈的「功能」被中斷的話，那麼就算再重新製作出一個非常相似的活的大腦，也不會是之前的那個心靈。舒梅克因此將人格同一性定位為大腦的同一性，並且大腦的同一性會不可避免地伴隨著心理的關係 R。

另外舒梅克也挑戰了帕費特劃分化約論與非化約論的方式，他認為帕費特將非化約論描述成一種將人視為是一種獨立於身心的形上學實體，而化約論則否定這種觀點。這樣的區分預設了我們認為世界上有兩種實體，一種的同一性是可確定的，一種是不可確定的，而我們是哪一種可以由經驗來判定。他認為這樣的區分會誤導了在化約論與非化約論之間的討論。舒梅克認為化約論與非化約論關鍵的爭論點在於他們都試圖將「人(person)」理解為一種有別於「他的種種個別身心經驗」的事物，舒梅克稱其為「人格共同性(co-personality)」，這個「人格共同

---

<sup>80</sup> Sydney Shoemaker,1997.

<sup>81</sup> Sydney Shoemaker,1997:p.5.

<sup>82</sup> 舒梅克的說法是心靈的功能必須是被大腦的整體性(holistically)所實現，若是如此則譜系實驗、電子傳輸、腦內容傳輸、分腦實驗等思想實驗都是不可實現的，因為它們必然要短暫地破壞大腦實現心靈的功能。見 Sydney Shoemaker,1997:p.9.

性」代表了一個人在不同時間下不同的經驗如何整合成為一個人的關係，非化約論將傾向於將這個事物理解為一種「進一步事實(further fact or deeper fact)」，但是化約論試圖將其等同於某種關係(例如帕費特試圖等同於關係 R)。

總之，舒梅克從大腦判準的立場來看，支持帕費特的化約論立場的思想實驗，可能是有問題的，因為雖然大腦的改變可能可以想像為程度性的，但是大腦所支持的產生心靈或意識的功能卻非程度性的，而是整體性的，因此這種立場在帕費特所提出的思想實驗當中並不會碰到人格同一性不確定的問題，至於在解釋人格同一性所需要的重要要素的部分，舒梅克認為大腦同一性必然會伴隨著關係 R，如此大腦判準也符合我們在人格同一性上對心理關係的要求。<sup>83</sup>

### 三、約翰斯頓(Mark Johnston)的極簡主義(Minimalism)觀點

在“Human Concerns without Superlative Selves”<sup>84</sup>一文當中，約翰斯頓提出一種觀點，他認為我們在形上學所討論的支持我們實踐行為的理由，並不符合實際上這些理由對我們的行為的影響程度，我們可能將我們的行為對應於某種形上學的理論，但是反過來這些理論對我們的行為的影響是不大的，因此當我們的行為背後的形上學理論受到懷疑或者否證的時候，我們仍然可以尋找其他新的理由來對應我們的行為，他稱這種觀點為極簡主義(Minimalism)。

在文章當中，約翰斯頓提出許多理由來說明白利的行為不一定需要有一種實體性或超越性的自我(superlative self)的概念來支持，雖然或許有很多自利行為的人有這樣的觀念，然而就算這種信念被證明是錯誤的，也未必威脅到自利行為，因為這些行為可能有其他的理由能夠支持。

---

<sup>83</sup> Sydney Shoemaker,1997:p.9.

<sup>84</sup> Mark Johnston,1997.

#### 四、麥克道爾(Mark McDowell)對化約論的批評

麥克道爾認為帕費特極力地說服我們在不該認為有一種獨立於身心的實體的情況下，我們應該接受化約論的想法。但是他帕費特認為始終無法說服我們，因為我們難以接受自己的存在——也就是自我的同一性，會是不確定的。這也是為什麼反對化約論者的人一再拒絕接受將人格同一性化約為物質或者心理連續性等可化約的事物。

洛克認為意識具有一種在不同時間、地點，都將自己視作是同一的一種特性。而笛卡兒著名的「我思故我在」的格言，也反映了這樣的想法，只不過在反省了在心靈狀態變動的過程中，要有一個承載這些心理事件的一個主體，因此產生了一種非物質的心靈實體的想法。

麥克道爾不認為人(person)可以等同於心或者身，也不認為人(person)是有別於身心之外的存在。麥克道爾反對帕費特的化約論觀點，但是也不接受笛卡兒式的心靈實體的觀點。<sup>85</sup>

#### 五、關於人格同一性的兩大立場：非化約觀點與化約觀點及簡單觀點與複雜觀點

為釐清在人格同一性議題上眾多個派意見，在此再度將各方關於人格同一性的觀點作一個簡單的介紹<sup>86</sup>：

##### 1. 身體判準：

主張人格同一性的判準在於身體的同一。然而如果我們接受一個人可以將他的大腦移植到一個已經腦死的人的身體上並繼續存活，那麼我們就會發現對一個人的持續存在而言，身體不是必要的，所以身體判準變的難以接受。

---

<sup>85</sup> John McDowell, 1997.

<sup>86</sup> 關於此小節當中的內容主要皆參考自 Harold W. Noonan 的 *Personal Identity* 的第一章。

## 2. 大腦判準：

有鑒於我們認為關於一個人的至關重要的部分：包括記憶、人格特質等等，都與大腦的存續有密切的關係，因此也有人主張應該以身體當中的大腦，作為人格同一性的判準。大腦判準也可能受到一些挑戰，例如如果本文前面所述的左右半腦分裂實驗是可行的話，那麼人格同一性當中的一對一關係就會受到破壞，那麼我們就難以接受一個人就是他的大腦，因為這「一個人」在分腦實驗下就會變成「兩個人」。另外，如果大腦中的各部份是可以不斷更新或移植的話，那麼就大腦判準的立場來看，某種程度的移植或替換將會導致原本這個人的死亡，並且是另外一個人的產生，例如如果急遽的替換了 50% 以上的大腦，那麼手術後的人就是另外一個人，而如果替換了小於 50% 的大腦，那麼手術後的人還是原本那個人。然而，如果真的存在這這樣的「邊界」，那麼人格同一性就會因為一些「瑣碎的事實(trivial fact)」而產生關鍵性的差異，例如因為多移走了一個腦細胞，就造成一個人的死亡及另一個人的產生，這是令人難以接受的。

主張大腦判準的人可能會如此回應，關於第一個質難，他們或許會主張，分腦實驗實際上是不可行的，因為整個腦的部分除了可分為左右的大腦部份以外，還有並未分成左右兩半的「皮層下的組織(sub-cortical systems)」，而這部分對於意識的形成扮演了必要的角色，因此我們不該認為一個人的大腦確實可以產生兩個意識或心靈，如此則動搖了分腦實驗的說服力。至於第二個質難，他們可能如此回應，大腦判準指的並不是可以將人(person)視作等同於大腦，而是大腦所實現的(心靈)功能，換言之，若大腦因為急遽的替換或移植而導致失去了實現這樣功能的話，原本這個人就死了，即便後來能再產生一個人，這個人並不是原本的那個人，然而如果替換或移植的過程是漸進的而不影響到大腦持續實現其功能，則這個人仍能存活。如此一來可回應「瑣碎的事實」的反駁。

### 3.心理判准：

威廉斯(Bernard Williams)提出一種可能仍然能對大腦(物理)判準造成挑戰的思想實驗。假設有一種儀器可以將大腦中的記憶甚至是所有重要的心理內容記錄或保存下來，那麼如果有一個腦部及將損壞的病人，以及一個健康的大腦，則我們或許可以將這個病人的腦部內容記錄下來，然後傳送到這個大腦當中，如此一來手術後醒來的人將會與那位腦部將損壞的病人的人格一模一樣，而不像是那位捐贈大腦的人。如果我們可以這位手術後的人視為是病人成功地繼續存活的話，那麼人格同一性的存續(或存活)就不需要以大腦的連續性為必要條件，而是通常由大腦所支持的心理連續性是必要條件，因此攸關人格同一性的判準並非同一個大腦的持續，而是心理的連續性。

### 4.心理判准與帕費特的化約論：

帕費特認為，心理連續性並非僅是我們觀察人格同一性的一項有力的證據，而是心理連續性就是構成人格同一性的要素。若是如此，那麼它就可以違反我們一般對於人格同一性的一些強烈的看法，如「絕對的決定性(determinacy)」與「全有全無(all-or-nothing)」的特性或者非程度性(not of degree)。

「絕對的決定性(determinacy)」要求人格同一性當中的一對一關係，並且在任何時候都是有確定答案的，而這種要求在分裂大腦思想實驗或電子傳輸所造成的「分支情況」等情況被破壞了，在這些情況下帕費特要求我們去接受化約論的主張，放棄以往的人格同一性觀念以及這些觀念所要求的一些特性，單憑非人稱(impersonal)的心理事件的描述來了解所有事實。而「全有全無(all-or-nothing)」特性所要求的一個人是否仍然存在或仍然存活必須有非是即否的答案，在帕費特的「綜合譜系」的思想實驗當中這個想法也被挑戰，帕費特認為在譜系兩端是截然不同的兩個人，而在譜系的變化過程中，我們不知道也不該認為哪個關鍵點是造成一個人變成另一個人或者說一個人死亡而另一個人誕生的關鍵點，因此我們



該接受一個人是否仍然存在或仍然存活可以是非「全有全無」的，也就是程度性的答案。

## 5. 非化約論

即便在帕費特的挑戰之下，非化約論者仍然可以堅守他們的立場，他們認為無論是物理上的連續性，或者是心理方面的連續性，都只是作為一種判斷人格同一性的可能的證據，然而並非是由這些事物來「構成」人格同一性，人格同一性是一種不能被分析或化約的事實，直覺上我們難以相信自己的存活與否可以沒有確定的答案，或者「我是否仍活著」可以有程度性的回答，另外在道德方面的責任歸屬，通常也要求我們將人格同一性視為是「全有全無」的。這個立場也可能很容易讓我們產生一種觀念，就是把自我想像為一種非物質的心靈實體，而這種實體保證了同一性的確定性，同時不因物質上或是屬於此實體的各種心理事件上的變化而受到影響。

站在這樣的立場，非化約論者可以宣稱，無論是在分裂大腦的案例中，或是電子傳輸的「分支情況」的案例中，人格的同一性仍然是確定的，只不過我們無法從外在(第三者角度)去判定哪一個是原本的人，或者原本的人已經死了。然而這只能顯示出這些證據可能是不足夠的，而不能證明人格同一性是可化約的。而或許從內在(第一人稱)的角度我們能夠確定「我」是否繼續存活，實驗前後的我是同一個我。<sup>87</sup>

## 6.非化約論 VS.化約論 以及 簡單觀點(simple view) VS.複雜觀點(complex view)

基本上，我們可以將對於人格同一性的觀點分為主要的兩大立場：非化約論與化約論。這兩大立場各自傾向於另外一種區分，即簡單觀點(simple view)與複

---

<sup>87</sup> 這種看法與帕費特的想法相反，帕費特認為要說明一個人是同一的，就必須從身體上或經驗上的關係去了解才有可能，而非化約論的這種看法似乎訴諸一種第一人稱角度的意識來判斷自我的同一性。

雜觀點(complex view)<sup>88</sup>。

簡單觀點認為人格同一性是不可以其他關係去分析的事實，或者說它不是由我們的可觀察的身心關係所**構成**，這些關係只是作為一種我們可以去判斷人格同一性的證據。相反的，複雜觀點認為人格同一性是由某些關係**構成**，例如身體的連續性或者心理的連續性。

帕式化約論與非化約論的差別與上述兩大觀點之間的差異相似，但是帕式化約論進一步主張我們可以透過描述種種心靈事件而不用提及一個人(person)，去了解關於這個人的所有事實，換言之，對於一個人的「描述」，可以被化約為一組對於種種心理事件的描述，帕費特稱此為一種非人稱(impersonal)的描述。這種想法與休姆在人格同一性上的觀點相近，而休姆的觀點已被批評有兩大缺點<sup>89</sup>，一是它無法解釋我們對於**經驗**的看法其實更應該是一種發生於某個主體的事件，而非一種獨立於主體或者非人稱的事件，不論這個主體是甚麼樣的事物，如很多學者排斥將這個主體視為一種心靈實體。第二缺點是**這種描述無法去區分我的心靈(意識)與他人的心靈(意識)的差異在哪**，因為它希望一種不用提及主體的描述，而這種描述對於要了解某個心靈事件發生是在「誰」的身上，顯然是不足的<sup>90</sup>。

簡言之，帕式化約論試圖將人與其心理事件的關係類比於國家與其人民間的關係，而我們可以透過描述這些人民的行為取代以「國家」的層次來描述，但是複雜觀點未必要接受這種看法，他們僅只反對將人格同一性視為不得以身心關係來理解或分析的簡單觀點，但這不蘊含要將人及其心理事件的關係也視為是可化約的<sup>91</sup>。

綜合而言，我們可以將這些立場簡單排列如下：

---

<sup>88</sup> 簡單觀點與複雜觀點請見 Noonan,2003:p.95.

<sup>89</sup> Noonan,2003:p.83.

<sup>90</sup> 如同 Paul Williams 在對 Mark Siderits 的批評當中認為對「痛」的發生一定要包含有一個「痛的主體」，因此「我」的痛與「他人」顯然是有所不同的。見 Paul Williams,2000:P. 433.

<sup>91</sup> 這點在本文前面也已提過，即使一樣事物僅只由某些要素構成，也不蘊含我們可以僅透過對這些要素的描述，來了解這樣事物的所有事實，例如腦神經科學方面的非化約物理論(Nonreductive Physicalism)可能主張，即便大腦僅由物質所構成，沒有非物質的成分在其中，但是我們仍無法僅透過對個別腦神經的活動來完整解釋大腦整體的活動。

帕式化約論：人格同一性由心理連續性構成，且可以透過在不提及「人(person)」情況下以個別身心事件的描述來完成對一個人的所有事實的描述。

複雜觀點：人格同一性由某些可觀察的身體或心理的關係所構成。(但沒有主張帕式化約論後者的看法)。

簡單觀點：人格同一性非由某些可觀察的身體或心理的關係所構成。換言之人格同一性是一種「進一步事實」。(而帕費特認為這種「進一步事實」觀點一定要設想一種心靈實體(pure mental entity)，或者笛卡兒式自我(Cartesian ego)。)

## 7. 確定性理論(The Determinacy Thesis)與非確定性理論(The Indeterminacy Thesis)

我們也能就在人格同一性上的確定性觀點與不確定性觀點兩種看法作一對比。前者的看法認為，另一個時間的人與現在的我是否為同一人，必定具有**確定**的答案，因此我活著或者死了也具有**確定**的答案，後者認為在某些情況下此問題不具有**確定**的答案。

在電子傳輸思想實驗的「分支情況」下，人格同一性的一對一關係的確定性被挑戰了，因為一個人產生了兩個與他有關係 R 的人，在沒有適當理由判定這兩個人哪一個與他有同一性的情況下，我們或許被迫接受同一性可以不具一對一關係或者同一性不重要的事實。

而在「譜系(spectrum)」的思想實驗當中，人格同一性的「全有全無(all-or-nothing)」特性也被挑戰<sup>92</sup>，如同一個人是否為禿頭不具有**確定**的答案<sup>93</sup>。

<sup>92</sup> 請見本文 2-2-三譜系思想實驗。

<sup>93</sup> 如本文前面提到帕費特對人格同一性問題的態度即屬此種，如當我們問到此人「是否為禿頭」時，我們不必一定要回答是或否，只限定是或否答案的問題在此處如同一個「空問題」，我們只要能回答「這個人還有多少根頭髮」或「有頭髮的面積還有多少」等等即可。

## 六、關於人格同一性的生物取向(Biological Approach)

在 Noonan 的 *Personal Identity*<sup>94</sup> 中，他提到了一種較新的觀點，名為生物取向(Biological Approach)，這種觀點認為，人是動物，對一個生物性的動物而言，其存活或者同一性端賴於此生物維持生命的生理機制是否持續，就此而言，心理的連續性對這個生物的存續是非必要的(例如從胎兒到成人，或者從成人到可能變成植物人，心理連續性都是極弱的)，而心理連續性對於一個動物的持續存在而言，既非充分也非必要，重要的是維持存活的生理機制。

這種立場可能反駁了電子傳輸以及裂腦實驗等思想實驗的可行性(因為電子傳輸破壞了原本的那個人的生理機制，再製造出來的人只不過是心理與身體上「很像他」而已，而裂腦實驗並沒有分裂維持生命最重要的腦幹部份，所以作為生物的人實際上也沒有被分裂)，因此也維護了人格同一性的「確定性(包括一對一關係與全有全無特性)」。

Noonan 認為這種立場仍然可能受到一些挑戰<sup>95</sup>，例如對一個「人(person)」而言，重要的是一種無關心理內容僅維持生命的生理機制(腦幹(brainstem))(偏向一種 token)?還是包含記憶、心理特徵、人格特質的部分(這部分幾乎皆由腦幹以上的大腦(cerebrum)所實現)(偏向一種 type)?

生物取向仍然有其弱點，因為在僅強調維持生命的生物基礎而忽略心理要素層面的情況下，在一些思想實驗當中，會導致一些令人難以接受的結果(例如在維持我的腦幹運作的情況下將我的整個大腦換成拿破崙的大腦，從生物取向的立場來說我仍然是我，只是我的心理層面會完全與拿破崙一樣)，因此又產生一種認為生理機制的確很重要，但並非「人」的全部的混合取向(Hybrid Approach)，主張生理機制的持續不能全然決定人的同一性，心理層面的連續性也要考慮進去。

96

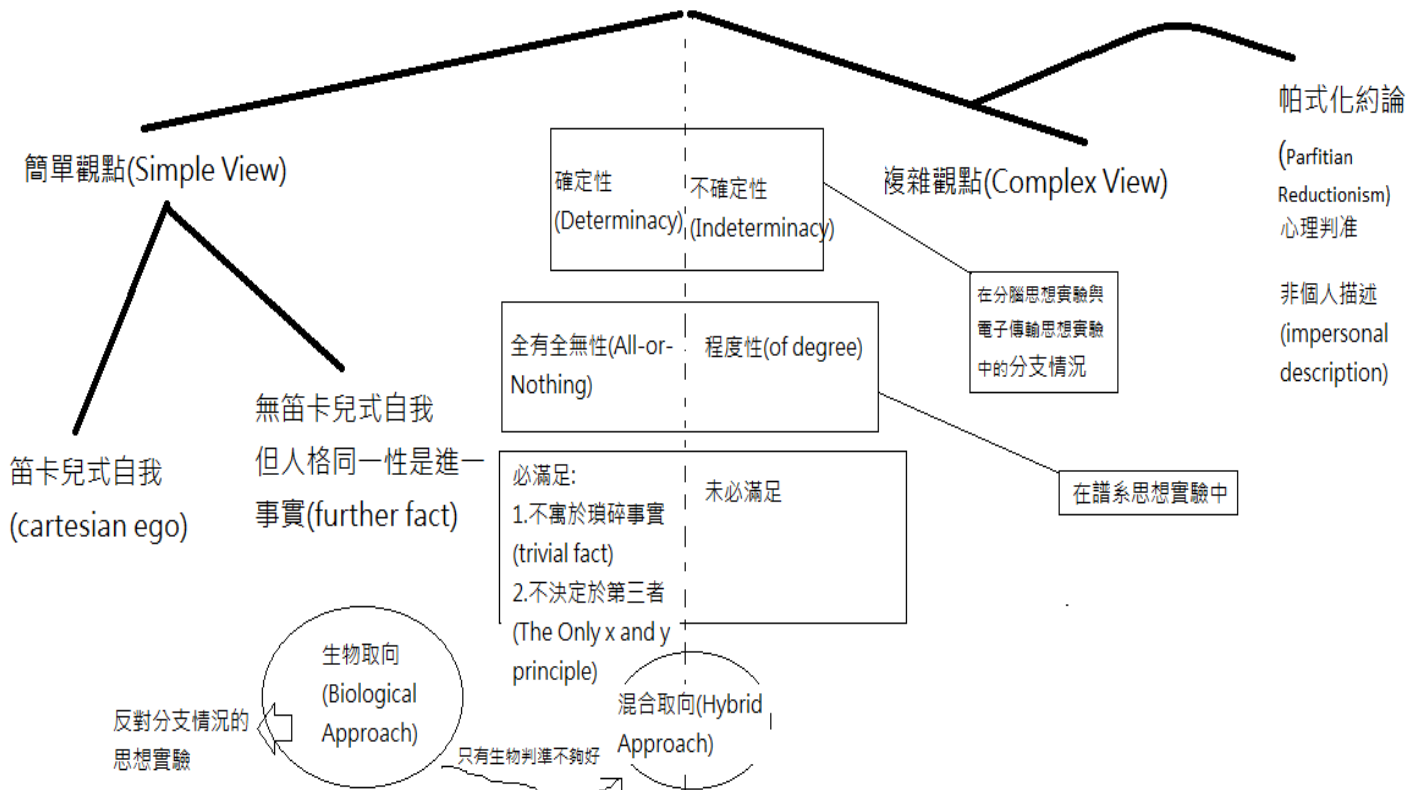
---

<sup>94</sup> Noonan,2003:chapter-11.

<sup>95</sup> Noonan,2003:chapter-11, 12.

<sup>96</sup> 混合取向的介紹請見 Noonan,2003:chapter-11.4.

最後以簡略的圖表顯示各派立場：



## 第五節 小結

關於以上各派立場與觀點，還有許多細部的討論與進展，敝文因能力所限只能略介紹至此。

總之，非化約傾向(或簡單觀點傾向)強調人格同一性與第一人稱角度的自我意識有很大的關係，其強調的「我」並非某組身心狀態或者寓於身心狀態，而是側重所有「發生的經驗」不可避免地具有「我的…」這樣的形式，換言之「存在」或者說「經驗(意識)的產生」但並不是「我的」，是不可能的事情。從第一人稱的角度出發使得「我存活與否?」、「我存在與否?」等問題，難以接受其有不確定或者程度性的答案。

而複雜觀點或者化約論的觀點則強調由第三人稱的角度來看，在「人僅僅是由一連串身心事件構成」的前提下，經過各種思想實驗所推論的結果，人格同一性難以避免地在某些情況下不具有一對一關係、確定性、及全有全無性，乃至「我存活與否?」、「我存在與否?」等問題也沒有確定答案，儘管在它們在直覺上難以接受。

生物取向或混和取向等立場仍然有其問題，生物取向因為忽略對「人(person)」而言而非「人類(human)」重要的心理層面，所以有混和取向的出現，然而本文立場認為混和傾向雖然提出對生物取向有力的批評，但是卻使得人格同一性問題變得更複雜難解。

非化約論最有力的立場就是「動物主義」，「動物主義」主張人格同一性或者存活的基礎不是心理內容或其延續，而是實現生命的生理機制。換言之，對「動物主義」而言存活才是人格同一性的判準。

然而筆者認為「動物主義」也面臨一些問題，第一個問題是心理取向所提出的，即若是僅以「生理機制」為判準的話，作為一個「人類(human)」這樣的判準是合理的，但是對一個「人(person)」而言這樣的判準似乎忽略了一些對一個人而言重要的部分。另一個問題是筆者自己感到困惑的問題：假設實現生命的生理機制純粹是物理性的，那麼按照物理論的構想，全然相同的物理基礎下，應該產生完全相同的心靈內容。但是在帕費特的電子傳輸思想實驗中，對「動物主義」而言，如果處於地球的「人類」被銷毀的話，在火星以儀器所製造出來的人，只是在「質」上與原本的人非常相似，但是並未使原本的人「復活」。筆者的問題是，如果物理論是對的話，那麼「質」上完全相同的物理狀態該應該能夠產生完全相同的心靈狀態才對，但是在「生理取向」我們看到的是，即便「性質」上複製一個與原本的人完全相同的人，但是心靈狀態上卻略有差異，因為完全相同「物理性質」的複製並不能保障一個人的存活，只能產生「很像的人」。

筆者認為這個問題與「殭屍思想實驗(Philosophical zombie)」有些類似，「殭

屍思想實驗」問的是我們是否可能想像存在一個與我們物理上完全相同的世界，但是當中的人們是沒有意識內容的，如果可能的話，則表示意識與大腦狀態不是等同的(物理論者當然認為這是不可能的)。然而在「電子傳輸思想實驗」中，「動物主義」認為火星上的複製人與地球上原本的人也許可能具有完全相同的物理性質，但是卻不是原本的那個生命。如果這是可能的，也就是可能在火星上造出一個物理性質完全相同的人，但是「我」已經死了，火星上的是另一個與我很像的人，那麼這或許同樣顯示對於物理論可能的一種挑戰。

簡言之，如果這樣的想法合理的話，「動物主義」就必須放棄物理論，因為全然相同的物理條件不產生全然相同的「生命」，若不如此他們就必須接受帕式化約論：全然相同性質的物理條件產生全然相同性質的心理狀態，全然相同的心理狀態等同於「存活」。「動物主義」可能會反駁道某特定的生理機制實現的是某個「特定的生命」(也許傾向一種 token)，而即便製造出性質上完全一樣的生物或生命機制(也許傾向一種 type)，他也不是原來的那個生命。然而筆者的疑問是這樣的說法會否違反的物理論的基本前提。(當然「動物主義」可能反駁複製人實驗本身就是不可能的)

總而言之在這一章當中我們已經瞭解了帕式化約的思想實驗，以及帕費特想要從這些思想實驗導出的結論—人格同一性或存活的「不確定性」、「程度性」、「不重要性」。而非化約論則以他們的立場試圖反對這些結論，「動物主義」提出合理的理由反對這些思想實驗的結論，他們以「生命機制」為存活的判準來拒絕化約論在這些思想實驗中所欲得出的結論，然而「動物主義」本身或許也面臨一些問題，即心理內容重要性的消除，以及同質的物理基礎為何不能構成存活事實的問題。

接下來第三章將先討論 Mark Siderits 將初期佛教理解為化約論的觀點，以及其他將佛教理解為非化約論或消除論等等的其他觀點。

## 第三章

# Mark Siderits 的佛教化約論(Buddhist Reductionism)

在上一章，本文已經介紹了帕式化約論的基本想法，以及它可能面對的問題。這章主要要介紹 Mark Siderits 的佛教化約論，Mark Siderits 希望引介佛教化約論的思想來解決帕式化約論的難題。無論 Mark Siderits 是否成功達到這一點，我們也可了解 Mark Siderits 如何將佛教中的一些思想理解為化約論式的。這樣的作法是否適當？又有哪些其他學者對此相關議題有不同的觀點？以上是本章將進行介紹和討論的主旨。

## 第一節 佛教化約論(Buddhist Reductionism)

如 Mark Siderits 在 *Personal Identity and Buddhist Philosophy* 一書的前言當中所說，他在這本書中所要做的事，是希望能夠援引初期佛教當中化約論式的論證或思想，來替當代人格同一性議題當中的化約論，去回應一些在人格同一性議題上，以及化約論的倫理學立場上的一些挑戰，他稱此為「融合哲學(fusion philosophy)<sup>97</sup>」。相較於比較哲學(comparative philosophy)可能僅是做出兩個不同領域之哲學的差異與相同處，融合哲學是一種試圖引用其中一方的哲學理論，來解決另外一方的哲學領域所碰到的問題，也就是以解決問題為取向。

在此書中，Mark Siderits 認為，如果帕費特要堅守他的化約論立場的話，則他必須要有一些理論上的解決和改進，而這種路徑，將會偏向他所謂的「佛教化約論」的理論。

---

<sup>97</sup> Mark Siderits, 2003:p.xi.



但是 Siderits 並沒有認為化約論是完全正確的，在此書的後半部份 Siderits 提到了佛教中的反實在論(anti-realism)如何批判了佛教當中的化約論思想，並引入「空性」的概念來解決化約論難以解決的問題。然而此書的後半部份所處理的內容，並非敝文主要關切的範圍，敝文的立場是，即便在初期佛教的部分，佛教也並非是化約論的，因此討論的範圍會集中在 *Personal Identity and Buddhist Philosophy* 一書的前半部，討論 Siderits 對初期佛教的理解以及它們可能與敝文對初期佛教的理解有不同的地方<sup>98</sup>。

我們先看看 Siderits 所區分的人之形上學的三個立場。

## 一、非化約論、化約論、和消除論(eliminativist)

Siderits 首先定位清楚何謂非化約論、化約論、和消除論<sup>99</sup>。

1.化約論主張，某一類事物例如說 K，如果我們對於 K 的描述，能夠藉由描述構成 K 的各個部分及其關係，進而達成對於這類事物的所有事實的描述的話，那麼 K 在所謂的「對於真實事實的完整理論(complete theory about the nature of reality)<sup>100</sup>」當中，是不需要被提到的。化約論者常舉的例子是人民與國家的關係，如帕費特會說我們絕大多數人對於「國家」而言會是化約論者<sup>101</sup>。

2. 如果對於 K 這類事物是非化約論的傾向的話，非化約論會主張，我們無法藉由對於描述構成 K 的各個部分及其關係，來達成對於這類事物的所有事實的描述，換言之，K 無法被全然地「化約」為這些部份及其關係，因此在「對於真實事實的完整理論」當中，我們必須提及 K。

---

<sup>98</sup> Siderits 已先說明，他所提出的「佛教化約論」的理論，可能會有一些並非那些佛教哲學家所提出的理論，但是他合理地推斷出這些佛教哲學家可能必須接受的哲學立場或後果，所以面對某些可能會批評他錯誤地詮釋了過去佛教哲學家的想法的時候，他想先澄清的是他所做的並非文獻學(philology)而是哲學(philosophy)。見 Mark Siderits, 2003:p.xiv.

<sup>99</sup> 見 Mark Siderits, 2003:p.1.

<sup>100</sup> Mark Siderits, 2003:p.1.

<sup>101</sup> Derek Parfit, 1984: p.211.

3. 如果對於 K 這類事物是**消除論者**的傾向的話，消除論者會同意化約論者的想法，並且進一步主張，K 概念的產生是來自於「錯誤的理論」，因此我們應該停止使用這樣的概念以及使用它來描述事情。對消除論者而言，這類概念就像古代人有「病魔」的概念，以為人生病是因為惡魔作怪一樣，這類概念不但是虛妄的，而且還會誤導我們對事實的理解。

相較於消除論，化約論對於這類可化約的概念的態度是，雖然他們可以被化約為更基本的概念和理論架構，但是保留這些概念的存在，是具有實際層面上的益處的，而且這些概念並不與更基本的理論相衝突。Siderits 舉的例子是生物化學與量子力學的關係，儘管生物化學層次的理論和現象也許可以用量子力學的理論去化約，但是從實際利益的角度而言，生物化學的理論依然是不可或缺的(例如為了醫療保健的目的，我們需要簡單易操作的理論，儘管這個理論不是最「基本」的)。但是生物化學在**最終的存有學(final ontology)**當中不存在<sup>102</sup>。

簡言之，消除論與化約論的差別僅在於對此類概念的態度，化約論認為這類可被化約的概念，是對我們有益處的，沒有與正確的理論衝突的，而消除論認為這類概念是與正確的理論衝突的，並且會誤導我們。

除了這三種立場外，Siderits 也提出了第四種可能性，這第四種立場認為 K 這類事物雖然僅由其自身的各部份所構成，但是 K 的所有事實無法透過其各部份的事件之總和來解釋。然而雖然 K 的整體事實無法藉由部份被完整解釋，但是 K 還是由構成它的這些更基本部份所決定(determine)的，不過既然無法完全解釋，那麼在最終的存有學當中，K 還是存在的。這第四種立場可以看作是非化約論的其中一種可能的立場，即認為 K 並非一種獨立於其部分之外的實體，但是 K 非化約地隨附於(supervene)這些部份之上。<sup>103</sup>

接著 Siderits 將帕費特的化約論，類比於所謂的「佛教化約論」。帕費特主張

---

<sup>102</sup> Mark Siderits, 2003:p.4.

<sup>103</sup> Mark Siderits, 2003:p.8.這種立場也許就是關於心靈的附現象論。

人僅僅是由身、心及其事件所構成，不存在一個獨立於身心之外的實體。但是，即便作為化約論者，我們仍然可以稱「人」是一個實體，是一個經驗主體而不是經驗的總和，是一個思想者和行為者而非思想或行為本身。然而，這種說法為真乃是在於我們說話的方式。Siderits 將這種看法類比於佛教當中的「二諦教義(the doctrine of two truths)」，對佛教化約論者而言，從世俗諦(conventionally truth)的角度來說，「人」是存在的，但是從勝義諦(ultimately truth)的角度來說，「人」是不存在的。<sup>104</sup>這與前面提到的帕費特所說的「說話方式的層次上為真」以及 Siderits 所說的「從最終存有學的層次而言可化約的事物不存在」，是相呼應的。

至於非化約論者的觀點，如帕費特所稱的「笛卡兒式自我」的觀點，Siderits 將其類比於印度傳統中正理學派(Nyāya theory)的「梵我(ātman)」觀念以及數論(Sāṃkhya)學派的「靈魂(puruṣa)」的觀念。<sup>105</sup>

另外還有前文提到的一種屬於非化約論但是不認為自我是一種獨立於身心的實體的立場，也就是非化約論當中的「進一步事實」立場。如 Siderits 所說，這種立場與上段的自我作為實體的立場實際上很難劃清界線，因為這樣的「自我」需要使人格同一性是不可分析的(unanalyzable)，得以保證在身心變化當中不變的人格同一性，而這樣的立場容易讓人聯想到實體的概念，因此這個立場本身的模糊性也可能是一個問題。Siderits 將這個立場的觀點類比於佛教傳統中犢子部(Vātsī-putriya)的學說，如犢子部會認為某種意義的「人(補特伽羅：pudgala)」與佛教所說的五蘊——也就是身心，是「非一非異」的關係。<sup>106</sup>

最後，非化約論、化約論、和消除論三者在道德哲學的立場上也有所不同。Siderits 的描述是，非化約論者會認為，「自我」一定要是一個別於身心之外的實體或事實，責任的歸屬、惡行的歸咎、美德的歸功等觀念才有合理性，而「人」的確是這樣的一種存在，因此這些觀念是合理的。而消除論則會同意非化約論對於這些道德觀念的想法，但是認為「人」並非這樣的一種存在，因此這些有關到

---

<sup>104</sup> Mark Siderits, 2003:p.11.

<sup>105</sup> Ibid.,p.11.

<sup>106</sup> Ibid.,p.12.

德的觀念是錯誤的。而化約論者會認為即便「人」並非一種別於身心之外的實體或事實，我們還是有合理性去接受如責任等道德觀念。<sup>107</sup>

以上是非化約論、化約論、消除論三者「人的形上學」、「人格同一性」以及道德哲學觀點上的不同之處。

## 二、化約論的「無我」與佛教

對化約論者而言，「人」是一連串的身心事件組成，沒有獨立於這些事件之上的實體存在。

在經驗上，我們從未觀察到有所謂「自我」的事物存在。非化約論者可能會反駁，「自我」無法被觀察到，是因為「自我」的特質便是「觀察者」或者經驗主體，因此以自省的方式無法觀察到「自我」是合理的，但是我們能以「推論」的方式歸結出有一個經驗主體接受著這些個別及變動的種種經驗，非化約論者會以刀子無法切割自己來比喻主體無法觀察自己的情況，以及以牙齒與牙床的關係來比喻個別經驗與經驗主體的關係。化約論者可能的回應是，一、種種經驗的連續性使我們產生「自我」的想像，但是我們不能推論這些個別經驗背後有個不變的主體，我們有的不過是這些個別的經驗，但是個別經驗的連續，使我們以為有個不變的主體存在，Siderits 以「接力棒」為比喻說明經驗的連續關係讓我們誤以為有個不變的「自我」，是個不需要的預設。二、其實「自我」意識可能僅是種種心靈事件當中的其中一環，在一般的日常生活中都有某種程度的「自我意識」，且在反省的狀態下，更讓人意識到「自我」與「自己現在的經驗」有所不同，然而在沉睡、昏迷，或者一些「忘我經驗」的狀態下，這種「自我意識」感反而薄弱，簡言之，「自我」的感覺只是意識的產物，屬於種種心靈事件的一部分。三、「自我」的觀念可能部份來自語法上的需要，例如：「我想」、「我痛」等等，但是這裡的「我」顯然是一種表達上的需要，不該關乎一種恆存的實體，或者「人」

<sup>107</sup> 帕費特就將依 Siderits 所描述的消除論與非化約論在道德方面的觀點為「極端主張」，而稱自己(化約論)的觀點為「溫和主張」，參見敝文第二章-3-1。

只是用來指涉一系列因果連續心理事件的方便稱呼，不表示「人」是有別於這一系列身心變化之上的存在。

以上這些關於「無我」的論述，與佛教的「無我」思想有相似之處。如佛教經典中說明在內省觀察中「五蘊非我」的觀念，反對「恆存自我」的想法，以及在「無我」的脈絡下身心相續的比喻與說明。

Siderits 進一步描述了佛教強調「無我」的目的。對佛教而言一種「恆存的自我」的觀念不但是錯誤的，並且會是一種苦難的根源。人們在無常的世界當中，執取一種「不變的自我」之觀念，能讓人覺得種種的苦難或快樂都是有意義的，短暫的苦難是為了未來的「我」所做的犧牲，而一切辛勞或享樂皆因能滿足或取悅「我」而顯得更有意義。Siderits 說明佛教認為這種想法是苦難的來源，「恆存自我」的觀念讓人們更覺得這些苦難和快樂是有意義的，於是在這無常的世界中不斷地輪迴於無止盡的追求和失望。

### 三、化約論之「無我」的問題與佛教

在主張「無我」的脈絡下，化約論者可能會面臨三個問題，第一、對世界以及個人的事實的描述，「非個人的描述(impersonal description)」是否是可行的。<sup>108</sup> 第二、「無我」觀點下的人格同一性問題。第三、「無我」觀點下的人格同一性問題乃至道德哲學方面的議題。不過這三個問題息息相關，在下文的討論中沒有辦法很明確的切割開來。

關於第一個問題，Siderits 引介了在《彌蘭王問經》當中，龍軍(Nāgasena) 回答彌蘭王「轉生者之同異」<sup>109</sup>的問題。龍軍的回答是，一人轉生之前後，兩者間的關係是「非同非異」，如同一個人的幼年與成年，或者一杯牛奶變成一杯乳酪，兩者雖然因為性質已不同而不能說是「同」，但是兩者間有「法」的連結與

<sup>108</sup> 這個問題對化約論者來說是必須回答的，但是對於「複雜觀點(complex view)」的主張者來說是未必要回答的，因為「複雜觀點」雖主張人格同一性不寓於「進一步事實」，但是沒有主張人的事實可以完全化約為身心事件。

<sup>109</sup> 見《彌蘭王問經》中〈第二品第一：轉生者之同異〉。《南傳彌蘭王問經》，巴宙譯，1997:p.40.

延續，所以也不能說是「異」，這是龍軍的說法。承龍軍的看法，Siderits 認為從世俗諦的角度而言，嬰兒與成人可以說是同一個人，但是從勝義諦的角度來說，「非同非異」才是正確的說法，更精確地說，嬰兒與成人是身心要素的因果相續，而我們稱他為「人」，只是一種「假名」或者方便的稱呼<sup>110</sup>，但是人實際上就是一連串身心相續的事件所構成。<sup>111</sup>

站在化約論的立場，Siderits 試圖說明「非個人的描述」是可行的，他以對「沒有主體的痛(subjectless pain)」的解釋來說明化約論的立場是可行的。他說明以勝義諦的角度來說，「人」是不存在的，並沒有一個感受痛的「主體」，有的只是「痛」的事件的發生。

Paul Williams 反對這種看法。在"Response to Mark Siderits' Review"一文當中，Paul Williams 認為「不具主體的痛」是不可想像的，痛的概念必然要牽涉到某個主體。在 *Altruism and Reality* 一書當中，Paul Williams 就批評了寂天(Sāntideva) 在《入菩薩行論》(Bodhicaryavatara)當中關於利他主義的論證，寂天的論證簡言之是這樣：

「相續以及集合而成的事物都是不真實的。  
並不存在痛苦的主體。(存在的只有痛苦的事件)  
無主體的痛苦沒有自我與他人的分別。  
沒有人會反對我們應該解除痛苦。  
因此我們應該解除所有痛苦，無論是他人的或自己的。」

如果有人問：我為何要解除他人的痛苦?那又傷害不到我?

然而未來此身之痛苦也沒有傷害到我(現在的我)，我為何要替未來此身解決痛苦?

若有人回答：因為未來的那個身體是『我』。

<sup>110</sup> 類似的觀點在《南傳彌蘭王問經》〈第一品第一：問名〉中亦出現。

<sup>111</sup> Mark Siderits, 2003:p.36.

如果有人如此回答，則是持有虛妄的想法。」<sup>112</sup>

Paul Williams 認為，寂天從沒有「人(person)」的前提出發，藉由取消人與人之間的差異，來證明利他行為的合理性，然而這樣的論證是失敗的。Paul Williams 認為，人與人之間之間的差異是顯而易見的，我的痛與他人的痛是明顯不同的兩件事，因此在他看來寂天為了主張利他主義而舉出的上述取消主體間差異的論證，是失敗的。簡言之，他的觀點是：「我可以完全接受我不是一個獨立地時自存的『自我(True Self)』，然而我(Williams)這個人(person)，仍然持續且自私地會將自我的利益擺在他人之前。」<sup>113</sup>他認為即便化約論為真，化約論想要從「無我」的基礎來證明利他主義，也是失敗的，即便我們真的相信我們不是一種實體性的自我，這也不說服我們就能成為利他的，能夠完全客觀無私地看待自己與他人的痛苦或福利，我們仍然可能還是一個利己主義者，無論這個理由是來自生物性的本能或者其它因素。總之，他認為痛苦不可避免地要連結到一個主體(先不論是如何的主體)，痛苦的概念而沒有牽涉到一個主體是沒有意義的。Paul Williams 並沒有要反對利他主義，但他認為寂天的論證是錯誤的。<sup>114</sup>

Siderits 站在化約論的立場為寂天辯護，他強調化約論並非沒有注意到人與人之間是有差別這一明顯的事實，但是如帕費特所主張的，如果實際上沒有「人」或「自我」存在的話，那麼久遠以後的「我」，以及現在在我周遭的親友，或許我有同樣的理由應該解除他們的痛苦，為他們的福祉著想，那麼對一個已經充分了解勝義諦的人而言，或許他已經完全拋開對「自我」的執著，因此他的行為會具有完全利他的傾向，也就是將解除自己的痛苦以及解除他人的痛苦看作是平等的。

在這裡問題已經進入到第三個問題，就是「無我」觀點下的道德哲學問題。不過在這裡我們先將第一個問題(「非個人的描述」是否可行)中化約論的立場以

<sup>112</sup> Mark Siderits, 2003:p.102.

<sup>113</sup> Paul Williams, 1998:p.164.

<sup>114</sup> Paul Williams 的說法可詳見 Williams, Paul (2000)."Response to Mark Siderits' Review"一文。

及非化約論的立場稍加整理。Siderits 強調「人」是五蘊集成的「假名」，並沒有五蘊之外作為「人」的一種實體，而只有這些身心事件(五蘊)，因此我們可以以「非個人(impersonal)」的方式去描述這些事件。但是 Paul Williams 認為這種說法行不通，以「痛」為例，他認為「痛」必須要有一個主體——一個感覺的主體，他舉了康德(Kant)以及笛卡兒(Descartes)的對自我的看法來說明，以康德的觀點來說，「我想」或者「我痛」等等「我…」的無內容的形式不可避免地伴隨在所有我的經驗中(或者只說經驗中)，即便這種經驗的主體性特質只是一種套套邏輯的，且不論這種我只是一種我(self)或是一種實體性的自我(Self)。而笛卡兒所作的「我思故我在」的推論也是正確的，經驗的確需要一個主體，笛卡兒只錯在於將這個主體看作是一種自我實體，獨立於身體之外。<sup>115</sup>總之，Paul Williams 說明經驗的本質就是主體性(subjectivity)的，他引用腦神經學家 Antonio Damasio 的看法說明，我們不該相信存在一種自我，像一個迷你人一樣處在我們的腦中獲得種種經驗，但是我們也不該接受一種無自我的經驗這樣的觀點(the idea of a selfless cognition)。<sup>116</sup>

本文的立場是比較贊同 Paul Williams 的說法，正如他所說，經驗的確需要一個主體，無論這主體是什麼。Siderits 的說法主張可以客觀地去描述一個「痛」的事件的發生，這讓人聯想到休姆(Hume)的「束狀理論(bundle theory)」，化約論者試圖說明，「自我」的經驗、經驗有個主體的感覺，都是在這些一連串心靈事件的相互連貫性所產生的，而 Siderits 也希望僅用因果系列(causal series)的方式來代替個人式(personal)的描述，但這作法仍然不夠完善。的確就個人經驗而言，我們可以用種種心靈事件的方式來描述一個人的內心的種種經驗，但是主體與主體之間顯然是有所不同，我的經驗與他人的經驗確實有所區分，Siderits 取消恆存不變的自我作為主體，但是沒有辦法取消主體與主體之間的區別，因此「非個人的描述」仍然行不通，而只是再次強調沒有某種恆存不變的「人」作為主體。

---

<sup>115</sup> Paul Williams, 1998:p.141.

<sup>116</sup> Paul Williams, 1998:p.144.



例如一個「人民暴動」必須發生在一個國家或者社會作為一個主體之下，我們不能說明一個「非國家的人民暴動」是什麼意思，無論這個「國家」是否是一種獨立其部份之外的一種實體。<sup>117</sup>Paul Williams 提到，我們無法將「我」僅視為是一連串經驗所建構出來的，或者是無明業力所建構出來，或者是社會所建構出來，如果僅將「我」理解為一連串因果相續的經驗，那麼如何說明在我經驗當中我與非我的區別呢？例如我身邊的桌椅，或者我身邊的其他人，它們都與我或我的心靈有因果的互動，但是他們仍與「我」有所不同，桌椅受到破壞我不會有「感覺」，旁邊的人受到傷害我也未必會有「感覺」，這說明我與他人的區別不能只是「建構」出來的，而是實際的。<sup>118</sup>簡言之，「痛」並非一個非個人的事件，而是「主體受到傷害」的意思<sup>119</sup>，經驗本身就是主體性的。

第三個問題是化約論者的道德哲學。Siderits 認為佛教化約論帶來兩個倫理學結果：一是了解「無我」所解除的痛苦和煩惱，二是了解我們應該成為利他主義者。<sup>120</sup>關於第二個結果，Siderits 採用了寂天的論證，主張如果沒有「自我」的存在，那麼可能就有相同程度的理由去幫助他人或者「未來的自己」，某種程度地取消了自我與他人的之間的距離，那麼最合理的道德行為就是不偏私地提升總體的福祉(overall welfare)，或者不偏私地減少總體的苦難。化約論者仍然提供我們善待未來的自我的理由，依據提升總體的福祉，我們仍然有理由去為「未來的自我」謀取福利，而且依據身處相同因果序列的性質，自己通常是最有利的立場來為未來的自己謀福利，因此我們仍然有許多的理由去做自利行為。這個觀點再次區隔了化約論與消除論的不同之處，擁有「人」的概念，也能夠加強我們為「未

---

<sup>117</sup> 化約論者可能會回應，我們可以用「非國家」的方式來描述一個國家中的人民暴動，在這樣的描述下我們可能不提及「國家」的概念，僅描述一群在何種狀態下對另一群人發動攻擊等等。這樣的做法也許是可行的，但是就必須討論到在「人」的範疇下這種化約方式是否仍然可行。除非我們接受心靈狀態與腦神經活動完全等同的心腦同一論，將心靈經驗化約為某種腦神經活動，否則仍無法避免用經驗以及經驗者的方式來描述心靈活動。

<sup>118</sup> Paul Williams, 1998:p.145-149.

<sup>119</sup> 「There are no such things as pains, only subjects hurting」。見 Paul Williams, 1998:p.155.

<sup>120</sup> Mark Siderits, 2003:p.99.

來自己」著想的理由，也因此這個「建構的概念」對於提升總體福祉是有益的，使得我們有理由繼續使用它。這種雖然了解它是虛構的但仍然繼續使用它的行為，Siderits 稱此為「諷刺的交涉(Ironic Engagement)」，雖然我們一方面了解「無我」的道理，但是一方面我們仍能抱持這個虛構或方便上為真(conventionally true)的概念，因為它對我們的總體福祉是有益的。Siderits 將此定位為介於消除論所導致的虛無主義及非化約論可能導致的自利主義兩者之間的中道(middle path)，既不會陷入一種只能關心當下的極端<sup>121</sup>，也不會成為只關心自我利益的情況。<sup>122</sup>以上 Siderits 所描述的倫理立場與帕費特所描述的倫理立場確有許多相似之處。

Siderits 所描述的化約論的倫理立場有何問題，在第一個問題裡 Paul Williams 所給予的批評當中已多有說明。除了消除實體性自我並不等於消除主體間的差異之外，對於佛教化約論的倫理立場還有其他的批評：第一、自利的行為或理由可能並非如 Siderits 所說全是來自一種錯謬的「我見」，而更可能是因為生物性的本能<sup>123</sup>。第二、即便我認知到自己並非「實體性的自我」，這要如何推導到我應該要成為一個利他主義者?<sup>124</sup>

總之，Paul Williams 對 Siderits 的批評我認為是合理的，同時讓人聯想到舒梅克對帕費特的批評。第一、心靈屬性或者心靈事件對於人而言，的確要有一個客體與主體的關係，這並非如化約論者所言僅只是一種語法規則導致的錯覺，而正如非化約論者所想要辯護的，這種觀點未必要將自我視為一種獨立實體的存在。第二、即便化約論者為避免有主體或本體(substance)的想像，而使用「心靈事件」

<sup>121</sup> 因為如果消除論與自利論同時為真，那麼嚴格講起來我只有理由為現在的我謀福利，四十歲的我只有理由為四十歲的我謀福利，五十歲的我只有理由為五十歲的我謀福利，以此類推。因為按此立場嚴格講起來，久遠以後的「我」與現在的「我」關係可能不深，我沒有理由為他謀福利，此立場稱為「點狀主義(punctualism)」。

<sup>122</sup> Mark Siderits, 2003:p.99-109.

<sup>123</sup> 不關心自身未來的動物容易被環境淘汰。

<sup>124</sup> 這裡 Paul Williams 提出一個相當實際的問題，許多科學家或哲學家或許已經完全接受了「笛卡兒式自我」不存在的想法，但是這未必使他們變成一個利他主義者。從 Paul Williams 的立場或許可以回答這個問題，這是因為否定「笛卡兒式自我」並不表示主體間的差異也不存在，除非我與你的神經系統完全連結在一起，對你的感受完全「感同身受」，這時我可能會將你的安危完全視為如己。我想這是佛教化約論者無法回答的問題。

一詞來取代「心靈屬性」，因為事件相比於屬性而言，可以被認為是不需要一個主體來承載的，但是化約論者無法否定主體與主體之間的差異，物理事件是一種客觀事件，可以被客觀地認知，但是心靈事件是主觀的事件，它可以發生在我身上卻未必發生在你身上，如此一來我們不得不了解主體間的差異性，以及心靈事件的非客觀性，這也是非化約論者所認為「非個人描述」有所不足的面向，化約論者不斷強調自我作為獨立實體是不可信的，但是對於「人」作為有別其經驗的主體，以及主體與主體間的差異，沒有很恰當的說明。

從化約論與非化約論之間的討論，我們可以發現化約論者否定的對象，主要是一種有別於身心事件之外的實體，這個實體可作為其身心事件之內容的主體，也就是這個實體「擁有」他的身體、心理內容等等，這個觀念對應到許多概念，例如帕費特說的笛卡兒式自我(Cartesian ego)、靈魂、梵我(Ātman)、自我(Self)等等，化約論者認為這樣的事物並不存在。

而非化約論者強調的面向在於，我們的思想、感受等等，必須要隸屬一個主體，因為這些思想、感受等經驗的本質就是發生在某一個主體之上，無論這個主體是一個什麼樣的東西。如康德所說，「我」這個詞在表達經驗中只是一個無內容的形式。我們可以說「我快樂」、「我看到…」等語句所表達的其實就是「快樂」、「看到…」的意思，但是某個經驗到底是發生在我身上或者是發生在別人身上(或者說對我而言這個經驗有發生或沒有發生)，是必須澄清的事實，此時主體之間的差別就出現，筆者認為這個面向是非化約論者強調的。

然而，非化約論者所提出的「無笛卡兒式自我的非化約論」，在形上學的討論中也面臨其問題，因為這個主張本身可能有其模糊性，因此也有哲學家認為這個立場根本無法與「笛卡兒式自我」的想法區分開來(例如帕費特)，接下來這一小節就是 Siderits 關於這部分的討論。

#### 四、整體、部分、隨附性(supervenience)

Siderits 提到，最容易受到非化約論所支持的立場，是一種不需主張「人」是獨立於其部份之外的實體，但是仍然不同意「人」可以被化約為其部份的一種觀點，Siderits 稱之為「非化約分體論式隨附性(non-reductive mereological supervenience)」，又簡稱 NMS。這種立場主張「整體」的屬性的確由「部分」所決定，但是「整體」所實現的屬性並不能化約為「部分」，或者說不能由「部分」的範疇來描述，因此整體與部分的關係既非等同也非全然不同。簡單的例子是，如果心靈屬性隨附於大腦狀態之上，大腦的狀態會決定心靈的狀態，但某種確定的心靈狀態未必要由完全相同的大腦狀態來實現。然而如果整體所產生的屬性與部分的屬性有所不同的話，那麼從部分的層次來描述整體，其描述就是不充份的。

<sup>125</sup> Siderits 舉出在佛教傳統當中類似 NMS 的立場就是犢子部的立場，犢子部立場認為「人」並非「最終真實的存在(ultimately real)」，但也並非只是虛構的概念(conceptual fiction)而已，因此犢子部提出一種「補特迦羅(Pudgala)」的概念來說明，人與五蘊之間的關係是非一非異。<sup>126</sup>在佛教的脈絡中，犢子部提出這樣的主張有其理由，因為他們必須解釋在輪迴之中「業力(karma)」對於「人」的影響，Siderits 認為，對犢子部而言，「業力」的善惡果報的觀念必須對應於「人」的層次上，因為要在某種意義下造業者與受報者是同一人，如此一來善惡的因與報應才會有意義。Siderits 認為，基於這樣的理由，犢子部(或非化約論)會主張「道德屬性(moral properties)」(或者業力的觀念)必須要從「人」的層次才能解釋，因此不能將「人」僅視為「虛構的概念」，否則業力的概念或者道德性的屬性就失去它的意義。

Siderits 試圖從化約論的角度來反駁 NMS 的主張。他引用的是 Jaegwon Kim 對於非化約物理論(non-reductive physicalism)的批判。Kim 對於非化約物理論的描述是，非化約物理論主張大腦所產生的心靈狀態，是隨附(supervene)於大腦的物

---

<sup>125</sup> Mark Siderits, 2003:p.85-86.

<sup>126</sup> Mark Siderits, 2003:p.89.

理狀態之上，換言之兩者之間的關係是隨附關係<sup>127</sup>。而非化約物理論也可能同時主張大腦內部的物理狀態產生一種「浮現(emergence)」的現象，這使得大腦整體所產生的屬性甚至事件，不能藉由第一序(First-order)或者較基本的屬性或理論去描述，而只能以第二序(Second-order)也就是更高一層的屬性或理論架構來解釋。而非化約物理論也希望主張，大腦狀態所產生的「浮現現象」，使得大腦整體一乃至心靈狀態，作為第二序的層級，能夠產生一種回頭去影響第一序層級的事件，這種看法稱為「向下的因果效力(Downward Causation)」。若這種看法為真，則蘊含心理狀態有可能對於物理世界有因果的效力。

然而 Kim 認為，非化約物理論本身是有問題的。如果心靈的確是隨附於大腦狀態之上，甚至還具有「向下的因果效力」的特性的話，那麼就有可能會違反物理論的前提，就是所有的因果效力都是物理的，物理的領域中是因果封閉(causally closed)且解釋自足(explanatorily self-sufficient)<sup>128</sup>，並沒有物理以外的力量會產生因果效力。因此，如果大腦狀態所「浮現」的心靈狀態本身，是有因果效力的話，那麼就違反了非化約物理論作為物理論的原則，而必須接受如心物二元論這樣的觀點，如果非化約物理論不願違反這樣的原則，那麼我們只有兩個選擇：一是放棄心靈屬性的不可化約性，二是放棄心靈屬性的因果效力。如果我們採取第一種選擇，那麼我們看似不可化約的心靈屬性如感質(qualia)、意識等等，都是可被化約的，如果我們採取第二種選擇，則大腦狀態所「浮現」的心靈狀態，只是一種不具因果效力的附現象(Epiphenomenon)<sup>129</sup>。然而 Kim 認為無論是那種選擇，選擇心靈是可化約的或者是不具因果效力的，都顯示了心靈的不真實性(the irreality of the mental)，這是選擇物理論所必須付出的代價。<sup>130</sup>簡言之，這是 Kim 對於非化約物理論的評判，要麼主張心靈是不可化約的，要麼主張心靈是具因果

<sup>127</sup> 意即同樣的大腦狀態必產生相同的心理狀態，但同樣的心理狀態不必由同樣的大腦狀態來實現，或者說大腦狀態會決定心理狀態，但反之未必。

<sup>128</sup> Jaegwon Kim, 2006:p.297.

<sup>129</sup> Jaegwon Kim, 2006:p.299.

<sup>130</sup> Jaegwon Kim, 1998:p.119.

效力的，但是無法同時主張兩者。

Siderits 試圖引用 Kim 對於非化約物理論的評判來對 NMS 作出回應。Siderits 認為如果 Kim 的說法是正確的，那麼第二序的屬性其實並不存在，只有第二序的指示者存在。<sup>131</sup> (這意思是說第二序的屬性其實只是對於第一序屬性的一些事件或功能的方便稱呼，對於化約論而言，第二序的屬性或概念是一種有益且方便的稱呼，但是在「最終的存有學」中不具地位。然而 Siderits 或許忽略了 Kim 所提出的另外一種可能性，就是心靈屬性的確是不可化約的，但是不具因果效力，因此只是一種附現象)

就此而論，對於「人」之層次而言的概念--道德罪責性(moral culpability)，就應該被理解為非報復性的而是具功能性的懲罰，懲罰因為能夠改良此「人」的行為，為此人與他人帶來更多福祉，所以才有意義的，在化約論的理解下道德罪責性的意義就是如此。那麼在「最終的存有學」(或勝義諦)的層次而言，「人」以及「道德罪責性」(屬於「人」層次的屬性)都是不實存的，但是以人類社會(或世俗諦)的角度而言，這些概念是很重要的。<sup>132</sup>

但是對於佛教教義本身而言(包括 Siderits 所說的佛教化約論者在內)，他們並不主張罪責性應該隨著心理的連結性降低而隨著減少<sup>133</sup>，對於此點，Siderits 認為這可能是來自佛教背景當中的「業力-輪迴意識形態(karma-rebirth ideology)」，在歷史背景和環境的需求下，佛教化約論者選擇保留這樣的傳統思想。<sup>134</sup>

關於 Kim 對於非化約物理論的批評，其實仍然有不同的看法存在。在 *Did My Neurons Make Me Do It?* 一書中認為，我們不需要接受一種牛頓式的機械主義所產生的因果化約論點—即所有的因果效力都來自最底層(基本)的量子物理層次，此書的主張是不同層級的系統自有其運作模式，得以產生「向下的因果效力」的功能，此功能約束(constrain)了其構成部分之層級的行為。總之，在這樣的理解底

---

<sup>131</sup> Mark Siderits, 2003:p.92.

<sup>132</sup> Mark Siderits, 2003:p.95-96.

<sup>133</sup> 這是化約論得出的倫理後果。

<sup>134</sup> Mark Siderits, 2003:p.73.

下，道德責任、自由意志、心理的因果效力等，都是有意義的，不可僅化約為腦神經行為。<sup>135</sup>

我想這一連串有關心身問題(mind-body problem)的討論仍在持續討論中，目前尚無定論。

Siderits 引用了 Kim 的觀點目的是想說明，在佛教化約論的理論分析之下，被部分元素所構成的整體，都是一種「假」的存在事物，這個存在層級的屬性都是不真實的、可化約的，這些存在事物及其屬性以「勝義諦」的層次來說，都是不存在的，只有在「世俗諦」的層次上以「假名」稱呼它們。但是我認為這樣的觀點雖然在「阿毘達磨(abhidharma)」中的一些相關的討論也許的確有出現，卻不能表明初期佛教的經典—《阿含經》的立場也是如此，而且在「阿毘達磨」有相較於此佛教化約論傾向的「犢子部」立場。Siderits 想引用 Kim 的觀點來說明佛教化約論者會如何批評「犢子部」的立場，但是如前所述相關的議題尚未有定論，所以 Siderits 或許並沒有成功的駁倒 NMS 的立場。總之，從經典上的角度而言，我們未必要將初期佛教理解為化約論，而從理論上的角度而言，化約論也未必成功的將非化約論駁倒。

下一節將介紹其他學者對於此相關議題的看法。

## 第二節 其他佛教學者對「無我(Anātman)」的解釋

這一節我將介紹其他佛教學者對於佛教「無我」教義的不同解釋。

### 一、高恩斯(Christopher W. Gowans)的「流程自我(process-self)」觀點

---

<sup>135</sup> Nancy Murphy & Warren S. Brown, 2007:p.10-14.

高恩斯在 *Philosophy of the Buddha* 一書中對佛陀「無我」教義的解釋是，佛陀反對了一種自我作為本體的觀念(substance-selves)，這種觀念是錯誤的，因為這樣的事物(實體自我)根本不存在，所以我們應該放棄這種觀念。<sup>136</sup>但是自我作為一種「流程自我(process-self)」是存在的，然而這種存在並非是獨立自存的(independent)，而是依賴眾緣(dependent)而成。而這種「流程自我」的產生是由於一些信念或渴愛的態度所導致，因此當我們放棄這些錯誤的信念和渴愛之後，這個「流程自我」也將不再存在，而達到「涅槃」的境界。<sup>137</sup>高恩斯認為，用這種「流程自我」觀念來對「無我」教義的解釋，是解決佛教「無我」教義以及「業立輪迴」教義之間衝突的最好解釋。<sup>138</sup>

「流程」與「本體」最主要的差別在於，「本體」的觀念使人認為它是一個獨立自存的事物，並且具有一些不變的特性；而「流程」的概念強調它的存在與生滅都與周遭的事物有緊密的因果連繫，並非獨立自存。<sup>139</sup>

但是高恩斯自己也提出了一些採取「流程自我」的觀點所可能遇到的問題。首先高恩斯認為如果自我並非本體而是一個過程，那麼對於「是否為同一個我？」或者「是否為同一個人？」等問題，就可以有程度性的回答，而不必回答是或否(Yes or No)。但是如果「我」是指一個與周遭環境有相互因果關係的一個流程，那麼區分哪些是屬於「我的流程」的一部分，那些是屬於「他人的流程」的一部分，其判準如何界定？高恩斯說明，這就是佛教的業力概念去回應的部分。業力指的就是相依緣起(dependence origination)的觀念，在包含了業力觀念的人之形上學的基礎下，「我」並不作為一種主體，或者擁有某些不變的特質，但是「我」與「我」的過去或未來之間，都有著某種因果上的相連性。<sup>140</sup>

但是高恩斯同時批評在一連串身心事件之上有個主體的想像，以及認為這個主體與其經驗還有他人的經驗有所不同的想法，他認為這種「我的」的想法對佛

---

<sup>136</sup> 換言之我們或許可以說佛陀對於「本體式的自我」的觀點是消除論式的。

<sup>137</sup> Gowans, 2003:p.63.

<sup>138</sup> Gowans, 2003:p.69.

<sup>139</sup> Gowans, 2003:p.70-71.

<sup>140</sup> Gowans, 2003:p.96-98.



教而言是「苦」的來源。這種想法雖然在經驗上是真實存在的，不過是應該且必須被修正或剔除的，如此我們才可以達到覺悟。佛陀在日常的對話當中可能會使用相似的語詞，但是只是做為一種溝通上的方便，而不是的確有這樣的觀念。<sup>141</sup>

關於高恩斯「流程自我」的觀點，我大致上認同。但是對於高恩斯上段的解釋，我有些疑惑。高恩斯提到「自我」與「他人」是的確有經驗上的不同，可以說是兩個不同的意識內容，這點我認為是明顯的事實，佛陀不會否定這一點。然而就高恩斯所述，佛陀除了反對「本體性的我」以外，也反對一種「我的」的想法，認為這是「無明」所帶來的想法，而且會進一步衍生「本體自我」的觀念，應該祛除。但是我認為「我的」與「他人的」之想法，是一種必須區分的事實，我也很難想像這種區分應該在覺悟時被拋棄。例如佛陀涅槃但是尚未死亡之前，他當然有他「自己的經驗」以及「他人的經驗」之間的差別，否則他將無法區分自己是睡著的或者清醒的、解脫的或者煩惱的等等，而這樣的區分我認為對於覺悟後的佛仍然是存在的，至少在他入滅之前。因此我認為「我的」的想法仍然是容許的而且是必須的，關鍵之處在於對於「我」這個概念應當抱持何種理解才會是正確的，關於這部分進一步的討論會在第四章當中進行。<sup>142</sup>

另外，高恩斯也提到了「流程自我」與業力輪迴之間如何能夠相容的問題。因為有些人可能會認為造業者與受業者之間必須要有某種意義的同一性 (identity)，造業與受業之間的關係才是合理的。而高恩斯的回應與 Siderits 的說法頗為相似，他認為造業者與受業者之間不必要有「同一性」，只要有正確的因果上的連續性與相似性即可。<sup>143</sup>這一概念為與帕式化約論做一個比較，我稱之為「業力連續性」<sup>144</sup>，但是佛教的「業力連續性」與帕式化約論的「心理連續性」

---

<sup>141</sup> Gowans, 2003:p.99.

<sup>142</sup> 我並不是指高恩斯會不同意我在這段的說法，因為高恩斯在書中提到佛陀在死亡之前的確擁有一些經驗，包括老、病等等的經驗，而這些是仍作為人所必經的。高恩斯已經很清楚的說明佛教對於「主體自我」觀念所帶來的煩惱即對此觀念的反對，但是區別人與人之間差異的意義下的「我」，我認為是一項事實，所以我認為佛教並沒有反對這種意義的「我」，這我將會在第四章再作進一步說明。

<sup>143</sup> Gowans, 2003:p.107.

<sup>144</sup> 但是高恩斯也提到在佛教當中輪迴的過程是肉體毀壞之後，「識」如果仍有執取，就會進入下

判準會造成在人格同一性議題上「我是否存活？」等問題有不同的結論或答案，進一步的內容將會在第四章做討論。再者，我認為僅以「因果連繫」的觀念來連結造業者與受業者仍是不夠精確的，因為我與我周遭的人同樣有相當程度的「因果連繫」，但是我與他人仍是不同的「人」，所以對於造業者與受業者之間的關係我認為還需要有更強的說明，這點同樣留到第四章再做進一步討論。

總之，高恩斯的「流程自我」自我觀念也許表面上看來與 Siderits 所說的「因果系列(causal series)」頗為相似，但是我認為關鍵的不同在於高恩斯對於「流程自我」的說明有涉及業力的部分，而 Siderits 所說的「因果系列」觀念並不特別涉及業力觀念(因為 Siderits 主要的立場是運用佛教的觀點替帕式化約論做辯護，而非替佛教解決業力輪迴與「無我」之間的衝突，此外前文提過 Siderits 對於佛教的態度並不將「業力」教義看的很重)。高恩斯的確也提到有些學者或許認為「業力輪迴」觀念並非佛教必須要有的核心觀念，或者可以有較弱意義的「業力輪迴」觀，而佛陀也有與此相關的一些談論(例如佛陀說明若有人不相信業力輪迴，仍然可以從佛法中得到現世利益)。<sup>145</sup>但是無論如何，筆者認為就人格同一性議題而言，如果佛教拋棄業力的觀念，將會在人格同一性議題上得到一些無法為佛教教義所接受的結論。因此我認為對佛教而言，至少在人格同一性議題上，業力觀念是必須的，而這也是佛教的人格同一理論與帕式化約論關鍵的差異之處，進一步的理由將會在第四章當中討論。

## 二、巴蘇(Ananyo Basu)的觀點

巴蘇在 *Reducing Concern with Self* 一文中也提到，在帕費特思想當中的一個關鍵的結論就是對於「存在必須是非有則無」的觀點的反駁：「...crucial implication of Parfit is the rejection of an all-or-nothing conception of existence. ... In Parfit's

---

一個身體去重生，因此某種意義也可以稱作是一種心理的連續(Gowans, 2003:p.108.)，但無論如何，這與帕式化約論所講的「心理連續性」極為不同。

<sup>145</sup> Gowans, 2003:p.114-116.

view we can, in all seriousness, discuss comparably greater or lesser degrees of survival or survivorhood.」<sup>146</sup>

至於初期佛教與帕式化約論到底共容(*compatible*)與否? 巴蘇的看法是, 在部派佛教的「說一切有部(*Sarvāsti-vāda*)」當中, 的確有類似化約論的主張, 因為「說一切有部」認為構成性的事物是不實在的, 但是構成事物的最基本元素是實在的, 有其基本性質, 而在不同的時間地點發揮不同功能。而對「經量部(*Sautrāntika*)」來說, 這種主張違反了佛教三法印的「諸行無常、諸法無我」之教義, 因此「經量部」認為這些最基本元素本身也是不實在的。而巴蘇認為想要用佛教的理論來為帕式化約論辯護是不可行的, 因為在初期佛教的理論脈絡當中並沒有明顯與休姆或帕費特之化約論有相似形式的理論存在。<sup>147</sup>因此佛教觀點與帕式化約論並不是完全相同。

但是巴蘇在最後主張, 事物的存在與否可以是非全有全無的, 在這一看法上佛陀與帕費特是相同的, 巴蘇引用的是 *Kaccayana-gotta Sutta* 中的思想來支持這個看法, 他認為在此經中佛陀表達了與帕費特相近的思想: 存在並非是有或沒有。<sup>148</sup>然而, 筆者並不同意巴蘇對此經的解釋。在此經中佛陀說:

"This world, Kaccāna, for the most part depends on a duality -- upon the notion of existence and the notion of non-existence. But for one who sees the origin of the world as it really is with correct wisdom, there is no notion of non-existence in regard to the world. And for one who sees the cessation of the world as it really is with correct wisdom, there is no notion of existence in regard to the world."<sup>149</sup>

筆者認為佛陀在此經當中傳達的觀念是, 許多人因為執取而認定世界是存在的或是部存在的, 但是若一個人了解世界或世界中的事物都是基於緣起法而生滅, 那

<sup>146</sup> Basu, 1995: p.101.

<sup>147</sup> Basu, 1995: p.105.

<sup>148</sup> 原文: 「So on this reading Parfit and Buddha do agree, at least about existence not being an all-or-nothing issue.」見 Basu, 1995: p.107.

<sup>149</sup> 見於相應部 S. 12. 20: *Kaccayana-gotta*. 或《雜阿含經·第 301 經》。

麼就不會有執於「有見」或者「無見」，而是了解「此有故彼有，此無故彼無」的道理。然而筆者認為「緣起法」與「存在或存活與否的程度性(of degree)與不確定性」是不同的，「緣起法」主張的是事物的存在與否不能肯定的說有或者沒有，要看其因緣是否促成，如同在《雜阿含經·第 957 經》當中佛陀對「有餘無餘」問題的回答，換言之，如果因緣促成就是有，如果因緣無促成就是沒有；但是帕式化約論的結論是認為「人的存在與否」可以是一種程度性的，或者是不確定的，我認為這兩種看法並不相同，不可混為一談。例如我們也許問「一百年後的地球上的人類是否存在？」，按照「緣起法」觀點的回應是，要看其因緣條件是否促成，所以不斷定是存在或不存在；但是以「程度性與不確定性」的觀點來回應的方式是，一百年後人類雖然存活但是其樣貌或基因已與現在的人類有所不同，因此我們回答「某種程度人類繼續存活」，或者假設地球因某種原因分裂成兩個，然後一個地球上有人類存活、一個沒有，那這個問題的答案可能是不確定的，因為我們不知道哪個是原本的地球。總之，筆者並不認為「存在或存活與否」對佛教而言是程度性或不確定的，佛教有一套對於「存在」及其原因的解釋，甚至對佛教而言「存在與否」的答案需要是確定的，至於「存在」這件事本身，並不具有程度性，因為這個概念並不符合程度性的屬性來描述，而帕式化約論所提出的「程度性」的觀點，筆者認為是「存在」的事實與「存在者」兩個概念之間的混淆所產生，不過這等到第四章會再作進一步討論。

## 二、漢密爾頓(Sue Hamilton)對於「無我」的解釋

漢密爾頓與高恩斯有類似的觀點，她認為佛陀與婆羅門傳統中重要的不同點之一在於，佛陀強調世界萬物的本質是緣起的，所以佛陀不止於「甚麼是人(what is man?)」的問題，而是進一步去解釋「人是如何運行的(how is man?)」。漢密爾頓說明這樣的問題導向傾向以「歷程(processes)」的角度替代「物體(objects)」的角度來看待事情，這與婆羅門傳統的觀點形成對比，在「自我探討」的議題下，

婆羅門傳統得到的是「梵我(Ātman)」的觀念，而佛陀得到的是「緣起」的觀念，這也是為何佛陀在經論當中從未直接回答「人是甚麼」。漢密爾頓認為，如果她的看法是對的，那麼佛陀教導的五蘊的分析不該看做是對人之構成的解釋，而是對於人的歷程或事件的解釋。<sup>150</sup>漢密爾頓甚至進一步強調，在尼柯耶(Nikāya)經典當中關於「無我」教法的共通點是，這些內容都沒有說明是甚麼或不是甚麼，而僅是說明事情是如何運作的。<sup>151</sup>

至於在「人的連續性」方面，漢密爾頓認為對佛教而言「識(vijñāna)」會像一個河流一樣的延續，其作用會從前世延續到下一世，而這種延續的情況是「行(samskāra)」所造成的，如同一個火把如果有持續有燃料就會不同的燒下去，但是在「識」的流轉當中並無恆存不變的事物。<sup>152</sup>

從這裡我們可以了解，對佛教而言「人」的繼續存在或存活與否，並不是單純取決於心理內容的相似與連續與否(對照佛教的說法這些心理內容可能是受、想、行、識)，而是造成識的生起或者五蘊的生起的條件是否存在。兩者的差異在於，前者的觀點(帕式化約論觀點)難以避免地會導出「存在或存活與人格同一性的程度性與不確定性」，但是後者的觀點卻不會導出這樣的結論(至於後者—佛教的觀點會如何看待這些問題，將在第四章討論)。

總之，漢密爾頓強調的觀點是，我們不應該把佛教「無我」的教義簡單理解成有「我」或沒有「我」，佛陀教導「無我」的用意是要捨棄對於「我」的概念的種種誤解，因為這個世界是無常的，任何事物沒有永恆的本質。取而代之的是我們要了解在這個緣起的世界中我們的經驗是如何的運作。<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> 原文是:「...the Buddha also teaches that the analysis of the human being into five *khandhas* is not an analysis of what the human being consists of, but of those processes or events with which one is constituted that one needs to understand in order to achieve Enlightenment.」見 Hamilton, 1996:

p.XXIV.

<sup>151</sup> Hamilton, 2000: p.21.

<sup>152</sup> Hamilton, 1996: p.97.

<sup>153</sup> Hamilton, 2000: p.21.

### 三、柯林斯(Steven Collins)對於「無我」的解釋

在帕費特與佛教的比較方面，柯林斯認為佛教不會同意「人」可以「分裂(divisible)」的可能性，因為業力的因果關係具有個別性的特質。<sup>154</sup>

另外柯林斯引用了 Michael Carrithers 的說法，區分了「人(Person)」以及「自我(Self)」兩個概念。「人(Person)」的概念是指(1)重要且(2)有規則的集合體；「自我(Self)」的概念是指(1)在一個自然的或精神的宇宙當中的一個心理及物理的個體且(2)與他人互動的一個道德者(moral agents)。如果上述的概念區分成立的話，柯林斯同意如 Carrithers 所說的，佛教的「無我」教義，是一種針對「我(Self)」的理論，而不是一種針對「人(Person)」的理論。<sup>155</sup>就「人」而言，他在社會、法律、行為等方面所具有的特質是不能被化約的，不能視其僅僅是一種概念上方便的假象。<sup>156</sup>柯林斯說明在描述上，佛教的經典當中明顯可以看出，雖然「人」是構成的，但是「人」的「業力同一性(karmic identity)」是在他不同的人生之間被延續的。<sup>157</sup>

至於世俗諦與勝義諦的區分，柯林斯認為「無我」教義是屬於世俗諦的層次，是屬於教理的知識的部分，能夠被知道(know)；而勝義諦是去了解改變、輪迴的意識流，以及業力的因果性，而這部分必須經由禪修才能真正去發現(discover)。<sup>158</sup>此外，柯林斯反對化約論的「非個人描述」，以及將「人」的概念僅僅視為一種方便的概念。他認為我們描述世界的方式必定會對我們的行動造成影響，而化約式的描述方式無法提供如非化約論所提供的在社會、法律、行為等面向上的原則。如果我們的敘事方式是我們認知事物的基礎，且我們的敘述須具有連續性與融貫性的話(在描述「人」方面)，那我們就無法採用「非個人描述」。他認為這或許是為何在佛教中「世俗諦」與「勝義諦」兩者皆被視為是真理，因為未覺悟

<sup>154</sup> 原文:「Buddhism cannot countenance, because of the strictly individual nature of karmic causality, the possibility of selves separating.」見 Collins, 1994:p.66.

<sup>155</sup> Collins, 1994:p.67.

<sup>156</sup> Collins, 1994:p.69.

<sup>157</sup> Collins, 1994:p.69.

<sup>158</sup> Collins, 1994:p.73.

的人持續的存在於輪迴當中，仍然有「人」的觀念以及構成人之要素(五蘊)的延續，而這是「世俗諦」所描述的「事實」。<sup>159</sup>

另外，柯林斯認為在佛教經典中的一些論述中顯示，「人」必須以某種形式的非化約論去描述—不能直接以一種非個人的因果(或業力)法則去描述它，必須藉一種持續的個體(enduring individuals)的概念來說明行動者(agency)以及責任的概念。<sup>160</sup>

總之，柯林斯描述了在佛教思想中，「人」的「同一性(identity)」主要表現在身心內容的部分，而「連續性(continuity)」則表現在業力條件的延續。他引述了《彌蘭王問經》和《清淨道論》的論述說明對佛教而言「前人」與「後人」之間關係最好的描述是「非一非異」，因為若是同一的話，則人的身心不會變化，若是別異的話，則人的未來乃至來世所得的果報都不來自於先前的行為或業因。<sup>161</sup>而「人(person)」或「補特伽羅(Pudgala)」的概念則是被用來表達業力相續的觀念。<sup>162</sup>柯林斯舉出佛教使用了河流的比喻來描述「人」的輪迴，而最終的「涅槃」就如同河流流入了大海，在這些描述底下，我們都不應該抱有一種恆存的「自我」的觀念。<sup>163</sup>

#### 四、小結

綜合以上各位佛教學者的觀點，我們可以了解，在初期佛教當中「無我」教義基本的意義是否定任何無常的、苦的、無法自主的事物，應該被視作是「我」或者「我的」，因為一旦我們對於這些無常的事物有了執著或貪愛，則這些欲望最終只會帶給我們煩惱。換言之佛教批判了某種「我」的觀念，乃至婆羅門傳統的「梵我」觀念。

---

<sup>159</sup> Collins, 1997:p.480.

<sup>160</sup> Collins, 1994:p.79.

<sup>161</sup> Collins, 1982:p.185-188.

<sup>162</sup> Collins, 1982:p.161.

<sup>163</sup> Collins, 1982:p.261.

但是從人格同一性或連續性的角度來看，佛陀強調了因緣果報的觀念，以業力之產生和延續的觀念，來解釋眾生存在的原因以及超脫輪迴的道路，在這種理論下是具有某種業力同一性或業力連續性的觀念作為前提，但是佛教教義極力強調不應該在這樣的描述下抱有恆存不變的自我或者在五蘊之外有個業力的「作者」或者五蘊的「承受者」這樣的想像，但是同時也不該認為業力的作用是混亂的或不公正的，如同種子與果實之間的關係，造了何種業的「人」也將會受到其應得的果。<sup>164</sup>

### 第三節 初期佛教與化約論之異同的相關文獻回顧

這一節主要將回顧諸位學者在帕費特將佛教思想引來支持自己的化約論之後，所引發的討論。藉此我們將檢視把佛教理解為化約論或非化約論的理由有哪些。

#### 一、卡斯坦(Matthew Kapstein)的看法

在"Collins, Parfit, and the problem of personal identity in two philosophical traditions—A review of *Selfless Persons*"一文當中，卡斯坦認為帕費特的思想實驗的確對人格同一性議題造成很大的影響，但是帕費特也不得不面對非化約論的挑戰，非化約論者認為帕式化約論並沒有正確的描述了主觀經驗中意識的整體性(unity of consciousness)，這個觀點也使得非化約論者無法同意帕費特為他的思想實驗所下的結論。另一方面，就「非個人描述」的議題上，卡斯坦認為我們可以討論「這裡有失落的經驗發生」與「我感覺失落」兩個語句是否有何不同。<sup>165</sup>至於帕費特將佛教視為一種化約論，卡斯坦認為是錯誤的，因為帕費特預設了化約論必須排除輪迴的可能性<sup>166</sup>，同時帕費特預設除了化約論與非化約論之外，就沒

<sup>164</sup> 參考 Harvey, 1994:p,68.

<sup>165</sup> Kapstein, 1986:p,292.

<sup>166</sup> 這點並不為 Siderits 所接受，他認為化約論與輪迴是相容的。



有其他的第三種可能，而這些可能性事實上都是佛教所主張的，但是他認為佛教的學生必須更謹慎地去考慮這些主張會碰到的哲學問題。<sup>167</sup>

## 二、都爾林格(James Duerlinger)對佛教化約論和佛教非化約論的解釋

都爾林格認為，在我們日常生活中以第一人稱談論自我的時候，這個自我會具有兩個面向的意義，一方面我們認為自我是一個異於我們身心屬性之外的，擁有身心事件的一個整體；一方面我們也可能認為自我無異於身心狀態，並不是在這些身心之外的存在。都爾林格認為這是非化約論與化約論者所取的兩個不同面向，這兩個面向同時存在，儘管兩種主張都不願意將「自我」視為一種實在的物體。<sup>168</sup>

然後他將世親(Vasubandhu)的理論解釋為一種化約論，即「人」是由五蘊所構成，五蘊是實際存在的，而「人」或者「自我」只是一種概念或名字的存在，「人」的存在其實是一種五蘊的因果連續體的聚合。<sup>169</sup>而世親所批判的對象包括主張獨立於身心之外存在的「我」的數論(Sāṃkhya)和勝論(Vaiśeṣika)，還有主張我與五蘊非一非異的犢子部(Vatsīputriya)，皆被視為一種非化約論的主張。

都爾林格將世親對於「人」的理論分成兩個部分，第一種是將「自我」視為一種獨立於身心之外的存在，然而這種觀念在我們的觀察底下都沒有被認識到，因此這種觀念是錯誤的，都爾林格稱此為「無我的人」論證(selfless persons argument)或(SPA)；第一種是將「人」的概念或名稱視為是用來指稱五蘊的聚合與連續的情況，這個面向都爾林格稱之為「連續的人」論證(continuum persons argument)或(CPA)。<sup>170</sup>

---

<sup>167</sup> Kapstein, 1986:p.297.

<sup>168</sup> Duerlinger, 1993:p.80-81.

<sup>169</sup> Duerlinger, 1993:p.84-85.

<sup>170</sup> Duerlinger, 1993:p.90.

在「凡是可被分析的事物都是假的，只有不可被分析的事物是真實存在」這樣的前提下，世親主張「人」只是一種假名，真正存在的是五蘊及其連續的因緣變化。月稱(Candrakīrti)對此的批評是，如果採取非化約論觀點，將「人」視為某種異於身心變化之外的實體，那麼這不符合我們觀察到的經驗和存在的事實，因為五蘊的經驗內容都是無常的，我們也並未觀察到有異於五蘊的獨立自我；但是如果我們接受化約論觀點，將「人」僅視為假名，實際存在的只有五蘊，那麼我們無法解釋我們的存在在不同時間點之間的關係是甚麼？我們為何尋求未來的苦滅？不同的經驗何種關係下被一個主體所有？都爾林格認為這也是洛克、康德、乃至 Chisholm 所探問的問題。<sup>171</sup>

筆者認為，月稱的批判或非化約論的質疑確有其道理。因為在單就一個「人」的分析上，的確「人」或「我」的概念並不指稱任何實存的對象，可視為指稱五蘊之延續的假名；但是如果描述兩個人以上的情況，主體之間的差異就不得不以「人」的概念來說明，此時「人」的概念就不能僅僅視為是一種概念或名詞上的存在，而是一種描述某件事實的概念——就是主體之間的差異性。當然我們也可以用「這個五蘊的聚合」與「那個五蘊的聚合」來代替「這個人」與「那個人」這樣的描述，但是這樣的描述仍需要表示主體間的差異，筆者認為這種描述可以稱為「無我(Selfless)」的描述但是不能稱為「非個人(impersonal)」的描述。如果「一個人」的過去與未來，與「兩個不同的人」，兩者之間確實有差異的話，那麼帕式化約論的描述是不符事實的，而且帕費特對其思想實驗所下的結論也是錯誤的。筆者認為，假如帕費特的思想實驗是可行的話，那麼「業力同一性」或者「解釋存在的進一步理由」是必須的，否則帕費特的思想實驗會導致「存在的不確定性和程度性」，但是如果主體確實存在差異，則這樣的結論是不可接受的。進一步的討論會在第四章進行。

---

<sup>171</sup> Duerlinger, 1993:p.97.

### 三、史東(Jim Stone)的觀點

首先，史東批評帕費特譜系思想實驗，他認為帕費特譜系思想實驗混淆了堆積(heap)與結構(structure)的差別。帕費特譜系思想實驗表面上產生了人的存在或者同一性是程度性的，因為在譜系思想實驗當中身心內容的變化是程度性的，而對於帕費特而言人格同一性問題只能寓於身心，所以導致同一性成為程度性的。但是史東認為這個譜系忽略了「堆積」與「結構」的差別，簡單的例子是一座橋如果修建過程一次只取一部分磚並立即補上，則這座橋的結構可以繼續維持，但是如果修建過程一次取了過多的磚而破壞了橋的結構，則這座橋就會毀壞。可以說橋的構成部分是堆積性的，但是橋的形式是結構性的；換言之橋的構成部分可以是程度性的，但是橋的存在與否仍然是全有全無的。<sup>172</sup>史東的批評與生物取向的主張很相似，對生物取向者而言生命機制的實現仍具全有全無性，即便實現這個功能的各個細胞容許程度性的變化甚至更替。<sup>173</sup>

另外一個批評是針對同一性與心理連結性。史東說明，對帕費特而言，同一性並不重要，重要的是心理連結性，並且相信自己的存活除了具有心理連結性還應該要有其他的更重要的關係，這樣的信念是不理性的，如帕費特會說，有一個心理連結性的繼承者，這就與一般日常的存活一樣的好(as good as ordinary survival)。然而如果心理連結性是**唯一重要的**(連續性重要只是因為它是連結性的連續)，而同一性又不重要，那麼可以真正重要的其實就是「相似性(resemblance)」而已。然而若是如此則會導致荒謬的結論，例如在火星上有一群科學家，在無特定計畫的情況下製造出一個人，這個人碰巧與現在的我的身心狀態完全相似，那麼即便我即將要死了，我也不用擔心，因為「我」會如一般日常存活一樣好地在火星繼續活下去。這是只有相似性而無同一性所導致的結論，史東認為這個結論明顯是錯誤的。<sup>174</sup>

<sup>172</sup> Stone, 1988:p.521.

<sup>173</sup> 史東接下來有提出一個修正後的類似譜系的思想實驗說明譜系所提出的「人格同一程度性」仍有可能被支持，但是筆者愚魯實在不太懂。

<sup>174</sup> Stone, 1988:p.526.

根據以上的推論，史東說明**如果真正重要的只有心理的連續與連結性，那麼「我的存活」與「我死掉然而碰巧存在著一個與我相似的人」兩件事將毫無重大差異**，因為同一性不重要。<sup>175</sup>然而如果我們認為上述兩件事是有重要差異的話，那麼同一性是重要的，它是不僅止於心理的連續與連結性的進一步事實。<sup>176</sup>

史東也對化約論者的道德立場提出批評。如果重要的只有心理的連結性，那麼處罰一個過去犯下罪行的人是不合理的，這個人不該有罪惡感，他應該悲嘆的是為何他與過去那個犯下罪行的人有某種因緣關係。甚至化約論者也找不到理由去說明為何是處罰久遠以前犯下罪行的這個人而不是處罰他的小孩，因為他的小孩可能比現在的他具有更多的相似性或因果關係。史東認為結論是，如果化約論為真，同一性不是進一步事實，那麼將沒有任何理由要處罰一個人過去的罪行，包括責任、應得等概念都無法成立。同時我也不應該為過去的行為感到後悔或者對於未來的經驗有預期的感覺，按照化約論的理論，這些想法都是一種幻想，因為過去或未來的人其實不是「我」。<sup>177</sup>

然而史東最後選擇相信消除論，同時這也是佛陀與休姆所了解的真理。因為他認為任何可能解釋同一性作為進一步事實的理論在現代科學以及經驗主義的檢視下是不能成立的，而化約論所宣稱的介於非化約論和消除論的中間路線也沒有理由被接受，因此我們只能接受消除論--「人」並不存在，它是一種錯覺，存在的只有持續非常短暫的種種思想、欲望、行動，並且緊密地一個接著一個延續著。他認為這是科學以及經驗主義下無法避免的結論，儘管他不知道一個人要如何接受這個真理而活著。<sup>178</sup>

如史東所說，如果我們不接受消除論的結論，那麼就必須擁抱另一種**可疑的**

---

<sup>175</sup> 史東舉了一個例子重述化約論的荒謬結論：「如果我聽說有一個人與我非常相似，他要被殺了，我為他感到難過，但我並不感到恐懼。聽說這個人與我有很強的因果連結性使得他與我很相似，同樣地，這使我為他感到難過，但我並不感到恐懼。聽說這個人死了之後將沒有其他人有與我如此關係的人存在，我仍然不感到恐懼。最後他們宣布這個要被殺的人就是我，按照化約論者的立場，我仍然沒有理由恐懼，因為除了心理的連結性與連續性之外，沒有其他重要的事實了(如同一性)。」見 Stone, 1988:p.529.

<sup>176</sup> Stone, 1988:p.528.

<sup>177</sup> Stone, 1988:p.529-530.

<sup>178</sup> Stone, 1988:p.532.

存在論(dubious ontology)。<sup>179</sup>但筆者認為佛教的理論應該是屬於後者，無論我們是否選擇相信這套理論。然而如果人格同一性與存活與否的不確定性及程度性，不僅是違反直覺，而且是違反事實的話，筆者認為我們不該選擇消除論或化約論，反而更有理由去選擇一種提供進一步事實觀點的理論，而佛教的業力理論正是一種這樣的理論。更進一步的內容留待第四章作討論。

#### 四、柯林斯(Steven Collins)提出的帕式化約論與佛教的差異

柯林斯認為帕費特的理論與佛教思想確有相似之處，但是有一些關鍵性的差異。他引用 Tetley 的觀點認為，在佛教中不同個體(individual)的業力承續的區分是客觀且基本的事實。<sup>180</sup>而這也表示佛教會同意在帕費特的分支思想實驗當中人的延續問題(同一性問題)會有一個、且僅有一個正確的答案(換言之不確定性不會發生)。<sup>181</sup>與帕費特的關係 R 的觀點相較之下，Tetley 稱佛教維繫人格同一性的觀點為「關係 K(relation of karma)」，以「關係 K」而言重要的不是心理的連續與連結性，而是業力的連續與連結性。<sup>182</sup>

#### 五、艾利斯(Robert Ellis)的同一性與認同的區分

艾利斯同樣提出了佛教與化約論的差異之處。他認為帕費特在 *Reasons and Persons* 當中處理的問題是同一性問題(identity)，然而佛教在無我觀點上反對的是認同問題(identification)，兩者是不同的。自我同一性的存在與否，是關乎事實的對或錯；而認同問題並非關乎對錯，而是一種欲望或信念，希望「我」或「我的所有物」能夠持續的保留，而對佛教而言這樣的延續來自於「自我的作用

<sup>179</sup> Stone, 1988:p.520.

<sup>180</sup> 「...for Buddhism 'it is true that *objectively* the separateness of individual diachronic lines of karmic inheritance is a fundamental fact. One (conventional) person can only inherit the karmic results of actions performed by a single set of predecessors'.」見 Collins, 1997:p.482.

<sup>181</sup> 「...this means that Buddhism in fact agrees with those modern philosophers who think that in Parfit's problem cases there can be only one correct solution, only one person who can be properly regarded as a continuation of the earlier one.」見 Collins, 1997:p.482.

<sup>182</sup> Collins, 1997:p.482.

(functions of the ego)」，而對此的捨棄將帶來解脫。換言之，佛教主要的關懷並非提出主張有自我同一或沒有自我同一的理論，而是主張「認定為我」的欲望應當要被捨棄。艾利斯將這種深層的欲望或驅力稱作「ego」，有別於帕費特所說的「自我(Self)」，「ego」並不是某種持續存在的實體，而是一種每個時刻都持續出現的深層欲望。而後者在理論上的效果比前者要更好。<sup>183</sup>

## 第四節 小結

綜合以上各學者的觀點，筆者希望我們已經了解化約論與初期佛教有哪些關鍵的差異之處。

化約論本身在人的形上學、倫理學觀點、科學哲學中等部分的立場，皆有其受批評之處以及可能遇到的困難。如在人的形上學方面 Paul Williams 批評了 Mark Siderits 的化約論雖然在個人的分析上或許是合理的，但是卻無法說明主體之間的差異性這個明顯的事實，因此也突顯了「非個人描述」的困難性。此外他也批評了 Mark Siderits 的佛教化約論的倫理學觀點。至於化約論在科學哲學上的爭論目前似乎尚無定論。

接著柯林斯與高恩斯等學者也舉出了一些佛教教義與化約論的關鍵性的差異，筆者在這裡列舉論文當中要處理的核心差異點：

1. 化約論者認為保有人格同一性或者存活與否可能是不確定的，然而對佛教而言這是不會發生的。<sup>184</sup>
2. 化約論者認為保有人格同一性或者存活與否的答案可以是程度性的，這點已被人格同一性議題的「生物取向」(或者動物主義(Animalism))所批評。而筆者認為佛教同樣會不同意這個主張(進一步理由在第四章討論)。

---

<sup>183</sup> Ellis, 2000:p.92-93.

<sup>184</sup>見本文 3-3-4.

3. 帕費特認為要提供人格同一性的確定性和非程度性，一定要有類似笛卡兒式自我的精神實體才可行，換言之不主張笛卡兒式自我的非化約論是站不住腳的，然而以上帕費特認為不可能成立的立場可能正是佛教所主張的。<sup>185</sup>

由上述我們可見佛教理論與化約論的幾個關鍵性的差異。結合此章的討論，下一章我將試圖說明，佛教的業力理論提供了有別於帕費特的關係 R 的關係 **K(Relation of Karma)** 來作為某種意義下的人格同一性的判準，在這樣的人格同一性判準下不會發生「不確定性」與「程度性」的問題。此外佛教的業力觀念與道德觀念的相容使得佛教的道德立場與化約論極為不同，而且可以避開人格同一性與道德主張之間可能遇到的一些困難。最後我嘗試論證在「生物取向」所遇到的困難以及帕式化約論所遇到的困難之下，如果帕費特的思想實驗確實可行而人格同一性的「不確定性」與「程度性」又是違反事實的話，或許我們更有理由採取一種提供「進一步事實」的理論來解決人格同一性問題，而佛教的業力理論正是一種這樣的理論。

簡言之，在這一章中我們已看到 Mark Siderits 將佛教「無我」的教義與阿毘達摩將人分析為五蘊的思想與化約論作類比。並且引用寂天的論證來說明佛教徒如何以一種「諷刺的交涉(Ironic Engagement)」態度來一方面認知「無我」的真相，一方面致力於眾人的福祉，以此作為對化約論式倫理學立場的支持。

然而也許如 Ruth Gamble 所說，Mark Siderits 在替化約論辯護所提出的「佛教化約論」，忽略了佛教當中「業力」與「輪迴」兩個核心的概念<sup>186</sup>，這使得在人格同一性議題上初期佛教本身真正的立場與 Mark Siderits 所說的「佛教化約論」立場或許是有關鍵性的差異的。

如高恩斯所說的「流程自我」的觀點、柯林斯所說的「業力同一性」的概念、以及柯林斯引用 Tetley 所說的關係 **K(Relation of Karma)** 的觀念，都顯示了佛教的人格同一性概念與化約論有著關鍵性的不同。至於兩者的倫理學立場，如果兩者

---

<sup>185</sup> 見本文 3-3-1.

<sup>186</sup> Ruth Gamble, 2008: pp. 86.

的人格同一性立場有關鍵性的不同，則兩者的倫理學立場之差異應是不言而喻的。

下一章將從佛教的早期經典來探討佛教以業力理論作為一種人格同一性理論之基礎的特性，以及這種理論與化約論的理論有何關鍵性的差異。





## 第四章

# 佛教的業的延續(人格同一性)理論

在第三章當中已經介紹過了 Mark Siderits 的佛教化約論，以及其他佛教學者對此的相關評論。儘管 Mark Siderits 點出了一些佛教思想與化約論之間的相似性，但是 Paul Williams 已提出了他對於 Mark Siderits 化約論式佛教的一些批評，即化約論雖然取消了「自我(Self)」存在，但是仍無法否定人與人(主體與主體)之間的差異。而帕式化約論或 Siderits 的佛教化約論採取的「中道」式的倫理學立場，也被史東等人批評為無法成立的。

簡言之，佛教與化約論最核心的差異在於佛教的業力和輪迴的思想。帕式化約論並沒有這一類的觀念，而 Siderits 的在佛教化約論在 *Personal Identity and Buddhist Philosophy* 一書當中也較為忽略這一點。

接下來這章要探討佛教業力的理論如何使初期佛教在人格同一性議題上的思想，與化約論者有關鍵性的差異，而這樣的也使得兩者在倫理學上的觀點有所不同。

無論如何，簡言之，佛教的立場與化約論相似之處是他們都反對了實體性自我的觀念，這顯示為佛教的「無我」教義；而佛教的立場與非化約論相似之處是在「無實體性自我」之下，「人」並非僅只是身心事件的集合，佛教的「十二因緣」是作為一種解釋保有人格同一性與否或存在與否的「進一步事實」。這也是高恩斯本體自我與流程自我之區分的觀點。

以下就引用佛教的初期經典《阿含經》的一些部分來闡述佛教的人之形上學與人格同一性觀點。

## 第一節 《雜阿含經》中「無我」的意涵

### 一、無常即苦，苦即非我

如《雜阿含經·第 12 經》所說：

色無常，受、想、行、識無常，無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所。如是觀者，名真實觀。聖弟子！如是觀者，於色解脫，於受、想、行、識解脫。<sup>187</sup>

由此段經文可見佛陀認為凡是無常的事物都是一種「苦」，而這樣的情況不應被稱為「我」或「我的」，因為如果將變異、無常的對象視為「我」或「我的」，則是一種執取、一種希望它為恆常的心態，對於終究會變異、生滅的對象抱持這種心態，所來的則是煩惱。因此佛陀反覆強調不該將這些無常的對象視為「我」或「我的」。如《雜阿含經·第 43 經》所說：

愚癡無聞凡夫於受、想、行、識，見我、異我、相在，見識是我、我所而取；取已，彼識若變、若異，彼心隨轉；心隨轉故，則生取著，攝受心住；住已，則生恐怖、障礙、心亂，以取著故，是名取著。<sup>188</sup>

此外，這種見五蘊是「我」或者「我的」或者在「我」當中或者「我」在這當中等等想法，都是一種「行(Saṃskāra；formation)」，如雜阿含經·第 57 經》中所說：

愚癡無聞凡夫於色見是我，若見我者，是名為行。

<sup>187</sup> 《雜阿含經·第 12 經》或見相應部 S.22.18.(Bodhi,2000,p.870.)

<sup>188</sup> 《雜阿含經·第 43 經》或見相應部 S.22.(Bodhi,2000,p.853.)

而舟橋一哉認為對佛教而言「行」就是「業」，也就是造成五蘊即結的原因。<sup>189</sup>

佛陀對於「我」這個概念的看法是，它是一種執取，如果對於任何無常的事物產生執取，最終會帶來苦惱。筆者認為這部分的「我」之概念，應該要理解為一種執取的態度，或者是相對於外道沙門或婆羅門等思想的「無我」觀點，而非指一般狀況下指稱自己的「我」之語詞的使用。理由是佛陀並沒有排斥使用「我」之語詞，如佛陀常說：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」，同時筆者認為佛陀沒理由反對一般意義的「我」，例如我在哪裡、我的名字為何、我的老師是誰等等，合理的解釋是佛陀反對的「我」是針對外道沙門婆羅門的思想，如經所說這些外道的思想者認為可以在五蘊之中找到「我」，或者「我」擁有這五蘊，或者「我」是五蘊當中的某一個，或許這些外道認為解脫的方式是在五蘊當中找到某個純淨的本質、找到可以依恃的對象，這就是一種解脫。相對於這種觀點，佛陀認為凡是無常的事物都不可依恃，如此才是真正解脫的方式。簡言之，筆者認為佛教「無我」教義應該理解為相對於當時外道沙門婆羅門的「梵我 (Ātman)」思想來解讀。

## 二、作無我業，誰當受報

在《雜阿含經·第 58 經》就有比丘問了相關的問題：

爾時，會中復有異比丘，鈍根無知，在無明[穀-禾+卵]起惡邪見，而作是念：

「若無我者，作無我業，於未來世，誰當受報？」爾時，世尊知彼比丘心

之所念，告諸比丘：「於此眾中，若有愚癡人，無智明，而作是念：『若色

無我，受、想、行、識無我，作無我業，誰當受報？』如是所疑，先以解

釋彼。云何比丘！色為常耶？為非常耶？」。答言：「無常。世尊！」。「若

無常者，是苦耶？」答言：「是苦。世尊！」。「若無常、苦，是變易法，多

<sup>189</sup> 舟橋一哉(1988)，p.13。

聞聖弟子於中寧見是我、異我、相在不？」。答言：「不也，世尊！」。「受、想、行、識亦復如是。是故，比丘！若所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、非我所。如是見者，是為正見；受、想、行、識亦復如是。<sup>190</sup>

同樣地在這裡有個比丘疑惑如果沒有「我」的存在，在「無我」的情況下所造的業，會是由誰受報。佛陀的回答仍是再次強調對於五蘊的無常與苦，不應當產生「我」的觀念，這裡的我同樣是指一種執取。對佛陀而言，業力與果報是存在的，但是這些事情不需要一個「我」才能實現或理解，這裡反對的「我」如同佛陀的回答：不應該對這些無常變易的對象有所執取，不需要想像某種形式的「我」作為主體來理解造業與受報。相似的經文還有這一則：

「云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。<sup>191</sup>

此經文與前一則經文意涵應該是相似的，也就是業報以及輪迴的情況是存在的，但是不需要認為有一個「我」或是「作者」來作這些業。或許我們可以說，對於佛教而言，五蘊或業報並非由「梵我」或者「靈魂」這樣的事物所擁有，而是過去的業力造成了五蘊的產生與集結。如《雜阿含經·第 372 經》所說：

有比丘名曰頗求那，住佛後扇佛，白佛言：「世尊！誰食此識？」佛告頗求那：「我不言有食識者，我若言有食識者，汝應作是問，我說識是食。汝應問言：『何因緣故有識食？』我則答言：『能招未來有，令相續生，有

<sup>190</sup> 《雜阿含經·第 58 經》或見相應部 S.22.82.(Bodhi,2000,p,923)

<sup>191</sup> 《雜阿含經·第 335 經》

有故有六入處，六入處緣觸。」<sup>192</sup>

菩提比丘對此的註釋是，頗求那的問題蘊含了「我見」，蘊含了認為在識之外有一個實在性的主體因此不是一個正確的問題。<sup>193</sup>正確的問題是，「識」是如何來的，它又會產生甚麼樣的結果。

由上可知，「無我」的教法主要是說明所有我們觀察到的對象都是無常的、變易的，因此我們不應該稱它為「我」--也就是對這些對象有一種執取。就這一方面，或許稱之為「非我(non-self)」會比「無我(no-self)」更來的恰當。

## 第二節 業力與輪迴

### 一、佛陀的正見

佛陀說明不應抱持有「我」的觀念，但是仍說明若仍有「諸慢」者，在身壞命終之後，又會生於某處。如《雜阿含經·第 105 經》所說：

沙門瞿曇為大眾主，其諸弟子，有命終者。即記說言：『某生彼處、某生此處。』我先生疑：『云何沙門瞿曇得如此法？』佛告仙尼：『汝莫生疑。以有惑故，彼則生疑。仙尼！當知有三種師。何等為三？有一師，見現在世真實是我，如所知說，而無能知命終後事，是名第一師出於世間。復次，仙尼！有一師，見現在世真實是我，命終之後亦見是我，如所知說。復次，先尼！有一師，不見現在世真實是我，亦復不見命終之後真實是我。「仙尼！其第一師見現在世真實是我，如所知說者，名曰斷見。彼第二師見今世後世真實是我，如所知說者，則是常見。彼第三師不見現在世真實是我，

<sup>192</sup> 《雜阿含經·第 372 經》或見相應部 S.12.12.(Bodhi,2000.p.541)

<sup>193</sup> *The connected discourses of the Buddha : a translation of the Saṃyutta Nikāya*, p. 732.

命終之後，亦不見我，是則如來、應、等正覺說，現法愛斷、離欲、滅盡、涅槃。」<sup>194</sup>

佛陀說明，認為此世之人是「我」，而不知命終之後之事者，稱作斷見；認為此世之人是「我」，又認為命終後仍是「我」，稱為常見；而不見此世之人是「我」，亦不見命終之後是「我」，則是如來的教法。佛陀能夠了解因緣的業力，了解此世之人因其業力將往生何處，但是在此當中不抱持「我」的觀念。

## 二、化約論與斷見

相較之下，化約論者的觀點可能比較接近佛陀所說的斷見，如《雜阿含經·第 104 經》所言：

語焰摩迦比丘：「汝實作如是語：『我解知世尊所說法，漏盡阿羅漢身壞命終無所有』耶？」焰摩迦比丘白舍利弗言：「實爾，尊者舍利弗！」舍利弗言：「...云何？焰摩迦！異色有如來耶？異受、想、行、識有如來耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」。復問：「色中有如來耶？受、想、行、識中有如來耶？」。答言：「不也，尊者舍利弗！」。復問：「如來中有色耶？如來中有受、想、行、識耶？」。答言：「不也，尊者舍利弗！」。復問：「非色、受、想、行、識有如來耶？」。答言：「不也，尊者舍利弗！」。如是，焰摩迦！如來見法真實如，住無所得，無所施設...」。<sup>195</sup>

佛教並不將五蘊的任何部分視作是「我」或「我的」，同時也不認為「人」就是此五蘊，或者「人」是異於五蘊之外的存在，因為「人」的存在是因為業力所造成，如果將「人」視為五蘊，則此五蘊滅後「人」不再存在，此則落入斷見；如果將「人」視為五蘊之外的存在，無論五蘊生滅此「人」都恆存，則落入常見。

<sup>194</sup> 《雜阿含經·第 105 經》

<sup>195</sup> 《雜阿含經·第 104 經》或見相應部 S.22.85.(Bodhi,2000,p.931)

兩者皆為佛陀所駁斥，佛陀教導的是「緣起法」--此有故彼有，此無故彼無，此生故彼生，此滅故彼滅。

而帕式化約論主張心理的連結與連續決定一個人的存活與否，以佛教的觀點來看，是不恰當的。一方面，佛教並不以心理內容來解釋「生」或者存活，而是以無明或愛取來解釋「生」的條件之形成。另一方面，佛教並不將某一特定的身體或心理內容視為「我」或「人」，因為「人」存在的真實情況是因果相續的，而化約論傾向將特定的心理內容視為「人」，心理的連續性使得人們以為此「人」是持續存在的，但是事實上這只是一種心理連續所造成的幻覺，對於帕費特而言，「人」是寓於這種關係當中，因此人的同一性與存活也因此被視為是程度性的甚至不確定的，在這種理論下帕費特最終只得以人格特質取代責任或應得的概念來作為他的道德立場，並且如果心理的內容差異太大，帕費特認為這其實可以被視作是兩個不同的「人」。然而相較於肉體的無常，佛陀其實認為心理的無常更為變易不恆，如《雜阿含經·第 289 經》所說：

愚癡無聞凡夫寧於四大身繫我、我所，不可於識繫我、我所。所以者何？  
四大色身或見十年住，二十、三十，乃至百年，若善消息或復小過。彼心、  
意、識日夜時刻，須臾轉變，異生、異滅。<sup>196</sup>

除之外此，化約論與佛教差異在於佛教並不認為「生」的延續會因為心理內容的劇變或者物理條件的毀壞而結束，如果仍然有無明愛渴，則仍然會處於生死循環當中，如《雜阿含經·第 105 經》所說：

佛告仙尼：「我諸弟子聞我所說，不悉解義而起慢無間等；非無間等故，慢則不斷；慢不斷故，捨此陰已，與陰相續生。是故，仙尼！我則記說，是

<sup>196</sup> 《雜阿含經·第 289 經》或見相應部 S.12.61.(Bodhi,2000,p.595)

諸弟子身壞命終，生彼彼處。所以者何？以彼有餘慢故。 「仙尼！我諸弟子於我所說，能解義者，彼於諸慢得無間等，得無間等故，諸慢則斷，諸慢斷故，身壞命終，更不相續。仙尼！如是弟子我不說彼捨此陰已，生彼彼處。所以者何？無因緣可記說故。欲令我記說者，當記說：『彼斷諸愛欲，永離有結，正意解脫，究竟苦邊。』」<sup>197</sup>

因此比較起來，帕式化約論的立場比較偏向佛教中的斷見，因為化約論認為道德的責任應隨著心理連結性相似度的多寡而隨之增減，此與佛教的因緣果報的觀點頗有差異，另外帕費特認為存活與否的問題在化約論底下將導致「不確定性」的結論，這立場如佛經所說的「無能知命終後事」頗為相同。對佛教而言，「生」或「存活」的原因並不是沒有理由的、隨機的、或不確定的，同時它也不以某種肉體(色)的延續或者心理內容的連結性關係所確定，而是以造成「生」的愛取存在與否來決定，如《雜阿含經·第 957 經》所說：

婆蹉種出家白佛言：「云何？瞿曇！命即身耶？」。佛告婆蹉種出家：「命即身者，此是無記。」。「云何？瞿曇！為命異身異耶？」佛告婆蹉種出家：「命異身異者，此亦無記。」。婆蹉種出家白佛：「云何？瞿曇！命即身耶？答言：『無記』。命異身異？答言：『無記』。沙門瞿曇有何等奇？弟子命終，即記說言：『某生彼處，某生彼處。』彼諸弟子於此命終捨身，即乘意生身生於餘處。當於爾時，非為命異身異也？」。佛告婆蹉：「此說有餘，不說無餘。」。婆蹉白佛：「瞿曇！云何說有餘，不說無餘？」。佛告婆蹉：「譬如火，有餘得然，非無餘。」<sup>198</sup>

綜合言之，我們可以說佛教與化約論相似之處在於，他們都拒絕承認有一種獨立

<sup>197</sup> 《雜阿含經·第 105 經》

<sup>198</sup> 《雜阿含經·第 957 經》或見相應部 S.44.9.(Bodhi,2000,p.1392)



於身心經驗之外的自我實體，而差別之處在於佛教認為業力或者愛渴是決定是否有來生的原因，而化約論某種意義下將「我」或者「存活」寓於心理的連結性之中，結果造成「存活」的不確定性與程度性的荒謬結論，以及在心理連結性消失之後「我」就不存在的「斷見」。

### 三、業力輪迴與道德善惡

帕式化約論在否定自我實體的存在以及否定「人」是一種有別身心的「進一步事實」存在的情況下，最後得出一種特殊的道德觀點。這種觀點認為道德責任也許應當隨著與「犯罪者」的心理連結度的強弱來隨之增減應罰的罪責之輕重，換言之如果一個人現在與他當年犯罪的心理連結性差異很大的話，他所應受的責罰亦隨之減少。如同史東對帕費特的批評，我們無法看出「普通的心理因果連續」為何能構成應當責罰的理由。因此帕式化約論最後的道德立場是一種「當事者中立」的結果論，在無「人」的情況下取消「應得」的概念，以現階段此人與犯罪者的連結程度來決定其懲罰，而如史東所批評的，這種觀點到最後與其說是懲罰此人與犯罪者的連結關係，不如說是在懲罰與犯罪者有相似特質的人。

佛教的道德觀念一方面與上述學者討論的脈絡有所不同，另一方面，佛教的業力理論其實與道德觀是密切結合的，在佛教的因果理論中善業導致善報、惡業導致惡報，本身就是因果理論很重要的一環，如《中阿含經·第 17 經》所說：

...彼男女等，懈不精進，而行惡法，成就十種不善業道，殺生、不與取、邪淫、妄言，乃至邪見，若為眾人各叉手向稱歎求索，因此緣此，身壞命終，得至善處，生天上者，是處不然。所以者何？謂此十種不善業道，黑有黑報，自然趣下，必至惡處。...

彼男女等，精進勤修，而行妙法，成十善業道，離殺、斷殺、不與取、邪淫、妄言，乃至離邪見，斷邪見，得正見，若為眾人各叉手向稱歎求索，

因此緣此，身壞命終，得生惡處，生地獄中者，是處不然。所以者何？伽彌尼！謂此十善業道，白有白報，自然昇上，必至善處。<sup>199</sup>

換言之，對佛教而言並不會有道德責任如何在心理連結與連續性或者肉體的連結與連續性當中保存或持續的問題，也不會有道德責任與因果連續關係兩者如何連接的問題，因為在佛教因果理論來說，「善業善報、惡業惡報」本身就是佛教的業力觀當中的一項特質，因此造業者無論時間久遠、性格變易、身體毀壞最終將獲得果報，對佛教而言這就是世界運行的法則。

### 第三節 初期佛教中的同一性問題

《阿含經》當中也有關於同一性問題的部分，例如在《雜阿含經·第 300 經》當中一位婆羅門問：

「云何？瞿曇！為自作自覺耶？」佛告婆羅門：「我說此是無記，自作自覺，此是無記。」  
「云何？瞿曇！他作他覺耶？」佛告婆羅門：「他作他覺，此是無記。」  
婆羅門白佛：「云何？我問自作自覺，說言無記；他作他覺，說言無記，此義云何？」佛告婆羅門：「自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見。<sup>200</sup>

佛陀認為如果說造業與受報為同一人，則產生了常見；如果說造業與受報為不同人，則產生了斷見。如在《彌蘭王問經》當中龍軍對此問題的回答是「法之延續

<sup>199</sup> 《中阿含經·第 17 經》

<sup>200</sup> 《雜阿含經·第 300 經》，相應部對此經的翻譯是「The one who acts is the same as the one who experience[the result]: this, brahmin, is one extreme. ...The one who acts is one, and the one who experience[the result] is another: this, brahmin, is the second extreme. 」見相應部 S. 12. 46. (Bodhi, 2000, Vol. I: 583.)

而有連結，一生一滅，連結起來似無前後；因此，最後之識屬非同非異。」<sup>201</sup>

然而，如果佛陀肯定了因緣果報的存在，同時又否定有一個實體性的自我作為輪迴的主體，那麼在業力的因緣果報當中，造業之人與受業之人之間有甚麼樣的關係，使得這個業報的觀念是合理的？在《中阿含經》的《業相應品》是這樣描述的：

「隨人所作業則受其報。如是，不行梵行不得盡苦，若作是說，隨人所作業則受其報。如是，修行梵行便得盡苦。所以者何？若使有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂有一人不修身、不修戒、不修心、不修慧，壽命甚短，是謂有人作不善業，必受苦果地獄之報。猶如有人以一兩鹽投少水中，欲令水鹹不可得飲。於意云何？此一兩鹽，能令少水鹹叵飲耶？」 答曰：「如是。世尊！所以者何？鹽多水少，是故能令鹹不可飲。」……

「復次，有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長，是謂有人作不善業，必受苦果現法之報。猶如有人以一兩鹽投恒水中，欲令水鹹不可得飲。於意云何？此一兩鹽，能令恒水鹹叵飲耶？」 答曰：「不也。世尊！所以者何？恒水甚多，一兩鹽少，是故不能令鹹叵飲。」 「如是，有人作不善業，必受苦果現法之報。」<sup>202</sup>

雖然佛陀曾說明不該將造業之人與受業之人視為同一人，或者認為造業的行為之後有一個「造業者」存在，因為這樣的想法蘊含著「常見」；同樣的也不應該認為造業之人與受業之人是為不同人，或者認為沒有因果業報的存在，這樣的想法則是為「斷見」。然而從《業相應品》當中的內容來看，佛陀顯示了不常不斷的

<sup>201</sup> 《南傳彌蘭王問經》，巴宙譯。北京：中國社會科學出版社，1997:p.41.

<sup>202</sup> 《中阿含經·第11經》

業力果報是何種意思。在此經當中佛陀說明「誰人造的業，誰人則受其報」，此外，如果一個人造了不善業，並且不修身、戒、心、慧，壽命甚短，則他將受地獄之報，如同鹽灑到少水當中，鹹而不得飲；如果一個人造了不善業，然而修身、戒、心、慧，壽命甚長，則他將受現法苦報，如同鹽灑到恆河當中，不致鹹而不得飲。

至少從這樣的描述中，我們能夠了解不同業力之流之間的區別性，或者至少人與人之間的業力累積的區別性。如果此人造惡業而有梵行則受現法報，如果彼人造惡業而無梵行則受地獄報。這顯示了如高恩斯所說的一種「業力的同一性」，意即在業力的規則當中造善業之人將得善果，造惡業之人將得惡果，而非造善業之人得惡果，造惡業之人得善果。如果在業力理論當中沒有這樣的規則存在，則業力理論就會變得毫無意義(如同說有因果業報，但是此人造惡業他人受惡報，或此人造惡業但此人無須受報，如此則違反佛教思想當中的業報觀念)。

然而可能會產生這樣的問題，即使造業與業報不能說是由不同人所造和受，但是如果造業之人與受業之人並非同一人，那麼兩人之間的關係應該如何理解？筆者的想法是，除了在業力關係中前者確實作為後者的因之外，我們可以假想如果「獨我論(Solipsism)」是真實的，假設除了我以外所有的他人都是不具意識的假人，因此也沒有痛苦、快樂的感受等等，那麼如果我曾經造過惡業，則在我的經驗世界當中最終將會有惡報產生，而不是在其他的人身上產生(因為假設「獨我論」為真，則在他人身上發生的疑似痛苦的反應其實並不具痛覺)。這是筆者的一個理解，也就是業報會產生於造業的人身上，不論此人是否記得他的惡業，或者與造業的人在屬性或特質上已毫無相似性。

從這個意義上也許我們可以說造業之人與受業之人有某種意義底下的同一性，雖然佛陀多次強調「五蘊無常苦、空、非我」的教義，以及「有業報而無作者」、「不見現在世真實是我，亦復不見命終之後真實是我」等說法，但是在佛教的業力理論當中，確實強調了業因與果報之間的關係，這對於佛教的教義如「四

聖諦」、「輪迴」、「涅槃」等，是非常核心的且重要的。佛陀也多次強調了無因無果、邪因邪果、斷見，是不同於他的教法的外道。也許這種所謂的「業力同一性」與許多學者所想像的人格同一性有很大的差距，甚至認為這是不合理的，無論如何，對佛教而言，無我與輪迴是兩件融貫的事情。

## 第四節 初期佛教與帕式化約論在人格同一性議題上的差異

討論完帕式化約論的理論以及佛教的業力理論之後，我們可以看看初期佛教與帕式化約論有哪些關鍵性的差異。

### 一、關於存活(與人格同一性)的「不確定性」

將人格同一性作括弧是因為在佛教的思想中常避免談同一性或者「同一個我」、「同一個人」等觀念，以避免產生常見，即便如此僅「存活」此一議題也可看出佛教與化約論的差異。

「不確定性」是帕式化約論在無自我實體以及無「進一步事實」存在的情況下，所導致的結論，因為在假設沒有上述兩件事情的前提下，如果「分支」<sup>203</sup>的情況產生，在將「人」的存活只寓於心理內容的情況下，我們沒有任何合理的理由判定哪一個分支出來的人是原本的人的存活(因為心理內容一模一樣)，乃至我們將分支出來的兩個人其中一人殺死，我們也不知道原本的人是否死了，所以結論是原本的此人存活與否落入不確定性的狀態。這是一個違反直覺的結論，不過帕費特認為在無自我實體以及無「進一步事實」的事實作為前提下，我們只得接受這樣的結論是一種事實，無論它是否難以理解或難以接受。

---

<sup>203</sup> 可參考本文第二章。

動物主義的立場不會接受這個結論。而筆者認為初期佛教的理論也不會接受這個結論，假設分支狀況發生後，其中一人得到善報、其中一人得到惡報，根據佛教的業力理論，它們有可能得以解釋哪一個人是原本的人，因為他繼承了原本的人的業因，哪一個人可能是新生的人，因為他繼承的是轉生前的業因。如果原本的人因其造的業應當承受善報，而分支的兩人一人受善報、一人受惡報，而我們以「不確定」原本的人受了何種報應來描述，那麼因果業報的規則就被破壞，因此佛教不應該接受「不確定性」的結論。此外佛教也不須同意化約論者的前提，因為佛教的業力理論對帕費特而言正是一種「進一步事實」的理論，它決定了一個人是否存活、是否再生、是否因其業力繼續流轉等等。帕費特認為存活與否一定要有一種實體性自我作為「進一步事實」才能有確定性答案，無實體性自我而主張存活或人格同一性是一種「進一步事實」是站不住腳的。然而佛教的業力理論正是一種無實體性自我而提供存活與否之理由的「進一步事實」理論。

## 二、關於人格同一性與存活的「程度性」

如同帕費特所說的，在以「心理判准」為前提的理論之下，在給予我巨大疼痛的實驗中，難以相信只要劇烈的改變我的心理內容，「我」就不再存在，而接下來受痛苦的是另外一個「人」。即便這是違反直覺的，在帕費特看來我們只得接受這樣的結論。以及程度性的心理連結導致的是程度性的「存活」，即使我們沒有發現這一點或者難以接受這一點。動物主義當然能夠很有力的反駁這一點，決定此人(此人類)繼續存活的是「非化約性(非程度性)」的生理機制，其(生理機制)實現與否仍具有全有全無(All-or-Nothing)的性質，因此不會產生帕式化約論違反直覺的結論。

而佛教的立場也不必接受這個結論，在佛教的十二因緣理論中，因為無明貪愛最後導致了「生」的事實，此過程並沒有「生」的「程度性」的描述，而是說明若此世無明滅盡，則沒有接下來的受生，或者異陰的相續；若此世我慢等無明

未滅盡，則會有下一世的產生或者異陰的相續。對佛教而言，「業」是造成「生」或者五蘊集結的原因，換言之，五蘊集結是「生」的結果，而不是原因。

與動物主義不同的是，動物主義可能認為此生命因為生命機制的條件而產生，也因為生命機制條件的毀壞而結束，而佛教認為此生命若仍有愛渴等業因，將會再推動下一個生命機制的產生，或者五蘊的聚合，如佛經所說「此陰滅已、異陰相續」。

### 三、關於「非個人描述」

帕費特認為在取消了實體性自我的原則下，我們可以描述關於「人」的所有事實的發生而不需提及「人」概念。與此相比佛教對生命歷程的描述與其說是「非個人的描述(impersonal description)」不如說是「非我的描述(Non-Self description)」可能會更為適切，因為佛教對於「人」或者「生命」的描述並非僅以帕費特所謂的心理或身體的事件之描述所窮盡，而是認為更深層的事實如「無明」、「貪愛」等事件才是造成生命存在的深層因素，即便某些特定的心理特質如「記憶」、「人格特質」、「能力」等心理特質的改變或消失，也不代表一個人的停止存在。此外，帕費特認為「人」最終只是一個在語言上方便使用的概念，表面上佛教雖然有相似的說法，但是如果排除了業力的理論，則佛教與化約論的主張就會非常不同，包括對「存在」的原因以及持續「存在」的原因等方面的主張。

### 四、關於倫理學

雖然 Siderits 引用了寂天的論證想要將化約論的倫理學觀點與佛教的倫理觀點結合在一起，然而我們可以發現佛教的倫理觀點與化約論的倫理學觀點實有不同之處。因為在帕式化約論的理論當中「自利」的行為不再是一種追求自我利益或解脫的行為，而是出於對「未來的自己」的道德上的義務。然而如果將行動者以及得利益者視為不同的兩人，則成為佛教所說的斷見。而也正如 Paul Williams 所批評的，他看不出為何捨棄了有一實體性自我的「常見」以後，就必定能導致

利他主義的結論。簡言之，佛教認為對於他人的惡行是源自一種為追求己利而傷害他人的貪愛和嗔恨，然而如果抱持斷見的話，也可能造成無視於因果業報的結論(如極端主張也可能宣稱，如果現在的我與未來的我是不同的兩個人，則我也許也沒有理由為未來的我謀取福祉)。此外，佛教的業力理論也不認為造過的惡業隨與犯惡業時的心理連結性減少而遞減，而是惡業會視造業者修行和其他因緣而在某時產生果報。如前文所說，佛教的業力理論與賞罰觀念是結合的，因此沒有道德責任如何延續的問題。

## 五、佛教立場與化約論、非化約論、消除論

除了初期佛教與化約論的差異之外，我們也能夠發現初期佛教與非化約論以及消除論的異同之處。佛教的立場在人格同一性議題上，與化約論相似的部份是，兩者都否認了一種實體性自我的觀念，以及兩者都認為人格同一性是不重要的，但是理由不同，化約論者認為它不重要是因為在某些情況下這個問題是無解的，因此只得放棄，判定它是個空的問題(empty question)；而佛教要求我們不要產生這樣的問題，因為「同一」的觀點容易讓我們產生「我見」或者「常見」，而對於諸行無常的世間這樣的心態往往會帶來苦惱，不過在業力理論中某種意義的同一—如柯林斯所說的「業力同一性(Karmic identity)」或者「關係 K(Relation of Kama)」，則是必須的。此外差異在於佛教並沒有接受化約論最終必須接受的違背直覺甚至違反事實的結論，如存活的不確定性與程度性(動物主義也反對)。

而非化約論者認為人格同一性或存活是一項「進一步事實」，不能夠化約為身心事件的集合，帕費特認為否定實體性自我而主張「進一步事實」立場是不可能的，然而動物主義與佛教理論都認為這個立場是可行的，動物主義將存活不可化約性寓於生理的生命機制，而佛教將存活的原因解釋為業力的推動。但是佛教同時也強調「無我」的教義，這點可能與某些主張實體性自我的非化約論者是必須區分的。



至於消除論，帕費特認為化約論無須如消除論如此極端，並持續將「人」的地位視為僅為一種概念上的存在。然而如史東所批評，這樣的中間路線是站不住腳的，如果「人」確實僅為一種虛設的概念，那麼化約論與消除論的差別僅在於化約論抱持了一個虛假的概念，而面對倫理學化約論最終只得採取消除論的立場，應得與責任等概念都不再合理。佛教理論與消除論的相似之處在於，佛教強調的是對於無常變異的對象不應抱持著「我」的觀念，是一種「非我」的教義，這與消除論可能將「自我」視為一種幻覺也許是相似的，而佛教與消除論的差異就如佛教與化約論的差異一般，對佛教而言是一種斷見。換言之，Mark Siderits 曾主張佛教避免斷見與常見的「中道」，得類比於處於消除論和非化約論之中間路線的化約論，而筆者認為，如史東所批評的，這樣的立場是站不住腳的。

## 五、小結

總而言之，在人格同一性議題上，筆者認為佛教的立場傾向於一種無實體性自我的非化約論立場。

此章說明佛教作為一種無實體性自我的非化約論立場，其業力理論提供在人格同一性議題上一種「進一步事實」的理論，即「業力-輪迴」理論，相較於帕費特以「關係 R」來處理人格同一性問題，佛教的業力理論以「關係 K(Relation of Karma)」來處理人格同一性問題<sup>204</sup>，除非我們能夠複製「關係 K」，否則人格同一性不會出現「不確定性」的情況。對佛教來說存活與否並不以特定的身體內容或心理內容作為充分條件，而是以過去的「無明貪愛」的業力作為產生下一世的原因。

因此佛教立場拒絕了帕式化約論對於人格同一性或存活的「不確定性」與「程度性」的結論，同時也不必面對一種實體性自我的主張所將面對的困難。在人格同一性議題上，心理取向與生物取向都各自有其弱點，心理取向必須接受一些違

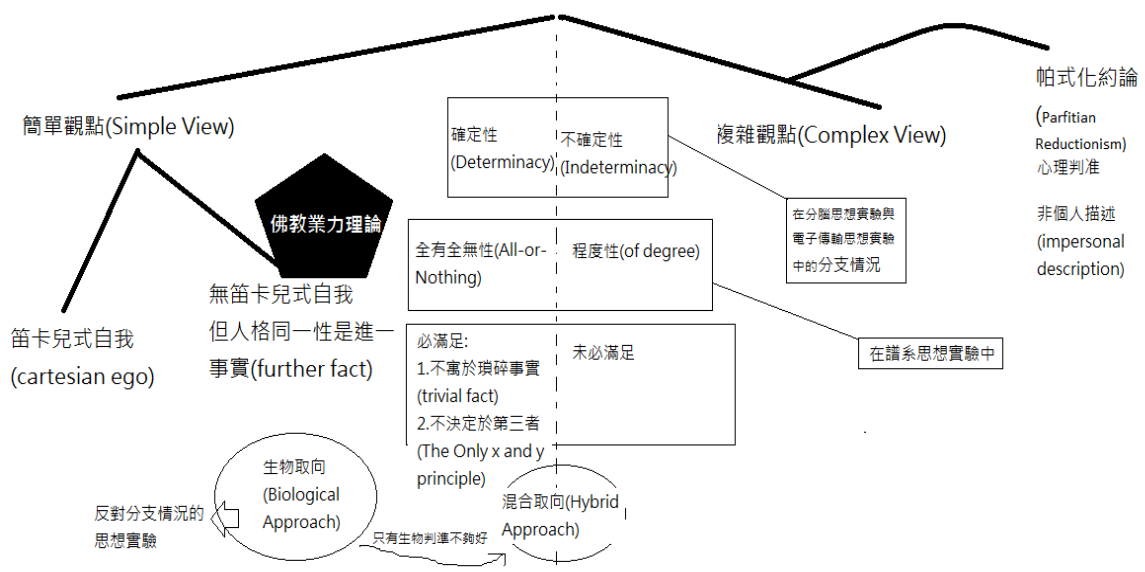
---

<sup>204</sup> 見本文 3-3-4

反直覺乃至被許多學者批評為錯誤的結論，而生物取向除了面臨僅以生物(Human)的角度來看待人格同一性議題，則忽略了作為人(person)所重要的心理內容之外，筆者認為若以物理論為基礎，生物取向如何解釋若複製了在質上完全相同的物理條件及其所產生的心靈內容，為何不能視為是原本被複製的人的存活？如果完全相同的物理條件卻產生了就主體上得以區分的心靈，這是否迫使我們需要接受一種有別於物理條件的理由來解釋存活？簡言之，如果帕費特所假想的思考實驗能夠成真(假設我們能知道它能成真，也就是能夠確定心理的聯結可能造成存活)，而存活的「不確定性」與「程度性」又確實違反事實的話，則我們也許有更好的理由選擇一種有別於心理取向和生物取向的決定存活與否的理論(如史東所說的可疑的存在論(dubious ontology)，佛教的業力理論就是這樣一種理論之一。

總而言之，帕費特認為人格同一性必須要藉由實體性的自我才能夠確立，若沒有實體性自我的存在，則我們就必須接受化約論的理論。然而許多非化約論者都試著提出在無實體性自我之下的「進一步事實」作為人格同一性的判準，而佛教的立場也是如此，以業力的理論作為人格同一性的「進一步事實」，來解釋「無我」教義下的輪迴觀。

此附上第二章的圖示以顯示佛教在人格同一性議題上傾向的立場：



## 第五章

### 結論

關於探究帕式化約論與初期佛教的思想在人格同一性議題上兩者之間的異同，這個問題使得筆者更進一步去了解佛教關於「無我」以及「業力」的教義。帕費特所提出的關於人格同一性議題的思想實驗，對後來人格同一性議題的發展有了很大的衝擊，筆者認為這也是檢視佛教思想的一個很大的契機。

筆者認為佛教在人格同一性議題上的立場比較接近一種無實體性自我的非化約論，這個立場不接受人格同一性或存活的「不確定性」和「程度性」，但是同時也不主張一種實體性自我的存在。動物主義也是一種相似的立場，認為存活的事實並非可化約的，而是由具全有全無性的生命機制所實現。佛教的業力理論使得他無需接受化約論的「不確定性」和「程度性」，因為佛教的業力理論認為人的存在是以無明貪愛作為原因而使得人生於此世，而若造成生的條件沒有消除的話，即使肉體毀壞仍會有下一世的產生。

因此甚麼是前人與後人乃至前世的人與後世的人的關係？對佛教而言，就是兩者之間的業力關係(Relation of Karma)，因為這個連續的關係因此稱具有一種業力的同一性。對於佛教來說，這樣的關係並不因身體或心理內容的改變或毀壞而停止，而且這種關係會造成下一世再生的原因，這是佛教以業力相續來解釋輪迴的理論。

此外佛教的倫理學立場與帕式化約論的倫理學立場也有差異，帕式化約論因為採取心理取向的立場，最終不得不將罪責的強弱寓於心理的聯結性隨之增減。而佛教的業力理論與道德觀念是結合的，因此沒有道德責任如何延續的問題。

綜而言之，帕式化約論認為若無自我實體的存在，則我們就必須接受化約論主張，放棄人格同一性的重要性。然而佛教的立場則是雖然反對實體性自我的存

在，但是以業力理論來解釋人的存在、存活、以及某種意義的人格同一性，這個既不是化約論也不是主張實體性自我的立場，也許是帕費特未注意到的。因此佛教的立場與化約論確實有關鍵性的差異。

在人格同一性議題相關的討論當中，一些問題似乎仍未獲得完善的解決。心理取向面臨的是以心理連結性作為存活的判準，導致違反直覺與不符事實的結論。而生物取向除了忽略了作為人的心理層面的重要性之外，或許在以物理論為基礎下如何解釋相同的物理條件可能產生主觀上不同的兩個人這個問題，會面臨一些困難。筆者認為，如果心靈實現的功能能夠不依賴於物理或生物的連續性而實現，換言之如果帕費特的思想實驗是可行的，而存活的「不確定性」和「程度性」又是違反事實的話，則我們可能更有理由選擇一個不同於心理或生物取向的「進一步事實」來決定是否存活的理論，而佛教的業力理論正是這樣的一種理論。

在本文當中，已經處理了佛教人格同一性觀點與帕式化約論的重要差異為何，以及以業力理論作為一種人格同一性判準的特質，其有別於當代的生理取向、心理取向，以及混合取向。這種「特殊」的人格同一性觀點能夠避免兩大取向所面臨的哲學困難，然而以業力理論作為人格同一性判準的觀點或許也有一些問題是筆者未能處理而未來或許可以進一步討論的。如「業」到底是什麼？它是一種甚麼樣的存在？它是否也能被理解為一種特殊而深層的心理狀態？而「業」的連續關係是否能被複製，或者允許分支？如果可能是否會違反佛教的基本教義，或者對佛教理論有很大的影響？或者我們應該將它理解為一種自然法則？此外，業力理論作為一種佛教的核心教義，其本身是否可能是合理的？是否經得起哲學上的檢證？或者科學證據的支持？例如心理學家 Ian Stevenson (1974)也對此作了相關的研究。

以上是筆者認為值得再繼續探討的方向。

## 參考文獻

### 1.佛教典籍

- 中文

《大正新修大藏經》：(依冊數排列，大正藏簡稱 T，其後數字表冊數)

《長阿含經》 佛陀耶舍共竺佛念譯 (T01)

《中阿含經》 瞿曇僧伽提婆譯 (T01)

《雜阿含經》 求那跋陀羅譯 (T02)

《增壹阿含經》 瞿曇僧伽提婆譯 (T02)

《阿毘達磨俱舍論》 玄奘譯 (T29)

《南傳彌蘭王問經》，巴宙譯。北京:中國社會科學出版社，1997.10。

- 英文

*The long discourses of the Buddha : a translation of the Dīgha Nikāya* ; translated from the Pali by Maurice Walshe. Somerville, Mass. : Wisdom Publications, c1995.

*The middle length discourses of the Buddha : a new translation of the Majjhima Nikāya* ; translated from the Pali; original translation by Bhikkhu Ñāṇamoli ; translation edited and revised by Bhikkhu Bodhi. Somerville, Mass. : Wisdom Publications in association with the Barre Center for Buddhist Studies, 2009.

*The connected discourses of the Buddha : a translation of the Saṃyutta Nikāya* ; translated from the Pāli by Bhikkhu Bodhi. Boston, Mass. : Wisdom Publications, c2000.

## 2.專書

### • 西文參考書目

Collins, Steven (1982). *Selfless Persons: imagery and thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge : Cambridge University Press.

Gowans, Christopher W (2003). *Philosophy of the Buddha*. New York : Routledge.

Kim, Jaegwon (1998). *Mind in a Physical World*. Cambridge, Mass. : MIT Press.

Kim, Jaegwon (2006). *Philosophy of mind*. 2<sup>nd</sup> ed. Boulder, Colo. :Westview Press.

Hamilton, Sue (1996). *Identity and experience : the constitution of the human being according to early Buddhism*. Oxford [England] : Luzac Oriental.

Hamilton, Sue (2000). *Early Buddhism : a new approach : the I of the beholder*. Richmond, Surrey [England] : Curzon.

Harvey, Peter (2004). *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*. London ; New York : Curzon.

Horst, Steven (2007). *Beyond Reduction : Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*. New York : Oxford University Press.

Murphy, Nance & Warren S. Brown (2007). *Did my neurons make me do it? : philosophical and neurobiological perspectives on moral responsibility and free will*. Oxford [England] ; New York : Oxford University Press.

Noonan, Harold(2003).*Personal Identity*. London ; New York : Routledge.

Parfit, Derek (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.

Siderits, Mark (2003). *Personal identity and Buddhist philosophy : empty persons*. Aldershot, England ; Burlington, Vt. : Ashgate.

Williams, Paul (1998). *Altruism and reality : studies in the philosophy of the Bodhicaryāvatāra*. Richmond, Surrey [England] : Curzon.

Dancy, Jonathan (Ed.), (1997). *Reading Parfit*. Oxford, U.K. ; Malden, Mass. : Blackwell.

### 3. 期刊論文

- 中文參考書目

楊郁文(1994)。〈以四部阿含經為主綜論原始佛教之我與無我〉，《中華佛學學報》第2期:頁1-50。（修訂版）

- 西文參考書目

Adams , Robert Merrihew (1989). "Should Ethics be More Impersonal? a Critical Notice of Derek Parfit, *Reasons and Persons*" , *The Philosophical Review*, Vol. 98, No. 4 :pp. 439-484.

Block, Ned (1997). "Anti-Reductionism Slaps Back". *Noûs*, Vol. 31, Supplement: Philosophical Perspectives, 11, Mind, Causation, and World : pp. 107-132.

Bayne, Tim (2008). "The Unity of Consciousness and the Split-Brain Syndrome". *The Journal of Philosophy*, Vol. 105(6), 277-300.

Collins, Steven(1997). "A Buddhist Debate About the Self; and Remarks on Buddhism in the Work of Derek Parfit and Galen Strawson ". *Journal of Indian Philosophy*, Volume 25, Number 5, 467-493.

Duerlinger, James (1993). "Reductionist and Nonreductionist Theories of Persons in Indian Buddhist Philosophy". *Journal of Indian Philosophy*, 21:79-101

- Ellis, Robert (2000). "Parfit and the buddha: Identity and identification in *reasons and persons*". *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal*, Volume 1, Issue 1: Pages 91 – 106.
- Gamble, Ruth (2008) , "Review of Mark Siderits, *Personal identity and Buddhist philosophy : empty persons*," *SPHIA*, Vol. 47, No. 1: pp. 83-86.
- Garrett, Brian (1991). "Personal Identity and Reductionism". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 51, No. 2 : pp. 361-373.
- Giles, James (1993). "The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity." *Philosophy East and West* 43: 175-200.
- Gillett, Grant (1986). "Brain Bisection and Personal Identity". *Mind, New Series*, Vol. 95, No. 378:pp. 224-229.
- Johnston, Mark (1992). "Reasons and Reductionism" , *The Philosophical Review*, Vol. 101, No. 3: pp. 589-618
- Kapstein, Matthew (1986). " Collins, Parfit, and the problem of personal identity in two philosophical traditions—A review of *Selfless Persons*". *Philosophy East and West*, Vol. 36, No. 3 : pp. 289-298.
- Keown, Damien (1996). "Karma, Character, And Consequentialism". *Journal of Religious Ethics*: 24: 329-350.
- Melnyk, Andrew (1995). "Two Cheers for Reductionism: Or, the Dim Prospects for Non-Reductive Materialism ". *Philosophy of Science*, Vol. 62, No. 3 : pp. 370-388.
- Perrett, Roy (2002). " Personal Identity, Minimalism, and Madhyamaka", *Philosophy East and West*, Vol. 52, No. 3 : pp. 373-385.



- Puccetti, Roland (1993). "Mind with a Double Brain", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 44, No.4:pp.675-691.
- Siderits, Mark (1997). "Buddhist Reductionism", *Philosophy East and West*, Vol. 47, No. 4: pp. 455-478.
- Siderits, Mark (2000). "Reply to Paul Williams", *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 3: pp. 453-459.
- Siderits, Mark (2001). "Buddhism and Techno-Physicalism: Is the Eightfold Path a Program? ", *Philosophy East and West*, Vol. 51, No. 3: pp. 307-314.
- Siderits, Mark (2008). "Paleo-Compatibilism and Buddhist Reductionism", *SOPHIA* No.47:pp.29-42.
- Stone, Jim (1988). "Parfit and the Buddha: Why There Are No People", *Philosophy and Phenomenological Research*, 48:519-532.
- Taylor, Richard (1969). "The Anattā Doctrine and Personal Identity", *Philosophy East and West*, Vol. 19, No. 4: pp. 359-366.
- Tillemans, Tom J. F. (1996). "What Would it Be Like to Be Selfless? Hīnayānist Versions, Mahāyānist Versions and Derek Parfit", *Asiatische Studien*, vol. 50, No. 4, pages 835-852.
- Williams , Paul (2000). "Response to Mark Siderits' Review" , *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 3, *The Philosophy of Jainism*: pp. 424-453.
- Witmer, D. Gene (2003). "Dupré's Anti-Essentialist Objection to Reductionism". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No. 211 : pp. 181-200.

#### 4. 專書論文

Basu, Ananyo (1995). "Reducing Concern with Self". In Douglas Allen (Ed.),  
*Culture and self : philosophical and religious perspectives, East and West*.  
Boulder, Colo. : Westview Press.

Collins, Steven(1994). "What Are Buddhists Doing When They Deny the Self? " In  
Frank E. Reynolds and David Tracy (Eds.), *Religion and practical reason : new  
essays in the comparative philosophy of religions*. Albany : State University of  
New York Press.

Johnston, Mark (1997). "Human Concerns without Superlative Selves". In Jonathan  
Dancy (Ed.), *Reading Parfit*. Wiley-Blackwell.

McDowell, John (1997). "Reductionism and the First Person". Jonathan Dancy (Ed.),  
In *Reading Parfit*. Wiley-Blackwell.

Shoemaker, Sydney (1997). "Parfit on Identity". Jonathan Dancy (Ed.), In *Reading  
Parfit*. Wiley-Blackwell.

#### 5. 學位論文

##### • 英文

Farrington, Roger (2007). *The Identity Problem in Buddhist Ethics—An Examination of  
Buddhist and Parfitian Conceptions of the Subject*. Thesis submitted for the  
Degree of Doctor of Philosophy, Birkbeck College, University of London.

##### • 中文

涂均翰(2009)。《佛教對個人同一性與自我觀念之批判—以《雜阿含經》為主要依據》，台北：國立台灣大學哲學研究所碩士論文。

劉嫻君(2008)。《從帕費特論初期佛教無我思想》，台北：國立政治大學哲學研究所碩士論文。

## 6. 翻譯文獻

佐佐木現順著(2003)。《業的思想》，周柔含譯。台北：東大圖書。

舟橋一哉著(1988)。《業的研究》，余萬居譯。台北：法爾出版社。

