

※「上帝、生命與宇宙：
在十字路口的當代科學與哲學」專輯※

跨文化視域下的人格同一論

鄭凱元*

一、導 論

「人格同一」(personal identity)是西方哲學的核心課題，也是人生中最貼身的問題。此問題關切一個人在跨時間上如何得以是同一個人，試想：一個小嬰孩在二十年後長大成人，身上的細胞血液不知換過幾輪，長相體格在這過程也有許多變化，我們如何決定他們是否是同一個人？在變化當中有何不變的東西可作為同一性的判準？這個哲學問題在西方哲學史裏淵遠流長，但真正得到重視始自洛克(John Locke)¹。在當代英美分析哲學界，則在帕菲特(Derek Parfit)²的系統性處理後，成為心靈哲學與應用倫理學的核心議題。但證諸主流文獻，其主要工作不外乎找尋一個完善的必要與充分條件，作為跨時間人格同一性的判準。而此工作往往流於無止境地藉由提出各式各樣的思想實驗，來推進或反駁某判準，最終淪於高度技術性與形式性的爭辯，而使其具深度與切身關聯性的議題喪失其應有的意義感。

要使此問題的深度意義重見天日，我認為需要在兩個面向著力：其一是將此問題還原到西方哲學史與其文明進展的脈絡上，去理解該問題被提出的迫切性是什麼。其二是將此問題放置在跨文化的視野上，去凸顯在西方的解法上是否有其未被明察的預設，以至於在某些特定的框架內運轉，最終流於瑣碎的困局。本文的目的即在回應此二面向，並試圖指出，西方以一神論為文明發展的基調，在進到近代以

* 鄭凱元，國立陽明大學心智哲學研究所教授。

¹ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. Nidditch (1690; repr., Oxford: Clarendon Press, 1975).

² Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

牛頓力學為主的科學衝擊下，人在自然界裏需要重新被定位；人如何生、如何死也必須被重新探索。但在回應這些根本問題上，一神論的思維貫穿地如此之深，以至於從洛克到當代的幾個主流理論——從強調心理與意識條件的新洛克進路，到以科學主義為尊的唯物論——的處理上，亦難逃一神論傳統最幽微的宰制。另一方面，生死課題與人在自然界裏的定位，亦是亞洲哲學與東方文明的核心問題。在非一神論的文化脈絡下，這些課題被探討的方式或許和西方傳統不盡相同，但在當代人類共同命運的處境下，這些課題如何轉譯與處理，特別是它們在與西方主流極為不同的形上學預設與觀念框架下，如何能得到新的理解與發展，將會是當代哲學的一大挑戰，也可能為許多當前的困境如何尋找出路，帶來新的契機。

二、洛克的時代挑戰與理論創新

洛克之所以在人格同一問題上的處理有著關鍵性的地位，在於他在回應牛頓力學所帶給西方文明的科學洗禮上，提出了具有創見的解法。牛頓 (Isaac Newton) 讓歐洲人看到自然世界的種種物理變化和運動，得以用機械性的力學定律來解釋。連以往不屬於人類所能掌控的星球運動，如今也能獲得精確的預測。至此，屬於人的內在心理世界，則成為有待重新被理解與被駕馭的疆域。其中特別棘手也特別核心的，是深藏於內心的自我 (self) 究竟如何可被安置於此自然世界。自我是一個界定「我是誰」最深刻、最重要之物，在西方的文化與生活場域上，自我的本質傳統以來一直被視為是由靈魂 (soul) 所決定。在哲學上，靈魂則被視為是實體 (substance)，自我作為一個靈魂實體，乃不可切割、無可損毀。此傳統可追溯到蘇格拉底 (Socrates) 與柏拉圖 (Plato)，透過對人的理性特質之觀察與思辨，他們主張靈魂不滅，人無須恐懼死亡。此主張和後續進入到西方文明的基督教信仰，幾乎無縫接軌；人死後得以存活，因為生理性的身體會衰亡，靈魂實體則不會，藉由靈魂的存續，人得以在大審判來臨之日，站到上帝前面為其在世言行接受獎賞與懲罰。然而，這樣的靈魂世界觀和牛頓力學所帶來的科學世界觀顯得格格不入，因而靈魂如何自然化的挑戰，成為近代西方人無可迴避且極為迫切的課題³。此課題帶著存在

³ 此觀點請參閱 Raymond Martin and John Barresi, *Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in the Eighteenth Century* (New York: Routledge, 2000)。

上真實而深刻的危機感：在科學定律所支配的自然世界裏，似乎容不下不可分割、不會毀壞的靈魂實體。若是如此，我在肉體死後，將何去何從；我在肉體死後，焉復存在？這是洛克嚴肅以待的時代課題。他的出路，是在人的經驗性心理狀態裏尋找合適的自我構成物，企盼能同時滿足靈魂自然化的挑戰，也能回應死後續存的終極需求。他如何做到？

洛克的解法是從人的核心特質著手。相對於一般物質，乃至於動植物，洛克認為人在本質上有根本的不同，人乃是具有理性、有智力，能思考、能反思性地知覺自身所思所行之存在物。物質與動植物在同一性判準上是分別採用了嚴格的數量同一性 (numerical identity)，以及是否參與了一個共同的生命 (partaking of one common life)。然而人 (person) 是有別於動物性的人類 (human being)。對洛克而言，決定人之所以是人，以及是否能於死後存活的關鍵，在於人是否能意識到，或記得過去之所言所行。換言之，擁有記憶與意識的連續性，即是同一個人或同一個自我的判準。在此，洛克對自我與人格同一時常互用，前者較偏向感官知覺的主體，後者則較偏向理性認知的決策者。因此，自我較屬於當下此刻在主觀意識中的主體，人格同一較偏向是跨時間中能被客觀咎責的主體，時間上可橫跨今生與來世，作為社會道德及神聖審判的適用對象。為了支持其理論，洛克給了如下的思想實驗：假想某人的意識跑到其大拇指，而此大拇指脫離此人而獨自存在，試問此人的同一性將跟著大拇指走，還是原先的身體？洛克認為，包括他在內的多數人的直覺將是：當然是跟著大拇指走，因為是它記得其之前的總總作為，擁有之前的意識。倘若有隻烏鴉開口說出牠曾作為蘇格拉底的前世今生，很多人應該會將此隻烏鴉視為是蘇格拉底的延續。根據洛克，這樣的直覺與判斷即是根據人格同一的記憶理論。此理論的特點在於，記憶與意識可與靈魂或任何實體完全脫鉤，只要有合適的載體——包括物理性或生理性的——能保證記憶與意識的延續，即可確保人格同一的實在性。

三、洛克理論的困難與基本預設

然而洛克的理論有其內部之困難，來自與洛克同時代的萊德 (Thomas Reid) 與巴特勒 (Joseph Butler) 的批評在英美哲學界較廣為人知。前者提出，一個人可能不記得多年前的事，但這並不妨礙他們仍是同一個人，因此洛克的記憶理論會帶來矛盾的後果。後者提出，用記憶當判準，可能有預設人格同一之嫌，因為當我說我記

得當年我做過什麼，已然預設是同一個人做的，因此洛克的記憶理論會有循環解釋的問題。這些批評在後續發展洛克路線的當代哲學家裏，均有被回應與修補。我們比較關注的是：這些困難是否來自洛克理論裏所潛藏的更深刻的問題？以及這些問題是否奠基於一些難被察覺之基本預設？

我認為，洛克理論有兩個內部的緊張關係難以調和。其一是洛克為人格同一的判準設下一個高度客觀性的標準，而此標準無法被一個以記憶與意識為主的心理理論所滿足。如前所述，洛克的人格同一理論，是站在上帝的角度，為其提供一個絕對客觀的標準，來作為其審判究責的依據。然而意識與記憶會出錯，其本質上是生生滅滅、此起彼落的心理狀態，要能從中萃取出足夠客觀確定的條件，來作為同一性的判準，可謂緣木求魚，難度極高。萊布尼茲 (Leibniz) 因而認為，作為決定人格同一的條件，意識與記憶也許必要，但並不充分；人格同一仍須有真正實在的同一性 (real identity) 作為其條件，方能充分。能提供真正實在同一性的東西，也無非是實體性的東西，然而這顯然是洛克所想避免的。萬博格 (Shelley Weinberg) 也在此指出，洛克理論面對一個不一致的困難 (charge of incoherence)：其設下的形上學客觀標準似乎不是非實體的主觀性性質所能滿足⁴。

其二是洛克的理論有其內在矛盾性：他的許多論述會推導出人是實體的命題，但此命題有違其人格同一理論的核心主張。果登羅思 (Jessica Gordon-Roth) 指出⁵，洛克在其他地方曾論述，人 (persons) 是行動主體 (agents)，而且只有實體可以是行動主體，從這二個主張我們不難推出：人是實體。另外，洛克也認為，只有行動主體有權能 (powers)，而且權能只能是實體的屬性 (attributes)，加上洛克宣稱人是有智力的行動主體，我們可再度推出「人是實體」的命題。此外，洛克也說，思考 (thinking) 是一種權能，而且權能無法擁有權能 (no power can have a power)。因此，當我們說人是思考的存在物時，人不能只是某種權能本身，而是擁有權能之物，而此物無非是某種實體。就洛克理論內部的一致性而言，他得主張人是某種實體，這樣做可讓他避免上述無法滿足形上學客觀標準的難題，然而這又和他的理論核心主張「人格同一性並非是實體」有著直接抵觸。洛克的人格同一理論因而顯得進退失

⁴ Shelley Weinberg, "The Metaphysical Fact of Consciousness in Locke's Theory of Personal Identity," *Journal of the History of Philosophy* 50.3 (Jan. 2012): 387-415.

⁵ Jessica Gordon-Roth, "Locke on the Ontology of Persons," *The Southern Journal of Philosophy* 53.1 (Mar. 2015): 97-123.

據，主張雖先進，但難以立足。

萬博格試著為洛克解套⁶，她從洛克對意識的討論裏隱藏著一個歧義著手。此歧義牽涉到意識的兩個意思：一是每個心理狀態均會被其擁有者在意識裏被知覺到；二是在變動的心理歷程裏，有一持續存在的自我 (an ongoing self) 在意識裏被知覺到。前者的意識強調的是變動而短暫的心理狀態，後者的意識則是指陳一個持續自我的存在。萬博格主張，後者的意思可為洛克提供一個足夠客觀的事實，來滿足人格同一性的形上學標準。但我們仍有二個疑問：一，一個持續自我能在意識中被覺知，但會在睡眠時中斷，如此其客觀性將不保；二，一個持續自我是一個實體的存在嗎，亦或是某種非實體，例如性質 (property) 或態式 (mode) 的存在？對此二問題，萬博格站在洛克的立場上回應，若從人的有限認知的處境來看，一個持續自我的客觀性確實無法被確認，但從上帝無限認知的角度而言，其客觀性可被確保。至於一個持續自我的本質為何，洛克往往有意地避談，萬博格認為，此種避談並非惡意，就如同洛克在談到動植物的本質是生命時，亦對生命的形上本質無所著墨。洛克承認我們在這方面的知識局限，但這並不妨礙我們對同一性議題提出具有洞見的看法。同樣地，無法對意識裏存在一個持續性的自我提出形上解釋，反映了我們知識的不足，但這不妨礙我們可以知覺到存在著這樣的東西，而且它可作為人格同一性判斷上之依據，並和動植物的同一性有著根本的區隔。萬博格指出，洛克認為我們的概念與分類，只是反應我們的想法，不見得能如實地呈現事物的本質，因而希望跳脫他所承繼的「實體 / 性質」之傳統形上架構，而把更多注意放在對我們所能經驗的現象做出分析。

萬博格對於洛克理論所面臨的不一致難題的緩頰，我認為有其值得同情及反省之處。首先，洛克對「實體 / 性質」的形上架構有其保留，並非全盤買單，但給定其時代限制，卻也無法不用此體系來建構其理論。其次，他在論述人格同一性問題時，又對種種物體以「物質」(mass of matter)、「生命體」(living body)、「人類」(man) 及「人」(person) 等等概念來做區分，試圖直指其本質之差異，這又與他對概念使用的限制有所抵制。其結果是，當他要整合這兩套觀念架構（實體的形上體系及概念的分類）去給出人格同一的判準時，便產生進退失據、左支右絀的困境，無法融

⁶ Weinberg, "The Metaphysical Fact of Consciousness in Locke's Theory of Personal Identity," pp. 387-415.

合一致。

事實上，這樣的困境並非必然，但要看到可能的出路，得要看到其背後的預設。我認為其預設至少有三：第一，洛克乃站在上帝的角度在給予人格同一的判準，此標準勢必要有高度的客觀性；第二，洛克採用了實體／性質的形上架構來進行論述；第三，洛克採用概念分類來捕捉事物本質。此三項預設的關聯是：由於接受上帝的世界觀，才採用實體形上學及概念本質的架構，來提供其所需要的客觀性。因此，在某個意義上，第一個預設是洛克理論問題的源頭。接下來，我們將看到在莊子的體系裏，這三個預設均是被否定的，而其源頭即是一個無上帝的世界觀。莊子在這些議題上的看法，在中國哲學裏並非特例，選擇他作為論述的焦點，在於其思想具有高度的哲學性，無論在有無上帝、同一性或知識論的問題意識上，莊子均和西方哲學傳統有其深入的可對通之處，如下所見。

四、莊子哲學的無上帝觀與不同預設

首先，我們何以得知莊子的世界觀是一個無上帝的世界觀⁷？對此，任博克(Brook Ziporyn)透過〈大宗師〉篇裏三個討論病痛與死亡的故事，分析如下。首先，在談到何以人遭逢病痛及經歷死亡時，莊子顯然提及是「造物主」所促成：

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻；孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣！」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。俄而子輿有病，子祀往問之。曰：「偉哉，夫造物者將以予為此拘拘也。」……俄而子來有病，喘喘然將死。其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：「叱！避！無怛化！」倚其戶與之語曰：「偉哉造化！又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」子來曰：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母。彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉？夫大塊以載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善

⁷ 此課題之討論得益於任博克之相關論述，其詳細論證請參閱 Brook Ziporyn, "Otherwise than God and Man: Subverting Purpose and Knowledge in Zhuangzi's Perspectival Mirror," in *Critique, Subversion, and Chinese Philosophy: Sociopolitical, Conceptual, and Methodological Challenges*, ed. H.-G. Moeller and A. Whitehead (London: Bloomsbury Academic, 2020)。在本文的闡釋中，我亦加入個人的一些見解。

吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踴躍曰：『我且必為鏐鏐！』大冶必以為不祥之金。今一犯人之形而曰：『人耳！人耳！』夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大爐，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」成然寐，遽然覺。（《莊子·大宗師》）⁸

此段中莊子認為，自然界的創造與變化，似乎有造物者在其後主宰，就如同鑄鐵成器須有匠師，人之成形與變化，亦須有造物主介入。然而，對於如此重要的造物者，莊子如何描述祂是何種存在？我們可看接下來的第二個故事：

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友曰：「孰能相與於無相與，相為於無相為；孰能登天游霧，撓挑無極，相忘以生，無所窮終！」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與友。莫然有間，而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢趨而進曰：「敢問臨屍而歌，禮乎？」二人相視而笑曰：「是惡知禮意！」子貢反，以告孔子曰：「彼何人者邪？修行無有而外其形骸，臨屍而歌，顏色不變，無以命之。彼何人者邪？」孔子曰：「彼遊方之外者也，而丘遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣！彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決疢潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，托於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」（《莊子·大宗師》）

相對於在第一個故事中莊子多次提及造物者，在此段中莊子僅提及一次，而其角色卻是和遊於方域之外的人結為友伴，同遊於天地一氣之間。我們如何理解伴遊的造物者？與其說莊子是將這些不受禮教約束之人提升至與造物者同遊的高度，倒不如說所謂的「造物者」，不過是天地一氣之整體變化，而遊方之外者能參贊其中，體認到自己就屬於這些變化本身。這樣的解讀在第三個故事中得到印證：

顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣無涕，中心不戚，居喪不哀。無是三者，以善處喪蓋魯國，固有無其實而得其名者乎？回壹怪之。」仲尼曰：「夫孟孫氏盡之矣，進於知矣，唯簡之而不得，夫已有所簡矣。孟孫氏不知

⁸ 本文參考的版本為陳鼓應註譯：《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1974年）。

所以生，不知所以死。不知就先，不知就後。若化為物，以待其所不知之化已乎。且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？吾特與汝，其夢未始覺者邪！且彼有駭形而無損心，有旦宅而無情死。孟孫氏特覺，人哭亦哭，是自其所以乃。且也相與『吾之』耳矣，庸詎知吾所謂『吾之』乎？且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵。不識今之言者，其覺者乎？其夢者乎？造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。」（《莊子·大宗師》）

此段中一樣談死亡，但莊子已完全沒有提及造物者，甚至也沒提及氣，而只多次強調變化與轉化，以及人的徹底不可知處境。氣的本質明顯屬於本體論的範疇，莊子明顯知道氣是自然界的基本構成，但要對它做本體論上的刻畫，已大大地逸脫其認知範圍。因此莊子對「氣」的談論頂多只能在本體論與認識論的界限上逼近，而無法冒進，無法多談⁹。「氣」是如此，更遑論「造物主」。乍看下，氣與造物主或許皆屬不可知的範疇，但對莊子而言，二者的根本差別在於，「氣」是被提來說明世界乃不外乎自然變化，而此自然變化裏並無造物主，從莊子對自然世界的深刻觀察與省思，推敲出並不存在一個超越自然而創造自然萬物之造物主。

沒有造物者的世界觀也在「鼓盆而歌」的故事裏得到佐證：

莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無慨然！察其始而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。今又變而之死。是相與為春夏秋冬四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」（《莊子·至樂篇》）

在此著名故事中，人的死生恰如四季變化，均是自然轉化的一部分，這個過程裏沒有造物者的存在、介入與安排。

在這樣無上帝的世界觀裏，世界是一個以氣的變化為基底的自然世界，個體性的物體並非最基礎之物，轉化本身才是最基礎之存在，而物體之成形與毀壞則是建立在氣的變化上。這樣的世界觀明顯有別於一個以實體為主的形上學體系，在該體系裏，實體是最基本的存在物，其變化則是次要的現象。在無上帝與非實體的世界

⁹ 此界線是康德超驗哲學的核心，也是諾赫夫 (Georg Northoff) 在本專輯中的文章亦有觸及之課題。

觀裏，語言與概念扮演何種角色，具備何種屬性？在莊子眼裏，概念與語言似乎不具備特定內容：

夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於穀音，亦有辯乎？其無辯乎？（《莊子·齊物論》）

在我們一般的見解裏，人類語言裏的字詞擁有特定內容、明確意義，例如「馬」的意思是指馬，「桌子」的意思是指桌子等等。這些字並非指到任何其他東西，例如：花、餅乾、牛等等。但莊子顯然不這樣認為，他質問說：言語並非是空氣，而是有所指，但其所指似乎並不特定，若所指不特定，那麼其所傳達的內容也將沒有確定性。這段論述很難不讓人聯想起奎因 (Willard Van Orman Quine) 的語意不確定性主張 (indeterminacy of meaning)¹⁰，我們好奇莊子如何論證此非尋常的主張？

我認為，他是從人的視角特質切入，來支持其主張。他的基本看法是，人在使用語言來指涉事物時，一定是站在某個特定視角 (perspective) 而行之，但站在某個特定視角，意味著必然同時存在其相反的另一視角，而這將意味著，原先的視角將有其限制，在該視角下所給出的指涉與內容，也將注定不完整。莊子行文如下：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自是則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因走。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。（《莊子·齊物論》）

「是」和「彼」乃是看到某事物的兩個不同但又同時存在、互相依存的視角，莊子強調，當我們在描述某物為何時，須得同時看到此二角度的必然互攝性，才能得其全貌。試想，當我們說這是一個蘋果時，難道不是預設了有眾多不是蘋果的東西存在於相關脈絡，例如：盤子、刀子、桌子、香蕉、果醬等等，才使蘋果得以是蘋果嗎？字詞或概念的使用，必然有其局限性，有其局限性，方有特定內容，而其局限性，來自特定的視角以及其相應的脈絡。換言之，字詞或概念的使用必須仰賴脈絡，脈絡在決定字詞的指涉與表達的內容時，不可或缺，然卻常被遺忘，或僅被視為決定語意內容時偶然之配件。

¹⁰ Willard Van Orman Quine, *Word and Object* (Cambridge, MA: MIT Press, 2013).

聖人觀照事物時能照之於天、莫若以明，指的不是說聖人能有不依賴特定視角的認知方式，而是指他能清楚地看到，每次對事物的認知都無法逃脫某視角的介入，以及在該視角下所做的宣稱，只能在其相對應的脈絡下才有效。因此能自如地在不同脈絡裏轉換不同視角，因而不致僵化。即使堅持所見，該堅持也是在清楚地掌握其脈絡與限制下而做。如此當能得其環中，以應無窮。同一性之決定也和內容與認知一樣，當在決定某物之同一性時，我們會彰顯某特定性質作為其決定要素，但此作為也必然涉及到和該性質相左之背景條件，否則無法完成。此二者缺一不可，前者外顯明朗，後者內藏隱晦，但卻同時存在並決定某物之同一性，此種同一性被任博克稱為「不一致的同一性」(incoherent identity)。

綜上而言，莊子相信一個沒有上帝的世界觀，此世界是一個以氣的轉化為本的自然世界，而其中事物的同一性是一種不一致的同一性。這三項看法均和洛克相去甚遠。雖然莊子不見得有直接探討人格同一性的問題，但在其完全不同的世界觀與預設下，我們得以重新審視洛克以及其後繼者的理論難處，以利展開新的可能性。

五、從莊子哲學角度診斷洛克與當代主流理論的難題

洛克由於站在上帝的視角看待人格同一性問題，他自然需要從絕對客觀性的角度提出判準，也自然採用嚴格的概念區分來建構其理論。因此人被定義為具備特定心理特質之存在物，人格同一性的判準也在此定義的基礎上被給出，由記憶與意識決定。帕菲特在基本精神上繼承了洛克的¹¹，認為人作為人最重要的特質是擁有心理性質，並將心理特質擴充，除了記憶與意識外，也包含性格、信念、許諾、價值觀等等，並主張人格同一性的充分與必要條件，是由足夠的心理特質之連續性決定，如此將能修補原先記憶理論的不足。在此新洛克式的理論上，身體的存在與延續性在決定人格同一性上並不重要，此主張在靈魂說或許違反許多人的直覺，但帕菲特提出電訊旅行 (teletransportation) 的科幻式思想實驗來支持之。試想若有臺機器能在你按鈕後的瞬間，將你身體分子的完整構造掃描，並傳送到你要旅行的目的地，由那邊的機器依此構造圖做出在生理上一模一樣的你，而在地球上的你也在按鈕後自動被銷毀。你是否願意進行電訊旅行？這樣問的關鍵是：你是否會在按鈕後

¹¹ Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 199-302.

繼續在另一星球存活？當另一個人在該星球醒來，他和地球上按鈕後被銷毀的人是不是同一個人？帕菲特的回答是：當然是！因為這兩人的心理特質存在著足夠的延續性，而此延續性即是人格同一性的判準。

然而，若是地球上的你在按鈕後沒被銷毀呢？屆時世界上會同時存在二個人，和原先的你都享有一樣的心理連續性，那個將是原來的你？由於同一性是邏輯上的概念，是一對一的關係，因此合理的說法應該是：兩個都不是；他的理論在此情境下，人格的同一性將不復存在。帕菲特接受這個後果，並宣稱：在考慮存活時什麼最重要 (what matters in survival) 的問題時，是心理連續性最重要，而非人格同一性。倘若有二個人承繼了你的心理特質，導致他們二人都不是你，這對原來的你而言，可以是存在上雙重的祝福，而非是毀滅性的噩耗。

從莊子的角度而言，人格的同一性無法滿足邏輯上的嚴格要求，因而無法成立，本來就可預期，但其理由卻是和帕菲特的大不相同。莊子會反對的是帕菲特採用單一特定的視角看待人，將人視為是本質上具有心理特質之存在物，這樣的做法是偏執而不完整的。莊子不會反對心理特質是構成人的重要成分，但那是在特定脈絡下才有其效力，在眾多背景條件裏的非心理特質，包括種種生理性質、社會條件、家庭關係等等，均有機會在不同的視角下成為人格同一關鍵性的構成要素，這些背景因素不應被排除在人格同一的刻畫之外。因此，莊子所接受的人格同一性，是前述的不一致同一性。相較而言，帕菲特的理論核心中的心理連續性，強調的是心理特質在跨時間上是否有延續性的形式關係 (formal relation)，而形式關係本質上便是可以複製，因此邏輯同一性的崩解，是其理論必然而合理的後果。對此，莊子並不關心，他無須否定邏輯上有其嚴格的定義與操作，他在意的是人的概念被以嚴格邏輯的方式限定，用非此即彼的二分法在概念上切割「人」是什麼，這在莊子眼中是問題的來源。而此來源更深刻的根源，則是帕菲特如同洛克一般，均是隱微地站到上帝的角度，企圖為人格同一性的決定提供絕對性的客觀標準，因此方會在方法論上採用邏輯概念，在形上學上提出以形式關係為核心的心理理論，即使在最終這套邏輯標準會崩解及被放棄。

與洛克式心理進路 (the psychological approach) 為主要競爭對手的物理進路 (the physical approach)，也在莊子哲學的視野下，呈現同樣的思維模式。舉此進路的主

要代表——歐爾森 (Eric T. Olsen) 的動物理論 (animalism)¹²——為例，其主張是人格同一性由一個生物性身體的延續性來決定，此想法等於是將洛克的分類裏屬於生物性概念的「人類」(man)，視為人格同一性的判準基礎，因而捨棄洛克對心理性條件的看重。這樣的做法合理性何在？根據歐爾森，這樣做可避開至少兩個心理進路面臨的難題：一是「胚胎問題」(the fetus problem)：人在起始的階段是胚胎，那時尚未有意識與記憶及種種心理特質，然而我們會說人不曾等同於胚胎嗎？二是「植物人問題」(the vegetable problem)：人有可能在意外或年邁時變成植物人或失智，因而喪失意識與記憶及種種心理特質，然而我們會說這樣的人不再等同於原來之人嗎？要合理處理此二問題的最佳方式，即是將人的同一性視為是動物性身體的延續性，因而能涵蓋對心理理論是個挑戰的兩個人生階段。至於捨棄心理特質是否將使人的核心構成條件喪失，歐爾森的回應是，這個質疑本身預設了人格同一性的形上學判準，得要能回應追蹤責任如何歸屬，與其他相關的務實性問題。他建議此二項應該切割，分別處理；一個能提供好的形上學判準的人格同一理論，就是充分的理論，咎責及務實性問題應交給倫理學者處理，而他所提供的形上學判準可獨立地供他們參考。

某個意義下，莊子其實會同情歐爾森的上述回應。對於心理條件確實和咎責及務實性問題有關的事實，並不能讓心理條件成為人格同一性的構成要件的理論化工作變成合理。這樣的做法只是以某個單一面向去本質化人的存在，去處理一些目前看來顯著而棘手的問題，但同時也會將一些屬於人的其他面向遺留在外，而那些面向可能在其他的考量上至為關鍵。莊子對理論化工作的限制與危險表達如下：

道行之而成，物謂之而然。有自也而可，有自也而不可。有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。(《莊子·齊物論》)

我們對事物的特定看法，可決定事物是或不是某種特定的事物，但這麼做將有所成也有所毀。意思是，在某些場域此看法適用，但同時在其他可能的場域便不適用。

¹² Eric T. Olson, *The Human Animal: Personal Identity without Psychology* (New York: Oxford University Press, 1999).

心理理論便是這個處境：在凸顯人的心理面向時，在咎責問題上或許能夠有所解釋，但在處理其他問題上則是束手無策。單一性的理論化工作是一刀二刃，正著過來可以切物，反著過來可以傷手，使用時不可不慎。

這樣的考量當然也適用在評析歐爾森的動物理論上。對莊子而言，歐爾森的問題在於，他以動物性的單一面向本質化一個人，因此勢將有所成也有所毀；在人的一些領域解釋力強，在其他領域則用處甚微，甚或不相干。合理的做法應該是，看到各個理論所牽涉到的背景與脈絡，如此方能掌握其成毀之界限何在，因而能在不同理論間穿梭、應用自如，並同時能夠看到事物所處環境的整體複雜度，抗拒去接受任何宣稱能做出統一性解釋的單一性理論¹³。至於歐爾森為何會陷入這樣的局限性，一個人類學上的合理猜測是：他犯了和洛克及帕菲特一樣的錯，一個源自西方主流文明的原罪，即不自覺但又堅定地站到上帝的視角看世界，企圖為人格同一性提供客觀性判準。對莊子及其文化承繼人而言，他們無法也不願站到這個視角，因此沒有這個理論負擔。

六、展望：兩種中國式人格同一性模型

我們也許會好奇，在西方當代分析哲學界，是否有不受上述一神論影響而建構的人格同一性理論？我想是有的，二個代表性理論是謝科特曼 (Marya Schechtman) 早期所提的「敘事性自我建構論」(the narrative self-construction view) 及近期所提的「人的生命歷程論」(a person-life account)¹⁴，與莊子頓 (Mark Johnston) 的「判斷依決理論」(the judgment-dependence account)¹⁵。這兩個理論有各自的論述，受限於篇幅，在此文中無法細談。但其共同點簡單而言，是將個人對自身的相關態度與評判，視為構成人格同一性的基本要件。此想法在我們的生活經驗中有其直覺性：我之所以是個父親，或是個牙醫，是因為我把我自己當成一個父親，或一個牙醫。換

¹³ David W. Shoemaker, "Personal Identity and Practical Concerns," *Mind* 116.462 (2007): 317-357. 可被視為這樣的立場，認為人格同一性是個複雜問題，不應期待有單一性的理論可以提出全面的解答。

¹⁴ Marya Schechtman, *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life* (New York: Oxford University Press, 2014).

¹⁵ Mark Johnston, *Surviving Death* (Princeton: Princeton University Press, 2010).

言之，一個父親或牙醫的同一性，在某個重要的意義上，取決於當事人自己如何對待其自身作為一個父親或牙醫的態度。在此見解上，關於自身的態度 (self-regarding attitudes) 在決定人格同一性上扮演關鍵性角色。這樣的看法有別於心理與物理進路，他們不站在客觀第三人（或絕對客觀第三人，即上帝）的角度去尋找人格同一性的形式標準，而是進到主觀第一人身角度，去看到人格同一是一個由當事人——作為一個在實際場域做判斷與感受的行動主體——所動態建構的一件事。此進路仍是濃厚的洛克式色彩，因為其強調的構成要件在廣義上屬於心理特質，但在精神上已和洛克所承繼的一神論傳統分道揚鑣，已然放棄從純然客觀性的姿態看待人格同一性的課題，也放棄為之尋找必要與充分的條件。

上述的理論進路中，仍然使用某種概念的同一性，但已非嚴格意義下的邏輯同一性，而是牽涉到個人的相關態度與判斷傾向，而這些態度與傾向的形塑，深刻地仰賴著個人所處的社會與文化中種種的人際關聯與互動。我認為，這種較為鬆散型的同一性概念相當貼近任博克所談的「融貫性」同一概念 (the coherence idea of identity)¹⁶。此概念依任博克之見，是中國哲學傳統的核心概念，它並非表達西方邏輯概念「融貫」的意思，即一組語句互相之間沒有矛盾，而是指事物間以某種或鬆或緊的方式串連在一起 (things hang together)。更進一步而言，儒家和道家的核心思想均有同一性概念作為基礎，且其概念均可用融貫性概念來刻畫，但其內涵卻不盡相同。我認為，謝科特曼和莊子頓的人格同一性理論在任博克的觀念架構下，當屬於儒家模型，而道家型的人格同一性理論，我們則可在諾赫夫的時空神經科學 (spatiotemporal neuroscience) 裏找到發展的雛形¹⁷。

用融貫性概念來談一個事物的同一性，儒家的基本想法是該事物和異質性的許多事物——包括物體及心理性與社會文化性的項目，例如：慾望、信念、態度、價值觀等等——會有網絡式的連結 (a web of relations)，是這些連結決定了事物的同一

¹⁶ Brook Ziporyn, *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought; Prolegomena to the Study of Li* (Albany: State University of New York Press, 2012).

¹⁷ Georg Northoff, *The Spontaneous Brain: From the Mind-Body to the World-Brain Problem* (Cambridge, MA: MIT Press, 2018); Georg Northoff, Soren Wainio-Theberge, and Kathinka Evers, "Is Temporo-Spatial Dynamics the 'Common Currency' of Brain and Mind? In Quest of 'Spatiotemporal Neuroscience'," *Physics of Life Reviews* 33 (2019): 34-54; Georg Northoff, and Kai-Yuan Cheng, "Levels of Time in the Zhuangzi: A Leibnizian Perspective," *Philosophy East and West* 69.4 (2019): 1014-1033.

性。舉一個杯子為例，一個杯子之所以是個杯子，乃是基於它和許多事物的連結關係而決定，包括它的材質與空間可容納液體、它有適當的形體可置於桌面或平臺、有相關配件可讓人拿起、拿此物的人有相關的慾望需要被滿足等等。這些關聯，特別是外在於此杯的事物，包括人的慾望，都是決定此杯同一性的構成要件，這樣的談法和柏拉圖式的理論有著根本的差異。柏拉圖式理論者會以嚴格的形式概念來捕捉杯子的內在本質，作為其同一性的基礎，以便將之與其他事物區分出來，此區分將具有嚴格而單一的確定性，因為其形式概念會有清楚的界線。但相對而言，儒家是透過或鬆或緊的連結關係來決定事物的同一性。由於其連結方式具有開放性，事物的同一性將是多重性、模糊、缺乏明確界線的。事物的同一性將高度地取決於其所屬之脈絡，因為不同脈絡將有不同的事物組合與連結，儒家的聖人便是能在眾多可能的融貫連結關係裏，去挑舉出最典型理想的一組，來決定某事物的同一性。在這樣的刻畫下，謝科特曼和莊子頓的人格同一性理論，明顯可被歸類為一種儒家型的理論，因為在刻畫人格同一性時，人的慾望、態度、判斷，與相關社會文化性的條件等等，均扮演舉足輕重的角色。

道家——特別是莊子——的同一性看法雖有融貫概念的攝入，但相對於儒家而言，卻帶著一個細膩而深刻的曲折。儒家的融貫連結關係，雖然是或鬆或緊，但基本上是一種連結間互相強化 (*mutually enhancing*) 的關係。道家的連結關係卻不同，在指認某個特定的連結關係時，道家會更深入地看到，必須要有與該連結關係對反的另一組連結關係同時存在，該指認方能有成立的條件。此洞見在上節中莊子論述「是」和「彼」的兩個相左但又互相依存的視角時，已有介紹。舉例而言，當我說「這是一個杯子」，此宣稱之成立條件，必定牽涉到不是杯子的東西，例如：椅子、窗戶、手、鉛筆等等。因為若無這些廣義上可稱之為「彼」的東西存在於其背景，杯子的同一性與獨特性無法被凸顯與確認。莊子的融貫性概念較為複雜，但基本精神一樣。它的刻畫牽涉到某事物之關係網絡的融貫性，以及另一個與之不融貫，但又得同時存在的關係網絡。這種同時包含一階的融貫關係與不融貫關係的對反性組合關係，可視為是一種二階的融貫關係，其所決定的同一性，任博克稱之為「反諷的同一性」(*ironic identity*)¹⁸。再舉「杯子」之例說明，在儒家眼中，杯子之所

¹⁸ 任博克將“*ironic*”翻譯成反諷，意在表達道家的特定修辭方法，即使用一個詞來表達與該詞相反的意思。

以是杯子，由其享有某個特定融貫性關係決定，例如此物可置於桌上、可盛水、可被手握提、可就口、止渴等等，是這樣屬於正面表述的關係性性質（即一階的融貫關係性），而非杯子本身，決定了杯子的同一性。然而這樣的關係在確立的同時，就必然地包含了與其相左的關係網絡之存在，方能使其確立成為可能，例如：不平無法置物的介面（如某物在桌面形成前的狀態）、無容納空間之器物（如某塊被挖空成為杯子前之木頭）、飽足之人（無使用杯子盛水解渴之需）等等。這個更廣大、帶著時間轉化向度的脈絡與背景（我們可稱之為負面表述的關係性，或不融貫關係性）需要被預設，與一階性融貫關係共存，方能使杯子同一性的成立條件之全貌呈現。在此視野下，儒家的融貫同一性只牽涉到正面表述的一階融貫關係，因此被任博克稱為「非反諷的同一性」(non-ironic identity)。

由上可見，莊子的「反諷的同一性」概念，除了導源於人必然地受限於特定視角，因而需要超越該視角去涵蓋其相對向的視角外，更根源於事物在時間上的轉化本質。此點可由下列莊子討論如何決定事物是否為同一類的問題，來做進一步說明：

今且有言於此，不知其與是類乎，其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之，有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之果有謂乎？（《莊子·齊物論》）

莊子對某物是否和此物同一類的問題，其回應是去思考。當我們要認定有任何的「開始」或「存在」，我們必須先設定有「尚未開始」或「尚未存在」的可能性，因為唯有先前某物的存在，才会有當前任何事物的存在。換言之，某物的存在，必須先有另一事物存在於時間的向度上，經由某種轉化的過程方成為可能。此處的意涵是，當我們將某物 A 轉化為另一物 B 的考量帶進來時，我們將無法分辨屬於某類的某物 A 和屬於此類外之另一物 B 是否真是不同類。將此想法延伸到同一性如何決定的問題，莊子會說，我們也許可在局部上確定住某物的同一性，但這只有在將此物放置在事物具轉化的本質上的更大脈絡下，才成為可能¹⁹。

¹⁹ 此處的解讀受益於任博克，參 Ziporyn, "Otherwise than God and Man: Subverting Purpose and Knowledge in Zhuangzi's Perspectival Mirror"。

上述的「反諷的同一性」與「轉化的同一性」，我認為可和諾赫夫的神經科學哲學結合，發展出一套道家模式的人格同一性理論。諾赫夫的主要工作在探討自我與意識的腦神經基礎²⁰，其核心問題是，生理性的腦神經運作為何能產生屬性如此不同的自我和意識之心靈性現象？有別於主流的理論，不是將心靈性質完全等同於大腦運作（以化約的方式或直接取消心靈性質的存在），就是堅持心靈性質完全迥異於大腦性質的獨特性；諾赫夫的創新主張，是將「世界連結到大腦的關係」(world-to-brain relation) 視為是意識與自我產生的必要條件²¹，後來更進一步將此關係刻畫成「世界連結到大腦的時空性轉化」(world-to-brain spatiotemporal transformation)²²。這樣的做法，不是在意識／非意識，自我／非自我的區別上，去解釋此二分如何不同或如何關聯，而是下到該區別發生之前，需要有何條件、那些條件需要經過何種轉化，才能產生此區別。因此，此做法的精神是道家型的：在解釋意識與自我的現象時，不要只看到這些現象，而要看到不是這些現象的更大脈絡與先決背景條件，即世界連結到大腦的時空性轉化，它們才是產生這些現象的構成性要件。諾赫夫的理論顯然可以直接延伸到人格同一性的解釋，他會將解釋的焦點放在世界與人的大腦連結上，特別是此連結的時空性轉化，來說明為何人格同一性得以存在發生，如何發生。如同他在此專輯的文章所述，跳脫建立在邏輯性標準的觀點（這是康德，也是洛克所採用的）外，但又置身於自然世界內，我們得以在這個莊子所提供的視角上，看到我們如何安置心靈，安置人在宇宙的位置²³。

²⁰ Georg Northoff, *Minding the Brain: A Guide to Philosophy and Neuroscience* (New York: Macmillan International Higher Education, 2014); Georg Northoff, *The Spontaneous Brain: From the Mind-Body to the World-Brain Problem*; Georg Northoff, Soren Wainio-Theberge, and Kathinka Evers, "Is Temporo-Spatial Dynamics the 'Common Currency' of Brain and Mind? In Quest of 'Spatiotemporal Neuroscience';" Georg Northoff and Kai-Yuan Cheng, "Levels of Time in the Zhuangzi: A Leibnizian Perspective".

²¹ Northoff, *Minding the Brain: A Guide to Philosophy and Neuroscience*.

²² Northoff, *The Spontaneous Brain: From the Mind-Body to the World-Brain Problem*.

²³ 此處限於篇幅，只能簡單勾勒此道家模型的想法。更具體的開展，正在和諾赫夫合作進行中，有待之後陸續的出版。

