

國立臺灣大學文學院哲學系

碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

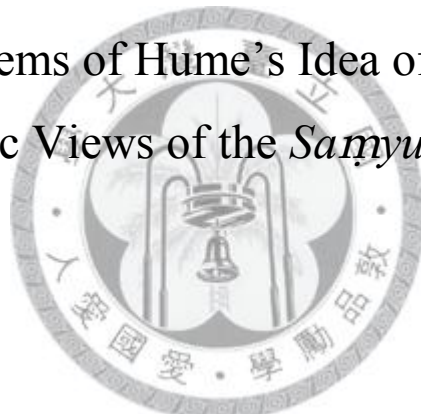
National Taiwan University

Master Thesis

以佛教《雜阿含經》的基本觀點解消休謨的個人同一性問題

Solving the Problems of Hume's Idea of Personal Identity:

Based on Basic Views of the *Samyuktāgama-Sūtra*



黃蕙文

I-Wen Huang

指導教授：蔡耀明 博士

Advisor: Yao-Ming Tsai, Ph.D.

中華民國 99 年 7 月

July, 2010

謝辭

感謝我的指導教授蔡耀明老師。蔡老師帶領我進入佛教哲學的浩瀚領域，教導我佛法的智慧，並解答我的困惑，讓我從中獲得知識上的滿足和精神上的喜樂。在撰寫論文期間，無論是撰寫的題材、內容，或是用字遣詞，蔡老師都詳盡地給予指導和幫助。衷心地感謝老師在學術上的教導、時間上的包容以及生活上的關心和照顧。

感謝本論文的口試委員劉貴傑老師與涂豔秋老師。劉老師與涂老師所提出的寶貴意見以及鼓勵，讓這份研究成果得以更加完善和深入。

感謝臺大哲學系退休教授蔡信安老師，可以獲得老師的幫助和關心，我感到非常地榮幸。在關於休謨個人同一性的理論方面，勞煩老師撥冗給予指導。老師一針見血的評論使我不斷提醒自己要反思休謨個人同一性理論背後的核心思想。

最後，我要感謝家人和朋友的鼓勵和包容，以及小副在這段期間的鼎力相助。我會一直珍惜這些生命中重要的無形資產。

摘要

本文以佛教《雜阿含經》的基本觀點解消休謨的個人同一性問題，根據《雜阿含經》的經文義理，審視休謨談個人同一性觀念的理論；對於休謨最初立論時面對的傳統形上學之個人同一性問題，以及其個人同一性理論所引發的各種問題和困難，進行哲學思辨和進一步的解消。

休謨以經驗做為基礎，強調印象與知覺的實在性，任何超出人們經驗之外的論斷，都被休謨所質疑。他在檢視自我觀念和個人同一性觀念的過程中，批評傳統的個人同一性觀念來自於人們的虛構和想像。不過，休謨的理論雖然突破傳統舊有的思考框架，但是仍引發不少問題和困難。

世間實相是變動不已的條件緣起，所以固定且相對立的語詞和觀念，不能完全地顯示世界的真實樣貌。而自我與個人同一性觀念蘊含的個體性、持久性和相同的論斷式概念，皆為分別對立式的認定。根據佛教《雜阿含經》的緣起、無常、不二、空等基本觀點，對這些認定予以解開。

個人同一性的問題由其相關觀念所構成，但卻都是落入對立及認定的觀念，這便是個人同一性問題的癥結所在。因此，面對個人同一性的議題，不再接受相關觀念而進入問題去企圖回答，而是在此將傳統形上學的個人同一性問題解消，進而解消休謨個人同一性問題的困境。

最後，根據《雜阿含經》，將所謂單一生命體的觀念轉向相續生命歷程的觀察，來理解所謂的人或生命，並且藉由業力說，探討建立在個人同一性觀念之上的責任歸屬之議題。如此一來，解消個人同一性的問題，不只避免了其理論相關困難，亦可清楚而圓融地說明以個人同一為基礎的相關議題。

關鍵詞：個人同一性、自我、休謨、緣起、無常、不二、空、非我、

業報

Abstract

In this article, I will employ the basic views of the *Samyuktāgama-Sūtra* to investigate Hume's own theory of personal identity, and solve the problems of Hume's idea of personal identity. I will also deal with the difficulties the western traditional theories face.

Hume takes one's experience as the only foundation of knowledge, and emphasized the realness of sensation and perception; anything beyond that is to be taken as dubious. Thus, while examining ideas such as 'the self' and personal identity, he criticized the traditional approaches to the self as dealing with something merely illusionary. Though Hume's theory of personal identity seems to progress beyond the traditional approaches, it also has its own difficulties.

The changing of the appearances of the world is caused by related conditions. Therefore, it is impossible to faithfully describe the reality of world by using fixed and relative/opposing expressions or ideas. The self and the idea of personal identity imply something individual, persisting and the assertive concept: 'the same.' These ideas, however, could only be defined through opposition. Drawing insight from the basic views of the *Samyuktāgama-Sūtra*, namely *pratītya-samutpāda* (dependent co-arising)·*anitya* (impermanence)·*a-dvaya* (non-duality)·*śūnyatā* (emptiness), I will show that the ideas on which the theories of personal identity are based are illegitimate.

The ideas related with the problem of personal identity could only be defined through opposition. This, I will show, is the crux of the problem. Once one has rejected these ideas, both the traditional problem of identity and Hume's difficulties could be solved.

According to the *Samyuktāgama-Sūtra*, the idea of individuality must be given a new understanding, and shifted into the mutable flux of life. Through the examination of such a process, one could come to understand the very concept of 'person' or 'life.' In combination with the theory of karma, such an approach to the idea of personal identity could also shed light upon the problem of the attribution of responsibility, which is inevitably based on the very idea of personal identity. By solving the problems of personal identity, one could not only avoid the difficulties the theories of personal identity encounter, but also give a better explanation to issues which seem to be based on that very idea.

Key words: personal identity, Self, Hume, dependent co-arising, impermanence, non-duality, emptiness, *anātman*, karma

目次

中文摘要.....	i
英文摘要.....	ii
目次.....	iii
第一章 緒論.....	1
第一節 研究主題說明.....	1
第二節 文獻依據.....	1
第三節 研究動機.....	2
第四節 研究進路與方法.....	2
第五節 研究架構與主要內容.....	3
第二章 休謨的個人同一性觀念之探討.....	5
第一節 休謨論個人同一性的觀念.....	5
一、「自我」為虛構的觀念.....	5
二、釐清「同一」觀念的類別與區分.....	7
(一)、數量上的同一與種類上的同一.....	7
(二)、同一性(identity)與差異性(diversity).....	9
三、「想像力」虛構個人同一性.....	10
四、記憶與相似性、因果性的合作.....	11
第二節 休謨論個人同一性觀念的重要成果.....	13
一、解決洛克個人同一性觀念的困難.....	13
二、質疑自我實體的存在.....	14
三、指出人們思考之混淆與錯誤認定.....	15
第三節 休謨的個人同一性理論未解決的問題.....	15

一、休謨對其「個人同一性」理論的反思.....	16
二、學者的批評.....	18
(一)、不適切的同一標準.....	18
(二)、循環論證.....	19
(三)、個人同一性觀念來源的解釋力不足.....	19
1、相似性無法充分解釋個人同一性觀念的產生.....	19
2、因果性無法充分解釋個人同一性觀念的產生.....	20
第四節 小結.....	21
第三章 《雜阿含經》對個人同一性觀念的論述.....	23
第一節 《雜阿含經》的基本觀點.....	23
一、緣起法.....	23
二、無常觀.....	25
三、不二中道.....	27
四、空觀.....	31
第二節 以《雜阿含經》批判個人同一性觀念.....	32
一、《雜阿含經》對自我實體的批判.....	32
(一)、五蘊(陰).....	32
(二)、五受陰與我見.....	34
(三)、非我.....	36
1、五蘊非我.....	37
2、以「空觀」檢視非我.....	40
(1)、《雜阿含經》「非我」主張不是化約論.....	40
(2)、《雜阿含經》「非我」主張不是絕對的無我論.....	41
二、以《雜阿含經》批判個人同一性的三大見解.....	42
(一)、個人同一性觀念的三個見解.....	42

1、人以個體方式存在.....	43
2、個人在時間上具有持久性.....	44
3、「相同」的論斷式概念(assertive concept)	45
〈二〉、破除個人同一性觀念的三個見解.....	45
1、以「緣起法」說個人非獨立自存的個體.....	45
2、以「無常觀」說個人非持久而固定不變.....	46
3、以「不二中道」跳脫「同異」之概念對立.....	47
第三節 以《雜阿含經》批判個人同一性之重要見解.....	47
一、解開對自我實體的認定.....	48
二、揭露語詞與實相的差距.....	48
第四節 小結.....	50
第四章 根據《雜阿含經》的基本觀點解消休謨的個人同一性問題..	51
第一節 休謨所面對的個人同一性問題之癥結.....	51
一、個人同一性問題之癥結.....	51
〈一〉、同一性是絕對等同的關係.....	51
〈二〉、個人同一性問題是封閉式的問題.....	53
二、檢視休謨的個人同一性論述.....	53
〈一〉、休謨接受個人同一性問題.....	53
〈二〉、個人同一性問題導致休謨理論的困難.....	55
第二節 論問題之解消.....	56
一、問題的種類：封閉式問題與開放式問題.....	56
二、封閉式問題蘊含「個別單一」的概念.....	57
三、面對問題的方式.....	58
〈一〉、提出更全面的對策.....	58
〈二〉、批判他人的應對方案.....	59

〈三〉、解消問題.....	59
第三節 以《雜阿含經》解消休謨面對的個人同一性問題.....	60
一、根據《雜阿含經》解消個人同一性問題.....	61
二、跳脫休謨個人同一性理論的困境.....	62
〈一〉、跳脫「同一」論斷式概念的界定歧異.....	63
〈二〉、跳脫相似性和因果性解釋力不足的困境.....	63
〈三〉、跳脫「心靈統合」的困境.....	64
第四節 小結.....	66
第五章 解消個人同一性問題的重要作用.....	67
第一節 從所謂「單一生命體」的觀念轉向「相續生命歷程」的觀察.....	67
一、十二因緣.....	68
二、相續生命歷程的觀察.....	70
第二節 面對倫理學上的責任歸屬議題.....	71
一、傳統上個人同一性與責任歸屬的關聯.....	71
二、以「業力說」面對倫理學的責任歸屬議題.....	73
〈一〉、佛教業力說.....	73
〈二〉、有業報而無作者.....	74
〈三〉、以隨業受報的觀點取代責任歸屬的認定式觀念.....	77
三、業力說跳脫主體與責任之間的認定.....	77
第三節 小結.....	78
第六章 結論.....	81
參考資料.....	83

第一章

緒論

第一節 研究主題說明

本文之研究主題為「以佛教《雜阿含經》的基本觀點解消休謨的個人同一性問題」。在譯詞方面，有別於牽涉到基督宗教中 Person 與 God 的「位格」概念，而將 personal identity 以「位格同一性」表示；本文亦不以強調心理因素聚集的「人格」概念來翻譯 person。「個人同一性」較「位格同一性」或是「人格同一性」更能表達 personal identity 一詞中，「個體」、「自我」、「主體性」等平行相關的概念。因此，本文將 personal identity 譯為「個人同一性」。

《雜阿含經》的基本觀點包含緣起、無常、不二中道、空觀等，以這些觀點為基礎而共同運作，對於世界的事物是以動態的觀察方式來認識。藉由如此的觀看來解消休謨的個人同一性問題。個人同一性問題是個緊抓相對立概念的封閉式問題，就算不是以它作為主要問題來架構理論，只要接受它並且進入問題的脈絡，就會被相關的區別式思維限定住。因此，解消「休謨的個人同一性問題」，包括解消休謨最初立論時面對的傳統形上學之個人同一性問題，以及，解消他的個人同一性理論所引發的各種問題和困難。並且在解消了個人同一性問題之後，說明佛教如何理解所謂的人或生命，以及，說明建立在個人同一性之上的責任歸屬、利益繼承等議題。

第二節 文獻依據

本文之文獻依據，在休謨關於自我以及個人同一性的觀念之研究方面，依據 2000 年牛津大學所出版的 David Hume, *A Treatise of Human Nature*。

在佛教經典方面，參考文獻以四部阿含經中的《雜阿含經》為主要依據，其為四阿含經中最早集結成書者，且詳細記載著原始佛教時期，佛陀所闡述的基本教義

2 以佛教《雜阿含經》的基本觀點解消休謨的個人同一性問題

與重要觀念，如緣起、無常、不二中道、空、非我等等。引據之版本為漢譯《雜阿含經》版本為劉宋時期，求那跋陀羅於 435-443 年所譯，收錄於大正藏第二冊。

第三節 研究動機

本文以佛教《雜阿含經》的基本觀念為依據，對休謨的個人同一性之論述進行思辨分析。個人同一性議題一直是傳統形上學的課題，但是哲學研究者卻始終無法圓滿地解釋個人同一性。休謨重新檢視個人同一性的觀念，以證據的不足來質疑個人同一性的觀念，突破了傳統形上學對個人同一性觀念的認定。但是，休謨仍然落入了無法解決的困境。因此，本文以休謨的個人同一性理論為入手處，根據《雜阿含經》的基本觀念，指出休謨的困境來自於傳統個人同一性問題的思考脈絡，進而打破過去以靜態認定的方式來思考的個人同一性議題，對於個人同一性的問題做出釐清，指出其癥結所在，將單一生命體的觀念轉向相續生命流程的觀察。

第四節 研究進路與方法

本文之研究方法，主要以佛教《雜阿含經》所闡述的基本觀點為依據，除了進行原典詮釋，更以哲學思辨的方式，進行概念界說、觀念分析，來檢視休謨對於個人同一性觀念的論述和困境。值得注意的是，本文並非針對休謨對於自我以及個人同一性觀念來進行批判；而是透過了解休謨理論以及其所受到的批評，根據《雜阿含經》所闡述的動態觀察方式，來重新檢視傳統形上學的個人同一性問題，並以此進一步解消休謨的個人同一性論述所陷入的困境。

因此，研究進路分為三部分。首先，對休謨的個人同一性理論進行探討，包含其他研究者對他的批判。其次，根據《雜阿含經》，對個人同一性所蘊含的見解進行分析和檢視，並予以破除。最後，以《雜阿含經》對於世界的如實觀察，解消休謨所面對的傳統形上學之個人同一性問題，以及休謨個人同一性理論之困境。並且，說明解消個人同一性觀念與問題的重要作用。

第五節 研究架構與主要內容

全文共有六章，除首章緒論之外，可分為三部分。第一部分為休謨對於個人同一性的觀念之探討。即本文第二章，分析與闡述休謨對於自我以及個人同一性觀念的論述，並且指出他所面臨的批評及困境。

第二部分為佛教對於個人同一性觀念的批判。根據《雜阿含經》經文，分別對個人同一性所包含的自我概念和三種主要見解，即個體性、持久性，以及相同的論斷式概念，進行批判；也就是本文的第三章，首先介紹《雜阿含經》的基本核心觀念，並以此批判自我以及個人同一性所蘊含的見解。

第三部分解消個人同一性的問題，並說明此舉的重要作用所在，包含第四章及第五章。第四章指出休謨會陷入的個人同一性之困境，其關鍵在於他進入傳統形上學的個人同一性問題脈絡；藉由《雜阿含經》的基本觀點解消問題，休謨陷入的困境也就隨之解消。第五章說明以《雜阿含經》解消個人同一性的觀念與問題之相關重要作用。第六章則為結論。



4 以佛教《雜阿含經》的基本觀點解消休謨的個人同一性問題



第二章

休謨的個人同一性觀念之探討

休謨在其《人性論》(*A Treatise of Human Nature*)卷一第四章第六節〈論個人同一性〉(Of Personal Identity)¹中，對於個人同一性議題提出了他個人的看法，認為事實上我們找不到證據，去證明個人同一性的存在。本文首先將說明休謨的主張，包括：「自我」是虛構的觀念、人們混淆「同一性」觀念，以及人們的想像力通行無阻地藉由記憶的幫助，架構出個人同一性的觀念。接下來，整理休謨的重要創發意見，彰顯他在個人同一性議題上的獨到見解。最後，提出休謨對其「個人同一性」理論的反思，以及其他學者的相關批評討論。

第一節 休謨論個人同一性的觀念

一、「自我」為虛構的觀念

針對個人同一性的議題，某些哲學家會提出以「自我」作為保證，將「自我」當作在變化當中可以保持不變的「實體」，企圖解決個人同一性的問題。休謨批評這樣的看法，並且對他們的「自我」觀念進行反駁。

要了解休謨如何質疑「自我」觀念，首先必須了解他認為我們的知識僅來自於感官知覺的印象或觀念。所有的觀念皆來自於印象，觀念必定相應於來自的印象。「自我」並不是一種印象，它是被假設為和某些印象或觀念相關聯的東西，所以如果「自我」真的存在，會是一種「觀念」。既然自我是以觀念的方式存在，它必定來自於相應的印象，並且，自我被認定為恆常不變的觀念，故引發它的印

¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, David Fate Norton & Mary J. Norton, ed., (New York: Oxford University Press, 2000), pp.164-71.

象也要是恆常不變的印象。但是，休謨認為，人們在生命歷程中，所擁有的印象皆持續變化著，無論是快樂、憤怒、悲傷，或是其他感官印象，皆不固定，沒有任何一個印象是持續不變的。休謨便如此推論：所有的觀念必來自印象，既然沒有恆常不變的印象可以引發自我的觀念，那麼，「自我」是虛構出來的觀念。

雖然休謨以印象引發觀念的方式說明了自我觀念是虛構的，但是肯定自我存在的哲學家可能會提出反駁：我們雖然沒有引發自我的單一印象，但是自我是一切觀念底下的支持者，也就是實體(substance)。面對這項主張，休謨進一步說明：所有的印象都是不同的，可以被獨立區別開來，可以單獨存在，它們不需要被一個所謂的自我納入其中，也不需要透過自我的支持而存在。

當我深入所謂的「自我」時，總是碰到一些或其他冷熱、明暗、愛恨、苦樂的特定知覺。如果沒有知覺，我從未能在任何時候掌握到「自我」，並且，除了知覺之外，我也察覺不到的任何東西。當我的知覺在某段時候喪失，例如酣睡時，此刻我也察覺不到「自我」，因而「自我」真的可以被說不存在。²

休謨認為，當人們進入「自我」，能觀察到的也只是許多的知覺，除了這些知覺之外，我們找不到一個不帶有知覺的自我實體。當我們清醒時，可以感覺到帶有知覺的自我觀念，但是當我們熟睡，不再去感覺到知覺時，自我觀念也跟著知覺一起消失。自我觀念與知覺共進退，並且實際上也只有知覺而已。

休謨認為，人們以為的「自我」觀念只是一束知覺或不同知覺的集合體，而且這些知覺一直處於不斷變動的狀態：

撇開這些(主張有自我存在的)形上學家不談，我可以大膽地肯定，就其他剩下的人們來說，他們都只不過是一束知覺或是許多不同知覺的集合罷

² David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part IV, Sect VI, p. 165.

了。這些知覺以不能想像的速度相互接續著，並且處於恆常不斷的流變和運行之中。³

對休謨來說，人們的心靈不具有永久的性質，當人的知覺消失，心靈也就隨之消逝。而且，知覺不斷地變動，所以人的心靈也不具有不變的性質，不斷變動的個別知覺是心靈的構成成分，所以心靈會隨著知覺的變化而不斷改變。休謨將心靈比喻為一座舞台：

心靈是一種舞台，數種知覺在這個舞台上不斷地相續出現；它們來回穿梭，悠然逝去，並且混雜於無數的狀態和情境之中。無論我有多大的自然傾向，喜愛去想像那種單純性和同一性，在同一時間內，心靈不具有所謂的單純性，在不同時間中，它也不具有同一性。⁴

在心靈這個舞台上，各種知覺相繼出現，不管人有多強烈的傾向，這些知覺都不能被連接在一起形成一個單一的知覺。而且休謨強調：舞台上也只有知覺，我們對上演這些知覺的舞台是完全沒有概念的。也就是說，雖然我們以舞台比喻心靈，但是唯一能準確知道的只有知覺而已，找不到自我或是心靈。

二、釐清「同一」觀念的類別與區分

休謨對於「同一」觀念進行了詳細的說明，除了將我們一般所說的「同一」區別成「數量上的同一」(numerical identity)與「特殊的同一」(specific identity)；他更進一步強調「同一性」(identity)與「差異性」(diversity)的不同。休謨嘗試釐清「同一」觀念，與他後續進行「個人同一性」論述有密切的連結。

〈一〉、數量上的同一與種類上的同一

³ 同上註。

⁴ 同上註。

休謨認為「同一」是一種關係，且唯有恆常不變的事物才具有同一性。在此，他區別了「數量上的同一」與「特殊的同一」。前者又稱為個別化原理(*the principium individuationis*)或同一性原理(*principle of identity*)。同一性原理指的是一個對象和它自己同一，但是，如果「一個對象」所包含的觀念和「它自己」所包含的觀念不能被區別開來，那麼，這樣的命題並沒有多說明什麼。一個對象只能傳達單一的觀念，不能傳達同一的觀念；而多個對象只能傳達不同的觀念，亦無法產生同一的觀念。不過，每當我們提到一個對象與它自己「同一」，要表達的其實是：在某個時間點上的一個對象與在不同時間點上的另一個它自己是同一個。利用時間點區別二者，不會落入單一與多樣不能傳達同一的困難，這是嚴格意義下的同一性原理，必須是經過一段時間仍保持不變且不間斷之對象形成的同一性觀念。

特殊的同一就是「種類上的同一」(*sortal identity*)。日常生活中所說的同一大多屬於種類上的同一，兩個以上的事物在種類上相同，例如：說兩件衣服相同，可以是顏色上相同，也可能是款式相同。被稱為相同的二者在時間上同時或不同時都可以，不過，如此的同一都要加上前提，才是完整的命題：在 F 種類下，a 和 b 同一。換句話說，a 和 b 有 F 種類上的同一，指的是 a 和 b 都有 F 性質，或是 a 和 b 屬於同一種類 F。

休謨認為，雖然我們可以很清楚地區分「數量上的同一」與「種類上的同一」，但是，卻在思考時卻常將二者混淆。例如：聽到斷斷續續的聲音。這些聲音不具備數量上的同一條件，也就是未達到保持不變且不間斷，只能說是種類上的相似或同一，我們卻仍然稱之為相同的聲音。有學者批評休謨的這個例子忽略了屬於同一個曲調的斷斷續續聲音，其實不會被我們視為數量上同一的聲音，而只會是種類上的同一聲音，同屬於某首曲調⁵。筆者認為，如此的批評無法完全解消休謨所提出的混淆疑慮。以電話為例可以更清楚說明休謨所提出的混淆情形。相信大家聽過，當我們拿起電話話筒，尚未撥號之前，聽筒會傳來「嘟」的聲音，

⁵ 陳文秀，〈休謨的位格同一論證研討〉，《臺大哲學論評》，1985，第八期，頁 130。

此時，若是電話受到雜訊干擾，或是我們將話筒拿遠，聽筒內的聲音將會是斷斷續續的「嘟、嘟、嘟」。它們不是連續的聲音，而我們也不會認為它們只是種類上的同一聲音，同屬於某首曲調。我們的確會如同休謨所說的，認定這些個別的聲音是同一個聲音，屬於數量上的同一，即使它們實際上只符合了種類上的同一條件。

〈二〉、同一性(identity)與差異性(diversity)

「同一性」與「差異性」也是人們經常混淆的兩種觀念，且這正是造成「變化或間斷的對象」被視為具有同一性的原因之一。休謨指出：

對於一個經過一段假設的時間變化而仍然保持不變且不間斷的對象，我們有一個別的觀念，並且我們把這個觀念稱為同一性或相同性(sameness)的觀念。對於接續存在且被一種密切關係連結在一起的幾個不同對象，我們也有一個別的觀念；在精確的觀察之下，這就提供了一個完善的差異性觀念，如同這些對象間沒有任何關係一般。⁶

根據上述我們可以了解，同一性和差異性是兩個完全不同的觀念。休謨認為同一性的觀念必須是經過一段時間仍保持不變且不間斷的對象才具備，需要符合完全的相同。相反地，接續存在的不同對象，即使它們在時間上接續存在且有許多相似之處，也如同完全沒有任何關係的不同對象一樣，只能提供差異性的觀念。那麼，人們究竟如何將只具備差異性的不同對象當作具備同一性呢？休謨指出，不同對象之間的「相似性」讓我們的心靈很容易將一個觀念過渡至另一個觀念。換句話說，當對象改變的部分非常小，改變前的觀念和改變後的觀念非常相似，人們就會誤以為它是持續存在的同一個對象。例如：遠眺大霸尖山，昨天和今天山上的植被與沙石必定會有所不同，但是人們都把它當作同一的觀念，而不視它們為兩座不同的山，當然也就沒有所謂差異性的觀念產生。

⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part IV, Sect VI, p. 165.

除了「相似性」之外，「各部分間彼此產生互相參照，而且連結到某個共同目的」也是混淆同一性與差異性情況的原因⁷。例如：一棟房屋經過整修，建材多數更換、構造做了調整與改變，卻因為皆連結到一個共同目的，仍然會被認為是同一棟房屋。動植物也是如此，其形狀、大小、結構在一段時間內都完全改變，人們仍然認為是同一棵樹、同一隻貓。

三、「想像力」虛構個人同一性

既然休謨主張「自我」是虛構的觀念，而人們對於「同一性」又經常有所混淆，那麼，到底是什麼使人們對於「個人同一性」有強烈的自然傾向呢？接下來的討論重點將聚焦於人們的認知程序。休謨認為，人們透過經驗去獲得許多不同的印象，而印象引發了觀念，除此之外，沒有其他的東西。不過，人們卻在這樣的過程中，認定有一個恆常不變的自我作為認知底層的支持者。究竟在認知程序之中，何者驅使人們逐步去認定「個人同一性」，其根源何在？

休謨認為「個人同一性」是人們思想之「想像力」虛構去出來的。它將不同的對象接續起來，也就是說，人們的想像力藉由「相似性」與「共同目的」，得以暢行無阻，將前後不同的觀念接續起來，進而很容易地由前一個對象轉移至下一個對象，以為它們是一個持續不間斷的單一個體，進而以為人的知覺具有同一性，並設想出一個不變且不間斷的「自我」觀念。

雖然人們企圖藉由不斷地反省回到正確的認識思維，但總是不能堅持哲學性的思維進而去除想像出來的偏見，反而逐漸向想像力造成的偏見屈服。並且，開始為這種誤認情形辯護，延伸地虛構出各種原則以及「靈魂」、「實體」、「自我」等觀念來連繫和掩飾這些變化。

休謨認為，個人同一性和對象的同一性一樣，都是人們想像的結果。雖然人們從未找到任何不間斷、不改變的事物做為同一性的證據，但是卻強烈地傾向讓

⁷ Ibid., p. 168.

想像力借題發揮，如同前文提到混淆同一性與差異性時所舉的例子：動植物的形狀、大小、結構在一段時間內都完全改變，人們仍然認為是同一棵樹、同一隻貓。自我的身體和知覺在時間流程中有所變化，但人們還是認定其具備個人同一性，是同一個人。更甚者，提出靈魂永恆不朽、心靈實體的存在，來掩飾個人在時間流程中可能出現的間斷情形與各種變化。

四、記憶與相似性、因果性的合作

接續上文，休謨認為「自我」觀念和「同一性」觀念都是虛構出來的，人們以為的自我觀念只是一束知覺的集合，而人們很容易在想像中將這些知覺結合起來，賦予它們同一性。休謨認為可以結合觀念的性質有三種：鄰接性(contiguity)、相似性，以及因果性。在個人同一性的討論中，休謨只採取了相似性與因果性⁸，從這兩種關係說明想像力對個人同一性的虛構，以及人們如何運用「記憶」發現個人同一性的觀念。休謨提到：

如果我們能夠清楚透視他人的心思，觀察構成其心靈或思想原則的那串接續的知覺，並假設他對過去大部分的知覺總保有著記憶，那麼顯然地，再沒有比這種情形更能在這樣的變化之中賦予其一種關係。因為記憶不就是一種能力，藉由它讓我們喚起了過去知覺的影像嗎？而既然一個影像必然相似於它的對象，經常將這些相似的知覺放入思想的系列中，那麼它不是更容易讓想像從一個環節轉移到另一個環節，使得整個系列看起來像是對象的連續嗎？於是，在這一點上，記憶不但發現了同一性，並且它還藉由產生知覺之間的相似關係而有助於同一性的產生。⁹

⁸ 休謨並未清楚說明為何排除鄰近性，只說「它僅有很少的影響或甚至不具任何影響」。
David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part IV, Sect VI, p. 170.

⁹ 同上註。

正因為人們有記憶，記得過去經驗到的知覺影像，這些影像必然相似於它的對象。如此的相似關係讓想像力透過相似性，將這些前後的知覺當作一個對象的持續存在，從種類上的同一轉移到了數量上的同一，產生了個人同一性的觀念。

但是，人們並非記得過去全部的經驗，甚至是大部分都不記得了。我們卻不會說在那些不記得的時間，我們沒有個人同一性。所以，除了相似性之外，應該還有別的結合性質，讓人們能夠將那些不復記憶的經驗也納入同一個自我。休謨認為是因果性扮演了這樣的角色：

我們會發現要對人類的心靈有正確的觀念，必須將人類的心靈視為各種不同的知覺或是各種不同存在物的一個體系，這些不同的知覺或是不同的存在物透過因果關係而被連接起來，並且相生相滅，相互影響，以及彼此修正。¹⁰

記憶同樣幫助因果性，讓人們發現知覺之間的因果關係。而不記得的經驗所造成的時間中斷，開始藉由記憶拓展因果關係的鎖鏈而被填補起來，所以人們仍然把那些不復記憶的印象和經驗當作持續的自我。既然記憶指出了人的不同知覺之間的因果性，把自己看成是時間中持續不間斷的單一存在，記憶也就因此發現了「個人同一性」。

休謨以「共和國」的比喻說明人們如何將心靈中各種知覺結合，而形成個人同一性的觀念。在共和國中，裡面的成員有著統治與服從的關係，且經過時間的流轉，新的成員不斷誕生，前人被後人繼承，共和國的法律、制度和政策也會有所更動，但是人們還是將它視為同一個共和國。同樣地，人也是如此。一個人心中的印象、觀念，他的個性和傾向都可能會有改變，但是我們不會認為他因此就失去了個人同一性，因為不管他如何改變，其各部分仍然被因果關係結合在一起。

此處須注意的是，記憶與因果性之間的合作關係。只有記憶、沒有因果性的

¹⁰ 同上註。

話，人們無法獲得完整的個人同一性，因為我們經常不復記憶，造成經驗的知覺間斷。但是，沒有記憶的話，人們也不會發現知覺之間的因果關係，無法將因果關係的鎖鏈拓展到不復記憶之處形成完整的連續知覺，進而去達到不間斷的單一存在，發現個人同一性。

記憶雖然扮演重要的角色，但是記憶首先其實是扮演發現相似性與因果性的輔助角色，然後才進一步和二者合作，藉由這兩種根源來發現個人同一性。

第二節 休謨論個人同一性觀念的重要成果

一、解決洛克個人同一性觀念的困難

近代西方哲學史中有關個人同一性討論的議題是由洛克(John Locke)開始¹¹。他主張，個人之所有會具有一種穿越時空的持續性，是因為「記憶」統合了不同時間點上的某些行動、思想，和經驗，個人同一性是由記憶的連續性所構成。洛克利用「記憶」說明人如何將意識統合起來，成為相同的個人(person)，並主張個人的同一性就在於意識的同一性¹²：

因為意識既然常常伴著思想，而且只有意識能使人人成為他所謂的「自我」，能使此一個人可區別於其它能思想的人，因此，個人同一性(或有理性的存在物的同一性)，就只在於意識。而且這個意識在回憶過去的行動或思想時，他追憶到多遠的程度，個人同一性也就到達多遠的程度。現在自我就是以前的自我，而且以前反省自我的那個自我，也就是現在反省自我的這個自我。¹³

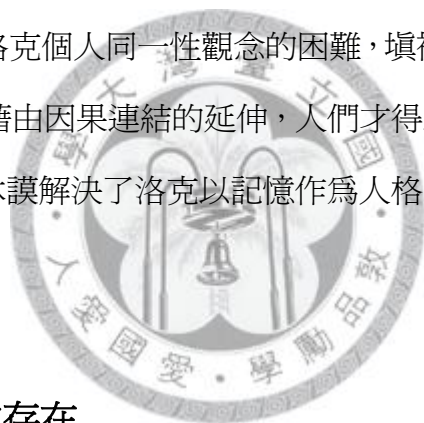
¹¹ Robert Audi ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2nd ed., 1999. p. 660-1. 羅伯特·奧迪(Robert Audi)主編，《劍橋哲學辭典》，台北市：貓頭鷹出版，2002，頁 893。

¹² Louis P. Pojman, James Fieser, *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings*, 4th ed., New York: Oxford University Press, 2008, p. 361-3.

¹³ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Book II, Part 27, Sect IX, edited with a foreword by Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University Press, 1979, p. 335.

但是洛克忽略了人們的記憶會有無法發揮的時候，首先，我們無法記得過去發生的所有事情，人們的記憶經常是片段的，此時便無法將所有的記憶串連成爲連續的個人同一性，但是人們卻仍然會將不復記憶的片段視爲同一自我的連續存在。其次，人的記憶有可能會出錯，錯誤記憶中的不是實際存在於過去中的我，我所不存在的過去無法與實際的現在相連結，因此不會形成個人同一性的觀念。

休謨將洛克理論中提到的「記憶」，從「產生」個人同一性的角色，轉爲「發現」因果性的角色，此舉並沒有減弱「記憶」在個人同一性觀念產生過程中的重要地位。因爲在前置作業和後續過程，「相似性」與「因果性」都仍然需要透過「記憶」的協助才會產生個人同一性。因此，休謨既保留了記憶的功能和特殊性，也藉此化解了洛克個人同一性觀念的困難，填補了「記憶」造成的斷裂。記憶發現了因果性，而藉由因果連結的延伸，人們才得以將不復記憶的部分繼續視爲持續的同一自我。休謨解決了洛克以記憶作爲人格同一性判準所面臨的理論困難。



二、質疑自我實體的存在

在休謨之前，大部分的哲學家都對於所謂的「實體」毫無懷疑，自然地以此作爲哲學上的基本概念。就算之後在努力地想要證明其存在的過程中，從來沒有找到關於「實體」的確切證據，卻也沒有哲學家勇於直接質疑實體的存在。經驗主義的先驅者洛克，雖然已經察覺到這一點，最終卻也仍然採取了哲學傳統的立場，未直接質疑實體的存在。休謨在這一方面，忠於自己的原則，以經驗爲根據，重新檢視「實體」、「自我」等觀念。確然如休謨所說，無論人們如何回溯、如何反思、如何抽絲剝繭地檢視所謂的「自我」，獲得的都只是知覺。我們從未找到可以和「實體」或是「自我」相符合的東西。換句話說，我們找不到在傳統定義下固定不變的「實體」、「靈魂」、「自我」這些支撐者，作爲自我實體存在的證據。

因此，休謨改變了西方哲學在個人同一性議題上的研究傳統，嘗試從自我觀念出發，宣稱我們沒有足夠的證據支持自我實體的存在，是休謨哲學的重要成果。

三、指出人們思考之混淆與錯誤認定

除了在質疑自我實體議題上，休謨展現了創發性的成果之外，他也指出人們經常混淆同一觀念：藉由想像力將前一個觀念轉移至下一個相似的觀念，而誤認有連續性的存在。這個強烈的批評，凸顯了人們一直以來的問題：人們經常因為混淆而錯誤認定某些觀念，就算有所察覺，強烈的傾向也讓人無法輕易地從認定中跳脫。雖然我們偶爾會捕捉到這些問題的影子，但是卻無法完全從這些根深蒂固的束縛中掙脫。因此，思想上的「混淆」與「認定」是人們最難以解決與正視核心的問題之一。休謨直接指出人們的缺陷，彰顯他的哲學不同於其他哲學家們的獨特之處。

第三節 休謨的個人同一性理論未解決的問題

休謨在探討個人同一性議題時，將自我觀念和個人同一性觀念解釋為人們想像力所虛構出來，這一點是可以確定的。但是，我們是否能夠以此斷定：休謨以「自我不存在」或是「個人同一性不存在」作為他的目標，則仍有待商榷。哲學研究者都會有自己論述時所重視的核心議題，論述的內容也會圍繞著最主要的問題。休謨雖然不斷提到自我觀念和個人同一性觀念，但是一開始他就寫到，我們能感覺到的一切只不過是不斷改變的知覺經驗。換句話說，休謨肯定的界線清楚地劃在「知覺經驗」，他論述個人同一性議題，是從他認為人們真正可以肯定的材料下手，而人們所能掌握的就是一大堆的印象、觀念等知覺經驗。透過休謨哲學式的檢驗，「實體」或是「靈魂」等被認為可以當作自我的東西，人們對它們的認識都是一種觀念。而人們以為自己擁有對於自我的觀念或是個人同一性的觀念，其實找不到任何固定不改變的東西做為它們的證據。由此可知，休謨重視的

是證據，論證自我觀念和個人同一性觀念的證據不足，故宣稱，自我的觀念和個人同一性的觀念是虛構出來的。

一、休謨對其「個人同一性」理論的反思

雖然休謨的個人同一性主張開創了過去不曾有的獨到見解，也讓許多後來的哲學家與學者們對於這個議題有了新的檢視眼光和研究方法。但是，相對地也受到許多人的抨擊。而且，休謨自己卻也在《人性論》的〈附錄〉中進行了相關的反省，他提到：

在我這樣把我們所有的特殊知覺分離開來後，當我接著要解釋把這些知覺聯繫在一起，並使我們賦予它們一種真實的單純性和同一性的連結原則時，我感覺到我的說明是很有缺陷的……簡言之，有兩個我不能使它們成為一致的原則，但同時我也不能夠放棄兩個中的任何一個。就是：我們所有清晰不同的知覺(distinct perception)都是清晰不同的存在，並且心靈在清晰不同的存在之間從來不曾知覺到任何真實的連結。¹⁴

根據這段文字，休謨似乎認為「所有清晰不同的知覺都是清晰不同的存在」與「心靈在清晰不同的存在之間從來不曾知覺到任何真實的連結」這兩條原則不一致。但是，既然「所有清晰不同的知覺都是清晰不同的存在」，就表示每個知覺都可以被區別開來，都是獨立的。可稱為獨立的，代表無須與他者有任何的連結關係。因此，每個不同的知覺之間沒有任何的連結。那麼，這也就符合：「我們的心靈在清晰不同的存在之間從來不曾知覺到任何真實的連結」。休謨提出的兩條原則沒有不一致的問題。

有些學者認為休謨在《人性論》〈附錄〉進行自身反省中提到的不一致，是

¹⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Appendix, p. 400.

因為落入了循環論證，筆者認為此種詮釋並不一定完全符合休謨的意見。首先，休謨在書中直接提到的是：擔憂「有兩個我不能使它們成為一致的原則」，而這段文字中，他並沒有提到任何和循環論證有關的字詞，所以，將休謨此段對自身批判的文字詮釋為對自身陷入循環論證的檢視，文字證據不足。再者，有學者認為，休謨並無落入循環論證之中。如此看來，關於休謨是否認為自身陷入「循環論證」，此事尚有討論的空間¹⁵，因此，筆者將循環論證視作學者對於休謨的批評，而非休謨自身的反省，學者提出的「循環論證」相關批評待後文陳述之。

焦點再轉回「不一致」。斯特德對於這段文字提出了他的詮釋，說明休謨可能在意的問題。他認為，休謨沒能說明知覺束何以成立及其原因，沒能說明那些形成個人同一性觀念的「材料(知覺)」是如何以及為什麼會以現在這種方式(也就是接續的知覺)出現？簡而言之，這是一個心靈統合(unity of mind)的問題¹⁶：在人們的心靈中，何者連結了同一個人前後接續的各種知覺？舉例來說，張三虛構一個「我」的個人同一性觀念，是因為他發現心中的知覺之間有相似性和因果性，絕對不是因為他發現李四心中的知覺之間有相似性和因果性。休謨曾提到，人只不過是一束知覺，但是卻沒有說明是什麼將這些知覺聚合在一起。當然，張三可能無須先有心靈的觀念，他可以只就著所擁有的知覺材料，查覺其中的規則性而發現因果關聯，便會獲得自己具備「個人同一性」的觀念。

不過，現實世界存在著許多獨立不同的心靈，即許多束的知覺。人們不可能知道過去世界上全部的知覺，就算可以知道，也不會形成單一心靈的觀念，因為這些知覺之間並不存在固定的規則性。即便有，那麼也只會出現一個單一心靈的觀念，但現實世界確是存在著許多不同的心靈，而非只有一個。要從一束知覺獲得個人同一性的觀念，只能限制在此知覺束中。休謨必須先解釋何者造就(或限制)每個人的知覺，即心靈統合的問題。

¹⁵ 斯特德(Barry Stroud)雖然在循環論證的困難上嘗試替休謨辯護，但是他認為休謨在「相似性」和「因果性」兩個來源下，仍然沒有成功地論證個人同一性的觀念如何產生。下文將繼續討論。

¹⁶ Yang, "Hume's View on Personal Identity: Scepticism or NonScepticism?" *History of Philosophy Quarterly* 15 (1998), p. 54.

讓我們在回顧一下休謨提到的兩個原則：「所有清晰不同的知覺都是清晰不同的存在」與「心靈在清晰不同的存在之間從來不曾知覺到任何真實的連結」。既然不同的知覺可以被區別開來，並且知覺之間並不存在真實的連結，那麼，何以每個人可以察覺的只有自己的知覺束？是甚麼原因讓應該是毫無關聯的知覺變成許多的束叢？麥克納(D.G.C. Macnab)指出，休謨的第一個原則「所有清晰不同的知覺都是清晰不同的存在」有誤。在經驗事實上，知覺雖不存在著邏輯上的必然關聯，但是是以一種「互表的」(co-presented)方式出現。例如：一個很大的聲音加上一個害怕的感覺。休謨沒有發現這一點，才會主張不同的知覺都是不同的存在，然後，在反省時發現有不一致的問題¹⁷

二、學者的批評

(一)、不適切的同一標準

休謨將「同一」分成了「數量上的同一」與「種類上的同一」。而個人同一性牽涉的是「數量上的同一」，但是人們的知覺並非不會變化且不間斷的事物，因此，休謨反對個人同一性的存在。

有學者認為，個人同一性並非「數量上的同一」，而是「種類上的同一」¹⁸。個人同一性比較的是不同時刻當下的知覺狀態，說它們屬於同一個人。要求每個不同時刻的不同狀態必須完全一樣且不間斷，如此的同一標準太過嚴格。並且，會造成日常生活語詞使用上的困難，因為一旦有所改變或間斷，就必須換一個新的語詞來稱呼。

也有學者接受休謨的看法，認為個人同一性屬於「數量上的同一」。但是他反對休謨對於「數量上的同一」的認定，即並非不變且不間斷才能是「數量上的同一」。例如，當我們說：「我改變了。」這個命題若是有意義，此處的我，會是數量上同一的我，否則無「改變」可言。這就表示，我可以是改變的，又是數量

¹⁷ 黃懿梅譯，麥克納著，《休謨》，台北：長橋出版社，1979，頁 172-75。

¹⁸ 陳文秀，〈休謨的位格同一論證研討〉，《臺大哲學論評》，1985，第八期，頁 131。

上的同一¹⁹。

〈二〉、循環論證

關於休謨自身反省提到的不一致問題，紀齊爾(Patricia Kitcher)的詮釋認為，休謨的理論陷入循環論證的困難。休謨在因果性的說明中提到，人們會以為 A 知覺是 B 知覺的原因，並且當 A 知覺出現時就期待 B 知覺的出現，是因為 A 知覺出現時 B 知覺總是伴隨著出現。但是，紀齊爾指出，這樣的理論要成立，其實已經先預設了 A 知覺和 B 知覺都必須在同一個心靈之中，人才會有這樣的期待。否則，當 A 知覺出現在我心中時，B 知覺是出現在他人的心中，我並不會因此而對 B 知覺產生期待。休謨論述不同知覺間的因果性時，必須先預設這些知覺在同一心靈中，也就是已經存在了個人同一性²⁰，但是個人同一性的觀念又必須透過因果性才會獲得，如此便陷入了循環論證的困難。

〈三〉、個人同一性觀念來源的解釋力不足

休謨認為，人們的記憶發現各知覺的相似性，想像力便輕易地從前一個觀念轉移到下一個觀念，將它們視為連續的整體；並且，透過記憶發現知覺之間的因果關係，填補那些不復記憶的空隙，因而產生個人同一性的觀念。休謨以「相似性」和「因果性」作為人們虛構個人同一性的兩大來源，加上記憶與想像力的發揮，宣稱如此便可完善地說明個人同一性的觀念如何產生。但是，有學者針對這項主張提出反駁。

1、相似性無法充分解釋個人同一性觀念的產生

斯特德提出以下的例子，反駁休謨的主張：當我們從塞納河畔的某個地點觀察艾菲爾鐵塔，會獲得一串對艾菲爾鐵塔的知覺。依照休謨的看法，這些知覺都是針對同一對象(即鐵塔)，所以會非常「相似」，但是，人們並不一定會因此而認為這串知覺構成了一個連續的整體，更不會產生「個人同一性」的觀念，因為我們都知道這些知覺可能屬於不同的人。這就表示一串具有「相似性」的知覺，

¹⁹ Terence Penelhum, "Hume on Personal Identity," *The Philosophical Review* 64 (1995), pp. 580-81.

²⁰ Patricia Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology* (New York: Oxford University Press, 1990), p. 101.

不一定能產生個人同一性。換句話說，相似性無法充分解釋個人同一性的產生；在構成同一心靈之前，相似的知覺必須要都出現在同一個人的記憶中才能成功解釋個人同一性²¹。

2、因果性無法充分解釋個人同一性觀念的產生

接著，斯特德認為，因果性不能彌補相似性的不足，也無法充分說明單一心靈的產生：假設每當 A 類知覺出現，B 類知覺就出現，每當 B 類知覺出現，C 類知覺就出現。如此我們應當會從三者中發現因果關聯，就算 A 在我心中，B 在你心中，C 在他心中，這個關係也應當存在，無論他們屬於哪個心靈。既然三者有因果性存在，人們應該會強烈地傾向將它們歸屬於單一心靈。但是，我們並不會這麼做。

斯特德接著提到，就算是同一心靈中的知覺束，也不存在著休謨所說的因果關聯。休謨認為：將人類的心靈視為各種不同的知覺或是各種不同存在物的一個體系，……透過因果關係而被連接起來，並且相生相滅，相互影響，以及彼此修正。²²我們的知覺之間必須有恆常的連結，才會被看作有因果關係，最後產生個人同一性。但是，斯特德認為，這種規律並不存在於經驗之中，我們並不是獲得某類經驗後，才獲得另一種經驗。他並不反對知覺由印象而生，人的印象和知覺之間有因果關係，但是這是一種「垂直式」的因果連結；知覺經驗之間卻是屬於「水平式」的關係，而休謨沒有成功建立這種水平式的因果性。

舉例來說，當我們睜開眼而有一棵樹的印象，轉頭又獲得一棟建築物的印象。但是，一棵樹的印象不是一棟建築物印象的原因，這些在不同時間片刻所獲得的印象，後者不是每次都跟隨著前者而出現，它們之間沒有休謨所說的那種規則性。新的知覺總是突然地出現，和我們當時舊有的狀態相互獨立，二者之間不存在著因果關係。由此可知，人們的知覺並非都是由其他知覺所造成。因此，訴諸「因果性」不能充分解釋個人同一性觀念的產生。

²¹ Barry Stroud, *Hume* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), p.124.

²² David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part IV, Sect VI, p. 170.

第四節 小結

休謨以經驗做為基礎，強調印象與知覺的實在性，任何超出人們經驗之外的論斷，都被休謨所質疑。休謨批評個人同一性的觀念亦然。這樣的方式和言論突破了當時哲學的舊有框架，也影響了後世哲學家們的哲學進路。康德在《純粹理性批判》(Critique of Pure Reason)中指出，經驗的統合只是主觀的、偶然的，不具有客觀必然性，不足以作為個人同一性的根源，這便是對於休謨哲學的部分肯定。休謨以經驗作為根據，在檢視自我觀念和個人同一性觀念的過程中，除了揭發個人同一性來源的證據不足之外，更嘗試說明「個人同一性」觀念來自於人們的虛構和想像，間接顯示了人們本身能力的有限程度。

不過，休謨對於個人同一性觀念來源的論述，除了他自己的反省，還遇到不少的批評言論。當然，它們只是論證了休謨無法完整解釋個人同一性觀念的產生，仍然沒有積極地掌握個人同一性的直接證據；但是，若能避免休謨的問題，我們對於「個人同一性」的觀念便可以有更完整的掌握。因此，接下來，第三章將以《雜阿含經》為主要依據，介紹佛教對個人同一性的見解，從另一種進路檢視個人同一性的問題。



第三章

《雜阿含經》對個人同一性觀念的論述

本章根據《雜阿含經》經文，分別對個人同一性所包含的自我概念和三種主要見解，即個體性、持久性，以及相同的概念，進行批判。首先介紹佛教的基本核心觀點，分別是「緣起法」、「無常觀」、「不二中道」、「空觀」，以期接下來能準確掌握《雜阿含經》的論述脈落。接著，進入對於個人同一性的批判。針對引發個人同一性觀念的「自我」實體，說明佛教如何論述「五蘊非我」。另外，揭開各種關聯於個人同一性的問題，說明它們實際上皆蘊含了三個主要見解；再由佛教對於實相的觀察，予以破除。最後，整理《雜阿含經》檢視個人同一性觀念的兩個重要見解。

第一節 《雜阿含經》的基本觀點

《雜阿含經》做為佛教重要經典之一，其理論開展的基礎來自於「緣起」(*pratītya-samutpāda*; dependent co-arising)¹、「無常」、「不二中道」、「空」等關鍵的基本觀點，它們在佛教其他重要的經典中亦為核心觀點，由這些基本觀點入手，才有可能初步地一窺佛教的理論內容，並且藉此完整掌握《雜阿含經》對於個人同一性議題的見解。以下將一一介紹這些基本觀點，並且帶入《雜阿含經》相關經文作為討論根據。

一、緣起法

不少哲學研究者總是企圖對於世界提出他們獨到的一套解釋，希望能將世

¹ 凡提及之佛教專有名詞，其後括號中所列之斜體字為其相對應之梵語，正體字則為其相對應之英譯詞。

界的真實樣貌揭示於大眾面前，佛教在《雜阿含經》中亦不例外。佛教將眾生所在的活動場域稱為世間，觀察這個世間，我們首先看到的是最外層的現象，即人事物存在於這個世間的種種樣相；而這些樣相無論新舊美醜，都只是它們在時間當下呈現出來的面貌，一旦經過時間的推移，又會是另一種風貌。換句話說，人事物的樣相會隨著時間的不同而改變，沒有任何人事物可以逃離變化。變化可以是毀壞老死，也可以是煥然新生，而世間的一切正是由許許多多正在生成與滅敗的人事物所構成。不過，這些生成與滅敗並非單獨即可成立。一物之所以生，絕對不是憑空出現，而是在於它所仰賴之條件與原因的聚集；一物之所以滅亦然。世間的形成在於構成事物的相關條件聚散，事物因條件聚足而生，因條件解散而滅；世界便由這些生生滅滅的事物所形成。《雜阿含經》提到：「云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，……乃至純大苦聚集，是名緣起法法說²。」這種由眾多條件促成而有的生滅稱為「緣起法」，「緣」指的是一切聚合條件或原因；「起」則有生起之意。既然「因緣」是構成世間變化的基礎，那麼，與其僅以「生起」、「滅亡」來描述世間變化，不如以「因緣生」、「因緣滅」來得更加貼切。

《雜阿含經》指出：「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，……所謂此有故彼有，此起故彼起。³」緣起法並非佛陀或是其他人創作發明而有，它是世間變化的原理，不會因為佛陀是否出現在世間而有所改變。佛陀在覺悟時體認此原理，了解到一切事物皆因其相關條件與原因之聚合而產生。「此有故彼有，此起故彼起。」不只一次在《雜阿含經》說明緣起法時提到，是最貼近緣起法的描述之一，揭示了世間錯綜複雜的關聯條件累積、支撐、推動所形成的事事物物，其何以生、何以滅的根本樣貌。以下經文提供了同樣的說法：

² 劉宋·求那跋陀羅(Guṇabhadra)於 435-443 年譯，《雜阿含經·第 298 經》，大正藏第二冊(以下註皆同，故略)，T.99, vol. 2, p. 85a.

³ 《雜阿含經·第 299 經》，T.99, vol. 2, p. 85b.

云何增法？所謂此有故彼有，此起故彼起：謂緣無明行，緣行識，……乃至純大苦聚集，是名增法。云何減法？謂此無故彼無，此滅故彼滅：所謂無明滅則行滅，……乃至純大苦聚滅，是名減法。⁴

事物因條件聚足而生，為「增法」；因條件解散而滅，則為「減法」。由此可知，世界上的一切事物皆與其相關的構成條件有密不可分的關係，無法脫離相關原因及條件而存在。相關條件決定了事物的起滅，此事物的起滅同樣身為其他相關事物的起滅條件，決定其他事物的生成與毀壞，然後再受到它們的影響。就這樣，世間在種種因緣條件交會的情況下，形成了錯縱複雜的關係網絡，而也就是這錯縱複雜的關係網絡不斷形構出世間。參見經證：「有因有緣，集世間，有因有緣，世間集；有因有緣，滅世間，有因有緣，世間滅⁵。」

「緣起法」不只幫助我們看到了世間生滅表面的變化，更進一步地揭示一切何以生、何以滅的因緣條件原理。在接下來將介紹的其他核心觀點中，無論是要理解「無常觀」的變化觀點，或是「不二中道」何以在生滅變化中又宣稱不生不滅，或是以「空觀」理解事物的存在，都根源於如此條件聚散而生滅的原理，可見緣起法在佛教中舉足輕重的關鍵所在。

二、無常觀

前文已說明世間事物是緣起生滅，因條件聚散而產生或是毀壞，所以並非獨立的存在，並且會受到種種條件和原因的影響而變化不斷。參見經證：「色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸色，云何有常？」⁶物質現象都是隨緣生滅、變化無常，如果是由因緣條件而產生物質現象，那麼這些

⁴ 《雜阿含經·第358經》，T.99, vol. 2, p. 100a. 見於相應部 S. 12. 35 (Bodhi, 2000, p. 573-4)。

⁵ 《雜阿含經·第53經》，T.99, vol. 2, p. 12c.

⁶ 《雜阿含經·第11經》，T.99, vol. 2, p. 2a.

因緣條件也是無常變化的。無常變化的因緣條件聚合所形成的物質現象，又如何能夠常住不變呢？換句話說，世間的一切皆處於不斷地變動之中，沒有任何事物可以恆常不變地固定存在著；如此地觀看，就是所謂的「無常觀」，即沒有恆常不變之意。《雜阿含經》提到：「無常者，是有為行，從緣起⁷。」無常觀來自於經由條件而成的變化情況，都是由因緣造作而起的。所以說「一切行無常，悉皆生滅法⁸。」世間一切事物都是變化無常，因為它們都是不斷生成和幻滅的條件所聚合而成，正因為由不斷生滅變化的條件所形成，佛陀才說：「一切行無常，一切行不恆、不安、變易之法⁹。」世間的一切事物都是無常，都是不永恆、不安定、不斷變化異動的情況。

佛教說明「無常觀」是為了提醒一般凡夫，不要因為個人侷限養成的習慣，以為世間的一切可以永遠保持在穩定的狀態，而只將變動視為偶發狀況。舉例來說，一般人在初步見識「無常觀」之後，總是陷入錯誤理解，以為所謂的「無常」，是描述在一帆風順中遭遇挫折或變化，是一片良辰美景中的小小點綴，或是飛機平穩飛行中所遇到的一陣短暫亂流。並且，凡夫總是從感受的角度，以感嘆或是驚嚇來面對「無常」，抱持著一種很快就會過去的心態，認定一切又將回到安穩的常態。「無常觀」要做的事情是敏銳觀察世間一切大大小小的變化，這份觀察是動態的掌握，而非靜態地替突發遭遇的事件掛上「無常」稱呼。世間的所有事物都是處在無常變化之中，沒有安定與無常的情況區別。舉例來說，我們通常會以為突如其來的「地震」是無常，當大地不再震動，便宣稱一切回歸平靜安穩。但是，透過緣起法我們應了解，地震的形成在於所有條件一旦聚足就會發生。但是，人們總是忽略，其實地震的停止也是因為一切條件不斷地聚散變化而成，形成地震的條件一旦散去，地震便停止。地震的發生和停止都是因緣和合、都是無常，

⁷ 《雜阿含經·第80經》，T.99, vol. 2, p. 20b.

⁸ 《雜阿含經·第956經》，T.99, vol. 2, p. 243b. 見於相應部 S. 15. 20. 英譯本：The Connected Discourses of the Buddha, *A Translation of the Saṃyutta Nikāya*, translated from the Pāli by Bhikkhu Bodhi, Boston: Wisdom Publications, 2000, p. 661.

⁹ 同上註。

因此世間沒有所謂的從平穩跳至無常，又從無常回歸至平穩可言。體會一切現象都是無常，才能稱為正確的理解。

如果能夠確實地掌握這樣的道理，去觀察世間所有細微的變化，揭露事事物物形成的根本條件，體悟一切變化的原理和來源只是因緣和合聚散所致，便將不再受到世間的不斷變化所擾，而能夠走向佛教的「解脫」。佛陀開示諸比丘時，就提到：「當觀色無常；如是觀者，則為正觀；正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫¹⁰。」世間一切現象都是隨因緣而生滅，變化無常；能夠如此觀察，才是正確的觀察；一旦有了正確的觀察和徹悟，對於世間的萬事萬物便產生厭離之感，不再有貪愛欲望的執取，可說是達到真正的解脫。

三、不二中道

不二中道所闡明的道理，說是整部《阿含經》最重要的義理之一也不為過¹¹。不二中道與無常觀和空觀一樣，不能脫離緣起法來宣說。本文所引述的《雜阿含經》，每段不二中道相關的經文中，幾乎都會提到「此有故彼有，此起故彼起。」這句緣起法的描述。由此可知，緣起法與不二中道之間有著密切的關連，我們需要透過緣起法的基本觀點才能進一步掌握不二中道的義理。

佛陀最初言說緣起法，是為了揭示世間的「實相」於一般世人面前，而不二中道的目的亦不違背這樣的理念。所謂實相，蔡耀明老師在文章中曾進行這樣的說明：

實相作為一個概念，各家認定頗為模糊與紛歧。在廣義的形式上，所謂實相——或者較接近口語來講，實在(reality)、實在性、真實性——方面，與表象、虛幻、假冒、或理想等概念相區而得名；另一方面，則與實情、實存、

¹⁰ 《雜阿含經·第1經》，T.99, vol. 2, p. 1a. 見於相應部 S. 22. 12 (Bodhi, 2000, p. 868)。

¹¹ 印順法師在《中觀今論》一書中即提到：「緣起、空、中道，固然為一般大乘學者所弘揚，但這不是離了《阿含經》而獨有的，這實是《阿含經》的本意。」釋印順，《中觀今論》，新竹縣竹北市：正聞，二刷，2004，頁 17-24。

實有、存在、或事實等說詞相關連而得名。……所謂實相，所要講的，約略相當於實存之為實存……或實存的全貌¹²。

《雜阿含經》的不二中道說，是爲了打開世界的真實面貌，亦即一切事物存在的實際樣貌，根本上其實是由條件聚散而成，避免只停留在經驗的表層而陷落在虛幻的現象之中。那麼，「不二中道」這個語詞究竟代表什麼意思？爲何選擇它作爲宣揚此義理的代表詞彙？「不二」與「中道」二詞得以串連合稱的原因何在？此處嘗試先對於「不二」與「中道」二詞進行解析和界說，釐清它們在佛學脈落中的使用意涵，避免後續討論落入語詞使用的曖昧不明情況。

「不二(*a-dvaya*; non-duality)」就字面意義解釋爲沒有所謂的「二」，即拒絕「二」。這裡的「二」並非數字上的，而是在延伸意義上談二端、二分、對立、區別，以至於二元主義(*dualism*)。因此，佛法談不二並非是在原有的「二」之外，豎立一個獨立的「不二」；而是要跳脫一般人們在語詞和實體層次上的二分、區別、二元主義等所有「二」的情況。若沒有嚴加省視這些充斥在我們日常生活中的二法，即相對立的二分概念¹³，那麼就會不知不覺地身陷相對二法的普遍性、基礎性、嚴重性等三大問題¹⁴。

「中道(*madhyama-pratipad*; *madhyamā pratipad*; middle way; middle path)」就字面意義解釋爲中間的道路。我們通常以平分兩個端點連線爲「中」，值得注意的是，梵文在此以形容詞加上最高級來表達「中」，因此「最爲中間的(*middlemost*)」才是嚴謹的解釋¹⁵。之所以強調是最爲中間的，在於此處的「中」是動態意義下不斷脫離二端而形成的中間，非靜態情境中針對二端找到一個固定

¹² 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引爲詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第 32 期(2006 年 10 月)，頁 128。

¹³ 可參見，《雜阿含經·第 273 經》，T.99, vol. 2, p. 72b-c。見於相應部 S. 35. 92-93 (Bodhi, 2000, p. 1171-2)。

¹⁴ 蔡耀明，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》第 7 期，2002 年 7 月，頁 14-19。

¹⁵ David Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981, p. 1.

的中間點。換句話說，必須一直不停留地往二端中間邁進，所以用最高級的中間來表示；畢竟一旦落入靜態意義上的中間位置，則此固定的中間終將成為新的二端其中之一，也就不能稱之為「中」了。因此，「(最)中間的道路」並非固定化地指兩個東西之間的道路，而是在不斷脫離兩端的前提下走出來的道路。

解析至此，已經可以了解「不二」與「中道」都包含了脫離二端的意義在其中。因為若能保持在拒絕二端、對立的情況——不二，那麼就可以不停留地往中間邁進、走出不斷進展的道路——中道。「不二中道」的語詞使用意義就此呈現。

《雜阿含經》經常藉用排斥一組組對立的語詞來彰顯不二中道的涵義，如有無、常斷、生滅等相對概念。世人面對世界進行言說或描述時，總是使用對立的概念來表達，但是卻因此將許多事物劃分為絕然對立的二方，遠離了世界的實相。佛陀教導弟子摩訶迦旃延時提到：

世人顛倒依於二邊，若有、若無；世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑、不由於他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生……¹⁶

此段經文指出世人由於迷妄、顛倒事理，經常偏向於兩個極端，對於一切世間現象，不是說實有，就是說空無；世人一旦處於情境之中，心便以妄念執著這些情境。但是我們若能不去攝受、不貪取、不固定、不執著於實我，了解痛苦在相關條件聚足時產生，在相關條件散去時幻滅。如此就能不感到懷疑迷惑，不由他人而由自己悟知，便是正確的見解。為何如此？因為只要依著實相正確觀看世間事物的聚集情形，就不會產生世間是空無的見解；依著實相正確觀看世間事物的幻滅情形，就不會產生世間是實有的見解。如來遠離極端的兩邊，說明中道：世間

¹⁶ 《雜阿含經·第262經》，T.99, vol. 2, p. 66c-67a. 見於相應部 S. 22. 90 (Bodhi, 2000, p. 947)。

事物因相關條件聚集而生起……。在經文中，佛陀拒絕有、無二端，再度強調一切由因緣和合而起滅，沒有絕對的生或是絕對的滅存在，故說「生時生、滅時滅」，亦間接符合了其他經典所提及的「不生不滅」立場¹⁷。並且，透過此段經文突顯了不二中道與緣起法之間的密切關聯。值得注意的是，雖然提到佛法是「不由於他而能自知」，但是若因此陷入佛法到底是自作自覺還是他作他覺的極端，那麼又將違背不二中道：

自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行，……乃至純大苦聚集；無明滅則行滅，……乃至純大苦聚滅¹⁸。

如果堅持認為造作者即是覺察造作後果者，就會墮入常見之中；如果說造作者即非覺察造作後果者，就會墮入斷見之中。義說與法說，是爲了遠離極端的常見、斷見兩邊，在中道上說法，世間事物因相關條件聚集而生起，世人因爲無法明確看清，所以行爲造作，……走到苦痛聚集；無明情形一旦滅除，……苦痛的聚集也就消散幻滅。此段經文提醒我們，若是堅持拒絕某個概念，雖然遠離了這個概念，卻也同時讓自己陷入與其相對立的另一個概念之中，無法開展不二中道。但是，不二中道也不是遊走在二端之間即可，因爲它根本上是在不接受兩邊的前提下，不選擇與二邊屬同一層面的中間點。這也是雜阿含經之所以不斷強調「離於二邊，說於中道」的原因¹⁹。

佛教揭開緣起生滅的過程，教導我們要以無常變化來正確觀看這個世間。人們用來描述世界的語詞和概念，因爲固定僵化的結果，導致世界的一切經常被劃分成對立的兩邊，看似水火不容，卻忽略了對立的語詞概念其實無法正確描述世界不斷變化的種種情狀，反而將人們推向錯誤的認知。不二中道的提出正是爲了

¹⁷ 例如《般若波羅蜜多心經》與《中論》。

¹⁸ 《雜阿含經·第 300 經》，T.99, vol. 2, p. 85c. 見於相應部 S. 12. 46 (Bodhi, 2000, p. 583)。

¹⁹ 相關經證亦可參照《雜阿含經·第 297 經》，T.99, vol. 2, p. 84c.

解決此種困境，讓人們得以跳脫既定框架來正確觀看世界。

四、空觀

「空」(*śūnyatā*; emptiness)，一個不與其他任何概念相對立的語詞，佛法以它來直搗核心地揭露世間實相。根據前文，我們已經了解世間實相是無常變動的緣起法，因此任何相對二法皆不足以描述它，否則便與不二中道的方向相背離。佛法藉由「空」來避免陷入可能發生的困境，並且以「空」說明世界的真實樣貌。

若比丘於空閑處樹下坐，善觀色無常、磨滅、離欲之法；如是觀察受、想、行、識，無常、磨滅、離欲之法。觀察彼陰無常、磨滅、不堅固、變易法，心樂、清淨、解脫，是名為空²⁰。

此段經文旨在說明，一切物質現象其實是變化無常、會逐漸消滅，若能確實觀察這些變化，體會何謂變化無常、非永恆固定不變的真實情狀，就能遠離對於事物的愛欲執取，進而走向清淨解脫。這份如實的觀察，就是所謂的「空觀」。所謂的「空」，並非絕對的空無、不存在；而是要彰顯世間一切變動不已，任何情境皆無法固定地持續存在著，任何事物也都不具有固定存在的實體。至於變動的原因，當然脫離不了佛教基礎的緣起法之說，顯示了佛法依於緣起而說事物現象的實相是空：

諸行如幻、如炎，剎那時頃盡朽，不實來實去。是故，比丘！於空諸行，當知、當喜、當念空諸行。常、恆住、不變易法空，……譬如明目士夫，手執明燈，入於空室，彼空室觀察²¹。

²⁰ 《雜阿含經·第 80 經》，T.99, vol. 2, p. 20b.

²¹ 《雜阿含經·第 273 經》，T.99, vol. 2, p. 72c.

一切世間現象如同幻影、火焰，在剎那之間就會完全朽滅，來去皆非固定實有。因此，面對世間現象不存在任何固定不變的實有，應該要去了解，進而感到歡喜與深入體會。觀察世間看似固定不變、永恆存在的一切現象事物，實際上是「空」。若能如此觀看，就如同一位眼睛銳利又手拿明亮燈具的人，走入空房間，真正地看清楚了房間的每一個角落其實皆空無一物。眾多條件聚散決定了所有的事物變化，所以任何情況的來到都是暫時的，一旦條件解散，情境中的一切便會逝去。說「來」，它不是真正的來；說「去」也不是真正的去，故說「不實來實去」。不是來也不是去，但也不是沒有來，也不是沒有去；其他如：生滅、有無等亦是，都沒有實體的存在，故說「空」。佛法指出現象事物的實在性(reality)為「空」，而若能以「空觀」去看清一切的變化流轉，也才是最為正確的觀察。

綜合以上，在正式面對「個人同一性」議題之前，從《雜阿含經》介紹了佛法的基本核心觀點。無論是「緣起法」、「無常觀」、「不二中道」，甚至到「空觀」，都會在接下來的討論中扮演關鍵角色。根據《雜阿含經》，進一步釐清佛教對於「個人同一性」的見解和批判。

第二節 以《雜阿含經》批判個人同一性觀念

一、《雜阿含經》對自我實體的批判

「個人同一性」概念的形成，牽涉到人對自我的肯定。人們以為有一個「我」的實體可以經歷時間的流轉，卻不受任何影響而固定不變地存在著，才會肯定人具有個人同一性，並且積極地試圖證明此點。不過，依據緣起、無常、空等基本觀點，沒有任何事物可以永恆存在，「自我」亦然。因此，要了解《雜阿含經》對於個人同一性的完整理論，不能忽略它的「非我」主張。面對「自我實體」，《雜阿含經》以五蘊(陰)說明自我的形成，釐清凡夫構作自我的原因，以及提出「非我」來表明實相。

〈一〉、五蘊(陰)

「蘊」(*skandha*; aggregate)，《雜阿含經》認為人是由五蘊和合所構成，五蘊分別是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。人和世間一切事物一樣，都是由相關條件聚散而成，五蘊正是決定人形成與否的五種條件。「色」(*rūpa*; form)指的是物質現象，對應為人身體的物質部分，如肉體、眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、法等；「受」(*vedanā*; feeling)是感覺感情，分為苦受、樂受、不苦不樂受三種²²；「想」(*saṃjñā*; conception)是對事物的取像和想像，進行概念、觀念的形成作用；「行」(*saṃkāra*; volitional formations)是情感、意志等思考表現；「識」(*viññāna*; consciousness)是意識進行的分別、判斷等作用。

云何名陰？諸所有色，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，彼一切總說陰，是名為陰；受、想、行、識亦復如是。……諸所有色陰，彼一切悉皆四大，緣四大造故。觸因、觸緣，生受、想、行，是故名受、想、行陰。所以者何？若所有受、想、行，彼一切觸緣故，名色因、名色緣，是故名為識陰。所以者何？若所有識，彼一切名色緣故²³。

此段經文解釋到，無論相關條件是過去、現在、未來，是在內、在外，是精粗、美醜、遠近，一切條件總合起來這件事就稱作蘊，說明了「蘊」是積聚集合之意。舉例而言，「色蘊」就是一切物質相關條件的聚集和合；其它四蘊亦然。色蘊又可分析為，由地、水、火、風四種主要元素組成。經由四大元素構成的色蘊，類屬帶有形質的「色法」；與眾多條件相互接觸形成因緣和合，便產生受、想、行、等三蘊，類屬不帶形質的「名法」；「色法」的色蘊與「名法」的受、想、行蘊相互接觸因緣和合，就構成了識蘊，同樣類屬不帶形質的「名法」。如此便清楚說

²² 「世尊說三受——樂受、苦受、不苦不樂受。」《雜阿含經·第473經》，T.99, vol. 2, p. 121a. 見於相應部 S. 36. 1 (Bodhi, 2000, p. 1260)

²³ 《雜阿含經·第58經》，T.99, vol. 2, p. 14c. 見於相應部 S. 22. 82 (Bodhi, 2000, p. 925)。

明分屬「名、色」二法的五蘊，如何透過因緣和合而形成。

《雜阿含經》以五蘊和合來說明「人」，不過，何以這些相關條件會聚合在一起形成「一個人」？待下段介紹與五蘊相關的「五受陰」，以進行更深入的解釋，以掌握人之所以形成「自我」認定的原因所在。

〈二〉、五受陰與我見

五受陰的形成，根源自人們對於構成自身的五蘊進行執取。所謂的「受」，便是執取之意。

云何為受陰？若色是有漏、是取，若彼色過去、未來、現在，生貪欲、瞋恚、愚癡及餘種種上煩惱心法；受、想、行、識亦復如是，是名受陰²⁴。

以「色」為例，色蘊本是指具有形質的物質現象因緣聚合；若是無論在過去、現在、未來，它令人升起貪愛之欲、惱怒之情緒、愚痴之執念等種種煩惱和執取，這樣的條件聚合，就稱為「受陰」。但是，並不是說五蘊本身就帶有煩惱和執取。五蘊只是種種相關條件聚合的五個種類，它們會讓人有煩惱和嗔怒等情緒感受，根本上來自於人們的貪愛執著。經文即記載：

此五受陰，以何為根？以何集？以何生？以何觸？……此五受陰，欲為根，欲集、欲生、欲觸。……非五陰即受，亦非五陰異受；能於彼有欲貪者，是五受陰²⁵。

五受陰以人的欲念為根本而聚集、產生、觸發。並非五蘊本身等於執取，也不是五蘊與執取無關；重點在於，五蘊一旦引人浮現貪愛之欲望，就成了五受陰。若人對於五蘊不起任何欲望執取，隨其聚散改變，煩惱也就不生，故說「非五陰即

²⁴ 《雜阿含經·第55經》，T.99, vol. 2, p. 13a. 見於相應部 S. 22. 48 (Bodhi, 2000, p. 886-7)。

²⁵ 《雜阿含經·第58經》，T.99, vol. 2, p. 14b. 見於相應部 S. 22. 82 (Bodhi, 2000, p. 924)。

受」。但是，人由五蘊的組合所構成，五受陰的形成來自於對五蘊的執取，與五蘊脫離不了關係，故又說「非五陰異受」。

人們對於「自我」的認定，便來自於這些帶有執取的五受陰，佛陀在經文中提到：

若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。諸沙門、婆羅門見色是我、色異我、我在色、色在我，見受、想、行、識是我、異我、我在識、識在我。愚癡無聞凡夫以無明故，見色是我、異我、相在，言我真實不捨²⁶

所謂的「我」，只有在五受陰聚集才得以見到；一般人們因為看不清楚真相，總是不斷地從各個角度去認定「我」，這些認定皆可歸屬於五受陰其中的一類，故「一切皆於此五受陰見我」。並且，人們緊抓五受陰而認定「自我」為真實存在。愛欲的執取不只使人們認定自我的實在性，也是人們不斷受到這些相關條件綑綁的原因，條件一旦緊密結合無法輕易解散，就固著為個人²⁷。接著人就會一直認定有一個「自我」在不斷地經歷生老病死，並且因此而走向輪迴²⁸。

若有問言：「彼誰老死？老死屬誰？」彼則答言：「我即老死，今老死屬我，老死是我。」……賢聖出世，如實不顛倒正見，謂緣生老死，……緣無明故有行。²⁹

人們總是認為一切的經歷和感受必須要有一個承載者，故而構作出自我的存在來

²⁶ 《雜阿含經·第45經》，T.99, vol. 2, p. 11b. 見於相應部 S. 22. 47 (Bodhi, 2000, p. 885-6)。

²⁷ 「云何名為眾生？於色染著纏綿，名曰眾生；於受、想、行、識染著纏綿，名曰眾生。」《雜阿含經·第122經》，T.99, vol. 2, p. 40a. 見於相應部 S. 23. 2 (Bodhi, 2000, p. 985)。

²⁸ 「色有故，是色事起，於色繫著，於色見我，令眾生無明所蓋，愛繫其首，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉。受、想、行、識，亦復如是。」《雜阿含經·第136經》，T. 99, vol. 2, p. 42b.


²⁹ 《雜阿含經·第297經》，T.99, vol. 2, p. 84c-85a.

說明這些發生的現象，企圖抓取它們並且固定在某個「自我」身上。這也就是所謂的「受(執取)」³⁰。但是，其實世界上的一切事物都是「緣起法」，人也不例外，個人只不過是眾多條件因緣和合的產物。

綜合以上，《雜阿含經》將「人」解開為五蘊和合所構作，並進一步透過執取而形成的五受陰，說明「自我」的形成來源。

〈三〉、非我

前段提及，「自我」的形成是因為人們對於相關聚合條件的貪愛執取，「自我」並非如人們所想的有著，其基本上不具任何的實在性。一般而言，否定自我有兩個較常使用的語詞，分別是「無我」與「非我」。而到底佛法是說「無我」還是「非我」，過去已有許多的討論。就著《雜阿含經》的文本來看，在否定自我的實在性時，這兩個語詞都曾出現過。本文不以「無我」來說明《雜阿含經》的立場，是根據以下這段經文：



我若答言「有我」，則增彼先來邪見。若答言「無我」，彼先癡惑，豈不更增癡惑：言先有我，從今斷滅。若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見³⁰。

有、無是一組相對立的語詞，依據不二中道，任何相對的語詞都無法完整表達事物的真實樣貌。一切事物都是條件聚散不斷變化，自我也是。因著對五蘊的執取而「有我」，但是一旦順著條件解散變化，只是五蘊和合而「無我」。因此說「有我」固然不對，但是說「無我」也不完全正確。畢竟一旦對於五蘊有所執取，自我便由此構作而起。為了避免以「有、無」論斷自我而陷入常見或斷見的兩個極端，故在此選擇用「非我」語詞來表達《雜阿含經》對自我實體的批判。參見經證：

³⁰ 《雜阿含經·第961經》，T. 99, vol. 2, p. 245b. 見於相應部 S. 44. 10 (Bodhi, 2000, p. 1394)。

諸所有色，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、不異我、不相在，如是觀察；受、想、行、識亦復如是。³¹

所有一切物質現象，無論是過去現在未來、內外、精粗、美醜、遠近，那一切都不是我，也不是我所有，我不在物質現象中，物質現象也不在我之中；要如同這般去觀察。面對受、想、行、識其他四蘊，也要這樣去觀察。

接下來，由「無常故苦」、「苦即非我」去說明《雜阿含經》「五蘊非我」的相關主張。

1、五蘊非我

《雜阿含經》認為，人由五蘊所構成，並且分別說明了每一種蘊的實際內涵。但是，之所以提出五蘊來解釋「人」，其目的並不是要將人分解為五個不同的部分；Hamilton 便指出，五蘊的提出是要說明人的形成、運作、真正的樣子，而非只是以難解的詞彙，將人分為物質的「色」與精神的「受、想、行、識」。因此，與其將五蘊的說明，理解成在面對「我是什麼(What am I)?」這個問題，不如理解為面對的問題是「我是誰(Who am I)?」企圖表達的是「我」的過程，而「我」只是由部分所組成的暫時聚合體³²。如此的觀點，與佛教基本的「無常」思想相一致，並且，藉由無常觀帶出苦痛感受的產生原因，《雜阿含經》進一步提出了「五蘊非我」，批判自我實體的存在。

《雜阿含經》首先以「無常觀」為出發點，論述何謂「無常故苦」。前文介紹基本觀點時已經提到，條件聚散造成世間一切生滅變化，應以「無常」觀之，隨順面對。針對五蘊構作自我的現象，應該要了解它們也是條件聚散變化的一環。

色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸色，云

³¹ 《雜阿含經·第33經》，T.99, vol. 2, p. 7c.

³² Sue Hamilton, "Chapter 1: Setting the Scene: We have no self but are comprised of five aggregates," *Early Buddhism - A New Approach: The I of the Beholder*, Richmond: Curzon Press, 2000, pp. 18-32.

何有常？如是受、想、行、識無常，若因、若緣生諸識者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸識，云何有常？如是，諸比丘！色無常，受、想、行、識無常³³。

具有形質的一切現象都是隨緣生滅、變化無常，形成這些現象的因緣條件本身也是變化無常的。既然因緣條件變化無常，那麼，它們聚散和合所形成的色、受、想、行、識等五蘊，也都是變化無常。何來常住不變可言？

不過，一般凡夫因為無法看清這些條件聚散，希望能緊抓住固定、安穩、永恆的對象。所以經常會受到事物生滅變化無常的影響，產生情緒上的波動而有痛苦的感覺。「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦³⁴。」正是在闡述「無常故苦」的道理。

既然事物的變化無常會導致苦痛的產生，那就表示，人若感受到苦痛，是因為導致其苦痛的來源是變化無常的。既然會變化無常，它就不是固定且永恆不變的存在，也不符合實體存在的定義。自我實體是一個常住不變的單一個體，應該不會受到任何事物的影響而改變，可以在時間的變化流程中保持不變的原貌。以此觀察五蘊，它們都是無常變化的一環，不符合「自我實體」常住不變的標準。

《雜阿含經》指出：「觀察五受陰非我、非我所。如是觀察者，於諸世間都無所取，無所取者無所著，無所著故自覺涅槃³⁵。」由此，初步說明了「五蘊非我」。

除了以五蘊的無常變化來說「非我」，接下來進一步檢視「個人同一性」所含攝的自我實體。既然身為主體，我們預期它可以進行屬於自己的思想和行為，具有主宰力。

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

³³ 《雜阿含經·第11經》，T.99, vol. 2, p. 2a. 見於相應部 S. 22. 18 (Bodhi, 2000, p. 870)。

³⁴ 《雜阿含經·第473經》，T.99, vol. 2, p. 121a. 見於相應部 S. 36. 1-2 (Bodhi, 2000, p. 1260-1)。

³⁵ 《雜阿含經·第85經》，T.99, vol. 2, p. 21c-22a.

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³⁶。

色、受、想、行、識五蘊的任何一個都不應視作為自我的實體，否則自我不會在五蘊變化時，希望它們可以按照自己的欲求方式存在著，卻無法達到目的³⁷。

色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。
如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是
觀者，名真實正觀³⁸。

世間現象生滅變化無常，無常變化導致人們痛苦的產生；既然無法自主地會感到痛苦，就表示其中沒有一個固定不變的自我在主宰。色、受、想、行、識皆然，痛苦的發生與否，並非五蘊之一得以主宰。因此，不只五蘊無常變化故非我；五蘊無法作為自我存在來主宰人自己所有的變化，此亦為「五蘊非我」。也許有人會認為，無常變化也可以是朝向「好」的變化，此時人們感受到的是樂而非苦，「無常故苦」不一定成立。回應如此質疑的關鍵在於，佛法所談論的快樂，並非短暫的表面感受。佛法並不否認人會有快樂的情緒，但是所強調的是，每個人都會經歷生老病死或事與願違的情況，而當人們面對這些情境時，總是會產生痛苦的感受。會產生如此的感受，其根本原因在於人們有貪嗔癡與我見等執念。化解這些執念與誤觀，看清緣起條件還滅聚散的變化，讓情緒不隨波浮動，才有可能達到真正的「樂」。否則，即使人們在短暫變化的時刻感受快樂，一旦外在環境條件有所變化，痛苦便隨之而來。因此，佛法提出「無常故苦」，而非「無常故樂」。

³⁶ 《雜阿含經·第33經》，T.99, vol. 2, p. 7b. 見於相應部 S. 22. 59 (Bodhi, 2000, p. 901-2)。

³⁷ 相同的看法可以參照，「佛告火種居士：汝言色是我，受、想、行、識是我，得隨意自在，令彼如是、不令如是耶？」《雜阿含經·第110經》，T.99, vol. 2, p. 36a.

³⁸ 《雜阿含經·第9經》，T.99, vol. 2, p. 2a. 見於相應部 S. 22. 15 (Bodhi, 2000, p. 869)。

《雜阿含經》由世間一切條件聚散變化無常，說「五蘊非我」。又因人無法抓取事物如己所想地為固定永恆的存在而感到痛苦，提出「無常故苦」，接著再說明：既然會受到痛苦的影響，表示五蘊若作為自我，並非獨立自存的實體，不具有主宰力，得到「苦即非我」、「五蘊非我」的結論。

既然五蘊都不是我，那麼，自我有沒有可能是外於五蘊的自存實體呢？對此，Siderits 加入「五蘊已窮盡了個人的所有構成部分」的前提，整理出佛教非我主張的論證³⁹。確實，《雜阿含經》不同意五蘊之外另有一個自我存在。但是，如果只是不斷強調對於自我的否定，則忽略了佛教批判自我實體的真正目的，容易落入另一個困境。接下來，以「空觀」檢視非我，彰顯《雜阿含經》對於自我的確切立場。

2、以「空觀」檢視非我

《雜阿含經》對於自我所提出的主張，過去學者的疑慮或看法大致上可分為兩種，一是將佛教的非我視為化約論，一是將佛教的非我視為絕對的無我論。但是，這兩種都是對於佛教批判自我實體的錯誤理解。

〈1〉、《雜阿含經》「非我」主張不是化約論

表面上看來，佛教似乎是將個人或自我化約為五蘊等構成部分的存在，如 Parfit 對於個人同一性的化約論主張，便是將個人化約為「非關個人的描述 (impersonal description)」⁴⁰。所謂對於個人或自我所提出的化約論(reductionism)，是將個人或自我視為，由某些更為基本的元素所構成，並且這些元素都是實有的存在。

Siderits 將過去學者們對於自我形成的論述分為三種，非化約主義、解消主義，以及化約主義⁴¹。他認為佛教阿毘達摩學派對於非我的說明，即是以五蘊之實有來說明個人或自我。此種將個人化約為更基本的五蘊組合之實有存在的「非

³⁹ Mark Siderits, *Buddhism as philosophy: An Introduction*, Indianapolis: Ashgate Publishing Press, 2007, p. 39.

⁴⁰ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 386.

⁴¹ Mark Siderits, "Chapter 2: Refuting the Self," *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Burlington: Ashgate Publishing Press, 2003, pp. 17-34.

我」主張，Siderits 認為是一種化約主義。

《雜阿含經》提出五蘊是人的構成部分，個人或自我都不是實有的存在，來論證「非我」主張。值得注意的是，「五蘊非我」的根據正是因為五蘊本身並不具有固定永恆不變的實在性，所以，《雜阿含經》並不是將人或自我的存在化約為五蘊的實有存在。佛陀提到，修行者應當去解散因愛欲而聚集的五蘊：「我說於色境界當散壞消滅，於受、想、行、識境界當散壞消滅，斷除愛欲⁴²。」由此再度證明，在《雜阿含經》中，五蘊亦是世間構作聚集的變化條件，因著人們的愛欲執取而生，愛欲斷除而滅，是無常變化的一環：「當觀色無常，如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫⁴³。」

既然五蘊因著無常變化而有消散的可能，就不是獨立存在的實體。以「空觀」檢視五蘊非我，可以發現《雜阿含經》主張的一致性，世間一切事物現象都不具有根本的實在性，五蘊亦然，其根本實在為「空」。因此，以五蘊說非我，並非將自我化約為較為基本的五蘊實體的存在。根據《雜阿含經》，佛教的「非我」主張不是一種化約論。

〈2〉、《雜阿含經》「非我」主張不是絕對的無我論

既然非我不是化約論，五蘊不是獨立自存的實體，無論在五蘊之中或者五蘊之外，皆找不到有所謂自我的存在。那麼，這是否表示《雜阿含經》完全一筆勾銷所有關於自我的一切，是一種消除的無我論？Sorabji 將此類消除自我的主張視為「我空(self is empty)」⁴⁴。然而，若再一次回頭比對佛教的「空觀」，就會發現，《雜阿含經》並非將個人或自我不斷削減、簡化成空。將自我等同於五蘊的存在，或是將自我簡化成空，都是錯誤的理解。因為它們皆會落入佛陀說不二中道時，所反對的「斷滅見」：

⁴² 《雜阿含經·第 122 經》，T.99, vol. 2, p. 40a. 見於相應部 S. 23. 2 (Bodhi, 2000, p. 985)。

⁴³ 同註 10。

⁴⁴ Richard Sorabji, "Chapter 16: The Debate between Ancient Buddhism and the Nyaya School," *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, pp. 278-97.

若先來有我則是常見，於今斷滅則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故是事有，是事起故是事生，謂緣無明行，……乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦滅⁴⁵。

說「有我」則不能完整描述五蘊散去就消逝的一面；說「無我」則無法解釋五蘊聚集、執著為人的現象。唯有真正體悟無常緣起，才能正確地以「空」觀察非我，掌握佛教說非我的精髓所在。呼應佛教基本的不二中道立場，前文之所以不用「無我」來宣稱《雜阿含經》對於自我的批判，在於避免落入有無的極端。而在此，亦不將非我視為消除的無我論，避免落入常斷的極端。

《雜阿含經》對於自我進行的批判，面對的不是「自我存在還是不存在？」這個問題。對佛教而言，「自我」、「五蘊」、「無我」、「非我」、「我空」等語詞都是人們嘗試對世界進行描述，所隨順使用的工具。面對與這些語詞相關的議題，佛教並非直接去回答問題，而是先審視這些關鍵概念，從世間一切無常變化的緣起角度談起。佛教在意的是揭露世間的實相，故而所有立場的目的都不能忽略避免因語詞而造成限定或是跳脫極端。「自我」作為一個獨立自存的實體，包含在個人同一性議題中，因此是佛教批判「個人同一性」所面對的主要對象之一。但是，當進入「自我」議題去討論時，不能忘記對於「個人同一性」無法彰顯世間實相的檢視工作。否則便是把「自我」獨立出來，形成問題，陷入「自我存在還是不存在？」的搖擺兩難，忽略了最初的主旨。

在處理完對「自我」實體的批判討論之後，皆下來將檢視關聯於「個人同一性」議題的問題或概念，將它們一一破除。

二、以《雜阿含經》批判個人同一性的三大見解

⁴⁵ 《雜阿含經·第961經》，T.99, vol. 2, p. 245b. 見於相應部 S. 44. 10 (Bodhi, 2000, p. 1394)。

〈一〉、個人同一性觀念的三個見解

大部分的哲學概論相關書籍，除了將哲學領域大致區分為形上學、知識論、倫理學之外，無論它們細節的項目如何編排，「個人同一性」總是占有一個位置⁴⁶。它牽涉的領域橫跨了我們對於哲學領域的區分方式，過去的西方哲學面對此議題，有從形上學帶出相關身心討論的⁴⁷，有從認知程序去推論的⁴⁸，或談其所牽涉的知識論⁴⁹；相關延伸討論則不乏在心靈哲學層面上分析的，以及在應用角度上探討其所牽涉的倫理學以及法律問題。John Hospers 在 *An Introduction to Philosophical Analysis* 一書中介紹個人同一性議題時，提出了許多相關問題。我是誰？我是什麼？照片上那個五歲的小孩是不是我？昨天的我和今天的我是不是同一個我⁵⁰？這些問題的答案各自又衍生出許多相關的討論，不過追根究底，個人同一性的問題離不開三個基本的見解：一、人以個體方式存在；二、個人在時間上具有持久性；三、「相同」的論斷。

1、人以個體方式存在

談到個人同一性，幾乎每一個問題都離不開「我」。然而「我」看似一個單純的概念，卻值得深入地分析討論。從語詞使用下手，和「我」被視為人稱語詞的還包括了你、他。「我」有別於「你」或是「他」，舉例來說，「我」是身高一百六十公分，目前就讀臺灣大學哲學研究所，正在撰寫「個人同一性議題」碩士論文的棕色長髮女生。如此的描述認定「我」長成某個樣子、是某種身分，以區別「我」和他人，這是將自己和他人作切割，豎立一個「我」、眾多個「他」，認

⁴⁶ 例如：Louis P. Pojman, James Fieser edited, *Introduction to philosophy: classical and contemporary readings*, 4th edition, New York: Oxford University Press, 2008, pp. 356-67.

Douglas Mann, G. Elijah Dann, *Philosophy: A New Introduction*, Australia; Belmont, CA: Thomson Wadsworth, 2005, pp. 250-6.

John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, 4th edition, London: Routledge, 1997, pp. 185-200.

⁴⁷ 笛卡兒(Descartes)將人區分為身心兩個不同的實體，引發後來對於個人同一性的種種討論。

⁴⁸ David Hume 即是一例。

⁴⁹ Robert Audi ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2nd ed., 1999. p. 660-1. 羅伯特·奧迪(Robert Audi)主編，《劍橋哲學辭典》，台北市：貓頭鷹出版，2002，頁 893。

⁵⁰ John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, 4th edition, London, Routledge, 1997, pp. 185-200.

爲「我」不同與他者，是一個獨立的自己。這樣的「我」，是將自己與他人區分成一個個的獨立個體 (individual)。所謂個體，本身即蘊含了獨立自存、不可分割的概念在其中⁵¹，認爲事物都是自成一個單元，可以獨立個別地存在於這個世界。是「我」在感知、接觸事物，舉例來說，「吃漢堡」的是我、「感到飽足」的也是我，不是你、不是他，切割了我和他人，兩者是獨立分別的。

除了在橫切面上，人們以個體的方式區分你、我、他。縱貫面上，人們也是以個體的方式在理解不同時間點上的「我」。早上七點鐘的我、昨天的我、十年前的我、三歲的我，「我」被不同的時間點切割開來，人們認爲每一個不同的時刻都是一個我，然後在日常生活中進行對這些「我」的認識與比較。

因爲認爲事物皆以個體方式存在，認定我與他人可以區別爲獨立且個別的，個人同一性的問題才會有可能產生，進而去問「我是誰？」「我是什麼？」然後在時間上，亦區分不同時間的我，進而問出「昨天的我和今天的我是不是同一個我？」這些問題無論如何變化或衍生，皆蘊含了個體性在其中。

2、個人在時間上具有持久性

雖然人們在時間縱貫面上，習慣性地將不同時間的我理解爲一個個的個體，進行認識與比較，但是人們仍然會將這些「我」歸屬於同一個我，而不會認爲是許多個不同的人。過去西方哲學中個人同一性問題的提出，多半是爲了證明同一個「我」確實存在著，並企圖找出更爲強而有力的證據。「照片上那個五歲的小孩是不是我？」「昨天的我和今天的我是不是同一個我？」這些問題其實都蘊含著肯定的答案，人們在日常生活中亦是如此相信而生活著。因此，個人同一性的觀點來自於人認爲每個時間點的自己都是「我」，過去的和現在的我，都是我；十分鐘前吃漢堡的是我、十分鐘後感到飽足的也是我，是同一個人，而不是兩個不同的人。

既然上一秒按下鍵盤的是我、下一秒看到螢幕上出現字詞的也是我，是一個人而非兩個人，表示「我」即使經歷時間的變化，仍然一直是原來的我。這樣

⁵¹ 個體(individual)一詞源於拉丁字 *individuus*，爲「不可分」之意。

的觀點認定了個人可以不受時間變動的影響，一直是不變的「我」。即便是外貌上或是心境上有所改變，也會有一個我的本質或是實體做為保證，它不會因為經歷時間的變化而有所更動。因此，個人同一性議題的提出，以「我」在時間上具有永恆固定不變的持久性，為主要見解之一。

3、「相同」的論斷式概念(assertive concept)

所謂「論斷式概念」有別於一般所說的「概念」，它們經常被我們使用來指稱事物的實在性，行使論斷⁵²。個人同一性的議題本身即包含了「同一性」(identity)的論斷概念在其中，在此使用「同一」與「相同」二詞並無不同⁵³。當我們說 A 和 B 之間有同一性的關係，這表示 A 和 B 至少是相同的。因此，要回答「昨天的我和今天的我是不是同一個我？」等相關問題，就必須先對於「相同」的概念有所認識。「相同」並不是一個單一的語詞，它有「相異」這個語詞與其對立，兩個語詞所含攝的範圍並不重疊。舉例而言，當我們說 A 與 B 相同，他們就不會是相異，反之亦然。

不過，人們在日常生活中使用「相同」概念進行論斷並不嚴格，並且經常性地混淆使用。休謨對此進行了詳盡地分析，相關的討論在前文已說明，於此不再贅述。總而言之，探討個人同一性不能脫離對於「相同」概念的見解。

〈二〉、破除個人同一性觀念的三個見解

根據《雜阿含經》的基本觀察，「個人同一性」所蘊含的三點見解，沒有一項是對世界的如實觀察。以下將由佛法的核心主張出發，破除「個人同一性」的三個見解。

1、以「緣起法」說個人非獨立自存的個體

站在個人同一性的問題上，事物和人被視為個體，彼此切割、清楚劃分界線。在這樣的認定之下，世界上的每一個東西都是一個個獨立自存的單一狀態，不和其他任何事物所有關聯。然而，世界上有哪一個東西可以不和其他事物形成關

⁵² 蔡耀明，〈論「有無」並非適任的形上學概念：以《密嚴經》和《入楞伽經》為主要依據〉，《正觀》第 50 期，2009 年 9 月，頁 65-103。

⁵³ 同註 49。

連？人類生活依賴空氣、水，每個當下都在和事物作接觸；而事物會形成當下的樣子，也都是依賴相關條件聚集而成。舉例來說：木桌子要成為木桌子，必須先是樹木，而樹木仰賴大自然的滋養，長成之後被人類砍伐，再經過木匠的切割到組裝成為一張出現在我們面前的木桌子，它沒有任何一個階段是完全不和周遭它者有所關聯的。這也就是對於佛教「緣起法」的最初步理解。「緣起法」強調，現象事物都必須倚賴相關條件和原因才能形成，人也不例外；表示世間的一切和其相關條件之間有著緊密的連結。既然現象事物不能脫離條件聚散而成為當下的樣子，那麼就稱不上是所謂獨立自存的個體。

因此，「個人同一性」蘊含的單一個體概念並不能表達世界的真實樣貌。《雜阿含經》以「緣起法」主張，觀看的重點放在世間一切的條件聚散和合，而非個體切割的概念。這樣的觀看方式不接受有獨立自存的個體，而是將個體解開為眾多聚集的條件；如此一來便更根本地覺察事物是「能以……方式」存在，也就是「能造、所造，能生、所生」的概念。世間的一切存在並無個體性可言，而是就關係立場闡述。換句話說，就存在而言，關係先於個體，與其將所有人事物視為個體，不如去了解它們和周遭條件形成的關係，在於相關條件的聚散變化，如此才能看到世界的本來真實面貌。

2、以「無常觀」說個人非持久而固定不變

《雜阿含經》以「無常觀」表示，世界一直都是處在變動之中，生命沒有任何一個項目可以持久而固定，就算只是閉上眼睛靜靜地坐著，心中的思緒也是不停地在奔動，上一刻心中所想之事，到了下一刻早就不知道已經跑到哪裡去了。又或是站在生物學的立場，人的細胞是不斷地在分裂和死亡的，每隔七年人身上的細胞就已全數更換。因此，過去歷史上無論企圖從生理還是心理去論證個人的持久而固定不變，都是失敗的結果。

因著條件聚散變化的動態觀點，世間一切都是不斷生成和幻滅的條件所聚合而成，正因為由不斷聚散變化的條件所形成，世間的一切事物也跟著生滅變化，都是不永恆、不安定、不斷變化異動的情況。人在世界上的活動，根本上是不斷

奔流的變化狀態，當下現狀的停留只是暫時的現象，沒有永遠停留的可能。畢竟當相關條件改變，無論是聚合或解散，事情就將有別於現狀，呈現另外的局面。以人為例，歷經生、老、病、死，一刻也不會停留。生老病死的每個當下都是因緣而起，都是無常變化的表現。因此，以為個人可以持久且固定不變地存在，是錯誤的看法。

3、以「不二中道」跳脫「同異」之概念對立

面對「相同」的論斷式概念，有兩種方式可以破除個人同一性的這個見解。首先，企圖主張「個人同一性」就必須找出世上存在著所謂「相同」、「一樣」的證據。以「無常觀」駁斥個人在縱向時間之流的固定持久性之後，《雜阿含經》面對「相同」概念時，便以「不二中道」跳脫相對概念的方式來處理。「相同」是世人對兩個以上的對象進行比較時會運用的概念，與其相對立的就是「相異」概念。「同」、「異」與生滅、有無等概念一樣，都會將自己所描述的事物推向極端。但是，因為世界是由條件聚散的眾多條件所構成，處於無常變動的狀態。固定僵化的相對語詞不足以說明事物的變化流轉，世界的表現方式並不是非黑即白。「不二中道」已經揭露，世界的一切事物都不是相對的概念就可以表達完全的。因此，挾帶著「相同」概念去建立個人同一性議題，根本無法對於在世間活動的「人」，進行準確的理解。

除此之外，觀察顯示，在橫向層面同樣地找不到相同的兩個東西。即使是複製品，也不可能完全相同，工廠同一條生產線製造出來的東西，會因為當下條件的不同而有細微的差異；生物科技發達下雖有複製動物的出現，但是我們要考慮的不只是牠的外表、DNA……，還必須考慮它的個性、想法、背景環境、成長經歷……等，而沒有任何一個複製動物可以擁有和母體完全相同的經歷和想法。這些例子都可以說明「相同」概念無法成功論斷事實。

第三節 以《雜阿含經》批判個人同一性之重要見解

藉由批判個人同一性的相關概念，《雜阿含經》最重要的見解在於，以「緣起法」、「無常觀」、「不二中道」、「空觀」、「非我」作為理論支撐，解開人們對於自我實體的認定，並且揭露「語詞」與「實相」的差距。

一、解開對自我實體的認定

《雜阿含經》解開人們對於自我實體的認定，以世間一切條件聚散和合破除永恆不變存在的自我實體。故說：「周匝諦思惟，正念善觀察；無實不堅固，無有我我所。……幻偽誘愚夫；如殺如毒刺，無有堅固者⁵⁴。」若好好地正確觀察，就會發現五蘊不真實也不堅固，它們之中沒有所謂的自我存在，也不是自我擁有它們。這些幻化的虛偽現象會誘騙人們，其實都不是堅固長久的。

解散構作「自我」的種種條件，才是真正地看清實相、脫離輪迴：

諸比丘！若無明離欲而生明，彼誰老死？老死屬誰者？老死則斷，則知斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法。若比丘無明離欲而生明，彼誰生？生屬誰？……乃至誰行？行屬誰者？行則斷，則知斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法⁵⁵。

面對誰在老死、老死的是誰等問題，若能遠離慾望而看清實相，知道老死就是相關條件中斷而散，這些老死相關問題也會從根本上斷除。同樣地，面對誰產生了、產生的是誰、誰造作諸業、造作諸業的是誰等問題，也都要認清問題本身認定了「自我」實體。而世間實相只是條件聚散、因緣和合的變化，自我實體是一個虛設的概念。

⁵⁴ 《雜阿含經·第265經》，T.99, vol. 2, p. 69b. 見於相應部 S. 22. 95 (Bodhi, 2000, p. 953)。

⁵⁵ 同註 29。

二、揭露語詞與實相的差距

「個人同一性」認定人是獨立且固定不變的相同個體，並且在語詞使用上，人們用「我」來做為主詞，將一切的行為、事件、感受都建立在這個有別於他者的「我」個人身上。但是事實上，無論是「我」還是所有的行為、事件、感受，全部都是緣起無常變化的一環，沒有根本的實在性。《雜阿含經》以泡沫的比喻來說明：

譬如恒河大水暴起，隨流聚沫，明目士夫諦觀分別。諦觀分別時：無所有、無牢、無實、無有堅固。所以者何？彼聚沫中無堅實故。如是諸所有色，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，比丘！諦觀思惟分別：無所有、無牢、無實、無有堅固，如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？色無堅實故⁵⁶。

譬如恆河的大水忽然漲起，隨著水流聚集了很多泡沫，若仔細地觀察，就會發現泡沫本無所有、不牢固、不真實、沒有堅固長久的。因為聚集的泡沫本身沒有堅固的實在性可言。同樣地，世間一切現象，無論過去現在未來、內外、精粗、美醜、遠近，也是本無所有、不牢固、不真實、沒有堅固長久的，如同疾病等引發痛苦之現象，都是變化無常、痛苦、不實在、沒有實體的我在經歷或是承受。

既然無論是人的自我還是現象事物都如同泡沫一般，沒有實體固定不變地存在，那麼，用來描述這些瞬息萬變世間的語詞，都不能當作是完整把握了世界的實相。固定的語詞總是只說出了不斷變化之實相的其中一面，透過如實觀察，佛教揭露了二者之間的差距。

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

⁵⁶ 《雜阿含經·第265經》，T.99, vol. 2, p. 68b. 見於相應部 S. 22. 95 (Bodhi, 2000, p. 951)。

之為車；諸陰因緣合，假名為眾生。其生則苦生，住亦即苦住，無餘法生苦，苦生苦自滅。捨一切愛苦，離一切間冥，已證於寂滅，安住諸漏盡。已知汝惡魔，則自消滅去！⁵⁷

你說有眾生，這是惡魔的邪見；其實只有虛幻不實的五蘊積聚，並沒有什麼眾生。就好比組合各種的材料，世人就將它叫做車子一樣。五蘊由於各種因緣的聚合，所以就假名為眾生。

語詞只是寄託在事物上的暫時性名稱，它並不同於事物本身，因為一切事物都是暫時的組合而成。人們不應認定在語詞上，而應了解使用語詞的隨言施設。「個人同一性」所蘊含的「自我」、「個人」，做為概念，都是將假借、運用的語詞和實相畫上等號，才會引發許多後續的問題產生。藉由以《雜阿含經》在批判「個人同一性」的過程中，揭露了語詞與實相之間的差距。



第四節 小結

本章根據佛教《雜阿含經》的緣起、無常、不二、空等基本觀點，說明世間實相是變動不已的條件緣起。所以，固定且相對立的語詞和觀念，不能完整地顯示世界的真實樣貌。《雜阿含經》以五蘊非我等論述處理關於自我的觀念；而自我與個人同一性觀念所蘊含的個體性、持久性和相同的論斷式概念，皆為分別對立式的認定。因此，皆無法準確描述人們的真實樣貌。下章將進一步解消傳統形上學中，由自我和個人同一性觀念所構成的問題，並且跳脫休謨的個人同一性理論所造成的困境。

⁵⁷ 《雜阿含經·第 1202 經》，T.99, vol. 2, p. 327b. 見於相應部 S. 5. 10 (Bodhi, 2000, p. 230)。

第四章

根據《雜阿含經》的基本觀點解消休謨的個人同一性問題

本章標題所述的「休謨的個人同一性問題」，包括休謨最初立論時面對的傳統形上學之個人同一性問題，以及，他的個人同一性理論所引發的各種問題和困難。爲了避免混淆二者，後文皆以「傳統的問題」稱呼前者；以「休謨的困境」稱呼後者。傳統的個人同一性問題，最簡單的如：過去的和現在的我，是不是同一個我？而休謨所陷入的個人同一性困境，包括「同一」標準的界定、相似性和因果性的解釋力不足、心靈統合等困難。本章將根據《雜阿含經》彰顯的世間實相，解消休謨面對的個人同一性問題，並且跳脫其相關困境。

第一節 休謨所面對的個人同一性問題之癥結

一、個人同一性問題之癥結

首先，在此段落要討論的同一性問題，不是休謨的個人同一性理論所引發的問題或困難，而是休謨在建構個人同一性理論時，所面對的傳統形上學之個人同一性問題。最常見的例如：過去的和現在的我，是不是同一個我？像這樣的問題是許多研究者建構個人同一性理論的出發點。然而，個人同一性問題的「同一性」是一種絕對等同的關係；並且，個人同一性問題屬於封閉式的問題。這使得欲處理此問題的研究者，最終都必須採取全有或全無的其中一邊立場，因而讓理論不斷陷入困境之中。

〈一〉、同一性是絕對等同的關係

根據萊布尼茲定律¹，事物的同一性關係是一種絕對而確定的關係；加上我們一般接受的同一性原則：任何一個事物必定與其自身同一。這表示，「同一」必須是完全的等同。Parfit 在 *Personal Identity* 一文中也指出，同一性關係是一對一、完全相等的絕對性關係²。但是，人在分分秒秒無不改變著，外貌改變，心境改變，思考內容改變……等等。若要宣稱人們具有個人同一性，運用上述的同一標準於個人同一性問題上，則必須訴諸於一個不變的實體，可以經歷變動但本身並不會改變³。但是實體概念本身有其困難。Cuyper 於文章中整理表示，自我實體的形上觀點會有理論後退、無法區別不同的靈魂實體、靈魂實體無法被觀察到等三點困難⁴。自我實體並沒有完善地解決傳統的個人同一性問題。

以洛克等人為代表的經驗論者，他們揚棄過去以實體支撐個人同一性的理論模式，而是以心態的聚合(*the mental bundle*)以及心理的連續性(*mental continuity*)在說明個人同一性。舉例來說，洛克便是以人的記憶(意識連續性)解釋個人同一性。但是，Cuyper 認為，經驗論的個人同一性不再是嚴格哲學意義下的同一性，經驗自我變成可以分割的存在，如此經驗性的自我不斷經歷著逐步的改變，因此個人同一性成為只是鬆散、約定俗成的意義(*loose and popular sense*)⁵。這樣的個人同一性無法符合嚴格的同一性判準。休謨察覺了這個問題點，但並沒有迴避嚴格意義的同一判準。甚至他在處理「個人同一性」議題時，除了先探討「自我觀念」，另一項重要的工作就是對於「同一」觀念進行釐清和區分。休謨認為，個人同一性的「同一」關係應是數量上的同一，而非種類上的同一。換句話說，休謨面對的個人同一性問題是嚴格意義下的同一關係。不過，如此一來，休謨將個人同一性訴諸於人們的想像力，成為虛構出來的產物，而無法面對現實生活中責

¹ 萊布尼茲定律，或稱為不可識別之絕對同一性原則(*Leibniz's absolute law of the identity of indiscernibles*)同樣是嚴格的同一性原則：若 X 與 Y 是同一的，則 X 的所有性質，Y 也同時具有。

² Derek Parfit, "Personal Identity," *Philosophy for the 21st Century: A Comprehensive Reader*, edited by Steven M. Cahn, New York: Oxford University Press, 2003, p. 349.

³ 一般形上學者便是採取此種方式應對個人同一性問題，主張有一簡單不會毀壞的靈魂(精神)實體持續存在。

⁴ Stefaan E. Cuyper, "Chapter 1: The Problem of Personal Identity," *Self-Identity and Personal Autonomy: An Analytical Anthropology*, Aldershot: Ashgate, 2001, pp.32-33.

⁵ *Ibid*, p. 24-26

任承擔、利益享有等實際應用的相關問題。

個人同一性問題要求嚴格同一性標準。洛克等人的經驗論進路，無法符合此判準。企圖保留此判準的休謨，則是讓個人同一性成爲人們虛構的產物，仍然無法回應責任歸屬等相關問題。形上學中建立自我實體的進路，雖然符合絕對等同的關係，但是實體概念本身有很大的難題。由此可知，同一性的絕對等同關係，是個人同一性問題的重要癥結，試圖面對此問題的理論，免不了受此癥結的影響，落入許多相關議題上的困難。

〈二〉、個人同一性問題是封閉式的問題⁶

延伸自上文討論的「同一性」。既然傳統上討論個人同一性，是要求絕對等同的關係，那麼，企圖解決個人同一性問題，只有兩種結果。其一是找到絕對等同的根據，例如永恆不變的實體，便可以宣稱「人具有個人同一性」。其二是找不到絕對等同的根據，即便是洛克的記憶說也只是程度上的連結性，並非完全相同；因而要正面解決個人同一性問題，此類結論則必須爲「人不具有個人同一性」。

面對個人同一性問題的結果只能有「是」、「非」兩種選項，理由在於個人同一性問題是個「封閉式的問題」。因爲同一性要求的是絕對等同的關係，「相似」或是「連續性」都不符合其判準。舉例來說，今天的我和昨天的我是不是同一個我？回答只能爲「是同一個我」或者「不是同一個我」，是與非的選擇已經包含在這個問題之中。此類的個人同一性問題，已經限定了答案的模式，因此屬於封閉式的問題。它要求我們一定要從預設的結果中選擇其中一個，而不接受其他的意見。

二、檢視休謨的個人同一性論述

〈一〉、休謨接受個人同一性問題

⁶ 有關「封閉式問題」，於本章第二節分析之。

休謨建立個人同一性論述，出發點是因為人們總是一直相信著有「自我的存在，而且自始至終都是同一個自我」。但是從經驗的角度看來，人們可以掌握的是事物的觀念或是印象，觀念來自於印象。因此，如果人有著自我的觀念或是個人同一性的觀念，就表示我們應該可以找到它們的印象來源。所謂的自我觀念或是個人同一性的觀念，其蘊含了永恆不變的特徵。但是，休謨指出，人們真正可以抓取到的只有無數個印象和觀念，而人們的印象或觀念總是變動的，沒有任何一個恆常不變的印象可以引發恆常不變的自我觀念。並且，當我們檢視自我觀念，會發現其中有的只是一連串的變動知覺，找不到任何符合自我觀念的自我印象。因此，「自我觀念」或是「自始至終都是同一個自我」的觀念，它們的來源皆不可靠。那麼，人們為何有這樣的觀念產生？休謨必須說明如此的觀念從何而來。故而其個人同一性理論有很大的篇幅在說明，想像力、記憶、因果性、相似性的合作如何讓人們虛構出自我觀念和個人同一性觀念。之所以稱之為虛構，在於我們從未找到任何不間斷、不改變的事物做為同一性的證據。總而言之，休謨認為，人們對於作為實體意義的「自我」的認知，是自我的觀念，而觀念必須從印象而來。他要指證，自我觀念的來源不正確，因為我們沒有永恆不變的自我印象，自我觀念只是一連串的知覺所構成的。

檢視休謨論證個人同一性觀念的基本立場。人們認為自己自始至終都是同一個我，這個命題等於是對個人同一性的基本問題：「過去的和現在的我，是不是同一個我？」，表達了意見。休謨基於人們的肯定意見，嘗試找到切確的證據證明這個命題。關鍵點在於，休謨此時已經進入了個人同一性的問題。因為他是從「人們有著個人同一性的觀念」的肯定立場出發，論證這個觀念來源的可靠程度，再逐步走到無法肯定的結局。此舉擺脫了過去形上學者以自我實體去論證個人同一性存在的方式，在經驗作為證據的前提下去進行論述。但是他在架構理論之初，仍然接受了個人同一性問題。值得注意的是，休謨並非直接面對個人同一性問題來表達意見，目的也不在於回答「有沒有自我？」「是不是同一個人？」等問題。對於個人同一性問題，他採取了保留的態度，但是以人們有「自始至終

是同一個我」的觀念出發，去建構個人同一性理論，姑且不論人們的自我觀念有沒有實體做為支撐或是只是一連串知覺的集合，休謨的出發點已經接受了傳統的個人同一性問題。所謂的「接受問題」，指的是對於問題所包含的基本概念有所認識，承認這些蘊含在其中的概念；並且，認為這個問題所表達的相關意見是有意義的。因此，即使休謨將個人同一性的問題從最初的「過去的和現在的我，是不是同一個我？」轉為澄清：透過所謂的「哲學論證」，無法直接證明個人同一性。他以人們對於個人同一性問題所採取的肯定立場出發，既面對了個人同一性問題的其中一種意見，也承認了同一性概念之絕對等同的關係，進入了傳統個人同一性的問題脈絡。

〈二〉、個人同一性問題導致休謨理論的困難

前文分析個人同一性問題的癥結時，已經顯示出它屬於封閉式的問題，結果只能從限定的選項中選擇。這種是與非、全有或全無的選擇，沒有彈性的空間或是其他可能的意見作為對策。無論研究者面對個人同一性發表了肯定或是否定的意見，它必然是「是」與「非」二者的其中一種。這樣的立場讓個人同一性問題的答案只能是「有」或是「無」。舉例來說，如果上一個我和下一個我「相同」，那麼人就一直是持續的同一個我，可以宣稱有個人同一性；反之則不是持續的同一個我，可以宣稱沒有個人同一性。無論是上述的哪一種意見，它們都藉由個體性而對個人同一性所蘊含的持久性、相同概念有了選擇。換句話說，接受個人同一性問題，就是接受限定的結果、接受以個體的方式來看待人事物。

個人同一性包含的個體性，呼應了同一性要求的一對一關係，以及個人同一性問題的限定結果。而個體性蘊含了獨立自存、不可分割的概念在其中，事物都是自成一個單元，可以獨立個別地存在於這個世界。這使得所有對於個人同一性問題所發展出來的意見，其自我觀念或是個人同一性觀念所要描述的事物或現象，都成為了靜態的東西。也許我們可以試圖反駁到，對休謨而言，人們經驗到的一切都是變化不斷的，因此他的意見是一種動態的立場。但是，休謨企圖以變化不斷的知覺印象，批判恆常不變的自我觀念，表面上看似拒絕了傳統的個人同

一性問題。然而，他以想像力、記憶、相似性、因果性等說明個人同一性的觀念從何而來，卻又接受了其中所蘊含的個體性。休謨指出，想像力、記憶、相似性、因果性幫助人們從上一個知覺經驗接續到下一個知覺經驗，所以人們才會認為有一個持續不變的自我觀念。這樣的立場已經蘊含了，個人同一性的觀念在不同時間點上，可以切割成很多個不同的觀念。再者，休謨亦將自我觀念解釋為許多不同知覺的集合體。如此一來，自我觀念(知覺集合體)和個人同一性觀念變成一個個獨立自存的東西去組合而形成的結果。

休謨在論證自我觀念和個人同一性觀念的過程中，發現人的知覺經驗是不斷變化的，由此指出自我和個人同一性的觀念是想像力所虛構，但是因為最初已經接受了傳統的個人同一性問題，所以仍然陷入其所包含的限定性和靜態觀點。自我觀念被解釋為知覺的集合體，個人同一性的觀念則來自於前後觀念的轉移。此舉將所有的知覺、印象、觀念視為一個個獨立個別的東西，卻又要說明其中的變化和連結，兩相矛盾之下，休謨才會落入「心靈統合」，以及「個人同一性的觀念來源解釋力不足」的二十大困難。

第二節 論問題之解消

一、問題的種類：封閉式問題與開放式問題

研究者在進行哲學討論時，會有他所聚焦的議題，而針對這些議題所做出的論述，都可以視為他對所設想之問題的相關意見。簡而言之，每個研究者都會有他所想要面對的問題，無論他是否意識到自己正在對哪個問題做出論述，只要他的意見形成一定的組織和推論關係，它們必然是圍繞著某個主要的問題在進行。當我們在閱讀文本時，若能掌握文章作者想要面對的問題，也才有可能真正理解全文所要表達的意見。因為「問題」不只是立論者的言說焦點，其理論更脫離不了與「問題」相關聯的概念和背景。由此可知，「問題」在研究者的思想中扮演著舉足輕重的角色。

哲學領域廣大，延伸出來的相關問題也就複雜而繁多。將問題分門別類的方式有很多種，在此，有別於傳統哲學領域的劃分，不將問題分成形上學問題、知識論問題、倫理學問題等。此處所做的劃分，以「問題」所表現出來的形式，將它們分成「封閉式的問題」與「開放式的問題」。

所謂的封閉式問題，以是非題及選擇題為主要問題形式。此類問題的特徵在於，針對問題所做出的回覆意見被限定在既定的選項中，不允許超出既定選項的可能。因此所有針對這類問題所表達的意見，無論其論述過程為何，最終都必須做出選擇，也就是意見群會被劃分至某個選項種類中。換句話說，一旦接受所謂的封閉式問題，其結局就是被歸類為某一個選項；若試圖拒絕從既定的答案中擇一，則一方面既接受封閉式問題相關聯的概念和背景，另一方面與封閉式問題的問題規則相牴觸。兩相衝突之下，其理論勢必會因為與問題矛盾而陷入困境。

所謂的開放式問題，即不預設回應意見的種類形式，它接受各種可能的意見表達。如果說封閉式問題的模式以如下的形式來表達：「X 是不是……？(Is X……?)」「X 是……那一個？(Which……X……?)」；那麼，開放式問題則大多為以下的形式：「為什麼 X……？(Why X……?)」「X 如何……？(How does X……?)」很多時候，立論者並不知道問題的答案究竟是什麼，此時，開放式問題無形中排除了既定選項所預設的概念和背景，它可以避免讓研究者陷入與問題的衝突，是比較適切的問題形式。

二、封閉式問題蘊含「個別單一」的概念

封閉式問題限定了研究者可以選擇的意見選項，將對於這個問題所建立的見解都做出劃分。舉例來說，封閉式問題提供的選項不外乎「是、非」、「有、無」、「A、B、C、D」，它們預設問題與選項之間是一對一的對應關係。這表示，無論針對問題所形成的種種對策如何複雜龐大，它都會被歸類為預設的選項之「一」。換句話說，封閉式問題預設了對於回應意見的劃分，蘊含了「個別單一」

的概念。無論封閉式問題的種種選項，其個別內容為何，或是指涉的對象是什麼，它都會將欲描述的事物或現象推向極端，與其他的選項區隔開來。因為只能擇其一，所以選項之間彼此互不重疊，更有可能是相對立的。

以「個人同一性」問題為例。它提供的選項只有「同一」、「相異」，或者是「有」個人同一性、「沒有」個人同一性。無論是「同」還是「異」，「有」還是「沒有」，都是推向某一端的作法。但是，世界上的一切是否真如封閉式問題所蘊含的，可以被一個「個別單一」的選項所描述，這點是值得懷疑的。

三、面對問題的方式

前文已提及，哲學研究者在建構其理論時，必定圍繞著一個主要的哲學問題。這並不是說，研究者只面對同一個問題。當理論推陳進入不同階段時，所面對的主要問題可以有所轉變。重點在於，學者在進行理論的建構時，他至少會有一個正在面對的問題。

面對問題可以有很多方式，在此整理為「對問題提出更全面的對策」、「批判他人的應對方案」、「解消問題」三種。

〈一〉、提出更全面的對策

針對問題找出解決的對策，是一般最常見的面對問題方式。在哲學研究的領域中，許多重要的哲學問題大多被人們一而再地提出做討論。面對過去許多人都處理過的問題，首先必須了解他人對此問題所提出的解決對策。而且，既然會被不斷地討論，表示過去的研究成果令人不甚滿意，或是有其困難尚未解決。換句話說，至今沒有一定的共識或完善的對策可以解決這個問題。為了讓研究成果有價值，研究者必須彰顯出自己意見的獨特性和創發性。對此，通常目標都會放在，企圖比其他研究者提出更全面的對策。

之所以稱為更全面的對策，首先，相較於過去針對此問題所做出的回應意見，新的對策要可以更完整地回答問題。換句話說，理論對策涵蓋的面向必須更

寬廣、更深入、更細微。另外，新的對策除了回答主要面對的問題，也能回答過去研究者所引發的後續問題，或是避免陷入過去研究者因為舊有對策，所形成的困境。

舉例來說，面對個人同一性問題，洛克以記憶說明人如何將意識統合起來，成為相同的一個人，這是洛克對於個人同一性問題所提出的對策。而之後的休謨，以相似性和因果性和記憶相互合作，說明個人同一性觀念如何產生。此理論對策比過去洛克的記憶說更完整地解釋了個人同一性觀念，解決了洛克無法完善解釋個人同一性觀念產生過程的困難。另外，藉由不斷變動的知覺，也回應了過去的研究者之所以不能將自我觀念一一對應找出同一關係的問題。

〈二〉、批判他人的應對方案

除了正面迎擊問題，研究出更全面的理論對策之外。批判過去相關問題的研究成果，也是一種面對問題的方式。如果說前一種方式是增加相關理論內容的「立」，那麼這種批判他人所提出的對策，就是清除理論的「破」。這種方式雖然沒有提出新的理論對策來解決問題，但同樣豐富了圍繞問題的研究成果，仍然在無形中推動了相關研究的進展。

舉例來說，斯特德(Barry Stroud)批判休謨的個人同一性理論陷入了心靈統合的困難，或是批判它以「相似性」、「因果性」無法完整解釋個人同一性觀念的來源⁷。雖然不一定有為個人同一性議題建立一套理論，但是指出休謨理論的問題或困難，無形中會促使研究者們對於個人同一性問題可以發展的理論面向，有更深一層的認識。

〈三〉、解消問題

面對問題時，前面兩種方式並非只能選擇其中一種。研究者可以同時批評過去研究者對於問題所提出的見解，另一方面，申論自己對於問題的所建立的理論對策。值得注意的是，前面兩種面對問題的方法，都必須先接受問題，也就是對於問題所包含的基本概念有所認識，承認這些蘊含在其中的概念；並且，認為這

⁷ 參見第二章的第三節。

個問題所表達的相關意見是有意義的。但是，如果問題本身就有其預設的概念，導致研究成果陷入困境，那麼，是否要接受問題就是一個重要的考量。

當一個問題所蘊含的概念，無法準確描述事物的真相，加上接受問題所做出的所有意見皆會受相關概念的影響，理論便會陷入困境。因為若嘗試對問題提出對策，或是對他人的建議進行批判，就表示接受了問題。但是，相關的對策理論之所以會陷入困難，其根本原因也許就是因為問題在形成的時候，其所蘊含的相關概念，已經是對於事物的錯誤詮釋。換句話說，理論的困難來自於理論所針對的問題。因此，「接受問題」這件事應該被優先檢視才對。若檢視問題之後，研究者拒絕接受以這個問題來進行理論建構，此時，研究者便有可能採取「解消問題」的方式。

所謂的「解消問題」，首先，檢視問題所蘊含的相關概念，釐清這些概念無法貼切地描述事物真相的原因所在。揭露事物的真相為何，以指出這些概念的缺失，進而說明：運用這些概念所形成的問題，是不能「問出有意義的答案」之問題。解消問題的方式，並非不重視問題最初所企圖探討的真相，而是不再以如此的問題概念作為背景立場去思考對策。

第三節 以《雜阿含經》解消休謨面對的個人同一性問題

個人同一性觀念本來經常被哲學理論作為基本的預設，而蘊含在倫理學等議題中。但是，一旦個人同一性問題被拿來當作主要問題，進行探討時，卻沒有研究者可以真正證成個人同一性，反而引發許多後續的困難。一直以來，傳統的個人同一性問題都是個難以解決的問題。休謨的個人同一性理論雖然突破了以往的探討方式和進路，但是仍然陷入困境之中。這是因為個人同一性問題所蘊含的概念無法準確詮釋事物。因此，若要跳脫休謨個人同一性理論的困境，「解消」休謨面對的傳統個人同一性問題會是最為適切的方式。

一、根據《雜阿含經》解消個人同一性問題

在第三章檢視個人同一性的觀念時，已經發現傳統個人同一性的問題離不開三個基本的見解：一、人以個體方式存在；二、個人在時間上具有持久性；三、「相同」作為論斷式概念。根據《雜阿含經》的「緣起法」⁸，世間的一切事物都是眾多條件的聚散變化所形成。條件和原因一旦聚足，事物現象就生起；條件原因若散去，事物現象就幻滅。所有的一切都不斷經歷著生起幻滅的變化，所以，沒有任何事物現象可以一直保持某個狀態或是樣貌。並且，當我們試圖剝開這些事物的表面，探索它們是否有一個內在實體，永恆存在地經歷著變化，但是本身並不會改變時；我們會發現，事實上，一個可以獨立自存且不變動的實體，蘊含了它不會受它物影響，否則它就會因受影響而有所改變。既然不會受到影響，而能獨立自存，那麼，便不會與事物有任何關連和互動。但是根據「緣起法」⁹，世界是一張錯綜複雜的關係網絡，眾多事物的因緣條件皆相互交錯纏繞，沒有任何事物可以和其他事物完全切割開來。也就是說，世間的一切人事物皆不是以完全切割的「個體」方式存在；也沒有所謂的實體，讓人在時間上持續地恆常不變而具有「持久性」；另外，無時無刻由因緣條件聚散變化的人事物，根本不能用「相同」一詞的概念來論斷它們。既然如此，根據這些見解所形成的個人同一性問題，可說是陷阱重重。因為一旦接受問題，就是承認這些見解；見解有缺陷，針對這個問題所表達的相關意見當然也就會受到影響而陷入困境之中。

本章前兩節提到個人同一性問題屬於封閉式的問題。封閉式問題會限定答案的選項，並且每一個選項都會將理論成果推向極端和相對立。根據《雜阿含經》的「不二中道」立場¹⁰，任何極端或是相對立的語詞都不足以描述世間的實相。從「緣起法」¹¹和「無常觀」¹²來看，一切事物其實就是許許多多條件聚散的變

⁸ 參見：《雜阿含經·第 53, 298, 299, 358 經》，T.99, vol. 2, p. 12c, 85a-b, 100a.

⁹ 參見註 8。

¹⁰ 參見：《雜阿含經·第 262, 300 經》，T.99, vol. 2, p. 66c-67a, 85c.

¹¹ 參見註 8。

¹² 參見：《雜阿含經·第 1, 80, 956, 經》，T.99, vol. 2, p. 1a, 20b, 243b.

化，生成是無常、幻散也是無常。既然沒有固定恆常的東西存在，使用語詞去描述世間的人事物現象便只能是一種隨順地運用。但是，人們經常忽略世間的變化，有強烈地傾向會將語詞緊緊地套在事物上，並且進一步認定它們就是語詞所指涉的樣子，且一直都會是這個樣子。企圖以固定僵化之選項作為答案的封閉式問題，將世界當作是非黑即白的固定存在，卻忽略了觀察事物背後的因緣流轉，才是世界的真實樣貌。換句話說，封閉式問題將它想要探討的事物，劃分成相對立的兩邊，或是彼此互不干涉的不同區塊，明顯地違背了「不二中道」揭示的動態觀點，無法彰顯世間實相。

綜合以上，根據《雜阿含經》，個人同一性問題的「個體性」、「恆常不變」、「相同」的論斷式概念等基本見解都不成立。並且，封閉式的問題模式，其所有針對問題所提出的對策或意見，全都逃不開進行劃分的結果。個人同一性問題所蘊含的觀點和模式，都不符合世界的真正樣貌。藉由佛教的基本觀點破除這些不正確的觀看之後，由它們所形成的個人同一性問題，其看似穩固的根基也就開始動搖。Parfit 雖然是由思想實驗入手，以人腦分割、移植等實驗設想，來論證個人同一性問題的困難。他也得到了類似的結論，個人同一性只是一種無法提出適當答案的空洞問題(empty question)¹³。

綜合以上，藉由《雜阿含經》揭露世間的實相，拒絕「個體性」、「恆常不變」、「相同」的論斷式概念；並且，排除以「是」、「非」等限定選項作為問題的答案。如此一來，也就解消了它們所形成的個人同一性問題。解消休謨建立理論時，接受的傳統個人同一性問題，以《雜阿含經》為根據，不接受以這個問題來探討有關人，或是生命歷程的真實樣貌。

二、 跳脫休謨個人同一性理論的困境

休謨論證自我和個人同一性，過程是：自我觀念是一連串的知覺。知覺經驗

¹³ Derek Parfit, "Why Our Identity Is Not What Matters?" *Personal Identity*, edited by Raymond Martin and John Barresi, Malden: Blackwell Publishing, 2003, p. 135.

在他看來，是一個個不同的存在，並且人們在它們之間從來不曾知覺任何「真實的連結」。然後，他根據「同一」的標準來判斷，找不到絕對等同的地方。但是，又必須解釋這些一個個不同且沒有真實連結的知覺，何以會讓人產生自我觀念以及個人同一性觀念，所以提出想像力、記憶、相似性和因果性共同合作的理論。這整個過程形成了休謨的個人同一性論述。在此凸顯了休謨其實沒有脫離傳統「個人同一性」的問題基本立場，也就是個體性的分割概念和同一的論斷式概念。而這正是造成理論困境的根源。因此，透過解消個人同一性問題，以下將根據相同的立場，說明如何從解消傳統的問題進而跳脫休謨的困境。

〈一〉、跳脫「同一」論斷式概念的界定歧異

休謨的這個困境，在於以「數量上的同一」或是絕對等同關係的同一性來作為個人同一性的標準，是否為不適切的同一性標準？事實上，它和個人同一性問題一樣，是個封閉式問題。並且，接受了這個問題，就表示，人可以用「同一」這個概論來論斷。然而，根據《雜阿含經》，以同一或差異等概念來論斷事物，無法完整描述事物的全貌。「同一」是一個對立式的概念之一，再加上封閉式問題，都將事物推向二端之一。世間事物現象都是條件聚散變化所形成，不固定也不絕對。上一秒是這樣、下一秒就可以完全不同，面對這樣變化無常的事物，認定它們「相同」或認定它們「不同」，都不是正確的理解。解消個人同一性問題，就是不以論斷式概念來認定事物，也是不以封閉式問題來思考相關議題。一旦解消了個人同一性問題，相關概念和思維模式也就跟著改變，不再嘗試以「同一」來論斷根本無法以此描述的現象，也就不會落入困境。

〈二〉、跳脫相似性和因果性解釋力不足的困境

休謨認為自我的觀念只是一連串不同的知覺，他將人的知覺切割成一個個不同的、個別的、斷裂的，之間沒有任何真實的連結。但是，他認為，人的心靈又有強烈地傾向說自己一直是同一個我。所以，他又必須解釋人如何透過知覺的因果性和相似性，將一切連續起來成為個人同一性的觀念。很明顯地，他以個體的方式解釋事物，又企圖以別的進路說明它們之間為何有連結。一方面認定知覺的

分割和斷裂，另一方面卻要將它們連起來。但是，一旦以個體的方式來看待事物，它本身包含的分割概念已經根深蒂固，要再將它們以另一種方式連結起來，勢必有一邊要放棄。如果連結成功，表示根本不是可以分割的個體；如果真的是完全分割的個體，企圖連結就會失敗，如同休謨的困境，相似性和因果性的解釋力不足，根本不能完整說明觀念之間如何接續，進而產生個人同一性的觀念。

解消個人同一性問題之所以可以跳脫這樣的困境，就是不接受以「個體性」來看待事物。世間的一切不是一個一個的，而是許許多多變化流轉的條件在聚散，休謨雖然也說自我觀念是很多不斷流變的知覺相接續而成，這樣的說法看似同意變化流轉的觀點，但是卻將知覺視為一個個不同的個體，仍然沒有跳出「個體性」來認識事物。換句話說，休謨將自我觀念解開，這是一個突破的舉動，但是他的癥結點在於沒有真正地解開，而只是將一個自我觀念，解開成很多個解不開的不同知覺。

根據「緣起法」¹⁴，不只觀察事物為條件聚散不斷變化，這些聚散的條件也是其他條件原因聚散而成，並非與他者完全切割的個體。如此一來，解消了個人同一性問題，不以個體性加諸事物，也就跳脫出休謨的這個困境。

〈三〉、跳脫「心靈統合」的困境

統合性的問題，指的是：形成個人同一性觀念的知覺是如何以及為什麼會以接續的方式(知覺束)出現？休謨雖然將自我的觀念視為一個個不同的知覺組成，但是他也同意這些知覺會集合在一起成為一個知覺束(自我的觀念)。然而，知覺若是彼此之間沒有真實的連結，它們為什麼被串在一起成為某一個心靈？批評者認為，休謨沒有解決此問題。之所以會認為休謨陷入這個困境，是因為無論是休謨還是這些批評者，仍然帶著個體割裂的眼光在區別人我之間，一旦失去了「自我」作為統合者，它們就無法解釋人自己為什麼不是別人，為什麼是這些知覺在一起，而不是其他知覺在一起去形成自我的觀念。事實上，會提出這些問題代表了仍然被一直以來根深蒂固的區別認定所限制。以上那些疑問，不只包含了前文

¹⁴ 參見註 8。

所提及的個體性，還有「是」、「非」，「我」、「他」等區別想法。透過解消個人同一性問題，我們已經彰顯了世界的實相，這個因緣條件不斷聚散變化的世界，其中的所有一切，都無法用區別認定的方式所描述完全。因此，用區別的方式替事物掛上相對立的語詞，並且企圖替這些對立語詞所形成的問題找到答案，已經是一種將自己的理論推入困境的舉動。要跳脫如此的困境，破除僵化的認定，進而解消相關的問題，才是最深層的作法。

也許有人會問，佛教將人或生命的存在解開成因緣條件聚散、生老病死的歷程，同樣也要面臨統合的問題：為什麼是這些因緣條件聚集形成這段生老病死的歷程，而不是那些因緣條件？其實，這個問題仍然尚未跳脫區別式的思維。首先，一切就只是條件的不斷聚散和合。上一秒是這些條件聚合、下一秒它們就散去，變成那些條件聚合。而它們的聚散變化，是受到其他相關條件的聚散影響。也就是說，條件互相造就了彼此之間的聚散。因此，重點在於我們必須先了解，條件之間緊密聯繫，且彼此相互影響。因此，條件之間不是完全斷裂的，也就是說，條件不能被區別為這個條件、那個條件、這些條件、那些條件。生命歷程也沒有所謂的這段歷程、那段歷程。會認為必須解釋「統合」，是因為認定生命是「聚」的狀態，但是生命是因緣條件聚散變化，沒有解釋或說明「統合」，並不足以構成困境。更進一步而言，能夠完整地說明聚散才是較佳的切入層面，而非限定於聚集的統合問題，它本身已經偏於一端。因此，統合問題對佛教而言並不構成困境，即使嘗試去解釋說明它，也不足以顯示人或生命的真實樣貌。如果真正在一開始就正確地觀察，解消了個人同一性的問題，根本不必另外設立一個東西來解釋「統合」¹⁵，也不會落入無法統合的困境。

¹⁵ Parfit 有同樣一致的主張：「不同經驗的統合性不需要透過把這些經驗歸屬於自我來解釋，而且我們也不能以這種方式來解釋每一意識流中的經驗。」Derek Parfit, *Reasons and Persons*, reprinted with corrections, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 251.

第四節 小結

傳統個人同一性問題是個緊抓相對立概念的封閉式問題，就算不是以它作為主要問題來架構理論，只要接受它並且進入問題的脈絡，就會被「同異」、「是非」、「我他」等區別式思維限定住。藉由《雜阿含經》的基本觀念，先破除了這些對立式見解，並且觀察世界的真實樣貌。以如此的新眼光，重新檢視傳統個人同一性問題，不再進入問題去企圖回答，而是進一步將它解消。並且，解消了問題之後，以同樣的正確觀察，便可以跳脫休謨個人同一性理論的種種困境。至於解消了個人同一性問題之後，佛教如何理解所謂的人或生命，以及，建立在個人同一性之上的責任歸屬、利益繼承等議題。即佛教解消個人同一性問題的重要之處，待下章討論之。



第五章

解消個人同一性問題的重要作用

佛教以世間緣起的動態觀點，破除固定不變自我存在的想法，解消了休謨的個人同一性問題。不過，一直以來，人們都以個人同一的立場在理解「一個人」或是「一個生命」，並以此為基礎去理解其它相關事物的運作。解消個人同一性的問題之後，人們該如何面對以個人同一為基礎的相關議題？換句話說，解消個人同一性問題的合理程度是否多過於保留個人同一性問題的主張？如果佛教提出的見解確實是對於世界的正確觀看，那麼它勢必也要能告訴人們該如何理解其他相關議題。

因此，本章旨在說明佛教解消個人同一性問題的重要之處。其一，提出佛教對於生命的相關見解。藉由《雜阿含經》，以拆解的方式打開一般理解人與生命的既定框架之外，佛教也有以建立的角度，進一步地提出「十二因緣」說明對於人與生命的理解和觀察。其二，釐清傳統上個人同一性與倫理學責任歸屬的關連。論述佛教如何跳脫傳統形上學預設個人同一性，以相續生命歷程下的「業力說」來面對倫理學上的責任歸屬議題。其三，肯定佛教解消個人同一性的重要之處在於，不僅以「相續生命歷程」解消個人同一性，避免了個人同一性會落入的困難；而且，承繼相續不斷的動態觀點，也能以「業力說」清楚而圓融地理解倫理學上的責任歸屬議題。

第一節

從所謂「單一生命體」的觀念轉向「相續生命歷程」的觀察

根據《雜阿含經》，破除了個人同一性的觀念與見解。無論是將自我視為永

恆不變的主體，在時間流程上具備同一性；或是認定自我作為獨立單一的個體等切割式看法，都是片面式地建立單一生命體的觀念，不足以表達人與生命不斷變化的真實樣貌。佛教除了動態式地觀看，藉由否定的語詞，不將個人做為生命在世界上的永恆固定承繼者；而且，針對在世界上活動的人或生命，佛教亦從正面論述的角度，將單一生命體的觀念，解開成為相續生命歷程的觀察。

一、十二因緣

世間的一切事物皆變動不已，生命亦然；佛教帶出「十二因緣」的相續流程來說明生命的樣貌。十二因緣以「無明」(*avidyā*; *ignorance*)為開端，在《雜阿含經》中，摩訶拘絺羅問舍利弗：「所謂無明，云何是無明？誰有此無明？」舍利弗答言：「無明者謂不知，不知者是無明。」¹至於是不知道什麼，後段經文解釋到：

謂緣無明行者。彼云何無明？若不知前際、不知後際、不知前後際，不知於內、不知於外、不知內外，不知業、不知報、不知業報，不知佛、不知法、不知僧，不知苦、不知集、不知滅、不知道，不知因、不知因所起法，不知善不善、有罪無罪、習不習，若劣、若勝、染污、清淨，分別緣起，皆悉不知；於六觸入處，不如實覺知；於彼彼不知、不見、無無間等、癡闇、無明、大冥，是名無明。²

所謂「無明」，指的是不知道三際(過去、現在、未來)，不知道生命內外的種種變化，不知道行為造作的效力(業力)及其造成的果報，不知道佛、法、僧三寶，不知道苦、集、滅、道之四聖諦³，不知道事物發展變化的因果關連，對於善與

¹ 《雜阿含經·第256經》，T.99, vol. 2, p. 64b-c.

² 《雜阿含經·第298經》，T.99, vol. 2, p. 85a-c. 見於相應部 S. 12. 1-2 (Bodhi, 2000, p. 533-6)。

³ 苦、集、滅、道：諸行是苦、苦的聚集條件、苦能息滅、息滅苦的方法。

不善、有罪與無罪、習與不習、優與劣、清淨與染汙等，以及其產生的條件皆不了解，對於自身六種認識管道與運作也缺乏明朗的覺察。對於上述這些佛教的重要義理欠缺認識與觀察，也無法貫通地了解，因而處於欠缺智慧光照的昏闇愚痴之中，即為無明。

總而言之，無明就是對於生命變化的流程與世間的真實樣貌切缺準確的認識所導致，而打從一陷入無明，根據因緣法的觀察，相關因緣條件的聚散接續，十二因緣的變化歷程便不斷地流轉而成：

所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、死、憂、悲、惱苦，如是如是純大苦聚集，……乃至如是純大苦聚滅。⁴

因無明(愚痴沒有智慧)而產生「行」(*samskāra*; volitional formations)，包括身、語、意三種因條件而促成的變化，即身體的變化、語言的變化、起心動念的變化。行再產生「識」(*viñāna*; conciousness)，即以起心動念之心路歷程表現為認知的活動。由識再產生「名色」(*nāma-rūpa*; name-and-form)，「色」代表有形體之物質現象；「名」為心態的表現，必須藉由概念才能表達出來。由名色產生「六入處」(*ṣaḍ-āyatana*; six sense bases)，即六根與六境所構成的認識活動，其進行的通道。由六入處又產生「觸」(*sparsā*; contact)，即認識裝備與認識對象的碰觸，六根面對六境所形成心意的觸動。由觸形成「受」(*vedanā*; feeling)，心態上舒服或不舒服的感受，有苦受、樂受、不苦不樂受三種。由受產生「愛」(*trṣṇā*; craving)，心態上黏附於對象的渴愛與渴求，也就是從苦樂等感受形成對於對象的渴求。既然渴求對象，便會嘗試抓取對象為己有，便產生了「取」(*upādāna*; clinging)，即心態上對於對象的抓取和染著。由取再產生「有」(*bhava*; existence)，字面意義

⁴ 《雜阿含經·第293經》，T.99, vol. 2, p. 83c.

爲存在，也可說是存在之世界與存在事物的表現⁵。而一般所謂生命的生死情形，就是由「有」所形成；生命世界的存在與活動主要是因爲心態上對於事物的附著與抓取所形成。「有」才會形成「生」(*jāti*; birth)，也就是出生，跑到世間進入受精卵，之後便有五蘊和合與生存機能的表現。生之後才有「老死」(*jarā-maraṇa*; aging-and-death)，「老」是五蘊和合之生命體的衰敗與生存機能的下降；「死」是生存機能停止與五蘊解散。生、老、病、死是生命的必經歷程，也造成了許多的憂傷、悲哀、苦惱與困苦的情況。

「十二因緣」表達了佛教對於生命歷程的理解，也說明了人們出現在世間、進行活動的因果環節所在。人與生命的表現，是因果流轉、相續不斷的變化，任何一個當下，都是因緣變化流程中的某一個階段。並且，生命歷程的相續，不只是心態本身內在的因果互動，還包括了生命與外在對象之間的牽扯；而事實上，也沒有所謂內在心態與外在對象的明確區別，一切皆互爲因果條件地纏繞在一起，共同形成了這個世間的生命歷程與活動。

二、相續生命歷程之觀察

《雜阿含經》中對於生命的觀察，排除傳統的直線式觀點，不再認定生命是單純地由生到死、有始有終的線段式歷程。出生和死亡、起點和終點等，都是對立式的二分觀念，但是，事實上它們都是動態流程中的某個片段而已，並且互爲因緣條件，沒有固定的始點與終點存在，不能忽略生死之間的連結關係。在時間上，因果雖然有先後，但並非直線式的前後，而是螺旋式的前後，如同環狀帶的前後，故無所謂純粹的始點與純粹的終點。

根據「十二因緣」，說明佛教將一般大眾所認定之單一生命體的觀念，轉向相續生命歷程的觀察。如此的觀察指出生命是因緣流轉的動態歷程，起因於人們

⁵ 「有」可分爲身語意三業之活動來表現，故又稱「業有」，是促成再次進入生死輪迴之條件，也稱爲「再生有」。

的無明以及心態的僵化認定。更深入地來說，世界的真實樣貌在於因緣條件聚散、不斷地變化，故而任何相對立的概念或語詞，都不應視為完整地描述了事物的真相。落在「個人同一性」的議題上，根據《雜阿含經》，進行了一連串的解消過程之後，便是要了解《雜阿含經》表達了哪些對於人與生命的正確認識。雖然世間的一切在於因緣條件的聚散，其中沒有任何的實在性；但是，條件與條件之間的互動與影響所造就的因果連結，確實形成了重重的變化流程，而這些交互影響的環節，構成了所有相續的生命歷程⁶。如此一來，便將個人同一性所蘊含的單一生命體之觀念，打開成爲因果條件連結的生命相續流程。

第二節 面對倫理學上的責任歸屬議題

解消了個人同一性的觀念，避免了個人同一理論的種種困難，也不再以同一的角度來探討生命，不設立固定不變的主體來承擔行爲，並且解開生命體爲相續生命歷程。然而，解消個人同一性問題，並不代表完整地處理了個人同一性的議題。因爲個人同一性的觀念牽涉到倫理學上的責任歸屬，若不以個人具備同一性來作爲這些倫理學上議題的基礎，該如何說明行爲造作者與行爲承擔者之間的連結？有鑑於此，接下來將進一步說明：《雜阿含經》解消個人同一性觀念的非我立場，如何取代傳統個人同一性觀念的有我說，去說明倫理學上責任歸屬的依據。

一、傳統上個人同一性與責任歸屬的關聯

個人同一性問題雖然是從傳統形上學的討論出發，但是牽涉的領域極廣，在應用層面上，便與倫理學的責任歸屬等議題有緊密的關聯。不過，傳統的倫理學通常並不面對個人同一性問題，而是直接將個人同一的結論作爲倫理學討論的基

⁶ Parfit 受到佛教的影響，除了主張個人同一性只是一種無法提出適當答案的空洞問題，他更進一步地提出以相續性的概念取代同一性概念的論述。參見：《The Cambridge Dictionary of Philosophy》, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2nd ed., 1999, p. 661.

礎。換句話說，倫理學的許多討論都是在前提上將個人視為是同一的，它們並不深究「個人具備同一性」之命題本身的困難。

在此，先嘗試釐清「權利」(right)、「義務」(obligation)、「職責」(duty)、「責任」(responsibility)等倫理學的相關概念。「權利」，以政治力、法律、公民意識為基礎所保障的利益，如：選舉權、罷免權等；與其相對的概念為「義務」，當人們在國家社會團體中某一位置上，為了讓相關權利得以被保障，在法律上被規定要求行使的事，為最低限度的要求，如：服兵役、納稅等。「職責」則是指人擔任職位後，必須接受其所規定應行使之職務，如：教育學生是老師的職責所在。而所謂的「責任」，指的是某人應該去承擔某個行為或事件的結果；一般認為承擔者與造成如此結果的造作者，兩者必須是同一個人；並且，造作者必須承擔後果，成為承擔者，這也就是所謂的責任歸屬。倫理學討論之所以將個人同一視為前提，其關鍵在於倫理學牽涉責任歸屬的問題。進行責任歸屬，就是替一個行為找到它的造作者，並且認定這個造作者與承擔行為結果的承擔者必須是同一的。

當一個行為發生，通常會關連到這些議題：「行為者是甲不是乙。」「甲不應該做這件事。」「甲必須自己承擔其行為所造成的結果。」所有相關的倫理學命題，都預設了「甲」一直是同一個人，承擔著自己所有的作為，否則，倫理學的討論無法說一個人應該或是不應該做某個行為。應用在法律上，若不預設個人同一性，懲罰犯罪者會引發的問題則是：被懲罰者與過去的那個犯罪者若不具有同一性，他與罪行的造作者不是「同一個人」，該如何要求他必須承擔其結果與懲罰？

綜上所述，預設一個固定不變的主體，長久以來一直是倫理學上責任歸屬的共識。因此，即便肯定個人同一性的相關理論總是有許多困難尚待解決，一般人甚至是哲學研究者卻經常將個人同一作為前提，而不回頭去檢視它。不過，預設個人同一性做為在倫理學上責任歸屬的基礎，看似可以幫助哲學研究者建立倫理議題，卻不完全穩固。難道，缺乏個人同一性就一定無法進行倫理學的討論？一個固定不變的主體是承擔責任及結果的必要存在？根據《雜阿含經》，觀察世間

的因緣聚散流轉，藉而解消個人同一性的觀念，也解消其相關的問題與困境。後續引發的責任歸屬議題，也可從《雜阿含經》來重新檢視之。

二、以「業力說」面對倫理學的責任歸屬議題

〈一〉、佛教業力說

佛教根據因緣法的條件聚散變化，提出業力說。所謂「業」(karma)，指的是「造作」、「作用」之意，是伴隨意念的行動、行爲或生命的活動。業不只是指身體的行動，也包括語言表達與思想意念等等的行爲造作，即「身」、「語」、「意」三種業。而所謂的「業力」，便是行爲所產生的效力，會影響及推動著後續的行爲與周遭環境，也就是人或生命的活動所產生之影響力和推動力。

「緣起法」彰顯世間是不斷相續變化的關係網絡，其中包含了生命環節之間的因果連結，而這些連結正是業力的表現。任何生命的意向或是行爲都會留下其影響力，即「業力」；而業力會繼續推動著後續的意向與行爲，促成相關連的結果，即所謂的「果報」。每一個當下的意向或行爲，皆受到過去的意向和行爲所留下的業力影響，是過去行爲的果報；但同時它也是後續意向與行爲活動產生的原因，其業力推動著之後的相關活動。

業力說所提出的「業報」概念，表面語詞意義是行爲造作的「業」，以及行爲產生結果的「報」；但是，「業報」更表達了一種動態相續的發展。業作為之後行爲之所以產生的原因，即「業因」，其所產生的行爲結果便為「果報」；這份產生的果報行爲，也會留下其業力，推動著更後續的行爲結果，成為之後行爲的業因。因此，每個意向與行爲既是前者所產生的果報，也是產生後者的業因。總而言之，所有相續的生命歷程都是在業力與果報交互作用之下所流轉出來的。生命的任何行爲或活動，都有業力在其中運作著，推動、支撐、串連起生命的每個環節，彰顯了佛教「隨業受報」的思想。

〈二〉、有業報而無作者

既然《雜阿含經》以業力造作的理論說明生命流程變化的因果連結，那麼，關於面對解消造作主體與後續行為結果之歸屬的相關疑問。在《雜阿含經》中，佛陀以緣起法的觀察認識來解說：

若色無我，受、想、行、識無我，作無我業，於未來世，誰當受報？世尊：
若(色)無常、苦，是變易法，……於中寧見是我、異我、相在不？若所有
色，……彼一切非我非我所，如是見者，是為正見；受、想、行、識亦復
如是。⁷

如果物質現象中沒有一個實體的我存在，受想行識等精神現象中也沒有一個實體的我存在的話，那麼所造作的都是無我的業了，在未來世時，還有誰會受到業報呢？世尊說：「物質現象是無常變化、會令人苦惱的變易之法，在之中有見到是我、為我所有、我在物質現象之中、物質現象在我之中的情況嗎？所有的物質現象，都不是我、不是我所擁有，能如此觀看，是正確的觀看，觀看受想行識也是如此。」

面對誰當受報的問題，《雜阿含經》的內容顯示，人其實是五蘊和合的構作，是因緣條件變化的聚散，在五蘊之中找不到一個固定不變的我，在五蘊之外也找不到一個固定不變的我，來作為五蘊的擁有者。如此便解消了固定永恆主體的存在。換句話說，認定有一個業報的承擔者，就如同認定有一個自我在擁有著五蘊一般，都沒有真正看清世間所有人事物的真實樣貌。

佛教面對人或生命體，將其解開為相續不斷的生命歷程，以因果條件的互動關係說明「十二因緣」的流轉變化的。既然構成生命歷程的每個環節都是因緣條件的相互影響，那麼它們也就符合世間因緣法的動態觀點：

⁷ 《雜阿含經·第 58 經》，T.99, vol. 2, p. 15a. 見於相應部 S. 22. 82 (Bodhi, 2000, p. 926)。

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，……耳、鼻、舌、身、意亦如是說，……謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，……又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅。°⁸

眼根產生時沒有所謂根本點的來處、散滅時也沒有所謂的最終去處。眼根不是一個固定不變、從某處出現而產生的東西，它產生之後也會有散滅，這也就是為何有所形成的業報累積，但是沒有產生它的造作者。這個因緣條件散滅之後，還會有其它的因緣條件聚集而產生不同的聚合體，如此不斷地相續變化。其他的耳、鼻、舌、身、意五根也是如此。所以說，十二因緣也都是相關條件聚散和合所形成的生滅變化，其中沒有任何永恆實在的主體。

並且，如果有人企圖找出生命歷程中業報流轉的承擔者，把業報歸屬於某個人，將背離不二中道的立場：

緣生老死者，若有問言：「彼誰老死？老死屬誰？」彼則答言：「我老死，今老死屬我，老死是我。」所言：「命即是身。」或言：「命異身異。」此則一義，而說有種種。若見言：「命即是身。」彼梵行者所無有。若復見言：「命異身異。」梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。……若復問言：「誰是行？行屬誰？」彼則答言：「行則是我，行是我所。」彼如是：「命即是身。」或言：「命異身異。」彼見命即是身者，梵行者無有；或言「命異身異」者，梵行者亦無有。離此二邊，正向中道。⁹

此段經文表示：面對因於出生，而後續歷經老死的變化流程。如果有人問：「是誰在老死？老死是屬於誰的經驗？」他則回答：「我在老死，老死是我的經驗、

⁸ 《雜阿含經·第 335 經》，T.99, vol. 2, p. 92c.

⁹ 《雜阿含經·第 297 經》，T.99, vol. 2, p. 85a.

老死的是我。」但無論說生命就是身體，或者說生命不是身體、身體不是生命，這些都是偏於一邊的常見或斷見。應該是要遠離二端，走向中道，才是對於生命相續變化流程的正確理解。面對身體、語言、思想意向等行為的造作，也不應將它們歸屬於某個行為主體，認定是某人所擁有的。在業報相續的過程中，這些聚集的因緣條件散去、變化，其他的因緣條件便會相續而生，並非一定要有一個固定不變的造作者或是受報者作為主體，才能說明業報的產生與消滅。一切都是條件聚散所促成的。

在《雜阿含經》中，佛陀釐清「苦」的造作產生，並非由人自己所造作，也不是由他人所造作，更非由自己與他人共同造作而產生；因為這些說法都預設了有一個行為的主體存在。不過，若因而認為「苦」是沒有任何原因條件所產生，又陷入了另一個極端¹⁰。藉此，佛陀顯示了遠離常見與斷見兩個極端的不二中道立場，來說明以個人同一性保障責任歸屬的問題所在。將作業者與受報者認定為同一個人，便是將他視為是一個持續不變的實體；而若認為兩者是截然不同的兩個個體，則無法解釋一連串相續不斷的流程。因此，企圖找尋可以歸屬責任的主體，把業報附加在一個不變的行為主體上，不只會落入個人同一性的困難，更忽略了世間事物變化流轉、隨緣聚散生滅的真相。

綜上所述，《雜阿含經》再次運用了「緣起性空」、「五蘊非我」與「不二中道」等基本重要觀點作為根據，顯示「有業報而無作者」的理由所在。因此，面對生命歷程的業報流轉相續不斷，正確的觀看方式應如下所述：

若無明離欲而生明，彼誰老死？老死屬誰者？老死則斷，則知斷其根本，……若比丘無明離欲而生明，彼誰生？生屬誰？……乃至誰行？行屬誰者？行則斷，則知斷其根本，……若比丘無明離欲而生明，彼無明滅則行滅。¹¹

¹⁰ 參照《雜阿含經·第302經》，T.99, vol. 2, p. 86a-b. 見於相應部 S. 12. 17 (Bodhi, 2000, p. 545-7)。

¹¹ 同註 8。

如果能夠從障蔽無智慧的無明狀態擺脫慾望的驅使，產生明確的認識，對於「誰在生與老死、生與老死是屬於誰的？」「誰在行爲造作、行爲造作是屬於誰的？」這些問題就可以予以破除。對於生老病死、行爲造作的生命歷程，斷除將其歸屬於某個根本主體的想法。

〈三〉、以隨業受報的觀點取代責任歸屬的認定式觀念

業力會產生，關連於之前相關的條件聚集，產生的業會影響生命流程中後續的活動與行爲，進而產生相關聯的結果。此種因果相續所累積的相關業力將繼續影響之後的行爲與活動，產生其他的相關結果。整段生命流程，便是以業作爲因，產生相關果報，果報所累積的業作爲其他後續果報的因，繼續產生果報，如此的業報因果相續就是生命的流轉變化歷程。業因與果報並非獨立且二分的東西，並且，無須另外設立一個生命主體作爲業報的承擔者。業報因緣的流轉變化正是構成生命流程的種種環節，人們的種種行爲、言語、思想都會產生業力的影響，推動著後續的活動與行爲。而行爲的產生其實就在承擔著之前的業報影響，不需要設立一個造作者或是承擔者來說明作業與受報如何產生，並且，也不需要回答造作者與承擔者的同一性問題。因此，以隨業受報形成適切的責任觀看，並不同於社會所規定之責任觀念所形成的外來壓迫和規定，也就是不需要依賴外在的判決者，也不需要設立外在的相關規則來決定責任的歸屬。應該要理解的是，人們在每次活動與每個行爲的當下，其實就已經承受了過去所產生的果報，爲之前的行爲在負責與承擔。同時，也累積了相關業力，影響著之後的行爲與活動。換句話說，佛教以隨業受報的觀點，在關聯網絡中去認識行爲造成的影響與相關連之緣起的流轉，並且，取代了傳統上責任歸屬的認定式觀念。

三、業力說跳脫主體與責任之間的認定

佛教將責任歸屬轉爲業報相續，這是因爲責任歸屬的觀念將行爲結果與承擔

者都認定為單一的個體，企圖將二者連接、等同起來。但是，難道一個人做了某件事，他就必須永遠都背負著這個結果？世間的人事物都是不斷變化的，所以沒有所謂永恆或是固定的情況存在。行為結果與承擔者之間的關係也是如此，沒有永遠都背負著行為結果的情況，反而應該要兼顧人或生命可以企圖去轉變、運用相關條件而進步的可能。以行為主體、個人同一性，或是承擔者來說明責任的歸屬，都忽略了世間的動態呈現。

責任歸屬的問題所造成的困難，就好像是個人同一性的問題所遇到的困難一樣，如果在相關議題形成的最初就錯將觀念以為是事物的真實樣貌，後續的討論自然會落入相對立所造成的困境之中。要理解人們在世界上與事物的互動和影響，便不能將人認定為行為主體，與行為結果切割對立，而是應將一切打開成為因緣相續的變化流程，自然可以清楚地理解因緣果報與人或生命的關聯何在¹²。因此，根據《雜阿含經》的業力說，「責任」、「義務」為概念的提出，並非正確地表達了世界如其所是的情況，造業受報不需涉及這些概念表面且固定式的認定。「業力說」顯示，在世間的人或生命的活動，乃心路歷程點滴推動而形成前因後果的關連，應重視的是，所動所為的累積以及推動變化的流程。如此一來，跳脫了主體與行為責任之間的認定關係，也解消了「沒有個人同一性該如何說明責任歸屬」的問題。

第三節 小結

以《雜阿含經》解消休謨的個人同一性問題之後，所帶出的相關重要觀點之重要作用，顯示了佛教對於世界與生命的深刻認識。根據《雜阿含經》的「十二因緣」，佛教將一般人認定的單一生命體之觀念，轉向成為對於相續生命歷程的觀察，解開了將人或生命切割為獨立永恆不變個體的觀念與認定，也積極地帶出

¹² Peter Harvey, "Chapter 4: Personal Continuity and Responsibility," *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*, Richmond: Curzon Press, 1995, pp. 64-77, 261.

對於人與生命的真實樣貌所作的觀察。

面對倫理學上責任歸屬的相關議題，依據《雜阿含經》的基本重要觀點所提出的「業力說」，一方面，能夠融貫地將相關區別與認定予以破除，解消責任觀念所引發的問題與困難。另一方面，藉由「業力說」更進一步地說明了，佛教在面對個人同一性與責任歸屬等相關議題時，以《雜阿含經》解消帶有區別與認定的觀念和問題，彰顯了世間所有人事物的真實樣貌。





第六章

結論

西方傳統形上學的研究者，對於「個人同一性」之議題有一連串的討論與主張，但在休謨之前的研究成果，仍然停留在認定個人具有同一性的想法。休謨對於自我觀念以及個人同一性觀念，重新進行檢視。站在以證據為主的立場，對於傳統的自我觀念與個人同一性觀念，提出了有別以往的看法。休謨認為支持自我實體存在的證據不足，而且，他指出在思想上的「混淆」與「認定」是人們最難以解決與正視的問題核心。在個人同一性的議題上，休謨發表了有所突破的論述，也指出了人們思想的問題所在。如此的看法，將傳統形上學的個人同一性議題之相關研究成果，往前推進了一大步。

然而，休謨如此的突破與揭發，卻仍然陷入了理論的困難。有鑑於此，以休謨的個人同一性理論為出發點，了解其理論所遭遇的困難，包括「同一」標準的界定、相似性和因果性的解釋力不足、心靈統合等困難。進而再次對於個人同一性的問題進行檢視是必要的。

根據《雜阿含經》，佛教重要的基本觀點描述了世界的真實樣貌。以「緣起法」、「無常觀」、「不二中道」、「空觀」、「非我」作為理論支撐，解開人們對於自我實體的認定，並且揭露「語詞」與「實相」的差距。顯示出個人同一性觀念所蘊含的「個體」、「同一」等概念，都是將假借、運用的語詞和實相畫上等號，無法彰顯世界的真實樣貌。

透過《雜阿含經》所揭示的正確觀察結果，以此釐清休謨的理論會陷入困境的原因，其實是傳統形上學個人同一性問題的癥結所造成。個人同一性問題是個緊抓相對立概念的封閉式問題，就算不是以它作為主要問題來架構理論，只要接受它並且進入問題的脈絡，就會如同休謨以及過去的研究者一般，陷入困境。因此，面對個人同一性的議題，必須理解世界緣起性空的生滅變化，破除相關的區

別、對立的觀念。從一開始就不接受由這些認定式概念所構成的個人同一性問題，不再進入問題去企圖回答，而是進一步將它解消。面對個人同一性的問題，拒絕「個體性」、「恆常不變」、「相同」的論斷式概念；並且，排除以「是」、「非」等限定選項作為問題的答案。也就是，不再以個人同一性的問題來探討有關人，或是生命歷程的真實樣貌。

佛教對於世界的看法，除了解消休謨的個人同一性問題，更彰顯了因緣流轉變化的見解。從所謂「單一生命體」的觀念轉向「相續生命歷程」的觀察，《雜阿含經》提出「十二因緣」，表達了佛教對於相續生命歷程的理解，也說明了人們出現在世間、進行活動的因果環節是如何推動，進而形成相續的生命歷程。

過去傳統形上學討論個人同一性的問題，其應用層面包括倫理學上關於責任歸屬的議題。針對於此，佛教以《雜阿含經》的業力說跳脫主體與責任之間的認定關係，並且以隨業受報的觀點取代責任歸屬的認定式觀念。人們當下的每個行為活動，就是受到之前行為所留下的業力影響而產生的果報。並且，也留下了推動未來行為的業力。換句話說，行為的產生其實就在承擔著之前的業報影響，不需要設立一個造作者或是承擔者來說明作業與受報如何產生，也不需要設立外在的規範來決定責任的歸屬。

全文的論述成果表現在兩個方面。第一，對於休謨所面對的個人同一性議題，在理解與研究上有了革命式的轉變。如此的成果顯示出，在進行哲學的相關研究之前，針對相關概念的界說、釐清與檢視是非常關鍵的，構成問題的概念會影響後續研究的成果與引發後續的困難。因此，面對哲學議題，除了進入問題脈絡去進行探討，而提出問題的答案之外，若能重新審視問題本身，甚或進一步去解消問題，也是可行的重要進路之一。

第二，奠基於佛教的基本重要觀點，對於《雜阿含經》所彰顯的世界實相，觀察為緣起性空、因果條件相互推動之下的無常變化，終於能夠一窺究竟。並且，期望能夠以此為基礎，開展未來在其它相關的佛學與哲學議題上之探究。

參考資料

I、中文

一、古籍文獻

《大正新脩大藏經》（依冊數排序，大正藏簡稱 T，其後數字表冊數）

《長阿含經》 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯（T01）

《中阿含經》 東晉·瞿曇僧伽提婆譯（T01）

《雜阿含經》 劉宋·求那跋陀羅譯（T02）

《增一阿含經》 東晉·瞿曇僧伽提婆譯（T02）

《大般若波羅蜜多經》 唐·玄奘譯（T05-7）

《說無垢稱經》 唐·玄奘譯（T14）

《中論》 龍樹造，青目釋，後秦·鳩摩羅什譯（T30）

二、專書

〈一〉、休謨專書

羅中樞 《人性的探究：休謨哲學述評》，成都市：四川大學出版社，1995 年。

麥克納 《休謨》，黃懿梅譯，台北：長橋出版社，1979 年。

〈二〉、佛學專書

吳汝鈞 《佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1994 年。

--- 《佛教的概念與方法》，台北：台灣商務印書館，2000 年。

林崇安 《阿含經的中道與菩提道》，台北：大千出版社，2000 年。

林鎮國 《空性與現代性》，台北：立緒文化事業，1999 年。

--- 《辯證的行旅》，台北：立緒文化事業，2002 年。

楊郁文 《阿含要略：阿含學與阿含道》，台北：法鼓文化：1997 年。

--- 《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，台北：甘露道出版社，2000 年。

蔡耀明 《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，南

投：正觀出版社，2001年。

--- 《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》，台北：法鼓文化，2006年。

釋印順 《印度之佛教》，新竹：正聞出版社，1992年。

--- 《空之探究》，新竹：正聞出版社，1992年。

--- 《性空學探源》，新竹縣竹北市：正聞，二刷，2003年。

--- 《中觀今論》，新竹縣竹北市：正聞，二刷，2004年。

三、碩博士學位論文

林建德 〈《老子》與《中論》之哲學比較——以語言策略、對反思維與有無觀為線索〉台北：國立臺灣大學哲學研究所博士論文，2007年，7月。

涂均翰 〈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：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，2009年，7月。

莊麗絹 〈業力的形成及其轉化：以《阿含經》的緣起說為探討中心〉，台北：國立政治大學宗教研究所碩士論文，2008年。

劉佩君 〈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，2008年6月。

四、期刊論文

陳文秀 〈休謨的位格同一論證研討〉，《臺大哲學論評》第八期，1985年，頁123-143。

蔡耀明 〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第32期，2006年10月，頁115-166。

--- 〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》第7期，2002年7月，頁1-26。

--- 〈論「有無」並非適任的形上學概念：以《密嚴經》和《入楞伽經》為

主要依據〉，《正觀》第 50 期，2009 年 9 月，頁 65-103。

II、外文

一、佛教原典英譯本

The Connected Discourses of the Buddha, *A Translation of the Saṃyutta Nikāya*, translated from the Pāli by Bhikkhu Bodhi, Boston: Wisdom Publications, 2000.

二、專書

〈一〉、休謨專書

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, David Fate Norton & Mary J. Norton, ed., New York: Oxford University Press, 2000.

Stroud, Barry. *Hume*, London: Routledge and Kegan Paul, 1977. 周曉亮、劉建榮譯，濟南市：山東人民出版社，1992 年。

Twyman, Stanley edited. *David Hume: Critical Assessments*, London; New York : Routledge, 1995.

〈二〉、佛學專書

Ruegg, David Seyfort. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.

Siderits, Mark. *Buddhism as philosophy: An Introduction*, Indianapolis: Ashgate Publishing Press, 2007.

〈三〉、個人同一性專書

Cuypers, Stefaan E. *Self-Identity and Personal Autonomy: An Analytical Anthropology*, Aldershot: Ashgate, 2001.

Hamilton, Sue. *Early Buddhism - A New Approach: The I of the Beholder*, Richmond: Curzon Press, 2000.

Harvey, Peter. *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism*, Richmond: Curzon Press, 1995.

Parfit, Derek. *Reasons and Persons*, reprinted with corrections, Oxford: Clarendon Press, 1989.

Parfit, Derek. *Personal Identity*, edited by Raymond Martin and John Barresi, Malden: Blackwell Publishing, 2003.

Siderits, Mark. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Burlington: Ashgate Publishing Press, 2003.

Sorabji, Richard. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago: University of Chicago Press, 2006.

〈四〉、其他專書

Audi, Robert ed. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2nd ed., 1999. 羅伯特奧迪主編，《劍橋哲學辭典》，台北市：貓頭鷹出版，2002年。

Hospers, John. *An Introduction to Philosophical Analysis*, 4th edition, London: Routledge, 1997.

Kitcher, Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*, New York: Oxford University Press, 1990.

Locke, John. *An Essay concerning Human Understanding*, Book II, Part 27, Sect IX, edited with a foreword by Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University Press, 1979.

Mann, Douglas and Dann, G. Elijah. *Philosophy: A New Introduction*, Australia; Belmont, CA: Thomson Wadsworth, 2005.

Pojman, Louis P. Fieser, James. *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings*, 4th ed., New York: Oxford University Press, 2008.

三、期刊論文

Penelhum, Terence. "Hume on Personal Identity," *The Philosophical Review* 64 1995, p. 571-589.

Yang, Xiaomei. "Hume's View on Personal Identity: Scepticism or NonScepticism" *History of Philosophy Quarterly* 15, 1998. p. 37-56.

四、專書論文

Parfit, Derek. "Personal Identity," *Philosophy for the 21st Century: A Comprehensive Reader*, edited by Steven M. Cahn, New York: Oxford University Press, 2003, p. 345-358.

