

大腦移植對於道德責任歸屬的 挑戰：人格同一性判準的反思

Challenges by Brain Transplantation: Criteria for Personal Identity

周琬琳

Chou Wanling

摘要 Abstract

當今社會，作為治療方式的器官移植手術 (organ transplantation) 已經相當普遍。然而，如果大腦作為器官的一種，並且在技術上成為可能，那麼我們如何透過大腦的提供者 and 接收者的關係去界定人格同一性的問題？我們又如何能在傳統的同性的概念上去解釋道德責任的歸屬呢？本文主要探

周琬琳，福建醫科大學人文學院講師，中國福建，郵編：350001。
Chou Wanling, Lecturer, School of Humanities, Fujian Medical University, Fuzhou, China, 350001.

《中外醫學哲學》XVI:1 (2018年)：頁 11-27。
International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine XVI:1 (2018), pp. 11-27.
© Copyright 2018 by Global Scholarly Publications.

討大腦移植手術對於人格同一性判準的挑戰與可能的回應。筆者認為，西方傳統以來在探討關於人格同一性的概念時，多從生物層次的個體以及心理層次的自我來思考問題，並沒有跳脫個人的視角。文章試圖從儒家思想對人格同一性問題，探討跳脫西方既有的將人化約的思維脈絡來重新思考人格同一性判準。

Organ transplantation is now accepted as a common medical treatment. However, the potential for the transplantation of the brain, like any other organ, to become technically feasible gives rise to a series of ethical issues. This essay focuses on the challenges to the criteria for personal identity created by medical technology. Does transplantation preserve the integrity of personal identity? If not, how can we define moral accountability? The essay attempts to show that the traditional definition of personal identity in the West is both biologically and psychologically reductive, as it fails to deal with the issue of the preservation of personal identity in the case of brain transplants. The author argues for an alternative way (via the Confucian understanding of the person and relationality, for example) of responding to the new ethical challenges associated with brain transplantation.

【關鍵字】 大腦移植 道德責任歸屬 人格同一性 關係 R
倫常關係 E

Keywords: Brain transplant, moral accountability, personal identity, relation-R, ethic relation-E

一、大腦移植

廣義的「換顱」手術包含「換頭」及「大腦移植」兩種類型，前者是整顆頭顱的置換手術，涉及脊隨神經的連結；後者類似於器官捐贈的形式，只進行頭顱內部大腦的移植。此外，換頭手術的成功將不會影響人臉的辨識，而大腦移植所涉及的問題更多是關於人格同一性(personal identity)如何判定的問題。並且，無論是哪種形式的「換顱」手術，都將涉及技術上與倫理上的難題。本文因領域及觀點設限之故，將預設技術上皆為可行的，進而探討「大腦移植」型態對於道德責任歸屬預設一人格同一性判準的反思。

我們已經假定大腦移植在技術上是可行的，事實上，有關大腦干預技術，例如進行腦內幹細胞移植、大腦記憶芯片植入等，目前大腦科學都有相當的研究成果，雖然距離無技術風險的大腦移植成功尚還有一大段距離，但是有關大腦移植所可能會衍生的倫理問題勢必需要預先思考，找出因應對策¹。關於大腦移植可能帶來的倫理問題，心靈哲學家們早有深思探究過，以當代著名的英國心靈哲學家帕菲特所設計的思想實驗探究的最為深刻。下文將藉由各種思想實驗來帶出大腦移植背後所涉及關於道德責任歸屬的根源問題。

1. 經典思想實驗

(1) 思想實驗一：雙胞胎的大腦移植

假設我是一對同卵孿生兄弟中的一個，我的身體和我的孿生兄弟的大腦都分別受到了致命的傷害，由於神經外科領域的進步，這些致命的傷害將不會使得我們兩個都導致不可避免的死亡。我們之中有一個健康的大腦和一個健康的身體，並且，外科醫師可以透過手術的方式將它們放在一起。（Parfit 1984，253）

首先，思想實驗的對象設定為雙胞胎是為了排除相貌差異而直覺地判定為同一的因素。我們來考慮一下帕菲特所提出的關於雙胞胎換腦的事例：一般正常的器官移植手術中，我們會說幸運活下來的是器官受贈者，而器官捐贈者是不幸過世的人，這個傳統的觀點中，我們通常認為大腦或意識是判定一個人做為存在者的依據，這也是化約論中心理連續性的主張。不論移植哪個器官，活下來的主體一定是擁有心理連續性的那個主體，換而言之，活下來的主體對於他接受器官移植的前後都是具有意識的，他記得所有移植前的記憶，並且在進行移植手術完之後他還能繼續延續他的記憶和意識。但是，如果是移植大腦呢？我們判定具有人格同一性是根據他是否具有從前的記憶，自我意識是否能延續，記憶

(1) 有關大腦干預技術的倫理問題可參考宋艷、王飛，2011，58-61。

與意識都是大腦在運作的，換而言之，大腦才是判定人格同一性的關鍵。但問題是，如果大腦是弟弟的，我們可以聲稱存活下來的是弟弟而不是哥哥嗎？

(2) 思想實驗二：三胞胎的大腦移植之分裂的腦

我的分裂。我的身體受了致命的傷害，就像我的兩個同卵三胞胎兄弟的大腦受到致命的傷害一樣。我的大腦被分割成兩半，分別成功地移植到我的兩個兄弟體內。作為結果的兩個人中的每一個都認為他是我，好像記得過去我的生活且具有我的性格，而且其他每一個方面都在心理上與我相聯繫。而且他具有一個與我的身體非常相似的身體。（Parfit 1984，254-255）

在上述的思想實驗中，第一個是採一對一的形式呈現，思想實驗 2 是以一對二的形式呈現。在思想實驗 1 當中，人們會關心究竟手術後那個活過來的人會是誰？會是提供大腦的我？還是提供身體的我的兄弟？

一般來說，人們在直覺上普遍會認為倖存的人會是提供大腦的那個我。如果人格同一性是重要的，那麼，傳統對於人格同一性的化約論觀點，不論是物理判準或是心理判準，都將能夠論證提供大腦的我才是倖存者這件事。因為，以物理判準來檢視，大腦也是身體的一部分，只要擁有足量可以運作的大腦，就具有物理聯繫性；又，大腦在心理判準當中表現為意識或是記憶，擁有大腦等於具有心理聯繫性。帕菲特稱這種以心理連續性的充足的連繫性為關係 R，並以此作為同一人格個體的判準。此外，如果認為關係 R 才是重要的，同樣地，擁有大腦等於是具有心理聯繫性，表示倖存者與我之間存在關係 R，且不會有不同的人也同樣擁有它。因此，在思想實驗 1 當中，不論是主張重要的是人格同一性或是關係 R，作為結果的人都是擁有大腦的我，這個結果是明確且沒有異議的。

然而，在思想實驗 2 中，作為結果的人究竟是不是我？確是有爭議的。它可能有四種結果：1. 作為結果的不是我，我並沒有

倖存下來。2. 我作為兩個人當中的一個倖存下來。3. 我作為兩個人當中的另一個倖存下來。4. 我作為兩個人都倖存下來。首先，在第 1 個結果當中，顯然地，物理判準與心理判準都不能同意它，按照這兩種化約論的觀點來看，沒有理由擁有大腦的我沒能倖存下來。在第 2 及第 3 個結果當中，如果擁有大腦的那一個會是倖存者，沒有道理擁有大腦的另一個不會是我。最後，關於第 4 個結果，現在的我與過去的我之所以會是同一的，正是由於在同一個時間、地點當中，不會存在有第二個擁有跟我相同身體與大腦的人，所以我能被以各種化約觀點辯證為同一個我。然而，在結果 4 當中卻出現了兩個我，這使得化約論觀點產生矛盾。也因此，帕菲特指出化約論的觀點沒有能夠滿足同一性要求的判準。

(Parfit 1984, 266-273)

結論是，在一對二的形式當中，去追問作為結果的人究竟不是我，這種認為人格同一性是重要的想法應該要有所調整。

2. 道德責任歸屬

關於「道德責任的歸屬」，它所設及的並不是一種追問「道德責任如何可能」的問題，而是去問，如果確定有道德責任，也確定一定有某人需要承擔該道德責任，那麼，該如何說明就是那個人必須要承擔？換句話說，我們所要追問的是「道德責任的歸屬如何判定」的問題。所涉及到的預設是關於「人格同一性」的問題。簡單地來說，只有當現在這個人與過去犯下罪行的那個人是同一個人時，我們才會宣稱他必須承擔該事件的道德責任。當然，並不是說只要可以確認為同一個人就能指控他的犯罪行為，而是說，在各種其他證據也具足的條件之外，我們還預設了當下這個人與當初犯下罪行的那個人是具有同一人格身份的同一个人。關鍵是什麼東西使得現在的你與過去的你會是同一個人？確切地來說，在同時間系列中，是什麼使得在現在時間點你與過去時間點的你之間存在某種連續性？這就是本文所關心的問題：你的人格同一性是如何被確立的？

然而，西方傳統對於人格同一性的判準多以一種化約主義的觀點去討論（如物理判準、心理判準），並且，這些觀點背後或多或少地預設了大腦（記憶）功能的正常運作²。傳統的人格同一性（物理判準、心理判準）和帕菲特的關係 R 都預設大腦記憶功能的正常運作，換言之，記憶是無法被人為干預的。然而，如果腦科學技術可以干預我們的大腦記憶，那些判準將會產生動搖且不足夠說明我們的道德責任是如何被關連起來。³

總結來說，由於說明道德責任的歸屬問題預設了人格同一性，而傳統以化約論為主的人格同一性判準，高度依賴個人的記憶。然而，在可見的將來，以神經科學技術來干預記憶將是可能的，並且，一旦記憶可以透過人為干預的方式操控，就表示傳統的判準不再可靠，進而連帶影響到道德責任之歸屬的說明問題。因此，為了因應神經科學所帶來的對於說明道德責任的歸屬問題的挑戰，勢必需要修正或重新建構一套人格同一性的判準。

二、傳統人格同一性判準如何確立

關於人格同一性應該用哪一種判準來判定？傳統上，直覺使用的判準為：是否具有同一副身體或是同一個心靈，前者稱之為物理判準；後者有兩種幾近對立的觀點，一種是與物理判準同為化約論觀點的心理判準，將所謂同一個心靈簡單化約成人的心理活動，包含記憶、意識、想法、喜好等等；另一種是非化約論的觀點，認為存在一種不是物理的也不是心理的，不可被簡單化約

-
- (2) 在通常的使用中，“大腦”一詞涵蓋記憶、意識、心靈或精神等概念，可以視為一種載體，沒有嚴格的區分，唯有在作為人格同一性判準時所使用的大腦一詞才具有純物理性質的概念用法，本文基本上使用這一用法，其它如果有特別的區分或使用，會在文中另外說明。
- (3) 關於記憶在人格同一性判準中所扮演的角色分析，可參考拙作“The Relationship between Neuro-intervention of Memory and Moral Responsibility”，論文於2010年11月5-7日發表於由Hokkaido University的Center for Applied Ethics and Philosophy主辦之「Fifth International Conference on Applied Ethics」，日本Sapporo。

的精神實體，當代心靈哲學家帕菲特稱之為「進一步的事實」(a further fact)。

1. 物理判準

就我們一般的認知而言，表明什麼東西是作為一個人存在的本質問題上，擁有同一個身體似乎是最直接的。這種觀點的簡單版本是「身體判準」：

人格同一性取決於是否是同一個身體，只要 T2 的某人 P2 與 T1 的某人 P1 擁有同一個身體，則 P2 在 T2 時間與 P1 在 T1 時間是同一個人。(Parfit 1984, 2)

但是，事實上，我們身體的細胞每天都在改變，無時無刻都在進行細胞之間的代謝與代換，更重要的是，這些外在的身體標準並不能滿足我們對於內在感知的感受，也因而身體判準逐漸地被大腦判準所取代。相較於身體判準而言，大腦判準似乎顯得更為可靠。(Parfit 1984, 7-8)⁴ 關於大腦判準可以內格爾(Thomas Nagel)之說為代表。內格爾設計一個思想實驗，用來表示我實質上是我的大腦，並且根本上重要的是這個大腦的連續存在：

每一個超過 30 歲的人都要進入一個掃描複製機器裡，這個機器將會摧毀你的身體和大腦，產生出一個你的複製品。這個複製品與你具有 R-相關，並且具有一個除了沒有老化之外，都確切地與你相似的身體(案：這些人構成一個系列，因而稱為「系列一個人」)...這些「系列一個人」中的每一個都會繼續存在，每年都會移至一個新的大腦和新的身體裡。每個「系列一個人」都總會具有

(4) 將大腦判準表示為：在時間點 T2 的 P2 與時間點 T1 的 P1 是同一個人，當且僅當足量的時間點 T1 的 P1 的大腦能夠做為時間點 T2 的 P2 的大腦連續存在。不過這種表述方式又引起另一個困難，大腦的破壞究竟要達到什麼程度才會影響到一個人的人格同一性？有學者提出另一個假想，如果科學發展到能夠使得硅蕊片置入人的大腦中，可以發揮原來大腦的功能，某人因為癌症的關係，醫生只能逐步地使用硅蕊片來取代一部分的大腦細胞，手術了幾次之後，他的大腦細胞最終都換成硅蕊片，但是他的精神生活、記憶、性格和能力等等都與原來的他相同，都被保存在硅蕊片當中。雖然經過幾次手術之後，他的大腦已經不具備有物理的連續性，但是仍然保有心理的連續性。

一個大腦和身體，這個大腦和身體具有他 30 歲時大腦和身體的青春、外貌和活力。(Parfit 1984, 209)⁵

內格爾顯然想表述一種概念，即一個人實質上是一個特定的具體化的大腦，而一個「系列一個人」潛在地是一些具體化的大腦的一個 R-相關系列。(Parfit 1984, 290)⁶

事實上，大腦才是所有思想、意識、感覺及想像的中心，因此我們可以將「大腦判準」表述如下：

只要 T2 的 P2 與 T1 的 P1 擁有同樣一個大腦，則 P2 與 P1 是同一個人。(Noonan 2003, 3)

然而，隨著腦科學的發展，科學家們在患有嚴重癲癇的患者開刀時發現，左右腦是各自獨立的意識中心，因而修正了大腦判準：

某個人 P2 在 T2 與 P1 在 T1 是同一個人的充要條件是：
足以維持 P2 在 T2 存活的 P1 在 T1 的足量的大腦。
(Noonan 2003, 4)

帕菲特將上述關於身體及大腦判準統稱「物理判準」。

2. 心理判準

洛克當年所提出的人格同一性概念是最早的記憶判準版本，表述如下：

-
- (5) 本文中所有引用此書的中譯皆參考王新生譯《理與人》並且加以適當的修改。
- (6) 在這個思想實驗中，帕菲特認為在不同的事例中，最根本重要的還是不管任何原因導致的關係 R，在關於內格爾所提出的觀點中，帕菲特表示：「如果內格爾的觀點為真，對於一個人而言最重要的是是一個特定大腦連續存在。但是如果我問關於我們自己、我們的生命和我們彼此之間的關係重要的是什麼，特定大腦的連續存在看起來就並不是重要的，毋寧說正如我已經主張的，更加重要的是關係 R，是帶有無論何種原因的心理聯繫性和/或連續性。」關於帕菲特對於內格爾觀點反對的論證請見 Parfit, 1984, Part III, Ch.13, Session 98。

現在的某人 X 與過去某人 Y 是同一個人，如果 X 與 Y 之間有記憶。

然而，單單只憑藉記憶來作人格同一性的判準，顯然是不足夠的。首先，記憶本身是不可靠的且說法太過籠統。雖然洛克主張除非某個人現在記得他犯過罪，否則不可能犯過罪（Parfit 1984, 205）⁷，我們似乎也能夠理解去懲處那些根本不知道自己做過什麼的人作用不大，但是，只憑記憶來當作包含在一個人的連續性存在中的那種本質，顯然是沒有信服力的。後來巴特勒（Joseph Butler）和雷德（Thomas Reid）為此作了一個區分，並修正了記憶判準。他們提出應該要先區分「心理聯繫性」和「心理連續性」。所謂「連續性」（continuity）是指一種一個接一個接續的關係，心理連續性事實上是一種記憶的連續性，它們之間會有部分的重疊，這種記憶的連續性是一種傳遞關係；「聯繫性」（connectedness）則是一種程度問題，當每天都具有前一天所有的直接的聯繫性時，就稱之為「強聯繫性」（strong connectedness）。（Parfit 1984, 206）然而，這種強聯繫性並不具有傳遞關係，因為我與昨天的我之間有著強聯繫性並不能推論出我與 20 年前的我之間有強聯繫性，如果不具有傳遞性，就無法用來作為人格同一性的判準。根據兩者之間的區分，諾門（Harold W. Noonan）修正了洛克的記憶判準：

T2 時間點 P2 與 T1 時間點 P1 如果有一個連續的經驗記憶聯繫，那麼 P2 在 T2 時間與 P1 在 T1 時間具有相同的人格同一性。（Noonan 2003, 10）

這個修正後的記憶判準，帕菲特又進一步將它分析統整稱作「心理判準」（The Psychological Criterion）。（Parfit 1984, 207）

(7) 此書有中譯本，王新生譯：《理與人》，南京：上海譯文出版社，2005。本文之中譯主要參考此中譯本，但會因就原文作出相應的修訂。

三、大腦移植的挑戰與可能的因應

從上述的闡述當中我們可以發現，西方討論人格同一性概念都是從個人的角度切入去探討，這與提出人格同一性概念的洛克對於「人格 (person)」的界定有關。洛克在區分實體(substance)、人 (man) 及人格 (person) 概念時，將人格界定為「一個思考的智性存有，它具有理性和反省力，能夠將它自己是唯一在不同時間地點而仍為同一思考者的自身」，這一界定點出日後學者們對於探討人格同一性概念時，無論其觀點為何，始終沒有跳脫兩個限制：

侷限 1. 人格同一性只能在時空序列中呈現同一個主體。

侷限 2. 人格只限於在有理性的個人身上探討。

這兩個限制，可以說影響了現代西方探討人格同一性判準的幾個主流觀點，其間爭論不休，化約論與非化約論觀點、唯心論與唯物論觀點、物理主義與非物理主義觀點，隨著科學的發展而此消彼長。近年來，腦神經科學的發展，為物理主義及化約論觀點提供了相當有力的支持論據，但同時也產生了新的問題，新的腦神經科學將使得人格同一性面臨可能不只是單一主體的情況，造成立基在限制 1 的相關人格同一性判準無法給出明確答案的窘境。當代心靈哲學家集大成者帕菲特便是在詳細整合分析各種觀點及判準之後，提出可以因應破解的進路——主張取消人格同一性，保留心理連續性，即「關係 R」就好。然而，筆者以為，帕菲特所提出的解題進路，雖然可以回應侷限 1，但是仍然沒有跳脫侷限 2 的基礎。而筆者所要提出的關於人格同一性概念及判準的重構，即倫常關係 E (ethical relation E)，正好能跳脫侷限 2 並且還能回應侷限 1。

1. 帕菲特：取消人格同一性

西方傳統以來對於人格同一性的判準可以說是眾說紛紜，沒有共識，但是大體來說是以化約論的觀點為主流，主要還是承襲二元論的分法，將人格同一性的判準分為物理判準與心理判準兩大類。然而，這兩種判準都不足以能夠回應由「分裂的腦」所帶來對於人格同一性的判準的衝擊。對於帕菲特而言，人格同一性的判準之所以無法回應是由於傳統以來人格同一性概念就是一個一對一的形式，而「分裂的大腦」卻指出我們的左腦和右腦其實是具有獨立的意識中心的，換言之，可能會出現你的左腦和右腦分別存在兩個不同的身體時，傳統的人格同一性判準無法回答究竟哪一個才是你的窘境。帕菲特所採取的解決途徑是不從人格同一性概念入手，而是從心理的連繫性著手，因為心理連繫性只需要考量兩者之間是否具有足夠的連續性以及聯繫性，不會受到傳統人格同一性概念中的一對一的形式所限制。據此，帕菲特提出關係 R 才是重要的觀點。關係 R 是指：有著正確原因的心理聯繫性和/或連續性；並且，正確的原因會是什麼原因。（Parfit 1984，215）我們需要更明確地闡述帕菲特的主張及理由。

首先，在「作為結果的那個人是我或不是我」之間，帕菲特將它等同於在詢問「我是活著的或是死亡的」的生死問題，答案非此即彼，中間沒有模糊地帶。主張「人格同一性是重要的」人都需要回答這個問題。然而，不論是以物理或是心理判準，或是兩者一起來表明，答案卻往往不是那麼明確。在簡單的情況之下，或許能夠單純以大腦或身體判準來辯護，但是在較複雜的情況下，卻經常出現判準不一致的回答。帕菲特認為，我們不應該再執著於只能在生與死當中二擇一的人格同一性概念的框架中思考這類的問題，應該改用「倖存」的角度來看待，即只需要問「作為結果的人與我之間的關係有多少心理的連續及聯繫性」就足夠了。如此一來，作為結果的那個人就會是「我的倖存」，而不會是「我的生

存或死亡」的二擇一。這就是為什麼帕菲特要解消「人格同一性」概念，轉而主張「重要的是關係 R」。

2. 儒家：回到「人」來檢視人格同一性

仔細分析，我們會發現不論是哪一種對於人格同一性的判準，乃至於帕菲特主張的關係 R，個人的記憶都扮演著最關鍵的角色。就物理準則而言，記憶所表示的是大腦是否有足量的物理連續存在，換句話說，記憶功能是否能正常運作也是大腦做為一種物理存在的標誌。以心理準則來說，記憶無庸置疑的是與我們能夠意識到自我與行為關聯的關鍵。即使是關係 R，也只是取消了單一經驗主體的心理連續性概念。如果大腦的記憶功能受到損壞或是受到外力的干預，將會對我們的人格同一性產生影響，至少是在行為的當下是有影響的。也正是由於個人記憶在西方傳統人格同一性判準中佔有關鍵的角色，而近年來大腦科學的發展使得以個人記憶為主的判準產生動搖，進而影響到道德責任的歸屬問題，因而促使筆者更進一步思考：如何才能因應腦神經科學對人格同一性判準的挑戰，並更貼近人格同一性的意義？

雖然帕菲特主張道德責任歸屬本身可以不需要預設人格同一性，但是，如果在華人儒家文化脈絡下來導論道德責任，預設人格同一性就是必要的。這是因為道德責任涉及道德根源問題，而道德根源在儒家是人人皆有內在於心的，但是需要透過道德修養的工夫論才能夠將至善的道德本心彰顯出來，而道德修養的工夫論之所以可能，基本預設就是人格同一性，這個人格同一性不只是心理學層面上的自我認同、社會認同以及文化認同，而且是更根本的存有層面的問題，但是，這個存有層面又不同於原子式個體的存有，而是必然存在道德關係網絡之中的關係式存有。雖然是必然存在道德關係網絡之中，但是卻不為關係變化而改變，因而可以做為道德責任歸屬的根基與判準。

以真實生活來看，人總是會跟其他人有親密關係，你不可能是完全跟其他人沒有關係的原子式的存在。你的經驗不只是你的

經驗，而是跟其他人所共享的。儒家所說的關係自律就是在說，一個人格個體來說，你的人格同一性，不管你如何理解它，都會牽涉到其他人。你不可能跟其他人沒有關係，做為一個人在社會上，一定會跟其他人分享經驗，而這個經驗就是你的人格同一性的一個部分，甚至是你的自我認同（有價值意涵）的一部分。你的經驗嚴格來說不只是你一個人的，是你跟你的父母或兄弟姐妹共同經驗出來的，所以是分享的。當你認為你的經驗只是你自己內部的時候，其實不只是內部的，它還有外在的部分。李瑞全教授也表示：我們的社會環境與社會關係與我們的人格同一性有很大的關聯性，因為我們每天的生活經驗都是構成我們人格同一性的部分。並且，如果我們不能考慮到自己也是生物鏈中的一部分，就無法給我們的人格同一性一個完整且令人滿意的答案。（Lee 2007）也因為社群關係有親疏遠近的差別，因此在形構我們的人格同一性時，有不同程度的影響性，反過來說，當不同的社群關係成員在識別我們的人格同一性時，會有不同程度的效力，這些不同程度的效力即是社群互動關係連繫性的強度。

此外，人格同一性可分為兩個層面的，一個是主觀的層面，一個是客觀的層面。前者指個人經驗，後者指我們共同分享的部分。既然是共同分享，那就一定會有關係。筆者以個人經驗的重疊性來作為是否具有心理聯繫性的觀點稱為「縱向的經驗重疊性」，除了行動主體之個人主觀經驗的縱向重疊之外，那些同時以個人經驗與關係人共同分享的重疊表現為「橫向的經驗重疊性」。

「橫向的經驗重疊性」會因為個人與社群成員之間不同的互動程度產生不同的效力。並且，根據倫常關係社群與個人之間的情感聯繫性和/或情感連續性，可以進一步來界定倫常關係 E 判準，即指：

個人與倫常關係社群成員之間的互動關係連續性和/或聯繫性，並且這種連續性可以有任何合理原因的轉變且是具有足夠份量的。（周琬琳 2013）

在這個表述之下，人格同一性概念不再單純由個人自身來確定，而是建立在透過個人與社群關係互動的連繫性的基礎上。據此，可以將倫常關係 E 判準表述為：在未來時間點 T2 的某人 P2 與過去時間點 T1 的某人 P1 是同一人，若且為若 P2 能被 P1 的倫常關係成員確認為 P1。並且，倫常關係成員可說是與自己在同一道德社群中的其他成員，成員們確認的方式可能根據不同的關係，以各種不同的特徵來進行確認。

倫常關係 E 判準也可以用來說明某些由於大腦功能異常所導致的疾病患者們的人格同一性的確立，諸如阿茲海默症 (Alzheimer's disease)、失憶症 (amnesia) 以及多重人格患者（又稱解離性認同疾患 Dissociative Identity Disorder）。關於阿茲海默症患者與失憶症患者，他們都是因為記憶的喪失導致自我的喪失、過去生命歷程的喪失以及與他人互動的能力喪失。這類患者的人格同一性，如果要根據那些或多或少需要依靠個人記憶的判準來確認，顯然是有困難的。然而，我們並不會因為這類患者的記憶功能有缺失而否認他們與過去的生命經驗中的自己不具有同一性。正是因為在過去的生命經驗中，存在的不止是他們自身，而是與其他人的關係互動，換句話說，倫常關係成員們也參與了患者們的生命經驗，這些關係、互動構成患者們的自我認同與人格同一性。也因為如此，即使患者的大腦受損或記憶功能喪失，也不會妨礙到倫常關係成員確認他的同一性。

四、結論

人類學家漢瑞斯 Harris (1989) 將人的存在區分為三種層次：個體 (individual)、自我 (self) 和人 (person)。「個體」是生物學 (biologicistic) 的層次，是把人作人類 (human being) 這個生

物族群當中的一個個體，就如同一隻獅子、一條魚、一匹馬之類的，只是整個生物圈當中的一個生命體。「自我」是屬於心理學 (psychologicistic) 層次的，本質上是所有意識及經驗的匯集中心，使得我認識我、我成為我自己，並且作為主體的不僅能整合自己的意識及經驗，透過與他人及外在世界的溝通互動形成自我認同 (self-identity)。「人」這個概念則是一種社會學 (sociologicistic) 或文化的層次，是把人作為「社會上的行動者」(agent-in-society)，不僅與他人互動，同時也能根據自身所屬的文化，建構社會秩序並且採取行動來達到某種特定的目的。台灣的本土社會科學家黃光國在他的「自我曼陀羅模型」中，進一步將 Harris 的三個層次詮釋為生物層次、心理層次及道德層次。個人在自我反思當中覺察到的自己是一種心理學的層次，而當一個人作為社會中的行動者，應當遵循什麼樣的道德秩序，則是社會學的層次，也是道德的層次。(黃光國 2009, 261)

我們可以借用這個架構，將「人格同一性」當中「人」的概念從西方傳統只在「個體」及「自我」的層次上討論提升到「人」在社會文化及道德的層次。以「人格同一性」判準的概念來看，「人格同一性」概念本身所涉及的哲學範疇除了存有論、知識論之外，也牽涉到倫理學；以領域來看，與心理學及腦神經科學也有相當程度的關係。更重要的是，既然是對於「人」的探究，必然與社會文化有所牽連，不應當迴避文化議題。筆者將個人存在的三個層次與人格同一性判準做一對應圖，示意如下：

Harris/ 黃光國	對應層次	西方人格同一性	帕菲特	華人文化
人	社會文化 道德	靈魂/純粹精神實體	關係 R	倫常關係 R 判準
自我	心理	心理判準		
個體	生物	物理判準/心理判準		

表 1: 個人存在的三層次與人格同一性判準的對應

西方傳統以來在探討關於人格同一性概念時，多從生物層次的個體以及心理層次的自我來思考問題，並沒有跳脫個人的視角，心理學家格根（Kenneth J. Gergen）稱之為「圍限的存有」觀。格根認為「就在這樣的時代中，我們現在視為『人』的中心成分（叫做心靈或精神也罷），大部分都被個人的理性所取代了。」並引用人類學家克里佛·葛茲（Clifford Geertz）的話：

西方世界對於個人（the person）的概念就是：圍限的、獨特的、或多或少整合的，是個動機和認知的小宇宙；這也是知覺、情緒、判斷的動力核心，而其行動會組織成截然不同於其他的一個整體，並且會和社會及自然的背景對立。（肯尼斯·格根註，宋文里譯 2016，24）

即是如是，人並不是各自孤立與他人無所關聯的個體，純粹思辨的傳統在科學知識的建構上確實有它的重要性與必要性，但是，在更多關於人與生命的議題上，應該要能夠將關係考量進去。而儒家思想有別於西方重視知識的追求，正是致力於「生命的學問」的最佳典範。更重要的是，面對大腦移植乃至於大腦干預技術的發展，不過不能跳脫西方既有的將人化約成物理或心理的思維脈絡來重新思考人格同一性判準，我們對於大腦移植及大腦干預後，現有的道德責任歸屬判定將會連帶動搖社會及法律基礎。

參考文獻 References

- 宋 艷、王 飛：〈華恩巴赫對大腦干預技術的倫理反思〉，《理論觀察》，2011年，第1卷，第67期，頁58-61。SONG Yan and WANG Fei. "On Birnbacher's Ethics of Interventions in the Brain," *Theoretic Observation*, 1:67 (2011), pp. 58-61.
- 周琬琳：《腦神經倫理之道德責任的歸屬：人格同一性判準的再建構》，桃園：國立中央大學，2013。CHOU Wanling. "Attribution of Moral Responsibility in Neuroethics: Reconstruction of the Criterion of Personal Identity," PhD thesis (Taoyuan: National Central University Press, 2013).
- 帕菲特註，王新生譯：《理與人》，南京：上海譯文出版社，2005。〔英文原著：Parfit, Derek. *Reasons and Persons* (New York: Oxford University Press, 1984)〕

- 肯尼斯·格根註，宋文里譯：《關係的存有》，台北：心靈工坊，2016，譯者序，頁24。〔英文原著：Gergen, Kenneth J. *Relational Being: Beyond Self and Community* (Oxford University Press, 2009).〕
- 黃光國：《儒家關係主義》，台北：心理出版社，2009，頁261。HWANG Kwang-Kuo. *Confucian Relationalism* (Taipei: Psychological Publishing Co., Ltd., 2009), p. 261.
- Chou, Wanling. “The Relationship between Neuro-intervention of Memory and Moral Responsibility,” paper presentation at Fifth International Conference on Applied Ethics by Center for Applied Ethics and Philosophy of Hokkaido University at Sapporo, Japan on 5-7 November 2010.
- Lee, Shui Chuen (ed.). “On Relational Autonomy: From Feminist Critique to Model for Clinical Practice,” *The Family, Medical Decision-Making, and Biotechnology: Critical Reflections on Asian Moral Perspectives* (Dordrecht: Springer, Kluwer Academic Publishers, 2007).
- Noonan, Harold W. *Personal Identity* (London: Routledge, 2003).
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons* (New York: Oxford University Press, 1984).