

“機器之心”

——上座部佛教視角下的人工智能之分析

韓笑

加拿大魁北克大學蒙特利爾分校宗教學系

摘要：本文試圖從上座部佛教視角來回答人工智能是否為人這個問題。本文首先考察了佛經中對“有情眾生”的定義，並主要引用了上座部的五尼柯耶，同時參考葉均翻譯的《清淨道論》和菩提比丘的《阿毘達磨概要精解》，分析作為“有情眾生”的人類與人工智能有哪些方面的不同。結論是：作為一個人類，應該有“五蘊和合”作為物理基礎，有完整的“心路過程”作為認識基礎，基於認知過程中產生的苦樂感受和執著所造的不同業報和修行，到達不同的意識層次。有情在修行中有“四無量心”，以個體的求得解脫和利益眾生作為最終極的修行、道德目標。而相較之下，目前人工智能本身不屬於有情眾生的範疇，認知過程與人類迥異，在認知中沒有苦樂等覺受，無法形成連續的意識體，更無法造業輪迴。與此同時人工智能不存在慈悲心和利他精神，無法像人類一樣體察眾生苦難並且捨己為人。因此人工智能目前只能算一種機械模擬的智能體。

關鍵詞：上座部佛教、五蘊、五門心路、宇宙觀、人工智能

一、在佛教視角下理解人工智能的基本立場和方法

人工智能自從蓬勃發展以來，牽涉到了形形色色的倫理問題，比如人工智能是否是有覺知、有情感的生命體？是否應該被賦予跟人類同樣的生存權益，道德屬性和尊重？人類是否能跟人工智能和諧相處？人工智能是否是人類的終結者？人工智能是否會全面取代人類？生物、人類學、腦神經科學等領域都從不同視角對此類種種問題進行了論證，論證的結果包含了種種可能性。最有代表性的要屬牛津大學歷史學家 Yuval Noah Harari 在《未來簡史》一書中的大膽預言：人類在未來有可能會與人工智能合為一體，成為永生和進化的神人¹。我認為在各大世界科學領域和宗教傳統中，佛教最具有回答此類問題的價值和可能性，因為佛教基本的世界觀和方法論在回答此類問題時有得天獨厚的優勢。佛教建構了“有情眾生”的生命觀、十二因緣的因果觀、以及三界六道有情眾生的輪迴轉世的宇宙觀，其基於因果觀的生命觀和宇宙觀囊括的生命層次和形態之廣，是其他宗教所不能比擬的。上座部佛教論藏中的重要一部《法集論》在 1900 年於西方第一次翻譯出版的時候，被翻譯者戴維斯 (Caroline Rhys Davids) 譽為是一部“佛教心理手冊”²。此後近半個世紀以來，西方學者和學僧 Kulatissa Nanda Jayatilleke (1920–1970)、M. W. P. de Silva、D. J. Kalupahana、Rupert Gethin、德國的向智長老 (Ven. Nyanatiloka Mahathera) 及其弟子當代美國高僧菩提比丘 (Bikkhu Bodhi)，都曾有專著從不同的角度

¹ Yuval Noah Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, London: Vintage, 2017.

² Caroline A. F. A. Rhys Davids, *Buddhist Manual of Psychological Ethics* (Translation of Dhammasangani), London: Pali Text Society, 1900.

介紹早期佛教、上座部佛教經典及阿毘達磨中關於認知和意識過程³。前述的先行研究都表明上座部佛教的五尼柯耶⁴中蘊藏的教法及上座部的七論中⁵可以被看做是一個詳盡的古老的心理學系統⁶，處理跟人的情緒，意識過程和認知規律等問題。除此之外，它也包括道德倫理和指引修行涅槃的超越性路徑⁷。是上座部佛教對釋迦牟尼教法要義詳盡、系統的分類與詮釋，是回答人工智能問題絕好的素材庫。本文首先將引用一些大乘佛教經典作為背景來探討佛教對於生命體的基本定義。然後會主要借鑒上座部佛教的五尼柯耶⁸中《相應尼

³ 關於這一系列專著，見 Kulatissa N. Jayatilleke, *Early Buddhist theory of knowledge*, London: Allen & Unwin, 1963; David J. Kalupahana, *Buddhist philosophy: A Historical Analysis*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1976; idem, *The principles of Buddhist psychology*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1987; Thera Nyanaponika, *The Power of Mindfulness*, San Francisco: Unity Press, 1972; idem, *Abhidhamma Studies*, Boston: Wisdom, 1998 (originally published in 1949); Bhikkhu Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*, Washington: BPS Pariyatti, 1999; M. W. P. de Silva, *Buddhist and Freudian psychology*, Colombo: Lake House Publishers, 1973.

⁴ 上座部佛教巴利語經典裡面的經藏，包括《長尼柯耶》、《中尼柯耶》、《相應尼柯耶》、《增支尼柯耶》和《小尼柯耶》。

⁵ 上座部佛教論藏有七部，包括《法集論》（或稱《法聚論》，*Dhammasaṅgaṇī*）、《分別論》（*Vibhaṅga*）、《界論》（*Dhātukathā*）、《人施設論》（*Puggalapaññatti*）、《論事》（*Kathāvatthu*）、《雙論》（*Yamaka*）、《發趣論》（*Paṭṭhāna*，在傳統上又稱它為《大論》[*Mahāpakaraṇa*]）。《法集論》作為七論的論母和綱要，關於人心裡要素的分析最為詳盡，也正是由於此，戴維斯才將其稱為“佛教心理手冊”。

⁶ 我了解目前學界有關於是否簡單地將佛學化約為是一種心理學的爭論，我在本文的立場只想將佛學看做具備除了倫理學和修行之外，有心理學的屬性。而不是簡單將佛學平面化為心理學。

⁷ 見菩提比丘關於上座部阿毘達磨的系列講座 https://www.youtube.com/watch?v=8RtMqI3v--4&list=PLmqvGR8kFdUfn7B4DDyW4hyOt_8y5fBO9&index=4&t=0s (2020年11月15日讀取)

另見 Andrew Olendzki, *Unlimiting Mind: The Radically Experiential Psychology of Buddhism*, Boston: Wisdom Publications, 2010.

柯耶》作為原始資料，並結合葉均居士译、斯里蘭卡的覺音尊者所造的《清淨道論》⁹和菩提比丘(Bikkhu Bodhi)的 *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*¹⁰，來論述南传佛教中關於認知過程的分析。並以此討論為依據，來回答文章開頭的問題。

二、佛教觀點下關於有情眾生的定義

佛教裡關於一切生命體和非生命體的分類對應分為有情眾生和無情眾生，關於生命體的定義被稱為“有情眾生”，其梵文是 *sattva* (सत्त्व)，巴利文是 *satta*¹¹；它在佛教的一般意義上指的是有無明煩惱，沒有解脫，流轉生死於迷界的凡夫，包括地獄、餓鬼、畜牲、人類、

⁸ 關於元亨寺版本的漢譯《南傳大藏經》，由於是從巴利文翻譯成日語，再由日語二次譯出，所以學界對此版本譯文的質量和準確性頗有爭論。但華語界包括台灣學生依然有很多碩士博士論文借鑒這個版本的南傳大藏經，這足以說明在沒有更好的版本取代其之前，它還是華語界大藏經研究不可忽視的參考資料。日前由北京大學梵文貝葉經與佛教文獻研究所師生與泰國法身寺法勝大學合作翻譯，由上海中西書局出版了《長尼柯耶》。但我選用的資料主要來自《相應尼柯耶》，目前並未有巴利語直接系統譯出的完整對應的漢語版本。也因為本文立足於南傳上座部佛教立場，在少部分引用漢譯的四阿含同時，將會大部分引用元亨寺版《南傳大藏經》。

⁹ 本文主要借鑒葉均的中文譯本：葉均譯《清淨道論》，北京：中國佛教協會，2009年12月，簡體修訂版，英文譯本見 Bhadantācariya Buddhagosha (trans. Bhikkhu Ñanamoli), *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1991.

¹⁰ 英文版的是菩提比丘的原著，Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (前揭)。另有台灣的尋法比丘將其譯成中文版：《阿毘達磨概要精解》，台北：佛陀教育基金會，2015年。我主要參考英文原版，並酌情參考中文譯本，以下中文本不再另列。

¹¹ “有情”在巴利文裡面為“*satta*”，巴利文裡面的“菩薩”即為“*bodhisatta*”，巴利語佛教的“有情”意為“一個活著的存在、一個造物，或者人，亦或是有覺知的存在。”見 T. W. Rhys Davids and William Stede, *The Pali-English Dictionary* (New Delhi: Asian Educational Services, 1905), p. 154, p. 673. 本文暫不考慮“有情”與“眾生”的翻譯變遷問題，將其並稱，並可以互換意思。

阿修羅和天這些三界六道的有情感、有意識的生命體，即為六道眾生。跟有情眾生相對應的就是無情眾生，比如草木石頭。

上座部佛教和大乘佛教中屢屢可見關於有情眾生的定義。《雜阿含經》說：“佛告羅陀，於色染著纏綿，名曰眾生；於受、想、行、識染著纏綿，名曰眾生。”¹²《摩訶止觀》裡提到：“攬五陰通稱眾生。”¹³（這裡“五陰”是五蘊的早期譯法）¹⁴《大乘同性經》也說：“眾生者，眾緣和合名曰眾生。所謂地、水、火、風、空、識、名色、六入因緣生。”¹⁵《瑜伽師地論》《本地分》中“意地第二之二”¹⁶曾列舉出六十二種眾生，是最為詳細的關於眾生的定義：

一那洛迦、二傍生、三鬼、四天、五人、六刹帝利七婆羅門、八吠舍、九戌陀羅、十女、十一男、十二非男非女、十三劣、十四中、十五妙、十六在家、十七出家、十八苦行、十九非苦行、二十律儀、二十一不律儀、二十二非律儀非不律儀、二十三離欲、二十四未離欲、二十五邪性聚定、二十六正性聚定、二十七不定聚定、二十八苾芻、二十九苾芻尼、三十正學、三十一勤策男、三十二勤策女、三十三近事男、三十四近事女、三十五習斷者、三十六習誦者、三十七淨施人、三十八宿長、三十九中年、四十少年、四十一軌範師、四十二親教師、四十三共住弟子及近住弟子、四十四賓客、四十五營僧事者、四十六貪利養恭敬者、四十七厭捨者、四十八多聞者、四十九大福智者、

¹² 《大正藏》第 0099 號，第 2 冊，第 40 頁上欄第 6 至第 8 行。

¹³ 《大正藏》第 1911 號，第 46 冊，第 52 頁下欄第 23 行。

¹⁴ “漢來翻經為陰，至晉羅什及僧叡改為眾，至唐三藏改為蘊”。淨真《略談五蘊》，《佛教根本問題研究（一）》，民國 67 年，臺北：大乘文化，第 33 至第 59 頁。

¹⁵ 《大正藏》第 673 號，第 16 冊，第 642 頁中欄第二行至第三行。

¹⁶ 《大正藏》第 1579 號，第 30 冊，第 288 頁下欄第 26 行。

五十法隨法行者、五十一持經者、五十二持律者、五十三持論者、五十四異生、五十五見諦、五十六有學、五十七無學、五十八聲聞、五十九獨覺、六十菩薩、六十一如來、六十二轉輪王。

綜上種種關於有情眾生的定義，可總結出其主要是指的是人類或者類似人類的生命體，是有獨立意志、感情和意識的一種存在。因此想在佛教視角下分析人工智能是否有可能成為跟人類一樣的“有情”或者類似人類的“眾生”，重點在於分析清楚人工智能是否具備有情的物質基礎，認知過程和心靈境界。

三、上座部佛教中對認知過程的 (Cognitive Process) 論述與人工智能

(一) 五蘊

上座部佛教的將人或者有情分析為五種究竟法，即色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊五蘊¹⁷，前四種為物質現象，後一種識蘊就是人的意識，為精神現象。五蘊是物質和精神的綜合體。南傳大藏經相應部經典中有佛陀關於五蘊的集中說明：

佛陀說“諸比庫！四大種及四大種所造之色，名為色”¹⁸。

這裡，佛陀將“色法”分為兩大類，其中：“四大種”是指地、水、火、風四大元素；“四大種所造之色”是指由這四大元素所組成的

¹⁷ 覺音尊者造、葉均譯《清淨道論》(前揭)，第460至第492頁。

¹⁸ 《南傳大藏經》第0006號，第15冊，87頁上欄第九行。

二十八種色法。其中人之所以為人最重要的是有命根和性根色。這二十八色法是世間有情的物質基礎，其中淨色是五種個別存在於五根（眼、耳、鼻、舌、身）的色法，可以理解為一種能夠支持五根的潛在能力，如聽的能力，看的能力，說話的能力。而五根是支持淨色的與之對應的五種物質器官，與相對應的淨色在一起，組成了生命體用於體驗外部世界的窗口和必經通道¹⁹。

佛陀說“諸比庫！是六受身。眼觸所生受、耳觸所生受、鼻觸所生受、舌觸所生受、身觸所生受、意觸所生受是”²⁰。

這裡，“受”是不帶任何偏見和感情的體驗和經歷目標的一個“心所”（心理狀態）²¹，根據六種不同體驗的途徑將“受”分為六種。而在其他經典裡，是根據受的苦樂與否來進行相應的分類，如：

佛陀說“諸比庫！此等之三者，是受。以何者為三者？乃樂受、苦受、非苦非樂受是”²²。

接下來是“想”：

佛陀說“諸比庫！六想身是。（謂：）色想、聲想、香想、味想、所觸想、法想是，此名之為想”²³。

“想”可以理解為一種不帶判斷的覺知，用於對認識的目標做標

¹⁹ 覺音尊者造、葉均譯《清淨道論》（前揭），第 449 至第 460 頁。另見 Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*（前揭），p. 238.

²⁰ 《南傳大藏經》第 0006 號，第 15 冊，第 88 頁上欄第 4 至第 5 行。

²¹ 覺音尊者造、葉均譯《清淨道論》（前揭），第 470 至第 471 頁。另見 Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*（前揭），p. 80.

²² 《南傳大藏經》第 0006 號，第 16 冊，第 265 頁上欄第 7 行。

²³ 《南傳大藏經》第 0006 號，第 15 冊，第 88 頁上欄第 13 至第 14 行。

記，或者認出之前能夠識別的對象，比如一個木匠能夠認出種種不同的木材，就是類似於“想”的作用²⁴。

佛陀說“諸比庫！六思身是。（謂：）色思、聲思、香思、味思、所觸思、法思是，此名之為行”²⁵。

這裡的思在巴利文中是“cetanā”，與“citta”（心）源自同一個詞根，是實現認知過程的目的的心理過程。它是一個對目標採取行動，並有潛在意向和意願的一個複雜的心理過程的狀態²⁶。思作為一個心所是造業之善惡的最主要因素²⁷。

佛陀說“諸比庫！六識身是。（謂：）眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識是”²⁸。

這裡也是根據六種意識所依賴的感官眼睛、耳朵、鼻子、舌頭、身體、意來進行分類。分別代表了視覺、聽覺、嗅覺、味覺，觸覺和意識，具有認識、辨別的功能。六識通過對於各自對應認知目標“色”的接觸，會對其升起相應的感官認知並且產生相應的認識，但只能純粹識知相應的目標，如眼睛對應眼識，耳朵對應耳識，而心也有識別能力，能分辨過去、現在、和未來²⁹。目前看來，人工智能尚不具備完整的“五蘊”作為物質基礎。

²⁴ 覺音尊者造、葉均譯《清淨道論》（前揭），第471至第472頁。另見 Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*（前揭），p. 80.

²⁵ 《南傳大藏經》第0006號，第15冊，第89頁上欄第3至第4行。

²⁶ 覺音尊者造、葉均譯《清淨道論》（前揭），第472至第482頁。另見 Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*（前揭），p. 80.

²⁷ 同上。

²⁸ 《南傳大藏經》第0006號，第15冊，第89頁上欄第12至第13行。

²⁹ 覺音尊者造、葉均譯《清淨道論》（前揭），第460至第470頁。另見 Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*（前揭），pp. 27-29.

(二) 認知過程

上座部阿毘達磨對於人類的主動認知過程有著獨特的六種分類，稱為六種“門”，分別對應於佛教心理學所確認的六種感覺器官（“六根”，或稱“六門”、“六根門”）：眼、耳、鼻、舌、身、意。“心路”（認知過程）有六種，眼門、耳門、鼻門、舌門、身門這五種合稱“五門心路”，另外一種是意門心路。五門心路是基於純粹的物質基礎和人體器官才能得以升起的，並且五門心路包括意門心路本身都必須依靠意門才能生起。五門心路與純意門心路的唯一區別是：意門心路不必經過其他門（眼門、耳門、鼻門、舌門、身門）而生起，它可以獨立地、直接地生起於意門。意門心路最為特別，它有能夠反思其他感官對象的功能，所以在這個意義上來說，它與其它感官的活動緊密相聯³⁰。

除了意識之外，對於眼耳鼻舌身這五個感官來講，一個完整的五門心路——也就是認知過程的升起必須依賴於以下幾個方面：感知能力（如看的能力即為眼色），感知對象（如看的對象，要有顏色），合適的條件（如必須有光），以及專注（如某人必須在看著，看的同時要去註意視覺對象，並有意識的轉向目標）。耳門心路和其他心路的升起過程也是一樣。其中任何一個要素不具備，就不能夠升起一個完整的五門心路。

每次心識升起只持續短短的一個“心識剎那”，但它仍能被分成不同的三個部分：生、住和滅³¹。值得注意的是：每一個心識的

³⁰ 覺音尊者造、葉均譯《清淨道論》（前揭），第460–470頁。另見 Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*（前揭），pp. 153–156.

³¹ Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*（前揭），p. 156.

生起，背後並沒有任何的主宰者和一個恆常不變的“我”出現，在心識不斷生滅的過程中來完成對於認知對象的所有的作用。在這裡面“門”的作用就好像是認知對象賴以經過的“門口”或是“窗口”，也可以比作為一個橋樑，聯繫著感知對象和意識。上座部佛教中，不同強度的感知對象有不同程度的心路過程，一般完整的心路過程分為14種之多³²。以眼門心路過程為例，在一個完整的眼識心路過程中，眼識執行看到並認出對象的作用，領受心執行識別並標記對象的作用，在執行領受作用時，眼識已經完成了看的作用並且滅去；領受心滅去之後，生起的推度心執行揣測推度的作用；當確定心生起時，推度心已經滅去了；當速行心（思）生起時，執行速行的作用。速行心最多有7個之多，也就是說最多有7個會加強人感知並判斷對象好惡的確定的心理狀態。這裡就參與了好惡和喜樂的感受，也是以此感受來造善業、惡業的最重要環節，與此同時確定心已經滅去了。這樣，一個“看”的心路結束了。當心路結束後，有分心（可以粗淺理解為無意識狀態）生起，繼續執行使生命流延續不斷的作用³³。

上述完整的心路過程的分析，揭示了一切作為速行心的思都會造業的根源，前面也提到佛教是主要從思的角度，也就是善或者不善心所作為是否造業的判斷依據。阿毘達磨認為因為思伴隨著的心理狀

³² 根據菩提比丘，這裡說的14個心路過程指的是，從五門轉向心開始計算的心路過程心一共有7種共升起14次，這個計算不包括有分流，過去有分、有分流波動和有分心斷轉向五門心的心識過程。因為其不能構成對對象的認知：Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (前揭), p. 157. 另見覺音尊者造、葉均譯《清淨道論》(前揭), 第466-470頁。

³³ Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (前揭), pp. 153-162. 另見覺音尊者造、葉均譯《清淨道論》(前揭), 第466-470頁。

態，會有人主觀的不同的意願和好惡導致人通過身、語、意三種方式行動；思作為始作俑者，是一切善惡業報的本源。也正因為善惡業的輪轉更替，人類才被綁縛於六道之中流轉不息。在思這一步上，人的貪嗔癡，無明，苦樂覺受和執著都體現了出來，也就是俗稱的“情緒”。而人工智能恰恰是沒有人類這些複雜的情緒的，也談不上根據這些苦樂的感受來造下業報。既談不上造業，就無從談及業報的善惡了。因此在這個意義上人工智能本身無論做出任何事，都出於無意識的狀態，也沒有受到情緒染著的意願和傾向性，因此不受人類和凡夫有情關於因果業報償還機制的約束。

（三）無我

佛陀談及“無我”這個概念時說，“比丘！譬如兩手和合相對作聲。如是緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法非我、非常，是無常之我，非恆、非安隱、變易之我。”³⁴又說，“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？如是受、想、行、識無常。……無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所。”³⁵佛陀強調無我，並非反人類直覺的否定有“我”作為獨立實體的存在，而是否定了這個實體在因緣和合的因果鏈條裡的永恆和不變易性。又根據上文關於意識過程的論述，我們能看推論出意識或者心在進行認知活動時，其實背後並沒有一個主人在主導活動，沒有一個獨立的個體能夠恆常不變，沒有一個超乎一切認知過程之上的實體來指揮前台主角的認知。因此認知活動本

³⁴ 《大正藏》99 號，第 2 冊，第 72 頁下欄第 8 至第 11 行。

³⁵ 同上，第 2 頁，上欄第 22 至第 28 行。

身是一個如鏡像一樣的對於實際事物的如實的觀照，但由於與其同時升起的受有苦樂之分，因無明煩惱，人產生貪著和好惡，產生了不同的喜怒哀樂的情緒，相應的有了不同的心理活動和行動，也因此在此過程中造業，從而羈絆於六道之中無法解脫。又因為認識過程本身就是不斷生起與變化的，變上加變，也就更加說明沒有一個恆常的自我存在了。換言之，不但“我”作為實體不是永恆存在，連“我”對世界的認識活動也符合生滅的無常法。

與人工智能橫向比較來看，人工智能本身就是一個沒有任何覺受的認知，其背後也沒有一個認知主體，沒有貪著和好惡心，在這個意義上來講，人工智能的“無我”與佛教的理想“無我”狀態高度一致，甚至比人類還要“無我”。如此，我們是否可以說人工智能與人類一樣，甚至有成佛潛質了呢？其實不然，因為除了純粹的認知活動本身，人之所以為人，是因為其認知過程中還伴隨其他的好惡和苦樂的覺受，這是人工智能不具備的。不僅如此，人類的心識存在不同的層次，伴有其他的心法和心所法，會產生不同的意識層次，也會相應的有不同的修行方法獲得解脫。

（四）心識的意識層次

心識的本質是上座部佛教關注的核心。上座部阿毘達磨使用了不同的方法對心識的不同層次和狀態進行了分類。如果按照心的本性來分類的話，可以分為善、不善、果報、唯作心。相應的心法有八十九種³⁶或一百二十一種³⁷。

³⁶ Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (前揭), pp. 69–70.

³⁷ 同上, pp.71–75.

根據菩提比丘的分類，按照意識層次從低向高，意識被劃分為四個層次：

1、欲界心，和感官慾望有關；一般普遍對應的是欲界所處的眾生的意識層次。

2、色界心，通過禪定中繫念於物理現象，如觀想地板的顏色和自身呼吸而獲得；一般對應的是色界眾生的意識層次。

3、無色界心，通過禪定中繫念於非物質現象，如無限而獲得，一般對應的是無色界眾生的意識層次。

4、出世間心，是一種超越了所有其他一切的心識層次，與涅槃或苦的止息相關，是只有成佛才能達到的意識層次³⁸。

但並不是說每種心識只能對應它所在的各界眾生，而是說這些心識傾向於對應它們所各自代表的各界眾生。進行如此復雜分類的原因在於，作為一種給定的個人禪定修習進程，人們有望從較低、不健全的心理狀態出發，走向更高、更健全的境界。因為人類具備這種自我完善機制，所以解脫涅槃成為了可能³⁹。

人工智能的自我完善機制尚未被設計出來，人工智能是否能夠成為一個具有自我認知，自我超越，並且像人類一樣有意願通過修行趨向於涅槃的生命智能體，以目前的情況看來還遠遠沒有達到。

³⁸ 同上，pp.21–75.

³⁹ 同上，另見菩提比丘關於上座部阿毘達磨的系列講座。https://www.youtube.com/watch?v=8RtMqI3v--4&list=PLmqvGR8kFdUfn7B4DDyW4hyOt_8y5fBO9&index=4&t=0s (2020年9月11日讀取)，另見Rupert Gettin, ‘Cosmology and Meditation: From the Aggañña-Sutta to the Mahāyāna,’ *History of Religions* 36.3 (1997): 183–217.

四、上座部佛教的宇宙觀與人工智能

上座部佛教的宇宙觀與禪修的層次緊密相連並對應，其在時間上是分為三世：過去世、現在世、未來世；在空間上是三界：色界、欲界、無色界⁴⁰。上座部佛教阿毘達磨並不認為有情死如燈滅，相反臨死前速行心的目標會成為下一世的結生心、有分心和死亡心的目標。換不太準確但很通俗的話來說，這輩子臨死前的細微殘存的記憶會帶到下一世降臨的時候。這樣就把一個有情完整不息的生命鏈條在三界與三世中串聯了起來。其對臨命終時的心的描述是：

此後，便專注於隨即呈現的目標，隨著即將成熟的業報，無論這業報是善是惡，或隨著與將要投生之地相符之境界，意識之流流轉不息，並且傾向於該境地。亦或是轉生業好似煥然一新一般呈現於意門之前⁴¹。

這種輪迴流轉的心識過程，穿越了當時當下，將意識在時間線上

⁴⁰ 三世和三界劃分於上座部和大乘經典中均多次出現，在此不做引述。現當代學者論著，見 Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (前揭)。本書中菩提比丘描述了不同意識層次和禪定果報的同時，也描述了不同的禪定果報對應的宇宙中的位置。另見日本學者 Akira Sadakata (trans. Gaynor Sekimori), *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*, Tokyo: Kosei Publishing Co., 1997. 本書詳細論述了上座部佛教的宇宙觀。及 W. Randolph Kloetzli, *Buddhist Cosmology, Science and Theology in the Images of Motion and Light*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1983; Punnadhammo Mahāthero, *The Buddhist Cosmos: A Comprehensive Survey of the Early Buddhist Worldview according to Theravāda and Sarvātivāda sources*, Neebing: Arrow River Forest Hermitage, 2018 (www.arrowriver.ca). Sue Hamilton, 'The "External World": Its Status and Relevance in the Pali Nikayas,' *Religion* 29 (1999): 73–90.

⁴¹ Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (前揭), p. 221. 原文是翻譯自巴利文，我在這裡翻譯成了中文。

無限延長，有情有了前世和後世，並不局限於當時當下今生今世，一個連綿不絕的意識體由此發端。除非有情精進勇猛，勤學苦修，斬斷輪迴，求得涅槃解脫，否則將於六道之中不斷輪轉。相較之下，人工智能短暫的局限於當下的智能結構既不具備過去世的心流，也因此不具備流轉到未來世的意識遷延，自然無法形成意識的延續，也就更談不上求法解脫了。

上座部佛教的“三界”又細分為三十一界⁴²，六道中輪迴的有情眾生根據不同的果報投生到不同的界。六道包括地獄，畜生，惡鬼，阿修羅，人，天，而人類生存的人間屬於欲界地的慾善趣地⁴³。在這裡人可以修行證悟解脫，廣種福田；也能夠造下極其嚴重的惡業。人間有苦有樂喜憂參半，但也正是人間提供了可以通過修行來獲得涅槃解脫的機會，所以投生人身最為難得。人可以通過修行或者不修行，為惡或從善，依果報在這三十一界中生生世世流轉不息，而人工智能因為智能結構跟人類不一致，因此無法感知苦樂，也無法產生解脫的慾望，更無法造善、惡業後於三十一界中的一界中承受果報。

⁴² Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (前揭), pp.185–193. 另同注 39。

⁴³ 同上。上座部佛教共設五道，除去阿修羅，因為一部分阿修羅併入了天道，另一部分併入了鬼道。這裡採用的是菩提比丘書中分類方式也就是六道三十一界，因為這本《阿毘達磨概要精解》中六道分類受到了其他部派佛教如案達派的影響。但這種分類的差異並不影響本文的論述。

五、上座部佛教的倫理觀與人工智能

《清淨道論》中有四無量心之說，分別為：“慈”、“悲”、“喜”、“捨”⁴⁴。顧名思義因為在禪修時，必須把這四無量心遍布至十方一切無量的眾生，從而達到修行的目標。慈心是希望眾生幸福快樂，悲心是看到別人遭到痛苦時候心存不忍，希望拔除他人的痛苦。喜心是隨喜他人的成就和富裕，是恭喜他人的態度，以及協助去除對他人成就的妒忌和不滿。捨心屬於梵住，是沒有執著，沒有厭惡而平等的對待他人的心境⁴⁵。

對於人工智能來講，本身是不具備自我意識，也不具備道德感的。慈悲心、隨喜心是有情眾生特有的，而人工智能本身並沒有設計相應的道德程序指向慈悲心與道德心。但對於捨心來講，在人工智能不被人為干涉的狀態下，無執著平等對待他人可能是人工智能所能具備的跟人類相類似的最大限度的道德倫理感。慈悲心和隨喜心、利他主義精神本是有情眾生特有的品質，在人工智能上面是否能夠實現，是值得進一步研究和期待的問題。我們不能排除有這種可能性：人工智能有朝一日能夠像日本電影《人類滅亡報告書》中的佛教寺院裡引入的機器人一樣，能夠自我完善，認識到自己的不足，並發展出與人類類似的自我意識；也能夠體察和覺察到眾生的苦難，並且有捨己為他的大慈悲心。那時人工智能在某種意義上也就具備了成佛的潛質。但目前來講人工智能不具備這些修行的道德觀，也因此不具備進一步完善自己的潛力。

⁴⁴ 覺音尊者造、葉均譯《清淨道論》(前揭)，第319-328頁。

⁴⁵ 同上。

六、結論

綜合以上的討論，目前人工智能本身不屬於有情眾生的範疇，認知過程與人類迥異，在認知中沒有苦樂等覺受，無法形成連續的意識體，更無法造業輪迴。與此同時，人工不存在慈悲心和利他精神，無法像人類一樣體察眾生苦難並且捨己為人。因此人工智能目前只能算一種機械模擬的智能體，我們如果要進一步的將人工智能納入人類日常生活，除了在技術方面實現突破，可以根據佛教眾生平等的精神將其作一種特別的眾生的存在，而納入到一個合理發展的軌道，並不剝奪它自我創生發展的權利，但是還需要用佛教的慈悲心和利他精神去引導它的自我發展，使其在現在與未來都能與人類和平相處。

參考文獻

東亞語研究

淨真《略談五蘊》，《佛教根本問題研究（一）》，1978年，台北：大乘文化。

菩提比丘著、尋法比丘譯《阿毘達磨概要精解》，菩提比丘著，台北：佛陀教育基金會，2015年。

覺音尊者造、葉均譯《清淨道論》。北京：中國佛教協會，2009年12月。

西文研究

- Bodhi, Bhikkhu. *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Washington: BPS Pariyatti, 2013.
- Buddhagosa, Bhadantācariya (trans. Bhikkhu Ñānamoli). *The Path of Purification (Visuddhimagga)*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1991.
- Davids, Rhys, Caroline A.F. *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*. (Translation of Dhammasangani). London: Pali Text Society, 1900.
- Davids, T. W. Rhys and William Stede. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. New Delhi: Asian Educational Services, 1905.
- De Silva, M. W. P. *Buddhist and Freudian Psychology*. Colombo: Lake House Publishers, 1973.
- Gethin, Rupert. 'Cosmology and Meditation: From the *Aggañña-Sutta* to the Mahāyāna.' *History of Religions* 36.3 (1997): 183-217.
- Hamilton, Sue. 'The "External World": Its Status and Relevance in the Pali Nikayas.' *Religion* 29 (1999): 73-90.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. London: Vintage, 2017.
- Jayatilleke, Kulatissa N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: Allen & Unwin, 1963.
- Kalupahana, David J. *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1976.
- _____ . *The Principles of Buddhist Psychology*. Albany, NY:

- State University of New York Press, 1987.
- Kloetzli, W. Randolph. *Buddhist Cosmology, Science and Theology in the Images of Motion and Light*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- Mahāthero, Punnadhammo. *The Buddhist Cosmos: A Comprehensive Survey of the Early Buddhist Worldview according to Theravāda and Sarvśātivāda Sources*. Neebing: Arrow River Forest Hermitage, 2018 (Website - www.arrowriver.ca).
- Nyanaponika, Thera. *The Power of Mindfulness*. San Francisco: Unity Press, 1972.
- _____. *Abhidhamma Studies*. Boston: Wisdom Publications, 1998 (Originally published 1949).
- Olendzki, Andrew. *Unlimiting Mind: The Radically Experiential Psychology of Buddhism*. Boston: Wisdom Publications, 2010.
- Sadakata, Akira (trans. Gaynor Sekimori). *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*. Tokyo: Kōsei Pub., 1997.