

葛延風等：〈老齡化相關的重大戰略問題研究〉，《國務院發展研究中心 2013 年重點課題》，2014 年。GE Yanfeng et al. "A Study for Major Strategy Related to Aging Issue," *Development Research Centre of the State Council: Key Topic of 2013*, 2014.

Chan, H.M. & Pang, S. "Long-term Care: Dignity, Autonomy, Family Integrity, and Social Sustainability: the Hong Kong Experience," *Journal of Medicine and Philosophy*, 32 (2007).

——. Housing and Development Board: "Living With/Near Parents or Married Child" [Online] Available from: <http://www.hdb.gov.sg/cs/infoweb/residential/buying-a-flat/resale/living-with-near-parents-or-married-child> [Accessed: 13th December 2017].

——. U.N. (Population Division, United Nations): "World Population Prospects: the 2005 Revision Volume II: Sex and Age" New York: United Nations, 2011.

再論瀕死經驗的可信性—— 探索一些常見的質疑

關啟文

摘要

筆者在 2016 年撰文探討瀕死經驗 (Near-death Experience-NDE) 的可信性，指出還沒有充分證據支持「醫學科學或心理學的理论能充分和全面解釋 NDE 的現象」這觀點，我也認為「NDE 的存在是不能抹殺的，而且 NDE 似乎提供了某程度證據顯示，心靈的存在能獨立於身體存在，所以死後生命的可能性是不能輕率否定的。」但我從未說過我能絕對證明 NDE 的可信性，也肯定「學術的爭辯還會繼續，更多的研究也須進行」。

劉彥方與冼偉林對我作出回應，且基本上採取批判的態度，及偏向懷疑瀕死經驗的可信性。我在此文對他們作出回應，一方面指出他們對我的一些誤解，另一方面繼續探討他們對瀕死經驗的質疑，例如瀕死經驗個案的可靠性、對瀕死經驗的科學解釋以及一些方法論問題等等。我再次重申，我並沒有宣稱我能絕對證明 NDE 的可信性，但認為「相信最少有一些

關啟文，香港浸會大學宗教及哲學系教授及系主任，中國香港。

《中外醫學哲學》XV:2 (2017 年)：頁 55-84。

© Copyright 2017 by Global Scholarly Publications.

NDE 是可靠的」，是一個合理的信念(reasonable belief)，而劉彥方與冼偉林的批判，並未能推翻這點。

【關鍵字】瀕死經驗 靈魂 唯物論

一、瀕死經驗在華語界的開創性討論

瀕死經驗(NDE)牽涉複雜的問題，也與我們對人性、宇宙的爭議息息相關，在學術界產生不少討論。筆者在2016年撰文探討這議題：〈靈魂存在嗎？——瀕死經驗的啟示〉(因為經常會引用此文，簡稱為《靈文》)，(關啟文2016, 7-41)也感謝四位學者對我的回應及批評，當中兩位(劉彥方與冼偉林)基本上採取批判的態度，但我對此感到欣喜，因為有關瀕死經驗(及相關的心靈哲學)的爭論在西方哲學已有一定發展，但在華語哲學界我們這樣的爭論卻不多見，所以我們這種觀點的碰撞對本地哲學討論有點開創性的意義。我也欣賞兩位批評者都是用理性的態度去對我作出回應，並且希望我的再回應能有助討論的進一步開展。

另兩位回應者則採較同情的角度，范瑞平認為「利用傳統宗教的靈魂觀念來探索瀕死經驗，…是一種有益的嘗試…可以超越自然主義的徘徊——往往是在冷冰冰的死寂無望與享樂主義的狂熱躁動之間。」他甚至認同「科學探索本身是開放的，有時也會通向神秘主義之門。」(范瑞平2016, 58)我也同意「宗教靈魂觀可以是二元論…也可以是一元論」，而且也應嚴肅考慮儒家的「生氣一元論」。(范瑞平2016, 58-59)但這些有趣的問題可能要將來再討論了。我也認為翁若愚正確地解讀了《靈文》，他說：「關文指出在思考瀕死經驗的真實性時，沒有必要在全盤接受與全盤否定之間作抉擇。這個觀點是正確使用哲學思考方法…關文指出瀕死經驗的學術爭辯還會繼續，需要有更多的研究。」

(翁若愚2016, 62)對比起來，劉彥方與冼偉林似乎稍為誇大了《靈文》的結論。

除了回應劉彥方與冼偉林，由於王偉雄與劉創馥(簡稱王與劉)也對NDE作出批評，見他們合寫的《宗哲對話錄》(簡稱《王劉》)，(王偉雄、劉創馥2016)我也一併作出回應。

二、《靈文》究竟說了些甚麼？

劉彥方說：「關啟文認為瀕死經驗初步否定了唯物論。我對這個判斷有不同的意見。」(劉彥方2016, 43)其實我真正的說法是這樣的：「只要能證明在大腦失去功能時，一些可靠或真實的經驗仍然能發生，這點本身已對唯物論構成初步否證。」(《靈文》，9)我提到「初步否證」時，是說假若以上條件語句的前項(antecedent)能成立時，並沒有說只要NDE存在，就初步否定了唯物論。我認為該前項有一定合理性，也對不少解釋NDE的理論提出批評，但我下的結論並非絕對的：「雖然我不能說已檢討了所有對NDE的解釋，但到今為止，還沒有看到醫學科學或心理學的理論能充分和全面解釋NDE的現象」，(《靈文》，27)而我慶幸劉彥方也說：「關啟文認為大腦科學不能完全解釋瀕死經驗，這個我很同意…大腦科學現在只能解釋瀕死經驗的一小部份」。(劉彥方2016, 43)當然他強調「這並不代表這些理論一無是處」——這點我也不反對。至於這些理論有多大「改進的空間」，我在下面討論。

讓我重申《靈文》的綜合結論：「學術的爭辯還會繼續，更多的研究也須進行，但本文的討論指出NDE的存在是不能抹殺的，而且NDE似乎提供了某程度證據顯示，心靈的存在能獨立於身體存在，所以死後生命的可能性是不能輕率否定的。」(《靈文》，37)劉彥方和冼偉林的批評大體上是我可以預期的，嚴格來說與我以上結論沒有矛盾。要真正否定我的結論，還須證明「NDE的存在可以全盤抹殺，而且NDE絕對不能為心靈的存

在提供任何程度的證據，死後生命的可能性也是可以否定的。」劉彥方和冼偉林的文章並沒有論證以上觀點，大多只是指出一些支持 NDE 的論點的可能漏洞，縱使他們的論點都成立，頂多證明了「NDE 的證據不足以全盤推翻唯物論」的說法，但不足以證明「相信一些 NDE 是真實的也是不合理的」。我在《靈文》的意圖並不是說我能完全推翻唯物論，而是說「不接受唯物論，和相信一些 NDE 是真實的」也是一個合理的立場。我個人傾向二元論，不接受唯物論，但我多年的閱讀和思考讓我明白這立場是不能透過一篇文（甚或一本書）去完全證明的，而是對所有相關證據和論點作出合理的判斷。《靈文》只是我的判斷的部分考慮因素。

三、如何定義「死亡」？

我曾說：「我們首先要交待判斷死亡的標準，現時主要的醫學標準有三個：呼吸停止、心臟停止跳動、大腦功能喪失（當 EEG 顯示一條平線）。在心搏停止(Cardiac Arrest)的過程中，這三個死亡標準都會滿足，所以在心搏停止期間發生的經歷，應該可歸類為瀕死經歷。有些人否定 NDE 的存在，因為他們把『不可逆轉』放進死亡的定義裡，所以任何從「死亡」回來的人從來沒有真正死亡，他們的經歷也不能稱為『瀕死』經歷。我認為不應把『不可逆轉』放進死亡的定義裡，因為這樣做只是乞求論點(begging question)」。(《靈文》，13)

冼偉林這樣批評：「『死者不能復生』只是一個很平常並且合理的對死亡的理解，如果強要將『不可逆轉』從死亡的定義裡拿走的話，我們反而會對死亡的定義感到難以捉摸了。…如果為了令到 NDE 可以加進有關人死後存在的討論裡面，而勉強將死亡的定義扭曲，那麼真正乞求論點的一方又會是誰呢？」(冼偉林 2016, 52) 這樣看來，冼偉林認為「不可逆轉」屬於死亡的定義的一部分，就好像“unmarried”（未結婚）是 bachelor 的定義的

一部分。若這樣理解，「死者不能復生」也好像“All bachelors are unmarried”會變成分析真理(analytic truth)。因為若有人能復生，就從來不是「死者」，所以，「死而復生」與“a married bachelor”同樣是邏輯上不可能存在的。但這不太對，以最近電影《正義聯盟》為例，電影開始時談到超人之死，但後來蝙蝠俠等找到一種巨大的生命能量叫超人復活。這些當然只是電影橋段，並非真實，但也難以說是邏輯上不可能發生的。又如耶穌復活的例子，休謨等哲學家會認為這些「神蹟」是理性上不能證明和難以置信的，但透過死亡的定義證明其邏輯上不可能，也難以令人信服。

冼偉林認為若死亡的定義裡缺少了「不可逆轉」的元素，那我們「會對死亡的定義感到難以捉摸」，但當醫生臨床診斷時，基於病人心肺功能已經停止，再加上腦死亡，便宣告病人死亡，卻沒有提到「不可逆轉」，那親屬就會感到「難以捉摸」或不能理解嗎？！似乎沒有這種問題。對，我們一般假設死亡是不可逆轉的，這或許是建基於過往無數經驗、值得我們相信的普遍化規律，但卻不能說是建基於定義的絕對真理。¹

劉彥方也說我那段話包含「誤解」，他認為「心搏停止只是心臟突然停止正常跳動，既不代表沒有呼吸，也不表示大腦一定會喪失所有功能。…根據文獻，從心搏停止開始，到大腦活動減慢至等電位 EEG (EEG 呈直線)，過程可以長達三十秒…如果有施行心臟按壓，壓力可以令大腦維持血液循環。…所以我們不能排除，很多經歷瀕死經驗的人，心搏停止的過程中可能大腦依然有限度地活躍。」(劉彥方 2016, 46) 他甚至提到有一個維持近兩小時心搏停止但保持意識的個案。

謝謝劉彥方的指正，由於《靈文》把注意力過於放在後面的 NDE 解釋上，所以某些初步討論表達得過於簡化，的確可能會產

(1) 冼偉林提到一種要不得的做法：「為了令到 NDE 可以加進有關人死後存在的討論裡面，而勉強將死亡的定義扭曲」，這或許是在猜測我的動機，當然這猜測並不準確。我在正文已進一步交待為何我理性上不贊同把「不可逆轉」放進死亡的定義裡。

生誤解。我當然同意和明白「心搏停止」概念上並不包括「呼吸停止」和「大腦功能喪失」，我提及的「心搏停止的過程」其實意指「在沒有急救的情況下心臟持續停止跳動」，那因為持續沒有血液供應，呼吸系統和大腦功能最終也會停止（但我沒有說得清楚）。對，這兩者之間會有時間差，但劉彥方說的三十秒並不是很長吧？換言之，只要一個病人心搏停止超過三十秒而仍未接受急救，那我們可以基本上假設他的 EEG 會呈直線。就我所知，很多案例都滿足這條件，如我提到的鍾灼輝案例，便「昏迷了十一分鐘」。（《靈文》，12）從常理而論，昏迷者若不是已住在醫院，而是在外面發生意外或突然休克等，三十秒內能接受急救的情況未必很多。

四、證明的責任在哪方？

《靈文》論到 NDE 的解釋和真實性，這也和唯物論與二元論的爭論息息相關，應如何解決這些爭論呢？劉彥方採納的進路是先初步假定唯物論是真實的，直至有好的理由才放棄。他說：「認為心理現象存在於大腦而非靈魂，是一個非常有成效的研究進路。這個進路未必正確，但放棄的理由一定要非常充分。」（劉彥方 2016，44）這個進路把證明的責任只放在二元論一方，我並不同意，也未看到劉彥方（或其他哲學家）能證明這進路的必然性（劉彥方當然可以這樣選擇）。這是一個複雜無比的問題，劉彥方事實上也沒有空間充分發揮他的論點，我只能就著這議題作初步的討論。

讓我們檢視劉彥方的主要論點。第一，他提到「大腦不同的地方受到損害，會對性情、語言、記憶、思考和意識帶來不同的影響。」（劉彥方 2016，44）這證明大腦能對意識產生因果影響，這故然與唯物論吻合，但也同樣符合二元論。我提倡的是互動二元論(interactionist dualism)，它認為身體與心靈都有獨立的存在，並且兩者都可以對另一方產生因果影響，這即是說大腦能對心靈

產生影響，而心靈亦能對大腦和身體產生影響。要證明唯物論，必須提供一些證據否定「心靈亦能對大腦和身體產生影響（而這種因果能力不是完全源自先前的物理事件）」，或精神主體（靈魂）存在的可能性。上面提到那點並不能達成這些目標，以夫妻二人為例，假如「丈夫受到損害，會對妻子的性情、記憶和意識帶來影響」，難道就代表「妻子的現象只存在於丈夫而非妻子本身」嗎？當然不是。

第二，劉彥方「認為靈魂的存在不是一般的假設，本身並沒有任何不具爭議的客觀證據支持。」他引用 Sagan：「非比尋常的假設，需要非比尋常的證據。」（劉彥方 2016，43）然而物質的存在（參劉彥方後面提到的缸中腦）和唯物論的真理也「沒有任何不具爭議的客觀證據支持。」任何證據都要從經驗開始，我比較同意笛卡兒，物質的存在可以懷疑，反而是經驗本身的存在難以否定。若二元論和唯物論都難以證明，較可取的進路是採納最佳說明推論(inference to the best explanation)，這即是說我們要檢視所有理性論據和經驗資料，然後判斷哪個理論能整體提供最佳說明。（參 Lipton 2004）我的看法是：「從理性或科學的角度看，唯物論不一定會比二元論優勝，但任何一方要徹底駁倒另一方都不容易。」（《靈文》，9）這也是說我們不能預先假定那一方是真理，雙方都有舉證的責任。

也要問：究竟「非比尋常」的標準是甚麼？對 Sagan 而言，或許他身邊大多是唯物論者，都對靈魂的說法嗤之以鼻，所以他自然感到相信靈魂實在「非比尋常」。但若我們概覽各種歷史中主要文化，甚或現代的亞洲或非洲，靈魂的信念相當普遍，最少不見得非比尋常。就算在香港這樣世俗化的城市，君不見怪談等節目上人們侃侃而談靈魂或靈異事件嗎？或許認定相信靈魂是「非比尋常」，只是表達某些人主觀理念上難以接納而已？！我

更認為唯物論不單沒有確實的證據，更面對重重問題。²「心理現象存在於大腦」的說法初步看來也是「非比尋常的假設」，而且難以理解。當我們說「紅色的感覺」、「我在思考 *modus ponens* 的邏輯定律」、「我渴望明白黑洞的來源」、「我決定要和女朋友結婚」，以及自由意志和自我(*self*)等都存在於大腦，究竟是甚麼意思呢？存在於大腦那裡？又等同於那些大腦事件呢？我也思考這些問題多年，也看過不少唯物論的複雜理論，但愈去想愈感到這些說法奇特。我不是說都能推翻那些理論，但把這觀點包裝成「一般的假設」我卻不能贊同。

第三，劉彥方強調「大腦科學則發展迅速，科學家現在可以從腦部掃描閱讀我們的夢境。」（劉彥方 2016，43）但這與二元論的否定有甚麼關係呢？劉彥方沒有解釋。我同意大腦科學的確發展迅速，但劉彥方已指出其主要原因：「我們對大腦的認識有限」，（劉彥方 2016，47）正如一個一窮二白的國家一旦經濟起飛，經濟也會發展迅速，這就代表這國家將來一定成為雄霸世界的國家嗎？二元論者同樣可以看到大腦本身與及大腦與心靈的關係，都是無比複雜和奇妙，所以同樣預測大腦科學會繼續發展迅速。這論點並不能區分唯物論與二元論的優劣，我們需要是一種論據，能由「大腦科學的發展迅速」推論到「二元論已被或將被否證」，在這裡唯物論者還須提供有說服力的論據。例如劉彥方提到的一個新發展就是「科學家現在可以從腦部掃描閱讀我們的夢境」，（劉彥方 2016，43）這研究卻與唯物論的證明沾不上邊，它是建基於一些大腦狀態與主體自我報告的相關性，再加上一些高科技以達成的。（Horikawa, Tamaki, Miyawaki & Kamitani 2013, abstract）這顯示大腦事件與主體意識的確存在某種心理—物理定律(*psycho-physical law*)，但從以往研究看，這種「定律」的精準性都不如物理定律高，所以究竟這種透過掃描物理資料去預測夢

境內容的技術，能有多大的進展和精準度，還需拭目以待。但心理—物理定律的存在並沒有與二元論衝突，所以這種進展不見得能證明唯物論是對，而二元論是錯的。

五、瀕死經驗案例的可靠性

劉彥方同意「不應武斷否認靈魂的存在」，這種態度值得欣賞，但他強調我們需要「明確、高質素而且經得起考驗的證據。但有很多所謂證據，只能依賴當事人或在場者的口供，我們很難掌握事情的真相，…我們不應不假批判地照單全收。」（劉彥方 2016，44）這點我部分同意，事實上我在《靈文》說：「或許有些 NDE 的故事是故意虛構的，或者有些只是幸運的猜想或幻想，又或者有一些是一些心理防衛機制把潛意識的資訊轉化為活生生的影像」，（《靈文》，33）所以我同意不應對 NDE 個案不假批判地照單全收，然而我們要在盲目的信任(*blind trust*)與教條的懷疑論(*dogmatic skepticism*)中找到平衡。我不能肯定劉彥方的立場，但他似乎認為若只有當事人的口供，又沒有其他佐證，那這些「所謂證據」基本上不能接納。我並不贊同這種進路。

這裡牽涉一個複雜的知識論爭議，就是別人的見證(*testimony*)能否構成獨立的初步證據(*prima facie evidence*)，休謨認為不能，所以所有見證都要先透過自己的經驗去考證，（Hume 1957）但 Popper 就指出這樣的考證往往要進一步倚賴其他見證，這樣下去只會沒完沒了，產生無窮後退的困境。（Popper 1968，22-23）考慮這個批評：「這種經驗到底不過是個人的單方面述說，沒有獨立的證據支持。」（《王劉》，189）這似乎假設了以下原則：

（PIE）³ 假如某經驗只是個人述說，而沒有獨立的證據支持，則是不可以接受的。

(2) 我曾提到不少維護和批評唯物論的著作(《靈文》，8，注腳 2)，另參 Goetz & Taliaferro 2011; Lund 1994; Wagner & Warner 1993。

(3) PIE 代表 Principle of Independent Evidence。

問題是：假如某人 S 提出他的經驗 E1，並提出獨立的證據（如某科學家的實驗），但這也是倚賴該科學家的經驗 E2，但按 PIE，假若 E2 沒有獨立的證據支持，E2 本身也是不可以接受的，又如何能用作證據呢？假若再為 E2 找獨立證據，最終也是要倚靠某人的經驗 E3，但 E3 又有沒有獨立的證據支持呢？這樣看來，PIE 的要求會產生無窮後退的困難。

又或者我們說：一切可以從自己的經驗開始，但「自己的經驗」也是我「個人的單方面述說」，為何別人的「單方面述說」不可接受，自己的卻可以？看來我們也應該為自己的經驗尋找獨立證據去支持——這一來無窮後退的問題又開始了！另一個困難是，個人經驗能考證的東西，對比人類的知識，實在小得可憐。就算科學家群體也是如此，科學家 A 作出一個關鍵實驗，我們能每次都自己去覆檢嗎？不能，或說可倚賴科學家 B、C 和 D 等的印證，但你又如何能肯定 B、C 和 D 沒有騙我們？現在不少哲學家傾向相信，見證原則(Principle of Testimony) 是一個基礎理性原則，它認為把別人的見證(testimony) 當作初步證據——先信任、後懷疑（測試），是合理的。（參 Audi 1998；Coady 1992；Reid 1983）若見證原則是一種基礎原則，那我們也該應用到 NDE 個案上（最少有限度地應用），而不應教條化地「批判」這些個案——這只是雙重標準。

例如一些批評者輕率地說那些 NDE 的「報道大多是以訛傳訛，誇張失實。」（《王劉》，183）這是相當廣泛的斷言，但王與劉卻沒有提供數據和研究的支持。他們真的有考察過大多數報道嗎？還是想當然矣？當然，若他們指的主要是坊間的「書本、報章或電視」，那還有一些道理。然而也有很多學者去搜集和確認這些 NDE 報道。如我指出：「1981 年，在穆迪和瑞恩(Kenneth Ring)的倡議和組織下，成立了『國際瀕死研究協會(International Association for Near-Death Studies)』，此後不少國家成立 NDE 研究學會，並出版如 *Near Death Studies* 這樣的期刊，對 NDE 的

研究現在已成為一門國際性的學科。」（《靈文》，13）我們還要區分 retrospective 和 prospective 的研究，後者的前瞻性研究比前者更可靠，往往在專業群體中（如醫護群體）進行（可互相監察），要進行大規模的合謀騙案並不容易。為免被攻擊，他們肯定會小心地搜集證據，也已獲得不少個案和數據。（《靈文》，14-16）如何能一筆勾消呢？

洗偉林亦說：「一般的 NDE 故事，往往流於當事人的一面之詞，甚或以訛傳訛，從他人轉述得知。」（洗偉林 2016，52）例如「有關尋回假牙的例子乃是出於護士的覆述」。（洗偉林 2016，52，註腳 2）這種說法頗為誤導，其實整個個案有很多細節是值得注意的（《靈文》，31），難以用「一面之詞、以訛傳訛」去抹殺。這的確是建基於一個護士的見證，但這故事若是虛構，當然案中的病人可以否認——事情發生在荷蘭的醫院中，要作各樣求證並非困難。再者，雲龍苗醫生曾為這事親身求證，並說：「我們證實了這事件，並請求護士把事情記下來，記錄愈客觀愈好。」所以很有可能印證的人除了雲龍苗醫生外，還有別人。再者，不單有假牙事件，該患者還能準確道出當時的搶救措施。也有見證人指出病人入院時已經昏迷，轉去深切治療室時也一直昏迷。我認為在沒有正面證據的情況下，去懷疑整件事是該病人、護士和雲龍苗醫生合謀的騙局，不是不可能，卻相當不合理。若這些事情發生了，縱使病人昏迷中有殘餘的大腦活動，也難以解釋他如何能知道各樣事情。

我在《靈文》還舉了另外四個例子，眾多文獻中還有很多例子，若當中有不少都有一定質素——累積的結果是愈來愈難否認的。我重申，「考慮 NDE 的真實性時，我們沒有必要在『全然接受』和『全盤否定』二者之間只能擇其一。其實縱使有很多 NDE 的真實性被否認，只要有幾個可確認真實性的 NDE，對唯物論的衝擊已經是巨大的。何況從以上調查看來，NDE 的真實性被否認的情況不多，而得到支持的案例卻有不少。所以，整體而言，最

少有一些 NDE 是真實的可能性，是相當高的。」（《靈文》，33）從這角度，我沒有必要維護亞歷山大的瀕死經驗，但認為劉彥方的質疑也未能否認他經歷的真實性（其實劉彥方也同意這點）。例如劉彥方提到亞歷山大過往的「行為失當」，但這並不代表他最近的 NDE 就是虛構的，一些曾有 NDE 的人之前甚至是窮凶極惡的，如 Dannion Brinkley。（《靈文》，36）⁴但我強調要「整體考慮如此多的經驗」，使用懷疑論或幻覺說去作普遍解釋，「實在是難以相信的。」（《靈文》，33）

劉彥方提到一個叫 AWARE 的研究：「研究人員在急救室等地方的高處放置了不同的圖案，只能在空中向下望才見到。…[他們]判斷[二千案例]其中有九人有瀕死經驗，但沒有人看到隱藏的圖案。」（劉彥方 2016，45）劉彥方也同意這個研究不能完全否認 NDE，因為其設計等還需改善。⁵（另參後面 Holden 對的解釋。）我認為還要探討這個研究的邏輯，對，若實驗成功，會是很強支持 NDE 的證據；但不成功，卻不一定是很強的否認。正常人的知覺也會忽略眼前的東西，這與他們的預期和興趣等因素都息息相關，究竟在 NDE 處境中離體的知覺，可以預期他們能見到甚麼東西，是一個難有肯定答案的問題。所以，實驗的不成功並不構成強力的否認。有些讀者可能會感覺我以上的分析是一種雙重

(4) 若沒有 EEG 數據證明，那亞歷山大的 NDE 作為證據就被削弱，但劉彥方也提到醫生「用麻醉藥令他昏迷」（劉彥方，2016，44），而他患嚴重腦膜炎也應沒有爭議，所以他的 NDE 仍然是有趣的案例。

(5) 王與劉也注意到這類測試，他們認為「有理由相信，這樣的事情[病人在 NDE 中看到病房的細節等]並沒有發生過」（頁 184），他引用 van Lommel 在「手術室的燈罩上畫了一個明顯的符號」但「那些聲稱有瀕死經驗的病人中，沒有任何一個看到那個符號！」他由此推論：「那些病人並非真的魂離體外」。（王偉雄、劉創發，2016，184）首先要指出，van Lommel 本來是唯物論者，但研究了 NDE 後，開始質疑唯物論。可見他也並不以為以上的論據能否否定 NDE。王與劉只用一兩個例子便全盤否定 NDE（和其他正面的證據），不單武斷，邏輯上的跳躍更非常大，忽略了科學驗證的複雜性。對比起來，劉彥方的處理更謹慎和合理。關鍵是：那「反例」假設了：「若 NDE 真實，當事人必然注意到燈上符號。」但 NDE 中的知覺發生於異常的情況，我們根本不能確定以上假設的真偽；證實卻相對容易，若 NDE 包含可被印證的知覺，再被確認，就難以否定 NDE 中能有可靠知覺。事實上我們有這類證據，縱使王與劉論到的案例中那些 NDE 被否認，並不代表其他有佐證的 NDE 就是虛假的。正如我指出，並無必要在「全盤否定」和「全盤接受」中作出選擇。

標準，但其實不然，因為驗證與否認的不對稱（asymmetry）是可以理解，並且經常存在的。如「有一條牛」這語句，證實相當容易，但否認卻極為困難。又如在一堆雜草中清楚見到一枝針，是支持這針存在的好證據；但在這堆雜草中你看不見一枝針，卻不是否定這針存在的好證據。

當然，若唯物論者堅持教條的懷疑論，還是可以不相信正面的實驗結果（如 NDE 案主看到數字或符號），他可能說這或者是研究員「通水」的結果。又如劉彥方回應 Miss Z 成功通過 OBE 測試的例子時，說：「我翻查研究報告，當晚的 EEG 出現了異常的雜音，不能排除是當事人曾經爬起來偷看。」（劉彥方 2016，45 註腳 4）問題是，無論是如何嚴謹的實驗，總有一些可能是「不能排除」的，所以縱使測試如何成功，唯物論者也可以否定。劉彥方多次使用「不能排除」這些字眼，但「不能排除」某些可能性就是好的否定證據嗎？例如：有任何正面的證據證明 Miss Z 曾經爬起來偷看（EEG 的雜音可有很多不同解釋），並且故意欺騙研究員嗎？研究員真的那麼疏忽，沒有考慮並預防這些可能性嗎？（預防別人偷看應不困難。）這也反映劉彥方的進路的問題：只要不能排除唯物論有可能為真，無論這可能性有多大合理性，我們總是要假定唯物論是真理！要知道，假若唯物論真的不是真理而是錯謬，這進路會確保我們永遠不能放棄這錯謬——值得嗎？明智嗎？

上面提到 AWARE 的研究其實產生了一個案例，研究人員聲稱「有一個病人在腦部停頓時還有意識」，然而劉彥方強調：「研究人員其實並沒有檢測當時病人的腦部狀態，只是估計心搏停止一段時間後大腦活動也應該停頓。而病人的觀察是否昏迷前留下的記憶，又或是搶救中蘇醒而得，也未能清楚交代，所以結論難以令人信服。」主要毛病是「在欠缺充分理據的情況下推斷病人因為心搏停止所以大腦也完全停頓。」（劉彥方 2016，45）或許這案例未能絕對證明該「病人在腦部停頓時還有意識」，但我們

看到不願相信 NDE 的人總是能千方百計鑽空子找出「不能排除」的可能性，究竟這些解釋有多大程度能令人信服，讀者可自行判斷，及參考我下面對「唯物論者的任務」的分析。

六、瀕死經驗的挑戰——唯物論者的任務是甚麼？

面對眾多瀕死經驗的報告，若不是一個世紀騙局，那起碼有一些報告中的經驗是真實發生的。我已指出「全盤欺騙」的解釋並不合理，而劉彥方也接受「有很多人經歷過瀕死經驗…是不爭的事實。」（劉彥方 2016，43）冼偉林似乎也沒有否定這點。唯物論既是一個普遍立場，那最少相信有一些建基於物質的解釋能說明瀕死經驗會發生，原則上這解釋（稱之為 NE-naturalistic explanation）不單可說明這箇或那箇瀕死經驗，而是所有瀕死經驗。因為，縱使可解釋 99% 瀕死經驗，但若有非常清楚的證據顯示有 1% 的瀕死經驗是在大腦功能完全喪失時發生的，那唯物論就面臨否證的危機。⁶ 因此，我們看到劉彥方和冼偉林都努力嘗試論證，還未有清晰證據證明有一些 NDE 發生於大腦功能完全喪失的時候。冼偉林傾向「猜想他們[NDE 病人]的特殊經驗未必發生於他甦醒之前等等。」（冼偉林 2016，53）劉彥方則比較寄望「瀕死經驗來自深層大腦活動這個假設」。（劉彥方 2016，47）

然而冼偉林作出的是「猜想」，而劉彥方提到的是「假設」，不能等同事實，他們同樣未能證明「所有 NDE 發生於大腦還未完全喪失功能的時候」。例如冼偉林提出「時間不明論」，若這點成立，他同樣不能證明 NDE 發生於大腦還未完全喪失功能的時候。所以，二元論者也可以說：還不能排除「有一些 NDE 發生於

(6) 我只是說有危機，而不是絕對的否證，因為「不能排除」（劉彥方愛用的詞語）唯物論者可作出某種修正以自圓其說，又或者他們會說經驗的物質基礎並非大腦，而是其他甚或身體以外的物質結構——這種另類唯物論下面會再談。這些修正也不一定是錯的，若細讀 Popper、Lakatos、Kuhn 和 Laudan 等科學哲學家的著作，便會發現就算在自然科學的歷史中，理論的證實或否證都是異常複雜的事情。

大腦功能完全喪失的時候」的可能性。若雙方都有證明的責任，那在這情況下雙方可說是相持不下。讓我們假設唯物論者在這點上是成功的，但問題還未解決。若要提供圓滿的解釋，唯物論者還需證明昏迷時的深層大腦活動，或病人甦醒之前腦部剛回復的功能，能充分解釋瀕死經驗的各種特徵。我們還需檢視經驗證據和那些解說(NE)的具體內容，不能先驗地假設它們必定成功。再者，我也曾指出，縱使一些 NE 原則上能解釋類似 NDE 的經驗發生，但我們仍需證據支持 NE 所設想的條件真的發生於真實的 NDE 中。（《靈文》，19）

若能完成以上任務，那只是能較圓滿解釋 NDE 的一般性經驗內容，但對那些 NDE 的可靠知覺(veridical perception)還需進一步解釋。唯物論者可否定這些案例的真實性，或提出在 NDE 的情況下，產生可靠知覺的自然機制。又姑且假設以上任務能成功達成，但是否就代表那些 NDE 本身就不真實嗎？不是的，NE 的存在不代表經驗就是虛假的，其實在正常情況下我們的感官經驗都有一個自然解釋——也有大腦的基礎，但這不代表那些感官經驗就是虛假的。因此，唯物論者縱使能圓滿化解瀕死經驗對他們的挑戰，若要徹底取消 NDE 的可信性，還須提出另一些論據去否定 NDE 的真實性。不然，一些 NDE 的案主或支持者會說：「我不排除那些經驗有大腦活動作基礎，但這不表示這一切都純是幻覺啊！」

冼偉林似乎對唯物論者的任務，以及我們的回應策略不太清楚。他說：「為了排拒一般的物理主義解釋，關及雲不惜將全部與 NDE 相關的藥理學及心理學解釋拒諸門外。」（冼偉林 2016，55）這又是誤解！我只是假設科學理論必須以科學方法檢視，所以在檢討各種對 NDE 的解釋時，會著眼於「現有案例和數據（特別是前瞻研究的調查），再應用穆爾(J. S. Mill) 的「相同及相異方法」(Method of similarity & difference)」。（《靈文》，27）我當然並非不惜一切、盲目地「排拒…物理主義解釋」，我認為應持開放的心檢視物理主義對 NDE 解釋是否有理有據，當然不會定意

「將全部與 NDE 相關的…解釋拒諸門外」。我明白地說過我未能檢視全部解釋，只是在我認知的解釋中，都發現一些毛病。洗偉林大可提出一些物理主義對 NDE 解釋，然後提供理據證明這解釋是真確的，我們再進一步討論。

要怎樣才可達成這目的呢？第一，假若(a)：我們能證明在所有（最少很多）NDE 的發生條件中，都存在某種因素 X，然後(b)：透過實驗證明 X 能產生眾多 NDE 的所有（最少是大部分）特徵，那 X 的解釋最少有高可能性是真的。然而以上的(a)已不易做到，《靈文》已提出不少理由，不贅了。第二，若找不到 X，或許可嘗試找某種條件 Y，雖然我們不能證明 NDE 發生時都存在 Y，但若透過實驗證明 Y 產生的經驗與眾多 NDE 的所有（最少是大部分）特徵相似，那 Y 的解釋也有可能性是真的；若兩者有重大的不相似，那就有理由懷疑 Y 並不能對 NDE 提供滿意的全面解釋。在這過程中，我們不需列出 NDE 的必須及充分條件，可將 NDE 當作一個家族相似(family resemblance)的概念，它擁有一組特徵群（如我列出的八個），並不是所有 NDE 都擁有全部八個特徵，但每一個特徵都是不少 NDE 都擁有的。唯物論者若要對 NDE 提供滿意解釋，那就不能忽略這組特徵群中的任何一個，不然就不能解釋不少的 NDE 了。

洗偉林如此質疑：「即使是一些關及雲所認可的 NDE 例子，那些特徵也不是全部都有出現的。…怎可以單憑某個特徵之不存在來否定某些人士（例如服食克他命者）的心理現象與 NDE 的關聯性呢？」（洗偉林 2016，55）我以上解釋已回應這質疑，我的關注並非「否定某些人士（例如服食克他命者）的心理現象與 NDE 的關聯性」，或許服食克他命原則上能解釋某些有離體經驗的 NDE，但若它不能解釋其他 NDE 常見的一些特徵，又如何能說它已全面解釋 NDE 呢？再者，就算它可提供原則上的解釋，但 NDE 的案主大多有服食克他命嗎？似乎沒有，那就表示這個理論不能真箇解釋實際發生了的 NDE。

以上分析顯示，要徹底摧毀 NDE 的挑戰，唯物論者的任務是不簡單的，甚或有點艱鉅。要評估現在雙方的攻略情況也不容易，我在下面就著兩位批評者提到的論點作些初步評論。

七、瀕死經驗來自深層大腦活動？

劉彥方認為「多數瀕死經驗是沒有 EEG 數據證明大腦已經停頓」（劉彥方 2016，46），我同意這點，很多情況根本不容許這種量度。他認為由心搏停止到大腦喪失功能大多是一個推論，但他又承認在沒有急救的情況下，從心搏停止到 EEG 呈直線只需三十秒。那我上面指出，只要一個病人心搏停止超過三十秒而仍未接受急救，那我們推論他的 EEG 會呈直線，是相當合理的。我也指出不少 NDE 案例能滿足這條件，但應作多點研究去確認這方面的情况。至於劉彥方提到在施行心臟按壓的情況下，有一個維持近兩小時心搏停止但保持意識的個案，但我們還要問：這種情況普遍嗎？這種狀況下的大腦活動能充分解釋 NDE 的發生嗎？這些方面也需進一步研究。

劉彥方說：「我們不能排除，很多經歷瀕死經驗的人，心搏停止的過程中可能大腦依然有限度地活躍。…EEG 主要反映大腦皮層的活動，未必能夠偵察到較深層的活動。但從昏迷到回復意識，大腦深層部分可能會首先活躍起來。…EEG 呈直線時，不單只腦幹仍然可以活躍，腦部深層的海馬體和視丘也不一定完全靜止。」（劉彥方 2016，46）「所以，瀕死經驗來自深層大腦活動這個假設，很值得繼續深入研究。」（劉彥方 2016，47）注意這裡的用語：又是「不能排除」；頂多談及「很多經歷瀕死經驗的人」而不是「所有經歷瀕死經驗的人」，最後提出的只是一個「值得繼續深入研究」的「假設」。一切都非常含糊，究竟是那些「深層大腦活動」有關鍵作用？如何偵查這些深層大腦活動？而它們又如何產生 NDE？這個產生的機制又是如何？有何具體實驗證

據支持？劉彥方這裡作的頂多是暗示一些可能性，具體而可測試的理論欠奉。

一學者指出：「一些傷害能摧毀我們產生意識的能力，但卻沒有摧毀大腦、甚或大腦整合身體的生理系統的能力。缺乏了較高級的大腦功能，病人沒有意識或認知能力，但低等的腦仍然有可能繼續發揮功能。例如，腦幹可能繼續控制呼吸和心跳」。這裡指的就是我們俗稱的植物人，他們有時會移動、哭和笑，甚或受光刺激時「打開眼睛」。（Luper 2009，54）這些例子與劉彥方提到的「患上積水性無腦畸形症的兒童」有點相像——他們「可能對光和親人有所反應」，因此劉彥方認為他們「似乎擁有意識」（劉彥方 2016，46-47）這些都是複雜和有趣的問題，但縱使這些患上積水性無腦畸形症的兒童擁有某程度的意識，但真的能與 NDE 經歷者的情況相提並論嗎？這裡只是產生更多問題而不是答案。

其實我在《靈文》已對這類「假設」提出問題：「就算有殘餘的大腦活動，有任何理由相信它能支持 NDE 那種清晰和融貫的意識和經驗嗎？特別是很多當事人說他們的經驗比日常的經驗更真實、更清晰。」（《靈文》，34）劉彥方認為「這是一個有力的批評」，而他這樣回應：「老鼠心搏停止死亡前的 EEG 可以突然增強……研究人員認為老鼠死前可能出現短暫的強烈意識，而一些病人死前 EEG 也有類似的波蕩。」（劉彥方 2016，47）這個答案也面對種種問題：究竟老鼠死前的 EEG 增強有多普遍？這真的產生「短暫的強烈意識」嗎？這些老鼠身上得到的實驗結果真的可以應用到人類身上？同樣，「病人死前 EEG 的波蕩」有多普遍？這真的能產生強烈意識、甚或瀕死經驗嗎？對，我同意應「設計更嚴謹的實驗和改良探測腦部的技術」，（劉彥方 2016，47）但現在這些答案離開真正解答 NDE 之源起與我那「有力的批評」，還有很遠的距離。

劉彥方反問：「有靈魂也不足以解釋為何瀕死經驗是更加清晰而不是迷迷糊糊的。」（劉彥方 2016，47，註腳 7）我則認為這不太難解釋。其實我已引用這種觀點：「是大腦過程產生意識已是慣常接受的教義，這些[NDE 的]證據與這教義基本上有衝突，而支持另一種觀點：大腦活動在正常情況下發揮過濾器的作用，某程度限制了能呈現於清醒意識的材料。」（《靈文》，34）對唯物論者來說，大腦是意識的唯一和真正基礎，所以一般而言，神經系統愈被削弱，意識或精神的功能應該愈弱。但對二元論者而言，意識的真正基礎是靈魂，而在正常生存的狀態，大腦是意識表達的渠道和工具，但在異常的情況下，靈魂與大腦的結連被打破，所以縱使神經系統被嚴重削弱甚或破壞，意識仍然可能，甚或在脫離大腦的限制下，可能更強和更清晰。

八、可靠知覺與時間不明論

冼偉林主要想反駁「人的經驗內容及意識可以獨立於身體機能而存在」的說法，認為不能用 NDE 證明這點，因為「Holden 曾經對五個有系統的 NDE 研究進行檢視，卻發現沒有一個事例能夠清楚證明瀕死經驗乃是發生在當事人身體及腦部失去機能的瞬間的。其實 Holden 2009 的文章對 NDE 的可驗證性持保留態度，但奇怪地他的立場卻為關及雲引述」。（冼偉林 2016，52）他提出的解釋是：「NDE 病人的腦部或心肺曾經失去功能，令人懷疑他們是否有能力對其特殊經驗所發生的具體時間作準確判斷……夢可能是在他醒來之前的幾分鐘發生。把這套想法用在 NDE 的人身上，我們也可以猜想他們的特殊經驗未必發生於他腦部失去功能的時刻，而是在他的腦部回復功能時，或者是他甦醒之前等等。」（冼偉林 2016，53）

冼偉林提出了一些好問題，NDE 究竟發生於甚麼時候也是一個關鍵問題。一般而言，NDE 應發生於當事人昏迷期間，劉彥方提到當事人中途醒過來然後獲得 NDE 的可能性，但證諸很多案例

的情況，發生的機會很小。洗偉林提到 NDE 發生於病人醒來之前的可能性，也不能完全抹殺，因為很多時 NDE 的內容不能與外在世界的時空軌跡緊扣。然而這情況下的腦部功能究竟回復了多少，是否足夠產生 NDE，還是很大的疑問。更要指出，這一切都只是洗偉林的猜想，他並沒有提供甚麼證據支持他這理論。

然而以上討論忽略了我提到的可靠知覺 (veridical perception)，若 NDE 中病人見到天使或死去的親人，基於初步信任的原則，我們不應輕易否定，但的確難以進一步驗證。然而假若 NDE 中病人見到醫生如何為自己的身體急救，或聽到醫生與護士之間的對話，那這些內容就與我們的共同世界的時空接軌，也原則上可驗證。假若這些內容也的確被證實，那不單對那 NDE 的可信性提供初步支持，若這初步支持經過批判的研究仍未能被推翻，該 NDE 的可信性更進一步提高。又假若這類 NDE 不是孤立的個案，而是有不少的數目，我認為在這情況下，相信最少有一個 NDE 是真實的，最少是合理的信念。當然唯物論者會提出其他解釋，然而我們也應批判地檢視這些解釋。有人提出這可能性：「聲稱見到病房的环境、醫生拯救他們的情況等等；然而，這很可能只是因為他們本來已經知道一般病房的环境，也可能在電視…看過」（《王劉》，183）其實已有醫生測試這種解釋，並用實驗結果質疑之。（《靈文》，30-31，案例四）

若經過驗證我們知道這 NDE 發生的時間，而我們有證據支持病人的身體或大腦，在這時間基本上已喪失功能，或嚴重受損到一個地步是難以產生 NDE 的；又或者 NDE 的可靠知覺的內容是那時候的病人（縱使有殘餘意識）也不可能獲得的——如他的眼睛雖然被矇蔽，但他仍然能準確描述當時醫生所用的新奇器具，那我們就有理由相信人的經驗是可以獨立於身體基礎而發生的，這就會對唯物論產生挑戰。這樣看來，若果 NDE 中有可靠知覺，則有可能確定其發生時間。洗偉林的推論似乎已假定了並沒有可靠

知覺，但我相信有可靠知覺的理由，《靈文》也有交待（頁 28-36），只是洗偉林基本上沒有作出回應。

在這些支持理由中，除了個案的證據，還有 Janice Miner Holden (2009) 的整體分析：在她搜集的 107 個案當中，「有 93 個牽涉對外在世界的知覺，當中只有 13 個完全倚賴當事人的報告，有 40 個案例的當事人有找他人求證，另有 40 個案例是由研究員進一步求證的。在有獨立印證的 40 個案例中，有 35 個完全準確，有 4 個部份準確、部分不準確，只有一個完全錯誤。」（《靈文》，33）我認為：「在可求證的情況下，NDE 中出現可靠知覺的案例比不可靠的多得多。加上整體累積的證據，NDE 中的可靠知覺看來是不能否認的。（Holden 2009，195-197）」⁷洗偉林說：「Holden 2009 的文章對 NDE 的可驗證性持保留態度，但奇怪地他的立場卻為關及雲引述」。若仔細看《靈文》，當知道我引述的不是 Holden 的最終立場，而是她的分析和數據，我認為這些數據對可靠知覺的存在提供強有力支持，這主要是我的推論。而且洗偉林對 Holden 的立場的理解也不完全準確。

Holden 在文章的前半部分主要是探討 NDE 個案，她的分析顯示這些個案作為證據能力，有些相當弱，但另一些卻非常強——這是她結論的第一點。（Holden 2009，210）例如她指出一個早期的案例 (A. S. Wiltse) 所呈現的可靠知覺不容忽視，它包含當事人宣誓的見證，和謹慎而有批判思考的觀察者的印證等。（Holden 2009，190）她也用了不少篇幅探討 Pam Reynolds 的案例，我在《靈文》已提及：「『帕姆·雷諾茲 (Pam Reynolds) 她在 1991 年曾接受過腦外科手術。在手術過程中，她的雙眼被蒙住，雙耳被塞住……腦電圖描記器顯示出的曲線是平直的……但她醒來的時候仍報告說她“看到了”Midas Rex 牌骨鋸在鋸開她的骨頭。她說那個骨鋸看上去像個電動牙刷，它的可替換配件放在一個類

(7) 有關 Holden 文章的資料，請參本文的參考文獻，請注意：《靈文》第 39 頁有關這篇文章的資料是錯的。

似於管鉗箱子的容器裡。』這些觀察後來也被證實了。」(頁 23) Holden 認為這個案例分量不輕，施手術的醫生 Robert Spetzler 對整個過程作了詳細紀錄。懷疑者 Keith Augustine 認為，雷諾茲雖然被麻醉，但仍然保持知覺，再加上手術前後的所見所聞，她便能準確建構出一些手術過程的事件。Holden 對這類「解釋」提供強有力的反駁，她指出一般麻醉中的知覺是基於麻醉藥分量不足，但在雷諾茲的案例中，麻醉的力度和措施都做得十足。(Holden 2009, 198) 而且在她耳邊醫生還安排了相當嘈吵的發聲設施，說昏迷的雷諾茲能準確地聽到醫護的對話，實在是難以置信的。事實上 Spetzler 醫生作證：「在手術的那個階段，沒有人能觀察和聆聽…我不能解釋這事件…但我不會狂妄到敢於說這種事情不可能發生。」(Holden 2009, 199)

Holden 把「看來是非物理性的可靠知覺」(apparently nonphysical veridical perception) 稱為 AVP，她認為「過往 150 年間不同作者所描述的 AVP 案例是如此的多，這顯示 AVP 是真實的。」她也引用 Ring & Valarino (1998) 的話：「雖然沒有單獨一個例子能絕對地產生定論，但這些敘事的累積分量(cumulative weight)足以說服大多數懷疑者，這些報告並非僅僅是病人的幻覺。」(Holden 2009, 197) 然而 Holden 感到「由於個別案例的本質」並非有充分控制的實驗或研究(controlled experiment or investigation)，所以「仍然有辯論不同解釋的空間；因此，我們似乎需要使用有充分控制的研究去探討 AVP」。(Holden 2009, 210) 她接著探討過往五個有系統的 NDE 研究，從上文下理看來，Holden 希望能為 NDE 的 AVP 提供 controlled experiment 的支持，但發現過往那五個有系統的 NDE 研究都未能成功，所以感到懊惱。(Holden 2009, 210) 然而她指出，這種結果的「可能解釋有很多…在個案文獻中看到它[AVP] 已相當罕有，這顯示它在研究的控制情況下更是非常罕有；…另一個解釋關乎在 NDE 狀態下的知覺的本質——很多案主表明它與感覺和個人意義息息相關，多

於是純粹物理性的知覺。」(Holden 2009, 209) 她最後作結論時還強調我們要用堅忍的態度去持續作這方面的研究。

所以，Holden 基本上支持 AVP 的真實性的，她只是認為這仍難以成為不可爭議的定論，所以希望透過類似 controlled experiment 的方式一勞永逸地確立結論。然而我認為她的要求過高，不是每一種可靠知覺都能用 controlled experiment 的方式提供支持的，就算高等動物或天文現象的研究也往往不能倚靠 controlled experiment。而我則同意對眾多個案的探討，它們的累積分量，已足以使 AVP 的存在成為合理信念。

王與劉更認為 NDE「的證據…是不可能的。」(《王劉》，190) 因為「人除了要依靠雙眼，還要依靠大腦枕葉來處理視覺訊息，才會有視覺經驗。…靈魂如何能接受…光波？既然沒有處理這些視覺訊息的能力，就當然不會有看到那符號的視覺經驗了。」

(《王劉》，191) 然而「人要依靠大腦枕葉來處理視覺訊息才會有視覺經驗」的觀點是邏輯上必然的真理嗎？縱使它真確，但若非必然真理，那頂多我們可以說 NDE 的證據是錯謬的，而不應說它是「不可能」的。事實上，這觀點頂多是從經驗歸納出來的假設，若武斷地被視為普遍真理，事實上已假設了唯物論。從二元論的角度，視覺經驗對大腦的依賴性，在靈魂與身體合一的情況下一般是對的，但如何推論出在靈魂離體時，這亦必然成立呢？若在沒有論證的情況假定了「視覺經驗必然需要大腦才可能」，那就是假設了唯物論，也是乞求論點。⁸

(8) 就算從更廣闊的唯物論看，為何一定「要依靠大腦枕葉」呢？或許一些外星人或未來演化出來的人類，能用其他器官甚或儀器去「處理視覺訊息」呢？又或許 AI 的進一步發展會令機器也「會有視覺經驗」呢？

九、瀕死經驗的多元性

不少人指出因應「不同的文化背景」，NDE 也會「因此而有異。」（《王劉》，190）⁹ 其實我已指出「NDE 的內容在宗教方面存在多元性，…例如 NDEr 所遇到的光體，基督徒會認定祂是神或基督，但佛教徒也可說祂是光明佛…事實上台灣的 NDEr 比較多用佛教角度詮釋他們的經驗」。（《靈文》，9，注腳3）問題是，這種多元性是否顯示 NDE 都應全盤否定嗎？不是的。

其實認知科學(Cognitive science)指出，感官經驗也受文化背景、主觀期望、過往經歷、個人信念等影響，不同人的感官經驗不盡相同，特別在一些處境中（如燈光不足、物件的距離甚遠等）感官經驗也呈現多元性，難道就全盤否定感官經驗？愛斯基摩人對雪的經驗也與我們不盡相同（他們語言中有關雪的概念與範疇都比我們的豐富得多），難道這就代表雪並沒有客觀的存在？科學家對一些實驗的解釋（或歷史學家對歷史事件的解釋）也不盡相同，甚至他們之間也存在激烈爭辯，難道這就代表科學理論（或歷史）也全盤欠缺客觀性？不少後現代主義者都用類似的論點去支持認知相對主義，我認為他們成功地指出理性的限制和脆弱，但卻不能證立認知相對主義。（關啟文 1997）同樣道理，單單由 NDE 的多元性去推論其全然主觀性，也是不成功的。特別是《靈文》從開始就表明，有關 NDE 的論點，並不是只為一種特定的宗教世界觀提供支持，而是聚焦於靈魂的存在與唯物論的問題。

其實往往表面上的多元性隱藏了底層的共通性，例如交通意外的目擊證人往往也有不同的報告，理性做法是去尋找眾多報告的核心經驗(core experience)，再參考其他理據，然後透過理性標準作出選取，並重構成整體最合理的解釋。若單單因為多元性的

(9) 王與劉又說「見到耶穌或天使，跟見到長河和美麗的花朵，是截然不同的經驗啊！」但是「不同」，不代表「互相矛盾」，以上提到的經驗可以同時為真。我們在世上也同時見到父親或母親，和河流與花朵，這又有甚麼問題呢？死後世界也應相當豐富，不必要求所有 NDE 都是一模一樣的。

存在，就否定交通意外的發生，或放棄去盡可能尋求真相，那很多法庭判案和其他認知探索都不可能。同樣，在不同文化中，NDE 在最終世界觀的詮釋上的差異性較大，但一些核心的元素卻大同小異，（《靈文》，11）如離體經驗、碰到光體等。所以，我們的討論可就著 NDE 的核心經驗進行。若單單因為 NDE 的多元性，就全盤否定其真實性，並不合理。

十、瀕死經驗、唯物論與其他心靈哲學

劉彥方在文章末段提到不同種類的唯物論，和唯物論以外的心靈哲學（如功能主義），我看他的用意是想豐富我們的討論，及指出縱使瀕死經驗能證明心靈能獨立於身體存在，也不能完全推翻所有形式的唯物論，對此我其實是同意的，我只想指出這並不能推翻《靈文》的主要結論。在《靈文》我把焦點只放在「兩種主要觀點」：「唯物論(materialism) 認為…意識完全依附物質（特別是大腦的功能）才能存在。」而「二元論(dualism) 則認為心靈或靈魂與身體是的確存在互動關係，但兩者原則上是可獨立存在的。」（《靈文》，8）這是故意的簡化，因為《靈文》已超過兩萬字，若再仔細處理心靈哲學的複雜議題，是篇幅不容許的。

我對唯物論的定義也包含劉彥方提到的「非主流[唯物論] 理論」，例如認為「意識涉及量子重力現象」（劉彥方 2016，48）但我的確把焦點特別放在認為「意識完全依附大腦的功能才能存在」那種唯物論，原因很簡單：這種版本的唯物論較主流、在眾多版本中最合理和貼近經驗。所以，縱使瀕死經驗能初步否認這種版本的唯物論，也有另一個可能：如「意識能夠脫離腦部，轉移至身體以外的時空結構。」也因此不能絕對「證明唯物論是錯的。」（劉彥方 2016，48）這是對的，但原則上要絕對證明唯物論是錯的，是非常困難、甚或不可能。假使我們證明了心靈並不完全依附大腦的功能才能存在，唯物論者永遠可以說：「不能排除」心靈必須依附另一些物質結構而存在——這一些物質結構甚或

是現時科學所不認知的，也可能是未來科學才發現的。我們如何能絕對排除這些「可能性」呢？所以一種抽象的唯物論可能是不能證偽(unfalsifiable)的（特別要考慮如劉彥方指出，「物質」的定義也有模糊和不確定的地方）。當然，這不代表我們有好的理由相信唯物論。特別有趣的是，持守不同版本的唯物論者，雖然同樣效忠唯物論，但往往激烈地彼此批評，而在旁「剝花生」的哲學家往往發現，從唯物論 A 立場批評唯物論 B 的論點相當有力，而從唯物論 B 立場批評唯物論 A 的論點也同樣強勁，但正面證明唯物論 A 或唯物論 B 的論據卻相對薄弱。

其實訴諸量子力學去解釋心靈也不是甚麼新鮮事，約三十年前我在牛津的課堂已聽到教授提倡這類觀點。一些人提倡這種「非主流理論」的原因，正是因為他們對主流的唯物論不滿，認為一般的物質特性難以解釋心靈這種奇特而玄妙的東西(McGinn 1999)，而量子力學則本身也有點「玄妙」，所以猜想訴諸量子力學能解決心靈的問題。這些都是有可能的，但這種唯物論真的比主流唯物論更合理嗎？它能對瀕死經驗的各種現象提供更好的解釋嗎？假若「意識能夠…轉移至身體以外的時空結構」，那究竟這些「時空結構」是甚麼？有何證據可支持這種「轉移」的發生？在沒有滿意地解答這些問題前，我看不到這種非主流唯物論的「可能性」，能否否定二元論對瀕死經驗的解釋也是合理信念之一。

劉彥方提到的一些觀點，可刺激更多討論，但不影響我的觀點，例如他指出一些學者反對唯物論，是因為「物質」並「沒有清晰的定義。」所以他問：「唯物論的『物』，是什麼意思？」

（劉彥方 2016，47-48）其實我在其他文章也提到這問題，（Kwan 2006）但我並沒有義務去精準解答這問題。在我的論文裡，我只需假定大腦和身體是典型的物質，而唯物論者應不會否定這說法。劉彥方也提到功能主義的可能性，他正確指出功能主義者可以是唯物論者，也可以不接受唯物論，例如「他們可以認為構成

心理現象的運算只有靈魂才能支援到，又或者平常是存在於人腦，但死後和特殊情況下只可以轉移到電腦甚或靈魂。」（劉彥方 2016，48）這些說法都沒有影響我的觀點，甚或有助說明獨立於身體的靈魂為何能存在。然而我個人並不接受功能主義，因為它也面對各種眾所周知的問題，如 absent qualia、inverted spectrum、Chinese room argument 等等。（Feser 2006，69-75 及 89-93）

關鍵在於把心靈還原為「複雜的資訊運算」，縱使能解釋心靈的意向性(intentionality)等特性（我也不認同這點），但對意識(consciousness)本身卻難以解釋。如 David Chalmers 說：對一些容易的心靈問題而言，「能解釋一種功能如何進行已足夠，而只要指定一種恰當的神經或運算機制，這要求就能滿足。」但還有一個未解釋的問題：「為何這些功能進行時有經驗陪同呢？…若要解釋有意識的經驗，單能解釋結構和功能是不足夠的。」（Chalmers 2010，xiv）Chalmers 的 *The Character of Consciousness* 一書就詳細論證這種觀點。有趣的是，冼偉林也同意「在當代心靈哲學的討論裡面，人之具有意識及心靈經驗本身已經足以對唯物論構成挑戰」（冼偉林，頁 53）。¹⁰

最後，劉彥方提到我們「生活在一個虛擬世界」的可能性，如「缸中之腦」。若然，「意識脫離身體並非沒有可能，只要虛擬世界的運作程式容許便可以了。」（劉彥方 2016，48）我也不否定這可能性，我也認為要反駁這種懷疑論假設並不容易（Kwan 2011）但《靈文》的寫作背景是假設了常識世界的存在，沒有打算處理懷疑論的問題。若假設懷疑論，不必要採納「缸中之腦」等傾向唯物論的說法，也可能一切都是魔鬼在我們心靈產生的幻覺，而物質從來就不存在呢？亦有可能我們處於一個「唯心論」世界，而所謂物質都只是心靈的投射？

(10) 因此他認為「關於雲企圖借 NDE 的現象來反對唯物論，其實有點多此一舉。」然而心靈哲學的討論很複雜，並沒有定論，提供多重論點可加強整體的累積論證(cumulative argument)，只會有益而無害，又怎會「多此一舉」呢？

其實把意識還原為「虛擬世界的運作程式」最少已假設了一種功能主義，甚或一種唯物論，但我在上面已指出功能主義本身未必正確。我認為意識本身有獨特的本質，不能等同一個「運作程式」——無論是否在虛擬世界裡面。

十一、結論

我並沒有宣稱我能絕對證明 NDE 的可信性，或絕對推翻唯物論；但認為「相信最少有一些 NDE 是可靠的」，是一個合理的信念 (reasonable belief)。本文嘗試論證，劉彥方、冼偉林、王與劉的批判並未能推翻這點。當然，二元論本身也面對不少問題，某程度我可同意冼偉林所言，它「在構思上仍是相對粗糙及原始。」(冼偉林 2016，55)但因為我認為唯物論更難以令人信服，所以我認為二元論較合理（最少是合理選擇之一）。我也認同要進一步發展二元論的研究範式，而有一些學者正朝這方向發展。(參 Baker & Goetz 2011)

參考文獻

- 王偉雄、劉創馥：《宗哲對話錄》，香港：中文大學出版社，2016。WONG Wai-Hung and LAU Chong-Fuk. *Dialogues on Religion and Philosophy* (Hong Kong, The Chinese University Press, 2016).
- 冼偉林：〈瀕死經驗的解釋及其在哲學上的限制〉，《中外醫學哲學》，第 XIV 卷，第 2 期，2016 年，頁 51-56。William SIN. "Near-Death Experience and the Limits of its Philosophical Implications," *International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine*, 14:2 (2016), pp. 51-56.
- 范瑞平：〈關文讀後——兼談儒家的靈魂與倫理〉，《中外醫學哲學》，第 XIV 卷，第 2 期，2016 年，頁 57-60。Ruiping FAN. "A Confucian Response to Kwan," *International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine*, 14:2 (2016), pp. 57-60.
- 翁若愚：〈關文讀後——兼談哲學問題與哲學思考的本質〉，《中外醫學哲學》，第 XIV 卷，第 2 期，2016 年，頁 61-64。Lawrence YUNG. "A Philosophical Response to Kwan," *International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine*, 14:2 (2016), pp. 61-64.
- 劉彥方：〈瀕死經驗與靈魂——回應關啟文〉，《中外醫學哲學》，第 XIV 卷，第 2 期，2016 年，頁 43-50。Joe LAU. "Near-Death Experience and Soul: A Response to Kwan Kai Man," *International Journal of*

- Chinese & Comparative Philosophy of Medicine*, 14:2 (2016), pp. 43-50.
- 關啟文：〈理性的困境與相對主義的迷思〉，《中國神學研究院期刊》1997 年 1 月號，第 22 期，頁 59-95。KWAN Kai Man. "The Predicament of Reason and the Myth of Relativism," *China Graduate School of Theology Magazine*, 22 (Jan 1997), pp. 59-95.
- 關啟文：〈靈魂存在嗎？——瀕死經驗的啟示〉，《中外醫學哲學》，第 XIV 卷，第 2 期，2016 年，頁 7-41。KWAN Kai Man. "Does the Soul Exist? What Near-Death Experiences Reveal," *International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine*, 14:2 (2016), pp. 7-41.
- Audi, Robert. "Testimony," *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (London: Routledge, 1998), Ch.5.
- Baker, Mark C. and Stewart Goetz, eds. *Soul Hypothesis: Investigations into the Existence of the Soul* (New York: Continuum, 2011).
- Chalmers, David. *The Character of Consciousness* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Coady, C.A.J. *Testimony: A Philosophical Study* (Oxford: Clarendon Press, 1992).
- Feser, Edward. *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld, 2006).
- Goetz, Stewart & Charles Taliaferro. *A Brief History of the Soul* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011).
- Holden, Janice Miner. "Veridical Perception in Near-Death Experiences," *The Handbook of Near-Death Experiences: Thirty Years of Investigation*, Janice Miner Holden, Bruce Greyson & Debbie James, eds., (Santa Barbara, California: Praeger, 2009), pp. 185-212.
- Horikawa, T., Tamaki, M., Miyawaki Y., & Y. Kamitani. "Neural Decoding of Visual Imagery during Sleep." *Science*, 340:6132 (2013), pp. 639-642.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon, 1957).
- Kwan, Kai-man. "Can Religious Experience Provide Justification for Belief in God? The Debate in Contemporary Analytic Philosophy," *Philosophy Compass*, November 2006.
- Kwan, Kai-man. *The Rainbow of Experiences, Critical Trust, and God: A Defense of Holistic Empiricism* (New York: Continuum, 2011).
- Lipton, Peter. *Inference to the Best Explanation*, 2nd edition. (London/ New York: Routledge, 2004).
- Lund, David H. *Perception, Mind & Identity: A Critique of Materialism*. Lanham (Maryland: University Press of America, 1994).
- Luper, Steven. *The Philosophy of Death* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- McGinn, Colin. *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World* (New York: Basic Books, 1999).
- Popper, Karl. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, 2nd edition. (New York: Harper and Row, 1968).

- Reid, Thomas. "Essay on the Intellectual Powers of Man," *Thomas Reid's Inquiry and Essays*, ed. R. Beanblossom and K. Lehrer (Indianapolis: Hackett, 1983), VI, 5.
- Wagner, Steven & Richard Warner, eds. *Naturalism: A Critical Appraisal* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1993).

In their previous writings, Dr. Joe Lau and Dr. William Sin doubted the credibility of NDEs. In this paper, the author responds to their criticisms, clarifying some of their misunderstandings and further exploring their doubts about NDE, such as the reliability of NDE reports, the scientific explanations of NDE, and some methodological issues.