

南華大學人文學院生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士論文

Master Program in Philosophy and Life Education

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

由東西方因果關係的探討揭示人之實踐的生命哲學
To Reveal Practical Life Philosophy of Human Beings
from a Research on the Causality of Eastern and Western

黃絨湑

Jung-Hsu Huang

指導教授：陳士誠 博士

Advisor: Shih-Chen Chen, Ph.D.

中華民國 109 年 6 月

June 2020

南華大學
生死學系哲學與生命教育碩士班
碩士學位論文

由東西方因果關係的探討揭示人之實踐的生命哲學
To Reveal Practical Life Philosophy of Human Beings
from a Research on the Causality of Eastern and Western

研究生：黃緘清

經考試合格特此證明

口試委員：陳培華

蘇子敬

廖俊銘

指導教授：陳培華

系主任(所長)：廖俊銘

口試日期：中華民國109年5月29日

中文摘要

康德以前的哲學家對因果法則的探討偏重在自然法則的觀察，懷疑主義論者休謨則以經驗心理，尤其是習慣方式理解自然因果性，他將自然因果與人文因果混為一談，他提出動機論將倫理學基礎建立在快樂法則上，道德判斷出於道德情感。康德以《純粹理性的批判》將休謨的啟示做了一個哥白尼轉向，進一步揚棄經驗心理，在自然科學成立之前提下，以先驗哲學說明因果關係如何可能，以感性、知性、理性重建知識的普效性並進一步以《實踐理性的批判》建立其實踐的倫理學基礎。佛教之本體論主張有輪迴主體如來藏（即阿賴耶識心體），以此為現象界因果關係、六道輪迴及如何超越輪迴的理據，故了知因果的起源也同時證成因果的成立。佛教因果論述除了陳述宇宙生命現象的事實因果以外，人文價值取向濃厚，提供倫理學的穩固平台，既有實然又能推及應然。

本文經由東西方因果關係哲學論述的對比思辨進而幫助人們在實踐人文價值因果時能有所判斷和選擇的依據。

關鍵字：因果關係、二律背反、輪迴主體、如來藏（阿賴耶識）、實然與應然

ABSTRACT

The philosophers before Kant focused on the observation of the law of causality, while Hume, the skeptic, understood natural causality in empirical psychology, especially in a customary way. He confuses natural causality with humanistic causality. The foundation of learning is based on the law of happiness, and moral judgment comes from moral emotions. Kant took Hume's revelation as a Copernican Revolution in 《The Critique of Pure Reason》 and further abandoned the empirical psychology. Before the establishment of the natural sciences, he introduced a transcendental Philosophy to explain how causal relationships are possible. Understanding rebuilds the general effect of knowledge and further establishes the ethical basis of its practice with 《The Criticism of Practical Reason》. The ontology of Buddhism advocates that the subject of samsara; Tathāgatagarbha(ālaya-vijñāna) as the basis of the causality of the phenomenal world, the six channels of samsara and the transcendence of samsara. Therefore, knowing the origin of causality also proves the establishment of causality. In addition to stating the factual cause and effect of the universe's life phenomena, Buddhist causal discourse has a strong humanistic value orientation and provides a solid platform for ethics, which is both reality(is) and can be pushed as it should(ought to be).

This paper helps people to make judgments and choose the basis of the comparison between Eastern and Western philosophical causality.

keywords: causality, antinomy, subjectivity of samsara,
tathagata-garbha (ālaya-vijñāna), is- ought to be

目錄

中文摘要.....	I
ABSTRACT	II
目錄.....	III
圖目錄.....	V
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究目的.....	2
第三節 研究方法.....	3
1. 概念分析法與意識分析法	3
2. 文獻探討與專題研究	4
3. 歷史研究法	7
第四節 名詞釋義.....	7
第二章 休謨之因果關係論述.....	10
第一節 休謨懷疑傳統對因果關係的理解.....	10
1. 觀念的來源	12
2. 七種哲學關係的建立	15
第二節 休謨重新解釋因果關係.....	17
1. 因果關係的基礎	17
2. 心理連結說	18
3. 對於休謨因果關係之問題討論	20
第三節 休謨建立感情優位之倫理學.....	22
第三章 康德重建知識之普效性與實踐理性.....	29
第一節 先天綜合命題如何可能.....	30
第二節 先驗知性論之範疇說與世界概念.....	32

1. 範疇說	32
2. 世界概念	34
第三節 純粹理性的因果關係與二律背反.....	38
第四節 康德實踐理性的因果關係.....	44
1. 關於自然與自由	44
2. 關於自由與應然	50
第四章 佛教論述因果的獨特內涵與建構.....	56
第一節 佛教因果關係之架構.....	56
1. 佛教的根本因：輪迴的主體	56
2. 因果之間的聯繫：緣與業力	61
3. 因果相續緣起正理	66
4. 三法展轉因果同時	67
第二節 康德之本體論述不同於佛教之本體概念.....	69
第三節 佛教之道德實踐混雜涵蓋實然與應然.....	74
第四節 佛教之知識論與康德知性論.....	80
第五節 本文的探討對實踐人文價值的幫助.....	83
第五章 結論.....	87
主要參考書目	89

圖目錄

圖 1：休謨之「印象」及「觀念」的分類與架構.....	13
-----------------------------	----



第一章 緒論

第一節 研究動機

長期以來人們對於因果關係的理解不是模糊不清不明其理，自然因果與人文因果混淆在一起，就是對於「因果關係」的是否成立有所懷疑。「天上下雨地上濕」、「種瓜得瓜，種豆得豆」、「凡事皆有因果」、「如是因如是果」，從觀察到的自然現象和人與人之間的遭遇，存在因果關係上或因果以外的不同解釋。從小到大，常常聽到一些話例如：「善有善報，惡有惡報，不是不報，時候未到。」觀察世間人對因果關係的概念常常是一個習以為常，不假思索的傳統觀念，特別是宗教界內才會相信的宗教性、信仰上的問題，一般人並不真正信受。然而佛教主張因果關係是一個法界不可更易的真實道理。一般普羅大眾即使是宗教徒也未必認真思考過或深信人世間互動與現象所謂「因果關係」的合理性及其究竟是如何運作的。

時至科學發達知識普及的今日，人們已經在知識上認知一些普遍的真理，例如：因為有電，燈泡才會亮，因為地球自轉，才有日出日落，種瓜會得瓜，種豆不會得瓜。但這是自然界所顯現的因果關係，這種自然界的因果關係如果直接套用在人文世界上表面上似乎不盡合理。因為現前看到做好事未必得好報，好人未必長壽，惡人如黑幫老大權勢傾天，一些暗中為非作歹鑽營之人或善於玩弄法律漏洞的人順遂得意或名利雙收，無辜的路人突遭橫禍，因兇手和妻子吵架拿他出氣而命喪黃泉。若作惡卻擁有財富名利，善良卻無辜受害就無法讓人釋懷，無以建立人文世界的紀律秩序，如此例子在現實的人文世界中俯拾皆是，無以確認其因果關係的生活事件，我們對於這些社會現象有時違反常情常理的生活事件，應該如何正確歸因或理解，如何由因果關係的建立說服人們的意願主動進行道德實踐，此乃本文論述的目的。

又：如果自然因果關係實際成立，並不意味我們其實沒有自由，一切都是命中註定，成為決定論。我們既然不應把生活中種種不順遂都歸諸過去是看不見的因而成為無意積極作為之宿命論者，則必然需要尋找超越之道。

由於西方哲學家有深厚的思辨基礎，關於因果關係的探討，西哲亦有豐富的論述，作為一名深信因果的佛教信仰者與學習者，實有必要學習西方哲學理性思辨的方法，嘗試理解西方哲學與佛教對於世界的觀察所產生的因果關係論述主張，從中尋找安身立命及超越自然因果的理路。

第二節 研究目的

本論文之研究目的乃透過分析東西方哲學對因果之探討，從而超越自然的因果性，從而揭示人之實踐生命哲學之可能性。

因果關係是東西方哲學家與科學家一直都很關注的議題，人類對於因果關係的觀察到底有什麼的發現？因果關係的論述又在人類社會文化中有什麼影響？作為人們認識世界與解釋事物發展變化的一種方式，人類的文明發展與智慧結晶在一定意義上，就表現為人們對世間萬物因果聯繫的理解與運用。以科學而言，其某些核心概念都曾經在不同的時期有著不同的意義與表述，諸如因果性（因果關係）、決定論、非決定論、確定性、非確定性、必然性與偶然性等等。科學研究特別需要追究因果關係，愛因斯坦(Einstein)曾經提到：「西方科學是建立在以因果律為基礎的形式邏輯之上。」¹ 作為科學家最經常運用的因果概念，長期以來受到科學家哲學家的極大關注。但是當我們進一步探究因果關係時即可能發現其有不同的範疇，西方哲學家兩位大將：大衛·休謨 (David Hume, 1711-1776)、伊曼努爾·康德(Immanuel Kant, 1724-1804)

¹ 蔣佳玲〈科學教師因果話語之類屬範疇--牛頓力學與演化單元之比較〉物理教育學刊, 2015, 第十六卷第二期, 頁 79。

語境中世界所呈現的自然因果性(實然)和人文因果性(應然)應屬於不同的範疇。東方哲學則以佛教對因果關係的論述最為豐富。

本文希望釐清西哲與佛教在自然因果性(實然)和人文因果性(應然)方面的探討與詮釋，幫助人們對人文價值因果關係的酬償進行理性思辨與抉擇，進而能對自己的行為和道德實踐負責。

第三節 研究方法

1. 概念分析法與意識分析法

哲學被稱為愛智之學，哲學研究的基本方法就是分析思辨，一般而言有「概念分析」和「意識分析」之別，思辨的基本形式：其一，演繹式思辨：就是通過一定的概念、範疇、體系對新觀察到的現象辨析和認知，以及從一般性的概念出發確認個別事物。²其二，歸納式思辨：就是通過對一定數量的事物或知識的認識，以及感知的概括性、綜合性認識過程。³它的發展歷程是從實物或知識片斷到概念——關係——系統——整體。本文於第三章第一節探討康德「先天綜合命題」即是採取意識分析方法，以及第四章關於佛教因果的建構特別舉證佛教認識論—唯識學之分析，對東西方哲學有關因果關係進行思辨分析探究。

² 演繹法(Deduction)：①從一個或若干陳述(前提)嚴格證明或者推導出一個陳述(結論)；即一連串的陳述，其中每個陳述如不是一個前提，就是這證明中前面一個陳述的結論。②從普遍命題推論到比較不普遍的或個別的結論，在某些情況下，也可推論到另一個同樣普遍的結論。(大英百科全書線上繁體中文版 檢索：演繹詞條)

³ 歸納(Induction)：①歸納是由部分推到全體，由特例推到通例，或由個體推到一般概念的一種推理過程②歸納是從所觀察到的情況推出一條對未觀察到的情況亦發生效力的普遍定律，自然科學和實驗心理學各種定律皆屬於歸納範圍。(大英百科全書線上繁體中文版檢索：歸納詞條)

2. 文獻探討與專題研究

本文研究主題是關於因果關係的哲學探究及其生命實踐；尋找考察西哲在因果關係的相關論述，發現近代西方哲學家有不少對於因果關係進行分析和有所主張，其中以既是經驗主義又是懷疑論的英國哲學家大衛·休謨和想解決休謨難題的德國觀念論泰斗伊曼努爾·康德的觀點可作為探討西哲因果關係的代表，筆者發現大衛·休謨以前西方哲學家對因果關係的討論皆重在自然法則，大衛·休謨才開始將自然因果拿來解釋人文因果，到了伊曼努爾·康德，對休謨的論述產生極大的震撼和思考，於是提出他對理性的批判與反思，欲重新建構知識的普效性並擴及人文道德的主張。也就是說這兩個很有影響力的哲學家有前者(休謨的難題)引發後者(康德的三大批判)的連動因果關係，因休謨懷疑論動搖形上學和知識普效性而促使康德建立不同的論述和主張以重建形上學的大廈而有了他著名的三大批判誕生。

遭休謨質疑的因果關係實是偏向自然界的因果律，在他之前的英國經驗論者從培根(Francis Bacon, 1561–1626)一直到洛克(John Locke, 1632-1704)都把因果律看做是必然的。培根對於由經驗歸納所獲得的知識的真理是堅信不移的，洛克持相同的觀點，認為凡事必有原因，這是為我們的經驗所證實的。第一個對因果關係的普遍必然性提出非議的哲學家是巴克萊(George Berkeley, 1685–1753)。他認為上帝為了使人類生活方便起見使感覺世界具有一定的規律，這個規律就是自然律。自然律的功用就在於指明感覺世界的因果關係，但是這種因果關係不是必然的不可移易的。

但是無論是洛克的觀點還是貝克萊的觀點，休謨一概予以否定。他認為在經驗觀察中我們根本得不到原因與結果這種產生與被產生的關係，也得不到上帝的觀念。我們的感官只是告訴我們一個個相互區別相互分離的簡單印象和簡單觀念。這些簡單印象和觀念只有通過觀念間的聯結則形成因果推理。

他並透過許多舉例(例如：因太陽照射，所以石頭會熱。)和邏輯分析指出我們之所以相信或認為有因果關係，其實是基於我們的習慣和心理連結，實則不能確定到底有何理論依據來支持因果關係的成立。休謨把因果關係歸諸於心理因素，在休謨的解釋裡面是沒有第一因的，他認為這是自然世界的因果，無法窮究到有個最初的因。

到了康德，因為休謨的懷疑論動搖知識的普遍性，也動搖了形上學根基，他苦思十年後才端出他的縝密的觀念論哲學體系架構，建立先驗觀念論與知性論，並把理性區分為純粹理性和實踐理性，建立道德形上學以回應休謨的懷疑論。康德也企圖把自然範疇的因果關係拉到人文世界中實踐的因果關係。

相對於西哲建立的因果關係論述，佛教有其對因果律的獨特建構，佛教教導論述「如是因如是果」的道理，讓人不昧於宇宙萬法的真實道理而能信受，判斷選擇邁向成佛之道，謂人人因為有「如來藏」圓成實性的功能，有成佛之性，故有成佛的可能，而成佛則是果(佛果)。佛法所建構的因果法則、業力說與輪迴觀及成佛的可能性，以及成佛過程當中種種位階有不同的必須達到的程度和修持功夫，如此則讓修行者在道德的實踐有了重要的依憑理據。因此筆者在此議題擬以文獻探討及專題研究的方式，分析這兩位西哲巨匠，主要參考文獻是：休謨的《人性論》⁴、康德《純粹理性的批判》之先驗的範疇與二律背反，《實踐理性的批判》⁵有關因果關係論述與後來以之發展出來的倫理學之前建構理論基礎。

⁴ 《人性論》(A Treatise of Human Nature)是大衛·休謨的第一本著作，出版於1739年至1740年，被許多人認為是休謨最重要的作品，也是哲學史上最具有影響力的著作之一。整本書完整書名為：《人性論：把推理之實驗方法引入道德科學的一個嘗試》初版發行日期：1739年。本論文採用關文運譯本，北京：商務印書館，1997。

⁵ 康德：《實踐理性的批判》(注釋本)李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2011一版。本書譯自《康德全集》(科學院版)第五卷，原載《康德著作全集》第五卷，李秋零主編，北京：中國人民大學出版社，2007。

關於康德所著《純粹理性批判》已有六種中譯本，分別是：1.胡仁源譯本，由商務印書館於 1935 年出版。2.藍公武譯本，由三聯書店於 1957 年出版（由商務印書館續印）。3.牟宗三譯本：由臺灣學生書局於 1983 年出版。4.韋卓民譯本，華中師範大學出版社於 1991 年出版。5.李秋零譯本，由中國人民大學出版社於 2004 年出版。6.鄧曉芒譯本，由聯經出版社於 2004 年出版。

胡仁源譯本早已絕版多年，據說品質很差，以至於徹底為藍公武譯本所取代。藍公武譯本是根據 Kemp Smith 的英譯本轉譯而來的。此譯本因為以晚清文言文進行翻譯，受許多不懂文言的讀者詬病。

王玖興生前曾對比胡、藍、牟、韋四種譯本，最後他認為藍公武譯本是其中最好的。新儒家牟宗三譯本也是根據 Kemp Smith 的英譯本轉譯的，文體偏向文言，比藍公武譯本易懂，但鄧曉芒曾經批評牟宗三誤解了康德。韋卓民譯本則是為取代藍公武譯本而生，是淺顯的白話，比藍公武譯本和牟宗三譯本易讀。儘管同樣是根據 Kemp Smith 的英譯本轉譯，但參考了德文版——譯者自認為其德文功底不足以將《純粹理性批判》從德文譯為中文。按照韋卓民自身的說法，他的譯本應該比藍公武譯本更準確。但事實上，韋卓民在出版此書之前就離世了，韋卓民譯本是經後人整理而出版的，一些漏譯和錯誤未能得到修正。因此韋卓民譯本還是沒能取代藍公武譯本。

鄧曉芒、楊祖陶譯本和李秋零譯本則是最新且現今最為流行的兩種譯本。一般評語認為：鄧的譯本確實更易懂一些，李的翻譯則更加接近於原版，包括表達方式全部是德語的邏輯結構，因此本論文康德著作皆採用李秋零譯本（注釋本），北京：中國人民大學出版社，2011 一版。

本論文再以佛經《成唯識論》《瑜伽師地論》《雜阿含經》等為主要文本，論述分析佛教因果關係的建構來探討東西方哲學對因果關係不同的訴求。

3. 歷史研究法

本文爬梳東西洋哲學思想有關因果關係的主要論述，理出懷疑論的英國哲學家大衛·休謨循線至想解決休謨難題的德國觀念論泰斗伊曼努爾·康德的觀點，由於休謨的論述啟發了康德的哲學建構，這屬於西哲因果關係思想發展的脈絡，故亦為歷史研究法。

第四節 名詞釋義

(1)何謂「因果關係」：又稱「因果律」、「因果法則」(Causality 或 Causal principle)。因果關係(Causality)：用來指結果依賴原因或原因產生結果的規律性。在西方，一般所指涉的是物理性因果關係。

「在自然科學領域中，科學家努力尋求對自然現象進行因果解釋 (Salmon, 1998)，換言之，科學探究的目的，在解釋自然現象如何發生，尋求事件與事件之間的因果關係。除了解釋自然現象之外，更進一步地，人們還希望能藉由瞭解事件之間因果關係，對未來進行預測與操弄 (Bunge, 1979)」。 (蔣佳玲〈科學教師因果話語之類屬範疇--牛頓力學與演化單元之比較〉)。

在東方文化裡面「因果關係」也是耳熟能詳的名詞，尤其是在佛教世界為其重要基本論述。但它的意涵非是物理性因果關係，更指涉人類行為所引發的現象，何謂因果關係？《瑜伽師地論》(卷三八)云：「已作不失，未作不得」，佛教因果論(梵語：hetu-phala)，是論述因緣業報運作規律的學說，佛教認為因果法則是本然存在的法則，不會因為人認為不存在就不作用於此人。業為因，報為果，因和果輾轉相生，謂之「因果報應」或「因緣果報」。

⁶又有認為所謂因果：因是能做作、發生必定成果的原因，果就是由必定原因發展出來的後續效應，因與果之間是有連續性的，其互相聯繫的關係通於過去世、現在世和未來世，謂之「三世因果」。能做為因，想做、做已(完成)引發業力，依緣現行得報為果，⁷如是為佛教因果律，這是由佛教緣起論導出因果業報系統，是佛教解脫生死輪迴理論的基礎，完整來說，應該叫做「因緣果報」法則。

(2)因果關係的分類：

I.自然的因果性：對於客觀事實、自然關係(自然律)、自然科學的論證，屬於實然的命題。例如：若天上下雨則地上濕、種瓜得瓜，種豆得豆。冰雪遇熱(高溫)即融化。這裡純粹是事實的描述，不涉及價值判斷。

II.實踐的因果性：對於價值的判斷、道德實踐、倫理學，屬於應然的命題。例如：見死不救？人應不應該孝養父母？什麼是善行(惡行)？知道或認為是善行(惡行)會不會去做？為什麼做或不做？

(3) 自然性因果關係：人類知識與自然科學的普遍性與必然性如何可能？

(4)人文性價值因果關係：

實然(事實關係)⁸(is)：描述客觀事物的狀態、特性及其規律性；應然(價值關係)(ought to be)：描述客觀事物對於人的價值的狀態、特性及其規律性。

一般而言哲學家相信大部分有意義的實然命題有客觀的真假值 (truth value)。在比較廣的意義下，應然命題包含對於價值的陳述(人要衣裝)、道德判斷(始亂終棄是錯的)以及理性判斷(對抗新冠型肺炎要戴口罩勤洗手提升免疫力)。邏輯上由實然無法必然成為應然，我可以看見所陳述的事實，但

⁶ 因 hetu，緣 paticca，業 kamma，報 vipaka 或果 phala。

⁷ 造業由於：「根本、方便、成已。」業力成就。

⁸ 事實關係：客觀事物之間客觀存在的、不以人的意志為轉移的相互聯繫與相互作用

無法從該事實中看到價值(看到殺人，看不到殺人是錯的)，卻看到許多違背事實陳述的行為，例如：酗酒抽菸傷身，但世上多酒徒菸槍；孝順父母是好事，但世上多不肖子；哲學家苦思如何在實然與應然之間架橋。



第二章 休謨之因果關係論述

第一節 休謨懷疑傳統對因果關係的理解

懷疑是思辨的開始，也是哲學的開始。可以說西方哲學起始於對世界、對生命起源的觀察與思辨。因果關係的必然性和客觀性，關係到自然科學真理如何可能，若 p(因)則 q(果)，因果關係向來被視為是自然關係的一部份，在懷疑論者休謨以前極少有人質疑及論證自然之因果關係。

由於大衛·休謨對傳統因果關係的理解產生懷疑，引發伊曼努爾·康德的靈感，故在探討康德《純粹理性的批判》中有關「因果關係」，特別是「二律背反」的論述之前必須先了解大衛·休謨的主張。

如果我們審視西洋哲學史上，懷疑論者是有歷史脈絡的，蘇格拉底 (Socrates ,470~399 B. C.) 一樣也懷疑同時期哲學家對於知識的所有主張，勸誡人們要認識自己，宣稱「我唯一知道的是：我什麼都不知道」。他認為人類與真理有一段無法跨越的距離，嚴格來說其意涵懷疑色彩，認為不管對外在世界的生成變化是肯定或否定，最後都要回歸到人的認識能力來探討，因為正是在人在關心外在世界生成變化的原因，而正是在人在行使研究行為，所以我們必須回到人對外在世界認識能力的可及性，才得以真正的瞭解我們所以為的外在世界是否正是外在世界本身的不多也不少的原貌。

哲學史上懷疑論(Skepticism)有其自身的意義。懷疑論的基本精神在於對於知識的質疑，因此質疑進而發展出其他與形上學、知識論以及倫理學相關的理念。在形上學上，懷疑論者不認為我們是有限的存有，不可能有知道任何事物的真實。

在知識論中，懷疑論者總是能夠針對知識的證成提出各種辯正，最後讓知識的證成成為一件極為困難的工作。

懷疑論在倫理學方面所能夠發揮最主要的功能是：在否定真理認知下，對於一切確信擁有真理而做出的判斷，提出不一樣價值論述。

因此，就哲學最重要的三大領域而言，懷疑論者一直就扮演了顛覆知識的角色，卻不是為了否認一切，而是強調知識的追求是一件永無止境的工作。

因此我們可以發現哲學史在討論懷疑論的過程中扮演極為重要的角色。從蘇格拉底與詭辯學者之間的爭執，就可以看得出來，懷疑論一直以不同的名稱，展示他們在哲學發展中所扮演的必要價值，他們在各個時代以不同的面貌出現。

在希臘化哲學的時代中，懷疑論正是以這個名稱代表了皮勒主義 (Pyrrhonism) 的思想，並且可以進一步區分為以愛那西德摩斯 (Aenesidemus) 為主的理論懷疑主義與以薩克斯尹裴多克拉斯 (Sextus Empiricus) 為主的實踐懷疑主義。在中世紀，又有蒙田 (Montaigne) 可以做懷疑論的代表。在現代世界的哲學發展中，懷疑論成為科學方法，其中最為重要的代表是笛卡兒 (R. Descartes) 與休謨 (D. Hume)。⁹

長期以來西方哲學家很少懷疑因果關係，到了休謨對傳統因果的解釋提出質疑：因果關係是必然的嗎？這個觀點如果成立，那是建立在什麼基礎之上？因果關係成立如何可能？

雖然他被歸類為承繼英國洛克 (John Locke) 和柏克萊 (George Berkeley) 的經驗主義，卻有自己的意見：他堅持是我們的感官經驗形成我們對世界的認知。

爬梳大衛·休謨的懷疑論，主要針對課題：「因果關係」、人格同一論、古典形上學之「實體論」。觀察休謨進行的研究方法，是以概念分析方法建構知

⁹ 苑舉正〈懷疑論〉2018，國立台灣大學，臺灣通識網
<http://oers.taiwanmooc.org/jspui/handle/123456789/136937>
<http://get.aca.ntu.edu.tw/getcdb/handle/getcdb/395309>

覺的定義，從生活事件與經驗所得的概念進行分析及邏輯推理欲以證成他的人性哲學論述。他努力主張知覺是人類觀念的來源，而觀念又形成知識，知覺關涉到印象與觀念從而關涉到記憶與想像，而這些都和經驗有關。

對於進入因果觀念中的那個必然聯繫的本質問題，我們必須放棄直接的觀察而力圖發現問題加以考察、、、，第一，我們有什麼理由說：每一個開始存在的東西也都有一個原因這件事是必然的呢？第二：那樣一些特定的原因必然要有那樣一些特定的結果呢？我們的因果互推的那種推論的本性如何？我們對這種推論所懷的信念(belief)的本性又是如何？（關譯，《人性論》，頁94。）

他說：「在我進行進一步研究之前，我只想說原因和結果的觀念不但由感覺印象得來，也是由反省印象得來。」（關譯，《人性論》，頁95。）這句話裡面提到的「印象」和「觀念」是休謨所建構的獨特詮釋，為了理解他在傳統因果關係解釋上提出的懷疑和對自然科學、哲學造成的巨大影響，我們必須進入他建構的哲學架構中。

1. 觀念的來源

大衛·休謨建構的知識論是根據洛克、巴克來經驗論原則加以修正，在休謨哲學中最重要的一對概念是：印象(impression)與觀念(idea)。

對於人類觀念的起源，他認為來自知覺(perception)，而知覺的形成，來自「原初印象」和「印象」形成的「觀念」。印象又分為兩種：感覺印象(sensation)、反省印象(reflection)。當任何印象復現於心中，有兩種方式：如果還相當大程度保持原先出現的活潑性時，稱為：記憶(memory)，完全失去活潑性而成為純粹的觀念時稱之為想像(imagination)。

「人類心靈中一切知覺(perception)把他們自己區分為兩種明確的類別。這兩類知覺我將稱他們為印象與觀念。」(關譯,《人性論》,頁1。)這兩種知覺差異極大,一個人在感到過度熱的痛苦時,或在感到過度熱的快樂時,他的知覺是一個樣子;當他把這種知覺喚在記憶中或藉由想像預料到這種感覺時 又是另一個樣子。區別是由其強力和活力來分辨的,最活躍的思想比最鈍暗的感覺還要遜弱。(關譯,《人性論》,頁13。)

休謨《人性論》對於「印象」及「觀念」的分類與架構如圖 1:

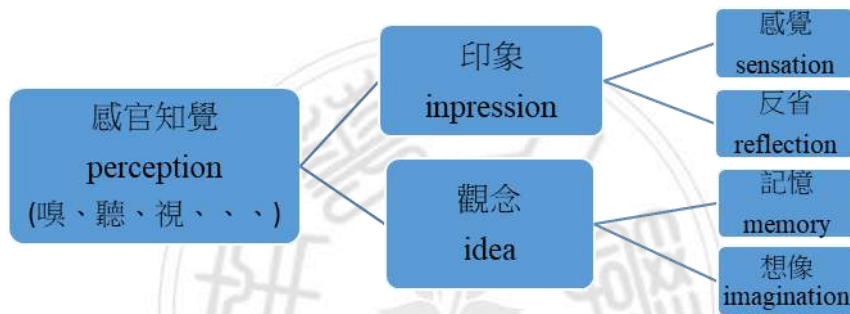


圖 1：休謨之「印象」及「觀念」的分類與架構

休謨的哲學基本元素除了觀念理論外,他還重視觀念之間的「關係」,在他很重要的論述例如界定「因果關係」、道德的罪惡、美學的判斷都涉及這個區分。¹⁰

他把知識也分兩類：1.關於觀念關係的知識。2.關於事實的知識。前者單憑想像和推理的思想作用即可得知,不需要存在宇宙某處的人和事實為依據。例如歐幾里得幾何原理這是分析(analytic)命題,觀念關係的命題屬於必然性、確定性。後者不然,人們需要觀念關係以外的經驗做判斷並加以檢驗,這是綜合(synthetic)命題,屬於或然性(偶然真理)。意思是通過一個新的知覺才把

¹⁰ 李瑞全：《休謨》，臺北，東大圖書，1983 初版，頁 32。

一個觀念同另一個觀念結合在一起。例如「明天」必須加入另一個知覺才能聯繫起天雨或天晴的的觀念。他認為人類的知識只有這兩類，沒有其他的。

觀念之間如果是分散而不相聯繫，那就只有偶然的機會加以聯結，但是任何東西都沒有那個官能那樣自由；我們只能把這種關係看成經常佔優勢的一種溫和的力量，這種力量也是一除了使其他事物聯繫之外——使各種語言極為密切相應的原因；自然似乎向每個人指出最適合結合成一個複合觀念的那些簡單觀念。產生這種聯結並使心靈以這種方式在各個觀念之間推移的性質共有三種：類似(resemblance)、時空鄰近(contiguity in time or place)、因果關係(natural relations)。(關譯，《人性論》上冊，頁 22。)

換句話說，人類知識的構成是一種觀念的聯合，它們來自悟性的習慣。這種聯合的力量來源不可知，但是他把這種聯合的原則歸類為：類似性、時空鄰接性與因果關係(cause and effect)三類，這三種觀念聯合的力量和性質，如果是在日常語言中，稱為「自然的關係」(natural relation)，因為這是自然生起的，非人為有意將兩者結合一起。只有在哲學上，才會延伸出到任何特定的比較項目去，而不需要有一個連結的原則，稱之為哲學關係(philosophical relation)。

而他說明他所指的自然關係也是一種哲學關係，在下列休謨提出的七種哲學關係中就涵蓋這三種自然關係。(李瑞全《休謨》，1983，頁 32、33。)

但是，不管是靠觀念自身就可以聯繫在一起的必然性的觀念關係還是在經驗基礎上形成的或然性的事實知識關係，沒有一種知識可以解釋因果關係存在的理由。¹¹

¹¹ 請參看：本論文第二章第二節 休謨對因果關係的解釋

2. 七種哲學關係的建立

休謨提出的「哲學關係」(philosophical relations)，是他施設的七種關係總稱，他認為悟性如果主動比較觀念亦同，需要藉助這七種關係，故是知識建構的依據。他的哲學理路是先建構人類知覺來源的論述，進一步鋪陳關於印象、觀念、記憶、知識的形成。¹²接下來建構七種哲學關係，這七種哲學關係是：「類似性、同一性、時空關係、數量或數的比例、任何質的程度、矛盾性和因果關係」，可以看到他的哲學關係中「因果關係」是其中一項，如此鋪陳就把「因果關係」帶進來討論。以下我們先來看他如何解釋這些名詞代表的意涵。

(1) 類似性(resemblance)

任何哲學關係離開了類似性(相似性)的這種關係就無法存在，因為有幾分類似才能加以比較。但是儘管必須有類似性才能做比較，並不能因次斷言這種關係必然會產生觀念的聯繫或連結。當性質極為普通，就無法讓人在心靈上直接去注意任何個體，因為它提供了太大的選擇範圍，因而讓想像無法專注固定在任何單一對象。

(2) 同一性(identity)

可以看成是第二種關係，休謨意思指的是最嚴格定義下應用於恆常和不變對象的那種同一關係(暫時不考慮人格同一性的本質和基礎)；休謨認為在所有關係中，同一關係最為普遍，是一切具有持續時間存在的共有物所共有的。

(3) 時空關係(relations of time and place)

在同一關係之後，最普遍而最概括的是時間與空間關係，無數的比較由此出發，例如上下、左右、前後、遠近、過去未來等等。

(4) 數量或數的比例(proportion in quantity or number)

¹² 本小節參見：關譯本《人性論》上冊 第一章，頁 1~38。

所有一切能度量 and 計數的對象，可以在數量(quantity)或數目(number)上加
以比較的，是關係的另一個豐富泉源。

(5) 任何質的程度(degree in any quality)

任何對象具有共同的性質時，兩者各自所具有的這種性質之差別程度，
就構成第五種關係。例如一個比較輕一個比較重，在重量上有所差別。或者
兩個同一種顏色的物件，色調上也許有所不同，就能進行比較。

(6) 矛盾性(contrariety)(相反關係)

初看起來為：「沒有某種類似程度就不能有任何關係存在」規則之例外。
但是我們可以注意的是：設有兩種觀念本身是相反的。除了「存在」和「不
存在」兩種觀念，而這兩種觀念顯然也是具有類似性，因為兩者都涵攝於那
個對象的觀念，雖然後一個「不存在」的觀念把其對象排除在它所不存在的
時間和地點之外。

(7) 因果關係(causation)

對所有其他對象例如水火、冷熱而言，只是根據經驗極其種種原因或結
果的相反而被人們發現是相反的。這是第七種因果關係也是一種自然關係。

(關譯，《人性論》上冊，頁 26~27)

後來，休謨自己在論述知識與概然性(probability)時，把上述七種哲學關
係做了一個區分：「這些關係可區分為兩類：一類完全決定於我們所比較的各
個觀念，一類是可以不經過任何變化而變化的。」(關譯，《人性論》上冊，
頁 69。)

第一類關係完全取決於觀念自身，包括性質的不同程度(degree in any
quality)、類似性(resemblance)、數量關係(proportion in quantity or number)和相
反關係(contrariety)；第二類關係包括多樣性的統一(identity of multiples)、時空
關係(relations of time and place)及因果關係(causation)。

休謨在因果關係中著墨最多，並且「在因果關係之間還有一個新關係：就是它們的恆常結合(constant conjunction)。」(關譯，《人性論》上冊，頁 105。)

然而他的論述很明顯可以看到七種哲學關係還是著重在自然關係上面。

第二節 休謨重新解釋因果關係

1. 因果關係的基礎

因果關係是一個連續性的連結，由事件的果必可追溯事件發生的因，這個一般人都不會否認的。一般學者皆認為休謨其實並未否定因果關係，只是他對因果關係的解釋採取不同的角度，以試圖找出因果關係的知識基礎，他著重於經驗的理解，偏重在心理分析。休謨的問題在於：「我們為什麼能夠在經驗的基礎上做出關於因果關係的聯想？是否任何事件都有或都可以找到原因？」。(關譯，《人性論》上冊，頁 94~95。)

當人們看到一些事件的發生結果 B，為何由 B 會推演出 A，而不是 C？按照休謨的理論：觀念之間的關係不是靠觀念自身就可以聯繫在一起的必然關係，就是經驗基礎上形成的或然關係。但是無論必然關係還是或然關係，都沒有一種知識可以解釋因果關係的理由。雖然天氣預報明天天晴，但經驗卻告訴我們：明天有可能是下雨的，證明知識只能解釋不矛盾的觀念關係。

結果是一個相對名詞，原因是它的相關項目，但無法證明每一個存在必然有其原因，就像每個丈夫都有妻子 但不能因此說每個男人都結了婚一樣。問題的真相每一個開始存在的對象是否都由一個原因得到他的存在？(關譯，《人性論》上冊，頁 99。)

休謨否定了因果關係的客觀存在，在他看來，我們只能知覺各個個別的感覺印象，我們不知道它們為何會出現，我們不能說「因為」外物刺激，「所

以」有印象產生。此外，我們亦不能說不同印象之間存在什麼關係，因為我們無法知覺。所以對「知覺」進行定義是他解構和論述因果關係的最重要基礎。

2. 心理連結說

我們的經驗知識能否有足夠的理由說明因果關係？為什麼我們能夠在兩個觀念形成的經驗之間做出關於因果關係的聯想？

他認為這是關於兩個觀念之間的必然聯繫(necessary connexion)，與類似性、時空鄰接性有關。通常被當作原因和結果的兩個對象在空間上彼此相近，在時間上原因總是先於結果出現。例如人們在打桌球，人們以一個白球撞擊黑球，白球和黑球在空間上接近，而且白球的運動先於黑球的運動，人們因此認為白球運動是黑球運動的原因。但休謨認為我們只能知覺到白球和黑球運動，根本不知道是白球推動了黑球，我們無法知覺因果關係本身，只能知覺兩者的相繼運動和時間上一前一後。此外，休謨認為即使兩者在空間上接近和在時間前後相繼，完全可以出於偶然。我每天早上起身後，會習慣舉高雙手，天上又剛好日出，於是我們便會認為因為我高舉了雙手，所以太陽出來了。而過去的經驗也會影響未來事件的預測，這是我們推理的前提，能夠由此推及彼，由近推及遠，靠的就是這個因果推理的前提。¹³

由上述說明可知，在休謨看來，是「類似性、時空鄰接性」造成現象之間產生關係而被人們解釋為具有因果的聯結性關係的。我們如此相信因果關係，只是出於我們的習慣和經驗，久了就形成一種期待，我們每次都看見兩樣東西在空間和時間上相近和前後相繼，慢慢我們對兩者形成因果關係的看法。「一切依於經驗做出的推論都是習慣的結果，並非理性的結果。」(關譯，

¹³ 但是這樣的推理論證可能有落入循環論證的邏輯錯誤，也有超越經驗知識的範圍的錯誤。因為我們只能經驗過去經驗不能及於未來。

《人類理解研究》，1982，頁 40。）

我們如果在許多例證下見證某兩種現象—如焰與熱、雪與冷—恆常會合在一起；則在火焰或雪重複呈現於感官時，我們的心便被習慣所推移來期待熱或冷，而且相信那樣一種性質確實是存在的。

既然因果關係建立在習慣和期待，那麼事件的發展結果顯然變成或然率的問題了。

世界上沒有機會這種東西，可是我們不知道任何事情的實在原因，所以這種無知和機會在理解上有同樣的影響。任何一方如果有了較多的機會，則一定會升起較多的或然性(probability)。原因的或然性和機會的或然性一樣，火一向能燒人，水一向能淹人，至於衝擊和引力能產生運動，也是公認的普遍法則，從來沒有例外。不過還有一些別的原因是「不規則的」：吃大黃不會一直產生清瀉的效果，吃鴉片不能總得到催眠的效果。(關譯，《人類理解研究》，頁 41。)

不過哲學家並不以為這是自然中不規則的結果，他們認為有些私密原因阻礙了它們的作用。「在我們一切的推斷中，我們既然被習慣所決定把過去轉移到將來，我們便會及安心的期望那件事情，而沒有餘地來容納任何相反的假設。」(關譯，《人類理解研究》，頁 55。)

由此可看出休謨對日常生活事件的推演套在因果關係的命題上，以至於導出生活事件是否有因果關係是或然性的結果等於間接推翻因果關係的必然性，因此證成因果關係之不必然。他的解釋最後把因果關係的基礎歸結於人的自然本性，把「最大的確定性和最嚴格的必然性」當作人性的心理構造，這是一種自然主義的解釋。¹⁴

¹⁴ 趙敦華《西洋哲學簡史》，臺北：五南圖書，2002 初版，頁 358。

3. 對於休謨因果關係之問題討論

(1) 休謨的因果關係理論建立在對自然界的觀察，合理方面就在於他正確地看到了經驗知識的片面性和局限性。事實上，經驗知識不可能具有普遍必然作用。它所反映的總是在特定的時空中對個別事物的認識，假如我們主張從經驗中獲得知識具有普遍必然性的理論，那麼在實踐上就會導致徹底的失敗。在現實生活中，有些經驗反而會讓人誤判形勢而作出錯誤的決定。而且，我們如何做決定，判斷的條件、原因及動機未必單純，絕不只是來自經驗而已。

(2) 由於休謨的「因果關係」理論建立在對自然界的觀察，他以物理特性(特別是牛頓力學)來解釋自然世界的因果關係，可是卻歸結到人類的心理作用、心理因素，延伸到對人類心靈的描述，造成他論證上的盲區。顯然把自然界與人文世界的因果律混為一談。

例如：人們過馬路遇到紅燈會自動停下來，看到雖然我們看到紅綠燈的反應是一種習慣，但這不是如牛頓力學般的物理現象之必然，有人會闖紅燈。而且習慣無恆常性，是可以被改變的，那因果關係也變成搖擺的無恆常性、是不確定性的，如此則知休謨解釋習慣是因果關係連結的理由一樣大有疑問。至於心理連結，人類的知覺記憶印象想像都不穩定可靠我們的心靈可以做任何一種可能的推理和連結，只要出於表面看起來合理的推測，則 A 可以和 BC 連結，也可能和 PQR 連結，有很多時候可能是錯誤的，被自己的經驗和接收過他人的訊息所誤導，例如知道看見先生和某女士在咖啡屋喝咖啡或一起外出，心理連結的解讀和事實可能有巨大的差距。故知他提出的因果關係解釋：習慣與心理連結說也只能說是根據個人觀察所得勉強給予解釋，實際上等於

無法證成，所以休謨的立論確實動搖因果關係的必然性。我們如果想證成或正確解釋因果關係的成立如何可能，必然要另闢蹊徑。

(3) 休謨哲學對當代思想家，科學家以及哲學家的影響巨大，哲學界認為重新審視討論休謨對經驗知識分析，尤其是這種涉及因果關係的分析是必要的。他的思想為邏輯實證主義者提供了基本論證，他們引用休謨這些論證來證明形而上學的陳述是沒有意義的。不過康德後來建立了先驗知識論，似乎突破了休謨的經驗論盲點。

(4) 休謨因果關係的論述和歸納法的論證是互相支援的。他的主張是：I. 沒有任何因果推論是有確定性的。II. 沒有任何歸納推論的結論是確定的。III. 所有歸納推論的結論都是關於機會推論的結論。

等二十世紀科學哲學出現後，那位卡爾·波普(Karl Popper, 1902-1994)高度評價休謨對歸納法的挑戰，「但是他也看到即使人們知道歸納法的合理性是可疑的，他們(包括休謨)在內也不願意放棄歸納法。」¹⁵，因為人們堅信科學理論是由重複出現的事實中歸納出來的，科學規律是建立在事實的重複性基礎上。在《臆測與駁斥》中，波普批判休謨的歸納法心理學理論；他認為重複性活動是機械的、生理的，不會在心理造成規律性的信仰，完全無法滿意休謨以習慣或習性來對歸納做心理學上的解釋。因為不同時間內觀察到的事物總會有差異，只有出於某種目的去觀察，才能找出不同事物相同之處。要先有一種見解、企圖、期望、假定或興趣，在觀察中才會出現重複感。他說：

休謨的心理學雖然是普及的心理學，但我覺得他至少在三方面 是有錯誤的：一、典型的重複結果。二、習慣的緣起；並且特別的。三、

¹⁵ 趙敦華：《現代西方哲學新編》，臺北，五南圖書，2002 初版，頁 291。

那些可以描述成「對法則(law)的相信」或「對如法則般(law-like)之連續事件的預期」的經驗的特徵，或行為模式。¹⁶

波普指出當休謨駁斥歸納的邏輯觀念後，他將面臨另一個問題：我們實際如何獲取知識？所以休謨的知識論是否成立，提供了哲學界爭議和討論的題材。

第三節 休謨建立感情優位之倫理學

以現代哲學來說，實然所指是事實方面的情狀，而所成的語句為描述句；而道德方面的都是對行為的評價，不是行為的描述。因此在演繹的要求方面，後者不可能有效地從前者推論出來。¹⁷ 休謨指出，對於道德問題，科學是無能為力的，因為科學只能回答“是什麼”的問題，而不能告訴我們“應該怎樣”的問題。理性也無法做出道德判斷，更理性不能衍生道德。

如果理性是道德判斷的根據，則所謂不道德的行為應是一切理性存有所共同承認，因而只是一些客觀的事實，而不依於人的特殊情狀。……道德判斷不出於理性，其中一個重要的意義是見出道德判斷不是事實判斷而是來自其他類型的根源，不是理性或知性的對象。（李瑞全《休謨》，1983 初版，頁 124-125。）

選任何被接受為罪惡的行為：例如蓄意謀殺。試從一切的角度來審查它，看看你能否發現你稱之為罪惡的事實或真實存在。如果你只是考量對象方面，這一罪惡會完全不為你所掌握。擬將永遠不能找到它，直到你把你的反省轉

¹⁶ Karl R. Popper:《臆測與駁斥—科學知識的成長》(上) 蔡坤鴻譯，臺北，幼獅文化，1989，頁 73。

¹⁷ 參考李瑞全《休謨》，1983，頁 32~33。

到你的心坎，而發現你內部生起對這一行為不贊許的情感。這而是一事實，但是它是感覺之對象，而不是理性的對象。它在你自己而不是在對象之內。是以當你宣稱任何行為或性格是罪惡時，你只不過是基於你的本性之構造，在你默想它時產生一種責難之感覺或情感。(關譯，《人性論》，頁 468-469。)

意思是我們對某些行為贊不贊同是情感的表現，雖然是一種事實，但不是理性和知性認知的對象，只是一種對情感而言是事實。道德判斷出於道德情感，但不是情感發洩，是對人類行為的價值判斷。而道德情感卻是一種知覺，來自個特的痛苦或快樂的印象，以此區分善與惡。道德判斷也不是因為道德行為而產生的，(不是先判斷某一行為是道德的)，而是出於我們對某一行為的關注而引起快樂或不安之情。所以他提出動機論，反對從行為的外部結構組合或表現來認識一行為是否道德。

「這很明顯的，即，當我們稱讚任何行為時，我們所關注的，只是產生它們的動機，而把這些行為是為在心靈或脾性中的某些記號或指標。外部表現並不具有任何價值，我們必須往內視察才能找到道德的性質，而這是我們所不能直接做得到的。因而把我們的注意力放在行為上，猶如放在外在的記號一樣，但是，這些行為仍然被視為記號；而我們的稱讚或贊同之中及對象乃是產生它們之動機。」(關譯，《人性論》，頁 477。)

休謨勾勒出的人性論圖像：知識、情感、道德等都是知性所無能為力的。而理性也不過是激情或情感的奴隸。

「理性即是而且應該只是激情的奴隸，除了聽從激情以外絕不能善負其他職責。」，(關譯《人性論》頁 415。)

由此可見休謨是把他的道德哲學建立在情感優位(primacy of feeling)的基礎上。休謨主張道德是情感，善惡是知覺，理性是奴隸；他提出的哲學關係、知覺、印象與觀念、因果關係等等詮釋，

就是要說明理性的限制(有限性)，理性雖然可以從事推理、分析、因果關係的判斷，卻不能影響我們的行為，行為的推動者是情感，理性只是情感的奴隸。他以此論述而達到建立以感情為優位的「人性科學」目的。在他分析理性不是道德判斷的基礎而是情感時，說了一段讓後來哲學界討論不休的話：

我時常指出，在前此我所遇到的每個道德體系中，作者在通常的推理方式進行了一段時間，建立起一上帝之存有，或是對人類事態作出一些觀察，然後我忽然吃驚地看到，代替通常的命題之聯繫詞：是與不是，我所遇到的命題無一不是以一應當或不應當連接起來的。這一轉變是看不見的然而卻是最關鍵的。因為由於這一應當或不應當表示一新的關係的肯定，它之被觀察到和被說明是必須的；而同時應當有個理由被給出，因為這一新的關係如何可以從另一些與它完全不同的關係演繹出來，似乎是難以想像的。(關譯，《人性論》，頁 469。)

他的意思是他之前所遇到的倫理學都缺乏如何將外部關係轉化為道德論述。前面已經提到的，他發現道德判斷，是來自心靈的感受，依於我們對一行為贊許或不贊許，這種對一行為產生贊許或不贊許的情感是一件事實，我們的道德判斷是一種道德情感，出於「應當/不應當」，而非「是/不是」。

「我們無法透過行為實踐的『實然』(is)記述『應然』(ought to be)的道德評價原理，因為由理性本身規定而成的道德原則不適用於現實行為的行為實踐。」(傅偉勳《西洋哲學史》，1990 十二版，頁 372。)

這個觀點造成一項難解的道德難題：如何可以由事實命題的「是」、「不是」的前提推論出價值命題的「應當」、「不應當」？

休謨哲學的起點是建立在人性的研究上，他指出人們不但對一些微不足道的問題喜歡爭辯也對一些極為重要的問題爭執不休，然而沒有一件事情有

確定的結論。但是人們在爭辯時又彷彿答案很明確一樣投入極大的熱情。這些吵鬧中，贏得勝利的不是理性，而是辯才，任何人只要有辯才，就算把很荒誕不經的假設得天花亂墜也不愁沒有信徒追隨。在他看來，一般人對各式各樣形而上學的推理產生厭惡的心理，就是這個原因。

休謨不但修正並評論英國經驗主義哲學家巴克萊對實體的意見，進一步連巴克萊保留的心靈實體也取消了。他把一切心靈活動：感情、認知、記憶、想像、意志等等表現都化約為知覺的某種關係和表現，他認為心靈只是一束印象而已，而不幸的是印象顯然是一些剎那存滅的東西，沒有永恆存在的物質。在他的哲學論述下，這個宇宙只是一些現象是的存在，對內對外都沒有客觀的真實存在可言。他取消心靈實體，反對理性主義，以證成他的人性科學論述。休謨說我們對自我的知覺都只是那些以不能想像的速度互相接續著，並處於永遠的流動和運動之中的知覺的集合體，或一束知覺。如此一來，現象界沒有一種真實不變的東西存在，因果關係與自然科學的普遍必然性之真理也就被動搖了。

他認為最偉大的真理如果是人類能力所及，必然隱匿在極隱晦深奧的地方，就算偉大的天才花費最大的精力也不會有收穫。此處意味著(休謨認為)人類經驗可及之處並無形而上學所探索的真理。在他的《人性論·引論》中，他開宗明義的說明：人性是一切學問的中心，「即使是數學、自然科學、自然宗教也都在某種程度上依靠於人的科學，因為這些科學是在人類認識的範圍之內，並且是根據他的能力和官能被判斷的。」(關譯，《人性論》，頁6。)

休謨認為與人性更確切相關的學問：邏輯說明人類的推理能力之原理及人類觀念的性質、道德學和批評學研究人類的鑑別能力、政治學研究結合在人類社會裡並互相依存的人類，這四門學科更是包括了所有我們對人類心靈的重要研究。

後來出版的《人類理性研究》¹⁸更直接創設一詞：「人性科學」(science of human nature)，所謂人性科學可從兩大側面探索之：一是就人類行為實踐展現展現德行之美，以便出近人的道德行為。二是專門研究人的推理能力，來開導人的悟性。他說：

如果相信這些原則，那我們巡行在各圖書館時，如果我們手中拿起一本書來，例如神學書和經院哲學書，那我們就可以問，其中包含著數和量方面的抽象推論麼？沒有。其中包含著關於實在事實和存在的任何經驗的推論麼？沒有。那麼我們就可以把它頭在烈火裡，因為它所包含的沒有別的，只有詭辯和幻想。(關譯，《人類理性研究》，1982，頁162。)

他的意思是：一切具有真正意義的學問，要看是否關涉到經驗事實，不能提供觀念知識和經驗知識的書都指使幻想和臆測，可以放火燒掉，此語已經成為後來邏輯經驗論者所遵奉的天經地義名言，充分表現休謨反形上學的哲學精神。(傅偉勳：《西洋哲學史》，1990 十二版，頁357。)

休謨回歸人性主義，將道德觀建立在人性科學、情感主義，那他主張的道德實踐就訴諸人性：「快樂」與「痛苦」的基礎上，因為「快樂」與「痛苦」是人們最強烈的感覺印象，如此即為道德情感取向。他認為快樂就會有幸福感，符合利益。他把「善」定義在：「凡能增加人們快樂和利益的就是善。」如此的善的標準，是合乎人性自然發生，而無外在道德規範加以約束。這是個人主義(不是自私自利)的情感道德觀，「行善最樂」也符合社會價值。因為訴求於人類的利益非個人，對他人痛苦感同身受，所以休謨主張追求快樂不

¹⁸ 休謨於1748年修改處女作《人性論》，壓縮而成為《人類理性研究》(An Enquiry concerning Human Understanding)，亦有學者翻為《人類悟性探微》本論文採用關琪桐(關文運筆名)翻譯本，仰哲出版社，新竹，1982。

是唯一的道德訴求，人性還有同情(Sympathy)原則和滿意(Approbation)之倫理原則。「同情心」來自道德情感，可說是休謨倫理學最重要的主張。

雖然休謨觀察生活事件所推演出的因果關係論證，立論基礎是建構在他鋪陳的名詞詮釋例如「知覺」等。他重視經驗，對因果關係、實然與應然都提出新的詮釋，重視心理層面，強調價值判斷，以此發展出《人性論》中的道德論證、倫理學觀點，但卻忽略了人的知識來源未必皆透過經驗學習，還有先天(本能)的能力也沒觀察到。

但是他能對傳統形而上學和因果關係概念造成破壞性影響性是因為他跳出以前的哲學家論述的框架，回歸人性訴求與研究，建構一套新的哲學思維與進路，是徹底的邏輯經驗論者，貫徹其邏輯經驗論的主張。休謨以「行善是快樂為目的」的倫理學觀點成為後來許多哲學家(例如後設倫理學)的理論依據。這也是許多西洋哲學家能夠不斷在哲學歷史上能獨樹一格，開創並帶動新思潮的原因。

然而觀察西洋哲學史無論這些哲學家如何推陳出新，百花齊放，嚴格說來還是有脈絡可循。

休謨問題(Hume's Problem of Induction)不僅是驚醒了康德的形上學迷夢，到現在也還是像個懸案一樣議論紛紛卻沒有得到徹底的解決。康德把沒有任何令人滿意的理由來反駁懷疑主義看作是哲學和人類理性的恥辱，黑格爾(G. W. F. Hegel; 1770—1831)¹⁹則宣稱：自古以來，懷疑主義都被認為是哲學的最可怕的敵人。大陸學者陳嘉明說：「當代懷疑主義研究權威帕普金所說的，“懷疑主義一直是思想史的主要動力來源。”著名科學社會學家默頓，則把

¹⁹ 黑格爾(G. W. F. Hegel)德國哲學家，其時代晚於康德，是德國19世紀唯心論哲學的代表人物之一。黑格爾的思想，標誌著19世紀德國唯心主義哲學運動的頂峰，對後世哲學流派，如存在主義和馬克思的歷史唯物主義都產生了深遠的影響。黑格爾的政治思想兼具自由主義與保守主義兩者之要義。

有條理的懷疑主義看作是科學研究主體的四大精神氣質之一。²⁰ 奎因 (Willard Van Orman Quine, 1908—2000)²¹則斷言：「休謨的難題就是人類的難題」。

所以哲學家們雖然努力嘗試解決休謨難題，只是許多論述都莫衷一是，無一種說法能令大家滿意而取得共同的認同。主張知識起於經驗者，但是要證明知識的普效性卻不能停留於印象，起源於經驗的知識如何成立？波普指出當休謨駁斥歸納的邏輯觀念後，他將面臨另一個問題：我們實際如何獲取知識？所以休謨的知識論是否成立，是哲學界不斷爭議和討論的題材。

休謨質疑因果關係的必然性後又建立倫理學觀點，但他的倫理學觀點容易失序也受時空所限，因快樂的定義因人而異，什麼行為才能真正利益他人、社會也無一定標準，人人可以做壞事而自以為是行善，是在利益他人，例如劫富濟貧，是一種破壞社會秩序的，自以為是的正義和快樂而已。

²⁰ 陳嘉明〈懷疑論與確證論：當代知識論前沿問題研究—《當代知識論前沿問題研究》成果簡介〉，2011。說明：廈門大學陳嘉明教授主持的國家社科基金項目《當代知識論前沿問題研究》（批准號為02BZX042），最終成果為專著《懷疑論與確證論——當代知識論前沿問題研究》。課題組主要成員有：吳開明、曹劍波、陳英濤等。參見：黃偉雄〈論休謨的懷疑論——從知識論的觀點〉中國文化大學哲學博士論文，2011。

²¹ 奎因 (Willard Van Orman Quine) 當代美國著名的邏輯學家和語言哲學家，是 20 世紀美國分析哲學的主要代表人物之一，以創立和倡導“邏輯實用主義”而著名。他強調系統的、結構式的哲學分析，主張把一般哲學問題置於一個系統的語言框架內進行研究。奎因的哲學是從經驗主義（邏輯實證主義）出發的，後來又接受了實用主義，轉而批判經驗主義。在分析哲學特別是美國分析哲學的發展中起到承前啟後的關鍵性作用，曾被譽為繼羅素和維特根斯坦之後“影響最大的在世哲學家”，當今在世的“最傑出的體系哲學家”。

第三章 康德重建知識之普效性與實踐理性

由於休謨對因果關係、歸納法、人格和實體等傳統哲學重新詮釋，動搖了知識的普效性的可能，休謨的懷疑論無異宣判知識的普效性不可能，大大衝擊了人們建構科學的信心。康德被休謨理論所震撼，稱之為：驚醒「獨斷者的迷夢」(dogmatic slumber)，造成他重新建構形上學大廈的決心，所謂：「哥白尼式的轉向」(Kopernikanische Wende、Copernican Revolution)。

康德以為洛克等實在論者一向假定我們的知識必須符應知識的對象。如此一來則動搖了知識的普效性，應該倒過來說：「對象必須符應我們的知識」，就像哥白尼把天動說轉為地動說一樣。一切知識必然是先驗的知識，具有經驗內容而又獨立於經驗之外而存在。」(參閱傅偉勳：《西洋哲學史》，1990 十二版，頁 387。) 他扭轉了洛克以來實在論的知識論立場，倡導所謂「超驗哲學」(Transcendental Philosophy)，故將己功喻為「哥白尼式的轉向」。(李秋零譯，《純粹理性的批判》，2011 一版，注釋本，BXXIII，頁 017。)

他在思考十年後先後提出他的三大批判，因應休謨之徹底批判「因果關係的必然性」，將因果觀念還原為心理學問題：「習慣性期待」，康德於是乎提出「先驗觀念論」(先驗理性論)(transzendentaler Idealismus)欲以重新保證科學知識的普效性與因果原則的先驗必然性。他是以《純粹理性的批判》主要部分「先驗原理論」--又分：「先驗感性論」和「先驗知性論」，前者演繹出人類對時間與空間的感性純直觀的先驗形式，後者純粹的知性概念，演繹出十二個範疇、對理性宇宙論加以批判，試圖重新建構因果關係的法則，以期證成科學知識的普效性和必然性。後者也批判傳統形而上學的迷妄謬誤，以架構舖陳《實踐理性的批判》的平台，發展出道德的實踐、道德公設之應然，後又著力於《判斷力的批判》，試圖跨越實然與應然的鴻溝。

第一節 先天綜合命題如何可能

「先天綜合命題如何可能？」這是一個純粹理性的普遍課題。康德所建立先驗觀念論，是要找出先於經驗而使經驗得以可能的條件，以回應休謨對真理的兩類命題：「觀念關係」(先天的)與「事實問題」(或然的)。²²重建知識的普效性。在康德的語彙裡面經驗和先驗所指涉的是不同層次的意涵：經驗的對象是事物本身(物自身)²³對我們的顯現，是現象；而物自身則是不可經驗的先驗對象。康德的先驗論是先驗唯心論和經驗實在論的結合。

康德認為知識之所以具有普效性，是因為知識具有獨立於經驗的先驗可觀條件的關係。先天判斷則是不帶經驗，獨立於經驗而存在的。

問題是「先天的綜合命題如何可能？」，康德所謂「先天的」定義乃是：「先於經驗」或說是「在經驗之先」。又稱先驗的。²⁴

儘管我們很多知識都是從經驗開始，並不意味著它們都從經驗產生。我們應該問：是否有一種這樣獨立於經驗，甚至獨立於一切感官印象的知識。人們可稱之為「先天的」，並與那些具後天來源的經驗性知識區隔開來。」(李秋零譯，《純粹理性的批判》，B2，頁 028。)

而「先天知識」又是指絕對不依賴任何經驗而發生的知識，先天知識中不摻染任何經驗因素的知識叫做「純粹的」。例如每一個變化皆有其原因，這個命題就是先天命題但不是純粹的，因為變化是只能從經驗中獲得的概念。

²² 英國邏輯經驗論者艾爾將休謨的命題分類改寫為：分析命題與綜合命題。前者包括一切數學、邏輯等形式科學的先然命題(套套邏輯)，必然確實而與經驗事實無關。後者涉及經驗事實，具假設性和蓋然性。(參見：傅偉勳：《西洋哲學史》，1990 十二版，頁 361。)

²³ 物自身 Thing-in-Itself 一詞首先由康德所使用，係源自德文 Ding-an-sich。康德用來指不繫於認識，即不僅「對我們」而存在的事物，而是其自身真正存在而與表象對立的存有物。

²⁴ 指稱整個思想的體系來說稱「先驗」，例如先驗觀念論，指稱其思想內容部分時稱「先天」，例如先天綜合命題。

我們擁有某些先天知識，甚至普通的知性也缺乏不了它們。(李秋零譯，《純粹理性的批判》，B3，頁 029。)例如： $7+5=12$ 。

他把知識的判斷形式區分為四種命題，依「分析判斷(Analytic Judgment) 綜合判斷(Synthetic Judgment)、先天的判斷、後天的判斷」²⁵，兩種對立互相組合，成為四種判斷：(1)先天分析判斷(2)後天分析判斷(3)先天綜合判斷(4)後天綜合判斷。

這四種判斷中第一種「先天分析判斷」具有普遍性和必然性，知識卻無擴充的可能(所有分析判斷無須檢證，所以都是先天分析判斷，例如：凡人皆會死。)；第二種「後天分析判斷」實際不存在(已經是經驗事實，不會再有經驗判斷，因此不存在)。²⁶第四種「後天綜合判斷」是關於我們日常經驗中的事實判斷，(由經驗中獲得，因此是相對的普遍，可以找到例外，例如：「我看見一隻貓」，「昨天黃昏太陽西沒」。)這是一種個人主觀知覺，不能構成普遍性必然的知識。所以只剩第三種(不來自經驗，具有絕對普遍的)值得關注和討論：先天綜合判斷如何可能？

經驗判斷就其自身而言全部是綜合的。(李秋零譯，《純粹理性的批判》B12，頁 036。)

作為經驗知識的普遍必然性，他把先天綜合判斷又分三類：(1)數學命題：純粹數學如何可能？(2)自然科學命題：純粹自然科學如何可能？(3)形而上學命題：科學的形而上學如何可能？

²⁵ 賓詞(有翻譯：謂詞、述詞)的概念可以從主詞中抽出的稱為：分析判斷，例如：人是理性的動物、物體有擴延性，反之，賓詞的概念不在主詞中的，稱之綜合判斷，例如這本書是張三的、李四是好人。先天與後天則依判斷形式是否摻雜實際經驗要素而定。

²⁶ 因為分析判斷的賓詞乃從主詞的分析而來，無須主詞概念以外的任何新經驗，故不能稱為後天。例如：紅花是一種花。(參閱：傅偉勳：《西洋哲學史》，1990 十二版，頁 388。)

雖然康德試圖回應休謨的懷疑，因為休謨認為因果關係是或然率的問題，但是他和休謨一樣，把知識建立在經驗，承認因果關係的基礎不存在於事物本身，而是來源於認知主體，純粹理性對經驗的無法理解、解釋和認識的課題，故產生種種二律背反。於是他施設了一個先驗主義和物自身不可知來論述用以揭示理性和知性做不到的地方，他演繹了十二個先驗的範疇作為科學知識的基礎，同時也預為後來的道德形上學鋪路。休謨以主觀主體印象和心理因素來解釋因果關係和知識的取得，而康德轉換為先驗主體，以建立知識的普效性欲以超克休謨的懷疑論。

第二節 先驗知性論之範疇說與世界概念

1. 範疇說

康德在《純粹理性的批判》先驗原理論演繹出的十二個先驗的範疇論中認為：知識的成立需藉感性(直觀)與知性(思維)的兩種心靈能力合作。康德宣稱：「不具內容的思維是空虛的，不具概念的直觀是盲目的。」同時重視思維與直觀。

他把「範疇」又稱為：「純粹知性觀念」，乃是思維認知的先天形式。

通過範疇論的建立，主張科學知識所關涉到的因果必然性原屬悟性主觀的先天形式，使得外界經驗通過悟性的統攝，而形成客觀真確的知識體系。(傅偉勳《西洋哲學史》，1990 十二版，頁 395。)

康德的範疇必須符合以下四個條件：1. 純粹而非經驗 2. 知性而非感性 3. 原型而非引伸 4. 完整而放諸四海皆準，有普遍性。悟性(知性)有多少種判斷，就會產生多少種範疇，康德共分了四個大類，每個大類又分三種：(以下引自：李秋零譯《純粹理性的批判》A71，B96，頁 088。)

- (1)判斷的量：全稱的、單稱的、特稱的
- (2)判斷的質：肯定的、否定的、無限的
- (3)判斷的關係：定言的、假言的、選言的
- (4)判斷的模態：或然的、實言的、必然的

康德又以此為基模，進一步發展範疇的內涵，他認為以這樣的方式產生出先天地關涉一般直觀對象的純粹知性觀念，與上述範疇表可能的邏輯判斷功能一樣多，知性已經被窮盡，能力也被得到完全的測定。此純粹知性觀念(範疇)如下：(李秋零譯，《純粹理性的批判》，B106，p.093。)

- 1、量的範疇：可細分為：單一性、複多性與全體性
- 2、質的範疇：可細分為：實在性、否定性與限定性
- 3、關係的範疇：可細分為：依存性與自存性（實體與偶性）、原因性與隸屬性（原因和結果）、共聯性（行動者與承受者之間的交互作用）
- 4、模態的範疇：可細分為：可能性——不可能性、存有——非有(必然的——偶然性。

前兩類六種範疇：量的範疇和質的範疇針對直觀(既包括純直觀也包括經驗性直觀)的對象，是屬於數學性的範疇；後兩類六種範疇：關係的範疇和樣態的範疇針對這些對象的實存(要麼在彼此關係中，要麼在與知性的關係中。)是屬於力學性的範疇。(李秋零譯，《純粹理性的批判》，B110，頁 095。)

康德建立的這十二個範疇，可說都是自然科學自然世界的，這些範疇均為純粹知性的範圍，在這個裡面才有知識的普效性；然若理性超出經驗範圍卻以為這些範疇仍有實在性，則乃誤用了這些範疇，必然會產生幻相，如在因果範疇中會引起二律背反。(例如世界時間空間因果自由等等。兩個背反的論述用理性推理卻都可以成立。)，所以康德提出純粹理性的批判，另闢蹊徑建立實踐理性。不少人批評康德的十二個範疇說太過於拘泥於形式又煩瑣晦

澀，不過康德的由判斷表導出範疇表，乃表示由判斷理解世界，從而由判斷之理解一致於世界之存在。康德先驗範疇之論證即基於人之知性之邏輯判斷與客觀世界存在之一致性。如此知性才能有效的統一綜合種種經驗內容而為具有形式規模的普效性知識。

2. 世界概念

康德在第一批判：《純粹理性的批判·導論》中指出，純粹理性的一切先驗幻相都基於辯證的推理。這些玄想的推理第一種關涉(主體或者靈魂的)一切一般表象之主觀條件的無條件統一性，與定言理性相應。第二種則與假言理性推理的類比，以顯象中的客觀條件的無條件統一性為內容。

而〈純粹理性的二律背反〉這篇將出現第三種：以一般對象的可能性之客觀條件的無條件統一性為主題。(李秋零譯，《純粹理性的批判》，p.315，B433。)

康德主張當理性被運用於顯象的客觀綜合時，雖然它會以諸多幻相建立自己無條件的統一性原則，但無可避免將陷入某些矛盾而終使得它不得不放棄在宇宙論方面的要求。此時理性不需要經過別人設計的圈套，不需要任何苦思冥想，就自動陷入其中。他認為那將會是一個悲劇，是一個健康哲學的死亡、安樂死。因為它可能沉溺在懷疑的絕望中，或者採取獨斷固執的態度，不讓反面的根據被傾聽和公平對待。

在康德的定義中「世界概念」是：

所有涉及顯象的綜合中絕對總體性的先驗理念。(《純粹理性的批判》，p.316，B434。)

世界整體的概念也是以此(總體性)為基礎，但是他又認為，世界概念也只不過是一個理念而已，部分是因為他們只是關涉到顯象的綜合，所以僅僅只是關涉到經驗的綜合。而反過來說，一切一般性的事物，其條件的綜合之中，絕對總體性則造成純粹理性的理想，這種理想與世界概念有關但絕對不同。

康德所建構的宇宙論理念體系中，他提到純粹的和先驗的概念只能從知性中產生，理性本來根本不產生任何概念，而是充其量只能使知性概念擺脫一種可能經驗的不可避免的限制，並且力圖使它擴展到經驗性事務的界線之外，但還是和經驗事物相結合。」(李秋零譯，《純粹理性的批判》，p.317，B436。)

他認為時間是一個列序而且是一切列序的形式條件，而空間，無前進與回溯之別，是一個集合體，不構成任何列序。它的任何部份都是同時的，無互相隸屬的關係。而時間，唯有通過先行者才有後來者。空間則非通過別的部分被給予，反而是通過別的部分被限制。

然而無條件是理性的終極目的，無論是整個列序的無條件還是列序的一部分的無條件。在前一種場合，列序 *a parte priori* [向前]是沒有界線的，(沒有開端)，也就是說，是無限的，並且彷彿是完整的被給予。在第二種場合，列序有一個最初者，它就逝去的時間而言是世界的開端，就空間而言是世界的界線。就一個在它的界限中被給予的整體的各部分而言是單純的東西，就原因而言是絕對的自我能動性(自由)，就可變的事情存在而言，就叫做絕對的自然必然性。(李秋零譯，《純粹理性的批判》，p.322，B447。)

在這裡，康德把他很重要的論述「自由」和「自然」端出來，準備展開純粹理性的悖論討論。

康德如何鋪陳「世界、自然、自由」三者的關係呢？他說：世界與自然兩個術語是相互滲透的，「世界」意味著數學上的整體和它的綜合，是有總體性的意義，不管是在微觀上還是巨觀上，也就是說無論是通過組合還是通過分割進行綜合之開展。但世界如果被看成力學的整體，就稱為「自然」，在這裡發生的種種事物的條件就叫原因，而顯象中原因的無條件就叫「自由」。意思是無條件之原因就是自由的所來，換言之：什麼是自由？發生於世界的種種事物之原因若是無條件而發生的，這叫自由，有條件則不稱為自由。

屬於數學整體概念的稱為世界，屬於力學整體概念的稱為自然，所以康德在自然裡面定義的「自由」很簡單，就是事物發生的原因是無條件的發生，則為「自由」。看來在康德的第一批判中，「自由」純粹指示出自然世界的一個顯象原因是否有條件、無條件狀況而已。也就是說：顯象原因的因果性無條件地稱之為「自由」，有條件地稱之為「自然條件」。顯象中無條件的必然性就叫自然必然性。

康德在二版自注中補充說明：「自然，在形容詞(形式)上意味著種種事物按照它內在的因果性原則的聯繫；在實體(質料)上被理解為憑藉一個內在的因果性原則毫無例外地互相關聯的總和。」(李秋零譯，《純粹理性的批判》，p.322，B447，康德自注1。)在這裡我們看到康德認為自然事物的聯繫有其內在的因果性，由其內在的因果性彼此相關彼此聯繫。

為了回應休謨難題，康德進一步主張認識主體自身存在著空間、時間與因果性等等先天形式範疇，這些內在於主體的先驗條件強加於我們的經驗，使得我們的經驗具有結構與秩序，也給予因果關係必然而普遍有效的基礎——這同時保證了自然科學存在著某種東西是嚴格可靠性的。

為了讓自然科學不受懷疑論所抵損，並且保障因果律的客觀確定性，康德努力建立起所謂的「因果性範疇」，力辯因果律乃是主體理解活動之先驗而必然的思維形式，它表現為時間的相繼性，從而避免了心理主義的結論。

康德的策略是區分經驗領域與先驗領域（或通常稱為「形上學」），他認為形上學問題之所以看起來不理性，原因在於知識的限制即是經驗的限制而形上學問題本質上是超越經驗的。我們會有悖論，是因為範疇的誤用。科學知識有普世價值，乃是因為他們屬於理性的範疇。而有些形上學問題，特別重要的像「上帝、自由與不朽」，是可以回答的，但是它們不屬於知識。

形而上學僅僅以三個理念為其研究的真正目的：上帝、自由、靈魂不死。以至於第二個概念如果與第一個概念結合，就應該導向作為一個必然結合的第三個概念。這門學問此外所研究的一切都純然是充當它的手段，為的只是達到這些理念和它的實在性。它需要這些理念並不是為了自然科學，而是為了超越自然。對這些理念的洞識會使神學、道德以及通過兩者的結合使宗教、從而使我們存在的最高目的都緊緊依賴於思辨的理性能力，除此以外不依賴任何別的東西。²⁷（李秋零譯，《純粹理性的批判》，p.267，B397）

意即上帝、自由與靈魂不朽的問題屬於超驗的層次，不是為了自然科學，而是為了超越自然，它們不是科學真理，是在知識之外，經驗之外。²⁸

²⁷ 康德自注 1

²⁸ 康德後來在 1990 年提出《判斷力批判》以探討美學問題欲溝通：在他的第一批判《純粹理性的批判》：建立先驗理論及理性、知性與感性論述（機械化自然宇宙）與第二批判《實踐理性的批判》：道德自由信仰的超越世界（道德形上學的對象）。

第三節 純粹理性的因果關係與二律背反

雖然他把宇宙論區分為「世界概念」和「自然概念」，但是他認為這些理念都是超驗的，超越了他在自然科學建立的十二個範疇說，於是他對一般所謂「世界概念」提出純粹理性的二律背反。

這是康德的在先驗要素論中很重要的哲學思辨，他用這四組二律背反來揭示理性辯證法的雙重作用。同一個對象或問題所形成的兩種理論或學說雖然各自成立但卻相互矛盾的現象。如前所說，他認為是當我們為了知性原理的應用而把理性擴展到經驗以外的世界時，又會產生玄想的定理。這些理念不指望得到證實也不擔心被反駁，因為這些定理自身完全合乎理性的必然條件，本身亦無矛盾。然而，對立的另一方也一樣可以做出有效的論證和必然的根據。所以如果正論每一個都是獨斷學說的總和，則反論可以看成表面上獨斷知識的衝突。康德建立有關純粹理性的二律背反，主要用意是為了強調人類會被炫目而虛假的幻象所蒙蔽，目的是要展示理性和知性的衝突，傳達人類理性是有限制的，它不能和顯象統一。

在第一組二律背反即可看出康德所謂各自成立卻又互相矛盾的背反觀點：關於時間和空間的有限性與無限性。正論是：

世界有一個時間中的開端，就空間而言也被封閉在界限之中。

反論是：

世界沒有開端，沒有空間中的界限，相反，無論就時間而言還是就空間而言，它都是無限的。(李秋零譯，《純粹理性的批判》，p.325，B455。)

第二組二律背反則是關於物質實體在它的結構上是組合性的還是單一的。康德把這兩組悖論歸類於同物質數量上的背反，稱之為「數學的二律背反」。第三種二律背反關於因關係(因果律)的鏈條，其開端之有無自由性？第四種

二律背反則討論宇宙間有無絕對的必然性？康德把這兩組悖論歸類於異質事物之關係上的背反，稱之為「力學的二律背反」。

其中第三種先驗理念的衝突與本論文要探討的主題有關，簡約說，從因果性的面向論證世界的形成有無第一因？它的正論主張因果關係有兩類，一類依照自然律因果關係，另一類依照自由律的因果關係；反論則主張只有自然律的因果關係。在其文本中這個二律背反的正論完整內容是是：

按照自然律的因果性，並不是世界的顯象全都能夠由之派生出來的唯一因果性。為瞭解釋這些顯象，還有必要假定一種通過自由的因果性。」反論則為：「沒有任何自由，相反，世界的一切都僅僅按照自然的規律發生。（李秋零譯，《純粹理性的批判》，p.336，B473。）

在正論中，他認為人們假定只有自然的因果性，那一切事物的發生應該都是以它之前一條件為其因，而這個前面條件的因還有更前面的條件(某種發生的事情)為因，它們在時間中形成，之前並不存在，因為它如果一直都在，它的後果也不會剛剛發生。它按照自然的規律又以在先的狀態及其因果性為其條件，而這個狀態又以一個更早的狀態及其因果性為其前提條件等等，所以如果是純然的自然律因果性，那將永遠找不到一個最初的開端。但是自然的規律卻是在於沒有充分先天規定的原因，那將什麼都不會發生。是以，如果一切因果性是按自然律才有可能，那命題就它的不受限制的普遍性來說本身就是矛盾的，這種因果性不能被假定唯一的因果性。所以我們必須據此假定有一個因果性，它的發生是不必通過另一個先行的原因，而有絕對的自發性。

它是原因的一種絕對的自發性，即自行開始一個按照自然規律進行的顯象列序，因而是先驗的自由。沒有這種自由，甚至在自然的進程中顯像的列序繼起的原因方面也永遠是不完備的。（李秋零譯，《純粹理性的批判》，p.337，B474~475。）

康德進一步說明：自由的先驗理念沒有這種構成心理學概念的全部內容，只構成行動的絕對自發性，作為行動自發性的根據。但是這卻是哲學的絆腳石，因為哲學在發現這種無條件的因果性上面有無法克服的困難。理性思辨關於意志自由是很困難的，因為這是理性到達不了的，這個概念屬於先驗的範疇。

他認為我們不必回答「一個絕對自發性的原因、一個自行開始相互承繼事物或狀態的一個列序的能力如何可能。」雖然我們無論如何也無法把握通過某個存在來設定另一個事物存在的可能性，只能僅僅以經驗為根據。有了一個絕對自發性的因，接下來的列序就會自然的發生。不過康德在這裡卻強調他談的是因果性而非時間上的，「請人們不要誤解：世界上的一個漸進的列序只能有一個相對最初的開端」，因為世界上畢竟總有事物的一種狀態是先行的，所以在世界的進行中，就不可能有一個序列的絕對最初開端。²⁹就像他決定從椅子上站起來，在時間上決定性自然原因終止而行動的發生依照序列相繼而起，但是就因果性而言決定性卻可以說是一個顯象序列的絕對最初開端。

³⁰ 康德主張我們承認或設定有一個絕對自發性的因是基於理性的需要。

理性的需求，即在自然原因的序列中訴諸一個出自自由的最初開端，其證實在下面這一點極為清晰的映入眼簾：古代所有哲學家們(伊壁鳩魯學派除外)都發現自己被迫為解釋世界的運動而假定有一個第一推動

²⁹ 康德這一主張相符合於和佛教的世界觀：世界無始

³⁰ 筆者認為康德這個例子舉得不好，可能陷入辯證的自我矛盾中，哪什麼又是決定從椅子上站起來的因呢？顯然「決定站起來」未必是序列的最初開端。

者，也就是說，一個首先並且自行開始各種狀態的這個序列的自由行動的原因。因為他們不敢從純然的自然出發來解釋一個最初的開端。(李秋零譯，《純粹理性的批判》，p.341，B480。)

康德對第三個二律背反之反論：

沒有任何自由，相反，世界的一切都僅僅按照自然的規律發生。

又是提出什麼證明呢？

如果有一個先驗意義上的絕對的自由作為其特殊因果性的開端，那一個序列將通過它的自發性發生，因果性也將絕對的開始而沒有任何東西先行。但是既然每個行動的開端都是以尚未行動的原因狀態當它的先決條件，而該行動的力學第一開端則以同一個原因的先行狀態無任何因果性關聯，為以其中產生的狀態為其前提條件，造成先驗的自由與因果規律對立，且造成起作用的種種原因相互繼承的狀態的這種聯結，經驗的任何統一性是不可能的。任何經驗找不到這種聯結，則先驗的自由將成為空洞的思想物。所以我們只能承認我們只擁有自然，只能在自然中尋找世界事物的關聯與秩序。

人們不能說進入世界進程的因果性不是自然規律而是自由規律，因為自由如果是按照規律規定的，自由就不在是自由了。因此自然與先驗自由的區別正如今規律性與無規律性的區別。(李秋零譯，《純粹理性的批判》，p.338，B475。)

「自由」是絕對無條件的，一但有規則規律可言，則將不能稱為自由。

在康德這裡的語境裡面，「自由」的定義是沒有規律規則才稱之為自由，這顯然是指涉他施設的一種純然先驗的狀態。

如果你們不在世界中假定就時間而言有任何數學上最初的東西，那麼，你們也就沒有必要就因果性而言尋找一種力學上最初的東西。是誰讓

你們想出一個最初的狀態，從而想出一個川流不息的顯象序列的絕對開端，並由此為了給你們的想像創造一個休息地，而為不受限制的自然設置一些界線呢？（李秋零譯，《純粹理性的批判》，p.339，B479。）

他認為既然世界的實體在任何時候都存在³¹，由於經驗的統一性使這樣的前提成為必然，那無論是在數學還是力學方面，就不可以尋求任何最初的開端。這樣沒有最初環節，其餘一切都是它的後繼的無限起源的可能性，如果就最初環節的可能性而言，無法讓人理解。我們絕不能以先天的來想像出存在或不存在這樣一種不停地繼起如何可能，只有通過經驗發現這種種變化都是現實中所出現的。

「先驗的自由」這樣的能力，只能存在於「世界的外面」。³²

康德隨後在他的〈貫穿所有四個先驗理念的對宇宙論問題的懷疑論觀點〉篇章中，進一步說明：如果假定世界上所有發生的事都只有自然律，沒有自由的因果作用，那麼世界將是一個無限延續的因果鏈條，要想獲得任何因果知識都必須延伸到無限遠，將使 *a parte priori* [向前的] 條件序列必須永無休止的延長。這樣的世界是我們的經驗知性所無法認識的，作為總是通過有效的原因而起作用的自然，對我們在宇宙事件的綜合中所能使用的任何概念來說就太大了。然而如果偶而選擇自由身（由自由產生），承認有自由的因果性，那依照自然律就無可避免的要追問：為什麼？迫使我們按照支配經驗的因果律來越過「自發原因」的事件這一點，必然會發現經驗性概念對聯結這些總體性而言太小了。換句話說，世界理念對於經驗性的回溯來說，對於任何可能的知性概念來說「要麼太大，要麼太小」。理由是：

³¹ 這裡涉及兩個概念：何謂實體？何謂存在？

³² 康德大膽的推測和施設，有一個絕對的自發性的自由，但是是在世界之外。是在鋪陳一個超越理性與知性、感性之外的「存有」？這和佛教講的可以獨立於三界（佛教的世界觀）之外的第一義諦（勝義諦）似有異曲同工之妙，但也有相異之處，將於本文第四章討論。

可能的經驗是唯一可以給我們實在性的東西，沒有這種東西，任何概念都只是理念，沒有真實性，不與任何對象相關。」(李秋零譯，《純粹理性的批判》，p.360，B517。)

康德提出理性的二律背反的目的是要凸顯諸多宇宙論的主張和他們本身有關的一切是互相衝突的一種玄想。這些理念的對象給予我們的方式是空洞的想像出來的概念，當我們開始合理的懷疑，就有可能揭露誤導我們，「讓我們誤入歧途的幻象。」(李秋零譯，《純粹理性的批判》，p.360，B518。)

純粹理性的二律背反的發現在康德哲學形成過程中具有重要意義，它使康德深入到了對理性的批判，不僅發現了以往形上學陷入困境的根源，而且找到瞭解決問題的途徑。³³

伯特蘭·羅素之所見未必正確傳達了康德所要傳達的想法，他認為康德對二律背反的理解主要是消極的，就筆者之解讀，不見其消極，反而是偏向支持正論，嚴格說來只是正反面進行推論，不涉及積極消極面向。理性對範疇的誤用導致正反皆有理的矛盾性，依羅素之言，後來的黑格爾正反合辯證法的建構也是受到康德二律背反的啟發。

³³ 伯特蘭·羅素著《西方哲學史》，商務印書館，2003年版，何兆武、李約瑟譯，第二十章。伯特蘭·羅素在他著作的《西方哲學史》提到：「康德將二律背反看作是源於人類理性追求無條件的東西的自然傾向，因而是不可避免的，他的解決辦法是把無條件者不看作認識的對象而視之為道德信仰的目標。雖然他對二律背反的理解主要是消極的，但他亦揭示了理性的內在矛盾的必然性，從而對黑格爾的辯證法產生了深刻影響。」

第四節 康德實踐理性的因果關係

1. 關於自然與自由

人類所處世界到底只是依著自然律生活的世界還是有自由可言？道德生活如何可能？在第三種先驗理念的衝突(第三個二律背反)，康德指出「自由」這個概念，正論裡面探討世界現象之產生並非全由自然律所能解釋，可見現象界的一切顯象含有一個自由性的因。當然，反論是直接否定有自由性，一切都是根據自然律進行。「人是有自由的，與此相對待的是，人是不自由的，唯一存在著的是自然的必然性。」康德自己說這個二律背反把他從獨斷論的迷夢中喚醒過來。有學者認為康德關於自由的命題貫穿他的三大批判，是他立論中很重要的核心，但是在此第三個悖論提出之前，康德對自由並無特別鋪陳，顯得有些橫空出世。³⁴

有人找出康德在 1798 年 9 月 21 日寫給克利斯蒂安·伽爾韋的信，信中批評克利斯蒂安·伽爾韋曲解了他的研究的出發點。

康德為自己辯解說：

我的出發點不是對上帝存在、靈魂不朽等等的研究，而是對純粹理性的二律背反——‘世界有一個開端，世界沒有一個開端等等’的研究，直到第三個二律背反：‘人是有自由的，與此相對待的是，人是不自由的，唯一存在著的是自然的必然性。——正是這個二律背反把我從獨斷論的迷夢中喚醒過來，驅使我轉向對理性本身的批判，以便解決理性與它自身之間的詭異的矛盾這件怪事。³⁵

³⁴ 「康德的三大批判都有正面處理自由課題，三部大著嘗試從不同角度整合出一套完整的自由理論。雖然康德花了很多篇幅解釋其自由概念，努力提出一個與其系統相容、又有說服力的答案，但很多學者認為康德的理論牽強，伍德（Allen Wood）甚至批評康德的自由理論是一個『形上學怪胎』（Wood, 1984: 75）」以上引自：劉創馥〈康德的自由與自發性〉《人文及社會科學集刊》第二十八卷第一期（2016.03），頁 106。

³⁵ 俞吾金〈康德批判哲學的研究起點和形成過程〉《東南學術》第 2 期，頁 57，2002。

人和世界到底有沒有存在所謂的自由？康德舉示從正論和反論來說卻都無矛盾，可使真理道理是什麼？為什麼會這樣？是理性的邏輯思考出問題嗎？由此可推論至顯然是理性有著某些侷限，才迫使他轉向對理性本身的批判。

於是康德在他第二版的第一部〈先驗要素論〉第二卷：〈論純粹理性的辯證推理〉卷首注釋中，新增加(提出)「自由」的命題，認為是形而上學真正的研究目的三個理念之一。康德很重視這個命題，在《實踐理性批判》前言裡面提到：存在著純粹的實踐理性，需要被闡明並批判其全部的實踐能力，理性如果能做到，就是一種純然的僭妄而超越了它自己；憑藉這種能力從此確立先驗的自由，因為有這個先驗的自由的概念，構成純粹理性的、甚至思辨理性的一個體系整座大廈，才能進一步架設實踐理性之道德形上學，故他將先驗的自由是為他哲學系統的拱頂石。(參考：李秋零譯注，《實踐理性批判》前言，頁 001。)

形而上學僅僅以三個理念為其研究的真正目的：上帝、自由和靈魂不死。以至於第二個概念如果與第一個概念相結合，就應導向作為一個必然結論的第三個概念。這門學問此外所研究的一切都純然是充當它的手段，為的是達到這些理念和它們的實在性。它需要這些理念，並不是為了自然科學而是為了超越自然。對這些理念的洞識會是神學、道德以及通過兩者的結合使宗教、從而使我們存在的最高目的都緊緊依賴於思辨的理性能力，除此之外不依賴任何別的東西。(李秋零譯，《純粹理性批判》B397，頁 267。)

在這個新增的注釋中，康德把「自由」的概念與另一個概念：「上帝」等同並結合，導向「靈魂不死」。看到康德之《純粹理性的批判》真正的目的，似乎是要證成靈魂不死並且超越自然(律)。藉先驗觀念論的知識論觀點，他批

判上帝、自由、不朽等超越經驗諸般理念不能構成理論知識的真正內容，所以雖然從理性思辨中，二律背反皆可成立，實際上康德是主張支持正論：在自然律的因果性之外，還有個自由的因果性。自由的因果性如何可能？康德在這個第三個二律背反「因果關係」提出很重要的討論，即理性的範疇中是否有絕對的自由？進一步論及人類意志自由來自何處？以此鋪陳第二批判《實踐理性批判》，故可以說在康德因果關係的論述中夾帶實踐的因果關係論述。這也可以說明為何他的《實踐理性批判》會施設一個「無上道德命令」(定言令式)。³⁶

這種先驗自由即是「因果的絕對自發性 (absolute spontaneity)」。但是若所有人的行為理論上都能被預測，有決定性的因果條件，康德又怎能接受先驗自由呢？這正是《純粹理性批判》中「超驗辯證」第三組二律背反(antinomy)要疏解的難題。因為在這組二律背反中，正題肯定先驗的自由，反題則予以否定；正題容許一種自然因果以外的因果關係，一種本身沒有進一步原因的終極開端，亦即是康德所要求的先驗自由，而反題則只接受無窮無盡的自然因果序列，否定終極開端和先驗自由。

劉創馥解釋康德關於自由的命題說：

在道德哲學中的自由概念就是人類意志的絕對自發性能力，但人類意志在康德那裡有兩個層次——作為立法能力的純粹意志(等同於純粹實踐理性)與作為任意性能力的不完善的意志。在純

³⁶ 定言令式(categorical imperative)是康德說明道德主體在展現一項具有道德價值的行動時所應具備的條件；所謂「令式」，即為「命令的形式」。這是由於康德認為人具有感性與理性的生命，感性常常支配理性，使人無法表現善行，甚至違反道德規則，所以道德法則必須以「命令」(或即義務)的方式呈現。此「定言」的概念乃對「假言」(hypothetical)而言；前者指的是一項行動純因本身是道德的而產生，所以行動的產生純粹基於道德的考慮，而無外在的條件，而後者則指行動的產生是有條件的，是因為行動主體的感性慾望而產生，亦即在「因為…所以…」的意念下，才從事道德行為，而在先前條件消失後，也就不產生道德行為了。因此康德才認為只有出於無條件的定言令式時，才具有道德價值。出處：國家教育學院：教育大辭書(朱啟華 2000 年。)

粹意志的立法這一點上，康德最突出的貢獻在於將普遍的道德法則看作是人類意志自身確立的。³⁷

西方社會在康德之前，神學觀念普遍，人類自由意志是從屬於上帝的概念之下，是上帝對人類的絕對誡命成為普遍的道德法則，上帝是絕對的立法者，人類與這種法則是二元對立和絕對割裂的。在康德的道德哲學中，人為自身立法，普遍的道德法則首先被看作是人類自我賦予的。因此意志不是簡單地服從于道德法則，而是服從於自我確立的道德法則。在這種情況下，人類就是自我規定的，而不是要仰賴上帝的概念中去尋求充足理由，因此決定了人類的意志才能夠成為一種絕對自發性能力。

劉創馥認為康德的道德哲學強調自由意志來自人類自身，是一種絕對自律(Autonomie)的表現，他不認為人類的道德法則是來自對上帝的絕對服從，這是因為人類擁有先驗的自由。

康德在《道德的形上學基礎》提出目的王國的概念，宣稱一個有理性的人在目的王國制定普遍的法則，而他自己也服從這些法則，那麼他便是這個王國的成員，屬於這個王國。目的論者將自然視為一個目的王國，只是一個理論性理念，而道德學則將一個可能的目的王國視為一個自然王國，是一個實踐性理念，根據這個理念用來實現本來不存在因我們的作為而實現的事物。但是，「有理性者至始至終都是在一個因意志底自由而成為可能的目的王國中自視為立法者(無論他身為成員，還是身為元首)」。³⁸

劉鳳娟表示：

³⁷ 劉創馥：〈康德的自由與自發性〉 中央研究院人文社會科學研究中心，《人文及社會科學集刊》第二十八卷第一期（2016.03），頁 107。

³⁸ 康德《道德的形上學基礎》李明輝譯，臺北：聯經，1990，頁 59。

通過自律和目的王國的理念，自由因果性獲得了現實性。因為自由本來就是理性的理念，不是知性概念，儘管它具有為自然因果知識帶來系統性和科學性的先驗意義，但其最恰當的運用還是在本體領域成就純粹實踐理性的道德立法和德性價值。而這些概念絕不是意志在某種自然原因和感性衝動的影響下能夠完成的，自由理念雖然在自身中將自然因果秩序統攝起來，但絕不受制于自然因果秩序，而是要成為它的規定根據。³⁹

她認為康德提出自由理念的自律和目的王國理念，是為了賦予抽象的自由理念以實在性，使自由成其為自由。無論自由如何能夠作為道德法則的存在根據，理論上是很難看清其究竟的，當康德將道德法則設定為一種定言命令式，並對定言命令式的各種變相的理解，都是對自由理念的一步步充實和提升。鄭芷人則認為：「如果人不具有自由意志，那就不能對自己的行為負責；道德問題就是責任問題。」⁴⁰表示人「有選擇的可能」才會願意對自己的行為負責，做出不當行為時，社會也才能以此究責他。

一方面剖析主張人類有先驗的自由、絕對的自由意志，同時卻又施設一個「無上道德命令」，作為道德法則的存在根據，既有無上命令何來自由？此說看似自相矛盾，恐怕是強調絕對自由以後不得不然，否則如何維持社會倫理道德秩序？如果自由是先驗的，那無上道德命令豈非更是出於先驗？在《純粹理性的批判》之先驗觀念論中上帝、自由、靈魂不朽因為是理性不能到，經驗所不及，只好存而不論；然而到了《實踐理性的批判》時期，康德把自由的命題大大擴張和發揮。

³⁹ 劉鳳娟：〈從自由因果性到德福因果律：康德自由觀中一個被遮蔽了的理論視角〉山東科技大學社會科學版，第 15 卷第 3 期，2013.06，頁 81、83。

⁴⁰ 鄭芷人：《康德倫理學原理》，台北，文津出版社，1992，頁 69。

關於哲學界對意志有否自由的議題並非本論文探討之主軸，不過西哲關於自由意志的命題出發的挺早的，只是一直未得到重視和認真深入的討論。

至於康德，他後來的著作似乎在某些程度上修正了他第一批判時期的論述。他在《實踐理性的批判》第一部分〈純粹實踐理性的要素論〉課題一中所論及的意志與自由說到：惟有準則的純然立法形式才是一個意志的充分規定證據。

既然法則的純然形式只能有理性來表現，因此不是感官的對象故而也不屬於顯象，所以它的表象作為意志的規定根據，就不同於按照因果性法則的自然中的種種事件的一切規定根據。……如果沒有意志的任何特別根據，而只有那個普遍立法的形式能夠對於意志來說充當法則，那麼，這樣一個意志就必須被設想為完全獨立於顯象的自然法則，亦即獨立於因果性法則。……這樣一種獨立性在最嚴格的，亦即先驗的意義上就叫做自由。因此，惟有純然的立法形式才能夠充當其法則的意志，就是一個自由意志。（李秋零譯，《實踐理性的批判》，頁 027。）

課題二又說：「假設一個意志是自由的，課題是找出惟一適宜于必然規定意志的法則。」（李秋零譯，《實踐理性的批判》，頁 027。）自由意志雖然是獨立於經驗性（屬於感官世界）的條件的，但是必須是可規定的。那麼何者是來規定那個感官世界以外的自由意志呢？是立法的形式！立法的形式只要是包含在準則中，就是唯一能夠構成意志的規定的依據。

我這裡的自由是選擇自由，你這裡談的是自律之自由。觀察我們的生活經驗，人在下決定時往往有很多考量因素，這些考量因素不一而足，除非考量因素完全擯除他人的意志的影響，才能說是自由的。

2. 關於自由與應然

在康德理論理性範圍中被否認，認為不具任何根據而只能是超乎經驗的理念例如：「上帝、心靈(靈魂不朽)、自由」，⁴¹終由實踐理性加以承認，而得到道德形上學的價值。康德施設「令式」(Imperativ)之名，一切令式(理性底命令)都是以一個「應當」來表達，藉此顯示一項可觀的理性法則對於意志的關係，一個完全善的意志必須要服從客觀法則。康德有句名言：「汝能(踐行)，蓋因汝應(踐行)。」(Du kannst, denn du sollen)。(傅偉勳《西洋哲學史》，頁408。)

在《純粹理性的批判·導論》中，康德曾經提到：

道德性的至上原理及其基本觀念是先天知識，但它們卻不屬於先驗哲學。因為他們雖然不以快樂不快樂、欲望、偏好等具有經驗性起源的概念為其基礎，但是在義務的概念中畢竟必須把它們或者作為應當克服的障礙或者作為不可當作動因的誘惑而一起納入道德性體性的制定。」(李秋零譯，《純粹理性的批判·導論》B29，頁047。)

康德在《實踐理性批判》重申了理論理性和實踐理性的區別，理論理性處理認識能力，《實踐理性批判》處理欲求能力，欲求的最高級表達形式便是意志，因此康德在《實踐理性批判》便是探討意志在道德實踐的作用。康德利用對理論理性的批判，試圖把理性建立在自然律的因果關係造成悖論的困境轉換為建立在人文道德實踐理性的因果關係以消解其悖論。

他提出令式之道德行動的兩個區別，一種是假言令式(hypothetical imperative)，一種是定言令式(categorical imperative)。所謂「定言令式」是沒

⁴¹ 參見本文第三章第二節之2。

有帶任何經驗性因素，純然以先驗的形式命令，施諸一切理性者而皆準。因為定言令式：

它表明一個行為本身(無關乎另一項目的)在客觀方面是必然的每項實踐法則均表明一個可能的行動為善的，且因之對一個在實踐方面可為理性所決定的主體而言，為必然的，所以一切令式均是決定一種行為的程式。(李明輝譯，《道德的形上學基礎》，頁 34、35。)

令式說明人可能的行為中何者為善，並關係到一個意志而表明實踐的法則，如果一個行為只是做為另一個事物的手段而為善(例如布施金錢的動機是為了沽名釣譽或謀取職位)，那麼這個令式是假言令式，並不是康德說的道德令式本意，故令式是絕對的無條件的，當然也就是自律的。⁴²康德特別強調意志的自律是道德的最高原則，意志的他律是一切虛假的道德原則的根源。

假言令式只說明一個行為對一個可能的或現實的目標而言，是善的。在第一種情況下是個或然的(*problematisch*)實踐原則，在第二種情況下是個實然的(*assertorisch*)實踐原則。定言令式無關乎任何目標，宣稱一個行為本身在客觀方面是必然的；它適合作為一個確然的(*apodiktisch*)實踐原則。(李明輝譯《道德的形上學基礎》，頁 35。)

對比於定言令式即可知其差異：後者假言令式指為了某種特殊目的而進行的特殊手段，是為追求某種目的的命令。受這種命令規範的行為，不是服從理性本身，而是受某種目的支配，也就是他律的概念。例如：假使要得到獎賞，就應該服從父母的命令。你想要幸福或想實現什麼理想就必須如何如何。「我

⁴² 意志的「他律」是指意志根據意志以外的因素而活動，例如為了享受官能的快樂所實踐的行為，就是他律的行為。按照康德形式主義觀點，任何帶有功利色彩或快樂主義的道德，只是他律性道德，沒有先驗的普效性意義。(參見 傅偉勳：《西洋哲學史》，1990 十二版，頁 408。)

們可以依最狹義，把我們在選擇達到自己最大福祉的手段時的技術稱為明哲 (Klugheit)，因此涉及達到自己幸福的手段之選擇的令式(亦即明哲底規範)仍是假言的。」(李明輝譯，《道德的形上學基礎》，頁 35。) 康德定義這些行為是與道德不相干的。

我們要求知道如何能設想在一項任務中令式所表示對意欲的強制，也就是說令式如何可能？因意欲(而行動的)目的的人會為達其目的而掌握他的手段。

根據他的論述，意志之自由是人格、是人性中的尊嚴，因為人有尊嚴所以人能為自己立法。⁴³我們其實可以如是說：「汝能，(因為汝有自由意志)，汝應，(因為定言令式)。」道德法則如果由「自由意志」之證成而得以成就，則同樣必然可以以「定言令式」存在。

但康德在《道德形而上學》的德性論部分提出了他人的幸福作為自我的"同時是義務的目的"概念。既然是義務,那麼也就是純粹實踐理性的立法所要求的,也就是說,理性要求我們將他人的幸福的目的作為我們自身的目的來追求。而純粹實踐理性的立法就是德性的根源所在,所以"他人的幸福"在康德看來是一種德性義務。⁴⁴(劉鳳娟,〈從自由因果性到德福因果律: 康德自由觀中一個被遮蔽了的理論視角〉,頁 84。)

康德根據道德法則是一種「定言令式」,發展出三個行為實踐的範式,即實踐理性的三個道德公設,這是為了適應道德實踐需要而存在的,也回應處

⁴³ 參見康德《道德的形上學基礎》李明輝譯,頁 66。

⁴⁴ 劉鳳娟 〈從自由因果性到德福因果律: 康德自由觀中一個被遮蔽了的理論視角〉
山東科技大學社會科學學報第 15 卷第 3 期, 2013. 6。

理了《純粹理性的批判》所不能處理的關於上帝、靈魂和自由三個命題，因此提出了純粹實踐理性的三條公設。⁴⁵

第一條道德公設是意志自由：這個公設保證了人們可以運用自己的意志做出自由的選擇如此道德實踐才能與道德意志、道德情感符應配合而能具體行動。也就是說這個公設表現人有絕對的自主性可以做出自己想要的選擇。

第二條道德公設是靈魂不朽(不死)：如果人的生命只有眼前這一期，就不可能達到完美至善，必須是生生不息，不會斷滅的，如此生生世世持續不懈的努力猜有可能達到目標。

第三條道德公設是上帝存在：上帝是超驗的，上帝實存的公設必然屬於至善。他代表至善的全能存在，人們必須確信有此至善全知的存在，能洞察一切賞善罰惡，才有行善動力。「道德法則若作為一條自由的法則，是通過應當完全不依賴於自然及其與我們的欲求能力(作為動機)的協調一致的那些規定根據發布命令。」(李秋零譯《實踐理性的批判》，頁117。)簡單地說：康德以公設先預設意志自由所以可以做出選擇也可以自律，但又再預設有個上帝⁴⁶，「上帝是實存的公設為必然屬於至善，有此至善之存在我們的意志這一客體與純粹理性的道德立法必然相結合」(李秋零譯《實踐理性的批判》，頁116。)，而唯有靈魂不朽才能保證道德性的必然完備性，只有通過一種永恆中才能完全得到解決，實現至善的道德的可能性。

「人是道德法則的主體」(李秋零譯，《實踐理性的批判》，頁123。)，故除了三個道德公設外，康德提出：道德情感說。當人在進行道德判斷與選擇時涉及道德動機、道德情感。

⁴⁵ 參見：李秋零譯，《實踐理性的批判》，頁114~123。

⁴⁶ 康德此上帝屬於形而上，但非一神教之人格化上帝，是不屬於物理學概念之上帝，而是屬於道德的概念，道德原理唯有通過在預設一個最高完善性的世界創造者才允許這個概念是可能的。這是理性的物理學進程並延伸到形而上學進程，是理性思辨所不及。見：李秋零譯，《實踐理性的批判》，頁129。

陳士誠說：康德的實踐方法學之基本原理乃是藉訓練人在道德情境中進行道德判斷。「康德所謂道德法則，乃是一理性判斷，它形式地要求人的道德規範需是可普遍化的，而敬畏之道情感則乃是對這屬於自律的普遍法則之感受性。」⁴⁷但是道德情感作為道德動機卻不能單依感受衍生，好像說我覺得這樣做是開心高興的，所以去做，如果做了反而不開心呢？是否就不去做？康德道德情感之的敬畏概念可說是一種主觀的實踐精神(態度)，但康德認為是和自然法則一樣的必然性(Notwendigkeit)，具有實踐的強制性。

康德從命令之應然皆是這個必然性，此必然性及意謂強制(Noetigung)：「……依這原則的行動必然性，意謂實踐的強制性，即是義務」，必然的，乃謂強制，而非如因果法則中由自然果之機械性必然，乃是一應然(Sollen)，表示人在其理由之要求下應當服從之強迫性(Verbindlichkeit)。(陳士誠〈論陽明之本體功夫：一個哲學之比較研究〉，頁47~48。)

「應然」是把道德實踐之行為視為義務，有其強制性，但義務未必是道德實踐，或是否可說是廣義的道德實踐？例如繳稅、受國民教育等等。「路見不平」之事，是否有義務去「拔刀相助」呢？康德人文實踐的價值性因果觀念具有道德價值，但是因為時間上只在眼前一世，人們願意遵循也可以無所謂，難以說服人主動行善，故為了完成他的道德實踐論述，非得施設先驗的自由和無上道德命令、至善的存在和靈魂不死。

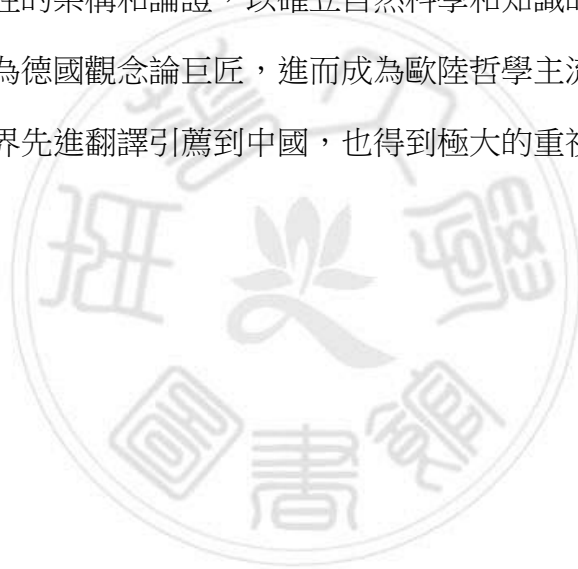
他的第三條道德公設是上帝存在，而上帝是超驗的形而上，代表至善的全能存在，是「無上的道德命令」，人在其理由之要求下應當服從之強迫性，

⁴⁷ 陳士誠〈論陽明之本體功夫：一個哲學之比較研究〉 臺北：國立政治大學哲學學報 42 期，頁 47，2019.09。

卻說是來自「人的絕對自發性」(絕對的自由)就成了自相矛盾的悖論，人若不欲自律，不願無條件行善，無道德情感或道德判斷能力時又將如何？

康德的道德哲學中，人類自由意志為自身立法，普遍的道德法則首先被看作是人類自我賦予的。因此意志不是簡單地服從于道德法則，而是服從於自我確立的道德法則。如此一來，現實生活中可見證人類內在的道德情感是千差萬別因人而異，又陷入另一種困局：「無上的道德命令」是否具普遍性？普世的倫理道德的標準為何？

總之，康德以兩大批判批判完成他理論理性之自由、自然的因果性、實踐理性的因果性的架構和論證，以確立自然科學和知識的普效性，並建立道德形上學，成為德國觀念論巨匠，進而成為歐陸哲學主流，他的哲學思想著作透過幾位學界先進翻譯引薦到中國，也得到極大的重視。



第四章 佛教論述因果的獨特內涵與建構

相對於西方哲學家對因果關係的探究，佛教所談「如是因如是果」的必然性因果關係乃佛法最重要的基本論述之一，在許多經典都有直接或間接開顯佛教輪迴的因緣果報觀念與業力思想。若無因果法則之成立，則佛法的六道輪迴主張與解脫思想將無基礎可言，而佛教講的「因果法則」實則涵蓋實然與應然，既有宇宙生命實相的說明也延伸到倫理道德的實踐。

佛經處處說因果，例如：《大佛頂首楞嚴經》：「假令經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」《般泥洹經》卷 1：「夫志行命三者相須，所作好惡，身自當之；父作不善，子不代受，子作不善，父不代受，善自獲福，惡自受殃。」（CBETA T01, no. 6, p. 181a29-b3。）

彌勒菩薩《瑜伽師地論》卷 40：「謂如實知善果勝利。又能如實了知善因。又能如實知善因果倒與無倒。又如實知攝善法障。是諸菩薩能於善果見大勝利尋求善因。為攝善故如實了知倒與無倒。由此菩薩獲得善果。」（CBETA T30, no. 1579, p. 512b22-26。）意思是菩薩要能於善果看見大勝利，進而探求善因，這是要菩薩行者對因果關係能有智慧加以觀察了解。

第一節 佛教因果關係之架構

1. 佛教的根本因：輪迴的主體

因果報應與三世輪迴之成立必須要有輪迴的主體，若無主體則誰在輪迴？因果關係的法則如何實現？故知必有一不生不滅的真實法作為一輪迴主體，但此輪迴主體卻不是一般所說的靈魂，因為指涉的意涵不同故。

《大乘百法明門論》云：「一切法者略有五種：一者心法、二者心所有法、三者色法、四者心不相應行法、五者無為法。」其中心法擺在第一位：「第一心法，略有八種：一眼識、二耳識、三鼻識、四舌識、五身識、六意識、七

末那識、八阿賴耶識。」(CBETA T31, no. 1614, p. 855b16-18 ; 855b20-22。)

正是唯識宗所主張：人的心(精神體)有八識。前六識(眼、耳、鼻、舌、身、意識)會隨肉體死亡毀壞而斷滅；後兩識(末那識、阿賴耶識)會依著業力尋找相應的因緣，以不同前一世的生命形式繼續輪迴，並且因為隔陰之謎而無法了知(新出生的六識心記不得)過去無量世的事情。

原始佛教阿含部的因緣法也提到有一個因，這個因，也是指佛法中所有現象的根本因：「入胎識」⁴⁸。「因」若未確立，則無所謂因果關係，這將是一個混亂的世界，沒有秩序可循可言，但事實不然，眼前看到的世界無論自然的或人文的世界，雖然表面有時顯現令人不解的迷亂，這只是我們智慧尚未能及故無法撥雲見月，事實上都有一個規律和秩序在進行，所以智者不惑。如若無因惟緣，一切惟緣起惟性空，無有一真實法為根本因，便是落在無因論，於理不合。

《雜阿含經》卷 12：「譬如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立；展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長。」(CBETA T02, no. 99, p. 81, b5-8。)

釋印順在《唯識學探源》卷 1 談到：

從父精母血的和合，漸漸發達到成人，其中主要的原因，不能不說是識。識是初入母胎的識，因識的入胎，名色才能漸漸的增長、廣大起來。不但胎兒是這樣，就是出胎以後少年到成人，假使識一旦離身，我們的身心組織立刻要崩潰腐壞。這是很明顯的事實，所以說名色以

⁴⁸ 釋惠敏〈阿賴耶識之「無明、愛結、有識之身」經證考察〉，摘要：「進入印順法師認為：《顯揚聖教論》之經證是引「識支」來證明阿賴耶識，以入胎識作前提，因入胎識所藏的種子，漸漸的生起根身，是屬於「因心所生」的唯識說。」中華佛學學報 13 期(上)，P104-122，2000.05。

識為緣。再看這入胎識，倘使沒有名色作它的依託，識也不能相續存在（沒有離開物質的精神），也不能從生命的潛流（生前死後的生命）攔入現實的生命界。」(CBETA Y10, no. 10, p. 18a4-9。)

這個入胎識，是輪迴因也是成佛因，是佛教思想的支柱，是「一即一切、一切即一」⁴⁹的一，就是法界實相。更重要的是 佛陀提到這個法界實相的根本因並非是由佛陀所發明建立的，「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界」⁵⁰意即它是普遍的恆常的真實道理，這是實然，無論有佛住世還是無佛住世，都不能加以否定。

又如《雜阿含經》卷 12：「此等諸法，法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，是名緣生法。」(CBETA 2019.Q3, T02, no. 99, p. 84b22-26。)

在這段經文中所強調的「法(緣起法)不離如」，所指涉的是能生萬法的因，也是總攝一切法；「不離如、不異如」才能不顛倒，此「如」就是真如，也就是第八識如來藏。⁵¹

《佛性論》卷 2〈3 如來藏品〉：「次如來藏義有三種應知。何者為三？一所攝藏、二隱覆藏、三能攝藏。一所攝名藏者，佛說約住自性如如，一切眾生是如來藏。」(CBETA T31, no. 1610, p. 795c23-25。)

⁴⁹ 永明延壽禪師《宗鏡錄》卷 34：「一念知一切法也。是以一即一切。一切即一。故云以一之法。功成萬像。」(CBETA 2020.Q1, T48, no. 2016, p. 612c12-13)

⁵⁰ 《雜阿含經》卷 12：「爾時，世尊告諸比丘：「我今當說因緣法及緣生法。雲何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。雲何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。」

⁵¹ 《大般若波羅蜜多經(第 401 卷-第 600 卷)》卷 578：「一切有情皆如來藏，普賢菩薩自體遍故；一切有情皆金剛藏，以金剛藏所灌灑故；一切有情皆正法藏，一切皆隨正語轉故；一切有情皆妙業藏，一切事業加行依故。」(CBETA 2019.Q3, T07, no. 220, p. 990b3-7。)

依《佛性論》〈如來藏品〉，藏有三種意涵：

(一) 所攝之義：真如立於眾生之位則含和合不和合之二門，為和合門者生一切之染法，為不和合門者，生一切之淨法，一切染淨之法，皆攝於如來之性，即真如，故云如來藏。易言之則真如攝一切法。如來藏一切法也。《楞伽經》：「如來之藏，是善不善因，能徧興造一切眾生。」《起信論義記》〈上〉曰：「如來藏心，含和合不和合二門，以其在於眾生位故，若在佛地則無和合義。」

(二) 隱覆之義：《佛性論》卷 2 〈3 如來藏品〉：「二隱覆為藏者，如來自隱不現，故名為藏。言如來者，有二義：一者現如不顛倒義，由妄想故名為顛倒，不妄想故名之為如。」(CBETA T31, no. 1610, p. 796a19-22。)真如在煩惱中時，為煩惱隱覆如來之性德，而不使顯現，故名如來藏，是眾生之煩惱藏如來也。《勝鬘經》曰：「無量煩惱藏所纏如來藏。」又曰：「如是如來，法身不離煩惱藏，名如來藏。」《理趣般若經》曰：「一切有情皆如來藏。」同〈述贊下〉曰：「此真性正實如來藏在纏中名如來藏，一切眾生皆有真理故。」《勝鬘寶窟》〈下〉曰：「如來性住在道前為煩惱隱覆，眾生不見，故名為藏，是眾生藏如來也。」

(三) 能攝之義：《佛性論》卷 2 〈3 如來藏品〉：「謂果地一切過恒沙數功德，住如來應得性時，攝之已盡故。」(CBETA T31, no. 1610, p. 796a25-26。)真如在煩惱中，含攝如來一切果地之功德，故名如來藏。

在玄奘菩薩翻譯之《顯揚聖教論》卷 18 提到「十因、四緣、五果」。⁵²

「謂十因、四緣、五果。十因者，謂隨說因、觀待因、牽引因、生起因、攝受因、引發因、定別因、同事因、相違因、不相違因。四緣者，

⁵² 無著菩薩著 玄奘菩薩譯：《顯揚聖教論》

謂因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。五果者，謂異熟果、等流果、離繫果、士用果、增上果。」(CBETA T31, no. 1602, p. 570c8-13。)

此十因說先見於彌勒菩薩《瑜伽師地論》卷 38，以世間種種事情能順利運轉，有十因，但除此十因外應有一無顛倒的因總攝一切因，此一總攝一切因的因，可以說是根本因：

云何內明論顯示正因果相。謂有十種因。當知建立無顛倒因攝一切因。或為雜染或為清淨。或為世間彼彼稼穡等無記法轉。云何十因。一隨說因。二觀待因。三牽引因。四攝受因。五生起因。六引發因。七定別因。八同事因。九相違因。十不相違因。⁵³ (CBETA T30, no. 1579, p. 501a7-13。)

這段經文中：所謂「當知建立無顛倒因攝一切因」，這「無顛倒攝一切因」的因就是指涉輪迴主體：根本因如來藏是也。

《瑜伽師地論》卷 38 也說：「此一切因二因所攝。一能生因。二方便因。當知此中牽引種子生起種子名能生因。所餘諸因名方便因」。⁵⁴ 這「能攝一切因的因」，就是經文所說「能生因」，也是前面說的能生萬法能涵攝萬法的「根本因」。

《中阿含經》卷 7：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」⁵⁵ 現前觀察緣起有，可以了知必然有這個根本因真實法。佛教因緣果報關係到緣起與緣生，整部佛法思想前後均有緣起說，但是緣起說是一路鋪陳開展的，緣就只是緣，

⁵³ 十因：隨說因 *anyavahāra-hetu*，觀待 *apeksā*，牽引 *ākṣepa*，攝受 *parigraha*，生起 *abhinirvṛtti*，引發 *āvālāka*，定別 *pratiniyama*，同事 *sahakāri*，相違 *virodha*，不相違 *avirodha*。如是十因。雲何能令一切世間種種事轉。雲何能令雜染事轉。雲何能令清淨事轉。謂於世間種種稼穡。墮諸穀數世資生物。所有種種名想言說。、、、如是十因。於餘世間種種事物。隨其所應當知。廣如攝穀論說。又於一切雜染。緣起所有種種名想言說。

⁵⁴ CBETA T30, no. 1579, p. 501b9-12：能生因 *janaka hetu*：方便因 *upāya-hetu*

⁵⁵ CBETA T01, no. 26, p. 467a9-10。「法」：根本因真實法。

就像母親是胎兒的緣，陽光土壤空氣水是生物的緣，最後還是要回歸到根本因(輪迴主體)，一切現象界的緣起才有了憑據，三乘菩提也才能依此修證得解脫，若無不生不滅根本因，一切法皆生滅無常，那要修證什麼？「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」。佛教的因果法則是整個佛法非常基礎和根本的理據。無因唯緣，則將落入無因論，此非正說。

2. 因果之間的聯繫：緣與業力

佛教言有情生命的真實樣貌是：因緣果報造就生死輪迴不斷，如《成唯識論》卷3說的：「猶如瀑流因果法爾。如瀑流水非斷非常，相續長時有所漂溺。此識亦爾，從無始來生滅相續非常非斷，漂溺有情令不出離。又如瀑流雖風等擊起諸波浪而流不斷。」(CBETA T31, no. 1585, p. 12c4-8。)如是輾轉生輾轉死，生死不斷如瀑流如波浪。

但佛教因與果之間還有「緣」介入；「緣」的說法是佛教所獨有，不同於休謨和康德的因果關係。佛法中有一因一果，一因多果，多因多果等等，基本上不脫離「如是因如是果」，有根本因、種子因⁵⁶、緣起因，依「緣」和「業力」的這種同時互存和異時互存關係，其實也就是佛教所謂因果關係，果則異時異地而熟，稱為異熟果。累劫多生之生死輪迴是由能持種的心識⁵⁷，所持種子遇緣則發，與業力聯繫起來的，這是因果的連續性之顯現。《顯揚聖教論》卷17〈11 攝勝決擇品〉：「問：互為因相建立云何？答：阿賴耶識與彼轉識為二種因，一為種子生因、二為所依止因。種子生因者，謂諸所有善不善無記轉識生時，一切皆因阿賴耶識種子而生。」(CBETA T31, no. 1602, p. 566b5-8。)

⁵⁶ 《大乘本生心地觀經》卷3：「起罪之因有十緣，身三口四及意三。生死無始罪無窮，煩惱大海深無底，業障峻極如須彌，造業由因二種起。所謂現行及種子，藏識持緣一切種，如影隨形不離身，一切時中障聖道。」(CBETA 2019.Q4, T03, no. 159, p. 303b25-29。)

⁵⁷ 即上述：「藏識持緣一切種，如影隨形不離身。」，藏識指如來藏，因其為第八識故稱藏識。

為說明因果法則的論述，必須了解佛教業力說。「業的字源是作，也可以作 carita(實行、動作)—字源是 car (去、活動)，二者都含有動的概念。都具有行為的概念。」⁵⁸。

I.業的意涵有三種：

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 113：「問何故名業。業有何義。答由三義故說名為業。一作用故。二持法式故。三分別果故。作用故者。謂即作用說名為業。持法式者。謂能任持七眾法式。分別果者。謂能分別愛非愛果。」⁵⁹ (CBETA T27, no. 1545, p. 587b13-17。)

此段經文說明業有三種意涵：作用、持法式，分別果。業力是一種趨勢，或說是一種勢力，因造作而形成一種趨勢，例如水性之就下，所以有業力說。自然界科學界講因果關係，而人的行為形成勢力導致結果，也一樣有業因、業果(業報)的因果關係，這樣有因緣果報，才能合理解釋許多情況。持法式則為業種。故可知上述經文所指業的三個意思就是：業因、業種、業果。《阿毘達磨俱舍釋論》卷 4：

業有二種，有多業一果報、有一業多果報故。譬如外種子，有多種果、有一種果。多種果者，譬如蓮石榴匿瞿陀等；一種果者，譬如穀麥等。一世業三世果報熟有是處，三世業一世果報熟無是處，勿果減因，如此一剎那業，多剎那果報。此義不可倒，不得與業同時果報熟，亦無無間次第熟。何以故？次第剎那，次第緣所引故。(CBETA T29, no. 1559, p. 191a11-18。)

⁵⁸ 佐佐木現順《業的思想》周柔含譯，臺北，東大圖書，2003 初版，頁 90。
按：這是指身口意造作種種業行：心行口行意行，是佛教的行蘊，非等同於一般所謂的行為。意業只在「思」，還未外顯成為行為。但心念動也是一種造作，也會成為業。

⁵⁹ 業：karma，字源有造作 kr 的概念。

II.業的分類依由身或語或意造作分類為十種業⁶⁰：《大集法門經》卷1：

「三業是佛所說。謂一者身業，二者語業，三者意業。即此三業，復有二種，一善，二不善。何等為善？謂身業善行、語業善行、意業善行。何名不善？謂身業不善行、語業不善行、意業不善行。」(CBETA T01, no. 12, p. 227c8-12。)

業有善業、惡業、無記業(很多不屬於善也不屬於惡的行為，例如走路)，由身體(行為舉止)語言(說話)意(心念)所造作。

III.過去是業種的引發：

依緣而起因緣果報關係到緣起與緣生，整部佛法思想前後均有緣起說，但是緣起說是一路鋪陳開展的，緣就只是緣，就像母親是胎兒的緣，陽光土壤空氣水是生物的緣，最後還是要回歸到根本因(輪迴主體)，一切現象界的緣起才有了憑據，三乘菩提也才能依此修證得解脫。

原始佛教的因果關係說及三世兩重⁶¹，有一世業三世果報，但無三世業一世果報。阿含部的十因緣、十二支緣起(又稱「十二因緣」或「十二有支」)可說為佛教最初的因緣觀。十二因緣涉及三世兩重因果，依照俱舍宗的解釋，是依胎生學來排列的，人是胎生的，依胎生的道理來說明，將十二因緣分為三世，三段時間，第一世是過去世稱為前際，第二世是中際，第三世是後際；由於有煩惱所以造業，然後就感得苦果；第一世的無明就是一種惑，「無明緣行」意即無明煩惱有了心行、口行、意行就是造作業行，(若是惡業就會感得

⁶⁰ 不善業：身三(殺盜淫)口四(妄語、綺語、兩舌、惡口)意三(貪嗔癡)。

⁶¹ 三世指「過去世、現在世、未來世」，其實是涵蓋一個有情眾生的所有時間流。

苦果，善業雖感善果但是因為無常也是苦。)因身口意之業行而有了識名色六入觸受；前世因今世果，這是第一重因果。

第二重因果是依止著名色成就六入觸受，就是現在的果報，什麼是果報，有正報有依報，正報是指現在的色身，依報是指外在環境和種種遭遇。這一生的果報，又會造就種種身口意行，所以種下未來世的因。因為有「愛」，有感受以後會起貪愛，起執著執取可愛境界，這些都是煩惱；種種愛取的煩惱，會產生「有」，使無明行所引的識名色六入觸受，因愛取煩惱，變成感得未來世繼續投胎的有支，然後受生第三世，繼續受生後還是一樣會有老死，這就是無名惑業苦。這一生依止識名色六入觸受的果，又造因，然後再感下一生的果；所以現在因來世果，這是第二重因果。如是輾轉，輪迴無盡。

由以上可知佛教的時空觀和生命觀是一致的，佛告訴大眾一般有情生命因識種而不斷投胎生出命根，依業力所趨，再來六道出生，⁶²無始無終，所以輪迴是無盡的。每一世不同的生命形式⁶³乃分段生死⁶⁴，透過物質身的衰敗解構結束一期生命(謂之死亡)，再由業力牽引，有情(非指一般所謂的靈魂)再去投奔入胎，轉換至另一期生命，開啟新生階段。⁶⁵在佛教經典中許多處均如實描述生命的緣起緣生緣滅之因果與過程：

「佛家把生死區分為分段生死與變異生死二種。認為眾生以有漏之善、不善為親因，以煩惱障為助緣，所感的三界粗異執果。由於三界眾生

⁶² 「有情」：一切有情識作用的生命。「眾生」即眾緣和合所生，含有情和無情眾生。一切有感情、意識之生命，為有情眾生；草木、山河、土石等，為無情眾生。

⁶³ 不同生命形式生存在不同空間(法界)，有不同時間感，過著因業力造就的不同報得的身體(有四種生命型態：胎生、卵生、濕生、化身)和截然不同的生命活動、壽命長短亦均不同，粗分有六大類(六道、六趣)：天界、阿修羅界、人法界、畜生界、惡鬼界、地獄法界。

⁶⁴ 《緣起經》：「云何為生？謂彼彼有情，於彼彼有情類，諸生等生趣，起出現蘊，得界、得處、得諸蘊，**生起、命根出現**，是名為生。」(CBETA T02, no. 124, p. 547c24-26。) 《緣起經》：「云何為死？謂彼彼有情，從彼彼有情類，終盡壞沒，捨壽捨煖，**命根謝滅，棄捨諸蘊**，死時運盡，是名為死。」(CBETA T02, no. 124, p. 548a1-3。)

⁶⁵ 康德的先驗知識論也主張靈魂不朽，但佛教輪迴主體非等同於西方所指涉的靈魂。

各隨其業力因緣，而定其形體、壽命、分限、段落等，稱為分段生死，如果以諸無漏有分別為親因，以所知障為助緣，所感的界外淨土殊勝細異熟果，其身為變異身。菩薩由於有智慧的揀擇，迷惑漸減，悟證漸增，轉變改易鄙劣身命，而為殊勝妙嚴。其身或大或小，其壽或長或短，皆無一定的齊限。由於有變易，所以可稱變異生死。」（楊政河〈論佛教因果法則的邏輯解析〉註釋3，頁84。）

佛教的因緣果報有很多種類，依著佛教的開展而有不同位階的詮釋。「十二支緣起」在修習觀行時可將之分析觀行為流轉門與還滅門。就流轉門而言，即是說明描述有情眾生不斷生死輪迴的實際道理和苦的來源：無常苦、生老病死苦、三苦八苦等純大苦具而起愁歎苦憂惱。⁶⁶

「依此有故彼有，此生故彼生：所謂無明緣行（即「緣由無明而有行生」之意），行緣識，識緣名色，名色緣六處（即六入），六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，起愁歎苦憂惱，是名為純大苦蘊集。」「云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。」（CBETA T02, no. 124, p. 547。）

業因與業果之間靠緣和業力聯繫，因果關係如複雜的鏈條，一切現象界生老病死的相關關係有如一條沒有開始也看不到盡頭的鏈條不斷流轉，眾生因此輪迴償還業報又造新業，一期一期的生命，旋死旋生，頭出頭沒，沒完沒了。如是，未有覺醒發心作意修行以超越者，宿命於焉。

⁶⁶ 佛法從心理學層面而有三苦、八苦之說。三苦：苦苦、行苦、壞苦。
八苦：生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五陰熾盛（五蘊熾盛）。

修習還滅門則是根據：此生故彼生，此滅故彼滅的道理，由最後一支迴觀：為何有老死？因為有生。為何有生？因為有愛取有……，如是回溯到前面的無明，若能靠修行證道破無明，終可斬斷輪迴的鎖鏈而超越輪迴。

3. 因果相續緣起正理

根據唐 窺基法師著《大乘百法明門論解》卷 2：解釋此 24 個法其中我們可以看到對因果現象的描述：「流轉者，因果不斷，相續前後。定異者，善惡因果，互相差別。相應者，因果事業，和合而起。」(CBETA T44, no. 1836, p. 51c2-4°)

佛教認為：無論在自然界或人類社會中，存在普遍聯繫、相互制約中的任何一種現象的出現，都是由某種或者某些現象所引起的(因)，而這種或這些現象的出現又會進一步引起另外一種或一些現象的產生(果)，這些果也可能引起下一個現象，所以他(前因的果)也同時可能是(後來果的)因。因果有相續性，原因和結果的關係是客觀的、普遍的，它的客觀性是指因果聯繫為客觀事物所固有，是實然，不以人的主觀意志為轉移，人們的因果觀念只不過是客觀因果聯繫的反映。它的普遍性是指任何事物都受因果聯繫的支配，因果制約性存在於一切現象的發展過程中。

因為因果的聯繫有客觀性和普遍性，所以因果的聯繫不是單純的線性，它也必然具有多樣性和複雜性，主要表現為一因多果，同因異果；一果多因，同果異因；多因多果，複合因果等等。《成唯識論》卷 3 云：

「過去未來既非實有，非常可爾。非斷如何？斷豈得成緣起正理？過去未來若是實有，可許非斷。如何非常？常亦不成緣起正理。豈斥他過己義便成？若不摧邪難以顯正。前因滅位，後果即生，如秤兩頭低昂時等，如是因果相續如流，何假去來方成非斷？因現有位，後果未生，因是誰因？果現有時，前因

已滅，果是誰果？既無因果，誰離斷常？若有因時已有後果，果既本有，何待前因？因義既無，果義寧有？無因無果，豈離斷常？因果義成，依法作用，故所詰難非預我宗。體既本有，用亦應然，所待因緣亦本有故，由斯汝義因果定無，應信大乘緣起正理。」 (CBETA T31, no. 1585, p. 12c15-28。)

若無體則無因果，變成斷滅空，因果相續就像水的流動，既不是常也不是斷，因果義成，依法作用，所以我們應該相信大乘佛法的真實正確道理。

4. 三法展轉因果同時

佛教對於「果」依於其狀態將之粗略不同分類，例如《瑜伽師地論》卷38 提到有如是五種分類：(1)異熟果 (2)等流果 (3)離繫果 (4)士用果 (5)增上果。

67

於此相中云何為果。謂略有五、
、
、
、
、
諸不善法於諸惡趣受異熟果。善有漏法於諸善趣受異熟果。是名異熟果。習不善故樂住不善不善法增。修習善故樂住善法善法增長。或似先業後果隨轉。是名等流果。八支聖道滅諸煩惱。名離繫果。若諸異生以世俗道滅諸煩惱不究竟故。非離繫果。諸有一類於現法中。依止隨一工巧業處起士夫用。所謂農作商賈事。王書畫算數占卜等事。由此成辦諸稼穡等財利等果是。名士用果。若眼識等是眼根增上果。乃至意識等是意根增上果。眾生身分不散不壞。是命根增上果。二十二根各各能起自增上果。(CBETA T30, no. 1579, p. 502a28-b14。)

⁶⁷五果 puñcaphalāni; 異熟果 vipāka-phala, 等流 nisyanda, 離繫 visamyoga, 士用 puruṣakāra, 增上 adhipati。

在《成唯識論》卷 2 提到：「三法展轉因果同時」。因果關係裡面有三個必要條件：能熏(七轉識)、所熏(被熏、成為業種，由第八識所持)、種子流注(現行)。《成唯識論》卷 2：

能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉因果同時，如炷生焰焰生焦炷，亦如蘆束更互相依。因果俱時理不傾動。能熏生種、種起現行，如俱有因得士用果。種子前後自類相生，如同類因引等流果。此二於果是因緣性，除此餘法皆非因緣，設名因緣應知假說。是謂略說一切種相。(CBETA T31, no. 1585, p. 10a4-11。)

唯識宗認為儲藏收存於第八識心體內的種子，必待眾緣和合而起現行；又現行之法、現行之剎那，其種子亦熏習於本識（第八識），即所謂此時能生之種子、所生而能熏之現行，及所熏種子，三者相互展轉成為作用，其因果關係乃同一剎那，非異時。也就是說因中因為有業種形成，故已經帶有果(未來果)，而果報現前時我們往往無法如理思維和平靜受報，故又同時造(熏)新的業因業種，種子生現行，現行熏種子。此即為三法展轉，因果同時。凡過去、未來諸法，其種子與現行之因果關係，皆相續同時，如炷生焰，焰生即成火炬，又像三捆蘆束才能立於地上般相依，這是三法展轉，因果俱時的意思。

佛教指出因果的聯繫具有多樣性和複雜性，主要表現為「一因多果，同因異果；一果多因，同果異因；多因多果，複合因果」等等，細膩而完備，乃至表面上看似不合理的現象，也能由因果法則得到合理的解釋，此乃事實因果，即佛教之實然。(但是佛說過因果甚深，現象後面糾葛複雜又涉及多世累劫的業行，一般人有隔陰之謎，修行神通者可以略知一二，惟佛與佛才能完全了知)。

第二節 康德之本體論述不同於佛教之本體概念

既然談東西方哲學對因果關係的探究，不得不作將兩方哲理與思想架構明顯不同的論述進行推演與連結。康德論因果性是在自然性(知性的範疇)方面來論，而另立先驗哲學作為道德公設的基底來論述實踐的道德。而佛法以實相界(第一義；勝義諦)來當現象界因果關係的基底。

勞思光《康德知識論要義》認為康德知識論的理論架構之基源問題就是：對本體的知識是否可能？他認為這是康德哲學的總綱領，是根據康德所說的：「一切對象劃分為本體與現象」一義而說出的。

康德由本體之事是否可能一問題出發，先決定知識限界，決定本體一觀念所指不能適合成立知識的條件，然後在說明它如何出現於意識之中。於決定知識限界時，康德先指出知識成素，然後再討論其統一活動。這裡有兩個極重要的概念，及先驗(a priori)與超驗(transzendent)二概念。⁶⁸

牟宗三指陳近人或初學哲學者對康德時空主觀說以及先驗範疇說很難領悟，自言當他讀到佛學中的「不相應行法」⁶⁹時突然想到康德的時空說與範疇說，就頓然明白了這些何以是主觀的？

再此「主觀的」一義下，佛家說為分位假法，而康德因正視知識，則說為從主體方面而透顯的普遍法則、形式條件、或直覺的形式。雙方的意指當然很不同，但是由佛學裡面的說法，很可以使我們接近康德的主張。佛家為什麼說時空、因果、一多、同異等為不相應行法或分

⁶⁸ 勞思光《康德知識論要義》香港，中文大學出版社，2001，頁10。

⁶⁹ 佛教《大乘百法明門論》：天親菩薩造，大唐三藏法師玄奘譯(CBETA T31, no. 1614) 如世尊言「一切法無我」。何等一切法？云何為無我？一切法者略有五種：一者心法、二者心所有法、三者色法、四者心不相應行法、五者無為法。一切最勝故、與此相應故，二所現影故，三分位差別故，四所顯示故。如是次第。第一心法，略有八種：一眼識、二耳識、三鼻識、四舌識、五身識、六意識、七末那識、八阿賴耶識。

位假法？正因為他有超知識(比量或俗諦)的勝義理量(真諦或本體界)。、、、在康德則集中在上帝、靈魂不滅與意志自由；在道家則說為不可道之「道」，在儒家則說為仁體流行，說為誠、神、幾；在佛家則說為真如、涅槃。不管怎麼說總屬本體界，異總非知識所行境界，及非知識的對象。(勞思光《康德知識論要義》出版序言，xviii。)

在這篇序裡面，牟宗三認為康德和儒釋道皆有關於本體之論述，康德的先驗論即是由本體論出發，因此有了「上帝、靈魂不滅與意志自由」的理念立論。但康德的「物自身不可知」是否指涉本體立論(即存有)，實有討論的空間。賴賢宗曾提到：「牟的圓教對於佛道傳統與德意志觀念論和康德哲學的詮釋都有一些問題，導致林鎮國所批判的「脫離欲望」、「理體宰制」。其實，佛道對於欲望和痛苦的課題有很好的處理。」⁷⁰

康德在他的《純粹理性的批判》—〈先驗要素論〉討論到本體，所指涉的意涵是有他自己獨特的定義的。⁷¹本體只是相對應於抽象的現象來說這些現象的性狀自身。在後面兩段他更具體提出對他所謂「本體」應如何理解。

如果我們把本體理解為這樣一個物，在抽調我們直觀它的方式時他不識我們感性直觀的客體，那麼這是一個非感性直觀的客體，那麼就是一個消極意義上的本體。但是如果我們理解為一個非感性直觀的客體，那麼我們假定了一種特殊的直觀方式，即理智的直觀方式，但它並不是我們直觀的方式，我們也不能看出它的可能性，而這就會是積極意義上的本體。(李秋零譯，B307，P.219。)

⁷⁰ 賴賢宗〈當代臺灣如來藏思想的爭議與回應——印順之後的如來藏學爭議之評議〉臺北：中華佛學研究所，中華佛學學報第 16 期，頁 304。

⁷¹ B306，P.218 如果我們把某些作為抽象的對象稱為感官物(Phaenomena[現象])，而把我們直觀它們的方式與他們的性狀自身區分開來，那麼在我們的概念中就畢竟已經蘊含著：我們要麼按照後面的一種性狀把這同一些對象(即使我們並沒有在這些性狀中直觀他們)彷彿與前面那種對象對立起來，把它們稱之為知性物(Noumena[本體])，要麼對一些根本不是我們感官，只是由知性當作對象來思維的可能之物也這樣做。

換句話說，「消極意義上的本體」是「抽掉」感性的直觀客體，「積極意義上的本體」是非感性直觀的客體由不同的直觀方式(理智)來進行理解，由此可知康德的「本體」實為理性所認知的「客體」，是否等同於西哲一貫所說的實體⁷²、存有？蔡禮政云：「西方哲學並沒有真正經驗主義的本體論者。」⁷³，張雪珠則說：康德的上帝只是理性的一個純理念，可思不可認知。

在康德的超驗理念論 (Transzendentaler Idealismus)⁷⁴裡，「至真實存有」是理性的一個純理念 (bloße Idee)，它僅具有主觀認知的規約作用。至於這個「至真實存有」是否客觀存在，我們的理性既不能證明，也不能反證，因為這樣的理念所意指的對象屬於本體界。屬於本體界的不能夠是感性直觀的相稱對象，意即不是我們的認知官能所能及的一個對象。因此，按照超驗理念論，上帝只可思，其本身不可認知。上帝理念的唯一客觀真實性是，僅當作理性的規約原理。(張雪珠〈概念與存有——康德與黑格爾論上帝不可知或可知〉，頁 53。)

⁷² 「亞里斯多德認為由三類實體構成世界：「第一類是可朽的運動實體，第二類是永恆的運動實體，第三類是永恆的、不動的實體。第一類是地界的個體，第二類實體是天體。這兩類實體都是可感的、具體的物理實體，由形式和質料組成的。第三類實體也是個別的，但卻不是可感覺的對象，也沒有質料；它不屬於經驗世界，而是神學研究的神聖實體，亞里斯多德稱之為『神』(theos)。亞里斯多德關於神的概念有三層意思：第一、不動的推動者或第一推動者；第二、純形式或純活動 (entelecheia)；第三、純思想或思想的思想 (noesis noescos)。……純思想不能有任何外在對象，否則它將追求一個外在的目的。因此，神是一個思想實體，永恆地思想自身，神的活動是思想活動。至於神對自身的思想活動何以能夠成為引起物理實體運動的推動力，這是一個謎。」趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書(台北)，2002，頁 111。

⁷³ 蔡禮政《〈阿含經〉對存有之定義》臺北，正智出版社，正覺學報第一期，頁 26。

⁷⁴ 張雪珠〈概念與存有——康德與黑格爾論上帝不可知或可知〉《國立臺灣大學哲學論評》第三十九期，2010.03，頁 53，註 1：

「在 1770 年的《教授就職論文》(Dissertation)，即 De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis，康德提到，對於最大的完美，近代學人稱為「理想」(Ideal)，柏拉圖稱為「理念」(Idea)，它是所有有限完美的理由 (der Grund)；就為完美的理想 (als Ideal der Vollkommenheit)，上帝是認知的理由，也是產生一切完美的理由 (KWII: 395) --KW 是學院版 Kants Werke《康德作品》的縮寫--。在柏拉圖的用語裡，idea 指原型或形式。Ideal，就拉丁文字源瞭解，意指符合於 idea 或 Idee 的，是一個總合完美的概念。由此可以理解，為何康德在《純粹理性批判》稱靈魂和宇宙為理性的純理念，唯獨對上帝，在純理念之外，也稱為理性的理想，意思是，上帝是理性的理想理念或理念的理想。」

既然「上帝理念的唯一客觀真實性是，僅當作理性的規約原理」。所以對於上帝是否真實存在？物自身的本體是否能了知？前者就是存而不論，後者則不可了知，因為兩者均不在知性的範疇內，不是意識經驗所能及。

段德智云：「在《純粹理性的批判》一書中，康德嚴格的把現象和物自體區別開來，斷言我們的理性(廣義)只能認知對象，而不可能到達物自體。這是因為我們有感性、知性、理性三種不同的認識能力。」⁷⁵

我們的理性不滿足於感性能力所獲得的感性直觀知識，及知性能力所獲得的普遍必然性的科學知識，「企圖到達『思維的最高統一』，達到屬於現象界之外的本體界，達到對於靈魂、世界、上帝的認識。但是，既然我們只有適用於現象的知性範疇，既然靈魂、世界、上帝都不能在經驗中觸及，我們對靈魂、世界和上帝這些東西，一句話，我們對於『物自體』，便『不可避免的無知』。」(段德智《死亡哲學》，1994 初版，頁 220。)

康德和休謨從認識論的角度來看，對靈魂不朽的論述出發點一樣，而且也都求助於道德證明，但是休謨最終走上靈魂有死，而康德卻走向靈魂不死之路。

如果相一般學者一樣普遍把康德所談先驗論之靈魂、世界、上帝認定即是他的本體論，那麼相對於康德的「本體」論，東哲各家每用「道」、「無」、「涅槃」代表本體⁷⁶，所說的本體乃是指涉超越語言文字的境界，並視之為生命的本源，這點卻與康德或西哲存有論不同，西哲的所謂的本體、實體、存有與東哲的本體指涉的內涵和詮釋不同，不可強為等同。康德所存而不論的「物自體」只是因為經驗所不及故無法了知，並未延伸立之為生命的本源，

⁷⁵ 段德智《死亡哲學》，臺北，紅葉文化，1994 初版，頁 220。

⁷⁶ 勞思光云：「在道家則說為不可道之「道」，在儒家則說為仁體流行，說為誠、神、幾；在佛家則說為真如、涅槃。」(《康德知識論要義》，2001，頁 10。)

不能以此認定他有為存有立說，從事佛教詮釋學研究的賴賢宗也說過佛教本體論不同於西哲存有論，這是很多哲學家沒弄明白的。

佛教反對自性見，但是大乘佛學並不反對「勝義自性」一義。在佛教的典籍中，所謂的「有」(sat) 包括了西方哲學中的「存在」(existence) 和「存有」(being) 兩義，佛教在此區分了「世俗有」(samvrti-sat) 和「勝義有」(param artha-sat)，區分了「世俗諦」(samvrti-satya) 和「勝義諦」(param artha-satya)，佛教並不否定「勝義有」和與之相關的「勝義諦」，佛學對「勝義有」的理解是有別於西方的「做為實體學的存有學」對存有的理解。⁷⁷

牟宗三之所以能由佛學中的「不相應行法」領悟到康德的時空與範疇說，乃是因為在《大乘百法明門論》中，此「不相應行法」共有 24 個，屬於三分位差別，亦即：心法、心所法、色法三者或其中兩個合和運作，或單一個而產生的法，乃皆現象界的法，其中提到了時空、因果、一多、同異等，正好相對應於康德的知性的範疇。因為這 24 個法本身不能緣境思慮，故與心法、心所法不相應，又因沒有質礙，與色法也不相應。⁷⁸不能自起，沒有作用，是結果，所以定它們為假法。相對於這些假法，佛教自有真實法，即牟宗三說的「勝義理量(真諦或本體界)」。

佛教本體即是第一義諦、勝義諦、它在佛經中出現種種異名：「真如、涅槃、命根、第八識、如來藏、本際、入胎識」等等，所指涉的內涵即為有情眾生的本體，是輪迴的主體。由於有此主體，因果法則才能如實運作，善惡

⁷⁷ 賴賢宗《佛教詮釋學-佛教詮釋學的重省》臺北：新文豐出版公司，2003，頁 8。

⁷⁸ 《大乘百法明門論》：「心不相應行法，略有二十四種：一得、二命根、三眾同分、四異生性、五無想定、六滅盡定、七無想報、八名身、九句身、十文身、十一生、十二老、十三住、十四無常、十五流轉、十六定異、十七相應、十八勢速、十九次第、二十方、二十一時、二十二數、二十三和合性、二十四不和合性。」(CBETA 2019.Q4, T31, no. 1614)

報應才能實現，六道輪迴才有理據。否則一切皆空中樓閣，惟自己意識心想像推論出來，不能稱之為真實法。相對於真實法，就以虛妄法來概括所有現象界的法。康德的：「感性、知性、理能力」都是現象界的法，屬於虛妄法的範疇，以佛法來說，都是本體配合七轉識和合運作而生，是生滅法，而能不生不滅的才能稱為真實法。

第三節 佛教之道德實踐混雜涵蓋實然與應然

當有情眾生在隨順自己的習氣和愛惡而造作各種善惡業以後，或歷經辛苦修行後，未來將會是感得哪一法界的生命型態和酬償；⁷⁹並且表明此因果酬償的現象非來自他力外力的主宰或人類道德公設或無上命令，而是自然感得的因果現象，故可說是自然因果。

但當我們了知這樣的真實義理後進行判斷與選擇：是要及時行樂盡情享受滿足慾望然後繼續生死輪迴？還是要依循佛法解脫正理修福修慧持戒忍辱等以超克生死？此則涉及價值判斷，故說也是價值因果。如此之因果關係論述定位在：引導人們在行動的前後做出正確的價值判斷並進而落實在修行過程。故知佛教之「因果關係」論述，除了自然性因果，也隱含價值性因果，因此可以說涵蓋兩者。

佛法如實描述生命現象(例如：緣起法、四聖諦、三法印)、指引眾生解脫輪迴的道理、方法和次第(例如：三十六道品、參禪開悟、菩薩五十二位階)、分析心意識的結構和作用(例如：唯識學)、有很強的因明學(邏輯)(例如：中觀)等等，自成一套細膩完整，結構複雜的體系，無法以西哲論述的思想架構來直接套用或對比，如此必失之偏頗。

⁷⁹ 十法界：指有情眾生的生命形式：「地獄、惡鬼、畜牲、人、阿修羅、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛」。未修行未破無明的有情眾生在前六法界依業力輾轉輪迴其間，稱之為六道輪迴。

佛教以教化人心為其使命，教導眾生解脫煩惱、離苦得樂之道。有所謂三乘菩提：二乘菩提(聲聞緣覺)、大乘菩提(佛道)。在二乘菩提強調減法：熄滅自己的貪嗔癡染污種子，守護眼耳鼻舌身意六根不使造作惡事；而修學大乘佛菩提道，則除了不造作惡事傷害別人外，還強調布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若等自利利他的菩薩行，次第進修，邁向成佛之道。

發願成佛是修行的「目的因」，成道證果則是「果位」，此果位乃是果德，佛法中乃是各依所證的證量有不同果位，不是真有如世間法中具體的什麼位如皇位總統位。佛果功德殊勝說之不盡，這是因為歷經「無量劫」佈施持戒忍辱等等修福修慧，清除如來藏清除染污業種，讓第八識本來的功能完全彰顯，不被一絲絲無明煩惱貪嗔癡所遮覆。

大乘佛菩提道有五十二位階⁸⁰，次第增上，每個階段要修證的內容、標的都不一樣，那這麼辛苦想成佛的目的地又是為何？學人起意親近佛法通常是因為領悟到生活中人生如夢似幻，一切無常苦空，所有人皆逃不過老病死憂悲苦惱，為了解脫這些苦惱而尋找滅苦之道。

在了解佛理之後內在的悲憫心(惻隱之心)有了著力點，進而發菩提心，以四弘誓願和十無盡願的願力為支撐，開始佛道的修行。

⁸⁰ 菩薩道五十二位階包含：十信位、十住位、十行位、十迴向位、初地到十地、等覺位、妙覺位；所謂十信，又叫做十信心，就是：(一)信心，(二)念心，(三)精進心，(四)慧心，(五)定心，(六)不退心，(七)迴向心，(八)護法心，(九)戒心，(十)願心。

十住位：所謂十住，又叫作十住心，就是：(一)發心住，(二)治地心住，(三)修行心住，(四)生貴心住，(五)方便具足心住，(六)正心住，(七)不退心住，(八)童真心住，(九)法王子心住，(十)灌頂心住。

十行位：所謂十行，又叫作十行心，就是：(一)歡喜心行，(二)饒益心行，(三)無瞋恨心行，(四)無盡心行，(五)離癡亂心行，(六)善現心行，(七)無著心行，(八)尊重心行，(九)善法心行，(十)真實心行。

十迴向位：又叫作十迴向心，就是：(一)救護一切眾生離眾生相迴向心，(二)不壞迴向心，(三)等一切佛迴向心，(四)至一切處迴向心，(五)無盡功德藏迴向心，(六)隨順平等善根迴向心，(七)隨順等觀一切眾生迴向心，(八)如相迴向心，(九)無縛解脫迴向心，(十)法界無量迴向心。

十地：(一)歡喜地，(二)離垢地，(三)發光地，(四)焰慧地，(五)難勝地，(六)現前地，(七)遠行地，(八)不動地，(九)善慧地，(十)法雲地。

但並非佛教徒皆如此，有不想成佛廣度有情眾生的因為成佛之道太艱辛了，他們一心一意只想離開三界六道不再出生輪迴，佛陀因應根器不同的眾生善巧方便而分為二乘解脫道和大乘佛菩提道。但前者：二乘解脫道(聲聞緣覺法)是後者大乘佛菩提道的前行，前者當修當斷當伏除的事項：習氣心行種種，也是後者需要下的功夫。

成佛之道依照菩薩五十二位階次第進修，有正確進修就有機會證得，沒修或錯悟就不可能證得，這是有標準可以檢驗的。但檢驗(勘驗)者必須是在更高位階者，因為是心法的緣故。理論上可以說明(例如禪宗明心是禪師以指指月，但要學人自己看到月亮才算。)體驗的境界如人飲水冷暖自知，惟證者乃知。

「蔡耀明亦主張佛教與佛學⁸¹有其「不共」的部分，例如他所舉例的「禪定、解脫、般若波羅蜜多、密嚴淨土」都是不共佛學的部分。」(賴賢宗《佛教詮釋學-佛教詮釋學的重省》，頁 75。)

由於如來藏有執持收藏無始劫以來造作各種善業惡業無記業的種子，所以《大寶積經》卷 57:「假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」⁸²；「如是因如是果」，具體陳述因果關係並處處舉證，以建立佛教信解行證的理論體系，如實解說有情生命輪轉六道的現象和原因，可說是佛教建構的實然。「眾生畏果，菩薩畏因」，菩薩有智慧看到因果律的道理，就不敢也不願意種惡因結惡緣，這是嚴以律己的內在動機，是自律，不假他律。因果關係的緣故，因緣成熟時果報會自然實現，難以逃避，此即善有善報，惡有惡報，

⁸¹ 蔡耀明〈用以檢視佛學學術化的一面鏡子〉:「所謂挾學術以自愚痴，在佛教研究最常見的，大致有二種情形：其一，並不清楚學術徹頭徹尾只是一種特定裝配下的知識建構或構作，結果將學術構作的知識，誤以為就是所研究的佛教的原本的或整個的內容；其二，以一己所能掌握的研究工具和研究觀點為本位，遽爾決定或規定所研究的佛教該是或該有什麼樣的內容。」法光，2002.01，由台灣大學佛學數位圖書館暨博物館建檔。

⁸² CBETA T11, no. 310, p. 335b14-16。

不是不報，時候未到。非是所謂冥冥之中由他方(神明、上帝、閻王爺)所裁判。不明白這個道理者謂冥冥之中、天道好還，老天有眼、舉頭三尺有神明等等說詞，如此之因果律才能合理解釋現象界種種現象不至於錯亂。故佛教因果法則可以說是不可改變的鐵律，是宇宙生命運行的法則。

但佛教對無盡的生死輪迴自有解套的方法，佛陀教導人若證得無上解脫和涅槃，即能離開分段生死及變異生死，則必須實際修行證道，腳踏實地去實踐與執行，將一切染污種子淨化，身口意行逐漸清淨，看見五陰虛妄，不執著，不為七情六慾各種境界所動搖，最後達到完全淨化無染著，才能永離生死成就佛道，完全開顯如來藏本來俱足的功能(四智圓明)，這是非常合理的架構，所謂解套或經理性認知判斷後選擇改變命(的)運(行)，並未違背因果法則，因為靠願力、靠修行可以轉化緣和業力(趨勢)。

如此這般，令大眾心嚮往之的諸佛境界開顯示現，有情眾生才能不懼勞苦，發長遠心和成佛之願故，嚴格持守各階段戒律及修持法門之實踐行動，以達成每一階段證量目標。若輪迴與成佛的主體不成立，則無朝向修行解脫道的目標與動力之依據，則將繼續無始劫以來的輪迴受生無盡，八苦不得出離。故為解脫與成佛的願力與信念而努力超克欲望、修養心性、甘願持戒佈施內財外財等行慈悲喜捨以自利利他，不斷提升自己倫理道德成為聖賢、菩薩、佛，此乃價值判斷，可視為佛教之應然，是出於自主性自由意志的價值判斷。

意志是自由的也是不自由的：意志能有選擇的機會才有自由可言，了知修行正理而進行選擇就是意志自由的證明，然而迷濛無明時的有情眾生不知解脫正理與修行法門，其命運業報由業力所牽引，身不由己(宿命)，此狀態之意志無自由可言。《大般涅槃經·憍陳如品》說：「眾生從業而有果報，如是果

報則有三種：一者現報；二者生報；三者後報。」。(CBETA T12, no. 374, p. 599c26。)

《大般涅槃經》卷 40 又說：

我佛法中，或有從因知果、或有從果知因。我佛法中有過去業、有現在業。汝則不爾，唯有過去業，無現在業。汝法不從方便斷業，我法不爾，從方便斷。汝業盡已，則得苦盡，我即不爾，煩惱盡已，業苦則盡，是故我今責汝過去業。」。(CBETA T12, no. 374, p. 602c17-22。)

在這段經文中，我們看到佛教教導人去惡向善的理據：「斷業即斷煩惱，煩惱斷盡則業苦盡。」

佛教為何要強調善惡之報，如影隨形，三世因果，循環不失的道理。又譬如「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，諸佛所教」，這也是佛教啟示「因果律」的結論，所以在在處處都在勉人為善去惡，消除染業，彰顯淨業。所謂「果地覺為因地心」，《華嚴經》強調因赅果海，果徹因圓；並有所謂「因地不真，果招迂曲」的說法。因此，三世因果的說法，可說是佛教修己度眾的理論根據，含有甚深的妙諦，豈可以迷信（super-stition）視之？⁸³

「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，諸佛所教」，學人初步了知四聖諦苦寂滅道的解脫正理後，減少貪嗔癡各種慾望，清淨自心的染著；二乘聲聞力求六根清淨，大乘菩薩除斷惡外還積極修正身口意行種善因、廣結善緣、累積福德，即是不同層次的道德實踐。

⁸³ 楊政河〈論佛教因果法則的邏輯解析〉臺北，台大哲學論評（第六期），1983年1月，頁84。

大乘菩薩道如此自發性的道德實踐來自無緣大慈同體大悲的道德情操，或許可以說就是實踐道德行為之道德動機，但無關於無上命令或全能上帝的賞善罰惡，一切都是依於因果法則自然而然的開展的。負面行為導致外在的究責已經是末端，身口意行只要是違犯菩薩誓願或戒律，即便無有外來的究責，以至誠心懺悔過失，「自責其心，後不復作」才是無形的最高道德法則。

與西哲不同之處乃在於佛教以其認知的法界實相作為實現三世因果的基礎，以實然為基底發展出它的應然，從之以教化人心捨棄人性私欲和小我種種執著貪求與煩惱，由內在發出追求超凡入聖，成就菩提之大我、無我之動機，非由外鑠、他力。

但是如此將應然建立於實然論述的困境在於：

1. 時間上溯及不可知難以查證的過去世，只能憑藉種種現在世的際遇之無法理解的現象去推論做出合理的解釋(例如對一個人毫無理由的好感或惡感、同樣父母生的孩子乃至雙胞胎卻個性迥異……)，或者藉由訓練有素的醫生催眠引導進入潛意識讓種子流瀉，調查有前世記憶的幼童等等，造成願意相信的就會相信，想看到具體的像科學證據而將三世因果成為普遍性知識的人則難以被說服。
2. 強調主體之實證經驗(見道)其實是很不容易的，誰是開悟者也只能從佛教經論和歷史中去尋找案例考察歷代祖師大德法語是否符合佛陀法教來稍作判斷，修學佛法的危險在於未理解佛陀在教化時往往是看對象而說，常常依文解義，古文翻譯經典用字又很精簡，造成誤解經義。所謂實修實證的開悟經驗必須很多前行的基礎和善知識的引導，實際上極為難得；尤其現代已經是佛教的末法時期真正的開悟者更為稀有，大部分都是一場誤會。然而佛教畢竟在生活實踐中幫助煩惱深重的人在斷除我見、我

執、貪欲瞋恚愚癡等種種煩惱的對治方面頗有方法和功效，所以還有許多人願意信受奉行。

第四節 佛教之知識論與康德知性論

康德的知識論建構主要在他的知性命題，他不否認知識起於經驗，但是在人的認知過程中，內在心靈有三種固有的能力：先有感性，即人在時間空間中的感知/感覺事物的能力；再者是知性，即是將感性得到的概念加以綜合，形成對外在客觀世界的知識，(整理成質的、量的、關係的、模態的共十二個範疇)。⁸⁴最後是理性，能將客體知識統合成系統的能力。他強調在人的認識過程中，理性是最為關鍵。

康德的知識論可說是一種現象論，悟性(知性)範疇的知識材料只限於現象界之感覺直觀。但觸發感官而生表象者，並不是客觀事物本身。所以必須假定另有不同於現象界之「外物」存在。康德稱這外物為物自身。但康德說這不是唯心論(觀念論)。理由是他並不否定物自身的存在，而是我們只能如其所是的知道物自身。康德也並非肯定唯物論，視心靈為物質，其用意在於嚴格區分「認識」與「存在」之別。康德也稱物自身為真相或本體(Noumenon)，以與現象(Phenomenon)分別。康德認為物自身可用不確定方式思想得到，卻無法被「認知」，因理性的功能是推論，沒有如感性的直觀能力；縱使要認知物自身，也必須是理性的純理智直觀。康德主張物自身的本體理念(包括心靈、宇宙及神)，特別是從中衍生的實踐理性的三種設準：自由意志、靈魂不朽及神，對於道德本身或道德教育均有極大啟發。⁸⁵

⁸⁴ 詳見本文第三章第一節、第二節。

⁸⁵ 出處：國家教育研究院教育大辭書，李奉儒，2000年12月。

康德在《純粹理性的批判》〈先驗觀念論〉等等命題中提出的感性、知性、理性能力，可以說都是意識的功能。知識的成立需藉感性(直觀)與知性(思維)的兩種心靈能力合作。意識本身就是具有統合能力，範疇也好、世界概念也罷，都是意識統合的功能。即使是先天的，超出經驗以外的能力也是藉由意識來綜合。

佛教的知識論(認識論)基本上可透過唯識學了解，在印順法師的《唯識學探源》裡面直指大乘唯識學可探源至阿含經的十因緣、十二因緣談識與名色；到了一切有部提出了六大(地水火風空識)、十二處(六根、六塵)、十八界(六根、六塵、六識)、色法(五根、五塵、無表色)、心法(諸心與心所的作用)。至世親(天親)菩薩所著《唯識二十頌》、《唯識三十論》，直指心外無境唯識，玄奘法師翻譯引進瑜伽行派《瑜伽師地論》及唯識諸論至中土，參糅整合諸經論，著作《成唯識論》，被後人立為法相唯識宗。

唯識學強調一心有八識：八識心王各有所能。識為梵語 *viñāna* 之意譯，音譯作毘若南，即了別之義。八識心王指的識：前五識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，能分別：色塵、聲塵、香塵、味塵、觸塵，而意識分別由前五識蒐集來的比較細微的法塵。

一般最基本的認知是：根塵觸生識，眼根觸色塵生眼識，可知前五識的產生和五官感知有關，由它們(眼睛、耳朵、鼻子、舌頭、身體五官)而生，這些知熱知冷知香知臭種種五感是先天具有的能力，襁褓中的嬰兒肚子餓了尿濕了不舒服知道要哭，這朵花美不美？經由人的感覺直觀判斷形成知識，這是和康德先天綜合命題相似之處。意思是眼睛觸到色塵聲出眼識，於是就看見了東西例如一朵花(形狀、顏色)，那這朵花漂不漂亮，是新鮮還是快枯萎？是甚麼花名？乃至什麼代表性意義？(例如玫瑰花代表愛情)就都是意識才能判斷統合的事了。康德的先驗論述，指經驗之外(無須經過經驗學習)就有的與

生俱來的能力，基本上不脫離意識的功能，但是他並未建立前世這樣的概念，故無法實際進一步論述舉證種種先驗命題如何產生出來的？乃至於有關上帝、靈魂不朽、自由意志也是超乎理性和經驗的範疇。

事實上，唯識學對於心意識如何產生、如何運作，自有一套縝密的架構。依照唯識學分析，以眼識為例，它需要九緣才能生，就是：意緣。根緣。境緣。空緣。明緣。根本依。染淨依。分別依。種子依。⁸⁶ 耳識要八緣、鼻舌身三識要七緣，眾緣和合這五識才能出現。

整合這五識的就是意識，意識支援整合前五識。《解深密經》卷1〈3 心意識相品(一)〉：

廣慧！若於爾時一眼識轉，即於此時唯有一分別意識，與眼識同所行轉。若於爾時二、三、四、五諸識身轉，即於此時唯有一分別意識，與五識身同所行轉。(CBETA T16, no. 676, p. 692, b24-28。)

但是意識是生滅的，因為根塵觸生識，所以它本身是由意根觸法塵而生；並不是《心經》所說「不生不滅、不垢不淨」的心。

法相唯識宗最重要的論述就是以第八識立宗，第八識具足萬德(功能)可以統合和支援心意識的整體運作也貫穿無始劫以來的生命體，有此根本因，有情眾生的生命體才有同一性可言，三世因果果報酬償也才能建立。

關於第八識，略舉經論說明，在《成唯識論》卷2：「諸法於識藏，識於法亦爾，更互為果性，亦常為因性。」(CBETA T31, no. 1585, p. 8c5-6)

《成唯識論》卷3：「阿賴耶識為斷為常？非斷非常，以恒轉故。恒謂此識無始時來一類相續常無間斷，是界趣生施設本故，性堅持種令不失故。轉

⁸⁶ 《成唯識論俗詮》卷7：「。眼識九緣生。耳識唯從八。鼻舌身三七。謂作意下。釋眾緣名。即作意緣。根緣。境緣。空緣。明緣。根本依。染淨依。分別依。種子依。眼識具此九緣。耳識除明。唯八。鼻舌身三。除空明緣。故唯有七。由眾緣合。五識方現。」(CBETA no. 820, p. 603b2-6。)

謂此識無始時來念念生滅前後變異，因滅果生非常一故，可為轉識熏成種故。」
(CBETA T31, no. 1585, p. 12b28-c4。)

《唯識三十論頌》：「初阿賴耶識，異熟一切種」⁸⁷(CBETA T31, no. 1586, p. 60b4。)這是第一能變識，能生出萬法，萬法唯心造即是指此藏識。

至於第七識(意根、末那識)則是無始劫以來如影隨形跟著阿賴耶識一起入胎的心識，《唯識三十論頌》：「次第二能變，是識名末那，依彼轉緣彼，思量為性相。」他不是清淨無我性的心體，因為「四煩惱常俱，謂我癡、我見、我慢、我愛，及餘觸等俱。」⁸⁸(CBETA T31, no. 1586, p. 60b10-13。)

關於康德所思惟建構卻不能圓滿回答的：超驗統覺的能力和先天綜合分析命題如何可能？對於佛教唯識來說，第七識(意根、末那識)和第八識(阿賴耶識/含藏、如來藏、種子識、根本依)不但是與生俱來還是生生世世一起出生入死的心，由於佛教教理論述了三世(無量世)和這個含藏累劫無數的種子識(無量世薰修的功能差別)，所以就現世而言，先驗與先天當然可能。

第五節 本文的探討對實踐人文價值的幫助

本論文研究發現佛教因果法則除了陳述宇宙生命現象以外，價值取向濃厚，是建立人類倫理學很好的平台；十法界的論述提供一個價值選擇的標準藍圖，訴諸心理上與情意上的認同，自己思考判斷選擇和承擔，不作惡不是因為畏懼被他律逞罰，行善也不是為了他人的獎賞，一切訴諸自作自受，別人不能代受。既有實然又有應然，其應然(修心養性、道德實踐)的基礎建立在其實然的論述上，成為修行的具體有利的理據，能穩定人文世界的恆常價值，不容易因時空轉換而改易。但是成佛之路時程太長，超越人性本能慾望的實

⁸⁷ 阿賴耶識 *Ālaya-vijñāna*。一切種 *Sarva-vijaka*。

⁸⁸ 末那 *Manas*。我癡 *Ātma-moha*。我見 *Ātma-drṣṭi*。我慢 *Ātma-māna*。我愛 *Ātma-sneha*。

修和驗證佛法之見道實證不易，端賴修學者信心堅固才能不疲憊、不退轉、不畏怯。

康德的無上道德命令建構於先驗觀念論，訴諸人類理性思維與認同而非感性之道德情操，只要能說服理性服從，對應然之實踐和穩定人類倫理秩序也是有其價值。

本論文探討東西方觀察與建構因果關係的不同論述，理解人類社會的倫理價值透過哲學之建構，雖然各有其基石，也各有優點和問題必須超克，卻都可以誠為樹立道德實踐的不同模楷與人生目標。無論是被休謨的以情感為優位(primacy of feeling) 的「人性科學」快樂原則或康德的道德無上命令或者是佛教教化人心如何尋找究竟解脫成佛之目的說服的，都一樣可以在道德上實踐生命的價值。並且由於經過充分思辨對比，讓人們判斷選擇道德實踐時清楚認知人文價值之因果，幫助人們做決定時思考自己為何如此做，為什麼應該如此做，而不會落入各種時事情境，盲目從眾隨波逐流，遇有不如意得失時懊惱疑悔。

關鍵在於人有意志的自由，故能做決斷，具行動力，中而能使知行合一。康德主張人為自己立法，佛教呈現自然因果中償還業報，卻還有為自己做決定的可能性。《華嚴經》云：「假使百千劫，所造業不亡；因緣會遇時，果報還自受」。第八識能儲存無量劫所造業種子，因緣際會就會現前這讓三世因果等等許多理論得到依據，許多現象得到解釋，然而人只要活著，就會不停止探求思維生命的價值，絕不只是為了受報應消業障隨緣浮沉了餘生而已，催眠師帶人回溯過去世想了解曾經發生什麼事導致此生的困境或惡緣，當事人仍有自主權，當他了解過去糾葛的因果後如何面對和化解？人是自由的概念很重要，亦即人有意志的自由，不需要背負過去沉重的包袱，可以為自己做

出不一樣的選擇，這是催眠師做不到的，更不可以以個人想法在催眠中引導干涉個案的判斷和選擇。⁸⁹

其實，生命之流是不停往前流動的，我們不必頻頻回顧過去曾經發生多少事，因為無量劫以來發生的事是無量的；即使是強調活在當下、即時行樂也只是落在一邊，因為還有未來無量世，苦樂無常，人往往經不起巨大的衝擊而潰然倒下。佛教教導人在生活世界中認真過日子在苦樂無常的過程中學習行慈悲布施忍辱之菩提道，不斷淨化身心靈，悟到生命實相之真理，轉依不生不滅能成佛之體，則雖面對無常，心有寧靜。康德施設的形而上的至善(上帝)與佛教的「佛」意涵雖大有不同，在「至善」的這個議題上倒是有交集。但前者是施設出來的一個形上學存有，是為實踐道德法則而建立的純粹想像，通過這個施設康德試圖建立理性宗教，至於如何是至善，理性和至善如何建立所謂理性宗教，則有很大的討論空間。

佛卻是由人所成就的，如何成佛，佛教也有具體圖像和標準來說明教導，基於意志自由之決定和堅持，由以成佛的過來人指導，經過漫長時間(三大阿僧祇劫)和五十二位階不退轉的努力修行後，能夠成為至善的四智圓明人天導師，進而以慈悲本懷普渡眾生，其中有事有理，非常具體，而且歷史上也真有佛陀下生人間來示現，非不可觸不可證不可感應道交只能存而不論者，從這個面相來說，佛教成佛之道完全可說是經驗主義，必須一步一腳印。

佛教歷史兩千多年，教化無數人心向善，佛教和康德的思想都有超越人世間自私慾望的無上內涵，以至善為目標，他們直接告訴你：現象界都無常，不在苦樂的議題中打轉，不在追求各種權力名位財富情愛等等現象中迷失方向，不迷惑於因果是否偶然，所建構的人文價值的大山，其高度和價值也在一般哲學流派之上，對於實踐生命的意義來說，無可取代。

⁸⁹ 「催眠術」現今已有諸多研究成為一個治療學派並帶入心理諮商領域，是當前諮商輔導助人工作技巧之一。

生命哲學各有主張對人類社會也產生巨大影響(例如達爾文進化論優生學)，本論文所探討的是實踐之生命哲學，也可以說是實踐生命的哲學，從自然因果到人文因果，因為除了確立三世因果、意志自由等命題外還有關於：自律的道德實踐如何可能、生命如何超越等等追索，並且得到了具體結論。



第五章 結論

根據本論文上述的分析論述可得到以下的結論：

1.西哲因為對「存有說」莫衷一是，爭議討論不斷，對探討因果的起源不等於因果的證成。在康德以前的哲學家對因果律的探討偏重在自然法則的觀察，休謨用自然界因果解釋人文因果，以牛頓力學之機械論檢視人文現象之「習慣說」太過牽強。

但佛教因為了知並能證得本體界之實相，並以此輪迴主體貫穿三世建立整個現象界因果法則與六道輪迴的論述，故了知因果的起源也同時證成因果的成立。

西哲的自然因果性例如牛頓物理力學等究竟能不能成立為普世價值之知識，已經受到新的科學發展例如量子力學、科學哲學實證邏輯主義批判挑戰，傳統哲學的時空、因果等範疇的相關論述也倍受考驗。佛教在自然因果的陳述不少，例如阿含諸經中十因緣、十二緣起說明有情生命如何運轉，唯識學說明人的心意識的結構和心理機制，都是歷久彌新，難以推翻的論述。

康德建構得知識論和佛教之認識論有同有異。同的部分在於意識對於認知能力之分析，異的部分在於佛教以如來藏含藏了無量世的種子貫穿三世，能夠解釋先驗先天如何可能。

2.冰雪遇熱融化，仰空射箭，勢衰必墜，這是物理現象屬於自然因果，有仇必報，殺人償命，想獲得財富或成功應該要努力，不可能不勞而獲，屬於人文(價值)因果。但是人文世界由於生活方式和社群互動日益複雜，人類有意志的自由，社會也有隨時代而改變的不同的價值觀，個人則有仇可能選擇不報，法律則殺人未必要償命⁹⁰；人文事件所表現的因果關係由個人擴及國家社

⁹⁰ 法律為人類社會為維持秩序所施設，有種種時空、不同文化的背景和考量，各國法律標準不同。現世看見殺人未必需要償命(已廢除死刑，或法官裁判採取寬鬆認定，或逃亡成功躲過法律制裁等等)，但以佛教三世因果而言，所有行為已經成為印記收藏在如來藏中，未來

會乃至全世界(地球村)，群體、族群之間的相關性、連結性均日益複雜，猶如蝴蝶效應般，解析其因果之間如何連結如何抽絲剝繭尋其根源，顯得越加困難。

3.西哲的人文因果關係只能解讀當世並與事實因果二分，使許多現象的解釋陷入無解，宇宙根源的存有、康德的本體先驗命題：上帝、靈魂不朽、自由皆是建構在邏輯推理與預設，上帝可思不可認知，無法證實。佛教的價值性因果與西哲不同之處在於佛教因果法則推及三世，有一個主體來支撐三世因果的論述，在邏輯上能夠不矛盾，且依照佛教教導的方法就能實際驗證得此主體(輪迴的根本因如來藏)，能解釋許多難以解釋的現象，因此鼓勵修行人不在生死流轉而努力實踐道德以超越宿命之因果，這是涵蓋事實性因果也是價值因果。

佛教雖然以三世因果和業力輪迴說在應然與實然之間架橋，當中卻保留個人的願意修行與否作為被業力趨勢業風所吹的不自由中，仍保有自由抉擇的可能性和超越無盡輪迴的積極性，是以佛教實踐人文價值和道德的積極性來自個人意志之自由選擇。

4. 佛教成佛之道可說是經驗主義，對於有情生命如何超克輪迴業報的宿命，有完整的教導，而且可以實際體驗和證成。

世相見時種子自動流注，因無明業力驅使，仍需償還對方命債。如此論述合乎邏輯與因果法則而無矛盾。

主要參考書目

佛教經典

網路資源：電子佛典/佛教大藏經 CBETA 2019.Q4 版。

《大佛頂首楞嚴經》據傳由般刺密諦在唐朝時傳至中國，經懷迪證義，房融筆受譯成漢文。(T19, no. 945)。

《大乘本生心地觀經》唐·罽賓國三藏般若奉 詔譯 (T03, no. 159)。

《大乘百法明門論》天親菩薩造，唐·玄奘譯 (T31, no. 1614)。

《大乘百法明門論解》天親菩薩造，唐·玄奘奉詔譯，唐慈恩法師窺基註解(T44, no. 1836)。

《大般若波羅蜜多經》唐·玄奘奉 詔譯 (T05, no. 220)。

《大般涅槃經》北涼·曇無讖譯，劉宋·沙門慧嚴等依《泥洹經》加之。(T12, no. 374)。

《大寶積經》唐·義淨譯 (T11, no. 310)。

《中阿含經》東晉·瞿曇僧伽提婆譯(T01, no. 26)。

《成唯識論》護法等菩薩造，唐·玄奘譯 (T31, no. 1585)。

《佛性論》天親菩薩造 陳天竺三藏真諦譯，(T31, no. 1610)。

《佛說大般泥洹經》東晉·法顯譯，(T12, no. 376)。

《阿毘達磨大毘婆沙論》五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯 (T27, no. 1545)。

《阿毘達磨順正理論》尊者眾賢造，唐·玄奘譯，(T29, no. 1562)。

《唯識三十論頌》世親菩薩造 大唐三藏法師玄奘奉 詔譯(T31, no. 1586)。

《瑜伽師地論》彌勒菩薩造，唐·玄奘譯 (T30, no. 1579)。

《解深密經》大唐三藏法師玄奘奉 詔譯(T16, no. 676)。

《緣起經》唐·玄奘奉 詔譯(T02, no. 124)。

《雜阿含經》 劉宋·求那跋陀羅譯，《大正藏》第二冊。(T02, no. 99)。

《顯揚聖教論》無著菩薩造，唐·玄奘奉 詔譯(T31, no. 1602)。

書籍類：

Hans Michael Baumgartner

1991 《康德[純粹理性批判]導讀》，李明輝譯，臺北：聯經出版，初版三刷。

Karl R. Popper

1989 《臆測與駁斥—科學知識的成長》，蔡坤鴻譯，臺北：幼獅文化。

休謨

1997 《人性論》上冊，關文運譯，北京：商務印書館。

1982 《人類理解研究》，關文運(筆名關琪桐)譯，新竹：仰哲出版社。

牟宗三

1984 《佛性與般若》，臺北：臺灣學生書局，修訂四版。

伯特蘭·羅素

2003 《西方哲學史》，何兆武、李約瑟譯，商務印書館。

佐佐木現順

2003 《業的思想》周柔含譯，臺北，東大圖書。

吳汝鈞

1996 《佛學研究方法論》上、下冊，臺北：學生書局，增訂版。

吳洲

2001 《緣起論基本問題》，《中國佛教學術論典》第十一集，高雄：佛光山文教基金會。

李瑞全

1983 《休謨》，臺北：東大圖書。

林鎮國

2012《空性與方法：跨文化佛教哲學十四講》，臺北：政大出版社。

1999《空性與現代性》，臺北：立緒文化。

段德智

1994《死亡哲學》，臺北：紅葉文化。

康德

2011《判斷力的批判》李秋零譯，北京：中國人民大學出版社。

2011《純粹理性的批判》李秋零譯，北京：中國人民大學出版社。

1990《道德的形上學基礎》李明輝譯，臺北：聯經。

康德

2011《實踐理性的批判》李秋零譯，北京：中國人民大學出版社。

陳兵

2003《二十世紀中國佛教》，臺北：現代禪。

2005《生與死—佛教輪迴觀》，臺北：佛光出版。

2007《佛教心理學》，臺北：佛光出版。

傅偉勳

1990《西洋哲學史》，臺北：三民書局。

1990《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司。

勞思光

2001《康德知識論要義》香港：中文大學出版社。

趙敦華

2002《西洋哲學簡史》，臺北：五南文化。

2002《現代西方哲學新編》，臺北：五南文化。

蔡耀明

2006《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》，臺北：法鼓文

化。

賴賢宗

2006《如來藏說與唯識思想的交涉》，臺北：新文豐出版公司。

2003《佛教詮釋學》，臺北：新文豐出版公司。

鄭芷人

1992《康德倫理學原理》，臺北：文津出版社。

論文、期刊類

李愛慧

2011「休謨懷疑論研究-以因果關係為例」。輔仁大學哲學研究所碩士論文，
新北市。取自 <https://hdl.handle.net/11296/xtes8z>

俞吾金

2002〈康德批判哲學的研究起點和形成過程〉《東南學術》2：55-65。

苑舉正

2018〈懷疑論〉國立台灣大學，臺灣通識網，影音版。

張雪珠

2010.03〈概念與存有——康德與黑格爾論上帝不可知或可知〉

臺北：《國立臺灣大學哲學論評》39：51-94。

陳士誠

2018.12〈孟子之論做惡者——一個倫理學之比較研究〉新竹：國立清華大學

《清華學報》新 48 卷 4:691-723。

2019.09〈論陽明之本體功夫：一個哲學之比較研究〉臺北：國立政治大學

《國立政治大學哲學學報》42：39-90。

陸敬忠

- 2005.12 〈自然與自由：康德“《純粹理性批判》”第三背反之文本系統內在性詮釋〉《中原學報》第33卷4：645-665。

傅偉勳

- 1991 〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉 臺北：中華佛學研究所
《中華佛學學報》4：169-199。

黃偉雄

- 2012 「論休謨的懷疑論——從知識論的觀點」。中國文化大學哲學系博士論文，臺北市。取自 <https://hdl.handle.net/11296/93hwqc>

楊政河

- 1983.01 〈論佛教因果法則的邏輯解析〉 臺北：《台大哲學論評》6：83-101。

劉創馥

- 2016.03 〈康德的自由與自發性〉 臺北：中央研究院人文社會科學研究中心
《人文及社會科學集刊》第28卷1：105-132。

劉鳳娟

- 2013.06 〈從自由因果性到德福因果律：康德自由觀中一個被遮蔽了的理論視角〉，山東：《山東科技大學社會科學學報》第15卷3：77-87。

蔡禮政

- 2007.12 〈《阿含經》對存有之定義〉 臺北：正智出版社《正覺學報》1：23-47。

蔡耀明

- 2002.01 〈用以檢視佛學學術化的一面鏡子〉 臺北：法光雜誌社，148期，由臺灣大學佛學數位圖書館暨博物館建檔。

蔣佳玲

- 2015 〈科學教師因果話語之類屬範疇--牛頓力學與演化單元之比較〉《物理教

育學刊》，第 16 卷 2：79-92。

賴賢宗

2003 〈當代臺灣如來藏思想的爭議與回應—印順之後的如來藏學爭議之評議〉 臺北：中華佛學研究所，《中華佛學學報》16：289-323。

釋惠敏

2000.05 〈阿賴耶識之「無明、愛結、有識之身」經證考察〉 臺北：中華佛學研究所，《中華佛學學報》13：105-122。

網路資源

1. 台灣博碩士論文知識加值系統

https://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=_2EEXk/webmge?mode=basic

2. 國立臺灣大學佛學數位圖書館暨博物館 <http://ccbs.ntu.edu.tw/index.jsp>

3. 國立臺灣師範大學博碩士論文系統

<http://etds.lib.ntnu.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi?o=dwebmge&cache=1582538931924>

4. CETD 中文博碩士論文資料庫 (Airiti Library 華藝線上圖書館)

<http://hyint.nhu.edu.tw:2053/>

5. 科技部研究報告目錄資料庫

https://sticnet.stpi.narl.org.tw/sticloc/ttsweb?@0:0:1:nrpt_2004@@@0.29795442942974804

6. 科技部全國文獻傳遞服務系統 <https://ndds.stpi.narl.org.tw/>

7. 中華電子佛典協會 佛教大藏經 CBETA 2019 網路版。

網址：<http://www.cbeta.org> 線上閱讀：<http://cbetaonline.dila.edu.tw>