

原著

從康德與佛教知識論看學校課程內涵

陳利銘

彰化師範大學教育研究所，彰化，台灣

本文之目的，在透過康德與佛教知識論之論析，試圖建構出東西知識論對話的可能性。康德在「純粹理性批判」指出，知識要在感性直觀與悟性範疇的基礎上經由自我統覺的綜合統一而來，且知識只存於現象界，本體界是不可知的。佛家則認為要經由現量及比量的認識作用，並確認與經驗相符，才能成為真正的知識，但在唯識論及緣起法的基礎上，認為並沒有本質上的實體存在，沒有實在的、普遍的知識存在。二者對知識的觀點可謂大相逕庭。在比較康德及佛教知識論中的異同點後，最後則試圖以其對課程所可能產生影響做為結論。

關鍵詞：康德知識論、佛教知識論、課程

壹、前言

在知識論的辯證發展過程中，知識典範會隨著認知主、客體間關係的改變不斷轉移，如柏拉圖時期以理型為判斷真知的判準，中古世紀神學家奧古斯丁以上帝為知識之判準，笛卡兒主張以自我理性取代神性以建立知識系統，到了十七、十八世紀後，更演變為理性論與經驗論的對峙，對於知識究竟是來自於先天理性或感覺經驗的問題益發爭端（葉學志，1984；葉學志，1985；溫明麗，1994）。知識論中理性與經驗分立之爭議，在康德的思想中得到了調和，康德（Immanuel Kant, 1724-1804）主張知識應是透過先天的形式來整理後天的感覺經驗材料而來，所以悟性（understanding）與感性（sensibility）二者缺一不可，正所謂「沒有內容的思想是空的，沒有概念的直覺是盲的」（Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind）（Kant, 1998）。然而，知識僅屬於現象界而非本體界，因為獨立存在於我們之外的物自身（thing in itself）或本體（noumena）是不可知的（朱德

生、冒從虎、雷永生，1987）。此即康德知識論對理性論及經驗論的折衷。

東方哲學則不同於上述本體論及知識論的觀點，尤其在佛教哲學方面，佛家主張的是「緣起法」，認為一切諸法，皆因種種因緣條件和合而成，任何事物皆因各種條件之互相依存而有變化（釋慈怡，1988），因此，沒有一個恒常不變的本體界存在，所有事物都是在緣起法則下因緣和合所成。另外，就唯識觀點而言，所謂「萬法唯識」、「一切唯心造」，沒有本質上的實體存在，一切皆無自性（鄭石岩，2001）。因此，雙方在本體論之預設上即有很大的差異。

長久以來對知識論的討論實偏重於西方知識論的援用，東方知識論觀點則較少被討論，此種孤絕於整體哲學脈絡之外的問題，實可透過東西方知識論之論析比較，以期能創發知識論領域新的可能性。本文之目的，即在透過康德與佛教知識論之論析，試圖建構出東西知識論對話的可能性。本文透過文獻分析，先針對康德及佛教知識論之內涵進

投稿日期：2007年05月15日

聯絡人：陳利銘

E-mail:ramon0727@gmail.com

行探究，所謂的康德知識論指的是在其「純粹理性批判」(Critique of Pure Reason) 中對知識及認知的看法；而本文所指的佛教知識論，乃依於唯識論及陳那 - 法稱觀點來對知識與認知進行討論。接著，則對康德及佛教知識論之異同論進行分析。最後，則試圖以其對課程所可能產生影響做為結論。

貳、康德知識論的內涵

康德認為，理性論主張的知識是來自於先天分析判斷，而經驗論主張的知識是來自於後天綜合判斷，但二者均非真正的知識來源。所謂先天與後天的區別，在於是否需要以經驗來做為判斷的基礎，先天的判斷不需基於經驗，後天判斷需以經驗為基礎。而所謂的分析判斷 (analytic judgments) 指的是謂詞包含在主詞之中，如「子丑為甲乙」這個分析判斷，主詞“子丑”包含了謂詞“甲乙”的概念，其優點是具普遍性和必然性，缺點是不能增加新知識，因為謂詞是包含於主詞之中而無法為主詞增添新的意涵。綜合判斷 (synthetic judgments) 指的是謂詞不包含在主詞中，像「地球是行星」這個綜合判斷，謂詞“行星”的概念不包含在主詞“地球”的概念中，且謂詞“行星”可以為主詞“地球”增添新的意涵，所以綜合判斷的優點是能增加知識，缺點是不具普遍性、必然性 (朱德生等，1987；南庶熙，1971；孫振青，1984)。康德認為理性論的先天分析判斷，又可稱之為說明性判斷 (judgments of clarification)，不涉及經驗而具有普遍必然性，但不能增加新知識；經驗論的後天綜合判斷，又可稱為擴展性判斷 (judgments of amplification)，雖然能增加新知識，但因為涉及經驗而不具普遍必然性 (Kant, 1998: 130-135)。康德認為二者均非真正的知識，因為真正的知識必須符合先天的、綜合的二個判準，也就是必須能增加新知識，且又包含普遍必然性，因此，唯有先天綜合判斷 (synthetic a priori judgments) 才是真知識，見表 1。

表 1 判斷類型區辨表

判斷類型	代表者	特性
先天綜合判斷	康德	普遍的、實質的
先天分析判斷	理性論	空虛的
後天綜合判斷	經驗論	盲目的
後天分析判斷		矛盾的、不存在的

(改自康德哲學大綱，南庶熙，1971: 23)

在確認了先天綜合判斷為真知識後，康德提出了「先天綜合判斷如何可能」(how are synthetic a priori propositions possible?) 的問題 (Kant, 1998:192)，並以先驗感性論及先驗分析論來進行論證。其次，康德則以先驗辯證論來對「形而上學是否可能」的問題進行論證。以下針對康德純粹理性批判中的三大論證：先驗感性論、先驗分析論及先驗辯證論進行探討。

一、先驗感性論之探究

康德的先驗感性論所要討論是構成經驗直觀 (empirical intuition) 的內在感性 (sensitivity) 格式：時間與空間，主要目的在確保感性認識的普遍必然性 (李澤厚 1990；南庶熙，1971)。康德認為我們的感性具有內外二種感官，外感官 (outer sense) 接觸到外在的對象 (object)，內感官 (inner sense) 則直觀到自我內在情緒的相連。由於所有外在的對象都存在於空間之中，而直觀自我內在的心緒相連都發生在時間之中，所以我們直觀中的一切事物，均無法脫離空間與時間的格式。各人所感得的材料會因時因地而異，但空時格式則人人不拘何時何地都相同，因此，時間和空間即為感性的先驗格式 (沈清松、孫振青，1991；孫振青，1984)。此種先驗的空時格式就如同一付眼鏡，現象則如同眼鏡中所見的影像，我們永遠只能看到眼鏡中的影像而不能看到外相的本相，因為所感知的對象均經感性的時空先驗形式的剪裁而失去了對象的本來面目，所以我們所感知的現象世界，僅為我們的觀念，而非實物 (南庶熙，1971)。無怪乎康德 (1998: 185

）認為我們的一切直觀無非是關於現象的表象（all our intuition is nothing but the representation of appearance）。就此而言，空時格式不但是感性的先驗形式，更是對所感知現象的主觀剪裁格式。

然而，空時格式只能運用於現象界，而不涉及本體界或物自身的概念，誠如康德（1998: 183）指出，空間及時間只能運用於被視為表象的對象，而不能呈現出物自身（apply to objects only so far as they are considered as appearances, but do not present things in themselves）。因為空時格式是我們主觀上的先驗形式，但若沒有經驗材料的提供，則變成空的形式，而形成不了感性直觀知識，所以空時雖非由經驗中得來，但卻必須與感性經驗相連結，因此空時格式僅適於經驗的現象界，而不適於物自身（朱德生等，1987；李澤厚 1990）。

二、先驗分析論之探究

先驗分析論所要討論的，是悟性（understanding）的作用要如何對直觀材料進行思維判斷，以使雜多化為統一、使特殊化為普遍。康德認為直觀需透過感性的受納性（receptivity），但思維則表示自發性（spontaneity），要使雜多的直觀成為知識的要素，需要的是思維的統一，此種統一的形式就是範疇（category）（Kant, 1998:210; 桑木巖翼，1917/1991）。討論思維判斷及範疇的目的，在使概念間的連結具有普遍性及必然性，所以要把個殊的經驗材料抽離使成為純粹的、普遍的概念，以此來確立悟性的先驗性原則（郭秋勳，1985）。

先就範疇而言，範疇是由一切可能的邏輯機能中產生出來的，不但能使一個判斷中的不同表象加以統一，更能對一個直觀中不同表象的綜合加以統一（Kant, 1998:211-213）。簡言之，範疇的功能在將雜多的直觀加以統一，若沒有先天範疇作為前提，任何東西都不可能成為經驗的客體。然而，悟性的主觀範疇要如何能適用於客觀的對象呢？康德認為，必須要透過先驗統覺（transcendental apperception）的綜合統一，才能使悟性

的先天範疇能夠應用於對象而必然有效。先驗統覺指的是我思（I think）或自我意識的思維作用，此種自我意識乃是自發性的行動，是統一所有經驗材料的基礎（Kant, 1998: 246）。先驗統覺的綜合統一即透過自我意識作用，將由直觀而來的表象納於範疇之中，以得到切實可靠的知識，所以範疇乃是先驗統覺的工具，而先驗統覺是一切綜合統一作用的基礎（郭秋勳，1985；桑木巖翼，1917/1991）。此種人人共同的先驗統覺，對個人而言是綜合統一的根源，對一切人而言則為普遍共同的統一性，個人的悟性範疇確與他人的悟性範疇相聯合，於是，主觀範疇對客觀對象的妥洽性便由此成立（南庶熙，1971）。

但範疇與現象在類別上並不相同，所以康德提出了先驗的圖式（transcendental schema）作為二者的中介物。構成先驗圖式唯一形式的是時間，其構成力量是想像力（imagination），由想像力而產生各種時間限定。由於時間限定的產生必須以範疇為基礎，所以是與範疇同種類的，又時間限定包含於一切經驗對象之中，故與現象又是同種類的，所以透過先驗圖式可以建構範疇與現象之關聯（黃振華，1976）。經由先驗圖式的中介，想像力即可將再造的表象納入圖式之中而進一步地綜合，使成為想像力的綜合體，亦即一切直觀雜多在內感官的統一，而成為範疇的直接材料（孫振青，1984；Kant, 1998:276）。而且，基於範疇，便可建立起在想像力的綜合中所有形式的統一性（Kant, 1998:241）。

所以，先驗統覺的綜合統一就是在直觀的雜多、雜多的綜合、綜合的統一的過程而完成（南庶熙，1971）。由於我們的認知要通過感性的空時與悟性的範疇這二重關卡，所以感性與悟性二者缺一不可，感性的雜多直觀首先要經過想像力的綜合，而形成某種綜合體，然後才能成為範疇的直接材料，悟性再藉著範疇將想像力所提供的綜合體加以統一，而形成對象，悟性對於對象作判斷時即為知識，而這一切統一作用皆導源於先驗統覺的想像與綜合。此即康德（1998:241）所

言，藉由想像力的發揮，可以把直觀的雜多和純粹統覺的必然統一性條件聯結起來，感性和悟性藉助想像力的先驗機能而必然地發生關聯。而且，由感性與悟性結合所構成的先天綜合判斷乃是屬於現象界，可以由普遍必然的科學知識（數學、自然科學）來證明之（李澤厚，1990）。

三、先驗辯證論之探究

先驗辯證論討論的是「理性」(reason)的概念，不同於一般所謂的理性，康德所稱的理性指的是人先天會要求把握絕對的、無條件的知識之能力，亦即超越現象界去把握物自身的能力，但卻只能以悟性的範疇為工具，以局限於現象界的悟性範疇來規定物自身，此種局限性會導致謬誤推理的產生（朱德生等，1987）。

人類透過理性的推理活動可獲致靈魂、宇宙、上帝等三個先驗理念 (idea of reason)，但康德認為靈魂、宇宙、上帝等三者均是超驗的理念，是超脫現象界之外的，是不可知的，所以，不能確認其存在，只能要求 (demand) 其存在，不屬於現有的世界，只屬於的應有世界（南庶熙，1971；郭秋動，1985）。再對康德對於此三者的批判深究之，就靈魂而言，康德認為把自己當成本體來認識是不可能的，因為內部經驗性直觀是感性的，只能給予現象的材料，而無法給純粹意識的客體提供任何東西來認知它的孤立實存 (Kant, 1998:457)。就宇宙而言，康德認為若世界是一個自在地實存整體，則宇宙若不是有限的就是無限的，但不論是有限還是無限都是假，因為一般現象在我們的表象之外就什麼都不是，所以世界是一個自在實存整體也是假的 (Kant, 1998:519)。就上帝而言，康德認為最高存在者的客觀實在性不能以理性思辨的方式來證明 (Kant, 1998:589)。所以與靈魂、宇宙、上帝相對應的心理學、宇宙論、神學等三項形而上學乃是不可知的、無法成立的，由此以答覆上述的「形而上學如何可能」之問題。

綜言之，康德為了論證「先天綜合判斷如何可能」及「形而上學如何可能」二大問

題，提出了三種先天的認識能力：感性、悟性、理性。由先驗感性論來討論如何由感性產生直觀，由先驗分析論來討論如何由悟性生起概念與判斷，由先驗辯證論來討論如何由理性產生理念。透過感性的經驗材料與悟性的範疇二者的綜合統一，先天綜合判斷於是被證成，但只存在於經驗的現象界之中，可以由普遍必然的科學知識（數學、自然科學）來證明之。而超越經驗的普遍理念則是透過理性統一悟性的判斷而形成，所以理性超越了經驗的現象界而進入了本體界，由此而論證與出靈魂、宇宙、上帝相對應的心理學、宇宙論、神學等三項形而上學之無法成立。

參、佛教知識論之內涵

討論佛教知識論之源起，在於要確立正確的世間之知，若是世間的知是錯誤的話，則無法成為達致智慧的基礎 (吳汝鈞，1988)。由於佛教相當重視修心及智慧的重要，所以，透過認識作用的探究，以做為進一步地證得真知及智慧之基礎。另外，一切認識作用及知識，均不離緣起之根本法則。因此，以下先針對佛教緣起法則之基本概念進行了解，次而針對佛教中論及認識作用的唯識論及陳那 - 法稱知識論等進行探究。

一、緣起法則之探究

緣起概念的初現，在《過去現在因果經》中：「又復此生，不從天生，不從自生，非無緣生，從因緣生」，其中的「從因緣生」一語，簡稱為緣生，即為緣起概念。緣起概念是佛陀所證悟的法則，如《雜阿含經·二九九》：「緣起法者，非我所作，亦非餘人作，然彼如來出世及未出世，法界常住」。而原始佛典中的緣起觀點，即《雜阿含經·二九三》中的「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」。簡言之，緣起法指的是一切存在的事物都是依原因條件而生的，而非獨立存在，所以沒有固定的、實在的、不變的自性 (實體) 存在，緣起即無自性 (于凌波，2005；陳錦鴻，1998)。

所以緣起所要對治的，正是認為有自體存在或自己規定自己、自有自成的自性觀，誠如釋印順（1990）指出，在時空中所進行的直觀感性認識，會進一步衍生出自性實在感，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源；而佛法的緣起觀，則與自性執完全相反，緣起即無自性，二者不能並存。以此緣起法來對照康德的物自身及知識具有先驗性、普遍性的主張，此種對本體的預設及對現象作絕對必然性的決定，就佛家而言無疑是自性執的表現，也就是執著於有個實在的、絕對的、普遍的自性可得（陳水淵，1997）。

二、唯識思想之探究

唯識論的基本概念，就是《成唯識論》中所言：「識所緣，唯識所變」，亦即由眼耳鼻舌身意所認識的一切外在現象，都是由第八識：阿賴耶識所變現，而非外界真實的存在。唯識論中主要在論及二個重點，一是「萬法唯識」，認為一切唯心造，沒有本質上的實體存在，是無自性的。另一個重點在強調「轉識成智」，改變視虛妄為真實的錯誤認識，轉換根著於阿賴耶識之污穢，以得正智（鄭石岩，2001）。

所謂的萬法唯識，指的是一切的外在現象或是內在精神都是由阿賴耶識所變現。阿賴耶（*alaya*）的漢譯為「藏」、「貯」，所以阿賴耶識亦被稱為藏識或一切種子識，乃是種種經驗的影響作為種子而被貯存的場所。種子並非是物質性的存在，而是指身、語、意對自身所留下的影響而潛藏在我們內心深處的精神能源，留下影響的過程則稱為薰習。種子會貯存在阿賴耶識中，待機緣成熟時則會變成為具體的現象而顯現，而且顯現之後的作用又會薰習新的種子而留於阿賴耶識中（橫山紘一，1976/2002）。此即所謂的「種子生現行，現行熏種子」。值得注意的是種子、阿賴耶識、現行等三者的關係是不一不異，如《成唯識論》曰：「此中何法名為種子，謂本識中，親自生果功能差別。此與本識及所生果，不一不異，體用因果，理應爾故」。

進一步而言，在阿賴耶識中的 A 種子，

由於機緣成熟而發芽生出 A' 的影像，而由阿賴耶識生起的眼識來看到 A' 的影像，所以能視的眼識與被視的 A' 影像均是由阿賴耶識的種子中所生起，是由心所幻化而成，因而主張外界的事物沒有真實的存在，亦不承認有獨立自主的自我存在，所緣（被認識者）及能緣（認識者）皆由阿賴耶識升起，皆是虛妄（橫山紘一，1976/2002）。因此唯識論並非如西方知識論預設了主客觀二元的對立，而是以所緣即所變來否定認識對象的存在，最後更主張「法無我」：沒有一個實存的、必然的、絕對的我，以否定識的存在，由此以達致清淨的圓成世界（釋見晉、釋見海，2001）。

就轉識成智而言，八識雖是對外界錯誤認識的來源，亦是轉化智慧之契機。如《成唯識論》曰：「此轉有漏八、七、六、五識相應品，如次而得，智雖非識，而依識轉，識為主故，說轉識得。又有漏位，智劣識強，無漏位中，智強識劣，為勸有情依智捨識，故說轉八識而得此四智」。所謂的八識轉化為四智，指的是可將阿賴耶識轉化為「大圓鏡智」、將末那識轉化為「平等性智」、將第六識轉化為「妙觀察智」、將前五識轉化為「成所作智」。而且，若欲轉識成智，除了要能知曉「智依識轉」之外，更要能進一步「依智捨識」。因此，吾人必須要有「一切唯心造」的覺悟，要了知對自己及對事物的執著無疑是對虛妄的執著，藉此滅除視外界事物為實在的主觀錯誤認識及伴隨錯誤而來的種種苦惱，更要使阿賴耶識中的善種子生善行、善行薰善種子，使阿賴耶識完全除去附著的汙穢。就此而言，吾人可致力於轉識成智之人生歷程，也就是要能發展出「以智為本的新人生觀」（釋印順，1990: 7），強調以智慧為前導，重視「以智化情」、「以智導行」，以此改造人生，完成人生的理想。

三、陳那一法稱知識論之探究

中期的佛教知識論以陳那的「集量論」、及法稱對陳那的註釋「量評釋」為代表，主要在探討知識的問題。陳那認為認識機能

有二種，包括現量（*pratiaksa*，即知覺）及比量（*anumana*，即推理），而相應的認識對象是個別相（自相）及一般相（共相），能帶來知識的認識，僅有對於個別物的直接知覺（現量）與對一般概念的間接推理（比量）（吳汝鈞、梁萬如，1993）。

真正的現量只以最初覺察到某一事物存在的那一剎那為限，是認識之火被點燃時的第一道知識的閃光，剎那後的事物形象是依智力或思維的綜合活動而成，是由想像力產生的，所以剎那後的認識只是再認識。因此佛家只承認事物是剎那的相續，要透過感覺來了解，發生感覺的剎那能點燃智力或思維的行動以對各剎那加以綜合（張曼濤，1978）。

現量乃知覺作用，沒有種種的相對分別，乃是先於判斷而顯現出現象。現量一旦經過判斷作用，透過語句或命題形式來表達其量的形式，即變成比量的形式。現量直接感知現象自身（自相）之給出性，比量則間接量知此現象而進一步以概念（共相）確定之（蔡瑞霖，1999）。關於比量要如何將現象概念化，陳那認為是經由範疇所完成，因為思維會透過五種範疇：名稱、種類、性質、作用、實體等，來描繪被直接知覺的對象，像“黃色的”即屬於性質範疇，“步行的”則屬於作用範疇，但範疇並不是客觀的實在，而是由思維所假構出來的（吳汝鈞、梁萬如，1993）。簡言之，認識的過程乃先以現量的直接知覺來把握個別物的個別相狀，並運用範疇來概括個體物的一般性，以抽象思維來抽離出共同的概念，所以，現量與比量都是認識的來源。

在確認現量與比量為知識的源泉後，要對知識的真偽做進一步的確認。佛家認為知識的判準是它的“有效性”，因為我們的認識是不可靠的，皆可能受識心影響而產生錯誤的認識，所以必須要檢查它是否與經驗相符，並確知其有效性之後，才得以確認其是真理（張曼濤，1978）。關於有效性的確認，法稱認為要以不矛盾原則來判斷，也就是當效果與所期待的相符，就是不矛盾（吳汝鈞，1988；吳汝鈞、梁萬如，1993）。

由於認識要靠現量及比量二者的作用才能完成，且必須確認要與經驗相符才得以成為真正的知識，此即意指認識作用不能逾越經驗的界限，所以像超感覺的形上學、普遍的真實性問題等，都是無法確知的，一切脫離感覺經驗的思維形構或想像力都是虛構，只有當前的、此地、此時、此物是真實的，一切不在現場的、心理上的、觀念上的及一切的普遍，都是不真實的（張曼濤，1978）。

綜言之，本文援引唯識論及陳那-法稱知識論，主要是為了闡述佛教對於內外認識作用虛妄性之觀點。就外在而言，陳那-法稱知識論認為認識作用不能逾越經驗的界限，以此確認超經驗的形而上學之虛妄性。就唯識論以觀，我們的識心可能會扭曲了感官經驗而產生錯誤的認識，以致於直接知覺的現量與比量結合後所得的知識亦有其限制性，而非普遍、必然的知識。因此，外在的認識作用不論是形而上的認識或感官知覺的認識均虛妄而非實。就內在而言，萬法唯識說明了阿賴耶識是認識作用的根源，自己和外界事物均是由自己的心所造作，以此確立了認識主、客體的虛妄性，也就是沒有恒常的、不變的、絕對的我及外界事物。因此，對於內、外在的虛妄性，我們要能將錯誤認識改成真實的見解，以轉識成智，追求以智為本的人生。

肆、康德與佛教知識論的比較分析

一、共通處：

(一)、均認為知識的來源是經驗與推理之綜合

不同於經驗論者主張知識由經驗歸納而來，亦不同於理性論者認為知識是由先天理性演繹而來，康德與佛家均認為知識須經二者的綜合。康德認為知識是由感性直觀與悟性範疇所綜合而成，感性與悟性二者缺一不可。佛家中陳那-法稱的知識論則認為認識作用是依於「現量」與「比量」而來，也就是由直接知覺及推理二者的綜合而來。因此，康德與佛家均不認同偏執一方的知識來源

觀，唯有感性與悟性的綜合、現量與比量的綜合，才真正是知識的來源。

(二)、均認為認識作用不能逾越經驗的界限，但感覺經驗有其限制

康德與佛家均認為知識乃由經驗而起，皆不能逾越經驗的界限，均認為脫離經驗的形而上學是無法確知的。但感覺經驗有其限制，如康德認為由感性而來的雜多直觀是無法成為真正的知識，尚須藉由悟性的範疇以使雜多化為統一。佛家則認為由現量所最初覺察到的第一刹那乃認識之始，但我們可能受識心影響而產生錯誤的認識，所以認識作用依於經驗，卻也受制於經驗。

(三)、均強調認識作用的主動性

康德與佛家對知識本體的看法雖然不同，但二者皆強調認識作用的主動性。康德認為須經先驗統覺的綜合統一，才能使雜多的直觀納入範疇之中而成為概念，統覺的作用乃是自我的自發性行動，所以世界是主動的我們所作成。佛家則認為如果現量沒有經判斷作用以形成概念，只不過是盲目的將現象給出而已，只不過是一個刹那的現起，而不能成就知識，唯有在發生感覺的刹那經由智力或思維主動的對各刹那加以綜合，才能形成概念判斷與知識。所以康德與佛家在認識作用上均強調個體的主動性。

二、相異處

(一)、知識本質的相異：

就知識本體而言，康德區分現象界及本體界，而知識僅屬於現象界，本體界是不可知的。佛家則認為萬法唯識，一切唯心造，沒有本質上的實體存在，所以並未預設本體界的存在，連現象界亦非實質的存在，因為一切皆緣起，都是無自性的。就知識的真偽而言，康德認為真正的知識具有時空先驗性，具普遍、必然性，可貫通真理。佛家則認為沒有普遍必然的知識，要經由現量的直接覺知及比量的推理判斷，並確認與經驗相符，才是真正的知識。就知識的判準而言，康德認為要符合先天的、綜合的二項判準才是

真正的知識，佛家則以有效性及不矛盾原則來判斷，強調要與經驗相符。綜言之，康德預設的知識本質是僅止於現象界而須以先天的、綜合的等判準來判斷的普遍性的知識，而佛家認為要由現量與比量的結合並要與經驗相符才能成為知識，但其知識的本質則是唯識的、緣起的。

(二)、知識起源的相異：

就知識的來源而言，康德主張感性與悟性結合，與佛家的現量與比量連結，二者在概念上相近但在本質上卻相異。因為康德以空時論及範疇來預設感性及悟性的先驗性，目的在確立知識的普遍性及必然性，但佛家則認為現量的知覺不過是刹那存在，再經由範疇的判斷以形成概念，但卻是由想像力所產生，事物並無本質性的存在，因此也就沒有普遍必然的知識存在，一切都是緣起而無自性的。就認識的主體而言，康德與佛家雖都重視認識的主動性，但佛家卻否定了認識主體的本質性存在，認為所緣（被認識者）及能緣（認識者）皆由阿賴耶識所變現，不同於康德的主客二元區分。誠如周中一（1966a）即指出，就佛家而言，康德的自我統覺係由末那識內緣阿賴耶識的見分為自我，非實際的存在。而且，佛家認為感官知覺受習性的影響而有誤導的偏向，在知覺得最後階段，原本的主動者已成為無能為力的被動者，因為主觀態度會干擾感官知覺，會使知覺變形（Kalupahana, 1981）。另外，就認識的過程而言，雖然康德與佛家均認為知識乃由經驗而起，並經範疇的綜合統一而成。但康德的悟性範疇是先驗的、普遍的，佛家中比量的範疇則是虛構而來的，如周中一（1966a）認為範疇乃是產生於眾生共同的虛妄分別心，使用範疇的也是個人的虛妄分別心，因此以範疇做為知識的可靠性、普遍性準則是不可靠的。

(三)、論述知識目的相異

康德論析知識之目的，在確認並獲得普遍永恆的知識；佛家則認為並沒有永恆的知識存在，要能破除自我造作的各種「知識」

，要把我們對事物的錯誤認識改成真實的見解，以轉識成智而趣向解脫。此外，佛家的智慧唯「證」方知，只能證悟不能理悟，不同於康德的悟性或理性之概念（周中一，1966b）。因此，佛家不像康德僅重視於知識層面的理悟，而進一步強調智性層次的證悟，確立了人生過程中實踐及體證之重要性，由實踐及體悟而導向以智為本的新人生。

伍、討論與結論

由於教育系統涉及知識的問題，知識論自會對教育產生影響，最直接的便是會對課程產生影響（Knight, 1998/2002），因此，以下擬針對康德與佛教知識論對課程所可能產生影響進行討論。以康德而言，其在先驗感性論及先驗分析論中即證成了數學及自然科

	項目	康德知識論	佛教知識論
知識本質	知識的本體	知識只存於現象界，本體界是不可知的。靈魂、上帝、宇宙等概念，不屬於現象界而只屬於應有的本體界。	1. 緣起法：諸法因緣起、諸法因緣滅，一切皆無自性。 2. 唯識論：一切的外在現象或是內在精神都是由阿賴耶識變現，沒有本質上的實體存在。
	真正的知識	先天綜合判斷是真正的知識，具普遍、必然性，而真正的知識具有時空先驗性，可貫通真理。	經由現量及比量的認識作用，並確認與經驗相符，才能成為真正的知識。
	知識的判準	1. 必須是先天的，以具有普遍必然性。 2. 必須是綜合的，以增加新知識。	1. 有效性：必須要檢查它是否與經驗相符。 2. 不矛盾原則：效果與所期待的相符。
知識起源	知識的來源	知識是由感性直觀與悟性範疇所綜合而成，若沒有感性直觀則範疇乃空的形式，若沒有悟性的範疇則雜多的直觀將難以統一，感性與悟性二者缺一不可。	認識作用是依於「現量」與「比量」而來，現量(即現前的知覺)乃認識個別相的機能，比量(相當於推理)是認識一般相的機能，現量與比量二者均不可或缺。
	認識的主體	由於先驗統覺的作用，使雜多的直觀得以納入範疇之中而成為概念，此統覺即是自我，乃自發性的行動。	所緣(被認識者)及能緣(認識者)皆由阿賴耶識所變現，由阿賴耶識自己認識自己。並以法無我來否認「識」的存在，否認有不變的自我存在。
	認識的過程	感性的雜多直觀經過想像力而構成某種綜合體，悟性藉著範疇將想像力所提供的綜合體加以統一而形成對象，悟性對於對象作判斷時即為知識，而這一切統一作用皆導源於先驗統覺。	認識的過程乃先以現量的直接知覺來把握個別物的個別相狀，並運用範疇來概括個體物的一般性，以抽象思維來抽離出共同的概念，由概念以成知識。
論析知識之目的		確認並獲得普遍而永恆的真知識。	破除自我造作的各種「知識」，要把我們對事物的錯誤認識改成真實的見解，要能轉識成智，追求以智為本的新人生。

學的可能性，認為唯有數學及自然科學才是永恒普遍的知識，因此，在學校中應學習數學及科學等科目以獲致永恒普遍的知識。再就佛家以觀，唯有經由現量及比量的認識作用並與經驗相符者，才能成為真正的知識。申言之，前者較偏向於課程即科目觀，後者則偏向於課程即經驗觀（王文科，2003；Oliva, 2005）。

就知識的來源而言，二者均重視經驗及推理（現量及比量）的重要性，並非是經驗論者所主張的知識是由經驗歸納而來，亦非理性論者認為知識是由先天理性演繹而來，須經二者的綜合方為真知識的來源。所以學校課程內容應包含理性思維的訓練和感覺經驗之獲得，二者在課程內容中應兼容並蓄、相輔相成。然而，審視傳統教育的課程中僅重偏重學科知識的記憶與理解，偏重概念學習及抽象思維訓練而忽略了生活經驗之重要性，或部分理念學校的課程僅重學生感官體驗及自由探索而忽略思維推理或概念之學習，此種偏執一方之課程內容所產生之問題，將落入康德所述的「沒有內容的思考是空的，沒有概念的直覺是盲目的」（Kant, 1998）之困境。所以，學校課程內容應兼具理性思維的訓練和感覺經驗之獲得。

然而，值得注意的是，康德與佛家均認為感覺經驗有其限制，將可能導致知識的扭曲。而此扭曲的來源，就康德而言是導源於未經範疇的統一而導致直觀雜多的錯亂，就佛家而言是因為個人內在識心、習性所導致，因此，要注意到感覺經驗的限制所可能造成的知識扭曲。然而，目前課程界所著重的，多強調對外在扭曲之批判，如對課程設計者、課程內容設計之意識型態批判，而忽略了對內在扭曲之省思。就課程設計者來說，要能警覺到所安排的課程知識內容是否過於偏頗扭曲，誠如Oliva（2005）指出，不同層級的課程設計者、委員會都有自己一套的看法或方案，而這些不同的課程建議者會形塑學校的課程內容，所以課程的決定基本上乃是政治的過程。若各人僅侷限於自我的觀感，而未檢視自我意識中是否帶有知覺經驗的扭曲，則所形塑的課程必然帶有知識的扭曲

。所以陳伯璋（1987）認為要使學校課程能為學生提供真知，須對課程背後的意思型態加以分析與批判。另外，就課程內容設計而言，透過課程的安排以培育學生對意思型態的批判思考能力似乎是可行之方式。Wraga與Hlebowitsh（2003）認為當意思型態變為教條時，可能會對課程內容產生妥協，課程淪為意思型態再製的工具，所以培育學生批判及獨立思考是重要的，應反對將特定政治／經濟觀點烙印於學生心靈中。誠如溫明麗（1994）指出，新世紀人類所應具備的統整多元價值及知識的能力，乃是批判性思考的能力，以質疑、反省、解放、重建的精神，以積極尋求合理的共同性。但是，上述對意思型態的批判思考，僅及於對外在扭曲之批判，未論及個人內在主觀意識所帶來錯誤，因此，要如何透過課程的安排，讓學生在對外在意識形態的批判思考外，更能讓學生能意識到自身感覺經驗及本身意識的侷限性，以使學生對事物的錯誤認識能改為真實的見解，則是未來課程發展可以努力的方向。

綜言之，課程的實施應能讓學生在經驗的基礎上，能主動地發揮自己的推理及判斷能力，透過經驗與理性的綜合以獲致知識，更要運用批判思考能力以審視外在意識形態的及自我內在主觀意識對知識的扭曲，此外，更要在實踐過程中不斷地意識到自我對事物的錯誤認識，務期能在實踐過程中由知性轉為智性，由理悟而至證悟，求得人生智慧的圓融，以朝向以智為本的新人生。

參考文獻

1. Kalupahana。原始佛教哲學的知識論。中國佛教1981; 25(6): 31-34。
2. Kant I. Critique of Pure Reason. UK: Cambridge university Press, 1998.
3. Knight G R. 教育哲學導論。台北：五南, 1998/2002.
4. Oliva P F. Developing the curriculum. Boston, MA: Allyn and Bacon, 2005.
5. Wraga G W, Hlebowitsh P S. Toward a renaissance in curriculum theory and develop-

- ment in the USA. *Journal of Curriculum Studies* 2003; 35(4): 425-37.
6. 于凌波。《簡明佛學概論》。台北：東大，2005。
 7. 王文科。《課程與教學論》。台北：五南，2003。
 8. 朱德生、冒從虎、雷永生。《西方認識論史綱》。台北：谷風，1987。
 9. 吳汝鈞、梁萬如。《佛教知識論》。鵝湖 1993; 19(5): 17-26。
 10. 吳汝鈞。《佛教的概念與方法》。台北：台灣商務，1988。
 11. 李澤厚。《批判哲學的批判》。台北：風雲，1990。
 12. 沈清松、孫振青。《西洋哲學家與哲學專題》。台北：空大，1991。
 13. 周中一。《康德知識學說與唯識(上)》。慧炬 1966a; 40: 5-9。
 14. 周中一。《康德知識學說與唯識(下)》。慧炬 1966b; 41: 4-7。
 15. 南庶熙。《康德哲學大綱》。台北：正文，1971。
 16. 孫振青。《康德的批判哲學》。台北：國立編譯館，1984。
 17. 桑木嚴翼。《康德與現代哲學》。台北：台灣商務，1917/1991。
 18. 張曼濤。《現代佛教學術叢刊，第21卷：佛教邏輯與辯證法》。台北：大乘，1978。
 19. 陳水淵。《印順的緣起論：從康德知識論出發》。圓光佛學學報 1997; 2: 91-104。
 20. 陳伯璋。《課程研究與教育革新》。台北：師大書苑，1987。
 21. 郭秋勳。《康德、杜威知識論與教育理論之比較及其在職業教育上的啓示》。教育學院學報 1985; 10: 71-105。
 22. 陳錦鴻。《康德的二律背反與龍樹的八不中道》。載於吳秀瑾(主編)，第一屆比較哲學研討會論文集。臺北：私立南華管理學院哲學研究所，1998: 127-36。
 23. 黃振華。《康德哲學論文集》。台北：作者，1976。
 24. 溫明麗。《知識論之批判：是需要辯證性認知的時候》。教育研究所集刊 1994; 35: 101-26。
 25. 葉學志。《近代知識論與教育》。教育學院學報 1984; 9: 1-19。
 26. 葉學志。《教育哲學》。台北：三民，1985。
 27. 蔡瑞霖。《因明與比量 - 關於量論的現象學考察》。法光學壇 1999; 3: 72-90。
 28. 鄭石岩。《唯識法門與心理健康：唯識派心理學的時代意義》。普門學報 2001; 2: 289-312。
 29. 橫山紘一。《唯識思想入門》。台北：東大，1976/2002。
 30. 釋印順。《中觀今論》。台北：正聞，1990。
 31. 釋見晉、釋見海。《唯識三十頌注解》。2006年12月19日，取自 http://residence.educities.edu.tw/jenjin/30comment/ch1_4_2yoga-madh.htm

Epistemological Disagreement between Kant and Buddhism and Its Implication on Curriculum

Li-Ming Chen

Graduate School of Education

National Changhua University of Education, Changhua, Taiwan

Summary

This paper purports to analyze the differences between the epistemology of Kant and Buddhism, and to discuss the implications of these manifested differences on curriculum. It is an effort to construct interconnections between western and eastern philosophies. The theories of Kant's epistemology are introduced and compared with epistemological theories of Buddhism, such that the similarities and differences between Kant and Buddhism are exposed. Then, the implications of the differences between the two on curriculum are briefly discussed in the concluding section.

Keywords: Kant's epistemology; epistemology of Buddhism; curriculum

圓覺文教基金會 出版
臺大佛學數位圖書館暨博物館 數位化