

# 論佛教因果法則的邏輯解析

楊政河

## 一、前言

「因果律」(Causality或Causal principle)並不是佛家所單獨具有，在西方哲學或科學(包括自然科學與社會科學及人文科學)裏面，就常常會提到或討論「因果律」的各項理則。因為凡是一個「現象」的產生，必有形成此一「現象」的原因在先，然後才會產生此一「現象」的結果。「因」與「果」二者的關係，極為密切，由於有前「因」才會生出後「果」，後「果」必可追溯前「因」，循環不已，相因而生，相輔而成，互為因果，遞嬗變遷，先後連續，關係承接，縱橫交錯，如此便形成宇宙的理網，使得世間的萬事萬物都無法超脫它的理想領域。倘若我們對於這些自然法則都能具有很深切的了解，那麼在日常生活裏面，不論是遇到任何遭遇，都能任運自在，隨緣處之泰然，也就不會有大驚小怪之感，所謂「事有必至，理有固然」是也。

在佛學的領域中，「因果律」可以說是佛法的中心課題之一。祇不過佛法裏面的「因果律」特別着重於倫理道德的關係上①。佛家鼓勵人要種善「因」，可以得善「果」。使人有不怕死的念頭，如果你今生遭受到苦難，或許是你前生曾經種下惡「因」

所致。換句話說，爲了求得來生能獲得善「果」，那麼你今生非種善「因」不可。利用這種觀念的互相推演，對於促進善良風氣的養成以及社會的安定，至關重要。最主要的是因爲佛法強調人類思想行爲所產生的業力(Karma)，張澄基教授在「佛學今詮」業力論中說：

「業力者，即控制一切自然界和道德界現象之因果律也②。」所謂有此因必有此果，它已經成爲佛學思想的基礎，而且可以貫通「過去」、「現在」、「未來」，形成所謂「三世因果論」，勉勵人改過遷善，努力造善「因」，以期獲得善「果」而脫離輪迴的生死苦海③。達到涅槃解脫的境界。

在大般涅槃經橋陳如品說：

衆生從業而有果報，如是果報則有三種：一者現報；二者生報；三者後報④。

而它的另一段又說：

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⑤。

從這二段經文中可以得知，佛教為何要強調善惡之報，如影隨形，三世因果，循環不殆的道理。又譬如「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，諸佛所教」⑥，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」，華嚴經中強調因赅果海，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（superstition）視之？

然而究竟何者為「因」？何者為「果」？「因」與「果」間到底具有何種關係？這是本文所要探討的主要內容，筆者將從分析哲學之觀點着手，俾能從中尋出佛家因果法則的理論根據，或許將有助於某些人對佛教所產生不必要的誤解。

## 二、因果關聯的認識

何謂「原因」（Cause）？任何人祇要想探討因果法則時，他就必須從此開始。也就是說，當我們遇到某些問題時，就必須先由所產生的事件起因去探討，或者是看它的完成部分去求取，所謂追因溯果，是也。從這裏面我們可以假設，那些被產生或被完成的事件視之為「結果」（Effect 簡稱E），而導致E發生的因素稱為「原因」（Cause 簡稱C）。由於有C，所以才產生E，那麼C與E之間就存在着因果關聯的關係。但是有關因果關聯的問題必須蘊含有下列三種條件之一。譬如：

(1) 充足又必要條件 (sufficient - necessary condition)。  
(2) 充足條件 (sufficient condition)。  
(3) 必要條件 (necessary condition)。

即當這些條件具足時，C與E之間才會因果法則可言。

當C發生時，就某種程度而言，E「必須」發生，這即指C與E之間的「必然關聯」(necessary connection)。提到「必須」(must)，有幾個概念需要如下說明的⑦：

(1) 語氣問題：例如「你必須在夜間十二時以前回來，否則……」，這是強制性的語氣，意思是說倘若你不依令而行，那

麼將會有受處罰的可能。又譬如「既然我向人借了錢，我就必須還錢」，或譬如「你今晚必須來參加我的宴會」。這兩句話的語氣，就不像第一句那麼強硬，它祇是表示「如果我不還錢的話，我將會失去信用或其他」，和「如果你不來的話，你將會失掉X、Y、Z的任一機會」。另外一種更弱的語氣，如「明天我們要去野餐的天氣，希望必須是晴朗的」，意思是表示我們非常渴望明天有個好的天氣。

(2) 「推論」問題 (inference)，例如：「若P為真，且P蘊含Q，則Q必須為真 (If P is true, and P implies q, then q must be true)」。這個P係從前提P演繹出來的，但是這並不是意味着P本身是「真」的，只是在當P為真時，而且P蘊含P的情況下，則P才會是「真」。

這裏的「必須」係指具有一種「邏輯的必然」(logical necessity)，它存於「前提」和「結論」之間 (between the premise and the conclusion)。這個「結論」就是「所以P必須為真」。此外，「必須」也可應用於歸納語句之中，例如：「從犯罪的各種事實來看，他必定是兇手」，意思是說，由各種條件的歸納來看，便可以得知，所以他必定是兇手。

(3) 指明「必要條件」的問題，如A是B產生的必要條件，如果缺乏A，則B便不發生，像空氣是人類生命的必要條件，沒有空氣就沒有生命，表示生命的發生，非先有空氣不可，空氣就是生命的必要條件。不過空氣並非生命的充足條件，沒有空氣，固然沒有生命，可是有空氣不見得必有生命，誠如墨子所說：「有之不必然，無之必不然」是也。

了解「必須」的概念之後，我們必須再進一步來探討「必須」和「因果律」的關聯問題，不過在要討論「因果律」之前，勢必要先釐清某些容易「混淆」(confusion)的觀念。

(1) 「因果律」和「邏輯的必然」之混淆，所謂「邏輯的必然」就是指如果前提是真和論證是有效 (valid) 時，則結論必然為真。有些陳述語句：如「A是B」，那不是「邏輯的必然」，談不上「因果律」。如果一個句子是「若……則……」的形式

時，這是指在某種條件之下會產生某種結果，其中存在着「因果律」，是至為顯然。又譬如「石頭必會掉下來」和「水必須往低下處流」、「有機體必會死亡」等語句，都不能算具有「邏輯的必然」，扯不上「因果律」，因為這些現象乃是來自「自然律」中的發展法則的必然表現。

(2)「自然法則」(laws of nature)和「法規」(Prescriptive laws)的混淆。在「法規」裏面，無形中強迫你非如此做不可，否則你將會遭到不利的結果，如「你必須在晚上十一時以前回家，否則……」，你自己被迫要去辦某件事情，否則你將要受到處罰。又譬如法律規定你開車時速不得超過九十公里(在高速公路上)，否則你將受到處罰。這些語句是具有強烈的情緒意義，意思是說「你必須服從法律的規定，否則你將受罰」。但是，一般人容易把「敘述的法則」(descriptive law)和「法規」(prescriptive law)攪亂，例如：「水必須往下流」，這水被「自然秩序」(natural order)的同一性所驅使而往下流，這乃是屬於一種敘述性的法則，並不是屬於強制性的「法規」所應使然。

(3)語言為萬物有靈論者(animism)如人類在使用之時所導致的混淆。本來人類有其自己的「意志」，而且都是順着自己的意志去做任何事，但是對無生命的石頭和水則無「意志」，所以「水必須往下流」並無「被迫」之意，然而一般人相信「萬物有靈論者」，却把無生命的東西賦予「靈」的屬性，例如一般詩人或文人，常把無生命之物給擬人化了，他們會說：「巖石之裂痕像打呵欠」，又說：「火車不耐煩地離開了」，萬物有靈論者的文字容易令人產生誤解。追究其實際原因，就在於有生命的生靈方有被迫做某件事的可能，無生命之物所發生的現象只是隨順着自然的法則，不應該以「有靈」觀念去形容它，由於它所使用的文字容易令人產生迷惑，而且並不具有邏輯的意義。

### (一)休姆的因果哲學⑧

近代英國的哲學家休姆(David Hume 1711 - 1776)對「原因」所下的定義是：

「C是E的原因，倘若而且唯有(1)C在E之前，和(2)C和E同時有規律地發生」。

因此，休姆便主張「原因」就是「聯合發生」(constant conjunction)的現象。所謂「C是E的原因」，意思是說：「C和E在聯合狀態下發生」，所以每當C出現時，E也會很有規律地緊跟着發生(C is regularly followed by E)，由此可說C是E的原因，意思是說，在任何情況下，只要C一加入時E，都會出現，這樣才構成因果關係。如果C加入而E只是偶然出現，那就不構成因果關係。因此休姆認為「因果關係」可用「若——則——總是」(If - then - always)來表示。而「原因」只不過表明「聯合發生」的規律性會產生什麼結果而已。它本身不是「什麼」？只是表明某種「關係」而已。

對於休姆的「聯合發生」的說法，也不是十分正確，雖然有很多「例子」可以被用來證明「聯合發生」可能性，但是它們並不是「因果律」的例子，譬如紅綠燈與車輛通行，當紅燈亮時，車輛不准通行，綠燈亮時，車輛才可通行，雖然紅燈持續聯合發生，但是它並不是「因果律」，又譬如有很多「例子」具有「因果律」但是它們並不是「聯合發生」，例如擦火柴棒來點火，並不是每一次都能點燃，但是在擦火柴棒點燃之間，確實具有「因果律」。最主要的是休姆認為宇宙間的一切事物都可用感覺來解釋，即使科學所講的「因果律」也不是一種客觀的自然秩序，而是一種主觀的「聯合作用」。雖然他肯定了經驗論的前提，可是連我們「心」的存在也值得懷疑。在他看來「因果律」也不過是一種主觀的見解，而不具有客觀的、必然的、自明的原理。我們在經驗的歷程上往往會產生兩種印象(impression)，先後發生，有甲就有乙，每回都如此，所以我們自然而然地就養成了一種習慣，以為這兩種印象是有聯合性的，下次甲再發生時，就預料乙不久也必然要出現；並且還斷定乙的產生完全是甲所致，但真正講起來，這不過是我們的想像，並不是我們確實所觀察到的事實，我們真正觀察到的只是甲在乙之前，並不能觀察到甲具有一種什麼能力使乙出現；而且甲、乙雖然以往是先後發現，未必在

現在見到有了甲，就一定會再產生乙。因此，所謂「因果聯合關係」，也只能說是或然的，而不能說是必然的。甚至可以說，因果關係並非客觀存在的條理，而祇是主觀的聯想作用，甲、乙二印象總是先後發生，所以有甲就聯想到有乙。直言之，「因果律」不是自然明顯的原理或者超乎經驗以上的法則，而是從習慣或經驗得來的一種觀念 (idea) ⑥。

依據休姆對以上的說法，認為宇宙間並沒有客觀的因果關係，可是在實際生活方面，我們不妨承認有我、有物、有因果，然而，並不等於說用理智去探求事理，所以，休姆只好走上懷疑論 (Scepticism) 之途，我們的知識不過限於蓋然率 (Probabilism) 的程度而已。

### (二) 米勒的因果哲學 ⑩

爲了彌補休姆學說的不足，英國的另一位哲學家米勒 (John Stuart Mill 1806 - 1873) 乃提出了「原因就是指充分條件」之說，他認為「原因」並不等於「必要條件」，「必要條件」只表示和「因果律」有關，而且成爲「原因」的「因子」(Causal factor)，並不就等於「原因」。

這裏，我們首先必須要說明「必要條件」和「充足條件」的意義：

(一)「必要條件」：意思是說，如果沒有C就沒有E；如果有E，就會有C。

(二)「充分條件」：意思是說，如果沒有E，就沒有C。

米勒所提的「充分條件」的確可以補救休姆在證明「因果律」的缺點，他舉出以物質的燃燒爲例，物質燃燒與否，必須具備三個條件，即：(1)有可燃燒的物質，(2)具備適當的溫度，(3)具足充分的氧氣。當這三個條件具足時，物質才會燃燒，倘若缺乏其中的任一條件，都無法引發燃燒的現象。在這個例子中，對於每一個個別的條件而言，它們都是「必要條件」，但是當每個條件都聚集在一起時，將會形成「充分條件」，這就會成

爲任何事件發生的「原因」。

我們看到底米勒對「原因」所做的解釋是什麼？他說：「原因就是所有條件的總合，包括正的、反的條件，通過聚集起來」(The Cause is the sum of talal of the Conditions, Positive and Negative taken together)，換句話說，導致任何事件發生的「原因」，是許多「條件」的組合，在因果之間具有錯綜複雜的關係。

然則，米勒的觀點未必就能成爲我們日常生活中所必須用到的法則，這是由於一般人多半喜歡挑一個自認爲較爲重要的原因 (所謂重要的原因就是指使事件發生的最後因或近因、究極因)，例如韓國前總統朴正熙被該國中央情報局長金載圭所槍殺，有關此一事件發生的「原因」至爲複雜，但是一般人只喜歡挑一個自認爲較重要的原因來解釋，自然就無法了解事件發生的真相。因此米勒認爲所有的 (Causal factors) 都和結果所發生的事件具有密切的關係，他所作的這種說法很能合乎科學對「原因」的定義。若就科學的態度來說，他們堅信自然界的現象到處都存在着因果律，亦即凡事必有其因，在「原因」當中可以預想到結果，兩者之間，必然具有相即不離的關係。一個科學家不只要明確地敘述一個事件，更需要尋出其原因，因此因果律可說是世上一切學問的根本。米勒在此，既然說明充分條件係由許多條件所聚集而成的，但是否每一個條件都是「必要條件」呢？不一定如此。

假設：① C1 + C2 + C3 → E

② C4 + C5 + C6 → E

那麼對於E的發生有兩個「充分條件」，但是如果有些條件重疊時，例如

假設：① C1 + C2 + C3 → E

② C1 + C2 + C4 → E

如此，C1和C2就成爲E的「必要條件」，C3和C4則否，因爲E的發生並不直接依賴C3和C4。

由以上的分析，便可看出在「充分條件」中，有時會包含太

多的條件，這時只好找出他們相關和不相關的因素出來，自然便可以斷定何者是「原因」？何者不是「原因」？

### (三) 因果哲學的經驗觀察

這裏我們所要問的是到底我們對「原因」所知道的限度有多少呢？有沒有所謂「先驗知識」(priori knowledge)呢？一般人通常都仰賴「經驗的觀察」(empirical of servation)可是這到底是怎麼樣來觀察呢？可以從二方面來探討：

(1) 如果要知道C是否為E的必要條件，那麼我們就必須先要區別分類的各個條件，並且在透過觀察時發現，如果沒有C時，那麼E是否會出現呢？

(2) 如果要想進一步了解，到底C是否為E的充分條件，那麼在進行實驗時加上的C的部分，看看E是否會發生。

在我們進行觀察的過程中，就必須要考慮是否有某些現象會發生，而且所獲得的結果是否對「過去」、「現在」、「未來」都可以得到印證？事實上，我們只能根據過去和現在的經驗來推測未來，由此得到對某種可能程度(degree of psability)而已。

### (四) 其他學派的因果哲學<sup>①</sup>

雖然米勒對「原因」的定義接近科學所下的定義，但是在我們日常生活當中，可能還會產生和米勒的定義不一致，究竟在日常生活當中對「原因」的看法如何呢？現在我們再根據 R. G. Collingwood (1889 - 1943) 的說法，他認為最根本的「原因」是建立在人與人(person-to-person)互相依存的活動關係上。人與人間互相產生「推動力」(compelling force)，彼此互以某種方式去行動，例如「律師的信促使某人償付債款」，這就是「能作因之人」(Human agent)對另一「被作用人」的影響。換言之，我們置某人於某種狀況下，促使某人有去做某事的「意向」(intension)。

高氏(Collingwood)又指出另外一種對「原因」的感覺，

他說是建立在「人與事」(Person-to-thing)的關係上。在這方面，高氏強調「操作技術」(manipulatory technique)。換句話說，某一「事件」的「原因」是指示給我們所能「操作」或「處理」的狀況，例如「事件Y的原因是什麼？」在此就表示我們如何用自己的意志去產生或防止Y事件的發生？既然在「人對人」的關係上，我們試想要去改變他人的行動，所以我們也能改變自然界的事件。因此，一般人認為他們在做某事是為了達到某事的發生，這種現象的模式就是：

條件(Conditions) + 操作技術(Manipulatory technique)  
結果(Effect)。

(未完)

### 註釋：

- ① 參閱演培法師著「佛教之緣起觀」，頁206—207。
- ② 參閱張澄基教授著「佛學今註」(上)頁74。慧炬出版社印行。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，所感的三界相異熟果。由於三界眾生各隨其業力因緣，而定其形體、壽命、分段、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，像因移果易，捨所住位，認為菩薩因地所修，破一分無明明一分本智，即變生滅的妄想易為無生的真心。
- ③ 參閱大藏經第十二冊，頁599下。
- ④ 參閱大藏經第十二冊，頁602下。
- ⑤ 英文譯偈：To cease from all evil, To do what is good, To cleanse one's mind: This is the advice of all the Buddhas.
- ⑥ John Hospers, "Cause, Determinism, and Freedom" in the *Introduction to Philosophical Analysis* Chapter 5, (Prentice Hall, Inc., Englewood Clif, N. J. 1967) P. P. 281 - 282.
- ⑦ Ibidem, P. P. 287—290.
- ⑧ Ibidem, P. P. 290 - 295.
- ⑨ Ibidem, P. P. 295 - 297.
- ⑩ Ibidem, P. P. 297—305.
- ⑪ Ibidem, P. P. 297—305.