

論佛教因果法則的邏輯解析 (續完)

楊政河

所以，在日常生活當中，我們所認為是「原因」的條件，就是我們所能操作或處理者，但是他們並不是「充分條件」，不過，那個能使「結果」得以發生的這些條件仍然是「必要條件」。

另外，有某些哲學家，像 H. L. A. Hart (哈氏) 和 A. M. Honore (何氏)，却對「原因」和「條件」提出嚴格的區分。

至於在日常生活中，我們常說：C 是 E 的原因，雖然我們不能確定 E 是否很有規律地跟隨着 C 而發生，並且還尚未找出它發生的「通則」(Generalization)。其實，我們需要「通則」也許是對的，雖然「通則」不容易得知，但是從經驗觀察方面，仍有尋求「通則」的必要。例如有人說 A 的死亡係受太陽黑點 (sunspots) 的影響所致，雖然沒有任何經驗顯示死亡和太陽黑點有關，我們仍然需要尋求一個「通則」。

前面我們提到哈氏與何氏二位哲學家認為「原因」乃是指脫離常規，致令「事件」(event) 產生的「因子」(Cause factor)。換言之，「原因」的一般意義係指當一個「原因」在本質上有

某事件干預它在正常狀況下，影響「事件」進行的方向，如此便會產生另外的一個「結果」。唯有這樣和正常情況比較下才能顯出差異的，而且這才是真正的「原因」。舉個例子來說，在法庭上對人死亡「原因」的判定和科學上對人死亡「原因」的判定並不一樣，而一般日常生活所感到興趣的就是接近法庭上的想法。例如：「此人因何致死？」科學家說：「此人係因缺乏氧氣致死」，法官對此說法並不感興趣，因為法官並不知道在一般情況下導致死亡的「充分條件」，他只知道在這時候，令某人死亡的原因是什麼？科學家說：

「在何種條件下，這類事件總會發生的？」法官(或一般人)或許要說：「這事件的原因是什麼？」「為什麼這事件在正常情況下不發生呢？」因此，根據哈氏與何氏的說法，所謂「原因」，就是指當我們所做的某件事在正常情況下，有了偏差 (deviation from the norm)，當這些偏差發生時，這「事」就是所指的「原因」。

在真實的世界裏面，沒有一樣事物或有機體是固定不變的，

也沒有一樣東西的性質是恆常不動的。但是研究者本身的能力，倘若希望能對社會現象作詳細解釋及預測，那麼他就不得不假設「事件」是可以重複的，東西的性質在某段時間內是維持不變的；否則他便無法將各個單一「事件」加以概括化（generalization），而建構出一套抽象的理論模式，來對現實世界作預測的評估。不過，一個理論愈能普遍應用，其抽象程度也就愈大，而且所需要的假設也就愈多了。

從這一個觀點上來看，便可以發現社會科學的因果律顯然無法像佛敎那樣能作詳細而嚴格的說明，它對於某些求不得的「原因」，便使用假定，以等待被證實。這一種方式，固然要受到某些能力所限制；從另一方面來看，由於他們所關照的層面較窄，只限於現實社會中可以觀察到的現象，絕對不像佛敎能貫通三世因果那樣的綜合觀察，自然也就很少作歷史性的長期推論，因為它必須受時空的某些限制。但是無論如何，因果律已成為一個科學研究者，了解真實世界的一個好方法，讓他們藉着因果的原則來剔除，或作為不斷修正與現有資料所不符合的因果模式，以發展和累積理論，使其研究結果更趨近於真實⁽¹²⁾。

三、因果律邏輯架構的分析

(一) 因果律的定律

「因」就是「原因」，「果」即是「結果」。所謂「因果」即「如是因生如是果」。在宇宙間，不論大小「事件」的發生都有它的「原因」與「結果」；科學上如水遇冷而結冰，遇熱而產生蒸氣，冷與熱是「因」；冰和蒸氣是「果」。在易經坤卦文言中說：「積善之家必餘慶，積不善之家必餘殃。」就是指此而言。換句話說，每一個「事件」都各有一組「充分條件」，則E必然會發生。在佛敎裏面常採用植物的因果關係說：「種瓜得瓜，種豆得豆」來說明眾生心理活動時所產生的行為，也就是說「種了好的因子（Causal factors）必得善果，種了壞的因子必得惡果。或許我們可以替「因果律」下個定義：

「所謂因果律，就是在宇宙中對每一事件E而言，當有一組

條件C中的每一個因素都發生時，則E的情況立即發生」。

舉個例子來說：

可以燃燒的物質 + 溫度 + 氧氣 ↓ 燃燒

$C_1 \quad C_2 \quad C_3 \quad E$

$C_1 + C_2 + C_3$ 都發生時即成「充分條件」，方能產生E，即表示在 $C_1 + C_2 + C_3$ 與E之間具有「因果關係」。

(二) 經驗的解釋 (the empirical interpretation)

有時候當我們所找出的「因果條件」(causal conditions) 能被經驗所證實，但是有時候却找不到經驗所能證實的條件，也就是找不到「經驗的通則」(empirical generalization) 時，我們能否認「因果律」嗎？不能。蓋因找不到「原因」，並不是表示「因果」不存在，只是表示我們尚未獲知或人類的無知 (ignorance) 而已。

此外，按照經驗的觀察，因果的組合有下列四種情形⁽¹³⁾。

(1) $C_1 \rightarrow E_1 \quad C_1 \rightarrow E_1$

(2) $C_1 \rightarrow E_1 \quad C_2 \rightarrow E_2$

(3) $C_1 \rightarrow E_1 \quad C_2 \rightarrow E_1$

(4) $C_1 \rightarrow E_1 \quad C_1 \rightarrow E_2$

第一種情形表示同樣的「原因」產生同樣的「結果」，完全正確。第二種情形表示不同的「原因」產生不同的「結果」，完全正確。第三種情形表示不同的「原因」產生相同的「結果」，可能被接受，蓋因在不同的「原因」中，可能存有相似的條件，或有某些重疊的「必要條件」，致使「結果」相同。

至於第四種情形表示相同的「原因」產生不同的「結果」，最不可能被接受，這到底應該如何來加以解釋呢？既然「結果」不同，顯然其「原因」必定也有不同之處，或許是另有其隱藏的「原因」也說不定，可是縱令你歷經千百萬年可能也無法找到，那是由於我們的「無知」而不是不存在。既然如此，那裏第四種

情形所具有的兩個 C1，實際上並不完全一樣，只能說是「接近」(not the same but approximately)，因此應當產生不同的「結果」，這是不足為奇的。又譬如「原因」中的條件如果相同，有時候還要受到時空因素的限制，自然會產生不同的「結果」，不過像這種情形並不多見。

(三) 因果律的先驗論 (apriori) ⑭

就因果律的先驗論具有三種不同的假設：

(1) 分析性的 (analytic) 先驗論，如果命題是「每個結果都有一個原因，這是分析性的，在「結果」和「原因」之間有相關性的存在，換句話說，任何事件，除非它有「原因」，否則是不能稱為「結果」。由於因果律在陳述每一個「事件」時，也只不過是個「事件」而已，而且那也是某事的「結果」(effect of something)，換句話說，由某事件而導致某種結果，這種說法就是屬於分析性的先驗論。

(2) 綜合性的 (Synthetic) 先驗論，如果此一命題能成立的話，就不是經驗的因果律，因其在一般的命題中所顯示出來的每個事件的發生，都有一些「原因」，或尚未被發現的「原因」。

(3) 假設性的 (assumption) 先驗論，在我們所認為的「因果律」中，是認為它在「過去」、「現在」和「未來」都是「真的」，這祇是一種假設性的先驗論。又譬如說：當 C 不同時，則 E 也不同，這也僅僅是一種假設。

(四) 科學的解釋 ⑮

按照科學家的說法，「因果律」既非「後設」的 (posteriori)，亦非「先驗」，所謂「後設」是指「經驗的陳述」(empirical statement)。因此，「因果律」本身既非「真」亦非「假」(neither true no false)，它只不過在告訴我們「關於某事」(about something) 的規則，因此，「因果律」並不是一項「命題」(proposition)，它既不「真」也不「假」，就好像在「比賽

規則」(the rule of game)，例如棒球比賽規則，它本身既不真也不假，只不過告訴我們如果能夠按照它的規定去做，將能使比賽進行得很須利而已。

此外，科學家又認為所有的因果關係都依靠彼此間的接觸之後的感應而生 (all causation is by contact)，蓋因任何一種行動，都需要仰賴一連串的接觸而令「事件」發生，在 C 和 E 之間，呈現連續而緊密的過程，其距離是相當的接近。

當今科學昌明，理論科學的日新月異，無論是何事物的形成，都有其因果關係與規則的建立，而且科學方法原本是基於因果知識，也就是「因此而生彼」。我們有理由相信「事出有因」這句話，縱然有「例外」現象的發生，也並不是表示無「因」，只是表示我們的「無知」而已。至於對於因果知識的運用，乃由於先行推理，繼之以試驗分析，知道事物形成的因果關係。如此再行總合多「因」，以獲得至終的「果」。這種法則，無論用之於物理、化學以及其他自然科學，與社會科學之中，應該是沒有不通達的。

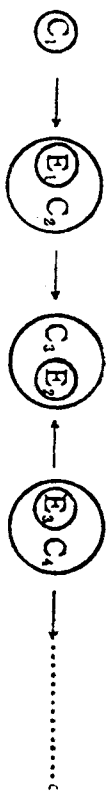
四、佛教因果哲學的探討

佛教所說的因果律是強調每個「事件」都有它形成的「原因」，不論這「原因」是心靈的，還是物質的，也不論它是有機體的、無機體的、人的或非人的。換句話說，佛教的因果律在說明宇宙存在的法則，因為任何一件事情的發生，在這事件發生之前的條件和它的因素所形成的「必然結果」(necessitate)，透過邏輯分析之後，便會發現佛家所說的「因果律」是必須合於理論根據才算站得住，它絕不是「定命論」(fatalism 或稱神意論)，所謂「定命論」是指人的一切作為和命運皆由神所安排，雖然持此論者同意每件事的發生也都有「原因」，但是這種「原因」係由神的力量來作決定，它否定人類具有能力來改變事項的能力，可是此項原則必須先預設「神意」的存在才可以，可是「定命論」却經不起分析邏輯的解析，因為它否定人類具有「自由意志」，於情於理都不當，不像佛家所說的理論較為具體。

在佛法的「因果律」中常提到「因中有果，果中有因」，在「唯識新裁擷彙」中，唐大圓說：

「凡自類相熏，則因果異時而成，異類相熏，則因果同時而成。所以者何？例如種子生現行，現行熏種子，此三法展轉相熏，則如天秤之稱物，此頭低下若干寸，而彼頭上昂亦若干寸，此低昂之度相等，以彼種滅時，即現生時，或現滅時即種生時，故名「因果同時」。至種生種，現生現，以是同類，則必前滅後，才生故曰因果異時。」⁽¹⁶⁾

這一段話就是在說明因果律。當種子生現行時，種子就是「原因」，而現行便是「結果」；當現行熏種子時，那麼現行又變為「原因」，而種子又成為「結果」，像這樣展轉輪迴互相熏習所生的變化就是「因果律」。如果我們用邏輯的語言來解說時，即指「每個階段都是下一個階段的充分條件」(Each step is a sufficient Conditions for the next step.)，茲就此一事件畫圖說明如下：(註：當C為E的充分條件時，E一定會發生。)



當C1產生時，E1乃成了產生E2的「原因」C2，如此類推下去，可知「因中有果，果中有因」，把「因」和「果」用在不同場合，將會得出不同的關係和意義。事實上，「因果」乃是在說明「事件」演變的關係，它的實質意義就是如「指月」的「指」，它只是告訴我們，每件事情的發展到了某種情況，其結果將會如何發生，我們在研究「因果」，千萬不要被「因果」二字所縛，它不過是「方便」說法而已，豈可加以執着呢？

另外在佛教俱舍宗的哲學中，有詳細羅列十因說法，即包含了六個主因，四個次因，又稱「六因四緣」。特分別解說如下⁽¹⁷⁾：

(1) 能作因：凡能湊集事物，使之現起的原因、條件皆屬

之，即產生結果的主要原因。

(2) 俱有因：對於現起事物在因與果間，若相互為主從關係，即指因果同時現起者屬之，或稱一起作用的兩個以上的原因。

(3) 同類因：因與果的性質相同者，或助成同類的其他因子的原因稱為同類因。

(4) 相應因：即不論在任何時間、任何場所、任何行為、任何事實、任何環境，因果相為呼應，如心與心所的關係一樣。

(5) 徧行因：通貫於雜染的心意識中，使人產生種種懷疑、錯誤、無知等見解而熾盛煩惱者。

(6) 異熟因：即指因與果性質不同，在不同時間、地點產生結果的原因。唐大圓說：「異熟亦有三義：謂阿賴由前世造業之因，而今得此果報，其成熟不一時。故謂異時而熟。又因時造業，性是善或惡，及其成熟，則共變為無記性，故亦名異類而熟。又自未熟之因，至已熟之果，中間當經許多變異，故亦名變異而熟。」⁽¹⁸⁾譬如人死後所得的果報，隨因的善惡而生變化。

就四緣來說，「緣」是指關係條件，因為諸法因緣生，宇宙萬象的生起，必須各種條件與關係湊集在一起，才能產生，然而綜合各種關係與條件的性質，不外乎有下列四種：

(1) 親因緣：這緣的效力與因相同，對於湊集事物有直接的關係，如水與風為生起波浪的原因。

(2) 等無間緣(次第緣)：即依次第而生，「果」是緊隨其「因」而來，可以說它是構成有情意識前後相續不斷的緣。如波浪的相逐。

(3) 所緣緣(對象之緣)：指能現起主觀意識的客觀對象，例如有一個對象或外境可以作為發生的「原因」。

(4) 增上緣：對於湊集事物有其間接的關係，它能促成所有持續發展的緣，以達到事物發展到頂點的最有力的「原因」，例如暴風雨為促使使船身傾覆的最有力的原因。

然後再依據前面的六因四緣所產生的事物又可以分爲五項如下：

- (1) 增上果：由能作因所成之果。
- (2) 異熟果：由異熟因所成之果。
- (3) 等流果：由同類、徧行二因所成之果。
- (4) 士用果：由俱有、相應二因所成之果。
- (5) 離繫果：若離惑業，修習聖道，由此斷除一切煩惱的，稱爲離繫果。

由以上所說的六因、四緣、五果，便可得知，佛法中對「因」的畫分是比西方哲學來得精細，它不但涵蓋有經驗層次的「因」，也具有超越經驗的層次。我們在追求更根本的「原因」時，便能把時間的三態貫穿起來，才能如實把握住真正的「原因」和「因果律」，如果我們把這六因、四緣、五果，應用米勒的觀念來說明時，那麼，六因、四緣、五果，均可作爲任何「事件」發生的充份條件，而且佛法裏面所說的「充分條件」他們所涵蓋的範圍相當周密，比米勒的說法有過之而無不及。

其次，佛法不但強調了「因果律」的複雜性，像前面所提到的「因中有果，果中有因」，更提出「三世因果」的說法，把「過去」、「現在」、「未來」貫穿起來，然後對人類的行爲和命運作一番合理的解釋。不過究極言之，佛教這一套「三世因果」的說法，也是屬於方便說，他僅是指出衆生轉迴的原則，在假設過去、現在、未來的時間三態中發生，不過他特別強調以人爲主體的「因果律」，還特別注重倫理道德的觀念，由此才產生「因果報應」的學說。其目的在於由對萬法「因果律」的解釋，可以應用到倫理道德的「因果律」。像陶希聖先生在「我們急需明確的宗教政策」中說：

「在中古，佛教盛行，中國未曾相隨轉化爲佛教國家，到了近世，基督教進入中國，中國仍未轉化爲基督教國家。反之，自佛教至基督教，必須融合中國的倫理思想與思範，方才能夠在中國立足生根。⑱」

陶先生所言極是，佛教傳入中國，必先由中國固有的社會組織的倫理典型相融化是佛教的華化，而其中「因果輪迴」學說，深中於民族意識的底層，對於廣泛生活的活動空間，具有至高無上的支配力量。而且中國人大多應用儒家的道德觀念和佛家的因果觀念互爲表裏，來範圍人類的活動空間，解釋人生的現象。

在古德的頌語說：「假使百千劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」古詩上也說：「千百年來碗裏羹，怨深如海恨教平；欲知世上刀兵劫，且聽屠門夜半聲。」佛說因果經說：「欲知前世因，今生受者是，欲知後世果，今生作者是。」可見透過「因果律」的說明，可以使人更進一步了解佛家的「業力哲學」的重要。張澄基教授會對「業力」下了一個定義：

「業力者，即控制一切自然界和道德界現象之因果律」⑳。

張教授又把業力分成六類來說明：

- (1) 業力是一種力量 (Karma as a force)。
- (2) 業力是一種神秘 (Karma as a mystery)。
- (3) 業力是一種命運 (Karma as a fate)。
- (4) 業力是一種關係 (Karma as a relationship) 可形成①極共業圈、②大共業圈、③國族共業圈、④各別共業圈、⑤不共業圈、⑥極不共業圈、⑦最極不共業圈。
- (5) 業力是道德公共律 (Karma as a law of justice)。
- (6) 業力是形成人格氣質之一種力量 (Karma as a force that molds man's character)。

無論業力是指什麼？如果我們透過「因果律」的解析，我們便可以很清楚地看出原因和結果的「必然關係」。至於在「業力」影響下，人的「自由意志」是否會和「因果之心然性」相矛盾呢？不會的。按照「因果律」的分析，無論在什麼原因之下發生某些結果，只要道個「原因」和我們有關，那麼對我們的「自由意志」並沒有絕對的約束作用。雖然我們可能要受到「其他人」(other people)、「環境條件」(environment conditions) 甚

至「個人條件」(conditions in yourself)如遺傳氣質 hereditary predisposition、早期的環境 early environment、習慣型態 habit-patterns)之影響，像這些近乎不可抗拒的「驅策力」(urges)表面上限制了我們的「自由意志」，事實上，「自由意志」絕不會受「宇宙因果律」(universal causality)的約束。因為在這些限制條件的背後，仍然具有因果關係存在。而人既是行爲的「能作因」，在本質上，「自由意志」和行爲之間乃構成了一種函數關係 (function)，但因個人背景不同，因此，「自由意志」的程度便會有大小的差別。例如，我們對於「欲望」的控制，有些人透過「自我鍛鍊」(self-discipline)和「意志力量」(will power)即可達到，有些人則無法達到，其差異乃因各人背景的「因果」不同所致。

儘管我們在研究某一問題時有些外在因素，不是人力所能控制，但是那並不表示我們即無「自由意志」。在程度上，我們仍然能夠自由地關心某些事，但是並不是「全部的事」，因為這並不能妨礙「因果律」的理論解析，即使說，「自由意志」仍然在「因果律」的範圍之內，可是要使「事件」發生的「充分條件」並不完全在我們所能控制的範圍之內，就某些程度而言，我們仍然相對地具有「希望」和選擇的「自由」，這或許就是我們的「自由意志」。

五、結 論

由以上對「因果律」的解析，使人了解佛家對「因果律」的看法最爲深入，這是由於佛家所討論的範圍不但含蓋經驗的層次，而且能貫穿時間的三態，像十二因緣說：無明、行是過去因；識、名色、六入、觸、受等支是現在果、愛、取、有是現在因；生、老死是未來果，如此形成顛撲不破的「宇宙因果律」，才能對宇宙萬法的原理作個合理的解釋；另一方面，它可使衆生對於「三世因果」論中明白「因果報應」的「必然結果」，令衆生知所警惕，了解「業力」的果報，才不致爲非作歹，如此才能維持社會秩序和建立人間淨土，更進一步了脫生死，共證涅槃。

因此，從「因果律」的永恆性，將可令佛教的理論變爲嚴謹地被建立起來，我們幾乎可以從任何一卷佛經中，均可發現「因果律」，而且佛教除了以「因果律」用來闡明萬法生滅無常的原理以外，最重要的乃是道德倫理的「因果律」。雖然佛經中並沒有直接應用邏輯解析的觀點來解釋「因果律」，但是我們却可以用邏輯解析的方法，來幫我們對佛教「因果律」作更進一步的了解。透過解析之後，對佛教的思想將會有更進一步的認識。

因爲一般人在日常生活中，都喜歡在「事件」發生後再去探討「原因」，並且喜歡把「因果因子」(Causal factors)之一當作是全部的原因，並認爲如果這個因子是在當前，那麼其結果總會發生。其實，事件的發生背後必有很多相關的條件(即充分條件)，只要因果條件具足，那麼「結果」總是跟着發生。所以米勒對因果的看法較爲正確，也較合乎佛法的「因果律」。明白因果律，就如同穩住方向盤，走上人生的光明大道。

(完)

註 釋

- ⑫ 參閱慧炬月刊第223民國72年元月15日出版，姚麗香著，「佛學之因果論比較」頁23上。
- ⑬ 同註⑥ John Hospers, An Introduction to Philosophical Analysis, P.P 312 - 314.
- ⑭ Ibidem, P. 315.
- ⑮ Ibidem, P.P. 317 - 318.
- ⑯ 參閱唯識新裁擷彙，慈光雜誌社印行，佛學演講集唐大圓居士講，第十一節種現之熏習，頁38。
- ⑰ 參閱佛教哲學要義，高橋順次郎著，藍吉富譯，正文書局出版，頁68—69
- ⑱ 同註⑯，第十節藏識之三藏及三相。
- ⑲ 參閱「宗教學術講座專輯」中華民國宗教哲學研究社印行 頁3。
- ⑳ 同註⑲