

以《阿含經》略論道德的根源 ——並略評釋昭慧《佛教後設倫理學》

陳介源

正覺佛學研究院 副研究員
國立台灣大學法律學系

蔡禮政

正覺佛學研究院 副研究員
東海大學企業管理研究所碩士

摘要

西方哲學從古希臘便開始嘗試對善、正義等道德用語進行定義，並且努力發掘人類為何會有道德觀念，道德的根源到底是什麼？此種努力一直到近代採用語言分析的分析哲學興起後，倫理學也重新探討相關命題，並將所有的哲學問題歸納為語言問題，致使後設倫理學跟著興起而成為研究的重點。可是經過將近一世紀的研究，對於道德的根源命題，仍然無法獲得突破性的成果。

本文嘗試以佛教《阿含經》的觀點，對於上述西方哲學二千餘年來的重要命題進行研究。本文發現佛教是以堅固穩定的價值體系作為探討的基礎，而此價值體系就是符合法界事實的十法界。十法界中六凡業道是所有有情必須面對的業道抉擇，四聖法道則是所有有情厭惡業道輪迴後，所必須面對的法道抉擇。十法界的價值體系即是以實踐道德的能力所成立，而一切道德價值的根源即是可以實證的入胎識——如來藏。

由於有十法界的客觀存在，使得有情在無量的輪迴生死後，想要獲得勝於此世的未來世果報，或想要獲得解脫輪迴的自由，因此產生道德觀念以作為業道與法道的抉擇，以此作為善惡的分野，並且以此作為相對善與絕對善的定義。佛教即是以實證法界根源如來藏所得的實相智慧，引發自由意志的抉擇智慧而邁向成佛之道。

釋昭慧認為佛教是以緣起法中的我愛作為道德的根源，並由我愛的基礎產生自通之法作為道德判斷的基礎。本文研究發現《阿含經》主張「我愛是不道德的根源，是無量無數惡的淵藪」，不學佛法而自通之法，只是通於世間善的人天法，只是初級道德的動力而非根源，只能及於未來世的好果報而不能及於解脫生死輪迴。因此，緣起法不是所有道德的根源，住持有情身心的如來藏才是所有道德的根源。

康德主張理性宗教的三個道德公設並不正確，其中自由意志的選擇與上帝的存在，是彼此矛盾的公設。本文認為真正的理性宗教應具有三個實證內涵：1、自由意

志的存在，2、如來藏永恆存在，3、實相智慧。此外，對於存有命題，語言研究的方法，並不是正確有效的方法；語言研究所獲得的任何證據皆不是第一手證據，只有現量實證所獲得的智慧，才是真正的第一手證據，也是終極證據。

本文認為所有有情隱藏於內心深處，對於自由、民主、人權等普世價值的渴望，正是對於佛教自由意志的抉擇智慧的渴求。由於對普世價值的渴求，必然使得一切有情在獲得具有實踐道德能力的人身時，在諸佛菩薩無量的慈悲教導下，終將實證實相智慧而逐步邁向成佛之道，唯除決定性的不迴心二乘人。

關鍵字：價值論、義務論、自通之法、效益主義、直覺論、情緒論、絕對自由、普世價值、道德哲學、倫理學、後設倫理學

一、緒言

倫理學 (ethics) 又名道德哲學 (moral philosophy)¹。倫理學中的核心命題，在近代被劃分為後設倫理學 (metaethics)，而與規範倫理學 (normative ethics)²、應用倫理學 (applied ethics)³ 作為議題上的區別與分類。Metaethics 中文通常譯為「後設倫理學」，是由 ethics 倫理學，加上字首 meta- 所構成。字首 'meta' 一詞的意義為 after (在……之後) 或者 beyond (在……之上)。將 metaethics 譯為「後設倫理學」，是有待商榷的。⁴ 因為 'meta' 雖然有「在……之後」的意涵，但是 metaethics 所討論的內容卻不是一般應用倫理學 (applied ethics) 或者規範倫理學 (normative ethics) 時序後面的內容。相反的，metaethics 討論的內容是規範倫理學的前置性的基礎理論。孫效智學出：

¹ 倫理與道德在西方語源上有所差異，本文為方便行文將倫理與道德兩者視為同義詞。

² 規範倫理學是對道德觀念和道德判斷進行系統性的了解，並對道德原則的合理性加以探討。參見林火旺著，《倫理學》，五南出版公司，2007，頁 17。

³ 應用倫理學是使用規範倫理學與後設倫理學的概念，對社會上的實際案例與議題進行討論與檢驗。參見 <http://www.iep.utm.edu/e/ethics.htm>，2008/11/18 擷取。

⁴ 胡卜凱著，〈評《哲學辭典》的中譯本——兼論意思和翻譯〉：

meta 字面上的意思是「在……之後」或「在……之上」。此字用法的來源，依 McKeon 教授的解釋如下：當安卓尼卡斯(羅德島)編輯亞力斯多德的著作時，他把亞氏關於第一哲學(或基本原理)的著作放在關於物理學 (physics) 著作的後面，並名之為 metaphysics (Aristotle, 1981)。安氏的用意很明白，要先了解現象，才能研究它們的道理。用在學問研究上，meta 的意思已從「在……之後」等衍生為「……之基礎」或「……之理論」。Metaethics 研究的是倫理學的基礎，可譯為「倫理學基礎論」(15)。其他學科亦同，如 metalanguage 可譯為「基礎語言」或「理論語言」；metacriticism 可譯為「文學批評基礎論」。《術語詞典》譯 meta 為「元」，可說典雅。將 meta……譯為「後設……」在台灣用了幾十年，讓我感到意外。也許是我孤陋寡聞，不明其理，希望有先進賜教。以我的了解，將 meta……譯為「後設……」是望文生義或只知其一，不知其二的典型。「後」當然譯出了 meta 這個字的「指義」，但忽略了它的「含義」。「設」則含糊，是「假設」、「設立」、「設想」?「設」? 還是「?設」? 不論取那個意思，用在 metaethics、metatheory、或 metalanguage 等，都讓我很難理解。metaphysics 研究的是第一哲學，不論取「假設」、「設立」、或「設想」意，譯為「前設」還比較妥當(如倫理學前設、前設語言、文學批評前設等)。基本上，「後設」屬於自相矛盾 (oxymoron) 一類的字彙。

參見 <http://www.fokas.com.tw/news/newslist.php?id=75>，2008/11/24 擷取。

從今日觀點來看，後設倫理學可以說是規範倫理學的一種前置性的基礎理論工作，這也是它為何被稱為「後設」倫理學的原因。換言之，後設倫理學並非只是破壞性地去懷疑道德價值的客觀基礎，而是要更嚴謹地去思考道德價值有沒有客觀基礎或有怎樣的客觀基礎。⁵

孫效智是充分瞭解「後設」一詞的英文字義，只是依循慣例而採用而已。既然 metaethics 作為規範倫理學的「一種前置性的基礎理論工作」，將「前置性」的基礎理論工作稱為「後設」，顯然在中文的意義上是不相稱的。

相類似的情形，metaphysics 是由‘physics’(物理學)加上字首‘meta’所構成，譯為「哲學」或「形而上學」而不譯為「後設物理學」。因為編輯亞里斯多德的著作時，將亞里斯多德探討「第一哲學」(或者稱為「自然的基本原理」)的部分置於物理學之後，因此構成 metaphysics。也就是說，metaphysics 意謂著人類觀察自然現象的規律，接著探討自然現象「背後的道理」，亦即是探討宇宙與生命的根源，探討自然現象的前置性基礎理論工作。由於‘meta’意謂著是「前置性、根源性」的探討，中文譯作「後設」確實有不妥適的情形。

從 metaethics 與 metaphysics 兩個字的構成來看，前者屬於探討人類心靈的道德規範成立的基礎，後者屬於探討物質世界的自然現象運作成立的基礎⁶，而心靈與物質運作背後的根源，到底是各有根源呢？還是有共同的根源？這是哲學與宗教千百年來所不斷探究的重要議題。佛教對於這個議題的觀點是如何，正是本文所要討論的重要議題之一。

在近代物質文明下，合乎科學的、邏輯的、一致性的理性精神抬頭，重新檢視屬於心靈的倫理學的合理性，亦即檢視基督信仰把一切道德歸結為上帝的律令，將一切道德建築於上帝存在的合理性。十八世紀時休謨 (David Hume, 1711-1776) 認為道德是根源於一個人的道德感⁷，從而否定上帝作為道德的根源。康德 (Immanuel

⁵ 孫效智著，〈生命教育的倫理學基礎〉，http://gigabyte.fxsh.tyc.edu.tw/ethic_discuss/ethic_dis_40/BOARD.HTM，2008/11/24 擷取。

⁶ 在希臘哲學中 metaphysics 所討論自然現象除物質的宇宙之外，也包括生命在內，這與現代對於物理學 (physics) 的認知並不完全一致。本文為行文方便，不予以嚴格區分。

⁷ 《人性論》：「因此，道德寧可以說是被人感覺到的，而不是被人判斷出來的；不過這個感覺或情緒往往是那樣柔弱和溫和，以致我們容易把它和觀念相混，因為依照我們平常的習

Kant, 1724-1804)則主張理性宗教具有三個不必驗證的道德公設：第一是意志自由，第二是靈魂不朽，第三是上帝存在。也就是說，康德通過第三公設，恢復了關於上帝存在的倫理學證明。⁸ 可是人類的自由意志卻常常造作不道德，違反公設為全能的上帝所下達的道德律令，使得上帝的存在更令人質疑。接下來尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）更宣布「上帝已死」，並且呼籲世人應該「重估一切價值」。⁹ 孫偉平描述後設倫理學發展的背景：

尼采揮舞「鐵錘」通過對傳統文化的隱含前提的質疑和批判，徹底否決了傳統文化、傳統倫理道德。尼采認為，自蘇格拉底以來的西方文化和道德，已經完全失去了其存在的理由。迄今為止的一切道德都是不合邏輯的發展的，都是不公正的，它們不是人的道德，而不過是所謂「**集群動物的道德**」。正因為如此，尼采痛斥基督宗教在西方社會所造成的人性懦弱和卑劣，從而舉起了反傳統道德的大旗，主張人應該從傳統道德的束縛下解放出來，自由地建立自己賴以生活的信仰。¹⁰

尼采發現基督信仰的不合邏輯與不公正，乃至稱之為「**集群動物的道德**」正是理性精神抬頭反省的代表之一。例如，《舊約全書》〈申命記〉19:19-21：

你們就要待他如同他想要待的弟兄，這樣就把那惡從你們中間除掉。別人聽見都要害怕，就不敢在你們中間再行這樣的惡了。你眼不可顧惜，要以命償命，以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳。¹¹

慣，一切具有密切類似關係的事物都被當作是同一的。」休謨 (David Hume)著，關文遠譯，《人性論》，商務印書館（北京），1991，頁 510。

⁸ 趙敦華著，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 439-440。

⁹ 「重估一切價值」的觀念係於 1881 年出版的《曙光》(Morgenröte) 中提出；「上帝已死」則是於 1882 年出版的《愉快的智慧》(Die fröhliche Wissenschaft) 中提出。參考自尼采著，李偉譯，《強力意志》，重慶出版社，2006，頁 11-12。

¹⁰ 孫偉平著，《倫理學之後——現代西方元倫理學思想》，江西教育出版社，2004，頁 15。

¹¹ Deuteronomy 19:19-21: “then do to him as he intended to do to his brother. You must purge the evil from among you. The rest of the people will hear of this and be afraid, and never again will such an evil thing be done among you. Show no pity: life for life, eye for eye, tooth for tooth, hand for hand, foot for foot.” 中文採用香港聖經公會的譯文，Bible in Chinese Union Version. “Shangti” Edition, Hong Kong Bible Society; 英文採用“New International Version of The Holy Bible,” Printed in Canada, Eng. Bible NIV53-00298。

保證實踐道德的耶和華，教導如何實踐道德時，所說所做的卻是不符合人類道德的最基本要求。人類最基本的道德要求是「己所不欲，勿施於人」，可是如果是「以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳」的粗暴行為作為道德實踐的準則，那麼人類與動物世界有何差別呢？因此，以聖經信仰作為道德實踐的準則，便是尼采所批評的「集群動物的道德」。在這樣理性精神抬頭的時代背景下，不以上帝存在作為隱含前提的後設倫理學研究便發展出來，同時也將建立於基督信仰的西方道德倫理一舉推翻了。

本文嘗試根據佛教中《阿含經》的義理進行研究，試圖回應西方哲學二千多年來，直到現代仍然不能解答的後設倫理學中三個核心命題¹²：

- 1、什麼是「善」與「惡」等道德用語的定義？
- 2、什麼是「善」與「惡」等道德判斷的本質？其基礎與標準是主觀的？還是客觀的？
- 3、成立「善」與「惡」等等道德與價值的判斷，其根源與基礎是什麼？

在西方哲學史中，對於上述三個道德學說的命題有極悠久的歷史。在蘇格拉底時代就有針對第一個命題——「什麼是善？」、「什麼是正義？」——進行激烈的辯論，可是直到現代仍然莫衷一是。這個古老的議題被這樣描述著：

說到這裡，我們就要遇到倫理學上最大而且最根本的問題了，這個問題，關係著全部道德學說，這就是何謂正義？——是要在道德中求正義呢？還是在力量中求正義？——到底我們應當為善呢？還是應當強而有力？¹³

「何謂正義？」是探討人與人之間互動關係中的「善」，那麼「什麼是善？」，這是屬於倫理學中實然的命題（The Is Question）。「我們應當為善呢？還是應當強而有力？」則是應然命題（The Ought Question）。也就是說，倫理學討論的是「什麼是善？什麼是正義？」的定義，來作為「我們應當為善呢？還是應當強而有力？」等等是否應該實踐道德的命題。這些都是後設倫理學的核心議題。

除此之外，在後設倫理學發展的背景下，如何不會令後設倫理學並非只是破壞性地懷疑道德價值的客觀基礎，而是要更嚴謹地去思考道德價值有沒有客觀基礎

¹² 後設倫理學的命題數並沒有定論，本文基於討論的方便，將之歸納為三個命題。

¹³ 威爾·杜蘭著，陳文林譯，《西洋哲學故事》，志文出版社，1982，頁 27-28。

或有怎樣的客觀基礎，確實是我們所應慎重考慮的。按照筆者的觀點，後設倫理學的研究要達到更嚴謹的思考，而非只是破壞性地懷疑道德價值的客觀基礎，便應該思考卡根（Shelly Kagan）所說道德哲學的核心問題：「我們應該如何生活？」¹⁴，就是在凸顯探討倫理學的同時應該有道德實踐的意義。也就是說，倫理學的探討本身也是生活的一部分，是道德實踐的一環，是身為人類而異於集群動物所應實踐的生命意義。

換言之，研究道德的人在研究的當下，是否也應該是道德實踐的一環？譬如，宇宙與生命的根源是否真實存在而可以實證？而存在或不存在必然只有其中一個可以成立。如果此根源確實存在，則學術論文的撰寫就應該抉擇為存在，排除不存在。這樣才是道德的實踐。如果此根源確實不存在，則應該抉擇為不存在，排除存在。這樣也是道德的實踐，因為符合事實的緣故，沒有任何一絲欺騙的可能。同樣的，如果此根源確實存在而且可以經驗而實證之，則學術論文也應該抉擇為存在而可實證；反之亦然。這樣才是研究後設倫理學的道德實踐。因此，上述命題中的第三個命題，就是在探討道德的根源是否真實存在，使得人類實踐道德是有真實的意義，沒有絲毫的欺騙。

然而，我們常常見到學術論文對於事實的存在與否不作抉擇，反而抱持著「存在或不存在都有可能」的態度，以展示自己的胸懷寬大與對於不同意見的包容。其實這種學術研究的態度並不符合道德的實踐，反而遠離了道德精神與實踐。因為對於事實存在與否不能抉擇，表示對於真實存在的事實加以質疑，以及對於真實不存在的事實卻願意鄉愿地間接承認其存在，因此有了欺騙的本質而增加人類無知的程度，違反學術研究追求真理的目的。就好像口中宣稱道德，可是所說的內容卻是違背道德，那麼就背離後設倫理學研究的目的。所以，對於事實存在與否不能抉擇的學術研究，不但不是道德的實踐，反而是道德的淪喪。因此，學術論文的撰寫與發表能夠符合實踐道德的倫理要求，其前提就是作者對於事實存在與否的命題已經實際驗證，然後才發表自己的論點。這樣才符合道德的實踐。

佛陀在《阿含經》中說：「愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂」¹⁵，作為實踐道德的總綱。也就是說，對於眾生的無明與痛苦感到憐愍與悲傷，因此為

¹⁴ 林火旺著，《倫理學》，五南出版公司，2007，頁37。

¹⁵ 《大正藏》冊1，《中阿含經》卷1，頁421，下29-頁422，上1。

天人與人類的正義與饒益，以及安隱與快樂而宣說佛法。秉持同樣的理念，筆者效法佛陀實踐道德的精神，認為對於錯誤的學術論說應該直接提出批評與討論。因為如果對於某些學術論說明知其錯誤，卻不加以評論而提出正確的看法，那麼就是放任該作者的無知，以及放任該作者錯誤的教導讀者，則自己其實是不道德的。因此，對於錯誤的學術論說加以評論並提出正確的看法，也是實踐道德的必要作法。相反的，如果明知有錯誤的學術論說，為了不願得罪該作者，或者為了顯示自己的寬大與包容的名聲，而不予評論及糾正，就是眼見該作者的無知而不願施予智慧，就是貪圖短期的世間名聲而放棄長期追求正義與饒益的不道德行為。因此，學術論文的評論與申論，都是實踐道德的一環。

近代西方物質文明昌盛，基督宗教在歷史進程中與時俱進，參與整個文明昌盛過程中所產生的種種議題的討論，使得基督宗教在後來弘傳地區給予一般人有科學、文明、先進的刻板印象。然而，東方的佛教在一千多年前的唐代文明中，探討心靈的實證議題而顯耀著全球無與倫比的科學、文明與先進的光輝，至今仍無其他宗教或哲學可以比擬。可是隨著東方文明錯失物質文明的發展，使得佛教在這樣的社經背景下，冤曲地揹負著保守、迷信、落伍的錯誤印象，有時乃至成為無智者革命與否定的對象。

西方的物質文明能夠有長足的進步，就是在理性的精神下採用符合邏輯的、一致性的、實證的科學方法，脫離哲學的玄思而獨立成為自然科學。但是，屬於心靈的部分，西方世界仍然不能脫離迷信的玄想，尚未徹底走向實證的科學道路。相反的，佛教對於心靈的研究一直都是採取實證的科學方法，實際進行法界實相的探討，正好是西方物質文明所缺乏的養份，也是整個世界一味追求物質享樂而產生生存環境破壞的道德問題中，唯一能夠提供道德實踐解答的宗教。這也是釋迦牟尼佛所說：「愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂」的本懷之一。因此，佛教的本質是科學、文明與先進的，而改變現代人對於佛教錯誤的刻板印象，從而利益全人類，應從現代人所關心的議題著手，倫理學正是其所。

台灣的佛學學術界能夠以西方哲學作為進路，進行現代倫理學的研究而賦予佛教科學、文明與先進印象者，是極少的。從這個角度來看，釋昭慧所著的系列倫理學著作正是代表這一方面的努力；因此，本文將其《佛教後設倫理學》選為評論的對象，以作為倫理學三個核心命題對照論述的基礎。

由於前述後設倫理學的三个命題中，其中第三个命題對於「道德判斷與價值判斷，其根源與基礎是什麼？」又是最根本的命題。¹⁶ 因此，本文將此最根本的命題「道德的根源」作為論文的名稱。

二、後設倫理學中的根源命題

對於倫理學中根源命題的重要性，就是討論當我們想要實踐道德時，我們所據以判斷的標準，是不是有理由成立？其成立的基礎何在？黃慶明對於此命題內容提出說明：

我們主要的是想了解，我們所接受的道德判斷和價值判斷是不是有理由成立（justified），不論成不成立，其理由何在。¹⁷

也就是說，如果道德確實有其實踐的價值，那麼到底應該要以什麼作為衡量的標準，以作為行為的準則呢？因此，在後設倫理學的所有命題中最重要的就是「道德成立的基石是什麼？」的根源命題。釋昭慧在《佛教後設倫理學》中主張「依三種原理之實然，證成『護生』之應然」¹⁸，也就是主張緣起法就是道德的根源，緣起法中的三種原理可以作為道德成立的基礎：

「自通之法」、緣起法相的相關性與緣起法性的平等性，即是自然律中的三大道德原理。因此，無論是道德規範還是道德原則，都源出自然道德律。¹⁹

「自通之法」、「緣起法相的相關性」與「緣起法性的平等性」是否能夠成為後設倫理學中根源命題的答案呢？關鍵其實就在，當成立道德規範的根源時，必須確保道德規範的運行不受時間與空間的限制皆能成立，而且符合現象界的因果律則，如此方得說此根源是道德規範運行的基石。例如，「殺死人」是對於一件事實的因果律則的描述（因為被殺害，所以某人死亡），而「殺死人有罪」是吾人對於此一件事實所作的道德判斷。若此一道德判斷要一直保持有效，不因為「已死之人」已經在時間與空間上遠離了「兇手」而使得「兇手無罪」，使得道德規範不能成立，因而違反了「殺死人有罪」的道德規範；那麼很顯然的，作為道德判斷的根源應該能夠不

¹⁶ 黃慶明著，《實然應然問題探微》，鵝湖出版社，頁4。

¹⁷ 黃慶明著，《實然應然問題探微》，鵝湖出版社，頁4。

¹⁸ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁49。

¹⁹ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁13。

受時間與空間的限制而使得道德規範能夠恆然有效。

根據這個基本的道理，釋昭慧說：

顯見佛陀所洞燭之實然法則，雖有普遍性與恆常性，但是佛陀所關切的對象，卻是以生命為主。²⁰

釋昭慧認為，作為道德判斷的根源必然具有普遍性與恆常性，而普遍性與恆常性就是指不受空間與時間上的限制，使得道德規範能夠持續不斷地運行而沒有刹那的間斷與空間的阻隔。對於釋昭慧以三大大道德原理作為道德的基石，本文將以根源命題作以下的分析與評論。首先關於自通之法的部分，釋昭慧主張說：

從原始的《阿含經》到大乘經典，處處說明護生的道德基礎——「自通之法」，如《雜阿含經》說：「何等自通之法？謂聖弟子作如是學：我作是念：『若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？』作是覺已，受不殺生，不樂殺生。如上說，……」……這就是「自通之法」：用自己的心情，揣度其他眾生的心情，而珍重他趨生畏死，趨樂避苦的天性。在這方面，佛法有著濃厚的義務論傾向。²¹

釋昭慧認為佛教是主張義務論的，人類有義務遵守戒律，因為經文說：如果有人想要殺我，我是不喜歡的；如果我所不喜歡的事，別人也同樣會感受不喜歡，因此為什麼要殺害別人呢？如果覺悟到這個道理後，就會受不殺戒，不喜樂於殺生。驗諸事實：並不是所有的人類都受持七聖戒²²而不違反的，乃至不是所有的佛教徒都受七聖戒而不違反。「自通之法」的成立要有「作是覺已」作為先決條件，如果沒有「作是覺已」，人類不必然會受持七聖戒。因此，「自通之法」所說的道理是**自由意志的抉擇智慧論**，而不是沒有自由意志的**義務論**。因為，道德的實踐有賴於人類自我的覺悟而抉擇實踐的內容；如果沒有「作是覺已」的智慧，是不可能**有**正確的抉擇。也只有在自由意志下的覺悟，才能夠使得覺悟的人，即使在四下無人，或者在利益的誘惑下，或者獨裁者在沒有任何法律的約束下，可以持守七聖戒。從自通之法的內容可以知道，在自由意志下有智慧的覺悟，才是願意遵守七聖戒的前提；

²⁰ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁45。

²¹ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁51-52。

²² 七聖戒是指不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語等七種善行。見《雜阿含經》卷37第1044經。

而釋昭慧以**義務論**來解讀自通之法，是違反人類有自由意志的事實，顯然是一種錯誤，也不是佛教的主張。

然而，「己所不欲，勿施於人」的自由意志，就是道德成立的根源嗎？顯然不是，因為「己所不欲，勿施於人」，並不符合道德根源不受時間與空間限制的基本要求。因為每個人的「自通之法」常有極大的差異性，頗受時間、空間以及其他因素影響而限制。釋昭慧自承自通之法的限制與矛盾：

由於「自通之法」源自「自他互易」的心理基礎，因此「我愛」（對「自我處境」的強烈關懷）弔詭地形成一把傷己、傷人的雙面利刃——一方面本能地在任何時刻，尋求自己快樂、舒適、趨生避死之道，甚至可以掉入自我中心的深淵，起惑、造業、感苦，造成自誤、誤人的後果。²³

釋昭慧以上的敘述至少產生六種錯誤：第一、沒有推究到真正的根源。既然自通之法源自「自他互易」的心理基礎，這種心理基礎又源自「自我處境」強烈關懷的「我愛」，因此自通之法係輾轉由我愛產生。「自通之法」源自於「自他互易」的心理基礎，那麼「自通之法」顯然不是道德的基礎，更基礎的「自他互易」心理才是基礎。因此，引生出來的「自通之法」不可能是道德基礎。

第二、最基礎的「我愛」是道德的基礎嗎？顯然亦不可能，因為強烈關懷「自我處境」的「我愛」是雙面利刃，同時也會導致起惑、造（惡）業、感苦、自誤、誤人等等不道德的結果，反而往往是不道德的根源，產生「道德的基礎就是不道德的基礎」之矛盾結果。

第三種錯誤，將「我愛」的雙面利刃中善的部分，取來做為道德的根源，無視於另一面惡的利刃必將產生惡的部分，產生不一致的矛盾。由此可知，「我愛」顯然不是道德的根源。

第四種錯誤，道德基礎應該不受時間限制，然而「自通之法」的「作是覺已」卻受時間限制。人類在嬰孩階段的意識沒有發育成熟，無法「作是覺已」而缺乏「自通之法」。對於缺乏「自通之法」的無知嬰兒，可以稱嬰兒為不道德嗎？答案顯然不能。

²³ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 96-97。

第五種錯誤，在空間上，一個「作是覺已」的人，在路上行走時，無法覺察地上的細節，不免踐踏昆蟲而殺害生命，形成殺生的不道德。因此，顯然「自通之法」也是受限於空間的。

第六種錯誤，在時間上，「自通之法」的「作是覺已」，即使能如同阿羅漢一般地覺悟而斷了我愛；壽盡命終而入涅槃之後，依如是「自通之法」所覺悟的道德，也將由於壽命的終止而同時有盡，仍然是受限於時間的，顯然不是道德的終極根源。因此綜上所說，將「自通之法」作為道德成立的基礎，顯然是錯誤的。

釋昭慧也主張道德基石應具有普遍性與恆常性，可是她卻將會消損的「自通之法」當作道德基礎而令人訝異。釋昭慧說：

因此「自通之法」消損的原因，應該是來自「旦晝之所為」的內容，無法擺脫欲諍或是見諍。²⁴

釋昭慧對於自己的主張彼此矛盾似乎並沒有發現，因此知道「自通之法」會消損，而使得道德不能成立，卻又將之作為道德的基石。從「自通之法」會受欲諍與見諍而消損，顯然「自通之法」不但受限於時間與空間，也受限於文化、認同等等欲諍與見諍的因素，但限於篇幅，此處不再舉例論述。由此可見，「自通之法」不能通過作為道德根源所必要具有的條件的檢驗，顯然是不能成為道德成立的基石。

「緣起法相的相關性」是第二個釋昭慧認為可以作為倫理的基石。她的看法如下：

緣起論提醒吾人，任何一個有情，都是無數因緣連結的「網絡」性存在體。²⁵

上述的看法意謂著人與人，人與動物彼此之間是有連結的「網絡」，使得有情彼此之間存在著相關性。問題在於：有「相關性」就代表道德嗎？人與人，人與動物之間存在的「相關性」，可能有善的相關性，亦可能有惡的相關性，乃至有不善不惡的相關性。這樣的相關性並沒有意味著必然的道德性，反倒是因為有情都有我愛，使得有情都只有強烈關懷「自我處境」而產生的不道德，因而導致彼此傾軋的痛苦。所以，將緣起法相的「相關性」作為道德的基石，顯然是一種錯誤。此相關性，釋昭慧還有另一種解釋：

²⁴ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁96-97。

²⁵ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁55。

吾人的九孔七竅，與外在環境無一瞬間不在互通狀態。吾人的表情、語言、行為，更與他者相互傳遞豐富的訊息。此所以生命雖有各別隔歷的形體，但形體與形體之間，卻並非「絕緣體」。前述同情共感的「自通之法」，即是本此而生。²⁶

使用「九孔七竅」與外在環境互通，表示是以依於眼、耳、鼻、舌、身等有色根為緣而生的前五識，加上第六識意識來與外界溝通。可是這種相互傳遞的訊息雖然豐富，卻都未必是道德的。所以，有人以前六識做種種不道德的表情、語言、行為等身口意行，傳達出不道德的訊息；故「自通之法」本於前六識傳遞訊息的作用，並不保證道德的產生。與前同樣矛盾的是，如果「自通之法」是本於「九孔七竅」而生，則「自通之法」就不應該是道德的基石，「九孔七竅」才應該是道德的基礎。因此，釋昭慧相關性的主張是不合邏輯而矛盾，顯然也是錯誤的。對於相關性，釋昭慧亦提出反證而自我推翻：

生命會依互通管道的暢通程度，而出現自通之法的個別差異，這就是人人具足良知，但各人的道德自覺卻又往往懸殊的緣由。當人愈是將「自我中心意識」減低，這種「互通」的管道，就愈是通暢。至親至愛之人的互通管道，較諸常人更為暢通，有時甚至可以讓人超越我愛的本能。例如：火場外的母親，可以奮不顧身撲回火場搶救親兒；但未必能對鄰家小兒做到這一地步。²⁷

道德根源是說，一切的道德皆從此根源出生，此根源的本身不會產生任何的不道德；而且依於道德根源所作的道德判斷，不會因為時間與空間等任何因素而有差異性存在，才能作為符合邏輯、理性、一致的道德判斷的根源。釋昭慧說自通之法有個別差異存在，意謂在完全相同的條件下，有人殺死人是不道德的，有人殺死人卻是道德的。因此，完全依據個人喜好判斷道德與不道德的自通之法的個別差異，已經對於道德根源的屬性作了錯誤的描述。

釋昭慧又設立「至親至愛之人的互通管道，較諸常人更為暢通」的主張，如此則反證對於非至親非至愛的不道德，因此產生對鄰家小兒未必能夠在火場中加以搶救的不道德。因此，依於六識的互通管道作為道德的根源，顯然經常導致不道德的源頭，不能成立前後一致性、自他一致性，因而非道德的根源。因此，以「緣起法

²⁶ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 56。

²⁷ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 56。

相的相關性」作為道德基石，顯然也是錯誤的主張。

第三個是「緣起法性的平等性」作為道德根源，釋昭慧的主張如下：

有情在「實然」層面，**均有其感知能力**，因此吾人應平等考量有情這種覺知苦樂的感受，儘可能滿足其離苦得樂的欲望。這是在應然層面，提倡「眾生平等」的重要理由。……以此法性平等的理則，拿來觀照緣起法的差別相時，「眾生平等」就不再只是從其**平等的感知能力**，而且是從其平等的緣起法則以證成之。²⁸

有情皆有感知能力，可是有情之間感知苦樂的能力是平等的嗎？如果感知能力是不平等的，如何可以將不平等的感知能力歸於法性的平等？釋昭慧又推翻自己的主張：

但是動物的知情意，受限於其報體，因此未若人類之發達。²⁹

釋昭慧知道動物的眼耳鼻舌身意等六識，其感知能力與人類前六識的感知能力有高、有低，彼此顯著不平等。例如，貓的眼睛視力感知能力絕對超過人類而不平等，可是人類意識的知識感知能力又絕對超過貓的意識而不平等。所以，將前六識的感知能力歸於法性的平等性，顯然是明顯的歸類錯誤。既然有情的感知能力並不平等，顯然釋昭慧將感知能力作為道德根源，是錯誤的主張。對於法性的平等性，釋昭慧還有不同的詮釋：

易言之，「諸法緣生無自性」，在此一法則下運作生滅的，只有相對穩定的個別現象，卻無永恆差別的實體可得；在差別法相的底裡，這又是一個實然層面「法性平等」的理則。³⁰

釋昭慧以「無永恆差別的實體可得」來詮釋「法性平等」的意義。也就是說，有兩個人，某甲一生尊貴優雅，某乙一生卑賤低劣，如此的不平等並不是永遠的，因為最後兩個人在「諸法緣生無自性」的法則下，有生必有滅，終歸於空無；生存只是相對的穩定而已，畢竟都要死亡。因為最後都是死亡，所以兩者生存期間的不平等也就可以忽視，而以最終的死亡作為兩人實然層面的「法性平等」，這在「平等」

²⁸ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 57。

²⁹ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 88。

³⁰ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 57-58。

必須是二法同時存在時所作的比較上來說，不但邏輯上是講不通的，顯然，釋昭慧又忘記自己所說「實然法則，雖有普遍性與恆常性，但是佛陀所關切的對象，卻是以生命為主」；法性平等一定是在生命生存的當下來說平等，因為有情的痛苦就是從生命當下的不平等而產生。而且死亡並不能導致下一世的真正平等，因為下一世的生命當下，有情之間仍然是不平等的。因此，將人類生命最後都會死亡，作為法性平等的定義，是極為嚴重的邏輯錯誤。

對於「法性平等」，釋昭慧還有不同的解釋：

依緣起的公平法則，「人道」的大門是為所有生命打開的。知情意一旦進化到某一程度，即使動物，也有機會跨生到人道中；知情意倘若退化，那麼人道眾生也照樣會墮落到惡趣三塗（地獄、惡鬼、畜生道中）。人與動物之間的差異如此，五趣（六道）眾生之間的差異亦復如是，因此差異性的背後，有一套公平運作的因果機制。洞燭其差異性之無常、無我，即能證入緣起法性的平等性。³¹

釋昭慧所說「人與動物之間的差異如此，五趣（六道）眾生之間的差異亦復如是」，說明的正是法性的不平等而非法性平等，不免自語相違之過。人類有智識能力，動物缺乏智識的能力，彼此是極不平等的。因此，動物經常受到人類的宰制而承受無窮的痛苦。這樣的不平等正是有情六識功能上的不平等，是法性不平等的明證。

假設真如釋昭慧所說，因為我愛而情意進化或退化後，人成為動物，動物成為人，人與動物存在之時還是不平等的，轉換後的人還是無情地宰制轉換後的動物；人與動物就是這樣無窮無盡地彼此傾軋而永無窮盡，盡未來際的痛苦也隨之永無窮盡。這樣豈是「法性平等」的真意？如果這樣公平運作的因果機制，就叫作「法性平等」而成為道德基石，現前人類與動物就已經如此「公平運作」。該當動物的成為動物，該當人的成為人，現前不平等的宰制與被宰制的行為，就應該是已經是完美的道德與正義了。尼采說：迄今為止的一切道德都是不合邏輯的發展的，都是不公正的，它們不是人的道德，而不過是所謂「集群動物的道德」，所批判的正是這種彼此以暴制暴，彼此永遠淪墮的野蠻道德觀。因此，釋昭慧將人與動物間的差異性都是無常的，當作是「法性平等」，是錯誤的詮釋。因為差異性的無常並不保證平等，反而是以不平等的差異性一直永恆存在，盡未來際永不休止，使得彼此相互不斷報

³¹ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 88。

復作為平等的假象，也永遠地存在。也就是以每一世的不道德，彼此報復作為道德的基石，它們不是人的道德，而不過是所謂「集群動物的道德」。所以，以「緣起法性的平等性」作為道德基石，是錯誤的主張。

綜合自通之法、緣起法相的相關性與緣起法性的平等性三種原理的分析可以得知，這些法則都不能作為道德成立的基石，合併起來亦不能共同成為道德成立的基石。因為，這些法則本身都是錯誤的建立，許多錯誤的建立，不會因為合併起來就成為正確；將許多錯誤的建立合併起來，只是一團更大的混亂與矛盾而已。因此，本文因為篇幅所限，對於合併後更大的混亂與矛盾不予申論。

釋昭慧歸納此三種原理的實然基礎就是「我愛」：

在利他方面，由於「我愛」本能在生命界中普同存在，而生命又與諸因緣相依互存，因此生命的身心發展，或多或少有其溝通渠道，在情感上即發展為「覺知他者苦樂」的自通之法，此即是利他德行的「實然」基礎。³²

以「我愛」本能在生命界中普同存在作為「緣起法性的平等性」的詮釋，依屬於前六識覺知心的「我愛」身心發展，每一個生命與其他生命有諸因緣相依互存，同時或多或少有其溝通渠道共同作為「緣起法相的相關性」；又基於前六識的「我愛」，在情感上即發展為「覺知他者苦樂」的自通之法，因此「我愛」即是利他德行的「實然」基礎。由此可知釋昭慧歸納到最後，是以前六識的「我愛」作為實然基礎的核心，是一切道德的根源。然而，其善惡二面的過失所導致無法成為一切道德的根源，已如前述，而釋昭慧這樣的認知就是佛教的主張嗎？《雜阿含經》卷 42：

爾時，波斯匿王為首與七國王、大臣、眷屬來詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：「世尊！我等七王與諸大臣如是論議：『五欲功德，何者為勝？』其中有言色勝，有言聲勝，有言香勝，有言味勝，有言觸勝，竟無決定。來問世尊，竟何者勝？」佛告諸王：「各隨意適，我悉有餘說。以是因緣，我說五欲功德，然自有人於色適意，止愛一色，滿其志願；正使過上有諸勝色，非其所愛，不觸不視；言己所愛，最為第一，無過其上。如愛色者，聲、香、味、觸亦皆如是。當其所愛，輒言最勝，歡喜樂著；雖更有勝過其上者，非其所欲，不觸不視。**唯我愛者，最勝最妙，無比無上。**」³³

³² 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 59。

³³ 《大正藏》冊 2，《雜阿含經》卷 42，頁 306，上 27-中 11。

經文中記載，波斯匿王與其他七個國家的國王、大臣以及眷屬們聚會時，談論到色聲香味觸等五欲中，哪一種境界最爲殊勝？由於每一種五欲都有人推崇爲第一而不能決定，因此共同向佛陀請示「哪一種領受的功德最爲殊勝？」這個問題是在討論凡夫的五欲境界中，哪一種最具吸引力，最令凡夫喜愛而不能割捨。佛陀回答：「這是隨各人的意識所適合領受而決定，但是我還有其他的說法。」也就是說，對於眼、耳、鼻、舌、身五識所領受的色、聲、香、味、觸境界，是隨著每個人五陰的不同而有不同的領受，因此產生喜愛的不同。譬如，有人耳根很利，對於聲音的種種變化能夠仔細分別其中的韻味，因此極喜愛樂曲；可是有人根本不喜愛音樂，總是覺得吵鬧，只喜愛安靜。有人最喜愛色塵境，對於聲香味觸不會強烈喜愛，可是在喜愛的色塵境中會取其中的一種作爲第一喜愛的，即使有其他更好的色塵境，如果不是他所喜愛的類型，他也不願接觸、不願看它。譬如，藝術中有不同的畫作風格，有人喜愛某種風格，對於其他風格，縱使有極高的風評，他也不見得喜愛。因此，五欲的功德對於世俗凡夫並沒有絕對的殊勝可說。

但是佛陀最後結論說：「唯我愛者，最勝最妙，無比無上」，意謂世俗凡夫對於自我生存的喜愛——即是我愛——是當作最殊勝最崇高美妙，沒有其他五欲可以相比擬，可以超過它。「我愛」是世俗凡夫最貪著而喜愛，成爲輪迴生死痛苦的根源，因此，釋昭慧便主張以世俗凡夫的「我愛」作爲道德的根源。可是佛陀的意思是說，世俗凡夫就是因爲「我愛」才不能實踐道德而稱爲世俗凡夫。世俗凡夫總是由於「我愛」而造作生天或下墮三途的善惡業，未必符合道德準繩；因此「我愛」其實是一切不道德的根源，而不是道德的根源。因爲，眼光短淺只看一世生活的世俗凡夫，有著強烈關懷「自我處境」的貪著，因此產生所有的不道德。所以，凡是主張「我愛」的重要性的人，本身一定是對於「自我處境」有著極強烈的關懷而感同身受，必然成爲世俗凡夫的一員而不能真正實踐道德。《長阿含經》卷 10：

「阿難！我以此緣，知愛由受，緣受有愛。我所說者，義在於此。阿難！當知因愛有求，因求有利；因利有用，因用有欲；因欲有著，因著有嫉；因嫉有守，因守有護。阿難！由有護故，有刀杖、諍訟、作無數惡。我所說者，義在於此。阿難！此為何義？若使一切眾生無有護者，當有刀杖、諍訟、起無數惡不？」答曰：「無也！」「是故，阿難，以此因緣，知『刀杖、諍訟由護而起，緣護有刀杖、諍訟』。阿難！我所說者，義在於此。」³⁴

³⁴ 《大正藏》冊 1，《長阿含經》卷 10，頁 60，下 17-27。

佛陀在上述經中告訴阿難，「我愛」的生起就是因為有六識的境界領受（知愛由受，緣受有愛），因此產生追求、利益、欲望、貪著、嫉妒、防守、自我保護；有了自我保護，就有刀杖、諍論與訴訟，產生無窮無盡的惡事（起無數惡）。佛陀在此經中詳細說明，「我愛」是導致一切不道德的根源而非道德的根源。因此，佛陀反問阿難：「如果一切眾生都不保護自己的話，應當會有刀杖、諍論與訴訟，以及無窮無盡的惡事嗎？」阿難很清楚地回答：「不會再有不道德的惡事了。」所以，從《阿含經》的經文證據可以證明，釋昭慧將不道德的根源——「我愛」——作為道德根源的實然基礎，完全是違反於佛陀「無我」的聖教，完全是她個人的主張，與佛教完全無關。所以，釋昭慧所有一系列倫理學著作皆冠上「佛教」二字，也是完全違反事實，有欺騙的本質，違反道德的實踐，是錯誤的命名。

上述對於道德根源命題的討論，讓我們先獲得重要的結論：一切不道德的根源是「我愛」。自通之法的「作是覺已」是前六識覺知心所相應之法，藉由「九孔七竅」與外溝通的也是前六識相應之法，生命普遍有「知情意」善惡的「進化與退化」³⁵也是前六識相應之法。前六識的心法是與道德的善法與不道德的惡法同時相應的，因此當釋昭慧將之作為道德根源時，必然就會產生前六識亦與不道德相應的矛盾。所以，釋昭慧所建立三種「原理」作為道德基礎時，必然都會有自相矛盾的案例產生，也會有「消損」的弊病。如果所建立的「原理」會有矛盾的案例，以及「消損」的現象而無可避免，還能夠稱為「原理」嗎？「原理」就是一種沒有例外、不會消損的法則，才能稱為「原理」。因此，釋昭慧所建立的三大大道德「原理」，亦是對「原理」一詞的誤用。

由於釋昭慧這三種原理所說的內容極為粗糙，故與粗糙的前六識極易相應，因此三種原理就必須歸結於較細微的「我愛」以作為根源。然而她將「我愛」詮釋為「對『自我處境』的強烈關懷」，其實是有所混雜。譬如，熟睡無夢時，前六識已經斷滅而無所覺知，如果發生地震強烈搖動而能夠從熟睡中驚醒，是因為熟睡中仍有「強烈關懷自我」的第七識存在而警覺強烈變動的法塵；在意識眠熟斷滅的情況下是不可能覺察地震的，這顯然是第七識意根的作用。可是，第七識有「強烈關懷自我」作用，卻沒有「關懷處境」的能力，因此必須有能夠「強烈關懷處境」的前六

³⁵ 生物學的進化與退化，是指不同的生命體前後代代相續之後所產生的差異性；此處釋昭慧將進化與退化，定義為單一生命一生之中覺知心的善惡變化，與生物學之定義不同。但是善惡心的變化是否可以稱為進化與退化的論證，因為篇幅所限的關係不予評論。

識生起，從熟睡中醒來檢驗強烈變動法塵的內容。所以，真正「我愛」作用的發生源頭係來自第七識，亦名末那識。由於有第七末那識的「我愛」存在，使得一切眾生守護自我而導致種種的不道德。所以，釋昭慧對於「我愛」的詮釋是混雜第六識意識與第七識末那，但仍然不是真正可以作為三種道德原理的根源，故也是錯誤。

綜上所論，釋昭慧主張的緣起法都是屬於導致永遠流轉生死的我愛，都是與不道德相應的流轉門，完全沒有涉及緣起法中賢聖相應的還滅門。因此她的主張完全違反《阿含經》的聖教，根本不是佛教的觀點，而是她個人的主張。那麼什麼才是道德的根源呢？本文將於後面繼續探討。

三、價值的體系與根源

在進行倫理學核心命題的討論前，應該先進行價值體系的探討。自古以來哲學家對於「什麼是善？」無法正確定義，對於道德判斷的複雜性產生無法解決的困擾，以及對於道德根源無法正確探討，其中的重要原因就是欠缺客觀而可驗證的價值體系，以致於無法正確地探討倫理上的核心命題。也就是說，對於自然界的現象所呈現的內容，無法建立客觀合理的價值體系加以評價，就無法正確地定義善、惡與正義等命題，也就無法判斷何謂道德，因此無法真正實踐道德；譬如無正當理由而濫告佛教界人士，藉此取得自己不應有的世間利益，即是依於「我愛」而產生的現象，故「我愛」不可能建立為道德的根源；這樣的現成事例，已經證明釋昭慧的主張是不正當的。因此，探討倫理學時，另一個同樣重要的命題，其實是價值體系的命題。林火旺在《倫理學》中說：

從上述的討論中，可見道德衝突往往是由價值衝突所衍生，如果我們能明確知道價值的高低或優劣，如上述第二個例子，則道德的衝突性或兩難的處境就會降低；如果我們無法決定價值的優劣，價值的無法取捨就轉換成道德判斷的不確定性。因此價值判斷是道德理論的核心，價值的增減似乎可以決定行為該依據什麼樣的道德原則，而道德爭議和價值爭議往往是事物一體的兩面，所以也許我們可以說：任何一種道德理論都預設了某種特殊的價值理論。³⁶

如果沒有客觀合理的價值體系而形成共識的話，那麼對於所有倫理學核心命題

³⁶ 林火旺著，《倫理學》，五南出版公司，2007，頁39。

的討論，也將沒有共識。譬如，當我們要衡量兩個東西的長度時，如果這兩個東西沒有辦法靠在一起比較，那麼我們便需要一把尺。特別是，如果兩者的大小懸殊時，我們可以直覺的判斷，可是當兩者大小愈來愈接近時，我們的判斷就愈來愈顯得困難而終於失去判斷的能力，便會發現尺的重要性。這也就是為什麼人類有基本共通的道德原則，可是在實際的應用上卻又產生種種不能解決的困惑而無法實踐道德的重要原因。因此，本文認為在討論倫理學命題前，應該先探討價值體系。

哲學的命題中，價值論 (axiology) 是其中一個重要的命題，已經有許多的討論。本文限於篇幅的關係，無法進行全面性的論述。但是，綜觀現有的價值論所討論的對象與內容，都是以狹隘的宇宙觀而進行討論，無法正確的討論價值體系。佛教的宇宙觀、價值觀都是以理性客觀的科學精神來驗證宇宙與生命的事實，但本文無法在有限的篇幅中就宇宙觀進行探討，留待未來作後續的研究題目。因此，本文認同林火旺所說「任何一種道德理論都預設了某種特殊的價值理論」，但是問題的核心是：哪一種的價值理論才是具有符合法界事實真相而具有可以驗證的客觀基礎？哪一種價值體系才是對於所有有情有最終極的福利，以及最終極的幸福？也就是討論生命的終極意義與價值，這是探討價值體系所應該關注的焦點。換句話說，如果價值體系沒有客觀而可以重覆驗證的事實基礎，那麼這個價值體系就是虛幻的想像而沒有意義。又，如果這個價值體系是短暫的，那麼這個價值體系將在獲得之後，迅速地又再失去價值。因此，符合不受時間與空間限制的道德判斷，必然也要有跨越時間與空間限制的價值體系作為判斷的基準，而此價值體系一定是以客觀而永恆的事實作為基礎，這樣才是真正穩定而堅固的價值體系而可以作為實踐道德的標準。

在說明佛教的價值體系前，上述引文中的第二個例子與價值體系的討論有關，茲摘錄如下：

又譬如：張三在赴約途中看到路邊發生一起車禍，一個摩托車騎士遭汽車撞倒，肇事的車子卻加速逃離現場，張三有道德上的義務前往救援，但是一旦張三執行救人的責任，就會使他無法及時赴約，這時候張三應該怎麼辦？在這兩個例子中³⁷，不論張三真正應該怎麼做才合乎道德要求，當我們替張三設身處地，考慮他應該如何行動時，「張三從事哪一個行動比較有價值」是一個相當重要的考量。在第二個例子中，我們一般會認為張三應該救人，因

³⁷ 另外的一個例子是：「譬如：張三的家中發生火災，他的妻子和女兒都身陷火場，這時候由於時間緊迫，只能救一條命，張三是應該先救妻子還是先救女兒？」

為生命的價值高於遵守諾言的價值，除非張三的毀約也會危及到其他生命，否則張三不應該見死不救。³⁸

在這個例子中，生命的價值位階在人類的心中是極高的，通常都會高於其他物質享受層面的價值。為什麼會有這樣的價值判斷呢？因為在前一章波斯匿王與七國王討論的案例中，對於維持自己生命生存的「我愛」的價值位階是超過所有五欲享受的位階。西方的宗教也同意這樣的看法，並代表著人類對於價值的基本判斷，《新約全書》〈馬太福音〉16:25-26：

因為凡要救自己生命的，必喪掉生命，凡為我喪掉生命的，必得著生命。人若賺得全世界，賠上自己的生命，有甚麼益處呢？人還能拿甚麼換生命呢？³⁹

「賺得全世界」代表身外我所擁有的領域、財富、眷屬、名聲等等，佛教中稱之為「外我所」；此處「生命」指的是人類的色、受、想、行、識等五陰，分別代表身體、苦樂的感受、企圖與目標的想法、種種身口意的活動、對於色聲香味觸等外境的辨識。其中色陰指稱屬於生命中物質色法部分的身體，受想行識則指稱能夠分別外面五塵境界，屬於生命中心法部分的六識功能，佛教將色法與心法兩者合稱為「內我所」。

「內我所、外我所」中所稱的「我」，就是具有「我愛」功能的第七識末那——不道德的根源。因此，在人類的價值體系中，至少有三個從高到低的位階：第一階為「我愛」所指的自我存在，第二階是身心功能的內我所，第三階為身外之物的外我所。「人若賺得全世界」是說明，外我所的財富價值比不上內我所的生命價值，因此「人若賺得全世界，賠上自己的生命，有甚麼益處呢？人還能拿甚麼換生命呢？」正是代表著內我所的價值遠高於外我所的價值。

「要救自己生命」正是代表著第七識的「我愛」——「要救自己（第七識的）生命（五陰）」，而第七識會有這種想「要救自己生命」的重要原因，是祂本身沒有

³⁸ 林火旺著，《倫理學》，五南出版公司，2007，頁38。

³⁹ Matthew 16:25-26: "For whoever wants to save his life will lose it, but whoever loses his life for me will find it. What good will it be for a man if he gains the whole world, yet forfeits his soul?" 中文採用香港聖經公會的譯文，Bible in Chinese Union Version. "Shangti" Edition, Hong Kong Bible Society; 英文採用 "New International Version of The Holy Bible," Printed in Canada, Eng. Bible NIV53-00298。

物質的功能，也缺乏前六識分別六塵的功能，祂本身對於五塵只有極差的了別功能——只能了別五塵所顯示法塵的大變動。「得著生命」說明基督宗教承認人類的生命可以重新獲得的事實。可是，「凡要救自己生命的，必喪掉生命」的敘述並不完全正確；想救五陰永遠存在是不可能的，因為五陰本質都是生滅變異之法，出生之後必然滅盡，因此即使千方百計「要救自己（此世的）生命的」都「必喪掉（此世的）生命」，這是生滅法的法性所必然產生的事實，不是上帝的律令。但是，假使由於行善而失去此世的生命，能夠因此而永遠不再獲得來世受苦的生命嗎？

「凡為我喪掉生命的，必得著生命」，這是錯誤的敘述；因為在耶和華出生而成立宗教信仰之前，完全不知有耶和華，但已有許許多多的生命出現與存在，亞當與夏娃被逐出伊甸園外之前已經如此，《舊約》對此一事實並不諱言。即使在非基督宗教的教化區，從來都不知道有耶和華，也仍然不斷地有生命一直出現而沒有止息的現象。因此，生命不必為了任何宗教而存在，生命也不為其他任何人而出現，生命都是為了自我而存在與出生。這就是代表第一階「我愛」的價值高於內我所五陰的價值，因為內我所五陰的存在與出生，都是為了「我愛」而發生。有「我愛」的存在，則必然得到五陰而永不停息，永遠流轉生死。

綜合上述的討論，可以得到有情基本的價值體系，「我愛」高於「內我所」，「內我所」高於「外我所」，並且符合遞延律⁴⁰。也就是從人類追求自我生存作為前提下，所獲得的價值體系位階。這樣的階位亦符合前一章結論「唯『我愛』者，最勝最妙，無比無上」。可是依據前一章的討論，作為第一階的「我愛」，其實是不道德的根源，那麼不道德的「我愛」如何可以是道德價值體系中的最高位階呢？

以「我愛」為道德的最高位階，是以有情求生本能的世間價值體系，是為不道德的價值體系。然而，求生本能的世間價值是唯一的價值體系嗎？法國革命期間的口號：「不自由毋寧死」⁴¹，是一種願意放棄生命而追求的普世價值。可是這種追求所獲得的普世價值，仍然只是要在人類的世界來實現的價值觀，是以殺害生命的革命手段來獲取自由的價值，是繫屬於人類狹隘世界觀下的普世價值，其實仍然是世

⁴⁰ 遞延律是指邏輯上， $a > b$ 且 $b > c$ ，則 $a > c$ ；亦即：「我愛」高於「內我所」，「內我所」高於「外我所」，則「我愛」也高於「外我所」。

⁴¹ 「自由比生命更可貴」為美國政治家巴特列克·亨利，在西元 1775 年，美國獨立演說中的講詞，法國革命以後成為流行的口號。引用自 <http://140.111.34.46/chengyu/mandarin/fulu/dict/cyd/6/cyd06613.htm#>，教育部成語典網站。

間價值體系。因為，不自由是痛苦的，而且不自由的程度已經到達無法生存的地步，而製造不自由的痛苦者是不道德的，所以必須採用不道德的手段來終止不道德。因此，法國革命只是在生存的痛苦下願意暫時放棄生存以解決世間的痛苦，仍然是追求當世的生命可以生存在比較不痛苦的世界；不論是強加痛苦於他人的統治者，或是領受不自由痛苦的被治者，雙方在本質上仍然是屬於「我愛」的不道德的價值體系，仍然是「**集群動物的道德**」，都由雙方的「我愛」而產生的不道德與反抗，顯示「我愛」不能成為道德的根源；是故釋昭慧以「我愛」作為道德的價值體系，是錯誤的建立。

佛教的價值體系是具足世間與出世間的層次，稱為十法界。十法界分為第一階佛法界，第二階菩薩法界，第三階緣覺法界，第四階阿羅漢法界等四聖法道；以及第五階天法界，第六階阿修羅法界，第七階人法界，第八階餓鬼法界，第九階畜生法界，第十階地獄法界等六凡業道，共十法界。六凡業道是以「我愛」為核心的不道德的價值體系，而四聖法道則以更高的價值——層次不同的無我解脫智慧——作為絕對善的道德價值體系。因此，佛教的**自由意志的抉擇智慧**是包含業道的抉擇智慧以及法道的抉擇智慧。

十法界是佛教作為道德判斷所依據的價值標準。其中六凡業道——天、阿修羅、人、餓鬼、畜生、地獄——在《長阿含經》卷 18-20，分別以〈忉利天品、四王天品〉說明欲界天的生存環境及五陰，〈阿須倫品〉描述阿修羅的生存環境及五陰，〈地獄品〉說明地獄有情的生存環境及五陰，〈閻浮提州品、鬱單曰品〉說明人的生存環境及五陰，這四種業道眾生有直接的經文說明。至於畜生道，與人類有共同的生活環境，可以在現實生活中親眼看見。《長阿含經》有〈龍鳥品〉作為地居天的畜生道的補充。另外，餓鬼道與人類境界極為相近，因此常為人類所相應而被感知，故無專品說明。例如，《長阿含經》：

「阿難！汝聞跋祇國人恭於宗廟，致敬鬼神不？」答曰：「聞之。」「阿難！若能爾者，長幼和順，轉更增上，其國久安，無能侵損。」⁴²

時，有鬼神居在雪山，篤信佛道，即以鉢盛八種淨水，奉上世尊。佛愍彼故，尋為受之。⁴³

⁴² 《大正藏》冊 1，《長阿含經》卷 2，頁 11，中 6-9。

⁴³ 《大正藏》冊 1，《長阿含經》卷 3，頁 19，下 17-19。

六種業道是可以在人類的生活中體驗觀察而實證的。譬如，有人天生富貴，衣食無缺，不必勞動，身體強健，無有病累，眷屬滿足，一生極盡五欲的享樂，即是近於天的境界。也有人生在貧苦饑渴之地，飲食難求，形體消瘦，腹大如鼓，即是近於餓鬼的境界。也有人身受種種疾病傷殘等等極端痛苦而不能停止，求生不得求死不能，即是近於地獄的境界。除此之外，六種業道可以修學禪定發起天眼明而實際驗證之。《長阿含經》卷7〈弊宿經〉：

迦葉又言：「汝今生存，識神出入，尚不可見，況於死者乎？汝不可以目前現事觀於眾生。婆羅門！有比丘初夜、後夜捐除睡眠，精勤不懈，專念道品，以三昧力，修淨天眼。以天眼力，觀於眾生：死此生彼，從彼生此，壽命長短，顏色好醜，隨行受報善惡之趣，皆悉知見。汝不可以穢濁肉眼，不能徼見眾生所趣，便言無也。婆羅門！以此可知，必有他世。」⁴⁴

阿含部的經文記載迦葉童女，以實證的方法反駁否定有三世的弊宿婆羅門：對於人類生存的時候，隨時都有八種心識出入於內外境界而運作，尚且不能觀察，何況死亡時心識的出入，又如何有能力觀察？佛弟子以禪定力與智慧力修學清淨的天眼明，以天眼明的能力，觀察眾生從此處死亡而往生他處，也有從他處死亡而往生此處；壽命的長短，身材面貌的好壞，隨著善惡行為而往生到六種善惡業道（隨行受報善惡之趣），都是可以知道而看見。不可以因為自己污穢混濁的肉眼，不能看見眾生往生於六種業道，便說沒有六種善惡業道。由此可知，佛教是以實證天眼明的方法來驗證六種業道的真實存在，依於實證的智慧而具有抉擇業道的智慧。至於佛教修習三明六通⁴⁵的方法，非本文探討的主題，故不予介紹。

四聖法道在《阿含經》中也有經典的記載，《雜阿含經》卷46：

佛告大王：「正使婆羅門大姓、剎利大姓、長者大姓，生者皆死，無不死者。正使剎利大王灌頂居位，王四天下，得力自在，於諸敵國無不降伏，終歸有極，無不死者。若復，大王，生長壽夭，王於天宮，自在快樂，終亦歸盡，無不死者。若復，大王，阿羅漢比丘諸漏已盡，離諸重擔，所作已作，逮得己利，盡諸有結，正智心善解脫，彼亦歸盡，捨身涅槃。若復緣覺善調善寂，盡此身命，終歸涅槃。諸佛世尊十力具足，四無所畏，勝師子吼，終亦捨身，

⁴⁴ 《大正藏》冊1，《長阿含經》卷7，頁44，上23-中2。

⁴⁵ 三明是指天眼明、宿命明、漏盡明；六通指天眼通、宿命通、天耳通、他心通、神足通、漏盡通。

取般涅槃。以如是比，大王當知：一切眾生、一切虫〔蟲〕、一切神，有生輒死，終歸磨滅，無不死者。」⁴⁶

上述經文有三種意涵，首先是說明世間確實有阿羅漢、緣覺（即辟支佛）、佛陀的存在；第二是說阿羅漢、緣覺與佛陀的存在並不是脫離世間而存在；第三是說解脫的實證是在世間苦中解脫，不是離開世間而說解脫，是實踐道德的真正意涵。對於菩薩亦有記載，《中阿含經》卷 13：

於是，世尊歎彌勒曰：「善哉！善哉！彌勒！汝發心極妙，謂領大眾。所以者何？如汝作是念：『世尊！我於未來久遠人壽八萬歲時，可得成佛，名彌勒如來、無所著、等正覺、明行成，為善逝、世間解、無上士、道法御、天人師，號佛、眾祐。』」⁴⁷

佛陀住世時，有千餘位的阿羅漢，但是都沒有被預記後補佛位，因為決定性阿羅漢是不受後有，也沒有未來生。可是，在比丘眾中卻有一位彌勒比丘被佛陀所受記，將於未來久遠時在釋迦牟尼佛之後成就佛道。顯然，彌勒尊者的修行層次必然是僅次於佛陀，而且是高於阿羅漢及緣覺。奇特的是佛陀讚歎彌勒尊者說：「汝發心極妙，謂領大眾」，意謂彌勒不僅在佛世時以比丘身幫助佛陀統領三乘部眾，在佛陀大般涅槃後，在未來久遠的時間中都將由彌勒尊者統領大眾，這樣的作法「發心極妙」而與阿羅漢及緣覺不受後有，有著極大的差別，此種聖人稱為菩薩。這段經文有相同的三種意涵：確實有菩薩法界，菩薩不離世間而存在，解脫而不離世間。也就是說，四種法道的存在並不是獨立於六凡業道之外而存在，四種聖人的存在是在六種業道之中生活著。四種聖人所成就的解脫智慧與實相智慧有所不同，故法道抉擇亦有不同，因此形成三乘法義的差別。然而，四種聖人在與六凡眾生共同生活的當下實踐道德，由於皆有解脫智慧而與六凡眾生有截然不同的道德表現。

我愛、內我所、外我所的價值位階，在六種業道之同一個業道內的眾生，都有這樣的價值位階。而六種業道之間價值位階高低不同，從高至低依序為從天至地獄。六種業道間的價值不同，在《阿含經》有記載，《長阿含經》卷 7：

迦葉言：「諸天亦爾。此閻浮利地，臭穢不淨。諸天在上，去此百由旬，遙聞人臭，甚於廁溷。婆羅門！汝親族知識，十善具足，然必生天，五欲自娛，

⁴⁶ 《大正藏》冊 2，《雜阿含經》卷 46，頁 335，中 25-下 8。

⁴⁷ 《大正藏》冊 1，《中阿含經》卷 13，頁 510，下 27-頁 511，上 3。

快樂無極；寧當復肯還來，入此閻浮廁不？」⁴⁸

這是說明業道的生存環境（外我所）有清淨與污穢的差別，有富足與貧乏的差別，因此令眾生產生不同的效益，由於效益的領受不同而建立世間業道的價值體系。上述經文描述人類所生存的環境，相對於天法界而言，其實是臭穢不堪的，沒有人願意踏入人法界，就像人不願掉到廁所糞穢中一樣。人類自己不覺得生存環境的污穢，正如畜生道的糞蛆蟲悠遊在糞坑中快樂生活而不自覺污穢，是相同的道理。因此，從《阿含經》各品對於六種業道的瞭解與比較，便會產生世俗的價值位階高低的次序。同理，其他六種業道中價值位階的比較，限於篇幅不再一一舉證。

此外，業道的內我所——五陰的功能作用，是更為重要的價值。五陰的功能作用，亦稱為功德，即是功能德用的意思。什麼是功能與德用？也就是說，五陰有造作業行及領受順違果報的功能，而此功能有道德上的作用，因此而形成六種道業的種種差別，也顯示出業道功德的效用價值。人類有家庭倫理次序的道德觀念，因此人類五陰和合運作而能夠以前六識辨識父母、兄弟姐妹、子女等等血緣關係與姻親關係，便產生慈愛、孝順、供養、布施等等道德能力，實踐道德之後，便能夠往生更高的業道。反之，畜生道眾生前六識的功能無法辨識倫理親疏的關係，使得畜生道眾生相對缺乏實踐道德的能力，因此提升業道極為困難，多數只能等待惡業消盡。例如，對於飲食，人類會彼此禮讓，可是對於畜生而言，極難學習禮讓。因此，不同業道五陰的功德能力不同而產生不同的效益，是業道價值高低的關鍵因素，亦關係到**自由意志的抉擇智慧**下實踐道德之基本能力。《雜阿含經》第 1243 經：

爾時，世尊告諸比丘：「有二淨法，能護世間。何等為二？所謂慚、愧。假使世間無此二淨法者，世間亦不知有父母、兄弟、姊妹、妻子、宗親、師長尊卑之序，顛倒渾亂如畜生趣。以有二種淨法，所謂慚、愧，是故世間知有父母，乃至師長尊卑之序，則不渾亂如畜生趣。」⁴⁹

佛陀告訴比丘們說：「有二種清淨的善法，能夠保護人世間的運作。哪二種法呢？就是所謂的慚與愧。假使人世間沒有這二種法，人法界就不知道有父母、兄弟、姊妹、妻子、宗親、師長尊卑之次序，將使彼此間顛倒混亂而如同畜生道一般。因為有這二種清淨善法——慚與愧——的緣故，人類世間知道有父母乃至師長的尊卑次

⁴⁸ 《大正藏》冊 1，《長阿含經》卷 7，頁 43，下 1-5。

⁴⁹ 《大正藏》冊 2，《雜阿含經》卷 47，頁 340，下 23-29。

序，就不會混亂而如同畜生道。」由此可知，六種業道的價值高低次序之所在，其實是建立在實踐道德的能力：愈能夠實踐道德者，其業道的價值愈高；反之，則愈低。因此，價值體系的命題，等同於道德的命題，而價值的抉擇就是業道與法道的抉擇，同時也是道德的實踐。佛陀說慚愧二法的目的，就是說明佛教的價值體系是以道德的實踐能力而建立。

反觀不同的宗教，譬如喇嘛教以男女交媾作為修行的核心，而且是以效法畜生道的亂倫方式來進行師徒亂倫，乃至父女、母子、姊弟、兄妹亂倫的實修，宣稱只要合乎三昧耶戒的規定，這些都是可以接受的。喇嘛教普遍認為持戒最嚴謹的黃教教主宗喀巴，在《密宗道次第廣論》卷 13 中，對於密灌頂作亂倫的規定：

先供物請白者，以幔帳等隔成屏處，弟子勝解師為金剛薩埵，以具足三昧耶之智慧母，生處無壞，年滿十二等之童女，奉獻師長。如〈大印空點〉第二云：「賢首纖長目，容貌妙莊嚴，十二或十六，難得可二十。廿上為余印，令悉地遠離；姊妹或自女，或妻奉師長。」⁵⁰

喇嘛教的密灌頂要求：以年滿十二歲的處女（生處無壞）奉獻給傳授密灌頂的上師，處女的容貌應該美麗（賢首纖長目，容貌妙莊嚴），以十二歲或十六歲為佳（十二或十六），如果難以獲得的話二十歲也可以（難得可二十）。但二十歲以上的女人只適用於其他的灌頂使用（廿上為余印），對於重要的密灌頂而言，便不適宜，因為會使道果遠離而不得成就（令悉地遠離）；要以這樣的原則，將自己的姊妹妹妹女兒或自己的配偶奉獻給上師，作為密灌頂雙身修法之用。顯然喇嘛教的法教與佛陀的出家人不淫及在家人不邪淫法教是完全違背的。喇嘛教主張可以採用畜生道的雜交亂倫方式，將自己的姊妹、妻女同時獻給上師作為密灌頂之用。這種雜交亂倫行為是破壞人法界的不道德行為，是佛教所禁止的惡法，卻是喇嘛教的必修課程。從業道功德來看，雜交亂倫所相應的業道是畜生道，施行雜交亂倫行為者下一世必然會往生於畜生道。如果又將喇嘛教雜交亂倫的行為說是佛教的一支，則又違犯妄語毀謗聖教的罪業，必然淪墮地獄。如果是佛教僧侶，只要犯淫行便必然淪墮地獄，何況出家人採用喇嘛教的亂倫行為，依於業道所相應的功德力，必然長時淪墮地獄。如果人類不知道雜交亂倫有過失，便稱為無慚愧心，意謂沒有分辨是非善惡的能力。由此可知，喇嘛教是一個沒有業道抉擇智慧的宗教，更沒有法道抉擇的智慧，與佛教是截然不同的兩個宗教，應歸屬於附佛教外道。關於佛教與喇嘛教的不同，是比

⁵⁰ 宗喀巴著，《密宗道次第廣論》，蓮魁出版社，1996，頁 302-303。

較宗教學的議題，非關本文所述道德主題，故本文不予申論。

業道價值的高低係依據業道五陰的功德效益不同，釋昭慧持反對的意見：

然而若以「效益」為絕對優先的第一原則，就得面對以下五點質疑：一、在質的方面，如何證明某一抉擇確能帶來最大化效益？義務論者譏笑效益主義的妙喻，不妨拿來仔細玩味——依於效益主義原理，與其做一個痛苦的蘇格拉底，不如做一頭快樂的豬。這兩種快樂（或效益）要如何較量高下？理由何在？⁵¹

釋昭慧對於人法界與畜生法界兩者的功德效益不能區別，因此以義務論者的立場譏笑效益主義：與其做一個痛苦的蘇格拉底，不如做一頭快樂的豬。如果這是她個人的抉擇，這也是自由意志的抉擇，其他人無權置喙。但是這種比較是不同位階的錯誤比較，不符邏輯上的一致性。豬的快樂主要由外我所產生，例如從飼料充足的供給，或者有獵物被牠充足的捕食。貧窮的蘇格拉底從外我所獲得的效益，可能匱乏而不能滿足，因此在外我所上蘇格拉底的效益可能低於某些豬。若從內我所引生智慧、尊嚴、道德的效益來看，高雅的蘇格拉底有實踐道德的能力，可以獲得三善道的果報，因此內我所的效益極高。可是豬的內我所並沒有實踐道德的能力，連教導牠實踐禮讓食物的道德也是極困難的，因此其內我所的效益極低。由此可知，釋昭慧並不知道實踐道德的能力本身就是極大的效益。林火旺描述十九世紀效益主義的哲學家彌爾（John Stuart Mill, 1806-1873。以下引文中的「彌勒」即是彌爾，林火旺的譯音並不精準，本文採用一般的通譯）的觀點：

事實上雖然動物和人一樣都是追求快樂，但是人所要滿足的快樂和動物不同，動物性的快樂根本無法滿足人對幸福的觀念。……彌勒指出，由於那些享受能力較低的動物，有較大的機會完全滿足，而較高的動物常常感受到幸福的不夠完滿，但是只要可以忍受，人仍然願意接受這個不完滿，所以彌勒說：「寧願是一個不滿足的人，也不願意是一隻滿足的豬。」⁵²

人法界的價值高於畜生法界的道理，除了受用更好的五欲功德效益之外，還有實踐道德的能力的效益，使得人道眾生比畜生道眾生更有機會在三善道中生存。因此，有慚愧心的人類必然會抉擇人道而不抉擇畜生道，因為有抉擇業道的智慧的緣

⁵¹ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 156-154。

⁵² 林火旺著，《倫理學》，五南出版公司，2007，頁 34。

故。所以，人類有能力學習**自由意志的抉擇智慧**，是人道超勝於三惡道的重要價值。即使是人類，如果沒有抉擇業道的智慧者，確實有可能常處三惡道，《長阿含經》卷1：

復作是念：「眾生可愍，常處閻冥，受身危脆。有生、有老、有病、有死，眾苦所集。死此生彼，從彼生此。緣此苦陰，流轉無窮。」⁵³

眾生可憐愍之處就是沒有抉擇業道的智慧能力，因此常常往生在三種惡道的閻冥之中。三惡道的閻冥，就是指缺乏學習能力，導致缺乏實踐道德的能力。同樣的，如果生為人類而缺乏業道的抉擇智慧，也是如同畜生一般常處閻冥。因此，一切有智慧的人，都會像彌爾說的：「寧願是一個不滿足的人，也不願意是一隻滿足的豬。」

價值是發生於客觀存在的六種業道，以及存在可以主觀認定價值的覺知心——七識心。也就是說，探討價值根源的命題，就是探討「對於價值體系存在的主客觀因素，所依憑的根源為何？」的命題。客觀存在的業道是人類所能觀察的宇宙與生命，而宇宙與生命「因果律則成立的背後基礎為何？」的命題，就是meta-physics所關懷的命題。而生命能夠認識「業道法道價值的背後基礎為何？」的命題，就是價值根源的命題。瞭解法界中價值體系與價值的根源，便能夠據以判斷道德，並且認識道德的根源，也能同時瞭解道德判斷與業道法道抉擇的關係。因此，第一哲學的存有命題、價值的根源命題與道德的根源命題是彼此相通，都是探討宇宙與生命的因果關係能夠成立的命題，都是全等命題⁵⁴，都是meta-ethics所關懷的命題。對於這些命題，佛陀的解答為何呢？《長阿含經》〈大緣方便經〉：

（佛陀問：）「若使一切眾生無形色相貌者，寧有身觸不？」答曰：「無也。」

「阿難！若無名色，寧有觸不？」答曰：「無也。」

「阿難！我以是緣，知觸由名色，緣名色有觸。我所說者，義在於此。阿難！緣識有名色，此為何義？若識不入母胎者，有名色不？」答曰：「無也。」

「若識入胎不出者，有名色不？」答曰：「無也。」

「若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？」答曰：「無也。」

「阿難！若無識者，有名色不？」答曰：「無也。」

「阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色。我所說者，義在於此。阿難！

⁵³ 《大正藏》冊1，《長阿含經》卷1，頁7，中4-7。

⁵⁴ 命題字義不同，但是對於命題本質的理解有其共同性與一致性之命題，稱為全等命題。請見《正覺學報》創刊號，頁68。

緣名色有識，此為何義？若識不住名色，則識無住處。若無住處，寧有生老病死憂悲苦惱不？」答曰：「無也。」

「阿難！若無名色，寧有識不？」答曰：「無也。」

「阿難！我以此緣，知識由名色，緣名色有識。我所說者，義在於此。阿難！是故名色緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死憂悲苦惱，大苦陰集。」⁵⁵

經文記載阿難對於十二因緣法的光明甚深難解，不能如實知，因此佛陀作了回答。佛陀問：「如果一切眾生沒有物質的身形相貌時，會有身體去觸知外境嗎？」答案顯然不能。接著佛陀將身體觸知外境作進一步分析而提問：「如果沒有屬於物質的色法與屬於名的心法，能夠觸知外境嗎？」答案也顯然不能。因為，如果只有物質而沒有屬於名的心法，那樣純物質的身體就叫做屍體，純物質的屍體並沒有辦法觸知外境。所以，一定是同時有屬於物質的色法與屬於名的心法存在，才能夠觸知外境，兩者缺一都不可能觸知外境。佛陀小結說：「因為這樣的緣故，知道觸知外境是由於有名與色兩個法。」

接著佛陀同時解說而問：「由於有識的存在而有心法與色法的存在，這是什麼道理呢？假使沒有識進入母胎中的受精卵，受精卵中會同時有心法與色法嗎？」這是說精子與卵子都是物質，所以存在的時間極短，若精卵沒有結合便敗壞；可是單純物質的精子與卵子結合後，難道還只是物質的結合而存在嗎？佛陀解說「緣識有名色」的意義是說，精卵結合後的受精卵由於有心法的「識」進入，受精卵中才會同時有色法與心法的存在。這個從外而進入受精卵的識，其實有兩個，一個就是有「我愛」的第七識末那識，另一個是沒有我愛而無我、沒有六塵覺知而如如不動的入胎識，也稱為阿陀那識、第八識、真心、真我、涅槃、阿賴耶識、如來藏等等，還有其他許多的名稱。其中，第七識末那進入受精卵中成為名色中的名法，與色法並列；因為那時還沒有五色根作為所緣，前六識是仍然無法被入胎識生起而不存在的，故當時的名只有第七識意根末那識。由於色法與名法都是生滅變異之法，而入胎識是不生不滅之法，在受精卵中做為色法以及名法運作的基礎，使得受精卵中同時有色法與心法繼續運作而不會敗壞。由於，第八識入胎識可以從過去世跨越到下一世而成為輪迴的主體，所以亦稱為真我。第七識雖然也從過去世跨越到下一世，但是生滅性的第七識是必須依附於不生不滅的第八識才能夠存在，因此真正存在的主體是

⁵⁵ 《大正藏》冊1，《長阿含經》卷10，頁61，中5-22。

第八識——阿含中說的如來藏心；作為依附者的第七識，是客體而不是主體。這個第八識入胎識並沒有如同第七識具有覺察我愛的我性，也沒有如同前六識具有了別六塵、思惟自我、反觀自我的我性，因此是符合佛教無我理教下的法界根源。

佛陀提問：「如果沒有識進入母胎中的受精卵，受精卵會有色法與心法同時存在嗎？」（若識不入母胎者，有名色不？）阿難正確的回答「不會」。為了確認阿難是否正確理解這個道理，佛陀繼續提問：「假如入胎識進入母胎中最後沒有與胎兒一起出胎的話，那麼胎兒會有色法與心法同時運作嗎？」顯然不能。佛陀繼續從不同的角度提問：「如果入胎識離開了胎兒而使得嬰孩壞敗成為死胎，胎兒中的心法與色法可以增長嗎？」答案也顯然不能。最後佛陀結論而問：「若是沒有入胎識的話，會有色法與心法嗎？」顯然也是不可能的。所以，佛陀總結說：「由於這樣的緣故，可以知道心法與色法的運作與存在，都要依靠有入胎識的存在，由於有入胎識的存在才能有名色的存在。」（知名色由識，緣識有名色）也就是說，一切眾生的色心二法⁵⁶的存在與運作，都是依靠入胎識的存在作為基礎，因此，入胎識是一切萬法的根源。

入胎識的存在與否是屬於事實的判斷，對於事實存在與否的判斷不應該模稜兩可，否則就不符合倫理學實踐道德的主旨。換言之，實踐道德的前提就是對於事實的存在要有所抉擇，若不能抉擇時，則應明說不知而不發表看法。如果對於事實存在與否不能抉擇時，卻說「事實可能存在、也可能不存在」的意見，這樣的意見發表都是不符合道德的實踐，都有欺騙的本質存在。因此，入胎識的存在是一個至教量上的事實；即使到了二十一世紀初的今天，也仍然是實證上的現量事實；由於至教量及現量上確定有入胎識的存在，所以八識論才是符合法界實相的正確說法。凡是符合有入胎識的八識論者才是佛說，凡是違背入胎識而說由意識細分出來的八識論者、七識論者，或者否定有第七、八識的六識論者，或者其他數目的多識論者都非佛說，因為不合法界的事實真相，違背實證上的現量，所說即不符合道德規範。

入胎識存在的意義是說，眼耳鼻舌身意等六識是對於色聲香味觸法的覺知與分別，第七識有極微細我愛的分別，而作為受精卵中色法與心法存在基礎的第八識，卻都沒有前七識心在境界上的分別功能。因為，觀察受精卵的本身，根本還沒有分化出神經傳導的功能，因此受精卵並沒有六識分別外境的功能，但是有第七識未那存在「我愛」的功能，而使得入胎識執取受精卵產生分化成長的功能與現象。因此，

⁵⁶ 無色界無色唯名，此名仍由如來藏（入胎識）住持。

第八識沒有七識的分別功能，卻有著與七識心截然不同的功能性。至於第八識的功能性並非本文討論的課題，而是屬於佛教修行實證的內容，因此本文不予探討。

接著佛陀提出實證的問題，因為入胎識如果真實存在，那麼真實存在的入胎識應該是每一個有因緣的人都可以親自驗證的。因此，佛陀接著解說並提問：「由於有名色的關係，因此可以在三界內實證有此識的存在。(緣名色有識)這是什麼道理呢？若是入胎識沒有住持名色存在的功能，那麼入胎識就沒有住持世間處所的功能了(若識不住名色，則識無住處)。如果入胎識沒有住持世間處所的功能，還會有有情生老病死憂悲苦惱的存在嗎？」答案也顯然不會。

換言之，六種業道能夠不斷地在時間與空間中「壞、空、成、住」⁵⁷永無休止地運作，並不是由於「無中可以生有」，或者純由父母及四大為緣而成就六道有情五陰身心，而是因為有入胎識的真實存在，住持器世間能夠存在，才能憑藉父母及四大為緣而出生六道有情的五陰身心；入胎識是因，器世間、父母及四大是緣。入胎識可以住持生存環境的色法以及有情五陰身心的功能。由於實際驗證六種業道在「壞滅而空無」之後，又有六種業道「成長與安住」的存在，終始不斷，可以推知應該有入胎識的真實存在，即是辟支佛的十因緣觀。因此，如果有情想要實證入胎識的真實存在，是不能夠離開六種業道而實證入胎識。因為離開六種業道，有情五陰本身就已經不能存在，有情就不能觸證如來藏住持世間與五陰的功能現象了。所以，如來藏是真實的存在，也可以親身驗證之。至於更進一步實證如來藏的真實存在，屬於佛教實證教導的範圍，不屬於學術探討的範圍，本文便不予申論。

從佛陀解說入胎識的存在，以及入胎識應該如何實證的基本觀念，確實值得佛學學術界特別注意「存在」與「實證」兩個重要命題。存在與實證都是事實驗證的問題，沒有任何模糊的地帶。如果如來藏不存在，就沒有實證如來藏的可能；如果如來藏存在，那麼如來藏就應該可以被實證。事實的存在與否完全沒有任何模稜兩可的地帶，如果對於事實的驗證抱持模稜兩可的主張與態度，在立論時必然就有違背事實而有欺騙的本質，便不能實踐道德。

對於入胎識，釋昭慧是承認其存在，並在回答提問時說：

只是神識初入胎時，還是在一種不甚穩定的狀態中，也還沒分化出各種組織

⁵⁷ 係依據《長阿含經》〈三災品〉六種業道會「壞、空、成、住」循環不已。

與器官，最初十來天的階段，也還沒發展出神經傳導的功能，因此將它「篩檢」之時，它確實是沒有痛覺的。然而無論如何，沒有痛覺並不表示沒有意圖存續的強烈本能。生命本能的執取是根深蒂固的，唯識學家叫作「阿陀那識」，或翻譯成「有取識」，那是抓住色身，與色身同共安危、增長廣大的強烈本能。⁵⁸

「阿陀那識、有取識」都是住持受精卵不壞的入胎識的異名。釋昭慧似乎認為有「阿陀那識」可以住持胚胎，並且其中還有「強烈本能」的第七識我愛存在，使得胚胎增長廣大。如果認為有阿陀那識存在，那麼就應該說如來藏是真實存在而可以實證的，才合乎道德的實踐。釋昭慧對於實證如來藏的看法如下：

「自通之法」或是「良知」，有以為那是本自具足的妙明真心、性淨明體，到後來如來藏學、真常唯心論就這樣將它玄學化了。然而畢竟經驗中的只有五蘊（色、受、想、行、識）。色無常，受、想、行、識無常。可是那妙明真心、性淨明體，卻與「上帝」一樣，是常恆不變易法，卻又是看不見、摸不著，經驗不到的，只能訴諸信仰與想像，這對不信者很難構成說服力。⁵⁹

「自通之法」是屬於六識心相應之法，是以第七識「我愛」為基礎的人天法，與第八識如來藏是截然不同的。「自通之法」作為道德基礎的錯誤，本文已經評論；那麼儒家的良知論也與前六識相應，也有同樣的錯誤。但是，基於篇幅所限，則不再重覆評論。釋昭慧回答問題時，說有阿陀那識，可是變換時地後，卻主張真心如來藏「是看不見、摸不著，經驗不到的，只能訴諸信仰與想像」，用自己是不信者而很難構成說服力的阿陀那識，解釋胚胎能夠住持不壞的事實，卻要提問者接受自己認為沒有說服力的解答。這樣對己對人完全不一致的說法與做法，是討好兩邊的取巧說法，本身就有欺騙的本質存在，是違反實踐道德的倫理學意義。佛教的戒律施設就是道德實踐的一環，對於受戒僧侶公開違反戒律的言論並且自己記載於書籍中，顯現其不能瞭解佛教戒律的基本內涵，也違背道德實踐的理念，實在是令人驚訝與錯愕。

業道價值是世俗的價值體系，入胎識是住持業道「壞、空、成、住」的根源，表示世間一切價值都是從入胎識出生。當入胎識可以出生世間一切價值，就意謂著

⁵⁸ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 267-268。

⁵⁹ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 255。

入胎識的價值是超越一切世間的價值。譬如，如果有一個聚寶盆可以隨時隨意變出所有的寶物，那麼這個聚寶盆的價值必然超越一切的寶物，因為只要擁有聚寶盆就等於擁有世間一切寶物。如來藏如同聚寶盆一樣，可以出生六種業道的一切法，所以如來藏的價值必然是超越世間一切事物的價值。而且像聚寶盆般的如來藏，並不是只有人類才有，而是一切凡聖有情都有各自的如來藏。譬如，觀察人類的受精卵有阿陀那識進入而不壞，同樣的，貓狗的受精卵也有阿陀那識進入住持而不壞。因此，十法界的有情，不論卵胎濕化都同樣有如來藏住持，而使得一切有情五陰可以不壞而生存於業道中。因此，有如來藏的真實存在是一切有情平等的基礎，也是法界一切有情同樣是平等、無有高下差別的主人的真實道理，不能因為自己無法實證就講出模稜兩可的話，這是違背學術求真與誠實精神的。

如來藏出生一切法，因此十二支緣起法就是如來藏所出生而住持。由於如來藏極難實證，使得一切凡夫有情只能觀察到緣起法，便將緣起法當作「一切法」。這是世尊所說「十二支因緣法之光明甚深難解」的原因之一。因此，一切法就是生滅的緣起法，而一切法不能包括不生不滅的如來藏。因為法性不同，所以生滅法所集合起來的一切法，當然不能包括不生不滅的如來藏。生滅的緣起法皆由如來藏出生，因此緣起法本身是沒有自性的空，因為生起之後，隨後必滅，只有生滅相。凡夫觀察到緣起法的法性與法相，其實都是如來藏在住持緣起法的生住異滅時，賦予緣起法的性與相。所以，緣起法的法性與法相是生滅、空、無自性。因此，釋昭慧主張緣起法相的相關性、緣起法性的平等性，都是錯誤的主張。因為任何的相關性與平等性，皆是如來藏所賦予，緣起法本身是空無自性。空無自性的緣起法必然不能成為道德的根源，而作為一切法根源的如來藏才是道德的根源。

四聖法道的價值體系是依於如來藏而成立，因為法道的抉擇智慧是以是否實證如來藏而有差別，因此而有三乘賢聖的智愚差別；而法道抉擇智慧的差別亦導致實踐道德的能力有所不同，導致聲聞緣覺不能久住人間利樂眾生，而菩薩願意不斷受苦久住人間利樂眾生。因此，從倫理學的角度觀察，四聖法道的價值高低次序，即是以是否實證如來藏真相以及是否具足實證，而導致實踐道德的能力高低而有差別。譬如，一切有情雖各自都有如來藏，可是因為被我愛所遮障的緣故，不能實證如來藏的所在之處，缺乏實踐道德的能力。二乘的阿羅漢與辟支佛斷除我愛、內我所、外我所的貪愛而滅除一切世間法，顯示如來藏遠離一切世間法的清淨性，實證解脫生死的智慧而入無餘涅槃。由於阿羅漢與辟支佛不能實證如來藏的所在而入無

餘涅槃，只有當世實踐解脫功德，故其實踐道德的善行極為有限。所以，小乘法道的價值雖然超勝於一切世間道德，但是就究竟層次的四聖法道而言其價值並不高。其中，修學緣起法的辟支佛法道又勝過僅修學四聖諦的阿羅漢法道，因為緣起法的解脫智慧比四聖諦殊勝的緣故。

菩薩法道則以實證如來藏的實相智慧而兼有二乘的解脫智慧。由於菩薩實證如來藏，對於如來藏猶如聚寶盆一般出生世出世間一切法的功能逐漸深入瞭解，因此菩薩以逐漸證知如來藏功能而運作聚寶盆的功能，但是不能完整而無礙，如此在六種業道中愈來愈能實踐殊勝道德而不休止，使得菩薩法道的價值超越二乘法道。

佛法界是菩薩法道的究竟圓滿，也就是對於如來藏有聚寶盆般的功能完全實證、究竟了知而可以完全運作無礙，並且永無窮盡地實踐道德，因此佛法界的價值更是超越一切其他九法界的價值。

十法界的價值體系是函蓋世間與出世間全面而完整的價值體系，而且也是堅固永不變易的價值體系。因為十方三世一切世界都是由十法界的價值體系所成立的，而成立這樣的價值體系的背後原因，是因為如來藏本來具有如此的功能性而永不壞滅。如來藏住持六凡業道與四聖法道的功能性，是無始劫以來所本來具有的功能，沒有任何方法可以改變如來藏這樣的功能性。所以，佛教的價值體系是絕對堅固而永無改易的價值體系。如果有任何違反十法界價值體系的見解，而另外建立新的價值體系，必然都是由於不能如實觀察而瞭解十法界客觀存在的事實，不能實證如來藏真實存在的事實，將與法界實相絕緣而繼續在六凡業道中不停生死流轉永無止息；因為法界的實相絕對無法以意識思惟來建立，它是本然存在、亙古不變的事實。凡是能夠實證如來藏的真實存在者，必然能夠如實觀察十法界的價值體系，而邁向究竟解脫的成佛之道。所以，本文至此可以獲得佛教價值體系表如下：

〈表一〉：佛教價值體系表

	階次	法界名稱	功能德用		實證內容	核心價值
四 聖 法 道	第一階	佛	究竟圓滿	純 善 而 妙	實證根源 緣起常住	人法無我 恆常道德
	第二階	菩薩	不究竟圓滿			
	第三階	辟支佛	不究竟圓滿		不知不見 緣起還滅	人無我 滅盡道德
	第四階	阿羅漢				

六 凡 業 道	第五階	天	無色界	我 愛	善 惡 相 雜	不知不見 緣起流轉	我 愛 內我所 外我所 道德淡薄 或造惡業
			色 界	我 愛 內我所			
	第六階	阿修羅	欲 界	我 愛 內我所 外我所			
	第七階	人					
	第八階	餓鬼					
	第九階	畜生					
	第十階	地獄					

綜合上述的討論，可以得到結論：世俗的六種業道的價值體系，其根源就是如來藏；而如來藏既是宇宙與生命的根源，同時也是因果律則成立的基礎。如來藏作為一切世間價值體系的根源，其價值不僅超越世間一切價值，也因此成立出世間的四聖法道的價值體系。所以，佛教的價值體系是函蓋世間與出世間的價值體系，是完整、全面而且堅固的價值體系。以如來藏為根源的佛教價值體系如上所述既已成立，接下來便可以進一步探討佛教對於倫理學核心命題的解答。

四、善的定義與業道抉擇

古代希臘哲學對於「正義」，曾經有不同的定義。例如，「所謂正義，只是強者維護本身利益的手段」⁶⁰，或者「道德就是弱者用來牽制強者的有力工具」⁶¹等等

⁶⁰ 威爾·杜蘭著，陳文林譯，《西洋哲學故事》，志文出版社，1982，頁 26。《西洋哲學故事》：「在專制政體之中，這意義最為明顯，專制帝王利用私人武力，蒙蔽百姓，把人民手中的財產大批盜竊過來，小偷扒手每次扒竊一次所得有限；而一個國家，一次就能剝削無數財產，奴役天下人民，人民不敢輕侮搜刮者，反以禮相待，尊為百姓之主。再過一些時候，這一班身為盜竊魁首的帝王，也要頒布法令，禁止不正義的行為。他們所以禁止不正義，他們所以勸人為善，並非出於良心的不安，而是為自己的利益打算！（《理想國》338-344 節）」

⁶¹ 威爾·杜蘭著，陳文林譯，《西洋哲學故事》，志文出版社，1982，頁 27。《西洋哲學故事》：「他們（弱者）根據自己的利益，任意歌頌或貶謫一個人，他們承認虛偽是最羞恥與不公平的。所謂虛偽，就是要求比鄰人還要更多的慾望。他們明知自己的才幹不及他人，與人相爭只有處於下風，既不能爭，只有要求平等。」

不同的說法。乃至近代英國著名的倫理學家摩爾（Moore, G. E., 1873-1958）在二十世紀初受到分析哲學的衝擊，以語言分析的方法主張：善是不可以定義的，善是對於事物的性質的表示，與善的事物本身是不同的，因為善是一個簡單的概念，因此無法被分析而定義，是直覺就可以判斷的。這就是倫理學中所謂的直覺論（intuitionism）。日本的西田幾多郎（Kitaro Nishida, 1870-1945）在《善的研究》中描述直覺論：

關於什麼行為是善、什麼行為是惡的問題，就像知道火是熱的，水是涼的一樣，可以直覺地知道；行為的善惡是行為本身的性質，並不是可以說明的。……直覺論就是以這種事實為根據的，所以它是最接近事實的學說。而且，不允許用理由來說明行為的善惡，這在保持道德的威嚴上是很有效的。⁶²

摩爾所採用的方法本身已經預定其結果，因為以語言分析來看善（good），它確實是一個形容詞，在語言的表達上很單純而易解。然而問題是：我們為何會就某些事物稱之為善呢？就某些事物稱之為惡呢？對於某些嚴重的事情，例如「無故殺人」，人類普遍認為是惡的。可是對於再加上更多條件時，例如「軍人殺敵」，人類反而普遍認為是善的。那麼到底「殺人」是善？是惡？因此，直覺論在事物加上愈來愈多的條件時，道德判斷的紛歧便開始產生而顯得不足了。對於這樣的情形，其實早在十八世紀時，休謨（David Hume, 1711-1776）在《人性論》中已經有所描述：

因此，道德寧可以說是被人感覺到的，而不是被人判斷出來的；不過這個感覺或情緒往往是那樣柔弱和溫和，以致我們容易把它和觀念相混，因為依照我們平常的習慣，一切具有密切類似關係的事物都被當作是同一的。⁶³

休謨認為：道德的判斷是由道德感得來的，並不是用理性仔細判斷而得到的。為什麼會有這樣的現象，而使得人類之間有共通的道德律則？譬如殺人、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語等七聖戒是人類共同接受的律則。可是，更詳細的辨別七聖戒的內涵時，卻又有模糊不清的困擾。這是因為有情在輪轉生死的過程中，與我愛相應的第七識末那一一直隨同入胎識而不斷生死。入胎識完全離六塵覺知，可是第七識對於六塵所顯的法塵上，有極劣的了別性，不能如同前六識一般對於境界清楚分別。譬如由於在輪迴的過程中，前一世的前七識共同造作重惡，便會導致下一世淪墮於地獄法界中由全新的前六識與意根領受極為痛苦的境界。由於如此前後

⁶² 西田幾多郎著，何倩譯，《善的研究》，商務印書館（中國），1981，頁91。

⁶³ 休謨（David Hume）著，關文遠譯，《人性論》，商務印書館（北京），1991，頁510。

世的聯結與熏習，因此學習到造作什麼樣的業行會導致出生於地獄中。可是，人類在出生時前六識都是新生的，是依於當世的勝義根（頭腦）而沒有前世的記憶，只有了別性極劣的第七識末那貫串三世。當前六識面對造作重大惡業時，第七識末那便自然相應於過去熏習的種子而警覺地獄的惡劣境界，使得意識依於意根粗劣地警覺惡劣境界而判知善惡。可是對於意識而言，這樣的判知似乎是沒有理由的，卻又是極為肯定而不容懷疑。因此，人類對於七聖戒共同承認其為道德，是因為有第七識末那（有些人稱之為潛意識）貫通三世的關係；不能確定其為道德的道理，是因為前六識皆是此世新生的緣故。

直覺論主張善不能定義是一種錯誤，主張道德是可以直覺粗劣判知是正確。但是，直覺論對於人類實踐道德而言是不足的，因為此世新生的前六識，必須經過學習才能夠知道更詳細的道德規範，所以初生而未領受是非教導的嬰兒是沒有道德觀的，全憑愛貪直覺而造作身口意行。直覺論的不足，使得新的學說情緒論(emotivism)興起。林火旺對於情緒論的要點作如下的描述：

由於情緒論將倫理判斷解釋為判斷者的情感表達，所以當一個判斷者真實地說：「我應該做 X 時」，他必然是有從事 X 的動機，因此情緒論似乎可以充分說明道德判斷所具有的實踐性。⁶⁴

情緒論者的主張，其實是將五陰中的想陰作為道德判斷的原因，也就是主張道德判斷只具有情緒的意義，而沒有其他的意義。換言之，情緒論者認為人類會認為「殺人是錯誤的」只是表達對於殺人這件事的厭惡情緒而已，除此之外沒有其他的意義。「無故殺人」與「軍人殺敵」會有不同的道德判斷，只是情緒上的不同表達，因為無法找到一個標準，所以沒有客觀的有效性。其實，情緒論者是落入想陰，不知想陰的真正內涵具有善、惡、無記三種心行，也就是說情緒論與直覺論同樣都是落入七識心的總相中，沒有仔細判別七識心中善、惡、無記三種心行的意義。也就是說他們都不能正確地定義什麼是「善」。

西田幾多郎則對於善提出一個定義：

所以所謂善就是我們的內在要求即理想的實現，換句話說，就是意志的發展完成。依據這種根本理想的倫理學說就叫做「活動主義」(energetism)。⁶⁵

⁶⁴ 林火旺著，《倫理學》，五南出版公司，2007，頁 199。

⁶⁵ 西田幾多郎著，何倩譯，《善的研究》，商務印書館（北京），2007，頁 107。

西田是日本京都學派的創始人，他的主張是以五陰中的行陰作為善的標準。西田在西元 1911 年完成《善的研究》時，正是日本軍國主義時期。當日本想要完成「大東亞共榮圈」的「理想」而發動戰爭活動，可以稱為善的行為嗎？可以稱為實踐道德嗎？答案顯然是不能。因此，西田同樣是落入七識心的總相中，不能分辨善、惡、無記，同樣不能正確定義何謂善。

那麼佛教對於「善」又是如何定義的呢？對於善有二種差別：一者絕對的善；二者相對的善。⁶⁶ 什麼是相對的善？就是說能夠產生使有情往生到三種善道——人、阿修羅、天——的五陰功能作用，便稱為善；反之，能夠產生使有情往生到三種惡道——餓鬼、畜生、地獄——的五陰功能作用，便稱為惡。換言之，五陰本身的和合運作會產生功能作用，其中相應於往生到六種業道的功能作用就是善與惡，稱為有記業、有記行，是屬於世間的善惡；其中不相應於改變往生到不同業道的功能作用，稱為無記業、無記行，例如：吃飯、睡覺、走路等等無關自己、他人利弊之事。行與業有所區別，行是指身口意等五陰造作的活動，業是指造作的所有過程與結果已被如來藏所收藏的記錄。

有記業行中善的功能作用為十善業；惡的功能作用為十惡業。《長阿含經》卷 9：

云何十增法？謂十善行：身不殺、盜、婬，口不兩舌、惡罵、妄言、綺語，意不貪取、嫉妬、邪見。⁶⁷

十增法的意義是說：可以增上三種善業道的功能作用，就是十善行；反之，可以淪墮於三種惡業道的功能作用，就是十惡行。十善行或十惡行中，依其輕重從身、口、意排列，分別其功能作用的大小。身行中不殺人而護生，不偷盜而布施，不邪淫而離欲，皆是以五陰的和合運作一起完成，這樣的作用力量最大，因為以身行去護生、布施、不邪淫，必然會有受、想、行、識等四陰的意行配合，所以雖單說身行，其實已經包括口行與意行，這樣的善行力量是具足五陰功能且強大的。口行的不兩舌而和合，不惡罵而愛語，不妄言而誠實說，不綺語而正意說，必然有較小的口行，同時有意行的配合，這樣的五陰力量相對於身行來說是較小的。如果只有單

⁶⁶ 絕對的善是表示純善的意義，相對的善表示善中夾雜有惡而不能純善的意義。若是以絕對的善也是相對於相對的善，所以絕對的善並非絕對。這樣的語言分析是錯誤的方法。關於方法論的議題，非本文關注的焦點，故省略不申論。

⁶⁷ 《大正藏》冊 1，《長阿含經》卷 9，頁 57，上 26-28。

獨意行，而沒有口行與身行的配合，這樣五陰造作的力量是最小。這是從沒有外我所對應的善惡業行的功能而言。

如果從有外我所的承受者來看，五陰同時承受的力量亦最大。就承受殺生、偷盜、邪淫的對象而言，是以五陰身心同時承受傷害，因此是具足五陰功能且強大的。同樣就承受者而言，如果口行相對影響於口行，不對身體作直接的作用，因此五陰承受的力量相對於身行而言作用較小。如果承受者只產生意行的影響，那麼作用是最小的。

此外，就造作的完成與否的層面來看，也是承受力量大小的關鍵因素。例如，要殺人，又作種種方便以期殺死，並且已經殺死，則殺業最大最重；要殺人，但未作種種方便施設，也沒有殺死，則殺業較輕。從造作者來論，有動機、有圖謀而最後完成，造業的力量最大；如果沒有動機、沒有圖謀，只因爲意外而殺死人，則業較輕。因此，造業的輕重須從兩造間五陰和合參與運作的情形綜合而論。同理，如果造作業行，事涉多人時，有更多的五陰參與其中，則五陰共同造作的業行影響力量就更大了。

同樣的道理，不能說意行的貪、瞋、邪見就一定是力量最小的。例如邪見，特別是影響有情對於法界實相的探究，那樣的邪見若只存於自己的心中而不影響其他人，那麼五陰造作業行的力量是小的。可是，如果心存邪見又配合身行與口行，著書立說廣爲宣揚錯誤的邪見，使得眾多的有情蒙受不利，那麼仍然是具足五陰功能作用，是影響眾多五陰功能作用的大惡事，同樣也嚴重影響未來世往生的業道。這是由於想要著書立說來影響別人，而且付諸實行，已經具足根本罪；施設種種構想，方便使邪說書籍寫成，已經具足方便罪；印行及流通之時，成已罪已經具足；使得極多有情受到負面影響，其業極重，必然會改變來世往生的業道而墮入惡道中。而且邪見的惡行會產生阻礙往生三種善道的作用，《雜阿含經》卷 37：

佛告婆羅門長者：「謂離殺生，乃至正見，十善業跡因緣故，身壞命終，得生天上。」⁶⁸

佛陀告訴婆羅門長者說：「這是說離開殺生的業行，乃至要具有正見等等，由於十種善業行爲的緣故，身體損壞而命終後，便可以往生天法界。」因此，正見是往生天

⁶⁸ 《大正藏》冊 2，《雜阿含經》卷 37，頁 273，上 4-6。

法界的必要條件之一。如果不具正見，乃至以邪見影響他人，將是障礙自己往生善趣的重要因素。所以，四聖諦中苦滅道聖諦的八正道，以正見為解脫的首要條件。

從佛陀對於十善業的說明，可以知道佛教對於相對的善惡是以五陰的功能作用來定義。為何說是相對的善呢？至少有五種意義：

第一、因為善業的功能作用顯現之後，這個作用力便會消失而不見。譬如《增壹阿含經》卷 9〈慚愧品〉第七經記載，佛陀為度化難陀尊者行離欲法，先帶他至欲界天觀看天女的殊勝而離開思念美妻的過失，接著又帶他到地獄觀看他因修行而生欲界天之後，將會淪墮地獄受無量苦，使難陀不再思念美妻及欲界天女。在這個例子中可以知道，善業的修行並不能讓人永遠保持在三善道中。

第二、善的功能是相對待的。例如，人法界是因為持守五戒的善業而生，故稱為善。但是，相對於阿修羅法界而言，人法界的善是微小的，因為阿修羅不犯五戒並行十善，故其善是廣大的。但是阿修羅因為瞋心重，因此其善又不如天法界。

第三、善惡可計量，故為相對待的。例如，人法界的往生，其實是有善業有惡業而善惡相雜，綜合種種的善惡相雜中沒有極重的惡業足以淪墮三惡道，也沒有極重的善業可以生天。因此，是以善惡業的計量綜合而決定生處，故為相對的善。

第四、善的本身是仍然有惡法相雜在其中的，並不是純粹的善。譬如，護生救人，本身是善的業行，可是被救的人如果是個殺人魔，因為被救活之後，又去殺人。本來殺人魔的惡業可以停止的，可是因為被救活，使得殺人魔殺更多人。因此，這樣的善是善惡相雜的善，是相對的善，不是純善而無惡的。

第五、相對的善是不究竟而仍留有惡。例如，業道中最高的天法界可以再細分為欲界天、色界天與無色界天。其中無色界是棄外我所行十善，又棄內我所修定福⁶⁹，已經是業道中最極致的善。可是最後仍然有微細不道德的根源——我愛——的存在，使得無色界天人最後仍然會壽命結束而淪墮相對不善的業道。因此，依於生滅的七識心所能相應的善，其實是有限而相對的善。

綜合上述因素，相對的善是不能持久的，故說為相對的善，因此相對的善亦稱為有漏有為法。有漏意指業行產生的功德力，會因為異熟的關係而實現，實現後力量便會漏失，故為有漏。有為意謂有功德力的作用，故稱有為。善是相對的，同樣

⁶⁹ 無色界天人棄內我所的範圍在於色法身根及前五識相應的內我所，因為我愛的關係，仍然留存第六識與第七識領受境界而不能棄捨。

的，惡也是相對的，這從三惡道眾生也會命盡的事實可以同理證明。但是限於篇幅的關係，本文不再予以申論。

有漏有爲的世間善法終必耗盡的道理，使得佛教修行者有不耗盡福德而願意積聚福德的業道抉擇智慧，乃至進一步探求無漏功德的法道抉擇智慧。因此，佛教對於業道與法道有其獨特的抉擇智慧而有別於其他的宗教與哲學。例如，人道的環境足以堪忍而有苦有樂，有需要別人實踐道德以求生存的需要，自己也有實踐道德的能力；同樣的，別人有實踐不道德的能力，自己也可以有不實踐道德的抉擇。人類有足夠的智能經過學習之後，可以在自由的意志下作有智慧的抉擇。因此，人法界就實踐道德的價值而言，是六種業道中最殊勝的法界。天法界是資源充足、無有疾病的快樂境界，雖有實踐道德的能力，但是生存環境優渥而沈溺於享樂，無暇思及來世受生之事，反而缺乏積極實踐道德的必要心態。類似的例子在《長阿含經》〈鬱單曰品〉中記載，鬱單曰是人法界中環境最優渥，物資充裕不必工作，沒有競賽爭奪，自然合乎十善業，由於沒有人需要幫助而缺乏積極實踐道德的環境，因此並不是佛教修行者抉擇的業道。《長阿含經》卷 20：

閻浮提有三事勝鬱單曰，何等為三？一者勇猛強記，能造業行；二者勇猛強記，能修梵行；三者勇猛強記，佛出其土。以此三事勝鬱單曰。⁷⁰

閻浮提的人類勇於造作業行，可是對於道德的內涵不能瞭解，普遍地努力造作惡業卻自以為是善業，因此對於慢心高漲不願真誠實踐道德者而言，是十分不利。可是對於願意真誠實踐道德，虛心探求道德的無慢修行者而言，卻是非常有利。因此，佛陀出生於閻浮提而有佛法，佛陀不出生於鬱單曰故無佛法。天法界也是類似的情形，《雜阿含經》卷 45 第 1206 經：

時，魔波旬作是念：「今沙門瞿曇住舍衛國祇樹給孤獨園，優波遮羅比丘尼亦住舍衛國王園比丘尼眾中，晨朝著衣持鉢，入舍衛城乞食。食已，還精舍，舉衣鉢，洗足畢，持尼師壇著肩上，入安陀林，坐一樹下，入晝正受。我今當往，為作留難。」即化作年少，容貌端正，至優波遮羅比丘尼所而說偈言：「三十三天上，炎魔、兜率陀，化樂、他自在，發願得往生。」優波遮羅比丘尼作是念：「此何等人，欲恐怖我，為人？為非人？為是姦狡人。」自思覺悟，必是惡魔欲作擾亂，而說偈言：「三十三天上，炎魔兜率陀，化樂他

⁷⁰ 《大正藏》冊 1，《長阿含經》卷 20，頁 135，下 5-8。

自在，斯等諸天上，不離有為行，故隨魔自在。一切諸世間，悉是眾行聚；一切諸世間，悉皆動搖法；一切諸世間，苦火常熾然；一切諸世間，悉皆烟塵起。不動亦不搖，不習近凡夫，不隨於魔趣，於是處娛樂，離一切愛苦，捨一切闇冥。寂滅以作證，安住諸漏盡，已覺汝惡魔，則自磨滅去。」時，魔波旬作是念：「優波遮羅比丘尼已知我心。」內懷憂寂，即沒不現。⁷¹

經文說明欲界天不是佛弟子應該往生之處。優波遮羅比丘尼聽到有人向她勸說發願往生欲界六天而感到恐怖，因為欲界天福快樂享受盡時壽命亦盡。可是對於外我所的團食及男女欲的苦火仍然熾烈，而受生人間的福業已在欲界天中享盡了，最後仍將淪墮三惡道，因此生天是隨魔自在的錯誤價值抉擇。因此，從佛教的業道抉擇智慧來看，欲界天並不是佛教修行者應該往生之處，如果勸導佛教修行者往生於欲界天者，那是天魔波旬的主張。釋昭慧如此說：

如前引《阿含經》所述，持七聖戒（五根本戒）的利他善行，其結果雖然使得自己也獲得人天樂果之酬償，但原初持戒的動機，卻不宜來自「利己」的考量，而要出於自他互替、同情共感的「自通之法」。若時時依「自通之法」以行事，那麼，即使自己嚮往世間福樂的目標並未改變，也能在過程之中，因時常自他互替，同情共感，而產生強大的利他動機，並逐漸養成「利他」的道德習慣。如此奉持淨戒，進而淨信三寶，那麼待到預入聖流，證悟解脫之後，必當恍然大悟「自我」的虛幻無稽。⁷²

上文中，釋昭慧認為以自通之法持守七聖戒是道德的基礎，可以獲得人天樂果。從這樣的自述，可以知道自通之法不過是有漏有為的人天法，是佛教共通於世間其他良善宗教的一部分而已，可是釋昭慧卻將之當作整個佛教實踐道德的基礎。如果她所言正確，則佛教出家的僧侶與天主信仰而出家的牧師修女就沒有什麼不同了。那麼身為佛教僧侶淨信三寶的四不壞信，也就損壞而失去三皈依戒體，聲聞戒與菩薩戒體亦同時毀壞，便與俗人相同。

由於自通之法是人天福樂之法，如果自己嚮往世間福樂的目標並未改變，也能在過程之中，因時常自他互替，同情共感，而產生強大的利他動機，結果可能只是阿修羅道的果報，不改我愛與瞋習而生欲界魔天，然後淪墮惡道，不會因為行善的

⁷¹ 《大正藏》冊2，《雜阿含經》卷45，頁328，中21-下18。

⁷² 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁52。

事行及等待而可以悟入自我的虛幻、預入聖流；因為行善與悟入我空是沒有關聯的，悟入我空是要觀行五蘊虛假緣生緣滅才能獲致，故釋昭慧所說並不符合真正的道德。《長阿含經》卷 20〈阿須倫品〉：

時，羅呵王身著寶衣，駕乘寶車，與無數大眾前後圍遶，詣娑羅林中。有自然風，吹門自開；有自然風，吹地令淨；有自然風，吹花散地，花至於膝。時，羅呵王入此園已，**共相娛樂**，一日、二日、乃至七日。娛樂訖已，便還本宮。⁷³

經文描述天阿修羅王到娑羅林中，與其他的阿修羅男、阿修羅女共相娛樂⁷⁴，一日乃至七日。顯然，「共相娛樂」就是「自他互替、同情共感、強大的利他動機」，因為阿修羅的男女欲是男女皆有的，所以彼此設想對方的欲求需要；為了利益眾阿修羅，阿修羅王召集眾阿修羅到娑羅林共相娛樂，完全符合自通之法「自所欲施予人，自所不欲勿施予人」的道理。其實何止阿修羅符合自通之法的共相娛樂，人道的男女欲求，畜生道的交配行為，都是符合自通之法的共相娛樂，只需要雙方情同意合。因此，釋昭慧所說自通之法所說的仍然是「**集群動物的道德**」，是不離生死輪迴的微善而已，因為不曾涉及我空的觀行智慧，故為層次甚低的道德。如果時時依「自通之法」以行事，還勸人可以嚮往世間福樂的目標並未改變，依於前舉《雜阿含經》第 1206 經的道理，這是魔波旬希望眾生不離生死，永遠成為魔眷屬的主張。

與業道抉擇相關的另一個命題是「福德是否永遠一致？」的命題。也就是說，人類實踐道德一定會獲得幸福嗎？實踐道德是否為永保幸福的充分條件？因為現見人間有惡人有錢又長壽，也有好人貧賤而短命，那麼福德是否在未來世一致而永遠保持？釋昭慧卻主張福德一致是永恆律，是緣起的自然法則，是完全無法違反的律則：

德與福有對等酬償的一致性，惡與苦也有對等酬償的一致性，這依然是建立

⁷³ 《大正藏》冊 1，《長阿含經》卷 20，頁 130，上 15-20。

⁷⁴ 「共相娛樂」有不同的意涵，因為所欲不同的關係。在貪染的業道中，含有男女欲的意義，如《長阿含經》卷 15：「佛言：『時，王復召諸臣語言：我國富兵強，庫藏盈溢，給諸人民，使無所乏，養育子孫，共相娛樂。……』」《大正藏》冊 1，頁 98，下 14-17。然而，亦有以清淨法而彼此娛樂的意涵，如《長阿含經》卷 3：「汝等宜當於此法中，和同敬順，勿生諍訟。同一師受，同一水乳。於我法中宜勤受學，共相熾然，共相娛樂。」《大正藏》冊 1，頁 16，下 11-14。

在自然運行的法則之上。這套德福一致的自然法則，並非佛陀創造出來的永恆律，佛陀只是一個證悟法則的智者。也因此，德、福一致，並不須透過佛陀某種啟示、審判與救贖的力量來加以保證，但佛陀在「德、福一致」方面的提示，以及道德認知與道德實踐方面的教導，則有讓人強化與淨化道德的功效。⁷⁵

釋昭慧認為佛陀只有提示「德、福一致」，沒有「德、福不一致」，因為「德、福一致」是自然法則的永恆律而不可違背。這是窄化佛陀的教化，否定佛教對於業道與法道有自由意志的抉擇智慧。五陰造作完成善惡行後，如來藏依其法性記錄善業或惡業所相應的福業或罪業，這是不可改變的「德、福一致」。然而，有智慧的佛弟子捨壽往生時，知道無法超越原有的福業而抉擇更高的業道，可是卻可以迴向原有福業而發願往次一層級抉擇，如此則不必然要依於「德、福一致」，這是佛教不共於一切凡夫外道的抉擇智慧。例如，前舉《雜阿含經》第 1206 經優波遮羅比丘尼以修行的福德，雖然可以生天，可是她卻可以捨棄往生欲界天，以不熱愛欲界天境界的修行而發願迴向抉擇於人間受生。如此可以繼續在人間修行累積福德，避免往生欲界天後淪墮惡道。這是佛教修行人以「德、福不一致」永保不墮三惡道的抉擇智慧。

如果優波遮羅比丘尼已經證得初果斷我見的解脫，因而有一分對治我愛的無漏功德，本可依「德、福一致」的善業而往生欲界天，受用欲界天福後，依於無漏功德不淪墮惡道而仍回到人間，極盡七次人天而究竟解脫生死。但是如果為了精進修行的緣故，可以發願不生欲界天而繼續人間受生，努力斷除外我所與內我所的貪愛而提升果位，迅速究竟解脫生死。這是佛教見道者精進修行而「德、福不一致」的抉擇智慧。

因此，所有以為造業受報是不可違逆「德、福一致」的永恆律，皆屬於隨業輪迴漂流者，全都是緣起法中流轉門之世間凡俗。所有以為「德、福不一致」，造業不一定受報，不實踐道德亦可不勞而獲得幸福者，是繫屬於惡道的邪見人。但是，所有主張造業時「德、福一致」，受報時可以發願迴高向低，願意常留人間精進實踐道德而「德、福不一致」者，是有抉擇智慧的真正修行人。因此實踐道德一定可以獲得來世幸福，因為如來藏的法性運行本然如此；可是想要永遠保持幸福，就必須有

⁷⁵ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 80-81。

抉擇業道與法道的智慧，這是佛教迥異於一般宗教與哲學的**自由意志的抉擇智慧**。

佛法稱為義學，那麼「什麼是正義？」善與正義是同一命題，正義的命題凸顯出審判的意涵，而善的命題隱含審判的命題而不凸顯。例如，兩個人有紛爭便向司法尋求仲裁。因為此二人不能相信因果律則可以公平審理每一個人，因此尋求當世的仲裁。此時，仲裁者便參與紛爭事件而成為事件的參與者之一。若此三人以各自的五陰參與此事件時，皆能實踐道德而共同造作往生天界的業行，便是最正義。如果此三人，以各自的五陰共同參與此事，皆不能實踐道德而反行十惡，共同造作往生三惡道的業行，便是最不正義。此外，三人中或行善，或行惡，種種差別而顯現種種正義與不正義等彼此混雜的現象。因此，如同相對的善一般，稱為相對的正義或不正義。當參與某一事件的人數愈增加，則愈增加事件的複雜性，使得人類想要扮演公平與正義的審判愈形困難。

人類企圖對於正義進行定義，背後有一個重要的命題，就是畏懼死亡後的審判，期望瞭解正義的意涵後，可以作為實踐道德的準繩。有情經過無始劫的生死漂流之後，當出生在人法界時，由於人類勝義根殊勝，使得第七識末那直覺瞭解一期生命死亡之後，便會有業道判定，可是又沒有辦法瞭解審判的律則。因為審判的功能不是每世必滅的前六識的功能，也不是了別慧極劣的第七識的功能，而是第八識入胎識的本然運作功能。然而，人類常常幻想有公正全能的第三者可以進行審判。因此，人類便出現宗教與哲學來探討死亡的審判。《舊約全書》〈申命記〉32:39-41：

你們如今要知道，我，惟有我是神，在我以外並無別神：我使人死，我使人活，我損傷，我也醫治，並無人能從我手中救出來。我向天舉手說，我憑我的永生起誓：我若磨我閃亮的刀，手掌審判之權，就必報復我的敵人，報應恨我的人。⁷⁶

如果唯一的神仍然要向天舉手說，我憑我的永生起誓，表示他的權力仍然不如

⁷⁶ Deuteronomy 32:39-41: "See now that I myself am He! There is no god beside me. I put to death and I bring to life, I have wounded and I will heal, and no one can deliver out of my hand. I lift my hand to heaven and declare: As surely as I live forever, and my hand grasps it in judgment, I will take vengeance on my adversaries and repay those who hate me." 中文採用香港聖經公會的譯文，Bible in Chinese Union Version. "Shangti" Edition, Hong Kong Bible Society；英文採用 "New International Version of The Holy Bible," Printed in Canada, Eng. Bible NIV53-00298。

天法界而須向天舉手起誓。以永生作為起誓的條件，則表示其永生是可以被剝奪而除去，所以耶和華不是最高與最終的審判；這也顯示，耶和華仍然是五陰眾生之一，不曾超越於五陰之外，尚處於凡夫道德層次。必報復我的敵人，報應恨我的人，表示自己以報復的惡心對待他人，亦必然是淪墮者，是屬於「集群動物的道德」。由此可知〈申命記〉的撰寫者並不知道業道審判的依據與道理，顯然耶和華不是真正公正與正義的審判者。

善惡業行並不是上帝所審判，而是每個有情自己的如來藏審判自己。如來藏出生有情眾生的五陰，因此五陰的所有造作，如來藏皆可以依其業行而產生相對應的果報。所以，有情身心不論再微細的身口意行，不論再怎麼錯綜複雜的業行，都是如來藏所住持而產生的法相，使得如來藏對於有情身心無所不知。因而有情逃不出如來藏鉅細靡遺的因果審判。

人間的司法審判者，聽取原告與被告兩造的證詞與證據，但是證詞的真實性與證據取得的難易差別，使得審判者冒著極大的風險來扮演如來藏的終極審判角色。因此，人類的司法審判是想扮演如來藏的角色，卻也使得仲裁者捲入事件中而同樣受到如來藏的最終審判。如來藏真實存在而住持眾生的五陰身心，正好確保一切業行最終的公平與正義的審判。實證如來藏的真實存在，即是驗證最終而且公平與正義的審判確實存在，使得實證如來藏的人最後必然要依據善惡的因果律則實踐道德，並且傳播第八識如來藏真實存在的事實真相，以增益諸法界有情的智慧光明，令一切有情皆得增上於業道與法道，實踐「愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂」的佛教義學。

五、絕對善的定義與法道抉擇

前面已經對「什麼是相對的善與正義？」進行探討。接著應該探討「什麼是絕對的善？」《雜阿含經》卷3第61經：

爾時，世尊告諸比丘：「有五受陰，何等為五？謂色受陰，受、想、行、識受陰。云何色受陰？所有色，彼一切四大，及四大所造色，是名為色受陰。復次，彼色是無常、苦、變易之法，若彼色受陰，永斷無餘，究竟捨離、滅盡、離欲、寂沒，餘色受陰更不相續、不起、不出，是名為妙，是名寂靜，

是名捨離一切有餘、愛盡、無欲、滅盡涅槃。」⁷⁷

經文說明有五種受陰：色受陰、受受陰、想受陰、行受陰與識受陰。也就是對於一切地水火風等色法所產生的領受有貪著，對於心法的受、想、行、識等四陰所產生的領受有貪著。對於色法能夠實證它是無常法、苦法、變易之法，若因此而能夠對於色受陰永遠斷除，徹底的捨棄離開，徹底滅盡對色陰的貪愛而且離開對於色陰的欲求，願意寂靜而隱沒，使得色受陰不再相續生起，不再出現。同樣的，對於受、想、行、識等受陰的滅除，也是同樣的道理。這樣滅除五種受陰就稱為純善而妙，稱為寂靜，稱為捨掉一切多餘的法、貪愛滅盡、沒有欲求、滅盡對一切法貪著的涅槃。

此經文對於絕對的善作出定義，絕對的善就是：在一切法存在的當下，滅盡對於一切法的貪愛，對於一切法能夠完全沒有絲毫貪著的法，就是絕對善的法，就稱為**涅槃法、寂靜法、妙法**，其實也稱為入胎識、阿賴耶識、如來藏、本際等等。此處要注意的是，五受陰與五陰是不同的意涵。五陰是指色受想行識等五陰，五受陰是指對於五陰的貪愛。因此，五受陰的滅盡並不等於五陰的滅盡。譬如，聲聞人將五受陰完全滅盡時成就聲聞究竟果阿羅漢，雖然五受陰已經滅盡，可是阿羅漢仍然活著，以五蘊頭陀行實踐道德。因此阿羅漢的五陰改名五蘊，因為已經沒有遮蔽善法功德的作用，而五蘊不因五受陰滅盡而必須同時滅盡。也就是說，把五受陰滅盡的意義，其實就是將外我所愛、內我所愛以及我愛完全滅盡，就是將不道德的根源——我愛——徹底滅盡，顯現出來的純善行爲，稱為有餘涅槃。

爲什麼涅槃是絕對的善呢？因爲生滅的色法與心法就是五陰、一切法，五陰和合運作產生出我愛、內我所愛與外我所愛，這些貪愛就是一切不道德的根源。然而，在五陰身心和合運作的當下，其實是由完全沒有貪著性的如來藏住持五陰身心，而如來藏對於有情而言永遠是絕對的善，永遠呵護有情的存在，永遠提供有情所需的一切法。因此，如來藏是絕對的善，也是一切道德的真正根源。一切世間的道德戒律，皆是學習如來藏純善的功能體性而施設建立。這樣的主張有經典的證據嗎？阿含部《央掘魔羅經》卷4：

文殊師利白佛言：「世尊！因如來藏故，諸佛不食肉耶？」佛言：「如是！一切眾生無始生死，生生輪轉無非父母兄弟姊妹，猶如伎兒變易無常。自肉、

⁷⁷ 《大正藏》冊2，《雜阿含經》卷3，頁15，下15-22。

他肉則是一肉，是故諸佛悉不食肉。復次，文殊師利，一切眾生界、我界即是一界，所宅之肉即是一肉，是故諸佛悉不食肉。」⁷⁸

七聖戒中首要之戒為不殺生，由不殺生引申不食肉——不間接殺生。然而為何不殺生、不食肉呢？經文說，不食肉的緣故是因為眾生都有如來藏，而且一切眾生無始劫以來，不斷的生死流轉，彼此之間其實都曾經是父母兄弟姊妹的至親關係。眾生之間彼此身分的無常變化，就像有魔術師在變化一般，這個魔術師就是每一眾生各自的如來藏。如來藏能夠長養眾生的肉，所以不論是自己身上的肉，或者其他眾生的肉，其實都是同樣一種肉，稱為如來藏肉，所以眾生同屬一類體性——如來藏體。由於這樣現觀的緣故，引生同體大悲，所以諸佛都是不食肉的。不但如此，一切眾生界以及佛界，其實也都是同樣依附於同一種如來藏界，如來藏所安住的宅第之肉，也就是同一種如來藏肉，因此諸佛都不食肉。所以，護生而不殺生是從眾生皆有如來藏而施設，這才是道德的總根源，並且是純善而不附帶條件的道德。

此外，不淫戒也是從如來藏而施設，《央掘魔羅經》卷 4：

女有佛藏，男亦如是。云何一性而自染著？以一性故，是故如來淨修梵行，住於自地、不退轉地，得如來地。⁷⁹

經文說明男女並沒有差別性，因為女人有成佛之藏——如來藏，男子也有如來藏，都是同樣的一種如來藏性。為什麼同樣一種如來藏性而要彼此產生染著而貪戀呢？由於同樣都是一種如來藏性的緣故，所以如來依於一切眾生皆是一種如來藏性的緣故而清淨修行，終於可以安住於自己如來藏的境界，不會退轉的如來藏境界，最後實證究竟成佛的如來境界。這段經文清楚地說明不淫戒的施設是從男女都是同一種如來藏性而來，甚至以實證如來藏的解脫智慧推而廣之，成佛之道就是依於一種如來藏性而成佛。因此，所有戒律的施設建立，都是依於如來藏而成立的，所以如來藏是一切道德的根源，也是絕對的善。

前述《雜阿含經》第 61 經佛陀在定義妙法、寂靜法、涅槃法時，其實是在描述如來藏不對五陰產生任何貪愛，因此而應該滅盡五受陰。意謂如來藏在出生五陰的同時，並沒有對五陰產生任何的貪愛，因此應該效法如來藏轉依如來藏的體性而滅

⁷⁸ 《大正藏》冊 2，《央掘魔羅經》卷 4，頁 540，下 22-27。

⁷⁹ 《大正藏》冊 2，《央掘魔羅經》卷 4，頁 540，中 20-22。

盡五受陰。因此，《雜阿含經》第 61 經中佛陀其實本質上是在宣說大乘經，宣說現觀如來藏而轉依如來藏的道理，可是聲聞人聽聞之後，結集經典時卻以二乘人的聲聞法角度而結集成小乘經。其實不僅該經如此，還有許多阿含部的經典亦有同樣的描述，如《中阿含經》卷 7〈象跡喻經〉：

諸賢！世尊亦如是說：「若有賊來，以利刀鋸，節節解身。若汝為賊以利刀鋸節節解身時，或**心變易**，或惡語言者，汝則衰退。」汝當作是念：「若有賊來，以利刀鋸節節解我身者，因此令我**心不變易**，不惡語言，當為彼節節解我身者起哀愍心。」為彼人故，心與慈俱，遍滿一方成就遊。如是二三四方，四維上下，普周一切，心與慈俱，無結無怨，無恚無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。⁸⁰

從經文的描述可以知道，世尊將心分作兩類，一類心會變易，一類心不變易。如果依從會變易的心，就會產生惡語言來罵詈，那麼就修行而言就是衰退，是不能實踐道德。如果依從不變易的心，不變易的心從來沒有語言，因此不會產生任何惡語言來罵詈。如此轉依時，當自己被利刀鋸節節肢解身體的時候，不以世俗人的求生本能來反應，應當對於施暴者的無知與無智生起哀愍心，如此而成就無量無邊的慈悲心。從此經可以知道，會變易的心就是七轉識，也就是充滿**我愛**的心。如果隨從七轉識的求生本能而抉擇時，必然是隨於施暴者共同衰退淪墮，就是屬於「**集群動物的道德**」。

如果能夠轉依於不變易的心——如來藏，觀察施暴者亦有清淨無染的如來藏，只是如來藏的清淨性被無知染污的七轉識所遮蔽而無惡不作，在如來藏的因果律下，必然長劫淪墮於三惡道中受無量苦。如此轉依不變易的如來藏，覺知心就會有自由意志的抉擇智慧而效法如來藏，不起任何惡身、惡口與惡意，反而生起慈悲心發願常住世間廣度眾生實證如來藏。這些都是佛陀為大乘實義菩薩宣說轉依如來藏的經典證明，也是三乘同聞大乘經典的文獻證據。更多關於戒律是依如來藏施設建立的文獻證據，由於篇幅所限不能一一列舉，留待未來做進一步的研究。

從上述經文關於持守戒律的敘述可以知道，因為入胎識如來藏住持色法與心法的緣故，眾生的受精卵才能夠長養發育，所以凡是有情必有如來藏，凡是有如來藏者都是實踐道德的受體。也就是說，由於一切眾生都有如來藏的關係，所以一切眾

⁸⁰ 《大正藏》冊 1，《中阿含經》卷 7，頁 465，上 6-15。

生都是道德的承受對象，都是不殺生所應該保護的對象。對於為何畜生類等有情眾生也都是道德受體，釋昭慧主張：

所以，佛教徒不要弄到自己精神分裂，道德標準應該是一貫的，就像我剛才說的，你的道德標準是「感知能力」，人與動物同樣有感知能力，有什麼理由在「終結生命」的作為上，出現兩套標準呢？⁸¹

釋昭慧主張應該以感知能力作為道德受體的唯一標準，反對以對苦樂無感知能力的如來藏作為道德受體的唯一標準。而且特別強調：佛教徒不可以有兩套標準，否則就會弄到自己精神分裂。所謂的感知能力是指感知苦樂的能力：

在感知苦樂的能力方面，眾生是平等的，因此都應為道德受體。⁸²

既然感知能力是指感知苦樂的能力，就是以能夠分別六塵而作反應者，就是道德受體。那麼人類在攝氏 60 度以上會燙傷，如果有一種機器人感知到攝氏 60 度以上便會啟動輪子像人類一般逃走，顯然也有感知能力。這樣的機器人應該是道德受體嗎？顯然，機器人仍是機器，不是道德受體；雖然它有感知能力且能作反應，但卻不能夠因此而成為道德受體。相反的，如果生命缺乏苦樂的感知能力時，難道就不應該是道德受體嗎？釋昭慧說：

這些已著床胚胎，在正常情況下是可以發展成為一個一個正常胎兒的，但現在卻被早早淘汰。這樣的「篩檢」過程，還是有倫理爭議的。當然，這個爭議比起殺死已經成形的胎兒，感覺似乎沒那麼鉅大，畢竟道德感是自然流露的感情，處理一小團細胞，正常而言，確實不會有那麼強烈的情緒反應。⁸³

釋昭慧主張六識論的自通之法，是依靠「己所不欲」才能夠「勿施於人」，如果自己不能感受到苦樂，就不能「勿施於人」。因此上文中，對於早期墮胎的胎兒與後期成形的胎兒，釋昭慧就採取兩種標準。因為前者只是處理一小團細胞而可做，確實不會有那麼強烈的情緒反應；後者是殺死已經成形的胎兒，會有強烈的情緒反應，就不可做。這種全憑六識情緒自然流露的感情的道德感來作為行為的依止，同樣的胎兒生命卻有兩套標準，完全不依憑佛法的智慧，卻又要弘揚與此理念相違的佛法，

⁸¹ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 270。

⁸² 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 88。

⁸³ 釋昭慧著，《佛教後設倫理學》，法界出版社，2008，頁 267。

依其自語豈不是要弄到自己精神分裂？因此，以感知能力作為判斷道德受體的標準是其個人的主張，並不是佛教的主張。佛教真正的主張是：凡是有如來藏就是有情，在任何時空中皆是道德受體。

由此可知，大乘經中常說的「無緣大慈，同體大悲」中，「同體大悲」係指現觀有情皆與自己一樣有如來藏體真實存在而住持五陰的運作（同體），眾生無知不能實證而造下種種惡業，因此生起大悲心欲救拔眾生離開不能實證如來藏的無明。「無緣大慈」係指依於非緣起法如來藏（無緣）而對一切眾生生起大慈心，因為菩薩實證緣起法的根源——非緣起的如來藏，轉依如來藏從無始劫來剎那、剎那不間斷地護持眾生的五陰，因此慈愍一切眾生。如此才是大乘實義菩薩遍及一切眾生的廣大慈悲心，才是「無緣大慈，同體大悲」的真正意涵。

既然所有的道德戒律與善法都是從如來藏而施設建立，為什麼《雜阿含經》第1044經會以「自通之法」而說七聖戒呢？阿含部許多經典卻又以如來藏來說七聖戒乃至一切戒律呢？因為娑婆世界是凡聖同居地，是世俗凡夫與出世間聖者、世出世間聖者共同居住之處。因此，釋迦牟尼佛說因緣法時，對於只追求自身生存本能的世俗凡夫，便只相應於人天福德的「自通之法」，欲使凡夫眾生可以捨離三惡道業而保住人身或積福生天。所以，「自通之法」是為生死流轉不已的六凡眾生而說。換言之，佛陀說因緣法時，凡夫眾生沒有智慧徹見道德的根源如來藏，亦不能現見緣起法必須依如來藏的存在而存在，依於污穢肉眼而只能見到求生本能的我愛，即是屬於緣起法的流轉門。流轉門中的凡夫眾生對於道德的根源不知不見，因此不能正確瞭解倫理學核心命題的解答，凡有所說仍然是以我愛為中心的「集群動物的道德」。

釋迦牟尼佛說因緣法時，二乘阿羅漢、辟支佛信有寂靜清涼的涅槃本際——如來藏——存在，探求苦的根源在於求生本能的我愛。二乘聖人與凡夫眾生同樣探求到不道德的根源我愛，可是抉擇的智慧不同：二乘聖人抉擇徹底斷除我愛而願意滅盡自我，成為出世間聖者，凡夫則抉擇保留自我的生存，並追求來世的善報。因此，二乘聖人相應於緣起法的還滅門，以滅除自我而實踐道德；凡夫則相應於流轉門，追求生存而輪迴不已。《雜阿含經》卷13第311經：

富樓那白佛言：「世尊！我已蒙世尊略說教誡。我欲於西方輸盧那人間遊行。」

佛告富樓那：「西方輸盧那人兇惡、輕躁、弊暴、好罵。富樓那！汝若聞彼兇惡、輕躁、弊暴、好罵、毀辱者，當如之何？」

富樓那白佛言：「世尊！若彼西方輸盧那人面前兇惡、訶罵、毀辱者，我作是念：『彼西方輸盧那人賢善智慧，雖於我前兇惡弊暴、罵毀辱我，猶尚不以手石而見打擲。』」

佛告富樓那：「彼西方輸盧那人但兇惡、輕躁、弊暴、罵辱，於汝則可脫。復當以手石打擲者，當如之何？」

富樓那白佛言：「世尊！西方輸盧那人脫以手石加於我者，我當念言：『輸盧那人賢善智慧，雖以手石加我，而不用刀杖。』」

佛告富樓那：「若當彼人脫以刀杖而加汝者，復當云何？」

富樓那白佛言：「世尊！若當彼人脫以刀杖而加我者，當作是念：『彼輸盧那人賢善智慧，雖以刀杖而加於我而不見殺。』」

佛告富樓那：「假使彼人脫殺汝者，當如之何？」

富樓那白佛言：「世尊！若西方輸盧那人脫殺我者，當作是念：『有諸世尊弟子當厭患身，或以刀自殺，或服毒藥，或以繩自繫，或投深坑。彼西方輸盧那人賢善智慧，於我朽敗之身，以少作方便，便得解脫。』」⁸⁴

從富樓那與佛陀的對話可知，言語上的罵辱相對於手石的打擲而言還是賢善智慧，手石打擲相對於刀杖加身而言還是賢善智慧，刀杖加身相對於殺害斷命而言仍然是賢善智慧。因此，依五陰世間而施設的善惡，乃是相對性的。對於最後的殺身斷命，還滅門中的二乘聖人將之視為各種死亡方式與入涅槃方式的一種而已。因為有生則必有死，既然會死，何必在乎於什麼樣的因緣與方式呢？對於二乘聖人，死亡是實證無餘涅槃的必經之路。從凡夫眼光來看，違反生存本能的行為是不道德的，因此凡夫對於二乘聖人會認為：二乘聖人是以不道德的方式對待自我。可是，從二乘聖人的解脫智慧來看，將不道德的根源——我愛——滅盡，是道德的行為，因為已經離開「集群動物的道德」。所以，凡夫與解脫者的最大差別在於對我愛的認知。

此外，對於普世價值的追求，二乘聖人與世俗凡夫也截然不同。世俗人的「不自由毋寧死」是以革除他人生命的方式來追求。二乘聖人的「不自由毋寧死」是以完全不傷害他人，反而將自己徹底地死盡而不受後有，遠離生死輪迴，以獲得解脫的自由。因此，二乘聖人的慧解脫阿羅漢雖然可以待時解脫生死，可是仍然繼續修

⁸⁴ 《大正藏》冊2，《雜阿含經》卷13，頁89，中18-下13。

學八背捨，以便可以隨時隨地自由地解脫生死。

從倫理學的角度來看，二乘人的道德是以滅盡自我的方式實踐道德，以滅盡緣起的方法實踐道德，最後也同時滅盡道德本身，所以二乘法的道德可以稱為滅盡道德或滅盡倫理。可是當二乘聖人滅盡自我不再出生時，同時也滅盡實踐道德的能力。這樣永遠滅盡實踐道德的能力的方式，不應該稱為最圓滿、最究竟的道德。因此，二乘聖人是以滅盡自我作為道德，但是對於什麼是道德的根源，仍然不知不見，所以不能正確瞭解倫理學核心命題的解答。

大乘實義菩薩聽聞釋迦牟尼佛說因緣法時，實證如來藏的真實存在而親證道德的根源，現觀緣起法依於如來藏而存在。因此，大乘實義菩薩相應於緣起法的常住，以及恆常道德。例如，《雜阿含經》卷 12 第 296 經：

若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。⁸⁵

緣起法的每一支都稱為緣生法。不論佛陀是否出現於世間，緣生法都是常住的，緣生法是常住於法界；緣生法常住的緣故，緣起法也就常住。也就是說，緣生法是由如來藏法界住持而常住世間，才會有緣起法常住世間——萬法皆由如來藏藉緣而生起。因此，生滅的緣起法能夠常住存在而運作，是由於如來藏的永恆存在的關係。大乘實義菩薩不但觀察到不道德的根源我愛，而且更進一步實證道德的根源——如來藏——的真實存在，證知緣起法——諸法由如來藏藉緣而起。我愛惡法雖然也是如來藏出生，但是如來藏並不因為出生了五陰相應的我愛，而使如來藏自身有絲毫的惡，如來藏只是忠實的依於善惡業的力量而出生一切萬法。因此，如來藏是超越善惡法而稱為清淨法，本文稱為絕對善。

大乘實義菩薩觀察，如來藏出生善惡法，可是當阿羅漢斷除我愛而滅盡一切惡法後，五蘊仍然存在而繼續運作。顯然，滅盡一切惡法後不必然須要滅盡五蘊，只是五蘊不再成為出世間智者生命的陰蓋而已。因此，大乘實義菩薩仍然會在七地滿心時，滅盡我愛之現行而不入無餘涅槃，同時使得一切法皆成為無漏有為法，不會再有功德法財因為我愛的關係而漏失，如是轉入八地初心。八地菩薩以無漏的緣起法繼續存在而實踐道德，但是對於如來藏作為道德根源而具有一切善法的功能尚不

⁸⁵ 《大正藏》冊 2，《雜阿含經》卷 12，頁 84，中 16-17。此句的完整詮釋，請參見《正覺學報》創刊號，頁 37-39。

能究竟實證，因此仍然需要藉由實踐道德而度化眾生的過程中，繼續實證如來藏的一切善法功能，直到究竟成佛能夠圓滿而永恆的實踐道德。所以，菩薩法界與佛法界都是永恆不變地實踐道德，永遠不滅盡緣起法而永恆常住，稱為恆常道德。⁸⁶ 然而，對於常住流轉門中生死輪迴不斷的凡夫，不能因為不斷輪迴，使得緣起法也永不滅盡而稱為緣起常住及恆常道德。因為凡夫的行為是依求生本能，本質是不道德的，故非恆常道德，而且凡夫修行後可能相應於二乘法而滅盡緣起，故非緣起常住。所以，唯有實證道德根源的大乘實義菩薩，可以正確解答倫理學的核心命題，而只有佛陀能夠究竟圓滿解答一切倫理學問題。

現在即使已經知道十法界客觀地存在，那麼對於人類來說，業道與法道的價值抉擇有其必然性嗎？換言之，六凡業道與四聖法道的真實存在，必定使得人類要修學四聖法道嗎？四聖法道中的成佛之道是有情必然的抉擇嗎？亦即，實然的客觀存在，會導致主觀應然的抉擇嗎？休謨主張實然命題不能推出應然命題，稱為「休謨法則」。⁸⁷

事實與價值的關係問題是休謨首先提出來的，人們稱之為「休謨問題」。休謨認為，以往的道德學體系中，普遍存在著一種思想躍遷，即從「是」或「不是」為聯系詞的事實命題，向以「應該」或「不應該」為聯系詞的倫理命題、價值命題的躍遷，這種思想躍遷既缺乏相應的說明，也缺乏邏輯上的根據和論證。⁸⁸

休謨提出極好的問題，但是答案卻是因有情而異，因為關鍵即在於智慧的有無與匱足。從六種業道眾生來看，三惡道眾生沒有智慧能力瞭解複雜的事實問題，更遑論道德命題。三善道眾生亦然，如果沒有智慧能力或所知不足，當然就不能從實然的事實中產生應然的智慧。例如，對於「當一隻快樂的豬，或者當不快樂的蘇格拉底」的命題，沒有智慧能力分辨業道間的優劣差別者，當然無法有智慧地抉擇業道。同樣的道理，如果有智慧分辨業道差別者，可是沒有智慧知道眾生輪迴者，也

⁸⁶ 恆常道德中菩薩法界與佛法界，對於道德的實踐有極大的差異。因為佛法界已經圓滿一切智智而有最大福德與智慧實踐道德，可是菩薩法界中初悟的七住位實義菩薩福德與智慧仍然極少，故差異極大。限於篇幅省略其差別的論述。

⁸⁷ 有人提出休謨的主張不必然是如此。請參見孫偉平著，《倫理學之后——現代西方元倫理學思想》，江西教育出版社，2004，頁 329-334。

⁸⁸ 孫偉平著，《倫理學之后——現代西方元倫理學思想》，江西教育出版社，2004，頁 329。

無法瞭解自身有抉擇業道的命題。進一步，即使有智慧分別業道，又知輪迴，但是不知福德可以迴向發願而不一致者，也是沒有抉擇的智慧。因此，能不能從實然命題推出應然命題，端視智慧的高低而定。所以，倫理學命題不能有正確的解答，皆是因為對於業道與法道的所知不足所致。特別是西方哲學受到基督信仰的影響而否定業道輪迴的事實，因此其研究對象僅限於人類。由於有錯誤的假設與前提，必然不能正確的探討。關於倫理學的錯誤假設與前提的探討，限於篇幅不能深入申論，留待作為後續研究的議題。

綜合以上的討論，本文認為倫理學應以實證作為研究的方法，只有採用實證的方法才是正確研究倫理學的開始。康德認為理性宗教可以將不可驗證的公設作為前提，其實已經失去理性宗教的意義。真正的理性宗教必然是以可以實際驗證作為基礎的宗教。考察康德主張的三條道德公設中，意志自由是事實而非公設。三惡道有情受限於五陰功能，其意志自由的抉擇極受限制。人類有自由意志的抉擇，則可以親自驗證其存在。所以經說「勇猛強記，能造業行」，就是說明人類可以自由抉擇造作善惡業行。

人類自由意志的存在正是一切眾生皆有如來藏的明證。因為一切眾生的如來藏功能德用，皆是平等而無差別，而且性如金剛永無變異。即使是卑賤的畜生，牠們的如來藏仍與四種聖人一樣平等，只是承受卑劣五陰的關係，使得意志的自由度受限；但是畜生極難被教導，亦是顯示其自由意志的另一個面向。因此，如來藏的功能無法被其他任何有情所改變，即使是宣稱全能的上帝也無法改變眾生各有自由意志的事實。因此，康德的道德公設中，自由意志的抉擇正好與第三條上帝存在相互矛盾。因為人類意志可以自由抉擇不信上帝，正好證明上帝不是全能，不是真實的存在。

第二公設靈魂不朽，是錯誤的。一般對靈魂的瞭解是死後的中陰身，而中陰身仍然是五陰。中陰身的五陰，於入胎後即完全滅盡。因此，康德必須以不能驗證的公設作為道德的保證，正是非理性宗教的特性。

真正理性宗教有三種應該實際驗證的內容：第一是自由意志的抉擇；第二是如來藏永恆存在；第三是法界實相的智慧。自由意志的抉擇是首要的驗證，因為所有宿命論預言皆不能成就，就是自由意志運作下的驗證。但如來藏永恆的存在可以實證，實證如來藏後便具有法界實相的智慧。由此三個理性宗教的實證內容，構成佛

教自由意志的抉擇智慧，並且成就真正普遍於十方三世的普世價值，成為一切有情終必抉擇的法道。

（尼采）他令人震驚地宣布：「上帝死了！」要求人們衝破「上帝」為人們設置的道德枷鎖，掙脫一切陳腐虛偽的價值規範，堅決克服一切傷感的柔弱，從而**自立為王**，發揚自身的生命力和創造力，追求一種奮發有為的生活，釋放生命的力量，做自主自立、**絕對自由**、勇往直前和具有堅強意志的英雄——「**超人**」（superman）。⁸⁹

尼采對於絕對自由充滿渴求，對於成就圓滿幸福的超人道德充滿渴望，對於掙脫「集群動物的道德」充滿企求，對於自立為王不再被一切陳腐虛偽的價值規範所拘束擺佈充滿追求，這一切都要回歸於理性實證的道德。譬如《長阿含經》卷1：

佛告比丘：「諸佛常法：毗婆尸菩薩當其生時，從右脇出，專念不亂。從右脇出，墮地行七步，無人扶侍，遍觀四方，舉手而言：『**天上天下唯我為尊**』，要度眾生老病死。此是常法。」⁹⁰

「天上天下唯我為尊」所說的，正是滿足尼采對於自立為王、絕對自由的渴望，代表隱藏在一切有情內心中最高的普世價值。唯我為尊、自立為王並不是成為世間極權獨裁的國王，而是成為隨順於如來藏法性而能自由抉擇領受十法界中任何境界的法王——佛陀，成為與一切諸佛平等無二的法界主人。

由於一切有情皆有平等無差別的如來藏，因此每一位有情皆是法界中的主人，都是值得諸佛菩薩親自示現為之教導如來藏真實存在的道理。菩薩法道的成就便是依於一切有情都有如來藏，一切有情皆是法界主人的民主觀念。諸佛菩薩都是轉依無有慢心的如來藏，勸說六凡眾生學習實相智慧實踐道德，從不訴諸威權。這是佛教超越世間的民主觀念，是普遍於十方三世的民主觀念，是真正永恆純善的普世價值。

什麼是絕對自由的意義呢？絕對自由的意義，就是在追求永恆而不受任何境界拘束的自由。從十法界來觀察，眾生輪轉於六種業道中受無量的生死苦而不得解脫，是失去離苦的自由，因此人類才生起想要探討法界實相的倫理學。可是從二乘人滅

⁸⁹ 孫偉平著，《倫理學之後——現代西方元倫理學思想》，江西教育出版社，2004，頁329。

⁹⁰ 《大正藏》冊1，《長阿含經》卷1，頁4，中28-下3。

除一切生滅法而入無餘涅槃來看，二乘人是將自己禁制在無餘涅槃中，無知無覺而無任何自由可言，是將自己禁制於三界外，不再受三界境界而獲得自由解脫。因此，二乘人是禁制在聲聞、緣覺法界中，是放棄自由抉擇領受其他法界的狹隘解脫，於入滅後就與道德絕緣了。

實義菩薩因為實證生滅與不生不滅法界，因此菩薩法道是可以隨願自由領受九種法界，不禁制自己於任何法界，唯除佛法界不能實證。因此，菩薩法界是未圓滿的絕對自由。佛法界，因為圓滿實證一切法界，完全自由領受十法界中的任何境界，沒有任何一絲一毫的禁制與限制，沒有任何環境或有情可以妨礙佛陀的自由解脫，所以是究竟圓滿的絕對自由，因此能顯現究竟圓滿的道德。由於諸佛菩薩永不入無餘涅槃，轉依如來藏而永遠不死，因此不採用凡夫與二乘人「不自由毋寧死」的方式追求自由，諸佛菩薩皆以「永遠自由不死」的方式，不傷害眾生亦不克害己的圓滿方式成就自由解脫。這樣可以隨意示現於十法界的任何境界，是佛教所實證不共世間而不離世間又超越世間的極致自由。這是佛教超越世間的自由觀念，是普遍於十方三世的自由觀念，是真正永恆純善的普世價值。

什麼是佛教所謂的人權而作為普世價值呢？每一位有情，皆為法界的主人，都有權利請求諸佛菩薩親自教導成佛之道，使得自己可以在十法界中獲得絕對的自由，而諸佛菩薩亦永遠無慢地滿足所有有情的請求。這就是佛教超越世間的人權觀念，是普遍於十方三世的人權觀念，是真正永恆純善的普世價值。

由於一切有情終有獲得出生於人道的機會，在人類自由意志的智能上必然厭惡集群動物的道德，追求超凡越聖⁹¹的超人道德，追求永離業道的絕對自由，以及絕對自由所引生的普世價值。一切有情最後必然追求自由意志的抉擇智慧，皆因如來藏住持一切眾生的身心，一切有情從來都無法迴避於自身如來藏的公平治理，使得一切有情必然走上唯一獲得絕對自由的成佛之道。

六、結論

本文已經就倫理學的核心命題進行申論，並主張實證的方法才是研究倫理學的正確方法。回顧倫理學的發展史發現，西方哲學中一向使用錯誤的方法，使得倫理

⁹¹ 超凡是指抉擇超越六凡業道的解脫法道，越聖則指抉擇超越聲聞、緣覺二種聖人的菩薩法道，並且最後超越菩薩法道，成就究竟圓滿道德實踐能力的佛法界。

學命題無法進行有效的論證。特別是近代的後設倫理學受到分析哲學的影響，錯誤地走向語言分析的方法，使得西方的倫理學必然無法正確而有效地進行論證。關於後設倫理學在哲學、宗教史上的發展，有以下的描述：

大致而論，迄今為止，西方哲學經歷了三個階段兩次轉向：古希臘哲學主要探討「世界是什麼」，追尋世界的本原與始基，處於所謂**本體論階段**；牛頓經典力學劃時代的成功之後，自笛卡兒始，後經洛克、康德等人，近代以來的西方哲學轉向「如何認識世界」，即發生了「**認識論轉向**」，進入所謂**認識論階段**；從弗雷格、摩爾、羅素等人開始，西方哲學發生了「**語言學轉向**」，進入了所謂**語言哲學階段**，在這一階段，語言問題上升為哲學研究的首要問題，甚至有人將全部哲學問題都歸結為**邏輯—語言問題**。⁹²

本文認為西方哲學最後轉向語言哲學階段，是錯誤的轉向。語言問題確實在近代哲學發展上提升為哲學研究的首要問題，但是這樣的發展並不必然意謂著是朝向正確的發展道路。相反的，西方哲學會一再經歷轉向，恰好反映西方哲學一直採用錯誤的研究方法的困境，因此無法獲得有效的論證而導致一再地轉向。語言問題的解決，使得語源分析、語意邏輯分析、詮釋學成為主要的研究方法，為獲得語言分析的第一手文獻證據，考證學、文獻學躍升為更前端的研究方法。本文認為這些解決語言問題的方法，都是次要的方法，都不是獲得第一手證據的方法。真正能夠獲得第一手證據的方法，是驗證存在命題的實證方法，才是真正解決所有哲學問題的正確方法。

試想：當我們問元素表中的某一元素是否存在時，我們所應採取的正確方法是翻閱歷史的記錄嗎？例如，如果提煉鐳的技術失傳而不再有鐳，這時有人質疑元素鐳是否存在時，什麼是證明鐳存在的正確方法呢？如果支持或反對的人各自翻出歷史的文獻記錄，並且考證、分析歷史文獻的正確語意來證明確實存在或不存在，事實上並不能解決存在的命題。只有尋找正確的方法重新提煉出鐳，才可以徹底解決鐳存有的命題。同樣的，本體論中法界根源是否存在的命題，獲得真正的第一手證據是實證如來藏的存在；實證後宣說道理的語言，再將語言記錄成文獻，都已經是第二、三手證據。佛陀實證如來藏而成佛，因此實證如來藏是第一手證據，後來佛弟子以同樣的方法實證如來藏也是第一手證據。所以，實證的方法所獲得的實證成果，永遠都是第一手證據，故實證方法永遠優於為解決語言問題所採用的任何方法。

⁹² 孫偉平著，《倫理學之後——現代西方元倫理學思想》，江西教育出版社，2004，頁17。

由於上述道理，本文主張正確解決所有哲學與宗教命題的有效方法，就是實證的方法。哲學與宗教應該轉向比較不同的研究方法的有效性，進入方法論階段，只有採用實證的方法而轉向實證哲學階段，才是正確的方向。同樣的，倫理學為哲學的一支，也適用同樣的道理而應該採用實證的方法，才是實踐道德的開始。

除此之外，近代倫理學忽視畜生道有情同樣有入胎識的事實，不能依據有情皆各有如來藏本體的事實，也不探討業道存在的事實，只將研究的眼光局限於人類的一生。由於對倫理學命題本質上的錯誤認知，以及採用錯誤的方法論，因此必然導致倫理學的研究成果極為空乏，道德的實踐隨之淪為空談。以下是對倫理學的某些評論：

如果我們不盲目樂觀、自以為是的話，那麼確實應該已經發現，在倫理學研究與宣傳中，有些「倫理學家」儘管說了很多很多的話，寫了很多很多的書和文章，但仔細加以分析，卻發現言而無物，言而無據，用赫爾具有挑釁意味的話說，不過是「空氣污染」，不過是「廢話」、「胡說」。而「科學化」的元倫理學正是直指這些空疏的「學風」、「文風」及其他種種弊端的。這正如赫爾所指出的，分析倫理學的工作是極為重要的，它為道德論證提供一個堅實的基礎，使得好的道德論證和壞的區分開來；它使得道德觀點形成一個完整的理論，以免關於實踐倫理學問題的討論缺乏理性的支持，而僅僅憑借直覺來進行，從而成為沒有價值的言論，甚至胡說八道。⁹³

分析倫理學對於其他學說的嚴厲批評，其實也適合用來批評近代整個後設倫理學的研究與發展。因為不以事實的驗證作為基礎，不使用正確的研究方法，所有以公設、假說作為前提所做的任何語言分析與推論，都是無效的「空氣污染」、「廢話」、「胡說」而無法實踐道德，遠離倫理學研究的目的。因此，研究倫理學應該回歸事實的驗證，並使用正確的研究方法，才有實踐道德的可能。

本文對於釋昭慧所著《佛教後設倫理學》進行簡要的評論後發現，所有倫理學中重要的議題，釋昭慧都有明顯的錯誤，正好作為正確的佛教倫理學的對比。然而，某些議題不以釋昭慧作為評論，是因其架構中缺乏或者其意見不具學術參考價值，因此不予採用。⁹⁴ 本文因為篇幅的限制，只能對於部分的重要議題進行討論，還有

⁹³ 孫偉平著，《倫理學之后——現代西方元倫理學思想》，江西教育出版社，2004，頁23。

⁹⁴ 架構缺乏的其中一例，如：價值體系的重要性完全忽略，且不知十法界為佛教價值體系。

更多的重要議題與相關議題，皆留作未來研究的議題。

釋昭慧以西方哲學作為研究進路，意圖賦予**佛教**科學、文明與先進印象的努力，並沒有成功；反而因為以佛教的僧侶名義進行佛教倫理學的研究，卻產生許多的錯誤，令佛教蒙塵，這是令人惋惜的結果。《雜阿含經》卷 6：

爾時，尊者羅陀知諸外道出家去已，作是念：「我向如是說，將不毀謗世尊耶？如說說耶？如法說、法次法說耶？將不為他難問詰責墮負處耶？」爾時，尊者羅陀晡時從禪覺，往詣佛所，稽首佛足，却住一面。以其上事具白佛言：「世尊！我向所說，得無過耶？將不毀謗世尊耶？不為他人難問詰責墮負處耶？如說說耶？如法說、法次法說耶？」佛告羅陀：「汝成實說，不毀如來，如說說、如法說、法次法說。所以者何？羅陀！色苦，為斷彼苦故，出家修梵行。受、想、行、識苦，為斷彼苦故，出家修梵行。」⁹⁵

對於四事皆有信眾供養，以實證佛法而斷除眾苦為目標的佛教僧侶而言，為何還有需要另謀世間的教職？並且不能依據正確文獻證據而說法，反而必須無知而說法？本文對此無意探究，但必須提出建言。依據佛陀實踐道德的訓示，僧侶必須誠實說法，也就是已經有實證的體驗者才能夠誠實說法，或者至少應該依經說法；如果沒有任何實證的體驗者，或者不願依經而說者一定會錯誤說法，一定有欺騙的本質存在於說法之中，差別只是有無故意。如果不能夠誠實說法，就一定是毀謗世尊，因為佛陀說法一定不會墮於錯誤的負處。因此，本文為了實踐道德，必須建議釋昭慧，對於錯誤說法的最佳處置方式還是誠實說法，不知者則不應說，錯說者若被指正或後來自知錯說，應予修正。如果不採取最佳方案，而一定有非得要謀取世間教職而無知說法的必要，則應該採用世間的俗名發表，而且不應該冠上「佛教」名義作為系列書籍的書名，只應以世俗的個人身分名義發表，至少不會有身為僧侶卻毀謗世尊的嚴重過失；這是因為佛陀的法義不是這樣說的，錯說者這樣說出來以後卻謊稱佛陀即是這樣說的，因此成為謗佛。佛陀說：「為斷彼苦故，出家修梵行」，如

意見不具學術參考的其中一例，如《佛教後設倫理學》頁 83：「凡滿足其他生命『趨生畏死、趨樂避苦』之欲求的動機為『善』，業行為『對』，獲致的成果為『樂』。」如此所定義的善、對、樂，極為狹隘，其本身亦不詮釋說明，因此不具學術參考價值，故不予評論。佛法中，聲聞法教導眾生解脫是「不趨生不畏死」，行頭陀行是「不趨樂不畏苦」，明顯與其定義相違，故知其狹隘。

⁹⁵ 《大正藏》冊 1，《雜阿含經》卷 6，頁 38，上 14-26。

果出家弘法而將錯誤的法義謗為佛說，最後還得到三種惡道的苦果，便是違反原來出家離苦得樂的目的，也違反研究倫理學以實踐道德的目的。

本文根據前面探討得到重要的結論如下：

- 1、倫理學命題前應先建立堅固穩定的價值體系，而佛教倫理學的價值體系就是十法界。十法界的價值高低，係以實踐道德的能力高低作為標準，實踐道德能力的標準則依是否實證四聖法界為圭臬。十法界皆由如來藏所住持而成就，因此如來藏是價值的根源。
- 2、佛教是以實證的精神，在眾生的自由意志下，教導眾生學習六凡業道與四聖法道的抉擇智慧。佛法稱為義學，是因為可以令一切修學者增上業道與法道的抉擇智慧，是佛教獨有的智慧，是以實證如來藏作為實踐道德的根本智慧。
- 3、相對的善是以能夠往生到三種善業道的五陰功能而定義。相對的惡是以能夠往生到三種惡業道的五陰功能而定義。
- 4、五陰造作善惡業行時，依「德、福一致」產生善惡業果。在一期生死結算時，佛教修行者以「德、福不一致」的業道抉擇智慧，迴高向低常生人間精進修集福慧，永保不墮三惡道。
- 5、釋昭慧主張以緣起法中的我愛作為道德的根源是錯誤的。因為，我愛是不道德的根源，是業道輪迴的根本，也是緣起法中所說的無明。因此，以緣起法作為道德的根源是錯誤的。
- 6、如來藏是道德的根源，是絕對的善，一切道德戒律皆依如來藏而建立。緣起法中的自通之法，是人天法，是相對的善，仍然不離業道的生死輪迴，是凡夫相應的道德。
- 7、由於一切眾生都有如來藏的關係，所以一切眾生都是道德受體。
- 8、凡夫對於道德根源不知不見，只相應於緣起法的流轉門；二乘聖人對於道德根源亦不知不見，只相應於緣起法的還滅門，實踐滅盡道德——二乘的滅諦與道諦；大乘菩薩實證道德根源，依無緣大慈、同體大悲使得緣起法常住世間，實踐恆常道德——大乘的四聖諦。
- 9、康德建立理性宗教的三個道德公設並不正確，有違理性宗教應有的實證精

神。理性宗教的實證內容為：(1) 自由意志的抉擇，(2) 如來藏永恆存在，(3) 法界實相的智慧。

- 10、由於人類有自由意志的存在，引生出超越世間的自由、民主、人權等普世價值的渴求，使得人類必然追求業道與法道的抉擇智慧，終究邁向超凡越聖的成佛之道。

A Brief Discussion on the Root of Morality Based on *The Agama Sutras*

—And Brief Comment on Shi Zhaohui's *Buddhist Metaethics*

Chen Chienyuan

Associate researcher,
Buddhist Institute of True Enlightenment
Bachelor, Department of Law,
National Taiwan University

Tsai Lichen

Associate researcher,
Buddhist Institute of True Enlightenment
MBA,
Tunghai University

Abstract

Since ancient Greece, Western philosophers have tried to define the moral terms such as good, justice, etc. and endeavored to explore why human beings have the concept of morality and what is the root of morality. With such efforts until recent development of analytic philosophy, which uses the skill of linguistic analysis, ethics also re-explores the related propositions and ascribes all philosophic questions to the linguistic one so as to start the development of metaethics and make it become the focus of research. But after the research for nearly a century, not any breakthrough result for the proposition about the root of morality has been achieved yet.

From the viewpoint of Buddhist *Agama Sutras*, this article tries to study the aforementioned important propositions, which have been discussed for more than two thousand years in Western philosophy. We found that a firm and stable value system is used in Buddhism as the base of exploration; this system is the ten dharma-realms (ten *dharmadhatus*), which conform to the fact of dharma-realm. The six ordinary karma paths of the ten dharma-realms are the choice of karma paths faced by all sentient beings; the four noble dharma paths are the choice of dharma paths faced by those who dislike the transmigration (*samsara*) of karma paths. The value system of ten dharma-realms is built from the capability to practice morality, and the root of all moral values is precisely the embryo-entering consciousness, Tathagatagarbha, which can be actually realized.

Due to the objective existence of the ten dharma-realms, sentient beings, after the countless lives and deaths and with the hope of having better future rebirths or liberating themselves from transmigration, bring forth the moral concept as the choice of either karma paths or dharma paths. They use the moral concept as the boundary between good and evil, and as the definition of relative good and absolute good. Buddhist learners use the wisdom of true reality obtained from realizing the root of dharma-realm, Tathagatagarbha, to bring forth the wisdom of free will to choose and advance toward Buddhahood.

Shi Zhaohui thinks self-affection in dependent-arising dharma of Buddhism is used as the root

of morality to generate the method of self-mastery as the base of moral judgment. This article finds that “self-affection is not the root of morality, but is the cause of countless evils instead” in *The Agama Sutras*. Learning the method of self-mastery rather than the Buddha dharma is only to master the human or heavenly methods of worldly good; it only is the motivation of primary morality but not the root, and can only enable one to obtain good reward in future lives rather than to liberate oneself from transmigration. Therefore, the dependent-arising dharma is not the root of morality, but the Tathagatagarbha that dwells in and sustains each sentient being’s body and mind is the root of morality instead.

The three moral postulates of rational religions claimed by Kant are not correct. Among them, the postulates about the choice by free will and the existence of God contradict each other. This article thinks the real rational religions should have three contents of realization: 1. the existence of free will, 2. the permanent existence of Tathagatagarbha, and 3. the wisdom of true reality. In addition, the method of linguistic research is not a correct and efficient one for the proposition of being; all evidence obtained by linguistic research is not first-hand and only the wisdom obtained by personal direct realization is the real first-hand and ultimate one.

This article thinks the aspiration that hides deep inside all sentient beings’ hearts for the universal value of freedom, democracy, human right, etc. is exactly the aspiration for the wisdom of free will to choose in Buddhism. Due to the aspiration for universal value, all sentient beings, when they obtain a human body with the capability to practice morality, will personally realize the wisdom of true reality and advance, step by step, toward Buddhahood under the non-arrogant and compassionate teaching of Buddhas and bodhisattvas. But those who have decided to stay in Hinayana dharma are excluded.

Keywords: theory of value, theory of obligation, method of self-mastery, principle of efficiency, theory of intuition, theory of emotion, absolute freedom, universal value, moral philosophy, ethics, metaethics