



絕對精神與真實心

易陶又

——黑格爾哲學與天台教觀比較論析之一——

十八年前在從馬克思出發追溯其思想上的三大源頭——德國古典哲學，英國古典經濟學，法蘭西社會主義，讀了若干西方哲學著作後，一方面對黑格爾哲學發生了極大的興趣，另一方面又覺得馬克思所說「以前的哲學只是解釋了世界，現在的問題是要改造世界。」這話含有深切意義。對黑格爾哲學感到興趣是因為其體大思精。對馬克思前說覺有深意是說哲學應該是實踐的。這正是東方哲學所特別注重的。因此回頭讀老、莊、列、易、庸、僧肇、嘉祥、華嚴、天台、禪以至宋明儒要籍。之後，對黑格爾哲學和天台教觀作了個比較研究，並且把這個研究向松山寺佛學研究部第二次研究會作了個很長的報告。這個報告後來也會發表。

現在我想把它增修成書，又承「內明」沈總編輯囑將此稿寄由「內明」刊出。故不揣淺陋，分篇寄陳沈兄斧正向「內明」讀者刊佈。意在拋引俾增修時有所遵循，使能儘量減少其中可能有的錯誤。這是肺腑之言，不是客套。故凡有批評，不論動機如何，只要中肯，都將由衷接受，並先致謝意於此。

作者前識 一九七九、十一、十四於紐約



首先我們從觀點方面來考量這兩個系統。從觀點方面考之，原則地說，這兩大系統是甚為肖類或相同的。何以故？故在此兩者皆為絕對觀念論、絕對唯心論、絕對精神論（Absolute Idealism, Spiritualism），或絕對理性主義、汎邏輯主義、邏輯觀念論（Absolute Rationalism, Panlogism, Logical Idealism 此就辯證義說）。我們這樣說，人或以為未然，因為黑格爾哲學固如此，但天臺智者大師的教觀則未必然。故在 I 天臺教觀雖從觀念或唯心論的見地出發，但其觀念或心為「一念心」，此一念心有著明顯的主觀傾向，因之不得謂為絕對唯心論；II 退一步設想，縱謂摩訶止觀中之一念心，依本身之「不可思議」義，以及法華玄義中之「一實相」或「真實心（One Real Mind）」義而得其絕對化，可說為絕對觀念或絕對心，因而天臺教觀可以是絕對觀念或唯心論的，但其絕對與黑格爾的絕對亦未必肖類，故在黑格爾的絕對因與基督教之上帝，之人格神同義而為有「身」（Person）有我的，天臺的絕對則依於「人法二空」之大乘佛法根本義而為無體無性的。於是，則我們究竟不得不承認此兩者之為異而非同，因之不能一律以絕對觀念論或唯心論目之。然於此說我們亦將有辯。唯於置辯之先，須一說絕對觀念論諸名底基本概念。

絕對觀念論一名是因主觀觀念論（Subjective Idealism）和客觀觀念論（Objective Idealism）而得的。是故，當我們詮解絕對觀念論時，必先對什麼是主觀觀念論與客觀觀念論有一判明觀念。因此我們還須先行解釋主觀觀念論。而所謂主觀觀念論，簡單地說，即以主體的觀念或意識為宇宙萬有的根本原理之意。這與唯物論（Materialism）大相逕庭。因為唯物論視物質為宇宙萬物的原理。而其原始的乃從常識出發，認呈現在我們眼前的物件為宇宙真實的本性。此殊不知眼前物件雖然現在，但為一一集起的觀念或共相（Universal）聚而非實在。例如我現在用來寫字的這支粉筆，它雖確然現在我們的眼前似為實有，但稍一經意籌量，即知其原非實有而為一由「白」、「粉」、「圓形」、「長條」、「硬度」、「可供書畫」等共相所集成的觀念聚或共相聚。這個觀念聚或共相聚，若運用思想一一加以析離遠引則頓呈空無。因

此這支粉筆本自空無，而其他物件亦如是本自空無，我們不得視作實有而說為宇宙的根元。再如科學的則依於自然科學的機械論，物質的不滅、能力不滅之說以言質、能或質能統一體為宇宙本質。然此說至量子物理學出即全失其據而不能立。且亦為辯證唯物論所唾棄。依辯證唯物論，物質為宇宙第一義，它客觀獨存於人心或意識之外，意識或觀念則只是物質的感覺反映，或印寫，它必依物質以見存；而所謂物質又即「一切」。此殊不知彼「一切」者仍只為一「遍舉」的共相或共名而非實在。這一點，荀子在正名篇中會明白地告訴過我們。在正名篇中，他說：「故萬物雖象，有時而欲遍舉之，故謂之物，物也者，大共名也。」又說：「約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名。」於是，則凡物皆名，而名之得以有實又在於人的「約之以命」。人又憑著什麼約之以命呢？依荀子乃憑緣「天官之當薄其類」以「徵知」的「心」。因是物與名皆非實在，唯此徵知暨徵知的心為唯一實在。故自一義言之，荀子可以說是一個主觀觀念論或唯心論者。此外，則從經驗論見地盛倡「存在即被知」（To be is to be perceived）之英哲柏克萊（George Berkeley），與從唯理論立場盛倡由「自我」產生「非我」以兩相制約而孳生百物，且歸於道德自我之德哲費希特（J. G. Fichte），要皆主觀觀念論之著者。反乎此等主觀觀念論者為客觀觀念論。客觀觀念論雖然和主觀觀念論同樣認定現前的物件為一觀念聚或共相聚而非實在，但不認此觀念或共相徒為主觀意識的種種性質而認為客觀存在的實理。這種實理，「不為堯存，不為桀亡」，正固常在。故朱晦翁有云：「山河大地都陷了，理畢竟却在。」此畢竟在之理又名為心。此心且為宇宙的主宰，因而宇宙不可須臾離心。是以他又說：「心固是主宰之意，然所謂主宰者即是理也。」說：「天地若無立，則須牛生出馬，桃樹上發李花，心便是他箇主宰處。」依是則常在的理或主宰的、客觀的心為實在，為宇宙萬化的根元。故自一義言之，朱晦翁可以說是個客觀觀念論或唯心論者。此外則盛言上清理念世界的希臘大哲柏拉圖（Plato），與視康德「物如」（Ding an sich）為

絕對，為高出「我」與「非我」（自然），即主體與客象之上的超越實體的謝令（Schelling），尤為客觀觀念論底勁旅。但是這種客觀觀念論與前舉主觀觀念論，雖然都能「言之成理，持之有故」，究竟難免邊見的嫌疑。要連這種邊見都一律抹去，那便是總持中道的絕對觀念論。而所謂絕對觀念論，即視絕對觀念、心靈、精神、或理性為獨立無對之說。此說以絕對或絕對觀念為宇宙人生的根元。此絕對觀念也就是一點靈明（Verständige）。這靈明非但超然物外而內在於萬有之中。它既非單純的客象，亦非單純的主體，而為融貫所思、能思，統會客觀、主體之總持的中道。此中道所總持的所思即實在（Reality），能思即理性（Reason），故謂總持所思、能思，亦即總持實在與理性。換言之亦即實在與理性的融一。故有謂「舉凡合理的即是實在的，舉凡實在的即是合理的」（Was Vernünftig ist, das ist wirklich; Was wirklich ist, das ist vernünftig.）。同時此所謂實在就是自然的法則，所謂理性就是思惟的法式；設就探究之學以觀，則前者是玄學（形而上學）後者屬邏輯，是故此絕對或中道亦即玄學與邏輯底總持。此外，這個總持中道底絕對，依於其中道義，則謂其「內在」於客象或自然，主體或精神，並非以此兩者為其表面或簾幕之隱然中立而無生命之上帝底內在，乃為「相即」之生氣虎虎，連續動進的內在。換句話說，絕對就是運動和生命，自然和精神，而不是超然物外以產生運動和生命，自然和精神，或潛藏彼中以為之宰而特莫得其朕的東西。反過來說，運動和生命即是絕對自身，絕對生生不已，主動地，連續地演進著；那自然和精神就是這連續演進的方式，而非是絕對之所產。故結果通宇宙萬類皆絕對演化之過程，故亦皆為絕對，特因其各當絕對演化過程之機（Moment）或序有等差，其為絕對之圓滿程度有別耳。古德云：「葱葱翠竹，盡是真如；鬱鬱黃花，無非般若」。理固如是，但翠竹、黃花為真如、般若亦即絕對的圓滿程度，自其當體言之，固較地水火風為甚，而視鴻雁麋鹿為差。鴻雁麋鹿雖視翠竹黃花為甚，但較曠夫怨女，騷人思婦為差。繼此以往，則佳人才子，豪傑英雄，賢智聖神，皆各相視為甚為差，至於絕對精神或妙覺

而後絕對完全彰顯或曰圓明。這便是絕對觀念論的根本義諦。而此之絕對觀念一名乃約其為宇宙形構的基本原理以立。絕對唯心一名同然。至於此外的絕對精神論之絕對精神，則依其為宇宙萬有之精神的融合而遣。絕對理性論之理性，蓋約其本質為言。汎邏輯論之汎邏輯與邏輯觀念論之邏輯觀念乃循其演進之法式或理則以為說。

上來已說絕對觀念論暨其他諸名底根本義諦。此等根本義諦乃為黑格爾哲學的首出觀點或基本立場。這是毋煩徵引而即無可置疑的。現在我們且說那也是天臺教觀底中心思想或主要根據。這却不能無疑。因為天臺教觀之中不必完全具有此等義諦。依是則我們不得不具引天臺智者大師之言以徵實除疑。法華玄義卷第一云：

三界無別法，唯是一心作。心能地獄，心能天堂；心能凡夫，心能聖賢。（此引釋論）^①
又云：

心本無名，亦無無名。心名不生，亦復不滅。心即實相^②。上引二則，前明心相用，後表心本性。又第八卷云：

無量義者從一法生。其一法者，所謂實相，實相之相，無所不相。不相無相，名為實相。此從不可破壞真實得名。又此實相，諸佛得法，故稱妙有。妙有雖不可見，諸佛能見，故稱真善妙色。實相非二邊之有，故名畢竟空。空而湛然，非一非異，故名如如。實相寂滅，故名涅槃。覺了不改，故名虛空。佛性多所含受，故名如來藏。寂照靈知，故名中實理心。不依於有，亦不附無，故名中道。最上無過，故名第一義諦^③。

上明心體即實相諸義及其種種功能。其中「最上無過」固是絕對義。而其他諸名亦無非絕對意義。又云：

心是由義。三義由心。一切語言由覺觀心。一切諸行由於思心。一切義理由於慧心。經云：「諸佛解脫當於衆生心中求。」心是經緯，以覺為經，以觀為緯，織成言語。又慧行心為經，行行心為緯，織成衆行。心豎緣理為經，心橫緣

理爲緯，織成義理。又觀境爲經，觀智爲緯，觀察迴轉織成一切文章。又心即是契。觀慧契境是契緣。契欲樂心爲契教契便宜對治心爲契行。契第一義心契理。心是法本④。

以上表心爲語、行、理等法之根本或理由。又卷第三云：

圓三智者：有漏即是因緣生法，即空即假即中；無漏亦即假即中；非漏非無漏亦即空即假。一法即三法。三法即一法。一智即三智。三智即一智。智即是境，境即是智。融通無礙。釋論云：「三智一心得，無前無後。」⑤

上謂假（事法界或現象界）空（理法界或本體界）中（事理無礙，事事無礙法界或絕對界）相即相入，並境（客觀）智（主體）所、能融通，且於一心中得。而此一心又即爲前述之邏輯觀念。又摩訶止觀第五卷云：

界內外一切陰入皆由心起。佛告比丘：「一法攝一切法，所謂心是。」論云：「一切世界中，但有名與色。」⑥

夫一心具十法界。一界又具十法界百法界。一界具三十種世間。百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。⑦

此言一念惑心生一切而具一切之性具原理、全體性原理。然此一念心亦無非不思議之邏輯觀念。所以又說：

心與緣合則三種世間，三千相性，皆從心起。一性雖少而不無。無明雖多而不有。何者？指一爲多，多非多。指多爲一，一非少。故名此心爲不思議境也。若解一心一切心，一切心一心，非一非一切；一陰一切陰，一切陰一陰，非一非一切；一入一切入，一切入一入，非一非一切；一界一切界一切界一界，非一非一切；一衆生一切衆生，一切衆生一衆生，非一非一切；一國土一切國土，一切國土一國土，非一非一切；一相一切相，一切相一相，非一非一切；乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟，非一非一切，遍歷一切皆是不思議境。若法性與無明合有一切法陰界入等，即是俗諦。一切界入是一法界，即是真諦。非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍歷一切法無非不思議三諦。若一法一切法，即

是因緣所生法，是爲假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。即中論所說不可思議一心三觀。歷一切法亦如是。若因緣所生法者，即方便隨情道種種權智。若一切法一法我說即是空，即隨智一切智。若非一非一切亦名中道義者，即非權非實一切種智。例上一權一切權，一實一切實，一切非權非實，遍歷一切是不思議三智也。軌則行人呼爲三法。所照爲三諦。所發爲三觀。觀成爲三智。教他呼爲三語。歸宗呼爲三趣。得斯意類，一切皆成法門。⑧

若依此法門遍歷十法界與四教階位以修正觀，則可證達妙覺而圓顯一切皆爲妙道。然即未達此之前亦一一皆妙道，特不圓滿或究竟耳。由此理、名字、觀行、相似、分真、究竟六即之義可了。

以上所引及畧疏，可徵天臺教觀具有上述絕對觀念論底根本義諦，特以未曾詳加疏解，意義還不清惺顯豁。然至以下具述其理則和體系時，則此等義諦不期清惺而自清惺，不期顯豁而自顯豁。是故我們在這裏不欲繁解。然於起首「人或」持以擬議天台教觀未必可與黑格爾哲學同其觀點的兩故，則不能不在此細加辯解。

「人或」持以擬議的第一故是天台盛言「一念心」。一念心有主觀傾向而非絕對觀念。故一念心生而含該三千世界之說，應當不是絕對觀念或唯心論。此說實有所昧，昧於但知絕對至高無上，不知絕對同時具有「總持」、「中道」等意義。總持即總持主、客、觀智、境諦或理性與實在而融一之。中道即攝、入、俗、真、假、空的理諦與觀智而圓通之。故而此一念心乃非識（Understanding）所識，非言所言而不思議。不思議即不可依形式邏輯的思想三律以「定思定議」。凡定思定議者皆屬邊見。邊見都是有對有待的。今既不定思定議則非邊見。非邊見則無對無待。無對無待是爲絕對。故一念心得爲絕對觀念或絕對心，而不可以主觀觀念貌之。此有上引末則可資徵信。同時上引第二、三

則中盛言心爲實相，稱「實相心」，「中實理心」等等，更足以徵定天台教觀的基本觀點是絕對觀念論而無可置疑的。

「人或」持以擬議的第二故是黑格爾的絕對爲同於基督教的上帝，爲有身、有我，天台智者的絕對（即一念心及一實相心中的「一」）則爲總持，中道，空無定體定性，固不可視爲同一。此亦有所昧，昧於但知黑格爾的絕對字面的同於基督教的上帝，而不知其所同之基督教的上帝，蓋黑格爾心想中之基督教的上帝，而非現世間之基督教的上帝。不觀夫黑氏自瑞士致謝令之言乎！其言曰：「讓吾輩三復君言！吾輩不甘落伍。天國蒞臨，吾輩毋怠。」「理與自由，永爲我訣。吾輩契合，是在不可見之教堂。」以是黑格爾的絕對並其所同的上帝皆可止爲總持、全體及中道之義而實可無身、無我、無定體性。張珍如先生在其黑格爾與宗教一文中論此甚爲警闢，茲具引以徵之。張云：

……黑氏對於上帝之概念，吾人瞥視之，似覺其與通常宗教上神學上之概念無甚差異；然細察之，則見其大有不同。蓋如黑氏所言，則上帝或絕對即無「身」（*Person*），即非有個別存在者也。蓋凡有身者，必有我覺，我覺起於知覺之中，對象當前，吾人瞥覺，與之對比，反躬省察，乃自稱我。然似此則有我覺必須有對象（對象猶人法二空之法，筆者），有對象即有非我（*Non-ego*）。而黑氏所言之上帝或絕對既爲全體，包攝一切，無物在外，則自此「絕對」之立場視之，即無「非我」，即無對象當前，而我念即無得而起矣。

夫黑氏所言之「絕對」，固爲宇宙全體之基本原理；宇宙萬有，皆爲其表現。然舍宇宙萬有外，彼「絕對」亦別無索離存在（*Isolated Existence*）。故絕對又爲宇宙萬有之融合，具有完全統一性者也。然吾人須知此爲系統的合一（*Unity of System*）。換言之，即此絕對爲無數不同之分子組合而成之一體，此無數分子，現爲此絕對之構成份子，即屬於此系統，而爲此系統之內部的釐定（*Bestimmen*）。既爲其內部的釐定，即不能與此「絕對」對比而使之發生我覺。故黑

氏在其「宗教哲學」中，謂此「絕對」爲一「團體」或社會（*eine Gemeinde*）。團體固具有完全統一性，團體與團員，固皆爲精神的存在者；團員之所以能團結，全團體之所以有統一，固因有一公共精神貫注於全體。然吾人於此，只能謂此公共精神在各團員之意識中，及團員之精神爲此公共精神之所挈攝，所彌綸；然而不能謂各團員之精神在此公共精神之意識中，尤不能謂各團員之精神在此公共精神所貫注之團體之意識中。蓋吾人根本即無從肯定公共精神及團體爲有意識者也。既無意識，遑論我覺；既無我覺，即不得謂之爲有「身」。

上文所言「系統的合一」乃與中心的合一（*Unity of Centre*）分別而言者也。「中心的合一」，係以知者爲中心。此知者具有一單純恆在，不可分解，未嘗或離，在龐雜紛紜之中，亦常保其恆性之元素爲之主腦。有此元素，故知者之於環境事物，可有組織綜合之功能。環境事物，經其區分、比較、整理、融會、詮解、品衡，乃躋於認識上之統一，而各得其意義。然環境事物，雖在此知者之意識之中，而却在此知者之地位之外。故與知者立於對比地位，而可使之發生我覺。此直接我覺，是爲身之基本要素。然此條件，即不能得之黑氏所言之「絕對」。故黑氏之「絕對」不能有「身」。

黑氏所言之「絕對」，既非有「身」，則謂之爲上帝，即不合宜。蓋通常宗教上神學上所言之上帝，不但爲精神的合一，且爲有「身」者也。且宗教上所言之上帝，無所不知；而此「絕對」，則雖爲理性，雖爲智慧，一切知識皆從之出；然却與宗教上「上帝全知」之說有別。宗教上之上帝，無所不能，而此「絕對」則雖有目的，雖有性格，可以確定其全體內容；然却與宗教上「上帝全能」之說迥殊。又宗教上之上帝，可使其崇拜者發生熱烈情緒。而此「絕對」，則雖孕育萬化，却冷酷無情，不能與個別的崇拜之者有特殊關係。以是種種，黑氏雖視其「絕對」爲上帝，而吾人從理論上及實行各方面著想，皆覺其與宗教上、（下轉第37頁）

念」並不是「關閉靈明覺性，一如槁木死灰者然。若持此見，六祖認為「一念絕即死，別處受生，是為大錯。學道者若不識法意，自錯猶可，更勸他人，自迷不見，又謗佛經。」後果非常嚴重。但是，也有些人「口說見性迷人，於境上有念。念上便起邪見，一切塵勞妄想，從此而生。自性本無一法可得，若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見。」是故，凡口說見性之人，而實無所見，「執見」、「執性」是法執。蓋「菩提者，不可以身得，不可以心得，不可以性得。」甚至不可以佛得佛。故「無念」是棄兩邊行中道之學。

最後，六祖恐行者仍不明「無念」的真義，乃將「無念」二字，分開解析。他說：「無者無何事？念者念何物？無者無二相、無諸塵勞之心。念者念真如本性。真如即是念之體，念即是真如之用。真如自性起念，非眼耳鼻舌能念。真如有性，所以起念，真如若無，眼耳鼻舌，當時即壞。真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。」由這段經文看；「無」者是無二相，「念」者是念真如本性。這個「念」，沒被萬境所染，也沒被眼耳鼻舌……所牽，故真如本性雖有念，但對有為無為諸法善能分別，不因念而有動搖，故云：「前念今念後念，念念不為愚迷染。」念而不染，不染則智慧生，有了智慧，就能常行正法。行者這樣的修習，六祖認為才是「真學」！

六九年三月二日寫於塵勞中。

（上接第7頁 絕對精神與真實心）

神學上所言之上帝之概念不合。換言之即自通常之宗教神學眼光觀之，黑氏所言之「絕對」，決不得謂之為上帝。黑氏之「絕對」既不得謂之為上帝，而黑氏不言「絕對」時所稱引之上帝，又與「絕對」全同，故其結果，即黑氏哲學中無上帝。於是則黑格爾的絕對或絕對觀念，自一義言之，乃可與天台智者的「第一義諦」或「一實相心」相同。既可相同，則「人或」之難解，而我們謂兩者之基本觀點同為絕對觀念論之說立。至謂此兩大絕對觀念論或以絕對觀念為宇宙的基本原理之觀點固同，但其言絕對觀念之系統乃至宗趣容有不類。此說固然，然我們於此只言觀點而未曾涉及系統和宗趣。故此說於斯無與，我們不辯，而辯止於此，並且兩者觀點之較析亦止於此。下當續較其原理法則，亦即理則。

（未完）

（上接第18頁 觀音——半個亞洲的崇拜對象附註）

- ① 吳兢（670—749）：「貞觀政要」（四部備要）1:2b）。
- ② 見「大乘莊嚴寶王經」卷一（大正大藏經·22:48c）。
- ③ 「秋浦歌」，十七首詩歌中的第十五首，見「李太白集」卷八（萬有文庫·3:28）。
- ④ 伽梵達摩譯：「大悲心陀羅尼經」（大正大藏經·20:108a）
- ⑤ 知禮：「千手眼大悲心咒行法」（大正大藏經·46:977b）。
- ⑥ 鈴木大拙·Mysticism: Christian and Buddhist (New York, 1962 124頁)。
- ⑦ 「永嘉證道歌」（大正大藏經·48:396b）·鈴木大拙的英譯，見 Manual of Zen Buddhism (London, 1950) 97頁。
- ⑧ Conze, Buddhism: Its Essence and Development, 149頁。
- ⑨ 知禮：「千手眼大悲心咒行法」（大正大藏經）46:973a）。
- ⑩ 「東京寶像禪院新建大悲殿記」，載於「蘇舜欽集」（上海，1961, 180頁。在宋代，較賤的金屬鐵，大量用於代替銅，包括某些錢幣。
- ⑪ 「大悲閣記」，載於「蘇東坡集」卷四十（萬有文庫·6:111）。
- ⑫ 比較「大足石刻」，120頁；又見十三世紀的一張佚名畫，藏於台北故宮博物院（Chinese Art Treasures (Skira, 1961), 圖65），圖為一立像，全身有光，光中充滿了許多栩栩如生的手和持物。有關觀音圖像的進一步討論和說明，見後籛大用：「觀世音菩薩的研究」，105—89，逸見梅榮：「觀音像」（東京，1960）；有光社編：「觀音圖集」（東京，1941）「歷朝名畫觀音實相」。
- ⑬ 「大悲閣記」（見註⑫）。
- ⑭ 「觀音大士像讚」，載於「省庵法師語錄」卷一（續藏經，乙輯14套4:302b）。
- ⑮ 分見於「書若達所書經後」及「觀音讚」，載於「蘇東坡集後集，卷十九（萬有文庫·9:58, 59）。
- ⑯ 「觀音大士贊」。載於「楚石梵琦禪師語錄」卷十三（續藏經，第二輯·129套·1:106b）。
- ⑰ 鄭烘雲「白衣觀音讚」，見「佛州小草」，載於「慧炬」第15—16期（1973年9, 10月合刊），80頁。有關白衣觀音的說明，見一行：「大日經疏」卷五及十（續藏經，第一輯·36套·1:84b—2:136a）。

——紐約大學近東系