



從原始佛教到華嚴宗

華嚴哲學講座之一

天台宗是從客觀存在入路。若要對外界實在之把握，便先由經驗之觀點開始。從經驗之觀點，人是先把握色、聲、香、味、觸之世界。對這些經驗之把握，是有經驗上的保證，因為我們可經驗到這些事物。但問題是：我們所經驗到的色、聲、香、味、觸的世界，是否就是外在的真實世界？

如果我們接受經驗的觀點，便當然接受——所經驗到的世界便是外在真實的世界。例如眼所見的各種顏色，耳所聽到的各種聲音等。這是常識的觀點。

但是對以上「所經驗到的世界就是真實的世界」這觀點，作進一步分析時，便會發問：如果客觀所見的世界就是我們的眼、耳、鼻、舌、身所經驗到的世界。換言之，人人都能把握客觀的真實世界，因人人都有眼、耳、鼻、舌、身等官能，那麼我們又為什麼會經常對真實的世界，互有爭論，互有不對的意見？又為什麼我們會有錯誤？

從以上的問題，可得出以下的觀點：「真實的世界並非等如我們所經驗的世界」。如果，真實的世界等如我們所經驗的世

界，則每一個人都能把握真實的世界。換言之，對外在真實的世界之把握，應不會有爭論，不會有不同的意見，但事實上却相反。

最重要的是，不能解釋錯誤的原因，為何會犯錯？若已把握真實的世界，便不會有錯誤的了解；若有錯誤的了解，便不是已把握真實的世界。同樣，若依「經驗是實在」的觀點，即所經驗的世界就是真實的世界，則不會有錯誤的認識；若是錯誤的認識，便不是所經驗的真實世界。但問題是：事實上，我們有錯誤的經驗。而這錯誤是自身所犯，是依於自己的眼、耳、鼻、舌、身而犯的錯誤。那麼，便要問：依我們的眼、耳、鼻、舌、身所獲得的，是否就是客觀的真實世界？如果是的話，又為什麼會有錯誤？犯了錯誤，我們也不能將責任推在客觀的真實世界，說這是真實的錯，而不是自己犯錯。

從從而，可以反省到——我們的經驗認知主體，是會犯錯誤的。透過經驗主體，來認知世界，至於此認知是否真實的，便需要另一些標準來檢查。從實在論者的立場，是需要符應（

霍韜晦講述
陳沛然整理

Correspondence)——主體之經驗認知，需要符合客體之存在。但是，這符應之觀點，是先假定了客體是完全外在的獨立自存，換言之，主體之身活動，與客體之自身存在，是各有各的一套，而以我們自身之經驗活動符合客體之自身存在。但問題是：如何檢定自身之活動，是否符合客體之自身存在？最後的標準，也是落在我們自身之經驗上，究竟我們如何能夠符應客體？究竟誰的經驗才是符合客體之存在？誰的經驗才能作為判定的標準？如所見之物——紅的玫瑰，我們如何裁決此玫瑰花是紅色的，若說客觀上有一獨立自存的紅玫瑰，我們見了，便知道它是紅色的。但問題是：在此，我們用什麼標準來判決所見的是真實？若此玫瑰真的是紅色的，若要驗證，我們只有利用儀器，以作測定，即是要假設：如果此物是紅色的，則有某種色溫，顯示於某顏色之溫度場之中。換言之，若要判斷外物之真實與否，最後的裁決標準，是訴諸於此物之效果，作為共同的標準，來判別我們的認知的真實性。即是說，由外物之效果（或效用），來檢查對外物認知之真實，而不是由外物自身之存在作檢定的標準，這便成了實用主義（Utilitarianism）的觀點。

簡而言之，以上的觀點：「以經驗立場來判別認知的客觀真實」，會產生一問題：我們所經驗的東西，是否就是外界事物其本身之真實結構？我們如何能把握外物之本身存在？我們如何判斷所經驗到的就是外物之身存在？這是十分難判斷的。經過無數哲學家及思想家的反省後發現，若想以自身之主斷來把握真實之存在，總是難以避免相對性，因為要把握外在世界時，便要預取一個觀點，一個角度，來了解世界，這是第一個預取，而第二個預取是：他需要通過自身主斷的認知活動，來整理所獲得的經驗，而那些活動必有一活動的格式——一定的理解形式（如康德所說，我們的認知活動，是受着不同的範疇所規限的，例如質與量等範疇）。

知識的特性

佛學的觀點，雖不如康德之認知論之清楚交代主體之認知之

如何可能，但佛學也具有此觀點——當我們通過自身的主體活動：（活動是過程），對客體之安排，透過活動，便能將客體整理出來，即是，所把握之物，通過認知活動，便能把客體歸屬於主體，收歸認知者的心靈之上，經過認知者之格式安排後，而整理出一結果，便可對外在之世界作出判斷。例如，若說此處有兩張枱，我們便是通過「量」的格式來了解，而有「兩張」的判斷，「二」的概念。

在此，其關鍵是在於我們要透過主體。第一：主體要預取一個角度或觀點；第二：此主體需要通過活動。於是，所把握之客體，實際上已和客體脫離，已成為主體自身所提供之東西，所獲得的認知對象。

若預取一個角度（觀點）看世界，則難免相對性，如佛經所舉之例——瞎子摸象，各有各的說法。即是，根據不同的角度或立場，雖是同一的對象，却得出不同的、相對的結果或結論。

另外，當對象「打入」我們的感覺器官，便成為最原始之印象——是認知的素材，（這些「印象」還不算知識，若這些「印象」也算是知識，則其他動物，如貓、狗等亦有此些印象，即亦有知識，其實不是。）感性之活動，只使我們獲得一些素材，再將這些感覺素材（Sense Data），分別安排（Categorize）在不同的格式之中，而這些格式是由我們主體自身所提供的、所具備的（正如康德所說，這些範疇是我們先驗地，先天所具備的），故此，故得到的知識，實在是在我們主體格式下之產品，主體如知識之工廠，主體通過認知活動的加工，然後產生製成品。在這裏，我們可以了解，知識所產生的根源是來自主體，我們所稱之各樣物品（如山河大地等），是與其物之自身無關的。

由此可見，我們對外物所下的結論，很明顯是與外物完全無關。正如康德之反省，物之自身其實是不可知的——外物之自身存在情形，在我們的知識範圍內，其實是永不可知的，我們只能獲得外物所提供的現象。現象的客觀來源是外物，但此現象界之

構成，其實是我們認知主體活動之結果，現象界的根源，其實就是我們的心靈。換言之，生起現象之根是我們主體自身，此與外在實在之領域無關！實在之領域是對象自身存在之所，但它並不入或並不在我們的知識領域之內。

由以上之二分（現象界與本體界），才能解釋人何以會犯錯誤，才能解釋知識與存在其實是兩回事。即是，知識是個活動，是個累積過程，是可以修改的。故此，就算是科學知識，也是個累積的過程，而不是最終的永恆真理，只是根據觀察而歸納整理出來的因果關係等結果，若歸結出來的因果定律，遇有特例出現，此因果律便需要重新反省，以發現新的解釋因素。這是知識世界的特性。

西方所追求的知識世界，便是要追求知識的確定性(Certainty)以及清晰性(Clarity)，以為所得的結果必如我們所研究所觀察的樣式，於是，所得的結果，便能解釋世界，而且，就此以為可為可以尋出宇宙的秘密。就自然科學的角度，這點是對的，科學知識之獲得，使我們對自然世界之了解增加，使物質之文明加快地進展。但是，享受了物質文明之豐富，享受了西方科學知識發展的成果，並不因此而表示這知識活動是完美——完全沒有問題。換言之，我們還要進一步反省，究竟知識的立足點，其基礎何在？

佛學之智慧——如實觀

以上說西方之科學及認知心態，其實想顯出佛學之智慧——任何人企圖透過其認知之心靈，對外界有所說明、有所把握，而以為得到永恆之絕對真理，其實都是迷妄、幻覺、虛妄。因為，無論主體如何活動，如何審查其所獲得的知識、分析其相關之因素，在本質上，知識只不過是個過程，而不是外物之自身——這是永不能達到的，這就是知識本來的特質，認知者之活動性格本來就是如此，心靈之本質構造本來就是如此。這兩點（主體必須取角度及知識所產生之根源來自主體）是不能不承認的，不能逃離的；逃離的話，便不能構成知識。總而言之，對外物所獲得的

知識，只不過是個過程，只能越來越逼近外物之自身，只屬於我們的主體活動。這也是問題之所在。

原始佛教開始之時，正是要處理這個問題而說如實觀——盡量將主體之格局、認知時所預取的角度，把這些都一一打開。換言之，提醒每個主體，不要停留在一定之觀點之上，而需要採取多個角度、觀點來處理問題，這樣，心靈便能開放，對客體有全面的觀察，而能盡量避免相對性，即避免狹隘與封閉。

簡而言之，即是不執實主觀之理解形式，因這理解之主觀形式，始終使我們對客體的知識落在主觀的範疇，落在主體之上，而與真正之客體，在存在上，徹底分為二。佛學所說之如實觀，正是要解開我們的角度及格式，能夠完全敞開的話，便能就客體而觀客體，而不是從主體自身來觀客體。

——轉載人文周刊二七三期

（上接第38頁「神秘失踪的十八年」疑案）

世俗的榮耀，他出家到荒野山林洞穴去修行，後來終於獲得覺悟的大智慧成為佛陀。

第三節：佛陀教導世人修行佛法以獲昇華的人生，又教世人怎樣尊重他人。

第四節：佛陀不講那些神祇的律法，他只講人的本性，他的規律只是公平平等，慈悲和公正。

第五節：伊利胡就說：「我可以引用一些佛陀的教訓給你聽，那都是很有幫助於你的。」

第六節：「憎恨是一個殘忍的詞語，假如有人憎恨你，你不要理會！你能將他人的憎恨轉變為愛和慈悲善心，尤其是，慈悲是像諸天空一般偉大的。」

第七節：「人人都應行善，善必滅惡，捨施可令貪鄙羞慚，真實無偽會使錯謬的曲線恢復為直，因為錯謬只不過是歪曲及迷失的真理。」

（未完）