



從原始佛教到華嚴宗 (二)

霍韜晦講述
陳沛然整理

借用王國維在人間詞話所說寫詩與詞分「有我之境」及「無我之境」。「有我之境」是以自我之眼光觀物，物皆著我之色——當自己悲愴之時，萬物皆爲我傷心流淚，從淚眼中看花，花也好像正爲我哭泣，這是以我觀物之有我之境。「無我之境」並不以自我之世界來觀物，而是以物觀物，能以物觀物，便不知何者爲我，何者爲物，物與我之二分，觀者與對象之二分，全都解消。若以自我觀物，則便產生主客對立，若以物觀物，則主客之對立解消。不再以自身之觀點來了解外物，而以外物之本身觀之，使其如如朗現，使其自身呈現。

外物能自身如如呈現，這是很重要的。能避免將外物之存在落在自身主觀之格局上，能成爲真實之存在世界之一部份，不可將之割離出，而納入自己的知識系統中——即主體之主觀的理解系統。若自己能將外物之存在割離，納入自己的知識系統，則他人也可以，因此而成無數割離的知識系統。於是，雖是同一個對象（例如人），便有不同的角度，有社會學的角度、生物學的、

心理學的等等無數觀點，而引出無數不同的結論。這便是思想認知心靈的格局及其有限性，這也是人之限制。若要去除主體之有限性，便要將這限制解消，這解消之如何可能，便需要依靠如實觀——如實觀是個態度、原則、方法，而不是個哲學的結構或系統，否則便成另一套相對的哲學系統而已。

換言之，如實觀只是種立場、宗旨、理想的方向，在這原則或態度之下，人才能將其狹隘、封閉、自我的觀點去除，才能說無我——不從自我之主觀看世界，而是如實地以物觀物。

佛學所說之如實觀，讓對象自身呈現，於是主體與客體，在這關係之下，不以自己的角度來觀物，直接讓對象如具所如地呈現，我們只負責與之相應，在此情形之下，便不能劃出主客二分之線，因爲主體不預取任何觀點，若預取觀點看世界，便將對象世界收落這角度之下，而使主體對對象世界所獲的知識，是與對象世界之自身存在，成爲徹底的二分——知識是離開對象的。如實觀要求不落在任何一特定之觀點看世界，而是要求我們（主體

一起過去，不是站在自我的觀點來看客觀，而是完全過去客體那面，以物觀物，故此，主客之界線消解。

主客界線消解後，還有問題存在。客觀存在的世界是如實觀的，而如實觀是不能用任何的語言或概念，來說明這如實客觀之存在。因為只有預取一個角度，然後對對象加以經驗，才能獲得對象之說明，才能獲得感性的色、聲、香、味、觸的雜多相，然後才可獲得雜多相整理後之概念，然後套在客體之上，這是知識，但如實觀則不可能對之有任何經驗之獲得，故此也得不到任何感性的觀念（因概念是先由感性之獲得，然後加以整理，套在特定的格式上而成的），但在如實觀之下，則不可能如此，故此，對外物之存在狀態，最後，所有經驗材料及概念名言也用不上，因為如實觀不預取任何觀點，若有所說、有所概念名言，必先有預取之觀點，成爲主體之產物。若能捨棄主體自身之理解格式，而能就客體自身，以物觀物，便必然是沒有語言的，任何語言概念都不能在如實觀中立足，如實觀這個意思是貫穿整個佛學思想的。

名言概念的本質——方便施設

真實的存在，只能夠觀，而不能夠說（所以是如實觀，而不是如實說），觀是觀點之意，我們只能觀照（內證或親證），觀照便是主體一直落入對象之自身裏面，將主客之對立完全打通，這都是證得的，而不是知得的。若說「知」，便難免是指認知主體之活動，便變成理解之分別，必成爲主客二分；親證則表示不可能以此理解形式，在此，理性活動是用不上的，親證是超出語言的局面，故此，在如實觀之局面，是沒有語言的，不可能有任何之說法。從佛經之觀點，能夠說出來的語言概念，只不過是爲了教化衆生而展現出來的形式。此意在法華經中，清楚地表達出來，即所有的說法，只是種方便，只是些教相——教化工具而已。爲了救度衆生，爲了向衆生示意實踐及升之進道而說法，即衆生能自行升道，則這些教法也不需要，因教相已成爲過去之物，教

相本身只是過程，佛經之語言，不可看成爲目的，一切語言，都不過是施設而已，原始佛教已有這意思——施設。

懂得從色、受、想、行、識了解生命之存在——是原始佛學之生物學觀點；或對人生解剖的常識（理論）——生命是人之物質層面，與及心理活動層面，所構成的，即所謂「五蘊」。這些都是初入佛學之門之基礎概念而已。若進一步了解，便明白這五蘊論，只是佛之方便施設，示衆生以道。能明白這施設的觀點，一切之教相及言語文字都沉沒，便能到達如實觀，才能見一切之存在，如其所如地存在。如實觀並不是等如五蘊或十二因緣，五蘊及十二因緣只不過是些施設，不可將施設（五蘊或十二因緣等）執爲實有，真正之存在是如實觀——再沒有施設或教化之語言。

存在之理法——緣生法

如實觀就是發現一切之存在就是如其所如地存在。若問其如何存在，這是施設的問題，這便要視乎問者的資質、智慧根基、或教育程度等，對問者作不同之教學。教學及言語可有多套，但事物之存在——存在自身不可有多套，×就是×。（解釋存在之學可有多套，但存在只有一套。）

在此存在之下，不可說各物（如山、洞、大地）有不同的存在。若說各物有不同的存在，這是物理所研究的，研究各物之物質結構，原子排列等，將存在世界之物，依其活動、變化，而不同的階位之上，抽離出來，成爲研究之對象，這是科學家的研究。但站在文化、宗教或哲學的立場，所謂存在的世界，若追問整個存在之理法或形式是什麼，這便是西方存有論的問題，而這存在之理法，是不可能有的，（研究現象世界，可有不同之雜多，物質之存在可有不同的方程式表達，物理和化學等便是處理這些雜多之方程式。）但研究整個世界之存在理法或格式，則只有一個。從佛學之觀點，這存在之理法，語言是不能表達的，但爲了方便，爲了教學，便說這整個存在之理法，這就

是緣生法——對存在之理法之解析，這世界都是服從這普遍之法則。

天台宗從客觀之存在理法入手

這緣生法是對象的概念，將一切存在加以論列。在這普遍之存在理法之下，知識論中之經驗主體和客體之二分，再沒有意義，在這存在理法之下，客體之存在及主體之存在，皆如其所如。從這觀點，可以理解天台宗之入路——從客觀存在之理法研究入手，結果發現存在之理法是「即空即假即中」，因我們不能依經驗的觀點而說這緣生法是「有」，「有」是個經驗概念，有「有」便相對地有「無」，但存在之法，屬於經驗的，永不能「無」，但亦不能說「有」。「有」是在經驗層面中，在某時某點，對某經驗者而言的，離開那特定的時間點及空間場之交匯，便沒有那特定的經驗。簡言之，我們的感官主體，不能感受到過去或未來的經驗，那只能感受到當下現時的經驗。

例如，我們在某時某處，經驗到一朵玫瑰，便說有玫瑰。在無窮的時空交匯之中，在整個存在之中，此玫瑰是不斷地在流變之中，這時空的交匯本是個永恆之動，而由於我們自身之經驗，在這交匯之中，遇上這物；換言之，在另一個交匯點，我們便不能經驗到此物，我們必需依自身之經驗立場，方能下結論。所以說「有」，其實是依自己主觀的經驗而言，實際上，在客體而言，其自身只不過是個流變，又是個緣生法。我們說此物是 X Y E，只不過是我們將此物固定之，從時空之交匯點截取過來，將之釘著、定著，將動的世界固定一點之上。問題就在這裏。

如果從存在上而言，就它自身來說，它無所謂 X 或非 X，故此說 X 是「有」，是相對於我們的經驗心而言，離開經驗心而言，「有」即是「無」。從中觀的角度，說「有」或「無」，皆是不對。（若說「存在」，便是說「有」或「無」，「存在」，便是有，「不存在」便是無。）對對象之把握，最先出來的報告

，便是「有」與「無」。但是，現從存在之理法這觀點，所謂「有」或「無」的概念，都是用不上的。實際上，客體是既不能說有，亦不能說無——不能說「有」，因其「有」只就獨特的主體經驗而起的；也不能說「無」，因為客體世界是存在的，故此，不能說「無」，但也不是如主體所經驗的所謂「有」。說清楚一點，就是想指出存在之真貌是個動態的緣生歷程，人往往以自身的經驗觀點，將存在固定於某一時空點，才產生「有、無」之結論，對人而言，這便構成了知識，但實際上，這只是我們經驗中之知識，而物之自身存在是非有非無的。

中觀之「空」——非有非無

天台宗是根據中觀之「非有非無謂之空」。「空」的第一義交代存在是非有非無，「非有非無」不是個正面的詞語，只是個相遭之過程，只將相遭之意義表達出來。所謂相遭，便是想將「有、無」這兩個「對象的語言」(Object Language) 批判，覺得「有、無」用於顯示存在之理法是不適當的，故此，才用「空」這概念。「空」便是個相遭後對存在的指點的後設語言(Meta-Language)。這指點並不是就我們的經驗而言，而是就我們經驗所得的語言概念，再加以批判。用「空」這概念，顯明是要說明存在，說明空是非有非無，即是具有兩面否定的性格，故此，空對存在之說明，不是正面地、建設地說明，而是反面地、批判地說明，單是反面也不夠，故此要用相遭，換言之，不是正面，也不是反面，而是不落兩邊而又照顧兩邊之相遭字眼，這是中觀的特色。是不太嚴格地運用，也可說空是個否定字眼，消解字眼，因「空」的最重要意義，是消解「有」，而不是消解「無」，因家生所犯的錯誤，最重要的是以為萬物皆「有」，此「有」便是個執著，是依經驗而起的執著；若依經驗而起執，便以為萬物必然地有，故此，要化除、消解此執，「空」之作用便能顯示出來。從這個意義而言，「空」可以變為一個消解的字眼，變成方法論上的概念。

(未完)