



從原始佛教到華嚴宗(二)

霍韜晦講述
陳沛然整理

(續上期)

天台宗之「空」——即空即假即中

天台宗便依這個意義而說「即空即假即中」，因為只說「空」，便可能會偏重於消解，這便產生問題。因「空」不單是個方法論上的消解字眼，因「空」是要來交代存在的狀態——非有非無。(西方的學者，經過五六十年的爭論，最近才能確定「空」之意思。原先，將「空」當爲虛無之意，以爲「空」是太虛自在、虛無，以爲龍樹將一切都破除，而龍樹也變爲虛無主義者。於是，涅槃、成佛、緣生法、因果關係、修行積福等等也是空。這是誤導。)

天台宗很明顯知道，偏重於空則成誤導，也是順應中國佛學的發展，來交代最高的存在，(而西方學者經五六十年研究的結果，最近也能確定此義，將「空」譯爲(Absolute)。)即是，天台宗之說明，既要「即空」，也要「即假即中」，才不偏於消解的「空」。依天台宗的觀點，存在就是「即空即假即中」，「空、假、中」都是一樣——有相同的邏輯等值，但最重要的是知道此三在存在上是一，是不可分解的，而不是三個分開而相同等值的集。若對此存在進行分解，說之是「有」或「無」皆不對，說之是「假」或「空」也不對，只說它是「中」也不對——只說

「中」便如有上無下，因天台宗借用三角形來表示「存在」，而「中」是在上面，「空」與「假」在下面對立，相遣之後在上面便得「中」。但以爲說「中」便能包含其他的義，也是不對，因只說「中」便只有金字塔頂，而沒有金字塔底，都會引致誤導。即是說，要知道一切都是「中」，便亦是一切都是「空」，知道一切都是「空」，便亦知道一切都是「假」，便能了解爲何要說「連三即」——「即空即假即中」，不能分開來說明存在——即是不能把存在分割，若有分割，便不是如實觀不是最高之存在。天台宗所說之「即空即假即中」，其實是個圓教的語言，是種動態的語言。(邏輯的語言不是圓教語言，它是理性的語言，是分解的語言；而圓教的語言，則是辯證的語言，從而交代存在是不可分解的。)

「存在是一」這銳見，是天台所創的。但這銳見是源於原始佛學的如實觀，整個佛學的思想，都是由實觀，次第地發展出來。(即是，如實觀是佛學的總領或態度或原則。)

天台宗說「存在是一」，雖是繼承如實觀，但此神形態，其開始之入路，便撤消自己之主觀的角度，即以物觀物，但這樣連主體之活動性格也同樣消解了，則主體與客體之存在，變成同一形式之存在。所謂存在之理法，既籠罩客體，也籠罩主體，而要求我們觀照及把握此存在的理法。結果，最後便說「即空即假即

中」——不但物之存在如此，我之存在也是如此，心之存在也是如此。所以天台宗所言「一念心具三千世界」，即「一念三千」——在此中，就是要見一念心起，就是「即空即假即中」，次第化為三千世界。這「次第」沒有時間之先後，也無空間上的距離，其存在就本來如是，這存在就是三千世界。一念之存在及整個世界之存在都是如此——全幅是空，全幅是假，全幅是中。但是，天台宗此種解析，一念心之「心」的意義，並不突顯，因此「心」只是個存在，換言之，一念心具三千法，其實是「性具三千」，即是「理具三千」，此「心」是存在之意，即存在上就是三千，通向三千，化為三千，三千之存在每心之存在同一，因存在理法一體籠罩着客體與主體，即籠罩一切。

天台宗的哲學，主要是要展示存在之理法，在這存在之理法下，既不分客體、主體，也無所謂心與物之分。天台宗由客觀存在入路，而發展至極，中間經般若之支持，由「空」之概念作為支柱點，說明真實之存在，既非有，亦非無，既即一切法，亦非一切法。空即一切法，一切法即空，互相之間是不捨不着，不即不離，要通過相遣而說「一」，這一是「絕對之一」。「存在是一」是指整個存在是絕對之一（Absolute One），天台宗要展示這個絕對，整個存在就是如此，而這絕對是不用向外追求得來的，因「絕對」無分內外、遠近的，當下一念便是絕對，向外追求絕對便不對，故此一念三千。

華嚴宗由主體活動入手

天台宗由客觀存在入路，由如實觀開啟，經大乘中觀作為理論之支柱點，然後到天台宗發展至頂點，故天台宗自稱圓教，其理由是這宗派能達到頂點，從客觀存在之入路，至天台宗已是盡頭。但是，若不從天台宗之客觀存在入路，可從另一入路——從主體活動、主觀境界入路，這便是華嚴宗。天台宗是扣緊客體，以客體籠罩主體，將客體膨脹，成為絕對，而籠罩主體，結果主體亦成為客體，主體意義收入客體之中；而華嚴宗則扣緊主體之活動意義，從而成就主體之境界，對象世界不離主體，存在不離

主體，只要扣緊主體便可獲得——色、聲、香、味觸之世界，這是不能離開主體，其根源是在於主體。

若離開主體所及之活動範圍，而說另有一世界之存在，則如何能證明？此證明是很難的。西方之哲學家洛克，承認存在有兩種性質：第一性及第二性。第一性是物之自身所具備的，如大小、密度、速度；而透過主體之感官活動所把握的，如顏色、味道、軟硬等，則是第二性。但柏克萊却認為，不單是第二性，也包括第一性，都是不離開主體，如離開主體，我們如何能把握到物之大小或速度等，故此，他把物自身（實體）也勾消了，結果他得出的結論是：一切的存在，都是在我們的主體活動之領域內之物，即「存在就是知覺」（To be is to be perceived）。

而印度之佛學，也有此相類似之觀點，扣緊主體之意義，反省存在，結果得出一套哲學——對生命存在，世界存在之說明即是唯識宗及如來藏系統的哲學。此兩系有相同之處：都是從主體處入路。但是，二者也有不同之處。站在經驗的、生物的或經驗心理的立場，與站在高層次的、超越的精神活動的立場是不同的。不同的心靈層次問題，可以分別構成不同的世界觀點，從這裏發覺，若要討論存在，是不能離開主體的，所謂存在，必然是我們主體活動所至的範圍。

例如，討論人之存在，若從生物的角度而言，人之存在是靠人之心臟所支持，由心臟之跳動而產生血液循環等等。心臟之活動便是人生之支持點，總機構，這是生物學中的人，但從心理學的觀點，真正支持人的活動，則是人自我意識，自我意識才是人的自我主宰，種種活動都是由自我意識所推動，這便是心理學中的人——主體。作為肉身生命的主體（心臟）及作為心理學中的主體（自我意識），在層次上是完全不同的。

這是強調主體之重要，在不同的層面，便見到不同的生命世界，是由不同的主體來支撐。換言之，這主體是有層次的，是可以升進的（當然，相對地也可以下降），而主體之升進則是十分重要。在佛學中，便有若干派是扣緊主體意義，而討論生命之存在，進而討論世界之存在。

唯識宗與如來藏

如早期之部派佛學，其所言之六識，在原始佛學中已有。但是，將之建構成一大系統，經過嚴格之處理，則是唯識宗及如來藏之體系，這兩個體系亦有不同。大體來說，唯識宗比較著重對現實生命之解剖，所謂現實之生命，是由眼、耳、鼻、舌、身、意識及自我意識所構成，由這七個活動之功能（七識）再作反省，覺得應有一更根本之主體——第八識（阿賴耶識），雖然此識具有心理學上潛意識的意義，與及宇宙論中的宇宙心的意義，即是，雖然第八識之提出，是具有形上學的性格，但是，基本上，唯識宗是從經驗之人格之分解入路，故此，在原則上，這派是站在經驗的立場來了解人生。不過，這派覺得，要亦待經驗人格之結構，是需要一些條件或預設，便要先建立阿賴耶識，才能交代七識之活動之根源。

而如來藏之體系，目的不在解釋人之生命的結構，而是站在宗教立場，說明若要到達如實觀，獲得智慧，所需要的條件是甚麼。即是問：能達到如實觀，需要甚麼條件？又我們是否具備這些條件到達如實觀？這些反省便開出如來藏的體系。

由唯識宗到如來藏，都是由扣緊主體而言的。前者是經驗之入路，後者是超越之入路。（經驗之入路及超越之入路是哲學上的專有名詞，此二分用於描述二者之別，大體上是恰當的，但却是粗糙之分，若依佛學的觀點，主體不能單分為：經驗之入路及超越之入路，兩路也不能徹底二分的，因為一切對主體的描述，也是基於經驗而開始的，一切哲學都是基於經驗而作之反省，也察覺到此反省是需要條件。）

而華嚴宗哲學，則是接着如來藏發展而來，也是超越之入路，而討論成佛之條件問題，由此覺得這條條件不能是外在的，若成佛條件是外在的，則我們成佛與否，便由外間世界所給予我們，則主體不能自決成佛；但成佛若是需要內在的條件，則我們便要先問自身，究竟有沒有此能力，即是先反省自身之存在究竟自身之構造，與所要求的，是否相干（例如盲人便沒有視覺的條件，故此盲人是沒有內在條件看見外間世界。）故此，對成佛之內在

條件之反省，便產生如來藏之系統。

以上簡單地介紹佛學之思想淵源，從天台宗到華嚴宗，其實是由原始佛學，一直到華嚴宗之基本入路，這些是講述華嚴宗之重要起點。

（完）

研究佛學必備之參考書

「內弘明集」經已出版

為你提供探求佛法的捷徑

「內弘明集」，係許智銘居士蒐集佛學作家：張澄基、吳汝鈞、談錫永、馮馮、趙亮杰、朱斐、李鶴年、程文熙、致遠、沈九成諸居士及日慧法師等四十餘篇論著彙編而成。內容充實，遍涉三藏法義，辯析精微，深入佛法義理，對於某些久已晦澀之教義及名相，均經依法依義，反覆推究，詳細論證，從而獲致為佛教界共許之結論，如向有爭議之「大乘不修斷愛離欲」、「菩薩不修聲聞法」等等。悉皆依諸經義，求得明確案。為求法求義者提供了重要參考資料和研究的捷徑。洵為學佛同道探求佛法必備之參考書籍。全書都三十五萬言，十六開本精印乙冊，定價港幣二十元，美金三元，郵費另計。

經銷處：

香港：北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

灣仔道二三四號E2地下波文書局

百德新街五十五號華納大廈六樓B座香港佛學書局

九龍：金巴利道二十七號永利大廈二樓智源書局

新界：新界青山道22呎屯門藍地妙法寺

台北：中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司