

# 佛學

## 佛教的現代智慧

霍韜晦講  
蔡敦治記錄

### 新亞研究所文化講座講詞

#### 前言

今天恰值唐先生逝世二周年，唐先生的教誨與悲願，令人思念，今天所講，即用以迴向唐先生。

#### 何為佛教的現代智慧

我這裏所謂佛教的現代智慧，意思是在佛家的哲理中，對現代人所面對的問題能有啓發對治意義的智慧。佛教的智慧，依我看來是有其普遍性的，故應恒常地起作用。我們今天即試圖將其功能提發出來，以助解化現代人所面對的問題。

但是現代人所面對的問題很多，政治、經濟、科技、社會結構、藝術潮流，各方面都發生問題，佛教的智慧，是不是都能給予啓發呢？當然，佛教的直接貢獻，不會是在科學技術或政治經濟的內容上。雖然佛經中常常提到：「菩薩求法，當於五明處尋求」。五明者：一、聲明，明語言文字；二、因明，明辯論邏輯；三、工巧明，明工藝技術；四、醫方明，明醫理藥學；五、內

明，明宗教哲學。似乎佛教亦處理政治經濟與科學技術的問題。原始佛教經典（如《善生經》）也談及生產道德與節約消費的問題，如言家庭收支要有計劃，其收入應分爲四份：一作飲食，一作田業，一作積蓄，一作生利息。這可說是經濟方面的事。政治方面，佛教贊成行議會政治，僧團內部亦行民主，一切財物全體擁有，公平利用，有事情時，要求所有出家人都參加會議（即「羯磨」Karma，會議的主席稱之爲羯磨師）。如是，僧團即構成一自治單位。這可說是會議政治的雛型。誠如上述，佛教亦接觸到政治經濟上的問題，其所提出的「轉輪聖王」，即成爲人君的典範。亦有人認爲，佛教的經濟觀點，可以對治今日鼓勵消費的「富裕經濟」（economy of abundance），這的確是一種啓發。不過，若要把這些觀念應用於現代，我想還是不夠的。一來在訓練方面，古老的佛教未可與現代人相比，二來佛教並未將科學技術與政治經濟的發展視爲人生最重要的問題，它涉及這些，是因爲現實人生涉及這些，不能抽空而談菩薩道。然而，佛教却看到人生方向不盡在此，它知道科技政經的方向有其限度，人生不能以此自足。佛教的智慧乃對科技政經發展趨勢的反省，對其限度

的批判，以替人生另尋起點，亦即替人生另尋終點。「世間善」是現實世間應有之善，故科學技術與政治經濟的學問應該有，但此善有其限度，不能順之而趨，以此善為終極。終極之善在「出世間善」，這是對現實人生的一種提升，人生由現實層而提升到理想境界。「出世間」的意思只是要轉化現實人生，而非解作離開這個世界到別的世界去。佛經上說：「佛法在世間，不離世間覺，離世求菩提，猶如覓兔角。」就是這個意思。

由此可知，如果說佛教有現代智慧，它的智慧不會在解決科學技術與政治經濟的具體問題上，它不具備這些訓練，亦不累積這方面的知識。說到這裏，我想對知識和智慧這一對名詞稍作解釋，也許可以幫助我們了解佛教的貢獻。

所謂知識，依我的意思，是對客觀世界的了解；它是具體的、綜合的，它以經驗的攝收始，而以理性的整合終。它檢核的標準在外，所以它是可以累積的、修正的。求知者本身並無意見，他只是順勢而趨。今天的科學知識即代表了這一方面。智慧，則並非爲了說明個別的現象，亦不是要對具體的問題作分析或綜合。它是非累積的，雖然從某一意義上說，智慧有繼承，有開發，或亦可說是累積。但這只證明智慧有其普遍性。智慧代表人對他自己的各種活動的反省，由此而透出一種慧識，一種洞見，使人自知其活動的意義，一方面又能超出其活動以達成人生更高的價值。這種價值的升進，即靠智慧推動，靠智慧選取，而智慧是由反省得來。一切宗教，一切哲學都有反省意味。由此我們分別知識與智慧：知識內在於每一知識領域內，智慧則超臨於知識世界之上，俯視其發展方向以提點之，隨時作出新的啟發。

下面我們將佛教的智慧作內容上的分別。這裏擬提出四點：  
一、原始佛教的「如實觀」的智慧；二、由原始佛教到大乘佛教對無明煩惱的深層體驗的智慧，及依此而成立的實踐的智慧；三、大乘佛教說「空」之智慧；四、中國佛教說「判教」之智慧。

### 「如實觀」之智慧

「如實觀」是原始佛教的核心觀念，意思是對事物能有一如

其所如的把握。爲了把握事物原來樣子，我們要放下主觀的認知條件。這些主觀條件包括我們個人所受的教育和訓練，亦包括我們處理事物時所選取的角度。我們透過自己的觀點去看事物，事物便染上了我們主觀的色彩。再由此推概，而成一理論，或一系統。但結果結構愈嚴，所排斥者愈多，主觀的壁障愈厚，距離客觀的真實愈遠。

佛教說如實觀，有其歷史背景。佛陀時代是一思想開放的時代，婆羅門教奧義書「梵我一如」之思想已經解體，當時有很多思想家出來立說，各示其勝義，佛經上所謂六師外道、六十二見等。但從佛教的立場看來，他們對宇宙人生之討論都出於主觀構想，皆墮於「見網」。見網者，即一套套說法之網，每一思想家各提出一套說法，皆自以爲見真理。但真理之所以爲真理，應是客觀普遍的，而不應彼此有異，彼此相對。故佛陀謂其皆不能如實，因皆不能去除主觀條件的影響。而更重要的是，有些問題根本不能化爲概念上的討論。佛經記載當時思想界中有很多爭論，如爭論世界是否永恆？世界是不是無限大？理想人格終不終？命與身異不異？等等。

佛陀從來不參加這類問題的討論。在有名的「箭喻經」中，一個婆羅門問佛陀何以不談這類問題？佛陀以中箭爲喻，說爭論這類問題，就如一個人身中毒箭不先就醫，而只尋問此箭從何射來？誰人射來？弓是什麼造的？弦是什麼造的？這些問題未及解決，其人已毒發身死了。佛陀的譬喻是很真切的，因爲那些問題都無關於我們當下痛苦的生命。生命之痛苦是一真實的、存在的經驗，不應化爲形而上的理論。以一套套形上理論來套解生命的真實，有如瞎子摸象。所以佛陀說，這類問題都是「非義相應，非法相應」，「不趨智、不趨覺、不趨涅槃」，我們應該與真實之生命相應，如實知生命之苦，亦如實解生命之苦，故非如實觀之不可。得如實觀，亦即得「法眼」（即見「法」之眼）。在原始佛教之概念中，「法」與「實」同一外延。法即實，實即法，知法即知實，知實即知法。這是外延地說。內容地說，則法是實的存在狀態，即所謂緣起狀態，一切法均依緣而生，依緣而轉，

依緣而滅。所以說「見法即見緣起，見緣起即見法」，這是原始佛教對事物存在的一個看法，代表原始佛教的洞見。

原始佛教爲了表示「緣起法」的建立是如實的，所以特重這種觀法所獲得的效果。要判分何者所見爲實，何者所見爲不實，便不能不有一客觀的標準，此標準佛教即從實踐上說明。佛經記載佛陀在未得正覺以前，即未得如實智以前，曾從印度傳統之修行方法，先修禪定，不得果；棄之改修苦行，苦行六年，亦不得果，故知兩者之不足。其不足之處，即在對客觀之真實把握不着，把握不着即證明其觀尚有虛妄，或尙由妄心所生。蓋此觀若是正確的，必能引生正確之行；由正確之行，必能引生有效之果。由此可知，佛教之「如實觀」有實踐上的支持。這種智慧與行動、效用的連鎖結構，在今日而言，可謂極具時代意義。美國哲學，即特重知識與效用的關連，而以效用檢驗知識。中共最近亦標榜：「實踐是檢驗真理的唯一標準。」則佛教重實踐之教，可謂萬古常新。所不同者，佛教言真理，並非祇是將之看作使人生受益的設準。照佛教立場看來，實用主義者的講法，有顛倒本末之嫌，因爲它的最後裁決在人的經驗生活。倘若人的經驗生活能自我完成，又爲何會有種種衝突、相對相害呢？所以此中必有一客觀之真實在，人只有與之相應才能去除自己的「成心」。佛陀以「四諦」教人，第一諦是「苦諦」，目的即是要我們實感此人生乃一無常流轉之存在，無常即苦。此只須一念直感即得，而不必更以種種抽象概念與思維，來作曲折的表達。「箭喻經」的精神即在此。

由此看來，近代哲學家、科學家、社會學家、心理學家解析人生問題，往往對人生之存在感受不深，便急於羅列知識概念和專門術語，以成一系統的做法，在第一步上可能已錯了。這樣做無異使人冒過存在之實感而歸向知識概念。結果勢必只形成各個解釋系統，而互爭高下，人心之蠢動，一發不可止。此所以佛陀於中沉默也。

## 對深層煩惱體認之智慧及相應成立之實踐之智慧

釋迦以其真實之體驗，真實之要求，成就其「如實觀」；亦希望聞其教者，同樣得「如實觀」。就現實人生而言，人何以不得此「如實觀」？人何以常陷於妄見之中？由此問題之追問，我們即可發現人的現實生命中有煩惱、有無明。人最大的無明，是對自我的執着（「我執」）。在自我觀念的影響之下，只知實現自己的欲望，而排斥他人，於是一切「毒」、「蓋」、「結」、「暴流」等（皆煩惱之異名）都相沿而至了。所以在原始佛教時代，所全力對治的，主要是我執。到部派佛教和大乘唯識宗時有進一步的分析。這些煩惱，自其存在的性質上看，又可分爲分別性的煩惱和俱生性的煩惱兩類。分別性的煩惱是在經驗的層面上活動的，當如實智起，初次證見真實，即可消散；俱生性的煩惱則是潛隱性的，它不與經驗心靈之活動相應，它存在於有情生命的底層中，與之一起翻滾。在一般情形下，不能感覺到它的存在，正如「勝鬘經」所謂「無明住地，雖得阿羅漢、辟支佛智仍不能斷」。這是因爲阿羅漢、辟支佛的智慧仍未「究竟」（透徹），對它們的存在，「不知不覺」，所以對修行者而言，只要「無明住地」尙在，即可以由此再生起一切「心上煩惱、止上煩惱、觀上煩惱、禪上煩惱、正覺上煩惱、方便上煩惱、智上煩惱、果上煩惱……」等像恒河沙數般的煩惱。只有到達真正成佛的階段，才可以全部斷除。由此可見「無明住地」之深，所以人生之對治修行之活動，亦必須歷劫多世，並非單靠概念知識，或只從理上看透，便能化解的。這是整個現實生命結構的事，必須步步實踐才能步步轉化及提升其生命之形態，絕不能掉以輕心。這就是佛教講修行必須歷無量世之義。

煩惱由淺而深有層層「住地」，則相應轉化煩惱之智慧亦有層層之序列。以智來對治煩惱，這是佛家說教的特色。煩惱有不同的分類，則智慧的分類亦有不同。以佛陀的廣大的慈悲與願力，既說法以度衆生，則必不能以部分之衆生爲限，而必廣及一切自我封閉，亦即尙有無明及煩惱之衆生。於是，佛即以種種教化

之智慧，以說種種法，來分別對應於不同根基之眾生，亦即各有不同之無明住地之眾生，使之皆能從其無明妄執中上拔而出。沿此了解，則佛陀必有種種「方便智」之運用，以種種語言分別化解不同之眾生之執。如是，即有法華經所說的實智與權智的觀念出現。而權智者，即成佛後之智慧，在唯識宗，亦稱之為後得智。以與成佛證真之根本無分別智（即如實智）分開，或在般若宗，則以此智具有指示眾生以種種不同之解脫道之功用，故又名之曰道種智，以至一切種智，從另一方面看，原始佛教部派佛教所嚮往的阿羅漢位格，由於缺此救度眾生之智慧，即證明了他們的智慧不足，智慧不足即表示尚有無明，故勝鬘經說他們雖能出輪迴，盡「分段死」，但尚有無明住地，天台宗即承此意說只有在兼斷界外之無明之後，才能得佛智。）

如上所說，一方面是煩惱的層層深入，一方面是智慧步步透出，煩惱所在之處，即需要智慧去對治之處。這顯示了煩惱和智慧的關係，智慧隨着煩惱的體驗而深化。小乘體驗得較淺，大乘體驗得較深。這種對煩惱體驗的智慧，我想對現代人有極大的啟發。現代人最大的問題，可能在於對自己的心靈、生命、及價值取向缺乏反省，或對自己的思想與行為過分自信，而從未想到此中亦有無明或煩惱在。現代人要闖過的第一關，是知識上的封閉。由於西方文化的影響，各知識領域獨立發展，平頭排開，於是各據一義而推擴至極，終而互相抵觸。如西方哲學上有「唯心論」與「唯物論」之爭，「實在論」與「觀念論」之爭，「理性主義」與「經驗主義」之爭，「理想主義」與「現實主義」之爭，以至政治經濟上的共產主義、集體經濟與自由民主、自由經濟之爭，都自以為代表真理，而拒絕承認對方所說的也有真實之處。人不能兼取多個觀點以評估別人主張的價值，這不是無明是什麼？到現在知識上的爭論已變而為現實力量的對峙，由制度的矛盾發展成人類的生死存亡之爭，這已經不是知識問題，而是存亡問題，其根即在於心靈的封閉，於是一方面要求自保，一方面要打擊消滅敵人。在這中間，暴力固然可以合法化，卑劣之手段亦可以合法化。人與人之間不能再講信任、同情、互愛，反之是恐

懼、冷酷、殘忍、傲慢，這不是人性上的大悲哀又是什麼？對自己的心靈的醜惡反省極少，縱有反省，亦只是委諸外界現實力量的牽引，而不知自己的限制。佛教即要我們反觀自己的心靈的無明，一切貪、瞋、癡、慢、疑、惡見……都是從這裏來的，故非對治不可。對治之道，即在擴潤自己的心靈，獲取智慧，使自己自種種不同之見中超出；並在實踐上改變自己的狹隘、懷疑、恐慌、冷酷的氣質，使自己日進於高明之境，而不為無明所縛。這就是佛教安立種種智慧以超化眾生分別性的煩惱與俱生性的煩惱的原因。對於今日自身尚陷於無明迷惘、不知病根的現代人，豈非正有對治之功？

### 「空」之智慧

「空」的觀念是大乘佛教中觀學派提出來的。從思想史上說，中觀學派提出「空」的觀念，目的是消除部派學者對「法」的執着。部派學者喜歡從分析的立場上了解一切「法」，目的是尋求各類現象的最後的存在情形。例如物質的現象（色法）列出十種：眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、及無表色等。精神現象或心理現象則分別列出「心」、「心所」、「心不相應行」等。此外尚有非現象意義的三無為法。部派學者認為：這些法就是最後的實在，各有其獨立的性質（自性），更不可彼此化歸為一。所以這是一種多元實在論的哲學。他們認為：如果我們不承認法的獨立性，則我們無法說明經驗的來源，亦無法說明因果。但是，中觀學派認為：法的獨立性的賦與，是我們妄心（經驗心識）活動的結果。因為妄心有分別作用，在它的作用下，主客二分，主體遂以分別性的活動套上客體。經驗、觀念或概念都是這樣產生的，所以作為對象的獨立性，實在是主觀經驗的實體化，它自身並無這一獨立的實體。

那麼，它自身的存在狀態是怎樣的呢？中觀學派說，它的存在是處於「緣起」狀態；緣起狀態即不能自主、不能靜止、不能自緣起中切離出來的狀態；相應於這種狀態，一切觀念均不能套

上。這是以緣起觀念來描述當下所經驗的法的存在情形，使這所有經驗的客體不能定着，以免為主體的分別派動套住。這可以說是存有論的用法。

中觀學派即根據這一用法，進而提出「空」(Śūnyā)或「空性」(Śūnyatā)的觀念來說明它。「空」並非虛無之義，而是指所經驗之存在無獨立性、無「體」，所以不能用概念來表述。一切存有之事為緣起，則一切均當體即空，如幻如化，無可定着，亦無可取着。能如此把握，即是如實觀——由此可見，中觀學派可謂遠承原始佛教的精神，點明主觀經驗心識的活動永不能進入真實的領域。

不過，中觀學派的這一個見解，並沒有在他們的論書中清楚表達出來，也許他們不願意違反自己反對以概念說空的前題，所以不願意作正面的解釋。他們的重要活動，依「中論」、「百論」的精神看來，是破斥一切企圖以語言概念說最高真實的哲學。蓋必破盡之後，方能呈顯此一超語言之「空」態。於是，「中觀」亦更無所說，言語道不斷自斷。另一方面，中觀破斥一切言語概念，似乎亦在表明一切言語概念皆相依而立，因此亦可以互相抵消。因為依語言概念而成之理，不能離一觀點，或一角度；換言之，在某一觀點下，此理可成立，但若一離此一觀點，此理即不成立。這種語言文字的性格，頗有點像康德所說的二律背反 (Antinomy)。因此中觀學派認為：凡有所說，即有正反兩端，或有「四句」，彼此相害。如說「生」，即可分析出自生 (A 生 A)、他生 (非 A 生 A)、共生 (A 及非 A 合生 A) 及無因生 (A 不由 A 生，亦不由非 A 生) 四種情形，而四種均不合法。所以真正的真實，是必然自正反兩端超出，亦即自語言的世界超出。所以，中觀學派所嚮往之「空」，實是須經「雙遣」後方能至的境界。在這一意義言，「空」可以說是對一切言說、一切對立的消解。換言之，「空」不但是存有論的概念，同時亦是表示雙遣對破的概念。

在前一節中，我們已經談到，人由於無明煩惱的限制，不能盡知別人的觀點，而自我封閉，由此更生敵對心理，或傲慢自信

，或憎怨仇視，互相傷害。若能觀空，知所有由經驗心靈所成之知識皆不能免執，皆不能免自我封閉，則知人所行之愚昧狹小，而求開拓消解。所以空亦可以說是一種消解的智慧，即以雙遣對破來消解心靈上的執着。我們不否認現代人在處理具體問題上有成就，知識的分工亦使人類在不同的問題上各有所見，這可以說是一種建構的智慧，通過此，他們能把知識世界建立起來。但有建構即有消解，從知識發展的方向看來，人不能有完全的建構，故必須經常就所已建構者反省之，使之更進，這是其一；知識世界領域甚多，人所能參與建構者往往只是其中的一小領域，人必須自知其限制，自虛其心，自空其說，以求容納別人，這是其二。由此看來，空的作界極大，現代人類社會能否各捐成見，免除分裂，即在於我們能否各自消解自身之障壁，去執成教，以成一共存互尊之社會。

### 中國佛教說「判教」之智慧

判教的活動在印度佛教時已有，雖然「判教」的觀念當時未見。如楞伽經言頓漸，華嚴經言三照，涅槃經言五味，解深密經言三時，法華經言三章，以心喻大小乘之別等等，都可以說是一種判教。不過這種判教在印度方面言，是顯示思想義理之進展，亦與經典文獻的出現有關。因為這些諸法，多半是在大乘佛教初出，面對從前的傳統佛教的教義而作出的。它主要是強調自身資料的重要性，及晚出性，以爭取群眾及信徒的支持，所以自立門戶的意味極重。印度的判教，其思想、背景，是以後出之義來統攝、批判前出之義。但中國佛教的判教情形，則有所不同，中國高僧大德在吸收印度傳來的佛法時，不必知其經典產生之歷史，但見種種資料皆佛所說，而義裏方向有不同。既然諸經都是佛所說，為什麼其中會有不同呢？為了表示佛教乃一大系統，各經典之間亦有其有機之聯繫，這些不同之資料即有融通的必要。融通之後，即見其不相礙，諸經典之間皆有橋樑可通。換言之，這種做法就是要求我們不可只陷在一個資料中，而應該互換觀點，即

「互觀」，以見雙方皆有其價值，亦各成就一義理方向，然皆不離佛陀慈悲救度衆生之大業。以此互觀作起點，再進一步要求從一切可能觀點對一切已成資料之「遍觀」。遍觀，即將我們的心靈擴充至極，以容納種種之義；反面說，也就是把我們陷於一隅之見的妄心一一去掉，於是可以匯成一義理世界，而各各不相礙。這是一個至美、至莊嚴、而又至和諧的世界，其成就即由「互觀」以至「遍觀」而得。由此看來，判教的工作，也就是要形成一總持的智慧，以總持一切經典的價值。

在中國佛教中，真正構成一個嚴格的判教系統，以總持當時一切傳入的佛典的，是天台與華嚴兩教派。天台判教，先設標準；一以說法之先後次第分，此即「時」，二以說法之內容分，此即「化法」，三以說法之方式分，此即「化儀」，合爲「五時八教」。通過「時」、「法」、「儀」三觀念，遂將佛陀一代所說之教法總持起來。及至華嚴宗興，其所走之圓教之思路與天台不同，天台是從「法性」的觀念入，着重心靈對法性的把握，由此而歷種種觀以成圓觀，故天台從內容上分佛法爲「藏、通、別、圓」四教，各教所觀境皆不同。例如四諦之理，在藏教所說的是生滅四諦，通教所說的是無生滅四諦，別教所說的是無量四諦，圓教所說的是無作四諦。無作，即表示心靈的分別活動於此已不再相應，「作」的觀念已去除。現象上的法已消散，法性已自一切主觀之觀法中豁出，所以說這是一圓觀。在此圓觀之作用下，人乃能證見一切法皆涅槃之理，而如如相應。由此可見已合圓教之指歸。「比較起來，華嚴是從「真心」的觀念入，着重心靈活動所成之境，由此而立五教：小、始、終、頓、圓，內容之分別即在小乘只言六識；始教中唯識，雖及於阿賴耶識，但不及於如來藏；終教則知此阿賴耶識自另一義言之，即爲如來藏，頓教則顯一切法唯一真心。至華嚴圓教更大彰此真心之全幅大用，性海圓明，無礙自在，以澈入一切法，而「一切即一、一即一切」，所以說這是無盡緣起，亦即由佛之心靈所開出之無限之莊嚴、美麗之世界，這亦是心靈升進後所得之圓觀。由此我們可領悟華嚴之所以改判五教及特別重視大乘起信論的原因。

華嚴除以「教」開宗外，同時亦以「理」開宗，而判分爲十。爲免繁瑣，此處從畧，但它的精神，即在於顯示義理之層次，由小乘教而次第上升，最後進至華嚴境界。這即是一義理層級的安排，由有歸空，由空再見真實不空，如是即將一切佛義、佛理收攝其內而總持起來。

由此看來，天台、華嚴之圓教內容雖不同，但其判教之智慧則一。目的都是總持佛法，把各種義理分別按其層級、方向安設起來，使各義理不相障礙，但隨人心之遊賞貫通。人的問題，在對一家之義起執，一方面封閉自己。一方面抹煞他家他理之存在，於是人之世界分裂，相輕相害，終至生大苦。也許人生之無明非得吃大苦、付大代價不能超化；智慧之來，原非輕易。由此我們回顧上文所說的人生無明煩惱的反省，這是人類悲劇產生的內在根源，故必須轉出智慧以消解之。但在客觀上，此智慧之出，又關乎對別人義理之了解，所以判教之智慧，尤爲必要。今日世界四分五裂，人心浮囂，究其原委亦是知識世界分裂的結果。西方文化原是一重智而向多方向活動之文化，故其所成立之知識世界，亦是一分途獨立、各自發展的世界，此義，唐君毅先生在其大著「中國文化之精神價值」中已指出。唐先生一生的努力，亦可以說替世界各類型文化重作疏導，使各盡其釋，然後見其不足，諸位讀唐先生之晚年大著「生命存在與心靈境界」，想亦有同感，這即是判教智慧之體現，目的即在於見一切文化之價值，開拓人心，以總持承受前人之文化。由唐先生的工作，可見這種總持之智慧，實爲現代人所急需。

以上所講，條列了佛教的四種智慧。從內容上說，實不足以盡佛教智慧的全部。不過，對應現代人心，也許這四種智慧是最急需的。我們說：如實觀是一種實感的智慧，對煩惱的體認與對治是一種實踐和反省的智慧，空是一種消解的智慧，判教是一種總持的智慧。智慧雖分四種，但在精神上却是一貫的，最先都是依於對人生的如實感受而開出。人若能於此一念涉入，即能證見佛所說的種種境界，而知其智慧爲不虛了。