



華嚴專宗學院佛學研究所論文集

## 《十地經論》「心」之思想與體驗之交涉 —以世親解釋與西洋哲學家狄爾泰「體驗」觀點探討

釋道修

### 一、前言

釋尊於菩提樹下領悟了人生如實的道理，心靈進入奧妙的空間，三轉法輪以來，其原始意向是以解脫為前提，而解脫是建立在自利、利他的目的，所以「心」的實踐是著重在「十二緣起」的觀照，後來在佛教思想史上，「唯心」思想有其無限度之主體性，其思想是深切地體驗世界及存在於思想背景，又開展出新的局面。

唯心思想並不限於《華嚴經》，<sup>1</sup>在大乘佛教中唯識思想及如來藏思想都有涉及和追究，而在中國本土發展的天台宗在「諸法實相門」思想開展上，其根源也有深度的唯心意義，而與華嚴教學之「唯心緣起」相對。而世親（Vasubandhu，三二〇—三八〇）在華嚴思想中<sup>2</sup>，於《十地經》（善慧地）闡示之「三界唯心」之思想，而《十地經》（現前地）作了十二緣起所依之「心」為實踐體驗之闡述。其以二諦差別之關聯，作為二者融通之基礎。本文就「心」的闡揚主旨及其關聯所引發之問題加以探討。

佛教不同於一般西洋哲學，可以僅憑思想而活動延續下來，必須以解脫實踐為

<sup>1</sup> 本文所用之材料取自大正藏，本論取自後魏·菩提流支等譯之《十地經論》·（善慧地）（T·二六／一五二二，頁一六八 a—一九三 b）及（現前地）（一六七 c—一七三 c）。（以下簡稱「經」及「論」）收錄在《大正新修大藏經》以下附註 T 為代表，T／冊數／經號，P 代表頁數，台北：新文豐出版公司，一九九四，修訂一版。

<sup>2</sup> 梵名 Vasubandhu。音譯婆藪槃豆、即俱舍論之作者。又作天親。為古印度大乘佛教瑜伽行派創始人之一。與其兄無著（梵 Asanga）初於薩婆多部（有部）出家，後以無著之方便開示，始悟大乘之理，轉而信奉、弘揚大乘要義。其論著與注釋之典籍甚多，奠定大乘佛教瑜伽派之基礎。重要著述有俱舍論三十卷、攝大乘論釋十五卷、十地經論十二卷、金剛般若波羅蜜經論、廣百論、菩提心論、三十唯識論頌、大乘百法明門論、無量壽經優波提舍等四十多種。



指標，而西洋哲學家威爾海姆·狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 一八三三—一九一）所提出之「體驗」論點，極富省思價值，因為其不同於一般以意識思想活動而存在之哲學思辯，尤其所強調之「活生生之經驗」，頗有佛教中之實踐意味，本文擬以西洋哲學詮釋的角度切入顯題，以幫助探討「心」的體驗，但是其中仍有值得省思之空間，本文希望藉其「拋磚引玉」地窺探華嚴思想中深奧的一面。

## 二、世親對心之解釋

### （一）世親對「三界唯心」思想分類之解釋：

世親回心向大乘的轉機，據說是因聞無著弟子夜誦《十地論》而深有所悟<sup>3</sup>，但是其是否有看過全本的《華嚴經》，仍為學界所疑質。<sup>4</sup>

類號	經 文	世 親
1	心雜相	差別相（心意識六種差別）
2	心輕轉生不生相	行相（住異生滅行）
3	心無形相	第一義相（觀彼心離心心身不可得故）
4	心無邊一切處眾多相	自相順行無量境界取故
5	心清淨相	自性不染相
6	心染不染相	同煩惱不同煩惱相
7	心縛解相	同使不同使相
8	心幻起相、心隨道生相、及至無量百千種種心差別相	因相（諸菩薩以願力而生，餘眾生由自業而生故）

以上表例世親將《十地經》（善慧地）中之種種心分為八類。

<sup>3</sup> 見玄奘《大唐西域記》T五一／二〇八七，頁八九六一—七。

<sup>4</sup> 見高峰了州著/釋慧嶽譯《華嚴思想史》（台北：中華佛教文獻編撰社，一九七九初版）頁三九。



「心」是上的重要議題，幾乎含蓋了整個佛教義理學說，因為緊扣住「心靈覺悟」的主題，若心外求法，無有是處；從原始佛法即強調「心法」，因為釋尊不止一次說明「心」解脫的意義<sup>5</sup>，而日後佛教思想的發展，也都不離「心性」，所以世親在分析及分類上，就不得不考量其「周延性」和「互斥性」之原則：

### 1. 周延性

總科必須含蓋全傳為其「周延性」，世親所列之八大類，是大體的區分，其中未列出之隱含亞種及次亞種，藉由論中之說明，避免之間的間隙。

《經》文中明言：而在末句中又云：

是菩薩如實知眾生諸心種種相。心雜相、心輕轉生不生相、心無形相、心無邊一切處眾多相、心清淨相、心染不染相、心縛解相、心幻起相，心隨道生相，及至無量百千種種心差別相，皆如實知

「是菩薩如實知眾生諸心種種相」，也就是說含蓋了眾生之所有「相」了，儘管世親將《十地經》中之種種心分為八類，但是末句強調「及至無量百千種種心差別相，皆如實知」，也就是把握了心性的原則，即使在外相上有百千種種心的變化，仍能如實鑑知，而此諸種心之原由，「諸菩薩以願力而生，餘眾生由自業而生故」，所以這樣分類的其目的都是令人覺知只要能「轉凡心為聖心」，也就有「成佛」為共通之終極目的。

而分成八種心之「種」下的各種心，若以其「心行稠林」之不同差別，又可再分為「亞種」，及「次亞種」。基於其終究是以轉凡心為聖心為目標，各心在本質上是相同的。所以這樣的分類系統是「封閉式」，其終極目的是一致的，這樣的分

<sup>5</sup> 釋尊：「淨信者謂心解脫，智者謂慧解脫……若比丘離貪欲者，心解脫，離無明者，慧解脫；是名比丘斷愛縛、結，慢無間等，究竟苦邊。」見《雜阿含經》T二／九九，頁一九〇b。



類較於「開放性」無限制的細分，是容易掌握，既然經文前提設限的，這樣世親的解釋就可以照顧到「心」的完全內涵，而沒有出現間隙。

## 2. 互斥性：

科際之間的有「互斥性」，使各科中之主題必須扣緊其特色，才不致於失去分科的意義。世親的八類，主題十分獨立，各類之間之分判明顯，參照其見解而加以考察，可分解為：

(1)(2)是妄心或事心。

(3)(4)(5)是真心或理心。

(6)(7)是真妄理事混融。

(8)是菩薩的願心。

由分類的方式中，可以看出世親對「心」的定義，和其闡明的主旨，在此處的分類，以「真妄」和「理事」已經明顯地看出其分類的標準，應是以「真俗二諦」的差別，作為銜接理論和實踐的橋樑。也就是「唯心」和「觀十二因緣所依之心」的關聯。

### (二) 世親對十二觀門體驗之解釋

據《十地經論》第六（現前地）之十二因緣觀，分別有三種觀門：

1. 成、答、相差別

2. 第一義諦差別

3. 世諦差別



### 1. 成、答、相差別：

- (1) 應可認為是世親指明「世間所有受身生處差別，皆以貪著於『我』而成立，若離『著我』，則無世間生處……」（T·二六／一五二二，P·一六八b）
- (2) 「答差別」：是對於所問：「本來無我，何會有執著於『我』」之答覆，其經文是引自「菩薩復作是念，此諸凡年，盲於愚癡，貪著於我……」（T·二六／一五二二，P·一六八b）
- (3) 「相差別」：以同經典所指乃「是菩薩復作是念，不如實知諸諦第一義故，名為無明，無明所作業果，是名為『行』……」（T·二六／一五二二，P·一六八C | 九a）等十二因緣觀所連鎖

### 2. 「第一義諦差別」呈現之問題：

此差別相當於：

應知，何為第一義諦差別？如是證第一義諦，則得解脫，彼觀故。

隨舉經文：

是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作。

經論續之而註釋說；

但是一心作，是一切三界，唯心轉故。<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup>從此之後則進入第三之「世諦差別」。



### 3.在第三的「世諦差別」：

經論上說：

云何為世俗諦差別？隨順觀世諦即入第一義諦。（T·二六／一五二二，P·一六九 a）

若考察所謂「世俗諦」，指的是，觀察從各角度所表現十二因緣本身，或者此觀察，即是通達第一義諦之進路而對十二因緣而言。世親直接的解釋是：

是中，染依止觀，因緣有分，依止一心故（T·二六／一五二二，P·一六九 a）

事實上，三種觀門都是以解脫為終極目的，所以不管是「唯心」或「一心」，其所要達到的都是證得「第一義諦」，所以其他二門，「成答相差別」屬於顯題，而「世俗差別」則是進路的性質，其存在是依「第一義諦」。

問題就出在世親並未闡明究竟所云「一心」，是指「迷妄心」或是「第一義諦心」，如此一來，就留下一些問題：要達到解脫，所持的立場究竟是以客觀理解其「本身即是第一義諦」；或必須主觀參與觀心才能證得第一義諦。以下試著透過西洋的詮釋方法令問題命向清晰。

## 三、世親與狄爾泰之學說比對

### （一）「第一義諦」的立場

#### 1.世親之角度

由世親的文脈中看來，「第一義諦差別」大體上是指「三界唯心之觀法內容本



身」，此處又可分別為兩個立場：<sup>7</sup>

- (1) 以客觀態度：了解為「三界唯心本身（依照原來），即是相當於第一義諦，三界唯心本身即是表現著第一義諦。
- (2) 主體性（主觀）態度：並非三界唯心本身（原來）表現著第一義諦，而是要觀心三界唯心才能證得第一義諦，才得得到解脫」由於觀法的實踐上，認證第一義諦。

在第一立場而言，本來就已經被判斷為「真心」，因為三界是虛妄，因此第一義諦全旨，必須注入於唯心之「心」方可。第二立場而論，認為觀三界唯心，即成為認證第一義諦；所以第一義諦，乃正是為三界唯心之觀法之歸趨點所啟開的。觀法之實踐，換言之可謂「觀法之主體化」。因此，三界唯心本身即是「觀法之實際」時，就不會生起其內容的心，畢竟是『真心』之反省，而就「觀法之實際」而言，連「唯心」的「心」亦不過是假名安立。

如果從上述所說「如是證第一義諦，則得解脫，彼觀故」之註來闡述經文「是菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作」的文本脈絡，其解為：「觀法之結果，為認證第一義諦之『實踐』」。

這樣看來彷彿世親是站在「真妄、反省」以前東西之立場（屬於第二立場），但是從其「世諦差別」之見解來說，甚至可以反證他是採取第一立場。

## 2.借狄爾泰之角度分析

西哲狄爾泰以為「經驗」並未被分析為意識的反思（反省）行為的「內容」<sup>8</sup>，

<sup>7</sup> 此處以下之理念，多參考玉城康四郎著／李世傑譯〈唯心的追究〉收錄於《華嚴思想》（台北：法爾出版社，一九八九初版）頁三七三。

<sup>8</sup> 見帕瑪（Richard E. Palmer）著；嚴平譯《詮釋學》（台北：桂冠圖書，一九九四初版二刷）頁一二二。



因為如此一來，經驗就成了我們意識到的某物；相反的，經驗即是行為本身。它是某種我們生活於其中，並且要經歷的東西，它是我們面向生活的態度，我們就是在此態度中生活的。

簡言之，經驗本身就是體驗，因為它在前反思的意義上被假定的。此後，經驗就可能成為一種反思的客體，但是這樣以來，經驗就不再是直接的經驗，而成為另一種遭遇行為的客體了。由此觀之，經驗與其說是一種具有內容的東西，不如說是一種意行為；經驗並非是被分析為與意識對立，並且去把握意識的某物。

以狄爾泰的看法，經驗一旦成為一種「反思的客體」，經驗就不再是「直接的經驗」，就像佛法中之「直觀」不可能產生，而是一種思辯。這樣進入了「見山不是山」卻又出不來，知解徒成為一種障礙。狄爾泰認為：有理解意義（思想的領悟）之事實或現象展示了人的內在過程，展示了人的「內在經驗」時，它們才是有意義的，適合自然客體的方法論，除去它們為自然客體地位外，並不足以理解人類現象。這些理解（思想的領悟）通過心理轉換的「神祕過程」來理解另一個人的「內在經驗」。

這種轉換之所發生，顯然是因為我們自己心靈體驗的事實，和另一個心靈體驗的事實之間的在著一種類之處。伴隨著「相似性」的這種轉換現象，使人們有可能在另一個人身上，發現我自己經驗的至深隱密處；從這種遭遇中，人們能夠發現一個更為充實的內在世界。

這裏期許藉由所謂「有理解意義」的「思想領悟」，而「通過心理轉換」的「神祕過程」，這和佛教中藉由契入佛法的專注中，對「第一義諦」有深切的感應似乎有類似的作用，將不同屬性的層，藉由實踐的終極而拉平其性質，以西方所謂「同情的理解」，雖然接佛法中指出之「觀照」，但是佛法中強調「如實」，不能保有自己原有的立場，去作創造性的理解和詮釋，畢竟佛法在體證「無我」時，所有參





與者都揚棄了自己的概念的立場，同樣是相通於等同佛法身之普遍性。即使在佛教中，以法身流露而感應，其前提可能是「人人皆具佛性」的看法，而且其所謂「人人皆可成佛」是一種「無限性」的展現，而在西方神學中，天堂的永生，也是「上帝」將永生的「無限性」賦予人類，不同的是，人永遠是追隨者，這在理論上，仍是無法打破的立場僵局。

狄爾泰使用了“Erlebnis”「體驗」，以區別普遍經驗“Erfahrung”，並將意義特別化，就表明了生命本身的直接性。<sup>9</sup> 而且是「活生生的經驗」。以狄爾泰的看法：「經驗」沒有也可能直接去領悟自身。因為如若這樣，經驗自身就會成為一種意識的「反思行為」。經驗並非意的「材料」，因為如果它是材料的話，它就會做為客體而與給予經驗的主體相對立。<sup>10</sup>

這樣看來，經驗存在於「主、客體」的分離之前，這種「主、客體」分離自身，便成為「反思思維」所利用的模式。經驗展示它與我們所稱之為的「直接的、活生生的經驗」之生命有直接的聯繫。

筆者以為「反省」必須加以分析，其過程可以分為「追憶」或「憶念」，若屬「追憶」，則當事人必須從意識中先假定主題，再加以搜尋，例如某人試圖去「追憶」他二十年前戀愛的感覺，幾乎是不太可能進入「同情意境」中，而「憶念」可能是溶入其中，例如聽聞扣人心弦的音樂，一直覺得餘音繞樑，甚至像孔子一樣，三月不知肉味。

<sup>9</sup> 在德語中「經驗」有兩個對應詞：“Erfahrung”和更帶技術性的、近代的“Erlebnis”，前者指普遍經驗，比如一個人談及他生活中的「經驗」。狄爾泰使用的經驗，其德文“Erlebnis”。它的動詞“erleben（體驗，尤其體現在個體事例中）。動詞“erleben”本身就是一個相當近代的詞，它由詞根加前綴er（它一般被用作一種強調的前綴，以加深主詞的意義）構成。這樣，經驗一詞在德語中就是與動詞「生活」同性質，是一種強調形式，此形式當我們遭遇到它時，德文“Erlebnis”為單數名詞，狄爾泰使它意義特別，不過之前在歌德的著作中就出現過“Erlebnises”。帕瑪（Richard E. Palmer）著；嚴平譯《詮釋學》（台北：桂冠圖書，一九九四初版二刷）頁一二一。

<sup>10</sup> 註：同上頁一二三。



又以禪坐為例，如果在定境中得到身心條件的配合，於是引發禪境，這樣的心境「保任」下來，他即使不在禪定中，仍舊「憶念」，持續「加行用功」，不過一旦有了主、客意識的侵入，則落入「思量即不中用」的戲論概念中。

## （二）「二諦」關聯解釋之問題

在經文中不管是「三界唯心」或「十二因緣所依的一心」都被認為是「妄心」來了解它，這樣的界定可以去除不必要的矛盾，只要將理論帶入「實踐」命題來「解消」它，就可以省略許多爭辯，較為穩當。

但我們從世親的解釋中，可以看出他企圖以「二諦」的思考方法來圓融解決，以致於出現「實踐過程」（因果關係）和「理解層次」（性質）的問題：

以「因果關係」來說：

「三界唯心」及「十二因緣所依的一心」，都是實踐性的觀法之內容，那些觀法，會使我達到解脫，又使我能夠證入第一義諦，如此的「唯心」或「一心」均被放在主體的動態的關聯中。

若以「三界唯心」為第一義諦，以「十二因緣」所依之「一心」為世俗諦而分別二者，則容易含糊，畢竟二者各依自己觀法皆能導致於第一義諦，這就不能作任何分別了。

在西方同樣在問題，海德格繼狄爾泰將「存在」在歷史性和時間性中的意義發揚，他發現了有關「存在本性」的線索；「存在」，當它在活生生的經驗中揭示自身時，就躲避了集中於觀念思維的概念化、空間化，和時間化的範疇。存在是幾乎被人忘卻的、西方靜態範疇中隱而不露的，海德格希望將它釋放出來。<sup>11</sup>

<sup>11</sup> 見帕瑪著《詮釋學》頁一四二。



狄爾泰以為「生命」是「從意義中認識到的人類經驗」，他又以為「思想不可能深入生命背後的隱密處」，如此角度看來，生命的範疇並非根植於一種超驗的實在中，而是根植於「活生生的經驗」之實在中<sup>12</sup>。

筆者以為：其中所謂「意義」可能是約定成俗的語言概念，在佛法中稱為「戲論」，是障礙體證「第一義諦」的。因為在緣起法中，是「無常」的運動中，沒有剎那固定的立場，不是西洋哲學家追求的一種凝然的通則。

西洋所謂「活生生的經驗」，本身自我判斷的能力就沒有一個標準，在佛教中以滅除餘習而無苦惱，但並沒有要求沒有「苦痛」，對佛法而言「苦」可能是達到「苦諦」的良機，這必須經過對緣起（含十二因緣）的如實觀照而達「第一義諦」的解脫。<sup>13</sup>

在原始佛教中記載，釋尊曾說：「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。……無明緣行，緣行識，緣識名色……緣老死苦；習苦便有信，習信有便有正思惟……習解脫便得涅槃」。<sup>14</sup>顯示出觀十二因緣是趨向「涅槃」（第一義諦）的過程。

本來在「世俗諦」的各種分別中，能夠確實把握自己的生活，就可以摒除因為「無明」帶來的「苦惱」，所以達到「無我」的第一義諦，是透過「世俗諦」對「苦」的體察，一切「唯心」的第一義諦，並非在證悟後才出現，只是在處理世俗諦時未能體察而已。

狄爾泰把「經驗」認做指示某種純粹主觀的東西，實在是一個重大錯誤，他將經驗看做一個「主體——客體」之前的一個領域，其中，世界和我們對世界的體驗

<sup>12</sup> 同上頁一一七。

<sup>13</sup> 見《長阿含·大緣方便經》T一／一，頁六〇b。

<sup>14</sup> 見《中阿含·涅槃經》第十四，T一／二六，頁四九一a。



是被假相結合在一起的。其實狄爾泰也並未將歷史想像為一個客體，一個與我相對立的「過去某物」。歷史性既不指在時間過程中，人類生老死滅這種各上客觀上已經證明了事實。

## 2.就性質來說：

- (1) 不同於主觀式見解，將「三界唯心」及「十二因緣所依的一心」都解釋為客體性的東西，而其中的「心」都被認為是「第一義真諦真心」。
- (2) 若以「第一義諦」「世俗諦」來區分「三界唯心」及「十二因緣所依的一心」，豈不是又不同性質了。

世親「解消」不同層次屬性關聯問題的方法，<sup>15</sup>是將其推至「實踐」的層面。例如：「菩薩作是念，三界虛妄，但是一心作」，一觀照就可以達到菩薩「神祕體驗」而體得「三界虛妄」的「第一義諦境界」的說法，這中間所包含的可能有兩種含意：

A譬喻：用來解釋神蹟感應（體驗）的不可思議。

B類比：<sup>16</sup>有「起信」之意義，具啟示激勵作用。<sup>17</sup>

<sup>15</sup> 此處所謂「解消」不同於「解決」，是其作法只是將問題處理到可以進行發展，而不是要徹底地追根究底。通常佛法對於與實踐過程中無關緊要的事物，皆以此處理。

<sup>16</sup> 「健康」食品和「健康」的人，同樣是用健康，但是其「健康」並不能說是完全一致的，就字面而言，「健康」食品是「促進健康」的食品，是屬於有可能的「因素」；而「健康」的人，是描述「健康」狀態的人，是一種結果，但是這兩件事情如何可以關聯在一起？因為他們都有「健康性」。

<sup>17</sup> 類比的意義，在異中有同或同中有異，多中的一，非單純的一，要解決一義或多義，強調類比的統一。例如：「健康」食品和「健康」的人，同樣是用健康，但是其「健康」並不能說是完全一致的，就字面而言，「健康」食品是「促進健康」的食品，是屬於有可能的「因素」；而「健康」的人，是描述「健康」狀態的人，是一種結果，但是這兩件事情如何可以關聯在一起？因為他們都有「健康性」。又如馬丁路德聖經「啟示」作用：1.原始語言的統一性。（指體驗的一致）2.聖經是啟示。（啟發靈性作用）「類比的統一」最早使用是亞里斯多德，用在不同脈絡，就有不同的效果。西方的「存有論」（Being, There is, To be）例如：今天天氣是晴天，其中的「是」（is），是用來連接主詞（今天天氣）和述詞（晴天）。



如果是啟示作用，其中也包含了兩種可能：

A相信見證者，努力做看看。

B屬於超越面，現階段作不到，但是日後有實踐的時候。

世俗諦所指各種運用十二因緣觀照本身，並且是指觀察十二因緣的還滅，同時藉這些觀法可以證入第一義諦，與此世俗諦之關係，就自能在各自不同觀點上而確定下來。也就是說，世親所表象的「世俗諦」（各種十二因緣及其觀法），同時，這也是終於會為達到第一義諦上之「三界唯心」，其觀法的結界，並不是在於證入到第一義諦，而是應該認為：「三界唯心」及「觀照十二因緣所依之心」其本身（它原來）就持有第一義諦之特質。

#### 四、結論

世親在《十地經論》中是以「論」來闡釋「經」中所隱含之幽隱之意，而透過分類的過程，將世親區分「心」的方式——「真俗二諦差別」凸顯出來；而其作用是關聯「思想」和「體驗」，但是其中所出現「實踐過程」（因果關係）和「理解層次」（性質）的問題，就必須透過「論」來加以解釋。

在西洋哲學家中，以狄爾泰所提出「體驗」和「思想」方面的詮釋，其突破於西方純理論和主客觀二元對立的局限，透過其分析，有助於對「實踐過程」（因果關係）和「理解層次」（性質）問題的釐清，但終究是以探求根源的角度去深入，如此容易陷入「意義」的語言概念的「戲論」當中，而世親所要處理的是以「真俗二諦差別」的迴轉空間，對「心」的理論和體驗之間的矛盾作消解，也啟示了趨向第一義諦的進路。