

## 由胡賽爾「現象學」再探華嚴宗的「法界觀」

國立高雄師範大學 博士候選人  
馮世綱

### 摘 要

法界一詞雖意義頗多，就華嚴哲學而言，乃「宇宙萬象」之總稱。法界論是法藏根據他特有的緣起法建立的華藏世界觀，這種世界觀不是企圖對宇宙現象做客觀的分析，它所有的分析和描述，都是在顯現重重無盡的佛境界。至於要如何能夠悟入此一境界，便是所謂的「法界觀」。因此，法界觀也可視作華嚴宗的「認識論」，亦即如何正確理解以及認識現象界的一切存在。更重要的是，如何透過對表面現象的認識，近一步了解現象背後的終極真實，也就是所謂的佛境界。就西方哲學而言，胡賽爾可說是戮力於探討現象與本質之間關係的哲學家，其學說稱之為「現象學」。現象學認為，凡是「呈現出來的」都呈現在具體的經驗中，而凡是不能被經驗到的，就不能稱其為一種呈現。換句話說，現象學的目的在於研究經驗，從而揭露經驗的「本質」，以及隱藏在經驗裡面的「理性」。一言以蔽之，現象學是認識本質的一種學說。雖然華嚴宗的法界觀與胡賽爾的現象學所關注的終極問題不同，所採取的思辨進路也有所差異，但兩者卻同樣關注對於現象的認識論之問題。以華嚴宗而言，認識到現象界的一切（法界）都是一心所呈現佛境界，便是成佛的不二法門；但若就胡賽爾的現象學而言，我們可能遭遇到的困境在於，「我」做為一認知的主體，要如何確定所認知到現象是真實無疑的。以華嚴宗的語言來描述，便是吾人要如何確知「事事無礙法界」便是終極佛境界的呈現；更進一步言之，這種認識如何可能達到。在方法論上，兩者都強調透過個別的觀察，進而獲得關於整體的知識；不同的地方在於，華嚴哲學的終極認識是佛境界，也就是心；而現象學處理的則是個別的事物，在終極問題上，華嚴宗追求的終極關懷是成佛；現象學則是一門探討本質的學問。在立論的大前題上，華嚴哲學強調現象乃心所呈現，因此認識的基礎在於心與物本質上的合諧；而胡賽爾的心物合一則純粹是認識論的。由此，華嚴宗哲學與現象學終將走向分歧的道路。本文所論，並不在於以現象學解釋華嚴哲學，畢竟兩者本質有所差異；也非純粹將兩種哲學互相比較。僅是透過上述的分析，以提供讀者另一條思考華嚴法界觀的進路與角度。

**關鍵詞：**華嚴宗、法界觀、胡賽爾、現象學、認識論

## 一、前言

華嚴宗哲學對於現象界的事物有其獨到的見解與詮釋，此一觀念即為「法界」。<sup>1</sup>華嚴宗四祖澄觀從本體和現象的角度而言，將其分為：「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」、「事事無礙法界」，合稱「四法界」。為了解釋法界與其之所以存在的條件及各項因素之間的依存關係，則有「法界緣起」<sup>2</sup>之說。簡而言之，法界基本上便是用來解釋現象界的存在，或者說以何種方式存在的理論。法界一詞雖意義頗多，就華嚴哲學而言，乃「宇宙萬象」之總稱。<sup>3</sup>法界論是法藏根據他特有的緣起法建立的華藏世界觀，這種世界觀不是企圖對宇宙現象做客觀的分析，它所有的分析和描述，都是在顯現重重無盡的佛境界。<sup>4</sup>至於要如何能夠悟入此一境界，便是所謂的「法界觀」。因此，法界觀也可視作華嚴宗的「認識論」，亦即如何正確理解以及認識現象界的一切存在。更重要的是，如何透過對表面現象的認識，進一步了解現象背後的終極真實，也就是所謂的佛境界。

就西方哲學而言，胡賽爾(Edmund Husserl)可說是戮力於探討現象與本質之間關係的哲學家，其學說稱之為「現象學」(Phenomenology)。「現象學」(Phenomenology)這個名詞源自「現象」(Phainomenon)與「學理」(Logos)這兩個字；現象學家認為，凡是「呈現出來的」都呈現在具體的經驗中，而凡是不能被經驗到的，就不能稱其為一種呈現。換句話說，現象學的目的在於研究經驗，從而揭露經驗的「本質」(essences)，以及隱藏在經驗裡面的「理性」(reason)。<sup>5</sup>一言以蔽之，現象學是認識本質的一種學說。進一步而言，現象學更關注所認識之事物是否真實的問題。而胡賽爾自己則說，認識論便是對認識可能性的哲學反思以及對理性的批判。而認識論的積極任務，便是通過認識本質的研究來解決有關認識、認識意義、認識客體之間的關係問題。胡賽爾所關注的問題是，「我」作為認識的主體，究竟要如何與被認知的客體一致，認識者如何知道並且能夠確切地知道，不僅我的體驗、這些認識行為存在，而且他們所認識的東西也存在，甚至存在著某種可以設定為與認識相對立之客體的東西呢？<sup>6</sup>而為了達到這個目標，胡賽爾因此提出了「本質直

<sup>1</sup> 「法界」原指某類事物，後來則用來指稱一切物質現象和精神現象。就華嚴宗而言，「法界」大約有三種意義：一指真如、一心、如來藏，亦即眾生本有的佛性；二是指宇宙萬物的本性或規準；三是指具體的事物。

<sup>2</sup> 「緣起」是指現象界中的一切事物皆與各種條件、因素、關係互相依存而生起，並無其獨立自在之實體，故曰：「無自性」；「依他起」。緣起基本上是佛教各宗所共同秉持的概念，但隨著佛教思想的發展，遂有了不同的緣起之說：如原始佛教的「業惑緣起」；中觀派的「性空緣起」；瑜伽行派的「賴耶緣起」；《勝鬘經》的「如來藏緣起」以及《大乘起信論》的「真如緣起」等。

<sup>3</sup> 劉貴傑，《華嚴宗入門》，頁 34。

<sup>4</sup> 韋政通，《中國思想史》(下冊)，頁 840。

<sup>5</sup> 畢普賽維克 著；廖仁義 譯，《胡賽爾與現象學》，頁 1。

<sup>6</sup> 胡賽爾 著；倪梁康 譯，《現象學觀念—胡賽爾講稿》，頁 4-5。

觀」以及「本質還原」，透過這兩個方式，我們可以認知到事物背後的終極真實。

雖然華嚴宗的法界觀與胡賽爾的現象學所關注的終極問題不同，所採取的思辨進路也有所差異，但兩者卻同樣關注對於現象的認識論之問題。以華嚴宗而言，認識到現象界的一切（法界）都是一心所呈現佛境界，便是成佛的不二法門；但若就胡賽爾的現象學而言，我們可能遭遇到的困境在於，「我」做為一認知的客體，要如何確定所認知到現象是真實無疑的。以華嚴宗的語言來描述，便是吾人要如何確知「事事無礙法界」便是終極佛境界的呈現；更進一步言之，這種認識如何可能達到。故此，本文擬就華嚴宗的「法界觀」為主軸，輔以胡賽爾現象學的觀念及分析方法，以此比較並分析兩者之間的異同。透過這樣的分析比較，以期能提供讀者另一個思考華嚴宗哲學的角度與進路。

## 二、現象學的「本質直觀」與「本質還原」

胡賽爾現象學的核心在於認識本質，而為了要正確認識到事物的本質，因此需要進行「本質直觀」以及「本質還原」。以下分別論述：

### （一）「本質直觀」

所謂的直觀，最簡單的說法便是「一種對事物的直接把握方法」：「直觀的明見」或「明見的直觀」，即一種能夠直接原本把握到事實本身的明見性；也就是說，這種明見性的最主要特徵應當是直觀，即一種「直接的把握到」；而在「直接的把握到」這個表述中顯然包含著「無前設性」、「無成見性」、「面對事實本身」（亦即無間隔性）等等意義。因此，胡賽爾所提出的著名現象學口號，亦即現象學所應遵循的「一切原則之原則」或「第一方法原則」就在於：「每一個原本給予的直觀都是一個合法的認識泉源，將所有那些在直觀中原本地（可以說是在其切身的真實性中）展示給我的東西就當作他們自身所給予的那樣來加以接受，但以僅只是在其自身給予的範圍內加以接受。」在這個意義上，現象學首先是一門直觀的，並在直觀的基礎上進行分析的現象學。<sup>7</sup>

進一步而言，直觀不僅僅適用於現象，同時也適用於本質。依照胡賽爾的說法，當我們看到現象，實際上就已經洞察到本質，這是因為現象能直接揭示本質。這樣我們的認識就不僅僅是主觀、心理的，而具有客觀有效性。正因為如此，現象學研究也才能是關於本質的研究。胡塞爾認為本質直觀是直觀到事物的本質以及範疇。胡賽爾不同於傳統經驗論所認為的，只有感性的個別才能被直接體驗，而是作為普遍和一般的事物的本質觀念直接被「看到」。在這種普遍性意識中，「相

<sup>7</sup> 倪梁康，《胡賽爾現象學概念通釋》，頁 39。

對於同一種類的個別因素之雜多性，這個種類本身被看到，並且是作為同一個種類被看到。」也就是說，這種本質的被給予不是一種「符號性思維」，而是一種「直觀」，一種「對普遍之物的感知」。<sup>8</sup>換句話說，在直觀的「看」中，我們由於抽象作用而獲得了概念或觀念。但是，對於普遍之物的感知並不是人為創造出來的，它是被明白地看到的。在胡賽爾的現象學中，觀念是被直接「看」到的，而不是像經驗論者所說的那樣，觀念僅僅只是精神所「虛構」出來的。然而，胡塞爾的現象學和傳統的經驗論者有著顯著的分別，他並不注意傳統經驗論者所強調的肉眼所看到的東西、具體的東西。也不像實證主義者要完全排除「主觀」的作用，獲得對客體的完全「客觀」的認識。因此我們可以說，我面對客體時最直接且主觀所獲得的被給予之物，便是此客體最真實的樣貌，也就是本質直觀。

## （二）「本質還原」

本質還原其在胡賽爾現象學中是方法上得到保證的本質直觀過程。它的目的在於把握作為「本質」的先天。本質還原以單個事物為出發點，它在現象學懸擱的範圍內以一個做為範例而被設定的現實地或想像的個體對象為出發點，並且在自由的、想像的變更中製作出對普遍性的把握來說必要的雜多性。這個範例從一開始便被視作眾多可能變項中的一個變項。而以想像的方式製作出的雜多變項（本質變更）是本質還原的第一步；而第二部在於，關注這個被製作出的變相雜多性之整體。對這個雜多性的堅持會導致一種遞推的相合性，在這種相合性中，所有變項都顯現為相互間的變化。在某些規定性方面，所有的變項都達到一致；而其第三步僅僅在於，使那些都保持不變的規定性的總和作為所有變項的必然內涵，即作為本質而被直觀到。<sup>9</sup>

進一步而言，「本質還原」或「本質的存而不論」意思是說，除了將沒有明證性的事物懸置外，還要盡力忽略意識流中出現的變動不居的個別事物，而集中全力去把握在變動不居的事物中突現的不變同一的事物的「本質」（*eidos, essence*），這裏本質基本上指柏拉圖（Plato）的理型（*Idea*）或共相（*universal*）。<sup>10</sup>胡塞爾認為我們具有一種理解本質的抽象能力，也就是上述的「本質直觀」。我們可以將「本質直觀」理解為一種從不同個別特殊事物把握一般普遍本質的觀念化的抽象作用（*ideating abstraction*），<sup>11</sup>所以，「本質直觀」亦可理解為觀念化作用或觀念化的抽象作用。如胡塞爾提到「紅」的本質時，透過對不同個別紅的事物的知覺，藉著一

<sup>8</sup> 倪梁康，《胡賽爾現象學概念通釋》，頁 512。

<sup>9</sup> 倪梁康，《胡塞爾現象學概念通釋》，頁 392。

<sup>10</sup> 吳汝鈞，《胡塞爾現象學解析》，頁 35。

<sup>11</sup> 畢普塞維克 著；廖仁義 譯，《胡賽爾與現象學》，頁 96；倪梁康，《胡塞爾現象學概念通釋》，頁 512。

種抽象化的作用去除不相關的因素，來把握一般的紅的本質。無論如何，本質直觀是一種具有明證性的認識本質的直觀能力。胡塞爾這方面的思想與柏拉圖很相似。最後是超越的還原(transcendental reduction)，意即還原到超越的主體性(transcendental subjectivity)，這是通向超越的主體性的方法或通道。當我們採取超越的還原時，我們是要轉化(transform)我們的觀點，由一個經驗的主體(empirical subject)的觀點轉化到一個超越的主體(transcendental subject)的觀點。經過超越的存而不論後，所剩下的或所揭露的只是「超越地被純粹化了的」(transcendentally purified)經驗的領域與「超越的自我」(Transcendental Ego)，它揭露了一種「存有的新領域」。<sup>12</sup>為了顯露這個領域，我們只能憑著一種本質直觀或純粹的直覺。

### 三、華嚴宗的法界觀與現象學的詮釋

如前所述，法界指的是現象界一切事物之所以存在的原理，就華嚴哲學而言，亦同於宇宙萬象之總稱。至於「法界觀」，也就是觀想法界的方法，亦可視為華嚴宗的認識論。唯有以正確的方式、途徑，認識現象界的一切原理、原則，如此方能悟入佛境界。

#### (一) 法界與法界觀

就華嚴宗哲學而言，最能直接描述現象界一切原理的，便是「四法界」以及「十玄門」。

關於法界觀的概念，最早始於杜順所著《法界觀門》，他提出了法界三觀，包括「真空觀」、「理事無礙觀」以及「周遍含容觀」。而後智儼根據杜順的三法界觀之概念，進一步提出了十玄門。三祖賢首法藏，同樣基於三法界觀而提出四法界觀，也就是所謂的事法界、理法界、理事無礙法界以及事事無礙法界。最後，五祖澄觀融通了《圓覺經》與華嚴宗的法界觀，進一步完備相關思想。總而言之，華嚴的法界觀具有總相與別相此雙重統一之性格，故能成為一種修行上的方法。因此，透過對一切現象或存在之宏觀與微觀，進而掌握一切法之本質，可以說法界觀不僅是一種觀念，同時也是一種實踐活動。<sup>13</sup>以四法界為例，四法界雖然說是法界的四個不同層次，是解釋世界萬象的原則；但由「事法界」乃至於「事事無礙法界」，也正是體悟法界的過程與目標。方法上，以華嚴宗而言在於掌握一切法的本質；以胡賽爾而言，則要掌握現象的本質，兩者顯然有異曲同工之處。

華嚴宗的認識論，立論之基礎在於其獨特的世界觀。《華嚴經》中的世界觀是

<sup>12</sup> 畢普塞維克，《胡賽爾與現象學》，頁 114、116。

<sup>13</sup> 鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》，頁 51。

一種互映互現、層層套疊的集合體。在「十玄門」中，以印度神話中的因陀羅神寶殿上的珠網來加以闡釋。《宗鏡錄》曰：

二因陀羅網境界門。此約譬說。如帝釋殿上珠網一一珠中。互現一切影像。無盡。一寶珠內。千光萬色。重重交映。歷歷區分。況此一心法界中。一切人法境智。重重涉入。以真如性畢竟無盡故。重重復重重。無盡復無盡也。論云。帝網有別者。唯智能知。非眼所見。帝網者。此網乃是眾寶絲縷所共合成。其善住法堂。縱廣四十由旬。亦是眾寶所共合成。其網一一絲孔之中。皆有明珠。其珠體瑩淨。寶網交羅。互相映現。一一珠網之中。皆有珠網全身。及四十由旬寶殿。各各全身。於中互相顯現。如珠及網所有影現。其殿一一梁棟。一一椽柱。一一牆壁。一一拱料。一一鏡像之中。皆有全身殿網珠影。重重。互相映現。故云。如天帝網。重重無盡。今此法門。亦復如是。一一位中。一一法中。一一塵中。一一境像中。一一名字中。及以九世十世。一一互周法界。並以真俗二智。互體交參。周遍法界。<sup>14</sup>

此帝網是由許多寶珠所編織而成的一張網子，每一顆寶珠都映現出帝釋寶殿中的一切雕梁畫棟。不僅於此，每一個寶珠也能同時映射出其他任一顆寶珠中所反射的影像，如此重重無盡，互相映現。「因陀羅網境界門」不僅是華嚴宗描述世界本質的方式，同時也是體證的法門，故曰「為智能知，非眼所見。」亦即因陀羅網的境界是體證之知，非見聞之知。又如《大方廣佛華嚴經》也說：

善男子！我以得此神通力故，於虛空中或行、或住、或坐、或臥、或隱、或顯，或現一身，或現多身，穿度牆壁猶如虛空；於虛空中結跏趺坐，往來自在猶如飛鳥；入地如水，履水如地，遍身上下普出煙焰如大火聚。或時震動一切大地，或時以手摩觸日月，或現其身高至梵宮。或現燒香雲，或現寶焰雲，或現變化雲，或現光網雲，皆悉廣大彌覆十方。或一念中過於東方一世界、二世界、百世界、千世界、百千世界，乃至無量世界，乃至不可說不可說世界；或過閻浮提微塵數世界，或過不可說不可說佛剎微塵數世界。……如東方，南、西、北方，四維、上、下，亦復如是。<sup>15</sup>

此段經文說明神通之力可以通行諸多世界且暢行無阻，之所以能夠如此乃在於對於世界的本質有正確的認知。由於華嚴的法界乃層層互攝交疊，故所謂通行於諸

<sup>14</sup> 《宗鏡錄》，T48，no.2016，p.0638c26。

<sup>15</sup> 《大方廣佛華嚴經》，T10，no.0279，p.0337a09。

多世界，不代表真的去到某個地方，反之，卻是所有的世界都集中於此時此刻此地。因此我們可以說，這樣的往返其實是在心念中完成的，故曰：「一念中過於東方一世界、二世界、百世界、千世界、百千世界，乃至無量世界，乃至不可說不可說世界」，及此之謂也。又如帝網的寶珠一般，若將一個寶珠視為一個大千世界，由於任意一個寶珠皆能映照全體寶珠之影像，因此進入其中一個世界（寶珠）也就等於同時進入了所有的世界。

華嚴宗的認識論，便是在此種獨特的世界觀中進行的。或者說，華嚴的認識論是在此一世界觀中方能成立。至於胡賽爾的現象學，雖旨在認識現象本質，但對於現象界為何存在、如何存在的問題，卻不是其學說所關注的重點。這也是華嚴哲學與現象學本質上的歧異。

## （二）認識論：殊相即共相/一多相即/部分即整體

釐清了華嚴宗的世界觀，進一步要探析的，便是如何認識的問題。在華嚴宗哲學中，以「四法界」、「十玄門」以及「金獅子」等方式闡明其認識論，而其中一個重要的概念，便在於「部分」以及「整體」之間的關係。

法藏在〈明法品內立三寶章〉卷下的「玄義章·緣起無礙門第一」中云：

始謂法界無別有。即以諸法即法界為法界。一法無別有。即以法界即一法為一法。是故一切法即是一法也。二終者。既全以法界即一法為一法故。是故此一即是一切。一切法即是一也。<sup>16</sup>

由此可知之，法藏以為一即一切；一切即一。李開濟將上述論述歸納後，以為對於法藏的意見可以做出如下體認：

諸法即法界，法界即是諸法，法界包括諸法，諸法為多。  
 諸法即一法，一法即法界，法界既是一法，也是諸法。  
 一即多，多即一，一即一切，一切即一。<sup>17</sup>

法藏在〈義海百門〉又說：「一塵與一法各不相知。何以故？各各全是圓滿法界。」其實法界一即多；多即一的本質，正是法藏「十玄門」中的「一多相容不同門」。一與多看似不同，卻又是彼此互相容攝的，故曰「一多相容」。法藏在此一法門中，以金獅子為喻：「金與獅子，相容成立，一多無礙；於中事理，各各不同，或一或

<sup>16</sup> 《大正藏》，冊 45，頁 623。

<sup>17</sup> 李開濟，〈華嚴法界尋義〉，《哲學與文化》34 卷 8 期，頁 38。

多，各住各位，名一多相容不同門。」此處就「理事無礙」說，「理」（本體）是「一」，「事」（現象）是「多」，事統於理，「多」統於「一」，故每一事皆為理之全體的顯現。但由另一方面看，雖「事」為「理」之「事」，「事」只是「事」，各與各有不同的位置，所呈現為千姿百態；一多唯相容無礙（理事無礙），「理」自是「理」，「事」自是「事」，如「理」就是「事」，「事」就是「理」，則無「理」亦無「事」，所以理和事相容無礙，又各不相同，故名為「一多相容不同門」。此命題所蘊涵之哲學意義正說明「統一性與多樣性之統一」。<sup>18</sup>

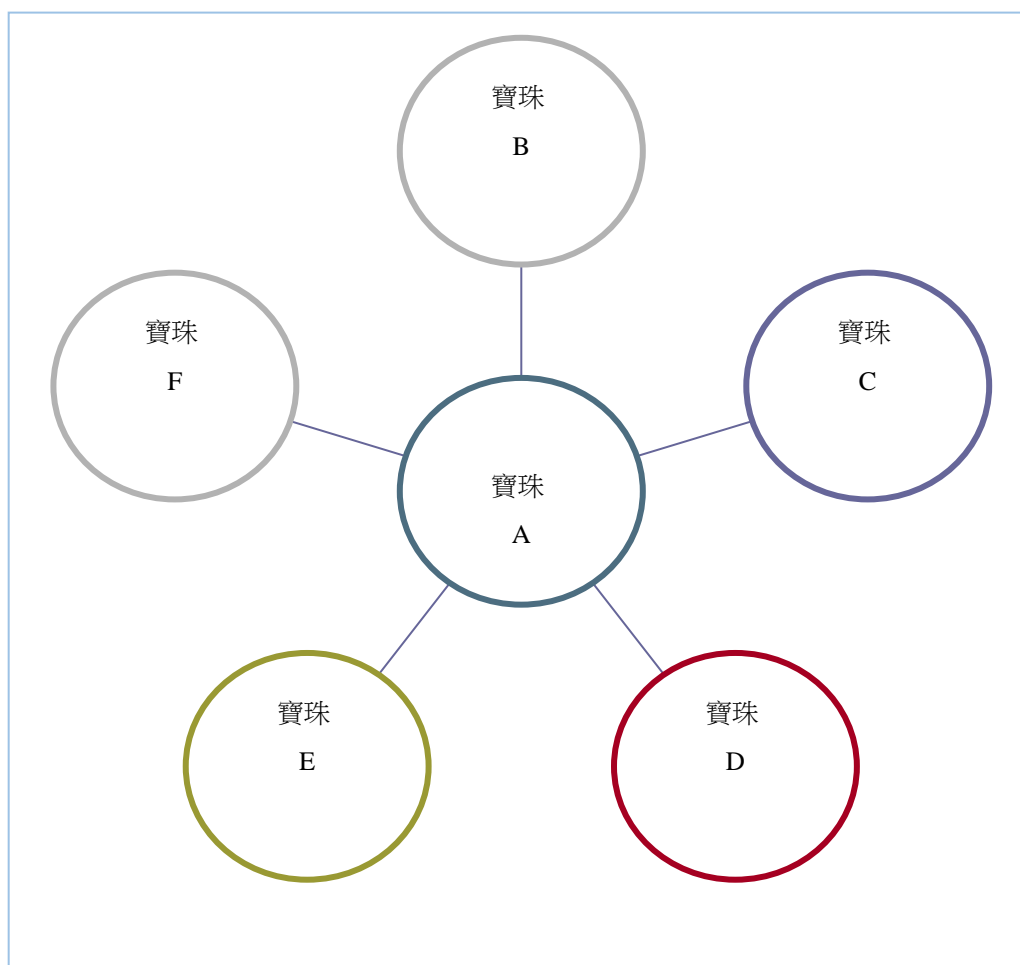
法藏為強調部分與整體之間的統一與和諧，便以金獅子做為具體的譬喻說明。《金獅子章》說：「若獅子眼收獅子盡，則一切純是眼；若耳收獅子盡，則一切純是耳，諸根同時相收，悉皆具足，則一一皆雜，一一皆雜，為圓滿藏，名諸藏純雜具德門。」意謂任何一部分現象都是整個本體之顯現（按：蓋本體不可分），所以可以說整個本體都表現在部分現象之中。獅子眼耳等都是獅子的，一一現象皆一一是本體，同時又不礙彼此相異，此所謂「諸藏純雜具德門」，即是說明「現象的同一性與差別性的融一」：「事事無礙」。<sup>19</sup>

除了金師子的比喻外，由因陀羅網亦可闡釋部分與整體之間的關係。以下圖為例，因陀羅網中的寶珠 A 可以映照出其餘周圍的寶珠 B、C、D、E、F 乃至於整張帝網中的所有寶珠，就是說所有的寶珠所映照的影像都會反射到寶珠 A 中，反之亦然。簡而言之，當我們觀察寶珠 A 時，我們實際上所觀察到的是整張帝網映照而出的影像。此意即觀察部分便等於觀察全體。

<sup>18</sup> 湯一介，〈華嚴「十玄門」哲學意義〉，頁 815。

<sup>19</sup> 湯一介，〈華嚴「十玄門」哲學意義〉，頁 814-815。





圖一：因陀羅網模擬圖

透過部分而獲得關於整體的知識，也是胡賽爾現象學所欲處理的問題。胡賽爾自己說：

關於紅，我有一個或幾個個別直觀，我抓住純粹的內在，我關注現象學的還原。我除去紅此外還含有的、作為能夠超越地被統攝的東西，如我桌子上的一張吸墨紙的紅等等；並且我純粹直觀地完成一般的紅和特殊的(in specie)紅的思想的意義，即從這個紅或那個紅中直觀出的同一的一般之物；現在個別性本身不再被意指，被意指的不再是這個紅或那個紅，而是一般的紅。<sup>20</sup>

胡賽爾以為，當我們觀察到一張吸墨紙（可能是指吸有紅色墨水的紙）的紅色時，我們所意識到的不是個別的紅的觀念，而是一種普遍性的紅的觀念，胡賽爾稱為

<sup>20</sup> 胡賽爾 著；倪梁康 譯，《現象學觀念—胡賽爾講稿》，頁 37-38。

「一般的紅」。但我們必須進一步追問的是，這所謂的「一般的紅」又是什麼？胡賽爾說：

我們可能還會懷疑，什麼是一般的紅，它意指的是什麼，按照它的本質它可能是什麼？我們直觀它，它便存在於此，我們意指的是它，便是紅的性質。就是一種神性、一種無窮的智慧，除了總地直觀這一切之外，我們還能得到更多的紅的本質嗎？<sup>21</sup>

這所謂的「一般的紅」之本質，其實正是我們的觀察。所以說「我們直觀它，它便存在於此」，而這也就是「紅的性質」。雖然胡賽爾在這段論述的結尾處留下了「我們還能得到更多的紅的本質嗎？」的大哉問，但由其論述的文脈可知，這種對於紅的本質的直觀「就是一種神性、一種無窮的智慧」，也就是最終極的答案。換句話說，除了對紅的直觀所獲得的紅的性質外，已經沒有更多紅的本質了。這種透過觀察個別現象而獲知整體本質的觀念，正如法藏所謂的觀獅子眼、耳時，獅子的眼、耳皆屬於獅子整體的一部分，因此單獨觀察獅子的眼、耳，也正是同時在觀察獅子的整體。而胡賽爾在他的《邏輯研究》中堅稱，主張原則上可以透過唯一的一次直觀而把握住本質或普遍之物。<sup>22</sup>

為了表明部分與整體之間的關係，胡賽爾還有另外一個例證：

以對一張桌子的感知為例，我看到的是桌子的這一邊，因而真正原本地被給予我的、真正被我感知到的也是桌子的這一邊。但我的意向卻指向整張桌子，或者說，桌子的背面或其他面也處在我的視域之中並且從屬於這張桌子的意義，他在我的感知一同被給予，被共現出來。<sup>23</sup>

簡而言之，當我們觀察一張桌子時，會由於視角的限制而僅能觀察的某一個面向，理論上被給予我的感知能力僅有桌子的單一面向，但在我的「視域」中卻能出現桌子的整體結構，因此桌子的其他面向也同時「被給予」、「被共現」出來。以金獅子為例，我們不需要觀察完獅子的眼、耳、鼻、口、毛皮等，方能獲知整個獅子的結構，而是透過單獨觀察獅子的單一部位，則獅子的整體也都同時在我的感知中被給予、被共現。

<sup>21</sup> 胡賽爾 著；倪梁康 譯，《現象學觀念—胡賽爾講稿》，頁 37-38。

<sup>22</sup> 倪梁康，《胡賽爾現象學概念通釋》，頁 42。

<sup>23</sup> 倪梁康，《胡賽爾現象學概念通釋》，頁 219。

### （三）心的主客合一

釐清了華嚴宗的認識論之後，接著面對的難題，便在於如何確保所認知的對象、過程、乃至於結果等，都是確實無誤的。

自古典希臘哲學以降，哲學家便致力於釐清事物的真實本質。柏拉圖強調精神世界的「理型」是唯一的真實，並不關注形而下的現象與事物，以現象界的一切為完美理型的贗品；因此，在柏拉圖的概念中，理型（本體）與其複製品（現象）基本上便是一種形而上與形而下的絕對二分。但對華嚴宗而言，這樣的分別是沒有意義的。在《華嚴經》看來，眾生與佛之間的橋樑便在於心<sup>24</sup>，即《華嚴經》所謂的「如心佛亦爾，如佛眾生然。心佛及眾生，是三無差別。」更嚴格來說，心不僅是佛與眾生之間的橋樑，就華嚴宗哲學而言，「心」就是「佛」；「心」就是「眾生」。如同《六祖壇經》所謂的「一念悟時，眾生是佛」。佛與眾生唯一的差別在於開悟與否，以華嚴宗而言，這個關鍵便在於心。唯有體現到現象界的一切都是一心所呈現的虛像，也就是說這些森羅萬象其實都是心的表現與作用。

圭峰宗密在《注華嚴法界觀門》中說：

一真法界，總該萬有，即是一心。然心融萬有，便成四種法界：一事法界，界是分義，一一差別，有分齊故。二理法界，界是性義，無盡事法，同一性故。三理事無礙法界，具性分義，性分無礙故。四事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。<sup>25</sup>

法界雖有四個層次，但「總該萬有，即是一心」；又由「心融萬有，便成四種法界」一句可知，不論任何法界都是一心所呈現的。強調本體與現象之分別，便是「事法界」與「理法界」之別。但華嚴宗哲學並未停留在此一階段，而是必須進入更進一步的消除理與事的分別，亦即「理事無礙法界」；釐清理事無礙之後，始有達到「事事無礙法界」之可能。但這樣的認知之所以可能，是基於華嚴法界的特殊性。如前所述，法界雖泛指現象界，但在華嚴思想中，同時又是眾生的心之本體。《注華嚴法界觀門·序》曰：

法界者。一切眾生身心之本體也。從本已來。靈明廓徹。廣大虛寂。唯一真之境而已。無有形貌而森羅大千。無有邊際而含容萬有昭昭於心目之間。而相不可觀。晃晃於色塵之內。而理不可分。非徹法之慧目離念之明智。不能見自心如此之靈通也。甚矣眾生之迷也。身反在於心中。若大海之一

<sup>24</sup> 王連冬，〈華嚴宗「唯心」思想探悉〉，頁 27。

<sup>25</sup> 《大正藏》，冊 45，頁 684。

漚爾。而不自知。有廣大之威神。而不能用。穀鯨而自投於籠檻。而不自悲也。故世尊初成正覺。歎曰。奇哉。我今普見一切眾生。具有如來智慧德相。但以妄想執著。而不證得。於是稱法界性。說華嚴經。令一切眾生。自於身中得見如來廣大智慧。而證法界也。<sup>26</sup>

由此可知，法界其實並不是一種純粹的外在現象，而是「眾生身心之本體」。也就是說，現象界其實便是心所投射而出的影像。事事無礙，亦即萬事萬物本質相同，而之所以如此乃是由於皆統攝於心，所有的現象都是「從本已來」的。又曰，終生之所以迷，便在於沒有意識到自己身處的世界其實就是本心。故此，世尊初成正覺，見一切眾生都「具有如來智慧德像」，但因為執著而無法證得真道。所以講《華嚴經》，揭露法界的實際樣貌。使眾生能夠「自於身中得見如來廣大智慧」，最後「而證法界也」。由此可知，證法界之智即是得見如來之智，即法界就是佛；然法界又是心之呈現，故即心便是佛。華嚴哲學便是在這種層層套疊、互為因果邏輯之中，揭露了法界（客體）與心（主體）之間的緊密連結，更精準地說，法界就是心。因此，在華嚴哲學中，主體客體之間的差異也就因此泯除了。以上圖的因陀羅網模擬圖為例，寶珠 A 所映現的影像來自於其周圍的寶珠，但由於寶珠 A 也同時映現在其周圍的寶珠之中。換句話說，寶珠 A 中所呈現的影像其實正是來自於自身。然而，寶珠 A 又不僅僅映照出自己，而是所有網上的寶珠。總而言之，寶珠 A 中所映照出來的既是自己亦是全體。故曰「一一珠網之中。皆有珠網全身。」同理，一心所呈現的森羅萬象並非來自於外界，而是心自己的本身的成像。又如《大方廣佛華嚴經》中所說：

善男子！我見如是等十方各十佛剎微塵數如來。彼諸如來不來至此，我不往彼。我若欲見安樂世界阿彌陀如來，隨意即見；我若欲見栴檀世界金剛光明如來、妙香世界寶光明如來、蓮華世界寶蓮華光明如來、妙金世界寂靜光如來、妙喜世界不動如來、善住世界師子如來、鏡光明世界月覺如來、寶師子莊嚴世界毘盧遮那如來，如是一切，悉皆即見。然彼如來不來至此，我身亦不往詣於彼。知一切佛及與我心，悉皆如夢；知一切佛猶如影像，自心如水；知一切佛所有色相及以自心，悉皆如幻；知一切佛及以己心，悉皆如響。我如是知，如是憶念：所見諸佛，皆由自心。<sup>27</sup>

《大方廣佛華嚴經》中以為，既然「彼不來此」、「我不往彼」，何以我又能同時見到世間諸佛。簡單來說，這是由於我心即諸佛，諸佛即我心；見自心便等同於見

<sup>26</sup> 《大正藏》，冊 45，頁 683 中。

<sup>27</sup> 《大方廣佛華嚴經》，T10, no 279, p.0339c19。

諸佛。世間的一切都是我心幻化而成，就連其中諸佛亦復如是，故曰「所見諸佛，皆由自心。」至此，我們可以發現，華嚴宗的認識論終將走向一種內在的自我統合，亦即認識不是向外求索，追求那外在於自身的客體去加以認識，而是不斷向內的一種認識方式。因此在終極的認識上，主體與客體皆統攝於心，在心中得到完全統合，或者說，在心中已經消除了主體與客體之間的區別。如前所述，我們要如何確定「事事無礙法界」便是真實的終極佛境界，答案便在吾人心中。既然心是一切現象、問題的根源，當然也只有心是唯一的解答。

不論華嚴宗的哲學或是胡賽爾的現象學，兩者皆強調主體對客體的認識，並且追求能夠正確認識到客體的真實本質。如前所述，現象學是討論「我作為認識的主體，究竟要如何與被認知的客體一致」的學問。雖然兩者皆以為主客體之間終究可以在認識的意義上達到最終的一致與和諧，但兩者的主客合一仍有著本質上的不同。華嚴哲學的主客合一，不僅在於認識的意義上，而是主體與客體之間在本質上的合一，主體與客體之間在終極的認識上是沒有區別的。在「三界唯心」的基礎上，所有的客體皆出自於心並統攝於心這個主體，因此也就泯除了心與物的主客之別了。但在現象學的認識論上，主體與客體僅在認識意義上達成了合一，而不是本質上的。雖然胡賽爾強調主體的超越，但超越後的主體仍舊與被認知的客體有所區別。但對胡賽爾而言，「本質還原」在現象學便是在方法上得到保證的本質直觀過程，可以說其最終的仲裁者仍是自我。

#### 四、結語

華嚴宗哲學與胡賽爾現象學，皆討論了關於如何正確認識現象的問題。透過兩相比較之後可以發現，兩者在立論的基礎上以及終極關懷上皆有著極大的差異，但在方法論上卻又有互相融會之處。例如吳汝鈞先生曾用佛教唯識宗的語言「轉識成智」來描述胡賽爾現象學中的「本質還原」。<sup>28</sup>胡賽爾的學說雖名為現象學，但其所關注的重點在於我們如何正確的認識到現象的本質，並未討論現象如何產生、為何而存在的根本性問題。在胡賽爾的方法論中，我們可以透過直觀來把握事物的本質。但，當事物缺乏一主動觀察者時，事物的本質或現象又是如何存在，此亦為現象學未探及之處。至於華嚴哲學，其宇宙觀稱為「法界」，而認知法界的方法即為「法界觀」。華嚴法界最為特殊之處，在於其法界有如「因陀羅網」般互相映現、層層套疊、無窮無盡。最重要的是，這個互現套疊的法界並非外在於我心，而是我心的直接呈現。華嚴的認識論之所以可能發生，正是在於這個大前題之上。

<sup>28</sup> 吳汝鈞，《胡塞爾現象學解析》，頁 55-60。

如前言所述，本文旨在透過現象學揭發認識事物本質何以可能的問題，但兩相比較後可以發現，華嚴哲學較諸現象學更有邏輯可言。以華嚴哲學而言，認識現象本質之所以可能，便是由於現象乃是一心之所呈現。我們所認知到的世界，其實是自己本心的投影，亦即，當我們認知世界現象時，我們其實認知的是自己的心；易言之，正確認識到自己的本心，也就等同於正確認識了宇宙萬物。因為心與物；此與彼；殊相與共相；別相與總相等，最終在華嚴哲學是沒有區別的。也就是「事事無礙法界」。但對於現象學而言，胡賽爾雖堅稱我們可以透過本質直觀來掌握現象的本質，卻將此種直觀的能力視為理所當然；胡賽爾雖同樣強調認知主體與客體之間的同一性，但卻沒有討論主客體在彼此交集之前的關係為何。簡言之，華嚴哲學以為現象是一心所投射而成，而胡賽爾並沒有探討現象界為何存在、如何存在的根本性問題。

綜上所述，華嚴哲學與現象學所共同關注的，便在於如何正確地認識現象。在方法論上，兩者都強調透過個別的觀察，進而獲得關於整體的知識；不同的地方在於，華嚴哲學的終極認識是佛境界，也就是心；而現象學處理的則是個別的事物，亦即不同的紅雖有共同的本質（胡賽爾稱其為「一般的紅」），但紅與其他事物之間的關係為何，卻不在胡賽爾的討論之中。在終極問題上，華嚴宗追求的終極關懷是成佛；現象學則是一門探討本質的學問。在立論的大前題上，華嚴哲學強調現象乃心所呈現，因此認識的基礎在於心與物本質上的合諧；而胡賽爾的心物合一則純粹是認識論的。由此，華嚴宗哲學與現象學終將走向分歧的道路。本文所論，並不在於以現象學解釋華嚴哲學，畢竟兩者本質有所差異；也非純粹將兩種哲學互相比較。僅是透過上述的分析，以提供讀者另一條思考華嚴法界觀的進路與角度。亦即，胡賽爾強調我們所具有「直接把握事物本質」的能力，是否有助於我們更能體會法界觀所說修行方式；又或者掌握事物的本質，是否等同於體證到佛境界等問題，都有賴更多學者加以分析比較。

## 參考文獻

- 《大方廣佛華嚴經》，T10，no.0279, p.0337a09。
- 《宗鏡錄》，T48，no.2016, p.0638c26。
- 《注華嚴法界觀門》，《大正藏》冊 45，第 1884 號。
- 《華嚴經明法品內立三寶章》，《大正藏》冊 45，第 1874 號。
- 王連冬（2014）。〈華嚴宗「唯心」思想探析〉。《華嚴學報》第 7 期。頁 25-46。
- 吳汝鈞（2001）。《胡塞爾現象學解析》。台北：台灣商務印書館。
- 李開濟（2007）。〈華嚴法界尋義〉。《哲學與文化》。頁 35-47。
- 胡賽爾 著；倪梁康 譯（1987）《現象學觀念—胡賽爾講稿》。台北：南方叢書。
- 韋政通（2000）。《中國思想史》（下冊）。台北：水牛出版社。
- 倪梁康（1999）。《胡塞爾現象學概念通釋》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 畢普賽維克 著；廖仁義 譯（1989）。《胡賽爾與現象學》。台北：桂冠圖書。
- 湯一介（1995）。〈華嚴「十玄門」哲學意義〉。《佛教與中國文化國際學術會議論文集下輯》。頁 811-820。
- 劉貴傑（2002）。《華嚴宗入門》。台北。東大圖書。
- 蔡美麗（2007）。《胡賽爾》。台北：東大圖書。
- 鄧克銘（1997）。《華嚴思想之心與法界》。台北：文津。
- 權坦俊（2013）。〈佛境界之具現與法界觀的問題〉。《華嚴學報》第 5 期。頁 35-54。

