

張陌耘 / December 24, 2008 10:13PM

## [陌耘期末報告初擬](#)

### 期末報告初擬

- 一、定中意識—認知科學方面的探討
- 二、「佛陀觀」—現實vs.理想？
- 三、華嚴思想
- 四、參照胡塞爾現象學

一：1927年，林白(Lindbergh)飛越大西洋。他後來記述當時睡眠不足、充滿壓力的單獨飛行時說道：「在這怪異的清醒和睡眠時刻，我身後的機身充滿魅影……雖然我沒有轉頭，我清楚地看到他們，好像從前面看到一般。我的視覺沒有受到限制—我的頭顱就是一隻大眼睛，同時看到每個地方。」J.H.Austin在Zen and the Brain(中譯：《禪與腦》)中將此「無邊無際的環空視覺」理解成一種「周遭幻象」，表示某種好比被「廣大、開放的空劇場」所包圍的視覺經驗；在裡面，受到壓力的腦可能投射各種心像、包括幻覺，於此意識空間中。

Austin將此「周遭幻象」聯繫至所謂佛陀的「全視眼」或「全體觀看」來談，並主張：某些人「誤以為」周遭幻象的經驗代表由“高層次”來的直覺、得以看到虛無宇宙空間的終極實相；或是「誤以為」在定中能夠進入只有「佛眼」才能有的超自然、超感覺的覺知。對於這類神秘的、超自然的假定或「誤認」，站在主流科學立場的Austin都不表贊同。他寫道：

「悉達多徹夜打坐，內心煎熬，忍受他自己的幻象。……在內在專注時，……視覺的結果……被視為像『一面大的圓形鏡子，像漆一樣黑。』這只是序曲。接下來是內心空間的心田投射。《華嚴經》描述這個現象的更高層次。它用令人屏息注目的景象：蜘蛛網似的網路在無止盡的空間中，裡面充滿色彩鮮豔的寶石和水晶，互相反映和共振，任何一點的振動能傳遍其他各點。」

以上是關於打坐專注的「周遭幻象」之談論。但Austin似乎認為，真正要緊的關於「見性」方面的「看」，是另一種東西，他形容為「客觀視覺」。Austin本人有禪修訓練，據說還獲得日本禪師認可他的「見性」體驗。他認為總結其見性體驗，不外乎「客觀」二字：「客觀表示，與我平常的視覺過程成了最尖銳的對比。在一擊之間，見性呈現純粹的真理。那麼我過去的『看』是什麼？自我參考、主觀。」他認為覺知有如鏡子，使人能立即而清楚地抓住事物的反照；它忠實地反映而無情緒的迴響。他引榮格(亦曾有類似的「客觀」之體驗)的話：「它不是看見不同的東西，而是看法不同。它好像是看的空間動作被新的尺度改變。」又，Austin還說道，「見性」在感受上是「情感流失」的。他用「寒冷的景象」、「淒涼的客觀」來形容之；然而它其實是無不安的、無情緒的、完美的一種體驗。

二：以上的談論，都把人拉回對歷史的、人間的佛陀之想像。事實上，不論佛之法報化三身究竟如何，在地球上的佛教之開出，都還是來自現實的、肉身的佛陀之講學。廖明活在《中國佛教思想述要》中提到，《阿含經》中出現的原始佛教時代的人間如來(p.26)，在精神方面有「十八不共法」：十力、四無所畏、三念住、大悲。其中，十力表示十種「超乎常人的智力」，如，知一切合理不合理之事、知一切眾生三世業報因果等；「十力」或許較為神異，而四無畏則主要是講佛陀於眾中自稱已獲最高成就、如此宣稱時信心具滿無所畏懼；三念住是講無論眾生信受正行、不信受、部分眾生信受部分眾生不信受，三種情況下佛都無喜無憂。另外，佛的大悲也可說是「無情緒的」、徹底普及的甚至非對象性的。總之，除了十力在今人理解上似是「神能」以外，其餘關於肉身的佛陀精神方面的特點(不共)：無畏、無喜、無憂等，都可說是Austin的客觀意識(or客觀視覺)之極致展現。雖說這八項不必以「神能」理解，但並非說這八項不是什麼超凡的成就。然而，不論如何，《阿含經》所展現的，應可說是作為人類的佛陀，在天賦加努力的情況下，徹底改造或轉化了他的主觀意識，確實達到了作為人類的意識主體之客觀經驗的極限；而畢竟沒有如大乘《華嚴經》那樣，依理想的、超人間的佛陀觀，渲染出一個華麗複雜的覺境。如果以佛陀究極的「客觀視覺」而非其在定中的「周遭幻象」來理解「事事無礙法界」的話，或許對今人而言，就不會那麼神秘難解。並且，如張澄基那般一直強調事事無礙是佛的現量親証，用Austin之甚深禪定中的「周遭幻象」來解的話(「幻象」可以無貶意，尤其是在佛教，就只是表示如夢如幻之景象的呈顯浮現)，雖是現量親証沒錯，但它不是求道的終極目標。誠如鈴木俊隆禪師所言：「專心於某件事，不是禪的真正目的。真正目的是，看到和觀察到事情的原來面目，並能一切隨它去。」所以，以無情緒的、完美的「客觀視覺」來觀看絕對的緣起性空—事事無礙，似乎比以現量的「周遭幻象」來理解整遍華麗的因陀羅網、更能把握住華嚴乃至一切佛教的教義。甚至，在對凡夫的啟示上，似以前者的理解較後者不易令人起妄想攀緣乃至誤解之心。

三：「理事無礙」其實是理解整個華嚴思想、尤其是「事事無礙法界」的一個至要的環節。那麼其「理」字如何解？根據牟宗三《佛性與般若》(上)，唯識宗所講的「圓成實性」只是一「真如理」，而非「真常心」；它只是不變之「理」，而無真常「心」隨緣之用。「隨緣不變不變隨緣」是在《起信論》真常心之生滅門下講的：「隨緣」指真常心之經驗的現實性，「不變」指真常心之超越的理想性(真性)(p.506)。總之，「真如」可說是在如來藏系統這裡才成為

「心」「理」合一，而不只是一真如理。廖明活在《中國佛教思想述要》(p.427)指出：華嚴教學的圓通無礙境界有兩重，第一重是如來藏真心與其所生起的緣起界萬法之間的無礙，第二重是緣起界萬法彼此之間的無礙；前者即理事無礙，後者事事無礙。於是，理事無礙之理，可說就是如來藏真心，或說是「不變的超越的真性」涵藏於真心之中、或說與真心合一。

四：倪梁康老師做過一個類比：在精神的、主體的、意識的科學這方面，對照自然的、對象的科學那方面，這兩方面各自最形式的(formal)探究層次，可說是純粹先驗現象學對照於數學或幾何學；而在各自最具體的層次，可說是經驗心理學對照於經驗物理學。他在其〈意識現象學的基本方法〉中寫道：

「本質直觀，或者說，本質還原區分的是本質和事實，它要求排斥事實，還原到本質上，這本質在《邏輯研究》中是指主體意識行為的本質，即它的先天可能性。而超越論還原區分的是存在之物和它的純粹現象，要求排斥實體，還原到非實體，即超越論現象上去。但這些現象還僅僅是超越論的事實，這對於以超越論本質為研究對象的嚴格意義上的第一哲學來說是不夠的，它還必須要達到超越論現象的本質，這本質既不依賴於實體主體，也不依賴於實體客體，並且還不依賴於超越論現象的事實。」

所謂的「嚴格意義上的第一哲學」之研究，指的應該就是純粹先驗現象學的考察，據此文字，其探索之方向可說極盡形式化、抽象化之能事。所謂排斥事實、不依賴於實體，若給它一個中性的描述(無貶意)，可說其朝向乃是「徹底脫離現實」。然而，華嚴卻講理事無礙甚至事事無礙，始終沒有超離具體之個物(但當然不是說外境個物是實在的)，其終極朝向甚至是個物與個物之間的重重關係之開展。其次，要注意的是，「本質直觀」並非指直觀到事物自身的本質，這點在Smith書中也被強調過；倪老師指其為「主體意識行為的本質」，並且說：「我們最終還是應當從“可能性”上理解本質這一概念」。

※胡塞爾現象學之意識的「本質」(“可能性”)，能否與如來藏真心之「理」(“超越的理想性”)進行類比？

筆記：

·「本質(Wesen)是《邏輯研究》中常用的概念。它在胡塞爾那裡和觀念(Idee)這個詞基本上是同義的，它相當於柏拉圖所說的理念……觀念是在感性材料的基礎上，在改變了方向的意指中“出現在我們眼前的”，它是“被給予的”(《邏輯研究》II/1, A 161/B1 162)，所以是直觀性的，不同於那種非現實，非被給予的符號性思維。」

—榮格：「它不是看見不同的東西，而是看法不同。它好像是看的空間動作被新的尺度改變。」如此，對觀念的直觀性把握，跟榮格—Austin所理解的某種客觀視覺(客觀意識)，似有會通類比之可能。

—對「觀念」的把握是現量的，不同於對「概念」的比量地把握(倪的看法)

·「《邏輯研究》中的本質還原是在人，即實體主體的心理體驗的事實中還原出這些體驗的本質……《小觀念》中的本質還原則是在獨立於人的實體主體和獨立於自然的實體客體的純粹意識，準確地說是超越論意識的事實中還原出超越論意識的本質，這是最高層次的可能性、原初可能性。」

—如果我們以Austin所用的概念來理解佛之究極的「客觀視覺」或客觀意識，那種究極客觀可說是應著“待人接物”而有的究極客觀，是對待現象上而言的究極客觀，全無自我參照(self-reference)、全無情緒摻雜。這是一個人的主體意識所能達到的究極。然而，前段文字所謂的「意識之最高層次的可能性」則必須脫離實體主體與實體客體來理解或構思；這不是某種主體意識所能達到的境界，不是對待事物方面所能有的究極客觀意識，這種純粹意識徹底是理論之設定，與現實方面的意識轉化無關，這是我的理解。

Edited 1 time(s). Last edit at 12/24/2008 10:28PM by 張陌耘.