

gustav / May 30, 2009 01:54AM

[天地人如何交感？試與康德先驗理想主義及華嚴、大乘起信論一心說相互折射](#)

【篇名】天地人如何交感？試與康德先驗理想主義及華嚴、大乘起信論一心說相互折射

【作者】汪純瑩

【本文】

前言

人憑其天生稟賦，能有一種特殊的體驗，該體驗往往被描述為：創造的、力動的、不可言喻的、生生不息的、物我不分的、與萬化冥合的，而該體驗一方面似乎為人據其稟賦而所理所當然者，另一方面真能達者幾少，達而能示人者更不易，於是乎總被誤認為是一神秘的體驗。

假若一個人存在於這個特殊的境界過，那個人可以跟人（包含他自己）分享在那境界中的「經驗」嗎？這是這篇報告的根源問題。

溝通到底是什麼？筆者提議寬一點地把溝通與感通置於其共通形式來看，便提出下列這個交感基模：(1)一個人覺察到他自己到達了某個境界，(2)一個人想要讓某個人（包含他自己）到達同一個境界，進而(3)一個人試圖，用時興的、可交換的、具意向性的任何方式，使得那個人藉以到達相同的境界。這裡的「境界」有兩種可能，其一為貞定境界（determined state），其二為未定的境界（indeterminate state）。當一個人到達了一個貞定的境界，而這個人想要讓某個人到達同一個境界，這個人會試著展現這樣的境界是依據怎樣的方式被貞定。我們通常稱呼對這「怎樣的方式」有系統的研究為「邏輯」。在每一個貞定的境界，總有一個帶著僵固價值的真理條件（或真理價值，即該條件之滿足）能被造出，而該條件總基於一個基礎，唯且必須在這個基礎之上該價值必為絕對。前句的兩個「總」基本上對每個人都有效，且每個人都能夠在貞定一個境界當中在一個基礎上造出一個條件，於是這樣的境界加總在一起，即，作為一個對每個人都有效的經驗形式來說，它允許了一個對每個人來說有效的「本體論」並使它們自身在人際之間可時興地溝通。於是，每一個貞定的境界終究來說是可被表達的。至此，我才正式稱呼「我們貞定一個境界的方式」為「理解」，「我們藉以指向該理解的時興媒介」為「表達」或（廣義的）「語言」，而「貞定境界所奠基的基礎」為「（理性）理念」（整理知性規則的規則，以客觀合目的性為作用原則）。

我們所如此共同熟悉的一個普遍有效的「本體（論）」在上述的了解脈絡下，給了我們兩個令人驚喜的註腳：第一、我們可以共同存在於「這個世界」，是因為我們都有同樣的能力條件，能到達可被溝通的貞定的境界。其二、去貞定以到達某境界的能力給了我們好理由去相信有某個東西是待被貞定的。靠著取消貞定，一個人可以消解真理條件所奠基的理性基礎，而讓理性基礎的基礎：「一切可能性」顯現，這就是「 $P=P$ 且 $P=\text{非}P$ 」的背景，然，實際來說，靠著取消貞定，一個人到達了未定的境界，在那兒沒有僵固的基礎被設立，或者更精準地來說，任何可能去貞定境界的方式都可被有意義地聯繫起來，只要你可以為這個聯繫提供一個「新的」且「適洽」的基礎。假若一個人可以到達這樣的境界，且一個人想要讓某個人到達這個境界，首先，得要讓那個某人有能力到達這個境界，也就是說，得讓那個人能取消貞定（化解執著）。但是現在沒有一個僵固的方式可以保證到達這個境界，也沒有應手的時興玩意兒可以去幫助那個某人將其意識的焦點適當地「坐落」著。那我們要如何令某人到達這個境界呢？除了靜待時機，我們指能靠著創造一個時興的玩意兒既是「新的」又是「適洽的」，某物是「新的」就是指那是一個幾乎不可能被我們用既定的理解方式去貞定的對象，某物是「適洽的」即是說在我們對該境界的實際經驗的比對、考驗下被我們認同為能適當地展現出那個境界並且感動某人進而有可能幫助那人進入這個境界的對象——既然這個時興的玩意兒是被對這個境界有經驗的人以其所具有的能力所「品嚐、鑑賞」過的，且我們（必須）假設每個人在這個能力上來說是一致的，我們於是乎可以希望靠著這個特別的時興玩意兒，有越來越多的人能夠被感動，並在感動中找到到達這個境界的路。

透過對貞定境界的體驗，人存活在一個時空的認識的靜止世界；透過對未定境界的體驗，人始能回歸到一個「前於」認識的發生的、非時空的動態世界。本文嘗試以心為脈絡而不以歷史為脈絡，介紹在怎樣的「心的」條件和合下引人到達認識的境界，又在怎樣的「心的」條件和合下回歸到發生的世界而與天地交感，因為此等和合條件具有超越統攝性，有先天之必然根據且為經驗之必備形式，唯經由自家於心之體驗（即洗心、即批判、即觀）可得，這才有較寬廣的空間接受對發生的世界的領會，而後才能更精確地了解認識的世界。本文也基於同樣理由，將此嘗試開展於對下列三方（專注於自家於心之體驗）材料的並陳：甲、《易經》：天人交感之意涵思想；乙、康德：三大批判之間心智境界的發展；丙、華嚴：《大乘起信論》理解下的華嚴宗思想。

一、天地人如何能交感？（交感模型）

甲、《易經》意含的交感模型與心的架構：

《易經·復象》：「反復其道，七日來復，天行也。利有攸往，剛長也。復其見天地之心乎。」所謂「見天地之心」，即徹悟天地萬化的究竟道理，藉由體會天地間的清明秩序，徹悟到天地間有先驗超越的根源統攝著萬化，在《易經》原經裡，天地之化道，被理解為如下的形上架構：假定以太極之本體，其動之消長方向分別為陰為陽，以陰陽為基礎，其消長疊蕩互動演繹出六十四種可能性，每個可能性隱藏於陰陽不同的交感方式與結構，這是就卦爻系統內系統來講；就外系統來說，前人依據既有的六十四種可能性來理解宇宙現象，這便是何以六十四種卦象可以窮盡地象徵、解釋一切宇宙現象的原因，同樣地，前人依據既有的六十四種可能性來理解人文精神現象，這也便是何以六十四種卦象可以窮盡地象徵一切人文精神現象。進一步分析地說，太極力動之消長相繼疊蕩互動之方式的變異，造就出不同的可能情勢形式，人秉持這樣的不同的可能情勢形式去理解、關聯宇宙現象與人文現象，進而在宇宙現象中以及人文現象中（因著先驗超越根源之絕對統攝）必然地分類出六十四種宇宙現象類型以及人文現象類型，若又繼之推衍下去則可以二元幕次的關係萬化出無限多的可能性，並這些可能性同時統攝著人的理解、亦「同樣地」統攝著萬化的生成。而據此可說，《易經》隱含著這樣的交感模型：天地之心涵備其理於萬化以及我們對萬化的關係之中，此理亦主宰聖人創設之易象系統（正因此理先主宰我們如何理解一切現象）、亦主宰天地之化道，故給予理解者與被理解者共通的媒介。所謂「易與天地準，故能彌綸天地之道」。

基於上述交感模型，天地之心基本上等同於人之心，是故人可與天地交感，然而人對此心之陌然使得非得經過一番工夫修養不能貼合此心。《易經》意含的心之結構，以太極象徵完滿的本體，「寂然不動，感而遂通天下之故」者也。未動時備涵完滿，感而動時則分有無、陽陰，而未動時所保持的一切可能性必然有機會在感而動時一一體現。可是，這樣的「一切可能性」對於未能了解「先驗超越關係（或根源）」的人來說，是難以體會的，這是因為人們對心的運作十分陌然，除非天生異稟，否則未經「眾物表裡精粗無不到」的工夫難以達到「無心全體大用無不明」的境界，《易傳》也給予了教導，教人如何洗心已達潔淨精微之境界（繫辭上傳第十一章）。「蓍之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義義以貢；聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患，神以知來，神以藏往，其孰能與於此哉！」聖人以三德洗心，在蓍算當中體會到太極保持的一切可能性之圓滿；在前聖創設的六十四卦之不斷象徵、運用當中，體會到太極保持的一切可能性是如何應用（就天地而言成化，就人而言成理解可能）到一切現象中；進而在爻與爻間的陰陽疊蕩互動中，不斷體會情勢之發展脈絡所依據的漸成的因果關係進而養成此心敏銳的判斷能力，可以明察現實情勢，啟發因應對策。不斷洗心、亦即不斷體驗心化成一切可能的功用、不斷體驗一切可能必然能被體現於現象當中的先驗超越必然性、不斷體驗心中諸多必然性的替換對比於心在此當下造化的現象即是一種敏銳的判斷，把持「退藏於密」（反求諸己）、「吉凶與民同患」（大公無私）的態度，則可使人對心之本然逐漸熟悉，而人對心之陌然不再，便可「明於天之道」（天人交感）、「而察於民之故」（人人交感）。

乙、康德先驗理想主義意含的交感模型與心的架構：

康德的先驗理想主義基本上是說，先驗原理制約經驗形式，且使經驗如所制約般地成為可能，依此基礎，其天地人交感模型會是說，先驗原理的制約形式乃被賦予（於心）的，而在此基礎上，人際之間以及人與自然的系統斷相吻合（《判斷力批判》第一與第二導論）。心智受物觸發而動，動則有感官材料，並在知性範疇之協作中始有經驗，故經驗裡必有情有理，情理不可分，又諸情事於理路之先驗統合條件下皆有客觀合目的與主觀合目的的關聯。其中客觀合目的性關係給予人際間一客觀可溝通的基礎，也給予人對一切現象客觀認識的基礎，而主觀合目的性關係給予人際間圓融和諧的指導，也給予人對一切現象間的圓融和諧關係（自在、自由）有所體驗的基礎。

在康德《純粹理性批判》到《判斷力批判》之間，有一種認知模型的發展，鎖定地就判斷而言，《純粹理性批判》的判斷是貞定的判斷，在其中，認知功能之一的想像力按照認知功能之二的知性（理解力）提供的規則進行聯想，進而（進而，乃邏輯因果關係、非時序）給予、產出該判斷對象的意識與經驗，而知性提供的（全稱的）規則既為當下特稱判斷的根據，也是當下意識結構的一環，也是經驗對象的「本質」（此本質具涵內在論與外在論意義），而想像力的直接產物：直觀，是唯一實際發生的東西，規則乃是後設的存有。特別要指出，直觀雜揉兩因、其一為前面所提的知性規則，其二為感官受物觸發而動的效果，因直觀雜揉兩因，所以直觀可被全稱的理解但自身永遠是特稱的，這是康德所謂「直觀具雜多性」的意涵。在《判斷力批判》裡，判斷的本質性結構在審美經驗裡更具體體現，被凸顯出來的正是前面提到的直觀雜揉兩因，既可被理解、又具特稱性。不過，對於太嫻熟「認知」而不嫻熟「直觀」的人來說

，這個判斷的本質結構是隱晦難解的，好在審美經驗相對地較容易進入。在審美判斷中，想像力不再只是臣服於知性的規則而進行聯想，在這裡，想像力不依理性的客觀原則（帶目的的合目的性）運作，而依主觀原則（不帶目的的合目的性）運作，所以在知性提出一個概念要求想像力依其規則聯想，想像力總還能推翻該概念的規範，導致知性得再另提一個概念再要求想像力再依其規則聯想，但想像力總還能推翻該概念的規範，如此重複下去，心智狀態處於一個開放的、自在的狀態，康德稱作「自由遊戲」，而該狀態本身是自生性的絕對愉悅。這個狀態裡，認知「轉換」為認知一般，是想像力自身被「判」給知性自身，不像在認知當中是想像力的直觀被判給某概念（某個可能性、某個分類），亦即：任何直觀都具有概念可親性，皆可被理解，且可被任何概念理解。其上，雖語彙多如比喻，但也能有效展現：一切可能性是基於怎麼樣的心智結構開始、並給制約成特定意向的意識。

丙、華嚴思想意含的交感模型與心的架構：

《金剛般若波羅蜜經》中「色即是空，空即是色，色不異空，空不異色，受想行識，亦復如是」就點明大乘思想當中一心開二門（心真如門、心生滅門）及二門「即」的關係。《勝鬘夫人會》中「如來藏者，是法界藏，出世藏，性清淨藏」，解釋如來藏者，就法界來說是萬法之體；就法身來說，既然眾生為萬法所攝，引而未顯於身的如來藏實際上就是顯而可名之的法身；如來藏同為法界、法身之所依所具，萬法與法身皆為實存，如來藏允許世間因緣起而如是存在，亦表示其自身是超脫世間的，故謂出世；既然超脫世間，是為絕對清淨。又華嚴思想中，皆由簡情顯理觀、理事無礙觀、周遍含容觀三觀由事法界出發，觀即理法界、理事無礙法界直至事事無礙法界，讓我們知道大家所熟悉的認識中的宇宙僅是識的虛妄，進而體會事中有理，而理之於事有超越統攝的關係，是故理事無礙，又萬法根源於同一超越真理，故萬法間依超越根源而彼此無礙圓融，體會至此便可觀得宇宙間事實上事事無礙。質言之，根器染塵生識，一心緣起發生造作，因緣和合而生識，就識而言一切虛妄、就智而言一切真實，而虛妄即真實、真實即虛妄，端賴由識觀之或由智觀之產生差異，又，「如來藏清淨自性心」為一切眾生具足，既為萬法之超越體性，亦為眾生之內在主體。是故，緣起有所共依，而此依據具超越完滿性，超越地統攝一切真心的發生、妄心的發生。是故由識而得的宇宙必然與發生中的真心其因於和合之道相應，這便是華嚴思想中所意含的交感模型與心之架構。

《大般若經》說「般若無知，無所不知」，無知者為般若，又稱「根本智」，雖無知但能斷煩惱破無明；無所不知者為智慧，又稱「後得智」，依之而能解釋宇宙萬物；又值得注意的是，「大般若經」裡認為後得智（智慧）是由根本智（般若）生起的。換言之，無知的般若為智慧之體，無所不知的智慧為智慧之用。一心開二門，實際上就是一心分別為體為用，就體而言圓滿卻無知，就用而言始得知覺卻不再圓滿。就體而言，心可以展出一切可能，但是展出一切可能的體不能（也不該）被其自身的作用覺察，倒是由於心可以在本體上開展出一切可能（不管是就存在來說、或就認識來說都一樣），所以其用可因為因緣條件和合而鎖定一切可能中的某一可能性，在這可能性當中現量（客觀對象本體）與比量（客觀認識對象）可相比擬。也正因為此，要對心的本體有所親近，只能靠著對比量的否定，以使對於一切可能性中的某一可能性的執著性消解，才可能得；又由於遠離了一切可能性中的任一特定可能性，則妄心不起、識不可成，我們便失去了知覺條件，於是又得回到某一可能性，以便繼續存有；所以我們必須不斷升起世俗諦，再不斷否定以勝義諦，並在不斷的生滅之間，親近真心自身，而不囚於心之作用的意象覺察裡。

小結：天地人交感唯在發生歷程中可能，但交感裡的一切必須在認知當中與判斷者「溝通（關聯）」而被經驗。唯由不斷接受與否定認知中的存有，才有可能以歷程的型態存在於存在自身當中。

二、交感之溝通模式：境界之轉換

前面筆者並陳三個材料來源的交感模型，並歸結出交感與語言溝通在心的境界上有根本上的差異，接下來進一步試著並陳在三個材料來源中，境界轉換的方法。境界之轉換，質言之，是一種心靈能力的提昇與擴大，不是由一種認識心變更為智慧心，而是由認識心的自我澄清發現認識心是以智慧心為本體，智慧心以認識心為作用，這在所提供的三種材料裡，對於這樣的「即」的超越關係，有相當的一致性。

甲、洗心-繫淨精微之溝通模式與前提方法

《繫辭傳》以本經為架構，教導我們，聖人如何以三德洗心，著之德標示著心造作一切可能性的本事，卦之德標示著心選定一切可能中的某一可能性的本事，爻之德標示著心體會某可能性的內、外關係結構與歷程結構的本事，在這些原理之外，還給了一些行為原則，如「退藏於密」（反求諸己）、「吉凶與民同患」（大公無私、去利害關心性）的態度等等。除此之外，聖人觀物取象的方式以及以象徵方法陳述其觀物取象的結果的形式，也指導出境界轉換的方法

：象徵，即不以符號直接圈定、指涉表述對象，而以符號暗示表述對象方向與範圍讓溝通者按照暗示的限制、自由想像出表述對象。這也揭露了其形上系統的超越性，即，由於欲指涉的對象與指涉的媒介存在於不同的存有階層（前者以統攝者之姿存在於發生歷程中，後者以物態存在於認識結果中），所以必須讓該階層存於心的條件被凸顯，亦即必須讓發生歷程與認識結果的差異性被展現出來，才有最起碼的基礎讓溝通者有最起碼的溝通可能。曾春海老師在《易經的哲學原理》中提出，《易傳》之為文，是以「賦、比、興」的《詩》的文字質性為文，也揭露出這樣的一個形上意含。為了表達出超越的價值理想，《易傳》多以具體自然形象為喻（或為實存如履薄冰、或為複合如龍的形象），先賦頌具體形象，再比擬該形象與欲闡述的價值理想之雷同處，以期溝通者對該價值理想興起實質的感動。這個方法，讓匍匐在認識論裡的心靈有機會站立起來，站在認識的地面上，看到超越的本然價值。

乙、美感的(Aesthetic)溝通模式與前提方法

美感的經驗與認識的經驗在心的架構上截然不同，一者處於未定反省的動態、一者處於既定的靜態。而未定反省的心，處在於「知性」與「想像力」平等互惠的自由遊戲狀態中，要達成這個狀態，有些指導方法康德在《判斷力批判》的崇高的分析中提出。首先，要「天才」創造出新的形象，該形象是一種「美感的理念」，是一種無法被任何知性的概念比擬的直觀，但卻能適合於人心、為人所能接受，使人從中體會出對某些超越價值理念的同情。這相對於「理性理念」之為一單純概念表彰某些超越價值卻苦無任何可能直觀經驗與之比擬，可相互為用。人透過某一美感理念對直觀本身進行欣賞，可以讓心回歸自在的動態歷程，又可藉由「自由遊戲」不斷存有於靜態認識與動態存有之間，不至於墮入動態存有自身無盡的虛無。質言之，在這種象徵關係裡，人得以站在認識的地面上，仰望無法認識的超越本然價值。

丙、華嚴(經簡情顯理-理事無礙-周遍含融三觀以達)事事無礙法界之溝通模式與前提方法(觀門)

華嚴宗以某些特殊觀門，引領人由事法界（認識的對象世界）中看出理法界（隱藏於事、即於事且超越統攝著事的對象世界）、理事無礙法界（理即事、事即理的關係自身為對象的世界）達到事事無礙法界。這走的是一種分析體證的路線，在澄觀的《華嚴法界觀門玄鏡》和宗密的《注華嚴法界觀門》中都可以讀到。但是華嚴經典本身，卻用廣大篇幅諸多華麗象徵描述華藏世界的大圓滿性。教人斷煩惱破迷信的佛教，自不會要我們執著於這些象徵物的物性，應是藉由想望這些《大方廣佛華嚴經》中無盡法藏世界，讓心的境界自由自在些，由識境回轉智境，體悟智如何轉識。由識返智，由智返識，期以達無上正等正覺。華嚴的精神要我們站立在識與智的超越關係中，看識如何由智起，智如何由識成。

小結：特殊的心的境界與想像力的特殊機能一旦被觸發，心始可由僵固執取轉向開放無執。觸發，端賴象徵形式結構，藉由象徵，打斷認識的靜態連結，讓反省中的動態歷程有機會閃現。而由僵固執取境界走向開放無執境界，乃交感的前提。

三、結論

程頤解《繫辭》上傳第五章：「天地无心而成化，聖人有心而無為。」天地無心，聖人有心，可是成化需要有心，無為則是無心。天地無心而有心，聖人有心而無心，這是天地與聖人同其有心而無心，同其無心而有心。這個天地人交感的交叉點，暫且作為這裡的並陳的一個總結，願這裡的並陳與相互折射，可以作為一個象徵，指向這裡欲指涉的不能被認識的唯一對象。

書目

方東美。《中國哲學精神及其發展》上、下。台北：黎明文化，2003。

方東美。《華嚴宗哲學》上、下。台北：黎明文化，2005。

牟宗三。《佛性與般若》下。台北：台灣學生書局，1992。

朱維煥。《歷代聖哲所講論之心學術要》。台北：台灣學生書局，2001。

曾春海。《易經的哲學原理》。台北：文津，2003。

黃忠天。《周易程傳評註》。高雄：高雄復文，2006。

楊家駱主編。《易程傳．易本義》。台北：世界書局，2001。

《宗密注法界觀門》。大正新脩大正藏經Vol. 45，No. 1884。

《澄觀華嚴法界玄鏡》。大正新脩大正藏經Vol. 45，No. 1883。

《大方廣佛華嚴經》。大正新脩大藏經Vol. 9，No. 278。

《唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經》。大正新脩大藏經Vol. 8，No. 256。

《大寶積經．勝鬘夫人會第四十八》。大正新脩大藏經Vol. 11，No. 310。

Allison, Henry E. Kant's Transcendental Idealism. New Haven: Yale University Press, 2004.

Kant, Immanuel. Werke in sechs Bänden. Ed. Wilhelm Weischedel + Smind, and Carl Christian Erhard. Darmstadt and Frankfurt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft and Insel, 1998.

Wang, Chun-Ying. Imagination in Kant (Dissertation 2004, National Chi-Nan University).

Wenzel, Christian Helmut. An Introduction to Kant's Aesthetics. Core Concepts and Problems. Malden, Oxford and Victoria: Blackwell Publishing, 2005.

Edited 1 time(s). Last edit at 05/30/2009 05:03PM by gustav.
