

# 應無所住

李霖生

1.

（菩薩問明品）以十問為結構，從多重層面揭示真如奧義。其中尤以「一」「多」兩大範籌所羅織的思緒，呈現華嚴哲學獨特的思想方法，並預期生命的解脫。

文殊師利菩薩問覺首菩薩：心性是一，為何見有種種差別？

這個問題的特點是什麼？它很重要，因為生命對我們而言：

譬如馳水流，流流無絕已。  
亦如明燈炎，炎炎不暫停。  
亦如長風起，鼓拂生動勢。  
亦如深廣地，展轉相依住。

《六十華嚴》生動地描述眾生的人生感想，遷流變化，逝者如斯。唯有珍視生命，體貼人生的人才有如許的傷感，發出甚深的疑問。因為生命遷化，以至毀亡，莫之能止。我們對於自身的生存與死亡，也只能像一個無可奈何的旁觀者，歡樂也好，悲傷也好，不能絲毫改變生滅成毀的宿命，即使將靈魂賣給魔鬼，我們就能像 FAUST 說：這一瞬真美好，請停住！？

「生命的意義」就是所有問題的地平線。如果一切終將流逝，連存有都是不確定的，生命豈能「有」意義？因此種種哲學家，執著種種實在，製造種種意義。

（菩薩問明品）就如同《金剛般若波羅密經》，從形構意義的根源處著手。什麼是形構意義的根源處呢？以身體形像為想像媒介的自我，形構了一切意義。

我說「自我」，因為文殊從心性起問。「心性是一」，自我以心性之名構成一個詮釋的城堡，心性用來解釋一個自我中心的主體。自我這個展示存在的中心座標，依據我與世界的關係，闡明生存的意義。

以身體形像作為想像的媒介，因為「眼耳鼻舌身，心意諸情根」是我們想到

自我時，得以構成形像的內涵。唯有依據這樣的想像，我們才能問：「心性是一、云何見有種種差別？」

能轉一所轉，能現一所現，分別心一種種分別，這些思考結構都必須預設一個與非我相對的自我，自我並非空洞的名號，而是「眼耳鼻舌身，心意諸情根」。

以身體形像為媒，建立的自我中心之思考，真正的目的在於評價：評估果報，善惡，美醜，苦樂等等。最終的價值理想則是從變滅流轉之中，解脫出來。

（菩薩問明品）有十問答，分別問：

- 心性為一而果報差別；
- 如來為一而眾生殊多；
- 眾生平等而果報殊異；
- 如來悟一法而說無量諸法；
- 如來福田等一無異而眾生布施果報不同；
- 佛教為一而眾生解脫不一；
- 眾生等聞正法而不能必斷一切煩惱；
- 眾生何不以一法得解脫；
- 一切諸佛唯一乘得出生死，而今見一切佛刹事事不同；

以上九問，具有相同形構。最終，諸菩薩問文殊師利菩薩：何等是佛境界？

上九問的共同點是一與多的對立。其實一多對立的問題是哲學上的基本問題，（菩薩問明品）則從各個層面討論存有，價值，詮釋，教化，言詮等等問題。

第一問：主體的心性必須是統一的，但是為什麼又見種種差別？覺首菩薩的回答，關鍵在於「世間出世間，但有假言說」。一切所謂真理，都是為了詮釋。為了詮釋的方便，我們設定了一個有無真妄的辨識架構，並且依據它建立了一個價值層級系統。

其實這一切詮釋並沒有所謂實在的依據，更無所謂主體與客體，能所之間的對立。既無主體—客體，眼耳鼻舌身心意諸情根是假，妄起分別的心也是假言說，絕非另有更高的主宰製造身體形像。

換言之，我與世界都不是某種實驗，因此它們並非實在。我們無法由自我或世界找到真理，而（菩薩問明品）的智慧更為究竟，因為它說一切虛實真妄，只是假言說。

從真理的探求轉為詮釋的方便，這是最徹底的解放。不再執著世界，不再執著自我，甚至不在執著真理，甚至顛覆了思想的確定性，思維與語言也只是權假而已。

顛覆一切之後，生命的意義還剩下什麼？如來仍然說法，眾生依然受教，紛紜的言說使人更為迷亂。當一切真理退隱，萬有皆是虛妄，如來真義究竟何在？

第二問：如來為一。為何隨眾生而種種異相？其實我們對如來的想像建立在自我身體形像上。針對這種種想像結構，（菩薩問明品）云：「分別觀內身，此中誰是我？」又說「此身假安立」「一切無所著」。

如果我們思維的媒介被瓦解了，自然無法形構關於如來的想像，因此我們可以脫出眾生雜多的謬想，任真如朗現。

第三問：如果說此身假安立，顯然違背我們的生活常識。寶首菩薩的回答：「譬如淨明鏡，隨其所對質，現像個不同」清楚的說明了矛盾的焦點在於形像的構成，而不在形像有無根本。我們可以說形像錯謬多端，但是絕非否認形像的存在。

第四問：如來所悟唯有一法，為何為眾生乃說無量諸法？這是從上述的形像思維衍生的問題，因為人類的理念必須透過身體形像的媒介，如來所悟，真如唯一，但是為了詮釋理念卻不能不運用形像為媒介。形像是此世的存有物，它的意義存在於相對而生的結構中。語言反映了這個形像思維的事實，因此它無法表述超脫形像的真如。

一方面必須透過形像思維，一方面又永遠無法以形像如實表述真如，這是所有形上學的根本困難，（菩薩問明品）又如何解決這個問題呢？

「眾生各別住，地無一異念」所以眾生異念才是問題所在。眾生自作異想，所以產生真如的種種異相。

第五、六、七問無疑點出了眾生意願的重要性：福田等一不異，眾生自生幻妄。佛陀教義不異，眾生各以精進或懈怠而利益不同。眾生解脫不同，因為「修法不同」。這一切都說明了修行者自身意志的重要性。

第八、九問言道：「佛知眾生心，性分各不同，隨其所應度，如是而說法。」又說「一切諸佛剎，莊嚴悉圓滿，隨眾生異行，如是見不同。」論題再回到「一多結構」，討論教化的方法與效果。其實「一」「多」的爭持，早已在第一問的應

答中解消了：一切都是詮釋罷了。

省悟一切為了詮釋，察知思維的邊界，還不能完成解脫。文殊師利菩薩最後的應答：

「如來深境界，其量等虛空，一切眾生入，而實無所入。」如來佛境應該最真實，但是卻如虛空：眾生入佛境，卻無所入。矛盾的言辭啟發立的想像，對立的想像撐破思維，造成思辨的崩壞。成見的崩潰預期了思想的解放，思想的解放是獲得般若智慧的前提。

## 2.

八十卷《大方廣佛華嚴經》分為七處八會三十九品，四分五周因果。第一分「舉果勸樂生信分」<sup>1</sup>，一開始就把教主的莊嚴寶相請出來，為得是讓我們在進入宗教的解脫之始，就能夠「起信」。華嚴哲學使人產生宗教信仰，絕非「迷信」，而是智慧啟發後的信仰<sup>2</sup>。正如方東美先生所言，世界上許多大宗教，都是要求人們先無條件地信仰。這時信仰必須超越推理的邏輯，所以常被稱為「迷信」。然而華嚴的宗教卻強調智慧開悟後的信仰，這是「華嚴別教」獨特殊異的地方<sup>3</sup>。在這篇小小的報告裡，學生嘗試由《八十華嚴》第一分第一會的（如來現相品），來理解這華嚴別教的「起信」。

（如來現相品）首先從人類知識的視覺邊界，開始我們思維的解放。因為最初的問題：

云何是諸佛地？  
云何是諸佛境界？  
……  
云何是諸佛眼？  
云何是諸佛耳？  
云何是諸佛鼻？  
云何是諸佛舌？  
云何是諸佛身？  
云何是諸佛意？  
……

---

<sup>1</sup> 楊政河，《華嚴哲學研究》（臺北，慧炬出版社，民國七十六年）p.29~31。

<sup>2</sup> 方東美，《華嚴宗哲學》上冊（臺北，黎明文化事業，民國八十二年）p.58。

<sup>3</sup> 方東美，同上 P.55。

這樣的提問方式，說明了人類認知的特質，也就是依於身體形象的認知。身體形象是人類認知的的基本媒介（media）無論是哪一種認知方式，人們總是化約為視覺的想像對象。這種認知方式與人們的生存情境有關，也就是我們所「住」之「地」。我們生活的情境塑造著我們的認知，而我們的生存方式則是生命權力意志的展現，（如來現相品）如同詩一樣，在底定了視野的下限之後，再以詩意將我們的視覺想像推展到極致，終於溢出視覺想像的邊界，因而直接地（immediately）觸及真理。

「世尊知諸菩薩心之所念，即於面門眾齒之間，放佛剎微塵數光明。」眾齒之間放出億萬光芒，原本是建立在視覺經驗的類比之上，但是它卻遠遠超過了視覺的領域。撐破人類認知範疇之後，我們並沒有墮入虛無之中，（如來現相品）持續地以視域的潰毀，襲擊著我們的視覺想像，例如所謂「眾寶華遍照光明，出種種音莊嚴法界光明、垂布微妙雲光明、十方佛坐道場現神變光明、一切寶焰雲蓋光明、充滿法界無礙光明、遍莊嚴一切佛剎光明迴建立清淨金剛寶幢光明、普莊嚴菩薩眾會道場光明、妙音稱揚一切佛名號光明……」

這是性質繁複的名相結構造成的思想困局，彷彿賀德齡（Holderlin）所言，暴露在生命的強光照下。眾多珠寶光華的普遍照耀，出現超越視域的種種莊嚴妙音交響的光明世界，這樣的光明世界不僅在數量上超出想像，而且在視覺知識判準的邊緣徘徊，我們逐漸無法以目視確認任何事物，唯有絕對的實相以無比的強光，毀滅著我們曾經愛執的世界，所以生命的處境開始燒化，一切既有的想象都變得不確定，像微妙的雲影與變幻的火燄，不再有可以守候的邊界，不再看得見可以遵循的軌跡，因為有限的生命本來就無法想象無限的存有。

從視覺與權力的國度重重放逐的開始，遠離形象統治的羅網，超脫視覺知識的監控，在這簡單的敘述中明白地揭露了。在華嚴佛光中的解放，化去了世界的確定性。看不見的聲音把我們從虛無的邊緣拉回來，允許我們有更豐富的想像自由。

同樣的自由超越個體的局限，展示了永恆的曠觀。自由並非混亂的獨白，而是超越個體格局的，多重交涉的對話。透明的光影一直要脫離視線的確認，游移於視域的邊界。認知在視覺上的隔離之後，形成共存自在的智慧。超出視監控的距離，卻允許互攝的想像。猶如妙音妙雲引誘之下，我們在視網膜之後知覺的「佛剎微塵數光明」，那份具足「眾妙寶色」普照十方的光明。

### 3.

《華嚴經·如來現相品》一開始就詢問「云何是諸佛地？云何是諸佛境界？」

那是看準了人的認知特質，人類依賴身體形象在空間化構圖中的定位，這就是當我們每次使用「住」「地」「境界」「世界」等字眼時，思維的座標。但是《金剛經》卻開示我們，並不是另有一個莊嚴佛土，「莊嚴佛土者則非莊嚴，是名莊嚴。」這種「若見諸相非相，則見如來」，「所謂佛法者，即非佛法」的說法，對於執著形象的人而言，是矛盾弔詭，全不可解。它的真義在於：「應無所住而生其心。」我們構屋而居，建城而駐，都是權力的展現。我們更進住身體，困守名相，這也是一種住。

然而《華嚴經·如來現相品》一再描繪世界海、眾生海、佛海、佛波羅蜜海、佛解脫海、十方世界海，然後詳盡地分說了這十方世界海，而我們的認知機能也在這十方世界海的想象中，潰散分解，因為這十方世界海的內容不是視覺性主流知識所能思議。想像隨著經典的鋪陳，無法停駐於確定的形象框子裡，反而不住地走出形象的框限。因為《華嚴經·如來現相品》極盡雕琢之能事的敘述，早已離開了我們視覺的想像：

此華藏莊嚴世界海東，次有世界海，名：清淨光蓮華莊嚴。彼世界種中，有國土，名：摩尼瓔珞金剛藏，佛號：法水覺虛無邊王。於彼如來大眾海中，有菩薩摩訶薩，名：觀察勝法蓮華幢，與世界海微塵數諸菩薩俱，來詣佛所，

各現十種菩薩身相雲，遍滿虛空而不散滅。  
復現十種雨一切寶蓮華光明雲，  
復現十種須彌寶峰雲，  
復現十種日輪光雲，  
復現十種寶華瓔珞雲，  
復現十種一切音樂雲，  
復現十種末香樹雲，  
復現十種塗香燒香眾色相雲，  
復現十種一切樹雲，  
……，

如是等世界海微塵數諸供養雲，悉遍虛空而不散滅。現是雲已，向佛作禮，以為供養。即於東方，各化作種種華光明藏師子之座，於其座上，結跏趺坐。

《華嚴經·如來現相品》如上的演說共有十疊，繁複層疊，令人目眩神馳，徬徨失措。相對於《華嚴經·如來現相品》，《金剛經》一開始只說，佛在人間繁華擾攘的大城裡，「著衣持鉢」逐家逐戶的乞食。乞食之後，回到一開始的地方，收起衣鉢，洗洗腳，方才坐下來與眾弟小講論「阿耨多羅三藐三菩提」，無上正等正覺。

《金剛經》的開示，世尊弟子：「可以透過身體形象見著如來嗎？」

弟子的回答是：「不可以透過身體形象見著如來，因為如來所說身相，即非身相。」

釋迦牟尼佛緊接著說：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，即見如來。」

混跡紅塵，黏滯俗世的我們，總是憑借著形象，進駐人生。因為生命的安全系數，是由視覺可以確認的形象建立起來的。缺乏安全感的我們，寧願緊緊捉住雙手所能把握的虛無，也不去嚮往那滿坑滿谷，未知可能與或許。

為了安頓生命，我們卻背離了生命。生命的真相只是視網膜上的殘餘影像，人生的意義不過是記憶的虛構。生命的局限就在這無明的執著裡。佛陀顛倒名相的真正用意，在於否定任何黏滯與苟且，要讓我們從形象與命名構築的巢穴裡，解放出來，實現真性情，體貼真生命。

#### 4.

著衣持鉢，解衣收鉢，形象異於常人，卻又能安頓俗世的紛紜擾攘。度化眾生的身影，流轉於癡迷頑愚的苦情人海裡，「紅塵場中作道場」，釋迦牟尼佛講《金剛經》的緣起，是從一個遍地鋪滿金子的花園開始，他著衣持鉢，沿街乞食，但並不拒絕豐盛的供養。啟示無上正等正覺的緣起，就是在這鋪滿黃金的園子裡，佛陀的施與受之間開始。

乞食與布施原本是相對的兩件事，進出黃金園的佛陀，卻讓我們明白了生命此的一貫。眾生因為佛陀的乞食而得以布施，惶惑的塵心因施捨而安頓，佛陀的乞食實在是大布施，使眾生因捨離而得自在。許多人從資本主義的角度，稱讚企業經營的成功，不免因此著相，而遮蔽了其中度化的真相。所以說「應無所住而生其心」，不逃不避萬種形象，但也不住不停於諸種相。

無所住之後，還要能無我。所以：「爾所國土中，所有眾生若干種心，如來悉知。何以故？如來說諸心皆為非心，是名為心。」

更不高懸理想來反制人，「如來者，無所從來亦無所去，故名如來。」《華嚴經·如來現相品》中，如來固然具足三十二相，但是如果窮盡三十二相，如來早已不住於此三十二相。在華嚴裝飾的如來寶相之餘，想象早已超脫形象的營造，出乎真空，入於妙有。

《華嚴經》雖然不像《金剛經》一樣以否定的口吻，顛覆既存的價值，但是《華嚴經》將想象的形象媒體推到極致，使讀者的思維格局在繁華層疊的詩意裡崩解，因此得到意想不到的解放。當我們的視域得到無盡的延伸，視線最後落在無法聚焦的虛無之野。這就是雜華嚴飾，極盡耳目之美的風流餘韻，而盡觀妙有之後的真空，正是我們得證無上正等正覺的契機。