「理事無礙」與「事事無礙」之間的主體實踐
——從西谷啟治看華嚴思想史上的爭議性問題

國立政治大學中文系博士生
李雨鍾

摘　要

通過梳理華嚴思想史上「理事無礙法界」與「事事無礙法界」概念的演進歷程，我們發現其中隱含的主體體驗實踐難題，使得法藏與澄觀擺蕩在「理」、「心」之間，無法徹底地於「理事無礙」之外推出獨立完滿的「事事無礙」；其後我們轉而從「十玄門」中「一多相容」與「主伴圓明」這兩對特殊的關係結構中，發現了導致上述困境的一些內在線索。然而經由展開日本京都學派代表性人物西谷啟治的觀點，我們發現在其與華嚴思想極為近似的「回互相入」、「一切即一」的論述基礎中，蘊含著擺脫上述困境的場所論路徑；在西谷的「空之場」中，主體實踐能夠圓融地與「事事無礙」為一，進而在「互為主從」的關係結構中證成大乘佛教自利利他的倫理實踐原則，頗值得我們當代研究者予以借鑒。

關鍵字：理事無礙、事事無礙、一多、回互相入、主體實踐

一、前言

西谷啟治（1900—1990）是日本京都學派的重要人物，其代表性著作《宗教是什麼》中提出的「回互相入」的觀點，向來被認為源自華嚴宗的「事事無礙」法界觀。[1]因此雖然京都學派整體而言與禪宗的關係較為密切，但有關西谷啟治與華嚴思想之間的對比研究，早已成為學者們關注的熱點。本文不擬就此二者多做平行比較，而是試圖在西谷觀點的啟發下，反過來考察華嚴思想史中一直有所爭議的「理事無礙」與「事事無礙」之間的義理問題，這一問題集中反映在從法藏到澄觀之間的思想進程中。

四法界幾乎已被視為華嚴思想系統中自明性的核心觀念，然而在從法藏到澄觀的這一階段中，四法界的最終確立卻並非是完全平順無礙的。其中實際上呈現出了兩個看起來相互矛盾的面向：其一，從概念史的發展線索來看，法藏思想中雖然已經蘊含了「事事無礙」的觀點，[2]但是明確而完整的「四法界」（事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界）卻是到了澄觀才被提出來的，這樣看起來，從法藏到澄觀乃是「事事無礙」的觀點逐步確立的過程；其二，可是若從內在義理的考察來看，卻有學者提出澄觀反而有從「事事無礙」逆反回「理事無礙」的趨勢。[3]此二者之間構成了矛盾呢？

其實從這一思想史上的矛盾現象，反映出的是華嚴思想系統內部的關鍵性難題，而非僅是個別性的偶然事件。法藏沒有明確提出「事事無礙」概念的做法，或許竟與澄觀內在地回轉向「理事無礙」同是出於某種類似的考量，而當我們深入探究其中曲折，並遭遇難題時，西谷有關「事事無礙」的現代性闡釋卻意外地可以為我們提供理解與再造的契機。[4]

---

[1] 有關這一問題，日本學者花岡永子將西田幾多郎的「絕對無」與西谷啟治的「空」分別對應於「理事無礙」與「事事無礙」的提法，極具代表性，另外她還提出西谷乃是繼承西田的縱向、田邊元的橫向的綜合性路徑，以上兩種觀點均常為學者所沿用，可參見陳一標，〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉，收於陳一標主編，《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集（下冊）》（臺北：華嚴蓮社，2014 年），頁 317；賴賢宗，〈佛教實在觀的當代詮釋：西谷啟治的觀點〉，《人文集刊》（2007 年第 5 期），頁 7-8。

[2] 確切的說，法藏的典型提法乃是《探玄記》中的「無障礙法界」，《華嚴經探玄記》卷 18：「初中先明所入法界義有五門：一有為法界，二無為法界，三亦有為亦無為法界，四非有為非無為法界，五無障礙法界。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 440b25-27) 由此而觀則法藏尚未明確區分出「事事無礙」法界，而日本學者木村清孝則認為法藏僅提出「理事無礙」，尚未想到「事事無礙」之語，參見木村清孝著，李惠英譯，《中國華嚴思想史》（臺北：東大圖書公司，1996 年），頁 145-146。

[3] 這一觀點可以日本學者玉城康四郎〈唯心的追究〉一文為代表，參見川田熊太郎等著，李世傑譯，《華嚴思想》（臺北：法爾出版社，1989 年），頁 443。此觀點的提出乃是基於澄觀對於「理事無礙」作為「事事無礙」之基礎的重視。

[4] 需要說明的是，本文主要以西谷啟治在《宗教是什麼》一書中的觀點進行討論，而其晚年的〈空與即〉則就「事事無礙」的界定提出了新的看法，此新觀點暫不在本文的討論範圍之中，有關新舊觀點的差異比較可參見陳一標，〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉。

二、法藏與澄觀之間

下面我們先嘗試簡要地梳理一下法藏與澄觀在「理事無礙」與「事事無礙」問題上的差異，進而找出其中的關鍵性線索。

（一）「理」與「心」

如果將對「性起」觀念的重視看作華嚴思想的發展趨勢的話，那麼法藏有關「一心」的論述似乎證明了他相較於智儼更重視「心」。[5]可是在法藏於《探玄記》提出的「十玄門」的最終版本中，相較於智儼舊說，其中最大的變化之一正是「唯心迴轉善成門」被刪除了。在這一法藏的晚期著作中，「十玄門」中唯一直接涉及「心」的一門被移除，這不能不說應是反映出了法藏最終的某種考量。[6]另外，《探玄記》中論述教體詮釋問題時，列出了由淺入深次第的十門，其中「緣起唯心門」僅被列在第四位，[7]這恐怕也不難被解釋為「心」的地位在法藏的思想系統中並不很高。

對此現象最直接的解釋莫過於，以上文獻中出現的「心」似乎更多的指的是唯識學意義上的「妄心」，而非「真心」，其對「緣起唯心門」的闡述是：

> 第四緣起唯心門者。此上一切差別教法，無不皆是唯心所現。是故俱以唯識為體。[8]

如果這裡的「唯心所限」乃是就認識心的層面而言，那麼在此意義上的「心」確實並未處於很高的層級。[9]

相對於「心」的地位之貶低，法藏顯然更推重於「理」的地位，在其著名的「十重唯識」中頗可以看出「理」的樞紐性地位，此「十重唯識」為：「相見俱存唯識說」、「攝相歸見唯識說」、「攝數歸王唯識說」、「以末攝本唯識說」、「攝相歸

---

[5] 這種考察視角可以魏道儒《中國華嚴宗通史》為代表，參見魏道儒，《中國華嚴宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008 年），頁 132-135。

[6] 當然「唯心迴轉」一門的移除並不能直接證明法藏對「心識」不重視，這更多的或許是出於「十玄門」整體形態的考量，但「十玄門」中完全清除了心識的作用介入卻是不爭的事實。

[7] 《華嚴經探玄記》卷 1：「第五能詮教體者，通論教體，從淺至深，略有十門：一言詮辯體門，二通攝所詮門，三遍該諸法門，四緣起唯心門，五會緣入實門，六理事無礙門，七事融相攝門，八帝網重重門，九海印炳現門，十主伴圓備門。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 117 c10-14)

[8] 《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733, p. 118, b5-7。

[9] 木村清孝將這一問題解釋為法藏「似否定了將或多或少含有發生論意味的唯心，當作究竟的真理來成立之事」，參見木村清孝，《中國華嚴思想史》，頁 138。但我們仍然不能簡單地認為法藏就不重視「心」，否則將與許多學者所注意到的法藏對「性起」的重視現象相矛盾了，毋寧是如同鄧克銘所指出的，法藏由於法界無盡緣起的基本立場，不得不將心識的價值以華嚴圓教的標準來判定，參見劉克銘，《華嚴思想之心與法界》（臺北：文津出版社，1997 年），頁 86。

性唯識說」、「轉真成事唯識說」、「理事俱融唯識說」、「融事相入唯識說」、「全事相即唯識說」、「帝網無礙唯識說」。[10]從這十說來看，前六說可被視為從不同角度考察「理」與「事」之關係，而第七說則提出「理事俱融」，指出「理」體與「事」物的相互融合，可見「理」正是支撐以上種種現象的基礎。從第八門開始，法藏進一步將「理」也隱去，融「理」於「事」，直接言「事」「事」之「相入」、「相即」乃至「無礙」，至此「事事無礙」的意涵可謂已經呼之欲出了。

可是法藏畢竟沒有明確於「理事無礙」之外再明確提出一個「事事無礙」，這僅僅是因個人未及完成的偶然現象嗎？或者是他其實對於直接提出「事事無礙」這樣的說法仍存在著某種顧慮呢？

相較之下，後來的澄觀則明確提出了我們所熟知的「四法界」，其在《大華嚴經略策》中說：「界者有二義：一約事說界即分義，隨事分別故；二者性義約理法界，為諸法性不變易故；此二交絡成理事無礙法界，事攬理成，理由事顯，二互相奪即事理兩亡，若互相成則常事常理；四事事無礙法界，謂由以理融彼事，故義如前說謹對。」[11]

這段話就次第呈現了「事法界」(約事說界即分)、「理法界」、「理事無礙法界」、「事事無礙法界」的「四法界」結構，按理來說，「四法界」的重要性似乎應該是逐次上升，而以「事事無礙法界」為最重。不過正如前言所述，有學者注意到，澄觀在明確提出「事事無礙」概念的同時，卻又逆向回溯，轉而尤為重視「理事無礙」，這一現象最明顯的證據乃是其在《演義鈔》所云：

> 由事理無礙，方得事事無礙。若事不即理，事非理成，則互相礙。今由即理，故得無礙。[12]

澄觀強調要經由「理事無礙」方得「事事無礙」，前者是後者的基礎，換言之，「事」唯有即「理」才能相互無礙。

這樣看來，雖然澄觀明確提出了「事事無礙法界」的概念，但是其所詮釋的「事事無礙」這一層次的獨立性似乎反不如法藏。在法藏的義理推演中，經由「理事無礙」乃進一步融「理」於「事」，開顯出全為「事」、「事」之間相即無礙的獨立境地；而澄觀雖然明確提出了「事事無礙」，卻將其基礎偏移向「理事無礙」，這似乎造成了一種印象，亦即「事事無礙」不過是搭建在「理事無礙」之上的一個投影，其實質仍未出離「理事無礙」的範疇。

為什麼會出現上述情況呢？這首先需要我們注意到，相較於法藏注重「理」

---

[10] 關於這十重唯識的分類，最為普遍的無疑是判教式的分法，本文在此以文脈所重為主，暫不涉及判教說的討論。

[11] 《大華嚴經略策》，T36, no. 1737, p. 707c10-15。

[12] 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，T36, no. 1736, p. 9b4-6。

的概念，澄觀則看來更轉向對「心」的關注。在同樣闡釋「融通相入門」時，前者以「理性」解，後者以「心性」解。[13]那麼以「理」說與以「心」說所導致的差異何在呢？

其中關鍵恐怕在於，法藏以「理」作為無障礙法界的基礎時，從「理事無礙」到「事事無礙」更多的是一種抽象義理的推演，似乎已有了某種脫離主體體驗實踐之趨勢，而純粹由「理體」的發展規律而構造出一個「理融於事」的境地，就此而言，法藏並未明確另立「事事無礙」為一獨立法界，或許正隱含了他本人對於其抽象性質的擔憂。而澄觀轉而注重「心」的概念，則明顯加強了主體體驗的向度，故而其強調「理事無礙」的基礎性地位，其中「理」的確立自然是與「心」的作用相聯繫，因此澄觀顯然無法接受一個完全脫離了「理—心」基礎的獨立出離的「事事無礙」法界。

討論至此，「理事無礙」與「事事無礙」之間的問題關鍵也逐漸明朗了。就華嚴宗核心的法界無盡緣起立場來看，從「理事無礙」推進到「事事無礙」本是義理演進的合理結果，但是「事事無礙」作為獨立法界的成立似乎將導致與主體實踐的某種脫離，於是這一法界逐層推演結構與主體體驗實踐之間的矛盾，無形中造成了法藏、澄觀在此問題上的擺蕩不定。[14]

（二）「一多相容」與「主伴圓明」中的線索突破

上一節僅是簡要地梳理了「理事無礙」與「事事無礙」之間的問題脈絡，其論證範疇大致上並未有進於前賢所述，下面我們將嘗試從「十玄門」中特別提取出「一多相容不同門」與「主伴圓明具德門」來討論，此二門相較於其他八門頗有其特殊之處，而這特殊之處的揭示將有助於我們更進一步把握到新的突破線索。

1.「一」的三重指涉

「一多相容不同門」所反映出的「一多」關係，雖然看起來跟其他各門所呈現「同時具足」、「相即自在」等等樣態同為無障礙法界的一個面向，但是細究起來，其中確有極為特殊的地方。

---

[13] 法藏《華嚴經探玄記》卷 13：「謂由理性圓融無礙。以理成事，事亦鎔融，互不相礙。或一入一切，一切入一，無所障礙。」(T35, no. 1733, p. 347, b12-14)；澄觀《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》卷 37：「故說一心謂由心性圓融無礙，以性成事，事亦鎔融，不相障礙，一入一切一中。」(L132, no. 1557, p. 282, a12-14)。

[14] 如果沿著思想史的演進繼續來看，則澄觀之後的宗密似乎擺脫了這一問題，在真心的基礎上安立四法界的位置，然而宗密禪與華嚴結合的特殊身份，似乎使得他在一定程度上偏離了華嚴思想原本的核心——法界緣起問題，而轉向本覺真心的探討，因此似乎很難視為是對華嚴宗內部問題的真正解決。

首先我們要問的是，「一多相容」的「一」指的是什麼呢？以「一」最原初的指涉來看，「一」似乎應該指的是一個個別事物，而「多」則指的是多個、乃至無窮盡的事物。智儼所提出的早期「十玄門」版本中，就解釋「一多相容」為「以一入多，多入一，故名相容」，並舉經文中十方佛土入一佛土，一切眾生身入一眾生身等為例，[15]由此可見「一多相容」最初指涉的是一種橫向的單個事物與多個事物之間的關係樣態。

可是我們在討論「一多」關係的時候，似乎又會很自然地將「一」往「總相」、「理」的方面去解釋，[16]如此則「一多」關係就轉而成為縱向的總體與局部、總相與殊相的關係了。

我們當然可以說，華嚴的核心思想正是要使這種橫向與縱向的關係同時得以成立，正是因為一微塵即涵攝萬千世界的不可思議法門，使得在「一」上個殊事物與萬法之「理」相重合。然而需要注意到的是，當我們採取第二種解釋的時候，反映的正是「理事無礙」的形態，而採取第一種解釋的時候則反映的是「事事無礙」的形態，如果我們認為「十玄門」所反映的皆是「事事無礙」的境地的話，我們就不能將「一多相容」的「一」解釋為總相或「理」，而只能解釋為個殊的事物，可是根據大部分有關此門的解釋，要使「一多相容」得以成立，恰恰需要保住「一即理」的這一意義指涉。

進一步來看，「一多相容」這一關係模態有個特殊之處，使得它難以被規定為純粹的現象論範疇。就「事事無礙」而言，本是任何事物都與其他任意事物相即無礙，其嚴格意義上的呈現形態或許更應是一種無對焦式的「多多相容」，可是當提出「一多相容」時，就是在眾多事物中限定了一個事物作為焦點，這一限定作用本身已經暗含了某種主體維度的介入了。換言之，要聚焦在一個個別事物上，再藉此涵攝萬千世界於其中，這就需要主體的「心」的參與，以形成觀照、凝聚的作用，由此我們甚至可以說，「一」或許還隱含著第三種指涉，即「一心」。「一」一旦被選定，則主體已然將自身投射到此一個別事物之上，於是「一」與「多」的關係就隱含了主體實踐的意味在其中，並使「理」與「心」遙相契接。

2.「主伴」關係的主體性姿態

「主伴圓明具德門」乃是法藏在《探玄記》中所新提出的，並用以取代智儼的「唯心迴轉善成門」，而成為了定型後的「十玄門」之一。關於為什麼法藏以此門取代「唯心迴轉善成門」的問題，一般認為是心識的提法與「十玄門」中以整體法界為對象的規範不符，故而代之以「主伴圓明具德門」，是為了消除原本的心識色彩，[17]因為「主伴圓明具德門」看起來乃是直接就現象而論其主伴關係，無涉

---

[15] 《華嚴一乘十玄門》，T45, no. 1868, p. 517b16-24。

[16] 方立天解釋「一多相容不同門」時，就直接解「一」為「宇宙的本體—真法界（真心、理）」，乃至「總相、全體」，參見方立天，《法藏》（臺北：東大圖書公司，1991 年），頁 141。

[17] 參見鄧克銘，《華嚴思想之心與法界》，頁 66-68。

於心識範疇。

然而這一「主伴」關係雖然看起來屬於純現象論的範疇，實際上卻仍然有其特殊之處，試看法藏對此的說明：

> 十此圓教法，理無孤起，必眷屬隨生。下云，此華有世界海塵數蓮華以為眷屬，又如一方為主，十方為伴，餘方亦爾。是故，主主伴伴，各不相見，主伴伴主，圓明具德。如一事華帶自十義具，此十門即為一百門。[18]

這看起來是直接就無礙法界，描繪了其中一主十伴、理不孤起的圓明狀態，然而所謂「主伴」（或「主從」）關係，這本身似乎就蘊含了主體價值判斷的維度，因為若純就事事無礙、相即相入的法界而言，似乎僅有萬法平等的散點平面，本無主從結構可言，這種以某一事物為中心、其他事物為從屬的結構之形成，看來難以完全避免某種主體性姿態的介入。可是一旦置入了這種「主從」結構，一旦涉入了主體中心式的意味，是否就破壞了「事事無礙」本該具有的萬法平等性質呢？

綜上所述，在「理事無礙」與「事事無礙」的問題上，始終糾纏著主體體驗實踐的問題。當法藏由「理」的消融推演至「事事無礙」境地時，在這種事物與事物之間相即相入的法界中，主體實踐是否已經全然消隱了呢？缺乏主體體驗基礎的「事事無礙」是否只能是抽象義理推演的結果，是某種獨斷論式的假設呢？

不過我們通過「一多」、「主伴」這兩種關係的考察，發現某種主體性的介入已然不可避免地隱含在「事事無礙」法界的展開形式當中，只是這種介入是否一定要通過「心」—「理」的鏈接而迴向「理事無礙」，而無法直接維持在「事事無礙」嗎？

三、西谷啟治的「事事無礙」詮釋

西谷啟治在其代表作《宗教是什麼》的第四章〈空的立場〉中，提出了「回互相入」的概念，他認為：

> 萬有的一一在其「有」中絕對是獨特的而且收攝於一，如前所述，這就是一切事物互為主從的關係，如果將此關係稱為「回互的」（circuminsessional），則這種回互性關係唯有在空之場中才是可能的。
>
> 像這樣，一切事物在其「有」中，互相進入到他者的本，成為不是其自身；而且作為這樣的事物（亦即在空之場中）又始終是其自身，這種回互的關係本身，不外就是使一切事物集中且結合為一的「力」，不外就是使世界成

[18] 《華嚴經探玄記》，T35, no. 1733, p. 123, c29-p. 124 a5。

為世界的「力」。[19]

如西谷所說，一切事物在其「有」獨立而收攝為一，並相互進入到其他事物的本（home-ground）之中，不是其自身而又是其自身，這種所謂「回互相入」的狀態無疑與華嚴思想中的無障礙法界觀有著極為明顯的相近之處。西谷同樣也引用了《華嚴經》中「不以彼世界多故，壞此一世界；不以此世界一故，壞彼多世界」的說法，來證明自己「一切入於一一」的相互回入說。[20]

然而西谷的「回互相入」說畢竟乃是一種現代哲學論述，它在呈現出與華嚴思想的相近之處同時，亦能以其極具時代性的思考模式為我們之前遭遇的問題之解決帶來新的啟發。

（一）「一多相即」與「回互相入」

首先我們需要考察的是，西谷在《宗教是什麼》中所提出的「回互相入」究竟是屬於「理事無礙」還是「事事無礙」呢？一方面，有不少學者認為西谷此期的觀點就已經達到「事事無礙」了，另一方面，西谷晚年又自己推翻了原有的觀點，將其「回互相入」的觀點僅界定為「理事無礙」，於是使得這一問題顯得尤其複雜，難以一言概之。[21]

不過正如西谷在《宗教是什麼》一書的序言中所說的，他在使用一些佛教用語時並不局限於其原有的既定框架，而是非常自由地進行運用，[22]所以他晚年將《宗教是什麼》中的觀點界定為「理事無礙」亦可視為其自身哲學脈絡中的詮釋演進，未必就能夠否定了其被理解為「事事無礙」的可能性。更重要的是，我們實是要藉由西谷對於相關問題的討論回過頭來看待華嚴思想史上的問題，因此我們不妨直接按照本文的脈絡對《宗教是什麼》中的觀點進行考察，暫不涉入西谷本人後期的演進式觀點。

西谷在論證「回互相入」的同時，還屢屢使用「一即多，多即一」的概念，屢屢用「一多」關係來詮釋其思想，正如我們前面分析「一多相容不同門」時所注意到的，「一」的多重指涉性正是理解「理事無礙」與「事事無礙」之別的一大關鍵，那麼西谷的「一」指的究竟是什麼呢？

從前引文中，西谷所言一切事物結合為一、收攝為一的講法看來，「一」似乎

---

[19] 西谷啟治著，陳一標、吳翠華譯，《宗教是什麼》（臺北：聯經出版公司，2011 年），頁 176、178-179。Nishitani, Keiji. *Religion And Nothingness*. Tran. Jan Van Bragt(Berkeley: University of California Press, 1982), p.148, p.150.

[20] 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁 192。Nishitani, Keiji. *Religion And Nothingness*, pp.161-162.

[21] 西谷晚年提出「一即零、零即多」的觀點，以取代《宗教是什麼》中的「一即多、多即一」，認為前者才是「事事無礙法界」，相關討論可參見陳一標：〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉，頁 329。

[22] 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁 5。Nishitani, Keiji. *Religion And Nothingness*, XIX.

指的是共相的「一」而非殊相的「一」，同時西谷認為「世界」乃是由一切收攝於一而成立，[23]這似乎更讓我們想到「理事無礙法界」中以「理」為基礎而成立的無盡緣起。可是西谷的「一」果真可以等同於「理事無礙」的「理」嗎？

我們首先不能忽略，西谷在論述「回互相入」、「一切即一」都是站在「空之場」上來進行的，「空之場」意味著一切事物與「空」為一而是其自身。所謂事物與「空」的結合當然會讓我們想到「理」與「事」的相融，不過這裡的「空」卻似乎不能理解成「理」，至少是我們通常所認為的作為共相、整體的「理」，西谷的「空」乃是與「空之場」、與京都學派創始人西田幾多郎（1870-1945）發展出的場所論緊密相連的，這種場所論意義上的「空」有著不同於傳統形而上學的「理」的性質。[24]

西田的場所概念乃是從其早期的純粹經驗概念進一步發展而來的，不同於早期著作《善的研究》那樣仍在探求某種終極實在，場所論要指涉的是「不僅超越了任何的意義下的有無對立，並且也必須是讓有無的對立得以在其內在產生的場所」。[25]如果說古代華嚴思想史中的「理」在未經充分闡釋的情況下，總難以擺脫某種實體性格的話，那麼建立在場所論基礎之上的「空之場」則沒有這種問題。

這種區別意味著，原先所說的「事事無礙」缺乏「理」的基礎而有架空之嫌的問題，在此並不成問題，因為「空」不同於「理」，事物與「空」為一，並非是「理事」的相容無礙，「空之場」毋寧意味著「理已融於事」的一種狀態。

在此情況下，「一」作為共相與殊相的歧義性矛盾消解了。西谷所說的「一」能夠更無礙地同時是個殊事物之「一」與整體性世界之「一」，因為「空」使事物因不是自身而得以是其自身。進言之，西谷認為與「空」為一的有，成為了一個絕對的中心，將一切事物收攝到其自己之本中，由此可見「一切即一」。但是這一絕對的中心卻又並非是固定封閉的，[26]作為絕對中心的「一」又同時以其他任何事物為中心而成為「一切」之「多」，這種一一互為中心的狀態方是「回互相入」的真義。

進一步來說，這種互為中心、共相與殊相矛盾的消解，將為「一」的第三種

---

[23] 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁 176。Nishitani, Keiji. *Religion And Nothingness*, p.147.

[24] 這裡其實隱含著一個關鍵性的問題，即現代學者乃至本文前面的討論，似乎都隱含了將華嚴宗的「理」視為某種帶有實體意味的「理體」或共相的視角，這亦是當「理事無礙」作為「事事無礙」之基礎時，我們就會覺得後者有被架空危險的重要原因，然而近來有學者如吳可為提出，華嚴宗思想緊承中觀思想來理解，四法界與實體概念並無相關，皆是空性意義的彰顯與展開，如此一來則不存在上述問題，參見吳可為：《華嚴哲學研究》（北京：社會科學文獻出版社，2014 年），頁 250-251。不過華嚴宗的空義是否完全等同於印度中觀學派的空義，這仍是存在很大爭議的問題，況且吳可為在該書中將中觀學派的「空」直接解讀為存有論範疇的概念，並有向海德格式的基礎存有論（fundamental ontology）靠近的傾向，這恐怕亦值得進一步討論。

[25] 西田幾多郎著，黃文宏譯，《西田幾多郎哲學選輯》（臺北：聯經出版社，2013 年），頁 175。

[26] 如果「一」作為絕對的中心是封閉不動的，那麼縱使其起始點是一個個殊事物，那麼其與其他事物的關係也將被固化為共相與殊相的關係了。

指涉，亦即主體體驗實踐的面向打開空間，開展出豐富的倫理意涵。

（二）互為主從的倫理實踐

在考察「十玄門」中的「主伴」關係模態時，我們曾發現一個兩難的境地，亦即：在「事事無礙」的現象世界裡，平等的事物之間本不可能形成所謂「主伴」結構，這種含有價值意味的關係只能是主體性姿態介入的結果，因此「主伴」關係的形成似乎不可避免的將要迴向由「心一理」所主導的「理事無礙」世界。

不過在西谷的「互為主從」的結構下，這一兩難境地將得到某種解決，因為此時主體姿態的介入，作為「主」的「一」乃是建立在「空」的自己否定自己的基礎之上，是無化自身而使一切事物得以現起的架構，而非成立一個固定的「主從」價值位階。在此情形下成立的，是如西谷所說的「真正的平等」，是「自他彼此同時站在互為主從的位置，在相互間絕對不平等的交換中所成立的平等，也就是在愛當中的平等」。[27]

實際上如果我們將「事事無礙」理解為所有事物之間的直接性平等的話，將導致「事」「事」之間的關係變得平面化，流動與意義亦無從產生，但固化的主從式不平等結構的置入同樣將導致實踐動力的停滯，唯有西谷所說的這種相互性的絕對不平等，才有可能導向真正的充滿主體實踐性的平等。

進而，由這種互為主從的勝義，西谷將論述引向了對傳統大乘佛學自利利他實踐的圓滿證成。西谷指出：

> 在如前所述的回互關係中，以他者為目的的立場以及以自己為目的的立場，無化自己以奉獻於他者的立場以及自己始終都是自己自身的自主的立場，兩者完全為一，由此卻反而可以開顯出使兩者都達到徹底的這樣的場。[28]

至此，使空觀智慧與慈悲實踐、自我修行與利他倫理得以圓融合一的曙光出現了。在《八十華嚴·淨行品》中，當智首菩薩向文殊菩薩詢問如何可得種種勝妙功德之時，文殊菩薩卻猛然在種種世間觀法中提出「當願眾生」這個關鍵性轉折，[29]這意味著要想希求自身的清淨解脫，反是必須迴向眾生，唯有無化自己以奉獻於他者，才能得到真正的自己，唯有以他者的目的為目的，才能夠真正實現自己的終極目的，兩者在理論與實踐的結合中吊詭地為一。

---

[27] 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁 322。Nishitani, Keiji. *Religion And Nothingness*, p.285.
[28] 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁 321。Nishitani, Keiji. *Religion And Nothingness*, p.284.
[29] 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 69 b20-p. 70,a5。

四、結語

通過梳理華嚴思想史上「理事無礙法界」與「事事無礙法界」概念的演進歷程，我們發現其中隱含的主體體驗實踐問題，使得法藏與澄觀擺蕩在「理」、「心」之間，無法徹底地推出獨立完滿的「事事無礙」；其後我們轉而從「十玄門」中「一多相容」與「主伴圓明」這兩對特殊的關係結構中，發現了隱含在上述困境中的一些突破性線索。接著，經由展開日本京都學派代表性人物西谷啟治的觀點，我們發現在其與華嚴思想極為近似的「回互相入」、「一切即一」的論述基礎中，蘊含著擺脫上述困境的場所論路徑；在西谷的「空之場」中，主體實踐能夠圓融地與「事事無礙」為一，進而在「互為主從」的關係結構中證成大乘佛教自利利他的倫理實踐原則，頗值得當代研究者予以借鑒。

不過在上述論證過程中不能不引發的一個思考是，究竟我們在爬梳華嚴思想史時所遇到的理論問題，是文本義理本所蘊含的呢，還是我們自身理解模式的僵化所致呢？法藏與澄觀本人果真自覺到了為我們現代詮釋者所觀察到的理論難題嗎？無論如何，只要我們是基於自身處境而真誠地發問，我想這些探討都不會是無意義的。唯一值得警惕的，就是我們心中常常殘留著一己私心的固執，而欲直接將古人的文本納入自己的私意揣度之中，這時我們同時代學者所提出的當代性思考，毋寧說因更與我們當前處境相通契，而提供了打破我們自身之狹隘與蔽塞的契機，所以我們真正借鑒於西谷的或許不是他的思想對於華嚴法界觀的直接詮釋，而是對於我們如何思考自身、反省自我觀念的啟示，從而使我們得以更加真誠、更加無我地貼近文本。這本身或許亦是一種「互為主從」、去自我中心化的「事事無礙」境地吧。

參考文獻

一、原典文獻

《大方廣佛華嚴經疏鈔會本》。L132, no. 1557。
《大方廣佛華嚴經》。T10, no.279。
《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。T36, no. 1736。
《大華嚴經略策》。T36, no. 1737。
《華嚴一乘十玄門》。T45, no. 1868。
《華嚴經探玄記》。T35, no. 1733。

二、中日文專書、論文

川田熊太郎等著（1989）。《華嚴思想》。李世傑譯。臺北：法爾出版社。
木村清孝著（1996）。《中國華嚴思想史》。李惠英譯。臺北：東大圖書公司。
方立天（1991）。《法藏》。臺北：東大圖書公司。
西谷啟治著（2011）。《宗教是什麼》。陳一標、吳翠華譯。臺北：聯經出版公司。
吳可為（2014）。《華嚴哲學研究》。北京：社會科學文獻出版社。
陳一標（2014）。〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉。陳一標主編，《華嚴一甲子回顧學術研討會論文集》。臺北：華嚴蓮社。頁 315-332。
劉克銘（1997）。《華嚴思想之心與法界》。臺北：文津出版社。
賴賢宗（2007）。〈佛教實在觀的當代詮釋：西谷啟治的觀點〉。《人文集刊》2007 年第 5 期。頁 1-20。
魏道儒（2008）。《中國華嚴宗通史》。南京：鳳凰出版社。

三、西文專書

Nishitani, Keiji. *Religion And Nothingness*. Tran. Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press, 1982.