

從「理事無礙法界」到「事事無礙法界」的實踐問題 ——從西田哲學與西谷哲學談起

國立臺灣大學中國文學研究所 碩士生
陳廷嘉

摘 要

本文旨在探討從「理事無礙法界」到「事事無礙法界」的主體實踐問題上，奠基於花岡永子所指出的，西田幾多郎哲學應歸在華嚴宗四法界的「理事無礙法界」境界，以及應歸在四法界的「事事無礙法界」境界之西谷啟治空哲學，重新檢視四法界中的「理事無礙法界」、「事事無礙法界」實踐之可能。西田哲學中的「絕對無」是以超越的「普遍者」或「宇宙現象的統一力」作為存在之基底，用層層含攝的方式含攝世界中的所有「事」，而被含攝的事又反過來含攝「普遍者」，故是「理（絕對無）事無礙」境界。而西谷哲學中的「回互相入」則是萬事都互相含攝「回互相入」的系統，成就萬事自身都是緣起，而形成一閉合的、圓融的世界系統。但這樣以萬事物互相收攝為一的情況必然包含著主從關係，故仍是「理（含攝之力）事無礙」的境界。西谷晚期提出的「一即零，零即多」的情況則是個物立於其自身本根的朗朗獨現，世界中的事事物物不再有含攝關係，因此「理」也被消化在「事」，另一方面個物取消其主客關係而進入到個物自體朗現的事事世界之中，這是一種主體消融在消融於無盡法界中，而由無盡法界中的事（多）我們亦得以觀見無盡法界的全體世界系統，由此形成一「事事圓融無礙」的世界。

關鍵詞：理事無礙、事事無礙、西田幾多郎、西谷啟治

一、前言

「四法界」可以說是華嚴宗最核心的教理之一，其所涉及的是隨著心的觀法不同，而呈顯出的不同世界之樣貌。在宋明學術史中，很重要的一條發展便是「華嚴—儒學」的關聯，¹但我們在後來宋明儒學的系統中，所能觀察到的議題，用「四法界」的論法來講，基本上都是「理—事」的，而從來不會討論到「事事無礙」這類境界。若是「華嚴—儒學」的關聯那麼緊密的話，這種情況不免使人好奇，為何宋明儒學開不出這種境界的議題？而回到四法界本身而言，因四法界所涉及的是心的觀法，故是從主體實踐探討。那麼從「理事無礙」到「事事無礙」的境界，必然是主體實踐的問題，這中間是否有實踐上的困難，才導致宋明儒學開不出這種境界的議題呢？本文即聚焦在從「理事無礙」到「事事無礙」的主體實踐問題上。但只憑既有的佛典，是否有適合我們去細密的討論這樣主體實踐的哲學問題，筆者是有所保留的，筆者認為可能還是從相關的哲學議題去做發揮會較為保險。這使我們不得不注意到京都學派的哲學體系，這支學派的學術基礎乃立足於佛學，而他們的目標乃是與討論主體問題甚深刻的西方哲學對話，²但不同於西方哲學重視「外在超越」，京都學派重視的是「內在超越」³，也就是「心」的問題⁴，這無疑地為本文提供了一重要途徑。

¹ 關於「華嚴—儒學」的關聯，詳參荒木見悟（2017）。《佛教與儒教》。廖肇亨譯注/臺北市：聯經出版社，頁3。

² 對於京都學派的開山始祖西田幾多郎，其著作《善的研究》的註釋者坂國繼就指出西田哲學中的「東洋的性格」是被無意識滲入的：「西田於此書中，一方面保持西洋的學問的形式，在西洋哲學的概念構造中進行思索；一方面則無意識地滲入了在東洋傳統中培養出來的對事情的看法與感受的方式[...]因此，在《善的研究》中，東洋的傳統的思惟方法可以說是以非常自然直率的形式被陳述而已。」（「西田はこの書において、西洋的な学問の形式を保持しつつ、また西洋哲学の概念的枠組の中で思索しつつ、東洋に伝統的に培われてきた物の見方や感じ方を無意識の内にその中に盛り込んだ。[...]それ故に、『善の研究』においては、東洋に伝統的な思惟方法が、ごく自然なまた率直な形式で述べられているといえよう。」）引文出自《西田幾多郎全註釋》小坂國繼（2006）。《善の研究》（東京都：講談社，2006年），頁507。

³ 「[...]不是往外在・對象的方向超越，毋寧是往內在・主體的方向超越。從來，西洋哲學的傳統認為實在是對象的・超越的方向。與此相對，王陽明與西田幾多郎認為實在是內在的・超越的方向。[...]不是外在超越的方向，毋寧是內在超越的方向。這樣的思維方法可以說突破了從來西洋的思維方法的構造。」（「[...]外的対象の方向に超越的であるのではなく、むしろ反対に内的主体の方向に超越的であるのである。従来、西洋哲学は伝統的に実在を対象の超越の方向に考えてきた。それに対して、王陽明や西田幾多郎はもっぱら実在を内在的超越の方向にもとめている。[...]外的超越の方向ではなく、むしろ内的超越の方向である。このような思惟方法は従来の西洋の思惟方法の枠組みを突破するものであるといわなければならない。」）出處同前註，頁510。

⁴ 「作為東洋的獨特的思維樣式的特徵，首先是唯心論的性格」（「東洋に独特な思惟様式の特徴として、第一にあげられるのは唯心論的性格であろう。」）出處同前註，頁508。「個人的心與普遍的心是相即的或一體不二的關係，或說是現象與本體、用與體的關係」（「個人的な心と普遍的な心が相即的ないし一体不二の關係にあるものとして、あるいは現象と本体、用と体との關係にあるものとして考えられている。」）出處同前註，頁510。

過去亦有以京都學派哲學為途徑來討論四法界問題的相關論文，如陳一標、李兩鍾二位先生，⁵ 此二篇分別是從四法界看西谷啟治空的哲學，以及反過來從西谷哲學看事事無礙的主體實踐問題。⁶ 陳一標先生之論文提到花岡永子認為西田幾多郎哲學應歸在華嚴宗四法界的「理事無礙法界」境界，而西谷啟治空哲學應歸在四法界的「事事無礙法界」境界；由此出發，從四法界檢視西谷哲學。本文亦由花岡的分判出發，不過採用李兩鍾先生的方向，以花岡永子檢討西田哲學與西谷哲學的論說為起點，重新檢視四法界中的「理事無礙法界」、「事事無礙法界」實踐之可能。

二、理事無礙與絕對無

花岡永子以華嚴宗四法界的「理事無礙法界」對比西田哲學的「絕對無」，以「絕對無」同時作為「場所邏輯」之「理」，以及作為個別自我絕對否定的「事」，成為如此理與事相即的場所。⁷ 花岡永子這樣的對比給了我們兩條線索，一是場所中的實體，一是絕對矛盾的自我同一，本節即就著花岡永子為我們提供的兩條線索反過來檢視華嚴宗四法界觀的「理事無礙法界」。

宗密《註華嚴法界觀門》中對於「理事無礙法界」提到了一大海與小波的比喻：

亦不得以世俗情所見矣。世人焉見全一大海在一波中耶。上釋結歎竟。此下喻指文三。一喻大小無礙。二喻一異無礙。三喻諸法各各全遍。此但以海波指理事之位。以分義相非全喻法。如全一大海在一波中而海非小波，海無二故，俱鹹濕故。如一小波匝於大海，即同海故。⁸

「理事無礙法界」正如宗密以這個比喻說明的三點是：(1) 大小無礙 (2) 一異無礙 (3) 諸法各各全遍，依照宗密說明，會有一個問題，即海波與海波既然都是鹹

⁵ 參陳一標 (2012)。〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉。收於華嚴一甲子回顧學術研討會論文集。臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社。李兩鍾 (2015)。〈「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〉，收於《二〇一五國際青年華嚴學者論壇會前論文集》，頁 N1-N12。

⁶ 該文雖然以〈「理事無礙」與「事事無礙」之間的主體實踐〉為題，但所要解決的問題還是主要落在

⁷ これに対して西田哲学では、「絶対無」は、たとえば龍樹のテトラ・レンマ（四句分別）のような論理がそこで成り立つ「場所の論理」の要としての「理」でもあり、同時に、各個の自我の絶対の否定性である「事」としての「絶対無」でもある。したがって、理事無礙法界での「絶対無」である。一言で言うと、西田での「絶対無」は、「理事無礙」の世界での要であり、西谷での「空」はそれを脱自的に自覚した「事事無礙」の世界での万物の一々の真如としてのあり方である。花岡永子：〈空の哲学における「空と即」〉，日本哲学史フォーラム 編：《日本の哲学》（京都市：昭和堂，2004年），頁 101。

⁸ 《大正藏》，T45, no. 1884, p. 0687c16

濕（海）的，要怎麼分別一個海波與其他海波呢？用理、事來講，就是既然事皆是理之所遍，那麼要怎麼分別不同的事呢？宗密在此似乎沒有說明。但細細揣摩這個大海與海波的比喻，我們可以發現宗密提到的第一點和第二點正可以說明，第一點看起來似乎就是在言理（大海）、事（小波）無礙，但筆者認為不僅於此，宗密在措辭上似乎更強調大與小的分別與同一，即一種範疇論式的分層、判斷。換言之，重點是在大的範疇與小範疇的無礙，最大的包攝者海無礙的指涉了、限定了小波，但反過來，小波亦指涉了全般的包攝者大海；而海波並非固定的個物，它更像是由最大的包攝者添加了條件、種差限定而成的一種概念，他與其他海波的最大包攝者即大海，大海與海波的無礙使得以同一個大海為「基底」的海波與海波是連續的；就如我們觀看海波時，我們總覺得海波與海波是連續的，但我們之所以能辨別不同海波，又是因為海波與海波的不連續，使得我們得以辨別出不同海波，這樣的海波與海波可以說是一種「非連續的連續」之狀態。

這種「非連續的連續」在西田哲學中，即我們要提到的「絕對矛盾的自我同一」。⁹ 西田認為，這些多樣的經驗事實都是從同一的實在所發展而成，並且是透過同一種形式產生，若置於「理事無礙」的論法中，即所有的事皆是由同一的理詐現而成。西田在解釋「絕對矛盾的自我同一」時，指出任何性質都是相對於其他的性質而成立，我們可以設想，如果世界上只有「紅色」這種顏色，那麼紅色應是無法被經驗的，紅色是一定要在相對於其他的顏色之下，才能夠被經驗到，才得以呈現。相對於紅色的其他顏色如藍色、綠色皆必須存在，以作為與紅色作「比較」以「區別」出不同顏色的參照；在此意義下，可以說一切事物都是藉由其對立面而產生，藉由其對立面始得以存在。¹⁰ 前述論點類似於古希臘哲學中的範疇論，即先以一個全般性的「概念」來包攝所有我們要區分的個物，再透過不斷地添加條件，或者「種差」¹¹來限定此個物為何；而這樣的限定，即如同前文所說，是藉由其對立面而產生，是從否定自身的方法來達到肯定自身，透過否定自己非 A 的條件，來肯定自身為 A。但沿著這個思路，在以對立面為否定進行限定的這種以「比較」來進行「區別」的方法，被區別的兩者之間，必須存在著某種共同的基礎，或者兩者必須是屬於一類的事物才有可比性，完全不同種類的存在，根本沒有比較的可能。¹² 比如：倫理與咖啡是無法進行比較的，因為兩者分屬不同的類，它們之間沒

⁹ 關於西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的議題，黃文宏先生已有非常清楚的分析了。詳參黃文宏（2015），〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，收於《國立政治大學哲學學報》第33期，頁39-75。

¹⁰ 西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003年以下），頁68。

¹¹ 古希臘哲學中「最近的類加種差」（genus proximum et differentia specifica）定義法是透過在「最近的類」概念上持續地添加「種差」，持續進行到最終達到「最後的種」（infima species）。

¹² 西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，

有任何共通的東西，沒有任何的普遍者為其根柢。而若是二物之間有一共同的事物、種類可以作為它們二者可以共通、可以比較的基礎、根柢，那麼以範疇論而言，這樣一個共通的事物即包攝了這兩個相對立的被比較者，換言之，即大於被比較的兩者的包攝者、類。而最大的「包攝者」、「類」或應說是包攝一切「普遍者」，就是一切實在的「統一者」、「全般者」，故西田作出了一個重要結論：「[.....]倘若一切的事物都是由對立而產生，那麼，在其根柢必然潛藏著統一的某物。」這也就是宗密說明海波喻時所提到的第一點「大小無礙」，即小波與小波之所以能被分別、辨識，以至於透過這樣限定的分別來呈現各個小波，乃是基於最大的包攝者「海」作為共通的「場所」。正因為個物是由全般者限定自身而分化，便應證了宗密所說明的「諸法各各全遍」，即大的包攝者指涉了小的個物；而個物必指向全般者的共通的基底也就是宗密所言小波具有「鹹濕」此與大海的共通基礎，如此才能否定自身的分別各小波，即小的個物指涉了最大的包攝者。此亦何以本文稍前論述道，最大的包攝者海無礙的指涉了、限定了小波，但反過來，小波亦指涉了全般的包攝者大海；如此「個物的限定即全般的限定，全般的限定即個物的限定」¹³，即第一點的「大小無礙」。而更進一步言，佛教的基本教義已揭示了一切存在皆不能自主，亦即一切皆由「因緣」之條件決定，故是對「獨立實在性」¹⁴之否定。所有的存有皆是由種種「因緣」之條件集合而成，不同存在底層的共通基礎即如大海一般的因緣條件，而不同的存在因各自的因緣條件不同而能限定自身、分別他者。

當存有認識物、性質時，用西田幾多郎的話語，即在思考某事物時，全般者在自身之中限定自身¹⁵，包含了如前文所述各個個物的相互限定，由此產生出而在此相互限定的世界。世界是多的一，這也就是西田所稱「現實世界是絕對矛盾的自我同一」。存有全般者限定自身而開拓出了存在世界，而存在世界中的存有又反過來相互限定以呈顯出存有全般者：

時間或個人人格只能就絕對無的自我限定來看。無量數的相互限定的個體物可作為在絕對無中的絕對矛盾的自我同一而存在。¹⁶

換到海波喻的語境下，即宗密所說明的第二點「一異無礙」，全般者無量數的限定自身而開拓出存在世界，正如海波是大海透過限定自身，我們才得以分辨各個小波。

2003 年以下)，頁 68。

¹³ 更詳細的討論可參考黃文宏〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉

¹⁴ 「獨立實在性」一詞參勞思光：《新編中國哲學史》卷二（台北：三民書局，2001 年），頁 154。

¹⁵ 參西田幾多郎著《全般者的自覺體系》，收於《西田幾多郎全集》（東京，岩波書局，1979）卷五。

¹⁶ 西田幾多郎著《哲學的基本問題：行為の世界》，收於《西田幾多郎全集》（東京，岩波書局，1979）卷七。

而所被開拓出的無數個物或無數小波，正因他們與共通的「俱鹹濕故」，一（全般者、大海）與多（無數個物、小波）是無礙的、同一的，故這樣的存在世界是完全「多即一」、「一即多」的。

另一方面而言，西田又以「萬物為流轉的連續發生，任何經驗的實在都是片刻不停留的連續」；¹⁷ 就如同大海中的海波是不停變化卻又連續的，存在世界中的事亦因因緣條件不同變化但又因因緣條件而有連續性。由經驗世界的變動這一事實，西田肯定「動」在經驗界的實在性，再藉由對「動」這一事實的分析，進而肯定了「一者」的存在。這樣的邏輯類似於上文的範疇論原理，基於一個物的作動必是相對於另一個個物的作動，而一個物能相對於其他個物而作動，就必須存在著結合這兩物，並使兩者相互作用為「第三者」。西田認為，如果 A 的運動影響到 B，那麼在 A 與 B 之間必然存在著所謂的「力」作為結合 A 與 B 的「第三者」。¹⁸ 以此為基礎作闡釋，我們可以認為任何的作動或影響，皆必須存在著包攝作動雙方的第三者，這個力，可以是物質的力，也可以是精神的力，但必須是能包攝雙方的。然而我們不難發現有一個問題，精神的力是無法包攝物質，反之，物質的力亦無法包攝精神，所以要能包攝一切作動的力，必須是更普遍於的一切的力，而這個普遍的力，同時也是能夠結合一切現象的統一力，這即是西田所謂的以「普遍者」或「宇宙現象的統一力」作為存在之基底。西田哲學的「場所」概念，其基本思考方向，即是沿著這樣層層的含攝關係，探問最大的含攝者，即「絕對無」。¹⁹

西田也將這「絕對無」類比到宋明理學的「理」概念，以其為「萬物的統一力，並且又是意識內面的統一力」，²⁰ 但相對於宋明儒學「絕對有」的理，西田的理是「絕對無」的。²¹ 西田這樣的類比勾勒出了「絕對無」超越的一面，西田亦說「理是獨立自存，不因時間、空間、個人而異，也不因顯滅用藏而變」。²² 這也就是場所中的「唯一實體」，亦即統攝了「事」的「理」。

¹⁷ 西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下），頁 66。

¹⁸ 西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下），頁 68。

¹⁹ 西田幾多郎：〈一般者の自覚の体系〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下）。

²⁰ 西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下），頁 74。

²¹ 參黃文宏（2013），〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以《睿智的世界》為線索〉，收於《臺大文史哲學報》第 78 期，頁 117-142。

²² 「理は独立自存であつて、時間、空間、人に由つて異なることなく、顯滅用不用に由りて変ぜざるものである。」西田幾多郎：〈善の研究〉、〈思索と体験〉，收入《西田幾多郎全集》新版（東京都：岩波書局，2003 年以下），頁 74。

三、事事無礙與空

花岡永子在以華嚴宗四法界的「事事無礙法界」對比西谷哲學的「空」時，除了提到最關鍵的「空」外，還提到了另一個分判「理事無礙法界」、「事事無礙法界」的關鍵——回互相入與不回互相入。西谷在較早期的著作《宗教是什麼》中，認為在空之場中是物是自體性存在的，所有事物彼此是處於「回互相入」的關係中。但西谷在晚年的著作〈空與即〉²³中則論述道這種「回互相入」的關係僅是達致「理事無礙法界」，而還未進入「事事無礙法界」，真正達致「事事無礙法界」則另有它者。這節將先討論「回互相入」為何會僅能達到「理事無礙法界」，再由此觀察西谷後期是如何克服這個問題，勾勒出能達致「事事無礙法界」者。

（一）回互相入及其問題

西谷在較早期的著作《宗教是什麼》中指出事物之間的關係，是回互相入的，是互為主從的：

在世界中的事物的整全體，以至世界自身，不見底地在空的場所中具有它們的存在性。因此，透過回互的相入，它們具有「虛幻即此即是真如」的性格。而在這回互的相入中，每一事物都具足一切事物。²⁴

在回互的系統中，每一事物以其存有的姿態進入其他每一事物的本源中；它不是自身，但又正如如地（如置身於空的場所中）永遠是自身。這回互的系統正是把所有事物連成一體的力。這正是那個力，它成就世界，又使之成為一個世界。空的場所正是一個力的場所。²⁵

西谷的這種「回互相入」關係必須要在空之場中才有可能實現，這樣空的存有論是根基於西田所提出的，作為「自體」的「空」之上；²⁶ 這樣的「自體」乃是不同於西方哲學一直以來所論的作為實體的物自身以及作為主體的我自身，而是兩者的同一，西谷認為主體與實體分離之先以有一種同一的關係了，「自體」的這種主體與實體的同一關係，也只是回復分離之前的同一關係；西谷這樣的處理方式看似與前文論到西田哲學「絕對矛盾的自我同一」相仿，惟不再有一最大的包攝者，而轉化為「回互相入」的事事物物互相包攝的「自體」。要進行這樣的回復，乃是「自

²³ 西谷啟治：〈空と即〉，收入《西谷啟治著作集》13（東京：創文社，1987年），頁111-160。

²⁴ 西谷啟治：〈空と即〉，頁182。

²⁵ 西谷啟治：〈空と即〉，頁169。

²⁶ 關於西谷哲學中的空的存有論，吳汝鈞已有詳細的介紹，意者詳參吳汝鈞（1998）。《絕對無的哲學——京都學派哲學導論》。臺北市：臺灣商務。

體」對主體與實體主客關係的克服，欲了解此種克服，我們須先回顧龍樹《中論》中的「空」：

以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。²⁷

此即是將「獨立實有」其自身「有無」之真相歸至「空」，「空」即對「獨立實在性」的否定，這也意味了「空」與對象之「有無」無關；對於「空」之概念，在《中論》中有不同面向的詮釋：

眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。²⁸

通過「因緣所生」一概念，「空」的詞意被界定²⁹，即一切法皆由因緣之條件所生，「假名」³⁰則指出了一切法皆由主體所立；而「中道」說明了在否定一切「獨立實有」的前提下，萬物的「非有」亦「非無」。總的來說，其主旨在破除對「獨立實有」的「執」，即所謂「破因緣」；按照《中論》的說明，「因緣」非客體意義之實有，而是主體活動的顯現，故「因緣」不可離開「主體」，《中論》的論述乃是表明若以「因緣」看作「獨立實有」，則為不可解者³¹。故須破其「獨立實有性」，此即「破因緣」之意義。在龍樹《中論》中我們可以發現，實有是不能獨立的，但這並非意味「實有」不能成立，《中論》只是將「獨立實有」其自身「有無」之真相歸至「空」，意即否定了獨立的部分。由「因緣」不可離開「主體」的這部分來看，我們不能再把「因緣」視為客體意義下的實在，而主體也必不離「因緣」，即其與主體必須同一，或說實體與主體同一，換言之即歸於「空」。³²而這種萬物既「非有」亦「非無」的情況正如西谷所言「虛幻即此即是真如」。回到上文所引西谷的話，西谷所言的「空」當已不完全等同於《中論》中的「空」，它又有更大的詮釋空間。西谷提到了「每一事物都具足一切事物」，這樣的表述與前文西田的表述類似但不盡相同，西田是以「個物的限定即全般的限定，全般的限定即個物的限定」；但西谷的這樣表述卻是每一事物都含攝了其他事物，而非如同西田那樣「大—小」式的範疇論，而是萬事萬物都以類似因緣的方式含攝、限定了它們其他事物。因此，西谷言「每一事物以其存有的姿態進入其他每一事物的本源中」，在空的場所下，

²⁷ 《大正藏》，T30, no. 1564, p. 0033a20

²⁸ 同前註。

²⁹ 見勞思光《新編中國哲學史》，頁 205。

³⁰ 「假名」指一切對象皆指在言說過程中獲得意義，換言之，即所有「有」皆主體「使之有」，無所謂「獨立實有」。見勞思光《新編中國哲學史》，頁 204。

³¹ 見勞思光《新編中國哲學史》，頁 206。

³² 實體與主體之不同一，正如「假名」所揭示的，是受了主體意識與虛無作用，意識把實體對象化進而表象化。詳參吳汝鈞（1998）。《絕對無的哲學——京都學派哲學導論》。臺北市：臺灣商務。

事物不再以相應於意識或主體的對象化方式呈顯，而是以一種立於其自身本根的方式朗現為「自體」；而萬事都互相含攝「回互相入」的系統，成就萬事自身都是緣起，即空，而形成一閉合的、圓融的世界系統。這正如「這正是那個力，它成就世界，又使之成為一個世界」這樣的「回互相入」系統以一種含攝之力的方式成就了世界：

自己作為與空為一的有，是一個絕對的中心，在此情況下，一切事物是在自己之本中。在自己的一切之事物之本中的這種情況下，亦即在空之場中，一切事物也在自己之本中。如前所述，這種回互相入，唯有在也包含了自己在內的一切事物的非對象性的、「中」的存在方式中，才能成立。由於此回互相入，一切事物被收攝，如此而使得「有」的秩序亦即「世界」成為可能，因而也使得「事物」的存在成為可能。³³

世界「有」的秩序因這種「回互相入」的關係而成為可能，但這又引出了另一個問題：這個世界是千萬事物互相收攝為一的，它仍是「一即多，多即一」的，這樣的收攝關係，必然包含著主從關係，這樣的關係來看即是「理事」，這即是為何這樣「回互相入」的世界仍只停留在「理事無礙法界」。

（二）不回互相入與零³⁴

正如花岡永子所提到的，西谷在〈空與即〉中從詩作體悟到理事無礙之窮盡，而到了理窮盡之處，「理」徹底的被吸收到「事」當中去了。³⁵ 而由原本的「回互相入」，西谷看到了一種絕對不互回的兩極，意即超越「理事無礙」而到達「事事無礙」的可能：

³³ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁 188-189。

³⁴ 陳一標先生亦有進行過相關的討論，詳參陳一標（2012）。〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉。收於華嚴一甲子回顧學術研討會論文集。臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，頁 315-332。

³⁵ 「所有在如此文脈下所出現的語言的 *logos* 不是論理意義下的「理」，而是在事實被給出的本原之處，與「事」為一而現成之「理」，在事實體驗的場所中當下所被會得之「理」，也可說是所謂理事無礙的原初型。在此意義下的語言 *logos* 中，也含有在情意世界中扮演重要任務的「沉默」或「無言」的契機。難以用語言表達，縱使表達出來也不會是真實，這樣的東西在此和語言有同等的重要性。在語言的本原之處，語言和沈默是相互滲透的，也就因此之故，語言也可成為有影響者。」語言的 *logos* 作為一種與「事」為一而現成之「理」，是透過作為「事」的詩作之語言，表現「事實被給出的本原之處」，而達致理事無礙之境界。在這「事實被給出的本原之處」，語言中的「理」和沈默本就是相互滲透的。而在上乘詩作中，語言則已窮盡而變得無力，「沉默」或「無言」則佔了優勢。這樣的「沉默」或「無言」正是因為：「對詩人而言，原本與語言的 *logos* 結合在「理事無礙」中成立的體驗，在事理究明的窮極處，遭逢了「理」的消失，不是嗎？在此，「理」與徹其自身之底，都被吸收到「事」當中去了。」

世界開顯自身作為絕對的「一」，不含有任何的相對性，也完全不含有作為事物與事物間之關係的場所之開顯的意味。它也斷絕了如在回互或相即所包含的，帶有相互否定性的「辯證法性」的相對性，它作為絕對的一，是不回互的。在此，世界成為世界一事也是純一無雜的唯一事，超越任何的局部性。世界的開顯等同虛空，是「無一物」的，在此意義下，它是全然的「無礙」，無礙見於此世界的開顯。³⁶

一一的「有」在其是所與的最初的本原中，顯示出絕對是其自身的「頑固」自我同一性，而只要是如此，其「有」就是徹底被限定的有，被全面設定了界限，在其自身之內是閉合性的。個別的「有」作為絕對的一，斷絕了一切的相對性，也斷絕了如和他者的相互滲透、相即這樣的「回互性」，與先前所舉絕對是一的世界的開顯，同樣都是完全「不回互」的。³⁷

在此，我們可以看到兩個極，前者是超越的、開顯整體世界的絕對的「一」；後者是閉合的、自我同一的存有。在二者中間的是「一即多，多即一」的互回性，也就是我們在前文所討論者。在對這兩極繼續往下挖掘後，西谷提到：

萬事萬物在世界中現成，乃因世界是開顯的。反過來，世界是開顯的，乃因萬事萬物於此現成。無一物的「開顯」若無現成的萬物，則非現實性的開顯，若非現實性的開顯，就不是作為現實性世界的開顯。反過來，萬物現成，乃因世界的開顯現在正在開顯。³⁸

在這段論述中，我們可以發現，後者之所以能現成乃是取決於前者的開顯，但若只有前者而無作為具體存有的後者，那麼前者所開顯出的根本就不能被視作現實世界，所以二者根本是一體之兩面，不過問題就出在，我們究竟該怎麼理解互相矛盾的兩極的同一性，對此，西谷講得不是十分清楚：

絕對的一與絕對的多的同一性，既不是一即多，也不是多即一，也不是這兩個相即的相即。若勉強要說，可說是一即零，零即多，乃至這兩個即的相即。這不是任何意義的理法、logos，是絕對無理的、是非「理」的。……作為世界的聯關的具體的現實「世界」，是唯有透過作為絕對的不回互相互矛盾的兩極是同一這樣的方式，才成為可能的。……這不外就是「事事無礙」法界。³⁹

³⁶ 西谷啟治，〈空と即〉，頁 139-140。

³⁷ 西谷啟治，〈空と即〉，頁 141。

³⁸ 西谷啟治，〈空と即〉，頁 143。

³⁹ 西谷啟治，〈空と即〉，頁 144。

西谷在此為了要解決這互相矛盾的兩極的同一性的問題，提出了等式「一即零，零即多」，這個等式連西谷本人都說是「勉強要說」，我們在理解時或許不能那麼貼著等式得字面意思去理解。在等式的前半部分，「一即零」中，「一」就如同「一即多，多即一」中的一，是「理」，但我們回想前文提到西谷從詩作體悟到理事無礙之窮盡一事，理事無礙之所以會窮盡，乃是因為理已都被吸收到「事」當中去了，而理就消失了。換一面講，「零即一」即個物立於其本根而呈現其自身的朗現，而不再有一超越於個物的東西，這就是為何言「零」，所以說這樣兩極的相即就必然「不是任何意義的理法、logos，是絕對無理的、是非『理』的」。至於等式的後半部，我們該怎麼理解？花岡在提到西谷的不回互相入時其實有提到很重要的一點，即「脫自」⁴⁰，我們放到詩作的例子中即可理解，詩人在創作詩作時以及讀者在閱讀詩作時，實以不是處於主客關係之中，而這種主客關係的消解，很重要的一部分即是主體脫離自身的「脫自」。在品味詩作的境界時，讀者或作者必須要消解其主客關係的自身而進入到詩作的世界之中，這是一種主體消融在事事之中，即主體(事)在無盡法界中消失，由此達到「多即零」；而反過來的，「零即多」即無盡法界中消融著無數事物，《華嚴義海百門》的這段話即可為此作註解：

則一切事於一塵中見；若舒，則一塵徧片一切處。即舒常卷，一塵攝一切故；
即卷常舒，一切攝一塵故。⁴¹

這段文獻涉及了「舒」、「卷」的狀態，而我們可以看到，不管是「即舒常卷」或「即卷常舒」等還沒達致「舒」的圓融狀態時，都是「一塵攝一切」、「一切攝一塵」如同前文所論「回互相入」，以萬事都互相含攝，成就萬事自身都是緣起的形成一閉合的、看似圓融的世界系統，但達致「舒」的圓融狀態時，即是「一塵徧片一切」「一切事於一塵中見」的「多即零，零即多」，從消融於無盡法界(零)中無數事的隨意一事(多)中(一塵徧片一切)，我們得以觀見無盡法界的全體世界系統(一切事於一塵中見)。

如此「一即零，零即多」的狀態，令人不禁想到開頭所引的海波喻，當我們在觀看海時，在觀看的過程中，注意到的都是那一波一波的海波，而不是深不見底、毫無盡頭的大海整體，也就是作為理的大海整體消失，而被作為事的海波所吸收，真正推動著我們所觀看到的無數海波動現象的亦是這無數海波自身，而非大海，故是事事之間無主從關係；單一的海波，消融在這無盡的海波系統中，而由這無盡的海波系統，我們得以觀見任一的海波。

⁴⁰ 參花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，頁 101。

⁴¹ 《華嚴義海百門·熔融任識門》

四、結語

在討論了「絕對無」、「回互相入」、「一即零，零即多」的情況後，我們可以發現前二者之所以無法達致「事事無礙」的境界，乃是因為它們都是以一種含攝之力的方式成就了世界，「絕對無」是以「普遍者」或「宇宙現象的統一力」的作為存在之基底，用層層含攝的方式含攝世界中的所有「事」，而被含攝的事作為「普遍者」範疇下的一員，又反過來含攝「普遍者」，故是一種「個物的限定即全般的限定，全般的限定即個物的限定」的「理（絕對無）事無礙」境界。

而「回互相入」則是萬事都互相含攝「回互相入」的系統，成就萬事自身都是緣起，即空，而形成一閉合的、圓融的世界系統。這樣萬事物互相收攝為一的，它仍是「一即多，多即一」的，仍是以含攝之力的方式成就了世界，這樣的收攝關係，必然包含著主從關係，這樣的關係來看仍是「理（含攝之力）事無礙」的境界。

「一即零，零即多」的情況則是「理」徹底的被吸收到「事」當中，而個物立於其本根而呈現其自身的朗現，而不再有一超越於個物的東西，另一方面解消其主客關係的自身而進入到個物自體朗現的事事世界之中，這是一種主體消融在事事之中，而從從消融於無盡法界（零）中無數事的隨意一事（多）中，我們得以觀見無盡法界的全體世界系統，由此形成一事事圓融無礙的世界。

「四法界」本身即是因心的觀法不同，而呈顯出的不同世界之樣貌，而在「絕對無」、「回互相入」的情況中，我們可以發現它們之所有無法達致「事事無礙」的境界即是因它們仍是以主從關係成就世界，但「一即零，零即多」的情況，是從心觀世界時已經解消了主體與世界中事事物物的主客關係，個物也就不再以理之表象的方式呈現，而是個物立於其自身本根的朗朗獨現，世界中的事事物物不再有含攝關係，故「理」也被消化在「事」中，而形成一圓融的「事事無礙法界」。

參考文獻

《大正藏》，T30, no. 1564, p. 0033a20

《大正藏》，T45, no. 1884, p. 0687c16

勞思光（2001）。《新編中國哲學史》卷二。臺北市：三民書局。

吳汝鈞（1998）。《絕對無的哲學——京都學派哲學導論》。臺北市：臺灣商務。

李雨鍾（2015）。〈「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〉，收於《二〇一五國際青年華嚴學者論壇會前論文集》，頁 N1-N12。

- 花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，收於《日本の哲学》第5號，特集《無／空》，頁87-101。
- 荒木見悟（2017）。《佛教與儒教》。廖肇亨譯注/臺北市：聯經出版社。
- 西田幾多郎（2003年以下）。〈善の研究〉、〈思索と体験〉，《西田幾多郎全集》1。新版，東京都，岩波書局。
- 西田幾多郎（2003年以下）。《全般者的自覺體系》，《西田幾多郎全集》5。新版，東京都，岩波書局。
- 西田幾多郎（2003年以下）。《哲學の基本問題：行為の世界》，《西田幾多郎全集》7。新版，東京都，岩波書局。
- 西谷啟治（1986）。〈生における個別と一般〉，《西谷啟治著作集》1，東京：創文社。頁259-300。
- 西谷啟治（1987）。〈禪における法と人〉，《西谷啟治著作集》11，東京：創文社。頁85-157。
- 西谷啟治（1987）。〈空と即〉，《西谷啟治著作集》13，東京：創文社。頁111-160
- 西谷啟治（1995）。〈理と事—自覚—永遠の現在〉，《西谷啟治著作集》26，東京：創文社，頁287-304。
- 西谷啟治（2011）。《宗教是什麼》。陳一標、吳翠華譯。台北：聯經出版社。
- 陳一標、吳翠華（2011）。〈從絕對無到空的哲學——從京都學派內部思想談《宗教是什麼》的成立脈絡與立場〉。作為〈導讀〉收於西谷啟治著／陳一標、吳翠華譯《宗教是什麼》。台北：聯經出版社。頁xi-lx。
- 陳一標（2012）。〈從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展〉。收於華嚴一甲子回顧學術研討會論文集。臺北市：財團法人臺北市華嚴蓮社，頁315-332。
- 黃文宏（2013）。〈論西田幾多郎中期「絕對無」的意義——以《睿智的世界》為線索〉，收於《臺大文史哲學報》第78期，頁117-142。
- 黃文宏（2015）。〈論西田幾多郎「絕對矛盾的自我同一」的邏輯構造〉，收於《國立政治大學哲學學報》第33期，頁39-75。

