

從四法界看西谷啟治空哲學的內涵與發展

佛光大學佛教學系 副教授
華嚴專宗學院研究所 副所長
陳一標

摘要

西谷啟治的哲學融合了佛教空的哲學與西方哲學的思惟，以其獨特的方式，企圖以虛無主義超克虛無主義。一般說到其空的哲學時，都說在《宗教是什麼》中，空乃是一種回互相入的關係，但是到晚年的〈空與即〉，回互相入的關係變成是理事無礙的定式，不是事事無礙的立場所能及，在此看到西谷空哲學的發展與深化。

本文即是從華嚴四法界的概念，來疏理西谷哲學的整體脈絡，從中來看出其思想中有關空思索的深化所呈現的內涵，並藉由此研究，期待未來對華嚴四法界的研究能有一個參考的作用。

關鍵詞：西谷啟治、情意中的空、理事無礙、事事無礙、回互相入、構想力

事、理、理事無礙、事事無礙四種法界，為華嚴宗的重要概念，說其乃華嚴教理與觀法的核心亦不為過。四法界可說是隨應著心的觀照的不同，所呈現出來世界的不同相貌，這也分別代表著佛法在不同發展階段的不同教理。

簡單來說，小乘佛教依蘊、處、界三科，觀苦、集、滅、道四諦，以證五蘊、十二處、十八界的「人無我」，其中所觀照的諸法亦即「事」一一具有其自性，去除了人我執，但並不否定具體的「事」的存在性，小乘所見即對應於「事法界」，所依的觀法為四諦觀。大乘佛教認為不只「人我」是空，五蘊、十二處、十八界等「事」，皆由因緣和合而成，其中並無常一、自在、不變的自性，從緣起無自性提出「一切法空」，擺脫了現象事物的差別相，觀照到一切法平等無差別的「理」，此即對應到「理法界」，所依的觀法即華嚴法界三觀中的「真空觀」。然而大乘佛教進一步發展，分一切法為真如門與生滅門，談「空有無二，自在圓融，隱顯俱同，竟無障礙」，所謂「色即是空，空即是色」、「真該妄末，妄徹真源」，開顯此「理事無礙法界」的是《涅槃經》、《勝鬘夫人經》、《大乘起信論》、《法界無差別論》等，對應於華嚴法界三觀中的「理事無礙觀」。最後乃是《華嚴經》中所闡述的「一一微塵中，見一切法界」，在一一具體的事當中觀照到「主伴交絡，逆順無羈」，對應的是華嚴法界三觀的「周遍含容觀」。¹

華嚴的四法界不只是華嚴宗教觀的核心，更是中國佛教傳統在論及教判與觀法的重要概念，而如何對其有適當理解、詮釋與應用，也常是現代學者努力的焦點，其中日本京都學派的西谷啟治在其哲學中所展現的四法界的內含，是值得重視的。

西谷啟治（1900-1990）師承京都學派創始者西田幾多郎（1870-1945），以及當代西洋哲學巨擘海德格（Martin Heidegger, 1889-1976），1961年所出版的《宗教是什麼》（宗教とは何か）被譽為京都學派戰後最重要的代表作；畢生立足於東方的空與禪的立場，與西方的哲學與宗教對話，企圖為現代人在科學、宗教、哲學等方面所遭遇的困境，提供具體可行的解決之道，以虛無主義超克虛無主義。²

西谷在《宗教是什麼》一書中，除廣泛運用空的立場，以超越意識與虛無的立場外，還使用了華嚴的「性起」、「一切即一」等概念，並依《華嚴經》談時間、處所皆可一入於一切、一切入於一的經文，來做他「回互相入」一概

¹ 有關四法界的敘述，參考法藏《華嚴遊心法界記》、澄觀《華嚴法界玄鏡》（《大正藏》冊45）。

² 有關西谷啟治的生平與思想梗概，請參見陳一標、吳翠華，〈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〉。

念的注腳。³其次，如小野真的研究所指出的，西谷掌握空的觀點，中期與晚期稍有不同，中期以《宗教是什麼》尤其是第三章〈空的立場〉為代表，此時認為「回互性的關係」是根源性的，而且對「空」是否可以被映現到人的感性或理性中，採取否定的態度，而晚年作品〈空與即〉(〈空と即〉)一文，則認為表現理事無礙世界的定式是「一即多、多即一」，亦即「回互相入」，但是當要表現此理事無礙世界的極限時，則可嘗試使用轉入到不回互的事事無礙性的沈默的「一即零、零即多」的這種「零」的表現；而且也發現到「空」被映現到構想力乃至 image 中，所具有的積極意義。⁴

又如花岡永子在歸納論述西田的「絕對無」與西谷的「空」之差異時，說「絕對無」乃是理事無礙世界的關鍵，而西谷的「空」則是在事事無礙世界中一一萬物作為真如的存在方式，它已脫自地自覺到理事無礙的世界。⁵

由此可見理事無礙和事事無礙兩個概念在西谷啟治空的哲學的發展過程中，扮演了重要的角色，對此二概念的內涵若有清楚的分判，絕對有助於釐清西谷哲學的具體內容。但是當我們應用佛教的這些名相來為京都學派的不同思想做定位時，應該注意的是這些概念某些已經脫離了佛教原來使用的脈絡，被放在現代哲學思想來借用而已。⁶不過雖然是借用，其中有些理路，還是有非常明顯的相近性，所以對這些借用內涵的釐清，也將有助於我們認識傳統的佛教哲學，並進一步探索它們在現代哲學思潮中所可能具有的現代意義。

以下試將本文問題的出發點闡述如下：

(一)、西谷啟治《宗教是什麼》中談西方哲學的發展乃是以「有」為核心，只有虛無主義與存在主義處理「無」的問題，與東方「無」或「空」的傳統顯然有別。他對所有哲學思想的論述，可用「意識的立場」、「虛無的立場」和「空的立場」來說明。⁷此時空的立場乃是西谷空哲學的極點，其中一個重要

³ 西谷啟治著／陳一標、吳翠華譯，《宗教是什麼》，頁190-192。

⁴ 小野真，〈西谷啟治における「空」の思索の深化〉頁1。

⁵ 花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，pp.98-100。

⁶ 西谷啟治在《宗教是什麼》的〈序言〉中明白表示：「本書以「空」與「業」等佛教基本概念為問題，同時也使用一些與佛教某些宗派密切相關的用語，如「現成」及「回互」，或用「性起」取代生起。但是，如前所述，這並不表示我的立場從一開始便傾向佛教或其某一宗派的教義。毋寧只是借助這些用語，來照亮「實在」以及人的本質和現實(*the essence and actuality of man)而已。因此，這些用語乃是脫離傳統概念既定的框架，非常自由地被運用，有時在使用時也暗指(不一一說明)與現代哲學概念的對應。因此，如從傳統既定的概念來看，或許會覺得本書的用法稍顯粗放，有時還不免歧義。這樣的麻煩本來應該避免，但因本書同時立足在傳統內外的立場，在某種程度上總是難以避免，有關這點，敬請讀者諒解。」頁5。

⁷ 有關此三種立場歸納性的論述，請參見陳一標、吳翠華，〈從絕對無

的關鍵是「回互相入」，以此來超克虛無主義。但是到了晚年寫作〈空與即〉時，卻認為「回互相入」乃是理事無礙的特徵，其定式為「一即多、多即一」，要貫徹空的哲學，一定要進一步推進到事事無礙的境界才算完成。在這裡，我們看到西谷對空思想思索的深化。但是為什麼同樣談空，用「回互相入」來詮釋有何不足呢？進入到事事無礙境界所觀照到的空，又是什麼樣的風景呢？

（二）、西谷所用的意識、虛無、空的三種立場，和四種法界要如何對應，也是一個值得思考的問題。簡單來說，站在意識的立場，也就是站在以人或自我為中心的立場，看待一切事物時，事物只不過顯露出對我們所展現的相貌而已，我們所看到的理則也只是在對象化論理形式下所呈現的理則，這勉強要說，可以說站在意識的立場看到的是事法界與理法界。唯有進入到一與多彼此可以回互相入的空之場所，才可能看到理事無礙的法界。但是西谷從西方哲學發展的歷程中，看到還有一種虛無的立場，如果就四法界來說，站在虛無的立場，所有的主觀與客觀，所有的事與理，都在虛無當中被無化，被化為一個大問號，此時所見到底是屬於理法界還是理事無礙法界，還是有一個中間過渡的階段。這放在佛教思想的發展上來看，般若與中觀等提倡一切法空的大乘佛教，以華嚴宗的判教來說，只屬於闡揚理法界的教說，這是不是可以說類似西谷哲學對虛無的立場的判定。如果可以，則我們可以說雖然在般若與中觀也一直提倡「色即是空、空即是色」這種類似理事無礙的立場，但是華嚴宗在看待這些思想時，或許只是重視其重空的一面，而說其尚未進入空有不二的境界，將其與西谷眼中的虛無主義對應，或許有助於我們理解華嚴宗的想法。

（三）、華嚴法藏將一切教法判為小、始、終、頓、圓五教，以其觀法所見來配屬對應，則前三分別對應事、理、理事無礙三法界，後一圓教則為事事無礙法界，但是《楞伽經》、《維摩詰經》、《思益梵天所問經》與禪宗所屬的頓教，強調所證乃「言語道斷、心行處滅」，到底應該對應到理事無礙或事事無礙。華嚴宗認為終教與頓教的差別在於言說與默然，⁸在此談到了語言與理法界或理事無礙的關連，西谷也說語言是屬於理事無礙法界。但是靜默所顯所照，是不是就是事事無礙法界，若是如此，則頓教與圓教的分際為何，也是

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》，頁 xliii-lvi。

⁸ 如法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷1：「所謂漸頓，以始、終二教所有解行，並在言說，階位次第因果相承，從微至著，通名為漸。故《楞伽》云：『漸者如菴摩勒果，漸熟非頓』，此之謂也。頓者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等，故《楞伽》云：『頓者如鏡中像，頓現非漸』，此之謂也。以一切法本來自正，不待言說，不待觀智，如《淨名》以默顯不二等，又《寶積經》中，亦有說頓教修多羅。」（CBETA, T45, no. 1866, p. 481, b13-21）

一個值得探究的問題。

（四）、從結果來說，不管是華嚴法界三觀最後的周遍含容觀，或者是西谷最後用的「在情意當中的空」，其所照見的都是事事無礙的世界，在任何一個最微小的事物上面，我們都可以無礙地看到三千大千世界所有一切法，可以在一微塵中，開啟三千經卷。也就是說當我們的心有了轉換，在同一個現象世界的「事」上面，就可以看到普遍的「理」乃至其他原本與它有礙的「事」，而這些都是在任何一個現象事物中本自具足的，不需要依待言說，依待般若智慧、無分別智等。所以從究極實相的角度來說，「事」內在就應有如此的本來之相，只是我們無法證得、體會而已。如此，事事無礙才成為可能。因此，對於「事」的解析，絕不能僅以小乘佛教所說具一一自性的五蘊、十二處、十八界來說明。

順著以上的提問，以下將依四法界的順序，來闡明西谷啟治空哲學的內涵與進展，試著回答以上的問題。

一、「事法界」與「事物的自體性存在方式」

華嚴宗認為小乘佛教觀一切現象事物中無有一個「我」，以從三界六趣的輪迴世界中解脫，但是在這樣的觀察中，並不妨礙五蘊、十二處、十八界等現象世界的一切「法」皆保有其固有的自性，如色以質礙為自性，乃至識以分別為自性，甚至於說能如實觀照此一一諸法的自性，才是如實的觀法，只要不執著在這些現象事物中有一個不變的靈魂亦即「我」。也就是說在證得沒有「人我」的同時，卻同時肯定了「法」的「有」，也就是現象事物的「有」。當然小乘佛教不會單純地認為眼前的花瓶為「法」的本質，而是肯定構成現象事物的要素的色、受、想、行、識這樣的「法」為「有」。所以當我們看華嚴宗所說的事法界時，即是指這種一一具有其不變的自性的「法」，其極致非小乘說一切有部所說的五位七十五法莫屬。

但是西谷啟治在談「事」時，比較是在一個更廣的哲學問題脈絡下來進行論述的，不可執於華嚴宗所說的事法界。西谷曾說，「事」乃是有某個東西在現實中存在，強調存在的樣態一面，指的是「東西」於此成立、現起這樣的一件「事情」；「理」則是在「東西」現起的方式中所內含的「東西」的構造一面，說明「東西」存在時的構造為何。⁹簡單來說「事」即是現象事物，「理」即是事物中所內含的構造、理則。

西谷談論「事」的真實樣態時，與他根源的主體性哲學相關，強調在所有

⁹ 西谷啟治，〈理と事—自覚—永遠の現在〉，頁289-290。

的論理、言說、對象化之前，事物所具有的內涵或契機。譬如某人年青時是學生 a_1 ，中年時是藝術家 a_2 ，老年時則成為出家人 a_3 ，我們用 a_1 、 a_2 、 a_3 來代表某個個人的特定相貌，而用 a 來代表此存在的個別者自身。當我們說 a 此一個別者和其他的個人都是「人」時，「人」 A 就成為 a 的形相。西谷依亞里斯多德的哲學，說對在現實中存在的個別者 $a_1(a)$ 、 $a_2(a)$ 、 $a_3(a)$ 來說， a 是其本質，但是此 a 不是從 $a_1(a)$ 、 $a_2(a)$ 、 $a_3(a)$ 這些不同相貌的個別者被抽象出來以作為外延地包攝它們的普遍者，而是作為 $a_1(a)$ 、 $a_2(a)$ 、 $a_3(a)$ 之自體的個別者自身，內含地統一著它們。所以每一個人都是不斷地作為在不同的相貌中的自己而有，同時也恆時作為他自身而有，亦即作為 $a_1(a)$ 、 $a_2(a)$ 、 $a_3(a)$ ，而同時是 a 。他借用康德的話說，此「有」乃是在「現象即自體、自體即現象」中成立的。¹⁰

同樣地，若說 a 的形相「人」以 A 來表示，則此形相 A 並非如柏拉圖所言可離開現象世界獨立自存的「理型」(idos, eidos)，而是與個別者自身不可分離的，形相現實化為個別者，乃是個別者的本質，它不是抽象的普遍，而是具體的普遍。就如 $a_1(a)$ 和 a 不是相互分離的存在一樣， a 和 A 作為現實的存在，永遠都是一個 $a(A)$ 。因此三層合起來即是一，也就是 $a_1 \{ a(A) \}$ ，「即是活生生的一使得這三層一貫而成，三者由同一的『生命』所貫穿，是一個活生生的『東西』。此三者不外是在這具體的一個『東西』當中被以 *logos* 方式區別的契機。」西谷以現實個別者的樣態 a_1 、個別者自身 a 、作為具體的普遍性的形相 A 三者的相互不離來說明所謂的萬事萬物的根源性的存在方式，可以說是他的哲學的重要觀點。從生命的角度來說，三者是不二的。但是若從牽涉到理性思惟、語言的 *logos* 角度，三者又是不一的，後來許多哲學思惟的分歧，也就是以 *logos* 的方式區別才導致如此的。

西谷進一步說明兩種可能性的區別。也就是，若從 a 的側面(亦即從內在)來看 a_1 和 a 為一的 $a_1(a)$ ， a 是 $a_1(a)$ 的本質；若從 a_1 的側面(亦即從外在或現在於此以某種相現起的這個面乃至表面)來看， a 是未現起者，也就是 $a_1(a)$ 的潛勢。然而三者當中作為中間的契機者乃是被稱為個別者自體或個別者自身的 a ，它一方面作為一一特定場合的現實存在之本質與其為一，一方面反過來藉由以作為一般性之契機的形相「人」為其本質與其為一。因此，我們可以說個別者自體 a 在三個契機中，作為兩端的契機之媒介，支撐著三者的「一」或存在者的自己同一性，形成存在者的存在性之中心。¹¹

由一一事物構成的世界聯關，到處都有間隔、區劃、界限。當我們說這是年青的學生 a_1 時，他就不是藝術家 a_2 或出家人 a_3 ，是某人 a 就不會是另外的人

¹⁰ 西谷啟治，〈生における個別と一般〉，頁270-274。

¹¹ 西谷啟治，〈生における個別と一般〉，頁274-278。

b 或 c，是「人」A 就不是「狗」B 或「樹」C，「『有』在不同的次元，恆時都意含著是其自身而和任何的他者都不同一的自己同一性」。「有」或「存在」一般，被限定在「人」A 這樣的特殊的存在，「人」被個別地限定在某個人 a，乃至 a 從樣態的角度被限定在 a₁ 時，這當中即有無限的界限劃定。透過界限的劃定，每一個存在者個體保有其同一性，被局限在世界的一個局部，形成一種「自己—內—閉合性」，相對地所有其它的他者也就成為自己的障壁。然而這種「自己—內—閉合性」就一一的個別者作為「非—他者」的獨自性、獨立性的意義下，也是「自己—內—充足性」，西谷說這即是「萬物皆自得」、「萬物各得其所」。¹²

西谷分析的重點在於個別的存在者自體，也就是存在者的存在性，萬物、萬象、萬法在現實中存在，其中就內含了存在者的樣相、存在者自體和存在者的形相，三者合而為一，從根源的主體性哲學立場來說，要能觀照到這個部分，才能夠如實地觀照到事物的真實相。所以，我們可以說，西谷在分析具體的「事」，已經是站在自身的哲學立場來闡述的。當然我們已可以說「事」當中本身就內含了這樣的契機，所以在華嚴四法界的最後，我們才能就著「事」直接說事事無礙。

二、「理法界」與意識之場、虛無之場

在萬事萬物中，西谷特別提到在擁有意識的生命或在精神性的生命中，其生命的結構有根本的不同，他們會有所謂的「表象」成為其生命的基本要素，所有的東西都變成是被想出來的、被放在眼前看的或者內在被映現出來的一種存在方式。這時候，生命成為含有「離一切事物且能使其映現出來的一個面」，但是為了要使「離一切事物且能使其映現出來的一個面」這樣的東西能夠成立，這個面就非得是「能映現其自身，能往自身之內返照者」不可。後者即是所謂的自我意識，即是作為自我而存在的東西，它擁有所謂的「對自性」，而此「自我意識映現出一切事物」一事，即是所謂的「意識」，以意識要以自我意識為基礎，有自我意識，才有意識。自我意識作為能映現其自身者，使一切事物映現出來，但它卻不被任何其它的事物所映現，還是自我意識所擁有不可思議的特質，為全宇宙一切事物中所僅見。¹³

西谷的說明頗為費解，以燈為例來說明的話，燈照燈自身，此即為自我意識，燈照萬物即為意識，而燈唯其能照自身，才能照萬物；若以唯識哲學來

¹² 西谷啟治，〈空と即〉，頁135-137。

¹³ 西谷啟治，〈生における個別と一般〉，頁282-283。

說，自我意識即第七末那識，意識則是依於末那識而有的第六意識，當我們說，意識由於依恆與我痴、我見、我慢、我愛相應的末那識生起，因而變得雜染時，如果從存在論的角度來看，可以說即是自我意識有永遠往其自身內在返照的「對自性」、「自我心中性」，依於其成立的意識也永遠具有自我中心性，讓所有於其中映現的事物，都只是圍繞著意識，只是作為被映現的東西而已。

對西谷來說，這種自我意識和意識生起，即意謂著人開始以自我為中心，來看待所有的萬事萬物的「有」，甚至於在其中所建立起來的「自己」也只是一種對自我的執著。在意識中，我們作為我們「自己」而和「萬物」有所關連，此時意識此一場所有一種欺瞞、虛偽的本質，讓我們誤認在真實存在的主觀與客觀，西谷對意識之場定義如下：

意識之場即是自己的存在與事物的存在產生關聯之場(自己という存在と事物という存在との係わりの場，*the field of relationships between those entities characterized as self and things)¹⁴，要言之，意識之場即是唯存在之場(存在だけの場，*the field of beings)，亦即是在存在之根柢(存在の根柢，*the ground of being)的虛無被遮隱蔽之場。在此，自己雖然是主體但卻被以自己意識的方式表象為自己，也就是受到一種客觀化，被當作是一種「存在」(存在，*being)來看待。¹⁵

若用佛教的用語來說，只要我們還有自我意識即末那識，則我們所有的認識即意識都是有分別，都是一種以自我為中心的認識方式，不能認識到事物的真相，唯有擺脫虛妄分別，進入到無分別智即般若智，才能夠看到事物如其所如的相貌。西方整個傳統哲學不管是從感性或理性的立場來掌握世界，說一切只都是感覺或說一切都不外是理型，這樣所掌握到的事物之「理」，都只是站在意識的立場看到一個局部而已。西谷說：

不管是「事物」在感性之場所顯示的「形」(かたち，*shapes)(限定於感性的諸樣態)，或者是它在理性之場所顯示的各種「形」(它可被當作是事物的形相，或者是悟性的「形式」)，都是限定在向著我們顯現的「事物」之相，是在此限制之下的「事物」的樣態，是它的「表面」。不外是在與我們的關係中所映現的「事物」的形貌。顯示出的已經是從其自身偏移的「事物」之相，不能顯示在其自身當中的「事物」的存在方式。

¹⁴ 本文專門術語附英文者，乃為幫助讀者理解，參考《宗教是什麼》的英譯而做，在其前以「*」標示。由於英譯本由西谷本人修訂，有極高的參考價值。英譯由Jan Van Bragt所譯，改名為*Religion and Nothingness*, Berkeley: University of California Press, 1982。

¹⁵ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁29。

「事物」從其自身偏移而映現在我們的「意識」，即映現在我們的感性與知性中。這些形貌就有如是從光源發射出來的光線，是來自「事物」自體的放射。¹⁶

因此，我們似乎可以說只要不能超越意識之場，只是以理性論理的思惟方式，將一切事物對象化、表象化，如此所掌握到的事物之「理」，都只是在「有」的範圍中打轉，如柏拉圖的「理型」、笛卡兒的「我思」，康德的「悟性的形式」等，都屬於「理法界」。用這樣的方式所認識到的「理」，所有的「物質性」、「觀念性」、「實體性」都只是事物的「表面」，不能真正掌握到事物的自體性存在方式。當我們進入到虛無的立場，從根本上懷疑對我們展現其相貌的事物，乃至此能懷疑的我自身時，所有的一切都化作一個大大疑問號時，對隱藏在現象事物背後的虛無有所自覺，打破意識之場的契機才從此開啟。

西谷認為在意識之場中所被表象化的主體與客體，在虛無之場中都被無化，事物反而能夠以一種更接近於實在的方式現起，如此就能夠「使主體變成比原來更為主體性，事物更如實地現起。」¹⁷用佛教的術語來說，西谷所談的虛無或許已經帶有某種空的內涵，可以對治佛教所說的我執和法執。但是西方的虛無主義所談的虛無，「還是殘留有『無』被表象為無的『東西』的痕跡」，或者認為「『無』只是與存在相對的否定概念，而與存在形成了對立」¹⁸，「虛無」雖然已經不是意識的對象，但還是不免被以表象化的方式對待。西谷說進入到真正的「空」，才有辦法擺脫表象化：

所謂的「空」，唯有將把空表象為空的「東西」這樣的立場也一起空掉之時，才是真正的空。這意味著「空」不是在「有」之外，作為與有不同的東西而被安立的，毋寧是作為與有為一、與有自我同一者而被自覺到的。虛無是對一切存在的絕對否定，因此與存在是相對的。¹⁹

西谷認為真正的空乃是所謂的「空亦復空」，不能做任何的表象化，不能有任何的限定，這樣的空不是在萬事萬物之外，毋寧是與其同一的，也就是說「色即是空」、「空即是色」。所以相對於真正的空，虛無之場帶有過渡的性質，是必須要「急走過」的地方：

虛無的本質在於單純否定的(消極的)否定性(単に否定的な[消極的な]否定性，*purely negative [antipodal] negativity)。此立場乃是含有既不停

¹⁶ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁156-157。

¹⁷ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁132。

¹⁸ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁118-119。

¹⁹ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁119。

留於存在也不能離開存在的自己矛盾，被其自身撕裂的立場，在這當中，也有其過渡的本質。雖然說是虛無的立場，實際上並不是可以在真正的意義下成立的場所。只不過是應該「急走過」²⁰的地方。就這種本質性的過渡性、否定的否定性來說，它始終都是實在的，都是現實的，但其立場本身本質上是無實性的。虛無的立場本身本質上是虛無的。此立場唯有作為這樣的事物，才是虛無的立場。²¹

虛無的立場本身即是單純的否定，其中沒有任何的肯定，在虛無之場中，所有事物都不再具有「物質性」、「觀念性」、「實體性」，呈現出來的是徹底的解體與散亂之相，在這當中沒有一般所謂的認識與意義。我們可以說虛無之場，扮演的是解構、去執的角色，真正要認識事物自體性的存在方式，必須進入到空之場所。

如果我們將西谷對虛無之場的論述，放到被華嚴宗配屬到理法界的般若與中觀思想，如果我們只看待其中解構、去執的面向，似乎可以說如果空只是一種單純的否定，否定對現象事物中所附加的表象性的描述，這就有如西方虛無主義的立場。如此一來，以西谷哲學來詮釋「理法界」時，除了包括立基於意識的立場，以表象化的方式所建構出來的「物質性」、「觀念性」和「實體性」等之外，也應包括雖然站在虛無的立場，但仍無法脫離表象化所呈現的「虛無」亦即「被表象化的空」。

三、「理事無礙法界」和「回互相入」

在《宗教是什麼》裡，西谷認為由虛無的立場，進入到空的立場，就可以如實見到事物的自體性存在方式，重新恢復到「有」的意義。在空之場當中，一即一切、一切即一，所有的事物彼此處於「回互相入」的關係，即是整個空的哲學的極致。但是到了晚年寫作〈空與即〉時，則認為這種回互相入只是達到了「理事無礙法界」，還未能進入到「事事無礙法界」。由此可見，縱使同樣立足於空的立場，其中還是有差異性、階段性的，其中的微妙，值得探索。

首先依《宗教是什麼》，來說明何謂空的立場：

意識和虛無之場所都不能離開空之場所而成立。在一切事物被對象化為外在的實在的相之前，而且在它被無化的更本來的相之前，它已經在空當中，在真正地本來性且根源性的相之中。在空當中，事物真正地在事

²⁰ 《景德傳燈錄》第27卷：「僧辭趙州和尚，趙州謂曰：『有佛處不得住，無佛處急過。』」（《大正藏》，51.437a）

²¹ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁165。

物自身當中。而且，同時在以表象為基礎的對象意識之前，以及在虛無之上的存在性的覺知之前，在作為絕對的此岸的空當中，有真正本來性且根源性的智成立。這就是在可以稱為萬物來證自己、山河大地草木瓦石皆自己本分的場所當中所成立的知，勉強說它是「無知之知」。在這當中，自己是真正在自己自身當中。草木徹於其自身之底是草木自身，瓦石徹頭徹尾是瓦石之時，與此自己同一地，自己徹其底是自己自身。這是無知之知，不外是空之場所。²²

在意識之場中被以主客對立的方式表象為對象前，或者在虛無之場中被無化前，萬事萬物早就已經存在於空之場中，以一種不受意識立場所限定，甚至於不受虛無立場無化的根源性存在方式存在著，用中觀的話來說，即是「以有空義故，一切法得成」。在它們如此現成的當下，即有我們如實的會得，這是大乘佛教所謂的空性、真如。空性、真如不是在我們親證之後才如此存在的，它們本來就是一切法的本性。在空之場中，原來在虛無之場中事物所呈現的散亂與解體之相，在此又收攝為一，以一種作為事物自體存在的方式，重新為我們所知，然而此時所謂的知已經不是在意識之場中的理性認知，所以說它是一種無知之知，用大乘唯識學派的話來說，即是一種無分別智，西谷也說它是「無分別的分別」。

每一個現象事物，在空之場中再度受到肯定，肯定其作為「有」的性格，但是這種「有」已經不再是於事法界當中，擁有其自身的充足性、閉合性、自我同一性的「有」，是與「空」合一的「有」。西谷特別強調「有唯有與空為一才是有」²³，也可以說在某個現象事物現起時，它是唯一的，有其不可取代的現實性、真實性，但所有的事物如果都是實，則世界就不會是一個整體，現象事物之間應該沒有任何的關係、任何的連結。但是我們看到現象事物之間有緊密的連結，如此形成一個世界，可見一一事物在其自體性的存在方式中，除了保有其自身的充足性、閉合性、自我同一性，立基於「主」的地位外，同時在其根柢也延伸到其它事物之「本」，成為支撐其它事物存在的一個力量，扮演著「從」的角色。因此，一切事物是「有」的同時也是「無」，是「實」的同時也是「虛」，是「主」的同時也是「從」，在其作為「有」而現起的同時，即帶有「假」的色彩。當一切事物互為主從，收攝為一，即為「世界」，而此使一切收攝為一的力量，即是空之場，西谷有時也稱之為「自然」。這種唯有在空之場所中才能成立的一切事物互為主從的關係，西谷稱之為「回互相入」（*circumin-sessional interpenetration）。有關回互相入的結構，西谷說明如

²² 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁133。

²³ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁152・156。

下：

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。在自己在一切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。²⁴

由於一切事物這種互為主從的回互相入關係，使得「世界」亦即整個「有」的秩序成為可能，而這都要在空之場才有可能。因此，空之場就是回互關係之場、一切事物自體收攝它們自身於一的「力」之場、世界可能之場。²⁵西谷在〈空與即〉當中，進一步說，這種回互相入的關係，即是可以用「一即多、多即一」的定式表示的「理事無礙法界」。²⁶

在此「多」指得是一切事物各自保有其自我同一性的充足性、閉合性，「一」則是由此一「多」回互相入而成為「世界」的「一」，前者是絕對的閉合性，後者是絕對的開放性，兩者的相即也就是「絕對的差別與絕對的無差別的相即，絕對的對向性、分立與絕對的平常性、平等的相即」。²⁷西谷又說：

一即多相當於從世界來看萬物，此時的「一」相當於作為萬象當下現成之場之開顯的世界，是作為萬象自身窮極之「所」的世界；「多」則是此世界成為世界一事（亦即世界這樣的開顯被開顯一事）中所內含的局部之多。在一即多中，「所」即是「有」。

多即一相當於從萬物來看世界，此時的「多」用以表示可稱為當下現成之一切物的窮極的一一自性或個別性，「一」則相當於這許多事物被看作各得其所，被透明化成擁有各自自性的「有」擁有其局部性之「所」。在多即一中，「有」即是「所」。²⁸

四、「事事無礙法界」與「情意中的空」

西谷認為用回互相入的關係所表現的理事無礙法界，其中所透顯出來的空，還是不究竟的。在〈空與即〉一文中，他從詩作的思索理解到語言或理事

²⁴ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁188-189。

²⁵ 西谷啟治，《宗教是什麼》，頁179。

²⁶ 西谷啟治，〈空と即〉，頁139。

²⁷ 西谷啟治，〈空と即〉，頁138。

²⁸ 西谷啟治，〈空と即〉，頁138。

無礙的窮極處：

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。在此意義下的語言的 logos 中，也含有在情意世界中扮演重要任務的「沈默」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。²⁹

語言的 logos 本身即是一種理，深刻的詩作可以透過語言，表現事物被給出的本原之處的風貌，達到理事無礙的境界。但是在語言的理當中，與沈默本來就是相互滲透的，上乘的詩作裡，我們可以看到「難以言表者逐漸從事實之底現起，『默』佔盡了優勢，在此遭逢了語言的窮極處、語言成為無力之處」³⁰，這時候剩下的就只有「默觀」或「默照」了。西谷依這種詩人的體驗說：

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。³¹

筆者認為或許從這種角度切入，我們比較有辦法理解為什麼要在理事無礙之後，再進入到事事無礙。但是若再回到原來所談理事無礙的「回互相入」、「一即多、多即一」的結構，內在到底有什麼問題，換句話說，即是在理事無礙的境界中所透顯的空到底還有什麼不足，西谷的說明就不是那麼容易理解了。

首先，他在這種回入相入中，看到了絕對不回互的兩極：作為一的世界之開顯以及作為多的一一的有。他說：

世界的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

²⁹ 西谷啟治，〈空と即〉，頁130。

³⁰ 西谷啟治，〈空と即〉，頁132。

³¹ 西谷啟治，〈空と即〉，頁131。

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。³²

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。³³

兩極的其中一端，作為「世界」的一個整體的開顯，其本身無有任何一物，有如虛空一般，而另一端則是具有自我同一性的閉合的具體存在，前者是無限定的無礙的開顯，後者則是被限定的有礙的障壁。在這一虛一實的中間，則是「被規定為『一即多、多即一』的回互性、具體性的世界聯關的整體」，在這個領域中，有倫理與藝術的成立。「和只屬於純粹理性思惟的『論理』有所不同，在人當中支配著實踐和行為的『道理』、『義理』，以及支配的藝術的 logos（如在詩中語言的 logos），這種屬於『意志』、『感情』的理法，和理性都可以是稱為『情念的論理』這樣的理法」。³⁴也就是說倫理、藝術的極緻即是在理事無礙法界，進入到事事無礙法界已經是屬於宗教的領域了。

對西谷來說，事事無礙法界的開顯，必須要正視作為絕對的多與絕對的一這兩個極端所具有的不回互性，往下挖掘其中的結構才可能將空的哲學往前推進。西谷接著說：

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，若是非現實性的開顯，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。

結果，這兩個極端不外是同一件事情的兩面，而這兩面是相互矛盾的。這兩個相互矛盾的東西的同一性，已經不是回互的關係，不是理事無礙的理法了。西谷說：

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」

³² 西谷啟治，〈空と即〉，頁139-140。

³³ 西谷啟治，〈空と即〉，頁141。

³⁴ 西谷啟治，〈空と即〉，頁143。

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。³⁵

在此用「一即零、零即多」此一不對稱、令人費解的定式，來表現事事無礙此一「非理」的世界。小野真曾仔細從西谷同時期的另一篇論文〈禪當中的法與人〉（〈禪における「法」と「人」〉），找到解讀此「零」之線索。在此論文中，「零」此一場所的成立，「一即多、多即一」才能成立，而且「『一』從與『多』的相即，亦即從作為多樣事物的統一的一，歸入到作為一即一的其自身，只有在一即零、零即一這樣的形態下才有可能」³⁶。小野真用了相當的篇幅來論證，在此無法詳細說明。但是如果簡單來說，他認為「一即零、零即多」，乃是「〔一即零、零即一〕、〈一即多、多即一〉、〔多即零、零即多〕」這樣的對稱形式的一個濃縮。〈一即多、多即一〉乃是水平的、回互相入的理事無礙世界的定式，〔一即零、零即一〕、〔多即零、零即多〕，則是在回互相入世界中所出現的兩個極點，這兩個極點唯有在事事無礙的「非理」之場、在此用「零」來表現之場，才可表現出其同一性。

筆者雖然借由小野真的推理，稍微可一窺西谷的用意，但對於其中深意，還是覺得有其難解之處。對筆者來說，理解的一個重要線索，可以說是前面所提過西谷依於詩作的解析，說在事理究明的窮極處，所遇到的「理」的消失。如果說在「一即多、多即一」的定式中，「一」表示的是「理」，那麼在宗教所表現的事事無礙境界中，必然遭遇到「理」或「一」的消失，這或許就是〔一即零、零即一〕的部分所要表現的。放在修行實踐上來說，最終花紅柳綠還是還它花紅柳綠。而就每一個修行主體而言，主體作為主體是一個個別事物，在〔多即零、零即多〕的定式中，或許即是表現往無盡法界消失的主體。

西谷還說事事無礙的境界乃是斷絕了所有的理智與條理，是絕對無條理的，也是荒謬、愚蠢的，就有如華嚴初祖杜順曾說張三喝酒而李四醉了，或者有人生病叫醫生來，醫生卻來幫狼狗打針。³⁷西谷更說，就因為無條理之故，

³⁵ 西谷啟治，〈空と即〉，頁144。

³⁶ 西谷啟治，〈禪における法と人〉，頁141。小野真，〈西谷啟治における「空」の思索の深化〉，頁9。

³⁷ 西谷啟治，〈空と即〉，頁145。西谷此處所說一部分應指禪籍中所流傳的杜順和尚「法身偈」，如《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷10：「又杜順和尚道：懷州牛喫禾，益州馬腹脹；天下覓醫人，灸豬左膊上。」(CBETA, T48, no. 2003, p. 219, b19-20)即是一例。另外一個例子即所謂「張公喫酒李公醉」，也常見於禪籍，但未見與杜順有關，如《圓悟佛果禪師語錄》卷19：「教云：張公喫酒李公醉。僧云：老人大，龍頭蛇尾。」(CBETA, T47, no. 1997, p. 801, b11-12)

才能有真正宗教的信，才是與絕對不可思議、不可得者相遇的唯一可能的立場。³⁸

最後值得一提的是，西谷在〈空與即〉一文中，提出了「情意中的空」。也就是說在《宗教是什麼》當中對空是否能表映現在人的感性或理性中，或許是採否定的態度的，但是晚年卻認為在人的構想力或心象（image）中，可以映現出空來，而且這是在事事無礙的境界中，直接就著在我們的最原初的經驗中出現的。有關於此，無法詳細解說，只就著西谷所言對這種直接經驗做些許說明。

西谷說「被經驗的現實的事實，原本對我們來說，一直都是『被直接給與者』」，這是在論理的分析、語言的使用之前的。以我們聽聞蟬聲為例，原本的所與並不是經過了知性分析、抽象化後普遍的「聲」和普遍的「蟬」這種「表象」和「表象」之間的關係，而是在現實世界中直接被給與我們聽覺的這隻蟬的叫聲，即是蟬的「心象」（image），此即被稱為「原初性的『事』現成之場所」，即聲亦即聽此一「感覺」現成之場。在此之際，在此聲音中，蟬被聽到，所以在此感覺中，同時就含有蟬的心像。西谷特別說，在如此的直接經驗中，並沒有一個「我」去聽聞到蟬聲，沒有我們反省的認知所形成的主客對立；此時乃是「忘我」的。³⁹西谷特別對這種心像的特徵做了說明：

不只是聽覺，所有的感覺都是在某時作為具體的經驗，以如此的方式成立的。在此意義下，聽覺原本是聽聞「某個聲音」。不是聽聞抽象的普遍的聲音，而是聽聞被限定為「某個」的聲音。在聲音的這種限定中，含有發出此聲音者的原初的亦即萌芽的心象（image）。這不是依構想力（imagination）此一能力自身獨自的活動所被構想（imagine）的心象，而是作為心象形成力——在「被動的」感覺者之力（被動之能力）中，好像與其一體性地被包含於其中——之所產的心象。而此心象的形成力乃是被包含於感覺中的構想力，有如種子被包覆胚中並於其中萌芽。⁴⁰

五、結論

綜合以上的討論，可以對西谷啟治如何利用華嚴的四法界，來處理他所關心的哲學問題，有一個大體的了解。如果再回到一開始扣緊著華嚴四法界所提出的一些問題，或許可以提供一個思考的參考，讓華嚴的四法界思想有更深厚

³⁸ 西谷啟治，〈空と即〉，頁145-156。

³⁹ 西谷啟治，〈空と即〉，頁127。

⁴⁰ 西谷啟治，〈空と即〉，頁127-128。

的內涵。

(一) 西谷認為在相互回入、「一即多、多即一」的理事無礙中，作為兩個極點的作為「世界」的絕對的「一」與作為具有閉合性的雜多事物的「多」，這兩者基本上是「不回互」的。而要談這兩者的同一性，非得進到事事無礙不可。在這當中，乃是乃是「〔一即零、零即一〕、〈一即多、多即一〉、〔多即零、零即多〕」，也就是「一即零、零即多」的。到了事事無礙的境界，理就被吸收到事當中，如此才是空的究竟。

(二) 依西谷的立場，如果我們在意識之場所中，來看待事物，所有的事物皆有其自我同一性，也就是華嚴事法界所呈現的，它們是「自己一內一閉合性」、「自己一內一充足性」，而其它的東西對它而言，都是障壁。同樣地，如果我們未脫離意識之場，則其所見的理法界，如在西方唯論物或觀念論所見，都只是表象化、對象化的結果，其內在未脫離人的自我中心性。換句話說，此時所見的理都只是「以人為中心，其它的事物都是對人所呈現出來的相」，不管是對人的感性所呈現出來的質料，或者是對人的理性所呈現出來的形相、表象。

而虛無主義乃是由理法界邁向理事無礙的過渡，從虛無主義還不免殘留表象、對象化，可以說虛無主義所說的虛無還是屬於理法界，但是從其否定一切觀念論、經驗論的表象化來說，已經有往空的方向，但是從其對現實世界無所肯定來說，還不能說是理事無礙法界。這相當類似華嚴理法界中所提的般若、中觀的空，退一步來說，應該說是被誤解、錯用的空，其中還未能達到空有不二、理事互融。

(三) 西谷在談到當我們對理事無礙的境界中做事理究明，在其窮極處，看到了「理」的消失，看到了語言的 *logos* 的極限，此時就只能默照。這剛好對應於在終教的理事無礙後，在圓教之前，有《楞伽》與禪宗的頓教的成立。但是，對西谷來說，似乎默照、靜觀已經進入了事事無礙的境界，尤其在解釋禪的立場時，應該將禪看作其哲學所要表現的最高點。但是站在華嚴的立場，頓教是介於終教與圓教之間，是不是代表著華嚴所指涉的最高境界還是西谷哲學所未到處，這或許也是一個值得再深入探討的問題。

(四) 如果純就華嚴的事法界而言，這是小乘佛教所說一一帶有其自性的現象界的諸法，要到事事法礙法界，有關「事」如何突破「理」在法界的層次站有絕對的地位，才有進一步的解釋。在西谷哲學當中，在談一一現象事物時，即不斷地強調其「根源的自體性的存在方式」，也就是在理性的論理之中、意識的表象化之前，物本身所具足的各種的契機。在一個事物的呈現當中，本身即有人的感性、理性不分主客的現起，進到這樣的觀察，突破意識的立場，從虛無的立場急走過，進入到空之場，我們就可以看到事物的自體性存在方

式。進而在理的消失處，純就「事」而完全無礙。

參考書目

- 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》冊 45，No.1866。
- 法藏，《華嚴遊心法界記》。《大正藏》冊 45，No.1877。
- 澄觀，《華嚴法界玄鏡》。《大正藏》冊 45，No.1883。
- 紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》。《大正藏》冊 47，No.1997。
- 重顯頌古／克勤評唱。《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《大正藏》冊 48，No.2003。
- 道原，《景德傳燈錄》。《大正藏》冊 51，No.2076。
- 小野真（2003）。〈西谷啓治における「空」の思索の深化〉。《宗教研究》（日本宗教学会）77(3)。頁 535-557。
- 西谷啓治著（1982）。*Religion and Nothingness*。Jan Van Bragt 譯，Berkeley: University of California Press。（《宗教是什麼》的英譯）
- 西谷啓治（1986）。〈生における個別と一般〉，《西谷啓治著作集》1，東京：創文社。頁 259-300。
- 西谷啓治（1987）。〈禪における法と人〉，《西谷啓治著作集》11，東京：創文社。頁 85-157。
- 西谷啓治（1987）。〈空と即〉，《西谷啓治著作集》13，東京：創文社。頁 111-160。
- 西谷啓治（1995）。〈理と事—自覚—永遠の現在〉，《西谷啓治著作集》26，東京：創文社，頁 287-304。
- 西谷啓治著（2011）。《宗教是什麼》。陳一標、吳翠華譯。台北：聯經出版社。
- 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。
- 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〉收於西谷啓治著／陳一標、吳翠華譯《宗教是什麼》。台北：聯經出版社。頁 xi-lx。