

## 華嚴理事觀對於中國傳統本土哲學的超越

東南大學人文學院 教授  
金陵圖書館 館長  
董群

### 摘 要

該文從比較哲學的方法視角，以對華嚴理事觀的分析為主體，兼與傳統哲學中的相關範疇加以比較，由此說明華嚴宗的理事觀在與傳統哲學的「體用一如」觀有著內在邏輯的繼承性的基礎上，進一步闡述對於傳統哲學體用類關係思想的超越性，由此得出這樣的結論：與傳統哲學相關的理論相比，華嚴理事觀達到了理論建構的最高水準，大大超越了傳統的體用關係論。具體而言，真空觀中對於色空關係的分析超越了老子哲學中對道體內的有無關係的闡述；理事無礙論的復雜討論超越了傳統哲學對於體用論一類範疇的關係性的闡述；事事無礙論則是傳統哲學中的體用論邏輯中沒有討論過的，豐富了傳統哲學中此類範疇的討論內容。

**關鍵詞：**傳統哲學、華嚴哲學、理事觀、超越

從「中國哲學」的視角來看，中國佛教哲學自然也是中國哲學的一部分，所以，大凡中國哲學史的通史，都會涉及到佛教（當然也有道教），曾經有人（比如胡適之先生）寫中國哲學史，涉及到佛教的部分，因為不懂，要停下來先行研究佛教。有許多研究佛學的學者，其出身就是哲學系研究中國哲學的。因此，對於中國佛教思想史的研究，一種思路是比較式的探討，將其與中國傳統思想，特別是儒道文化加以比較，在比較中分析佛教的殊勝性，對於華嚴宗思想的研究也可以如此。在這一視角的研究中，從學術史的角度看，對於華嚴哲學的研究，人們常常討論其對於中國文化，特別是中國哲學的影響，比如，「華嚴宗的哲學理論在中國思想史上的影響是深遠的，它的思維方式、論證格局，特別是一套常用範疇，如理事、性相、本末、一多等，長期地影響著唐末以來的思想發展。」<sup>1</sup>「朱子理氣論乃受佛學，——尤其華嚴四法界觀之影響而立論。」<sup>2</sup>本文則從另一個視角來，以華嚴理事觀為研究對象，與以往的中國本土哲學相比，來探討理事觀對於本土的哲學來說體現的理論優勢，具體從四個層面展開，第一，先秦以來的體用類範疇的關係性分析，第二，真空觀涉及的色空關係論對於傳統哲學的有無關係觀的超越。第三，理事無礙論的精緻呈現對於傳統的體用論一類關係範疇的豐富，第三，事事無礙論的多重意義對於傳統體用論一類內容的拓展。由此分析，本文基本的結論是：華嚴理事觀，在中國哲學的體用類範疇的分析層面，達到了中國哲學的最高水準，遠遠超越了傳統的相關範疇的敘述。至於理事觀對後世儒道哲學的影響，學界多有討論，本文不再重復。

## 一、與理事論相關的傳統哲學範疇及其討論範式

理事範疇本質上是與體用、本範疇屬於同一類，法藏說：「達塵無生，無性一味，是體，智照理時，不礙事相宛然，是用。事雖宛然，恒無所有，是故用即體也，如會百川以歸於海。理雖一味，恒自隨緣，是故體即用也。」<sup>3</sup>「塵空無性是本，塵相差別是末。」<sup>3</sup>這一層次的範疇，中國傳統的本土哲學中，除了體用、本末，還包括道器、形上形下、有無、質用等等，對於這些範疇的關係性分析，在佛教哲學發展到隋唐之前，本土的儒道哲學都很簡單。這裡舉出幾組代表性的關係性範疇加以簡要的分析，這一段的敘述，雖無新的資料發現或觀點呈現，卻是為下文的比較性討論作準備的。

<sup>1</sup> 方立天：〈試析華嚴宗哲學範疇體系〉，《哲學研究》1985年第7期。

<sup>2</sup> 熊琬：《宋代理學與佛學之探討》，文津出版社1985年版，第164頁。

<sup>3</sup> 法藏：《華嚴宗義海百門》。

## （一）道與器

道和器，在先秦的本土哲學中，分別討論較多，其中又有對道的討論劉強多，而討論兩者的關係較少。

就道器論而言，老子的觀點最有代表性，他達到了他這個時代的哲學的最高水準，以至於黑格爾在其《哲學史講演錄》也不得不承認其思想的高度。他著力於對道的分析，人們非常熟知這些分析，對於器的描述，則相對較少，因此，老子的思想，更主要的是「道」論和「德」論（對道的掌握、運用），而不是側重討論「道器關係論」。對於道，老子有許多描述，比如說：

「道可道，非常道。名可名，非常名。」<sup>4</sup>

「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗，湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。」<sup>5</sup>

這類描述比較多，在此不一一列舉。老子論器，相對來說比較少，比如，「埴埴以為器，當其無，有器之用。」<sup>6</sup>這也涉及到道器關係，無就是指的道。

但是老子談道器關係相對來說較少，「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」<sup>7</sup>這裡討論了道和萬物的關係，也就是道和器的關係，道和萬物之間，是體和用的關係，道是萬物的本體，三和萬物之間，是生成論的關係，三是萬物的直接產生者。

老子又講，「樸散則為器。」<sup>8</sup>樸是對於道的另一種表述，樸和器的關係，也就是道和器的關係，樸通過散而體現在器之中，這勉強可以稱為「道在器中」。從理事關係來比類，則大致相當於理在事中。但在這裡，沒有更系統的道理相互關係的討論。

孔子也談到過道與器，但也是分別地討論，他經常談到道的重要性，比如說，「朝聞道，夕死可矣。」<sup>9</sup>「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」<sup>9</sup>偶爾也談到器這個概念，比如說，「君子不器。」<sup>10</sup>但孔子顯然不是在關注思辨哲學式的道器論的議題。

<sup>4</sup> 《老子》（通行本，下同）第1章。

<sup>5</sup> 《老子》第4章。

<sup>6</sup> 《老子》第11章。

<sup>7</sup> 《老子》第42章。

<sup>8</sup> 《老子》第28章。

<sup>9</sup> 《論語·里仁》。

<sup>10</sup> 《論語·為政》。

莊子的哲學中，也討論道和器，也涉及到兩者的關係論，但基本上還是在老子的理解層面上，只是敘述方式有自己的個性。「舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通為一。」<sup>11</sup>此處似乎沒有涉及器這個範疇，但是討論的是道器關係，道是眾器內在的統一性，是為「道通為一」。「夫殘樸以為器，工匠之罪也。」<sup>12</sup>這是對老子的「樸散則為器」另一種形式的表達。

韓非子把老子的道器關係論發展為「道一理一物」的模式，「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也。」<sup>13</sup>理是物的直接依據，而道是物的終極依據。

王弼對《老子》的解讀中，突出之點是直接把道解釋為無，進而提出了以無為本的觀點，開出了進一步的有無觀的討論。

《易傳》從形而上和形而下角度談道器，形而上者是道，形而下者是器。而對於上與形下，傳統哲學通過《易》的解釋學，也多有發揮，到了佛教興盛的唐代之後，宋代儒學對這一對關係性範疇的討論，才更為深入。

## （二）有與無

有，一般是指事物存在的有，有形、有名、實有，無，與有相對，無形、無名、虛無等等。先秦時期，老子首先使用這一對概念，魏晉時期，本無、崇有和獨化為玄學的三種觀點，而與此相聯繫，般若學有本無、心無和即色。僧肇代表佛教總結這一時期的有無觀，提出不真空的辯證觀點，在隋唐時期，佛教的有無觀常常表現為「色空」觀，華嚴宗又由色空觀而深化到理事觀。隋唐道教對於有無觀，結合先秦道家 and 佛教，也提出了豐富的看法。

老子首個將其作為哲學問題來探討。他說：「天下萬物生於有，有生於無。」<sup>14</sup>這就構成了「無一有一萬物」的關係模式，「萬物」是具體的事物，相當於佛教講的森羅萬象，而「有」則是整體的作為生成者的存在，無則是終極的本體。

這樣的觀點，莊子也加以繼承，「事物出乎無有，有不能以有為有，必出乎無有。」<sup>15</sup>莊子更深入地闡發了有無關係的複雜性，「有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。」<sup>16</sup>

<sup>11</sup> 《莊子·齊物論》。

<sup>12</sup> 《莊子·馬蹄》。

<sup>13</sup> 《解老》。

<sup>14</sup> 《老子》第四十章。

<sup>15</sup> 《莊子·庚桑楚》。

<sup>16</sup> 《莊子·齊物論》。

老子又講有與無相互結合而產生的功用，因為有了無，而使具體的「有」產生功用，比如，有車之用，有器之用，有室之用。「三十幅以為轂，當其無，有車之用。埴埴為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。」<sup>17</sup>這就形成了「無一有一用」的關係模式，這裡的「有」，是指具體化的個體之存在。

到了玄學階段，則以貴無、崇有和獨化論三家對這一關係從各自的立場作出了不同的表達，從理論邏輯上看，與佛教般若學的本無宗、心無宗和即色論有相近的邏輯層次。

### （三）體與用

中國哲學所究的，從根本上講，就是一個體用問題，但儒學對於何用的討論，主要在宋代開始的哲學，之所以如此，與佛學的啟發有關，從儒學的源頭上講，《尚書·洪範》中「水曰潤下，火曰炎上」，等等，涉及的是實體與功能的關係，但還不是直接變體用關係論，但接近於後來的體用論中的實體與功能的關係論。先秦多是體用分說，而《論》《孟》不說體用兩字，荀子提到體用，「萬物同宇而異體，無宜而有用，為人數也。」<sup>18</sup>這是講物體與功用的關係，也不是哲學意義上的。漢魏時期，體用成為哲學概念，以王弼為代表，他講，「（萬物）雖貴以無為用，不能捨無以為體也。」<sup>19</sup>裴頠的崇有論、郭象的獨化論本質上也是一種體用關係論，玄學家從體用一如的角度論這一關係。南北朝時期，佛教界對體用更有豐富的討論，豐富了體用論。

## 二、真空觀中的色空關係觀對於傳統有無關係觀的超越

華嚴宗的觀法中，六觀<sup>20</sup>和三觀中，第一是都真空觀，即攝境歸心真空觀，從心法關係上講，這一觀法是觀真心，從理事關係上講，這一觀法是觀理法界。這一觀法是從色空關係來討論的，色與空是佛教的特有名相，從本土哲學來比較，相當於有與無這一對範疇，而有與無的關係集中在本體界內討論，老子的哲學中有此傳統，但相對來說比較簡單，老子的道，意義之一，不是絕對的虛無，而是包含了有的無，具有這種特性的道，老子稱其為「恍惚」。但是，道體內具體的有與無的關係，老子沒有更多的討論，這種討論在華嚴宗哲學中，卻是一個

<sup>17</sup> 《老子》第十一章。

<sup>18</sup> 《荀子·富國》。

<sup>19</sup> 《老子注》三十八章。

<sup>20</sup> 一攝境歸心真空觀，二從心現境妙有觀，三心境祕密圓融觀，四智身影現眾緣觀，五多身入一境像觀，六主伴互現帝網觀。見法藏《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。

基本的思想傳統，華嚴宗人將真觀空涉及的色空關係，分析為四個層面，會色歸空觀，明空即色觀，空色無礙觀，泯絕無寄觀。每一個層面又有更為詳細的討論，而這種討論是不容易理解的，所以華嚴宗人在談到這些理論的時候，一再地說，「思之」。從傳統本土哲學的體用論、有無論等理論討論來說，這種色空觀從邏輯上講與此有內在聯繫，但更有超越。

### （一）會色歸空觀

從色的角度論色空關係，討論色之性空，稱為會色歸空，以四句的理論展開。

第一句：「色不即空，以即空故。」<sup>21</sup>「色不即空」中講的「空」是「斷空」，色不是這樣的空。「以即空故」中講的「空」是真空，色全體都是真空的體現。

第二句「色不即空，以即空故」，是從具體的事相比如青顏色和黃顏色的事相，來說明會色歸空的原理，青黃之色，還有一個色的假相，不能簡單地稱其為空，所以說青黃之色「不即空」，但是從另一個方面來講，青黃之色的體性，無不是空，所以又講青黃之色「即空」。

第三句「色不即空，以即空故」則分別從色和空的角度來討論兩者關係，從空的角度來說，空顯色隱，只有空性，沒有色之相，所以，色不是空。從色之體性的角度講，色無自性，色之性空，所以講色即空。

第四句，「色即是空」，這是結論性的概括，從無自性角度說明，諸法無自性，因而稱其為空，這種即空，是即自性空。

### （二）明空即色觀

從空的角度論色空關係，討論空的具體體現，空不是孤懸的本體，必定體現在具體的事法之中。也從四個層面展開這一討論，分為四句。

第一句，「空不即色，以空即色故」，「空不即色」中講的空，是指斷空，這種空與色是分離的，不即空。「以空即色故」中講的空，則是真空，與色有著內在關聯的空，所以講「空即色」。結論是：斷空不即色，真空即色。

第二句，「空不即色，以空即色故」，從空與具體的青黃等色的關係來談，一方面，「空不即色」是說，空與具體的青色、黃色等色相是有區別的，從這個角度講，空不即色，但另一方面，「空即色」是說，性空之理又是具體體現在青色、黃色等具體的色相之中，從這個角度講，空即色。這一層面，也要辯證地看到空與色的「不即」和「相即」的兩層關係。

<sup>21</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》。

第三句，「空不即色，以空即色故」，從所依和能依關係討論，一方面，「空不即色」，此空屬於所依，宗密解釋說：「空中無色，無色方是色之所依。」<sup>22</sup>所以講，空是所依，不即色。另一方面，「空即色」，因為此空作為所依，「必與能依作所依」<sup>23</sup>，宗密解釋說，「無色故，能與色為依。」<sup>24</sup>所以說，空即色。

第四句，「空即是色」，這是結論性的概括，此處的空，是真空，真空不是抽象的存在，它對於事物的本性的描述，色性無我，這種無我的本性，就是空。澄觀解釋說：「無我即空以是法空，即法無我，故空是色。」<sup>25</sup>從這個角度說，真空不異色，即是色。

### （三）色空無礙觀

從色空結合的角度論兩者的關係，是對於上面兩層討論的綜合。一方面，色舉體不異空，色空無礙，另一方面，空舉體不異色，空色無礙。對於這一層關係的認識，要做到「觀色無不見空，觀空莫非見色」<sup>26</sup>，色空無礙，圓融為一味法。澄觀和宗密等對此都有更為詳細的解釋。

### （四）泯絕無寄觀

從色空結合的角度論兩者的關係，是對前面三重表達的超越，以泯絕無寄的方法，不執著於空之即色或不即色，色之即空或不即空，如同禪宗所講的，言語道斷，心行處滅。起心動念，就不能正確理解這個真空。

如果純粹在華嚴哲學的視域內討論這一關係，此處的分析似乎沒有什麼新意，但結合傳統哲學的對比，可以看出華嚴真空觀涉及的色空或有無關係思想的超越性。一方面，必須提到，老子的哲學中，對於道的描述，也有兩個層面的內容，第一，道不是純粹的空無，而是包含著的的本體性存在，「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。」<sup>27</sup>老子用「惚恍」一詞來描述道體的有無統一性。第二，道體的不可說性，對於體道的把握，是直覺性的。在老子的時代提出這樣的討論，是非常偉大的。但中國思想史發展到唐代的佛學，對於本體的討論已經非常深入了，華嚴宗在此分析的真空觀，有三個方面是超越性的，第一，對於真空和斷空的區別非常明確。老子的無，在後人的解釋中，一不小心，就會被理解為斷空式

<sup>22</sup> 宗密《注華嚴法界觀門》。

<sup>23</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》。

<sup>24</sup> 宗密《注華嚴法界觀門》。

<sup>25</sup> 澄觀：《華嚴法界玄鏡》。

<sup>26</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》。

<sup>27</sup> 《老子》第二十一章。

的，盡管這不是老子的本意。第二，真空本體之中的色空關係的復雜討論，在以往的哲學中是沒有的。第三，對於真空之體以泯絕無寄的方法來把握，也深化了傳統的看法。

### 三、理事無礙論的超越

在華嚴宗的理事觀提出之前，本土哲學的道器、體用、本末這些範疇的討論似乎都不涉及更多的相互的關係論，而華嚴宗對於理事關係做出了非常複雜的討論，也對後世的儒家哲學的理氣論、道器論產生了相應的影響。

在真空觀的基礎上，華嚴宗人進一步討論本體與現象的關係，法藏的思想展開，常常喜歡以十個方面呈現，理事無礙觀，也有十個方面（十門）的內容，這種係的復雜性超出一常的思維能力，所以法藏一再地強調「思之」。

第一，理遍於事。理是能遍，事是所遍，真性之理整體性地、普遍性地存在於每一個事相之中。之所以如此，是因為真性之理具有不可分性，不是說其一部分體現在事相之中。

這一層圓融關係，法藏又從「相望」的角度來展開說明，理望事，有四重關係：「一、真理與事非異故，真理全體在一事中。二、真理與事非一故，理性恒無邊際。三、以非一即是非異故，無邊理性全在一塵。四、以非異即是非一故，一塵理性無有分限。」<sup>28</sup>法藏由此說明，為什麼理可以普遍地存在於每一事相之中。他還用四句，從理的角度來回答「無邊理性全遍一塵時，外諸事處為有理性？為無理性？若塵外有理，則非全體遍一塵！若塵外無理，則非全體遍一切事。義甚相違」的疑問。

第二，事遍於理，每一個事相都能整體性地普遍含攝真性之理於自身之中。

這一層圓融關係，法藏也從「相望」的角度來展開說明，事望理，也有四重關係：「一、事法與理非異故，一塵全匝於理性。二、事法與理非一故，不壞於一塵。三、以非一即非異故，一小塵匝無邊真理。四、以非異即非一故，匝無邊理而塵不大。」<sup>29</sup>法藏由此說明，為什麼每一事相可以普遍地含真性之理的整體。

這兩者從「相遍」的角度討論理事無礙，理遍在事，事遍攝理。

第三，依理成事。這是說明，理是事相的內在依據，理相沒有自性之體，要依理而成立，這種依據，構成華嚴宗的性起論的體用關係觀。

<sup>28</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》。

<sup>29</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》。



第四，事能顯理，真性之理並不是一個孤懸的抽象，沒有事相之顯示，也無所謂真性之理，在這層關係中，事為虛而理為實。這個虛，也就是「假有」。

這兩者，從「成顯」的角度討論圓融關係，理成事，事顯理。

第五，以理奪事，從理的角度看，含攝真性之理的事相形成之後，理顯而事隱，真理之外沒有任何事相可得。

第六，事能隱理，從事相的角度看，真理隨緣而成事相，存在的只是事相，理體則是隱藏的。

這兩者，從奪隱的角度論圓融無礙，理奪事，事隱理。

第七，真理即事，從理的角度看，理即事，真理不存在於事相之外，而是整體性地在事相之中。

第八，事法即理，因為事法的都是因緣而起，沒有自性，每一事相，其全體都不離開真性之理。

這兩者，從「相即」的角度而論圓融，理即事，事即理。

第九，真理非事，從各自的本質來說，理與事又有不同性質，理不是事，在理事圓融的背景下，要看到兩者的差異，理真事妄。理實事虛。

第十，事非理，這是從事相的角度談理與事的不同，事為相，理為性，事理之異，就是相性之異，這種不同，使得事相之間呈現差別性。

這兩者，從「相非」的角度論圓融關係。

法藏自己也對這十門的特點加以概括，「約理望事，則有成、有壞，有即、有離；事望於理，有顯、有隱，有一、有異。」<sup>30</sup>在圓融中也強調理事各自的特點。

除了法藏之外，華嚴宗其他祖師，像澄觀、宗密等人，對這一議題也有詳細的討論，體現了華嚴宗對於這一議題思考的繼承性和發展性。

從傳統的哲學來看，這一議題涉及到體用論，前人對於體用類相關範疇的關係的思想，有兩點是需要指出的，第一，前人體現出「體用一如」的傾向，第二，前人更多地是以「體用一如」作為方法，運用於對一些具體問題的分析，比如說，王弼的易學之中，突出地體現了這一點。從邏輯上講，華嚴宗人的理事圓融觀，也是對於「體用一如」的繼承，但對體用（理事）如何「一如」，華嚴宗人的

<sup>30</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》。

討論達到了前無古人的高度，更突出的是發展或超越。這一層的思想，深遠地影響到以後的儒家哲學。這一點，已經有許多學者討論過了。

#### 四、事事無礙論的超越

在華嚴宗之前，中國傳統哲學在討論道器、體用、本末論時，甚至佛教哲學在討論體用、本末論時，似乎是沒有想到要討論器與器（事與事、末與末等）之間的關係，而華嚴宗將這一層關係作為重要內容來闡述，由理事關係延伸到事事關係，由理事無礙論證事事無礙，極大地豐富討論的範圍，而且將這一議題指向現實的思考，體現其普遍和諧的理念，這種理念既是一種願景，也是一定程度上對於現實合理性的承認，體現其宗教性的政治關懷。

事事無礙論，是華嚴法界觀中周遍含容觀的內容，「周遍含容觀第三，事事無礙也。」<sup>31</sup>「周遍」有周全、普遍的含義，這一層圓融體現了現象界的普遍和諧，而其內在的依據則是理事圓融。法藏也從十個方面來展開他的分析，由於這層圓融無礙關係的複雜性，法藏幾乎每談一個方面，都要提醒「思之」。

第一，理如事。真性之理全體顯現在事相之中，一一差別、大小、變易的事相，真性之理無不體現。從這個角度說，菩薩看事相時，都只是觀其理。

第二，事如理。一一事相與理不異，都隨理體那樣普遍廣大，一微塵之事，也普遍體現在一切事法之中。

這兩者從「如」的角度，分別從理和事的層面談事事無礙，實際上是首先討論了理事圓融關係。

第三，事合理事無礙。基於理事非一非異的中道關係，而分析事事圓融的複雜關係，分為四類情形：一中一；二、一切中一；三、一中一切；四、一切中一切。這個「中」，作為關係性詞匯，表示了「含」和「遍」兩種圓融形態，「含」是含攝，「遍」中融於對方之中。比如說，「一中一切」，從能所角度論，一是能含，一切是所含，一切是能遍，一是所遍。

第四，通局無礙。從具體事法的空間遠近狀態來談圓融無礙，「通」是事法遍一切處，「局」是事法局於一處。一方面，每一事法，不離局部的一處空間（住於一處而不動），而能普遍地存在其他一切事法之中，另一方面，每一事法雖然普遍地存在於一切處，而不妨礙其自身仍處於相對的一處而不動。涉及到遠和近，遍和住的圓融關係。

<sup>31</sup> 宗密：《注華嚴法界觀門》。

第五，廣狹無礙。從事法的體積之大小來談圓融無礙，一微塵含容廣大的十方虛空，而一微塵不損壞，廣大虛空世界遍融於一微塵，而微塵不會在體積上顯現為大。涉及到廣狹、大小之間的圓融無礙。

第六，遍容無礙。這是更為複雜的一與多之間的圓融關係，是將前面遍和容兩種情形結合起來，遍是存在於對方之中，容是容攝對方在自身之中，上述分別討論了這兩種圓融樣式，此處綜合此兩種樣式，從「遍」的角度講，「遍」即「容」，「遍在一切中時，即復還攝彼一切法全住自一中。」<sup>32</sup>從「容」的角度論，「容」即「遍」，容攝它法在自身之中時，不礙自身又遍入他法之中。

第七，攝入無礙，這也是將遍和容兩種圓融形態綜合起來討論一與多圓融的類型，融攝其他事法於自身之中時，不礙自身又遍入於他法之中，攝即是入，反之亦然，入即是攝。

第八，交涉無礙。這是更為複雜的討論，一與多的關係，不僅僅是遍與容、攝與入的圓融無礙，而是如宗密所說，「多能攝一入一，即此一亦能攝多入多。」<sup>33</sup>此處是從一法的角度論一與多的圓融，法藏將這種複雜的圓融概括為四句：「一攝一切、一入一切；一切攝一、一切入一；一攝一法、一入一法；一切攝一切、一切入一切。」<sup>34</sup>

第九，相在無礙，相「在」，如宗密所說，「我攝餘法在他法中。他又攝餘法在我法中。此彼互在。」<sup>35</sup>此處是從多法的角度論多與一的圓融無礙，法藏也概括為四句：「攝一入一；攝一切入一；攝一入一切；攝一切入一切。」<sup>36</sup>

第十，普融無礙，這是對上述第八和第九兩重圓融關係的綜合，更加複雜。宗密對這種複雜的關係有所敘述<sup>37</sup>。

簡述這些內容，對於華嚴理事觀的研究來說，似無新意，但這種敘述對於討論華嚴理事觀對傳統哲學中的體用論的超越是必要的。傳統的體用、道器論，除了分別討論體和用、道和器之外，自然也涉及到相互關係，上一節已經涉及，但都沒能進一步將其和現象界的相互關係的討論結合起來，都沒有推進到對於現象世界的圓融關係的討論。對於現象世界的願景的描述，傳統哲學另有專門的討論範圍，涉及到哲學家們對於理想社會的探討，基本不屬於體用論討論的範圍，而

<sup>32</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》。

<sup>33</sup> 宗密：《注華嚴法界觀門》。

<sup>34</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》。

<sup>35</sup> 宗密：《注華嚴法界觀門》。

<sup>36</sup> 法藏：《華嚴發菩提心章》。

<sup>37</sup> 宗密：《注華嚴法界觀門》。

在華嚴理事觀中，四重法界的分析，可以說重點並不在理事無礙論，雖然這一討論非常重要，對後世的影響也很大，其目的也許正在於事事無礙的闡述，事事無礙，既是對於現實世界的某種程度的肯定，如同人間淨土也可以理解為一定程度上對於現實世界的肯定，但更主要的是對於理想世界的描述，在理想的社會中，現象世界是圓融無礙的，這是佛教理想之「和」的體現，從這個角度講，事事無礙，也包含了對於現世的某種批評，因為，現實生活中，並沒有達到圓融無礙，但應當達到。如何達到呢？在理事觀的理論框架下，途徑就是理事無礙。此內容已經超出了純理論的探討，實際上進入了宗教的社會政治觀領域。

## 結論

華嚴宗的理事觀是一個嚴密的體系，第一層的理法界和事法界討論，界定了理和事的不同屬性，在此基礎上討論理事無礙法界，嚴密地分析了理和事的關係，最終落實在事相間關係的討論，即事事無礙法界。相比較於傳統的道器、本末、體用等相關範疇的討論，華嚴的理事觀大大地超越了傳統的討論，也影響到後世哲學的體用觀、道器論等相關理論。這種理論思考的高度和深廣，也印證了胡適之先生所說，唐代第一流的哲學家，都是佛學家。