

## 華嚴與懷德海論「理」與「事」

東海大學哲學系 教授  
俞懿嫻

### 摘 要

旅美華嚴學者張澄基 (Garma C. C. Chang) 在其《全體性佛學華嚴哲學》(*The Buddhist Teaching of Totality The Philosophy of Hwa Ten Buddhism*, 1971) 一書中序言指出，唯有華嚴佛學是一全體機體哲學 (a philosophy of totalistic organism)，近乎懷德海 (A. N. Whitehead) 的「機體哲學」(philosophy of organism)。其後美國華嚴學者奧丁 (Steve Odin) 在其《歷程形上學和華嚴佛學》(*Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism*, 1982) 一書中延續發展此觀點，指出華嚴佛學與懷德海同樣具備「圓融無礙」(syncretic harmonization) 的形上思維模式，其要旨即「理事無礙」(the unhindered interpenetration between universal with particular) 和「事事無礙」(the unhindered interpenetration between particular with particular)。約此同時，當代中國哲學家方東美與程石泉也抱持相似觀點，認為華嚴佛學與懷德海機體哲學頗有相通之處。在其〈懷德海自然哲學中「事」與「相」〉一文中，程石泉指出懷德海所言「事」(event) 頗近乎華嚴宗所談之「事法界」，所言「相」(object) 則近乎華嚴宗所談「理法界」中之「名相」。緣此，本文擬就華嚴初祖杜順和尚「華嚴法界觀」所言「三觀四法界」與懷德海《歷程與真際》(*Process and Reality*) 一書中所言「永恆對象」(eternal objects) («理») 和「現行實有」(actual entities) («事») 做一比較，以闡發華嚴佛學中的機體形上思想和懷德海哲學中的華嚴元素。

**關鍵詞：**華嚴佛學、懷德海、機體哲學、理、事

華嚴初祖杜順和尚（557-640）造《五教止觀》，並提出「華嚴法界觀」，為華嚴宗思想奠下基礎。在《五教止觀》的第三門，杜順提出「事理圓融門」的觀法，以同於《大乘起性論》「一心開二門」的理論，說明大乘終教「事理圓融」、「空有不二」的道理。「心」是恆常不變的「理體」，所謂「心真如門」。這理體受到內外因緣的作用，產生種種生滅變化的「事」，是謂「心生滅門」。「恆常不變」是性空，「生滅變化」是相有。一切法因空性，故得因緣生有；反之，以因緣生有，故一切法皆空。「恆常不變」與「生滅變化」雖全然相反，但都為「一心」所攝，因此「事」與「理」都在一心之中，彼此並無質礙。而「空」與「有」原為一物兩面，也互不相礙。於是「事理圓融觀」將「事法界」與「理法界」溝通起來，使「理」攝受變遷的「事」，也使「事」攝受超越的「理」。如此「事若無理不成，理若無事不顯」，事理融貫交徹，產生統一的結構，乃成為「事理無礙法界」。<sup>1</sup>

《五教止觀》中的「事理無礙法界」到了「華嚴法界觀」——見於澄觀（738-839）所述《華嚴法界玄鏡》與宗密（784-841）所著《注華嚴法界觀門》——衍生為事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界等「四法界」的理論。澄觀的《華嚴法界玄鏡》言杜順和尚的「四法界」大多暗合「法界三觀」之說。<sup>2</sup>所謂「法界三觀」是指「真空觀」、「理事無礙觀」和「周徧含容觀」，其要具在說明「一真法界」中，無盡事法皆同一性，彼此無礙。其中第一觀「真空觀」即「理法界」，第二觀「理事無礙觀」同於「事理無礙法界」，第三觀「周徧含容觀」則指的是「事事無礙法界」。所謂「事事無礙」講的便是「一入於一切」、「一切入於一」之理，具體殊別之事彼此相關互攝，圓融無礙。

在談到華嚴宗上述思想時，方東美曾直指華嚴無礙觀是機體統一的哲學，可以解決哲學上各種二元對立偏執。他認為華嚴的宗教教義中包含著哲理，其關鍵概念便是「無礙」。所謂「無礙」是以機體統一的觀照，將差別世界中的部分與整體、部分與部份融貫起來，使得整個宇宙的萬事萬物包含人在內，交互相關，不可或分。方東美並指出華嚴機體主義的思想，不僅在中國哲學上甚具貢獻，即使是化解西方傳統兩元對立（心物、主客、能所、常變、實在與表相、普遍與殊別）的思維問題，也頗有益助。<sup>3</sup>例如，方東美舉例說，科學家站在唯物論的立場會說：

<sup>1</sup> 杜順，《華嚴五教止觀》，《大藏經》第四十五冊，諸宗部二（台北：新文豐出版公司，民國72年），頁511。

<sup>2</sup> 方東美，《華嚴宗哲學》上冊（台北：黎明文化事業公司，民國70年），頁304。方東美提到杜順大師有一本重要的小書，即《華嚴法界觀》。該書到中晚唐時由兩位大師四祖澄觀述《華嚴法界玄鏡》和五祖宗密作《注華嚴法界觀門》始流傳下來。本文所依據者唯澄觀所述。參見見《大藏經》四十五卷，頁672-683。有關英文著作參見 Garma C.C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality*, pp.153-171; 318-320; Thome Fang, *Chinese Philosophy*, pp. 320-322; Thomas Cleary, *Entry into the Inconceivable*, pp. 24-42, pp. 69-124.

<sup>3</sup> 方東美，《華嚴宗哲學》下冊（台北：黎明文化事業公司，民國70年），頁3。

「自然對心靈封閉。」也就是區隔心靈與自然，以心靈不得作用於自然，只能「客觀的認識自然」。但從整體論 (holism) 的立場，事實上是「心靈呈現於自然萬物」，能所、主客、心物交相關聯，不可或分。在當代西方哲學家，方東美特別提到懷德海 (A. N. Whitehead, 1861-1947)，說他建立了一套「以宇宙論和本體論形式表述的機體形上學」。<sup>4</sup>

稍早於此，旅美華嚴學者張澄基 (Garma C. C. Chang) 在其《全體性佛學華嚴哲學》(The Buddhist Teaching of Totality The Philosophy of Hwa Ten Buddhism, 1971) 一書中序言指出，在中國大乘佛學中，有三大思潮：華嚴的全體哲學 (philosophy of totality)、般若空宗的法空哲學 (philosophy of emptiness) 以及唯識的唯心哲學 (philosophy of mind-only)，其中華嚴之為一全體機體哲學 (a philosophy of totalistic organism)，近乎懷德海的「機體哲學」(philosophy of organism)。<sup>5</sup> 根據張澄基的分析，華嚴全體哲學建立在「因緣法空」的基礎上，進而開展出「相即相入」的無礙 (non-obstruction) 境界。他以五個階段說明這樣的境界：一、基於測量的工具和角度，宇宙可說無限大或無限小；二、大宇宙包含了小宇宙，有如太陽系含攝了各大行星，而各行星含攝了各自的構成原子。三、微宇宙 (如原子) 不僅含攝其自身之內無限小的宇宙，也含攝自身以外的巨宇宙 (如太陽系)。這便建立了「全體無礙」境界。四、「時間」若只是測量過去、現在和未來的事件之流，便會完全喪失意義。它會成為全體的一個元素，讓所有過現未三世皆實現在相即相入的永恆現前中。五、到了無限法界 (infinite Dharmadhatu) 的最高階段，諸法通過永恆在無限時空進向中交相作用。<sup>6</sup> 張澄基的分析，基本上是建立在時空的架構上：在無礙全體中，空間打破大小的藩籬，如「芥子可納須彌」；時間打破永恆變遷的界限，使過現未三世入於現前一際。稍後他舉多燈為例，光影交涉，彼此無礙，而全體實在性 (totalistic reality) 正可見於諸法萬象之間的相即相入。基於此，張澄基說華嚴哲學正如懷德海的機體哲學，兩者都強調存在相容互攝的層面。<sup>7</sup>

張澄基復引懷德海「有機體」(organism) 的思想，說明其與華嚴接近之處。懷德海曾將自然萬物粗分為六型：一是人 (含心物)；二是人以外的各種脊椎動物、昆蟲和動物生命形態；三是所有的植物生命；四是所有單細胞生命；五是所有大型的無機物；六是無限小的基本粒子。所有類型的事物彼此交相作用，任何一者的改變都影響及全體。可說動物生命是由細胞組合而成，細胞的生命是由有機分子組合而成，還有大型的無機物被動地接受空間關係，還有更小型的微粒子沒

<sup>4</sup> 方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁 10。又方東美有關「華嚴法界觀」的論述，見於《華嚴宗哲學》，尤其是下冊，十分豐富。在此囿於篇幅，無法詳及。

<sup>5</sup> Garma C.C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality*, Preface, x.

<sup>6</sup> Garma C.C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality*, pp.12-13.

<sup>7</sup> Garma C.C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality*, pp. 122-124.

有一定的軌跡。這些物類相互依存，不能孤生，合而成為有機的整體。張澄基於是指出懷德海所說即華嚴所謂「同時具足」(simultaneous- mutual- containment)，宇宙中沒有孤立的事件。<sup>8</sup>張澄基也明確地指出杜順和尚的「四法界觀」，但並未論及該說和懷德海哲學的關聯。

在張澄基之後，美國華嚴學者奧丁(Steve Odin)在1982年出版了《歷程形上學和華嚴佛學》(*Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism*)一書，指出華嚴佛學與懷德海同樣具備「圓融無礙」(syncretic harmonization)的形上思維模式，其要旨即「理事無礙」(the unhindered interpenetration between universal with particular)和「事事無礙」(the unhindered interpenetration between particular with particular)。該書以唐新羅華嚴宗師義湘(625-702)的「海印圖」(原名「華嚴一乘法界圖」)為依據，尤其是「一中一切多中一，一即一切多即一」之說，詳勘懷德海機體歷程形上學與華嚴理念異同。奧丁援用了諸多複雜的詮釋系統：現象學(phenomenology)、深層心理學(depth psychology)、語言學分析(linguistic analysis)以及辯證思惟(dialectic discourse)進行比較。<sup>9</sup>其中雖不乏精到的見解，但也因攀附過多西方理論而治絲愈棼。

另一方面，程石泉(1909-2005)受到方東美的啟發，在其〈懷德海自然哲學中的「事」與「相」〉，首度論及懷德海所言「事」(event)頗近乎華嚴的「事法界」，所言「相」(object)則近乎華嚴的「理法界」；前者代表現行世界，具有立即性、具體性和特殊性，後者代表潛能世界或可能世界，具有抽象性、普遍性和可能性。他指出「相」是現行世界的文理脈絡，我們透過「相」來認知現行世界(「事法界」)，那包括不可見的概念、觀念、價值，以及可見的色聲香味、模式、節奏、形狀等特徵。在宇宙創化中，「事」與「相」相即、相入，形影不離。唯二者不同在於懷德海站在「性有」(有自性)的立場，認為「事」是因緣成但有自性，而華嚴站在「性空」的立場認為「事」是因緣成但無自性。<sup>10</sup>至此，程石泉已提示華嚴「事法界」與「理法界」和懷德海的「事」與「相」頗為接近，值得我們作進一步的比較研究。

如前所述，華嚴法界觀即法界三觀，約為四法界。首先「法」是一切萬事萬物，「界」有差別性分多義，「法界」即指各種不同實在的界域。如《華嚴法界玄鏡》(以下簡稱《玄鏡》)中說：

<sup>8</sup> Garma C.C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality*, p. 123.

<sup>9</sup> Steve Odin, *Whitehead Metaphysics and Hua-yen Buddhism* (Albany: State University of New York Press, 1982).

<sup>10</sup> 程石泉，〈懷德海自然哲學中的「事」與「相」〉，《中西哲學合論》(台北：文景書局，2007年)，頁216-218。

事法名界，界則分義，無盡差別之分齊故。理法名界，界即性義，無盡事法同一性故。無礙法界具性分義，不壞事理而無礙。故第四法界，亦具二義。性融於事，一一事法，不壞其相。如性融通，重重無盡故。<sup>11</sup>

這是說對四法界而言，每一法界的「界」義皆有所不同。事法界的「界」是差別分齊，理法界的「界」是空性之義，理事無礙法界的「界」是性分皆具而無礙，事事無礙法界的「界」則是空性融入事法，且不壞事相而無有窮盡。在此，「理」「事」一對，理是指性空，真如本體，事是指緣起，假有現象，二者一方面各有各的界域，另一方面相容無礙。

援此，《玄鏡》進一步闡釋這三觀四法界之義。首先說真空觀下有四句，即會色歸空，明空即色，空色無礙，泯絕無寄。<sup>12</sup>這四句以「色」「空」為一對，「色」是指具體形質、有質礙之物，「空」則是指無自性的本體。首先會色歸空是指因緣合和而生的「色」不落斷滅空，而有色相（如青黃），但因無自性，故舉體真空。其次明空即色，空不即色亦然，以性空緣於因緣生法，雖不即是色，但也不異於色。再者說空色無礙，是指「色舉體不異空，全是盡色之空故，即色不盡而空現。空舉體不異色，全是盡空之色故。即空即色，而空不隱也。是故菩薩觀色無不見空，觀空莫非見色。無障無礙，為一味法，思之可見。」<sup>13</sup>意謂緣起色法不異空性，此時真空含攝一切色法，且無礙於真空。所以說在色法中的空性，不被隱藏。到此境界，只要觀照到色法，便同時得見空體。只要觀照到空體，便同時見得色法，便是所謂「空色無礙」的境界。最後，「泯絕無寄」可謂觀照到真空者，一切言說概念，毫不沾滯。所謂「所觀真空，不可言即色不即色，亦不可言即空不即空。一切法皆不可，不可亦不可，此語亦不受。」<sup>14</sup>凡是言說概念，不論指涉色法還是空性，皆是虛妄。如《維摩詰經》所言：「言語道斷，心行處滅」，是人不思議神祕境界。但據《玄鏡》所言，「泯絕無寄」還另有深意：「四泯絕無寄，明二諦俱泯。若約三諦，初即真諦，二即俗諦，後一即中道第一義諦。若約三觀，初即空觀，二即假觀，三四即中道觀。……迴絕無寄，二邊既離，中道不存，心境兩亡。亡絕無寄，般若現矣。」<sup>15</sup>這是將真俗二諦與空假中三觀與「泯絕無寄」並舉，以彰亡言虛懷，冥心遺智之境。

<sup>11</sup> 澄觀述，杜順說，《華嚴法界玄鏡止觀》，《大藏經》第四十五冊，諸宗部二（台北：新文豐出版公司，民國72年），頁672-673。

<sup>12</sup> 澄觀述，杜順說，《華嚴法界玄鏡止觀》，《大藏經》第四十五冊，諸宗部二，頁673。

<sup>13</sup> 澄觀述，杜順說，《華嚴法界玄鏡止觀》，《大藏經》第四十五冊，諸宗部二，頁674-675。

<sup>14</sup> 澄觀述，杜順說，《華嚴法界玄鏡止觀》，《大藏經》第四十五冊，諸宗部二，頁675。

<sup>15</sup> 澄觀述，杜順說，《華嚴法界玄鏡止觀》，《大藏經》第四十五冊，諸宗部二，頁675。

三觀中略「事法界」而不說，因器世間和眾生世間，芸芸萬物，常識所見，實無須多言。故直言第二理事無礙觀，下有十門：一理徧於事門、二事徧於理門、三依理成事門、四事能顯理門、五以理奪事門、六事能隱理門、七真理即事門、八事法即理門、九真理非事門、十事法非理門。據《玄鏡》的解釋，這是因理是真空，事是色事。理事鎔融，如洪爐鑄眾像，以理鎔事，事與理和，二而不二。真空不礙妙有，故理事之間相徧、相成、相害、相即、相非。這五者皆先明理，尊於理故，又皆相望，而有此十門。<sup>16</sup>

如此理事無礙觀便立下了華嚴圓融無礙哲學的根基：「理」是空理、真如本體，或是萬事萬物的原理法則，必是普遍、抽象、永恆、真如、潛存、可能的，而「事」是有相、假有現象，則是具體、殊別、偶然、隨緣、現行、實現的。理事有別，理一事多，迥然不同，無須贅言。但在華嚴法界觀法中，「理」與「事」之間有了相互徧在、相成相即的正面關係，也有了相害相非的負面關係。雖有彼此排斥、互不相容的情況，但只要回歸空理，事理即入於不一不異之境。如《玄鏡》上說：

如一小波匝於大海，而波非大。同時全徧於諸波，而海非異。俱時各匝於大海，而波非一。…理事相望，各非一異，故得全收，而不壞本位。…先理望事，有其四句。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。…次以事望理，亦有四句者。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>17</sup>

這海波之喻、理事相望，巧妙地說明理事不一不異、相融無礙的道理。

既疏通理事，躋於無礙，再向前進，即得第三周徧含容觀，事事無礙法界。如《玄鏡》上說：

若唯約事，則彼此相礙。若唯約理，則無可相礙。今以理融事，事則無礙，故云事如理融。然理含萬有，無可同喻，略如虛空。虛空中略取二義：一普徧一切，色非色處，即周徧義。二理含無外，無有一法出虛空故，即含容。…故云事如理融，徧攝無礙，攝即含容義。無礙二義，一徧不礙攝。

<sup>16</sup> 澄觀述，杜順說，《華嚴法界玄鏡止觀》，《大藏經》第四十五冊，諸宗部二，頁 676。

<sup>17</sup> 澄觀述，杜順說，《華嚴法界玄鏡止觀》，《大藏經》第四十五冊，諸宗部二，頁 676。

二攝不礙徧故。事事能攝能徧，等皆無礙，其交參自。<sup>18</sup>

換言之，若只言色事，難免質礙。但若回歸空理，融合萬事，則事事如空理，遍攝無礙。

如此衍生出十項原理。<sup>19</sup>一理如事門，言「事法既虛。相無不盡。理性真實，體無不現。」二事如理門，言「諸事法與理非異故，故事隨理而圓徧，遂令一塵普徧法界。」三事合理事無礙門，言「諸事法與理非一故，存本一事而能廣容。如一微塵，其相不大，而能容攝無邊法界。由剎等諸法，既不離法界。是故俱在一塵中現，如一塵一切法亦爾。此事理融通，非一非異故。總有四句，一一中一，二一切中一，三一中一切，四一切中一切。」這前三門講的是理事在形上本體上非一非異，彼此融通互現。四通局無礙門，言「諸事法與理，非一即非異。故令此事法，不離一處，即全徧十方，一切塵內。由非異即非一故，全徧十方，而不動一位。即遠即近，即徧即住，無障無礙。」五廣狹無礙門，言「諸事法與理，非一即非異故。不壞一塵，而能廣容十方剎海，由非異即非一故。廣容十方法界，而微塵不大，是則一塵之事。即廣即狹，即大即小，無障無礙。」六徧容無礙門，言「一塵望於一切，由普徧即是廣容故」，並舉鏡釋：「一徧多時，還攝所徧之多。在我一內，猶如一鏡徧九鏡時，還攝九鏡在一鏡內。」這三門講得是理事在空間距離與容積上，超越遠近、動靜和廣狹的差別，彼此毫無障礙。有如一鏡照九鏡時，九鏡雖多，仍攝入一鏡。七攝入無礙門，言「彼一切望於一法，以入他即是攝他故。一切全入一中之時，即令彼一還復在自一切之內，同時無礙。」八交涉無礙門，言「一法望一切，有攝有入。通有四句，謂一攝一切，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，同時交參無礙。」九相在無礙門，言「一切望一亦有入有攝。亦有四句。謂攝一入一。攝一切入一。攝一入一切。攝一切入一切。同時交參，無障無礙。」十普融無礙門，言「一切及一，普皆同時，更互相望。」以上四門講的是理事在時間和關係上，攝涉無礙。終而達到一及一切，彼此相望、相入、相攝之境。這十個原理隨後演成著名的「十玄門」。<sup>20</sup>

上述理事重重、交參互攝的描寫，令人想到懷德海的一句話：「不論何時我們想到某種實有，它在這有什麼作用？以某意義而言，每個實有皆遍在整個世界。」

<sup>18</sup> 澄觀述，杜順說，《華嚴法界玄鏡止觀》，《大藏經》第四十五冊，諸宗部二，頁 680。

<sup>19</sup> 以下引言均見於澄觀述，杜順說，《華嚴法界玄鏡止觀》，《大藏經》第四十五冊，諸宗部二，頁 680-683。

<sup>20</sup> 杜順（和智儼）所立「十玄門」為：同時具足相應門、因陀羅網境界門、秘密隱顯俱成門、微細相容安立門、十世隔法異成門、諸藏純雜具德門、一多相容不同門、諸法相即自在門、唯心迴轉善成門、託事顯法生解門。之後法藏、澄觀亦立十玄。

<sup>21</sup>稍後，他又說：「如果我們許可不同等級的相關性，和可忽略的相關性，我們必須說每個現行實有在於每個其他的現行實有之中。」<sup>22</sup>誠如程石泉指出懷德海自然哲學中的「事」與「相」近乎華嚴的「事」與「理」，到了稍晚的機體哲學時期，懷德海進而發展出「現行實有」和「永恆對象」的觀念，以及二者之間的交鎖關聯，顯現了更多的華嚴元素。<sup>23</sup>以下簡要說明之。

根據懷德海的說法，實有即現行實有，是構成世界的最終事實（或可說是最基本的事法）。這事實是不斷的生成變化（或簡稱「變」）（being in becoming），是「經驗的點滴」（drops of experience），具體而不抽象，複雜而非簡單，是彼此相關而非孤立的時間原子。這世界有無數的「現行實有」，其渺小如微塵，其崇高如上帝。<sup>24</sup>「現行實有」各具不同功能，各有不同的重要性，各屬不同的等級，<sup>25</sup>其共同普遍的特質是「攝持」（prehension），<sup>26</sup>而「實有」便是具有立即經驗（immediate experience）的「攝持主體」（prehending subject）—且是不斷自我超越的主體—超體（subject-superject）。這「攝持主體」有心物二極（mental and physical poles），心極透過對「永恆對象」（eternal objects）的「概念攝持」（conceptual prehension）以及物極對其他「現行實有」的「物理攝持」（physical prehension），不斷地變化生成。這「變」（變成為）的歷程也是「現行實有」自我創造的歷程；它能將先前的「現行實有」客體化（objectified）（即成為後起實有客觀的一部分），與之結合為「一體」，產生新的實有，也會因為尋求自我滿足（self-satisfaction），為達到其「主觀目的」（subjective aims），選擇各種「永恆對象」的「契入」（ingression）而

<sup>21</sup> A. N. Whitehead, edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne, corrected edition, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1978), p. 28.

<sup>22</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 50.

<sup>23</sup> 懷德海思想發展至少經歷三個重要的時期：即數學與邏輯時期、自然科學哲學或本體論與認識論時期，以及機體哲學或宇宙論時期。在第二個階段他便提出「事」與「相」的概念，到了第三個時期，則進一步將二者發展成「現行實有」和「永恆對象」的概念。參見俞懿嫻，〈懷德海與機體哲學〉，《東海哲學研究集刊》，第七輯，2000年6月，149-178。

<sup>24</sup> 根據倭拉克(F. B. Wallack)的分析，懷德海的「現行實有」所指甚廣，在「微塵」與「上帝」之間，一般常識所見的個別具體存在，都是「現行實有」。如飛禽走獸，花草植物、桌椅房屋之屬。此外，所有被知覺者、邏輯主辭（包括歐洲、羅馬、劍橋、社會、國家等集合名詞與地理名詞），以及「有生命者」（包括電子、原子、石頭等），均屬「現行實有」。參見 F. Bradford Wallack, *The Epochal Nature of Process in Whitehead's Metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1980), pp. 8-26.

<sup>25</sup> 根據懷德海的說法，「現行實有」主要有四種等級：最低等級的所謂的「虛空」（empty space），其次是無生命持久物（enduring non-living objects）生命歷史中的時刻，如電子或者其它原始機體，其三是有生命持久物（enduring living objects）生命歷史中的時刻，最高等級的是有意識知識持久物生命歷史中的時刻。這些等級不在區分心物，也沒有實在性的差別，只有複雜性的不同。等級越低，越不複雜。參見 A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 177.

<sup>26</sup> 懷德海定義說：「我以攝持一詞表示現行實有在聚合其他事物[成為其自身]的活動。」A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 52.



有所改變。<sup>27</sup>如果「現行實有」是「事實」(fact)，那麼「永恆對象」便是事實中不變的「形式」(forms)。每個有確定性的「現行實有」，都被「給予」(given)了某種「形式」。而每個「現行實有」的確定特性都顯示它選取了這些「形式」，與「現行實有」有不同等級的相關性(relevance)。這「形式」就好像柏拉圖(Plato)的「理型」，是事物恆常不變的特徵；也像是洛克(J. Locke)的「觀念」(ideas)，是思想的對象(the object of thinking)；「永恆對象」和這些概念都不相同，因為它既不是獨立自存的原型，也不是依放心靈的產物，而是介於兩者之間的東西。

「現行實有」最初是實現、個別、具體、殊相(particulars)的「事」，而「永恆對象」則是潛存、普遍、抽象、共相(universals)的「理」，但在創生歷程中，兩者交融了。懷德海說：

一個永恆對象對現行實有而言，總是一個潛存性(potentiality)；…和「被給予性」(the givenness)一詞相關。它的意思是「被給予的」可能「不曾被給予」，而「不被給予的」可能「被給予了」。…這些潛存性是「永恆對象」。離開了「潛存性」和「被給予性」，便不可能有現行事物的聚結(nexus)受到嶄新現行事物的超越。如此宇宙是靜態一元的，沒有任何尚未實現的潛存；而「潛存性」也成了沒有意義的詞。<sup>28</sup>

這就是說永恆對象是「隱」，現行實有是「顯」。宇宙萬有之所以不斷有嶄新的實有出現，皆是各種潛存性和可能性不斷實現的結果，由「隱」而「顯」。而所謂「聚結」，是多個有內在關係(internal relations)現行實有的凝聚，也可說是世界萬物(色法)的另一種說法。<sup>29</sup>如此永恆對象與現行實有的結合打破了潛存和實現的界限；現行實有中有永恆對象才有實現的可能；永恆對象必落實於(契入)現行實有，才有可能實現。

除了打破潛存和實現的隱顯界限，永恆對象與現行實有的結合還打破了共相和殊相、「理」與「事」的界限。懷德海說：

一般共相和殊相的對立用語相當接近於，但不完全同於「永恆對象」和「現行實有」，…這些用語，「共相」與「殊相」容易引起誤解…。目前形上討論所根據的本體原理(ontological principle)和更為廣義的普遍相對論(the

<sup>27</sup> 所謂「永恆對象」是指理智所能認知的事物的永恆特質，懷德海稱之為「純粹潛存」(pure potentials)。而「契入」是「永恆對象」實現於「現行實有」時二者間的關係：「永恆對象」進入「現行實有」，成為其特質、形態或者模式。

<sup>28</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, pp. 44-46.

<sup>29</sup> 所謂內在關係是指有機整體、整體與部分不可或分的關係。

doctrine of universal relativity) 則抹消了普遍和殊別之間的尖銳區分。一個共相的理念是指能進入許多殊相的描述，而一個殊相的理念是指被共相描述、而不去描述其他殊相的。……因之，每個所謂的「共相」是殊別的，就其之為其自身而不同於任何其他；而每個所謂的「殊相」是普遍的，以其進入其他現行實有的構成。<sup>30</sup>

「理」即西方哲學術語的「共相」，而「事」即「殊相」。「理」與「事」之間的區別，猶如「共相」與「殊相」。但懷德海以一種「普遍相對論」也就是萬事物萬物之所以存在的道理（即一切事物存在皆有其理由，有其因果），來說明「共相」（「永恆對象」）與「殊相」（「現行實有」）之間相即相入的關係，進而打破二者之間的界限。他說：

共相是在與材中唯一可以概念描述的元素，因為概念只是共相的分析功能。但「外在事物」雖然不能以概念表達它們的個別殊別性（individual particularity），但也是感的材料（data for feeling）；所以共生的實在性（the concrescent actuality）出自對於它們〔外在事物〕個別特殊性地地位的感；於是這殊別性就成為含攝在感的緣起中的一個元素了。<sup>31</sup>

根據懷德海的說法，現行實有是能攝持的主體，也是有感的主體。「感」是正面的攝持作用（positive prehension），也是實有與萬物互動的主動活動（activity）。<sup>32</sup>而「共生」則是多個現行實有聚合在一起，產生嶄新的一個現行實有的過程。在機緣感遇、創生變化的過程中，殊相和共相、一與多取得聯繫，彼此相融了。

除此而外，懷德海強調「永恆對象」本身有一種「關係特質」（relational character），那基於主客關係、能所作用，構成現行實有彼此間客體化作用的形式。他說：

...在機體哲學而言，有兩類客體化作用：(I) 因果客體化作用（causal objectification）；(II) 呈現客體化作用（presentational objectification）。在「因果客體化」裏，受到客體化現行實有主觀感受到的是客觀傳遞到超越它〔原來實有〕的共生實現性（the concrescent actualities）。……在這類的客體化作用裏，永恆對象作為主客之間的關係，表達了客體化現行實有的形式

<sup>30</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 55.

<sup>31</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 55.

<sup>32</sup> 懷德海區分攝持有兩種：一是積極攝持，也就是感；另一是消極攝持（negative prehension），也就是對失去客觀存在事物（如在歷史上已消失的事物）的消極感。

構成。在「呈現客體化」裏，關係性的永恆對象分為兩類：一是從知覺者的立場得到被知覺物的延展觀點；另一是知覺者的先前共生階段。…對於兩者之所以有意識，因可知的是能知者的完全本性…。<sup>33</sup>

如前所述，客體化作用是指先前的現行實有（「事」）成為繼起現行實有（「事」）客觀的一部分的作用，可謂接近華嚴所說的「事事無礙」。但這「事事無礙」與「理」（永恆對象）不可或分，且正是建立在永恆對象的兩種關係上：一是因果關係，另一是主客能所關係。至此，懷德海以「永恆對象」和「現行實有」的概念取代西方傳統哲學普遍與殊別、共相與殊相的概念，從而打破主客、能所、潛存與實現、一與多種二元對立，與華嚴圓融無礙的思想頗有近似之處，無怪中西學者皆稱兩者共俱相同的機體思維元素。

最後值得注意的是，華嚴和懷德海雖皆主張「因緣生」，從而肯定宇宙萬有透過因果交感聯繫在一起。不過，即如程石泉曾指出，華嚴是站在「無自性」的立場，而懷德海卻是站在「有自性」的立場。這也造成兩者思想最大的差異：華嚴在時空上，可以圓融無礙，懷德海則不能。奧丁曾因說華嚴的「相即相入」是不受過現未三世限制的對稱攝入（*symmetrical interpenetration*），懷德海的「相即相入」則依時間前繼後續的性質，是一不對稱的（*asymmetrical*）、累積攝入（*cumulative interpretation*）。據此，奧丁認為懷德海之說較符合經驗和意識結構，而華嚴所說較不符邏輯。<sup>34</sup>——既然承認一切法因緣生，一切萬有以因果關係聯繫，便須承認因果的時間性是不對稱的、累積性的，如何可打破時間過現未的三世的界限？由此可見，懷德海的機體哲學畢竟是建立在常識執見上，終未能契及「一真法界」萬法緣起和「海印三昧」一時炳現的華嚴法界觀。

<sup>33</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 58.

<sup>34</sup> 參見 Steve Odin, *Whitehead Metaphysics and Hua-yen Buddhism*, p. 15.

