

## 中國思想史視域下的華嚴宗真空觀之分析

東南大學人文學院 教授  
董群

### 摘 要

華嚴宗在其法界觀的真空觀中，以色空關係展開敘述，從中國哲學思想史的角度看，是對於傳統的本體思想的深化，也是對有無關係觀的一種豐富，傳統本體觀，從道家老子的思想來看，也是包含了對於有與無的關係的關注，同樣是在有無或色空關係的視角下討論本體，道體或真空之體，兩者之間有相似之處，但更有差別之處。對此加以比較，在承認老子道體論的創新性的同時，可以更清楚地認識到華嚴宗真空觀的思想價值。此文首先對老子道體之有無關係加以敘述，再對華嚴真空觀中的色空關係四句結合澄觀和宗密的觀點加以詮釋，在此基礎上，對兩者道體論和真空之體論加以比較。

**關鍵詞：**思想史、真空、有無關係、歷史地位

## 一、老子對道體的有無統一性的闡釋

中國哲學講本體層面的有和無的關係，老子最早有清楚的描述。老子講無，有兩個層次，一是從日常意義上講無的作用，「三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」<sup>1</sup>室之用，都是因為無，陶器能使用，是因為是其中的空間。這都是日常意義上的「無」，也是其在道體之外討論的無。二是從道體層面上講的，是對道體的描述。老子的「道」，不是一個物質性的本體，不是如同唯物主義哲學講的「物質」，其實也不能說就是一個精神性的本體。老子用「無」來概括之，但並不是一個絕對無或空，總體上講，道體雖然可以無之為「無」，但是與有相聯繫的無，也就是說，道體是無和有的統一體。這在先秦哲學中是一個了不起的觀點。老子對於有無關係的看法，也有兩個層面，一是從道體角度談其內含的有與無的統一，另一是把道作為有個總體特點為「無」的道，體現的與具體的事物之間的關係。本文主要涉及前一層面的含義。

《老子》對於道體的描述：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，強字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。<sup>2</sup>

這是確定道的本體地位，道體的「混成」，有與無混融而成，不是一個絕對的空無，而是包含了有的無。這樣的道具有先天性，先天地而生，邏輯在先，時間也在先。其狀態是寂靜而空虛的稱為「寂寥」，其存在是無條件的，稱為「獨立」，其特性是不變的，稱為「不改」。這樣的先天的存在，勉強地用一個概念來描述之：「道」或「大」。

《老子》又說：

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>3</sup>

<sup>1</sup> 《老子》通行本第 11 章。劉笑敢《老子古今》引王弼本，中國社會科學出版社 2006 年版（下同）。

<sup>2</sup> 《老子》第 25 章。

<sup>3</sup> 《老子》第 21 章。

道這樣的存在物，是「恍恍惚惚」，老子以此形容作為道體的混沌的特性，道不是一個純絕對的無。這樣的無，其中似乎有形象，「精」和「信」都是對於模糊性的真實「有」的描述，這個道體之無，是無而有，似有而無。「不能簡單地把老子之道有或者是無，實際上是有而似無，兼該有無。」<sup>4</sup>這一看法是對道體有無關係的準確的界定。

《老子》又說：

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>

這裡的「沖」，指「沖虛」，「淵」「湛」都是形容「似有而無，似無而有」的有無相聯的狀態。從體用的角度來看，這樣有無相融的道，是作為「體」的道，其「用之或不盈」的「用」，指的是道體的功能。這種功能之用，而有道與萬物的關係，萬物是具體的有，由「三」直接生成，是謂「三生萬物」。道和具體的萬物的關係，相當於華嚴宗講的理事關係。

《老子》又說：

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀、無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。<sup>6</sup>

這是對道體的描述，「夷」「希」「微」都是對於混沌性的形容，都是指有而無，無而有，其有，不是具體的感性的有，而是「無物」的有，無具體的可感知形態、形象的物象，這樣有「有」，又可以稱其為「無物」，因而又是「無」。

## 二、華嚴宗真空觀中的色空關係觀

華嚴宗的真空觀中對「真空」的闡述，也是有與無相統一的，老子講的有，此處稱為色，老子的無，此處稱為空，在真空觀中，要處理色與空的關係。從中國思想史的角度看，杜順對於「體」的描述，在老子道體之有無統一性的觀點之後，在《老子》的解釋學關注這一道體的解釋史進程中，又有新的討論，主要體

<sup>4</sup> 劉笑敢：《老子古今》上卷，第 288 頁。

<sup>5</sup> 《老子》第 4 章。

<sup>6</sup> 《老子》第 14 章。

現為對真空之體所包含的色空或有無關係做出了比較複雜的邏輯清晰的闡述。色空關係從分論和合論，分論是分別從色論色空和從空論色空，合論是從色空結合論兩者關係，一是論兩者的圓融無礙，二是雙泯色空。構成四句，一會色歸空（色即是空），二明空即色（空即是色），三空色無礙，四泯絕無寄。而每一句又各有討論，前二各有四句展開，加上後兩句，共成「十門」。依澄觀之釋，四句之中，「前三以法揀情，第四正顯法理揀情。」<sup>7</sup>揀即揀別、批評、反對之意。宗密則用「簡」這個概念來表達。「情」是指對於有無關係「妄情」層面的理解，不符合色空之圓融觀的看法。這樣的真空，相當於老子的道，但對於其中有無關係的討論，卻比老子的道家複雜得多。

第一，從色的角度論色空關係，即會色歸空，有四句深入：。

一色不即空，以即空故。何以故？以色不即斷空，故不是空也。以色舉體是真空也，故云「以即空故」。良由即是真空，故非斷空也，是故言由是空，故不是空也。<sup>8</sup>

這一解釋的邏輯層次，依澄觀的看法，都是標、釋、結三個方面，初句「色不即空」為標，「何以故」下，為釋。「良由即是真空」下，是結語。依宗密的看法，都是標、徵、釋、結四個方面<sup>9</sup>，「標」是確立觀點，「徵」是加以證明，「釋」是進一步的解釋，「結」是總結。「空不即色，以空即色」為「標」，「何以故」是為「徵」，「何以故」以下是釋，「良由」下，是結。四句的展開都是這個邏輯。

此段的基本觀點，色即是空，但是，色不即斷空，而是即真空。對於空的理，分為斷空和真空，真空是涉及有無、色空關係的空，斷滅空不含有，不與有相聯係，是佛教要批判的空。結論的「由是空，故不是空」，當是「由是真空，故不是斷空」之意。

依澄觀之解釋，「初句明空不離色，以揀離色。」這一會色歸空句要闡明的是「空不離色」的觀點，批評的是「離色」的觀點。又說，「此揀離色明空及斷滅空。」批評的是離色明空和斷滅空。所謂離色，一是「空在色外」，這是「對色明空」，空與色相對，比如，牆是不空，牆外是空，比如挖井掘土而空，這是滅色明空，空是色或有消失後的狀態。二是斷滅空，澄觀引《中論》說明，「先

<sup>7</sup> 澄觀《華嚴法界圓鏡》卷上（下文所引澄觀的觀點，均出自此文，不再另行加注）。

<sup>8</sup> 澄觀《華嚴法界圓鏡》引（下文所引杜順的觀點，均出自澄觀此文所引，不再另行加注）。

<sup>9</sup> 宗密：《注華嚴法界觀門》（下文所引宗密觀的觀點，均出自此文，不再另行加注）。

有而今無，是則為斷滅。」<sup>10</sup>外道的斷滅，滅後歸於太虛，二乘人的斷滅，是歸於涅槃。

依宗密之解釋，此一句中講的四句，主要是批評斷滅空，強調的「是真非斷」。他解釋的斷空，「虛豁斷滅，非真實心，無知無用，不能現於萬法。」斷滅空的兩種解釋，則全同於澄觀。

對於色的空性，「色舉體是真空」一句，宗密從真心論角度而論，「以色等本是真如一心，與生滅和合，名阿梨耶識等，而為能變，變起根身、器界，即是此中所名色等諸法。故今推之，都無其體，歸於真心之空，不合歸於斷滅之空。」他把真空視為真心，色法依真心為本性，通過唯識變現而有。其本性只是歸於真空，不能歸於斷空。這是依《大乘起信論》的一心二門來討論色法之本性。

二色不即空，以即空故。何以故？以青黃之相非是真空之理，故云「不即空」，然青黃無體，莫不皆空，故云「即空」。良以青黃無體之空非即青黃，故云「不即空」也。

色之相，比如青相、黃相，以此類的「相」的形式存在，與真空之理有本質的區別，所以說「色不即空」，這是批評有人以色之相而「即」真空的錯誤觀點。但是，青相、黃相之類本身沒有自性，本性為空，從這個角度講，色「即空」，這是強調色之本性是空的觀點。

依澄觀之解釋，此一句批評兩種妄情，一是批評「太即」，二是批評「亂意」。太即，也許是指對於相即觀點的過度理解，「以聞色空不知性空，便執色相以為真空。」把相的外在相狀執著為真空，即色之相為真空，所以要批評這類觀點。「亂意」是指《寶性論》中「空亂意菩薩」的三種觀點，澄觀也稱「亂意空」。《寶性論》中提到初發心菩薩對空有三種理解，「初發心菩薩起如是心：實有法斷滅後時得涅槃，如是，菩薩失空如來藏修行。又復有人以空為有物，我應得空。又生如是心：離色等法別更有空，我應修行令得彼空。彼人不知空以何等法是如來藏。」<sup>11</sup>這涉及的三種空，一是斷滅空，二是以空為有物，三是離色法別有空。中土佛教稱持此空義的人為「空亂意」，「依《寶性論》云：空亂意菩薩有三種疑：一疑空異色，取色外空。今明色不異空，以斷彼疑。二疑空滅色，取斷滅空。今明色即是空，非色滅空，以斷彼疑。三疑空是物，取空為有。今明空即色，不可以空取空，以斷彼疑。」<sup>12</sup>宗密也提到，這類人為「散亂心失空眾生」。<sup>13</sup>

<sup>10</sup> 《中論》卷三。

<sup>11</sup> 《寶性論》卷四。

<sup>12</sup> 法藏：《般若波羅蜜多心經略疏》。

澄觀也是總結這類地前菩薩的三種對於空的理解，「揀亂意者，謂《寶性論》明地前菩薩有三種空亂意，以不了知真如來藏，生死涅槃二際平等，執三種空：一調斷滅故空，初句揀之。二取色外空，第三句揀之。三者謂空為有，第二句揀之。」此一句，就是批評的「亂意菩薩」的以空為有的觀點。「三種空中以空為有，彼謂別有一物是於空體。故今揀之。」澄觀引《十地經論》中「自體本來空，有不二不盡」一句經文來說明對亂意空的批評，「此一句經，揀三『亂意空』：以有揀斷滅空，以不二揀異色明空，以不盡揀空為有，不謂有體盡滅。」澄觀認為，對於以空為有的觀點，還可以進一步，「空若是物，則有盡滅。若有盡滅，則有生起。今法空相不生不滅，豈有有耶？」結合此處談到的青黃之相，「青黃之相尚非真空，要須無性，豈得以空而為有耶？」青黃之相不是真空，沒有自性，不能以真空為此類相。

依宗密之解釋，此一句中講的四句，主要是批評實色，「簡實色」，強調的「無體之空非青黃」。有人聽說經中的「色空」觀點，不知真空，就以為色之相為空，所以要批判之。批判的對象主要是凡夫和初心菩薩，不涉及對於小乘的批判，因為小乘人不講色即空的觀點。宗密認為，「空有三義，以破於色。」

一是無邊際義，以此義破實色。如果說空是有邊際的，就會有色法在這個空的邊際之外。空既是沒有際畔的，那麼，就會占盡十方邊量，沒有一物在其外，在何處而有色法之類呢？

二是無壞義，以此義破實色。有疑惑者認為，空雖然至大無外，但並不妨礙色等類之物存在於空界之內。宗密從無壞義來破斥之，他認為，如果說有物在空中存在，那麼，必定會隨著此物之大小，穿破其存在於其中的空，來容納之。即使上容物在水中，水雖然不會被「刺破」，但也會隨著此物之大小，排除掉相應的水以容納之。以水性至柔，可以流動移轉，但虛空不同於水，不可能像水那樣可以流動移轉來容納物體。

三是無雜義。有人認為，雖然空之邊際至大無外，空之體性無有壞滅，但並不妨礙萬物都存在於此空中，因為虛空是虛通無礙的，能包容的。宗密認為，如果說，萬物存在於虛空之中，虛空又有又不壞不轉的性質，那麼，萬物與此虛空是應該應相互混雜的。宗密對此有一番詳細的論證。

宗密以此三義證明，「青黃之相，非是真空之理。」他也說明，此處講青黃等相，也泛指長短等一切外在的特徵。

<sup>13</sup> 宗密：《圓覺經大疏釋義鈔》卷五之下。

三色不即空，以即空故。何以故？以空中無色，故「不即空」。會色無體，故是「即空」。良由會色歸空，空中必無有色。是故，由色空故，色非空也。

從空的角度講，空不包含色，因此，色有「不即空」的關係。從色的角度講，色就沒有自性之體，本性是空，所以又講色之「即空」的關係。

依澄觀之釋，此一段要反對的觀點有兩個方面，一是「雙揀即離」，「以空中無色，故色不即空。以離色無體（空？），故空不離色。不即不離，方為真空。」強調在即和離的觀點上，主張「不即不離」，既不偏於「即」，也不偏於「離」。二是「揀亂意異色明空」，即地前菩薩的三種空觀的觀點之一，色外空。澄觀解釋此段說，「空中尚無有色，何得有空與色相對？又，會色無體，故說即空，豈於色外有空對色？」

依宗密之解釋，也認為此一段有「雙簡」的內容，但他對此一段的闡釋，比較簡要。

四色即是空。何以故？凡是色法，必不異真空，以諸色法，必無性故，是故色即是空。如色空既爾，一切法亦然，思之。

最後總結會色歸空，或者色即是空的觀點，色法不異真空，因為色法沒有自性。以色法為例強調諸法性空，其他一切事法，同理也可以證明知其空性。

依澄觀之釋，此一段，正顯真空之義。對於此段對色即是空的認證，澄觀認為：「以色從緣，必無性故者。依他無性，即真空圓成。」這是引入了唯識學的觀點來闡述。宗密基本上也是依澄觀之釋而簡釋之。

以上四句，依澄觀之釋，「前三以法揀情，第四正顯法理揀情」，宗密也說，「前三簡情，後一顯理。」採用的相當於三論宗講的「破邪顯正」的方法。

澄觀又認為，此之四句，前三句明色不異空，第四句明色即是空。

第二，從空的角度論色空關係，明空即色，也有四句，邏輯方法與上一會色歸空是一致的。也是依「前三句以法揀情，第四句正顯法理」的破邪顯正之方法而展開。

一空不即色，以空即色故。何以故？斷空不即是色，故云「非色」。真空必不異色，故云「即色」。要由真空即色，故令斷空不即色也。

空即是色，但是，斷滅空不即色，只有真空才「即色」，真空不異色之空性。

依澄觀之釋，此一段「明真空不離前色」，「明斷空非是實色」，「明斷空非是真色」，要批判的是「斷空非實色」的觀點。宗密對此段的解釋比較簡要。

二空不即色，以空即色故。何以故？以空理非青黃，故云空不即色。然非青黃之真空，必不異青黃故，是故言空即色。要由不異青黃，故不即青黃，故言空即色、不即色也。

真空不即色，是指不即色之青黃之相狀，言其即色，是就即青黃之色的本性而言的。

依澄觀之釋，此一段「明真空非即色相」，「明相有非真空，即揀相有」。

三空不即色，以空即色故。何以故？空是所依，非能依故，不即色也。必與能依作所依，故即是色也。良由是所依，故不即色。是所依，故即是色。是故言由不即色故即是色也。

從所依和能今依的角度談空之即色和不即色的關係。一方面，空是色之所依，不是能依，色是能依，所依不是能依，從這個角度講，空不即色。另一方面，所依又依於能依，從這個角度講，空即色。

依澄觀之釋，此一段「明真空雙非即色離色」，「明所依非能依，即揀能依」。

四空即是色。何以故？凡是真空，必不異色，以是法無我，理非斷滅故。是故空即是色。如空色既爾，一切法皆然，思之。

最後總結明空即色，或空即是色的觀點，真空不異色，是不異色法之無我、性空之理。

依澄觀之釋，此之四句，「前三句明空不異色，第四句明空即是色。」

前二個層次分別從色的角度講色即是空，從空的角度講空即是色。此下之第三個層次，從色空融合的角度談兩者的關係，

第三色空無礙觀者，謂色舉體不異空，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。



色空無礙，從色的角度講，色的整體都是空，沒有一部分不是空。「盡色之」三字，依澄觀之釋，有的本子中沒有此三字，但不妨礙要表達的意義。從空的角度看，空性之理之整體都不異色。依這一圓融關係，菩薩見色而要見其空性，觀空性而又不礙其見色之假相。因此，此一觀法，成為華嚴宗的修行方法。講真空觀中色空關係觀，就是要達到修行上的色空無礙而一味的境地。

依澄觀之釋，此第三句「但合前二」，是對前些兩句的綜合。

第四個層次，講色空雙泯。第三重是在對色和空的雙重肯定基礎上而討論的，第四重，則從對色和空的雙重否定和不可得的角度談。

第四泯絕無寄觀者，謂此所觀真空，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，迥絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境。何以故？以生心動念，即乖法體，失正念故。

上述三個層次談的空之即色或不即色，色之即空或不即空，都是邊見，從中道的方法來看最高的境界，是要超越對於色、空、色空無礙的執著，泯絕無寄，與此相關的語言文字及原理，都不能執著。這就進入如禪宗所說的言語道斷、心行處滅的修行境界，如三論宗所說的四重二諦中的第四重二諦的真諦，即言語道斷、心行處滅才是真諦。

依澄觀之釋，此第四泯絕無寄句「顯其正理」，這才是華嚴宗之真空觀所要表達的根本之理。此一句「現真空相不生不滅，乃至無智亦無得，真空觀備。」到此處，真空的思想才真正完備地闡述出來。

真空觀的四句，澄觀認為，第一句會色歸空觀，闡明的是「俗即真」的原理，第二句明空即觀，闡明的是「真即俗」的原理。第三句色空無礙觀，闡明的真諦和俗諦的原理，「二諦雙現。」第四句泯絕無寄，二諦俱泯。從三觀的角度看，澄觀認為，第一句是空觀，第二句是假空，第三、四句是中道觀，第三句雙照，第四句雙遮。

色和空的關係，澄觀又概括為三種，「色空相望，總有三義，一相成義，二無礙義，三相害義。」澄觀認為，真空觀四句之中，前二句有相顧義，第三句有無礙義，第四句有相害義。這些關係在理事關係中也有體現。

### 三、比較性分析

本文所謂「中國思想史視域」下的分析，採取最簡單的方法，就是將中國思想史上兩個不同階段上觀點，老子和華嚴宗對於「體」的分析，作一個對比。老子對於道體的分析，道體不是絕對的空，是有無統一的混沌體，華嚴宗的對於真空的分析，真空在「體用論」的角度看，老子的道體一樣，也處在「體」的位序上，華嚴宗認為，真空不是絕對的空，而是有無（色空）相關的。對兩者的這一看法加以比較，本文得出如下的幾個觀點。

第一，老子的觀點具有原創性，華嚴宗的觀點更創造性基礎上的超越性。

對於這兩者的對於道體和真空之體的結合有無的分析的觀點，既然要看到老子的觀點的創造性，更要看到華嚴宗的觀點的超越性。這是在兩個不同思想階段上的討論，老子對於道體的分析，是在人類思想的「軸心時代」，在中國思想史的開端階段，具有其原創性，在當時的中國思想界對於世界的本根的探討中，老子不是講天，也不是講元氣，而是抽象出一個「道」，這是一個了不起的創造。同時，老子對於道體的描述，既不認為它是具體的物質性或精神性的實有，也不認為它是純粹的虛無，而是包含了原初的物質性之「有」的有無混合體。這樣的道體，老子稱之為「玄之又玄」的眾妙之門。華嚴宗人對真空觀的討論是漢佛佛教發展到義理創新的高峰階段而提出的，華嚴宗對於其中色空關係的描述，遠遠超越了老子道體論中對於有無關係的敘述，對於中國哲學中「體」的討論，達到了新的高度。這種超越性在以下的比較中也會體現出來。

第二，老子觀點中的模糊性和華嚴宗觀點的精密性。

老子道體中對於有與無的關係的討論，用譬喻性的文字來描述，是恍惚狀態，是混成狀態，是沖、淵、湛的狀態，體現了老子思維方式中的混沌性的特點。這也生動地界定了「道」作為「本原」的特色。而華嚴宗對於真空觀中的色與空的關係卻是非常複雜的，用四句十門展開，體現出嚴密的邏輯性，體現出華嚴宗思維方式上的精密性的特點。

第三，老子道體涉及的「有」的抽象性和華嚴宗真空中涉及的「色」的具體性和代表性。

老子在道體中談到了有，不是「三生萬物」之具體的之有，而是在本體狀態的抽象混沌之有，是「無狀之狀、無物之象」，沒有具體的感性的特質。真空觀中的色，不像道體中的「混沌」之有，而指共性意義上的物質性的存在，是五蘊中的色蘊，現象界中的一種具體存在類型。同時，華嚴宗以色來說明真空之「空」

不是斷滅空，也以色來說明五蘊中的其他要素，也是如此，與空性相聯繫。更廣泛而言，其他一切法也是如此，都是性空的存在。因此，真空觀是以色空關係為代表，是想說明色空與一切法的關係。《華嚴法界觀門》中多次談到，「如色空既爾，一切法亦然。」澄觀也說，色為是諸法之首，佛教中講到諸法，常常以色法為例，真空觀中講到的空性，也是如此，以色來代表，「今此亦爾，例一切法。」嚴格來講，華嚴宗並不是要在老子的道體的有無關係邏輯上來討論真空觀，而是有自身的思想邏輯，但不妨吾人將兩者加以比較。

第四，老子道體重在建構，華嚴之真空觀包含批判。

老子的道體論以有無關係加以建構，以說明道體的「眾妙之門」的地位，間接地否定了其他各種對世界本原的觀點的看法。而華嚴的真空觀，在說明其作為「理」的本體地位的同時，還體現了批判性，澄觀稱為「揀」，宗密稱為「簡」，批判人們對於空、色、色空關係上的錯誤看法。

第五，老子以道為體，展開討論與萬物的關係，華嚴宗以真空觀為體，展開說明的是無礙思想。

老子以道體為本，展開討論道體和世界的關係，有兩層進路，一是從道的角度來論，道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物就是指具體的有。二是從萬物的角度而論，「天下萬物生於有，有生於無。」<sup>14</sup>這個無，就是指道。華嚴的真空觀，在此理體的基礎上，進一步討論理事無礙和事事無礙，其中的「理和事」的關係討論，也是對中國思想史中的有無關係的深化。

第六，老子的道體論以「得道」指向社會關懷，華嚴真空觀以事事無礙指向社會關懷。

《老子》這部作品，又叫《道德經》分為道經和德經，道經描述什麼是道，得經描述得道者的境界，特別是體現在對於社會治理方面的無為而治的方法，由此顯現其社會關懷的一個側面。華嚴的真空觀，是其「法界觀」三種中的一種觀，三種觀法，包含了理法界、理事無礙法界、事事無礙法界，加上事法界，則為四法界論。以真空觀為基礎，華嚴宗把圓融無礙的觀點推進到事事無礙，這也是華嚴宗社會關懷的體現。

---

<sup>14</sup> 《老子》第四十章。

#### 四、結語

中國哲學思想史上，對於從體用關係角度的對「體」的討論，在先秦，老子對道體的闡述是原創性的，雖然他把道稱之為無，但這個無，是有和無相統一的，不是一個絕對、與有沒有關係的虛空。同樣，到了唐代的華嚴宗對真空觀的討論，真空也是一種「體」，真空觀中討論的這個體，是從色空關係角度展開的，色與空，是佛教對於有與無的一種表述。這樣一來，老子的道體與華嚴宗真宗之體之間，就有某種相似性，值得加以比較，在分別闡述道體和真空之體的基礎上，呈現出兩者的諸多不同的特性，文中總結出六條，通過這一比較，顯示出華嚴真空觀思想的殊勝性，從中國哲學思想史上來看，對「體」加以如此精密而有邏輯的闡述的，恐怕少有超過華嚴宗在此的討論者。