

論方東美對華嚴思想的理解與詮釋

淡江大學中文系 教授
高柏園

摘 要

當代學界對於華嚴宗思想的理解與詮釋十分多元，例如牟宗三先生就認為天台宗的圓教勝於華嚴宗的圓教，而唐君毅先生則以哲學史的發展角度，認為天台宗是圓教中的始教，華嚴宗則是圓教中的終教，以此判定華嚴與天台兩宗的地位與價值。方東美先生則以華嚴宗為中國佛教思想的最高發展，同時更以西方哲學家懷德海的機體主義哲學、歷程哲學，做為與華嚴宗哲學對話的基本模式。這一方面溝通了佛學與西方哲學的對話，另一方面也使華嚴宗哲學有更進一步的詮釋與發展。本文便是針對方東美先生所強調的機體主義、歷程主義哲學，說明其對華嚴思想的理解與詮釋。

華嚴宗哲學強調「一即一切，一切即一」，所有的存在在因陀羅網重重互攝互具的關係網絡之中，形成了個體與整體互具、互攝、互動的動態關係，這不是一種機械論的立場，而是一種機體主義的立場。全體與部分、個體與整體，這樣的區分都不是一種決定性的區分，而是一種相對性的方便，而主與從也都是因為相對的觀點而產生的暫時區分。所有的存在都是一種發展中的歷程，也就是緣起與緣滅的歷程，既然是緣起緣滅的歷程，那就表示一切法沒有自性，一切法是空的。因此，歷程哲學可以與龍樹《中論》所說的「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」相呼應，歷程正好使得一切的存在成為可能而且生生不息。值得注意的是，無論是機體主義或者是歷程哲學都是一種存有論的立場與態度，但是華嚴宗哲學的立場並不僅止於對一切法的說明，同時更要強調價值與意義的重要，也就是成佛與解脫的重要，以及如何成佛解脫的功夫修養問題，這裡就與西方哲學的立場有所不同。正是在這個意義下，我們可以說華嚴宗思想並不只是一套哲學，因為它並不是一種思辨的理論系統而已，同時它似乎也不是西方的所謂的宗教，因為佛教並不肯定上帝的存在。華嚴宗哲學並不是沒有思辨的系統，但是它並不只是一種思辨的系統，它還有生命的實踐修養，同時華嚴宗思想也能提供有關生老病死的終極關懷的方向，因此它也可以說是一種宗教。以上所說的種種問題，我們都將在方東美先生對華嚴思想的理解與詮釋中，得到進一步的詮釋與說明。

關鍵詞：圓教、一切即一、機體主義、歷程哲學

一、前言

當代學界對於華嚴宗思想的理解與詮釋十分多元，例如牟宗三先生就認為天台宗的圓教勝於華嚴宗的圓教，而唐君毅先生則以哲學史的發展角度，認為天台宗是圓教中的始教，華嚴宗則是圓教中的終教，以此判定華嚴與天台兩宗的地位與價值。¹方東美先生則以華嚴宗為中國佛教思想的最高發展，同時更以西方哲學家懷德海（A. N. Whitehead）的機體主義哲學、歷程哲學，做為與華嚴宗哲學對話的基本模式。這一方面溝通了佛學與西方哲學的對話，另一方面也使華嚴宗哲學有更進一步的詮釋與發展。本文便是針對方東美先生所強調的機體主義、歷程主義哲學，說明其對華嚴思想的理解與詮釋。

華嚴宗哲學強調所有的存在都是在因陀羅網重重互攝互具的關係網絡之中，形成了個體與整體互具、互攝、互動的動態關係，這不是一種機械論的立場，而是一種機體主義的立場。全體與部分、個體與整體，這樣的區分都不是一種決定性的區分，而是一種相對性的方便，而主與從也都是因為相對的觀點而產生的暫時區分。所有的存在都是一種發展中的歷程，也就是緣起與緣滅的歷程，既然是緣起緣滅的歷程，那就表示一切法沒有自性，一切法是空的。因此，歷程哲學可以與龍樹《中論》所說的「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」相呼應，歷程正好使得一切的存在成為可能而且生生不息。值得注意的是，無論是機體主義或者是歷程哲學都是一種存有論的立場與態度，但是華嚴宗哲學的立場並不僅止於對一切存在的說明，同時更要強調價值與意義的重要，也就是成佛與解脫的重要，以及如何成佛解脫的功夫修養問題，這裡就與西方哲學的立場有所不同。正是在這個意義下，我們可以說華嚴宗思想並不只是一套哲學，因為它並不是一種思辨的理論系統而已，同時它似乎也不是西方的所謂的宗教，因為佛教並不肯定上帝的存在。華嚴宗哲學並不是沒有思辨的系統，但是它並不是一種思辨的系統，它還有生命的實踐修養，同時華嚴宗思想也能提供有關生老病死的終極關懷的方向，因此它也可以說是一種宗教。以上所說的種種問題，我們都將在方東美先生對華嚴思想的理解與詮釋中，得到進一步的詮釋與說明。

¹ 參見牟宗三《佛性與般若》，台北：台灣學生書局 1977 年 6 月。牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局 1983 年 10 月。唐君毅，《中國哲學原論·原道篇三》，台北：台灣學生書局 1986 年 10 月。

二、方東美對華嚴思想的理解

方東美先生著作等身，對於華嚴哲學的討論也非常豐富，主要集中在《華嚴宗哲學》、《中國大乘佛學》、《生生之德》、《中國哲學的精神及其發展》等書。²正是因為方先生對於中西哲學的深刻理解與掌握，因此在對於華嚴思想的理解與詮釋上，就不僅止於華嚴思想相關的文獻，而是以一種綜觀東西古今的宏觀方式加以理解與詮釋。因此，無論是在質與量上都十分豐富而深入，讓人有目不暇給、美不勝收之感。閱讀方先生的書有一種生命的躍動與喜悅，就是因為這種思想的豐富性與深刻性，因而要想對方先生華嚴思想做較為周延的理解其實是十分不容易的。俞懿嫻教授就以〈方東美論華嚴法界緣起〉為題，對於方先生有關華嚴是想緣起論的部分做了深入的探討。³本文在此則不是以特定的主題為切入點，而是以方先生宏觀的思想模式為依據，重點式的展示方先生對華嚴思想的理解與詮釋，有關於方先生對於華嚴思想的理解，至少有以下三點值得特別加以說明。

（一）華嚴思想的定位

一如前文所說，在當代思想家中對於華嚴思想的定位，以方先生最為肯定，並認為是中國佛教思想最圓滿的表現：

倘若我們要從時間的發展段落，來看佛教的教義同內容時，那麼我們便會發現華嚴宗的這一種宗教及其從其教義內容中所產生的哲學，在中國大乘佛學的發展領域上，可以說是一種 *culmination*（最高峯）。雖然不是最後的，但是至少是最高的發展。⁴（上 181 頁）

華嚴宗的佛學思想，表現了大乘佛學裏面的緣起論或緣生論，所以經由其思想而展開，就形成法界緣起論、法性緣起論、或又叫做無盡緣起論。這是一個相當圓滿的圓教思想，在其思想裏面，並沒有二元對立性。（上 372 頁）

² 參見方東美《生生之德》，台北：黎明文化事業公司 1979 年 4 月。方東美著，孫智燊譯《中國哲學精神及其發展》，台北：黎明文化事業公司 2004 年 5 月。方東美，《中國大乘佛學》，台北：台灣黎明文化事業公司 1984 年 7 月。方東美，《華嚴宗哲學》，台北：黎明文化事業公司 1982 年 7 月。

³ 參見俞懿嫻，〈方東美論華嚴法界緣起〉，《2016 華嚴專宗國際學術研討會論文集下冊》，台北：財團法人台北市華嚴蓮社，2019 年 1 月。

⁴ 為避免繁瑣，本文引用《華嚴宗哲學》一書不再詳細標明出處，而僅標註上下冊及頁數。

在第八識裡面是善惡糾纏在一起的，為染淨同住的。假使人性是如此，而應該地要受到善惡糾纏不清的話，那麼人類是否有可能升到大般涅槃經所說的那一種永恆的精神世界的上去呢？這當然是一個大問題。華嚴宗才是最後解決人類困惑問題的最後收獲者。（上 380~381 頁）

如此說來，假使我們是從圓滿的立場出發，從無窮的廣大面出發，然後再來說明那些有限的境界；……你能靠上這個地方，然後再拿這麼一個基本範疇來說明宇宙的一切最初的是怎麼樣產生的。……因為惟有在這個統一的、美滿的、和諧的、圓融的價值中心之下，才能充份說明宇宙的根本根源，人生的根本來源，以及宇宙演變的最後歸宿，同人生發展的最後歸宿。（上 417~418 頁）

方先生對於華嚴思想的定位當然不只以上所說，這裡只是舉其中之要點而已。首先，是將華嚴哲學思想視為是中國佛教思想發展的最高峰，雖然不是最後的發展。因為佛教仍在發展之中，因此，華嚴思想是最高峰而不必是所謂「最後的發展」。其次是有關超越二元論的問題，無論是西方哲學或是小乘佛教都有著二元論的思想模式，以致於產生了「乖離」的問題，也就是二元之間的關係與溝通的問題，而方先生認為只有中國思想中的儒家、道家以及中國大乘佛學尤其是華嚴宗思想，才能充分回應並徹底解決二元論所帶來的乖離問題。⁵而這個問題在價值問題的表現內容，就是善惡、染淨的問題，而華嚴思想則以法性緣起、法界緣起、無盡緣起，超越了業惑緣起、如來藏緣起的思想，從而徹底取消了二元論的困擾。正是因為對於二元論的超越，因此才形成終極圓滿的和諧與統一，這不但提供了人類生命與理想的最後歸宿，也是華嚴思想對人類最偉大的貢獻之所在。我們可以說，華嚴思想正是充分回應了人類對於生命價值與意義永恆的終極關懷。

（二）華嚴宗思想的特殊性

有關華嚴宗思想的特殊性，方先生以九點加以說明：

⁵ 《華嚴宗哲學》下冊 323 頁：「西方古代希臘的最大哲學家柏拉圖，他就把宇宙畫一個中分線，當這一條中分線劃成了之後，然後就說上界與下界隔絕，這就產生了一個問題 *chorismos*，而且這個 *chorismos* 是上下隔絕的問題」。

1. 華嚴宗該用哲學的眼光去探究

華嚴宗的佛教思想，不能僅以宗教的眼光去看，要透過哲學的眼光去探究。(上 206 頁)

2. 透過儒道思想才能了解華嚴哲學的精神成就

因為法藏的祖先雖是外國人，但是他們來到中國以後，到了法藏已經是第三代了，他已經完全中國化了。所以我們如果要想了解華嚴宗的思想，那麼我們就必須要透過儒家思想、道家思想，尤其更要透過對莊子思想的瞭解，然後我們再看華嚴宗的思想，就會就特別會了解華嚴宗哲學的精神成就。(上 207 頁)

3. 華嚴經的主要精神由一真法界所彰顯

在華嚴經裏面，其開宗明義的第一章，馬上就把整個宇宙的現象彰顯出來，即是「一真法界」。而在這一真法界裏面的主要精神首腦就是宇宙的法身，是覺者，也就是說馬上把成佛的法身——最高智慧的成就——彰顯出來，做為一切有情眾生的榜樣。然後再回頭來看世界，便可看出在物質世界之所以會有不理想的原因，生命境界的許多缺點，甚至於精神世界之所以未能發展到最高度。因此就拿一真法界的這種無窮的理想，來建設一套完整的思想體系，……如此說來，華嚴經的宗教乃成為高度理性主義的哲學思想，能用理性的文字來表達出來。(上 208 頁)

4. 華嚴宗的宗教思想就在此時此生

華嚴宗與其他的佛教宗派比較起來，它可稱之為「別教」，別教的本義是說它同其他的小乘佛教及大乘佛教的各種宗教的發展有分別，其最主要的區別就是在於佛教的其他宗派在發展的初期都有一種傾向，這一種傾向是什麼呢？就是他生他世應當作為宗教的最後歸宿。……而華嚴宗的宗教思想就在此地，這當然與其他別的宗教不同。(上 208~209 頁)

5. 華嚴中的理想世界是華藏世界

這個一真法界就理想這一方面看起來，若用華嚴經的名詞來說，就是「華藏世界」，它是光明閃耀的「金色世界」，是「寶光世界」，也是一個價值的理想世界。不過對於這樣的理想世界到底在那裏呢？就在於現實世界之內。(上 209 頁)

6. 華嚴世界是金色妙香世界

其實這個世界，就是你自己內在的心靈領域所顯現出來的最高價值。你不必再等別人來救你，也不要等到你死後，再經過漫長的「中陰身而有」的時期，才去攀附於未來的世界。(上 210 頁)

7. 華嚴宗是自力宗教

8. 華嚴經的宗教精神再彰顯大般若經的「善行無轍跡」

9. 最理想的教育在表現華嚴高貴的人性——文化理想

方先生這九點說明其最根本的歸宿，其實就在文化理想上，也就是表現人性的高貴與理想。而這樣理想的實踐就是一種人性的自然流露，它既是我們自由的選擇，也是我們人性本有的內容，因此，所有的善行都只是一種自我的完成，而沒有任何的優越與傲慢可言，這就是所謂的「善行無轍跡」。因為文化理想與生命的高貴都是人性自我的內容，因此，人最終是要通過自覺的創造而完成自我的實現，這就是所謂的「自力宗教」。而理想的實現是由我們的生命在這個世界中展開，一真法界並不是一種未來的構想，而是一種對現實世界的提升與創造，這是華嚴宗思想之為「別教」的主要原因所在。而在一真法界的世界裡，一切都是美好而莊嚴的，這就是所謂的金色的華藏世界。在金色的華藏世界裡，我們不再是一種二元論的乖離，而是一種圓融、和諧與統一，也就是所謂的「無礙」。而這樣的無礙精神除了通過實踐修養之外，同時也要有充足的智慧加以表達與說明，這就是方先生所謂的宗教的實踐精神與哲學的理論智慧，這都是華嚴宗思想的重要內容與特色所在。更進一步則是指出，華嚴宗思想之所以為無盡的圓融無礙，那是因為與中國文化「天人合一」的思想相結合，例如《莊子·齊物論》就有「天地與我並生，萬物與我為一」的思想，這也說明了天台宗、華嚴宗、禪宗之為中國佛教特色的理論基礎所在，這就是方先生論華嚴宗思想九點特色的主要內容。

（三）杜順大師的特殊地位

一般而言，在討論華嚴宗思想的時候，往往是以法藏賢首的思想為主幹，華嚴宗又稱之為賢首宗理由在此。但是方先生卻有不同的見解，而是以杜順大師作為華嚴宗思想的核心人物：

「除華嚴宗外中國大乘佛學首開風氣者非第一流人物，反觀在其他中國的大乘佛學裏面，我們看那些首開風氣的祖師或大德，並不是第一流的人物，反而是第二、三流的人物，然後再逐漸導引第二流的人出來，最後才培養出第一流的人物」（上 301 頁）。譬如天台宗、法相唯識宗都是如此的狀況。「但是在華嚴宗裏面卻不一樣，第一個首開華嚴的大宗師，雖然他所留下來的著作並不多，然而他卻已經在華嚴宗的哲學範疇的系統中，開闢出境界，制定出範疇，統攝結合這些範疇而成為一個廣大悉備的思想體系。這一位大宗師就是杜順禪師。」（上 302 頁）。易言之，華嚴思想體系與輪廓，全由杜順大師所建立，「所以在過去都認為從唐代到宋代，華嚴宗的大宗師是法藏。其實在思想的創獲這一方面看，應當從法藏追溯到杜順大師」。（上 302 頁）。無論是判教的方法、華嚴法界觀中的三觀、華嚴宇宙觀中的四法界，以及十玄門等等的思想，其實都是以杜順大師的思想為核心而展開的內容。「所以我們可以說，假使沒有杜順大師，整個華嚴宗哲學，從判教的程序開始，一直到所謂的三觀、四法界、十玄門等，這些學說都沒有來源。因此在華嚴宗裏面出來的第一個大宗師，馬上就創造出一個龐大的思想體系，制定出根本範疇，再一一說明根本範疇上面所根據的基本原則，幾幾乎他一個人就佔盡了華嚴宗哲學智慧的思想領域。以後其弟子智儼大師起來，便從各方面再補充或添足杜順大師在學說上面的一些缺乏完整的部分。」（上 303 頁）。

以上所說的「根本範疇」，其實就是杜順大師華嚴法界觀中的三觀：真空觀、理事無礙觀、周徧含容觀，而四法界觀的內容其實就是杜順大師所設計的後設文字，用以闡述華嚴宗哲學，更直接的說，就是將華嚴經的宗教意義通過哲學的觀念加以展示。「因此我們可以說像李通玄長者的一百二十卷的「華嚴經新舊合論」，這樣一部書裏面，他是從宗教的觀點來了解華嚴經，他所研究的對象也僅限於華嚴經裏面的 *objective language*（對象文字）。這些對象文字，主體文字，也僅就宗教立場來討論宗教信仰與內容。但是從杜順大師這一系列的華嚴宗師，像從智儼、法藏、澄觀到宗密，都以華嚴經宗教教義裏面所記載的內容，把它當主題文字，來做研究對象，同時在從宗教上面跳出來，跳到與教義理論有關的哲學觀點上面去。所以我們可以說，杜順大師這一系列的正統華嚴宗師，是從哲學的立場去製訂另一套文字，這一套文字正是近代符號邏輯所設計出來的 *meta-language*（後設文字）」（上 306 頁）。

以上的引文重點有三個，首先，華嚴宗的發展不同於天台、法相唯識等其他宗派，一般宗派是經過逐步發展而成熟，核心人物都是後出者，也就是一種逐步歸納式的成長。而華嚴宗則是以杜順大師的思想為根據與方向，以演繹的方式加以發揮而已。也就是說，杜順大師已經決定了華嚴宗哲學的主要內容與方向，而其追隨者則只是將此基本原理加以更詳細的發揮而已。這是就學派的發展上說。其次，華嚴宗思想的內容以杜順大師的法界觀、無礙觀為核心，無人能出其右者，這是就學派的思想內容上說。第三，華嚴宗思想不僅限於宗教而更表現為哲學，這都是根據杜順大師所創造的「後設文字」為基礎，由此而使得《華嚴經》不只是一種宗教的教義，而更表現為一種深刻的哲學思想，也使得不可說的宗教經驗與境界，得以通過語言而能充分地表達，這都是杜順大師在華嚴宗思想上所以重要的關鍵所在。相應於此，方先生在其《華嚴宗哲學》一書上冊第 11 章以後，以及下冊 19 章以後，其實重點都是放在杜順大師的理論系統上，一直到下冊的第 27、28、29 三章，才討論智儼、法藏、澄觀等人對於華嚴宗哲學的相關理論發展，而從這樣的內容比例，就可以知道方先生對於杜順大師思想的推崇與重視了。

三、方東美先生對於華嚴思想的詮釋

方東美先生學問博雅，對中西文化與哲學都有深入的研究，因此，除了對於華嚴思想本身有客觀的理解與說明外，同時也將華嚴思想與中、西、印等其他的文化與思想做了對比研究，進而以華嚴思想作為解決哲學基本問題的重要根據，這也就是方先生對於華嚴思想的進一步詮釋與應用。這部分的內容十分豐富，本文在此僅以三個主題加以展示與說明，也就是以方法論、二元論與機體主義、上下雙迴向等三個面向為主軸。

（一）方法論

有關方法論的問題，主要是以宗教與哲學兩種態度與進路的差別為主，也就是回應了前文所說杜順大師對於華嚴哲學的重要貢獻，就在於提供了一套理論架構與範疇，從而將華嚴經思想做了系統而哲學性的展示。也就是不再以宗教內容為主，同時更將宗教的內容以哲學的、理性的思想與語言加以表達。因此，方先生認為華嚴宗思想既是一種哲學，也是一種宗教，佛學也是如此。這樣的想法就與歐陽竟無先生的想法有所不同。

可是歐陽竟無先生卻認為佛法既非宗教，亦非哲學。那是什麼道理呢？這是因為他對於西方哲學沒有系統的瞭解。……所以他以為西洋哲學的重心只是擺在知識論上，因而佛學這種由內心所彰顯的智慧，在知識論的分歧

思想上便無從開展。此外，他又認為佛學不是宗教，因為宗教多數是他律的，而佛學卻是自律的，自然也不是以知識論為中心的那種理性主義。……對佛學來說，人一體悟到極其深微的奧妙處，那便是超越語言文字，超越一切思想理路的一種最高的宇宙真理，它當然是不可言說、不可思議。他說佛學不是宗教，其實倘若有一種思想能導人入於真、善、美、聖的不可思議的境界，你也可以稱為宗教了。總之，對於這麼一種最高價值的領域上來看起來，佛學是亦宗教、亦哲學，尤其是我們現在所討論的華嚴宗的佛教思想，更可充分的表現出這種特色。(上 1~2 頁)

其實這個問題也十分單純，也就是先要確定「哲學」與「宗教」的意義。哲學當然不必限制在所謂的知識論，甚至也不必限制在所謂的理性主義，而可以是包含著倫理學、價值論、形上學、美學，甚至還包含著一種實踐的智慧。因此，佛學當然包含了知識論，但是它並不只是知識論而已，佛學的內容與廣義的哲學而言，其實是十分相稱的。此外就宗教而言，如果我們借用田立克 (Paul J. Tillich) 的想法，認為宗教是對於人類終極關懷 (Ultimate Concern) 的一種回應與安頓，那麼佛教與其他的宗教基本上也都符應了對於終極關懷的安頓，因此也都可以稱之為一種宗教，至於自律與他律，其實並不是宗教之所以為宗教的本質所在。就此而言，方先生認為佛學既是宗教也是哲學，是可以有充分的理由加以肯定的。

其次，有關哲學與宗教的進路，方先生是以「能詮之教」與「所詮之義理」分別加以說明：

所以我們要研究華嚴宗哲學，可以根據這兩大項的資料：第一大項是從晉經、唐經同四十華嚴合起來的經典，其主要重點在宗教上，若用專門的名詞來說，就是「能詮之教」。(上 26 頁)

另外還有一種很奇怪的現象，譬如像華嚴宗的直接傳人，號稱印度文殊師利菩薩化身的杜順大師。在他看來，當然應該以宗教方面的研究為最大的興趣。另外就像智儼、法藏、澄觀，一直到宗密，都是嚴格的佛教徒，但是這四個大佛教徒，對《華嚴經》的研究，卻是偏向於 intensive philosophical study (精深的哲學研究)，做一種嚴密的哲學發揮。所以這不僅是採取「能詮之教」的立場，而且還偏重於「所詮之義理」的部分。(上 28 頁)

這裡其實就是以「能詮之教」說明了宗教的立場，而以「所詮之義理」肯定哲學的義理與思想，因此，我們可以說，對於《華嚴經》自身的研究是一種宗教性的研究，也就是對於「所詮之教」的研究。而華嚴宗哲學從杜順大師以來，就已經從宗教的層次更發展出哲學的層次，也就是由「能詮之教」發展出「所詮之義理」，這也是華嚴宗哲學之所以為哲學的重要根據所在。

（二）二元論與機體主義

有關二元論與機體主義，我們可以從方先生這段話開始討論：

在上學期我們講華嚴宗的思想時，是根據八十華嚴經裡面的「世主妙嚴品」、「如來現相品」、「離世間品」，一直講到「入法界品」，而在這些裏面都是根據印度原來的宗教教義中所包含的哲理。而事實上，我們可以把它們的含義歸結到一個字上來說明，這一個字就叫做 *apratihata*（無礙），就是所謂「無礙」，這個「無礙」是什麼呢？就是拿一個根本範疇，把宇宙裏面千差萬別的差別境界，透過一個整體的觀照，而彰顯出一個整體的結構，然後再把千差萬別的這個差別世界，一一化成一個機體的統一。並且在機體的統一裏面，對於全體與部分之間能夠互相貫注，部分一部分之間也能互相貫注。於是從這裏面我們就可以看出，整個的宇宙，包括安排在整個宇宙裏面的人生，都相互形成一個不可分割的整體。倘若我們引用近代西洋哲學上面的慣用名詞來說，就是所謂的 *Organic unity*（機體統一），是一種 *Organism*（機體主義）。對於這樣的一種思想，在中國的佛學領域從初唐開始就產生了一位佛學的大宗師杜順禪師，他首先發揮了這一種學說。雖然在他的著作中所遺留下來也僅是兩篇短文章，可是這兩篇短文章（華嚴五教止觀與華嚴法界觀），在中國大乘佛學的發展上，我們可以看出它是解決了很重要的困難問題。」（下3頁）

「無礙」就是一種根本範疇，通過「無礙」將宇宙中一切的存在做一種整體性的關照，既然是「一切」就表示是多數，也就是說，這裡有「部分的多」與「整體的一」之間的和諧，有「部分與部分」的和諧，而且這種和諧並不是一種靜止的、靜態的關係，而是一種動態的、發展的、歷程的、互動的關係。這種互動可以因為主客間的角度差異而互為主客、互相融攝，而這樣的哲學理論就是一種機體主義的思想，也是杜順大師以《華嚴經》為基礎而發展出的哲學理論。這套理論也就是前文所說的一種後設語言，而在西方哲學思想家中則是以懷德海的

歷程哲學與機體主義最能與華嚴宗思想相呼應，這也是方先生所一直強調的重點之一。⁶

然後再演變成近代的 Whitehead (懷德海) 時，才由他建立了一套 *Organicistic metaphysics in the form of cosmology and the form of ontology* (機體主義的形上學以在宇宙論與本體論的形式出之)。(下 10 頁)

所以 Whitehead (懷德海) 在近代要想聯繫哲學與科學，首先要聯繫著各種科學同各種科學的基本理論。那麼，到底要怎麼樣子聯繫呢？也就是要把 *Isolated systems* (孤立系統) 這一個觀念打破，然後才可以看出貫串各種境界裏面，各種研究、各種方法的聯繫，然後再尋求理論的匯通。這樣子一來，才可以產生科學的哲學化，而哲學的理論又可以籠罩科學的理論，這樣才能產生了所謂的 *organic theory* (有機說，機體論)，*organic unity* (機體統一) 而支援 *organismic system of philosophy* (機體主義之哲學體系)。(上 412 頁)

就方法論而言，孤立系統並不是一種錯誤，而是一種暫時性的方法與策略，也就是暫時將整體分割為部分加以處理。如果我們要同時處理整個宇宙的內容，則我們所遭遇到的是一個無限大的內容，此時我們也無法找到研究的起點，因此，我們暫時將部分的對象與其他對象加以分離，而將對象視為獨立的個體加以研究，而所完成的內容就是一種孤立系統。因為系統是已經將個體的假設納入其中而成立，也就是暫時切斷了與其他事物的聯繫，這就是所以為「孤立」的理由，就此而言，孤立系統並沒有什麼錯誤，而只是一種方法的策略而已。但是如果我們將孤立系統所得到的結論，視為是一種周延的、普遍的、完備的甚至是終極的知識或真理，就可能產生誤導，也就是將孤立的、抽象的部分的內容，誇張成為整體的、具體的內容，這也就是一種「具體性誤置的謬誤」。因此，機體論的態度並不是對於孤立系統的取消，而是對於孤立系統的重新定位與相互的融通，如此一方面可以肯定孤立系統的意義，同時也突破孤立系統所產生的限制。這也就是所謂的理事無礙、事事無礙的境界，也就是一種廣大無涯的和諧體系，而華嚴宗的思想正是這種體系的表現，也是懷德海哲學的用心所在。至於機體論要解決什麼樣的問題呢？對方先生而言，最重要的問題之一，就是解決二元論所產生的乖離問題。

⁶ 有關華嚴宗哲學與懷德海哲學的差別，可參見《華嚴宗哲學》上冊 412 頁、496 頁，下冊 285 頁。

有關二元論的問題，方先生事實上是從三個角度說明，分別是西方哲學、印度哲學以及中國佛學。就西方哲學而言，方先生表示「西方哲學始終無法解決上下層宇宙對立的問題」⁷並區分了希臘哲學、近代歐洲哲學以及近代知識論對於解決二元論偏執的努力。依據方先生的說法，希臘哲學的二元對立最明確的指標就是柏拉圖思想，而柏拉圖思想基本上繼承了巴門尼底斯（Parmenides）與赫拉克利特斯（Heraclitus）這兩套思想，前者是主張一種永恆哲學，後者則強調一種變化哲學，因此，這裡就有永恆世界的「法相世界」Realm of forms，以及變動不居的 World of opinion（臆見界）與 World of change（變化界）等二元對立的情況，這是一種存有論的區分。進一步則是通過數學境界而在伸展到道德價值、藝術價值、哲學的真理價值，因而也形成了真善美的價值世界。而這個價值世界對於形而下的現實變化的世界之間有何種的關係，便成為柏拉圖哲學的重要問題，最後他是採取「狄米奧吉」（Demiurge），也就是一種宗教上的神，通過宗教的神秘境界，而將永恆世界與變動世界加以整合。到了亞里士多德則是提出上帝的概念，通過上帝的概念一樣是一種宗教神學的努力，以此來解決二元之間對立與分裂問題。「因此從希臘末世一直到羅馬時代，都是要靠外來的一種宗教，企圖來解決這個問題。這個外來的宗教就是 Hebraic Religion（希伯來人的宗教），如此才勉強把希臘哲學上面的二元對立的分裂化成宇宙全體的統一。」（下 6 頁）。到了近代歐洲哲學則有不同的發展，「近代所說的二元對立，卻是屬於內外的對立。換句話說，是心物的對立，心身的對立，精神與物質（肉體）的對立。於是這樣一來，在知識論上面，就好像現在若干中國學人所流行的主體性與客體性的對立，或者是能所的對立，都是從心身對立、心物對立的裏面所產生出來的。而這就是近代西方所說的心理学同知識論的二元對立性。」（下 7 頁）。其中最具代表性的人物就是笛卡爾，而笛卡爾最後是通過松果腺來聯繫心與物的統一性，而日後的康德則是以「先驗的統覺」作為統一，但無論如何，這些都不是一個理想的解決方式。近代西方哲學較為成功的解決，應該是機體主義，方先生指出，懷德海所建立的機體主義的形上學，這才真正回應、解決了二元論的困難。⁸

有關印度哲學與中國佛學的二元論問題，方先生認為，「在印度原始的宗教或原始奧義書的哲學裏面，並沒有犯下像希臘哲學以來的那種二元對立性，或者像近代歐洲的二元對立性，在他所形容的宇宙是一個整體。但是印度的這種思想，一發展到後期的（雅利安人的文化），就慢慢演變成婆羅門的宗教同哲學，然後再等到婆羅門的宗教同哲學衰退後，佛教才獲得了啟蒙而興起。」（下 13 頁）。「大乘佛學的成立，就必須加深小乘佛學的那個現實與理想的二元對立性，才可以徹底去鄙視現實世界，然後在精神領域上才可以轉移到超越世界上面

⁷ 參見《中國哲學精神及其發展》314 頁。

⁸ 參見《華嚴宗哲學》下冊，9~12 頁。

去。」(下 14 頁)。這就是大乘始教所產生的二元對立性的偏執，而這樣的偏執通過了《大乘起信論》的橋接之後，最後是由華嚴哲學作為終極的統一。方先生指出，「佛學發展到唐代的華嚴宗哲學，才是真正的機體統一的哲學思想體系的成立，……對於這一個嶄新的貢獻，這一個具足整體的智慧，從我的觀點上看來，是可以醫治希臘人的心靈分裂、正也可以醫治近代西方心物能所對立的分裂症，甚至還可以醫治佛學在印度方面所產生的心靈分裂症。因為我認為華嚴宗的第一位大師杜順禪師，雖然只是流傳下來兩篇簡短的文章，但是在思想開創的工作上面，他的確是具有了了不起的貢獻。」(下 30~31 頁)。易言之，印度原始宗教基本上仍保留了東方文化的「物我一體」的非二元論立場，而由於受到雅利安文化的影響，才發展出婆羅門思想的二元論，以及部派佛教、大乘始教的二元論問題，而這個問題最後是要由華嚴宗思想做出最後的安頓與解決，這就是方先生基本的立場與觀點。值得注意的是，方先生並不是要反對或取消二元的思考模式，而是要排除對二元對立的一種誤用與偏執。因此，重點並不在於二元，而在於我們因為二元而取消了彼此間通透的關係而變成了隔絕的關係，進而產生乖離與破碎的問題。方先生指出，心與色的對立，「它具有一個對照的關係，而並不是對立的關係。因此我們可以說，華嚴宗的哲學並不是要否認這個二元論所存在的不同層次，而是要解決任何相對的層次的隔絕性。……換句話說，這兩種相對的境界裏面，它並不是隔絕的關係，而是通透的關係，是上下迴向的雙軌的路，可以在兩點之間給連接起來。」(下 354 頁)。

(三) 上下雙迴向

方東美先生以「上下雙迴向」來詮釋華嚴宗思想是非常具有創造性的詮釋，首先，上下雙迴向並不否定上與下的二元性，其實正是因為通過二元性的對立，而讓我們能夠對事物有更多理解的角度與觀點。因此，方先生並不排斥二元性，比如說上與下的對立性，而是以一種動態的方式溝通了所謂的二元之間的關係，這就是所謂的上下雙迴向。「迴向」作為動詞，就表示上下之間是在一種動態的關係序列中呈現出意義與價值，而且雙迴向的意義，更是說明這種動態發展是一種無止境的、無量的、無限的發展歷程。我們既可以由上而下，也同時是由下而上，這也可以說是上下相即、內外相即，在這樣的一種模式下，二元成為了一種內容豐富的表現，而雙迴向則使得二元在一種對話互動的過程裡，將無限的意義逐步通過歷程而展現，這樣的動態性的思想，也正是佛教緣起思想的根本基礎所在。換言之，緣起原本就是一種動態的歷程，這種歷程說明所有事物之間的關係，不是一種單向的直線的關係，而是一種雙向的曲線的關係。因為緣起之間、因果之間，是可以互換互動、互具互攝的，這就形成了一種完全超出有限理性的一種思維模式，終究而成為一種不可思議的境界。這就是為什麼方先生會一直強

調，真正的哲學與真理、真正究極的宗教境界，都是一種不可思議的境界，而對這種不可思議的境界加以描述，也只有通過詩的語言，也就是一種烘托性的模式，將這種不可說的意義，以一種「說而不說」的方式加以表達，這是我們對於上下雙迴向作為動態思考的一種基本理解。其次，上下雙迴向還有兩種意義，首先是一種存有論的意義，上下雙迴向說明了理與事之間是一種互具互攝的互動歷程，因此，真空觀正是一種上迴上的表現，也就是由紛然雜多的現象，上達於最圓滿的形式與理想，這就是一種上迴向的努力，使我們進入一種超越界。但是超越的意義並不是一種靜止的，而是一種動態的，因此，在了解理法界之後，我們即由理法界下迴向到現象世界，由此而成立了事法界的意義與內容。既然有了理法界與事法界，似乎有了二元的傾向，但事實上並不然，因為理與事之間是互具、互動而互攝的，二元只是一種虛的姿態而已，並不是真的有兩個完全對立的、隔絕的存在，而是一種互動歷程的相互滲透。因為是如此，這種理法界與事法界之間，就沒有所謂的障礙可說，這就是理事無礙、事事無礙法界的所呈現的意義，而這個意義正是說明了上下雙迴向的一種動態的境界。因此，理法界與事法界還只是一種分解的、分析性的說明，也就是先暫時以一種二元的模式加以展示，其實真正的重點是在理事無礙、事事無礙，這才是上下雙迴向的真實意涵，也就是一種動態的、究極的和諧圓滿，而這也正是華嚴經廣大悉備的圓融思想所在。

上下雙迴向除了具有存有論的意義之外，同時也具有深刻的價值意義，也就是說，上迴向代表了對於理想性的追求，而下迴向則是將理想貫注、實現在現實的世界之中。從這一個觀點，也可以說明大乘佛教的主要精神之所在，也就是對於一切眾生、一切法都是以一種「一體」的觀念加以理解與掌握的。因為我們是在一個整體之中，所謂一大緣起，因此我、眾生與一切法是一體的，是無法分割的，而成佛也必然是與眾生具，與眾生一起。我們在上迴向的同時，必然就已經肯定了對於下迴向的必然發展，也就是說，上迴向的真正用意，是將理想能夠落實在現實之中，能夠讓眾生同樣成佛，因此，沒有一個眾生可以被放棄，沒有一個存在可以被遺忘，因為法界緣起正是一種無量無盡的緣起。從機體主義、整體主義的觀點而言，華嚴宗思想正是將這種一體的、互具、互攝、互動的精神表現的最為淋漓盡致，甚至我們可以說，上下雙迴向真正的終極理想，其實並不只是對於存在的說明，而更是對於價值的肯定。這說明華嚴宗哲學是一種高度的理想主義，這也是方先生最為重視的內容所在。

但是我們在講「真空觀」的時候，發現在它裏面儘管它的精神在世界上面是不斷的超昇，但是，這是一種向上的迴向：以迴向般若、迴向菩提；在宗教上面要迴向佛性、迴向涅槃；在哲學上面要迴向法性、迴向實際，這

變成每一個人所應當走的一條道路。……因此這第二個關係就是下迴向，對於這個下迴向是什麼呢？也就是說對我們在精神上面所看不起的下層世界裏面的一切境界，我們必須要發下大願力，一定要想辦法來拯救他們，讓他們都能夠破迷啟悟、超凡入聖、離苦得樂，使這個現實世界，真正達到至真、至善、至美、至聖的理想世界；……所以我們從這一點上看來，華嚴哲學上面所講的「真空」，它首先要達到的目的就是為了要救「色」，其次是為了救「心」，然後再來拯救一切下層世界裏面的諸含靈，這才是華嚴經裏面所要闡釋精神要向下迴向的作用。它不是迴向般若、迴向菩提、迴向佛性，而是要迴向現實、迴向人間世、迴向物質世界、迴向心靈世界。這樣一來，他自然會產生大的慈悲精神……所以「向下迴向」就已經成為發大菩提心者的 spiritual mission（精神的使命）。（下 350~352 頁）

誠如方先生所說「會色歸空觀」為理性的向上迴向，而「明空即色觀」為菩提之體起現妙用的向下貫注，這就是所謂的雙迴向。在雙迴向的理論架構下，方先生所謂「救色」，是指對於現實世界的包容、提升與肯定，這就是下迴向的作用；至於「救心」，則是能夠在眾多紛紜的現象世界中，體會真實的意義與價值，這就是「會色歸空觀」，讓心不會在人間世的物質世界中迷失。但是這也只是不迷失，更進一步所謂的「救心」，並不是讓心處在一種真空的狀態，反之，而是要回頭在現實世界加以創造與提升，而這種對於現實世界的肯定、對於眾生的肯定，其實就是一種慈悲心的表現。因此，「救心」有兩重意義，其中一層是提供了心的自覺與智慧，這就是「會色歸空觀」的意義所在；其次，是將心中的慈悲激發出來，而對於現實世界有一種承擔、轉化與創造，甚至莊嚴，這就是「明空即色觀」的一種下迴向的智慧所在。而這種上下雙迴向就構成了般若與智慧的互動，也構成了華嚴思想的最高境界。

至於在中國佛學的發展上，從東晉以後，般若中觀的思想不斷的展開。……然後在那個境界裏面，可以說只是在表現哲學上面所說的 idealism（理想主義）。但是通過三論宗、天台宗以後，就漸漸曉得利用下迴向的辦法，而把上迴向時所得的，般若最高哲學智慧所形成的理想，再轉移而貫注到現實世界裏面來；甚至於貫注到物質世界來時，便能把物質世界也給理想化了。因此，在華嚴宗的思想領域，不僅僅有 romantic idealism（浪漫的理想主義），同時還 romantic realism（浪漫的唯實主義）。這兩方面結合起來，變成理想的現實化，現實的理想化，然後所形成華嚴宗的思想，便可以叫做 Ideal-realism（即理想即現實主義，即事即理，理事不二）。……華嚴宗的佛教最擅長於上下迴向，一方面迴向菩提，同時還要站在菩提的

最高智慧上面，迴向人間、迴向眾生，而產生了「明空即色觀」。……這就是為何在修「會色歸空觀」後，還要再修「明空即色觀」的理由，因為惟有雙運悲智，才能趨入大佛。（下 389~391 頁）

浪漫的理想主義就是上迴向，浪漫的唯一主義就是下迴向，而兩者是缺一不可的一體的兩面，上下雙迴向也就是一種「即理想即現實主義」。其實，這種上下雙迴向的想法也正是一種機體主義的思想延伸，也就是說，我們不可能也不必要採取一種二元對立的態度，而是應該採取一種二元互動的立場，不只是二元間的互動，我們的存在與一切的存在都是息息相關的，因此，上下雙迴向不僅只是理想主義的想法，同時也是根據事實存在的面貌而有的最佳選擇。同時，上下雙迴向並不是一種靜態的立場，而是一種動態的實踐，這也就呼應了機體主義與歷程哲學的動態性意義。而正是在這種動態性的意義下，我們將「無礙」的最高境界予以具體的表現與實踐；同時也因為是一種無止境的歷程，因此，法界緣起、佛性緣起就呈現出一種無盡的歷程與不可思議的無限內容，而這也就是一真法界生生不息、法輪常轉的最高智慧。

四、結論

方東美先生對於華嚴思想的理解與詮釋，一方面有其思想史的理論基礎，另外一方面則是以中西印三大文明與思想為背景，通過第二序的立場，說明華嚴思想所具有的特殊意義與價值。此中，我們看出方先生是以一種動態的機體主義、歷程哲學為出發點，進一步將「無礙」的思想發揮得淋漓盡致，同時，機體主義與歷程主義並不只是一種存有論的說明、一種對存在的說明，其中也隱含一種價值的意義，這就是所謂的「上下雙迴向」的雙重意義。「上下雙迴向」一方面呈現對於二元思想的超越與安頓，這是對於存在的說明；同時，也在價值上將存有與價值、現實與理想，進行一種動態的整合，進而形成一種無限、無量的發展歷程與價值境界。而華嚴思想不只是中國大乘佛學的最高境界，同時也充分回應人類對於價值與理想的需求，因而也具有一種普遍性的意義與價值，這是方先生對華嚴思想的理解與詮釋最重要的貢獻所在。