

華嚴佛學的哲學詮釋 ——參照懷德海的形上範疇論 *

東海大學哲學系 教授

俞懿嫻

摘要

在《歷程與真際》(Process and Reality)一書，當代英國哲學家懷德海(A. N. Whitehead)提出了一個形上思辨的方案，他宣稱這項方案是個「邏輯一致地、必然的普遍觀念的體系，在其中我們經驗的每個成分都能得到詮釋」。麥克亨利(L. B. McHenry)認為懷德海的體系的基本邏輯結構與他早期的數學著作關係密切，其中含有一套既定的公式或者程式，一套固定的實存，基本觀念的解釋，以及規範實存之間關係的公設。大致說來，懷氏的目的在發展出一形而上方案，用以描寫我們所生活的宇宙，其機體圓融的特徵與創化演進的歷程。懷氏將具體立即經驗視為他形而上體系的基石，但根據麥克亨利的說法，這體系深深涉及數學的抽象性。一千五百年以前，中國的第一位華嚴宗師，唐朝的帝心尊者杜順和尚在留下一連串的學說中，也曾提出一套形而上的方案。這套形而上的方案可說是最早企圖揭露宇宙是機體相關系統的思辨哲學。杜順的華嚴哲學衍自《華嚴經》，日後發展成為華嚴宗的重要學說，其中毫無科學邏輯的抽象考量。華嚴宗哲學和懷德海的形而上方案這兩個獨特的形上系統，何以擁有十分相近的哲學觀點，值得重視。

關鍵詞：華嚴佛學、杜順、懷德海、形上學

...這可以說在華嚴宗的這一種宗教，當我們把它變成為哲學智慧來說，它是具有一套完整的理論體系，可以用來說明宇宙人生是怎麼樣形成的，...對於這樣圓滿的一套哲學思想，華嚴宗的大宗師們，竟然能跳出宗教範圍的限制，而變成第一流的哲學家，並且各個都表現出高度的哲學智慧。...先是能與華嚴宗大宗師們的思想最相似的，就是近代英國的哲學家 Whitehead（懷德海），他可以在許多的著作中與華嚴哲學相契合。

方東美，《華嚴宗哲學上冊》，頁 339。

中西形上學家常致力於提出各種不同的思辨系統，企圖藉著普遍概念和原理提供每個經驗元素合理的解釋。對於古典懷疑論者和現代實證分析學派的人而言，這樣的企圖似乎太過了，他們不相信人的思辨能力能辦得到。然而中西哲學傳統顯示這形而上的努力不曾稍歇，因為總有精神的元素、永恆的價值和普遍的原理涉及人對自我、自然和社會人群真相的理解，那不是科學分析所能及的。更且形而上的探究對於解答「人在宇宙中的地位」，也就是人存在的獨特性，是不可或缺的。什麼是人？此生此世當如何過？人死之後又有何歸宿？只有在形而上的脈絡裡，有關真我、生命、觀念、理想、價值、意義的討論才能得到整全的處理，而崇高的人類精神才能得以彰顯。

一、大乘佛學華嚴宗

傳統中國哲學無論是儒家、道家，還是墨家，基本上都是形上學家，各自主張不同的普遍原理。但他們熱衷於倫理的、教育的和政治的課題，以內修其身，外濟其世，頗有過於建立符合邏輯的、綿密複雜的理論體系。直到大乘佛學傳入中國之前，中國知識份子幾乎不知道由理論概念和邏輯論證構成的嚴密思辨體系，會比道德教條更具說服力。一般以為佛教自東漢時（西元六十七年）始由印度傳中國；明帝夜夢金人，於是遣蔡愔迎回《四十二章經》。但學者研究多以傳入時間要更早於此，至少在漢哀帝元壽元年（西元前 2 年）便已傳入。¹ 佛教初傳中國，僅流行於民間，滿足信眾崇拜禮敬、祈求平安的心理。其後佛經不斷傳入，其嚴密的理論體系與深邃的抽象思考漸次引起學者的興趣。然而開剛始時，學者深受中國傳統以人為本哲學思想的浸潤，難以接受佛

* 本文改寫自拙作：“The Categorical Scheme in Hua-yan Buddhism and Whitehead’s Metaphysics,” *Process Studies* 36.2 (2007): 306-29.

¹ 呂澂，《中國佛學思想概論》（台北：天華出版事業公司，1982年），頁 23。

教「法空」、「無我」的學說，有賴道家思想的轉介，佛學始初立根基。² 此後他們對佛經中複雜精密的形上學說與心理分析，深感興趣。自東漢以後的一千多年間，無數的中國知識份子，包括中土與西域的，不斷去印度取經，進而譯經、解經，將成千上萬卷的佛經傳到中國，譯為典雅的中文，以應付這項文化挑戰。據此可知保羅威廉斯（Paul Williams）所謂：「中國人有很強烈的排外心態，對於一個異國宗教和披著奇怪的袈裟的野蠻人，頂多只是感到好奇而已」，是毫無根據的。³ 歷史證明中國學者對於具有智識和道德價值的學問，向來樂於追求，無論其是否來自異邦。

佛經傳入中土，百家競進；俱舍、成實、三論、法性、法相、律宗、密宗...紛紛傳入。至隋唐時期躋於頂峰，發展出四個最著名的中國大乘佛教：依《妙法蓮華經》而立的天台宗、依《華嚴經》⁴ 而立的華嚴宗、依《金剛經》與《楞伽經》而立的禪宗，以及依《淨土五經》而立的淨土宗。威廉斯（Paul Williams）認為中國佛教依經典而立的這項特色，頗不同於印度佛教和藏傳佛教。後者認為經典深奧難解，如詩一般充滿象徵性的模糊含意，自相矛盾之詞到處可見，不如修行重要。這或是因為中國知識份子受到重視典籍文獻傳統的影響，祖師大德無不以自己奉持的經典是佛陀最高的教言，因而特別重視經典的詮釋解讀。⁵ 這四大宗派裡，天台和華嚴重「解」，禪宗和淨土宗重「行」。天台宗倡「三界唯心」之旨，華嚴則傳「事理圓融」之義。華嚴「圓融」的思維模式與中國傳統儒道兩家尤為侔合；當代中國哲學家方東美因而特予推崇，於民國 64 年 9 月至 65 年 6 月間在輔仁大學講授「華嚴宗哲學」，⁶ 闡發華嚴要義。先生逝世後授課錄音由其弟子轉記成書，迄今釋解華嚴哲學，除了已故美國賓州州立大學宗教研究的榮譽教授張澄基（Garma C. C. Chang）《佛教總相論——華嚴佛學的哲學》（*The Buddhist Teaching of Totality The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*）一書之外，尚未見出其右者。⁷

² 此指魏晉南北朝的六家七宗（即本無、本無異、即色、心無、識含、幻化、緣會宗，不計本無異即六家）。

³ 參見 Paul Williams, *Mahayana Buddhism The Doctrinal Foundations* (London and New York: Routledge, 1989), p. 118.

⁴ 《華嚴經》（全名《大方廣佛華嚴經》）譯本有三：一是東晉佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經（六十卷）》，二是唐武則天時實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經（八十卷）》，三是唐德宗時般若三藏譯《大方廣佛華嚴經（四十卷）》。現有英文譯本，請參看 Thomas Cleary, *The Flower Ornament Scripture A Translation of The Avatamsaka Sutra* (Boston: Shambhala Publications, Inc., 1984)。

⁵ 參見 Williams, Paul., *Mahayana Buddhism*, pp.116-117。

⁶ 方東美，《華嚴宗哲學》上下冊（台北：黎明文化事業公司，1981）。

⁷ 參見 Garma C.C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality The Philosophy of Hwa Yen Buddhism* (Pennsylvania: The Pennsylvania

方東美在《華嚴宗哲學》一書中不僅詳細介紹《華嚴經》的傳譯歷史、剖析《華嚴經》的內涵（本經、疏論、教義與宗教精神）、分科（信解行證四分）、⁸ 義理（五周因果周），並且對華嚴佛學的哲學含義，提出了許多精闢獨到的見解。如他認為《華嚴經》是追求最高精神境界（一真法界）的正覺智慧，不同於小乘十二因緣論的「業感緣起說」、法相唯識的「阿賴耶緣起說」、如來藏系的「如來藏緣起說」，華嚴提出「無盡法界緣起說」，可謂「經王」。⁹ 在佛教宗派的發展上，華嚴由小乘轉為大乘的一乘別圓，¹⁰ 也是中國大乘佛學發展的最高峰。¹¹ 而華嚴宗歷經杜順（557-640）、智儼（602-668）、法藏（643-712）、澄觀（737-838）、宗密（784-841）等大和尚浩卷繁帙，疏論不輟，使華嚴除了深究宗教經驗和踐行之外，也展現了高度智慧理性的思維。¹² 隨著佛經傳譯日增，各家各派於是企圖將眾多經典組織起來，予以評價，這便是所謂的「判教」：對佛教的不同派別、所奉持的經典作一判斷，給予不同等級的評價（如大小、一二三乘、頓漸不定、藏通圓別、半滿、五時等等）。¹³ 這「判教」便是天台與華嚴宗的主要工作。根據杜順和尚《華嚴五教止觀》，華嚴實為一「由小入大」、綜合「天台唯心」與「般若空宗」的「一乘圓教」。張澄基也曾指出華嚴宗佛學綜合三大大乘佛學概念：一是「法界」(總相 totality)，二是「唯心」(mind-only)，三是「空」(emptiness)，此說雖不中亦不遠矣。¹⁴

University Press, 1971)。另有李世傑所著《華嚴哲學要義》一書，其中教理鋪陳的成分要過於哲學詮釋：參見李世傑，《華嚴哲學要義》（台北：佛教出版社，1978）。

⁸ 即舉果勸樂生信分、修因契果生解分、托法進修成行分、依人證入成德分。

⁹ 方東美認為《大般若經》、《法華經》等經典也是「經王」。方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁117，134。方且引《高僧傳》之說，隱士孫思邈答唐太宗問：「佛經以何經為大？」時說：「《華嚴經》為諸佛所尊大。」太宗反問：「近玄奘三藏譯《大般若經》六百卷，何不為大？而六十卷《華嚴經》獨得大乎？」孫回答道：「華嚴法界，具一切門，於一門中，可演出大千經卷，《般若經》乃《華嚴》中一門耳。」見方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁144。

¹⁰ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁167-178。

¹¹ 同上註，頁181。

¹² 除上述華嚴諸祖之外，方東美尤為重視唐朝李通玄的華嚴詮釋，即《華嚴經合論》一書。他們的著作目錄，可參見李世傑，《華嚴哲學要義》，頁12-25。

¹³ 天台宗提出「五時判教」之說：一是華嚴時，二是阿含時，三方等時，四是般若時，五是法華涅槃時。此說以《華嚴》為佛陀初轉法輪時所說，《法華》為佛陀涅槃時所說，顯然有以《法華》勝於《華嚴》之意。

¹⁴ 同注7。

總之，對前述學者而言，華嚴宗在大乘佛學的發展上，可說居於最高頂峰、集大成的位置。¹⁵ 對方東美而言，華嚴不僅是以「行布」和「圓融」為核心的宗教，¹⁶ 也是廣大和諧的哲學。而其中所含一種「互攝性原理」，是其最重要的原理。¹⁷ 這原理和當代西方哲家 A. N. Whitehead 提出的「機體哲學」(philosophy of organism)，頗有相通之處。他說：「...近代西方 Whitehead (懷德海) 所講的 organicism (有機體論)，把它拿來同中國的華嚴宗哲學，做一個本體論上的比較，方法學上的比較，概念的比較，思想範疇的比較，整個理論系統地比較。假如你真的能得著這個結果，那麼 You will cut yourself a great figure in philosophy (你將會在哲學上卓然成家)。」¹⁸ 稍早於此，張澄基也有類似的說法；他認為唯有華嚴佛學是一全體有機(以華嚴術語而言即「總相」)哲學(a philosophy of totalistic organism)，近乎懷德海的「機體實在論」(organic realism)。¹⁹ 方張二人彼此互無影響，各自獨立肯定華嚴和懷德海之間的關聯，可說是「英雄所見略同」。

二、懷德海與華嚴佛學之比較

懷德海發展他的機體哲學，其背景與動機當然不同於華嚴佛學。雖然懷氏也曾給予各種西方哲學思想不同的評價，曾對實體論(substantialism)、實證論(positivism)、感覺論(sensationalism)、科學唯物論(scientific materialism)、因果機械論(causal mechanism)、康德先驗論(Kantian transcendentalism)、亞里士多德和笛卡兒的二元論(Aristotelian/Cartesian dualism) 等等提出嚴厲的批判。此外，他的機體哲學背後也有一個強烈的宗教動機---就如同華嚴宗的祖師大德一般，機體哲學總脫不了「超卓存有」(supreme Being)的概念。懷氏身為數學家與邏輯學家，生活在愛因斯坦(A. Einstein)的相對論(theory of relativity)和量子物理學(quantum mechanics)造成科學革命的時代。這些

¹⁵ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁206-207。

¹⁶ 同上注，246頁。所謂「行布」是指行列布置，在華嚴宗而言，即指菩薩依序列進修果位的法門，由淺而深，次第不同。而所謂「圓融」則是指與「行布」相對，初發心即成正等正覺的頓悟法門。華嚴有「六相十玄」之說，六相之中，總相、同相與成相即屬於「圓融門」，而別相、異相與壞相則屬於「行布門」。參見李世傑，《華嚴哲學要義》，頁93-95。「六相」之說見於《華嚴經十地品》，其後至相大師、賢首大師皆給予闡釋，原是極為重要的形上範疇。但本文因以杜順大師所提華嚴學說為主要討論範圍，因而未及此說。

¹⁷ 方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁236。

¹⁸ 同上注，頁412-413。

¹⁹ Chang, Garma C.C., *The Buddhist Teaching of Totality The Philosophy of Hwa Ten Buddhism*, Preface.

學說動搖了古典物理學所提供的固執的物質、絕對時空和赤裸裸的事實等觀念，懷氏因而感到有必要引介一嶄新的哲學觀。於是他成為和柏格森（Henri Bergson）、亞歷山大（Samuel Alexander）、珀思（Charles Sanders Peirce）、詹姆士（William James）、杜威（John Dewey）等站在一起的哲學家，將自然視為一創進的歷程（creative advance），且所有的事物均有機性的交鎖關聯在一起。他們認為自發性（spontaneity）、時間性（temporality）、更新性（novelty）、綿長性（durability）和自我創造（self-creation）是真實存在的特質。顯然當代的歷程哲學家是從科學裡，尤其是從物理學和生物學裡，汲取孕育他們哲學的滋養，而唐代的華嚴祖師們則對這些科學一無所知。

不過熟諳華嚴佛學和懷德海哲學的人也會發現兩者之間有著令人訝異的相似之處。兩者都強調宇宙實際的機體性和萬物之間的交相關聯；兩者都相信人的直觀和思辨的反省能力，足以把握最終實際的本質；兩者都同意一種辯證的邏輯，其中「互補原理」（the principle of complementarity）取代了「矛盾律」在傳統邏輯的地位；最後兩者都提出高度複雜的思辨系統，以描繪他們所理解的實際。兩者之中都有精神勝利（spiritual triumph）、宗教清明（religious soberness）和思辨智慧（speculative wisdom）的成分。受到方東美及其弟子程石泉先生的啟發，²⁰ 作者在此擬就華嚴佛學和懷氏的機體哲學中的形上範疇和思辨系統，進行一初步的比較研究。華嚴的部分乃根據華嚴初祖杜順和尚的思想，尤其是「十玄門」之說，懷氏的部分則根據他的哲學灌頂之作《歷程與實際》（*Process and Reality*）一書中的「範疇架構」（the categorical scheme）之說。識者將可發現兩者間有明顯相似之處，當然也有許多基本概念和設定是絕然不同的。而二者的不同，正足以彰顯中西思維模式各自的特色。其中有關華嚴的部份，不僅方東美曾作許多相關論述，張澄基、李世傑、楊政河諸先生亦有專書出版，²¹ 另南亭法師開在台華嚴專宗，為宣說華嚴也有不少論述。²² 但

²⁰ 方東美有關華嚴佛學著作，除了《華嚴宗哲學》上下冊之外，尚有《中國大乘佛學》、《中國精神及其發展》上冊等書。而程石泉相關著作則主要見於收錄於《中國哲學綜論---石泉先生論文集（上）》的「佛學評論」和收錄於《中西哲學合論---石泉先生論文集（下）》的「思想點滴」（原出版於1986年）部分。參見方東美，《中國大乘佛學》（台北：黎明文化事業公司，1981）；方東美著，孫智燊譯《中國哲學精神及其發展》上冊（台北：黎明文化事業公司，2005）；程石泉著，俞懿嫻編，《中國哲學綜論---石泉先生論文集（上）》（台北：文景書局出版，2007年）；程石泉著，俞懿嫻編，《中西哲學合論---石泉先生論文集（下）》（台北：文景書局出版，2007年）。

²¹ 楊政河曾受教於方東美，撰有《華嚴哲學研究》一書，逾四十餘萬字，在經教和教理研究方面皆有很大的貢獻。參見楊政河，《華嚴哲學研究》（台北：慧炬出版社，1987年）。

²² 主要見於南亭，〈華嚴宗史〉，張曼濤主編《華嚴宗之判教及其發展》

囿於篇幅，本文僅就個人理解，純就哲學立場，探討杜順和尚所提「五教」、「法界三觀」、「四法界」和「十玄門」等說。

三、懷德海的範疇架構

懷德海在《歷程與實際》一書中提出了一套「思辨架構」，他宣稱是「以普遍觀念構成一個融貫的、邏輯的、必然的系統，那系統能詮釋我們經驗中的每個成分。」²³ 懷氏提出這樣的範疇架構，目的在描寫我們所生活和經驗的宇宙，那整體有機和創化不已的特質。懷氏的範疇架構有四個預設的理念（notions）：即「現行實存」（Actual Entity）、「攝持」（Prehension）、「聚結」（Nexus）和「本體原理」（Ontological Principle）。²⁴

又該範疇架構有四個部分：（一）終極範疇（The Category of the Ultimate）：由「創化」（creativity）、「一」（one）與「多」（many）所構成。其中「創化」是更新原理（the principle of novelty），其作用在結合「多」以形成一嶄新的「一」。²⁵（二）存在範疇（Categories of Existence）：由「現行實存」（Actual Entities）、「攝持」（Prehensions）、「聚結」（Nexus）、「主觀形式」（Subjective Forms）、²⁶「永相」（Eternal Objects）、「命題」（Proposition）、「雜多」（Multiplicities）和「對比」（Contrast）等八個所構成。²⁷（三）解釋範疇（Categories of Explanation）：由二十七條描寫現行世界變化生成現象的解釋所構成。本於「創化」作為終極原理的信念，懷氏認為現行世界是由不可再化約的最終事實「現行實存」所構成的生成歷程。在這項

（台北：大乘文化出版社，1987年），247-286。

²³ A. N. Whitehead, edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne, corrected edition, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1978), p. 3.

²⁴ 根據懷德海的說法，現行實存、攝持、聚結和本體原理是我們經驗中最具體的經驗。現行實存是構成宇宙世界最終的真實存在，而「攝持」是現行實存的「向量特質」（vector character），也就是現行元之所以與外在世界發生關係的感知能力。現行實存是複合在一起且彼此相關的，懷氏稱現行實存聚合在一起是一「公共的事實」（a public matter of fact），他稱之為「聚結」。至於所謂的「本體原理」，是說「沒有現行性，就沒有理由」。換言之，懷氏認為凡存在的，必有一理由。參 Whitehead, A. N., *Process and Reality*, pp.18-19.

²⁵ Ibid., p. 21.

²⁶ 「主觀形式」有多種如情緒、評價、意圖、敵對、厭惡、意識等等。

²⁷ Ibid., p. 22. 這八個存在範疇中，「現行實存」、「攝持」、「聚結」、「主觀形式」、「雜多」和「對比」都是實際的存在，只有「永相」和「命題」是潛存的。這些概念的意義，詳見拙作，〈懷海德形上學研究〉，《東海大學文學院學報》，第四十五卷，頁375-425。

歷程中，歧多的現行實存聚合成為一個嶄新的實存，潛存的實存也實現成為一全新的存在。懷氏稱此歷程為「共生」(concrecence)，是一結合純粹潛存(永相)、最終實存(現行實存)和其他相關存在以創造一新事物的過程。一方面，每個現行實存都是一個有不同主觀形式的、攝持(有感受的)主體(a prehending subject)，透過主觀形式以攝持到「客觀與材」(objective datum)。而有關現行實存的攝持有兩種：如果被攝持的與材是其他的現行實存，那攝持被稱之為「物理攝持」(physical prehension)，而其他現行實存便是攝持主體生成變化的動力因(the efficient causes)，作為其改變的條件。如果被攝持的與材是「永相」，那攝持被稱之為「概念攝持」(conceptual prehension)。而有些永相提供攝持主體以意圖、目的評價、可能性和潛存性等等，可作為攝持主體變化生成的目的因(the final causes)。於是懷氏稱先前的現行實存在隨後現行實存身上發揮的作用，是所謂的「客體化作用」(objectification)，而「永相」在「現行實存」生成變化時被攝持，是所謂的「契入」(ingression)。於是在現行實存生成變化的過程中，各個現行實存會以攝持與其他現行實存交相關連，沒有孤立獨存的現行實存，只有在「聚結」中的、真實的、個別的現行實存。簡而言之，根據懷氏的「解釋範疇」，現行實存生成變化的歷程。是一有目的的、自我創造的、有機的和攝持相關(prehensive)的過程。²⁸

(四) 範疇義務(Categoreal Obligations)：由以下九項原理所構成：²⁹

1. 「主觀一體範疇」(The Category of Subjective Unity) 以許多感受在最終的滿足階段，將整合成一個統一的主體。

2. 「客觀同一性範疇」(The Category of Objective Identity) 以每個使現行實存滿足的客觀與材的元素中，有個一致完整(self-consistent)的功能，而該元素不能被複製。

3. 「客觀歧異性範疇」(The Category of Objective Diversity) 強調在現行實存的客觀與材的歧多元素中，有「對比」內含其中，那是歧多元素發揮抗拒絕對同一性(absolute identity)的作用。

4. 「概念評價範疇」(The Category of Conceptual Valuation) 主張從每個「物理感」(physical feeling)裏，都可以衍生出一純粹的「概念感」(conceptual feeling)，那「概念感」的與材是決定相關「現行實存」或者「聚結」生成變化的「永相」。

5. 「概念對反範疇」(The Category of Conceptual Reversion) 主張概念感有一次級起源，其內容與構成現行實存「心極」(mental pole)原初階段中與材的

²⁸ 同注 21，頁 22-26.

²⁹ 同注 21，頁 26-27.

永相，部分相同，部分不同。

6. 「改變範疇」(The Category of Transmutation) 顯示同一個概念感是由一個攝持主體從類似的簡單物理感衍生而出，而這簡單物理感會和衍生的概念感結合。這時概念感的與材會被轉變成為攝持主體所在聚結的一個特質。在此懷氏特別提到萊布尼茲 (G. W. Leibniz) 的「單子論」(monadology)，³⁰ 並且認為他的這項「改變感受」的理論，能解決所有單子宇宙論的困難，因為它提供了「含混知覺」(confused perception) 產生的說明。

7. 「主觀和諧範疇」(The Category of Subjective Harmony) 以概念感受到評價，是根據它們和現行實存的主觀目標配合的程度。這個範疇和「主觀一體範疇」合起來表達任何主體共生過程中的預立和諧，其重點在於任何「攝持」不能自其主體抽離出來考量，雖然它來自於主體的創造歷程。

8. 「主觀強度範疇」(The Category of Subjective Intensity) 表達現前立即感和未來預期感之間的密切關係。其說主張一攝持主體的主觀目標，根據其立即現前和未來相關有其感受強度。這對未來的決定和預期感的強度出自現前，且是影響立即感受複合體的因素。而有關道德的問題，絕大多數有賴於這未來相關性。

9. 「自由與決定範疇」(The Category of Freedom and Determination) 是說「每個個別現行實存的共生是內在被決定的，但是外在自由的。」這項學說非常接近萊布尼茲所主張：單子的發展是內在決定的，但不受外在影響的。³¹

就前述簡介可知，懷德海的範疇架構涉及極為抽象複雜的概念和理論；不過其要總在說明宇宙自然為一創化演化的歷程，其中現行實有，由多入於一，由潛存而實現，且彼此交鎖相關，形成一既有強烈對比又能彼此和諧的整體。這一構想基本上符合佛教「因緣和合」之說，而與華嚴所謂「事理圓融」之說更為切近。

四、約翰生 (A. H. JOHNSON) 和麥克亨利 (L. B. MCHENRY) 的評論

對於懷氏《歷程與真際》一書中範疇架構的評價，在學者間引起不少爭議。

³⁰ 萊布尼茲認為宇宙萬有都是由最簡單、最真實的「單子」(monads) 所構成。這「單子」不同於那在運動 (in motion) 之中、具有延展性的物質，而是總在活動 (in activity) 的心靈之中。「單子」是自足的主體，依自身內在的目的而活動。「單子」沒有窗戶 (windowless)，不受任何外在事物的影響。參見 H. W. Carr, *The Monadology of Leibniz* (London: The Favil Press, 1930), pp. 48-49; H. W. Carr, *Leibniz* (Boston: Little, Brown, and Co., 1929), p. 47.

³¹ Ibid., pp. 26-27.

在此僅引兩位較具代表性者，做一說明。比如約翰生（A. H. Johnson 1980）認為此一架構只有次級地位，可以被懷氏其他著作中的範疇概念所取代。³² 他指出懷氏的範疇忽略了我們在立即經驗中實際發現的東西，雖然他曾宣稱他的機體哲學是植基於立即經驗之上的。當懷德海將人看做是現行實存的社群（society）時，他就忽略了一個經驗者的存在（換言之，他將一個有具體經驗的人分化成許多現行實存的聚合，這與我們的實際經驗並不相符）。在這種情況下，懷氏的範疇架構「在於提出一些不是我們立即經驗所能證實的東西這方面，是有缺陷的。」在懷氏的範疇架構中還有其他困難：如在存在範疇中的「上帝」作為一「非時間性的」現行實存，與懷氏整個系統不一致（inconsistent），而「客體化作用」（objectification）一詞有時用以指稱與材的作用，有時又指與材的實際吸收（融入）。而「契入」一詞的使用，更搖擺於「可取用」（being available）和「被實現於」（to be realized in）之間，等等問題，不一而足。如此問題層出不窮的範疇架構，應可被懷氏其他著作（《科學與現代世界》（*Science and the Modern World*）、《思想的形態》（*Modes of Thought*）、和《觀念的歷險》（*Adventure of Ideas*））中的範疇概念所取代。³³

另一方面，麥克亨利（Leemon B. McHenry 1986）認為《歷程與真際》中的範疇架構是該書的「公設母體」（an axiomatic matrix），是懷氏根據數學和邏輯系統的範型所做的。這不是說懷氏認為他的形上原理是不證自明的公設，從中我們所有的經驗必然導出。事實上，他只是將他們看做是嘗試性的原理，其完美性只是最終的目標。麥克亨利於是提出這「公設矩陣」的四個基本邏輯結構的特質：（一）一既予的公式或方程式；（二）一套實存（entities）；（三）原始觀念的解釋；（四）作為管理實存間關係規則的公設。麥克亨利並且認為，在整個《歷程與真際》一書裡，懷氏使用了「公設母體」，而四個主要的範疇都是根據「創化」這一終極概念而運作的。麥克亨利因而讚美懷德海的形上系統可以和柏拉圖的《提米斯語錄》（Plato's *Timaeus*）並駕齊驅，那提供一個邏輯的、融貫的解釋，適用於所有人類的經驗。且與懷氏和羅素（Bertrand Russell）合作的《數理大全》（*Principia Mathematica*）一書相比，《數理大全》的「母體」較具邏輯清晰性，但缺乏哲學深度，而《歷程與真際》一書的「母

³² A. H. Johnson, "The Status of Whitehead's Process and Reality Categories," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, Issue 3 (March, 1980), pp. 313-323.

³³ 例如《科學與現代世界》中提到的六個理念：變化（change）、價值（value）、永相（eternal objects）、綿長（endurance）、機體（organism）、交融（interfusion）。參見 A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company, 1925), p. 88.

體」較能碰觸到哲學的靈魂，以及宇宙審美的和價值的層面。³⁴

因此麥克亨利認為懷德海在《歷程與真際》中的範疇架構完成了他形上學發展的最後階段，應當被視為是他的首要學說。該說符合懷氏曾在《科學與現代世界》中提出的哲學目標：

哲學的其中一個功能是對宇宙論的批判（the critic of cosmologies），其功能是去協調、重塑且證明各種不同的直覺，以把握事物的性質。哲學在堅持深究終極觀念、保存塑造我們宇宙架構觀的全部證據。³⁵

在此本文的目的不是去檢視懷氏範疇架構的種種困難，那或許出於其理論不必要的複雜性，或者概念繞擾不清，抑或者出於懷氏喜好自創新詞（如「攝持」、「契入」等），令人難以解索，又或者出於「上帝」所擔任不當的角色。在此本文所採取的是一比較哲學的角度，旨在引介另一高度發展的思辨系統——唐朝華嚴初祖杜順的學說，與懷氏的哲學進行比較。杜順和尚在一千五百餘年前的中國便已發展出一套和懷氏相同理念的形上架構，以試圖詮釋各種不同的人類經驗，同時證明人類直觀的最精緻形式。這樣的比較研究，將有益於我們理解機體思想在中西思想模式中所發揮的不同作用。

五、杜順和尚說「五教」

華嚴初祖帝心尊者曾提出一系列具有形而上含義的學說：「五教」、「法界三觀」、「四法界」和「十玄門」等，作為華嚴佛學的基礎。³⁶所有這些學說均以發展一通體相關的真際觀，以及其與修行法門之間的關係為目的。首先所謂的「五教」見於杜順和尚所說、華嚴二祖智儼所記的〈華嚴五教止觀〉一文中。³⁷該文雖短小，卻精簡扼要、字字珠璣。〈五教止觀〉之目的在判教，將佛教區分為由低而高的五種等第：最低的是小乘終教，其基本教義是「法有我無」；亦即肯定「諸法」的存在，但否定「我執」。此說意在勸修行者遠離六根、六塵、六識等十八界的染著，以淨行「去我執」，但不必「去法執」，

³⁴ Leemon B. McHenry, "The Axiomatic Matrix of Whitehead's Process and Reality," *Process Studies*, V15, N3 (Fall, 1986), pp. 172-180.

³⁵ A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Preface.

³⁶ 方東美曾指出華嚴思想具足五套哲學理論：三觀、四法界、法界/真如/法性/十玄緣起論、無礙、六相圓融，本文則依智儼傳記帝心尊者所提四項，予以討論。參見方東美，《華嚴宗哲學》上冊，頁338-339。

³⁷ 見於《大藏經》冊45，諸宗部二，頁509-518。另請參閱拙作，〈華嚴五教止觀形上哲理探〉，《東海哲學研究集刊》，第十四輯，2009年7月，頁171-192。

因此可說是一種「捨離實在論」(detached realism)。接著是四種大乘教，其目的在協調積極的、樂觀的、進取的中國傳統人生態度，和消極的、悲觀的、捨離的佛教人生觀。首先是以「生即無生」為基本教義的「大乘始教」，將「緣起之生」等同於「無生」，採取一近乎「反實在論」(anti-realism)的立場，否定諸法的存在。因此這是個主張「法我兩空」的法門。但其目的並非在追求「虛無主義」(nihilism)，而是想要克服小乘的「無我」之說（因為「無我」本身也是一法），達到「法無我智」的境地。

第三等是以「事理圓融」為教義的「大乘終教」，其旨在建立個別之「事」和普遍之「理」間，一圓融無礙的關係。此說暗含一種「一元唯心論」(monistic idealism)。根據杜順的說法，唯有一心能領悟真實不虛的、永恆普遍的真如；也唯有一心能認識這生滅無常、念念遷流的世界。因為普遍原理和個別事件都是由一心所知，甚而可說一心同時含攝「真如門」與「生滅門」。這時生滅界和真如界便在一心之中，合而為一，成為一彼此相關的整體，其中沒有任何扞格，便是所謂的「事理圓融」。

第四等是以「語觀雙絕」為教義的大乘頓教，該教籠罩著一「精神神秘主義」(spiritual mysticism)的外袍，以其引介「聖默然」之說，達「言語道斷、心行處滅」之境。這項學說事實上是大乘佛教的基本教義之一，而其後禪宗正衍生自此說。³⁸「語觀雙絕」之說對於思想和言說概念是否能把握真我與真際，表示存疑，因為「諸法寂滅相，不可以言宣。」

最後是以「華嚴三昧」為教義的一乘圓教，其旨在顯示佛教修行法門的最高境界，最高的精神成就，即入「華嚴三昧」。所謂「華嚴三昧」是指當修行者進入最高的禪定境界時，將可直觀到「理事無礙」、「真空即妙有」、「一即多、多即一」、「色即是空、空即是色」、「空有不二、自在圓融」的道理。杜順以帝釋「因陀羅網」中的「摩尼寶珠」為喻，說明行者進入「華嚴三昧」時，可得之境界。據說帝網天珠，重重無盡，由「摩尼寶珠」綴飾而成。其中每一珠均玲瓏剔透、光可鑑人。這時每一顆寶珠反映出所有其他寶珠，而入於其他寶珠之中。如此珠影遞傳，重重無盡。於是一珠中含一切珠，一切珠入於一珠。而這「入」是珠影映照，就如鏡中顯影，隨來隨顯，不著痕跡。杜順以此譬喻宇宙萬有之間既有相即相入、旁通互攝的關係，也可說是一種「有機的關係」(organic relation)；也有各自獨立、互不影響的性質，則可說猶如萊布尼茲的單子「無窗戶」(windowless)一般。

如此杜順大師所說的「帝網陀珠，一入一切，交徹互攝，重重無盡」，和

³⁸ 「聖默然」境界可見於禪宗所奉持的《維摩詰經》〈入不二法門品〉，維摩詰對文殊師利所問默然不語。

萊布尼茲的「單子說」極為接近。萊布尼茲形容「單子」是宇宙的活鏡（*living mirrors of the universe*），沒有窗戶（即任何外物無由進入其中），它「活在」自身的知覺與經驗之中，以這知覺反映所有其他的「單子」。³⁹因此「單子」既是獨立的，又與其他「單子」整體關聯在一起。由「單子」構成的宇宙，不是由同時並存的靜態物質所構成的機械宇宙，而是具有睿智的真實世界（*a universe of noumenal reality*）。⁴⁰其中每個「單子」都反映所有其他「單子」，所有其他「單子」也在每個「單子」之中，因此可說「一即一切，一切即一」。⁴¹如此這一乘圓教的最高境界既本於禪定，可說是一項與懷氏「機體實在論」極為接近的「機體唯心論」（*organic idealism*）。

顯然杜順和尚創「五教止觀」不是出於哲學的興趣，而是出於宗教的興趣。就哲學的觀點而言，小乘教的「無我」之說預設了一「因果業惑」的理論和經驗心理學，那與中國傳統思想並不相侔。這樣的學說必須被轉化為一「超越精神導向的」，而不是「因果心理導向」的學說，才能滿足中國人的心靈要求。於是大乘佛教預設了一「非因果的」（*acausal*）的，或者「較高層次因果的」（*a higher level causal theory*）、追求精神自由和生死解脫的理論。就宗教的觀點而言，站在華嚴宗的立場，杜順和尚想要將所有主要的佛教理論納入華嚴宗，如般若空宗、唯識有宗和天台的「唯心」之說，俱為華嚴一乘圓教所吸納。顯然他認為無論是與「空」有關的學說，還是與「有」有關的學說，一旦墜入邊見，「空」成為「頑空」和「斷滅空」，「有」成為「俗有」和「唯心有」，致使「空有相礙、互奪雙亡」，便無以見「一真法界」、「真空不礙妙有」的究竟實相。因此無論是「空宗」還是「有宗」，均有賴於「華嚴」，以章「空有不二、畢竟圓融」之理。

六、「三重觀門」與「四法界」

又據華嚴四祖澄觀大師（738-839）所撰〈華嚴法界玄鏡〉一文，杜順和尚曾提出「華嚴法界三重觀門」之說。⁴²所謂「法界三觀」是指「真空觀」、「理

³⁹ 萊布尼茲所謂的「知覺」可解為：「知覺是活動的普遍形式（*Perception is the universal form of activity*），是活力的自身，而且沒有任何意識的含意。知覺有程度，意識顯示知覺清晰明確的程度，且有賴於心靈活動自我反省的力量。」知覺是「單子」的活動，這活動是出於內在本有的力，而不是機械的運動。參見 H. W. Carr, *The Monadology of Leibniz*, pp. 48-49; H. W. Carr, *Leibniz*, p. 47.

⁴⁰ H. W. Carr, *The Monadology of Leibniz*, p. 35.

⁴¹ *Ibid.*, p. 105.

⁴² 見《大藏經》冊45，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;

事無礙觀」和「周遍含容觀」。其要俱在說明「一真法界」中，無盡事法同一性，彼此無礙。在此要先說明的是「空」和「因果」這兩個佛教思想的兩大支柱。「一切法，因緣生，無自性，空」是佛學的基本理論。換言之，宇宙萬有之生成變化均出因緣和合，沒有其自身的、獨立的性質。這無自性、依賴的、無常的法性，即所謂「空」。又一切法既賴因緣而起，那必預設一「因果」概念，主因助緣，多因多果，是萬法產生的基本原理。然而「空」和「因果」的概念容易使人誤解。不辨究竟的人或以「空」便是「無」，進而發展出類似「虛無主義」的論點；又或以「因緣成」是一因果決定論（低層級的因果論），以「三世因果」之說解釋人生的境遇。無論是虛無主義還是低層級的因果決定論，都無法為傳統儒道兩家學者所接受，因此必須設想新的觀點以詮釋之。對杜順和尚而言，「真空觀」便是對治「頑空」的良方，澄觀大師曾對這點評論道：

言真空者，非斷滅空，非離色空。即有名空，亦無空相，故名真空。⁴³

如此任何把握到「空」之真諦者，便可得「真空觀」。以此觀之，便可見「真空即妙有，空有不二」之義，「空」「有」並非矛盾的敵體，而是一有機的整體。至於談到「三重觀門」的第二觀「理事無礙觀」，這含攝了「五教止觀」中的第三觀「事理圓融觀」，也涉及了「四法界」的學說，因此在此先需說明一下。根據杜順和澄觀的說法，「法界」(Dharmadhatu)有「四相」，即「理法界」、「事法界」、「理事無礙法界」和「事事無礙法界」。杜順和尚似乎觀察到「真際」(即法界)有一二元性：他以「理」表彰「真際」之中永恆不變、普遍抽象、理智理想、真如本體的一面，又以「事」說明「現行界」變遷不已、具體殊別、表面可感、現實無常的一面。由於「理」、「事」性質殊異，在常人經驗中二者相互扞格是常有的是。此外，殊別之事彼此之間也經常相互質礙。最明顯可見的，兩個個別存在的事物不能佔據相同的時空。表面上看來，在同時空中，一物的存在必排除另一物的存在。但這一切的妨礙干擾，在「一真法界」之中，頓然消失無蹤。無論是「理」與「事」，抑或「事」與「事」，均融入一無分別的真如本體。這如何可能呢？根據華嚴宗師們的說法，只要我們一旦瞭解「理事」或者「事事」之間的質礙是出於我們的計量心、分別心和執著心，致使我們忽略了「理事」和「事事」之間的交鎖相關、相成互補、不可或分的關係。唯有透過修行法門，滌去煩惱，顯心清淨，便可發現在真如本體之中，「理事」和「事事」之間，有著「相即」、「相入」、「相望」、「相在」，的

Thomas Cleary, *Entry into the Inconceivable* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), pp. 24-42, pp. 69-124.

⁴³ 《大藏經》冊45，頁672。

關係，因而互攝圓融。

法界的第三觀是「周遍含容觀」，所指的便是「四法界」中的「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。澄觀以「十鏡」為喻，一鏡是一，其餘九鏡是多。若一鏡照九鏡時，九鏡便入於一鏡之中，即是「一切入於一」。此時一鏡亦必在九鏡之中，即是「一入於一切」。如此一多相容互攝，卻又彼此不相礙，正是萬事萬物在「一真法界」的實相。

七、「法界緣起」和「業感緣起」

華嚴的「法界」之說引介了另一種「緣起之說」，同時也提供了一種不同的「因果概念」。根據佛教原始教義，即所謂的「十二因緣」，以眾生之所以墮入生死輪轉是出於無明業惑。這項因果的「業感緣起」的理論，主張世界人生是來自於一黑暗潛意識，無明業惑是人生一切罪惡的淵藪。受到無明業惑的羈絆，眾生無法從生死輪轉中獲得解脫。而所有佛教的教義，根本上便在教人如何從生死輪轉中解脫，以證得究竟涅槃。⁴⁴ 如此就大乘佛學的立場看來，「十二因緣」是一項低層次的因果論，這樣的理論無法滿足華嚴祖師，因為「業感緣起」既從負面的心理因果出發，又否定了這娑婆世界。於是杜順和尚乃提出一較高層次的因果論，即所謂的「法界緣起」。根據杜順和尚的說法，《華嚴經》所昭示一乘圓教的緣起之說，是「法界緣起」。而「法界緣起」即「自體因果」；「所言因者，為方便緣修，體窮位滿，即普賢是也。所言果者，為自體究竟，寂滅圓果。」⁴⁵ 換言之，在杜順和尚看來，宇宙人生緣起之因，不是「業惑」，而是真實普遍的「法界」。「法界」即「真際」，在此中萬有融為一體。行者若能依法修行，以文殊師利菩薩的智慧和普賢菩薩的行願為因，便能證得究竟涅槃的果德。如此「法界緣起」之說，實為一高層次的「因果論」；肯定人透過反省實踐、慈悲智慧，可以得到最終的解脫。

八、華嚴一乘十玄門

又根據杜順和尚所說、智儼所記〈華嚴一乘十玄門〉一文，杜順提出了一

⁴⁴ 「十二因緣」是佛教的基本教義，人之所以墮入生死輪轉，即因「無明」業惑，引發一連串の後果所致。「無明」是貪嗔痴的煩惱，引發了「行」（造作種種身口意三業）、「識」（染著之心）、「名色」（對於可見和不見事物的攀緣）、「六入」（五官和意識）、「觸」（染著）、「受」、「愛」、「取」、「有」、「生」、「老死」等。

⁴⁵ 《大藏經》冊45，頁514。

形而上的範疇大綱，即所謂「十玄門」。⁴⁶根據杜順的說法，這「十」不只是個數字，且包含了「無盡」之意。因此「十玄門」實暗含了無盡法門、無窮的形而上原理和範疇之意。在此簡說如下：

第一同時具足相應門，此約相應，無先後說：這是形容在「一真法界」之中，無窮無盡之法同時具足，一時炳現，如入「海印三昧」者所見。這時心如一平靜大海，波瀾不興。天上雲彩，山河大地均倒影其上。如此此心清淨，澈如明鏡，反映世間一切，遠離邊見，含容周遍，無所不納。如此在「一真法界」中，所有的對立：普遍與殊別、永恆與變遷、真如與生滅、理想與現實、潛存與實現、抽象與具體、主觀與客觀、現象與物自身、理與事、空與有，無不俱亡銷融，結合為一有機的整體。此時因果同時，整體與部分不能分。小乘教主張「轉因以成果，因滅始果成」，難免陷於因果機械決定論（*mechanistic determinism*）。杜順和尚則認為若不能入「海印三昧」，自然不能理解「因果同時」之理。他舉建築為例，如果房子需要磚瓦、樑柱共同搭蓋而成，那建築要完成必須所有的材料同時到位，才能算完成。只要有任何一部份不到位，便不能算完成。因此缺少任何一部份，都會造成整個建築的缺陷。同理，原因要發揮影響結果的作用，必須和結果結合。在原因促成結果的那一剎那，正是因果同時存在的時候。既然因果合一，不可或分，也就沒有因果鎖鍊和因先果後可言。因此，根據這個範疇，在這無盡真際中，並沒有因果時間先後。

第二因陀羅網境界門，此約譬說：這也是「五教止觀」中的第五教「華嚴三昧門」所說。其旨在表達真際之中「一入於一切、一切入於一」的實相。

第三秘密隱顯自成門，此約緣說：這是在說一物之或顯或隱，端看其所處的相對環境。就其自體本性而言，卻毫無增減。杜順舉例說明，月亮在人看來有虧有盈，但月亮自身卻無盈虧。又如對「十」這個數字而言，「十」雖本身是「顯」，且其中所含「二」、「三」、「四」等是「隱」，但「十」之「顯」和「二」、「三」、「四」之「隱」必是同時具足的。

第四微細相容安立門，此約相說：這在形容在「一真法界」中沒有空間的分別，所謂「芥子納須彌」亦非難事。

第五十世隔法異成門，此約三世說：這在形容在「一真法界」中沒有過現未三世、時間的分別。所謂「十世」，根據杜順和尚的說法，是指過現未三世有著不可或分的關連：

⁴⁶ 見《大藏經》冊45，頁515；杜順的「華嚴一乘十玄門」，人稱「古十玄」。據傳是智儼所記，其後法藏也提出與之稍有不同「新十玄」。有關「一乘十玄門」的由來與發展，參見方東美，《華嚴宗哲學》下冊，頁430432；441-479。

如〈離世間品〉說，十世者過去說過去，過去說未來，過去說現在，現在說現在，現在說未來，現在說過去，未來說未來，未來說過去，未來說現在。三世為一念，合前九為十世也。如是十世，以緣起力故。相即復相入，而不失三世。如此五指為拳不失指，十世雖同時，而不失十世。故經云：「過去劫入未來，現在劫入過去；現在劫入過去，未來劫入現在。」又云：「長劫入短劫，短劫入長劫，有劫入無劫，無劫入有劫。」又云：「過去是未來，未來是過去。現在是過去。菩薩悉了知。」⁴⁷

這是杜順從整體圓融的觀點說明過現未三世彼此相關，不可或分。

第六諸藏純雜具德門，此約行說：這是形容在實際之中，理想和現實同時具存，彼此無礙。如杜順和尚說：「一切萬法皆悉名施，所以名純。而此施門即具諸度等行，故名為雜。如是純之與雜不相妨礙，故名具德。」

第七一多相容不同門，此約理說。此門重複第二門因陀羅網境界門所說，再次強調「一入於多、多入於一」之理。杜順說「以一入多、多入一，故名一多相容。即體無先後，而不失一多之相，故曰不同。」換言之，在「一真法界」中，一與多具融於一無分別的整體，但不至因此而喪失一多各自之不同。猶如詩人說「一粒沙中見世界，一朵花中見天堂。」杜順則引經云：「一切諸世界，令入一塵中。世界不積聚，亦復不雜亂。須彌入芥子，即此不說也。」

第八諸法相即自在門，此約用說。此說再次重複「一即一切、一切即一」的教義，且強調「器世間」、「有情世間」和「智正覺世間」之間的圓融、無礙、自在。此門強調圓融無礙之理，其用在「自在」。如杜順和尚說：「如譬說同體門中說者，若就隱映相應、互相顯發，重重復重重，成其無盡者，即是因陀羅網門攝。若諸門一時具顯，不相妨礙者，是相容門攝。若就三世圓融，無礙自在，相即復相入，成其無盡復無盡者，即是此門攝。」⁴⁸

第九惟心迴轉善成門，此約心說：這是說心外別無境界，或善或惡，唯心所轉。根據這項原理，人是道德的、精神的存有，唯有「心王」是他的主人。只是俗人心隨物轉，時時受制於物。唯有如來藏性，真實淨心，才能迴向善成。

第十託事顯法生解門，此約智說：這是為傳法方便，要傳教法者舉具體之事以彰顯抽象之法，以利學者理解。如杜順和尚說：

⁴⁷ 見《大藏經》四十五卷，頁517。

⁴⁸ 同上注。

言託事者，如經舉金色世界之事，即顯始起於實際之法。一切幢、一切蓋等事，是行體也。又如〈法界品〉云：「開樓觀門相，見彌勒菩薩所行因是。至菩提道場，以樓觀則菩提相。」所以言顯法主解也。若大乘宗中所名，亦託事以顯法，即以異事顯於異理法。此中以事即法，故隨舉一事攝法無盡，故前舉幡幢等，皆言一切所以不同大乘說也。⁴⁹

總此十玄門所說，除第十門較關乎佛教宣教之事，其餘九門可說均在說明真際是一一彼此相關、圓融不二的整體。在這「一真法界」中，所有時間的、空間的、因果的、模態的等等差別，均被含攝於其中，圓融無礙。杜順和尚認為這樣的境界唯有入「華嚴三昧」或者「海印三昧」者才能洞鑒，因此我們可說這是一「唯心機體論」，容許心靈有連結、組織和綜合宇宙各層面的功能。但須注意的是對華嚴佛學而言，這「唯心」不同於西方哲學中的「唯心論」或「觀念論」。華嚴佛學預設了「因緣生法」的前提，因此外在世界（諸法）或多或少有其「自存性」。至於西方的唯心論者，則主張外在世界完全依附於上帝的心或者人心之上。

九、西方學者對於華嚴佛學的誤解

相較於杜順和尚的學說，懷德海的範疇架構著重於描寫自然創進的歷程，以及現行存在的主體感受。而杜順和尚的華嚴佛學旨在描寫一項透過深度反省和高度直觀才能取得的、偉大的精神成就---如來藏性清淨心。也許對懷氏而言，只有「上帝」而非「人」可以迄及此。不過根據佛教基本教義，一切眾生皆可成佛。如果忽略了華嚴佛學和懷氏形上學的這項基本不同，就可能誤將兩個不能相比的學說概念拿來比較。例如奧丁（Steve Odin）曾以為華嚴的學說主張主體與客體、一與多之間的辯證交涉（the dialectical interpermeation），從懷氏歷程形上學的觀點看，這較不符邏輯一致性和經驗有效性。華嚴佛學主張一在時空上對稱的（symmetrical）、無礙的、彼此穿透的事物關係。懷氏則主張一不對稱的（asymmetrical）、累積的（cumulative）、客體到主體或者多到一的融合；而這是本諸經驗立即性和意識流明顯可見的時間結構而來。⁵⁰在此之前哈茲洵（Charles Hartshorne）也曾指責佛學---雖非專指華嚴：「佛教徒想

⁴⁹ 同上注，頁518。

⁵⁰ 參見 Steve Odin, *Process Metaphysics and Hui-yen Buddhism* (Albany: State University of New York Press, 1982), p. 15. 值得注意的是，奧丁將「無礙」翻譯為“interpenetration”並不妥當，無論是“penetration”或者“interpenetration”都強烈地表達了兩個東西佔據相同時空觀念，這與中文「無礙」的本意並不相符。

要做變化生成的哲學家 (philosophers of becoming)，但他們除了以對稱地否定過去和未來的事件，只肯定現前的事件以外，別無他法。」⁵¹ 稍後在區別懷氏哲學和佛學的不同時，哈茲洵特別指出懷氏更明確地肯定前繼後續事件之間的不對稱關係。對懷氏而言，事件的不對稱包括前者是被攝持或者客體化的與材，這是構成後者的、而非前者的事件。至於佛教徒經常暗示對稱的關係，好像向在包含過去就像包含了未來一樣。如他所說：

佛教用語「因緣生」似乎有些曖昧不明。至少它含了緣生之物彼此依賴之意。對懷德海和相對物理學而言，同時的事件是彼此獨立的。只有當它們共同享有部分從過去來的、一起流向未來時，才有關聯。在懷德海而言，「承襲」和「被承襲」的關係是不能互換的，那對主體一樣是內在的。反之，一個現前的事件或者經驗是完全獨立於在它之後發生的、且攝持到它的事件。但我不能在佛學裡發現一個對於這不對稱的陳述，雖然「因緣生」之說似乎暗含此意。⁵²

哈茲洵和奧丁和任何持此主張者，也就是以為華嚴或者佛學和懷氏形上學之所以不同，是因為佛學包含了一個事件在時空中可以彼此穿透的、一個不合邏輯的假定。這混淆了華嚴所形容的由覺悟之心所觀照到的終極真際——「一真法界」，和懷氏所描寫的基於我們立即具體經驗的現行世界。

事實上，懷氏的形而上系統或許和華嚴佛學未必那麼不同，如果我們把懷氏的「上帝」概念也一起納入考量。就懷德海而言，上帝是一個「非時間性的現行實存」，有著兩極性質：他的「原初性」(primordial nature) 是永相的庫藏，也就是那超越時空限制的理想性、可能性和潛存性的基地。而他的「後效性」(consequent nature) 是現行世界的實現，從他無所不包的原初評價中衍生而出。於是懷氏稱上帝的原初性是自由、完整、永恆、實際不足 (actually deficient) 和無意識的；而上帝的後效性是被決定的、不完整的、效應的、長久的、完全實現的、和有意識的。他並以下面的句子說明上帝這二極性：⁵³

「上帝」是恆常的，「世界」是變遷的；但說「世界」是恆常的，「上帝」是變遷的也行。「上帝」是一，「世界」是多；但說「世界」是一，「上帝」是多也行。「上帝」與「世界」相比，是真實卓越；但說「世界」與「上帝」相比，是真實卓越的也行。「世界」內在於「上帝」；

⁵¹ Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection* (La Salle, Illinois, The Open Court Publishing Co., 1962), p. 17.

⁵² Charles Hartshorne, "Whitehead's differences from Buddhism," *Philosophy East and West*, 1975, Vol. 25, 407.

⁵³ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 347-348.

但說「上帝」內在於「世界」也行。「上帝」超越「世界」；但說「世界」超越「上帝」也行。「上帝」創造「世界」；但說「世界」創造「上帝」也行。

讀到這樣的句子，不禁令人訝異這和華嚴以「理事」、「一多」、「生佛」之間相容互在的學說，實在太為相像。又正如奧丁不經意的觀察到，佛學中「因緣生」的學說本就暗含了一個不對稱的、或者是因先果後的概念，那正是小乘教的根基。而華嚴佛學以小乘終教為起點，並沒有否認世界與人生的因果層面。但這是個低層次的因果理論，應當以一高層次的因果論補充之。也就是把萬事萬物視為緣起於無分別的整體---「一真法界」。這時所有過現未三世的存在一時炳現，毫無差別。這就好比在一全知上帝的心中，所有過現未三世同時存在，因果先後，對全知的上帝而言，並無甚差別。這就是杜順和尚在「海印三昧」和十玄門中的「同時具足相應門中」所說的境界，雖然他並沒有預設一個全知者。

十、小結

囿於篇幅，本文的討論在此僅作一總結：觀照宇宙實相、追求精神自由解脫、超越現世現實是中西形上學家一致推崇的人生理想。其途萬殊，終歸於一。一千五百年前中國的華嚴佛學與當代西方懷德海形上學均認為建構一有機整體的宇宙觀，是佛學或者哲學的主要工作。以這項為基礎的人生觀、世界觀，當能夠有效地整合人類經驗的各個層面。對華嚴佛學而言，「圓融無礙」之說可以化解「空」「有」的對立，提升佛教的層次，由小入大。對懷德海而言，他的機體哲學足以化解西方傳統哲學種種的兩元論（dualism）與二元對立（opposites），如：實體與屬性、實現與潛存、因與果、心與物、主與客、不定與決定、消亡與不朽、真實與表相、個人與社群、整體與部份、內在與超越、連續與斷續等等。儘管這兩項學說未盡十全十美（也不可能有這樣的學說），但處於二十一世紀因為各種形式的極端主義（radicalism）---即「邊見」，缺乏宇宙萬有實一有機整體的智慧觀照，導致全球高度資本化、科技化、後現代主義化，產生種種型態的虛無主義，令現代人陷於心靈生態和自然生態瀕臨崩潰的危機，這中西兩大智慧豈不令人深思？

參考文獻

中文部分

- 《大方廣佛華嚴經》(六十卷)。東晉，佛跋拔陀羅譯。《大藏經》冊 9，第 278 號。
- 《大方廣佛華嚴經》(八十卷)。唐，實叉難陀譯。《大藏經》冊 10，第 279 號。
- 《大方廣佛華嚴經》(四十卷)。唐，般若譯。《大藏經》冊 10，第 293 號。
- 方東美 (1981)。《華嚴宗哲學》上下冊。台北：黎明文化事業公司。
- 方東美 (1981)。《中國大乘佛學》。台北：黎明文化事業公司。
- 方東美著 (2005)。孫智桑譯。《中國哲學精神及其發展》上冊。台北：黎明文化事業公司。
- 呂澂 (1982)。《中國佛學思想概論》。台北：天華出版事業公司。
- 李世傑 (1978)。《華嚴哲學要義》。台北：佛教出版社。
- 程石泉著 (2007)。俞懿嫻編。《中國哲學綜論---石泉先生論文集》上下冊。台北：文景書局。
- 楊政河 (1987)。《華嚴哲學研究》。台北：慧炬出版社。
- 俞懿嫻 (2004)。〈懷海德形上學研究〉。《東海大學文學院學報》45。頁 375-425。
- 俞懿嫻 (2009)。〈華嚴五教止觀形上哲理探〉。《東海哲學研究集刊》14。頁 171-192。

英文部分

- Carr, H. W. (1929). *Leibniz* (Boston: Little, Brown, and Co) .
- Carr, H. W. (1930). *The Monadology of Leibniz* (London: The Favil Press) .
- Chang, Garma C.C. (1971). *The Buddhist Teaching of Totality The Philosophy of Hwa Yen Buddhism* (Pennsylvania: The Pennsylvania University Press) .
- Cleary, Thomas. (1984). *The Flower Ornament Scripture A Translation of The Avatamsaka Sutra* (Boston: Shambhala Publications, Inc) .
- Hartshorne, Charles.(1962). *The Logic of Perfection* (La Salle, Illinois, The Open Court Publishing Co) .
- Hartshorne, Charles(1975). "Whitehead's differences from Buddhism," *Philosophy East and West*, 1975, Vol. 25.

- Johnson, A. H.(1980). “The Status of Whitehead’s Process and Reality Categories,” *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, Issue 3 (March) .
- McHenry, Leemon B. (1986) . “The Axiomatic Matrix of Whitehead’s Process and Reality,” *Process Studies*, V15, N3.
- Odin, Steve. (1982) . *Process Metaphysics and Hau-yen Buddhism* (Albany: State University of New York Press) .
- Williams, Paul.(1989). *Mahayana Buddhism The Doctrinal Foundations* (London and New York: Routledge) .
- Whitehead, A. N. (1925) . *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company) .
- Whitehead, A. N. (1978) . Edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne, corrected edition, *Process and Reality* (New York: The Free Press) .