

儒佛會通與純粹力動理念的啓示

吳汝鈞

香港浸會大學副教授（甲級）

關鍵詞：純粹力動 絕對有 絕對無 空 絕對意識 純粹經驗

一、儒佛會通是一個宗教遇合問題

儒家與佛教是東方兩大宗教或哲學體系¹。而且各有義理上的特色與精采，對人類文化具有重大的貢獻與深遠的影響。由於雙方在對人生的現實與目標、對世界的構造與態度等重要問題上，都有不同的看法。兩者碰在一起，自然會激發起多面相的火花。無論就理論上與歷史上來說，兩者的會通，都是很值得研究深思的問題。

會通是一種宗教遇合（*religiöse Begegnung*）或宗教對話（*religiöser Dialog*），甚至是一種比較哲學（*comparative philosophy*），倘若我們強調邏輯上、理論上的對比的話。這是兩種立場迥異的宗教在教說上的一種面對面的碰頭、切磋與比較，看它們的異同，特別著重兩者可以相互溝通之處。其目的不是要透過對抗（*confrontation*）以分勝負，一方要以絕對的優勢壓倒對方。而是要

本文為筆者於二〇〇一年四月二十八-二十九日為華梵大學哲學系所主辦之儒佛會通研討會所作之主題演講之講稿修改而成。英文稿則曾在二〇〇二年八月十-十六日在中國西安的第六屆場有與非實體主義轉向國際研討會的主題演講中宣讀，該研討會由美國美田大學國際場有研究所主辦。

¹ 儒家通常被視為一種哲學，更具體言之，是道德哲學，甚至是道德形上學。它能否說是一種宗教，而稱為「儒教」，是一個很具爭議性的問題。在這裏，我採取較為寬鬆的態度，不太著重一般人視為宗教不可或缺的因素如儀式、教會等等，卻視儒家具有宗教的功能，因此也把儒家視為一種宗教。當然，在宗教哲學上，這個問題頗為複雜，我不想在這裏作詳盡的、深刻的探討，我只表示自己的態度、看法而已。

增進相互間的理解，消除雙方的鴻溝（Abgrund）與誤解。最重要的是相互吸收對方的優點，補充己方的不足，以進行自我轉化。通常一種宗教或哲學學派，倘若成爲一個獨立的思想體系，便不免有封閉性，有把自己獨標開來，隔絕開來的傾向，因而與外界少聯繫，這便造成封閉性。宗教中的人往往只見到和強調本宗的長處，而不見和忽略本宗的不足，因而不免保守起來，與時代脫節，趕不上普遍思想的步伐。會通可以幫助把教義的大門打開，看看外面的世界，把外邊有用的要素吸納進來，消除自我封閉的流弊。特別重要的是，會通可通過對對方的認識與比較，反映出己方的缺點，因而圖謀改進。例如，佛教可以通過與基督教的對話而看出己方的教義缺乏動感（Dynamik），而在這方面多作努力，以求改善。一個宗教倘若沒有足夠的動感，是不足以影響世界，轉化、普度衆生的²。

宗教遇合或對話的最大障礙，自然是雙方根本的立場不同，例如一方歸宗於外在的超越的上帝，另一方則歸宗於內在的超越的心性。倘若只聚焦在這一點上來比較，則多數是自說自話，各自表述自家的意思，便達不到會通應有的作用。我想宗教遇合或會通既然是強調「合」或「通」，便應多著眼於雙方的相通處或共識，特別是所謂「宗教的類似性」（religiöse Homogenität, religious homology）。一個宗教的重要觀念，或理念（Idee），可以通過另外一種形式或表述式在另一宗教中表示出來，如佛教的空性（śūnyatā），可以以道家的無（Nichts）顯示；或基督教的上帝的實體性和動感，可以透過儒家的天道生生不息的說法表示。每一個宗教通常都有自己的一套詞彙體系，「類似性」便顯於不同宗教的不同詞彙所傳達的共通的或相類似的訊息之中。以這種類似性爲中心，而拓展開來，很可能把雙方拉在一起，作有深度的和廣面的對比。故這類似性可以作爲不同宗教的橋樑，把雙方連接起來。

當然，我們可以就會通一問題沿著哲學與宗教上溯，特別是追問宗教的源頭。這源頭不是某一種特定宗教所說的真神、道路或空性，而是在反省中提出人何以要有宗教、要建立宗教一問題。這當然涉及宗教的本質，宗教的定義一類問題。在這些問題上，不同的宗教比較容易找到共識，找到「宗教的類似性」。這

² 法國哲學家柏格森（H. Bergson）便曾以動感作爲標準，以品評世界各大宗教。他以基督教所表現的動感最爲濃厚，佛教則嫌動感不足，印度教則更爲稀薄。參看 H. Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*. trans. by R. Ashley Audra and Cloudesley Brereton (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1977)。又可參考拙作：〈柏格森的宗教理論〉，收入拙著：《西方哲學析論》（臺北：文津出版社，1992年），頁87-113。

便是京都學派的西谷啓治提到的宗教的動機。他認為人的宗教動機往往是由自己出發，然後才及於上帝³。在這一點上，現代神學家田立克（P. Tillich）提出「終極關懷」（ultimate concern）來說宗教，便很有意思⁴。不過，這終極關懷不必先就某一個宗教議題，例如創造者、無限心等來說，否則便會偏向某一特定的宗教了。我的意思是，單就終極關懷一點，便可說「宗教的類似性」，我們說宗教，必須指涉終極關懷，這是相通之處。不相通的地方是對終極關懷的詮釋。不過，有一點可以肯定的是，終極關懷是人的心靈的終極關懷，這是人生的安身立命的大問題。在這一點上，心靈與宗教的關係是挺重要的。有哪一種宗教是不講心靈問題的呢？因此我們可以初步確認，宗教具有安頓心靈的原始動機。當然這心靈不限於是經驗心、分別心，而可拓展至普遍的無限心。儒家的良知、本心與佛教的如來藏自性清淨心便很能發揮這點。

對於這種會通，不同宗教、哲學背景的人當然可以以面對面交談對話的方式來進行，也可以透過個別學者、哲學家、宗教家的研究來進行。例如牟宗三先生把康德與儒家拉在一起，進行會通，透過康德的嚴密的理論思考來顯示出儒家在這方面的疏漏，也從儒家的道德實踐以展示康德在這方面的生活的貧乏。雙方正可以自身的長處，補對方的不足，又可吸收對方的長處，補自身的不足。京都學派的阿部正雄提出「淘空的神」（kenotic God）一觀念，以道成肉身來說上帝的自我否定、自我空卻（kenosis）來會通基督教與佛教。他的意圖是要把佛教的非實體主義（non-substantialism）注入基督教的實體主義（substantialism）中，把基督教加以佛教化⁵。我自己最近寫就的《唯識現象學》，也有一個會通的意圖，把胡塞爾（E. Husserl）的現象學（Phänomenologie）與世親（Vasubandhu）、護法（Dharmapala）和安慧（Sthiramati）的唯識學

³ 關於這一點，參看拙著：《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》（臺北：臺灣商務印書館，1998年），頁25。

⁴ 田立克以終極關懷作為界定宗教的本質的要素。參看 P. Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York: Columbia University Press, 1964), pp. 4-5。有關對田立克的這種說法的評論，參看 Rem B. Edwards, *Reason and Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion* (Washington D.C: University Press of America, Inc., 1979), pp. 7-13。

⁵ 關於阿部的做法，可參考 John B. Cobb and Christopher Ives, eds., *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* (New York: Orbis Books, 1990)。又可參考拙著：《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，頁215-240。

(Vijñaptimātratavāda) 拉在一起，讓雙方各以自己的語言、概念去解讀對方的哲學。其中，由胡塞爾的現象學還原 (phänomenologische Reduktion) 可以更清晰地看到唯識學的轉依 (āśraya-parāvṛtti) 的涵義與宗教導向 (religious orientation)；而由唯識學的五位修持可反映出胡塞爾現象學在實踐思想上的弱點。要進一步發展他的現象學，這正是一個很恰當的入手處。

另一方面，東方的儒家、佛教與道家也曾多次在其思想體系中實行過會通的工作，有時也各自牽涉到與他宗的會通問題。例如，在儒家，陸九淵、王陽明曾分別吸收了佛教的靜坐修行，以強化本心與良知的穩健性與明覺性。佛教的判教更有濃厚的會通的意味。在判教中，當事者和會佛法中的一切教法，把它們一一擺放在恰當的位置，為它們定位，最後當然要展示自宗教法的殊勝之處。這在天台宗與華嚴宗的圓教詮釋學的判教法表現得最明顯。另外，禪和會了般若思想所盛發的對諸法不捨不著的妙用與佛性作為最高主體性的觀念，建立起它的富有動感的靈動機巧的無的主體，而視之為禪的本質、宗旨所在。京都學派的西谷啓治以龍樹的空觀作為基礎，和會了華嚴宗的事事無礙的法界觀，而成就他的具有事物迴互相入的特色的空的存有論⁶。在道家，唐君毅先生以為老子的道基本上是一客觀實有，是一形而上的實體；牟宗三先生則以老子的道是一種主觀的實踐境界。道作為一客觀的形而上的實在，是實體主義的路向；道作為主觀的實踐境界，則是非實體主義的路向。道同時具有這兩方面的涵義，正表示實體主義與非實體主義的互轉關聯，這是道的兩個迥然不同的面相的巧妙的會通⁷。而在魏、晉時代，僧肇兼具玄學（道家）與佛學兩家深厚的學養，把兩者會通起來，促成兩家的良性互動，可視為道家與佛教會通的一個很好的例子⁸。

二、宗教間的矛盾與佛教的體用問題

關於宗教的會通，我們當然可以留意或強調上面提到的「宗教的類似性」，

⁶ 關於西谷啓治的空的存有論，參看拙著：《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，頁 121-149。

⁷ 有關老子的道的實體主義與非實體主義的互轉的關係的闡釋，參看拙著：《老莊哲學的現代析論》（臺北：文津出版社，1998 年），頁 301-302。

⁸ 有關道家或玄學與佛教的這種會通，參看戴璉璋：〈玄智與般若——依據《肇論》探討玄佛關係〉一文，中央研究院第三屆國際漢學會議佛教思想組論文，二〇〇〇六月。

俾能促發會通的進行。但實際上，從理論立場、理想與心靈關係等重要問題上，各種宗教自有其各自持執的觀點，它們可以有很大的差距，甚至是相互對反的。這便是我們所謂的宗教間的矛盾。關於這點，我想就以下三方面來討論。

首先是理論立場一面。在哲學上，我們通常見到有兩種理論立場是常相對峙的，這便是實體主義與非實體主義。實體主義是堅持世界或宇宙（包括人生在內）的根源是一個絕對的實體（Substance）的教義，這實體具有常住不變的本質，自身又能運作，以創生宇宙萬物，並提供宇宙萬物變化運行的法則，因而與宇宙萬物有相當密切的關連。它通常是以一客觀實體的方式出現，有時又可視為一心靈實體。基督教的上帝、印度教的梵（Brahman）和儒家的天道、良知，都是實體主義思想⁹。非實體主義則持相反意見，認為宇宙萬物都不具有常住不變的實體，在佛教來說，是不具有自身便具足存在性的自性（svabhāva）。宇宙萬物都是依因待緣而成立的，它的變化與消失也由因、緣的狀態來決定。因此，宇宙萬物的本質是空（śūnya）。持這種思想甚堅的，自然是佛教。道家的道或無，也有這方面的傾向，特別是關連到道以虛無為用這一點上。不過，它的立場型態還不能很確定，特別是談到如上面所說實體主義與非實體主義可互轉一點上，我以為它的立場還需待進一步的研究。

第二方面是承接著理論立場的，它指涉到終極的原理（ultimate principle），後者是宇宙萬物得以成立的超越的理據。它有兩種不同的、相對反的表現方式：肯定方式與否定方式。以肯定方式表達的超越的終極原理，在哲學上稱為「絕對存有」或「絕對有」（absolute Sein）。基督教的上帝、回教的真主、印度教的梵和儒家的天道，都是絕對有。以否定方式表達的超越的終極原理，則稱為「絕對無」（absolute Nichts）。佛教的空性的理念，是絕對無。禪宗的「無一物」的無，也是絕對無。道家特別是老子所說的無，也有絕對無的涵義；如上面所提示的，這絕對無與絕對有可互轉，問題便比較複雜。要注意的是，絕對有與絕對無同樣作為終極原理，其地位是對等的，在本體論上，不存在一方跨越另一方，較另一方為先在和優越的問題。我們不能以絕對有更為根本，以為它可以詮釋絕對無，以為「有」的消失、不存在便是「無」¹⁰。

⁹ 上帝是人格實體；梵與天道是客觀實體；良知則是心靈實體，又是無限心，它能通於作為客觀實體的天道、天理，故說「良知即天理」。

¹⁰ 關於這一點，阿部正雄有很清晰而詳盡的闡釋。參看阿部正雄撰，吳汝鈞譯：〈從有無問題看東西哲學的異向〉一文，收入拙著：《佛學研究方法論》（臺北：臺灣學生書局，

第三方面涉及宗教的超越的終極理想是否內在於人的心靈的問題，亦即是人能否本著其自身的覺悟動力，體證超越的終極理想，而不必依賴一外在的權威力量。對這個問題持肯定回應的，是「超越內在」的思維模式。持否定回應的，即認為超越的終極理想是外在於人的心靈能力範圍的，人必須依賴一種外力，才能融入這超越的理想之中而得到救贖。這則是「超越外在」的思維模式。大體而言，儒家（除荀子）、佛教（除淨土、唯識）、道家與印度教，都是超越內在的思維模式，這亦是一般所謂的「圓」教。基督教與回教則是超越外在的思維模式，牟宗三先生曾稱此類宗教為「離」教，而稱孔子的儒家為「盈」教¹¹。

要實現宗教的會通，便要在以上三方面所展示的宗教的矛盾上努力，作一些消融與連繫的工作。關於這點，我們在後面談論到純粹力動一理念時會有恰當的啓示。在上面的三方面問題中，就宗教作為一種關乎個人及他人的超越理想的達致和救贖目標的完成來說，超越內在一點無疑是至關重要的。在這一點上，儒家與佛教分別強調人文化成與普度眾生，兩者基本上都確認人自身具有自我救贖的能力。人文化成與普度眾生都涉及宗教在社會上的起用問題，亦即是在社會方面生起教化、轉化作用以助他人成就理想的宗教目標的問題。對於這個問題，若進一步看，則不能不涉及哲學上的體用問題。即是說，我們需要確立一個精神實體作為基礎，由它發出功用，俾能在社會方面產生有效的影響，以教化、轉化他人。在這一點上，儒家的體用關係或體用論是沒有問題的。它肯定生生不息、大用流行（用熊十力常提的話語）的本體或精神實體，所謂客觀的天道、天命，或主觀上說的本心、良知，由此發出精神的力量，以實現宗教的目標。佛教則不同，它在這點上是有問題的。特別是當我們談到儒、佛會通的問題，這點需要特別留意。

1996年），下冊，頁441-456。又可參考拙著：《京都學派哲學七講》（臺北：文津出版社，1998年），頁202-203。

¹¹ 牟先生云：「耶穌的實踐則唯在顯示一個『絕對實在』（即上帝這個純粹而絕對的有）之肯定。……他以為如不捨命，不作犧牲的羔羊，即不足以放棄俗世的一切牽連，不足以顯示出絕對實在之純粹性，（即不足以顯示出真理之標準）。……耶穌一生所成就的及其對於人類的貢獻，即在顯示這個標準之純粹性及超越性。依此，耶穌的實踐是離的，他的教訓是離教，而孔子的實踐則是盈的，他的教訓是盈教。」（牟宗三：《道德的理想主義》〔臺中：東海大學，1959年〕，頁39-40）牟先生這裏說「離」，有表示要保住超越理想的純粹性及超越性之意。「盈」則表示超越理想與俗世不分離、相貫盈。不過，這離亦有表示超越理想或絕對實在的呈顯與體證，需賴耶穌作為一外在的媒介，才能實現之意。

關於佛教的體用問題，熊十力當年已說得很清楚，並以此質疑佛教教義。牟宗三也對這問題作過衡定。我自己也有專文討論¹²。這個問題的大意是，佛教堅持自性空（*svabhāva-sūnyatā*）立場，以確認宇宙萬物的真相，認為它們都是因緣和合而成，沒有常住不變的自性或實體。但在另一方面，它又本著入世的態度，強調要在現實世間起用，普度眾生。大乘佛教特別重視這點。這「在世間起用」的用或功用，是需要有來源的，它應是一精神實體（不是物理實體）。由這精神實體發出功用，以影響世界。這如同一個人要勞作，他必須先有健康的身體，才能發出力量，有效地工作。故有體才有用，沒有體便沒有用。中國佛教三論宗的吉藏便曾明說：「今明體用，彼但有用無體，無體即無用。」¹³其中「無體即無用」，意思非常清晰。但佛教的緣起性空的根本立場，是不容許建立任何形式的實體的。實體畢竟是一種自性形式，要建立實體，便要放棄性空的立場，那便不成佛教了。這體用問題實是佛教在理論上的大難題。

大乘佛教中除中觀學與唯識學外的第三系思想即如來藏思想體系所提出的如來藏自性清淨心或佛性的觀念，能否解決這體用關係的難題呢？我看還是不能。這第三個思想體系的經、論文獻雖然說如來藏自性清淨心或佛性有空與不空二面，但這不空並不是指實體，而是環繞著功德來說。功德是佛、菩薩教化眾生的資糧，它自身亦需有一實體義的東西作為其根源。功德的說法很多，它是連著法身（*dharma-kāya*）說的，後者即如來藏。這裏且舉這系思想的重要經典《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（*Śrīmālādevī-simhanāda-sūtra*，簡稱《勝鬘夫人經》）的說法看看。這部文獻提出有兩種如來藏（*tathāgatagarbha*）：空如來藏與不空如來藏。空如來藏是「若離若脫若異一切煩惱藏」，這表示遠離一切煩惱的如來藏。不空如來藏則是「過於恒沙不離不脫不異不思議佛法」，這是與世俗煩惱相連的如來藏¹⁴。如來藏是甚麼呢？如上面提到，它通常是關連著法身說

¹² 熊十力提出的質疑是，佛教強調事物空寂的本性，又鼓吹普度眾生。空寂的本性，如何能產生有效的力用，以正面地、積極地影響社會，教化、轉化眾生，以普度他們脫離生死苦海呢？這個意思在他的很多著作中都提過，如《新唯識論》、《十力語要》、《體用論》、《原儒》等等。此處不擬一一列明出處。牟宗三則寫有〈佛家體用義之衡定〉一長文，作為附錄收入於他的巨著《心體與性體》（一）（臺北：正中書局，1968年），頁571-657。我自己則寫有〈佛教的真理觀與體用問題〉，收入拙著：《佛教的概念與方法》（臺北：臺灣商務印書館，2000年），頁504-529。

¹³ [隋]吉藏：《二諦義》，卷上，收入《大正藏》，第45冊，頁88上。

¹⁴ [劉宋]求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，收入《大正藏》，第12冊，頁221下。

的¹⁵。而該經說及不思議的法身，總是就著功德說的，強調功德一面¹⁶。在中國佛學方面，智顛以實相含藏諸法來說如來藏¹⁷。含藏諸法義似功德，都不能說體。佛性又如何呢？智顛以佛性等同於中道。他說中道是空的¹⁸。因此佛性也無自體、實體，也是空的。如來藏（自性清淨心）與佛性既然不能說體，自然不能涉體用問題。

就以上闡述的宗教的矛盾與佛教的體用問題看，儒家與佛教的宗教的類似性顯然不多，只是超越內在這一思維模式而已。相異的地方反而是多面性的。在理論立場上，儒家是實體主義，佛教是非實體主義。在終極原理的表達方面，儒家是肯定式的表達，它的終極原理是絕對有。佛教則是否定式的表達，它的終極原理是絕對無。在體用問題上，儒家肯定一生生不息、大用流行的精神實體的天道，由它發起繁興大用，以實現人文化成的宗教理想。佛教礙於自性空立場，不能立精神實體，於是它的用便掛了空，成了無體的用，亦即是不是真正有力的用，普度衆生不能不成了空頭的宗教理想，不能真正實現。而在現實的歷史中，佛教由於不能由體發用，因而在一些實質性和實用性的領域，如政治、經濟、科技方面，顯得軟弱無力，對社會不能有深厚的影響，只能在鑑賞性的領域，如文學、藝術、雕刻、音樂等方面，發揮有力的作用。倘若再就人性的問題看，儒、佛雖同時肯定超越的主體作為成聖成佛的基礎，但對人性的負面或幽暗面，則儒家的體會顯然是流於表面，不夠深刻，只見到人欲橫流和它氾濫起來所產生的流弊；佛教在這方面則有極其深沉的體會，它能看到無明、我執的生死流轉的動因，甚至能滲透到潛意識的層面，看到種種煩惱的源泉，因而在解脫論、救贖論方面能提出較徹底而周延的途徑，全面地解決人生的負面問題。

在這樣的理解下，顯而易見，儒、佛的會通是挺困難的，可以說是荊棘重重。我們必須在有關的問題上作深刻而周延的反思，聚焦在一個具有多方面的有

¹⁵ 求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》云：「如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。」（見《大正藏》，第12冊，頁222中）又云：「如來法身不離煩惱藏，名如來藏。」（見《大正藏》，第12冊，頁221下）又云：「如來藏者，是如來境界。」（見《大正藏》，第12冊，頁221中）

¹⁶ 同前註，頁219上。

¹⁷ [隋]智顛：《妙法蓮華經玄義》謂：「（實相）多所含受，故名如來藏。……含備諸法，故名如來藏。」（見《大正藏》，第33冊，頁783中）

¹⁸ 智顛說，[唐]湛然略：《維摩經略疏》云：「中道亦空。」（見《大正藏》，第38冊，頁672下）

效性 (validity) 與普遍性 (universality) 的理念上，由它架起一道堅固而寬闊的橋樑，把不同的宗教聚合起來，作面對面的碰觸與比較，在這個理念下，存異求同，進一步把相同或相類似的地方都融攝在這理念中，另一方面淡化相異之點。但這淡化並不表示取消異點，反而是以這異點把不同宗教判別開來，讓它們各自保留一定的獨立性。這個理念便是純粹力動 (reine Vitalität)。

三、純粹力動之突破當代新儒學的體用關係

關於儒、佛的會通，可以從兩方面來談：觀念、理論方面與實踐方面。觀念與理論牽涉到對根本問題，特別是真理問題的理解與處理，具有普遍性。實踐則關連到某一具體宗教的文化背景與技術意義的修行階梯，普遍性不高。另外，對真理的理解在邏輯上、理論上是先在於實踐方法的，它甚至可以決定實踐方法。故在這裏我們要聚焦在觀念、理論方面的探討，關於實踐問題，只在有牽連的地方觸及。敬祈讀者垂注。

又在觀念與理論方面，依據上面的闡析，我們擬集中在兩個問題來探討。第一是體用問題的處理，另一則是對於實體主義與非實體主義、絕對有與絕對無雙方所成的對反的超克。首先我們討論體用問題。

如上所述，佛教教義中有體用關係的困難，它的用是「無體之用」。這不單障礙儒、佛的會通，也障礙它與其他宗教的會通，同時也削弱了它的教義的理論效力。對於這個問題，熊十力當年提出來了，但他未有替佛教著想，為佛教解決這個問題，卻提出《新唯識論》的儒學思維，以儒學取代了佛教。現在我提出純粹力動這一理念，是站在為佛教著想的角度來做的。

佛教的根本觀念或終極原理是空性，或自性空。它的確切的意思，根據般若文獻 (Prajñāpāramitā literature) 和龍樹 (Nāgārjuna) 的《中論》 (Madhyamakakārikā) 來說，是自性的否定，或邪見 (dṛṣṭi) 的否定。它表示事物的真實的狀態，或事物的真理 (satya)，即是，事物不具有常住不變的本體、實體或自性，它們是緣起 (pratītyasamutpāda) 性格的¹⁹。因此，空性是一

¹⁹ 關於這點，在拙著多處都有明說。如：《佛教的概念與方法》，頁 25-27；《印度佛學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1994 年），頁 71-74；《佛教思想大辭典》（臺北：臺灣商務印書館，1992 年），頁 277 上-278 下；Ng Yu-kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), pp. 13-22。

種狀態 (Zustand)，是真理的狀態；它不是一種活動 (Akt, Aktivität)，不具有動感。也因此，它沒有力，不能起用，不能產生功用，以影響世間。作為這種說法的文獻根據的《般若經》(Prajñāpāramitā-sūtra) 群和《中論》是大乘佛教的挺重要的經典，它們的說法應有代表性。其實，這樣的空性義是佛教大小乘教法的通義，是各種經論所共許的。天台宗的智顛大師也由於般若文獻與《中論》主要是宣說這種通義而判它們屬於「通教」。

空性是沒有實體的。或者應該更具體地說，空性義是反對、排斥實體的，不管這是物理的實體或精神的實體。而哲學上的一般思維，是認為力用是要以實體作為源頭引發出來的。而佛教的立場是不能容納實體觀念的。因此，佛教不能說由體生用，但它又很強調以力用來影響世界，普度眾生。這便是佛教在體用問題上的困難所在。倘若以上所說的前提不能改變，則要解決佛教的困難，只能對空性義作適切的調整，或者在作為絕對無一終極原理的空性之外，建立另一終極原理，來助成空性義，使力用觀念得以成立。這便是我提出純粹力動這一理念的理論背景。

甚麼是純粹力動呢？它是在絕對有與絕對無這兩個正表述與反表述的終極原理之外的另一終極原理，它不是不同於這兩個終極原理的第三終極原理，獨立於這二者之外。嚴格來說，終極原理既然是「終極」的，則它只能是一，是絕對的一，不是數學的一，更不要說二、三了。我們無寧應說，我們對終極原理可以有不同的表述。絕對有是一種表述，絕對無是另一種表述。前者展示終極原理的能動性與正面功能，後者則展示終極原理的虛空性、靈動機巧性。純粹力動則是這兩者之外的另一表述式，它可以綜合這兩者的正、反性格，同時也超越這兩者可能的極端的發展。如絕對有可發展成常住論 (eternalism) 這一極端，這樣，一切變化便不可能了。絕對無可發展成虛無主義 (nihilism)，這樣，一切便成子虛烏有。另外，絕對有與絕對無也可下墮而成一種有與無的相對的二元性 (duality)，因而喪失其絕對的性格。故純粹力動是較絕對有與絕對無更能完整地展示終極原理的表述方式。它是一種力、力動、活動，本身即是功用，不需要向外求一個實體，才能有功用。另外，它是一切事物的存有論的終極基礎，因而也有體的意味²⁰。在這種情況，即是，在終極的層面，純粹力動是用亦是體，對

²⁰ 純粹力動作為一切存在的存有論的終極基礎，它生現一切存有，有一宇宙論式的 (cosmological) 程序。關於這點，這裏暫不作詳細探討。這個問題我在其他地方已談過了。參看下文。

於它來說，體與用的分別是沒有意義的，兩者沒有實質的區分，故「體」與「用」之名亦可廢，而體用關係與體用論，亦自動喪失其意義。在這一點來說，純粹力動說可以說是突破了當代新儒學特別是熊十力先生的體用論。在這個理念下，熊先生對佛教在體用關係的問題上的非難，也自動失效²¹。

進一步說，熊十力在他的重要著作《體用論》中，談到體（實體、本體）用的關係時，有幾方面的說法。首先，他說實體變動、流行，功用即在其中說²²。又說實體依相反相成的作用而運轉，這即是翕關兩方面的作用²³。這頗有一般所謂精神實體發而為功用之意，即是說，功用是由體發的；也即是說，沒有體便沒有用。這種說法，不免有點機械化（mechanical），以功用依於精神實體而衍生，離開精神實體，則無功用可言。這樣，體與用仍是有分別，即是，體是用的源頭，用是由體發出來的。在另外的場合，熊十力又以用指萬殊的事物，或事物的諸相²⁴。這便把功用沉滯到具體的事物方面去，功用的動感便消滅。這種說法，體用的機械化色彩更為濃厚。不過，熊十力有時也直接說實體即是功用，但這種場合很少²⁵。至於他所強調為自己的哲學體系的重大特色的體用不二的關係，則基本上是實體與功用不能分離的意思²⁶。即是說，我們不能於用外求體，而體亦當下展現於用中。綜合以上的考察，熊十力說體與用，還是有別的，體是用的發源地，用是體的發用。他說體用不二，是指兩者在存有論上的不相離的關係，並非指兩者是完全等同。他雖有直接地把體與用（實體與功用）說為等同，但這只是偶然說說而已，不應被視為可代表他的體用關係的思想。故我們在終極層次把體與用視為完全是同一的東西，兩者都直指純粹力動，或者說，我們把純粹力動說為用，也說為體，體與用的分別完全消融於純粹力動之中，而純粹力動是作為終極原理說的。這種對純粹力動的思維，可以說是對熊十力的體用論的突破。只有在這種突破之下，我們才能說體即是用、用即是體這種絕對同一關係是徹頭徹尾、徹上徹下、徹內徹外的。用不離體、體不離用的體用不二關係也不必

²¹ 熊十力的體用論主要表現於他的早期著作《新唯識論》與後期著作《體用論》之中，他的觀點基本上沒有變化。

²² 熊十力：《體用論》（臺北：臺灣學生書局，1976年），〈贅語〉，頁1、4、9；本文，頁9、10、218-219、248。

²³ 參見同前註，頁11-12、14-16、16-17、20、21-25、41、225-226、253。

²⁴ 參見同前註，頁10、79、195、217、222、224、296。

²⁵ 見同前註，〈贅語〉，頁4。

²⁶ 見同前註，頁28、62-63、105、160-161、222、294-295。

說了²⁷。

純粹力動是我近年拓展自己的新思維的一個核心概念，或理念。關於它的內涵，我在很多場合都討論過²⁸。在這裏，我不想花太多篇幅重贅了。我是要把它建立為在絕對有與絕對無這兩個終極原理之外的另一終極原理，它具有同時綜合和超越絕對有與絕對無的性格。作為一個沒有任何經驗內容的超越原理，它具有充分的動感，或者應該說，它自身便是動感，因它是一種活動，不是存有（Sein）。它是一切事物的存有論的依據。這種動感下貫至現實的事物中，便成就了它們的本質、本性。它與萬物的關係，有點像〈中庸〉的「天命之謂性」的意味，也有熊十力的實體貫徹和遍運於萬物中之意²⁹。它也不是一全新的理念；無寧應說，它與我所接觸較多的幾個哲學體系的觀念有相通處。就作為一純粹的活動言，它近於胡塞爾的現象學的絕對意識（*absolutes Bewußsein*）。胡曾明確地說這絕對意識是一活動，憑著它的意向性（*Intentionalität*）可構架自我與世界，隨著這種構架作用，意識的意義（*Sinn, Bedeutung*）也發放到對象方面去，讓對象有一定的內容（*Inhalt*），而內容的焦點，則在於一致性（*Einheit*）³⁰。對象的特性都由這一致性來鎖定。不過，胡塞爾的現象學在意識構架具體的、立體的對象方面，缺乏一宇宙論式的說明。在這方面，熊十力用實體翕闔成變來說，我則擬參考唯識的老傳統，以純粹力動的下墮、凝聚和變似（*pratibhāsa*）

²⁷ 要注意的是，我們在終極層面以純粹力動消融體與用的分別，並不表示在日常生活的經驗層面可以捨棄體用的二元性，或實體與功用作為思考範疇的作用。這些都是可以保留的。我們只是要在終極層面廢棄體用關係，不承認體與用有任何實質的分別。

²⁸ 自去年（2000年）六、七月始，我曾在臺北中央研究院文哲所、鵝湖雜誌社和大崙山的華梵大學哲學系作過專題演講，都是有關這個理念的。我在最近完成的拙著《苦痛現象學》中也有一章專門探討這個理念。另外，在去年年末鵝湖雜誌社等機構主辦的朱子與宋明儒學學術研討會中，我所宣讀的論文〈純粹力動屈折而開世諦智與良知坎陷而開知性的比較〉也曾充量發揮我自己對純粹力動在作用上的構思。

²⁹ 熊十力說：「繁然萬殊的法相，都是大用流行之過程。……一切法雖繁然萬殊，而實為變動不居、流行不息、故故都捐、新新而起、大生、廣生、大有無盡之渾然全體。」（見熊十力：《體用論》，頁209-210）這渾然全體，即相當於純粹力動。熊十力又說：「物質世界雖貌若散殊，而實有至精之力用，遍運乎散殊的物質中，為其統御。」（見《體用論》，頁250-251。）這「至精功用」，即相當於純粹力動。

³⁰ 關於胡塞爾的絕對意識觀念，可參考他的最重要著作《純粹現象學和現象學哲學的觀念》第一冊（*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neu herausgegeben von Karl Schumann*, [Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976]）又可參考最近寫成之拙著：《胡塞爾現象學解析》（臺北：臺灣商務印書館，2001年），特別是第三章〈意識現象學〉。

作用來交代現象世界的成立。另外，就純粹力動作爲主體與客體的源頭而言，它又與日本京都大哲西田幾多郎的純粹經驗（pure experience）一觀念有密切關連。這純粹經驗是一超越任何經驗內容的意識空間，是經驗的本來狀態，其中沒有絲毫的意想分別，因而在邏輯上、理論上先在於主體與對象的成立和它們所形成的二元對峙關係，卻又作爲主體與對象分別的基礎。它有終極實在的意味，但卻是以活動的方式而存在。西田把這種活動稱爲「動作直觀」³¹。又就純粹力動的作爲一活動而充滿動感而言，柏格森的宗教哲學具有深遠的啟發作用。柏格森平章世界各大宗教，以動感的宗教（dynamic religion）爲真正的宗教，這當然是看是否具有足夠的動感而言。他以動感的宗教爲神秘主義（mysticism），判基督教最具有動感，因而是最高形態的神秘主義。佛教的動感，在他看來，是不足的。我所留意的，並不是他對佛教有無足夠的理解，他對佛教的評判是否正確，而是他所提的動感這種質素。就宗教作爲一種讓人能安身立命、從種種苦惱與罪惡中解脫開來而言，它必須具有充量的動感，才能有足夠的力量或功用，以影響社會，轉化衆生³²。純粹力動作爲一切存在的終極原理，自然需要充滿動感，才能旋轉乾坤，開導世界。

不過，與純粹力動關係最密切的，還是佛教的「空性」觀念。便是由於它的空無自性的虛靈性格，作爲一切存在的本質，才能讓存在不停地變動、轉化，向一個終極至善的理想進發。事物倘若是不空，是有常住不變的自性的話，則變化便不可能，一切只能停住於一種僵滯的狀態，了無生氣，讓宇宙沉寂下來。它貫徹於一切存在之中，而爲其本質，讓存在不停運轉一點，尤爲重要。不能運轉的宇宙，實與死寂的宇宙無異。但它不能是如佛教所一貫強調的空性是一種狀態，是事物的真如的、真理的、真正的狀態。它必須要從狀態活現上來，而爲一種活動，才能說力用、功用，讓存在能周流不息，才能讓存在向一個終極的理想邁進。故空性要從靜態義的狀態中上提，而成爲一純粹是活動、純粹是動感的純粹力動，一個生生不息的宇宙，才有可能實現。故我們需要建立一種純粹力動的現

³¹ 關於西田的純粹經驗一觀念的進一步涵義，可參考他的成名作《善の研究》，《西田幾多郎全集》（第一卷）（東京：岩波書店，1978年），頁9-18。又可參考拙著：《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，頁5-10。進一步，有關西田哲學與現象學的關係，或西田對現象學的闡釋，可參考大橋良介編：《西田哲學選集第四卷：現象學論文集》（京都：燈影舍，1998年）。

³² 關於柏格森言動感，參看本文註2。

象學（*Phänomenologie der reinen Vitalität*）。在這種現象學中，純粹力動作為終極原理，是力用，也是本原；是用也是體。在這個層面，體與用已沒有實質的分別，故「體」與「用」之名亦可廢。我們不必為用求體。佛教的體用問題的困難，才能根本解決³³。

體用問題是佛教理論的最大困難。解決的關鍵，是它的基本理念「空性」必須有動感，能起用。但空性在定義上已不能容許一能產生力用的精神實體觀念，故空性自身只能作一觀念上的自我轉化，由狀態的靜態義活現上來，上提至活動義的終極原理，才能說力用，說動感。而由於這活動本身是虛靈無礙的，它貫徹於萬物存在之中，仍可依緣起的義理，以指導萬物存在的運作，因而緣起的精采義理可以保留。我這樣構思，把空性從 *Zustand* 轉成虛靈的 *Aktivität*，煞是用心良苦。我以為佛教必須依這種自我轉化的方向發展下來，才有出路，才能穩住它的理論效力。這種思維，與熊十力極力抨擊空性為性寂，而以「易體」取代空性，以儒學來取締佛教的做法，是完全不同的³⁴。

就理論一面言，儒學強調生生不息、故故不留的天道觀，以天道下貫於萬物，而成就其本性（〈中庸〉「天命之謂性」），作為實體的天道所到之處，所流行之處，即是萬物存在之所，成立的場域（類似西田哲學的「場所」〔*Place*〕觀），是沒有體用問題的困難的。因此在這點上，它可以與佛教（由空性義自我轉化、自我上提至活動義的佛教）會通的。不單是儒家，一切強調動感的實體觀的哲學與宗教，如基督教與印度教，都可以與佛教會通³⁵。

四、純粹力動的綜合與超越絕對有與絕對無

以上所論，是佛教的空性作為絕對無這一否定式的終極原理需要自我轉化、活現為純粹力動，才有出路，才能解決體用問題的困難。這點的下一步，很自然地便是提出以肯定式表示的絕對有，它沒有體用問題的困難，是否便可以視為圓

³³ 純粹力動作為一終極原理，是客觀意義；它落在具體的生命上，是下貫於其中，作為其生命的本質，可以以睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）言。這是由於純粹力動自身便是一明覺的活動。這牽涉及主體生成論的細微問題，我們在這裏暫不作詳盡的探討。

³⁴ 就思想史的角度言，佛教從印度傳至中國，發展為中國佛教，便不斷強化它的理論的動感性，至天台宗言功用，華嚴宗言力用，禪宗言作用，都是沿著空性一觀念由 *Zustand* 轉向 *Aktivität* 的路子走的。關於這點，我們會在本文最後一節作周詳的討論。

³⁵ 基督教的上帝與印度教的梵，都是具有動感的實體，都有流行而運轉萬物的涵義。

滿的終極原理呢？

這個問題不很簡單。東西方的哲學特別是形而上學，基本上是以實體主義為主流，非實體主義只是暗流。西方古希臘哲學的柏拉圖（Plato）的理型（Idea）、亞里斯多德的實體、中古時期神學思想的上帝（Gott），以迄近代德國觀念論特別是黑格爾（G.W.F.Hegel）的精神（Geist），都是實體觀念，只是有些是就客觀實體言，有些就精神實體言，有些具有動感，有些不具有動感而已。東方婆羅門教（Brahmanism）的梵、儒家早期的天道以迄後期的本心、良知、道家老子的道，都是具有動感的實體；說本心、良知，是就心上來說，不就客觀的、絕對的實在來說，但作為實體，還是一樣的。就定義來說，實體不能不有內涵，而且這些內涵是獨立存在的，其存在性是來自自身的，或是由自身所提供的。若進一步來說，即就圓融的觀點來說，實體憑其動感周流於萬物之間，貫徹於萬物之中，而成就萬物的本性，如〈中庸〉所謂的「天命之謂性」，這樣，萬物自然亦分有實體的本質、存在性，因而為實事實物，有其實理實性，有其自在性，而不若佛教所說萬物是緣起的、虛妄的，因而沒有自在性。倘若是這樣的話，則我們說萬物的變化、有情的轉化便有一定的困難。實事實理如何說變化、轉化呢？這是持實體主義或以絕對有作為終極原理而又強調它與現象事物有密切聯繫的說法的困難。這個困難，儒家也不能免。熊十力說：

體者，宇宙本體之省稱。〔本體，亦云實體。〕用者，則是實體變成功用。

〔實體是變動不居，生生不竭，即從其變動與生生，而說為實體之功用。〕功用則有翕闢兩方面，變化無窮……。³⁶

又說：

〔在宇宙論中說攝用歸體，即是觀心物諸行，而直會入其本體。……〕原體顯用，〔……〕

用則一翕一闢，以其相反，而成變化。³⁷

這是以用說心、物種種事象，而用又由實體發出來。如上面說過，熊十力以實體流行作用中，即以其本性貫徹於萬事萬物之中，而起遍運的作用。但這些以實理實事為性格的事物，其變化的幅度或程度總是有限，即使實體具有翕闢兩種勢用，事物亦只能順著心、物互轉的軌則變化而已。顯著的變化，特別是倫理性格方面的變化，如善變成惡、惡變成善，還是不能隨意進行的。既說實體、實性，

³⁶ 熊十力：《體用論》，頁 61。

³⁷ 同前註，頁 20。

或實事、實理，作為事物的本性，則事物自身必具有一定的固定性，不能輕易成變，如佛教言事物無獨立實在性因而可以自在變化那樣。這樣，說宇宙事物生生不息、變化不盡亦只能以保留的方式說，它們的遷化還是缺乏彈性，由變化而展現的生命的、事物的自在無礙的空間畢竟有限，它們的靈活性、多采多姿性不能充分地證成。這是實體主義所肯定的絕對有作為終極原理所必然引致的結果。故懷德海（A. N. Whitehead）始終不以實體主義建立他的形上學，特別是宇宙論，他不在實體方面說實在（Reality），卻是在歷程（process）方面說，以關係邏輯歸宗於實際質體（actual entities）或實際境遇（actual occasions）的相互攝握（prehension），由此建立他的機體主義（organism）的宇宙論。這讓我們想到華嚴宗的事事無礙的法界境界和日本京都哲學家西谷啓治以自體來說事物的實在，以事物的迴互相入的關係來建立他的空的存有論³⁸。他們三個系統的哲學理論的立場，無寧不近於實體主義，而歸向非實體主義。後二者的觀念基礎，便是空性。

我在這裏要闡明的意思非常清楚：以實體主義的絕對有一終極原理，不管是儒家說的天道也好，本心、良知也好，或以基督教說的上帝也好，流行貫徹到萬事萬物中以成就實事實物，由於它們的實體的內涵，具有一定的穩固性、凝滯性，因而難以展現具有充分靈活性、多采多姿性的變化。這固然不能與以非實體主義的空性或絕對無作為終極原理而引致的緣起成變的風格或氣象相比，也不能與以純粹力動貫徹於和遍運事物中而導致後者成就變化的氣象相比。因此，以實體主義的絕對有為終極原理而成說的本體宇宙論也有其理論上的困難。就建立本體宇宙論來說，非實體主義的絕對無（如空性）有體用問題的困難，而實體主義的絕對有（如天道、上帝）也有不能促成事象緣起成變的困難。最後只能求諸純粹力動本身，它具有綜合絕對有、絕對無的殊勝處和超越後二者所可能產生的流弊的優點。因此，它應是作為終極原理以建立圓滿的本體宇宙論或形上學的較好的選擇。這當中自有絕對有與絕對無的會通的涵義在內，也有儒、佛的會通的涵義在內。以下我會順著這點較深刻地闡述和發揮下去。

純粹力動是一種活動，是力用，也是體性，是先在於體、用對分的終極原理，而又涵體、用於其中。它不是事物的真理狀態的空性，不是絕對無；也不是

³⁸ 關於西谷的空的存有論，參看拙著：《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，頁121-149。

具有實性的實體，不是絕對有。它是超越的活動、力動（*transzendente Aktivität*）本身。或者應該說，它具有虛實二面，虛的一面近於絕對無，實的一面近於絕對有。故它是兩者的綜合。但它又遠離兩者的不足或可能產生的流弊，故它是兩者的超越。它的實的一面，是它作為一力動，自身即是種種功用，能積集動感性的功德，在世間起用，度己度人。它的虛的一面是它作為一純粹力動，是自由無礙的，它沒有決定的指向（這決定有由自性、實體來決定之意），亦容許一切變化，因它不是自性、實體，沒有後者的那種凝滯的常住性。它並不滯駐於超離的（*transzendent*）境界中，而無所表現。它本身是明覺的活動，但又可將明覺暫時收起，下墮、凝聚而詐現諸法或現象³⁹。現象既然是詐現，因而沒有自性，故容許變化，由變化便可說轉化。這是與佛教的空性義相應的。它詐現諸法，亦內在地貫徹於諸法之中。我們可以說，諸法以它為緣而生起，是依他起。由於諸法沒有實性，故可說變化，也可說生滅。另一方面，純粹力動也可從諸法中上提，而恢復其明覺，這表現在具體的眾生中，便是如康德所說的睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*）。這是從認識論上說。在存有論上說，純粹力動下貫於個體生命中，成就我們的生命主體、自我（*Ich*），這當然是真我義。在倫理學上，它成就我們的實踐理性（*praktische Vernunft*）、良知。在解脫論上，它則成就我們的佛性（*buddhatā*）、如來藏（*tathāgatagarbha*）。

在這裏，我要進一步闡釋這純粹力動與空性的密切的類似性（*Homogenität*）。純粹力動本身便是體，便是用。它不是表示狀態的空性，而是一種活動。但它作為自我主體，在活動中表現的自由自在、了無滯礙，對萬法不起自性的執著，過而不留，但也不離棄，卻是不捨不著，這便有空義，特別近乎般若空義。這般若空義的「無自性」的意味隱於純粹力動之中，這由事物的緣起的性格中見到。緣起事物的緣起性與純粹力動在下墮、凝聚中詐現事物有密切關連。力動本身有空性的傾向，它詐現萬物，自己亦貫徹於萬物之中，它的空性的傾向便以事物的緣起性格表現出來。

純粹力動與空性雖有很高的類似性，但它畢竟不是空性。它的動感便不能為

³⁹ 這「詐現」近於唯識學的老傳統的 *pratibhāsa* 的意思，這個概念，在《瑜伽師地論》（*Yogācārabhūmi*）、《大乘莊嚴經論》（*Mahāvānasūtrālamkāra-śāstra*）和《辨中邊論》（*Madhyāntavibhāga*）都有說及。護法的《成唯識論》（*Vijñaptimātratāsiddhiśāstra*）解識轉變（*vijñāna-pariṇāma*），以識變現為相分與見分，分別概括客觀的存在世界與主觀的自我，也近於這個意思。

空性所包涵。它與印度佛教特別是般若學、中觀學的空宗畢竟有本質的差異。在這動感一點上，它是靠近儒家的天道流行思想的，但它又不是天道實體。它實是空性與天道實體的綜合體，而又超越它們。以絕對有（天道、良知）為終極原理的儒家與以絕對無（空性）為終極原理的佛教可以在純粹力動這個理念下會通起來，同時又各自保留其特異性⁴⁰。

五、純粹力動之突破京都學派的自我淘空的神觀念

作為哲學的常識，也如上面約略提過，在形而上學上有兩個相對反的理論立場：實體主義與非實體主義。前者肯定絕對有作為宇宙的終極原理，這包括基督教的神、回教的安拉、印度教的梵、儒家的天道、良知，和道家特別是老子的客觀實體義的道。後者則以絕對無作為宇宙的終極原理，這以佛教的空性為主，另外還有德國神秘主義（*deutsche Mystik*）的艾卡特（*Meister Eckhart*）和伯米（*Jacob Böhme*）的否定或負面神學（*negative Theologie*），及道家的道的主體的實踐境界的涵義。在邏輯上來說，這兩個主義是很難相通的，因為雙方的立場正相對反。實體主義以實體為真理，非實體主義以無實體、無自性為真理。在宗教遇合方面，京都學派的阿部正雄費了很大的力氣，試圖融合佛教與基督教，作為宗教對話的一個典範（*paradigm*）。他提出「自我淘空的神」（*self-emptying God*）一觀念，試圖以佛教的非實體主義的空性義直接注入基督教的實體主義的神一觀念中。這是當前宗教界、神學界很受矚目和富有爭議性的論題。

具體地說，阿部根據基督教本來便具有的神和耶穌的淘空、否定觀念，加上佛教特別是般若思想的空的義理，來闡釋基督教的神學，企圖建立一種具有佛教色彩的神的思想。阿部的這種思維經營，聚焦於希臘文作名詞用的 *Kenosis*、作形容詞用的 *kenotic* 一字眼上。這是就神與耶穌而言，表示否定之意，由自我否定以顯示神對人類的愛。即是說，神憐憫人類有原罪（*Original Sin*），世世

⁴⁰ 關於綜合與超越的思維，在龍樹中觀學中的四句（*catuskoṭi*）中可以找到其依據。四句表示四種不同性格的思考方式，層層升進，不斷強化對真理的理解。第一句是肯定思考，第二句是否定思考，第三句是同時綜合肯定與否定的思考，第四句是同時超越肯定與否定的思考。有關這四句的出處和辯證性格，參見拙作：〈印度中觀學的四句邏輯〉，收入拙著：《印度佛學研究》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁141-175；拙著 *Ng Yu-kwan, T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, pp. 90-99。

代代受苦，因而以道成肉身（incarnation）方式，以獨生子耶穌示現於人間，以極其尊貴的身分下凡，受苦受難，做出最卑屈的工作，最後作自我捨棄，被釘死於十字架上、犧牲自己，以寶血清洗人類的罪孽，以充分展示神對人類的慈愛。「淘空」便是指此而言，由神空卻自己、否定自己，而道成肉身，與人類共受苦難，這苦難的最極端的、最嚴重的形式，便是在十字架上受刑⁴¹。

阿部顯然有意以佛教的空觀來調理基督教的神觀。對於這空性，他特別標之為「動感的空性」（dynamic śūnyatā），認為它具有五面積極的涵義：

- (1)在空性之中，一切事物都能如如地被體證（realized）、被呈現為無常自不變的實體，但又各自保持其特殊性與多樣性。
- (2)空性具有無窮的開放性。在這開放性中，任何事物都可自為主體，又可從屬於他者而為客體。
- (3)空性是純粹的活動（pure activity），具有動感的自發性（dynamic spontaneity）。
- (4)在空性之中，事物都可相互滲透和轉化。例如，生死的非實體性若被體驗，可立時轉化為涅槃。
- (5)在空性之中，智慧與悲願動感地連繫在一起而發揮其作用。

最後，阿部歸結空性為絕對無，是相對的有、無的基礎。空性也是真正的自我、主體⁴²。

關於神特別是耶穌的淘空、否定自己，阿部歸結於神的無盡的慈愛的表現。他對這件事情的理解，是著重其本質，並不著眼於時間性、歷史性。即是，淘空與否定把人與神化成一體，沒有二元的對峙性。而且對於這件事情，我們應存在地、主體性地來理解，不要視之為一對象事件。就淘空與否定自身言，阿部以為，神的淘空是耶穌的淘空的基礎，兩者有一本迹關係：神的淘空是本，耶穌的淘空是迹。就神本身來說，阿部以為，神本身便是一受苦的神，祂的淘空與否定

⁴¹ 一九九五年九月我到日本名古屋的南山大學的宗教文化研究所作客，和該研究所的主任海式格（J. Heisig）神父談起這個神的淘空、否定的問題，海氏表示，在他們天主教的詞彙中，Kenosis 正是指謂這個意思，這個字眼的提出來，是專門關連到神的這種作為的。在他們的日常談話中，說起 Kenosis 時，便是指這回事。

⁴² 平心而論，阿部這樣理解的空性，顯然不是空宗的無自性的狀態義，而無寧近於華嚴宗的法界觀中的空性，或他的老師西谷啓治的空的存有論的空性了。他說空性是一純粹的活動，尤其值得注意。這點與本文的旨趣很是相近。但不知他是根據甚麼文獻和義理而有這樣的說法。

是必然的。最特別的是，阿部認為，在三位一體的神必須是根本的零（great zero），這正相應於神秘主義者艾卡特和伯米所說的無基底者（Ungrund），或是無。這是十字架真理的基礎。他非常重視這根本的零的存有論的涵義和作為溝通東西方宗教的橋樑的意義。他說：

淘空了的神的觀念替基督教打開了通往佛教的大門，使它與佛教有一共同的基礎。它克服了基督教的一神的性格，克服了神的絕對的一體性。同時，它分享佛教的對於絕對無的體驗。這絕對無是那究極方面的本質的基礎。⁴³

在阿部眼中，這根本的零實相當於絕對無，後者是京都學派所亟亟強調的，以之來概括東方的精神性格（eastern spirituality）⁴⁴。「它分享佛教的對於絕對無的體驗」，此中的它，雖說是淘空了的神的概念，但卻是密切地關連著那根本的零而說的⁴⁵。

對於阿部所提出的自我淘空、否定的神和以神為根本的零以虛空化基督教的一神觀，並視之為通往東方精神性格的橋樑，我並不同意。理由如下：

(1)在宗教的本體論來說，神是實體主義的絕對有，空性是非實體主義的絕對無。兩者的理論立場正相對反，任何把其中一方的要素直接注入另一方中都不可能。這正如佛教的空性與外道的神我的相對反一樣，是無可能直接會通的。

(2)倘若把神還原為根本的零或絕對無，則神消失了祂的實體性，則基督教的

⁴³ John B. Cobb and Christopher Ives, eds., *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, p. 17.

⁴⁴ 關於京都學派以絕對無來概括東方的精神性格一點，我一向是持保留甚至是質疑態度的。如上面所說，在東方的重要的宗教與哲學中，印度教的梵、儒家的天道、良知、道家的無，甚至是日本自己的神道教所強調的天照大御神，都是絕對有的形態，不能說是絕對無。只有佛教的空，特別是印度般若思想與中觀學所盛發的空義和中國禪宗的無（無一物），才是名實相符的絕對無。京都學派的哲學家在構思絕對無這一理念時，大概只著眼於佛教，特別是印度的佛教和中國禪宗，並沒有特別留意其他學派的說法。實際上，在京都哲學家的著作中，很少提及印度教與儒家，只偶然地提及道家。他們對東方的精神性格的掌握，顯然是不足的。

⁴⁵ 以上有關阿部正雄對自我淘空、否定的神思想的闡釋，參看 John B. Cobb and Christopher Ives, eds., *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* 一書。對於這個問題的扼要的理解，可參考拙作：〈阿部正雄論自我淘空的神〉，收入拙著：《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，頁 215-240。

本來教義勢必動搖。倘若是這樣，誰去道成肉身呢？三位一體如何說呢？聖靈如何說呢？

- (3)神淘空或否定自己而道成肉身，只是一種權宜的做法，只有象徵意義。權宜的做法並不影響神的實體性格，故即使祂自我否定了，也不會成為無實體的根本的零或絕對無。而且，道成肉身亦只能實現一次，只能在耶穌身上發生，一般人是不可能道成肉身的。因此，淘空或否定便不具有普遍性。

故以神的自我淘空或否來來直接會通實體主義與非實體主義有理論與實踐上的困難⁴⁶。

就儒家的情況來說，它的宗教性格雖在許多方面與基督教不同，例如宗教理想或終極真理之為超越內在與超越外在的不同，但就最重要的理論立場一面來說，神是實體，儒家的天道、良知也是實體。兩者都是實體主義，在這點上是很一致的；雙方都有創生萬物的作用，雖然創生的方式不同。神的實體不能與空性的非實體直接會通，同樣，儒家的天道、良知的實體也不能與佛教的空性的非實體相會通。絕對有與絕對無畢竟是不同理論立場的終極原理。要能會通兩者，便需要在這兩者之外立一第三終極原理，能同時綜合它們的，這便是純粹力動。

在這種思維脈絡下，我們便提出要以純粹力動來突破自我淘空的神這種強行地把神的實體性加以非實體化的做法，而把純粹力動置於實體和非實體或絕對有和絕對無之上，加以綜合，而言兩方面的溝通。這種綜合，可以是一種攝存有歸活動的思維。儒家言天道、良知，雖然有很濃厚的流行義，但它畢竟是實體，實體不能不具有獨自存在性；它也不能不具有本質（Wesen），本質總要言確定不移的存在性格。因此，天道、良知的存有義是不能免的。佛教的空性是一種事物真理、真相的狀態，這狀態不能不有固定性，故也有存有關連⁴⁷。純粹力動則純

⁴⁶ 筆者雖不同意阿部先生的這種神的自我淘空或否定思想，但對他在要溝通東西方的宗教特別是佛教與基督教上所作的努力是非常欣賞和尊敬的。阿部自己也顯得很有自信，以為在這一點上，自己已邁進一大步。他也以為我很支持他的提法，並視我為他在宗教對話上的一個重要的伙伴（他對友人賴賢宗這樣說）。事實上，我也未跟他正面提出自己的反對意見，我怕他受不了，他已八十六歲了，健康狀態不很好。

⁴⁷ 阿部提空性是一種純粹活動，意思很好，這是我們上面說到的空性的活現、提升。問題是這種說法缺乏文獻與思想根據。他可能以為空性可通到禪宗的無（無一物、無相、無念、無住），這是一種不執著的自由無礙的活動，由此也可以逼顯出一個不捨不著的無礙自在的主體性。這是我自己對禪的定位，視這種主體性為禪的本質。我的《遊戲三昧：禪的實

然是活動，是一切存在的根源。只有在這種力動的脈絡下，我們才能說真正的攝存有歸活動。這種思維方式，在西田哲學中也可以找到端緒。西田幾多郎認為，在勝義諦的層次，或在純粹經驗之中，經驗是先在於個體物、個體存在的。不是由於有個體物、個體存在，然後有經驗，而是由於有經驗，因而有個體物、個體存在⁴⁸。這種經驗自然是活動，由於還未有經驗內容，故為純粹活動。

純粹力動對基督教義理的突破，還可以從另一義說。我們上面說，純粹力動下貫於個體之中，而成就個體生命。這亦可以說是道成肉身。但這種道成肉身不限於耶穌，如基督教的所說。而是每一個體生命都是純粹力動的道成肉身，因此道成肉身具有普遍性、內在性，這則通於東方的儒、釋、道的思維了。

六、儒、佛會通是歷史走向

以上是論述觀念與理論問題，即是說，從觀念與理論著眼看儒佛的會通問題。我以為，在這個問題上，純粹力動理念是一個關鍵點。真正的會通，要在這個理念的脈絡下說。以下我們要就思想史的發展，看儒、佛的會通的事實。我們看到，儒、佛會通是歷史的走向，其關鍵也不離純粹力動理念。

先說儒家與道家的會通，這在魏、晉時期已很流行了。其時裴徽問王弼何以孔子不言無，而老子則說得那麼多。王弼則答謂：

聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆言其所不足。⁴⁹

王弼是玄學家，其思想承老子而來，但當時的風氣是推尊儒家，孔子本來不談有、無一類形而上學問題的，那是老子的專長。王弼為了達到會通兩家的目的，因而隨口說孔子已能體現無的境界，故不必說。老子則未到此境界，故仍滯留在言說的層次。可見哲學上的會通，已是當時的風尚。

至於儒家與佛教的會通，則應從更早出的格義佛教開始說。在東漢年間，佛

踐與終極關懷》（臺北：臺灣學生書局，1993年），主要便是闡釋這個意思。阿部大體是以無說空性，以主體性的無礙自在來解讀空性，因而視空性為純粹活動。

⁴⁸ 參看西田著《善の研究》，頁9-18；拙著：《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，頁8-9。

⁴⁹ 筆者手頭無有關資料，此處轉引自牟宗三：《才性與玄理》（香港：人生出版社，1963年），頁120。

教開始從印度傳來中國，由於是新教義，國人一時難以理解和接受，於是以儒、道兩家既有的思想和概念去詮釋佛教教義。就儒家與佛教的連繫來說，便有人以五倫來說佛教的五戒，強調二者的類似性。東晉的佛教領袖慧遠便時常引用儒家的典故向佛教信徒說法，以增加他們對佛教的好感。所謂「格義」，據《高僧傳》的記載是：

以經中事數擬配外書，為生解之例，謂之格義。⁵⁰

這即是在本有的文化體系中，所謂「外書」中，抽取相應或相近的概念來比配佛教的經義。這是站在佛教徒的立場這樣說的。

這種做法進行得不很成功，而且拿來相比配的，都是一些外緣的觀點、說法，未有觸及儒、佛雙方的核心觀念與理論。這些核心的東西，自然是實體主義與非實體主義、絕對有與絕對無的對比。不過，這裏我們且撇開儒、佛的個別會通的事例，例如代表儒家的白居易與一些佛教出家人交流觀點（世界觀、人生觀）一類⁵¹，卻是著眼於儒、佛在各自的思想體系中，就整個思想史的進程來說，確有本著自家原有的理論與觀念向對方的理論與觀念移近、趨附，最後至於幾乎與對方融合起來的程度，以看兩家內部確有一種會通的要求與會通事實的發展。

現在我們先看儒家。孔子的仁與孟子的性善、天，形而上的實體的意味比較淡薄，他們對人世間的事有濃烈的關切。漢代〈中庸〉出來了，提出「天命之謂性」，開始奠立堅實的實體主義的理論基礎。這本書強調天命的動感，它流行到哪裏，便成就該處的事物的本性，又強調天地萬物的化育問題，很明顯地是本體宇宙論的實體主義的理論形態，天命成了絕對有的典型。魏、晉、隋、唐一段時間，儒學式微，佛教取代了它的作為主流的意識形態的地位。宋代儒學復興，周濂溪的太極、誠體，張橫渠的太虛，可謂上承〈中庸〉的本體宇宙論的實體主義的路數，這些都是很強的絕對有觀念。程明道出來了，扭轉了儒學的哲學方向，由強調客體性的天道轉向視天道為一種主體的實踐境界。他說自己的各方面的學問都有所承繼，但天理卻是自家體認出來的⁵²。要體認天道，當然要靠心。於是

⁵⁰ 參見〔梁〕慧皎：《高僧傳》，卷4，收入《大正藏》，第50冊，頁347上。按這種格義的理解法，始自當時的名僧竺法雅。

⁵¹ 當然有時亦有反會通的，例如韓愈的闢佛言論。但這終究不能阻逆會通的洪流的進程。

⁵² 〔宋〕程顥、程頤撰，《河南程氏外書》，收入《二程集》（北京：中華書局，1981年），第2冊，卷12，頁424。又關於程明道對天道的體驗，參考拙著：《儒家哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1995年），頁120-123。

他的心學出來了，而儒學的觀念重點，也漸由客體性的天理、天道轉移到主體性的心上來。朱熹和陸九淵都很強調心，陸九淵的「宇宙即是吾心」的說法，更有攝存有歸心的傾向。這心是本心，是實體義的心。但心的實體性自不如天道的實體性般濃烈。到了王陽明，把心提煉成良知觀念，視之為「乾坤萬有基」，是一切存有的終極根源。而這心的實體義也開始融化，而傾向於活動義，動感越來越強。他謂良知有「恆照」的作用，即有良知是恆常地在明照作用中的活動的意味⁵³。值得注意的是，王陽明說良知是一切存有的終極根源，是從感應的脈絡上說，有良知與存在同起同寂的關係⁵⁴。這很可與佛教天台宗智顛大師言一念三千中表示一念與三千諸法或存在同起同寂的關係相比較。不過，良知是清淨的本心，而一念三千的一念則是妄心，這點則不同。

很明顯地看到，儒家從〈中庸〉的客觀實體義的天命、天道發展到王陽明的良知，實體的意味逐漸減殺，而動感性則越來越強，到最後終以恆照的活動來說絕對有。這是絕對有最趨近絕對無之處，也是實體主義最接近非實體主義之處。王陽明不能再進一步發展了。再進一步發展，便要經活動或純粹活動的媒介作用，跳躍到非實體主義方面去了，而作為絕對有的良知也要轉化為絕對無的空性了，這便違離了儒家的實體主義的立場了。王陽明是不能這樣做的，除非他要脫離孔子儒家的傳統，做一個佛教徒。

這裏有一點要補充的是，實體主義與非實體主義的相通，關鍵在動感。唯有動感能鬆開實體主義的實體性，使絕對有不會凝滯而成一僵硬遲鈍的超越的絕對者。亦唯有動感能活現非實體主義的絕對無，強化和突顯它的影響，使它不會沉陷於空寂狀態而歸於虛無。動感的終極表現，便在於純粹活動或力動，因它無任何經驗內容。而在形而上的範疇中，最能表現動感的，不是理、道，而是心，這是由於心具有最強的明覺性。王陽明的良知雖有本體宇宙論的實體義，但它主要還是表現為道德主體、道德心，具有充實飽滿的靈明，是「恆照」的，故最能表示動感義。故他的心學最接近非實體主義。

以下我們看佛教。佛教自原始佛教以來，經般若思想、中觀學的發展，對於空性的理解，一直都是順著諸法無實體、無自性的真理狀態這一條路走。三法印

⁵³ [明]王守仁：《傳習錄中·答陸原靜書》，《王陽明全書》（臺北：正中書局，1976年），第1冊，頁51。又有關王陽明言心的恆照性，參見拙著：《儒家哲學》，頁174-176。

⁵⁴ 參看拙著：《儒家哲學》，頁181。

的諸法無我中的「無我」(anātman)，在這方面傳遞了很清楚的訊息。般若學與中觀學言空性的旨趣，上面已經說得很清楚。唯識學雖強調事物的緣生性格，它對空性義的闡述，還是一貫地承著原始佛教而來的。它說轉識成智，亦只強調智的用，但智的體的問題，則一直未能解決。按它的種子學說，識固然是由種子生起，即使是轉依後所成就的智，亦應是由種子生起，不過這些種子是清淨的，而不是染污的。而按種子六義，種子即使是清淨性格，也是剎那滅的，故種子不能作體看。因此唯識學的智，亦不能作體看⁵⁵。只有如來藏思想有些不同。它同時說如來藏心的空與不空，不過，「不空」並不表示如來藏心具有實體性格，只是從功德一面來說而已。關於這點，我們在上面也交代過。佛教要到發展到中國佛教，特別是天台宗與禪宗，才對作為終極原理的空性義作出顯著的補充，但這亦無突破性的意涵。在這一點上，天台大師智顛是值得特別留意的。在解決佛教的用的問題上，他顯然注意到用的重要性，而且把它和體相連起來。他批評屬於通教的般若、中觀系的二諦「無中道體」⁵⁶，它的中道「無功用，不備諸法」⁵⁷，表示他自己的圓教的作為終極真理的中道是具有體義，具有功用的。這隱含體能發用，用由體發的意味。他並提出「中實理心」一觀念⁵⁸，表示真理即是心，由於心有能動性，故真理亦應有能動性，這樣自然可說用了。而心是「實」的，與它等同的真理（中道體）也有「體」義，故「實體」字眼，可以砌得出來。實際上，智顛說「中道體」，又說中道有「功用」（由他評通教的中道無功用反見他認為中道應是有功用），則「體」、「用」關係已是呼之欲出了。只是他還未有直接連起這兩個字眼而成「體用」而已。

倘若我們仍然滯留在「體」、「用」的字眼上來看，則智顛自家已有體用關係的觀念。他在《妙法蓮華經玄義》中謂：

初得法身本故，即體起應身之用。⁵⁹

他在其《維摩經玄疏》中也說：

法身為體，應身為用。⁶⁰

⁵⁵ 關於唯識學的轉識成智說，參見拙著：《佛教的概念與方法》，頁112-125。

⁵⁶ 智顛說，湛然略：《維摩經略疏》，卷10，收入《大正藏》，第38冊，頁702下。

⁵⁷ 智顛：《妙法蓮華經玄義》，卷2，收入《大正藏》，第33冊，頁704下-705上。

⁵⁸ 同前註，頁783中。

⁵⁹ 同前註，頁764下。

⁶⁰ 智顛：《維摩經玄疏》，卷4，收入《大正藏》，第38冊，頁545下。

他的「即體起用」的思想，非常明顯。不過，他的作為法身的體，是精神主體，動感性、活動義很強，但不是客觀的實體，尤其不是具有創生萬物，作為萬物背後的存在依據的實體，它的本質仍是空性，不是具有實質的獨立的內涵的實體。故其體用關係是本迹關係，是本源與呈現的關係，不是當身的體用關係，由實體生作用的體用關係⁶¹。

甚至他的圓教哲學的核心觀念「中道佛性」，也不能作實體看⁶²。這中道佛性最能代表他的真理觀。在這個複合概念中，他把中道與佛性等同起來，中道指超越相對的兩端所成的相對境界，而臻至的絕對的理境，是終極原理，故智顗有「中道理」一概念⁶³。而佛性則是覺悟成佛的主體心能，是真心，故智顗有「佛性真心」的概念⁶⁴。故這中道佛性表示終極真理與清淨真心的同一性，亦即心即理的思路。但智顗亦只能走到這一步，不能再進，不能進而說作為真理的中道或作為真心的佛性是實體，不是空的。他只能同時以「空」與「不空」說佛性，說涅槃。但這「不空」不是說有實體、自性，或絕對有，而是表示佛的功德之意：佛具有無量功德以教化眾生。中道也好，佛性也好，涅槃也好，都仍是空，不能是不空，不表示具有實體。他只能走到這一步。雖然作到這一步已不容易。他在《妙法蓮華經玄義》中提「中道如來虛空佛性」一觀念⁶⁵，亦以虛空言佛性。一言以蔽之，智顗大師雖已明顯覺省到體用關係，但這只滯留於本迹關係的範圍，不是當體的實體生起作用的意思。他的「體」畢竟只是虛說，不是實體義。在這一點上，他已走到盡頭，只能說本迹關係，不能說體用關係。一說實體，便等同認可自性，這樣，佛教的緣起性空的精采義理便保不住，智顗的教說便不是佛教了。或者說，本迹義的體用關係是他的極限，過此以往，便離開非實體主義，而走向實體主義了。這是佛教徒萬萬不能做的。

出現在天台宗之後的禪宗如慧能所提出的三無實踐（無念、無相、無住），可以逼顯一個無（無一物）的主體性，這是不捨不著的靈動機巧的主體，但它不

⁶¹ 關於本迹義的體用關係與實體生作用的體用關係的分別，參見拙作：〈佛教的真理觀與體用問題〉。

⁶² 關於智顗的中道佛性（Middle Way-Buddha Nature）觀念，筆者在拙著：《T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika》，pp. 62-89 中有極詳盡的闡釋。

⁶³ 這個概念廣泛地出現於智顗的著作中，如智顗：《摩訶止觀》，卷4，收入《大正藏》，第46冊，頁41下。

⁶⁴ 參見智顗：《維摩經玄疏》，卷4，收入《大正藏》，第38冊，頁541上。

⁶⁵ 智顗：《妙法蓮華經玄義》，卷4上，收入《大正藏》，第33冊，頁721中。

是實體。無的主體仍是以空寂為性，它是本於空寂之性而表現出來的動感⁶⁶。

故我們可以說，智顓的中道佛性與慧能的無的主體性，是佛教從非實體主義向實體主義發展的極限。它們都是步步趨向建立作為純粹活動義的主體性這一目標走的。而王陽明的良知，則是儒家從實體主義向非實體主義發展的極限。它也是步步趨向作為純粹活動義的主體性這一目標走的。這純粹力動，便是儒、佛的會通點，它可以作為一道思想的橋樑，把儒家的實體主義與佛教的非實體主義關連起來，作觀念上和理論上的會通。

至於佛教在體用關係上的困難的解決，我以為，若能在智顓的中道體與功用思想上活轉，把中道體與功用結合起來，而成一體用合一、是體亦是用、體用雙泯以至「體」「用」的名言也廢掉的純粹力動，便可徹底解決。

以上我們是就觀念與理論方面，提出純粹力動一理念作為儒、佛會通的關鍵點。這純粹力動當然是在勝義諦的層面上說的，我們要為它建立一套形上學，或現象學，以確定它的終極性格。又要以它為本而開出一套宇宙論或存有論以解釋萬物的生成與變化。又要建立一套知識論或量論，以交代我們對對象世界的認識問題。最後，要建立一套工夫論，俾我們能依之以行，體證這作為終極原理亦是終極理想的宇宙與人生的力動。

實際上，關於儒、佛的會通，可以從多個角度來談。例如，我們可以就兩者都是超越與內在的義理形態來說。在這一點上，儒、佛有多方面共同的肯認。兩者都強調人人皆有成就道德理想、覺悟解脫的潛能，如儒家說良知、本心、無限心，佛教說佛性、如來藏。雙方都具有絕對的普遍性（absolute Universalität）。而人生的終極理境，不管是天人合一也好，涅槃寂靜也好，都是既超越的而又是內在的，或世間性的（weltlich）。它們的同一性（Identität）與一致性，可以從很多方面說。另外，雙方都是心即理或心理為一的思維模式。儒學固是如此，佛教《大乘起信論》的真如心或心真如，及智顓的中道佛性觀念，都明顯地透露這個訊息。這個義理，亦可概括在純粹力動一理念中。純粹力動是一個新的理念，新的角度，是值得我們深思的。

⁶⁶ 關於禪宗的無的主體性，請參閱拙作：〈壇經的思想特質：無〉，收入拙著：《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，頁 29-57。又可參考拙作：〈慧能禪：無之智慧的開拓〉，收入拙著：《中國佛學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1995 年），頁 159-174。

儒佛會通與純粹力動理念的啓示

吳汝鈞

本文試圖探討以純粹力動一理念作為思想之橋樑，以溝通儒家與佛教兩大思想體系的可能性。按就理論立場言，儒家是實體主義思想，其具有終極原理義的天道、良知，都是絕對有。佛教則是非實體主義思想，其具有終極原理義的空性是絕對無。雙方的對立性很明顯，不易溝通。本文提出「純粹力動」一理念，作為表示終極原理的絕對有與絕對無之外的另一表述式，它一方面可以綜合絕對有與絕對無的殊勝性格，如運動性與虛靈性。同時亦可超越或克服絕對有與絕對無思想所可能向極端處發展而出現的流弊，如常住論與虛無主義。另外，本文又檢討京都學派所提的「自我淘空的神」的說法，認為不能成立，不能消融基督教的實體主義思想與佛教的非實體主義思想的矛盾。二者的會通，仍需在純粹力動哲學或現象學的脈絡下成立。

The Dialogue of Confucianism and Buddhism in the Light of the Idea of Pure Vitality

NG Yu-kwan

This article aims at bringing Confucianism and Buddhism together for a dialogue via the idea of Pure Vitality as a thought-bridge. Confucianism, as a substantialist philosophy, has Heavenly Way or Moral Consciousness as the ultimate principle, whereas Buddhism, as a non-substantialist philosophy, has Emptiness as the ultimate principle. It is difficult for these two great philosophies to have a harmonious encounter. In this context, the author puts forward the idea of Pure Vitality as a new ultimate principle. It can, on the one hand, synthesize the positive and constructive implications embraced by Moral Consciousness and Emptiness, namely, the dynamism of moral Consciousness and the quiescence of Emptiness. On the other hand, it can also transcend or overcome the radical dead ends both ideas of moral Consciousness and Emptiness may unfortunately lead to, i.e., eternalism and nihilism. The author also doubts the tenability of the conception of “Self-emptying God” proposed by the Kyoto School. This conception implies a direct injection of non-substantialism into substantialism, which just mutually oppose each other, as Confucianism and Buddhism do. The author is of the opinion that Christianity and Buddhism can be united and compared only in the context of the idea of Pure Vitality, which, as a transcendental activity, can overcome the contradiction between these two religions. In a nutshell, the idea of Pure Vitality is, indeed, the perfect expression to transmit the seemingly contradictory contents of substantialism and non-substantialism, whether they be represented by Moral Consciousness and Emptiness, or God and Emptiness.

Keywords: reine Vitalität absolutes Sein absolutes Nichts Śūnya
absolutes Bewußtsein pure experience

