

※ 採訪報導 ※

佛教哲學與京都學派 ——吳汝鈞與賴賢宗對談

賴賢宗紀錄*

日期：二〇〇〇年六月二十一日（第一次對談）

二〇〇〇年六月二十三日（第二次對談）

地點：中央研究院國際學人宿舍

第一次對談

賴先生：

在我們以前的聯絡之中，我知道你持續投注在京都學派的哲學及佛教知識論方面的研究，不知道你在研究方面的近況如何，臺灣學界的朋友也都很關心，可否請你說說？

吳先生：

謝謝！我從去年發現自己罹患了腮腺癌，並且進行了手術，將之割除，這是一個很嚴重的病和手術，給了我極大的痛苦，大傷元氣，所幸醫生已經告知我在這方面的病情已無大礙。在這個病痛與治療的過程當中，我對於佛教所說的人生無常以

* 華梵大學哲學系助理教授。

編按：2000年夏季，香港浸會大學吳汝鈞先生應本所之邀來臺作專題演講，並參加中央研究院第三屆國際漢學會議。其間與賴賢宗先生有過兩次對談，本文是該對談記錄。

及生命的痛苦，有了非常切身的體驗。因此，我希望將來能完成計劃中的「苦痛現象學」(Phenomenology of Suffering)一書，來論述自己在這方面的體驗及其在佛教現象學的意義。另一方面，我也希望可以完成自己最近這一兩年構想的「純粹力動」(reine Vitalitaet, Pure Vitality)的學說，將這方面的專著完成。至於我先前所做的京都學派的哲學及佛教知識論方面的研究，我已經完成到一定的程度，想暫時停下來，我希望學界的朋友能繼續把它完成，我尤其希望你能夠投入這些工作，也找一些適當的朋友來共同參與。

賴先生：

是的，京都學派的哲學及佛教知識論方面的研究是很重要的，具有國際研究的視野和意義，尤其是這對中文世界來說是一個新研究領域的開拓，可否請你談談自己在這些方面的所得，和你希望後起者繼續完成的工作？

吳先生：

我自己在京都學派的研究，已經在臺灣出版了《京都學派哲學：久松眞一》、《京都學派哲學七講》和《絕對無的哲學》三本書^①。我的工作主要是在「定位」，將京都學派哲學家的學說的系統性地位予以確定，比如久松眞一的東洋的無和西方哲學的無有何差異，及東洋的無的基本內涵是什麼，所強調的無相的自我在理論和實踐層面的內容是什麼，以及回到慧能的禪來給他一個批判的反省。我希望後起的中文世界的京都學派的研究者能在我的「定位」的理論基礎之上，進一步做出個別課題的深入研究，並且能回到東亞哲學的整個思想底盤來做反省，從而推進東西比較哲學的研究。至於我在佛教知識論方面的研究，這是一個研究案，我已經寫了原始佛教的《阿含經》研究、部派佛教的《俱舍論》、《成實論》、《肇論》，寫到了《瑜伽師地論》、《成唯識論》和安慧的學說，希望有人能完成陳那和法稱的部分。

^① 吳汝鈞：《京都學派哲學七講》（臺北：文津出版社，1998年）；吳汝鈞：《絕對無的哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1998年）；吳汝鈞：《京都學派哲學：久松眞一》（臺北：文津出版社，1995年）。

賴先生：

謝謝你對近況的描述。我想你對京都學派的研究，也不只是定位，你也回到中國佛教所奠定的東亞佛教思想底盤來加以批判。例如你回到六祖慧能的「無念為宗」，從「無住的主體性」來批判久松的「無相的自我」太過於靜態，未能充分發揚禪宗的靈動機巧的性格，即是一例。我想，你回到中國佛教所奠定的東亞佛教思想底盤來對京都學派加以批判反省，這是十分具有意義的，這才是我們中國學者研究京都學派哲學的特殊之處，未來的研究者該好好發揚你這裏的範例才是。現在，可否請你談談你在「苦痛現象學」的突破，和你在病痛當中體驗的關係，以及這個「苦痛現象學」和你的佛教現象學與京都學派哲學的研究是否有關？

吳先生：

我從一九六八年開始接觸佛學，是因為對佛教講的「諸行無常，諸法無我」有所感觸，是因為與我對於死亡問題的思考有關。後來我接觸到京都學派哲學，作為佛教哲學的當代表達，京都學派哲學對於生死問題了解得很深入。生死是一種二律背反 (Antinomy)，人生會遭遇到許多二律背反，如理性與非理性、法性與無明等等，但是京都學派體認到生和死是不能分開的，有生就有死，必須同時超越生和死，超越背反而達到絕對的領域，才能徹底解決生死問題，這就是佛教講的般若的空性智慧，就是京都學派講的絕對無。生是自我的生，死是自我的死，所以要無我才能超脫生死，這是我大約二十五年前想到的生死問題。可以說，我那個時候就在概念上超越了自我，了解無我的意義，但是在實踐上還做不到。直到去年我做了割除腮腺癌瘤的五個小時的大手術，我對於自我的捨棄才有了真正的體驗。在手術的痛苦當中，有一次我提起「有自我才有痛苦，如果沒有自我也就沒有了痛苦」的理解，因此我突然真正現觀了無我則無苦，好像以前是緊緊抱著自我白兔，現在鬆了手，自我白兔跑掉了，這是一個現觀無我的生命的體驗，我放開了自己，體證無我，這個體驗也使我對於死亡有了進一步的看法。

我從《法華經》所講的「從本垂跡」得到一些靈感。「本」是指本體，「跡」是指「歷史時間」，生死問題也具有從本垂跡的結構，生是從本體進入歷史時間的世界，套取一個變化身來世界體驗罪與苦，完成宗教轉化的任務，死是回到本體的世界。基督教之道成肉身，流寶血為世人贖罪，這也有類似之處。最近，我也從這裏想到「痛苦」的問題。一般人都以為痛苦是敵人，是要消滅的對象。但是，這種

處理方式只能解決較小的痛苦，生死的痛苦不能這樣解決。想要消滅痛苦，會產生對抗的張力，這只會加強死亡恐懼所帶來的痛苦。所以，要將痛苦當作朋友而和它對話，把它看做是生活的一部分。這種痛苦因此有其正面的功能，成為力爭上游的契機。因此在與痛苦周旋的過程當中，可以提昇吾人心性的涵養。我想，天臺佛學之「煩惱即菩提」和「生死即涅槃」也可以由此來理解。從這裏就可以建構我的「痛苦的現象學」，對於痛苦的觀照可以成就轉識成智之路。我在未來也想寫一本自傳，來說說自己在學業、愛情、事業等方面所遭遇的失敗，以及從失敗再站起來的過程，說明這當中的痛苦的現象學。

賴先生：

你的見解很深刻，和我最近的沉思很有相通之處。就這裏所涉及的我個人的學術研究而言，我最近研究當代新儒家哲學，發表了多篇論文，我即將出版《體用與心性：當代新儒家哲學新論》一書。我主要是研究了熊十力、唐君毅與牟宗三的體用論的某些隱而不顯的思想結構，我一方面將之放到中國佛教的本體詮釋的思想脈動來反省，二方面也與德意志觀念論做對比研究，我從而發展了當代新儒家哲學的某些比較哲學的課題。例如，我認為因為牟宗三把天臺佛學的「性修各三，有離有合」理解只是性與修的內部各自有三法離合，否定了性與修之間的有離有合，否定了性與修（性體和主體性）的既內在又超越的關係，從而否定了性修離合所具有的佛性的創生性、三法圓融不縱不橫的意義下的創生性，所以他批評天臺佛教的圓只是團團轉的圓，這也影響了牟宗三以為只有儒家圓教才真正是圓實之教的圓教的想法。這裏所涉及的所謂圓教的東亞哲學的基本模型，在我看來，如果回到中國佛教的詮釋模型所提供的本體詮釋來思考，牟宗三的詮釋並不完全正確。又例如，唐君毅所把握到的新儒家哲學與德意志觀念論的發展的內在三個環節，這種本體詮釋也具有極大的發展空間。而熊十力的體用哲學的體用詮釋在以上的理解背景之中，它是不是牟宗三的二重存有論所能詮釋，也還有討論的空間，例如林安梧對此就有不同的意見。這些都是目前臺灣的中國哲學研究所關心的前瞻性的問題，而我近來發表了上述的研究成果，發展了我從體用縱橫義的本體詮釋的觀點，重新反思了在當前發展儒家心性論的某些被人忽略的課題，所以我把我的書命名為「體用與心性：當代新儒家哲學新論」。吳教授你剛剛說到你最近這一兩年構想的「純粹力動」的學說，這和我所說的體用心性的課題是相通的，是不是也可以請你對於你的「純粹力動」的學說，略加說明？

吳先生：

你對體用縱橫義的反思很有新意，能從這裏來反思東亞思想的基本模型，反省所謂圓教的問題，並提出對於天臺佛教的性修不二之說的反省，而發揚當中的中西比較哲學的可能意義，這些都很有意義。我自己以前曾經構思「唯識現象學」，這是用來回應熊十力的問題。熊十力以為，佛教以本性空寂為歸趨，但是又強調要生起大用，天臺強調作用，華嚴強調力用，禪強調作用見性。但是空寂之體如何產生用來轉化世界呢？熊十力面對這裏所可能有的理論困難，用《易經》的生生之實體來取代佛教的空寂之體。實際上，熊十力沒有替佛教解決這個問題，熊的做法是用儒家來取代佛教。一九八三年，我看 Henri Bergson (柏格森 1859-1941) 的 *Two Sources of Religion and Morality* (《宗教與道德的兩個根源》) 一書，柏格森大體上以為東方宗教是靜態宗教 (static religion)，而西方宗教是動態宗教 (dynamic religion)。我並不認同柏格森，不能說大乘佛教是靜態宗教，但是佛教的動感的確不夠，因為太強調空寂之性。先有體才有力，生活中亦然，先有健康身體才有力量可以發出去。再提到形上學的層次來說，有精神的實體才有力量。儒家沒有這個問題，因為儒家強調天德流行之道德實體，但是佛教之緣起性空如何能建立體呢？因此，我從那個時候就在想：如何在佛教的脈絡中來建立「體」？去年病來了，我做了電療，我突然有了個靈感，這個靈感可以分下列兩點來講：

第一點，體用的問題可還原為力動的問題，力動超越了體用的二元性 (duality)。我想，我以前十六年執住體用問題來想，都想錯了。這裏也可以參考阿部正雄的講法，加以批判的反省。阿部正雄用佛教的空來融通基督教所講的道成肉身的 *Emptying God* (淘空的上帝)。我和京都學派研究重鎮的名古屋的南山大學的 James W. Heisig 教授交換過意見，他認為 *Kenosis* 在拉丁文中的原意就是「淘空」 (emptying)。但是，*Kenosis* (淘空 emptying) 該在哪一個層面講呢？該在存有學的層面還是在十字架的倫理學的獻身的行動上講呢？這就要好好考慮了。佛教是非實體主義，而基督教是實體主義，因此，二者之間能不能結合起來成為 *Emptying God*，這實在是很成問題的，就算是基督的「道成肉身」也只有一次。

第二點，我以前想了十幾年，都是為了佛教尋求一個體，由體生用，來教化轉化這個世界。現在看來，這條路完全錯了。我現在找到的新路是純粹力動，純粹力動是體用的綜合，也是體用的超越。具體地說，終極原理是純粹力動，它是一種活動，自然有力，不必為它求體。而我以前十幾年來都似乎是在用外求體，這是禪宗

所說的騎驢覓驢，是不通的。所以我現在想建立純粹力動的形上學，來回答佛教的空寂之性如何產生用的問題，而得以超越實體主義與非實體主義（斷滅空）的毛病。在這裏，西田的純粹經驗與現象學的純粹意識皆可提供一些可以參考的思想資源。我認爲，主體性是一種活動，形上學到最後要化存有爲活動。物自身不該是 Sein（存有），而該是 Akt（活動），我稱之爲純粹力動，純粹力動是一種純活動，活動中即有力，故是一種力用。它有作用，它不是實體，最恰當是說它是終極原理，在終極層面，它是主體性與客體性的統一。進一步說，純粹力動具有根源義，這是本體宇宙論的根源義。以這動力爲本，可以開出主體和客體的關係，現象和物自身的關係。它有存有論的本原義，純粹力動可依其不同的表現，而成立有執的存有論與無執的存有論。又，它類似西田幾多郎的純粹經驗、場所和胡塞爾的絕對意識，胡塞爾認爲絕對意識開出能意 (noesis) 與所意 (noema)，純粹力動可作爲本原，開出自我與世界（吳汝鈞按：以上所述的純粹力動現象學是賢宗兄所記錄，比較簡單。較周詳的說法，見於我即將出版的《苦痛現象學》中的〈純粹力動現象學〉一章中）。

賴先生：

我幾年前曾做過如來藏說與唯識思想的研究，發表過多篇論文，我想你現在所說的「體用的綜合也是體用的超越」的「純粹力動」也就是我在這裏所強調的「交涉」的意思。的確，在如來藏說與唯識思想的交涉之中，所謂的如來藏的體其實是一種力動，所以才必須內在地與唯識思想的主體性的力動有其「交涉」。而另一方面，唯識思想也不能封閉於意識學當中，而必須在法界的力動來加以探究。因此，唯識思想必須歸宿於轉依的探討，這是唯識思想「交涉」於如來藏說之理論的必須性。是的，我的「交涉」就是你所說的「體用的超越」的「純粹力動」。而我近兩三年來所闡釋的佛教的本體詮釋學，強調「本體力動」(Ontodynamik) 之說，也是著眼於同樣的課題，根據德國貝克 (H. Beck) 教授的說法，西方神學家尼古勞斯·庫薩努斯 (Nikolaus von Kues) 和哲學家黑格爾都善於闡揚本體力動，他也用來發展東西比較哲學。成中英的本體詮釋學也有類似的說法，這真是很有意義的。在我的研究之中，「本體力動」可以用三個環節來加以解釋，如果用天臺佛學，那麼就是下面三個環節：(1) 三一：即一即三，即三即一；(2) 不縱不橫：這是天臺的否定辯證法；(3) 性修不二：性修有離有合，闡釋了性與修的既內在又

超越的在實踐之中所開顯的生動關係，所以性修不二的所謂究極實在就是價值實踐的行動，也因此天臺才強調一念三千。總的說來，這三環節合而言之就是「三法圓融不縱不橫」的天臺著名的表述，天臺所說的「圓融」其實有著無窮深刻的意涵啊！哪像現在某些人所批判的那樣呢？天臺所講的「不縱不橫」分別是批判了當時的地論師和攝論師，後兩者都還具有某種對體的執著。你所講的「體就在用中」，這是正確的，類似說法在臨濟禪講的很多，你的書也發揮的很好，但我認為「體就在用中」對於從事思想工作的哲學家而言實在講的太少了，我想我們必須善於發揮相關的本體詮釋，將本體力動的開放辯證的整體性的內涵好好闡釋出來，才能善盡哲學家在詮釋我們自己的思想傳統之時的責任，我相信你在《純粹力動》一書所想寫的也就是這樣的東西；我們必須將這樣的本體力動的詮釋推到東西比較哲學的思想高度，也才能對京都學派的工作作出我們自己的回應。最後，你以上對於近年來思想轉折的敘述，真是別有趣味。你可不可以對你的一生的學思歷程，也講一講呢？

吳先生：

很好，你關於本體力動的三個環節的解釋很有意思，但在論述的時候還要小心才是，畢竟一般人太容易誤解了，他們又會回到一種對於體的執著。至於我自己的一生的學思歷程，我現在是五十四歲，我的一生的學思歷程可分為四個階段。(1) 一至二十歲：這是吸收一般知識的時期。(2) 二十至四十歲：念大學，攻博士學位，選定了佛學和哲學當作我終身從事的學問志業，不斷提高知識。(3) 四十至五十三歲：做客觀的學術研究，辛勤寫書，我撰述了佛教方法論、唯識學、中觀與天臺、京都學派哲學、儒家、道家哲學等方面的專書，我也對西方哲學家的若干課題加以研究。(4) 五十三歲以後：這是我發展自己獨特的學問的時期，我希望能完成關於苦痛現象學和純粹力動的形上學。

賴先生：

是啊，你如果能像阿部正雄那樣寫一本《從根源的出發》的思想自傳，一定對學界有許多啟發，或許你的思想自傳可以名之為《從純粹力動出發》吧！因為時間的關係，我們今天的對談就差不多要停止了，下一次我們再繼續就未竟的課題來交換意見。

吳先生：

你這次能到京都、大阪、東京去進行學術交流，這是很重要的，你應當也可以從與他們的對談之中，得到一些對於我們先前討論課題的材料。關於京都學派學者，我認為你可以訪問阿部正雄、藤田正勝、山本誠作、冰見潔、大橋良介；另外，也該訪問佛教學學者服部正明、常盤義伸、岩田孝、御木克己^②。

賴先生：

是的，謝謝你在安排訪問方面的協助，我也必須謝謝現在在日本的學界朋友秋富克哉（Katsuya Akitomi）和康特博士（Hans-Rudolf Kantor）的協助安排，以及我在德國慕尼黑的老師勞伯教授（J. Laube）的諮詢意見。我這次在日本的訪問預計分為三階段。首先，我會訪問京都、大阪地區的藤田正勝（Masakatsu Fujita，京都大學日本哲學系教授暨系主任）、常盤義伸（Tokiwa Gishin，花園大學國際禪學研究所退休教授）、上田閑照（Em. D. Shizuteru Ueda，京都大學退休教授）、秋富克哉（京都工藝纖維大學教授）、花崗永子（Eiko Hanaoka，大阪府立大學教授）、阿部正雄（Masao Abe，奈良教育大學名譽教授）、大橋良介（Ryosuke Ohashi，慕尼黑大學博士，京都工藝纖維大學教授）、服部正明（Masaaki Hattori, Emeritus，京都大學名譽教授）。其次，我計劃前往名古屋參觀比較宗教哲學與京都學派哲學的研究重鎮南山大學宗教文化研究所，並與德籍的康特博士一起訪問 Paul Swanson（南山大學教授）。最後，我在東京地區會訪問以批判佛教聞名的松本史朗（Shiro Matsumoto）教授、池田魯參（Rosan Ikeda，駒澤大學佛教學部教授）及石井公成（Kosei Ishii）教授，他們想來會對京都學派哲學提出一些批判，我在此將收集京都學派的另一面看法。在康特博士的安排下，我也將在駒澤大學停留。

^② 吳汝鈞先生關於此次賴賢宗先生的日本京都學派哲學家的訪問討論，所佔篇幅甚多，在此略去。

第二次對談

吳先生：

鈴木大拙把禪傳到美洲、歐洲，這個事情很多人都知道。鈴木之後有兩個人，一個是久松真一，他主要是講他自己提出的「無相的自我」，配合自己創立和領導的 FAS 的宗教運動。他希望把這一套理念傳到歐美。他也親自到歐美與一些有名的神學家、宗教學者作對話。他在歐洲活動比較多，在美洲比較少。他和田利克 (P. Tillich) 有三次對話^③。他有自己的一套思想，但在溝通上有一個不足的地方，他不講德文、英文，必須靠翻譯來和歐美學者溝通。

另一個是柴山全慶，他是一個有修行的禪師，他講的東西是禪方面的，他所關心的面比較狹小，興趣比較集中在與禪有關的方面，他主要在美國活動，與歐洲的連繫較少。他在美洲，從實踐面講禪，也舉行禪修活動，有許多外國學者在他指導下對禪產生濃厚的興趣，也學到坐禪的方法、技巧。

這兩位以後就是阿部正雄，他和我有二十多年的師友關係。他從奈良教育大學退休後，大概八〇年代開始他就在美洲開始講學生活，他去過美國許多地方做客座教授，主要是講禪與日本哲學。禪方面是道元的禪學——「只管打坐」。他在美國也吸收了美國學者跟他學禪與日本哲學，其中有些還是美國相當有名的宗教學者、神學學者。對東、西宗教溝通、對話，他的貢獻也很大。他大概在美國待了十年左右，在不同的大學（包括夏威夷大學、克里蒙大學、哈佛大學）講學。然後，他去歐洲，在荷蘭的萊頓大學進行一連串的關於禪方面的講學，到九〇年初他才回到日本。

八〇年代這十年他都在美國活動，九〇年代回日本專門整理他以前寫的英、日文著作，其中有兩本最重要的，一本就是 *Zen and Western Thought*（《禪與西方思想》），一本就是 *The Emptying God*（《淘空的神》），這兩本書對西方宗教界、神學界影響也很大，尤其是 *The Emptying God* 這一本書在西方神學

^③ 參見吳汝鈞：〈東方與西方的對話：保羅田立克與久松真一的會談〉，《京都學派哲學：久松真一》，頁 207-257。

界、宗教界引起一些衝擊。他提出上帝自我淘空的觀點，將東方以禪作為代表、以佛教為代表的非實體主義的思想，跟西方以基督教作為代表的實體主義的思想溝通起來。他想把東方重視否定原理（Principle of Negativity）的思想融入西方的所謂肯定原理（Principle of Affirmation）的實體主義的思想——其中心當然是基督教的上帝。他有這樣的意思：要把佛教的「空」的立場和思想融進西方的上帝的實體觀裏，所以他提出新的觀念「神的自我淘空」。他通過 Kenosis 這個古希臘字來達成其目標。Kenosis 有一點空、消極的意思。這個名相在西方主要是講上帝透過「道成肉身」的方式——化身為耶穌，來到這個現實的世界，接受各種的痛苦、苦難，用他的寶血來為世人贖罪，最後上十字架，三天後復活，回到上帝的身旁。這整個過程，就是用 Kenosis 這個名相表示。上帝以尊貴的身分採取一種很委曲的方式——道成肉身——化身為耶穌到這個世界，做世人的僕人，替世人贖罪。從這個角度來看，我們可以說他是有一種「上帝自我否定」的意思，「自我淘空」就是從「自我否定」這一點引導出來。他認為「自我淘空」、Kenosis 所代表的否定意味的思想，跟東方佛教的「空」可以溝通比較。就是說，Kenosis 可以看為西方的實體主義與東方的非實體主義這兩個立場完全不同的系統之間的溝通橋樑。

不過，這裏面有一個問題，這是我個人的意見。從理論的角度來看，佛教，尤其是龍樹、慧能的系統，他們是很徹底的一種非實體主義的哲學，而基督教以上帝作為人格神所代表的思想，很明顯就是實體主義的系統。這兩個系統的基本立場是完全不同，剛好是相反的。要把這兩個系統溝通、結合起來，我想，在理論上有一定的困難。阿部的這種作法，他的出發點是很好，這一點毋庸置疑。但是，在理論上能不能成功？我是持保留的態度。他這種想法發表以後，在西方神學、宗教界引起許多的回應，有些很強烈，有些是溫和的。堅持基督教實體主義立場的神學家的反應就很強烈。態度比較開放的、思想較開通的神學家的反應就比較溫和，他們覺得阿部提出的思想有它的價值。不過問題是他需要一種有技巧性的方式來將這兩個系統溝通起來。

我個人的看法是，若要將這兩個哲學立場完全不同的大系統溝通起來——也就是，基督教系統的背景是絕對有的終極原理，佛教的背景是絕對無的否定原理，一個是肯定原理，一個是否定原理，這兩個原理都是終極的。很難將這兩種原理拉在一起、溝通起來，並不容易。這在理論上有很大的困難。如果要在基督教與佛教，

在最高層次上，做一點溝通的話，我想我們應考慮另一種途徑，就是說，從絕對有、絕對無這兩種性質相對反的立場、原則之外，再找一個第三終極原理。以這第三終極原理作為一個媒介，將絕對有、絕對無這兩個相對反的終極原理綜合起來，吸收它們的長處，同時超越它們所可能產生的二元性，同時免除它們所可能引出的一些毛病。偏執實體或偏執空都有問題。第三個終極原理就很重要。現在有一個問題是：絕對有是終極原理，絕對無也是終極原理，第三個原理也要是終極原理，這是否表示終極原理有很多種？這裏有概念上的困難。如果你說它是終極原理的話，它應是獨一無二的。現在說「絕對有」是終極原理，再提「絕對無」也是終極原理，再提第三個原理，說它能同時綜合、超越絕對有與絕對無。這樣說的話，好像表示終極原理可以是多數的。不過，我不是這個意思。我不認為它們是多數。同一個終極原理，我們可以從不同的角度來看它。就是說，對終極原理的了解不是只有一個角度，不是只有一條通路，我們可以從不同的角度、不同的通路來了解終極原理。「絕對有」是一個了解方式，「絕對無」是另一種了解的方式，第三種是同時綜合、超越「絕對有」、「絕對無」的第三種原理。我們也可以說它是從另外一個角度來講的終極原理。這第三種終極原理就是我最近這一兩年構想的、所謂「純粹力動」(reine Vitalitaet)。

賴先生：

剛剛我們聽了吳教授你一席話，非常有啟發。我想再簡單地陳述一次，然後請教你幾個問題，做一些討論。你首先談到鈴木大拙、柴山全慶及阿部正雄，談到他們作了佛教與基督教的比較研究。我們導入你所關心的基督教與佛教未來怎麼作溝通的問題。基督教強調肯定原理(Principle of Affirmation)、絕對有，佛教強調否定原理(Principle of Negativity)、絕對無。吾人需於未來提出一個第三個終極原理，作為一個中介，吸收前二者的長處，再加以超越。你認為，絕對無是一種對終極原理的理解方式，絕對有也是一種理解方式。你認為在這個意義之下，這個中介第三種原理也是一種理解方式。你談到這樣一個終極原理，在康德哲學裏，相當於「物自身」，你認為「物自身」應是一個Akt(動作)，而不是一種Ding(事物)，應是你講的「純粹力動」，你認為這樣對「物自身」或「終極原理」的了解——了解為一種純粹力動——是以前僧肇、康德等從未提到的。你認為我們未來應該要往這方面作探索。在這點上提出一個能夠綜合肯定原理與否定原

理，綜合絕對有、絕對無的一個新原理，以增進宗教對話的可能性。

以下，我嘗試就你剛才所講的內容請問幾個問題。因為我這次到日本，主要是作京都學派的哲學與德國當代神學的比較。我們知道你是天臺佛學的專家，你對西方康德以下的德國哲學也都很熟悉，我也嘗試問你幾個問題。首先是，在你對京都學派的批判裏，比如說你對久松真一的批判，你認為久松真一過於強調無相的自我，你認為這樣的把握方式還不能彰顯「真我」、「禪的本心」的動態性。你的這個批判和你剛才提的「純粹力動」、「物自身」是有關的。我可不可以請教你，就是說，我們知道，中國佛教的特長在佛性論。比如說在牟宗三的《佛性與般若》裏他對判教作了新的詮釋，他認為般若是通教，天臺圓教之所以成立是因為它發揮了佛性論的深義，並討論了體用縱橫的課題。到你目前為止的論述，我覺得你還是比較強調絕對主體性的動態性，但是，從這裏如何過渡到你所講的「物自身」或是「佛性」、「實相」、「體性」本身的力動，體性本身的律動是否有一種動態的結構，比如說傳統佛性論「一即三，三即一」？你是如何看待這個問題？你強調禪的本心、禪的絕對主體性的動態性，我覺得你講得很有道理，久松講無相的自我，講得太弱了，即使你講得比較強，我還是問你一個問題：回到東亞、回到中國傳統，我覺得最精彩的還是「佛性論」。你怎麼從你講的主體的動態性過渡到佛性的純粹力動，當中有沒有一種存有的結構、動態的結構呢？對於傳統的佛性論，你怎麼解釋呢？這是第一個問題。

吳先生：

首先我想說說我對京都學派的批評。在我所寫的三本書裏，我主要是把京都哲學的主要問題提出來，並為其重要成員的思想體系作定位的工作。這樣做並不表示我贊同他們的講法。我在那幾本書裏基本上並未提出我個人的回應或對他們的批評。我有個計畫，如果要批評他們的話，就要另外寫一本書。但我現在的身體條件還不好寫這樣的書，在寫我自己的關於苦痛現象學及純粹力動的專書之外，我擔心我沒有足夠的時間，或許其他人（比如你）在未來可以寫這樣的書。我先講一些對他們說法的批評，也不能每個成員都講。我想集中在久松與阿部兩個學者的思想方面，提出我對他們的回應與批評。

首先談久松，久松在京都學派裏肯定是最重要的人物之一。他提的主要觀念是無相的自我。這個觀念作為一個終極原理也好，用來表達禪的特徵也好，我覺得都

有不足的地方。第一點，作為一個終極的原理，「無相的自我」所帶出來的 message（訊息）太弱。因為 negative expression（否定的表現）太濃厚。無相的概念很容易引起誤解，因為他講的相，就是現象，如果說「無相」，那一般人可能這樣理解：要把現象「無」掉。如果這麼想，可能會導致一種印象：它要遠離現象世界，或者否定現象世界。如果這樣講的話，就很接近小乘的態度，有虛無主義的傾向，這是第一點；第二點，無相的概念本是從《壇經》來的，《壇經》講無，闡釋了無相、無念、無住。無相是三無的一種。若我們看這三個觀念，那一個觀念比較基本，我想應是無念比較基本。解釋無相或無住，需要通過無念這個觀念，而我們解釋無念，不一定需要通過無相或無住。從這點來看，我們可以說：在邏輯上，義理上，無念比無相、無住有先在性（priority），這是一點。另外，他用自我來講禪的無自性，我想這種講法並不清楚。為什麼呢？第一點，這個我是屬於哪個層次的我？這個名相沒有進一步表示。我知道他的意思當然是指超越的自我（transcendental self），是絕對自由的主體性。不是在主客對立關係的脈絡裏的自我。他主張的自我應該是有絕對的自由，一切在主客對立關係的脈絡裏的東西都沒有自由可言，所以久松講的自我，應是這個意思，可是他沒有進一步說明。

第二點是，佛教對「自我」有點顧忌。因為從原始佛教以來，釋迦牟尼講三法印——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。所以「我」的觀點在佛教傳統裏一直是 negative，跟「我執」關連在一起。如果提出「無相的自我」，這跟原始佛教還有整個佛教傳統所用的自我的意思不協調。總的來講，用「無相的自我」來特徵化（characterize）這個禪的本質，我覺得太弱了，不能顯現禪的正面作用，不能表示出禪的那種很強的動感。所以在我的《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》裏，我用別的表達來說明禪的特徵。我在這本書裏說：禪的本質就是要建立一個不捨不著的、靈動機巧的主體性。我認為這種表示方式才能恰當地把禪的精神、本質很清楚地傳達出來。

對於這個表達，我可以作一個簡單的解釋。所謂「無」就是不離不著，這是對現象世界來講的。我們對現象世界不要嫌棄它，不要離棄這個現象世界，要對現象世界有一種關懷，這符合大乘佛教的精神。另外，我們也不要執著於現象世界，對現象世界不要起濃厚的執著（attachment）。因為如果你執著這個現象世界，你就會被現象世界的種種感官對象束縛，你就不能保持原來的自由。這種講法也有文獻的根據。《般若經》就是講對現象世界要有一種不離不著的態度，「靈動機巧」

就是講「靈動性」(dynamic)，尤其是臨濟宗所強調的那種動感。從這個靈動機巧，我們可以看到禪的基本精神就是有充足的動感的主體，它有一種常照的力量。它本來狀態就是 Akt (動作)，不是 Ding (物)。這個意思很清楚。而且，靈動機巧也可以包含一個意思——機巧，就表示在現象世界裏面進行宗教的教化與轉化的活動時，要有很多的方便法門來運用。因為要教化的衆生有很多種，對於不同的衆生要用不同的方法、法門來幫助他們。你對那些法門的運用應是很有技巧的，很能發揮該法門的長處。這就是「機巧」的意思。在這方面，如果你自由無礙地運用契合的方法、法門來教化衆生，你就能得到很好的效果。這種輕鬆自在的作法就好像小孩在遊戲，完全沒有障礙。「主體性」，表示超越的心靈，當我們講「主體性」當然是就超越的主體性來講，它就是超越的心靈。所以我覺得用這種表達來講禪的本質、基本精神，會比較恰當，也比較全面。久松的「無相的自我」沒有這個意思，所以我很不同意他用「無相的自我」來談禪的本質、絕對我，這是我對久松不滿意的地方。

對於阿部正雄，我們剛剛講過了他的方式是要把佛教的非實體主義與基督教的實體主義拉起來，讓它們溝通、互相融入到對方。這是不可能的，理論上不可能。上帝採取一種很謙卑、委屈的方式來幫助世人，化身為耶穌為世人作僕人，最後犧牲生命為世人贖罪。這種自我淘空的方式，這種 Kenosis 也只能用一次，所以，耶穌只能出現一次，上帝化身為耶穌進行道成肉身的事情也能出現一次，沒有第二次，所以阿部提出 Self-emptying God 這個概念，我想理論上，起碼在理論上是不能成立的。

怎樣才能把實體主義跟非實體主義連結、拉起來，讓它們對話、溝通呢？我想就是我提出的一點，要在實體主義和非實體主義，要在絕對有與絕對無這兩個終極原則以外找第三個終極原則作為一個媒介，來把這兩者溝通起來。不光是溝通，它應有一種作用能綜合這兩個終極原理的好處，同時超越或克服這兩個終極原理可能帶來的負面的影響。我這麼講也有佛教文獻的根據，依據龍樹的四句 (catuskoti)，如：「一切實非實，亦實亦非實，非實非不實，是名諸佛法。」在這裏面的「亦實亦非實」就是綜合，而「非實非非實」就是超越。所以我想我提出這個第三個終極原理，我可以確定純粹力動對絕對有和絕對無的綜合與超越，這對佛教來講，不算是一種外道的說法。我還是在佛教裏找到文獻與思想的根據。所以，嚴格來講，這第三個原則可以說是佛教中觀學裏找到啟發，不完全是我自己提出的一個完全新的概念。

賴先生：

剛剛吳教授你回答我的問題，主要是對久松的無相的自我提出你的幾點批判。你認為無相的自我並不能完全恰當地彰顯出禪的本質特徵，你用另外的講法來取代——不取不捨的靈動機巧的主體性。尤其是在你的《遊戲三昧》一書^④作了相關的論述。我想我能理解你這樣的回答，但我剛剛問的問題不只是這樣子。我剛問的問題是說：你提出物自身、實相是一種純粹力動，用這個來當作第三個終極原理，同時融合也同時超越肯定原理跟否定原理，絕對有與絕對無。你所謂的純粹的力動，是比較落在主體性的不取不捨的靈動機巧來談。我的問題是說：比如在天臺佛學裏，在你的博士論文裏你也一直強調中道佛性的概念，你的博士論文基本上是以此概念為主軸。若扣到這裏來講，我想問一個問題：一念心表現般若不取不捨的精神，一念心跟中道佛性的關係是什麼？譬如說天臺很著名的理論：一念三千。百界千如再加上三種世間，這樣子已對存有的結構、存有的力動、對中道佛性已有一種思想的關聯在裏面。在天臺佛學裏一念心跟中道佛性的關係是什麼？一念心是你講的不取不捨的靈動機巧，我現在關心的是這樣的主體性跟中道佛性的關係是什麼？

吳先生：

這個問題非常好。可以這樣講，一念心與中道佛性都是一個東西，就好像天臺講的一念無明法性心這種講法。就是說，我們的心只有一個，可是這個心可以有不同的狀態，可以有迷的狀態，可以有悟的狀態。如果從污染的角度來看，當你的心、主體性在迷的狀態的時候，它就表現為一念心；當它在覺悟的狀態，它就是中道佛性。因為佛性本身就有心的意味，尤其是在天臺的語詞來講，它講的佛性就有心的意味，所以它有一個概念「佛性真心」。這個在智顛的著作裏可以找到。如果強調中道，它就是一個真理；如果強調佛性方面的話，它就有主體性、心的意味。所以我特別強調「中道佛性」這個複合概念有一個重要性，就是表示中道與佛性是等同的。它背後的哲學信息、philosophical implication（哲學涵義）就是所謂客觀的原則、原理、真理跟作為主觀的本心是同一的。兩者統一起來就成為終極原理，在這點上，我覺得它這種思路跟宋明理學、宋明儒學，尤其是陸、王，他們講的那種「心即理」的思路是很相像的。也可以說，「中道佛性」就是宋明儒學

^④ 吳汝鈞：《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》（臺北：臺灣學生書局，1993年）。

「心即理」這種思想在佛教裏的一種表現方式。所以從這點我們也可以看到中國佛學就是中國佛學，它確實有跟印度佛學不同的地方。

你的問題的重點是在中道佛性與我所講的「純粹力動」的關係是吧？我認為它們是同一個東西。不過，這個問題比較複雜一點，就是說，我說的「純粹力動」，本來的意思，是要在實體主義跟非實體主義這兩個終極原理之外找另外的終極原理來綜合同時超越實體主義跟非實體主義或者絕對有跟絕對無這兩個終極原理。我對「純粹力動」的了解是：它就是一種活動，一種德文中的 *Akt* 或英文中的 *activity*，既然它是活動，它就沒有所謂靜態的狀態。它是恒常地活動。可是在我們的日常生活裏面我們似乎感覺不到什麼純粹力動、什麼終極原理在發揮影響。這是受了我們後天的那些感性、不好的因素所影響，終極原理的影響力不能發揮出來，但並不表示它沒有活動，它還是在那裏活動。這就好像王陽明講的「良知」，他說「良知」是「恒照」，「恒」就是恒常，「照」就是照明，意思就是說，「良知」作為最高主體性，在我們生命裏面是恒常地發揮一種照耀的作用，所以「良知」這種主體性也應說為一種活動。不過它的內容是儒家的，跟我講的純粹力動的內容不完全一樣。

如果純粹力動是一種活動的話，它本身就是一種力量，所以我們不需要為這個力量去求一個體，讓這個「體」作為發出力量的根源。它本身就是力量，從這點來講，嚴格來講的話，體用這種相對的概念就可以廢掉，可以不用了。因為純粹力量就已經克服了體與用所形成的二元對立的關係。這樣子的話，體用的問題就解決。像熊十力所提出的，佛教裏所強調的空寂的性怎樣能夠產生力量來轉化世界，像熊十力提出的這個問題，在我提出的純粹力動這個概念下就沒有意義，因為它就是力量。如果你要替這個力量在其外再求一個「體」的話，像我十多年以來所作的，不會有結果。這好像禪裏所講的「騎驢覓驢」一樣，這個「驢」本來就在你胯下，你在騎它，你在外面再找那隻驢，那永遠找不到。就是說驢就在你身上，「體」就在「用」裏面，你如果要在「用」之外找「體」的話，你永遠找不到。所以我十幾年以來都順著這個方式想來解決佛教體用的問題，都失敗了，所以這十幾年來的思考嚴格來講就是浪費了。

還有純粹力動跟中道佛性的關係，我想可以這樣講：首先，純粹力動跟佛教的空都有終極原理的意思，有一點不同的是，佛教所講的「空」，消極的意思比較濃厚，那個動感的意思也顯現不出來。所以，如果你把「空」作為終極原理，要到這

個世界上進行宗教教化的話，它的力量就不夠，它的動感不夠。我們不說「空」是一種活動，我們不說它是一種 activity，我們說它是一種真理。真理就是事物的真確的狀態，正確的狀態。我們以狀態、虛的意思來了解空，不是用活動的意思來了解空，所以它就沒有很強的能動性。所以熊十力提出的對於佛教歸趨於空寂的問題還是有點意思。就是說，空寂的本性怎麼能產生有效的力量來改造世界？所以純粹力動與空的最大的不同就是，它是一種活動，不是一種真理狀態，不是形容真理的狀態。我想智顛對「空」有很多批評。在他的判教裏，從內容來講，他的說法：「化法四教」——藏通別圓——，在裏面，他就是以對真理的了解作為一個主要的線索來判別藏通別圓。他說藏教與通教以空作為真理，而別教與圓教以佛性為真理，他講的佛性就等同於中道，所以他就提出「中道佛性」這個複合的概念。

空與佛性有什麼不同？在智顛心目中，它們都有真理的意思，但是有一點很大的不同，「空」或中觀學所講的「中道」，在龍樹的《中論》裏，他把空與中道都歸到真諦，假是俗諦。龍樹的那套真理觀是二諦系統，不是智顛所發展出來的三諦系統。所謂二諦就真諦與俗諦，真諦就是空，俗諦就是假名，而龍樹提出那個中道就是用來補充「空」的意思，就是，如果我們要對「空」有一個更深刻的了解的話，就要通過這個「中道」，在他「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」這個偈（梵文原偈）裏就有這個意思。這一點我想不需要詳細解釋，現在我們要強調的就是，在智顛心目中，中觀學所講的空就是中道，而那個中道跟他提出的「中道佛性」不同，所以，他對通教有一個批評，就是，通教所講的中道——就是跟空等同的中道——是「中無功用，不備諸法」，這是他對通教的批評。這兩句表示他對通教不滿意的地方，有二點，一是通教講的真理沒有功用，另外就是它不備諸法。中無功用這一點與我們剛才講的題材有點關係，不備諸法，就涉及存有論的問題，這個我們暫時不管它。他既然這樣批評通教，那就表示他強調真理應該有功用，不然的話，他不會這樣批評通教，所以功用這點，在他的真理觀裏是很重要的內容。所謂功用有一個很明確的意思，智顛把「功用」一詞拆開，他說「功論自進，用論益物」，「功」就是自進，自己努力。「功論自進」，然後，「用論益物」就是利益萬物，「自進」就是自己做修行的功夫，如波羅蜜多，培養自己的功德、能力、知識等方面。「利物」就是用，利益眾生、教化眾生。所以他講這個功用，主要就是說我們要自己做充分的培養、訓練，讓自己掌握很多的技巧，然後把這些東西用到外面去，去教化眾生。所以，很明顯智顛的中道佛性在他眼中是含有

功用的。可是中觀學、《維摩經》、《般若經》那些通教的經論所講的「空」的真理是沒有功用的。

智顛認為真理要有功用，這是一點。另外，他也體會到「體」的問題，其實在智顛的哲學裏面他已經有很強的體用觀念。他的體用觀念跟我們通常所了解的體用關係不一樣。不過他還是有一個意思，我自己猜想，就是說：「用」應是有「體」作為其根源，這是我自己的猜想，沒有文獻的根據。因為他也覺察到、了解到真理應該有體的意思。這點我們也可以找到文獻的根據，因為他曾經批評通教那種二諦系統，他說：「二諦無中道體。」二諦就是指通教所講的真俗二諦，而他講的中道體不屬於通教，不屬於二諦範圍的觀念，而是他中道佛性的觀點。他所了解的中道有體的意味，不光是通教所講的、龍樹所講的沒有「體」的意味，只是有真理的狀態的意思。「體」有點實的意思，空是虛的，所以在這一點，我們可以看到智顛認為真理應有體，不過他對「體」的了解有保留，他不是把體看為實體，不是把它看成為西方形而上學所講的 Substance（實體）那種東西。如果是這樣的話，體就變為一種自性，就承認有自性，就和佛教整個基本精神緣起性空相違背，他永遠不會這樣做。

那麼他的「體」是什麼意思？他是用三身裏的「法身」與「應身」來講體用。在他的著作裏有這樣的講法：「法身為體，應身為用。」這個也有文獻的根據。他的體用關係是通過法身跟應身來講。法身與應身有什麼關係呢？應身是我們在現實世間所領有的身體，我們以這個身體進行種種活動應眾生的需要來教化他們。應身的根源在法身裏面。法身就是精神主體性，應身就是一個物質性的東西。所以他這種法身應身的關係或者體用關係，你可以說是一種本跡的關係。本跡的關係不是我們通常所了解的那種體用的關係。它有這個意思：跡應有一個根源，它的根源就是本。應身應有一個根源，它的根源就是法身。可是他沒有說法身就是實體，本就是實體，他沒到這個程度。不過，他批評通教的二諦論說他們沒有「中道體」，我們就可以推想：在他的中道佛性的概念裏面有體的意味。但是這個「體」不是 *Meta-physical Substance*（形上學的實體）的意味，不是 *svabhava* 的意味。如果有這個意味的話，智顛就成為佛教的叛徒了，他沒到這個階段。所以我想他提出這個中道佛性的觀念，裏面有「功用」、「體」這些內容，都是對龍樹用「空」與「中道」來講真理的一種跳躍，一種創造性的詮釋。一方面真理是佛性，佛性就是真心，真心就是超越的主體性，這個很清楚。另外一方面，這個也是中道，而這個中

道是有功用的，有體的意味。他就進到這裏，我想他到了盡頭了，不能再進了。如果再進的話，那個體就變成實體，變成一種自性，自性意味著實體，那就離開了佛教的最基本的立場。非實體主義就走到中道佛性，不能再進，如果再進，就不是非實體主義，如果強調作為 Substance 的實體的話，他就跑到實體主義那一邊。

所以我想他提出中道佛性是很有意義的，它與純粹力動是相通的。純粹力動是一個 transcendental subjectivity（超越主體性），它是一個活動，它恒常在活動，它的用就在活動中表現出來。它在某個程度也有「體」的意味，有一點點體的意味，可是還不是實體，不是基督教人格神的實體，不是儒家的道德實體，它是體用完全融合為一的體，體完全包含在用之中。如果這樣子的話，純粹力動本身就是體就是用，它就超越體用二元性。如果這樣的話，我想體用的觀念可以廢掉，體用觀念廢掉以後，熊十力對佛教提出的批評就無效。我們也可以說這種思路可以突破現代新儒家對佛家的批評。牟宗三對佛教有許多批評，熊十力也有很多批評，唐君毅比較少一點。還有現在日本的批判佛教對如來藏系統、佛性思想的那種批評。如果用我的純粹力動的構想來修改佛教或者是說替佛教做進一步的發展，那麼批判佛教的批評在這種新的思維下就沒有意義。

賴先生：

最後我嘗試作一個總結。剛剛問了吳教授兩個問題，第二個問題是一念心與中道佛性的關係，不取不捨靈動機巧的主體性跟純粹力動跟中道佛性的關係。你的回答裏，主要是從智者大師「中無功用，不備諸法」及二諦無中道體來談，講智者大師對中道佛性有特殊的把握，超過空，超過二諦。在這意思來講，他設定有某種程度的體，中道佛性具有功用及體，這樣的意涵都是對龍樹的中觀學進行一種創造性的詮釋。

因為時間關係，我必須離開，我想現在做一個總結。我將要到日本、德國去做關於京都學派哲學研究的交流、訪問。其實我自己有自己對於大乘佛學的詮釋立場，上次跟你談論，我也講到我對佛教詮釋學的一個提法，主要是建立在天臺智顛大師所講的「中道佛性」的概念上，它是一個三法圓融，不縱不橫，裏面有三個環節，第一個是「一即三，三即一」，這是把二諦這種宗教真理的理解轉化為三諦，提出「三」作為絕對中介，當作你講的第三個終極原理，使得三者之三各自是一種觀點，對究極實在的力動做一種辯證的把握，而三者又同時是同一的，具有絕對的

同一性。第一環節就是這樣「一即三，三即一」，闡釋了究極實在的力動，是一種關係的存有學。再者，第二個環節就是所謂「不縱不橫」，不縱不橫是天臺智者大師在思想史上批判地論師對法性跟諸法的縱的了解，也批判攝論師對法性跟諸法的橫的了解。這裏天臺智者大師改用不縱不橫，取代了縱與橫的了解，「不……不」是某種意義的絕對否定，所以這種否定性原理也包含在這樣對天臺佛教的本體詮釋中，這是第二個環節。第二個環節是講到天臺的存有學是一種超存有學，是一種海德格所講的 *Meontologie*（超存有學）。最後，第三個環節是上下迴向，在價值論裏面，佛教詮釋學強調上下迴向。就是性跟修的關係是上下迴向的關係，天臺在這裏提出「性修不二」，闡釋「性修各三，有離有合」。我講這個的意思是說，你剛剛已經講到重點、重點中的重點，就是中道佛性具有功用跟體。就這個體來講，如果進一步我們做一種我剛才說的佛教詮釋學，那麼天臺佛教裏面二諦無中道體所隱含的「體」的思想，是超越一般所講的體用，就像你所講的純粹力動。我認為經過我這樣的詮釋之後，使得天臺中道佛性思想所隱含的功用、體、它的本體詮釋、佛性詮釋得到進一步的解明。

再進一步講，我關心的是京都學派這樣子的一個大乘佛教哲學跟西方神學的對話，佛教跟基督教的對話。我對此也有三個對比項，第一個是「三一三」跟 *Trinitaet*（三位一體）。第二個是「不縱不橫」的否定性跟 *Kenosis*（淘空的上帝）。第三個是迴向跟 *Metanoeia*（改心）。第一個環節結合到西方神學西方宗教哲學裏所講的存有神學之存有論。第二個環節結合到宗教知識論，第三個環節結合到政治神學和宗教觀下的歷史哲學。我想這是我第二部分所關心的。再來，我看到你於中研院發表的論文〈從睿智的直覺看僧肇的般若智思想與對印度佛學的般若智的創造性詮釋〉^⑤，你主要處理僧肇般若思想，跟康德以後的德國觀念論作了若干的比較。我的確也同意你剛剛的提法，你所提出的純粹力動，這樣的理論的確在康德——把物自身當作界線概念這樣的一個提法裏是看不到的。因為康德把物自身當作界限概念，就不會對物自身作積極的論述。僧肇也未達到純粹力動這樣的思想。我同意你這樣的論述。所以你比較關心的是從天臺佛教切入來講中道佛性是種

⑤ 吳汝鈞：〈從睿智的直覺看僧肇的般若智思想與對印度佛學的般若智的創造性詮釋〉，《中央研究院第三屆國際漢學會會議論文》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年）。

純粹力動，如果與德國哲學作比較，我想從康德以下，就是謝林、費希特跟黑格爾，這樣一個德國觀念論的傳統對所謂的究極實在有非常豐富的說明，發展了將究極實在瞭解成力動的說法。這樣豐富的說明也可以結合到我剛才所講的三個環節，做進一步的比較。

我想我未來的研究工作在今天與昨天受到你非常大的啓發，跟你作了非常有意義的學術上的交換。我認爲未來我必須繼續從天臺佛學開始，對我們中國佛教史深層的思想脈動，它所具有的我所謂的本體詮釋學，你所謂的純粹力動，它整個開展的歷程作一番的研究。我已提出這三個環節的說法。再來就是說，我現在執行的國科會研究案是京都學派跟西方神學的比較。我也很關心德意志觀念論的課題，因爲我博士論文的一部分就是做這個。我相信就這方面來講也有很大的理論開展空間。非常感謝這兩天來你對我的啓發。不知道你最後能不能講幾句話，對我個人的研究方向以及我國相關研究的未來發展提供一些意見？

吳先生：

你那種研究，比較京都學派跟德國的觀念論，我覺得整個計劃來講非常有意義，跟你所學的也很一致。你的文獻學與哲學思考訓練與基礎與你現在所要作的研究有密切的關聯，所以你成功的機會很大。京都學派哲學是很了不起的，它的成功，對東西哲學與宗教的遇合 (encounter) 起了典範 (Vorbild) 作用，我們應該參考，好好地反思一下。對於你的研究的建議，我想有二點，第一點是：你要作的計劃需要很長的時間，不是三、兩年能做完的。所以你不要期望可以在這個研究計劃裏一下子就把那些問題完滿地做好。你是不是可以把你那些問題分成合理的階段，就是說，第一個階段做哪一些？第二個階段做哪一些？第三個階段、第四個階段做哪一些？這種分法應有一個邏輯的理由。爲什麼把這一些作第一個階段的問題，爲何第二階段做這些，第三階段做這個？這些階段的中間應有一個理論來說明他們之間的區分與轉折的理由，我想這樣做的話效果會更好。第二階段所做的東西是銜接著第一個階段。這是一個很實際的問題，我想你應該小心想一想。第二點就是說，你剛提的很多講法，很有創意，我想你需要提供一些文獻學的根據，這樣會更好。譬如你講某一點，你就提出這個講法是根據哪一方面的文獻，這個可以提高你研究的學術價值，這不一定是思想的問題。思想與我所說的第一點反而比較密切。我想主要就是這兩點。

賴先生：

謝謝！我想你需要休息，我們今天的訪談就到這裏。我希望我從日本、德國回來之後可以再跟你作進一步的談論。

後記：完稿於 2000 年 12 月 17 日，整理過程經吳汝鈞教授親自修訂，並惠寄補充資料，據以補充。也感謝華梵大學東研所溫宗堃同學協助本次對談。