

※採訪報導※

佛教哲學與唯識現象學 ——吳汝鈞與賴賢宗對談

整理：賴賢宗*、黃淑滿**

日期：二〇〇〇年十二月二十五日

地點：中央研究院國際學人宿舍

香港浸會大學宗教與哲學系吳汝鈞教授來臺作學術訪問，除了在華梵大學進行一場關於宗教對話的專題演講之外，也與賴賢宗教授進行了他們之間的佛教哲學與京都學派哲學的第三次會談（前二次會談紀錄已刊登於《中國文哲研究通訊》11卷1期〔2001年3月〕）。這是第三次對談的文字紀錄，全文並經吳教授過目和賴教授審定重補。

賴先生：

今天我準備了如下四個要一步一步討論的題目：

- 一、吳汝鈞先生最近發展唯識現象學，請大概介紹一下其內涵。
- 二、吳汝鈞先生從唯識現象學到純粹力動現象學之發展過程。
- 三、唯識現象學、純粹力動現象學跟天臺佛學的關係。
- 四、唯識現象學、純粹力動現象學對宗教對話的啟示。

因為時間所限，也因為你這次在華梵大學的專題演講已經講了宗教對話的課題，所以，我們今天先集中討論前面兩個問題。現在，先請吳教授闡述你的唯識現象學和你最近的相關研究，先請你介紹其精義。

* 賴賢宗，臺北大學中文系副教授。

** 黃淑滿，華梵大學東方人文思想研究所碩士生。

吳先生：

唯識現象學 (Yogācāra Phänomenologie) 這種講法，我是參考了胡塞爾講的那套現象學而提出的。唯識現象學這種表示的方式，我的意思是要替唯識學建立一套現象學，這是參考胡塞爾現象學的那種架構，來替唯識學建構一套唯識現象學。我為什麼要這樣講，講一套唯識現象學這樣的問題、研究這樣子的學問呢？這個問題主要在唯識學講到最重要的部分，就是成佛的理論部分；它的講法就是轉依、就是轉識成智，這套理論是以無漏種子作為成佛的根據，可是它對無漏種子的瞭解，我覺得就有問題，我認為像它所講的那種無漏種子實質上不能作為真正的成佛的根據，因為無漏種子雖然說無漏，它仍然是種子；如果是種子的話，它就要遵守種子六義，這是唯識學一貫從無著、世親一直說下來的。這種子六義裏面第一義跟第二義，就是剎那滅、恆隨轉，那麼種子是剎那滅、恆隨轉的，那表示種子有生滅這種狀態，所以種子是生滅法。成佛的基礎，我們通常講為佛性，不可能是生滅法。成佛的基礎應該是有超越性的，它應該有恆常性，跟一般的現象，作為生滅法的現象不同。如果比較嚴格來講的話，我們可以這樣說，無漏種子作為成佛的基礎，我們可以對唯識學提出一些質疑；就是說，你說眾生裏面有無漏種子，不管它是本有或者是熏習而有，這種有都是經驗性的有。經驗性的有沒有普遍性，凡是經驗性的東西都沒有普遍性。所以，如果這樣講的話，這無漏種子作為成佛的基礎，在眾生命裏面沒有普遍性。這是一個困難。就是不能建立一切眾生都有成佛的根據、都能成佛、都有平等的機會去成佛這一個命題。其次，我認為傳統唯識學的第二點相關困難是無漏種子是一種潛存狀態，它要現行，要現行才能覺悟、才能成佛。但是，依照定義，無漏種子怎樣才能現行呢？如果根據唯識的種子六義，它要「隨緣」，隨緣來現行的。這個緣一般來講，最好的緣就是正聞薰習，所以這種緣是一種外緣。這種外緣本身也是一種經驗的性格，就是你在什麼時候，什麼地方，碰到一個成佛的人、已經得正覺的人，聽他說法然後受他熏習，讓自己的無漏種子現行。像這種事情就是經驗性的，沒有普遍性，沒有必然性。所以在無漏種子現行而覺悟，最後成佛，這一方面也不能講普遍性，不能講必然性。所以無漏種子作為成佛的基礎是有問題的。

我提唯識現象學，尤其是現象學這個講法，就是有一種構想，要提出一個比無漏種子更高的觀念，這個觀念在胡塞爾的現象學裏面，是絕對意識 (absolute

consciousness/absolutes Bewußtsein)。這個 absolute consciousness 是一個絕對的主體性、超越的主體性，用這個 absolute consciousness 來代替無漏種子作為成佛根據。如果我們走現象學的路是可以這樣走。如果要我自己提一個新的構想，我就會用「純粹力動」(reine Vitalität) 這個觀念做為最高的觀念，拿那個觀念放在無漏種子之上來講。這意思怎麼表達呢？純粹力動是一個終極的原理，它是超越的客體性，也是超越的主體性，它顯現在我們人的生命裏面，就是一種睿智的直覺 (intellektuelle Anschauung)。我們現在回到唯識現象學這個話題方面來，純粹力動有一種本體宇宙論的功能，就是說，它可以採取一種乍現的方式。乍現就是變現，這參考唯識學的識轉變的觀念，識轉變這個觀念就是通過變現這個字眼來講識分裂為兩分，一分是相分，概括法的世界；另外一分是見分，概括自我的世界。這就是變現，或者是乍現，梵文就是 parināma，在我的構想裏面，純粹力動乍現為氣，氣是形而下的；它以形而上的超越的力動乍現而成為形而下的氣，由氣來講種子，不管是無漏種子也好、有漏種子也好，種子就是屬於氣。我們可以說經驗世界、物體世界最原初的狀態就是氣，而種子這個字眼本來就有這種作為現象最原初的狀態的那種氣的意思。所以玄奘發現這個種子，把它翻成習氣，他也是這樣瞭解。純粹力動乍現為氣，這個氣就是種子，它有兩種，一種就是無漏，一種是有漏。這樣子來說的話，唯識學所講的那一套種子學說，包括無漏種子在內，都可以保留，就是在我提的唯識現象學裏面，它都可以保留。可是，這無漏種子的層次就要降低一點，它不能說是純粹出世間清淨法的那個層次，它還是要屬於種子，屬於經驗那種層次。不過，它是經驗最原初的狀態，它的上面就是純粹力動，它的根源就在純粹力動裏面。所以我想，若是講唯識現象學，我要從純粹力動開始講。下面可以保留唯識學那些重要的說法，包括轉依、轉識成智，包括種子六義，也包括識轉變這些重要的說法，安慧 (Sthiramati) 解識轉變的那個意思也可以包括在內，這是大家都知道的。護法 (Dharmapāla) 解識轉變跟安慧解釋不同；護法的解釋我們剛才講過了，安慧的解釋就是從異時因果，從識的異時因果那種情況來講識轉變，就是識在前一個瞬間是某一個狀態，在下一個瞬間轉變為另外一個狀態，這就是安慧對識轉變的那種解釋、那種詮釋。大概是這樣子。所以護法的識轉變跟安慧的識轉變，兩種意思我們都可以吸收進來。還有無漏種子現起的問題，剛才我講過，就是要隨緣才能現起，要依賴一些條件、一些緣來現起，不過，我們可以在這裏做一些修改，就是說，無漏種子的現起不需要依賴一些外在的經驗性格的條件來

現起，它自己本身就有現起的條件。這種思想在《起信論》也有，就是一種自緣現起，譬如說《起信論》講到「真如薰習」，就是真如方面有薰習的作用，讓真常心顯現它的活動，這個真常心真如心。在《起信論》那個系統來講，真如薰習就表示這個真常心自己有自己的內部現起的條件，然後從這一點我們也可以轉到胡塞爾那邊，就是無漏種子可以做一種所謂本質還原 (Wesensreduktion)。若回歸到胡塞爾所講的絕對意識方面去，那麼這個絕對意識就相當於我提的純粹力動，我剛才說純粹力動採取一種乍現的方式，用乍現的方式把氣建立起來。這乍現就是純粹力動的一種作用。在乍現裏面，純粹力動本有的那些性格，應該隨著乍現這個活動，貫串到所乍現出來的那些東西方面去，就是氣、就是種子，尤其是無漏種子。

我剛才講過純粹力動相當於胡塞爾的絕對意識，所以這種本質還原，這種無漏種子的本質還原，也可以回歸到胡塞爾的主要意思方面去。然後談到他那種意向性 (intentionality)，這個絕對意識有這個意向性，從這個意向性開出能意跟所意，就是 Noesis 跟 Noema，能意概括主體或者自我，所意概括對象方面一切東西，那就構成了我法世界。如果你對這個能意所意所開出來的現象世界，或者是從唯識的那個識開出來的相分跟見分所展現的那個法的世界跟自我的世界，如果你執著它，以為它有自性，以為它就是 reality，那就成為執著的一種存有論，如果你不這樣看，而把它看成是純粹力動乍現的一個結果，它的根源在純粹力動方面，通過乍現這個本體宇宙論的動作，這樣的一個過程而成立的，那你就不会对它起執著，就可以成為一種無執的存有論。這也有轉依的意思，也有覺悟的意思在裏面。就是你對純粹力動所乍現出來的諸法，或者是自我，不會執著它有自性，而順著它的真正來源來講，它不過是純粹力動乍現的一個結果，這樣你就不會執著它。你能瞭解諸法跟自我的真相，就表示你能抓到現象世界的真理，所以在這裏也可以講轉依 (āśraya-parāvṛtti)、覺悟，而現象學這種講法就可以建立起來。現象學 (phenomenology) 跟現象論 (phenomenalism) 不同。現象論是，只是對現象做一種描述，描述它怎麼生起的，作用是怎麼樣，它的現狀是怎麼樣，這是描述性的，所謂 description，它沒有提供一種理想、一種價值的目標，沒有提供這些東西，沒有讓你有轉化的那種想法。現象學就不同，它有它的理想性，它提供一種價值意義的目標讓我們去努力，去達成這個目標，我們剛才講到無執的存有論這一方面，這裏我們也可以參考胡塞爾講的所謂「生活世界」 (Lebenswelt)，展示在無執的存有論之下所顯現的一切現象、事物，都是在生活世界裏面。

所以，我的唯識現象學基本的構想，是一個比較大的研究計畫，就是要寫三本書，第一本是《苦痛現象學》，第二本是《唯識現象學》，第三本是《純粹力動現象學》，三本書是一貫的，都是有關現象學那種學問。《苦痛現象學》基本上我已寫好，主要是從現象學的角度來看苦痛這個問題，這個人生、人人都有問題，怎麼樣解決？我們能提供一些什麼樣的方法？或者是態度來面對人生苦痛的問題？把苦痛轉化，轉化成爲對我們人生達到理想的目標有幫助的一種東西，要把苦痛從有害的、我們很討厭的東西，轉化成一種工具，讓這種工具來替我們生命的目標的達致服務，這就是苦痛現象學主要的意思。

我現在在做的就是第二本書，就是《唯識現象學》，這一本書的內容比較複雜，它包括四個部分，第一部分是專講胡塞爾的那套現象學，就是把胡塞爾現象學的那些要點，特別是關聯到佛教、關聯到唯識方面的那些要點講出來，而且是用唯識的語言把它講出來。就是說，當我一邊講胡塞爾的現象學的時候，一邊也在想唯識的問題，就是說胡塞爾的哪一些觀念是跟唯識有相通的地方，而我們可以拿唯識的那些觀點和概念來詮釋胡塞爾的相應的觀念和想法，這是我說的用唯識的語言來講胡塞爾的現象學，這部分已經做完。第二部分是對世親《唯識三十頌》跟護法對《三十頌》的解釋，就是《成唯識論》，對於這兩部重要的文獻進行一種現象學的解讀，是倒轉過來，以現象學的語言來講世親跟護法的那一套唯識學。就是說，當我們講到世親跟護法的唯識學的時候，我們會特別注意的哪一些觀點和哪一些想法，可以用胡塞爾的相應的那些觀點和想法來比較和詮釋。還有一點，就是世親的《唯識三十頌》，一般人都是根據玄奘的翻譯，當然我也會參考玄奘的翻譯，不過，進一步我是直接從《唯識三十頌》梵文的本子再翻一次，翻成白話文，看起來意思比較清楚一點，比玄奘翻譯的意思好瞭解、更清楚，這一部分也做完了。另一部分就是有關安慧對世親唯識學的註解，大家都知道安慧對世親唯識學的理解跟護法是不同的，而且，很多日本學者研究過，他們都有這種想法，就是安慧的唯識學，安慧對《唯識三十頌》的解釋比護法的解釋更接近世親的原意，所以從這一點來講，安慧的解釋有其重要性。這一部分我是把安慧的梵本裏面那些要點整理出來。不過我目前還沒有寫成可以拿來讀的方式，即是有關安慧對世親唯識學的解讀這一方面，意思我是已經弄出來了，現在回去就是要把它整理一下，跟上面講胡塞爾的現象學、講護法、世親唯識學一樣，以論文或是解讀的方式把它弄出來（汝鈞按：這工作目前已完成了）。還有一點，我在講安慧的唯識學，還是嘗試用胡塞爾

的現象學的语言來講。至於最後部分，就是我剛才所講的唯識現象學的構思，要點就是我最初講的那一套，這一部分還沒有寫出來。這是非常費思考力的工作。

賴先生：

我剛才聽了吳教授闡述你近來的思想。你剛講了唯識現象學，你認為唯識現象學的工作有四方面，第一方面是你想要用唯識的语言來講胡塞爾的現象學的理論內涵，進行一些反省和比較；第二是你要探討護法對世親的理解，這當中進行一種唯識現象學的解讀；第三點是對安慧作一種唯識現象學的解讀；第四點是你要建構一個唯識現象學的體系。對唯識現象學的體系，講了很久，在這方面，我現在可不可以嘗試問你下面幾個問題？

第一個問題是，你講唯識現象學，唯識裏面也包含轉依，比如說，《唯識三十頌》最後一頌有提到轉依，或轉識成智的思考，你從這邊接到純粹力動，從純粹意識講到純粹力動，從識轉變講到轉依，我現在想問的第一個問題是，當我們講到轉依就會涉及到如來藏 (tathāgatagarbha) 的問題，就是識轉變這種意識存在的根據，就是一個法界、就是一個轉依，我認為探討識轉變的當體應具有其存在根據，這會涉及到轉依的問題，而在這裏必須討論如來藏思想的相關論述。現在我想問你的問題就是，你的理論與傳統的如來藏說的差別在哪裏？比如說，你從識轉變討論到轉依，進行一種唯識學的解讀，你為什麼要進行這種解讀？是不是你意識到傳統的如來藏理論或唯識理論有什麼理論不足？還是僅只是你想用現代化哲學語言、用現象學把它解讀出來？這兩個可能性是哪一種呢？

吳先生：

有關唯識學轉依問題裏面的困難，在佛教裏面當然也有人提出，也有人建構另外一個系統取代唯識學，或者是，把一些重要的觀念引進去來改造唯識學，這很明顯就是如來藏自性清淨心這個系統所要做的事情。提出如來藏這個觀念，它就是要以如來藏來代替無漏種子，如來藏本來就是超越的主體性，它也有活動的意思，如果說它是一個超越的主體性，那它就有普遍性。如果說它有能動性、能活動，或者說它自己內部就有條件讓它活動，這樣講的話，它便能發揮它的作用，現起流行，不需要外在的條件，不需要經驗界的那些條件。從這兩點來看，我們可以說如來藏思想是可以代替無漏種子，我想提如來藏這觀念的人，也想到無漏種子有我剛才提

的那兩個困難，一個就是「有」的問題，另外一個就是「現起」的問題。佛學在其發展之中提出如來藏，就是它以這兩個問題為線索來建立他的如來藏觀念。所以如來藏思想在大乘佛教的思想發展史中是很重要的。

賴先生：

那這樣用如來藏說嘗試來加以解決，這個作法應該與你現在講的唯識現象學也是相通的吧！或者，是不是你認為如來藏說還是有所不足，所以你現在弄唯識現象學，進而講純粹力動現象學？

吳先生：

在我構想純粹力動現象學的時候，當然我是常常想到唯識學的無漏種子的概念，我也想到如來藏自性清淨心這個系統所提的清淨心、或者如來藏這個概念，很明顯就是，這個系統是要以如來藏自性清淨心這個概念來代替無漏種子，避免無漏種子的有跟現起的困難。不過，如果我們再想一想，把熊十力當年提的那個問題，再考慮的話，那你就發現，就是大乘佛學第三個系統提的如來藏觀念，也有不足的地方；就是熊十力提的問題：以空寂的本性如何能起用呢？如何能有效發起一些力用、力量，有效去轉化衆生？我想如來藏這個系統所提的如來藏觀念，還是不能回應熊十力先生提的問題。因為如來藏，我們從比較深的、比較究極的、終極的層次來看如來藏，它本性還是空的，雖然這個系統說如來藏也有不空的一面，所以它有空如來藏的講法，也有不空如來藏的講法。那不空的如來藏，也不能回應熊先生的問題，因為他講不空如來藏，不空並不表示它是個實體，是一個精神實體，能發揮作用、發出大用來普渡衆生，它不是一個實體，它所謂不空是如來藏裏面藏有很多功德，它就是用這些功德，作為基礎，來進行轉化衆生的那些宗教活動。所以，你如果從終極的層次來講的話，如來藏的本性還是空的。那就是對熊十力所提的那個問題，如來藏系統也不能回應，所以我就提純粹力動。我想在回應熊十力的問題方面，用純粹力動來回應，比如來藏系統所提的如來藏好，因為純粹力動當然是終極原理，它本身就是一種活動，活動就是用，力動的作用是在活動裏面表現出來。純粹力動本身就是活動、是一種力用，體用也在裏面。在終極層次裏面，純粹力動的體用完全是一樣的，就是對於純粹力動來講，體跟用根本沒有實際上的分別。如果沒有實際上的分別，體跟用的名相可以廢掉，這樣的話，那體用問題在這

層次上也不存在，熊十力的那問題就不成為問題了。所以我們根本不需要堅持體用的機械性的關係，而可用純粹力動來破體用關係。機械化、僵化體用的關係對純粹力動來講已經不能用了，所以我想到的主要是這一點。第三個系統提如來藏這觀念還是不能回應熊先生的問題，我提純粹力動就可以消解了，或是解構了熊先生提的問題。

賴先生：

我們繼續來對這問題做進一步探討，謝謝吳教授剛剛的回答。你主要是認為如果回到熊十力提出來的問題，熊十力認為即使是講到如來藏這樣的思想，仍然不能回答以「空」為本性的如來藏怎樣能夠生起教化大眾的大用這樣的課題。儘管有所謂《勝鬘經》所講的空如來藏、不空如來藏這樣的提法，但是回到問題的本身，認為如來藏的本性是空，來講這問題，《勝鬘經》所講的空如來藏、不空如來藏這樣的說法對起用與力動的問題也沒有回答。而吳教授認為純粹力動這樣的學說可以回答熊十力的問題，而且可以超越傳統所講的體用論，那種比較機械式的對體用的看法。

這裏，我首先陳述自己對如來藏說，乃至於跟如來藏相關的唯識說的一個見解。在我的研究裏面，在早期的如來藏說的三經一論裏面已經具備了如來藏三義的說法，那如來藏之三義、藏之五義、界之三義、界之五義，這些討論在唯識說和中後期的如來藏說討論得非常多，尤其是在真諦所譯的《攝大乘論》，《辯中邊論釋》、《佛性論》裏面討論最多。從它們對如來藏三義、如來藏五義、界的諸義的討論裏面，可以見出如來藏說如何具有一種力動的說法而能超越僵化的體用觀。我曾經整理出如來藏說基本結構，我認為這基本結構已存在於《寶性論》。《寶性論》提出對如來藏內涵結構說明，它包含胎藏、所攝藏跟法身藏，這三層意旨，《寶性論》這樣的討論方式是繼承它前面的三經，《如來藏經》、《不生不滅經》跟《勝鬘經》，在《勝鬘經》裏面也討論了藏，它用了五個描述，基本上不脫離胎藏、所攝藏跟法身藏這三義的基本模式，我認為這個三義的模式是相當重要，我特別把胎藏、所攝藏、法身藏畫成這樣一個後來天臺宗所講的伊字三點、不縱不橫這樣一個結構，在唯識說裏面它稍微做了一個更改，就是所攝藏，說染淨一切諸法都含攝在如來藏中；法身藏也一樣，染淨諸法在當下就是法身；第三個它改變，改變成隱覆藏，因為用唯識的觀點來看，它認為究竟實在是隱覆的狀態。唯識思想是站

在因位的衆生來看，而如來藏說是站在果位的狀態來看，站在已經成佛的佛的果位來看，它認為究竟實在衆生之中已經具備，雖然說它還是胎兒一樣，還是一個沒有完全實現的狀態，但已經像胎兒一樣，已經五相完具了，它已經是這樣一個狀況了。我認為到後來中國天臺宗，就是吳教授你的專長天臺宗，天臺宗講三法圓融、不縱不橫，講一三三一，基本上還是這種三義的結構，我認為天臺宗的這個講法主要是從《大般涅槃經》而來，《大般涅槃經》講正因佛性、緣因佛性、了因佛性，以及伊字三點不縱不橫，基本上我是認為跟它之前的傳統的如來藏三義那樣的結構是貫穿下來的。到天臺佛學，天臺講一念三千、一心三觀、圓融三諦，這一念心時間的構成，意識的意向性、時間性的構成，它能夠開顯三諦，實踐在這個世界當中的存有意義、存在結構，所以到了天臺就變成了一個很宏偉的體系，這宏偉的體系，第一方面主觀面來講是一個純粹意識，是意識的意向性，它的意義建構，通於你講的佛教的唯識現象學所講的。第二方面所講到的是三諦圓融，由三諦圓融的思想模式來看，三種佛性也是如此之圓融，是不思議的狀態，這相當於你講的客觀面的純粹力動。當然不管前面所講的主觀面的一念三千，或客觀面的三諦圓融教義，都是超越一般所講的主客觀，都是一個終極原理，只是我們分開來講的話有一個這樣那樣的偏重。我剛才要講的意思是，如來藏可以具備力用，超越你所說的僵化的體用觀而圓融體用，通於你所說的純粹力動的現象學。

我再補充一下，我的佛教詮釋學的這一套講法可以回應熊十力的問題，因為我所要做的工作主要就是這一方面。還有，我解釋如來藏說跟唯識學的交涉，也是發揮我的佛教詮釋學的論義，我主要就是要講這思想模型，就是三法圓融不縱不橫，譬如說如來藏三義有三法圓融不縱不橫的結構，用如來藏來收攝唯識說，唯識說因此也有三法圓融不縱不橫的結構，那在這裏面來講，它有一個對於縱與橫的雙重否定，對於僵化的體用觀的雙重否定。

吳先生：

在你的這種思想模型裏面，這個佛性或者成佛的超越根據，它的終極性格是什麼？它是不是還是空？還是有實體的意味？我想最重要問題是在這裏。佛性或成佛的超越根據歸根究底是空的話，那還是不能回應熊先生的問題；如果它不是空，而是不空，而這個不空也不光是有種種的功德，不光是這個意思，而是有實體意味的話，這種講法就背離了佛教緣起性空最基本的義理。所以我想，我們大概要聚焦在

這一點來探討，所以這問題可以講得很清楚，很簡明的這樣講，就是說如果這佛性或是超越根據是空的，它歸根究底還是空的，那就不能回應熊先生的問題；如果它不是空的，而是不空，而這不空也不光是藏有功德的意思，而是超過這個意思，有實體的意味，那就不是性空了。不是性空就跟佛教最根本的性空義理離開了，離開了就不是佛教了。

賴先生：

對這問題的回答，我想很簡單就可以講。就是我現在講這種如來藏或者是佛性，它的三層義、它的基本結構，我認為它是一個勝義實體，勝義實體在中國佛教跟西藏佛教都是認可的，這樣的勝義實體它內在的必須包含空性、空義這二方面來講，它也帶有實體的生起性。勝義實體之文本根據在我的《佛教詮釋學》裏面有舉證，勝義實體這名詞是大乘佛教的，在中國跟在西藏來講都是被採用的。

吳先生：

勝義實體跟一般我們所瞭解的實體有什麼不同？勝義勝在哪一方面？

賴先生：

它作為一個勝義實體，沒有污染的意識分別所執著的這種實體性，它包含空義，作為它必然的環節；第二，它也帶有一種創生性；第三，在我自己系統性的解釋之中，這樣的勝義實體有三個環節，第一來講是一三三一，表達絕對跟相對的關係，它是個一三三一、三法圓融，再來是不縱不橫，它否定掉先有實體然後創生出初法這種縱，也否定掉實體是一個意識性的存在，在意識的表象中，它具現了被表象者這樣一個橫。以上的縱跟橫來講都是劣義的，都是一種依於污染的意識而執著出來的一種實體性的思維。就你所批判的僵化了的體用思想，我想也落入這種被批判的範疇。譬如說，在天臺智顗大師對地論師跟攝論師的批判，他就批判地論師是剛剛所講的縱，攝論師是剛剛所講的橫。因此，我這邊講第二個環節是不縱不橫。不縱不橫就包含否定性這個側面，包含了它相關的空的哲學的論述，包含了空義、包含了空性在裏面。第三個環節，要講到落實到價值論、落實到倫理行動，它是性修不二。大概是講以上三個環節。那我來回答你的問題。我首先認為如來藏三義這樣的結構，是貫穿早期如來藏說，透過《大般涅槃經》，到天臺吸收它的思想之後

來講，變成天臺佛學，講三法圓融、不縱不橫，天臺又影響了中國人跟日本人各宗派的傳統佛教。我認為我們接受一個這樣的大乘佛教思想脈動，它的基本結構就是我講的如來藏三義。我認為如來藏三義是個勝義實體，勝義實體是傳統佛教名詞，不是我編造出來的名詞，再加上勝義實體包含空性，它並不跟根本的空義違反，再來就是它也包含了生起性，用牟宗三的話來講，就是它包含道德實體的創生性，這一點我們先不討論。

吳先生：

如果它是空的話，因為根據傳統佛教，般若跟中觀講空，這個空是一種狀態 (Zustand)，就是沒有自性的狀態，就是空，所以它是一個遮撥的概念，就是用否定的方式來否定一個對象，這個對象就是我們執著的自性。這就是佛教的空，我想這是正宗的瞭解，尤其是印度佛教。如果你提勝義實體，一方面說它是空，一方面說它能創生，我想這也就有一個問題。就是空是事物真相的一種狀態，這意思就是說事物沒有自性這種狀態，這個就是空。像這種空，作為一種真理狀態的空，它怎麼能有創生那種作用，這還是從熊十力先生提的那個問題，除非你講這個空有另外一個講法，不是我剛才講的那個《般若經》、中觀學講的那種講法：事物真如、真理的狀態，除非你再加一些內容給它，那些內容有創生的、作用的，如果這樣子，就有一個新的概念出來了。新的概念就是說，它一方面表示真理的狀態，就是像中觀學、《般若經》講的那意思，另外它有創生的意思。這問題就是說，有這兩個意思：表示事物真理的狀態的空跟創生那種作用，我想不容易把這兩者拉在一起。

賴先生：

對於你的這個問題，我想解釋下列三點。第一點，我認為佛性包含了三法圓融不縱不橫的結構在裏面，這結構內在的有不縱不橫這樣的狀況，這狀況是空義，空義在天臺佛學裏面的一個發揮，在這裏，它講不縱，這是空義被天臺智顗拿來批判地論師所講的縱，批判地論師所講這種法性先存在，再創生諸法，批判這種一般哲學宇宙論的一種生起的觀念。空義被天臺智顗拿來批判攝論師，他認為佛性也不是攝論師所講的橫的方式，後者認為那樣一個在表象跟被表象二者是在轉變的過程當中，在這裏淨識就具含了現象的生起在裏面，也不是這個方式。而應該是什麼方式呢？天臺佛學用三法圓融不縱不橫的方式來講空和生起的問題，因此就一三三一這

樣的論述來講，它內在的具有不縱不橫這個表述，而不縱不橫是空義在天臺智顗的佛學裏面的進一步闡揚。爲什麼我說它是空義的闡揚呢？因爲它是用來批判兩種執著，就是批判縱的執著跟橫的執著，而這兩種執著就是我們一般的哲學、一般的佛教教派主要所犯的兩種錯誤，這兩種批判達到的就是天臺所要開展的對佛學的正确認知，一種不縱不橫的方式。

第二點我要講的是不縱不橫，不縱不橫講「不……不……」，我認爲這是天臺的雙重否定，是一種天臺的空哲學，空在這裏顯示爲一個什麼呢？你剛剛講般若性，空是一個狀態，沒有錯，但必須再深入去看。我認爲空表現爲一個不斷開放自己的力動，不斷開放自己就表示有普遍性，空是遍一切法的，所以它具有普遍性。把自己空掉，才能開放給法界，體證普遍性的空。

我想講的第三點是性修不二，性一定在修上顯，修的當下就是性的不思議現成，性修不二就是講必然性，講必然現起，講一念心必然現起，一念心的當下，不思議佛性必然現起。性修不二講的是超越性，性和修要不斷超越自己到對方去，成就上下迴向的行者的不思議解脫和佛性的不思議功德莊嚴。不斷超越自己就是有成就性修不二的必然要求和不可思議的當下現成。這第三個環節是講它的必然性。上面第二個環節講空的開放是普遍性，有了普遍性，現在第三點又有了必然性。第一個環節是很根本的一三三一，第二點跟第三點是對第一環節的一三三一進一步的論述。我就用這樣的方式，我認爲在天臺佛學已很恰當的回答了你這個問題，回答了熊十力的問題，就是智顗所講的不思議的三種大佛性，那一三三一這樣的三法圓融不縱不橫這樣的結構，它同時是勝義實體又同時具備了空義，而又具備了生起性。具備了空義，因爲第一個環節的一三三一是不縱不橫，它是對縱這種錯誤認知的批判，是一種不斷開放自己的普遍性。講到第三個環節性修不二，它有必然性。就當下一念心來講，就是佛性的現成，所以不是在印度的大乘佛教裏面。印度的大乘佛教裏面，理想世界跟現實世界還是相對來講，有對立的傾向。中國人發揮一種高度智慧，發揮一種圓融的智慧，它那當下一念心，就是禪宗六祖慧能所說的，念念自現本性清淨，像禪宗所講的，一念心當下就是佛性現成。用天臺智顗所講的話，一念心不可思議，一念心開決如來藏理。一念心開決如來藏理的過程，當下一念心的作用，就是佛性的現前。所以佛性的現前又性具了開決過程的展開的必然性，因爲在一念心就已經是不思議的具足了、顯現了那樣的展開狀況。我對於如來藏說的理論威力是比較樂觀的，我對如來藏說的理論效度是比較信任的，我認爲它並不會有

熊十力和你現在所擔心的那個問題，我認為如來藏可以回應你這裏所提的本體力動的問題。

吳先生：

我提一個問題，就是你剛才所講的勝義實體跟我提的中道佛性，有什麼關係？

賴先生：

我想是同一個東西。我認為它們至少是相通的，應該是同一個東西。但是我講的是著重於我發揮的本體詮釋的三個環節：(1)一三三一，天臺佛教的存有論；(2)不縱不橫，天臺佛教的知識論；再來是(3)性修不二，這是實踐論、價值論。這三個環節是一個有機的體系。你在建構你的本體力動的現象學之時，可以參考我對於如來藏說的新詮。

吳先生：

可是我並不以為天臺的中道佛性的說法能回應熊十力的問題。我以為，中道佛性歸根究底還是以空為性，還不能說是一個實體。智顗大師常常在他的著作裏面，提到體這個觀念，也提到功用，也很強調功用這一點，甚至批判通教，說通教沒有功用。他也自己做一個新的概念，就是中道體，他以中道體來批評通教講的二諦，說通教講的二諦沒有中道體。那二諦所講的中道基本上就是龍樹的那個中道，接近空的意思。現在智顗大師自己提一個新的觀念，就是中道體，可以看到他是已經很尖銳的感覺到這問題，就是用、力用要有一個體作為它的根源。我想他是意識到這一點，作為一個佛教徒，他不能把實體的觀念擺在佛教的殿堂裏面，他講體用只能從法身跟應身來講，他說法身為體，應身為用。但是他講到這裏就停下來了，就不能再進了。他說以法身為體，這法身體，還是沒有實體的意思，還是不能有體的意思。中道佛性也可以說是法身，它還不是實體。他一講這種意思的實體，他就離開了佛教。

賴先生：

對於這個問題，我個人認為法身為體，應身為用，這邊的體就是一種勝義實體。什麼是勝義實體呢？我們不要從西方亞里斯多德以下所講的實體學，就是存有

者作為存有者這樣的一種實體觀來了解，不要從西方這種表象形上學意義來瞭解，因為存有的意義可以有很多種，不一定是亞里斯多德以下的這一種把存在當作實體來瞭解的方式。另一方面，存有也可以是一種存有的力動，是存有自身，這些就是在思想轉折之後的海德格所走出來的方向，它是即開顯即遮蔽這樣的一個力動，將存有的力動把握為西方傳統形上學的實體。這是站在存有既已開顯，已經開顯給我們，站在開顯的結果的立場，然後，把顯現給我們的東西作為在我們之外的對象，當作存有者作為存有者，最後當作實體 (ousia) 來把握。譬如說把馬把握為實體的意思是說，馬之所以為馬，是因為馬有牠的本性，有牠的本質，這本質、本性就是亞里斯多德認為四種實體裏面最重要的一個意義，這是亞里斯多德站在存有既已開顯給我們，站在開顯給我們的結果，然後把開顯給我們的對象當作一個存有者作為一個存有者，當作具有某一種本質的實體來把握。所以已經落入表象者與被表象者的二元對立之中。海德格批判這是一種表象性思維。我們現在重新來問這個問題，存有自身是什麼？應該回到存有開顯給我們成為一個既已限定的表象，回到它的當體的活動本身，回到它即開顯即遮蔽這樣的活動本身，來面對存有自身。因此，存有的意義是可以很廣，不必落入西方形上學這種實體性的執著。同樣的，我們討論「體」的問題，我想這勝義實體，就是我講的存有自身，如果我們對於勝義實體不用西方形上學的實體學來瞭解，勝義實體就是一個存有自身，它是存有即開顯即遮蔽這樣一個存有自身的一個力動。所以，我剛剛講的這些話，主要就是提出我的第一點，就是說，我們現在講勝義實體，這個體是存有自身，它不是西方形上學亞里斯多德之後的那種實體學之中的實體，也不是佛教批評的 *svabhāva* 那種自性，它是一個勝義自性。它是一個即開顯即遮蔽的存有自身，我先做這樣的一個說明。其次，我想你所做的這些說明，關於唯識現象學跟純粹力動現象學這兩方面的說明，我覺得你的進路和要達到的目標跟我是相通的，但是你做的工作是比較特殊的一個類型，而我是做上述的佛教詮釋學的三個環節的說明，是一個普遍思想模式及其在思想史之中的不同印證的說明，這樣子我認為我是把如來藏三義內部的結構已經解明出來了，而且把天臺思想內部結構也解明了，乃至於我認為整個中國為主的東亞佛教，它基本的思想模型就是這個，所謂圓教便是這個模型。圓教是在講三法圓融、不縱不橫的三個辯證的基本模型，這樣解釋的圓教有些地方可能比牟宗三所講的縱貫縱說、縱貫橫說的分判要好。他這種分判也很好，但有些地方可能講不到。如果是這樣，我們必須要再超越。

我接下來想問你的問題就是，你對體用論的批判，你認為我們要超越傳統對體用論的把握，這是不是蘊含了你對熊十力的批判，或者是說你對牟宗三講圓教和講縱貫縱講等等這種體用論的批判？是不是有這樣的意味呢？

吳先生：

這跟牟先生講的沒有直接的關係。我提純粹力動主要是從熊十力批判佛教，說空寂的本性怎麼能生大用這個普渡眾生這一點來講，從他對佛教提出這樣一種質疑來構想下去。熊先生這種批判，顯然假定了體用論，或者體用關係，是我們一直以爲瞭解究極真理不可缺的一環：終極真理要在體用關係裏面講，就是說，體是用的體；用是體的用，體一定能顯現爲用，然後用是體的用，它不是沒有一個根源，沒有一個體的用，它就是有體作爲它的基礎。我想熊十力先生假定了這一點，就是說，我們瞭解終極真理，跟真理和世間的那種關係，一定要站在體用關係這種思考的模式來講才行。不然的話，像佛教那樣，沒有一套他所要求的那種體用論，是不成的。所以熊十力就提這個問題。可是我現在想，如果終極真理本身就是一個活動的話，那就不需要再講體，活動就表現一種力了，活動本身就是力，這樣的話，我們就不需把終極原理放在體用關係這種架構之下來講，這種體用關係不能用到終極真理方面去，在這層次，體跟用根本沒有實質的分別。如果是這樣子的話，體用關係就可以廢掉了，體用關係廢掉之後，佛教這方面的問題，就像熊先生對佛教所提的批判，便變成沒有意思了。因爲在終極的層次已經沒有體用關係，你再提它也沒有意思。所以我的提法跟牟先生的說法沒有特別關係。又，我提一個意見，你講到勝義自性的時候，你可不可以盡量提供一些文本爲根據，因爲勝義自性在智顗著作裏面好像沒有出現。智顗的著作我全看過，就我的記憶來講，他好像沒有用過這個字眼。

（汝鈞按：有關我以純粹力動理念以突破當代新儒學的體用論，在拙文〈儒佛會通與純粹力動理念的啓示〉中有詳細的論述，那是我在二〇〇一年四月爲華梵大學哲學系所舉辦的儒佛會通研討會所作的主題演講的講稿，修訂後發表於《中國文哲研究集刊》第21期〔2002年9月〕）。