

## 佛教新思維：《純粹力動現象學》

吳汝鈞（中國文哲研究所研究員）

佛教作為世界性的宗教，有極其廣遠和深邃的義理作為支柱，但也不無弱點。當代新儒家大師熊十力先生對佛教有嚴酷的批評：佛教一方面以空寂之性為本，另一方面又強調力用，要普渡眾生，這如何可能呢？即是說，空寂的本性或本體，如何能產生力用以轉化世間呢？這顯然是佛教在體用關係上的理論困難。佛教的精義在緣起性空：一切事物都由因緣聚合而成，沒有常住不變的自性（svabhāva），這精義不容它建立實體觀念。因實體是自性的一種形式，要堅持性空或自性空的精義，便不能立實體，不管是物理實體抑是精神實體，特別是後者。要立精神實體，便要放棄性空的立場，那便是遠離佛教，而轉為佛教所抨斥的神我外道了。熊氏的意思很明顯：佛教義理在體用問題上有困難，它的用是空掛的，是沒有體的用，因而也不是真正的用。真正的用是發自精神實體的。佛教性空思想讓它不能建立實體觀，因此不能說用，不能說以力用來普渡眾生，這樣，它的渡生的宗教理想勢必落了空。熊先生的解決方法是建立新唯識論，導入大《易》的生生不息、大用流行的實體觀，援儒入佛。其實是以儒家取代佛教，沒有為佛教解決困難。

我自認真研究佛學以來，即留意這點，希望能在佛教的思想體系中找尋有「體」（實體）義的概念，作為發用的源頭，其間考慮過佛性、如來藏、清淨心，甚至悲願，都不成功，不能回應熊先生的質難。佛教中人亦曾群起而抨斥熊氏，說他在很多方面都未能真正理解佛教，但他們在體用關係的困境上，始終未能為佛教提供出路。

體與用是哲學思考上的一對重要的範疇（Kategorie）。天台宗的智顛大師已留意到這點，嘗試確立他自身的體用關係或體用論。他曾批評他所判的四教中的通教所言的真、俗二諦（兩重真理）中，沒有「中道體」（中道是兼容空與有的終極原理），又批判該教所說的中道沒有「功用」（中無功用），就中道而言體用關係，已是呼之欲出了。即是，他自身所倡導的中道，應該有「體」義，同時能發出功用。但這種體用關係，只是「本源」與「本源的發用」的體用關係，體與用仍然有別，可以構成二元對立的關係。實際上，他的中道並不能作為真正的實體看，因他仍說「中道空」，即是，中道沒有自性或實體。因此，他即使有體用關係的思想，這關係仍不能回應熊十力的「空寂之性如何能有功用」的質難。進一步，智顛甚至把體與用連著一起說，以法身（或精神主體）為體，應身（或在世間示現的身體）為用，所謂「法身為體，即體起應身之用」。但法身的本性仍是空的，不能作嚴格義的實體看。法身與應身的關係仍不是形而上學的精神實體與精神力量的正宗的體用關係。他提出的這種體用關係仍不能回應熊先生的問題。

就純哲學的詞彙而言，熊先生所說的體是精神實體，是絕對有（absolutes Sein），是以肯定方式表述的終極原理，是實體主義（substantialism）。佛教的空是絕對無（absolutes Nichts），是以否定方式表述的終極原理，是非實體主義（non-substantialism）。絕對有可言體用關係，其用是有體之用，用由體發，因而無體用關係的困難。絕對無則不能言體用關係，其用是無體之用，因而落了空，故有體用關係的困難。佛教要徹底地解決這個困難，要能回應熊先生的質難，不能輕率地、直截了當地建立實體這一終極原理，因這正與緣起性空的根本義理相悖離。也不能寡頭地守住空這一終極原理，它只表示事物的沒有實體、沒有自性的真理，只是一種狀態（Zustand），是靜態義的，不能說力用，後者是要從動感說的。在這樣的理解下，我在近年提出活動（Aktivität）或力動（Vitalität）一理念，以調整佛教原來的空（śūnyatā）一理念。即是說，在絕對有與絕對無這兩個表面相對反的終極原理之外，提出第三個終極原理，它一方面能綜合絕對有（如儒家的天道、良知、印度教的梵和基督教的上帝）與絕對無（如佛教的空，道家的無和京都學派的絕對無）的正面的、建構性的性格，另一方面又能超越或克服絕對有與絕對無所可能發展出來的偏激理論，如常住論與虛無主義；另外，作為一終極義的原理，它又能免除絕對有與絕對無可能下墮而成相對的有、無的二元分裂局面，而失去其絕對涵義。這個理念便是力動（Vitalität）。由於它是超越性格，沒有感覺經驗的內容，在存有論

上先在於主客的質體，故為一純粹力動( reine Vitalität )。要指出的是，這樣的構思，並不表示我們可有三個終極原理：絕對有、絕對無和純粹力動。終極原理應是一個整一體，不能分化成三。無寧應該是，絕對有與絕對無作為終極原理，在展示終極真理方面，勢必有所偏頗，不是偏於真理的正面、主動性，便是偏於它的負面、被動性。純粹力動則能展示真理的全面的、完整性格。

最重要的是，純粹力動自身是一種活動，一種動感，力用即在其中；它也是一切現象的本體、本源，現象即成立於這力動之中，它們是力動下墮、凝現而成（這是一種本體宇宙論的演述，佛教唯識學說「似現」，熊十力則說宛然詐現）。這力動自身既是活動，則用已在其中，它也是體。在這個終極的層次，體與用在實質上並沒有分別，兩者都是純粹力動自身，體即在用中，亦即是用，我們不必在它的力用之外為它尋求一個體，不必「騎驢覓驢」。這樣，體用關係變成贅詞，「體」、「用」之名亦可廢掉，體用論也可廢掉。熊十力對佛教的批評：空寂之體如何能有力用，便自動失效，佛教再不會受體用關係問題所困擾了。這是調整佛教的空一理念而成的構思，我把它稱為「純粹力動現象學」( Phänomenologie der reinen Vitalität )，寫而成書。這構思具有價值義、理想義，不是純粹的描述，故為一現象學，而不是一現象論；而且是超越性格的，不是經驗性格的。由於與佛教有密切關連，說這種構思是佛教的新思維，亦無不可。它是一種現象學，但不必全同於德國哲學大師胡塞爾( E. Husserl )所說的；說它是新現象學，也無不可。它具有胡氏所開拓出來的現象學的殊勝之點，但也被注入東方哲學的思維特色。

就思想史來說，佛教自身對終極原理或真理的理解，也不斷在演變中，它的整個走向，是從以事物的靜態的客觀狀態說真理，漸漸轉移到以心來說真理，就心的能動性賦與真理以動感。到了佛性思想，則強調作為成佛的超越依據的佛性，主體性高揚，客體性的真理則未能突顯。發展到中國佛教，則盛言佛性，主體性居於顯著位置。天台、華嚴與禪三宗都重視佛性觀念。天台宗智顛大師在這方面更多創發性的思想，他提出「中道佛性」一複合概念，把中道與佛性等同起來。中道是理，故說「中道理」；佛性是心，故說「佛性真心」。這樣，理與心合而為一；心有動感，由於等同的關係，以中道言的真理也有動感。這明顯是儒家陸九淵、王陽明心學的心即理思維的佛教的表述式。這是佛教理論發展的盡頭了。作者吸收了西方近現代的形而上學、存有論的思維，並注入東方哲學的強調動感、主體性的思想，開拓出純粹力動現象學的理论體系，承接並超越了儒、釋、道的傳統。

這本《純粹力動現象學》已於近期出版(台北：台灣商務印書館，2005)。超過一千一百頁，近一百萬言。這是突破當代新儒家的實體主義與佛學的非實體主義的造論之作。

