

僧肇的聖人觀與吳汝鈞的 純粹力動觀*

香港大學佛學研究中心客席講師 陳森田

提要

僧肇在《肇論》中透露出一種獨特的對終極實在的觀念，這個觀念貫徹於《肇論》的所有篇章，其中以〈般若無知論〉、〈答劉遺民書〉以及〈涅槃無名論〉三篇對這個觀念有最清晰的展示。對於這個觀念，僧肇在書中常以聖人、聖心、至人、般若、涅槃、無為等概念加以指述。儘管這些概念在文章脈絡中表達不同的重點，但所指的事都是同一。例如聖人、聖心、至人表達其主體義；般若表達其功用義；涅槃和無為則著重於境界義，而所指述的都是同一的真理，即是佛。筆者在此稱之為僧肇的聖人觀。

僧肇在《肇論》中處處展示出聖人的恆常性和健動性，聖人以這種恆常的動為其本質，故筆者稱之為「自然的力動」(Spontaneous Vitality)。「自然」表達其本質性、恆常性；「力動」表示它並非實體，亦非停滯、死寂的存在。

吳汝鈞先生在十多年前開始構思「純粹力動」(Pure Vitality)的觀念，這些年來著作不斷，逐步建立純粹力動現象學的哲學體系。他把東、西方哲學的真理觀念概括為實體主義

(substantialism)和非實體主義(non-substantialism)兩種路向，並指出前者肯定一絕對有(absolutes Sein)作為終極原理，而後者則以絕對無(absolutes Nichts)作為終極原理。¹絕對有包括柏拉圖的理型、基督教的神、黑格爾的絕對精神、印度教的梵、儒家的天道、良知等；絕對無則有佛教的空、禪的無、莊子的逍遙境界、京都學派的絕對無等。吳先生指出，以絕對有或絕對無來指述終極真理，兩者都有其精采之處，但同時亦有其不足處。絕對有最終可能會發展成一種常住論，而絕對無可能會被推展至一種虛無論。他提出的純粹力動則能克服絕對有和絕對無的不足之處，同時亦可綜合二者的優點。

筆者以力動來詮釋僧肇的聖人觀念，無疑是受到純粹力動觀念的啟發。然而，僧肇的聖人觀念跟純粹力動仍頗有相異之處，例如純粹力動透過分化、詐現，現起宇宙萬物，而僧肇則未有提及這種創生性格。本文將嘗試闡釋僧肇的聖人觀以及吳汝鈞的純粹力動觀這兩種終極實在的觀念，並比較兩者的異同。

關鍵詞：自然的力動、純粹力動、實體主義、非實體主義、絕對有、絕對無

¹ 參考吳汝鈞著《純粹力動現象學》，台北：臺灣商務印書館，2005年，頁36。

* 2015/1/20 收稿，2015/4/16 通過審稿。



目次

- 一、僧肇的聖人觀
- 二、小結
- 三、純粹力動的觀念
- 四、小結
- 五、僧肇的聖人觀與純粹力動的異同
- 六、總結



一、僧肇的聖人觀

僧肇在〈般若無知論〉指出般若不以世俗的認知方式去認識事物，故無世俗之知，因此說般若無知。世俗的認知方式是一種主客相對的方式。世俗眾生執著自我，以之為真實的存在，而自我以外的事物則作為自我的對象。自我作為認知主體，對事物進行認識，事物即成為客體。在這種主客相對的方式底下而達致的認識，我們稱之為世俗之知。僧肇在〈般若無知論〉說：

是以聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也。故能默耀
 韜光，虛心玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。²

這裏指述聖人如何以般若智觀照世間。「聖人虛其心而實其照」此中的「虛」對比於「實」，二者均作動詞用，「虛」含否定的意味，而「實」則有肯定的意思。「而」字則表達句中的轉折。在本句中，「心」遭否定，而「照」則獲肯定，故「虛其心」的心指世俗的認識心。聖人去除世俗的認識心而充實其智的觀照，這觀照恆常不斷，故「終日知」。然而，聖人不以世俗的認知方式來認識事物，因此沒有世俗知，故「未嘗知」。「默耀韜光，虛心玄鑒」表示不以世俗智而能觀照事物。「閉智塞聰」是止息世俗的認知機能。聖人不以世俗的認知機能而覺照事物之本性。這段說話顯示聖人的觀照世間的方式。若以世俗的認識作比較，世俗的認識需依賴適當的條件才能生起，因此有時會停止。但聖人以般若智觀照世間，則無需依待條件，因此其觀照恆常不斷。世俗的認識以認識心透過認知機能來認知事物，所認知的

² 《肇論·般若無知論》：《大正藏》冊 45，頁 153 上—中。

是這些機能所能取得的事物的形象。而聖人的觀照則不以認識心，不依賴認知機能，卻能直接透達事物的本性。

關於聖人與世間的關係，〈般若無知論〉說：

然則智有窮幽之鑒而無知焉，神有應會之用而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。智雖事外，未始無事；神雖世表，終日域中。³

聖人就其鑒照事物的作用稱為智（即般若），就其應會世間的功用則稱為神。聖人照徹事物之本性卻無世俗之知，應會世間一切事情卻無慮。世間眾生應會事物時，會以事物為實在，故執著事物，因而為事物所縛而生慮。聖人應會世間一切事情，卻無執著，故無慮。聖人無執，不為事物所縛，故能自在於物外，即「獨王於世表」。聖人無世俗之知，其觀照不受認知方式的限制。世俗的認知受主客相對的形式所限，只能認知對象的相狀。聖人不以世俗的認知方式觀照事物，故不受限制，因此能了達事物相狀以外、更為深入的本性。這裏顯示聖人的觀照和應會的超越性，但僧肇同時強調聖人與世間事物的緊密連繫。「智雖事外，未始無事；神雖世表，終日域中」，這表示聖人的觀照和應會雖有超越性，但亦不離於世間事物。

這段文字表達聖人與世間事物的關係。聖人對世間有觀照和應會的作用，這些作用不受世間事物所限制，因為他的觀照不以世俗的主客相對的認知方式進行，他應會世間一切事物，卻無執著於事物，故不為事物所縛而生慮。這顯示聖人超越於

³ 同上書，頁 153 中。

世間。然而，聖人同時亦不離於世間。這顯示聖人與世間有著既超越又內在，不即不離的關係。

僧肇對於聖人之智又有這樣的描述：

欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈。聖以之靈，故虛不失照；無狀無名，故照不失虛。照不失虛，故混而不渝；虛不失照，故動以接塵。是以聖智之用，未始暫廢，求之形相，未暫可得。⁴

這裏展示聖人之智無狀無名，無狀故不能感知，無名即不能以概念去思考。其性格雖然是虛空，但不是虛無，因為它恆時作用，而且，它的作用緊密地關連到世間。它雖然與世間連繫，卻不會隨著世間轉變，這顯示它具有自主性。它恆時活動，應接世間事物，這顯示它具有恆常性和能動性。

夫聖人者，微妙無相，不可為有；用之彌勤，不可為無。不可為無，故聖智存焉；不可為有，故名教絕焉。⁵

這裏的「有」和「無」是從世俗角度對存在性的理解。從這個角度說，有和無已包含了一切可能的存在狀態。僧肇指出，聖人無相，即是說聖人沒有任何相狀或屬性，讓我們能以感官去認識或以思維去思考。世俗說為有的東西，必需作為感知或思維的對象，否則不能稱為有。聖人無此對象相，故不可稱為有。另一方面，世俗說為無的，就是沒有任何存在性，無存在性就不應起任何作用。但聖人恆時活動，觀照及應會世間事物，

⁴ 同上。

⁵ 同上書，頁 153 下。

其作用不斷，故不可說為無。既然不為無，即表示聖智存在。然而，這種存在不能以世俗的有的概念來表述。聖智不為有，而「有」是世俗觀念中代表存在的基本概念，既然這概念也不能指述聖智，就再沒有任何概念可代表聖智，故說「名教絕焉」。

世俗的概念中，對存在性的表述以「有」和「無」為最具普遍性，涵蓋範圍最廣的概念。聖人的存在性不有不無，即是超越了世俗概念的範疇。概念的特色是相對性，超越概念的範疇就是超越了相對性，故聖人的存在是一種絕對的存在。

難曰：論云，言用則異，言寂則同。未詳般若之內，則有用寂之異乎？答曰：用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名，更無無用之寂而主於用也。⁶

這裏涉及般若與真諦的關係。在〈般若無知論〉中，僧肇論及般若與真諦時說「言用則異，言寂則同」，意思是般若與真諦在作用上相異，但在自體上則相同。問難者就順著僧肇這種說法而提出問題。問難者提出，「言用則異，言寂則同」這說法是否就表示般若之中有用與體的區別呢？僧肇的回答是「用即寂，寂即用」。他的意思是，在般若中沒有用與體的區別。他再解釋說，「用寂體一，同出而異名」，意思是用與體根本上是同一，但有異名。異名是在概念上的區分，這種區分是世俗常人以事物為對象，進行分析的結果，這只是一種思維上的構作，而般若與真諦並不成為世俗認知的對象，故這種概念上的區分並不代表般若本身的真實狀態。僧肇再指出，沒有一個無用之

⁶ 同上書，頁 154 下。

體而作為用的主體。如果將體與用視為兩件事，體是體，用是用，體不等同用，這就是一個無用之體。而將這個無用之體作為用的來源，就是體用論的觀點。他在這裏間接批評體用論的說法。⁷他指出，用與寂只是名稱上不同，其實是同一的。

僧肇寫成〈般若無知論〉後，竺道生將一份抄本帶到廬山，交予慧遠、劉遺民等人。劉遺民讀後對僧肇的論點抱有懷疑，並致信僧肇提出三點問題，僧肇覆函就劉氏的問題逐一回應，這覆函即為〈答劉遺民書〉。僧肇在信中釐清了自己的論點，糾正劉氏的錯誤想法，並對聖人的觀念有更深入的闡釋。他在〈答劉遺民書〉中說：

所以虛不失照，照不失虛，怕然永寂，靡執靡拘，孰能動之令有，靜之使無耶？⁸

「怕然永寂」的「怕」應作「泊」⁹，意思是靜止不動。僧肇在這裏重申〈般若無知論〉的觀點，他指出般若聖智其體雖為虛靈，但不失照用；雖然照用恆常，但其體仍不失虛靈。這表示聖智並非實體，而在當中即有作用。由於聖智之體虛靈，故泊然永寂；但其照用恆常，故對世間靡執靡拘，即是對世間事物不取不捨。它不取著事物是因為洞悉事物為緣起無自性，

⁷ 僧肇理解的本無宗持體用論的觀點。此宗以無去詮釋佛教的空，他們以無作為萬物的本體，萬事萬物就是這本體生發出來的用。僧肇在〈不真空論〉對本無宗作出批評，雖然在撰寫〈般若無知論〉時，他可能仍未寫成〈不真空論〉，但相信他已有這種想法。

⁸ 《肇論·答劉遺民書》：《大正藏》冊 45，頁 156 中。

⁹ 見《大正藏》冊 45，頁 156 註腳①。



即非有；不捨棄事物則是由於了解事物並不是虛無，即非無。這裏涉及上面提到的般若與真諦的關係。現象世間的根源，即其本質的狀態即是真諦，上面提到般若與真諦「言用則異，言寂則同」，以及「用寂體一，同出而異名」。在作用上，般若是能照，真諦是所照，因此是「異」，但它們在體上則是同一。而所謂用與寂的區分只是「異名」，即是概念上的區分。般若與真諦之體為同一，即是在存有上是同一，而真諦是世間事物的本質狀態，故從這個角度可以說聖智與世間事物在本質層面上為同一。聖智非實體，因此事物亦不可能是實體，故非有；聖智有作用，因此事物亦不是虛無，故非無。聖智無所謂動，無所謂靜，即不動不靜，亦不有不無，這表示聖智超越於世間事物的緣起性格，無生起亦無滅去，但在本質上卻跟世間事物同一，這即是既超越世間，亦內在於世間。

又云：宜先定聖心所以應會之道，為當唯照無相耶？為當咸觀其變耶？談者似謂無相與變，其旨不一。觀變則異乎無相，照無相則失於撫會。然則即真之義或有滯也。¹⁰

這裏先引述劉遺民在信中提出的問題。劉氏提出，僧肇應先說明聖心如何觀照及應會世間。劉氏認為有兩種可能性，一是「唯照無相」，另一是「咸觀其變」。唯照無相表示聖人只觀照世間事物共通的空之本性，而不會察看個別事物的獨特相狀。咸觀其變表示聖人除了觀照事物共通的空性外，同時亦鑒察個別事物的相狀。僧肇接著指出，劉氏似乎認為「無相」與「變」

¹⁰ 《肇論·答劉遺民書》：《大正藏》冊 45，頁 156 下。

完全是兩回事，照無相就不可能同時觀其變。當然，撫會世間事物必需了解個別事物的情狀，否則就不能以適當的法門去撫會個別有情。倘若聖人唯照無相，則不知個別事物的情狀，那如何能撫會世間呢？僧肇指劉氏這種想法反映他對即真之義仍然未通曉。我們看僧肇怎樣回應劉氏的疑問。

經云：色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。若如來旨，觀色空時，應一心見色，一心見空。若一心見色，則唯色非空；若一心見空，則唯空非色。然則空色兩陳，莫定其本也。是以經云非色者，誠以非色於色，不非色於非色。若非色於非色，太虛則非色，非色何所明？若以非色於色，即非色不異色，非色不異色，色即為非色。故知變即無相，無相即變。群情不同，故教迹有異耳，考之玄籍，本之聖意，豈復真偽殊心，空有異照耶？¹¹

照無相是觀空，觀其變是見色。劉氏以為若觀空就不能同時見色，見色就不能同時觀空，因此，咸觀其變是不可能的。倘若單是觀空，就不能撫會有情。劉氏的問題在於他以為色與空是兩回事，故僧肇在此闡明色與空的關係，以解決劉氏的疑問。「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」，這說法在《放光般若經》和《般若心經》都有記載，僧肇在此對經義作深入解釋。他說「誠以非色於色，不非色於非色」，其中前一句的「非色」，與後一句第一個「非色」，在結構上看意思應相同，都是指一個動作，即「否定其為實在」的意思。而前一句的「色」與後一句第二個「非色」都是名詞，「色」指一般人認為是實在

¹¹ 同上。



的事物，「非色」則指一般人認為不是實在的事物（例如太虛）。這兩句的意思是：〔經文〕對於一般人認為是實在的事物，否定其為實在；而不會對於一般人認為不是實在的事物，去否定其為實在。接著的「若非色於非色，太虛則非色，非色何所明？」的意思是：倘若對於一般人也認為不是實在的事物，去否定其為實在，例如太虛就是一般人也認為不是實在的事物，去否定太虛為實在，這樣做說明了甚麼呢？有甚麼意義呢？這幾句說話的目的是要指出，經文所說的「非色」是針對著一般人對事物的誤解，他們以為事物是實在，故經文要指出該些事物不是實在的。然而，對於某些事物，即使一般人也不會認為是實在的，例如太虛，經文則不會指著太虛而說太虛不是實在的，因為這樣做無甚意義，對一般人沒有啟發作用。「若以非色於色，即非色不異色，非色不異色，色即為非色。」僧肇認為，經義既然對事物否定其為實在，即是說非色不異於色。這非色就是非實在，即是空。因此，空不異色，色即是空。這空就是「無相」，色即是「變」。因此，般若照無相就即是觀其變。無相與變根本就是同一回事，般若照無相，亦咸觀其變，故不失於撫會。

僧肇在這裏以經義來證明色空不異，無相即是變，故般若照無相同時亦觀其變，這種說法可以怎樣理解呢？世俗眾生以緣起的事物相狀為對象、客體，在主客相對的形式中認知事物，因此能觀其變。既然說般若不以主客相對的形式去認知事物，它又怎能觀其變呢？我們可以這樣理解，空是一切事物的本性，以這本性為基礎，隨緣而生起事物的相狀，這相狀即是「變」。



所謂隨緣而生起，即緣起，就是在主體的認識中現起。這緣起之理不能離於空，故般若了知空，同時亦了知緣起之理，因此能了知緣起之結果，即是在主體的認識中現起的相狀。般若這樣了知事物的相狀，不同於世俗眾生對事物的認知。眾生以事物為對象，這種取向基本上就是執著。眾生執著自我的存在，同時就以非自我為對象，以自我為實在，同時亦以非自我的其他事物為實在。因此，在主客相對的形式中，認知對象相，同時執著對象事物為實在。但般若了知事物的相狀，是從其本性著手，透過了知一切事物共通的本性，以及緣起之理，以了知緣起之結果。由於一切事物的生起都不外乎緣起之理，故般若能同時了知一切事物的相狀。在這種方式之中，般若並不以事物為對象，亦不是在主客相對的形式下認知事物，因此並無執著。眾生在主客相對的形式下攝取對象相而達致的認識，稱為世俗知。般若並非在主客相對的形式中，亦非攝取對象相，故無世俗知，因此可說般若無知。

是以聖人空洞其懷，無識無知，然居動用之域，而止無為之境，處有名之內，而宅無言之鄉，寂寥虛曠，莫可以形名得。¹²

僧肇在這裏說聖人處於世間，卻又住於超越世間、無為之境，這種狀態可以怎樣理解呢？這無為之境等於涅槃，《中論》說：「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」¹³世間與涅槃並非處於不同的空間，二者的範域實際上同一，故

¹² 同上書，頁 157 上。

¹³ 《中論觀涅槃品》：《大正藏》冊 30，頁 36 上。

聖人處於世間並不妨礙其住於無為。但世間眾生只見聖人處於世間，卻不見聖人住於涅槃，這是由於眾生未見真實。承接上文的說法，眾生由於執著自我的存在，同時建立非我的存在，自我作為主體，非我即一切其他事物就成為客體，在主客相對的形式下認識事物。聖人處於世間，即是示現於世間眾生的認識之中。眾生以為所認識的事物為實在的，故以為所見的聖人是真實的。但實際上，眾生所見的聖人形象只是一種現象。這現象是從空的本性隨緣而現，具備適當的緣的有情就能在認識中生起聖人的形相，因此見聖人處於世間。但眾生只能以主客相對的形式認知事物，而涅槃或空並不成為所認識的對象，因此，眾生未能見聖人住於涅槃。

僧肇在〈涅槃無名論〉對聖人的觀念有更多和更深入的講述，而筆者確定此論為僧肇的作品，最重要的原因就是僧肇在此論中展示的聖人觀念，跟〈般若無知論〉和〈答劉遺民書〉中的觀念完全一致，而這個與純粹力動相應（同樣是以力動作為終極實在，在層次上、性格上相近，卻不盡是相同）的觀念並不是僧肇以上幾篇論文的主題，而是蘊涵於其中，歷代的《肇論》注釋也未有提及類似的觀念。這種深層觀念上的一致性難以模仿的，因此，難以想像有其他人本著這個觀念寫出〈涅槃無名論〉。¹⁴我們試看僧肇在〈涅槃無名論〉中怎樣闡述聖人的觀念。

¹⁴ 筆者確定〈涅槃無名論〉為僧肇本人的作品的其他依據，在拙著《肇論的哲學解讀》中有詳細的論述，可參考該書頁 135-137。

無名曰：經稱有餘涅槃、無餘涅槃者，秦言無為，亦名滅度。無為者，取乎虛無寂寞，妙絕於有為。滅度者，言其大患永滅，超度四流，斯蓋是鏡像之所歸，絕稱之幽宅也。而曰有餘、無餘者，良是出處之異號，應物之假名耳。¹⁵

涅槃是梵文 *nirvāna* 的音譯，若從意義上翻譯，則譯為「無為」或「滅度」。無為的意思是「虛無寂寞，妙絕於有為」，這表示涅槃沒有世間事物生滅變化的現象，但它亦不是跟世間斷絕。「妙」的意思是超越於世間而作用於世間。故「妙絕於有為」表示涅槃不屬世間，但與世間有連繫。滅度的意思是「大患永滅，超度四流」，表示永遠脫離六度輪迴之苦。「鏡像」代表現象世間。世間最終之所歸亦就是它的源頭。「宅」即是所歸之處，此宅幽玄，故稱「幽宅」。「絕稱」表示不能以名言概念去稱謂。名言概念是就世間事物而設立的，涅槃超越世間，故不能以名言概念稱之。僧肇指出，佛經中以有餘、無餘去稱謂涅槃，只是應物之假名。聖人出涅槃的狀態被稱為有餘涅槃，聖人處涅槃的狀態被稱為無餘涅槃。出或處，有餘或無餘，在聖人本身而言，都沒有分別，這都是世間眾生就自己所見、所想而安立的名稱。

世間眾生見佛陀已証涅槃，但仍身處世間的時候，稱之為有餘涅槃。到佛陀寂滅離世之後，就稱為無餘涅槃。僧肇在這裏指出，這有餘涅槃、無餘涅槃，並不是真正代表著聖人的狀態，就聖人自身而言，並無有餘、無餘兩種狀態的分別。這些分別只是來自眾生的所見、所想，所以都只是應物之假名。眾

¹⁵ 《肇論·涅槃無名論》：《大正藏》冊 45，頁 157 中一下。

生見佛陀出現於世間，這是隨緣而起的現象；眾生見佛陀寂滅離世，亦是隨緣而起的現象。眾生就這兩種現象而安立有餘涅槃和無餘涅槃的名稱，故這兩個名稱都只是假名，不代表聖人真實的狀態。

夫涅槃之為道也，寂寥虛曠，不可以形名得，微妙無相，不可以有心知，超群有以幽升，量太虛而永久，隨之弗得其蹤，迎之罔眺其首，六趣不能攝其生，力負無以化其體，潢滢惚恍，若存若往，五目不覩其容，二聽不聞其響，冥冥窈窅，誰見？誰曉？彌綸靡所不在，而獨曳於有無之表。

16

僧肇在此嘗試講述涅槃的性格。他形容涅槃無聲無形，不可以任何形相或名言概念去代表涅槃。「有心」指世俗的認識心，認識心中呈現事物的形相，這即是知，但涅槃不成為世俗認識的對象，不在認識心中呈現，故不可以有心知。「超群有以幽升」即是超離大苦而高升至幽遠。「量太虛而永久」意思指涅槃不受空間、時間所限。「隨之弗得其蹤，迎之罔眺其首」，這兩句意指涅槃無始亦無終。「六趣不能攝其生」意指涅槃超離六道，即無生。「力負」指自然之力，世間萬物之體皆在自然之力中變化，故「力負無以化其體」表示它沒有世間現象中的體。「五目不覩其容」表示涅槃無形。「二聽不聞其響」表示涅槃無聲。涅槃無形無聲，幽深難測，故無人能見，無人能知。「彌綸靡所不在」表示涅槃遍通三界內外，無處不在。「獨曳於有無之表」指涅槃

¹⁶ 同上書，頁 157 下。

獨能超出於世間之外。萬物皆在世間範域之內，唯有涅槃遍滿世間，亦超於世間之外。

這裏顯示涅槃並不是世俗認識的對象，它沒有作為對象的形相，因此並不為主體認識心所認知。涅槃沒有世間事物的生滅性格，亦無時間性、空間性。它超越於世間，但遍通於世間，即內在於世間。超越跟內在並沒有矛盾，我們可以這樣地理解，超越是在認識義上超越，而內在是於存有義上的內在。世俗眾生認識中現起世間的形相，但涅槃並不成為眾生認識的對象，因此不屬世間，故說它超越世間。然而，涅槃並非不存在，反而是世間一切事物存有上的依據，因此在存有上，世間事物與涅槃不相離，因此說涅槃內在於世間。

本之有境，則五陰永滅；推之無鄉，而幽靈不竭。幽靈不竭，則抱一湛然；五陰永滅，則萬累都捐。萬累都捐，故與道通洞；抱一湛然，故神而無功。神而無功，故至功常存；與道通洞，故沖而不改。沖而不改，故不可為有；至功常存，故不可為無。¹⁷

僧肇在這裏以涅槃虛靈的性格說其為非有。而虛靈的性格是從否定世俗認識的對象性而說。作為認識對象的事物不外乎五陰，涅槃無五陰，故不成為認識的對象，因而說非有。另外，由於涅槃無五陰，故亦無五陰攝藏的煩惱。僧肇說「萬累都捐，故與道通洞（應作「同）」，因為煩惱是有情落入生死輪迴的原因，煩惱盡釋則脫離輪迴而回歸到作為本源和終極的道，因此涅槃亦為「沖而不改」，意思即虛空而恆常不變，故不可為有。

¹⁷ 同上。



另一方面，僧肇又以涅槃恆常地發揮作用說其非無。倘若涅槃為虛無，則不應有作用。涅槃恆常地觀照、應會世間，其作用恆常故不變，不變即無異相，故涅槃「抱一湛然」，即是懷抱一相，寂然不變。這「一」不是數目義的一，而是絕對義。世間事物的相狀必在相對中呈現，涅槃是絕對，絕對之相即無相。僧肇又說「神而無功，故至功常存」，「神」指涅槃應會世間事物之作用。世俗眾生應會事物，會生起作意之心，並以這種善行為功德，故眾生會以行善來積德。但涅槃應會世間，無需發心動意，這種應會的作用是發自其本質，自然而行，故不以此為功德，即「神而無功」。世俗眾生行善需發心動意，這種善行只屬緣起現象，緣至則成就功德，緣散則功德亦停止。涅槃應會世間則恆常進行，雖其不以此為功德，但於世間眾生看來則至功常存。聖人於涅槃狀態中，恆常發揮作用，但不失其虛靈的性格。基於這種虛靈性格，聖人不可能是實體，但也絕不是虛無，因其恆常作用。故聖人只可能是力用，而這力用並非發自任何本體，這力用本身就具有終極存在的意義。這力用亦不是死寂的，而是恆常的動，恆常地作用。

然則聖人之在天下也，寂莫虛無，無執無競，導而弗先，感而後應。譬猶幽谷之響，明鏡之像。對之弗知其所以來，隨之因識其所以往，恍焉而有，總焉而亡，動而逾寂，隱而彌彰，出幽入冥，變化無常。¹⁸

這裏講述聖人如何應會世間。聖人不與世事競逐，不會主

¹⁸ 同上書，頁 158 中。

動干預世事的進行，有情對聖人有感，聖人才回應，好像是「幽谷之響，明鏡之像」，這表示聖人的應會只是一種回響，一種反映。因此，聖人如何應會世間，要視乎世間眾生如何與聖人感應。而這感應是生起於眾生具備的緣，故眾生的狀況怎樣，聖人就有相應這狀況的應會，就好像幽谷之回響、鏡中之映像。聖人的作用恆常，所謂來往，是眾生的因緣轉變，以致與聖人的感應有起有滅。在眾生看來，與聖人有感則說聖人來，感應滅去則說聖人往。實際上是由於眾生的因緣改變，聖人本身實無所謂往來，故「對之弗知其所以來，隨之因（應作「罔」）識其所以往」。在眾生看來，聖人就好像時隱時現，變化無常。

這裏顯示聖人對於世間，並不是以主宰的姿態引導世事的進行，他雖然對世間恆常作用，但從不發心動意，主動去干預任何世事進行。聖人恆常地順其本質，自然而行。世間眾生所見聖人的種種形象，都是隨緣而起的現象，不是聖人的真實狀態。

至人居方而方，止圓而圓，在天而天，處人而人。原夫能天能人者，豈天人之所能哉？果以非天非人，故能天能人耳。¹⁹

「居方而方，止圓而圓，在天而天，處人而人」，這幾句表示聖人本身沒有任何既定的形相，他處於怎樣的境界就呈現相應於該境界的形相，而這種呈現只是現象性格，並不表示聖人自身真實的轉變成某種形相。由於聖人本身無名，沒有任何形相、名稱或概念可代表聖人本身，而世間眾生的聖人概念和所

¹⁹ 同上書，頁 158 下。



認識的聖人形相，都是眾生就其因緣現起的認識加以施設的。因此，眾生的因緣如何，他們感應的聖人就如何。天界眾生有他們感應的聖人形相，人界眾生亦有他們所感的聖人形相，甚至個別有情都有各自的所感，故說聖人在天而天，處人而人。聖人之所以能天能人，就是因為他本身非天非人，以至非具任何形相。倘若聖人本身為天的形相，他就在任何境界都是這形相，就算在人間亦會是天的形相，不能成為人的形相；倘若他本身是人的形相，即使他身處天界或其他界域，都只能保持人的形相。因此，聖人能天能人，必需條件是他本身非天非人。

這段文字討論聖人的形相問題。一般凡夫對聖人的認識是某種具體的形相，例如是莊嚴、祥和的面孔。但僧肇指出，聖人本身並不是這種形相，甚至根本上不是任何我們可設想的形相，因為聖人本身無相。這無相的意思是在眾生的認識或思維的範疇中，不能生起聖人真實的形相。這是由於眾生的認識或思維，其運作方式是一種主客相對的形式，它必定以自身為主體，所認識或思維的事物為客體。但聖人並不真正成為我們所認識的客體或對象，因此，我們的知性不能產生對聖人的真實認識。世間眾生所知的聖人形相，只能是眾生的因緣的現起，因此，天界眾生會現起相應於天界的聖人形相，人界眾生亦會現起相應於人界的聖人形相。我們或許會問，真實的聖人豈非與眾生沒有任何關係？這亦不然。聖人超越於世間，這超越是指著聖人不被限制於眾生的相對性的認知範疇之中，但在存有論上，聖人內在於世間，故世間事物都不離於聖人而存在。雖然眾生未能覺悟這種存在的同一性，但聖人應會世間的作用不

斷，這應會表示在眾生現起聖人的形象這件事情當中，聖人是參與其中。這是由於眾生的本質實與聖人同一，故聖人的活動必與眾生的活動相應。而這種應會有助眾生體會與聖人的同一性，這即是覺悟實相。故聖人應會世間能令眾生趨向覺悟、解脫，這作用即是渡化眾生。

關於聖人應會世間事物的方式，僧肇說：

其為治也，故應而不為，因而不施。因而不施，故施莫之廣，應而不為，故為莫之大。²⁰

「應而不為，因而不施」表示不採取主動的干預。倘若聖人主動干預世間事情，則其施為就只有一種方式，就是聖人本身的意志。但聖人不會採取這種方式，他只如幽谷之響，明鏡之像，因應個別有情不同的狀況而回應。眾生有多種不同狀況，聖人的回應亦有多種。故在眾生的角度看來，聖人施莫之廣，為莫之大。但就聖人本身而言，則是無心於施為，故聖人的施為是不施而施，不為而為。

至人寂怕無兆，隱顯同源，存不為有，亡不為無。²¹

「隱顯」是就眾生所見而言。眾生見聖人示現時，就是顯，見不到聖人時就是隱。實際上，眾生見到或見不到聖人，是在乎眾生的因緣，在聖人本身而言，他仍是恆常如一，故「隱顯同源」。聖人示現於世間，這示現只是因緣生起的現象，不是實有，故「存不為有」。聖人離開世間亦是一種現象，並不表示斷

²⁰ 同上。

²¹ 同上。



滅為無，故「亡不為無」。

經曰：法身無象，應物而形；般若無知，對緣而照。萬機頓赴而不撓其神，千難殊對而不干其慮，動若行雲，止猶谷神，豈有心於彼此，情係於動靜者乎？²²

「形」是法身示現的形相，「照」是般若的功用。但這形相不是法身本身的形相，因為法身無象。這形相只是就所應之物，即世間眾生的角度而言。眾生的因緣現起聖人的形相，這種現起，是聖人與眾生的應會，但現起的形相畢竟是由於眾生的因緣而起，並不就是聖人本身的形相，聖人本身沒有這種現起之相。般若的照的作用亦是就眾生的角度而說。眾生以世間萬物為般若的緣，般若是能照，世間是所照，故說「對緣而照」。但般若實無心於認識世間，般若無發心動意，以世間為對象加以認識，故「般若無知」。般若的作用是一種恆常的活動，並不以任何事物為對象，這些現象都只是眾生的因緣而起，在聖人自身來說，並不構成任何負擔或干擾，故「不撓其神」，「不干其慮」。行雲之動和谷神之止，都是其本身自然的狀態，聖人亦是如此，沒有發心動意於任何事情之上，只是自然而行。

既無心於動靜，亦無象於去來。去來不以象，故無器而不形。動靜不以心，故無感而不應。然則心生於有心，象出於有象。象非我出，故金石流而不焦；心非我生，故日用

²² 同上。

而不動。紘紘自彼，於我何為？²³

世間眾生所見聖人的動靜、去來，都只是眾生因緣生起的現象，不代表聖人本身的動靜、去來的造作。而且，正是由於聖人本身無象，世間才生起聖人種種不同的形象；聖人本身無心於動靜或應會，聖人才能無感而不應。因為如果聖人本身有象，而以本身的形象示現於世間，就不應出現種種不同的聖人形象，如果聖人有心於應會，就不能同時應會世間一切事物。「心生於有心」的前一個「心」，指聖人與世間的應會，而「有心」則指眾生的心。「象出於有象」的前一個「象」，指聖人在世間的形象，「有象」則指眾生的認知。這兩句的意思是，世間眾生所見聖人的應會和在世間的形象，都是生於眾生的認知，而不是聖人真實的呈現。因此，灼熱的金石流也不能燒燬聖人自身，如何勞累應會都不會勞損聖人的神明。「紘紘自彼」意思是世間所見聖人的應會、示現等等事情，都是出自眾生的因緣。因此，這些事情對於聖人不能構成任何干擾。

天地與我同根，萬物與我一體。同我則非復有無，異我則乖於會通。所以不出不在，而道存乎其間矣。²⁴

僧肇在這裏指出聖人與天地萬物根本上同一。「有無」指有餘涅槃和無餘涅槃，這都是眾生眼中的聖人形象。眾生見聖人示現在世上，就稱之為有餘涅槃，見聖人寂滅離世，就稱之為無餘涅槃。「同我」指聖人與世間同一，這同一是就本質上、存

²³ 同上書，頁 158 下—159 上。

²⁴ 同上書，頁 159 中—下。

有上同一，而不是在眾生的認識中同一。聖人本身不在眾生的世俗認識範疇之中，故不在世間，不能說有餘。聖人與世間在本質上同一，故不離於世間，不能說無餘。故僧肇在〈開宗第一〉已明言：「有餘、無餘者，良是出處之異號，應物之假名耳。」²⁵既然是同我，就無所謂有餘或無餘，即「非復有無」。「異我」表示聖人與世間在本質上別異，倘若是這樣，聖人與世間就不能應會，不能感通，故「異我則乖於會通」。聖人與天地萬物同根、一體，此謂不出；聖人超越於世間眾生的認識範疇，此謂不在。不出不在就是聖人之道或涅槃之道。

夫涅槃之道，妙盡常數，融冶二儀，蕩滌萬有，均天人，同一異，內視不已見，返聽不我聞，未嘗有得，未嘗無得。²⁶

「涅槃之道，妙盡常數」表示涅槃之道超越一切事物，而且完全涵攝一切事物。此道融冶天地或陰陽，洗滌世間萬有的虛假性，而達致其空之本性。它沒有天與人、一與異的區分，以致無自身的形象，即沒有作為主體的自我。沒有得或無得，即是沒有作為客體的對象。

二、小結

現在，我們可總結一下僧肇的聖人觀。根據以上的論述，我們可以歸納成以下幾點：

²⁵ 同上書，頁 157 下。

²⁶ 同上書，頁 161 中。

1. 聖人具有超越性。僧肇指出，聖人「實而不有」、「無狀無名」、「宅絕言之鄉，寂寥虛曠，莫可以形名得」。所謂超越，是指超越於世俗認識的範疇。世俗認識的基本方式是主客對立的格局，事物必須成為認識主體的對象，才能構成認識。而認識的內容就是事物的形相。聖人不成為世俗認識中的對象，故常人不能建立對聖人自身的認識。無認識則無形相。世俗概念中的「有」，包含在認識中呈現的事物，這認識除了感觀的認識外，當然亦包括透過思維的認識，即是比量。聖人自身既然不在世俗認識中呈現，故不在世俗概念中「有」的範圍，因而說非有。這「非有」的意思還要進一步說明，它不能理解為「是非有」，應理解為「非是有」。「是非有」屬肯定式的陳述，指某事物是屬於非有的範圍，而非有本身是一個概念，故「是非有」表示某事物屬於某個概念的範圍，這不是僧肇的意思。他在〈答劉遺民書〉中說：「言其非有者，言其非是有，非謂是非有；言其非無者，言其非是無，非謂是非無。」²⁷「非是有」是否定式陳述，否定某事物屬於有的範圍，但未有確定其屬非有的範圍。「有」加上「非有」只包含世俗概念的範圍，聖人自身不在這範圍，故非有亦非非有。另一方面，「無」亦是世俗的概念，跟「有」相對。聖人既超越世俗概念的範疇，故非無。再從另一角度說，世俗的概念中，「無」表示一無所有、虛無，而聖人的作用不斷，他觀照、應會世間事情，由此展現他的存在，故不能說無，故非無。

²⁷ 《肇論·答劉遺民書》：《大正藏》冊 45，頁 156 中。



2. 聖人與世間事物在本質上同一。僧肇說，聖人「居動用之域」、「處有名之內」，又說「妙盡常數，融冶二儀」、「均天人，同一異」，故聖人內在於世間事物。這同一不單表示相同，而且是根本上同一的東西，故聖人內在於世間事物。這同一是在存有的意義上同一，不是在世俗認識上同一。以世俗的認識方式，不能察覺這同一性，因為聖人不會成為世俗認識中的對象。這同一性確保聖人不是遙不可及，正如《中論》所說：「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」²⁸
3. 聖人具有恆常性，其「幽靈不竭」、「抱一湛然」、「與道通洞」、「沖而不改」。世間事物有生有滅，這生滅性格只具有認識論意義。因為世間事物的出現只代表該事物在認識主體的認識中呈現，事物的滅去亦只代表在認識中消失。這種出現和滅去都不是實質性的，意思即是，某事物的出現並不意味在存有上增添了一件東西，某事物的滅去亦不代表在存有上減損了一件東西。聖人的存在並不屬於世間認識的範疇，反而是世間認識的基礎。因此，聖人沒有世間概念中的生滅性格，由此而說恆常性。
4. 聖人具有活動性。僧肇說「聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也」，又說「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名，更無無用之寂而主於用也」。聖人的照用恆常不斷，故「終日知」。「寂」指聖人之體。僧肇的年代已普遍地以



體和用的觀念去理解真理和現象，以體為本，以用為迹，體為靜，用是動，故僧肇亦順著這種用法以寂來代表聖人之體。然而，他並不贊同真理或本體可跟作用區別開來。「用寂體一」不單表示用不離體，更強調根本上是同一東西，只是名稱上不同。而名稱只是一種權宜、方便，便於常人以分解的路數去理解真理。世俗常人在有執的狀態下，傾向以實體的思維去理解真理、實在，把實在設想為物質性或精神性的存在，如儒家的天道、本無宗的無，而從此體發出用，以建構現象世間。但僧肇並不走這樣的思維路向，他認為沒有一個無用之體，意思是即使在觀念上也不應把體與用劃分開來，而應是同一。因此，他不以一種質體的觀念，無論是實體性或精神性的質體，來理解這終極存在。聖人之用恆常不斷，故聖人本身就是動用，而非由一個質體為本而發出動用。故聖人自身就是活動。

5. 聖人內在地具有渡化眾生的功用。僧肇說聖人「神而無功，故至功常存」，聖人應會世間萬事萬物，但這種應會不同於世俗的應會。世俗常人應會事物，例如布施，均由發心而行，而以此事為功德。但聖人應會世間卻無需發心動意，他只是順其本質，自然而行，雖然在世間眾生看來是極大功德，但在聖人本身來說，卻不以此為功德。僧肇又說聖人「因而不施，故施莫之廣，應而不為，故為莫之大」，這表示聖人無發心動意而行，他無心於施，但在眾生看來卻施莫之廣，他無心於為，但眾生卻見聖人為莫之大。故聖人之施、之為，都是發自其內在本質，自然而為。聖人與世間事物在本質上同一，故必應會世間事物。在應會當中，

²⁸ 《中論·觀涅槃品》：《大正藏》冊 30，頁 36 上。

可引導眾生體會世間事物的本質。這種導引即是渡化眾生。由於這是聖人內在本有的作用，故說聖人內在地具有渡化眾生的功用。

6. 聖人無心於世間萬事。這並非表示聖人不顧世事，處於一種超離的境界。上文已約略提到，聖人應會世間從不間斷，但無需發心動意而行。他只是循其本質，自然而行，故聖人無心於世間。僧肇說聖人應會世間的方式「譬如幽谷之響，明鏡之像」，這是以幽谷、明鏡作譬喻。幽谷、明鏡都無需發心動意而回應、映照世間事物。發心只是世俗眾生應對事物的動機及方式，而這種應會方式是依著發心的主體的意志而行。聖人應會世間只是本質的展現，不會就著個別事情而生起某種意志、動機，故說他無心於世間萬事。
7. 聖人無世俗的認識卻盡知一切事。僧肇說「聖心無知，故無所不知，不知之知，乃曰一切知」，又說「聖人虛其心而實其照，終日知而未嘗知也」。這裏指出聖人無世俗之知。可是，無世俗之知並不等於不知世俗之事。世俗之知是一種在有執的情況下達致的認識。世俗常人執著有我，以這執著中的我作為主體，非我則被推出成為客體。認識主體在這種主客相對的結構下，以時間、空間和概念的形式認識事物，這種認識就是世俗之知。聖人不作這種模式下的認識活動，故無世俗之知，這是僧肇所說「般若無知」的「無知」的意思。但聖人卻能「默耀韜光，虛心玄鑒，閉智塞聰，而獨覺冥冥」，這表示聖人雖然不以世俗的認識方式進行認知，卻能知一切。這是般若智的照用。若以分析



的角度說，般若觀照真諦，這真諦就是一切事物的真實本性，即是空之本質。這本性通於一切事物，故般若觀照真諦就是盡知一切。而這種觀照並不是以真諦為對象，在主客相對的結構下的認識。由於般若與真諦只是名稱上不同，但在存有上實是同一，故所謂般若觀照真諦，實質就是自己認識自己，是一種在沒有主客區分的情況下的自照，故般若盡知一切是當然的、自然的。但這裏出現另一個問題，如劉遺民所提出，「為當唯照無相耶？為當咸觀其變耶？」上面提到般若自照而盡知一切，達致的是一切事物共通的空之本質，即是這裏說的「無相」。單從這無相能否做到應會世間一切事物呢？這的確值得懷疑。但僧肇回應說般若咸觀其變，即是照無相同時能知生滅變化的個別事物，故能應會世間萬事。然而，般若既然不以世俗的、主客相對的方式認識事物，如何能知個別事物呢？若以主客相對的方式認識事物，就是有執，又如何渡化眾生呢？龍樹在《中論》說：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」²⁹世間一切個別事物都以空為基礎，所謂事物就是呈現在眾生的認識中的現象，即是說，一切個別事物的呈現，其緣起之理亦不離於般若與真諦本身。般若既當然地、自然地照無相，自然亦盡知緣起之理以至由此而於個別眾生的認識中呈現的現象，因此亦當咸觀其變。般若這樣地知一切個別事情，並非如世俗常人般以主客相對的方式達致，而是從事物的本質和緣起之理而達致認識個別事情，

²⁹ 《中論》：《大正藏》冊 30，頁 33 上。

在了解事物皆出於緣起的情況下，故無執。般若這樣達致了解個別事物的能力，當通於天台宗所說的道種智，或唯識學所說的妙觀察智。「妙」的意思是以超越為基礎而作用於世間。般若以超越現象的、本質上的知，透過緣起之理而達致對世間個別事物的知，這種觀察世間事物的方式，正切合妙觀察的意思。

筆者嘗試以自然的力動來表述僧肇的聖人觀念。「自然」表示它的自在性、超越性、恆常性和本質性。它無形無相，超越於世間現象。它是終極的實在，是一切事物的本源。它的本質亦灌注於一切事物，故與一切事物本質同一，而內在於事物。但在認識上，它並非認識中呈現的現象，故無生滅性，因而是恆常。「力動」表示它不是質體性的存在，它的存在就是活動。它無間斷地應會世間，故能引導眾生體會世間現象的本質，因此它內在地具有渡化眾生的功用。它的活動循其本質，自然而行，不會著意於、發心於個別的世間事情。它不以世俗的方式、主客相對的方式認知事物，卻憑著在存有上的同一性和自身的活動性，無間斷地照徹萬事萬物的本質，並透過緣起之理達致對個別事物的知。

三、純粹力動的觀念

關於純粹力動的觀念，吳先生在他的《純粹力動現象學》以及《純粹力動現象學續篇》（以下簡稱“《續篇》”）中有很詳盡的論述。另外，在《純粹力動現象學六講》（以下簡稱“《六

講》”）中有著較簡明的解說。以下這部分基本上是依據這三部著作而進行詮釋。吳先生在《續篇》中指出，純粹力動（*reine Vitalität, pure vitality*）是以周延方式來展示的宇宙的真相、終極真理或原理。它是集存有論、工夫論與宇宙論等多方面內容的。³⁰然而，由於僧肇的聖人觀念的內容主要只對應於存有論方面，因此，本節將集中於純粹力動的存有論方面的闡述，以便與聖人觀作比較。至於純粹力動的其他方面，特別在宇宙論方面有非常精采的演述，讀者可參考上述幾部著作，尤其是《續篇》的第七章〈純粹力動現象學的宇宙論的開拓〉³¹。

吳先生指出，「純粹力動在存有論上先在於主體與客體。」³²其中的客體可理解為概括宇宙萬物的一個概念，而主體則是相對於宇宙萬物的認識主體。主體與客體的相對關係成為現象世間的基本形態。這裏表明，現象世間，包括其中的認識主體和宇宙萬物，不是最根本的存在。純粹力動在存有論上先在於現象世間，由於純粹力動並不落入時間所指涉的範疇中，所以這裏的「先在」並不是時間概念，而應是存有論的概念，這句說話應理解為：純粹力動是現象世間在存有論上的依據。另一方面，純粹力動先在於主體與客體，即表示純粹力動並不落入主、客的相對性之中，而是超越於相對性的絕對原理。這裏首先展示了純粹力動在存有論方面的終極地位。



³⁰ 吳汝鈞著《純粹力動現象學續篇》，台北：臺灣商務印書館，2008年，頁289。

³¹ 同上書，頁283-403。

³² 《純粹力動現象學》，頁35。

吳先生指出：

純粹力動是一種活動 (Akt, Aktivität)，故又稱純粹活動 (reine Aktivität)。「活動」表示它的動感性 (Dynamik)，它的生生不息的本性。這動感是絕對義，不是與靜態相對的動態。它是動態與靜態的對比的基礎、對立的基礎。它恆常地在動態中，這是由於它自身便是活動的緣故。即是說，它恆時地在現起流行，恆時地在作用之中。這種作用並不發自另外一個作為體或實體的根源，它自身便是根源，便是體。³³

這裏點出了純粹力動的本質。它是一種活動，而說它是活動為的是顯示它的動感性。這種動感跟現象世界中的動態不同。現象世界中的動態是從屬於某事體，某事體可衍生動態，亦可不衍生動態，這即是靜態。因此，現象世界中的動態是與靜態相對的。而且，現象中的動態是衍生性的，由事體生起的，既然是生起的，就不是恆常的。而純粹力動是絕對的，既是絕對的動感就無所謂靜，因此是恆常地在動態中。由於它具終極義，即並非由其他根源衍生的，它自身便是一切事物的根源。而這根源義是就它衍生現象世界而言的，現象世界有著相對的動態與靜態，因此，純粹力動是動態與靜態對比的基礎。由於它本身就是活動，生生不息就是它的本性，因此，它並不發自另外一個實體。倘若發自另外一個實體，則這種活動就是依待性的、有條件性的，而且是衍生的，不是絕對先在的。引文最末說「它

³³ 《純粹力動現象學》，頁 35。

自身便是根源，便是體」，這裏的「體」並非指著事體或具有終極義的實體，相信這是就一般人觀念中，特別是實體主義觀念中的體所具有的根源義、終極義而言，而不是取其實體義。

吳先生接著說：

它是一終極義的超越的原理，這原理不是以靜態的準則、規範說，而是以活動說。因此，它是體，也是用；體與用對於它來說，實質上是完全同一的東西。故「體」、「用」之名可以廢掉，亦無所謂體用關係。³⁴

這裏說純粹力動是一終極義的超越的原理，這即是體用論中所說的體的位置。而這原理是以活動說，這即是體用論中用的位置。因此，體用論的體與用，在純粹力動中統一起來，所謂體自身就是用，就是活動，所謂用本身就具有體的根源性、終極性。因此，在純粹力動觀念中，無需區分體與用，亦沒有從體發用，用自體出的體用關係。

以上這段引文點出了純粹力動的動感性、絕對性、終極性、根源性、超越性等方面的性格。

吳先生提出純粹力動的一種獨特涵義，他說：

純粹力動是一種以力動說的原理，沒有實體，也沒有人格性。它凝聚、下墮、分化而詐現宇宙萬物，亦貫徹於其中，因此，萬物都稟有它的虛靈性格。因此，它是超越 (transzendental) 而內在的 (immanent)。³⁵

³⁴ 同上。

³⁵ 《純粹力動現象學》，頁 42。

婆羅門教（Brahmanism）說的梵（Brahman），基督教的上帝都是以實體來說的終極原理。這裏指出，純粹力動是以力動說的原理，對比於梵和上帝這些以實體說的原理，顯出了純粹力動的獨特性。此外，吳先生又舉出了好些例子，包括孔子的仁，孟子的性善和王陽明的良知，這些都是道德實體；道家老子的道偏於客觀實體，莊子的道則傾向於主觀境界，非實體。³⁶這些實體或非實體的終極原理，都不是以力動來說。只有純粹力動是以自身即為活動來說，無所謂實體或非實體。亦可說是實體與非實體的綜合，純粹力動具有實體的剛健性，亦有非實體的靈巧性，實體與非實體的觀念的區分，在純粹力動觀念中統一和消解。

以上說的終極原理都有創生萬物的涵義，純粹力動是透過凝聚、下墮、分化而詐現宇宙萬物，這涉及純粹力動的宇宙論的推演方面，本文不擬說太多。要注意的是純粹力動貫徹於萬物之中，即是說，萬物自身在本質上就是純粹力動。而由於純粹力動是整一的，無部分可言，因此，現象中的萬物就其本質而言亦是整一的，不能分割的。而似乎是可一一區分的現象事物，它們之間的區分只是虛妄的構想。由於純粹力動貫徹於萬物之中，因此它是內在的。由於它是現象世界的根源，在邏輯上先在於現象世界（但不能說在時間上先在，因為純粹力動是恆常的活動，它不在時間的指涉範疇之中），因此它是超越的。

以上提出純粹力動是超越的活動，而它詐現宇宙萬物，自

³⁶ 同上書，頁 43。

身亦貫徹於其中，因此是內在的。這引出了兩方面的問題，首先，純粹力動作為超越的原理，它與現象世界的關係是怎樣的呢？上面提到純粹力動貫徹於宇宙萬物，因而是內在的，在這種關係中，人的位置如何安立呢？第二方面，傳統上的形而上學絕大部分都以物質性或精神性的實體作為終極原理，即以上提到的絕對有，這是容易理解的；另外又有以絕對無作為終極原理，這包括佛教，特別是中觀學強調的空，禪所說的無等，這較為抽象，亦引起了熊十力先生就體用問題對佛教的批評。而吳先生則揚言純粹力動超越並綜合絕對有和絕對無，亦消解了熊先生的體用問題。這重大的突破當然不能簡單地、凌空地就提出來，當中必需一個堅實的理論基礎，這點必須交代清楚。

關於第一個問題，吳先生說：

純粹力動詐現、屈折而成物、心現象，自己即整全地（不是部份地，或分流地，因純粹力動是一絕對的整一力動，無所謂部份）貫徹或貫注到物、心現象中去，以成就它們的內涵。³⁷

純粹力動詐現成物，屈折成心，這詐現和屈折就是現象世界的始點，就是超越與現象的分界。當中的心是現象界中的認識主體，物就是認識對象。現象界的認識的基本架構就是主體與對象的區分，以主體跟對象對立起來，由主體作用於對象而成就知識。在這種作用中，主體把對象區分開來而成為一一事物。然而，作為客體的一一事物，以及認識主體本身，並不是各自蘊涵純粹力動的一個部份，因為純粹力動是整一的，無所謂部

³⁷ 《純粹力動現象學》，頁 137。

份。因此，現象世界中的主、客區分，以及事物間的區分，並不是真實的，只能說是在認識活動中假構而成的。在佛教來說，這是基於執而形成的。基本的執是執取自我，成就自我的觀念，同時間亦形成了非自我的觀念，這自我和非自我的區分相應於以上的心與物，或主體與客體的區分。而執則相應於上述的屈折和詐現。而人又是什麼呢？若就現象界方面來說，就是上述的認識主體，即是心或自我。

上面說到的人的定位只就現象界方面說，這即意味著另有超越於現象界的一方面。人在現象界方面是認識主體，即是經驗主體，在超越方面的則稱為超越主體。以下是筆者就《續篇》，330-335 頁，論述超越主體與經驗主體一節所作的詮釋。吳先生指出，作為終極原理的純粹力動有主體與客體兩方面。但這並非意味純粹力動有著兩部份。純粹力動是整一的終極原理，主體與客體兩面是分化的結果，而分化就是活動的基本方向。純粹力動本身就是活動，所以它恆常地活動，而活動的必然方向就是分化，所以沒有所謂不分化的情況。為什麼必然地分化呢？吳先生常常引述海德格(M. Heidegger)的名言「實有即是呈顯」，以及「實有作為呈顯以証成它的本質」。³⁸海氏以呈顯來說終極實在，筆者的理解是，姑勿論這終極實在是實體也好，非實體也好，力動也好，都不能欠缺呈顯，倘若不呈顯，就甚麼都不能說，包括不能說終極實在。呈顯是一種活動，終極實在必須透過呈顯來與現象世界發生關係。而我們所說的終極實在是與

我們身處的世間有關連的，作為這世間的終極依據的存有，而不是跟我們毫不相干的東西。因此，終極實在必須呈顯。純粹力動作為終極原理，它自身就是活動，這活動就是呈顯，而呈顯的基本方向就是分化，因而有主體與客體兩面。客體通過凝聚、下墮而詐現為氣，這氣就是現象世界的雛形，而詐現則是現象世界的始點。氣再分化而成蘊聚，繼而詐現出具體的存在事物，這是第二層的詐現，由此成就具體的宇宙萬物。這過程涉及複雜的宇宙論的推演，現姑且簡單帶過。我們的重點在主體方面。純粹力動分化、分裂出客體，自身即作為主體，直貫而成睿智的直覺。這裏說直貫，表示純粹力動成為睿智的直覺，沒有經過任何變異，它們實際上是同一，只是睿智的直覺帶有主體的身分而已。由於睿智的直覺是純粹力動的直貫，它對於分化出的客體，以至客體經兩重詐現而成的萬物有著直接的、如同認識自身一般的認識，即是如其所如地認識這些事物，這樣不會產生執取，不會執著事物為個別的、有著實體、自性的東西。在這種認識中的存有，是無執的存有，而認識的結果就是對存在事物的本質的知識。這裏的認識主體，即是睿智的直覺，就是上面所說的超越主體，這亦是人在超越方面的位置。

這超越主體與在現象世界中作為經驗主體的人有甚麼關係呢？純粹力動在客體方面，經詐現而成就現象世界的事物。在主體方面，睿智的直覺則經屈折而成現象世界的認識主體，即是作為經驗主體的人。這樣成就了現象世界，亦是成就了終極實在的呈顯。這裏說睿智的直覺經屈折，這屈折的意思可與上面所說純粹力動直貫而成睿智的直覺中的直貫相對比。直貫是無變異的，屈折則是有變異的。經過這屈折，睿智成為了知性，



³⁸ 《續篇》，頁 306。

直覺則成為感性。這知性與感性就是經驗主體的認識機能。感性在時間和空間的形式下接收來自外界的感覺與料。所謂外界，是指純粹力動在客體方面經兩重詐現而成的現象世界，而感覺與料則是感性所能接收到的，關於外界事物的性質、形態的資料。知性則以範疇來處理感覺與料，將與料納入既定的形式之中，使之成為可以理解的事物，這即是對象，這樣成就了關於現象世界的知識。

現象界的認識主體在感性與知性的作用下，所認識到的是在時間、空間的形式中，在範疇的作用下塑造而成的知識。這種知識有別於睿智的直覺對純粹力動的客體方面的直接認識。睿智的直覺直接地認識實際上與自身同一，而經分化而成的客體。這種認識等同於自身的認識，能如其所如地認識事物的詐現性格，因此不會誤以為事物具有獨立的自體，故不會執取。而且，睿智的直覺是整體地認識這個分化而成的客體，因此是無所遺漏的、全面的認識。由睿智的直覺屈折而成的知性與感性，其認識機能經過這屈折的過程產生了變異。知性與感性只能在時間、空間、範疇的形式下進行認識，而感性只能接收來自外界的感覺與料，而不像睿智的直覺般直接地認識與自身同一的客體，因此，知性與感性沒有直接接觸到事物的自身。知性與感性只能以自身作為認識主體，把感覺與料經由範疇範鑄而成的對象設想為外在於自身的事物，因而以為它們必有其外在的源頭作為存在基礎，從而產生自性的觀念，並對事物加以執取。因此，現象世界的認識主體在知性與感性的作用下認識到的存有，是一種有執的存有。知性與感性在時、空和範疇的



限制下進行認識，而且只接收到來自外界的感覺與料，不能直接接觸到事物自身，故只能達到有限的認識。知性與感性的這種有限性，是經由屈折而成的，從這個角度說，屈折帶有負面的意義。

按照以上的說法，人作為現象世界的認識主體，他對現象世界的認識是有限的，而且是有執的。然而，這種限制並非不能改變、不能克服的。這種限制是由睿智的直覺經屈折而成的，因此，倘若能克服屈折，就能回復睿智的直覺，即是從經驗主體回復為超越主體。這涉及工夫論的問題，本文暫時未能處理。

接著進入上面提出的第二方面的問題，即是純粹力動超越絕對有和絕對無，並突破熊十力的體用論，其依據是甚麼呢？首先，在思考模式上，吳先生引述龍樹(Nāgārjuna)在《中論》所述的四句(catuṣkoṭi)：

一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。³⁹

這是在《中論》裏一個典型的四句例子，第一句是「實」，第二句是「非實」，吳先生以這兩句分別代表絕對有和絕對無。第三句是「亦實亦非實」，這綜合了前二者。第四句是「非實非非實」，這同時否定前二者，代表對二者的超越。第一至第三句是辯証法中的正、反、合，代表著思考上的辯証進程。第四句則是辯証法所沒有的，是一種超越的思考。《中論》指出，這四句是佛法，即是真理，這表示四句所代表的辯証的進程，以至超越，

³⁹ 《續篇》，頁 72。

是指向真理的方法。吳先生確定地說，純粹力動是對絕對有和絕對無的綜合與超越⁴⁰，即是涵蓋了第三和第四句。按照四句的結構，這表示純粹力動較絕對有、絕對無更進一步邁向真理。

以上只是在思考上的方式，在實際上，純粹力動如何綜合和超越絕對有和絕對無呢？絕對有，例如基督教的上帝，儒家的天道，具有力用，能創生萬物。純粹力動本身就是活動，具有力用，它分化成主體與客體方面。在客體方面，它凝聚、下墮，詐現成氣，再詐現成萬物。在主體方面是睿智的直覺，它屈折而成知性和感性，能認識萬物，這樣成就了現象世界。因此，純粹力動亦具有創生的作用。絕對有是一種剛健的、有力的、能創生的終極原理，絕對無則是陰柔的、靈巧的、能自由無礙地透進萬物之中的終極原理。純粹力動不是實體，沒有實體的滯礙性，它詐現萬物，亦貫注於萬物之中，使萬物亦稟有那種靈動機巧、非實體的性格，成為緣起無自性的萬物。因此，純粹力動綜合了絕對有和絕對無的優越之處。另一方面，絕對有是實體，作為實體，它有剛健的力用，但卻偏於滯礙，難與萬物融和。若說萬物由絕對有創造而成，則萬物亦必稟有這種質實性，這樣就很難說轉化、解脫，世間的救贖就不能達致。絕對無具有陰柔靈巧的性格，卻偏於空寂，作為終極原理，就難以說力用，缺乏轉化世間的能力。純粹力動則能克服絕對有的滯礙性、質實性，能貫注於萬物，使萬物亦具備這種靈巧、動轉的性格，這樣就可說轉化。而純粹力動本身就是活動，具

⁴⁰ 同上書，頁 73。

有力用，這就能發揮轉化世間的功能。因此說純粹力動同時超越絕對有和絕對無，是一種優勝於絕對有和絕對無的對終極真理的表述方式。

純粹力動如何突破熊十力的體用論呢？吳先生指出，熊十力批評佛教只說力用，包括萬物現起、轉化而達致解脫，卻未能交代這些功用的終極來源。熊先生認為佛教的終極觀念，包括空、真如、佛性、涅槃，都不是實體，都是一種空寂之性，不能創生萬物，或是渡化世間。因此，他引入《大易》的「生生不息，大用流行」的實體觀念來代替佛教的空，從而建立他的本體宇宙論。⁴¹從熊先生對佛教的批評可以看出他有著一個基本觀念，就是力用必需有其源頭，而創生萬物，以至轉化世間這樣的大用更必需出自一個堅實的源頭。而且，只有那個堅實的源頭才具有終極意義。他認為佛教的空等觀念偏於空寂，因此是軟弱無力的，不能發出創生、渡化的大用。熊先生這種想法相信跟其他以絕對有作為終極實在的人一樣，認為只有一個質體性的東西才能作為宇宙萬物的根源，而這種想法很可能是基於相信眼前世間的東西都是質體性的存在，因此必需有一個質體性的存在作為根源。熊先生認為有了這個質體性的終極存在，由這個實體就能發出大用，創生萬物，亦只有這樣的實體才具有發出大用的能力。他因此引入《大易》的實體觀念作為終極原理。熊先生這樣對佛教的改造，是把一個絕對有引入來代替了佛教的空的觀念。但這樣做所得出的結果就再不是佛教了。因為佛教的核心觀念是空，即是對自性(svābhava)的否定。

⁴¹ 《純粹力動現象學》，頁 3-5。

這種觀念是對應著印度傳統上正統的宗教——婆羅門教（Brahmanism）——的大梵（Brahman）而提出的。大梵正是一種自性的觀念。而熊先生所引入的實體的觀念正是佛教所說的自性，佛教怎可能結合這種自性的觀念呢？熊先生顯然沒有想過，力用本身就可以作為終極原理，而吳先生的純粹力動正是從這熊先生沒有想到之處提出。

吳先生在《純粹力動現象學》第二章中敘述了發現純粹力動觀念的經過。他自言用了十多年時間苦苦思索，但在熊先生基於體用論對佛教提出質疑的問題上，得不到任何進展。他一直以來採取的方向是試圖從佛教中找出一個觀念，可以作為熊先生所說的力用的源頭，結果不成功。筆者推想，熊先生對佛教提出質疑之前，應當檢視過佛教中有關的概念，才能確切地提出這個問題。而吳先生在那十多年中，所走的是跟熊先生同一的道路，只是走得更遠、更深，結果還是未能解決問題。筆者認為，這樣的結果還是有意義的，因為這結果更深入地證明了熊先生提出的質疑，在佛教內部是難以解決的⁴²，這樣才能逼出一種新的思維，以一個新的角度去理解終極實在。吳先生以活動代替實體作為力用的根源，這活動本身就是具有辯證性格的，進行自我呈顯的歷程。這活動是純粹的，表示沒有經驗成分。它並且是一切經驗的唯一依據。純粹力動分化成為主體方

⁴² 筆者在這裏須澄清一點，佛教作為一個救贖、解脫的宗教，它的意義是毋庸置疑的。但是從哲學的觀點看，以之作為一個哲學體系，就需要作出補充，才能應對哲學上的問難。筆者相信，這樣進一步的完善，對佛教在渡化眾生的功用上具有積極的意義。

面的睿智的直覺及客體方面的物自身，睿智的直覺如實地了解物自身，知道物自身與睿智的直覺實為同一的純粹力動。在這樣的了解當中，沒有任何對立或執著。這如實的了解亦就是純粹力動自我呈顯的歷程。再進一步就是主體方面的睿智的直覺自我屈折而成知性與感性，同時在客體方面則凝聚、下墮、詐現成氣，再詐現成宇宙萬物。這知性與感性就成為現象世界的經驗主體，而宇宙萬物就成為經驗對象。因此，純粹力動就是一切經驗的基礎。這正如龍樹在《中論》所說「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」⁴³，但龍樹只是從邏輯上說空義是一切事物成立的必需條件，若缺乏這條件，一切事物都不能成立。而純粹力動現象學則從存有論、宇宙論上確立純粹力動為宇宙萬物的根源。

純粹力動在主體方面自我屈折成知性、感性，並在客體方面詐現成氣，這屈折和詐現就是現象世界之始點，體用論亦在這裏開始適用。然而，這裏的體只是經驗層面的概念，純粹力動詐現成的氣相對上是體，這個體能發出用，這用有著翕和闢兩種動勢，這兩種相反的動勢互動，詐現成種種跡象，由此假說種種事物，這就是用⁴⁴。再下一層，事物作為一種體，亦可發出它的作用，這就是我們日常生活中所見的事物及其作用。在這個範疇內，體用論是適用的，不應廢掉。但在本體的層面，即是超越於現象世界，達到睿智的直覺和物自身，以至純粹力

⁴³ 《中論》：《大正藏》冊 30，頁 33 上。

⁴⁴ 參考《純粹力動現象學》，頁 6-10。



動的終極層面來說，由於終極原理本身就是活動，就是一個呈顯的歷程，並不涉及從體發用的問題，因此，體用論就不適用，可以廢掉。

四、小結

綜合以上所述，我們可初步歸納出純粹力動的觀念有以下幾項性格：

1. 純粹力動是終極原理，但不是一種實體，無論說物質實體或精神實體都不是。它是活動來說的終極原理。
2. 純粹力動是超越的。它是純粹的，沒有經驗性格，而是現象世界一切經驗的基礎，因此是超越於現象界的。
3. 純粹力動分化成主體方面的睿智的直覺，以及客體方面的物自身。睿智的直覺自身屈折成為知性與感性，成為現象世界的認識主體。客體方面凝聚、下墮，詐現成宇宙萬物，純粹力動自身亦貫徹於萬物當中。因此，純粹力動內在於現象世界。
4. 純粹力動是恆常的活動，沒有停下來不活動的時候。這活動是本質上使然的、自然的呈顯歷程，沒有窮盡，因此是恆常的。
5. 純粹力動屈折、詐現，成就現象世界，故它具有創生性格。

五、僧肇的聖人觀與純粹力動的異同

現可依著聖人的七種特質，與純粹力動作出比較。首先，聖人觀念與純粹力動兩者都具有超越性。但二者的超越性的含

義卻不盡相同。僧肇的聖人觀念的超越性在認識上說，指聖人超越於世俗的認識範疇，因此不落有或無的概念範圍，故說聖人非有非無。而純粹力動的超越性則在於它的先在性。純粹力動先於現象世間存在，而且作為現象世間存在的基礎。然而，這種先在性只能從邏輯上說，不能在時間上說。因為純粹力動呈顯而詐現現象世間是其本質使然的，它沒有不呈顯或未呈顯的時候，故純粹力動與現象世間沒有時間上的先後可言。再者，時間的概念只屬於現象世間的範疇，是純粹力動詐現的結果，故純粹力動不受時間的規限。聖人超越於世俗的認識範疇，而時間只是這世俗範疇中的概念，故聖人亦超越於時間。因此，純粹力動和聖人均具恆常性。

聖人與純粹力動都內在於世間事物。聖人與世間事物在本質上同一，而純粹力動則詐現世間事物，同時貫徹於其中，因此兩者的內在性是相通的。

僧肇說「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名」，這種觀念跟熊十力的體用不離的觀念不同。熊十力的體用觀念是從體發用，用不離體，但體與用還是兩樣東西，只是不能分開。僧肇則認為體與用在存有的意義上同一，只在名稱上不同，而名稱只是假立的概念。他更說「更無無用之寂而主於用也」，這正好否定了熊十力的體用論。僧肇的體用同一的聖人觀念具有活動性，這活動性是一種用，但不是熊十力體用論所說的發自實體的用。這聖人，亦即是終極實在並不以實體作為其本質，活動是用，而用即是體，故聖人的本質就是活動。純粹力動是終極實在，它本身就是力動，這力動並非發自實體，力動本身就是終極實在的本質，在這一點上，純粹力動與聖人觀念是相



通的。

僧肇說的般若智觀照萬物的本質，這本質是實相、真諦。而本質透過緣起之理現起萬物，這相當於純粹力動詐現宇宙萬物。但僧肇未有論述現象世間如何現起，而純粹力動現象學則有宇宙論的開拓，闡釋宇宙萬物的形成，顯示純粹力動的創生性格，這是純粹力動現象學有進於僧肇之處。

聖人內在地具有渡化眾生的功用，純粹力動有否這方面的意義呢？這個問題涉及物自身的意義。首先，我們必須釐清在純粹力動現象學中，物自身的意思。吳先生指出：

所謂物自身，並不表示任何有實質內容的質體，它甚至不能說是存有(Sein)。我們無寧應說，物自身是事物的本質，這本質正是純粹力動的詐現性格。進一步說，這樣的物自身，其實是一種意義(Sinn, Bedeutung)，純粹力動凝聚、下墮、分化而詐現現象事物的意義。⁴⁵

另外又說：

物自身不是現象，不是實體，不是物或物體，不是質體(entity)，不是質體性格的(entitative)。我們不應從實體主義的角度來看它，應以非實體主義或機體主義(organism)來看它，視之為有機體，具有生命的、歷程性格的終極義的活動。⁴⁶

⁴⁵ 《純粹力動現象學》，頁 259。

⁴⁶ 《純粹力動現象學》，頁 167。

在哲學上，過往一般所說的物自身，是指在現象事物背後，作為事物的存在依據的東西，以實體主義的角度說，物自身是終極存在的實體，現象事物都是從這實體，或這些實體衍生出來的。亦可以說，物自身就是現象事物的本質，而這本質是一種質體。但吳先生並不以質體的觀念來看物自身，而是以活動或歷程來說。他認為物自身作為現象事物的本質，不是一種質體，而是純粹力動凝聚、下墮、分化而詐現現象事物這樣一種活動或歷程。若將這物自身的觀念結合前面提到的純粹力動和睿智的直覺的概念來說，可以這樣說：純粹力動自身就是活動，而作為終極原理，它必須呈顯，因此這活動本身就是呈顯的歷程。它首先分化成為主體方面和客體方面，然而，這「分化」不能視為實質事物的分離，因為它本身就不是實體。較合適的說法相信是歷程的動態。主體方面是純粹力動自身直貫，即沒有任何屈折，但具有主體性格的睿智的直覺。而這主體性格的成立是基於在這動態中推出客體方面，這客體方面即為物自身。睿智的直覺對物自身的認識即就在自覺到與自身同一的基礎上進行，因此沒有一種對峙的認識關係。睿智的直覺與物自身同為純粹力動的展現，故本質無異於純粹力動，都是活動，非質體性格。作為呈顯的歷程，睿智的直覺自然地自我屈折而成知性與感性。另一方面，物自身亦為一種歷程，這歷程就是凝聚、下墮、分化而詐現成宇宙萬物，即現象世界。知性與感性即為現象世界中的主體，他以宇宙萬物為對象，主體在一種平列的、對峙的關係中認識對象，而把對象執著為質體性的東西。為甚麼知性會有這種認識上的執著呢？這是由於上述的睿智的直覺的自我屈折。屈折就是收起睿智的直覺本有的明覺，這明覺就



是認識到自己與物自身實為同一的自覺。睿智的直覺屈折而成知性與感性，既收起了明覺，就失去了主、客同一的自覺，便把對象事物視為自身以外的東西，這即成執著，把對象視為質體，這是現象世界中的認識的基本特性。亦因此，質體的概念只在現象世界的認識層面中適用。

在上述架構中，物自身貫徹了純粹力動的活動本質，因此具有動感。當然，一個質體亦可以具有動感，例如儒家的天道、良知。但物自身並不是這種具動感的質體，它是歷程，是活動，因此而具有動感，或更確切地說，它自身就是活動。這樣地把物自身的觀念從物體提升為活動，是一種化存有歸活動的思維。這種思維取向跟熊十力以實體作為作用的根源的取向剛相反。熊先生的取向是化活動歸存有。吳先生把物自身的意義提升為活動，他稱之為行動轉向，意思是從質體義轉為行動義。物自身的意義經過這樣的轉向，就能說救贖性格或渡化的功用。

吳先生舉出了幾位重要的哲學家對物自身的概念，他說：

康德視物自身是為一限制概念 (Grenzbegriff)，只有消極意義，不是實有所指的內涵。但他用「Ding」字眼 (Ding an sich)，已表明他傾向以物體來看物自身了。最低限度，他認為物自身有質體的 (entitative) 性格。胡塞爾的事物自身有物自身義，但他提議我們要「回到事物自身去」(Zurück zu den Sachen Selbst)，其中的 Sache 有很濃厚的物品、物體的意義，對於物自身，他顯然有視之為靜態的物體的傾向。牟宗三先生說物自身，亦有這種傾向。在他的著作中，他通常把 thing in itself (Ding an sich 的英譯) 譯作「物

自身」、「物之在其自己」、「物如」，這些譯法，都表示這個訊息。⁴⁷

康德、胡塞爾和牟宗三先生都以質體意義來看物自身。吳先生雖然沿用牟先生所翻譯的「物自身」的字眼，但卻不以物體或質體的意義來看物自身，而是賦予物自身一種行動的意義，這做法是哲學上的一種開創，亦有著極為重要的意義。現先假設我們以質體的觀念來看物自身。知性認識世間事物，把事物視為具有自性的實體，對它們加以執取，這種對事物的存在的看法是有執的存有論，而當中的事物即是質體意義的現象。倘若能體會到事物緣起無自性的性格，就會無執於事物，這種對事物的存在的看法就是無執的存有論。在這種思想系統下，這時所認識到的事物的本質，就是質體意義的物自身。吳先生則不以質體的意義來看物自身，而提出行動意義的物自身。一般人在有執的情況下對事物達致一種有執的認識，在這種認識的基礎上作出相應的行為，這種行為是有執的行為，這即是大多數常人作出的行為。例如有人見到一塊黃金，視它為具自性的實體，就會起貪念，因而作出相應的行為，就是竊法據為己有，這種行為就是有執的行為，亦就是行動意義的現象。倘若一個人體會到事物緣起無自性的性格，即是對事物達致一種無執的知，在這種無執的知的基礎上作出的相應行為，就是一種無執的、無私的行為，具體的例子如耶穌被釘死在十字架上，為世人贖罪，聖雄甘地為解放民族而絕食、殉道，釋迦牟尼為尋求眾生的解脫而苦行修道，這些行為都是無執的行為，亦就是行

⁴⁷ 《純粹力動現象學》，頁 185-186。

動意義的物自身。而救贖、渡化就是體現在這行動意義的物自身當中。把認識從質體意義的現象，提升至質體意義的物自身，成為無執的知，這當然具有重要意義，但這仍是靜態的知，未能帶出救贖或渡化眾生的功用。若從行動的意義看，把行為從行動意義的現象，提升至行動意義的物自身，則當下就是救贖或渡化眾生的行為。

知性作為現象世界的認識主體，沒有睿智的直覺所具有的明覺，便會將對象事物視為自身以外的東西，認識就在這種自我與非我、主與客的對峙關係中進行，主體便會執著所認識的對象，以為是獨立的實體，從而起貪、瞋之心而生起煩惱。倘若物自身是質體，萬物亦必稟有質體的性格，這樣就不可能停止執著和止息煩惱。在純粹力動現象學中，物自身並不是質體，而是純粹力動凝聚、下墮、詐現宇宙萬物這樣一種活動、一種意義，世間的執著和煩惱就有轉化的可能。這樣的轉化，其關鍵就在明覺。睿智的直覺屈折而成知性與感性，收起了明覺，便落入現象世界的認識格局中而起執著、煩惱。因此，只要從知性向上提升，回復睿智的直覺本具的明覺，便能轉化，達致解脫。吳先生借用王陽明的「知行合一」來說這種轉化⁴⁸，「知」是知道現象事物是純粹力動詐現而成，這相等於道德自覺，亦即是明覺。有了這「知」便會有相應的行為，甚至可說知與行為是同一的。這相應的行為便是道德行為，亦即是無執的行為，這便達致自身的解脫以及引出渡化眾生的作為。但問題是，如

⁴⁸ 《純粹力動現象學》，頁 181。

何達致這「知」呢？如何從知性向上提升，回復睿智的直覺本具的明覺呢？這問題涉及工夫論，就筆者所見，書中雖然舉出了很多具超越性的道德行為，如甘地、耶穌、佛陀等的作為，這些都是與道德自覺相應，甚至是同一的行為。但如何達致這些自覺和行為呢？書中似未有明確說明這點。因此，從物自身的行動意義只能說到轉化的可能性，未說到如何轉化的問題。而僧肇則以聖人應會世間而進行渡化眾生，令他們達致解脫，這樣來說轉化。聖人本身是自然的力動，這力動內在於世間，故必應會世間事物。前面提到聖人「因而不施，故施莫之廣，應而不為，故為莫之大」，這表示聖人的施為只是循其自身的本質自然而行，透過應會，引導眾生體會事物的本質而達致解脫。當然，僧肇還未有造出一套工夫論來，但已提出了一種原理，作為現象世間通往終極實在的途徑，那就是聖人與世間的應會。

聖人無心於世間萬事，但這並非表示聖人不顧世事，處於一種超離的境界。上文論述僧肇的聖人觀時，在小結的第六點已詳細地說明，聖人應會世間從不間斷，但無需發心動意而行。他只是循其本質，自然而行。而由純粹力動直貫而成的睿智的直覺，它認識物自身，即是認識純粹力動凝聚、下墮，而詐現宇宙萬物這事情。這所謂認識，相等於般若觀照萬物，都是無心的認識和觀照，意思是聖人的觀照和睿智的直覺的認識物自身都是出於自然的、本質上的活動。相反，所謂有心，是主體應對事物或認識事物的一種方式，而這種方式是依著主體的意志及動機而行，這是現象世間的主體應對或認識的方式。僧肇指出，聖人應會世間「譬如幽谷之響，明鏡之像」，幽谷中的回



響，明鏡中的映像，都是清晰可聞、可見的，但都是出於自然的，幽谷與明鏡都不會以主觀的意志去改變其回響及映照之像。睿智的直覺認識物自身亦只是純粹力動本身的作用，它不會就個別認識滲入主體的意志，這即是如其所如地認識。因此，聖人與睿智的直覺都是無心於世間萬事。

聖人無世俗的認識卻盡知一切事。僧肇指出般若無知，表示聖人沒有世俗的認識。這是由於聖人不以世間的認識方法，即是主、客相對的形式去認識事物。但這並不表示聖人對世間個別事物沒有認識。劉遺民提問：「為當唯照無相耶？為當咸觀其變耶？」僧肇回應指出，般若咸觀其變，即是照無相的同時能知個別事物的生滅變化，因此能應會世間萬事。照無相是認識萬物的共同本質，觀其變是認識事物的個別相狀。按純粹力動現象學的說法，睿智的直覺認識事物的共同本質，即是詐現的性格，亦即是物自身的意義；而知性則認識事物的個別相狀。這即是有著兩層的認識。吳先生又指出，這兩層認識可以同時作用⁴⁹，這即是「咸觀其變」，在這一點上與聖人觀念相通。然而，二者仍有明顯的不同。純粹力動現象學中，睿智的直覺只認識事物共同的本質，但不認識事物的個別性，只有知性能認識個別性，因此，睿智的直覺必需與知性一同作用才能咸觀其變。但僧肇卻認為般若咸觀其變，即是單憑般若已能觀照共同本質以及同時認識個別性。⁵⁰他更指出般若無知，即是說般若不

⁴⁹ 吳汝鈞著《純粹力動現象學六講》，台北：臺灣學生書局，2008年，頁64-67。

⁵⁰ 這是僧肇對般若智的觀照的一種獨特的看法，般若經論的普遍看法是般若

以知性的方式去認識個別性。因此，般若並不是睿智的直覺的認識能力與知性的認識能力的結合。睿智的直覺認識一切事物的共同本質，這種認識並不等於僧肇說的「一切知」。一切知是認識共同本質，同時認識一切事物的個別性。睿智的直覺與般若同是超越的認識主體，但睿智的直覺只能認識共同本質，不能認識個別性，而般若則兩者兼備。然而，這所謂兼備，並非指般若兼具兩層的認識機能。因為般若無知，即是不以知性的機能進行認識。這兼備是指兼具兩層的認識效果，即是認識共同本質同時認識個別性，但認識機能只是一種，就是觀照萬物共同本質的機能。這一種機能如何達致兩種認識呢？世間事物各自的生滅變化的相狀，即是這裏說的個別性。一切事物的個別性都是依緣起而成立，而緣起之理沒有其他來源，故必定內在於本質之中。般若觀照萬物的共同本質，當中的緣起之理展現萬物，萬物的個別性皆統轄於緣起之理之中。因此，觀照本質同時即認識個別性。

若參照純粹力動現象學中的物自身觀念，物自身是純粹力動凝聚、下墮而詐現成氣，再詐現成萬物的歷程，而睿智的直覺認識物自身，就即是認識這個歷程，理論上，睿智的直覺應能認識這歷程所展現出的宇宙萬物。當然，睿智的直覺這樣認識的萬物，跟知性所認識的萬物仍然是不同的，但不同點不在相狀上。睿智的直覺認識物自身，這物自身既然包含了詐現的活動，應當亦包含萬物呈現的相狀，由於睿智的直覺無執，因

觀照空相，即是這裏說的「唯照無相」，僧肇則作了進一步的開拓，認為般若「咸觀其變」。然而，僧肇的這種看法未見得到後人適當的理解和發揮。



此呈現的萬物的性格，若以唯識學的三自性來描述，應是依他起性。而知性則在主、客相對峙的格局中認識事物，由於知性缺乏明覺，未能如實了知萬物緣起的性格，而執取對象為具自性的實體，因此，所呈現的對象應為遍計所執性。扼要地說，宇宙萬物並沒有兩樣，但兩層的認識主體，即睿智的直覺和知性，對萬物的了解卻有不同。

緣起展現萬物是一種活動，這活動當對應於純粹力動現象學中，行動意義的物自身。般若觀空，據龍樹所說「眾因緣生法，我說即是空」，如果我們參照純粹力動現象學中物自身的行動轉向，不將「眾因緣生法」看作質體，而將它視為活動或歷程，這緣起的歷程就是空，般若觀空就即是觀緣起的歷程。這樣，般若觀空就相應於睿智的直覺認識行動意義的物自身。而這空或物自身的歷程包含了屬依他起性的萬物的呈現。因此，觀空與認識個別事物，若徹底地說，不是兩種認識，而是一種。但是，這裏說的個別事物並不是世俗認識中，或知性所認識的屬於遍計所執性的個別事物，因此，般若仍是無世俗知，故可說「般若無知」。相信這樣可以解釋僧肇所說的般若「咸觀其變」的意義。而純粹力動現象學中的睿智的直覺，相信亦應能咸觀其變。

緣起展現萬物是一種活動，亦可說是歷程，這活動是本質的性格。因此，觀照本質就即是觀照緣起展現的個別事物。所以，般若認識共同本質與認識個別事物，若徹底地說，不是兩種認識，而是一種。這本質性格，即是自然的力動，即是般若、聖人。而緣起展現萬物，則相應於純粹力動現象學所說的終極

實在呈顯的歷程。

六、總結

以上就僧肇的聖人觀與純粹力動作了一些比較，當中可以見到二者的相似性遠高於不同點，尤其在終極實在的存有論觀念上，二者皆以活動來取代質體的觀念，這亦是純粹力動現象學最突出之處。《肇論》在中國佛教中有著崇高的地位，歷代皆有注釋。但各家的注釋都遇到難解之處，例如上文提到的〈答劉遺民書〉中的「咸觀其變」應如何理解呢？直至在純粹力動觀念的啟發下，以力動來詮釋僧肇的聖人觀念，才能將《肇論》中的問題一一疏通。由此可見純粹力動確實與僧肇的聖人觀念遙相呼應。當然，僧肇的作品主要只有數篇論文，還未能建立起嚴謹的哲學體系，而純粹力動現象學則揉合了東西方多位哲學家、思想家、宗教家的學問成果，加上吳先生的獨特體會而創造的，其體系之嚴謹，覆蓋範圍之廣闊，討論之深刻，皆有進於《肇論》。吳先生在《純粹力動現象學》中解釋提出純粹力動觀念的背景時指出，佛教在面對熊十力的批評中顯得難以回應。然而，若以力動的觀念去了解僧肇的聖人觀，情況或許不一樣。可是，僧肇的這種思想，歷代以來似乎未有得到適當的理解。筆者期望通過比較僧肇的聖人觀與吳先生的純粹力動觀，讓僧肇的思想更清晰地展現，亦讓純粹力動的觀念與佛教的交涉更進深一層。



參考資料

- 僧肇著，《肇論》：《大正藏》冊 45 頁 150 下—161 中。
- 龍樹著，《中論》：《大正藏》冊 30 頁 1 上—39 中。
- 牟宗三著，《現象與物自身》，台北：臺灣學生書局，1990 年。
- 吳汝鈞著，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：臺灣商務印書館，1997 年。
- 吳汝鈞著，《純粹力動現象學》，台北：臺灣商務印書館，2005 年。
- 吳汝鈞著，《純粹力動現象學續篇》，台北：臺灣商務印書館，2008 年。
- 吳汝鈞著，《純粹力動現象學六講》，台北：臺灣學生書局，2008 年。
- 李潤生著，《僧肇》，台北：東大圖書公司，1989 年。
- 洪修平釋譯，《肇論》，台北：佛光山文化事業有限公司，1997 年。
- 陳森田著，《肇論的哲學解讀》，台北：文津出版社，2013 年。
- 陳森田著，〈僧肇的聖人觀念〉，《法相學會集刊》第七輯，香港：佛教法相學會出版，2013 年 12 月，頁 77-96。

A Comparative Study of Seng-chao's concept of the Saint and NG Yu-kwan's concept of Pure Vitality

Chan, Sum-tin

Visiting Lecturer of The Centre of Buddhist Studies,
The University of Hong Kong

Abstract

The Buddhist thought of Seng-chao(僧肇) inherited the teaching of Prajñā-sūtras and the Mādhyamika School in Indian Buddhism, especially the teaching of Nāgārjuna. He accurately understood the concept of emptiness (śūnyatā) that derived from the Mādhyamika School, and further developed his Buddhist thought with more concern on the relationship between the ultimate reality and the phenomenal world. Seng-chao, in his *Chao Lun* (《肇論》), demonstrated a special concept of the ultimate reality which can be characterized by seven qualities, namely, transcendence, immanence, permanence, dynamism, soteriology, mindlessness and the capability of knowing everything without worldly cognition.

On the other hand, NG Yu-kwan established his philosophical system with Pure Vitality(純粹力動) as the core concept. The Pure Vitality is an expression of the ultimate reality with activity (Aktivität) instead of entity as its basic nature. It can synthesize the advantages of the concepts of Absolute Being



(absolutes Sein, 絕對有) and Absolute Nothingness (absolutes Nichts, 絕對無) because it possesses the qualities of transcendence and creativity of the Absolute Being , and immanence and freedom of the Absolute Nothingness. And, at the same time, it can overcome the two concepts' shortcomings which are the tendencies toward realism and nihilism respectively.

The writer is convinced that Seng-chao's concept of the Saint should be interpreted as an activity which is, in a sense, similar to the basic nature of NG Yu-kwan's concept of Pure Vitality and this point deserves a comprehensive study.

Keywords:

Spontaneous Vitality, Pure Vitality, substantialism, non-substantialism, absolutes Sein, absolutes Nichts

