

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 「實有是」與「空無非」——中國宗教哲學與基督教哲學相通的一大障礙？

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	He, Guang Hu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	All rights reserved
Download date	2026-07-07 06:20:19
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/167126">http://hdl.handle.net/20.500.12424/167126</a>

## 「實有是」與「空無非」

### ——中國宗教哲學與基督教哲學相通的一大障礙？

何光滬（中國社會科學院世界宗教研究所研究員）\*

#### 一 導論

1.常有論者說起，中國本無宗教，對中國而言，宗教都是外來貨。又有論者更說，中國人天生只有道德感，而無宗教感。精深博大如德哲黑格爾，亦有此說。事實真是如此嗎？

中國自古有「儒釋道三教」並立之說。「釋」即佛教，「道」即道教，二者均是宗教，應屬不爭的事實。至於「儒」，有人說它不是宗教，因為「儒教」是教化之教，不是宗教之教。姑不論「教化之教即是宗教之教」，<sup>1</sup>因為對於民眾而言，有教化功效的不是哲學而是宗教；也不論儒學是不是宗教，因為作為哲學或倫理學說的儒學不是宗教，亦屬不爭之理；我們應該首先討論的是這麼一個問題：「中國自古有無一種既是地道中國的，又非佛教或道教的宗教？」其次才是這樣一個問題：「若有，則其與儒家的關係是否足以稱之為儒教？」顯然，歷史的事實給予我們的答案是：(1)中國自古即有一種地道中國的、非佛非

---

\* 何光滬教授為本所特邀研究員。——編注

1. 參閱李申，〈教化之教就是宗教之教〉，《文史哲》，1998（1），濟南：山東人民出版社。

道的宗教，那就是殷周以來以天帝信仰為核心，包括「上帝」觀念、「天命」體驗、祭祀活動和相應制度的宗教體系。(2)這種宗教的觀念理論、情願表現，祭儀制度都由儒家經典《詩》、《書》、《禮》、《易》及歷代儒學著述來表達，而且儒生一直是這種宗教的社會中堅，所以它與儒家的關係之深之廣，是足以稱之為儒教的。<sup>2</sup>由上所述可知，中國本無宗教之說，是不符合事實的。由此又可以說，中國人沒有宗教感之說，也不符合事實——殷周時代的中國人若不感覺到「上帝」或「天帝」的存在，就不會在《書經》《詩經》裏表達感激、敬畏甚至怨懟之情（人不會怨恨不存在的事物），秦漢以後的中國人若無宗教感，就不會有「儒釋道三教」存在。

2.但是，中國宗教在宋明之後的衰落，確實加深了中國社會的世俗化。本來，儒教中由周公制訂的祭祀制度「廟制」規定：「天子七廟，諸侯五廟，大夫三廟，士一廟，庶人祭於寢」，<sup>3</sup>「禮，不王不禘」，<sup>4</sup>讓君王一人壟斷祭天特權，限制廣大人民對至上神的崇拜，這就埋下了中國社會世俗化的種子。在教權與皇權結合的政教合一制度下，皇帝的祭儀又逐漸演變成了虛應故事、神化自身。後儒則一面高談性理而淡化儒教的天帝觀念，一面又屈從於政權而降低了儒家的道義威信，這就無可避免地使儒教衰落。再加上宋明之後佛道兩教的理論漸趨僵化，缺乏創新活力，義理晦澀的上層與迷信盛行的下層兩極分化，也造成了自身的衰落。這些中國宗教的衰落造成了社會的世

---

2. 參見拙文〈中國宗教改革論綱〉，見《東方》，1994(4)，杭州：浙江人民出版社，和〈中國文化的根與花〉，見《原道》第二輯，北京：團結出版社，1995。

3. 《禮記·王制》。

4. 《禮記·大傳》。

俗化，而中國社會的世俗化反過來又促成了中國宗教的世俗化。

3.中國宗教在其悠久的歷史中也形成了自身的宗教哲學。如果深入考察這些宗教的哲學，就會發現它們與基督教有相通之處。這些宗教的哲學表達了中國人的宗教感，又深深影響着中國人的宗教觀念，它們與基督教的相通之處，可以解釋中國人接受基督教為何毫不違反自身的傳統文化精神，反而在中國傳統宗教中有着極其深厚的根基。

要論證這些相通之處，可以從宗教哲學包含的幾大部份，即認識論、本體論、神性論、世界觀、人生觀、社會文化和歷史觀等方面來進行。限於篇幅，本文只擬從其中一個看似最大障礙的論題着手，表明中國宗教哲學其實是與基督教哲學可以相通的。

## 二 一個本體論的難題

1.這個論題，是中國宗教哲學與基督教哲學在本體論方面似乎最為對立最難調和的一個論題：世界之本體或本源，究竟是「實有是」，還是「空無非」？

在西方，本體論的論題，從古希臘時代起就是哲學的主要論題，那就是亞里士多德所謂「作為存在的存在」的問題。<sup>5</sup>這個存在，指的是一切存在物或存在者的本源，也就是宇宙的根據或基礎，即世界之本源。

在漢語中，「本體」二字具有某種比喻性的面貌。「本」原來指草木的根，引伸指事物的根源或根據，「體」原來指形體或實體，引伸指與「用」（功能、現象）相對

---

5.「存在」一詞是流行於大陸哲學界的對英文Being的譯名，相當於台灣、香港和海外常用的「存有」一詞。

的本質或原則。「本體論」一詞被用來翻譯西文 ontology (或 ontologie 等等)，雖然在字面上大有出入，在精神上卻十分確切。因為，西文 ontology 雖然意為「關於存在的論說或理論」，但既然「存在」<sup>6</sup>被視為一切「存在物」的根源或根據，被視為與本質同一的「第一原則」<sup>7</sup>，那麼，它也就同中文「本體」的哲學含義相一致，即指「事物總系統」的根據或基礎，也就是我們所謂「世界本源」了。

西文 ontology (即「本體論」或「存在論」) 在字面上已指出了世界本源是存在本身，而中文「本體論」在字面上卻沒有指出世界本源(「本」或「體」)是什麼。有不少人認為，西方宗教的本體論以某種實有為世界本源，而東方宗教的本體論則相反，把世界本源視為空無。實際上，西方宗教的本體論固然給人以說「有」(存在)多於說「無」(空無)而僅僅強調「實有」的印象，同時東方宗教的本體論又給人以說「無」多於說「有」而僅僅強調「空無」的印象，然而稍稍全面一些和深入一些去看，就會發現這種說法確實是過於簡單化。

2. 基督教的本體論確實強調世界本源即上帝乃是「純實在」，是「創造行動」，是本質與存在合一的「存在本身」。

---

6. 在本文中，「存在」一詞在西文中的相應詞是 Being (或 Sein)，而不是 existence (或 existenz)，在港台哲學術語中的相應詞是「存有」而不是「存在」。相應於西文 existence 和港台「存在」一詞的漢語詞，在本文中是「實存」。這兩個詞有原則上的不同，「存在」是一切事物的最一般基礎和唯一共性，而「實存」是存在在時空中的片斷實現。

7. 從上一條注釋可知，所謂「存在先於本質」這句譯文來源於把 existence 譯為「存在」的做法，在本文的術語中，這句話應作「實存先於本質」，或「人的實存先於本質」。更重要的是，比起一些實存主義者 (existentialists，即流行譯名所謂「存在主義者」) 的這個命題來，「存在 (Being) 與本質 (essence) 同一」是西方哲學中更古老更根本的命題，也更能代表整個西方哲學傳統。回到我們在此的問題上看，把存在視為「第一原則」或「第一原理」這一起自亞里士多德的做法，當然表示 ontology 是探討世界本源的理論。

首先，它主張相對於生滅無常或含有虛無因素的世界而言，只有其創造者上帝才是真正或純粹的實在(Reality)；其次，它主張純粹的實在即純粹的行動，也就是創造(廣義地說還包含維繫和完成)世界的行動，就是使得世界從虛無進入存在，或從無到有(Being)；最後，所謂存在(Being)，是與本質(Essence)同一的，它在西方語言中的意義，除了包含漢語的「在」或「有」的意思之外，還包含「是」的意思，也即是肯定性和同一性意義上的是(Affirmation)。《摩西五經》說上帝耶和華是「自有永有」(I am what I am)，「有」即存在，這裏「存在」的原文有「使……存在」之意。因為耶和華即雅赫維的原文是Jahweh或Jah，與希伯來動詞hyh或hwh(是、在)有關，這個動詞有運動的內涵，有「導致……存在」之意，所以世界的本源即耶和華本身，就是一種賦予存在的活動，即創造活動。它本身不是任何事物，但作為一切事物的本源，它當然就比一切事物更實在；它既不是事物，也就「不有」(不存在)，但作為「萬有之源」，它就是有(存在)本身；由此，它作為一切肯定性的事物及性質的根源，也就是最大的「是」(肯定)。基督教《舊約聖經》乃是以耶和華的創造活動和肯定活動開篇的，<sup>8</sup>也就是說，是以最大的實在之「有」和「是」開篇的。造物主在每一次創造活動(上帝說：「要有……」)之後，都繼之以肯定活動(「上帝看……是好的」)。這正是我想用「實有是」這樣一個獨特的中文詞組來表達的意思。

世界本源具有「實有是」的特性這一思想，在中國宗

---

8.《創世記》一章1-4節：「起初，神創造天地。地是空虛混沌……神說：『要有光』，就有了光。神看光是好的，……」

教哲學中同樣存在，不過人們對看似與之相反的一面強調得較多而已。首先我們來看儒教。在其第一個有代表性的時期，即先秦時期，其代表性經典即五經和代表性人物即孔、孟分別採用了不同的概念來表述世界本源，如上帝、天帝、天和太極等等。這些概念或者富於宗教色彩，或者富於哲學意味，或者偏重人格成份，或者具有非人格性質，但是它們全部都被理解為世界的本源或宇宙的根基，因此都具有最高的實在性、存有性和肯定性。在儒教理論發展的第二個有代表性的時期即漢代，其代表人物董子把以上含義同用一個人格性的「天」的概念來表示，所謂「天者萬物之祖，萬物非天不生」，<sup>9</sup>明確地宣告了人格性的天即是世界的本源。在儒教理論發展的第三個有代表性的時期即宋代，這一思想被表述得最為完備周詳，而其中最具有系統性的代表，首推朱子的理論。在朱子之前，二程已把「天」這一概念等同於具有宋代特色的「理」這一概念，所謂「天者，理也。」<sup>10</sup>而理作為世界的本源，也是最實在的東西，所謂「唯理為實」，<sup>11</sup>「理者，實也，本也」，<sup>12</sup>朱熹又把《周易大傳》所說的化生陰陽以至萬物的「太極」，也與「理」等同起來：「總天地萬物之理，便是太極。」<sup>13</sup>這個太極乃是「萬物之根」，<sup>14</sup>這個理既是萬物的起始，又是萬物的歸宿：「始言一理，中散為萬事，末復合為一理。」<sup>15</sup>這個「理」也是比世界更具有實在性和肯定性的

---

9.《春秋繁露·順命》。董仲舒的《陰陽五行說》應歸結為其宇宙生成論而非本體論。

10.《河南程氏遺書》卷十一。

11.《河南程氏粹言》卷一。

12.《河南程氏遺書》卷十一。

13.《朱子語類》卷九十四。

14.《太極圖說解》。

15.《中庸章句》。

東西：「未有天地之先，畢竟是先有此理」，「萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏」。<sup>16</sup>它也具有超乎於又內在於萬物的存在性和肯定性：「自其本而之末，則一理之實，而萬物分之以為體，故萬物之中各有一太極。」<sup>17</sup>

我們再來看看道家即道教哲學的說法。一般人都熟悉道家對「無」的強調，但是道家以及道教自有其本體論，而且這個本體論既然是本體論，當然也有它關於宇宙或世界本源的一套說法。這個本源也就是所謂「道」，它是道家和道教的最高範疇，相當於儒家所說的「理」或「太極」。道是「萬物之母」，即所謂「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」<sup>18</sup>它既「無為」又「無不為」，<sup>19</sup>既「常無」又「常有」，<sup>20</sup>所以它不可能是絕對意義上的無。又由於它「先天地生」，<sup>21</sup>而且「常有」，即永恆存在，它當然比世界更加根本而實在。總之，道作為「天地根」<sup>22</sup>和「萬物之宗」<sup>23</sup>的這種「綿綿若存」、「似或存」以至「有情有信」、「自本自根」、「生天生地」、「自古以固存」、「若亡而存」和「無所不在」的本體論特點，<sup>24</sup>是任何注重道家辯證性質的人都不會忽視的。假如道家原典中沒有這一方面的思想，後世的道教思想家如葛洪，在描述玄（即道）作為「自然之始祖，而萬殊之大宗」的時候，<sup>25</sup>

---

16.《朱子語類》卷一。

17.《通書·理性命章注》。

18.《老子·四十二章》。

19. 同上，三十七章。

20. 同上，一章。

21. 同上，二十五章。

22. 同上，六章。

23. 同上，四章。

24. 前兩個特徵引自《老子》第六章與第四章，後六種特徵引自《莊子·大宗師》和《莊子·知北游》。

25.《抱朴子內篇·暢玄》。

也就不必一方面說「托潛寂而為無」，另一方面又說「因兆類而為有」，<sup>26</sup>一方面說「論其有，則萬物尚為無焉」，另一方面又說「論其無，則影響尤為有焉」了。<sup>27</sup>葛洪又說：「道也者，所以陶冶百氏，範鑄二儀，胞胎萬類，醞釀彝倫者也。」，<sup>28</sup>「乾以之高，坤以之卑，雲以之行，雨以之施，胞胎元一，範鑄兩儀，吐納大始，鼓冶億類。」<sup>29</sup>總而言之，道不但是世界萬物萬事之本源，而且是萬物萬事之性質的終極根源，它的實在性、存有性和肯定性都是最高的。

最後我們來看佛家。它在這方面的思想同樣並未執着一端，而是具有辯證的性質。一方面，它雖然講「空無」，但是正如僧肇的不真空論所指出的，空無並非絕對的虛無（「真無」）。另一方面，在佛教中，「真如」、「實相」、「非非」等等同樣是不可忽略的重要範疇。一方面，天台宗「一念三千」的「念」，法相宗「萬法唯識」的「識」（阿賴耶識），華嚴宗「依理成事」的「理」和圭峰大師所謂「真靈之性」，禪宗「心顯萬法」的「心」和六祖慧能所謂「清淨法身」，<sup>30</sup>既是世界的本源或成佛的根據，也就不是絕對的虛無。另一方面，佛教所謂「實相」或「真如」，是佛所覺悟的內容，它不但是大乘佛教的標識，而且成為所謂第四「法印」。《中論》說：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」又說：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相」，<sup>31</sup>說明其本性像涅槃一樣是無生無滅的，是不依賴

---

26. 同上。

27. 《抱朴子內篇·道意》。

28. 《抱朴子內篇·明本》。

29. 《抱朴子內篇·輔玄》。

30. 《六祖壇經》（敦煌本）：「一切法自在性，名為清淨法身。」

31. 《大正藏》第三十二冊，頁24。

於其他事物的，是無分別無分化的，這種描述同基督教哲學對所謂「存在本身」、儒教和道教哲學對所謂「太極」、「天理」和「道」的描述是相當類似的，換言之，它正具有我們所謂最高的實在性。天台宗特別闡明了實相的積極或正面意義，賦予等同於佛性的實相以動態的和內在的意涵，它能在世間起繁興大用，同時又具足諸法，故可稱為「妙有」。妙有雖不可見，但因其能為諸佛所證，又可稱為「真善妙色」。<sup>32</sup>《法華經》關於實相還有一句著名的偈語：「是法住法位，世間相常住」，<sup>33</sup>說明佛法真理即實相具有我所謂最高的存在性和肯定性。

總而言之，儘管基督教和中國宗教的哲學用來表示世界本源的名辭術語大相徑庭，但是它們所描述的世界本源全都具有最高的實在性、存在性和肯定性，所以，我們可以用這樣一個中文詞組即「實有是」來表示它。當然，這個詞組中每個詞的意義，完全有可能不同於各個宗教自身在使用這個詞時的所指，<sup>34</sup>但是，只要把「實」理解為最高的實在性或真理，而不是實存者，把「有」理解為存在本身或存在物的根源，而不是存在物，把「是」理解為最高的肯定性或真善美的肯定性原則，而不是對具體事物的肯定，那麼，這個詞組是可以用來描述所有這些宗教哲學所說的世界本源的特徵，或者說，這種描述是符合中國宗教和基督教哲學本體論的精神。

### 3. 至此，我們關於中國宗教和基督教哲學本體論對

32. 《法華玄義》卷八下（《大正藏》卷三十三，頁783）。

33. 《法華經》方便品（《大正藏》卷九，頁9）。

34. 例如「有」字在佛教哲學中指十二因緣中的一個階段，屬於應「破」的對象；或指由迷妄而來的生存境地，也沒有肯定的或正面的意義；即便在作「存在」解時，除了「妙有」符合於此處的含義，也還有「假有」的「有」不是此處的含義，即不是「存在」而是「存在物」之意。

「本體」或世界本源的描述，還只說了一半。因為我們不能忽視，對這個本源的描述，中國宗教和基督教似乎還有着相反的一面，即與「實有是」相對應的「空無非」的一面。

在這方面論述最多的，當然首推佛教哲學。眾所周知，各家各派的佛教哲學都詳細論證了事物和世界本身的「不真」或「空」。所謂「空」，是說事物和現象的「無自性」和相對性，<sup>35</sup>並不是說它們根本就不存在，根本就是虛無，因為佛教的基本教義認為，事物和現象都是因緣和合而生的，即普遍相互聯繫的，依賴於條件而存在的。正如僧肇所言：「夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也？若有不能自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起，起則非無，以明緣起，故不無也。」<sup>36</sup>這種萬物之「空」或非有非無的觀點，是佛教所有的派別所反覆論證的，不論是天台宗所說的「三千」，還是禪所說的「萬法」，不論是唯識宗所說的「境」，還是華嚴宗所說的「事」，全都是「空」。就中國佛教而言，大力宣揚不僅僅萬事萬物或世界本身為空，而且連作為世界本源的真如佛性也「空」的，應該說主要是禪宗的慧能一系，慧能所作針對神秀的那首著名的偈即是此意。<sup>37</sup>連續出現在偈中的「無」字容易使人產生佛性也絕對虛無的印象，這大概是禪宗發展到「呵佛罵祖」地步這一解釋學歷程的一個不幸起點。<sup>38</sup>但是，我們如果注意到慧能對他最強調的

35. 所以俄國佛學權威舍爾巴茨基 (F.I. Stcherbatsky) 把「空」譯作「普遍的相對性」。

36. 《肇論·不真空論》。

37. 「菩提本無樹，明鏡亦無台；佛性常青(清)淨，何處有塵埃。」(《壇經》敦煌本。)

38. 陳寅恪先生曾指出此偈譬喻失當，意義不全。(《禪宗六祖傳法偈之分析》，見《金明館叢稿二編》，上海古籍出版社，1980。)事實上此偈的文本在流傳中也多有字

「心」或「性」的解釋，<sup>39</sup> 就會發現這作為世界本源的心性並不是絕對的「無」，而只是「虛空」而已：「心量廣大，猶如虛空。……虛空能含日月星辰、大地山河、一切草木、惡人善人、惡法善法、天堂地獄，盡在空中，世人性空，亦復如是。」<sup>40</sup> 這樣的「空」當然不同於虛無，否則慧能就不會說「佛性常青淨」，不會說「何不從於自心頓現真如本性」了。就印度佛教而言，梵文 sunya (即空) 本來所指的也是「中空」，它在印度數學中又表示「零」，當然也就含有「欠缺」或「無有」之意。然而我們知道，空間的「空」和數學的「零」的實實在在的重要性是怎麼說也不為過的。按照吳汝鈞先生解釋，作為佛教基本概念的「空」，「與緣起是同義語」，「非純然虛無之意」。<sup>41</sup> 《中論》的名句「眾因緣生法，我說即是空」以及「以有空義故，一切法得成」就是此意。<sup>42</sup> 又由於「空」字也意指否定成見或定見，即認為任何定見都不可視為最高真理（因為定見乃相對而有限，最高真理乃絕對而無限），所以，它也與我們在此所用的「非」字有關聯，即含有對事物和世界的最高否定性 (negation) 之意。總之，一方面佛教中有對於「空」、「無」和「非」的強調，另一方面我們也注意到，這三個重要概念在佛教中主要是用於描述「法」和「我」，即我們所謂「自我」、「外界」以及二者所構成的世界，而不是用於描述世界本源或真如本身，

---

句出入。流傳的文本中的一種之第三句是「本來無一物」，又多一個「無」字，但這「無」字卻說的是物。

39. 「性含萬法是大，萬法盡是自性。」「故知一切萬法，盡在自心中。」（《壇經》）

40. 《壇經》。

41. 《佛教大辭典》，北京：商務印書館，1994，頁277。又印度佛教的空宗喜歡強調性空，有宗喜歡強調緣起，「一面說性空，另一面說緣起，都是說同樣的東西，只是就不同面來說而已。」（《壇經》）

42. 《大正藏》卷三十，頁33。

即令在某些情況下（例如前述慧能的偈語）用於描述真如，也並不是在絕對虛無的意義上使用。

道教哲學或道家關於道即是無的說法，也往往被人誤解為絕對虛無主義。但是我們從前引的不少道家原典已可以看出，道家同樣對宇宙本源問題極感興趣，而且把它放在極其重要的位置。<sup>43</sup>毫無疑問，在道家的本體論中，世界的本源是道，而這個道，不論是被說成「本」，還是「根」，說成「母」，還是「宗」，都不可能是絕對虛無的。《老子》開篇連續四句話「道可道非常道，名可名非常名，無名天地之始，有名萬物之母」，所有的否定性詞句說的都不是道的「欠缺」，而是語言的「欠缺」，都不是道本身的無，而是道之難以言說或難以名狀。而且，不論如何難以言說難以名狀，老子仍然肯定有「常道」，並肯定這常道乃是世界的本源。<sup>44</sup>再參照非常重要的第二十五章：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道……」，把道理解為絕對虛無就會顯得絕對荒謬了。至於被引用頗多的「道法自然」<sup>45</sup>中的「自然」，按照古代漢語一字一義的用法來看，絕不是現代一些人所理解的「自然界」之意。「自然」的本意是「自己如此」，即不依賴於任何外物而然，只依靠自身而存在，這正是幾乎所有哲學的世界本源和所有宗教的創世者的第一性質——只有自身是自身的原因者才可能是世界本源，非「自然」而

---

43. 「天下有始，以為天下母，既得其母，以知其子。既知其子，復守其母。」（《老子·五十二章》。）

44. 下二句即「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」，前句按許多注家的說法也只是「要從無形象處認識道之微妙」而非「道即是無」的意思（無形象不等於無），而後句則為這一說法作了佐證。

45. 《老子·二十五章》。

「然」者即依賴其他原因而存在者乃屬於世界本身，屬於「末」而非「本」，屬於「流」而非「源」，這也是西方宗教哲學中的自存(aseity)<sup>46</sup>這一概念的意義：由於自身而存在。不僅如此，道不但是絕對的存在，而且還有某種人格性：「夫道有情有信」、<sup>47</sup>「同於道者，道亦樂得之」，<sup>48</sup>所以哲學的道被後來的道教發展成宗教的神也是很自然的。<sup>49</sup>當然，與佛家類似的是，道家也明確闡述了世界本身流變不實的觀點，《老子》所謂「飄風不終朝，驟雨不終日」、「天地尚不能久，而況於人乎」，<sup>50</sup>以及《道教義樞》所謂「有無者，起乎言教。由彼色空，若體無物而非無，則生成乎正觀，知有身而非有，則超出乎迷途，此其致也。」<sup>51</sup>都有這種思想。不過道家多用「無」這一概念而佛家多用「空」這一概念而已。關於世界本源即「道」之否定性，道家強調的是其無形無象和不可言說，莊子所謂「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也」，即是此意。換言之，本來意義上的「空無非」，在道教也主要是針對包括主體和客體的世界本身而言的。少數明確主張世界本源為無的思想家如王弼，其「所謂無，是指非物質性，是沒有任何相對規定性

46. aseity 一詞來自拉丁文 a se esse，意為「由於自身而存在」。又，提出「崇有論」的著名儒家思想家裴頠所謂「始生者，自生也」(《崇有論》)也含有這個意思。

47. 《莊子·大宗師》。

48. 《老子·二十三章》。

49. 但道教的經典亦有從宗教哲學角度論述本體論者，如《太平經》說：「天地大小，無不由道而生者也。」(王明，《太平經合校》，中華書局，1979，頁16。)但又說：「夫道何等也？萬物之元首，不可得名者。」(同上)「夫道者，乃大化之根，大化之師長也。」(同上，頁662。)即使是相當於質料或物質的「氣」，也被道教說成了帶有某種人格性：「氣者，乃言天氣悅喜下生，地氣順喜上養……三氣相愛相通，無復有害者。」(同上，頁148。)

50. 《老子·二十三章》。

51. 《道教義樞》，卷十〈有無義〉。

的絕對。」<sup>52</sup>就是說，當他把具體的存在物或物性的世界萬物，即他所謂「用」或「末」說成「有」的同時，在指稱這個物性世界的非物性本源，即他所謂「體」或「本」的時候，他就使用了（也不能不使用）與「有」相對的「無」這一概念。這可以從他的這些論述看到，如「言無者，有之所以為利，賴無以為用也」，<sup>53</sup>「雖貴以無為用，不能舍無以為體也」，<sup>54</sup>「天地雖大，富有萬物，……寂然至無，是其本矣」，<sup>55</sup>「天下萬物，皆以有為生。有之所始，以無為本。」<sup>56</sup>他說的「無」也就是道：「道者，無之稱也」，<sup>57</sup>而道是恆常的，否則他不會說「窮極虛無，得道之常。」<sup>58</sup>再從「道以無形無名始成萬物」<sup>59</sup>以及「無形無名者，萬物之宗也」<sup>60</sup>來看，所謂無，又不過是指「無形無名」而已。所以方立天先生對王弼的解釋很有根據：「王弼的『無』不是一般有無的無，不是零，而是萬物賴以存在的本體『道』。」<sup>61</sup>這樣的解釋，是符合道家的總體精神的。

儒家在「空無非」方面的論述當然遠遠不如佛道兩家，所以它在本體論方面給人的印象似乎是肯定性較多，這是不錯的。但是儒家也並非完全不顧及問題的這一側面，只不過論述所用的辭語與佛道不同而已。《易傳·系辭》說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，<sup>62</sup>就已

---

52. 方立天，《中國古代哲學問題發展史》，中華書局，1990，頁63。

53.《老子·十一章注》。

54.《老子·三十八章注》。

55.《周易·復卦注》。

56.《老子·四十章注》。

57.《論語釋疑》。

58.《老子·十六章注》。

59.《老子·一章注》。

60.《老子指略》。

61. 方立天，《中國古代哲學問題發展史》，上冊，同前，頁64。

62.《周易大傳·系辭上》。

明確提出了「道」之無形體性，以與「器」即具體事物之有形體性相對照。即令是以倡導「崇有論」而著名的儒生裴頠，也並未絕對否認虛無本身，他解釋說：「生以有為己分，則虛無是有之所謂遺者也」。<sup>63</sup>這與西方哲學所謂萬物之實存是因「分有存在」，而虛無則是「存在之匱乏」之說十分近似。在宋儒中，張載首先明確說明了「太虛即氣」。他說：「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。」<sup>64</sup>中國哲學中的「氣」這一概念在多數情況下指的是無規定性的物質，是構成萬物的素材。所以張載在此顯然說的是物質世界的遷流不居和不具有最終的實在性。當二程主張「凡物之散，其氣遂盡」之時，<sup>65</sup>他們雖然反對張載認為氣又能復歸本源之說，但是在認為物質事物不具有永恆性這一點上，他們與張載也是一致的，而且，從前面提到的他們主張「唯理為實」來看，他們自身也有着思想上的一致性，即主張只有世界本源是真正的實在，而世界本身則不然。「氣是形而下者，道是形而上者」，<sup>66</sup>注意這裏所說的「形而下者」，不僅僅是《易傳》所謂「器」（具體事物），而且是「氣」（組成一切事物的物質本身），而且只有作為本源的「道」或「理」是實在，<sup>67</sup>而無生滅變化的：「天理云者，這一個道理，更有甚窮已？不為堯存，不為桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭來，更怎生說得存亡加減？」<sup>68</sup>儒教哲學的偉大代表朱熹在物質（氣）問題上的

63. 《崇有論》（《全晉文》卷三十三）。

64. 張載，〈正蒙·太和篇〉，見《張載集》，中華書局，1978，頁7。

65. 程頤，《二程集》，第一冊，中華書局，1981，頁163。

66. 同上，頁162。

67. 「理者，實也，本也」（同上，頁125）。

68. 同上，頁31。

觀點，與二程並無不同。但是他更直接觸及了世界本源即「理」本身的「空無非」這一理論上困難而複雜的問題。他借用周子的「無極」概念來解釋這個意思：「無極而太極，蓋云無此形狀，而有此道理耳。」<sup>69</sup>這說明，作為世界本源的「太極」被說成「無極」，只是說它是無形體的，而不是說它是絕對虛無的。<sup>70</sup>他又說：「不言『無極』，則『太極』同於一物，而不足為萬化之根；不言『太極』，則『無極』淪於空寂，而不能為萬物之根。」<sup>71</sup>這段話可以說是儒家在這個難題上的最精闢闡述。一方面，不指明世界本源即太極的「無極」性質即無形無象的性質，那麼太極就會被等同於世間萬物之一，而不足以成為萬物的根據；另一方面，如果只說無形無象這一個方面而不說它是世界本源這一個方面，那麼「無極」就淪為絕對的虛空，也不可能成為萬物的根據。從這段話來看，作為儒教哲學集大成者的朱子，不但空前清晰地表達了儒教哲學本體論在這個問題上的辯證觀點，而且用儒家特有的概念表達了同佛道兩家在這個問題上的一致性。

中國古典哲學的另一位集大成者王夫之在總結古人談「無」的含義時說：「言無者，激於言有者而破除之也。就言有者之所謂有而謂無其有也，天下果何者而可謂之無哉？言龜無毛，言犬也，非言龜也。言兔無角，言麋也，非言兔也。言者必有所立，而後其說成。今使言者立一無

69.《朱子語類》卷九十四。

70. 朱熹的這一解說，雖說不同於周敦頤原意，卻不但符合儒家的基本精神，而且符合最早使用「無極」一詞的老子精神。因為儒家說的世界本源（不論用「天」，還是「理」，還是「道」，還是「太極」來指稱）固然無形體卻又非虛無，老子所說的「無極」也是如此，否則老子不會在同一章裏說了「復歸於無極」之後，又說「復歸於樸，樸散則為器」（《老子·二十八章》）。朱熹說：「（《中庸》）始言一理，中散為萬事，末復合為一理」（《中庸章句》），與老子所言何其相似乃爾！

71.《太極圖說解》。

於前，博求之上下四維古今存亡而不可得窮矣。」<sup>72</sup>這段話實際上從另一個角度說明，世界本源不可能是本來意義的「無」。王夫之又說：「有以為功效，體有以為性情，體用胥有而相需以實，故盈天下而皆持循之道。」<sup>73</sup>這又說明世界本源仍然是實而有。

總而言之，在我們所謂「空無非」的問題上，儒釋道三家儘管用語不同，儘管各有側重，但在這一點上是完全一致的：即它們在各用自己的概念論及非實在性或虛幻性、非永恆性或無常性、非絕對性或相對性、非肯定性或否定性等等之時，都主要是指世間萬物或世界本身而言，即令是在論及世界本源的少數情況下，所謂世界本源（「太極」、「理」、「真如」、「道」等等）之「空無非」也不過只是言其無形無象、不可言說或非同萬有，而其本身同世間萬物或世界本身的關係，仍然是本與末、體與用、源與流、基礎本源與派生現象的關係，因而仍然是最實在的。至少可以這樣說，就世界本源的兩種本性而論，這些宗教哲學都認為「實有是」相比於「空無非」是更加根本的，第一位的。

無獨有偶，基督教哲學的本體論在這個問題上的看法也與此一致。一般人（尤其是中國學界中人）常常認為《聖經》系統的宗教哲學，在本體論上僅僅強調世界本源的「實有是」而忽略了另一方面。事實上，從《聖經》中的《傳道書》開始，猶太教和基督教就明確聲言了世間萬事萬物的虛空，<sup>74</sup>表達了甚至較儒家更接近佛道兩家的思想：

72.《思問錄·內篇》。

73.《周易外傳》卷二（大有）。

74.《傳道書》一章2-3節。再比較一下《聖經》與道教《雲笈七籤》描寫的創世之初也很有意思：「起初，神創造天地。地是空虛混沌，淵面黑暗；神的靈運行在水面上。」（創1:1-2）；《太始經》云：「昔二儀未分之時，號曰洪源，溟滓鴻濛……名曰混

「凡事都是虛空。人一切的勞碌，……有什麼益處呢？」<sup>75</sup>  
「日頭出來，日頭落下，急歸所出之地。風往南颳，又向北轉，不住地旋轉，而且返回轉行原道。」<sup>76</sup>「江河都往海裏流，海卻不滿。江河從何處流，仍歸還何處。」<sup>76</sup>  
「已有的事後必再有；已行的事後必再行。日光之下並無新事。」<sup>77</sup>「我見日光之下所做的一切事，都是虛空，都是捕風。」<sup>78</sup>當然，基督教並不用這種看法去否定世界本源的實在性，因為它同時認為世間的苦樂等等均「出於上帝的手」，<sup>79</sup>在這一點上它與儒家的天命說又很接近。另一方面，它又認為「上帝從始至終的作為，人不能參透」，<sup>80</sup>由此引出了它關於世界本源的否定性描述。基督教歷史上的所謂否定式神學，即不能說上帝「是什麼」，而只能說上帝「不是什麼」的理論，是基督教在這方面的「空無非」思想的突出例證。在現代，被稱為「基督教文化代言人」的哲學家神學家蒂里希（P. Tillich），對這兩方面的思想進行了相當深刻的論述。他認為，一切「存在者」（beings）都處於虛無的包圍之中或威脅之下，也就是說，世間萬物的存在都是有限的、相對的、有條件的、非永恆的、隨時可能陷入虛無的。世間萬物和世界本身都含有「非存在」或虛無成份，而就其存在依賴於「存在本身」而言，作為世界本源的存在當然是最實在的。這些說法當然

---

沌。……混沌者，……浩浩蕩蕩，不可名也。……至精感激，而真一生焉。元氣運行而天地立焉，造化施張而萬物用焉。」（《雲笈七籤》卷二。）

\*《傳道書》一章2-3節。——編注

75. 同上，一章5-6節，試比較《老子·二十三章》：「飄風不終朝，驟雨不終日。」

76. 同上，一章7節。試比較《老子·三十二章》：「譬道之在天下，猶川谷之於江海。」

77. 同上，一章9節。

78. 同上，一章14節。

79. 同上，二章24節。

80. 同上，三章11節。

與上述儒釋道三教的說法基本一致。再往下說，「存在本身」若無具體存在物作為體現，或者說若無世界萬物據以表現自身，實際上也就形同虛無。這種說法同朱子關於「無極」與「太極」關係的說法確實是異曲同工。朱子強調不能把太極等同於「一物」，否則它將「不足為萬化之根」；蒂里希則強調不能把存在等同於「存在物」，否則它也不足以成為一切存在者之「基礎」。<sup>81</sup>關於太極與萬物的關係，朱子又說：「二氣五行，天之所以賦受萬物而生之者也。自其末以緣本，則五行之異，本二氣之實，二氣之實，又本一理之極，是合萬物而言之，為一太極而一也；自其本而之末，則一理之實，而萬物分之以為體，故萬物之中各有一太極。」<sup>82</sup>關於所謂「存在」，中世紀基督教神學家托馬斯·阿奎那(Thomas Aquinas)曾說：「首先落入理解的是存在，對存在的理解包含在人所理解的一切之中。」<sup>83</sup>而從蒂里希到麥奎利(John Macquarrie)的現代神學家則認為，它乃是使萬物得以存在者，或者說是萬物分有它而獲得存在者。<sup>84</sup>由於不是任何事物，它並不實存，所以似乎是「空無非」；又由於賦予一切事物以存在，它又比一切實存者都更加實在，所以它又是「實有是」。

綜上所述可見，中國宗教哲學與基督教哲學在本體論方面相通的最大障礙，即所謂「實有是」與「空無非」的對立，其實並不像人們一直以為的那麼嚴重。因為以上的論證表明：第一，中國宗教哲學與基督教哲學所說的本體

81. P. Tillich, *Systematic Theology* (系統神學)，第二部份第一章，The University of Chicago Press, 1967。

82. 《通書·理性命章注》。

83. S. th.《神學大全》，1集，2部，94題，2條。

84. 參見P. Tillich《系統神學》第一部，同前，和J. Macquarrie，《基督教神學原理》，第一部，何光德譯，香港：漢語基督教文化研究所，1998。

即世界本源都同樣具有「實有是」與「空無非」兩方面的性質，並非雙方都只各說一面；第二，它們都強調世界本源的「實有是」性質更重於世界本身的「空無非」性質；第三，它們在論及世界本源的「空無非」性質時，都是在其無形無象、不可言說和非同萬有等意義上說的，換言之，「空無非」並不是指絕對的虛無，因而是從屬於或次於「實有是」這一性質的。

### 三 結論

1. 一般人都知道佛教言「空」，道教說「無」。而對「空」、「無」真義，多數人則不求甚解，佛徒道士也常以「空」、「無」之說來否定上帝的存在。以上對佛道哲學本體論的引證，說明空非真空，無非真無，故佛道哲學不應成為基督教哲學的敵手而應成為朋友。敵對的基礎，是對己或對人的誤解。

一般人以為儒教之「天」絕非人格，「太極」實乃「無極」，故所指與「上帝」無關，「上帝」一詞是西洋舶來品。以上對儒教哲學本體論的引證，說明「天」有人格，「無極」實有，「上帝」觀念亦出自中國的文化傳統與宗教傳統。這正如錢鍾書所言，是「東海西海，心理攸同；南學北學，道術未裂。」

2. 哲學本體論探討的問題，其實與真正的宗教信仰指向一致。而且有大量的哲學本體論探討，連結果也與宗教信仰一致。所以從宗教信仰的立場去排斥哲學的探討，是狹隘而又短視的。

同一宗教內部的層次高低之別，常常大於不同宗教之間的分別。要把低層次的信仰提到高層次，宗教哲學是很有用的。對不同宗教之間的和諧共處，宗教哲學是很有用

的。對基督教之開放從而表現其真宗教的特點，宗教哲學是很有用的。對基督教與中國宗教和文化的溝通對話，宗教哲學是很有用的。

3.以上引證和論述表明，中國人自古以來也一直在探究世界本源，追求終極真理。這種探究和追求，本出於人性共有的宗教性維度。因為「他從一本造出萬族的人……要叫他們尋求神，或者可以揣摩而得。」<sup>85</sup>在人未得到基督教所謂「特殊啟示」(special revelation)之前，人也可以有所謂「普遍啟示」(universal revelation)，從而對世界本源或終極真理有某種相對的認識。這正如保羅所言：「藉着所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。」<sup>86</sup>儘管是「仿佛對着鏡子觀看，模糊不清」，<sup>87</sup>但這種「觀看」，確是中國人和西方人一直都在努力做的事情。

---

85.《使徒行傳》十七章 26-27 節。

86.《羅馬人書》一章 20 節。

87.《哥林多前書》十三章 12 節。

**Blank Page**

此頁為空白頁