

# 與京都哲學的對話：西谷啓治論 宗教、道德問題與我的回應（下）

中央研究院中國文哲研究所 研究員 吳汝鈞

筆者按：這是拙著《純粹力動現象學》之第十五章，是深入地探討宗教與道德及兩者的關係問題的專章。這章最近才寫完。今先把它抽出來刊載，俾能就正於高明的讀者。

（接續上文）

## 四、絕對意義的否定即肯定

由悔咎或悔過說下來，會涉及濃烈的辯證性格的思考。因此，我在這裏要闡述一下西谷的思考方式，這可以說是“絕對意義的否定即肯定”的思考。我還是沿著悔過的題材來說。西谷表示，一般的悔過行爲，並不是積極的、正面的行爲，它無寧是否定性格的。宗教意味的悔過，作為絕對的否定，是最後的主體性，以至究竟的，終極的自己的行爲，而且是最為自我性格的（筆者按：即純粹主體性的），最不能被取代的行爲。它是超越了自我的恣意傲慢而表現出來的。西谷指出，悔過的行爲，一方面屬於自己的意志與自由的表現；另一方面，又有一種新的實質性的元素流進這否定之中，它不屬

於自己的意志與自由，卻是被賦予新的本質，自己從根本惡所具有的質素轉向某種新的質素。西谷強調，絕對否定正是一種轉換：由舊有的質素轉向新的質素。正是在這種轉換中，成就了絕對否定以至悔過。倘若悔過沒有，這種必然的轉機，則仍不是絕對的否定<sup>74</sup>。

西谷進一步說，這種轉換是一種自由與必然的相互攝入的現成活動。西谷因此提出所謂“他者”或“絕對他者”的現前來說，並說這是絕對他者的直截了當的呈現。他認為，這絕對他者的現前，即是對自身的肯定。本來的自我是一種單純的“有”，單純的“器”；但在這轉換中，自我被注入新的內涵，而由“不義之器”轉而為“義之器”。這被注入的新的內涵，正是絕對他者的自我肯定。

最後，西谷作小結謂，所謂絕對否定，是自我的自我否定與絕對他者的自我肯定合而為一而成就的。或者說，這轉換是對自己的否定的再否定，或對悔過的再悔過。此中的關鍵在，轉換的原因，

---

<sup>74</sup>在這裏，我們要特別留意西谷所謂的悔過。在他的理解中，有兩種悔過，一般的悔過與宗教的悔過。後者並不是單純的悔過，而是對悔過的再悔過，這是具有轉換、轉機的宗教行爲。西谷有時也以辯證法的詞彙來說，這種宗教行爲，這便是“絕對的否定”。這絕對的否定，作為具有絕對的性格，並不與“絕對的肯定”對說。無寧是，絕對的否定在宗教的導向來說，即是絕對的肯定，或絕對的否定即肯定。關於這點，我在下面提到西田幾多郎的絕對矛盾的自我同一觀點時，會再有交代。就這裏所展示的來看，西谷的辯證思考力相當強；不過，整體來說，他對一些重要觀念的涵義，例如絕對他者、轉換、回轉、絕對他者的自我肯定、絕對的肯定、絕對的否定即肯定，闡示得不夠清晰。我在下面的闡釋與回應中，提出不少個人的助解，對於讀者或許有些幫助。

是有絕對他者的現前，這種現前且有動感。進一步，自我接受新的質素，成為絕對他者的所有。西谷進一步強調絕對他者的自我肯定而成為回轉的軸，其導向是：由自我的自我否定轉向這否定的被否定，由這雙重否定轉向被肯定，由被肯定轉向自我肯定。到最後，便建立絕對的否定即肯定<sup>75</sup>。

以上所述，是西谷思維的主脈，處處有辯證的因素在。我試闡釋、回應如下。西谷以悔過為題材，展示這種矢志悔過的虔敬，在生命內部引起反彈，因而從表面的、單純的自我否定轉進而成為自我的絕對否定，而絕對否定正相應於絕對無（Absolutes Nichts）。這是具有濃厚的主體性意味的絕對無。這是一種存在的、主體性的轉換、精神的提升。這種轉換是由一種新的元素流入而催生的。這種新的實質性的元素很堪注意，它不屬於自己的意志與自由；就辯證法來說，它不是相應於辯證法中的“正”，卻是辯證地有一種轉換、否定的作用在內，這可視為相應於辯證法中的“反”。若這樣理解，跟著的說法，便很自然了。這種轉換涵有一種自由與必然兩個導向相互攝入的互動關係；自由與必然是相互對反的，但在這轉換中，卻相互攝入，這正相應於辯證法中正、反相互作用而成的“合”。這含有正面意義，西谷以絕對他者的現前來說。為甚麼說“他者”而不說“自身”呢？那是由於它是經過“反”，這一作用而成就的。但他者是過渡性的，它畢竟歸於對自身的肯定，那是由於整個思維歷程終結於“合”的原故。西谷的這樣的思維，非以辯證法來解讀不可。不然便捉錯用神，到處有邏輯的矛盾。

<sup>75</sup> 《主體性續》，pp. 233 - 235。

在小結中，我們要留意西谷所謂的“轉換”。這是一種具有濃厚的價值意義的轉化（Umwandlung, conversion）。西谷以對否定的再否定或者對悔過的再悔過來說轉換，有很深刻的意義在裏頭。只就悔過來說，一個人做錯了事，而感到不安，因而悔過，這表示他對所做的錯事有自覺。這自覺固然重要，但只有自覺是不足夠的；光是悔過是消極的，要有積極的行動來補救才成。因此要對悔過再悔過，這是生命的反彈，要讓悔過導引出（initiate）具有動感的行為來。西谷對於這動感的行為，以絕對他者的現前來說，這絕對他者是關連著辯證法中的“反”說的。絕對他者不是完全外在於自我的東西，它是一種反彈；自我由正到反，而為作為反的來源的絕對他者所有，表示自我由“正”的主位移轉至“反”的偏位。自我被翻轉，而為偏。但自我不能永遠停留於偏位，因此西谷有以絕對他者的自我肯定，而成為回轉的中軸的說法。這是要從反的偏位“回轉”為正位。“絕對他者的自我肯定”這樣說不大好理解，這其實是說生命從偏位繼續發展，而回轉，回轉到自我本身的正位。絕對他者是反彈，反彈是一種歷程義的過渡狀態。反彈的“反”之後應有“肯定”的“正”，而這“正”是經過反彈的反而達致的，就辯證法來說，這應是“合”。故生命的發展歷程是：

自我被否定→這否定被否定→被肯定→自我肯定

否定被否定或否定的否定即是肯定，這肯定是經由雙重否定而來的。在邏輯，雙重否定與肯定是等值的，但真實或真理的層面並沒有改變。在辯證法，雙重否定的結果是肯定，但真理的層面被提升了，由相對的真理轉換為絕對的真理。這種肯定是絕對的肯定。由

於整個過程是從否定開始，故最後可說“絕對的肯定”即是“絕對的否定即肯定”。

我在上面註 74 中提到絕對的否定在宗教的導向來說，即是（或通於）絕對的肯定，這點若放在純粹力動現象學的立場來看，是可以成立的。絕對的肯定相應於絕對有，絕對的否定相應於絕對無，雙方作為展示最高真實的終極的原理看，是同樣有效的。純粹力動作為在絕對有與絕對無之外，而又可以綜合這兩者的終極原理，更能周延地展示最高真實。而絕對的肯定或絕對有與絕對的否定或絕對無在統合於純粹力量之中這樣的脈絡下，是相通的，甚至可以說同一性。西田幾多郎有絕對矛盾的自我同一的提法，我未有精確地研究過，這提法的涵義（希望以後有機會研究）。不過，就關連著我在這裏正在討論的題材來說，我想我們可以對西田的這種提法作如下的解讀：有與無是矛盾，但這矛盾是相對性格的矛盾，絕對有與絕對無或絕對的肯定與絕對的否定亦有矛盾，但這是絕對矛盾，而不是相對矛盾。這絕對矛盾的雙方都統合在純粹力動之中，雙方以其殊勝的性格充實純粹力動的內涵，在純粹力動的脈絡下相遇而達致一種辯證的諧和關係，甚至是同一關係。這便是絕對矛盾的自我同一。

回應完畢，以下我們看西谷如何運用上述的辯證的思維，具體地處理宗教與道德，特別是後者的問題。西谷認為，與本來的道德立場相異的地方，經過絕對的轉換，便與作為善惡的彼岸的道德的無記的側面合一了。此中有道德上的合理性與非合理性的相即、作為與非作為、努力與無為的相即。這並不表示合理性不再是合理性

了，努力本來便不是努力了。無寧是，道德中的合理性正正在保存著合理的全部的當兒，在絕對無中成為非合理化。這即是理性的絕對的否定，即絕對的肯定之意。又，在努力即是自己所作出的實際的努力的當兒，其“自己所作出”的意味被超越了。這恰像一根草在正在開花的當兒，突然草不能自主地、自由地成長，卻受限於大生命的必然性，“這根草”的意義被超越過來那樣。在道德的努力之中，有自由展現，但這自由即在自由之中有深厚的必然性。努力即是無為，作為即是非作為。這裏所謂的無為、非作為，並不可視為努力與作為的單純的、直接的否定看。這否定性其實有辯證法的直接性在。即是說，依於與媒介性的相即，反過來變成根本的直接性。在其中，努力與作為反過來最本地（西谷自加：即是，“自己的”努力這種意味作失去了自己的努力看）出現在眼前<sup>76</sup>。

西谷又從道德的題材轉移到有、死、非主體的與宗教亦有關連的題材方面，表示這些東西與活生生的實踐的主體性是不二的。基於絕對的否定即肯定這種思維，我們可以說，這是在絕對否定性之上的否定即肯定。在這否定即肯定之中，不管是否定性抑是肯定性，都是全體性的，囊括一切的。（筆者按：指囊括有、死、非主體）<sup>77</sup>。

西谷所提的上面的意思不大好解，但很重要。我試闡釋和回應如下。西谷在這裏提轉換，用“絕對”字眼，稱之為“絕對的轉換”，表示這種轉換是具有宗教的、救贖意義的；生命從迷執之中，透過迷執的轉換而翻騰上來，而顯示明覺。這在禪宗來說，其實是“大

<sup>76</sup> 《主體性主》，p. 79。

<sup>77</sup> 《主體性續》，p. 239。

死一番”，把一切我執與法執的葛藤一刀割斷，亦徹底埋葬了種種顛倒的認識與行爲，“絕後復甦”，要成就新生。西谷因此說，與道德立場不同的東西，或者行爲，透過絕對的轉換，都融攝於超越善、惡的相對性的絕對的道德之中，這絕對的道德不再有相對的善、惡可言，而是絕對的無記。西谷以絕對無來說轉換後的境界<sup>78</sup>；在這絕對無之中，對立性格的性質、事體，都是相即，甚至互相置換。就道德的合理化或道德理性來說，它可以在絕對無中置換為非合理化。在絕對無中，合理化與非合理化並不對立，卻是提升為絕對的合理化與絕對的非合理化，或者是道德理性的絕對的肯定與道德理性的絕對的否定<sup>79</sup>。雙方在純粹力動之中，由遇合而相攝，以至融而為一體。絕對的肯定即是絕對的否定，這意味甚麼呢？這是指對終極真理的不同入路，兩者的分別，只是在方法論性格中。即是在對終極真理的體証的實踐中，以正面的方法去體証，是絕對的肯定，是絕對有；以負面的方式去體証，是絕對的否定，是絕對無。這點非常重要，希望讀者能善會。

至於西谷所提的“自己所作出”，顯然是自我意識以至我執的出現，這是要被克服、被超越的。但克服、超越它的，是在終極層次的無我的明覺；這無我的明覺是絕對無在主體方面的表現。在這個

<sup>78</sup>其實亦可以絕對有來說轉換後的境界。無與有在絕對的層次，並不對立。

<sup>79</sup>我們亦可以說，道德理性在絕對無或絕對的否定中被解構。不過，這是從京都哲學的絕對無的立場看是如此。不單道德被解構，理性也被解構。但在純粹力動現象學的立場來說，道德理性還是道德理性，只是道德不與“非道德”相對立，理性不與“非理性”相對立而已。

層次，自由即是必然，努力即是無爲，作爲即是非作爲。這自由、努力、作爲都不是在意識中出現的，都不指涉任何個別的主體，而是超越的主體性的任運的活動。這其實是通於道家特別是老子所說的無、無爲、無不爲，這後三者（無、無爲、無不爲）的無分別性，一時並了。這自由、努力、作爲，在西谷看來，是透過媒介而相即，三者的分別被泯除。這媒介是甚麼呢？它不是別的，正是上面說的轉換。這媒介是絕對媒介，事物透過它可以提升真理的層次，由世俗諦進於勝義諦，而臻於絕對的境界<sup>80</sup>。這絕對的轉換作爲媒介，所轉換的並不是事物，不是由甲物轉換成乙物，而是讓努力與作爲抖落自我意識、我執、儼然與自己無關地直接現前。這是一種境界很高的道德的涵養。西谷自加的“自己的”努力這種意味作爲失去了自己的努力看一點，做得非常恰當。以普通的、一般的字眼來說，即是，自己努力做事，但不展示爲自己做的。這很有老子的退讓、收斂以使自己能長久的韜光養晦的，具有高度智慧的生活態度。

最後，西谷再次強調，絕對意義的否定即肯定的思維方式，這方式其實便是絕對的否定即絕對的肯定。絕對的否定是禪宗的大死一番，絕對的肯定是絕後復甦。這並不難理解，我在上面也清晰地作過解說。西谷所謂絕對的否定即肯定，即是在絕對否定性之上的否定即肯定，這種說法會帶來誤解。倘若這是指“在絕對否定性之上”的“否定即肯定”，這則把否定即肯定的背景，放在絕對否定性一邊，這會讓人想到絕對否定性高於絕對肯定性，在絕對肯定性之

<sup>80</sup>絕對媒介是田邊元哲學的重要觀念，我在這裏的提法，是依自己的意思，不必根據或依從田邊的用法，請讀者垂注。

上的否定即肯定是不能說的。我想西谷不是這個意思。他的意思應該是絕對的否定，即肯定即是“在絕對否定性之中的那個否定”即是“絕對的肯定”。這種理解，若放在純粹力動的脈絡中說便很自然了，這點在上面已交代清楚了。

以上是我的闡釋與回應。我們在上一節討論過善的意志的潛勢（*dynamis*）。西谷提到，這種力動的潛勢，亦表現於道德的自己否定即肯定的發展中。這種力量與具有自己的本質性格的罪業世界有相依的關係，此中有一種對這相依關係的解釋與救濟的要求，作為對這種力量的交代。在這一點上，有對於自己與世界的本質的否定的欲求，同時亦有對於自己與世界的本質（西谷自註：新近獲致的本質）的肯定的欲求，而對於與存在的本質關聯著的否定即肯定的（西谷自註：因此是最後的）潛勢力也出現了。西谷表示，便是因為這樣，這樣要求（*Bedürfnis*）與我們對於自己的根本的缺失的自覺有表裏關係<sup>81</sup>。

在西谷看來，否定即肯定的相即關係亦發生於理性之中。他認為，理性是超越我意的，它以肯定、否定的相即來消棄我意。理性在人的存在的內部具有超越、克服我意的任務，它以絕對的否定即肯定、肯定即否定的立場來抑制我意。不過，西谷認為，我們不單要以理性來對我意，作否定的超越、克服，更要進一步把絕對的否定即肯定、肯定即否定的思維貫注入我意的內部，在橫互於理性面前的自然之中，使無我的根本的主體性現前<sup>82</sup>。

<sup>81</sup> 《主體性續》，p. 228。

<sup>82</sup> 《主體性正》，p. 85。

進一步向學術方面看，仍不能不涉否定即肯定的思維。西谷表示，學術的知識與學術之中的理性的立場，不管具有何種普遍性、客觀性，限於是理性的立場，故未能算是真正的覺照，基本上仍未脫離妄想的性格，這仍需要經歷一種真正的絕對的否定。至此為止，信仰主義是完全正確的（筆者按：這是指未經真正的絕對否定的情況）。但若要由此辯証地更進一步，則需要有包含學問的直接的否定與捨棄在內的如如的立場現前，正像“不思量底如何進於思量、非思量”那樣，或者像神秘主義的“無知的知”般的立場。在這裏，科學、哲學一方面要接受絕對否定，另一方面又要即此即認取學術的自由。西谷作小結謂，道德與學術的這樣的捨棄，以絕對否定的根源性的徹頭徹尾的做法為基礎，只有在真正的根本的主體性對自律的理性的主體性予以否定即肯定之中，才是可能的。

西谷進一步表示，這種立場（筆者按：指上面所說的否定的、捨棄的如如的立場）是神秘主義關連到靈魂的突破（*Durchbruch*）的說法。他認為，在自我的根柢的絕對他者的出現，所謂神之子的誕生，這種條件下，靈魂可以從自己的底部突破開來，而進入上帝之家；更進一步可衝破上帝之家而出，達致“神性”的無，而得到“脫底的”自由。在這自由之中，基於在自己的根柢中的絕對他者的現前，我意被否定過來，而有新的自己脫體出來，根源地、主體性地在神性的無中與上帝合一，或成為無我。若從信仰主義的立場辯証法進一步發展，則亦可以以否定即肯定（西谷自加：同時又以肯定即否定）的方式處理自律的理性立場，達到絕對無的境界，而上面提及的神秘主義的立場便可著先鞭地得到了。這樣道德與學術

中的理性的自主性與宗教中的絕對否定性便得到辯證的統一<sup>83</sup>。

以下是我的回應。主體中的否定與肯定相即，只有在絕對意義的層面，才是可能的。即使涉及他者，這他者亦是絕對性格。而這種相即是辯證性格的相即，不可能是邏輯的相即。邏輯上的矛盾，同一、排中的關係，只能在現象界的真理，亦即世俗諦（*samvṛti-satya*）中發生，在這個領域之外或之上，邏輯規律便無效了。一切關涉到高層次的真理的關係，在勝義諦或第一義諦（*paramārtha-satya*）中的關係，都需以辯證法來處理。而辯證法的運作，聚焦在“反”一面。絕對他者，便是一種反。

西谷以善的意志的潛勢，表現於道德自身的否定即肯定之中，而這潛勢的力量，對於與自身相依的罪業世界有兩種要求：解說與救濟。解脫的要求是義理性格，救濟的要求則是宗教救贖性格。基於這種要求，善的意志的潛勢的力量或乾脆說是善的意志，對於自己與世界有一種本質方面的否定或肯定。在這一點上，由於善的意志是絕對的善的意志，因而它的潛勢的力量可以提出否定即肯定的要求（*Bedürfnis*）。這種否定即肯定的要求的目的，依我看，是絕對的善的意志向客觀世界拓展，一方面展示自己，一方面發揮自己的影響力<sup>84</sup>。特別是發揮自己的影響力，是需要足夠力量的，這是潛勢所提供的力量。這力量的表現方式，是對世界否定或肯定，或否定即肯定。否定不離肯定，這表示否定與肯定可以同時同處發揮力量，不受制於時間與空間。自我與世界，有惡的成分，因此要否定；

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 80 – 81。

<sup>84</sup> 這種自我展示，亦可依海德格的名言：真實的本質是呈顯來解讀。

它也有善的成分，因此要肯定<sup>85</sup>。否定也好，肯定也好，都是本於一個宗教的目的，那便是透過否定即肯定的辯證以達致解脫。

西谷認為，否定即肯定的相即關係，亦可存在於理性與我意之間，理性可超越我意，可以透過絕對的否定即肯定、肯定即否定的方式來抑制甚至揚棄我意。我以為所謂“我意”，應是指自我中心意識，這可以帶來我執，增添人的煩惱。對於西谷的這種說法，我覺得應該仔細理解。他所說的理性（*Vernunft*），以康德的詞彙來說，必須是實踐的理性（*praktische Vernunft*），而不可能是純粹的理性（*reine Vernunft*）。只有實踐的理性才具有絕對義、無限義，純粹的理性，不具有這種義涵或性格。這由純粹的理性，只能應用於可能的經驗（*Erfahrung*）的範圍一點可以見到。實踐的理性則可以超越可能的經驗的範圍，而指涉及以至處理形而上的問題，如靈魂不朽、意志自由和上帝存在之屬。

但跟著西谷所提有關學術問題的說法，展示了他所說的理性，是純粹的理性；它雖指涉、具有普遍性、客觀性，但畢竟是知識的與邏輯的理性。這種理性雖能成就經驗知識與邏輯，數學一類的形式知識，但卻是有執的，執取對象相與概念相，故西谷說這種理性不脫妄想的性格。執是虛妄執著，這便是妄想。理論理性需要被否

<sup>85</sup> 自我與世界同時以善、惡來說，則所涉的應是現象層面的自我與世界。對於這樣的自我與世界的否定或肯定，可以如西谷所說，是本質性的否定或肯定。對某種事物作本質性的否定，是對它加以克服、超越，這雖不是消滅的意味，但有不讓它發揮主導的影響的意味。對某種事物作本質性的肯定，則可以有轉化的意味，讓它的價值具有恆久性。被轉化了的事物，不再是生滅法。

定、被超越，理性才能從純粹的或理倫的層面上提至實踐的層面，而成實踐的理性，以處理道德與宗教的問題。這是德國觀念論的核心觀念，西谷自然非常熟悉。他所說的“真正的絕對的否定”，便是對著理性從純粹的、理論的性格轉為實踐的性格而言的。西谷所說“不思量底”，是指沒有思考作用的感性（*Sinnlichkeit*），這是經驗的直覺或感性直覺的機能。“思考”是指知性（*Verstand*）的作用，相當於純粹的理性，這亦相當於神秘主義所說“無知的知”中的“無知”的“知”。而“非思量”則是超越思考，這相當於實踐的理性，亦大體上可以關連到康德的和我的純粹力動在主體中所表現的“睿智的直覺”（*Intellektuelle, Anschauung*），亦可說是相當於“無知的知”中的後一種“知”。這裏牽涉很多觀念上和理論上的問題，我不想在這方面詳細贅述，鑽牛角尖。我想說的是，西谷在這裏的主要意思是純粹的理性，需要被辯證地被超越、被否定，才能上提而轉出實踐的理性，以處理道德與宗教的問題。以西谷自己的詞彙來說，純粹的理性需要透過絕對的否定即肯定，才能轉成實踐理性。這是他所謂的“突破”（*Durchbruch*）。

以我的這種理解為依據，則我們必須注意兩點。一、西谷用“理性”這個字眼，意義並不一致。能超越、克服我意的理性有終極義，是絕對的主體性，近於康德的實踐理性。而學術的知識與學術之中的理性，所涉及的理性，則缺乏終極性格，是有執著和妄想的理性，這則近於康德的純粹理性或理論理性。二、西谷在談及後一種理性時，提到真正的根本的主體性，對自律的理性的主體性，施以否定即肯定的處理的問題。這樣說，是把自律的理性的主體性視為否定

即肯定的作用的對象，更具體地說，視為真正的根本的主體性，以否定即肯定的方式，來處理的對象，這是把自律的理性，從主體性的身分貶而為被“絕對的否定即肯定”所處理的客體性的身分，這便讓自律的理性陷於矛盾的困境。“自律的理性”是康德的道德哲學的關鍵性的觀念，是最高主體性，這最高的主體性是“自律”的所涵，如把它看作是處理的客體性，則與“自律”的意思不符順，對“自律”的意思有矛盾。

## 五、下墮與回轉

上面所論有關絕對意義的否定即肯定，是在工夫論的脈絡下的努力的歷程，是方法論意義的。這種努力的歷程自然有價值的導向義，人若能順著這種歷程而行，依西谷，即能獲致精神上的最高境界，所謂覺悟或得救贖。在這裏，我想作一小結，就主體或自我的實踐經驗，看它在這方面的整個面貌。我只是就所牽連的最重要的問題扼要地闡述；較周延的、全面的交代與發揮，則要放在下面論感官世界與睿智世界的相互攝入與絕對無這兩個題材時為之。在這一小結中，我集中在兩個問題上討論，這即是下墮與回轉。這亦涉及人的精神發展中通常會經歷的階段，內中的辯證意義，還是很濃厚的。

從存有論言，人的生命存在自然是以主體性或自我為主導。這主體性或自我在開始時（這開始不是從時間說，而是從邏輯說，從

義理說)通常是處於一種蒙昧的狀態,或具體地說,處於一種善、惡未分而為渾然一體的狀態。這主體或自我是要發展以顯示自己的內在,蘊藏的質素的,這正符合海德格的真實的本質是呈顯的洞見。主體或自我若不呈顯,它的本質便無法向世界敞開而被理解。而這呈顯,是呈顯於發展的歷程中,這歷程基本上是辯証性格的,即需經過一個逆反的階段,透過對這逆反的超越與克服,主體、自我才會成熟起來,它的內涵也會豐富起來,精神的、生命的境界也會得到提升。

呈顯需依賴具體化,抽象的東西說不上呈顯。具體化預認主體的分化,或分裂,分化或分裂而成的東西,要落入時間與空間的網絡中,才能完成呈顯。作為渾然一體狀態的主體分化、分裂,不免要開出二元性的相對格局或關係,如善與惡、美與醜、罪與福之屬。主體拆裂,常是沿著下墮、凝聚的方式進行中,在時空的網絡下,接受種種挑戰、磨煉,最後復歸於統一,精神得以提升,而回轉到原來的渾然一體的狀態,但這是經過歷煉的、自我轉化的渾然一體狀態,較諸開始時的渾然一體狀態要成熟得多。這種分化、拆裂,下墮而後又統一,回轉的發展模式,可以不斷循環下去,以至於無窮無盡,沒有止境。物質宇宙是有窮盡,但精神世界則沒有窮盡,它是生生不息的。如上面所述,純粹力動便是依循這種發展模式前進,而開出現象學意義的世界。這便是本節標題“下墮與回轉”的涵義。

在關連到生命存在的下墮與主體性的分裂的問題上,西谷很有他自己的觀點。在人性的問題上,他比較重視根本惡,較少談及善

性。他強調主體的極端的分裂性,分裂成暗晦的自然與根柢的虛脫(西谷用的字眼是“缺如”)。這兩端都傾向於根本惡方面。西谷強調明覺,認為我們對於根本惡的明覺與否定,這根本惡的明覺(筆者按:即對根本惡的否定的明覺),是同一的明覺的兩面表現<sup>86</sup>。跟著,西谷指出,分裂而成的兩個主體性(筆者按:應是次主體性才對),正是明覺的內容(西谷自註:被明覺化的東西)的兩面人。由對根本惡的明覺,而明瞭自身,而有由對自身的明覺,而明瞭根本惡。不過,西谷強調,根本惡亦是自己的根本的主體性。結果是,作為一個整一體的主體,把自身明照起來,被否定的自己的根,與具有否定作用的自己的根據,一齊承受自我省察的光輝,而那根據,亦即最後的主體性,作為“完全的虛脫”,與這個根,作為“暗晦的自然”,都同時被照明了<sup>87</sup>。

我先回應這一段的內容。約實而言,這一段很不好理解。西谷還用西方哲學,特別是德國觀念論的表達方式來表顯,它自己的扎根於東方哲學,特別是佛教天台宗的弔詭性格的洞見。這顯然是屬於西谷的論著中最難以理解的那部分。他論主體性的分裂,只突顯

<sup>86</sup>此中西谷用“明らめ”或“あきらめ”字眼,這是達觀、死心、斷念的意味,漢字本應是“諦”,即“諦らめ”。而有明亮、明覺意味的,則是“明らめ”或“あきらか”。我懷疑正確的字眼應是“明らか”或“あきらか”。在這裏,我姑譯或“明らめ”或“あきらめ”為“明覺”。不管怎樣,西谷說對於根本惡的“明らめ”與否定它的“明らめ”是一種“明らめ”的兩面,這很近於智顛大師的“一念無明法性心”的綜合的、辯証的思維方式。

<sup>87</sup>《主體性續》, p. 228。



分裂出來的負面的一面，這即是暗晦的自然與根柢的虛脫，這有虛無主義（Nihilismus）的影子，讓人覺得他要把主體性撥歸到根本惡方面去。實際上，他並未有忘記主體性的明覺，只是把它放在後設的（meta-）位置而已，這由他提到，對於根本惡的否定，都有明覺可見。但他在另一面又以被分裂出來的兩個次主體性：暗晦的自然與根柢的虛脫，作為明覺的內容看，這便有問題。以次主體性說根柢的虛脫還可以，但暗晦的自然怎能與次主體性掛鉤呢？這是讓人大惑不解的地方。西谷的思想一向給人的印象是深刻而清晰，這裏的失手是他的敗筆。最值得注意的是對根本惡的明覺，根本惡和明覺是構成主體性的兩個要素，它們同時存在於主體中，而又不斷對抗，正構成京都哲學家，特別是久松真一所強調的背反

（Antinomie）。明覺是主體性，根本惡也是（根本的）主體性。這兩個性格相對反的生命要素，都內在於主體性中，這種弔詭的思維，天台宗的智顛大師是最擅長的。他提的“一念無明法性心”觀念是最顯明的例子。在西谷看來，背反最後被克服，其方式是“作為一個整一體的主體，把自身明照起來”。西谷這樣說有點隱晦，我猜想其意思是，有一種“自我省察的光輝”（筆者按：西谷跟著提出的字眼），從明覺中躍起，照破並超越、克服這背反。西谷最後說的作為完全的虛脫的根據或最後的主體性，是指背反中的明覺；作為暗晦的自然的根，則是指根本惡。二者“同時被照明”，正是我剛才說的自我省察的光輝，從明覺中躍起，照破並超越、克服這背反。

最值得注意的是西谷的“根本惡亦是自己的根本的主體性”的說法。這表示根本惡不是外在的，它是主體性自身的性格；在存有

論上，它是存在於主體性中。要對治根本惡，需就主體性自身著手，讓它進行自我轉化。這其實是主體性自身對自身的自我轉化，轉化的結果自然是主體性的明覺。這樣的思維與工夫論，很像天台智顛大師的“煩惱即菩提，生死即涅槃”的著名口號。煩惱自身正是菩提智慧顯現的處所，生死世界自身正是獲致涅槃境界的地方，不能否棄它們，只能轉化它們。若否棄它們，即等同否棄菩提與涅槃本身了。根本惡的情況也是一樣。我們不能否棄根本惡，只能轉化它，讓它變而為明覺。若否棄根本惡，則連主體性也一併否棄了。這是不可能的。根本惡是讓人下墮的處所，同時，也是讓人回轉的處所。

西谷說主體性的分裂，而成負面的暗晦的自然與根柢的虛脫，有點類似我自己所提的純粹力動或睿智的直覺凝聚、下墮、分化而詐現象世界種種物事的情況。不同的是，我是順著人不明瞭或物的詐現性格而加以執取，因而生起種種顛倒的見解與行為。這是從佛教論人性的無明說下來的。西谷則吸取德國觀念論的根本惡

（radikales Böse）觀念來交待人性的負面。

回應完畢，我們要進一步較詳細地看生命的回轉歷程。在這方面，西谷就道德與欲望對比著、對立著來說，把根本惡概括在欲望之中；同時也牽涉到絕對他者的助力。西谷提到，道德是否定欲望的，它從欲望的根柢，把根本惡呼喚出來，又被根本惡否定地統一起來。這是第一階段。然後，道德作為在這統一之中的否定的契機，從完全是被否定和軟弱無力的狀態中翻轉過來，把絕對他者的現前即能動性呼喚出來，因此而有轉機。這是第二階段。在這第二階段的同時，根本惡依於由絕對他者的正義而來的，否定的統一翻轉上

來，把作為逆對著絕對他者的意志的本來面目呈現出來。而絕對他者的否定性，在道德作為否定根本惡的契機變成軟弱無力的善的悔過意志時，以後者作為引子，呈現出來。這絕對他者作為轉機（筆者按：這是回應上面提到的轉機），而與惡對立，作為制裁惡的意志呈現出來。在這種對立之中，根本惡化而為意志，作為人的逆轉（perverse）的意志顯現出來<sup>88</sup>。

接著是我的回應。西谷在這段文字中，點出道德和絕對他者在宗教活動中的參予性和辯証性，又闡述惡特別是根本惡的轉化。道德即是上面提到的主體的明覺，在回轉的宗教覺悟的終極理想的實現中，扮演重要的角色。它對絕對他者呼喚，從軟弱無力的狀態反彈，而成為覺悟的轉機。絕對他者作為一個具有正義的德性的終極原理，應道德的呼喚和反彈，藉著善的意志的接引，而成為轉機，發揮堅強的否定作用，以壓制惡的泛濫，最後把根本惡轉化為正面的意志力量。因此西谷在後面的文字中，提到新柏拉圖主義者普羅提諾斯（Plōtinos）的學說，在這學說中，根本惡作為絕對善所否定地統一起來質料，轉向逆反於基督教的上帝的意志的意義方面去<sup>89</sup>。這又讓我們想起，我在不久前提到的天台智顛大師的“煩惱即菩提，生死即涅槃”的思想了。

在這裏，我認為我們需要注意兩點。一、西谷很強調道德在達致宗教覺悟的積極作用，它能呼喚絕對他者，同時又能在疲弱的主體性中反彈，而成為覺悟的轉機。在上面我曾指出，在宗教與道德

<sup>88</sup> Ibid., pp. 236–237。

<sup>89</sup> Ibid., p. 237。

的關係問題上，京都哲學家並不是很重視道德的作用，甚至有人（例如阿部正雄）強調道德需先潰散，才能成就宗教。西谷這樣重視道德，在京都哲學家群中，是很少見的。二、京都哲學家除田邊元與武內義範外，都提倡自力主義，其中尤以西谷的同輩久松真一倡導最力，堅決反對他力主義，西谷在這裏顯示出濃厚的他力主義色彩，他認為絕對他者具有正義的德性，同時有強大的否定力量，能壓抑和制裁根本惡。他甚至認為絕對他者，具有一定程度的能動性、動感，並不是只在人在苦難中稱名念佛時，才發悲願以接引、救渡眾生的。

以上是我的回應。下面我們看西谷對人的下墮、回轉的總的、概括性的描劃。西谷從人的本來狀況說起，表示人在自我的本性轉換方面，一方面有在行為上的自由，另一方面也含有超越了恣意放縱的必然決定。在這種限設下，自我成了根本惡或絕對他者的從屬，以至於成為它的“器”（筆者按：器，指工具而言）。若是這樣，則只能說單純的存有、死亡、非主體性而已。這樣的自我，在與根本惡的關係之中，一切能力都會被挖掉，實踐上的希望、展望也會被剝奪，生命存在在單純的存有之中，被還原為事件，而成為絕對他者的救贖對象。在自己的生命中，自己不能以自己的實踐能力的根源來展示自己（西谷註：這是非主體性）自己不能以自己的生命的根基，以至存在的基底而存有，而存在（西谷註：這是死亡以至純然的存有）。總之，自己不能作為根柢的東西而存在。即使是在宗教的領域，人亦只能從純然的存有身分與上帝溝通。

在新的回轉之中，人在精神上有本質意義的提升。這種提升的

內容是，根本惡對於回轉來說，作為意志與回轉對立起來；自我亦不作純然的實有，卻是作為逆轉的意志而出現。在這種情況，作為“絕對他者的實有”的自我，亦回復原來的實踐性。值得注意的是，這種實踐性不單純是自己的實踐性，在自己中初次發出來的存有、死亡、非主體性的自己，而是在存有中有實踐性，在死亡中有生機，在非主體性中有主體性的復位的自己<sup>90</sup>。

我的回應如下。對於人的本來狀況，西谷是從存有論的角度著眼看，在這一點上，有自由與必然性可說，但整體來說，是傾向於負面，自我缺乏獨立性，不是受根本惡所宰控，便是受制於絕對他者。人只有從屬性質的工具意義，只有存在、死亡（非存在）與非主體性；只是客體化的東西，缺乏道德理性。這當然不是我們努力的目標，甚至不是生活的目標。西谷在這一點上，很有虛無主義的傾向，可能是受了尼采（F. W. Nietzsche）的影響。特別是，人在根本惡的操控下，自我的內涵被挖掉，生命存在變成沒有生機的客觀事物，沒有人的尊嚴、主體性，只有向絕對他者乞憐，等待它的救贖。最高主體性、最高自由，甚至一切價值（精神的價值）都無從說起。人完全下墮而物化，對於上帝來說，人只是一單純的、僵化的存在物而已。純然的存在不能回應、接受上帝的愛。

在回轉方面，西谷提到精神的本質性的提升，這“本質”是甚麼意義的本質呢？我認為西谷深受德國觀念論的熏陶，這可能是指最高的意志自由而言。這意志自由可發出堅強的力量，以對治根本惡。自我是以這種意志自由來說的，它與絕對他者結合起來，成為

<sup>90</sup> Idem。

後者的實有。自力主義與他力主義有一種巧妙的統一，這種統一，讓自我從唯物論、機械主義、客觀主義、自然主義中釋放開來。倘若相應於西谷的這種精神性的回轉，以純粹力動現象學的立場來說，則從唯物論、機械主義、客觀主義、自然主義解放開來的知性主體，回復為原來的睿智的直覺的明覺，不再執取對象為有常住性、不變性的實體，而明瞭它們的詐現性格，以充滿動感的自由無礙的主體（可以是美感的、德性的、宗教的主體）遊息於多樣性的對象之中，對它們不捨不著，而成就無執的存有論。

## 六、感性世界與睿智世界的相互攝入

上面論自我的下墮與回轉的問題，基本上就人自身的精神狀態或境界的上下推移說。這種上下推移的活動，畢竟是在客觀的世界中進行的。所謂“客觀”，只是程度上的涵義。是在相對性格的脈絡下說的；它不是絕對義。即是，客觀世界並不是指與我們人的生命存在的主體性完全無關的外在的、獨立的、割斷一切主體關連的世界，而仍是與人的主體的生活息息相關的世界。對於這客觀世界，西谷以感性世界來說；而對於人的主體的精神世界，西谷則以睿智世界來說。這兩個世界是不能絕對地分隔開來的，無寧是，它們有一種相互攝入的連接關係。這所謂“相互攝入”，是關連著人的主體實踐的、修証的活動來說。

首先我們看自己與世界的關係，特別是就道德作為指導原則來

說。西谷很強調在道德的脈絡下自我的自己立法性。它自己立法，同時也必服從這法。所謂自己立法，表示通過自己的實踐，在實踐內面，開啓出支配人格關係的道德法則，和以這法則為秩序的睿智的世界。這展示出世界與這法則，通過自己立法展現出自己的內容，而這世界亦成爲作爲自己的根據，以至“基底”的本來的自己存在性的實有（西谷自註：實質性）。在這種理解中，自己便是自己，自己便是世界。另外，就自己服從法則一點來看，可藉著以法則與其世界爲中心，而在其中見到自己。這樣，自己作爲世界的一個成員，而在法則的脈絡下與他者建立關係，自己依世界、法則與他者而有其存在性。在這種理解中，世界便是世界，世界便是自己，與前逆反了<sup>91</sup>。

西谷進一步就服從自己所立之法這樣的道德的實存，而看到由“自己即自己，自己即世界”到“世界即世界，世界即自己”中含有一種重大的轉換。他提醒謂，此中的自己是在嚴格的實踐意義中的現成的（筆者按：存在的、主體性的）自己，而實踐則是自己現成中的實踐。這裏有一種實踐與存在上的相即關係，是自己與世界在實質內容上的轉換。此中有一力動，那是自己實現自己的力動，是自己在自己的內部把世界實現出來。或者說，是使世界在自己的內部現成開來。這是一種自己與世界相互擁有的關係，“相有”的關係。這種相依相入的關係，正展示出力動的實踐的意義<sup>92</sup>。

我在這裏先作回應。西谷強調自己定立法則，同時也必服從這

<sup>91</sup> Ibid., p. 205。

<sup>92</sup> Ibid., p. 207。

法則，這顯然是順著康德的道德哲學說下來。依西谷，這種法則有道德義，是睿智的世界的根基。不過，這裏有一個問題，西谷的哲學的立場，是空的存有論，由這存有論所開出的世界，其中的一切事物，都是以空爲性，但在空之中，仍保有各自的姿采，各有其自體。事物本著這種自體，構成回互相入的關係<sup>93</sup>。這種世界的道德意味並不明顯。這讓人感到困惑。我的推想是，西谷早期較重道德，後期則從道德轉向宗教方面去。我們在這裏所依的《根源的主體性の哲學》是他的早期作品，他的空的存有論所依的《宗教とは何》則是較後期的著作。至於說自己是自己，自己是世界，是以自己爲主位，世界爲客位；亦可說世界的存有論的根據是自我，世界是自己的實有。說世界是世界，世界是自己，則是以世界爲主位，自己爲客位；亦可說自我是由世界而來，自己是世界的實有。這樣，自我或自己與世界互爲主客，在邏輯上、存有論上地位是均等的。不管怎樣說，自我是真正的主體性，世界是具價值義的世界，雙方都具有現象學導向。

“自己即自己，自己即世界”是以自己爲主；“世界即世界，世界即自己”是以世界爲主。說由前者到後者，發展到後者，含有重要的轉換意義；這是表示把終極關心的所在，由自己轉到世界方面去。這是心靈的敞開，向世界開放，包容世界。這點雖然重要，但仍不如跟著要說的那一點。即是，所謂自己，是實踐意義，從活動來說，不是就概念說。把終極關心由自己轉移到世界，自己是實踐、

<sup>93</sup>關於西谷的空的存有論和事物間的回互相入的關係，參看拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，pp. 137 – 146。

活動、世界則是存有。把關心從實踐、活動帶到存有，這樣便把活動與存有連在一起，讓兩者相即不離。自己是活動，世界是存有。在這裏，對於力動的肯定，呼之欲出。因此西谷表明，此中有一力動，自己實現自己的力動，依於這力動，自己在自己的內部把世界實現出來。這其實已不是西谷所謂的自己與世界的相有關係，也超越了上面說的自己與世界的均等關係，而是自己實現世界，創造世界；亦即是活動實現存有，創造存有了。這點非常重要。由此可以通到我所提的純粹力動凝聚、下墮、分化而詐現現象世界、存在世界、存有的根本意趣。因此，西谷在後面跟著說，由道德的實存、實踐而確認的“自己與世界”中的世界，是睿智的世界，並認為這自己與這睿智的世界有一種統一的關係<sup>94</sup>。在我看來，這其實已超越了統一的關係，而是自己或自我創造睿智的世界了。

倘若以純粹力動現象學的語言，來表達自我創造睿智的世界的話，則可以這樣說，純粹力動在主體方面表現為睿智的直覺，後者自我屈折而成知性。在客體方面，純粹力動，凝聚、下墮、分化而詐現現象世界。結果是，知性與現象世界處於一種二元對立的關係。知性以其自身的思想概念或範疇作用於現象方面，依後者成為對象，建立對對象的客觀，而有效的知識。另一面，知性亦執取對象，以之為具有實體、自性。不知對象或其前的現象，只是詐現性格，沒有獨立自性可得。這樣，對對象方面的認識，便成有執的存有論。不過，知性雖虛妄地執取對象而產生種種顛倒見解與煩惱，作為其源頭活水的睿智的直覺並未消失，它潛藏在知性的底層，仍不斷發

出明覺，當這明覺不斷積聚而成為一般力量，足以突破、衝破知性的執著時，睿智的直覺即不再自我屈折而收回知性，亦其睿智的明覺，來滲透至對象的內裏，知對象不過是詐現性格，因而如其為詐現性格，而認識它，不再起執。此時對象，世界便成無執的存有論。或更確切地說，對對象世界如實地、如其為詐現性格地理解之，而不加以虛妄執著，這種認識，便成無執的存有論。此時的對象世界，便提升而為睿智的世界，而恰當地認識它的，是原來的睿智的直覺，而不是知性。所謂自我、或真我，是從純粹力動表現在主體方面的睿智的直覺說，它不是個別的自我，而是一普遍的自我，通於各個主體。

回應完畢，以下我們很快便會觸及這一節的主題：感性的世界與睿智的世界的相互攝入了。不過，我還是要先從道德問題說起，特別是道德的理念問題。由道德的理念說下來，最終不免要涉及具體的實踐問題。西谷提到，道德的理念指涉道德的意志與行為方面的高層次的（西谷自註：睿智的）實體性。但這並不表示道德實踐，便是具體的行為。西谷強調，要落到具體的層次，在感性世界作為“質料”之中，需有一種辯證性格的否定作用（筆者按：這否定之意要到下面才能明瞭）。感性世界作為材料，是道德性的基底（筆者按：應是具體表現之意）、實質。在這限度下，道德性含有作為實質看的感性世界，同時又為作為基底的感性世界所包涵。此中有一種相依的關係。（筆者按：這是道德性與感性世界的相依，更確切地說是道德性，對感性世界的依賴）。不過，感性畢竟不能作主導、道德性才能作主導。西谷便是在這種脈絡下，說具體的道德的實存。感

<sup>94</sup> 《主體性續》，p. 209。

性的存在或所謂“肉”（筆者按：這是強調具體性），與理性的，以至睿智的存在和道德的自我，便沒有了矛盾性格的對立意義。道德自身不能說實存，它需要向實有方面還原，才能在具體的道德的實存中，有其實質內容。在這種情況中，睿智的世界與感性的世界的對立便消失了。兩者在實踐即存在這種道德的實存之中，“形式”與由此被形成的“質料”達到了具體的統一。

順著這統一說下來，西谷表示，矛盾的對立的統一得以實踐地現成（西谷自註：矛盾的統一只有在實踐中才可能）的處所內裏，即是，作為實踐的具體的實質，以至作為與實踐有不二關係的“存在”的具體的本質而現成的處所內裏，這睿智的世界與感性的世界再度成為契機（筆者按：這應是矛盾的統一的契機）。合起來看，這兩個世界通過實踐，而被視為實踐的同時，又是存在的實質性（筆者按：西谷在這裏用“實踐の又存在の實質性”的字眼，比較難解，其意應是指那種既是實踐性格，同時又是存在性格的實質性，這種解讀可回應他在同書《主體性續》第 207 頁中所提到的實踐與存在二者的相即）時，不單純是睿智的或單純是感性的。無寧是，這是向著感性而被表現成的理念，或作為理念的表現的感性。這兩個世界是實踐的主體所有。

再看道德自我。西谷指出，道德性的自我，一方面作為立法的主體，以法則來貞定睿智的世界，視之為基底以至實體；另一方面，在對感性的世界作出否定性格的捨棄的，同時，把它作基底，以至實體看，而成為其主體。這樣，道德性的自我把這兩個世界（以睿智的世界為主）的相依相入作為自己的實體看，而擁有它，同時也

為它所擁有。這種相依相入關係只能通過實踐而現成，亦在同樣的實踐內裏，這相依相入關係，變成存在的本質。具體的道德的實存，便於然成立<sup>95</sup>。

西谷在這一大大段文字中，展示他的新的和具有啟發性的觀點。我首先就道德問題作回應。西谷一開始便緊扣具體的生活實踐來說道德，不視道德問題為純概念的、理論的探討，是他的高明處。我們畢竟是生活於感性的世界，以雙腳踏著大地來活動的，這是很具體的生活方式。道德的實質性或本質，亦不須在具體的、立體的感性世界中落實；而感性世界亦需要藉著道德，以建立其價值，因此西谷強調道德與感性世界的相互依存的關係。不過，感性世界是我們實現價值的活動的場所，自身不具有價值的導向，這便需要價值意義的道德來作“主”。西谷即在這脈絡下說道德的實存性。所謂實存，是就呈現為具體的活動、在時間與空間中存在之意；單純地提道德的概念或理念，是無實存可言的。因此，我們需要對道德的觀念性作辯證性格的否定，讓道德的至高無上的尊嚴，暫時隱匿起來，俾道德能與世俗結合。

從道德到宗教，情況也是一樣。道德和宗教意義的睿智的世界，需要超越、克服它與感性的世界的對立性，而與感性的世界結合。西谷所提的“實踐即存在”的說法很有意思。道德也好、宗教也好，必須在實踐的活動中展示其本質，才能說存在性。西谷以“形式”說道德、宗教，而以質料說感性世界，顯然是受到亞里斯多德（Aristotle）的四因說的啟發；他強調雙方必須被統一起來。

<sup>95</sup> Ibid., pp. 212 – 214.

這種道德、宗教的睿智世界與感性世界的相互攝入關係，可轉到存有論方面來說，這便是物自身（Dinge an sich）與現象（Phänomen）的相即關係，因而有很重要的現象學意義。這也可解決物自身與現象的分離的理論困難。西谷自己也強調，道德的行為主體，一方面以睿智的世界為其實質，另一方面又以感性的世界為其實質。在行為的脈絡下，兩個“世界”的對立被遞奪，雙方在這一實質中，相互滲透<sup>96</sup>。道德行為是這樣，宗教行為也是這樣。

西谷在這裏提出一個富有諍論性的問題，這便是睿智的世界與感性的世界的矛盾的對立的統一問題。同時，西谷強調，這種矛盾的統一，只有在實踐中才可能。這兩點與他的老師西田幾多郎所提的絕對矛盾的自我同一的辯證思維，有一定的關連。在絕對矛盾的自我同一中，矛盾的雙方，是不是都需具有絕對的性格呢？我認為不必，只要其中一方是絕對性格便成。睿智的世界與感性的世界的矛盾，並不是矛盾的雙方都是絕對的。睿智的世界是絕對的，感性的世界則不是絕對的，而是相對的。依西谷，兩者是可以統一起來，或同一化；不過這種統一或同一，需要在實踐中進行，光是講概念與理論是不成的。這亦符合黑格爾的辯證法成立的條件：辯證或矛盾的雙方需要在發展中，才能有統一可言。辯證法本來便是用於精神發展的歷程中。若從純粹力動現象學的立場來看這個問題，則睿智的世界與感性的世界的關係，可以說是超越相互攝入的關係，也不是統一或同一的關係，而是在實踐中轉化的關係。即是，純粹力動凝聚、下墮、分化而詐現種種現象，成立感性的世界，自

<sup>96</sup> Ibid., p. 213。

身則在主體方面，表現為睿智的直覺，這睿智的直覺自我，屈折成知性，以純粹概念（reiner Begriff）或範疇（Kategorie）來認識感性世界的現象，將之確定為對象（Gegenstand），同時，執取之，以之為具有實體、自性的東西。不過，睿智的直覺雖自我屈折成知性，但它的明覺還是在那裏，沒有消失，隱匿在知性的底層。這明覺若不斷積聚，最後足以突破知性而復位，回復為原來的睿智的直覺，以其明覺如如地照見對象、現象以至整個感性的世界的詐現性，而不加以執取。最後感性的世界得以轉化為睿智的世界。

有一點要說明的是，統一也好、同一也好，都設定統一、同一的雙方，本來是同時存在的，然後合併為一。轉化則不同，它只設定本來只有一方，經轉化後變成另一方；同時存在的雙方是不可能的。進一步看，統一、同一的“雙方”，只是邏輯的、理論的可能性，實質上、事實上是不可能存在的。我們的認識能力，在某一時間，只能以一種方式存在，或是知性（包含感性在內），或是睿智的直覺。知性所認識的，是現象，亦即是感性的世界；睿智的直覺所認識的，是物自身，或睿智的世界。兩層世界（雙方）同時存在，分別為兩重認識能力所把握的情況是不可能的。在世俗諦或常識層面，我們以知性認識感性的世界；當我們的認識能力轉化，由知性轉為睿智的直覺，我們所面對的被認識的世界，亦同時被轉化，由感性的世界轉為睿智的世界，亦即是第一義諦或勝義諦的層次<sup>97</sup>。

<sup>97</sup> 佛教般若思想說色空相即、色指現象，相當於感性的世界；空指真理，相當於睿智的世界。我們以知性認識色，以睿智的直覺認識空，並不表示在現實的環境中，我們可同時面對兩重世界，而分別以兩重認識能力去理解它們。更

以上是我的回應。順著兩個世界即睿智的世界與感性的世界說下來，西谷有時亦說這是純粹意志所統轄的世界（筆者按：相應於睿智的世界）與欲望所統轄的世界（筆者按：相應於感性的世界）。這便較有宗教的意味，因欲望的泛濫可以帶來苦痛，成為人的煩惱困擾的源頭。西谷以為，這兩個世界是矛盾地對立的。不過，當說這兩個世界在實踐方面有相互攝入的關係，而成為實踐的實有與存在的本質時；換言之，當道德的理念，在其作為理念的觀念性的否定中，被表現為趨向於感性的現實時，又在相反的一面，當感性的世界在理念的表現中被否定地揚棄時，這便有相互否定的情況出現。而在這相互否定所引致的實踐的綜合統一中，必含有種種能力的動感上的關聯<sup>98</sup>。我的回應是，西谷在這裏顯然是要表示出，理念（道德理念、宗教理念）與感性相互否定，其結果是雙方在實踐上的統一。這便是理念與感性之間的辯證的性格。西谷似乎很強調理念與感性之間的矛盾因而有相互否定，最後達致實踐意義的統一，在理念與感性之間，矛盾自然是存在的，但雙方是否必須要相互否定以達致統一的狀態呢？對這個問題，我頗持保留態度。我認為與其理念與感性相互否定，不若以理念來疏導、轉化感性，讓感性與理念之間有一種相續，而又和諧的關係；即是，感性的表現，最後由理念接上，化解它的主觀性與片面性，讓理念能在感性中展示其

---

不表示還有另一層次更高的認識能力、去認識色空相即或感性的世界與睿智的世界的統一或同一。這方面的義理和實踐非常深微，我在這裏不打算討論下去。

<sup>98</sup> 《主體性續》，pp. 214 – 215。

本質的導向。我的意思是，感性並不必然與理念相矛盾，解決的方式也不必然循相互否定來進行。我們是否可以在保留感性的前提下，讓理念來領航，俾感性也能發揮正面的作用呢<sup>99</sup>？

關於理念與感性的問題，西谷又以道德的自我與根本惡來說。道德的自我相應於理念，根本惡相應於感性。西谷認為，道德的自我在對欲望我的否定中與睿智的世界及其元首結合後，必須在對於根本惡的自覺之下，與欲望我再統合起來。他認為，自我不管怎樣地被置於道德的否定之中，它本來是畢竟惡的。它是根本惡的東西。我們必須切入以根本惡為主宰的“世界”的實有中，作一全面性的照察。西谷又指出，欲望是統領感官世界的，作為純粹意志的純粹實踐理性則統領睿智的世界。所謂實有，正成立於這兩個世界的相互攝入的關係中。而且，這種相互攝入的關係，應以理性的世界為主（筆者按：理性的世界即是睿智的世界）。但在現實上，則是感性的世界為主。西谷強調，此中應有一由對感性的世界的捨棄，而向理性的世界趨附的傾向<sup>100</sup>。對於西谷的提法，我有負面的回應。西

---

<sup>99</sup> 西谷的這種理念與感性或純粹意志與欲望兩個世界相互對立以至相互否定的觀點，讓人想到宋儒朱熹的“存天理，滅人欲”（《朱子語類》卷12）的提法。天理相應於理念或純粹意志，人欲相應於感性或欲望。朱熹認為，天理與人欲是不能並存的。我們需以天理為本，滅除人欲。我的以理性來領航、轉化感性的提法，則近於佛教智顛大師的“煩惱即菩提，生死即涅槃”的說法。理性相應於菩提、涅槃，感性相應於煩惱、生死。煩惱與生死不必消滅，它們可被轉化，當下便能發揮積極的、正面的功能，以助成救贖的活動。

<sup>100</sup> 《主體性續》，p. 231。



谷認為，與理念相應的自我的自我，一方面否定與感性相應的欲望我，另一方面又在對根本惡的自覺下與欲望我結合，這很難說得通。道德的自我，既然否定了欲望我，如何又能與欲望我結合呢？道德的自我，既然捨棄了感性的世界，而向理性的世界趨附，結合從何說起呢？西谷在這裏的說法顯然有矛盾。不過，他提出“實有”正成立於感性的世界與睿智的世界的相互攝入的關係中，這倒有點意思，雖然我在上面，也已概略地涉及。這種相互攝入有助於解決哲學，特別是形而上學中的現象與物自身的分離的困難問題。即是感性的世界相應於現象，睿智的世界相應於物自身；兩個世界的相互攝入，正表示現象與物自身的相即不離的關係，甚至是相互滲透的關係。這樣，現象中有物自身，物自身中有現象。這並不表示雙方隨意地相偎在一起，如濁水與清水混在一起那樣，而是從發現的角度來說；現象不能離物自物而被發現，而存在，物自身亦不離現象而被發現，而存在。這樣，現象世界與物自身或本體世界便能融合起來，不會有柏拉圖（Plato）在他的形而上學中或理型（Idee）說中，所出現的作為現象的倣製品，如何與它所被模擬的本體、物自身或原型（Urfassung, Archetyp）的致命問題。

作了這樣的回應後，我要談最後一點，這即是西谷關連著業一概念來展示他的世界觀（Weltsicht）。他提出，業（karma）可從三方面說：自己的業（自註：行爲）、自己所負的業（自註：實存意味的自然必然性）、業的世界（自註：實存意味的“自然”界）。這三者是不二的，必須在一種實踐的～存在的動感性的關聯中被把握。此中，這個世界是自己的業，是自己實踐的，實有以至自己存

在的本質，是自己所背負的。反過來說，自己作為這個世界的特殊的限定，是從這個世界而又向著這個世界的內部生起的，為這個世界所擁有和被它支撐著、維持著的<sup>101</sup>。西谷強調，就這個限界來說，自己和這個世界是同根的。世界是自己的所業（筆者按：所業指自己活動、表現行爲的場地），自己則是世界的所成；自己與世界是相依的，自由與必然是相入的，這表示以世界為主，以必然為主的意思。即是說，自己通過業而成為“成就這個世界的本源”，世界亦“作為這樣的業的自己”而限定自身。這樣，自己的業的世界的實現，正是這個世界實現其自身<sup>102</sup>。對於西谷以上的一段話，我的回應是，他以人的行爲或業來說世界；或更具體地說，他以人的行爲與世界的相依關係來說世界。他並不如一般的耶教教徒那樣，以上帝來說明世界，正展示他是以理性的眼光來看世界，而不訴諸信仰。這種說法比較具說服力。不過，西谷以自己與世界有相依的關係，而自由與必然又有相入的關係，這便有以世界為必然的傾向，他也強調世界是主，必然是主這一點。但世界是指有人在其中活動的世界，而人有主體自由，則怎能說世界是必然呢<sup>103</sup>？西谷自己也說，人（自己）的業的世界的實現，正是世界實現其自身。只要人有自由，世

<sup>101</sup> 西谷的這種表達方式很笨拙，令人難以索解。他的意思是，自己作為世界中的一分子，是以這樣的世界作為背景而生起，同時又融入這個世界之中。

<sup>102</sup> 《主體性續》，p. 223。

<sup>103</sup> 西谷在這裏說世界，未有具體地交代是甚麼意義的世界，是感性的世界？睿智的世界？抑是其他層次的世界？都未有明說。我在這裏只就一般意義的世界來理解。

界便不可能是純然的必然。除非人的自由被否定，西谷以必然說世界總是有問題的，讓人感到困惑的。在哲學上，必然或必然性只能在數學、邏輯、知識論（範疇對感覺與料或雜多的必然有效性）和倫理學（作為無上律令的道德格律）等方面說，世界是一個經驗的與超越的綜合體（totality），只要有經驗的因素在其中，便無必然性可言。就純粹力動現象學來說，只是在存有論、宇宙論方面可以說必然性。即是，純粹力動凝聚、下墮、分化而變現種種事物，以呈顯它自己。這是對真實的本質是呈顯這一存有論的原理來說的。至於其他的必然性，則會在有關體系中交代，如道德現象學、知識現象學（量論）等。

## 七、絕對無

絕對無（absolutes Nichts）是京都哲學的核心觀念。幾乎每一個京都哲學家或學者，都對這個觀念有所發揮。西谷對於絕對無有很深刻的體會，他曾寫有《神と絕對無》一專著，探討德國神秘主義大師艾卡特（Meister Eckhart）的宗教思想，而聚焦於絕對無。他以絕對無來發揮佛教般若波羅蜜多（Prajñāparamita）思想與龍樹（Nāgārjuna）中觀學（Mādhyamika）的空（Śūnyata），建立自己的空的存有論體系<sup>104</sup>。他在道德與宗教方面的觀點，也是建立

<sup>104</sup>關於西谷的空的存有論，參看拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，pp. 121 – 149；拙著《京都學派哲學七講》，pp. 93 – 144。

於他的絕對無思想中的。要滲透到西谷的道德與宗教哲學的深處，不能不涉他對絕對無的理解。以下，我要先論述他的絕對無觀點，再看他如何基於這觀點來建立自己的道德哲學與宗教哲學，特別是後者。

關於絕對無的要義，西谷提出三點。第一，絕對無對於一切事物，即自我與自我性或人間與人間中心性，是絕對否定地對立的。它具有對相對無的絕對否定性，而通於信仰主義立場中的絕對他者與絕對他性。第二，絕對無不是有，而是無；它是作為無我的主體性而表現的，這無我的主體性是對自我的絕對的否定中的根本的主體性，它在自我的根本的主體性經過自我的絕對否定，而成的真實性中展現出來。就信仰的立場言，我們說上帝是有，自我的根本的主體性繫於自我，它是與上帝的恩典對立的。自我作為有而絕對地與外在的他者對立，但仍未展現徹底的主體性。要展現這徹底的主體性，自我的主體性，必須與絕對否定它的絕對他者的主體性，完全主體地結合起來。在這種情況，絕對無在自己的無我中作為無我（筆者按：這無我應是無我的主體性）而呈現出來。艾卡特（Meister Eckhart）以上帝的根柢或神性來解讀無：上帝的根柢即是我的根柢，我的根柢即是上帝的根柢。這是根本的～主體的合一。即是，上帝中心即是人間中心，人間中心即是上帝中心<sup>105</sup>。第三，只有由作為這樣的根本的～主體的合一的立場的絕對無，才能主體性地奮建起自律的理性<sup>106</sup>。由上面所述看到，自律含有根本的主體性之意，理

<sup>105</sup>西谷在這裏強調，絕對無不是虛無，虛無並不作為無我的身分主體性地現前。

<sup>106</sup>所謂“根本的～主體的”，表示絕對無是一主體性，這主體性是終極的、最本

性亦有無我的意味，但主體性的根源，仍未能顯現出來；從真正的無我的主體性的立場來看，作為理性我的自己，仍未是真正的自己，仍存留有客體的內容<sup>107</sup>。西谷透露，這是由於主體仍有對立的傾向。即是說，信仰主義是強調絕對的轉換的（筆者按：到這個地步；絕對的轉換，仍未實現）西谷強調，在這一點上，我們不必以信仰主義的立場，單方面地與自律的理性對立起，反而應在絕對無的立場下，讓理性與信仰接軌。同時，又應以理性作為方便，使自律的主體性，歸入無我的主體性之中，而成統一的主體<sup>108</sup>。

以上的所述非常重要，西谷開宗明義地把絕對無一觀念或理念境界，關連著宗教與道德，以三點來概括。我在這裏先作回應。西谷在第一點中指出，絕對無是超越任何相對性或對立關係的。他用的字眼是對這種關係“絕對否定地對立”。絕對無絕對否定地與這些東西對立，即從絕對的角度，立場超越這些東西（的相對性），包括有、無的相對性，絕對無的絕對性，便在這種超越中透顯。不過，西谷以絕對無通於信仰角度說的絕對他者一點，會引來爭議。如下面所說，絕對無是絕對的、根本的亦即是最高的主體性，但又與宗教的絕對他者扯上關係，顯然不大好說。絕對無作為主體性，這主

---

源的。

<sup>107</sup>此中的理由，大抵是理性，仍含有明顯的價值義，仍未絕對地被否定。西谷認為，對於理性的絕對否定性，其側面是絕對無的立場，這立場超越道德與學術（筆者按：學術應是就知識言），是超越善、惡的彼岸，是不思善、不思惡的。（《主體性正》，p. 79。）

<sup>108</sup> 《主體性正》，pp. 77 – 79。

體性當然不是相對的主體，但它是超越而內在的終極原理，是很明顯的。絕對他者則屬超越而外在的導向。超越內在的終極體與超越外在的終極體，如何能真正地合一，是形而上學中挺重要的問題，西谷應是先弄通了這點，才提出絕對無通於絕對他者的觀點<sup>109</sup>。在第二點方面，西谷強調絕對無的負面的、否定的意味，這意味最能在佛教的無我思想中表現出來，又能在對自我的絕對否定中成就其真實性（Realität），特別是在自我的主體性與絕對他者的主體性（筆者按：這裏又以主體性說絕對他者，問題如上述）有一種全面的主體性的結合中展示出來。這種思維，有以負面的、否定的方式來說終極原理（筆者按：絕對無是終極原理）的傾向，因而是非實體主義的思路。我在本書上面和很多自己的論文中曾多次指出，以絕對無的否定方式或以絕對有（筆者按：如基督教的上帝、印度教的梵Brahman和儒家的天道、天理）的肯定方式，以展示終極原理，都是有所偏，都是不周延的。我因此提出純粹力動（reine Vitalität）一理念作為終極原理，它一方面綜合了絕對無與絕對有的積極的意義，同時也超越、克服這兩個理念，所可能發展出來的極端狀態，如虛無主義與常住論。我的意思是，以純粹力動來表示終極原理，較諸以絕對無或絕對有來表示，更為周延。關於第三點，西谷提出自律的理性，強調它的純對無的基礎性。自律的理性源於康德的道德哲學；不過，他與西谷在處理這種理性方面，並不是同調。康德有把宗教還原到道德方面去，而自律的理性正是真正的道德行為的

---

<sup>109</sup>在京都哲學家，田邊元以他力來說絕對無，這便有以絕對他者是絕對無的意味。西谷在這裏的見解，很可能是受到田邊哲學的影響。

依據。西谷則走綜合之路，認為宗教信仰與道德理性有結合的可能性，但這種結合或接軌，要在絕對無的立場下進行。為甚麼要這樣做呢？西谷沒有解釋。我的猜想是，西谷認為宗教信仰與道德理性作為終極原理看，都是不足的。宗教信仰發自人對超越者的熱情（passion），但這熱情會淪於主觀化，因此需要以理性，特別是道德理性來制約。雙方結合起來，是解決這主觀化問題的最佳途徑。而道德理性或理性，又有與非理性對立起來，形成理性、非理性的背反的傾向，要避免這種情況出現，這種結合（西谷用“接軌”〔軌を一にする〕字眼）需要在絕對無的立場中進行。絕對無能超越、克服一切二元架構的背反，阻止任何對真理的拆裂<sup>110</sup>。

我所回應過的西谷在上面的文字，展示了絕對無的要義。至於絕對無在我們的生命存在中如何關連著道德與宗教而影響我們的意志與行為，則要看西谷的進一步的闡述。西谷先是提到在我們的生命存在的內部的矛盾對立的問題，和否定生起這種對立的東西的否定力動時，表示在我們主體的實踐的意志中，有一種絕對否定性，它是一種能衝破有而切入存在的內裏的無的否定的力動。一個較高層次的自己，通過這否定的力動，同時也在這力動中現成起來。而且，它又以睿智的世界的理念作為自家的內容而現成起來。西谷把這較高層次的自己和這睿智的世界的理念，視為絕對性格的無，亦

<sup>110</sup> 讀者可能會問：絕對無自身又會否與絕對有形成二元性格的背反呢？我的答案是否定的，絕對無與絕對有作為終極原理，超越一切相對關係或背反，兩者不可能像相對的東西那樣形成背反；它們的絕對性格正阻止這種相對關係的發生。

即是絕對無。這絕對無是主體的否定作用的根源，又是最根本的主體性。在這否定作用中，和伴隨著它而現成的道德的自我中，這絕對無的理念得到充實。西谷補充謂，這理念當然是依據實踐而確立的，在其中有實踐的客觀的實在性，因而是實踐的理念；而它的無也是主體性的無。西谷特別強調，無不是觀想的，理論的理念，它不能觀想地、理論地被把握。對於無與理念的關係，可這樣地來理解：無倘若在自己否定的意志與行為中，又與後者共同地真實地現成的話，另外，理念倘若作為睿智的存在者、作為自他的睿智的共主體性、作為睿智世界的“目的王國”，在意志與行為的實質性中，取得客觀的實在性的話，則這理念可說為是無在對存在的否定的關係中，對存在帶來的內容性（帶給存在的內容性）。西谷繼謂，作為存在的否定的無，可給予被否定的存在高層次的實體性、睿智的實體性。這是由無而來的存在的“否定即肯定”的內容<sup>111</sup>。

西谷的這段文字很深奧費解，我嘗試回應如下。我認為最重要的是，西谷在這裏把絕對無關連著力動來說，把絕對無視為一種具有絕對否定性的力動。這種力動可以否棄我們的生命存在中的對立與矛盾，而展示其絕對否定性。這力動的否定作用可以催生出一個高層次的自我，其內容是睿智的世界的內容。這力動的否定作用的根源，正是作為最根本的主體性的絕對無。西谷強調，在道德的自我（筆者按：應該也包括宗教的自我）的現成中、實現中，絕對無的理念得以充實，能在實踐中確立起來，具有實踐意義的客觀實在性。因此，絕對無作為主體性，並不是主觀的，而是具有客觀實在

<sup>111</sup> 《主體性續》，pp. 211 – 212。

的基礎。而絕對無中的“無”，是否定的意思；絕對無即是絕對否定，這並不是相對地否定某一事物的有、存在性，而是以突破相對的背反的方式，使主體超越被否定的事物的相對性格的層次，而臻於絕對的層次，成為絕對的主體性。在這裏，我們尤其要注意西谷的提醒：不要從抽象的角度說無，不要把無視為一種觀想的、理論的觀念，卻是要從實踐的角度，主體性地、存在地把無作為一種否定作用、超越作用來把握。要把這種否定、超越作用，滲透到我們的意志與行為的內裏，讓我們在這兩方面，都有轉化的效應，這是道德的轉化，宗教的轉化。向哪方面轉化呢？向睿智方面轉化，讓自己的主體性成為睿智世界的主宰，成為康德所謂的目的王國。西谷在最後提到的一點，很堪注意。即是，無（絕對無）會給予被否定的存在高層次的實體性、睿智的實體性。這表示絕對無的絕對否定作用不是純解構性格的；它否定了、克服了事物中的矛盾、背反，不單沒有破壞事物，反而帶動事物，把它上提到較高的存在層次，給予它“高層次的實體性”。這“實體性”不能作一般的實體主義的概念解，絕對無自身是非實體主義立場的最高概念，自己尚不能說實體性，如何又能把實體性給予他物呢？這實體性沒有存有論的內涵，它無寧是救贖意義的，表示事物經由絕對無的存在的否定即肯定的作用後，所獲得提升的精神層次。所謂“否定即肯定”，如上面說過，是事物內裏的矛盾性、背反性被超越、克服後，所得到的再肯定的作用。

在這裏，我想再提一點，那便是有關動感的問題，西谷視絕對無為一種具有絕對否定作用的力動。這點很可與我所提的純粹力動

的動感性相比較。說到動感（Dynamik）的問題，京都哲學家都很重視。西田幾多郎即寫有《從動作者到見者》（働くものから見るものへ）一書。田邊元在他的宗教哲學中，提出動感的歷程，那是主體不斷向著終極理想挺進，沒有休止的歷程<sup>112</sup>。阿部正雄更提“動感的空”（dynamic śūnyata）一觀念，表示作為終極真理的空，具有辯證的性格，它不是不活動的、靜態的，而是具有能動性的，能活動的<sup>113</sup>。久松真一亦寫有〈能動的無〉一文，亟亟展示絕對無的動感<sup>114</sup>。不過，在我看來，西田幾多郎所開出的京都學派的哲學，其根本立場是非實體主義（non-substantialism），其核心觀念，是絕對無；這絕對無雖被視為最高主體性，它的底子仍不離佛教的空

（śūnyata）與禪的無（無一物，無相，無念，無住），以展示事物的真理狀態為基調。空也好，無也好，對於作為活動（Akt, Aktivität）的純粹力動（reine Vitalität）來說，是一種狀態（Zustand），真理的狀態，有靜態的傾向，是虛的，力動是不足的，不能與本身即是活動、超越的活動（transzendente Aktivität）的純粹力動比較。後者既以活動的方式“存在”<sup>115</sup>，而不是以狀態的方式“存在”，它的動感自然是強勁的、充實飽滿的。由活動推導出動感，是一分析

<sup>112</sup>參看拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，pp. 27 - 29。

<sup>113</sup> Ibid., pp. 218 - 221。

<sup>114</sup>參看久松真一著《東洋的無》，pp. 67 - 81。

<sup>115</sup>這裏以“存在”來說活動，只是借說，讀者幸勿在這裏認真起來而起執。活動（Aktivität）與存在或存有（Sein）屬不同導向，不能混在一起。在宋明儒學，陸王的心是活動，程朱的理則是存有。

性格的推導。即是說，活動具足動感，是一分析的命題（analytic proposition），不是一綜合的命題（synthetic proposition）或經驗的命題（empirical proposition）。至於絕對無的另一面的絕對有，如我在本書很前的階段提過，是實體主義（substantialism）的核心觀念，它有質體性的（entitative）傾向，它的質實性（rigidity）讓它的動感受到減殺。在動感這一點上，絕對有也不能跟純粹力動相比。

綜合而言，絕對無、絕對有與純粹力動都有動感。但絕對無過於輕盈，動感不足；絕對有過於呆滯，動感難以充量發出來；唯有純粹力動居於中道，其當體即是活動，即是力動。

以上是我的回應。我是回應西谷談到絕對無在我們的生命存在中，就道德與宗教方面，對我們的身、心活動所產生的效應而言的。以下我要進一步更深入地探討西谷所提絕對無在我們的道德與宗教或理性與信仰的生活中所起的啓示作用。

## 八、絕對無與道德、宗教

首先，就絕對無之為終極原理、最高實有，一切行為都不能遠離它而言，西谷特別強調道德性的決定與實踐，在絕對無之中有其根源，或者說，作為無（絕對無）的突然湧入。同樣地，分離開來的（事物的）存在性，在作為矛盾的統一的實踐中，可以再度相依；

又在這相依之中，存在性作為實踐性格的實有性，又作為存在的本質，被現成地呈顯出來時，這實踐本身在其“純粹性”之中，亦會作為根源於絕對無的東西，以至於作為無（絕對無）的突然湧入而被發現。西谷又謂，倘若道德的理念，通過決定與實踐，又或作為在其中現成出來的高層次的（西谷自註：睿智的）主體性的內容，而應被稱為無的內容性，倘若是這樣，則把這理念撥向感性方面來表現的做法（筆者按：西谷用“實踐”字眼），亦必是根源地來自絕對無的<sup>116</sup>。

西谷在這裏的文字非常艱澀，較諸康德的《批判》（Kritik）與胡塞稱的《觀念》（Ideen）的文字之難解，有過之而無不及。我又覺得其中有精深的意味在裏頭，因此反覆思量推敲，勉強得到如上的解讀。茲謹回應西谷的說法如下。絕對無作為終極原理，或最高實有，自然是一切存在與行為的基礎；即是說，絕對無在存有論與實踐論、救贖論諸方面，都有根源的意義。在這裏，西谷一方面聚焦於道德實踐方面來闡發，另一方面又在存有論方面以辯証的方式（矛盾的統一）來統合分離開來的存在事物。但在絕對無的脈絡中，存在事物的本質又不能離開實踐而抽象地說，基於此，存在事物的本質便需在實踐中展現出來；這本質即是實有性，而實踐的目的，正是要展露存在事物的實有的、實在的本質。西谷在文字上兜兜轉轉，其實還是要表達海德格的實有的本質是呈顯這命題的洞見。實踐也好，展露也好，它的不涉及任何經驗內容的純粹性，只能在作為存在的根源的絕對無中進行，或以絕對無作為背景、場所而進行。在

<sup>116</sup> 《主體性續》，p. 216。

道德來說，情況也是一樣。西谷所謂，把道德理念，撥向感性方面來表現，其意即是在具體的感性的世界中，實踐道德理念。這樣的道德實踐，亦是以絕對無為根基來進行。綜合地說，對存在的整合與道德的實踐，都是依於絕對的。這正是上面我在開首中所說，絕對無是一切存在與行為（道德行為）的基礎，絕對無在存有論與實踐論方面，都有根源的意識。西谷說道德理念的決定與實踐，或者在這決定與實踐中，展示高層次的睿智性格的主體，其意思亦是指主體對道德的自覺與在實踐行為中表現道德的內涵而已。

從宏觀的角度來說，包括西谷在內的京都哲學家的絕對無觀念，在存有論、道德哲學與宗教哲學或救贖論之間，顯然是傾向於救贖論方面。即是；絕對的無作為一終極原理，與宗教救贖的關係，顯明地較與存有論或道德哲學的關係為密切，甚至密切得多。京都哲學中不見有明確而獨立的存有論，或本體論，宇宙論更不用說了。在這一點上，絕對無與西方神學的上帝差得很遠，也不能與儒家的天命、天道、誠體等觀念相提並論。它的基調很明顯地是宗教救贖方面的。就從一切背反中突破開來，以體証絕對無，而得覺悟、解脫這樣的說法來看，京都哲學家幾乎是採取同一口徑的。對於終極原理的內容，他們最喜將之與慧能的“不思善、不思惡”的說法相連，終極原理便成了人從善、惡的背反突破、超越上來所達致的絕對境界。但宋儒周濂溪以純粹至善的天道誠體來說終極原理，京都學者們如何回應這種對終極原理的說法呢？你不能再用突破善、惡等背反的方式，因天道誠體的純粹至善的善，是絕對性格的，它不與惡成一個背反，你是否要視天道誠體為絕對無之外的另一終極原

理呢？這自然不可能。但天道誠體是實體主義的導向，是形而上的實體，絕對無或空則是非實體主義的導向，兩者作為終極原理看，其地位是對等的，你如何以絕對無來融攝這天道誠體呢？顯然不可能。在這種情況下，便有提出一包容性更廣的終極原理的要求，讓它能同時綜合作為絕對有的天道誠體與絕對無，而為一更周延地展示豐富內容的終極原理，這便是我所提的純粹力動的思維背景，而純粹力動正是在這種脈絡下被提出來。

絕對無不能融攝絕對有，也不能否定絕對有。關於這點，西谷也曾就信仰與理性之間的關係作過探討。信仰是宗教信仰，可視為相當於絕對無；理性則是道德理性，可視為相當於絕對有。他指出，信仰作為對理性的絕對否定而成立時，這絕對否定，仍未能脫離相對的絕對否定<sup>117</sup>。當這絕對否定進行自我否定時，才展現絕對的絕對否定的立場。即是說，在對於理性進行絕對否定之際，理性被對立地處理時，理性並沒有被絕對否定掉。只有在理性進一步作為絕對否定的手段，而被役使時，才真的被絕對否定掉。這即是從我意或自我意識之手中脫落開來。這樣的否定即肯定的絕對否定，對於“純然的絕對否定，仍是相對的無”這一點來說，正是絕對無的立場<sup>118</sup>。西谷這種提法也很不易理解。照他的說法，絕對否定本身還可分成兩種：相對的絕對否定與絕對的絕對否定。所謂相對的絕對否定，是指信仰對理性的絕對否定，在這種情況下，理性並未有被絕對否

<sup>117</sup>照西谷這種說法來看，絕對否定或絕對肯定中仍有絕對與相對的區分。

這絕對否定或絕對肯定，仍不是徹底的。

<sup>118</sup> 《主體性正》，p. 77。

定掉。西谷的意思是，絕對否定自身必須先作自我否定，才能具有絕對的絕對否定的作用，才能真正把理性絕對否定掉。但如何能把理性絕對否定掉呢？

西谷的答案是，理性必須進一步，作為絕對否定的手段而被役使。這樣，要引致絕對的絕對否定，可有兩種途徑：一是、絕對否定自身必須先作自我否定，或是，理性要作為絕對否定的手段而被役使。關於第一種途徑，我可以理解，即是，絕對否定自身先否定自身的絕對性，這絕對性是與相對性對比著說的。絕對否定“否定”了自身的絕對性，結局並不是邏輯意義的相對的否定，而是沒有了否定中的那種相對性，即克服了相對否定。克服了相對否定，並不就是轉出與相對否定相對反的絕對否定，卻是無所謂相對否定與絕對否定的相對性的那種“真正的否定”。這真正的否定，如一定要以“相對”、“絕對”的字眼來說，便可說是絕對的絕對否定。至於引致絕對的絕對否定的另一途徑，西谷所提的是，理性要作為絕對否定的手段而被役使，我便不能理解；西谷作補充用的，從我意或自我意識之手中脫落一義，我覺得在一般的脈絡中可以理解，但若要把它關連到引致絕對的絕對否定這一點上，我仍無法理解。是不是一定要以這樣的驚扭曲折的方式來表示有關的意思呢？這則要問西谷自己了。實際上，我覺得說絕對的否定已經夠了，既然是絕對的否定，便不存在與它相對反的相對的否定的問題。“絕對”這一字眼已排斥了“相對”以至“絕對與相對的對比”了。倘若“絕對”還可以與“相對”相對反，則“絕對”仍背著絕對相對的包袱，這樣會無窮地推演下去，到底是絕對抑是相對，始終無法決定下來。這

已失去語言的意義與作用了。至於西谷所謂否定即肯定的絕對否定，正是絕對無的立場，其中的“否定即肯定的絕對否定”，我在本章前節已解釋過了，在這裏也就不再多贅。

以上是就西谷在有關絕對無在道德的問題所具有的意義與啓示上所表示的見解的闡述；對於西谷的見地，我亦一一作了回應。以下要就西谷在有關絕對無在宗教上的關連與作用方面說法作論述與反思。在這一點上，西谷提出“無世界”一觀念，這大抵表示一渾一的無分別的、空的境界。他由“無”說到“無世界”。他認為，我們只有衝入（筆者按：西谷用“突入”字眼，應是指具有動感的滲透的動作）無之中，透過無世界的實踐，才能把相矛盾的世界，如時空的世界與非時空的世界、感性存在的世界與睿智存在的世界加以區分、包涵，和連結起來。西谷又強調，實踐的自由根基，只能存在於這樣的無世界性之中。而無以至無世界性，亦只能在實踐中被把得。不管是無也好，無世界性也好，都是在實踐性之內，成為主體性的根源，以至根源的主體性。西谷說到這裏，便突顯無或無世界性的宗教涵義。因此，西谷跟著即說，這無與無世界性，只有在宗教的實存（筆者按：這應是指宗教義的終極實在）之中，才能有它的真正的、當體的意義。西谷強調，在道德的實存中，把相矛盾的“世界”統一起來，而成就實有的，畢竟是自己。但這種統一並不是真正地完全的統一，而實有亦不是最高的實有（西谷自註：後面所謂的“絕對有”）。不過，就這實踐是根源於無而含有無世界性而言，道德總是潛藏有宗教性在裏頭<sup>119</sup>。

<sup>119</sup> 《主體性續》，pp. 216-217。



以下是我的回應。首先，西谷在這裏說的無，應是就絕對無而言。他認為這絕對無是透過實踐，而又是在這實踐中主體性地顯現的。這絕對無是流貫於萬物中的生命的根本樣相；西谷表示，這種樣相可稱為“上帝之愛”、“神性”<sup>120</sup>。這很明顯地展示出，絕對無含有濃厚的義蘊與作用，特別是與它對等地稱呼的“上帝之愛”，是基督教的最重要的觀念。同時，絕對無與萬物，亦有存有論上的關係，它是流貫於萬物中的生命元素。這種予絕對無賦以存有論的意義，是京都哲學家很少做的，西谷在這裏的說法是一個例外，這的確很引人注目。另一面，西谷又把絕對無關連到工夫論方面去，強調絕對無是在實踐中展現於宗教主體中的。這種實踐是“無世界”的實踐。這“無世界”觀念和它的實踐義很堪注意。所謂無世界，應是無經驗世界中的那種現象性的分別，因而是以空為本質或內容的境界。這無世界中的“無”，肯定地是一個工夫論的概念，表示否定世間中的一切分別妄想的做法。但這種否定分別妄想的工夫是在分別妄想中做的，即是，主體先有分別妄想，然後進行無世界的無的、否定的工夫，把分別妄想去掉。這種宗教義的工夫，正相應於西谷所說的時空世界與非時空世界、感性存在的世界與睿智存在的世界先區分然後結合在一起的歷程。這亦可以說是一種世界的先分裂後和合的辯證程序。同時，西谷也婉約但亦清晰地指點出，在以絕對無為基礎，以統一相互矛盾的兩個世界（時空的世界與非時空的世界、感性存在的世界與睿智存在的世界）中，道德性的統一是不够的、不完全的，亦不能讓人體証最高的真實。只有潛藏在道德中的

<sup>120</sup> Ibid., p. 242。

宗教力量，才能完成完全的統一，展現最高的真實。在這點上，西谷在跟著的文字中，明確地表示宗教在讓人統一兩個世界以體証最高的真實方面對道德的優越性（superiority）。他強調，人在道德的實踐中，不管以哪一種方式來進行，總會牽涉到宗教性的問題；為了自覺地展示宗教實存的深刻的本質，必須否定與道德關聯的直接性，即是，在道德性中的矛盾的統一，需要再被摧破，統一的自己要被否定<sup>121</sup>。

由上面闡述看到，西谷給予道德相當高的位置；但在這裏，他似乎又返回京教哲學一貫的態度，視道德為在宗教之下，不過，他不如他的高弟阿部正雄的立場，以道德需要崩解，才能展現宗教性。他認為，由道德到宗教之路是順暢的，作為絕對他者的上帝，並不單純地只以絕對地超越的他者而呈現，完全沒有主體性的意味，也不是純然的外在的一個監臨著人世間的威權。他卻是以“正義”、“正義的善”來說上帝，以上帝是“上帝的愛”或“愛的上帝”，這頗有將道德與宗教合一的傾向。他甚至認為，善倘若超越了對立的關係，則愛便是善，這愛是上帝的愛；亦即是上帝。而上面所提到的實踐的主體性，或主體性的實踐，正是有上帝的愛，作為內涵的愛的動感、愛的力動<sup>122</sup>。這種以愛為內容的力動，其實與我所提的純粹力動是可相通的。至於以善若超越了對立的關係，便通於愛的上帝，尤其值得關注。善超越了、克服了相對性格的善、惡，便成了絕對善、

<sup>121</sup> Ibid., p. 217。

<sup>122</sup> Ibid., p. 239 - 240。

最高善了，也近於儒家的“純粹至善”的說法了<sup>123</sup>。我們可以說，西谷所闡發的宗教，自始至終對於道德都是敞開的，隨時可以吸納和消融道德。他對道德的保留看法，只是認為道德有不足之處而已。在他看來，在道德中的矛盾的統一並不是穩固的，也不是終極的。只有在宗教中的統一，才是可靠的，才是真正的統一。在這一點上，人需要體証絕對無，神性，或接受上帝的愛，才能覺悟、得解脫；道德理性的力量是不足夠的。

在這裏，我要提出一點，京都哲學所謂的無或絕對無，其基調是宗教性的，不是道德性的。即是，絕對無是一宗教的觀念，不是道德的觀念。只有宗教的實踐，才能真正體現絕對無，而得覺悟、救贖，道德的實踐不能做到這點。故在道德之上，還需再上層樓，以達於宗教。

（全文完）

---

<sup>123</sup>純粹至善是儒家一貫的說法，具有本體宇宙論的意味，而不單單是道德的意涵。由孟子開始，已有這種思想，一直發展至王陽明，可說是一脈相承。宋儒周濂溪的說法，最為明顯。