

宗教義自我的現象學導向與 我對佛教的教相判釋（上）

中央研究院中國文哲研究所研究員 吳汝鈞

提要

本文的部分內容，摘自正在撰寫的拙著《純粹力動現象學》。在這篇論文中，我要通過對具有宗教義的自我的探討，作為線索，引出我對佛教的判釋或教相判釋。在對自我的判準方面，我提出軀體我、靈台明覺我、同情共感我、本質明覺我、委身他力我、迷覺背反我與總別觀照我。其中，軀體我的層次太低，總別觀照我是認知義，它所成就的知識基本上是方便、權宜的性格，不具有濃厚的價值的、理想的現象學意義，故都不是現象學導向的自我。在餘下的五種自我，則具有現象學意義，但靈台明覺我與同情共感我分別相應於藝術觀照我與德性我，沒有濃厚的宗教涵義。餘下的本質明覺我、委身他力我與迷覺背反我則純是宗教性質而又具現象學意義或導向的自我。因此我要在這裏集中探討這三種自我，並看它們如何關連到我對佛教的教相判釋，讓我得到啓示與比較意義的助益。

宗教問題與道德問題有很密切的關連。對於宗教或宗教問題，有人（例如德國神學家田立克 P．Tillich）以終極關懷（ultimate concern）來說，認為宗教的目標在解決人的終極關懷的問題，例如罪惡、死亡、苦痛煩惱等人生的負面問題。我姑且接受這種說法，不過，我不想用“終極關懷”這樣嚴肅而又有點抽象性的字眼，而用“安身立命”的字眼。這聽來比較有親切感和具體性，容易理解；而其涵義，又與“終極關懷”極為近似。我們的身體、生命（也應包含心靈在內）之所以未能處於安隱狀態，而常有飄零、動蕩、無歸宿之地（Heimatland）之感，主要也是來自上面提及的人生的負面問題。因此，人需要有一種能讓自己安身立命的憑依、歸所，這便是宗教，或宗教信仰。

宗教與道德的緊密聯繫是明顯的。倘若我們不把道德只限於主體與主體之間的活動，而視之為有形而上學或本體論方面的涵義，與客觀甚至是絕對的天命、天道相貫通的話，則道德主體可以不斷拓展開去，超越個人與個人或個人與族群之間的關係，而成為所謂“天心”、“無限心”，道德格律可以成為對個人、族群以至天地宇宙的普遍格律，則宗教可以接上道德，在道德要建立人與人、人與物、人與自然的正確的倫理關係之餘，在溝通、體現、體証終極的被信仰對象（外在的與內在的）的活動中，解決上面提到的罪惡、死亡、苦痛煩惱的問題。不過，這兩種精神活動的重點終是不同，道德的重點在於人與人之間的關係，宗教的重點則在人與終極者之

間的關係。前者的旨趣指向現實的倫常生活中的諧和，後者的旨趣則指向透過終極者的助力而達致的精神上的救贖的諧和。這終極者可以是超越的神、上帝、真主或內在的梵、涅槃、淨土、道，等等¹。我們的探討，由道德的自我轉上宗教救贖的自我，是很順適的。由於宗教救贖（religious soteriology）問題非常複雜，我要把宗教自我的現象學導向一分為三：本質明覺我、委身他力我和迷覺背反我。以下依次探討這三種自我的導向。

一、本質明覺我

先說本質明覺我。這裏的“明覺”，特別相應於睿智的直覺中的“睿”與“覺”。“睿”是深遠、幽玄的意思，德文的“intellektuell”也有這種意味。甚麼是深遠與幽玄呢？就一個事物來說，它的在我們的感官面前呈現的部分，即是現象，不可能是深遠幽玄的。正是它的另一面的本質，是深遠幽玄。至於“覺”，如“睿智的直覺”的“直覺”所透露，是直接的、明晰的、非辯解性的覺証。本質有普遍性（Universalität），是要直下，當下一下子把握的，

¹我在這裏姑就現實的宗教說，如基督教、回教、印度教、佛教、道教。

而且要明亮潔淨地把握的。自我或心靈若具有這種機能，能直下覺証到事物的深遠幽玄的本質，便是一本質明覺我了。這本質是甚麼呢？在純粹力動現象學的立場來說，事物並不是在我們的覺識之外有其獨立的存在性，不管說外界實在也好，說實體也好。它的本質不是這外界實在或實體，而是它的詐現性；它是純粹力動凝聚、下墮、分化而詐現為如是如是事物的，它只是宛然地有自己這樣的東西呈現或存在，對感官的呈現或存在。除了這種宛然地有物的這種詐現外，它甚麼也不是，甚麼也沒有。它的本質不是實在或實體（Substanz），而只是純粹力動的如是如是的詐現性。

進一步說，這種作為詐現性的本質有其必然性。理由是，如我們早先已說過，純粹力動作爲一終極原理，在主體方面表現為睿智的直覺，是需要發展的，這是它的力動之所以是力動的必然推演。倘若它不發展，便不成力動。而發展即是顯現，呈現，在時、空中透過具體的形相展現力動意義。這也是必須的，它作為一終極的原理、一超越的活動，不能以本來的抽象的方式或狀態呈顯。正是基於這點，它經歷凝聚、下墮、分化的程序，最後詐現出事物來。

事物既被詐現出來，純粹力動或睿智的直覺同時亦屈折成知性，以認識和執取事物，而成有執的存有論。這是沒有現象學可言的。如我們說過，睿智的直覺屈折成知性，但它自己並未完全消失，只是退居於隱位而已。它隨時可霍然躍起，抑制知性的作用，而表現它自身的明覺，正確地認識事物的詐現性的本質，同時又對事物

持既不執取也不捨棄的態度。不執取事物是由於事物只是純粹力動的詐現；事物（包括作為事物詐現的場地的動場 Akt-Horizont）無實體可得，故無可執取²。不捨棄事物是由於事物是純粹力動或睿智的直覺自我顯現中的一個重要的要處理的東西，沒有了它力動便沒有顯現自身所憑依的對象（對象不是嚴格的認識論義，只是一般義）。同時，動場是對象的置身其間的處所，是對象的承載體，沒有了它，對象便成飄零無寄，故亦不能捨棄。

這樣說的本質，與其說是一種存在（Sein），不如說是一種意義（Sinn，Bedeutung）：事物是純粹力動、睿智直覺的詐現，其存在性由前者而來，無獨立的實體可得³。而這種以意義為基礎的事物，依其真實性有三個層次可說：

1.現象層：事物表現於與感性直覺相連的時、空中，為與知性相連的範疇概念範疇，鎖定為對象。

2.物自身層：事物只是純粹力動、睿智的直覺詐現的結果，除力動外再無他物（時、空與範疇分別依附於感性直覺與知性，後者是睿智的直覺自我屈折而成）。

3.救贖層：作為物自身的事物既無實體可得，因而我們對它無

²這裏所說的動場，相當於胡塞爾現象學的場域（Horizont）。

³ 這種意義最後會匯歸為行動、救贖的宗教性行動，如下面跟著要說的。

可執取。既無對事物的虛妄的執取，因而能徹底斷除由知性的虛妄執取而來的種種顛倒的見解，亦順理成章地徹底斷除由種種顛倒的見解所引致的種種顛倒的行為，而遠離由這些顛倒的行為所帶來的煩惱，最後獲致心靈上的自由自在（不為煩惱所束縛而導致的自由自在）的殊勝境界，這便是解脫，這便是救贖。這是我們特別重視與強調的由物自身的行動轉向而導致的宗教意義的救贖。

要注意的是，在這種由密切關連著意義的對事物的本質的覺証所面對的這三個層次的意義中，第一層的現象層是覺証在其發生歷程中的附帶的但却是必須的階段，由於所涉及的只是純然的現象，故不是本質的覺証的真正的所對，不能有現象學意義。第二層的物自身層與第三層的救贖層則具有現象學意義，轉化的涵義非常濃厚。實際上，這三層意義（包括第一的現象層）都是睿智的直覺，以至純粹力動在其顯現過程中所創生的：物自身層與救贖層是無執的創生，現象層則是有執的創生，後者的直接執取者是知性，而知性是睿智的直覺自我屈折而成的。

二、靜態的覺証與動態的覺証

綜合以上所述，本質明覺我的覺証有兩種狀態：靜態的覺証與動態的覺証。靜態的覺証是所覺証的事物或對象是作為物體的物自身。在這種覺証中，本質明覺我清澈而深刻地體會得對象是一由純

粹力動或睿智的直覺所詐現的東西，沒有自性或實體可得⁴。因而無所執著，只是如如地認取它的詐現性格。無執著即無顛倒見，無顛倒見即無顛倒的行為，無顛倒的行為即無煩惱，心靈即處於一種絕對的自由自在的境界中，這便是覺悟，得解脫（*mokṣa*），從一切煩惱中解放開來這便是救贖。

在這種靜態的覺証中，本質明覺我與對象的關係並不是一種知識論意義的主（本質明覺我）、客（對象）相對立的二元關係（*Dualität*），而是主客雙忘的關係。這裏沒有分析、辯解、思考等一切概念的作用，主客唯是渾然一片；主不作主看，客不作客看，而雙入於冥寂。這又讓人想起廓庵禪師《十牛圖頌》中第八圖頌“人牛俱忘”的境界，和第九圖頌“返本還原”中的“庵中不見庵前物，水自茫茫花自紅”頌句的意趣。庵中喻主體，庵前物喻客體，

⁴ 在佛教的立場來說，對象是由緣起（*PRATĪTYA-SAMUTPĀDA*）而成立的，沒有獨立自在的自性（*SVABHĀVA*）可得，因而是空的（*SŪNYA*）。在對象的所謂依他（*PARATANTARA*）而成立這一點上，純粹力動現象學與佛學是相通的。前者的他是純粹力動，後者的他是一般的因素、緣（*PRATĪTYA*）。在對於由對象所擴展而成的世界的看法方面，純粹力動現象學講動場（*AKT-HORIZONT*），佛教則講法界（*DHARMADHĀTU*），雙方亦有相通處，但亦有明顯的不同。這問題非常複雜，我會在下面再提出與探討。

這是庵中的主體不對庵前的客體物作對象看，讓庵前的水與花自在流轉（茫茫）與呈露璀璨（紅）。這種意趣與上面說的靈台明覺我所成就的無我之境的美感非常類似。在崇高潔淨的精神境界中，宗教與藝術或美感本來便是相通的。只是藝術以此為終極目標，止而不前了。宗教則仍要由此越過去，其終極關懷不在高處不勝寒的主客兩忘之境，而在於它所恆常地念之繫之苦難的人間。它還要還落人間世界，讓後者從苦難中釋放開來，共享覺悟的果實。因此，我常說藝術與宗教所追求的都是宇宙的大諧和（*grand harmony*）：藝術所追求的是天和（與自然的諧和），宗教所追求的是人和（與人間的諧和）⁵。由人和我們即可過渡到下面要探討的本質明覺我的動態的覺証。

跟著探討本質明覺我的動態的覺証。這種覺証所指涉的是作為行動的物自身，它成立於物自身的行動轉向所成就的救贖行為或活動中。首先我要強調，本質明覺的動態的覺証是以本質明覺的靜態的覺証為基礎的。它吸收了靜態的覺証中的物自身的觀念，和主客雙忘的覺悟經驗與成就，然後推而廣之，要把覺悟的經驗與成就

⁵ “天和”與“人和”兩觀念都出自《莊子》書的〈天道篇〉。對於它們的註釋，參看拙著《老莊哲學的現代析論》，pp.114-118；又拙著《苦痛現象學》，p.386。

與他人或眾生共享，以完成自覺、覺他的覺行圓滿的宗教目標。

這種以宗教意義來說的物自身的行動轉向，奠基於一種極其重要的存有論的認識，也可說是一種洞見（Einsicht）：個人與其他人以至萬物、天地宇宙是一體的。在這種存有論的洞見（ontologische Einsicht，注意：不是存在的洞見 ontische Einsicht）中，個人與天地萬物是一個綜合體（Totalität）或整體（Gesamtheit），是禍福與共的。這禍福與共的涵義非常重要，它並不意味個人不是一個獨立的主體，不具有主體自由（subjektive Freiheit），而是表示在宗教救贖的終極的大目標下，個人與天地萬物（包括他人在內）是連成一體，不能分割開來的。這與宋明儒者特別是程明道與王陽明的人與萬物同體的思想是一貫的，這一貫性並不妨礙我們在這裏的所論與明道、陽明的所論的宗教與道德的不同導向。個人固然可以有自已的主體性，也可以實現自已的主體性。但從純粹力動現象學的立場來說，人的主體性即是純粹力動作爲一終極原理分流於各人的生命存在中的睿智的直覺⁶，而這主體性或睿智的直覺是有普遍性

⁶ 這裏說“分流”，並不表示純粹力動自身分開、分割爲無數的部分，流注到無數的生命存在中。而是說對於每一生命存在，純粹力動都分別以其整全的力動形式，流注於其中，而表現爲生命存在的睿智的直覺。純粹力動是一超越的活動，有其絕對性、整體性，怎能分割成多個部分呢？讀者希勿以詞害

意。

另外有一點需要澄清一下。純粹力動是一超越的終極原理，它與睿智的直覺的關係，很容易使人想到朱子的一理萬理的關係，以爲雙方的思維方式非常接近。其實不然。朱子的統體之理的確也是超越的與終極的，不過，就他的統體之理與萬物各具之理的關係及統體之理、萬物各具之理的性格方面言，起碼有三點重要的不同。一、統體之理與萬物各具之理是處於一種原型與影像或仿製品的關係。朱子說：“不是割成片去，只如月映萬川相似。”（《朱子語類》94）又說：“本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已，及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。”（《朱子語類》94）“月印萬川”這種說法提供很清楚的訊息：統體之理如天上的月亮，萬物各具之理如河川中映現的月影。兩者的關係是原型與影像的關係，明顯不過。這倒很像柏拉圖（PLATO）形上學中的理型（IDEA）與現實的作爲理型的仿製品的各類東西之間的關係。在這樣的關係中，統體之理與萬物各具之理是相互分開的，猶天上的月亮與河川中的月影是各自分開那樣。純粹力動與睿智的直覺的關係則不同，前者在主體方面表現爲後者，同時亦貫徹其存在性於後者之中。即是離開睿智的直覺，再無純粹力動。朱子說的情況則是，月亮在天上，月影在河川中，雙方分開得很清楚，離開河川的月影，仍有天上的月亮。柏拉圖的理型說也是一樣，儘管世間沒有某物，某物的理型仍存在於理型世界之中，而且是永遠存在的，不會消失。二、朱子的統體之理是形而上的實體，其思維是實體主義模式。純粹力動則是超越的活動，不是實體，不是實體主義的思維模式。（嚴格來說，也不是非實體主義的思維

的。一個人覺悟而得救贖，表示睿智的直覺在該生命存在中充量顯現出來。倘若表現在其他生命存在中的睿智的直覺，都在迷執之中，則這個人的覺悟得救贖不算圓滿。表現在所有生命存在中的睿智的直覺，都是同源於純粹力動，因此是一體的。約實而言，表現在所有生命存在中的睿智的直覺，都是同一的睿智的直覺，此中的理據是睿智的直覺，作為純粹力動在不同的生命存在中的表現，具有絕對的普遍性。就睿智的直覺本身而言，是沒有所謂不同的，不能說差異性。差異性只能在睿智的直覺在不同的生命存在中有不同的實現，這種情況中說⁷。一個人的生命的主宰是睿智的直覺，後者是通於一切人的。睿智的直覺既是一體，則作為它的載體的生命存在，亦相應而成為一體。一個人覺悟而得救贖，而其他人却都仍

模式。）三、朱子的萬物各具之理是多元的，相互不同。如茶杯有茶杯之理，飯碗有飯碗之理，等等。睿智的直覺則是一普遍性的明覺；各人的睿智的直覺都是一樣的，只是在不同的主體或生命存在中各有不同的表現而已。（關於朱子的一理萬理的說法，參看拙著《儒家哲學》，pp.149-151。）

⁷ 這裏謂“睿智的直覺在不同的生命存在中有不同的實現”，涉及實現的不同程度的問題，以至漸悟與頓悟的問題。這個問題非常複雜深微，我在這裏只是點到即止，不加以發揮，這需要寫另外一本書來討論。這種工作，容俟諸異日機緣。

在生死流轉中，其生命心靈不斷被苦痛煩惱火所燃燒，從一體的角度看，這種獨得覺悟、獨得救贖，顯然是不完足的，甚至可以說不是真正的覺悟，真正得救贖。他應該具有同情共感的懷抱，知道其他的人仍在苦難中受煎熬，在渴求覺悟得救，而起同體大悲心，投身入救渡他人的洪流中。即使他的能力有限，未能有很大的成果，起碼在意願上是朝著這個方向走的。一人得渡，其他一切人都在受苦，這如同世界中只有一家丁屋內有光明，其他各處都是黑暗，這樣有甚麼意義呢？

“覺悟”、“生死流轉”、“同體大悲”等都是佛教的述語。我只是在這裏借用而已，這並不表示我所持的是佛教的立場，更不表示以這些述語來表達的義理只與佛教相連，而無普遍性，不通於其他思想⁸。我無寧還要說，“同體大悲”與儒家的“推己及人”、“己欲立而立人，己欲達而達人”的說法是很相通的，甚至可以說涵有墨子的兼愛精神。這裏說的本質明覺我的動態的覺証與上面說的德性我的成就道德的體驗，在精神的本質上是相通的。我在這裏要特別強調的是，本質明覺我的動態的覺証，應在物自身的行動轉向這樣的導向之下，在完成自己的覺悟與救贖後，不能像小乘佛教

⁸ 同樣地，“救贖”是基督教神學的述語，我在這裏雖不是專談基督教的問題，也可權宜地加以借用。

的阿羅漢（arhat）那樣“灰身滅智”，入寂滅之域，自求了斷，卻是還要以具體的行動步入十字街頭中，幫助仍在受苦受難的眾生，讓他們也能覺悟、得救贖，完成自覺、覺他的崇高的宗教目標。⁹

三、委身他力我與罪、苦、死

現在看委身他力我。本質明覺我在實現覺悟、得救贖的宗教目標上，很明顯地是基於、依於自己的力量來成就的。外在的因素，例如良師益友的誘導，或一個可以讓人專心沉思問題，對自己進行

⁹ 這又讓人想起廓庵禪師《十牛圖頌》中第十圖頌的〈入廬垂手〉頌：「露胸跣足入廬來，抹土塗灰笑滿顙，不用神仙真秘訣，直教枯木放花開。」我在拙文〈十牛圖頌所展示的禪的實踐與終極關懷〉中曾這樣解釋：「禪的終極關懷，不在那個人牛俱忘的泯絕無寄的一圓相，卻是本著不捨世間的大悲弘願，返回塵俗的市廛世間，以自家的覺悟經驗與智慧，教化頑劣的眾生，使能了脫生死，同臻悟境。……這是極端艱難的工作，也很需要耐性。因眾生迷執業重，不易轉化，難露覺悟之生機，猶枯木之將死也。『抹土塗灰』表示艱難，『直教枯木放花開』表示忍耐與慈悲能帶來不可思議的殊勝結果。在這個轉化的途中，修行者總是任勞任怨，內心喜悅，總是『笑滿顙』。」（拙著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，p.137）

內部的轉化的清淨環境，固然可以提供助力。但要實現宗教的覺悟、得救贖的目標，主要還是要靠自己。“若牛不飲水，怎能把牛頭按下呢？”一個冥頑不靈、不長進的人，便真是冥頑不靈、不長進，要轉化他，讓他求上進、積極做人，在理論上不是不可能，但却是挺難在實際上成功的¹⁰。本質明覺我的覺悟、得救贖的實踐方式，我們通稱為“自力”，（self power）持這種思想，則是自力主義。在哲學與宗教來說，東方的哲學與宗教，如印度教、佛教（唯識、淨土等除外），儒家（荀子除外），道家、道教（道教徒認為一切人都有道性，都能長生）等，基本上都是自力主義。西方的哲學與宗教，特別是宗教（西方哲學並不強調實踐問題，西方哲學家通常也不重視工夫修行的），如猶太教、基督教、伊斯蘭教，則鼓吹人的覺悟、得救贖，需重借助一個超越的、外在的權威，如上帝、真主之類，特別是上帝的恩典（grace），才能如願成功。單靠個人的力量、道德勇氣，是不成的。這是由於人的罪、苦太過深重，而人力太薄弱，不能克服罪、苦，從罪苦中超拔出來。這種超

¹⁰ 佛教唯識學便在這種理解的脈絡下，提出一闡提（icchantika）這樣的種姓。這種眾生頑劣愚癡之極，不管你怎樣教化他、引導他，都會徒勞無功。這種眾生根本不具有覺悟成佛的潛能，永世地、累世地會在六道輪迴領域中流轉打滾。

越的、外在的權威的力量，便是“他力”（other power），持這種想法的，是他力主義¹¹。

他力主義的核心，正是委身他力我一觀念。從現象論的層次來看這種自我，則可以說，這種自我是無比脆弱的，這是從自然生命的材質方面說。這種自我的特徵是非常無能（impotent）：在體能方面不如人，在智思方面更不如人，因此有時不免在生活上“行差踏錯”，迷失了方向，以致犯罪，爲人所鄙視、欺凌，自己又由於無

¹¹ 一般來說，一種哲學或宗教，在走自力主義與他力主義的導向上，有自己的明確的抉擇：走自力主義，或走他力主義。不過，在這些哲學或宗教中，有時亦有一些異見分子或支派，提倡相反的導向。儒家基本上是自力主義，孟子、陸九淵、王陽明是最明顯的例子。但亦有持異議的，如荀子，朱子也有這種傾向。在佛教，禪是最強烈的自力主義者；但唯識與淨土，特別是後者，則是他力主義。猶太教、基督教和伊斯蘭教則純是他力主義的宗教。基督教神學家巴特（K.BARTH）更因基督教是他力主義而稱它不是宗教。這是由於他以自力主義來說宗教，而基督教不是自力主義，故他不視之爲宗教。日本的京都哲學家，分自力主義與他力主義兩個流向。前者是主流，包括西田幾多郎、久松真一、西谷啓治、阿部正雄與上田閑照。其中久松真一更是他力主義的徹底批判者。他力主義則是支流，只包括田邊元和武內義範。田邊元更是後期才歸向他力主義的；在早期，他還是自力主義者。我們在下面論述委身他力我，在一些地方會涉及田邊與武內與他們所同歸宗的淨土思想。

能性（impotence），不能反抗，更不要說報復了，甚至無緣無故也會受到別人欺壓。這種人時常感到無助、無奈，甚至覺得自己沒有希望、看不到前景，而淪於失望，以至絕望。不過，這種人也有強烈的屈辱感，覺得自己生不逢時，生不逢地，投錯胎。便是因爲這種屈辱感，讓他還有很微弱的向上的心願，讓他的生存意志不會完全崩潰。這種人的現象學的路，便依於這種屈辱感而開出來了。

深入言之，基於屈辱感，自我可以有兩種行爲樣式；妒恨與自強。妒恨（Ressentiment）如釋勒爾（M. Scheler）所說那樣，是由於極度無能所直接引致的。一個人在這種狀態中，不免常常被人欺負、看不起，內心有莫大的憤恨羞慚，亟亟想反抗，甚至報復。但由於自己的無能，對方與己方強弱懸殊，根本不能在外表行爲上反抗、報復；因而轉向內心方面做工夫，包括編造假象，想像對方落難，陷於困境，不能翻身，更包含對價值的顛倒：以堅強、有力爲壞事，爲負價值，以懦弱、無力爲好事，爲正價值，這樣來平衡自己的震盪心情，讓自己過得好一點，其實只是魯迅筆下的阿 Q 精神的翻版¹²。另外一種行爲樣式的自強，則是好的反應，有現象學意

¹² 對於這種畸形的心理，釋勒爾在其《妒恨》（RESENTIMENT）一書中有極爲詳細而生動的描述。亦可參看拙文〈釋勒爾論妒恨及其消解之道〉，拙著《西方哲學析論》，pp.225-239。

味。人在困境之中，有時越是感到難受，感到屈辱，這種心理上的難受與屈辱會越能激發自己自強向上，要以具體的行為擺脫這種讓自己羞慚的處境。而投向他力、委身他力以求助，便是其中一種有效的行為。特別是在穩定自己的心理方面。在作為他力的核心的超越的人格規範的照耀下，人會特別警覺到自己在生命上的脆弱性，而矢志尋求來自他力的憐憫與救助。這超越的人格規範，便是後面要提到和特別加以肯定的阿彌陀佛（上帝也可以包括在內）。在這種人格的至誠心與悲願的反照下，人會感到自己非常渺小，幾乎近於零，一無所有。

以上所說的人在生命材質上的脆弱性，是就日常的生活經驗而言的。就宗教哲學並關連著幾種重要的宗教與人生哲學來說，便直接涉及人的罪惡、苦痛煩惱與對死亡的恐懼問題。這些問題都可視為人的宗教契機，領引人進入宗教之門，委身他力便是一個明顯例子。如基督教說人有原罪，康德說人有根本惡，佛教說人有由愚癡、無明所引致的苦痛煩惱，存在主義者說人有對死亡的莫名的恐懼¹³。京都哲學家田邊元更就人的罪過與痛苦而說人的懺悔心，由此

¹³ 存在主義者中特別是海德格（海氏同時也是現象學家）特別留意死亡所帶來的恐懼感的特性。一般來說，我們內心感到恐懼時，總有一令我們恐懼的對象，例如有毒蛇、猛虎擋在路前。但我們對死亡的恐懼，卻沒有一具體的

而引入對他力的委身順服，而建立一種懺悔道（*metanoetics*）的哲學。他表示，懺悔是對自己所做的過錯表示追悔，並伴隨著一種痛苦，知道對自己的罪過，是沒法補償的。它亦表示一種對自己的無力與無能的羞恥，這無力與無能會驅策自己，至於失望與自我放棄的境地¹⁴。田邊表示，這種懺悔心最後會激發出一種力量，促發當事人進行對自我的突破，勇敢地面對屈辱與死亡，求助於他力，解決這種生命的負面的問題¹⁵。

對象在面前。我們甚至不能說出死亡是甚麼東西，特別是死亡經驗是怎樣的，只能朦朧地感到死亡表示一切的失去，包括自己的生命在內。在死亡前，我們未有死亡的經驗，故不能說。在死亡後，我們已死了，沒有了活力，故不能說。在死亡中，我們是處於不清醒的迷糊狀態，故不能說，即使說了，也是不清不楚的。關於死亡及對死亡的超越，其詳可參考拙著《苦痛現象學》中〈死亡現象學〉一章，pp.347-366。

¹⁴ 田邊元著《懺悔道としての哲學》，東京：岩波書店，1993，〈序〉，p.3。

¹⁵ 拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，p.37。德國宗教學學者貝利（F. BURI）提到，在關連著懺悔道所涵有的內容來說，這其實已超出宗教的範域，而涉及形而上學的問題了。這是由於田邊說懺悔道的哲學和覺悟的問題，是密切地關連著“超越”、“絕對無”和“無”一類形而上學概念來說的。（F. BURI, *DER BUDDHA—CHRISTUS ALS DER HERR DES WAHREN SELBST*. BERN, STUTTGART: HAUPT, 1982, S. 88.）

在這樣的理解之下，很自然地便會生起對上面提到的人的罪惡、苦痛煩惱與對死亡的恐懼的宗教意義，亦即是救贖意義的超離（Transzendenz）問題。在這一點上，宗教的、救贖的行動是不可缺的，而且這種行動需有濃厚的信仰性格；太過於理性反而會令人遲疑，對於解決實際的生命問題很多時更搔不到癢處。要能超越罪惡、苦痛煩惱與死亡，首先自然要有一種虔誠的、嚴肅的求向上的心願，同時也要理解他人亦有同樣的心願，以求自渡與渡他。在這一點上，我們有兩個面相是要做的：消極方面是要對超離的目標抱有希望，克服自我放棄、自我否定與毀滅的不正確的想法；積極方面是有真實的行動（Akt, Aktion），特別是宗教救贖的行動。在這個問題上，法國的生命哲學家柏格森（H. Bergson）與京都哲學家西田幾多郎與田邊元都有很濃烈的自覺。後兩者更強調哲學的性格在於對宗教救贖行動的自我意識。這樣便把宗教救贖置於哲學思辯之上，實踐的意味非常濃厚¹⁶。

¹⁶ 德國學者樓備（J. LAUBE）對京都哲學家特別是西田與田邊對宗教救贖行動的警覺性有高度的評價。不過，他認為西田把這種行動關連到直覺方面去，田邊則將之與信仰直接連繫起來，二人的著重點終是不同。（J. LAUBE,

“WESTLICHES UND ÖSTLICHES ERBE IN DER PHILOSOPHIE HAJIME TANABES,” NEUE ZEITSCHRIFT FÜR SYSTEMATISCHE THEOLOGIE. 20 (1978),

在我們所提的人生三方面的負面問題即罪惡、苦痛與死亡中，我認為苦痛是最基源的。理據是我們可以說罪惡是苦痛的，以苦痛為謂詞或賓詞（predicate）來描述罪惡；但我們不能倒轉來說苦痛是罪惡，不能以罪惡為賓詞來描述苦痛。例如有些人天生呼吸系統有毛病，需藉喉管以輸入氧氣，維持生命，非常痛苦，但他並未做壞事，並未犯罪，只是運氣不好而已。這顯然表示苦痛的外延（extension）大於罪惡，較諸後者更具基源性（priority）。至於死亡，則是苦痛的極限。人的苦痛達到頂點，精神崩潰，生命不能維持下去，結果是死亡。所以死亡可以概括在苦痛的範域中。基督教說人的罪孽深重，人自己的能力有限，不能憑自己的力量來消除罪孽，因此要求助於耶穌（Jesu），亦即是求助於上帝，藉著祂的恩典（Gnade, grace），才能得救贖。苦痛的情況更為明顯，特別是由疾病帶來的苦痛，嚴重的簡直讓人極度揪心，不能抵受。實際上，人在極度的苦痛中，會處於一種半甦醒半昏迷狀態，弄不清自己是在生存呢？抑是在死亡呢？抑是在承受苦痛呢？在這裏，生存、死亡與苦痛真可說是三位一體。人雖然有理性，特別是道德理性，但它畢竟是動物，受制於生理條件，在身體感受到極度痛苦的時刻，即使有嚴整的道德勇氣，讓他臻於忘我境界，但這是精神性格，肉身

總是肉身，精神不能替代。肉身痛苦起來，仍會支持不來，感到生命的脆弱，極度哀傷。在這種情況下，他熱切渴求一種外在的、超越的悲願與力量，幫助他撐持下去，生命不致崩頹，俾能做有意義的事，是很可理解的。這在種種宗教中，最明顯的例子，莫過於佛教淨土宗的對阿彌陀佛（Amitābha）的依賴與信仰。這種來自阿彌陀佛的救助的力量，便是他力。當然，佛教之外的其他宗教也有他力的說法或思想，這點我們在先前已提過了。而這種徹頭徹尾、徹內徹外、徹始徹終的對一種超越的、外在的力量的皈依的主體，便是上面也提到的委身他力我。

四、委身的意義

在這裏我要特別強調“委身”一詞的意義。從某一意義言，委身表示主體性的放棄，全心全意地、無條件地把自己的生命存在交託予一個當事人所信仰而有大能的超越者。這個超越者，你說是阿彌陀佛也好，觀音菩薩也好，聖人也好，上帝也好，都沒有關係。這種做法，表示坦率承認自己的無能性，無法解決當前的災難性的生命問題，需要求助於一個自己相信是具有足夠能力解決自己的問題的外在的超越者，亦即是他力。表面看來，這樣似有放棄承擔責任，把責任轉假到一個外在的強者身上，而一味倚賴別人之嫌。實

則不是這樣。這裏實有一種在現實的悲劇中尋求希望、在黑暗中追尋光明的生命的虔敬性與莊嚴性。“委身”並不能輕易做的，在萬不得已的情況下才做的。誰能輕易放棄自己的尊嚴、自己的主體性，把自己的整個生命存在交託予一個外在的他者呢？這裏有一種生命的理想在裏頭，一種先死而後生的委曲的、辯証的情愫¹⁷。

這種辯証性格值得注意。委身他力我並不必然地包含懺悔，後者預認當事人在行為上有錯失，因此我們不一定要借助田邊元的懺悔道哲學來解讀這種自我的導向。無寧是，這種自我或主體只是感到自己在苦難中的無助與無奈，估計自己無力單獨地找到出路，求得解脫，因而以至誠心歸向他力，對他力表示絕對的信心與順服。這裏有一種包括忘我或否定自我的辯証歷程在裏頭：主體性先放棄、忘失自己（這種放棄、忘失自己是方便義、權宜義，不是終極義），然後再藉著他力的激發，尋回自己，使自己堅強起來，主體

¹⁷ “委身”這個字眼和它的意義讓人聯想到釋勒爾在其《妒恨》（RESENTIMENT）一書中提到的 STOOP DOWN（德文原文應為 SICH BÜCKEN）一用語，我曾譯為“偻僂屈折”，這表示一種非常謙卑地、恭順地為人服務的行為，所謂“效犬馬之勞”。但釋勒爾是用來說耶穌的。即是，上帝採取道成肉身的方式，化為神之子耶穌來到世間，無條件地甘願做一切卑賤痛苦的事，像一頭羔羊受盡折磨，為世人贖罪。“委身”的意思相似，但方向相反，那是人們對一個外在的超越者的絕對的信仰與依賴。謙卑之意則不減。

性亦因此得以復位。不過，這種復位不是絕對性格的，它是在與他力相連結的脈絡下復位的。在這點上，若與禪比較，委身他力我的獨立性顯然有所遜色，但這無損它在宗教救贖上的意義。人可以憑自力而得救贖，亦可以依他力而得救贖。殊途同歸，有何不可？

有些人持濃烈的價值意識來看他力主義和委身他力我，認為倚仗他力才能得救贖是次等的宗教實踐，喪失主體自由。禪的自力成佛才是真正的、崇高的宗教實踐，它能貫徹自由的主體性。這種看法未免短視：只重救贖方法而輕救贖目標。宗教的目標是救贖，讓人從罪惡、苦痛、死亡中釋放出來，重獲新生，這應該是最重要的，至於用甚麼方法，應能隨機（根機、根器）施設，以開放的態度來處理，不要把自力執得太緊，只視之為唯一有價值者，而機械性地排拒其他方法。自力主義固然能高揚主體自由；他力主義雖不能直接說主體自由，但亦非全無自由可言。委身他力我自我順服地求助於他力，委身予他力，把生命存在全無保留地交託予他力，把自己融化入他力中，與他力結成一體，而生一至誠信仰心。這種做法應該是自願的、無條件的，不是被強制的。你有自由這樣做，亦有自由不這樣做。自由（Freiheit）還是可說。同時，自由地、自願地放棄自己，委身於他力，一方面能表現謙卑的美德，同時亦表示能收斂自我的傲慢，甚至銷融我執，這不能說沒有道德的價值。這是一

種特殊的、另類的道德價值¹⁸。

五、關於自我轉化

以下我要探討有關委身他力我的最重要問題：自我轉化。一個

¹⁸ 在關連到自由一問題方面，京都哲學家武內義範提到，人自身有一種根本的矛盾：他恐怕失去自由，而常常勉強承受自己無能力承受的苦難，而不去求助於他者、絕對者。不管苦難、自我矛盾如何嚴重，人總是以有限的存在的立場去硬忍，致疲至於死。武內批判地說，這正是現代的虛無主義、存在主義的虛無主義的立場。他又舉存在主義的宗師齊克果（S. KIERKEGAARD）提的例子，表示我們要在這點上警惕：船快要沉了，但人們還在專注於磨亮船窗上的玻璃。即使船向左右傾側，還是不理，只管磨亮玻璃的事。這種從容地磨亮船窗的態度（而不理船沉會導致危難死亡的結果），是有限的自由者的最後立場。（武內義範著〈親鸞思想の根本問題〉，載於鼇山雄一、長尾雅人、劫東性純、籾田宏達、藤吉慈海編集《淨土佛教の思想第九卷：親鸞》，第二章，東京：講談社，1991，p. 128。）這個事例表示，我們處理問題要從大局著想，同時要懂得變通，不應死執著一些光板的、機械的、僵化的原則。船要沉沒了，人要淹死了，磨亮船窗有甚麼意義呢？在這種情況，先穩定船隻，救人要緊。救人正好比喻救贖，這是最重要的，不能鬆下來，其他一切事情都可商量。

主體，倘若要獲致宗教意義，便必須進行自我轉化，由染污轉成清淨，由罪過轉為神聖。委身他力我依仗他力的恩寵、扶持而得以站得住，似乎難說發自自身的轉化（conversion, transformation）；即使有轉化，也是依他力而得轉化。其實不然。在他力的支援下，自我轉化還是可說的。關於這個問題，我分四點說明如下。

第一，委身他力我在放棄、否定自己而徹底地順服他力之中，生命是可以反彈的。作為他力的那個超越的大能，說阿彌陀佛也好，上帝也好，絕對無（absolutes Nichts）¹⁹也好，並不會視皈依它的主體為自己的奴僕，不給它發展自由的空間；相反地，在底祐皈依主體或委身他力我之間，會俟機激發它，讓它的生命反彈，發揮內在的潛能。對於委身他力我來說，否定的背後有肯定，下墮的背後有上揚，死亡的背後有生機。一切自我都具有這種辯證的性格，但需要有一契機來激發，對於委身他力我來說，這契機便是他力。

上面我們提到的田邊元和武內義範都是他力思想的倡導者，特別是田邊元，在發揚他力思想與宗教方面，貢獻最大。在他們所提的懺悔道的哲學中，有作為他力的絕對無的作用在內，能引發一種新生的生命導向，使生命的動力脫巢而出，使存在從混亂中復位，

¹⁹ 田邊元晚期歸宗淨土教，以絕對無來說他力。

恢復秩序。在這種具有轉化意義的復位中，生與死都被吞噬掉；即是說，生與死的二元對立被克服，新的生命、內在的、真正的生命會反彈而出。武內義範便正是在這個意義下說轉化²⁰。

第二，委身他力我歸向一個他力大能，透過後者的激發而反彈，而導致轉化的宗教救贖目標。就整個自我的發展程序看，表面上是由現實朝向理想，由現在朝向未來的方式。這從常識的角度言，也是很自然的、順適的。不過，從實踐的角度看，特別是從以他力為中心的救贖活動看，其重點是在委身他力我因他力的悲願與引導，經過自我的反彈，而提升其精神狀態，最後獲致與他力等等的境界，這在佛教淨土宗來說是西方極樂世界，在基督教來說是天堂。這個重點亦是出發點，這樣，委身他力我的歷程，便轉變成在以他力大能的悲願與引導下，依境界與時間倒流的方式，從超越的淨土或天堂回流到凡間，從未來回流到現在。這是委身他力我很不同於其他宗教的活動方式。它是以信為基礎，為開始的。它是先對他力彌陀起信，起極其虔誠的信仰：信仰他力彌陀的大能，信仰淨土便在當下，便在現前，而因信得証的。因此，它的實踐活動的程序是先信他力彌陀與淨土，而與淨土合一，在精神上、境界上合一，

²⁰ 拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，p. 208。

然後得証淨土²¹。

在這種理解的脈絡下，我們可依哲學、宗教的語言這樣說，一個真正的得救贖，因而超越世界的超越者，應該依倒流的原則，通過超越的實在回流方式，從超越的境域(*transzendentaler Horizont*)回流到經驗的境域(*empirischer Horizont*)，由未來回流到現在²²。若以淨土佛教的語言來說，是由彼岸世界回流到娑婆(*saha*)世界。西方淨土作為一種真正超越的境域(*Horizont*)，是由未來回流向現在的。這中間的關鍵點，在於一個“信”字。便是由於這個“信”字，讓宗教救贖的思維模式突破了人們一般認為是理所當然的那一種，成就了境域的倒流導向。

這便涉及淨土宗的一對極其重要的觀念：往相與還相。這兩個觀念是就宗教活動或救贖活動的導向而言的，特別是對超越性(*Transzendenz*)的處理、置定方面。宗教救贖的導向倘若是由此岸的娑婆世界向彼岸的淨土超越過去，精神只是不停地向上、向外超升，是單方向活動的，則是往相。在獲得救贖後，由超越的淨土

²¹ 日本淨土真宗的宗師親鸞的名著《教行信証》把信放在証之前，應該是基於這樣的理據。

²² 我在這裏用 *HORIZONT*（境域）字眼，與胡塞爾(*E. HUSSERL*)的現象學有點關連。這個觀念在胡氏的現象學中有很重要的意義。

向娑婆世界反顧，回向世界，救渡世間，進行雙向活動的，則是還相。很明顯，往相的導向接近小乘佛教和婆羅門教，要獨享救贖和“梵我一如”(*Tat tvam asi*)境界的樂趣，掉頭不顧，不眷懷世間。還相的導向則接近大乘佛教與基督教，要留惑潤生，普渡眾生，道成肉身(*Inkarnation*)，為世人贖罪。

往相與還相分別表示不同，而且是相反的宗教修行方向。二者是分開的。依一般理解，往相在先，還相在後，起碼在時間次序上是這樣。在終極的意義上來說，這兩者不應分開，不然便都不能真正成立。往相是開端，還相是終結，兩者合成一完整的、圓滿的宗教救贖活動。往相是基礎，還相是開拓。若往相無還相，則救贖只成個人孤獨的事，是一條鞭式的流逝；還相而無往相，則在工夫上缺乏根基，即使在境界上有所得，亦不會長久。從圓教的角度看，往相與還相必須連成一體；往相是權宜方便，還相是終極真實。權實應該合一，兩者本來也是合一的。

第三，上面所陳的境域的倒流，有絕對的隔閡問題，是要解決的。這是無限與有限、絕對與相對、未來與現在、救贖者與被救贖者(阿彌陀佛與眾生、耶穌與教徒)、他力與委身他力我之間的隔閡。我們必須把這絕對的隔閡消除，或克服它，完全的救贖才能說。如何能解決這個問題呢？我認為，最平實的途徑，是通過對話，讓委身他力我與他力溝通，藉著深沉與誠懇的信賴與信仰，委身他力我以生命融入他力之中，兩者成為一體“因信起合”(信是信仰，

合是合一)。所謂對話，可以是溫柔的念佛、深心的祈禱，也可以是無言無相的冥思²³。

要注意的是，這裏所說的信或信仰，是對他力而言，表示在精神上的委身與歸附。這委身與歸附，是故故不留，刻刻翻新的。每一刻都貫徹著一種突發的、開啓的當下的新的精神。那作為境域的世界也是不斷在創新地自我呈露，這新的世界隨著委身他力我的刻刻翻新的信仰而敞開。而他力大能（阿彌陀佛與耶穌）也不斷地以其悲願與愛向委身他力我呼喚，讓它作出果斷的決定，把整個生命存在交付出來。

六、救贖問題

²³ 關於絕對與相對的關係問題，武內義範依於其師田邊元的說法，提出如下綱要式的解析，頗有參考價值：

若相對與絕對二分，則相對、絕對處於相對的關係。

若相對與絕對處於相對的關係，則絕對變成相對。

若以絕對與相對為一體，則娑婆即寂光，只今便是永恆。兩者若作一者想，則能拔除人的有限性。（鈞按：這有讓人臻於無限的意義或成為無限的存在之意。）（武內義範著〈親鸞思想的根本問題〉，《淨土佛教思想第九卷：親鸞》，pp. 127 - 128）。

以上探討了委身他力我的自我轉化問題。以下要論最後一點，這即是救贖問題。委身他力我透過對話與他力溝通，一方面誠心念頌他力的名號，向他力祈禱，懇求他力的支援，另一方面他力亦以悲願與愛來回應，向委身他力我呼喚。最後，委身他力我融入他力之中，“因信起合”，與他力結成一體。這種情況，很像猶太哲學家布伯（M. Buber）所提的我與汝（Thou）的關係，後者指一個超越者，可以是永恆的佛（eternal Buddha），如彌陀，也可以是永恆的上帝（eternal God），如耶和華。這都是非對象性性格的。委身他力我通過對話，通過因信起合，而與他力的“汝”（Thou）合一，這是往相。同時也由作為永恆的境域的淨土或天堂回流到世間，以完成自助、助人，自救、救人的終極完滿的宗教理想，這是還相。委身他力我最初由於現實環境的關係，只能是一個有限的存在。它透過與他力對話、得到他力的援助，和回應他力的呼喚，自覺到自身的有限性，同時又參予、參入他力的無限性之中，有無限的自覺，而自身亦由有限的存在而成為無限的存在。最後透過還相而普濟眾生，成就大覺。這便是委身他力我的救贖。

這裏有一點要鄭重提醒。上面我們說過倒流、回流的走向或導向問題。由現在到未來是歷史的走向，以歷史為主導；由未來到現在則是宗教的走向，以宗教為主導。相應地也可以說，由世間到出世間，由罪苦到救贖，是經驗的走向；由出世間到世間，由救贖到

罪苦，則是超越的走向。我們在說自我轉化時，強調回流、倒流，即超越的走向。直前說救贖時，則同時強調經驗與超越兩種走向。分析性的、經驗的、歷史的走向是較平實的，也較容易讓人理解。超越的、宗教的走向則具有辯證意味，理解不易。兩種走向回應不同情境，各具自身的作用與價值。在完滿性或圓教的立場來說，經驗的、歷史的走向相應於往相，彼岸與此岸始終分隔，不能結成一體。超越的、宗教的走向相應於還相，透過淨土與天堂向現實世界的回流，可以讓彼岸與此岸結成一體，讓彼岸與此岸同在一個覺悟了的、獲得了救贖的生命存在中運作，這應該是理想的、沒有缺憾的走向。

京都哲學家武內義範以“阿彌陀佛”這個名號來說他力，並認為這個名號具有殊勝的力量，它也代表淨土，能作為一種具有絕對性、永恆性的理想（宗教理想）由超越的境域回流到世間，拯救眾生。而淨土與這個世界（現實世界）、諸佛與一切眾生，會組成一宇宙的大合唱隊，對那個名號發出回應、回響，其聲音宏大，直徹入十方世界。在這種情況下，世間一切主客的對立都熔化掉，具體的實在都以其純粹的面貌出現在充滿活力、活動的場地上，而作為神聖的相會的我與汝（Thou）的遇合和相互呼喚便出現了²⁴。武內

的這種說法，未免誇張，有宗教神話的意味。不過，其中亦有一些具有宗教意義、現象學意義的元素。我想起碼有幾點值得注意，在這裏提出來。

1. 在這種具有場域或境域（Horizont）意義的世界中，每一事物都表現其純粹的、剝落一切經驗內容的姿態出現，即是以物自身（Ding an sich）的方式存在與呈現。

2. 一切主客的對立的、相對的二元性（Dualität）都被消解，故一切事物都是絕對的主體，都有其不可替代的價值。

3. 一切都與作為汝（Thou）與作為永恆的佛（eternal Buddha）的阿彌陀佛的名號，甚至阿彌陀佛自身相遇合，而與後者消融在一起以成為一體。

最後，若以純粹力動或睿智的直覺來說委身他力我，我認為有兩點是值得注意的。第一，純粹力動雖說恆時在動態中，沒有所謂靜止完全不動的狀態，但它的動勢會有強弱或主動被動的不同情況。它能伸能縮。伸則動勢強，為主動，縮則動勢弱，為被動。這反映在宗教義的自我上，便有本質明覺我與委身他力我的不同。前者主健動，力量充沛，憑著自己本身的能力便能成就覺悟，得救贖，它是如孟子所云“沛然莫之能禦”的。後者主靜歛，動勢輕微，未

²⁴TAKEUCHI YOSHINORI, "SHINRAN AND CONTEMPORARY THOUGHT." *THE*

EASTERN BUDDHIST, NEW SERIES, VOL. XLIII, NO. 2, AUTUMN 1980, p. 45.

能如前者般主動求覺悟以成就救贖，需借助他力大能扶持一下，才能激發起內部的潛能，而覺悟得救贖。另外一點是眾生特別是人的生命軀體的資具問題，這即是所謂形氣。形氣雖然都是純粹力動所詐現，但它本身有清濁不同的質素。清的形氣障礙少，睿智的直覺容易在以形氣為質料的生命載體中發揮其明覺的作用，而成本質明覺我。這表現在學習的生活上，是思路清晰，領悟力強，記憶牢固。因而本質明覺我能藉自力便可覺悟得救贖。另一濁的形氣則多障礙，讓睿智的直覺難於主動地表現其明覺。理解力強的人聞一而知十，這種人聞一只能知一，故需藉他力的幫助，才得覺悟得救贖。

七、迷覺背反我

現在說迷覺背反我。以上所論述的本質明覺我、委身他力我與跟著要探討的迷覺背反我，都是宗教意義的自我的導向。如上面所說，就覺悟或得救贖言，本質明覺我屬自力主義的形態，委身他力我則屬他力主義的形態。迷覺背反我的情況比較複雜，它的覺悟、得救贖，基本上是走自力主義之路。關於這點，待我們把這種自我詳盡探討後，自會有清晰明白的展示，在這裏我們暫不多說。倘若就宗教的自覺這個意義言，則可以提出兩種模式：信仰的模式與理性的模式。很明顯，本質明覺我的自覺是理性的模式，委身他力我

的自覺則是信仰的模式。迷覺背反我的自覺模式則是理性的模式。而所謂宗教的自覺（*religiöse Selbst - Verwirklichung*），則仍是在得救贖、解脫一類目標的脈絡下說。

倘若以康德哲學特別是他的方法論（*Methodologie*）中的詞彙如“分解的”（*analytisch*）與“綜合的”（*synthetisch*）這兩種表示邏輯性格的字眼來形容這幾種宗教的自我，則可以說本質明覺我與委身他力我基本上是分解性的自我，而迷覺背反我則是綜合的自我²⁵。下面將會提到，迷覺背反我在現實上是以包括了迷執與明覺這兩種相對反的成素的“平常心”或“一念無明法性心”出現的，其中的綜合涵義非常明顯。

還有一點是，本質明覺我、委身他力我與迷覺背反我這三種宗教性格的自我都源於純粹力動在主體方面所表現的睿智的直覺，本源是同一的睿智的直覺，為甚麼在宗教的現實中會成就三種不同形態的自我呢？此中的理由，主要是睿智的直覺對純粹力動凝聚、下墮、分化而詐現的現象世界（這亦即是動場的世界）有不同的反應所致。本質明覺我的情況比較簡單。睿智的直覺是純一無雜的，它

²⁵委身他力我初步來說，是分解性的。但在它的發展歷程中，特別是從他力方面承受了一些力量的資源而變得堅強起來的脈絡下，我們可以說它具有綜合的意味。

在一切的自我的導向中都保持其自身的超越的、普遍的同一性（我們在上面提過，純粹力動或睿智的直覺的內容是一致性 *Einheit*）。現象世界則是經驗性格，其內容多姿多采，千差萬別。這現象世界包括我們所執持的感官、肉身和氣稟在內²⁶。特別是在氣稟上的不同，與我們所處的作為世界的一部分的周圍環境，可以實質上影響到睿智的直覺的表現。感官、肉身和氣稟都是人的生命存在在經驗方面的要素。特別是氣稟，一般以清、濁的相對反的性格來說，當然亦有不特別傾向清、濁而表現為中和的氣稟。宗教上的本質明覺我、委身他力我與迷覺背反我主要是依氣稟的不同而有不同的表現。氣稟上有清的傾向的人，生命上的障礙較少，睿智的直覺較易表現其明覺，因而成宗教上的本質明覺我。氣稟上傾向濁方面的人，生命上有很多障礙，睿智的直覺不易順利表現，意志力薄弱，信心也不足，因而形成依賴性，需藉著一個外在的權威來解決生命上特別是宗教救贖上的問題，這便成就了委身他力我。關於這點，

²⁶這裏說的“執持”，大體上同於佛教唯識學（*viññāna-vāda*）所謂的執受（*upādhi*）中的執持、執著的意味。依唯識學（特別是護法 *Dharmapāla* 的唯識學），眾生的第八阿賴耶識（*ālaya-viññāna*，一般指自我、靈魂）執著種子（*bīja*）與根身作為自己的生命存在。其詳參看拙著《唯識現象學一：世親與護法》，p. 45。

上面也提過。情況最複雜的，是氣稟浮動不定，是清是濁，都不穩固的人。在這種情況，睿智的直覺時顯時隱，生命的經驗因素總是不能凝定下來。這些經驗因素時而表現為負面力量，對睿智的直覺的實現構成嚴重的障礙；但有時也會收斂下來，其障礙為睿智的直覺所克制，讓生命表現明覺。人在這種情況，睿智的直覺與負面的氣稟成為一體，兩者性格、質素相反，但又總是此起彼落，或此起彼落地交互主宰生命，不能使生命問題永遠解決。這便是迷覺背反我。

在道德哲學的脈絡中來說人的生命存在，人的睿智的直覺表現為自由意志。若再從道德哲學上提至形而上學的層次來說人的生命存在，則人常不能免於矛盾或弔詭：你以自由為本質，你愈是自由，便愈無保証，愈無保障。自由自然是好的，但由自由而引致這樣的弔詭，則不一定是幸福。這方面的問題可謂錯綜複雜，亦可以生起人生無窮的悲哀與莊嚴，我們不能多說。在這裏我只想提出一點，人的生命的這種弔詭可以向兩面發展：要避開、逃離這弔詭，向外尋求一個他力的權威來保証、保障自己的幸福，便成就委身他力我。人若不願意向外求助力，要與生命的負面因素周旋、抗爭，要彰顯自由，以自己的力量來克服這個弔詭，便成就迷覺背反我。這種活動若是成功，人便幸福；若是不成功，人便痛苦。自由是好的，但由自由而讓自己孤立無援，需要獨自上路（人生之路）作戰（與負面的因素例如迷執作戰），則是不好的。人到底要怎樣做呢？他

自己仍總是有選擇的自由。

作了上面幾點重要的交代後，我可以深入探討迷覺背反我了。首先要解釋“迷”、“覺”與“背反”這幾個重要的觀念。“迷”（*graha*，*saṅga*）在佛教來說是迷執，對於一切沒有實在性的東西執著不捨，以致在這種執著、追逐外物中迷失、忘失了自己。這種活動的根源，可以追溯到生命存在、個體生命的所自來的無始（時間上沒有開始）的無明（*avidyā*）。著名的十二因緣（*dvādaśāṅgika - pratītya - samutpāda*）的說法，便從這無明開始²⁷。道家的《莊子》〈齊物論〉篇開首以“芒”說人生的迷亂狀態，意思便近於這無明了。“覺”則是覺悟、覺醒、明覺，梵文作 *buddhi*，*bodhi*；與無明相對反的明（*vidyā*），便傾向這個意思。迷與覺的涵義相反，這是很清楚的。

至於背反（*Antinomie*）或二律背反，則是矛盾之意。康德在其《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）中提到，純粹理性（*reine Vernunft*）或知性（*Verstand*）只有知識論的功能，若把它應用到形而上學與宇宙論的觀念上時，便會出現矛盾、背反的情況。我在這裏說背反，則是把重點從知識論移至宗教救贖方面

²⁷十二因緣是原始佛教的極其重要思想，其旨趣是解釋、交代個體生命的來源、形成與生死流轉、輪迴的情況。詳見拙著《佛教思想大辭典》，pp. 42B-44A。

去。即是，兩種東西性格相對反，但在存有論上總是糾纏在一起，不能分開。這種情況便是背反。這背反在人生方面，可引致情感與理智上的矛盾與衝擊，帶來無窮無盡的苦痛煩惱。實際上，背反在人生多個領域中都會出現，但自然在宗教救贖中出現最多，問題也較為深廣。如知識上有真與假，理性與非理性，藝術上有美與醜，道德上有善與惡，一般生活上有樂與苦，宗教上則有生與死，罪與福，輪迴與解脫，迷（迷執）與覺（明覺、覺悟），沉淪與救贖。一些特別的宗教，例如佛教，更有它的較確定和具體的說法，如無明與法性，煩惱與菩提，生死與涅槃，真與妄，染與淨，等等。

八、久松真一論背反

日本的京都哲學家久松真一對於人在宗教方面的背反有極其深刻的體驗與反思，從現象性格的背反滲透至終極的背反。在這裏，我謹引述他的說法作為參照，以突顯迷覺背反我，這種宗教導向的自我的深層涵義。他是關連著宗教的契機（*religious moment*）來說人的背反問題的²⁸。久松認為，人生最嚴重的問題或危機是罪

²⁸所謂宗教的契機，是指那些引領人作宗教上的反省，以至進入宗教的殿堂（信仰某種宗教）的關鍵性的因素、機緣，例如苦痛與死亡（對死亡的恐懼）。英

與死，這兩者是最重要的宗教的契機，並認為這些契機具有背反性格，它們所指涉的背反是終極的背反²⁹。他強調人由罪與死所引生的宗教問題，必須深化到它們的終極的背反性格，才能得到徹底的解決。具體地就死來說，我們的生命的苦痛煩惱，其根源在於生命的生死的性格。這性格可以進一步深化、擴展，以至於生滅、有無或存在非存在的強度與外延（存在是有，非存在是無）。久松認為，人的生死危機，可深化、擴展至有無或存在非存在的危機。就罪來說，久松的思路亦是一樣，他認為人的生活總是在價值反價值或理性非理性的背反中盤旋的。

久松進一步強調，在人中普遍地存在著的存在非存在的危機與價值反價值或理性非理性的具體形式是不能分開的。只要我們對存在或生命具有期望，便證明存在非存在的危機已與價值問題相連了³⁰。因此，存在與價值不可分地交織在一起，構成人的本質及具體

文表述式 RELIGIOUS MOMENT 中的 MOMENT，並不是時間義。

²⁹對於久松所提罪與死是人生最嚴重的問題，我是持異議的。如上面曾透露過，我認為苦才是人生最嚴重的問題，它的外延（EXTENSION）也最廣闊。

³⁰久松的意思，依我的理解是，存在的目的是價值，或我們要求存在，是要實現有價值的事。故存在與價值兩者有密切的關連。一般來說，存在是存有論的概念，價值是價值論的概念。在哲學上，存有論與價值論是分開來說的，

的構造。

就存在非存在的終極的背反言，久松認為，要徹底處理死的問題，必須要從根柢處著手，對生死以至存在非存在的背反徹底否定。就理性非理性的終極的背反言，久松認為，在理性的構造中，存在著理性非理性的終極的背反。理性的這種構造，是一切苦痛煩惱的源頭。久松認為，我們要徹底克服理性非理性的背反，這樣才能得到覺悟。久松的小結是，存在非存在的背反與理性非理性的背反，這兩個終極的背反，在具體的、現實的人來說，是連成一體的。此中的理據，依我的思索所得是，生死的問題不能當作純然是生死的問題來處理，必須涉及真妄、善惡與淨染方面。存在的問題，從現實的角度看，必涉及取捨的不同抉擇，這必須預認價值或理性。故存在與理性是不能截然分開的，它們所各自導致的終極的背反也是相連的。

進一步的探討便涉及覺悟了。要徹底解決人生的苦痛煩惱的問題，必須突破這存在非存在與理性非理性或價值反價值的終極的背反。此中的關鍵，依久松，是要走宗教之路，在精神上超越存在非存在、價值反價值的矛盾或二元對立關係。如何能這樣做呢？久松

雙方各有自己的問題，但這並不表示在人生中兩者互不關連。關於這點，後面很快便會涉及。

的答案是：要覺悟到那個不具備存在非存在、價值反價值性格的主體性。這亦是我們的真我。這主體性或自我不是存在非存在的自我，也不是價值反價值的自我，却是非“存在非存在”的、非“價值反價值”的自我，它超越一切定義與形相，它是一無相的自我³¹。

這裏我們可能要提一個問題：要解決存在非存在、理性非理性或價值反價值所成的終極背反，爲甚麼不直接地干脆以存在克服非存在，理性克服非理性或價值克服反價值，而要另外去做工夫，覺悟那個沒有存在非存在、理性非理性或價值反價值的無相的自我呢？這裏牽涉一個存有論與價值論上挺重要的問題。即是：存在與非存在就義理層面或次元（**dimension**）來說是對等的，就存有論的角度看，存在對於非存在來說，亦即有對於無來說，並不具有先在性（**priority**）與優越性（**superiority**），因此，存在不可能克服非存在，另一面，非存在亦不能克服存在。我們不能透過非存在即是存在的否定這種以存在來界定非存在的方式，來判定存在較諸非存在更爲根本（**fundamental**），而以存在來克服非存在。同樣，就價值論的角度看，理性對於非理性來說，或價值對於反價值亦即善對於

³¹以上有關久松真一對終極背反的論述，是我根據他的一篇重要論文〈絕對危機と復活〉整理而得。該文載於《久松真一著作集 2：絕對主體道》，東京：理想社，1974，pp. 138-195。

惡來說，也不具有優越性，因此，理性不可能克服非理性，或價值不可能克服反價值，亦即善不能克服惡。另一面，非理性、反價值、惡亦不能克服理性、價值、善。其理由仍是，理性與非理性、價值與反價值、善與惡，在義理層面或次元來說是對等的。解決這些終極背反的唯一途徑是突破背反本身；即是，突破背反的雙方所成的對峙的、相持不下的關係，而逼顯一超越的主體。這主體是窅然絕待的絕對主體；這相當於久松的無相的自我³²。

九、迷執與明覺：一念無明法性心

現在我們回返到對於迷覺背反我的探討。這種自我是生命上的迷執與明覺混合以至糾纏在一起的我。所謂迷執，是對事物的本

³²嚴格來說，久松一方面說存在非存在、價值反價值爲終極背反，同時又提要突破這些終極背反而顯無相的自我，這無相的自我應是絕對性格的。這便有問題了。存在非存在、價值反價值倘若是終極背反，則這背反是終極性格，如何可說被突破呢？終極的東西是最後的、最根本的，最高層次的，它不可能被一比它層次更高的東西所突破。倘若能被突破，則背反不可能是終極性格。倘若背反不是終極的，則背反的雙方如存在、非存在，價值、反價值便不應是終極性的。久松提“終極背反”（久松自己是用“絕對的二律背反，我以“終極背反”字眼來譯）便有問題了。這個問題複雜深沉，在這裏我姑且按下，後面有機會再提出來討論。

性的迷執。即是，事物是純粹力動爲了展現、實現其自身而詐現而成的，這詐現是整個實現歷程中的一個重要環節。事物既然是純粹力動的詐現，因此，它是不具有常住不變的實體、自性的，這便是事物的本性、本質。倘若不明白事物的詐現性格，而錯誤地認爲它有其自身的實體、自性，爲這實體、自性所迷，而對它執著不捨，便成迷執。明覺則是明晰地覺察到事物的這種詐現性格，知道它是沒有實體、自性可得，因而以正確的態度對待事物，而不對之執著不捨。

迷執與明覺在自我中的關係是怎樣的呢？它們是自我的不同部分，合起來構成自我，抑是自我的整體，只是自我的不同面相的表現呢？這個形而上學、存有論的問題，具體地說即是：在自我中，迷執與明覺是異體抑是同體呢？我要明確地說，迷執與明覺不能是異體，而是同體。即是說，在我們的自我或心靈（以心靈說自我）中，迷執與明覺具有同一的體性。但這並不表示迷執與明覺在心靈中同時存在，各佔心靈的一部分。心靈是一個精神性的主體，不是一般經驗性質的物體。我們不能想像它可以分成兩個部分，其中一個部分是迷執狀態，另一部分則是明覺狀態。心靈是一個整體，不能被切割成部分。我說在心靈中，迷執與明覺總是糾纏在一起，不能分開，並不是心靈中有迷執與明覺兩部分的意思。我的意思無寧是，心靈有時是迷執作主，有時是明覺作主。迷執作主時，整個心靈是一迷執的心靈；明覺作主時，整個心靈是一明覺的心靈。其背

後的意思是，心靈在不同階段，總是呈現或是迷執或是明覺的狀態。當某一狀態得勢呈顯，心靈的活動會隨順這種狀態而進行。但另一狀態總是隱伏在背後，不會被消滅掉。當它一朝得勢，它便會呈顯出來，而主導心靈的活動；而另一狀態便又隱伏。我們可以這樣說，心靈不是迷執，便是明覺。它不可能同時有迷執，同時又有明覺。當心靈在迷執狀態，生命的活動便是迷執的活動；當心靈在明覺狀態，生命的活動便是明覺的活動。這種情況，禪宗六祖慧能在《壇經》中所說的兩句偈語差可說明：心迷《法華》轉，心悟轉《法華》³³。迷執與明覺在心靈或自我中具有同一的體性。當心靈或自我是迷執時，心靈或自我便是一迷執的心靈或自我；當心靈或自我是明覺時，心靈或自我便是一明覺的心靈或自我。

天台宗的智顗大師提“一念無明法性心”一複合觀念，其中的無明與法性的關係，很類似我在這裏說的迷覺背反我中的迷執與明

³³佛教唯識學以阿賴耶識（*ālaya-vijñāna*）來說我們的心靈或意識（下意識、潛意識）。表示阿賴耶識中藏有無量數的種子（*bīja*）這些種子是我們所做過的行爲或業（*karma*）的精神凝聚。一個一般的眾生的阿賴耶識中有有漏的種子，也有無漏的種子；前者相應於我在這裏說的迷執，後者則相當於明覺。這裏，作爲下意識的心靈的阿賴耶識便可分成兩個部分：有漏部分與無漏部分，兩者可以同時存在於阿賴耶識這樣一個精神性的倉庫中。我所說的迷覺背反我完全不是這樣的心靈。

覺的關係。迷執相應於無明，明覺相應於法性。這一念無明法性心是一個兼攝無明與法性這兩種導向完全相反的面相的心靈，無明與法性成一個背反；故這一念無明法性心是一個無明法性背反心³⁴。在這個心靈中，無明（avidyā）與法性（dharmatā）是同源的，二者具有同一的體性；它們的不同，只是心靈狀態上的不同而已。在這一點上，智顗以水來作譬，水有兩種狀態：固體是冰，液體是水。冰與水屬同一東西：水（H₂O），只是固體與液體的狀態不同而已。智顗強調，在這種背反的心靈中，若無明作主導，則法性隱藏，或轉而為無明，心靈的活動是無明的、迷妄的活動。若法性作主導，則無明隱藏，或轉而為法性，心靈的活動是契合作為真理的法性的、覺悟的活動。智顗稱無明與法性在心靈中的關係為“相即”³⁵。此中的“即”，不是等同意味，而是不離之意。即是，我們不能在無明以外，在離開無明的情況下，求得法性。無明也不是在法性之外生起，而是在法性中生起的。無明與法性是相即不離的。

³⁴這“一念無明法性心”的字眼見於智顗的《四念處》卷4，大46·578上～下。

³⁵關於無明與法性的相即關係，智顗說：“以迷明，故起無明。若解無明，即是於明。……不離無明，而有於明。如冰是水，如冰是冰。”（智顗著《法華玄義》卷5下，大33·743下。）

對於無明與法性的相即不離的關係，智顗更進一步以竹與火作譬，並關連著價值論上的善與惡的相生相剋一點來說。他提出，竹有火性，或火性是在竹中，兩者擁抱在一起，但亦早有一種潛在的抗衡性：當竹中的火性有機會發展成真正的火時，它還是反過來把竹燃燒起來。在我們生命中的善與惡的因素的關係也是一樣，兩者總是和合在一起，但又互相排斥³⁶。惡總是存在於善的推翻中，善也總是存在於惡的推翻中。這是具有動感的和合義。善與惡總是在一個相生相剋的情況中存在，它們都屬於同一個生命，也可以說是同一生命中的兩面性相。既然都是附屬於同一生命，我們便不能離開惡而求善，也不能離開善以求惡³⁷。

善相應於法性，或明；惡則相應於無明。法性或明與無明都同

³⁶這裏說“和合”，並不是部分合起來以構成全體的那種和合。無寧是，一個現象的出現，總是依於和它相對反的現象的退隱（不一定是消失，更不是完全消失）。這種和合是指在活動上的相配合，不是物質的結合，希讀者善會其意。

³⁷關於這個生動的譬喻和對於善與惡的互動關係，智顗說：“祇惡性相即善性相；由惡有善，離惡無善。翻於諸惡，即善資成。如竹中有火性，未即是火事，故有而不燒。遇緣事成，即能燒物。惡即善性，未即是事。遇緣成事，即能翻惡。如竹有火，火出還燒竹；惡中有善，善成還破惡。故即惡性相是善性相也。”（《法華玄義》卷5下，大33·743下-744上。）

屬於一心，或同一個自我，兩者就同統屬於一心、同一自我而相即。因此在修行上來說，兩者是可互轉的。明可轉變為無明，無明亦可轉變為明。在哪裏轉呢？不在別處，正是在心或自我中轉。如心或自我在迷執，則無明流行，明隱伏；如心或自我在明覺，則明流行，無明隱伏。由於明或法性與無明都是心的狀態，兩者總是相應地活動的：一方在展現，另一方則在隱伏。反之亦然。我們要顯現心中的明或法性，總是要把心中的無明克服過來。但我不是說以明或法性來克服無明，而是要通過一種智慧上的突破（*intellectual breakthrough*）。關於這點，下面跟著便要討論了。有一點可以確定的是，我們不能在與無明成一完全隔絕的脈絡下以顯現明或法性，起碼在實踐上不能這樣做。故我們可說不離無明，而有明或法性³⁸。

以上我把迷覺背反我關連到天台智顗大師的一念無明法性心的思想，特別是他所說的心的無明與法性的互動的關係。我認為我們可參考這種思想特別是心的無明與法性的互動的關係來解讀迷覺背反我。在這裏，我想就迷覺背反我提出兩點，跟著便詳細探討對於迷執的對治問題。第一，我們說迷執與明覺是同體的，這是在

³⁸關於智顗大師有關法性或明與無明的關係的思想，參看拙著《天台智顗的心靈哲學》，pp. 69-73。又可參考我的英文著作 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*, pp. 170-177。

純粹力動的脈絡下說的。明覺是睿智的直覺的直接的作用，這睿智的直覺是純粹力動在主體方面的表現。迷執則是純粹力動詐現現象事物之中，在構築生命存在方面形成了沉重的濁的氣稟，這氣稟讓人滯著於事物之中，為事物所束縛，睿智的直覺不能暢順地表現自身的明覺作用，反而在紛亂的事象中迷失了自己³⁹。第二，基督教神學的保羅（Paul）曾說過，人的罪過愈是深重，他所得到的救恩也愈是深重。保羅這樣說，顯出他對人的罪過有深沉的自覺與他的深刻的宗教智慧。就迷覺背反我來說，我想我們也可以說，一個人的迷執愈重，障礙愈多，他的覺悟會愈難，而由覺悟帶來的精神上的收穫也會愈豐厚。

十、迷執的對治

³⁹京都哲學家阿部正雄有《非佛非魔：ニヒリズムと悪魔の問題》（京都：法藏館，2000）一書，提到迷覺同體、佛魔同體。但這是在本性空的義理脈絡下說的。它的基礎在臨濟的佛魔同源說，不在智顗的一念無明法性心一觀念。而它的理論立場是絕對無，不同於我的理論立場是純粹力動。以絕對無與純粹力動比較，前者的力動畢竟嫌弱，未必足以充量地自覺到生命中的佛魔同體的問題。純粹力動則概括絕對無與絕對有這兩個終極原理，其力動是較為充裕的，它在主體中所表現的睿智的直覺很能自覺到迷覺同體這一弔詭的、背反的關係。

以下我要集中地探討有關生命的迷執的對治問題，這個問題自然指涉甚至包括生命的明覺的顯現問題。我是在迷覺背反我的脈絡中探討的；也會參考天台智顗大師的一念無明法性心的說法。首先我要提出的是，要消除生命的迷執，而透露睿智的直覺的明覺，是一個有關自己的生命存在的出路問題。這種工作若是成功，我們的生命存在才能上揚，才能有一般所謂“豐盛的人生”。若是失敗，則我們的生命存在便會下墜、沉淪，沒有出路。我們特別要警覺的是，迷執是我們的生命自己的事，化解迷執是自我化解，不是把迷執當作一種外在對象來化解。而我們的明覺，或發出明覺作用的睿智的直覺，亦是我們自己的主體性，是超越於一切經驗性的對待關係的主體性。它不與迷執相對峙而有一主觀的對象性。在這種情況下，即是，在迷覺背反我的實踐中，必須排棄一切對象性的思維。這種轉迷成覺的活動，如上面所提的物自身的行動轉向所示，應是物自身的層次，而不是現象的層次。

轉迷成覺的這種存在性的、主體性的性格非常重要，這自然不能不涉及作為救贖方法的自力主義與他力主義的問題。自力主義的救贖是存在性的、主體性的，這點沒有問題。他力主義則不能免於對象性格，因而總會有“著相”（對對象性的執取）。就基督教的人格神耶和華和佛教淨土宗的阿彌陀佛來說，始終還有人格性（*Persönlichkeit*）這樣的對象性格。這種性格讓所謂我與“汝”

（Thou）的關係淪於相對性（*Abhängigkeit*）。當然這種相對性與在知識論上的自身與外物所成的主客的相對關係是不同的。倘若“汝”有對象性格，則我與“汝”的關係的另一面的我亦不能免於對象性格，這便不能成為一絕對地沒有對象性、絕對無相的最高主體。（此中的“最高”並不與比它低的層次、次元 *dimension* 相比較。）因此，就終極的意義來說，這種我與“汝”的雙方的對象性格，還是要被超越、被克服的。能超越、克服這種對象性格的，只有純粹力動，或它在主體方面所表現的睿智的直覺。

本來，佛教的空（*śūnyatā*）義可以克服這樣的對象性格⁴⁰。不過，空的涵義太浮泛，讓人的活動不知如何聚焦，反而會引人進入一種漠漠無歸的境域（*Horizont*）；這種漠漠無歸性可使宗教的主體成一弱勢的主體，成一功用貧乏的力動。這樣便不利於普渡眾生的宗教救贖目標的達致。但要注意，這種漠漠無歸的境域並不就是德國神秘主義（*Deutsche Mystik*）大師如艾卡特（*Meister*

⁴⁰阿部正雄提“自我淘空的神”（*SELF-EMPTYING GOD*）一觀念的一個意圖，是要以佛教的空義把神的對象性格克服掉。參看 MASAO ABE, “KENOTIC GOOD AND DYNAMIC SUNYATA”, IN JOHN B. COBB AND CHRISTOPHER IVES, ED., *THE EMPTYING GOD: A BUDDHIST-JEWISH-CHRISTIAN CONVERSATION*, PP. 3-65. 參看拙文〈阿部正雄論自我淘空的神〉，載於拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，PP. 215-240。

Eckhart)、柏美(Jacob Böhme)他們所說的無基底者(Ungrund)。這無基底者可說是西方基督教神學中與正統派異調的具有否定意味、無的意味的終極原理⁴¹。這個終極原理自身有伸縮性，它一方面可以在自己的境域中自我聚焦而成就基底(Grund)；另一方面，它又能恆常地保持無基底的狀態，不讓基底落於對象性格。這是無基底者的力動的表現。在這一點上，它實可與純粹力動相比較。但我的這種發揮，已溢出德國神秘主義者言無基底者的底線之外了。

以上是論轉迷成覺是生命存在自身的事，需要全情投入地、存在地、主體性地去做，剝落一切對象性格，包括他力主義的耶和華、阿彌陀佛的對象性格。這所謂“全情投入”，正是“存在的”、“主體性的”的參與，必須是自己親身參與，不能假手於他人。即使是借助於他力，自身亦要融化入他力之中，與他力成為一體，藉著他力的引領而得救贖。倘若當事人徹底融入他力，真能與他力結成一體，則他力的對象性格會滅殺。在基督教神學中，保羅聲稱我們不要得到善，而要得到惡。這是先死而後生的弔詭的做法，是釜底抽

⁴¹無基底者作為一終極意義的觀念，很可與京都哲學的核心觀念絕對無(ABSOLUTES NICHTS)相比較，兩者都可視為以否定方式展示其內涵的終極原理。京都哲學家上田閑照對這個問題有很深刻的理解，參看他所編集的《ドイツ神秘主義研究》，東京：創文社，1982。ドイツ即是德國。

薪的做法。他又聲稱自己是憂愁而充滿著煩惱的人，並頻頻追問由死亡的絕望境域中救出自己的人到底是誰呢？這當然是指耶穌而言。保羅深深地自覺到自己是置身於罪惡與死亡之中。他是通過參予耶穌的死亡與復活，讓耶穌在自己的生命中再生。他是真正能融入作為他力的耶穌中的人。他是以非對象化（不把耶穌他力視為對象）的方式而得救贖的見証。

對於他力以至任何事物加以對象化(objektivieren)，固然是轉迷成覺的大忌。另一方面，對於要克服的迷執的覺識，也是決不能缺少的程序。對於迷執的覺識，並不表示視迷執為對象，把迷執對象化。無寧是，我們要視迷執為自己生命存在的一部分，要對它有鮮明的覺識。這便是所謂“迷執的覺識”。這是對於生命的負面的覺識。在佛教來說，這是對於無明的覺識；在基督教來說，這是對於惡魔、罪過的覺識。未經歷這樣的覺識，不能有徹底的宗教的自覺。這真如古人所說“不經一番寒徹骨，哪得梅花撲鼻香”。這覺識不是只限於佛陀與耶穌所有，而是任何人都可具有的，倘若他要得到徹底的、完全的宗教的自覺的話。再來的是，我們要克服這“迷執的覺識”，由這“迷執的覺識”上提，以達於“同時否定迷執與明覺的覺識”⁴²。只有達致這一境界，才能徹底臻於生命的無對象

⁴²這即是，我們不能以明覺來克服迷執，不能以明覺來取代迷執，因兩者是在

性格。

在這裏，我們是在探討生命的迷執的對治問題。有人會提出惡（Böse）來，認為惡較諸迷執更為根本，或迷執竟是惡的一種。實際上，惡主要是就人與人之間的關係，這種倫理的面相說的，這是一般的人間性的問題，是一般的倫理學或道德哲學所處理的問題。迷執則是宗教的問題。對於惡來說，迷執應是更難對治的，因它的根深藏於潛（下）意識中。惡雖有根本惡為根基，可追溯到原罪（Original Sin），亦是潛藏於下意識中。但上帝造人，並未造他的原罪。原罪是人自己招惹的。迷執則不同，它的底子是无明（avidyā），是无始時來與生命相俱的。你不知它是從何時何地開始發生，沒法追蹤它的根原。這樣便更難對治了。

上面提到“轉迷成覺”，其意是轉捨迷執，彰顯明覺。這是心靈或自我的同一事體的不同表述。我們甚至不能說“兩者”是同一事體，因根本無所謂“兩”。“兩者”云云，只是分析地說轉捨迷執、彰顯明覺而已。就實情、實際（Realität）言，只是轉迷成覺這樣一種工夫而已。這是迷覺背反我的一種自我發展、自我呈顯的事

同一層面、次元之中。我們要突破由迷執與明覺所成的背反，才能徹底解決問題。關於這點，下面會有更詳盡的闡釋與發揮。我們在這裏姑且先說，這種突破是在迷覺背反我的救贖實踐中的一種有辯證性格的工夫。

體。

順著分解一路下來，光是轉迷而不成覺是沒有用的，這只是虛無主義（Nihilismus）而已。虛無主義否定一切，甚至連自身也否定掉，讓作為轉迷的虛無主義扮演催生成覺、顯覺的基礎的角色作用也被否定掉，這真成了極端的虛無主義（radical nihilism）了。這樣子的虛無主義是完全負面意義的。不過，從實踐角度言，若善於運用虛無主義，則它亦可發揮正面的功能；這便是把一切迷妄認識與行為都加以虛無化、否定掉，好像胡塞爾（E. Husserl）的中止判斷（Epoché）的做法那樣。分解地言，不做這一步，不把迷妄掃蕩淨盡，是不能真正顯露明覺的。

十一、京都學派哲學的觀點

西谷啓治是京都哲學家中最重視虛無主義的問題與作用的。他認為虛無（Nichts）本身可有積極的作用：摧破一切迷執，以助進於空的境界。阿部正雄承其師說，把虛無主義分成兩重。一是宗教以前的虛無主義，其重點是對虛無的自覺。這種虛無主義超越一切，包括神以至一切偶像權威在內。另一則是宗教內部的虛無主義，這是對惡魔（魔性）的自覺，對惡魔的對象性格否定掉。阿部以為虛無主義的這種二重性可以讓人的精神狀態步步升進，其程序為：

虛無→無→有（妙有）→無化的力動體→真正的無相

→絕對“無化”的力動→真正的主體

其中，無化的力動體的主要作用是對“相”（對象性格）的否定：否定有與無、生與死、善與惡、罪惡與救贖、信與不信、破（破壞）與立（創造）、真與妄、神與魔、佛與魔等等的一切相。而絕對“無化”的力動則涵括一切，一切都在此力動中，在力動以外，一物也無⁴³。阿部在他的總結中，未有強調絕對“無化”的力動，却強調由“非佛非魔”（同時否定佛與魔）的工夫實踐而達致的無相（無對象性格）的立場。可見他最關心的，不是形而上學的存有論、現象學的問題，而是宗教上的信仰與覺悟的問題。絕對“無化”的力動是一形而上學的觀念。他的偏向宗教方面，很明顯地是受到他的老師久松真一的影響⁴⁴。

在對於生命的迷執的對治與生命的明覺的展露這一宗教的大

⁴³阿部所提的這種力動，粗略看，似可與我的純粹力動相比較，二者有不少相通之處。只是阿部強調“無化”，我則強調“純粹”。在我看來，“無化”仍不能完全免去虛無主義的消極意味。“純粹”則排除一切經驗內容，以突顯力動的超越性格。

⁴⁴以上有關阿部正雄所提的兩重虛無主義的說法，參看他的《非佛非魔：ニヒリズムと惡魔の問題》，pp. 17–22。

問題上，阿部下過很深沉的觀察與反省的工夫。這在他的《非佛非魔》書中可以清楚看到。不過，他運用另類的詞彙來表述。他以“魔”來說迷執，以“無”來說明覺，而以“神”來說基督教神學的那個我們所遇合的具有永恆的神（eternal God）的意味的“汝”（Thou）。他提出，我們對於魔有虛無主義性格的自覺⁴⁵。這種自覺至少有兩面。其一是突破作為我與“汝”中的“汝”或神的實體主義的立場，而與這立場的背後的非實體主義的“無”相遇合。這一面亦涉及對神的否定原理。即是，它包含對“神的否定原理”（否定神的那種原理，亦即是魔）的自覺在內。對於阿部來說，這種自覺即是對於魔的自覺。此中的關鍵點在於神仍然是有對象（相）性格的。但這種對象性格不是普通在知識論中的對於認知心而言的對象性格。至於作為“汝”（Thou）的神，則是全然非對象性格的⁴⁶。

⁴⁵這虛無主義性格是良性的，它可以助成覺悟或明覺的展露。它的作用在於否定、突破、超越我們生命中的機械性的、實體主義性格的執著。

⁴⁶阿部這樣說，顯然表示神有兩種：有對象性格的神與無對象性格的神。後者是從信仰的立場而言的，信仰者與神已一體化了，故神沒有對象性格。阿部稱這種在一體化狀態中的神為具有“不是對象性的對象性”（不是相的相，無相之相）的神。與這種神成為一體的人，是真正的主體，他具有對於根源的實在（REALITY）的主體的自覺。至於“不是對象性的對象性”（相ならぬ相）這種表述式中的兩個“對象性”（相）自是就不同層次而言，前一“對

另外一面的自覺是，阿部強調，對於神所具有的“不是對象性的對象性”（見註 46），仍然需要超越。必須有這種超越，才能達致徹底的非對象化的境界。即是說，具有“不是對象性的對象性”而作為“汝”的神的立場必須被超越，被突破，在神面前與神的一體性還需崩壞，才能開啓出在神背後的無。這表示信仰立場的瓦解。在這種瓦解中，魔的立場（自覺）便出現了。這魔的立場是反對原理、否定原理。阿部強調，我們要轉換到這魔的立場中去，這轉換使神信仰的立場，與神的一體化具有主體的意義⁴⁷。這種在神背後而作為神的基礎的無，透過主體的轉換，作為魔而被自覺出來。阿部更強調，倘若神背後的無不是作為魔而被自覺，而只單純地作為無而被自覺，則便墮於非主體性的思辯立場中了⁴⁸。阿部強

象性”指在知識論中主客對峙關係中的對象性，後一“對象性”則指以信仰為基礎的，被人所信的神的實體性。

⁴⁷阿部似有這樣的意味，神是外在的，神的立場使神哲理化、概念化，因而作為神的另一方的人的主體性便滅殺。魔則是內在的，是人自己的生命存在中的問題。由對神的信仰轉移到對魔的自覺，表示把關心的重點從外在的神轉到自己的生命存在方面，這樣會加強人的主體自覺，增強人的主體性。

⁴⁸無傾向於抽象的、思辯的意味，魔則是自家生命內部的負面問題。對無的自覺，是思想的、思辯的事；對魔的自覺，則是涉及自身的生命存在、自己的主體性。阿部顯然有這種想法。

調，神否定的原理、神的反對原理需要在“對神的體証”的主體性的崩壞脈絡下，才能有存在的、主體性的自覺⁴⁹。

虛無主義在宗教救贖上有其一定的作用：它能把人在思想上的矛盾、情意上的葛藤、知見上的迷執徹底否定掉、虛無掉，必須先做這一步工夫，才能求進境。不過，光是虛無主義是不足的，它畢竟傾向於消極方面的破壞，在正面方面無所建樹，只讓人產生團團疑惑，以至禪宗的大疑。故西谷啓治提出要克服虛無，向空轉進⁵⁰。阿部亦以魔的自覺來說虛無主義，並勸人克服虛無，透過大死的自覺，以直接悟入絕對無的境域⁵¹。

⁴⁹阿部似有這樣的意思，我們反對神的存在、否定神的存在，不能鮮明地、具體地展示於思想的、思辯的作業之中，却是展示於在主體性層面所發生的對神的信仰、體証的事的崩解中。即是，倘若我們對神具有存在的、主體性的不信任，則這不信任只能發生於我們的主體性對神的信仰的崩壞中。又以上所論述阿部有關虛無主義、魔、神、無與覺悟、救贖諸問題，是據他的《非佛非魔：ニヒリズムと惡魔の問題》而來，pp. 15–17。在有些未夠清楚的地方，我加上了自己的詮釋和意見。

⁵⁰參看拙文〈西谷啓治的空的存有論〉，拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，pp. 121–149。

⁵¹《非佛非魔：ニヒリズムと惡魔の問題》，pp. 15–23。

十二、我的省思與對京都哲學的回應

以下我要站在純粹力動現象學的立場，來探討對治生命上的迷執與獲致明覺（覺、悟）得救贖的問題。我在上面已暗示過，迷執的克服與明覺的獲致，並不是兩件相互分開的事，而是不能分開的事，或竟是同一事體的不同面相、不同表述方式。當迷執被克服，明覺便被獲致了，救贖便出現了。絕對不是迷執被克服，隔了一段時間，才獲致明覺，得救贖。這是因為這些事情都在同一的心靈或自我中發生。心靈或自我是一個整一體；說迷執便是整體的迷執，說明覺便是整體的明覺。有整體的迷執，便無整體的明覺；有整體的明覺，便無整體的迷執。心靈或自我決不會出現一部分是在迷執狀態，另一部分是在明覺狀態的情況。

這裏，我想評論一下上面所述阿部正雄以至京都學派對覺悟問題的說法。首先，他們很強調覺悟活動本身是存在性的（*existential*）和主體性的（*subjective*）。即是，覺悟是個人在時間中、空間中發生的事，當事人必須要全情投入到這種活動中去，把整個任務承擔起來，不能推委於他人。田邊元雖提出他力覺悟的方式，但在他的所謂“懺悔道的哲學”的懺悔實踐中，當事人必須誠心懺悔，勇於承認過失，甚至承認自己不再值得存在於世上。只有這樣，他才能得到他力大能的慈悲救贖，給予信心，讓自己生命內部的力量得以反彈，而重新肯定自己。他們都強烈地排拒以一種思辯的、置身事

外的客觀態度來處理覺悟與救贖問題。其次，他們很重視虛無主義在個人的覺悟歷程中所扮演的角色：蕩除一切負面因素如知見上的執著與對世間事物的癡戀，同時也很能明白到虛無主義的弱點，特別是它的否定的、摧破的傾向，認為必須克服虛無主義，向空的或絕對無的境域轉進。在這種實踐思想中，尼采（F. W. Nietzsche）、龍樹（Nāgārjuna）中觀學（Mādhyamika）與禪的影響非常明顯。尼采是虛無主義（Nihilismus）的倡導者，龍樹是空（*sūnyatā*）的發揚者，絕對無（*absolutes Nichts*）則是禪的無進一步向救贖論、存有論方面發展的成果。第三，在處理背反的問題上，京都學者總是強調突破背反，而對於以背反的一方（如善）克服背反的另一方（如惡）的提議不以為然。他們認為，背反的雙方在層次或次元（*dimension*）上是對等的，任何一方都不具有對另一方的跨越性（*superiority*），因此，在背反內部試圖解決問題，以一方克服另一方，如以善克服惡，以生克服死，是不可能成功的。只有突破整個背反，同時否定背反的雙方，從它們所成的相對格局超越上來，以臻於絕對的境界，才能徹底解決問題。對於這一點，久松真一持之最力，阿部正雄也很受到他的影響。這種提法，基本上是正確的，與我自己所提的很相若。不過，他們通常只說突破背反，但對在實際情況中應該如何去突破，則不予深究。也不問這種突破的力量是來自背反的內部呢，抑是來自背反的外部呢？都不清楚。

現在我要集中評論阿部正雄在對治生命的迷執與展露生命的

明覺這一點（兩方面其實是屬於同一事體，故說“一點”）上所提出的說法。總括而言，就阿部所提各項而予以獨立的處理說，他的意見是很好的，每一項都有其自身的意義與作用。這些項目包括對虛無的自覺、對魔的自覺，無化的力動體、作為“我與汝”中的“汝”的神、在神背後的無，以至“非佛非魔”的終極的實踐格局。特別是他提到一般的神的觀念仍有對象性格，這種性格必須解除，以進於沒有對象性格的“我與汝”的“汝”的神。他認為這“汝”的神還不夠徹底，仍有“不是對象的對象性”，這仍要超越，以臻於完全沒有對象性的絕對無的境界，其實踐的思維形式便是他的書所標榜的“非佛非魔”的對神聖性與世俗性的雙邊否定。

不過，阿部的說法顯然有其弱點或不足之處。最明顯的是，一般的神、“汝”的神、魔（他在書的後面還分為“天魔”與“陰魔”）、無（絕對無）這些關鍵性的觀念在救贖的脈絡下如何緊密地連結起來呢？他未有清晰的處理，特別是，他未能把這些觀念恰當地擺放在一個完整的實踐的程序上，讓人可以按著次序來作業，以達致覺悟、救贖的目標。他對魔的問題的闡釋，更有雜亂無章的傾向，讓人難以把握它的適切意義。如上面所展示，他以虛無主義來說魔的自覺，以魔來說迷執，這是可理解的。但他又以對神的否定原理（否定神的那種原理）來說魔，以反對原理、否定原理說魔的立場，又提到要把作為神的基礎的無視為魔而加以自覺。值得注意的是，他又參考歐陸哲學特別是存在主義、現象學的说法，視魔

為由人格神到無（絕對無）之間起隔離作用的無限的深淵；痛陳對於這深淵的自覺即是對於魔的自覺⁵²。這些說法缺乏一致性。本來，罪、苦、惡、魔、死這些表示人生的幽暗面的東西，是宗教實踐中挺重要的題材，裏面充滿著無助、無奈、悲哀與莊嚴，都交雜在一起。一套好的宗教學說、哲學，必須正視這些題材，對它們有妥善而有效的處理。阿部對人性中的魔性的處理，是這方面的美中不足點。

雖然如此，我仍認為《非佛非魔》是一部上乘作品，阿部對人性中的魔性的確有很深邃的體會，對我們對神所生起的對象性格念之繫之，這兩者都是人走向救贖之路的障礙。他提醒謂，我們對神的體証仍有對象性，因此，我們要在對神的體証崩解這一點上，展示覺悟的存在性格與主體性格。即是，對於覺悟、救贖這樣的宗教活動，我們必須有存在性的、主體性的參予，盡量減殺對神的對象性的執取⁵³。

十三、我對迷覺背反問題的總的省察

⁵² IBID., p. 14。

⁵³請看註 49。

現在我要正面探討迷執與明覺的背反問題，以結束有關迷覺背反我的討論。如上面提到，迷執與明覺在存有論（ontology）與救贖論（soteriology）上是對等的，任何一方都不可能克服另外一方，因此，這個背反不能透過以明覺來克服迷執，這種方式來解決。只能通過對背反的突破來解決，這也是京都哲學家所提的背反問題的解決途徑。但要突破背反，特別是迷執與明覺的背反，談何容易？這兩者在生命中都有其根深蒂固的存在性。首先出現的問題是，突破背反的力量出自何處？是出自背反本身呢？抑是出自背反之外的某處呢？這自然又涉及自力與他力的問題。倘若突破的力量來自背反本身，則救贖是自力主義性格；倘若突破的力量來自背反外部，則救贖是他力主義性格。就我自己的思考與體會來說，突破背反的力量是不能來自背反之外的任何處。理據有二：一，突破背反的力量倘若來自外界，則迷覺背反我在根本的意義來說便同於委身他力我，若是如此，則在委身他力我之外另立迷覺背反我便無必要。委身他力我的覺悟、得救贖的源頭不在自身，而是在自身之外的他力大能，不管是耶和華也好，阿拉也好，阿彌陀佛也好。若迷覺背反我需要借助自身以外的力量來突破內部的背反，則這個自我仍要依賴他力才能覺悟得救贖，仍不免於委身他力的模式。其背反性格只是在他力主義的大脈絡下與委身他力的自我不同而已。理據二是，就純粹力動的立場說，所有東西（存在的 ontisch 與存有論的 ontologisch）不外乎是自我與世界而已，其存有論的根源都是純

粹力動。除此之外，更無他物。自我之外，具有導向意義（價值意義）的，有藝術或美學的靈台明覺我、道德的同情共感我、宗教的本質明覺我、委身他力我和迷覺背反我。認知我的導向意義未能確定下來。在這些自我中，除迷覺背反我本身不計外，其他形態的自我都不能提供助力，以突破迷覺背反我中的背反。至於世界方面，如後面要闡述的，這是一個動場（力動場所）的世界，它雖是有機的性格，與自我也有感應，能回應自我的呼喚而呈露、開顯自己，但力動（Vitalität）總是微弱，不足以幫助迷覺背反我突破其背反。

基於上面所提的兩個理據，我們可以肯定地說，要突破迷覺背反我中的背反，只能倚靠背反自己。它必須進行自我突破。故迷覺背反我的覺悟得救贖必是自力主義的。這個背反由迷執與明覺兩個性質相對反的要素構成。如上面所述，迷執是純粹力動所詐現的氣稟使然，這是一種沒有運作方向而只是不斷絕地向所接觸到的事物癡戀、執取的生命要素，其中不可能有突破背反的力量。明覺則是純粹力動在主體方面所表現的睿智的直覺本有的明覺；但這明覺由於迷執的氣稟常在左右障礙與干擾，致狀態不穩定，有時明覺顯露，有時則明覺沉隱。當明覺顯露時，迷執即暫時收斂起來，不起障礙與干擾；當明覺沉隱時，迷執即出動，橫行無忌地肆虐，讓生命沉淪。這種情況不停地重複發生，迷執與明覺這兩種性格相反的生命要素，總是癡纏在一起，處於敵對狀態，不停地相互鬥爭抗衡，讓生命動蕩不穩。突破背反的力量便存在於作為背反的一邊的明覺

裏頭。

要特別指出的是，在背反中的迷執與明覺雙方應該都是在相對的次元（dimension）中。特別是明覺，它本來是睿智的直覺的明覺。睿智的直覺直承純粹力動而來，而且在一切有情眾生中都有其自我同一性（self-identity），故是有普遍性的，因而也應是絕對性格的。明覺既是睿智的直覺的明覺，自然也是絕對性格的。但由於它與迷執成一背反關係，凡在關係網絡中的東西都有限制性，都無真正的自由可言，都是相對性格的。因此，在背反中的明覺也應是相對性格的，只要它脫離不了背反關係，它總是相對性格。這相對性格是由睿智的直覺下陷到背反之中而沾上的。它沉淪到背反的關係網絡，以明覺的身分而與迷執相對待，明覺即不得不轉成相對性格。明覺雖是相對性格，它總是睿智的直覺下陷到背反之中而成，故還是潛藏著後者的自由性與絕對性。一旦明覺能從與迷執所成的背反中霍然而起，超越、突破背反，自我上提而回歸向睿智的直覺，便能回復原來的絕對性格。因此，在背反中的明覺有自我霍然躍起、突破背反的能力。若以天台宗智顗大師的詞彙來說，在一念無明法性心中，法性與無明這兩個正反因素糾纏在一起，而成一個背反。由於法性心淪於背反中，為無明所纏，它便因此失去自由性與絕對性。一朝法性心悟得自身本來自性清淨無染，便能自背反中反彈而起，突破背反，回復原來的法性的絕對自由的狀態，而且能轉化無明。這便是所謂“無明即法性”。

在迷覺背反我的脈絡下講覺悟得救贖，是最難講的。即是說，在迷覺背反我的背景下尋求覺悟得救贖，難度是很高的。這種宗教實踐有很濃厚的辯證意味。具體地說，此中有兩面辯證作業。第一面是明覺自身要隨時警覺，對自己的行為時常保持一種批評甚至批判的眼光，一感覺有下墮傾向，便要把注意力提起，斷然採取果斷行動，努力把自己從本來所置身於其中的相對性的次元上提至絕對性的次元。這是通過否定自身的相對性格，以達於絕對性格的辯證作業。同時在另一面，要以自身的明覺照察恆時與自己癡纏在一起的迷執，在背反這一整一的狀態中盡力鬥爭，衝破背反，突越開來，回頭把迷執轉成明覺。這是另一面的辯證作業。要注意這兩面辯證作業，是同時同步進行的，只是一面是在明覺內部中進行，另一面則是在作為一個整體的背反中進行⁵⁴。

以上所論述的在迷覺背反我之中對於背反的突破，是以分析的方式來進行，那是為了易於理解的原故。實際上，這種突破是一種綜合性的宗教實踐。分析地說，在背反中的明覺與迷執都是相對性格；特別是明覺，它作為明覺，只是一種光景。真正的、絕對的明

⁵⁴這種辯證的宗教救贖作業並不只限於迷覺背反我的範圍之內。委身他力我的實踐，也有強烈的辯證色彩。日本淨土真宗有“惡人正機”的說法，認為愈是窮凶極惡的人，愈能成為他力救贖的對象。

覺隱匿在這光景的明覺之中。絕對的明覺突破光景明覺，同時也突破這光景明覺與迷執所造成的背反。絕對的明覺突破光景明覺與後者跟迷執所造成的背反，而成就了迷覺背反我的覺悟得救贖的宗教目標，是絕對的明覺的呈顯、自我呈顯。這正應合海德格的名言：實有的本質便是呈顯。在一念無明法性心的情況也是一樣。與無明相結合而成一背反的法性是光景法性，真正的、絕對的法性匿藏在這光景法性之中。真正的、絕對的法性突破光景法性，同時也突破這光景法性與無明所結成的背反，而呈顯自己。而作為“平常心”或“平常一念心”的一念無明法性心便成就了無明即法性的自我轉化。

最後要澄清一句在我們日常生活中常聽到的話。一般人總是喜歡說正邪不兩立、邪不能勝正的話，又表示正義最終會克服、戰勝邪惡。就背反的立場來說，正義與邪惡正好構成一個背反，由於兩方在存有論、價值論上是對等的，其次元相同，故不可能有一方克服、戰勝他方的情況出現。除非你從正義一方用功，突破這個背反。這樣，正義與邪惡的相對性格都被克服，最後達致絕對的正義。一般人總喜歡說這樣的話，只表示他們的主觀願望或信仰而已；從理論、義理上言，這種話是無效的。

（未完待續）