

# 與京都哲學的對話：西谷啟治論 宗教、道德問題與我的回應（上）

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。

西谷啟治是京都學派的哲學家中重要的一員，他在宗教與道德的關係的問題方面，有精闢的見解。我要以對話的方式，和他深入地討論這方面的問題。我先闡述他的意思，然後作出回應。很多時候我是站在自己要建構的純粹力動現象學的立場來回應，有時也涉及儒學（包括當代儒學），佛學以至康德哲學。“純粹力動”是一開放性的觀念，有很強的包容性，夾雜一些其他的思想，應該是無妨礙的，反而讓人有多元的感覺。這與海德格（M. Heidegger）的洞見：實在的本質是呈顯，也能相應。我不想以一種機械式的定義來鎖定純粹力動的內涵，是要讓它在對話中呈顯它的內蘊，同時也在適當的機緣中吸收其他觀念的、思想的資源。以下便是我與西谷在探討宗教與道德或信仰與理性的關係問題的對話。關於西谷的思想，我是以以下他的三本專著為據：

1 · 《根源的主體性の哲學·正》，《西谷啟治著作集》第一卷，

- 東京：創文社，1991。
- 2・《根源的主體性の哲學・續》，《西谷啟治著作集》第二卷，  
東京：創文社，1992。
- 3・《宗教とは何か》宗教論集1，東京：創文社，1972。

另外，加上他與阿部正雄所作的一篇對談記錄，及研究他的思想的著作：

- 4・<宗教における魔、惡魔の問題>，阿部正雄著《非佛非魔：ニヒリズムと惡魔の問題》，京都：法藏館，2000，附錄，pp. 95-188。
- 5・京都宗教哲學會編：《溪聲西谷啟治》下，思想篇，京都：法藏館，1993。
- 6・上田閑照編：《情意における空》，東京：創文社，1992。
- 7・Ryōsuke Ohashi, hg., Die Philosophie der Kyōto-Schule. München : Verlag karl Alber, 1990.

## 一、信仰、理性、主體性（人間性）

讓我們從信仰、理性、主體性這幾個具有濃厚的普泛性的觀念說起。信仰基本上是指宗教方面的信仰，這包括東西方的各宗教在內。理性則不限於是道德理性，也可以是知識理性，甚至工具理性。後二者倘若處理得宜，則仍可讓我們在價值生活方面，有一定的裨

益。道德理性當然是挺重要的，它是一切道德行為的理性依據。至於主體性，則主要是就我們人類的主體而言，一切價值上的抉擇，必須是由主體本身發出的。所謂人間性，是對主體性的進一步的闡釋<sup>1</sup>。以下先說信仰問題。

西谷認為，信仰是對神聖的愛的承受。就一般的用法來說，信仰是自我所作出的行為，它是內在於自我之中，由自我內部發出來的。它也指向一個對象。這是一種不超越意識～自我意識的場所的相信。但在宗教的信仰來說，場所會被跨踏，而“自我”的網絡亦會被突破，讓罪性在自我的內部被作為一種實在體現出來<sup>2</sup>。

西谷繼而指出，作為一種實在的信仰的概念，可在基督教與佛教中找到。在基督教，信仰被視為恩典，由神聖的愛中流出。佛教則提出“機法”兩種信仰<sup>3</sup>。由如來的本願流向眾生的信仰是法的信仰，這信仰與人對罪性的自覺相遇，便成人的信仰<sup>4</sup>。西谷進一步就有代表性的宗教來發揮，指出基督教的信仰是作為上帝的愛的聖靈的作用，把人與上帝相連起來。佛教則以如來的大悲的實現與眾生

<sup>1</sup> “人間性”這個字眼或語詞，常在日文的典籍中出現。在中文中的相應字眼，應是“人文性”、“人文精神”等。據我看，“人間性”的意味，比較具普及意味，其意思若對比著“天堂”、“天上”這種字眼來理解，便非常明顯。我認為在中文中用“人間性”的字眼亦無妨。

<sup>2</sup> 西谷啟治著《宗教とは何か》，宗教論集1，東京：創文社，1972，p. 31。此書以下省作《宗教》。

<sup>3</sup> 機是牽涉及質素方面的眾生、佛教追隨者；法是教法、佛教的義理。

<sup>4</sup> 人的信仰即是機的信仰。它與對佛教義理的信仰便是“機法”兩種信仰。

的信証相合為一這種關係來說信仰<sup>5</sup>。

西谷最後說，在信仰中，一切自我都成了真實的和真正的獨自的自我，而信仰自身亦置換成一種實在( Realität , wirklichkeit )<sup>6</sup>。

對於以上諸點，我的回應是：一、西谷以信仰是對上帝的愛的承受，這是很嚴肅的、很高層次的說法，排除人們對信仰可能生起的一切迷信的想法。對上帝的神聖的愛的承受，是一種精神性的行為，同時也有理性作為基礎的，因這種信仰，如西谷所言，並不超越意識～自我意識的範圍。人在這種信仰中，知道自己在做著甚麼，而且清晰地確認這是有價值的、應該做的行為。音樂家巴哈( J . s . Bach )曾說過，他的所有的音樂只傳達一個訊息，那便是上帝的愛。因而聽巴哈的音樂，而受到感染的人，也可以說是聆聽上帝的愛的呼喚和接受祂的愛。不過，在受取上帝的愛的同時，這愛的光輝亦把人的罪性，從生命的深處、暗處照現出來。在這種情況下，人自然要深刻地反思一下：自己帶罪在身，是否值得上帝給予神聖的愛呢？這樣悔改、悔過，便成為話題了。這是一個大問題，後面會有較專門的討論。

二、西谷提出在人的宗教生活中很重要的一點；信仰是一種恩典，其來源是上帝的愛。這雖是基督教的說法，但可視為有關信仰的一個普遍問題來看。信仰是精神生活的重要的一部分，它在貞定人的生活行為與生命方向方面，可以發揮巨大的作用。就幸福生活

<sup>5</sup> 《宗教》，pp. 31-32。

<sup>6</sup> Ibid ., p.32。德文的相應字眼為筆者所加。

這一角度來看，有信仰（宗教信仰）自然比沒有信仰好。但宗教信仰是不能勉強的，它是可遇而不可求。有宗教信仰，的確是一種福氣。因此，基督教以信仰為一種恩典，由上帝所施與的恩典，人得與不得，由上帝決定。當然，我們可以這樣理解，人的生活行為表現出高尚的操守，這有助於獲得上帝的恩典，因而享有信仰。或者說，人可以以虔誠善良的心行事，感動上帝，俾能獲得信仰的恩典。這樣的想法有助移風易俗，鼓勵人們行善事，做好人，但是否能得到信仰的恩典，最後還是取決於上帝。人刻意希望得到上帝的恩典而行善，可能反而得不到上帝的恩典；人自然地行善，行善時不存有功利的心，可能因此而得到上帝的恩典。上一章提到康德（I. Kant）對恩典不存厚望，人對它是沒有把握的：它甚麼時候會來，有甚麼用，對我們有甚麼幫助，都不知道。康德對恩典的這種說法，可能與我在這裏所說的有關連。

三、西谷提到的基督教的信仰與佛教強調的如來本願流向眾生的淨土宗的信仰，都是他力形式的信仰。即是，人依仗一個外在的他力大能，而得到救贖，不能憑自己自身的能力而得到救贖。這個他力大能不管是上帝也好，阿彌陀佛也好，都可視為純粹力動依人格方式而顯示的信仰的對象<sup>7</sup>。至於信仰他力大能的信徒、眾生，則是純粹力動顯示在人的主體方面的結果。在這裏不妨說氣稟。氣稟有清有濁；需要他力大能的助力，才能得覺悟、救贖的人，其氣稟偏向於濁的一面，在認識、覺悟上的能力都較低，不能憑自力而上。

<sup>7</sup> 西谷說信仰指向一個對象，便是指這他力大能。這種指向，與胡塞爾現象學中所強調的意向性（Intentionalität）作用，應該沒有關連。

而佛教的主流、儒、道兩家，則都強調人人都能自力覺悟、得救贖，這是純粹力動在他們身上表現出清的氣稟所致。

四、最後西谷謂在信仰的脈絡下的自我都具有獨立性，這是很自然的。信仰本來便是很個人的事，指涉個人自身的主體性。各人可有不同的信仰期望、信仰程度與信仰成果。至於西谷所提信仰本身的置換問題，這不外表示，信仰可帶來覺悟、得救贖。人在這樣的信仰中，在覺悟、得救贖中，其生命已融進實在的內裏，與上帝、阿彌陀佛成為一體了。

在這裏，我想提出一點，西谷沒有論及。自力的覺悟與救贖的力量，來自當事人自己，只要當事人存在，覺悟與救贖便自然地能維持下來。他力的情況則不同。人憑他力大能的力量而覺悟、得救贖，這表示這些宗教的目標是否可能，能否延續下來，要看當事人與他力大能之間的關係而言。而這種關係的必然性，固然要看當事人的表現，而他力大能的回應，也很重要。上帝對人類的恩典與阿彌陀佛對眾生的悲願，是否完全可由當事人的表現來決定呢？上帝與阿彌陀佛是否完全是被動的呢？這是一個很值得深思的問題。

接著看理性方面的問題。這也要關聯著信仰來說。關於這點，需由惡與罪兩個次元或導向（dimension）說起。西谷認為，人犯惡與犯罪，不必是同時而起，由犯惡到犯罪，是人的宗教的自覺所開展的結果。由倫理上的惡進而至宗教上的罪與魔的圖式 是很清楚的，這即是由理性的立場趨向信仰的立場。歐洲方面的啟蒙時代，理性得以高揚，這是人在根本自覺上的一次具決定性的轉化，對於這種轉化（理性的轉化），要以信仰來克服它，並不容易。基督教神

學的興起，表示由包含哲學與道德的理性的立場，轉到信仰的道路上去，西谷認為，這是有障礙的。要放棄理性，才能開出信仰之途，但這並不容易。西谷認為，理性與信仰問題的解決，是很難的<sup>8</sup>。

我的回應：西谷在這段文字中的說法，顯然很有可譁議之處。而他對信仰與理性之間的關係的處理，也太呆板，也低估了人類在對待這兩個問題上的智慧。首先，惡與罪這兩種人性中的負面的東西，是否可如西谷所提那樣，可以或甚至必須區分為兩個導向呢？我覺得很有問題。“惡”與“罪”兩個概念的涵義實在有相重疊之處，不能清楚劃出一條界線，把兩者分開。人犯罪，不必沒有作惡的意味；人作惡，很多時是不道德的，是犯法的、犯罪的。另外，人的宗教的自覺，並不一定是沿著由倫理上的惡進而至宗教上的罪與魔這個方向發展的，因而不必是由理性的立場趨向信仰的立場的。西谷這樣說，顯然是要遷就西方文化由理性的重點發展到信仰的重點，以交代基督教神學的產生。這是以事（歷史）來規限理，並不可取。我無寧認為，此中的發展方向應該是相反的，即由信仰的立場，發展到理性的立場。人在初開的時候，理智、理性通常不會很發達，遇到疑難與危難，不能憑理智、理性解決，只能借助於神靈，信仰便因此流行了。到了某一階段，人的理性的自覺由發展至成熟，便會慢慢離開信仰，而比較依賴理性來解決問題，即使理性是以道德理性為主，也應該是這樣。至於西谷說要以信仰來克服理性，或者像基督教神學那樣，要從理性的立場轉到信仰的道路，是有障礙的。

---

<sup>8</sup> 西谷啟治、阿部正雄對談＜宗教における魔、惡魔の問題＞，阿部正雄著《非佛非魔：ニヒリズムと惡魔の問題》，pp. 130-131。

西谷又堅持要放棄理性，才能開出信仰之途。這是關乎信仰與理性的關係問題，我認為都需要商榷。有關信仰與理性或宗教與道德的關係這一問題，西谷很明顯地是堅持著京都學派的立場，即是，信仰與理性，宗教與道德是不相容的，道德必須先崩潰、先瓦解，才能發展出真正的宗教。這正是我在上一章所提到的阿部正雄的觀點。西谷是阿部的老師，也是持這觀點，因而說要放棄理性，才能開出信仰之途。對於這種觀點的問題，我在上一章已交代了很多，那是配合著純粹力動的立場而提出的，在這裏也就不重贅。我在這裏想重提一點，信仰與理性、宗教與道德不必相互拒斥，卻是可相容的，我認為甚至可以說，宗教可以補道德力量不足這一點，而道德亦可為宗教提供多一些理性基礎。我想上章提到的田立克（Paul Tillich）的觀點是對的：道德或理性可提供方向給宗教或信仰，而宗教或信仰可提供動力給道德或理性，讓後者的理想能實現。我還想補充一句：信仰與理性是不同性格的東西，但其不同，遠遠未到相互排斥的程度。實際上，在處理人的生命的負面問題上，信仰可發揮很大的力量，那是理性不能做到的。不過，理性可調節信仰，讓它保持著一種適度的冷靜狀態，不會流於或泛濫成狂熱的程度。

跟著看主體性或人間性的問題。在這裏值得先提醒的是，西谷在對這個題材的討論方面，提出“絕對他者”和“絕對無”兩個觀念。西谷以人間的世界的側面為理性的立場，絕對他者的世界的側面，則是信仰的立場。他便是在這兩個立場的脈絡下論信仰或信仰主義的。他認為，所謂信仰主義是把我們的界限面，由此方的側面，即人間面翻轉到彼方的側面，即絕對他者面而成立的。這樣，彼方

便成了新的此方。在這種轉換中，便沒有了彼岸與此岸的區別。這種側面上的轉換，正發生於理性的立場與信仰的立場的“中間”界限之處。重要的是，這界限本身既不是理性的立場，也不是信仰的立場，卻包含兩方的可能性。西谷又拿西方神學來作參照，表示相對於布特曼（R. Bultmann）所提的理性中的啟示的結合點來說，絕對無的立場作為理性的立場與信仰的立場的辯証的統一，是人間之中的“結合點”，這是無記的界限。絕對無的主體性通過這無記的人間的主體性，無礙地出入於這界限的兩側的世界之中<sup>9</sup>。

西谷進一步剖析人間性觀念的涵義。他指出人間存在是一種具有真實使命的存在。這種人間性的理念與神性的理念不能沒有關聯，亦不能不在這關聯中被理解。人間性只有在與神性的聯繫之中，才能堅持其根本的使命的性格。同樣地，神性亦只能通過與這道德理念的關聯而得到體認。按這道德理念，應是就人間性而言，西谷提醒，我們對於這兩者（人間性與神性），必須在往還兩迴向的關聯中來理解。在這裏存在著一種把一切高級的宗教從純然的迷信中區別開來的根本精神。在基督教來說，由神之愛（神即是愛）出發，為了全人類的贖罪與救濟而出現的基督所救贖的基督徒，一方面以基督為中心而結合起來；另方面，他們繼承其生命（即是使命）而受苦與展開救贖，“神之國”便在此土中成立，擴充起來了。在佛教淨土門，眾生乘著如來的弘誓的本願力而能早臻涅槃，然後還相迴

---

<sup>9</sup> 西谷啟治著《根源的主體性の哲學·正》，《西谷啟治著作集》第一卷，東京：創文社，1991 p. 84。此書以下省作《主體性正》。

向，與眾生分享解脫的樂果。雙方其實是從同一的根本精神出發的<sup>10</sup>。

以下是我的回應。西谷顯然運用了辯証的思考，來發揮信仰的深層意義。在他看來，信仰成立於人間或人與絕對他者或他力大能的具有動感性的接觸：本來人與他力大能各有其自身的位置、空間，人自己移開，翻轉到他力大能那一邊，而依附他力大能。這樣，本來在主位的此方空卻了，儼然為彼方的他力大能所填補了。這樣，如西谷所說，彼方便成了新的此方。人既依附於他力大能，此岸依於彼岸，彼岸儼然據有了此岸，甚至成為此岸。這樣，居於主位的人為他力大能所替代，而人又依於他力大能，此岸與彼岸的分隔儼然消失了。這樣的關係，即人與他力大能的關係，自然是信仰的關係了<sup>11</sup>。西谷提到這種牽涉此岸，彼岸的翻轉，到最後消除雙方的分隔，是發生於理性與信仰的中間。其實這種翻轉是傾向於信仰的立場方面的。過了這個中間位置，便全是信仰的意味了。

要注意的是西谷在這裏提出絕對無的觀念與問題。如我在自己的很多有關京都哲學的論著中所表示，絕對無是京都哲學的標誌，不同的京都學派的成員都各有其解讀與闡發絕對無的方式。西谷是以佛教般若（Prajñāpāramitā）思想與龍樹（Nāgārjuna）的中觀學（Mādhyamika）的空（śūnyatā）的義理為根基來發揮絕對無的。不過，這是第二次大戰之後的事。在第二次大戰之前，他對

<sup>10</sup> Ibid., pp.177-178.

<sup>11</sup> 西谷在這段有關文字中所展示的立論，並不是很清晰暢順，我自己在一定程度上作了些疏通與調整，基本上是配合、參照西谷自己的思維方式與哲學導向而這樣做的。讀者如有更妥善的解讀便最好了。

絕對無已有了自己的見解<sup>12</sup>。這即是以理性與信仰的辯証的統一來說，認為它是人的主體在理性與信仰方面的一個結合，也通於此岸的人間世界與彼岸的絕對他者的世界。在這種情況下，絕對無作為一終極原理，主體性與理性的意味便不是那麼強，因滲有絕對他者與信仰的涵義在裏頭。這是與西谷在戰後所展示的具有強烈的主體性意味的絕對無觀所很不同之處<sup>13</sup>。以絕對無為一種具有辯証意味的統一體，這種辯証或矛盾，可以說是理性與信仰之間的矛盾，也可以說是人間與絕對他者之間的矛盾。倘若是這樣，則絕對無在次元（dimension）或導向方面，是跨了絕對他者，後者只能在絕對無的統一體的脈絡下，才能成立。在純粹力動的立場來說，絕對他者，不管是上帝也好，阿彌陀佛也好，都是純粹力動的人格化的形態，而以實體主義的實體出之。在純粹力動現象學中，人間與絕對他者的矛盾是不會出現的。人間是純粹力動，在主體所表現為睿智的直覺，絕對他者則是純粹力動在客體方面表現的人格實體。

再回應西谷進一步對人間性或主體性的闡釋。以“實真使命”來說人間存在的存在性極好。這正與純粹力動現象學以生與死所概括的人在現實世界所扮演的角色的深層意義相應。即是，人的生，是從本體世界爆破一切茫昧而出，承取一個人的變化身（apparition），在現象世間承受種種挑戰，實踐一種使命。使命完

<sup>12</sup> 《根源的主體性の哲學》正、續篇都成書於第二次大戰之前。

<sup>13</sup> 在京都哲學家中，對於絕對無的理解，田邊元是獨樹異幟的，他以絕對的他力來說絕對無，和他有密切關係的弟子武內義範也持這種解讀方式。西谷在戰前以絕對無涉及絕對他者的思想，極有可能是受到田邊元看法的一些影響。

畢，便回歸向本體世界，這便是死。西谷提出的“真實使命”，有非常深遠的意義。不過，西谷強調，人間性的這種真實使命，它的使命性格，需放在人、神的關係的脈絡中，才能充分証成。這正表示人的真實使命，不能離開宗教。人不單是物理的存在、知識的存在、道德的存在，同時也是宗教的存在。最後一點，表示人的使命需涉及宗教意義的終極關懷（借用田立克 Paul Tillich 的概念）才能成立。另方面，神性亦需在人文的道德理性的活動中才能被體証。這是說，人、道德理性是神性的載體，神性的高尚情操，必須要在人的存在狀態與道德的生活方式中，才能充分地被証成。這個意思非常好。耶穌對世人的慈愛與救贖，他在世間受苦受難（包括被釘死於十字架上）所展示的沛然莫之能禦的道德勇氣，正能展示這點。在純粹力動現象學來說，純粹力動在主體方面表現為人的睿智的直覺，接受世界種種罪、苦的磨煉，經過無數挫敗，仍然能本著道德的勇氣與動感騰飛起來，而遊戲三昧，最後回歸向純粹力動本身，生、死問題同時並了。這個意思與西谷所提的神性依人的存在狀態與道德生活來証成，的確很有相通處。

西谷所提的人間性與神性的往還兩迴向的關係，在宗教學上更有特殊的意義。往向是人矢志求道，求覺悟，一心一意向著神性這個目標挺進，義無反顧。還向則是得道、覺悟後由神性的層面回返地面，與尚在罪、苦中受煎熬的眾生分享覺悟的果實，而不是掉頭不顧，作自了漢。這正是基督教與大乘佛教的根本精神所在。西谷特別提醒，一切高級宗教（筆者按：亦即具有理性的宗教）與一般的民間迷信的分水嶺，便是這一點。不過，西谷在大乘佛教方面獨

提淨土宗，予人有遺憾的感覺。在迴向世間、普渡眾生方面，禪與天台學表現得最為明顯。禪宗的《十牛圖頌》中第十圖頌“入廬垂手”與天台宗人所倡議的以種種功用利益眾生，並強烈地批評華嚴宗人的“緣理斷九”，掉頭不顧，是很鮮明的例子<sup>14</sup>。在西谷眼中，神之國不應在天上建立，而應在地上建立；淨土亦不應建立於西方極樂世界，而應在眾生的心中實現。以純粹力動現象學的詞彙來說，所謂“物自身”(Dinge an sich)這樣的純粹力動凝聚、下墮、分化而詐現現象的意義(Bedeutung)或有關事物的真理(Wahrheit)，應能當下在對日常的事物的理解中呈現，因而不對這些事物起執，不為它們所束縛，讓心靈有自由自在之感。物自身必須在這樣的義理脈絡下，與現象合為一體，雙方相即不離。

## 二、宗教、道德、根本惡、原罪

承接著上一節所討論的信仰、理性、主體性等較具一般義的題材，我要在這裏探討與這幾項題材相關連，但卻是較具體的問題：宗教、道德、根本惡與原罪。如上面所已說過的，宗教相應於信仰，道德相應於理性，根本惡與原罪，則是人的負面要素的根基。關於宗教本身，我在上面已說了很多。在這裏，我想先較廣泛地討論宗

<sup>14</sup> “緣理斷九”意即只關心體証終極的真如真理，以求覺悟，並獨享此中的樂趣，卻忘記九界眾生（佛界之外的眾生）仍沉淪於生死煩惱海中，因而不對他們施予援手。

教與常常與它一同被提起的道德的關係。這自然是環繞著西谷的觀點而展開的。

宗教與道德有非常密切的關係，這點幾乎不需要解釋了。我們要注意的是這兩者的關係如何密切，同時在這種密切關係中，又要怎樣把宗教與道德區別開來。西谷首先就宗教與道德的互補，相互支持一點立說。他強調道德（*Sittlichkeit, Moralität*）要有宗教性（*religiöse Natur, religiöse Wesen*）的支援、証實，才是真正的道德。倘若沒有了這些支援、証實，道德勢必陷於自我迷執的狀態而變質。另方面，宗教倘若不包含道德性，便與迷信（*Aberglaube*）無異，不是真正的宗教了<sup>15</sup>。關於宗教與道德的關係，西谷又以“接軌”字眼來說。他認為，在道德的根基中，有宗教在接軌。西谷並強調，在這裏頭，有一實踐的理念：對於一切東西，有作為同一生物的大生命在貫注。這種貫注，可以說是對那統一過去、現在、未來一切事物的真實的人間進行同一化的大力動，大實踐<sup>16</sup>。

西谷甚至有認為宗教與道德是同一的傾向。不過，他沒有直接說兩者是同一，卻以兩者的事例來表示這個意思。他認為愛與正義必須是不二的。正義即此即是愛；愛即此即是正義<sup>17</sup>。按愛是宗教的

<sup>15</sup> 西谷啟治著《根源的主體性の哲學・續》，《西谷啟治著作集》，第二卷，東京：創文社，1992，p. 226。此書以下省作《主體性續》。又，文中引述西谷的說法，有時加上德文相應字。這是筆者所加，非西谷原書所有者。

<sup>16</sup> 《主體性正》，p.177。

<sup>17</sup> 《主體性續》，p.240。

核心觀念，而正義顯然是道德意味的。兩者相即不二，便有宗教與道德為同一的意思。西谷復進一步說，在愛與正義的不二關係中，我們可以看到絕對善是超越與惡的對立性的<sup>18</sup>。

在內容上，宗教與道德亦有相通之處。西谷表示，在道德之中，可存在自我在睿智的世界中所具有的東西，甚至是上帝<sup>19</sup>。就一般情況言，西谷提到睿智的世界，是有濃厚的宗教意味的。西谷特別強調，人在其道德實踐中，總是會以某種方式涉及宗教性的問題的。他進一步表示，宗教的實存為了自覺地顯現它的深厚的本質，它與道德的關聯的直接性必須被否定掉。這是基於在道德性中的矛盾的統一需要再被拆解，統一本身要被否定的理由<sup>20</sup>。在宗教與道德的相通方面，西谷一再強調一切宗教都應依於“人間性”的道德的理念而成立<sup>21</sup>。他甚至說，不以任何方式與道德相聯繫的宗教，難以言高級的宗教<sup>22</sup>。

雖然如此，西谷還是提醒我們在理解到宗教與道德的相通處和密切關係的同時，仍要留意它們的區別。他是在談到道德或倫理學的惡與罪時提出這種區別的。他表示，惡與罪的問題，基本上是在倫理學中在主體性的脈絡下被提出來的。在倫理學中，惡與罪被關聯到每一個人的主體性方面，而涉及個別的責任問題。他認為，只

<sup>18</sup> Idem., 西谷在這裏的意思，應該是絕對善是超越善與惡的相對的二元關係。

<sup>19</sup> Ibid., p.236。

<sup>20</sup> Ibid., p.217。

<sup>21</sup> 《主體性正》，p.178。

<sup>22</sup> 《主體性續》，p.183。

有在倫理學中，“人格的”存在形式對每一個別主體敞開了<sup>23</sup>。不過，西谷強調，在倫理學，人對於自我本身的惡與罪仍未能體認到。不管倫理學如何重要，它仍只是在“自己”的場域中處理惡與罪，以“自我干犯”的方式來看它們。這樣做仍有限制，惡與罪未能就它們的真正的實在性表現出來。要讓自己真切地體認惡與罪，只有在宗教中才是可能的。康德在他的道德哲學中，視惡為內在於人的那種“自愛”（自戀 *Selbstliebe*）的傾向。但在談到宗教哲學時，便不能不提出“根本惡”的概念了。在這裏，我們可以看到宗教與倫理的不同，亦即是宗教與道德的不同<sup>24</sup>。

對於西谷論宗教與道德的關係，我以諸點回應如下。一、西谷所謂真正的道德需有宗教的支援和証實才成是甚麼意思呢？我想西谷在這裏一開始便觸及有關道德的極其重要的問題。他不是從道德概念的理解上立說的，而是從道德表現為行為、行動這種實踐角度立說的。關於這點，我們要重溫前面提到田立克的宗教是道德的動力，或宗教能引發道德行為（筆者按：田立克大概是這個意思）的意味。即是，道德不是被當作一套理論拿來講的，而是需要實踐的，需要在實際的生活中展示的。這便需有宗教提供動力來助成了。故西谷跟著說，倘若道德沒有宗教的支助，便會陷於迷執，這迷執正是對理論、觀念的迷執，只是議而不決，決而不行。下來西谷說在道德的根基中，有宗教在接軌，這“接軌”不應是義理上的接軌，而是在實踐上接軌。道德要在生活實踐上表現，便需要宗教來支援，

<sup>23</sup> 《宗教》，p.29。

<sup>24</sup> Idem.

來接軌。進一步，西谷提到作為實踐理念，而貫注於一切存在中的大生命、大力動問題，這實踐理念，實可作為宗教對道德在實踐上有促發作用這一點的補注。而所謂“大生命”、“大力動”，就其意涵和作用看，與我提的純粹力動一理念實很有相通之處，後者亦有很濃厚的宗教、道德實踐的意味。

二、西谷一方面強調宗教與道德的相通性，同時又要我們否棄宗教與道德的直接聯繫，以顯宗教的實存的本質，這個意思有點矛盾，很費解。西谷自己提出的理由是道德中的矛盾的統一要被拆除。首先，道德中的矛盾是指甚麼呢？西谷沒有交代清楚。矛盾應該被統一，這是辯証法的一種環節，我能夠明白。但何以矛盾的統一又要被拆解，被否定呢？這都令人感到困惑。我嘗試用自己的思維與認識來回應這些問題。所謂道德中的矛盾，大抵是指善、惡對立的矛盾，這種對立是相對性的，必須把這矛盾克服、超越過來，才能臻於絕對的境界。西谷自己在稍前也說過，絕對善超越善與惡的對立。他說要統一這矛盾，可能指先克服超越這矛盾，然後達致統一的、絕對的境界，這在辯証法上是一個具關鍵性的步驟，我想西谷應有這個意思。但西谷又說要拆棄這統一，使宗教從與道德的直接關聯中得到解放，以顯自身的實存的深厚本質，這意味甚麼呢？為甚麼要這樣說呢？我想來想去，想得三個理由。首先，如上面阿部正雄所說，把相對的道德瓦解，讓它崩壞，從而顯出宗教的絕對性格。阿部是西谷的高足，他的說法可能是承自西谷的。不過，此中仍有疑難。西谷曾提絕對善超越善與惡的對立，這善與惡的對立被超越後，便顯出絕對善了，這仍是道德的導向，如何能轉到宗教方

面去呢？若要把善與惡統一起來，則必須依賴一在次元（dimension）方面寫於善與惡的觀念，例如“無善無惡”之類，則這無善無惡的原理，作為一種統一，又如何要被拆棄呢？另一個理由是，道德的統一是世間性的，不能作為終極歸宿，要從這統一再上去，達於宗教的出世間境界，說是涅槃也好，淨土也好，甚至絕對無也好。再一個可能的理由是，拆除統一，是把辯証法中的正的面相否定掉，而成反的面相。由這個面相再上，再發展，便是圓融的合的面相了。在這三個理由之外，我們仍可依常識的想法，提出由於宗教中常雜有道德的成分，要突顯純粹的宗教性，便得把混在其中或與它有關連的在綜合的狀態的道德涵義清除掉。

三、宗教依於人間性的道德理念而成立。這種觀點與康德的可說是一脈相承，不過沒有到康德要把宗教還原為道德的程度。宗教畢竟是人的宗教，應該建立於地上，不應建立於天國。在地上的  
人與人的關係，需要藉道德來維繫。至於遠離道德的宗教難以成為高級的宗教的提法，也是合理的。不過，我們要注意“高級”的意義。倘若高級是就理性的價值自覺而言，理性與價值基本上聚焦於道德上，但亦不排斥其他意義的理性與價值，理性例如康德所言的實踐理性（praktische Vernunft）價值，例如文學、藝術、歷史批判，自覺則是主體性的反思、覺省，我想西谷的說法是可接受的。道德建基於人的同情共感的自覺，自己要自由、自主，同時也容許他人要自由、自主；自己在價值上有一種人我均等的意識。在解決人的終極關心的問題，如罪業、苦痛、死亡方面，和在追求生命的理想、目標方面，都出於同情共感的自覺，平等待己待人，不以權

謀私。倘若“高級”有這樣的涵義，我覺得西谷的說法是很好的。

宗教不能不涉及信仰。流俗的宗教信仰，可以完全不含道德自覺，或不涉及道德問題，只強調祈福消災，以為只要禮拜和取悅外在的神靈，後者便可以讓他們達致這個目標。而教徒的祈福消災，只是環繞自己的利害關係來進行，對所信奉的神靈也缺乏認識，只當作偶像來膜拜；誰對自己有利的，誰能幫助自己趨吉避凶的，便禮拜誰。這樣的宗教信仰完全沒有深度的反省與自覺，只有狂熱的渴求，顯然是高級的另一面，即低級的宗教信仰。具有道德性格的宗教信仰則完全是另外一回事。它是以道德的良心（*moralisches Gewissen*）為基礎；即使是膜拜外在的神靈，亦是當作對自己行為的督視者來禮拜。向神靈懺悔，其實是自己的良心的自責。

四、關於宗教與道德的區別，西谷集中在對惡與罪一問題的探討上。他認為，在道德的層面來處理惡與罪，只能涉及主體性的責任問題，只能就自我犯惡、犯罪這種個別的行為來說，未能深層地涉及惡與罪的真正的實在性、存在性。但若在宗教的層面來處理，則我們可對惡與罪作為一種人的普遍的生命的負面要素來看，例如根本惡與原罪，而解決的廣度與深度，可以更為徹底。西谷大抵是這個意思，他提康德的自愛（*Selbstliebe*）與根本惡（*radikales Böse*）兩個概念時，特別強調後者，認為只能在宗教哲學中才能處理，便與這個意思有關。西谷這樣說，我覺得有他的道理。對於道德，我們通常的確是偏重它的主體性的責任、義務一面，很少離開這個範圍。充其量只說社會道德、社會倫理。像當代新儒家把道德上提到形而上學的層面，認為不單主觀的心靈有道德性，甚至客觀

的天命、天道也有道德性，因而要建立一套道德形上學，這是很新的提法。而且道德問題，是否一定要指涉到天命、天道方面，而成所謂“無限心”，才能徹底處理呢？這是可諍議的。對於這點，我不擬在這裏多作討論。不過，像根本惡、原罪這些問題，的確不是個人的、個別主體的問題；而去除根本惡、原罪，也成了客觀的終極關心的事了。這樣便非要涉及上帝、普遍的懺悔不可，宗教便要提出來了。對於根本惡、原罪，死亡一類嚴肅的、深沉的人生問題，以道德來處理，很可能是理性（道德理性）有餘，力動不足。在這種情況下，可能只有宗教的熱情（passion）、激情才管用。

總觀西谷的對宗教與道德的關係問題的觀點，應該可說是高明可取。特別是他提到宗教與道德接軌和道德可使宗教成為高級的宗教，而不會淪於迷信和低俗的狂熱這些點上，見解相當獨到。不過，在宗教與道德的異同分際方面，西谷的說法仍未夠清晰，讓人有困惑之感。特別是在道德性中的矛盾的統一需要再被拆解一點，欠缺說服力，在概念或觀念方面的聯繫的理解上，不夠周延。若就純粹力動現象學的立場來看宗教與道德的關係，是相當順通的。道德是基於以一種同情共感的自覺來建立人與人之間的關係的，由此產生以己度人、推己及人、樂善好施的行為。所謂德性我是睿智的直覺，在道德的導向中的表現形態。人的根本惡、原罪是純粹力動凝聚、下墮到了極端而造成的沉濁的形氣。這種形氣的沉濁性，讓人失去了（實際上是不能展現）對事物的詐現性格的明覺，因而對事物的種種相狀起執，生起顛倒妄想的見解與行為。道德的同情共感的自覺與宗教的本質明覺可以克服、解決輕微的顛倒妄想的見解與行

為，但嚴重的便需依賴外在的他力大能的助力來解決。這他力大能，上帝也好，阿彌陀佛也好，是純粹力動的人格化，而以實體主義、非實體主義作為背景而出之<sup>25</sup>，人通過祈禱、稱名念佛而通於他力大能，藉著祂們的恩典、悲願而得救贖、解脫。形氣較清的人，則能憑自身的矢志努力，衝破、突破迷妄與醒覺所成的背反而得救贖、解脫。

以下看西谷論道德問題。上面討論了宗教與道德的關係，跟著應該較專注地依次討論宗教與道德問題。如上面已說，我們對宗教方面已作過很多討論，故在這裏略過，集中於道德的探討。西谷認為，所謂道德，是由一方對他方作出或善或惡的批判的立場（筆者按：這是道德的立場，西谷以立場說道德）。這是自己自身對於自我中心性和主我性的否定。換言之，這是對自己向外的意向性與對自己向內的合一（*sich einbilden*）性而展示的主觀性立場的否定。即是，在自己內面顯示一種高層次的主體性，它是與由自我批判、裁決、分別而來的主觀性對立的。這些或善或惡的批判不單涉及自己的存在性，同時，也有實踐的意味。西谷特別強調，實踐是存在的實踐，存在是實踐的存在。實踐總是與存在並行的，被變革的存在又變為新的實踐的主體。此中，“有”（ある，存在）與“行”（なす，活動）總是全體地相即的。行是存在的形成，或形成存在，形成即是存在的生成轉化，轉化的存在又不斷更新，而又再行<sup>26</sup>。

<sup>25</sup> 上帝屬實體主義，阿彌陀佛屬非實體主義。純粹力動是實體主義與非實體主義的綜合與超越。

<sup>26</sup> 《主體性續》，p.184。

西谷又從分析的角度來看道德。他認為，道德本身可分為兩個主體，即是作為初發的根源的“主體”和支配著自己全體的“主”，另外還有自己全體建立於其上的“基底”<sup>27</sup>。西谷表示，這是存在性自身實踐地這樣區分的。同時，存在性本身亦發生矛盾對立的切裂，主體作出自我否定的規限，那是由“無之底”而來的對自己的存在性的一種斷定。這亦是自由的決斷。只有通過這種決斷，高層次的主體與同時間指涉自與他的內面的共主體性（筆者按：指自與他所成的共主體性）的世界才能把道德法則共同地現成出來，實現出來。這道德法則只能經由主體的實踐才能被定立，因此自己立法得以實現；而這個世界亦在這立法之中通過實踐再實踐而得以成立。這個世界是指道德的世界。最後，西谷作小結謂，在這種自己立法的實踐中，自己是以自己本身為最終依據而成就的<sup>28</sup>。

西谷的這個小結展示自己亦即道德主體的自由、自律、自力的特性。這必涉及實踐的、實存的問題，因此，我跟著要看道德的實存性問題。西谷強調，在道德行為中，所謂自由、自律、自力等的自我依據（以自我為依據）的特性，並不意味著以“有”（筆者按：指 Sein, Being, 存有論的有）的單純的邏輯分析立場，從有論（存有論）與現象學等的觀點來處理關於構造，關係的問題，是嚴格地從實踐的、存在的觀點來看這種問題。他特別指出，發自己內部而對自家有規限作用的活動，只有在否定一切他律的自律的脈絡下，才是可能的。即是，作為嚴格的實踐主體的自我，是這種活動

<sup>27</sup> “主體”與“主”只是分析地區分開來，實質上，兩者最後應合而為一。

<sup>28</sup> 《主體性續》，p.203。

的“始點”。這自我亦必然地是“終點”。它是目的自體，不能被作為任何意味的手段看<sup>29</sup>。

西谷在這裏特別提到康德所謂的主體的“基底”( Substrat )，認為這是“本來的自己”。由開始至終結，這本來的自己內含的力動，都是渾一的、現成的，它是始終一貫的。這種作為能發現的力動與被發現的自己，並無分別，亦無前後主客等的關係。自我是嚴格的實踐的自我，在實踐上現成的自我。這種自我依據性，是實踐的性格，同時是存在的性格。西谷作結謂，這是道德的實存的意義<sup>30</sup>。

道德是人性的理想的一面，但人性也有欲望。西谷注意到人性有這道德的與欲望的內涵，兩者時常交相衝突。他表示，道德的實存與欲望的實存相互否定對方，而表現出來。這已預認意志的自由決斷一前提了。西谷提這兩種實存在導向上有一根本的相異之處，需要注意。即是，道德的實存總是會“努力”的，主要具有能動的“習慣”才能確立自己。與此相反，欲望的實存則只會在缺乏努力、不必努力的習慣中出現，這種實存根本上是惰性的東西。同時，在欲望方面，這種實存的實現，並不需要自由意志的決斷。這是放棄自由的自由，放棄決斷的決斷。欲望本質上是一種自然必然性，這是實存意味的，因而是主體的自然必然性<sup>31</sup>。

以下是我對西谷論道德問題的回應。一、西谷以由一方對他方作出善、惡的價值評判來解讀道德，進一步更說要否定自我中心意

<sup>29</sup> Ibid., p. 204。

<sup>30</sup> Ibid., pp. 204 - 205。

<sup>31</sup> Ibid., pp. 221 - 222。

識，不管這意識是向外的抑是向內的。這其實正是我在上面，曾多次強調的同情共感的總的意思。唯有同情共感，才能讓一個人在價值的感受上以自己的心為他人的心，復又以他人的感受為自己的感受。這樣，一種無私的意向或公心便出來了。唯有這種無私的意向與公心，能阻截自我中心意識的肆虐，斷絕種種損人利己的行為。在這種情況下，人會自覺到自己生命內部有兩個層次不同的心，一個是私心，一個是公心。道德意識強的人，總會讓公心監臨著私心，不讓它作主而做出損人利己的事；甚至會疏導、點化這私心，使之融合於自己的公心之中，這是一種道德修養的工夫。西谷這裏提的高層次的主體性，便是我這裏說的公心，而與這高層次的主體性對立的有分別作用的主觀性或主觀心，正相應於我說的私心。跟著，西谷強調道德實踐主體，認為道德主體必須是實踐的、活動的；或可以進一步說，道德主體本身便是一道德活動、道德行為。道德主體不是以存在（Sein）說，而是以活動（Akt, Aktivität）說。這便是“實踐是存在的實踐，存在是實踐的存在”。實踐與存在，活動與主體，是相即不離的。西谷一開始便點出道德心或道德主體的本質，毫不含糊，的確具有洞見（Einsicht），令人激賞。

要注意的是，我所說的公心與私心，或西谷說的高層次的主體性（心）與分別的主觀性（心），都不表示有兩個心。只是一個心，但有不同的活動導向：可以向公，也可以向私。這讓人想起佛教天台宗所提的“一念無明法性心”，人在一念心作用之中，可以意向無明方面，也可以意向法性方面。這關乎人的價值取向，更關乎他平日的涵養工夫，看他在無明與法性或私與公的背反中，能否突破

開來，向更高的價值層面努力了<sup>32</sup>。

二、道德主體在實踐方面分為作為行為初發的根源的主體、具絕對支配力的“主”和基底，這種說法有點問題。道德主體三分，若從分析的角度看，是可以理解的，也說得通。但在實踐上就存在性三分，到底是甚麼意思呢？道德主體的實踐活動，是一種渾一的活動，向善便只能向善、向惡便只能向惡，不可能由於本身可有幾個導向，而同時向善又向惡。道德主體發而為活動<sup>33</sup>，只能是向善，或只能是向惡，在這活動中，在那幾個導向中，哪個是主，哪個是從，從是依於主的，這些問題應該是已決定了。道德主體在存在性方面的矛盾對立或分裂，道德主體自我否定，以至“無之底”的影響，都應已在活動（實踐活動中）解決了，不然的話，渾一的道德實踐或道德活動便不可能。西谷所說的“自由的決斷”，應涵有這樣的意味。高層次的主體與自、他的共主體性，亦應達致一個關乎價值指向的共識，或者說，高層次的主體性與自、他的共主體性應已合而為一（它們的區分只有分析意義，不能在實踐上、活動上說），這樣，道德法則，才能在道德實踐、道德活動中現成或實現出來。西谷在這些點上，交代得不夠清楚。至於說道德法則與自己立法以至世界的成立要在主體的實踐、活動的脈絡中才能真正完成，這是

<sup>32</sup>關於一念無明法性心，參看拙著《佛教思想大辭典》，p. 13 a – b，拙著《天台智顥的心靈哲學》，pp. 69 – 75。

<sup>33</sup>這只是分析地說，就純粹力動現象學來說，道德主體是睿智的直覺，在道德方面的表現形態。在表現上，不能說二分，更不能說三分，只是一種渾然純一的活動。

很好的，可以說是一種難得的洞見。真實的道德意義便是這樣，一切都要扣緊實踐、活動來說。離開了實踐、活動，一切說法都只能是概念性的，這只能說真，而不能說實。至於自己或主體性本身是自己立法的終極依據的提法，自是正確。這也是康德的意思。一切倫理的、道德的律則，必須是內在的；這是最高主體性之為最高主體性的唯一理據。

三、跟著西谷便集中討論實踐的問題。邏輯和存有論自然不能解人在道德行為中所表現的自由、自律、自力或自定方向的問題。但西谷也把現象學放在裏面，認為它與邏輯、存有論一樣不能解決有關問題，這便令人困惑。現象學強調明証性（Evidenz）。道德自覺，良知意識本身不是便可說明証性麼？為什麼要排斥現象學呢？或許在西谷心目中，現象學是一種只講意識的理論，而不講實踐問題的學問，因此在道德實踐的立場來說，應該排斥。至於自律問題，即自發的而又有約束性（包括對自己的約束性）的活動或行為，必須基於自律原則，他律是完全不成的。自我作為具有最高自由性的主體，必須被視為具有尊嚴性的目的，不能被視為為了達致其他目的的手段。這是康德言實踐理性時所發揮的精義，西谷顯然對康的道德哲學曾精細研究過。至於在道德的實存意義下說的作為主體性的基底，其實是道德意義的最高主體的另一種提法，顯示它是一切道德行為與活動的最後依據。它是道德性的存有，也是道德活動本身。西谷認為，存有與活動是一體的，在純粹力動現象學的立場來說，存有最後是收攝於活動之中。西谷在這基底的脈絡下把實踐的性格與存在的性格等同起來，則較接近儒家。以儒家哲學來

看這點，這可說是工夫論與存有論的結合，是即工夫即本體的涵義<sup>34</sup>。

四、西谷論道德與欲望的問題，可視為他對人性的看法，或他的人性論。這個問題，一直是中、西哲學特別是倫理學的熱門話題。在這個問題上，西谷集中在實踐亦即是實存方面來說，不在概念上、理論上說，是很明智的。關於人性，說是道德良知也好，欲望氣性也好，都要在實際的生命存在的活動中看，這便是實存。西谷談這個問題，提出“努力”與“習慣”兩個概念。他認為，人作為具有道德的實存性的生物，是會努力的，要以能動的、主動的習慣來為自己定位。這裏便讓人提出這樣的問題，努力是哪種意義的努力？是道德自覺（實踐理性）的意義？知識技能（純粹理性）的意義？抑是宗教方面的自求救贖，或向阿彌陀佛、上帝請願與祈禱呢？西谷沒有說清楚。習慣應該是後天培養的（包括努力做事的習慣），但習慣又說能動，是甚麼意思呢？西谷都未有交代。至於欲望，西谷認為它只在努力的缺乏的情況下才出現，它是一種惰性的東西。這種以道德的努力的不存在來交代欲望的思維，很明顯有以道德或道德的努力在存有論上，對欲望具有先在性（priority）、跨越性（superiority）的傾向。這不是人性的二元論，不是有善有惡論，而是一元論，先強調道德努力的一元性，然後才談欲望。後者對前者來說，是導出的（derivative）。

欲望的凝聚的、偏激的表現，便是惡與罪。因此，下面即集中

---

<sup>34</sup>即工夫即本體是黃宗羲的提法，這意思在《孟子》書中早已有了。書中所謂“盡心知性知天”，心、性，天是本體，盡與知則是工夫。工夫是體証本體的工夫，本體則需由工夫來體証，這便是即工夫即本體。

在西谷對惡與罪的問題的探討。西谷對惡與罪的看法，就我所接觸的他的著作來說，有點零碎，缺乏系統性。他很多時把惡與罪放在一起說，有時說到惡，含有根本惡的意味；說到罪，也含有原罪的意味。整體來說，他的惡、罪觀還是清晰的，而且有深度。在一般的宗教哲學上，學者很多時提到宗教的契機 (*religious moment*)，這是指使人皈依宗教、進入宗教的信仰殿堂的最具關鍵性的因緣。這些宗教的契機，一般的提法是罪、苦、死亡。死亡可以看作是苦或苦痛的極限；人的痛苦到了極點，人便死亡了。西谷在宗教的契機這一點上，曾提到死亡、虛無、惡與罪，把它們看作是人生的根本問題，是實在 (*reality*) 方面的問題<sup>35</sup>。對於惡與罪，他尤其重視，認為人到宗教世界的途徑很多，罪惡觀是其中最透徹的一種<sup>36</sup>。對於主體來說，西谷非常強調惡的主體連繫、對意識的衝擊。他認為在自我自身中，對於惡的體驗，是對自我的體驗。他還強調，惡並不只是內在於在意識上被孤立起來的自我，惡或罪是人的整體的特性，屬於每一個個體<sup>37</sup>。惡與罪的源頭是根本惡 (*radikales Böse*) 和原罪 (*Erbsünde*)，關於這兩者，西谷認為需從罪業的多方面的實踐～存在的相依相入的根源性格來了解，這些方面包括自己與世界，以至自由與必然。惡不單純是自己的，世界也是惡。自己的惡由世界的惡所成就，而世界的惡也背負著自己的業。自己的惡即是世界的惡，世界的惡也即是自己的惡。兩者的惡是同源的，

<sup>35</sup> 《宗教》，p. 27。

<sup>36</sup> 《主體性續》，p. 183。

<sup>37</sup> 《宗教》，p. 28。

這源頭即是根本惡<sup>38</sup>。進一步，西谷就實踐的次元指出，人在自我的惡中，可體認全人類的惡，同時，也可從全人類的惡中體認自我的惡<sup>39</sup>。

說到惡、罪，很易讓人想到感官和感性。感性通過感官而接觸外物，易被外物表面的華采所牽引，而誘人作惡犯罪。因此，惡與罪很可能與感性扯上關係。不過，西谷認為，感性不是惡的源頭。他無寧認為，感性在道德上是無記的、中性的。惡之所由生，是由於本來跨越感性世界與睿智世界的人讓自己全體沾滯於感性中。西谷強調，人本來是感性的存在，也是理性的存在。但倘若人自己全情地沉湎於感性之中，又在理性上把自己拆分為善惡二分，惡便出來了<sup>40</sup>。

西谷由一般的惡說到根本惡。他表示，我們不就“自我犯惡”來說惡，這實質的惡是如實地在我們的自我存在的根基中出現的<sup>41</sup>。它不能為當事人所握取（向外面握取），因它不是從外面進入自我之中的，卻是沉伏在主體的基底之中。這是康德視根本惡為一“叡知的行為”（intelligibile Tat）的理由<sup>42</sup>。進一步，西谷把根本

<sup>38</sup> 《主體性續》，p.224。Erbsünde 這個德文字眼，通常指原罪，也有相續不斷絕的罪的意味。

<sup>39</sup> 《宗教》，p.29。

<sup>40</sup> 《主體性續》，p.185。

<sup>41</sup> 不就自我犯惡或作惡來說惡，是由於惡不是來自自己之外，卻是源生於人的生命存在本身。

<sup>42</sup> 《宗教》，p.28。“叡知”（intelligibile）在這裡應是“本來的”之意

惡關連到業（ karma ）方面去。他提到，根本惡是在欲望中的業與業的世界的相依的根源。當人意識到自己的存在根源時，這意識作為展示存在根源的作用，是一種根本的明覺。即是，在自己的現前的業、自己所背負的過去的業與業的世界之間的轉換中，自己在生命內部，會有一種超越自己的感覺。但這裏的主題是根本惡，由欲望我的根柢按著道德的自我而浮現上來，儼然是遮蓋著希望的暗晦主體的自然狀態。即是，它潛藏在欲望的主體性的底層，作為自己（與）世界相依的根源，在暗晦中明朗起來。從反面來說，這根本惡作為一種對反的否定性，讓被激發的自我的根柢中的完全的無力感、缺失、虛無性被意識出來<sup>43</sup>。

根本惡（ radikales Böse ）是康德的宗教哲學中的重要概念。西谷顯然在這方面受到康德的影響。他認為，就康德來說，在人的自然的本性中，本來便有“惡的傾向（ Hang ，自註：性向、性癖）”，這表示在人之中，惡總是先行的。說到道德的惡，這則不能不涉及我們自身的行為，和我們所應負的責任問題。對於向惡的性向，康德始終環繞著“恣意的主觀的規定根據”、“傾向性的可能的主觀根據”與“由道德法則逸脫開來的可能的主觀根據”來說。或者涉及“存心”（ Gesinnung ）以至“思維方式”（ Denkungsart ）。這主觀性一類東西，可視為與意志的客觀性相對立的<sup>44</sup>。

以上所論，基本上是環繞惡，特別是根本惡，這一主題而展開的。至於罪，特別是原罪，我們討論得較少。這“原罪”觀念，在

<sup>43</sup> 《主體性續》，p. 227。

<sup>44</sup> Ibid ., pp. 224 – 225.

當代西方神學中，時常被人提出研究、討論。西谷對這當代西方神學，特別是德國神學，有很深廣的了解。在這一方面，他與武內義範，在京都哲學家中，特別受到西方神學界的關注。以下我要試取一個例子，一個對原罪問題的諍論帶出西谷對德瑞神學與原罪問題的理解。這個大論諍發生於巴特（Karl Barth）與布魯納（Emil Brunner）這兩位傑出的神學家之間。巴特認為，原罪問題使在人中的“上帝的形象”完全敗壞掉。布魯納持異議，他承認這種敗壞性，但認為理性（Vernunft）作為上帝的形象（*imago Dei*）的“形式的”側面，可以上帝的恩典（Gnade）作為基礎，讓人與上帝建立一種“接合點”（Anknüpfungspunkt）。這樣，便可克服“上帝的形象”的敗壞。上帝可以不完全隔絕於人間<sup>45</sup>。

布魯納的這種“接合點”為甚麼重要呢？因這直接關連到上帝的救贖問題。西谷提出，人需要依賴上帝的助力才能得救，但人如何尋找上帝呢？尋找到後，如何去確認祂呢？人又如何能意識到罪呢？當上帝對人發出呼召，人如何聆聽上帝的這種聲音呢？因此，西谷認為，我們對人的罪性的完全的敗壞性，需設一上限，不然的話，便會在人的罪性中迷失了自己。因此，在這種完全的敗壞性之內，必須有“接合”的處所。西谷認為，它可以即在我們對這完全敗壞性一事實的覺醒中被找到。這種覺醒正可發出一種訊息：我們對自我的完全無力性的體認（實現即體現、體証），可以帶出自自身的解脫，帶出自我在罪性中的“精神性的”死亡，或虛無性。這最後

---

<sup>45</sup> 《宗教》，p. 30。

可以引領我們獲致上帝對我們的補償性格的愛<sup>46</sup>。

依布魯納，接合點是被置於人的理性中，因此是內在於自我之中。而自我便是無（Nichts）。在這無的場所之中，自己不再是自我了，卻成為實現即體認的對罪性的自覺。這是我們真切地、如實地承受上帝的愛的場所<sup>47</sup>。這場所在西谷眼中，顯然密切關連著他的老師西田幾多郎的場所哲學中的場所觀念。

西谷強調，這無的場所不是自我存在的一個內在的屬性，因而它無所謂敗壞或不敗壞。它只是無，在人對限界（有限性）的自覺中呈現的無<sup>48</sup>。這是一種形式，但不是與實質區別開來的形式，而是無形式的形式。而上帝的愛，可視為神淘空了自己（kenosis）而施予給有罪的人的愛<sup>49</sup>。

以上所闡述的西谷，對根本惡與原罪的觀點，是他早期的說法。《根源的主體性の哲學》正續篇都是第二次大戰以前的作品《宗教とは何か》則是60年代以前寫就的。他一生對這兩個問題的看法，基本上是一貫的。只是在晚年比較強調根本惡與原罪的區分。例如，他認為惡與良心都關乎人的本性，是一般倫理學、道德哲學的問題。罪與魔則是宗教方面的次元（dimension）。這宗教主要是指基督教、淨土門佛教，特別是淨土真宗。這些都是提倡絕對他力主義的<sup>50</sup>。

<sup>46</sup> Idem.

<sup>47</sup> Ibid., pp. 30–31。

<sup>48</sup> 無是無限界、無限的原理，是由人的有限性存在顯示出來。

<sup>49</sup> 《宗教》，p. 31。

<sup>50</sup> 西谷啟治、阿部正雄對談〈宗教における魔、惡魔の問題〉，載於阿部正雄著

以下我要回應西谷對惡與罪或根本惡與原罪的觀點。西谷首先鄭重地指出，惡與罪是引領人到宗教世界的最透徹的途徑；關於這點，我想可以商榷。惡與罪，特別是根本惡與原罪，的確是人生的極其深沉的負面問題，但未夠終極義。我認為應該先說苦，如佛教所強調的。苦比惡與罪更為根本，其中的理據是，我們可以說惡與罪都是苦，這點我想不必多作解釋。但我們不能反過來說，苦是惡，或苦是罪<sup>51</sup>。在價值的脈絡，苦是中性的，人一出世便沒有了雙手，甚麼事都不能做，苦得很，但不能說這是惡，也不能說這是罪。惡與罪是負面價值的，關連著責任在裏頭。我認為佛教強調人生的現實的本質是苦，是一種洞見。它也不與樂構成相對性。苦有恆常性，樂只是生活或活動的指數到了一個恰當的程度的感受而已。未到這個程度，或過了這個程度，都是苦。以游泳為例，一般人游泳，大概游一個小時，便會感到非常舒暢。在這個程度，人是快樂的。未到這個程度，例如只游半個小時，人會覺得不過癮，即使不說苦，也總是不舒服的。過了這個程度，如游兩個小時、三個小時，人會覺得疲倦，覺得要苦撐下去，這便是苦了。若繼續要他游泳下去，苦便越來越嚴重，最後必是倦乏之極而不能動，淹死水中。我想西谷應該想到這點。另外，西谷把惡與罪放在一起說，不加區分，我認為在思維上不夠精細。惡與罪固然有相通的地方，這點不必多說。

《非佛非魔：ニヒリズムと惡魔の問題》，京都：法藏館，2000，p. 130。

<sup>51</sup> 在邏輯上，苦可作為惡、罪的謂詞（ predicate ），惡、罪則不能作為苦的謂詞，這表示苦的外延（ extension ）比惡、罪都要大；惡、罪是苦的一部分而已。因此，苦較惡、罪更為根本。

但若細加考察，這兩者是應該區分開來的。惡是負面的道德義，罪是負面的宗教義。或者可以這樣說，惡是道德方面的概念，罪是宗教方面的概念。西谷若把二者分開，便更嚴格了。至於以純粹力動現象學的立場來說苦、惡、罪種種問題，則是道德現象學與宗教現象學方面的事，需要另外寫專書來探討，在這裏只得暫時擱下。

不過，我可以就此點先簡單扼要地說幾句。根本惡與原罪都不能脫離經驗的本性，因此可以從形氣性格的生命軀體和情感、情意上說。純粹力動凝聚、下墮、分化而詐現為形氣，形氣的個體化便成眾生的生命軀體。倘若生命軀體的形氣表現為重濁的狀態，整個生命軀體沾滯成一團爛泥般的東西，力動無從表現，便完全不能說明覺。這樣，一切思、念、云、為，都是隨順流俗的腳跟轉，惡、罪甚至根本惡、原罪便由此而出。

以下仍依次分幾點作回應。一、西谷提到在惡罪方面的實踐與存在的相依相入的關係一點，意味深長。實踐應是個人方面的事，存在則是世界的事。自己的惡依於世界的惡，世界的惡依於自己的惡，自己的惡中有世界的惡，世界的惡中也有自己的惡，而所謂自己，是就多個個體而言，世界則是就個體的總和而言。這便是人的實踐與世界的存在，在惡方面的相依相入關係，個人的惡與世界的惡是同根同源的，這便是根本惡。這樣說根本惡或原罪，不直接涉及上帝賜給人以自由，而只以人不善用其自由，反以之來犯惡、犯罪，可避開對惡與罪作宗教神話式的解釋的困難。但根本惡的來源何在，仍是一個問題。在這一點上，康德傾向於以理性一途來交代，特別是意志與律則方面出了問題。即是，惡的根源在於意志為運用

它的自由而確立的律則（Regel）<sup>52</sup>。康德指出，我們不會，因為一個人做出惡的行為（逆反於法則）而說他是惡，我們說他是惡，是由於我們可從這些行為中推導出他有惡的格律（böse Maximen）<sup>53</sup>。即是說，他是依惡的格律而行事。但惡或惡的格律何來，仍是一個問題。西谷未有充分交代這一點。他提出佛教以至印度教的業的概念來說，這業可一直向前追溯，以至於難以說開始的無始無明。這是不是表示惡是人本來便有，不是由外在的經驗世界加進來呢？西谷似乎有這個意思，這由上面的“它（指惡）不是從外面進入自我之中的，卻是沉伏在主體的基底之中”句可以見到。上面我們也說，西谷受康德的影響，後者是認為人的自然的本性中本來便有惡的傾向<sup>54</sup>。至於善，西谷是歸宗於佛教的般若的空思想和禪的無的觀念與實踐的，無是無的主體性，亦即是佛性，佛性是善的（京都學派會說佛性超越於一般的善、惡的相對性、二元性）。則西谷應是持人性中有惡有善的觀點了。

二、關於原罪的問題，西谷引布魯納與巴特在這一點上的諍論，表示他對這個在宗教上挺重要的問題的看法。在這裏，我想先闡述

<sup>52</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Stuttgart : Philipp Reclam Jun., 1974, s. 22 - 23.

<sup>53</sup> Ibid., s. 22.

<sup>54</sup> 上面提到西谷表示，倘若人自己全情地陷溺於感性之中，在理性上把自己拆分為善惡二分，惡便形成。西谷這樣說有點意思，即是，惡是內在的，它起於人的理性的崩解、分裂，分裂為善與惡兩個要素。但這樣說便難以提“根本惡”了，即是，若惡是出於理性的分裂，則它不是本來便以惡的姿態存在的，它自己不是自己的根本，理性才是它的根本。

一下巴特與布魯納的神學思想，以看這場辯論的意義。巴特是當代德國最重要的神學家，他強調上帝與人的區別，力顯上帝的尊貴與慈愛。他認為，絕對的上帝以耶穌之身無保留地獻身於世人的救贖與解放，讓有罪的人即此即臻於神聖的境地。他很有自己的主見，特別是在原罪一問題上；他認為，人類中的上帝的形象已因原罪，而徹底崩潰，我們必須建立新的救贖方式，重新確立上帝與人的關係，特別是，人在上帝面前，非常卑微，他應完全服從上帝的旨意。他認為基督精神在於完全信任耶穌基督，只有他才能傳達上帝的訊息。對於傳統的、權威主義的天主教徒和信仰的、自由主義的近代的辯証的存在主義的神學家（dialektisch - existenzielle Theologen），例如布魯納與布特曼（Rudolf Bultmann），他都予以批判，認為他們悖離基督精神。

在宗教與道德的問題上，巴特強調道德便是服從上帝的旨意。道德便是服從，不服從便是反道德。服從的人可以得著永生，不服從的人只會步向死亡。人除服從上帝外，亦需認識上帝，體會祂的恩典，視之為生命的主宰。人如何能服從與認識上帝呢？這則需要尊敬耶穌和聆聽他所傳達的上帝的訊息。巴特在這些問題上，相當獨斷，獨尊上帝，輕視眾人。他說上帝把智慧賜予眾人，讓他們認識上帝。其獨斷如此。至於善惡問題，巴特提出，只有上帝是善亦只有祂能判別善、惡。或者說，善即是上帝的旨意，它有三個面相：正確的（recht）、友善的（freudlich）和健康的（heilsam）。人本身無所謂道德或善，遵從上帝的旨意便是善，否則便是惡。這樣以上帝的旨意來說善與惡，顯然有把宗教放在道德之上，視宗教

對道德具有跨越性（superiority）、先在性（priority）。善是超越的，不是內在的<sup>55</sup>。

布魯納是瑞士的神學家，是辯証神學家中最具有明確體系的。他反對自舒萊爾馬赫（F. E. D. Schleiermacher）以來的體驗神學、反智神學，也否定人間主義、內在主義，強調對上帝的啟示要絕對服從。也宣揚終末論的救贖。他的神學以耶穌的人格為中心，提倡要取締在信仰生活中沒有意義的題材，如童貞女馬利雅誕生耶穌的神話故事。就倫理體系來說，布魯納綜合了《聖經》的實在主義、現代路德主義和康德的批判主義而自成一家之說。不過，他對康德仍有批評，認為後者一方面認可上帝，另方面，又說人間的自律，這便有矛盾。照我看，康德並未很認真地說上帝，他認可與尊重上帝，是應付當時的教會的權宜做法。如上面所言，康德是要把宗教還原為道德的。

對於巴特提出的原罪，摧毀了人類中的上帝的形象（*imago Dei*）的說法，布魯納不予苟同。他認為，人即使墮陷於原罪之中，仍可保留作為上帝的形象的形式的側面的理性，但這要在所謂上帝與人的接合點（Anknüpfungspunkt）中進行，這是上帝的恩典，在人類之中作用時所產生的接觸點。巴特認為這種說法，仍不離自然神學，因此說“Nein！”以否決之。實際上，兩人的分歧，並不限於在這點上。在宗教與文化、信仰與理性、恩典與自然的關係

<sup>55</sup>在這點上，若與儒家相較，分別便是很明顯。儒家認為，人性本善，內在地是善。這善性可以上通於超越的天命、天道，或形而上的終極實在。故善是內在的，同時也是超越的。

的問題上，兩人都有正面的交鋒，以至於決裂<sup>56</sup>。

三、關於西谷對於原罪問題的觀點，特別是關連著布魯納與巴特的說法這一點來看，他提出的問題，如人需依靠上帝才能得救贖，但人如何尋找和確認上帝，如何與上帝溝通，等等，我想只能以啟示（revelation）來回應，這也是布魯納與巴特所重視的。而啟示的焦點，自然是耶穌基督的志業。布魯納提出“接合點”一點，很有意思。這有關上帝與人或人與上帝間的聯繫，亦只能透過耶穌來建立；他“道成肉身”（Inkarnation），是上帝也是人，因此可以扮演溝通雙方的角色。至於人要從原罪中解放開來，而得救贖，不至於如巴特所說的，完全陷於敗壞之中，則人必須先對自己的罪本身有徹底的覺醒，同時要承認自己的有限性，特別是在宗教理想的達致方面，是完全無力的。必須是這樣，人才配接受上帝的愛，起碼在他力主義的脈絡下是如此，關於西谷所提人的罪性的敗壞性，需設一個上限，俾人不會在人的罪性中迷失了方向，我認為沒

<sup>56</sup>巴特與布魯納都是著作等身的神學家。巴特的重要著作包括《教會教義學》（*Die Kirchliche Dogmatik*）和《羅馬書》（*Der Romerbrief*）；布魯納則有：《教義學：基督的上帝觀》（*Dogmatik : Die Christliche Lehre von Gott*）、《教義學：基督的創世與贖罪說》（*Dogmatik : Die Christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*）、《作為遇合的真理》（*Wahrheit als Begegnung*）。我看過兩人的《教義學》（*Dogmatik*）的一部分，初步印象是巴特的說法獨斷與呆板，不好接受。特別是，他把上帝看得太高，眾生難以湊泊，加強了人神之間的隔離。布魯納的見解有較高的接受性，思想比較靈活與開明。

有這個必要。理據是人不能單憑自己的力量，而得救贖，必須依靠上帝才成，倘若是這樣，人的罪性的敗壞性，有沒有上限的問題，便變得不重要了。有上限也好，沒有上限也好，人都得依賴上帝的恩典。特別就巴特的說法來看，他認為上帝把智慧賜予人，讓人能認識上帝。既然是這樣，則不管人的罪性如何深沉，如何敗壞，都必須上帝賜予智慧，才能認識祂，從而藉著祂的愛以得救贖。在這種情況下，上限根本無意義。人會否在罪性中迷失方向，最後還是取決於上帝。即使罪性沒有上限，情況還是一樣。

西谷提到布魯納認為人與上帝，畢竟仍能溝通的基礎，在於所謂接合點，而這接合點又是內在於人的自我的理性中，這自我是無。這種觀點很有意思，很值得留意，特別是在東西方的宗教的對話或遇合的脈絡下來說。更值得注意的是，在這作為場所的無中，人的自我（自我意識、自我執著）轉化成對罪性的自覺，以真切地、如實地領受上帝的愛。西谷認為，上帝的這種愛是祂自我淘空（kenōsis）自己的結果。我要指出的是，人的自我可以在無（筆者按：應該是絕對無）的場所之中體証到罪性，以領受上帝的愛。而這種愛也有無的意味，起碼是經過淘空方式而成就的。這樣，上帝的神格（Gottheit）可因愛而逐漸淡化，成為一種以無的否定方式表示的終極原理。這便接近佛教特別是禪的思維方式，也趨近我自己的純粹力動現象學的立場了<sup>57</sup>。

<sup>57</sup> 說到無的問題，有一點是挺有趣和有意義的，值得在這裏一提。日本京都哲學的另一個重要成員，久松真一在一次與布魯納所作的宗教對話中，以無為主題來展開討論。久松就關連著上帝的愛一點清晰簡明地闡述他自己的愛的思想。

### 三、道德的宗教的轉向

上面我在說道德與宗教或宗教與道德的關係時，提到一些含有濃厚的道德價值意義的目標的達致，需要宗教意味的熱情，激情來助成，甚至需要有宗教的奉獻、獻身的精神，才能竟其功。大致是這個意思。經過多方面對宗教與道德的分別探討後，我想回到這個問題上，作深一層的考察與反省。即是，道德發展到某一階段，便需要有突破，躍向宗教的導向上去，以求得更豐盛的精神意義的成果。這便是這裏要討論的道德的宗教轉向（*religious turn of morality*）。這種轉向的論據，在上面曾指涉過。在這裏，我要把它說得更清晰、更全面。道德所處理的，是善惡、無罪有罪一類與責任、義務有密切關連的人生問題<sup>58</sup>。宗教所處理的，是生死，苦痛煩惱一類與解脫、得救贖或快樂有密切關連的人生問題。就人生的

---

想。這即是，愛是一方對於他方謙卑地自居於無。上帝愛世人即是上帝在一切人面前展示自己是無。進一步說，我們對上帝的信仰，可從人對上帝的愛與上帝對人的愛兩方面來說。在人愛上帝一面，人是無；在上帝愛人一面，上帝是無。但在基督教（筆者按：指一般的基督教傳統，不包括德國神秘主義者，如艾卡特 Meister Eckhart、柏末 Jacob Böhme 等在內）來說，人愛上帝，在上帝面前，人是無。這樣，上帝便成了人的主體性。久松最後說，佛教的立場是，任何人對任何人為無，便是愛任何人。）（久松真一與布魯納：〈無をめぐる對話〉，久松真一著《東洋的無》，pp.378–379）

<sup>58</sup> 這裏所謂罪，是偏向法律、道德方面的罪，不是原罪那一種具有濃厚的宗教意味的罪。

正面來說，我們可說無罪是快樂，但不好倒過來說快樂是無罪，因快樂可能關連到逃避責任、義務方面。就人生的負面來說，我們可說有罪是苦，但不能說苦是有罪。關於這點，上面已解釋過了。即是，我們可以通過快樂、苦來說無罪、有罪，但不能通過無罪、有罪來說快樂、苦。依於這點，在邏輯上，我們可說快樂、苦這些概念較無罪、有罪這些概念有較廣的概括性，或較大的外延。這在邏輯上意味快樂、苦一類問題較無罪、有罪一類問題更為根本。快樂、苦一類問題是宗教所處理的（快樂指解脫、得救贖），而無罪、有罪一類問題是道德（有時加上法律）所處理的。因此，宗教比道德更為根本。道德能處理一般的問題，但較為根本、較為嚴重的問題，如死亡、苦痛，則需要轉向宗教方面，以求妥善的、徹底的處理。這便是道德的宗教轉向。

京都哲學家如西田幾多郎、田邊元、久松真一、西谷啟治、阿部正雄等在這方面，都作過探究，有一定的成績。他們大體上沿著道德先崩解，然後轉出宗教，這樣的思維方式來探討，這便有道德、宗教不能並存的看法的傾向。我個人並不這樣看。如上面已提過，就純粹力動現象學的立場來說，道德成立於純粹力動，在主體方面表現的睿智的直覺的同情共感。以這同情共感為基礎，各人互助互愛，便成就道德。倘若互助互愛的道德力量太薄，不足以解決生命的罪、苦、死亡的問題，便可本於這種互助互愛之情，透過對一個超越的他力大能的虔信與奉獻，把力量凝聚起來，以解決罪、苦、死亡的問題。亦可本於這同情共感向內聚斂，以睿智的明覺証知罪、苦、死亡都是詐現性格，無實在可得，又証知各人都有一共同要克

服罪、苦、死亡的願望，因而讓各人在精神上凝聚起來，形成一種共同的、團結的力量，一種共主體性，以解決罪、苦、死亡的問題，超越它們。前一種解決方式是他力解決，後一種解決方式是自力解決。他力也好，自力也好，都是由道德的同情共感向宗教方面轉進。轉向宗教、道德仍可保留。道德與宗教可以並立，這是我的看法。

在這裏，我仍依一貫的做法，先闡述西谷的道德的宗教轉向的說法，然後提出自己的回應。西谷先從道德的判斷的問題開始；他先提出就道德來說有兩種判斷：邏輯的判斷與道德的判斷，後者又稱為本來的道德判斷。他指出，本來的道德判斷與單純是對存在以至行為作客觀的觀察，而以善、惡的述語作判斷，即是，就道德的東西作純然是邏輯的、觀念的判斷，是不同的。道德的判斷是對於實踐的、存在的事物作實存的解讀，是一種實存的判斷，但亦總含有邏輯的判斷，作為其要素的。但邏輯的判斷，則不必含有道德的判斷。例如，有人對自己在邏輯上作出惡的判斷，他不必真是作出道德上的真實的判斷。這判斷不一定是主體的、實踐性格的、存在的否定，因而要提出新的存在的限定<sup>59</sup>。按西谷這種說法，有點累贅，但意思還是清楚的。即是，在有關道德問題上，可以有兩種判斷：實存的判斷與邏輯的判斷。前者是牽涉實際行為的，會影響存在的狀態的。即是，負面的實存的判斷會促使當事人改變自己的道德行為，冀能合乎正面的、實存的判斷的標準。邏輯的判斷，則只是對道德行為，特別是道德語言方面作客觀的、分析性的判斷，這判斷並不影響當事人的道德行為，他不會因這邏輯的判斷是負面的性

---

<sup>59</sup> 《主體性續》，p.184。

格，而去改變自己的行為，使之變成正面的道德行為<sup>60</sup>。

西谷跟著強調，由道德的自我判斷，對於自己的實踐性格的判斷，可引致對於自己的存在性的分裂，而展現一高層次的主體性，在自己的生命內部開出一個道德人格的世界，這世界是基於支配自家內面的主體關係的客觀法則和以這法則為秩序，而成就的世界。我們只能在這世界的脈絡下，在這道德的名義下，才具有批判（道德地批判）他者的資格。西谷繼續表示，對於他者的道德判斷，亦包含對他的存在性的分割，切入他的存在性中，所含有的道德人格的“世界”；這亦導致對於本來便屬於這個世界的他者的認識，和對於他的人格性的承認。西谷進一步更強調，對於他者的批判與自己的批判，其實是同一事件的兩個面相而已。這一事件開啟出一個高層次的世界，一個高層次的主體性與共主體性<sup>61</sup>

回應西谷的這些說法。關於西谷所提的有關道德的判斷，實在不必說得這樣曲折。西谷的意思不外是，對於道德這個題材，這種東西，我們可以作出兩種判斷。一種是存在的判斷，另一種是邏輯的判斷。存在的判斷是會影響人的道德行為的，可以讓人從一種較低的道德層次，提升至一種較高的層次。因此，這種判斷是有價值

<sup>60</sup> 這種有關行為的邏輯的判斷，讓人想起英國現代語言分析哲學家赫爾（R. M. Hare）在其《道德的語言》（*The Language of Morals*）一書所作的研究。他對道德的表述式或語詞（例如“應該”）作詳細的語言分析。由於分析只限於道德語言層次，不涉實際的道德行為。因此，即使分析出來的涵義是負面的，亦與當事人的實際行為無關。

<sup>61</sup> 《主體性續》，pp. 184 - 185。

導向的意義的，這導向是自我作道德上的轉化的導向。這種判斷所運用的語言，是估值性的（evaluative）、轉化性的（transformational）語言。而邏輯的判斷則純粹是描述性的（descriptive），所用的語言亦是描述性的語言，沒有規管的（prescriptive）涵義，人不會因此而被要求改變自己的行為，使之變成道德的行為（倘若判斷是負面的性格）。

西谷跟著所說的東西，非常重要。關於道德的存在的判斷，可導致有實踐意味的結果：自己的存在性的人格被二分化，一分是在道德上較低的（或原來的）人格，另一分是在道德上居於較高層次的人格，或道德的主體性。前一種人格會被後一種影響、轉化，最後與後一種人格合而為一，而成就道德的“自我轉化”。這種轉化具有客觀的道德格律作為其基礎；即是，它不單對自己的轉化為有效，同時也對別人的轉化為有效。這便是西谷所謂的“切入他人的存在性中”，在道德的導向方面，提升他人的人格境界。這亦是西谷所謂的“對於他者的批判與自己的批判，其實是同一事件的兩個面相”。對於他者的批判是客觀的道德格律向外用到他人身上，讓他轉化；對於自己的批判是客觀的道德標準用向自己方面，讓自己轉化。都是道德的轉化，故是“同一事體的兩個面相”。在自己方面可言主體性，在自己與他人方面可言共主體性。重要的是，由於主體性的轉化，它所對的客觀世界也會相應地轉化，而成為一高層次的精神世界。

回應完畢，我們繼續討論下去。由道德轉向宗教，當務之急，

自然是對治惡，特別是根本惡<sup>62</sup>。一般人總會這樣想，惡特別是根本惡與我們或我們的良知是對立的，或者是絕對地對立的。西谷並未這樣悲觀，他認為這種對立性並不是必然的。我們只有在完全虛無的狀態中，才與根本惡絕對地對立起來。以睿智的世界的理念作為實質的道德的自我，並不是絕對地與根本惡對立的。無寧是，當我們不斷加強自己對根本惡的覺識，我們可以逐漸把根本惡的絕對性化解，讓它的相對性展現開來。即是，在我們的道德性的內裏，自我的分裂會顯示出根本惡的相對性；分裂是相對性格的，自己本來是一個整全體，由於這分裂，會從上帝方面分離開來，統合於根本惡中，瞭然自己是一個對上帝來說的完全的他者。（筆者按：這表示西谷對人與上帝的關係持保守觀點）。最後的主體性會在對完全無力與虛脫的狀態的自覺中顯現出來。這自覺是對根本惡的徹底的反抗，而主體性與根本惡，亦構成絕對的對立關係（筆者按：這是由於主體性本身的無力性與虛脫性的緣故），而以最極端的自我否定（筆者按：應是對自身中的極度的無力性與虛脫性的否定）告終。西谷強調，正是在這裏，我們看到一種向超越道德的立場而運作的迴向（筆者按：這種迴向不單是對自己說，也是對他人說）。而生起由根本惡處着手作工夫的救贖的要求。在這裏，道德性的內部的否定（筆者按：應是對無力性與虛脫性的否定）是部分地相對的。對於自己內部的這種橫斷的否定來說，救贖的要求是全面地從自己生命的底層被上提上來。而在這當兒，自己及根本惡被否定過來，這根本惡是作為與自己相依的“世界”存在的本質看的。這世界存在

---

<sup>62</sup>我在上面提過，一般來說，惡或善、惡是道德問題，罪或福、罪是宗教問題。

以新的本質被肯定，被要求肯定，而這要求所包含的全體的虛脫性，亦作為最後的主體性，成就了本質轉向（筆者按：指宗教的轉向）的契機<sup>63</sup>。

以下是我的回應。在這裏，西谷正式提出宗教的轉向的問題，這是一種本質的轉向。西谷並不堅持，我們與根本惡之間的絕對的對立性是為根本惡的被轉化鋪路。倘若我們與根本惡絕對地對立，則對治根本惡便難以說起；既然是絕對對立，則我們通往根本惡的路或與根本惡溝通便無從進行。西谷認為，我們與根本惡的絕對對立，只有在我們處於完全的虛無狀態下才可能。但我們的道德的主體，具有睿智世界的質素，這不會讓我們永遠處於完全虛無的狀態。因此，我們不必過分強調與根本惡絕對對立起來的顧慮。只要我們對根本惡有強烈的覺識，在我們的道德自我分裂之際，根本惡便會慢慢解體，由絕對性轉為相對性。這道德自我的分裂，是自我進行精神性的提升，由道德的導向轉往宗教的導向所必須進行的。我們要讓道德自我分裂，必須先自覺到主體性（道德的主體性）的完全無力與虛脫的狀態。這種自覺，其實可以引致生命內部的力量的反彈。越能自覺道德主體性的無力與虛脫，便越能引起這種生命力量的反彈，越能引發更大的力量，以抵抗和對治根本惡。結果是道德主體性的引退和根本惡的減殺，以至於道德的立場被超越，宗教的轉向便產生於道德的立場被超越的這種被超越的活動之中。這裏我們看到西谷對宗教與道德之間的關係的觀點：道德被超越、被克服，宗教才能突顯出來。道德與宗教不是並存的。這是京都哲

---

<sup>63</sup> 《主體性續》，pp. 229–230。

學的思想本色。如上面所表示，我個人並不認同這種觀點，道德與宗教應該是可以並存的。扼要而言，在純粹力動現象學的體系中，道德本於睿智的直覺的同情共感，以他人之心為心，以他人之志為志。在宗教方面，不管是以本質明覺我來說也好，以委身他力我來說也好，以逆覺背反我來說也好，都是此種同情共感向人間、天地宇宙的開拓，而普渡眾生，參贊天地的化育。道德與宗教不應有本質性的差異。宗教是道德的更深更廣的開拓。

西谷強調，對道德的超越建基於對道德的橫斷的否定之中。否定是經過對自身的完全無力與虛脫的強烈的自覺。這一邊是對自身的否定，相應地，另一邊是從生命的最底層提出救贖的要求。這是同一事體的不同面相，不可視為不同的事體。在對自己的否定中，根本惡也被否定過來，而達致宗教的轉向的目標。

以下繼續看西谷的發揮。在這裏，西谷提出否定即肯定的思維邏輯，這肯定有辯証或弔詭的意味。西谷強調，這否定即肯定在關連到存在的本質的範限來說，必然是絕對的否定即肯定。同時，這樣的絕對性、全體性亦在道德性中，對於否定的否定的脈絡下出現的。在我看來，西谷的意思是，在這種道德性的雙重否定中，主體的絕對性與全體性便得以現成<sup>64</sup>。

西谷繼謂，真正的絕對否定（筆者按：由以上所陳可知，這絕對否定同時也是絕對的否定即肯定）只有通過對根本惡的自覺才可能，而這自覺，亦只能通過道德性才能生起。道德性實在具有對宗教性的本質的關聯。西谷的意思是，對於惡的根本的自覺，以至明

---

<sup>64</sup> 《主體性續》，p. 230。

瞭，只能透過道德性才可能<sup>65</sup>。

由根本惡引出善的意志。這是沿著康德的思考方向發展的。西谷提出，在根本惡的肆虐中，善的意志雖有普遍性，但已被剝奪了自己的根據，也失去了作為主體的存在性，而變成完全的空虛一片。不過，不管怎樣，善的意志的最後的潛勢（dynamis）還是那裏。在徹底的被否定之中，在絕望之中，還有具有生機的、具有肯定性的意志。本來，道德的自我已被作為欲望之根的根本惡所主宰、操控；但在這主宰、操控之中，即使被否棄，道德的自我，還是滅盡不了。在這一點，西谷抓得很緊。他特別強調，道德的自我並未向欲望我那邊完全湮沒，自己在無力的、虛脫的狀態中，仍存留著一種實踐的、存在意義的意志與明覺。這便是碩果僅存的最後的潛勢（dynamis）了。這潛勢在根本惡的統轄之中，但又背離根本惡。這正是抵抗否定根本惡的統轄的契機。西谷認為，這最後的潛勢正是最堅強、最有力的潛勢。這是貫徹到自我否定（筆者按：指對自我的無力性、虛脫性的否定、超越）中的最堅強有力的意志。這最無力同時又是最頑強的否定性，正是在宗教意義的“悔咎”中表現出來<sup>66</sup>。

西谷進一步指出，因根本惡而起的道德性的否定，仍不是絕對的否定。反之，這種最無力的否定性能制宰根本惡，是真正的絕對否定性萌生的契機。而否定是在“否定即肯定”中完成的。在由否

<sup>65</sup> Idem 。

<sup>66</sup> Ibid., pp. 232 - 233.

定對肯定的直截了當的回轉中、否定與肯定時同時現成的<sup>67</sup>。

西谷在上面的闡述有點繁難，但意味非常深遠、精采。我嘗試回應如下。關於否定、肯定的思維方式，是京都哲學家所常用的。這顯然是受了康德和黑格爾（G. W. F. Hegel）的二律背反（Antinomie）和辯証法（Dialektik）的影響。否定是負面意義的。否定的否定或雙重否定則是正面意義的，其結果是絕對的肯定，而絕對的肯定又是絕對的否定<sup>68</sup>。在絕對性的脈絡下，否定與肯定並不相互排斥，而是相互補足，一如辯証法中的正（肯定）與反（否定）相遇而成合。西谷對於這種思維方式，非常嫻熟<sup>69</sup>。西谷很重視對於惡以至根本惡的自覺，一如他重視對於虛無（Nichts）的自覺那樣。必須先有對於根本惡的自覺，才能說克服、超越根本惡，而得解脫、救贖。對於根本惡的自覺，是道德的任務，而克服、超越根本惡，則是宗教的事。在京都哲學家看來，道德的力量不足以克服、超越根本惡，要轉向宗教才成。這便顯示出宗教與道德的緊密關係，和宗教轉向的重要性。問題在於，宗教轉向的條件是道德的瓦解、崩壞，宗教與道德不能並存。這是我所不能接受的。西谷說道德對宗教有本質上的關連，我想是有對的。本質（Wesen）不是生滅法，而是不生不滅的，具有常住性的。具有本質性的關連的雙方，也應該是能夠並存的。

<sup>67</sup> Ibid., p. 233。

<sup>68</sup> 絶對的肯定は絶對有（absolutes Sein），絶對的否定は絶對無（absolutes Nichts）。

<sup>69</sup> 在這一點上，他的弟子阿部正雄與上田閑照很受他的影響。

善的意志是關鍵性的觀念。善的意志在與根本惡的爭持中，幾乎被蕩盡無餘，而淪於虛無。不過，西谷認為，善的意志有作為最後據點的潛勢（*dynamis*，這相當於我所說的力動 *Vitalität*），是不會被蕩盡的<sup>70</sup>。便是由於這種潛勢，生命才不會完全地被摧破、被消滅，生機才可能。這真是“野草燒不盡，春風吹又生”也。這潛勢讓生命在最脆弱、最危險的關頭，反彈起來，產生不可思議的、殊勝的力量<sup>71</sup>。這善的意志的潛勢，可以與根本惡，構成一種另類的背反。這種背反是終極性格，善的意志與根本惡此起彼伏地在爭持，以決定人的生命方向與生活質素。要解決這背反，需要從思想與實踐方面深化，由現象層面滲透至本質層面，終極層面。同時，突破這個背反的動力，不能在背反之外，而是在背反之中。背化的雙方，

<sup>70</sup> 嚴格來說，力動若是作為終極原理的純粹力動（*reine Vitalität*），是無所謂潛勢的，它恆時在活動、作用的狀態中。這點便與西谷說的潛勢不同，潛勢是就潛在的勢力說的。

<sup>71</sup> 這種頑強的潛勢，讓我想起自己少年時代看過一齣叫作“虎膽忠魂未了緣”（英文名記不起了，中文譯名大概是這個樣子）的美國電影，其中有一幕敘述一個青年（由孟甘穆利奇里夫飾演）在一群人面前被一個兇殘的壯漢欺凌，一拳一拳的把他打倒，仆向地面。那個青年個子矮小消瘦，每次仆倒，躺在地上，一動不動，隔了半天，好歹掙扎起來，滿身是鮮血。但他總是不屈服，頑強反抗。壯漢揮拳越來越狠。一輪揮出幾拳，青年應聲倒下，久久動彈不得，看樣子是死定了。可是隔了很久，還是艱苦掙扎，撐將起來。結果壯漢由於出拳太猛，用力太大，弄得疲倦不堪。那個滿身是血的矮小子，反而越打越勇，最後跳將起來，把粗壯兇惡的敵人活生生打死。這便是生命的潛勢的反彈。

其存在性都不離純粹力動。純粹力動在主體方面，表現為睿智的直覺，這睿智的直覺可以向多方的導向開展，在道德的導向方面，成為善的意志。根本惡則是純粹力動凝聚、下墮、凝固而成的黏滯的慣習，它是種種顛倒的見解與顛倒的行為的根源。它是穿透意識層，而直透入下意識層的負面的生命要素。這善的意志與根本惡，都是生命存在本身，具有同一的體性，不能分開。因此，解決這個背反的方式，不能機械地把兩者之間劃一界線，一邊是善的意志，他邊是根本惡，因而保留善的意志，揚棄根本惡。無寧是，善的意志在背反中是恆常表現明覺的，但很多時這明覺為根本惡這種重濁的氣稟所掩蓋，而不能以其光輝向外照射。當事人或實踐者必須隨時警惕、警覺，當一念善的意志的明覺生起，便需牢牢地把它抓緊，讓它繼續維持下去，防止它為根本惡的黑暗所吞噬。久而久之，持之以恆，根本惡會漸漸地被收斂，而背反也得以解決<sup>72</sup>。

西谷最後提到的宗教意義的悔咎問題，表示悔咎可以作為一種特別的契機，促使人在最無力、最無助的極其惡劣的境況中，矢志向上，讓生命反彈，發出堅強無比的強大力量。這亦可以說是隱藏在生命深處的潛勢（dynamis）的迸發，如西谷上面所說。這是一種釜底抽薪、先死而後生的具有濃烈辯証性格的經驗。西谷的這種

<sup>72</sup>一般來說，背反的雙方是相對性格的，這種相對的背反需要被突破，才有生機，希望可言。善的意志與根本惡在層次上，較相對的善、惡為高，它們所成的背反，應從善、惡所成的背反區別開來。我無以名之，姑稱為“另類的背反”。關於這種背反的處理與解決，我在上面論自我的設準，特別是宗教性的迷覺背反我時，有很周詳的闡述，請讀者參考。

洞見，顯然是受到他的前輩田邊元的懺悔道哲學思想的影響，後者宣揚人在失敗中作出真誠的、徹底的懺悔，覺得自己的過失已到了無可救藥的地步，甚至自覺到自己不值得存在了，卻在這極其關鍵的時刻，巨大無倫的力量突然從生命深處湧現出來，如山洪暴發般，為自己闖出一條生路來。這看來是奇蹟，但的確是千真萬確的生命歷鍊<sup>73</sup>。

(未完待續)

---

<sup>73</sup>關於田邊元的懺悔道哲學的意義與作用，我在上面論宗教的委身他力我中，已有詳論，在這裏不擬多贅了。