

## 京都學派哲學： 久松眞一對禪的解讀與開拓

吳汝鈞\*

### 一、京都學派的定位與成員

毋庸置疑，西田幾多郎所開拓的京都學派的哲學已漸向世界哲學推進，成為西方哲學界、宗教學界、神學界理解東方哲學與宗教思想的一個重要媒介。這個學派的很多重要的哲學著作已有了英文與德文、法文譯本，還有少量的中文譯文。其中最受注目的，和外文譯本最多的，自然是西田幾多郎，由他最早期的《善の研究》到後期的《哲學の根本問題》，都有了很好的西方文字的翻譯。估計這套哲學會對國際的人文思潮帶來深遠的啟示與影響，而這個哲學學派成員的哲學還不斷在被研究、被發掘中，新一代學者亦即第四代的成員也正在成長中，其哲學思想也在不斷發揮中。這個哲學學派是當代東亞最強而有力（分量）的學派，較諸當代新儒學尤有過之。

「京都學派」的名稱早已確定下來。由於它是由日本近現代最傑出的哲學家西田幾多郎所創，而其中很多有關人物都是追隨西田，或是他的授業門人，因此這學派又稱「西田學派」，他們（包括西田本人在內）所任教或活動的地方，主要是京都，特別是京都大學，因此其學派稱為「京都學派」，其哲學稱為「京都哲學」。

京都學派的成員可以很多，而他們的哲學思想也涉及非常廣泛的範圍或多方面的、多元的問題。這對於留意或研究它的哲學的人帶來極大的困惑。這些問題所涉及的哲學家 and 宗教家包括柏拉圖 (Plato)、亞里斯多德 (Aristotle)、基督教的保羅 (Paul)、德國神秘主義 (Deutsche Mystik) 的艾卡特 (Meister Eckhart)、伯美 (Jacob

---

\* 吳汝鈞，本所研究員。

Böhme)、聖法蘭西斯 (Francesco d'Assisi)、斯賓諾莎 (B. Spinoza)、萊布尼茲 (G. W. von Leibniz)、康德 (I. Kant)、費希特 (J. G. Fichte)、謝林 (F. W. J. Schelling)、黑格爾 (G. W. F. Hegel)、尼采 (F. Nietzsche)、海德格 (M. Heidegger)、懷德海 (A. N. Whitehead) 和占姆斯 (W. James) 等，以上是西方方面的。中國方面則有孔子、老子、莊子、王陽明等。和他們有最密切關係的，還是佛教，如印度佛教的釋迦牟尼 (Śakyamuni)、龍樹 (Nāgārjuna)、般若思想 (Prajñāpāramitā thought)、《維摩經》(Vimalakīrtinirdeśasūtra) 等。中國佛教則關連最大，如華嚴宗、淨土宗與禪宗。而在關鍵最多的禪宗中，又以《壇經》、《臨濟錄》、《無門關》、《碧巖錄》和《從容錄》等語錄文獻所涵有的思想最受注意。

先說取義較寬鬆的成員，他們所擅長的和重視的思想，也差別極大，有時更是南轅北轍。如高山岩男、高坂正顯有很強的西方哲學基礎，特別是知識論。下村寅太郎則是科學哲學家，又精於宗教哲學，曾寫了一部有關上面提到的聖法蘭西斯的巨著<sup>1</sup>。和辻哲郎的研究重點是倫理學，又熟諳原始佛教，對日本民族的風土人情更是非常熟悉。三木清則早期是西田的信徒，其後轉向共產主義方面去。山內得立是形而上學的專家，又精於邏輯、道 (Logos) 的問題。辻村公一則是海德格專家，對於禪也有一定程度的理解與涉入。山本誠作則是懷德海哲學研究的權威學者，另一方面也講西田哲學。

日本國內的學術界流行這種取義較寬的京都學派成員的看法，甚至有人把國際著名的禪學倡導者鈴木大拙也包括在內。鈴木是西田的好友，與西田的一些門人如西谷啟治、阿部正雄、上田閑照也有往來。他的學問淵博得很，幾乎無所不涉獵。他是哲學家、宗教家、心理學家、禪修行者、佛教佈道家等多重身分，好像甚麼地方都可以把他容納進來，不獨京都學派為然。

照我看，京都學派應是一個哲學學派，它應該具有一個核心觀念，其哲學思想可由這一核心觀念所包含和發揮出來。而其中的成員，都應對這觀念有自己的詮釋。同時，作為京都學派的成員，他自身應已建立起自己的哲學體系，不應只是在宣揚西田幾多郎的哲學，當然對西田哲學的深度與廣度的理解是少不得的。另外，寫出具有一定分量的著作，也是不能缺少的。現在的問題是，這核心觀念是甚麼呢？如何決定呢？我們得先看創教者也是最具洞見、理論能力最強西田幾多郎的

<sup>1</sup> 下村寅太郎著：《アッシシの聖フランシス》（東京：南窗社，1998年）。

著作。在他龐大的著作林中，我們發現有幾個觀念是時常出現的，它們的意義相一致，都反映終極真實或終極真理的一個面相。這些觀念包括：純粹經驗、超越的主體性、場所、形而上的綜合力量、絕對無、神、絕對矛盾的自我同一，等等。這些觀念的意義，我們可以「絕對無」(absolutes Nichts) 來概括。有關這些觀念的意義，在西田自己的著作和研究他的哲學的著作（也包括我自己寫的），都有涉及。我試在這裏做一扼要的提醒。純粹經驗展示對主客二元性的超越，表示在經驗者和被經驗者成立之先的一種超越的活動，由此可通到超越的主體性，這主體性超越主客的二元對立關係而為一絕對無對象相的終極原理、真理。形而上的綜合力量表示這終極原理的動感，它具有概括一切的作用，本性是精神的，不是物質的。神不是西方基督教所立的具有人格性的至尊無上的創造主，卻是指那種具有創造性的非實體性的終極原理，它是萬物或一切法的存有論的基礎。場所則是一精神空間、意識空間，這有胡塞爾(E. Husserl)的絕對意識(absolutes Bewußtsein)的意味，也有佛教華嚴宗所說的法界(dharma-dhātu)的涵義，事物可以其自身本來的姿態遊息於其中，而相互間沒有障礙，這是「萬物靜觀皆自得」（程明道語）的「自得」的境界。魏晉玄學家郭象解莊子的逍遙境界為「自得之場」，也很能展示這種場所的意義。在這種場所之中，一切大小等的經驗性格、相對性格都會消失掉，都不作現象看，而是以物自身(Dinge an sich)的身分存在於這「即場所即法界」之中。至於絕對矛盾的自我同一，則是西田哲學中挺難明白與處理的觀念。一般來說，矛盾是相對的，不可能是絕對的。但若相對的矛盾被置定於絕對的場所之中，則成了絕對矛盾，在場所中的絕對矛盾。這樣的矛盾最終會被解構，因矛盾的雙方或兩種物事會在這絕對的場域或場所中被轉化而成互不相礙，而同一起來<sup>2</sup>。

綜合以上所說的那幾個觀念的意味，都是環繞著絕對無一觀念而展開的，它們可為絕對無所概括，展示出終極原理或真理的多元的面相，而這終極原理即是絕對無。其中的「無」表示負面之意，即是，絕對無指透過負面的、否定的方式來展示的終極原理。這「負面」、「否定」字眼並沒有估值意味。

這樣，我們便可以確定京都學派哲學的核心觀念是絕對無。作為這個學派的成員，都須對絕對無有深入的認識，並且有所發揮，不能完全依恃西田的說法。關於

<sup>2</sup> 參看拙文：〈西田幾多郎的終極實在的哲學〉，《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》（臺北：臺灣商務印書館，1998年），頁1-23。

這個學派的成員問題，也可以確定下來，他們是：西田幾多郎、田邊元，這是第一代。第二代是久松真一、西谷啟治。第三代是武內義範、阿部正雄、上田閑照。他們都強調絕對無，並以不同的方式來說、開拓這個觀念。關於西田自己，不用說了。田邊元歸宗淨土，以他力大能亦即阿彌陀佛來說絕對無。久松真一以無相的自我來說。西谷啟治以空、事物的回互相入的關係來說。武內追隨田邊元，也以他力大能來說絕對無，但加入一些西方神學家的元素，他們包括布爾特曼 (R. Bultmann)、巴特 (K. Barth)、鄂圖 (R. Otto)、羅賓遜 (J. Robinson)、邦霍費爾 (D. Bonhöffer)，以至哲學家海德格和雅斯培 (K. Jaspers)。阿部正雄則以非佛非魔、佛魔同體來說絕對無。上田閑照則以人牛雙亡、主客雙泯來說絕對無。

## 二、久松真一與東洋的無

以下我們要探討久松真一的思想。他的學養的基礎在禪佛教；不過，他對西方宗教學與神學思想也有廣泛的涉獵，如德國神秘主義、布巴 (M. Buber)、布爾特曼、布魯納 (E. Brunner)、巴特、田立克 (P. Tillich) 等人的思想都有認識。自己除了講習禪的義理外，也參禪，包括靜坐、參話頭公案。也擅長與禪有關聯的文化、藝術活動，如禪的美學、茶道、禪畫、禪書（法），能以漢詩和俳句來表達禪悟的境界，積極推動禪的宗教運動，是一個全才型的禪宗教家與哲學家。

久松在禪方面的經驗與體證，聚焦在六祖慧能在《壇經》中說的「無一物」對一切對象性的超越和「不思善，不思惡」的對一切二元對立關係、背反的克服方面。他認為，在這種體證與思維中所突顯的主體，是絕對的主體性 (transzendente Subjektivität)，這樣的實踐修行正是「絕對主體道」。在他看來，《壇經》所說的無，是終極的原理、真理，也是終極的、最高的主體。他認為這無是東方哲學與宗教的關鍵性觀念，因此稱之為「東洋的無」。

久松寫了一篇〈東洋的無の性格〉，暢論東洋的無的性格或特質<sup>3</sup>。在他看來，這東洋的無正是絕對無。久松自己也強調這種無是在與西方文化對比的脈絡下之東方文化的根本的契機，或關鍵性的思想，它特別是佛教的核心概念和禪的本

<sup>3</sup> 久松真一著：〈東洋的無の性格〉，《久松真一著作集(1)：東洋的無》（東京：理想社，1982年），頁33-66。

質。這種無有六大特性。第一點是無一物性。久松認為東洋的無不能作對象看，它不是一個物事。就主觀的心境來說，我正是無，在我方面是一無所有。這我超越內在與外在的分別。通常我們很少有不與內在或外在事物相連的時刻，由顏色、聲音到善惡、身心，都可與我相連起來。所謂自我或心靈，總是一個與對象相連起來的自我或心靈。久松特別強調，哪一個東西，不管是具體的抑是抽象的，只要是與我相連，成為我的對象，即是一個存在，即是一物 (Sciende)，即足以束縛自我。若我不與任何對象相礙，即是「無一物」。特別是，此時它可以不止是無一物性，而且有無一物的作用，能在種種事物中起種種妙用。這樣，無一物便不純然是負面的、否定的意味，它毋寧已轉化為一種活動，一種不指涉任何對象性的活動。這實已通於西田的純粹經驗，甚至筆者所提的純然是動感的純粹力動 (reine Vitalität) 了。

第二點是虛空性。久松引述永明延壽《宗鏡錄》卷六所陳虛空的十義，並一一關連到東洋的無方面去。他的說法如下：

- (一) 無障礙：東洋的無無所不在，它遍布十方世界，但不為任何東西所障礙。它包含一切東西，但不保留任何東西的痕跡。按：這頗有西田的場所的意味。場所是一切諸法的遊息之所，但諸法去後，無形無跡存留。這是由於場所是精神性格的，不是物理性格的。
- (二) 周遍：東洋的無滲透至一切東西之中，包括物質性的、精神性的東西。它是無所不在的。按：這是指東洋的無的內在性。
- (三) 平等：東洋的無平等對待一切東西，而沒有淨染、貴賤、善惡、真妄、聖凡之別。這些都是相對相，東洋的無是克服一切相對相的。按：這是指東洋的無的超越性。
- (四) 廣大。東洋的無是一個整全，其中不包含任何外物在內。在時空方面都沒有分限、際限。它超越時空性。按：這有表示東洋的無超越現象層面，屬本體層面的意味；但這本體不是實體，而是終極原理之意。
- (五) 無相：東洋的無沒有空間的物相與時間的心相。在一般眼光看來，物體是在空間方面有相狀的，它總占有空間；但心不占有空間，沒有相狀可言。久松以為，心相是在時間上說的，故心還是有相。只有東洋的無才是真正的無相，它超越空間與時間。按：久松這裏說心，是從現象方面、經驗心理學方面說，故還是有相。東洋的無有心方面的涵義，亦即是主體性，這是絕對的、超越的主體性 (absolute-transzendente Subjektivität)，沒有時空性可言，



因而是無相，既無空間相，亦無時間相。

- (六) 清淨：東洋的無不是物也不是心（按：這是指經驗的、現象的心），因而完全沒有封限，故自身沒有染汙，也不會被其他東西所染汙。有封限的東西才有被染汙的可能。可以說，東洋的無是絕對清淨的，它超越一切染汙與清淨的對立格局。按：這種說法讓人想起北宗禪的神秀所說明鏡臺或清淨心可被塵埃熏染的說法。神秀所說的清淨心有靜態的傾向，一如明鏡那樣，可以擺放在那裏，因而可為塵埃所熏染。而作為東洋的無的心則是超越的活動，它不停在動轉，任何染汙若沾上它，馬上會被它的動感所揮去，因此它是純淨無染的。
- (七) 不動性：東洋的無無始無終，這是超越時間；無內無外，這是超越空間。它不生不滅，因而沒有成壞可言，故不變化，不作動。按：在這裏我們需要注意，這裏說不動、不作動，並不是東洋的無不能活動之意，卻是這東洋的無活動而無動相。動相是在時空中展示的，東洋的無是超越的活動，不在時空所宰制的範圍，因而無動相可說。
- (八) 有空：東洋的無完全超越一切分別與計量。久松認為有是有量，是可量度性。沒有可量度性，故是有空。
- (九) 空空：東洋的無不是「某些東西的有與無」中的無，卻是超越這些東西的有與無。倘若它是這有與無中的無，則它不過是相對於某些有的事物的無，是相對性格，不是絕對性格。東洋的無是絕對性格的。所謂「空空」指不是空或無，否定空或無。這被否定的，正是與有相對反的無。按：這空空既是對於與有相對反的無的否定，則亦必否定與無相對反的有。這樣，便得出同時否定相對意義的有與無，這便是非有非無。這正是中觀學龍樹所提的中道 (*madhyamā pratipad*) 的義蘊。
- (十) 無得：東洋的無即是無一物，故不能擁有任何物，它也不能自己擁有自己。它是完全無物可得的。這表示東洋的無排斥對象性，它不是一種可以被處理的對象。

久松以為，東洋的無與虛空同時具足這十種義理，但它畢竟不同於虛空。虛空不但沒有覺識，也沒有生命。東洋的無則有覺識與生命，這主要表現於心靈中。它是一個超越的主體性，在活動中表現其存在性。這裏要注意的是，東洋的無是一種有機的 (*organic*) 主體，或主體性（主體與主體性暫不作區分），這種機體主義有點像

懷德海所採取的哲學立場，在他來說，作為終極實在的事件 (event)、實際的存在 (actual entity)、實際的境遇 (actual occasion)，都是一種機體 (organism)，整個宇宙也可說是一個大機體。

綜觀東洋的無的這種虛空性所具有的十方面的義理，很有重複的意思，這即是東洋的無或虛空的超越性，超越一切事物、對象的二元性 (Dualität)、背反性 (Antinomie)。這超越性自然可以通到《壇經》所說的「無一物」的意味。無一物即是對對象性或物性的超越，對象性或物性都是相對性，對象或物（體）都存在於背反的關係中，亦即存在於相對的關係中。東洋的無的最大的意義特色，便是對一切背反的超越、克服，亦唯有超越了、克服了背反，絕對性才能說。久松的這種思維方式，與《壇經》的說法是一貫的。

東洋的無的第三個特性是即心性。久松以心來說東洋的無，可謂恰當。這心不是認識心，不是道德心，不是藝術的欣趣心，更不是經驗慣習的情識，而是上求救贖的宗教解脫心。它是終極的主體性，是無執的主體性。它是通過遮詮的、否定的方式顯現出來，如久松所示，是「身心脫落」（道元語）境界中所透顯的心。在「身心脫落」中的「心」（被脫落掉的心）是有執的心，執著身與心也。使身心脫落的心，則是這無執的主體性，是東洋的無。禪籍中常常提到的「正法眼藏，涅槃妙心」、「直指人心，見性成佛」、「以心傳心」、「直心是道場」（《維摩經》語）、「自心是佛」、「即心即佛」、「心外無法」等，其中的心，大體地、寬鬆地來說，便是這無執的主體性、東洋的無。不過，我們可以說，這種透過遮詮的、否定的方式突顯的心，總是帶有消極的、被動的意味。我們同時可以表詮的、肯定的方式來說心，展現它的積極性、動感。如筆者所提的純粹力動，是心也是理，是純然的、沒有經驗內容的超越的主體性，是萬法的存有論與宇宙論的依據。它的意義與作用，是正面的、積極的、動進的。

第四點是自己性。這是內在性的問題。東洋的無具足內在性，內在於我們的生命之中。久松以為，東洋的無是佛的性格，它自身便是佛的所在，佛即是自己。東洋的無是作為自己的佛，不是作為能超越與控制自己的那個主體。佛即是自己，是純粹的主體、絕對的主體。久松以為，禪視佛為一終極的主體性的主體，亦即絕對的主體，這即是東洋的無。《壇經》曾說「自佛是真佛。自若無佛心，何處求真佛？汝等自心是佛」，這所謂「真佛」，便是指東洋的無。還有，禪門中喜言「見性」，或「見性成佛」，這所見的、所顯現的「性」，可以說即是東洋的無。這是

自己的生命的本質，亦即是佛性。按：久松說來說去，無非是要強調東洋的無即是佛性，是成佛的超越的依據 (transzendente Grund)。這亦是《壇經》所說的自性。

第五個特性是自在性。這是指東洋的無對於一切相對的兩端、種種分別的二元對立的超越性而言。它超越是非、善惡、凡聖、生佛、有無、生死、存在非存在的二元性，而為一絕對的主體性。久松認為，禪的境界是任運自在，不把佛放在超越和客觀地外在的位置。《碧巖錄》所謂「有佛處不得住，住著頭角生；無佛處急走過，不走過草深一丈」，便是教人不要住於有佛（佛）與無佛（眾生）的相對的兩端。所謂「有佛處不得住」、「無佛處急走過」也。這相對的兩端足以做成身心的束縛。不為佛或眾生凡夫的分別所繫，便是真正的、自由自在的境地。按：久松這樣以超越一切相對性來說東洋的無，其意實已涵於上面所說的東洋的無的虛空性中。不過自在性是從正面說，虛空性則傾向於負面的、消極的說法。

第六也是最後一個性格，是能造性。久松認為，東洋的無對於現象世界來說，具有能造性，它是創生宇宙萬象的本原，但它自身卻能保持不變，所謂「不動性」。久松以水與波浪的關係作譬，水能變現出成千上萬的波浪，但自身總是不變。久松以為六祖所謂「自性本無動搖，能生萬法」、「一切萬法不離自性」，與《維摩經》所講「從無住本立一切法」，都是東洋的無的能造性的意思。在這裏，我想對久松的說法作些澄清與回應。說東洋的無是創生宇宙萬象的本原，因而有能造性，這是宇宙論的思維。「造」與「創生」有相當濃厚的宇宙論的意味。在佛教中，唯識學 (Vijñāna-vāda) 有這樣的思維傾向，它所說的種子現行、在變現 (pariṇāma)、詐現 (pratibhāsa) 中建立諸法，的確有構造論、宇宙論的意味，存有論更不用說了。但在禪來說，則完全沒有這種意味。禪的目標，如達摩禪的旨趣「直指本心，見性成佛」，完全是救贖、救度意義的，它對客觀世界的事物的生成、建立與變化，並不是很關心。我們可以確定地說，禪是沒有宇宙論的；上面所引《壇經》的「自然……能生萬法」，並不是宇宙論意義，「生」不是宇宙論的概念，而與依據義有直接連繫。即是，作為佛性的自性，是萬法——特別是緣起性格的萬法的依據；佛性不是實體，更不是創造主，不能宇宙論地生起萬法。這個意思與龍樹的《中論》 (Madhyamakakārikā) 所說的「以有空義故，一切法得成」，倒是非常接近。佛性與空義對於萬法來說，不是創生者，而是義理上的依據。久松以東洋的無具有能造性，能創造宇宙萬象，顯然不諦當。《維摩經》說的「從無住本立一切法」，這「立」也不是創造、創生的意味；《維摩經》也沒有宇宙論的思想，後者是專講宇



宙的生滅法的生成與變化的。

久松也在這能造性的脈絡下說東洋的無的動感。他認為創生是需要動感的。說東洋的無具有動感，這不錯。但動感不一定要關連到宇宙論的創生方面去。實際上，久松自己便有「能動的無」的說法，以表示無的能動性<sup>4</sup>。這能動性的意味亦應涵於上面的即心性之中。以無為心，為主體性，心或主體性自然是能活動的主宰，故無亦應有能動性。

綜觀久松所說的東洋的無的六個特性，大體上與般若思想與中觀學的空，特別是禪的無相應，展示出非實體主義 (non-substantialism) 的哲學旨趣。但亦有其問題所在，如上面剛提及的能造性。這能造性通常是就實體主義說的，由此可推演出一套宇宙論來，如基督教的上帝、印度教 (Hinduism) 的梵 (Brahman) 和儒家特別是宋儒如張載所提的氣、太虛。非實體主義很難說宇宙論，要說，便得間接地通過終極原理的變現、詐現作為媒介。久松在這一點上顯然著力不足，誇大了東洋的無的功能、作用。另外一點是，那東洋的無的六大特性在意義上有重疊，上面提到的超越性是一明顯的例子。而橫列地把東洋的無的特性拆分為六個方面，讓人有零碎的感覺，顯現不出作為終極原理、真理的整一性格、一體性格。對於禪所說的心、佛性、自性，或東洋的無，我在拙著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》<sup>5</sup> 中以不捨不著的機靈動感或靈動機巧的主體性來說，這則是縱貫的說法，久松所提的那六個特性的意涵都包括在裏面了。縱貫地說是綜合地扣緊靈動機巧的動感來說主體性，把它的一切性格都還原到這種靈動機巧的動感方面去；散列地、橫列地說則是把有關的性格一一列出，以分解的方式闡說這些性格的涵義。

### 三、無相的自我

上面說，京都學派哲學的核心觀念是絕對無，每一位成員對於這絕對無都有自己的解讀和發揮。當然這些解讀和發揮在義理上是相通的，互補的，也與各成員自身的獨特學養與旨趣分不開。就久松真一來說，他以無相的自我來說絕對無。這種說法與六祖慧能的《壇經》的精神最為相應，而與由慧能傳承下來的禪法如馬祖

<sup>4</sup> 參看久松真一著：〈能動的無〉，同前註，頁 67-81。

<sup>5</sup> 吳汝鈞：《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》（臺北：臺灣學生書局，1993 年）。

禪、臨濟禪以至無門慧開的《無門關》的內容，也有非常密切的關係。《壇經》所說的「無一物」的根本旨趣、立場和「無念為宗，無相為體，無住為本」的三無實踐，都是久松的無相的自我的義理與實踐基礎，特別是「無相為體」的說法直接展示久松與慧能禪法的一脈相承。

久松在自己的著作中時常提到無相的自我，這是他的終極主體的觀念。以下我基本上依據一份較少人留意的文獻來闡述他的無相的自我觀點，這即是他與田立克的對談紀錄；這紀錄自然談不上學術性，但頗能在一種比較宗教的角度下反映出無相的自我的深層義蘊。按：無相的自我的主要意思，自然是沒有任何相對相狀的自我、絕對性格的自我；同時，亦應含有自我不在一種相對的脈絡認取對象的形相，以至執取對象的形相為實在的意味。

首先我們可以說，無相的自我是一個觀念，是我們的生命存在的真實的主體性。但這樣說還不夠，我們應從實踐一面看無相的自我在現實生活中呈現，和它所起的作用。久松先提出德國神秘主義大師艾卡特的「孤離」(Abgeschiedenheit) 觀念，表示當人在任何事物中達致這孤離的狀態時，正是喚起、喚醒自己的無相的自我的好時機，這亦可以說是孤離的自我。這孤離並不是負面意味，不是否定。具體地說，孤離不是一種相對意義的否定，也不是一種簡單的對行動的否定。在艾卡特來說，孤離表示一種空掉自身的狀態(Zustand)。但這並不表示要消棄一切相對性格的內容；毋寧是讓自己從紛亂的狀態中釋放開來，以達致一種寧靜的心境。這心境是要呈現自我、無相的自我的首要條件。即是說，孤離可讓我們從所謂物理的、軀體的東西、精神性的東西分離開來；而正在這種分離之中，真我、寧靜的自我便能自我喚醒和自我呈現。這有集中的意味，集中自我的生命力量的意味。但不是田立克所說的集中，如田立克在柏林的咖啡室中集中地、專心地準備作一場演講的那一種。這只是集中精神在來日要進行的講演、講課、講道等的論點或題材方面。按：這是以思考作為媒介而使自己的精神、精力集中起來，不往外發散；是一般的集中。久松所說的集中，是沒有對象的集中，不管這對象是甚麼，這可說是無集中(對象)的集中，是真正的集中。無相的自我便是在這樣的集中中透顯其自己，由潛存的狀態轉而為實現的狀態，由此可以生起種種妙用。我們也可以說，在這種集中而起妙用中，集中者與被集中者冥合而為一體。這其實也可以說是一種解構的集中，當所有被「解體」、被「否定」或被「空掉」時，只剩下空無(Nichts)，這正是無相的自我展現自己的殊勝背景。

弔詭的是，無相的自我在無對象的集中、無集中的集中中，呈現了自己。而它的呈現，有一種活現的作用，有一種自由的運作，在這種環境之中，一切具有形相的事物便出現，成立起來。即是，由於無相的自我的自由作用，可使有形相的東西呈現它自己。這是無相的自我的妙用，京都哲學家說的「真空妙有」中的「妙有」，也有這個意思。但這種情況只在達致「真空」的境界才可能，而真空的境界正是無，無自性 (asvabhāva)、空 (śūnyatā)。這境界與無相的自我一脈相承。要注意的是，這真空妙有使一切諸法成立，只有存有論的意義，真空妙有可作為諸法的存有論的依據。但這與宇宙論無涉，後者是直接交代諸法在經驗層中的生成與變化的。真空妙有不談這些問題。

關於無相的自我的呈現問題，我們可以說，無相的自我自身便有一種讓自身呈顯的力量，不需要依靠外在的媒介。這種思維，讓我們想到海德格的一句名言：真實的本質便是呈顯，或真實在其呈顯中證成它的本質 (Sein west als Erscheinen)<sup>6</sup>。無相的自我是真實，它自身便含有呈顯的能力，這呈顯正是它的本質。

另一方面，久松又就無相的自我的呈顯之背景宣稱無相的自我是最具體的實在。與它比較，所有事物都是抽象的。無相的自我可以說是在實際時刻中的「實質的創造」或「具體的運作」。與無相的自我比較，一般的形相如杯子或桌子都是抽象的。這種說法展示一種超越常識的洞見。說無相的自我是具體的，自然不是就以分解的方式把無相的自我跟它所創造的事物分離而單提地說，而是從既成的存在物中含有無相的自我的存有論之依據這一點說。即是，無相的自我具有自我呈現的能力，這也是它的本質；說無相的自我是具體的，是就它存在於依它而存有論地成立的具體事物說。無相的自我是最具體的實在，表示存在於具體事物中而作為它們的本質的無相的自我是具體的，一切存在都不能遠離無相的自我而有其存在性。這種說法與現象學宗師胡塞爾所說的「本質是具體物 (Konkreta)」在旨趣上不謀而合<sup>7</sup>。胡塞爾的意思是，本質 (Wesen) 不能被抽離而存在，它必存在於具體物之中，故一說本質，便須關連著具體物說，在這個意義下，他說本質是具體物，不是抽象物

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 4. Auflage, 1976, S. 108.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. N. hrsg. von K. Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, S.153.

(Abstrakta)。無相的自我是本質層次的東西，但它不能存有論地遠離具體的事物。這顯示出人有東西方的地理上的不同，但在思維上則沒有東西方之別。就筆者所知，久松的著作似乎未提及胡塞爾的現象學，他們的相近說法，實表示出「人同此心，心同此理」也！

說到無相的自我的顯現，我們不妨就藝術創作這種文化活動來具體地說明一下。田立克便提出我們直觀一件藝術品，以例釋無相的自我的存在性：我們仍未能達致無相的自我的自覺層面，而直觀一件藝術品，與已達致這個層面而看同樣的藝術品，有甚麼不同？久松的答覆是，一個藝術家若已喚醒他的無相的自我，呈現他的無相的自我，則無相的自我會被表現於藝術品中。以禪的繪畫為例，畫家正是那被繪畫的。畫家在他所畫的東西中表達了他的無相的自我。看畫的人也會喚醒他的無相的自我，而他所注視的禪藝術也同時表現了他的無相的自我。按：我們應再加一句：所有的無相的自我都是同一的，無相的自我是一普遍者 (universal)。只是在個別的當事人中，依後者的特殊的條件，而有不同的呈現。

久松真一進一步表示，如果一個已覺醒的畫家在一幀畫作中表現他的無相的自我，而那幀畫作被某個還未覺醒的人觀看時，看畫者便因此能夠把自己滲透到自己的無相的自我中。按：倘若是這樣，我們觀賞藝術作品，特別是那些能呈現作者的無相的自我的作品，有助於我們喚醒自己內藏的無相的自我。

有一點我們要注意，上面提過我們的無相的自我自身便具有呈現的能力。久松更堅定地表示，無相的自我只要它是自我，便包括了自我覺醒，這其實是自我呈現，這亦可通到上面所提海德格的說法方面去：無相的自我本質上便會呈顯。久松的說法是無相的自我是有活動的，它是要自我表現或展示它自己的。這種禪的無相的自我不是一個死的本體觀念、存有觀念，而是一個「活的」自我喚醒或自我實現，能創造地自我表現。而作為一個正在做的「活的」無相性，它能夠在任何內容或透過其中來表現自己，表現為「無內容」的自我。按：這內容是指經驗世界的多樣內涵。說無相的自我有內容，表示它可以透過經驗世界內任何東西表現它自己。久松自己便說，無相的自我有無限的內容，所謂「無一物」有著具有無盡藏的內容的意味，它可用的形相或內容是無限定的。

以下我要略述艾卡特與田立克對於與無相的自我相應的道的看法，以突出無相的自己在比較的脈絡下的義蘊。田立克提到，艾卡特認為道內在於每一個人之中，它顯現一點，那是人不能空掉的、否棄的，這即是神存在於每一個人的心中。道會

受到有限事物的障蔽，不能顯發出來，只作為潛質而存在。但若能去除這些障礙，道便能開顯。按：無相的自我亦有這種潛藏的狀態，它的喚醒相應於這道的開顯。道與無相的自我之顯著的不同在於，它不是沒有形相的，它自身便是神的形相。它的呈現，是「被生」，為神所生，也可以說是為我們所生，因它是內在於我們之中的。它是一個具體的神聖形相，艾卡特常將歷史上的耶穌與這道聯繫在一起，以《聖經》中的耶穌的圖像來把它具體化。因此，道不是無相。

就佛教特別是禪與德國神秘主義來說，艾卡特有完全貧乏 (Armut) 一觀念，這是空卻主客的二元性 (Dualität) 的意味。二元性被空卻、克服後，並不是完全空虛，卻是正在空卻的活動中，有真正的解脫的、救贖的意義的行為生起。田立克指出，道是一個具足動感的原理，是愛或恩惠 (agape) 的原理。但它不是無相的自我，無相的自我是那個我們所自來的神聖的深淵 (Abgrund)，是那無基底者 (Ungrund)。在久松看來，這無基底者正是人的無相的自我，是具體的呈現，所有有形相的東西都由此而來。正是由於無相的自我的自由運作，具有形相的東西才能出現<sup>8</sup>。

久松以無相的自我來說絕對無，表面看來，很能吻合南宗禪特別是慧能禪、臨濟禪、《無門關》的精神。特別是慧能禪的《壇經》裏面講的精義，如「無一物」（「本來無一物」）、「無念為宗，無相為體，無住為本」、「不思善，不思惡」等的涵義，都在無相的自我中得到申張。這是非常明顯的一點，我想不必在這裏闡釋了。不過，若深入地、仔細地思索禪的本質，一方面有它的靜斂的一面，《無門關》提到的「遊戲三昧」中的「三昧」可以印證這點<sup>9</sup>。按：三昧地 (samādhi) 是一種心所，是把心力、精神聚斂起來而不向外發散的統一作用，把心、精神集中到一對象上去，而凝斂其力量，進入宗教意義的深沉的冥想境地。進一步可把對象移除，心、精神也能自我集中，如久松所提的無對象的集中、無集中的集中。「無相的自我」中的「無相」，與這點很能相應，相即是對象、對象相也。這樣說無相，是在

<sup>8</sup> 在這裏無相的自我是以精神主體說，它畢竟是抽象的主體，這主體如何能生起立體的、具體的有形相的事物，需要一宇宙論的演繹。久松沒有做這種演繹，他對宇宙論問題沒有興趣，殊為可惜。又，上面所涉及的久松與田立克的對話內容，參看筆者與梁萬如先生據英文版本所做的翻譯〈東方與西方的對話：保羅田立克與久松真一的會談〉，載於拙著：《京都學派哲學：久松真一》（臺北：文津出版社，1995年），頁207-257。至於該對話的英文版本，參看同前註，頁4。

<sup>9</sup> 〔明〕無門慧開著：《無門關》，《大正藏》，第49冊，頁293上。



工夫論上說，是沒有問題的。但若從存有論上說，問題便來了。相 (*lakṣaṇa*) 是對象 (*Phänomen*)，概括現象世界、經驗世界。這世界在佛教來說，是指世俗存在，是俗諦 (*samvṛti satya*) 所對的世界。這雖不是勝義的存在，與第一義諦 (*paramārtha-satya*) 沒有直接關係，但是我們日常接觸的、生於斯、長於斯的環境。我們凡夫畢竟是腳踏著這個世俗的大地而生活的，在很多方面都與這個現象世界不能分離，與後者有極其密切的關連。倘若「無」了、否定了、遠離開它，生存便失去依據，連存在於甚麼地方，都成了問題。故作為現象世界的相是不可無的，無相的確有虛無主義的傾向。京都學派喜歡說「真空妙有」，若否定了相，「妙有」便不能說了，妙有是以相為基礎的。我認為，相是不能無的、否定（單純的否定）的。我們應該「相而無相，無相而相」。即對於相或現象世界，我們不應執取，不應視為有自性，這是「相而無相」；但最後還是要回落到這個現象世界中，只是不對之執取便是，這便是「無相而相」。久松只注意相而無相，未充分注意無相而相，是義理上的弱點。

至於「無相的自我」中的「自我」，則更犯了佛教的大忌。「我」 (*ātman*) 這個字眼在佛教特別是釋迦牟尼和原始佛教的教法中，是要被拒斥的，因此說「無我」 (*anātman*)。三法印中的諸法無我，此中的我，可指我的自性 (*svabhāva*)，也可指諸法的自性。不管怎樣，「我」總是負面的字眼，一切與佛教有關連的說法，都應避免用這個字眼。龍樹所強烈拒斥的，是勝數 (*Vaiśeṣika*)、數論 (*Sāṃkhya*) 等實在論，拒斥的焦點即是神我 (*prakṛti*)。六祖《壇經》說到佛性、如來藏，都不涉及「我」，而說「自性」。但這自性又易與佛教緣起說所說的諸法無自性的自性相衝撞，那是另一問題。《大般涅槃經》 (*Mahāparinirvāṇa-sūtra, Yons-su mya-ñan-las-ḥdas-pa chen-poḥi mdo*) 雖說常、樂、我、淨，發揚涅槃大我，這我不同於無我的我，但一說到佛教，自然會把焦點置於釋迦佛法與原始佛教之中，為免誤會，還是不提「我」為妙。久松以自我說無，以無相的自我說絕對無，並無必要，特別在涉及禪的本質來說，並不明智。筆者說到禪的本質，以不捨不著的靈動機巧的主體性來說，可以避免「自我」字眼的問題。

#### 四、人的生命存在之構造的三個導向：FAS

在京都哲學家群中，除了久松真一外，他們基本上都是當學者、大學教授，在學院中做研究，退休後則或隱居，或到國外講學、交流。他們對現實社會的問題所

知不多，也很少參與社會的種種事務。他們留給後人的，是篇幅浩繁的全集或著作集，供有心人去研究，繼續做哲學與宗教問題的探索。只有久松真一是例外，他不僅在學院中講學、研究，還走出學院推進文化業務，組織協會，進行宗教運動。這即是由他所創立與帶動的 FAS 協會。在這一點上，他很明顯是超越他的前輩和迄今所見到的後來者，而上追禪的祖師如道信的營宇立像、弘忍的敞開東山法門、百丈懷海的「一日不作，一日不食」的親身普渡眾生的勞動精神，也與鳩摩羅什 (Kumārajīva) 和玄奘主持譯場以大量流布佛典的事功遙遙相契。至於成果如何，那是另外一回事。

按：久松所說的東洋的無，在佛教不同的思想學派中，有不同的稱呼與它相應。般若思想稱「淨心」；如來藏思想稱「如來藏」，或「如來藏自性清淨心」；佛性系統如《大般涅槃經》稱「佛性」；達摩禪稱真性；六祖《壇經》稱「自性」、「本心」、「本性」；《大乘起信論》稱「眾生心」；天台智者大師稱「中道」、「中道佛性」；華嚴宗稱「法界性起心」。在東洋的無的那六個性格中，久松顯然很強調即心性、自己性與自在性，這最接近禪，與他以 FAS 來發揮東洋的無，有密切的關連。以下我們即詳論這 FAS。

久松在一篇〈FASについて〉的文字中，談到 FAS 所涵的三個意思，實基於人的生命存在之構造的三個導向，這亦是 F、A、S 所分別表示的三面涵義<sup>10</sup>。F 是 Formless self，即是無相的自我；A 是 All mankind，指全人類；S 是 Superhistorical history，亦即超越歷史的歷史。這三者合起來，構成一個總的意思，或理想：覺醒到自家的超越之無相的自我，站在全人類的立場，去建構世界，創造一個超越歷史的歷史。這裏說以超越之無相的自我去建構世界，讓人想到胡塞爾的以意義構架對象的思想，但久松很可能是自己提出的，沒有受到胡塞爾的影響。他是在禪的脈絡下提出的。這無相的自我正是禪一直宣說的我們的本來面目，或說「自心是佛」中的自心。而覺悟到自家的無相的自我，其意不外是覺悟到那作為禪的根本、根基的本來的自性。這無相的自我若要顯示人的生命存在的深層問題，便要關連到全人類的立場來，這是人的生命存在於廣度方面的次元 (dimension)。我們作為人類的一分子所要關心的，並不單是自己的事，所謂「己事究明」，更要超越個人，站在世界

<sup>10</sup> 久松真一著：〈FASについて〉，《久松真一著作集(3)：覺と創造》（東京：理想社，1976年），頁 457-472。

的立場，去考慮人類全體的事。這世界的立場不是特定的民族、階級、國家的立場，卻是全人類的立場。除此之外，人的生命存在還有在深度方面的問題，這即是歷史的問題。所謂站在全人類的立場去運作，並不是站在超越單單是個人的立場，卻是要指涉到歷史方面，要創造歷史。久松認為，我們要由無相的覺悟開始，確立自己的超越的主體性，然後進入時空的世界，顧念全人類的福利，再進而把我們的努力運作滲透到歷史中去。但我們的運作不能只限於歷史之內，受歷史的制約，卻是要站在歷史的立場，超越歷史，去創造自身的歷史。這便是創造一個超歷史的歷史。

F、A、S 這三者是甚麼關係呢？久松以為，三者中，F 所表示的無相的自我是最基本的，這也是東方傳統中所說的一貫的主體性，但它與 A、S 二者的應有的關係卻從來未能受到足夠的注意與闡揚。而在東方傳統中，雖不能說 F 中完全沒有 A、S 的方向，但在 F 中，A、S 的確定的涵義，卻從未得到清楚的闡述。在這種情況下，F 的運作便常受到質疑。久松認為，目下我們要做的，並不是只從禪的背景來看這 F，而是要擴大開來，從人的生命存在的整一體來看。我們必須在人的生命存在的構造（這不是構造論）上，把 F 與 A、S 緊密地結合在一起，視 A、S 為 F 的不能分離開來的次元。即是說，必須在無相的自我中安插世界與歷史這兩個次元，必須視自我、世界與歷史本來便是三而一、一而三地一體性的。必須這樣處理，無相的自我才能在時（歷史）、空（世界）中得到充分的證成。

在這種觀點下看，F、A、S 三者對於完全的人的生命存在來說，是缺一不可的。倘若只有 A、S，而缺少了 F，則生命存在的源頭便不清晰；反過來說，倘若只有 F，而沒有 A、S，則人的存在開拓不開。F 所代表的無相的自我，是人的生命存在真正的、有力的源頭，必須先認悟這個源頭，人的生命存在才有一個真正的主體性，一個決定將來要走的方向與承擔由此產生出來的一切道德責任的真我。但無相的自我也要向空間的社會與時間的歷史方面拓展開來。必須具有這兩方面導向的開拓，無相的自我或主體性才能充實飽滿，才有豐富的內涵。主體性的真實涵義、內容，畢竟是要在具體的時間與空間的情境中落實的。

F 與 A、S 的關係，顯然是一體（源頭、根源）用（發用、表現）的關係。F 是 A、S 的體，A、S 是 F 的用。即是說，無相的自我是拓展至全人類與創造歷史的無相的自我，而拓展至全人類和創造歷史也是無相的自我的拓展至全人類與創造歷史。就這兩方面來說，久松畢竟是比較重視無相的自我這一最高主體性的；在體

與用之間，他畢竟比較強調體。在他的一篇長文〈絕對危機と復活〉中，他這樣表示：

在禪裏面，那擺脫了外面的他在的神或佛的自我是真正的佛。它完全不受限制，在一切之中自在地妙用它自己，它是在一切之中妙用自己的主人公。這裏，「妙用」的意思是指形成世界及創造歷史的神妙的活動。禪所說的自我以其妙用自在地創造歷史，而不受任何事物所圍。因此，禪所說的自我「超越歷史地創造歷史」（以「S」為記號）。再者，建構世界是以普遍的真正的自我的立場來進行的，意思是真正的自我是以「全人類的立場」（以「A」為記號）來形成世界的。所以，真正的自我是真實地創造歷史的根源的主體性，是以全人類的立場來形成世界的根源的主體性。……我們所說的無相的自我，就是這樣的一個自在的、創造的，及建構性的無相的自我。因此，基本的主體性是無相的自我(F)，而妙用則可以用A、S來表示。單單是A、S而沒有基本的主體性，就不是A、S的真正的存在方式。同樣地，單有F而沒有妙用A、S，就不是真正的F。那個F應該與妙用A、S結合，但又不為它們所限制。具有FAS這種動態構造的人就是真正的人。<sup>11</sup>

要注意的是，這裏說無相的自我是體，不是形而上的實體(Substance)的意思，佛教或禪都反對實體觀念。這種體用觀也不是我在拙著《純粹力動現象學》所嚴加批判的體用論。這體毋寧是借說，指根源、源泉之意。具體地說，即指一切妙用、發用的本源。妙用不是虛浮無根的作用，卻是發自真實的主體性。

這裏我們要注意到一點，久松很重視已事究明，亦即覺悟內在主體性的事。他們也意識到這內在的主體性是要拓展的，因而提出世界究明與歷史究明，俾那作為內在主體性的無相的自我能開拓出空間與時間方面的新天地。但若具體來說，無相的自我如何在空間方面站在全人類的立場去真正地建構世界呢？又如何能在時間方面超越歷史而又創造歷史呢？世界歷史的真正面應該是怎樣的呢？這些顯然都牽涉一些具體的細微的專技問題。在這些方面，久松未能有深入而詳盡的交代。他只在原則上提出有照顧及世界與歷史方面的需要而已，只在原則上提出無相的自我需要在

<sup>11</sup> 久松真一著：〈絕對危機と復活〉，《久松真一著作集(2)：絕對主體道》（東京：理想社，1974年），頁192-193。全文中譯由林德賢、吳汝鈞譯：〈究極的危機與復活〉，吳汝鈞著：《京都學派哲學：久松真一》，頁128-183。

空間上與時間上有進一步的開拓而已。這自然是不足夠的。大抵這是由於他們都是哲學家、宗教家，對理想的、原則性的問題有深入而廣闊的研究，但卻少措意於現實的、經驗的問題所致。

京都學派是一個哲學學派，其中的主要成員都是哲學家、宗教學家，他們的活動離不開講學、著述和宗教對話。只有久松和他的高足阿部正雄在這些活動之外，進行 FAS 的宗教運動，影響終是有限。

## 五、終極的二律背反

以上我們一直都在探討觀念的問題，包括東洋的無、無相的自我和 FAS。以下我們要集中在工夫實踐或救贖、救度的問題方面。在這一點上，禪說得很多，但都是傳統的雙邊否定或雙非的說法，久松則從現代的哲學概念、視野來發揮。所謂雙邊否定或雙非，是透過對一對相對概念的同時克服、超越，而提升上來，達致絕對的理境。這種例子在禪籍中多得很，特別是慧能禪和他的譜系。如《壇經》的「不思善，不思惡」、「於一切法不取不捨」、「惡之與善，盡皆不取不捨」，《馬祖語錄》的「無造非、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖」、宗密論馬祖禪「不起心造惡修善」、「不斷不造」，《臨濟錄》的「生死不染」，《洞山語錄》的「不背一人，不向一人」，《人天眼目》的「非染非淨、非正非偏」，《五燈會元》的「無寒暑」，等等。此中的善惡、取捨、是非、凡聖、生死、背向、染淨等相對概念的組合，稱為背反。所謂背反，如我在自己很多著作中都提過，指兩個意義完全相反卻又總是糾纏在一起，不能分開的概念組合。由於背反的兩端是相對性格，它們表示相對的理境，要達致絕對的理境，獲得解脫，便得解決背反的問題。

背反或二律背反通常是就人方面說。久松非常重視背反的問題，他在一篇專文〈絕對危機と復活〉中，對背反的解決，進行了全面而深入的反思。這是京都學者群中論背反的一篇重要文獻。西田幾多郎也曾深刻地討論背反（他稱為絕對矛盾）的處理（自我同一）方式，但思辯性太強，不如久松所論般親切、具體，和富有生命存在的實存性格。久松談到很多重要問題，例如罪與死，及復活、覺悟。他把罪與死視為宗教的契機，認為這些契機潛藏究極的或終極的二律背反的性格。人由罪與死所引生的宗教問題，必須深化到它們的究極的二律背反的層面，才能得到究極的、徹底的解決。這便是救贖、解脫了。



久松以危機來說人的死與罪。就死來說，死只是人的生死性格的一端，它的另一端是生。生與死作為人和生物的生命現象，不是兩回事，不能分開來說。兩者其實是同一事件 (event) 的兩個面向，這事體即是生死性格。久松說：

單單是死這回事是不存在的。說到底，死是不能與生分開的。死是生的另一面。在這個意義下，我們必須說死恆常地是「生死」這種性格。<sup>12</sup>

久松認為，我們的生命的苦痛煩惱，其根源在於生命的生死性格。要解決苦痛煩惱的問題，必須徹底地從生死的性格著手。這性格可以進一步擴展下去，推延至生滅，以至有無，或存在（有）非存在（無）的極限。按：生死只是就有生命的個體說，生滅則可兼就沒有生命的個體說，有無或存在非存在則超越生滅法，指向一些有永恆義的東西，有更廣泛的包容性。久松以為，人的生死危機或背反，可深化至有無或存在非存在的危機或背反。在他看來，這是本體的危機、本體的背反，亦是終極的背反。這可通到西田所說的絕對矛盾。

久松進一步說，人的終極的背反並不只是存在非存在這一方向，還有價值反價值、理性非理性的背反方向。他的說法是，人是涉及價值的存在。他的罪及惡是反價值的東西，其對立面是善，具有正價值的意涵。人總是要追求價值的東西，而揚棄反價值的東西，不知兩者是不能截然分開的，像生與死那樣。久松認為，人先追求感性的價值，然後進於理性的價值。這種傾向，很自然地把價值與理性結合起來，而以價值是理性的，反價值是非理性的。就關連到存在非存在的背反方面來說，價值反價值、理性非理性的背反總是連著存在非存在的背反在生活中表現出來。只要我們對存在或生命具有期望（實際上，人對生命是具有熱切期望的），便證明存在非存在的背反已與價值關連起來了。久松的意思殆是，存在是價值的，非存在是反價值的。即是說，生是價值的，死是反價值的。人追求生存，厭棄死亡，即顯出濃厚的價值意識。因此久松以為，存在與價值不可分地交織在一起，構成人的本質及具體的構造，兩者都涉及究極的二律背反。所謂究極的二律背反指在背反的相互對反的雙方所構成的存在的、價值的層面，是最具根源性的、終極的，它們不能被還原為更根本的層面。有無或存在非存在是究極的二律背反，價值反價值或理性非理性也是究極的二律背反。

久松的著力處，聚焦在與罪有直接關連的理性非理性的究極的二律背反上。他

<sup>12</sup> 久松真一著：〈絕對危機と復活〉，同前註，頁 152。

說死具有生死的性格，一般人總是喜愛生而討論死。從相對的眼光來看，人是可以以生來克服死，超越死的。但這缺乏終極的或絕對的涵義，因為在生命的根柢處存在著存在非存在的究極的二律背反。要徹底解決死的問題，必須要從根柢處著手，對存在非存在的二律背反來一個徹底的超越、克服。超越了和克服了存在非存在的二律背反中的生死背反，才能獲致永恆的、真實的生命。這在禪中稱為「大死」。

上面是說死。罪又是如何呢？為甚麼有罪的問題？久松的答覆是，人的有罪，是因為他的生命存在的構造中有一理性非理性或價值反價值的究極的二律背反。更具體地說，我們的理性本身有一根本的構造，這便是理性與非理性的對立。在價值意識上，我們要除掉非理性，保留理性。我們可以相對地這樣做，但這沒有究極性、徹底性。要究極地、徹底地除掉非理性，便得把理性非理性的二律背反從根本方面克服過來，突破上來。久松不以為理性 (*Vernunft*) 是萬能的，是完滿無缺的，卻是有它的不可避免的局限性，這便是理性非理性的究極的二律背反在這極限中，埋藏著理性自身的極為困厄的、危險的處境，也可說究極的、終極的、無以過之的危機<sup>13</sup>。

久松的意思是，在我們的理性的構造中，存在著究極的、終極的二律背反，這即是理性非理性甚至是理性反理性的背反。這樣的理性的構造，是一切苦惱的根源，它不停地壓縮、催迫我們的心靈、生命存在。要消除這些苦惱，便要徹底解決理性與非理性之間的矛盾。如何能這樣做呢？久松提出對理性要做出徹底的批判。這批判是對以理性生活為人類生活的根源的時代之批判，是對以理性為其根本主體的時代之批判。通過這種批判，我們要找到一個跨越理性生活的取向。這種取向是甚麼呢？是宗教的取向，其關鍵點是覺悟。按久松的這種對理性的批判，與康德對純粹理性 (*reine Vernunft*) 的批判不同，後者強調我們的純粹理性的功能有一個限度，只能處理知識的問題，不能處理道德、藝術、宗教以至形而上的問題。倘若它越出它所能作用於其中的現象 (*Phänomen*) 的領域，而探索形而上的物自身的領域，便會引致種種背反。不過，康德還是提出實踐理性 (*praktische Vernunft*)，認為可以處理道德的、形而上的問題。久松不會同意康德的這種做法，因為道德仍有道德非道德的背反，仍有價值非價值的背反，甚至理性非理性的背反。要解決理性的問題，非得依靠宗教的覺悟不可。

<sup>13</sup> 同前註，頁 149-150。

久松說死與罪是引領我們進入宗教殿堂的契機。死可以深化至存在非存在的究極的二律背反；罪也可深化至理性非理性的究極的二律背反。因此這兩種究極的二律背反是真正的宗教的契機。這兩種背反展示出一切人的真正的、現實的、實存的存在方式。從現實的角度看，一切人都生活於這兩種二律背反之中，受到無盡苦惱所折磨。此中仍有一問題：死的問題是存在問題，因而有存在非存在的究極的背反；罪則牽涉價值，因而有理性非理性的究極的背反。在哲學上，存在與價值屬不同領域，可以相互分開；存在非存在與理性非理性這兩個究極的二律背反是否也可互不相涉，分離開來呢？久松的看法是，就具體的人來說，這兩個究極的背反是一體的，不能分開的。在其中，我們有對存在與價值的一體化的自覺。他的論點是，把這兩個背反分開，表示單獨地處理生死或理性非理性的問題，這是抽象的、概念的做法，與我們現實的生命存在關連不起來。久松的意思是，從生死與理性非理性的具體的實在來說，兩者是二而一，不能分開。我們提出何以生死（徹底地說應是存在非存在）的究極的二律背反會為我們帶來苦痛煩惱，而逼使自己去尋求解脫，當我們提出這種問題時，已經有理性的判斷作為基礎了。這是由於我們不單感到苦痛煩惱是極可惡的，也將苦痛煩惱判斷為可惡的。由於我們這樣思考，才使由苦痛煩惱解放開來而得解脫成為一個真實的、客觀的和普遍的問題。由此我們看到生死或存在非存在的二律背反與理性的價值判斷不可分，亦即與理性非理性二律背反不可分。久松的觀點是，一言以蔽之，生死問題不能當作純然是生死問題來處理，它不能不牽涉真妄、善惡與淨染方面；存在問題從現實的角度來看，不能不有取捨的不同抉擇，這必預認價值。故存在與價值是不能截然分開的<sup>14</sup>。

久松的說法，有他的道理。從分析的角度來看，存在是實然的、實際上如此的；它是經驗的、現象的性格。價值則是理想的、現象學的性格的。實在不必是價值、估值意涵，現象論不是現象學。不過，久松談的不是純粹的哲學、分析問題，而是宗教上的救贖、解脫問題。在這種探討中，我們是把當事人作一整體看的，特別是，這是涉及當事人的教化、轉化的問題，而且這教化、轉化是在行動中展現的，這則不能不預設一有價值義特別是絕對價值義的目標；同時，由於涉及教化、轉化的行動，則必然會關連到現實存在向理想的、價值的目標挺進的歷程。在這種脈絡，存在與價值勢必要有交集處，雙方自然不能截然分開了。黑格爾說存在即是

<sup>14</sup> 這個意思，是筆者讀了〈絕對危機と復活〉對終極的、究極的二律背反的總結而得。

價值、合理，在這種脈絡來說，不算妄言。

## 六、覺悟與救贖

上面說，存在非存在的究極的二律背反與理性非理性或價值非價值的二律背反是人生一切苦痛煩惱的根源。我們當務要做的，自然是從這兩方面的二律背反突破出來。如何突破呢？久松認為，這兩面二律背反是一體的，因而可就一面說。拿理性非理性的究極的二律背反來說，由這背反而來的危機，深藏於理性的根柢之處，這是理性本身的危機，它的解決，不能是理性性格的，卻是要突破理性自身，突破理性非理性的二元的對峙狀態 (Dualität)。對於存在非存在的究極的二律背反的處理也是一樣。

久松提出，要解決或突破理性非理性的究極的二律背反，不能依於任何理性的方法。他認為應使用宗教的方法，唯有這方法能讓我們超越價值反價值或存在非存在之上的方法。由於這種突破或超越是我們自身的生命存在的事，亦即是主體性或自我的事，而這方法正是能超越一切對礙而顯現作為最高主體性的自我的方法，故是有效的。這是覺悟到那不具備價值反價值、存在非存在的自我的方法。這便是真正的覺悟，解脫 (mokṣa) 或救贖亦從這點說。這覺悟的狀態，其實是我們自身、自我。這自我既不是存在非存在的自我，也不是價值反價值的自我，卻是非「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，是一無相的自我。

就久松的這種說法來看，康德把宗教還原為道德理性<sup>15</sup>，唐君毅先生以一切文化意識（包括宗教意識）皆立根於道德理性的說法<sup>16</sup>，都不諦當。在工夫論上，宗教比道德更為根本。阿部正雄更強調道德必須崩壞，才有宗教的可能性。在宗教與道德之間，京都學派大體上都持這種看法：宗教較道德更具根源性。

關於覺悟與救贖或得救的問題，久松有自己的一套宗教的方法論，並認為具有客觀妥當性。所謂覺悟，是指由究極的二律背反轉變成為完全擺脫了二律背反。對於現實的究極的二律背反，我們不是要隔離它，而是要克服它，完全地擺脫它。一

<sup>15</sup> 這是康德的被視為第四批判的《在純然理性的界限內的宗教》(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Stuttgart: Philipp Reclam Jun, 1974) 的主旨。

<sup>16</sup> 這是唐君毅先生的鉅著《文化意識與道德理性》(香港：友聯出版社，1960年)的理論立場。

個本身是二律背反的人轉化為一個完全擺脫了那種存在方式的人，是真正而又究極的轉化。此中的轉化的線索，久松在上面已指出，理性的路是不成的。我們需要一種可以使我們表現沒有價值反價值或存在非存在性格的自我的宗教的方法。依著這方法，我們會被驅逼至究極的二律背反，自己的本原的自我（按：這是無相的自我）即以這二律背反為契機，由它突破出來，而得覺悟、救贖。

理性是有局限性的，我們要克服、超越這局限性。只要我們仍然肯定理性的立場，我們便見不到這局限性。當理性被深入地反省與批判，我們便能穿越究極的二律背反的根深處，理解理性：它不是作為客觀的事物而被了解，卻是作為一根本的主體而被了解。這是一種自覺 (Selbst-Bewußtsein) 的活動，由此自覺可導致覺悟與救贖。這覺悟的狀態，是我們自身、自我。它不是存在非存在的自我，也不是價值反價值的自我，而是非「存在非存在」、非「價值反價值」的自我，是無相的自我。從覺悟的字眼來說，是那自我在究極的二律背反的根柢處克服了究極的二律背反而覺悟了。久松特別強調，克服究極的二律背反的，不是別人，正是當事人自己，便是由於自己的努力，而讓自己覺悟。他是由究極的二律背反之內而突破出來，而得覺悟，脫穎而出。任何絕對的他在的神或佛，在這一點上，是無關聯的。我們只是自己在覺悟，自己救贖自己，不是依他者而覺悟，被他者救贖。所謂「被救贖」的意思是，那本來覺悟了的，但尚未覺悟的真我現在覺悟了，救度自己了，那是由於他自己克服了那究極的二律背反而致的。按：這種觀點與《大乘起信論》有點相近，本來覺悟了的但又未覺悟相當於該書所說的本覺，現在覺悟，救度自己則相當於始覺。久松自己對《起信論》很有研究，在這觀點上，他可能受到此書的影響。

久松進一步表示，在本來的我的覺悟（按：這相應於本覺）上，有一種對自我的絕對的肯定。當那覺悟了的自我肯定地將現實安頓在真正的生命中時，真正的宗教便成立了。即是，那個以理性的自我為主體的世界被轉成為一個以覺悟了的自我為主體的世界。這世界並不是被安置於與日常世界不同的時間空間中，毋寧是，它是時間空間的根源，時間空間由它那裏生出來，並在它裏面成立。這樣的時間空間的觀點，是以時間空間的根源歸於以覺悟了的自我為主體的世界，亦即是本體的、物自身的世界。這可通到康德的時空觀。不過，康德把時間空間視為感性攝受外界與料的形式條件，但對時間空間的來源未有清晰的交代。筆者在拙作《純粹力動現象學》中，以睿智的直覺 (intellektuelle Anschauung) 自我屈折成知性 (Verstand)，並



撒下時空之網，讓這知性在時空之中範疇那些由感性得來的外界與料，使之成為對象 (Objekt)。這是把時空的來源歸於睿智的直覺，與久松的時空觀頗有相通處，後者視以覺悟了的自我為主體的宗教的世界為時空的發生處。

久松也關連著覺悟與救贖論及歷史的問題。他強調自己的宗教批判的立場，不認可那種與現實歷史的世界有別的理想世界，例如天國或極樂淨土，認為這些世界與現實的歷史完全隔離開來。追求這樣的隔離世界，是對現實歷史的逃避，對於現實的救贖也沒有幫助。這很明顯是衝著基督教的天國和佛教淨土宗的極樂世界而來的嚴刻的批判：與現實的歷史隔絕的世界，不過是童話的、神話的性格而已。他認為，覺悟的宗教的世界，是透過對自己與現實隔離的宗教的批判而成立的。這世界應該是那被救贖的、真正的歷史的世界。在這裏面，救贖並不是在另一歷史的世界中獲致永恆的未來的生命，而是現實的、歷史的世界之根本的主體性的救贖，是從它的歷史的根柢處得救。只有在那個情況，一個新的、創造的主體的歷史觀才能在覺悟的基礎上成立。也只有這樣，我們才能在歷史之內超越歷史，和不須在與歷史的世界的隔離下創造歷史。即是，人可在歷史之內超越歷史的局限性，那超越的、創造的主體性能自在無礙地創造歷史。按：這點正是久松所提的 FAS 宗旨中的 S 所表示的在歷史之中而又能站在歷史的立場，超越地創造歷史：Superhistorical history。這點實可與我在上面第六節中論到 S 的意義合起來看。

以下，我們看久松如何本著禪的精神來說具體的覺悟活動。他表示，在以禪的方法來解構二律背反時，人的生命存在中的煩惱、兩難、矛盾之屬，會替解構提供機緣，這便是內心中的懷疑。就一般的宗教來說，人需要相信，不能懷疑。禪則不同，它要人徹底地懷疑。這懷疑正是二律背反本身，它是人與世界的「二律背反的存在」。在這懷疑中，人徹底地認清作為終極的二律背反中的他自己和世界。在禪來說，人自身與世界透徹地成為一種所謂「大疑團」，這是一切背反的消解的先決條件。這作為大疑團的懷疑自然是要消解的，這消解不是在信仰方面出現，而是在喚醒方面。即是，人在懷疑中，成為大疑團，成為二律背反的存在自身。這大疑團或二律背反只能由新的喚醒，才能解決，才能破除（按：這即是禪所說的「打破漆桶」，漆桶即是疑團）。在其中，所有疑團的難解的成分：理智的矛盾、感性的苦惱和意志的兩難 (dilemma)，都立時崩解。但喚醒甚麼呢？喚醒無相的自我，或無相的自我的「自我喚醒」。要注意，究極的二律背反的消解與無相的自我的喚醒，是同時發生的，可說是同一事體的不同表現、面相。這喚醒也沒有時空性。即是，

作為宗教的主體性的無相的自我從背反的內部突破開來，把一切懷疑（包括大疑團）熔化掉。喚醒便是喚醒，這是真正的覺悟、徹底的覺悟，這是真理的永恆的開顯。倘若受到時空的限制，則喚醒以後仍可在另一時空中說不喚醒。這不是真正的覺悟、真理的開顯。