

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，抽自正在撰寫的拙著《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，讓我得到啟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，純粹力動作為一終極原理，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鑄，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

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。

