

從絕對無到空的哲學—— 從京都學派內部思想談西谷啟治 《宗教是什麼》的成立脈絡與立場

陳一標、吳翠華*

提 要

西谷啟治在 1961 年所出版的《宗教是什麼》，被譽為戰後日本京都學派最高的代表作，主要面對的是虛無主義、近代自然科學的世界觀以及基督宗教的人格神等問題，企圖以佛教空的哲學來超越虛無主義，從根源的主體性來解決有關人、自然、神三者的分裂與矛盾，達到對近代的超克。

內在於京都學派的發展脈絡，西谷哲學乃是繼承西田幾多郎絕對無的哲學與田邊元的種的論理，並進一步往前發展的，前者從自己與超越的次元的直接的、垂直的關係出發，開顯絕對無的場所；後者則是以社會、國家、罪意識、懺悔作為絕對的媒介，從這些學問、知識等世俗的、水平的次元，經過不斷的粹鍊，最後才契入到宗教的絕對無。

西谷的立場不外是交錯地運用這兩種開顯實在的垂直與水平之道，所展現出來的空的哲學。本文即是從西田哲學的純粹直觀、絕對無的場所之所以產生的脈絡出發，來探索西谷哲學產生的原點；接著闡述田邊元如何批評西田哲學，而進一步提出種的論理

2010.04.16 收稿，2010.06.20 通過刊登。

* 陳一標，玄奘大學宗教學系副教授。吳翠華，元智大學應用外語系副教授。

和懺悔道的哲學。最後分析西谷如何突顯空的場所和意識的場所、虛無的場所之間的差異，由此來看內在於京都學派的哲學，西谷如何將「理事無礙法界」的哲學思惟，進一步推到「事事無礙法界」的境界。

關鍵字：西谷啓治、西田幾多郎、田邊元、虛無主義、空

日本歷史上曾有兩次大規模吸收外國思想文化與典章制度的運動，一次是始自聖德太子（574-622），完成於大化革新（645年）的唐化運動；一次是始自1868年明治維新的西化運動，兩者對日本文化都有深遠的影響。在唐化運動中，大乘佛教進入日本，從此成為日本文化中不可或缺的元素。就如中國人從西元一世紀起接受佛教，在六、七世紀有了具中國特色的天台、華嚴、禪、淨土等宗派之成立，日本人在六世紀左右開始從中國學習佛教，十二、三世紀也有親鸞（1173-1263）、道元（1200-1253）、日蓮（1222-1282）等出現，開創出具特有思想內涵的淨土真宗、禪宗、日蓮宗等。在西化運動中，西方的哲學尤其是德國的觀念論體系，成為日本哲學思惟中最重要的養料，而胡塞爾、海德格更直接成為當代日本學者親炙或交流的對象。要了解由西田幾多郎（1870-1945）所開創、被視為日本當代哲學之代表的京都學派，如何依於禪或空的佛教哲學，試圖解決西方哲學所面臨的困難，並賦與佛教思想以新的意義，就必須體認到這是一個跨越時間、空間，甚至是涉及到學問分際的問題。

就時間的向度來說，京都學派思索的哲學問題，是跨越二千多年的課題，如何依於大乘佛教的空思想、中國禪宗、日本的道元禪，來開展現代的哲學；就空間的向度來說，京都學派面對的思想困境，是跨越東西的現代文化問題，在西方虛無主義剷除了西方哲學傳統所肯定的一切，以及理性思惟帶來對自然的宰制後，能否從東方的思惟為現代人訂立一個新的價值；從學問分際的向度來說，京都學派反省的宗教本質，是跨越宗教與哲學原有的分際，意圖從哲學的角度重新思索宗教的問題，反省什麼是神，西方的神與東方的佛是否有共通而可以對話的地方，在尼采喊出上帝已死的口號後，基督宗教如何重新詮釋原有的教義，佛教在

現代的宗教哲學思辨中，又可提供什麼樣的元素。所以要探索京都學派的思想，常常涉及古今東西的哲學與宗教問題。要了解西谷啓治的大作《宗教是什麼》（宗教とは何か），也會面臨同樣的問題。

《宗教是什麼》於1961年出版，被譽為京都學派戰後最高的代表作。¹西谷所要面對的三大問題是：一、與虛無主義的對決，二、與近代自然科學世界觀的對決，三、與基督宗教的人格性的意志神以及近代立基於科學、技術的世界觀所產生的非人格性者這兩種想法的對決。²歸結來說，即是面對西方虛無主義，如何從虛無主義來超越虛無主義。他所提出來的是根源的主體性哲學亦即空的哲學，主張我們不只要超越意識的場所進到虛無之場所，以超越理性思惟所產生的主客對立，更必須超越意識的場所進到空之場所，以再次肯定在虛無中所被否定的一事物。

內在於京都學派，西谷啓治空的哲學與西田幾多郎絕對無的場所論、田邊元的種的論理有密切的關係，本文擬從探索西田幾多郎的純粹經驗、絕對無的場所等概念成立的脈絡、衍生的問題，後來者田邊元為何提出種的論理與懺悔道的哲學，以及西谷如何用意識、虛無以及空的場所之不同，來說明他所謂根源的主體性哲學的特色，藉此來鳥瞰《宗教是什麼》成立的脈絡與立場。

¹ 米田俊秀作京都學派綜合年表與學系圖時所做的說明。收於大橋良介編，《京都學派の思想》（京都：人文書院，2004年）附錄，頁266。

² 有關這三點歸納，參考花岡永子，（別姓：川村），《禪と宗教哲学》（東京：北樹，1994年），頁140。

一、京都學派與西谷啟治

(一) 京都學派的定義與成員

京都學派創始自西田幾多郎，西谷啟治是其重要成員，這是沒有爭議的，但是有關京都學派的定義則是見人見智。京都學派的稱呼，最早可溯源至戶坂潤。³從最粗略的意義來說，京都學派不是由京都人所形成的，⁴也不是指在京都地區所形成的學派，而是以京都大學尤其是文學部哲學科為核心所形成的學派，所以學派發展的起點可以設定為西田幾多郎進入京都大學的 1910 年。竹田篤司曾對京都學派定義如下：

以西田、田邊兩人為中心，直接受其學問、人格影響者，在跨越大約四分之三世紀的時間中（含兩人歿後），彼此密切形成的知性網絡（network）的整體。⁵

藤田正勝在主編《京都學派の哲學》一書時，就接受了竹田篤司的定義，而選取了西田幾多郎（1870-1945）、田邊元（1885-1962）、三木清（1897-1945）、戶坂潤（1900-1945）、木村

³ 參見參見竹田篤司著，〈下村寅太郎——「精神史」への軌跡〉，收於藤田正勝編，《京都学派の思想》（京都：昭和堂，2001年），頁234。

⁴ 可泛稱為京都學派成員者，只有下村寅太郎是道地的京都人。

⁵ 參見竹田篤司著，〈下村寅太郎——「精神史」への軌跡〉，收於藤田正勝編，《京都学派の思想》，頁234-235。John C. Maraldo 也曾嘗試歸納以往界定京都學派的六個規準：1、與西田幾多郎的關係，2、與京都大學的淵源，3、有關對日本與東洋知性傳統的態度，4、對民族未來問題亦即對馬克思主義、民族國家、太平洋戰爭三個相關事項的態度，5、對佛教傳統與一般宗教的態度，6、對絕對無一概念的態度。參見 John C. Maraldo 著、安積百合子譯，〈欧米における研究の視点からみた京都学派のアイデンティティとそれをめぐる問題〉的第二節「京都学派を同定するために用いられる六つの規準」，收於藤田正勝編，《京都学派の思想》，頁312-317。

素衛(1895-1946)、久松真一(1889-1980)、下村寅太郎(1902-1995)、西谷啓治(1900-1990)等八人來作為京都學派的代表。但他也強調說這種作法並不是要排斥西田的同事九鬼周造與和辻哲郎，也不是排斥新一代的貢獻，只是想先確定直接受西田與田邊影響者所作的貢獻為何，以及具有什麼意義，所以才如此界定的。⁶若依此定義，西田在京都大學時期的同事與學生就成了討論京都學派哲學時非常重要的對象，以此為本，可以知道各種京都學派定義的取捨角度。因此以下引米田俊秀所作的「京都學派學系圖」，供讀者參考：

京都學派學系圖



⁶ 參見藤田正勝編，《京都學派の思想・序言》。

<p>田辺 元 (哲学)</p> <p>1885-1962</p> <p>《ヘーゲル哲学と弁証法》</p> <p>《種の論理の弁証法》</p> <p>《懺悔道としての哲学》</p>	<p>大正 4 年</p>	<p>《実存と所有》《ロゴスとレンマ》</p> <p>— 務台理作 (東京文理科大学教授・哲学)</p> <p>1890-1974 《社会存在論》《現象学研究》《場所の倫理学》</p>
<p>和辻哲郎 (倫理学)</p> <p>1889-1960</p> <p>《原始仏教の実践哲学》</p> <p>《風土—人間学的考察》</p> <p>《倫理学》</p>	<p>大正 5 年</p>	<p>— 三宅剛一 (東北大学教授・哲学)</p> <p>1895-1982 《学の形成と自然的世界》《数理哲学思想史》《人間存在論》</p>
<p>九鬼周造 (哲学)</p> <p>1888-1941</p> <p>《「いき」の構造》</p> <p>《偶然性の問題》</p>	<p>大正 6 年</p>	<p>— 三木 清 (法政大学教授・哲学)</p> <p>1897-1945 《バスカルに於ける人間の研究》《社会科学概論》《構造力の論理》</p>
	<p>大正 9 年</p>	<p>— 木村素衛 (京都大学教授・教育哲学)</p> <p>1895-1946 《フィヒテ》《表現愛》《美のかたち》</p>
	<p>大正 9 年</p>	<p>— 高坂正顕 (京都大学教授・哲学史)</p> <p>1900-1969 《歴史的世界——現象学的試論》《カント》《明治思想史》</p>
	<p>大正 10 年</p>	<p>— 西谷啓治 (京都大学教授・宗教哲学)</p> <p>1900-1990 《根源的主体性の哲学》《ニヒリズム》《宗教とは何か》</p>
	<p>大正 10 年</p>	<p>— 戸坂 潤 (唯物論研究会)</p> <p>1900-1945</p> <p>《科学方法論》《日本イデオロギー》</p>

- 大正 12 年 — **下村寅太郎** (東京教育大学教授・哲学)
1902-1995 《科学史の哲学》
《ライプニッツ》《レオナルド
研究》
- 大正 13 年 — **鹿野治助** (大阪市立大学教授・
ギリシア哲学)
1902-1995 《プロティノス》
《ストア哲学の研究》《宗教的
真理》
- 大正 13 年 — **片岡仁志** (京都大学教授・教育
学)
1902-1993 《禅と教育》
- 大正 13 年 — **唐木順三** (明治大学教授・日本
精神史)
1904-1980 《無常》《中世の文
学》《日本人の心の歴史》
- 大正 14 年 — **高山岩男** (京都大学教授・哲学)
1905-1993 《ヘーゲル》《文化
類型学》《場所的論理と呼応の
原理》
- 大正 15 年 — **鈴木成高** (早稲田大学教授・歴
史学)
1907-1988 《産業革命》《中世
の町——風景》
- 昭和元年 — **沢瀉久敬** (大阪大学教授・哲学)
1904-1995 《フランス哲学研
究》《医学概論》
- 昭和 2 年 — **下程勇吉** (京都大学教授・哲学)
1904-1993 《天道と人道》《吉
田松陰の人間的研究》

從此學系圖看來，京都學派始於 1910 年，而終於下村寅太郎去世的 1995 年。米田在作京都學派年表時，暫時以 1961 年西谷啓治《宗教是什麼》出版為最終年，並盛讚此書為戰後京都學派最高的代表作，可見西谷啓治在京都學派中的地位。⁷也有將鈴木大拙（1870-1966）列入者，⁸可能是因為他與西田從高中就認識，曾經是學習院的同事，之後有密切的往來，且對西田思想有深遠影響有關。⁹如果將京都學派的發展往下延伸，第三代的成員包括了武內義範、上田閑照、阿部正雄、辻村公一、大橋良介、山口誠作、冰見潔等人。中文學界研究京都學派的先驅吳汝鈞先生，在其《絕對無的哲學——京都學派哲學導論》中，選取了第一代的西田幾多郎、田邊元，第二代的久松真一、西谷啓治，第三代的武內義範、阿部正雄、上田閑照等七人作為京都學派的代表，也自有其脈絡。¹⁰

（二）西谷啓治的生涯

西谷啓治（1900-1990）於西元 1900 年 2 月 27 日，¹¹誕生於

⁷ 米田俊秀所作「綜合年表」與「學系圖」，收於大橋介編，《京都學派的思想》（京都：人文書院，2004 年）。圖正中間的年代，為這些弟子親近西田的年代。

⁸ 如講談社 2002 年出版的《事典——哲學の木》中，就曾說：以鈴木大拙、西田幾多郎為中心的京都學派發現禪與「無」可超克以黑格爾為頂點的西洋近代哲學，在其影響下形成了「即非的論理、絕對無」的概念。參見該書頁 660「禪」一詞的解說。德語系學者貝利（F. Buri）也將鈴木大拙列為京都學派的成員，參見吳汝鈞，《絕對無的哲學——京都學派哲學導論》（台北：商務印書館，1998 年），〈自序〉部份。

⁹ 有關兩人的關係和思想的交流，可參考竹村牧男，《西田幾多郎と鈴木大拙》（東京：大東，2004 年）。

¹⁰ 參見吳汝鈞，《絕對無的哲學——京都學派哲學導論》，〈自序〉部份。

¹¹ 以下有關西谷生平的介绍，主要參考佐佐木徹所作之「西谷啓治年譜」，收於同氏著《西谷啓治——その思索への道標》（京都：法藏館，1986 年）；同氏編「西谷啓治著作年譜」，收於《西谷啓治著作全集》第 26 卷（東京：創文

石川縣鳳至郡，與西田幾多郎同鄉，這一年也正是尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche 1844-1900）逝世之年。1906 年全家遷移到東京。1912 年進早稻田中學，1917 年畢業，在這期間，1914 年 16 歲時父親因肺結核病逝，1917 年西谷也曾因肺結核到北海道的函館休養，所以這一年高中入學考試落榜，1918 年 4 月才進第一高等學校第一部德法科，1921 年畢業。年輕時代的西谷遭遇父喪、罹患肺結核，讓他感受到世事無常，從根本動搖了對生命的自信。年輕時代就覺得貧富與一時的榮辱皆與生命無關，但是對生命虛無的絕望感一直圍繞著他，折磨他年輕的心靈，未有一日暫歇。他曾用住家附近的一棵榎樹被注射了毒液，雖然一度長出新芽最後還是枯死，來形容人生中的這種絕望。他說：

在自己自身的中心部分被插入了毒針的樹的憂愁，在自己自身中和流入生命脈管的死之毒液戰鬥的樹的孤獨，人生中應該有像這樣的情境吧！對這棵樹來說，逢春欲展的生命汁液的流動，本身也就是毒液的流動。因此，生的方向同時也就是死的方向。生命從所謂的根源被麻痺了。¹²

後來偶然看到了西田幾多郎的《思索與體驗》一書，覺得宛如天啓，所以在高中時代求見西田幾多郎，決定了人生的方向。

1921 年 4 月進京都帝國大學文學部哲學科，正式成爲西田幾多郎的弟子，1924 年 3 月畢業，並於同年與唐澤富美（ふみ）結婚。1926 年任第三高等學校講師。1927 年譯作謝林《自由意志論》，

社，1995 年）；也參考氣多雅子〈西谷啓治——ニヒニズム超克の哲学〉第一節「生涯と著作」，收於藤田正勝編，《京都学派の思想》，頁 268-271。

¹² 西谷啓治著〈私の青春時代〉，收於《西谷啓治著作集》第 20 卷（東京：創文社，1987 年），頁 179。

由岩波書店出版。1932年任京都帝國大學文學部講師，1935年昇任副教授。

1937年3月至1939年7月，接受德國政府邀請，以文部省駐外研究員身分赴德國弗萊堡大學研究宗教學，參加海德格的討論課，並與之維持終身的情誼，對西谷日後的哲學思惟有深遠的影響；並曾於海德堡等大學的哲學或神學系中開設有關於宗教哲學的課程，在東西對話上有很大的貢獻。1939年留學歸國，1940年起負責宗教學第一講座，同年10月第一本代表性著作《根源的主體性的哲學》由弘文堂出版。1941年日本偷襲珍珠港，大東亞戰爭爆發，西田幾多郎從一開始對此就抱著否定、悲觀的態度，田邊元始終保持沉默，三木清則意圖轉換戰爭的意義。相對於此，西谷啓治與高坂正顯、高山岩男、鈴木成高等「世界史的哲學」的提倡者，則是在《中央公論》雜誌上，舉辦了三場座談會，並以「世界史的立場與日本」為題刊行，公開表示：「我們清楚地相信日本的真理現正透過大東亞戰爭在開展中，同時也確信藉由實踐此真理性，可以匡正現實的歪曲」、「12月8日正是我們日本國民最能夠生動地感受自己所擁有之道德能量的日子」。¹³1943年7月昇任教授。1945年8月15日日本戰敗，同年9月取得文學博士學位，1947年因戰時涉及為日本的民族主義、大東亞共榮圈之構想建立理論基礎，成為戰爭的幫兇，在占領軍政策堅持下而被迫停職，五年後才復職。在此期間，1948年出版神秘主義研究的成果《神與絕對無》，在西谷思想形成過程中扮演著重要的角色。1949

¹³ 高坂正顯、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高共著，《世界史的立場と日本》（京都：中央公論社，1943年），頁6、139。有關京都學派與軍國主義的關係，參見小坂國繼，〈京都學派と「近代の超克」の問題〉，收於藤田正勝編，《京都學派の思想》；亦可參考林鎮國，〈東方鏡映中的現代性〉，收於《空性與現代性》（台北：立緒，1999年），頁139-145。

年出版《虛無主義》，延續著尼采、史迪納（Max Stirner 1806-1856）、海德格此一虛無主義的系譜，探問虛無主義對自己的意義。

1952年2月復任京都大學文學部教授，擔任宗教學第一講座，1958年以後擔任哲學哲學史第四講座。1961年2月《宗教是什麼》出版（創文社）。1963年2月退休，4月轉任大谷大學教授，開設宗教學。1964年9月獲頒京都大學榮譽教授，1965年獲選為日本學士院會員，1969年6月至隔年1月受美國天普大學之邀至美國講學。1971年3月自大谷大學退休，4月轉為大谷大學兼任教授。

1980年獲頒二等瑞寶勳章，1982年獲頒文化功勞賞獎章，同年《宗教是什麼》的英譯及德譯本出版，以此為契機，成為繼西田幾多郎之後，受到國際學界關注的京都學派學者。1984年妻子富美去世。西谷從京都大學退休轉到大谷大學後，研究的重心直接就放到佛教上，其中特別重要的作品收錄於1986年出版的《禪の立場——宗教論集Ⅱ》。同年10月創文社開始發行《西谷啓治著作集》，第一期的十三卷，1990年6月起發行第二期的十三卷，全部共二十六卷。同年11月24日逝世，享年90歲，戒名西來院空谷溪聲居士。

二、西田幾多郎的「絕對無」哲學

（一）《善的研究》的「純粹直觀」

西田幾多郎於1911年出版處女作《善的研究》（善の研究），¹⁴在表達其哲學思想的第二編《實在》的第一章〈考察的出發點〉

¹⁴ 《善の研究》（東京：岩波書店，1979年改版）全書分四編，第一編《純粹經

中，開宗明義地說，使人能安身立命的道德宗教的實踐要求，和哲學的世界觀與人生觀有密切的關係，實踐的真理必然就是知識的真理，一個深思、真摯的人必然會追求知識與情感、意志的一致。而在思考什麼才是無法懷疑的直接知識時，他不認同培根所說以一般的經驗作為知識之本，也不認為笛卡爾經由「我思故我在」所推論出來的「自我」是實在的。¹⁵西田從年輕時代長久的坐禪，所體會到物心合一、主客未分的體驗，而提出「純粹經驗」的概念。他說：

所謂經驗，事實上本身即是知之意。完全捨棄自己的加工，依照事實而知。因為普通所說的經驗實際上是夾雜有某種思想，所以在此所謂的純粹，是指絲毫不加入任何的思慮分別，真正經驗本身的狀態。如見色、聞聲的剎那，還沒有想到這是外物的作用或者有我感知到這些外物，不只如此，甚至於連這色、聲為何的判斷都還未加入，純粹經驗指的就是這些想法、判斷還未加入之前的狀態。因此，純粹經驗和直接經驗是同一的。當下經驗到自己的意識狀態時，既無主也無客，知識與其對象是完全合一的。這是經驗中的最醇者。¹⁶

西田藉由純粹經驗來說明思惟、意志與知性的直觀，更由此來解釋何謂自然、精神、善、神以及宗教的本質。下村寅太郎曾指出純粹經驗被看成作用時，是主觀；被看成「東西」或「事情」時，是客觀或存在。純粹經驗既是意識作用，也是被意識的事實。

驗》討論主觀的問題，第二編《實在》討論客觀的問題，第三編《善》處理行為的問題，第四編《宗教》處理神的問題。

¹⁵ 西田幾多郎，《善の研究》，頁 63-70。

¹⁶ 西田幾多郎，《善の研究》，頁 15。

下村分析整個純粹經驗含攝的內涵共有十二項，清楚地勾勒出它的全貌：¹⁷

- 一、純粹經驗是「主客未分的狀態」、「無意義的單純事實」、「無意識」。
- 二、純粹經驗並不僅止於主客未分的狀態，在其中有差別相，因此它不是靜態而是動態的，有體系性的發展。
- 三、純粹經驗不是特別的意識狀態，它存在於一切意識狀態的根本，因此一切意識狀態都是即於純粹經驗而成立的，換言之，純粹經驗是一切意識狀態的基礎。
- 四、純粹經驗擁有差別相即是加入了判斷，因此純粹經驗有思惟的性格。思惟是純粹經驗的本質性的性質，因此也就擁有黑格爾意義下的「概念」的性格。純粹經驗是思惟的自己發展，是積極的理性的東西。
- 五、徹底而言，純粹經驗同於知性的直觀。
- 六、實在即是純粹經驗的事實，實在於純粹經驗中顯現其自身，純粹經驗的作用與作用的對象是同一的，也就是說能見與所見是同一的，因此純粹經驗擁有自覺性的存在之意味。而且純粹經驗是意志性，既然純粹經驗的事實是實在，那麼也就是說實在不是對象性的存在，而是主體性的存在。也就是說主體性的人的存在才是最具體性的存在，而人的存在成爲純粹經驗，換言之，純粹經驗絕不是單單只是知識性的，而且也是

¹⁷ 下村寅太郎，〈若き西田幾多郎先生：「善の研究」の成立前後〉（東京：人文書林，1947年），頁170-178。

情意性、感情性、意志性的，它是知情意的合一者。

七、純粹經驗的意識成爲社會意識的根柢，亦即社會意識也內涵於純粹經驗中。所謂「客觀的精神」也被放入到純粹經驗中，「永恆的現在」也顯現於此。

八、其次純粹經驗不是如開始所規定的主客未分，而變成於其中內含有主觀與客觀者。它不是像主客未分這樣的直接的統一，而是成爲於其中內含有主客對立的統一亦即所謂被媒介的統一。不是單純的主客未分，而是主客已經未分。

九、其次純粹經驗成爲甚至是與神有聯繫者。然而「純粹經驗的根柢」理應是神，但此「純粹經驗的根柢」也是與純粹經驗同一的。

十、在「自由意志論」中，純粹經驗明顯地被規定爲自覺，而自覺意指意識含有其它意識的可能性。例如當自覺到我們取了某物時，其中含有我們不取它物的可能性的自覺。這種自覺含有理想的要素，也就是說意識是能限定者而非所限定者，是能見而非所見。自覺即是現實含有理想，而現實不外是理想的自己活動的過程。自由被了解成意識發展而自己意識到自己；「統一者的自己發展」即是「自由的自覺」。也就是說普遍者的自己發展乃是自覺性的；成爲具體的事物則是在純粹經驗立場下的「發展」。

十一、所謂的「善」就是透過盡其努力與至誠，亦即透過真正捨去自己，所達到的主觀與客觀合一，與神的

合一，因此「善」不外就是純粹經驗。這種純粹經驗是必須盡至誠最後才能達到的最高境界，與純粹經驗最初的規定亦即如嬰兒的意識以及無意義的事實，看起來有天壤之別，但是事實上兩者本質上是同一的。努力與他者合一、與神合一，這種超越現實的宗教體驗，同時在根本上是與現實中嬰兒天真的意識相通的，這是純粹經驗重要的特色。宗教的體驗不單單只是天上的彼岸，而是地上的此岸。最初非常單純的純粹經驗與至高的立場的純粹經驗雖然有無限的距離，但是同時為一，始終是連結一貫。從最單純素樸的純粹經驗出發到達最高的境界，但是最高的境界同時是最單純的境界。柳依舊綠，花依舊紅。宗教的體驗與藝術家靈感興發筆自動的境界是相通的。

十二、最後在純粹經驗中有成爲純粹經驗的根柢者，這在純粹經驗的背後或根柢者，照理說應該不能直接就是純粹經驗本身。但是雖然兩者似乎有區別，但兩者還是被視爲是一。在其基礎或背後能統一純粹經驗的統一者，被當作是神，但是這不是另外存在的超越的神，它是在純粹經驗中實現自己者，因此不是絕對的他者。總之，最單純的純粹經驗與最高的純粹經驗，雖然是遠離的極端，但事實上是同一，始終是連結一貫的。

由此看來，純粹經驗是我們最直接的經驗，沒有任何平常所謂識的分別參與其中，然而這主客未分的意識，是一種自覺性的存在，其中本具能見與所見，由此而有一般經驗的產生，而我們之所以

最後可以追求善，並且達到善的境界，都是純粹經驗的直接展現，下村寅太郎的分析，可以說完整地道出純粹經驗的廣包性。

（二）絕對無的場所論

然而純粹經驗此一西田思想前期的重要概念，隱含了一些問題，如藤田正勝以西田幾多郎《從活動者到能見者》（《働くものから見るものへ》）的序言為線索所指出的，其中最棘手的問題乃是「作為直接所與的經驗與透過判斷所言詮的概念知識之間的關係並不清楚」，¹⁸也就是說作為主客未分、無意義的事實的純粹經驗，有了自己發展而形成判斷、構成思惟時，依然與最原初的純粹經驗是同一的，但是兩者之間的關係應該如何說明呢？其次，藤田健治指出純粹經驗這樣的自覺存在，無法說明此世界中個別的存在間的關係。¹⁹西田在 1926 年發表的〈場所〉²⁰一文中，提出了「場所」作為「辯證法的普遍者」，使他的思想的論理化有了一個端緒。他在 1936 年《善的研究》新版的序中說道：

純粹經驗的立場到了《自覺中的直觀與反省》（《自覚における直観と反省》），透過費希特的事行（譯者按：Tathandlung）立場，進入到絕對意志；進而在《從活動者到能見者》（《働くものから見るものへ》）的後半，透過希臘哲學，一轉而為「場所」的思想。「場所」的想法被具體化為「辯證法的普遍者」；「辯證法的普遍者」的立場被直接化為「行為的直觀」。此書中所謂直接經驗的世界或純

¹⁸ 藤田正勝，〈西田幾多郎の場所論の射程〉，收於氏編，《京都學派の哲學》，頁 20-21。

¹⁹ 藤田健治，《西田幾多郎——その軌跡と系譜》（東京：法政大學出版局，1993 年），頁 48。

²⁰ 〈場所〉發表的 1926 年，正好是昭和元年，被視為是昭和時代哲學的起點，而昭和時代的哲學也可以說是圍繞著「場所哲學」的論述與批判。

粹經驗的世界，現在被認為是歷史的實在的世界。行為直觀的世界、poiēsis（譯者按：制作）的世界才是真正的純粹經驗的世界。」²¹

如下村寅太郎所指出的，純粹經驗的作用與作用的對象是同一的，能見與所見也是同一的，所以這不外是「自己看見自己自身」。然而這種自覺的意識要能夠成立，必須加上「在自己當中」這樣的場所作為條件，才能夠成立，所以變成是「自己在自己當中看見自己自身」。

西田的場所論理的思惟是從亞里士多德的「基體」（*hypokeimenon*）概念得到啟發的。*hypokeimenon* 是被動動詞 *hypokeisthai* 「被置於……之下」的現在分詞中性形，意指「被置於……之下的（東西或事情）」。²²對亞里士多德來說，任意的某一個別的人或者某一個別的馬，都是可以置於其它的存在之下的，如我們說「張三是人」、「眼前的這匹馬是白馬」，張三和眼前的這匹馬被置於人和白馬的存在之下。我們透過語言來說明某個事物時，在語言發出之前，那個事物就以某種形式被設定了，這樣的東西即是所謂的基體。相對於柏拉圖認為在個物之外存在的「理型」（*idea*）才是實在，亞里士多德認為基體才是實在的。亞氏的這種有關基體的哲學思惟，和他的形式邏輯，都植根於印歐語系「S is P」（S 是主詞，P 是述詞）的主述句。用西田的話來說，基體是「永遠只能當判斷的主詞，不能當作述詞的東西」：

始終都只能當作主詞而不能當作述詞的基體，非是無限的述語的統一不可，亦即它是統一無限判斷者。用以統一判

²¹ 西田幾多郎，《善の研究》，頁 7-8。

²² 參見《岩波哲學思想事典》（東京：岩波書店，1998 年），頁 1332，「ヒュポ

斷與判斷者，非是判斷之上的東西不可，是我們的判斷無限地趨向於它，但始終無法達到的對象。我認為這樣的東西乃是直覺性的。²³

也就是說最實在的基體即是「一而非二的個物」。西田以此為線索，思考在語言成立之前，甚至於個物成立之前，應該有「作為非合理性者的直覺」存在，而個物乃是這種直覺的概念化。西田稱這種直覺為「永遠只能當判斷的述詞，不能當作主詞的東西」。用具體的例子來說，一般的主述句乃是有一個上下的階層性的，如：

這個蘋果是紅色的。

紅色是顏色。

顏色是感覺。

感覺是經驗。

經驗是意識。

意識是自覺。

自覺是……

在這個例子中，對亞里士多德來說，最實在的乃是「蘋果」這個特殊的個物，它作為基體，承載著像紅色、圓形等屬性，必須預先設定有此一基體存在，對蘋果所做的所有判斷才能夠統一。在上述一系列的主述句中，亞里士多德重視的是永遠不能作為述語

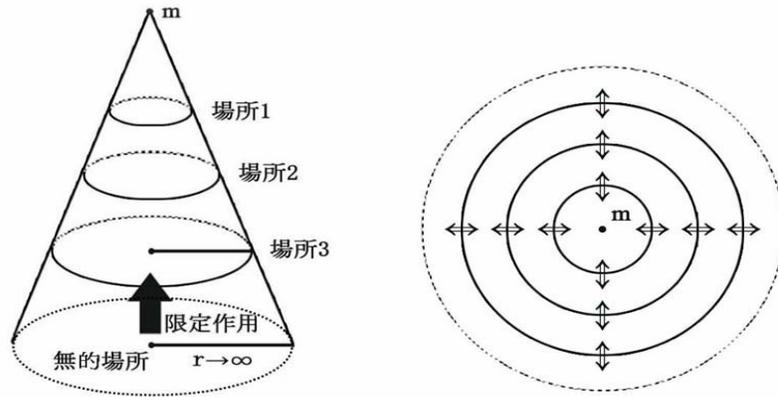
ケイメノン」(hypokeimenon) 條。

²³ 西田幾多郎，〈內部知覺について〉，《西田幾多郎全集》第4卷（東京：岩波

的基體，而西田則往另一個端點思考，找到那永遠不能夠作為主語的極限，那是比純粹經驗還更基礎的「場所」，也稱為「無」或「絕對無」。任何判斷的主詞和述詞之連結，一定是在某個場所中發生的，當說「這個蘋果是紅色的」，我們重視的不是它的形狀，也不是它的硬度，而是它的顏色，所以我們是在顏色這樣的場所中來限定蘋果；當說紅色是顏色，而不說紅色是光波時，我們是在感覺這樣的場所中，來限定紅色。如此一層又一層地推進，西田認為最終那只會限定它者而不受限定的極端即是「無的場所」。但是這樣的東西並不是在我們之外，而不外就是「自己本身」。所以雖然西田與柏拉圖都是往述語的方向思惟，但是對柏拉圖而言，說到紅色，雖然世間有各式各樣的紅色的呈現，但是它們都不是「理想的紅色」，「理想的紅色」只存在於理型界，現實當中的紅色都只不過紅色理型的摹本（copy）而已。而對西田而言，最終那永遠不能成為主語的無之場所，不是離開自身到彼岸去尋求的，而是突破自我意識之底所發現的此岸性的東西。西田的論理方式可簡單圖式如下：²⁴

書店，1988年），頁97。

²⁴ 此圖示參考大澤正人，《For Beginners 西田幾多郎》（東京：現代書館，2001年），頁47-53。



左圖中圓錐的頂點即是個物，而每一個判斷不外是在某一個場所當中所做的限定，一直到最底層即是「絕對無的場所」，對應地從右圖來看，也就是最外圍具有無限半徑的圓，它成為所有事物所存在的場所。從具體的發展方向來看，所有的判斷不外是此絕對無的自己限定，因為否定自身而有了某些限定性的呈現，如此一層一層往上而有最終所謂「個物」的限定，此絕對無的自己限定即是西田所謂的「世界的自己限定」。所以對西田來說，亞里士多德的基體不是實在的，它只不過是我們判斷所形成的一種投射。對「個物」是如此，對作為能認知的個人這樣的基體也是如此。如西田在《善的研究》中所說：「不是先有個人，而後有經驗，而是先有經驗，而後有個人。」²⁵以佛教式的術語來說的話，「個物」的設定就是一種「法執」，而「個人」的設定即是「我執」。

放到倫理道德的價值哲學方面，此絕對無即是意識最根本的統合力量，自我內在的人格要求，要求自我追求至善圓滿的狀態。在絕對無的哲學中，可看到康德純粹理性、最高善以及黑格爾絕對精神的影子，也可看到存在主義「存在先於本質」的影響。上

²⁵ 西田幾多郎，《善の研究》，頁40。

田閑照曾經對西田哲學的特色做出相當清楚的定性說明，他說西田哲學與西方哲學有不同的出發點，存在論方面相對於西方重視「實體」，西田哲學提出了「場所」；在論理學方面西方從「同一律」出發，西田則強調「矛盾的自己同一」；相對於西方以「主觀、客觀的圖式」作為經驗與認識的基本框架，西田則是以「主客未分」之處作為出發點；相對於西方「嚴格區分理性與感性」，西田哲學則是提出「在感性中活動的理性」的可能性²⁶。西田哲學立基於東方禪坐所直觀到的不二的終極實在，作為所有哲學論理的基礎，確實是延續東方「見無形之形，聞無聲之聲」此一重視「行」的傳統，突顯出其作為東方哲學的特色。

三、田邊元的「種的論理」哲學

(一) 種的論理

西田的「絕對無」一概念，支配著整個京都學派哲學的發展，學派成員對它有不同的詮釋和發揮。田邊元認為絕對無的場所太偏向於觀想式，他重視有限歷史現實中的實踐，而提出「絕對無的作用」（無即愛）來展開其「種的論理」。

在深入探索其內涵前，以下擬先藉由花岡永子所說的兩種開顯實在的道路的區分，來說明西田與田邊思想性格的不同。

知情意未分離、主客未分離、真善美聖的領域分裂以前的根源之場的開顯，亦即在絕對無限的開顯中大死的自己的開顯，對這種開顯的體得、體認，即是對實在的體得、體

²⁶ 參考《岩波哲學·思想事典》（東京：岩波書店，1998年），上田閑照所撰「西田哲學」條，頁1209右欄。

認。……這樣的實在，是在經過自身的大死後自己與萬物的一體化（天地與我同根，萬物與我一體）中開顯的。此實在的開顯有二條道路。第一條道路即是禪所說的己事究明之道。實在不是在思辯的立場所能見的次元，實在乃是透過自身的主體性探究，突破思辯的立場，才能夠出現的絕對之場的開顯。這是作為超越次元的絕對之開顯的體得、體認之道。也就是自己與超越次元（神、佛或絕對無）有直接關係的道路，亦即宗教修行之道。……對實在的體得、體認的另一條道路，則是自己與超越次元沒有直接關係（不具有有意圖性的修行），而由對生活領域或學問領域的專心致志中所開顯的道路。例如自文藝復興以降，各自分離沒有橫向聯繫，在各自的領域中持續向前邁進的人道主義、自然科學與超越領域中，可以看到第二種開顯實在之道。²⁷

第一條開顯實在之道，是自己與超越次元（不管是神、佛或絕對無）有直接的關係，透過忘却自己、否定自己，也就是經過自己的一番大死，自覺地體得、體認那真、善、美、聖未分的根源，也就是突破一般的思辯立場，進入那言語道斷、心行處滅的境界。花岡舉例說這就是齊克果所說的往基督教的修練之道，艾克哈特所謂透過離脫，捨棄對此世一切事物的執著心以突破到神性的無之道，以禪宗的十牛圖來說，就是大死的自己自覺到內在那常存的無性的佛性。²⁸而西田哲學走得也正是這一條道路，即是以「純粹經驗」為出發點，經過了「知性的直觀」、「場所」的思考，而成為由場所的思考具體化而來的「辯證法的普遍者」的立

²⁷ 花岡永子，《禪と宗教哲学》，頁 18-20。

²⁸ 同前註，頁 19。

場，最後到達使事與理絕對矛盾地自己同一能夠成立的場所論理。²⁹

第二條道路則是在其出發點上，自己與超越的次元沒有直接的關係，但是在這些生活或學問的領域中，專心一意地去探求問題的本質，最後還是回歸到有關實在的開顯。在文藝復興之後，哲學方面排除自然與超越次元而主張以人爲中心來趨近真理的人道主義，科學方面排除人與超越次元而以自然爲中心強調以自然科學、技術的方式來探究真理的自然科學，以及神學方面延續著傳統排除人與自然而依然主張神即是真理的神學思惟，分別在其各自的領域中有個別的發展，對人、自然與神的探索成爲各自獨立的領域，而它們所獲得的真理也已經不是根源性的真理。但是這種橫向平行的探索，也有助於最終有關實在的開顯。就有如《法華經·信解品》的長者窮子喻所示，長者對窮子的開示不可能一開始就直接觸及到究竟的實在。

花岡將第一種道路稱爲垂直之道，而將第二種道路稱爲水平之道。並且說西田哲學屬於前者，而田邊哲學屬於後者。對西田來說，個體的直接經驗（純粹經驗或行爲直觀）可以無媒介地與作爲類的絕對無，有直接的連繫，而且一切的有與二元對立最終也歸於此絕對無。這就是爲什麼花岡永子將西田哲學歸爲開顯實在的第一種垂直之道，在這裡自己與作爲超越次元的絕對無有直接的關連。

田邊在其〈就教西田老師〉（〈西田先生の教を仰ぐ〉）一文中說：「西田老師以自覺爲意識的本質，並且認爲所謂自覺即是自己在自己當中限定自己，而這種自覺的真義乃是在無自己以觀自

²⁹ 同前註，頁 53。

己中完成的；失去自己反而才是真正得自己，返回到無而能觀的自己的本然，即是愛自己。老師所主張的這種自愛亦即自己的存在的教說，乃是從老師獨自的體驗中流洩出來的，我對此無與倫比的高遠深邃的思想只能仰首讚嘆。然而哲學果真能將這種宗教性的自覺體系化嗎？」³⁰對田邊來說我們是無法直接掌握絕對無的，西田哲學這種基於宗教體驗所得，乃是哲學最後的終點而不是起點，無法作為說明現象世界的基礎。他認為個和類都不是我們能夠直接掌握的，所以主張作為兩者之媒介的種才具有實在性。

有關「種」的概念，乃是基於類（普遍）—種（特殊）—個（個別）的區分，如我們說「鈴木是日本人，日本人是人類」時，鈴木是「個」，人類是「類」，而日本人則是「種」，種是介於個別事物與普遍類別間的一個媒介。相對於西田從主述句中找尋「永遠只能當述詞不能當主詞」的絕對無，並且認定唯有絕對無才是實在時，田邊則重視作為媒介的「種的基體」，承認它的實在性。田邊認為當我們說「鈴木是人」時，雖然表現出鈴木屬於人這個類別，但是這種限定是空泛的，無法具體突顯鈴木這個人的本質，我們說「鈴木是哲學家」、「鈴木是肚量大的人」等等，也都是一種空泛的限定。唯有重視人作為一個社會性的存在，說「鈴木是日本人」或「鈴木是台灣人」時，才能夠適切掌握到每一個體存在的本質。社會不單只是個人的集合，而是與個人屬於不同層次者。種即是在歷史當中具體形成的人的社會，它有它特殊的歷史背景與事物，而人就在種當中過生活。相對於以往以自然存在或人格存在為中心的存在論，田邊將自己所主張的這種第三階段的存在論稱為「社會存在論」，並且說「真正的存在論非是作為基體

³⁰ 田邊元，〈西田先生の教を仰ぐ〉，收於《田邊元全集》第4卷。

與主體之絕對否定的相互媒介的社會存在論不可」。³¹

在現實的歷史中，要建立起人類的、理想的國家（普遍），必然要透過民族國家（特殊）此一絕對的媒介才有可能，任何一個個體（個別）的生存必然在國家當中存續，個人要求自由，要求自我的利益，而國家則追求全體國民的自由與最大利益，所以國家是個人的否定對立面。種的論理認為個人唯有在依從於國家的統制，才能有最大的自由與利益，所以依從國家統制的自我犧牲即是個人的自我實現。「統制即自由」、「自我犧牲即自我實現」成爲種的論理的基調，賦予國家統制的正當性以哲學理論的基礎。在個體內部承認有否定的力量，使得田邊相當重視基督宗教當中的原罪觀念，原罪也就是所謂的絕對的種的媒介。這種具有內在的絕對惡的二元對立成爲其道德哲學的重要基礎，而這些也都源自於他的種的論理。

如藤田正勝所指出的，田邊深刻地描繪出以力量否定個人我執的社會的真實，並且說明此力量如何內化於個體中。也就是說一開始個人對來自於外在想要否定個人的這一股力量意圖抗拒，然而個人畢竟不是單單只是動物這樣的個體而已，個人爲了昇華爲擁有文化價值觀的社會性存在，轉而認爲有必要自我否定自身的我執亦即自利心，以獲致一種普遍性，所以否定作爲個體的自己即是確立自己在社會中的共同性格，用田邊的話來說即是「藉由失去自己才能夠回復到真正的自己」。³²如果再進一步問說當一個理想的民族國家成立，如何由此進一步成立人類的理想國家

³¹ 參見田邊元〈種の論理の意味を明らかにする〉，收於《田邊元全集》第4卷（東京：筑摩書房，1963年）；也收錄於藤田正勝編《京都学派の哲学》，頁38。

³² 藤田正勝〈西田幾多郎の場所論の射程〉，頁57。

時，田邊的想法還是訴諸於個人所擁有的理性，他說：「以作為其成員的國民之理性的個體性為媒介，每一個民族國家既是民族性的，同時也透過與其相即的個人，而能夠擁有人類的普遍性」。也就是說每一個個人是康德所謂的理性的存在者，所以除了會否定自己的我執以實現具有普遍性格的社會秩序外，也不會囿限於一定的種（某一個民族國家），而會追求人類所共有的理想國家這樣的普遍者，所以民族國家必然會朝人類國家的方向邁進。³³在此我們看到田邊元和西田一樣認為「失去自己反而才是真正得自己」，但是並不認為這種自覺是在「無自己以觀自己」中完成的，也不認為「失去自己返回到無而能觀的自己的本然，即是愛自己」這種實踐方向是夠具體的。對田邊元來說，失去自己後所得的真正的自己必然是在社會當中的存在，而不是只有形式而沒有內容的「無而能觀的自己」。

誠如高山岩男所言，田邊的國家存在論「和自然法學乃至契約論不同，種的論理在論理上重視種的基體，在實踐的倫理上尊重類的立場、人類社會……，從其論理，而認定種的類化有最高的意義。此立場不只與欠缺種的、世界公民式的康德主義有異，也與無自覺地將種視為類、國家至上的黑格爾主義也有所不同」。³⁴田邊自己也厭惡種的理論被說成國家主義、國民主義、非合理性的全體主義，但是他重視國家、強調個人犧牲的論點，卻成了軍國主義最好的理論基礎，本來相當重視個體的實現，卻成為所有個人都應為國家的目標、人類的理想完全犧牲；本來尊重人類社會，卻成了唯有神的國度日本才能實現「八紘一字」的世界大同理想。種的論理成為日本軍國主義的幫兇，戰爭成為解放世界的

³³ 參考藤田正勝〈西田幾多郎の場所論の射程〉，頁 59-60。

³⁴ 高山岩男〈田邊哲學の史的意義と特色〉，收於西谷啓治編《田邊哲學とは》

絕對惡。

(二) 懺悔道的哲學

二次世界大戰後，田邊元面對日本軍國主義所帶來的禍害，使廣土眾民淪落地獄的深淵，也使日本舉國上下陷入幾近絕望的狀態。面對這種景象，田邊元不得不承認他太過於高估愛國心驅使下的個體所具有的理性，也太低估作為種的基體的民族性所擁有的非合理性的能量。在幾近絕望的絕境中，他感受到自身的無力與不自由，在深切的懺悔中他發現到懺悔的深刻意義與力量，他說：「在我的懺悔中重新面對我自身，是使我在此無力的自覺當中再出發的他力，讓我產生懺悔的。所謂懺悔，乃是意味著悔恨我所曾做的過錯，苦惱於身負其惡難償之罪，對自身的無力無能深感慚愧，絕望地想要拋棄自身。這是一種否定我的行，所以是我的行同時也不是我的行。是非我的他者促使它產生的。然而此他者卻轉換性地重新轉向我，使我踏上與以往完全不同的新道路。因此，懺悔不外是他力行。促使我往哲學再出發的他力，在我的懺悔中活動著。我因他力的催促而投身於懺悔，因信賴它而證得自身的轉換復活。」³⁵

在 1946 年出版《懺悔道的哲學》(《懺悔としての哲学》)，從親鸞所開創的淨土真宗的絕對他力念佛法門中，³⁶提出懺悔道的

(京都：燈影舎，1991 年)，頁 85。

³⁵ 田邊元《懺悔としての哲学》(東京：岩波書店，1946 年)，〈序〉，頁 3。

³⁶ 日本的淨土真宗為親鸞(1173-1262)所創，強調念佛之所以可以往生西方極樂世界，乃是由於對阿彌陀佛的信心，所謂「一念(信心)發起，平生業成」，也就是說只要生起往生西方的真誠信心，就可以依阿彌陀佛的本願力而得往生，之後平常的念佛只是對佛的感恩，而不是往生淨土的必要條件。也就是強調完全的他力念佛。另外也主張「惡人正機」說，所謂「善人都可以往生了，更何況是惡人」，彌陀法門拯救的直接對象是且具有極重惡人性格的凡夫。參考藍吉富《認識日本佛教》(台北：全佛，2007 年)，頁 67-71。

哲學，作為自己的生命與哲學死而復生的新契機。他說：

這不是以懺悔為對象的「懺悔的哲學」，也不是以既成的哲學方法來解釋懺悔的現象學乃至生命哲學，而是在那一切的哲學立場與方法都變得無力被掃蕩殆盡的廢墟中，再次復興起來的，它就是懺悔道。它是比笛卡爾的方法論的懷疑還更徹底的哲學性掃蕩方法，而且它是可以使我們死而復活的哲學，所以其自身不能被當作既成的哲學來處理。它是使我們進行死而復甦之轉換的行證。自身不懺悔而說懺悔，這不是懺悔道。唯有在他力行中自身行此信此者，才能夠證得、自覺到懺悔。我在此意義下，行證懺悔道，深化懺悔的自覺。³⁷

親鸞強調往生西方極樂世界，完全必須依賴阿彌陀佛的本願力，在完全的他力念佛中，深信阿彌陀佛的悲願，即是深信自身是罪惡充滿、無有出離因緣的愚癡凡夫，所以懺悔過去累劫的業障，成為往生淨土行中重要的修行。田邊將此懺悔行轉換成一種立基於實踐的哲學立場，以作為否定原理的個人的原罪、國家的大罪惡為媒介，轉換，發展為懺悔的哲學，究極來說，即是往花岡永子所強調的人、自然與超越的次元一體呈現的真實在開顯，亦即往宗教的次元開顯。

田邊還特別將懺悔道譯作 *Meta-noetic*，以強調它「超越理性直觀」的特色，他說：

懺悔道正含有超越理觀（譯者案：即理性直觀）之意。它就是一種超觀道，這是懺悔道哲學和一般的神秘主義乃至

³⁷ 田邊元《懺悔としての哲学》，〈序〉，頁 8-9。

直觀哲學有所區別對立的重要特色。懺悔道不是基於自力的直觀，而是以他力轉換為媒介的行信證。本來是真宗特有概念，我認為對哲學全體有根本重要性的往相與還相二概念，若容許姑且不論其內容的開展而做一種大意借用的話，相對於一般的神秘主義是一種往相的觀想，懺悔道則是一種還相的行道。³⁸

西田所走禪宗的自力聖道門，在直觀絕對無的純粹經驗中，建立起哲學與宗教的基礎，對田邊來說這是往最高目標的往相觀想，但是田邊認為在這過程中我們是無法真正直觀到絕對無，頂多只能觀照到我們內在的罪惡與愚痴，而絕對無也就變成了絕對的他力，變成了愛。「絕對無」在田邊的哲學中，不是積極挺立人的主體性，而毋寧是要完全空去自我，完全依於彌陀的本願，在他力中獲得救贖。回歸到懺悔行此一我們可以掌握的面向，即是還相行道的意義³⁹。田邊強調此還相行道乃是一個現實歷史中永恆的歷程，他說：

即使一度復活又從懺悔遊離，再次回歸到自力，自賢自負而止住於所至處，又與現實背離、矛盾，不免再次陷入絕體窮命的窘境。唯有不斷的懺悔才能信證不斷的復活。在與現實的進展相即以行證此的循環中，懺悔現起其無限性、永恆性，證得了絕對即相對。就原理上來說，這正是歷史的形成。從內容上具體來說，懺悔道乃是徹底的歷史主義，不斷的懺悔賦予歷史的循環發展以原理。

絕對無不能在自力的往相觀想中去尋找，絕對無在現實的歷

³⁸ 田邊元，《懺悔としての哲学》，頁 1-2。

³⁹ 往相與還相在淨土法門中，一般將念佛往生西方稱為往相，而將在西方修到

史中必然是以相對的形式展現的，而懺悔道即是永遠在二元對立的動態展現中，來體證「絕對即相對」。在田邊的哲學中，不管是先前所提到個體會否定利己性的我執，追求社會秩序的普遍性，在人類理想實現的過程中，強調作為絕對媒介的國家的重要性；或者在懺悔道中說個體唯有透過懺悔，體驗絕對無即愛，在一個無限的懺悔行證中，才有真正解脫的可能性，也才有歷史的不斷發展。田邊先前在論述種的論理時所曾說過的一段話，可以說一直都是他思想的中心，他說：

實在必非是主體的否定對立者而且是主體的媒介基體不可。同時若失去此基體的媒介，主體的所謂實存，會墮入單單只是表現解釋的可能存在，或者不外萎縮成只是無內容的自己之決斷這種解釋性的行為主體。⁴⁰

我們看到的是田邊強調具體可以把握的現實歷史，而揚棄西田哲學中抽離了歷史、時間意義的直觀。二元對立下作為主體的否定對立者這樣的媒介基體，雖然說其具體所指有所變化，但其理路可以說完全相同。

用花岡永子所說的垂直之道與水平之道的分法來說，田邊的哲學中強調的是我們永遠必須在有限歷史現實中來把握真實，無法直觀絕對的真實，也就是說我們在出發點上與超越的次元沒有直接的關係，所以要開顯真實唯有透過水平之道也就是我們可以掌握到的媒介來慢慢趨近。田邊自身曾自述他的探求過程乃是從數學與自然科學的探求出發，「絕對否定性地、主體性地自覺」到「科學自身自己否定性的、內在性的運動」，發展而成「知即行的

不退轉而後返回娑婆度化眾生稱為還相。

⁴⁰ 參見田邊元，〈種の論理の意味を明らかにす〉，收於《田邊元全集》第6卷；

哲學，在此形成了「種的論理」，此論理更進一步發展為「懺悔道的哲學」，⁴¹最能夠表現出水平之道的特色。

西谷啓治曾經說西田哲學的核心骨幹是「世界的自己限定」的思想，作為直觀統合的哲學，雖然是一種「由上而下的哲學」，但掌握了歷史現實化的深沉的根柢；而田邊元從「種的論理」，高橋里美則從「有限」與「成」的見地，山內得立從「過程辯證法」來批判西田哲學，雖然看出西田哲學的若干缺失，又不免落入「由下而上的哲學」的傾向⁴²。西谷啓治即是嘗試要統合此「由上而下的哲學」與「由下而上的哲學」，而提出「根源的主體性」，開創出「哲學的哲學」的新哲學，立場上是「由上而下的哲學」，方法上則是「由下而上的哲學」。⁴³此「根源的主體性」的哲學，西谷啓治認為即是佛教的「空的哲學」。

四、《宗教是什麼》的問題與論述脈絡

(一) 虛無主義與《宗教是什麼》的成立

如前所述，西谷啓治承續著西田由上而下、由宗教到哲學的絕對無哲學，以及田邊由下而上、由哲學到宗教的種的論理，企圖對這兩種理路做一番統合與超越，而他所藉以發展自己哲學思想的媒介，則是西方的虛無主義的問題，這是西田與田邊兩人所未正面面對的。整個西谷哲學的核心即是「虛無主義的超克」，藉由虛無主義以超克虛無主義，又因為虛無主義的問題乃是近代世

也收錄於藤田正勝編，《京都学派の哲学》，頁 37。

⁴¹ 《田邊元全集》第 5 卷，頁 213。

⁴² 西谷啓治，〈西田哲学をめぐる論点——山内、高橋、田辺諸博士による批判の考察〉，收於《西谷啓治著作集》第 9 卷，頁 190。

⁴³ 參考花岡永子，《宗教哲學の根源的探究》，頁 168。

界共同的問題，所以問題的核心也就是「近代的超克」。西谷曾說：

虛無主義即使在其胚胎形態中，在本質以及其蘊含的問題中，已經包含了往哲學前進的方向，至少我自己是從哲學思惟以前的虛無主義（譯者案：即對倫理、宗教的懷疑）轉而研究哲學的。因此其後的基本方向，第一是探索虛無主義立場本身的哲學開展方向；第二是以哲學的、批判的方式究明倫理與宗教的諸問題；第三則是透過虛無主義，追求虛無主義超克之道。當然這三條線是纏繞在一起的。⁴⁴

西谷在 1940 年出版《根源的主體性哲學》（《根源的主体性の哲学》）中，提出他的哲學基本立場乃是「根源的主體性」，說這是作為近代人之立場的自律的理性以及作為中世紀人之立場的信仰，兩者的辯證法的統一，並且說這是始自近代內部而且將一直持續的下一世代立場。⁴⁵1949 年出版《虛無主義》（《ニヒリズム》），詳細地探索整個西方虛無主義的發展，特別重視尼采和海德格的虛無主義。1961 年出版的《宗教是什麼》，立基於「空的立場」，全面地來回答虛無主義的問題。

《宗教是什麼》是作者五十四歲到六十歲，六年間所寫的六篇論文所集的。第一章〈宗教是什麼〉和第二章〈宗教中的人格性與非人格性〉，主要說明探問「宗教是什麼」的正確方法，虛無主義在現實世界以什麼樣的方式呈現，從自然科學、哲學、宗教方面做一有關歷史發展的、整體性的考察。第三章〈虛無與空〉首次提出空的立場，說明其與西方的虛無有何不同，如何能夠克服虛無主義的問題。第四章〈空的立場〉從「有唯有與空為一才

⁴⁴ 西谷啓治，〈私の哲学発足点〉，收於《西谷啓治著作集》第 20 卷，頁 192-193。

⁴⁵ 西谷啓治，《根源的主体性の哲学》，收於《西谷啓治著作集》第 1 卷，頁 82。

是有」來掌握事物的自體性的、非對象性的存在方式，闡明空有的關係，藉此再次突顯空的立場之特色。第五章〈空與時間〉、第六章〈空與歷史〉則是論述空的立場與歷史性的關係，在空的立場中，歷史性會以什麼樣的形態出現。

如前言中所述，西谷所要面對的是與虛無主義、近代自然科學世界觀以及基督宗教的對決。對西谷來說，近代自然科學的世界觀，認為世界的事物乃是由機械性的自然法則所支配，人雖然生活於其中，卻無法對它有任何的取捨，自然世界變成與人無關係也無關心（indifferent），人在這當中被導向絕望，在絕望當中有虛無的生起；再則若世界與人變得沒有關係，那麼以往基督宗教認為人之存在與世界有一根本的調和，將人看作是世界的中心，以人存在的意義和目的為基準，來思考世界的意義與目的，這種目的論式的看法，就從根本受到了挑戰，世界不再是神所創造，如此科學的世界觀就與無神論結合，從否定世界的目的論進一步否定人格神的存在，因此原來神所居的地位，有虛無的現起。所以科學的世界觀產生的問題，也不外是虛無主義的問題。⁴⁶而對基督宗教的批評當然是與虛無主義密切相關的。所以可以說整個近代的科學、哲學、宗教的問題都與虛無主義有關。

作者在〈序〉中說，一般人在看到「宗教是什麼」這樣的書名，期待看到的是一位宗教學者以各宗教過去所發生的各種事象為基礎，從學問的客觀立場來解析、論述宗教的一般特質，但是他所要做的是「在現在的自己身上，主體性地探究宗教從人當中產生之『本』（もと）」，是「要自己親自探問且親自去尋求解答的」，這就是西谷所謂的「根源的主體性哲學」，所以關注的焦點

⁴⁶ 西谷對科學的世界觀的論述，參見《宗教とは何か》第二章的第一、二節收於《西谷啓治著作集》，頁 53-65。

比較是「所應是」(あるべきもの)，而不是僅止於「所曾是」(あったもの)，也就是歷史性的實然探求和主體性的應然探求是結合在一起的，「不只從『所曾是』的理解，來思考宗教本來的意義亦即宗教本來『是』什麼，而且是一種站在交界線上的省察：對『所曾是』的理解不斷地轉換為『所應是』的探求；反過來，對『所應是』的思考，轉換為『所曾是』的解明」，這是西谷所謂「宗教是什麼」的意義。⁴⁷

要對宗教做根源性、主體性的探求，最重要的是提問的方式，如果我們只是一味地追問宗教爲了什麼而存在，從效益、功用的角度探求它的必要性，那麼我們的問題從一開始就閉塞了回答「宗教是什麼」的途徑，因爲宗教是每一個人自身的事情，不能從外在來理解。我們在人生中遭遇挫折，開始對人生的意義產生迷惘，懷疑世界、神、歷史乃至自己與他人的存在時，⁴⁸我們自身就成爲了一個虛無主義者，自己孤零零地面對自身的存在，感到那麼孤獨無所憑依。當虛無在自身內在現起，吞蝕我們既有一切事物的存在與意義，讓我們無法再藏身於既成的現實幻相時，我們自身

⁴⁷ 西谷啓治，《宗教とは何か》，〈序〉，頁 3-4。

⁴⁸ 杉田正樹在〈ニヒリズムの解剖学〉(〈虛無主義的解剖學〉)中，曾歸納虛無主義可能的方式，有助於我們掌握虛無主義可能呈現的面向。他從虛無主義是否定「某種事物(A)的某種什麼(B)」作爲其基本內涵，並由「A=世界、神、歷史、自己、他者」、「B=存在、意義、目的」將其分爲五類：1、最大的是主張「世界的存在是無」，其最穩當的形態是主張世界雖然不是無但卻是近於無的幻想或虛偽；2、其次是主張神和絕對者是不存在的。在此場合，爲了要說祂是不存在的，所以說祂是幻想或虛偽的；3、要否定歷史的存在是不合理的，但與前項相同，而說歷史的存在是幻想、虛偽乃至是故事，換言之，即是否定歷史的目的、歷史的意義乃至歷史的進步；4、要否定自己的存在是不合理的，所以就說自己的存在或人生是沒有意義的；5、不承認他者的存在。收於竹田整一、古東哲明編，《ニヒリズムからの出発》(《從虛無主義出發》)，京都：ナカニシヤ出版，2001年)，頁 6-8。

成爲一個大的疑問號，開始追問「我們自身爲了什麼而存在」，這就是禪宗所謂的「大疑現前」，這時候就有「宗教的需求」生起。⁴⁹所以對西谷來說，宗教的需求不是單純對超越次元的信仰與崇拜，而是「人實在地——亦即不是像一般知識和哲學的認識，只是在觀念的形式中，以理論的方式——追求真正的實在」，⁵⁰而宗教即是「對實在的實在的自覺」（実在の實在的な自覚，*the real self-awareness of reality）。⁵¹從西谷對問題本質的論述以及他所提出的解決途徑，我們可以看到「宗教是什麼」此一看似單純的宗教問題，其實就是「人是什麼」的哲學問題，兩者是不可分的。

西谷認爲不管是人生遭遇挫折感受到生命沒有意義，面對冰冷的自然科學世界而有碰壁的絕望，或者在尼采宣告「上帝已死」後不再相信有絕對的創造神，虛無從我們內在生起，悄悄進入到我們的視域（horizon），讓我們自身化爲一個大的疑問，這時候雖然是生命中極度苦悶的時刻但同時也是生命的轉機，是可以「大死一番乾坤新」的時刻，因爲我們已經轉換了看待萬事萬物的場域，以一種全新的方式重新活出自己的人生。從西田哲學的角度來說，即是我們在限定事物的不同「場所」中轉換，決定了我們所看到的世界。我們平常所生活的是所謂「意識之場」亦即「有之場」，在這當中所有的一切——包括自己的存在和事物的存在——都被意識表象爲一種「有」，當虛無從內在生起時，我們的立場也就轉換爲「虛無之場」，但是這還不夠，必須要轉換到「空之場」，才能夠看到事物真正的面貌，透過虛無主義超越虛無主

⁴⁹ 參見西谷啓治，《宗教とは何か》第一章、第一節，頁3-7。

⁵⁰ 同前註，頁9。

⁵¹ 同前註，頁8。對應的英譯，摘自 Jan Van Bragt 英譯的 *Religion and Nothingness* (Berkeley: University of California Press, 1982年)。以下凡是引用英譯來做對照之處，皆以「*」表示。

義。

(一) 意識之場所的主客對立與實在的遮蔽

西谷透過一些具體的問題，幫助我們去思考場所的論理，他說科學不離從事科學的人，而科學家作為一個人，也會與虛無相遇。也就是說，當他從事科學時，運用的是他理性的思惟能力，這時候他是在理性的視域中，觀察萬事萬物的各種性質與關係，但是當他對自己存在的意義產生疑惑。此疑惑生起以及回答此問題的可能視域，在人存在自身的根柢當中被開啓，遠遠超過從事科學的視域。⁵²所以人生中我們從事科學的理性思考，享受天倫之樂，欣賞音樂、藝術，我們所立足的場所、所關注的視域是有所不同，一味強調理性的重要性，會讓我們無法真正把握到根源性的真理、真正的實在。

西谷將大疑現起，當作是實在可以在我們內在開顯的一個契機，但是他也強調這種大疑與笛卡爾哲學方法論上的懷疑是有不同的。面對笛卡爾「我思故我在」此一看似顛簸不破的真理，西谷提示說應該注意那使得我們立基於其上藉以思考「我思」的那個場所是什麼，也就是說雖然因為主體不是來自客觀的事物，所以我思故我在看起來好像相當直接明白，但是我們從生命、物質或神這些場所，就無法導出「我思」的自明性，因此西谷說：

「自我」就是自己意識始終被映現在自己意識中的，是從「我思」的立場自身來思考「我思」而成立者，這也就是表示所謂的自我即是禁錮於自己自身當中的自己的存在方

⁵² 西谷啓治，《宗教とは何か》第二章的第一節，頁 53-54。

式，也可說是在對自己自身有所執著時的自己。⁵³

笛卡爾的懷疑論所推論出來的「自我」，乃是在自己意識的場所中，所被映現出來的自己意識而已，用佛教的術語來說，笛卡爾所謂的「我思」不外是一種「我執」；站在「我思」的立場自身來思考「我思」，不外是站在「我執」的立場，宣稱所掌握到的能思考的我即是真實的我，此自明性變成是一種欺瞞、虛偽。爲了確保笛卡爾「我思故我在」的真理性，有必要從比自己意識更根源性的場所來思考不可，也就是非突破意識之場不可。西谷將意識之場定義如下：

意識之場即是自己的存在與事物的存在產生關聯之場，要言之，意識之場即是唯存在之場，亦即是在存在之根柢的虛無被遮隱蔽之場。在此，自己雖然是主體但卻被以自己意識的方式表象為自己，也就是受到一種客觀化，被當作是一種「存在」來看待。⁵⁴

意識之場即是一種「主」與「客」產生離隔關係的場所，在這當中所建立起來的「自己」乃是一種「自己中心式的存在方式」，「自己」是「主」而其它的事物都只是「從」。不只由此掌握到的「主體」已經受到客觀化，不能如實地見到主體的本來面貌，在意識之場中所見到的事物，也不是事物存在於事物自身的如實樣態，只是事物對我們所顯現的一種受到限定的相貌而已。意識之場始終都是以「存在」來表象自己的存在與事物的存在，也就是說主與客都是一種的「有」，虛無永遠被遮蔽。西谷在另外的場合

⁵³ 同前註，頁 20。

⁵⁴ 同前註，頁 22。

也用感性之場與理性之場，這都是屬於意識之場的範圍。⁵⁵

(二) 虛無之場所的否定作用與實在的現起

對西谷來說，哲學上唯物論與觀念論的主張，同樣都是在意識之場中，在不同的方向上將物質性與觀念表象為超越主客對立者，在透過主客對立之場顯現為「客體」的事物者來思考這一點是相同，而要擺脫唯物論與觀念的糾葛，必須要往虛無之場超越，他說：

主客對立的場所不管作為感性的知覺之場所或理性的思惟之場所都要被超越，這是因為在這些場所的根柢有虛無現起，主客都從其根柢被「無化」。虛無之場在主客同時被無化這一點上，和物質性之場以及觀念之場都是不同的。物質性在感性之場所顯現的事物的「質料」的方向上，被表象為超越主客對立者（說是感性之場乃因往事物的「質料」的通路是在感性之場被給出之故）。相反地，觀念則是在理性之場所顯現的事物的「形相」亦即實體的方向上，被表象為超越主客對立者。⁵⁶

西谷藉由場所理論巧妙分析了西方哲學長久以來的爭論，唯物論與觀念論雖然是對立的，但是它們都是在主客離隔的意識之場

⁵⁵ 西谷說：「不管是『事物』在感性之場所顯示的『形』（かたち，*shapes）（限定於感性的諸樣態），或者是它在理性之場所顯示的各種『形』（它可被當作是事物的形相，或者是悟性的『形式』），都是限定在向著我們顯現的『事物』之相，是在此限制之下的『事物』的樣態，是它的『表面』。不外是在與我們的關係中所映現的『事物』的形貌。顯示出的已經是從其自身偏移的『事物』之相，不能顯示在其自身當中的『事物』的存在方式。『事物』從其自身偏移而映現在我們的『意識』，即映現在我們的感性與知性中。這些形貌就有如是從光源發射出來的光線，是來自『事物』自體的放射。」，參見西谷啓治，《宗教とは何か》，頁 147。

⁵⁶ 同前註，頁 138。

中，所產生的有關「有」的思惟，要調和二者，必定要進到更根源性的虛無之場，在此一般在感性或理性之場所中被認為是存在、實在者，全部都化為在其根柢擁有虛無者，顯現為原本就無根者。虛無之場的特徵就是沒有主客對立，事物的存在與自己的存在都不是被認識的對象，而且不是可以概念性地被把捉、言詮者，所以真正的大疑現起，其中絕不能有能疑和所疑的二元對立，笛卡爾和休謨的懷疑都還是立基於意識之場，沒有能將主客一起無化。

由於在虛無之場中，事物變得不再是對象，所以能夠脫却在意識之場中的表象性格，以一種更接近於實在的方式現起，西谷說：

在意識之場所中，獨立於表象的「外在的」實在只是作為其自身表象而成立的，相對於此，在虛無之場所中，由於事物變成不再有作為外在的實在或對象的性格，因此反而脫却表象性而在事物自身的實在當中現起。被認為是事物的非實在化，實際上反而是使事物實在地現起。這就是海德格說「在無的無化中，存在者之存在彰顯出來」(*the being of beings discloses itself in the nullifying of nothingness(*das Nicht nichtet*)) 的原因所在。虛無之場不外是使主體變成比原來更為主體性，事物更如實地現起的場所。⁵⁷

由於虛無被插入到事物的根柢，事物的存在與自己的存在，在此根柢都化為完全無法把捉者、不知道它是「什麼」的東西，主體與客體化為「無」，看似一種非實在化，但相反地，反而讓

⁵⁷ 同前註，頁 122-123。

原來在意識之場中被遮蔽的虛無，進到我們的自覺當中，海德格所謂西方形而上學傳統只重視「存在者的存在」，反而形成「對存在的遺忘」，在虛無的自覺中可說有了新的改變。用佛教的術語來說，如果只從「有」或「自性」的角度來看待存在，不能進到「空」或「無自性」的層次，那我們所掌握到的自己存在與事物存在都只是屬於我執和法執的而已。在西谷的眼中，虛無主義某種程度已經帶有了「空」的內涵，已經可以對治我執與法執，讓「主體變成比原來更為主體性，事物更如實地現起」。

但是虛無主義的立場還是不免帶有「有」的色彩。也就是說虛無雖然不是「有」，是「有」的無化，它雖然不是意識的對象，但還殘留有以表象性的方式將虛無看作虛無的「事物」之處。換言之，雖然虛無主義已經帶有「空」的內涵，但它還不是徹底的「空」的立場，西谷對沙特、海德格的批評，可以說都與此有關。西谷因此認為虛無之場本質上帶有過渡的性格，是應該「急走過」的地方，他說：

虛無是對一切存在的絕對否定，因此與存在是相對的。虛無的本質在於單純否定的（消極的）否定性（単に否定的な（消極的な）否定性，*purely negative[antipodal] negativity）。此立場乃是含有既不停留於存在也不能離開存在的自己矛盾，被其自身撕裂的立場，在這當中，也有其過渡的本質。雖然說是虛無的立場，實際上並不是可以在真正的意義下成立的場所。只不過是應該「急走過」⁵⁸的地方。就這種本質性的過渡性、否定的否定性來說，它始終都是實在的，都是現實的，但其立場本身本質上是無實

⁵⁸ 宋·釋道原，《景德傳燈錄》卷 27：「僧辭趙州和尚，趙州謂曰：『有佛處不得住，無佛處急走過。』」（《大正藏》冊 51，頁 437 上）。

性的。虛無的立場本身本質上是虛無的。此立場唯有作為這樣的事物，才是虛無的立場。⁵⁹

虛無的立場是一種單純的否定的否定性，否定在意識之場中所掌握到的被客觀化的主體與客體，讓在自己中心的存在方式下的主體，以及只以某種被限定的方式顯現的客體，回到其更根源性的存在方式，更不受限定性地生起，也就是實在的現起。但是在虛無的場所中，所有的事物不再具有其「物質性」、「觀念性」與「實體性」等，呈現出來的是散亂與解體之相，在這當中沒有一般所謂的認識與意義，所以沒有對象及其認識的問題，問題在於實在與以如此方式呈現的事物，我們要以什麼樣的方式來體認與體得。有關實在及其體認，絕不能再從虛無之場回到理性認識的意識之場，再用主客對立的方式來掌握，而是唯有從虛無之場進一步往前，到達事物與自己原本真實地現成的那個場，才成為可能的，這能夠使事物與自己真實現起的場所，就是「空」之場。

（三）空之場所與絕對的肯定

西谷曾經譬喻說，如果意識之場和虛無之場是同一張紙面上兩個完全相反的方向，那麼空之場即是整個紙面的一百八十度翻轉，甚至於是三百六十度的翻轉，是和前兩個場表裏一體，而能包含它們的，他說：

意識和虛無之場所都不能離開空之場所而成立。在一切事物被對象化為外在的實在的相之前，而且在它被無化的更本來的相之前，它已經在空當中，在真正地本來性且根源性的相之中。在空當中，事物真正地在事物自身當中。而

⁵⁹ 西谷啓治，《宗教とは何か》，頁155。

且，同時在以表象為基礎的對象意識之前，以及在虛無之上的存在性的覺知之前，在作為絕對的此岸的空當中，有真正本來性且根源性的智成立。這就是在可以稱為萬物來證自己、山河大地草木瓦石皆自己本分的場所當中所成立的知，勉強說它是「無知之知」。在這當中，自己是真正在自己自身當中。草木徹於其自身之底是草木自身，瓦石徹頭徹尾是瓦石之時，與此自己同一地，自己徹其底是自己自身。這是無知之知，不外是空之場所。⁶⁰

必須有空之場，一切的事物才能夠成立，西谷將大乘佛教中觀學派龍樹所謂的「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」⁶¹具體展現在西田的場所論中。在意識之場中事物被以主客對立的方式表象為對象前，或者在虛無之場中事物被無化前，它們就已經存在於空之場中，以一種不受意識立場所限定，甚至於不受虛無立場無化的根源性存在方式存在著。在它們如此現成的當下，即有我們如實的會得，這是大乘佛教所謂的空性、真如。空性、真如不是在我們親證之後才如此存在的，它們本來就是一切法的本性。在空之場中，原來在虛無之場中事物所呈現的散亂與解體之相，在此又收攝為一，以一種作為事物自體存在的方式，重新為我們所知，然而此時所謂的知已經不是在意識之場中的理性認知，所以說它是一種無知之知，用大乘唯識學派的話來說，即是一種無分別智，西谷說它是「無分別的分別」。

有關空之場的論述，可以說是《宗教是什麼》後四章的主題，關涉的層面相當廣，以下只從空之場如何否定主觀造作的意志、如何恢復「有」的意義以及展現在實踐的意義，來說明西谷空之

⁶⁰ 同前註，頁 123-124。

⁶¹ 龍樹造，後秦·鳩摩羅什譯，《中論》；《大正藏》冊 30，頁 33 上。

哲學的內容。

前段引文中提到無知之知乃是在萬法來證自己、山河大地草木瓦石皆自己本分的場所中成立的，其中的「萬法來證自己」出自道元，道元說：

強運自己修證佛法為迷，萬法進前修證自己為悟。……所謂學佛道者，即是學自己也。學自己者，即忘自己也。忘自己者，為萬法所證也。為萬法所證者，即令自己之身心及他人之身心脫落也。⁶²

一般說我們自己要憑自己的力量來修證佛法，但是教我們「祇管打坐」的道元，卻說勉強自己去修證佛法，即是還憑一己的意志，站在有能證、所證的意識之場，企圖去尋求萬法的本來面目，這是迷。真正的學佛道，即是學自己，而學自己即是忘自己，而忘自己就是不自己去修證萬法，而是讓萬法自然地現起，來修證自己。西谷認為這不外就是超越意識與虛無之場，以進到空之場，一切事物才能夠以其如實的自體相貌現起，這時候平常站在主客對立的場所安立的自己與他人、身與心，已經失去其對立性，已經完全脫落了。在這裡我們可以看到，雖然站在淨土真宗的立場，禪宗是屬於自力聖道門，但是這種自力也絕非主觀造作的意志。前面提到田邊元強調懺悔作為一種絕對的媒介，是一個永無止盡的過程時，說：「即使一度復活又從懺悔遊離，再次回歸到自力，自賢自負而止住於所至處，又與現實背離、矛盾，不免再次陷入絕體窮命的窘境。唯有不斷的懺悔才能信證不斷的復活」，和此處所說的脫落身心、身心脫落，有異曲同工之妙，都說明了真正

⁶² 日·道元，《正法眼藏·現成公案》；《大正藏》冊 82，頁 23 下。中譯見何燕生譯注，《正法眼藏》（北京：宗教文化，2003 年），頁 21。又，西谷啓治，《宗

事物能夠如其所如地現前，絕對是要超越自力的意識之場，進到空的立場才有可能的。西谷借用了道元的話語，賦予其現代的意義，具體地勾勒出空之場所中絕對肯定的內涵。

說到空之場和虛無之場有何不同，西谷啓治認為空之場是「色即是空」而且「空即是色」的立場，或者說是不只「自己是空」而且「空是自己」的立場，在虛無的立場中被否定的事物再次受到肯定，不再是往彼岸超越而是往比此岸還更是此岸的地方超越，三百六十度的翻轉、超越，其實就是零度，這種立場就是「退後一步，照顧腳下」的立場。西谷說：

有作為本來與空為一者而現起，或者說一切的有的事物在空之場所中，在其各自的自體性的存在方式中現成，即是在虛無中現起散亂與解體之相的一切事物又再回復到「有」。一切有的事物又再回歸到那將自身收攝到自身中的收攝力（*power of concentration for gathering itself into itself），回歸到存在的可能性。作為其存在可能性的展示，回復到各別事物所擁有的固有能力、各別自身的「德」。松回復到松之德，竹回復到竹之德，人回復到人之德。在此意義下，相對於虛無是「無化」（Nichtung，*nullification）之場所，空也可說是「有化」（Ichtung，*be-ification）之場所。以尼采的方式來說，此有化之場是可對一切事物說「是」的大肯定之場（*this field of be-ification is the field of the Great Affirmation, where we can say Yes to all things）。⁶³

教とは何か》，頁 121。

⁶³ 西谷啓治《宗教とは何か》，頁 140。說松回歸到松之德，竹回歸到竹之德，乃出自芭蕉的詩句「松事學松，竹事學竹」，西谷進一步的說明見《宗教とは何か》，頁 145、214-216。

有唯有與空爲一才爲有，在空的場所中所現起的即是此與空爲一的有，這是「看山不是山」之後「看山又是山」時所見的有，所以空的立場是否定即肯定的大肯定，是「有化」的場所。而這種作爲絕對的此岸的空，當然不是被表象爲「空」這樣的「有」事物，這種真空不外是作爲我們各自的絕對自性而被自覺者，在這當中有一切事物的如實相現起，西谷更說，所謂的空「即是我們當中真自性的自覺或者作爲真自覺性的自性，以及在其如實相當中的諸事物自體，同時成立」，⁶⁴西谷也強調說這種自覺不是自己意識，而自性也不是自我或自我的主體性，而所謂事物的實在的如實相，也不是實在論或唯物論意義下的實在。

上述引文中說到，在空之場中「一切有的事物又再回歸到那將自身收攝到自身中的收攝力，回歸到存在的可能性」，但是萬法紛然多端，一切的事物回歸到那使自身回歸自身的收攝力時，一切事物就各自爲主，成爲中心，以建立其絕對的自主性，那麼諸法不就各自爲主，變成完全的混亂了嗎？西谷用「回互相入」來回答這個問題，這是佛教的基本立場「緣起」以及華嚴哲學的「相即相入」在西谷哲學當中的展現。有關「回互相入」，西谷定義如下：

一切事物在其「有」中，互相進入到他者的本，成爲不是其自身；而且作爲這樣的事物（亦即在空之場中）又始終是其自身，這種回互的關係本身，不外就是使一切事物集中且結合爲一的「力」，不外就是使世界成爲世界的「力」。空之場即是力之場。世界的任何事物中，都有世界的「力」作爲此事物自身的「力」而現成。……世界之「力」或「自

⁶⁴ 同前註，頁 120。

然」在松當中現成為松之德，在竹當中現成為竹之德。不管是如何微小的事物，只要它是有的事物，在它的有當中，就有結合萬有的回互相入（*circuminsessional interpenetration）之網現起。或者可以說，在「有」中，世界「成為世界」（世界が「世界して」いる，*world “worlds”）⁶⁵。這樣的存在方式，就是此事物的自體性的存在方式，非對象性的、作為「中」的存在方式，即是此「事物」的自體。⁶⁶

站在佛教緣起的立場，沒有任何一個事物，它的成立和其他的事物沒有任何的關係，一個事物 A 在它自體性的存在方式中，作為主、作為一種「有」，是它自身的同時，它也是空。也就是說當其他的事物 B、C、D 為主，A 變成是從，將它的根伸展到 B、C、D 這些事物之本中，成為支撐、建立 B、C、D，使它們一一成為「有」的構成要素。所以不論多麼微小的事物，它的存在在空之場當中都具有一種收攝力，收攝到其自身；同時也將其力量發散到其他的事物，成為讓世界能夠成立的力量。空之場就是一切事物回互地相即相入的力之場，在這當中事物是「有」的同時，也是「空」，是與空為一的有，不再像在意識之場所顯現的某種被限定的相貌而已，所以我們不再只是看到光源所發散出來的光線，只看到它的同圍，我們可以直接看到光源，看到那事物的根源性存在方式的「中」。

西谷也曾經用「火不燒所以是火」，這種《般若經》中所常用

⁶⁵ 日文的する（讀作 suru）可以接在具動作性的名詞後，直接做成動詞。現在原文中的「世界している」即是由「世界する」變化而來，所以這是將「世界」此一名詞動詞化，英文所用的 worlds 也是動詞形。中文無相應的作法，所以譯作「成為世界」。

⁶⁶ 西谷啓治《宗教とは何か》，頁 169。

的「A 不是 A 所以是 A」的「即非的論理」，來說明諸法的相即相入。⁶⁷如果 A 只是 A，嚴守思想的同一律，這是理性也就是意識的立場，唯有打破意識的立場，在 A 當中看到非 A 的成立，才真正能夠看到諸法的實相亦即一切事物的根源性存在方式。

由此我們可以看出，一切事物都是主的同時，也是從；是中心的同時，也不是中心，而是以它者為中心。唯有透過否定所達到的主體性才是真正的主體性。將空的立場放到實踐上，就是不以自己為目的，而要以他人為目的，用大乘菩薩行的話來說，就是要在利他當中完成自利；用基督宗教的話來說，就是要愛鄰人如愛自己。而且在這種宗教的慈悲與愛當中，已經超越了道德中所強調的「人格性」，他說：

就宗教中所謂的愛 (agapē) 或慈悲來說，已經有突破人格立場——只在自己自身中將自己的主體性的「有」之根柢看作是以自己為目的的——的東西現起了。在這當中，自己不管是在任何意義下都不是以自己為目的的。甚至在其最崇高的意義下，都是一切自己目的性的否定。

當然在人格的立場中也是以嚴肅的自己否定為前提的。在這當中，意志否定欲求的誘惑，要求依從實踐理性的定言命令，讓行為合乎道德法則。但是這種自己否定，乃是選擇自己內部中相敵對的兩方向的一方，並把自己限定在此方向上，此自己限定不外是「人格」的確立。然而，宗教的愛是絕對的自己否定。整體地放棄「自己」自身。在此意義下，它與人格的道德性——自己把持本來的「自己」

⁶⁷ 參見西谷啓治《宗教とは何か》，第三章第十節，頁 130-134。

的一種立場——有根本的差異。⁶⁸

宗教的愛與慈悲是絕對的自己否定，而不是像康德的自律道德還是停留於對人格性的強調，對西谷來說，還有人格性的立場，就是還不能進到空之場，不能夠完全地自己否定以達到以他人為中心、以他人為目的的境界。西谷由此更說，自由不應單單只是意志的自由，因為它只是被投射到意識之場中的自由，真正的自由乃是「在空之場中，作為無依處的絕對自主性」；平等也不應單單只是人權與財產權的平等，因為它還是建立在自己中心的存在方式下的權力與欲求主體，真正的平等乃是「自他彼此同時站在互為主從的位置，在相互間絕對不平等的交換中所成立的平等，也就是在愛當中的平等。」⁶⁹

五、結論

在西谷啓治的空的哲學中，一切事物在其自體性的存在方式下，與其它的一切事物是互為主從、回互相入的關係，它不是單純只是一種「有」的存在，而是與空為一的有。每一個事物自體都可以隨處為主，成為世界的中心，但也同時無化它自身，進入到其它事物之本，成為支撐其它事物的力量。所以說空的場所即是隨處為主、到處是中心的立場。在這當中，我們看到西田哲學場所論理的影響，但是「空」比起「絕對無」，更具有此岸的性格，不是我們一時無法直觀的超越次元，而是只要我們「退後一步，照顧腳下」就能夠看到的「水清澈地兮，魚行似魚；空闊透天，鳥飛如鳥」的如實相。而當我們時時以他人為中心，以他人為目的，即是時時自己否定，以他人為否定的媒介，在實踐的過程當

⁶⁸ 同前註，頁 302。

⁶⁹ 同前註，頁 314-315。

中，能有一個具體的、世俗的、水平的道路，這又可避免田邊對西田的批評。

花岡永子曾用華嚴宗四法界的觀念來對比西田與西谷的哲學，若說西田哲學的「絕對無」既是作為場所論理之要的「理」，同時也是作為各別自我之絕對否定性的「事」，那麼絕對無是理與事相即的場所，屬於「理事無礙法界」。而西谷的「空的哲學」就每一事物的自體性存在方式，來看每一事物的假現前即有真如實相的現前，則屬於「事事無礙法界」。⁷⁰而田邊的種的論理，或許可以說在看出西田哲學「由上而下」（由理而事）的傾向，企圖透過絕對的媒介來強化「由下而上」（由事而理）的動力，但還未能達到「事事無礙法界」的境界吧！

以上我們從西田幾多郎的純粹直觀、絕對無的場所，以及田邊元的種的論理、懺悔道的哲學，來看內在於京都學派的發展，《宗教是什麼》的成立經過了什麼樣的脈絡，但是無法進一步探討西谷對尼采、沙特與海德格思想的繼承、批評與發展。簡單來說，由於西谷重視來自傳統的禪的智慧，讓他的思想在超越虛無主義的努力上，和西方的哲學家有明顯的不同，而這只能留待日後再行研究。

⁷⁰ 參見花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，收於《日本の哲學》第5號，特集《無／空》，頁100-101。

引用書目

一、原典

- 龍樹造、後秦·鳩摩羅什譯，《中論》；《大正藏》冊 30。
宋·釋道原，《景德傳燈錄》；《大正藏》冊 51。
日·道元，《正法眼藏》；《大正藏》冊 82；又，何燕生譯注，《正法眼藏》，北京：宗教文化，2003 年。

二、專書

- 吳汝鈞，《絕對無的哲學——京都學派哲學導論》，台北：商務印書館，1998 年。
——，《京都學派哲學七講》，台北：文津，1998 年。
藍吉富，《認識日本佛教》，台北：全佛，2007 年。
大橋良介，《京都學派の思想》，京都：人文書院，2004 年。
大澤正人，《For Beginners 西田幾多郎》，東京：現代書館，2001 年。
下村寅太郎，《若き西田幾多郎先生：「善の研究」の成立前後》，東京：人文書林，1947 年。
田邊元，《懺悔としての哲学》，東京：岩波書店，1946 年。
西田幾多郎，《善の研究》，東京：岩波書店，1979 年改版。
西谷啓治，《根源的主体性の哲学》，收於《西谷啓治著作集》第 1 卷，東京：創文社，1986 年。
——，《田辺哲学とは》，京都：燈影舎，1991 年。
竹田整一、古東哲明，《ニヒリズムからの出発》，京都：ナカニシヤ出版，2001 年。
竹村牧男，《西田幾多郎と鈴木大拙》，東京：大東出版社，2004 年。

佐佐木徹，《西谷啓治——その思索への道標》，京都：法藏館，1986年。

花岡永子，《禅と宗教哲学》，東京：北樹出版，1994年。

——，《宗教哲學の根源的探究》，東京：北樹出版，1998年。

高坂正顯、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高共著，《世界史的立場と日本》，京都：中央公論社，1943年。

藤田正勝編，《京都学派の思想》，京都：昭和堂，2001。

藤田健治，《西田幾多郎——その軌跡と系譜》，東京：法政大學出版局，1993年。

Nishitani Keiji. *Religion and Nothingness*. trans. By Jan Van Bragt Berkeley, University of California Press, 1982.

三、論文

吳汝鈞，〈與京都哲學的對話：西谷啓治論宗教、道德問題與我的回應〉，《純粹力動現象學》，台北：臺灣商務，2005年。

林鎮國，〈「空」的思想與虛無主義的超越——西谷啓治哲學初探〉，《國立政治大學哲學學報》創刊號，1994年。

——，〈東方鏡映中的現代性〉，《空性與現代性》，台北：立緒，1999年。

——，〈西谷啓治與現代性的超克〉，《空性與現代性》，台北：立緒，1999年。

田邊元，〈種の論理の意味を明らかにする〉，《田邊元全集》第6卷，東京：筑摩書房，1963年。

西田幾多郎，〈內部知覺について〉《西田幾多郎全集》第4卷，東京：岩波書店，1988年。

西谷啓治，〈西田哲学をめぐる論点——山内、高橋、田辺諸博

- 士による批判の考察》，《西谷啓治著作集》第9卷，東京：創文社，1987年。
- ，〈私の青春時代〉，《西谷啓治著作集》第20卷，東京：創文社，1990年。
- ，〈私の哲学発足点〉，《西谷啓治著作集》第20卷，東京：創文社，1990年。
- 阿部正雄〈西谷啓治博士著を読みて〉，《哲學研究》第483期，京都大學，1962年。
- 佐佐木徹，〈西谷啓治著作年譜〉，《西谷啓治著作全集》第26卷，東京：創文社，1995年。
- 花岡永子，〈空の哲學における「空と即」〉，《日本の哲學》第5號，特集《無／空》，頁100-101。
- 玉城康四郎，〈書評：西谷啓治著「宗教とは何か」〉，《宗教研究》第168期，1961年。
- Bragt, George D. "Translator's Introduction," in Nishitani Keiji, *Religion and Nothingness*. Berkeley, University of California Press, 1982.

四、其他

- 永井均等編，《事典——哲學の木》，東京：講談社，2002年。
- 廣松涉等編，《岩波哲學思想事典》，東京：岩波書店，1998年。

From Absolute Nothingness to the Philosophy of Śūnyatā: Exploring the context and standpoint of Nishitani Keiji's *Religion and Nothingness* from Kyoto School's perspective

Chen, I-biau, Wu, Tsui-hua*

Abstract

Nishitani Keiji's great work *Religion and Nothingness*, published in 1961, is to be praised as the most important representative work of the Kyoto School after World War II. Facing the problems about the nihilism of western philosophy, the world view of modern natural science and the personal God of Christianity, Nishitani tries to resolve the cleavage and contradiction among man, nature and God, rising in the modern civilization, to overcome modernity from his philosophy of fundamental subjectivity.

On the line of development of Kyoto School, Nishitani inherits Nishida Kitaro's philosophy of absolute nothingness and Watanabe Hajime's philosophy of logic of species and presents his philosophy of Śūnyatā further. Nishida starts his thinking from the direct and vertical relation between self and the transcendental dimension and directly discloses the place of absolute nothingness. Whereas Watanabe takes society, nation, original sin and confession, which belong to the area of the secular knowledge and don't touch the transcendental

* Chen, I-biau, Associate Professor, Department of Religious Studies, Hsuan Chuang University. Wu, Tsui-hua, Associate Professor, Department of Foreign Languages & Applied Linguistics, Yuan Ze University.

dimension directly, as the absolute media to reach the absolute nothingness of religion finally.

Nishitani makes use of the two different ways of approach (vertical way and horizontal way) to the absolute nothingness and establishes his standpoint of Śūnyatā. This study tries to explore the context which Nishita's philosophical concepts "pure intuition", "the place of the absolute nothingness" originated from. Then the study also tries to clarify the difference between Watanabe's logic of species, philosophy of Meta-noetic and Nishita's philosophy, and to enunciate the difference among the three standpoints "the place of consciousness", "the place of nihilism" and "the place of Śūnyatā," and how they are distinguished in Nishitani's philosophy. Finally, the study elaborates why Nishitani's Śūnyatā philosophy can be estimated to be equal to the "realm of no obstruction between individual phenomena" mentioned by Chinese Buddhist Hwa-yen School, which is beyond the "realm of no obstruction between principle and phenomena".

Keywords: Nishitani Keiji, Nishita Kitaro, Watanabe Hajime, Nihilism, Notheingness

