

京都學派哲學與海德格的交涉

賴賢宗

導論

日本的京都學派的哲學家田邊元 (Tanabe Hajime, 1885-1962) 和西谷啓治 (Nishitani Keiji, 1900-1990) 等人從二十世紀二〇年代開始，長期以來與德國哲學進行跨文化的哲學對話，尤其是與海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 的現象學詮釋學和存有思想進行對話，藉此推進禪與淨土思想的當代詮釋，非常值得吾人在建構與反思東亞自己的哲學詮釋學的參考，尤其是進行佛教的當代詮釋之時，尤然。

本文闡明「京都學派哲學與海德格的交涉」一論題，第一節是思想史的探討，探討京都學派哲學家們與海德格的具體關係，其次集中於討論海德格與禪的交涉之相關討論，最後由海德格與京都學派二者的思想體驗親緣性，來討論見於京都學派哲學家之中的海德格與禪之跨文化溝通之起點。本文第二節闡明西田幾多郎、田邊元、西谷啓治關於「絕對無」的幾個立場，並討論他們與海德格哲學的關係。

筆者此文的一個寫作背景與研究動機：若能將西田幾多郎、田邊元、西谷啓治的絕對無的討論，不僅限定在空的哲學，而是回到中國哲學的體用縱橫的學說來加以探討，來發揮「絕對無」(空)的哲學之深意。並將此一京都學派哲學的研究，和當代新儒家之重新運用傳統儒家的體用論，來開展心性論的當代詮釋，如熊十力、牟宗三所作的工作，做一對比，此對比對於東西哲學之對話可謂是良有深義。首先，熊十力、牟宗三運用佛學，而批判佛教。其次，牟宗三以降的當代新儒家謹守康德，未能更深入到德意志觀念論與當代詮釋學，保守有餘，開拓不足。復次，加之以在特定的歷史時空之下，牟宗三曾經強烈地批評基督教，使得牟宗三哲學的當代判教雖然本來具有很好的東西跨文化溝通的因子，但是後學卻難有識見，以突破雙方的芥蒂。這些現代新儒家哲學的發展情況，都和京都學派哲學家西谷啓治等人有很大的不同。京都學派哲學家西谷啓治等人善用佛學，尊重佛教。他們熟悉東亞傳統哲學，而能熟練運用德文哲學原典，留學德國，深入研究吸收康德以降的德意志觀念論與當代詮釋學。他們與基督宗教展開互相尊重的跨文化、跨宗教對話。京都學派哲學家這種開拓的心胸、卓越的見識、深入的學養，都是值得觀摩和進一步發揮的。

第一節 京都學派哲學家與海德格

1. 京都學派與海德格

1.1 概觀

京都學派哲學的發展從 1911 年西田幾多郎 (Nishida Kitaro, 1870-1945) 的《善的研究》的出版，一直延續至今，環繞著「絕對無」一觀念而展開其哲學，以禪與佛教為基本觀點和精神內涵而融會了德國哲學為主的西方哲學，進行東亞哲學的當代詮釋與跨文化溝通。由於這一學派在第二次世界大戰時期提倡所謂「世界史的哲學」被日本軍國主義的意識形態所利用，在戰後遭到批評，京都學派哲學的共同建構者田邊元 (Tanabe Hajime, 1885-1962)、西谷啓治 (Nishitani Keiji, 1900-1990) 也對自己的哲學進行更深刻的反省，因此「絕對無」的哲學從而一度潛沈。

到了二十世紀七〇年代以後，許多學者試圖進行禪和淨土思想的當代詮釋，並使之與當代西方哲學對話，尤以京都學派的哲學家為突出。京都學派代表人物有知名於國際的一些從事跨文化哲學溝通的哲學家，主要從事於和德國哲學對話，例如田邊元、西谷啓治、久松真一 (Hisamatsu Shin'ichi, 1889-1980)、三木清 (Miki Kiyoshi, 1897-1945)、九鬼周造 (Kuki Shūzō, 1888-1941)、上田閑照 (Ueda Shizuteru, 1926-)、武內義範 (Takeuchi Yoshinori, 1913-)、川村永子 (Kawamura Eiko, 1938-)、大橋良介 (Ryōsuke Ohashi, 1944-)、藤田正勝 (Masakatsu Fujita) 等人，這些哲學家除了田邊元是西田的大學哲學講座的繼承者，西谷啓治則在京都大學宗教系任教，他們都另闢蹊徑而開創自己獨特的哲學，西田、田邊和西谷三人可以說是京都學派哲學的共同創立者。久松真一的重要性在於創立久松禪，從宗教對話、禪美學、禪的當代詮釋來傳播禪，是鈴木大拙之外向西方傳佈禪學的核心人物。田邊元、三木清、九鬼周造、西谷啓治、久松真一都曾經直接與海德格論學，上田閑照、川村永子、大橋良介等人都在德國大學獲得哲學博士學位，能從內部來消化德國哲學 (主要是康德哲學、德意志觀念論與胡塞爾現象學、海德格的詮釋學與存有思想)。京都學派哲學家在英語世界以海德格與道元禪的研究而知名的是阿部正雄 (Abe Masao, 1915-2006)，他後來也回到日本定居而進行自己的哲學創造。辻村公一 (Tsujimura Koichi)、上田閑照、武內義範、川村永子、大橋良介、藤田正勝都是目前活躍於國際的第三代或第四代京都學派哲學家。

除了上述活躍於國際的京都學派哲學家之外，大橋良介強調研究京都學派哲學不可忽略在日本本土發揮影響的京都學派哲學家，例如他的德譯選文文集所選錄的有第二代的京都學派本土哲學加高山岩男 (Kōyoma Iwao, 1905-)、高阪正顯 (1900-1969)、下村寅太郎 (Torataro Shimomura, 1900-)、鈴木成高 (Shigetaka Suzuki, 1907-1988) 等人¹。除此之外高橋里美、竹內良知、山崎正一也有相當的影響力，不可忽視。

上述京都學派哲學家共同的學術旨趣是致力於東西方哲學的跨文化溝

¹大橋良介 (Ryōsuke Ohashi) 編，*Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung* (《京都學派: 選文與導讀》, München, 1990)。

通，並試圖使「絕對無」的思想和智慧注入西方的理智結構和宗教傳統中，這是禪思想、禪體驗的當代展開，同時又是立基於禪的基本立場的對於傳統東亞哲學的限制之自我超越，從而跨越東西傳統而進入當代的實踐環境和意義脈絡，展開當代的禪思想、禪體驗之創造。此中，禪與海德格的跨文化對話就是一個重要環節。

京都學派學者（田邊元、西谷啓治、久松真一、辻村公一、九鬼周造、湯淺誠之助²）與其他日本哲學學者（三木清、三宅剛一、桑木務、大島豐、手塚富雄、佐藤慶二等人）與海德格的直接接觸（訪問、聽課與討論、對話），可以在的茅野良男的〈ハイデガ 詳細年譜〉³與布赫若（Hartmut Buchner）編的 *Japan und Heidegger*（《日本與海德格》）⁴ 一書中一一查出。

1.2 西田幾多郎與現象學

西田幾多郎（Nishida Kitaro, 1870-1945）是京都學派的第一位哲學家，他是京都學派哲學的奠基者。西谷啓治指出：「西田哲學是第一個日本的原創的思想體系」。⁵竹內良知形容西田是歐陸哲學傳入日本之後，最先在日本本土建立獨創體系的哲學家，建立了所謂的西田哲學，這是紮根在東方的基本觀點與精神內涵之中，而又融會了歐洲哲學的教養與方法。⁶

西田幾多郎的海德格研究與評論：西田幾多郎在海德格 1927 年出版《存有與時間》不久之後，就從當初從學於胡塞爾的西田的前助理 Risako Mutai 之處獲得一本，並詳加閱讀研究。⁷ 後來，西田也批評了海德格的《存有與時間》的人類學中心的思想限制，此一批判也和海德格晚期思想的轉向（Kehre）有其一致之處。⁸

西田於 1911 年（明治 44 年）轉任為京都帝國大學文科大學倫理學方面的助教授，並於翌年（1912）出版第一部哲學著作《善的研究》（《善の研究》），1913

² 湯淺誠之助（Seinosuke Yuasa），1930 年完成海德格 1929 年出版的《形上學是什麼》之翻譯，並於同年在理想社出版部出版。1930 年湯淺誠之助與三宅剛一參與海德格的課程，並協助翻譯西田幾多郎的《一般者の自覺的體系》為德文，海德格見此書並評論此書「似黑格爾」。

³ 茅野良男（Kayano Yoshio），〈ハイデガ 詳細年譜〉一文，收於海德格逝世之年（1976）於東京出版的海德格專輯《現代思想 臨時增刊 總特集：ハイデガ》第 329-353 頁。

⁴ Hartmut Buchner 編，*Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers Gedenkschrift der Stadt Maßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*（《海德格與日本：麥斯齊爾夕城海德格百年誕辰紀念論文集》），Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1989。此一論文集的基礎是一海德格百年誕辰紀念的討論會，此學術活動是一批日本學者與德國學者用以慶祝海德格出生地麥斯齊爾夕城與西田幾多郎出生地 Unoke 締結姊妹市的活動。

⁵ 西谷啓治，〈關於善的研究〉，收於西谷主編《現代日本思想 第二十二冊》（東京，1970）。

⁶ 鈴木正、卞崇道等著，《日本近代十大哲學家》，上海，人民出版社，1989，頁 162。

⁷ Hartmut Buchner 編，*Japan und Heidegger*（《海德格與日本》），頁 263 圖片二的說明。

⁸ 大橋良介，〈西田哲學とハイデッガ〉，收於上田閑照編，《西田哲學 - 沒後五十年紀念論文集》，東京，創文社。

年(大正二年)八月升任宗教學講座教授,1914年轉任哲學與哲學史第一講座。《善的研究》主要闡明「純粹經驗」,為京都學派的形成確立了最初的思想基礎,其中的第四篇討論宗教,西田的宗教觀對日後京都學派的發展具有密切的關係。《善的研究》主要闡明「純粹經驗」,純粹經驗為不加思慮分別的對於事物本來狀態的經驗,也是主與客(主觀與客觀)未分之直接的經驗,也就是主客合一、主客統一之狀態,此中,知情意不相分離而融合,純粹經驗是一種無心無我的境地,無心無我並不僅僅就是一種純粹無雜的狀態,不是無差別的靜的狀態,而是強調它是一種自發自展,也就是說它本身包含了差別,也就是一種禪所說的無分別的分別(見山又是山,依無為法而有差別)。⁹在此,西田運用場所的論理(場所的邏輯)的展開來闡明禪體驗。

在批判自然主義的假定以及回到內在的時間意識之課題上,可以見出西田的純粹經驗和胡塞爾現象學的親緣性。而西田幾多郎晚年哲學強調具體的表情和情意成立的事物,1937年演講「歷史的身體」,這也和胡塞爾晚期哲學強調生活世界是相通的。¹⁰ 新田義弘的《現代の問いとしての西田哲學》(《作為現代問題的西田哲學》)特別討論了西田哲學與現象學的「交涉」的問題¹¹。

《善的研究》出版之後的十餘年間,西田完成了一系列著作,逐步建立以「絕對無」為中心的哲學,主要是在1915年的《思想與體驗》(《思想と體驗》),1917年的《自覺中的直觀與反思》和1927年的《從動者到見者》。至於1930年的《一般者之自覺的體系》與1932年《無之自覺的限定》,為其無的哲學之體系的展開。至於1935年的《哲學論文集 第一》到死後出版的第六、第七集,則是闡明他的「行為的直觀」與「絕對矛盾的自我同一」之晚期哲學。

1917年西田的《自覺中的直觀與反思》更深刻地思索認識論的課題,強調自覺(jikaku, self-awareness),對西田而言,自覺是相當於佛教的悟(enlightenment)的哲學用語,也相通於是德意志觀念論所說的自我意識(Selbstbewußtsein, self-consciousness)的當代詮釋,西田在此書中以接近於費希特(J. G. Fichte)哲學的方式踏入形上學的領域中,但是表達的卻是禪哲學的當代開展。

1927年(昭和二年)西田的《從動者到見者》闡明「場所的論理」(場所的邏輯)一概念,建立了西田哲學的思想基盤,可以見出此一概念除了心理學家詹姆斯(W. James)的心理學的影響之外,也和胡塞爾(E. Husserl)現象學有相通的思想內涵。可以說,西田是將胡塞爾的「意識(內在時間意識)的界域」稱為「場所」,西田對此一界域的觀照視點基本上是來自於禪,可以說西田哲學的出發點和根底是禪,並以德國唯心論哲學(康德和德意志觀念論)的語言和方法來

⁹ 參見常俊宗三郎〈絕對無とその體系 - 西田幾多郎〉,收於常俊宗三郎編《日本の哲學ぶ學ぶ人のために》(京都,世界思想社,1998)頁15-47;以及藤田正勝《現代思想としての西田幾多郎》(東京,講談社,1998)的第一章〈純粹經驗とは何か〉第二章〈二元論批判としての純粹經驗論〉。

¹⁰ 藤田正勝,《現代思想としての西田幾多郎》,頁44-45。

¹¹ 新田義弘,《現代の問いとしての西田哲學》,東京,岩波書店,1998,頁90-110。

表達，而其哲學的基本出發點純粹意識和場所的概念，都可以和胡塞爾現象學互相參照。西田哲學一方面以「絕對無」為見地，有意識地以克服和揚棄歐洲哲學意義上的「唯心論」與「實在論」的對立和不徹底為目標，另一方面則以「西歐式教養」的哲學為參照，闡釋禪理及東亞思想的精神內核，使其也能同時具備了論理（邏輯）和理論體系學的表達，使得東亞哲學得到體系的詮釋和辯證的展開。¹²

西田基於禪的體驗建立所謂「即」的立場，就是：自己的「絕對否定即肯定」=現實的「個體的限定即一般的限定」。「即」的方法是高度思辨性的，使我們想起禪宗的不即不離，這種句式或思考方式是非常東方哲學的，所以和西方哲學的「自我同一性」有所不同。正是從這一立場出發，西田得以把歐洲近代哲學的主客對立的觀點當作抽象思維的獨斷論的產物，因為主客對立已經預設了主客對立之前和之中的根源性意識，藉此西田批判了西方的唯心論。西田並把歐洲哲學的實證主義當作不徹底的東西加以批判，因為未能真正深入到實在，未深入到康德所謂的物自身，藉此西田批判了西方所謂的實在論。

西田指出，東方哲學的無的立場有其相應的思考方式及懷疑的方法論：「如今想要理解真正的實在，想要瞭解天地人生的真面目，就必須儘量懷疑所能懷疑，擺脫一切人為的假定，而以懷疑再懷疑，直到一無可疑為止的直接知識為本，由此起步」。（《善の研究》）這是笛卡爾的「懷疑方法論」的東方式的表述，可以說是來自禪宗的大疑，後來在西谷啓治的哲學中闡揚，用以跨越西方近代理性和未達根源的主體思想所導致的虛無主義。笛卡爾的「懷疑方法論」是由懷疑而確信，由否定而肯定，進而從「體驗」的立場進入「論理」的立場。一旦從論理上重新對「純粹經驗」加以解明，純粹經驗就能更確切地從無的場所加以展開。

西田主張「場所」是生命與論理（邏輯）的結合或結合之處。因而，禪的生命有其超越理性的一面，也有其合乎理性的一面，這是西田作為哲學家不同於作為宗教家的鈴木大拙之處。鈴木大拙不時強調禪是超乎理性和非論理的。當然，成為「自我同一性」基礎的真正自我，乃是內部生命的自我，而不僅僅是思維的主體。這就是說，被確立的意識之「自我」確實具有主體性，具有強烈的統合力，但卻不能覆蓋人心之全體。而「自我」作為個體的意識，為了要在世界中確定我的實存位置，使之不能動搖，便在包含無意識的心之中心的「自己」中尋求根據，就是禪宗所謂的「己事究明」，西田則稱之為「自己覺醒」（「自覺」，self awareness）。「自我」與「自己」在西田哲學中是一重要區分，此區分乃真妄之分、純雜之分。因此，西田的「純粹經驗」是與這裡所說的「自己」密切相關的，人心是無限欲求的體系，其中心卻是超越此一無限欲求的自我的自己，依之統一生命，是場所。

那麼，如何將禪的生命體驗合理化，並達到論理化（邏輯化）？隨著西田視西

¹² 這裡關於西田幾多郎和田邊元哲學的闡明，讀者可以參照楊宏聲〈從無的思想看20世紀哲學的進路——以海德格爾與京都學派為例〉，以及藤田正勝《現代思想としての西田幾多郎》，與常俊宗三郎編《日本の哲學ぶ學人のために》。

方哲學為一「有」的體系的認識的確定化，場所論的「無」的論理（邏輯）開始找到一個參照系和自己的表達方式，西田說：

以形式為有、以形成為善的西方文化的燦爛發展中，有許多值得推崇、值得學習之處，自不待言；但在幾千年來一直培育我等祖先的東方文化的根柢中，難道沒有潛藏著所謂見無形者之形、聞無聲者之聲那樣東西嗎？我們的心，對於這樣的東西探求不已。我想對這種要求賦予哲學的根據。¹³

按照西田的解釋，這裡所說的「見無形者之形、聞無聲者之聲」的「對這種要求賦予哲學的根據」，這裏的基本意圖就是如何把禪的體驗思辨化、論理化（邏輯化），從而通過「無」的「場所」，來實現「論理」（日文「論理」，即是中文中的「邏輯」）本身的根本轉變。由此可見，西田的無的論理的建立直接與語言處理方式相關。按照西田的觀點「無所……而……」（「無所見而見，無所聞而聞」、「見無形者之形、聞無聲者之聲」）是一賓詞判斷式。按照西方的形式邏輯，所謂判斷，即是指特殊（主詞）被包攝於一般（賓詞）之中，即在一般之中有特殊，例如「人是動物」。而若按西田自己的場所論理，命題的主詞和賓詞的關係就轉變為場所的關係。此中，主詞的特殊是有，賓詞的一般是無，例如「見而無所見」一句子之中，此處的「見」（見雲在青天，見水在瓶中）是主詞的特殊之有所見，如禪宗公案之中的「雲在青天，水在瓶中」之有所見，而此處的「無所見」是賓詞的一般的無，見的同時是「見而無所見」，見是無所見（無有煩惱分別）的空之直觀。作為賓詞的「無所見」的空之原理，包攝「見」的主詞的具體行動。在此，可以用西田所說的逆反於無的反向的包攝判斷來展開種種關於絕對無的說明。西田的無的論理建構，正是以適應於語言的判斷形式的需要，給予意識以自覺作用，也就是意識自覺到其行動當中的無，從無的賓詞判斷中重新理解意識的真正自性，從而形成絕對無的場所。¹⁴

西田對於形式邏輯和場所邏輯的討論，可以看做和胡塞爾 *Formale und transzendente Logik*（《形式的與先驗的邏輯》）一書¹⁵的工作是一致的，都是探討形式邏輯的哲學基礎，並且回到邏輯判斷的先驗主體之根源行動，回到判斷的現象學構成來闡明其先驗界域。但是胡塞爾在這裡最後建立的是先驗現象學，而西田則是場所的邏輯。西田的特殊之處是從絕對無來作為出發點，而絕對無的出發點是回到超越實在論與觀念論的二元區分之根源（也就是「場所」）來作翻轉，從此建構西田晚期哲學理論系統，不像前後期的胡塞爾雖然已經觸及到此一根源主體，但是卻又搖擺於實在論與觀念論這兩極。

¹³ 西田幾多郎，《從動者到見者》（《西田幾多郎全集》第四卷，岩波書店），〈序言〉頁6。

¹⁴ 常俊宗三郎〈絕對無とその體系 - 西田幾多郎〉，收於常俊宗三郎編《日本の哲學が學人のために》，此處討論見頁21-24。

¹⁵ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, *Gesammelte Schriften* 7, Hamburg, Felix Meiner Verlag。

1.3 田邊元與現象學詮釋學

田邊元 (Tanabe Hajime, 1885-1962) 哲學和西田一樣都闡釋了絕對無的哲學，但是也顯示了和西田哲學的基本方向之不同。1919年，田邊元經由西田的推介而到東京帝國大學擔任教師，後來成為西田的哲學講座之繼承者。田邊哲學和西田一樣都闡釋了絕對無的哲學，但是也顯示了和西田哲學的基本方向之不同¹⁶。

1922年，田邊元和三木清到德國從事哲學研究，三木清首先是於1922年到了海德堡，後來轉往馬堡（然後到巴黎），三木清從學於海德格，對海德格哲學做了深入的研究，但是後來卻轉向馬克思主義，成為京都學派右翼思想的批判者。田邊元則是在柏林短期停留之後到了弗萊堡。田邊元留學德國的哲學興趣最初在於胡塞爾現象學，後來則被青年海德格的哲學深度所吸引，1923年初，田邊元在海德格的「實存的事實性的詮釋學」課堂上學習研究，這也是海德格首次運用詮釋學一詞來進行他自己的現象學。1923年秋，海德格轉任馬堡大學助教授。田邊元於1924年就以日文寫作了〈現象學的新轉變 - 海德格的生命現象學〉，在日本發表，是首次日本哲學界關於海德格哲學的介紹¹⁷。大橋良介注意到田邊元是在研究和批評海德格晚期哲學的同時，發展了他自己的哲學。在歸國的船上，田邊元研究康德第三批判，後來寫成《康德目的論》一書，目的論在此是歷史、宗教與道德的統一原理，田邊元發展了「意志辯證法」(Willensdialektik)，這是後來田邊的「絕對中介的辯證」(Dialektik der absoluten Vermittlung) 的前身。¹⁸對於田邊來說，海德格的詮釋學的現象學只是一種靜態的理論 (statische theoria) 而不能觸及真實生命。

武內義範強調黑格爾哲學對田邊元哲學的影響，尤其黑格爾辯證法以及著重於社會存在的哲學進路之影響，關於絕對知極其開展的問題，田邊元的辯證法是由佛教的空和往相迴向、還相迴向作為出發點。¹⁹在此處顯示出田邊元和黑格爾不同，可以說是田邊元受到海德格對西方傳統形上學的批判，而不再相信黑格爾的哲學能夠終極地達到實在，而田邊元與海德格的實存的事實性的詮釋學進行

¹⁶ 武內義範，〈田邊哲學と絕對無〉，收於南山宗教研究所編《絕對無と神》頁196-220。關於西田哲學與田邊哲學的比較之闡明，參見川村永子《宗教哲學の根源的探究》，東京，北樹出版社，1994，第七章〈西田哲學と田邊哲學〉。

¹⁷ 田邊元此文的德文翻譯 *Die neue Wende in der Phänomenologie – Heideggers Phänomenologie des Lebens*，收於 *Japan und Heidegger* 頁89-108。

¹⁸ 大橋良介，*Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan* 一文，收於 *Japan und Heidegger* 一書頁23-37，此處關於田邊元的海德格批判，參見頁25-26。對於田邊元哲學的西文闡述最好的一本是 Johannes Laube 之 *Dialektik der absoluten Vermittlung* (《絕對中介的辯證》)，Freiburg, 1984。

¹⁹ 武內義範，〈田邊哲學と絕對無〉，收於南山宗教研究所編《絕對無と神》。關於黑格爾的影響，以及田邊哲學自己的出發點，此討論參見此文「一 田邊哲學與黑格爾」與「二 懺悔道與種的論理」。

對話的結果，當是因此而促使他著手建立佛教視點之下的實存的事實性的詮釋學。

1957年弗萊堡大學頒贈榮譽哲學博士給田邊元，由當初在弗萊堡從事研究的辻村公一代領，院長致詞稱頌田邊元是第一位與現象學意識保持緊密接觸的日本哲學家，不僅自己長時間在胡塞爾和海德格的帶領下在弗萊堡研究現象學，將此一新的哲學研究介紹到日本，並在其後不斷派遣日本留學生前來研究哲學，促進德國與日本的互相了解，促成了無數的哲學研究在日本的出版。²⁰

西田把「個體」與「絕對無」的關係定義為「絕對矛盾的自我同一」，把他的論理（邏輯）叫做「絕對辯證法」。在田邊元看來，這是一種非常透徹的思想立場，但由於過分重視垂直向度的絕對對於矛盾的統一，而忽視了水平向度的矛盾的對立方面，如何經由水平向度的矛盾的對立方面的中介而辯證地達到統一，這裡顯然仍存在著有待進一步解決的問題。田邊元對辯證思維進行探索，使他走向同黑格爾辯證法相對抗的道路，這就是從黑格爾認識論立場向辯證法的實存論立場的轉移，這個轉移，是同西田哲學的「絕對矛盾的自我同一」的「絕對無」的「相即性」的論理之「辯證法」進行對抗而成長的，從而建立了「田邊哲學」。田邊元的具有獨特創性的「種的論理」是針對西田的「場所論理」而提出的，而他的「媒介」概念則是重新處理西田「即」的論理判斷的思考結果。早在1930年，田邊就撰寫了〈向西田先生請教〉一文，對西田哲學提出質疑，通過一番問難辨析過程，他以自己的方式開闢了把辯證法作為絕對無的實存論開展的途徑，這已經可以見出海德格的影響。

田邊元認為，作為「絕對辯證法」的統一者必定表現為某種對立者，他強調作為對立者的「個體」的「行為」的性格。因此，「絕對無」不是在媒介者的邊際裏出現的垂直向度的由上而下的終極統一者，而是媒介行動之根底之水平向度之中的時時刻刻運動的東西。田邊基於「絕對辯證法」而強調「行為」的思考方法和道元「修證一如」遵循類似的思路，也就是媒介行動之水平向度的「修」就是絕對者的「證」；而他的「種的論理」所主張的「個」（人格主體）、「種」（民族）和「類」（人類）三者，是以「種」為中心而辯證地互相肯定或否定，則是對日蓮的普遍佛法、國家和個人信仰三者關係的關注和現代闡釋。

繼西田幾多郎和田邊元之後，相對於和田邊元一起留學德國而後來受到馬克思思想影響的左派哲學家三木清，京都學派的右翼哲學家在第二代主要代表人物有西谷啓治、久松真一、九鬼周造等人。他們這些右翼哲學家有兩點共通之處，首先，他們都在自己的哲學中容納「絕對無」的概念，進而構築自己的哲學體系。其次，他們都與海德格有直接的交往，並在不同程度上都曾經接受過海德格思想的影響。更進一步看，這些日本哲學家不僅是海德格哲學的學習者、研究者，同時也是海德格的存有思想的創建過程的東方對話者，和根源性的存有思想之體驗的東方見證者，值得我們從更跨文化溝通的哲學之背景予以關注。

又，田邊元、西谷啓治及其以降的京都學派哲學家，不僅是根源性思想體驗

²⁰ Freiburger Ehrendoktor für Hajime Tanabe (1957)，收於 *Japan und Heidegger* 一書，頁 179-183。

的東方見證者，也嘗試從他們所認為的海德格思想的限制之處，再加以超越，而創建了自己的跨文化溝通的哲學，此一哲學乃是基於禪的基本立場，經由與海德格存有思想的對話，而有的東方哲學家的理論創造，具有世界哲學史的意義。

1.4 九鬼周造與現象學詮釋學

(1) 九鬼周造的學思過程

討論海德格與京都學派的禪哲學，不可忽略的是九鬼周造 (1888-1941)。九鬼周造是第一個使海德格所謂的「實存」一詞在日本固定其用法而具有重要性的哲學家。

九鬼周造的父親九鬼隆一曾任日本駐美公使、帝室博物館館長，九鬼八歲就被授以男爵爵位。其母出身花柳界，其母與岡倉天心的戀愛最後導致父母離異，一連串類似事件終其一生對於九鬼的精神形成具有深度影響。

九鬼周造留歐八年 (1921 年十月至 1929 年)，從學於海德格共三年，對海德格哲學抱著極大的興趣，1921 年十月至 1922 年九月從學海德格。為了瞭解法國哲學，他去法國，兩度訪問柏格森，當時教九鬼法語的是後來法國最有影響的實存主義哲學家沙特 (Jean-Paul Sartre, 1905-1980)，他們也互相傳授法國和德國哲學，九鬼曾向沙特傳授海德格哲學。1927 年至 1928 年，九鬼再度從學於海德格。他們相遇在胡塞爾的住宅。而後來 Aus einem Gespräch von der Sprache (<從一次關於語言的對話而來>) 一文所記述的海德格對於九鬼所說的「iki」的追憶，就是來自在此一時期九鬼偕其夫人訪問於馬堡訪問海德格所做的談話。²¹又，大橋良介認為九鬼的美學著作《「いき」の構造》(Iki no Kozo) (1930) 受到了海德格這一時期講課之中對於康德哲學的詮釋的影響。²²1928 年再度移居巴黎，兩度以法語演講：<東洋之中的時間觀念與時間的反復> 以及 <日本藝術中的「無限」之表現>。1929 年，九鬼返國，任教於京都帝國大學哲學科，編寫大學講義「海德格的現象學的存有論」與「法蘭西現代哲學」，其講學吹送新風，影響很大。1936 年，九鬼出版其主要著作《偶然性問題》。1941 年不幸早逝。

由以上關於九鬼周造一生學思過程的敘述，可以知道其哲學可以下列幾個課題來掌握：(1) 偶然性問題，(2) 「いき」的構造 (東洋美學)，(3) 回歸的時間與東西方時間觀的比較。筆者此文在下面只處理九鬼哲學與佛教的關聯，以及海德格的由「いき」(iki) 而引發的關於語言與藝術的存有之思想體驗的討論。

九鬼周造的實存的詮釋學是一種生命哲學，相對於西洋人的生命之哲學反

²¹ 木岡伸夫，<邂逅の論理 — 九鬼周造>，收於常俊宗三郎編《日本の哲學ぶ學人のために》(京都，世界思想社，1998)，此處的討論參見頁 124。也可參見大橋良介於 *Japan und Heidegger* 一書第 28 頁的記載。

²² 大橋良介，*Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan* 一文，收於 *Japan und Heidegger* 一書，此處討論參見頁 28。

思，出身日本貴族的九鬼著力於建構日本人自己的哲學。九鬼主要著作《偶然性問題》(1936)，可以看出海德格和西田幾多郎的雙重影響，表現日本人特殊的生命情調，以及他自己生命特殊遭遇和法國風土的交會。他在具體分析「實存」(Existenz)的過程中，提出「偶然性」的課題，提出「無」。他認為，「無」在某種意義上跟「有」相對比。「無」的西語對應詞應該是「非存在」或「無物」，但是「非存在」或「無物」並不完全表達其原義，無的論理結構是，絕對的否定(否定之否定)即絕對的肯定，東洋的無無疑來自禪的傳統。

九鬼對無的哲學意義的解明，可能在一定程度影響了沙特《存有與虛無》對無的哲學論述，但是二者對於無的理解仍有其根本的不同。沙特對於無的闡釋主要還是內在於黑格爾哲學和海德格《存有與時間》所論的自為意識、否定作為超越、他人作為共同存有之脈絡之中。九鬼則引用佛教哲學而對於西方哲學的限制加以突破。在說明其「偶然」性哲學的根本時，九鬼屢屢引用親鸞《教行信證》中的話，說明佛教的真理觀、命運觀在「偶然」性哲學的意義，可以見出他的思想中有濃厚的佛教思維因素，和沙特具有基本的不同。

(2) 九鬼的《「いき」の構造》與海德格與手塚富雄的對談

九鬼周造另一部相當有名的著作是美學著作《「いき」の構造》(Iki no Kozo)²³(1930)。「いき」(iki) 是日本藝術的特徵，「いき」的意味包含了「意氣」、「生」、「行」、「媚態」、「諦」等意義，在字源學上，九鬼認為いき (iki) 是來自於「意氣地 (ikuji)」。

在從學於海德格傳授現象學詮釋學之後，九鬼周造在《「いき」の構造》運用海德格現象學詮釋學對「いき」這個日本獨特的審美意識進行分析。在此，值得注意的是，由於作為學生的九鬼的闡述起了相當的作用，海德格對東方藝術與語言也很動心，在九鬼死後，海德格與手塚富雄 (Tomio Tezuka, 1903-1983) 於1954年談到九鬼之墓並表達對其人的追憶。九鬼的哲學天才和才智，使得西田極為激賞九鬼的哲學天賦，在他英年早逝後，為了他這位傑出弟子寫墓碑文。以對於九鬼的追思為開端，兩人討論日本的【東方的】藝術和語言之有別於西方傳統美學與語言特殊性，這是近於藝術作品的存有真理之根源，與存有的語言，海德格嘗試以晚期思想所進行的存有思想來面對日本美學、語言與色空的禪思想，進行了精采的對話。海德格此一對談所運用的其晚期存有思想依其進行的先後，有下列幾項：回到開端 (In das Anfangende zurück)、共同隸屬 (Zusammengehören)、道說 (die Sage)、二重性之解蔽、任其自在 (Gelassenheit)、本成 (Ereignis)、一如 (das Selbe)。關於其東西跨文化溝通的思想對談的意義，簡論如下。

一開始，手塚還是以西方形上學的二元區分的觀點來看九鬼所說的日本藝術

²³ 九鬼周造 《「いき」の構造》英譯本，John Clark (姜苦樂) 譯，*Reflections on Japanese Taste: The Structure of IKI*, Sydney, 1997。

中的「粹」，但是，隨著海德格主導的詮釋照明，兩人的思想也逐步交集在如詩之思的存有之性起發生的奧秘深處，對話中這樣記載。

首先，海德格謙虛地說道：「在我與九鬼的對話中，這個詞 iki 在說些什麼，我始終感覺有些距離」，²⁴海德格一方面闡明套用西方形上學與美學來解說「いき」的危險，二方面將對談導引至海德格存有思想與東方藝術與語言的奧秘力量之對話。首先是「海德格說：『我從九鬼口中是多麼經常聽到他談這個詞，就是沒能體會他的意思』，手塚：『當時，對於九鬼來說，你所說的詮釋學想必以某種更爲明白的方式把“iki”揭示出來了』」²⁵。接著海德格正確無誤地陳述了九鬼所解釋的「iki」，但是卻批評這樣的說明是受了西方哲學美學的影響，仍是落於西方形上學的二元論之中。

後來，手塚富雄在對話之中闡述了無疑是來自禪宗哲學的「色」「空」思想在藝術與語言的運用，在這方面也是海德格居於主導的地位，手塚對「色」「空」思想的把握仍然落入西方形上學的二元，被靈敏的海德格加以糾正，而導向他自己 1930 年之後所闡明的無。

筆者以爲，手塚富雄在對話之中所說的禪宗哲學的「色」「空」思想，所指的是一般所熟知的《心經》的「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色」，也就是探討色與空的關係。禪宗六祖惠能以中國的心性論詮釋般若思想，惠能說「若見一切法心不染著，是爲無念。用即遍一切處，亦不著一切處。但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無礙，即是般若三昧，自在解脫，名無念行」²⁶。惠能又以「成一切相即心，離一切相即佛」²⁷來加以闡明，可以說此中的相與佛心的關係就是「色」「空」的關係。參照筆者另文所闡明之禪的見性體驗的詮釋學，筆者以爲，惠能以不取不捨來闡明色即是空的禪慧，蘊含了體用不即不離的思想在其中²⁸。可以說，這裡所說的「色」「空」，類似於海德格所說的存有者和存有之間的存有論差異，後來海德格用存有與思想者的在一如之中的共同隸屬，來加以闡明，海德格說：「思想和存在在同一中並由此同一共同隸屬」（Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen.）²⁹，海德格晚期存有思想與色空思想的這樣的思想的類似性是海德格與手塚富雄的前述對話的背景。

最後，經歷了一番在思想之道路上的交談，海德格最後認爲日本文化中的「iki」、「言葉 (Kotoba)」的本性並不能像來訪者（手塚）起初所運用的形上學二元論那樣來掌握，而是和海德格自己所說的 Ereignis 是一致的，海德格說「【在粹之中】一切在場或許就在優美之中有其淵源，此處所謂優美是在那種召喚著的

²⁴ Aus einem Gespräch von der Sprache 收入海德格《通往語言之途中》(Unterwegs zur Sprach) 一書 (Stuttgart, Neske 出版社, 1997 第十一版), 此處引文見第 85 頁。

²⁵ Heidegger, *Unterwegs zur Sprach*, 頁 101。孫周興中譯, 見《海德格爾選集 下冊》頁 1017。

²⁶ 宗寶編《六祖大師法寶壇經》〈般若品〉, 大正藏第 48 冊, 頁 351。

²⁷ 宗寶編《六祖大師法寶壇經》〈機緣品〉, 大正藏第 48 冊, 頁 355。

²⁸ 賴賢宗, 《佛教詮釋學》, 台北, 2003 年, 頁 172-176。

²⁹ 海德格, 《同一與差異》(Identität und Differenz), Pfullingen: Guenther Neske, 1957, 頁 14。

寂靜之純粹喜悅意義上的」，「Koto (【日文的“言”】就是優美的澄明著的消息之性起發生【das Ereignis der lichtenden Botschaft der Anmut】)」³⁰。

從此一對話看來，禪的色空思想是相通於海德格自己所說的二重性解蔽的存有思想，這呼應著海德格在先前對談所說的他的思想之道路起自於神學，也將導向於從永遠的未來走向活生生的現在之神性事物、人實存的近處，禪和神是吾人聆聽「從一次關於語言的對話而來」所領悟的事物。

2. 海德格與禪的具體接觸之相關討論

2.1 海德格與禪哲學家的接觸

(1) 日本京都學派哲學家與海德格的交往

一則海德格稱讚鈴木大拙的傳說故事為研究東西比較哲學的人所熟知，但是其真實性需要進一步考察。美國著名的存在主義哲學家，也是《非理性的人》的作者巴瑞特 (W. Barrett) 在給鈴木大拙的 *Essays in Zen Buddhism* (《禪宗論文集》) 一書的序言上提到：

海德格的一位朋友告訴我，有天他去看海德格，發現海德格正在閱讀鈴木大拙的書。海德格說：「如果我對此人的理解沒錯的話，這正是我在我的全部著作中所一直想說的」。³¹

在引用上述報導之後，巴瑞特認為「海德格與禪已是相當接近了」。關於海德格自述他自己的思想和禪的接近，到德國從學於海德格的日本學者還有許多報導。例如：據帕克斯轉述西谷啓治的報導，在 1938 年，西谷啓治正在弗萊堡從事研究，西谷曾送鈴木大拙所著英文版的《禪宗論文集》第一冊給海德格。後來，海德格邀請他去家裡談論這本書之中關於臨濟參黃檗三問三被打的公案。海德格並自己到大學圖書館借了唯一有關禪宗的書 *Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan*³²，海德格並認為此書所說的禪思想「很有趣」³³。西谷啓治這裡的故事應該就是上述巴瑞特的傳說的來由。西谷啓治 1938 年至 1939 年在弗萊堡參加了海德格的討論課，此後與海德格維持了終身的友誼，西谷相關情況討論於下文，西谷是舉世聞名的哲學家，其報導當具有可信性。

鈴木大拙自己在 1954 年曾經訪問海德格於弗萊堡，據張鍾元的報導，鈴木大拙稱海德格將藝術情感等同於存有體驗，鈴木大拙並註解說：此一

³⁰ 孫周興中譯見《海德格爾選集 下冊》頁 1049。Ereignis (性起發生) 亦可譯為「本成」。

³¹ W. Barrett, Introduction to D. T. Suzuki's *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*, 收於 D. T. Suzuki, *Zen Buddhism*, New York, 1956, 此處討論見第 XI 頁。

³² Ohazama 和 Faust 著 *Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan* (《禪：日本的活的佛教》)。

³³ 帕克斯，《海德格與亞洲思想》，頁 10。

觀念能夠促進西方對於東方觀念的理解，架起兩個思想世界的橋樑。張鍾元在 1960 年秋天寫作 *Creativity and Taoism* 一書的時候，也發揮了海德格的這個想法，用以解釋中國的詩學與美學。³⁴

兩次重要海德格與京都學派哲學家之對話的紀錄是頗為重要的研究資料：(1) 1954 年三月末，手塚富雄 (Tomio Tezuka) 教授訪問海德格，其對話形成後來收入《通往語言途中》(*Unterweg zur Sprache*) 的 *Aus einem Gespräch von der Sprache* (<關於語言的一次對話>) 一文。³⁵ 手塚富雄方面的報導，有手塚寫成的 *Eine Stunde mit Heidegger* 一文，對此一會談的細節與背景加以追憶³⁶。(2) 於 1958 年，久松真一與海德格在弗萊堡大學面對面進行過對談，題目是<藝術と思索>。³⁷ 海德格與手塚富雄的對談，對於跨文化哲學溝通的意義，與對於禪思想的當代詮釋的意義，已經詮釋於上文關於九鬼周造的討論之中。海德格與久松真一的對談則等待筆者另文，再加以討論。

又，現在是日文版的海德格全集主編的日本曹洞宗的和尚辻村公一 (Tsujimura Koichi) 於 1957 年在弗萊堡從學於海德格的期間，他和後來任教於慕尼黑大學的 Hartmut Buchner 共同完成了中國禪宗 <十牛圖頌> 和日本禪師 D.R.Ohtsu 的相關解釋之德譯 *Der Ochs und sein Hirte* (《牛及其牧者》) 一書，並親贈給海德格³⁸。1958 年，海德格與久松真一對談「藝術與思想」，辻村公一為此一對談的通譯。

(2) 德國學者回憶之中的海德格與禪

海德格和禪師的對話曾經被完整記錄和報導的是海德格和泰國和尚的德國電視上的兩小時長談，根據佩慈特 (H.W. Petzet) 的 *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976* 一書³⁹ 的長篇幅報導，1969 年九月，海德格與曼谷來的和尚摩訶牟尼比丘 (Bikkhu Maha Mani) 在電視上進行了兩個小時的對談，這是德國的西南傳播公司

³⁴ Günther Neske 編，*Erinnerung an Martin Heidegger*，Pfullingen，1977，頁 65。

³⁵ 關於對話背景說明參見茅野良男的 <ハイデガ 詳細年譜>，收入《現代思想臨時增刊總特集：ハイデガ》，此處討論參見頁 344；以及海德格 *Unterweg zur Sprache* 一書的 *Hinweise* (卷末說明)。*Aus einem Gespräch von der Sprache* (<關於語言的一次對話>) 一文收於海德格《通往語言途中》(*Unterweg zur Sprache*)。孫周興中譯<從一次關於語言的對話而來>，收於《海德格爾選集下冊》(上海，三聯書店，1996) 頁 1005-1060。

³⁶ 手塚富雄的 *Eine Stunde mit Heidegger* 一文譯自日文，德譯收於 *Japan und Heidegger* 一書第 173-180 頁，日文原發表於《理想》264 期 (1955 五月號)。

³⁷ 茅野良男的 <ハイデガ 詳細年譜>，收入《現代思想臨時增刊總特集：ハイデガ》，此處討論參見頁 346。

³⁸ 辻村公一 (Tsujimura Koichi) 與布赫若 (Hartmut Buchner)，《牛及其牧者》(*Der Ochs und sein Hirte*)，Pfullingen 出版社，1958。相關討論見波格勒，《和海德格一起走新的道路》，頁 391。

³⁹ Heinrich Wiegand Petzet 的 *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976* (《朝向一顆星走去：1929-1976 與海德格的相遇與對話》)，Frankfurter Societäts-Verlag，1983，此書的第 175-190 頁詳細報導了海德格與摩訶牟尼比丘在電視上進行的兩個小時的對談。

(Südwestfunk) 的電視節目，進行哲學家與僧侶的對話，談到了神聖 (Heilige)、神 (Göttliche)、思想 (Denken)、泰然任之 (Gelassenheit) 與空 (das Nicht)，摩訶牟尼比丘說：「【在禪坐之中】解散掉了我。到後來，只剩下一，也就是空。空並不是沒有，而是另一種情況：滿盈。無法加以稱說。空既是虛無又是存有，它是滿盈」。海德格聽了這樣關於禪修的講解之後說：「這正是我一輩子總是想說的」⁴⁰，海德格這個關於禪修和佛教的空的高度讚賞，和前述巴瑞特引述的關於海德格肯定鈴木大拙的說法是一致的，由此可以見出，海德格確實以為禪宗思想和他的存有思想所要表達者是相通的，將禪修和空的體驗，視為他自己所闡明的 Gelassenheit (泰然任之) 在東亞的印證。

如前所述，與海德格有深交的佩慈特 (H.W. Petzet) 曾經記載了一位來自曼谷的和尚 Bhikku Maha Mani 和海德格的長談，佩慈特主張：

海德格自己承認他的思想符合禪宗的許多觀點，他並在東方思想中發現許多本質的東西。這明顯是因為他在西方受到太多誤解而得到太少理解，海德格感到自己越來越為一個如此容易接受他的世界【東方思想】所吸引。⁴¹

關於海德格與禪，必須注意的德文資料有 Günther Neske 出版社編的《回憶海德格》(Erinnerung an Martin Heidegger)⁴² 一書所收的相關資料。尤其是費雪 - 巴尼可 (Hans A. Fischer-Barnicol) 的 Spielgelungen - Vermittlungen (<反映 - 中介>) 一文的最後，檢討了海德格和辻村公一、九鬼周造、蕭師毅的關係，記載海德格與蕭師毅合譯老子八章，海德格「向中國人學習到更多」(Von Chinesen haben er indessen mehr gelernt)。⁴³

(3) 中國學者回憶中的海德格與禪

蕭師毅和張鍾元 (Chung-yuan Chang) 都曾與海德格一起論學。在 1946 年夏天，海德格與蕭師毅合譯老子八章。張鍾元在 1960 年秋天寫作 *Creativity and Taoism* 一書的時候，也發揮了海德格的思想，用以解釋中國的詩學與美學，也部分涉及了禪思想的海德格式解釋。1972 年八月十八日，張鍾元訪問海德格⁴⁴。但是蕭張兩人雖然與海德格有直接接觸，但是都偏重

⁴⁰ Petzet 的 *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*，頁 190。

⁴¹ H.W.Petzet, *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, pp.166-167, 此書譯自德文 *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräch mit Martin Heidegger 1929-1976*。

⁴² 《回憶海德格》(Erinnerung an Martin Heidegger)，Pfullingen，Neske，1977。

⁴³ 《回憶海德格》(Erinnerung an Martin Heidegger)，頁 102。

⁴⁴ 張鍾元 (Chung-yuan Chang) 有 *Reflections* 一文加以追憶，收於《回憶海德格》(Erinnerung an Martin Heidegger)，此處討論參見頁 68。

道家研究，所以不是筆者此文的重點。

在中文世界之中，以禪畫和禪學研究聞名的曉雲法師 (1912-2004) 曾在 1957 年與海德格會面與對談⁴⁵，此一事實至今仍被國內國外的學界所忽略，值得在這裡加以紀錄。台灣的華梵大學的創辦人曉雲法師未出家前的俗名是游雲山，「游雲山」的廣東話發音是 Yan Wan Shan，她是著名的畫家，承襲嶺南畫派高劍父的畫風，後來發展禪畫創作，曾在印度泰戈爾國際大學從事中國藝術的教學，也在世界各地舉辦他的中國繪畫畫展。1955 年曉雲法師 (游雲山) 環宇周行、歷歐、亞、美二十餘國，三年的遊歷，多方接觸，並經由國際人士的協助，在各國舉行雲門畫展十餘次，並應邀演講禪宗與中國藝術等。

游雲山在 1957 年冬，於德國弗萊堡展出自己的畫作⁴⁶，並於 1958 年應弗萊堡市政府之邀請教授中國繪畫法。在此期間，她曾在蕭師毅的家中舉行了「習禪晚會」，示範坐禪，參加者有甘神父等人。在 1957 年 12 月 19 日，曉雲法師由蕭師毅陪同，兩人一起拜訪海德格於海德格隱居的 Todnauberg，談及對人類心靈培養禪行的問題，並討論了回返思想的根源，來從事存有思想，討論了開悟的問題，游雲山 (曉雲法師) 有〈哲人〉一詩以紀念這次的會談。⁴⁷ 全詩如下：

哲人

—

「現代的人們，似入睡眠狀態了。」

享有現代大思想家之威名

- - 海德歌，

⁴⁵曉雲法師，廣東南海人，俗名游雲山 (Yan Wan Shan)，字青峰，性耽藝術而栖心禪悅。學畫於嶺南畫祖高劍父先生，有嶺南女畫傑之雅譽。後負笈印度，研究古印度文化及印度藝術，同時任泰戈爾大學藝術學院客座教授，講授中國繪畫藝術，1990 年創辦華梵人文科技學院 (後來改制為「華梵大學」) 於台灣台北縣石碇。海德格與蕭師毅、曉雲法師的會面之事由曉雲法師親自向筆者說明 (1999 年)，並出示海德格所親贈給她的 *Der Feldweg* 一書，上有海德格的親筆簽名。曉雲法師此次遊德之時尚未出家，俗名游雲山，此次遊歷德國，主要是在蕭師毅教授在弗萊堡的家中，住了三四個月，見〈德國之旅〉、〈佛萊堡畫展的迴響 - 附蕭師毅教授的話〉一文，收於，曉雲著《環宇周行前後》(台北，原泉出版社) 一書，頁 289-296 及 303-309，據蕭師毅所記 (1958 年 6 月)，曉雲法師於 1958 年 3-6 月在弗萊堡「應佛萊堡市政府之邀請，講演中國畫之筆法，深受藝術界之稱頌。……德人更為神往者，為藝術與禪宗融匯的思想」(《環宇周行前後》，頁 308)，並於 7 月 5 日在科隆與 8 月 15 日在日內瓦展覽。

⁴⁶ 弗萊堡的巴登報說「游女士是佛教禪宗深沉攝養的人物」，畫展包括了「心與竹俱空」、「月輪穿沼水無痕」、「牧牛圖 (十幅)」等禪畫作品。

⁴⁷ 〈哲人〉一詩收於曉雲法師 (Ven. Hiu Wan) 的《泉聲 二輯》，台北，1998，頁 137-139。

他在黑林的敘會中已告訴了我，

要使人們甦醒，

又要使他們從頭思想，

但，

腦海中，

風風雨雨，

細砂亂石。

二

有幾個大人說出了，

他們用麻煩的東西交織而成，

否認，

人可以拒絕思想呢。

但讓它跳出煩難困抑的侵擾；

思想為吾人之財富，

也是吾人之馬足柔絲 - -

抽出了柔絲，裂開識想，

一輪明月當空照，

「颯颯六窗虛」

西德佛萊堡城，德國當代大思想家海德歌哲人談話後。一九五七

年冬西德

此詩又分兩首，第一首記海德格「他在黑林的敘會中已告訴了我，要使人們甦醒，又要他們從頭思想」，這是指現代人的存有遺忘，必須回到存有的根源體驗，來重新思考。第二節的語意有些較為模糊，應該是海德格在談話中強調吾人要拒絕表象性思考，而回到存有思想，最後曉雲法師認為禪悟可以「裂開識想，一輪明月當空照」，也和海德格自己所強調的 *Gelassenheit* 有相通處。在此次會面之中，海德格並贈送他自己的〈田野之路〉 (*Der Feldweg*) 一小書給游雲山 (曉雲法師)，上有海德格本人題字⁴⁸。

游雲山 (曉雲法師) 當時是香港雲門藝術院院長。她於 1957 年底，由湯若望學會邀請，在德國弗萊堡 (Freiburg im Breisgau) 大學舉行雲門畫展，作品中含有禪宗意境，得到主辦單位弗萊堡大學的重視，是她在德國的畫展的第一站。所展出的畫之中有〈心與竹俱空〉、〈月輪穿沼水無痕〉、〈怎得梅花撲鼻香〉、十幅〈牧牛圖〉等皆是禪畫的著名題材⁴⁹，尤其十幅〈牧牛圖〉是描述禪修的從初修道開悟的心靈歷程，在西方也很有名。游雲山 (曉雲法師) 寫〈松竹〉、〈陰寒〉、〈握手〉、〈手令 (八首)〉等文字⁵⁰，紀錄在弗萊堡的感想。後來蕭師毅教授寫了一篇長文〈游雲山女士惠贈西方的禮物〉。曉雲法師 (游雲山) 旅德期間曾特別創作了一幅畫作，畫題「蓮花與葡萄」⁵¹，即是她與哲學家海德格及幾位佛教學者與神學教授，及久居德國的中國學者蕭師毅，進行談話之後而完成的。「蓮花與葡萄」象徵東西文化融會的開始，蓮花象徵佛教，葡萄則象徵基督教。

曉雲法師在筆者任教華梵大學之時，曾向筆者詳述她和海德格會談之事，並出示海德格的贈書及相關資料。海德格談到回返思想的根源來從事存有思想，正是海德格常常講的回到希臘哲學先蘇時期和東亞思想的根源之處，來重新開啓存有思想，並從這裡展開跨文化溝通的東西方思想對話。

(4) 小結

關於此類海德格與東亞的禪思想家的接觸的報導可以參見帕克斯 (Graham Parkes) 的 *Heidegger and Asian Thought* (《海德格與亞洲思想》) 一書⁵²，和他的

⁴⁸ 曉雲法師曾將海德格親送的 *Der Feldweg* 一書出示筆者，上面有海德格親筆的德文題詞: Für Frau Yan Wan Shan zur Erinnerung an den Besuch in Freiburg 19.Dez.57 Martin Heidegger, 也就是:「謹贈游雲山女士 弗萊堡訪問紀念 1957 年 12 月 19 日 馬丁·海德格」。

⁴⁹ 曉雲法師的《環宇周行前後》，台北，原泉出版社，頁 306。

⁵⁰ 曉雲法師的《泉聲 二輯》，台北，1998，頁 124-135。

⁵¹ 曉雲法師的《泉聲 二輯》，台北，1998，頁 291。

⁵² 帕克斯 (Graham Parkes)《海德格與亞洲思想》(*Heidegger and Asian Thought*)，Hawaii，1987。

Heidegger and Japanese Thought: How Much Did He Know and When Did He Know It? 等文。⁵³ 德文方面則有 H.W.Petzt 和 H. Buchner、Günther Neske 出版社的前述所編諸書。筆者本文將此論題作了上述的整理，也都一一註明出處，詳細研究還要覆按本來出處而加以討論。

關於海德格接觸禪和稱讚禪與他的存有思想的一致的報導儘管不少，但是其實都還是外部的描述，而沒有進入到思想的內部，來從事禪和海德格思想的跨文化溝通。然而京都學派哲學家們從到德國從學於海德格的一開始，所著眼的就是思想內部的討論，他們甚至不只是海德格思想的模仿者，而是對話者，是東西跨文化的溝通者。在赴德論學的同時，田邊和西谷都嘗試建構自己的思想來超越海德格。這也是筆者此一研究的主要關心之所在。⁵⁴

2.2 海德格與西谷啓治的接觸

西谷啓治於 1900 年出生於石川縣宇出津，和西田是同鄉。1906 年，他移居東京。1921 年由第一高等學校畢業，進入京都帝國大學文學部哲學科就讀。1926 年就任第三高等學校講師，1932 年就任京都帝國大學文學部講師，1935 年成爲助教授，1943 年成爲教授。1947 到 1952 年，因爲占領軍的政策，西谷由京大退職，1952 年復職，然後一直到 1963 年退休爲止，西谷都在京都大學執教。退休之後，西谷成爲大谷大學教授，1971 年辭去大谷大學教授，擔任兼任教授，一直到 1990 年去世爲止。除此之外，1937 年到 1939 年，他在德國弗萊堡大學，從事哲學研究，參加了海德格的尼采演講。⁵⁵受到海德格關於虛無主義和西方形上學的超克的講法的影響，使西谷日後在創造空的哲學以超克虛無主義與西方形上學的時候，由於海德格哲學所提供的思想深度與另一文化之中的共鳴，頗增跨文化哲學溝通的奧援。另外，西谷於 1964 年擔任德國漢堡大學客座教授，1969 年擔任美國天普大學客座教授，在西方哲學界與宗教學界也很有影響力。

西谷主要著作《宗教とは何か》⁵⁶（《宗教是什麼》）一書最爲西方世界所熟知，另有《根源主體性的哲學》、《神與絕對無》、《虛無主義》、《禪之立場》等書也是其重要著作。除此之外，他也撰寫了包括〈般若與理性〉、〈空與即〉等在內的許多論文，展現了佛教哲學的當代詮釋的思想深度，而這些作品最後都收錄在《西谷啓治著作集》全部二十六卷（創文社）之中。

⁵³ Graham Parkes, *Heidegger and Japanese thought: How much did He Know and When did he know it?*, 收於 C. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments, vol IV*, p377-406.

⁵⁴ 筆者的意見，另請參照筆者 2003 年發表的〈海德格與道：論海德格思想的「轉向」與其對中國道家的關注〉（香港中文大學，現象學與道家哲學學術會議），各節分別收於本書，成爲第五章、第六章。

⁵⁵ 海德格的尼采演講講於 1936-1940 年之間，後來整理成爲下書：Martin Heidegger, *Nietzsche, Erster Band, Zweiter Band*, Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1961。孫周興譯，《尼采》上卷下卷，北京，商務印書館，2002。

⁵⁶ 西谷啓治，《宗教とは何か》，西谷啓治著作集第十卷，創文社。此書 1961 年首刊於創文社。英文譯本：Jan Van Bragt, *Religion and Nothingness*, Berkely, Los Angeles, London, 1982。

西谷啓治在他主要的著作《宗教是什麼》之中，樹立了「空之哲學」。在這部著作中，他主要由「實在的實在性自覺」這樣的角度來探討宗教。而且，其哲學之出發點在於他早年已經展開的「根源主體性的哲學」，由這個主題發展出來的論文主要收錄在《著作集》的第一卷與第二卷之中。顯示了西谷和海德格共同關心的虛無主義與形上學的超克的問題。在筆者的研究中，所闡明的西谷哲學主要以《宗教是什麼》與川村永子（花岡永子）的解釋為主，探討根源性主體性哲學在展開的過程中，如何克服海德格所說的虛無主義的問題，探討東西跨文化的哲學溝通的可能性。

以《宗教是什麼》的英譯本 *Religion and Nothingness* 為討論中心，北美地區曾經舉辦了一系列有關西谷的學術研討會，研討會的結果整理之後出版了 *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: Encounter with Emptiness* 這本書⁵⁷。又，Hans Waldenfels 的 *Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*，譯自德文，主要介紹了西谷哲學。⁵⁸ 此二書是一般能讀英文的學者了解西谷哲學的主要參考依據。

關於海德格與京都學派哲學家的面對面之接觸，不管是日本學者到海德格處從事研究工作，或是關於雙方進行東西跨文化之對話溝通，這些情況的大概，已經整理於上文。

關於本文特別關心的海德格與西谷啓治的實際接觸：西谷啓治 1938 年至 1939 年參加了海德格的討論課，此後與海德格維持了終身的友誼。1938 年，他剛到弗萊堡不久，海德格便常邀請他到家中討論哲學。海德格於這段期間正在講解尼采哲學與虛無主義，影響了西谷哲學關於虛無主義與空的哲學的討論。海德格於 1936-1940 年進行其尼采演講。1938/1939，海德格講授「尼采的第二個不適時宜的觀察」，後來收為全集第四十七卷。1939 年夏季學期，海德格講授「作為知識來看的尼采的權力意志」，後來收為全集第四十七卷。⁵⁹ 西谷啓治在海德格的課堂上提出關於 Nietzsche's Zarathustra und Meister Eckhart (尼采和艾克哈特) 的報告，回國後加以出版，海德格很讚賞西谷將 Zarathustra 和 Meister Eckhart 關聯起來，由此可見兩人都對於歐洲虛無主義的克服與神秘主義關於無思想的思想關聯，都具有興趣。後來，1940 年海德格繼續講授「尼采：歐洲虛無主義」，而西谷於 1949 年將《虛無主義》一書加以出版。西谷和海德格都認為：形上學的本質產生了虛無主義，對於如何超克虛無主義？海德格後來闡明晚期的存有思想，加以超克。西谷則深入到禪所提供的空的哲學來加以超克，後來發展成 1961 年出版的《宗教是什麼》一書。此外，還有必須注意的是，此一時期也正是海德格寫作重要著作《哲學獻集：論 Ereignis》的時期，可以推想西谷的

⁵⁷ Taitetsu Unno, *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: Encounter with Emptiness*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1987。

⁵⁸ Hans Waldenfels, *Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, Trans. James Heisig, New York, Paulist Press, 1980.

⁵⁹ 1936/1937 年冬季學期，海德格講授「作為藝術的權力意志」，後來收為全集第四十三卷。1937 年夏季學期，海德格講授「尼采在歐洲思想中形上學地位」，後來收為全集第四十四卷。

空的哲學與自體哲學的創立，也與此有關。

根據《現代思想臨時增刊總特集: ハイデガ》一書的〈ハイデガ 詳細年譜〉的記載，西谷訪問海德格還有下列重要的幾次: 1964年西谷為漢堡大學客座教授之時，西谷在 Bonn 的 Pöggeler 住宅一同聽了海德格關於「哲學的終結」的演講。1972年，西谷和竹市明人一同訪問已經八十三歲的海德格。

西谷啓治曾說，在 1973 年海德格曾和他討論禪，發現形而上學建立於其上的那些東西的痕跡。⁶⁰

第二節 海德格與禪的思想關係的相關研究之檢視

除了上述的回憶之中討論了海德格與禪之外，也有一些哲學論文討論了海德格與禪的思想關係。檢視如下。

在中文世界以外，關於海德格與禪的思想關係的研究，較為一般熟知的有帕克斯 (Graham Parkes) 的 *Heidegger and Asian Thought* (《海德格與亞洲思想》) 一書⁶¹。另外，C. Macann (ed.)，*Martin Heidegger: Critical Assessments* 書中收有以下三文: (1) Graham Parkes 的 *Heidegger and Japanese Thought: How Much Did He Know and When Did He Know It?* 一文⁶²。(2) Kôhei Mizoguchi, *An interpretation of Heidegger's Bremen lectures: towards a dialogue with his later thought* 一文⁶³。(3) Ttsuaki Kotoh, *Language and silence: self-inquiry in Heidegger and Zen* 一文⁶⁴。其中，Kôhei Mizoguchi 和 Ttsuaki Kotoh 的論文也收入帕克斯 (Graham Parkes) 的 *Heidegger and Asian Thought* 書中。

又，Graham Parkes 譯自德文的 Reinhard May 著的 *Heidegger's hidden Source* 一書⁶⁵，論述了海德格關於存有、空無與澄明，以及語言、思想之道與空無的複雜關係之討論，是來自於他對道家和禪宗的德文翻譯的研讀以及他和蕭師毅合作翻譯老子的結果。Reinhard May 的立論自成一家之言。Graham Parkes 還有一篇 *Rising Sun over Black Forest: Heidegger's Japanese connection* (〈黑森林之上的上升的太陽: 海德格和日本的關聯〉) 收在 Reinhard May 書的英譯之後，是對於此書的回應。

另有較不為中文世界所運用是德文的 Hartmut Buchner (布赫若) 編的 *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Maßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers* (《海德格與日本: 麥斯齊爾夕城海德格百年誕辰

⁶⁰ 西谷啓治，〈現代文明危機的深刻感受〉，收於 H. Buchner，〈海德格與日本〉。

⁶¹ 帕克斯 (Graham Parkes)《海德格與亞洲思想》(*Heidegger and Asian Thought*)，Hawaii，1987。

⁶² Graham Parkes，*Heidegger and Japanese thought: How much did he know and when did he know it?*，收於 C. Macann (ed.)，*Martin Heidegger: Critical Assessments, vol IV*, p377-406.

⁶³ 收於 C. Macann (ed.)，*Martin Heidegger: Critical Assessments, vol I*, p. 370-382.

⁶⁴ 收於 C. Macann (ed.)，*Martin Heidegger: Critical Assessments, vol III*, p.39-49。

⁶⁵ Graham Parkes 譯，Reinhard May 著，*Heidegger's hidden Source: East Asian Influences on his Work*，NY，1996。德文原本: *Ex oriente lux: n Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*，Stuttgart，1989。

紀念論文集》)一書⁶⁶。此書的基礎是舉行於1989年九月26日的海德格百年誕辰研討會的紀念論文集，此書首次以德文記錄和反思了從二十世紀二〇年代以來海德格在日本的接受過程 (Heidegger-Rezeption in Japan)，包含了回憶與思想性的討論，尤其是討論了海德格與禪思想的跨文化溝通，是研究海德格與禪的思想關係的必須掌握的材料。

當代重要海德格研究學者波格勒 (O. Pöggeler) 也主張，由許多文獻看來，海德格相當重視禪宗思想、道家和他自己的存有思想之間的親緣性，當中具有多項跨文化溝通的課題。⁶⁷此中，波格勒較為重視海德格與老莊道家思想的關係。

韓培爾 (Hans-Peter Hempel) 著 *Heidegger und Zen* (《海德格與禪》) 一書，是德國學者自己對於海德格與禪的研究，分為兩大部分。本書的第一部份討論的課題涵蓋早晚期海德格哲學：「時間與存有」、「歷史性」、「存有與虛無」、「命運與本成」 (Geschick und Ereignis)、「時間與存有」、「從表象思考到非表象思考」 (Vom vorstellenden Denken zum Denken des Unvorstellbaren)。

Heidegger und Zen 第二部分第一章闡明《存有與時間》對於歐洲形上學的解構。第二章討論西方形上學的建構的原因是為了對抗虛無，阻礙了吾人對於更深刻的存有真理的理解，其實，虛無來自更深刻的空無，空無體驗可以解構吾人對於表象世界的執持，而有助於吾人沉思存有。第三章 *Heidegger andenkendes Vordenken und die Grunderfahrung des Zen* 繼而比較海德格的沉思與禪的體驗。第四章討論《通往語言途中》 (*Unterweg zur Sprache*) 的 *Aus einem Gespräch von der Sprache* (<關於語言的一次對話>) 一文。第五章比較晚期海德格的語言哲學所說的天地神人四方 (das Geviert) 和老子的四大。第六章並以海德格的天地神人四方來闡明參禪與禪悟。

研究京都學派與海德格的關係，其中京都學派研究的研究書目為必不可少者：關於京都學派哲學家的著作的外文翻譯與對於他們的研究的書目，可以參閱 Rolf Elberfeld 的研究書目⁶⁸。以及設於日本名古屋的南山宗教文化研究所 (Nanzan Institute for Religion and Culture) 的諸項出版品：*Nanzan Studies in Religion and Culture* 等，也常為一般研究者所運用，包含了多項相關研究書目。

港台地區的京都學派哲學研究主要有吳汝鈞的《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》、《京都學派哲學七講》和《京都學派哲學：久松真一》⁶⁹，前兩書的內容大體上相同。此外，林鎮國的〈在廢墟中重建淨土 – 田邊元的懺悔道哲學〉

⁶⁶ Hartmut Buchner (布赫若) 編，*Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Maßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers Gedenkschrift der Stadt Maßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers* (《海德格與日本：麥斯齊爾夕城海德格百年誕辰紀念論文集》)，Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen, 1989, 共 281 頁。

⁶⁷ 波格勒 (O. Pöggeler)，《海德格新的道路》 (*Neue Wege mit Heidegger*)，Freiburg/München, 1992, 第 390、405 頁的討論。

⁶⁸ Rolf Elberfeld, Bibliographie, 收於大橋良介 (Ryōsuke Ohashi) 編，*Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung* (《京都學派：選文與導讀》)，頁 507-550。

⁶⁹ 吳汝鈞，《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，台北，台灣商務印書館，1998。《京都學派哲學七講》，台北，文津，1998。以上兩書的內容大致相同。吳汝鈞，《京都學派哲學：久松真一》，台北，文津，1995。

70、〈西谷啓治與現代性的超克〉⁷¹二文也對京都學派哲學加以評述。筆者有〈佛教的空與基督教哲學 - 基督教哲學與佛教哲學之對話的一個當代反思〉⁷²等等，主要是整理出隱含於阿部正雄、西谷啓治關於佛教基督教對話的思想模型，並將其見解融入筆者的佛教詮釋學之中。另外，黃文宏注意到了京都學派哲學對於現象學研究的重要性，有多篇論文。⁷³江日新曾有 Piovesana 的《日本近代哲學思想史》一書的中譯⁷⁴。由此看來，港台中文學界尚缺乏對於海德格與禪的跨文化溝通的完整專門研究。

相對於海德格與禪的關聯的研究，中國大陸地區對於海德格與中國哲學的研究是比較是集中在老子與海德格的問題上，頗多人討論海德格與老莊道家，而較少人討論海德格與禪，這應該與民族文化的考慮有關，與蕭師毅與海德格一同進行過老子《道德經》的德文翻譯有關，也與海德格與禪的研究要通過日文的資料，而不易為中國大陸學者掌握有關。至於注意到海德格與禪的思想親緣性的中國大陸學者，早在李澤厚的〈莊玄禪宗漫述〉就引用了 W. Barrett 在鈴木大拙的 *Zen Buddhism* 一書的序言之中所說的著名的海德格對於他自己的思想和禪的親緣性的談話，此文最早是發表於 1985 年，李澤厚在此並對於存有思想和禪的特色也加以評論。⁷⁵但是，李澤厚這樣的接觸比較起日本京都學派哲學家在二十世紀二〇年代就已經和海德格本人直接討論哲學和禪相比，已經大約晚了六十年。

中國大陸學者對於禪與海德格的跨文化哲學溝通的專門研究相對於日本學者而言是較少，但有王為理《人之問：思與禪的一種詮釋與對話》一小冊是這方面研究的專書，王為理說：「思【海德格】與禪精神上的相通，可以進一步從海德格的『存有』、『本然』(Ereignis) 概念與禪宗的『佛』、『道』概念的比較中體察」⁷⁶，王為理認為此一比較的基本起點是兩者都將無引入對人的理解：「思【海德格】與禪所達到的對人的非實體性的認證的一個重要方面是，二者都將無引入對人的理解。無是海德格克服形而上學的林中路上的一個重要道標」⁷⁷，此書的

⁷⁰ 林鎮國，〈在廢墟中重建淨土 - 田邊元的懺悔道哲學〉，收於林鎮國《辯證的行旅》，台北，立緒，2002。

⁷¹ 林鎮國〈西谷啓治與現代性的超克〉，收於林鎮國《空性與現代性》，台北，立緒，1999。

⁷² 收入賴賢宗《佛教詮釋學》，台北，新文豐，2003，頁 257-320。

⁷³ 黃文宏，Geschiedenheit und Ungeschiedenheit. Husserls Bewusstseinsphilosophie und Nishidas Zen no kenkyu, 收於 *Recherches husserliennes*, Vol. 12; pp. 111-135, November 1999。黃文宏，〈純粹經驗及其表達問題——一個現象學的分析〉，收於《台灣哲學研究》第二期（1999年3月），頁 263-280。黃文宏，〈西田幾多郎的宗教哲學：以〈場所論理與宗教的世界觀〉為例〉，收於《現代儒家與東亞文明：地域與發展》，台北，中研院文哲所，2002。新田義弘著，黃文宏譯，〈西田哲學中的「哲學論理」：特論其後期思想中的「否定性」論理〉，收於《揭諦》第五期，台北，南華大學，2003年六月。

⁷⁴ 江日新譯有 Gino K. Piovesana 的《日本近代哲學思想史》，1989年就已經在台灣台北的東大圖書公司出版。

⁷⁵ 〈莊玄禪宗漫述〉，收於李澤厚《中國古代思想史論》(天津，天津社會科學院出版社，2003)，此處的討論參見第 198 頁。〈莊玄禪宗漫述〉一文，原載《中國社會科學》，1985 年第一期，原題「漫述莊禪」。

⁷⁶ 王為理，《人之問：思與禪的一種詮釋與對話》，上海三聯書店，2001，頁 25。

⁷⁷ 王為理，《人之問：思與禪的一種詮釋與對話》，上海三聯書店，2001，頁 131。

研究比較起京都學派的相關研究，也覺篇幅太少，且在許多議題上也有值得繼續深入之處。另有楊宏聲〈從無的思想看二十世紀哲學的進路——以海德格爾與京都學派為例〉一文，是中國大陸學者關於海德格爾與禪的研究的一篇重要專論。

目前，中國大陸其他人的相關研究多數停留於對於海德格爾與禪的精神相通的一種印象式的講述，此中也有許多洞見。此外，中國社會科學院哲學研究所的卞崇道教授和日本哲學思想讀書會也累積了不少日本京都學派的研究，但是這是放在日本思想史的角度來研究，主要不是放在東西哲學跨文化溝通和哲學專題的普遍意義的角度來研究。雖然有如上的限制，但其成果也頗值參考。另一方面，海德格爾對於西方形上學、西方文化的批判和對於藝術與人的實存所進行的本體詮釋，確實鼓舞和啓示了許多優較為優秀的中國大陸學者從事當代中國的哲學理論建構與比較哲學的研究，尤其在美學研究上有許多啓發，這些如熊偉、葉秀山、倪良康、張祥龍、潘知常、孫周興、張世英……等人，為數很多，難以在此一一列出，累積了不少成果。

關於中文地區關於京都學派的研究，林永強曾在其用日文發表〈東 アジアの「京都學派」像〉一文之中⁷⁸。此文對於吳汝鈞的京都學派研究，著墨甚多，也將吳汝鈞、黃文宏及筆者對於京都學派的研究與批評，用日文介紹出去，值得參照。

第三節 「絕對無」的幾個進路及其與海德格爾哲學的關係：西田幾多郎、田邊元、西谷啓治

1. 西田幾多郎、田邊元、西谷啓治的絕對無之哲學

西田和田邊關於絕對無哲學的異趣可以簡示為：西田的「場所的論理」是由上而下，是垂直向度的探究方式。而田邊的「種的論理」是由下而上，強調「絕對無」本身並不會成為媒介，而是相對性的事物經常成為媒介，這可以說是水平向度的探究方式。在這二者之後，川村永子（花岡永子）《禪と宗教哲學》指出，西谷啓治的哲學則從絕對無（空的哲學）進一步闡明自體的哲學，闡明了由上而下和由下而上的兩種進路之交涉與回環。⁷⁹

西田哲學所謂的「場所的邏輯」，對人與自然的哲學省思，乃是從存有的場所，經由相對性存在之場所，到達相對的無之場所，但是直至這裡為止，都是一

⁷⁸林永強，〈東亞「京都學派」像〉，收於大橋良介編《京都學派の思想》（京都，人文書院，2004）。

⁷⁹底下的討論，關於「絕對無」的西田幾多郎、田邊元、西谷啓治不同立場的討論，部分根據於川村永子《禪と宗教哲學》第五章〈真實在中語言的問題〉的相關討論，尤其是第120-129頁。

種理性的反思。然後，再經歷一種實存的跳躍，在相對的無之場所，經由人與人之間的己事究明，以「絕對矛盾的自我同一」的方式，從「絕對無之場所」突破超越，開顯真正實在。在所謂的「絕對無的場所」之中，一即多、多即一這種關係成立得以展開，真正實在就可以成立。在這裡，在己事究明之中，在「絕對無的場所」之中，種的向度與個、類之兩向度就會合而為一。在西田哲學的場所的邏輯之中，個體乃是以絕對無為媒介，經過自己之大死，而與超越之向度絕對矛盾自我同一性地合而為一。在這個意義上，強調個體乃是以絕對無為媒介，成立了所謂由上而下的垂直向度的關於真正實在之探求方式。

西田死於 1945 年，來不及面對二次戰後的東西跨文化溝通的新局，發展戰後的日本哲學。田邊元在 1946 年發表〈種的論理的辯證法〉一文⁸⁰，闡明田邊哲學的絕對媒介之概念，運用了黑格爾《精神現象學》所說的「實體即主體，主體即實體」，「種」是通往絕對的媒介，但是只是一個方便，最後也要加以否定。〈種的論理的辯證法〉一文已經修正了早期具有法西斯傾向和國家主義的看法，國家作為絕對無的媒介，只是一個暫時的方便，最後也將受到揚棄。⁸¹

相對於西田哲學的禪的直接從事於己事究明，由絕對無的場所講下來，絕對矛盾地自我同一。田邊哲學的《作為懺悔道的哲學》⁸² (1946 年出版) 闡明由下而上的真實實在的探究方式，著重橫攝而上貫，田邊哲學考察自然科學、倫理、文化與國家等等問題，把這些考察當作媒介，就好像是黑格爾《精神現象學》所顯示的進程，但是黑格爾的絕對批判並不能真正達到絕對，因為黑格爾的「絕對知」還維持理性的立場。⁸³此時，必須超越西方傳統哲學的理性立場，而到達做為絕對性轉換，如此得到的「種」之向度，便可以經過自己之死而導向於與存在於類與個體之向度的東西合而為一。首先，科學這種事物自我否定的內面性運動，以絕對否定主體的方式，到達了自覺之境界，然後發展到知即行的哲學，進一步地，哲學自身便能夠以「否定原理」的性格，把個人之罪與國家之大罪惡做為媒介，轉換導向於懺悔 (metanoia, Metanoetik)，從而銜接於淨土真宗的懺悔與迴向之思想。在這個意義之上，可以說田邊哲學就是從下而上的探究真正實在的方式。也就是說：先由水平向度 (橫向) 展開種種相對事物的媒介，然後於此中向上探求縱貫的實在。⁸⁴

就如川村永子 (花岡永子) 《禪と宗教哲學》就所曾指出的，西田哲學和田邊哲學兩種哲學都是在類、種與個人的絕對矛盾上追求統一，而且在自然與人之超越面分離出來的地方，在事物根源之絕對的展開的實在之中，西田哲學和田邊哲學可以漸漸浮現出來。可是，在西田哲學之中，西田的《從動者到見者》後半

⁸⁰ 收於田邊元《全集·第七卷》。

⁸¹ 林鎮國，〈在廢墟中重建淨土 – 田邊元的懺悔道哲學〉，收於林鎮國《辯證的行旅》(台北，立緒，2002)，此處討論參見第 84 頁。

⁸² 田邊元，《作為懺悔道的哲學》，收為《全集·第九卷》。Takeuchi Yoshinori 譯，*Philosophy as Metanoetics*，University of California Press。

⁸³ 田邊元，《作為懺悔道的哲學》，《全集·第九卷》，東京，筑摩書房，昭和三十八年，頁 46。

⁸⁴ 川村永子，《禪と宗教哲學》，頁 121。

之中所確立的「場所」的思考，可以說是被當作「辯證法的一般者」而被具體化，至於「辯證的一般者」的立場，則是在「行為的直觀」的立場之下而被直接化（西田的「行為的直觀」吸收自費希特的哲學），也就是「辯證的一般者」和「場所」是在「行為的直觀」之中由上而下直接地以「絕對矛盾性自我同一」的方式而顯現出來。幾年之後，直接經驗的世界在西田晚期成熟哲學之中，就發展到認為是一種「歷史性的存在之世界」。⁸⁵然而，不管其前後期的思想變換是如何，在西田哲學的根底之中，還是經常存在著絕對矛盾性自我同一的行為的自我。在這樣的意義之下，西田哲學所謂接近真實實在的方法，川村永子認為，西田哲學關於真實實在的探究方法，與其說是水平性，倒不如說是垂直性的。⁸⁶

相對於此，相對於西田哲學接近真實實在的由上而下的垂直性的方法，在田邊元的哲學之中，雖然把「絕對無」認為是一種根幹，乃至於是一種轉換的根據，但是，絕對無的本身並不會成為媒介，而是相對性的事物經常成為媒介，所以「媒介」（Vermittlung）必須得到強調，這一方面是受到費希特和黑格爾哲學的啟發，二方面也加以批判。在費希特哲學（所謂的「知識學」）之中，不斷進行二元分化及其超越的反思主體和所形成的世界，這就是費希特哲學所找到的「媒介」。在黑格爾的精神現象學之中，「媒介」則表現在歷經知覺、知性、理性、絕對精神的精神活動之中，實體變成主體，主體變成實體。在田邊哲學之中，對於「媒介」的闡明則連繫到佛教理論之中，此中，相對性事務的研究領域以及人類的生活領域，就是一種否定契機的媒介，藉此才得以超越到真正實在。一方面，這種媒介在終極上能夠絕對的否定自我，另一方面，這種否定也能夠轉換成為絕對的肯定。因此，絕對無（空）是亦無亦有。換言之，田邊元的「種的論理」強調，存在於「種」的向度的種種事物，扮演一種自我否定的超越活動的決定性角色。在這個意義之上，田邊哲學接近真實實在的方法，雖然說是垂直性的，但更恰當地說，是以水平性向度的相對事物作為媒介，來探討垂直性的向度。在這個意義之上，田邊哲學所謂的世界與國家（乃至於民族）與自己的同一性，其意義可以說在田邊哲學的各個時期是不相同的，而其進路的特殊性則仍然是一樣的，都是一種媒介，一種由水平性向度的相對事物出發，進而進入到垂直性向度的展開。⁸⁷

絕對無展開真實實在的方法，在西田哲學與田邊哲學之中都可以看到其不同的典型，也就是說，透過垂直接近的方法以及水平接近的方法，可以「縱」與「橫」來簡單加以表達。但是，兩個方向不同的道路也包含了相互交錯以及切換的過程，這兩種方法互相交涉以打開真實實在，我們不能只依靠垂直向度或水平向度的其中一種方法以及一種進路，必須兩種方法與兩種進路相互交涉，真實實在才能夠成立起來，也因此而有西谷啓治的哲學的進一步的創造。

⁸⁵ Yukio Matsudo, *Die Welt als Dialektisches Allgemeines. Eine Einführung in die Spätphilosophie von Kitaro Nishida* (《世界作為辯證的普遍: 西田幾多郎晚期哲學導論》), Berlin, 1990。

⁸⁶ 川村永子, 《禪と宗教哲學》, 頁 122。「真實實在」在日文之中是「真實在」。

⁸⁷ 川村永子, 《禪と宗教哲學》, 頁 122。

筆者以為，這裡所說的兩種進路相互交涉，就是一種縱貫橫攝，也就是體性與作用之間的縱貫橫攝。筆者以為，這裡所說的垂直向度就是體性的縱貫的課題，而水平向度就是作用的橫攝的課題，可以以「縱」與「橫」來簡單地加以表達，分別為西田哲學與田邊哲學所著重，分別是體中 useful (西田)，和即用顯體 (田邊)。而兩種方法與兩種進路相互交涉，就是縱貫橫攝，西谷哲學同時強調體中 useful、即用顯體，所涉及的是縱貫橫攝的體用交涉的課題。

接近真實實在的這兩種方法與進路 (垂直向度或水平向度)，其方向可以說有點位於互相逆反的方向。在西田哲學 (例如: 場所的邏輯) 之中，所謂做為真實實在根源體驗的宗教會成為出發點，此後，做為宗教說明的哲學才接著出現，所以這是一種垂直向度進路之中的由上往下的哲學。相對於此，田邊元早期曾經深入研究過康德哲學，田邊哲學從康德所說的單在理性界限範圍內的哲學出發，而往越過理性的宗教性的根源體驗前進，並且提出相對事物中的「類」作為絕對的媒介，這是由下往上的方向。可以說，西田哲學的方向就由上往下的方向；田邊哲學則是由下往上的方向。現在，西谷啓治的哲學之重要性可以由此來加以觀察，西谷哲學自己的創造性的思想是對於由上往下和由下往上兩種方向的融會貫通，或說是垂直的和水平的兩種向度的融會貫通。藉由這種融會貫通，西谷哲學並在自然、人實存和神的超越三個方面的現代人的哲學問題都加以解決。⁸⁸

當然，實際上，在傳統的佛教哲學之中，由上往下和由下往上這兩種進路，經常是無法加以絕然區別的，兩者經常處於複雜交涉之中。正是在這種複雜的交涉之中，真實實在才能夠顯露出來。比如，田邊元重視淨土真宗，而淨土真宗所謂的往相迴向與還相迴向，並不能說是在完全不一樣的階段，從田邊哲學的角度來看，兩者可以視為是相即性的。此外，在西田所重視的禪之中，禪也不能把上求菩提 (由下往上，縱向) 與下化眾生 (由上往下，橫向) 兩者切離開來，而是不即不離，是一即一切，一切即一。⁸⁹

西谷哲學關於「自體」的哲學闡釋，借用曹洞五位和華嚴佛學的法界觀思想，可以說是突破了他的前輩 (西田與田邊) 的絕對無的哲學 (空的哲學) 的各自的限制。突破了西田之絕對無的由上往下之路，和田邊之絕對無的由下往上之路，而進入二者的交涉之中。西谷的「自體的哲學」達到了絕對無的兩條進路之交融的新哲學界域。西谷並以之解決傳統哲學分隔自然、人的實存和神的超越而導致的虛無主義，回應了海德格存有思想關於虛無主義的文化治療，也因此而具有禪與海德格對話的跨文化溝通的深刻涵義。

2. 思想體驗的親緣性: 論海德格與禪之跨文化溝通之起點

⁸⁸川村永子，《禪と宗教哲學》，頁 122。

⁸⁹川村永子，《禪と宗教哲學》，頁 123。

二十世紀下半、二十一世紀初的哲學的特徵之一是東西方的跨文化溝通。這種文化溝通在十七世紀即已陸續開始，而以二十世紀下半為直接、豐富與深刻，為重要的轉向點。哲學上直接交往的結果，東西方形成了跨文化溝通的共通的思想課題。「無」的課題即為其特出例證之一。

十八世紀的東西文化溝通，儒家思想在彼時被西方哲學家認為是東亞哲學之主要對話對象。二十世紀以來，相對於西方的哲學和宗教建立在「有」（實體、實有）之上，「無」（空）被認為是東亞哲學和宗教的特色和基礎，被認為可以對治西方近代文明的許多弊病。啟蒙運動帶來了理性化為特徵的現代文明，但是由於人類在面對自然、人的實存與超越界之時產生了根本問題，價值全面崩解，不僅使得人類文化受到世界大戰的毀滅性的打擊和生態危機，在二十世紀乃至於二十一世紀，人類深切感受到世界性的現代精神危機，而發展了虛無主義，東西方哲學家為了克服此一共同的文化危機，而更進行深入哲學探索與跨文化溝通的哲學對話。

在東西方的當代哲學之中，尤其在海德格 1930 年以後的存有思想，以及京都學派的絕對無的哲學之中，「無」的觀念和問題都曾被當作主要的哲學課題，從而反思了當代的自然、人的實存與宗教的超越的基本哲學課題。如何超越海德格所說的表象性思維 (representative thinking, vorstellendes Denken) 的傳統形上學，「空」就是此一能夠將表象性思維加以超越的根源體驗，以「空」來克服二十世紀和二十一世紀流行於全球文化之價值上的虛無主義，可以說是當代東西方思想家共同致力的課題，京都學派從而闡明了「絕對無」（空）的哲學，海德格提出他晚期的存有思想，倡言「無自無」、「無是存有的面紗」，在如何超越表象性思維的傳統形上學之當代課題上，佔有重要地位。海德格存有思想與禪的當代對話也在此一基礎之上得以展開。

「絕對無」（空）的哲學必須深入到佛性、心性論的詮釋傳統來討論，才能見出其深意，關於虛無主義的克服的問題也必須重視這點，這是筆者特別重視西谷啓治的自體哲學的原因。⁹⁰也是筆者從天台、淨土與禪的心性論、佛性論來從事佛教的本體詮釋學的理論建構之原因。同樣的道理，從這個切入點來詮釋海德格晚期的存有思想，這樣才能見出海德格在討論了無的課題之後，得以跨越克服虛無主義的思想之道。

京都學派直接針對世界上的各種重大的現實問題進行論辯，京都學派的這些現實問題的討論，例如西谷對於虛無主義的討論，但是這些討論糾纏於軍國主義的文化策略之中，和海德格的納粹問題一樣，都引人詬病。京都學派哲學和海德格對於傳統形上學和近代以來的主體哲學的批判，都不僅是哲學界內部的討論，而是實踐尼采所說的哲學是文化的醫生，帶有很強的入世的關懷，希望哲學能批判文化，啟悟生命。可惜他們在政治抉擇上的一度失誤，也使得他們的文化詮釋受到後世的全盤懷疑，十分可惜。

⁹⁰筆者的《佛教詮釋學》，第三部份「佛教詮釋學的應用」〈第一章 佛教的空與基督教哲學：基督教哲學與佛教哲學之對話的一個當代反思〉，台北，新文豐出版公司，2003。

3. 海德格的「無」的思想與京都學派的禪哲學的差異

雖然海德格的「無」的思想與京都學派的禪哲學二者具有共同關心和互相溝通，但是，正如此節對於京都學派的絕對無的諸家說法的詮釋所顯示的，海德格的「無」的思想與京都學派的禪哲學在下列幾點，仍有其相異之處⁹¹：

(1) 主體的問題：繼承胡塞爾現象學對於心理主義的批判，海德格的無的思想以現象學詮釋學的討論為基礎，清理了邏輯中的心理主義之殘餘，批判人類學中心主義，而且對西方語言、邏輯和形上學所包含的存有神學構成也加以超越，從而提出其「超存有論」(Metontologie)⁹²。而京都學派則以禪的基本立場為起點，不即不離，不取不捨，試圖調和乃至融合心理和邏輯的開展過程，融會德意志觀念論的主體哲學的精華，開展絕對的主體道，詮釋東亞當代的超越之道。

(2) 縱與橫的向度：海德格思想的演進順著從哲學到思想（存有思想）的方向，最後超越西方傳統的表象形而上學。而京都學派的方向則有所不同，是從存有思想進至於融會哲學的思辯，試圖立基於禪的基本立場，發展無分別的分別，這是京都學派融會德意志觀念論的形而上學思辯表達與辯證體系，進而在相即性與事事無礙的個體行動的絕對中介之中，同時包容縱向與橫向的兩個向度，也就是包容存有的與主體的兩個向度，這在筆者下面關於西田幾多郎、西谷啓治與田邊元的「絕對無」的不同立場的討論可以見出。

(3) 語言的使用：海德格的晚期的存有思想越來越傾向於使用非概念化的語言和密契論的文風，更深入於思維和語言問題的根源性思想體驗，對現實世界的科技、人的實存與上帝存在等等基本問題進行探索和詮釋。但是，京都學派則並不回避概念化的哲學語言，使用了類似於黑格爾辯證法和德意志觀念的體系哲學的表達方式，來建構其哲學。

結論

本文第一節整理了京都學派諸哲學家（以禪哲學家為主）與海德格的具體交往過程，以及他們對於海德格的現象學詮釋學的學習與跨文化溝通對談，尤其是西田幾多郎、田邊元、九鬼周造、西谷啓治等人，對於他們和海德格來往的始末和所得的影響，筆者都運用德文、日文資料一一整理，不僅可以補中文學界在

⁹¹ 這裡關於海德格與禪的跨文化溝通的討論，讀者也可以參照楊宏聲〈從無的思想看二十世紀哲學的進路——以海德格爾與京都學派為例〉。

⁹² 關於 Metontologie 一語的相關討論，參見海德格，*Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (《邏輯的形上學根據》)(全集第 26 卷)，第 199-201 頁。

這方面的不足，在日文、德文、日本的相關研究，對於此一論題也欠缺如此統觀和全盤的整理。

本文第二節從英語世界、中文世界、德文世界的海德格研究之中，整理出關於「海德格與禪」的研究資料，加以檢討。此中，曉雲法師 1957 年在歐洲開畫展，教導禪修與禪學，在蕭師毅的陪同之下，曾與海德格會談，這段史實沒有被紀錄在海德格的相關文獻之中，我也特別在此文中加以批露。

在第三節之中，本文探討了西田幾多郎、田邊元、西谷啓治關於「絕對無」的幾個進路，運用川村永子及其他的相關研究。本文闡明西田強調了向上而下的垂直的向度，田邊強調了由下而上的向度，也就是著重於相對事物的媒介，重視水平向度，以此為媒介而由下往上探索真實實在。而西谷則發展了「自體哲學」同時涵攝了西田的由上往下的垂直的向度，田邊強調了水平橫攝的由下往上之向度。

筆者認為，從體用縱橫的觀點看來，所謂的西田哲學的由上往下的垂直的向度就是體性的下貫而創生，所謂的田邊哲學的水平橫攝的由下往上之向度就是作用的橫攝進而上貫。所以，西田幾多郎、田邊元、西谷啓治仍然是在東亞哲學的體用縱橫的學說之中，來發揮「絕對無」（空）的哲學，而這裡的體用縱橫學說是發端於、大成於中國哲學，尤其是中國佛教哲學之中，所以，本文對於京都學派的討論，對於未來的東亞哲學的當代詮釋，也是深具意義。借助於本文的討論，吾人得以進一步思考與討論佛教詮釋學 (Buddhistische Hermeneutik) 的建構與反思的相關課題。⁹³

筆者已經寫有〈本成與有無玄同〉一文，討論了海德格與東亞思想的交涉的另一個向度。筆者於另文討論：西谷運用了海德格對於虛無主義的討論，來進行佛教哲學的當代詮釋，西谷吸收了海德格的存有思想，但是又不停留在海德格，而是從華嚴四法界觀與曹洞五位的當代詮釋，可以說是回到東亞哲學的體用縱橫思想⁹⁴，來發揮「絕對無」的深義。

⁹³筆者於 2003 年十月出版《佛教詮釋學》(台北，新文豐，2003) 一書，分為三大部分，闡明佛教哲學的當代詮釋，以海德格、嘉達瑪、京都學派哲學、新儒家哲學為重要的參照對象，《佛教詮釋學》首先第一部份是對於佛教詮釋學的意義、背景與相關理論，加以探討。第二部分則展開對於佛教詮釋學的理論建構，若用天台佛學的圓融三法的實相論來加以表述，分為三個環節，(1) 三一三，(2) 不縱不橫，與 (3) 性修不二，分別具有佛教存有論，佛教知識論，與佛教價值論的涵義。也可以說，天台、禪、淨土思想分別著重其此三個環節。第三部份則是佛教詮釋學的應用，分為四章，分別討論了佛教詮釋學與佛教脈絡中的現代性問題、佛教與基督教哲學的對話、佛教詮釋學與佛教的意義治療學、佛教與科學等課題。我也另外出版了《意境美學與詮釋學》(台北，國立歷史博物館，2003) 一書，對意境說進行當代詮釋，並運用了海德格的詮釋學和存有思想，與康德美學，來發展跨文化溝通的美學對話。

⁹⁴ 例如熊十力在其《新唯識論》之中，批判傳統唯識學不能解釋體性的作用，而替代以他自己的大易哲學的體用論，開啓了當代新儒家哲學。又例如牟宗三以「縱貫縱生」和「縱貫橫說」來分判儒家圓教與佛道圓教，這是以體用縱橫來判教，來進行東亞哲學的哲學詮釋。但是這些當代新儒家哲學的體用縱橫的相關討論，包含了許多進一步詮釋與批判的空間，請參照筆者的《體用與心性：當代新儒家哲學新論》(台北，學生書局，2001)。關於筆者自己對於當代佛教佛學的體用縱橫哲學之詮釋，與其在宗教對話、心理治療等等應用，則請參照筆者的《佛教詮釋學》(台

後記：本文原為發表於 2004 年二月十三日十四日香港中文大學現象學與人文科學研究中心主辦「現象學與佛教哲學會議」的長文（〈海德格與禪：以西谷啓治論虛無主義為主之在京都學派中的相關討論〉），此處為此長文的第一節第二節之修訂稿。後來此文以〈佛教詮釋學的建構與反思：京都學派哲學與海德格爾的交涉〉為題，收入洪漢鼎編輯的《中國詮釋學》第二輯（濟南，山東人民出版社，2004 年十二月）頁 260-290。本文為國科會研究案「空、三的辯證與淘空的上帝：大乘佛教哲學與比較哲學的一個當代嘗試（之二）-京都學派哲學與德國宗教思想的交涉之研究」的研究成果，研究案編號：NSC 89-2411-H-211-005，執行期間：89 年 8 月 1 日至 90 年 7 月 31 日。

北，新文豐出版公司，2003)。