

日本京都哲學與佛學之旅與 三木清的構想力的邏輯

香港浸會大學宗哲系 吳汝鈞

筆者按：我於今年（2002年）暑假帶同妻子到日本與中國大陸作一次繁忙的旅程，目的是訪友、購置佛學、京都哲學與哲學的其他方面如現象學、詮釋學等方面的最近著書，最後參與八月上、中旬在西安舉辦的「場有哲學」的國際研討會，並發表主題演講。旅程收獲非常豐富，目前正在撰寫一本書，以記述在旅程中的所見、所聞與所思，主要是廣泛地與深入地探討京都哲學與場有哲學(Field-Being philosophy)的問題。以下刊載的，是該書的頭兩部份，供讀者參考，亦希望能就正於高明。

一、在京都、名古屋、東京與師友相聚 與瘋狂購書

我和妻子從香港乘國泰航機到日本關西國際機場，這是在海中心興建的大型的先進機場，有鐵路和巴士直達大阪、神戶和京都等城市。我們抵達京都，即入住預先訂好的 Hotel Gimmond 酒店。

這是屬於中等級別的酒店，它讓你住得很舒服，餐廳菜式也很好。酒店不遠即是著名的京都市役所和京都酒店，附近又是寺町通購物區，其中有多間書店：其中堂與文榮堂是專賣佛學研究書籍的，駿駿堂書店和丸善，則是賣一般的著書，我比較留意其中的有關現象學、詮釋學、心理學和京都學派哲學的著書。在此區的大谷大學內也有文榮堂書店，佛學的著作很多。大學偏南又有至誠堂書店，專賣歐美方面的進口書籍，除英文書外，德文書與法文書特別多，也有不少印度進口的研究佛學、梵文與印度哲學與宗教的書籍。由於進口要抽稅，故書價抬得很高。

我們在京都的活動，主要是與師友聚舊，也認識新朋友。另外，我們也到鴨川行了半天。我與鴨川有特別深厚的感情。在1974至76年間，我每星期都會到京都大學一次，專習梵文。下午功課完畢，我總是從京大向西行到鴨川，然後沿著河川南行，約大半個小時便到三條車站，坐火車回家。我非常享受鴨川西岸的景色，它不算美麗，但給人一種怡然的感覺。踏著由細砂砌成的道路，遠看白色的水鷗，單腳站在河中（鴨川的水是很淺的）覓食（大概是啄小魚來吃），讓人感到從鬧市回歸到自然方面去。

甫到京都，安頓下來，我第一件事要做的，便是聯絡阿部正雄先生。有關我和他的深厚交情，我在拙著《苦痛現象學：我在苦痛中成學》中有詳盡的交代，這裏不想重複了。阿部夫婦近年由京都搬到郊區的大津居住，那是由於他在京都的舊居潮濕的原故。那天他的夫人駕車載他到 Hotel Gimmond 來看我們。他已是87高齡，

不能走路，坐在輪椅上，由夫人推著進來大堂。我興奮地趨前握著他的手，向他問好，並請他們夫婦到京都酒店晉午膳。

阿部明顯比前消瘦，但精神不錯，也很能吃。他的夫人服侍得很周到，在他胸前掛上圍巾，以免吃時沾污衣服，簡直視他如兒童一樣。阿部有妻如此，可謂無憾。我和他一直在談論京都哲學的問題，也想到自己近年構思的純粹力動（Pure Vitality, reine Vitalität）的思想體系，他對這個觀念，顯得很有興趣。我送了一份將在西安會議發表的主題演講的英文稿給他，他也回敬我一本他最近出版的著作《非佛非魔》。他近年頻頻把自己的論文結集起來，印成著書，包括《非佛非魔》、《從根源出發》、《虛偽與虛無》，¹等等。較受注意的，自然是他的英文著作《禪與西方思想》（*Zen and Western Thought*）等。²我問起和他同屬第三代的京都學派成員的近況，他說武內義範已於今年五月去世，上田閑照則仍然非常活躍。

¹ 阿部正雄著：《非佛非魔》，京都：法藏館，2000；《根源からの出發》京都：法藏館，1996；《虛偽と虚無》，京都：法藏館，2000；《カントにおける“批判”と“形而上學”》，京都：晃洋書房，1998。

² Masao Abe, *Zen and Western Thought*. London: The Macmillan Press Ltd., 1985; *A Study of Dogen: His Philosophy and Religion*. Albany: State University of New York Press, 1992; “Kenotic God and Dynamic Sunyata”; in John B. Cobb and Christopher Ives, ed., *The Emptying God*. Maryknoll: Orbis Books, 1991, PP.1-65, Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

他們兩位都是京大的退休教授。

我在主題演講稿中提到阿部近年熱切鼓吹的“淘空（否定）的神”（Kenotic God）觀念，表示這個觀念在理論上很難成立。阿部要把東方佛教的“空”（*Śūnyatā*, Emptiness）的義理直接注入基督教的“神”（God）的思想中，把非實體主義（Non-substantialism）的空融貫、注入到實體主義（Substantialism）的神中去，而成淘空的、否定的神，以達成佛教與基督教的遇合（encounter）或對話（dialogue）。我覺得這兩種主義的理論立場正好相反，不能直接把它們拉在一起，成為一個連結。要成連結，需在“空”與“神”之外提出一第三觀念，作為終極原理（Ultimate Principle），把“空”與“神”綜合起來，而成連結。這個原理便是純粹力動（Pure Vitality）。不過，我沒有把這個意思當面跟阿部說，我要讓他回家細看那份講稿來理解。我覺得他是具有雅量來容納我的不同意見的。

阿部的思想，有很強的分析性，但基本上他的方法論是綜合的、辯證的。這由他的《非佛非魔》一書的題目可以想見。這是要從清淨的佛的境界和充塞著惡的魔道的二元性格超越上來，而達於一種善惡或染淨同時被克服的絕對境界。這便是龍樹（*Nāgārjuna*）的中道（*Madhyamā Pratipad*）義或京都哲學的絕對無（Absolute Nothingness）一類理念所展示的目標。多年前（1997年），他曾提到自己正在醞釀自己的思想體系，那是要把“我”這一觀念透過“法爾自然”的義理建立起來，而成為一宗教、哲學義的“真

我”。這真我亦在“無我”的實證的工夫論中展示出來。此中所“無”（否定）的“我”，自然是經驗層所說的私欲、私念的我，是心理學義的。這相當於胡塞爾（E. Husserl）的老師布倫塔納（F. Brentano）的經驗心理主義所提的自我。而真我則相當於胡塞爾在其純粹心理學或現象學（*Phänomenologie*）中所提的絕對意識（*absolutes Bewußtsein*）或超越的我（*transzendentes Ich*）。阿部的這套思想體系，好像還沒有建立起來。他自己未有跟我再提及“法爾自然”的辭彙，也沒有這方面的專著出版。以他的年紀，能否完成這一思想體系，還是未知之數。

膳食間，我問阿部遷到天津居住，那麼如何處理舊居呢？他說要把它賣掉。我戲言倘若價錢合理（*reasonable*）的話，我會考慮。阿部笑而不答。事後我問另一長者老師服部正明，在京都要購置一幢兩層的日本平房需要多少錢。服部把日圓數目還原為美金數目，我再把美金數目還原成港幣數目，結果得四百萬港元，數目不算小。阿部大概認為像我這樣吊兒郎當的窮書生，衣履不整的學者，拿不出這筆錢，因而不作回應吧。

在京都學派的哲學家家中，第一代的西田幾多郎、田邊元早有全集。第二代的久松真一與西谷啓治也有全集出版，或類似全集形式的結集。在第三代中，武內義範已有全集出版，上田閑照的全集的出版，正在進行之中。阿部若能及時整理他的著作，出版全集，這將是日本哲學界的美事。就阿部目前的健康狀態來說，這個目標應該可以實現。

我在京都會過面的師友中，阿部最為長老。其次是服部正明。他住在東山那邊，附近有哲學之道，據說日本當代最大的哲學家西田幾多郎常在那條小路上漫步思索，因而得名，不管怎樣，那條路的確是散步的最佳選擇，路旁有小溪繞伴，流水清澈見底，由北向南延伸，要行畢全程，大概需要花上一兩個小時。服部是我在京大研究時的指導教授，其強項是有關陳那（*Dignāga*）的知識論的研究。他的代表作《陳那論知覺》（*Dignāga, on Perception*），³自一九六八年成書出版以來，一直被視為是對陳那的知識論或現象論的最權威的著作，研究佛教知識論的人，幾乎都要參考這本書。關於他的學問，我在自己的很多著作中都有提及，特別是《佛學研究方法論》，⁴這裏便不再多贅了。

那天服部和夫人一齊到我住的酒店，我隨即請他們到京都酒店午膳。服部夫人和我的妻子談得很投契，閒話家常。我則和服部談起學問來，特別是他的強項佛教知識論。他知道我正在從事這方面的研究，因此特別照顧，知無不言，言無不盡。他雖然已是七十八歲的老人，但頭腦清醒，思路明晰，說話有條理。像我在二十年前見他那樣，他對知識論的問題和有關學者的評論，都很有批判性。應揚則揚，應貶則貶。他很推崇戶崎宏正的法稱（*Dharmakīrti*）

³ Masaaki Hattori, *Dignāga, on Perception*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968.

⁴ 吳汝鈞著：《佛學研究方法論》，上、下，台北：台灣學生書局，修訂本，1996。

的認識論的研究，⁵對於後輩如木村俊彥對法稱的宗教與哲學的研究，⁶則認為在解讀原典方面有不足之處。他和戶崎同樣受奧地利學者法勞凡爾納（E. Frauwallner）的方法論的影響，原典文獻與哲學義理並重。這便是所謂維也納學派的方法論。二十多年前我留學德國，在漢堡大學（Universität Hamburg）花了足足一年的時間探索佛學研究的方法論，最後認為這維也納學派的方法論最可行，因此以此為據，建立自己的文獻學與哲學分析雙軌並進的方法論。不過，我有自己的修正之處，這即是強化哲學分析一面，把符號邏輯的推理法也吸納進來。而且把這種研究法的應用範圍，從佛教知識論推廣到有關佛教其他方面問題去，甚至溢出佛學的範圍，應用到儒學、道家、現象學等各方面。不過，這是後來的事了。

除了佛教知識論外，我並在唯識學的研究方面，向服部請益。他以判教的方式，判定宇井伯壽過分自信，膽大而心不細；寺本婉雅只是按文本的字面演繹，乾枯無味，如他在世親（Vasubandhu）的《唯識三十頌》安慧（Sthiramati）釋的研究中所表現者；他也認為荒牧典俊對安慧唯識學的解讀非常流暢，但有時有偏離原意之嫌。對於印度學者查達智（K. N. Chatterjee）的安慧唯識學的研究，他則謂未有所聞，不便置評。⁷他真能做到孔子所謂“知之為知之，

⁵ 戶崎宏正著：《佛教認識論的研究》，上、下，東京：大東出版社，1979,1985。

⁶ 木村俊彥著：《ダルマキールテイ 宗教哲學の原典研究》，東京：木耳社，1981；《ダルマキールテイにおける哲學と宗教》，東京：大東出版社，1998。

⁷ 有關宇井伯壽、寺本婉雅、荒牧典俊與查達智的唯識學研究的著作，參看拙

不知為不知”的狀況。

服部雖已屆高齡，但食量很好，把京都酒店的牛扒餐吃個精光，又要了一瓶啤酒，一飲而盡。臨別時，我又就法稱的理論立場作一判定，以徵求服部的意見。我說法稱是遊離於唯識學

（Vijñānavāda）與經量部（Sautrāntika）之間的大哲。服部點頭，表示同意。

鼇山雄一是我在京大留學時另外一位指導教授，是很受日本學術界關注的學者，在國外也很有名氣。1983年春我到日本旅行看他時，他還是京大的教授，很有神氣。20年後的今日，顯得年老力衰，已無當年凌人的盛氣，但言說仍極具批判性。例如，關於日本學界中對法稱的研究，他說戶崎宏正雖好，但只限於法稱哲學中的知覺或現量（pratyakṣa）方面，其他方面則了無建樹。服部正明亦只搞陳那的知覺論。言下很有自家的學問最為全面的意味。不過，他也承認自己的學問，以研究印度佛學為主，也長於這方面，特別是印度佛學後期的論理學（邏輯）方面；對於中國佛學的文獻，只是略為涉及而已。事實上，他確是研究印度佛學後期的脫作護（Mokṣākaragupta）的知識與邏輯理論的最權威學者，在這方面，沒有人及得上他。⁸

作《唯識現象學》（台北：台灣學生書局，2002）。

⁸ Yuichi Kajiyama, *An Introduction to Buddhist Philosophy: An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*, Kyoto: Kyoto University, 1966.（日文本：鼇山雄一譯注：《論理のことば：モークシャーカラグプタ》，

鼃山來酒店看我後，我又請他到京都酒店午膳。他對食物的選擇，顯得很小心。他坦承近年健康欠佳，特別是兩年前發現患上心臟病（heart attack），在醫院裏待了一個月。他的夫人身體也不好，我本來是邀請他們兩位一齊來的，結果只有他自己來。席間，我提及印度學者彭迪耶（R. C. Pandeya），一個龍樹哲學研究的專家，一直在德里大學任教。他在 1986 年春曾應邀來加拿大的馬克馬斯達大學（McMaster University）宗教系演講，其間我向他提出一個問題：在他研究中觀學的著作中，何以總是不提《大智度論》呢？他即時說這部鉅著的作者有問題，它不可能是龍樹寫的，即使有龍樹的參予，也滲雜有很多非龍樹的思想在內，包括譯者鳩摩羅什

（Kumārajīva）的增補。鼃山表示他也懷疑龍樹作為此書的作者的真實性，他認為此書只有部份代表龍樹思想，鳩摩羅什根據此部份思想發揮下去，遂成全論。他又盛讚印度另一佛教學者勒馬南（V. Ramanan）有中國佛學的根底，但個性固執，在《大智度論》的作者問題上，一直固守傳統的說法，認為是龍樹寫的。可惜我國的佛學界，少人留意這個作者問題。

席間，我又提到當年他在維也納（Wien）的研究，上法勞凡爾納（E. Frauwallner）的課和受他的學風所影響。他說自己與法氏的高足舒坦恩卡爾納（E. Steinkellner）和維特（T. Vetter）相友善，維特較為年長，曾在維也納做過法氏的助手。當時舒密特侯遜（L.

Schmithausen）（我在漢堡大學的指導教授）和他們都是在法氏的指導下研究佛教的知識論問題。最後，他歎息時光不倒流，維也納學派的這些學者，除法氏逝世後，大部份都已退休。他自己更為心臟病的問題所困擾，需高度留意起居飲食，不能如往常般到外國開學術會議，在京大退休亦只能在住所附近的佛教大學兼些課。我本來想邀他一齊到西安去參加場有哲學的國際會議的，見他這個樣子，便不提了。

分手之前，我還是回到自己目下正在研究的法稱的認識論問題上向他請益。關於法稱的立場，他說法稱本屬唯識學派，其後才轉移到經量部方面去。說到日前日本研究法稱知識論而有成就的年輕一輩（和我同一輩的）的學者，他很推崇岩田孝，說他功力最深。岩田是當年我在德國留學時與我同時受學於舒密特侯遜的研究生，不過，我只和他通過信，沒有見過面。當時我在漢堡大學，他則離開漢大到維也納大學聽舒坦恩卡爾納的課。

鼃山又回應我提出法勞凡爾納的兩個世親的說法，我並說舒密特侯遜勇於捍衛其師的說法。鼃山自己則認為法氏說法可信，不過，很多日本學者則持觀望態度，未予表態。亦有反對兩個世親說者。⁹

小林信彥是我當年在京大的梵文教授，是鼃山推荐的。他已從

東京：中央公論社，1975。）

⁹ 有關法勞凡爾納所提的兩個世親的說法，參看拙著《唯識現象學》的有關部份。

京大退休，但仍在京都一家私人學院中教梵文，事務極忙。我只能在電話中和他聊天，希望下一次來京都時能拜訪他。我又問及當年日本文部省聘請替我在基礎梵文方面作惡補的頓宮勝，小林說頓宮後來去了印度，不過不是研究梵文，而是研究孟加拉文

（Bangladesh），回京都後在一家文化學院內教這種語文。我在跟他學習梵文時，見他的梵文文法了得，幾乎每次都能回應我的問題，以為梵文是他專修的強項，其後知道不是，他是專研孟加拉文的。像他這樣研究一種極為冷門的語文的情況，在日本並不少見。這是由於那些主要的語文人才太多，競爭激烈，需要靠一些偏門語文知識，才能“搵食”。這和我們中、港、台這邊非常不同。在我那個年代，搞佛學研究而又有梵文的自覺的，幾乎沒有。

在京都還有兩個弄佛學的師友；長尾雅人和御牧克己。我在1992年來京都，都見過他們。長尾非常高齡，今個月剛好滿九十五歲。我本來想去看他聊天，但服部說，他的耳朵已全聾，口又不能言，而且他的老妻最近才去世，他很傷心，處境堪憐，不應打擾他。因此便算了。御牧克己則正在維也納訪問，不在京都。也算了。

我每次到京都，總會到京都大學行一遍，緬懷當年苦讀梵文的景像，像每次到台北都到台灣大學看看一樣。京大的外貌，總是那個殘破的樣子，人事則全變了。重要的人都換了班。印度哲學史學部的服部正明退休，由德永忠雄接替；佛教學部由御牧克己接替了鼉山雄一。他們都是維也納學派的學者。服部與鼉山的上面，則分別是松尾義海與長尾雅人。哲學與宗教方面，武內義範與上田閑照

相繼退休，由藤田正勝和長谷正當接上，長谷好像也退休了。武內義範與上田閑照的上面，是久松真一與西谷啓治。他們再上，便是西田幾多郎與田邊元了。這些全都是京都學派的哲學家或學者。我本來想找上田閑照談談，但他委實太忙，只能等下一次到京都的機會了。聽來自大陸的吳光輝和來自香港的林永強說，上田對於我以“十牛圖”中第八圖“人牛俱忘”來解讀他對於絕對無的發揮，很感滿意，云云。他把我視為知音。

最後，我想談談我這次在京都訪談過的兩個朋友：大橋良介與藤田正勝，他們與我是同輩的，年紀相若，可視為京都學派的第四代。大橋良介留學德國，取得慕尼黑大學（Universität München）博士學位，一直都在京都工藝纖維大學當教授，教授邏輯、思想方法一類課程。近年更要參加很多行政工作，如兼任圖書館館長。他對我歎氣表示，目下他要花上十分之九的時間搞行政，只有餘下的十分之一的時間留意學術思想的問題。這是由於日本的大學在攪合併，故行政事務特別繁多。即使是如此，他還是很努力於學術研究與思想開拓，寫了很多書，包括較重要的《悲的現象論》。¹⁰又致力於編輯有關京都學派哲學的工作，最明顯和受人注目的是積極參加《西田哲學選集》的編集與作解說。他並告訴我最近的收獲：他掌握了一些重要資料，證明京都學派與日本的軍國主義之間沒有實質

¹⁰ 大橋良介著：《悲の現象論：序說》，東京：創文社，1998。

性的關連，這樣可以還京都學派一個清白的面目。¹¹他提到的關鍵點是，在戰爭期間，陸軍部主戰，而且佔主流地位；京都學派與海軍交往較密切，他們傳播反戰思想，云云。

我與大橋在對京都學派的看法，特別是該學派包涵哪些成員一問題上，有明顯的分歧。他視京都學派為一哲學學派，不包涵宗教成份。他認為阿部正雄不符合這個標準，反而加上高山岩男、高劫正顯、鈴木成高、下村寅太郎等人。¹²我則認為，京都學派基本上是一哲學學派，但亦有宗教的涵義。阿部是符合這個條件的，故不應忽略。另外，京都學派是國際性的，不是地區性的，因此它的成員應為國際人士所認同，不應只侷限於日本國內，因此，高山、高劫、鈴木和下村等人應否被列入學派之中，頗成問題。

我跟大橋提到八月舉辦的場有哲學國際研討會，邀請他參加，並表示時間表雖然已決定下來，大會可以臨時安排一場討論會，請他發表論文。他表示很有興趣，會認真考慮。其後他覆電郵給我，表示自己在開會期間大學方面有很多事要做，不能抽空出席研討會。這也是我早已預料到的。

藤田正勝年紀較輕，沈默寡言，人緣很好。這是他能進京大當

¹¹ 近年在日本國內外，頗有一些人批評京都學派，說他們與軍國主義者有連繫，應該對掀起世界大戰負上責任。這有點像海德格（M. Heidegger）被人抨擊與納粹政權有關連那樣。

¹² 關於這點，可參考他所編集的：Ryosuke Ohashi. hrsg., *Die Philosophie der Kyoto-Schule : Texte und Einführung*. Freiburg und München : Karl Alber, 1990.

講座的重要因素。他曾三度留學德國，精研西田哲學。據他說，目前在京大任教三木清的思想，輔以哲學概論。他和其他京都學派成員不同的地方是，他特別鍾情於日本哲學，在京大倡立日本哲學史學部，京都學派的哲學課程便在這學部中開設。

我跟藤田談起自己近年構思的純粹力動現象學，他對“純粹力動”這個理念很感興趣，很用心聆聽我的解釋。我告訴他此理念可同時綜合絕對有和絕對無二終極原理的正面涵義和超越它們所可能發展的極端狀態：常住論與虛無主義。我並表示有關這個理念的思考，有龍樹四句的邏輯依據。

近年我每次到日本去，都會先在京都停留一段時期。在我看來，京都是世界上最好的旅遊和居住的城市之一。它的好處，上面已經提過。不過這次與前很不同，我只集中訪師友與留意和購買佛學研究的專著，未有在市區遊玩散心。只是有一天值著中元佳節，和妻子沿著鴨川漫步，那時已是黃昏時分，很多日本的青年男女都聚在河川兩岸談心，正對著河川一面的酒館，都在露台上擺放椅桌，招呼客人，讓他們盡情吃喝。露台上每一轉角都掛上燈籠，氣氛很好，看來生意挺不錯。特別是，年輕的女子多穿上漂亮的和服，增添更多璀璨的光采。在這樣的環境下漫步鴨川，面對滾滾流動的河水，讓微風吹拂著散髮，煞是心怡神暢。

只是有一天，我們作了一次短程的旅遊。上午由京都站出發，坐國鐵火車到落部，再轉車到東舞鶴，那裏一帶屬若狹灣國定公園，面向日本海方面的若狹灣，遠景之處山巒起伏，小島穿插其間，

那日天色闇淡，更增添一些神秘氣氛，眼前的景象，直是一幅意筆的水墨的不著色的山水畫，非常好看。

在京都待了一個星期，即乘搭子彈火車到名古屋，住在南山大學宗教文化研究所的宿舍，和多年的朋友史旺遜（P. Swanson）和海式格（J. Heisig）相敘。史旺遜是在日本長大的美籍學者，在威斯康辛大學（Wisconsin University）拿博士學位，專研天台佛學。他對天台智顗的哲學的解讀，與我完全不同。我們曾就這方面的一些問題，在各自的著作和書評中諍議多年。這是參予國際天台學研究的人耳熟能詳的事了，在這裏也就不擬多贅。史氏娶了一個日本女子，生了多個兒子，在研究所當研究員，近年更當起所中的總負責人（Director）來，生活優悠。由於在日本長大和有日本女子為妻的關係，他的日文會話挺好，沒有多少個外國人能比得上。我自己更不必談了。

多年不見，史旺遜已趨老邁，且有發胖的跡象，但仍活力充沛，一邊當研究所的 Director，一邊繼續對《摩訶止觀》的英譯。他翻譯這部巨著已有十年之久，據他所說，目前已翻了 14 卷，超過原書的三分之一了。他說可能先將已譯好的部份印行出版。我勸他不必急，幾年後便可竣工。他卻打趣說，可能到他死時仍未翻完哩！

關於我和史旺遜在對天台學的理解上的分歧，有一點還是要提一下。我嚴厲地批評他不認識佛性觀念在天台智顗大師的思想系統中的重要性，而只從三諦、三觀這種三體結構或形式（threefold pattern）來為智顗思想定位，這其實也是在批評日本的天台學研究

的一貫導向或方法，因為史氏基本上是順著日本天台學者（特別是佐藤哲英）的這種研究導向而寫他的書的。¹³史氏對我的批評，有強烈的回應；至於日本學者方面，我聽說他們也很不高興。特別是大正大學中的那些天台學研究的學者。大正大學一直都有研究天台學的傳統。1995 年春，我從香港浸會大學申請得半年的休假

（sabbatical），夏威夷大學的查普爾（David W. Chappell）教授跟大正大學有很頻密的來往，他提議並推荐我到該校作客席研究。該校的負責教授寫了一函給我，說歡迎我到他們那邊作天台學的研究。只此而已，沒有提及細節內容，特別是住宿與膳食的問題。我回信特別提到這些點，希望他們代為安排，讓我入住他們的大學的賓館。信去了，卻渺如黃鶴，一直未有收到他們的覆函。後來我才醒覺，他們說歡迎我去做研究是假的，那只是向查普爾交代而已。大正大學在東京，東京的生活指數是世界城市之冠，若不能住在大學裏，便得住酒店，起碼要自己在大學外租房屋，半年的費用很不少，我如何能負擔呢？他們在膳宿方面不替我作實質性的安排，“不歡迎”的訊息不是很明顯麼？結果我去了名古屋的南山大學，而研究的重點也從天台學轉到京都哲學方面去。

海式格是一個怪人，他還是從前看到的那種吊兒郎當的樣子，

¹³：參考 NG Yu-Kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika*. Honolulu : University of Hawaii Press. 1993 ; Paul Swanson, *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy : The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley : Asian Humanities Press, 1989

作為一個神父，長時期居住於研究所的宿舍。他有西班牙血統，故熟諳西班牙文，另外，英語、德語、日語都挺好，大概還曉拉丁文與希臘文。京都學派的很多日文著作，是由他譯成英語的；他也編了好些這方面的書，對於把京都哲學傳播到西方，和把東西方的宗教拉在一起，進行宗教對話，有很大的貢獻。幾年前他寫了一封信給我，問我自己寫的有關京都哲學的書，如何可以買到。我想了一下，索性把這些書都寄送給他，但我問他，這些書是用現代的中語寫的，他是不是能看懂中語呢？他沒有答覆。後來我知道，他從研究所取得一年休假，到西班牙的巴塞隆那（Barcelona）講學，講的是日本哲學，當然也包括京都哲學在內。他用西班牙文寫了一本論述京都哲學的書，¹⁴也弄了一個英文本子，名為《無的哲學家，關於京都學派的論文》（*Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*）。¹⁵他透過這本書表述他對京都哲學的看法，他認為只有西田幾多郎、田邊元和西谷啓治才算是京都學派的成員，其他的都不算。這不同於日本國內方面的看法，後者認為京都學派，除了包括這三位外，還有高山岩男、高劫正顯、鈴木成高、下村寅太郎，有時也包括和辻哲郎、高橋里美和三木清等在內。他也不認同國際的看法，後者認為京都學派除了西田等三

¹⁴ James W. Heisig, *Filósofos de la nada: Un ensayo sobre la escuela de Kioto*. Barcelona: Editorial Herder, 2001.

¹⁵ James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

人外，還有久松真一、武內義範、阿部正雄和上田閑照。他也提及我對京都學派成員的三代的看法，表示久松真一作為京都學派的成員，是阿部正雄提出的，阿部並向日本之外的學者，包括我自己在內，提出這看法，而這些學者又走前一步，把阿部也視為目下京都學派的重要人物。¹⁶他似乎不把阿部看在眼內。在1995年我第一次訪問南山大學時，曾經就京都學派的成員問題和他有過爭論，我說阿部在宗教哲學方面有一定的造詣與成就，對促進東西方的宗教遇合或對話有很大功勞，不應輕視他。他直說阿部只對西方的哲學界、宗教界和神學界，發揮過影響，在日本國內，根本沒有人理他，云云。他又提到阿部曾經聯絡過他們的研究所，談及以研究所的名義，出版自己的著作的可能性。他並謂研究所不反對出版任何人的著作，但這些著作中，須要有實質性的內涵。言下之意，是阿部的著作缺乏實質性的內涵。我說自己不能同意他的看法。

說到久松與阿部，我覺得他們二人在京都學者群中，有明顯的類似性（homology, Homogenität）。阿部是師承久松的，特別是師承久松的破斥相對的二元格局以提升至絕對無相的境界方面。這又可通到西田的純粹經驗的直覺思維（睿智直覺 *intellektuelle Anschauung* 的思維）模式。這種模式表面看是分析性格的，但內裏卻涵著濃烈的辯証意趣。倘若拿京都哲學與當代新儒學比較，則我們可以肯定地說，西田幾多郎可比熊十力，雙方都是規模宏闊，有極高的原創性。西谷啓治則類似唐君毅，兩人都學識淵博，對時

¹⁶ Ibid, pp 276-277

代問題具有針對性。久松真一則有點像牟宗三，兩者都是理論嚴密，識見精深。而阿部則是久松哲學的繼承者與發揚者。

海式格的思路有些亂，他很看重西谷，但對於西谷的哲學，總是說來說去說不清楚，我則以“空的存有論”一義便為西谷的哲學定了位。海氏又以為我在京都哲學家群中，特別推崇久松及阿部，其實不然。我在自己的著作中，時常批評久松以“無相的自我”來說禪的本質為消極；又不客氣地說阿部的“自我淘空的神”一觀念不能成立，因此而提出“純粹力動”一終極理念。這理念與西田的“純粹經驗”在義理上最為接近。我曾跟海氏扼要地說到純粹力動的新思惟；這理念作為宇宙與人生的終極原理，能同時綜合和超越絕對有與絕對無。海氏聽後，頗有積極回應，我便讓他看我在場有哲學國際研討會的主題演講稿，順便徵求他的意見。

在名古屋作短期逗留後，我們即坐子彈火車到東京，車程不足一個小時。我們入住上野的公園邊酒店（Hotel Park Side）。這間酒店正面對著上野的荷花池，稱“不忍池”。另一面則是遍佈著雜物店的後巷。這條後巷日間很正常，晚上（黃昏時分）則見到流鶯處處，不停糾纏著獨行的日本男人。一天清晨，我到斜對面的便利店買牛奶，竟有一女子上前打招呼，並提議與我在當晚9時一齊飲酒、唱卡拉OK哩！

在京都、名古屋和東京，特別是東京的不忍池公園，都有很多流浪漢（男子）在活動，他們大部份是單身的中年人，結帳幕而居，或乾脆露天睡在草地或木凳上，自得其樂，旁若無人。從外表看，

他們的個性似很純良，對遊人、過客不理不睬，也沒有惡意，讓人想到他們真正是自由人。警察走過，也不干涉他們。這些人也不完全是貧窮的，有些人有收音機、手錶，有些人有帳幕，而且裝有防蚊蟲的紗窗，看來生活得挺舒服哩。更有甚的，有些人竟擁有小型汽車，像香港的18座位的小巴，內有床鋪、電視機和冰箱，很有度假的意趣。大都市聚居著這一大堆人，頗能反映出日本經濟的慘淡的一面。最明顯的是，在京都和東京，常有大批計程車列隊穿梭，幾乎全部都是吉車。在不忍池公園正門的馬路兩面，都常泊著6、7部計程車在等客人光顧。情況的黯淡，跟台北、香港差不多。一般的百貨商店、大公司，都是只有人看，沒有人買。即使是黃昏過後的黃金時段，流鶯也很難拉到男人。看來日本的經濟大國的地位已不穩，遲些可能被中國取代。

在東京，我沒有甚麼朋友要拜訪，主要的只有一個，那是先前鼇山雄一提到的法稱研究專家岩田孝。他也是舒密特候遜的學生，和我同期留德，同在漢堡大學做研究。我來本想找他閒聊，順便向他要一些法稱研究的新資料。但他的家人說他去了瑞士，真是緣慳一面。他不能入教東京大學，只能在私立的早稻田大學教佛學。另外，我本來想找長年在愛智大學（Sophia University）的德國的禪思想研究的宗匠學者杜默林（H. Dumoulin）。我在的20年前在東京見過他。不過，由於我對禪學的研究已沒有興趣，他也太老邁，便算了。

在東京，我只有一件事要做的，便是買書。而且集中在兩個地

方：池袋區的淳久堂書店與神田的書店街。而且我留意的書，題材範圍也遠遠擴大了，由以往只關心的佛學研究擴展到京都哲學、現象學、詮釋學和心理學，也留意及日本學者對中國哲學的研究，包括儒學、道家和道教。我留意這許多方面，主要是我自己的學術思想在近年有重要突破或轉向有關，我已從對於佛教的學術性研究跳出來，要建立自己的純粹力動的現象學體系了。爲了實現這個目標，我所關心的問題也牽連到上述各門學科的範圍。

池袋區的淳久堂可說是東京以至全日本最大的書店，整座大廈都是賣書的。我所感興趣的佛學、現象學、詮釋學、京都哲學、心理學和儒學的著書，都擺放在第4層，分屬宗教、哲學和心理學這幾個方面。光是在這家大書店看書和購書，我便花上4天時間，中間疲勞時、腰痛時便躲在書店的作業辦公室休息。4天後書選定了，結賬時竟超逾56萬日元，約4萬港元。幸好書店有包裝和郵寄的服務，只需給足費用便可。我可以很輕鬆地，不帶一本書離開書店，回香港專心等待書籍郵寄回來。

到神田區書店街，主要是搜羅已經絕版的佛學研究著作。日本方面出書，特別是學術研究的書，比中、港、台這邊審慎得多。通常書出版以後，在很長一段時間（可以超過10年）都是不會再版的。不過，日文書籍價錢昂貴，版稅也高，作爲一個學者，倘若能有幾本巨著出版，則可以在一段很長的日子內不用憂柴憂米了，光是吃版稅便成。便是因爲這樣，絕了版的有分量的著作便買少見少，最後竟會被當作古董來賣，價錢可以相當於原價的幾十倍。日

本的書本來便不便宜，若炒高幾十倍來出售，便成天文數字了。例如東陽堂有一本山口益，野澤靜證寫的《世親唯識の原典解明》，絕版了幾十年，原價只二、三千日圓而已，竟炒至8萬日圓哩，而且書籍殘破不堪。我在香港進行現代意義的佛學研究，其中最感頭痛的一件事，便是缺乏參考書的問題，每一本幾乎都要自己去買，都借不到。在香港，幾乎沒有一個人能看日文的佛學研究典籍，在書局也買不到，在圖書館也很難找到（在香港的大學圖書館中，只有香港大學的圖書館有極少量用日文寫的有關中國佛學研究的書）。其他如梵文、藏文和德文的研究資料，更不用說了。我現在頗有這樣一個妙想，我百年之後，家人如把我所有的各種語文，特別是日文的研究資料拿到東京神田區書店街開一個小規模的舊書店售賣，肯定可以發一筆小財哩。

在這裏我想特別提出一點，那是有關日本人的操守問題。某一天我在酒店巡了一下，那時服務人員正在收拾房間，我見到有一客房空著，便進去看看，把它和自己住的房間比較一下。離開時竟遺下背袋，內有一切旅行證件，VISA卡和一百萬日圓現鈔。回到自己的房間後還未察看。過了一陣子一個年輕的日本男子敲門，手上拿著我的背袋，問是否我遺下的。我嚇了一大跳，急忙說是，於是他便把背袋交還給我。我打開看看，一切東西都在內面，包括那一大筆鈔票在內。我心想這個日本後生的品性真好，他要是貪念，隨時可以把那筆錢拿去，但他沒有這樣做。日本人的道德教育果然有效。我慶幸自己的運氣好，那件疏忽的事，發生在日本，倘若發

生在台灣或香港，或在大陸，我可能沒有那麼幸運，鈔票早被人拿走了。

二、另類的京都哲學：從三木清的構想力的邏輯說起

我在京都與名古屋所探訪的師友，除了服部正明、龜山雄一和史旺遜外，基本上都是京都學派的師友。海式格雖不是學派中的人，但他與學派有很密切的關係，譯述了大量這方面思想的書，可說是半個京都哲學人了。我的哲學之旅，便從京都學派的哲學開始。

關於京都學派哲學，我寫了三本書：《京都學派哲學：久松真一》、《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》和《京都學派哲學七講》。¹⁷“京都學派”這個詞彙是由誰提出的，恐怕難以清楚確定了。橫濱國立大學的名譽教授古田光認為這大體上是戶劫潤提出的。戶劫潤在他的《現代哲學講話》一書中，有“京都學派哲學”一節，該書在1934年刊行。

該書也提到“西田哲學”和“西田學派”。西田自然是指西田幾多郎；他的哲學發展開來，有很多人繼承講習，便成西田學

¹⁷ 《京都學派哲學：久松真一》，台北：文津出版社，1995；《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：文津出版社，1998。

派。這些人（包括西田本人在內）基本上在京都大學任教或求學，或在京都居住或發展，便成了“京都學派”了。或許可以這樣說，在1934年之前，田中美知太郎和上山春平在談話中提及西田學派。實際上，在那個時期，或稍後幾年，在國內與國際看與京都學派有關的人，已紛紛在京都活動或在京都大學教書了。此中有九鬼周造、和辻哲郎、戶劫潤、務台理作、山內得立等人，已相繼活躍起來了。在京都大學，美學方面有植田壽藏，佛學方面有久松真一，宗教學方面有西谷啓治。其時，高劫正顯出版了《歷史的世界》，高山岩男出版了《哲學的人間學》，西谷啓治也出版了《根本的主體性哲學》（《根源的主體性の哲學》）。¹⁸

關於京都學派，有一個問題是時常提起的：這學派有甚麼成員？答案大體上分兩方面，一方面是國際的答案，一方面是日本國內的答案。我自己提的，是國際方面的答案。即是，這學派的第一代有西田幾多郎、田邊元；第二代有久松真一、西谷啓治；第三代有武內義範、阿部正雄、上田閑照。他們基本上視絕對無為終極原理，但各自以不同方式來解讀和發揮它的涵義。¹⁹貝利（F. Buri）和卡穌利斯（T. P. Kasulis）的看法，大體上與我的看法相同。²⁰大橋良介和海式格（J. Heisig）則取日本國內的看法，前者視京

¹⁸ 參看竹田篤司著《物語“京都學派”》，東京：中央公論新社，2001，pp.58-65。

¹⁹ 參看拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》、《京都學派哲學七講》。

²⁰ 參看 Fritz Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des Wahren Selbst : Die*

都學派包括開創期的西田幾多郎、田邊元，建立期的久松真一、西谷啓治、高山岩男、高劫正顯、下村寅太郎、鈴木成高，繼續活動期的武內義範、辻村公一、上田閑照。²¹海式格則取法嚴格，只認西田幾多郎、田邊元和西谷啓治是學派的成員，並說他們都是世界級的哲學家。²²他不認同國際間視久松、阿部等人為學派成員的看法，較同情日本國內的看法，把高山、高劫、下村等人和學派相連起來。說到久松與阿部，海氏甚至對我說他們的思想古怪，特別是阿部，云云。

被視為京都學派第四代（阿部、上田等之後），上面提過的京大教授藤田正勝編了一部《京都學派的哲學》一書，²³所論及的學派的人物有西田幾多郎、田邊元、三木清、戶劫潤、木村素衛、

Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum. Bern und Stuttgart : Paul Haupt, 1982 ; Thomas P. Kasulis, "The Kyoto School and the West . Review and Evaluation" *The Eastern Buddhist*, New Series, Vol. XV, No. 2, 1982, pp. 125-144 。

²¹ 參看 Ryosuke Ohashi, hrsg., *Die Philosophie der Kyoto-Schule: Texte und Einführung*. Freiburg und München : Karl Alber, 1990. 不過，據我的學生、香港科技大學的博士生和目前在日本京都大學做研究的林永強君所說，大橋有意在其書再版時，把阿部正雄也收在學派之中。

²² 參看 James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness*. Honolulu : University of Hawaii press, 2001. (西班牙文本：*Filósofos de la nada : Un ensayo Sobre la escuela de kioto*. Barcelona : Editorial Herder, 2001.)

²³ 藤田正勝編《京都學派的哲學》，京都：昭和堂，2001。

久松真一、下村寅太郎和西谷啓治。這是較著重日本國內方面的看法。不過，藤田自己也承認，關於京都學派所論及的問題的特徵和範圍等方面，並未有確定的看法。他所編的書所取裁的是西田與田邊及受他們直接影響的學者或哲學家，特別是在學問和人格方面受影響的。他提到歐美方面學者對京都哲學的理解，常關連到佛教思想特別是禪思想方面。他強調，京都學派的哲學亦有以西方哲學的概念來解讀佛教思想的，亦有超越這方面而自成其說的。藤田本身便很重視三木清，對他所受到的西田的影響有深刻印象。如上面所說，他目前在京大日本哲學史學部便正在開講三木清的思想。

藤田編的書付錄了一篇美國學者馬勒爾多 (John C. Maraldo) 寫的論文，那是就歐美的研究觀點看京都學派的成員問題。²⁴即是，誰是屬於京都學派的人呢？馬氏提到，京都學派的成員中，有一個共通點，是與西田的關係。就這點看，戶劫潤、三木清、西谷啓治、久松真一和下村寅太郎等都是西田的直屬弟子，因此在很多場合都被視為京都學派的成員。但他們對西田哲學的態度並不一致，戶劫是拒絕的，西谷則是創造性的接受，下村則是沒有批判的讚美。馬氏認為，與西田的關係是決定是否京都學派的成員的一個重要規準。

²⁴ ヱヨン.C.マラルト，〈歐米における研究の視點からみた京都學派アイデンティティとそれをめぐる諸問題〉，藤田正勝編《京都學派的哲學》，pp. 310-332。

第二個規準是與京都大學的連繫。即是，學派中的成員，需要在大執教鞭的。更嚴格地說，他們需要任純粹哲學或宗教哲學教授的。他認為這個準則不是很周延。鈴木成高和阿部正雄不在這個行列，但也常被視為學派的成員。

第三個規準是有關日本與東方的知識傳統的態度問題。即是，學派的成員需要在面對西方思想方面，展示對東方文化的洞察，與對東方文獻的創造性的繼承。但這又似乎太寬，鈴木大拙無疑是合乎這個規準，但視他為京都學派成員的人不多。

第四個規準是涉及民族未來的問題，例如對馬克思主義、國民國家和太平洋戰爭的態度問題。在這一點上，戶劫潤和三木清有馬克思主義的傾向，是西田弟子中的左翼派，故也被視為學派的成員。

第五個規準涉及對佛教傳統與宗教的態度問題。這對很多成員都是適用的。特別是西田的純粹經驗觀念與禪實踐的關係、久松的禪師身份、辻村公一與上田閑照以禪的哲學詮釋對西方宗教的艾卡特（Meister Eckhart）與西方哲學的海德格（M. Heidegger）的解讀。

第六個規準是對絕對無一概念的態度。關於這點，我在自己的著作中說得很多，不必引述馬氏的說法了。

有一點很值得注意的是，由大峰顯監修，長谷正當、大橋良介、野家啓一和松丸壽雄編集的《京都哲學撰書》近年由京都的燈影舍出版，廣泛地收錄除西田外的學者、哲學家的著作。第一

期 15 卷包括的人物有：高劫正顯、三木清、田邊元、下村寅太郎、九鬼周造、鈴木成高、木村素衛、和辻哲郎、務台理作、戶劫潤、西谷啓治、唐木順三、大島康正、植田壽藏和高山岩男。第二期 8 卷（截至目前所知）所包括的作者，除第一期的西谷、三木、高山外，還有高橋里美、今西錦司、久松真一、山內得立、三宅剛一四人。看來日本方面的宗教界、哲學界有意把京都學派或京都哲學的範圍擴大，使它成為足與西方的現象學抗衡的一個東亞的偉大的哲學體系。

關於京都學派的哲學，我做過一些研究，主要是針對國際看法所認定的七個成員：西田、田邊、久松、西谷、武內、阿部、上田。不過，我認為日本國內所認同的那些人物，不應被忽視，他們的思想有一定的分量。因此，我乘這次新日中哲學之旅之後的機會，對他們的思想作過一定程度的認識，把所得在這裏發表。我首先要論述的，是西田門下的有代表性的思想，這即是三木清。

三木清曾就讀於京都大學，受學於西田。故他的思想，很受西田的影響，特別是西田的無意識的理念或純粹經驗理念。不過，西田哲學有一種抽象性格的概念思維的傾向，即使他參禪多年，理論意味還是很濃厚。三木則能對具體的事象作廣泛的觀察與經驗的分析。如下面將言及的，三木哲學重視具體經驗與行動，在這一點上，西田作為老師，轉頭也受了三木的一些影響。一言以蔽之，三木與西田之間的思想關係，可謂若即若離。他最初順著西田的終極實在觀念來思考，到留學德國回來，即著手研究馬克

斯主義，漸漸遠離西田，而且有時批判他，認為他缺乏一種歷程的辯證思考。西田當然懂得辯證思維，只是不接受馬克斯的辯證法唯物論而已。其後三木又回歸西田，特別是在對無的思想方面，頗受西田的啟發。關於三木對無的體會，下面會再有涉及。

西田自有大師氣象，其哲學體系龐大無倫，波瀾壯闊。他在日本最重要的京都大學當了多年講座，門下精英雲集，可謂桃李滿門。其中一個值得注意之點，是有左右兩翼的分野：左翼以三木清、戶劫潤領銜，右翼則以高劫正顯、西谷啓治為英傑。

三木的思想有很多轉折。在年青時代，受新康德主義特別是歷史哲學方面的影響，探討歷史與個人之間的問題。新康德主義的歷史哲學是以歷史科學的知識論與方法論的問題為考察的主題。三木所關心的，則是個人的行為可以影響歷史到甚麼程度，個人如何創造歷史（他喜由人的現實性出發，強調人與環境的互動關係）。留學德國後，他受到海德格（M. Heidegger）的詮釋學的存在論的熏陶，又迷上了巴斯葛（B. Pascal）的思想，哲學想法發生了變化。例如，就在前者時代寫的論文與後來寫的《巴斯葛的人的研究》（パスカルに於ける人間の研究）比較來看，前者崇尚超歷史的理念，展示人在歷史中的個性問題，其導向是由上向下的。後者則體會到自然狀態的人的有限性與矛盾性，要由這些負面的因素超越上來，導向則是由下向上的。特別是，後者含有濃烈的巴斯葛的思想架構的痕跡。即是，三木本來有理想主義情調，關心人的崇高個性與理想。其後則體會到人的晦暗性和不穩

定的現實性，其思想重點聚焦於生命的哲學方面，看人如何能克服這些負面的性向，升向具有健康方正意義的精神境界。在他看來，人作為一理性的存在，一方面要實現理想，另一方面又會踰越理性的管制範圍，而變為非理性的存在。他的這種想法，由年青時代開始，經中年而至晚年（三木在四十八歲時死於獄中），基本上沒有改變。他的哲學思索，用力於如何從他視為人的生命的根源的理性的光明所照不到的昏闇面，轉化為一具有光輝的理性生命這樣的意識問題上。

三木的受學過程，相當多曲折。他在京大先後受學於西田幾多郎和田邊元；留德期間又受海德格與葛達瑪（H. -G. Gadamer）的影響；又在巴黎研究巴斯葛思想；回日本後，晚期又傾向馬克斯主義。因此，在他的思想中，有西田的場所邏輯、田邊的實用思想、海德格的存在主義、葛達瑪的歷史詮釋學、狄爾泰（W. Dilthey）的生命哲學和共產主義等多方面的思想內涵。在日本國內顯然有一種傾向，要確立三木在現代日本哲學發展的地位。

三木清的代表著作，是上面提到的《巴斯葛的人的研究》和《構想力的邏輯》（構想力の論理）。特別是後者，是他的全情投入的著作，他重要的哲學觀點，都在這本著作中看到，這亦可稱為構想力的邏輯體系。以下我們要集中在這方面的探討。

三木清心中的哲學問題，總是有辯證的統合的意旨。即是，相對的矛盾的兩端如何得到一善巧的統一。這相對的兩端，舉例來說，是理性與非理性、客觀與主觀、知識與感情，等等。概括

地說，他是要對作為理則的 *logos* 與作為情意的 *pathos* 這兩種生命的要素加以分析和把它們辯證地統一起來。所謂 *logos*，是指以知識的入路對歷史世界的種種問題加以處理所依恃的立場，而 *pathos* 則是指人的主體意識，指人在情意上感到淒惻的感染力量。三木特別重視 *pathos*，視之為一種不能被客體化、對象化的主體力量。他認為，這種力量最終能越過一切相對的、對立的關係，而與“無”（*Nichts*）會合。²⁵在這裏，我們要注意，*pathos* 與 *logos* 之間始終存在著一種相對性，或二者有一相對關係的傾向。二者如何能有一辯證的統一，仍待進一步的探索。三木自己則由此想到康德（I. Kant）的構想力（*Einbildungskraft*）觀念，這是連結知性（*Verstand*）與感性（*Sinnlichkeit*）的一種特殊審美機能。由此，三木即發展出自己的富有原創意義的構想力的邏輯（*Logik der Einbildungskraft*），而寫出他的《構想力的邏輯》。

三木要在其《構想力的邏輯》中，開拓出一種行為的哲學²⁶。這構想力並不如康德所想那樣，單是指涉藝術上或美學上的問題，而是具有生起一種形相（*form*）的作用。即是，它可以一種眺望的、觀想的角度，視物理世界為一種對象，將它作為我們的行為的一部分加以概括。這種對象與其說是美學的，不如說是行動的，它超越了傳統的美學範圍。三木的這種“行動”、“行為”

²⁵ 這“無”當然可以通到西田所說的絕對無，他是以上帝來說絕對無的。

²⁶ 在這一點上，三木可能受到王陽明強調行動、實踐的重要性的知行合一說的影響。王陽明的哲學，一直以來，都予日本哲學界一定的影響。

概念，不是在一般所謂“主觀主義的觀念論”下成立的。在後者看來，人的行為總是被視為意志對事物的一種作用，一種處理方式。這不是真正的行為。三木以為，所謂行為，不是內在的意志的外部表現，而是意志對外物的一種運作，甚至是一種創造。²⁷它不是在認識論的基礎上的實踐作用，因為這有二元論的主觀主義意味。三木認為，真正的行為必須要從這種二元論中脫卻開來，而表現一種超二元性的創造活動。這便近於西田所謂的“行為的直觀”了。在三木看來，倘若我們視事物為人的主觀意識的對象，則這種事物只能是抽象的存在，沒有真正的實在可言。他所強調的，是具體的、歷史的實在物，那不是與主體相對的客體，而是被創製出來的東西，具有形相的東西。²⁸這裏所說的形相，不是現象層面的形相，卻是有西田所說的“形相即力動”中的形相的意味。西田認為，在絕對辯證法的世界中，被形成的東西即是形成的東西，這裏沒有能所關係可言。而此中的形相，即是力動。這樣的形相，是主客觀兩面綜合起來的東西，是觀念與實在、存在與生成的合一。

構想力的邏輯的一個顯著特色，是它立根於行為的直觀。而

²⁷ 在這裏，三木顯然視行為為一種具有創造意義的活動。這應該不是經驗的活動，而應是超越的活動。

²⁸ 三木在這裏的討論，涉及物自身（*Dinge an sich*）的問題。超越與主體相對的客體，有超越現象的涵義。現象是在主、客相對的脈絡下說的。越過這種脈絡的，自然是物自身。

三木所理解的直觀，具有幾重反省的工夫在內。它的獨特的意義是在時間方面：把無限的過去積集起來，在當前一時點中，躍向未來。²⁹三木特別強調，我們要在當前一時點中抓著生命的現實，這便有直觀或直覺的意味。三木以為，這亦是哲學思維的目標。即是，哲學的思索與探討，必須在根源的意義層面，以直觀的力量迫近真正的、具有生活意義的歷史現實。³⁰三木所關心的，並不單是在理論上有關邏輯的構成，而是要與現實的情境有密切的連繫。他認為真正的哲學思考，不是單純地以邏輯作為工具、媒介來處理相關的事情，而是對這正在不斷生長、不斷變化的現實生活、現實世界的深刻滲透，以掌握實存的真理。³¹

在三木的構想力的邏輯中，隱藏著一種實踐哲學上的基礎探索，那是針對著作為歷史存在的人的文化創造而作出的探討。所謂形相的邏輯，不單是普遍的思維方式，這在文化發展上有一定位置。同時，它包涵一種意圖，要把自然的歷史與人的歷史統一起來，在創造的脈絡下，實現對形相的轉化（transformation）。

²⁹ 這似乎有頓悟的意味在裏頭。積集過去是漸進式的歷程，一下子躍向未來，則是頓然的、一瞬間的動作。

³⁰ 歷史現實有時間性，具有根源意義的直觀則是超時間的。這兩者的結合，有深微的意義。

³¹ 單純地以邏輯來處理有關事情，是知解的；而在流變中掌握，體會實存真理，則是超知解的，是睿智的。三木清顯然已從知解的層次提升上來，達到睿智的直覺（intellektuelle Anschauung）的境界。

在這裏，我們要小心地把三木的邏輯與一般的形式邏輯（formal logic）區分開來。後者總是被視為傾向於知性方面，是知性的一種作用，與實在的世界沾不上邊，與感覺沒有關連。這當然也不會涉及 pathos 的問題。三木並不認同這種邏輯，或者可以說，他所重視的，是另外一種邏輯。他認為，就人的身體來說，人通過身體，或以身體作媒介，而表現種種行為，這其中也應該有邏輯可言。不過，它不是古希臘人所強調的那種形式的、抽象的，或主知主義的邏輯，卻是關連著歷史實在的人的行為的邏輯。³²在這點上，三木的邏輯與黑格爾（G. W. F. Hegel）的辯證法有相通處，起碼就關連到實在的存在世界而言。但黑格爾的辯證法是由西方的形式思考傳統發展下來的，它仍不能脫離古希臘哲學的觀想立場，因而未能充足展示行為的、行動的立場，其動感（Dynamik）還是不足。它著重反省，而缺乏創意或創造性。三木自己很能意識到他的邏輯與黑格爾的辯證法的不同之處。不過，他認為兩者仍有相通處，即是，構想力的邏輯是原初邏輯（Urlogik），而形式邏輯與黑格爾的辯證法則是構想力的邏輯的反省形態、抽象形態，是由構想力的邏輯推導出來的。³³

³² 三木顯然要提出一種實用的邏輯，一種能規範我們的生活、行為的邏輯，這便有倫理學的意義，或許可稱為“倫理學的邏輯”。這樣的邏輯的意義，自然不是一般所了解的思想方法那樣單純了。

³³ 三木在這裏似乎把邏輯分成兩個層次，基本層次是構想力的邏輯，推導層次則有形式邏輯與辯證法。就這點來看，辯證法與構想力的邏輯的關係似

在構想力的邏輯的背後，顯然藏有一種實踐的、實用的旨趣，展示三木清的濃烈的現實感或現實意識。他認為，人的行為的本質，是社會性的。我們的哲學所需要的，是能夠處理人的集團的心靈問題的思考，而不是純粹形式性的思考。他承認形式邏輯對個人的超越性、對所有的人都有效力的普遍性，但這超越性、普遍性是建立在遠離人生的、永恒的、抽象的本質上，或以這本質為其基礎。而作為歷史現實的社會的大眾心靈，與由之而來而具有約束性的人的具體活動，是形式邏輯所不能處理的。他舉了一些例子：神話、制度、風俗習慣、語言，強調都是集團的、群體的性格的心靈產物；對於這些東西，形式邏輯只能“行人止步”。他認為，人的歷史主體，具有黑格爾義的客觀精神在內，有一定的客觀性，不是主觀意識所能制宰的。人要有動感，作為發展其歷史事業的所依，形式邏輯在這點上是無能為力的。構想力的邏輯則不同。它不是要把歷史還原到個人、個體方面去，卻是要“社會的身體”這樣的模式來安頓人的存在。

這種邏輯所強調的歷史的主體，不是一種抽象的本質，也不單純是黑格爾的精神（Geist），而是有血有肉的生命基體。³⁴

乎不如與形式邏輯的關係密切。依我們看，辯證法還是較接近三木的構想力的邏輯，與形式邏輯還是很不同。

³⁴ 三木的這種重視具體的生命現實的觀點，頗有唯物論的傾向，通過它，我們可以理解何以他後來對馬克斯主義產生興趣。他的這種傾向，也反映出柏格森（H. Bergson）所強調的宗教動感義。

以上所述，便是三木清的構想力的邏輯的要義。綜合地說，構想力是三木哲學中最重要的觀念，內涵相當混雜，包括主觀性、情意性（pathos）、情感性、客觀性、理法性（logos）、知識性，表示一種綜合多方面導向的力動。以現代哲學的詞彙來說，構想力表面看是具有終極義，但由於其複雜性格，倘若把它還原為這些性格，則終極義便難成立。這大體上與上面提到的三木清的受學歷程曲折有關。這構想力觀念充分顯示三木具有豐富的想像能力及頑強的綜合能力；但其思路缺乏足夠的清晰性，也是他在哲學上的弱點。特別是，這構想力是知識論義，是價值義，是存有論義，和具有這些意義到哪一程度，都不很清楚。

跟著我們看三木清的另一著作《巴斯葛的人的研究》所展示的哲學思想。在這本書中，三木展示巴斯葛如何視人為中介於無限與虛無這兩個深淵之間，其“中介”的存在性使人遠離平衡狀態，而置身於無知與不確定的處境中。不過，巴斯葛仍把生命存在視為人本著其存在性的動感而成就得到的一種具體的本性。這種存在性的動感表現為三個面相：不穩定的疲惫性、離散性與意識性。特別要注意的是生命的離散性，它可以遮蔽生命的自然本性，而生起種種錯誤的理解與虛擬的假象。意識性較有正面的、積極的意義，它是自我意識，能使生命超越離散性而升向自然性的領域，只有它才能構成人的生命的尊嚴與榮光。最後，三木提到巴斯葛把自我意識與哲學連合起來，成就一種生命的學問。這學問不是為學問而學問的，而是探索有關人的存在本性的根本問

題的學問。三木認為，巴斯葛與笛卡兒（R. Descartes）不同，後者是從懷疑切入人的生命中，巴氏卻是要找尋一種確定性，一種能把終極的綜合力量賦予生命的動感確定性。不過，三木以為，這種確定性必須在上帝的脈絡下才能有其存在性，上帝便是它的存在根據。三木的結論是，人的生命存在在社群性的人格與環境所成的關係中具有一種主動的歷史形相，這歷史形相需要在世界中的文化情境中被詮釋，而生命存在的意義，可以在這詮釋中被恰當地理解。

從歷史形相，我們會想到歷史與傳統的問題。實際上，三木對歷史與傳統，有他自己的看法，這又要關連到他在其構想力的邏輯中所表現的現實感的問題來理解，歷史正是現實事情的記錄。他對歷史的看法是順著他的歷史哲學觀而提出的。他在其《全集》中明說，歷史哲學即是歷史意識的邏輯（第6冊，頁52）。透過歷史哲學，我們可以追訪在社會中、社群中人與文化的關係；在這文化中，人變得成熟，成為一個自我主動、主宰的主體。而人的自我主動、主宰的活動，便是歷史。不過，三木特別提醒，在歷史中的實際主體不是個人，而是群體。進一步說，個人的生命存在，包括他的身體，正是在某一時點中的“歷史的、社會的質體”的反省。多個人的生命存在沒入、融入歷史之中，便成就一個傳統。

這又涉及傳統這一問題。三木認為，歷史自身的發展不是獨立的、有機的發展，它是在傳統中存在的，被找到的。而這傳統

又是在被創造後再被創造的方式中成立的。³⁵他提到，傳統問題密切地關連著有關歷史、哲學、人的群體存在、文化技術等多項的研究。他曾就不同的角度來看傳統，包括慣習、神話和神話的意識階級、傳奇、當代神話和大日本主義各方面。他又就與革命的關係及與日本文化的關係來論傳統。在這些討論中，三木很強調人的活動，特別是其主動性：人在建構和再建構傳統的活動和主動性。這種通過人的決斷、抉擇而達致的主動的、持續不斷的傳承（傳統的延續）概念跟黑格爾論者、西方的文化有機主義論者所持之以恒的有機立場、內在的進化主義很不同。在三木看來，人，特別指以社群方式出現的人，具有巨大的創造傳統的能力。在這一點上，他很強調馬克斯主義的人的活動的重要性。同時，他也運用西田和田邊的詞彙來描述“傳統”的流動作用：傳統由既成形者流向正在成形者，是主體與客體、個別與普遍、激情與理性的矛盾的統一，是人的生命存在的多面導向的綜合。

就上述的描述看，三木顯然與一般的哲學家或思想家有不同之處：後者專注於思想的開拓或理論體系的建立，三木的老師西田幾多郎便是這種形態的哲學家。三木則很強調事功或實際行動的重要性，他認為空談哲學是沒有用的，必須要有實踐，以實際行動來影響社會。例如，在人的問題上，他曾批評狄爾泰與海德

³⁵ 這是雙重的或雙邊的創造，相當於西田幾多郎的“不連續的連續”的弔詭觀點。先被創造是不連續，再被創造是連續。

格的看法，他們只重視人的主觀感染方面，不能將其理論付諸行動，緊抓與現實世界有實質聯繫的契機，轉化實際存在的社群。

實際上，三木的思想與行為是與時代脈搏同時跳動的。由上世紀 30 年代中期開始，他本著自己一貫的想法，強調在日本的領導下，可以建立一種新的亞洲人文主義，視之為協同東亞的意識形態的基礎。他認為這種新的亞洲人文精神可以排拒作為階級分野的溫床的個人主義，從而消棄由資本主義的剝削行為所引發的人類的不平等性。便是在這種想法下，他追隨當時日本首相的路線，參予昭和Research會社的事務，成為這會社在文化政策方面的諮詢人，並且支持日本侵略中國，發動戰爭。³⁶

三木清受那麼多人的思想的影響，特別是他的受業老師西田幾多郎和當時炙手可熱的馬克斯的思想，他有沒有自己的獨特的看法，表現自己特有的思想呢？有的，他認為，人的主體性與周圍環境造成對立以至分裂，是以技術的製作一類行為作為媒介的；由之而來的，是成就由這種行為所引導的新的人的文化世界。這裏的確有一種行為的哲學可言，這種行為的哲學是大多數京都哲學家所忽略的，只有久松真一是例外。正是這種新的人的文化世界的行為，讓我們深入了解主體與環境的對立與分裂和它所帶來的惡果。不過，三木認為，我們與其全面地廣視這種行為，就

事象的層面來考察自然的歷史與人的歷史的連續與非連續的關係，不若以西田式的對立的矛盾的自我同一性的邏輯來說明自然的歷史與人的歷史的連續與非連續的關係。這樣，他又離開自己的獨特思考，而回歸到西田的思想中了。

三木向西田的回歸，除了他是西田的學生外，更重要的是，他在重要的問題上重新和西田哲學接軌。關於西田哲學，以至京都哲學，我在拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》中以“絕對無”一理念為整個京都學派定位，認為這學派的重要成員，都以不同方式來解讀和發揮這個理念，認為它可代表東方哲學的精神性格（spirituality）。西田是以上帝、場所等思想來說無或絕對無。三木清自己也有關涉於無的思想，對於這點，讓我們從他的形相概念或形相邏輯說起。三木視形相邏輯為一種文化的普遍邏輯，這是東方文化的一個重要理念。在西方文化，形相被視為一種理性性格的觀想對象，是存有論意義。這形相（Eidos, form）可以客觀地接觸，也有“概念”的意味，特別具有近代科學的理念與法則的意義。三木特別留意到，在東方，即使說形相，也意味著形相背後的無形相的東西。形相是沒有形相的東西的影子，是“無形相的形相”。這種無形相的形相的思想，具有很濃厚的主體的意味。多數形相集結起來，而成形相的雜多，這雜多不是形相，而是無形相的東西。在這無形相的形相中，一個個個別的形相，與其他多數個別的形相無限制地連繫起來。這有點像佛教華嚴宗的一攝多或多入一的意味。我們對這種作為形相的根基的無

³⁶ 不過，三木又相信馬克斯主義、共產主義思想，與當時流行的日本軍國主義的立場相悖。由此可以看到他在思想上與行為上的複雜性、多面性。

形相的東西，不能在任何意義下視之為客體而加以把握。在三木來說，這種主體意味的東方的無形相的形相，可在構想力的邏輯中加以探討。在他看來，構想力是綜合知性與感性的媒介力量，自身有知識與情感的雙重性格，為 logos 與 pathos 的統一體。正是這樣的構想力，可生起種種形相，這有創造的意義。我們可通過這些形相的創造將構想力理解為人的行為的本質。這種創造是無的創造，由無而生的創造，由此可形成一種新的文化體系。

三木以“無”作為人的主體性的依據，這主體性不受制於客觀的環境。由無可以創發、引發種種行為，包括技術的製作和文化的形成。三木認為，由於無，人才能超越自然的連續性，從其中飛躍上來，以類似禪宗的頓悟的方式，成就文化。很明顯，三木是以非連續性、飛躍來解讀無的。以無為根基，一切技術製作等行為才可能。三木的這種想法，無疑是受到其師西田的“無的場所”理念所觸發。三木的無，有沒有絕對意義，而成為絕對無呢？抑只是與有相對的無呢？我們以為，就無能克服自然的連續性，而向上飛騰，已足以表示它是具有無限的導向的。至於文化的創造，也需以絕對自由為依據，否則難言創造。故三木的無，應是絕對無。但他在這方面發揮不多，故他的哲學的最重要觀念，不是絕對無，而是上面說得很多的構想力（Einbildungskraft）。

在這裏，我想總結一下三木清的思想，以結束這部分的討論。與西田、田邊、久松、西谷等比較，三木顯然還未到大師的階位。他的很多想法，有田邊的影子（他曾受學於田邊，如上所說），例

如重視馬克斯主義與具體的經驗與行動。在思考上，他也類似田邊：重視二元對立關係及其統一。這些二元對立關係包括：理想與現實、理性與非理性、logos 與 pathos、客觀與主觀、知識與感情、人的主動性與社會的群體性，等等。他也在一定程度下受西田的影響（他也曾是西田的學生），特別是重視行為的直觀方面。他很強調要在當前一時點中抓緊生命的現實，然後躍向未來，展示創造的力量；在他看來，文化便是這樣成立的。他也和西田一樣，輕視形式邏輯，而重視辯證法，由此開出行為的哲學。當然，如上面註 10 所示，他也很可能受到我國的王陽明思想的影響。

三木清的思想稍嫌複雜，不夠精純，但有哲學慧識。他是行動形甚至烈士形的思想家，他的生命的淒烈結局可印證這點：他是因為鼓吹馬克斯主義特別是包庇共產黨人而被捕入獄的，他最後也死於獄中。他一生重視事功。他的生平，最易讓人想起奮不顧身要暗殺希特拉的德國神學家邦霍費爾（D.Bonhöffer），和鼓吹革命的我國思想家譚嗣同，兩人都是事敗被處死的。

本章有關三木清哲學的探討所參考的著書如下：

三木清著《三木清全集》，20 卷，東京：岩波書店，1986。

三木清著、大峰顯解說《創造する構想力》，京都：燈影舍，2001。

三木清著、內田弘編、解說《三木清エッセンス》，東京：『お』書房，2000。

赤松常弘著《三木清：哲學的思索の軌跡》，京都：ミネルヴァ書房，1996。

竹田篤司著《物語京都學派》，東京：中央公論新社，2002。

藤田正勝編《京都學派の哲學》，京都：昭和堂，2001。

H. Gene Blocker and Christopher L. Starling, *Japanese Philosophy*. Albany : State University of New York Press, 2001.

David A. Dilworth, Valdo H. Viglielmo and Agustin Jacinto Zavala, Tr. a. ed. *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy*. Westport, Conn : Greenwood Press, 1998.

James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness*. Honolulu : University of Hawaii Press, 2001.

Fritz Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst : Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum*. Bern und Stuttgart : Paul Haupt, 1982.

Ryosuke Ohashi, hrsg., *Die Philosophie der Kyoto-Schule: Texte und Einführung*. Freiburg und München : Karl Alber, 1990.

吳汝鈞著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，台北：台灣商務印書館，1998。