

【學術報導】

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

吳汝鈞

中央研究院中國文哲研究所研究員

國立中央大學合聘教授

七、人的生命存在的構造的三個導向：FAS

在京都哲學家群中，除了久松真一、三木清、戶坂潤等外，基本上都是當學者、大學教授，在學院中做研究，退休後則或隱居，或到國外講學、交流。他們對現實社會的問題所知不多，也很少參與社會的種種事務。他們留給後人的，是篇幅浩繁的全集或著作集，供有心人去研究，繼續作哲學與宗教問題的探索。三木清和戶坂潤則推行共產主義思想，要改革社會，但沒有什麼成效。久松真一則不僅在學院中講學、研究，還走出學院推進文化業務，組織協會，進行宗教運動。這即是由他所創立與帶動的FAS協會。在這一點上，他很明顯是超越他的前輩和迄今所見到的後來者，而上追禪的祖師如道信的營宇立像、弘忍的敞開東山法門，百丈懷海的「一日不作，一日不食」的親身普度眾生的勞動精神，也與鳩摩羅什（Kumārajīva）和玄奘主持譯場以大量流布佛典的事功遙遙相契。至於成果如何，那是另外一回事。

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

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

久松在一篇〈FASについて〉的文字中，談到FAS所含的三個意思，實基於人的生命存在的構造的三個導向，這亦是F、A、S所分別表示的三面涵義。F是Formless self，即是無相的自我；A是All mankind，指全人類；S是Superhistorical history，亦即超越歷史的歷史。這三者合起來，構成一個總的意思，或理想：覺醒到自家的超越的無相的自我，站在全人類的立場，去建構世界，創造一個超越歷史的歷史。³⁶這裡說以超越的無相的自我去建構世界，讓人想到胡塞爾的以意義構架對象的思想，但久松很可能是自己提出的，沒有受到胡塞爾的影響。他是在禪的脈絡下提出的。這無相的自我正是禪一直宣說的我們的本來面目，或說「自心是佛」中的自心。而覺悟到自家的無相的自我，其意不外是覺悟到那作為禪的根本、根基的本來的自性。這無相的自我若要顯示人的生命存在的深層問題，便要關聯到全人類的立場來，這是人的生命存在在廣度方面的次元（dimension）。我們作為人類的一分子所要關心的，並不單是自己的事，所謂「己事究明」，更要超越個人，站在世界的立場，去考慮人類全體的事。這世界的立場不是特定的民族、階級、國家的立場，卻是全人類的立

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

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

在這種觀點下看，F、A、S 三者對於完全的人的生命存在來說，是缺一不可的。倘若只有 A、S，而缺少了 F，則生命存在的源頭便不清晰；反過來說，倘若只有 F，而沒有 A、S，則人的存在開拓不開。F 所代表的無相的自我，是人的生命存在的真正的、有力的源頭，必須先認悟

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

這個源頭，人的生命存在才有一個真正的主體性，一個決定將來要走的方
向與承擔由此產生出來的一切道德責任的真我。但無相的自我也要向空間
的社會與時間的歷史方面拓展開來。必須具有這兩方面導向的開拓，無相
的自我或主體性才能充實飽滿，才有豐富的內涵。主體性的真實涵義、內
容，畢竟是要在具體的時間與空間的情境中落實的。

F 與 A、S 的關係，顯然是一體（源頭、根源）用（發用、表現）的
關係。F 是 A、S 的體，A、S 是 F 的用。即是說，無相的自我是拓展至
全人類與創造歷史的無相的自我，而拓展至全人類和創造歷史也是無相的
自我的拓展至全人類與創造歷史。就這兩方面來說，久松畢竟是比較重視
無相的自我這一最高主體性的；在體與用之間，他畢竟比較強調體。在他
的一篇長文〈絕對危機と復活〉中，他這樣表示：

在禪裡面，那擺脫了外面的他在的神或佛的我是真正的佛。它
完全不受限制，在一切之中自在地妙用它自己，它是在一切之中
妙用自己的主人公。這裡，「妙用」的意思是指形成世界及創造
歷史的神妙的活動。禪所說的自我以其妙用自在地創造歷史，而
不受任何事相所囿。因此，禪所說的自我「超越歷史地創造歷
史」（以「S」為記號）。再者，建構世界是以普遍的真正的自我
的立場來進行的，意思是真正的自我是以「全人類的立場」（以
「A」為記號）來形成世界的。所以，真正的自我是真實地創造歷
史的根源的主體性，是以全人類的立場來形成世界的根源的主體
性。③⑦

……我們所說的無相的自我，就是這樣的一個自在的、創造的，

及建構性的無相的自我。⑳

因此，基本的主體性是無相的自我（F），而妙用則可以用A、S來表示。單單是A、S而沒有基本的主體性，就不是A、S的真正存在方式。同樣地，單有F而沒有妙用A、S，就不是真正的F。那個F應該與妙用A、S結合，但又不為它們所限制。具有FAS這種動態構造的人就是真正的人。㉑

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

久松懷抱著這樣的宗教理想，和他的信徒在韓戰終了後，積極進行宗教運動與社會運動。他們首先確立了「人類的誓願」，表示他們的意願與抱負，在1951年公開發表：

1. 讓我們收攝精神，覺醒自己的本來的自我，對人類具有深厚的情懷。
2. 根據我們自家在生命上的資稟，充分利用它們，認清個人與社會的苦惱及其根源，明瞭歷史所應進行的方向。
3. 聯手起來，沒有種族、國家或階級的區別，以深悲宏願去實現人類對自我解放的熱切願望。
4. 建造一個人人都能真正地和充實地生活的世界。㉒

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

另外，他們在京都大學成立學道道場，俾能實踐他們的誓願。這學道道場有如下綱領：

1. 窮極地學習和實踐地證得（學究行取）絕對的大道，本著這點來參予神聖事業，使世界獲得新生。
2. 去除在宗教上與思想上的固陋的因襲習慣，不隨意採取皮相的和安易的做法，要滲透至現實的底層，發揮自主的和妙應的大用。
3. 要戒除無力的偏面的學習與盲目的偏面的實踐，要學習與實踐一致（學行一如），向大道邁進。
4. 要在或順或逆的境況中，堅持大道的信念，誓必參與道場日的活動，以紹隆學道道場為職志。^④

很明顯，這人類的誓願主要是發揮 FAS 這一理想的。久松的高足阿部正雄在他的〈佛教的轉化問題：就特別關聯到久松的 FAS 概念來說〉^④一文中，也表示孤離的己事究明必然會變成抽象的和缺乏真實涵義的。這己事究明或踐履工夫必須走向世界究明，置身於世界事務之中，這是真實的世界，是我們生活於其中的具有本源義的世界。因此，己事究明是不能離開世界究明的。進一步，若要研究世界與清理世界的問題，我們便要關聯到歷史方面去，故歷史究明是重要的。

這裡我們要注意到一點，久松與阿部都很重視己事究明，亦即覺悟內在主體性的事。他們也意識到這內在的主體性是要拓展的，因而提出世界究明與歷史究明，俾那作為內在主體性的無相的自我能開拓出空間與時間方面的新天地。但若具體來說，無相的自我如何在空間方面站在全人類的

立場去真正地建構世界呢？又如何能在時間方面超越歷史而又創造歷史呢？世界歷史的真正面應該是怎樣的呢？這些顯然都牽涉一些具體的細微的專技問題。在這些方面，久松與阿部都未能有深入而詳盡的交代。他們只在原則上提出有照顧及世界與歷史方面的需要而已，只在原則上提出無相的自我需要在空間上與時間上有進一步的開拓而已。這自然是不足夠的。大抵這是由於他們都是哲學家宗教家，對理想的、原則性的問題有深入而廣闊的研究，但卻少措意於現實的、經驗的問題所致。

不過，久松也不是不顧歷史，對歷史特別是其根基沒有交代。他也頗有他自己的一套史觀，亦即是絕對無的史觀。這史觀可見於他的〈平常心〉一文中。^④在這篇文字中，我們可以看到久松的史觀的基礎，在禪的「無」一理念中，這即是東洋的無，或絕對無。關於這點，我在這裡不能詳說，只能扼要地說一下。以絕對無來說歷史，解釋歷史的出現和發展，的確不容易，需要走曲路，不能走直路。歷史是很多經驗現象在時間與空間中的一種有系統、有條理的序列，倘若以實體主義（substantialism）的絕對有（absolute Sein）來說，視之為後者開展它自身的歷程，歷程中包含種種不同的、多采多姿的環節，在觀念上並不困難，這是直路。作為終極原理的絕對有本來便可以這樣開拓，例如黑格爾（G. W. F. Hegel）便以歷史為絕對精神的流程。但若以非實體主義（non-substantialism）的絕對無來說，便不順適。由於絕對無是一種虛靈的、沒有體性義涵或內容的終極原理，要把它與以經驗現象為內容的歷史拉上關係，或者說，把它建立為歷史中的種種經驗現象的始基、始源，便需讓它先進行一種方便施設的詐現（pratibhāsa），讓它開展出具體的、立體的事象、事物。這詐現是一種具體化、立體化原則，終極原理必須通過它以展現出種種現象，這便是曲

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

折的道路，或曲路。④④

以上我提過多次，久松有心進行一種宗教運動。在這裡，我想著墨談一下。按：一個宗教理想的落實，必須透過宗教運動。而宗教運動的進行，又不得不憑藉一些具體的組織。久松便在這種考量下，成立 FAS 禪學院。這禪學院的前身，其實是上面提到的學道道場。而人類的誓願與學道道場的綱領也正是這組織的重要文獻。為了對 FAS 的根本精神及其內部運作有更深入的理解，我們要溫習一下這 FAS 禪學院的意念及其成立沿革。這裡所根據的資料，是阿部正雄在 1964 年 5 月 FAS 禪學院成立 20 周年紀念會上所作的演講的一份詳盡的講稿。④⑤

按：在第二次世界大戰末期，一群京都大學的在學學生，包括阿部正雄在內，會同當時的教授久松真一，深切反省戰爭的問題。當時日本尚未戰敗，很多年輕的學生被徵召入伍，共赴戰場。他們對戰爭有莫大的懷疑與抗拒，對戰爭帶來的惡果：重傷與死亡，感到震慄，認為這不是生命應有的存在方式。他們不明白人類何以要在戰爭的名義下互相殘殺。在意念上，他們不得不反省一些有關人的存在的根本問題：人的生命存在是怎樣的，應該是怎樣的？這問題與 FAS 的旨趣有密切的關聯，也有其普遍性，值得每一個人去關心與探索。而 FAS 禪學院的開始，正是對這問題的設身處地的反思。阿部提到，他們所著力要做的，是探究我們在這個世界上的真實的生活方式，要改造現時的世界，使它變成一個以對人的根本覺醒為基礎的真實的世界。這對人的覺醒，實已隱伏了對人的真實的生命存在：無相的自我的覺醒的意思。

這群有心人士首先成立學道道場，以佛教所闡發的真理作為道場的宗旨，強調要覺醒到這真理方面去。他們稱這種覺醒的實踐為根源佛教的實

踐，但又認為這種覺醒不限於佛教，而是人的根本的覺醒。他們稱這道場為「學道」，是源於日本曹洞禪的道元的著作《學道用心集》。所謂道，是對於真理的根本覺醒，而學則是向自家生命內部體會、體證其真實性。依道元，學佛正是體悟自家的自我；後者即是忘記自家的自我；後者即以一切法來印證；後者即是促使自家與眾生身心脫落。學道道場很明顯是承受了這個意思，以學道作為一種自內證真理的實踐。

道場的目標是學道。但透過什麼方式來學道，來實踐呢？他們的主要學道方式是坐禪。他們以為，坐禪是一種完全地和深沉地體認人的生命存在的真實方式，也是最好的方式之一。除此之外，他們也關心理論上、概念上的問題，要從這方面來闡明覺或覺醒的經驗。他們認為坐禪的實踐與理論、概念的講習並無衝突，毋寧是，理論上與概念上的釐晰能使坐禪的實踐更有一個明確的方向，同時也增加它的真正的力量。理論上和概念上的釐晰或比較是學習的事。關於學習與實踐的關係，阿部在他的講稿中有頗詳盡的交代。他認為我們一邊作坐禪實踐；一邊還要理解各種不同的現代思潮；這些思潮對當今世界有一定的影響，我們不能完全避開不理它們。要解決現代人的問題，不能單靠坐禪的實踐，而不注意這些現代思潮。實際上，在這些思潮中，常隱伏著消解現代人的困境的線索。故學習是必須的。學習與實踐應是並行不悖的。學道道場的綱領提到「學行一如」，正表示這個意思。而綱領在開宗明義上標出「學究行取」，更強調學習與修行或實踐的結合。

學道道場成立十多年後，久松以 F、A、S 的意念把道場革新，改名為 FAS 禪學院。自此以後，FAS 的宗旨便明朗起來，不像「學道」字眼給人一種偏重宗教、自我問題的印象，卻是要表明這些人士的理想，是要

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

由宗教的關心，推廣開來，以及於社會、國家、政治、民族各層面，以進於新歷史的開拓，取得客觀的意義。

以下我要對FAS的涵義及其協會（現在比較多人以協會來說，少以禪學院來說）的近年發展作些反思與觀察。FAS的構想，作為一個宗教運動的旨標，其意義的深遠，不容忽視。由個人的宗教覺醒以推廣至社會以至歷史，涵蓋的範圍遍及空間與時間，實有我國儒學《大學》所標榜的格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的理想與完整的藍圖的內容與程序。只是雙方有不同的偏重：FAS偏重於宗教，《大學》則偏重於道德，這表示京都哲學與儒家的不同取向。FAS除了表示一個完整的宗教實踐的構圖外，也有其政治上的意義：反對軍國主義的擴充，反對戰爭。這對於近年人們不斷質疑京都學派與當年日本軍方與政方的秘密關係，多少有點澄清的作用。這是一個歷史問題，我們在這裡不擬多談，也沒有足夠的資料來談。我要強調的是，FAS的基本意念是很好的，但在實行上與發展上，並不如想像中順利。這個組織在久松尚留在京都大學的時期，即是上世紀60、70年代之間，達到了發展的高峰期，後來在歐美也開始設立分部。但這組織畢竟是一個民間組織，沒有政府或商人團體的經濟支援（這是與創價學會不同之處），只由一些大學教授、學者來推動，他們都缺乏推行社會運動的經驗，在這種情況下，發展到一個限度，便遲滯下來，不能再進了。特別是，這種發展興旺與否，很受人事輪替的影響。久松的學問與宗教學養，在日本國內外都有一定的知名度，慕名而來者很多。特別是在50年代末期至60年代初期，久松遠赴歐美與當時最負盛名的哲學家、宗教學家、神學家對談，泛論東西方的哲學與宗教問題，獲得多方面的好評。這種光環讓久松對當時的日本學術界、宗教界有一定

的影響力，在那段時間，FAS 組織發展得不錯。但稍後久松因年齡老邁退出京都大學而歸隱，FAS 組織的擔子便落在阿部正雄和久松的一些追隨者如常盤義伸、藤吉慈海等人身上。在這些人士中，只有阿部在哲學與宗教學上具有足夠的分量，其他則不成。故在久松退隱後的十多年，FAS 組織仍能撐持下去，每星期的坐禪活動仍能如常舉行，筆者也參予其間。但阿部不是在京都大學任教，而是在奈良教育大學任教，而京都大學的其他的京都哲學家如武內義範和上田閑照，也各有自己的關心與活動，和FAS 組織沒有直接的聯繫，故阿部的影響力終是有限。特別是在80年代至90年代之間的10年，阿部離開日本，赴美歐各國作長期講學與進行宗教對話，FAS 組織群龍無首。至90年代初期，阿部重返京都，才能勉強讓FAS 的活動繼續下去，他自己也如舊主持坐禪會，但參予的人數已漸漸減少。特別是，阿部已近80，要整理自己過往的著作出版，時間與精力都不多，能做的事情很有限。到2006年夏末，阿部以91高齡去世，FAS 組織的發展便更困難了。近年負責的先後委員長是山口昌哉和常盤義伸。^{④6}

京都學派是一個哲學學派，其中的主要成員都是哲學家、宗教學家，他們的活動離不開講學、著述和宗教對話。只有久松和阿部在這些活動之外，進行FAS 的宗教運動，最後還是人亡政息，近年好像持續不下去了。在這東亞一大哲學學派之外的另一學派：當代新儒學，也有相似的情況和結局。在其中，馬一浮創立復性書院，梁漱溟進行鄉村建設運動，唐君毅在新亞研究所推行中國文化活動，都影響不大，這些活動都是及身而亡。唐君毅先生本來有較好的機會，獲得美國雅禮協會的經濟支援，但他有心無力，不是推行文化運動的人才。他又缺乏客觀精神，擢用新亞研究所的自己的嫡系弟子，安插他們在中文大學哲學系任教，儘管在學問與學位方

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

面都不足，也不考量。他把新亞研究所作為自己和極少數人的著作的出版機構，人情學問分不清楚。結果也是人亡政息，在他歿後，研究所便呈解體狀態。

八、終極的二律背反

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

背反或二律背反通常是就人方面說。久松非常重視背反的問題，他在一篇專文〈絕對危機と復活〉中，對背反的解決，進行了全面而深入的反思。這是京都學者群中論背反的一篇重要文獻。^{④7}西田幾多郎也曾深刻地

討論背反（他稱為絕對矛盾）的處理（自我同一）方式，但思辨性太強，不如久松所論般親切、具體，和富有生命存在的實存性格。久松談到很多重要問題，例如罪與死，及復活、覺悟。他把罪與死視為宗教的契機，認為這些契機潛藏究極的或終極的二律背反的性格。人由罪與死所引生的宗教問題，必須深化到它們的究極的二律背反的層面，才能得到究極的、徹底的解決。這便是救贖、解脫了。

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

單單是死這回事是不存在的。說到底，死是不能與生分開的。死是生的另一面。在這個意義下，我們必須說死恆常地是「生死」這種性格。^{④⑧}

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

久松進一步說，人的終極的背反並不只是存在非存在這一方向，還有

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

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

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

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

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

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

問題。久松不會同意康德的這種做法，因為道德仍有道德非道德的背反，仍有價值非價值的背反，甚至理性非理性的背反。要解決理性的問題，非得依靠宗教的覺悟不可。

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

是生死問題來處理，它不能不牽涉真妄、善惡與淨染方面；存在問題從現實的角度來看，不能不有取捨的不同抉擇，這必預認價值。故存在與價值是不能截然分開的。④9

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

九、覺悟與救贖

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

久松提出，要解決或突破理性非理性的究極的二律背反，不能依於任

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

何理性的方法。他認為應使用宗教的方法，唯有這方法能讓我們超越價值反價值或存在非存在之上的方法。由於這種突破或超越是我們自身的生命存在的事，亦即是主體性或自我的事，而這方法正是能超越一切對礙而顯現作為最高主體性的自我的方法，故是有效的。這是覺悟到那不具備價值反價值、存在非存在的自我的方法。這便是真正的覺悟，解脫（mokṣa）或救贖亦從這點說。這覺悟的狀態，其實是我們自身、真我。這真我既不是存在非存在的自我，也不是價值反價值的自我，卻是非「存在非存在」的、非「價值反價值」的自我。它超越一切定義與形相，是一無相的自我。

就久松的這種說法來看，康德把宗教還原為道德理性，唐君毅先生以一切文化意識（包括宗教意識）皆立根於道德理性的說法，都不諦當。在工夫論上，宗教比道德更為根本。阿部正雄更強調道德必須崩壞，才有宗教的可能性。在宗教與道德之間，京都學派大體上都持這種看法：宗教較道德更具根源性。^{⑤⑩}

關於覺悟與救贖或得救的問題，久松有自己的一套宗教的方法論，並認為具有客觀妥當性。所謂覺悟，是指由究極的二律背反轉變成為完全擺脫了二律背反。對於現實的究極的二律背反，我們不是要隔離它，而是要克服它，完全地擺脫它。一個本身是二律背反的人轉化為一個完全擺脫了那種存在方式的人，是真正而又究極的轉化。此中的轉化的線索，久松在上面已指出，理性的路是不成的。我們需要一種可以使我們表現沒有價值反價值或存在非存在性格的自我的宗教的方法。依著這方法，我們會被驅逼至究極的二律背反，自己的本原的自我（按：這是無相的自我）即以這二律背反為契機，由它突破出來，而得覺悟、救贖。

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

⑤1

久松進一步表示，在本來的我的覺悟（按：這相應於本覺）上，有一種對自我的絕對的肯定。當那覺悟了的自我肯定地將現實安頓在真正的生命中時，真正的宗教便成立了。即是，那個以理性的自我為主體的世界被轉成為一個以覺悟了的自我為主體的世界。這世界並不是被安置於與日常世界不同的時間空間中，毋寧是，它是時間空間的根源，時間空間由它那

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

裡生出來，並在它裡面成立。這樣的時間空間的觀點，是以時間空間的根源歸於以覺悟了的自我為主體的世界，亦即是本體的、物自身的世界。這可通到康德的時空觀。不過，康德把時間空間視為感性攝受外界與料的形式條件，但對時間空間的來源未有清晰的交代。筆者在拙作《純粹力動現象學》中，以睿智的直覺（intellektuelle Anschauung）自我屈折成知性（Verstand），並撒下時空之網，讓這知性在時空之中範鑄那些由感性得來的外界與料，使之成為對象（objekt）。這是把時空的來源歸於睿智的直覺，與久松的時空觀頗有相通處，後者視以覺悟了的自我為主體的宗教的世界為時空的發生處。

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

這點正是久松所提的FAS宗旨中的S所表示的在歷史之中而又能站在歷史的立場，超越地創造歷史：Superhistorical history。這點實可與我在上面第六節中論到S的意義合起來看。^{⑤2}

以下，我們看久松如何本著禪的精神來說具體的覺悟活動。他表示，在以禪的方法來解構二律背反時，人的生命存在中的煩惱、兩難、矛盾之處，會替解構提供機緣，這便是內心中的懷疑。就一般的宗教來說，人需要相信，不能懷疑。禪則不同，它要人徹底地懷疑。這懷疑正是二律背反本身，它是人與世界的「二律背反的存在」。在這懷疑中，人徹底地認清作為終極的二律背反中的他自己和世界，在禪來說，人自身與世界透徹地成為一種所謂「大疑團」，這是一切背反的消解的先決條件。這作為大疑團的懷疑自然是要消解的，這消解不是在信仰方面出現，而是在喚醒方面。即是，人在懷疑中，人成為大疑團，成為二律背反的存在自身。這大疑團或二律背反只能由新的喚醒，才能解決，才能破除（按：這即是禪所說的「打破漆桶」，漆桶即是疑團）。在其中，所有疑團的難解的成分：理智的矛盾、感性的苦惱和意志的兩難（dilemma），都立時崩解。但喚醒什麼呢？喚醒無相的自我，或無相的自我的「自我喚醒」。要注意，究極的二律背反的消解與無相的自我的喚醒，是同時發生的，可說是同一事體的不同表現、面相。這喚醒也沒有時空性。即是，作為宗教的主體性的無相的自我從背反的內部突破開來，把一切懷疑（包括大疑團）融化掉。喚醒便是喚醒，這是真正的覺悟、徹底的覺悟，這是真理的永恆的開顯。倘若受到時空的限制，則喚醒以後仍可在另一時空中說不喚醒。這不是真正的覺悟、真理的開顯。

十、善惡問題

《壇經》的名句「不思善不思惡」引發禪宗以至中國佛教人士對善惡問題的注意。不過，他們不是從道德的角度來處理這個問題，而是從宗教的角度來處理。這個問題在京都學派來說，被放在二律背反（Antinomie）的一個例子來看，與生死、罪福、有無、存在非存在、價值非價值、理性非理性歸在一起，被視為人的生命存在的現實狀態。他們認為，這些背反必須要突破、超越、克服，才有覺悟與救贖可言。久松真一是學派中深入探討這個問題的一員。在這裡，我要就他對這個問題的處理作些研究。實際上，他在自己的很多著作中都談到這個問題，我在這裡選取他與田立克（P. Tillich）的對話紀錄作為依據進行研究，順便也把田立克對相應的問題的觀點也拿來參考，以收比較之效。

首先，我要提出一點。一般人對於善惡的問題的處理，都是以善來克服惡，為善去惡。這是由於在道德上，善是正價值的，是好的；惡則是負價值的，是不好的。依於此，為善去惡是很自然的做法，儒家的王陽明也持這種觀點，他的〈四句教〉中的「為善去惡是格物」便明顯地表示這點。田立克自己也提出以善來克服惡的主張，後來又提到只能讓惡潛藏不發，不能徹底地把它完全去除。

京都學派特別是久松真一對善惡問題有不同的處理方法，他們的觀點有很強的理論性，也有濃厚的宗教實踐的傾向。他們認為，從主觀的感覺上說，為善去惡，以善來克服惡是賞心樂事。但從客觀的存有論上說，善與惡的地位是對等的，任何一方都不能克服另一方，故不能以善來克服惡。要真正解決這個問題，只能在善惡這一背反的內部求突破，喚醒作為

真正主體性的無相的自我，超越善惡所成的對峙格局，而達於絕待無相的境界，覺悟與救贖都從這裡說。這是宗教的方法。關於這點，我在上面已略有提及。

久松特別強調，善不能透徹地征服惡。任何想在這方面努力只能是一種願望，或不能滿足的期望。善不能把惡徹底地連根拔起，我們本來便是這樣看善的，它只能與惡同時置身於一種對反的、對峙的關係中被理解。即使有時特定的善征服了一些特定的惡，這種道德上的成功只能是相對性格的；另一次善惡的衝突遲早必會發生，這是一種無休止的爭鬥系列。按：久松的意思是，善是相對於惡而立的，因而本質上無法克服惡。要解決惡的問題，善惡必須同時被超越、被克服，而不是以善來克服惡。善惡之能同時被克服的根據，在於絕對無，或無相的自我。透過絕對無或無相的自我的喚醒這樣的宗教方法，善與惡可被同時突破，而消溶掉。惡的問題只能以這種方式解決。^⑤此中很明顯的是，久松只從相對的角度來看待善，而不承認絕對善。關於這點，我曾與阿部正雄討論過。阿部的看法是，即使是絕對善，仍不能脫離對象性、善的對象性、善的相。只有絕對無才能免於對象性。這與儒家不同，後者認可絕對善的觀念。《大學》便說「止於至善」，王陽明說「無善無惡心之體」，這至善、無善無惡即含有絕對善之意。在我看來，即使是絕對無，也不能免於對象性，那便是「無」的相。阿部對於絕對無能夠離相，很有信心。

對於善惡問題，田立克的回應是，我們不能鏟除惡，只能把惡化約為一種潛能。倘若以對惡的征服來說，則在神之中，或在存有的根柢裡，惡不是通過殲滅而給征服，卻是通過不能實現而被征服。它是在有限性或有限的世界中實現出來，在神或無限的存有根柢中，它沒有實現的空間。我

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

們可在永恆裡期盼一種勝利，一種不讓惡有實現機會的勝利。順著這個意思，田立克分別從歷史與永恆這兩方面來說惡：在歷史中，惡是實在的，善也是這樣。在永恆裡，惡不能實現出來，只作為一種純然的潛質而存續下來；它只是被化約為純粹潛質不能實現，但不是被完全毀滅掉。田立克又補充，在歷史中，惡會不斷地掙扎，要實現它自己；只有在神中，在永恆中，惡才是潛伏不實現的。^{⑤4}對於西方宗教背景的田立克的這種看法，我想我們可以提出一個問題：倘若惡（在神和永恆中）只能以純粹潛質的姿態而存在，永遠不能實現，則與它完全地被毀滅有什麼不同呢？在實效上來說，我想這個問題並不重要。我們不是神，也沒法成為神（依耶教的說法），則惡不能在神中實現自己，對我們是不相干的。但在時間中，在歷史中，它能永遠持續而存在，這才是我們要關注的。東方的宗教傳統基本上是認為惡的問題是可以解決的，惡是可以被征服以至消滅的，只是在方法上有歧異而已。因此，惡在歷史中不會成為一個終極的難題。

久松的立論，正是在東方宗教背景下作出的。他認為，善是正價值的，惡則是負價值的。但雙方都不能遠離價值問題。只要作出價值判斷，正價值不可避免地與負價值對峙著，同時又相連在一起。他又提到存有，認為價值不會孤立地存在，它不可避免地與存有關聯起來。它與存有一起存在，對於人來說，沒有存有能脫離價值。故純粹存有等同死亡。按：這種說法的意思是，不涉及價值問題的純然的存有，是沒有的。這與久松在上面提到存在與價值不能截然分開，非常合拍。進一步說，依久松，正面及負面之間的矛盾二分法，是價值與存有的各別相的世界中所固有的。它不是一個從歷史中冒出來的相對性矛盾，而是基本的、根本的矛盾，是人唯一的「人性的」存在基礎。按：這是指久松在上面說的人的終極的、究

極的二律背反。這是邏輯、意志、情感三者合起來的背反，在其中，矛盾、兩難、煩惱三者合為一體。^{⑤⑤}在久松看來，人性是這樣的，作為一體而聚合起來的這很多組成分子，描畫出人的生命存在的矛盾、對抗性，這是正面及負面之間的二元對立。本體存在論地（*onto-existentially*）說，這是存有與非存有之間的二元對立。價值論地說，是善與惡之間的二元對立。在美感或審美欣趣上，是美與醜的二元對立。在認知上則是真與假的二元對立。久松這樣說人的存在性的真實，正是上面提到的具有終極性格的二律背反。

有關背反的問題，例如善與惡的背反，久松提及，善與惡之間，其中一者不能克服另一者，要解決這背反，只能從背反的內部突破開來，超越上來。田立克則持異議，他認為善可以沒有惡，但惡不可以沒有善。他並提出調和方式來解這背反的問題。即是，惡可以被壓縮，以至於只作為潛質而存在，不能實現。我們要在這方面作出潛質與實質（實現）的區分。即使在神之中，惡仍可作為潛質而存在，只是永遠不能實現，這可說是潛在的惡。按：田立克的這種觀點，特別是善可以沒有惡，惡則不可以沒有善，明顯地表示在存有論方面，善比惡為先在，具有獨立性；或善是第一序的，惡則是第二序的。惡不可以沒有善，正表示惡不具有獨立性，而須依於善。^{⑤⑥}這是西方式的以肯定原理（例如善）比否定原理（例如惡）更為根本的思想。

由善惡的問題或背反擴展開來，久松又論到一般的究極的背反的問題。他順著田立克以終極關懷來說宗教，進一步提出宗教的終極關懷是要解決生死、善惡、真假的二律背反，他認為理性是不能解決這些背反的。他自己先提出如下問題：在人性裡使宗教成為必須的東西是什麼呢？在這

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

方面為宗教提供根據的又是什麼東西呢？他自己自問自答：人有一種中心性的對立，或「究極的二律背反」的特性，對於這種對立，即使是康德所提的自律理性在它的某些範圍：認知理智、道德意志及美學感性，都不能提供解決之方。人作為一個「理性的」存有，正存在地給絆在這遍布於一切事物中的背反之中。人必須從他的自律理性跳躍出來，而求助於宗教，這便是上面說及的開顯或喚醒無相的自我以突破背反。道德、藝術及知識的世界都含有背反，在這些活動中，我們找不到解決背反的方法。但這些背反的難題開啟了通達永恆的大門，通達到宗教方面去；只有在宗教中，背反才能得到徹底的解決。^{⑤7}

在這裡，久松似乎有這種想法：道德、藝術、知識、宗教雖都是有理想性的文化活動，但前三者仍有相對性，仍然處於一種有對象性或相的二元關係中，在其中不能說絕對與永恆，只有宗教能說。因此他說人會在道德、藝術及知識的世界裡求取歷史的功績，視這些功績為一般人生活的目標。但這些功績仍然不能跟宗教相提並論。它們是歷史的，宗教則是永恆的。是永恆創造歷史，不是歷史創造永恆。這種看法為田立克所認同，後者認為，歷史由永恆出來，又來又去，最後回歸到永恆方面去。這種觀點與筆者的純粹力動現象學頗為相應。筆者的看法是，人由純粹力動的永恆性中詐現地出來，進入歷史與時間中，承受種種苦難與考驗。這是他的任務、命運。任務完畢，便回歸到純粹力動的絕對的永恆一方面。生死現象也在其中說：由純粹力動的世界出來是生，回歸到純粹力動的世界是死。

十一、禪與現代世界

從上面所述可見，久松真一作為京都學派的一員，有他自己的獨特的

思想與行動。特別是在行動方面，他較自己的前後輩同人表現更為積極。在學問與修行方面，他承接上西田幾多郎與池上湘山，對西方特別是德國的哲學與神學，有一定的造詣。就思想的來源來說，毋庸置疑是禪。他對禪有極高的評價，認為它並不單是佛教中的一個教派，更是佛教的本源。他對禪最欣賞、嚮往的地方是禪的人文性、人心性。他認為禪極具批判性，它嚴厲地譴責經典主義，後者視經典為真理的終極典範，而淪於教條主義。禪是要否棄教條主義和一切魔障、執著，教人回返至經典的源頭，即是在義理上先於經典的心。在久松看來，禪所說的心正是佛心，是覺悟、解脫的唯一依據。

禪作為一種佛教教派與實踐哲學，在歷史上流行超過一千年，受到歷史的限制與世俗的影響，在某些方面已呈僵化，不能發揮正面的、積極的影響了。久松也承認，包括禪籍在內的佛教文獻，其中不少內容到了今天已不合時宜，尤其是現代西方宗教、哲學與科學的影響已遍及眾多佛教國家。但佛教特別是禪的義理與實踐仍有豐盛的生命力量，對於現代世界仍可有巨大而積極的熏陶與影響，在這方面，我們最要注意的是禪所闡揚的心靈的自主性、獨立性，如臨濟所說的「獨脫無依」的那個性格。和其他重要的宗教比較，久松指出，基督教與淨土真宗是絕對依賴上帝和阿彌陀佛的宗教。依賴與被依賴成為一二元性格局，永遠不能除去。久松似有這樣的意思：在二元性格局中永遠不能見終極真理，永遠不能得覺悟、成解脫。久松認為，佛教（按：淨土真宗亦是佛教，久松在這裡不作佛教看）的基本目的是從生死、是非、善惡所成的二元性格的束縛中脫卻開來，獲得自由。徹底的解脫是不受任何東西所束縛，不依賴任何東西的。他並表示《般若心經》（Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra）所說的「心無罣礙」，正是這

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

個意思。同時，他又藉著這個機緣引出他自己提的「無相的自我」觀念。他認為，佛教的終極目標是要衝破任何二元對立的關係，喚醒那個自由運作，不受任何東西所束縛——甚至不受「不受束縛」這一觀念所束縛——的無相的自我。他又引述真宗的創教者親鸞的《唯信鈔大意》所說的「具有相狀而由這無相的真如而來」的方便法身。⁵⁸如下面所說，具有相狀是附在無相的法身、自我之下說的。但真宗屬淨土宗，不屬禪宗，這點他則沒有留意。他是激烈反對淨土信仰和皈依阿彌陀佛以求極樂的。

從相與無相說下來，久松認為禪有兩個面相。一方面是不受任何形相所繫縛，由所有形相解放開來的真正自我的真空；另一方面是不受任何形相所繫縛而又實現所有形相的自我的妙用。這兩個方面構成真正自我的體和用。真空是一切形相的「抽離狀態」，而妙用則是每一形相的自在的形成。這便是絕對的無相的自我的自我表現。正是在這點上，成就了徹底抽象和徹底表現的一體不二的基礎。⁵⁹這些表現包括瞬目、揚眉、伸手、舉拳、棒打、呼喝、吃飯、喝茶、鞠躬、舉拂等等。按：久松在這裡的所說，非常重要，也非常富爭議性。我謹提出以下幾點來論究一下。

(一)久松提到禪的「真空」與「妙用」兩個觀念，這與京都學派的其他成員如西谷啟治、阿部正雄等所說的「真空妙有」有相同的旨趣。不過，真空妙用是久松就禪說的，而真空妙有則是西谷、阿部他們用來說包括禪在內的佛教的主流思想特別是般若（*prajñāpāramitā*）說的。以真空為基礎（體）的妙用是就作用、活動言，以真空為基礎的妙有則是就存有論言，雙方有不同的偏重。就般若和與它有密切關係的中觀學（*Mādhyamaka*）來說，妙用的涵義比較強。即是說，般若學與中觀學很強調對於事物的轉化作用：以真空作為基礎，以成就它對事物的具有理想義、現象學義的建立

的作用。這便建立二諦（*satya-draya*）的義理：真諦或第一義諦（*paramārtha-satya*）與俗諦（*saṃvṛti-satya*）。就如來藏（*tathāgatagarbha*）思想來說，妙有的涵義比較強。如來藏亦即是潛在的佛性（*buddhatā*，*buddhatva*），它有空（*sūnyatā*）與不空（*aśūnyatā*）兩面。空指它沒有形而上的體性義，不是一實體，而是一具有充分動感的主體性。不空則是指如來藏具有種種功德、方便法門以教化、轉化眾生，淨化一切事物，成就一個清淨無染的存在世界。在這一點來說，存有論的意味是很濃厚的。久松說妙用而不說妙有，表示他在工夫實踐與存有論兩者之間，較重視前者。就筆者所看過的久松的著作而言，久松未有突出存有論而加以細論，反而在工夫實踐方面，特別是突破終極的二律背反以喚醒無相的自我以成就覺悟、解脫，著墨最多。

(二)久松以體用範疇來說真空與妙用，並不是取體用論的當體意義，而只是虛說。此中的體不是形而上的實體，特別是精神實體，因而其用並不是實體的發用。久松不是實體主義（*substantialism*）論者，而是非實體主義（*non-substantialism*）論者，後者是京都哲學一貫的理論立場。無相的自我是一超越的主體性，它的本性是空，但卻具有動感，能發出種種妙用以救贖眾生，使他們轉迷成覺，轉識成智。這主體性倘若一定要說體，則它只能是虛的體，是本源、本根的意思，與作用相對而立。故我說久松的體用關係是虛說，不能抓得太緊，把體鎖定為形而上的實體。

(三)說真空是一切形相的「抽離狀態」，妙用是一切形相的自在的形成，意義不免隱晦，容易引起誤會。久松這樣說真空抽離於一切形相，是採取分解式的說法，把真空與一切形相作一種邏輯的分離，然後各別說它們的性格，在真實（*reality*）方面，宇宙並沒有一種和其他事物分隔開來

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

的真空這樣的東西，真空是存在於一切事物，一切形相中的。他說妙用是每一形相的自在的形成，是說每一形相都以真空為基礎而成立。所謂「自在」是有終極意味的，是遠離一切束縛、依賴的意思，這種性格只存在於真空之中，亦即是存在於無相的自我之中。因此久松說，自在的形相是無相的自我表現。但這裡仍有一個問題：自在的形相雖是自在的，但亦有它們各別不同的具體的、立體的形相。真空或無相的自我作為抽象的、超越的主體性，如何表現為這些具體的、立體的東西呢？這需要有一宇宙論的演述（cosmological deduction）才成。宇宙論正是交代事物的生成、變化所呈現的種種個別的、具體的形相的。對於這個問題，久松顯然未有意識及。

（四）久松說無相的自我或真空的表現，只舉揚眉、瞬目、棒喝、飲茶、喫飯一類例子，這些都是在禪修中祖師或老師開導生徒悟入真理的慣用手法，是作用意義的，不是存有論意義的。久松的興趣顯然是在工夫實踐、救贖方面，而不在客觀的存有論中事物的不同樣態的表現方面。

探討過作為禪的主體性的無相的自我的體用式地表現為自在的事物的形相一問題後，我們可以回返到禪與現代世界一論題上了。久松以弔詭來說人的性格。他表示，人越是涉及複雜的事，會越渴求單純；生活越單純，會越渴求複雜。越是忙碌，便越想有閒暇。越閒暇，便越感納悶。越多關心，便越為漠不關心所吸引。越漠不關心，便越會受到空虛的痛苦。生命越喧鬧，便越想求得寧靜。生命越寧靜，便越感孤單。久松這樣說，是要表達一個意思：現代文化的特性正是每一件事情都越趨複雜，繁忙的程度與日俱增，人的腦袋有各種不同的顧慮，有不勝負荷之感。因此，人有一股越來越強烈的慾求，去追求單純、閒暇、無憂和寧靜，俾能彌補現

代生活的煩亂。按：這也可以說，人要追求生活上的平衡，避免走極端，鑽牛角尖，不讓自己陷身於極端的夾縫之中，找不到出路。^{⑥0}

久松跟著舉出一些具體的案例。美國在西方一直領導著現代文化潮流，但近年已顯露出一種趨勢，要把繁複的事情單純化、清簡化。例如在建築方面，一般的建築物以至教堂，都從原來的冗繁、複雜的風格轉變為直線的、簡單的和鮮明的摩登風格。這種建築物的單純化的趨向一單橫掃美國和西歐的古老城市，也漸漸觸及日本。此種趨向不光是為了實用上的方便，更是毫無疑問地因為它能回應現代人的自然渴求。他們發現自己已日漸陷入現代生活的極端複雜性之中。另外，複雜的繪畫和雕塑讓路給非傳統的不規則的、變形的或抽象形式也可被視為意味著一種從惱人的複雜、精細和規則中解放開來。

在相同脈絡下，被拋擲到種種迫切焦慮漩渦中的現代人，無可避免地、貪婪地尋求閒暇：一種被稱為「閒暇潮」的現象，而這「閒暇潮」已成為現代流行的術語了。實際上，下面例出的近年的現象：對原始藝術的濃厚興趣、民歌和兒歌的普及、對鄉間口語的本地方言的提倡、對大自然的自然開放世界（例如山川、田野、海洋）的迷戀、現代藝術的渾然天成、純樸感受的趨向。這些現象都可視為現代文明的受害者對於單純簡樸的生活與文化的盼望與追求。^{⑥1}

對於單純與複雜的問題，久松又以邏輯來說。他指出，一與多或統一與分化是人的根本構造中不可或缺的契機。它們必須相互合而為一，不能相互分離。沒有多的一只表示沒有內容的貧乏性，沒有一的多只是沒有統一的分割。這裡正是現代文明模式的一大盲點的所在。一切文明的疾病：無根、混亂、衰弱、不穩定、迷惑、懷疑、神經過敏、對生命厭倦等，大

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

部分都是由於這盲點而來。越是有多元性，人便越需求統一性。多元性、多樣性的結果是，人要反璞歸真，從多樣性中退避出來，去尋找單純的東西。久松還舉出另外一個不良情況：在當前的世界中，對前現代、非文明的崇拜和迷信仍然有大量的信徒，一個正在沈淪、沈溺的人甚至會抓住一根稻草，雖然他客觀地認為它是不可信賴的。他已陷於迷失的狀態。最後，久松指出，現代人逃離文明而回歸原始、非文明和非現代的企圖，可表面上被視為嘗試為現代文明中缺乏統一性的現象找尋補償。由這種表面的做法轉向真正的解決，除了在多樣性之內建立起那與它相稱的、相應的一體性和統一性之外，別無他法。久松還似有這樣的意思，這種解決要由表面滲透到底層，更需要作一種價值意識的轉變：在價值上把一體性、統一性放到生命的最高位置。^{⑥2}

久松即在這種脈絡下提出，要徹底解決現代文明、現代世界的這個難題，必須要建立一體性、統一性這個觀念與性格，而這一體性、統一性的根源，正是在禪之中。他正是這樣地引出禪來的。不過，這裡涉及一種思惟上的程序，我在這裡還是順著這個程序說下來。久松指出，文明發展勢必不斷邁向多樣性和專門性，只有具有足夠的活力和彈性的一體性、統一性才能自由無礙地，適切地回應與處理這日益增長的多樣性。當一體性未有從多樣性分隔開來時，它並未足以作為多樣性中的靜態的根基。它必須是一種富於動力和創造的一體性，作為多樣性的根源，無限量地自一己之中產生多樣性。這是一種能自一己之中自由地永恆地產生多樣性而又不會為其所生的東西所束縛的一體性。這是一種在生起多樣性時而又滯留於多樣性中而又能於適當的獨特時空中與那多樣性吻合的統一性。只有這樣，那多樣性才能在無限量地從這樣的一體性中生起時，永遠不會失去這一體

性；同時，當那一體性生起多樣性時，才能永遠存留於它所生起的多樣性中，也不會和這多樣性隔絕開來。^{⑥3}

在這種情況下的多樣性，在自身中繼續存留著一體性或統一性，便不會成為無系統、無連續性的片斷的、碎裂的東西。因此也就沒有必要去逃避多樣性而追求與多樣性隔離的空虛的一體性。從另一方面來說，既然那一體性是多樣性的永不衰竭的泉源，且亦從未與多樣性分離，因此便不必懼怕有朝一日會掉進空虛寂寞的氛圍中，而要在那與一體性隔絕開來的多樣性尋求現實的熱鬧。久松認為，真正的一體性是多樣性的一體性，真正的多樣性是一體性中的多樣性。他引述一句禪語「無一物中無盡藏」，指出人只有在一體性與多樣性的關係能成就人的基本結構的情況下，才能從支離破碎的生命片斷中解放出來，永遠不會在其一體性中受到虛空或寂寞的苦惱。他可以立即無礙地成為統一性及多樣性，不受任何壓力及自我滿足所束縛，成為一個永恆地帶動文化的真正主體。作為這樣一個主體的人才是一個具有真正的存在模式的人，才有現代人內在要求的人間形象。這現代人是站在一個發展中不斷分化的文明當中說的。這一人間形象是根本的主體，他自由地及無限制地創造文化而又適應時空的條件而存在於他所創造出來的文化中，而處於解脫的狀態。^{⑥4}

久松強調，這一根本的主體必須覺悟到自己，並在現代文明中挺立起來。他正是禪的理想人格、人間像，是東洋的無的主體，是無相的自我。他以《壇經》的「自性本無動搖，自性能生萬法」、「無一法可得，方能建立萬法」、永嘉玄覺的《證道歌》的「行亦禪，坐亦禪，語默動靜，體安然」、黃檗的《傳心法要》的「終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人」來說這種理想人間像。^{⑥5}久松特別指出，這樣的人不斷地創造文明

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

和形成歷史。這人間像是人道主義的，在其中，他是內在於它所創造及形成的東西之中，也是後者的根柢。他並不附著於被創造的東西之中，也不為它所束縛，而總處於解脫的狀態。他可以說擁有臨濟所說的「獨脫無依」的宗教性。在華嚴思想來說，這是還源起動的主體；在淨土教來說，這是在往相而現證滅度，在還相而遊戲稠林的主體。只有這樣，才能與現代世界的處境相應。⑥⑥

久松強調，他在這裡對現代的解釋，並不是指任何暫時性的事物，不是指任何特定的一代或歷史階段的東西，而毋寧指永恆主體的現代的自我形成與實現；這永恆主體是一切歷史時期的根源，也超越這一歷史時期。我們在這裡可以建立起一種更新的、更高的人道主義的宗教，這宗教一方面不會退墮成為一種忘掉自我批判、以人類為中心的自律的人道主義的現代模式，另一方面不會倒退至一種前現代的以神為中心的神律主義，放棄人類的自主性。⑥⑦

對於這一新的卻是基本的和終極的人間形象的實現，久松認為我們應注意兩點。一是不能通過與時代脫節的，頭腦簡單的方式摒棄世界，而逃避到一與文明疏離的、質樸的和前現代的一體性，來醫治現代文明的病痛。二是要藉著對這種一體性的自覺，對現代困境作徹底性的治療。這種對一體性的自覺與從文化疏離開來不同，它是文化的基礎、根源。這樣一種富於禪味的人間形象當會掃除一切對於佛教的批評或誤解，它們認為佛教是厭世、棄世、不切實際、渴望他力的理想世界而忽視現實時空中的歷史世界。它同時值得被傳播到西方，作為一種東方提供出來的醫治現代文明的種種弊病的藥方。久松最後表示，近年禪在西方各個領域如心理學、藝術、工藝品、發明、哲學、宗教等引起的極大興趣，並不是偶然的，這

是來自現代文明內在的需求。⑥⑧

十二、對於久松的禪觀特別是史觀的評論與批判

以上基本上闡述了久松對禪佛教的理解與發揮。除了最後第十一節外，我對久松在其他節中都作了評論。第十一節所說的禪，較其他節所說的，顯然重要，甚至重要得多，久松凌空而又著實地論述了禪的精神與它對現代文明、現代世界所可能或已作出的貢獻，並強調這種精神是歷史以至各種文化活動的根源。禪固然有它的內在價值，對提昇我們的精神生活有莫大的裨益，但是否能到久松所提的那個程度，是可爭議的。在這第十二節亦即最後一節，我要就久松在第十一節所說的禪與現代世界作些評論，這些評論有很重的批判意味，也涉及我自己所確立的純粹力動現象學的重要觀念與理論立場。

為了方便理解起見，我按著第十一節所作的闡述順次來評論。首先，久松就禪的獨脫無依的態度來說禪的獨立性，以至於批判性，是很正確的觀點。這獨立性與批判性的理據是禪不依賴任何經教，而直接從自家的本心來面對生命存在的種種問題。在這一點上，他嚴厲地批評基督教與淨土宗對於上帝與阿彌陀佛的一面倒的對他力的依賴性，致喪失個人的自主性、自律性。大體上，久松是對的；但若細心地、深入地思考他力救贖的意義，問題便不會這樣簡單。一方面，皈依一個外在的他力大能，是需要誠心誠意地放棄自己的自由意志的，這種放棄，仍出自自己的自由意志，故不能說這種做法是完全依賴，自己不必努力。另一方面，一個淨土的修行者一邊會誠意地皈依他力，另一方面他又會為自己的無力、無能求覺悟而感慚愧，這種慚愧不難讓他深切反省，因而作奮力自強的轉向，由此產生生

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

命力的反彈的力量。這種力量對他求覺悟得解脫的理想的實現會有積極的幫助，於是他對他力大能的依賴性會隨之而消滅。這兩面自然有一種弔詭性在裡頭，這弔詭性也是人的生命存在的一種真實狀態。久松顯然未有留意及這點。實際上，和西田幾多郎一齊努力創立京都學派的田邊元在他的後期發展出一種懺悔道的哲學，這種哲學與我在上面提及的第二方面有密切關聯。⁶⁹田邊是久松的先輩，久松對於這種哲學應該略有所聞。但在他的著作中，就我閱讀所及，未見他提及這種哲學。

在人的性格方面，久松倒明顯地意識到一種弔詭性：生活越是多樣化、多元化、複雜、忙碌、喧鬧，等等，人便越想擁有一體性、統一性、單純性、閒暇、寧靜，等等。現代人便是越來越置身於前面那種生活中，因而便越來越想享受後面那種生活。特別是在西方世界，人們對於前面那種生活非常反感，對後面那種生活非常嚮往。對於這種現實情況，久松認為禪可以扮演積極的角色，提供有效的貢獻。在久松的理解中，要徹底解決現代人的這個大難題，必須建立一體性、統一性的觀念與性格，而這種性格的根源正是在禪之中。他認為禪的一體性與統一性富有動感，能夠創發多樣性、多元性，而又不曾停滯於其中，受到束縛而失去自由自在性。這種一體性、統一性讓人想到胡塞爾現象學中所說的一體性（*Einheit*）或一致性。胡塞爾的一體性是就意向對象說的，所謂「意向對象的一體性」（*noematische Einheit*）；這一體性是意義的焦點所在，亦即是事物的內容。意向對象便是由這一體性所決定、鎖定，它不是物質義，而是觀念義，由此可以通到意識、心靈一面，而與久松所說的禪的一體性掛鉤。在久松來說，這一體性正是他所發揮的禪的東洋的無或無相的自我。

此中久松提出一重要之點：作為佛教特別是禪的根本精神或本質的東

洋的無或無相的自我，可以憑藉其一體性處理多樣性問題，甚至可以把多樣性的有關分子串連起來，統一起來，以消解一直困擾西方文明的多樣性，這多樣性導致西方文明的騷動、囂亂、煩厭、吵鬧不堪的擾攘的生活環境。作為根本主體的無相的自我，本於其一體性，可以帶導、帶動文化，甚至可以創造文化而又內在於文化之中，永遠保持一種解脫的狀態。這點很有意思，很值得探討，也可引起一些爭議。久松所說現代文明特別是西方文明為多樣性現象所困擾，人不能過有價值、有意義的平和的、寧靜的理想生活，這是西方文明社會的問題，或危機，是很正確的。久松又以一體性、統一性來說禪的精神，基於這種一體性、統一性，人可以在煩擾的、喧鬧的環境保持寧靜的心境，專心做自己正在做著的事，這也是很正確的，而且表現出一種滲透至禪的內蘊來看禪的特質的洞見。實際上，在與田立克所作的幾次對話中，久松一開始便點出禪的這種效能。他忠告田立克，即使是在很忙碌的生活中，埋首在繁忙的工作時，也要保持心境寧靜，而這也是與禪的精神有適切性。久松指出，人是在繁忙找到寧靜的，不用逃避繁忙來找尋寧靜。久松的意思是，人有無相的自我，它具有一體性、統一性的本質，能克服周圍的多樣性所帶來煩燥，讓人專心地、寧靜地繼續工作。順著這種洞見，久松很自然地說，禪的這種一體性、統一性，可以克服由多樣性帶來的種種煩囂，讓現代人過高品質的生活。對於這點，我也沒有異議。但對久松跟著說的禪可以憑其一體性，可以帶動文化，創造文化一點，我覺得有商榷的餘地，久松實在太高估了禪的功能。這是由於他對禪的理解還未到家。

久松以東洋的無特別是無相的自我來說禪的本質，過於消極，不足以適切地表現禪的動感性、積極性，雖然他也意識及禪的動感，也提過「能

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

動的無」的字眼，但這是不足夠的。我自己則以不著不捨、靈動機巧的超越的主體性來說禪的本質。這種說法，見於拙著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》及我的其他撰作中。這較能表示禪的較強的動感，但即使具有較強的動感，禪在帶動文化、創造文化這一大活動中，動感還是不足夠。禪畢竟是佛教的一支，不能離開佛教的緣起（*pratītyasamutpāda*）、性空（*svabhāva-sūnyatā*）的立場，是非實體主義的思惟導向。即使本著其真空妙有的性格、表現來指導人的生活與文化，由於缺乏體性義，其力量還是單薄的，不能負荷創造文化的大活動、大理想。我們尤其不應忘記，禪作為一種非實體主義的哲學與實踐，是以否定性格與作用的絕對無來說終極原理的。絕對無（*absolutes Nichts*）雖有其殊勝之處，但由於只顯終極原理或終極真理的負面的、收斂的、退藏於密的一面，不免有虛空、虛弱的無力的傾向，不能光大地、繼動地應付世間的種種難題。要以這種終極原理來創造文化、真是談何容易。久松所提的「無一物中無盡藏」，是在禪的無相的自我的遠離執著的脈絡下說的，而且是就實踐的、作用的意義說的。能夠不取著任何物事，任何對象，便能成就種種力量，包括覺悟的力量。但這是不夠的。它沒有存有論的意思，不能安立、成立現象界的種種存在，更無由說要對它們建立客觀而有效的知識，這亦是俗諦的知識。倘若沒有這種知識，便不能在俗世中生活，不能過俗世的生活，如何能說文化的創造呢？知識亦是文化的一環，沒有知識的文化，生活只會流於空蕩而無方向，也沒有世間性的內容。創造文化云云，從何說起呢？知識問題是如此，道德、藝術問題也如是。

我所提的純粹力動（*reine Vitalität*）便不同。作為終極原理，它超越而又含有實體主義與非實主義的內容，綜合作為實體主義的基礎的絕對有

（absolutes Sein）與作為非實體主義的基礎的絕對無（absolutes Nichts），同時又超越、克服兩者可能分別發展出來的極端狀態：常住論與虛無主義。關於這點，拙著《純粹力動現象學》已有詳盡而清晰的闡述。我在這裡要強調的是，純粹力動、絕對有、絕對無都表述同一的終極原理，絕對有是正面的表述，絕對無是負面的表述，純粹力動則是正面與負面的綜合的表述，因此是最周延的表述。無相的自我相當於絕對無，其表述有所偏：只注意終極原理的負面、解構面，不能全面地、周延地展示終極原理的性格。

就創造文化一點言，純粹力動具有充足的動力，也能提供充實的內容，沒有上面所說的無相的自我的弱點。我在這裡只想就知識一面說。作為終極原理的純粹力動必須要呈顯它自己，這是它的本質的要求。在客體方面，它凝聚、下墮，詐現為氣，氣再分化，詐現為萬事萬物。在主體方面，純粹力動直貫下來，成為超越性格的睿智的直覺，認知萬事萬物的在其自己的真相，亦即是純粹力動雙重詐現的結果。同時，它又自我屈折而為知性，認知萬事萬物為對象，對它們建立客觀而有效的俗世知識。關於這些點，我在拙著《純粹力動現象學》中已有詳盡的闡釋，這裡不再多贅。

久松也談到歷史的問題。他強調歷史是永恆主體的現代的自我形成與實現；這永恆主體是一切歷史時期的根源，也超越這一切歷史時期。這永恆主體明顯地是指久松自己所稱賞不已的無相的自我，是在禪的背景下提煉出來的終極主體、終極原理。同時，毫無疑義地，這永恆主體也是絕對無，由此便帶出了久松的絕對無的史觀。

久松在這裡涉及一些有關歷史的非常重要的問題：歷史是人類文化活

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

動的記錄，它的根源在哪裡呢？歷史為什麼是重要呢？歷史是已發生了的事，何以又密切地牽連著現在與將來呢？這些其實不單是歷史的問題，毋寧更是歷史哲學的問題、史觀的問題。康德（I. Kant）很重視歷史；黑格爾（G. W. F. Hegel）、史賓格勒（O. Spengler）和馬克斯（K. Marx）更分別建立他們的史觀。當代詮釋學（Hermeneutik）宗師葛達瑪（H.-G. Gadamer）更在他的《真理與方法》（*Wahrheit und Methode*）以歷史、語言和藝術來說文化。在京都學派中，田邊元、久松真一、西谷啟治都很重視歷史，久松更建立自己的史觀，那便是絕對無的史觀。在這種史觀中，我們可以看到他如何以宗教的導向來說歷史，也可瞭解到他在FAS構思中的超越地創造歷史的意義。因此，我要在這裡闡述一下久松對歷史的看法，然後作些評論與批判。

上面提到久松認為歷史是永恆主體的現代的自我形成與實現。關聯著這點，久松心目中有兩種主體：根本主體與歷史主體。根本主體是絕對主體，沒有矛盾性；歷史主體則不是絕對性格，有矛盾性。出人意表的是，他承受了柏拉圖（Plato）的形相（Form）觀念，以這觀念來說歷史，把它視為歷史的內涵。在他看來，抽象的形相落實在具體的事物中，不斷發展，便成歷史。他把形相視為歷史的主體，它體現於現實的東西之中，這種體現有限制性；現實的東西可使形相落實於其中，同時也限制了形相，或者是，形相現實化，需要作自我限制，這便變得有限。當形相限定它自身而變成有限時，它同時超越現實化，試圖以無限的性格來截斷一切限制，這便引致形相的矛盾性。

久松的形相，其實是絕對無。他是以絕對無的發展來說歷史的，他在其重要論文〈平常心〉中說：

形相通過它的自我限制而實現它自己。形相的這種限制正足以使現實化的東西被建立，被確定下來。但同時，這種限制又是現實化的東西的否定。即在那些限制了的東西的無限否定中，成就了形相的絕對的否定的性格，或者是形相的絕對無的性格。這絕對無的性格即是歷史的原理。^{⑦〇}

這段文字不好理解。我們可以這樣看，形相通過它的自我限制而使現實化的東西被建立起來。但這種建立活動是在歷史中進行的，它是不能停滯的，否則歷史便不能繼續發展。故現實化的東西被建立，同時也必須被否定。形相自我限制、自我否定而成為現實的東西，後者又被否定以形成歷史。這裡實含有雙重否定，亦即是否定的否定，這便是絕對無。我想久松的意思是這樣：絕對無位於歷史中的現實的東西的底層，它有兩面性格：就絕對無恆常地創造歷史現實來說，它是絕對有；就它恆常地否定它的自我限制而成的歷史現實來說，它是絕對無。歷史是跟著絕對無的作用而成立的，因而也有矛盾的、辯證的性格。它與平常事物有密切關聯，受它的或有或無的狀態所影響。倘若平常事物只是有，則歷史的前進便不可能，因有傾向於常，常則不變，而前進則是變化的表現。另外，平常事物如只是無，則歷史的現前性便不可能，現前性畢竟是有的表現。

久松由此論到歷史的終極矛盾，在〈平常心〉中可以看到，此中的終極性是由絕對無作為一終極原理的肯定（自我限制而成歷史現實）與否定（否定現實以保持其前進發展而成歷史）的作用而來。因此他提出要有對歷史的終極批判，這是對歷史的完全的、根源地主體性的批判。他其實是要從另外一個導向（orientation）來說歷史，這即是覺性的、反省的導向，也是宗教的導向。他強調歷史的這種終極矛盾是不能依「歷史的辯證」而

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

得消除的，它必須依「宗教的辯證」才得消除。在這種對歷史的終極矛盾的處理中，久松提出「脫落」觀念，這大體是沿著日本道元禪師的「身心脫落」的說法而來的在肉體與精神上的大解脫。久松指出，這種身心脫落的解決，與歷史的終極矛盾的深淵面對面地對峙地超越後者、克服後者。他是以禪的大疑團、大困惑來解決歷史的終極矛盾，超越地融化歷史的終極矛盾，以再建立歷史的主體。這也可以通到他的 FAS 構思中超越地創造歷史的思想方面去。這超越歷史而又創造歷史的，正是作為歷史的根本主體的絕對無。

以上的闡述，便是久松的絕對無的史觀。表面看來，以絕對無來說歷史，或以根本主體說歷史主體，把歷史引導到宗教方面去，讓它在宗教的脈絡中有一位置，是無可厚非的。歷史是文化活動中的一個重要分子，上面說過以絕對無來帶動、創造文化，有其義理上的困難，這困難當亦對歷史具適切性。不過，久松在文化活動中特別強調歷史，又提到歷史主體與根本主體，特別說到歷史的終極矛盾與它的宗教導向的解決方法，把歷史歸入宗教，以歷史主體與根本主體分別相應兩者（根本主體當是說宗教主體），則頗有問題，不能不細加論究與批判。特別是，他提到絕對無作自我限制而創造歷史現實和絕對無因此也是絕對有，在義理層次上必須細加檢別，否則便會產生種種誤解。以下我要專就這些點作些清理與批判。

久松引用柏拉圖的形相觀念來說絕對無，實在無此必要，也不恰當。柏拉圖的形相是實體主義哲學的存有論的觀念，是一種實體形式，與絕對無的非實體主義的思想旨趣並不相應，絕對無不是實體，它傾向於佛教的空與禪的無。同時，柏氏的形相沒有動感，是靜態的，絕對無是具有動感的，至於其動感夠不夠，則是另外的問題。不過，久松對雙方的動靜性格

的不同，也意識到了。現在的問題是，絕對無（久松以形相來說）如何能作自我限制以生起歷史現實呢？所謂自我限制是自己對自己作出否定，這亦是《老子》書中所說的「反」的意思；進一步說，絕對無自我限制有讓自己放棄絕對性、無限性，以分裂、分化而顯現出具體的、有限的現象事物來。因此，自我限制有自我具體化的意味，由抽象的狀態轉出具體的狀態來。這種限制與具體化是需要一種力來發動的，這力不可以純然是主體性的力，也不可以純然是客體性的力，而應是渾淪而為一體的主客未分的力，它的自我限制而成立的，才有主客的分野可言。這力是一種超越的力動、動感。佛教所說的空是終極的原理，表示一切法的無自性（*asvabhāva*）的真理狀態，是一種靜態的狀態義，不能說力。而由空轉化出來的禪的無，以至京都學派的絕對無，也是傾向靜態義的狀態，而難於說力。因此，說絕對無自我限制而生起歷史現實，是有問題的。歷史現實指涉在時空下展現的經驗現象的連續系列，具體化的事件的串連。嚴格來說，這樣的絕對無是不能說自我限制而生起歷史現實的。即使京都學派所說的絕對無有主體性、精神主體的意味，久松自己也曾用過「能動的無」的字眼，可以在某種程度上說力，說動感，但只要是立根於佛教的空而發展出來的無、絕對無，都難以說足夠的力或動感，因此也難以說自我限制而創生歷史現實或一切經驗事物。久松的絕對無的史觀，的確有義理上的困難。

我所提的純粹力動現象學便沒有這方面的問題。純粹力動綜合了絕對有與絕對無的殊勝之點，自身是一超越的活動，具足濃烈的動感。這活動、動感便是力，藉著這力的作用，純粹力動可進行自我限制、凝聚、下墮而詐現原始物質義的氣，再由氣分化而詐現種種事物、現象，在時空方

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

面展開種種文化活動，其中重要的一項便是歷史；或者說，這些活動的記錄便成歷史。歷史是人類依時間序列而表現出種種活動，這便是久松所說的歷史現實。人出現在歷史中，表示純粹力動以個別主體的身分，示現自己於時間之中，或享受美好的生活，或接受種種苦痛的磨鍊，不管表現如何，最後形離壽盡，人便回歸向純粹力動的世界，如同久松所說人從永恆出來，進入歷史，最後又回返到永恆。^{⑦①}

【註釋】

③⑥ 《久松真一著作集3：覺と創造》（東京：理想社，1976年）pp.457~472。

③⑦ 〈絶対危機と復活〉，《久松真一著作集2：絶対主体道》，pp.192~193。

③⑧ Ibid., p.193.

③⑨ Idem. 對於沒有形相的自我這一超越的主體性（transzendente Subjektivität），久松作「無相の自己」，我則作「無相的自我」，都是一樣的。

④⑩ 久松在他的《久松真一著作集3：覺と創造》中，收入他自己親筆寫的〈人類の誓〉及〈京都大学学道道場綱領〉，pp.160~161之間。

④⑪ Idem.

④⑫ M. Abe, "Transformation in Buddhism: With Special Reference to Hisamatsu's Notion of FAS." 這是阿部（Abe）於1992年送給筆者的一份打字稿本，未悉是否已發表，或在哪裡發表。

④⑬ 〈平常心〉，《久松真一著作集2：絶対主体道》，pp.103~128。

④⑭ 詐現是一個宇宙論的概念，表示一種具像化、立體化的事物、現象。拙著《純粹力動現象學》（台北：台灣商務印書館，2005年）及我的即將出版的《純粹力動現象學及其宇宙論的開拓》到處都提到它。

④⑮ 這份文獻是筆者在1992年7月間在京都作京都學派的研究時從常盤義伸教授手中得到的，有沒有發表，不得而知。常盤是久松的弟子，是京都學派

的一個支持者，曾翻譯了不少久松的作品為英語，如上面註 18 提到的 *Zen and the Fine Arts*。1992 年我見到他時，他是京都花園大學教授。

④ 月前往日本，找到幾本有關久松的思想與 FAS 協會的書，茲闡述其大要內容如下：

1. 久松真一著，《人類的誓い》（京都：法藏館，2003 年）。這是 FAS 協會編訂的關於該會的宗旨的幾篇重要文字，都是久松寫的。其中包括〈人類的誓い一：その成立の由来〉、〈人類的誓い二：開かれたる道場へ〉、〈人類的誓い三：智體悲用〉、〈FAS について〉、〈現代の課題と FAS 禪〉。這些文字都曾收入在《久松真一著作集 3：覺と創造》中。關西大學名譽教授川崎幸夫寫了一篇〈後記〉，提到久松學問的宗旨是向上和向下導向的（按：這相應於淨土宗的上回向與下回向）、自覺與覺他。所謂覺的現成，是以菩薩行施諸眾生方面去。川崎又透露，〈人類的誓い〉是上田泰治、三村勉、北山正迪和阿部正雄等特別委員會的主要成員花了一年時間敲定的，當然也是久松首肯的。關於智體悲用問題，川崎表示，體是本體、究極實在、真如，用是對眾生所起的行動。說智體悲用，是以了達一切皆空的智慧、覺悟為本，而起救度眾生的慈悲之用。
2. FAS 協會編，《自己・世界・歴史と科学：無相の自覺を求めて》（京都：法藏館，1998 年）。這是 FAS 協會理事會編輯的以久松思想為討論中心的重要文獻。據該書的〈前言〉（まえがき）所說，在久松死後（1980 年之後）的 17 年間，藤吉慈海與北山正迪分別任 FAS 協會的代表與總務。在這段時間，協會漸漸受到歐美人士的注意，它所出版的 FAS 的英文期刊 *FAS Society Journal* 也在這些地方流通起來。1993 年、1997 年藤吉與北山相繼去世，在此之前的幾年，協會的工作集中在論文與一般評論的出版上，特別是著重這些作品的普及性與可讀性，相對地，學術性、哲學性便淡化下來。這本書的出版，是這方面的一種顯著的表現，分四個章節：一、無相的自己，二、全人類的立場，三、科學與藝術，

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

四、隨想。

書中有兩篇文章頗堪留意，其一是越智通世所寫的〈死なないということ：生死の中にいてはわからない〉。文章記述在久松去世前兩年左右，作者與阪神（大阪、神戸）FAS協會的成員總共4人探訪久松在岐阜老家，久松穿著素樸的和服相迎。談到宗教與哲學的頓悟的殺佛殺神的題材後，4人都有「老師更較我們年輕」之讚歎。久松回應說「年輕是由於世壽雖盡但有不滅的本壽存在啊」。其中一個醫生扇谷正彥說「先生總是那樣健康哩」，久松笑謂「我的世壽雖盡，但不會死的」，表示自己的形軀雖然沒有了，但由於覺悟，在不死中死去，在不生中生起，遊戲於三界。

另外一篇文章是常盤義伸的〈久松博士のポストモダニスト構想への批判について〉。其中記載在1996年夏天，在荷蘭的阿姆斯特丹（Amsterdam）與萊頓（Leiden）之間的一個村落的國際禪道場舉辦一場接心的研討會，會中主腦人物クリスタ・アンベーク（原來的羅馬體名字待查）發表題為〈歐洲的禪者與日本的FAS協會的對話的歷史與目的〉的報告，指出研討會要處理的兩個問題：一、禪的根本公案如何在融入歐洲的文化脈絡中被調整；二、在個人的、實存的階段中進行根本公案的工夫，與今日歐洲的社會、政治世界可以有什麼樣的連繫。在相近的時間、相同的地方，佛教與基督教舉行第一次研討會，與會者有阿部正雄、溫伯勒特（Jan van Bragt）、法頓浮斯（Hans Waldenfels）等人士。其後每兩年都在同一地點舉行有關禪的會議。在1993年又在瑞典的斯德哥爾摩（Stockholm），也舉行過研討會，其焦點也是集中在歐洲的禪的發展、推進問題。即是，歐洲的文化能否或如何表現和建立自己的禪文化的問題。其後還有好些同內容或相近內容的會議在歐洲的不同地方舉行。這些會議或多或少都反映出久松真一及FAS協會的宗旨與理想。

3. 石川博子著，FAS協會編，《覺と根本實在：久松真一の出发点》（京都：法藏館，2000年）。這是透過解讀西田哲學和久松對西田哲學的理

解來看久松的終極實在觀點和他的覺的哲學與宗教。作者是英美文學研究出身的，其後對京都哲學發生興趣，雖然沒有哲學與宗教學的訓練，但多年來努力學習，又加入FAS協會，成為協會的會員，終於寫成這本書。這是一部大膽的撰著，與FAS協會有密切關係的關西大學名譽教授川崎幸夫很推許它，特別是在其中所表現的研究方法。即是，作者透過久松由年輕時的思想起步，經過艱辛的歷程，最後終能成功，成為禪的一代宗師，而寫出久松的哲學與宗教學的軌跡；同時也平行地把西田哲學與它對久松的影響配合來說。這是FAS協會繼《自己・世界・歴史と科学：無相の自覚を求めて》而出版的FAS論集的第二號。前者是論集的第一號。

- ④⑦ 《久松真一著作集2：絶対主体道》，pp.138~195。
- ④⑧ Ibid., p.152。也可參考Abe Masao, “The Problem of Death in East and West”, *The Eastern Buddhist*, Vol. XIX, no.2, Autumn 1986, pp.30~61.
- ④⑨ 以上所述，係筆者解讀久松的〈絶対危機と復活〉一文律歸納整理而得的理解。以下有關部分也是一樣。
- ⑤⑩ 有關宗教與道德的關係，參看拙著《純粹力動現象學》，第12章〈宗教與道德〉，pp.268~301。
- ⑤⑪ 關於久松對《大乘起信論》的詮釋，參看《增補久松真一著作集第九卷：起信の課題・対談集》，〈一、起信の課題〉（京都：法藏館，1996年）pp.7~207。（按：《久松真一著作集6：経録抄》曾收錄了〈起信の課題〉，但只到實在論一節而止，不是全部作品。（東京：理想社，1973年，pp.9~99。）另外，有關《大乘起信論》的義理與久松的理解，參看常盤義伸著〈起信論の仏教的課題〉，載於《久松真一著作集別卷：久松真一の世界》（京都：法藏館，1996年）pp.85~95。
- ⑤⑫ 久松曾寫了一篇〈平常心〉來表達自己的歷史看法，那是一種絕對無的史觀。《久松真一著作集2：絶対主体道》，p.128。阿部正雄也有〈歴史の根拠としての平常心：久松先生の歴史理解〉，《增補久松真一著作集別

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

卷：久松真一の世界》, pp.430~439。有關久松的絕對無的史觀，參看筆者著〈久松真一的絕對無的史觀〉，拙著《京都學派哲學：久松真一》，pp. 66~73。

⑤③ 《久松真一著作集2：絶対主体道》，p.576 上~下。

⑤④ Ibid., pp.576 下~577 上。

⑤⑤ Ibid., p.578 下。

⑤⑥ Idem.

⑤⑦ Ibid., p.579 上~下。

⑤⑧ 以上所述有關久松對禪的看法，參考他的〈禪：近代文明における禪の意義〉，《久松真一著作集3：覚と創造》，pp.15~19。

⑤⑨ Ibid., p.22。

⑥⑩ Ibid., p.26。

⑥⑪ 以上兩段的內容，參看 Ibid., pp.26~27。

⑥⑫ Ibid., pp.27~28。

⑥⑬ Ibid., p.28。

⑥⑭ Ibid., pp.28~29。

⑥⑮ Ibid., p.29。

⑥⑯ Ibid., p.30。

⑥⑰ Idem.

⑥⑱ Ibid., pp.30~31。

⑥⑲ 關於田邊元的懺悔道的哲學，參看田邊元著《懺悔道としての哲学》（東京：岩波書店，1946年1刷，1993年5刷）。英譯：Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics*. Tr., Takeuchi Yoshinori, Berkeley: University of California Press, 1986。筆者曾以力動的觀點來說這種懺悔道的哲學，參看拙文〈京都學派懺悔道哲學的力動轉向〉，拙著《純粹力動現象學及其宇宙論的開拓》（台北：台灣商務印書館，排印中）。

⑦⑰ 《久松真一著作集2：絶対主体道》，p.121。

①以上闡釋和評論了以久松真一為代表的京都學派的禪思想。以下提供一些在這方面的參考用書：

- 吳汝鈞，《京都學派哲學：久松真一》（台北：文津出版社，1995年）。
- 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年）。
- 吳汝鈞，《京都學派哲學七講》（台北：文津出版社，1998年）。
- 《久松真一著作集1：東洋的無》（東京：理想社，1982年）。
- 《久松真一著作集2：絕對主体道》（東京：理想社，1974年）。
- 《久松真一著作集3：覺と創造》（東京：理想社，1976年）。
- 《久松真一著作集4：茶道の哲学》（東京：理想社，1973年）。
- 《久松真一著作集5：禪と芸術》（東京：理想社，1975年）。
- 《久松真一著作集6：経録抄》（東京：理想社，1973年）。
- 《久松真一著作集7：任運集》（東京：理想社，1980年）。
- 《久松真一著作集8：破草鞋》（東京：理想社，1974年）。
- 《増補久松真一著作集第九卷：起信の課題・対談集》（京都：法藏館，1996年）。
- 《増補久松真一著作集別卷：久松真一の世界》（京都：法藏館，1996年）。
- 《久松真一仏教講義第一卷：即無的実存》（京都：法藏館，1990年）。
- 《久松真一仏教講義第二卷：仏教の世界》（京都：法藏館，1990年）。
- 《久松真一仏教講義第三卷：還相の論理》（京都：法藏館，1990年）。
- 《久松真一仏教講義第四卷：事事無礙》（京都：法藏館，1991年）。
- 久松真一，《人類の誓い》（京都：法藏館，2003年）。
- 藤吉慈海編，《久松真一の宗教と思想》（京都：禪文化研究所，1993年）。
- 藤吉慈海、倉澤行洋編，《増補版真人久松真一》（東京：春秋社，1991年）。

京都學派久松真一的禪觀：理解與評論（下）

藤吉慈海，《禪者久松真一》（京都：法藏館，1987年）。

大橋良介，《悲の現象論序説：日本哲学の6テーゼより》（東京：創文社，1998年）。

上田閑照、堀尾孟編集，《禪と現代世界》（京都：禪文化研究所，1997年）。

小坂國繼，《西田幾多郎をめぐる哲学者群像：近代日本哲学と宗教》（京都：ミネルヴァ書房，1997年）。

藤田正勝編，《京都学派の哲学》（京都：昭和堂，2001年）。

FAS協會編，《自己・世界・歴史と科学：無相の自覚を求めて》（京都：法藏館，1998年）。

石川博子著，FAS協會編，《覚と根本实在：久松真一の出立点》（京都：法藏館，2000年）。

Steven Antinoff, "The Problem of the Human Person and the Resolution of that Problem in the Religio-Philosophical Thought of the Zen Master Shin'ichi Hisamatsu." PhD Dissertation, Temple University, 1990。這是一篇博士論文，探討久松真一對於人的生命問題的宗教與哲學的處理與解決。作者曾於1977年見過久松，表示對久松有甚深印象，其時久松已達88歲高齡了。有關此博士論文的評論，參看常盤義伸，〈久松博士のポストモダニスト構想への批判について〉，FAS協會編，《自己・世界・歴史と科学：無相の自覚を求めて》（京都：法藏館，1998年）第114~135頁。

Shin'ichi Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*. Tr., Gishin Tokiwa, Tokyo: Kodansha International Ltd., 1974.

Frederick Franck, ed., *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1982.

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

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