

※學界消息※

宗教哲學與宗教對話：悼念阿部正雄先生

吳汝鈞*

一、認識與為人

今(2006)年九月中旬我重訪京都，安頓下來後便聯絡阿部正雄先生。接電話的是他的夫人，我問阿部先生「元氣」嗎，她聽出是我的口音，驚喜了一刻，便低聲說 He passed away。我未能聽清楚，但感到不平常，便問 What happened，夫人便說「なくなりました」（即是去世之意），並說是前幾天的事。於是我弄清楚了，阿部先生是在九月初去世的。我當時很愕然，不知道說甚麼話去安慰夫人才好。阿部先生出生於一九一五年，今年應是九十一歲，是很高壽了，有隨時離去的可能性。但我每年重訪京都，總會約阿部先生夫婦出來吃飯，閒聊個飽才分手。今年不行了，以後也不行，內心感到非常惆悵。

我和阿部先生的交情，可以上溯到三十多年以前。一九七四年四月我申請得日本文部省（即教育部）獎學金到日本學習梵文與西藏文。在那個時代，梵文、藏文的教育並不普遍，要學習，最近的起碼得到日本、印度去。我在起程前向唐君毅先生辭行，他提及西田哲學和京都學派，要我留意。並交給我一封信，著我到京都後見阿部正雄先生，作為推介之用。他的信是用中文寫的，我以為阿部先生能看中文，特別是現代的語體文，其實不是。我到了大阪，被安排在大阪外國語大學學習日文。要在日本做事或研究，都得弄懂日文，不然的話，一切便無從說起。我安頓下來後，便和阿部先生約好，拿著那封信去見他。他住在京都市上京區，我準時到達他的居所，當時正好有一個頗年輕的外國人和他交談。我後來知道這位外國朋友叫瓦道爾(N. A. Waddell)，在大谷大學教英文。他長時期與阿部先生合作，把日本

* 吳汝鈞，本所研究員。

傑出的禪師道元的《正法眼藏》翻譯成英語，分期刊載於鈴木大拙所創辦的《東方佛教徒》(*The Eastern Buddhist*) 一半年刊物中。這份刊物水準頗高，常刊出鈴木大拙的作品和京都學派的作品，特別是久松真一寫的。瓦道爾的日文造詣很高，特別是能說一口流暢的日語，他和阿部先生的交談，我完全不知道他們在說些甚麼，只知道他們是說日語。瓦道爾見有客人來了，大概他和阿部先生也談得差不多了，便匆匆辭去。

阿部先生從容儒雅，說話緩慢而清晰，我們是以英語交談的。我們無所不談，時間便這樣過去了。我看當時天色已微暗，便起身告辭。他送給我一篇自己撰寫的有關〈道元論佛性〉(“Dogen on Buddha Nature”)的文章，那是由《東方佛教徒》抽印出來的單行本。這是我與京都學派的第一次接觸。當時我的感覺很好。最後，阿部先生告訴我他們每逢週六在京都的妙心寺有坐禪活動，除了打坐外，還討論禪的問題，特別是公案禪。他說歡迎我來參加，云云。

我回到大阪的留學生宿舍(寮)，便打開阿部先生的論文來看，越看越有興趣，感到這展示另類的思維方式，與我習了多年的德國觀念論(Deutscher Idealismus)，特別是康德(I. Kant)和黑格爾(G. W. F. Hegel)的那一套不同，又與我在中文大學研究院念書時聽唐君毅、牟宗三、徐復觀諸先生的課與看熊十力、馬一浮等人的書的所得不同；我當時的印象是，阿部先生的論文所展示的，倒有點像佛教。後來我才知道，德國觀念論和熊、唐、牟他們的當代新儒家的理論立場是實體主義(substantialism)，阿部和他所屬的京都學派哲學與我自己的佛學專業則是非實體主義(non-substantialism)的理論立場。實體主義與非實體主義各有其殊勝的魅力，也有其不足之點；倘若能兼攝這兩種不同的哲學導向，便很好了。這終於成了我近年提出純粹力動現象學理論的契機。

由那個時期開始，我開始留意《東方佛教徒》，發現其中有一部分文字的說法與阿部先生的很相似，但比阿部先生所說的具有更強的深度與廣度，那便是久松真一、西谷啟治和西田幾多郎等人的文章¹。我因此記起唐君毅先生所提到的西田學

¹ 名古屋南山大學內的南山宗教文化研究所的海式格(James W. Heisig)提到，久松真一為京都學派的一員是阿部的操作，阿部又把久松對京都學派的歸屬性告訴日本以外的一些人，包括我自己在內，這些人又進而把阿部歸到京都學派中，視為「重要的代表」(leading representative)。參看 James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), p. 276。這種說法並不符合事實，我不知海式格所說的其他人是誰，就我自

派、西田哲學和京都學派，一切好像都清楚了。我當時的閱讀對象，集中在久松真一與西谷啟治的哲學文章。後來遇上西谷先生，他已在京都大學退休，在大谷大學兼課，主講《壇經》。另外又有長尾雅人，也是京大的退休教授，他也在大谷大學兼課，主講《維摩經》(*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*)，我都去聽了。我對西谷所講的特別有興趣，他雖然以《壇經》作為基本文獻，有時卻扯得老遠，扯到他自己喜歡的尼采(F. W. Nietzsche)、海德格(M. Heidegger)和德國神祕主義(Deutsche Mystik)的艾卡特(Meister Eckhart)與伯美(Jacob Böhme)方面去。西谷講課的氣氛很好，很輕鬆，聽者倘若有懷疑、不明之處，可隨時發問。聽西谷先生講課，實在是一大樂趣。

當時京都有幾個名教授，都是自京大退下來的。除了西谷、久松、長尾外，還有山內得立。阿部說他們都是自己的老師。山內得立這個人很不簡單，是現象學、形而上學與邏輯學的專家，著有《現象學敘說》、《存在の現象形態》、《體系と展相》、《ギリシアの哲學》、《實存の哲學》、《實存と所有》、《意味の形而上學》、《ロゴスとレンマ》、《隨眠の哲學》等。對於他的哲學，留意的人非常少，他的著作早已賣光了，很難找到。他是西田的學生，理論的能力很強，可以與西田和田邊元較量。

己來說，則不是這樣。我的確是由於讀了阿部先生的研究道元的佛性觀的文章而開始注意京都學派的，這和唐君毅先生在我赴日前提及西田學派、京都學派也有關連。我是由阿部上溯至久松真一與西谷啟治，並上溯至西田幾多郎的。我從久松與西谷的撰著中，發現阿部的很多觀點，例如對終極真理的看法，和如何體證它，是承自久松與西谷的，他自己也曾對我表示，在思想上，久松是他的父親，西谷則是他的母親。實際上，西田是京都學派的開創者，這沒有問題，我自己也是這樣看。久松和西谷同是西田的學生，他們在對佛教的禪與空的理解上，其實已超過西田了。他們是足以承繼西田的，說他們是京都學派的成員，自然不為過。海式格自己也對我說過，西田幾多郎、田邊元與西谷啟治是極為出色的哲學家，因此，他在上提的自己的《無的哲學家》(*Philosophers of Nothingness*)一書中，只講這三個人，其他人都不講。阿部是久松和西谷的學生，在哲學上，阿部的成績雖不及他的兩個老師，但在宗教學上，特別是在宗教對話上，他卻是後來居上的。京都學派不是純哲學的學派，也包括宗教學與宗教對話方面，把東方的無、絕對無的觀點傳播到西方的思想界去，也應該是京都學派所關心的重要課題。何必一定要把它所涉及的問題，局限在哲學的範圍中呢？何況，阿部在哲學的理解與開拓方面，也有幾方面的成績。如他對道元哲學的研究，特別是有關有與時的問題，發現道元有他自己一套創造性的詮釋；同時，他把這個問題關連著海德格在他的巨著《存有與時間》(*Sein und Zeit*)的思想來考量，也是很有啟發性的，有內涵(substance)的。

上面提到那個坐禪活動。我在初期每星期六都到京都市的妙心寺參加。下午五時開始打坐兩小時，休息片刻，便是討論。阿部是導師，在靜坐時，他照樣與我們一起打坐；然後起來，拿著一根短木棒，繞室一周，看看學員的坐姿，有不正確的，便打他一下，主要是面部的水平位置抓得不夠準和腰部伸得不夠直的問題。由於我是外來的客人，阿部比較客氣，坐姿不正時，沒有用棒打下來，只在耳邊低聲提醒一下。當時的印象，還是很深刻，歷歷在心頭。特別是在深秋的時間，室內的朋友都專心靜坐，很寧靜，偶爾在外面的樹葉掉下一兩片，由於有點枯乾，碰到地面，鏗然作響，其寂靜可知。最初我是每星期六下午都去的，去的時候是陽光普照，到離開時，外面天色已全是昏暗。妙心寺的面積很大，內裏有很多小路，打坐的小室又在中心地帶，最初幾次離開時，總是在妙心寺內裏繞路又繞路，才找到大門口。最初我去得很密，其後由於京大的梵文課負擔太重，時間緊張，因而沒有去，後來稍為輕鬆些，便又去了。兩年後，由於惡補藏文，而且健康條件不好，日間學習藏文後，夜間不能入睡，滿腦子都是那些藏文的字母和句子，太疲累，去參加禪坐便疏了一些。

後來我由住在同一宿舍而且是阿部先生的指導生保羅（Paul，我忘記他姓甚麼了）口中，知道阿部先生主持的禪坐活動，是 FAS 協會的弘法項目中的一個環節。這 FAS 協會是由阿部的老師久松真一始創的，它有一個宗教理想，是要建立無相的自我 (Formless Self)，把這真正的自我推廣到社會以至全人類 (All Mankind) 方面去，以建立一個具有超歷史意義的 (Supra-historical) 宗教理想²。這個協會一直由久松主持，久松歿後，由阿部主理事務。阿部歿後，不知由何人當家了。保羅是一個風趣的人物，聽說他結過婚，後來離婚了，便到日本來。他說自己討厭西方文化，要來東方看看。他擅長吹奏日本的樂器尺八，像洞簫，粗粗的，吹奏起來聲音

² 關於 FAS，參看拙文：〈久松真一論 FAS 與東洋的無〉，《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》（臺北：臺灣商務印書館，1998 年），頁 57-89。又可看久松自己的論文〈FAS について〉、〈現代の課題と FAS 禪〉，《久松真一著作集 (3)：覺と創造》（東京：理想社，1976 年），頁 457-472、473-491。另外，在藤吉慈海、倉澤行洋所編的《真人：久松真一》（增補版）（東京：春秋社，1991 年），頁 133-162 之中，第四部分是專講久松的學道道場與 FAS 的，收入藤吉慈海等人的論文五篇。久松的學生藤吉慈海在其《禪者久松真一》（京都：法藏館，1987 年）一書中，第十二章〈FAS 禪〉，也是詳說 FAS 的（頁 102-225）。最後，我在寫上面的〈久松真一論 FAS 與東洋的無〉期間，得到久松的學生常盤義伸（當時是京都花園大學教授）提供多方面的相關資料，在此謹致謝衷。

吵啞，使人有在面對大海的大沙丘獨坐的感覺，這亦是孤獨的感覺。

阿部先生是一個仁厚長者，樂於助人。我在京都大學時，他曾熱切地為我找住所。最後我能順利地住在離京大很近的「國際學生之家」(Haus der Begegnung)，也是借助他的推介。他又曾聯絡京都多所寺院，俾我能入住，體驗一下出家人的生活。最後他找到大德寺。後來我覺得在當時的環境，我不能在寺院中掛單，因為在我留學日本的後期，正努力攻讀西藏文，由於過度耗損精力，腦袋滿是張力，無法鬆弛下來，晚上無法入睡，只有繼續演習藏文，這便形成惡性循環，熬到早上五、六點才能勉強睡幾個鐘頭。但在大德寺，所有僧人都須在五時起來做早課，掛單的也不能例外。我終於捱不下去，只有放棄了。另外，我是拿文部省的獎學金留日的，期滿後，我想繼續留在京都大學，不使研究中斷，但這需要找保證人。我很自然地去尋找原來在京大作我的指導教授的梶山雄一，但他二話沒說，便拒絕了；他大概怕我沒有足夠的生活費留在日本，會牽連自己。最後我還是找阿部先生出頭，作保證人，他即時答應了。

一九七六年末我回香港，結束了留學日本的生涯。幾個月後，我又拿德國文化部頒發的 DAAD 獎學金到德國，在漢堡大學 (Universität Hamburg) 研究，目的是以在日本的研究為基礎，進一步理解歐美方面的佛學研究，為自己爾後研究佛學構築一個可以運用的方法論，最後寫出了《佛學研究方法論》³，其中包括阿部先生的兩篇論文的中譯：〈從有無問題看東西哲學的異向〉和〈禪與西方思想〉。

一九八〇年，阿部先生由奈良教育大學哲學系退休，便展開長時期的海外講學與宗教對話的行程，主要是去美國和歐洲，九〇年代初期才回返日本，仍然住在京都。當時我對京都學派的注意，已經由阿部、西谷、久松，順此而上，以及於西田幾多郎和田邊元，又往下延伸至武內義範與上田閑照了。以上的學者，是在國際學術界流行的京都學派的成員。在日本國內流行的，除了西田、田邊、西谷外，還有另外一批，如三木清、高山岩男、高坂正顯、鈴木成高、下村寅太郎等，我都有留意。由一九九一年開始，我時常到臺灣講學，京都哲學是我講得最多的。另外，在一九九六至一九九七這一年，我在香港能仁書院哲學研究所開了一門課：京都學派的哲學，主要講七個人：西田、田邊、久松、西谷、武內、阿部與上田⁴。我在香

³ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（增補本）（臺北：臺灣學生書局，2006年），上、下冊。

⁴ 這個講課的內容，由陳森田先生記錄下來，在臺灣出版，便成《京都學派哲學七講》（臺北：文津出版社，1998年）一書了。

港浸會大學宗哲系任教期間，先後有幾個學生在我的指導下，撰寫京都學派成員的哲學畢業論文。二〇〇三年，我辭去浸會大學的教職，來中央研究院中國文哲研究所應聘為研究員，其後又任國立中央大學的合聘教授，在二〇〇五年在中央大學開了一門課，講京都哲學與我自己的純粹力動現象學。一時間好像成了京都學派哲學在港臺間的播種者，人們以為我很懂這套哲學，亦即是絕對無的哲學，也是這個學派在日本之外的支持者。其實不是這樣。我自己對京都哲學的理解很粗淺，只限於定位階段；這兩年較集中地研究西田與西谷，才有些深度可言，而且是以批判的態度來理解。

在阿部先生往歐美諸國講學和進行宗教對話期間，我們中斷了來往。九〇年代初期，阿部回到日本，我們又恢復來往了。在我任教於浸會大學的十五年中，我幾乎每年都到日本，特別是京都，目的是探訪那邊的師友，蒐集新的研究成果，和看看風景，鬆弛一下，這便是所謂「充電」。其中有三次是配合著自己在浸大申請的出國研究補助而去的，研究的對象分別是久松真一、西谷啟治和西田幾多郎的絕對無的哲學。每次去京都，我總會找些時間、機會和阿部先生敘一下，吃一些和食，也談一下京都哲學的問題。我有時提出一些對京都哲學的負面質疑，阿部都不介意，耐心聽我講完，然後回應。特別是近幾年，我開始構築自己的純粹力動現象學(Phänomenologie der reinen Vitalität)，對於京都哲學的核心觀點——「絕對無」(absolute Nichts)提出一些疑點，阿部大概知道我對京都哲學的評論以至批判，越來越強烈，但只是微笑，沒有惱怒不快的表情。我想他大概已突破了正負、喜怒的二律背反(Antinomie)了。

阿部先生在日常生活、待人接物方面，有一點是應該注意的。在和別人交談中，他總是耐心聆聽，即使你說得不很完滿，或有錯漏，也不會在中途打斷你而插口，直到你說完後，他才提出他的回應，包括提醒你在哪一點問題上講錯了。另外一點更重要的是，你去探訪他，他總是把你視為上賓來接待；對於談話的時間，他總不會自動地先提出談話完結了，該是你離開的時候了，然後便站起來，擺出送客的姿態，他總是讓你自己說要離開了。不過，這種涵養並不限於阿部本人，在我所接觸到的東亞的學者之中，大多數都能夠這樣做，具有這種涵養。例如西谷啟治、長尾雅人、服部正明等，我國的新儒家像唐君毅、牟宗三、徐復觀等，另方面的學者如勞思光、冉雲華等，都是這樣。西方的學者便不同，你作為一個後輩去找他們，他們會跟你認真談問題，談完了，他們便會站起來，擺出另外有事情要處理的

姿態，你便也不得不站起來，說聲打擾的話，便離去了。在我所接觸的西方的學者，特別是德國方面的，如維也納學派的舒密特侯遜 (Lambert Schmithausen)、漢堡學派的邊爾 (Oscar Benl) 和禪學專家杜默林 (Heinrich Dumoulin)，都是這樣。

二、京都大學與京都學派

阿部先生於一九一五年，本來是讀經濟方面的東西，在大阪商科大學畢業。其後轉到京都大學文學部哲學科攻讀哲學與宗教，師從山內得立、久松真一、西谷啟治等京都學派的成員，又遊於禪學泰斗鈴木大拙之門。耳濡目染，受到他們相當深刻的影響，其中尤以久松為然。在京大畢業後，最初在京都的大谷大學任教，其後轉到奈良教育大學教哲學與宗教，一九八〇年退休。在一九五五至五七年間曾到美國哥倫比亞大學留學，主要是在該大學的神學院聽課，受到田立克 (Paul Tillich) 和尼布爾 (R. Niebuhr) 的影響。又在芝加哥大學、普林斯頓大學作客座，任教佛學、日本哲學思想。在奈良教育大學退休後，移居美國，在克拉蒙 (Claremont) 大學、夏威夷大學、哈發佛 (Haverford) 大學當客座教授，又在荷蘭的萊頓 (Leiden) 大學開講佛教。在一九八八年，曾先後在歐洲多所大學作客座，包括奧斯陸 (Oslo) 大學、波昂 (Bonn) 大學、圖賓根 (Tübingen) 大學、海德堡 (Heidelberg) 大學和維也納 (Wien) 大學等。他與歐美的思想界、宗教界有很密切的接觸，也成為國際學術界的知名人物。這對他後來展開漫長的宗教對話事業，播下了種子。

上面說過，阿部在京都大學念書時，聽過山內得立、久松真一與西谷啟治的課，好像也上過田邊元的課。最後通過久松與西谷作中介而研究西田哲學，與京都學派的重要人物有密切關係，他後來也成為其中的一員。他也受到一些西方哲學家的影響，如柏拉圖 (Plato)、亞里斯多德 (Aristotle)、聖奧古斯丁 (St. Augustine)、康德、黑格爾、尼采、海德格、懷德海 (A. N. Whitehead) 等。對於中國哲學，除了禪宗和華嚴宗之外，他很少提及，只是間中提到《莊子》而已。對於印度哲學，他的著眼點是印度佛學，其中尤以釋迦牟尼 (Śakyamuni) 與龍樹 (Nāgārjuna) 為主。他很少寫有系統的大部頭的書，基本上是發表論文，其中有一部分是以英語寫的，這讓他很早便在國際思想界——特別是宗教界——對話，得到一定的知名度。他長年居住於京都，卻一直不能在京都大學教書，而要到相當遠的奈良教育大學授課。在國際上被認可的京都學派的成員，除了他之外，其他的（西田幾多郎、田邊元、久松

真一、西谷啟治、武內義範、上田閑照，和他的老師山內得立）都獲得京大的哲學或宗教方面的講座，這是很可惜的。可能由於他未有寫過大部頭的書和沒有拿博士學位的緣故。但武內義範好像也沒有拿博士學位，而且著作很少，卻能在京大當講座。這件事頗令人難以理解，阿部自己也絕口不提。我們只能說他與京大無緣而已⁵。

現在我們看京都學派的成員的認同問題，即是，具有甚麼樣的條件，才能算是或被認為是京都學派中一分子呢？關於這個問題，一直有人在爭議，難有定案。這個認同的問題，也存在於當代新儒家方面。不過，當代新儒家的情況比較簡單，也較鮮明，容易處理，其中的一個條件，必定是抱著儒學的立場。像唐君毅先生所說的道德理性也好，牟宗三先生所說的道德的理想主義也好，都標示出道德的立場。具有這種立場，便有機會成為當代新儒家的一分子了。京都學派方面比較複雜，它是立根於東方的精神性格 (Eastern spirituality) 的，範圍較當代新儒家所強調的道德性這一點為寬泛，而且寬泛得多。我們能否找到一個恰當的觀念，能普遍地展示東方的精神性格呢？這實在很難。就東方諸大哲學派和宗教來說，印度教、儒家可被歸納為實體主義思想，佛教、道家（不是道教）則可被歸納為非實體主義思想。就國際性的層面來說，絕對無是一個較好的選項，但並不周延。佛教的空宗說「空」(śūnyatā)，禪宗說「無」（慧能說「無一物」，又說「無念」、「無相」、「無住」），道家的《莊子》說「天地精神」，說「靈臺明覺」，都有終極的意涵，而且是非實體性的；這與絕對無容易相應、匹配。但印度教說的「梵」(Brahman)，儒家說的「天道」、「天命」、「良知」，道家《老子》說的「道」，則是實體性的，絕對無不能概括這實體性⁶。倘若一定要在現存已有的觀念中找一個來概括東方的獨特精神性格的話，我並不反對用絕對無。事實上，京都哲學家中較有分量的，如西田、田邊、西谷、久松等，便常在他們的著作中提絕對無。阿部先生自己便以絕對無為根本觀念來確認京都學派的七個成員為：西田、田邊、西谷、久松、

⁵ 辻村公一有時也被人列入京都學派的行列。他只專於海德格哲學，卻能在京大當講座，以至退休。他的德文很棒，久松在歐洲巡迴講學和與彼方重要的哲學家、宗教學家、神學家進行對話，都是找他做翻譯的。

⁶ 筆者便是由於這種理解，而提出「純粹力動」(reine Vitalität) 觀念，作為東方的精神性格，以概括非實體主義與實體主義。有關其詳情，參看拙著：《純粹力動現象學》(臺北：臺灣商務印書館，2005年)。

武內義範、上田閑照和他自己。我自己也認為這種處理可取。

但問題並未完結。單是阿部先生是否應被視為京都學派中的人物，便為可議。大橋良介⁷、海式格⁸、藤田正勝⁹、花岡永子¹⁰、濱田恂子¹¹、小野寺功¹²等傾向於負面意見。另外，燈影舍（京都）近年出版，上田閑照監修，大峰顯、長谷正當、大橋良介、野家啟一、松丸壽雄等編集的《京都哲學撰書》共三十冊，其中亦無阿部先生的專冊，一冊也沒有。他們是以日本國內的準則來處理這問題。貝利 (Fritz Buri)¹³、法蘭克 (Frederick Franck)¹⁴、法頓浮斯 (Hans Waldenfels)¹⁵ 則傾向於確認阿部是京都學派的成員。海涅 (Steven Heine) 對阿部更是推崇備至，視他為「日本在佛教方面的一位領導地位的當代思想家和學者」、「西田哲學的一個重要的傳承者」、「自鈴木大拙以來禪佛教在西方的領導地位的發揚者」¹⁶。實際上，不要說阿部，就「京都學派」這個稱呼是從甚麼時候成立的，還未清楚。根據橫濱國立大學名譽教授古田光的說法，這和戶坂潤分不開，戶坂在他的《現代哲學講話》一書中，已有〈京都學派哲學〉一節，這本《現代哲學講話》是在一九三四年刊行的¹⁷，到現在已超過七十年了。大體上，說京都學派的成立已有七十年歷史，是可接受的。

⁷ Ryosuke Ohashi, *Die Philosophie der Kyoto-Schule: Texte und Einführung* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1990); 大橋良介編：《京都學派の思想：種種の像と思想のポテンシャル》（京都：人文書院，2004年）。

⁸ James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*.

⁹ 藤田正勝編：《京都學派の哲學》（京都：昭和堂，2001年）。

¹⁰ 花岡永子：《絕對無の哲學：西田哲學研究入門》（京都：世界思想社，2002年）。

¹¹ 濱田恂子：《近、現代日本哲學思想史》（東京：關東學院大學出版會，2006年）。

¹² 小野寺功：《絕對無と神：京都學派の哲學》（橫濱：春風社，2002年）。

¹³ Fritz Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst* (Bern und Stuttgart: Verlag Paul Haupt, 1982).

¹⁴ Frederick Franck, ed., *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School* (New York: Crossroad, 1982).

¹⁵ Hans Waldenfels, *Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, tr. James W. Heisig (New York: Paulist Press, 1980).

¹⁶ Masao Abe, *Zen and Modern World: A Third Sequel to Zen and Western Thought*, ed. Steven Heine (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003), pp. ix-x.

¹⁷ 關於京都學派的開始的說法，見竹田篤司：《物語京都學派》（東京：中央公論新社，2002年），頁62。

由上面的紀錄，我們大體上可以看到，阿部先生的京都學派的歸屬問題，不外兩種說法。在日本學術界、思想界的內部，阿部作為京都學派的一個成員，並未被認同。在日本之外，亦即國際方面，阿部是京都學派的一個成員，是普遍地被認可的，甚至被視為一個重要的成員。此中的原因，我想可以這樣歸納。第一，與日本國內被視為京都哲學家比較，阿部年輕很多，並未受到注意。第二，他比較少以日本語發表論文，而且沒有大部頭的著作以吸引學術界、思想界的重視。他很多時候是以英語發表其論文的，因而受到國際學界的注意與重視。第三，他喜歡透過比較與對話的方式，以一般所熟悉的哲學、宗教學、神學的詞彙，來論述佛教特別是禪佛教，為國際學者所認同。第四，他參加很多的國際性的學術研討會，其論文也常在英語的刊物中登載，很多國外學者認為他是繼鈴木大拙把佛教特別是禪佛教介紹到歐美世界的舉足輕重的人物¹⁸。

在我看來，誰是京都學派的人，誰不是，應該著眼在問題方面，不必計較他們的師承關係，或其影響力在日本國內抑國外。但這個問題也不簡單，環繞在西田的周遭的人及西田的門人，各有他們自己的專業，這些專業包括世界史理論、歷史哲學、文化研究、實存倫理、現象學等。當然還有在哲學與宗教學上具有重要意義的絕對無的問題。我們要在這些不同的問題上，找到它們的理論核心。要這樣做，便得先決定京都學派是一個甚麼性質的學派：它是一哲學學派嗎，宗教學派嗎，與歷史理論、發展有重要關係的學派嗎，倫理學、現象學的學派嗎？在這些不同範域與性質的學問中，最富核心的、基礎的性情的，應該是哲學而附以宗教。因此，我們可視京都學派為一個哲學的學派，它的哲學的理想的實現形式是宗教¹⁹。這哲學理想是甚麼呢？這便是絕對無。這樣，絕對無作為哲學理想、終極原理便成立了。

從絕對無這個觀念來看阿部先生，他能否被視為京都學派的一分子呢？關於這點，我曾和大橋良介、海式格談過。他們都認為阿部的學養，在哲學方面傾向於貧弱，不能和他的老師久松真一和西谷啟治比較。我認為阿部的哲學基礎並不弱，他對佛學、德國觀念論以至德國神秘主義也有一定的認識。他也很關心宗教問題，特別是在宗教對話方面，很有熱誠，和一定的貢獻。在這一點上，被視為京都學派的

¹⁸ 在阿部之前，鈴木之後，已有柴山全慶與久松真一做同樣的活動，只是他們不說英語，需要靠翻譯，便減少被認同性。

¹⁹ 此中所涉及的問題非常複雜，我在這裏不能著墨太多。

任一成員都比不上他。他對佛學特別是禪的辯證思維，有相當深厚的造詣。哲學固然重要，但也要有宗教來扶持，其理想才能現成。在這一點上，我和他們便分途了。特別是海式格，他的基本工夫是翻譯，透過它來傳播京都哲學的福音。他的思路有欠清晰之處，特別是對田邊元的理解方面。

三、著作

上面提過，阿部基本上是以論文方式來展示他的慧解的，沒有專心地寫一部巨著來宣揚他自己的思想。在這一點上，他和一些前輩和同人不同。而且，他的生活很充實，用了很多時間去打坐、教學、接待訪客、在日本國內和國外參加學術研討會。自久松真一在一九八〇年逝世後，他要負責處理 FAS 協會的事務，在他所任教的奈良教育大學又要管很多行政事務。即使是蒐集自己過去所寫過的、發表過的論文，編輯成書，很多時也要別人幫忙，才能成事。他在一九八五年出版自己的第一本學術著作，已是六十歲了。這便是著名的、也可說是他的主要著作的《禪與西方思想》；這部書也讓他獲得美國宗教學會的優秀著作獎²⁰。就著作來說，阿部先生可以說是大器晚成的哲學家、學者，在有生之年，都沒有全集、著作集問世²¹。他的很多論文、翻譯，估計稍後會由別人處理，分類出版成書，或出版全集或著作集，這是可以預期的。目前，就我手頭所有，除了《禪與西方思想》之外，英文著作有如下數種：

Abe, Masao. *Buddhism and Interfaith Dialogue*. Ed. Steven Heine. Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

_____. *Zen and Comparative Studies*. Ed. Steven Heine. London: Macmillan, 1997.

_____. *Zen and the Modern World: An Essay on the Kyoto School*. Ed. Steven Heine. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.

_____. *A Study of Dogen: His Philosophy and Religion*. Ed. Steven Heine.

²⁰ Masao Abe, *Zen and Western Thought*, ed. William R. LaFleur (Hong Kong: Macmillan, 1985).

²¹ 京都哲學家一般都能享高壽，而且很早便出版全集或著作集了。如西田幾多郎、田邊元、久松真一、西谷啟治、武內義範、上田閑照。另外，在日本國內被視為京都學派的成員，也是一樣，如三木清、下村寅太郎、戶坂潤、九鬼周造、高橋里美、和辻哲郎等。

Albany: State University of New York, 1992.

_____. *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Ed. John B. Cobb and Christopher Ives. New York: Orbis Books, 1991.

另外，阿部又和艾夫斯 (Christopher Ives) 把西田幾多郎的成名作《善の研究》翻譯為英語，並附上一篇很有用的〈緒論〉 (Introduction)：

Nishida, Kitarō. *An Inquiry into the Good*. Trans. Masao Abe and Chris. Ives. New Haven: Yale University Press, 1990.

其中，《淘空的神》 (*The Emptying God*) 是一部重要的著作，在後面我會略述其觀點，並略作評論。*An Inquiry into the Good* 則是西田的《善の研究》的最好的翻譯 (包括英譯與中譯而言)，阿部寫的〈緒論〉尤其有用。另外，下面一書堪注意：

Masao Abe: *A Zen Life of Dialogue*. Ed. Donald W. Mitchell. Boston: Charles E. Tuttle Co., Inc., 1998.

這是很多西方學者為祝阿部八十大壽而寫的論文集，計三十五篇，依內容不同可分成六個部分，都是有關阿部先生的禪觀與對佛教、基督教的理解，與他對這兩種偉大的宗教的解讀，和在這兩種宗教之間所提出的對話與融合，宗教對話的色彩非常濃厚。作者包括多位有名的西方宗教家、哲學家、神學家，如：Valdo H. Viglielmo, Richard J. DeMartino, Hans Waldenfels, John B. Cobb, Jr., William R. LaFleur, David W. Chappell, John Hick, Thomas J. J. Altizer, Eugene B. Borowitz, Wolfhart Pannenberg, Thomas P. Kasulis, Thomas Dean, Joan Stambaugh, William Theodore de Bary 等。其中的論文不能說是篇篇都好，由於它的祝壽性格，字裏行間自有對阿部先生過譽之處。但每個作者都很認真來寫，肯定阿部先生在促進東西方宗教與哲學的對話所表現的誠懇與貢獻。我個人一向非常重視宗教對話的重要性，世界上或古或今或一直發展著的宗教，沒有一種是絕對完美的，特別是有關它的義理方面。每一種宗教都需要做自我反思，俾能自我轉化，向完美的境界趨附。只有這樣，宗教才能免於自我誇耀、自我陶醉。要做到這點，宗教對話是最好的方式。透過與他教的溝通與比較，才能直接理解到自宗的弱點，才有轉化的可能性。

在以日文來寫的論著，已結集成書的，有以下幾部：

阿部正雄：《非佛非魔：ニヒリズムと悪魔の問題》，京都：法藏館，2000年。

_____：《根源かうの出發》，京都：法藏館，1996年。

_____：《虛偽と虚無：宗教的自覺におけるニヒリズムの問題》，京都：法藏館，2000年。

_____：《カントにおける批判と形而上學：カント哲學入門》，京都：晃洋書房，1998年。

在這幾部著作裏面，自然以《非佛非魔》最為重要，可以展示阿部先生自家的思想，在這方面，我們會在下面做些闡述；這也包括他的自我淘空的神思想。我在這裏要說的是，阿部先生的著作，並不限於那些在上面已列舉出來的。他有很多翻譯，主要是把道元的著作翻成英語。有些重要的文字，是未及收錄在他的著書中的，我手頭便有他送給我的兩種如下：

Masao, Abe. "The Logic of Absolute Nothingness as Expounded by Nishida Kitarō." *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 28.2 (Autumn 1995): 167-174.

阿部正雄：〈佛教の業とキリスト教的原罪〉，《日本カトリック神學會誌》第8號，1997年，頁1-16。（主題演講）

這些研究將會結集成書，是沒有問題的。另外，他也曾主編過一本書《一種禪的生活：記憶中的鈴木大拙》（*A Zen Life: D. T. Suzuki Remembered*）。鈴木也是阿部先生的老師。又，在一九九七年我重訪京都，和阿部先生共敘於旅舍，他告訴我要寫一本自然法爾的自我的書。「自然法爾」即是任運自在，有海德格的 *Gelassenheit* 的意味。這樣的自我，自然是類似久松真一所倡導的「無相的自我」，是對絕對無的一種詮釋方式。有沒有寫成和出版，便不得而知了。

另外一點是，阿部先生的著作，有一些是同時有日文本與英文本的。例如上面提到的英文書《禪與西方思想》，內有〈禪與西方思想〉（“Zen and Western Thought”）一長文。這篇作品的日文原本出現於鈴木大拙監修、西谷啟治編輯的《講座禪》第一卷《禪の立場》一書（東京：筑摩書房，1974年）中，題為〈禪と西洋思想〉（頁113-148）。只是日文文本最後有一段〈付記〉，英文本則省去。

四、思想

以下我們看阿部先生的思想、哲學。上面提到阿部先生送給我一份他自己寫的〈道元論佛性〉，我拿回住所中便細看，把它一口氣看完。當時我有一種喜悅而新奇的感受，因此也看一些久松與西谷的作品。我對禪的理解，除了看《壇經》外，

便是看鈴木大拙論禪的英文著作了。鈴木的作品給我的印象是，禪是一種心理學，很容易懂，不需怎樣的思索。但看完後，並沒有鮮明的印象，和不看差不多。說得不客氣，鈴木的那些文字，我自己也能寫出來，不外是真理便可在眼前的、周圍的事物中現前，不必到一些特別的地方去找，甚至在自己的日常生活的心境中便可以找到、體會到，所謂「平常心是道」也。但這種說法太寬泛，有很明顯的不精確性 (imprecision)。雖然接近常識，但不能讓人有深刻的印象。阿部先生他們的文字則不同，它內裏埋藏著弔詭的說法，初看是矛盾，但繼續深思，便覺得有些深刻的義理、有洞見的義理在裏頭。尤其是它強調辯證的思考，要體證絕對的真理，需要先對相對的兩端，如善與惡、罪與福，加以突破，絕對的理境才能現成。這絕對的理境，便是無 (Nichts)，或絕對無。這樣的思維導向對我有很大的啟發性。我以前看儒家的典籍，聽唐君毅、牟宗三先生的課，他們都很強調道德主體，又說它與實體的天道、天命是相通的。強調道德主體，便得把道德的善放在最高位置。阿部他們則強調道德不是終極的，要突破道德的善與惡的二元對揚的關係，要道德瓦解、崩潰，才能有宗教境界的現前。這宗教境界是甚麼呢？是絕對無。

我們回到阿部先生的思想方面。在京都哲學家，像阿部這種較後出的成員的思想，是較難定位的。相對地說，較早期的成員的思想較易定位。那是由於後者所關切的重心問題較易掌握，而且，他們多數有一些篇幅較多的著作，展示自家的理論體系。如西田幾多郎有場所觀，有純粹經驗、絕對矛盾的自我同一的解讀方式；在著作方面，早期有《善の研究》，後期有《哲學の根本問題》正、續篇。他的系統，可說是場所哲學，方法論則是場所邏輯，或絕對無的邏輯。田邊元以絕對媒介、懺悔來說絕對無，這些都可以在他後期的《懺悔道としての哲學》中看到，他的方法論是辯證法。久松真一則有《東洋的無》、《絕對主體道》等大部頭的著作；他的無相的自我，在他看來，是展示絕對無的最恰當的觀念，主體性 (Subjektivität) 的意味相當濃厚。西谷啟治則以佛教的空來發揮絕對無思想，建立一種空的存有論。他的《宗教とは何か》、《神與絕對無》與《根源的主體性の哲學》正、續篇，基本上都展示這種思想。第三代的武內義範、阿部正雄和上田閑照在這方面則比較麻煩。特別是阿部先生，他有很多觀點，例如真空妙有、動感的空、非佛非魔、淘空的神、絕對有對絕對無無存有的先在性、道德崩潰而後有宗教、禪的非思量性等等，都有其精采與獨到的性格在。不過，這些觀點都是環繞著絕對無這一終極原理而提出的。以下是我的演述，也有我的評論在裏面。

阿部先生先以真空妙有、動感的空來說絕對無。他認為空本身有其力動、動感，能生起作用。而萬物在空的基礎下存在，具有空的無自性的、緣起的殊勝性格，不是虛空一片，不是虛無主義，卻是具有生氣而在作用的狀態中。按：真空妙有是很多日本學者用來描述大乘佛教的存有論的字眼，至於動感的空，則是阿部自己提出的。他在自己的一篇長文〈淘空的神與動感的空〉（“Kenotic God and Dynamic Sunyata”）便強調空的動感性²²。不過，在此之前，久松真一曾在其《東洋的無》一書中，收入一篇〈能動的無〉²³。阿部的動感的空顯然是受到久松的影響，他所說的空，即是無，或絕對無，與久松的無是同義。阿部是站在佛教的立場而說話的，但「空」在佛教，特別是空宗（包括般若 *prajñāpāramitā* 思想與中觀學 *Mādhyamika*）來說，只表示真理的靜的狀態，或一切事物的本質、真相，是靜態義，不是一動感的真理。龍樹的《中論》（*Madhyamakakārikā*）所說的空，便是這個意思²⁴。阿部的說法，不知是何所據？當然，以動感的空或空具有動感來說空，可說是一種對佛教的核心觀念的創造性詮釋。故動感的空的說法不是無價值，只是與原來文獻的意思有差別。

阿部為了溝通東西方的宗教思想（主要是佛教與基督教），俾雙方獲得對話的空間，因此提出「淘空的神」（Kenotic God, Emptying God）的觀點，提出神差遣祂的獨生子耶穌以道成肉身的方式來到世間，蒙受種種苦難，最後被釘在十字架上，以祂的鮮血、寶血來洗脫世人所犯下的罪惡。為甚麼有耶穌的出現呢？那是要在神與人之間，構築一道橋樑，讓雙方能夠溝通。耶穌一方面是神，另一方面是人，具有雙重的性格，以象徵神與人之間的結合。神本來是無上尊貴的，卻紆尊降貴來到世間，以耶穌的身分來承受種種苦痛，這是神的自我否定，自我淘空。神本來是實體性格的，透過自我淘空來拯救世人，這表示在實體的本性中注入非實體的空的要素，這空正是佛教所說的空。這樣的神，這樣的空，便是絕對無²⁵。按：阿部先生

²² Cf. John B. Cobb, Jr. and Christopher Ives, ed., *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, pp. 3-65.

²³ 見久松真一：《久松真一著作集(1)：東洋的無》（東京：理想社，1982年），頁67-81。

²⁴ Cf. Ng Yu-Kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp. 13-18.

²⁵ 關於神的淘空，或自我淘空，參看筆者著：〈阿部正雄論自我淘空的神〉，《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，頁215-240。

為了打通東西方宗教上的隔閡，提出淘空的神的觀點，試圖把東方的空的義理注入西方的一神論之中，讓神也分享空的性格，煞是用心良苦。但我認為這在理論上是不能成立的，他的說法是站不住腳的。理由是基督教與佛教在理論立場上正好相互對反，基督教是實體主義的立場，神便是一個大實體 (Substance)。佛教則是非實體主義的立場，空作為終極真理，表示對一切實體性、自性性的否定。雙方是正面交火，實體主義與非實體主義之間的敵對性 (antagonism) 如何能直接地消融呢？勉強把雙方交集起來，勢必會引致神不是神、空不是空的情況。阿部先生的提法，實無助於宗教對話。倘若真要把這兩種主義拉在一起，只有一途可循：把實體主義所歸宗的絕對有 (absolutes Sein) 與非實體主義所歸宗的絕對無，這兩種分別出之於以肯定方式與否定方式所表述的終極原理綜合起來，以另外一種同時兼有絕對有與絕對無的殊勝點的兼容肯定方式與否定方式的圓滿的表述式或觀念來替代，這便是筆者近年提出的「純粹力動」²⁶。

至於絕對有與絕對無的先後問題，是阿部先生對於神學家與哲學家田立克的鉅著《系統神學》(Systematic Theology) 第一冊所說：「『非存有』一字眼本身已表示出，在存有論的有效性方面，存有是先在於非存有的。」²⁷ 的回應。田氏在另外的地方也說：「存有包容它自身和非存有。」又說：「非存有依存於它所否定的存有。『依存』所首先指向的，是存有在存有論方面臨於非存有的先在性。」²⁸ 阿部認為，田立克這樣提出，與一些基督教思想家的做法有關，他們有一種把神看成是絕對存有的傾向²⁹。阿部表示他不覺得存有先在於非存有，有存有論的基礎，不認為存有被假定為包容它自身和非存有。他強調存有與非存有的基礎，不能是「絕對存有」，而是「非存有非非存有」³⁰。若把存有提升到最高層次、終極原理層次，則存有便盡於絕對有，非存有則盡於絕對無。在阿部看來，絕對有與絕對無是對等的，此中

²⁶ 參看拙著《純粹力動現象學》。

²⁷ P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), p. 189.

²⁸ P. Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 1957), p. 34, 40.

²⁹ 阿部正雄 (Abe Masao) 原著〈從「有」「無」問題看東西哲學的異向〉，筆者譯，載於拙著《佛學研究方法論》，下冊，頁 441-456。原文為英文：“Non-being and *Mū*: the Metaphysical Nature of Negativity in the East and the West,” *Rel. Stud* II。此文又收入於 Masao Abe, *Zen and Western Thought*, pp. 121-134。中文譯文的題目略有更改。

³⁰ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，下冊，頁 441-442。

並不存在絕對有對絕對無在存有論上的先在性 (priority)、跨越性 (superiority)。他說存有與非存有的基礎不能是「絕對存有」而是「非存有非非存有」。在這裏，他運用了龍樹的四句 (catuṣkoṭi) 的思維方式來說存有與非存有的問題。存有或絕對有是肯定句；非存有或絕對無是否定句；存有與非存有或絕對有與絕對無是綜合句；非存有與非非存有或超絕對有與超絕對無則是超越句。所謂「超絕對有」與「超絕對無」是不能說的，不然的話，則絕對的意義便不能建立了。但依形式的對比，我們仍可說超絕對有或超絕對無。阿部先生的意思可以很清楚被看到，就絕對有與絕對無這兩種依肯定、否定或正面、負面的相對反的表述式來說終極原理，我們不能就存有論一面說絕對有對絕對無有先在性與跨越性。實際上，說絕對有由於是從肯定的、正面的方式說，反而有著相之虞；說絕對無則不必有這種相化、對象化的危險³¹。

絕對有與絕對無是存有論的語詞，都展示一切存在的根源。它們也有宗教上的救贖 (soteriology) 意味。按阿部、西谷、久松等人的意思，絕對有仍有對象相，絕對無則是絕對無相的，相即是對象相，絕對無是不能被對象化而成為對象 (Objekt) 的。在這個層面，阿部不說非善非惡；善與惡是道德義的概念，阿部以至整個京都學派都不強調道德的旨趣、導向。他們，特別是西谷與阿部認為道德必須先崩壞，才能有宗教的現成，這現成的，正是絕對無³²。在他們看來，知識是我們的感性與知性作用的結果，它依時空、範疇概念而成立，其中的範疇概念，有極強烈的思辯、思量性格。絕對無是絕對的、終極的原理，它超越、克服一切思量活動，是非

³¹ 絕對有是在實體主義的理論立場上說的，西方宗教的獨一無二、至尊的神、亞里斯多德的實體、黑格爾的精神 (Geist)、印度教的原質 (Prakṛti)、梵、儒家的天道、天理、良知，都可作為絕對有看。德國神秘主義的無基底者 (Ungrund)、佛教的空、禪與道家的無，都可作絕對無看。筆者認為，在終極原理的層面，說絕對有與絕對無都有所偏頗，說同時綜合而又超越絕對有與絕對無的純粹力動才是周延的。在阿部所說的「非存有與非非存有」中，非存有相應於絕對無，非非存有則相當於絕對有。在對絕對有、絕對無的理解上，阿部仍不夠完全周延，仍是一問未達。

³² 在阿部先生來說，道德的善惡意識固然須崩壞。即使是宗教信仰中的信仰對象：神，亦須瓦解，而在神面前的與神的合一性、一體化，亦須崩壞，才能通達至在神背後的無、絕對無。參看阿部正雄：《非佛非魔：ニヒリズムと惡魔の問題》，頁 17。（此書下面省作《非佛非魔》）但這並不表示絕對無是一條鞭的虛無流，而是涵有一自己焦點，這是最高主體，相當於神的意志。若沒有這焦點，則世界會變成空空漠漠，虛無一片，缺乏宗教的生命力。（阿部正雄：《非佛非魔》，頁 160）在這裏，神的意志並不能作為神的實體的意志看，而應是一種宗教意味的虔敬、忠誠的心。

思量性。

最後，我們看阿部先生的非佛非魔的思想，這反映出他的辯證的、圓融的思維旨趣。在這裏，我仍是就相或對象相的問題作為線索或主軸來探討。在京都哲學家們中，對於對象相所帶來的對覺悟的障礙有最深切感受的，應數久松真一，這也關連到他以無相的自我來說絕對無這一點。在這一點受影響最深的，恐怕是阿部先生。他提出一無化的力動體，其主要作用正是對「相」的否定。即使是神，祂作為一創造主，亦不能免於創造主等相，而神的對反面的惡魔，也有破壞者等相。在他看來，真正的無相是「非佛非魔」³³。阿部更進一步提出，即使是對於神所具有的相的否定而成的無相之相，亦需要超越。在這裏，阿部提到一種「無化」的動感的主體；要達致覺悟，不是靠基督教所說的與神結為一體的活動，而是靠對神的「無」的體證，亦即是對無、絕對無的體證³⁴。

由非佛非魔可以引起佛與魔是同體抑是異體的問題。阿部的觀點是迷覺同體、佛魔同體，這所謂同體是就本性是空來說的。而且，迷也好，魔也好，都是主體的問題，亦即是心的問題，要解決這些問題，還是要在心方面做工夫；而徹底的解決，便是宗教，而不是道德。道德必須先解構、崩壞，宗教的解決才能說³⁵。這種說法，頗近於天台宗智顛大師的一念無明法性心的意味：無明 (avidya)、法性 (dharmata) 源於同一體性、同一心靈。人在迷時，便是無明心作主；人在悟時，便是法性心作主。我們要做的，是在迷時轉為悟的狀態，在悟時要保持這種狀態，讓心靈恆常地發出法性的明覺。

五、宗教對話

在國際意義下的京都學派的哲學家們中，每一個成員都有其獨特之處。作為創始人的西田幾多郎，在思維與洞見上很有原創性 (originality)。從《善の研究》到《哲學的根本問題》、《場所的論理と宗教の世界觀》，都有很高的學術價值，他自己的哲學體系中的重要觀念與觀點，幾乎都可從他早期寫的《善の研究》中看到。田

³³ 同前註，頁 19-20。

³⁴ 同前註，頁 21-22。在這裏，我稍為轉變了表述的方式，但意思還是一樣。

³⁵ 同前註，頁 3、8、24。在這裏，我綜合了阿部在多處的說法，而加以整理為這個意思。

邊元則是一個實踐主義者，強調哲學的動感，這在他的《懺悔道としての哲學》都可見到。久松真一是一個禪學的修行者，對禪學的反學說有很深的造詣，是一個比較全面的哲學家，兼具茶道、書道、畫道、俳句、漢詩等方面的學養。西谷啟治是西方哲學家的形態，學問很多元，最後還是歸宗於空宗思想，以空作為基本立場而提出空的存有論。武內義範與上田閑照則是德國哲學、神學、宗教學的研究者和支持者，能夠以東方的重修證傳統以補西方過分崇尚思辯方面的不足。阿部正雄又是另外一種形態，與東西方學者都有多方面的交集。這主要表現於宗教對話的活動方面。這是由於他對東西方的哲學與宗教學都有一定程度的學養，又喜以英語來撰著論文，勤於參加國際性的學術研討會所致。這些都是爾後他能成為京都哲學家在宗教對話方面最有貢獻的人物的有利條件。

阿部先生對西田幾多郎的哲學有多方面的理解，特別是後者的場所哲學，或場所邏輯；另外，他又熟諳禪的義理與實踐。他多年來都是以這兩方面的背景來與西方學者進行宗教對話，在以哲學的進路把東方的禪佛教介紹到西方的文化界、思想界，有重要的貢獻。有人把他和鈴木大拙拉在一起，視他為在鈴木之後把禪移植到西方去的第一人。在這方面，他不但超過宗門出身的長輩柴山全慶³⁶，也超過他的授業師久松真一。上面提過，他曾在歐美各國滯留超過十年，特別是受聘於美國多所大學開講禪學與日本哲學。長時期參與、主持東西方的宗教對話活動。在全盛時期，甚至成立一專事宗教對話的所謂 Abe-Cobb group，所涉及的學者包括 John B. Cobb, John Hick, Gordon Kaufman, Langdon Gilkey, Schubert Ogden, Rosemary Ruether, David Tracy, Hans Küng, W. Pannenberg 等。《出版者週刊》(*Publishers Weekly*) 甚至把他譽為「二十世紀最偉大的禪佛教的傳播者之一」(One of the greatest Zen Buddhist communicators of the twentieth century)³⁷。

以下我要具體地闡述一下宗教對話這一問題與阿部先生在這方面的工作與貢獻。而說到宗教對話，便得先處理宗教的作用這一點。在這方面，學界幾乎已有共識，即是，宗教是為了解決人的生命上現實的負面的面相，如罪、苦、死，而施設的，歷史上偉大的人格，如耶穌 (Jesus)、釋迦牟尼，穆罕默德 (Muhammad) 等洞悉

³⁶ 柴山全慶是傑出的臨濟宗禪師，為臨濟宗南禪寺派管長。早年出家，掛錫於南禪寺派本山專門道場，成為河野霧海的入室弟子。曾先後任教於京都花園大學、大谷大學，是重視智性與學術性的禪僧。曾在歐美多國巡迴駐錫和講學。

³⁷ Donald W. Mitchell ed., *Masao Abe: A Zen Life of Dialogue*, p. xvii.

這一點，便創立種種宗教來面對、解決這些生命中的負面要素的困擾，讓生命得到提升，而不致沉淪。於是便有基督教、佛教、伊斯蘭教等重要的宗教出現了。在歷史的進程中，這些宗教有效地解決人的那些負面的問題，讓他們在精神上、心靈上得到解脫，過有意義的人生。其間不免有不同的宗教相互碰面，而由於某些由個別的、特殊的文化背景衍生出來的獨特觀點的衝突問題，中間當然有由於相互誤解而產生種種爭執的情況，嚴重的可能會導致大規模的、全面的爭鬥，這便是所謂「宗教戰爭」了。這樣，宗教不單不能解決人的負面的問題，反而帶來種種因誤解而生起的煩惱了。這便有宗教對話的必要。即是，不同宗教信仰的人士聚在一起，相互對對方的教義、立場作深刻的溝通、理解，以避免那些由不必要的誤會而引致無謂的衝突、爭執。另一方面，透過雙方面對面的直接接觸、交流，而更能了解對方的長處和自身的不足，而捨短取長，自我轉化。這樣的活動，便是所謂「宗教對話」、「宗教遇合」(religious dialogue, religious encounter, religiöse Begegnung)，特別是東西方的大的宗教的對話，如基督教與佛教、基督教與印度教、基督教與儒家的對話。而其中尤其頻密的、互動的接觸，出現在基督教與佛教的對話中。阿部先生所參與的，便是這樣的基督教與佛教之間的對話。

像這樣的對話，通常是不預設勝負的，不表示 A 宗教優於 B 宗教，因此 B 宗教應師法 A 宗教，向後者學習，進行自我轉化。宗教對話只是提供一個場地，讓不同宗教的人士共聚一起，談論對人生與世界的關心，展示雙方的立場，對某些問題的觀點，便成了。至於要如何學習對方的宗教，如何捨短取長，進行宗教內部的自我轉化，那是後來的事，參與這種活動的雙方都不必即時做出積極的反應，表示在這一對話之後會怎樣怎樣做。實際上，這樣複雜的活動是不可能有的結果的，即便是宗教領袖的對話，也不例外。通常總是客套一番，然後各自表述立場，自說自話；要捨短取長，自我轉化，那是後來慢慢發展的事。像宗教這樣大的問題，我們如何能期望這種對話活動會帶來明顯的結果呢？宋代儒者朱熹與陸九淵的鵝湖之會，其間的對話主題已盡量收窄，由形而上學問題不斷集中、聚焦到智性與德性孰重的問題。這是當時儒家內部很受注視的論辯。結果這兩位大師還是各自以自家的立場，批判對方，誰也不肯讓步，只是客氣收場。

就京都學派來說，已整體地被西方學界視為是一種新的佛教教法，或佛教的現代開拓形式，雖然有些成員與佛教的關係並不深，特別是第一代的西田幾多郎與田邊元。西田一生未嘗離開過日本，即便在日本，外國學者找他對談的也不多；他的

佛學的立場也不是很明顯。他長期打坐，但這是一種生活方式，不必和禪扯得太緊密。他是一個百川歸海型的哲學家，尤其在後期的著作中，佛教義理的痕跡並不多見，他要綜合東西哲學的良好要素，以自己的堅強的重構思想、理論的能力，建立自己的場所哲學。田邊元曾赴德國研究，與海德格有點哲學上的互動關係。但只此而已。他早年習禪，其後歸宗於淨土，提出懺悔道哲學。他是較注重現實問題的哲學家，除研究淨土宗之外，又兼習基督教與馬克斯主義，與西田著重玄思、形而上學不同。他交遊不廣，行事低調，很難把他關連到宗教對話方面去。

第二代的作風很不同。久松真一是一個禪學的修行者和哲學家，強調覺的教育。他組織 FAS 協會，從事宗教運動，又多次與西方的重要的哲學家、宗教學家、神學家訪談，其中包括 Emil Brunner, Carl Jung, Rudolf Bultmann, Martin Heidegger, Paul Tillich, Wilhelm Gundert, Linus Pauling, Gabriel Marcel 等。人員雖多，但訪談只經歷很短時間，談不出甚麼來。只有與田立克的會談比較久些，但對話並不平衡，基本上只是久松在闡述禪悟的境界，田立克未有提出基督教方面的相應的觀點。西谷啟治則略有不同。他的哲學與宗教學的知識很全面，又曾在德國留學，與海德格有較多互動。他在佛學方面的基本學養是般若空觀與禪。他人也隨和，歐美的學者喜歡跟他聯繫，很多學者甚至喜歡到他家裏聊天、討論。其中的論題，多是環繞著西方文明特別是科技文明所帶來的後遺症與如何處理；他精於虛無主義 (Nihilismus)，認為這虛無主義思想可以對治科技發展所帶來的種種惡果，甚至可以把對上帝的信仰摧毀掉，以向佛教的空轉進。在他看來，般若的空與禪的絕對無這些理念可以提供人在開展價值活動方面很大的空間。不過，西谷的影響終是有限，他長年居留於京都，不大喜歡外訪，西方學者對他的接觸，主要是透過閱讀他的著作，難有很強的互動關係。第三代的武內義範與上田閑照是德國觀念論、德國神秘主義與宗教哲學的研究大家，在以美國為主力的西方社會中，在文化與哲學、宗教學方面所能起的作用總是有限。

阿部先生的情況便很不同。他喜歡說英語；在他的撰著中，有一半是以英語寫的，另一半則是以日語寫的。他不像武內與上田那樣偏於以日語或德語交談，和用德語來寫東西。畢竟說和讀英語的人多，德語的人少。這樣，阿部便可以與多些人溝通，特別是年輕的一輩。光是在坐禪班中便有好些人是來自美、加、紐、澳，說英語的。最重要的是，他每年都會有幾回離開日本，到外國去參加學術會議，並發表論文，這些論文都是英語的論文，很多人都能看得懂，不像上田閑照他們以德語

來發表論文，然後找人把它譯成英語。另一點是，他曾在歐美國家特別是美國待了十多年，開講佛學與京都哲學的課，對歐美學界有久遠的、廣泛的影響。這都成就了他作為京都哲學的代言人的身分。而在東西方的宗教對話方面，他也成了不可或缺的參與者，而且是重要的參與者。由於他的專長在佛教，特別是禪，對儒家、道家與印度教欠缺了解，因此，講起東方的文化與精神，他都從佛教特別是禪方面說，這便給那些一知半解的人一個誤會，以為東方的文化與精神聚焦於禪，其他的便沒有甚麼好談了。

阿部先生的宗教對話，一直都是以基督教為對象³⁸，他自己所本的，則是佛教，特別是般若思想與中觀學；而他著力最多的，是禪佛教。在禪佛教方面，有一部分是來自他的老師久松真一的禪觀。這主要見於他很強調真正的宗教，應該是絕對無相的這一點。即是，任何宗教都不應容許對象相。相 (*lakṣaṇa*) 即是對象相。我們不應把對象相視為一種有自性的、實質性的對象。在他看來，絕對無可以意味主體、絕對的主體，同時也可意味絕對而無相的性格。相是相對性格的；有相對的性格，便不能是絕對無相，不是絕對無。在這一點上，他對龍樹的中觀學所強調的蕩相遣執有很貼切的理解。有相或對象相便有執著，必須要能無相、空卻或否定掉對象相，才能說見到真理，或證真如。中觀學的大部頭著作《大智度論》(*Mahāprajñāpāramitā-sāstra*) 在解對象相一方面，也說得很徹底。這對象相中的對象，不必限於世間的種種事物，即使是真理，是真如，是空，也不能執取，需要否定掉，「空掉」。青目 (*Piṅgala*) 在解《中論》時，便提出「空亦復空」(*sūnyatā-sūnyatā*) 的說法，正是這個意思。

在禪方面，與空相應的觀念是無。中觀學者說「空亦復空」，《壇經》也說「無一物」。這「物」指一切事物，也包括表示終極真理的「空」與「無」。無一物可以是一種存有論的觀點，更是一種工夫論的觀念。即是：在工夫實踐中，我們可達至這樣的境界：不執取任何物之相、對象相，不以任何物有其自性，因而能常住不變。《壇經》所強調的無念、無相、無住的三無實踐，特別是無相，正表示不執取任何事物的對象相。在這一點上，阿部先生明顯地是受到久松真一的「無相的

³⁸ 只是到了近年，他把對話的對象概括了猶太教 (*Judaism*)。但他對於這種宗教，並沒有很深刻的理解；只是由於近年的宗教對話，在西方的宗教方面不再是純然的基督教，其他宗教如猶太教、伊斯蘭教 (*Islam*) 也被包括進來。

自我」的觀念與精神的影響。在他看來，倘若我們認為我們在精神上的最高的、最理想的境界是絕對性格的話，則我們便得徹底地實踐，在思維上、洞見上突破一切相對性的見解、相對性的事物，絕對無相的境界與真理才是可能的。在真理的世界中，並不存在著事物與事物的相對關係。有與無在世俗諦 (samvṛti-satya) 中是相對的，在絕對無相的勝義諦 (paramārtha-satya) 中，有與無的相對性必須被克服，被突破，而臻於絕對性。這絕對性超越一切事物的相對性，它自身亦不與相對性有「相對性與絕對性」的相對關係。這樣的絕對性才能穩固，不再有從相對性來看絕對性而生起對絕對性的相對觀點，視絕對性為一種相對的對象。這亦與「空亦復空」這種思維相應。

宗教對話是回應人類「地球村」(global village) 一概念的逐漸形成而生起的一種重要活動。人類的距離拉近了，接觸頻密了，但不應因地域、膚色、語言、文化、信仰、風俗習慣的不同而相互爭鬥，相互仇殺，而是應該增進彼此之間的理解、合作，俾能更有效地處理各自的終極關心的問題：罪、苦、死。這便是宗教對話的所由生。不過，宗教對話雖有助於人與人、族群與族群、國與國之間的互動關係，但在族群認同、國家認同這些基本背景下，很難達至預期的效應，只能達至某種程度的自我轉化。在世界觀、意識形態、理論立場這些重大議題的互動方面，不同的宗教信徒總是堅持自己的宗教信仰所有的看法與態度。在這些層面上，是很難有進展的，改變更不用說了。結果總是自說自話，各自表態，然後收場。但這並不表示宗教對話沒有意義，沒有價值，沒有提倡與實行的必要。在充滿著政治、軍事這些張力的國際環境中，宗教對話可以扮演一種中介的角色，讓有關的人士坐下來交談，交換意見，甚至作個朋友。少一個敵人，多一個朋友總是好的。

阿部先生在宗教對話活動中所持的立場是一貫的。他的神態很祥和，發言從容不迫，但立場卻是挺堅定的。他雖然先學淨土，但不久便放棄了，之後便受到久松的影響，而接近禪，在無相的自我的哲學的根本觀點下，批判一切有神論。於是，基督教、猶太教、伊斯蘭教，甚至印度教，都成了他批評的對象。他在上面提到的由科柏 (John B. Cobb, Jr.) 和艾夫斯合編的書，《淘空的神：一種佛教、猶太教、基督教的對話》(*The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*) 中發表了一篇宣言式的論文〈淘空的神和動感的空〉，便引來西方宗教界、神學界的回應，有同情的，亦有批駁的。不管是哪一種回應，都讓阿部一時成了宗教對話的重量級人物。上面提及的密特蕭 (Donald W. Mitchell) 便表示，在阿部看來，在那些其他傳

統的最深沉的體驗中，可以找到超越於「二元性和有神論的分別性的討論」之上的空的非二元性的根深導向³⁹。這可說是道出了阿部先生的深層感受了。我相信他的努力不會白費。一切二元性是預設了對象相的，即使是神也不能例外，它是一個外在的、超越性格的對象相。在阿部先生看來，神也應被否定掉。

六、傷 逝

近十年八年以來，我的師友與長者一一逝去。每一次的逝去，都平添無限的哀傷與惆悵，不知道到甚麼時候會輪到自己。我不是怕死，反而覺得死亡是一種解脫，讓我所背負著的身體上的種種病痛得到徹底的解決。但可惜的是，不能留住美好的時光。人不能與時間競步，那肯定是輸定的。對於大塊自然這樣的安排，只能安然接受；勉強的掙扎是沒有用的。有生便有死，生與死是同一事體的二面，既然已經接受了生，便應同樣接受死。甚麼與死神搏鬥，與病魔拔河，只是自欺欺人而已。有很多病痛，隨著歲月的增長，身體機器的磨損，是無法治癒的。與其和它們爭持，視它們為敵人，要消滅它們，斷然是不會成功的，反而會增加身體內的張力(tension)，越感痛苦。倒不如與病痛協調，甚至交個朋友，與它們周旋，日子便好過些。在生命、生活中，多一個朋友總比多一個敵人好。

以前，我每次來臺北，總會抽空到學生書局逛一下，到它的地下室(basement)和總經理丁文治先生見個面，喝一杯他遞給我的熱咖啡，然後閒聊起來，有意義的事固然聊，無聊的東西也聊。丁老先生是一個仁厚長者，和他聊天是一種樂趣。一九九七年他逝去，我便很少到學生書局了。

同樣地，我每次重訪京都，也總會到阿部先生的家探訪他，或請他到飯店午膳，天南地北聊個飽，最後總會回到京都學派這一主題來。以後來京都，已不能見到他了，只能在回憶中追尋他的足跡了。

³⁹ Donald W. Mitchell ed., *Masao Abe: A Zen Life of Dialogue*, p. xvii.