

絕對無與哲學觀念的典範

中央研究院文哲所特聘研究員 吳汝鈞

摘要

本文是對京都學派第四代的花岡永子對西田幾多郎的絕對無觀念的理解，和她要建立的哲學觀念的典範的說明，這兩方面的論述與批判。在花岡看來，哲學典範有終極真理的意思，是概括整套哲學體系的總原則。她提出五個哲學觀念的典範：相對有、相對無、絕對有、虛無和絕對無。她的理解是，相對有只關連到有限的世界，而且不真實，有如對於實物來說的影子。相對無與相對有為一體，是前者的內相，都不能講真理的絕對的、終極的性格。絕對有是永恆不變的實體，如作為理性的原理的理型、絕對精神和作為人格神的上帝。虛無是徹底的否定的取向，能摧破一切執著與邪見，但過於消極，不能建立妙有的世界。絕對無則是通過對一切二元性、相對性、分化性的突破而展示出來的真理的世界，從自我的形成、證成達於世界的表現性的形成、證成。作者通過對花岡所提出的哲學典範所涉及的問題所作的周延的理解，提出多點批判。其中最重要的有以下三點。第一，花岡以為人的生命個體是絕對有的表現，通過絕對的自我否定和大死一番而獲致的。但這是禪的做法，所謂“大死一番，歿後復甦”。這是預認一動感性、空靈性的主體才可能，而禪是屬於非實體主義的思維方式，它可以建立這種動感性、虛靈性的主體，卻與絕對有的實體主義的思維背景不協調。第二，虛無作為一終極典範，有摧破一切迷執、邪說的作用，另一方面它能轉出妙有的

世界，故不完全是消極的，花岡未能充分地注意到這點。第三，絕對無可以突破一切二元性，相對性、差異性與分化性，從自我的有的目的性的形成走向世界的表現性的證成。但絕對無作為一個與無自性、空為同一層次的真理典範，並不具有足夠的動感，讓自我的證成轉化為世界的證成。後者需要普渡眾生，絕對無缺乏這種動感。

關鍵詞

花岡永子、西谷啓治、相對有、相對無、絕對有、虛無、絕對無、典範、自我的目的性的證成、世界的表現性的證成

一、花岡永子與哲學觀念的典範

京都學派經歷了第一代的西田幾多郎、田邊元，第二代的久松真一與西谷啓治及第三代的武內義範、阿部正雄和上田閑照，到了第四代，可算是進入多元性的年代。他們各自有其師承關係，也各有自己在西方哲學、宗教學與神學方面的專業研究，也漸漸在日本思想界與國際思想界冒起來。大體上，這些學者與筆者的年齡相近，仍然在研究階段，有些也漸漸能突顯個人的思想旨趣。不過，他們基本上仍是循著西田幾多郎與田邊元的哲學導向向前推進、發展。他們包括花岡永子、長谷正當、冰見潔、大橋良介、松丸壽雄、小坂國繼、野家啓一、藤田正勝、尾崎誠、岩城見一、大峰顯等，大有西田、田邊下來京都學派的開花散葉的盛放。這一代年輕的學者除在京都學派中有其師承之外，大多數有留學歐洲特別是德國的資歷，取得博士學位後返回日本發

展。有些甚至拿幾個博士學位，如花岡永子靠研究拿了兩個學位，另外又有一個榮譽學位。這種現象顯示京都學派有由綜合性的思想開拓轉向學術性的研究，探索的傾向。他們的前輩如武內義範和阿部正雄，好像都沒有拿甚麼博士學位，基本上是靠實力來打江山的。他們並不太重視學位。在這第四代中，我特別留意到西谷啓治的高足花岡永子的表現。原因一方面是她近年(2002年)出版了一本《絕對無の哲學：西田哲學研究入門》(京都：世界出版社)，這跟我在多年前出版的《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，都用相同的字眼作書名，旨趣也相近。另一點也是重要的一點是，她對絕對無提出一種另類的處理，對我們理解西田的哲學也有幫助。我覺得可以在這裏提一下她的說法，和作些評論、回應。即使是負面的也無妨。在這本書中，花岡教授把“絕對無”跟“相對有”、“相對無”、“絕對有”、“虛無”聚合在一起來比較，視之為哲學觀念的典範(paradigm)。在這五個典範之中，她自然是特別推崇絕對無，視之為這些典範的互動的基礎¹。這種解讀絕對無的方式，還是很少有，但不無新意，故值得注意。

在這裏，我想先簡介一下花岡的學問背景。上面提及，花岡是師承西谷啓治的，後者與當代歐陸的哲學有多元性的交集，特別是德國神祕主義、尼采、海德格的哲學，以及於當代的德國神學。花岡在這方面很受她的老師的影響，因此，她具有相當札實的德國哲學與神學的基礎。另一方面，對於她的前輩(京都學派的前輩)的哲學方面，她對西田下的工夫最多，可以說是西田哲學

¹ 《絕對無の哲學：西田哲學研究》，pp.20-25。為方便起見，我對花岡的見解隨文交代出處，不另立註。

的專家。她認為西田哲學的立場，建基於大乘佛教，其思維的方式源於華嚴宗的四法界說和龍樹的四句思維。不過，她並未有很有關於大乘佛教教說的著作，包括四法界與四句方面的。

二、哲學的典範觀念與相對有、相對無

京都學派的哲學的核心觀念是絕對無，花岡自然也很重視這個觀念。不過，她論述絕對無，有自己的一套方式，與他人不同。這便是透過如上面所說的相對有、相對無、絕對有、虛無這些典範來凸顯絕對無的殊勝性。關於典範，有理念的意義，是概括整套哲學體系的總原則，如柏拉圖的理型、基督教的神、婆羅門教的梵(Brahman)、佛教的空、儒家的天道、道家的自然之類。在這裏，我先不對典範一觀念作詳細的辯析，卻直接討論花岡所提的各種哲學的典範，讓各個典範自己說話，最後，典範的意義自然明白。不過，有一點我想提一下，花岡說哲學的典範，指相對有……絕對無為哲學的典範觀念。其實我們可進一步視之為存有論的典範觀念，有、無都是存有論概念。

先看相對有這一典範略去觀念字眼。花岡認為，相對有只關連到有限的世界，而且不真實，是虛的(但不必是虛妄般負面的意味)，是“永恆的影的世界”。以海德格的詞彙來說，它是存有者存有(das Sein der Seienden)，只有從屬的意味。它是現象世界所具有的東西，不是個體物的永恆的核心，如哲學上的 idea, ousia, eidos 等，或宗教中的神、佛。(《絕對無の哲學》，pp.20-21。)按花岡在這裏以相對有比配到存有(Sein)，顯然有問題。相對有應是存有者(Seiende)，不是存有。另外，她說“永恆的影的世界”(永遠の影の世界)，顯然是以“永恆”(永遠)指柏拉圖

的理型，以“影”指理型的仿製品。即是說，相對有相當於柏氏的現象，後者是柏氏所輕視的。這種解讀，頗有新意。在柏拉圖的形而上學中，區分兩種存有，一是理型，另一是它在現實世界的仿製品或摹本。理型存在於理型世界，是抽象的，普遍的；摹本則存在於現象世界，是具體的、個別的。摹本雖不如理型般完美，但它總是有某種程度的實在性，不如影子那麼虛玄無據。就存有論 (ontology) 來說，理型有實在性，一如儒家的朱子的理有實在性。一般事物或摹本的實在性要依附理型才能說。就價值論 (axiology) 來說，理型有絕高的價值，摹本則不能跟理型比，只有工具的價值。後來羅素 (B. Russell) 與摩爾 (G. E. Moore) 提出，同時肯定形而上的東西和經驗的個體事物都有實在性，雙方不存在原型與摹本的關係。花岡以“影”來說相對的、具體的、經驗的東西，是否定這些東西的實在性，影 (shadow) 是虛而不實的，它的存在性、實在性依附於實體物，實在物。花岡的“影子”說，已經越過她的老師西谷的限界，而傾向於尼采 (F. W. Nietzsche) 的虛無主義了。西谷並不忽視虛無主義的重要性，認為虛無主義有摧破一切相對主義、二元性思考的作用，但他又見到虛無主義的疲弱性、空虛性，不能建立存有論，特別是空的存有論。²他認為我們不應止於消極的虛無主義，卻是要越過虛無主義，向佛教般若思想的空 (sūnyatā) 或真空轉進，開拓積極的妙有世界。關於這點，下面會有進一步的討論。

至於相對無，花岡提出，它與絕對無不同。相對無與相對有是一體的，是相對有的內相。她指出，有一種強調相對無的哲學

² 關於西谷的空的存有論，參看拙著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，第六章〈西谷啓治的空的存有論〉，pp.121-149。

思維，與實存哲學或存在主義聯繫著。這種思維是現代哲學所不能欠缺的。這種立場以對自己的自覺為基礎。(Ibid., pp. 21-22) 花岡未有明顯地確認 (specify) 這是哪一學派的思維，但這樣來說相對無，有主體主義、主觀主義的意趣。自覺活動是一種主體的活動，有時也不能免於墮下至主觀傾向。不管怎樣，這主體主義、主觀主義還是過於偏向感性一面，缺乏足夠的理性基礎。另外，以實存哲學來代表相對無，頗能展示相對無的現實性格，同時也讓相對無多些向生命的存在的負面如罪、苦、死方面傾斜，這樣更能讓自己奮發以求自強。

三、絕對有

跟著看絕對有。這是古希臘哲學中以 idea, ousia, eidos 等觀念為主脈的哲學。花岡認為，絕對有含藏有實體，這是永恆的、普遍的、不變的實體。在絕對有之中，人的生命個體是絕對有的自我表現的一個表現點，這是通過絕對的自我否定、大死一番有所體證的緣故。但自尼采宣布“上帝已死”之後，絕對有的立場已失去了適切性，任何人都不能忽略這點。(Ibid., p.22.) 按花岡的這種說法，基本上就西方哲學的發展脈絡而言。但即使只說西方哲學，也不全是這樣。亞里斯多德 (Aristotle) 言實體，基督教言上帝，都有絕對有的意味。黑格爾哲學的核心觀念“精神” (Geist)，也是實體、絕對有的思維導向。這幾種思維導向有同有異。同的是三者都能說動感，後者是終極原理與現象世界建立交集的必需條件。亞里斯多德的實體加上動力因，便能活動，而有所創造。基督教的耶和華創造人類與萬物，表現濃烈的動感。黑格爾 (G. W. F. Hegel) 以精神的行程說人類歷史與文化

的起源與開拓，其動感是毋庸置疑的。異則是亞理斯多德的實體思維與黑格爾的精神活動都基於理性，基督教的耶和華則是一人格神，理性弱而獨斷強，即使聖多瑪斯（Sr. Thomas Aquinas）致力於以理性為依據來建立他的神學思想，特別是論證神的存在，影響也不大。另外一面更為重要的是，作為絕對有的上帝已死的說法，是尼采的一廂情願地提出的，客觀的情況並不見得非是這樣不可。尼采要以“超人”來代替上帝，但他自己成不了超人，卻變成了瘋子，在精神錯亂中死去。我們不必像花岡那樣，視絕對有自尼采提出那著名的宣言（上帝已死）後，便失去了適切性，變成一無用的觀念。另外一點是，說人的生命是絕對有的自我表現而致，是可以的。但以這生命是我們體證得（應該說是“經由”）絕對的自我否定和大死一番而現成的，便有些問題。絕對地（或徹底地）否定自我與大死一番是在禪思想的脈絡中說的，而禪思想是一種非實體主義，就這方面來說生命或自我的現成，是可以的。但這能否在作為實體主義的重要觀念絕對有中說呢？這不能不成問題，是需要另作探討的。花岡的說法，顯然忽略了這一點，因而變得不夠周延。此中的問題是，在實體主義中，自我是一實體，有它的恆常性、常住性，是不能否定的。要徹底地捨棄它，讓它“大死”，是不可能的。我們不能在存有論的脈絡中否定作為主體性的自我，如同我們不能否定作為客體性的上帝、理型、實體、梵、天道、良知那樣。

四、關於虛無問題

至於虛無（nihil），花岡以非常負面的文字來說。她認為虛無作為一典範，表示一切歸於無有，生命受到輕忽，最後甚至迷

失了；同時，價值被顛倒過來。這是一個任由動物本能來支配的世界，像尼采所說的那樣，依於權力意志而嚮往超人境界。花岡強調，倘若這虛無的次元（dimension）不能被體會，被超越，便不能開拓出絕對無的價值的世界。要開啓絕對無之門，需要突破相對有的立場、相對無的立場、絕對有的立場。個體的自我要向絕對無敞開，絕對無亦要向個體自我敞開，自我的目的性的形成與世界的表現性的形成相互交錯起來，才能證成“歷史的生命的自覺”。但花岡提醒謂，上面所提到的突破和敞開，有下陷至虛無的可能性。在相對有、相對無、絕對有、虛無的無底之底中的絕對無，會由深淵方面轉向虛無那邊去。關於這一點，筆者認為花岡是過慮了。京都學派一向是非常重視歷史的，他們有自己一套史觀，那便是絕對無的史觀，這種史觀需要包涵在絕對無中的妙有一面來說。他們認為絕對無雖然不能直接開拓出歷史來，但作為絕對無的重要表現的妙有世界，是歷史活動的來源、動力。³ 他們以一種另類的亦即是機體的角度來看歷史，認為歷史是絕對無在這個世界中的應跡現象。絕對無特別是其中的妙有是會生長的、發展的，其發展的軌跡正是歷史。這可能是受到黑格爾的世界史觀的影響，也可能關連到詮釋學的一代宗匠葛達瑪（H.-G. Gadamer）的啓發。後者的巨著《真理與方法》（Wahrheit und Methode）中便有一專章是論歷史的。⁴倘若他們的史觀與核

³ 西田、田邊、西谷在他們的著作中，時常提到歷史的問題。久松真一更提出自己的絕對無的史觀。參看拙著《京都學派哲學：久松真一》，台北：文津出版社，1995，pp. 66-73。

⁴ H.-G. Gadamer, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J. C. B. Mohr (paul Siebeck), 1990,

心觀念絕對無站不穩，垮了台，則整個京都學派便會崩潰，被解構。這種看法毫不誇張。試想黑格爾的歷史哲學倘若崩解下來，他的宗教觀、美學觀若站不住腳，則他的精神現象學會變成甚麼東西呢？

到底虛無與絕對無有甚麼不同呢？花岡提出，這是空虛與充盈的不同，無意義、無目的與恆常是充盈、是目的自體的不同。（Ibid., pp.22-23.）在這裏，花岡很明顯地以片面的方式否定虛無的精神價值，未有強調虛無有一種摧破一切迷執的作用，後者是她的老師西谷啓治所重視的。另外一點是，西谷認為，在救贖問題方面，虛無基本上是解構性格，有極強的破壞力量。故我們要克服、超越虛無，作絕對無的轉向。這絕對無，在西谷來說，正是佛教的空（*sūnyatā*），特別是般若文獻（*prajñā literature*）和中觀學所盛言的空。他認為空是對自性（*svabhāva*）的否定，但不是純然的負面意義的否定。空也有動感，能摧破一切虛妄顛倒的邪見和行爲，從真空中轉出妙有，而成就無執的存有論，如上面所表示，我把這種哲學稱爲“空的存有論”。花岡在這點上，則著墨甚少。跟著的一點是，空的存有論是需要建立在虛無的被克服、被超越這樣的基礎上的。這種先破後立的思維，有點像他的另一高足阿部正雄對道德與宗教問題的處理。阿部認為，道德與宗教不能並存，宗教較諸道德有更強的基原性，道德必須崩壞，才能轉出、建立宗教。⁵阿部及整個京都學派在道德與宗教的關係問題上的看法，與當代新儒學的取向完全不同。唐君毅以包含宗

S. 270-312.

⁵ 關於這點，參看拙著《純粹力動現象學》，第十二章〈宗教與道德〉，pp. 284-285, 286-287。

教在內的一切文化活動都建基於道德理性，牟宗三以道德的理想主義爲其哲學的理論立場，都展示道德對於宗教的先在性（priority）與優越性（superiority）。

關於虛無主義，我個人倒有一些正面的看法。倘若我們能夠善巧地處理虛無問題的話，則大可以利用虛無，作爲一把鋒利的劍，把人們由於迷執而生起的種種顛倒的認知與由此引生出來的種種顛倒的行爲加以堵塞，以至摧破，斬斷一切迷執的葛藤。這肯定有助於我們開顯空的智慧。對於空來說，虛無可以扮演開路先鋒的角色。

五、絕對無與絕對矛盾的自我同一

最後，花岡說到絕對無。她認為這是西田哲學的立場，如上面已透露，建基於大乘佛教，其思維方式源於《華嚴經》的四種法界（筆者按：四種法界的說法似是華嚴宗的法藏所倡導的，與《華嚴經》沒有甚麼關係。關於這點待查）與龍樹的《中論》（*Madhyamakakārikā*）的四句（*catuṣkoṭi*）的思想。

關於西田哲學的最重要問題之一的絕對矛盾的自我同一，花岡也提出一些意見，由此以顯示絕對無的深邃涵義。她表示，大乘佛教的空作爲宇宙的根本原理（*logos*），通過自我限定而表現出來，而在與這空相應的絕對無的場所之中，以“個體與普遍”、“個人與辯證法的普遍者”作爲基礎的世界，就對象邏輯地（原文是“對象論理的に”）而言，是處於絕對地矛盾的狀態中，而有所謂絕對矛盾的自我同一的關係，在其中，個體與普通、個人與辯證法的普遍者雙方之間，沒有一方能優越性（筆者按：這應是指存有論的優越性）。同時，個體的“自我的目的性

的形成”與世界的“表現性的形成”這雙方的作用，也同樣地作為絕對矛盾的自我同一而成立。在這個體的“自我的目的性的形成”與世界的“表現性的形成”之間，前者的時間側面和後者的空間側面，都同時証成了歷史的生命的自覺。歷史的實在、歷史的生命、自我的自我目的性的側面與世界的表現的側面，都在絕對矛盾的自我同一性的內裏同時得到証成。花岡作結表示，作為西田的宗教經驗的邏輯化的“絕對無的場所邏輯”，是二十世紀末、二十一世紀初的哲學中最重要的邏輯。個體與普遍、一與多、理與事等方面不用說了，在各個領域中的二元性與兩極性所成的絕對矛盾的自我同一，在差異性、分裂性、分化性等支配下的現代社會中，是最重要的邏輯。(Ibid., pp.24-25.)

按花岡在這裏花了很多篇幅與氣力解釋西田的絕對無與絕對矛盾的自我同一思想，她對西田哲學的解讀，有自己的努力在，也受到她的老師西谷啓治的影響。⁶她基本上就是就二元性、兩極性、差異性、分裂性、分化性的存有論的相對立的關係的消解，來說絕對矛盾的自我同一。對於花岡的這種解讀，筆者有兩點回應。首先，她未有交代“絕對矛盾”中矛盾何以是絕對性格的，絕對矛盾如何可能？同時，絕對的矛盾如何能夠被消棄而統合起

⁶ 西谷啓治是西田幾多郎最傑出的弟子之一，也是在國際哲學界上最能闡發西田哲學的哲學家。花岡從遊於西谷，對西田的哲學的理解，肯定吸收了西谷的一些見解。西谷便寫過《西田幾多郎：その人と思想》(東京：筑摩書房，1985)一書，此書後來以《西田幾多郎》之名收作於《西田啓治著作集第九卷：西田哲學と田邊哲學》之中。另外，此書有一英譯本如下：

Nishitani Keiji, Nishida Kitaro. Tr. Yamamoto Seisaku a. James W. Heisig, Berkeley and Los Angeles, California : University of California Press, 1991.

來，同一起來，對於這些關鍵性的問題，花岡完全沒有碰觸，更不必說解決了。這與我在〈西田哲學的絕對無與絕對矛盾的自我同一〉一文中在有關問題的處理比較，我的說法不必是正確，但至少已觸及這個難題，交代了絕對矛盾的可能性與消解的思維方式。這種處理，總算是較花岡進了一步，更有建設性與積極涵義。

第二，如我在拙文〈西田哲學的絕對無與絕對矛盾的自我同一〉中所展示，西田提出的絕對矛盾的自我同一這種表面上是吊詭性格但卻充滿辯證的洞見的說法，可有三方面的意涵。一是絕對無或場所的自我限定，由此生起存在世界。二是事物在絕對無或場所中的相互限定，以展現絕對無或場所或普遍者。三是普遍者與特殊者、環境與個人或客體性與主體性的相互限定。花岡自己提到西田哲學的立場建基於華嚴宗的四法界和龍樹的四句的思想，如上面所說。另外，在她的著書中另處，她又重提華嚴宗的四法界、龍樹的四句(tetralemma)，並加上臨濟的四料簡、洞山的正偏五位，表示我們可以以這些說法的思維方式來理解絕對無的場所的邏輯。(Ibid., pp.17-18.)花岡提四法界，說得非常好，可惜她自己未有進一步說明華嚴宗這種思維方式如何可與西田的絕對無的場所邏輯相通。我在這裏姑代她補充一下。就華嚴宗的四法界來說，與絕對無的場所邏輯相通的是第三法界事理無礙法界和第四法界事事無礙法界。事相當於特殊者，理相當於普遍者，事理無礙，相當於特殊者與普遍者相互限定。要注意的是，西田所說的限定，並不是負面的制約、束縛的意味，而是表示在呈現、實現這一目標下，雙方相互競技，表現互動的關係。而事事無礙則相應於事物在絕對無或場所之中的相互限定，以提高雙方的存在層面。

六、絕對無作為典範與宗教體驗

現在讓我們回返到花岡所特別重視的典範問題，並簡明地就相對有、相對無、絕對有與虛無的意思來凸顯絕對無的殊勝的典範性格。花岡認為，人自固然要向敞開的絕對無邁進，同時也要經歷相對有（作為現象看的森羅萬象，結果是一切事物應時而萎謝）、相對無（在實存思想中顯示不安、絕望與罪業意識）、絕對有（永恆而普遍，不變的實體性的神與古代西歐的傳統的形而上學的 *idea. eidos*）、虛無（尼采宣稱神之死的痕跡的空虛無力性的漂浮的場所）⁷這些階段。而絕對無是緣起與空的概念經過西田作邏輯的處理的結果，是我們人類思考的根本基盤的框架，這即是我們思考的典範，故絕對無可視為實在的邏輯。（*Ibid.*, p.111）⁸她又強調絕對無以外的那四個典範最終亦會讓自身的典範性加以絕對化。（*Idem.*）

就花岡的說法看，筆者覺得她的宗旨、旨趣是宗教哲學，而不是一般的理論的、思維的哲學。這是通於京都學派的全體（或幾乎是全體）成員的。她自己便明確地表明，相對於相對有、相對無、絕對有和虛無的哲學，絕對無的哲學非要是宗教哲學不可。這即是要開拓出一種經歷理性的死亡，以至經歷以哲學的“懺悔”作為學術看的哲學。⁹亦即是以“非思量的思量”為方法

⁷ 這裏說的場所自然不同於西田所說的場所。前者是負價值的、無現象學義的，後者則是終極價值的、現象學意義的。

⁸ 這裏說典範，除指絕對無外，亦應包含相對有、相對無、絕對有、虛無這幾個概念，而花岡的行文也應有這個意思。

⁹ 田邊元自身便建立了懺悔道哲學，以開拓出淨土教的辯證的發展。參看田邊

論的根幹而轉生出來的宗教哲學，這不是單純地客觀的、對象思維性格的。她強調學術性的哲學不在對身心一如的智慧的愛的內裏，不是對於知識的愛的那一種。我們要開拓出一種給予一切學問以依據、基礎、關連的“非思量的思量”的哲學，¹⁰這必然是“宗教哲學”以至“諸宗教的神學”。為甚麼呢？因為絕對無是透過宗教經驗而體證得的，各人的自我能夠覺悟到自己，便能證成宗教經驗。花岡又強調宗教經驗來自森羅萬象的各各自己¹¹與世界合而為一，這是一種一性的自覺經驗。¹²這是一種“作為實在的一心的自覺”。（*Ibid.*, pp.177-178.）

在這裏，花岡把宗教哲學從一般的重概念思維、理論建構的哲學揀別開來。後者通常指形而上學、知識論、實在論、邏輯之屬；宗教哲學則是把實踐特別是宗教實踐放在首位，這宗教實踐主要是對終極原理、真理透過個人的存在的、主體性的體驗把它體證出來，這不是以概念、理論來認識世界，而是以冥思、睿智的直覺來包容世界，與世界合而為一，也與世界的本質、根源合而為一。所謂“非思量的思量”或“非思量底”正是指這種與世界及其根源相契合的活動。“非思量”中的“思量”是指那種在二元性（*Dualität, duality*）的關係下所表現出來的認識活動，“非思量”便是否定、超越（以超越來說較為恰當）這樣的活動，此後的“思量”則指在非思量中所表現的與終極原理、真理的契

元著《懺悔道としての哲學》，東京：岩波書店，1993。

¹⁰ 花岡自註：“這是以絕對無的典範為骨幹的思索，而絕對無是居於一切的一切的中心，同時也在四周、周邊而現成的。”

¹¹ 這是指各種事物，但應是以人為主。

¹² 這一性是同一性，所謂“天地與我並生，萬物與我為一”，或“天人合一”。

會，由此而獲致絕對的、自由自在的心靈境界。京都學派的人特別是西谷啓治、阿部正雄便常運用“非思量的思量”或“非思量底”的語詞，花岡是接著他們說的。

七、靈性問題

花岡在她的書中，花了好些篇幅說明和論析“靈性”一觀念。這對於理解西田哲學與京都哲學有正面的意義，故我們在這裏作些探討。花岡指出，靈性是由鈴木大拙提出，是在佛教與基督教相遇中所表現的靈性交流的活動背景下說及的，他們有所謂“日本的靈性”的語詞。¹³在今日看來，這靈性可以說是貫串到宗教的底層所積澱下來的精神活動，救贖活動的主體要素，它讓“自然”、“人間”、“超越”這三個次元（dimension）在一種統一、綜合中變得清澈晶瑩而被證成，三者也在相互獨立的關係中存在。花岡認為，這是靈性所表現出來的靈明的動感的活動所致。（Ibid., p.108）在西田幾多郎和田邊元來說，這活動是在絕對無的場所完全敞開的狀態中進行的。（Ibid., p.109）但對於這場所，西田與田邊各以不同的語詞、背景來說。西田的說法是純粹經驗、神、形而上的綜合的精神力，田邊則說他力大能、絕對媒介。

倘若就東西方的宗教而說其靈性，則我們大體上可以說西方希臘精神的靈性是美的主體，基督教的靈性是救贖主體，印度教的靈性是冥契主體（冥契大梵 Brahman），儒家的靈性是道德理

¹³ 鈴木大拙著《鈴木大拙全集》，第8卷，東京：岩波書店，1981。按“靈”按這個字眼是精神主體、救贖主體的意味，莊子提出“靈台明覺”，“靈台心”，唐君毅也提過“花果漂零與靈根再植”的問題。

性，道家的靈性是靈台明覺。至於日本思想的靈性是甚麼呢？這頗為難說。日本民族一直以神道教作為其精神的表徵，但神道教的大和魂是蒼白的，沒有積極的內涵。在這點上，筆者感到有些困惑，希望高明能有以教我。

倘若就京都哲學的旨趣來說靈性，則花岡有如下的理解。所謂靈性，在絕對無的自覺中證成的場合來說，即是自由。至於在絕對無的自覺中的靈性是怎樣的東西一問題，花岡表示，自覺是指在主客未分化、未分離的基礎上，停息主體對一切事物予以對象化的活動；這是主客未分離，知情意未有分開的次元中那種“自己在自己中見到自己”、“世界在世界中見到世界”的主體狀態。¹⁴這兩個側面（自己與世界的兩側）相即地融合在一起，自己也顯得清澈透明起來。花岡並謂，這種融合在西田哲學中的典型事例是，自己的自覺與世界的自覺合而為一。她又表示，自己的自覺與世界的自覺合而為一，正是西田哲學所強調的絕對矛盾的自我同一。（Ibid., 178-179）這最後一點，本來對理解西田的絕對矛盾的自我同一是有幫助的，可惜花岡未有發揮下去。

關於在絕對無的自覺中所表現的靈性問題，花岡指出，在絕對無的背景下的典範，是以理性作為基礎的哲學，此中含有一死而復甦的宗教哲學的性格。¹⁵在這裏，花岡區分學術研究與宗教

¹⁴ 按這主要落在自己見到自己一點中來說，世界見到世界是無所謂的，它只是陪襯的角色。

¹⁵ 這種說法，大抵是參照禪理、禪實踐而來。禪有“大死一番，絕後復甦”的說法。大死是把一切概念、理論上的關連、葛藤斬斷，讓執著的我被克服、被超越，突破一切背反，便能“復甦”，證成覺悟。在這裏，花岡除了受禪的影響外，也可能吸收了田邊元的“死的辯證法”的義理。

哲學。就前者來說，作為典範的相對有與絕對有，需要設定一有的實體。另外，相對無與虛無作為思考的典範，¹⁶仍未能由存在的絕對性切割開來，仍只能是一種哲學。¹⁷花岡舉例說，相對於黑格爾的系統性、體系性的思辯哲學，齊克果（S. Kierkegaard）以斷片零碎的非學術、非學問的實存哲學的路數來展示自己的哲學。而海德格要衝破形而上學的煙幕，以引退到古代原始狀態作為自己的哲學課題。但這仍未到田邊元要由“生命的存有論”（生の存在學）轉到“死的辯證法”（死の弁證法）的死而復甦的程度。（Ibid., pp.176-177）

依花岡，絕對無的典範自身不能被絕對化，它在對於其他四種存有論的典範：相對有、相對無、絕對有、虛無，可施以絕對化、周邊化，而融通無礙、臨機應變地決定哪一種典範是通於哪種事故，或對哪種事故具有適切性，而予以敞開、包容。絕對無作為在這樣的實在的邏輯中的典範而在平常的、日常的生活層面中的表現，便是所謂靈性。在靈性內裏，自然、自己、絕對無合而為一，展現充量的動感。（Ibid., p.112）另外，靈性可促進我們人間、動植物和無機物在心靈方面的痊癒、強化，能夠在自然、人間與絕對的統一中自由自在地運作、生長。（Idem.）按花岡這樣由生長、靈性來說絕對無，表示絕對無不是死板的原理，空寂而無作用的物理的空間，而是能培育萬物生機的場域，是具有價值論上的正面意義的意識空間。

八、靈性與典範

¹⁶ 這存在的絕對性仍是在依附實體的思維方式的情況下說。

¹⁷ 哲學與學術研究是同一層次、次元的東西，都未涉及存在性的救贖實踐。

以下我們要有系統性地探討靈性分別與五種存有的典範之間的連繫，點出其中相關的自然，自己與超越這三個次元的界限，和這些界限和典範的關聯。這典範自然是相對有、相對無、虛無、絕對有與絕對無。

一、首先看相對有。花岡認為，在這個場合，我們要審視現象界的森羅萬象終極地由物質構成的層次中，物質是被作為絕對性格來看的。在相對有被視為絕對性格的場合，自然由物質的觀點被視為絕對時，自己在自然的階段中是自我，並未被覺察為真正的自己。又，超越的次元在這個階段中仍未開啓。在相對有被視為絕對的這個典範中，自然、自己都被關連於物質的層次，而超越的次元與自然、自己的透明的關係亦未開啓。因此，在相對有的典範的範圍內，不可能有靈性的作動、作用。這仍不能免於陷入虛無的深淵中。

二、以下看相對無。花岡指出，相對無與相對有是一體的，它展示實存哲學所說及的不安、絕望與罪意識。花岡認為，在這個典範中，自己仍未能真正地覺悟到自己，這是一種不安的無的狀態。在這相對無中有不安、絕望、罪意識。在其中的自我，是與自然隔離開來的。花岡引齊克果的說法，在自然中，並不存在罪的意識。¹⁸不過，在相對無這一典範作為思考的基礎的情況中，超越的次元作為相對無的理想的對象會被追尋、被求得。¹⁹這樣理解超越的次元，超越的次元與其作為靈性而出現，不如作為人格的，例如作為看的神而出現，來得適切。

¹⁸ 不存在罪意識並不表示其中無罪的行為。

¹⁹ 超越的次元在實踐性格的救贖活動來說，應具有理想的、現象學的意義，是自我、自然的提升的目標。

三、跟著是虛無。花岡表示，虛無作為一典範，像尼采所說那樣，作為絕對有的神死了，神的座位空置，便成虛無。在虛無以外，我們找不到可以看守貞定自我的東西。在這個典範中，自然、自我、超越的次元都一歸於虛無，不能生起任何靈性。這是由於自然、自我與超越這三個次元不能達致透明的統一性，因而一切遇合與對話都無從說起。沒有這透明性與充溢性，靈性便不能生起。²⁰

四、現在看絕對有。花岡表示，我們視那永恆的、普遍的、不變的實體為絕對有。在絕對有中，自然、自我都由絕對有生起、創造出來。²¹在這個典範中，超越者作為自然與人的創造者，它的次元，便被視為對於其他典範的次元斷離的、高一截的。在這種情況，與其說超越的次元作為靈性而展現動感，不若說它是我

²⁰ 這裏含有這樣的意思：靈性不是完全空靈的精神狀態，卻是有內容的。它不能由虛無生起，它的生起的背景，必須要是具有透明的、充滿實質(substance)的。

²¹ 此中提及實體創生萬物的問題，但如何創造，花岡沒有交代。在我看來，這個問題對於實體、本體與現象是處於哪一種關係問題，至為關鍵。像母雞生下小雞，這亦可以說創造。但母雞生小雞後，仍是原來的母雞，牠與小雞是分開的。這種創造或生起，讓作為實體的母雞與作為現象的小雞成一分離關係；像基督教的神那樣，祂生起宇宙萬物，便和後者分開，實體的神和現象的萬物處於分離的關係。另一方面，佛教唯識學說識變現相分、見分，自身便貫串到相分、見分中去，與相分、見分或種種現象仍有一體的關係，這不是分離關係。儒家說天命之謂性，表示作為實體的天道、天命流行到哪裏的事物，便貫串到那些事物中去，並不是離開事物而存在於事物之外的境域，卻是存在於事物中，與事物不分離。這即是實體與現象不分離的關係。便是由於這點，儒家可說“實理實事”，事物中有實理貫串著，故可說實的性格。

們祈求的對象，是自然與自我消逝所向的、歸根的處所。

五、最後看絕對無。花岡表示，萬物呈現為森羅萬象，各自是一絕對的中心，同時也充塞於各個周邊之中。在敞開的場所中，沒有任何事物可被視為具有絕對性格而有其獨一無二的立場。²²在其中，自然、自我與超越這三個次元可各各獨立地自己存在；同時，這三者又各自自我否定而退居於周邊或邊緣位置，從中心點移向外面。²³這三個次元可合而為一，同時也在獨立自存的關係中。花岡指出，必須在這種情狀下，超越這一次元才能作為靈性而表現動感，產生動作、作用。即是，在自然、自我與超越的次元的統一性、透明性與獨立自存性都能成立的情狀下，超越這一次元才能作為靈性而呈顯出來。(Ibid., pp. 166-169)

在這裏，花岡所謂的典範，其實是存有論義的範疇。她依序提出相對有、相對無、虛無、絕對有與絕對無。這樣地排列存有論的範疇，並不是任意的做法，而是依相對進於絕對、經驗進於

²² 花岡的這種說法，與華嚴宗的事事無礙的說法相近，也受到她的老師西谷啓治說萬物在絕對無或場所中展現為迴互相入的關係的影響。在華嚴宗，事事無礙指在這種法界之中的萬事萬象都是各各獨立，各各有其自己的中心點，另一方面又各各互不相礙，但又能互相包攝，以至於其周邊之處。在敞開的場所中，沒有任何事物可被視為絕對性格而有其獨一無二的立場。不過，在事事無礙法界中的事物都是以物自身(Dinge an sich)的姿態存在，都具有絕對的性格，不能為他者所取代。這便與花岡的說法不同。關於西谷的事物迴互相入說，參考拙著《京都學派哲學七講》，台北：文津出版社，1998，pp.140-143。關於華嚴宗的事事無礙的圓融觀點，參看拙著《中國佛學的現代詮釋》，台北：文津出版社，1995，pp.123-125。

²³ 這即是，作為中心的三者或在中心地帶的三者各自否定自己而移離，讓自己成為邊緣性格。

超驗或超越、束縛進於自由、有執進於無執這些導向(orientation)來排列的。一言以蔽之，這是現象到實在的系列階次。對於這樣的存有論的範疇的層層升進，我們應如何做呢？如何從較低的存有論的範疇進升到較高的存有論的範疇呢？如何可能如上面所提的讓真理層面由概念、思維、辯解以進於終極意義的宗教救贖層面，一如禪經驗或修行的“大死一番，絕後復甦”呢？花岡在這方面著墨不多，在這一點上留有廣遠的探討空間。

至於靈性是甚麼和如何表現的問題，花岡以“自由”來說，這自由不是一般意思的自由，而是要在絕對無的自覺中證成的自由。這自然是一個由認識到實踐的問題，而以實踐方面尤為重要。如何實踐呢？花岡提出要我們的意識回返到主客未分、前對象化、前知情意的狀態。這很明顯地是繼承西田幾多郎的“純粹經驗”這一觀念而提出的。最後一個問題是，靈性有沒有普遍性(universality, Universalität)呢？是不是一切眾生都具有靈性呢？花岡似未有討論這個問題。不過，我們可以確定的是，靈性是一種潛能，一如佛性那樣。佛性可以展現般若智慧，靈性也相應地可以展現明覺。靈性與佛性應該是同體的，或者可以說，靈性是佛性的一個面相；能證成佛性，自然也能證成靈性。證成靈性的實踐應該是在證成佛性的脈絡中說的。

Absolute Nothingness and the Paradigms of Philosophical Concepts

Ng yu-kwan

Abstract

This is a critical study of the ideas of absolute nothingness put forward by Hanaoka Eko generally regarded to belong to the fourth generation of the Kyoto School. The study also deals with Hanaoka's conceptions of the philosophical paradigms. This concept embraces the meaning of ultimate truth and thereby is the general principle of an overall philosophical system. She proposed five paradigms as follows: relative being, relative nothingness, absolute being, mere emptiness and absolute nothingness. Her understanding was, relative being concerns merely the finite and unreal world, like the shadow of a real entity. Relative nothingness is the other side of relative being and stays on the same level. Both relative being and relative nothingness have nothing to do with the realization of the absolute and ultimate truth. Absolute being is an eternal substance, such as Plato's Idea, Hegel's Spirit and the personal God of Christianity. Mere emptiness is exclusively negative in nature, which destroys all attachments and false views, without carrying any positive elements that can build up a wondrous world

of entities. With regard to absolute nothingness , Hanaoka maintained that it is the world of truth attained by overcoming and transcending doctrinal limitations such as duality , relativism and differentiation and, by doing so, one can uplift himself from self establishment onto world establishment. In response to Hanaoka's conception of the philosophical paradigm, the author raised three critical points. First , Hanaoka took the human life to be the manifestation of absolute being , this is attained by means of the absolute self-negation and the great death , as held in Zen Buddhism. However , this presupposes the existence of a dynamic and transparent subjectivity. In view of that Zen pertains to the way of thinking of non-substantialism , it can establish a dynamic and transparent subjectivity, but is not on a par with the standpoint of non-substantialism. Second , mere emptiness , as an ultimate paradigm , can destroy all kinds of delusion and false views , and yet has the ability to initiate the wondrous world of entities. Consequently , it is not entirely negative in nature. Hanaoka has not paid full attention to this understanding. Third , absolute nothingness is able to breakthrough all kinds of duality , relativism and differentiation , but unable to realize the manifestation of the world from the teleology of the self. This is because absolute nothingness , with the Buddhist concept of non-substantial emptiness as its basis , does not possess sufficient dynamic or power to achieve this difficult goal , which is , in short , the universal salvation of all sentient beings.

Keywords : Hanaoka Eko , Nishitani Keiji , relative being , relative nothingness, absolute being , mere emptiness , absolute nothingness , Paradigm , teleological establishment of the self , realization of the establishment of the world.