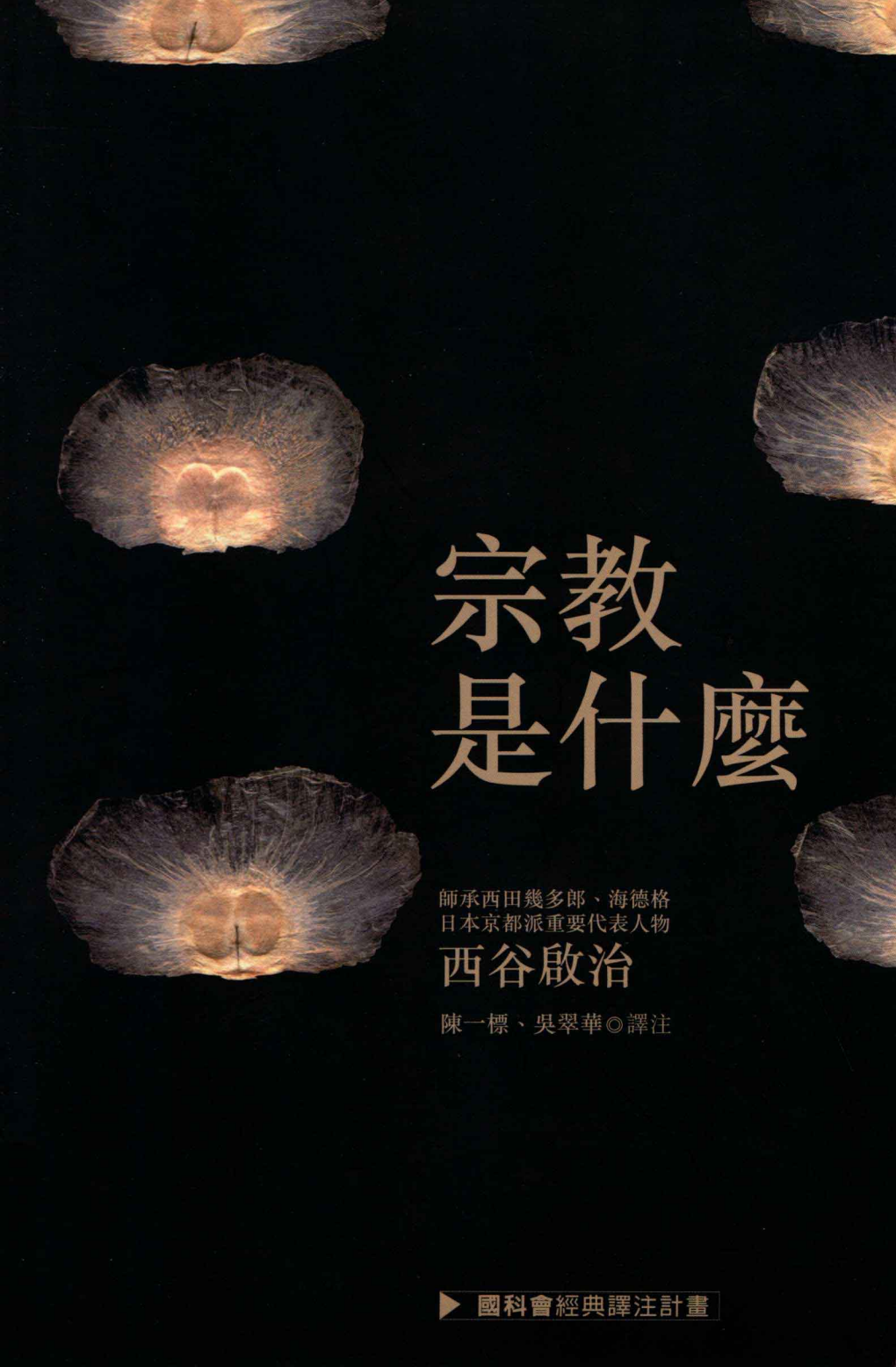




宗教 是什麼

師承西田幾多郎、海德格
日本京都派重要代表人物

西谷啟治

陳一標、吳翠華◎譯注

現代名著譯叢

宗教是什麼

宗教とは何か

西谷啓治(Nishitani Keiji)◎著

陳一標、吳翠華◎譯注

國科會經典譯注計畫

現代名著譯叢

宗教是什麼

2011年5月初版

定價：新臺幣490元

有著作權・翻印必究

Printed in Taiwan.

國科會經典譯注計畫

著者 西谷啓治
譯者 陳一標
吳翠華
發行人 林載爵

出版者 聯經出版事業股份有限公司
地址 台北市基隆路一段180號4樓
編輯部地址 台北市基隆路一段180號4樓
叢書主編電話 (02) 87876242 轉211
台北忠孝門市：台北市忠孝東路四段561號1樓
電話：(02) 27683708
台北新生門市：台北市新生南路三段94號
電話：(02) 23620308
台中分公司：台中市健行路321號
暨門市電話：(04) 22371234 ext. 5
高雄辦事處：高雄市成功一路363號2樓
電話：(07) 2211234 ext. 5
郵政劃撥帳戶第0100559-3號
郵撥電話：27683708
印刷者 世和印製企業有銀公司
總經銷 聯合發行股份有限公司
發行所：台北縣新店市寶橋路235巷6弄6號2樓
電話：(02) 29178022

叢書主編 簡美玉
校對 吳淑芳
封面設計 陳文德

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回聯經忠孝門市更換。 ISBN 978-957-08-3801-5 (平裝)

聯經網址：www.linkingbooks.com.tw

電子信箱：linking@udn.com

NISHITANIKEIJI SHUKYORONSHU SHUKYO TOHA NANIKAI

Copyright © Keiji Nishitani 1961.

All rights reserved.

Original Japanese edition published in Japan by Sobunsha Publishing Co. in 1961.

(Chinese in complex character) translation rights arranged with

Sobunsha Publishing Co. through KEIO CULTURAL ENTERPRISE CO., LTD.

以實踐為優先的西谷哲學

陳榮灼

近年來漢語學界關於日本京都學派的討論與研究，漸有增多之趨勢，但於原典翻譯方面，仍使人有鳳毛麟角之感。本書之出版在補充這一缺口上，可謂有一莫大之貢獻！因為《宗教是什麼》乃是京都學派集大成者西谷啓治的巨著，而其英譯本早已風行多時，英語學界甚至有些學者將之推崇為當代日本哲學的代表作。

從一西方哲學之角度來看，京都學派三位奠基人中，西田幾多郎偏重於胡塞爾式進路，田邊元歸宗於黑格爾，西谷啓治則追隨海德格的思想。因此之故，雖然他們在東方哲學方面均立足於佛教，但成果卻各有特色。

由於西谷啓治曾親炙海德格於黑森林，其一生工作遂集中透過將其師之學說與禪宗結合來豐富京都學派的發展。因而，於此值得對海德格與西谷啓治的思想關聯作一扼要的勾畫。

基本上，於西方哲學中海德格一項革命性貢獻在於將亞里斯多德之「人是一形而上學動物」的著名論題，詮釋為「哲學是人的存在方式」(form of existence)。這是說，哲學並非純屬一種學說，遑論只淪為一爭辯的智性遊戲。依其本質，哲學首先與人之存在息息相關，因而亞里斯多德方說：「一個沒有經過反思的人生是毫無價值的。」深得個中三昧的西谷啓治站在東方哲學的立場做出了一相類的斷定：佛

教首先並非只是一種學說，更不應淪為一爭辯的智性遊戲。依其本質，禪與人之存在息息相關。

不過，西谷啓治之宗教哲學並非只是海德格「存有思想」的東方版而已。對比於海德格仍囿於「觀」(*vita contemplativa*)的層次，西谷啓治卻能進至「行」(*vita activa*)之首出性。於堅守此一東方哲學傳統立場上，西谷啓治的表現有超越其師之處。眾所周知，於其成名作《存有與時間》中，海德格的創舉是要通過「時間」來彰顯「存有」的「意義」。而依海德格的分析，「真實的時間性」是以「未來」為首出的。於《宗教是什麼》尤富興味之〈空與時間〉一章中，西谷啓治從一「以實踐為優先」之進路，展示了調和重視「當下」之禪宗與海德格時間觀的可能性。此外，1929年海德格的就職演講〈形而上學是什麼？〉就以「無」作為主要論題。基於這種對「無」之正面觀念，西谷啓治於《宗教是什麼》孜孜於將佛教與「虛無主義」劃清界線，同時釐清佛教「空之觀點」的正面特質。

無疑，京都學派在日本似乎已經是走進歷史的遺跡，但其影響（特別在西方）卻是方興未艾。而其種種結合東西方哲學的努力和嘗試，應可視為後來者的先鋒性楷模。其中特別值得指出的是：西谷啓治認為海德格於〈論亞伯拉罕聖大卡拉〉一文中將「人」視為「五尺長之無」(*five feet long Nothingness*)之勾畫，十分富有禪意。西谷啓治此一洞見，不僅可以為《臨濟錄》中之「無位真人」一核心概念，與海德格於〈形而上學是什麼？〉中所謂「人」作為「無之分位的保持者」(*place-holder [Platzhalter] of Nothingness*)的立場相比較，提供一線索，同時更透露借助於晚期海德格「後形而上學」(*post-metaphysical*)的進路，來重申京都學派乃至禪宗之佛教性格，以回應來自「批判佛教」的挑戰之可能性。

當然，若從一反思的角度以言，《宗教是什麼》仍有一局限之

處，就是未能凸顯出「美」在宗教的重要性。一般來說，印度人重視「真」，中國人強調「善」，日本人則有鮮明的「美」感。因而即使內在於佛教的立場，印度除了中觀學派注重「真如」外，於唯識宗還有「量論」與「因明」之開出，而天台宗式「圓教」則被牟宗三先生判為中國佛學之巔峰。本來王維之「畫中有禪、禪中有畫」之境界，日本人最能體會。可是，相對於海德格早年另一弟子漢娜·鄂蘭能於政治領域引入美的向度，西谷啓治卻忽視了緊扣禪中之美感體驗，以論宗教的本質，這使人不無遺憾之感！但這也正是後來者可加努力之方向。

於尼加拉瀑布畔

《宗教是什麼》與我的閱讀

林鎮國

陳一標教授翻譯的《宗教是什麼》已經完稿，即將出版，囑我寫幾行字。由於這本堪為當代世界哲學名著的出版是華語學界的一件大事，我也就不揣疏淺，談一下我這些年來如何閱讀這部經典的經過。

先談我怎麼接觸到西谷的《宗教是什麼》。天普大學宗教系一向有日本禪學研究的學統，和鈴木大拙、西谷啓治和阿部正雄都有交流的淵源。西谷啓治於1969年出席在夏威夷大學舉辦的「東西哲學家會議」，同年應天普大學之邀，擔任客座教授。我在八〇年代初到費城天普大學時，仍能感受到北美對於東方宗教的浪漫想像，那種氣氛除了混合著六〇年代抗制文化的遺緒，新興的學術論述也正嘗試著將禪學、道家和歐陸的實存哲學(海德格、沙特、梅洛龐蒂)、後現代思潮擺在一起來看。當時的北美學風，一旦接觸到京都學派，特別是西谷啓治哲學，無不驚訝所謂「後尼采」思潮早見於戰前的京都哲學。這種時光倒錯的幻感，伴隨著映照在後現代的海德格語境中禪佛教傳統所發散的哲學魅力，吸引了我那年代的少數心靈。北美真正發現西谷啓治則要到1982年《宗教是什麼》英譯本出版之後。該書由日本南山宗教文化研究所的Jan van Bragt所英譯，而該機構的教會背景也讓我們了解到他們致力於推廣日本哲學(特別是京都學派哲學)，以及基督教和佛教對話的用心所在。八〇年代北美學界從海德格、基督教和佛

教的對話來解讀西谷啓治，顯然有其脈絡可循。

到了九〇年代初，我回到台北，在政治大學哲學系的研討班上，和研究生一起研讀西谷的《宗教是什麼》和海德格的《尼采》，發表〈「空」的思想與虛無主義的超越——西谷啓治哲學初探〉（1994）一文，該文後來以〈西谷啓治和現代性的超克〉成爲《空性與現代性》的一章。我在那篇文章指出，如何從空性的立場批判地回應西方現代性的問題，克服被視爲現代危機的虛無主義處境，是西谷哲學的主要關懷。這種顯題化的入徑顯然是和哈伯瑪斯引發的「現代性的哲學談論」議題有關。不同的是，哈伯瑪斯的議題明顯地針對他所指認的和新保守主義合謀的後現代思潮，認爲尼采的再度出現和反對啓蒙方案的哲學陣營脫不了互相呼應的關係。哈氏指出，所有的現代哲學都必須在現代性的議題上接受檢視。

在九〇年代的台北，當民主運動與社會運動尙處於萌芽的脆弱時期，哈氏要求建構不受扭曲的溝通系統，從啓蒙立場來審視哲學的現代性議題，他的觀點給當時的民主社會運動提供了哲學的支持，但也讓我在閱讀西谷啓治時陷入矛盾的處境。一方面，我的政治意識無法讓自己背離啓蒙的批判立場；另一方面，尼采、海德格、佛教和西谷啓治毫不留情地批判爲啓蒙方案奠基的主體主義之虛妄性，也讓我看到基本存有論式的批判更爲徹底。前者揭櫫的普世性價值，例如人權，必須建立在規範的合理性上；這合理性一定要體現在主體上，實踐才有可能。就後者而言，所謂理性的主體則不外乎是形而上學的修辭，意欲權力的產物而已。以佛教的名相來說，主體和世界的關係就是能取和所取的關係，而分別就是意欲權力的表象活動。如何從現代性的虛妄解放出來，恢復如如自在的實存，是西谷從禪宗、尼采和海德格印證到的智慧。這時期的我將西谷啓治讀爲尼采和海德格「超克虛無主義」方案的東方版本，有其慧見。

在閱讀西谷的過程中，很快就遭遇到哲學與政治之間的糾葛。先是Victor Farias在1987年出版《海德格和納粹主義》，舊案重炒，除了造成歐美學界從政治面針對跟隨海氏的後現代陣營進行追剿之外，也波及對於京都學派哲學的重新評價。1994年由James W. Heisig和John C. Maraldo主編的《粗暴的覺悟：禪宗、京都學派和國家主義的問題》出版，將京都學派哲學帶回太平洋戰爭末期，特別是兩場以「近代的超克」和「世界史的立場與日本」為題的座談，開啓了長期以來將京都學派作為宗教哲學之外的研究面向。在時隔半世紀之後，審視「近代的超克」議題——西谷和海德格以「虛無主義的超克」和「形而上學的超克」切入該議題，不就印證了尼采「同一的永劫回歸」洞見？閱讀不是重返過去，而是使被遮蔽卻依然存在的問題再度浮現；如同業感緣起，面對歷史成為救贖的必要條件。

「近代的超克」，誠如竹內好在戰後指出，「作為事件已經成為過去，但是作為思想還沒成為歷史。」竹內好進一步指出，作為象徵的「近代的超克」還帶著濃烈的末世論色彩，他的洞見讓我想起，除了禪宗，京都學派哲學還有來自淨土真宗的文化積澱。超克近代，不就為了實現末世論的淨土？即此而言，西谷當然不會同意這種詮釋。2006年7月，我在京都大學「日本哲學史論壇」發表「西谷啓治論空性與歷史意識」（日文版論文發表在同年的《日本哲學史研究》第3號），指出西谷在〈「近代的超克」私論〉（1942）提出「歷史」與「超歷史」的區分，企圖從宗教的層次，也就是超歷史的層面，從禪佛教「無」的立場解決近代西方自然、人文、宗教差異化的困境。這時的西谷從宗教的層面俯視歷史的問題，並試圖提出解決的方案，其中「超歷史」的說法似乎容易引發末世論的聯想。到了《宗教是什麼》，西谷在後來補寫的〈空與時間〉和〈空與歷史〉二章，明白地指出，唯有透過從「有我」轉換為「無我」的立場，回歸禪宗所描述

的無分別日常世界，才是現代性的真正歸宿。我們可以從西谷所引的道元詩：「朝朝日東出，夜夜月沉西；雲收山骨露，雨過四山低。」看出他的境界並沒有末世論的意涵，有的只是富於禪意的生活美學。

在京都演講的結論時，我質疑戰時的西谷為何無法對當時的國家主義和侵略戰爭保持清醒的批判？他即使不同意國家主義，明白國家也不例外於自我否定的要求，但是這種以宗教解決歷史與政治問題的態度，卻消極地成為國家主義的協力者。以佛教來說，這如同企圖從勝義諦層面解決世俗諦的問題，其可行性令人質疑。我演講後才獲知上田閑照先生也在會場，然未能當面請益，頗懊惱這般的質問是否過於唐突。不過，這問題是我自己長久以來閱讀西谷啓治所困藏的難題。也許，這矛盾不是詮釋的問題，也不僅是思想的問題，而是客觀存在的問題——宗教與歷史，神聖與世俗，涅槃與生死的矛盾問題。京都學派解決這矛盾的方法是訴諸「即」的論理，也就是企圖在「有」與「無」的矛盾中獲致辯證的統一。我們知道，這種根源於東亞傳統的思惟方式，例如華嚴的「理事圓融」，禪宗的「即事而真」，或天台的「無明即法性」，都不外是觀法，而觀法所開顯出來的是現象學意義的境界。我當初論西谷哲學時，即指出其可能流於美學化的危險，便是憂慮這種哲學輕忽了現實世界的艱難，輕忽了啓蒙理性正面與反面的實質作用。這種情況十分類似新儒家流於道德化危險的可能。問題不在於道德，而在於道德化，一種觀法下的道德化。同樣的，問題不在於美學，而在於美學化，以觀法美學化現實世界的艱難。

我讀西谷啓治，總是習慣於從東亞思想的脈絡來讀，從自身的視域延伸出去，追索雙重以致多重視域之交疊、孳衍與分歧。其中，現代性即是最大的共業視域，雖然認知和詮釋容或彼此不同。追索是一種樂趣，因為追索是一種思想的排演過程。排演可以重複，而重複會衍生差異，這就是我屢讀西谷啓治《宗教是什麼》的樂趣。

從絕對無到空的哲學

——從京都學派內部思想談《宗教是什麼》的成立脈絡與立場

陳一標、吳翠華

日本歷史上曾有兩次大規模吸收外國思想文化與典章制度的運動，一次是始自聖德太子(574-622)，完成於大化革新(645)的唐化運動；一次是始自1868年明治維新的西化運動，兩者對日本文化都有深遠的影響。在唐化運動中，大乘佛教進入日本，從此成為日本文化中不可或缺的元素。就如中國人從西元1世紀起接受佛教，在6、7世紀有了具中國特色的天台、華嚴、禪、淨土等宗派之成立，日本人在6世紀左右開始從中國學習佛教，12、13世紀也有親鸞(1173-1263)、道元(1200-1253)、日蓮(1222-1282)等出現，開創出具特有思想內涵的淨土真宗、禪宗、日蓮宗等。在西化運動中，西方的哲學尤其是德國的觀念論體系，成為日本哲學思惟中最重要的養料，而胡塞爾、海德格更直接成為當代日本學者親炙或交流的對象。要了解由西田幾多郎(1870-1945)所開創、被視為日本當代哲學之代表的京都學派，如何依於禪或空的佛教哲學，試圖解決西方哲學所面臨的困難，並賦與佛教思想以新的意義，就必須體認到這是一個跨越時間、空間，甚至是涉及到學問分際的問題。

就時間的向度來說，京都學派思索的哲學問題，是跨越兩千多年的課題，如何依於大乘佛教的空思想、中國禪宗、日本的道元禪，來

開展現代的哲學；就空間的向度來說，京都學派面對的思想困境，是跨越東西的現代文化問題，在西方虛無主義剷除了西方哲學傳統所肯定的一切，以及理性思惟帶來對自然的宰制後，能否從東方的思惟為現代人訂立一個新的價值；從學問分際的向度來說，京都學派反省的宗教本質，是跨越宗教與哲學原有的分際，意圖從哲學的角度重新思索宗教的問題，反省什麼是神，西方的神與東方的佛是否有共通而可以對話的地方，在尼采喊出上帝已死的口號後，基督宗教如何重新詮釋原有的教義，佛教在現代的宗教哲學思辨中，又可提供什麼樣的元素。所以要探索京都學派的思想，常常涉及古今東西的哲學與宗教問題。要了解西谷啓治的大作《宗教是什麼》（宗教とは何か），也會面臨同樣的問題。

《宗教是什麼》於1961年出版，被譽為京都學派戰後最高的代表作¹。西谷所要面對的三大問題是：一、與虛無主義的對決，二、與近代自然科學世界觀的對決，三、與基督宗教的人格性的意志神以及近代立基於科學、技術的世界觀所產生的非人格性者這兩種想法的對決²。歸結來說，即是面對西方虛無主義，如何從虛無主義來超越虛無主義。他所提出來的是根源的主體性哲學亦即空的哲學，主張我們不只要超越意識的場所進到虛無之場所，以超越理性思惟所產生的主客對立，更必須超越意識的場所進到空之場所，以再次肯定在虛無中所被否定的一事物。

內在於京都學派，西谷啓治空的哲學與西田幾多郎絕對無的場所論、田邊元的種的論理有密切的關係，本文擬從探索西田幾多郎的純

1 米田俊秀作京都學派綜合年表與學系圖時所做的說明。收於大橋良介編，《京都學派の思想》（京都：人文書院，2004）附錄，頁266。

2 有關這三點歸納，參考花岡永子（別姓：川村），《禪と宗教哲学》（東京：北樹出版，1994），頁140。

粹經驗、絕對無的場所等概念成立的脈絡、衍生的問題，後繼者田邊元為何提出種的論理與懺悔道的哲學，以及西谷如何用意識、虛無以及空的場所之不同，來說明他所謂根源的主體性哲學的特色，藉此來鳥瞰《宗教是什麼》成立的脈絡與立場。

一、京都學派與西谷啓治

(一)京都學派的定義與成員

京都學派創始自西田幾多郎，西谷啓治是其重要成員，這是沒有爭議的，但是有關京都學派的定義則是見仁見智。京都學派的稱呼，最早可溯源至戶坂潤³。從最粗略的意義來說，京都學派不是由京都人所形成的⁴，也不是指在京都地區所形成的學派，而是以京都大學尤其是文學部哲學科為核心所形成的學派，所以學派發展的起點可以設定為西田幾多郎進入京都大學的1910年。竹田篤司曾對京都學派定義如下：

以西田、田邊兩人為中心，直接受其學問、人格影響者，在跨越大約四分之三世紀的時間中(含兩人歿後)，彼此密切形成的知性網絡的整體⁵。

3 參見竹田篤司，〈下村寅太郎——「精神史」への軌跡〉，收於藤田正勝編，《京都学派の思想》（京都：昭和堂，2001），頁234。

4 可泛稱為京都學派成員者，只有下村寅太郎是道地的京都人。

5 參見竹田篤司，〈下村寅太郎——「精神史」への軌跡〉，收於藤田正勝編，《京都学派の思想》（京都：昭和堂，2001），頁234-235。
John C. Maraldo也曾嘗試歸納以往界定京都學派的六個規準：1.與西田

藤田正勝在主編《京都學派の哲學》一書時，就接受了竹田篤司的定義，而選取了西田幾多郎(1870-1945)、田邊元(1885-1962)、三木清(1897-1945)、戶坂潤(1900-1945)、木村素衛(1895-1946)、久松眞一(1889-1980)、下村寅太郎(1902-1995)、西谷啓治(1900-1990)等八人來作為京都學派的代表。但他也強調說這種作法並不是要排斥西田的同事九鬼周造與和辻哲郎，也不是排斥新一代的貢獻，只是想先確定直接受西田與田邊影響者所作的貢獻為何，以及具有什麼意義，所以才如此界定的⁶。若依此定義，西田在京都大學時期的同事與學生就成了討論京都學派哲學時非常重要的對象，以此為本，可以知道各種京都學派定義的取捨角度。因此以下引米田俊秀所作的「京都學派學系圖」，供讀者參考。

京都學派學系圖

西田幾多郎 1870-1945	明治42年	天野貞祐(京都大学教授・倫理学。文部大臣)1884-1980 カント《純粹理性批判》和訳、《道理の感覚》
京都帝國大学文学 部哲学科同事 朝永三十郎(近世哲学 史)	大正元年	植田寿蔵(京都大学教授・美学) 1886-1973 《視覺構造》《美をきわめるもの》
1871-1951 《近世における「我」	大正元年	久松眞一(京都大学教授・仏教学) 1889-1980 《東洋的無》《禪と美術》
(續)		

幾多郎的關係，2.與京都大學的淵源，3.有關對日本與東洋知性傳統的態度，4.對民族未來問題亦即對馬克思主義、民族國家、太平洋戰爭三個相關事項的態度，5.對佛教傳統與一般宗教的態度，6.對絕對無一概念的態度。參見John C. Maraldo著／安積百合子譯〈歐米における研究の視点からみた京都學派のアイデンティティとそれをめぐる問題〉的第二節「京都學派を同定するために用いられる六つの規準」，收於藤田正勝編，《京都學派の思想》(京都：昭和堂，2001)，頁312-317。

6 參見藤田正勝編，《京都學派の思想・序言》(京都：昭和堂，2001)。

《自覚史》		《茶道の哲学》	
波多野精一(宗教学)	大正元年	森本孝治(禅僧・孝慈室省念老師。長岡禅塾)1889-1984	《禅 森本省念の世界》(遺稿集)
1877-1950			
《宗教哲学》	大正元年	中川(山内)得立(京都大学教授・哲学)	1890-1982 《ギリシアの哲学》《実存と所有》《ロゴスとレンマ》
《時と永遠》			
深田康算(美学・美術史)			
1878-1927	大正4年	務台理作(東京文理科大学教授・哲学)	1890-1974 《社会存在論》《現象学研究》《場所の倫理学》
《美と芸術の理論》			
田辺 元(哲学)			
1885-1962	大正5年	三宅剛一(東北大学教授・哲学)	1895-1982 《学の形成と自然的世界》《数理哲学思想史》《人間存在論》
《ヘーゲル哲学と弁証法》			
《種の論理の弁証法》			
《懺悔道としての哲学》	大正6年	三木 清(法政大学教授・哲学)	1897-1945 《バスカルに於ける人間の研究》《社会科学概論》《構造力の論理》
和辻哲郎(倫理学)			
1889-1960			
《原始仏教の実践哲学》	大正9年	木村素衛(京都大学教授・教育哲学)	1895-1946 《フィヒテ》《表現愛》《美のかたち》
《風土—人間学的考察》			
《倫理学》			
九鬼周造(哲学)	大正9年	高坂正顕(京都大学教授・哲学史)	1900-1969 《歴史的世界——現象学的試論》《カント》《明治思想史》
1888-1941			
《「いき」の構造》			
《偶然性の問題》	大正10年	西谷啓治(京都大学教授・宗教哲学)	1900-1990 《根源的主体性の哲学》《ニヒリズム》《宗教とは何か》
	大正10年	戸坂 潤(唯物論研究会)	1900-1945 《科学方法論》《日本イデオロギー》
	大正12年	下村寅太郎(東京教育大学教授・哲学)	1902-1995 《科学史の哲学》《ライブニッツ》《レオナルド研究》
	大正13年	鹿野治助(大阪市立大学教授・ギリシア哲学)	1902-1995 《プロティノス》《ストア哲学の研究》《宗教的真理》
	大正13年	片岡仁志(京都大学教授・教育学)	1902-

	1993 《禪と教育》
大正13年	唐木順三(明治大学教授・日本精神史)1904-1980 《無常》《中世の文学》 《日本人の心の歴史》
大正14年	高山岩男(京都大学教授・哲学)1905-1993 《ヘーゲル》《文化類型学》《場所的論 理と呼応の原理》
大正15年	鈴木成高(早稲田大学教授・歴史学)1907- 1988 《産業革命》《中世の町——風 景》
昭和元年	沢潟久敬(大阪大学教授・哲学)1904-1995 《フランス哲学研究》《医学概論》
昭和2年	下程勇吉(京都大学教授・哲学)1904-1993 《天道と人道》《吉田松陰の人間的研究》

從此學系圖看來，京都學派始於1910年，而終於下村寅太郎去世的1995年。米田在做京都學派年表時，暫時以1961年西谷啓治《宗教是什麼》出版為最終年，並盛讚此書為戰後京都學派最高的代表作，可見西谷啓治在京都學派中的地位⁷。也有將鈴木大拙(1870-1966)列入者⁸，可能是因為他與西田從高中就認識，曾經是學習院的同事，之後有密切的往來，且對西田思想有深遠影響有關⁹。如果將京都學

7 米田俊秀所作「綜合年表」與「學系圖」，收於大橋良介編，《京都學派の思想》(京都：人文書院，2004)。圖正中間的年代，為這些弟子親近西田的年代。

8 如講談社2002年出版的《事典——哲學の木》中，就曾說「以鈴木大拙、西田幾多郎為中心的京都學派發現禪與「無」可超克以黑格爾為頂點的西洋近代哲學，在其影響下形成了「即非的論理、絕對無」的概念。參見該書頁660「禪」一詞的解說中。德語系學者貝利(F. Buri)也將鈴木大拙列為京都學派的成員，參見吳汝鈞，《絕對無的哲學——京都學派哲學導論·自序》(台北：商務印書館，1998)。

9 有關兩人的關係和思想的交流，可參考竹村牧男，《西田幾多郎と鈴木大拙》(東京：大東出版社，2004)。

派的發展往下延伸，第三代的成員包括了武內義範、上田閑照、阿部正雄、村公一、大橋良介、山口誠作、冰見潔等人。中文學界研究京都學派的先驅吳汝鈞先生，在其《絕對無的哲學——京都學派哲學導論》中，選取了第一代的西田幾多郎、田邊元，第二代的久松真一、西谷啓治，第三代的武內義範、阿部正雄、上田閑照等七人作為京都學派的代表，也自有其脈絡¹⁰。

(二)西谷啓治的生涯

西谷啓治於西元1900年2月27日¹¹，誕生於石川縣鳳至郡，與西田幾多郎同鄉，這一年也正是尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)逝世之年。1906年全家遷移到東京。1912年進早稻田中學，1917年畢業，在這期間，1914年14歲時父親因肺結核病逝，1917年西谷也曾因肺結核到北海道的函館休養，所以這一年高中入學考試落榜，1918年4月才進第一高等學校第一部德法語科，1921年畢業。年輕時代的西谷遭遇父喪、罹患肺結核，讓他感受到世事無常，從根本動搖了對生命的自信。年輕時代就覺得貧富與一時的榮辱皆與生命無關，但是對生命虛無的絕望感一直圍繞著他，折磨他年輕的心靈，未有一日暫歇。他曾用住家附近的一棵榎樹被注射了毒液，雖然一度長

10 參見吳汝鈞，《絕對無的哲學——京都學派哲學導論·自序》(台北：商務印書館，1998)。

11 以下有關西谷生平的介紹，主要參考佐佐木徹所作之「西谷啓治年譜」，收於同氏著，《西谷啓治——その思索への道標》(京都：法藏館，1986)；同氏編「西谷啓治著作年譜」，收於《西谷啓治著作全集》第26卷(東京：創文社，1995)；也參考氣多雅子，〈西谷啓治——ニヒニズム超克の哲学〉第一節「生涯と著作」，收於藤田正勝編，《京都學派の思想》(京都：昭和堂，2001)，頁268-271。