

# 京都學派的哲學經驗與其對戰時佛教 政治之影響

The Experience of the Kyoto School Philosophy and Its  
Implications for Buddhist Politics in the War

清水耕介

龍谷大學國際學部

## 壹、非西方的時間性理解

近年來，關於非西方傳統的討論開始吸引部分西方和西方以外的研究者，而其中最為人關注的是以秦亞青、趙汀陽和閻學通為代表的「中國學派」。他們皆從儒家傳統中取材，並且或多或少地接專注於國際關係的關係性（*relationality*）。此一發展突破主流國際關係將個體視為獨立、自主、自立的假設，並暗示主體性是建立在關係性的基礎上，而非顛倒過來。他們也主張立基於關係性的國際關係理論比主流國際關係更注重道德，因為在關係性主導的世界裡，行為者奉行道德原則，並應該更在乎與他人維持良好關係。相較功利主義、契約論和義務倫理（*deontology*）等，道德在此更像是美德。

中國學派的道德焦點專注於德性倫理學（*virtue ethics*），因為其中隱含循環式時間性（*cyclical temporality*）。相較西方傳統道德立基於線性式時間性（*linear temporality*）之上，循環式時間性聚焦德性

倫理學的原因在於，假設事件在歷史中可能重複發生。對於接受循環式時間性的人來說，未來僅僅是過去的重現，而在以此時間性作為秩序原則的社會裡，年長者會因為擁有過去的經驗而比年輕者更有智慧，亦即年紀愈大，愈有經驗。當然，如此觀點來自於對歷史擁有循環性的理解。

根據中國學派儒家國際關係對於歷史循環論的理解，行為者應該遵循建立了關係性之階級式社會建構，其主要成分包括父子、君臣、夫妻、長幼和朋友等。除了朋友之外，所有儒家傳統裡的關係性皆是階級式的，即隱含權力關係。就關係性而言，在中國學派的華人學者之中，其焦點似乎不盡相同；有些學者較注重維持既有的秩序，因此其也較聚焦父子和君臣的關係性，其他學者則專注於朋友的關係性。

循環式時間性和國際關係的關係性兩個概念，貫穿所有儒家國際關係傳統裡的不同途徑。然而，另一種理解時間性的可能途徑是聚焦於「現在」的概念，即由所謂「京都學派」哲學社群發展出來的主張。本文將說明京都學派對於時間性的理解，以及此認知如何影響京都學派的世界觀。我的論點是，儘管京都學派對於時間性的獨創見解是一種突破，並提供我們一種看待事物和當代國際事務的全新觀點，其洞見無意間與民族主義的論述結合，最後導致其論述為日本軍國主義提供辯解。京都學派落入的陷阱是，其不假思索地接受民族國家的本體論，進而無可避免地導致其採取線性的進步式時間性（linear progressive temporality）。

## 貳、京都學派哲學

京都學派是當代國際關係研究的焦點之一，尤其在非西方論述

開始受到關注以後。京都學派有兩個獨立但相關的面向，每個面向皆有其對國際關係的貢獻，並對如何理解和進行國際事務的研究提供重要指引。第一個面向是其哲學思索，尤其是本體論部分；普遍的認知是，京都學派哲學深受佛教影響，因此其指引我們透過佛教傳統來看待、理解和探索世界。第二個較實際的面向與大戰之間的時期有關，這涉及京都學派和日本帝國主義體制的結合。此案例提供我們一個需引以為戒的經驗，尤其在與非西方論述進行對話時必須格外小心。以下將簡單討論學派的兩個面向，以及其對於國際關係研究的貢獻。

生根於戰間時期的京都帝國大學，京都學派由數名根據存在主義觀點發展原創論述的哲學家共同組成，其中包括西田幾多郎、田邊元、西谷啟治、高坂正顯、三木清和戶坂潤；他們的哲學探索不盡相同，範圍涵蓋從保守到進步，從純哲學到較政治性的主題。就這個角度來說，他們都是存在主義論者。一般認為，他們的哲學探索普遍受大乘佛教的影響。若假設哲學和宗教能區分的話，我們在此關注的是大乘佛教的哲學面向。

京都學派對本體論的哲學思索發想自關係性的概念，或佛學中的「緣起」(*engi*)。在此，「關係性」一詞需要進一步解釋。相較當代國際關係的普遍認知，關係性在此並不強調兩個獨立個體之間的關係，京都學派認為，自然生成的關係形成兩個獨立的個體，也就是人際關係裡的主體性。這種自然的關係性是主體性的來源，稱之為「純粹經驗」。在儒家的關係性國際關係理論中，給定的關係和既存的角色在階級中建構主體。<sup>1</sup>Butler 也指出，這是因為「約束性的

---

<sup>1</sup> Y. Qin, *A Relational Theory of World Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018); X. Yan, *Leadership and the Rise of Great Powers* (Princeton: Princeton University Press, 2019); T. Zhao, trans by L. Tao, *Redefining a Philosophy for World Governance*

行為」(regulatory practices)是促成「一致認同」(coherent identities)的核心。<sup>2</sup>另一方面，根據京都學派哲學，主體或關係在自然關係生成以前不存在，<sup>3</sup>因此衝突並不在能動者之間產生，衝突反而產出能動者。因此，衝突是首先發生的行為，接著才有能動者的出現。換言之，根據京都學派哲學，主體並不優先(a priori)存在，自西方哲學所認識的能動者，只能被指涉為「無」或「空」。

作為能動者，「空」對當代國際關係研究而言，意義重大。我們該如何看待民族國家？民族國家能同樣被視為「空」嗎？儘管西田和田邊等第一代學者對此立場不明，但有趣的是，第二代學者清楚地認為日本是「空」。然而，對於京都學派來說，「空」擁有正面意涵，正是日本的「空」讓其能歷經史無前例的政經發展，以明治維新作為分水嶺，從封建國家激變成為文明國家。據此，他們興高采烈地主張，這份「空」是日本能夠在毫無先例的情形下吸收西方科學、技術和文明的原因。他們也認為，日本在當代國際政治中的崇高地位奠基於「空」的基礎上。<sup>4</sup>京都學派關於民族國家之「空」的論述並不限於解釋日本的高速發展，其擁有更深刻廣泛的意涵。由於「空」應該是全面、宿命式地吸收所有萬物，至少在邏輯上，一個把「空」具體化和表現出來的國家必須是包容的。因此，京都學派主張，作為一個包容萬物的社會，日本因此擁有道德至高地，並能夠為其人民帶來和諧。

---

(Singapore: Springer, 2019)

<sup>2</sup> J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity* (New York: Routledge, 1990), p.23.

<sup>3</sup> 西田幾多郎，〈善の研究〉，收於《西田幾多郎全集·第一卷》（東京：岩波書店，2003年），頁1-200。

<sup>4</sup> 高坂正顯、西谷啟治、高山岩男、鈴木城高，《世界史的立場と日本》（東京：中央公論社，1943年）。

在此，我應該說明京都學派的本體論，以區分第一代和第二代之間的差異。相較對全人類的關懷，第一代較關注具體存在；在其作品中可以發現，學派的目標在於理解「存在」在特定環境之下的意義，並透過給予生存意義，解放那些為悲戚和慘痛經驗所苦的人們。就此面向而言，第一代學者的哲學思考非常接近傳統的大乘佛教。至於第二代學者則較渴望與國際政治對話，並提供了一套關於整體和個人的論述；透過主張「個人接受佛教的緣起論，並成為世界中自我定義的個人」，他們發展出一套關於整個世界的論述，也在政治言行中接受儒家，經常指出「家庭」作為社會秩序的基石。因此在他們對世界秩序的探索中，假設關係性應該是固定的，並嵌入在既有的階級內。我之後將會指出，第二代學者在政治作品中援引佛學和儒學的作為，對於他們參與日本帝國主義擁有重要意義。

### 參、京都學派哲學之批判

雖然哲學探究為論述提供了變革性的一刻，京都學派的黑暗面是它曾深入參與日本帝國主義。儘管學派內的參與程度不同（例如第一代學者較為被動，他們的門徒則較活躍和熱衷），作為顯赫和備受尊崇的哲學學派，和日本帝國主義體制的結合，在戰後日本知識份子心中留下揮之不去的陰影。他們最終如何合理化日本對其他亞洲國家的侵略？若「空」或「無」是京都學派哲學的前提，這兩個概念又將如何呼應那些合理化帝國主義毫無掩飾的侵略和暴力的說法？畢竟，「空」或「無」理應把我們帶往一個更和平、和諧和包容的秩序。

首先是對於倫理的關注不足。由於京都學派專注於本體論和存在，使其過度聚焦於真理。對他們來說，善只能存在真理之中，或

在既存的真理中以某種延伸形式出現。由於真相是相對的，因此善也是相對的。換言之，善是相對關係而來的。廣泛來說，此種對於倫理的相對式理解，無可避免地把我們帶到美德和倫理的探索。在如此的討論中，一個具有美德的人物單獨提供善，道德標準並不來自某種具體的背景。當京都學派強調日本是「無」的代表時，他們也暗示日本是美德和倫理的化身。因此他們自豪地宣告，在完全沒有道德意識的資本主義世界裡，日本是唯一擁有道德的國家。當然，這裡的問題是，民族國家真的能擁有美德和倫理嗎？當我們說「日本是具有美德的民族國家」時，是什麼意思？誰是美德的化身？是天皇、首相，還是將領和軍官們？

其次，問題也來自京都學派對於語言的關注不足。儘管他們在政治作品中頻繁使用「日本」一詞，但並未曾適切地定義日本。由於「日本」一詞和其所代表的皇室，在日本史上被頻繁使用，因此學派自然假設日本和天皇體制是一致的。然而歷史顯示不然，兩者有太多不一致的地方，甚至連他們的起源都不在日本。再者，日本並非京都學派的哲學家們所理解的單一，其對於「日本文化」的認知更近似於「京都文化」。<sup>5</sup>若主體來自關係，其中的非連續性必須被嚴格看待，因為若有可能無法預期之事，主體可能大幅改變。在佛學的意識論或深刻影響京都學派的「唯識論」(yuishikiron)中，過去的記憶或未來的計劃，兩者都是當下意識的幻覺。因此我們不需要困惑於主體的延續性，因為此現象並不存在。<sup>6</sup>事實上，許多民族國家在世界史上出現和消失，例如東帝汶、南蘇丹、前蘇聯和滿州國。然而，為了主體性，京都學派第二代學者做出了不同詮釋。在

---

<sup>5</sup> 菅原潤，《京都學派》(東京：講談社，2018年)。

<sup>6</sup> 南直哉，《超越と実存 無常をめぐる仏教史》(東京：新潮社，2018年)。

其作品中，「日本是民族國家」是先驗的主體性。他們強調「民族國家」的語言結構，並把民族國家和儒家階級和固定的關係性/角色的概念結合；他們無法接受大乘佛教否定連續性主體性的結論。換言之，提出世界史哲學自始便是為了確認和再確認日本的主體性。或許出自於他們自身的恐懼和對於自身主體性的困惑，京都學派放棄挑戰，並粗心大意地把日本的主體性視為既定的。

第三，我們應該進一步審視學派對於時間性的假設。由於京都學派接受佛教的教條，其哲學大體上依循非線性式時間性。對他們來說，世俗事務是出自對整體歷史的「自我定義」，而歷史不必然是線性或進步的，此乃區分西方現代性和日本傳統時間性的關鍵。然而，在他們的政治論述中，非線性發展突然消失於幕後，日本的時間性假設變成線性的。京都學派主張，日本是唯一基於非線性時間性而完全理解世界運作的國家，因此也是整體歷史的代表或「自我定義」。結果是學派不知羞恥地主張，日本有道德義務訓練其他亞洲民族成為日本人。一瞬間，非線性時間性的敘述變成進步式線性時間性敘述，而關於有義務包容與創造和諧的美麗故事，則成為赤裸的帝國主義。<sup>7</sup>

#### 肆、京都學派哲學之啟示

從京都學派和帝國主義體制狼狽為奸的故事當中，我們可以學到什麼？首先，雖然近期在國際關係研究中頗引領風騷的「關係理論」(relational theory) 或能提供另一種世界觀，但其同時隱含無法定義「善」的危險。除非我們找到民族國家能擁有美德的方式，關係理論似乎無法妥當地處理倫理和道德的問題。當我們如同京都學

---

<sup>7</sup> 高坂正顯、西谷啟治、高山岩男、鈴木城高，《世界史的立場と日本》。

派一般，把民族國家視為主要行為者時，前述問題不言而喻。

其次，我們必須更專注於語言的力量，尤其是關係理論。許多非西方學者目前正在正視關係性，由於它突顯主體性的流動和彈性特質，因此語言的問題需要被嚴格看待。語言與本體論的問題直接相關，並有能力定義主體，透過塑造事實吞噬他們。由此可見，語言擁有欺騙的能力。

第三，國際關係必須有更多關於時間性的細部研究。我們必須提防循環式或非線性敘述被輕易轉變為線性敘述的可能性，誠如京都學派的例子一般。如此轉變意味著線性時間性及「包容」與「和諧」等理想性話語的結合。因此，與其接受「線性/循環式」和「競爭/和諧」的二分法，我們必須先發掘時間性在學術語言中如何互相轉變，以及時間性如何與權力互動。

若要克服以上問題，我們或許得正視京都學派第一代學者嘗試以「空」建構世界的努力。若我們接受所有的民族皆是「空」，並只是短暫的幻覺而已，我們或許需要重新審視以下幾個基本問題：為什麼是國際關係？為什麼是民族國家？究竟民族國家是什麼？

（翻譯：劉秦廷）