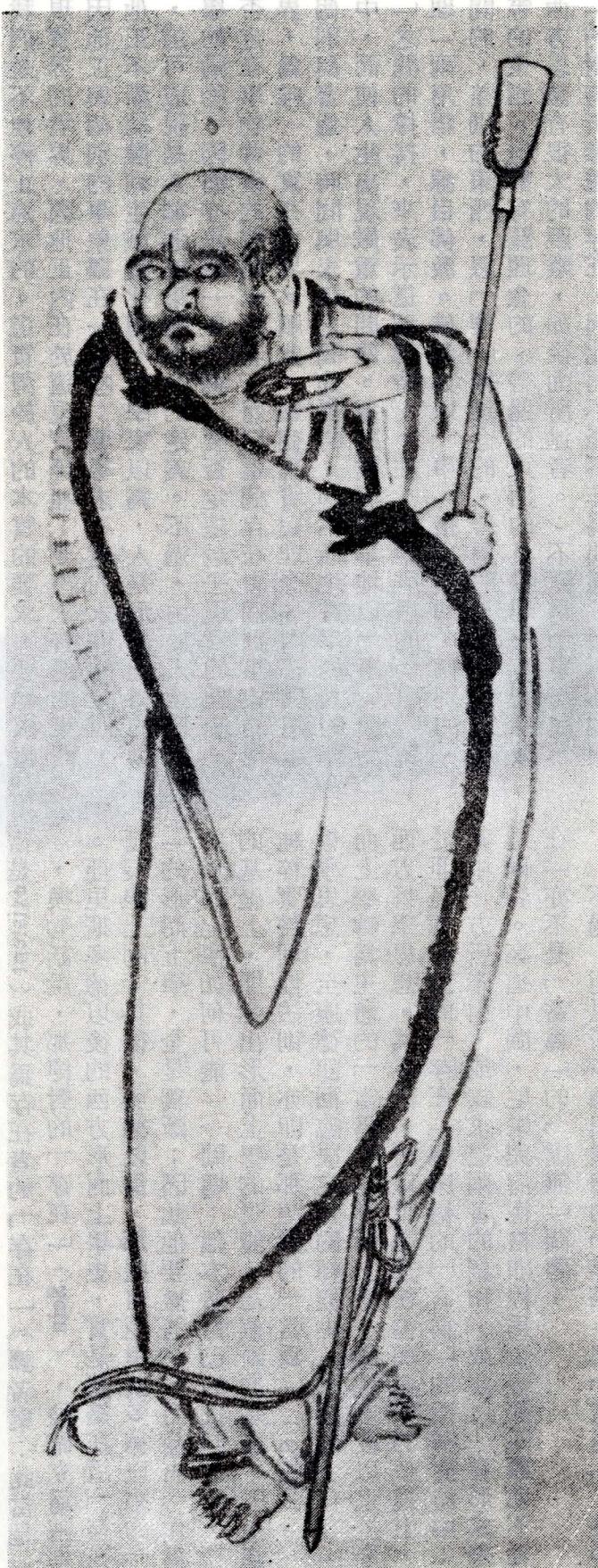


自古自愛自古的寺宇——靈長人命靈，人印本燒。

靈體的出外，而劍擊的授卦；塔伊封廟派派而土舉匠當的本東



禪與西方思想

阿部正雄著
吳汝鈞譯

一、譯者按語：本文譯自阿部正雄著「禪與西方思想」。該文原載於鈴木大拙監修、西谷啓治編集之「講座禪第一卷：禪之立場」（昭和四十九年一月二十日初版第一刷發行）一書中。全文分十節：每節標題由譯者所加。又原文
稿以翻譯某些段落太長，譯者會酌予分段譯出。

原文另有英譯本，譯者爲 David A. Dilworth。該譯本載於“International Philosophical Quarterly”，Vol. X.
No. 4. December 1970. 譯者翻譯時，亦會參考英譯本，謹此附識。

同都景二郎酒井，又本文之中譯，已蒙作者書面允許，並此致謝。

「禪與西方思想」是在今日世界中必須要探究的一個課題，同時是一個極為難以探究的課題。要跨越這樣廣闊的領域，而把握其核心，完全地處理這個困難的課題，自非現在筆者所能堪任。這裏我祇對這個課題作一試論，希望得到學者的指正，俾日後得以修補。

一、三個根源約範疇：存在、當爲、虛無

所有的人，不管是現代的古代的，西方的東方的，都不會安於目前的現實、感覺所接的現象，和目下的這個世界，而感到滿足。即使對着散落的花草，亦會感覺到永恆的美。仰望夜空的星星時，會想到宇宙間的法則。見到自己與他人的惡失，會謀求人間的理想姿態；而對要逝去的生命，會祈求不滅世界的實在。這都是落根於人的本性的事。對於在可見的背後的不可見者，在現象的根底的法則，在事實背後的意義，和在現實的另一方的理念，我們是不會停止追求的。這實源於人的本質的要求，要尋求超越現實界的境界，因他正內在於這現實界哩；要尋求普遍的東西，因他正與個別的事象纏在一起哩；要尋求不變的永恆的東西，因他正不斷經驗到生滅變化哩。哲學家以為，人是形而上學的動物，這可以說是人類通於東西古今的定義。不過，由於人是形而上學的動物，因而亦出現一種立場，要否定超越乎現實的理念，與否定在事物背後的普遍永恆者，而以這個存在着個別事象的現實界，為唯一的實在世界。順此，這個現實與理念，內在與超越，個別與普遍，時間與永恆之間的對峙，即不斷地貫串於人的存在中，而使人生出現嚴重的問題。這裏我們簡單地以「事」與「理」之間的擰持，來表示這種對峙。（註：此中所用的「事」與「理」兩用語，源自佛教。佛教亦以「事」指現實的、個別的、時間的、差別的東西，以「理」指理念的、普遍的、永恆的且是平等的東西。但對有關理念的、普遍的東西的具體理解，則佛教與西方思想有很大的距離，如後面所述者。）不斷地為「事」與「理」的對峙所滲透的存在，因此而不能不作為問題，而不斷地使自己自覺自己的存在——這是人的命運，人的本質。

有一些立場，專門以「事」為基礎，來把握來理解這「事」與「理」的對峙的關係全體；這便是各種共通於東方的與西方的經驗論的立場。與此相反，亦有些立場，是以「理」作為原理，來把握來理解同樣的「事」與「理」的對峙關係全體的；這便是各種共通於東方的與西方的觀念論的立場。但這樣的經驗論與觀念論，都未能超越「事」與「理」的對峙層面，而祇是在這層面上，以對立的一方為原理，來把握理解這兩者對立的全關係。故這些立場都不能說對這個問題提供了根本解決之道。能真正解決事理的對峙問題的，必須是這樣的立場，它以某種形式超越了事理的對峙的層面。這可以說，它必須是超越意義的形而上學的立場。現在我們即這樣地看眼，一觀西方的哲學思想與東方的思想，特別是佛教思想。

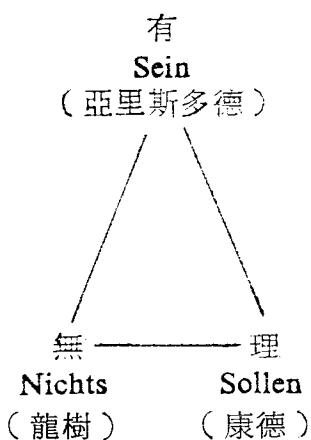
亞里斯多德哲學，可以說是古代希臘思想的最高峯。在這個系統中，特別是在其「形而上學」中，那使存在者（譯者案：此當是existent）成其為存在者的「存在」（譯者案：此當是 Being），換句話說，那絕對的「存在」（Sein），被確立為基本原理。亞里斯多德以後的西方形而上學史，實是建築在這「存在」的延長線上的。其後，康德以為，那些自亞里斯多德以來的「存在」的形而上學，全是獨斷；因此他要撤消它，而發出「作為學問的形而上學如何可能」一問題；他本着自己的批判方法，在全新的基礎上，顯示出形而上學的可能。這個新的基礎，即是超越的純粹實踐理性法則，亦即是那絕對的「當爲」（Sollen）。西方哲學思想，至康德即面臨決定性的轉捩點。實體的「存在」的形而上學轉為主體的「當爲」的形而上學。康德以後以迄於今日的西方哲學思想，其步伐，可以說是在彷徨與摸索的軌道上，周旋於亞里斯多德的「存在」與康德的「當爲」的兩種對峙中；或為其中一方所牽引，或謀求這兩者的調和，或要以一種形式來超越這兩者。在這中間，尼采與海德格即極為重視那明顯地不是「存在」亦不是「當爲」的「虛無」問題。

不過，亞里斯多德與康德的「存在」與「當爲」，各各有其絕對的性格，而脫離相對性；都可被視為形而上學可能的根本原

理。而對「虛無」(Nichts)的把握，在縱貫二千數百年的西方哲學思想史中，都未出現過。這「虛無」都是與「存在」「當爲」有同等意義哩。

把它確立爲形而上學的基本原理的，是印度的龍樹。龍樹的空觀，是印度大乘佛教的頂點。它的底蘊。不盡於純然的哲學思想中；它植根於佛陀以來的宗教的自覺，在思想上確立了絕對的虛無的立場，斷絕了有與無的兩極，成爲後來大乘佛教的思想基點。

「存在」(Sein)、「當爲」(Sollen)、「虛無」(Nichts)，或「有」、「理」、「無」——這些東西，全被視爲脫離相對性，而具有絕對的性格，我們不是可以說，它們在原理上，超越了先前所說的事理的對立的立場麼？在原理上超克事理的對立之道，不是要先使「有」、「無」、「理」三者中的任何一者絕對化，然後可能的麼？亞里斯多德、康德與龍樹，他們的時代與環境都互不相同，但不是可以說，都達到這樣的絕對的自覺麼？我



一、亞里斯多德的「有」與康德的「理」

柏拉圖較亞里斯多德爲早出。如蒙所周知，他以爲，在感覺的現象和生滅變化的事物背後，有超感覺的理念，無生滅變化的普遍的理念存在。即是說，作爲「事」的現象背後，有作爲「理」的理念存在。而且，作爲「事」的現象，以作爲「理」的理念爲原型；現象是分有這理念的原型的一種模仿物。不過，柏拉圖的理念，並不只具有理論性的存在論性格，作爲自然的存在的法則；由於最高的理念是善的理念，故他的理念，實帶有極爲濃厚的倫理性實踐性，要熱切地追求善的目標。換言之，對於柏拉圖來說，作爲「理」的理念，實是使作爲「事」的現象成其爲現象的真正實在；而在這理念中，自然的理法與人間的理法，或者說，理論與實踐，理性與意志，是未分裂的；它們是在未分化的狀態下被把握的。

柏拉圖的這種未分化的理念，與現象的關係，到了亞里斯多德，其倫理性實踐性漸被拂拭掉，而被置換爲形相與質料的關係，具有明確的理論的存在論性格。不僅此也，柏拉圖的理念，作爲現象的原型，實超越乎現象而自存。與此相反，亞里斯多德的形相，則是個別物(現象)的原理，使潛存的質料變爲實在物；它不離個別物，而內在於個別物自身。柏拉圖的理念，對於現象來說，是本質地先在的東西；亞里斯多德的形相，則一方面與個別物的質料區別開來，而又常與個別物俱，顯現於個別物中。柏拉圖所確立的理念的世界，是普遍原理；它超越乎現象界，而在其背後，使之可能。亞里斯多德依據和超越這理念的世界，而即在個別現象、個別物自身中，看出其相應的形相。正是由於超越了柏拉圖這樣的理念說，使亞里斯多德的存有，成其爲存有的「有」，存在者的「存在」，亦即是ousia。此中可以看到，事理的對立，被澈底地超越了。亞里斯多德所自覺到的「存在」或「有」，特別是作爲神的最高的「有」，實是脫離了這種意義的相對性，而爲本質的絕對的「有」；因此，如先前所述的那樣，這可以理解爲是我人思想中的一個根本的範疇。

倘若我們從事理的對峙的觀點來看希臘思想，則可以說對於柏拉圖來說，在「事」的現象背後，有使現象可能的「理」的理念在；前者是假現的世界，後者則是實在的世界。換言之，只有使「事」成爲「事」的「理」，才被看作是真正存在的東西。亞里斯多德則越過柏拉圖的這個立場。可以說，他在某個意義下，把柏拉圖的「事」與「理」的關係顛倒過來了。在亞里斯多德看來，個別物即是實體。個別的「事」自身，便是真正的「有」。不過，並不是直接地便可以這樣說的。無寧是這樣：亞里斯多德否定了超越乎個別的「事」的普遍的「理」的理念，特別是否定了理念的超越性超離性，而以形相之名，再回歸到「事」中，即在此「事」中自覺出「有」。依亞里斯多德，形相應稱爲「有」，而不應稱爲「理」。亞里斯多德所視爲是形而上學的基礎的「存在」——「有」，只有在這樣地否定了那超越乎「事」的普遍的「理」之後，才能作爲使「事」成其爲「事」的「有」，而被自覺出來。要注意的是，這形相的「有」不是靜的，而是動的。作爲最高的「有」的神，是全不留有質料痕跡的純粹的第一形相，亦是第一動者。究極的「有」，是純粹活動本身。

亞里斯多德以來多姿多彩的西方形而上學史，實是依亞里斯多德的「有」爲基調，而奏出來的種種變奏曲的歷史。康德的批判哲學，則向這「有」的變奏曲的歷史打上終止符，而要來一種新的形而上學的序曲，演奏全新的基調哩。這新的基調音，不是 *Sein*，而是 *Sollen*，即所謂純粹實踐理性法則的超越的「理」。

康德粉碎了亞里斯多德以來的古老的形而上學，以之全是獨斷。但人們對於形而上學所產生的興趣，却難以停止。這點康德是不能否定的。亦即是說，人們要認識那些感覺所不能到達的超越的形而上的對象。康德甚至以爲，這種內在於人的本質的興趣，是必須要得到滿足的。他即在這個立場下，提出「形而上學的認識如何可能」的批判的問題，而以對理性能力自身的批判作爲自己的課題。如衆所周知，這批判哲學所要闡明的是：對於形而上學的對象的認識，靠理論理性是不可能的。這只有經由純粹實踐理性與基於這實踐理性而來的信仰而可能。在他的哲學中，自

柏拉圖以來從未有明確區別開的理論理性（理性之理論的使用）與實踐理性（理性之實踐的使用），不僅在本質方面被區別開來了。而且，康德並不把這樣地兩用的理性，理解爲單純是人與生俱來的理性，而却理解爲是超越的純粹理性；它使這種自然理性與「理」的對峙，是古代希臘以來未之見的。這是「事」與「理」——使「理」自體可能的「理」，亦即是「理」之「理」——之間的極端的對峙。「事」必須要以這樣的「理」之「理」爲根據，才能正式地成其爲「事」。而康德所要闡明的是，這樣的純粹理性，當它限於祇在理論方面使用時，則形而上學的理念雖可以被思想，但其有效性却不可能被證實；祇有當它在實踐方面使用時，形而上學的理念，才能透過道德的信仰被證實。康德是依理性的實踐的使用，來建立形而上學認識的可能性的。這理性的實踐的使用，把理性深入地扭歸向內部，以主體的道德意義，來規定人自己的意志。他並不依理性的理論的使用，來建立形而上學認識的可能性；縱使它在外在的自然方面，與對象連繫在一起。康德這種把優越地位放置於實踐理性上的立場，可以說，實取代了亞里斯多德的理論的存在論的立場，而回後到柏拉圖理說的立場上去；柏拉圖是把優越地位，置於倫理性實踐性上的。不過，不用說，這並不是單純是柏拉圖式的「理」的立場的回歸。亞里斯多德的存有論，超過了柏拉圖；康德毅然否定了亞里斯多德的超越乎柏拉圖之上的存在論的立場，亦即否定了「有」的立場，而把它從根底方面轉換過來，給予純粹理性的立場——超越的基本。這純粹理性如前所述，正是「理」之「理」。另外，由於康德明晰地分開理性的理論的使用與實踐的使用，以爲形而上學的理念，能依後者透過道德的信仰而實踐地被認識，而不是依前者被認識。因此，他的形而上學可能的原理，雖說是「理」之「理」的立場，但並非必然（*Müssen*）的原理，而是當爲（*Sollen*）的原理。必然的原理，在原則上把自然法則一般確立起來；而當爲原理，則是道德法則一般的根據。

還有一點，亞里斯多德雖也正視善的問題，和當爲的問題，

不過，在他看來，在價值上善的東西，存在論是中性，即事物或狀態的「中」之意。他是以存在論的進路，來把握善與道德的。康德則不同，他把道德的問題，移到意志的場合方面去，而建立「當爲」作為純粹實踐理性的法則。在康德看來，理性在本質上是實踐的。亦因此之故，它是形而上的。他通過批判地考究「純粹理性如何替意志立法」一課題，即在道德理性的基礎下，確定言律令的可能性，理性自律的立場，和自由、靈魂不滅、神等形而上學理念的認識根據。這立場明顯地不同於柏拉圖式的「理」，與超越過此「理」的亞里斯多德式的「有」者。這是一全新的「理」的立場，它自覺地超越實體性層面，而成爲真正主體性的「當爲」的「理」。康德確立了這個主體性的「理」，作爲超越的道德法則。它可算是人的思想、人的存在的第二個根本的範疇而不用於亞里斯多德形而上學的實體的「有」；後者被視爲亞里斯多德的形而上學的基礎。

三、龍樹的「空」、「無」

亞里斯多德與康德即在這種絕對的意義下，確立「存在」與「當爲」，「有」與「理」。不過，在西方，畢竟沒有把「虛無」或「無」看成是形而上學的根本原理一事。

在古希臘，「無」被視爲「存在」的欠缺狀態，即非存在，如同暗被視爲光的欠缺，惡被視爲善的欠缺狀態那樣。「無」並不被視爲是在其自己，而祇被當作「存在」的消極狀態、欠缺狀態的第二義的問題來處理。所謂「無物能由無生起」(*ex nihilo nihil fit*)，正是古代希臘的思想，也包括亞里斯多德在內哩。

康德以爲亞里斯多德以來的形而上學，都是獨斷，而要把它撤掉。他又撤掉希臘以來的道德哲學，視之爲錯誤的道德哲學，缺乏道德原理的批判基礎。他由批判之路，確立粹純實踐理性立場。在康德以前，道德理性與道德感情，被視爲是先天的，與生俱來的；康德却不直接地認爲，那包括道德理性與道德感情在內的人的本性，是道德原理。他嚴肅地自覺到，人生命中的道德性與道德感情，不可能直接地便成爲普遍的道德原理。不過

康德並未由此自覺，而入於對人性的絕望與對罪惡的意識，他亦不由此而否定人間道德的可能性。康德都不走這些路子，却透過「純粹理性能否替意志立法」一問題，而確立純粹實踐理性的立場。這既不是以人間道德性爲「有」的立場，亦不是以之爲「無」的立場，而是隨處都是「當爲有」的立場。這是主體的實踐的「理」（更正確地說，應作「理」之「理」）的立場，是超越的道德的「當爲」的立場：在任何場合中，都無條件地作出「汝正當爲」的定言命令。故康德視爲形而上學可能的唯一原理的「當爲」，否定了亞里斯多德式的「有」；但它不是「無」的原理。康德都不取這有無兩者，而以「爲義務而行義務」，爲真正的自由。這是主體的，實踐的「理」之「理」的立場。在其宗教哲學中，康德視根本惡爲嚴重的問題，但他仍沒有放棄這主體的「理」之「理」的立場，他無寧以爲，若強化立場，則雖根本惡的問題，亦可克服哩。

我先前說過，龍樹以極爲徹底的形式，確立「無」爲一切的根本原理，他實代表印度大乘佛教的頂峯發展。不過，龍樹的「無」——更確切地說當是「空」*sūnyatā*——的思想，原本亦不是突如其來地出現的。佛陀的緣起說認爲，我們所經驗的東西，都依其他東西爲緣而生起；此中有一種否定實體的思想，否定一切東西的實體性；這實體性表示自體即能獨立地存在。被視爲佛教根本命題之一的諸法無我（一切東西都不具有恆常的實體），即明白表示這實體性的否定。此中可清楚地看到，空的思想已在萌芽了。不過，在原始佛教中，緣起說與空思想仍素樸地結合在一起。自覺到這空思想，而將之置於教說的中心位置的，是阿毘達磨佛教。但這種自覺的方法，是把各現象分析爲多種要素，而排除實體的觀念，因而主張一切皆空。因此，阿毘達磨佛教的空思想，可以說是立足於分析的觀察中的空思想——因此之故，其後即被稱爲析空觀（註見下）——此中，對於實體以至「有」的觀念的否定，仍未澈底化哩。無寧可以說，阿毘達磨佛教仍認可那被分析出來的諸要素的實在性哩。

但由「般若經」開始的大乘佛教思想家們，則越過這阿毘達

磨佛教的析空觀，樹立後來所謂體空觀的立場。（註：天台宗以小乘佛教的空觀爲析空觀，以大乘佛教的空觀爲體空觀）這並不是要把各種現象分析爲要素，而闡明現象之空，而是主張，一切現象在原理上其自體即是空，主張存在本身的空性。「般若經」的「非有非非有」，不單否定有，且否定作爲有之否定的無。非非的立場，即闡明這二重否定。此中顯示出離有無二邊的「空」之自覺，亦即開示般若的智慧。

然而都是龍樹把「般若經」中的神秘的直觀性提高到自覺的階段，而澈底地使這「般若經」的空思想邏輯化。當時的實體論者以爲，對應於概念的事物，是實在的；龍樹批判他們，以爲墮入虛妄觀，錯誤地了解現象界的實相。他以爲，在脫離概念的虛妄性處，即有無相的真正實在顯現。因此，龍樹不祇揚棄常見：以現象爲即此即是實在；且亦極力撤消這常見的另一敵對見解的斷見：以空無爲真實，他以爲這是虛妄的。他以爲，一切虛妄觀，都是與肯定否定，有無連在一起；而從這虛妄觀解放開來的自主自在的立場，才是大乘的空的立場。他稱這立場爲中道。故在龍樹看來，「空」不是虛無，而是妙有。由於真正的空（絕對無）連空都否定掉，故它是絕對的真實，它使一切現象一切有真正地成其爲有。就龍樹看來，那貫串在人的存在中而不斷使人生出現問題的現象（事）與理念（理）之間的對峙，即在「無」中，在超越乎有無的對立的「無」中，亦即在「空」中，找到其消解之道。龍樹即這樣地把「無」加以絕對化，作爲如實地開示實在的根本原理。我們這裏將他的「無」，肯認爲異乎亞里斯多德的「有」與康德的「理」的第三個根本範疇。

四、基督教思想的「神之義」

以上我們述過了亞里斯多德、康德和龍樹如何把「有」、「理」、「無」在分別脫離其相對性的絕對意義下，將之作爲超越乎事理對峙的形而上學原理，意識出來。這「有」「理」「無」亦可稱爲人的思想、人的存在的三個根本範疇。倘若這樣的看法可以被接受的話，則我們要考察下一課題，看看何以在西方思想

中，「無」作爲超越乎事理對峙的原理，未有被意識出來，如龍樹所達到的徹底性那樣。首先我們必須要問，在東方思想，特別是在佛教思想中，「有」與「理」作爲超越乎事理對峙的原理，到底，有否被作爲問題而提出來考究，一如亞里斯多德與康德的那種深度呢？這樣的發問，大概可以帮助我們對本文的主題「禪與西方思想」，作基礎性的考察吧。不過，在進入這個問題之前，我們必須先就上面有關的觀點，對希伯來思想，特別是基督教考察一下。希伯來思想是西方思想的一個源流，而基督教則二千來深厚地培育着西方思想。

不用說，基督教並不是哲學。它亦不完全是思想。這不是依人的理性而得到自覺，而是全心全意服從生命之神的啓示的一種信仰。這並不是依甚麼思惟而來的合理判斷的結論。這是新生的生活，屬靈的生活，它在一切思惟衝突之上與神相會，由神之愛得以死而復甦。不過，雖然這是對這樣的啓示而有的信仰，是屬靈的生活，但就它關連於人文方面來說，這是深深地——或者最深深地——植根於人的存在，因而在本質上關連於人的思想的。我們在這個意義下，就關連於「有」「理」「無」的人的存在、人的思想的三個根本範疇來考究基督教，恐怕不會有問題吧。特別是在本文中，我們要把這基督教作爲「西方思想」的一個成員——它與希臘的哲學思想一同構成「西方思想」——來考究，這更應說得通吧。不過，我們必須時時刻刻記着，基督教本身是超越乎基督教思想的。

（未完待續）

水調歌頭 艙舩

龍天翼

天濶本無量 水大自淵然 扁扁一葉何繫 潛洒立波巔 願渡人間無數 放下輕浮本質 漂泊在風前 去棹適隨起 破浪總昂軒
覓淨土 尋彼岸 費周旋 此身坦盪 來與潮汐結深緣 斯海茫茫常在 莫見從前浪跡 翻覆覺安閒 一瓢未曾載 捨漿越洪濶