

海德格與龍樹：從「語言」概念 到實踐內涵之比較（下）

妙言

佛光山南天寺職事

三、二者實踐內涵之比較

如上所說，海德格與龍樹一致為消除二元對立的努力，充分展現在他們的語言概念中。但是二者透過語言所宣揚的理念及實踐內涵，卻有著差異：實踐內涵即是包含了二者語言概念所要傳遞的精神與實踐方式。首先，二者的差異即是在於：對「人」此一存在者，他們是如何看待與理解的。其次，是因為對於人的看法有不同的見解而導致實踐內涵之不同。

(一)二者對人的看法

1. 海德格對於人的看法

以海德格而言，人（即此在），是一特殊的存在者，因為它是存在顯示於此，而為一切存在者（包括自身）提出問題的存在者，其特徵即是理解存在。¹⁰⁸但是此在的特殊之處即是：追問存在的工作只有人（此在）才能做到。那是因為人有理性，是一種具有遺忘或者是遮蔽自身存在，但同時亦具有回到自身顯示的能力的存在者。這種說法明白的與傳統西方哲學對人的認知，拒絕畫上等號。傳統西方哲學將「人」視為一實存的主體，

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

就如海德格所說的：

在其自身的存在者的存在，稱為 *substantia*。這個術語一會兒意指某種作為實體的存在者的存在，即實體性；一會兒則意指這個存在者本身，即實體。^⑩

這種觀念一直宰制著西方傳統思想。及至笛卡爾提出了他著名的「我思故我在」，人成為能理解自己存在的實體；這種理解在近代主要是表現於人對理性的把握，因此「理性」終於取得了優先的地位。及至現代對於這實體性則建立在對人的非理性方面，不管是理性或是非理性，這兩者均是將人視為主體。由於人將自身視為主體，自然就將世界及事物視為存在者——即客體；這種主客之分即是造成二元對立的原因。

海德格認為此一觀念所引發的後果即是：理性發展不但達到極致，並且認為事物是可以以理性來加以計量；這種認知全面滲透到科學技術當中，形成了具有侵略性及計量性的技術時代。而此一技術時代所造成的問題，除了價值虛無之外，就是技術的困境。所謂的價值虛無在西方即是由尼采的「上帝已死」所判定的「虛無主義」，他點出了現代人類精神生活的無根狀態；至於技術困境，則是由於現代技術所造成人類生存的災難性現實。^⑪海德格認為會產生如此錯誤的見解，就是因為人對於自身本真生存狀態的遮蔽，同時也誤解了人，（此在）的本質。因此，為了避免此一錯誤的認知，海德格將人視為「在世存在」——即「在之中」，根據他的解釋是：

我居住於世界，我把世界作為如此這般熟悉之所而依寓之、逗留之……依寓世界而存在，這其中可更切近一層解釋出的意義是：融身在世界之中。^{⑪①}

人的主體性至此已非是全然的，人不是某種孤立的現成存在者，此在總與世界關聯在一起：

只因為此在如其所在地就在世界之中，所以它才能接受對世界的「關係」。在世這種存在建構靠的不是在具有此在性質的存在者之外還有另一種存在者現成存在並同具有此在性質的存在者聚會在一起。相反，這另一種存在者之所以能夠「同」此在「聚會」，只因為它能夠在一個世界之內從它本身方面顯現出來。^{⑪②}

海德格是如此理解此在的在世存在。這裡此在與世界的關係，再也不是主體與客體、觀察與被觀察者的關係。同時他透過與「他人」的關係，來釐清此在的非主體性；在《存在與時間》一書中，他提到：

作為此在本身存在這樣一種存在的方式，它是以身在的方式「在」世界中的，而同時它又在這個世界中以在世界之內的方式來照面。……「他人」並不等於說在我之外的其餘的全體餘數，而這個我則是從這全部餘數中兀然特立的；他人倒是我們本身多半與之無別，我們也在其中的那些人。……由於這種有共同性的在世之故，世界向來已經總是我和他人共同分有的世界。此在的世界是共同世界。「在之中」就是與他人共同存在。^{⑪③}

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

此在在世界中因「煩神」^{⑪④}而與他人共同在世，構成共同世界；同時此在以「煩忙」而與物相關，構成周圍世界；這指出此在存在性的獲得，必須在世界上與世界、他人及物打交道，才能構成此在的整體性。

這是前期海德格對於人（此在）的看法，他透過此在的生存論分析，而達到理解人的非實體性及去主體性。至於海德格的思想轉折之後，對於去人主體性的看法則更為積極；他甚至避免使用與任何具有主體性意味字眼的方法，來消融主客之間的二元對立。他認為語言是「存在之家」，而人僅是存在之家的看護人；同時人只有在語言中才能成其所是，得到他的本質，這就是他自己所說的：

人唯在其本質中才成其本質，人在其本質中為存有所要求。唯從這種要求（Anspruch）中，人才「已經」發現了他的本質居住於何處。而唯從這種居住中，人才「具有」「語言」作為寓所，這個寓所為人之本質保持著綻出狀態（das Ekstatische）。這種在存有之澄明中的站立，我稱之為人的綻出之生存。唯有人才居有這種存有方式。如此這般被理解的綻出之生存不僅是理性（即ratio）之可能性的根據，而且，這種綻出之生存就是人之本質於其中得以保持其規定之來源的東西。^{⑪⑤}

在此，人已退居於被動與純粹只是一個牧者的身分。由於此在的「被拋性」（被存在拋入世界），所以人在說話時不是自己說話，而是語言說話；人只是聆聽和應合於語言並且「重說」語言。在這種重說中，人沒有參與或干擾語言的話語，因為「語言比我們更強大，因而也更重要」^{⑪⑥}。這是海德格與日本學者的對話中，對語言所作的說明。因為人之所以為

人，是因為二重性^⑩要求著人，召喚著人走向其本質；而在人與二重性關聯之間佔統治地位和起支撐作用的東西，就是語言。因此作為此在的人，只能被動地傾聽作為大道運行的道說，向我們允諾它的本質。語言的允諾，就如海德格說的：

並非漫無邊際，空空如也。這種允諾已經切中其目標。它切中的目標除了人之外還能是誰呢？因為人之為人，只是由於人接受語言之允諾，只是由於人為語言所用而去說語言。^⑪

這「為語言所用」即說明了語言與人的關係：人藉著傾聽語言寂靜之聲，並以有聲的語言回應時，他是接納寂靜之聲中的世界與事物，進而在語言所給出的命名中召喚它們，讓之來到而成為在。

至於人為何要傾聽語言呢？對於海德格而言，這並非人自行的要求，而是語言本性顯示使然。語言為了顯示自身與事物，卻無法藉由它自身完成此一工作，因此它只能需要 / 利用人，使人傾聽它和說出它，以顯示它自己和事物，這就是為何人是如此特殊存在者的原因。海德格的「需要 / 利用」(need or use) 一詞與一般意義不同；「使用」(utilize) 是使用者應用的一種用具，當使用目的達成後，用具就失去作用，成為無關緊要的東西。但語言與人的關係卻非如此，語言雖利用人說出自身，但目的實現後，人並不因此消失；反而正由於人說出語言，他才能成為人，人不是語言的用具^⑫。至於語言需要人，亦非一般的理解：一般的需要意義是建立在「存在」與「缺乏」上：即某物的存在是依賴另一物的存在，或是某物缺乏另一物的。但是語言皆不是上述二者的意義，語言是不依賴於人，一

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

且語言依賴於人，語言便落入了相對於人的客體存在者。相同地，語言本身並無缺乏的問題，語言本身就是它自身，以顯示自身及事物。語言並不缺乏，它之所以說話，是因為本性使然。因此需要 / 利用是從語言本質上說的觀點去理解，而非從一般的認識來談；人為語言所用就是讓人在語言中得到他的本質。人的本質透過語言得到開顯，但是人卻是被動的傾聽與應合，這顯示出人是被語言所主導的；他本身的生命知識、價值、興趣等是無法參與其中。因為海德格認為，一旦人將其生命因素參與重說中，語言則會摻入人的價值判斷等，並顯示出人本主義及主客二元對立的傾向，這便會破壞語言的本質。因此在重說過程當中，人的生命因素便須擱置，同時他要退出並讓出自身。人自身的生命內涵就此陷落。海德格認為唯有人退出並接受傾聽語言的道說，人才能獲得其本質。這裡我們得到一個結論：人不反思自身，他反思的是「語言」，這即是陳榮華所說的：「在人的聆聽和說出語言時，人的本性中沒有他自己——沒有人性（Menschheit, humanity），只有語言。」¹²⁰海德格徹底去人體化的努力可見一斑，但我們不得不懷疑：海德格是否走得太遠與太過？

2. 龍樹對於人的看法

龍樹對於人則持不一樣的態度。對於人的關懷，往往是佛教聖智者唯一甚至是終極的目標。龍樹直承佛陀的本懷，自然對於人如何解脫及破除自身煩惱，有著一樣的態度。因此，有別於海德格去人之主體性、由語言規定人之存在的方法；龍樹是將教育人脫離輪迴的目的，置於最優先的地位。人不是主體性的存在者，但是卻是自身圓滿自身的唯一者。龍樹對於人的看法與關懷，如上所說是直承佛陀的本懷；那麼佛陀對於人的看法則

如《蟻喻經》中所說的：

是一切眾生五蘊聚身羯邏藍等⁽¹²¹⁾，父母不淨之所出生，四大合成，虛假色相，麤惡劣弱，積集苦惱畢竟破壞，而諸眾生不能覺知。於晝夜中起諸尋伺，而身語業不善施作，五郭煩惱之所覆蔽，耽著五欲，增長無明，生我慢心，於諸聖法疑惑不決，忿恚慳嫉，念念發起，不求解脫。是故如來應供正等正覺，欲令諸有智者發精進行。修習智慧，斷諸煩惱，趣證聖果。⁽¹²²⁾

「人」依緣起法來說，是一不實存的存在者；是由所謂的「五蘊」、「四大」組合而成。但因人卻將此一不實的存在者，執為實有的主體，所以引發了許多的煩惱——即苦。而佛教站在解脫的立場，希望透過修行的方法，能將人從不實的幻象中超離出來，體達自在無礙、超越有無二元對立的精神狀態。因此在佛教經典中對於「人」（我）去主體性的努力，基本上與海德格別無二致，只是佛教對「人」無實體性的說明，是透過修證直觀的方法來陳述，而非以理性的分析而達致。在一部小經《佛說五蘊皆空經》中，對人則有更詳盡的說明：

如是我聞：一時薄伽梵，在婆羅痾斯仙人墮處施鹿林中。爾時世尊，告五苾芻曰：汝等當知！色不是我，若是我者，色不應病及受苦惱；我欲如是色，我不欲如是色，既不如是，隨情所欲。是故當知！色不是我，受想行識，亦復如是。復次苾芻！於汝意云何？色為是常為是無常？白言大德：色是無常。佛言：色既無常，此即是苦、或苦苦、壞苦、行苦。然我聲聞，多聞弟子，執

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

有我不？色即是我，我有諸色，色屬於我，我在色中不？不爾！世尊。應知受想行識，常與無常，亦復如是。凡所有色，若過去未來現在，內外麤細，若勝若劣若遠若近，悉皆無我。汝等當知！應以正智而善觀察，如是所有受想行識，過去未來現在，悉應如前正智觀察。若我聲聞聖弟子眾，觀此五取蘊，知無有我及以我所，如是觀已，即知世間；無能取所取，亦非轉變，但由自悟而證涅槃。我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。說此法時，五苾芻等，於諸煩惱，心得解脫，信受奉行！¹²³

由此知佛陀對於「我」的實體性及存在性，採取了強烈反對的立場；因此，舉凡有關具有實體意涵的我，乃至於與我有關聯的一些概念，佛陀否定的立場是非常鮮明的。但是針對佛教所否定的「我」而言，我們必須體認佛陀的「無我」教說為何？基本上，佛陀所反對的「我」，是指具有自性、實體的我，如陳兵所說的：「其旨意主要在於破斥以五蘊為真常自我等錯誤知見，並非否認有分別你我他或人格意義上的自我。」¹²⁴；而此種人格意義上的自我，乃是基於緣起立場，而假名為我。此一假名我乃為約定俗成的認識習慣，且是因緣和合而成，其本身並無自性可言。所以佛教所承認的「我」，乃是具有緣起性格的「假名我」，而其反對的則是具有實體性，且常住不變的自我。此一「無我」思想，即是佛教破人之主體性，最為明顯的標幟之一；「無我」的目的，並非是否定「人」的存在，而是否定人對「自我」執為實有的錯謬想法。對於佛教而言，「人」畢竟是居於一樞紐的地位：即由他自身決定成聖成凡的條件，而非由外在因素決定他的一切。龍樹繼承了此一觀點，並以「緣起性空」作為依據，對於「人」主體性的遺除，有著更深刻的說明。在《中論》第18品〈觀法品〉

中，他提到：

若我是五陰，我即為生滅；
若我異五陰，則非五陰相。
若無有我者，何得有所；
滅我所故，名得無我智。
得無我智者，是則名實觀；
得無我智者，是人為希有。^⑫

龍樹採取不同於佛陀的方法，來破斥人對於自我不實的執取；首先他以「自我」這個概念為「常、一、主宰」之義來提出詰問。「自我」這個概念所指涉的「存在」意涵，其主體性與個體生命之間的關係究竟為何？是一？或是異？若是一，則「即蘊是我」；若是異，則「離蘊有我」。龍樹便是以這兩難的假言命題，展開了對主體存在現象的考察。當自我與五蘊是同是存在時，五蘊隨著生滅變化的現象，消蝕了它的恆常性；因此所謂的「永恆自我」，隨著五蘊的生滅而否定了常住性。此外，當主體與生命個體不同時，所產生的矛盾便是：我們如何認定一個不具生滅現象，即不具有具體特徵東西，它是存在的？況且此種不確定的存在，是超出我人認識的範疇之外。而將此種無法確認的東西稱為自我，在現實或邏輯上是無法具有說服力的。所以，龍樹運用此種假言命題的方式，來證成「即蘊是我」於存在論上的不可能性，及「離蘊有我」於認識論的不可知性；俐落的將自我的存在性，一一遣除。^⑬接著龍樹繼續進行他的論證：即若將「我所」建立於上述不確定的自我之上，其立論基礎則是相當薄弱的。再一次，龍樹將敵論論證自我存在的可能性，加以摧毀。其實在《雜阿含

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

經》中，早已出現此一滅我及我所的思想：「法無有吾我，亦復無我所，我既非當有，我所何由生？」^⑳由此可知，龍樹的思想的確是原始佛教精神的延續。只不過佛陀與龍樹使用不同的方法，來破除我及我所的存在。而遣除我及我所的存在性之後，真實的風光便展現出來了——只有在盪除自我的執著後，才能真正獲得「無我智」。而此種無我智慧，指的是一種可以觀照自我本身，並洞悉「自我」是無自性的。因此，若欲進入真實的境界，首先且必要的步驟，便是消解自我意識及我所有的意識。龍樹以層層逼進方式，來剝落我人對於自我的執著，而對於已遣除自我存在觀念的修行者，此時徹見無我的智慧，是一種徹底根除尋求主體意識的智慧，其已超越能、所及主、客對立的立場；是一種泯除二元區隔、悟入實相的境界。

我們可以在《中論》的第27品〈觀邪見品〉中，見到類似的論述：

過去世有我，是事不可得；

過去世中我，不作今世我。

.....

但身不為我，身相生滅故；

云何當以受，而作於受者。

.....

過去我不作，是事則不然；

過去世中我，異今亦不然。

.....

五陰常相續，猶如燈火炎；

以是故世間，不應邊無邊。

若先五陰壞，不因是五陰；
更生後五陰，世間則有邊。^⑫

根據印順法師的說明，此品所要破斥的是外道對於有無之說的邪見；而邪見的產生，就如他所說的：「一個人不考慮到自身是什麼，不會發生什麼問題；一考慮到，是有、是無、亦有亦無、非有非無，問題都來了。一經決定，就堅固執著，說有決定是有，有的不是無；說無決定是無，無的不是有……」^⑬這種執有或無的觀念，即是來自於執「我」的存在；因此所有一切的臆想分別，都是因為「我」的判斷而產生了有無的邪見。所以此品破除以過去、現在、未來三世中的我，對一切「法」所作的錯誤理解；這當然包括人自身存在有無的問題。同樣在《大智度論》中亦說到：

是名色和合假名為人，是人為諸結所繫，得無漏智慧爪解此諸結，是時名人得解脫。如繩結繩解，繩即是結，結無異法，世界中說結繩解繩，名色亦如是。名色二法和合假名為人，是結使與名色不異，但名為名色結，名色解受罪福亦如是。雖無一法為人實，名色故受罪福果，而人得名。譬如車載物，一一推之竟無車實。^⑭

因此，龍樹透過此種方式告訴我們，人是不具實體性及主體性的一種存在者。雖然如此，「人」依舊是特別及獨立的；每個人都具有成為聖者的可能。這也是為什麼佛教的聖智者們，如此不遺餘力的教導人們，如何解除自我虛妄意識所構作的一切，即「否定世間（相對）的自己」^⑮而趣入涅槃；若說涅槃是使人趨向絕對（實相）的契機，則「無我」立場則是它的

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

跳躍點。依龍樹的觀點，人若能藉由聖智者的言說如實實踐，即能體達實相此一絕對的真理。因為人具有主宰自身的能力與超越的潛力；人的本質絕非是海德格所說的：在語言中的到自身規定性的特殊存在者。依龍樹的認知，人真正的本質（空性）應該是在聖智者語言教導中，認識自身、理解自身、圓滿自身；成就一種全觀性智慧的狀態。在此，人不是由語言所規定；而是人跳出了語言所規定的範疇，趨向解脫的道路。

3. 兩者對於人看法的比較

由兩者對於人的看法中，我們可以理解他們是如何看待「人」此一特殊的存在者。海德格為去除人的主體性，將人置於「語言」當中，透過語言的需要 / 利用人來完成自身及此在的開顯；因此人與語言是處於一種相互利用的狀態中。雖然海德格並非將人當作用具，而是讓人透過傾聽並應合之說，在語言的規定性中保持人的本質；但是「人」卻必須在語言中喪失人文價值。同時海德格為了避免走向傳統形上學的路子、避開主體性威脅所造成的二元對立；他刻意地選擇了一條不一樣的路徑，期望解決長久以來人們遺忘存在的事實，及由人所造成主客二元對立的狀況。因此他將以往對於人的存在主體性，即普遍化、種屬概念的、線性的方式，轉向一種相互纏繞的、存在域的和非線性的方式；徹底消除了主體觀中的心理學因素，讓純思想、純境域顯示與純存在的要求得到了開展。¹³²人不再是形上學中，與世界割裂對立的存在者；也不再是與他人無關的「自己」，人是與世界、他人與事物相互交纏、並與之息息相關的關係。人與他所生活的世界，就如張祥龍所說的：「從表面上看千差萬別，但它們最深的牽掛（筆者按：即煩）和關切之處卻是息息相通的（注意：『相通』不等於『相

同』)。所以，屬於和參與構成這個生活世界的語言雖然沒有線性的公度性，卻往往具有域的可比性。」¹³³這裡可以看出，人與相異於他本身的事物，已非僅處於線性的交會中；而是跨向更寬廣的視域當中——即非二元對立、而是相互關係的狀態中。因此海德格認為人是非主體性、有限性、相互交纏同時亦是有開顯意義的存在者。

龍樹對此亦是具有相同的看法：他認為人與世界萬物是處於一種「相依相待」的關係，在此種關係中，人是無法脫離其他事物而單獨存在；同時連「人」（我）自身亦是由因緣聚合而成的無常之物，因此人是一種虛幻的存在者。龍樹在其著作《大智度論》中即提到：

菩薩摩訶薩住五陰如夢、如響、如影、如焰、如幻、如化，住是
中行布施持戒，修忍辱勤精進入禪定修智慧。知是五陰實如夢、
如響、如影、如焰、如幻、如化，五陰如夢無相，乃至如化無
相。何以故？夢無自性、響影焰幻化皆無自性；若法無自性是法
無相，若法無相是法一相，所謂無相，以是因緣故。¹³⁴

龍樹要告訴我們的：人雖是虛幻的存在者，但是卻有無法替代的重要性：因為所有的修行體證均要藉著「人」才能進行。因此龍樹要破斥的是觀念中「我」的概念，而非生物性的「我」。所以龍樹是從觀念破斥出發，以「因緣和合」告訴我們，「人」是一般現象存在者之一、他的生存是與世間一切是處於相依相待的關係中，因此他是非主體性的、相互相待性的；但與海德格不同的是：龍樹認為人的生命雖然是有限性的，但是精神層面卻是具有無比的豐富性與無限性。就是因為人的精神生命具有無限，因此

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

他才有可能將自身於世間的束縛中跳脫出來，進而圓滿自身。龍樹與海德格對於人認知最大的不同處在於：海德格認為人在追問存在真理的過程中，應是立於第二順位，即在語言之後；因為語言提供真理，而人則是因為語言而存在。龍樹則不然，龍樹認為真理的追求，「人」應該是擺在第一的順位，因為真理永遠是為人而存在的。

因此對於海德格而言，人若是因語言而得其規定性的；那麼我們不禁要問：「人若無法傾聽語言之說，那麼人的本質就會因此喪失嗎？語言的必然性唯有透過人——即此在的重說，才能獲得其本質；但是若人錯解語言之說，那麼語言的必然性是否依舊存在？還有，人的本質是在語言中的到其規定性，但是這種本質若去除生命的各項活動，語言還是語言嗎？」

陳榮華在其文章〈論海德格與艾保林（G. Ebeling）之從語言與人的關係論人的本性〉中，說到二者最大的差異就是：人性中人文價值內涵的問題。他在「摘要」中提到：「……海德格哲學中的人，其本性僅是聆聽存有的語言，再將之重說出來。人的存有學基礎是存有，而存有是海德格所說的古希臘哲學的自然（*physis*）。於是，人性中沒有人文價值的內涵——責任、自由、忠誠、尊嚴等。當人性中沒有這些要素時，我認為，人沒有說出語言的必然性。」^{③5}筆者認為陳榮華點出了海德格對於人本質上的忽略。

除此之外，人此一存在者在開顯自我的過程中，卻無法透過自身而體達真理；唯有在語言中才能獲得自身的開顯。因為海德格認為，傳統西方二千多年的哲學發展，只是把「世界成為圖像和人成為主體——的相互交叉，同時也照亮了初看起來近乎荒謬的現代歷史的基本進程。這也就是說，對世界作為被征服的世界的支配越是廣泛和深入，客體之顯現越是客

觀，則主體也就越主觀地，亦即越迫切地突現出來，世界觀和世界學說也就越無保留地變成一種關於人的學說，變成人類學。毫不奇怪，唯有在世界成為圖像之際才出現了人道主義」^{⑬⑥}。這裡海德格所說的人類學與人本主義，不是一般的說法；而是泛指以人為中心或是人類中心論的意義。因此他認為，就是因為人將自己的生命當作主體帶到關係中心的優先地位：世界變成了圖像，存在者被包含及吸納到這種生命當中；因此，是存在者被體驗成存在，而非存在本身。

海德格看到了的危機，因此他認為對真理的揭蔽過程中，人不能將其生命經驗置入其中；否則即會陷入人本主義的困境中。所以他選擇語言，讓人透過它追問及開顯存在與自身；同樣地，這種過程亦是不允許人的生命經驗參與其中。唯有語言，人與事物才存在。在這裡我們可以參考烏沙戴爾對海德格的語言概念所作的評論：海德格對語言的獨白性質的理解「與聖經的語言觀正好相反」，因為《聖經》視語言為對話性的。他認為海德格從未將語言視為人與人之間交流的手段，也從未通過語言打開「一種人神對話的視野」。於是他像談論一種創造物一般的談論語言，也像在談論語言的作品或是工具一樣地談論人。^{⑬⑦}在這種語言的獨白中，人面臨無法雙向溝通的窘態；人只能單向地接受來自語言的說話，並且成為它所需要 / 利用的工具，然後在傾聽中說出語詞、給出事物。人若淪為工具性質的存在者，那他就無法思考也就無法追問；他必須永遠被動地傾聽語言道說出的語詞，才能理解自身與事物。人在語言中成了喪失人性價值的存在者。陳榮華對此提出他的看法：「……我們為了滿足語言自現的要求，或接受語言的需要 / 利用。但我相信，難以有人承認，他是因此而不斷聆聽和說話，而人類文化的發展也是由此而成。我認為，我們不是為了語言

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

的要求而去聆聽和說話，而是為了我們自己——無論這是指我們對真理的渴望或為了社會、國家、文化、歷史和傳統等等。換言之，人之所以不斷聆聽和說話，而人類文化得以相續，是由於人文的（humanistic）因素多於非人文的因素。」^⑬筆者認同以上的說法。雖然人會受到其情感、興趣活動等因素的影響，而對事物做出不當的判斷與選擇；但是這些卻都是人的精神與生命的經驗。沒有從錯誤的經驗中學習，人就永遠不會修正自身，而對真理產生熱切的追求。因此對龍樹而言，「人」雖然會受到知、情、意的影響，而對於自身或事物產生了不當的執著及誤解；但是人就是要在當中以生命去體證生命，藉著真理的語言不斷地修正自己的行為，如此人才能從桎梏中翻騰而出。

因此對龍樹而言，世界上包括人在內的萬物，均有其特殊的存在意義；因為它們彼此都是因緣而起的關係，沒有一物是高於另一物的，真理亦然。但是因為「人」是有能力追求真理的存在者，因此人才會擺置在重要的位置上。二諦的言說：即真理的語言，本身作為傳達真理的媒介，是讓人能體證真理的世俗方便工具；但是它並非是真理本身。所有語言存在的目的只有一個，即是幫助人趣入解脫的境界。就如龍樹在《中論》中所說的：

大聖說空法，為離諸見故；

若復見有空，諸佛所不化。

大聖為破六十二諸見、及無明、愛等諸煩惱，故說空。若人於空復生見者，是人不可化。譬如有病須服藥可治，若藥復為病則不可治；如火從薪出以水可滅，若從水生為用何滅，如空是水能滅

諸煩惱火。有人罪重貪著心深，智慧鈍故，於空生見；或謂有空，或謂無空，因有無還起煩惱。若以空化此人者，則言我久知是空；若離是空則無涅槃道，如經說：離空、無相、無作門，得解脫者，但有言說。^⑬

一切的語言教化，都是方便的工具；若是人皆能體解真實，自然就毋須語言。因為對於龍樹而言，語言亦非真實的存在；真實並不是在語言中獲得，而是在語言中追尋。就像安慧在《大乘中觀釋論》中所說的：「所有世俗勝義二諦，本無所行；若無所行，攝化有情事，即當捨離。」^⑭這裡明白指出，不論是龍樹或是佛教聖智者的觀點，都是將語言視為攝化人的工具；一旦人們體證真實之後，就不應執著於語言或是文本。所以語言若是一真理的文本，人的傾聽應是作為修正自身的依據，而非僅為真理的顯示而已。人的感情、判斷、理性或許是受到影響而有所偏差；但是語言與人若能維持開放及對等的態度，不僅詮釋者能有所提昇，文本或是語言也能提昇。兩者在相互提昇中，完成了自身的超越，才能達到視域的融和；才能以更廣袤的胸襟與觀點來看待萬物。這裡引用陳榮華所說的：「人愈是參與在對話中，愈能獲得更多的真理，而語言愈會呈現更豐富的意義。語言可以是出自他人，故我們有必要參與在社團中、與他人對話；語言也可以來自歷史流傳物，故我們要參與到傳統中，聆聽它的真理。語言甚至可以來自天地之間，故我們要與天地同流、洞識天理。提昇人的知識和維護人文科學的真理，不來自語言的獨白，而來自對話的問題與答案的邏輯。」^⑮這雖然與龍樹的看法不盡相同，但是所要說明的是：人與語言應是建立在一種相互的關係；而非是海德格所說的主、被動的關係上。因為

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

人一旦如海德格所說的，在語言中抽離了應有的人性，那人僅能成為語言獨白中的隱士，而與他人生命毫不相關。龍樹則採取了相反的立場，就如他在《十二門論》中所說的：「若人不知二諦，則不知自利、他利、共利。如是若知世諦，則知第一義諦；知第一義諦，則知世諦。」^⑭這裡的說明類似於高達美所說的「視域融合」：即人必須在自己的視域中，對語言（文本）提出問題，並讓語言作出回答；人在此種對話的開展中，獲得的真理的回應。只是這裡獲得真理的方式，不是僅是沉思或思惟，而是透過體證與直觀和語言產生對話。所以人在真理的語言中，獲得通向真實的道路；但在此道路上，他並非孤獨的隱士，他反而是努力超拔自身並以此引導他人的聖智者，期待大眾與他一起邁向此一真實的道路。

從龍樹與海德格對於人去主體性方面來看，兩人的目的一致但方法卻不一樣；更重要的是：龍樹選擇更徹底的方法——即去實體化。此一去實體化的觀念則是較海德格去主體化的意圖，更為積極與深入。海德格不惜貶抑人及去除人文價值，將人置於語言中並抬高語言的地位，來去除主體觀念。他雖然達到了此一目的，但卻完全將人的基本價值抽離自身；因此海德格關心的是存在的意義，而非「人」。而龍樹則選擇從自我觀念中，消除「我」、「我所」的方法，即讓人理解「緣起性空」的真理，來去除人的主體性；同時他更進一步由觀念所構作出的實體印象及現象，亦一併的遣除。同時海德格為了避免人再度落入主體觀念中，在語言中將人性抽離出來，以拯救遭人遺忘的存在，所以海德格是用抽離來克服遺忘。但是龍樹認為：人是從真理的語言中追尋真實，但真實是在人的實踐中進行超越而達致。之前提到海德格對於反人本主義，是否走得太遠、太過的問題？對此我們可以作一理解：海德格在引用荷爾德林的詩作中提到：「但

哪裡有危險，哪裡也生出拯救。」^⑭這也可以替此一問題作出解答，因為人遺忘存在所造成主客體二元對立的觀念及事實，是由人所引起的；因此人所造成的問題，應從人本身解決，而非從他自身之外。所以越是危險之處，也就是獲得拯救之處；海德格應從人落入主體性的危險當中，尋求拯救之道，這是他與龍樹最大不同之處。

(二) 語言概念的實踐內涵

1. 海德格語言概念的實踐內涵

海德格與龍樹二者的語言概念，雖都是從「人」作為出發點，但是對人的看法與語言與人的關係，卻有不同的見解；而見解的不同，自然導致實踐內涵的不同。以海德格而言，「語言」作為召喚人與事物的道說，讓人應許它的允諾；而人藉著此一召喚的語言，讓世界與物在命名中得以開顯自身，並在差異中相互歸屬。而此在以其特有的出離方式，將人的本質與存在真理的關係顯現出來：因為海德格認為「世界」是「此在朝向它而超越的」的在世存在。而此在的超越與出離，就是表現在詩化般語言的區分之中：即詩同時召喚了存在者（事物）及人的世界（存在），使兩者親密性的有所差別——人、事物、存在均在語言（道說）中，得到它的本質而如其所是的開顯出來，但彼此卻共屬一體。因此，「語言」的規定性依舊掌控著人與世界，人與世界如何在道說的經驗中，完成其自身的開顯；這即是海德格希望我們踏上此一大道的「路標」。不同於海德格，龍樹是以生命體證真理之後的智慧言說，教導人們如何親自實踐、體證而後走向解脫的道路。因此「語言」概念對於龍樹而言是具有層次性的；因此他的實踐內涵亦會基於語言層次，而有所不同。如何區別、認識世俗的言談，

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

與如何運用真理的言說體達真實境；體達真實之境後對於語言如何轉化為救度工具，龍樹亦有深刻的說明。龍樹與海德格一致希望，能透過語言的力量引導人們走向真理之路，不同的是：海德格的語言的實踐是走向自我存在開顯之路，而龍樹的語言則是走向眾生解脫之路。最後，兩者的語言概念對於實踐轉化的過程，海德格是傾向於在語言中尋求經驗作為依據；而龍樹則是以透過真理語言所顯示的修證方式，實踐生命轉化的可能。因此本文在此會就兩者語言概念，如何實踐於真理追求與生命體證作一比較。

海德格的語言概念一向是他後期思想的重心，從此在在語言中得到規定性、「道說」（語言）呈顯的方式，來突顯存在的問題。人處於此一敏感特殊的地位當中，事物、存在與人本身的揭露與開顯，必須透過人才能完成追問；但是這種追問卻是來自於人傾聽於道說的允諾。因此，在這種關係中，人必須實踐語言所給予他的允諾，他才能將之說出，讓事物與人得到規定性；即在語言中，事物與人才能存在之意。而人要如何實踐語言所給予的允諾呢？首先，海德格認為人必須要對「存在真理問題的原始追問」。為什麼呢？因為造成現今世界科技掛帥、喪失人與事物本質的，就是因為對存在的遺忘。這種遺忘，到笛卡爾時期已發展成如海德格所說的：

笛卡爾對存在者和真理的解釋工作首先為一種知識論或知識的形而上學的可能性創造了前提條件。唯通過笛卡爾，實在論才能夠去證明外部世界的實在性，才能去拯救那個自在存在者……笛卡爾把人解釋為一般主體（Subjectum），從而為後來的形形色色的

人類學創造了形而上學的前提條件。隨著人類學的湧現，笛卡爾歡慶他的最大的勝利。^{⑭④}

而通過了人類學，形上學便開始過渡到哲學終止之處。而這種混亂不斷地耗盡源泉那裡一切本質上的東西，對此哲學無能為力、人類學亦然；因此只能透過對笛卡爾所建立起的東西予以克服，即只有通過克服現代的、西方的形上學才有可能。這種「克服」即是海德格說的：

對意義問題的原始追問，亦即對籌劃領域問題的原始追問，從而也是對存在之真理（Wahrheit des Seins）問題的原始追問——而存在之真理問題同時揭示自身為真理之存在（Sein des Wahrheit）問題。^{⑭⑤}

「追問」才能引發探尋的熱情、才能發現問題並創造接近真理的機會，因為「追問乃思之虔誠」。此一追問存在的工作，除了沉思之外，人必須先學會傾聽語言所要道出的東西，並且應合於它；同時在語言中取得經驗。這裡所謂的「經驗」，以海德格的認知即是：

經驗某個東西意味著：在途中、在一條道路上去獲得某個東西。從某個東西上取得一種經驗意謂：某個東西——我們為了獲得它而正在通向它的途中——關涉於我們本身、與我們照面、要求我們，因為它把我們轉變而達乎其本身。^{⑭⑥}

對於海德格而言，這種經驗是一種詩與思的經驗：一種完全不同於科學思

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

惟的經驗。科學只認得獲得知識的道路——即方法，但是這種對於知識的追求及對說明的貪欲，絕不能把我們帶入一種運思的追問之中。「求知欲」始終就是如海德格所說的：

一種自我意識的潛在的僭越要求；這種自我意識的根據是一種自我虛構的理性及其合理性。求知欲並不欲求（will）駐足於對值得思想的東西的期待。^{⑭⑦}

這裡值得深思的東西就是存在，人們努力追求知識的累積，卻不追問自身存在的意義；導致於人處在一種顛倒、危險的處境當中而不自知。因此海德格要求我們返回、後退到最源初之地，尋回遭人遺忘的存在——即本真的存在。而這一返回、後退的道路，即透過詩與思向人道出自身。這就是我們必須在語言上取的經驗，同時這也讓我們轉化而達乎自身的唯一道路。在轉化的過程裡，道說的語言以詩意的表達，要求我們沉思、深思它所允諾給人的訊息：人應合、回答，並成為一個訊息的傳遞者。

詩意的語言，即充滿詩性的道說，對於海德格而言才是語言：

語言本身就是根本意義上的詩，此語言指未受技術影響的純粹語言，也只有這樣的語言才具有和能保持詩意之本性。詩的語言顯示出語言之為語言的特質，正是詩使語言成為語言，並使存在居於原創性的語言之中。^{⑭⑧}

而思想，相對於科學的表象，是不容許任何屬於知識範疇內的概念；它提供了為思想而給出所要思想的東西一個地帶。思想是進行於地帶的道路

上，從而棲居於地帶之中；一旦我們進行有關語言運思經驗，我們就已在
地帶上。所以當思想找到通向其本真目標的道路之時，思想便專心的傾聽
語言的允諾，這種允諾向我們道說為思想而給出所需思的東西。對此海德
格認為我們要做的事就是：對有關語言運思經驗的準備。如何準備呢？他
說：

由於思想首先是一種傾聽，是一種讓自行道說
（Sichsagenlassen），而不是追問……如果我們要沉思語言之本
質，語言必須首先允諾給我們。甚至已經允諾給我們了。語言必
須以自己的方式向我們允諾其本身，亦即允諾其本質。語言作為
這種允諾而成其本質。我們始終已經傾聽著這種允諾，但我們沒
有思這種允諾。倘若我們不是處處傾聽著語言的允諾，那麼，我
們或許就不能使用語言的任何詞語。⁽¹⁴⁹⁾

所以一旦我們不去傾聽語言給予我們的允諾，我們便無法思及語言的本
質，那就表示我們無法使用任何詞語——即人與事物無法命名並從中得到
其規定性，也無法揭露其本真的存在。所以只有在人謙卑地傾聽語言時，
人才能將「作為語言的語言帶向語言」，這即是人所需要進行的轉化與實
踐。而所謂將「作為語言的語言帶向語言」即是提供人走向大道的指引，
即海德格說的：

大道居有人，使人進入為大道本身的用之中。如此這般居有著作
為成其本身的顯示之際，大道乃是使道說達乎語言的開闢道路。
這種開闢道路把作為語言（即道說）的語言（即語言本質）帶向

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

語言（即有聲表達的詞語）。有關通向語言之路的說法現在不再僅只、並且不再首要地意指我們沉思語言的思想的行進。通向語言之路已然在途中轉換了。它已經從我們的行為轉移到被居有的語言本質中。^⑮

這一段話要說明的是：這種通向語言之路的轉換，不只是為了人才進行的一種轉換；這條道路早已是語言本身的唯一處所。而作為顯示的道說語言之本質，早已棲居於大道之中；但絕非我們人去發現，而是大道賦予人一種泰然任之（*gelassenheit*）於虛懷傾聽的態度。因此，使道說達乎說話開闢道路的運動，才向我們開啟通往大道的林間小徑——一條唯有藉著沉思根本性，才能通向語言之路的小徑。而泰然任之與虛懷敞開（傾聽），就是將作為語言的語言帶向語言唯一途徑：唯有人專心入於開闢道路之際，去洞察語言本質的質樸性，才能跳脫語言表象性的桎梏。

海德格認為人要泰然任之與虛懷敞開（傾聽），這便是他實行著語言對我們的要求。他要我們不要再有自己任何的姿態，並且放棄計算性的思惟，努力追尋沉思之思。但不幸的是：我們不但思想貧乏，更逃避思想。因此他認為唯有喚起沉思，才能應付現今這個技術時代，一個將人們嵌入技術對象，並為之奴役的時代。但是海德格不放棄地認為，人都能夠以自己的方式及能力所及，去追隨沉思的道路；因此他告訴我們在沉思之時，不必過於好高騖遠，只要棲留於切近處去慎思最切近的東西：

即思索此時此地關係到我們每個個體的東西；所謂「此地」，就是在這塊故鄉的土地上，所謂「此時」，就是在當前的世界時刻。^⑯

這種把握當下的思想，即是根源於對於「物」的泰然任之：這種泰然任之的態度，即是對於現今技術世界的「不」與「是」。所謂的「不」，是反對技術世界與技術對象，對我們本真生存及生命本質的壓迫、擾亂與荒蕪；但是「是」，則是利用技術對象，即在切合實際的利用同時，保留其自身獨立於技術對象的位置，我們時刻可以擺脫它們，就像它們必須如此地被對待一樣；更重要的是：將這些技術對象棲息於自身，作為某種無關乎我們內心和本真的東西。^⑮如此一來，技術對象是為我們所用，我們並非為它們所奴役；海德格認為：盲目抵制技術世界與技術對象，是一件愚蠢的事。因此對於技術世界的過度發展，固然讓我們感到畏懼，但是這種技術世界隱蔽的意義，卻無時無刻地觸動著我們。所以我們是處在這樣的一個狀況：即置身於一個向我們隱蔽自己的區域當中，但是這個東西同時遮蔽自身卻又朝我們走來，這便是神秘的基本特徵。我們置身於此一技術世界中，除了對其以「不」與「是」的態度泰然任之之外，同時還必須對其神秘虛懷敞開；而對物的泰然任之與對於神秘的虛懷敞開，基本上它們是共屬一體的。它們就如海德格所說的：

它們允諾給我們以一種可能性，讓我們以一種完全不同的方式逗留於世界上。它們允諾我們一個全新的基礎和根基，讓我們能夠賴以在技術世界範圍內——並且不受技術世界的危害——立身和持存。

對於物的泰然任之和對於神秘的虛懷敞開給予我們達到一種新的根基持存性的前景。這種新的根基持存性或許甚至有一天能夠喚回舊的、正在迅速消退的根基持存性，喚回到一種變換了的形態中。^⑯

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

作為人的我們，若能以此態度面對人的生存危機，傾聽於來自道說中，對物的泰然任之與對神秘的虛懷敞開；也許這種超然於物外、不離世俗及對世界採取謙虛的態度，人或許能以一種轉換的形態，重新面對自身與世界的存在。就如海德格引用約翰·彼德·海貝爾所說的：「我們是植物。不管我們願意承認與否，必須連根從大地中成長起來，為的是能夠在天穹中開花結果。」^⑮以這樣的態度，也許我們在大道上，會有著不同的經驗與感受。

2. 龍樹語言概念的實踐內涵

至於龍樹語言概念的實踐內涵，又是如何讓人體證實相、走向解脫的道路呢？他不但在觀念上、更是在實踐上提出了他的看法；尤其是在實踐言教上身體力行，龍樹更直承佛陀的思想，欲引導人們脫離輪迴、體達涅槃的境界。首先龍樹直接破斥人們觀念中，對於自我與事物執著心態：尤其是人們一直視語言所指涉的對象是實存的錯誤觀念。從《中論》的歸敬偈中，就看出龍樹的深意：「不生亦不滅，不常亦不斷；不一亦不異，不來亦不去。能說是因緣，善滅諸戲論。」^⑯對此歸敬偈青目說明龍樹造此論的目的與看法：即人們無法正確理解緣起的真義，所以產生種種錯誤的認識。龍樹為了讓人能正確認知佛陀宣說實相的真理，因此他造論闡述：

佛欲斷如是等諸邪見令知佛法故，先於聲聞法中說十二因緣；又為已習行有大心堪受深法者，以大乘法說因緣相。所謂一切法不生、不滅、不一、不異等，畢竟空無所有。如般若波羅蜜中說：佛告須菩提！菩薩坐道場時，觀十二因緣，如虛空不可盡。佛滅度後，後五百歲像法中，人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣、五

陰、十二入、十八界等決定相，不知佛意但著文字。聞大乘法中說畢竟空，不知何因緣故空，即生疑見。若都畢竟空，云何分別有罪福報應等？如是則無世諦第一義諦？取是空相而起貪著，於畢竟空中生種種過。龍樹菩薩為是等故，造此中論。^⑮

這裡說明龍樹造論的目的，是為了讓人徹底明解佛陀所開示的教法：即「緣起」法則。緣起法則從阿含佛教，以有情為中心的「生命價值緣起論」；到部派佛教，由有情世間而擴及器世間的「一般緣起論」；及至他自己所闡發「八不緣起」，說明世間萬法生滅變化的如實狀態。^⑯這些緣起的詮釋，說法不一，但都是讓人們理解生滅變化的狀態，因為所有存在都是暫存的現象：即是流動變遷的——包括人、事物及世界種種的一切。所以為了讓人能徹底了知此一狀態，佛陀以「緣起」來詮釋這種變化的歷程。因此一旦我們能正確理解緣起，自然對於一切言說文字所指涉的現象（戲論）能加以否定，這當然包括語言自身，而這就是「空」。所以龍樹一開始即標明了以「緣起性空」，來導正我們對於世間知識的錯謬理解：首先即是遣除人的主體性。之前提到龍樹對於「我」（人）此一概念的破斥，他以緣起法則透過五蘊四大假合的說明，來消融我們對於主體我及我所的不當執著；而後他亦提出對於語言的不信任，來破除我們對於語言的妄執。至於如何破除此一不當的觀念，他提出了實踐的依據：即三三昧的修行方法，來否定世間有不變實體的觀念，對龍樹而言這是趣向解脫的基點；從此基點出發的實踐方法，便是透過「空觀」的修行法——「三三昧」，或稱「三解脫門」；也就是空三昧、無相三昧及無願（無作）三昧^⑰，來獲致解脫。龍樹的空做為「空觀」，不只是一種理論、哲學或者是

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

概念；它是一種實踐、實修的項目；這也是原始、部派、大乘佛教等一貫的實踐目標。

「空」的目標，是為了脫離人類對自我本身及我所有的執縛，而得到的一種心靈自由，因此將「空」提出來做為一種觀想的對象。如泰本融所說的：「如是得到完全自由的過程，稱為空，它是『空觀』的原型。其目標在於離去人類的種種作為和計量，而『如實知見』被當成目標。」^⑮此種「如實知見」，是指一種脫離執縛、達致心靈平和、和獲得全觀性智慧的過程。因此，三三昧的修持，是對自我執著的一種解放及超越，也是培養大乘菩薩實踐無執著的「無我的般若行」。^⑯三三昧並非龍樹所創，他是依《雜阿含經》中所說的而加以開發：

「……若於空未得者而言我得無相、無所有，離慢知見者，無有是處！若有比丘作是說：我得空，能起無相、無所有，離慢知見者，此則善說。所以者何？若得空已，能起無相、無所有，離慢知見者，斯有是處！……」^⑰

「……善觀色無常、磨滅、離欲之法；如是觀察受、想、行、識，無常、磨滅、離欲之法。……是名為空；如是觀者，亦不能離慢、知見清淨。

「復有正思惟三昧，觀色相斷，聲、香、味、觸、法相斷，是名無相；如是觀者，猶未離慢、知見清淨。

「復有正思惟三昧，觀察貪相斷，瞋恚、癡相斷，是名無所有；如是觀者，猶未離慢、知見清淨。

「復有正思惟三昧，觀察我、我所從何而生？

「復有正思惟三昧，觀察我、我所，從若見、若聞、若嗅、若嘗、若觸、若識而生。

「復作是觀察：若因、若緣而生識者，彼識因、緣，為常、為無常？

「復作是思惟：若因、若緣而生識者，彼因、彼緣皆悉無常。復次，彼因、彼緣皆悉無常，彼所生識云何有常？

「無常者，是有為行，從緣起，是患法、滅法、離欲法、斷知法、是名聖法印、知見清淨……」^{①62}

因此要修習三三昧，必須如印順法師所說的：「能修得空三昧的，才能進而得無相、無所有三昧；如沒有修得空三昧的，那無相、無所有是不能修得的。……空三昧是有基礎的先導的地位。這不是說空是更高深的，而是說：如沒有空無我我所的正見，不可能有無相、無所有的正三昧；即使有類似的修驗，也是不能究竟解脫的。」^{①63}因此我們必須體認正確的空義，才能如實修習三三昧。所謂三三昧及其重要性，龍樹在《大智度論》有這樣的說明：

十八空是名空三昧，種種有中心不求，是名無作三昧；一切諸相破壞不憶念，是名無相三昧。問曰：有種種禪定法，何以故獨稱此三三昧？答曰：是三三昧中思惟近涅槃故，令人心不高不下平等不動，餘處不爾，以是故獨稱是三三昧。餘定中或愛多或慢多或見多，是三三昧中，第一實義實利能得涅槃門。以是故，諸禪定法中，以是三空法為三解脫門，亦名為三三昧，是三三昧實三昧故。^{①64}

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

因此龍樹認為，三三昧是修行者修行的重要依據，也是人們邁向真實的解脫方法。而龍樹所謂的空三昧，是指觀想「一切法空」或是「一切法空無自性」的意思。這必須藉由禪觀中才能體認：即一切事物的存在，乃是依因待緣而起，其並無實體性可言。如《十二門論疏》卷一中所說：「謂諸法因緣生無有一定法故為空，何以故？因緣生法無自性，無自性故即畢竟空，畢竟空從本以來空。」^{①⑤}而龍樹於《中論》中的第5頌及第7頌，亦是側重於空三昧的解釋：

業煩惱滅故，名之為解脫；
業煩惱非實，入空戲論滅。

諸法實相者，心行言語斷；
無生亦無滅，寂滅如涅槃。^{①⑥}

我們透過青目的解釋，對於此一偈頌能有更進一步的理解：

又無我、無我所者，於第一義中亦不可得。無我、無我所者，能真見諸法，凡夫人以我、我所障慧眼故，不能見實。今聖人無我、我所故，諸煩惱亦滅，諸煩惱滅故，能見諸法實相。內、外、我、我所滅故諸受亦滅，諸受滅故無量後身皆亦滅，是名說無餘涅槃。問曰：有餘涅槃云何？答曰：諸煩惱及業滅故，名心得解脫，是諸煩惱業。皆從憶想分別生無有實，諸憶想分別皆從戲論生，得諸法實相畢竟空。諸戲論則滅，是名說有餘涅槃。……佛說諸法實相，實相中無語言道，滅諸心行。心以取相

緣，生以先世業果報故有，不能實見諸法，是故說心行滅。問曰：若諸凡夫心不能見實，聖人心應能見實，何故說一切心行滅？答曰：諸法實相即是涅槃，涅槃名滅，是滅為向涅槃故亦名為滅。^{①67}

因此我們在第5頌中透過青目的解釋，我們理解如萬金川所說的：「業與煩惱的滅盡即是解脫，而業與煩惱是由思惟分別而來，而思惟分別是假借複雜的語言而行，但是複雜的語言在空性之智朗現之際，便告中止。」^{①68}這似乎在告訴我們：透過空觀，一切存在和認識的對象，和「語言」（戲論）不過是同義語。而我們所認知的一切事物，包含實相；其實只不過是由思惟分別所建構出來之不實的存在。因此，我們不但容易落入自以為體認「諸法實相」的陷阱，反而離實相愈來愈遙遠。所以，只有透過修習「空觀」才能體會，假借複雜的名言概念所產生的一切認知與理解，其實與諸法實相是毫不相干的！只有在徹底體察空性之後，才能契入真實。至於第7頌中龍樹更進一步指出：在「空三昧」的禪觀修習中，所觀見的諸法實相或法性，與涅槃的寂靜狀態是具有一致性的。而在獲致涅槃寂靜的當下，一切的思惟與言語活動是完全滅絕的；因為言語與思惟是無法捕捉到實相的身影，這裡可以看出龍樹對語言的不信任感。此種不信任感是肇因於「語言」與「真實」是兩個不同的世界，而我們卻經常把語言世界的事物，對應於真實世界，從而產生了許多與真實毫無交涉的「戲論」。所以龍樹認為，一旦將語言視真實的投射時，是一種顛倒的認識過程。所以我們所應該要做的是：拋開原有以思惟、語言所架構的認知，回歸至直觀的世界中——一種不憑藉語言概念的世界。所以在第7頌中，龍樹透過

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

「心行言語斷」，來表現出修行者所證得的寂滅狀態，而此種寂滅狀態使得空性之智得以呈顯，並朗現非生非滅的涅槃法性。所以在第5頌及第7頌，龍樹所要表達的是空三昧禪觀修習的過程及其所觀見的實相風光。

同時在《大智度論》中，龍樹更將「空觀」推向更徹底「畢竟空」的方向；而方法則是透過對一切事物性空的十八種觀法——即十八空。所謂的十八空，我們將其歸納為，第一內空：內空是觀身內充滿種種不淨之物，淨相不可得甚可厭患，相當於我空。第二外空：指色聲香味觸法等外法，觀自身以外一切事物為空，相當於法空。第三內外空：觀內身及外色不淨，內外皆空，相當於內外法空。第四空空：以空破內空、外空及內外空，以空捨空。空空一方面空去一切，卻又不捨世俗。第五大空：即指十方相空，是破空間概念之空。第六第一義空：第一義指涅槃，涅槃是空，故名第一義空，而第一義空是為了破凡夫對涅槃的執著而說。第七有為空：一切有為法是因緣和合而生，故稱有為空。第八無為空：無為法是與有為法相待而有的，有為法空故無為法亦空。第九畢竟空：徹底之空——即無所不空，亦指十八空。第十無始空：此空是破除時間概念之空。第十一散空：一切因緣和合的事物，其因緣必散而成空。第十二性空：亦稱自性空或法性空。一切事物的總性、別性二性皆空；這是指一切事物的穩定特徵即是空寂。第十三空相空：一切事物的二相皆空，即指事物的一般特徵、相狀是空寂的。第十四一切法空：即指一切事物的性相皆空。第十五不可得空：不可得即是指一切事物都是不可得的，故稱空。第十六無法空：無法是指沒有任何體性的如龜毛兔角等。觀此類無法體性皆無，滅無所失，相不可得即是無法空。第十七有法空：有法與無法相對，即指一切有體性的事物。觀此類體性非無的有法體性亦空，生無所得，相不可得為

有法空。第十八無法有法空：觀無法與無法都空，生空滅空，生滅一時俱破，為無法有法空。這即是指世間、出世間一切法無不空寂。^{①69}因此龍樹的空三昧的空觀修行方法，如方立天所說的：「從空間到時間，從有為到無為，從世間到出世間，從事物到概念，從廣度到深度等，從各種視角去觀，一切皆空，一切都不可得。」^{①70}可見「空觀」的確是考察一切事物存在樣態，最基本也是最重要的方式及實踐方法；同時亦是另外「無願（無作）三昧」及「無相三昧」的修行依據。

至於在《中論》中第1頌至第4頌中，龍樹所要傳達的則是關於「無願三昧」的修習。所謂「無願三昧」，是指觀想一切法都是不可期望及欲求的對象；也就是對一切實體不去構想與執著。如《增壹阿含經》中所說：「云何名為無願三昧？所謂無願者，於一切諸法，亦不願求。是謂名為無願三昧。」^{①71}就因對一切諸法無所願求，並於種種有中心亦不求，所以願求之心自然永息。而在《大智度論》中，對此一無願亦有所描述：

三三昧空、無作、無相。有人言：觀五陰無我、無我所，是名為空。住是空三昧，不為後世故起三毒，是名無作。緣離十相故，五塵男女生住滅故，是名無相。有人言：住是三昧中知一切諸法實相，所謂畢竟空，是名空三昧。知是空已無作。云何無作？不觀諸法若空、若不空、若有、若無等，如佛說法句中偈：

見有則恐怖，見無亦恐怖；
是故不著有，亦復不著無，
是名無作三昧。^{①72}

同樣的修習方式在《中論》第1頌至第4頌中，龍樹亦提到：

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

若我是五陰，我即為生滅，
若我異五陰，則非五陰相。
若無有我者，何得有所？
滅我所故，名得無我智。
得無我智者，是則名實觀，
得無我智者，是人為希有。
內外我所，盡滅無有故，
諸受即為滅，受滅則身滅。^⑭

龍樹從最根本的問題點切入，即是對自我無法撼動的執著中，對「我」與「我所」在存有論及認識論上，做出深入的考察，並點出我們對「我」與「我所」願求的錯誤性；而後他更進一步在意識哲學上反省「我執」與「我所執」的來源問題，即對於「受」（執取）的偏執，此為導致我們輪迴受苦的根本。所以，龍樹不但徹底破除了對於「外」——我與我所有願求的執著，更將對「內」心理活動上的執取，即包含願求本身的執著，一一消解。最後他歸結出：只有從心理的層面上，徹底放棄對一切事物的執取，才能使生命從執著、欲求中，解脫出來。因此在這一點上，可以明白的看出，龍樹具體而貼切的描述了，「無願解脫門」或「無願三昧」的修習過程。

至於「無相三昧」的修習，我們可從第9頌中清楚看到：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。」^⑮首先對於「實相」的定義，龍樹認為它是超越種種戲論，同時無法以語言概念去加以界定，因此它是不受任何條件限制的。所以，實相具有無法分割的整一性與普遍性，這便是真理的性格。而「無相三昧」的修習，便是要讓我們觀想：一切法

的自相都不可得。所謂的「自相」，是指事物存在的特徵或特質——即是我們所能認知的形態；而「不可得」，則是指無法以有限的認知去理解與認識實相。因為實相的達致，須透過自覺、直觀的工夫，去觀想實相一相，所謂無相，即是空相、寂滅相的意義。就如《大智度論》中說的：

云何無相三昧？一切法無有相，一切法不受不著，是名無相三昧。如偈說：言語已息，心行亦滅；不生不滅，如涅槃相。……一切諸相破壞不憶念，是名無相三昧。(175)

又說：

無相三昧破無相故。復次菩薩！觀一切法不合、不散、無色、無形、無對、無示、無說一相。所謂無相，如是等諸法一相。云何觀種種相？一切法攝入二法中：所謂名色、色無、色可見、不可見、有對、無對、有漏、無漏、有為、無為等。(176)

從此說明中我們可以理解，「真實」是必須是離開能、所，內、外所執取的一種立場，並且泯除了一切相上的追求。也因如此，在主觀方面來說，此時心靈是能保持一種寂靜的狀態；而在客觀方面來說，卻也是實相的一種寂然狀態。因此，當人泯絕了對一切相的執著時，心靈與實相間是毫無距離，是不一不異的一種關係。此種透過直觀（自身親證）、遠離所有相狀的冥想，也就是對於實相，即「空性」的一種冥想。此種冥想並非只是純粹神秘的直觀，它是立基於能夠自我解脫且救渡他人的一種空性之智；它是具有積極層面的涵意，而非僅是鼓勵人們進入消極的直觀世界中。因

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

此在《大智度論》中，龍樹將此三三昧的修行目的，作了一番說明：

菩薩以是無相三昧，斷眾生諸相令住無相。問曰：若教化眾生令得空便足，何用無相無作三昧？答曰：眾生根有利鈍，利根者聞空即得無相無作；鈍根者聞空破諸法即取空相，是故說無相。若人雖知空無相，因是智慧更欲作身，是有為法有種種過患，是故不應作身。如經說離菩薩身，餘身彈指頃不可樂，何況久住？是故說無作，以是因緣故具說三三昧教化眾生。^{①77}

縱觀上述，對於龍樹而言一切真理語言的目的，是為了傳達聖智者所體證的真理經驗，以幫助人們在心理上而非存在上能有所轉化——即由語言觀念建構出的不實世界，走向澄明覺醒的涅槃境界，這即是龍樹語言概念所要表達的終極目的。

3. 兩者實踐內涵的比較

我們從兩者的實踐內涵中，我們發現海德格與龍樹的語言概念中，對於泯除二元對立、思想去哲學化及對於真理的追求，有著近似的體認；但是兩者最大的不同處即是在於：實踐內涵的方式及深廣度的問題。

以海德格為例，他認為主體化是來自人對存在與存在差異的遺忘，這即造成了之前談論存在被實體化的問題；在此人被主體化成萬物的宰制者。因此他後期不斷強調人的規定性，是在語言中得到而非人本身擁有的；這裡突顯了海德格是如何反對自我意識的主體。我們可援引鄧紹光的一篇文章〈此有的界限——潘霍華對海德格的閱讀〉中，馬殊論述潘霍華辨別出四個《存在與時間》中出現的主題，即有關此在的去主體性意涵：

首先，潘霍華追隨海德格所作的努力，就是揭穿了自我反思主體的霸權，他對如下的宣稱感到印象深刻：人的主體不是人類存在的創造性中心。第二、潘霍華認為海德格所分析的在世存在，指向人們一條可行的道路：即讓存在與思想相互連結，思想不再較存在更具優先性；或是存在被矮化成為思想的一種形態。第三、海德格探索存在者與存在的區分，標明存在並非由對存在者的探討或描述就可推衍出來的；而是存在本身顯現其所是。第四、對存在的瞭解只能透過「本真提問」的方式獲得。^{⑴⑧}要說明的是：潘霍華是以神學存在論吸納海德格的存在論，因此兩者對於「存在」的認知是不同的。但由此可看出，海德格的確對於主體霸權的深惡痛絕，所以早期他提出「在世存在」的觀點，及後期的「語言是存在之家」，人僅是存在的看護人；就是為了去主體主義對人及存在本質的斲傷。所以海德格認為真理的開顯過程中，人是在語言中取得實踐經驗並且是：「由於思想把它的從存有而來的道說放到語言中去，以之作為生存之寓所，思想便關注著存有之澄明。所以，思想是一種行為，但卻是一種同時超越一切實踐（Praxis）的行為。」^{⑴⑨}所以道說的詩與思即是一種超越所有實踐方法的行為，同時海德格認為這是人對於追求真理、回應語言允諾及開顯自身的唯一方法。因此海德格的實踐是基於語言本身的說話，而思想則是從語言處得到元素而成為思；人藉由著二者取得經驗之後，經過沉思的行動而開顯自身的存在。

而龍樹的實踐方法在某些層面上，是與海德格有些相近但卻有著不同。龍樹是透過「人」本身來進行去主體化的思考及實踐，而非藉由語言——這是與海德格不同之處。之前提到龍樹認為所有世間的一切現象，在真理層面上都是不可言說的；一切存在如表象、觀念、語言乃至名稱，都

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

是世俗的存在。若要泯除主客二元對立，必須透過「空」的概念及實踐來對治實體化的弊病。

海德格認為「語言」是人實踐經驗取得之基礎，因為所有的規定性均來自於語言；但是龍樹則將語言的實踐轉化成兩個層面：一即認識世間現象的世俗言說真理，另一層面即超越概念及救度的言說真理。這裡與海德格的存在狀態真理與存在論理有著相似的性質。所謂相似，是因為彼此都需要藉著日常生活的語言真理，作為理解絕對真理的依據；但是兩者對於理解真理的途徑、與理解真理的目的卻是不同的。所以龍樹語言的實踐方法，首先以「緣起性空」思想作為否定現象的基礎；龍樹雖然否定語言，但他所傾注的是在於觀念上的否定，即不論是世俗或者是勝義的言說真理，在「空」的法則下，這二者只是方便權教；絕對不可將其執為實在的存在，否則亦是將真理的語言實體化為實際的存在罷了。因此龍樹以「緣起性空」為本質，透過語言的方便教導，將「空觀」帶入人的日常生活實踐當中；期望以此禪觀修行方法，導正人們不當的思想並使其解脫。

但是，龍樹不同於海德格的是：海德格的語言概念就如他的存在論一般，始終有著模糊曖昧、同時亦引起誤解的說法。雖然他努力地澄清語言混亂的工作，因為就如伯林所說的：「語言混亂可以導致人們的思維混亂，而思維混亂又會造成實踐上的野蠻狀態。」^⑩但是這種澄清語言混亂的狀況，似乎並未改善，反而將他的實踐行動，帶向更加曖昧的狀況中。所以當我們在理解海德格所要傳達的訊息時，多數已陷入他對於語言 / 言談、存在 / 存在者的解釋循環當中，而無法確實地如他所說的去「傾聽」和「應合」語言及存在之道說。而這種抽象的表達方式，依舊無法解決如何去實踐其如何走向大道的問題。因為海德格認為他不告訴人們應該做什

麼，他希望的是人們透過他所說的去澄清自己的生活。就如同麥基與巴特雷的談話中，麥基對海德格的批判中說到，他認為：「海德格哲學中沒有確定性結論是他的一種缺陷，儘管我承認這是一種純哲學的缺陷。難道我們甘於被動地通過學習他的哲學來瞭解我們所處的狀況嗎？難道我們的行為方式、生活方式就不能因此而發生任何變化嗎？……海德格爾的哲學對我來說似乎並不是一個可以停靠的中途站。」^⑱雖然這種批判也許太過，但這也反映出絕大多數人的心態；畢竟在這不安的時代中，人們需要的是一種清晰的指標，而非獨自尋找在林中小路的路標。

當然海德格本身並不認為自己的思想，是一種哲學的行為，因為在行動面前，哲學毫無招架之力。他說：

人們必須戒除這樣一種習慣：高估哲學並因而對哲學要求過高。
在當今的世界困境中必需的是：少一些哲學，而多一些思想的細心；少一些文學，而多一些文字的保養。^⑲

畢竟對海德格來說，思想的實踐要比哲學概念要來得實際多了。所以海德格要求的實踐即是：

沉思之嚴格、道說之細心、語詞之節約。^⑳

相較之下，龍樹的語言概念雖然有其歷史背景，但他依然遵循著佛陀的教說加以深化，並以系統性的概念指導人們如何達成實踐的可能性。就如同他所說的三三昧的修行方式，是具有方法次第的體證背景；及在《中論》中佛陀宣說的四句之教，在在都顯示出龍樹是側重在實踐教育救度方

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

法的完成；畢竟龍樹所關心的是道德實踐上，而非哲學思辨的議題。因此龍樹的語言概念在此有著比海德格更深刻的實踐內涵在：即轉化自身與救度眾生。

誠如肖黎民所說的：「出世是對入世的一次『空』化解構和『虛』化處理，是對宇宙和人生本質性的還原，是向存在零點與極點的追溯和挺進，是人對人自身所進行的精神上的提昇、拓展和超越將人由原來的世俗之境引領到一個更高的澄明之境，人由此而可脫胎換骨、超凡入聖。經過這樣的出世洗禮，人已不是原來的他自己，世界也不是原來的世界。他已經能夠站在一個新的境界和新的層次上重新俯視所有的存在。」¹⁸⁴這裡與海德格的語言概念，是有部分重疊之處：即透過語言的允諾，讓人藉助詩人而讓自己擺渡到道說事情的彼岸，人即在語言中得到了規定並且開顯了自身的存在。這也顯示出海德格的語言具有轉化的功能，「人」因此得到了不同的視域。

不同的是：海德格認為人是被動地由語言所轉化，而非是人具有主導能力；但龍樹則認為人有能力，選擇運用語言轉化自身。此外兩者透過語言所追求真理的目標一旦達成之後，所開展出的深度卻有著非常大的差距。海德格透過語言將存在與思想行動（實踐）聯繫起來，此在的思想行動是時間性的，並由自身的存在加以決定——即由時間性與在世存在所決定。因此他認為賦予存在優先性無疑可限制此在的思想活動，及以思想吸收存在並無限化自己的局面。但若行動與存在之間的聯繫，僅限於此在；存在是否化約為此在的存在？海德格認知到此一危險，所以將此在的有限性限制在語言之思中。對海德格而言，道說的詩與思，是超越一切的實踐行為，其將存在與存在者的差異，透過人傾聽詩化般的語言，讓彼此從各

自自身走向對方，而相互共屬的關係。在此一差異當中，事物、世界、人都如其所是的顯示自身；並讓彼此共屬一體：即保持了個別的差異性，卻又處於一種「共屬」的關係之中。在這種的共屬關係中，此在與世界、事物不能分離；它不是可以任意與世界或事物發生或不發生關係，而是他必然地與其發生關係。^⑩因此在這種「關係」當中，主客之間的對立已然不復存在；因為彼此都是獨立卻又共屬一體。因此不論早期或後期的海德格，其實踐基礎是基於人時間性的思想行動，但此思想行動卻是立基於語言，這就如張賢根所闡述的：「思想必須回到源始的語言，這樣思想從語言處接受到了其元素，並能夠成為思想。語言的本性說道說，道說敞開思想。」^⑪因此海德格認為去主體化是對存在本身的開顯，而對存在本身的揭露即是追求真理的過程。所以這種揭露與開顯存在的過程一旦完成，人就與世界、事物及所有的一切，都如其自身的安立於大地之上，而彼此都繫屬於「關係」之中。

但是龍樹則不同，因為體證真理之後的風光，是處於一種有全觀性、流動性、超越性及安穩性的智慧（般若）狀態中；但是這種出世的智慧所引發出的，卻是一種關懷人及世界的「大悲」心，這便是與海德格思想實踐過程，最大的差異處。

海德格的道說，實踐了存在意義的開顯後，人與萬物的關係則是一種相即又相離的狀態；自己與他人是不同的存在但卻又彼此相關。人處在整體的架構中卻又依然獨善其身。在此，人與人、世界、事物僅有的聯繫就是「關係」；人無法參與別人的生命開顯過程、無法提供自身的生活經驗、甚至無法讓自己的生命價值與他人共享；他只能獨自品嚐自身存在的開顯，因為他傾聽與應合了道說的語言。但若是他人無法傾聽與應合此一

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

語言，人無法將開顯自身的過程，對他人提供任何幫助，而陷入一種無能為力的狀態中。

但是依照龍樹的觀點來看，成凡成聖的關鍵點永遠在於人本身的意願；一旦他透過聖智者的言說而體證實相時，他同時會擁有濟世利群的精神。為什麼呢？因為在體達空性的智慧時，他以一種全然不同的態度與境界看待所有的一切；因為所有的人與事物都與他的生命產生了連結：他是整體的一部分，同時他也就是全體。當然這是立基於緣起性空的意義上，這即是所謂的「無緣大慈，同體大悲」的深意，也即是現今我們所說「同體共生」的概念。這種同體共生的概念與海德格的「共屬一體」，是有著程度上的差異：如前所述，海德格的共屬一體雖然強調的人與世界萬物的關係，但是人與人之間少了一種對生命的真切關懷。龍樹的「同體共生」，則是大悲心和空性慧為導，所以聖智者所有的言教，是以教導「人」脫離煩惱為優先考量。如在《般若燈論釋》中所說的：「見諸眾生沒溺煩惱河中，起大悲心，灑出眾生，置涅槃岸故名為福。」¹⁸⁷這就是因為不忍見到人們在生死煩惱中不斷輪迴受苦，因此引發聖智者對人類的終極關懷。而龍樹之前所說三三昧修行，即是針對人們對自我與現象產生妄執，所提出破執的實踐方法，亦是基於此一原因。龍樹在《大智度論》中，對此就有詳盡的說明：

菩薩摩訶薩住是自相空中，為眾生故入三三昧，用三三昧成就眾生。須菩提言：世尊！云何菩薩摩訶薩入三三昧成就眾生？佛言：菩薩住是三三昧，見眾生作法中行，菩薩以方便力故，教令得無作；見眾生我相中行，以方便力故教令行空；見眾生一切相

中行，以方便力故教令行無相。如是須菩提！菩薩摩訶薩行般若
波羅蜜入三三昧，以三三昧成就眾生。^{①88}

龍樹畢竟是一位宗教實踐家，他深知將虛妄實體化所造成的後果；因此才會利用語言教導眾生，以自身體證智慧的經驗作為教化眾生的大悲之心，來引導人們走向涅槃寂靜的道路。這是大乘菩薩宗教實踐中，對於自利利他的最好詮解，就如肖黎民等說的：「在空性平等的基點上，從空起用，悲心內發，悲智雙運，在世出世，出世在世，行自利利他、自度度人的菩薩道，從而在非出非入，不即不離中完成精神和實踐上的再超越。」

^{①89}

同時龍樹與海德格的另一差異處則是在於：海德格對於人存在的開顯，是立基於語言對於人的規定；同時人必須在語言中揭露自身中，透過揭露自身他物才能開顯其存在——這畢竟是將自身放置在他人之前。但龍樹則不同：對於佛教菩薩道的實踐者來說：菩薩在實踐菩薩道的過程中，未必會先成就自身而後再成就他人；因為菩薩的成就是在於他完成他人的成就時，自身亦得到了成就——宗教實踐者是將他人置於自我之前。這就是龍樹這位宗教家與海德格這位思想家的不同之處。但是從他們兩者之間，我們隱約地嗅到了一點：即海德格的思想似乎是一種前宗教的東西，即若是按照這條思想軌跡走向去，它所留給你的可能恰好是宗教的起點。這就是巴雷特在與麥基的談話中所說的：「只要哲學的對象仍然是終極態度的問題，不論你在宗教領域採取甚麼樣的立場，它終究把你引導到宗教的存在領域中去。」^{①90}海德格常稱他自己為「在途中的思想家」，他的思想已然超越西方傳統哲學的領域而邁向東方；雖然與東方——尤其是佛教

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

思想不盡相同，但是對於人、世界與存在的關係，與龍樹有著相似的性質，但卻有著深廣度的不同。他們兩者的思想，的確為他們及後來的時代開闢了一條新的道路：尤其是人與世界的關係上。這裡借用 Said 援引薩克森僧侶聖維克多·雨果的一段話，為他們思想的壯闊下一註腳：「凡是一個人覺得其家園是甜蜜，則他仍然只是一位纖弱的初學者而已；認為每一寸土地都是其故土者，則已算是強者；若將整個世界視為是異域，則他已是位完人了。纖弱的靈魂只將他的愛固著在世界的某一定點上；強人則將他的愛擴充到所有的地方；完人則止熄了他的愛。」⁽¹⁹⁾

四、結語

海德格這位聲稱自己是在思想途中的人，清楚地知道人的本真存在絕非獨立於世界之外；而是在世界之中。人與世界，對於海德格而言具有一種無法割離的關係存在。這種關係不是兩種不同事物的聯結，而是在存在與存在者當中產生了區間（差異）；就是在這個區間中，存在與存在者保持著一種親密卻有距離的關聯性，這即是存在與存在者的相互歸屬——即人與世界的共屬一體的關係。這就如他所說的，是對傳統哲學的一種反思：

對於現代之本質具有決定性意義的兩大進程——亦即世界成為圖像和人成為主體——的相互交叉，同時也照亮了初看起來近乎荒謬的現代歷史的基本進程。這也就是說，對世界作為被征服的世界的支配越是廣泛和深入，客體之顯現越是客觀，則主體也就越主觀地，亦即越迫切地突現出來，世界觀和世界學說也就越無保留地變成一種關於人的學說，變成人類學。毫不奇怪，唯有在世

界成為圖像之際才出現了人道主義。^{①92}

傳統哲學認為，人與世界就是一種主客二元對立的關係，而「人」這個特殊的存在者，具有統治與宰制世界的的能力，是一個絕對的主體存在。海德格極力反對此一想法，同時他企圖在這二元對立的概念中作一突破，將人與世界的關係重作一檢視：即在語言中規定人的本質而去除人的主體性。人欲在語言中所獲得的規定性，除了傾聽語言與應合語言之說外，還必須如海德格所說的：

唯有在創造性的追問和那種出自真正的沉思的力量的構形中，人才會知道（wissen）那種不可計算之物，亦即才會把它保存於其真理之中，真正的沉思把未來的人投入那個「區間」（Zwischen）中，在其中，人歸屬於存在，卻又在存在者中保持為一個異鄉人。^{①93}

這種對於存在差異的持存，將世界與人的關係，從主客二元的局面中超拔出來，成為真正「相互歸屬」的關係。

「人」經由海德格詮釋普羅太哥拉的一段話中，成為：「作為當下某物向我顯示出來的，對我來說（也）就是具有這種外觀的某物；而作為某物向你顯示出來的，對你來說又是具有那種外觀的某物？而你和我一樣，都是人。」^{①94}人是當下具體的人——即你、我、他與萬物，不再是屬於形上學所規定的概念，而是海德格所說的四重之域（天、地、人、神）：

四方中的每一方都在它們的轉讓之內，為進入某個本己而失去本

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

己 (enteignen)。這種失去本己的轉讓 (dieses enteignende Vereignen) 就是四重整體的映射遊戲 (Spiegel-Spiel)。由之而來，四方之純一性才得到了信賴。^{①95}

在大道的言說中，人在世界的四重之域中彼此向對方走去，形成一種失去本己而泯除了主客二元的存在狀態。這種超越人、種族與世界的觀念，同樣的我們可以在沙塞爾的詩作看出一致性：「因為人類勞動所做的不是真的，我們在地球上毫無事跡不是真的，我們寄生在世界不是真的，對我們而言，只要溫馴地跟隨著世界的走向即足夠了，這也不是真的。反之，勞動才剛開始而已，且人們仍必須克服一切禁令，嵌入在他的狂熱歇止之處，而且沒有任何種族足以壟斷美麗、知性和強健。」^{①96}因詩人的世界觀點，絕非是政治或經濟的，而是詩意且具有獨特性的。所以詩人認為：人「和世界保持同步」，對其而言不僅是一種責任，同時是對自我真誠、毋須其他真理的表現。^{①97}這與海德格的「共屬一體」有著類似的經驗。所以海德格的共屬一體的概念，是透過在語言上所取得的經驗而言，透過這種經驗發現一條引線、一個依據，把我們帶到一條可靠的道路上去——一條通往人與世界相互揭露與開顯的大道。

這種「共屬一體」的概念，與龍樹「自他無二」的同體共生概念，在程度上的區別，已於之前談過。但是在此我們要強調的是：如果要解決現今世界各種紛亂的狀況，後者的概念是否具體且深刻得多？在 Michael E. Zimmerman 所寫的“*Heidegger, Buddhism, and deep ecology*”文中說到：「海德格的『圓舞』類似於佛教的宇宙共生的概念，而大乘佛教的宇宙中心論點，是以證悟者視宇宙萬物平等的慈悲——非僅對人類而言——而展現出

來的。」¹⁹⁸這種居有的「圓舞」，乃是指世界的映射遊戲，這是一種環繞著圓環作為映射而遊戲，它在居有之際照亮四方，並使四方進入純一性的光芒之中：即使四方處處敞開而歸於它們的本質之謎。¹⁹⁹這種詩化的描述的確令人印象深刻，人與世界似乎隨著圓舞而滑進了彼此遊戲的關係中；在這種關係中四方隨著圓環的環化中，彼此依偎在一起，而進入了它們統一的、但又向來屬己的本質之中，如此柔和地、順從地、柔軟地、輕巧地世界化而嵌合世界。美麗且詩化地表達出海德格心中，人與世界萬物所處的和諧狀態；但是對於現今世界而言，這依舊不夠！因為這種和諧狀態中，彼此間似乎少了一種真正的平等關係，即缺乏對於世界與其他事物的深沉關懷；這種關懷應如 Paul Tillich 所說的「終極關懷」：「如果某種至關重要的關切自稱為終極的話，那它便要求它的接受者完全將自身讓渡於它——即使其他的要求都順從於它，或者是以它的名義而遭拒絕——它亦會應允讓其完全實現。」²⁰⁰這裡的「它」可以泛指任何的可能性，以佛教聖智者而言，這個「它」則是指世間的萬物——尤其是人。而西方宗教所要求的是：人類對於他所信仰的「祂」，是無條件的委身自我；但佛教聖智者則不同：他們是將自身委身於眾生，而且是無條件的完全奉獻；透過對於眾生的奉獻（即成就眾生），他們才能成就（實現）自我，這即是 D. Tracy 所說的：「大乘佛教菩薩傳統中對悲憫如此之廣博，以致他們寧願推遲自己的徹悟也要去普渡眾生的覺悟。」²⁰¹這種為大眾犧牲並視萬物為平等的慈悲心，唯一的目的是希望解決人自身與世界的問題。

同時此平等無別的「慈悲」在《宗教哲學》這本書中，作者 Arivind Sharma 有非常深刻的描述；這可以讓我們理解海德格與龍樹這位大乘佛教的聖者，對於人與世界關係理解的差異。他說：「慈悲所達到的完美境界

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

有三種層次：首先，菩薩悲憫有情眾生；其次，菩薩了悟無眾生相、慈悲亦是無緣遍法界；最後，慈悲則是遍滿廣大虛空。後面這二種層次，在我們日常生活經驗中是無法見證到的。縱然如此，我們無須為慈悲之『無對象』而感到荒謬，因為我們理解許多情感乃從內心油然而生起，無須透過外在客體的刺激。……菩薩的慈悲是打從內心深處散發出來的，而且遍及一切祂理解到終究是虛幻的萬物。」^{②02}海德格思想中欠缺的就是將自我委身於萬物的慈悲，雖然他在觀念中不斷強調「人」主體性、及視現象為客體概念的錯誤認知；但他對於人與世界關係的認知，卻無法生起真正平等的想法，因為這種平等是須由慈悲心所引發的。龍樹以佛教的立場，則有不同的具體作為；他認為人的解脫是來自於對世界的關注：

涅槃與世間，無有少分別；

世間與涅槃，亦無少分別。

……

涅槃之實際，及與世間際；

如是二際者，無毫釐差別。^{②03}

這種不求自身安穩解脫的立場，才是真心關切世間的態度；因為世界與人本是一體的，這便是「同體共生」的不二觀念。而在現今世界中，要落實這種「同體共生」的觀念，其實並非難事。海德格透過創造性的深沉思想，所體驗出人與存在的開顯，對於我們而言似乎遙遠亦抽象了些；一般是難以領會其心的。但佛教卻透過具有深意的語言（假言施設），來幫助人們改正觀念的偏差，以龍樹為例，他在《大智度論》中告訴我們：

一切和合法皆是假名，以名取諸法，是故為名。一切有為法但有名相，凡夫愚人於中生著；菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故於名字中教令遠離。^{②04}

龍樹並非揚棄一切世間言說或現象；而是要我們不對此執著，進而超越語言文字，而得到解脫自在。他的這番論點即使放在現今的時代也是饒富深意。

例如，對於現今科技加速世界的運轉，海德格曾說：「一切都運轉起來了。這恰恰是令人不得安寧的事，運轉起來並且這個運轉起來總是進一步推動一個進一步的動轉起來，而技術越來越把人從地球上脫離開來而且連根拔起。我不知道您是不是驚惶失措了，總之，當我而今看過從月球向地球的照片之後，我是驚惶失措了。我們根本不需要原子彈，現在人已經被連根拔起。」^{②05}這是海德格與《明鏡》記者的談話，話中透露出他對於現代科技，造成人類本質與地球環境危害的憂心。而解決此一憂心的問題，他認為答案只有一個：「哲學將不能引起世界現狀的任何直接變化。不僅哲學不能，而且所有一切只要是人的思索和圖謀都不能做到。只還有一個上帝能救渡我們。留給我們的唯一可能是，在思想與詩歌中為上帝之出現準備或者為在沒落中上帝之不出現作準備；我們瞻望著不出現的上帝而沒落。」^{②06}對於海德格而言，在面臨如此無力的狀況下，人所能做的就是：「作好準備隨時迎候上帝的到來或者上帝的缺席。」^{②07}如果我們體會龍樹的理念，當能理解對於現今科技所造人本質與世界的危害，不但是我們所必須面對的課題；同時解決此一問題，也是我們今後的使命。但是我們似乎不必過於悲觀，如海德格等待上帝的救渡，雖然他的等待是一種探

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

索與追求。但我們應相信自己就有解決問題的能力，即在觀念上建立正確的認知並付諸於行動。破除二元觀念即是消融對立的良藥，泯滅的人我之分即是創造共生共榮的景象。

在 Said 所著之《文化與帝國主義》中，他以其生活的背景，為現今世界的不安提出了懇切的呼籲，他說：「生存就是如何讓許多事物聯繫在一起；用艾略特的話來說：現實世界也不可能完全消除『縈繞在花園的其他迴音』。多用具體的、同情的及對位的方式來為他人設想，將比只想到『我們』自己會更有報酬——當然這也更困難。但這仍意味著不要試著想去統治他人，不要試想將別人歸類，或將別人排列等級，更重要的，不要不斷反覆地說『我們的』文化或國家如何如何是世界第一（或因上述之同樣理由，不是世界第一）。對知識份子而言，可以不要那些東西，而仍有足夠的價值去追求了。」²⁰⁸其實這種追求其實並不限於知識分子而言，它適用於所有的人；若以佛教的觀點來看，就如星雲大師所說的：「『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』，萬法緣生的定律不外果從因生，事待理成，有依空立，相由緣現，多從一生，佛由人來成。這說明：人我彼此相依，互生互存，你中有我，我中有你，緣生緣滅，彼此互為相等。能明白萬法緣生的道理，才能從差別中求取平等，才能從矛盾中求取統一，發現一如的真相。……懂得因緣法，認識自他存在離不開因緣，則處處種好因，時時結好緣，人生必能有好因緣凡事無往不利。所以即使是一人一物，一草一木，即使天涯海角的點滴事物看似與我無關，卻都是我們生活上的恩惠，重要的助緣，我們也要心懷感激，時思報答。人人能平等對待萬物，廣結善緣，則世界焉有不能和平之理？」²⁰⁹不論中西、或者是宗教家、哲學家、文學家，對於人的生存及世界的關懷，在這

一方面是一致；也許論述方法不同、作法不同、深度不同，但是態度上卻是一致的。人們常一心追求事物的可能性，導致科技過度發展而戕害了人與世界；這就是因為忽略了比可能性更具力量的「不確定性」（即因緣），若能體會這種不確定性，人才會更加珍惜人本身及世界萬物的存在。因為所有關係的維繫，在這不確定性當中不斷地變化與生成；也就是因為這種不確定性，人對於世界萬物才會產生尊重與平等之心。不論是海德格或者是龍樹，重要的不是在於理解他們如何解釋人與世界的關係，而是在於我們如何以他們所說的來改變世界。人類對於主宰、支配和對於確定性的夢想應該結束了，希望這些對於他們思想的理解活動，可以指出一條抵抗之路——一條如 D. Tracy 所說的：「這在核時代中也只是一個脆弱的希望——它也許小於我們應該享有的，但或許卻大於我們平時允許自己去設想，更不消說去行動的。……我們不可能選擇一種新的、用來掩蓋冷漠的天真無知和消極從眾。誰為希望而戰鬥，誰就是代表我們所有人的利益而戰鬥。誰在那種希望的指引下行動，誰就是在以真正稱得上人的方式在行動。」^⑩問題是：我們已經準備好行動了嗎？

【註釋】

- ⑩參考項退結，《海德格》（台北：東大圖書，2001年）第63頁。
- ⑪馬丁·海德格著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》（台北：桂冠圖書，2002年）第126頁。
- ⑫參考馬丁·海德格著，孫周興，〈編者引論〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集上》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第11頁。
- ⑬馬丁·海德格著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》（台北：桂冠圖書，2002年）第79頁。

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

- ⑩馬丁·海德格著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》（台北：桂冠圖書，2002年）第83頁。
- ⑪馬丁·海德格著，王慶節、陳嘉映譯，《存在與時間》（台北：桂冠圖書，2002年）第167頁。
- ⑫海德格認為此在的生存就是「在世存在」，這一整體現象由三個環節組成，即表示此在「總已在世界中」的「實際性」（被拋性）；表示此在「先行於自身的存在」的「生存」（籌劃）；與表示此在「寓於世內存在者而與他人共在」的「沉淪」（日常此在的存在方式）。三者合而為一，則表示此在的存在就是「先行於自身存在——已經在世界中——作為寓世內面的存在者與他人共在的存在。」這一長串的字應被視為一個詞——即表示其為存在的整體現象；海德格將其統稱為「煩」。「煩」表現此在的日常生活世活動的兩種方式：一是「煩忙」與物打交道，一是「煩神」與人打交道。
- ⑬馬丁·海德格著，孫周興譯，〈關於人道主義的書信〉，《路標》（台北：時報文化，1997年）第324頁。
- ⑭〔德〕海德格爾著，孫周興譯，〈從一次關於語言的對話而來——在一位日本人與一位探問者之間〉，《在通向語言的途中》（北京：商務印書館，2004年）第119頁。
- ⑮「二重性」是指在場者之在場，亦即在場與在場者的從兩者之純一性而來的二重性——亦指存在與存在者之差異；是指大道（存在自身）差異性的運作。
- ⑯〔德〕海德格爾著，孫周興譯，〈語言的本質〉，《在通向語言的途中》（北京：商務印書館，2004年）第189頁。
- ⑰參考陳榮華，〈論海德格與艾保林（G. Ebeling）之從語言與人的關係論人的本性〉，《台大文史哲學報》第54期（2001年5月）第344頁。
- ⑱陳榮華，〈論海德格與艾保林（G. Ebeling）之從語言與人的關係論人的本性〉，《台大文史哲學報》第54期（2001年5月）第347頁。

- ⑫¹ 梵語 kalala，巴利語同。指父母之兩精初和合凝結者。又作迦羅邏、歌邏邏、羯刺藍。為胚、胎之義。意譯作凝滑、和合、雜穢、胞胎、膜。為胎內五位之一。即託胎以後初七日間之狀態。《一切經音義》卷47（《大正藏》第54冊，第622頁上）：「羯羅藍（梵語，舊言歌邏邏，此云凝滑。父母不淨合和，如蜜和酪，珉然成一；於受生七日中，凝滑如酪上凝膏，漸結有肥滑也。）《瑜伽師地論》卷1之中，以此位為色與心、心所之共同安危之所依處，故稱為「依託」；書中並闡明此位乃吾人之「識」之最初依託處。
- ⑫² 《大正藏》第1冊，第918頁下~919頁上。
- ⑫³ 《大正藏》第2冊，第499頁下。
- ⑫⁴ 陳兵，《重讀釋迦牟尼》（台北：橡樹林文化，2003年）第153頁。
- ⑫⁵ 《大正藏》第30冊，第23頁下。
- ⑫⁶ 參考萬金川，《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉出版社，1998年）第95~96頁。
- ⑫⁷ 《佛光藏·阿含藏·雜阿含經二》，第104頁。
- ⑫⁸ 《大正藏》第30冊，第37頁上~39頁上。
- ⑫⁹ 印順，《中觀論頌講記》（台北：正聞出版社，2000年）第535~536頁。
- ⑫¹⁰ 《大正藏》第25冊，第150頁上。
- ⑫¹¹ 水野弘元、中村元等著，許洋主譯，《印度的佛教》（台北：法爾出版社，1988年）第162頁。
- ⑫¹² 參考張祥龍，〈「Dasein」的含義與譯名（「緣在」）——理解海德格爾《存在與時間》的線索〉，《普門學報》第7期（2002年1月）第103頁。
- ⑫¹³ 張祥龍，〈「Dasein」的含義與譯名（「緣在」）——理解海德格爾《存在與時間》的線索〉，《普門學報》第7期（2002年1月）第105頁。
- ⑫¹⁴ 《大正藏》第25冊，第675頁上~中。
- ⑫¹⁵ 陳榮華，〈論海德格與艾保林（G. Ebeling）之從語言與人的關係論人的本性〉，《台大文史哲學報》第54期（2001年5月）第333頁。

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

- ⑬⑥ 馬丁·海德格著，孫周興譯，〈世界圖像的時代〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第902~903頁。
- ⑬⑦ 參考〔德〕萊因哈德·梅依著，張志強譯，《海德格與東亞思想》（北京：中國社會科學出版社，2003年）第75頁。
- ⑬⑧ 陳榮華，〈海德格與高達美論語言：獨白與對話〉，《台大哲學論評》第24期（2001年1月）第155~156頁。
- ⑬⑨ 《大正藏》第30冊，第18頁下。
- ⑬⑩ 《大正藏》第30冊，第136頁上。
- ⑬⑪ 陳榮華，〈海德格與高達美論語言：獨白與對話〉，《台大哲學論評》第24期（2001年1月）第161頁。
- ⑬⑫ 《大正藏》第30冊，第165頁上。
- ⑬⑬ 〔德〕馬丁·海德格爾著，孫周興譯，〈詩人何為〉，《林中路》（上海：上海譯文出版社，2004年）第310頁。
- ⑬⑭ 馬丁·海德格著，孫周興譯，〈世界圖像的時代〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第909頁。
- ⑬⑮ 馬丁·海德格著，孫周興譯，〈世界圖像的時代〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第910頁。
- ⑬⑯ 〔德〕海德格爾著，孫周興譯，〈語言的本質〉，《在通向語言的途中》（北京：商務印書館，2004年）第168頁。
- ⑬⑰ 〔德〕海德格爾著，孫周興譯，〈從一次關於語言的對話而來——在一位日本人與一位探問者之間〉，《在通向語言的途中》（北京：商務印書館，2004年）第99頁。
- ⑬⑱ 張賢根，《存在·真理·語言——海德格爾美學思想研究》（湖北：武漢大學出版社，2004年）第203頁。

- ⑭⑨ [德] 海德格爾著，孫周興譯，〈語言的本質〉，《在通向語言的途中》（北京：商務印書館，2004年）第171頁。
- ⑭⑩ [德] 海德格爾著，孫周興譯，〈走向語言之途〉，《在通向語言的途中》（北京：商務印書館，2004年）第262頁。
- ⑭⑪ 馬丁·海德格著，戴暉譯、孫周興校，〈泰然任之〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第1234頁。
- ⑭⑫ 參考馬丁·海德格著，戴暉譯、孫周興校，〈泰然任之〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第1239頁。
- ⑭⑬ 馬丁·海德格著，戴暉譯、孫周興校，〈泰然任之〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第1240頁。
- ⑭⑭ 轉引馬丁·海德格著，戴暉譯、孫周興校，〈泰然任之〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第1241頁。
- ⑭⑮ 《大正藏》第30冊，第1頁中。
- ⑭⑯ 《大正藏》第30冊，第1頁中～下。
- ⑭⑰ 參考萬金川，《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉出版社，1998年）第78~80頁。
- ⑭⑱ 印順在其所著的《空之探究》中，將三三昧劃分為空、無相、無所有等。
- ⑭⑲ 梶山雄一等著，許洋主譯，《般若思想》（台北：法爾出版社，1989年）第144頁。
- ⑭⑳ 參考萬金川，《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉出版社，1998年）第109頁。
- ⑭㉑ 《佛光藏·阿含藏·雜阿含經一》，第127頁。
- ⑭㉒ 《佛光藏·阿含藏·雜阿含經一》，第127~128頁。

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

- ⑩印順，《空之探究》（台北：正聞出版社，1992年）第58頁。
- ⑪《大正藏》第25冊，第96頁下。
- ⑫《大正藏》第42冊，第181頁下。
- ⑬《大正藏》第30冊，第23頁下、24頁上。
- ⑭《大正藏》第30冊，第24頁中~25頁上。
- ⑮萬金川，《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉出版社，1998年）第110頁。
- ⑯參考《大正藏》第25冊，第285頁中~295頁下。
- ⑰方立天，《佛教哲學》（台北：洪葉文化，1999年）第283頁。
- ⑱《佛光藏·阿含藏·增壹阿含經二·高幢品第二十四之三》，第590頁。
- ⑲《大正藏》第25冊，第96頁中~下。
- ⑳《大正藏》第30冊，第23頁下。
- ㉑《大正藏》第30冊，第24頁上。
- ㉒《大正藏》第25冊，第96頁下。
- ㉓《大正藏》第25冊，第195頁上。
- ㉔《大正藏》第25冊，第587頁中。
- ㉕鄧紹光，〈此有的界限——潘霍華對海德格的閱讀〉，《當代》第222期（2006年2月）第46~47頁。
- ㉖馬丁·海德格著，孫周興譯，〈關於人道主義的書信〉，《路標》（台北：時報文化，1997年）第361頁。
- ㉗Bryan Magee 編，周穗明、翁寒松譯，《當代哲學的大宗師》（香港：商務印書館，1993年）第15頁。
- ㉘Bryan Magee 編，周穗明、翁寒松譯，《當代哲學的大宗師》（香港：商務印書館，1993年）第105、108頁。
- ㉙馬丁·海德格爾著，孫周興譯，〈關於人道主義的書信〉，《路標》（台北：時報文化，1997年）第364頁。
- ㉚馬丁·海德格著，孫周興譯，〈關於人道主義的書信〉，《路標》（台北：時報文化，1997年）第364頁。

- ①84 肖黎民、秦亞紅著，《文殊智慧哲學精義》（北京：宗教文化，2005年）第67頁。
- ①85 參考項退結，《海德格》（台北：東大圖書，2001年）第74頁。
- ①86 張賢根，《存在·真理·語言——海德格爾美學思想研究》（湖北：武漢大學，2004年）第232頁。
- ①87 《大正藏》第30冊，第99頁下。
- ①88 《大正藏》第25冊，第585頁中。
- ①89 肖黎民、秦亞紅著，《文殊智慧哲學精義》（北京：宗教文化，2005年）第65頁
- ①90 Bryan Magee 編，周穗明、翁寒松及譯坊譯，《當代哲學的大宗師》（香港：商務印書館，1993年）第111頁。
- ①91 Edward W. Said 著，蔡源林譯，《文化與帝國主義》（台北：立緒文化，2003年）第615頁。
- ①92 馬丁·海德格著，孫周興譯，〈世界圖像的時代〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第902~903頁。
- ①93 馬丁·海德格著，孫周興譯，〈世界圖像的時代〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第906頁。
- ①94 馬丁·海德格著，孫周興譯，〈世界圖像的時代〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第913頁。
- ①95 馬丁·海德格著，孫周興譯，〈物〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第1180頁。
- ①96 轉引 Edward W. Said 著，蔡源林譯，《文化與帝國主義》（台北：立緒文化，2003年）第429頁。
- ①97 參考 Edward W. Said 著，蔡源林譯，《文化與帝國主義》（台北：立緒文

海德格與龍樹：從「語言」概念到實踐內涵之比較（下）

化，2003年）第508頁。

- ①98 Michael E. Zimmerman, "Heidegger, Buddhism, and deep ecology" in Charles B. Guignon ed., *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press, 1993, p.257.(原文為：Later Heidegger's cosmic dance is similar to Buddhism's cosmic coproduction. Mahayana Buddhism manifests cosmocentrism by noting that enlightened humanity exhibits compassion equally for all beings, not just for humans.)
- ①99 參考馬丁·海德格著，孫周興譯，〈物〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第1181頁。
- ②00 Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row, 1957, p.1.(原文為：If it claims ultimacy it demands the total surrender of him who accepts this claim, and it promises total fulfillment even if all other claims have to be subjected to it or rejected in its name.)
- ②01 D. Tracy 著，馮川譯，《詮釋學·宗教·希望——多元性與含混性》（上海：上海三聯書店，1998年）第145頁。
- ②02 Arivind Sharma 著，陳美華譯，《宗教哲學》（台北：立緒文化，2006年）第247頁。
- ②03 《大正藏》第30冊，第36頁上。
- ②04 《大正藏》第25冊，第688頁中。
- ②05 馬丁·海德格著，熊偉譯，〈只還有一個上帝能救渡我們〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第1305頁。
- ②06 馬丁·海德格著，熊偉譯，〈只還有一個上帝能救渡我們〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年）第1306頁。
- ②07 馬丁·海德格著，熊偉譯，〈只還有一個上帝能救渡我們〉，收入孫周興選編，《海德格爾選集下》（上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996

年) 第1307頁

- ⑳ Edward W. Said 著，蔡源林譯，《文化與帝國主義》（台北：立緒文化，2003年）第616~617頁。
- ㉑ 星雲，〈平等與和平——國際佛光會第五次世界會員代表大會主題演說〉（1996年8月5日講於法國巴黎國際會議廳）。
- ㉒ D. Tracy 著，馮川譯，《詮釋學·宗教·希望——多元性與含混性》（上海：上海三聯書店，1998年）第181頁。