

禪與西方思想

阿部正雄著
吳汝鈞譯

(續上期)

我們可以說，基督教思想與希臘思想共同成爲「西方思想」的兩大源流，但這兩者是極爲不同的。在希臘思想中，我們可以發現思想家對於人文與世界的單純而充量的肯定；但在希伯來思想中，則貫徹着對於人生的負面的深沉而敏銳的意識。此中最有

一種對於人的知性與道德的絕望，與那超越的存有相隔絕的意識；這絕望與這意識，實互爲表裏。伊甸園的故事，正顯示出神所知的真理，是禁絕於人的。樂園中的蛇，使人希望一如神那樣知善知惡；它實是知性與自覺的精神。但樂園驅逐的故事，却顯示出，人基於自覺而來的獨立，是一種罪過；祇有聽從神之言，才是人的道路。希伯來之神，是超越的生命之神；它不領受任何思

辯體系的殿堂的香火。人們所追求的，不是觀想，而是信仰；不是形而上學，而是啓示；要斷知性。又，希臘人是沒有原罪意識的。但希伯來人則在神之正義面前恐懼與顫抖，不期然感到自己罪孽深重，絲毫沒有正義。此中有一種極爲深刻尖銳的「事」與「理」的對峙，但這與在希臘思想中所見到的事理的對峙，方向完全不同。

柏拉圖式的理念，是現象（事）的原型；亞里斯多德的形相，則否定理念的超越性而使個別現象（事）成其爲現象「事」。這「理」與「有」，不管它們自身是如何地超越與形而上，比起基督教式的神之正義，却仍然是較爲內在的。「理」「有」與神之正義的神聖的「理」比較，它們仍不過是內在於人間的「事」而已。爲甚麼呢？因柏拉圖的理念說與亞里斯多德的形而上學，在神的眼中，祇是「這個世間的智慧」（1 Cor. 1:20）而已，這畢竟是愚昧。而那隱藏在奧義中的「神之智慧」（同上2:7），那經綸宇宙的「神之義」（詩篇94:9），則超絕乎世間的一切智慧與人之正義——包含形而上學的理念在內——之上。希臘人對於事理的對峙所提供的消解之道，成立於善之理念、正義之德與「有」之形而上學中。但基督教的神之義，却仍批判這消解之道，以之爲愚昧。這神之義實是作爲神的 Logos 的「理」。

這作爲神的 Logos 的「理」，並不是理論的存在論的性格，而是具有澈底實踐意義的人格意志的性格。它透過對世間的裁判、不平和救濟而顯現，不過，這作爲神之義、神的 Logos 的「理」，並非純然是超越的。它在自己的歷史中，道成肉身，要挽救違背神之義的人類。目下，這神之義即作爲一種恩典而授予那些悔改的罪人。這道成肉身的 Logos，正是耶穌基督。人必須相信在其十字架上所示現的神之義的新的啓示，才能依於其信仰而被認可。Logos 的道成肉身，實即是由「理」而化成的「事」。作爲神之 Logos 的理，超越乎宇宙之上；但在基督的十字架之下，它即落實而化爲「事」。而且這是一個歷史事實，祇出現一次。基督教的信仰，即立基於這「理」之上，這「理」即在這種祇此一回的歷史的「事」發生時顯示出來。因此，這裏的「事」——

基督的十字架的「事」，是建立於那超越而永恆的神的「理」的自我否定中的「事」。

五、西方有「有」、「理」，而無「無」

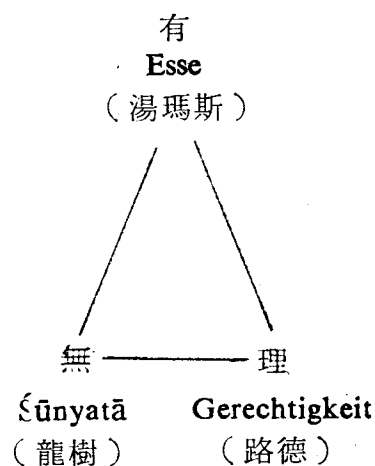
因此，我們必須說，基督教的立場，完全不同於柏拉圖的理念的「理」與亞里斯多德的「有」，而是一獨特的立場。不過，在西方思想史上，早期的基督教神學，在顯著的超越性方面，有與柏拉圖式的「理」的立場相近之處。發展至奧古斯丁，在柏拉圖式的「理」的決定性的影响下，他確立了一偉大的神學，來論證基督教信仰。因基督教不同於柏拉圖哲學的方向，它立足於道成肉身的聖子耶穌的歷史，這是「事」；它以作爲父位的神之義這一超越的「理」，作爲其根據。至湯瑪斯，則更超越奧古斯丁的立場，與亞里斯多德哲學相結合，而確立新的神學，主知的存在論的神學。在表面上，亞里斯多德哲學與基督教的信仰極不相同；它取代了柏拉圖哲學的地位，致力於證立信仰的事。此中一個重大的理由可以說是，神與事物世界關連起來的知識，在柏拉圖來說，仍未很明確；但亞里斯多德的主知主義的形而上學，則明確地予這些知識的理論以基礎。又，亞里斯多德哲學重視現實，能吸引基督教；後者並不單純是理念主義。對於亞里斯多德來說，神並不是無限地不可到達的彼岸的理念。它自身一方面作爲純粹的形相而超越乎運動之上；另一方面，它又是「不動之原動者」；這「不動之原動者」，能催動宇宙的一切，而宇宙的一切，亦恆常地以它爲目標而運動。此中有一種形而上學的原理，動態地把超越與內在這兩方面連結起來。湯瑪斯的神學即引用了亞里斯多德的這種哲學。因此，這神學不是柏拉圖式的「理」的神學，而是亞里斯多德式的「有」的神學；它又不是靜的「有」（ous）的神學，而是動的「有」（esse）的神學。

註：關於以「有」來規定湯瑪斯神學的立場，或會有種種不同的見解。近來有少數西歐神學家與哲學家，精通日本哲學界的事情；他們對日本流行的見解——以佛教爲「無」的

宗教而以基督教為「有」的宗教，曾作出嚴厲的批判，認為欠缺妥當性。我們必須謙虛地對待他們的批判。我個人以為，最好盡可能避免用這種方式來規定佛教與基督教。不過，在這些批判中，他們並未有就本義一點來理解佛教的「無」，他們仍是以西方為標準，來討論以「有」來規定基督教的立場是否得當。但這樣的討論，在日本歷來都是以佛教式的「無」作為標準的。照我看來，在以西方為標準的範圍內不必能以「有」來規定的立場，在我們以佛教的「無」來作規準時，却仍有理由被規定為「有」。在這一論文中，我仍以這複雜的「有」的概念，用到湯瑪斯的立場上去，其理由亦在於此。

又，我想可以這樣理解，我們就基督教來說「理」說「有」，是以「理」來指述基督教的人格主義的性格，以「有」來指述其存在論的性格的。

不過，與希臘哲學相結合的基督教神學，不管是奧古斯丁的抑是湯瑪斯的，恐怕都不免掩沒了基督教本來的十字架的「事」一面，都有隱藏了神聖的「理」的危險；這「理」是在其底子裏發揮作用，而成為神之義。路德的改革，推翻了湯瑪斯的「有」的神學，也越過了奧古斯丁式的「理」的神學，而再度回歸至基督教固有的、作為神之義的神聖的「理」本身。這一運動，把十字架的「事」，帶回到信仰手中；這「事」原來是給希臘式的思維所粉飾過的。在路德的神學中，作為神之義的「理」，純粹地、嚴刻地被自覺出來；這是前所未有的。我們上面敘述過的基督教的歷史，正顯示出基督教思想的緊張的單擺運動；這即是，它環繞着十字架的「事」，而由「理」擺至「有」，復由「有」回至「理」。在近世的新教主義的歷史中，這運動不斷以新的形式，在黑格爾哲學與齊克果之間，反復出現。前者致力於把希臘思想與基督教作一個新的綜合；後者則一方面批判黑格爾哲學，一方面要透過浸染在罪業與不安中的詭辯辯證法，來闡明神的超越性。



倘若這樣的粗枝大葉的看法，可以被接受的話，則我們可以說，基督教思想的發展，與西方哲學思想的歷史，這兩種思想互相深刻地纏繞着，此中實有一種由「理」至「有」，復由「有」至「理」……的「理」「有」之間的對立往復相峙的關係貫串着。其「理」「有」作為形而上學的原理，意義皆不同。因此，在這種情況下，在西方哲學思想中，便不把「無」視為形而上學的根本原理，而常將之視為第二義的消極的原理。基督教思想在這點上，亦沒有根本的差異。

註：不過，在基督教中，並不是完全沒有討論「無」的問題。在一些地方，如說「空之空，一切皆空」(Eccles. 1:2) 神的創造，被視為「由無中的創造」；基督被稱為「把自己掏空，而取僕人的姿態」(Phil. 2:7)，都可以看到這點。但顯然都不是把「無」視為根本原理。

由此，我們即可作下面的了解。在西方，那貫串於人的存在中而不斷使人生出現問題的事理的對峙，從思想的觀點看，從形而上學的層面看，其消解都在「有」中，或者在「理」中。其自覺的消解，在同等意義的「無」中，畢竟是沒有的。在這形而上學的層面，「無」是消極的原理；「有」與「理」則作為積極的原理，而各自具備其自身的絕對性。全部的西方思想史，實環繞着這兩個根本原理之間的對峙而戲劇性地發展開來。在西方，古

來的柏拉圖主義與亞里斯多德主義這兩個立場（在中世則由奧古斯丁與湯瑪斯代表），又近世以來的康德主義與黑格爾主義兩立場，往往被人拿來作對比。不過，我們都可以將之理解為上述以「理」與「有」作為形而上學的原理的兩種立場的對立。通觀這歷史的全部，我們覺得，亞里斯多德的超越乎柏拉圖之上的形而上學中的「有」，與康德的推翻這亞里斯多德形而上學傳統的批判哲學中的「理」，是最純粹地、最根源地被建立起來的原理。不過，基督教並不窮盡於基督教思想中。作為一種宗教，在思想上，不管是以「有」為原理抑以「理」為原理，其十字架的「事」都會被掩沒。若以「有」為原理，則會傾於思辯化；若以「理」為原理，則會傾於律法化。為了重新彰顯十字架的「事」，基督教即展開一種往復相峙的運動，由這兩原理的一方而轉移至另外的一方。

六、無之異於「有」、「理」

龍樹的空觀，亦不是只盡於思想中。如先前所述那樣，龍樹斥破當時實體論者的思想，與阿毘達磨佛教的分析的虛無的空思想。「般若經」顯示出大乘空的立場，棄絕有無兩者的對立；龍樹即把着力點，置於對這立場的論證方面。不過，他的着力點由救度衆生的宗教實踐的動機出發；他批判阿毘達磨佛教家的涅槃：他們以虛無主義的灰身滅智，作為解脫的理想境界。龍樹以為，真正的解脫之道，是超越乎兩極端的中道。這超越乎兩極端的中道，即是不把移行的現象，作實有看，而執取之；不墮於空無之見，以一切為虛妄。可以說，龍樹依邏輯進路，把「般若經」思想家的神秘的直觀，自覺化起來；他透過這個步驟，就當時的環境，刷新了佛陀的救世意志。同時，不可否認的是，此中有徹底的哲學思惟，有深邃的形而上學思想。

大乘佛教，包括龍樹在內，其思想的歷史，都是與實有論虛無論這兩方相鬥爭的歷史。實有論的立場，以一切現象（事）都是實有，包括人自身與人的意識在內。虛無論的立場，則與此相反，以為一切都是虛無。佛教的開祖釋迦牟尼佛陀，揚棄以梵為

唯一實在的正統婆羅門的奧義書哲學，亦不取當時的自由思想家的多元論，承認虛空的立場；却開示佛教式的無我（一切皆無固定實體）與緣起（一切皆由他緣生起）的思想。佛教的無我——緣起的思想，實踐地立足於自由的絕對無（解脫）的立場，這是由最初的有無的相對立中解放出來的。

龍樹的空觀，給予佛陀的這種無我緣起的立場尖銳的自覺基礎，而重新稱之為中道。這我們已述過了。可以說，龍樹以後的三論宗的絕對中，唯識宗的圓成實性，天台宗的空假中三諦圓融，華嚴宗的事事無礙法界等等，其立場雖各各不同，但都嚴厲排斥以某種意義而執於有的常見，排斥執於無的斷見；而在主體方面，使佛教本來的空、無我的立場，更形徹底。

執著於某物，即使該物實體化。因此，佛教要立於離有無的空、無我的立場，排斥使有無實體化。能夠這樣做，即意味對實體的思惟的否定。龍樹確立起「空」的立場；他深刻地自覺到，倘若不排除和脫離這樣的對實體的思惟的話，則不能達致真正的主體自由。我們對實體起思惟，這種執著，本質地即存在於人的思惟內部。人們所難以逃避的迷妄與煩惱，即由此中生起。佛陀說一切都是緣起，教人要從迷妄與執著中脫却開來。龍樹則徹底否定對實體的思惟，而在邏輯與實踐方面，明確地肯認佛陀的路向。

要完全地從對實體的思惟中脫却開來，必須克服有與無這兩面的極端。要做到這點，則又必須要有絕對的否定的自覺，連否定亦要否定掉。

由於對實體的思惟，本質地即存在於人日常以自我為中心的意識中，故這絕對否定的自覺，從實踐上言，即意味着對自我中心的根本否定，亦即自覺到無我。不過，這裏所謂無我，並不單是個別主體的無我。就通徹於對實體的思惟的否定這一意義來說，「無我」實是自覺到所有東西都無實體性，這所有東西，包括自我在內。「諸法無我」、「一切皆空」，即指這個意思。因此，以龍樹為代表的大乘佛教，其無我的立場，並不單純是主體性的，同時亦是宇宙論的。實際上，大乘佛教的立場，必須同時是

宇宙論的，才能夠真正是主體的；必須同時是主體的，才能夠真正是宇宙論的。

當我們把本質的實體的思惟，由人的日常的自我生活純化到邏輯階段時，即成立自己同一性的邏輯，而排斥矛盾。亞里斯多德所確立的邏輯，即是這種徹底地純化對實體的思惟的邏輯；他的形而上學即立於作為究極實體（*ousia*）的「有」之上。在古代印度，亦有基於對實體的思惟的邏輯；但是否把「有」肯認為那種徹底的意義，如亞里斯多德的那樣，則是可疑的。但可以確定的，龍樹曾激烈地與當時盤據在佛教內外的有力的實體思想展開論爭，而確立在人類思想史上有其獨一無二性的空觀立場。在這個意義下，我們可以說，龍樹的「空」或「無」的觀點，是站在亞里斯多德的「有」的立場的相反面。

不過，龍樹的「空」的觀點，即使說是站在亞里斯多德的「有」的立場的相反面，但這並不表示，這即與康德的主體的「當為」的立場是同一。實際上，在另一意義下，「空」觀對於康德式的「當為」的「理」的立場來說，是位於其反面的。

「理」一詞在佛教中亦常被使用。這是在與「事」相對的情況下，用以指述那些不生滅不變化的普遍永恆的東西；「事」則指生滅變化的個別現象。在這樣的規定下，這方面與上面所述有關西方思想之處，並沒有不同。不過雙方雖同樣地稱「不生滅不變化的普遍永恆的東西」為理，在內容上，雙方實有顯著的不同。佛教的「理」指事物不變的性（本性）；即一切東西如其所如的眞如之意。倘若以一切皆是法，則這是法的本性，即法性。這與上面所觸及的離一切限定的「空」，佛教意義的「無」，並無二致。「理性」一語，在佛教中亦表示法性或眞如之意，與西方的 *nous, ratio, Vernunft, human reason* 等意義不同。對應於西方思想史的 *ratio, Vernunft, human reason* 的東西，在佛教則為「識」，「思量」，「分別」。就究極言，它們都是迷妄，不能覺悟到眞實。它們常消極地否定地被理解成「爲了獲得眞正智慧而必須被轉化或被捨離」的東西。在西方，*nous* 與 *intellectus* 被視爲能直觀那超感性的神的眞理的能力。但即使是這樣的東西，

仍帶有一種對象性的色彩（仍是知性）。由於這一限制，我們可以說，它們仍會在龍樹的空觀中被否定的。龍樹的空觀，立足於主體性的無分別智上，嚴厲地排除對一切實體的對象的思惟；這思惟染有有無兩面的色彩。

排除一切對實體的思惟，而站在主體性的「空」的立場上，這表示對於以 *nous* 與 *ratio* 爲代表的人類理性能力，與由此而達到的理念的實在，俱予以否定，不將之視爲積極的原理。又，以龍樹空觀爲代表的大乘佛教，站在如法爾自然的立場，空却一切人爲的做作。對於這種立場，我們可以這樣理解，它是站在康德的立場的反面的。康德的立場是「汝當如是如是作」的無上律令，這純粹是道德的當爲——作爲道德法則一般的根據的絕對的 *Sollen*。不用說，龍樹的空與大乘佛教的法爾自然的立場，與基督教的「神之義」的神聖的「理」，是極不相同的。

要之，以龍樹爲代表的大乘佛教的「空」的立場，其中心課題，是就根源方面，超越有與無的對峙，確立自由的主體的立場。在佛教，上面所提出的事理對峙，貫徹於人的存在中而使人生不斷出現問題的事理的對峙，其消解可見於視「有」爲究極的說法中（例如說一切有部），或可見於視「無」乃至「空」爲究極的說法中（「般若經」，龍樹中觀等等）。西方意義的理，即是說，人的理性，與由此而到達的理念的實在、自然理法、道德法則等等，畢竟不被視爲究極原理。它常作爲消極的第二義的東西被把握。

（未完待續）

（上接第43頁 聽「一念三千疏義」講座隨筆）

現在我有充分的資料和方法，可以向我的理想邁進，這是三寶加被與導師的賜予，這種受益，誠叫我感激涕泣。但願在這塊樂土上——蓮華學佛園的就學中，能把習靜、習定的功夫，培養成爲我生命中的生命，渾圓一體，達到菩薩那種一念現前，持之永恆，由這一念體顯用而又能生悲智之願，濟度宇宙物機之苦難，多麼美妙啊！無量壽佛。

寫於蓮花學佛園講堂