

# 禪與西方思想

阿部正雄著  
王雷泉譯

在當今世界上，「禪與西方思想」是一個務必進行研究和闡發的理智領域。但它又是一個極其艱難的課題。這課題是如此廣大而難得要領，要想面面俱到地論述，完全超出了當代作者的能力。我在此只試圖作一初淺的概述，並期待在得到方家批評後能在將來加以修訂。

——

無論是在現在還是過去，無論是在西方還是東方，人都從不滿足於僅僅在直接現實中，僅僅在感覺現象中，僅僅在今世中生活。他在一朵鮮花的繽紛落英中，感受到永恒的美。他仰望頭上

的燦爛星空，意識到普遍的規律。他察覺到自己和他人的罪惡，尋覓着人的理想狀態。面臨着終歸一死的人生，他渴望着不朽世界。這些都植根於人性中的感傷。人心註定不得安寧：它

要探求有形世界背後的無形世界，探求種種現象根基上的規律，探求種種事件背後的意義，探求在現實彼岸的理想。永無窮盡的探求源於人的一種基本需求：正因為他生活在今世，驅使他探求某種超世的東西；正因為他身處個別現象中，驅使他探求某種普遍的東西；正因為他體驗到生死的無窮變化，驅使他探求某種不變永恒的東西。哲學家們會說，人是一個形而上學的動物，可以說這個定義對於東西古今都是根本的和通用的。但是，正因為人是一個形而上學的動物，他也會顯示出否定超現存實在的理念存在及事物背後的永恒等看法，表現出堅持這個由個別事物構成的今世就是唯一僅存世界的觀點。

因此，現實與理念、內在與超越、個別與普遍、暫時與永恒之間的對峙張力，通過人的生存而不斷重現，永遠使人生本身成為有問題的。在此，我把它稱作事與理之間的對峙張力。人的生存完全貫穿於事與理的對峙張力之中，正因為此，人類不得不意

識到自身就是一個問題——這就是人的命運和實質所在。

事與理的用法源於佛教，在佛教裏，事意指現實、現象、個別、暫時和區別性；理意指理念、本體、普遍、永恒和無區別性。在本章中，這兩個詞被用作討論佛教與西方思想的關鍵詞。如下面所要討論的，在對理念與普遍的具體理解上，佛教與西方思想有極大差異。同樣，即使在西方思想脈絡中，亦存在五花八門的哲學觀點，下面的研討將會揭示，在像柏拉圖、亞理士多德、康德等哲學或基督教中，在對事和理的解釋上存在着細微的差別。

有些觀點企圖以事為基礎去總體把握事和理的對峙張力，這就是東西方共具的各種經驗主義見解。與之相反，另一些觀點力圖以理為基礎去總體把握事和理的對峙張力，這就是同樣為東西方共具的各種唯心主義見解（見圖4.1）

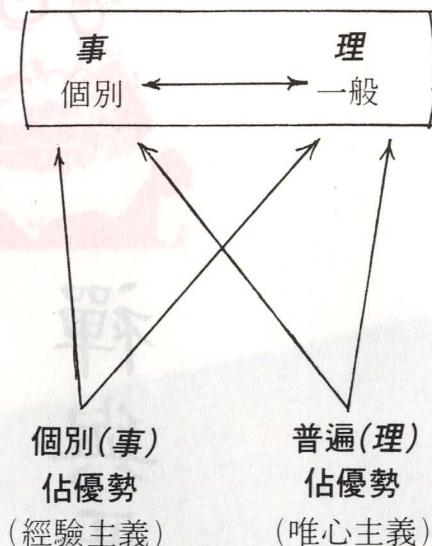


圖4.1

但是，只要是以片面的方法，企圖以對立面的一極作為基本原則去把握事理間對峙張力，那麼無論是經驗主義還是唯心主義，都不能說對人的問題提出一種根本解決，故依然困留在對峙張力中，沒有超越這種的對峙張力。因為要給這樣一種對峙張力以

# 明內

## 第一期四九目錄

譯稿

禪與西方思想.....

阿部正雄著

王雷泉譯.....

3

特稿

「法苑珠林」指歸.....

陳士強.....

特載

「大智度論」集粹之七十四——

佛無所來·亦無所至.....

智銘.....

特稿

因明入正理論通釋（續）.....

單培根.....

『大乘起信論』的核心思想.....

難忍.....

筆譚

談佛陀的隨機說教.....

智銘.....

法海拾貝

原始佛教及其聖典集成.....

蔡惠明.....

教佛名勝介紹

浙東古刹——保國寺.....

毛始平.....

佛教文藝

永懺樓隨筆之九十五——

我的佛曲聖樂傳奇.....

馮馮.....

虛雲和尚（續）.....

馮馮.....

畫頁

封面：初唐觀音菩薩——張大千臨摹敦煌壁畫

面裏：初唐菩薩

底裏：北周夜叉

封底：西魏夜叉

真正的解決，必須是一種突破那種對峙張力的立場。它必須是一種嚴格意義上的形而上學的立場。

因此，基於這種形而上學的立場，我將力圖把西方和東方（由特定的佛教思想來代表）的哲學思想限定在一個範圍內。

在堪稱希臘思想頂峯的亞里士多德哲學，特別是他的「形而上學」中，「存在」本身，即絕對的存在(Sein)，是萬物生存的根據，被確立為根本原則。亞里士多德以後的西方形而上學史，就是在對這「存在」概念的展開中建立起來的。康德把所有這些形而上學斥為獨斷論，提出作為一種科學(Wissenschaft)的形而上學如何可能的問題，他用自己的批判方法，在全新的基礎上指出形而上學的可能性。這新基礎就是純粹實踐理性的先驗律令，即絕對的「應當」(Sollen)。西方哲學思想在康德那里進入一個明確的轉折點。實體性「存在」的形而上學變成主體性的「應當」的形而上學。

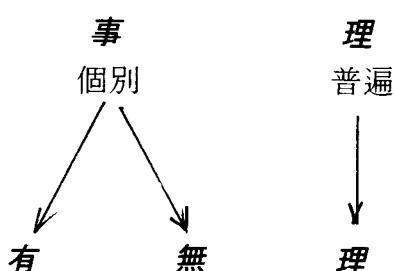
也可以這樣說，康德以來的西方哲學思想經歷了一條摸索徘徊的道路，試圖避開亞里士多德的「存在」與康德的「應當」之間的張力或兩極性，要麼倒向兩極間的一極或另一極，要麼企圖調和兩者，或是企圖以這樣那樣方式超越它們。在這些哲學努力中，尼采與海德格爾特別嚴肅地處理了「非存在」或「無」(Nichts)的問題，這一問題不可能劃入「存在」(Sein)或「理」(Sollen)的範疇。

但是，在兩千年的西方哲學史中，對相當於亞里士多德的「存在」和康德的「應當」的一個根本的形而上學原則「無」(Nichts)的領悟（這里每一個原則都具有一種絕對的性質，超越了相對性，並成為使形而上學成為可能的基本原則），並未佔據統治地位。相反，在東方，早在公元二世紀印度的龍樹①，就已清晰地在這個意義上認識到「無」的概念，並把它確立為一個基本的哲學原則。龍樹的「空」(Sunyata)觀構成印度大乘佛教的頂峯，它不僅只是哲學上的成就，更是深刻的宗教體驗的產物。植根於宗教上自

我證悟的傳統可追溯到佛陀的時代，龍樹從哲學上建立了超越存在與非存在的絕對「無」的立場。龍樹思想成爲在他之後大乘佛教思想的根本出發點。

由亞里士多德、康德和龍樹所採用的「存在」、「應當」和「無」，用日文表示就是「有」、「理」和「無」②。都具有一種絕對性或非相對性，本質上都各自超越了上述事理間的對峙。只有使有、理或無絕對化，才能克服事與理的對峙。作爲上述對立面一極的相對意義上的理或「普遍」，一旦被絕對化，自然就變爲絕對意義上的理或「一般」（在康德那里，就是「應當」）。另一方面，作爲對立面另一極的事或「個別」，本身就是相對的存在和相對的非存在的綜合。所以，如果絕對源出於事，那麼事將在其絕對意義上被分解爲有(Being)或無(Nothing)（見圖4.2）。

#### 相對的和經驗的層面：



#### 絕對的和形而上學的層面：

存在              無              普遍(應當)

圖4.2

也可以這樣說，亞里士多德、康德和龍樹雖處不同的時間和空間，却都各自以自己的方式達到了某種對絕對的認識。我認爲

，我們應該在絕對的意義上，把「存在」、「應當」和「無」皆稱爲人類思想，從而也是人類生存本身的三個基本範疇。因爲它們可以在本質上被理解爲三個使超越貫穿人的生存，永遠使人生成爲有问题的事理對峙成爲可能的範疇。它們也可以被理解爲三個使回答人類生存的根本問題成爲可能的答案。因爲這三個範疇的每個都具有超越和絕對的性質，不能把它們合併到這三個範疇中的哪一個中，也不能合併到其他範疇中去，這三個範疇只能是真正基本的範疇（見圖4.3）。

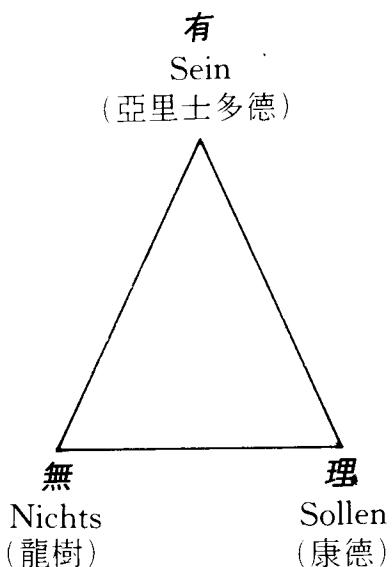


圖4.3三個關於人類思想與生存的基本範疇，分別爲西方思想或佛教所認識。

在人類理智史上，這三個基本範疇已分別由亞里士多德、康德和龍樹從哲學上提出。不過，爲了闡明它們的根本性質，有必要加以進一步的探討。

## 一

衆所周知，亞里士多德之前的柏拉圖，在生滅變化的感覺對象和事物的背後，設定理念(*ειδέα*)超越感覺，是不生不滅不變的。現象即爲日文術語的事，柏拉圖在現象後面設定的理念即日

文術語的理。而且，柏拉圖認爲現象(事)是理念(理)的摹本，理念是原型，現象分有了理念。對於柏拉圖，理念(理)不僅僅具有作爲自然生存原則的理論和本體論上的性質，它還具有高度的倫理和實踐上的性質，是永遠驅使人朝向最高理念即善的渴望(erros)。在柏拉圖哲學中，作爲理的理念是真正的實在，它使作爲事的現象之爲現象。在這些理念中，自然與人的規律、理論與實踐、理性與意志，都還未加區分地被把握，就是說，還未清晰地認識它們的區別性或二元性。

柏拉圖對現象與理念關係的理解，尚未把自然規律與人的規律、理論與實踐、理性與意志等明確區分開來，仍帶有強烈的倫理和實踐意味。在亞里士多德那里，這種理解爲一種設定的質料與形式的關係所取代，這種關係清楚地顯示了一種理論和本體論上的性質，而不是倫理和實踐上的性質。而且，不像柏拉圖的理念是超現象的自存的實體和現象的原型，亞里士多德的形式並不與個別事物分離。它們本身作爲根本原因內在地存在於個別事物中，質料(作爲潛能)依靠它們而形成爲個別事物(作爲現實)。柏拉圖的理念在本質上是先於現象存在的，亞里士多德的形式(它本身與個別事物的質料相區別)則始終與個別事物共存，並且只有在這個別事物中才能得到揭示。依靠着而又超越了柏拉圖的理念世界(這些超越現象世界的普遍原則還是可以保留的)，亞里士多德把形式看作是與個別現象或個別事物密不可分的。正是由於真正超越柏拉圖的這種理念論，亞里士多德才獲得使存在者成爲存在的「存在」，即ousia的概念。(這不應該說成是亞里士多德把存在的起源歸於基督教從虛無創造萬物意義上的第一推動者。)我們可以在他的成就中看到一種對事理對峙的根本克服。「存在」尤其是被亞里士多德理解爲神的最高存在，是一種根本的、絕對性質的存在，在這個意義上它超出了相對性。因此，正如我在前面所說的，它可被認爲人類思想的根本範疇之一。

當我們從事理對峙張力的角度來回顧希臘思想時，我們看到柏拉圖的思想認為在作為事的現象背後有着作為理的理念，它使現象之為現象成為可能。這些理念構成真實存在的世界，現象則構成暫時存在的世界。換言之，使事之成為事的那個理，乃被認為是真實存在的實體。在對柏拉圖這種立場的超越中，亞里士多德明確地扭轉了事理關係。對亞里士多德來說，個別事物就是實體，個別事實就是它們自身真正的「存在」。但是，這不應被簡單地說成直接性。相反，通過否定超越個別事的作為普遍理的理念，尤其是否定它們的超越性和絕對性，亞里士多德再次回到叫作本質(eidos)而不是理念的事(現象)本身，在那里理解「存在」的概念。

根據亞里士多德的看法，形式應被稱作「存在」或有，而不是「普遍」或理。因此，只有否定超越個別事的普遍的理，亞里士多德作為形而上學之基礎的「存在」(ousia)才能被理解為使事(特殊的东西)成為事的「存在」。但這作為形式的「存在」是運動不居的。作為最高存在的神，亦是第一推動者，是不帶任何質料痕迹的純粹第一形式(proton eidos)。最高存在本身是純粹的主動性。

亞里士多德以來豐富多彩的西方形而上學史，就是對亞里士多德「存在」概念這個主題進行各種論述的多樣化歷史。但是，康德的批判哲學中止了這「存在」主題的變化史，想成為一個新的奏鳴曲。這新的基調不是存在，而是應當，亦即先驗的理或純粹實踐理性律令的「普遍原理」。

雖然康德把亞里士多德以來所有古代形而上學拒斥為獨斷論，但他很難否定人們壓抑不住的形而上學興趣，就是說，他在形而上學上關心的就是企圖認識到感性之外的超驗的、形而上學的對象。此外，他認為這種關心，作為人內在的意向，必須得到滿足。從這種觀點出發，康德提出批判性的問題：「形而上學知識如何可能？」並把對這理性能力的批判作為自己的主題。衆所周

知，他的批判哲學表明形而上學的對象是不可能通過理論理性來認識的，只有通過純粹實踐理性及以此為基礎的信仰才有可能認識。這裏在理論理性(理性的理論性使用)和實踐理性(理性的實踐性使用)之間作了一個根本區分，這是自柏拉圖時代以來從未充分區分清楚的。然而，以這兩種方式使用的理性，不能被簡單地看作是人天生固有的理性，而是看作一種先驗純粹理性，它在本質上使這自然的理性成為可能，並使之在現實中確立。

在康德的這種立場上，出現了一種全新的事(個別的、現象的)理(普遍的、本體的)間的張力，這是古希臘以來不會見到的。這是以事為一極，以新的純粹理性形式理(它使理作為普遍理性成為可能)為另一極之間的一種極端的張力。由於康德的先驗純粹理性使普遍理性成為可能，它亦可被看作理之理或「原則之原則」。只有在此理之理(康德意義上的先驗性的原則)的基礎上，事才能合理地成為事。此外，康德闡明，盡管純粹理性有這樣一種先驗的性質，只要它是被理論性地使用，那麼形而上學的觀念就只能被思考，但它們的有效性不能得到清楚認識。只有在純粹理性被實踐性地使用時，才能通過道德信仰清楚地認識到形而上學觀念的有效性。康德不是通過與外部自然對象有關的理論理性，而只是通過訴諸用於實踐的理性，才確立了形而上學知識的可能性。這種實踐性的使用，使純粹理性深深地內在於和植根於人自我意志中的主體性的道德命令中。這種實踐理性第一的觀點構成對柏拉圖理念論中的道德性和實踐性的復歸，取代了亞里士多德理性主義的、本體論的觀點。但毋需多說，這並非簡單地復歸到柏拉圖式的作為理念的理。康德斷然否定亞里士多德的本體論，即他超越柏拉圖立場的「存在」立場，給予純粹理性立場以一個先驗性的根據，即如上所述的理之理。

如前所述，康德清楚地區分了理論理性與實踐理性的用法，認為形而上學的觀念不能用前者而只能用後者，即只有實踐地通

過道德信仰才能被清楚地認識。所以，康德使形而上學成爲可能的根本原則，即使稱作「原則之原則」，也不是「必須」(Müssen)，即在根本上確立了一般自然法則的自然必然性，而是應當(Sollen)，即一般作爲道德律令根據的道德必然性。

順便提一下，善，以及由此而來的應當，也是亞里士多德注意的焦點。但對亞里士多德而言，價值上的善在本體論上意味着中，亦即事物或情景的「中庸」(to meson)。他是在本體論上把握住善和德行的。與這種見解相反，康德把道德問題移到人的意志領域，由此把「應當」確立爲純粹實踐理性原則。對康德來說，理性本質上就是實踐的；進而言之，正因爲如此它才是形而上學的。因此，通過探究「如何使純粹理性爲意志立法」這一批判性的主題，範疇規則的可能性，理性自律的觀點，以及諸如自由、不朽和上帝等形而上學觀念的認識論基礎，都被建立在道德理性的基礎上。這一見解，與柏拉圖的理或「理念」，以及亞里士多德超越柏拉圖理的有或「存在」，明確區分開來。這是一個全新的理的立場，亦即絕對的作爲真正主體性和實踐性的「應當」的理，它自覺地超越了實體性範圍。正是這個由康德作爲根本原則而確定的先驗道德律令的主體性的理，可視爲人類思想和生存的第二個基本範疇。它遂與第一個基本範疇，作爲亞里士多德形而上學基礎的實體性「存在」，形成對峙。

但這幾乎並未使他對人性絕望，或達到一種對罪的認識。也不會使他否定道德的可能性。毋寧說，康德通過提出「純粹理性自身能否決定意志」的問題，達到一種新的對純粹實踐理性的理解。他既不把人的道德看作存在，也不看作非存在，而是看作「應當」。作爲一種主體性實踐原則的立場（更確切地說，是一種「原則之原則」或理之理），其基礎奠定在一種先驗的道德的應當上，它在任何情況下都無條件地命令：「你應當去做。」所以，被康德視爲唯其才使形而上學成爲可能的原則「應當」，否定了亞里士多德的有或「存在」，但並未把無或「非存在」作爲基本原則。而是，康德持主體性的立場（實踐的理之理），把爲義務而履行義務視作真正的自由。在康德的宗教哲學中，雖把根本的惡視爲一種深奧的問題，却並未放棄這個主體性的理之立場。毋寧說，他認爲根據理之理（通過對此概念的深化），就最終克服了根本的惡這個問題。

如前所述，正是龍樹才以一種最根本的形式確定了作爲萬物根本原則的「非存在」或「無」的基礎。不過，甚至連龍樹「非存在」（更準確地講是空[sunya]）的哲學，自然也不是憑空產生的。

## II

「存在」與「應當」，分別以一種絕對的意義爲亞里士多德和康德確定爲根本原則。然而，「無」或「非存在」却不會在西方被視作一種基本的形而上學原則。<sup>③</sup>

在古希臘，非存在被視作存在的喪失(mo on 或 non-existence)，恰如暗被視爲光的喪失，惡被視爲善的喪失一樣。

非存在並未被當作本身自存的東西。它只是被看作是存在的否定和喪失的一個次要意義上的問題。「任何東西都不能從無中產生」(ex nihilo nihil fit)這句話，可以說就是包括亞里士多德的古希臘的思想。

佛陀闡發的緣起(pratitya-samutpada)論指出，我們經驗到的任何事物都依其他事物而起。這裏蘊含着一種對實體性概念，即萬物皆有一種賴以獨立存在的真實實體性質的概念的否定。被認為佛教基本教義之一的諸法無我(沒有任何現象具有永恒、真實的性質)的說法，很好地表達了這種哲學。我們在此可以看到「空」的哲學的一種清晰的萌芽。但在早期佛教，緣起理論和空的哲學還是混沌未判。醒悟到一種空的哲學並將其確立為佛教核心的，是河毗達磨佛教。但它的認識過程，是通過把諸現象事物分析為各種要素的方法，從而指出萬物皆空，擺脫實體概念的。故

觀」<sup>④</sup>。它並未完全認識到諸現象事物皆空。因此，對實體性概念或「存在」的克服仍不完全徹底。阿毗達磨佛教沒有克服分析後要素的實體性。

然而，從《大般若經》開始，大乘佛教思想家們超越了阿毗達磨佛教的析空觀，提出了後被稱作「體空觀」的觀點<sup>⑤</sup>。這種觀點不是把現象分析為要素從而闡明現象的空，而是堅持一切現象自身本質上就是空，堅持存在本身的空性。《大般若經》強調：「非有，非非有。」這不僅表明對存在的否定，而且表明雙重否定(象否定存在一樣否定非存在)或否定之否定的觀點。由此揭示「空」雙遣存在和非存在。如此，則顯示了般若智慧。

不過，龍樹賦予這基於《般若經》的空觀以一種徹底的哲學基礎，它發源於人內蘊的神祕的直覺洞見，從中發展為一種完全的哲學認識。龍樹批判了當時認為現存事物與概念一致的某些論者的實體論性質。他說這些人已陷於一種誤解現象世界實際狀態的虛妄觀點。他超越了對概念的虛妄觀點，堅持真正的實在表現為無相。(anūtta，無形相，或無限定的實在)。但是，被龍樹斥為虛妄的不僅有把現象視為真實存在的「恒常論的」觀點，還有作為

其對立面的把空與非存在視為真正實在的「虛無主義的」觀點。他把大乘空觀視為雙遣肯定與否定、存在與非存在等任何虛妄觀點的一種獨立的、稱作中道的立場。

故對龍樹來說，空並非不存在，而是「妙有」。正因為它是連空也「空」掉的空，故真空(絕對無)是使一切現象、一切存在物真正存在的絕對實在。對龍樹來說，貫穿人的生存並永遠使人生成問題的事理對峙張力，為超越存在與非存在對峙的無，即「空」所解決。故「無」完全被龍樹當作揭示實在本來面目的基本原則，遂在此被確定為不同於亞里士多德的「存在」和康德的「應當」的三個基本範疇。

在「無」具有一種絕對性質的意義上，把它看作人的思想和生存的一個基本範疇，這也許會使人感到奇怪。因為在西方，「無」始終是否定性的，來自對肯定性原則「存在」的否定——以諸如me on，non-being，non-être，Nichtsein等詞加以表達。然而，在與西方非存在觀念的比較中，正是這一事實成為本文闡釋佛教無和空觀念的諸論點之一。

於是，無不是有(存在的)的否定形式，它不像me on或non-being那樣，片面地源於對有的否定。作為有完全相反的概念，無是比「非存在」更強有力的否定形式。換言之，無與有的地位是平等交互的。因此，可以說無是有否定，也可以說有是無的否定。但是，如果在本質上把無絕對化，它就能超越相對意義上的有和無，並把它們包容在自身中。佛教空的觀念就可以看作絕對意義上的無。

在梵文中，對應於me on或non-being的詞是asat(無)或abha-va(非存在)，它是sat(有)或bhava(存在)的否定形式。在這方面，它與希臘文和其他相關的西方語言並無不同(這歸因於梵文是

一種雅利安語的事實）。但正如中村元指出的，與希臘文等語言不同，「印度人認為否定形式並不僅僅是否定，而且也是肯定的。故在印度邏輯中，並不使用全稱否定判斷(E)，而是在轉為全稱肯定判斷(A)後才加以討論，例如‘聲是無常’(anityah sabdah)。」<sup>⑥</sup>故在印度思維中，Sat與asat，bhava與abhabva並非僅具一種簡單的前——後關係，而是被理解為不僅相互對峙而且也相互矛盾的關係。

在提出「緣起」的佛教中，由於把bhava和abhabva理解為非自存的實在(asvabhava，無自性)，sat和asat，bhava和abhabva亦都被認為是相互依存的。通過這「緣起」的觀念，龍樹「空」的觀念被確立為超越sat(或bhava)和asat(或abhabva)的根本的和創造性的原則。

#### 四

以上我已討論了「存在」、「應當」和「無」，這三個由亞里士多德、康德和龍樹所認識的，可稱作人類思想和生存的基本範疇在絕對意義上皆分別超越了相對性，那麼它們作為形而上學原則是如何超越事理對峙的。如果這個看法可以接受的話，那就讓我進入下一個問題：為什麼在西方思想中，非存在的概念從未在一種根本的意義上達到龍樹所證的，當作超越事理對峙之原則的空的認識階段呢？我們也必須發問：在東方思想，尤其在佛教中，有(存在)與理(應當)是否像以亞里士多德和康德同樣深刻和根本的程度被當作問題，並被當作超越事理對立的基本原則加以研究？這種探究可以提供一個概觀，由此搞清本章的主題「禪與西方思想」。但在進入這些問題之前，聯繫到以上概觀，我必須就希伯萊思想，尤其是基督教略說幾句，前者是西方思想的又一源泉，後者則在二千年來養育了西方哲學。

不用說，基督教不是一種哲學。兩者都不會為思想所窮盡。因為基督教不是某種能被人的理性獲得的東西。確切地說它是一種信仰，虔誠地遵循上帝啟示的聖經。它不是任何理性判斷的結果，而是一種感恩的或沐受聖靈的生活，在一切坍塌的思想彼岸遇見上帝；這是一種使舊人死去並通過上帝之愛而復活為新人的生活。

但是，盡管基督教是啓示中的信仰和沐受聖靈的生活，只要它與人有關，就深植於人的生存中，從而在根本上與人的思想相關。在這一意義上，認為基督教與上述人類思想的三個基本範疇，即「存在」、「應當」和「無」相關，

(未完)

#### 註釋：

①龍樹(Nagarjuna)，偉大的佛教思想家，約公元二至三世紀生於南印度。他建立了大乘佛教，在中國和日本傳統上被視為大乘佛教的創始人。

②有(存在)和無(無)，與事和理一起，是用於這次討論的關鍵術語。正如本文所闡述的，有無(源於事)和理，在它們絕對意義上皆被理解為關於人類思想與生存的三個基本範疇。本章使用這些術語(原文用日文寫作)，是因為它們的豐富性和細微差異(例如，無相當於英文的「非存在」(non-being)，却具有一種不同於「非存在」的重要涵意。同大多數歐洲語言不一樣，中文和日文里的名詞通常不區分單複數。因此，有可以意指諸存在(beings)、存在(being)、或存在本身(Being itself)。另一方面，無因其本質所規定，不可能區分單複數。但是，相當於有的相對義和絕對義，無的意義亦相應不同。因為有這個術語在本章中用於與無

和理相對峙，故在大多數場合中，作者在使用該詞時不區分諸存在、存在和存在本身。不過，當需要表明這種區分時，會以加修飾語或大寫的方法來表示。事與理的用法上區別亦同樣如此。

在日文里，大小寫沒有區別。於是，爲表明它們被用於與相對義對峙的絕對義中，就必須每次都加上「絕對的」之類形容詞。但是，這些詞在日文里也能同時用於相對義和絕對義。當這些詞用於英文的語境中時，這個優點就變成了缺點。

雖然英文具有用小寫或大寫這些詞的方式明確區別其相對義或絕對義的優點，但當諸如事、理、有、無等這類日常術語用在英文上下文時，要立即同時表達出其相對義和絕對義，却毫無方法。只要它們是用小寫來表現，自然只能用於相對義。

在下面討論中，作者試圖始終在相對義上用小寫；凡在絕對義上則用大寫，亦即在表示人類思想與生存的三個基本範疇上時。但是，由於在英文語境中沒有適當的辦法可以立即同時表現相對義和絕對義，作者有時不得不不用小寫的事(*ti*)、理(*ri*)、有(*u*)、無(*mu*)，既表示其相對義，也表示它們的相對和絕對意義，雖然這種術語寫法會帶來一些混淆。

③ 對海德格爾來說，他是強調無(*nothingness*)的，見第2章第4節，和第7節、第4章第10節、第5章、第6節。

④ 在天台宗里，小乘佛教的空觀被稱作析空觀，大乘佛教的空觀則被稱作體空觀。

⑤ 中村元：《東方人的思維方式》（東京，聯合國科教文組織日本委員會一九六〇年），第24頁。

（上接第19頁「佛無所來，亦無所至」）

無惱苦衆生，卽無佛的出現。是以佛的出現是一大事因緣，至爲珍貴，因此將佛比喩爲寶，稱爲「佛寶」。世人求財寶，必努力以赴，雖犧牲性命，亦在所不惜。懶墮之人，絕對求不到財寶。學佛之人亦然，必須成就佛寶呈現的功德因緣，佛寶才會降臨而相濟度，若衆生放逸、懈怠，不成就功德因緣，佛寶卽不降臨而相濟度。龍樹菩薩認衆生得佛相度，須有二因緣：

「一者，內有正見；二者，外有善說法者。諸佛雖善說法，衆生內正見不具故，不能盡度。如寶物雖爲衆生出，而有貧窮衆生；諸佛亦如是，雖爲衆生出，而衆生內正見少故，亦不得度。」

佛的本體雖無所從來，但爲衆生故，亦有所來，衆生若具宿世善根，而此世又內具正見，與佛相應，佛必予濟度；衆生若雖有宿世善根，而此世內不具正見，與佛不相應，雖值佛出世，亦不能盡度。

諸佛度衆生方法，曾曉示六波羅蜜，衆生若能行六波羅蜜，才能內具正見，才能與佛相應，才能被度。六波羅蜜中的前三波羅蜜——布施、持戒、忍辱，是衆生修具福德因緣；後二波羅蜜——禪定、智慧，是衆生修具智慧（正見）因緣。其中有精進波羅蜜，爲顧前又瞻後，這就是說，衆生修布施、持戒、忍辱，必須勇猛精進，不可一曝十寒，福德因緣才能成具；修禪定、般若，也要勇猛精進，不可一曝十寒，智慧（正見）才能成具。二種因緣成具，必蒙佛度無疑。

佛的本身，無所從來，亦無所至，但衆生福德、智慧因緣具或不具，即見佛有來、有去。具則感佛有來相，不具則感佛有去相，這是衆生分別心的錯覺，佛本身，既無所從來，去亦無所至。