



## 禪與西方思想 (續)

阿部正雄著  
王雷泉譯

但是，儘管基督教是啓示中的信仰和沐受聖靈的生活，只要它與人有關係，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，並非完全不妥當。之所以如此，主要是在本章中我們正嘗試把基督教看作基督教思想，它與希臘以來的哲學思想一起構成「西方思想」。但與此同時，我們也決不能忽視基督教本身超出基督教的思想這一事實。

基督教的宗教思想與希臘思想一起，皆被說成構成「西方思想」的兩個主要源泉。但兩者具有完全不同的性質。一般說來，在希臘思想（希臘悲劇除外）中，我們可以看到對人與世界坦誠直率的肯定；但在基督教思想和前此希伯萊思想中，則貫穿一種對人生否定性方面的深刻敏銳的領悟。在基督教中，在在可以看到對人的理智和道德性質的絕望，由這種絕望而認識到與上帝關係的中斷。伊甸園故事表明，人被禁止知道上帝所知的真理。誠然

，伊甸園里唆使人企圖像上帝一樣知善惡的蛇，也許是理智的精神和自我意識。但是，逐出伊甸園的情節同樣表明，基於自我意識的人類獨立是一種罪，而服從上帝的話則是給予人的唯一道路。希伯萊人的上帝是一個超在的活着的上帝，他不能被供奉在任何思辯體系的殿堂里。需要的不是沉思，而是信仰；不是形而上學，而是契合於啓示的絕聖棄智。此外，希臘人沒有原罪意識。但希伯萊人則在上帝的審判面前憂心忡忡，戰慄不已。他們被迫認為自己已完全喪失了正義。是充滿罪惡的人。在那種態度中，遂在事理間產生了極其深刻而尖銳的對峙張力。但與希臘思想中同樣的對峙張力相比，這是一個完全不同的範圍。柏拉圖可以說，無論柏拉圖的「理念」和亞里士多德的「存在」本身是多麼的超越和形而上學，與基督教的神的公義相比，它們依然是內在的。它們與神聖的「真理」或神的公義的「理」相比，依然不過是內在於人的事（特定事件）。因為柏拉圖的理念和亞里士多德的形而上學歸

根到底無非是「世上的智慧」①，這被認為由神變成愚拙。奧秘的「神的智慧」②和統治宇宙的「神的公義」③，完全超出了包括形而上學概念和人類公正的世上的智慧。在基督教里，神的公義是一種新的意義上的理，作為神的邏各斯，它把試圖用善的理念、人類正義的美德或「存在」的形而上學等名詞所構架的解決理事對峙的希臘思想，判定為愚拙和罪惡。

作為神的邏各斯的這個理，幾乎沒有理論和本體論上的性質。這是一個完全實踐性的、意志的、個體性的人格、表現為審判、憤怒或救贖。而作為神的公義和神的邏各斯的理，不僅僅只是超越的。為了拯救背棄神的公義的人類，它本身已變成肉身而內在於歷史中。神的公義現在作為恩寵而賜予懺悔的罪人。這個邏各斯變成的肉身就是耶穌基督。那些相信通過基督被釘死在十字架而上而重顯神的公義的人，就憑藉這種信仰而被認為無罪。道成肉身就是理變成事（特定的事件）。理作為超越宇宙的神的邏各斯，遂變成基督在十字架上之事。而且，這是一個僅此一次的歷史事件。基督教的信仰堅持，理是在這一個歷史「事件」發生時才被揭示的。所以，事——基督被釘在十字架上的「事件」，是一個在對超驗、永恒、神聖的理的否定中被確定的事實。與歷史和時間密不可分的正是事。

## 五

所以，必須說基督教的立場是完全獨立的，不同於作為柏拉圖理念的理和作為亞里士多德存在(ousia)的有。但在西方理智史上，基督教神學從相當早的時候起，就與柏拉圖明確的超驗的理確定了密切關係。奧古斯丁提出一個龐大的神學，表明基督教信仰受到柏拉圖理的決定性影響。這是因為，儘管基督教的背景不同於柏拉圖哲學，並以肉身化的聖子基督在歷史上的事為基礎，

但它仍把聖父上帝之公義的超驗的理作為自己的基本原則。

隨後，托馬斯·阿奎那將亞里士多德哲學與基督教結合，超越了奧古斯丁。他由此建立了一種理性化的和本體論的新神學。乍看似乎與基督教信仰了無相平的亞里士多德哲學，遂取代柏拉圖思想而發揮其解釋信仰的作用。解釋此事的一個主要原因可以這樣說：關於現象世界的知識，神學家能用理性化的亞里士多德形而上學作清晰的神學闡述，而用柏拉圖思想則不甚清楚。其次，注重實際事實的亞里士多德哲學，對並非一種單純理念論的基督教亦具有一種吸引力。對於亞里士多德，神並非一種處於無窮際彼岸的理念。神自身作為純粹形式，既超越了運動，又是推動整個宇宙運動並一直運動下去的「不動的第一推動者」。這裏遂產生了一種動態地聯結超越性與內在性的形而上學原則。於是，運用亞里士多德概念的托馬斯神學，並非一種柏拉圖式「理念」的神學，而是一種亞里士多德式「存在」的神學④。再次，它並非一種靜止「存在」(ens)的神學，而是一種動態「存在」(essentia)的神學⑤。基督教思想在此遂達到登峯造極的高度。

但是，不管是對奧古斯丁還是對托馬斯來說，如此把基督教神學與希臘哲學聯係起來是有危險的，它掩蓋了成為基督教精髓的事或十字架「事件」，並遮掩了成為基督教基礎的作為神的公義的神聖的理。隨着宗教改革運動，路德推翻了托馬斯「存在」的神學，甚至克服了奧古斯丁理的神學。路德把神聖的理重新確立為內在於基督教教義中的神的公義。因此，這是一場把為希臘思想所掩蓋的十字架之事（事件）復歸於信仰的運動。在路德的神學中，作為神的公義的理(Gerechtigkeit)，以一種前所未有的純粹和嚴謹得到認識。

方才討論的基督教歷史表明，雖然基督教思想以十字架之事（事件）為中心，却具有一種從理到有再復歸到理的往復運動的傾向（見圖4.4）。

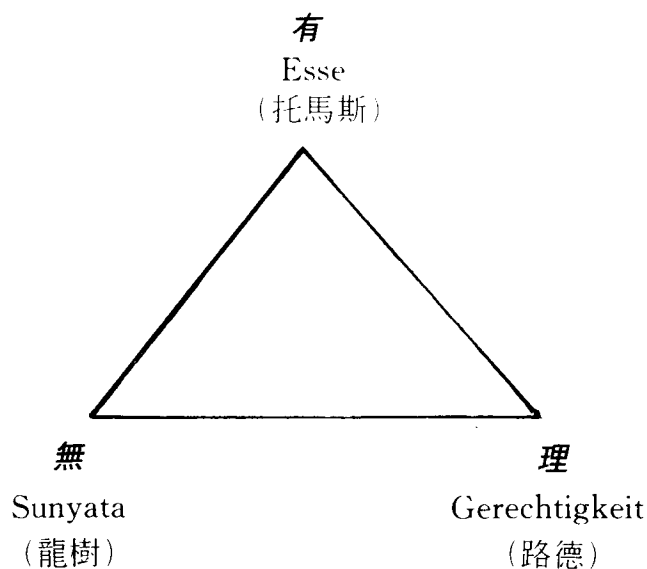


圖 4.4 在基督教或佛教中認識的關於人類思想和生存的三個基本範疇

在近代新教歷史上，這個往復運動可以再次在從黑格爾哲學（他構成一個新的希臘思想與基督教的綜合）到克爾凱郭爾（由於他批判了黑格爾，通過一種辯證的充滿有罪感與憂慮感的背謬，力圖闡明上帝的超越性質）的運動中看到。

如果這個極其粗略的勾勒可以被接受的話，那麼我們可以總結說，在基督教思想及西方哲學思想史的發展中，始終循環往復地存在看作為形而上學原則的理（理念）與有（存在）間的時時張力。歸根到底，以上弄清楚的「無」的概念，並未在西方哲學思想中被當作一個根本的形而上學原則。他總是被理解為一個次要的、否定性的原則。這同樣也表現在基督教思想中。⑥

現在，我們可以從上述討論中引出下述結論。貫穿人的生存

並永遠使人生成問題的事（特殊）理（普遍）間的對峙張力，就思想，從而是形而上學的範圍而論，在西方是以有（是）以存在或 *esse* 而言（或理）是以理念、應當或神的公義而言）的概念來解決的。在有與有理相當的意義上，它就不是最終以「非存在」或「無」的概念來解決。所以，在這形而上學的自身範圍裏，當「非存在」一直被理解為只是否定性原則時，作為肯定性原則的有和理，每一個都強調自己高於其他原則的絕對性質。全部西方理智史，都是圍繞着這兩個根本的肯定性原則的對峙張力而展開其戲劇性的發展。

在西方，自古就被稱作柏拉圖主義和亞里士多德主義的這兩大立場——在中世紀分別為奧古斯丁和阿奎那所代表，而後自近代起則分別為康德主義和黑格爾主義所代表——經常被看作截然相對的立場。盡管在細節上有些差異，根據上面所述它們把理和有，作為自己形而上學的基礎。在這兩個正相反對的立場對峙的意義上，這是可以理解的。綜觀它們的整個歷史，按照我的解釋，在超越了柏拉圖的亞里士多德形而上學中的「存在」，以及在推翻了亞里士多德「存在」的形而上學傳統的康德批判哲學中的「應當」（理），這裡每一個概念都在其最純粹、最根本的意義上被看作基本原則。

但作為宗教，基督教並未被基督教思想所窮盡。由於不是把有就是把理作為它宗教思想的基礎，十字架之事（事件）遂被遮蔽。起初是變得太思辯化（有），而後是變得太教法主義化。所以，為恢復十字架之事（事件），基督教逐漸在這兩大基本原則之間發展出一種往復運動。

## 六

龍樹的空觀也不能為哲學思想所窮盡。正如前面所述，龍樹既拒斥當時實體論的觀點，也駁斥阿毗達磨佛教執持的分析和

「虛無主義」的空觀。他由此論證了《般若經》所表達的真正的大乘的空觀，這種空觀消除了存在與非存在的對峙。通過批判阿毗達磨佛教把灰身滅智的否定狀態作為解脫的理想狀態——涅槃，龍樹強調把普渡眾生的宗教和實踐的目的作為他的出發點，並指出真正的解脫道路。對龍樹來說，真正的解脫道路既不把感覺現象執着為真實存在，也不陷入把萬物視為虛妄的「虛無主義」觀點。而是超越這兩個極端的中道。如果我可以這樣說的話，龍樹通過使《般若經》神秘的直覺成為邏輯上的自我意識，在他的歷史背景下復興了佛陀所強調的普渡眾生。同時也不容否認，龍樹闡發了一種完全哲學的和深刻的形而上學立場。

不僅在龍樹那裏，而且在全部大乘佛教歷史上，都一直反對兩種觀點：一種是把包括人和人的意識的一切現象(事)當作真實的存在，另一種則把現象視作非存在。換言之，就是始終既反對實體論者，也反對虛無主義者。佛陀本人通過對正統婆羅門(他們認為梵是唯一真實的)的《奧義書》哲學和當時自由思想家(他們中有多元論者、懷疑論者和虛無主義者)的超越，發展出佛教無我(沒有任何事物具有一個固定的自我)和緣起(萬物皆依賴其他事物而產生)的學說。佛陀的無我和緣起學說，從一開始就立足於修行上，這修行的基礎正是擺脫存在與非存在對峙的自由(絕對無(解脫))。

前已述及，龍樹的空觀敏銳地領悟到佛陀這一無我和緣起的學說，並重名之曰**中道**。可以說，在龍樹之後，諸如三論宗的「絕待中」⑦、唯識宗的「圓成實性」⑧、天台宗的「空假中三諦圓融」⑨和華嚴宗「事事無礙法界」⑩等觀念，盡管彼此見解不同，却都是力圖探索佛教的精髓空和無我的觀點。每一派都完全排除執着存在的「恒常論」觀點和執着非存在的「虛無主義」觀點。

執着某件事物，意味着把該事物實體化。因此，佛教對空和無我的探索，擺脫了存在和非存在，消除了存在和非存在的實體

化。這樣做就意味着對**實體性思維本身的否定**。當龍樹系統闡述真空觀點時，他認識到必須拋棄並超越實體性思維本身，否則就不可能真正得到**主體性自由**。因為實體性思維就是深植於人類思想的本性中，而虛妄與執着正是產生於這難以為人克服的本性。通過徹底否定實體性思想，龍樹以邏輯的和實踐的言詞明確指明了**佛道**，佛陀在闡明萬物通過緣起而產生時，教導說要從虛妄和執着中解脫出來。

為完全克服實體性思維，必須達到對存在和非存在這兩者的克服。為此必須認識到一種「連否定(非存在)也否定」的絕對否定。但是，由於實體性思維在根本上植根於人們日常中自我中心主義的行事方式，所以，若以實踐的言詞來表示對絕對否定的領悟，就意味着一種對人的自我中心的根本否定，即對無我的領悟。不過此處提到的「無我」，並不僅僅指每個人主體上的無我。通過否定主體性思維本身而獲得的「無我」，正是領悟到包括人自我在內的一切事物的非實體性。「諸法無我」或「一切皆空」，就表達了這同樣的觀點。因此，龍樹所代表的大乘佛教的無我立場，並不僅僅是一個主體性的立場，它同時也是宇宙論的立場。的確，這就是大乘佛教的見解，只有成爲宇宙論的，才能真正是**主體性的**；反之亦然⑪。

當實體性思維超出人們日常生活的慣用範圍而發展爲一種邏輯時，人們就創造了一種自我同一的邏輯，力圖消解矛盾。亞里士多德的邏輯導致一種非常精確的實體性思維。衆所周知，他的形而上學就是基於作爲最高實體(ousia)的**存在**。在古印度，也出現過基於實體性思維的邏輯思維，但是否在亞里士多德那樣極端的意義上來理解存在本身，則是大可懷疑的。總之，龍樹嚴厲抨擊當時影響佛教內外部的實體性思維，從而確立了一種人類思想史上獨樹一幟的**真空**立場。在這個意義上，龍樹「空」或「無」的觀念可以說與亞里士多德的「存在」截然相對。

(未完)