

譯者按：本文爲作者所寫題“Non-being and Mu: the

Metaphysical Nature of Negativity in the East and the West”的中譯。原文載於宗教研究期刊(Ref. Stud. II, pp. 181-192)中。阿部正雄氏爲日本宗教哲學學者，尤精於道元禪學與尼采、海德格哲學，現任奈良教育大學哲學教授。

非存有與無存有

阿部正雄著
吳青雲譯

——局格的上而形的面方定否在想思方西東

Paul Tillich 在他的系統神學 Systematic Theology 第一冊中說：「非存有，一字本身已表示出，在本體論的有效性方面，存有是先於非存有的。」(P. 189) 他在另外的地方也說：「存有（包容）它自身和非存有」，又說：「非存有依存於它所否定的存有。（依存）所首先指向的，是存有在本體論方面臨於非存有上的先在性。」(The Courage to Be, P. 34, P. 40) Tilich 這樣提出，與一些基督教思想家的做法有關，他們有一種把上帝看成是絕對存有的趨勢。對於存有與非存有的關係的同樣理解，亦可見於一些希臘哲學的主流中，那是透過 to on 與 Me on 的觀念而來的。雖然在時間上，在地理位置上和在觀念的開拓上，希臘哲學與基督教運動有不同的出發點，但 Tilich 的見解却表示出這兩流思想在一個具有重要意義的層次上會合了。而他的評論更反映出西方對存有與非存有的一種基本看法，雖不必是唯一基本的看法。下面我將提出我對這種對存有的理解的不同看法：我並不覺得存有先在於非存有，有本體論的基礎。存有被假定爲包容它自身與非存有。但我却以爲，存有與非存有的基礎，不能是「絕對存有」，而是「非存有非存有」。認爲存有先在於非存有，存有總較非存有爲高，爲根本，我想那是 Tilich 自己未經批判的想法，和西方一般在相當長的一段時期中的未經批判的想法吧。以下我將稍爲詳盡地討論這些問題。

在古希臘，人們以爲當沒有存有時，非存有便出現了；正如當沒有光明時，黑暗便來臨那樣。非存有被理解爲是 Sterēsis，

Private，或存有的欠缺，即me on。已門尼底斯說：「存有的存有，不存有的不存有。」柏拉圖對me on和ouk on的「不存有」的意思劃定分界：me on是存有的相對否定，ouk on是存有的絕對否定。他排斥後者，以之為不可思議和不可知的；同時他在與to on的關連下把握前者，視為不同於存有的東西。柏拉圖以為，現實存在常是存有與非存有的混合，如同現象不能免於成為存有，然後變化，然後消逝那樣。但純粹存有則是不變的永恆的，它是理念，是作為副本的現象的原型。又，對於柏拉圖來說，eidos或者形式是「存有」，它決定一現實存在；hyle或質料則是非存有，它由eidos所形成，因它是不決定的，自身是無形式的。復次，由倫理學的觀點看，「存有」被視為等同於善（agathon）而「非存有」則被視為惡的形而上學的根源。無論如何，我們都可以在古代希臘人中看到肯定生命的態度，他們把非存有理解為純然是存有的缺失。

基督徒一直相信，神是創造者，他超越乎他的創造，他的受造物之上。神並不由一些「被給予」的質料而創造宇宙，他却是創造一切，包括質料在內。Tillich說：「柏拉圖主義的me-on式質料有着二元成分，它強化了所有的異教精神——基督教以creatio ex nihilo原則為基礎，否定了me-on式質料的觀念。質料並不是神之外的第二原則。」（*Systematic Theology Vol. I, P.188*）因此，神所由以創造的 nihil，是 ouk on，是存有的絕對否定。在 Tillich 看來，在基督教思想中，神透過「我是我是」（éhyeh asher éhyeh）——'hayah'作為éhyeh的語根，即發生，生成，存在之意——而顯示其自己，他是存有自身，或存有的基礎，具有維繫着非存有的能力。（同上，pp. 235-6）另外一面，由無中而被創造的受造物，都常面臨着虛無的深淵。復次，在基督教傳統來說，神並不是一哲學的原理，而是一活的人格神，他是愛和正義。因此，對於基督教傳統來說，存有與非存有的問題不單是一體論的問題，且是一實踐的宗教的問題，其中包含有忠誠、懇摯、可信與偽造、虛假、欺詐、叛逆、罪過、公正與不公正等的含義。由此可得，作為受造物的人類的一個部分的虛無，不單是

作為善的虛缺的惡的根源，且亦是罪的根源，背叛神的意志。

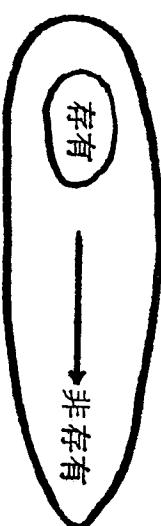
與柏拉圖主義比較來說，基督教實更能正視非存在（me on與ouk on）的觀念，更深入處理存有的觀念。不過，存有在某些方面較非存有具有先在性這樣的表示，却是共通於柏拉圖主義與基督教的。不過，我已說過，我並不覺得存有先在於非存有，有本體論的基礎；我以為，我們不必未經批判地假定存有在層次上高於非存有，比非存有更為根本。問題的關鍵，在與肯定原理的關連下，我們應該如何理解否定原理。倘若參考以下的兩種觀察，我想我在上面提出的反對意見，會顯得更有說服力。

首先，我們可以把存有一—非存有視為：生——死和善——惡的本體論的範疇。這樣，問題便變成，生先在於死，其本體論的根據安在呢？西方哲學以為善先在於惡，這在徹底的分析上是否可以充分解明呢？不用說，人多是望生而厭死；而善亦應較惡為優。不過，人生的現實，能否透過對生命與道德律令的企慕而按制得住，那却是另一問題。

第二點，在存有與非存有的均衡狀態下，存有獲得優勢，克服了存有與非存有間的對抗性，這表示趨向絕對存有，以之作為最後目的。同樣，要克服生死間的對抗性，表示趨向永恆生命；要克服善與惡的對抗性，則要趨向最高善。不過，由於我們必須審查有關肯定原理高於否定原理的想法，故亦必須批判地審查絕對存有、永恆生命和最高善這些觀念。

圖 I

「在本體論的有效性方面，存有先於非存有」
「存有（包容）它自身和非存有」——Paul Tillich



生 —————→ 死
——→ 想

圖 II

在存有與非存有的均衡狀態下，存有獲得優勢，克服了存有與非存有間的對抗性，這表示趨向絕對存有，以之作為最後目的。

存有 → 非存有
絕對存有

在東方，孔子傳統方面的人強調人文倫理及人的內在善，甚麼是真正的人文；他們的思考方式，基本上與西方傳統的人士在理解肯定與否定方面無異致。但道家與佛家却以為無的觀念是中心的和本質的。

在道家傳統方面，老子在道德經的開首便說：「道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。」他又說：「天地萬物生於有，有生於無。」（第四十章）顯然，對於老子來說，作為宇宙的根本原理的道，是完全不可名狀的，不可知的，非存在的；但它却是無所不包的和不疲竭的。在這方面，莊子表現得更為徹底。他說：

「倘若宇宙有一個開始的話，則應有某一時刻，它在這開始之先。又應有某一時刻，它在那先於上面那開始的時刻的時刻之先。倘若有存在，則在它之先必有非存在。倘若有任何東西都不存在的時刻，則在此之前，必應更有一時刻，在這時刻中，即使『沒有任何東西』亦不存在。突然間，沒有任何東西存在，你能確切地說這是屬於存在或非存在的範疇麼？即使是我方才說過的那些話語，我亦不能確定，它們實際是說出來了，抑是未有說出來。」

（譯者按：此節莊子之文是作者取自 Herbert A. Giles 所譯莊子 Chuang Tzu P. 23 中者）

這是一種徹底的否定，由此而趨向那完全超乎始與末、存與非存在、有與無之上的最後真實。對於莊子來說，存有與非存有都由道而來，因此是道的兩個面相，而道是完全不可名狀的。他以道為基礎，而游心於自由，以之為理想的生活。他是老子的道無為，而無不為（第三十七章）的觀念那一路。

在古印度，在佛教興起之先，已清楚地認識到否定的意義了

。奧義書哲學強調梵與我的純一性，而只否定地以 *neti, neti* 來表示之，如見者不能被見。知者不能被知。但梵與我却被理解為是永恆的、不變的和實體的。佛教徒則否定我的實體性格，而提出無我及無常。沒有例外地，一切都是無常，沒有恆常的自性（自我同一），沒有不變的實體，這是佛教的一個基本義理。佛教另外一個基本義理是一切都沒有例外地依存於一些東西，沒有任何東西是獨立的和自存的；這稱為緣起，這是依存地生起，關係性地生起，或依存地一齊生起之意。一切都是無常，都依存。這即表示，佛教徒以為，作為宇宙的創造者和統治者的唯一的神的觀念，和作為宇宙恆常的無間斷力量的梵的觀念，畢竟是不完足的。佛教以為，所有東西，沒有例外地，都不是那唯一的超越的神所創造的受造物，亦不是內在於那不滅之梵的一些東西，而却是依存地共起的，並沒有一恆常的實體的自性。人若不能充分了解這個真理，而依戀他的財物，他所愛的人，和他自己，視為恆常的和不滅的，他即在迷惑中而不能免於苦。但當人能覺悟到這個真理時，他即認識到最後的真實，從惑與苦中解脫出來，而得涅槃。在涅槃中，人能充分實現智慧與慈悲；故涅槃是真實生命與生活的基礎。

佛教的無我或無恆常自我，一切無常，和緣起等觀念，都預認着對存有、存在和實體性的否定。龍樹清楚地了解到早期佛教傳統的基本觀念的含義，而確立空的觀念。必須強調的是，龍樹的空觀並不是虛無主義的。空是完全沒有形相，它不著於存有與非存有；因「非存有」仍不免是和「存有」區別開來的一種形相。實際上，他不止拒斥以為現象即此即是真實的「恆常論的」觀

點，他同時亦拒斥那恰巧是相反的「虛無論的」觀點，以之爲虛妄。這觀點以爲，空與非存有都是真實。他開啓了一個新的遠景，從肯定或否定，存有或非存有相連起來的一切虛妄觀點解脫開來，而爲大乘空的基點；他稱這基點爲中道。順此可見，龍樹的中道觀並不表示在兩極端間的一個中間點，像亞里斯多德式的 δ meson 觀念所可能表示的那樣。它實指向那一超越任何二元性的路數，超越包括存有與非存有、肯定與否定在內的二元性。故他的空觀並不是與充實飽滿相對反的純然的空。空實超越乎和包含了空與充實飽滿二者。由它是從「形相」和「無形相性」解脫開來的意義看，它是真實地無形相的。實際上，在空觀中，空即此即充實飽滿，充實飽滿即此即是空；無形相性即此即是形相，形相即此即是無形相。故龍樹以真空爲妙有。

我們可以邏輯地解釋空的這種辯證的構造如下。空的會得，並不單是透過否定「恆常論的」觀點的，而亦要透過否定「虛無論的」觀點，這「虛無論的」觀點是否定前者的；故它不是基於單純的否定，而是基於對否定的否定。這雙重否定並不是一相對否定，而是一絕對否定。而絕對否定正是絕對肯定。因邏輯地言，否定的否定即是肯定。不過，這又不是一純然的和直接的肯定。它是透過雙重否定亦即絕對否定而會得的肯定。故我們可以說，絕對否定即絕對肯定，絕對肯定即絕對否定。這個詭辯的陳述正顯示出空的辯證的和動態的結構；在這樣的結構中，空即是充實飽滿。充實飽滿即是空。

III、

現在我們進入問題的重點。倘若我們把肯定原理理解爲具有臨於否定原理上的本體論的先在性的話，像西方的知性傳統那樣，則上述的空的動態的構造，便不可能了。只有在肯定原理和否定原理具有同等的力量和互相否定時，空的辯證的構造才可能。在中國和日本的詞語「有」與「無」中，最能清楚見到這點。有即存有 being，無即非存有 non-being。在相互的關係上，有與無

是完全地平衡的；這與西方觀念中的 being 與 non-being，to on 與 me on，être 與 non-être，Sein 與 Nichtsein 都不同。它們是完全地相對的，互補的，和交相涉入的，而不是互外於對方的。換言之，無並不是單方面地由有的否定而得。無是有否定，有是無的否定。並沒有一者具有臨於他者之上的邏輯的和本體論的先在性。無是有的一個完全對等觀念，它不只是有的欠缺，它比西方所了解的「非存有」具有更強的否定性。復次，有與無是完全地對反的原理，因此它們互不能從對方分開來，它們是在一個背反中，一個自我矛盾中，而成一整體。佛教的空觀即顯示一個基點，那是要由克服了有與無的背反的和自我矛盾的一體性而會得的。

在梵語中，相應於 me on 或非存有的，是 asat 或 abhāva。它們是 Sat 或 bhāva 的否定語。這與希臘語及其他相關的西方語言的情況並沒有不同。不過，如中村元氏所指出的，印度人並不同於希臘人或其他西方人，他們對一個否定式的想法，並不單純是否定的，且同時亦是正面的和肯定的。故印度論理學並不用全稱否定判斷（E），而將之改爲全稱肯定判斷（A）來討論；如「所有言說都是非恆常不變的（anityah śabdah）」。因此，在印度思惟中，Sat 與 asat，bhāva 與 abhāva，並不被理解爲具有一單純的前後的關係，而被理解爲互相矛盾的，雖這不是互相對反的。佛教提出（緣起）說，在 Sat 或 bhāva 是一非自性存在的真實（asvabhāva）的理解下，Sat 與 asat，bhāva 與 abhāva 亦被視爲互相依存的。龍樹的「空」觀即透過「緣起」觀而被確立爲超越乎 Sat（或 bhāva）與 asat（或 abhāva）之上的根本的正面的原理。

西方思想由於視存有爲本體論地先在於非存有，其超越乎存有與非存有的對反之上的究極者，是大寫的絕對存有 Being，這可以一斜向絕對存有方向的線段表示出來（圖 II）。與此相反，佛教的空，作爲究極者，是要透過一直接超越有與無的二元性的過程而會得的；這有與無，是在相同的立足點，完全地交相涉入，如圖 III 所示。

圖III

空（離聲無）



由此可見，對於佛教來說，究極者並不是（絕對存有）自身，而是無形相的（空）。這空不是有，亦不是無；爲了別於相對無起見，它常被稱爲絕對無。

嚴格地言，倘若空或絕對無只是超越有無二元性而居於這二元性之外的第三者的話（如圖III所示），則不能被稱爲真正的空或真正的絕對無。——因這樣理解的空或無，只不過是一些東西而已，它們被稱爲「空」或「無」，亦即虛無 Nothingness。換言之，它仍立於與有無的二元關係上。必須克服了這種二元性，才能會得真正的空或真正的絕對無。對於空的了解是重要的，但亦不能偏於空而爲空。便是因爲如此，立根於空觀的大乘佛教，在它的漫長的歷使中，極力排棄對於空的執著，視爲「對於空的虛妄的理解」，一種「對虛的僵化的看法」，一種「斷滅虛無的看法」。要獲致真正的空，空必須把自己也「空掉」；空必須變成不空。結果，真空即是妙有，絕對無，一切如如飽滿，如來能。

在把這真正的空理解爲一（完全）「空掉」肯定與否定，正面與負面的無限的動態的境地中，有與無詭辯地和自我矛盾地是——和同——，而在這境地中的任何一點，都可有同樣的詭辯性格。

四、

我們現在必須要闡明以下五點：

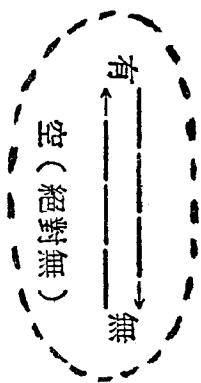
第一、我起初說佛教的虛無觀念是中心的和根本的，我的意思是，倘若要體現最高真實，妙有的話，其中核與本質，是絕對無，亦即真正的空，而不是相對無。沒有對於絕對無的存在的體會，即沒有到最高真實之路。但這並不是說，對絕對無的會得，只是通到最高真實殿堂的一個門路，這是第二點。絕對無自身實是最最高真實的殿堂，因爲它作爲這樣的絕對無或真正的空而被存在地體會得，是要透過克服了無或空作爲第三者而居於相對的有與無之外一點，和透過重回歸到有無的區域中而如如地肯定它們一點的。真空與妙有絕不是二元性的。雖然，會得絕對無，對會

佛教的空觀不能經由概念而確當地會得，必須要透過認識自己的存在是存有與非存有，有與無的自我矛盾的統一，而神聖地，主體地，或存在地會得。

這種對於真空亦「空掉」其自己的存在的認識顯示出，這並不是一可以客觀地觀察的靜態狀態，而是一動態的空的活動，你我亦處身於其間的。在這動態的空的全體之外，再沒有任何東西存在了。一方面，在真正的空中，有非有而變成無；無非無而變成有；因兩者都被空掉。由此便能充分體會到由有到無和由無到有的交涉入的運動。在另一方面，有是常有，無是常無；因在真正的空中，上面的那種「空掉」亦被「空掉」。故由有到有與由無到無的自我同一的運動亦被充分體會得。

總結地言，（1）有與無間的交涉入的運動與（2）有與無的自我同一運動都在真正的空中被完全地、動態地體會得。這真是一廣大無邊的境地，它自己便是空的活動的動態全體。

圖IV



得最高真實來說，是不可或缺的，但這兩者完全是一樣的。

第三，在佛教，要顯現最高真實，即妙有，必須先會得絕對無。但佛教的妙有觀念却和西方的「絕對存有」觀念有顯著的不同，後者亦被理解為是最高真實。就有關絕對虛無一面來說，西方的「絕對存有」並不是二元性的；它亦不是透過空的會得而顯現。它並不被理解為超越乎存有與非存有的背反之上，而却是在本體論地先在於非存有的意義下，被理解為是究極的。

第四、西方的知性傳統與佛教在把絕對存有理解為最高真實方面的不同，決定於對絕對無的體會的看法，即這體會對於顯現最高真實來說，是否是本質地必須的。同時自然要看相對的無（非存有）是否被理解為與相對的有（存有）是完全相等與交相涉入。對於西方知性傳統來說，佛教最能深刻地正視人生的負面。但它並不消極自卑，而有其積極進取的一面。

第五，當肯定面（或存有）本體論地先在於否定面（或非存有）時，則自然應把那作為這本體論的先在性的焦點的「絕對存有」，視為究極者，視為解脫的象徵。在這種理解下，否定面成了肯定面所剋的對象。相反地，當肯定面（或有）與否定面（或無）相等和交相涉入時，則這兩者之間形成一背反的矛盾的緊張形勢，這緊張形勢是要克服的。在佛教，解脫即在對於空的體會中獲得，空即是從上述那個存在的背反中解放開來之意。同時，最重要的是，真正的解脫，必須最後連空也「空掉」。這樣，解脫的表徵，並不是「絕對存有」作為存有在本體論方面先在於非存有的那個焦點，而是「空」的能動性，它同時亦是充實飽滿的。

在對人生的負面的理解上，西方知性傳統與佛教的分別，不單是本體論的，而且是存在的和涉及得救方面的。我以為，在否定面方面，特別是人生的負面，它是否被理解為在層次上低於或相等於肯定面，其關鍵並不在個體生命或宗教是樂觀的抑是悲觀的，而在它是理想主義的抑是現實主義的。西方把人生的負面理

解為在層次上低於其正面，實基於它對人性的一種看法；這必定是樂觀的，但却是理想主義的。佛教把人生的負面理解為在層次上等同於其正面。則是基於這樣的一種看法，就有關人性方面，它不完全是悲觀的，但却是徹底現實主義的。

上面對有無的描述，實可同樣地適用到生與死，善與惡等問題上。佛教並不把生視為在層次上較死為高。生與死是兩個相對的過程，它們互相否定，但亦緊密地連在一起。由於生與死的互相否定過程沒有開始，亦沒有終結，故佛教稱之為 *samsāra*，生死的流轉或輪迴。潛心於佛法的人，都深切地感到輪迴的無盡，而冀求解脫。當你不能經由概念而却能當下神聖地存在地會得輪迴的無窮時，你即能體會到，它是生與死結合為一的東西，但却是背反的，自我矛盾的。這種體會，特別是在禪中，稱為「大死」的體會。因它是生死面的完全否定，是超越乎與生區別開來的死之上的。只有經由「大死」，才能得涅槃，那在佛教即是解脫。在佛教看來，以生命的力來克服死，而在將來獲得永生，那是不重要的；重要的是要從生死的自我矛盾的性格中解脫開來，從生死流轉中解脫開來，證得自由。這完全是一種存在的體證，故人人都能於當下會得。在這個存在的體證中，涅槃並不離生死。如如生死當下即是涅槃，如如涅槃當下即是生死。

又，在佛教中，善並不比惡更有先在性。佛教徒由生命內部善惡的交相爭鬥的經驗得知，善不必足以克服惡。善惡是兩個完全相對反的原理，它們以相抵的力量交相爭持；但它們却互相關繫着，包容於作為一個整體的存在的背反中。佛教以為，相信能夠以善來克服惡，而達致最高善，那是虛妄的；縱使從倫理的觀點看來，這信仰是一強有力的定言律令。由於善與惡是力量相抵而互相否定的原理，故永不能在倫理方面以善來克服惡，且這會墮入一個嚴重的兩難。基督教了解到這個存在的兩難，內在於人的存在中，而稱之為根源的罪惡「原罪」；他們以為必須要信仰神，透過救贖，神能使人從罪惡中解脫開來。從基督教的觀點看來，神本身即是絕對善，它是大寫的(God)；這從聖經的“no one is good, but God alone”(Mark 10:18, Luke 18:19)中可見。

五、

誠令即表示神的意志，故對於誠令的遵從與違背，即構成人的善或惡。復次，經上又強調：「不要爲惡所克服，而要以善來克服惡」（II Thess. 3:13）。

相反地，對於佛教式的解脫來說，重要的並不是以善來克服惡，而參向最高的絕對善；却是要從善與惡的存在的兩難中解放開來，而體證得空，那是超乎善惡對抗之上的。空的證得，不是概念的，而是神聖的，是整個生命存在的事；如我在上面說過，真正的空當下即是充實飽滿。故在對於空的存在的體證中，人即能作善惡的主人，而不爲其奴役。證得真空，在這個意義下，是人的自由，創發與倫理生活的基礎。

六、

總括來說，在西方，像存有、生命、善等肯定原理，是在本體論方面先在於像非存有、死、惡等否定原理的。在這個意義下，否定原理即時常作爲第二義的東西而被把握。與此相反，在東方，特別是在道教與佛教，否定原理並不是第二義的，它與肯定原理同一層次，甚至較之更爲根本，更爲中核。不過，那是基於這樣的意義而說的，即是，要顯現最高真實，關鍵在體證得否定原理；另外，那不可名狀的道或空，是作爲相對意義的肯定與否定原理的根基而被證得的。故對那超越乎肯定與否定的對抗性之上的最高真實的證得，在東方，透過否定性；在西方，則透過肯定性。

不過，就西方傳統說，有兩個事實是不應被忽畧的，此中，否定性被理解爲是具有積極意義的東西。其一是基督教神祕主義，特別是被稱爲負面神學（Negative Theology）者；另一則是尼采和海德格的哲學。

首先，基督教神學植根於一種經驗，在那種經驗中，神自身與靈魂的生命個體直接連結起來。神並不以一個超越的人格存有而威臨於靈魂之上，而稱爲「祢（Thou）」；它却是一種神格（Godhead），人格神即自其中轉出。作爲擬戴奧尼夏（Pseudo-Dionysius）的一個古希臘最高法院的法官（Areopagite），在其

神祕神學（Mystical Theology）中寫道，神格是不可定義的，不可名狀的，和不可知的；它超乎黑暗與光明，眞與不眞，肯定與否定之上。只有經由否定面，才能達到那不可言詮的神。在德國神祕主義中，Meister Eckardt 說神格或 Gottheit 為無有（Nichts），Jakob Böhme 則視之爲無基底者（Ungrund）。而神的本質，並不是最高的絕對善，而是超乎善與惡之上的。這與佛教對於最高真實的理解，極其相似。

第二件事是尼采和海德格。如衆所周知，尼采凌厲地抨擊柏拉圖主義與基督教，視之爲一種兩個世界的理論，在這個實際的遷流的世界的背面，建立「真正的永恆的世界」。他在嘗試對所有價值作重新的衡量「Umwertung aller Werte」中，宣告虛無主義的來臨；在這虛無主義中，所有傳統的肯定原理都被否定掉。他又鼓吹超人（übermensch），作爲真實的虛無主義者；在沒有神的情況下，這超人完全承擔虛無，接受永恆的輪轉。

海德格受尼采影響，他且超過尼采。他恐怕是在西方歷史中能最深刻地正視「無」的問題的人。他把西方的形而上學史，視為對於「絕對存有」的忘懷（Seinsvergessenheit）的歷史。他嘗試探索絕對存有自身「Sein selbst」的意義；他以爲這絕對存有，與自亞里斯多德以來的形而上學中的各個存有之絕對存有「Sein des Seinden」，完全不同。要迎會無，即要越過對於絕對存有的忘懷。無自身可開出一絕對存有之路。這亦與佛教對空的理解極其相若。

不過，基督教神祕主義只是基督教中的一個片段；而尼采與海德格在西方亦常被疑爲是西方哲學傳統的判徒。但我們必須要問，在西方的知性傳統中，其歷史與哲學的欠缺是甚麼呢？這亦是這些人所感到的和要填補的問題。他們強調否定性或無，沒有一個積極義麼？我們應否把他們僅視爲非正統而忽視之呢？倘若以爲海德格、尼采和那些神祕主義者應被拒斥，被視爲非正統與不健全，則請讓我再問一下，西方以存有先於非存有，這就相關到物一般與特別就相關到人來說，如何在哲學上被認準呢？

（完）