

海德格與西谷啓治論虛無主義

賴賢宗 (台北大學中文系副教授兼系主任)

導論

尼采 (Friedrich Nietzsche) 提出「歐洲的虛無主義」(Nihilismus, Nihilism) 必然成爲現代西方文化的潮流的問題。虛無主義是一個歷史性的進程，在此中，原本佔據統治地位的「超感性領域」失效了，變的空無所有，以致於存有者本身喪失了意義與價值。海德格 (Martin Heidegger) 從存有思想的立場，重新檢視尼采的虛無主義問題，海德格認爲尼采思想還停留在形上學之中，甚至可以說尼采的哲學是西方形上學的完成，所以尼采並不能真正克服虛無主義。尼采的形上學不是對於虛無主義的超越，而是虛無主義首次完全成爲自身。海德格對此加以闡明，並予超越。

因爲西方世紀末的虛無的精神氛圍，與在此一氛圍之中，西方學者對於佛教進行現代詮釋的需要，從十九世紀中葉到二十世紀初期，歐洲的許多佛教學者採取虛無主義的詮釋，來解說佛教的中觀學和佛教的空。這樣的詮釋進路，甚至在晚近的當代佛學詮釋也有所發展。對於世紀末的西方哲學與佛學詮釋的虛無主義的登場與超越，如何理解，本文加以闡明。

西谷啓治 (Nishitani Keiji, 1900-1990) 是京都學派的最具有代表性的哲學家之一，也是當代禪佛學的著名哲學家。1937 年到 1939 年之間，西谷啓治在德國弗萊堡大學，遊學於海德格的門下，參加了海德格的尼采講座，「虛無主義」的問題是此一講座的主題。受此影響，西谷啓治於 1949 年出版了《虛無主義》一冊，後來收入《西谷啓治著作集》第八卷。¹ 海德格和西谷兩人都闡明了「虛無主義」的問題，面對共同的人類文化危機。海德格對於尼采哲學的闡釋，影響當代哲學甚鉅，尤其是透過它對於法國「後現代」思想家的影響，影響到了當代各個方面的文化理論，例如文化批評、造型藝術、劇場理論等。

海德格在闡明尼采哲學的同時，他將存有思想從「存有的意義」轉向於「存有的真理」，重視「無」、「無自無」的課題，多次引證東方的道家禪宗思想，海德格後期思想被認爲具有跨文化溝通的重大意義。海德格的尼采講座直接影響了西谷啓治關於「虛無主義」的討論和禪宗哲學的當代詮釋，但是，對於這一影響的實質內容，卻少有人加以分析與重檢。本文對此，回到海德格和西谷啓治關於「虛無主義」討論的文本，加以闡明。運用佛教的「空」(道家的「無」) 來超越西方傳統哲學的存有遺忘以及在現代產生的虛無主義的命運，成爲親近海德格的東亞哲學家努力以赴的當代思想任務。對於此一論文所揭示的「海德格與西谷啓治論虛無主義」的研究，對於吾人了解海德格存有思想、後現代哲學家 and 天

¹ 西谷啓治，《西谷啓治著作集第八卷》，東京，創文社，昭和六十一年。

台佛學的「差異觀」，具有重大意義；而對於此一論題在國內外學界尚未見到專門性的研究，是以此一論文之提出有其相當的意義。又，西谷是用佛學來面對虛無主義的問題，用「大疑」、「大死一番」的禪的實踐，來超越當代文化中的虛無主義，這和海德格的站在西方文化與哲學的立場來解說虛無主義的根源而歸宿於存有思想，有所不同。本文對此，也加以闡明。

第一節 海德格論尼采與虛無主義

1 問題的討論背景

西方文化的價值判準與根基在於希臘哲學與希伯來的宗教二者，也就是在於追問事物之本質的理性，與信仰造物主與人所訂定的舊約新約和祂的救贖行動。如海德格所說，這樣的理性與信仰乃是立基在形上學的存有神學構成 (die onto-theologische Verfassung der Metaphysik) 之上，而這一基礎是有問題的。因為存有神學構成的思想模式將人限制在存有遺忘之中，並不能展現到達存有思想的道路。若然，那麼西方傳統的「表象性思維」雖然導致科技的進步，雖然工具理性的擴張對於現象世界的秩序安排，極為有效；但是，它卻遺忘了表象背後的深沉玄奧的存有，遺忘了存有對於人的此有所可能啟發的動力。「表象性思維」是一種「開顯」，但是，「開顯」已經預設了有所「遮蔽」，「開顯」是在「遮蔽」之中的「開顯」，「開顯」的活動是在「開顯 — 遮蔽 (顯隱)」(即開顯，即遮蔽)的活動之中。而「表象性思維」是在「開顯」之後，遵循於「符應真理觀」，也就是說「真理」變成是命題與對象的符合與否的課題。知識變成了這樣的命題的系統，世界變成了作為這樣的圖像的對象的總合。因此，不管是「真理」、「主體」或是「世界」，都膚淺化了，停留在「開顯」的亮光之中，而遺忘了存有本身的「開顯 — 遮蔽 (顯隱)」(即開顯，即遮蔽)的深度與奧密。

亨利希·貝克 (Heinrich Beck, 1929-) 曾經使用了Ontodynamik (筆者譯為「存有力動」) 一辭，並且發展了 Ontologische-Hermeneutik、Onto-Hermeneutik (本體詮釋學)²，貝克主編 *Schriften zur Triadik und Ontodynamik* 叢書，在德語地區的哲學界和文化教育界，甚有影響力。Onto-Hermeneutik 應該被譯為「本體詮釋學」，其內容相通於成中英、潘德榮和筆者近年來所發展的「本體詮釋學」。³筆者使用「存有力動」(Ontodynamik) 一辭來指稱「存有本身的即開顯即遮蔽的

² 關於Ontologische-Hermeneutik (本體論的詮釋學)、Ontodynamik (本體力動)、Onto-Hermeneutik (本體詮釋學) 的簡要解釋，參見Heinrich Beck 的 *Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie* 一書的第 169-172 頁「7.3 Die Method und die Aufgabe (方法與任務)」的解說。關於Ontodynamik (本體力動)，參見該書第 144 頁。關於Onto-Hermeneutik (本體詮釋學)，參見該書第 170 頁。

³ 關於成中英、潘德榮和筆者近年來所發展的「本體詮釋學」，參見成中英〈論「觀」的哲學涵

玄奧活動」，如同海德格所批評的，「存有力動」在吾人傳統西方形上學對於存有學差異的忽略之中被遺忘了。在近現代文明之中，工具理性的過度膨脹形成了人與自然、人與人、人與自己的知識旨趣的宰制。海德格認為，一旦遺忘了存有力動，遺忘了根源意識的玄奧深處，自然、人與神遂膚淺化，而變成互相隔絕的表象，自然、人與神就變成三組機械性的互相隔離的圖像，都喪失了它們的本性。⁴存有的詩歌停止之處，虛無主義的苦痛呻吟於焉開始。

2 海德格的尼采講稿及其對西谷啓治のニヒリズム 一書之影響

如前所述，1937 年到 1939 年之間，西谷啓治在德國弗萊堡大學從事研究，他參加了海德格的尼采講座，而「虛無主義」的問題是此一講座的最重要的主題。受此影響，西谷啓治於 1949 年寫作了ニヒリズム（《虛無主義》）一書，先是於同年在弘文堂出版，後來由日本研究所出版新版的ニヒリズム 一書。最後收入《西谷啓治著作集》第八卷而標題是ニヒリズム⁵。那麼，1937 年到 1939 年之間，西谷啓治參與了海德格的尼采講座的哪些部分而寫作了ニヒリズム（《虛無主義》）一書呢？這些是否在海德格的現有著作之中，可以考察它們與西谷啓治哲學的相關內容呢？底下加以檢視。

海德格於弗萊堡大學的「尼采講座」講於 1936-1940 年之間，海德格的上課習慣和大多數德國教授一樣，在進行講課之前，都會事先撰寫講稿，成為後來修訂成書的基本材料。海德格在 1936-1940 年之間的「尼采講座」講稿之外，後來又加上幾篇寫於 1940-1946 年的關於「形而上學的存有歷史」的論稿，這些材料後來整理成為兩冊影響甚鉅的德文專書：*Nietzsche, Erster Band, Zweiter Band*（《尼采》第一卷、第二卷）（Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1961）。⁶

海德格以強力意志與永恆輪迴作為尼采哲學的兩個根本概念。在 1936-1937 年冬季學期的尼采講座討論的是強力意志與永恆輪迴在藝術與美學中的統一，此篇講稿整理成為 *Nietzsche* 一書之中的〈作為藝術的強力意志〉（*Der Wille zur Macht als Kunst*）一文。

又，1937 年夏季學期舉行的尼采講座的講稿後來被編輯為此書〈永恆輪迴〉（*Die Ewige Wiederkehr des Gleichen*）一文。

義 — 論作為方法論和本體論的本體詮釋學的統一〉，收於《本體詮釋學第二輯》（北京大學出版社，2002 年），及《本體詮釋學》各輯所收的論文。

⁴ 海德格著，孫周興譯，《尼采》上卷下卷，北京，商務印書館，2002，頁 697。

⁵ 西谷啓治，《西谷啓治著作集第八卷》，東京，創文社，昭和六十一年。關於ニヒリズム 一書的出版經過，參考《西谷啓治著作集第八卷》後記。

⁶ 海德格於弗萊堡大學的尼采講座講於 1936-1940 年之間，後來又加上幾篇寫於 1940-1946 年，後來整理成為下書：*Martin Heidegger, Nietzsche, Erster Band, Zweiter Band*, Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1961。中譯本：海德格著，孫周興譯，《尼采》上卷下卷，北京，商務印書館，2002。以下只引用孫周興的中譯本。但是已經經過筆者對校過德文，必要時對於譯文，加以修定和說明。

又，在 1939 年的夏季學期之中，從認識的問題來討論他的問題，檢討了「正確性」(Richtigkeit) 的真理觀、理性的創作本質，批判了作為「邏輯學」的西方形上學，這就是 *Nietzsche* 一書之中的〈作為認識的強力意志〉(Der Wille zur Macht als Erkenntnis)。

以上各篇集成 Neske Pfullingen 版的 *Nietzsche* 兩卷本的第一卷 (第一冊)。1937 年到 1939 年之間，西谷啓治在德國弗萊堡大學從事研究，以上所列舉的海德格的尼采講稿都影響了西谷啓治這段時間關於虛無主義的研究。

海德格此一尼采講座由於學期提前於 1939 年七月結束而被打亂。以下各篇講稿，則編輯成 Neske Pfullingen 版的 *Nietzsche* 一書的第二卷。海德格 1939 年講座的題目是〈相同者的永恆輪迴與強力意志〉(Die Ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht)，探討永恆輪迴與強力意志的關係，在海德格的尼采講稿具有總結性質，這是 Neske Pfullingen 版的 *Nietzsche* 兩卷本的第二卷一開始的第四章。以上從〈作為藝術的強力意志〉到〈相同者的永恆輪迴與強力意志〉四篇共 458 頁 (以 Neske Pfullingen 版的 *Nietzsche* 一書為準) 的論稿，無疑問地，可說是西谷啓治 1937 年到 1939 年之間參與海德格的尼采講座所研習的基本內容。

此外，1940 年第二個學期，海德格開始從〈歐洲虛無主義〉(Der Europäische Nihilismus) 的角度，繼續闡明強力意志的問題，這部分的講稿寫作於 1939 年，比對《西谷啓治著作集》第八卷的《虛無主義》，可以知道西谷啓治已經知道這部分講稿的思想內容。

又，〈尼采的形而上學〉(Nietzsches Metaphysik) 寫於 1940 年八月至十二月，此一講稿闡明存有概念的歷史和尼采於其中的地位。〈虛無主義的存有歷史規定〉(Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus) 是這一系列的最後講稿。

又，底下三篇都寫於 1941 年，已經不算是海德格的尼采講座的講稿，而是另行寫作的關於超越尼采 (後尼采哲學) 的進一步探討:〈作為存有歷史的形而上學〉(Die Metaphysik als Geschichte des Seins)、〈關於作為形而上學的存有歷史的草案〉(Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik)、〈回憶到形上學之中去〉(Die Erinnerung in die Metaphysik)。這三篇的主題不再侷限於尼采本身，而以更多的篇幅討論了「形而上學的存有歷史」和「哲學的終結」的問題。尼采哲學仍然是形而上學的一部分，或說是它最後的一個環節。

經過文本的對比研究之後可以確認: 西谷啓治《虛無主義》一書的第三章闡明尼采所說的「宇宙論的價值崩壞」的三種形態的討論乃是出自海德格《尼采》講稿的第五章第五節「虛無主義的起源，它的三種形式」。⁷

又，西谷啓治在《虛無主義》一書之中關於西方哲學之中的虛無主義的討論，大都可以追溯到海德格《尼采》講稿。例如西谷書的第三章的標題「肯定的虛無主義」，就是來自於海德格對於尼采哲學的獨特解釋。又，西谷書的第三章討論尼采所說的「永恆回歸」並從中釐清「肯定的虛無主義」，是參考

⁷海德格著，孫周興譯，《尼采》下卷，北京，商務印書館，2002，頁 701-708。

了海德格《尼采》第二章的第 23 節〈輪迴思想的領域：作為虛無主義之克服的輪迴學說〉。西谷書的第三章對於「永恆的瞬間」的討論，是參考了海德格《尼采》第二章第 24 節〈瞬間與永恆輪迴〉。⁸經過文本的對比研究，可以確認西谷這些對於西方哲學之中的虛無主義的討論，是來自於海德格《尼采》講稿。

復次，就西谷書中的自己的陳述來加以考察。西谷寫於 1966 年的〈新版緒言〉特別提到他書中的第六章已經參考到海德格的 *Zur Seinsfrage* 一文的相關討論，在此一篇緒言的最後，西谷也提到了關於海德格對於虛無主義的討論可以參考海德格的 *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (收於 *Holzweg*, 1950 Vittorio Klostermann 初版)、*Was heißt Denken?* (1954)、*Überwindung der Metaphysik* (收錄於 *Vorträge und Aufsätze*, 1954)、*Wer ist Nietzsches Zarathustra* (同前)、*Zur Seinsfrage* (1946)、*Nietzsche 2 Bde* (1961) 等著作，西谷啓治特別指出這些著作都是基於 1940 年前後的海德格關於尼采的講稿。⁹

西谷於 1949 年在寫作 *ニヒリズム* 一書（《虛無主義》）一書的時候，海德格《尼采》講稿並未正式出版成書，西谷應該是根據他於德國遊學之時的海德格課堂講義與筆記，再參考上述海德格 1946 年的 *Zur Seinsfrage*，而創作了自己的 *ニヒリズム* 一書（《虛無主義》）。台灣大學（日據時代的台北帝國大學）文學院圖書館就保存有當初日本學者從海德格課堂上攜回的《現象學基本問題》的德文油印講義，其形式和筆者在德國考察海德格講稿初稿的形式是一致的，可見出當時日本學者攜回講義而加以保存與參照的情況。又，到了 1966 年，西谷出版新版的 *ニヒリズム* 一書，則是正式參考了正式出版的海德格《尼采》講稿和上述的 *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* 等文，來加以修訂。

可以簡單地說，若要釐清對於西谷此書關於虛無主義的論述的海德格的影響，可以先行閱讀《尼采》的「第五章 歐洲虛無主義」和「第七章 對虛無主義的存有歷史規定」的思想內容。因為「第五章 歐洲虛無主義」是前四章的思想總結，而「第七章 對虛無主義的存有歷史規定」的討論則和海德格 *Überwindung der Metaphysik*、*Was heißt Denken?* 等文的討論是一致的，對於虛無主義的超越之研究，是最為關鍵的篇章。

3 海德格論尼采與虛無主義

關於尼采所說的虛無主義，海德格進行了下列反省。海德格描述「虛無主義」的基本定義是「虛無主義是最高價值之罷黜的過程，虛無主義是這個過程的內在法則，是最高價值的淪落得以合乎其本質地進行所依據的“邏輯”」¹⁰。尼采在《強力意志》第一條（作於 1885-1886 年）宣告了虛無主義的來臨：「虛無主義降

⁸海德格著，孫周興譯，《尼采》上卷，北京，商務印書館，2002，頁 421-436。

⁹西谷啓治，《西谷啓治著作集第八卷》，東京，創文社，昭和六十一年，頁 4。

¹⁰ 海德格著，孫周興譯，《尼采》上卷下卷，北京，商務印書館，2002，頁 694。

臨了。在這個所有的來客中最可怕的來客是從何處走向我們的」¹¹，在人的理論理性與主體哲學發展至最高峰之時登場，虛無的幽靈也悄然佔據心靈的深處與世界的每一個角落。虛無主義的登場，終於十九世紀末上演。

希臘哲學走向柏拉圖、亞里斯多德的「表象形上學」並進一步影響了中世紀的基督教神學，這不僅已經隱含了海德格所說的現代科技過度膨脹的「框架」(Gestell)，也可以說已經預示了虛無主義的登場。人類在單面向的理性宰制一切之時，在「現代性」高揚之時，內心感受到的並不是真正的滿足，而是失落，是海德格所說的「無家可歸之感」。海德格認為這乃是因為西方人長久以來遺忘了存有，尤其是現代人桎梏於表象性思維，所以無力回應近代以來的形上學崩解與尼采所說的上帝已死的問題。爲了挽救這個危機，早期海德格著力於詮釋時間性作爲人的實存方式，以開顯存有的意義。1929年之後，後期海德格著重「無」、「本成 (Ereignis)」，以詩性語言作爲存有的安宅，要人安住於存有思想的根源體驗的深處。

受到尼采與海德格思想的啓發，「後現代」奮力擊碎理體中心主義，從存有神學構成掙脫出來，似乎並未感到虛無主義是一個苦難，因爲在價值體系與存在基礎的崩解之中，後現代哲學家享樂於無窮無盡的解構，此時虛映於大地與天際的是萬事萬物破碎之後的折射散列之光，但是，虛無主義的問題在「後現代」思想之中真的獲得解決了嗎？仍是一個無法迴避的問題。萬事萬物破碎之後的折射散列之光能夠取代存有之光嗎？人真的能安樂於無窮無盡的解構之中嗎？聆聽存有思想的根源體驗的深處對人的召喚，在折射散列之光之中，仍放曠，仍靈動。

正如海德格對於尼采所說的虛無主義的解釋：尼采「否定性的虛無主義」固然重要，而更爲重要的是超越尼采那樣的虛無主義，而發展出「積極性的虛無主義」。海德格說：「虛無主義最內在的本質及其支配地位的強力，是否恰恰不在於人們把虛無主義僅僅看作某種空無所有的東西，把虛無主義看作一種對單純空虛的膜拜，看作一種通過有力的肯定立即能夠得到補償的否定……尼采關於虛無主義的概念本身就是一種虛無主義的概念。……他【尼采】自始就只是從價值思想出發，把虛無主義把握爲最高價值之貶黜的過程」¹²。尼采從價值思想出發，把虛無主義把握爲最高價值之貶黜的過程，這是一種「否定性的虛無主義」。「否定性的虛無主義」全盤否定了實體存有論 (substance ontology)，也對西方傳統的所有倫理價值基礎加以攻擊，批判他們將道德建立在全能的上帝的信念之上或至少在存有論上。

「虛無主義」、「一切價值的重估」、「強力意志」、「相同者的永恆輪回」、「超人」是尼采的形上學的主要課題。¹³海德格認爲，吾人對於「虛無主義」的本質的思考要立足於它與「一切價值的重估」、「強力意志」、「相同者的永恆輪回」、「超

¹¹ 海德格著，孫周興譯，《尼采》上卷下卷，北京，商務印書館，2002，頁 691。尼采的《強力意志》(Der Wille zur Macht) 一書一般譯爲《權力意志》，今從孫周興的翻譯，採取「強力意志」的譯法。

¹² 海德格著，孫周興譯，《尼采》上卷下卷，北京，商務印書館，2002，頁 692-693。

¹³ 海德格著，孫周興譯，《尼采》上卷下卷，北京，商務印書館，2002，頁 678。

人」的聯繫。從這種必須性之中，「虛無主義」的本質本身是多層次和多形態的。「虛無主義」不能只停留於「否定性」之中，海德格說：

然而，只要在尼采那裡，虛無主義表現為一個扁黜和沒落事件，一個衰弱和死亡事件，則尼采的經驗看起來至少確定了虛無主義中某種否定性的東西。取代對存有者之為存有者的「不」(Nein)，尼采要求一個「是」(Ja)。他沉思的是一種對虛無主義的克服。但只要虛無主義的本質沒有得到經驗，這樣一種克服又是何以可能的呢？¹⁴

海德格認為，在尼采那裡，虛無主義表現為一個價值以及價值的根基的扁黜和沒落事件，這樣的「確定了虛無主義中某種否定性的東西」，我們可以將之稱為「否定性的虛無主義」。海德格又認為「取代對存有者之為存有者的「不」(Nein)，尼采要求一個「是」(Ja)」，可以說，尼采的虛無主義蘊涵了一種「積極性的虛無主義」的需求。「積極性的虛無主義」的需求，開啓尼采所說的「強力意志」、「一切價值的重估」、「超人」的討論。

但是，海德格認為，尼采所說的「強力意志」等肯定性的超越之道，仍然只是一種形上學。海德格說：

尼采關於虛無主義的概念本身就是一個虛無主義的概念。儘管有種種深刻洞見，但尼采沒有能夠認識到虛無主義的隱蔽本質，原因就在於：他自始就只是從價值思想出發 把虛無主義把握為最高價值之貶黜的過程。而尼采之所以必然以此方式來把握虛無主義，是因為他保持在西方形上學的軌道和區域中，對西方形上學作了一種臻於終點的考慮。¹⁵

尼采的虛無主義「自始就只是從價值思想出發 把虛無主義把握為最高價值之貶黜的過程」，並未反省到「虛無主義的隱蔽本質」，也就是說，形上學的存有神學構成所隱蔽的「即開顯，即遮蔽」的本質，所以尼采仍然「保持在西方形上學的軌道和區域中」，而他以虛無主義對於西方形上學加以攻擊，則是「對西方形上學作了一種臻於終點的考慮」。又，尼采的強力意志等學說雖然嘗試「取代對存有者之為存有者的“不”(Nein)，尼采要求一個“是”(Ja)」。但是，尼采畢竟未能把握到「虛無主義的隱蔽本質」。根據海德格在〈對虛無主義的存有歷史規定〉所說，此「虛無主義的隱蔽本質」是「存有者之為存有者在根本上“是”(ist)一無所有的」。¹⁶根據海德格在〈尼采思想中的五個標題〉所說，此「虛無主義的隱蔽本質」乃是「Nihil，即虛無 (Nichts) — 作為掩蓋著存有者之存有的真理的面紗」¹⁷，「無」是「存有」的面紗，隔而不隔，透過存有者不能直面存有，唯有透過「無」，泯滅掉一切面對「存有者」(甚至是「最普遍者」和「第一因」的存有者) 的態度，才能直面存有。而這樣的「無」已經被西方的形上學所排除

¹⁴ 海德格著，孫周興譯，《尼采》上卷下卷，北京，商務印書館，2002，頁 971。

¹⁵ 海德格著，孫周興譯，《尼采》上卷下卷，北京，商務印書館，2002，頁 693。

¹⁶ 海德格著，孫周興譯，《尼采》上卷下卷，北京，商務印書館，2002，頁 966。

¹⁷ 海德格著，孫周興譯，《尼采》上卷下卷，北京，商務印書館，2002，頁 680。

在外。所以，「無」是「存有」的面紗，也是「虛無主義的隱蔽本質」。尼采哲學雖然仍然停留在存有的遺忘之中，必須加以超越，而進一步達到海德格自己所說的「存有思想」；但是，尼采關於「虛無主義」的討論，已經讓吾人接近於「無」此一「虛無主義的隱蔽本質」。顯然，這裡所說的「無是存有的面紗」、「存有者之為存有者在根本上是一無所有的」，在外觀上，已經接近於佛教所說的「空」。底下接著討論：中觀佛學與禪佛學的虛無主義詮釋進路與海德格對於西谷啓治的空的哲學的影響。

第二節 虛無主義與禪的接觸點

1. 中觀佛學與禪佛學的虛無主義詮釋進路與海德格

從十九世紀中葉到二十世紀初期，歐洲的許多佛教學者採取虛無主義的詮釋，來解說佛教的中觀學，例如E. Burnouf、H. Jacobi、M. Walleiser、I. Wach、A. B. Keith、L. de La Vallee Poussin 等人，來解說佛教的中觀哲學。杭廷頓 (C. W. Huntington) 反省了這一段研究史，他指出：當時這些歐洲的佛教學者認為佛教中觀學的空性學說不僅是對於實體存有論 (substance ontology) 的全盤否定，也是對西方傳統的所有倫理價值基礎的攻擊，也就是批判他們將道德建立在全能的上帝的信念之上或至少在存有論上。而這些佛學家所理解的中觀佛教，既否定全能的造物主，也批判實體存有論，所以是「虛無主義」。他們認為中觀佛學對整個理性傳統，進行了澈底批判，歸宿於「空」，這樣的佛學是一種「虛無主義」。¹⁸

杭廷頓 (C. W. Huntington) 認為中觀佛學的解脫學之所說和「啓發性的哲學家」(Edifying philosopher) 是相通的，也就是說相同於海德格、維根斯坦、杜威、羅蒂要解除理性主義哲學、德意志觀念論的系統哲學，以及解除對於語言和態度的執著 (break free from outworn vocabularies and attitudes)，轉而強調生活形式的實現。¹⁹復次，杭廷頓指出，中觀學的要點並不在於片面地取消世俗諦，另立勝義諦 (空)，而是提出作為不離於方便善巧的空。在菩薩的大悲心之中，勝義諦並不離開在世俗諦之中的方便善巧，如果不了解無執、空和大悲心的關係，就無法真正理解勝義諦。²⁰片面地取消世俗諦，以孤立懸絕另的方式另立所謂的勝義諦

¹⁸ C. W. Huntington, with Geshe Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, 頁 26。此處的討論參見林鎮國，〈歐美學界中觀哲學詮釋史略〉，《佛學研究中心學報第二期》(1997.07)，頁 281-307。

¹⁹ 參見C. W. Huntington, with Geshe Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, 頁 125。此處的討論也可參見林鎮國，〈歐美學界中觀哲學詮釋史略〉，《佛學研究中心學報第二期》(1997年7月)。

²⁰ C. W. Huntington, with Geshe Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to*

(空)，缺少大悲心和方便善巧，這將會變成一種空洞的虛無主義。

1937 年到 1939 年，京都學派哲學家西谷啓治在德國弗萊堡大學，從事哲學研究，參加了海德格的尼采演講。²¹西谷啓治受到海德格關於虛無主義和西方形上學的超克的講法的影響，發展了當代的禪哲學與空的哲學，用以克服虛無主義此一東方與西方共同的人類文化危機。

「虛無主義」是一種尼采時代的時代氛圍，也反映了當代的哲學困境；以虛無主義詮釋佛教是一種「洋隔義」，反映了西方人文學界對於文化危機的反省。西谷啓治在海德格的尼采演講的影響之下，從事「虛無主義」與佛教的當代詮釋，討論虛無主義，顯然是想通過對於佛教哲學的當代詮釋，一方面重新詮釋佛教作為虛無主義的真正本質，另一方面是想提出超越虛無主義的時代氛圍的來自於佛教的解救之道。佛教中觀學的空性學說和禪，否定了實體存有論 (substance ontology) 和建立此一基礎之上的道德理論與神學所以呼應了尼采所說的否定的虛無主義，但是並不停留於此一否定之中；佛教中觀學的空性學說和禪，對於「積極性的虛無主義」提出其解脫的真實之道，並具有無量的慈悲與方便，並不是停留於空洞的虛無衰頹之中。

2. 西谷啓治: 虛無主義與禪的接觸點

如前所述，1937 年到 1939 年之間，西谷啓治在德國弗萊堡大學，遊學於海德格的門下，參加了海德格的尼采演講。他受到海德格關於虛無主義和西方形上學的超克的講法之影響，但是不滿意於海德格以存有歷史來解說哲學的終結。西谷回過頭來從事東亞思想的當代詮釋，發展了禪的哲學，用以克服當代的虛無主義。²²

虛無主義與禪的接觸點在哪裡呢？就如川村永子 (花岡永子)《禪と宗教哲學》的西谷哲學研究所曾指出：此一接觸點可以說是存在於東西方所共同的人的實存體驗之中。虛無主義與禪的接觸點並不存在於相對性的「有」以及相對性的「無」的相對性的存有者與它們所立足的相對場所。當祈克果 (S. Kierkegaard) 說懼怖至死的疾病襲擊人的存在，海德格說面對死亡而使得人的存在根基產生動搖之時，「不安」侵襲人的實存。這種現象存在的全體 — 這種全體性已經無法留存在傳統的形上學理念上面，而是存在於「絕對無」之場所之中的實存活動之中 — 如同祈克果和海德格所說，就在不安這樣的根本氣氛之中顯露出來。禪在

Early Indian Madhyamika, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, 頁 124。

²¹海德格的尼采演講講於 1936-1940 年之間，西谷啓治遊學德國的時候參加了海德格的尼采討論課。海德格上課講稿後來整理成影響甚巨的 *Martin Heidegger, Nietzsche* 兩卷 (Pfullingen, Günter Neske, 1961)。

²²西谷啓治關於「虛無主義」曾撰專書，以討論尼采為主，後來收於《西谷啓治著作集第八卷》(東京，創文社，昭和六十一年) 之中。

這裡給我們的是「公案」，棒擊我們，用以生起我們對於自身實存根基的疑情。例如「安心」、「何者是我的本來面目」、「我是誰」、「念佛是誰」等等公案與疑情就進入禪者的生命之中，大死大活，超越於相對性的「有」以及相對性的「無」的相對性的存有者與它們所立足的相對場所。

虛無主義對於表象思維的解構之處，同時也是禪觸擊我們生命實存的地方，首先迫在眉睫的就是絕對無（空）對於日常的表象性思維的斬斷，禪的入處（禪門所說的「得個入處」）在此突入於我們的生命。在絕對無（空）的展開的場所中，傳統邏輯的思維三原則（同一律、排中律、矛盾律）被超越。傳統邏輯的思維三原則只是適用於現象世界，也就是華嚴佛學的「四法界」的「事法界」，對於其他三個法界（理法界、理事無礙法界、事事無礙法界）則不然。例如就同一律 $A=A$ 而言，只是適用於現象世界；而對於本體界（實在），則所謂的「實在的自我同一」是「真如」（Suchness）。運用中觀哲學的四句（「四歧式」tetralemma，或稱「四句否定」（catuskoti）來表達，則可以說，「真如」既不是「存在於世界之中」，也不是「不存在於世界之中」，同樣不是「既存在於世界同時不存在於世界」，也同樣不是「既非存在於世界，也不是不存在於世界」。也就是說，「真如」存在於超越這些四個句子（中觀哲學的四句）的地方。禪以六祖惠能所說的念念頓見自性清淨，轉化了印度大乘佛學以中觀四句來表達「真如」，而變成東亞禪宗的自性頓悟的立場。例如，祖師禪以手杖非手杖為公案之時，就是把同一性的問題（手杖是手杖，同一律 $A=A$ ），置於實在的四句的視點之中，而開悟者一手將手杖奪去，所啓示出的就是「實在的同一性」（「真如」）存在於事物的表象被奪去而呈現為絕對無（空）之時。

第三節 西谷啓治論虛無主義的起源與超越

1. 笛卡爾的懷疑、沙特的無與西谷論禪的大疑、大死一番

對虛無主義的超越，西谷以禪的大疑、大死一番來加以完成，並對比於笛卡爾的懷疑方法論來展開其解釋。²³

西谷啓治認為近代哲學之父笛卡爾的我思與懷疑的方法論，並不能啓悟真正的實在，而沙特（J. Sartre）的存在主義所闡明的人的實存，究極言之，也還在笛卡爾的主體思想的有限性的界限之中。沙特所說的「虛無」也只是安放在意識的盡頭的一堵牆，是一種佛教所說的所批評的「黑山裡的生計」，是一種「惡取空」立場。西谷啓治認為只有通過禪所說的大疑、大死一番，才能突破這裡所說的限

²³ 西谷啓治，《宗教とは何か》，《西谷啓治著作集》第十卷，第一章第三節。

制。西谷啓治的《宗教是什麼》對此加以闡明。²⁴笛卡爾的我思與懷疑的方法論並未能進入根源性意識，是以存有者的普遍性和作為第一因的第一個存有者，以這樣的面對存有者的態度來代替了存有自身和存有力動，這還在海德格所批判的「存有遺忘」之中。沙特的「無」雖然已經走到了意識的盡頭，但是沙特所揭顯的並不是作為存有面紗的「無」，而是作為意識表象的盡頭的自我否棄和茫然無所歸的空洞的「無」。

沙特認為自己的《存有與虛無》乃是能給予人類尊嚴的唯一理論，也是一部消除一切哲學的二元論，經由現象學方法，將人還原成一種自由的實存，此中，虛無具有關鍵地位。沙特意圖很容易了解，但是一如前述，在到達根源意識的路途之中，他只是還是在自我意識的立場上，因此就沒有真正的解決問題。不論是什麼樣的主體，自己還是會有時把自己當作客體來執持，因此又落入一種相對性之中。此外，在這裡似乎可以看見主體性的自律性及自由等人類尊嚴的確保，如同沙特在《存有與虛無》第三卷闡明「為他」以及第四卷建立在這樣的基礎之上闡明「自由」與「道德的遠景」所說的。但是，真正思考人類尊嚴的存在根基，勿寧還必須在我們死了之後又活過來的過程中，在禪所謂的大死大活，或者海德格的《宗教現象學》等文本所詮釋的人的重生與基督再臨，在這樣的對於根源意識的體驗之中，也就是打破阻擋於人的實存的盡頭之牆壁一般的虛無，才能「改頭換面」而誕生「新人」。

沙特以為，人在實存的投射中不斷自我超越，這是一種離開自我自身的實存方式，也是不斷往自我自身之外跨越的存在方式。在此，便能承認可說是「脫自性」(投射性)的超越。而這種超越並不是神的超越之類的超越性，而是在自我存在的根底中，以作為否定的規定之走出自己的實存方式，以「無」而確立人的實存而成立。人抉擇本真的自己，而且不斷往自我之外跨越，無就是這裡所說的不斷往自我之外跨越，這樣，基於自為行動的自我意識和在共同存有之中對於他人的意識也都是基於無。沙特這是把「無」當跳板，而跨越進入到存有，也就是自己的存有和他人的存有，也就是超越和社會自由。²⁵然而，西谷批判沙特說：只要沙特把主體性放在笛卡兒式的自我的立場上，那麼這種所謂的存在於人的實存的根底的「無」，就連海德格所說的「死亡」的存在深度也達不到。

沙特的自我虛無化的這種自我存在方式，甚至達不到海德格所說的此有是「通往死亡的實存」。笛卡兒式的自我的立場上，達不到根源意識的己事究明的「自己」。此外，笛卡兒式的懷疑也不是作為虛無場所的大死的大疑。因為大疑就是笛卡兒式自我的破除。禪宗所謂「大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟」，禪宗的疑(疑情)是回到第一念而返參，反照那超越心意識的自性，也就是禪宗所謂的離心意識參。所以，禪宗的疑(疑情)是突破進入西田所說的根源意

²⁴ 西谷啓治，《宗教とは何か》，《西谷啓治著作集》第十卷，頁26。

²⁵ 主要是沙特《存有與虛無》〈第二卷 自為的存在〉的〈第三章 超越性〉對於無與超越性的討論，和〈第三卷 為他〉的〈第一章 他人的存在〉和第四卷第一章對於他人與自由的討論。

識的金剛王寶劍，而和笛卡兒的懷疑方法論的懷疑是不一樣的，笛卡兒的懷疑所確立的自我還是在無明煩惱之中，達不到西谷所說的已事究明的真正的「自己」。

西谷認為：當然，沙特的無也不是佛教的「無」(空)。佛教的無是「無我」。沙特的無只能認為是自我之中最為深隱的內核，這雖然真的是近代哲學所說的主體的根底，但也像是自我內部可以找到的牆壁，或者說是自我站立峭壁懸崖的跳板。到底跳板之下是什麼呢？所謂的自由的一躍的結果是什麼呢？如此站立在跳板之上的人其實自己並不真正知道，這勿寧是變成了將自我關進自我之中的根本原理。自我因為在根柢上擁有無的區隔，因此形成所謂的一個「洞窟」，這裡面所從事的種種哲學思維也就是禪宗所批評的「黑山裡的生計」或「鬼窟裡的活計」，就是指以主體性無為根柢的自我意識這種在洞窟內的生活。這種無只要是在自我內部中的無而成立，就仍然是被佛教所斥的「惡取空」立場，也就是不脫於執著於空的立場。樹立這種無的自我，仍是被無所繫、執著於無的。這就像有人否定自我的執著，其實卻是被綁得更緊，形成隱性的自我的執著。所以，這種無雖然是在有的否定形式而出現，只要仍舊有所執著，則仍是一種客體、一種有。一般所謂「虛無」，就是指這種狀況。在這種情況下，不可能將自我以及一切事物真正給予生命，也不可能將所有的事以真實性(reality)的面貌呈現，呈現其實相。因為那只是以單純的否定、單純的無將一切非實在化。這種虛無過去在佛教被認為是「斷見之空」的無。佛教雖然向來將這種空強調必須也加以放空，從而進入「絕對無」。

也就是只有在絕對無的情況下，把自我自身及一切事物當作是內與外的實在的意識之場所，才能超越對其根柢的無之細微難知的執著。能夠超越「常見」與「斷見」，所有的執著被否定，所有執著的自我以及被執著的「東西」的出現方式也都能變成空。一切真的是空。而所謂一切是空，指的就是一切在此，於其本來的真實(reality)上，如實地現前。這就是所謂的「如如」或「真如」，也是所謂的「無執著」，就代表在自我中執實的根柢並不存在，然而在沙特這裡，所謂「根柢不存在」的無還是好像一堵堵在盡頭的牆壁，化成一種執實的根柢。絕對無是真正的無底，也就是所謂的無住，以無住為本，在這裡，所有的事物不論是一朵花、一塊石頭，不論星雲或銀河宇宙，不論是生或死，都能以無底的真實性(reality, 實相)而現前。真正的自由就在這樣的無底中存在，沙特所謂的自由，則仍然是一種繫縛。也就是在沙特式的無之中，也可以說自我的投射仍作為地樁而被打進實存的深層，自己被網綁在那裡。這雖然也可暫且說是一種自由的立場，但其自由在更深根源上卻反而是最深的繫縛。

沙特又說，「行動之外沒有實在性(reality)」以及「所有的人都能以實現人類的某種範型的方法，把自身實現」。其意義我想參照前面的討論便能有所了解。但問題是這裡所謂的「行動」或自我以及人類的實現這件事情，到底是在什麼界域之中行動的？在什麼界域中實現的？行動如果要真的具有真實性，就不能從沙特所謂的無出發。沙特說：「我們每個人各自呼吸、飲食、睡

眠或者作其他行爲，這些行爲綜合起來就是一種絕對性的行爲」。這句話有點禪語的味道。也就是在沙特的立場，著衣喫飯是一種絕對行的狀況，不可能真實地實現。所謂實現人類某種範型，也不單在沙特所謂的人道主義的立場，而必須是從「人」的絕對否定產生的「新的人類」。我們每個人的行爲都破除自我的窟穴，從連在其根柢的無的牆壁也打破的地平生起。換句話說，這是自我的行爲，在破除「自我」的意識的場所現成，才能是真正絕對性的行爲。

在笛卡兒式自我主體性上成立的這種沙特的存在主義，後來引起立場幾乎完全對立的唯物論者之批評，也就理所當然了。在沙特書中，附錄有他與某位馬克斯主義者的討論。在此，唯物主義者認爲，第一的實在乃是自然的實在，人類的實在只不過是其機能之一，而自然的各種條件就是真實的存在。這種主張並無法說明自我的主體性，如此的批評不能說已經先了解沙特的人實存相關主張。然而，這種非難之所以產生，原因還是在沙特身上。只要無法跨越主體與客體之間本質性的隔離之場，以主體爲基礎思考客體的立場，或是以及以客體爲基礎思考主體的立場，兩者之對立就必然會出現。而且如前述，兩者不論在自我的實在性或事物的實在性上，都無法對於真正實在性地有所了解。

2. 西谷論人類中心、自然中心以及超越者中心

西谷啓治在《虛無主義》一書的第三章闡明尼采所說的「宇宙論的價值崩壞」的作爲心理狀態的虛無主義的三種形態²⁶：1.考察世界生成流轉的根本目的，此一目的觀的幻滅之終了，產生的虛無主義心理狀態，2.世界所產生的事物並無體系性的統一，從而產生的虛無主義心理狀態，3.生成流轉的世界全體被判定爲虛妄，但是在此一世界的彼岸存在著另一個真實的世界，知道如此的想法爲虛構，從而產生的虛無主義心理狀態。

吾人經過對比研究，知道西谷啓治此一論述乃是出自海德格《尼采》講稿的第五章第五節「虛無主義的起源，它的三種形式」。²⁷其實，西谷啓治在《虛無主義》一書之中關於西方哲學之中的虛無主義的討論，都可以追溯到海德格《尼采》講稿，例如西谷書的第三章、第四章和第六章，影響西谷最深的應該是海德格的「第五章 歐洲虛無主義」和「第七章 對虛無主義的存有歷史規定」。西谷在寫作此書的時候，海德格《尼采》講稿並未正式出版，西谷根據德國遊學的課堂講義而寫作初稿。

虛無主義可以說乃是因爲超越者（神）與世界（自然）、人類之間原本統一的存在狀況崩壞而導致的結果。而這種分裂如果不斷發展，漸漸接近極限狀態，人類與世界就會出現像尼采指出的，陷入虛無以及無意義的生命之中。而要克服

²⁶西谷啓治，《西谷啓治著作集第八卷》，東京，創文社，昭和六十一年，頁 4-56。

²⁷海德格著，孫周興譯，《尼采》上卷下卷，北京，商務印書館，2002，頁 701-708。

這種虛無以及無意義的生活，有各種可能的道路，比如，尼采認為，可以把相同者的永恆輪迴的被動的虛無主義，轉換成爲能動的虛無主義，藉由「強力意志」而不斷超越哲學傳統與宗教傳統對於人的限制（所謂的人文主義），進行一切價值的重估，如此一來我們自己就能夠能動的成爲命運的主人，也就是成爲超人（Übermensch），而找出一條人類文化的生路來。

或者也可以像海德格指出的，尼采的成爲超人的方式，乃是在主客分離之中，建立基礎的對象的思維，並將之水平地或者垂直地往自己的根源與始源（*principium*）溯源，如此就能夠找出存有事物的真性，並且找到人類成爲所謂存有之超人的道路。但是，海德格自己則認爲尼采所謂的強力意志還是沒有脫離傳統形上學的存有神學構成。海德格認爲必須：在主客分離之中尋求基礎的表象思維是不足的，必須拋棄表象思維，而必須能夠如其所如地，往自己的根源溯源，進行存有思想的體驗，找出存有事物的真性，找到人類成爲所謂存有之超人的道路。²⁸

川村永子（花岡永子）是西谷啓治的學生，也是當前的西谷啓治哲學的重要詮釋者。川村永子《禪と宗教哲學》的西谷啓治哲學研究指出，西谷哲學認爲虛無主義的起源主要是傳統哲學受困於人類中心、自然中心以及超越者中心，人類、自然、超越者三種領域之其中一者與其他兩種領域沒有關聯，只封閉地探討自己的領域所導致的。也就是這種封閉，導致文化不能進一步地往無限展開的方向推進。

而這三種領域的獨自發展，所帶來的當代社會最大的危險，是自然中心的自然科學、技術的唯我獨尊，導致工具理性的宰制，和價值標準的淪喪與價值終極根基的崩潰。當然，不論是完全不在乎超越者與自然的虛無主義，或者完全不在乎自然與人類的宗教，都會帶給人類未來巨大的危險。同樣的，科技思考起源於西方形上學的基本思維模式，也就是海德格所說的形上學的存有神學構成（*die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*），所成就是表象形上學，並且認爲根據古代希臘亞里斯多德以來的歐洲傳統形上學歷史，乃是屬於存有神學的行程，現代科技已經在希臘形上學的思維模式之中就已經宣佈其誕生了。

也就是說，正如祈克果、尼采、海德格指出的，西方形上學並不是一種基於主觀—客觀圖式而產生的對象邏輯（認識論的邏輯學），也不是與存有者之存有產生關聯的結果，在忽略了存有學差異的存有遺忘之中，而只是根據形式思維而產生的形式邏輯學或者立基於思辯性存有事物之存有與思維之同一性而準備從邏輯角度闡明存在事物的存在性邏輯學的產物而已。西方形上學遺忘了存有力動，在即開顯即遮蔽之後的存有力動之後，在力動的結果之表象中，來探求事物背後的形式和本質，掌握現象背後的規律而反過來控制現象，形成次序，造成的是科技的進步，現象世界的規律化，而遺忘表象之所從來的存有力動，喪失的是根源意識深處和自然深處的奧秘和力量，這樣的結果就是虛無主義。爲了克服虛無主義，海德格針對哲學在始源之中回溯（*der Schritt*）的情況，開始探究自然科

²⁸ 川村永子（花岡永子），《禪と宗教哲學》，東京，北樹出版社，1994，頁114。

學與技術本質的 *Besinnung* (省察) 與 *Kunst* (藝術)，從而努力想在自然科學、技術與藝術之間架起一座橋來。

3. 虛無主義的超克之道

在西谷的禪哲學之中，對於虛無主義的超克，還有進一步的發展。川村永子《禪與宗教哲學》的西谷哲學研究指出，西谷哲學透過可以說是「哲學之前」同時也可以說是「哲學之後」的禪的立場之修行而進行。就是在「回溯」之上，與海德格的往哲學始源回溯，而遭遇到所謂自然。在此，海德格所謂的 *Andenken* (回思) 或者 *Dichten* (詩作) 領域的回溯，乃是和西谷討論道元禪語所謂的「如鳥之飛」之「如」立場中的境界是相通的，但是仍有其不同。²⁹ 這個不同是指西谷進一步闡明了「空」的場所，所以海德格與西谷在與自然互相遭遇的方法是並不完全相同的。

西谷哲學在垂直向度之中，他是連基督教的人格性的神的意志也超脫；在水平的向度之中，他探討問題時追求的是一種科技的利用厚生都包含在內的場所的展開。海德格的後期存有思想則是仍然包含了對於人死亡之後的最後之神的肯定，而且由於導入於西方神秘主義的思想，從而有過於消極之嫌。也就是說，西谷哲學在水平與垂直兩面向意義下，向哲學始源回溯的哲學以前與哲學以後的世界，不只透過哲學能夠相即地開顯出來，目的論式的世界理解與科技的利用厚生也能夠由在此中被包含。而在能夠產生這兩種結果的絕對展開之中，「空」的場所自然開示出來。而這種「空」的場所可以說是一切都是回互相入的，包含橫縱的兩個向度於其中，而且所有事物個別地將自己的立場「如如」加以展開。

而且，在海德格所謂的 *Geviert* (四方: 天 *der Himmel*，地 *die Erde*，會死的事物 *die Sterblichen*，神聖的事物 *die Göttlichen*) 之中，毋寧說在這種場所中顯露出來的 *Seyn* (存有) 之真理乃至於畫叉叉的 *Seyn* 是問題核心，但是至於一切事物的「如」的自體之立場則並沒有西谷哲學之中那麼清楚。畢竟西谷的自體的哲學是在華嚴四法界觀，和曹洞五位的思想背景之中而提出，所以在頓悟之中，仍然對於真理內容的次第與層次也相當講求。在華嚴與禪的當代詮釋之中，西谷哲學發展了現代文化危機的對應之道。

從這個角度看，西谷啓治的《宗教是什麼》是禪對於歐洲形上學之歸結於虛無主義的回應，甚至也可認為是禪對海德格哲學的回應。如果先回到本題，基於傳統西方哲學的形上學以及傳統神學的存有神學，此一存有神學被海德格加以批評。基於自然科學技術支配的機械論式世界觀所導致的近代以來的科學一元化的工具理性之膨脹，在西谷啓治的《宗教是什麼》的「空」的立場中可以加以解答，且神也會變成具有人格性的非人格性以及非人格性的人格性的特徵，而理性

²⁹西谷啓治，《宗教とは何か》，西谷啓治著作集第十卷，頁 157。

形上學也轉化成為具有無分別的分別之特徵的根源思想體驗。

結論

本文探討 1937 年到 1939 年之間，西谷啓治在德國弗萊堡大學，遊學於海德格的門下，從而受到海德格的尼采講座的影響，西谷啓治於 1949 年出版了《虛無主義》一冊探討「虛無主義」的問題。西谷啓治發展了海德格關於歐洲虛無主義的原因的說法，展開了後者關於否定的虛無主義和肯定的虛無主義的討論。西谷敏銳地覺察到現代化過程中的東亞文化也面臨了海德格和尼采所說的「虛無主義」的問題，但是西谷回到自己的傳統，在禪宗哲學的當代詮釋之中，來尋求「虛無主義」問題的解決。西谷啓治援引海德格的存有思想，對於笛卡兒式的主體哲學和沙特所說的虛無和自由都加以批評，西谷對於笛卡兒式的主體哲學的批評蘊含了對於「現代性」的批判，而對於沙特的批評蘊含了對於「後現代」思想的批判。

在進行禪宗哲學的當代詮釋，而超克「虛無主義」問題的時候，西谷啓治並不是抱殘守缺的保守者，而是帶有積極開拓的精神。西谷診斷出虛無主義的原因在於傳統哲學受困於人類中心、自然中心以及超越者中心，人類、自然、超越者三種領域之其中一者與其他兩種領域沒有關聯，只封閉地探討自己的領域。川村永子認為，西谷哲學在垂直向度之中，他連基督教的人格性的神的意志也加以超脫，從而空的哲學、禪的哲學與西方神學之間的積極對話被激發了；而在水平的向度之中，他探討問題時追求的是一種科技的利用厚生都包含在內的場所的展開，知識性的和目的論的角度因此也被包含於空的哲學、禪的哲學之中。又，川村永子這邊所說垂直向度和水平的向度是中國哲學所說的體用縱橫，例如熊十力所說的「體用論」、「功能」、「轉變」，牟宗三說的「縱貫縱生」、「橫攝系統」，和方東美所詮釋的「生生之德」，這樣看來，東亞哲學內部的跨文化溝通的哲學對話將來還有很多發展的空間。

後記：此文發表於「對話與和諧——紀念伽達默爾逝世 5 周年國際學術研討會」，（上海）華東師範大學哲學系主辦，2007 年 9 月 22 日-24 日。