

虛無與空——西谷啟治的宗教哲學

陳一標*

《摘要》

本文介紹、分析日本京都學派健將西谷啟治（1900-1990）的宗教哲學。從其鉅著《宗教是什麼》來說明他如何來看待西方文明的危機，如何以佛教空的立場來克服西方虛無主義問題。

他認為沙特的無神論存在主義，作為一種人文主義，未脫人的意識立場，所定立的自我仍是帶有「我執」的自我；尼采提出超人哲學，擺脫了人的立場，讓虛無不再只是相對無，但尙未能到達現實的絕對肯定。佛教強調現實的絕對肯定的空的立場，在能緣所緣平等平等當中，才真正能達到絕對的生即死、死即生的境界，從根本解決現代西方的根本問題。

關鍵字

西谷啟治、沙特、尼采、空、虛無主義

*玄奘大學宗教學系助理教授

Nothingness and ŚUnyatA

— On the Nishitani Keiji's Philosophy of Religion

Chen, I-biau*

ABSTRACT

This article introduces and analyses the philosophy of Nishitani Keiji (1900-1990) who is the main member of the Kyoto School. According his main work *What is Religion*, We may statement how he see the crisis of the western civilization and try to overcome the problem of western nihilism by the Buddhist ŚUnyatA position.

Nishitani Keiji thinks that as long as the nothingness in the atheistic existentialism that Jean-Paul Sartre (1905-1980) presents as a humanism is still set up as something called nothingness-at-the-bottom-of-the-self from the position of man, the self-consciousness ego that has nothingness at it's ground is still a kind of self-attachment. He also thinks that Friedrich Nietzsche (1844~1900) creates the philosophy of Overman to overcome the position of man and makes the nothingness to be not just a relative nothingness, but still can't make it to be a absolute nothingness that can absolutely affirm everything in the world. He emphasizes that the ZUnyatA position of the MAhayAna Buddhism can reach the state of absolute life-sive-death, death-sive-life, so it can overcome the fundamental problem of western civilization.

Key words

Nisnitani Keiji, Sartre, Nietzsche, ZUnyatA, nihilism

* Assistant Professor, Department of Religious Studies, Hsuan Chuang University.

一、前言

西谷啓治（1900-1990）誕生於西元 1900 年，正是尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche 1844-1900）逝世之年，似乎預示了他即將在東方以東方的觀點來延續並超越虛無主義的傳統。他是京都學派開創者西田幾多郎（1870-1945）的高足，鉅著《宗教是什麼》甚至被譽為京都學派戰後最重要的作品。¹

京都學派自西田幾多郎以來，面對東方思惟與西洋傳統哲學、宗教的交會所衍生的種種問題，苦思解決之道。西田依於坐禪的深刻體驗，提出反省以前主客未分的「純粹經驗」作為其反省心物關係的起點，並以之作為思考學問、道德、宗教等問題的基本立場。此純粹經驗乃是自覺當中的直觀，其中無有平日思惟中所呈現的意識性的「我」，此自覺乃是「我非我所以是我」的自覺，無有自他的對立，所以可以有心物的交融，此又稱為「絕對無的場所」。之後，田邊元認為絕對無的場所太偏向於觀想式，乃是有限歷史現實中的實踐，而提出「絕對無即愛」來展開其「種的論理」。高橋里美則從「有限」與「成」的見地，山內得立從「過程辯證法」來批判西田哲學。²

西谷啓治認為西田哲學的核心骨幹是「世界的自己限定」的思想，作為直觀

¹ 竹田篤司曾對京都學派定義如下：「以西田、田邊兩人為中心，直接受其學問、人格影響者，在跨越大約四分之三世紀的時間中（含兩人死後），彼此密切形成的知性網絡的整體。」參見氏著〈下村井寅太郎 「精神史」への軌跡〉，收於藤田正勝編《京都学派の思想》（京都：昭和堂，2001），pp.234-235。具體可指西田幾多郎（1870-1945）、田邊元（1885-1962）、三木清（1897-1945）、戶坂潤（1900-1945）、木村素衛（1895-1946）、久松真一（1889-1980）、下村寅太郎（1902-1995）、西谷啓治（1900-1990）等人。米田俊秀在撰寫「京都學派綜合年表與學系圖」時，以 1910 年西田幾多郎到京都帝國大學文學部哲學科就任為起點，而暫時以 1961 年西谷啓治出版《宗教是什麼》為最終年，並且說此書為京都學派戰後的最高作品。收於大橋良介編《京都学派の思想 種種の像と思想のポテンシャル》（京都：人文書院，2004），p.266ff。

² 參考《岩波哲学・思想事典》（東京：岩波書店，1998），上田閑照所撰「西田哲學」條 pp.1208-1209。花岡永子：《宗教哲学の根源的探究》（東京：北樹出版，1998），p.168。

統合的哲學，雖然是一種「由上而下的哲學」，但卻掌握了歷史現實化的深沉的根底。批評者雖然看出西田哲學的若干缺失，但又不免落入「由下而上的哲學」的傾向。西谷啓治即是嚐試要統合此「由上而下的哲學」與「由下而上的哲學」，而提出「根源的主體性」，開創出「哲學的哲學」的新哲學。³此「根源的主體性」的哲學，西谷啓治認為即是佛教的「空的哲學」。花岡永子曾用華嚴宗四法界的觀念來對比西田與西谷的哲學，若說西田的「絕對無的場所哲學」屬於「理事無礙法界」的哲學，絕對無是理與事相即的場所，則西谷的「空的哲學」就屬於「事事無礙法界」的哲學，空則是脫自性地自覺到理事無礙世界，作為萬物一一之真如。⁴

西谷啓治將近代乃至現代世界的根本問題視為虛無主義，並尋求「透過近代的虛無主義以超克虛無主義」，他所找到的良方妙藥是佛教的空的哲學。本文的目的即是要依其主著《宗教是什麼》，先從現代世界的根本問題的分析談起，其中包括笛卡爾哲學所導致的主客分離、科學與技術進步所導致的自然的支配，以及尼采「上帝已死」之宣示所產生的信仰危機。接著說明虛無主義如何為人的未來找尋新的安身立命之道，最後談西谷啓治如何由佛教的「空」來克服虛無主義，循序來闡述西谷的宗教哲學。

二、笛卡爾「我思故我在」哲學所引發的主客分離

笛卡爾提出「我思故我在」的論證，解決懷疑論者對一切事物的懷疑，以清楚、明晰無可懷疑的能思的主體我，為嚴密哲學提供一個阿基米德式的基點，翻轉哲學以自然或神為中心的取向，將關懷的重心轉移到人本身，因而被稱為近代

³ 參考花岡永子：《宗教哲學の根源的探究》，p.168。

⁴ 參見花岡永子：〈空の哲学における「空と即」〉，收於《日本の哲学》第5號，特集《無／空》。

哲學之父。爾後，不管是從人理性內在的形式或具體的經驗內容談知識成立的可能，或從人內在的實踐理性或情感來談道德的問題，核心的問題都是從人出發來作討論，雖然上帝未完全退隱，但不再是能完全決定人的存在、認識與價值等的全知全能者。例如笛卡爾的哲學中雖用上帝來保證物質實體的存在，但在達成目的後，卻又把上帝鎖入保險箱，其存在的重要性已大為降低。

笛卡爾開啓了近代哲學的發展，其所定立的能思的主體我，形成現代思潮的主流，理性優位的主張將人生的主導權從上帝之處拿回，但樂觀、無限地相信理性的力量成爲現代主義的最大弊病；心物二元論的世界觀，將世界一分爲二，心物之間的交涉只能透過笛卡爾所想像出來的松果腺來進行，其交涉的正確無誤也只能由上帝來保證。西谷啓治就由此來分析笛卡爾哲學所衍生的問題。

西谷說科學以前的世界觀，貫穿人與事物底層活生生的紐帶，乃是「生命」的觀念，「生命，在——的個體中作爲的個體的生命以存續的同時，進而是實在地結合所有人——親子、兄弟之間當然不用說——的東西。」⁵而且不只是人，所有的生物都屬於更大的生命之樹；現實的——生命不外是此根源生命取了某種形相而現起的，此根源生命又稱爲「魂」(psyche)。以此根源生命爲基礎，人的魂與他人的魂之間的感應關係才能成立，而這種感應(Sympathie)乃是在衝動、本能中人與人最直接相遇的場所，這發生在意識的反省之前，潛藏在知、情、意等作用之下。但是這種「魂的感應之場」在近代機械式的自然觀出現後即消失無蹤，世界變成冷冰冰的無情世界，而其哲學上的根源即是笛卡爾的心物二元論。

笛卡爾認爲所有的存在不外心、物二者，心以「思惟」(thinking)爲本質，物則以「擴延」(extension)即佔有空間爲本質，心此一能思的主體乃是一個自明

⁵ 西谷啓治：《宗教是什麼》(東京：創文社，1961；亦收錄於西谷啓治全集第10卷，同社，1987)，p.16。

不可懷疑的存在，所以相對於其它事物佔有中心的地位；自然界的事物只不過是佔有空間的存在，與心不具任何本質性的內在關係，只不過是我們可任意支配的素材而已；我們的身體以及動物，變成只是機械。由此定位所呈現出來的心或自我，就有如飄浮在死的物質之海的孤島，自我禁錮在自我當中。當我們接受這樣的世界觀時，我們看世界的眼界自然就變得狹窄了，以自我為中心的意識之場本質上就是自己與意識的離隔之場，立基於意識之場，我們將失去與外在事物的共鳴。西谷啓治曾舉蚊子的哀鳴來說明「魂的感應之場」的必要性，譬如炎炎夏夜蚊子快活高聲飛舞，突然被人用手拍擊，發出一聲哀鳴。這只能說是哀鳴，與人或狗的哀鳴雖然聲音不同，但本質上是一樣的。我們之所以能從這些聲音感受其悲鳴的本質，乃是因為我們有此「魂的感應之場」。⁶如果我們站在笛卡爾心物二元論所引生的機械式自然觀來看待此事，則蚊子的悲鳴只不過是聲波的一種，是擁有某種波長的空氣振動而已。

對西谷來說，透過「我思故我在」的論證所得到的「自我」乃是已經過意識反省，已經抽離了人所身處的主客未分的具體情境，由此無法反映人的真實存在。我們也可以說透過「我思」的反省，我們頂多只能知道有意識存在的事實，而不能由此推出一定有「我」這樣的主體。

三、科學與技術進步所導致的自然的支配

西谷啓治從「法則」與「事物」之間的支配關係，來說明為什麼科學與技術的進步會導致人對自然的宰制。⁷他說當「事物」依從「法則」以活動、產生作用之時，乃是「法則」在支配「事物」；但是當「事物」在其行動中使「法則」現成，

⁶西谷啓治：《宗教是什麼》，pp.16-17。

⁷《宗教是什麼》，p.89ff。

或爲了自己的「目的」以使用「法則」之時，則變成是「事物」在支配「法則」。他將事物的存在分爲無生物、生物與人三個層次，並以狗躍起叨住人所丟下的麵包爲例，說明隨著存在層級的不同，「事物」與「法則」之間的支配關係也會隨之改變。

無生物——物質性——物質被動地受法則支配

生物——物質性 + 生命性——在本能的活動中與法則的支配相遇

人——物質性 + 生命性 + 知性——在知性的活動中與法則的支配相遇

麵包是純物質性的存在，它依循物理的定律作一定方向的運動，完全被動地受法則的支配，縱使它靜止不動，我們也說它符合牛頓第三運動定律「在不受外力下，靜者恆靜，動者恆沿直線作等速運動」，這種支配雖然很直接但卻也相當外在。狗雖然也具物質性，但牠具有感情、意欲等意識現象，由此意識而有狗的各種活動，這與生物的「本能」密切相關。⁸在本能的活動中，與法則的支配相遇；但反過來說，法則唯有在生物的本能性行動中，成爲一種「本能性」的體得時，才能作爲被活出、被行動的法則而現成出來。西谷甚至認爲：「生物與法則相遇的方式本身、法則的這種現成方式亦即法則成爲被活出被行動的法則，可以說不外就是本能。本能的行動就是自然法則的現成。」⁹

人既有物質性的肉體，也有生物本能，除此之外人還有知性的思惟。自古以來人創造工具改善生活，就是此工具理性的作用。人的知性依於法則創造技術，

⁸西谷啓治定義「本能」如下：「本能一方面是基於個體與環境的關連——這規定了生物的性狀、運動、身體構造等；另一方面基於『種』的存在方式——這作爲個體的『形相』被從親個體傳到子個體。本能毋寧可說是在這兩方向的動態交叉下成立的。」《宗教是什麼》，p.90。

⁹《宗教是什麼》，p.91。

在這當中與法則相遇；但反過來說，法則也唯有在人的技術性行爲中被知，成爲被生活、被行爲的法則，才能在現實的世界中現成。所以人知性的運作即是法則的現成。這種情況在知性成爲科學的知性，技術成爲科學的技術時，也是如此。在自然科學中，法則作爲純粹的法則，在其抽象性與普遍性中被知曉；技術也成爲含有人的知性的機械性技術。技術的發展促使觀察實驗裝置的進步，進而產生新的科學知識；新的科學知識又再引發新的技術的進步。因此，自從技術被機械化以來，這種相互影響不斷進步的節奏可謂一日千里，人依於自然法則活動或者自然法則在此活動中現成的意義，有了最徹底的展現。

隨著由物質運動、本能活動到知性運作的提升，法則的現成從外在的直接合一逐漸內在化，法則的支配從物質的表面內化到生物的內在意欲中，進而深入到人的知性當中。在此同時，從無生物被動地接受法則的支配，到生物藉由本能的活動使法則現成，已經不是純然被動地接受法則的支配而已，到了人的知性運作，法則必須藉著人的知性才能現成的同時，也就代表了人主動地運用法則以達到自身的目的，也就是人從自然法則的束縛當中解放出來。以現代的機械文明來說，機械不是自然的產物，純粹是人知性的產物，機械的作用變成爲人的作用的表現。在這當中，帶有自然產物所未見的純粹的——也就是不可能自然發生的——抽象性的自然法則，其表現就成爲人的作用的表現，由此可見自然法則支配的深度。但反過來說，機械的成立也就是從自然法則的最大解放，是運用自然法則的最大展現。「在機械當中，人的作用完全被客體化，帶有某種目的的人爲原封不動地被插入到自然自身當中，成爲自然物的一部分，以此對自然進行最徹底的支配，比自然支配自然自身更爲徹底的一種支配。」¹⁰

¹⁰ 《宗教是什麼》，p.95。

四、尼采「上帝已死」之宣示所產生的信仰危機與虛無主義

西方基督宗教的傳統在科學漸興之時，逐漸受到挑戰，哥白尼（1473-1543）提出地動說，達爾文（1809-1882）主張人非上帝創造而是猿猴進化而來，科學向著宗教的領域層層進逼，自然科學的世界觀與無神論的問題給合，當自然科學所見的世界純粹只是冷冰冰的對象時，說它內含有上帝的目的的這種目的論的說法，就受到了嚴格的挑戰，進而導致對人格神存在的否定。尼采大聲疾呼「上帝已死」，要人們面對此一事實，為新的時代找尋新的出路。

當上帝不存在，是不是就意味著我們做什麼都可以呢？當上帝不存在，原來人的生命的意義、道德的價值等所依止的基礎都歸於虛無，如何由此出發為人找出新的安身立命的基礎，也成為現代存在主義的課題。但在存在主義的陣營中，卻又分為兩種進路，一是有神論的存在主義，一是無神論的在主義，前者以齊克果為代表，後者又有尼采和沙特的不同。西谷循著問題的脈絡，從沙特的立場開始說明。

西谷說現代無神論的特色乃是：「無神論被提升到用來取代承認有神存在的宗教之地位，想要給人的存在一個究極的根據，想要為人的生活指出一個究極的目標，主張無神論才是可以全面佔有人類的唯一正確的立場。」並且說我們可以在馬克思主義以及無神論的實存主義當中，看到這樣的想法，而沙特所謂的虛無主義的實存主義即是一例。¹¹至於從具體的內容來說，他認為現代的無神論有兩種非常深刻的反省：

第一、它感覺到物質性的、機械論式的世界的無意義，意識到虛無潛藏在

¹¹ 《宗教是什麼》，p.35。

世界的根柢。第二、此虛無在人之中，被自覺為理性的主體的根柢，它甚至於超越理性，而且，唯有立足於此虛無，主體性才有可能成立。因為立足於虛無也就是一舉突破在世界當中總是以客體方式「存在」的事物，開啟了無論如可都不能被稱為客體的存在的東西的立場。¹²

基督教中說神創造世界是「從無而來的創造」，當神的存在被否定，就在神的場所中看到了虛無，此時所謂「從無而來的創造」的「無」也就成為深淵，我們就在世界與自己的根柢當中，看見了深淵。面對深淵，人有了無所憑依的自覺，願意依於虛無重新來定立世界的一切，於是無神論與存在主義就結合在一起了。

沙特認為人在自己的內外都找不到可以憑依的東西，這正是存在主義的基礎，此一在存在的根柢中所自覺到的虛無，被自覺為我們自身的根柢，成為我們的主體性自身的基礎。而內外無所憑依反而意指人的自由，「人的存在作為以無為根柢從無被投向現實境位的存在，是自由的」，而所謂的存在（existence）即是「現實境位的人之存在跑到『存在』的自身之外而被懸垂到無當中，因此形成不斷將自己投向（行動）自己自身之外的存在方式」。人用這樣的方式創造了「人之像」，選擇「自己」的同時，也選擇了「人」，相較於基督宗教「本質先於存在」——人在尚未存在前，人的本質早已先存在於上帝的心中，亦即存在於「神之像」——的傳統，人創造了自己自身的存在，也創造了人存在的意義。¹³所以沙特認為唯有在行動（向外投身於無當中）當中才有真實，唯有行動才能以不斷實現人的某種型範的方式，實現人的存在自身。¹⁴

西谷接著批評說：要讓行動成為真實，實現自己與人，是不能以沙特所謂的

¹² 《宗教是什麼》，p.62。

¹³ 《宗教是什麼》，pp.36-37。

¹⁴ 《宗教是什麼》，p.40。

無作為地平來行動、來實現的。因為沙特由虛無所成立的人的主體性，不脫笛卡爾式的「我思」的主體，乃是帶有「我執」的主體，¹⁵因為其中虛無的自覺乃是在主客離隔意識的立場中成立的。所以沙特稱自己所主張的無神論的存在主義就是一種「人文主義」(humanism)，這種對人的絕對肯定，雖然突顯了的主體性，卻未免過於樂天。西谷說：

只要不能跨越主體與客體本質離隔之場，就必然有兩種立場的對立，一方要以主體為基礎來思考客體，另一方則試圖以客體為基礎來思考主體。¹⁶

依照西谷的理解，唯有衝破在人與世界根柢之處的虛無，從一個新的地平來行動，才算是真正突破意識的自我之框限，使行為成為真正絕對的行為。無神論本來關心的也不只是人的存在。西谷提及尼采所舉的例子，譬如在生物進化的歷史中，海中動物隨著陸地的隆起變成陸上動物，包括它的生活方式、對事物的看法等一切習性都必須改變，但是當陸地再沉入海中，所有的陸上動物必須再變成海中動物，無神論內含有此種變化的意義，不只是人的存在方式，包括對所有事物的看法都必須有根本的改變。例如——一個別的事物，在作為其根柢的虛無之上，失去其實體性，變成有如大海上的波浪。在尼采「永劫的回歸」的世界中，所有的事物都無有其實體，包括上帝。但是尼采強調上帝已死的無神論或說「無神的人」，不同於沙特強調人的絕對肯定的無神論，而是企圖由此引出「非人的」存在方式，也就是他所謂的「超人」哲學。尼采並用酒神戴奧尼索斯來象徵此種哲學所指引的一個新宗教的方向。¹⁷

¹⁵ 西谷認為笛卡爾的「我思故我在」，在這當中所成立的自我，乃是不得不在自己當中預設有神與神的誠實的一種自己。《宗教是什麼》，p.36。

¹⁶ 《宗教是什麼》，p.41。

¹⁷ 《宗教是什麼》，p.61-65。

尼采與沙特最大的不同在於，沙特在人的根柢中所見的虛無和被肯定為有的存在，同樣都是在意識的立場所見，這種無乃是與有相對的無；但尼采一開始就是要超越人原本的自我意識立場，從「非人」、「超人」的立場來掌握虛無，這種無已經不是與有相對的無。從另外的角度來看，隨著無神論被主體化，虛無成為自己存在的「脫自性」之場，在沙特的場合，存在的脫自性並未成為存在的絕對否定，西谷分析說：「沙特可以把實存看作是在虛無之上所成立的脫自的『企投』，而且還將此實存看作是意識。在這當中，虛無並未作為意識的自我被否定之場亦即自我的自己否定之場而出現。而且，當說自己的實存乃是由其自己自身在虛無之上所選取的存在時，就有了主體的自己肯定的出現，但這還未成為穿越虛無之底的自己肯定。」¹⁸或許我們可以說，雖然虛無是神的否定，但虛無在此就有如一面橫亙在自己存在之根柢的壁，成為自我成立的基礎。而此壁又是我們的意識所設想出來的，所以由此所達到的自己肯定，乃是帶有我執的自己肯定。而尼采所意指的虛無是即是連此橫亙在自己存在之根柢的壁也必須否定的虛無，超越人的自我意識的立場，是「以人為中心的存在方式的彼岸」、「善惡的彼岸」。此時，虛無作為存在的脫自性之場同時也成為意識的自我被否定之場，如此所定立的人的主體性才真正能與對神的從屬作徹底的對決。由此，齊克果導向對神的信仰，而尼采則堅持貫徹無神論的方向，由此分成有神論的存在主義與無神論的存在主義。總之尼采「上帝已死」的宣言標示了一個新的時代的來臨，要堅持信仰或為信仰辯護，都必須嚴肅面對虛無主義所提出的挑戰。

¹⁸ 《宗教是什麼》，p.75。

五、如何由佛教的「空」來克服虛無主義

西谷啓治認為東方佛教的「空」可以來克服西方虛無主義所留下的難題，而在西方則有基督宗教的異端、神秘主義者艾克哈特（Meister Eckhart 1260-1328）亦有與此相通之處，所以在導入佛教的空之前，他先以艾克哈特的神秘主義來對照說明尼采的不足。

艾克哈特區分神與作為神的本質的神性的不同。所謂神性就是神在神自身當中，但他把神性說成是絕對無，所以就變成神在神自身當中不是神。神性是超越一切存在方式的，既超越創造主這樣的存在方式，也超越作為愛的存在方式，因為創造主乃是相對被造物所顯出的神之像，是被造物所見的神之像，而非神的「本質」，亦即不是在神當中的神。神的本質（甚至用「本質」一詞都不太恰當）非是「絕對無」不可。而當「神之像」透過聖靈的作用，在人的靈當中活動時，包含在神之像當中的神性也就在人的靈當中活動，這時候，人就成為「神之子」，這就是在靈當中的「神的誕生」。人成為神的生像之時，在他的內在就開啓了能透徹到神的本質亦即神性的道路。在靈當中神的誕生，也就是靈突破自身的我性，到達空無一物的神性「沙漠」。此時，神的根柢就是我的根柢，我的根柢就是神的根柢，神與靈為一。而回到神性的「沙漠」，同時也是找到生的「泉源」，此泉源既是神自身永遠的生之泉源，也是靈自身永遠的生之泉源。西谷認為艾克哈特思想的獨特性有以下三點：

第一、在超越對向於被造物的人格神之處，來看神的本質；第二、其神性被視為絕對無，而且被當作是對我們而言的絕對的死即生之場；第三、認為唯有在這當中，人才能夠是他自己自身，也才能徹底發現自由與自立性

（亦即主體性）。¹⁹

西谷進一步指出，艾克哈特所謂的絕對無、其中非被造的「我在」，絕不是在遠離現實的「觀念式」的某處的自我陶醉的東西，毋寧是唯有在日常的實際生活中，作為生活的當下所被開啓者，才能被實現、被活出來的。「非被造的『我在』這種主體性，唯有透過作為我性的主體性的全盤否定（即是所謂的「離脫」Abgeschiedenheit）才可能顯現。而且它無法離開現實的實際生活當中的『被造物』之『我在』，而另外存在。毋寧是作為唯一的『我在』以形成一體性，在這當中看到絕對的肯定。對艾克哈特而言，真正的主體性自覺唯有作為絕對的否定即肯定、絕對的死即生，才能夠成立的。」²⁰

西谷藉此想要突顯的是尼采的立場未能像艾克哈特一樣，「在現實的當下，立足於絕對無」，所以他把尼采所謂的虛無稱為「相對的絕對無」，他說：

這也可以被解釋為反映出「神已死」這種虛無主義的虛無與連「神」也超越的絕對無之間的差異，以及突破虛無主義而出的生與作為絕對的死即生的生之間的差異。當說從無而來的創造之時的無，作為對相對存在之被造物的否定性，是相對無；艾克哈特所說的神性的無，作為使一切存在包含主體性的存在都能如實被安立的處所，是絕對無，若是如此，則尼采當中的虛無主義的虛無，或許可說成是相對的絕對無的立場。²¹

若說尼采所謂非與有的存在相對的虛無，是以人為中心的立場的彼岸，是人世間道德善惡的彼岸，則艾克哈特所開顯的就是絕對的此岸，透過絕對的否定所達到

¹⁹ 《宗教是什麼》，p.72。

²⁰ 《宗教是什麼》，p.74。

²¹ 《宗教是什麼》，p.75。

的絕對的肯定。而佛教的空的立場，當說「色即是空，空即是色」時，不外就是這種絕對的否定即肯定、絕對的肯定即否定，絕對的死即生、絕對的生即死。

西谷說到目前為止的宗教大概都是以生的方向為主軸，例如基督教的信上帝得永生，而結合科學的見地與虛無主義所形成的陣線，則是以死的方向為主軸的，因為主要是從生命的一切變得無意義、變得無所憑依的虛無之處出發來定立人生的價值的。西谷具體說明這兩個方向如下：

一方面（筆者按：即以生的方向為主軸者）成立從生命與魂提昇至精神乃至人格的向上發展的看法，在其極限中，與精神乃至人格、魂、生命一貫而被包含於其中的「死」，在作為對絕對生的神之背判的意義下，作為罪（基督教所謂的原罪）而被自覺；同時，也作為穿透此死之底的死的克服，飛躍地顯現出與神的人格性的交徹的立場。另一方面，成立想要將一切還元為物質性關係的看法，在其極限中，與生命、魂、精神乃至人格一貫而被包含於其中的「生」，作為無意義而被自覺，同時，也作為穿透此無意義之底的無意義的克服，飛躍地顯現出虛無主義中的實存的立場。²²

佛教的空的立場則是在生的方向與死的方向的交叉點上成立的。西谷用「雙重曝光」²³來說明「空」，在空當中，同時有「存在」與「虛無」，也同時有「生」與「死」。這不是空間中量上的「混合」，也不是時間上前滅後生的接合，而是「生始終都是生，死始終都是死，但卻現成爲某一個「事物」，因此，生之相是生之相的同時，原封不動地可被看作是死之相。所以，空的立場的飛躍既不是沿著往人格性發展的方向，也不是沿著往物質性還元的方向，毋寧是在生即死、死即生的

²² 《宗教是什麼》，p.106。

²³ 「雙重曝光」一詞參見《宗教是什麼》，p.58、105等。

「事物」當相的所謂當下成立的飛躍。其中成立的想法，完全不同於在物質性與人格性之間區別有各種不同的階段或層次的看法——並因而認為有往更高的階段「發展」或往基底「還原」的看法。西谷接著說物質性與人格性，就有如是一種雙重曝光，兩者不是絕對相互排除的。在雙重曝光的空的立場下，「人格是人格的同時，原封不動地也可將其平等地看作是物質性的事物，物質性的事物是物質性的事物的同時，原封不動地也可將其平等地看作是人格，這可說是絕對『平等』的立場。」²⁴佛教絕對平等的空的立場，從根本上去除了人格性與物質性的對立，達到所謂「能緣所緣平等平等」的境界，由此可以看出其與尼采立場的差異。

六、結論

綜合以上所見，我們可以看出笛卡爾「我思故我在」的哲學如何導致主客分離，讓自然成為冷冰冰的無情世界；科學、技術的進步又如何變成人對自然的宰制，並反過來為自然所束縛。而當這些與無神論結合時，產生出現代的虛無主義，由此以見西谷所謂現代西方的根本問題即是虛無主義的問題之意含。

面對人的存在變成無所憑依、無意義，沙特以人不斷地行動，將自身不斷地投向虛無，以創造新的自我的存在來克服虛無，但對西谷來說，沙特的無神論存在主義還是屬於意識的立場，他所安立的我乃是未脫我執的我。尼采衝破意識的立場，將虛無從與有相對的無變成絕對無，強調「非人性」或「超人性」，雖然在其哲學中亦可見絕對的否定即肯定的意味，但似乎未能在現實的生活中有絕對的肯定，未能打破人格性與物質性的離隔，人的價值的定立依舊無法真正完成，用佛教的術語來說，即是未能達到事事無礙的境界，所以西谷說尼采的虛無是一種

²⁴ 《宗教是什麼》，pp.105-107.。

相對的絕對無。而佛教的空立場強調能緣所緣平等平等，是一種事事無礙的境界，由此可有絕對的否定即肯定、絕對的肯定即否定，乃至死即生、生即死的意味，而這可解決西方虛無主義的困難。

西谷啓治又把這種佛教絕對平等的空的立場，稱為「情意中的空」，其哲學又稱作「根源的主體性哲學」，還有他從各方面所作的論述，在此無法一一細述，留待他日再加介紹。

