

從存在哲學大師

雅斯培的觀點看佛教

這個題目有兩層意思，有必要先說明一下。其一包括了雅斯培的佛教觀，即他對佛教的看法；其二是以他對哲學、宗教的見識來看佛教，也就是說在他的存在哲學中有著對現代佛教研究極負啟發性的方法論，這是比起第一層意思來更須我們注意的。

一、雅斯培生平述略

雅斯培 (Karl Jaspers, 一八八三—一九六九)，生於德國的奧登堡，自幼羸弱多病。早年曾學過法律，後在海德堡大學學醫，一九〇九年獲海德堡大學醫學博士學位。畢業後任該校精神病院助理。既然雅斯培的學術研究的第一步是作為精神病理學家邁步的，其後來的哲學研究的方法和性質不可能不受這方面的影響。一次大戰爆發後，其主要興趣轉向哲學，一九一六年任心理系教授。一九二一年被聘為海德堡大學哲學教授。一九三七年因其妻是猶太人為納粹政府解職，翌年又被剝奪了發表著作的權

利。二次大戰後復職。一九四八年受聘為瑞士巴塞爾大學哲學教授，以後一直留居瑞士並取得瑞士國籍。一九六九年二月二十六日，雅斯培在巴塞爾溘然長逝。

作為精神病理學家時，雅斯培曾著有：《普通精神病理學》(Allgemeine Psychopathologie) (一九一三年)。這之後六年他發表了第一部哲學著作《世界觀的心理學》(Psychologie der Weltanschauungen)，這部被當時人們看作對生命哲學思想的發展具有重要作用的著作，給他帶來了哲學上的聲譽。真正系統地闡述其存在哲學的巨著，乃是一九三二年出版的三卷本《哲學》(Philosophie)。

二次大戰中及戰後，他又陸續出版了許多種哲學論著，其中包括一九五七年出版的《大哲學家》第一卷 (Die grossen Philosophen, Erster Band)。雅斯培在書中介紹了包括蘇格拉底、佛陀、孔子、耶穌、柏拉圖、奧古斯丁、康德、阿那克西

李雪濤

曼德、赫拉克利特、巴門尼德、普羅提諾、安瑟爾謨、斯賓諾莎、老子以及龍樹等在內的諸多哲學家，從他對佛陀生平及思想的闡述，可以看出他對佛教的認識。

就雅斯培在《佛陀傳》(Buddha) 一章中所列舉之資料來看，他所涉及的佛典及有關佛學的論著大都是上座部 (Theravada) 巴利語佛教方面的：

一、巴利文經典：

1. K. E. Neumann 所譯《長部》(Dighanikaya) 及《中部》(majjhimanikaya) 。

2. 《法句經》(Dhammapadam) 。

3. O. Franke 譯《長部選》(Dighanikaya) 。

4. Nyanatiloka 譯釋之《增支部》(Anguttara-Nikaya) 。

5. W. Geiger 譯《相應部》(Samyutta-Nikaya) 。

6. H. Oldeberg 譯《佛典》。

7. K. Seidenstucker 譯《巴利佛典中巴利語佛教選譯》。

II、論著：

1. Hermann Oldenberg 著·《佛陀》(Buddha, 7. Aufl, Stuttgart 1920.)

2. Hermann Beckh 著·《佛陀及其教義》(Buddha und seine Lehre, Stuttgart 1958.)

3. Ruchard Pischel 著《佛陀的生平及其學說》(Leben und Lehre des Buddha, Leipzig 1917)

由以上所列舉之佛典及佛學論著，已可看出作為存在哲學大師的雅斯培在這方面用力之猛。

二、方法論上的突破

佛教研究，從研究者來講，不外乎學士派和信奉派兩大家（讀者單從這名字上已經可以知道個大概了吧！）。張曼濤居士在他主編的「現代佛教學術叢刊」序中曾論及於此，他認為對佛教了解的目的，是在追尋兩千年前的佛教思想或歷史發展出來的佛教教義，究竟對現代人具有什麼意義，及其在整個文化史上究竟佔有什麼地位。學士派的研究，旨在找出她對現代人的意義及世界文化性的歷史地位。而信奉派則轉向佛道以求安身立命，進而欲期此一大法，有益國運前途，遂奮而鑽研立說。學士派復分為二：從探究中獲得良好印象，轉而信服，以梁啟超為代表；其次僅作為一堆歷史、文化知識，滿足個人追求知識之慾望，以胡適之為代表。信奉派亦可分為二：一曰出家者，多在說明解釋，不在批判，以太虛大師為代表；而在在家者，如歐陽竟無居士，對某些教義稍敢批判。

不論是學士派，用所謂客觀的科學方法，將佛教作為一堆歷史、文化的知識來研究、分析，檢討經典的內容，還是信奉派多強調戒、定、慧的修持，並一再聲稱自己對經典的解釋是兩千年前佛陀教義的真實義，這兩者的研究都存在著一個很明顯的問題，即這一切究竟對我們現代人類的存在有什麼意義？即便從曼濤居士所苦心經營之一百冊巨著「現代佛教學術叢刊」來看，也很少有對作為一種宗教的佛教，對現代人的存在究竟有何意義的探討。當今的佛教研究應當對我們人類當前存在的特殊境況提供令人信服的解釋，它應當是一個我們能親身投入其中的行動，而不是一堆關於佛教的歷史知識。

首先我們應當弄清楚的是，佛陀的教義是關於人的學說這一事實。佛陀講世界，講宇宙，歸根到底是講人，強調人生的內在

價值，即純從人的立場去推陳客觀事物，將之化作人生之主觀評價材料。不僅如此，佛陀甚至認為以理論方式處理形上學問題都是有害的。巴利文《中部》記載了下列的故事，佛陀在回答鬘童子所提出的許多形上學問題時作譬喻道：

鬘童子，這好比一個被一枝塗滿毒藥的箭所射傷，他的友伴、親戚，替他找來一位醫生，而病人卻說：「現在，我不要把箭取出來，要等到我查清楚，那射傷我的人是屬於武士階級，還是婆羅門階級，是農民階級，還是賤民階級……？」或者他說：「我要先查清楚，那傷我的人是高，是矮，是黑皮膚或黃皮膚……我要先查清楚，傷我的弓是彈弓還是弩弓……箭桿是蘆桿或是葦桿……箭翎是鷲羽作的，還是鷹羽，孔雀羽……？箭鏃是倒鈞的，鐵的，小牛牙的還是夾竹桃木的……？」鬘童子！那人還沒有把這件事情搞清楚以前，他就會死掉了。和這情形完全一樣的，任何人如果說：「我不要在世尊座下修行，除非他對我解釋，世界是永恆的，非永恆的……聖者死後存在，不存在……？」那麼，在世尊還沒有把這些問題給他解釋明白以前，他早就死掉了……修習梵行，並不靠世界有無邊際的教條，不靠世界永恆不永恆的教條……不論流行的是世界為永恆或非永恆的教條，世間仍然不免有生老病死，憂悲苦惱，而我所要教導人的，就是要在現生中消滅這憂患苦惱……。鬘童子！我為什麼沒有解釋這些問題呢？因為這是無益的，它們和宗教的原則無關，也不能導致厭離、無欲、止息、寂靜、神通、無上智慧，以及解脫涅槃，因為這個原故，所以我沒有解釋。（巴利文《中部》第六十三，轉引自張澄基《佛學今詮》上冊，慧炬出版社一九七三年十月，頁一四〇。）

可以看出，佛陀的教義不是形上學的玄理，而是一種解脫之道，一種與你、我，或者說與真實的存在息息相關的解脫之道。佛陀之所以不去關心鬘童子尊者提出的諸多形而上的問題，並不是表示他對這些事物不瞭解。事實上，佛陀是以其沉默的智慧，巧妙地讓這些終極性形上學問題保持開放性。他讓他的沉默像一種遠處巨大的背景一般被人所目視著，而不神秘的讓它消失。佛陀認為這些哲學問題，非特人類不可能解決，進一步說，人們實不應該枉費許多時間，精力去研討它們，並且它們對解脫之道並沒有什麼益處。

通過上面的討論，我們已經知道了佛教是徹頭徹尾的關於人的宗教。根據雅斯培的觀點，人永遠無法窮盡自身，其本質不是給定的，而是一個過程，他有意志自由，能夠主宰自己的行動，這使他有能按照自己的願望塑造自己。佛陀的一生便是這麼一個事實，它證明這種生命是可能的，佛教徒的人生也是一個事實，直到今天，在亞洲的許多地方都還可以看到這個事實——這是一個非常偉大與重要的事實。它顯示了人類不確定的本質。一個人不只是他目前偶成的狀態，他是開放的。對他來說，並不存在任何唯一的正確解釋。

作為主體的人在試圖認識自身時，必須把自己對象化成為客體，借助科學方法來加以研究，人盡可以從生物化學家、解剖家、心理家或社會學家的觀點去研究自己，但作為主體的人與對象化的人不是同一的，對象化的人是被限定了的、被貶抑了的人，它不再具有自由，而只是被束縛和被規定的概念，或者可以說它不再具備作為主體的人的本質。因此，人把自己對象化為客體而獲得的對自身的認識，是對於一個已失去本質的非人的概念的認識，而不是對於活生生的人自身的認識。人只要試圖以某種

規定性，以某些範疇來認識自身，他就已把自身作為僵化了的東西了，就已失去了認識它的意義。人永遠也不可能對自己作出任何絕對的規定，認識永遠也無法徹底理解存在之謎。我們不能再像以往哲學家那樣，把人看作是客觀存在物，應當並且必須把理解為活生生的存在。

對佛陀及其教義的研究，也不應是這種對象化、客體化的。雅斯培指出：每一個哲學家都是完全屬於自己而不容被含攝於任何一種安排或規則。因此我們只能以熱忱去洞察他們的思想，依此而進行的描述是沒有限制也沒有定論的。重要之處，不在採取一種有利的觀點去縱觀他們的作品，對他們指手劃腳，而是要以崇敬的心體會他們言辭背後的真理。佛陀，作為人類歷史上最偉大的哲學家之一，他是活生生的人。同樣我們要研究佛陀的教義，所關心的不是佛教的歷史知識，而是來自佛陀的極生動的哲學、宗教思想。這位大覺世尊能夠完全擺脫時空中的差異，同我們一起思索那些永恆的事物，並幫助我們歸返自我。可我們又如何能與這位兩千多年以前的大哲學家對話呢？如果僅僅將佛陀的思想視為被認知的客觀實在，即我們採用觀察者的立場，將這一大堆材料作科學的客觀處理，這種立場是不真實的。僅僅依賴觀察的方法，必定理解不到什麼東西。雅斯培寫道：描述者應該參與其描述對象，參與愈多，其描述也必然愈深入。描述不是在尋求一種供理解的普遍客觀知識，而是一種行動，一種追求真理的行動。

佛陀對自身的認識是通過禪定之觀照而實現的。禪定曾使佛陀在菩提樹下開悟，在禪定中，佛陀認識到自己的真如本性與塵世萬象及存在是矛盾的；在禪定中，他「用神聖的、視界清晰的超感官法眼」去觀察。可見，文字雖然便於陳述，抽象的命題雖

然便於思考並形成教義，但佛陀所欲揭示的佛法卻無法負載於此兩之中。

三、佛陀一生的典範

雅斯培說：存在是永遠不會成為客體的東西，是我的思維和行動的源泉，我是在什麼也不被認識的思維過程中涉及這個源泉；存在是屬於自身，因而屬於自己的超驗的東西。（*Philosophie*, Band 1, Berlin 1956. P.15）

究竟用什麼方法才能說明存在呢？雅斯培稱之為：存在之觀照（*Existenzerhellung*），並強調說：這種觀照，不是認識，而是訴諸存在的可能性。（*Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen Groningen 1935. P.52~53*）所謂存在的觀照是要通過內心的體驗去把握諸如自由與依賴、交往與孤寂、幸福與悲哀、生與滅等等不可能通過一般的理智來確定的多種可能性。雅斯培還強調存在的活動性，以免將「存在之觀照」變成是關於生存的學說，從而把生存當作對象來研究的錯誤。這一方法具體在佛教中的運用便是禪定，佛陀便是通過禪定而發現自己存在的意義的。

現代社會物質財富的極劇增長給人們造成一種錯覺，以為佔有（*Haben*）的東西愈多，人便愈感到滿足，心理達到平衡。這絕不僅僅是在物質方面，如今正處在知識爆炸的時代，人的人腦也被迫去裝那些科學、政治、經濟、文化等方面的知識，彷彿對這些知識的佔有愈多愈感到充實、滿足，進而也把自己的身體與心靈同樣當作物質來佔有它們。這樣，人便把自己的身體、心靈作為客體，作為無生命的東西擁有和研究。由於這種二重分化，作為主體的人在拚命地尋求意義和目標的同時必然是孤立的。物

質財富的增加給人類帶來的結果是焦慮、異化、孤寂、厭煩、恐懼以及無意義。

我們來看偉大的佛陀一生的典範。佛陀出生於釋迦族的國王淨飯王家中，淨飯王和王后摩耶夫人同治迦毗羅衛國。佛陀生長的地方在終年覆雪的喜馬拉雅山群峰之下。他的孩提與青年時期，享盡了貴族階級的榮華富貴。他很快就結了婚並生有一子名曰羅睺羅。當太子喬達摩逐漸意識到存在的基本事實時，他的幸福破滅了。

太子幼小的時候，有一次在春天耕耘祭典時，隨父王到田園看農夫耕田，當他看到一只小鳥在啄食被鋤頭掘出來的小蟲時，感嘆道：可憐！生物都在互相殘殺。後來他又目睹了人的衰老、疾病與死亡，他想到：今日對眾生之悲慘感到恐怖與嫌惡，而這些也將會成爲我自己的苦難，因爲我也會逐漸老邁，生病以至死亡。人活在這個世界上有兩種追求：一種是沒有認清自己是個不能脫離老、病、死的人，卻同樣拚命地追求它們；一種是悟到這種錯誤，而追求超越老、病、死、脫離人間一切苦惱的境地。於是太子下定了決心，決定出家修行，希望從苦行中求得解脫，以尋求生命更深層的存在意義。

作爲現代人所經歷的現代社會的一切，儘管離佛陀時代已是相去甚遠，但我們目前所面臨的生存狀況並沒有比佛陀時代有何進展。在佛陀所處的時代，人體驗到了世界的恐怖以及人對其外部世界之無能爲力。正因爲看到了自己能力的限度，人類纔意識到自己作爲整體的存在，纔去追尋更高的目標。人開始敢於依靠自己站立起來，在自己身上尋找根源，以自己的內心世界抗拒外部世界，借此又超凌於自身與世界之上。雅斯培稱這一時期作軸心時代（Axenzeit）（公元前八〇〇年—二〇〇年），它產

生了我們至今仍在思考的各種基本思想，創立了人類賴以不斷生存的世界宗教。從那時到現在，科學技術不知道進步了多少倍，但科學技術的進步究竟給現代人帶來了什麼？

由於近幾個世紀以來科學技術的成就，人們在觀念中形成了這樣一種迷信式的信念，彷彿科學技術能給人類帶來一切。實際上，今天的科學並沒有，也不可能對人生的意義和目的作出任何有價值的說明，作爲個體的人仍然感到焦慮、孤獨、空虛，對於我們的存在，從科學中根本找不出任何真正內在的意義和目的。雅斯培指出：科學中的類似經驗說明，我們可以獲得完全確定的具體知識，卻不可能在科學中找到人們徒勞地期待於當時哲學的東西。凡是在科學中尋求自己生活的基礎，尋求行動指南，尋求存在本身的人，都會大失所望。（*Existenzphilosophie*, Berlin 1964, P.7）並且人們越來越多地佔有物質，並以之爲滿足。每個人都從早忙到晚，很少有空閒時間，而生活並不圓滿。除了追求一些有實際效用的具體目標之外，不再想別的。每日疲於奔命是爲了賺更多的錢，掙錢是爲了玩樂，存在的意義、人的價值彷彿成了多餘的問題。生命乃由冷酷的物質主義以及世俗的價值所左右。在當今的時代，人的異化已達到了極限，而我們自己彷彿還不太清楚這一點。

佛陀捨棄了對物質和欲望的佔有，毅然出家修行以尋求生存的意義及人的價值，並創立了佛教以拯救六道中的眾生。他通過自己的宗教行持與體驗，告訴我們他那殊勝的教義。偉大的佛陀的一生，可視作尋求人類存在的意義，實踐生命真實過程的光輝典範。

四、對佛陀教義的檢討

雅斯培在其《大哲學家》一書中在論述到佛陀的教義時，列舉了七大點，現依據賴顯邦先生的譯文，略述如下：

A、佛陀的苦觀表達了他對存在的看法：「這是苦的真相（苦諦）：生是苦，老是苦，病是苦，怨憎會是苦，愛別離是苦，求不得是苦。」

「這是苦形成的真相（集諦）：渴求再生、歡愉與色慾，也就是渴求感官的快樂，渴求生存，渴求瞬間即逝的東西。」

「這是斷滅痛苦的真理（滅諦）：滅絕一切渴求慾念、斷念、棄絕、解脫、無求。」

「這是滅絕痛苦的正道（道諦）：即八正道：正見、正思維、正語、正業、正命、正方便（正精進）、正念、正定。」

這種道理不是得自對特殊存在之觀察，而是洞察一切的結果。它所反映的，不是一種厭世思想，而是對一切不圓滿的苦的深刻認識。正因為在對四聖諦的了解中能夠得到解脫，使得這一認識變得愈加清晰了。清朗祥和的佛陀，以常新的各種變化來描述存在的狀態（Zustandes Daseins）：

「一切事物皆在烈火之中。眼處有火，諸色有火……爲什麼一切事物皆處於烈火之中呢？緣於情慾之火，緣於怨憎之火；緣於生、老、死、痛、怨、苦受、憂、惱，使它們處於烈火之中。」

而這一切的根源在於，人類和其他所有生物一樣，處於無明之愚癡之中，受其依附之物所迷惑，受原本空幻之物所迷惑，因而墮入永無休止的生滅流轉之中，無法解脫。

因此，要想得到解脫唯有一法，即利用真知消除無明。但只憑這兒那兒一些零星的對個別事物的認識，並不能改變這種無明

的狀態。唯有洞察的基本狀態本身，能夠認識到一切的變化並拯救自身。解脫在於能擺脫對事物的執著以及消除所有無益的慾念，使我們能夠洞識整個生存的情況與根源，並能將之廢除。無明、盲目、對有限物之執著，其根源在於執著，完美的知識是解除它的方法。

B、這種痛苦的生存源自無明，而依靠真知來解除它的方法，可以「十二因緣」來加以說明：

「無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死以至痛、怨、苦受、憂、惱。」

這十二因緣對我們來說很有些陌生。它所說的不是宇宙的一般過程，而是痛苦的輪迴規則：病、老與死是悲慘不幸的，而造成這些不幸的原因是什麼？是生。生又是從何而來的呢？來自有……以此類推，推至第一因無明。如果我們把順序顛倒，從根源開始，則是無明產生無意識的構成力量——行（Samskara），因而建構起生命的大廈。這些力量從前生轉入此生，在此生中，首先產生識：識透過五根而體會到具體名色中的一切事物，由此而生觸、受、愛，此乃未來生成轉化之基礎（業）（Karma）引出再一次的生、老、死等。這就是曾提到過的教義：「大覺世尊指示給我們的真理：諸法就是這麼一個因緣鏈。」整個存在是一種受制約的生成變化。

瞭解了十二因緣的生死流轉，可以驅除所有不幸的夢魘。一旦斷除無明，則這個由無明而生起的因緣鏈也就煙消雲散了。

在這一教義中，作爲解脫基礎的真實智慧被客觀化的陳述出來。這一認識並不只是關於某一事物的知識，而且還是一種行動，並且是含攝一切的行動。它消除了生命及其一切悲苦。生命

並非自殺所能解消，自殺只是帶來更多的痛苦，帶來另外的生與死。只有透過真正的大智慧，才能停止生死輪迴。

然而，產生一連串憂苦的無明又來自何處呢？

C、這就是接下來所要討論的問題：這個「誰」是什麼？我是誰？自我是什麼？對於這些問題，佛陀的解釋令人驚訝不已，他竟然否定自我的存在。

有關此一方面的教義可以說明如下：自我並不存在。生命是由一些在因緣鏈中相互聯繫的因素構成的，亦即五根（眼、耳、鼻、舌、身）及其認識的對象（色、受、想）；生命還包括潛意識的構成力量——行，這種力量在氣質、傾向、本能與生命持續的組織作用力中，發揮其作用。生命結束時，這些因素也就分解。它們的凝聚與中心並不是自我，而是業在下次輪迴產生時，業又使這些元素產生另一個短暫的組合體。

在另一段經文中，佛陀並沒有否定自我，只不過是指出任何思考都無法洞察真正的自我。「色非自我，受非自我，想非自我，潛意識的構成力量——行非自我，作為認知、純粹理智的識亦非自我（沒有一種固定不變的自我存在）。而受制於變化的東西也不會屬於我的，它不是我，它不是我的自我。」但是上述這些東西之被評為不是自我，是以一種真正自我的標準為基礎的。這種有關自我的問題，其解答是保持開放性的，但是對於尋求此自我的方向，卻提供一種暗示。自我必然與涅槃相合一致的，雖然教義中沒有明確的這麼說。

從禪定諸階段我們可以得到有關自我的三個層次的解釋。在第一層次，自我等於身體（Leib）。在第二層次，自我等於精神體（ein geistiger Leib），這種精神體在禪定中由身體昇華而來，「如同一片草葉由莖長出一般」，這種自我屬於超感覺形式

的領域。在第三層次，乃無形的自我，這一不具形的自我「由自覺所構成」，屬於宇宙之無限領域（Unendlichkeit des Raumethers）。以上每一種層次的自我都明顯地分別屬於一種禪定的階段，對這個階段具有有效性，但不具有它自身的存在性。沒有真實的自我存在。在感官的存在性中，身體就是自我。在禪定的最初階段中，這一超脫身體的，活靈活現的精神自我成為真實的，而前一個自我則化為烏有。但是在較高的階段中，這個精神自我本身又被解消。因此，即使在禪定中，自我並沒有被否定掉，只是被相對的顯示出來。只有近乎涅槃的最高階段中，才能獲得真實的自我。

但是如果教義無法說出或未說出自我是什麼，那麼，是誰得到解脫？誰獲得了拯救？不是我？不是我？不是我？不是單獨個別的人？

D、那麼自我究竟是什麼呢？生命變化之流絕不會是實在的存有者。自我是幻覺，事實上並無自我。無明與悲痛，這些都是幻覺。後期的佛教徒對此有更充分的探討，認為生命變化只是刹那存在之一環，萬物似有，實者只是空無之刹那。沒有任何永恒常住的事物，刻刻皆在流轉，無固定不變之處所。視自己為自我，這種自我只是一種短暫、常變之幻覺而已。

生命變化之流與自我的幻覺，並無任何他物的基礎。但是兩者皆可以超越，提昇到一種完全不同的境界之中，在此境界中，所有生命變化與自我幻覺中的思想形式，都喪失其有效性。在此，既無「有」、亦無「無」。只有覺悟的洞識以及進入涅槃，才能獲致此種境界。

E、覺悟（Erkenntnis）是指在禪定的最高階段所獲得的一種清晰洞識。但是它同時也是一般意識狀態中的洞識，能夠改

變我們對存在以及自我的整個看法。

這一洞識透視了輪迴的世界(Samsara)，觀照了自人世至天堂、地獄的各層世界以及轉世的各種方式，也領悟了痛苦的原因與過程，領悟了在教義中用理論性命題所無法充分表達的一切。

F、涅槃(Nirvana)。這一洞識可以使人進入涅槃，獲得終極的解脫。但佛陀是如何談論涅槃的呢？

他所說的，畢竟只論及幻覺意識之領域。當他一提到涅槃，則涅槃即成爲「有」或「無」。

因此，他對涅槃的談論，必須設定一種特殊的性質：它所表達的，對我們客觀領域的見解來說，可能顯得空洞，但是以此方式所表達之事物是極重要的。但這又是爲什麼呢？

如我們所知，生命變化的幻覺與自我的幻覺，並無幻覺之外的基礎，沒有辦法找到一種證據或領域做爲立足之地。但是可以超越，提升到一種境界，在此境界中，沒有幻覺，只有我們在存中所實踐的思考。

我們如果希望理解佛陀所言涅槃之意義，必須記住這些輕視邏輯而充滿矛盾的言論，以下是一些例子：

「在涅槃勝境中，無地、水、火、風四大和合的假象；它不是無限空間的領域，亦非無限意識的領域，不是空的領域，不是既非意識又或非無意識的領域……它不以任何東西爲基礎，沒有發展，亦非固定，這是苦的末日。」

有一處所，我稱它非來，非去，非住，非求，非生，它不以任何東西爲基礎，亦非固定，這是苦的末日。……非住亦非動，非動亦非靜，靜非欲，非欲亦非來、去……亦非死、生……非現世非來世，亦非兩者之間，……這是苦的末日。」

在此，不可避免的形上學思想形式開始了。涅槃被認爲不具

有二元性，非有非空(如同《奧義書》中之思想)。在現世中，用現世的方法，是無法認識它的，因此它不是一種探究的對象，而是一種終極的，最強烈的確實性之事物。「存在某種尚未開展的東西，它不生成變化、不被製造、不被構成。如果不是這樣，則不可能會發現一種方式。」(如巴門尼德所言)但是由於語言的本性使然，對此確實性的陳述，必然會漏失它的特質。

因此，在此處，詢問終止了，如果有人要繼續追問，他會得到如下的回答：「你一直不曉得如何保持詢問的界限。因爲在涅槃中，可怕的迷惘找到了堅實的基石；涅槃是追問的終極目標，是它的終結。」那些未能獲得涅槃的人，唯有靜靜地聽天由命。「一個已經獲得安息的人，沒有任何標準可以用來測度他；沒有文字可以用來談論他。思想可能領悟的東西都已經被解消；同樣地，每一種談論的方式也被解消了。」

G、不是形上學，是一種解脫之道。這一題目我們在上面已經講過，在此不再作重復討論了。

我們之所以連篇累牘地引用雅斯培在《大哲學家》中解釋佛陀教義的大段文字，是因爲雅斯培在這裏用他自己的認識對佛陀的教義作了闡釋。現在我們所關心的並不是一堆關於佛陀及佛教的歷史知識，而是來自偉大的佛陀的活生生的哲學思考，即從他身上我們可以發現所蘊涵著的深刻的現代價值，以引導我們重返自身，轉化成自我生活的力量。透過雅斯培對佛陀的教義的檢討，我們可以看得出：佛陀的教義應當被看作是揭示人的存在的活動，其任務是要描述人的存在意義與價值。這正是雅斯培在這裏盡力講解佛陀教義的原因所在。

五、存在與自由、超越

自由、超越均是雅斯培極為重視的概念，我們來看他對自由的解釋：

在存在本身之外沒有自由。在對象世界中沒有自由可以棲身的地方或縫隙。(Philosophie, 1956 Berlin. 卷一 P. 191)

雅斯培強調，認識乃通往自由之路，因為認識能揭示行動的各種可能性。沒有知識便沒有自由，但在知識中我還不是自由的。認識在行動的各種可能性之間發現了任意。沒有任意便沒有自由，而人的活動又是受人所自由選擇的行為准則引導的。雅斯培還將自由跟被研究的對象對立起來：

或者人是研究對象，或者人是自由。(Der Philosophische Glaube, München 1955. P. 50)

由此我們可以看得出，在雅斯培那邊，存在與自由是同一的，存在就是自由，而這需要通過認識等一系列的過程來實現。

佛陀是怎樣通過自己獨特的認識活動而獲得自由的呢？

佛傳的傳說中曾提到，聖者阿私陀在看到初生的喬達摩時，曾預言這位新生兒將來會成爲轉輪王，若不是成爲一位有力的統治者，便是成爲一位覺者。但對於佛陀來說，征服並治理這個世界的意志，並非人類充分、至高的意志。至高的意志是表現在一個人征服自己，擺脫自己與俗世事務的束縛。「征服自我的自大，實在是無上的喜樂。」由於如此完滿的自我征服，使一切努力的外在形跡都消失了。佛陀完全擺脫束縛的精神生活，使他顯示出崇高、寧靜、以及無限溫和的態度。佛陀的基本經驗，不是歷史性自我的經驗，而是在滅除自我中對真理的體驗。因此，他是不可被認識的：佛陀，他遊於無限之境，了無痕跡，你如何能

夠認識他呢？

雅斯培既強調自由不是個人的任意，是超越的必然性，同時指出，這種必然性是獨特的，它不是普遍的，而是帶有深刻的個人性質，以致對每個人來說，它都是它的而且僅僅是他本人的必然性，佛陀透過禪定等一系列宗教體驗從而獲得這一超越的必然性，又以自己獨特的教法教與他的弟子，使每一不同的個體，得到僅僅是他本人的必然性這一自由。誠如禪宗大師的一句話所道破：如人飲水，冷暖自知。這同時也道出了雅斯培多年來一直從事哲學研究的初衷：他的存在哲學並非是要建立一個標新立異的體系，而是要告訴人們，真正的哲學思索必須源自一個人的個別存在，從而幫助他人去了解其真正的存在。

本文從四個方面對雅斯培的佛教觀及其存在哲學的方法論，在佛教研究中的應用作了簡單的介紹，從中我們可以得到作爲存在哲學大師的雅斯培，對佛教的認識以及許多極富啓發性的哲學主張，這些哲學主張，就是對我們今天的佛教研究也是有很大的幫助的。但我們千萬不要忘記，雅斯培乃存在哲學大師，他的《大哲學家》中的「佛陀傳」，也只是他對自己的存在哲學的注腳而已，正如大慧普覺禪師的一句話：曾見郭象注莊子，識者云：卻是莊子注郭象。雅斯培也在他的一篇論文中提示道：他的《尼采》一書可作爲對存在哲學產生的思想背景的初步探索。最後讓我們引用雅斯培「佛陀傳」的最後一節，「佛陀與佛教對我們有何意義」中的一段話來作爲本文的結束語：

雖然佛教對我們來說遙遠而陌生，但是不可忘記，我們都是人，都面對相同的人類存在之問題。佛陀與佛教已經發現有關於這個問題的偉大的解答，並且付諸實踐。我們應做的，是去認識並且儘可能理解它。(完) (下轉第11頁)

問，慎學慎修乎？

最後謹譯錄土官呼圖克圖在其名著《教派宗流》中對舊譯寧瑪巴的一首結讀來結束本文對寧瑪巴道次第的探討：

六大法流悉共匯一處，教授事業珍寶滿其中；億萬如龍勝者遨遊地，此即離垢舊譯密乘海。

次第登地入道精勤者，母於別處力求證佛果；立斷、頓超教授具大利，度脫有漏蘊身化光明。

藍翎孔雀吞毒以爲食，蓮師契合稀有上根人；揭示點鐵成金不死藥，利那成就勝果衆咸知。

但念獅乳可容寶器中，亦成下劣瓦罐破壞緣；遂囑山神地母護法要，導師自身飛遷羅刹土。

上述皆出歷代史家言，正直不偏仿如梵中線；純潔無染堪比鮮白雪，具淨眼者當作遊戲觀。^④

(待續)

註解

① 大圓滿法的二大要門，音譯且卻、妥噶；前者重見，後者重修。

② 據印度古老傳說：雪山獅子之乳只能以寶器盛載，若盛以瓦罐等劣器，則劣器會爆裂破壞。

③ 比喻用線串珠，顆顆皆由中心穿貫，不偏不倚，方能爲人所用。

④ 藏密常用的名詞，比喻諸法皆是緣起幻化，不應主觀執實，祇須如是觀察則可。此處喻研究教派宗見時不應有門戶偏執，應客觀如實分析。

(上接第20頁「從存在哲學大師雅斯培的觀點看佛教」)

附記：

近來讀了雅斯培的《四大聖哲》(賴顯邦譯)、鄭金德《現代佛學原理》等幾本書，對存在哲學和佛教有些不成系統的意見，略加整理，寫成此篇。在此要特別提出感謝的是我的朋友 Peter K.G. Welge，他從德國寄來了《大哲學家》的德文原本。Peter Hachenberg 博士爲我借來了多種雅斯培的著作，使我能夠闡得雅氏學說之全貌。本文引用賴顯邦先生所譯《四大聖哲·佛陀》的地方頗多，賴先生譯文譯自英文，我又重新與德文校了一遍，作了一些調整與改動，特在此說明。其餘徵引條目大都未注明，均出自參考書目所列書中。

主要參考書目：

- 一、卡爾·雅斯培《四大聖哲》 賴顯邦譯 自華書店一九八六年八月十五月初版。
- 二、鄭金德《現代佛學原理》 東大圖書股份有限公司一九八六年一月初版。
- 三、W·考夫曼編者《存在主義哲學》 陳鼓應、孟祥森、劉崎譯 天地圖書有限公司一九八九年·香港。
- 四、A·C·鮑戈莫洛夫等主編《現代資產階級哲學》 婁自良、鄭開琪譯 上海譯文出版社一九八五年五月版。
- 五、《存在與超越——雅斯貝爾斯文集》 上海三聯書店一九八八年九月版。