



龍 樹 (三)

卡爾·雅斯塔
(Karl Jaspers)著

李雪濤譯

7. 作為前提的包括者之根源意識：這一頗具特色的思惟方式，並沒有一個對象——一個能使其悟性透過理由與事實而被強制理解的對象。它的前提不是一則命題，而是通過思惟形象和譬喻顯露出來的包括者。①所有的思想都潛入一種氛圍之中，如果沒有這一氛圍這些思想都將逐漸消亡。這一切思想照明了思想家作為前提的境地，如果沒有這一思惟，思想家是不可實現這一境地的。

根本境地透過邏輯思惟而在表面上被強迫存在。邏輯應當通過自身而被破壞，並且證明思惟也祇是假象而已。應當能證明，沒有什麼能被證明，或什麼都不主張，以及沒有甚麼不被主張。

在這種情況下，人們發現了作為能長久存在之邏輯思惟的必然性，但這些發現也僅是一項玩弄理性的遊戲而已，人們不禁要質問，究竟是靠什麼興趣纔產生這些遊戲？

因此，這一思惟在我們面前祇要以亞洲的形態展現，人們馬

上就可以看到一副有關其根源性虛幻的表面情景：不論所主張的是什麼，都將在討論中被擊敗。這一否定法產生於一種對任何事物都不堅持的、戰無不勝的破壞意識之中。已說的以及可說的一切依據一再被重復的同一手段證明是站不住腳的。真正的意義隱藏於戲論的背後：一切存在及非存在之陳述都應在無爭的境界中予以揚棄。所有思惟之自我否定應當為其他者而停止活動。②這一其他者能夠通過藉助於瑜伽術中較高層次意識禪定諸階段所得到的經驗，而獲得圓滿。③但要想達到這一其他者之境界，就要保持一般意識之狀態。空性就在眼前，為了這一非言詮但又充滿絕對自信之經驗者，這些事物在存在和非存在之間浮動着。

這一包括者並不是作為經驗的心理狀態被描述的，但卻對其輪廓作了大概的描述。Schayer 試圖從原始語言用法上入手來找到一些提示。④空性(Sunyata)是作為禪定的一個階段而被使用的(巴利文聖典)：「他現在可以看到一個空蕩蕩的村子，他所進入的每一所房子都可能是無人居住的、荒涼的，且是空無一人；他所接觸到的每一道菜

看，都可能是沒有實際存在，是空的。」⁵在這種情況下，人的感性被拿來與空的村落相比較，空絕對不意味着對存在之否定，而是無關心性、單調、非涉及性。「無相」(animita)（沒有一定的相存在，失去了一切徵表）在巴利文聖典中的意義是⁶：不執着於被感覺到東西的特徵；這並不意味着否定，而是一種實際的態度，在這一態度中被比作警覺的守城門衛士的僧人，拒絕感覺刺激從外部湧入。⁷摩耶（幻）指的是將世界與幻影相比較，⁸以表達出存在展開之隨意性與無意義，⁹而不是將存在展開之現實予以否定。——不要忘了與模仿、回聲、夢有關之譬喻。印度人在這些現象之中看到了真實性。在這裏，所指的並不是生存的否定，而是生存之虛妄。

8. 佛教諸派基本立場之概觀，及其所有學說之終極含義：空觀派(Sunyavadin)是諸多派別中之一派。所有這些學派的共同點是佛教的解脫意志，有關苦及世界現實之虛幻性的知識。在這些共同點內部，由於對世界實在性認識之思考不同而產生了見解上的分歧。

外部世界是實實在在的，並且在知覺中可直接認識（說一切有部）¹⁰；外界通過感官是覺察不到的，但其存在可以通過知覺推論出（經量部）¹¹；祇有意識的確實性通過自身而存在着，內部世界是實在的，主體和客體間的區別實際上並不存在（瑜伽行派）¹²；不論是外部世界還是內部世界都不能作為現實的、獨立的存在來認識，主體存在同一客體存在之實在性並沒有區別（空觀派，龍樹屬於這一派）¹³。

在這一「認識論的」諸見解之類型化中，我們可以重新尋獲唯心主義與唯物主義¹⁴，理性主義與經驗主義¹⁵，實證主義虛無主義¹⁶等思想中的西方模式，特別是涉及尋求外部世界現實性的問題。但所有這一切祇指示出了源於一種哲學性的、合理的殘滓。依據可說的教義，在哲學中產生的這一本質的東西作為一種見解顯然是不可言說的。它在一定的場合可以作為一定知識的救濟方法，這是行得通的。正因為所有的知識在積極的意義上所表達的是可言說的內涵，而不是執着於某物，故爾救濟的道乃是一切知識，一切可知性以及一切看法的分解。

一切生存可能之空性，將趨於積極的存在，從那裏透過頹落回到世間層面而產生禍與苦，並且歸路也就在這裏，一切思惟與思想存在都歸於頹落。思惟的真正意義在於從思惟之施展回歸到非思惟的狀態之中。透過思惟施展所產生的，又通過高層次之思惟，使之在思惟之解體中而遭擯棄。而這最終發生在對一切記號存在以及一切言語的不真實透視之中。如若單單將言語已有的存在透視作記號，並且其又失去了真正意義的話，那麼言語自身也將消亡，這便是解脫。進入意識之世間轉變中，處於空性之苦難的形成，這一切將重新回到其根源狀態之中。

學說、言語、引導進入救濟之道、透過同一思惟而產生與思惟有關之頹落從而使思惟分解，這一切現在都還存在此世間。因此，儘管一切的洞見通過思惟之自我揚棄而得以進入思惟之本質，但總還是有一個立場存在着——那應當是沉默之真實嚴肅的態度，這樣，一切的言說、聽聞、傳達都完全停止。¹⁷因此，在龍樹那裏作為「依存發生」（緣起）教義的這一立場，重新被確立為空性的一種固定方式。

龍樹「依存發生」學說之意義在於，一切都是同時存在並且又不是，一切都是條件的存在。這便是達到智慧的人的洞見，從而他成爲一切思想之主宰，而不是屈從於各種思想。他活動於所規定的一切思想之中，並且超越這一切思想之上而浮動。他以自我生存的形式進入浮動(Schwebel)之中。一切的制約都處於這一世界——被比作魔術師的欺騙——之中：通過自我以及我之思惟而存在。這一諸法的世界和自我，存在於有條件的存在過程之中。這是依存發生的過程，它產生了我們誤以爲就是我們自己的家，同時又在其中一直受苦，尋不着出路的世界。但這一依存發生之整體世界，連同依其言語陳述之教義終將被衝破，這便是解脫。所得勝之處，迷忘退卻了，一切處於不可言說之開放之中。教義被比作渡過生存河流之運載工具(乘)。運載工具到了彼岸反倒成了多餘的東西了。如果有誰將教義中從屬於世界存在之虛妄加以奉持的話，那麼他真是愚不可及，就如同從岸邊去一個新的地方漫遊，還把船扛在肩上一樣。得智慧的人會將它扔在身後河中，教義是爲人們解脫而設立的，並不是讓人固守的。⑮

歷史比較

思維形式的類似處在比較當中愈來愈清楚地揭示出了歷史內容的不同結果，它表現在類似處之中。相同思維形式的力量，有助於相互並沒有關係的各種力量共同起作用。

a) 辯證法：它是通過對立和矛盾而進行的思惟活動，但其意

義是很不相同的：它通過各種矛盾達到界限狀態，並在這裏展現出深淵及開示性；界限狀態成爲痛苦與要求。——辯證法導向自我完結之圓環形態，在其中矛盾通過綜合而被揚棄從而昇華爲全體；這一思惟在保持每一瞬間的情況下，使現存的全體得以實現。——辯證法是否定通過那否定之否定的肯定所產生的現實而進行思考並且實施的；人們期望着在否定的思惟和行動中，通過這一過程本身能自動出現新的什麼。

這些方法之中並沒有哪一種是佛教徒辯證法之本質。佛教的辯證法是思惟的尺度，既非存在亦非無，同樣又兩者都不是，但用這些陳述又是把握不住它的，它是通向非思惟的思惟揚棄之手段。

跟這一方法在一定程度上相類似的方法在尼采的思惟過程中可以發現。⑯尼采也是不讓我們在任何立場之中找到固執與休止的。他將我們投入對立的漩渦之中，使每一陳述隨時通過相互矛盾的陳述而重新予以揚棄。他被有意識地看作是虛無主義的完成者，有觀點認爲他同時又成爲了虛無主義的第一位克服者，正是通過這一切他得以在現代世界完成了其精神處境學說。但是，這一位通過實際的，而不是在思惟上精心創造辯證法而想使我們衆生得以完全解脫的哲學家，尼采認爲，在這種情況下這一解脫完全不是作爲進入他者、進入非思惟的一個步驟，確切地說是進入全體、進入無條件可把握的世界現實中去。他不願使那被他否定了的進入超越者之道保持着開放，而是爲着大地、爲着人類進步的緣故，透過自我、超越自我而達至作爲他自己世界的大地，依賴於「一切皆非真，一切皆被允許存在」這一命題而進入善惡之彼岸。⑰

跟衆多佛教徒一樣，尼采也試圖取消一切範疇。不存在的統一、因果律、實體、主體等等，他如是說。這一切都是有用的，也許是受着生命制約的虛構。龍樹說，一切事物背後並沒有物自體之存在，沒有任何思想、任何所思考的什麼是真的，但它們是有條件的存在。尼采和龍樹都認為這不是存在，一切祇是解釋而已，²¹但是，在這一共同的思惟形式——解除思惟操作之背後，兩者有着各自完全不同的目的。這些目的究竟是什麼，此乃我們的理解力永遠也不可能完成的課題。這在龍樹和佛教徒面前是作為解脫的意志和涅槃加以表述的，而在尼采那裏卻是作為權力意志和達至超人予以闡明的。²²

b) 憑藉範疇所形成世界存在之結構：佛教徒有自己所謂的（一切存在的根本範疇相鏈環的）因果形式。²³ 瑜伽行派特別強調由於其展開而產生的世界現象的根本識、²⁴ 種子識。²⁵ 這一思想的實施顯示出，這是什麼，是以何種形態出現的，究竟什麼是不存在的。它顯示出了一切現象的結構。這一印度的見解我們可以從西方唯心主義那裏找到一致的地方。實際上，康德就認為世界存在的全體祇是作為現象，其形式是由意識一般之諸範疇來決定的。一切可認識的對象都不是其現存在(Dasein)，而是依據其形式通過主體而產生出來的形態。所謂先驗唯心主義，²⁶ 是在思惟自我展開的世界存在體系的構圖中，在多種多樣的秩序中得以完成的。

但是類似點同時又顯示出了差別。印度人冥思這一結構是爲了從認識世界中獲得其真理性，因爲世界就像夢和泡幻一樣。而康德構思出這一結構是要在可能的經驗界限內，表明世界的認識

是真實的。對他來講，世界應當是現象的，但不是假象。追隨康德的唯心主義者認爲，這一範疇的構造在其意義界限內並不局限於現象之中，而是作為永恆的真理本身，作為上帝的思想而存在。不論是康德，還是他的繼承人，都沒有與佛教思惟相類似的地方。因爲德意志唯心主義者所要表明的是，²⁷ 世界認識和世界行爲的正確性，而佛教徒卻正相反，他們要拋棄這一世界，放棄這一沒有價值的，因爲從本質上來講是錯誤的世界認識，放棄在世界形成中的行爲，因爲這不僅僅是徒勞的，而且是偏執一方的。

c) 空性與廣闊：空性，允許最廣闊的領域存在，準備着作爲出發點來接受世間諸事物，爲的是從中尋見飛躍。對世間一切事物之無關心同樣也允許其他一切的存在。故爾佛教能以寬容的態度對待其他諸宗教、生活方式、世界觀。佛教，跟上面所提到的這一切一樣，是爲了作爲與其相適合的低一級的世間層真理而存在的，又從下級的、世間的真理中得到飛躍，這一無制約的開放性深深地吸引着人類的心靈。佛教贏得了亞洲，也有時受到過鎮壓，但其自身卻從未使用過暴力，從未將教義強施與他人。在佛教的歷史上沒有過宗教的戰爭、²⁸ 宗教裁判，²⁹ 也沒有被組織的教會掌握的世俗政治。

西方理性的空間似乎與佛教的這一思惟方式相類似，理性跟空性一樣都是無限開放的，兩者都聽從，都承認。³⁰ 但其間是有區別的：佛教的聖賢來世間走一遭，就像鴨子游水一般，身上不會弄濕。他以放棄世間的方式從而克服了世間，他在非思惟、出世間中證得了自我圓滿。但是，西方人的理性並不是在絕對之中得到自我實現，而是在其自我存在中，亦即在一切的世界歷史性

之中得以完成的。充滿理性的西方人，祇是在歷史的實現之中，在與歷史的實現同一的形成之中，找到了原因，在那無限廣闊、無限遙遠的空間中掙扎，他們知道從那裏可以獲得他自己的自由，並由此關係而獲得超越。

d) 隔闕：跟世界以及自我本身的隔闕，我在世間所遇到的一切，以及我自己的所做、所想、所是，與這一切相對立的這一精神的解放，有一種以紛繁複雜的形式得以實現的方式：

在薄伽梵歌當中，^①起作用的是這樣一些觀念：在戰鬥中，儘管出擊異常猛烈，但戰士的觀念還是保持着不參與的無關態度，^②在義務中完成勝負戰事的觀念，將強烈而活動看作是毫無意義的觀念。——伊壁鳩魯享樂派的根本態度是：我擁有感情衝動，但感情衝動並沒有完全控制住我。^③——保羅認為在這世間行事和生活，好像我並不在跟前一樣 (*hos me*)。^④——尼采以為，隔闕這一概念對自我來說，是作為高貴精神的特徵而設想的。^⑤

在佛教徒和龍樹那裏，儘管「隔闕」的形式跟西方的相類似，但其根本態度卻完全不同：其重點放在非人格上；一切都是在世間無關心中形成的，同時產生自我消亡。隔闕並非是從一個「我自己」產生出來的，而是來自那不再被稱作「我自己」的超越實在。^⑥

在所有西方的「隔闕」型態之中，世間現存的一切是本質的東西：不管這種現存在者具有的是一點相同的自我空虛的自由，也不管他是在歷史性沉降之中，在通過接受自我存在及自我同一之中進入無限而照亮自己，在反省之中體驗隔闕的這樣的一個自我。

從亞洲的方面來看這一系列的隔闕總是不完全的，因為在這一一切之中存在着對世界的執着。從西方來看則正相反，亞洲的隔闕觀念被看作是從世間產生，在無法達到、不可傳遞之中消失了。

(完)

注釋：

- ①、包括者 (*das Umgreifende*) 參照「佛陀」注⑤。
- ②、「他者」 (*etwas Anderes*) 雅斯培也認為，與其說「作為那個存在物的包括者」是以現存在、意識一般、精神而被認識、並超越了包括者，還不如說包括者是被指明的「某一他者」 (*ein Anderes*) 而被認識。(Vu. E, S.45)「作為他者」 (*das Anderes*) 的存在……是 (作為存在自體的) 超越者。」並且這一「他者」作為暗號存在於現在 (*gegenwärtig*)。但在超越者對象化方面，雅斯培把超越者作為暗號，使之成為對象化的特殊對象性，稱作「形上學的對象性」 (*metaphysische Gegenständlichkeit*)。(Ph., S.679 f.) 參照「佛陀」注⑥。
- ③、參照「佛陀」注⑤、⑥。
- ④、以下參照 Schayer: *Vorarbeiten zur Geschichte der mahayanistischen Erlösungslehren*, SS. 40-43。
- ⑤、*Ibid.* S. 41; SN. IV, p. 173。
- ⑥、*animitta* (無相) 也被稱作空、無相、無願 (所謂三解脫門)、是般若經典中具有代表性的思想用語之一。*Ibid.* S. 42。

跟有相相對。有相乃指有形相而能與他物區別者，又一般以會生滅變化之事物為有相，故有相亦稱有為法。而無相卻是超越了有、無相之空，同樣也超越了一般生滅變化（有為法||現象界）。龍樹在智度論六十一所舉，無相有假名相、法相、無相等三種相，「以此三相皆無所得，故稱無相。」（大正藏295-495-2）。

- ⑦、在Schayer的文中“wachsamer Torwarter”(guttadvāra)一語。在一般經典中這一巴利語是指六種感官（根indriya）在一起作用，意思也就是說守衛着感官的各個門（cf. DN, I, 63, 70; SN, II, 218; IV, 103, 112, 117, 119, 175, etc.）。六種感官是眼、耳、鼻、舌、身、意，以六識所感覺認識的六種境界，即色、聲、香、味、觸、法，係根據識體作用不同，對認識對象予以分類，法作為意識的境界，範圍最廣，包括人的一切認識對象。因六境能劫持一切善法，所以也稱六賊。巴利文原文中的「門」本來並沒有把門的意思，祇是作為一種比喻，將六根比成六個門，和把門、守門沒有關係。（SN. IV, 194.）

⑧、maya (मय) 。 Cf. Schayer. SS. 42-55.

- ⑨、在Schayer的譯本中，Seinsentaltung相當於prapañca，這一巴利文原文被譯作戲論，即違背真理，不能增進善法而無意義之言論。Stcherbatsky譯作verbal designation（在詞語上玩遊戲）(Buddhist Nirvana, p. 48)。

⑩、參照注②④。傳統的上座部佛教（小乘佛教）中的代表部派。釋迦逝後三百年初，從上座部分出，主要分佈在古代印度西北克什米爾、犍陀羅等地，曾盛極一時。上座部各派一般以經、律為主要依據，此派主要以阿毗達磨論書為依據。

⑪、Sautrantika（經量部、經部）釋迦逝後四百年初，從說一

切有部獨立出。它反對說一切有部的三世實有說，主張心法緣境的「帶相」說及「自證」（了解正確謂之證）理論。在理論上對後出的大乘唯識學派有很大影響。參照呂澂：印度佛學源流略講 上海人民出版社一九七九年。Cf. CPB. pp. 81-82.

⑫、參照注⑤。由無著、世親兄弟創立的瑜伽行派(yogācāra)亦稱大乘有宗，與中觀學派並稱為印度大乘佛教的兩大派別。Cf. IC. tome II. pp. 379-380; CPB. pp. 104-109.

⑬、Sūnyavadin（空觀派）這一名稱亦被稱作中觀派(Madhyanika)。參照Stcherbatsky: Buddhist Nirvana中的第六章：後期小乘諸學派的立場、第八章：毗婆沙派、第九章：經量部、第十章：瑜伽行派、第十一章：中觀派 以上諸章節。(pp. 23-39)

⑭、唯心主義(Idealismus)亦譯作觀念論。在認識論上主張物質依賴意識而存在，物質是意識的產物。從十八世紀開始，人們用唯心主義稱呼G·巴克萊的學說。康德則把自己的學說稱作先驗唯心主義。唯物主義(Realismus)亦譯作實在論，和唯心主義相對立。承認外部世界，承認物質存在於人們的意識之外，而精神不過是物質的產物和反映。唯物主義經歷過樸素唯物主義、機械唯物主義以及辯證唯物主義幾個發展過程。

⑮、理性主義(Rationalismus)又譯作唯理論。理性主義者不承認經驗論者所主張的一切知識都起源於感覺經驗的原則，他們認為具有普遍必然性的可靠知識祇可從先天的、無可否認的「自明之理」出發，經過嚴密的邏輯推理得到。西方近代理性主義哲學的開創者為笛卡爾，主要代表人物有斯賓諾莎、萊布尼茨等。經驗主義(Empiricismus)和理性主義相對立，認為經驗是人的所有知識或觀念的唯一來源，強調經驗或感性認識的

作用和確實性。近現代經驗主義者有：英國的培根、巴克萊、休謨、法國的伽森狄、狄德羅等。

16、實證主義(Positivismus)也叫實證論。實證主義者認為，祇有現象或事實是實證的東西，把現象當作一切認識的根源，要求科學知識是「實證的」。他們不承認現象之外有什麼東西存在，把認識局限於現象範圍之內。創始人為法國的A.孔德，主要代表還有英國的密爾、斯賓塞。虛無主義(Nihilismus)源於拉丁文 nihil(無)一詞。虛無主義者否定實在的真理(價值)，也否定認識真理的可能性。尼采正式把否定歷史傳統和道德原則叫作虛無主義，從而實現他徹底「重估一切價值」的目的。

17、Cf. CPB, pp. 36-54.

18、MN, I, p. 135; Conze, p. 32. 金剛般若·知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法。(大正藏8—749—2等)

19、尼采(Friedrich Nietzsche)(一八四四—一九〇〇)德國大哲學家、思想家。曾在波恩大學學習神學，旋改學古典語言學，後任瑞士巴塞爾大學古典語言學教授。他異常欣賞叔本華的生存意志哲學，並為瓦格納的音樂所徵服，創作悲劇的誕生(Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872)，反時代的考察(Unzeitgemässige Betrachtungen, 1873-76)。尼采強烈抨擊基督教的倫理道德，徹底擺脫了叔本華哲學中悲觀厭世的傾向。他認為貪婪的權力意志不僅是有意識活動的人的本質，也是一切自然事物過程的根源。主張世界命運的永恆輪迴說，以超人哲學取代輕視原始生命本能，壓制肉體的基督教，從而創立了他自己的形上學體系。其他著作尚有：·人性的、太人性的(Menschliches, Allzumenschliches,

1878-1880)，查拉圖斯特拉如是說(Also sprach Zarathustra, 1883-91)，善惡的彼岸(Jenseits von Gut und Böse, 1886)，道德系譜學(Zur Genealogie der Moral, 1887)，瞧，這個人(Ecce homo, 1908)，權力意志(Der Wille zur Macht, 1895)。此外，雅斯培有尼采(Nietzsche—Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, 1936)一書，還在他著的理性與存在的第一講「現代哲學狀況系譜——齊克果和尼采的歷史意義」一章中，對尼采的思想作了詳盡的闡述。

20、善惡的彼岸(Jenseits von Gut und Böse)尼采有同名的著作(參照前注)。尼采認為在基督教的道德中，謙遜、自足、平和、仁愛、同情等基督教精神是人類自怯的表現，他稱之為奴隸道德(Sklavenmoral)而通過權力意志成就的超人，是可以弘揚整整一千年人類生存的人，在他們身上所體現的則是主人道德(Herrenmoral)。他認為傳統的善惡觀念抑制了生命的價值，應該重新製訂善惡標準，以重新估價一切價值(die Umwertung aller Werte)

21、參照注19。雅斯培的尼采第二卷「尼采的根本思想」第五章的標題是「對世界的詮釋」(Weltinterpretation)。Cf. K. Jaspers, V u. E, S. 13f, S. 41.

22、權力意志(Wille zur Macht)尼采有同名的著作(參照注19)。他認為人的一切行為和慾望都是由權力意志的本能支配的。世界不是一個萬物消極求生存的過程，而是一個萬物求生命力擴展的積極過程。無限地追求權力是生命最基本的普遍法則，也是道德的最高目的和價值標準。超人(Übermensch)是尼采學說中的理想者的形象，是對權力意志滿足的主人道德的體現者。尼采斷言，人類的全部歷史都是由超人創造的，認

爲人類生存的目的在於產生偉大的人物，而普通的人祇是達到這一目的的手段而已。

23、具有代表性的是「十二因緣說」。日本佛教學者中村元認爲，因果關係是有條件的關係，「和有關自然界的因果關係不同，是實踐的、人間的一種關係。」（中村元：東洋人的思惟方法 第一部，六五頁以下）

24、*alayavijñāna*（阿賴耶識、藏識）唯識（瑜伽行）派將內在的心識分爲八類（八識）中的最末一類，是世界一切精神的來源，它含藏着一切現象的種子（潛能），也就是說阿賴耶識中既含有染污種子：貪、瞋、癡，又是含藏佛性清淨種子的大倉庫。因此，這一識是物質世界和自身的本源，也是輪迴果報的精神主體和由世間證得涅槃的依據。由阿賴耶識之種子起現行，現行又熏種子，以現行諸法爲緣，生煩惱惡業而招感苦果，三世因果輾轉相續，此爲瑜伽行派之緣起觀。

25、瑜伽行派和法相宗等以植物的種子能產生相應之結果，以此來譬喻阿賴耶識中儲藏有產生世界各種現象之精神因素。種子（*bija*）有兩個來源：一爲本有，指無始來先天具有者；二爲新熏，指後天由經驗熏習所積累者。八識之中第八識具有三種體相，第三種曰種子識（*bija-vijñāna*），「執持諸法種子令不失故」是第八識之因相。

26、先驗唯心主義（*Transzendentaler Idealismus*）也稱作批判的觀念論，是康德著名的學說，他肯定自在之物或本體存在。自在之物是感覺素材的泉源，不能爲人所認識，不是知識的對象。知識的真正對象是由外來的感覺素材和人們主觀知識的能力所提供的形式和原則配合而成的現象。

27、德意志唯心主義（*Deutscher Idealismus*）從認識論、存在論

方面來看，可以把這個詞譯作德意志觀念論；從人生態度、倫理思想、歷史觀、世界觀來看，譯作德意志理想主義。狹義上來講，德意志唯心主義包括圍繞着康德的先驗唯心主義（參照注24）出現的一大批哲學家：費希特、謝林、黑格爾。從廣義上來講，十八世紀末的赫爾德，十九世紀的叔本華則更進一步被稱作新理想主義和新康德派。另外有時也包括德奧學派和現象學派。

28、宗教改革後的十六、十七世紀，由於天主教和新教之對立，導致了宗教戰爭，這包括荷蘭的獨立戰爭，英國和西班牙間的抗爭、法國的胡格諾戰爭以及以德意志爲中心的三十年戰爭。

29、參照「佛陀」注22。

30、請參照日本佛教學者川田熊太郎「*Nous* 及 *Prajña*」（印仏社一の二，五〇二五六頁）。川田熊太郎在這裏把西洋哲學和佛教進行了對比論述。雅斯培的「理性」並不是康德的理解，他是在進一步擴大的意義上使用這一概念的。依據雅斯培的觀點，理性是各種形式的包括者相結合的紐帶，在存在方面並不是沒有關係的。「所謂理性和存在，實際上是各種形式的包括者相互配合構成我們存在的一個大兩極。」（*V. u. E. S.* 48）「存在祇是因爲理性而變得明了，理性祇是依據存在而得到內容。」沒有理性的存在是盲目的，沒有存在的理性是空虛的。「理性：祇是相對於反理性（*das Widervernünftige*）而變得容易使人接受起來（*aufgeschlossen*）」（*Ibid.* s. 86）。理性的非邏輯性祇是通過破壞悟性邏輯纔得以產生真正的真理。但理性（*Vernunft*）一詞是從動詞 *vernehmen*（聽到）而來的。理性被稱作「聽從 *zuhören*」也是由此而來的。存在理性是聽從於超越者的心聲的。超越者的暗號、語言，換句話講在創造第二

世界「第二對象時，它祇能通過被理性所證實的可能存在而被聽得到(vernnehmbar)」(Ph., S. 680)。另外，有關包括者之確認，可以講「這一思考乃是在現象中能夠聽取本來存在的能力在我們心中的覺醒，並藉此以改變對象世界的含義。」(Einführung, S. 31)。海德格爾也講聽從於存在的「聽從的思惟」。(M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 1947, S.7)

①、印度史詩(也是世界上最長的史詩之一)摩訶婆羅多(Mahabharata)中最精彩的哲理插話和印度教最負盛名的經典。(即第六卷毘須摩品中第二十五章至四十二章部分)內容主要攝取數論、瑜伽、吠檀多三派之哲學思想與倫理觀念，宣揚通過修煉瑜伽，使個體靈魂「我」及宇宙靈魂「梵」相結合，以達到脫離生死輪迴之最高境界(涅槃)。即藉由阿耳柔那王子(Arjuna)與毘濕奴之化身吉栗瑟拏(Krishna)之對話，強調無執着之行爲是人類唯一應盡之道，即依正智而發展出智行合一思想，視爲解脫之道。而易行之解脫道，則端賴於對唯一神之絕對信愛(Dhakti)，此說遂成爲毘濕奴派發展之起源。印度哲學思想之發展，即常以注釋薄伽梵歌之形式出現。薄伽梵歌之譯本有：徐梵澄譯本，印度室利阿羅頻多修道院一九七五年二月版；張保勝譯本，中國社會科學出版社(北京)一九八九年版。此外，參照：印度兩大史詩評論彙編 中國社會科學出版社一九八四年版。

②、薄伽梵歌中有如下的話：我們爲奉獻一切，爲專心企念最高的我(個我)，爲無欲無望，除去一切心勞而戰。日本禪學大師鈴木大拙認爲，可以把它當作和佛教相類似的「空」的定義。(鈴木大拙選集第九卷「禪と空觀」三三六頁春秋社昭和二十七年第一刷)

③、伊壁鳩魯(Epikouros)紀元前三四一—前二七〇，古希臘著名的唯物主義哲學家，無神論者。在他的倫理思想中包括了古希臘最完整的快樂主義的道德理論。伊壁鳩魯強調，人應當是自由的，祇有對自由的行爲纔能進行道德評價。人類行爲的目的就是從痛苦和恐懼中解放出來，求得快樂。快樂是幸福生活的目的和開始，是善的唯一標準。伊氏進而把快樂區分爲自然的和非自然的，認爲前者是適度的、健康的，後者是過度的、令人壓惡的。感性快樂是基礎，但精神快樂高於感性快樂，這種快樂就是「肉體的無痛苦和靈魂的無紛擾」，亦即「精神的平靜」的至善狀態。

④、保羅(Paulos)基督教早期的傳道者。保羅早年曾堅決反對基督教，並參與猶太教當局迫害基督教。其後在他去大馬色的途中，耶穌向他顯現，囑他停止迫害基督徒，保羅自此轉而信奉耶穌基督，並進行過三次傳教旅行。新約中有十三封書信署爲保羅所作，是他寫給各地教會或個人的信。這些書信的主題思想，是構成後世基督教教義和神學的重要依據之一。保羅提出，上帝的拯救在耶穌十字架的救贖上顯明出來，他強調信者因信稱義(義指人與上帝的正當關係)，從而探明了基督教的「新本質」。跟Hos me有關係的是歌羅西書第二章第二〇、二二一節：「你們若是與基督同死，脫離了世上的小學，爲甚麼仍像在世俗中活着，服從那『不可拿、不可嗜、不可摸』等類的規條呢？」這大概就是雅斯培Hos me的涵義吧！此外，Hos me的意思還應當是，專心致志於神的國、神秘體驗的傳道者保羅，他一面作爲世人在俗世上生活，另一面又作爲神國的宣教者而生存。參照哥林多前書一二，雅各書第四章四節。

⑤、「高貴的精神」(Vornehme Seele)高貴(Vornehmlichkeit)

是尼采設定的特殊的倫理學上的價值觀念。尼采把道德分為兩個根本的類型，即他所鼓吹的主人道德和奴隸道德（參照注⑳、㉑）。主人道德存在於高貴的人間，他是價值的創造者，在那裏有自我的頌歌，擁有充實的感情，充滿了高度緊張的幸福，此外還有他期望施與他人之澈悟。高貴之人認同自己之中的強者，並尊敬他們，尊敬那些有能力駕御自己的人，那些樂於嚴格要求自己的人。這樣，「個人主義便屬於高貴靈魂的本質」。（*Jenseits von Gut und Bose*, 257, 265）

⑳、㉑ Cf. CPB. pp. 195-208.

參考文獻

I、原始資料

(B) Nagarjuna (龍樹)

一、M. Walleser: Die mittlere Lehre (Madhyamika-sastra) des Nagarjuna, Nach der tibetischen Version übertragen. Heidelberg 1911. (龍樹中論頌無畏Akutobhaya的注釋(藏文)的德文譯本。)

二、M. Walleser: Die mittlere Lehre des Nagarjuna, Nach der chinesischen Version übertragen. Heidelberg 1912. (鳩摩羅什所譯青目釋中論(四卷 大正藏卷四)的德文譯本。)

三、M. Walleser: Prajñāparamita, Die Vollkommenheit der Erkenntnis, Nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen. Göttingen 1914. (八千頌般若 Aṅgahārikā Prajñāparamita中的第一、二、八、九、十三、十五、十六、十八、十九、二十二、二十七等十一章的德文譯本。梵文

原 本 有 兩 種 . . . R. Mitra (ed.): *Aṅgahārikāprajñāparamita*, Bibliotheca Indica, Calcutta 1888; U. Wogihara: *Abhisamayalankaraloka Prajñāparamitavyākhyā*, Toyo Bunko (Tokyo) 1932-1935. 本譯文注釋中所引用的均為後一種荻原本。漢譯本有多種，注釋中所引用的係宋施護譯佛母出生三法藏般若波羅蜜多經(二十五卷 大正藏卷八)。Walleser尚有金剛般若經的德文譯本，金剛般若經的梵、藏、漢、英、德對照讀本有多種，這裏所使用的是·E. Conze: *Vajracchedikā Prajñāparamita*, Roma, SOR. XIII, 1957.) 原始資料和文獻的其他部分，請參照「佛陀」譯文後的參考文獻。

附記

本文譯自德國哲學家卡爾·雅斯培一九五七年出版的大哲學家一書第一卷(Karl Jaspers: *Die grossen Philosophen*, Erster Band ©. R. Piper & Co. Verlag, München 1957. Neuausgabe 1988.)在翻譯過程中，主要參考了峰島旭雄教授之日譯本佛陀と龍樹(理想社一九六〇年五月十五日)。
譯文中的注釋部分係譯者參照峰島教授日譯本之注釋條目，依據實際需要譯編而成。在譯編過程中，使用了包括佛光大辭典、望月佛教大辭典、佛學大辭典在內的許多佛教辭書，在此恕不一一舉出。所援引專著之材料，一般在引文後均予以注明，以便讀者進一步查尋之用。

在本文的翻譯中，譯者得到了許多中外朋友的幫助，在此特別提出感謝！