

法華天人

步門月音



佛陀(二)

卡爾·雅斯培 著

(KARL JASPERS)

李雪濤 譯

三、教義之陳述

a) 存在的照明。—— b) 因果形式。—— c) 自我的否定。 d) 究竟是什麼？—— e) 覺悟。—— f) 涅槃。—— g) 不是形上學，而是解脫之道。

在佛典中，佛陀的教義是作為一種認識而被陳述的，以正常的意識可以理解之語句與理性之連續思維加以表達的。這一認識的特別之處在於，其根源源於被提昇了的意識狀態——禪定。儘管這一洞見之印證來自於完全破除了我執之超現實直觀，但其內容似乎亦能為處於正常理智的人們所理解。^① 佛陀的言教不是一種超感官之經驗，而是抽象的知識。從中可以明顯地感覺到對概念、抽象、列舉以及比附之興趣，而這與其所依賴之印度哲學傳

統是一脈相承的。雖說沒有超感官之體驗也可以理解佛陀的教義，但這種理解是不可能透徹的。我們有限意識之理性思維，根本不可能容納佛陀教義之內涵。佛陀教說之真義唯有透過禪定方能體悟得到，其他諸如理性之領會只能提供一大致的輪廓(Ab-ganz)或者說只是一種暗示。^② 因此，我們在簡單地以理性方式表述佛陀教義時，切不可忘記這一認識的起源及與此有關的一切。

a. 佛陀的存在觀(Daseinsicht)是透過苦聖諦而闡明的。^③

「此乃苦諦：生是苦，老是苦，病是苦，^④ 怨憎會是苦，愛別離是苦，求不得是苦。^⑤

此乃集諦：由愛慾導致再生，包括歡樂及貪慾之需求，對慾愛、有愛以及無有愛之渴慕。^⑥

此乃滅諦：通過絕對地滅絕渴愛、斷除、擯棄慾望，解脫、無求以滅除貪慾。^⑦

此乃道諦：即八聖道支，曰：正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。」⁸

這一認識並非出自對個別存在事物之觀察，而是洞察一切之結果。它所反映的並不是一種悲觀厭世的心態，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。安詳的大覺世尊，以各不相同的變化來描述存在的狀態：

「一切皆處烈焰之中。眼處有火，諸色有火，……烈焰緣自何處？緣於情慾之火，緣於瞋恨之火，緣於生、老、死、悲、歎、惱、憂傷以及絕望。」⁹

但這一切之所以形成的根本原因在於：人類跟其他一切眾生一樣處於盲目的無明之中，為其所執著之物迷惑，為流轉遷滅之空幻之物所迷惑。

因此，解脫唯有一法：利用知識【明】消除無明。但僅憑這裡那裡一些零星的、對個別事物的認識【分別智】，並不能改變這一無明狀態。只有依靠認識的基本狀態本身【無分別智】，才能夠認識到一切的變化並拯救自身。¹⁰拯救的方法在於擺脫對事物之執著，去掉一切徒勞之慾念，從而使我們高瞻整個生存之狀態、根源以及將之消除的方法。無明、盲目、對有限物之依附、執著，這一切均是虛幻存在的根源，只有以完美的知識才能將這一存在消除。

b. 這一痛苦存在之生成源自無明，可以依靠知識將之消除，其中的關聯可以以因果形式【十二因緣】說明之：

「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、悲、歎、惱、憂傷以及絕望。」¹¹

這十二因緣對我們來說很有些陌生。它所展現的根本不是宇

宙的生成變化，而是苦之輪迴規律。¹²病、老、死是無法解脫的，而使這一切成為可能的原因是什麼呢？是生。生從何而來？來自自，……順此下去，推至第一因曰無明。與此相反，我們也可以從原因開始，¹³那麼無明產生行(ganskara)——這一築成生命大廈的無意識構成力，它們從前生轉入此生，最初產生識；識以五根體驗到了名色中的一切，接下來是觸、受、愛、取，此乃未來生死流轉之基礎——業力(karma)，引出了下一次的生、老、死。這一教義在於說明：「這就是從因緣中湧現出來的真理，大覺世尊將這根源撕開來展現於我們面前，並指出了其結果。」¹⁴一切均是受制約之存在（緣起）。¹⁵

認識到了十二因緣以及因緣鏈中的第一因，可以幫助我們驅除不幸之惡魔。一旦消除了無明，從中能產生其他各支的因緣鏈也就消失得無影無蹤了。

在教義中，作為一切解脫之基礎的覺悟的意義，被很具體地顯現出來了。這一認識本身絕非僅是有關某一事物的知識，而且是一種行動，並且是包含一切的行動。這與擯棄痛苦之存在是沒有什麼兩樣的。生命絕非依靠自殺就能泯滅得掉的，相反這只會帶來在輪迴中新的苦與死。唯有透過知識，我們才會不再受這輪迴之苦。

但產生這一連串不幸之無明又是從何而來的呢？佛陀在教義中並未提及這一問題。在這裡，同樣也沒有對從太初至永恆之完成狀態之無明，這一貌似基督教原罪(Sündenfall)問題之討論。這些在因緣鏈中一步步的思考，似乎暗示着一個未言及之事件，正因為此，世界才變得如此不幸。但這一系列的佛教問題只到此便結束了。認識提供了解脫之確實性，這也就足矣！無論如何，上面提到的那一事件也不可能作為世界不幸之第一因。那麼，到底是誰真正有罪呢？¹⁶

c. 這便是接下來這一問題：這個誰是什麼？自我(*das Selbst*)是什麼？我是誰？自我之本質(*Ich*)究竟是什麼？佛陀的回答令人驚訝不已。他否定自我。

自我並不存在【無我說】¹⁷，這一教義如是說。存在乃是由一些在因緣鏈中相互聯繫的因素構成的，亦即五根及其認識之對象（色、受、想）¹⁸；同時尚包括潛意識的構成力量——行（*samskara*），這種力量在素質、衝動、本能及至生命力之構成方面起着作用；最後還有識。這諸多因素在生命結束後隨即分解。它們的凝聚與中心並非自我，而是在下一次輪迴時使這些因素產生另一個短暫組合體之業力。

但在上面的敘述中掩蓋了佛陀在其他場合以同樣的概念所表達的更清晰之意義。在這一經文中，佛陀並未否定自我，只是指出任何思考都無法觸及到真實的自我。¹⁹「色非自我……受非自我……想非自我……潛意識之構成力量——行非自我……作為認識、純粹理智之識亦非自我……（不存在一成不變之自我）。使變化成為可能之主體不是我的，不是我，不是我之自我。」²⁰不過，上述這些非自我的東西，是以本來之自我（*das eigentliche Selbst*）為標準而談論的。對自我之探索，其答案是開放的，這卻對於尋求真實自我的方向提供了線索。雖然不能直接了當地將自我表述出，但它與涅槃必然是一致的。

在記載有關禪定諸階段的經文中，自我是被作為三個階段而陳述的：²¹第一階段，自我作為我們的肉體；第二階段，自我作為精神體，在禪定中由肉體昇華而來，「如同一片草葉由莖上長出一般」，這屬於超感官形式領域；第三階段乃「無形的，由識構成之」自我，屬於宇宙之無限領域。每一種自我都很明確地屬於某一禪定階段。自我對禪定之某一階段來說都具有有效性，但其本身並不存在。不存在真實之自

我。在感官存在中，肉體即是自我。在禪定之第一階段中，這一超脫身體的、活靈活現的精神自我成為真實的，而前一個自我則消失了。但這一精神自我在較高的階段中又被消除。因此，即使在禪定中自我亦未被否定掉，而只是清楚地顯示出其在不同之階段的相對性而已。只有在與涅槃相一致的最高階段中，才可獲得真正的自我。

如果教義不能說明或沒有說明這一自我是什麼，那麼我們不禁要問：是誰得到了了解脫？誰得到了拯救？不是我，不是自我，亦非單獨的個體？

在客觀陳述佛陀思想的佛典中，從字裡行間可以看出其中相互矛盾的地方：自我不存在，但在我前世的我在中我怎麼可能又是這、又是那？²²六道輪迴之聯繫是透過非人格之業力作用而形成的，總是以六道中之一種形式而重新出現，然後再一次獲得記憶，今生便是透過這一記憶而觀照與自己同一的以往諸世之存在的。

d. 那麼自我究竟是什麼呢？流轉變遷之生命並不存在。在我之幻影中實則並不存在自我，而是迷妄、無明以及悲苦。生命變化乃利那性存在之一環，²³萬物似有，實則只是空無之瞬間，有關此點，後期佛教有深入之探討。沒有永久常住之事物，亦無固定不變之處所。自我之本質或自我乃一瞬息萬變之幻影而已，而眾生卻誤以為這便是真實的自我。

生命流轉變遷之勢能與自我之迷妄並無任何他物作基礎【諸行無常、諸法無我】，但二者皆可被提昇到一種完全不同的狀態之中，在這裡，處於幻覺之中的生命與自我存在之思維方法都不再起作用。在此，既無『有』，亦無『空』。這一境界唯有經由覺悟才會終將在涅槃中獲得。²⁴

e. 覺悟指的是在禪定之最高境界所顯示的最透澈之直觀。

但它同時也是在正常意識狀態中的開悟，它能夠改變我們對整體存在意識及自我意識的認識。

覺悟使我們窺得了輪迴的世界，世界之各個層面，以及由諸多因素到諸神領域【諸天】和地獄之輪迴途徑，同樣也領悟到了苦之根源與過程，以及在教義中只可意會的一切。

這一覺悟是什麼呢？佛陀在譬喻中講道：「這就如同山中的一個湖，湖水純淨、激激、清湛。有人站在岸邊，他不是瞎子，所以可以清楚地看到水中的珍珠貝和其他珠蚌、卵石以及一群群的游魚。」如同此人看這湖一般，洞悉者可以認識到世界的最初原因以至最特別、最個別之現象。因此，「出家人洞悉了這一切，獲得了般若智，從自我中解脫出來了，變得敏銳、沉着。」²⁵他深入與其相關的存在中，使存在達到一個新的層次，在這裡他能很清楚地觀想苦、集、滅之情景。如是，他便獲得了『現世之大智慧』。

f. 涅槃：²⁶覺悟可以使人契入涅槃之勝境，獲得終極之解脫，且看佛陀是如何論述涅槃的。

提到涅槃，佛陀必然是在幻覺意識領域中談論之。因為一談到涅槃，則它即成爲『有』或『空』之詮說了。

佛陀之論涅槃，必假定其有一特殊性質：它所表達的，對我們這些總以客觀標準爲是的人來說，顯得空洞。但以此方式所表達的一切是極其重要的。但這是什麼呢？

我們知道，生命與自我的虛妄存在並無任何基礎可談。同樣也不存在於凡世與神域之中。但生命與自我完全可以超越，使諸般幻覺在思維過程中消失，從而使我們在存在之中獲得解脫。

誰要是想弄明白佛陀所論涅槃之意義的話，就必須銘記這些有違邏輯性思維的悖論。現舉幾例如下：

「有一處所，在那裡，無地、水、光、空氣，它不是無限空

間的領域，²⁷亦非無限理性的領域，²⁸亦非其他任何東西，²⁹同時亦非想象、非想象之消除，³⁰……它不以任何東西爲基礎，沒有發展，亦非常住；這是苦之終結。」³¹

「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，亦非常住；這是苦之終結。……非住亦非動，非動亦非靜，非靜非慾，非慾非來、去……亦非死、生……非此岸非彼岸，亦非兩者之間，這是苦之終結。」³²

在此，存在思辯(Seinspekulation)的思維方式之運用看樣子是不可避免的。涅槃被認爲是超然二元對立之上(Zweiheitlosigkeit)，³³既非『有』、亦非『空』³⁴(如同《奧義書》³⁵之思想)，在此世間以世俗之方法是認識不到它的，因此它不可能作爲探究之對象，而是一種終極的、令人確信無疑之存在。

³⁶「世上有一種未出現、未生成、未被製造、不被構成之事物。如若不然，人不可能發現合理的解釋。」³⁷(如巴門尼德所言³⁸)不過，由於語言的本性使然，必定不可能說出其永恆之存在。

尋問到此結束。誰要是繼續再問的話，他會被告知：「你一點都不知道如何遵循詢問的界限。因爲在涅槃勝境中，神聖的行動找到了堅固的基石；涅槃是其最終目標，涅槃是其終結。」³⁹因此，沒有達到涅槃勝境的人，只有保持沉默並且聽任命運之擺佈：「對那已歸於清涼寧靜的人，是沒有任何尺度可衡量他的。沒有語言可以談論他。思維所能領悟的一切都歸於空；這同樣也包括談論的每一種方式。」

g. 不是形上學，而是解脫之道：以上我們談到的所有觀念都是與解脫有關的。需要重申的是：佛陀並不是以宣講而講的教師，而是以解脫之道的講授者的身份出現的。

解脫之道的術語是從印度醫方明中借用而來的：⁴⁰痛苦之確認、症狀和原因，尋問這一苦痛是否可救，並指出解救的方

法。這二者之比較在西方哲學中經常被討論到（如柏拉圖、斯多阿學派、斯賓諾莎^[4]）。

佛陀擯棄了對解脫來說並不是必要的知識。他不願意對他已拒絕了的命題作任何解釋，諸如：「世界是永恆的」以及「世界不是永恆的」，或者「世界是有限的」、「世界是無限的」，或「死之前可以成佛」、「死之後可以成佛」。^[42]

佛陀甚至認為，從理論上來解決形上學的問題是有害的。它將成爲一種新的束縛，因爲形上學的思維方式依附於各種思想形式，必須擺脫這一切，人們才可能找到通往解脫之路。

這其中顯示出來的無非是爭吵、論爭。意見的分歧給人一種錯覺，認爲從自己的角度看問題是唯一真實、正確的。人們相互表現出愚蠢、好辯、貪求贊同之態。如果有誰勝了別人，那麼他便會昂首挺胸，神氣實足起來。在這些觀點中，人們往往抓住一個，如果不行便丟掉它，再去抓另外的。之後是不停地變，這會兒是這個觀點，與此同時又伸手去抓另外的，跟猴子從這個枝頭跳到另一個枝頭來回亂串並沒有什麼兩樣。可知，爭論是沒有休止的。

但拒絕回答形上學理論問題的決定性原因在於，這些問題無助於我們朝涅槃方向的努力，它們是解脫的障礙。

「這好比一個人被一枝毒箭所射傷，他的朋友要替他去請醫生。病人卻說：『我不要把箭取出來，除非我知道那傷我的人的名字，射我的是什麼弓』，那人還沒有把這些事情搞清楚之前，他就會死掉的。和這情況一樣，如果有人說：『我不要在世尊門下修行以求得解脫，除非世尊對我解釋：『世界是永恆的』……』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。不論流行的是世界爲永恆的或非永恆的教條，世間仍然不免有生、老、死、苦、惱、歎、悲、憂

傷及絕望，而我所要教導人的，就是要在現世中消滅這一切。因此，我沒有解釋的問題，就讓它們保持着開放吧！」^[43]

佛陀稱，他之所以不願意談論這些問題，並不說明他對此不瞭解。沉默的力量^[44]在佛陀的一生中起着極其重要的作用，在傳授他的思想時，其效用是很不一般的。他所有觸及不到的東西都讓其保持着開放。沉默並不是讓這一切消失，而是讓它們如同一處巨大的背景一樣被人們一直感覺着。在世上可以找到使這一世界消亡的途徑，這被認爲是可能的。與這一途徑有關的知識正是佛陀所傳授的。但我們必須以謙虛的態度擯棄那些關於整體存在的知識。

注 釋：

[1]、參照(一)注^[63]。

[2]、有關「輪廓」(Abglanz 前譯反照)這一概念，請參照(一)注^[8]。

[3]、「生存的照明」(Daseins-erhellung)這一名詞在本書的目錄中出現過，但文中沒有運用，在文中以『生存觀』(Daseins-sicht)代替之。雅斯培的主要著作《哲學》的三部名稱分別爲：(一)哲學的世界定位 (Philosophische Weltorientierung) · (二)存在之照明 (Existenzerhellung) · (三)形上學 (Metaphysik)。『存在之照明』是雅斯培所標榜的唯一可以說明存在的方法，它「不是認識存在，而是訴諸存在的可能性」。

(V.u.E.S.52-53.)

[4]、雅斯培在原著中漏掉了「死」苦。

5 / Vin. Mahavagga, I.6. 19 (p.10)。生、老、病、死是人生四苦，再加上愛別離、怨憎會、求不得、五陰盛四苦，構成八苦。

6 / Ibid. I. 6. 20 (p.10)。渴愛(tanha, trsna)：凡夫愛著於五欲，如渴而愛水也，表示其欲望之強烈。種種渴愛可分為三類：(一)欲愛(Kama-tanha)，對性欲、情欲之執著；(二)有愛(bhava-tanha)，對生存之執著；(三)無有愛(vibhava-tanha)，對生存否定之欲望。

7 / Ibid. I. 6. 21 (p.10)。

8 / Ibid. I. 6. 22 (p.10)。以上所引用的四節在於說明苦、集、滅、道四諦。mahavagga I. 6. Dhammacakka-ppavatana-sutta, SN. V, p. 420。《雜阿含》一五(大正藏卷二，頁一零三下)。此外，SN. V, p. 449, 451-455。《轉法輪經》(大正藏卷二，頁五零三)、《三轉法輪經》(大正藏卷二，頁五零四)、《四分律》三二(大正藏卷二二，頁七八八上)、《五分律》一五(大正藏卷二二，頁一零四)等。

9 / Vin. Mahavagga, I. 21 (p.34)

10 / 「利用知識(明)消除無明」(die Aufhebung des Nichtwissens im Wissen)，在雅斯培的哲學中，Wissen和Nichtwissen是兩個相對的概念。依據雅斯培的觀點，在世界定位(Weltorientierung)之對象性知識的界限達到頂點時，便出現了Nichtwissen(無知)，其根源在於回轉點(Wendepunkt)。(Ph., S. 518 u. s. f.)

11 / Ibid. p.1, 佛典中敘述十二因緣的地方不勝枚舉，SN. II. Nidanavagga, 漢譯佛典中有：雜阿含一一——一五(大正藏卷二，頁七九——一零三)。

12 / samsara(輪迴)謂衆生如車輪迴旋不停，在三界六道的生

死世界循環不已。輪迴本是婆羅門教的主要教義之一，認為四大種姓以及『賤民』在輪迴中是永襲不可改變的，而佛教卻將這思想加以發展，注入了自己的教義，主張在業力面前衆生平等。

13 / 十二因緣的次序可以從順向和逆向兩個方面加以觀察，如果從原因往結果方面順推，『無明』是衆生一系列流程之起因(順觀)；如果從結果往原因方面逆推，『無明』也被歸結為造成生死的始因(逆觀)。

14 / 緣起法頌 Ye dhamma hetuppabhava tesam hetum tathagato aha, tesan ca yo nirodho evamvadi mahasamano. 諸經典所譯不同，初分說經卷下譯曰：若法因緣生，法亦因緣滅；是生滅因緣，佛大沙門說。(大正藏卷一四，頁七八八中)有部毘奈耶出家事卷二譯為：諸法從緣起，如來說此因；彼法因緣盡，是大沙門說。(大正藏卷二三，頁一零二七下)大智度論卷一一譯云：諸法因緣生，是法說因緣；是法因緣盡，大師如是說。(大正藏卷二五，頁一三六下)據巴利律藏大品(maha-vagga I. 23:5[p. 40])、四分律卷三三等，此頌係阿濕卑(Assaji)為舍利弗(Sariputra)說佛陀教說之概略，舍利弗聞此而得預流果，與目犍連(Maudgalyayana)以及其他二百五十人同歸佛陀門下。又，此法頌安置於塔基、塔內或佛像內，則稱為法身舍利偈或法身偈。現存梵本或藏譯佛典之末多記載此頌，於佛像之臺座、光背處亦刻之。

15 / 所謂「此有故彼有，此起故彼起」。雜阿含一二(大正藏卷二，頁八六)。

16 / 『無明』、『墮罪』是和基督教之『原罪』相對應的，『原罪』在佛教中也可能是『無明』。但在佛教中尋求基督教的『原罪』是毫無意義的，雅斯培也深知此點。

17、無我(anatman, niratman)。

18、雅斯培在這裏講得有些亂，這一段是講五蘊，即色、受、想、行、識，但他把色、受、想作為五根之認識對象，這是不對的。和眼（視覺）、耳（聽覺）、鼻（嗅覺）、舌（味覺）、身（觸覺）五根相對應的五境是：色、聲、香、味、觸。

19、佛陀並沒有否定自我，某種思維也不可能達到「本來的自我」，即使這麼說也並不過份。真實自我這一問題遠遠沒有解決，但這卻顯示了其存在之方向。我們不能夠瞭解到真實自我是怎麼一回事，但它跟涅槃必定是一致的，這是雅斯培見解中很有意思的一點。雅斯培將自我之存在(Ichsein)分成三個部分：(一)經驗之存在(empirisches Dasein)(二)一般意識(Bewusstsein überhaupt)(三)可能之存在(mögliche Existenz)。在這三部分中，依靠作為可能存在之自我存在，從而使哲學思維達到本來之存在，(das eigentliche Sein)。(Ph. S. iff.)

20、Mahavagga I. 6. 38, Culasaccakasutta, MN. 35, DN. II, 67. 色、受、想、行、識五蘊皆空、無我。

21、DN. I, p.195.

22、本生話(Jataka)都是以這種格式作結尾的。

23、剎那相續(ksana-santana)，謂萬法剎那生、剎那滅，轉轉相續也。前一剎那的無間之中生出後一剎那，而此後一剎那接續前一剎那。剎那相續乃五種相續(santati)之一，據大毘婆沙論六〇，五種相續分別為：(一)中有相續 (二)生有相續 (三)時分相續 (四)法性相續 (五)剎那相續。

24、「諸行無我，諸法無我，涅槃寂靜」，這是原始佛教極有名的『三法印』說。雜阿含經卷十作：「一切行無常，一切法無

我，涅槃寂滅。」(大正藏卷二，頁六六中)增壹阿含經卷一八：「今有四法本末，我躬自知之，而作證於四部之衆天上人中。云何爲四？一者一切諸行皆悉無常，我今知之，於四部之衆天上人中而作證。二者一切諸行皆苦，我今知之，於四部之衆天上人中而作證。三者一切諸行皆無我，我今知之，於四部之衆天上人中而作證。四者涅槃休息。我今知之，於四部之衆天上人中而作證。是謂比丘四法之本，是故於天上人中而獨得尊。」(大正藏卷二，頁六三九上)（『本來』即『法印』之異譯。）在對待『諸法無我』這一命題上，小乘和大乘的認識有所不同：小乘佛教認為，人類最容易把自身執著爲實有，所以特別強調人無我。而大乘學者卻認為，人以外的其他一切也跟人一樣，都是各種因素假合而成，也都沒有獨立自存之實體，從而也強調法無我，也就是說，他們在破除人我執的同時，還特別重視破除法我執，因此也就把諸法無我推廣至一切方面。

25、Samannaphalasutta, DN. I, p.84.

26、參照(一)注(25)。

27、參照(一)注(25)。

31、Udana VIII. 1 (p.80), I. 10(p.7ff.).

32、Udana VIII. 1,4 (pp.80~81); I.10 (pp.7~9).

33、參照注(31)。(32)。

34、Oldenberg S. 302ff.

35、「毫無疑問，涅槃這一觀念是從梵的觀念中產生出來的。」(Oldenberg S. 326ff., 402頁上的注)用我們的語言是不能規定和把握的，最終只能用否定的方式加以表達。

36、雅斯培對Forschung(探究)和Gewi.heit(確證)予以區分。Forschung是尋求客觀的認識，是在各種科學中進行的(Ph. S.25)，而確證卻是面對超越者的存在而言，從中可以看出自身本來的存在。

[37] Udana 8.3.pp.80~81; Itiv. 43.p.37.

[38] 巴門尼德(Parmenides)公元前五百年左右的古希臘哲學家，愛利亞學派的創始人。他把理性作為認識真理的基礎，認為感覺是不正確的東西。因此他將哲學分成真理之路和臆見之路兩部分。在真理之路當中，他認為存在者的存在(anan)是必然的，只要從『存在者存在』這一前提出發，沿着前一條途徑推論，就可以得到關於存在的真理；(一)存在是永恆的，不生不滅的；(二)存在是一，是連續的，不可分的；(三)存在是不動的；(四)存在是無終的，形如球體；(五)只有存在可以被思想、被表述，也只有存在才有真實的名稱。巴門尼德會受到畢達哥拉學派的影響，但他的哲學的主要來源，卻是他的老師克塞諾芬尼(Xenophanes)關於神是不動的『一』的理論。他的著作殘篇被稱作《論自然》，是一首不完全的長詩。

[39] MN. I, p. 304. 中阿含五九(大正藏卷一，頁七九〇上)、SN. III, p.189; V, p. 218.

[40] Heilsfad 指的是四諦八正道。苦集滅道與診斷病症的原因、徵候以及治療方法大致相當。Oldenberg S. 235. 雜阿含十五：「有四法成就，名曰大醫王者，所應王之具王之分。何等為四：一者善知病、二者善知病源、三者善知病對治、四者善知治病。」(大正藏卷二，頁一〇五上)

[41] 柏拉圖(Platon)公元前四二七——二四七年。古希臘著名哲學家，以他的名義流傳下來的有多種對話篇。相對於流轉的現象界，存在着一個真實存在者的世界，曰理念世界。柏拉圖認為理念世界與作為現象界的感覺世界是對立的，因而它是超越經驗、超越時空之永恆存在；同樣，關於理念世界的知識也是先驗的。人既然不能以感官求真理，就只能憑借與感官和物

質實體相區別之靈魂來認識真理。靈魂是精神實體，它不生不滅，是永恆的。靈魂與肉體是絕對對立的，肉體乃認識理念之障礙，因此靈魂要認識真理，必須排除肉體之干擾。「愛智者(哲學家)的靈魂更加蔑視肉體，尋求脫離肉體而成爲自己。」(Phaidon 65C-D)也就是說：「不淨的東西不允許接觸淨的東西。」(ibid. 67B)抓住真實存在，就能從令人厭惡的肉體中解脫出來。這就是柏拉圖的淨化(X...pols)，可以說是一種靈魂的治療。

斯多阿學派 古希臘、羅馬時期的一個哲學學派。約於公元前三〇〇年由基底恩的芝諾(Zenon Kiteus)，約公元前三三六——前二六四年，創立於雅典城內的斯多阿畫廊，故名。這個學派認為，宇宙實體既是物質性的，同時又創生一切並統治萬物的世界理性，也是神，天命和命運，或稱自然。人是自然的一部分，也受天命支配，因此，人應該克己制欲，從激情中逃脫出來，順從命運，與自然一致生活。儘管至公元三世紀斯多阿學派就不復存在了，但其影響廣泛且深遠。

斯賓諾莎(Benedictus de Spinoza, 1632——1677)十七世紀荷蘭哲學家。主要著作《倫理學》(Ethica, 1675)，其副標題爲：「用幾何學方法作論證的」(ordin-geometrico demonstrata)。全書共分五卷，第五卷曰「論理智的力量或人的自由」，比較集中地論述了他的哲學，特別是倫理學所要達到的目標及其途徑；通過理智克制情感對人的奴役，從而達到自由，進而達到對神的理智的愛。

[42] 外道十四難(十四無計)，佛陀捨置不答之。據大智度論卷二，十四難分別爲：世界及我常？世界及我無常？世界及我亦有常亦無常？世界及我亦非有常亦非無常？世界及我有邊？無邊？亦有邊亦無邊？亦非有邊亦非無邊？死後有神去後世？無

神去後世？亦有神去亦無神去？死後亦非有神去亦非無神去後世？是身是神？身異神異？（大正藏卷二五，頁七四下）對於這類問題，佛陀一概置而不答。歸納原因，凡有三種：（一）此等之事，皆為虛妄無實之事；（二）諸法既非『有常』，亦非『斷滅』；（三）此十四無記，乃鬥諍法，無益之戲論，對修行無有用處，故不予置答。

[43]、Oldenberg S. 315ff. 漢譯中阿含有《箭喻經》：猶如有人身被毒箭，因毒箭故受極重苦。彼見親族，憐念愍傷，為求利益，饒益安隱，便求箭醫。然彼人者方作是念：未可拔箭，我應先知彼人如是姓、如是名、如是生，為長短麤細，為黑白不黑白，為利利族、梵志、居士、工師族，為東方、西方、北方耶？未可拔箭，我應先知彼弓為柘、為桑、為槻、為角耶？未可拔箭，我應知弓札，彼為是牛筋、為麋鹿筋、為是絲耶？未可拔箭，我應先知弓色為黑、為白、為赤、為黃耶？未可拔箭，我應先知箭纏為是牛筋、為麋鹿筋、為是絲耶？未可拔箭，我應先知箭羽為飄鵝毛、為鷓鴣毛、為鷓鴣毛、為鶴毛耶？未可拔箭，我應先知箭鏑為錐、為矛、為鈹刀耶？未可拔箭，我應先知作箭鏑師如是師、如是名、如是生，為長短麤細，為黑白不黑白，為東方、西方、南方、北方耶？彼人意不得知，於其中間而命終也。若有愚癡人作如是念、若世尊不為我一向說世有常者，我不從世尊學梵行。彼愚癡人竟不得知，於其中間而命終也。（大正藏卷一，頁八〇四～八〇五）

[44]、『沉默』(Schweigen) 雅斯培關於沉默的論述，是跟他哲學中的一個重要概念『交流』相聯繫的。所以這裏的沉默不是一般意義上的沉默。沉默不僅僅是消極的，在積極意義上也可以保持沉默。「沉默在變為交流之作用情況下，其擁有獨自的活

動。能夠保持沉默，也就是說自我存在隨時可以進行交流。」(Ph., S. 359.)

四、佛陀之創新問題探討

a) 人格。 b) 徹底性。 c) 傳道。

在佛陀的教義中，其術語、思維方式、概念、行為，均無特別創新之處。苦行者、苦行僧團以及沙門生活之實踐，這些老早就有了。林中的修行者，不論其來自何種種姓階層，不論其出身如何，一律被尊為聖者。佛陀之前同樣也有了透過覺悟而獲得解脫這一觀念，有了瑜伽行派（禪定諸階段之途徑）。無疑，佛陀也沿襲了那些有關宇宙、世界成住壞空之劫數以及諸神之世界【諸天】等觀念。整個佛教思想可以看作是建立在超驗基礎之上的印度式生活方式之完善，可以說是印度哲學的登峰造極。

『創新』作為價值尺度，是我們現代西方社會所獨有的範疇。但是，即使偉大的佛陀一生中的各個組成部分均未表現出創新之處，創新這一範疇，還是可以用來解釋是什麼使佛陀產生如此巨大影響這個問題的。

a. 最重要的是佛陀極具感染力之人格。透過傳說，我們可以感覺得到這位真實人物之巨大影響。他指出了，那些是我們應當做的。但對於在存在與無明之整體中，究竟存在着什麼，他卻讓這一知識保持開放，沉默不語。似乎正是借助於這一沉默的力量，釋迦牟尼（釋迦族出身之沉默者）才會有如此巨大之影響。

佛陀之生命乃由強烈之意志努力而塑成。在傳說中，聖者阿私陀(Asita)^[46]曾預言這位初生的太子，將來不是成為統一世界的偉大國王，便是成為救世的佛陀。但是，對佛陀來說，人類完美、無上的意志，並不是征服世界、塑成世界。人只有征服了自

己，擺脫自己以及俗世事務之束縛，才能獲得至高的意志。「征服了我慢，真乃無上喜樂。」⁴⁷

完美之自我征服，使得外在的努力無跡可尋。佛陀的精神生活完全擺脫了感官世界、貪生、自我與我慢之束縛，從而顯示出其雍容、靜穆、無限溫和的態度。他認為自己生命中所超越之現實與自己相去甚遠，同樣他也從不干涉他人的生活以及每個人的秘密。佛陀成就了正覺之後，便無所求了。他在寧靜之中，在洞澈一切之清晰中觀察，世界是什麼以及在這之中那些是必然要發生的。佛陀從從容容地來觀察這一切，沒有絲毫強制的影子。他自己已經變得無個人特色了。在他之前的宇宙裡，已有無數的佛陀從事跟他相同的工作，在他之後，也將如此。作為一個個體，他消失於他的無數同道群之中。他是唯一的，但又僅作為一再重復的一個個體。「沒有房舍、沒有家，我的精神遠離俗世，我漫步於沒有一切人類束縛之域。」佛陀是不可被認知的：「佛陀，他游於無限之境，雪泥鴻爪皆無，你又怎能企望察覺到他呢？」

我們對佛陀的人格進行描述時，發現其中缺乏顯著之性格特徵。沒有奇特的、一成不變的、獨到的個性。佛陀及其虔誠之弟子之間，或其弟子們之間，並沒有本質的差別。這些弟子全可稱作小佛陀。佛陀的出現是作為一種典型，而不是人格。與佛陀相對的其他典型尚有，諸如邪惡之人、異教徒、詭辯家。這似乎是一個悖論，一個人的人格只有在去除所有個人的特徵才能產生巨大的影響。對自我之否定，是佛陀真理的一項基本原理。佛陀的基本經驗，不是對歷史性自我存在(Selbstsein)之體驗，而是對在滅除自我⁴⁸過程中真理之體驗。這一人格力量，是在西方人或中國人之個體意識中所不具備的。

b. 創新之處還在於，佛陀的所作所為更全面、澈底，而他之前的人只是部分地、有條件地做過這此事。他蔑視傳統及其權

威，尤其是反對種姓制度與至高無上之神權。⁴⁹他不反對神明之存在，使祂們在世界活動中實在地起着作用。雖然如此，但卻不再把祂們看得至關重要了。

徹底性在於，他對所有的人宣講佛法。以前只是對少數人可以做到的，現在已發展到對每一個人都是可能的。以前只是小群森林隱修者的事，會通過群眾之大量湧入僧團而公開化，以致波及於城市、及他們遊化的各處。於是一種新的存在之現實形成了；衆多沙門以乞食度生；他們過着貧窮、純潔、無家可歸、出世之生活，在俗家弟子物質方面的照料下，全身心地投入實現佛陀的教義上去。

實際上，大部分沙門來自種姓制度中較高的兩個等級，其中很重要的要數這幫「貴族青年」了。⁵⁰佛陀本人便是貴族出身，依據後期的佛教教義，唯有婆羅門或貴族血統，才可能成佛。⁵¹如此看來，佛教便成了貴族宗教。如果僅僅只有有很高知識階層的人才能理解它的話，佛教將會作為貴族宗教繼續下去。但在原則上，佛的傳法普及一切衆生——一切能理解佛陀教義的人，難道佛陀不會指出過，人人都應當以自己的語言來學習佛所說的法。⁵²

這樣，人類的概念、世界性之宗教概念，在歷史上第一次變成了現實。諸如種姓、民族之限制，以及所有隸屬於根深蒂固之社會秩序之一切障礙，統統被掃除掉。從而，在印度原本由少數享有特權的人嚴加守護之真理，成為人人皆知的、公開的真理。

如果我們把這一宗教與在它稍後產生之斯多阿派、⁵³基督教、伊斯蘭教等世界性宗教相比較，就會發現佛陀的特點，他所關心的不只是全體人類，還包括一切有生命者，神與獸，他所悟得的解脫之道，是為了一切衆生的。⁵⁴

對所有的人說法，實際上是對每一個單獨的個人說法。佛陀

的抉擇以及由此而來的生活成爲了典範；他衝破了家法，放棄了家庭與社會之規範。他向每一位聽法的弟子講法，告訴他們，人人都具有超然之力量；一切都取決於你自己的抉擇。透過他所運用的二者必居其一(Entweder-Oder)的無法抗拒之選擇，佛陀從而掌握了一個完全的人。其餘的人可以作爲俗家弟子爲僧團作出貢獻，最重要的是在財物方面供養比丘，這樣，他們便會在下次輪迴中以諸善道之存在出現。佛陀對每一個單獨的人說法，告訴了他們他認爲很重要的、真實的、且不受他物限制的真理，讓他們趕快在此生中踏上解脫之征程，不要再耽擱了。

每一個人都追隨着佛陀，靠種種行持之儀軌、內心觀照，從而使內心世界找到了歸依處，使他的心靈達到了其他任何人不可能達到的深度。可在其中，抉擇(das Entscheidend)依然保持着沉默。

但是，這一解脫之道所要求的信仰是一種知識。儘管佛陀把傳統的思辨哲學看作是無意義的、有害的諍論而予以拋棄，但他還是固守着這一印度哲學的原理，因爲解脫本身就是一種知識，解脫是覺悟，也只有通過覺悟才能得到解脫。因此，他拋棄了犧牲、祈禱以及多種魔法等形式，向每一個人說法，讓他們在獨自的思考中、在生活中、在禪定中獲得開悟。

佛陀對每一個人，同時也對一小群人講法。他的言教與談話，只是爲覺悟奠定基礎，而要獲得覺悟，還要靠自己的行持。⁴⁵佛陀的談話是怎樣輕而易舉地讓人悟道，每個人又是如何突然開悟，佛典裡常有如是之記載：「真是不可思議，似乎歪倒了的東西被扶正了（彎曲了的東西被直了過來），隱秘的東西被揭露了（密秘的東西被發現了），迷路者給指明了方向，在黑暗中點燃了一盞明燈，大覺世尊就是這樣，以多種方式闡釋他的教義。」⁴⁶

c. 因爲佛法要傳給每一個單獨的人，並要傳給所有的單獨

個體，因爲它自知自己乃被及全世界，並能照亮全世界之光明，因此它還有一個新的要素：自覺的傳道願望(Missions-wille)。所以佛陀從一開始就建立了僧伽組織，它有兩種作用：既是個人的解脫之道，同時也可以通過遊化四方來達到傳道之目的。

對傳道來說，如何統一在選擇方法時的思想，是至關重要的。佛陀的基本思想必須用非常簡單的方法講出來，並且得反復復、來來回回地講，以產生廣泛的影響。佛教傳道之所以能取得成功，是通過譬喻、箴言、文學上的創作等一系列方式，通過吸收流傳下來的活靈活現的傳說故事，利用這些形式從而使那些基本思想不再枯燥乏味。⁴⁷

（未完）

注釋：

⁴⁵、佛陀時代的代表人物是被稱作六師外道的這些人。其中耆那教創始人筏馱摩那之主張與初期佛教思想十分相似。基本教義是業報輪迴、靈魂解脫、非暴力以及苦行主義等。反對吠陀權威和祭祀，守五戒（不殺生、不欺誑、不偷盜、不奸淫、不蓄私財），持三寶（正智、正信、正行）。此外，佛陀在年輕時求道，曾訪問過阿羅羅·伽羅摩(Arada-Kalama)與鬱陀伽·羅摩子(Udraka Ramaputra)兩位仙人，看他們修禪，佛陀也親自實行過。這是正統婆羅門爲他們自己設置之修行階段。

⁴⁶、Sn. Nalaka-sutta (pp. 131~133).

⁴⁷、Vin. Mahavagga 1.2.4 (p.3); Oldenberg S. 138.

⁴⁸、無我(anatta, anatman)。

⁴⁹、參照(二)注³⁷、(三)注²⁴。

⁵⁰、大衛斯夫人在對《長老偈》(Thera-gatha)中所出現的二五九人的種姓進行了調查之後，得出了這一組數字：婆羅門一百

因此若想對西藏密宗有一正確瞭解，筆者覺得，下述的總結不妨參考——

依藏密古義，四部密法的建立根據，即是四部宗義，然此根據卻並不等於修法的根據。

自宗喀巴大士之後，因另行建立道次第的系統，其建立「非盡因襲，非盡創新」，故其「宗義學」便與舊說貌似而神離，變得跟建立密法再無理論與實修的配合關係。蓋當時各種密法已建立成熟，故亦自無追尋其建立之理論依據必要。

然時至今日，古義實未全泯。觀貢噶上師與敦珠寧波車之說，即可知古義猶存。

然若不知藏密古義，則對其「宗義學」必有誤解。以為是判教既非，以為是綜述佛教各部宗見者亦非。大前提是，藏密一切理論皆屬於修持。「宗義學」實亦不例外。

贅說

壬申除夕，港中有密乘學者來夷島與余相會，因一些書刊論述涉及密乘「道次第」、「宗義學」，又涉及對藏密的評價，故為其論述如上。客去，即秉筆記述，脫稿時已為癸酉元旦清晨八時。祝讀者如意吉祥，菩提上進。密乘後學無畏金剛合什。

(完)

(上接第25頁「佛陀」)

十三人，刹帝利六十人，庶民六十九人，隸民十一人，其他六人。(Mrs. Rhys Davids: *Palms of the Brethren*, XXVIII PTS. 1913)

歷史上印度有名的佛教徒大都是商人出身，沒有農民出身的，這是佛教傳播的弱點。現在仍在印度很有勢力的耆那教，其中心人物也是商人。可以說，佛教的思想性（特別是平等思想）的發展是有問題的。現在印度開展的佛教復興運動，是同種姓制度之廢止有關係的，從而使奴隸階層也同佛教發生了關係，這是極其引人注目的。這場運動的中心是摩訶菩提會(Mahabodhi Society)，以及其他組織及其他運動。

[51]、Mahapadana-sutanta 中的過去六佛全都是婆羅門種姓(gotta, gotra)以及王侯貴族(khattiya, ksatriya)，而佛陀本人也是貴族刹帝利出身。DN. I, p. 2ff. Oldenberg S. 376.

[52]、Vin. Cullavagga 5. 33(p.139)、《五分律》隨國音讀誦(大正藏卷二二，頁一七四中)、《四分律》隨國俗言音所解、誦習佛經(大正藏卷二二，頁九五五上)、《毘尼母經》(大正藏卷二四，頁八二二上)。

[53]、參照注[42]。

[54]、Sattva 譯曰：眾生或有情，是對人和一切有情識生物之通稱。反之，草木、山河、土石等無情識的東西稱作：非有情、無情。有情眾生中又包括：二足類(人間)、四足類(獸類)以及有翼類(鳥)。佛教的佛性論從「一切眾生悉有佛性」，發展到後來禪宗「草木國土悉皆成佛」這一著名主張。

[55]、佛陀的說法是對機說法，以種種方便法門，讓眾生悉皆成佛。

[56]、例、DN.I, 202, 210, 234, 252.

[57]、參照(一)注[28]。