

哲学的信仰

——雅斯贝尔斯对佛教的认识¹⁾

李 雪 涛

Philosophical Belief: Jaspers's Understanding of Buddhism

LI Xuetao

The Existenz-philosopher Karl Jaspers, who criticizes Revealed religion, believes that Christian understanding of revelation is too specific. Therefore, he always reminds others of his identity as a philosopher as if he wants to make a clean break with Theology. Jaspers uses "existence" (Existenz) instead of Christian "soul" (Seele), "transcendence" (Transzendenz) instead of Christian "God" (Gott), in order to illustrate that philosophy and Christian theology are different. On this basis, "Philosophical belief" (philosophischer Glaube) emphasized by Jaspers is the pursuit of transcendent existence. By studying Buddhism (Buddha and Nāgārjuna), Jaspers seems to find the rational belief he has pursued—Buddhism. This paper explores the relationship between Jaspers's philosophy and Buddhism and believes that the research on "Buddha" and "Nāgārjuna" of Jaspers, who is an existential philosopher, is actually the interpretation of his own existential philosophy. Conversely, Buddhist thought must have enriched and deepened Jaspers's understanding of basic concepts, such as "Encompassing", "Being" and so on.

Key Words: Karl Jaspers, Existenz-philosophy, Philosophical Belief, Buddhism

与佛教最早的接触

雅斯贝尔斯 (Karl Jaspers, 1883-1969) 跟佛教的接触可以追溯到他在海德堡期间与印度学家齐默尔 (Heinrich Zimmer, 1890-1943) 博士的交往: “直到1939年春天, 我非常幸运地与印度学学者海因里希·齐默尔结下了友谊, 当时他迫于压力, 不得不移民他地, 先是去了英国, 其后到了美国。我在海德堡最后那宽阔而又深邃的精神性谈话, 就是跟他进行的。他那渊博的知识使我受益良多, 他关心我, 并带给我多

1) 本文系北京外国语大学世界亚洲研究信息中心2010年度资助项目。本文作者李雪涛, 德国波恩大学哲学博士, 北京外国语大学教授, 现任北京外国语大学中国海外汉学中心副主任、《国际汉学》副主编。主要研究方向为: 德国汉学、德国哲学及中国佛教史。

种中国与印度世界的文献和译文²⁾。”

1937年以后雅斯贝尔斯开始研究亚洲文化，这对这位当时已经功成名就的存在哲学家来说是一个全新的领域，而作为印度和东亚文化专家的齐默尔则为他提供了重要的参考文献，并一直与他在这一崭新的思想世界中进行着对话、讨论。雅斯贝尔斯在研究、写作“佛陀”、“孔子”、“老子”和“龙树”时，齐默尔一直是他重要的助手。他们两人在1929-39年间现存的十几封通信中，其中有几篇非常集中地探讨过中国哲学和佛教，并且一再提到汉学家卫礼贤（Richard Wilhelm, 1873-1930）创立的《汉学》（*Sinica*）杂志、孔子、佛教、寒山与拾得，也提到哈克曼（Heinrich Friedrich Hackmann, 1864-1935）等汉学家的名字和著作³⁾。

从雅斯贝尔斯在《大哲学家》（*Die großen Philosophen*）一书后所列举的参考书目中可以看到，他对上座部（Theravada）巴利语佛教方面的资料以及大乘佛教梵文和中国佛教的资料都很熟悉。作为20世纪人类最伟大的思想家之一的雅斯贝尔斯对佛教的兴趣显然不在文献资料方面，他对佛教的阐释在很大程度上是他的存在哲学思考的延续。

欧洲哲学传统与人类的中心问题

欧洲哲学理性主义的发展有其悠久的历史，始自希腊神话，经苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、中世纪基督教神学、近代笛卡尔的理性主义、英国的经验主义，从康德到黑格尔的德国唯心主义（观念论）。黑格尔哲学将理性主义发挥到了极致。尽管在哲学思潮方面一直存在着理性与非理性之间的对抗，但顺着黑格尔理性思想而登上哲学舞台的则是克尔凯郭尔（Søren Kierkegaard, 1813-1855）和尼采（Friedrich Nietzsche, 1844-1900）。面对以往从未出现过的人类的新问题，他们开始否定庞大的哲学体系，认为哲学的目的并不在于扩充自己的知识，而在于阐明生命的意义。因此，在理性主义者认为毫无意义的佛教，在以克尔凯郭尔、尼采乃至雅斯贝尔斯看来，却指向了人类的中心问题。在20世纪，这样的转变对近代的意识当然也有所冲击。

尽管雅斯贝尔斯的哲学思想与佛教没有直接的关联，但他对理性主义所提出的质疑，显然是跟佛教的根本问题有着密切的联系。因此，他的哲学观点与佛教有诸多契合之处。但是，我们无论如何不能认为，雅斯贝尔斯的思想是反理性的，因为他在任何情况下都不会藐视理性。他正是以理性与存在共同构建了他的超越（*Transzendenz*）理论。不过雅斯贝尔斯认为，理性的范围是低于哲学的，并且唯有当理性使我们失望时，哲学才真正得以开始⁴⁾。

雅斯贝尔斯正是在意识到理性的极限时，才从印度和中国发现了哲学思想的新途径。他在《有关我的哲学》中写道：“由于从巴门尼德斯到黑格尔以来的相互关联的哲学失去其安全性，我们现在也就只能在人之存在（*Menschsein*）的深厚基础中进行哲学思考了，这一人之存在从某种意义上讲，系为西方现已终

2) Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*. München: R. Piper & Co. Verlag, 1977. S. 75-76.

3) Karl Jaspers/Heinrich Zimmer: Briefe 1929-1939, aus dem Nachlassen zusammengestellt von Hans Saner und Maya Rauch, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, hrsg. v. Elisabeth Hybašek und Kurt Salamun, Jahrgang 6 [1993], VWGÖ-Wien, S. 7-24.

4) 考夫曼著，陈鼓应等译《存在主义》，北京：商务印书馆，1987年，第23页。

结的几千年的思想之源泉。以另外的方式来认识这一基础，我们便会认识到将印度和中国作为另外两个哲学思想的本源性途径⁵⁾。”作为印度哲学的重要组成部分，佛教的思维方式无疑启发了雅斯贝尔斯以根源性的方式重新思考人类的存在问题。实际上，雅斯贝尔斯一生中所探究的问题，都可以归结为一个问题：什么是哲学？⁶⁾

哲学的信仰与佛教

作为存在哲学的巨擘，雅斯贝尔斯一直同基督教保持一定的距离。他认为，人只有在无助的“临界状态”（Grenzsituationen）中才能接触到超越，从而实现自己的真实存在。“临界状态”包括死亡、痛苦、奋斗、机遇、罪恶等等人类无法逃脱或改变的境遇。正是为了改变当下自我的境遇，人才会努力寻求突破与超越，从而达到个人真实自我的实现。雅斯贝尔斯认为，临界状态是哲学的根源，正是在这样的状态中，人们能够找到关于真实存在的启示的根本冲动。雅斯贝尔斯说：“在临界状态中，人类要摆脱或者超越一切将要消失的世间存在，或者指向虚无，或者感觉到真实存在。即便绝望就其事实而言，只能存在于世间，它却指向了世间之外⁷⁾。”正是这些失败的经验，给人带来了超越的意识。雅斯贝尔斯认为，超越是一切具体概念、逻辑、理性所无法达到的。有了这样的超越经验后，日常的经验也可以成为超越的“密码”（Chiffre）。密码是在世界里超越的形象，透过理性人们无法直接认知世界的本质，而必须通过密码来解读。雅斯贝尔斯之所以提出“密码”的概念，是因为密码永远不会有固定的意义。临界状态只有凭借密码才能转化为超越。人的理性在密码中寻求意义，这才是哲学信仰的开始。

雅斯贝尔斯将“哲学的信仰”（Philosophischer Glaube）与一般的信仰（宗教）区分开来。他认为哲学与宗教有着紧张的关系，他说过很精彩的话：“面对宗教来讲，哲学与它的紧张关系是绝对的：真正的虔信者可以成为神学家，但不经过断裂的话，不会成为哲学家，一位哲学家不经过断裂也不会成为虔信者⁸⁾。”作为信仰“统摄”（das Umgreifende）的存在哲学家，雅斯贝尔斯认为超越是“绝对”隐蔽的，而每一种启示都将其讲得很清楚（verdinglichen⁹⁾）。这一点是雅斯贝尔斯绝对不能容忍的。

哲学的超验性在宗教之中，特别是在天启宗教之中，常常被具体地理解为历史性的事实：“在宗教中，天启的客观性被看作是历史上唯一的事实，并且最终被固定为可以被认识之物，而不再作为表达历史性超越的象征特质，僵化为上帝直接的话语¹⁰⁾。”雅斯贝尔斯认为，这样对天启宗教的唯一性的理解，是哲学的信仰所不容许的。基督教过于具体地表达“超越”本身，一个可以认识的具有人格的神，并且信仰中的许多具体概念又过于系统化，这使得雅斯贝尔斯无法“接受这个具体的信仰和传统的权威¹¹⁾”。这对雅斯贝尔斯来讲，同时意味着个人自由和尊严的丧失。

5) Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag, 1997. 2. Aufl. S. 395.

6) Werner Schübler, *Jaspers zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1995. S. 8.

7) Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag, 1997. 2. Aufl. S. 43.

8) Karl Jaspers, *Philosophie, Bd. I: Philosophische Weltorientierung*. Berlin 1932 (5. Aufl. München 1991). S. 294.

9) Werner Schübler, *Jaspers zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 1995. S. 42.

10) Karl Jaspers, *Philosophie, Bd. I: Philosophische Weltorientierung*. Berlin 1932 (5. Aufl. München 1991). S. 297.

11) 参考：雷立柏编《基督宗教知识词典》，北京：宗教文化出版社，2003年，第169页。

在雅斯贝尔斯看来，哲学的信仰不是皈依。这一信仰既没有教条，也没有权威。它既不是建立在启示基础之上，也不认同任何所谓的圣典，没有任何的组织，也不采用任何的强制方法。它不知道所谓普遍有效的、极具说服力的科学。它既非现代科学意义上的理性的，亦非感觉或狂热意义上的非理性。对于雅斯贝尔斯来讲，最关键的在于哲学的信仰是其自身的源泉：“我在哲学思维中经验到超越存在的现实性，并没有中介，我是通过我自己而经验到它的，……。……。哲学信仰是人们赖以掌握现实的东西，但由于它不是独断的，不是教条的，它不能成为知识。对于它说来，思想是从昏暗的起源到现实的过渡；所以如果思想仅仅是思想，那就毫无价值。思想之所以有意义，完全是由于它具有阐明的、导致可能的作用，由于它具有内心行动的性质，由于它具有召唤现实的魔力¹²⁾。”雅斯贝尔斯在佛教特别是大乘佛教中看到了这一信仰，其中人与作为超越者的“统摄”有着天然的关联。

雅斯贝尔斯认为，“哲学信仰要求完全不要离开世界里的事情，要求首先在世界里以一切力量去做当时有意义的工作，而同时永不忘记整个世界在超越存在之前所显现的那种趋于消逝的虚无性¹³⁾。”这显然与《中论》中“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别¹⁴⁾”的龙树大乘思想是相符的。这同时也让我们想到了《五灯会元》中的著名偈语：“一切佛法，自心本有。将心外求，舍父逃走¹⁵⁾。”

在论述哲学的信仰与迷信的区别时，雅斯贝尔斯认为，将对象物看作本真的存在，这是一切教义学的实质，特别是将象征物的物质确实性看作是实在的，这是迷信的实质。因为迷信是对客体的束缚，而信仰则以“统摄”为基础¹⁶⁾。

与佛陀一起进行哲学思考

在今天看来，从根本上来讲，佛教研究的目的在于追寻两千年前的佛教思想或历史发展而来的佛教教义，这究竟对现代人具有怎样的意义？它在整个文化史上究竟占有什么样的地位？将佛教作为历史、宗教、文本来看待的学者们的研究，常常会将佛教作为一堆死的历史、文化知识，他们的研究往往是为了满足个人追求知识的欲望。而信奉佛教的研究者，很多会转向佛教的教义，以求安身立命，进而希望借此一宗教，有益于国家、众生。不论是所谓学士派所运用的“客观的科学方法”，亦即将佛教作为研究对象来客观地进行分析、研究，检讨其中的内容，还是所谓信奉派多强调戒定慧的修持，并一再声称唯有自己的解释才符合两千多年前的佛陀本意，这两者跟我们所提到的佛教研究的目的并不完全相符，那么这些研究对我们现代人的生存来讲究竟有什么意义？“哲学思考的历史性传统，其整体性，以及无穷真理的积淀，都指明了当代哲学思考之路。传统就是以往思考过的深邃真理，人们可以怀着无尽的期待；是存在于少数伟大著作中的深不可测性；是怀着敬畏之心从大思想家那里接受下来的现实性¹⁷⁾。”实际上对雅斯贝尔斯而言，哲学史本身从来不是研究的目的所在，它仅仅为当代哲学思考提供素材而已，通过把握住哲学的历史，才能真

12) 雅斯贝尔斯著，王玖兴译《生存哲学》，上海：上海译文出版社，2005年，第83页。

13) 出处同上，第73页。

14) 龙树《中论》卷第四“观涅槃品第二十五”，见《大正藏》30-35c。

15) 《联灯会要》卷第三，见“新纂卍字续藏”79-27c。

16) Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag. 1997. 2. Aufl. S. 50.

17) Ibid., S. 117.

正把握住我们自身。雅斯贝尔斯认为：“对哲学仅仅作理论上的观察，是远远不够的。哲学思考是实践活动，这意味着我们必然要对从事哲学史的方法有所要求：要从文本中灵活地将其内涵化为己有，这样的理论态度才是真实的¹⁸⁾。”“如果必须要在哲学史中认识概念的话，那么只有参与到这些已经过去的思想背后的崇高的生命实践之中去，才有意义¹⁹⁾。”雅斯贝尔斯以其存在哲学的视角，为我们展示了佛教对于人类的启示。对于雅斯贝尔斯来讲，佛教研究理应对我们人类当前存在的特殊境遇提供令人信服的解释，它应当是一个我们能投身于其中的行动，而不应当是一堆关于佛教的历史知识而已。雅斯贝尔斯在具体解释佛教觉悟的意义时写道：“这一认识本身绝非仅是有关某一事物的知识，而且是一种行动，并且是包含一切的行动²⁰⁾。”

雅斯贝尔斯在他的著作中很少用 *Philosophie*（“哲学”的名词形式）一词，取而代之的是 *Philosophieren*（“哲学思考”，是“哲学”的动名词形式），在这里他想强调的便是哲学不仅仅是一门学科或知识，亦非思想上的追求与研究，而是一种对生活的态度。哲学思考本身也是追求真理的行动。

雅斯贝尔斯同时强调读者的参与和能动性，他认为哲学的历史知识是没有办法打动今天的读者的，读者应当与作者一道将自己的身心投入其中：“确切地说，人在哲学研究中可以作为可能性去同生存进行交往，去认识在历史中出现过的那最绝对之物以及最光亮之物。他与以往最受人尊重的思想家进行交流，并且可以向他们询问，也只有这样做了，哲学研究才会获得意义²¹⁾。”只有透过我们自身现实的存在，才能使哲学家所提出的问题成为当下的。因此，唯有在这样的互动中，佛陀的问题才能成为我们同时代的问题。同样，他的人生智慧，也从来不会过时。哲学的根本问题既然源自生活，那么这些根本问题的形式与佛陀时代就不可能相去甚远。

雅斯贝尔斯认为，佛教并不是什么神秘的宗教，正相反：“佛陀却说：真正的奇迹是让他人产生正信，内心纯洁，使自己获得禅定、觉悟，从而得以解脱。与此相反，使自己的形态变成各种各样，遨游于空中，飞行于水上，看透他人的思想，这一切都只是虔信之徒与江湖骗子们的鬼把戏²²⁾。”这是以理性手法“驱魅”（*Entzauberung*）的过程，雅斯贝尔斯认为，宗教的妖魔化剥夺了人的自由，使人窒息²³⁾。正因为此，佛陀所面临的生存问题跟我们类似，故而有启发性。如若佛陀果真是遨游于空中、飞行于水上的神人，那他的生存经验对我们人类来说，显然没有任何的意义。

佛教——关于人的学说

实际上，原始佛教的教义是彻头彻尾有关人的学说。佛陀讲世界、讲宇宙，归根到底是讲人，强调人生的内在价值。与西方为了满足自己的知识欲而探索世界不同，原始佛教系纯从人的立场去推陈世间万物，并将之化作人生之主观评价材料。不仅如此，佛陀本人甚至认为以理论方式处理形而上学的问题都是有害

18) *Ibid.*, S. 391.

19) *Ibid.*, S. 391-392.

20) 雅斯贝尔斯著，李雪涛主译《大哲学家》，北京：社会科学文献出版社，2004年。第97页。

21) Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*. Hrsg. Von H. Saner. München 1982. S. 60.

22) 上揭雅斯贝尔斯著，李雪涛主译《大哲学家》，第95页。

23) Karl Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. Erster Band, München 1947 (4. Aufl. 1991), S. 853.

的²⁴⁾。

雅斯贝尔斯认为，最深刻的真理无法以肯定的、直接的方式说出，仅能以间接的方式予以传达。因此佛陀惯常用譬喻，在某些时刻又沉默不语，对于他认为不适当的问题，明白地予以拒绝²⁵⁾。并且在原始佛教中，佛陀的教义并非仅为形而上学的玄理，而更是一种解脱之道，一种与你我，或者说与真实的生存相关的解脱之道。佛陀常常拒绝回答弟子们所提出的诸多形而上学的问题，是希望藉其沉默的智慧，巧妙地让这些终极性形而上学的问题保持开放性。他让自己的沉默像远处巨大的背景一般被人所目视着，而不让它神秘地消失。“在知识无法达到的地方，不应当浪费时间做没有结果的思考。甚至在重要的问题上，知识也不是必须的，如果灵魂的救赎不完全依赖于它的话²⁶⁾。”从另一个方面来讲，佛陀并不认为这些哲学问题是人类可以解决的，因此人们实在不应该枉费时间和精力去探讨它们，因为这些对真正的解脱之道并没有更多的益处。雅斯贝尔斯同样认为，佛陀所讲授的不是形而上学，而是解脱之道：“佛陀摒弃了对解脱来说并不是必要的知识。他不愿意对他已拒绝了的命题做任何解释，诸如：‘世界是永恒的’以及‘世界不是永恒的’，或者‘世界是有限的’、‘世界是无限的’，或‘死之前可以成佛’、‘死之后可以成佛’²⁷⁾。”除此之外，佛陀甚至认为从理论上来解决形而上学的问题是有害的。他拒绝回答各类形而上学的问题，也还因为这些问题无助于我们的修行，以及向涅槃方向的努力。

很显然，佛陀的教义是以修持为中心的，因此与以纯粹逻辑为中心的形而上学的论证是完全不同的。雅斯贝尔斯指出：“我们阅读这些经文，可以看出，这一学说是以修持为中心，并且以不断重复的形式出现：正是在这反复变化过程中，形成了与其内容相符的自己的独特氛围。很少能从中找出纯粹逻辑性的东西，明确的有秩序的形式，精炼的形式则更少见²⁸⁾。”在修行的过程中，一切的论证，其自己扬弃了自己²⁹⁾。

雅斯贝尔斯认为，大乘佛教继承了佛陀的真正精神，龙树的反形而上学的立场正是佛陀真正精神的发展：“龙树摒除了一切形而上学的思维方式。他反对谈创世之说，到底是通过神（Isvara自在天），还是通过神我（purusa），通过时间，通过其自身而创造了世界，这一切他全都避而不谈。他反对谈论对诸规定、自

24) 巴利文的《中部》记载了下面的故事，佛陀在回答鬘童子所提出的许多形而上学问题时作譬喻道：“鬘童子，这好比一个人被一枝涂满药的箭所射伤，他的友伴、亲戚，替他找来一位医生，而病人却说：“现在，我不要把箭取出来，要等我查清楚，那射伤我的人是属于武士阶级，还是婆罗门阶级，是农民阶级还是贱民阶级……？”或者他说：“我要先查清楚，伤我的人是高，是矮，是黑皮肤或黄皮肤……我要先查清楚，伤我的弓是弹弓还是弩弓……箭杆是芦杆还是苇杆……箭翎是鸢翎作的，还是鹰羽，孔雀羽……？箭镞是倒钩的，铁的，小牛牙的还是夹竹桃木的……？”鬘童子！那人还没有把这些事情搞清楚以前，他就会死掉了。和这情形完全一样的，任何人如果说：“我不要在世尊座下修行，除非他对我解释，世界是永恒的，非永恒的；……圣者死后存在，不存在……？”那么，在世尊还没有把这些问题给他解释明白以前，他早就死掉了……。修行梵行，并不靠世界有无边界的教条，不靠永恒不永恒的教条……不论流行的世界为永恒或非永恒的教条，世间不免有生老病死，忧患苦恼，而我所要教导人的，就是要在现生中消灭这忧患苦恼……。鬘童子！我为什么没有解释这些问题呢？因为这是无益的，它们和宗教的原则无关，也不能导致厌离、无欲、止息、寂静、神通、无上智慧，以及解脱涅槃，因为这个缘故，所以我没有解释。”（巴利文《中部》第63。此处引文据张澄基《佛学今论》（上册），台北：慧炬出版社，1973年，第140页。）

25) 上揭雅斯贝尔斯著，李雪涛主译《大哲学家》，第193页。

26) 出处同上，第193页。

27) 出处同上，第101页。

28) 出处同上，第854页。

29) 出处同上，第854页。

我存在以及极微表象的执著，反对谈论一切断灭见、常见，他还反对谈论我见³⁰⁾。”龙树同样对绝对本体论提出了疑问，他所重视的是有关证悟的修持本身。

根据雅斯贝尔斯的存在哲学，人是永远无法穷尽自身的，其本身并不是被给定的，而是一个过程。他有意志的自由，能够主宰自己的行动，这使他有可能按照自己的愿望塑造自我：我们始终从事着创造自己的工作。“人绝不仅只是手段，而永远同时是终极目标³¹⁾。”佛陀的一生便是这样一个事实，他证明这种生命是可能的。今天在亚洲国家的众多佛教徒依然重复着这一古老而又具有生命力的教义，它显示了人类不确定的本质。“他自身尚必须做出抉择——透过无数个体的抉择——，来决定自己能成为什么³²⁾。”雅斯贝尔斯所认为的自由观念，亦即人按照自己潜在的可能性去决定自己的命运。一个人不只是他目前偶成的状态，他是开放的。对他来讲，并不存在任何唯一的正确解释。雅斯贝尔斯著作的深度并不在于其所擅长的哲学分析，因为每一个个体都是独特的，从哲学上来讲不可能给予可能的描述，而只能希望透过他对“存在之澄明”（Existenzerlellung）或“呼唤”（Appellieren）对读者的处境有所启发，“并要求读者尽可能地以高贵的情操去面对这一人类处境³³⁾”。

存在之澄明

雅斯贝尔斯认为，作为主体的人在试图认识其自身时，势必把自己对象化成为客体，借助科学方法来加以研究。人尽可以从生物化学家、解剖学家、心理学家或社会学家的观点去研究自身，但作为主体的人与对象化的人不是同一的，对象化的人是被限定、被贬抑了的人，他不再具有自由，而只是被束缚和被规定的概念而已。换句话说，它已经不再具备作为主体的人的本质了。因此，人将自己对象化为客体而获得的对自身的认识，是对于一个已失去本质的非人的概念的认识，而不是对于活生生的人自身的认识。雅斯贝尔斯将这种思维的基本状态称作“主客体分裂”（Subjekt-Objekt-Spaltung）³⁴⁾。主客体分裂说明起初是一体的东西被撕裂开来了，雅斯贝尔斯想要强调的是未分裂前的根源状况³⁵⁾。人只要试图以某种规定性，或以某些范畴来认识自身，他就已把自身当作僵化了的东西，就已失去了认识它的意义。人是不可以被当作对象来认识的，他是作为一切对象之根据，本身并不是客体的东西。人永远也不可能对其自身做出任何绝对的规定，人是永远也无法彻底理解存在之谜的。依据雅斯贝尔斯的观点，我们不能再像以往的哲学家那样，把人看作是客观存在物了，而应当且必须把人理解为活生生的存在。

按照雅斯贝尔斯的观点，存在是永远不会成为客体的东西，是人类思维和行动的源泉，人只有在什么都不被认识的思维过程中，才能涉及到这一源泉。存在属于其自身，因而是属于自己的超验的东西³⁶⁾。

30) 出处同上，第857页。

31) 上揭雅斯贝尔斯著，王玖兴译《生存哲学》，第17页。

32) Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit*. München 1958 (7. Aufl. 1983). S. 262.

33) 上揭考夫曼著，陈鼓应等译《存在主义》，第22-23页。

34) Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag. 1997. 2. Aufl. S. 46.

35) Hans Saner, *Jaspers*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 10. Aufl. 1996. S.85.

36) Karl Jaspers, *Philosophie*. Band 1, Berlin 1956. S. 15.

究竟用什么方法才能说明存在呢？雅斯贝尔斯称之为：存在之澄明，并强调说：这种澄明不是认识本身，而是诉诸存在的可能性³⁷⁾。所谓存在的澄明，是要通过内心的体验去把握诸如：信仰、自由、交往、孤独、幸福、生灭等不可能通过普通的理智来确定的多重可能性。雅斯贝尔斯强调存在的活动性，以避免将“存在之澄明”变成关于生存的学说，从而将生存当作对象来研究的错误。这一方法在佛教中的运用便是禅定，佛陀本人便是通过禅定而发现自身存在的意义的。

尽管认识产生于主客体的分裂，但为了阐明“统摄”，就必须克服这一分裂。雅斯贝尔斯将科学性的方法与哲学性的方法区分开来，他认为前者是“对象性认识思维”（*gegenständlich erkennendes Denken*），而后者是“超越性的思维”（*transzendierendes Denken*），并且只有后者才是雅斯贝尔斯所谓的哲学的“基本操作”（*Grundoperation*）。如果用前者来认识哲学的问题，就像禅宗所说的：譬如挥剑斩虚空，毫无意义。雅斯贝尔斯认识到了分裂以及对象性的界限：“这一界限是以‘统摄’为基础的将存在物变为透明的场所，是‘统摄’能够在有限物之中找到一种显现方式的场所。……它之所以是基本操作是因为，它进入了有限物的基础，同时也为‘统摄’的确定打下了基础³⁸⁾。”这样的基本操作便超越了所有的对象性思维。在佛教思维中，特别是以龙树一系为主的大乘中观之中，即便有对象性的思维，也仅仅是俗谛层面的言筌而已，最终还会归于超越性的思维。后来主要是继承龙树大乘空宗的中国佛教，如三论、天台、禅宗等，都是不允许有任何对象性的思维存在的，他们所强调的达到的境界，也只能用超越性思维来理解。

这样的立场构成了雅斯贝尔斯佛教研究的出发点，对佛陀及其教义的研究，当然不应当以上述对象化、客体化的方式来进行。雅斯贝尔斯指出，每一个哲学家都是完全属于自己而不容被包含于任何一种安排或规则之中的。因此，在对待伟大的哲学家方面我们只能以热忱去洞察他们的思想，以此而进行的描述是有限定的。重要之处不在于采取一种有力的观点去纵观他们的作品，对他们指手画脚，而是要以崇敬的心态去用心体会他们言辞背后的真理。作为人类历史上伟大的哲学家之一的佛陀，他首先是活生生的人。同样，今天我们要研究佛陀的教义，所关心的绝不仅仅是有关佛教的历史知识，而是对今天的人依然有所启发和帮助的，来自佛陀的极生动的哲学、宗教思想。这位历史上的哲学家能够完全摆脱时空上的差异，同我们一起思索那些永恒的事物，并帮助我们回归自我。可我们又如何能与这位两千多年以前的大哲学家对话呢？如果仅仅将佛陀的思想视为认知的客观存在，即我们采用观察者的立场，将这一大堆的材料作为科学的客观物来看待和处理的话，这种看似客观的立场实际上是不可取的。只是依赖于观察的方法，必定理解不到什么东西。雅斯贝尔斯认为：描述者应当参与其描述的对象，参与愈多，其描述也必然愈加深入。描述不是在寻求一种可供理解的普遍客观知识，而是一种行动，是一种追求真理的行动。

在如何真正理解佛教方面，雅斯贝尔斯提出了改变自己的思维方式去适应佛陀的方法，甚为深刻。因为我们已经习惯于理性和形而上学层面的思维，因此并未做好理解佛教的准备：“我们切不可忘记，因为在佛陀与佛教中有着我们尚未发现的源泉，这也正限制了我们的理解范围。我们必须看到对佛教认识的巨大差异，所以应当打消一切迅速、简洁地领悟它的念头。为了真正获得佛陀真理的本质，我们必须改变自己。这一差别并不止限于理性层次方面，而是整个生命观念和思维方式的更新³⁹⁾。”正是通过对佛教的理解，个

37) Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*. Fünf Vorlesungen. Gröningen: J.B.Welters, 1935. S. 52-53.

38) Hans Saner, *Jaspers*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 10. Aufl. 1996. S.87.

39) 上揭雅斯贝尔斯著，李雪涛主译《大哲学家》，第110页。

人的潜能才会充分地发掘出来。

大哲学家王国中的佛陀

作为精神病学家和心理学家雅斯贝尔斯，同样在心理学领域也做出了重大的贡献。他将“解释”（*erklären*）和“理解”（*verstehen*）做了区分，从而创立了进行理解的主观心理学。在解释这一心理学跟传统心理学的区别时，雅斯贝尔斯的传记作者、他晚年的秘书汉斯·萨那尔（Hans Saner）指出：“一位心理学家不仅仅问：‘可以认识什么？’，而是问：‘如果我以理解的方式观察时，能认识到什么？如果以解释的方式观察时，又能认识到什么？在这其中我又能认识到什么？’如此，便引进了心理学中心理学家的认知方式，从而使得对自我具有相对性的反思。如果他接受主观理解是真正的认识方法的话，把同感（*Mitempfinden*）当做方法的组成部分，明晰（*Evidenz*）作为认识的基础，那么这位心理学家就不仅仅是作为记录者、整理者以及对方法具有反思理解者来看待，而是作为重新体验的个体（*nacherlebendes Individuum*）⁴⁰⁾。”因此，雅斯贝尔斯的《大哲学家》一书，在很大程度上，是借助于理解的主观心理学的方式，考察人类历史上的大哲学家是如何面对存在的问题的。

正是从上述的方面，雅斯贝尔斯进入了他的大哲学家的王国，在他那里，大哲学家们都对着我们言说。雅斯贝尔斯认为，大哲学家们处在超越了时代的时代，因此他并非将时间的进程而是将理性的空间作为他们与我们联系的媒介：“这一理性的空间真正拥有无垠的广度，一切思想都能包容其中。在这里面，前后、长幼、师徒之间的关系不再管什么用⁴¹⁾。”“在哲学家的空间里，我们变成了一同从事哲学思考的人，因此也就成为了这些人的（尽管并不重要）同时代人。我们想通过哲学研究，将我们在历史上变成一切本源的思想家的同时代人，或者同样意思的另外表达：将一切本源的思想家变成我们的同时代人⁴²⁾。”

在具体谈到历史上佛陀的形象时，雅斯贝尔斯写道：“一幅完美的佛陀形象之前提是以感情去体验这些经典，尽管这些经典并不一定完全可靠，但在本质上还是确实的，并且可以直接追溯到佛陀那里。仅以感情体验我们便可以深入到佛陀内心深处。在此存在一个透过反照而来的、具有人格的、卓越的现实，它说明，只要反照存在，这里就一定曾放射过光芒，其光亮之剧烈，足以使他物生辉，这是不言而喻的事实⁴³⁾。”也就是说，雅斯贝尔斯并不以一位20世纪的哲学家的身份来审视佛陀，而更多地是去同情地理解，与佛陀进行新的交流，从而开辟了考察以往哲学家的一种新方法、一个新维度。

从以往哲学家的生命和思想中获得感动和震撼，这是对每一位哲学家理解的前提。雅斯贝尔斯指出：“……这些哲学家至少在活着的时候就已经产生影响了。这种影响力最初是在活生生的人那里产生的，并非来自想象。并且我们在体验这一无可置疑的影响力时，自己的身心也会深深受到震撼。这一渗透到我们内心的影响力，对于我们来讲至今仍然是这样一个事实，即它不是理性所能证明的，而是一个在心灵上令人信服的暗示。这些伟人依然依稀可见，因为他们仍在发挥着自己的影响力⁴⁴⁾。”包括佛陀在内的大哲学家的

40) *Ibid.*, S.74.

41) *Ibid.*, S.77.

42) *Ibid.*, S.78.

43) 上揭雅斯贝尔斯著，李雪涛主译《大哲学家》，第88页。

44) 出处同上，第185页。

影响力之所以深厚，是因为他们的学说能感动我们，并且渗透到我们的内心之中。

雅斯贝尔斯认为，“塑造的前提是要为他们的真实性所感动。……表明了对历史的认识应当以唤起对经验的回忆为前提，不然的话，这些认识本身是毫无意义的⁴⁵⁾。”仅仅以客观冷静的方式把过去的东西陈述一遍，对雅斯贝尔斯来讲，显然是不够的。同样，以观念为指导原则，用图片、结构和逻辑关系将说过的东西重新梳理，依然是不足的。理解者应当做的是：“进入探寻哲学史的感动之中，在为真理的奋斗中体会到，历史知识是关乎其本人的⁴⁶⁾。”因此，发现佛陀，为佛陀的生平和教义而震撼，并且因此而一道去思考，理解的过程，对于雅斯贝尔斯来讲也就成为了获取真理的过程⁴⁷⁾。而哲学也只能从像佛陀一样的思想家的经验以及人格的现实中得到灵感⁴⁸⁾。

佛陀的教义与“统摄”

“统摄”是雅斯贝尔斯哲学中的一个中心概念，他认为真实的存在只能是存在于主客体分裂之前。为了否定其与具体存在的逻辑性关联，雅斯贝尔斯特别强调“统摄”的非客体性。他认为，就像康德所认识到的那样，世界并不是我们的认识对象，而是一种观念，也就是说，我们所认识的一切事物都在世界之中，绝不就是世界本身⁴⁹⁾。“统摄”是人们平常的理解所无法达到的，不可能作为认识的对象：“我们对‘统摄’进行哲学思考，这意味着深入于存在自身内部。这只能间接地进行，因为我们一旦谈论它，我们便进入了对客体的思维中。我们必须通过客体性思维，获得‘统摄’的非客体性指涉⁵⁰⁾。”“统摄”本身不是对象，但任何对象之物却都在“统摄”之中，我们无法客观地去说认识它，但却可能从哲学上去把握它。

雅斯贝尔斯认为，佛陀所教授的并非是知识体系，而是一种解脱之道。并进一步认为，“教义中的这种错综复杂的关系，可以直接导入‘统摄’这一不可言说的知识内涵之中⁵¹⁾。”他认为，禅定诸阶段所体验到的，……是超越一切正常意识之上的最彻底的觉悟，在这一觉悟中事物尽呈于眼前，而不是专念于它⁵²⁾。禅定超越了主客体的分裂状态，真正能唤起无意识中的一切。

雅斯贝尔斯认为，佛陀教义的陈述特别之处在于，其根源原本是被提升了的意识——禅定，因此，通过逻辑和理性来领悟他的学说仅能得到一个大概的轮廓，或者说只是一种暗示⁵³⁾。雅斯贝尔斯将从存在者向“统摄”的过渡称作哲学的“基本操作”，这在上文已有交代。他认为，借助于这一基本操作，我们可以摆脱自己那局限于某种特定知识的对存在的意识⁵⁴⁾。而禅定正是这样一种哲学的基本操作。

佛陀对于其自身的认识是通过禅定之关照而实现的。禅定是雅斯贝尔斯所认为的主客体分裂前的状

45) 出处同上，第186-187页。

46) Hans Saner, *Jaspers*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 10. Aufl. 1996. S.80.

47) *Ibid.*, S.80.

48) 上揭雅斯贝尔斯著，李雪涛主译《大哲学家》，第194页。

49) 上揭雅斯贝尔斯著，王玖兴译《生存哲学》，第6页。

50) Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag. 1997. 2. Aufl. S. 48.

51) 上揭雅斯贝尔斯著，李雪涛主译《大哲学家》，第93页。

52) 出处同上，第95页。

53) 出处同上，第95页。

54) Karl Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. Erster Band. München 1947 (4. Aufl. 1991). S. 39.

态，这是超越了主客的状态。禅定曾使佛陀在菩提树下开悟，在禅定中，佛陀认识到了自己的真如本性与尘世万象及存在的矛盾；在禅定中，他“用神圣的、视界清晰的超感官法眼”去观察。文字虽然便于陈述，抽象的命题虽然便于思考并形成教义，但佛陀所欲揭示的道理却无法负载于言筌。

正是在禅定中，“人能够超越‘主客体分裂’而达到主客体完全合一的状态，在其中一切对象性都消失了，并且连我也不复存在。此时，本真的存在将其自身展开，就像我们在睡梦中醒来一样，给我们留下了一种具有最为深刻的、无以言表意义的意识。对于那体验过此的人来讲，只有这一合一才是真正的醒悟，由这一醒悟而到主客体分裂之中的意识，无异于睡梦⁵⁵⁾。”雅斯贝尔斯所描述的哲学思考的基本活动，解脱了将我们束缚在那些曾被误认为是存在本身的客体上的枷锁。当我们想要以超越一切客体、观念、视野和现象的方式去领悟存在自身时，禅定是表达我们意思的很好方式。

雅斯贝尔斯认为，对于我们来讲，大哲学家们生命的真实性才是最关键的东西，而并非他们的著作或学说。佛陀所关心的并不仅仅是知识本身，更是在思想之中内在行为的转化。“……一个人究竟可不可以触及到他人灵魂的最深处？⁵⁶⁾”佛陀也无法用理论方式来研讨这一问题，只能用实践来予以回答。只有在生命的真实性中，人类在世间才能得到转化。佛陀是以禅定以及从属于禅定的生活方式来实现转化的：佛陀正是透过死亡的真实性的认识其人生境遇的⁵⁷⁾。“谁要是想理解这一真实性，那他就必须在再生之中，在存在意识产生的那一瞬间，在悟道与得到教诲的那一刻，亲自来体验这一转化⁵⁸⁾。”并且，苦难与死亡是现实存在最根本的真实性，而这正是佛陀想要通过自己的生命、卓识以及思想而予以超越的。佛陀以难为常人所理解的语言表达了自己深邃的体验：唯有涅槃是永恒的⁵⁹⁾。而这正是雅斯贝尔斯“轴心时期”（Achsenzeit）“突破”（Durchbruch）的内容：反思和超越性不再为实体性和生命的局限性所囿，从而实现了人类意识的最高潜能。这一最高潜能所涉及的是人类在哲学上自我反省的能力以及对自身的认识。轴心时期产生了我们至今仍在思考的各种基本思想，创立了人类不断赖以生存的世界性宗教⁶⁰⁾。佛陀所实现的突破自然是其中重要的一个组成部分。

“统摄”与涅槃

在佛教教义中，最接近“统摄”的应当是涅槃的概念。雅斯贝尔斯写道：“提到涅槃，佛陀必然是在幻觉意识领域中谈论之。因为一谈到涅槃，则它即成为‘有’或‘空’之言筌了⁶¹⁾。”到了龙树，则将这一不可言说的方式发展到了极致：他“所要思考的是那不可思考的东西，所要表达的是那不可言说的东西。他明白地了解这一切，并且要取消言语表达的一切⁶²⁾。”雅斯贝尔斯的这一描述，很容易让我们想起他对“统

55) Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag. 1997. 2. Aufl. S. 49.

56) 上揭雅斯贝尔斯著，李雪涛主译《大哲学家》，第192页。

57) 出处同上，第189页。

58) 出处同上，第189页。

59) 出处同上，第190页。

60) Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag. 1997. 2. Aufl. S. 90-91.

61) 上揭雅斯贝尔斯著，李雪涛主译《大哲学家》，第99页。

62) 出处同上，第856页。

摄”的描述,他的名言是“存在就是‘统摄’”(Das Sein ist das Umgreifende)⁶³,说明了我们不能将“统摄”从肯定的方面想象成一种有限的存在物,同时也不能像认识客体一样去认识它。“存在本身不可以作为客体被揭示⁶⁴。”为此,雅斯贝尔斯提出了用“澄明”的方式对“统摄”进行领会:我在必须要说的时候就废止了要说出的话,在其中否定了其对象性,我有意识地仅仅说出其最终第二者,而非最终者⁶⁵。跟“统摄”一样,涅槃也是不可以以肯定的方式来定义的,因为它一旦有了规定性,就不再是涅槃本身了。

雅斯贝尔斯认为,“涅槃被认为是超然二元对立之上,既非‘有’、亦非‘空’(如同《奥义书》的思想),在此世间以世俗的方法是认识不到它的,因此它不能作为探究的对象,而是一种终极的、令人确信无疑的存在⁶⁶。”而“统摄”同样是“只有在阐述真理的各种方式终结的时候,全部有关‘统摄’的思想才会显示出意义来⁶⁷。”涅槃与“统摄”都不可以被揭示为对象物。因为作为思想内容的客体,它绝不可能是一切事物,不可能是存在的整体,或存在自身。任何被思想的事物,必然会作为客体而脱离统摄。因此,不论是“统摄”还是涅槃都不可能作为被思考的客体而达到。

雅斯贝尔斯同样对龙树空观学说所具有之根源性意义作了阐述,认为这一思维方式可以导向“统摄”：“这一颇具特色的思维方式,并没有一个对象——一个能使其悟性透过理由与事实而被强制理解的对象。它的前提不是一则命题,而是通过思维形象和譬喻显露出来的“统摄”。所有的思想都潜入一种氛围之中,如果没有这一氛围这些思想都将逐渐消亡⁶⁸。”显然,“统摄”是不可能作为对象来予以理解和认识的,因为它存在于主客体分裂之前。而龙树这一“否定之路”(via negativa)的思维特色,恰恰能作为揭示作为一切对象之根源的方法。因此雅斯贝尔斯说:“当我们清晰地思维大全(即“统摄”——引者注)的时候,我们实际做的事情恰恰是在思维它时所应该克服的事情⁶⁹。”而这正是龙树否定的方法所要达到的,它不以任何对象性为目的,也不提供任何解答问题的方式。

对学院哲学体系的解构与佛教缘起

早在上个世纪20年代,雅斯贝尔斯就与海德格尔(Martin Heidegger, 1889-1976)建立了友谊,他们对学院哲学提出了质疑,反对一个庞大的、普遍有效的价值体系。因为学院哲学所讨论的是表面化的、远离生活的东西,这些并非真正意义上的哲学,因此对于人的存在等基本问题并没有任何实质意义⁷⁰:“对我来讲,学院哲学并非真正的哲学,尽管它声称是一门科学,但它所讨论的一些东西完全跟我们此在的根本问题无关⁷¹。”美国哲学家考夫曼(Walter Kaufmann, 1921-1980)也同样认为:“他(指雅斯贝尔斯——

63) Hans Saner, *Jaspers*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 10. Aufl. 1996. S.86.

64) Karl Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. Erster Band, München 1947 (4. Aufl. 1991), S. 37.

65) Hans Saner, *Jaspers*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 10. Aufl. 1996. S.87.

66) 上揭雅斯贝尔斯著,李雪涛主译《大哲学家》,第100页。

67) Karl Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. Erster Band. München 1947 (4. Aufl.). S. 122.

68) 上揭雅斯贝尔斯著,李雪涛主译《大哲学家》,第861页

69) 上揭雅斯贝尔斯著,王玖兴译《生存哲学》,第4页。

70) 李雪涛:《两颗伟大心灵的相互碰撞——纳粹转之前雅斯贝尔斯与海德格尔之间的交往》,载《现代哲学》2007年第2期,第46-54页,此处请参考第50页。

71) Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*. München: R. Piper & Co. Verlag, 1977. S. 40.

引者注)的存在哲学的最初动机不是要建立一种学说,而是表示对各种学说的不满,他告诉我们真正的哲学思索必须源自一个人的个别存在,从而帮助他人去了解其真正的存在⁷²⁾。”雅斯贝尔斯从未将自己的哲学看作是一个什么体系,而是一个开放着的系统:“一种真正的哲学并不存在于体系持久的认识论形态之中,这一认识对所有人都是一样,并且必然会被理解。人们可以将之作为一个对象物,无需理智的努力就可以像是数学或物理的认识一样予以掌握。谁要是认为,哲学的真理就在眼前,只需要学习就够了,那他永远不会达到哲学的高度⁷³⁾。”因为哲学思考永远在过程之中,不可能有完成的那一天,不然的话,哲学便不再具有活力。

雅斯贝尔斯认为,世间的万物都不是孤立的,而是有一定的关联性,并且我们自身也存在着各种各样的关系(Bezüge),是相互联系相互贯穿的。他将自己的学说称之为“统摄论”(Periechontologie),是“统摄的学说”(Lehre vom Umgreifenden),说明世界万物存在着无限的关联。雅斯贝尔斯的这一学说,显然跟佛教的“缘起”有着共通之处。佛教所讲的“缘”就是事物间普遍的联系和条件。佛教认为,宇宙间一切事物和现象的生起变化,都有着相对的互存关系或条件。世间万物都处在因果联系之中,依仗一定的条件和相互作用而产生、发展乃至消亡。佛教常用“此有则彼有,此生则彼生,此无则彼无,此灭则彼灭”来说明缘起的理论。“世间并不存在不依缘而生之法。……。龙树将这一见解称作‘依缘而产生’(缘生)的教义,……⁷⁴⁾。”雅斯贝尔斯对缘生作如是解释。

雅斯贝尔斯之所以重视尼采⁷⁵⁾,在于他认为尼采的方法所获得的结果是无法估量的:“使我们离开可能采取过的每一立场,即脱离每一个固定有限的立场而使我们的思想相继涌起。”而在这个方面,龙树比尼采的立场显然更加彻底。龙树的中观学说,源自般若系的思想。般若立说有为无为一切诸法当体性空,破除由于假名认识所执着的实在。龙树的立说更发扬性空而无碍于缘起的中道道理。依他缘起的诸法,当体空无自性不可得,他所谓的“空”是泯义、破义,是超越有无的“中道”。雅斯贝尔斯在论述龙树的“八不”时写道:“完全智慧是不可能作为表象被观想的,亦不作为存在而出现。因为对现象的不执著意味着其自身亦非现象:对感觉、概念、形成物、意识的不执著,说明其自身亦非意识。从一切中解脱,并且从解脱之中解脱;不执著于任何事物,这便是这一学说彻底的根本思想⁷⁶⁾。”雅斯贝尔斯在谈到他的《普通精神病理学》(*Allgemeine Psychopathologie*, 1913)时曾经不无道理地指出:“从教条的伪知识中解放出来,透过清晰的方法意识及其限制而加强研究的开放视野⁷⁷⁾。”显然,雅斯贝尔斯想要通过否定性的方式消除关于存在的各种教条,从而批判地阐明哲学思考的多种可能性。“有一种不带有结论性性质的有意义的思考⁷⁸⁾。”在雅斯贝尔斯看来,龙树的思想是一种完全没有独断性教条的思想,他的辩证思想的目的在于将各种不同

72) 上揭考夫曼编著,陈鼓应等译《存在主义》,第15页。

73) Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*. Hrsg. Von H. Saner. München 1982. S. 60.

74) 上揭雅斯贝尔斯著,李雪涛主译《大哲学家》,第851-852页。

75) 雅斯贝尔斯一生之中写过两本有关尼采的著作: 1. *Vernunft und Existenz. Die geschichtliche Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches*, 1935. 2. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936 (5. Aufl. 1981)。

76) 上揭雅斯贝尔斯著,李雪涛主译《大哲学家》,第848页。

77) Karl Jaspers, *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München, Zürich: Piper Verlag. 1997. 2. Aufl. S. 412.

78) Werner Schübler, *Jaspers zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag. 1995. S. 18.

的形而上学予以合理地消解。龙树习惯以否定的方法否定一切的边见。他无非是要找出一般哲学无法认识的真实根源，因为人们常常受到边见的影响。一旦这些边见被否定掉了，即可证得一种不被烦恼所障碍的般若智慧，这是除去所有边见后的境界，而不是什么名之曰“般若”的智慧可得。雅斯贝尔斯认为：“‘统摄’思想的整个意义只有在讨论真理的诸种方式终结之时才会显露出来⁷⁹⁾。”龙树“破而不立”的思想方式恰恰赋予了各种不同思想以新的意义，并且去除掉了思想中的盲点。否定性的思维方式并不是反对世俗的知识，而是要对它们进行批判性的反省，去除夸大理性和逻辑作用的不恰当的思考方式。

科技、存在及佛陀的典范意义

现代社会财富的急剧增长给人们造成了一种错觉，以为“占有”（Haben）的东西愈多，人便愈感到满足，心里达到平衡。这绝不仅仅体现在物质方面，如今正处在知识爆炸的时代，我们的大脑不得不去装那些科学、政治、经济、文化等方面的知识，仿佛对这些知识的占有愈多愈感到充实、满足似的，进而也把自己的身体与心灵同样作为物质来占有。这样，人便将自己的身体、心灵作为客体，作为没有生命的东西来拥有、并进行研究。正是由于这种主客体的分离，作为主体的人在拼命地寻求意义和目标的同时，必然是孤立的。物质财富的增加给人类带来的结果是更多的焦虑、异化、孤独、厌烦、恐惧以及无意义。

雅斯贝尔斯是以传记的方式，对佛陀的生平和学说进行了存在哲学式的解说。对有限生命感到忧虑不不仅是佛陀时代的中心议题，同时也是存在哲学的关注点。作为现代人所经历的现代社会的一切，尽管离佛陀的时代相去甚远，但我们目前所面临的生存状况跟佛陀时代差别并不大。在佛陀所处的时代，人体验到了世界的恐怖以及人对其外部世界之无能为力。正因为看到了自己能力的限度，人类才意识到自己作为整体存在的意义，才去追寻更高的目标。人开始敢于依靠自己站立起来，在自己身上寻找根源，以自己的内心世界抗拒外部世界，借此又超越自身与世界之上。这一时期便是雅斯贝尔斯所称作的“轴心时代”。自欧洲中世纪末以来，科学技术已经在酝酿之中，在17、18世纪，科技得到了普遍发展，20世纪以来得到了更迅猛的发展。但科技的进步究竟能给现代人带来什么？“相比较而言，现在我们可以明确地说：当代并非第二轴心期。而是与轴心时代的反差甚强，现在正是精神贫乏、人性缺失、爱与创造力枯竭的灾难性时期，只有一点，亦即科技的生产，可以说跟以往时代相比，是唯一伟大的⁸⁰⁾。”

由于近几个世纪以来科学技术所取得的巨大成就，人们在观念中形成了这样一种迷信式的信念：科技能给人类带来一切。雅斯贝尔斯警告当代的人们，要避免对科学的迷信，同时也要防止对科学的轻视：“科学在我们的时代享有巨大的威望，人们期待着从中能有解决一切之道：对所有存在的深入认识，以及在所有危难关头的救助。这一错误的期望即是对科学的迷信，而随之而来的失望又导致了对科学的轻视。对那种为了解一切的某种神秘的东​​西的信赖，是迷信⁸¹⁾。”科技在总体上是无法决定人的未来的，其发展反而让我们产生了疑问，人到底想通过科技做什么？实际上，今天的科技并没有，也不可能对人生的意义和目

79) Karl Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. Erster Band, München 1947 (4. Aufl.), S. 122.

80) Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949 (9. Aufl. 1988), S. 127.

81) *Ibid.*, S. 124.

的做出任何有价值的说明，作为个体的人仍然感到烦躁、不安、空虚，对于我们自身的存在，“对科学的迷信是错误的期望⁸²⁾”，从科技中根本找不出任何真正内在的意义和目的，并且在科技中往往隐藏着危险，这危险并非来自技术，而是来自人自身。雅斯贝尔斯提醒我们充分认识到科技只是手段，人才是技术的主人：“技术的界限并不能出于自身，并为自身而存在，而总是作为一种手段。正因为此，它才会产生多义性。因为它本身没有设置目标，那它就会超越或先于所有善恶之彼岸。它既能给人类带来福祉，也能带来灾难。它本身对二者是中立的。正因为如此，它才需要引导⁸³⁾。”借用《六祖坛经》中的话：心迷法华转，心悟转法华。

正如考夫曼所指出的那样：“而雅斯培（即雅斯贝尔斯——引者注）希望我们去发现的，却是一切科学的限度⁸⁴⁾。”雅斯贝尔斯非常清楚地意识到科学有着其自身的限度，以及不可跨越的原则性界限。他指出，科学类似的经验说明了，我们可以从中获得完全确定的具体知识，却不可能在科学中找到人们期待于当时哲学的东西。凡是在科学中寻求自己生活的基础，寻求行动指南，寻求存在本身的人，都会大失所望⁸⁵⁾。现代社会中的每个人都从早忙到晚，根本没有闲暇，而生活并不圆满。除了追求一些有实际效应的具体目标之外，人们好像不再想别的：“我们的时代是一个简化的时代。口号、能解释一切的无所不包的理论、粗俗的反命题都获得成功⁸⁶⁾。”存在的意义、人生的价值仿佛成了多余的问题。生命由冷酷的物质主义以及世俗的价值所左右。哲学所关涉的是人类的存在，而科学只关注存在物。

雅斯贝尔斯通过对佛陀生平的解说，希望当代人更加清楚地认识自己的处境以及人生的意义。“从这一根源中我们可以感受到任何科学都无法传授给我们的东西。……哲学要求另外一种思维，这一思维在知识之中同时在提醒我、唤醒我，令我回归自身，改变自我⁸⁷⁾。”佛陀舍弃了对物质和欲望的占有，出家修行以寻求生存的意义及人生的价值，并创立了自己的教义，让六道中的众生同样得到解脱。他希望通过自己的宗教性行持和体验，告诉世人人生的意义究竟何在。佛陀所面对的生命之真实性内涵是对人类基本境况的体验以及对人类使命的澄明⁸⁸⁾，这在当时印度婆罗门教的传统中无异于撕破了一道裂口⁸⁹⁾。因此，佛陀的一生可以作为寻求人类存在意义、实践生命真实过程的典范。雅斯贝尔斯指出：“虽然佛教离我们今日甚远，但我们切不可忘记，我们都是人。所要解决的都是人类生存这一问题。佛陀在此已经发现了这一问题的伟大的解决办法，并已付诸实践。因此我们应当做的是，依据自己的力量尽可能多地去认识、理解它⁹⁰⁾。”

雅斯贝尔斯所关心的并不是一堆关于佛陀及佛教的历史知识，而是来自佛陀的活生生的哲学思考，也就是说，从佛陀的身上我们可以发现所蕴涵着的深刻的现代价值，这些现代价值，能引导我们重返自身，转化成自我生活的力量。通过雅斯贝尔斯对佛陀教义的检讨，我们可以看得出，佛陀的教义应当被看作是

82) Ibid., S. 124.

83) Ibid., S. 154-155.

84) 上揭考夫曼编著，陈鼓应等译《存在主义》，第22页。

85) Karl Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. September 1937*. 3. Auflage. Berlin, Walter de Gruyter, 1964. S. 7.

86) Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949 (9. Aufl. 1988). S. 171.

87) Karl Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen*. Berlin 1938 (4. Aufl. 1974). S. 10.

88) 上揭雅斯贝尔斯著，李雪涛主译《大哲学家》，第194页。

89) 出处同上，第188页。

90) 出处同上，第110页。

揭示人的存在的活动，其任务是要描述人的存在意义与价值。而这些也正是雅斯贝尔斯的存在哲学的核心价值所在。

佛教与自由、超越

自由、超越都是雅斯贝尔斯极为重视的哲学概念，他认为自由是不可能出现在客体化的世界之中的：“在存在本身之外，没有自由。在对象世界中，没有自由可以栖身的地方或缝隙⁹¹⁾。”雅斯贝尔斯强调指出，认识乃是通往自由的必然之路，因为认识能揭示行动的各种可能性。而知识也是自由的先决条件，没有知识便没有自由，但仅在知识中个体也是不自由的。认识在行动的各种可能性之中发现了任意，没有任意便没有自由，而人的活动又是受人所自由选择的行为准则引导的。对雅斯贝尔斯而言，自由并非一味的轻松和从容，而是充满艰辛和风险的。雅斯贝尔斯同时将自由跟研究对象对立起来：“或者认识研究对象，或者人是自由⁹²⁾。”由此我们可以得出这样的结论，在雅斯贝尔斯那里，存在与自由是同一的，存在就是自由，而自由的实现却需要通过认识等一系列的过程。

雅斯贝尔斯非常担心由于宗教的原因而使人的自由成为问题，他之所以反对基督教的天启（Offenbarung）概念，是因为作为一种被认知之物，必然会导致人的顺从与屈服：“在宗教之中，天启的客观性从一种在历史上唯一的事实被固定为终极的可以被认识到之物，它不再具有作为表达历史性超越的象征性特点，而是僵化成上帝的直接性话语⁹³⁾。”他认为，作为哲学信仰的佛教，正好克服了所谓最终的、放之四海而皆准的上帝的启示。

佛陀是如何通过自己独特的认识活动而获得自由的呢？佛传传说中曾提到，圣者阿私陀（Asita）在看到初生的乔达摩（Gautama）时，曾预言这位新生儿将来会成为转轮王，如果不是成为一位有力的统治者的话，便会成为一位觉者。但对于佛陀来讲，征服并治理这个世界的意志，并非人类充分、至高的意志。后者是表现在一个人征服自己，摆脱自己与俗世事物的束缚。“征服自我慢，真乃无上喜悦⁹⁴⁾。”正由于这样的自我征服，才使得一切努力的外在形迹都消失了。佛陀完全摆脱了束缚自身的精神生活，使他显示出了崇高、宁静、以及无限温和的态度。佛陀的基本经验，不是历史性的自我经验，而是在灭除自我中对真理的体验。因此如何通过语言来认识他，确实是不容易的。

雅斯贝尔斯既强调自由不是个人的任意，是超验的必然性，同时也指出，这种必然性是独特的，它不是普遍的，而是带有独特的个人特征，以致对每个个体来讲，它都是他的而且仅仅是他本人的必然性。佛陀透过禅定等一系列的宗教体验从而获得这一超验的必然性，又以独特的教法教予他的弟子，使每一个不同的个体，得到仅仅是他本人的必然性这一自由。在“佛陀”一文的最后，雅斯贝尔斯指出：“佛陀的生命之路是可能的，并且得到了实现。……它解释了人类存在的不确定性：一个人并不是他现在偶然而成的，它是开放的。对他来说，并不存在一个唯一正确的结果⁹⁵⁾。”这同时也道出了雅斯贝尔斯多年来一直从事哲

91) Karl Jaspers, *Philosophie*, Band 2, Berlin 1956, S. 191.

92) Karl Jaspers, *Der Philosophische Glaube*, München 1955, S. 50.

93) Karl Jaspers, *Philosophie, Bd. I: Philosophische Weltorientierung*, Berlin 1932 (5. Aufl. München 1991), S. 294.

94) 上揭雅斯贝尔斯著，李雪涛主译《大哲学家》，第102页。

95) 出处同上，第110页。

学研究的初衷：他的存在哲学并非要建立一个标新立异的体系，而是要告诉人们，真正的哲学思考必然源自一个人的个别存在，从而帮助他人去了解其自身存在的真实意义。

和平主义与大乘佛教

雅斯贝尔斯一直重视和平，他所谓的和平是以开放性和不妥协的正直性为基础的自由之中的和平。不论是涉及到纳粹统治下的过去，还是民主政治的脆弱，抑或是核威胁下超级大国的争霸，和平对他来讲都是至为关键的。不仅是外在的和平，他同样非常看重内心的解放。而佛教在这两个方面的贡献都是很突出的。

雅斯贝尔斯认为，跟其他各不同的世界性宗教相比，佛教有其特点：“佛教是唯一没有暴力、没有异端迫害、没有宗教裁判、没有魔女裁判、没有十字军圣战的世界性宗教⁹⁶⁾。”这表面上是在赞扬佛教，实际上是在抨击中世纪的基督教。在《龙树》一文中，他更加强调了佛教的和平性一面：“佛教赢得了亚洲，有时也受到过镇压，但其自身却从未使用过暴力，从未将教义强施与他人。在佛教的历史上没有过宗教战争、宗教裁判，也没有被组织的教会掌管的世俗政治⁹⁷⁾。”跟其他世界性宗教相比，佛教的和平主义倾向是非常明显的。在精神层面，佛陀的成道是通过降伏内在的魔障，达到内心的和平，从而获得解脱和自由。并且，从世界是因缘和合而生的整体，也可以推演出个人的命运与整体的命运是紧密相连。因此，人类获得解脱除了和平之外，不可能是其他方式。

从佛教的发展来看，雅斯贝尔斯对大乘较为推崇，他认为小乘佛教仅仅“将传统的材料延续至今而已，并没有任何新的贡献⁹⁸⁾”。由于传统佛教的修行仅限于僧侣阶层，并且仅靠禅定和出世修行才能达到涅槃的境界，“以至于所有必须透过人世才能得以体验的心灵的智慧内涵都无法顾及。……故而无法透过在俗世之中对可经验内容的塑造，在实践理想得以实现、迅猛发展之时，同样使人性的本质得到发展⁹⁹⁾。”因此雅斯贝尔斯认为，传统佛教限制了此在的经验范围，而以居士信众为中心的大乘佛教却有所不同：“它不再只是满足于大众对宗教的需求，同时也使纯粹的思辨哲学达到了新的顶峰时期。……大乘不断地吸收外面的、新的一切因素，保持着开放，除了关切自我解脱之外，而且普度众生，竭力让众生也得到解脱¹⁰⁰⁾。”尽管雅斯贝尔斯对大乘将佛陀神话，并把它抬上众神之上成为至尊表示了遗憾，同时对大乘佛教的僵化趋势也表示了不满，因为这是跟佛教的精神有悖的：“本来对佛陀洞见的信仰，不再是哲学的信仰，而是对佛陀的信仰。现在不再只是靠自己的思考就可做出抉择来，而是要靠超验的佛陀的帮助，才能起作用¹⁰¹⁾。”不过，雅斯贝尔斯依然认为，正是大乘佛教继承了佛陀的思想。因此，他后来开始对龙树（Nagarjuna）的研究，跟他对大乘佛教的认识，是一脉相承的。

96) 出处同上，第109页。

97) 出处同上，第865页。

98) 出处同上，第106页。

99) 出处同上，第191页。

100) 出处同上，第106页。

101) 出处同上，第107页。

对雅斯贝尔斯所使用的文献的几点评价

雅斯贝尔斯首先是哲学家，他显然是将探求原文的意义放在了首位。因此他在文献使用上，并不特别规范，很多所征引的著作都没有一一注出。此外，当时德国哲学界在学术规范方面，跟今天也有所不同。在雅斯贝尔斯所使用的文献中，还是以较古老的经典化文献为主。《佛陀》一章所使用的德文译本以及论著很多，但大都是巴利文经典系统的，基本上代表了原始佛教的传统。佛典的出处基本上以诺依曼（Karl Eugen Neumann, 1865-1915）的巴利文经典译本为中心的¹⁰²⁾。论著也大都是当时一流的佛教研究专家，如奥登堡（Hermann Oldenberg, 1854-1920）的《佛陀，其生平、教义和僧团》（1881）一书¹⁰³⁾，依据巴利文经典，还原出一个历史的佛陀来。此书德文版出版后不久就被译成法文、俄文、英文，几十年间一直被认为是这一领域的经典之作。作为东方学家的贝克（Hermann Beckh, 1875-1937）对梵文和藏文都颇有研究，他的著作《佛教：佛陀及其教义》¹⁰⁴⁾所依据的是梵文和藏文的资料。而皮舍尔（Richard Pischel, 1849-1908）是梵文方言（Prakrit）的专家，他的名著《佛陀生平及教义》¹⁰⁵⁾更多地依据民间的资料。因此，雅斯贝尔斯对研究著作的选取，是有他自己的标准的。

在《龙树》一章中，雅斯贝尔斯基本上是以瓦雷泽（Max Walleser, 1874-1954）翻译的《中论颂》（由中文和藏文译出，并加入了《八千颂般若》和《金刚经》两部般若系经典）为中心而展开的¹⁰⁶⁾。尽管龙树还有其他重要的著作，但雅斯贝尔斯还是依据有限的德译本，成功地勾勒出了龙树的思想。在研究著作方面，雅斯贝尔斯使用了包括哈克曼（Heinrich Hackmann, 1864-1935）、莎伊尔（Stanislaw Schayer, 1899-1941）、舍尔巴茨基（Th. Stcherbatsky, 1866-1943）在内的著名学者的著作。哈克曼是德国同善会（AEPM, Allgemeiner evangelisch-protestantischer Missionsverein）的传教士，曾研究过中国佛教多年，后任阿姆斯特丹大学宗教史学教授。在他的著作中，除了对中国佛教的论述之外，还有大量的出自他本人的译文，这也是雅斯贝尔斯特别愿意征引哈克曼的原因。莎伊尔是波兰著名印度学、佛教学者，他是第一位用形式逻辑的方法对龙树思想进行分析的西方学者。在他的著作中，他也曾引用康德的批判哲学来诠释中观学说。舍尔巴茨基是苏联著名印度学、佛教、梵文学者，他早年曾留学维也纳，师从19世纪最著名的印度学家布勒（Johann Georg Bühler, 1837-1898）专攻印度文学和梵文，回国后任圣彼得堡大学教授，讲授印度哲学和梵文。舍氏在佛教逻辑研究方面很有贡献，他的著作在西方佛教界、思想界产生过很大影响。这些著作无疑帮助了雅斯贝尔斯全面且深入地理解龙树的学说。但在中文译本的甄选上，他却选择了《四十二章经》的德文译本，这是哈克曼《中国哲学》中所选译的第18、19、20、42章¹⁰⁷⁾。在中国佛

102) Übersetzungen von K. E. Neumann: *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Längereren Sammlungen Dīghanikāyo*, 4 Bde., München 1927-28. - *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikāyo*, 3 Bde., München 1922. - *Sammlung der Bruchstücke*. - *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos*, 2. Aufl. München 1925. - *Der Wahrheitspfad (Dhammapadam)*, 2. Aufl. München 1921.

103) Hermann Oldenberg, *Buddha, sein Leben, Lehre, Gemeinde*, 7. Aufl., Stuttgart 1920.

104) Hermann Beckh, *Buddhismus. Buddha und seine Lehre*, 2 Bände, Berlin/Leipzig 1916.

105) Richard Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, Leipzig 1906.

106) Nāgārjuna, *Die mittlere Lehre des Nāgārjuna*, nach der tibetischen Version übertr. v. M. Walleser, Heidelberg 1911; nach der chinesischen Version übertr. v. M. Walleser, Heidelberg 1912.

107) Heinrich Hackmann, *Chinesische Philosophie*, München: Verlag Ernst Reinhardt, 1927. S. 245-249.

教史上，《四十二章经》的成书时代颇有争议。全经的内容涉及出家、在家应精进离欲，由修布施、持戒、禅定而生智慧，即得证四沙门果。而这些基本上是佛教修道的纲领，更多的是小乘佛教戒律。因此，从整体上来讲，此经的选择与龙树的大乘中观思想是不太符合的。

结论

综上所述，雅斯贝尔斯的佛教研究是基于对当代哲学问题意识的探讨而展开的，最具特点的是他将“统摄”作为前提来理解佛教。由于“统摄”与佛教的很多见解颇多相通之处，他对佛教的阐释，无疑增加了佛教在当代哲学理解方面的一个新维度。

雅斯贝尔斯将佛陀归为“思想范式的创建者”，而将龙树归为“原创性形而上学家”。佛陀跟苏格拉底、孔子和耶稣一道，使用尚未有人使用过的方法历史性地规范了人类的存在。雅斯贝尔斯认为，人类历史上的其他任何人所产生的历史影响——不论就其深度与广度而言——都是无法跟这四位相提并论的¹⁰⁸⁾。尽管佛陀不是严格意义上的哲学家，却树立了哲学的范式，同时也给哲学带来了无尽的影响，从而成为哲学思考之根源。对雅斯贝尔斯来讲，龙树以其否定的方式对哲学的根源进行了推究，从而成为了探索根源的形而上学家。

日本学者玉城康四郎（1915-）认为：“贯穿雅斯贝尔斯对空的解释的主线是，从思维到非思维、从能思维到不能思维，换言之，以思维为契机试图获得向思维超越之转换¹⁰⁹⁾。”玉城非常准确地对雅斯贝尔斯对大乘佛教的认识做了结论性的说明。

作为存在哲学家的雅斯贝尔斯，其《大哲学家》中的“佛陀”和“龙树”，实际上也只是他对自己的存在哲学的注脚而已，正如大慧普觉禅师宗杲（1107-1163）的一句话：“曾见郭向注庄子，识者云，却是庄子注郭向。”雅斯贝尔斯也在他的一篇论文中提示过：他的《尼采》一书可作为存在哲学产生的思想背景的初步探讨。反过来，雅斯贝尔斯对佛教思想的探索，必然也丰富且加深了他对“统摄”、“存在”等存在哲学基本概念的理解。

108) 上揭雅斯贝尔斯著，李雪涛主译《大哲学家》，第187页。

109) 玉城康四郎《ヤスブースと仏教》，见ヤスブース著，峰島旭雄訳《佛陀と龍樹》（東京：理想社，1960年第一刷発行），第159-205页。此处引文见第205页。