

## 【書評】

# 兩極相遇中的智慧靈光

——讀《和尚與哲學家——佛教與西方思想的對話》\*

王覺溟

自由撰稿者

「二十世紀最有意義的事件之一也許就是佛教傳到了西方。」

——阿諾德·湯因比

二十世紀臨近尾聲的某個日子，在尼泊爾俯臨加德滿都的一座寧靜的山上，一對法國父子進行了一場不同尋常的對話。父親是讓·弗朗索瓦·勒維爾，法國當代思想大師、法蘭西院士。兒子是馬蒂厄·里卡爾，一位在尼泊爾出家的佛教僧侶。於是，在和尚與哲學家緩緩展開的話語中，佛教思想與西方文化、精神實踐與科學研究、宗教信仰與世俗理性、出世與入世、自我與世界、生存與死亡、心靈與肉體……這些似乎在人們眼中一直構成對立之兩極的諸多事物，出現了令人眩目卻發人深思的碰撞與交融。在這種罕見的相遇與互動中，一些璀璨的智慧靈光頻繁閃耀……

## 佛教與科學

讓·弗朗索瓦·勒維爾雖然是享譽西方、著述宏富的哲學家，但對佛教幾乎一無所知。相反，馬蒂厄·里卡爾在二十多年的修行生涯之前，就已經具備了深厚的西方文化背景。他在青少年時代，即通過父親接觸了許多哲學家、思想家、戲劇家；通過母親，畫家雅娜·勒圖默蘭，他認識了許多藝術家和詩人，其中包括著名超現實主義詩人安德烈·布勒東；通過舅舅，航海家雅克·伊夫·勒圖默蘭，他認識了許多著名的探險家。除此之外，他還熱愛音樂、天文、攝影、鳥類學，並寫了一本關於動物遷徙的書。之後，他在巴黎理工學院師從著

名的生物學家、一九六五年諾貝爾醫學獎獲得者弗朗索瓦·雅克布，並獲得博士學位，而後作為研究員在巴斯德學院從事過傑出的生物學研究。然而，一九七二年，正當他的導師雅克布教授想派他去美國從事嶄新的動物細胞研究時，這位前程遠大的年輕的生物學家，卻斷然放棄了剛剛在他面前展開的輝煌的科學生涯，告別了他的家人以及整個西方世界，隻身踏上了去喜馬拉雅山的道路。這一年，他二十六歲。在所有對他寄予厚望的人們的心目中，一個優秀的青年科學家令人費解地消失了，但對他自己而言，真正的生命則剛剛開始……

有趣的是，後來他的母親，畫家雅娜·勒圖默蘭也在他的影響下皈依佛教並出家，成為法國最早的比丘尼之一。

於是，在闊別了將近三十年之後，哲學家父親立即向他提出了似乎已困惑了半輩子的問題：為什麼「你這樣一個人，接受了歐洲的、也就是西方的最高水平的科學教育，隨後，或者是同時，轉向了佛教這種起源於東方的哲學，或者說是宗教？」[註 1]馬蒂厄說：

科學，儘管本身是非常有趣的，並不足以給予我的生命以一種意義。我終於將我所體驗的研究視為一種在細微事物上的無窮彌散，我考慮再也不能將我的生命完全貢獻給它。[註 2]

而讓·弗朗索瓦認為，馬蒂厄曾經從事過的分子生物學研究是人類歷史上最不尋常的一項知識探險和科學探險，但投身於古老的佛教卻並不能帶來新的認識。馬蒂厄說：

對我而言，大量科學的認識已經變成「一種對於較小的需要所做的較大貢獻」。……對於佛教而言，並不是要攪動一種古老而過時的教義的灰塵；精神研究，當它引起一種真正的內心改造時，就是一項極有生命力的研究，有著不斷更新的新鮮感……在歷史上，更為經常的是科學理論自然而然地衰老，不斷被別的理论代替。[註 3]

作為人類智慧的兩大不同系統，佛教重在精神實證、內在超越，能夠給予人類一種永恆的終極關懷。而科學重在對客觀物質世界的探索與求證。它並非一成不變，而且「不斷地否定自身、向前發展」恰是科學的特徵。以有限的人生尾隨於科學之後，終將有淪為物質世界的奴婢、疲於奔命且漫無所歸之虞。

關於馬蒂厄的選擇，現代科學巨匠愛因斯坦對佛教的認識和讚歎或許可以作為一個有力的註腳：「如果有應付現代科學的宗教，那必定是佛教。」「完美的宗教應該是宇宙性的，它超越了一個神化的人，放棄了死執的信條教義及主從觀念，基於物質與精神的經驗而渾然一體——那只有佛教才能完全符合這些條件。」佛教不但與科學在「求真」這個本質的精神上可以相容，而且具備了更為究竟和超越的價值取向，從這種意義上說，馬蒂厄深厚的科學素養，恰恰成為了他尋求生命真相的強大動力，並且最終成為接引他邁向佛教的一條橋樑。

### 佛教是宗教？哲學？還是……

在讓·弗朗索瓦的內心、可能同時也是在多數人的內心，一直存在著一個極度矛盾的問題：佛教是哲學還是宗教？或者哲學兼宗教？

關於佛教的這個基本問題，人們爭論已久，至今莫衷一是。當讓·弗朗索瓦以其哲學家的角度觀察時，他發現佛教在西方長期被尊重，有著「受人喜愛的形象」，並且「人們在佛教中看到的總是一種能夠被批判精神、被西方的理性主義接受，而同時又給批判精神和西方理性主義增添一種道德和精神屬性的、被淨化的學說」[註 4]，又不會與啓蒙哲學和現代科學精神不相容。但當他來到亞洲，他看到祈禱的旗幡、轉輪，以及人們對轉世的篤信，卻又斷言這屬於宗教迷信。對此，馬蒂厄轉述了一位喇嘛的話：

可憐的佛教！它被宗教人士們排斥，他們說它是一種無神論哲學、一種精神科學；它又被哲學家們排斥，他們不把佛教歸類為哲學，而是將它與宗教聯繫在一起。所以佛教在任何地方都沒有公民權。但也許這正是一個優勢，它使佛教能在宗教與哲學之間架起一座橋樑。[註 5]

其實，對佛教做任何的定義與歸類都是片面而不智的，佛陀早在「盲人摸象」的譬喻中就曾指出人們這種執此廢彼、以偏概全的心態的荒謬。真實的佛教毋寧說是佛陀就宇宙人生

的真相，對不同層次、背景、類型的生命所做的多元化的教育。「三藏十二部」就像是一所「大學校園」，而「八萬四千法門」、「大小乘」、「南傳北傳」、「各宗各派」，則無非是為了尊重學生的各種選擇、適應學生的不同根機而開設的諸多「學院」和「科系」。因此，佛教自然涵攝了宗教、哲學、倫理學、心理學、邏輯學，在古代甚至包括文學藝術、醫學、語言學、天文學，但並不能把佛教就定性為其中的任何一種。人類社會自近代以來在各個領域出現了越來越精細的分工，這當然極大地促進了人類在物質層面上的協作與發展。但當人們把相同的操作運用於精神領域、尤其是面對一些古老的精神傳統時，我們便不可避免的陷入莊子所言之「歧路亡羊」似的困境。人類原初的精神家園在所謂的現代「科學方法」的「解構」下注定要支離破碎、面目全非。

誠然，在面臨傳統的創造性轉化時，博大精深的佛教當然需要條分縷析的剖解與研學，但是同時，也需要高屋建瓴地融貫並重構，並且，她更需要我們身體力行去踐履和實證。

關於佛陀與佛教，馬蒂厄說：

佛陀為什麼被尊敬？他不是作為一位上帝，或者作為一位聖徒那樣被尊敬，而是作為最終的哲人，作為覺醒的人格化身被尊敬。梵語「佛陀」一詞的意思是「已經實現了的人」（覺者）。（本文括號內均為筆者所加）

而佛陀的教導（佛教）就像一些道路指南，使人走上到達覺醒、到達對於精神和現象世界本質的最終認識的道路。

在這條「精神的道路上，每個人都可以從他或她所處的不同的點」，帶著各自的本性、內心狀態、知識結構，甚至保持原有信仰上路。因此，佛教具有「一種對於存在的一切時刻、在一切環境中都適用的智慧」[註 6]。至於讓·弗朗索瓦認定為宗教迷信的那些外在儀式，馬蒂厄揭示了它們真正的本意：

當一個西藏人印這些旗幟並將它們放在風中飄動時，他想：從這些祈禱文上經過的風，不論吹向何處，但願那裡的生靈都能從痛苦中和從痛苦的原因中解脫出來，但願他們能知道幸福和幸福的原因。[註 7]

關於佛教的智慧內涵與宗教表象，讓·弗朗索瓦仍然視其為一種矛盾：

一些知識分子能夠被佛教這種智慧吸引，卻又對某些宗教表象感到厭惡，這些表象在他們看來是太戲劇似的、太形式主義的或非理性的。[註 8]

馬蒂厄說：

信仰如果與道理對立並且脫離了對儀式的深刻意義的理解，就變成了迷信。儀式有一個意義，它要求一種反思、一種靜觀、一種祈禱、一種沉思。[註 9]

讓·弗朗索瓦說：

但我在一些殿堂裡看見信徒們在佛陀的像前匍匐！這是當人們面對神性、面對一個神、面對一個偶像時的表現，而不是面對哲人時的表現！[註 10]

馬蒂厄回答：

在佛陀的面前匍匐，這是一種恭敬的尊崇，不是尊崇一個神，而是尊崇那體現最終智慧的人。這種智慧和他所給予的教導，對於這個彎腰致敬的人有著巨大的價值。向這個智慧致敬還是一個謙遜的動作。這是作為對付傲慢的反毒劑，因為傲慢對一切內心改造都造成障礙。傲慢阻止智慧和同情的湧現。[註 11]

事實上，對於真正的佛教修行人而言，不只是誦經、持咒、念佛、打坐、經行、跪拜、敬香等等這些修行的外在形式最終都指向智慧與解脫，就是在日常生活的當下，真實的修行人也能夠賦予每一時刻的俗務塵勞以一種非凡的終極意義。正所謂「佛法在世間，不離世間覺」，「挑水砍柴，無非妙道」。馬蒂厄下面的敘述，正是對這種精神的詮釋。他認為一般人在「平常生活」中的絕大多數行動都僅僅是功用性的、不存在任何深刻意義：「行走經常最終是爲了儘快到達某個地方而移動；吃是爲了填充自己的胃；勞動是爲了儘可能多的創造。」但是，在佛教修行人那裡，「精神生活深入到整個生存之中，最平常的行動也有一個意義。就觀念上而言，實際上不再有任何平常的東西。當人行走時，他認為這是走向覺醒；點燃火的同時，人們希望『人類存在者的所有消極情緒都燒掉』；在吃的時候人們想『願每個人都能嘗到沉思的美味』；在開一扇門時，『願解脫之門向所有存在者打開』」[註 12]。

### 佛教承認「輪迴」，但否定「靈魂」……

一旦提到佛教的轉世思想，則必然要涉及到「神識」這個佛教的基本概念。對此，馬蒂厄以諸多善巧的譬喻，向讓·弗朗索瓦和我們，描述了「神識」與世俗所謂的「靈魂」二者之間的微妙而重大的差異。

一般宗教或學說所言的「靈魂」意指一種能對物質性的肉體起主宰作用的精神性實體，這種獨立的精神實體在此生與來生、在這個肉體與下一個肉體之間通過。而馬蒂厄卻告訴我們：

首先，要明白的是，在佛教中人們所稱的轉世與任何「實體」的遷徙毫不相干，與靈魂轉生說毫不相干。只要人們還是在以「實體」之類的詞語而不是以「功能」、「連續性」之類的詞語進行推論，佛教的再生概念就不能被理解。[註 13]

即在轉世這一過程中，並沒有一個靈魂在從事著轉世的行為。馬蒂厄打了一個比方：沒有任何線穿過「再生」這條項鍊的珍珠。即雖有一串珍珠（屢屢變易的每一世肉體），卻沒有穿過珍珠的線（不變易的靈魂實體）。

讓·弗朗索瓦對此極為驚愕：「靈魂轉生說在佛教中不存在？我一直以為自己明白，靈魂的遷移乃是佛教的一個根本教條。」[註 14]

佛教既然否定了靈魂這種精神實體，那麼，在不斷的輪迴轉世中，究竟是什麼將這些每一世的生存狀態連接在一起？馬蒂厄說：

這是一種連續、一種永久進行的意識之流，但沒有一種固定和獨立的實體在其中通過。……我們可以將這比方為一條河，但並沒有任何的船順流而下；或者比方為一盞燈的火，這盞燈點亮第二盞燈，第二盞燈又點亮第三盞燈，如此下去，直到這個鎖鏈的終點。其火燄既不是同一個火燄（非常），又不是不同的火燄（非斷）。[註 15]

馬蒂厄接下來的闡述中，讓我們逐漸認識到佛教的另一些基本理念：

只要「我」被理解為一個很真實的實體（我執），人們就傾向於招引一切他認為是可愛的、有利的事物（貪），並且排斥一切他認為是不可愛的或有害的事物（瞋）。……這樣一種實體本身並不存在，但一條特殊的意識之流不會因此就不具有一些自己獨有的品質。河面沒有漂浮的船，這並不妨礙這條河載滿沉澱物，被造紙廠污染（惡業），或是清潔透明（善業）。河流在一個特定時刻的狀態是其歷史的畫像和結果（果報）。同樣，個體的意識的流載滿了積極或消極思想的結果（業識種子），以及從這些思想中產生的行動（身）和言語（口）在意識（意）中留下的痕跡（業）。精神實踐（修行）的目的是漸漸地淨化這條河（自淨其意）。潔淨的最終狀態是人們所稱的精神實現（覺悟）。一切消極的情緒，一切遮蔽認識的幕（無明）這時都分解了。並不是要消滅「我」，因為它從未真正存在過，而僅僅是揭穿它的騙局。[註 16]

## 寬容、利他、與幸福

佛教在其二千五百多年的流傳史上，跨越了古代東方與二十世紀西方的廣闊地域，始終與多種民族、文化、制度、習俗、意識形態、宗教信仰交融互動、和諧共存。在充滿仇恨與暴力的人類歷史上、在世界各大宗教中，人們經常會不無驚喜地發現，唯獨佛教從未與世俗政權和不同信仰發生過政教衝突與宗教戰爭。佛教即便是在自身多次遭受法難（諸如中國歷史上的「三武一宗」和「文革」）時，亦一貫堅持著巨大的寬容、忍辱精神而默默承受，絕無訴諸武力的抗爭與報復。

然而，在世人的眼中、在時下的環境，寬容卻往往被視為怯懦，忍辱每每被當成軟弱。人們似乎從未洞察過，佛教這些精神的背景，恰恰是一種深邃的智慧和無與倫比的道德力量。馬蒂厄說：

真正的忍耐不是軟弱的標誌，而是力量的標誌。不是要被動地任隨別人做一切。忍耐給予我們以公正方式行動的力量，而不是讓我們被仇恨和報復欲弄得喪失理智，它們使我們喪失了所有的判斷能力。寬容並不是說：「來呀，傷害我！」它既不是屈服也不是放棄，而是與一種勇敢、一種靈魂的力量和一種理解力相伴的，它們使我們免除了無益的精神痛苦，並防止我們墮入惡意之中。……真正的忍耐、真正的非暴力在於選擇最利他的解決辦法……在理論上，我們能夠許可為了一些行善的目的而使用暴力。但在實踐中，成功地運用暴力是非常困難的。暴力引發暴力，並且通常有著災難性的效果。[註 17]

許多人慣於將佛教的安詳、慈悲與非暴力誤解為情感的冷漠與性靈的枯索，而實際上，馬蒂厄說：

絕不是要脫離所有的人類情感，而是要獲得一種不再受各種情緒愚弄，不為逆境所震驚也不為成功所陶醉的廣闊、寧靜的心靈。如果一把鹽落入一杯水中，這水就變得不能喝了；但如果這把鹽落入一個大湖中，水的滋味幾乎不變。而絕大多數人，由於心

靈的狹隘，總是為得不到他們所希望的東西和面對他們所不愛的東西而無益地感到痛苦（所求不得苦、怨憎會苦）。[註 18]

讓·弗朗索瓦反駁說：

在很多情況下，人們因為得不到所希望的東西而不滿足，並不是由於不能控制自己的內心思想，也不是因為人們所希望的東西不合法或僅僅歸因於驕傲；而是由於客觀中的、甚至是利他主義的現實中的一些正確的理由。一個希望治好病人的醫生有著一種可敬的感覺和情緒。如果他失敗了，他有一種同樣可敬的失望；他不滿，但這是由於一些非常良好的理由而不滿。[註 19]

讓·弗朗索瓦的反駁其實正代表了一種典型的對於佛教的誤解。真正的佛教並非只滿足於心靈寧靜或是自我解脫，而是在此之上進而發展出一種雄大的利他主義精神。一個發願救度眾生的大乘佛教徒其實正是「一個希望治好病人的醫生」，他在無窮長遠的菩薩道上必然遭遇的考驗與挫折不但不為佛教所排斥，反而被佛教視為理所應當，甚至做為一種必不可少的成道助緣（逆增上緣）。因此，馬蒂厄說：

減輕他人痛苦的欲望——這種野心就不只是合法的——而且是令人讚美的野心。……確實，佛教滋養一種無限的野心（大願力），即減輕天下一切存在者的痛苦的野心（眾生無邊誓願度）！缺少這種野心，就是屈服於惰性，就是缺乏心靈的力量。[註 20]

讓·弗朗索瓦置疑說：

你將所有那些意在改善我們自己命運的野心都排除出積極的野心了？[註 21]

這個問題其實也正是多數人的認知誤區，人們以為「自利」與「利他」是對立矛盾、難以兩全的。佛教的觀點卻認為「自利」與「利他」是相輔相成、缺一不可的。馬蒂厄回答：

絕對不，應該謀求我們自己的幸福，但永遠不要靠損害他人來謀求。況且奇怪的是，最好的改善我們自己命運的方法，乃是首先關心他人的命運。[註 22]

### 佛教反對物質進步嗎？

讓·弗朗索瓦認為，西方世界由於致力於「對世界的行動」，逐漸建立起相對完善的社會制度、經濟結構、科學技術、公共醫療及社會保障體系，因而「許多痛苦在西方社會消失了」。而在東方，貧困要歸因於「發展的缺乏」、歸因於「客體的科學由於精神的科學而遭到蔑視」[註 23]。

讓·弗朗索瓦所指出的東方的貧困固然是事實，但將其歸咎於佛教則顯然有失偏頗。佛教做為一種「佛陀的教育」，它首要的任務是幫助每個個體實現精神的解脫。責怪它沒有創造出科學、財富與繁榮，就如同我們責備一位大學教授沒有參與農田的播種、工廠的勞作、貨物的販賣或拿起武器保家衛國一樣，不但是一種苛求、簡直顯得荒謬。況且，一個社會的發展必須倚賴於政治、經濟、文化、宗教、民族性格、資源狀況、地理環境、自然條件等多種因素的參與和相互作用，任何單一的力量都無法獨立承擔。所以問題的關鍵，並不在於佛教有否直接發展出物質文明，而是佛教對於人類的物質文明發展，究竟是持怎樣的理念和立場。

對此，馬蒂厄說：

我相信，當醫學進步、人道幫助機構、社會互助、物質發達和科學發達有助於人們減輕痛苦時，任何一個佛教徒都不會對他們的益處提出懷疑。……不應當墮入任何極端，

當物質進步像這樣有助於治療痛苦時，拒絕或輕視它都是可笑的。可是相反的極端也同樣是非常不健康的。為了一種純外部的發展而忽視內部的發展，長期下去，會有一些更有害的後果，因為由此而生出不寬容和好鬥性，於是便有了戰爭；生出難以滿足的佔有欲，生出對於權力的角逐，於是便有了利己主義。……如果精神價值停止啟發這個社會，物質進步就成為掩蓋生活的無用空虛的一種表面現象。[註 24]

因此，像在面對一切對立兩極的事物時一直採取的態度一樣，對於物質與精神，佛教同樣秉持一種「中道」的觀念。馬蒂厄說：

公正的道路常常就是中間的道路。……理想的方法是明智地利用物質進步，而不要讓它侵入我們的精神和我們的行動，同時優先考慮使我們成為更好的人類存在者的內部發展。……我們可以在始終意識到精神性事物與暫存性事物各自的重要性的條件下，理智而積極地將兩者聯繫在一起。[註 25]

馬蒂厄關於「中道」的闡述，在大乘佛教經典《維摩詰經》中，就有著淋漓盡致的展現。維摩詰既是一位「不住生死、不住涅槃」的大乘菩薩，又是毘耶離城的大富長者，正所謂「一切資生事業，皆順佛法」，其做為修持「中道」的典範，見證了佛教並無意反對人們對於物質進步所做的努力，而只是希望人們把「對於世界的行動」，建立在「對於自我的行動」之上。

真實了義的佛法認為：財富是中性的，本身並無善惡。在原始佛教的經典中，典型的說法是佛陀對於小乘聖者所做的「金錢是毒蛇」的譬喻，即認為財富是「障道緣」，但在更為圓滿了義的大乘經典中，佛陀則認為財富是修行人必要的福德資糧，即「助道緣」。而且，「莊嚴國土，利樂有情」既然是佛教創造人間淨土的理想，那麼，物質文明的繁榮發展，則無疑是其中的當然內涵之一。佛教甚至主張「先以欲鉤牽，後令入佛智」！在正信佛法的智慧觀照下創獲財富並如理如法地支配財富，既是佛教對待財富的態度，也是佛教徒「自利利他」、締造人間淨土的一種有效手段。

## 佛教給當代西方帶來了什麼？

正像湯因比所說的那樣，二十世紀傳入西方的佛教確實給予了整個西方世界一種強烈的震撼，而且方興未艾，至今仍然隨著一個個西藏上師的身影在歐美社會廣泛而深入地傳播。法國全國科學研究中心主任、生物學家弗朗西斯科·瓦萊拉甚至如此讚譽：「我們認為，對於亞洲哲學，尤其是對於佛教傳統的再發現，乃是西方文化中的第二次『文藝復興』，它的衝擊將會與在歐洲文藝復興時對希臘思想的再發現同等重要。」於是，讓·弗朗索瓦感嘆：「儘管西方有著在一些別的領域、別的範圍的不可辯駁的成功」，卻又「表現出對於佛教的驚人的好奇心。」[註 26]

馬蒂厄如此評價這種現象的深層原因：

佛教給西方帶來最大益處的一點，即佛教給所有的人，不論是信教者還是不信教者，都提供了一種寬容、精神開放、利他主義，坦誠信任的景象，一種精神科學……此外，佛教呈現它的思想，但並不企圖將它們強加於人，更不想使任何人歸依；它只打算和那些希望分享的人分享一種體驗……簡而言之，不是要使人改宗，而是要對他人的幸福有所幫助。[註 27]

對此，讓·弗朗索瓦似乎仍然懷有一種不信任感。他說：

我們所認識的那些大宗教更經常地是背叛了他們自己的理想。例如基督教，它也是建立在非暴力之上的。基督不是曾說：「向那打了你的一側臉的人，呈上另一側」和「你們要相愛」嗎？而教會則不顧這一切，將時間用於消滅那些拒絕歸依基督教的人，或是那些敢於講授與教皇不同理論的異端份子。[註 28]

爲了讓父親瞭解佛教的寬容和智慧可以達到如何無所不包的境界，馬蒂厄向讓·弗朗索瓦講了一個小故事：

一九九四年，一位喇嘛被邀請到英國講解一星期的福音書。開始，他自問：「我怎樣進行呢？我從來沒有學習過福音；我將怎樣從有關一個創世上帝的假設開始呢？而創世上帝是我們在佛教裡所不考慮的。我覺得這有點困難。可是，試試看！為什麼不呢？」於是，他就對一群宗教人士和世俗人士講解了幾段福音。最不尋常的是，當他讀著並講解福音時，基督教的教士、修士、修女們，激動得落淚，感覺是第一次聽到一些他們一生都在聽的福音片段！[註 29]

馬蒂厄提到的這位喇嘛就是享譽西方的西藏密宗上師索甲仁波切。其代表作《西藏生死書》風靡歐美，印行近百萬冊、被譯爲二十六種語言。《紐約時報》的書評說：

索甲仁波切的大作可說是西藏版的《神曲》。我們可以想見，如果但丁不是信奉基督的詩人，而是潛研佛學的居士，那麼他傳留後世的，可能就不是神遊天堂與地獄的見聞，而是論述因果輪迴的《西藏生死書》了。

馬蒂厄以索甲仁波切的例子表明，佛教只是希望幫助西方的人們「重新發現他們自己的精神傳統。所以我們根本不是一種傳教的態度。……應當按照人們本來的樣子，就在他們所在之處，對待他們，幫助他們欣賞生存的根本價值，而絕不是消滅他們」[註 30]！

在二十世紀西方，佛教、禪學對哲學家、文學家、藝術家，乃至物理學家都產生了廣泛的影響。蘭斯·羅絲在《禪與西方世界·風靡歐美的禪》中說：

禪所標示的實踐目標（運用它特有的方法）——一種高度的自知以及由之而來的心靈澄靜，已經引起了包括榮格、弗洛姆、卡倫·霍尼在內的西方心理學家的注意。從柯錫勃斯基到克爾凱戈爾，從薩特到雅斯貝爾斯，從克羅阿克到卡夫卡，從海森伯格到馬丁·布伯等人在內的現代西方神學、哲學、文學名家，亦都參加了禪的討論行列。  
[註 31]

其中，西方精神分析派心理學巨擘卡爾·榮格，對佛教、禪學等實踐智慧契悟尤深。他在〈佛陀法語〉一文中說：

首度將我牽引到佛教教義世界的，既不是宗教史，也不是緣於哲學的研究，而是我身為醫生此專業的興趣所致。我的職責在於醫療精神的苦痛，由於這個原因，我不得不熟悉人類偉大導師的論點與法門，他提出了有關「生、老、病、死等苦之鎖鏈」的理論……研讀佛典，對我助益匪淺，因為它訓練人們看待痛苦，可以客觀地看……佛陀由於能客觀觀察因果循環，所以他的心靈可以從萬物的糾結中脫離出來，他的情感也可以免於情念熾肆、幻象流緬。佛教這種心態……落實到我們的文化領域以後，凡受苦受難與罹疾患病者都可從中獲取不少的助益。

榮格還認為，上述世界觀「即使不能視同救贖，至少證實可以成為心醫醫療的處方……只要這些理念心態可以溶為醫療體系，而且功效卓著的話——佛陀所以特別被挑選出來，也是因為他的教義指出經由意識充盡其致的發展，人可以從苦難中獲得解放，這是他的教義的品質……身為醫生，我承認我從佛陀的玉旨中深得啟發、獲益良多。」[註 32]

## 佛教與死亡

讓·弗朗索瓦以他哲學家的知識背景和敏銳的思考發現，佛教對於死亡的態度與一些深刻的哲學家 and 基督徒是相似的：

一個像帕斯卡爾那樣一貫的基督徒認為，從他明白唯一的實在性即是神性那一時刻起……就必須一直生活在一個只能再活幾秒鐘的人的狀況之中。[註 33]

但是，對於死亡的這種時刻清醒的認知，並非要讓人永久陷入對死亡的恐懼中，而是要利用這種「危機感」，重新確立對於生命的態度，從而讓人們在每一個當下的行動中都能獲得一種勇氣和價值。佛教對此有一段典型的表述：「是日已過，命亦隨滅，如少水魚，斯有何樂？大眾，當勤精進，如救頭燃！」民國一代高僧印光法師亦曾以「將死字貼在額頭」的說法警醒世人。

對此，馬蒂厄說：

確實，關於死亡的思想就一直就停留在實踐者的精神裡。但是，這個思想根本不是悲哀的或病態的，它恰恰是激勵人們利用生存的每一時刻以完成這種內在改造，激勵人們不要浪費我們寶貴人生的任何一秒鐘。……自認為面前還有很多時間一樣的生活，而不是彷彿只剩幾秒鐘一樣的生活，這是最致命的圈套。因為死亡能夠在任何時刻根本不預先打招呼就突然到來……當一個隱修士早上點火時，他自問自己是不是明日還在這裡點另一把火；當他呼出肺中的空氣時，他為能夠重新吸氣而認為自己是幸福的。對死亡和不恆（無常）的反思就是一根刺，它鼓勵他不停地進行精神實踐。[註 34]

讓·弗朗索瓦又談到了「安樂死」和「自殺」，他詢問當一個人不堪忍受重大疾病的痛苦折磨時，佛教採取怎樣的態度。馬蒂厄回答：

佛教認為，痛苦既不是偶然事件，也不是命運或者神意的結局，而僅僅是我們過去行為的結果。也許最好是罄盡我們的羯磨（業力），而不是將這筆因果債一直帶到死亡之後。誰知道跟著死亡而來的生存狀態是怎樣的？安樂死不解決任何問題。[註 35]

關於「自殺」，馬蒂厄說：

殺人或殺自己，這總是在剝奪生命。此外，想要「不再生存」乃是一個圈套……當某個人自殺時，他不過是在改變生存狀態，而並不肯定是向著一種更好的狀態。……由於自殺，人毀滅了他所具有的在此生使我們心中固有的改造的潛能現實化的可能性。人們屈服於強烈的氣餒，而我們已經看到，這氣餒是虛弱，是一種懶惰形式。在對自己說「活著有什麼用？」時，人們便使自己喪失了一種能夠被實現的內在改造。克服障礙，就是將它轉變為前進的輔助。那些在自己的生存中克服了一番巨大苦難的人常常獲得一番教導和精神道路上的強大啟發。簡而言之，自殺不解決任何問題，它不過是將問題轉移到另一個生存狀態。[註 36]

讓·弗朗索瓦又問一個佛教徒如何看待在死亡時捐獻器官的問題。馬蒂厄回答：

佛教的理想是以一切可能的手段表現出我們的利他主義。因此，獻出我們的器官以使我們的死亡於他人有益，這是完全值得稱讚的。[註 37]

### 哲學家與和尚的結論

經過許多時日，讓·弗朗索瓦·勒維爾與馬蒂厄·里卡爾的對話終於劃上了句號。其中雖然不乏巨大的分歧和激烈的辯難，但更多的是真誠的交流和深邃的思考。讓·弗朗索瓦的結論是：

從佛陀和蘇格拉底以來，人類徒勞地想將智慧變成一種科學。而如果想要從已經變得可證實的知識中提取出一種道德和生活藝術，這也是徒勞的。智慧不建立在任何科學

的可靠性之上，而科學的可靠性也不導致任何的智慧。但是，智慧與科學可靠性這兩者都永遠相互不可缺少、永遠相互分離、永遠相互補充地存在著。[註 38]

馬蒂厄的結論是：

如果我們將所有的異國情調放在一邊，則佛教道路的目的與所有那些巨大的精神傳統一樣，都是要幫助我們成為更好的人類存在者。科學既沒有達到這一目的的意圖，也沒有達到這個目的的手段。它首先是以澄清可見現象的本質為目的，然後是利用它們，根據自己對它們的發現而改造它們。科學因而能夠改善我們的生活條件：如果我們冷了，它使我們暖和；如果我們病了，它治癒我們。但它這樣只是使我們成為更加「舒服的」個體。從這個角度出發的理想是完全健康地活上幾百年。不論我們活三十年還是一百年，生存質量的問題依然如故。要過一種有質量的生存的唯一方法，就是給予生存以一種內在意義；而給予它以一種內在意義的唯一方法，就是認識並改造我們的精神。[註 39]

人類作為「色心二法」的生命和合體而存在，固然有著物質層面與精神世界的雙重需求。但是，物質文明在任何時候都只是人類生存的一種底基，而並不代表一種高度。「人之異於禽獸者幾希」。物質性的生存是所有動物的基本取向，它根本無法賦予人的生命以一種超越性的意義。佛法之所以強調「人身難得」，正是著眼於此世的人生在無始劫的生命流轉中是一個升沉的樞紐；珍惜生命，是要超越生死無明、企及更高的心性的境界。而以科學為唯一導向的西方物質文明，在追求感官舒適與物質享受的同時，卻也亦步亦趨地瀕臨「異化」與「虛無」的深淵。而在二十一世紀的現實的世界上，隨著全球化浪潮的日益洶湧，各大文明與不同信仰間武力對抗的浪頭，似乎正在把和平對話的危舟劈裂並吞沒。佛法在西方的呈現，若能喚醒西方社會沉睡已久的精神傳統，促成整個西方世界心靈深處的「第二次文藝復興」，則東西方的人群便能共同應對種種「後現代」的困境，尋找文明的出路。

我們有理由期待，充滿智慧、寬容和非暴力精神的佛教，能夠幫助不安的人類，撫平世界的躁動，消弭族群間的仇恨，邁向存在的完善與生命的圓滿。

【註釋】

[註 1] 讓·弗朗索瓦·勒維爾、馬蒂厄·里卡爾著，陸元昶譯，《和尚與哲學家——佛教與西方思想的對話》（江蘇人民出版社，二〇〇〇年）第一頁。

[註 2] 同 [註 1]，第二頁。

[註 3] 同 [註 1]，第十四—十五頁。

[註 4] 同 [註 1]，第二十六頁。

[註 5] 同 [註 1]，第二十二頁。

[註 6] 同 [註 1]，第二十二—二十三頁。

[註 7] 同 [註 1]，第三十六頁。

[註 8] 同 [註 1]，第二二三頁。

[註 9] 同 [註 1]，第二二四頁。

[註 10] 同 [註 1]，第二二七頁。

[註 11] 同 [註 10]。

[註 12] 同 [註 1]，第二二六頁。

[註 13] 同 [註 1]，第二十六—二十七頁。

[註 14] 同 [註 1]，第二十七頁。

[註 15] 同 [註 1]，第三十五頁。

[註 16] 同 [註 1]，第三十八頁。

[註 17] 同 [註 1]，第八十二頁。

[註 18] 同 [註 1]，第八十三頁。

[註 19] 同 [註 1]，第八十四頁。

[註 20] 同 [註 19]。

[註 21] 同 [註 1]，第八十五頁。

[註 22] 同 [註 21]。

[註 23] 同 [註 1]，第一二五頁。

[註 24] 同 [註 1]，第一二五—一二六頁。

[註 25] 同 [註 1]，第一四八—一五二頁。

[註 26] 同 [註 1]，第一六一頁。

[註 27] 同 [註 1]，第一六二頁。

[註 28] 同 [註 1]，第一七三頁。

[註 29] 同 [註 1]，第一六五頁。

[註 30] 同 [註 1]，第一七四頁。

[註 31] 轉引自陳兵，《佛教禪學與東方文明》（上海人民出版社，一九九二年）第六三四頁。

[註 32] 榮格著，楊儒賓譯，《東洋冥想的心理學》（社會科學文獻出版社，二〇〇〇年）第一四〇—一四三頁。

[註 33] 同 [註 1]，第二三〇頁。

[註 34] 同 [註 1]，第二三〇—二三一頁。

[註 35] 同 [註 1]，第二三六頁。

[註 36] 同 [註 1]，第二三七—二三八頁。

[註 37] 同 [註 1]，第二三七頁。

[註 38] 同 [註 1]，第三〇六頁。

[註 39] 同 [註 1]，第三〇七—三〇八頁。

\* 編按：該書在台灣之中譯本，書名是《僧侶與哲學家——父子對話生命意義》。