

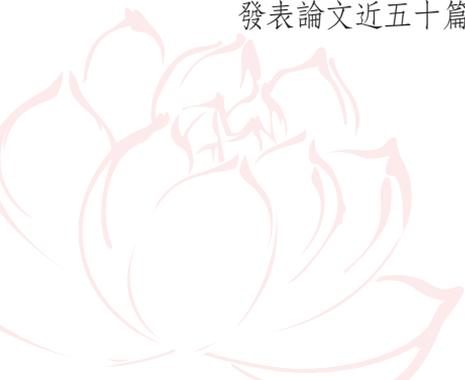


吳忠偉

蘇州大學哲學系教授

哲學博士，現任蘇州大學哲學系教授。曾任美國佛吉尼亞大學宗教系訪問學者。主要研究領域為先秦哲學、比較佛學、演化認識論。出版專著有：《結盟之心——「己」與早期中國哲學》、《智圓佛學思想研究》、《圓教的危機與譜系的再生——宋代天台宗山家山外之爭研究》、《中國天台宗通史》（合著）等。另在《哲學與文化》等研究相關期刊發表論文近五十篇。

「至福」與「圓滿」——
「人間佛教」的跨宗教文化整合與歐洲「佛光會」的使命



在應對由西方文明開啟的現代性，處理中國思想傳統的現代轉化議題時，現代新儒學曾經扮演了一個十分重要的角色。大體而言，現代新儒學依據中國傳統的「體用」思惟，以道德心性本體為「體」，嫁接近代西方的科學、民主之「用」，成就一廣義的「中體西用」之學，其最具形上意味的理論表達，即是牟宗三先生的「良知坎陷」說與「圓教」論。

根據牟先生的思想，現代新儒學並不拒絕「現代性」，相反是要從中國思想傳統中開出「現代性」，因為道德的形上學而貫通本體界的存有論（無執的存有論）與現象界的存有論（執的存有論），^①故由「無執的存有論」坎陷出相應於「現代性」的「執的存有論」只是一種「必要」，但並非「終極」，終極所在仍在體證道德心性本體。

為此，牟先生特別以康德（Immanuel Kant）道德形上學為契機，藉用天台「圓教」，對中西思想予以判釋，確立中國儒釋道哲學之「圓善」意涵。不過牟先生雖欣賞天台「圓教」，仍以其為是一吊詭之「圓善」，未能發展出真正之「大中至正」之「圓善」。牟先

註解：

① 牟宗三：《現象與物自身：執的存有論與無執的存有論》，鄭家棟編：《道德理想主義的重建——牟宗三新儒學論著輯要》，北京：中國廣播電視出版社，一九九三年。

生之論自然有其極高之慧解，然不必諱言其思想有其特定之立場，故而在對佛教之定位與對西方宗教道德哲學的評價時有其偏狹之處，此或反映了現代新儒學在整合全球思想時的某種局限。

在當今全球化加劇、跨宗教文化交流日趨頻繁的今天，「現代性」面臨危機，其合法性不僅遭受質疑，且需要在一更大的全球文化視角下審視。職是之故，在當代處理東西方思想文化之整合，對中國思想傳統予以擴解之時，我們當有一新的思路與一更宏大開放的視野。對此，由星雲大師開創的佛光山「人間佛教」運動已提供了一個很好的示範，值得我們作深度的理論反思。

今日佛光山之「人間佛教」不僅在東亞漢語世界得到蓬勃發展，^②且已擴展至五大洲；佛光山目前在全球範圍建立了近三百處道場，表現出對全球文化整合的積極參與，相當程度上展示了人間佛教的「普世」性。如果我們對佛光山「人間佛教」的定位不限於其對明清「經懺佛教」形態的反思，而更著眼於其對漢語佛教空間場域形態的突破，則在很

註解：

② 關於此議題，參見程恭讓、釋妙凡主編：「星雲大師人間佛教國際化問題研究」專題，《二〇一五星雲大師人間佛教理論實踐研究》下，高雄：佛光文化，二〇一六年。

大意義上講，佛光山「人間佛教」的成功，乃是緣於其自覺或不自覺地展開了一有效的跨宗教文化整合，參與到全球文化的建設發展進程中。換言之，「國際化」是人間佛教的必然發展。③即如星雲大師所說，「我們成立國際佛光會的目的，就是要將佛法落實在人間」。就此來看，相對於現代新儒學，佛光山「人間佛教」之思想建設自有其特別之考慮。

譬如在處理道德形上學與宗教關係上，牟宗三先生之選取以康德作為中西溝通之中介，原因在於康德雖為「自律」之道德實踐奠定了一形上基礎，然「不承認人有智的直覺」，故最終還是要「設定」一「上帝」，此顯示了西方道德實踐最終缺乏一「主體性」之內在支援，反襯中國哲學「智的直覺」之殊勝處。對比牟宗三新儒學自覺以康德作為溝通中西思想的藉由，我們看到佛光山「人間佛教」雖無有一系統的思想建設來處理中西會通問題，然星雲大師之姿態是開放的，其具體做法中所包含的理念實有暗藉西哲之處。

若牟先生之「圓善」說是藉由康德基於「二元」論的「道德自律」原則的話，則我們註解：

③對於此點，王彬有系統的論述〈佛光普照三千界，法水長流五大洲——星雲大師與中國佛教國際化〉，程恭讓、釋妙凡主編：《二〇一五星雲大師人間佛教理論實踐研究》下，高雄：佛光文化，二〇一六年。

不妨說，星雲大師之人生「圓滿」說乃是藉由了巴魯赫·斯賓諾莎（Baruch de Spinoza）基於「一元」論的「至福」說。

同康德一樣，斯賓諾莎亦為近代西方之大哲，然二者之哲學體系與道德實踐理念有異。就康德來說，其以認識論之「哥白尼式的革命」確立了主體對「世界」的「立法」原則，但也明確了物自體與現象界的二分。在此基礎上，康德確立了道德的「自律」性，對西方「他律」傳統予以扭轉。不寧惟是，康德還要以「善」統「福」，以德福為一「綜合而必然的聯繫」。此種「至善」（圓善）之談法既不同於伊比鳩魯（Epicurus）的「有福即有德」的原則，也有別於斯多葛學派的「有德即有福」的原則，而是「福德一致」原則。

對比康德基於「主觀性」原則的「二元」論與「至善」說，作為康德前輩的斯賓諾莎乃是持「神即自然」的「一元」論與「至福」說。故不同於康德「至善」說中需要處理「福德統一」之難題，斯氏的「至福」說乃是基於「愛上帝乃最高的善」，因而「認識上帝和愛上帝是我們最高的善和最高的幸福」，^④此即將「至善」等同於「至福」。由於

註解：

④ 洪漢鼎：《斯賓諾莎哲學研究》，北京：人民出版社，一九九七年，頁114。

「至善」就是「至福」，故「至福」也就是「人的心靈與整個自然相一致的知識」，^⑤這就將道德實踐與知識論一起來，也就此調停了理性與情感的對立。

雖然斯氏之學有相當的涵容性與調停性，不過由於康德之認識論「哥白尼」式革命的巨大成功，確立了「主觀性」原則的合法性地位，斯賓諾莎的「一元論」哲學與德智一致、至善即至福的倫理學受到貶斥，並未成為近代西方哲學的主流。不過在當今全球化時代，斯賓諾莎「一元」論哲學的價值得以突顯，其對整全性原則的重視，對宗教、倫理與科學統一性的追求正得其時，契合了此一時代對跨宗教文化整合之要求。正是在此意義上，我們特別指出斯賓諾莎哲學對佛光山「人間佛教」思想體系建構的價值，希望能以前者為契機，為後者的「全球化」發展、參與全球跨宗教文化整合提供一藉由。

事實上，斯賓諾莎的哲學即是倫理學，因為斯氏是「從行為問題走向哲學的」，^⑥故其首先是一位道德學家，主要關注的是一個人應如何生活以達到「至福」的問題。基於自然主義的立場，斯賓諾莎不是從規範定義處理「善」、「惡」概念，而是從純粹描述性的

註解：

⑤ 荷蘭·斯賓諾莎著，賀麟譯：《知性改進黨論》，北京：商務印書館，二〇一三年，頁12。

⑥ 英·羅斯著，譚鑫田、傅有德譯：《斯賓諾莎》，濟南：山東人民出版社，一九九二年，頁16。

術語來把握之，故「善」、「惡」等「就其本身來看，並不指稱事物中的任何肯定的東西」，而是指「對我們有益的、或者保持我們存在的、或者是快樂或愉快的源泉的、或者滿足某些欲望的東西，都被稱之為善的；對我們不利的等等都被稱之為惡的」。⑦可見「善」根本地與「主體」相關，與自我維持、存在的欲望關聯，也就是不離「好惡」。

那麼，如何避免「感情」對善惡判斷的誤導呢？斯賓諾莎對此的回答是，「就人類屈從於情感而言，幾乎任何事物都可能是欲望的物件，因此，任何事物都可能是善的。但是就一個人在情感的影響下而言，他是被外界事物而不是被他自己的本性所決定。對一個人來說，真正善的東西是他只從自己的本性出發努力尋求的東西，是滿足他的行為欲望的東西」。⑧故真正的「善」的東西應是由自己的「本性」而非外在之物所決定，若其情感非是真正出於「本性」，則其「欲求」乃是受制於外物，故其「所欲」者其實非是真正「善」的東西。

既然「善」是「所欲」者，那麼如何確保其「欲望」是出於一個人自己的「本性」

註解：

- ⑦美·戴安·斯坦貝格著，黃啟祥譯，譚鑫田校：《斯賓諾莎》，北京：中華書局，二〇一四年，頁107。
⑧同註⑦，頁110。

呢？這就涉及到「知識」的問題，因為人的行為需要「理性」這一「充分知識」的指導。斯賓諾莎在知識論上給出了三種知識的概念：第一種知識是作為非充分知識的感官知覺（和內省），其是殘缺不全與混淆的；第二種知識是充分知識：理性和共同概念；第三種知識為「直觀」知識，它是「由神的某一屬性的形式本質的充分觀念出發，進而達到對事物本質的充分知識」。此三種「知識」依次而上，體現了對事物把握的充分程度性，其中前者為支配凡人「日常」生活狀態之知識，後者乃是「聖者」才能具有的絕對本真知識，而「理性」則居中，是實際以對事物的「充分」觀念而指導我們行為的知識。

這樣，依於「知識」的「充分」程度，斯賓諾莎將欲望區分為「主動」與「被動」，後者是起於被動情感，絕大多數是「盲目」的，而前者起於主動情感，乃是「善」的，「如果所有因素都考慮進去的話，最單純、最純粹和最偉大的被動快樂都潛藏著惡或害——對我們不利。由於這個原因，我們應當努力成為我們欲望的主動生產者」。^⑨斯賓諾莎教導我們，要成為自身「欲望」的主動生產者，必須具有充分的知識「理性」，故

註解：

⑨ 美·戴安·斯坦貝格著，黃啟祥譯，譚鑫田校：《斯賓諾莎》，頁114。

「當我們遵從理性而行的時候，我們才是真正最有利的」，因為如是而行，我們的「本性」才得到真正的實現，而「至福」則是最終極的「自我」實現。

在此我們看到，斯賓諾莎肯定了「圓滿」人生的可能，因為「欲望」不是一「負面」的東西，其有積極的價值，「主動欲望」的實現正是「理性」知識的要求，其達到的不是對「情感」的否定，而是「心靈的平靜」，這其實為西方近代新興的主體性意識提供了一個合理性的說明。

對於斯賓諾莎哲學的當代價值，吉爾·德勒茲（Gilles Deleuze）予以了進一步詮釋。作為後現代哲學主義哲學家，德勒茲對「欲望」亦有一肯定，不過不同於斯賓諾莎倫理學以「主體性」的「突顯」回應「現代性」的到來，德勒茲乃是要質疑既有之「主體性」表現，反思現代性的「資本主義」時代「主體性」的被抑制機制——「精神分裂症」。

同斯賓諾莎提出「主動」的欲望與「被動」的欲望相應，德勒茲給出了「主動」的「精神分裂」與「被動」的「精神分裂」兩個概念。於德勒茲，此「精神分裂」並非是一「負面」之症，而是被壓制的「欲望」，「問題是資本主義把精神分裂症的欲望既限於它的經濟化的（公共的）形式，又限於它的俄狄浦斯的（私人的）形式。那些試圖在公共王國中的非經濟欲望以外生活的人受到了強烈的壓制，而且過著一種恐懼的和遭受挫折的生

活，這種生活解釋了一般被稱為『精神分裂症』的東西」。^⑩可見，德勒茲所理解的「欲望」不是「缺失」，而是「功能性異質元素組合」，是「對立於主體性的個體性」，是一種「內在性」。^⑪所以，「精神分裂症」其實是資本主義條件下同一個人身上欲望兩極的來回擺動，即所謂朝向「革命」的主動欲望與朝向「權力」的被動欲望的競爭、博弈關係。

由此，德勒茲藉對斯賓諾莎「欲望」概念的詮釋而說明其自身立場：「所有的情狀，無論是主動的或被動的，就其產生被影響的能力，且在其中該本質表現了自身這一點來說，都是某個本質的情狀。但是，被動的情狀不論是痛苦的或是快樂的，都是偶然的，都是由外物所造成的；諸主動的情感，諸主動的快樂都是內在的，因為它們是通過自身的本質或是我們的理智力量而得到解釋的。」^⑫就此，德勒茲肯定了斯賓諾莎的第二種知識

註解：

⑩ 美·加里·古廷著，辛岩譯：《20世紀法國哲學》，南京：江蘇人民出版社，二〇〇五年，頁417。

⑪ 法·吉爾·德勒茲著，何衛華譯，郭軍校：〈欲望與快感〉，汪民安主編：《生產》第二輯，桂林：廣西師範大學出版社，二〇〇五年。

⑫ 法·吉爾·德勒茲著，龔重林譯：《斯賓諾莎與表現問題》，北京：商務印書館，二〇一三年，頁317。

(理性)與第二種知識的主動情感的重要性，以為必須在「活」著的時候體驗第二種知識與第二種知識的主動情感，「設法去相對地使強力的部分成為自己最重要的構成部分」，這樣在我們「死」後，「從絕對的角度來說，藉由此強力部分而得到解釋的主動情感使得我們被影響的能力發揮作用。我們所保留下來的東西被絕對地予以實現」。^⑬在此，我們看到德勒茲的「欲望」哲學乃是要澈底地、自力地建立「現實」人生的「圓滿」與自我「未來」絕對實現的關係。

不是一般性地否定「情感」、排斥「欲求」，而是要轉向「主動」之「欲求」或「主動」的「精神分裂」，斯賓諾莎、德勒茲之思與星雲大師「人間佛教」對「人生欲求」的肯定頗有一致之處。星雲大師以為，人生雖然有「缺陷」，但是有價值的，應該追求自我的「圓滿」，反之，否定「人生欲求」，放棄追求自我的「圓滿」則是「沒有意思」的。從人間佛教立場來看，人生欲求是廣義、普遍的，有正面、積極的意義。正如星雲大師對情義的肯定，「我認為出家人不是絕情斷義，而是去開發清淨的情義，發展有情有義的生

註解：

⑬ 同註⑫，頁331。

命，並助天下的情義圓滿」。^⑭

「情義」雖屬人間，但有染汙與清淨之別，要斷除的是染汙的情義，而可發展清淨的情義。這其實就要求人的認識由分別之情執，轉化為無分別之智慧，禪師為我們展示了這樣一種空性之見與人格境界。譬如常人對「不圓滿」定執之，只看到對立，所以總是顧此失彼；而禪者予以破解，在「圓滿」與「不圓滿」中看到融和統一。故在星雲大師看來，在此功利主義、物質主義時代，「只有『禪』，才能根除相對、二元世界觀的謬見」^⑮，從而真正成就自我的「圓滿」。

從斯賓諾莎到德勒茲，我們梳理了近現代西方哲學的另一思想譜系，揭示了歐洲哲學的非主流形態傳統，也反映了當代歐洲對西方現代性樣態的反思。事實上，據學者之研究，斯賓諾莎哲學來源極為複雜多元，其思想綜合的背景是基督教、希伯來猶太教及阿拉伯哲學所構成的錯綜複雜的世界，同時吸收了同時代之啟蒙哲學、自然科學知識等，故其建立的「一元」論乃是一特殊類型的「一元」論，「大量材料向斯賓諾莎湧來，但是他用

註解：

⑭ 星雲大師：〈《有情有義》序〉，《人間佛教序文選》，台北：香海文化，二〇〇八年，頁286。

⑮ 星雲大師：〈學禪的目的〉，《人間佛教語錄》上冊，台北：香海文化，二〇〇八年，頁39。

一種特殊的形式接受和處理它們」。^{①⑥}這樣一種「一元」論只承認有唯一的「實體」，即「上帝」或「自然」，「世界被看為一個個體的整體」，由此，「對神的認識」或「直覺知識」不是純粹的「求真」認識，而是「求善」。故「笛卡爾（René Descartes）的最高興趣在『真』中，而斯賓諾莎的最高興趣在『善』中」。^{①⑦}

雖然這樣一種基於「善」而又融和「真」的「一元」論哲學^{①⑧}在近代西方非是主流形態，然可視為近代西方早期的某種東西文化整合的形態表現，故頗可作為當代東方文化參與到全球文化對話、整合之藉由。也正因為如此，德勒茲通過詮釋斯賓諾莎、萊布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz），以一「巴洛克」式的「空間詩學」來提供一另類「現代性」模型的可能。^{①⑨}

註解：

①⑥ 英·羅斯著，譚鑫田、傅有德譯：《斯賓諾莎》，濟南：山東人民出版社，一九九二年，頁212。

①⑦ 同註①⑥，頁216。

①⑧ 張亞中從人間佛教的角度，指出佛耶之間「一元」論與「二元」論的對立。張氏著《人間佛教價值的當代「知識化」》，佛光山人間佛教研究院編：《人間佛教宗要》，高雄：佛光文化，二〇一五年。若考慮到西方思想中的「一元」論傳統，則佛耶之間不僅有對立，更有對話的理論機制。

①⑨ 參見萬胥亭：《德勒茲·巴洛克·全球化》，台北：唐山出版社，二〇一三年。

相比斯賓諾莎時代，當下歐洲處於一個文化身分同一性遭遇危機、極待重建的境遇，無論是歐洲難民問題、極端恐怖主義，還是英國之脫離歐盟等等，均反映歐洲傳統之文化身分正遭遇文化多元性的衝擊，故要求一新的更高水準上的東西方文化整合。因此在當下佛光山「人間佛教」推進全球化戰略，更大程度參與全球宗教文化整合進程中，處理中歐（包括佛耶、佛伊）文化之對話整合議題，實為一緊迫之理論與實踐問題。就此而言，歐洲佛光會扮演了一重要之角色，承擔了一特別之使命，其可謂任重而道遠。