

[法] 让-弗朗索瓦·何维勒

马修·理查德

赖声川

LE MOINE ET LE PHILOSOPHE

Jean-François Revel & Matthieu Ricard

1996年5月，尼泊尔加德满都，一个叫哈提班的宁静地方

哲学家让·弗朗索瓦·何维勒，和佛教僧侣马修·理查德

进行了一场为期十天的对话

所谈涉及世界、文明、历史、生命、宇宙等诸多重大话题

这是东方智慧与西方理性之间一次震撼心灵的对话

也是一对父子时隔二十年的重逢

僧侣 与 哲学家



华东师范大学出版社
全国百佳图书出版单位

僧侣与哲学家

【法】让-弗朗索瓦·何维勒 马修·理查德著

赖声川译

华东师范大学出版社

译者序

赖声川

当自己爱子养到二十几岁，拿到生物学博士学位，正要展开充满各种辉煌可能性的人生时，突然有一天，他告诉你，他要出家，而且要到遥远的喜马拉雅山，你会做何感想？

法国著名哲学家及政治评论家、法兰西学院院士让·弗朗索瓦·何维勒 (Jean-Francois Revel)，就碰到这个人生中极为特殊的难题。他的儿子马修·理查德 (Matthieu Ricard) 在诺贝尔生物学奖得主老师的教导下，以极优异的成绩拿下博士学位，已经开始走向生物学界革命性的突破，突然之间，他决定放下这一切，放下他灿烂的家世（除了父亲之外，母亲是艺术家，舅舅是世界著名的探险家），到遥远的国度，披上袈裟，剃发为僧。

佛教……西藏……印度……尼泊尔……藏传佛法……金刚乘……喇嘛……我们可以想象二十多年前，这些名词对一位西方哲学家是多么的陌生而遥远。但是让·弗朗索瓦必须面对，因为他儿子走了，去这些遥远的地方，迎接这些陌生的事情。

马修当年的决定，并不是因为他遭遇到什么不如意或困境。简而言之，他看到另外一种生活的可能性，一种充满意义、令他振奋的生活方式。从小，因为他父母的关系，让他有机会接触各种著名的思想家及艺术家，包括超现实大师布列东、音乐大师斯特拉文斯基、舞蹈大师贝夏特等，而他研究所的指导老师就是诺贝尔奖得主法兰索瓦·雅各布 (Francois Jacob)。马修如果想在世俗中走完人生这一遭，

成绩必定是可预期的优秀、灿烂。但马修却说：

“我一直有很多机会接触许多极有魅力的人士。可是他们虽然在自己的领域中都是天才，但其才华未必使他们在生活中达到人性的完美。具有那么多的才华，那么多的知识和艺术性的技巧，并不能让他们成为好的人。一位伟大的诗人可能是一个混蛋，一位伟大的科学家可能对自己很不满，一位艺术家可能充满着自恋的骄傲。各种可能，好的坏的，都存在。”（第一章）

在接下来的二十多年光阴里，这一对父子各自在选择的领域中努力。让·弗朗索瓦编辑法国最具影响力的周刊、写书。他所撰写的知识性论述成为世界性的畅销书籍。评论现代民主体系的《没有马克思，没有耶稣》（*Ni Marx ni Jesus*，英文名 *Without Max or Jesus*）早已成为现代政治评论的经典之作。

而马修在同样的二十几年之后，交出了一份迥然不同的人生成绩单。闭关、修行，有十二年光阴，他朝夕跟在本世纪最伟大的藏传佛法老师之一顶果钦哲仁波切的身边，直到钦哲仁波切一九九一年圆寂为止。现在，他出版了许多本佛法书籍的翻译本，而他与生俱来的艺术才华并没有浪费：多年来，马修用他的摄影镜头捕捉他周边经常令人不可思议的人与物，拍摄喜马拉雅山区以藏传佛法为中心的生活及祭典。记录他老师钦哲仁波切的摄影作品《证悟之旅》，前几年以精装本问世，颇受好评。

法国媒体一直对这对父子保持着好奇而不解的眼光，无法了解让·弗朗索瓦和他出家的儿子之间的关系，甚至有报道传出父子之间二十多年来已断绝了关系、未曾说过话的谣言。于是出版家安排了一次父子对谈，让两人开怀畅谈，讨论当年马修离家的原因及心情、讨论他们定义中的生命意义、

东西方哲学的异同、西藏的命运、人类的未来……这些对谈成了这本《僧侣与哲学家》，是一次极富感性的理性对谈，两位知识分子之间，一对父子之间。

至于为什么是我翻译这本书，简而言之，是马修指定的。这并不意味着我把这次翻译工作视为一个因朋友拜托而做的事情，反而以极大的热诚拥抱任务，投入到翻译工作中。和马修认识多年，虽然我没有马修的良好因缘，可以和钦哲仁波切朝夕相处十二年。在仁波切圆寂之后，有一次马修到台湾来，在我们家住了一段时间。几年前，当马修的摄影作品《证悟之旅》在美国出版，他曾邀请我帮忙出版中文版。可惜因为牵涉到摄影作品印刷问题，无法与原出版商谈妥合约事宜。去年，《僧侣与哲学家》出版了，马修通过先觉出版社的同仁表示，希望我帮忙做翻译工作。虽然我曾任专业翻译，但佛法的翻译是另一种挑战，对错差距可能造成一位修行者在修行上的偏差，责任非常重大。因为有太太丁乃竺在我身边，就不担心这方面的问题。事实上，没有她帮忙仔细校对，这本书的翻译是无法完成的。另外还要感谢藏语顾问张惠娟女士，以及帮我整理稿子的戴若梅和仇冷。

翻译过程中，我和马修一直通电子邮件，有一次，我跟他：“不知为什么，我感到你‘指定’我翻译这本书是非常有意义的，我感到这和我们跟钦哲仁波切的缘分有关。在他这一生中，你完成了你和他之间的缘，可惜，他在世时，我只是开始意识到我的缘。”

马修回复说：“是的，真奇妙，在这一方面，钦哲仁波切一生中所织出的关系，到现在仍然持续地在开花！”

《僧侣与哲学家》法文版出版后，已翻译成二十几种语言，影响甚大。它像是一座搭在东西思想落差之上的桥梁，用聆听的、容忍的、温和的方式疏通双方，让东西方人各自

照镜子，看看自己，看看我们这个世界，这个时代。

中文版出版前夕，我到印度菩提伽耶旅行，这里是佛陀的证悟之地，我与马修相会，并参加了一次研习会。从台北到印度的飞机上，我仍忙着做最后的校阅。走进德里机场过海关时，在拥挤的队伍中，我的旁边站了一位法国女士。我惊讶地发现，她手上拿的正是法文版的《僧侣与哲学家》。向她招手，取出包裹里的英文版和中文译稿给她看。惊讶之余，我们会心地微笑，仿佛明白了彼此从此书中所得到的深切收获。但愿中文版读者能够得到我在翻译过程中所得到和感受到的一切。

前言

让·弗朗索瓦·何维勒

这本书的构想是怎么来的？我们当初为什么要这样做？为什么很多人士要利用所谓“友情的压力”（政治用语），来说服我们考虑这件事？在我们两个之间，我擅自决定写下这个前言，只是为了方便，免得要费很大的力气，来探讨我们这一共同兴趣的话题背后极端不同的动机。事实上，我们两个人面对相同问题时，不同思考模式所引起的复杂性，也正是这本书的对话想渐渐厘清的。

在此说明对话中所要讨论的事情是多余的。需要的是简单形容一下创造这火花的两个生命和心灵。

我的儿子马修·理查德（**Matthieu Ricard**）生于一九四六年。从杨生·德赛理中学毕业之后，以极优秀的成绩进入大学并进行分子生物学的研究，终于在一九七二年获得博士学位。博士论文口试委员会主席是杰出的诺贝尔生物奖得主法兰索瓦·雅各布（**Francois Jacob**）。马修曾在巴斯特学院从事多年的研究，正是在雅各布的研究小组中。而就在这个时刻，马修突然向他的老板和我宣布他决定放弃科学研究，要移居亚洲，跟随着藏传佛法的老师们学习。我们听了这个决定极为震惊，这是一种生命的完全转变，而这条道路也促使他日后成为一位佛教的僧侣。

至于我个人，我在大学主要研究的是文学和哲学，教了很多年的哲学，在一九六三年离开了学术界，全力投入作家和报社编辑的新事业中。但是我一直没有失去对哲学的热忱，

这一点可以在我的许多著作中看出来¹。与许多哲学家不同，我一直对科学的演化有高度的兴趣，于是马修成为一流的科学家是很令我得意的事，因此眼见着他突然之间要结束一个前途无量的事业，令人极度失望。再者，身为一个坚定的无神论者，我无法对佛法太重视。这并不表示我反对它，因为佛教有一种既纯净又直接的方法，让它在众多宗教之中，在某些最严格的西方哲学家心目中，享有一份尊敬。

虽然当时我对马修的决定颇为不安，但从来没有跟他闹翻，也没有与他交恶。我为什么要这么说，是因为最近许多法国媒体报道说我们父子二十年没有见面，而现在计划一起写一本书，是要重建我们之间的关系。这是完全错误的报道。事实上，这些年来，虽然大家距离很远，我们一直都有见面。早在一九七三年我就到了印度大吉岭去看他，那时他住在他第一位心灵导师康居仁波切那里。后来我还到过不丹和尼泊尔去看他。唯一会让我们父子关系罩上乌云的，只有亚洲的梅雨季。时间过去了，马修有更多的机会到欧洲旅行，那是因为佛法渐渐传向西方的关系，他的角色变得非常重要。

想不到佛法如此广泛地散布到西方。这种现象也促使我们希望展开一个关于“佛法和西方”的对谈。原本打算对谈名称就用“佛法和西方”，直到我们的出版者尼可儿·拉特想到一个更好的名字——《僧侣与哲学家》。

到底什么是佛法？这是一个全面的问题，提供答案是马修在这本书中的主要责任。为什么在今日的西方世界中，佛教可以引起如此广泛的好奇，吸引大批的信徒？关于这一点，我的责任是要提出一些假设。是不是因为西方的宗教和哲学，

¹ 尤其是《西方哲学史：从泰勒斯到康德》(*Histoire de la philosophie occidentale de Thales a Kant*)，NiL editions，Paris，1994，以及《何须哲学家？》(*Pourquoi des philosophes ?*)，Laffont Bouquins，Pairs，1997。

以及西方政治近来一些令人失望的改变,才导致这样的结果?不用多说,我们对谈的特殊价值,在于内容并不是一位西方哲学家和一位东方智者之间的对谈,而是一位西方哲学家和一位在东方受过训练的西方僧侣之间的对谈,而这位僧侣曾经是一位科学家,以他个人的身份,就足以让他在最高的层面,做这两种不同文化的比较。确实,在某一方面,马修用了他自己习惯的科学态度面对西藏语言和文化的学习,二十年来他努力保存和出版最基础的藏传佛法经文,不论是古代的还是现代的,同时把这些翻译成法文和英文。

长久以来,西方对佛教心存一种刻板的形象:佛教是一种“被动”和“无为”的智慧;“涅槃”被定义为一种向内转的停止活动,根本不去在乎社会和社区的一切运作。我们现在已经知道根本不是这么一回事,就像大部分的西方哲学一样,佛教也有它人文、社会和政治的层面。

简而言之,以上就是促使马修和我面对面,探讨彼此所好奇的一切事情,最主要的动机和状况。目的是要凸显出我们的相同之处,同时不去隐瞒相异之处。我们于 1996 年 5 月相约在尼泊尔的加德满都山上,一个叫哈提班的宁静地方,进行了以下的对话。

目录

译者序.....	i
前言.....	v
目录.....	viii
一、从科学研究到心灵探索.....	1
我们是什么？这个世界是什么？到最后，最重要的就是要去直接体验绝对真理，超越所有的概念，这就是智慧最根本的面貌。.....	1
二、宗教或哲学.....	19
说到这里，我们要诠释佛教的一个大问题：佛教是一个宗教还是一套哲学？.....	19
三、黑盒子中的鬼魂.....	46
当信仰离开理性，就变成迷信，当信仰背叛理性时更甚之。但当信仰与理性合并的时候，就能够防止理性变成一种纯粹知识性的游戏。.....	46
四、心的科学.....	73
一位专业西方心理学家告诉我们，以这种疏离的、科学的方式来观察心理现象，根本不是西方独有的。这种探索已经存在了很久很久，尤其是在佛教里面。.....	73
五、寻找实相.....	105
空性不但不是虚无，也不是现象之外或不同的空虚空间。它是现象的本质。这就是为什么最基础的佛教经典之一说：“空即是色，色即是空。”.....	105
六、改造世界或改变自己.....	132
在你还没有转换自己之前，你想对世界有所作为，无法创造出长久或深刻的快乐。我们可以说对世界采取	

行动是好的，但是内在转化是不可缺少的。.....	132
七、佛教和西方.....	152
对未来的史学家而言，20 世纪最重要的一件事情很 可能就是佛教和西方基督教文明的接触。.....	152
八、宗教和世俗的心灵性.....	163
真正的爱不应该走极端，不应该被局限于一两位特定 的众生，也不应该被偏见所污染。而且，它应该是完 全没有执着的，也不期待任何回报。.....	163
九、追踪暴力的根.....	173
人的真正本性可以被视为一种平衡状态，暴力是一种 不平衡状态。暴力不但为受害者，同时也为始作俑者 带来痛苦。.....	173
十、智慧、科学和政治.....	184
直到 17 世纪，哲学自始实践的两种层面都还存在， 一方面是科学的层面，另一方面是智慧的层面，也就 是如何发掘生命的意义，甚至生命之外的意义。...	184
十一、佛教的衰退与复兴.....	200
任何真正心灵道路必须包含两种精要的元素——让 自己走向完美的方式，以及能够对他人有所贡献的方 法。.....	200
十二、信仰、仪式和迷信.....	209
如果信仰违反理性，而且不去了解仪式中更深层的意 义，那么就变成了迷信。.....	209
十三、佛教和死亡.....	216
这也就是为什么索甲仁波切的《西藏生死书》会这么 成功。他说，死亡就是我们最执着的那个东西必然的 毁灭，佛教关于自我不存在以及心本性的开示，是可 以在这方面帮上忙的。.....	216
十四、个人至上.....	228

佛法的目的就是要去除所有痛苦的形式,所以必须清楚正义社会的原则是什么,而这个社会的建立应该根据心灵价值、人权,以及个人责任的观念。.....	228
十五、佛教和心理分析.....	240
智慧之火让潜意识燃烧,让心的究竟本性——它的空性一显现出来,而同时让这些潜意识不留痕迹地被消灭,这一切在相当不同的层次之下运作。.....	240
十六、文化影响和心灵传统.....	248
有一句西藏谚语:“不要只顾着梯子,要记得你要爬向哪里。”.....	248
十七、进步与创新.....	250
真正的创造力意味着渐渐除去无知和自我中心所造成的遮蔽,揭开心和现象的究竟本性。这才是真正“新”的发现。.....	250
十八、僧侣对哲学家的问题.....	261
你刚刚说到,20 世纪末期,西方重新提出了智慧的问题。你觉得能带给所有人满足的智慧是什么? ...	261
哲学家的结论.....	281
僧侣的结论.....	286

一、从科学研究到心灵探索

我们是什么？这个世界是什么？到最后，最重要的就是要去直接体验绝对真理，超越所有的概念，这就是智慧最根本的面貌。

让·弗朗索瓦·何维勒（以下简称“父”）：首先应该澄清一件事：这本书不是你的构想，也不是我的。是出版社听说了你的故事，又知道我是你父亲，认为如果我们两个能够坐在一起比较我们的观点，会是很有趣的事。让我先提供一些细节资料：你当初非常成功地拿到生物学的博士学位，在雅各布门下成为一位优秀的研究生，在巴斯特学院做了许多年的研究。后来你在巴黎大学理学院的博士论文口试，委员包括雅各布以及其他著名的生物学家，他们颁发给你特优的博士学位。我们以下要进行的对谈为什么会有趣，是因为你受过欧洲及西方科学文明最高层次的训练，同时，或许可以说同步地，你又拥抱了生根于东方的哲学与宗教，就是佛教。在此应该澄清，当时你拥抱佛教，并不是想在生活之外增添什么额外层面，也不是想依照西方标准的模式，在你的生活和事业之上附加某一种宗教信仰。反过来，你从根本上放弃了你的事业，为的是全然投入佛法的修行。所以我的第一个问题是：什么时候开始想到要做这个决定？为什么？

马修·理查德（以下简称“子”）：我从事科学研究，主要是源自对事物探索的热忱。之后所做的一切绝不是在否定科学研究，因为科学研究本身是一种迷人的追寻。然而，我突然发现，这种研究根本没有办法解决生命最基础的问题，甚

至我发现科学研究的目的也不在解决生命根本的问题。简而言之，科学虽然很有趣，但是不足以让我的生命有意义。到后来发现做研究就是在细节中不停打转，我再也无法想像整个生命要献给这样的工作。同时我越来越被心灵生活所吸引，认为可以把它当作一种“心灵科学”。

刚开始我对心灵的兴趣还不是很清楚，所受的教育毫无宗教性，也不是基督徒。在对宗教一无所知的情形下，我一直认为自己是一个外人，于是当我有任何机会进到教堂或碰到修士的时候，心中总怀着一种崇敬的畏惧。后来，我在青少年时期，开始看很多不同宗教传统的书，像是基督教、印度教、伊斯兰教的苏菲教派，有趣的是，我并没有看到什么关于佛教的书。在那个年代，也就是 60 年代，西方没有几本真正忠实的佛法翻译本，所能找到的少数几篇论文和翻译，大多以很笨拙的方式，一直重复西方在十九世纪对佛法的扭曲看法，认为佛法阐述的是一种虚无主义，对世事抱着不闻不问的态度。要感谢我舅舅，著名的个人帆船选手贾克•伊夫•勒杜梅林（Jacques Yves le Toumelain）介绍我认识法国哲学家雷内•格农（Rene Guenon）的著作。这一切刺激了我，培养了我对宗教知识性的好奇，但是却没有更具体的作为。对我而言，一切都还停留在知识性的层次。

父：你所说的“知识性”，是什么意思？

子：读这些充满意义的书，给了我一种很深的满足感，也开放了思想，但并没有为我带来什么内在的转化。

父：你那个时候几岁？

子：十五岁左右。我当时也读了一些拉玛那•马哈希（Ramana Maharshi）的访问录。据说他是一位已经证得不二究竟心性的印度智者。不过真正启发我对佛法的兴趣是在

1966 年……

父：你那时候大约二十岁。

子：我那时候还在念大学，正要到巴斯特学院做研究。在这个时候，我正好看到一个朋友，阿诺·德扎丹（Arnauu Desjardins）正在剪辑的纪录片。阿诺去了喜马拉雅山区两次，带了一位非常优秀的导游和翻译，近距离地拍摄了一些大师的活动。这些影片非常令人震惊。在那段时间有另一位朋友，勒柏耶博士（Fredderic Leboyer），刚从印度大吉岭回来。那时我正修完一门课，刚好可以休息六个月再开始进行研究工作。那正是嬉皮时代，嬉皮们喜欢以搭便车或乘坐一部破雪铁龙国民车的方式穿越土耳其、伊朗、阿富汗和巴基斯坦。当时我深深被东方武术吸引，也曾经想要到日本去。但是看到阿诺和勒柏耶所带回来的影片，听到他们的描述，就让我决定直奔喜马拉雅山区，不做他想。

父：搞了半天是阿诺的影片引发了一切。

子：他拍了好几部影片：《西藏人的讯息》以及《喜魔罗雅：平静之地》（此部包含了两部影片，《智慧之子》和《瑜伽之湖》），长度加起来总共有四小时。这些影片非常活泼，也深具启发性。

父：电视播过吗？

子：有，1966 年之后播了好几次，最近还出了录影带。实在是非常惊人的纪录片。

父：你说你看完之后留下了很强烈的印象。为什么？

子：我的印象非常深刻。在他们的身上反映出他们所教导的一切，一种非常特殊的气质。我没有办法说出直接的理由，但是总而言之，最感动的就是他们符合“圣人”的理想，

是完美的人类、智者。这种人在今天的西方简直是很难找得到的。他们符合我心中圣方济 (St. Francis) 的形象, 或者是古代伟大智者的形象, 但是这些人都属于遥远的过去。现在的人没有办法去见见苏格拉底, 听听柏拉图的辩论, 或是在圣方济的膝下聆听他的教导。但是突然, 有一些似乎是智慧化身的人士出现在我面前, 我对自己说: “如果人有办法达到完美的境界, 就一定是这个样子。”

父: 我觉得你刚才下的定义非常有趣。其实西方古典时期哲学的特色是, 理论和实际是一体的。对于古代的哲学家, 哲学不只是一种知识性的教导, 不光是一种理论、一种对世界或生命的诠释。哲学就是一种存在的方式。哲学是老师和弟子必须在生活中实践的东西, 而他们实践的程度, 绝不低于他们在对话中所阐述的理论。所以你见到西藏喇嘛所受到的感动, 其实是一种存在于西方哲学泉源的概念。这也就是为什么一直到罗马帝国结束, 尤其是在马可·奥勒留 (Marcus Aurelius) 的时期, 哲学家为许多重要人士扮演众多角色: 听者、老师、辅导员、精神支持者, 甚至启发者。这个时期正是历史学家雷内 (Ernest Renan) 称为“哲学家当政”的时代。所以你谈到的其实也是曾经在西方存在过的一种态度: 哲学家并不满足于教导本身, 而是要有能力把所教导的反映出来, 在自己的生活中以身作则。说实话, 一个哲学家实际上能不能真的活得这么完美, 那是另外一个问题。这种哲学性的概念, 经常也可以引用在宗教上。西方古典哲学通常包含宗教层面, 因为它也是一种个人得到救赎的方式。伊壁鸠鲁派 (Epicurean) 有这种看法 (虽然在现代用词中, “伊壁鸠鲁派”所含的 *epicure*—词, 反而是漠视任何心灵层面的意思)。西方哲学里面一向有双重的需求, 需要发展理论, 同时要在生活中去实践, 实际地融入那个理论。所以说在古典哲学的时代中, 西方和东方没有根本上的差距。

子：没错，但是有差别。西藏佛教大师并没有意思要发展出一种新的理论，反而是想忠于上千年的心灵传承，成为有成就的继承者。不论如何，对我而言，当时得知有一个纯正的、活生生的传统在世界上，给我带来了很大的安慰，而这个传统就摆在那儿，你只要去要，它就可以给你，就好像有人收藏了许多的美丽物品，摊开来展示给大家。

父：可是这些美丽的物品到底带给你什么？这套理论带给你什么？随便找一个古老的教条，然后去实践它、融入它，是不够的。这个教条必须要有价值！

子：我当时并不太清楚佛教是怎么一回事，但是单单看到那些智者，虽然只是通过影片，已经在我心中种下对完美的感动。与我之前的其他生活经验相比，它是一种希望的泉源。在我成长的世界中，因为你的关系，我曾经结识过许多哲学家、思想家、剧场人；因为母亲（画家雅尼·勒杜梅林）的关系，我认识了布列东、贝雅尔、苏拉吉等著名的艺术家和诗人；因为舅舅的关系，我认识了许多著名的探险家；因为指导教授的关系，我认识了在巴斯特学院授课的伟大科学家们。我一直有很多机会接触许多极有魅力的人士。可是他们虽然在自己的领域中都是天才，但才华未必使他们在生活中达到人性的完美。具有那么多的才华，那么多的知识和艺术性的技巧，并不能让他们成为好的人。一位伟大的诗人可能是一个混蛋，一位伟大的科学家可能对自己很不满，一位艺术家可能充满着自恋的骄傲。各种可能，好的坏的，都存在。

父：我记得那个时候你也对音乐、天文学、摄影和鸟类学都有兴趣。你 25 岁的时候写了一本关于动物迁移的书²；

² *Les migrations Anmales*, Laffont, Paris, 1968; 英文翻译版书名是 *Animal Migrations*, 由纽约 Hill and Wang 及伦敦 Constable 出版社于一九七〇年出版。

曾经还有一段日子，你深深地陷入音乐的世界。

子：没错。我有机会结识斯特拉文斯基和其他一些伟大的音乐家。我很幸运有这么好的机会，认识这么多西方世界被赞赏的人士，然后又有机会用自己的思想去判断，去问自己：“这就是我要的吗？我是不是希望自己像他们？”我总有一种缺少了什么的感覺。虽然我很仰慕他们，但我却注意到一件事：这些人虽然在他们的个别领域中有特殊的才华，但是不见得搭配一些最简单的人类美德，好比说他思想、善良或者诚恳。反而那些西藏大师的影片和相片让我看到一种非常不同的感觉，让我被那些西藏大师吸引住，他们的生活方式似乎就反映了他们所教导的一切，于是我就决心去找他们。

我另外一位朋友布鲁雅特也有相同的感覺，一种好像某样东西突然到位了的感觉。当时他正准备考试，要进高等师范学院，听到了德扎丹在一次广播上说的最后几句话，内容好像是：“我认为世界上仅存的伟大智者，完美心灵的活生生写照，就是那些在印度喜马拉雅山区的西藏喇嘛。”他当场决定也要去见他们。

我买了一张便宜机票，前往印度。当时我几乎不会讲英文，小时候你一直认为学德文、希腊文以及拉丁文更为重要。这些其实都比英文难，你经常说，反正自然而然地也会学会英文。你是对的，但在这个过程中，我早已把所学的德文和其他的一切都忘掉了。我到了新德里的时候，口袋里放了一本小字典，在旅途中遭遇到很大的困难。我买了一张通往大吉岭的火车票，好不容易到了那里，越过最美丽的喜马拉雅雪山。我手里拿着一位耶稣会神父的地址，勒柏耶博士留给他一笔钱，为了要支持一位几年前到印度传教的佛教喇嘛康居仁波切 (Kangyur Rinpoche)。当时他和家人同住在一个小

木屋中，生活非常简单。在我到达的同一天，康居仁波切的儿子正好来到耶稣会那里。于是老师的儿子带我去见他。接下来的三个星期我就待在那里，单纯地待在他面前。那是一个极深刻且永生难忘的经验。他当时已经七十岁，身上散发出一种善良和慈悲，背对着窗户坐着，窗外是一片云海。我整天都坐在仁波切对面，感觉到正在做人们常说的“打坐”，换句话说，就是在他面前单纯地反省自己。他没有教我什么，几乎没有。他的儿子贝玛汪加活佛会说英文，但是我几乎一个字都听不懂；单单仁波切这个人的存在就给了我很深的影响，从他体内散发出来的那种深度、力量、平静和爱，让我的心慢慢打开来。

之后我继续旅行，到了喀什米尔。在印度，我生了病，得了伤寒，于是掉头回家。在大马士革我停了下来，对自己说如果不去看看这些国家，就是个彻头彻尾的大笨蛋。我继续坐火车和公车往回走，看到了伟大的苏菲圣人伊本·阿拉比（Ibn Arabi）的墓、叙利亚的骑士堡垒、伊斯坦堡的清真寺。旅程后期用搭便车的方式到达杜那斯修道院，在那冰凉的、平静的、无人的教堂内打坐。八月份的法国，度假人潮正在回家的路上，把所有的道路都塞满了。最后，我实在没有体力了，搭了一班火车回巴黎。那次旅行对我而言是一次激烈的身体颠覆，也是一次重大的内在启发。我从印度回来以后，第一年在巴斯特学院做研究的时候，才真正理解到那一次跟老师见面是多么重要。他身上的那些特质，不断地回到我的思绪中。我渐渐了解我已经找到一种可以激励自己生命的方式，让我的人生有方向和意义，虽然我说不出来是什么。

父：所以你所叙述的这种“重大的改变”——我不想过早用“被感化”这个词——并不是因为你对佛教经文有着知识性的突破，或者是在教条上或哲学性的知识上有所增进，反而

先是通过个人的遭遇。

子：一点都没错。我后来才开始做研究。

父：当时是不是有许多年轻的西方人，欧洲人和美国人，在印度旅行？

子：是的。这是 1968 年 5 月学运³的前一年。所有人都在寻找一种不同的经验。有些只想去抽大麻，有些是做一种心灵上的探索，访问印度教的静坐室，有些在喜马拉雅山区内探险，每个人都在寻找某一种东西，这里或那里，任何地方。大家随时随地都在交换想法和资讯：“我在那里见到了某某不可思议的人物……我在锡金看到了不可思议的景观……我在印度的贝那拉斯见到了这个或那个音乐大师……我在南印度见到了这个或那个瑜伽大师……”在那个时代，一切都被怀疑，一切都被探索，不只是通过书本，而是在现实生活中。

父：在这些寻找新精神生活的西方年轻人中，到大吉岭去的人多吗？

子：当时很少。在 60 年代末期大概有几十位吧。时间久了，大家对西藏喇嘛和他们的教导渐渐感兴趣。西藏老师之中年轻的一代也有好几位在 60 年代移居欧洲和美国。从 1971 年左右开始，老一代的大喇嘛首次开始西方旅行。渐渐地，几百人，到后来的几千人开始研究西藏佛教。其中很多西方人，在喜马拉雅山区和他们的西藏老师一起居住多年，或者是固定去拜访他们。回到你前面提到的，我对佛教的兴

³ 一九六八年五月，巴黎大学南泰尔 (Nanterre 校区) 突然出现一波波罢课行动。学生对校方的行政体系大表不满，开始提出自主的诉求，诸如男学生有出入女生宿舍的自由、学校应立即改善校内行政措施；他们主张自己拥有独立人格，并享有学习、讨论、研究的自由。事态日渐扩大，大批警力立即介入，学生因此占领行政大楼，双方展开对峙，“五月学运”于是爆发。

趣并不是根据任何对佛教的研究，不论是因为第一次，还是后来的两三次旅行。我之后回到印度的目的就是要再次拜见我的老师。我从他那里确实得到一些精要的心灵教导，可是不能算是一种连续的佛法教育。他告诉我说：“佛法里面有许多有趣的东西，但是不要迷失在纯粹的理论研究中，这样反而会干扰你的修行，而修行就是佛法的核心，是所有内在转化的基础。”在他面前，我直觉地认清师徒关系中最基本的法则，就是让自己的心和老师的心合而为一，也可以称之为“把你的心跟老师的心融合在一起”，老师的心是智慧，我们的心是混乱。通过这种“心灵融合”，你的心从混乱转为智慧。这种纯粹禅定的过程，其实就是藏传佛法修持的重点之一。

父：如果要得到你所说的智慧，就要正式进入一种宗教性的教条中？

子：不，是一种内在转化的结果。佛法中所谓的智慧就是让现象世界的本质清晰，也就是让心的本质清晰。我们是什么？这个世界是什么？到最后，最重要的就是要去直接体验绝对真理，超越所有的概念，这就是智慧最根本的面貌。

父：所以这是个特别的哲学问题？

子：正是如此。

父：科学发明之前，哲学还以为它知道一切的状况。从古代一直到十七世纪现代物理的诞生，西方各哲学门派讨论的是现象界的知识、生物界的知识、伦理道德、人类本身的知识，以及超越人类的知识，对神的知识，有像亚里士多德所认为的个人式的，或者是像斯多葛派（Stoicism）或斯宾诺莎所体验的“自然”本身。在这之后，一般认为要创造一个完整实相的全面教义，已经不是很可能了。待会儿我们再谈

这个。

再谈到“智慧”这个词，又有一些问题，我称之为苏格拉底式的观点。对苏格拉底而言，智慧是科学的产物。对他而言，不可能有所谓的直觉性智慧，甚至道德。一切来自知识，所以这两者都必须来自科学。古典哲学各门各派中，要取得某一种形式的智慧和幸福，一种所谓“至善”的状态，必须来自科学的知识，起码是来自他们认为的科学知识。而“至善”状态意指一种全然的平衡，让自己和美德融合在一起，对待别人和对待自己的福祉都是一样。当你发现佛教的时候，不也就是这样的特质吸引了你？你的老师跟你说智慧是要认识事物的究竟本质，但容我说，这种定义下的智慧实在太广泛，它必须同时包含所有外在世界现象的知识，个人内在的一切知识，甚至于超自然世界中一切现象的知识。

子：其实佛教也包含传统科学的研究，包括医学、语言学、文法、诗学、天文学或占星学的计算（尤其是对日蚀）、手工艺，以及艺术。西藏医学需要花很多年的时间研究学习，掌握人体复杂的知识，以及所有造成体内不平衡的内在和外在因素。西藏医师甚至有相当的手术技巧。据说他们能利用金手术刀割取白内障。虽然比较专业的技术（包括以上的这一门）已经失传了，西藏医师必须对药学拥有丰富的知识。这绝对是可以造福他人的知识。

但最重要的科学就是如何认识自己，以及如何认识实相。在此，最关键的问题是：“现象界的本质是什么？心的本质是什么？”在比较实际的层面，问题是：“快乐和痛苦的钥匙是什么？痛苦来自哪里？什么是无知？什么是心灵上的认识？什么是完美？”如此的发现可以被称作知识，或智慧。

父：最初的动机是不是要逃避痛苦？

子：痛苦是无知的结果，所以必须要被驱除的是无知。而最根本的无知就是相信自身真正存在，相信现象界的实在性。减轻他人即时的痛苦是一种义务。可是光这么做是不够的。必须要根治痛苦的根本原因。再强调一次，我当时其实并不清楚这一切。我对自己说：“没有火不会有烟。当我见到老师，他实际的体态，他说话的方式，他所做所为，所代表的一切，让我全然的相信，在里面有极精华的东西是我必须更深入的。之中有一种真正启发和确定感的泉源，一种完美，而这是我希望能够吸收到的。”在许多次旅程中（我定居印度之前去了五六趟），发现当我跟老师在一起的时候，很容易就忘掉巴斯特学院以及欧洲生活的一切。但是当我在巴斯特学院的时候，我的思想一直会飞向喜马拉雅山。所以我做了一个从来没有后悔过的决定：去真正想去的地方定居。

那个时候我已经完成了博士论文，雅各布教授本来想把我送到美国，让我开始一门新的研究。和当时许多做生物研究的人一样，他已经从细菌的研究转向动物细胞的研究。这是一个更广的领域，也造就了生物学上很大的进步。我对自己说，我已经完成了生命中的一章。五年的研究中，我也出版了许多论文，家人在我教育上所投资的一切并没有被浪费，我也没有辜负接受我的雅各布教授。无论如何，也到了我研究生涯的一个转折点，我当时可以自由转换方向，并没有中断任何事情，也不会让这些帮助我完成博士论文的人士失望。我终于可以实现个人的意愿，良心上没有任何过意不去。我的老师康居仁波切，一直坚持我应该完成已经开始的学业。于是我并不急，从一九六七年到一九七二年等了五年，之后才移居喜马拉雅山。

时刻到了，我做了决定，告诉了雅各布，也告诉了你，我想到喜马拉雅山去，不想去美国。我心目中知道这是我真

正想做的事，最好这件事趁我年轻的时候，免得到了五十岁回头一看，才后悔没走这条路。

父：这两件事情难道不能相容吗？

子：科学和心灵生活之间其实没有根本上的不融合。只不过对我而言，其中一种的重要性超过另外一种。实际上，一个人没有办法脚踏两条船，也没有办法用一根双头针缝衣服。我不愿意把时间分割在这两方面上，我想把时间全部用在我觉得最重要的事情上。后来才发现，我的科学训练，尤其是那种穷追不舍的精神，完全符合佛法的修行以及佛法对形而上的要求。事实上，对我而言，心灵的生活其实就是一种心的科学，有科学的方法，科学的结果，是一种真正转换自己的方法，不是在做梦，不是在发呆，而这二十五年来，我没有一次感觉到和我所理解的科学精神相冲突。两者都在追寻真理。

父：好了，我现在懂了，你把研究科学所需的穷追不舍精神，用到对佛法的哲学、历史和经文的研究上了。但是你有没有想过，这三十年来，分子生物造就了科学历史上好几个最重要的新发现？你当时可以参与，但是你缺席了。

子：没有我，生物界还不是过得很好！世界上并不缺乏好的研究员。对我而言，当时最重要的问题是如何列出我生命中的优先顺序。渐渐的，我感到我并没有真正发挥生命潜能，反而一天一天地让生命消逝。我渐渐感觉绝大多数的科学知识是一种“对微小需求的伟大贡献”。

父：所以你做的是深入一个源自公元前好几世纪的教条中，而不去发现新知识。如果你继续做分子生物研究的话，就会发现新的知识。当然，我这么说并不是说要发现新的东西，才是成功生命的唯一条件。我说的是当时你已经到达了

一个相当高的层次，你的博士论文有成功的结果，更是一个新研究的好起点。在你手上，你拥有一切条件，可以参与人类历史中最特殊的科学及知识探索，见证分子生物领域中的新发现。

子：等一下。研究佛法并不是说要拿出一些古老、过期的教条，把灰尘扫掉然后开始研读。心灵的追寻，当它带来真正内在的转化时，是一种全然活生生的经验，会带来不断更新的感觉=像佛法这样

一个形而上的体系，是永远没有办法“老化”的，因为它面对的是存在的最根本问题。在历史过程中，科学理论才是不断在经历自然老化的过程，不断地被新理论取代。

父：没错，但是它们被取代是有理由的。因为知识会演化，因为新的事实会使人发觉，因为经验会让我们从假设中衍生出另一个假设。

子：我不否认生物和理论性物理带给我们迷人的知识，让我们知道生命的起源和宇宙的形成。但是知道了这些事情，能够帮助我们理解快乐和痛苦的心理过程吗？我们千万不能忘掉给自己的期许。不可否认的，能够知道地球确切的形状和所有的尺寸，这算是进步。但是地球是圆的还是扁的，对存在的意义没有太大的差别。医学上的任何进步只能让我们治疗一些还会再来的苦痛，而这一切的苦痛最后都要走向死亡。我们可以终止一场冲突，或是一场战争，但是过些时候这些还会再来，除非人的心能够做一个改变。可是反过来说，难道没有一种内在祥和的方式，不依赖健康，不依赖权势，不依赖成功，不依赖金钱或感官的享受，同时这个内在祥和也是一切外在祥和的泉源？

父：你说的很容易理解。但是我看不出为什么这两种方

式是不相容的。生物和科学，以分子生物为例，可以解决疾病的问题，当然也能够减少人类的痛苦。这种发觉生命最基础机能的知识性满足，其实是一种非常无私的满足感。你难道没有想要把这两种你都有兴趣的方向合而为一？

子：佛学并不反对科学。佛学把科学当作一种了解事物的重要方式，但科学却不是一种完整的方式，所以我并不想把生命分成两部分，花同样的力量去研究科学。我当时感觉像是笼中鸟，心中只有一个念头一要自由。

父：你还会在乎科学的新发展吗？

子：会，我还主动去了解生物方面的新发现。事实上我现在对生物的兴趣超过当年研究生物的时候。当年我花了五年时间，试图在一个细菌的染色体上寻找基因的图像。总体而言，这几十年来数千位科学家所做的研究成果确实是可观的，但是科学研究员的生活通常是年复一年，不断地做研究中的某一个细节。研究结果可能只是拼图的一小片，当所有的小片拼在一起，我们可以对某一种物理或生物现象得到清楚的画面。一般的研究员有时因为自己巨大的努力，只能创造出微小的结果而感到丧气。当然有时一个研究员也会有伟大的发现，像是 DNA 的立体结构……

父：双螺旋……

子：……这是他努力应得的成果。可是这算是特例。对我而言，我对科学研究的兴趣不可能跟心灵研究的兴趣相比。心灵研究能够使研究者在每一刹那中得到满足和喜悦。你感到自己像是一支箭，直直地飞向靶心，每一刹那都那么珍贵，每一刹那都使用到最佳的状况。

父：接下来你做了什么？

子：我在大吉岭一动也没动，七年。我住在老师康居仁

波切那里，直到 1975 年他过世。之后我继续在寺庙上方的一个小茅屋里修行。就是在这个时候，我遇到了第二位老师，顶果钦哲仁波切（Dilgo Khyentse Rinpoche）。他来到大吉岭主持康居仁波切的丧礼。后来我在新德里待了一年，复制和印刷五十册极为珍贵的西藏经文。之后我有些朋友要到法国的多多宁，开始传统中的三年闭关。当时我就问钦哲仁波切我是不是应该跟他们一起去。他回答说：“只要我活着，跟着我，跟我学。”这就是为什么我在他身边待了十二年，听他的开示，服侍他，陪着他四处旅行。我在一九七九年正式出关，成为和尚。在钦哲仁波切身边的十二年是我一生中难以忘怀的，所接受过的开示和闭关可能是所接受过最好的。在那十二年之中，我培养出一种内在的确定性，这是没有任何人，也没有任何事可以从我身上夺走的。

父：你当时住在不丹。有没有机会去西藏？

子：不丹是一个山国，自从佛法 9 世纪进入之后，一直没有被他国侵略过。佛教文化在那里可以自由地发展，价值观念深深地印在所有人民的心中。钦哲仁波切成为不丹人最尊敬的佛法老师，从国王到最卑微的农民都极度尊敬他，所以对我而言，能够住在那里是一种极大的荣耀。我有幸曾和钦哲仁波切三次赴西藏。

我现在要把话题反过来，问你一些问题。你已经让我说出了我的战事，相信你也会让我再加以描述，可是你自己呢？你的生命历程又是如何？是什么动机让你跟我进行这些对话？

父：你的故事太特别，任何人很自然地会感到好奇，你人生中的早期道路似乎已经计划得很清楚，包括你的求学历程和文化意识，然而你居然做了这么激进的反叛。我的故事比较中规中矩，虽然在我的文化体系之中，与我的早期教育

相比，我也同样和这一代的主流思想做了某种永久性的断离，也向包围着我的传统思维做了激进的反叛。但是，我必须重申，这是在我自己文化架构之内进行的。

子：可是又是什么，令你会和我这个俨然已成为另外一种文化的代言人来进行对谈？

父：首先，这个不同的文化也可以说是同一种文化，远东地区的诸多哲学是全世界的资产。人们应该感到遗憾的是，除了极少数画家之外，大众对东方哲学的了解其实是远远不够的。我现在回想起来，十九岁的时候，为什么选择哲学而不是文学或历史作为我大学的主修科目；事实上，文学和历史对我来说同样具有吸引力，但是我当时感觉到，似乎只有哲学才可能带给我开启其他学问的钥匙，哲学不只涵盖文学和历史，甚至可以涵盖科学。而哲学这一门学问同时也是一门智慧，换句话说，它是一种连结伦理体系的生活艺术。

子：难道西方哲学没有带给你那把钥匙吗？

父：不能完全这么说。我觉得西方哲学自从 19 世纪初以来，似乎刻意背叛了自己的任务。我是经过多年直接阅读原典之后，才下这样的结论，我刻意不去阅读所有毫无新意的评论，就算这些评论者自称是在重新诠释原典。最后，我的感受促使我写下第一本书，1957 年出版的《何须哲学家？》。那时我很惊讶这本书会那么成功，至少很惊讶它会产生那么大的回响。回响不全是赞同声，更多是主流哲学界所发出的震耳欲聋的愤怒嘲讽声。那本书造成的争论大到我觉得必须再前进一步，向批判者给予回应，于是我在 1962 年出版了《虚伪者的阴谋》，也就是《何须哲学家？》的续集。

子：可是后来你又因为做了政治评论家而出名。你如何

解释这样的改变？

父：不能算是一种改变；其实政治的省思一向是属于哲学思考的一支。这里不是谈论我生平的场合，而且我才刚刚出版了我的自传⁴。但是如同我刚才所说的，政治理论不一直都是哲学的一部分，而且从 18 世纪，尤其 19 世纪以来，它已经变成道德哲学的主轴。启蒙运动的主导意念，以及后来马克思和列宁科学社会主义的主导意念，都认为未来让快乐和正义合一的过程，不能再依靠个人智慧的追寻，而是要靠整个社会的重建才能达成。而在建造新的社会之前，旧的必须被彻底摧毁掉。到了 18 世纪末期，“革命”这个概念才产生一种现代的意义。从那一刻开始，个人的救赎必须附属在群体的救赎之下。我相信在我们对谈之中，关于这个极为重要的话题还会有更多的说明。1970 年，我写了第一本泛谈政治的书（之前我已经出版了两三本关于政治的书，但是它们的焦点完全在法国）。这本书叫作《没有马克思，没有耶稣》。书名本身意味着双重的否定：否定政治极权主义，否定宗教极权主义。这本书当时引起了某种程度的惊叹，因为在书中我坚持 20 世纪的革命将会是自由主义的革命，而不是社会主义的革命。我说的革命是自由市场经济和自由民主的革命：私有财产对抗集体拥有、自由贸易对抗中央计划经济、言论自由对抗中央审查制度、民意政府对抗至高无上的极权政治⁵。这本书在全世界畅销，在美国畅销排行榜上整整待了一年（因为它维护美国式的“开放社会”，反对法西斯的“封闭社会”）。这本书曾经被翻译成 15 种左右的语言，我手里还有一本马达加斯加文的版本！

⁴ 《空屋中的小偷》*Le Voieur dans la maison vide*（英译名为 *Thief in an Empty House*），Plon, Paris, 1997。

⁵ “自由主义”在欧洲的意义几乎和美国所认知的意义相反。欧洲认为自由主义思想家包括 John Locke, Adam Smith, Alexis de Tocqueville, Stuart Mill。

子：是不是因为这些书的成功，把你推向政治作家的角色，以及全国性的政治评论家，使你不再研究哲学了？

父：不，我从来没有舍弃哲学。和《没有马克思，没有耶稣》一样，我后来的书都是针对一些人性中的根本问题所写的。我运用了当代的例子来说明这些问题，并不会使这些问题失去恒久性。比如，《极权的诱惑》这本书的中心问题，在探讨人类是不是隐藏了一种秘密的欲望，希望在政治上和知识上被奴役，而更变态的是我们把这种被奴役的欲望伪装成一种对自由的追寻。另外一个例子是《逃避真理》。这本书的出发点在探讨一个谜，就是作为人类，从过去到现在，似乎刻意忽略我们可用的资讯，这些资讯能够让我们避免许多灾难。为什么我们这么容易，好像刻意地掉入失败、痛苦和死亡之中？如果我没说错，这些都是哲学性的问题。但是我现在不想花太多时间和你说明我的著作全集。这些书大部分已经被全世界的人们研读过，当然不同的国家和地区有不同的反应。如果你像我一样幸运，不但可以有著作出版，同时在国内和国际媒体上有舞台，可以把你的想法传给更广的大众。但还是有一点很令人不解：当你拥有庞大读者群的时候，并不表示人们真正了解你，更不表示你能影响会发生的事。

子：你怎么解释这件事？

父：如果这件事情有确切的解释，我们就可以治疗这个问题所产生的精神病症。这又把我们带回到所谓的“第一哲学”，也就是个人达成智慧的目标上。其实这就是我们对谈的真正主题。

二、宗教或哲学

说到这里，我们要诠释佛教的一个大问题：佛教是一个宗教还是一套哲学？

父：刚才是对应你在西方科学的研究来谈你的故事。我现在想知道的是，与其他的宗教和心灵教义相比，你如何选择了你自己的？你并不是对其他西方宗教失望才转向佛教，因为你成长的环境基本上是没有宗教信仰的。虽然你父母都来自天主教家庭，我们两个却都不是真正基督教义的实践者。我们给你的教育是世俗的、理性的，而在这个科学时代中，宗教信仰并不特别盛行。许多西方人士对他们一生下来就信仰的宗教感到失望，于是转向不同的宗教，像是伊斯兰教和佛教。但是你的情况不一样，你是从一种无所谓，一种无宗教重心的状态转向佛教。但在此我们要小心：我一直在用“宗教”这个词。说到这里，我们要诠释佛教的一个大问题：佛教是一个宗教还是一套哲学？直到今天，还是经常被提出讨论。你刚才谈到你第一位老师，就是连话都没说就给你那么深远印象的那一位，而你们之间也没有共同的语言。那样的第一次经验让我想起古典希腊时代，一位年轻人找到一位智者，在他还没有学习任何观念之前就被老师整体的个性所打动。回想你那第一次经验，这种转换是一种宗教性的转换，还是某一种纯粹属于哲学性的突破？

子：首先回答你问题的第一部分。我觉得我非常幸运，接触佛教的时候，没有任何心理上的包袱。这意思是说我可以直接接近佛教，心中没有任何冲突或抛弃另外一种信仰的

罪恶感。虽然我是在一个思想自由的环境中长大，但对宗教从来没有一种负面的态度。我所读的书都令我对这些伟大的心灵传统——印度教、伊斯兰教、基督教——产生很深的兴趣，但这个兴趣没有引导我去实践其中任何一种。最后让我终于走上心灵道路的，确实就是在遇见康居仁波切这位伟大的心灵导师时，感到他身上所散发出的完美，虽然我当时无法辨识这种完美的各个层面。其实很难形容那样的一种相遇。西藏人说：“就像一个哑巴想形容糖浆的味道一样难。”那次经验最珍贵的就是和任何抽象性的观念揣测无关，是一种直接的经验，一种“我就是知道”的经验，一种可以亲眼看到的，这绝对超过一千个形容词。

接着在佛法方面，我又逐渐发觉和理解了什么？它是一种宗教吗？它是一种智慧的形式吗？它是一种形而上的系统吗？其实丹增仁波切经常被问这个问题。他通常以玩笑的方式回答：“可怜的佛教！宗教家说它是一种无神论的哲学，一种心灵的科学；哲学家说它是一种宗教——佛教似乎没有自处之地。也许正因为如此，佛教有了一种优势，可以在宗教和哲学之间搭起桥梁。”我会说佛教本质上是一个形而上的传统，从这个传统中可以吸取一种智慧，这种智慧可以运川到每一刹那和所有的状况之中。

如果我们对宗教的定义是要盲目地接受一种教义，不需要自己重新发觉那个教义的真理，那佛教就不是一个宗教。但是佛教绝不排除信仰，也不排除因揭露内在真理所产生的亲密和不可动摇的信心，以及因揭露而产生的惊奇感。从另外一方面来说，许多基督徒以及其他人士认为佛教不是一个宗教，是因为佛教不是一个以神为主的传统。再者，佛教不是教条。佛陀一再说得很清楚：他的教义必须被检查，必须被思考，不能只是因为尊敬佛陀而单纯地接受。教义的真理

必须自己发觉，通过心灵道路不断进阶的过程，最后迈向心灵上的证悟。佛陀曾经说，我们应该检查这个教义，如同我们检查一块金子一样。为了要确定是纯金，我们应该要在平滑的石板上磨金块，应该拿榔头锤，应该用火烤。佛陀的教义就像是旅游指南，指向开悟的道路，指向心之本性的最终智慧，以及现象世界的究竟真理。

父：但是佛教徒还是崇拜佛陀啊！

子：是的，但这并不是因为人们把他当作上帝或是圣人，而是因为他就是究竟的老师，证悟的化身。梵文“佛”字的意思是“觉悟者”，成就真理的人。在藏文中，“佛”被翻译成“桑结”（Sang-gye），有两个音节，“桑”意思是他“摧毁了”所有蒙蔽智慧的负面障碍，然后从无知的黑夜中“觉醒”，第二个字“结”的意思是他已经“培养了”所有属于心灵和人性正面的特质。

父：当你提到佛陀的教义，你指的到底是什么？据我的了解，佛陀没有留下原始经典。

子：不是这样的。事实上，佛教的经典比其他任何宗教传统都要多。佛陀是没有将他所教的写下来，但是他所开示的教义在藏文经典“经部”中，多达一百零三册。

父：可是这真的是他所说的话吗？

子：在释迦牟尼佛圆寂之后不久，五百位最亲近的弟子开了一个会，讨论如何编辑佛陀全部的教义。佛陀的开示——“经部”，是由其中优秀的弟子轮流背诵，其他人在一旁听，必要时更正背诵者。你必须了解在东方，直到今天，口耳传承一向是传递知识最重要的方式。受过训练的东方人记性是很惊人的。这不是我乱编的，我很多次亲耳听到西藏老师，甚至于学生，背诵长达数百页的经文，偶尔停下来说明一下

其中的意义，而我在一旁边翻书边听，不断赞叹他们的准确性。

每一部经都是以同样的一种方式开始：“在某某处，在某某扶况之下，我听到佛陀如是说……”想一想，佛陀从三十岁一直到八十岁圆寂，不曾停顿过开示，而他论及的题目不断重复，就像今日佛法老师一样。所以我们不难想像那些亲近他的弟子，跟他在一起三四十年之后，就算不是一个字对一个字那么绝对，也能够保存他教义的准确版本。像今天我们这样跟随一位西藏老师二十年以上，我们也能够以合理的准确性表达他教义的精华，而我们也并没有什么特殊的知识或能力。

除了佛陀所说过的话之外，还有两百一十三册评论，在佛陀圆寂后几世纪之中，由优秀的印度老师和学者撰写的。除此之外，还有西藏学者后来写的上千册文本。所以说西藏古典文学是东方语言中最丰富的文学之一，只有梵文和中文可以超过它。

父：你是指在佛教方面的著作最丰富？

子：不仅如此。虽然西藏文学全部在谈论佛法以及跟佛法相关的传统科学——医学、文法、语言、天文，但就丰富性和量而言，它在东方文学中排名第三。直到前些年，藏文才有所谓的“小说”。之前的现实世界对他们而言，已经提供了足够的材料，不需要小说。

父：你说得没错，但是如果我们用正规而严谨的历史态度研究佛教，会发现佛陀的继承人实在是用了不少的想象力⁶。他们创造了一整套圣人传记，关于他奇迹般地从母亲的

⁶ 参照 H.W.Schuman, *The Historical Buddha* (London: Penguin Arkana, 1989)。在《故道白云》(*Old Path, White Clouds*, Berkeley, Parallax Press, 1991)一书

右侧腋下诞生，在他诞生前十个月已经在母亲的子宫中完全成形等等。就如同所有的圣人传记一样，东方想象力把这些故事添油加醋到一种程度，令我们很难回溯到佛陀教义的真实历史事实。当然，你一定会回答我说，苏格拉底也是一样，因为他的理论都是间接地传递给我们的。在弟子的叙述中，我们无法确定什么话是苏格拉底本人说的，什么话是柏拉图说的，什么话是色诺芬（Xenophon）加上去的，但起码他们两人都是与苏格拉底同一时代。我们手上还有亚里士多德的叙述。这很重要，因为他对苏格拉底是有敌意的。但是在佛陀的状况中，那种太属于印度人想象力特质的狂想感，实在令我们难以用严谨的态度来定义他真正的教义。

子：首先，我刚才已经清楚地解释过了，佛陀教义的实在内容当时就被他的同辈确立清楚了。你所提到的超自然叙述与教义本身无关。那些是后来经历许多世纪之后，人们所写的圣人传记。开示本身都是关于哲学性以及形而上的话题，像是存在的本质、无知、痛苦的来源、自我或现象无法以独立个体存在、因果律等等。这种类型的话题其实没有办法添油加醋，染上超自然的味道。

父：所以让我们回到问题来，佛教是哲学还是宗教？或者我们应该说，是哲学加上宗教？我觉得有趣的是，佛教在西方的形象非常正面，尤其在今天。长久以来，西方对佛教的态度是很尊敬的，它一直被视为一种纯粹而直接的教义，可以被擅长分析的人所接受。它很适合西方理性主义的标准，而在这个标准之上，又加上一种道德和心灵的层面——一种智慧的层面，甚至更多。这又能合于西方启蒙运动和十八世纪理性主义之后所演化出来的现代科学观点。不过一旦你来

中，作者一行禅师（Thich Nhat Hahn）用诗意而激励人心的方式，说出佛陀生平的故事，把所有属于超自然层面的东西都去掉了。

到亚洲，对佛教那灵妙的印象就会受到严厉的考验。像我这样一个人会被许多佛教的修行方法所冲击，甚至于震撼，因为这些方式充其量只能被称为迷信：写满经文的旗子、经文的法轮、相信轮回……像我们前两天见到的那一位三岁小孩，又号称是什么转世灵童。

子：没错，整个轮回的概念是我们特别需要谈的，需要澄清的。但是让我先一条一条回复你的问题。我觉得为什么佛教能够在西方被理性地接受，是因为它针对的是任何一个活着的生物面对的最根本问题。佛教的精华教义一点也没有什么异国情调，也不受到那些令你震惊的本地文化色彩所影响。这些教义简而言之，就是在分析和解构快乐和痛苦的过程。痛苦来自哪里？它的起因是什么？如何解决它？渐渐地，通过探索和思考，佛教能够深入痛苦的来源。不管你是不是佛教徒，这是任何一个人所关心的探索。

父：可不可以解释你所谓的“痛苦”？

子：痛苦是一种深沉的不满状态，可能和肉体痛苦连在一起，但首先以及最重要的是一种精神的经验。大家都知道不同的人对相同的事情可能有完全相反的感受，可能是愉快的，也可能是不愉快的。当“自我”，我们一直珍惜和保护的那个“我”受到威胁，或是得不到他想要的时候，就是痛苦生起的时候。最激烈的肉体痛苦，可能根据我们不同的心理状态而产生非常不同的经验。而一般人生命中的目标，像权力、财产、名声、感官的享受，可以令人得到暂时性的满足，但是不可能永远满足，总有一天这些一定会成为不快乐的因，它们没有办法带来永久的满足，或者说一种不受外界状况动摇的内在和平。我们一辈子都在追寻这些世俗目标，我们得到真正快乐的机会如同想捕鱼的渔夫，但他却把渔网抛向干涸的河床。

父：古代伊壁鸠鲁派和斯多葛派说的是同样的事，用的是完全一样的词。

子：那种不满足的状态是属于这个有条件的世界的特性，而这个世界在本质上只能带来短暂的满足。用佛法的名词，我们会说这个世界，或者说这一“圈”轮回，所谓的“有情世界”，是充满痛苦的。但请不要以为这是一种悲观的世界观，这只不过是一种观察罢了。下一步就是要寻找解决那种痛苦的方法。要找寻解法，你先要知道是什么创造了那种痛苦。在初步的探索之下，佛教的结论是痛苦来自于欲望、执着、憎恨、骄傲、嫉妒、缺乏识别力，以及所有被指定为“负面的”或“障碍型的”心理状态，因为这些状态会搅乱心绪，让心堕入一种混乱和没有安全感的状态中。这些负面情绪来自对自我的概念，一种我们珍惜而愿意不顾一切来保护的“我”。执着于自我是一个事实，可是这个我们所执着的对象“自我”，并非真实的存在。它不存在于任何地方，也不能以独立和永久的身份存在。它既不存在于构成个体的各种生理和心理部位，不存在于这些之外，也不存在于以上两者的合并。也许你会抗议说“自我”属于那些部位的交会，那也只是一种让步的说法，承认那是一个简单的标签，是我们针对一些相互连接的元素暂时会合时所贴上的标签。事实上，自我不存在于任何这些元素中，而当这些元素被拆开，自我的概念也就消失。我们不揭穿自我的不存在，就是无知，暂时无法认出事情的真实本质。其实就是这种无知才是痛苦最终究的起因。我们一旦想办法抛弃对“自我”的错误认知，抛弃认为现象是真实而实在的错误观念，当我们认清这个“我”并非真实存在，再也没有理由去担心欲望会落空，再也不会遭遇我们所不愿遭遇的。

父：这一部分的分析在佛教以及许多西方哲学中都有一

—古典时代的智慧中就有。在法国，到了蒙田和帕斯卡的著作中又出现，伴随着一种为基督教辩解的说法。

子：也许就是因为基本佛法中这种最初的单纯性，使得西方感到容易亲近它，可以直接进入它。

父：我个人觉得某些西方哲学家被佛教吸引的理由，是因为在观念上它可以令人达到某种平静状态。我不想用“无感”这个词，因为这个词带来一种负面的感觉。我说的比较接近某些心理学派称的“不动摇”。我用这个很学术性的字眼，“不动摇”就是一种沉静、泰然自若的状态，根据斯多葛派的教义，这是智者所需要达到的境界。在这个境界之中，智者不再被日常生活中因善恶而造成不可预期的影响所动摇。

子：不要把“平静”和“无感”当作同一回事。稳定的心灵修行特质之一，就是不被外界事务所影响，不论这些事物是有利或无利的。修行者的心就像一座大风吹不动的山。对于他所遭遇的困难，他不受困扰；对于他的成功，他也不会欣喜若狂。不过这种内在的平衡既不是无感也不是不在乎。伴随的是一种内在的喜悦，一种心灵的开阔，这种内在喜悦对外的表现是一种不移的慈悲。

父：你说的这个元素是所有智慧传承都共有的。你现在形容的可以是一位斯多葛派的智者。在我们今日科学时代中，哲学家已经抛弃了智慧的理想。在过去这个理想中，哲学家提供方法来帮助他的读者或听众取得这种智慧。这么说就不难想象，为什么佛教在今日西方世界已有某种权威的位子。而佛教的魅力似乎超过了这所有智慧传承共有的宝藏，走向某种模糊的自我融合状态当中。

子：其实佛教并不是要让自己融合或消失到一种模糊、不确定的状态中，反而是要清晰地认出“自我”没有实质的存

在，这才是你所有问题的根源。佛法在这方面提供很丰富而多元的方法让人达成内在的和平。放下对自我的信念，就可以让这内在和平自然流露。佛法不只是在形容所有心中会产生状态，它还能示范如何转换这些状态，所谓的“解放”这些状态。在我们谈到这些方法之前，我想谈一谈“自我”。对自我的执着就是无知最基本的表现，也是所有负面情绪的根源。佛法建议我们用非常仔细的态度去探索“自我”这个概念，我们如何把自己看待成一个“人”，把外在现象看待成具体的“个体”。所有负面情绪的根源就是我们把自己看待成一个“人”，一个“我”，一个完全独立的个体，存在于心意绪流之中或是在身体之内的个体。但是如果这个自我真的存在的话，它到底在哪里？在我们身体内吗？在我们心中吗？在我们脑中吗？它可不可能分散在我们全身之中？不难看出，“自我”并不存在于身体的任何地方。

父：你说到这儿，我感觉进入了一个时光隧道，回到西方哲学家思考的问题，到底灵魂停驻在身体的哪一个部位？笛卡儿说在松果腺内。这是一个很幼稚的问题吧！自我的意识不需要停驻在身体的任何部位中，它本来就存在！

子：所以下一步就是要问自己，这个“我”是不是在心中的某处，在意识流之中？这个意识的河流可以被分成过去、现在和未来的念头。因为这三者的总合无法在某一刹那中同时存在，于是“我”也不是这些所有刹那的总和。过去的那个念头已经死了，它不存在了，“我”又如何存在于只是一个回忆的刹那中？未来还没有发生，“我”也不可能存在于一个尚未存在的未来中。只剩下现在。如果它存在，被称为“我”的这个个体必须有些确定的特质，但是它既没有颜色，也没有形体，也没有确切的位置。你越是去找它，越是找不到。到最后你会发现“我”似乎只是一个标签，贴在一个连贯的东西

上。

其实我们一直相信这个至高无上的个体——“我”。这种信念使我们追求一切有吸引力的东西，厌恶一切没有吸引力的东西。以上的分析可以让我们开始减弱这个信念。因为我们觉得有一个独立的“我”，这种感觉通常会把“我”和“他人”区隔开来。而对事物吸引和厌恶的转换，令千千万万的念头及负面情绪生起。这些情绪通过言语和行为逐渐建立我们的痛苦。如果我们能通过直接经验来揭露，通过分析以及最重要的禅定，发现自我并非真实的存在，这是一个极高的解放过程。我发现西方人通过这个路线去探索是非常有用的，而更有利的是这个路线中伴随着种类奇多的技巧，能够让自己向自己的念头下功夫，让自己再也不需要被自己的念头所奴役。但这个待会儿再说吧。

父：我很想听听这些技巧的细节。

子：在理论上，佛法号称有八万四千个法门。数字之多，为的是指出其实任何人可以从任何地方开始。为了要登上珠穆朗玛峰，你可以从交通顶峰时的巴黎市中心出发，你也可以从绿油油的尼泊尔山谷中出发。目标是同一个，可是走向它的道路是不一样的。同样的道理，在心灵的道路上我们都必须从我们自己所在的那个点出发。我们每个人都有不同的个性，不同的习性，不同的知识背景和信仰。每个人可以针对他们的需求来寻找特别属于自己的方式，让他们能够对自己的念头下工夫，逐渐让他们自己从负面的情绪枷锁中解放出来，最后证悟到心的本性。

父：方法不完全一样，这种论点其实也是某些西方哲学传统中的一部分。古典哲学中最主要的主题之一就是如何让自己的意念有纪律。现代哲学焦点大多放在理解心智的运作，而不是在改变它。

子：佛法融合了心智如何作用的知识，关于这一点有完整的论述，以及心性究竟本质的知识。这种知识对自我的信念有一种解放的效果。走向这个目标的技巧既多样又有效，其中一种初步方法就是向负面情绪下药：我们要培养耐心来降伏愤怒，培养不执着来降伏欲望，分析因果的运作来降伏混乱，也可以说降伏判断力的缺乏。如果我们让情绪，好比如说憎恨自由发展，这只会产生更多的憎恨。历史已经告诉我们，不论是针对个人或是国家，憎恨从来不能解决冲突。

父：那要看你指的是谁。很不幸，在人类永无止境的战争、暴力和犯罪的故事中，从来就没有赢者。至于如何消灭憎恨，《福音》里面就可以找到答案。

子：当然！从心灵上找到和西方传统相衬的佛法观点并不令人惊讶。但让我们回到憎恨。举个例，一个人在愤怒中用棍棒打你。在这个时候，绝对没有人会对那根棍棒发脾气，可是你要不要对攻击你的人发脾气？想一想，这个人被一种愤怒的火所燃烧，而这个火的根源就是无知，让大家对自己完全失去控制。其实在这个状况之下，最适当的反应就是慈悲，就如同对待病人或奴隶的感觉。你不能够完全怪他。在最后的分析中，真正的敌人，没有权利接受你同情的敌人，就是愤怒本身。

父：说得对，但是你忘记了实际面。在刚才所说的状况下，你可能根本没有时间完成以上那段精彩的思考，就已经被那个人打得半死！所以说……

子：当然当时最好的办法就是避开这个冲突，制服侵略者，或者逃跑都可以，并不排除任何所需要用的方式，以及任何所需要用的力量，可是这一切绝对不能带愤怒。在内心深处，我们必须保持一种别人无法征服的慈悲，以及别人无法耗尽的耐性。这并不是说我们被侵犯的时候只好被动地承

受，也不是说用武力的方式来消灭侵犯者（因为他们永远还会再来的），重点是要发现我们真正的敌人就是想害人的心。我们必须毫不同情地降伏这一点。我们需要去了解这个，以及尽力让其他人也能了解。

父：等一下。再讲下去你要开始说明整个佛教教义，可是你还没有回答我对迷信的质疑。

子：快到了，不过先让我把整个大结构描述完毕。对负面情绪下药是一个有效的方法，但是有限，因为有无无数种负面情绪。如果要全盘对抗它们，就需要无数种药。所以有第二种方法，就是要试图了解念头的本质，追踪到其根源本身。举例说，一种憎恨的情绪可能感觉上很具体、强大，甚至在我们胸中还可以制造出某一个结，也可以完全改变我们行为的模式。但是如果我们正眼看它，会发现它并非持有武器，并不像一颗会把我们压扁的巨石，也不像能够把我们烧伤的火。事实上，整个事情是从一个极为微小的念头开始，这个念头逐渐扩大、膨胀，就像是暴风雨的云层。夏天的云从远处看是壮观而立体的，感觉简直可以坐到上面，可是当我们真的走到它里面的时候，几乎什么都没有。搞了半天，完全没有任何的实质。用同样的方式，我们正眼去看一个念头，追溯它的起源，一样找不到任何具体的东西。当你发现这一点的那一刹那，那个念头就会消失掉。这称为“通过认识念头的本质来解放它”，意思是要认出念头的“空性”。我们一旦解放一个念头，就不会产生连环作用，反而像是从天空中飞过去的一只鸟，消失了，却不留痕迹。

父：这是一个很乐观的观点，属于宇宙性传统的肯定智慧。

子：不要搞错，虽然听起来很简单，但解放念头既非乐观的观点，也不是一些没有根据或没有结果的方法。所运用

的方法都是来自上千年的“禅定科学”。这种“科学”通过许许多多隐士的努力，每人一生花二三十年，每日花很多小时修行，才建立起来。不可避免地，除非你能够努力了解他们本身的经验是怎么一回事，很多人会怀疑这么陌生的方式所取得的知识。每一种科学都有属于自己的工具。如果没有望远镜，你看不到月亮上的坑洞；如果没有禅定的修持，你看不到心的本性。

父：让我们回到我无法接受的矛盾，关于佛教纯哲学层面和今日亚洲所流行的迷信。好比说前天，我们在加德满都的寺庙中看到一位三岁的小孩，他被认定是你已圆寂的老师一钦哲仁波切的转世。到底是用什么方式来认定仁波切已经转世成为这个小孩呢？

子：对于许多宗教而言，意识持续到死亡之后是不争的真理。在佛教方面，证据来自一些人的经验。这些人虽然不平凡，但是他们人数之多足以让我们认真考虑他们所说的。事实上，这一类的印证从佛陀本身就开始了。首先，非常重要的，我们要了解在佛教里面所谓的“轮回”，绝对不是某一种“个体”附身在另外一个个体上，也不是一种心灵转换，因为没有所谓的“灵魂”。如果我们坚持要用“个体”来思考这件事，而不是用“功能”和“持续性”来思考，根本无法去了解佛教中关于轮回的概念。有句话说：“在轮回的项链之中，并没有穿过珠子的线。”通过许多次转世所留下来的并不是一个“人”的身份，而是一种被培养出来的意识流。

父：佛教没有灵魂的转化吗？我以为灵魂的转化是一项佛教最基本的教义。

子：佛教谈的是存在的连续状态。换句话说，一切不只被一次生命所局限。我们这辈子出生之前，曾经经历过其他状态的存在，死亡之后也会经历其他的状态。这当然引向一

个基本的问题：身体之外是否有一个非物质性的意识？在我们讨论轮回之前，我们必须先检查身体和心之间的关系。到底是什么东西让这些连续存在的状态连接在一起？

父：这很难懂。

子：其实，它就被视为一个连续状态，一条意识的河流，并没有固定或独立的个人贯穿着它，但是它继续地流着。

父：你是说几世的轮回并没有任何特定的个体在轮回？越说越神秘了。

子：可以比喻成一条河，但是这条河并没有一艘船在上面行驶。你可以比喻成一朵烛光，它燃起了第二朵烛光，又依序燃起了第三朵烛光，以此类推。这整个过程最后的火光与开始时的火光既不是同一个，但也不是完全不一样。

父：你说的只是一些比喻。

子：我们必须从各种不同的观念研究起，从古到今，关于身体和心之间的关系。

父：这确实是我们讨论的主题之一，但是我还在思考一些其他问题，好比说，印着经文的旗子。在最纯正和最直接的宗教中，也就是最远离迷信的宗教之中，祈祷是一件属于人的事。我很难想像通过机械性工具，像是会转动的小法轮，或者是在空中飘荡的旗子，可以取代祈祷这件事。看起来这反而像是最低等的、最差劲的一种祈祷。我无法理解像佛教这么含蓄的教义怎么可能鼓励这种信念！

子：其实这种习俗一点都不迷信，这只是反映佛教有各种丰富的方式，来提醒我们要一直保持对心的觉察性。在佛教中，四种自然元素都被用来提醒我们：风所吹动的经文旗，油灯的火，通过上升的热气转动法轮，刻上咒语的石头以及

推动水动式法轮的溪流。这么一来，我们所作所为，自然界的每一种元素，我们视线之内的一切，都可以刺激我们从内在祈祷，激励我们的利他念头。当一个西藏人将印着经文的旗子挂起来，他想的是：“不论吹过这些祈祷文的风吹向哪儿，愿它所碰触到的所有众生，能从他们的痛苦中或是痛苦的因中得到解脱；愿他们能经验快乐以及快乐的因。”如此，他再次许下菩萨誓言……

父：菩萨？

子：菩萨就是已经走向完美道路的人，走向佛的境界，为的是使他人受惠。菩萨发的誓言不是以自己为中心。他们不是想：“愿我脱离痛苦，脱离所有一般生命的烦恼，脱离六道轮回的可怕圈套。”他们发的誓言是利他的，这个誓言来自他们对所有生命经历的痛苦所做过的思考。“我暂时无力减少众生的苦痛，但愿我能够得到智慧，让我有能力帮助他们从痛苦的根源中解脱出来。”我们运用一切外在的事物做支持，让所见到的一切，所听到的一切，都能带领我们的心回复到这种利他的态度上，并且让自己反省。于是大自然本身变成一大本经文，任何东西都能激励我们走向心灵道路。这其实是一个非常人性的方式，让我们不要忘记佛陀的教义。

父：你确定一般的佛教徒了解这些观念吗？他们不就是认为法轮为自己而转吗？

子：或许不是每位西藏人都详细地了解整个教义和它所有的象征意义，但是我不认为他们转动法轮的目的是为了成就一般的愿望，像是财富或成功。他们脑子里的概念是要累积功德。“功德”是一种正面的状态，当它在心中生起的时候，可以对抗心中负面的状态。我认为对他们而言，主要就是不断“累积功德”，为的是净化他们意念的河流，加强流向智慧的正念。所以他们会做大礼拜，恭敬地绕着神圣的古迹，在

寺庙中供养油灯。

父：在天主教的教义中，在教堂中点一根蜡烛意味着一种非常迷信的想法，就是说这一根蜡烛可以替我们赚到圣人、圣母，甚至于上帝本身的恩典，让我们有求必应。这种行为迷信到根本不是天主教徒的人也进教堂点蜡烛。

子：这种习俗是通过一些有效的外在支撑，让信徒能够和他自己内在的真相沟通。亲身的经历让我知道，当一般的西藏民众供养上千盏的酥油灯（相当于蜡烛）时，他们很清楚所供养出来的光象征着摧毁黑暗的智慧。供养油灯的时候，他们所祷告的大约如此：“但愿智慧之光能够在我内心生起，也在所有众生的内心生起，不只是这一辈子，在未来也是如此。”最平凡的人都了解这种象征意义。他们念诵咒语的时候也是一样。

父：到底什么是“咒语”？

子：从字根学来说，“咒语”的意思是“保护着心的东西”——不是害怕心会遭遇什么灾难，而是担心心会被干扰，会混乱。咒语是一个简短的套语，反复的念诵，类似基督教正教中“心的祷告”。在这个祷告中，耶稣的名字不断地被反复念诵，这种反复念诵的技巧在所有宗教传统之中都有。

父：没错，可是它们绝对无法代表宗教传统中最高深的层面吧！

子：为什么不能？念诵能够帮助我们让心的表层运动平息下来，让我们更清楚地看到表层底下的本质。

父：可能吧。但让我们回到轮回的问题。你用的比喻是一条没有船行驶的河流。我很难接受这整个概念，就是一条非个人的河流，从一个个体流向另外一个个体，不管这些个体是人还是动物……

子：或者其他形式的生命……

父：或者其他形式的生命。这是我难以接受的第一点。第二点就是佛法修行的目标是使修行者自己融入“涅槃”之中。如果我的理解对的话，这意味着让心灵元素全然非人格化。在这种情况下，我们怎么可能宣布某一个人——一个有高度个人特性的人——在另外一个人身上转世了？世界上有六十亿以上的人类，加上我不知道多少的动物等等，一定有非常多的“河流”正在循环。要在一个生命死亡之后，寻找到某些具体的、暂时的自我形体，到底流入哪一条“河”，根本就是一件不可能的事，除非你用像魔术或者主观的认证方式，或者是超自然的方式，对我而言都不怎么具有说服力。

子：首先，在佛法的观点中，个人并非以孤立的个体存在，即使我们还是能谈到所谓的“个人”意识。虽然没有从一个生命转换到另外一个生命的非延续性个体，这并不意味着不能有一个延续性的功能存在。自我虽然没有真正的存在，不表示某一条意识河流不能有些特质，让它和另外一条河流区隔开来。虽然没有船舶行驶，也不表示这条河不能充满泥浆，被一个纸厂污染，但也不表示这条河不能清晰而干净。

任何一条河流在任何一刹那中的状态就是它自身历史的结果。同样的道理，个人意识的河流充满了正面和负面念头所残留下來的痕迹，以及从这些念头产生出来的行为和言语的痕迹。我们从事心灵修持的目的，就是希望能够渐渐让意识河流清净。被称为“心灵成就”的就是全然清晰的究竟状态。所有负面的情绪，所有蒙蔽智慧的隐形障碍，都消散了。这并不是说要摧毁自我，因为自我其实没有存在过，而是简单地揭露自我的不正姿态。事实上，如果自我本来就存在，我们也不可能把它从存在带进不存在。

父：这么说，你想毁灭一个本来就不存在的東西？

子：一个不存在的自我其实没有办法真正被“毁灭”，但是我们可以认出它的不存在性。我们想毁灭的就是那个幻觉，那个错误，那原来并非存在的东西。关于这一点经常有如下的隐喻：如果你进到一个房间，在阴暗的光线下看到一条绳子，以为是一条蛇，你会害怕，你会想逃走，或者想拿一根棍棒把它赶走。这时候一个人突然把灯打开，你马上看到了，那根本不是一条蛇。事实上，在这个过程之中，什么都没有发生；你也没有“消灭”那条蛇，因为它从来就没有存在过，你只不过是驱除了一个幻觉。只要我们认为自我是一个真正的个体，会不断地追逐那些好的或有利的东西，同时排斥不好或有害的东西；但是当我们一旦认识到自我并非真正的存在，所有被吸引或排斥的冲动都会消失，就像我们误以为是绳子是蛇所经历的恐惧一样。自我无始无终，在现在时刻中，它的存在完全是我们的心所给予的。所以“涅槃”并不是一切的毁灭，而是对一切事物本质的最终认识。

父：如果是这样的话，为什么会有对自我的幻觉？这是怎么来的？

子：我们自然会有一种自我的感觉，对“我”的感觉，这会让我们想“我冷了、我饿了、我在走路”等等。就这个感觉本身来说，它是中性的。它本身不会带领我们趋向快乐或痛苦。但是接着而起的是认为自我是一种固定值的概念，它一辈子都会存在，不管我们经历多少生理上和心理上的变化。我们渐渐被这个概念吸引，一个自我、“我自己”、一个“人”、“我的”身体、“我的”名字、“我的”思想等等。佛法接受意识有其连续状态，但在这连续状态中，佛法否认有任何具体的、永恒的，以及独立的自我存在。佛法修行的精华就是要抛弃这种对自我的幻觉，而这个幻觉创造出我们对世界的错误画面。

父：回到我的问题。如何辨识出某些特定的意识河流？

子：还是用河流的隐喻：如果我们想了解一条河的身份，可以从一个点初步采样，再从这个点下游几百公里的地方，去分析这河流中的矿物和植物残渣。同样的道理，一个人如果有能力直接辨识出众生意识的河流，也可能辨识出某一条意识河流的特征。接下来的问题是，辨识这种意识河流的能力是否能被锻炼出来？

父：我觉得你越说越神秘，没有替我解释问题。

子：我们面对的是一个方法论的问题。从科学的观点，一个实验要成立的基本条件是可以被其他实验者重复。在这个方法之下，已经假定所有参与者都有共同的研究工具。以体育而言，大家都同意运动员通过激烈的训练之后，能够做出惊人的举动。如果你跟一个从来都没有听过奥运的人说有人可以跳到二米四的高度，他马上会说你在开玩笑。今天任何最愚笨的人，包括所有像我一样只能跳一米一的人，只要打开电视或是到运动会现场，就可以看到一位冠军选手跳到二米四的高度。大家相信这是可能的，因为大家都知道有这么严格的身体训练方式。可是如果讲到心的训练，就比较难去辨认出什么成果，也很难去承认对心的掌控程度，可以达到像运动员掌控自己身体的程度一样。

父：对。大家都可以做证，运动员可以跳到二米四这么高，或是在十秒之内跑完百米。

子：为什么？因为可以亲眼看到。

父：对。

子：就算大家看不到，也可以自己印证这件事，自己去接受训练，先跳一米一，再让自己跳到一米八，到最后，如果才华出众，可以跳到二米四。

父：如果我们看不到，等于是相信这个运动员所说的。

子：在科学的世界中，我们不断被引导去相信许多新发现的真实性，一些数学计算或是什么的，只要实验者说出来，我们会相信，虽然没有任何关于这些事情的直接经验。我们相信是因为知道某些杰出的科学家印证了实验的过程，得到了相同的结果；然而如果有其他科学家想重复这些实验，只要他们愿意去尝试的话，就可以这么做。但如果要个人单独达到这种结论，必须经历一个非常长的学徒生涯。

当我们有足够理由相信说话的人，他的一句陈述也可以被接受。有时候，我们可以直接相信一个人的话，而不会被认为是盲目的信任，因为这些人的人格可以被检查。如果你真的要确定我们在这边所谈论关于佛法的一切，唯一的方法就是承诺自己走向内在转化的道路。除了个人经验之外，还有什么其他方式可以让我们评估意识微妙的层面？意识的本质本来就没有形状，没有实质，没有颜色，也无法去测量它。如果我们不能用个人经验去印证它的话，等于是通盘否定任何训练心的可能性，任何让心培养出超乎平凡特质的可能性。这样也等于是把知识的领域局限在可以被视察和被测量的物质世界中。这同时等于说一个现象如果要存在的话，它只能存在于物质的领域中，而且不论在任何时候或任何地方，都必须在每一个人的掌握中。

父：你这里用的逻辑有两面。回到跳高的比喻：第一，如果没有办法看到一个运动员跳到二米四的高度，我们就没有办法相信这是可能的；第二，这位运动员死了之后，我们相信用一些特定的方法，能够辨识出来一位新生婴儿是否有跳二米四这个高度的能力……

子：（笑）不是，我当然不是这个意思！跳高选手的比喻只是希望大家可以了解，接受运动员不凡的成就，是因为

我们所有人都可以通过双眼看到。

父：可是这个道理在思想领域中也一向被接受。大家一向都接受通过努力、训练和不断的练习，可以发展出远远超过一般水准的知性能力或成就。这是现代教育比较不被承认的一点，因为现代教育讲究平等的理想——撇开许多虚伪的观念，我们知道事实不是这样的。我们非常清楚世界上有许多资赋优异的人士，也知道这些特殊的才能如果不经严格训练和每日练习，也耕耘不出什么来。我们同时知道这些才华不能从某个人传递给另外一个人，通过教育也不行。

子：我愿意用同样的逻辑来讨论禅定科学，不只是讨论智商问题。我想讨论认定上的困难：我们如何从外在去判断具有不凡心灵特质的人士所做的见证？如果要直接欣赏这些特质，我们必须在自己身上培养出相同特质，而这种培养需要一辈子对心下工夫，一方面分析，一方面禅定。再说，人与人之间生理极限的差距，如同跳高这个隐喻，是属于“量”上的差距，是测量得出来的，而人与人之间心灵极限的差距是属于“质”上的。

这两世纪以来，西方对禅定科学的兴趣一直不大。现代心理学创始者之一，威廉·詹姆斯（William James）曾经写过令我印象深刻的一段话。就我的记忆，他说：“我试着让我的思想停顿几秒钟。很明显的，这是不可能的，思想瞬间又产生。”这样观察会令许许多多的西藏隐士感到好玩，因为他们花了这么多年的时间降伏了他们的心，他们可以长时间超越任何意念上的联想，保持一种觉性。

父：威廉·詹姆斯就是发明“意识流”这个名词的美国作者。可是当你告诉我佛教隐士有办法止住他们的念头，又有谁可以证明？我们是不是也只好相信他们的话？

子：为什么不相信呢？这也不是什么了不起的技巧。如果你花了几年的时间来修行，不需要太多的才华，你也可以有同样的经验，你只要花那个力气去试就知道了。目标并不是要阻挡你的念头，而是要单纯地停留在一种清晰的觉醒状态中，在这个状态中，所有念头自然会平静下来。

父：“平静”在这里的意义又是什么？

子：就是让妄念的轮子停止转动—那永无止静、令一个念头带出另一个念头的连锁反应过程被终止了。

父：这么说，心中还是残留某一种意念，某一种符号。

子：那是一种觉性，一种清晰的意识状态，通常完全不加以符号联想。已经不是一种直线式的思考模式，而是一种直接的觉知。这种训练的形容如下：当你试图降伏意念，会发现非常困难。你的意念就像是从悬崖上狂坠的瀑布，甚至会觉得你的念头比平常还要多。这并不表示真的比较多，只是你现在才开始意识到有那么多。下一个阶段就像一条河流，在往下游行进的过程中，有时碰到急流，有时比较平静。这表示你已经到达一种状态：除非感官被外在事物刺激，你的心基本上是平静的。到了最后一个阶段，心就像风平浪静的大海。妄念的涟漪偶尔会吹过它的表层，但是深层地带永远不被干扰。通过这种训练方式，你可以达到一种叫做“清晰意识”的状态。在这个状态中，心是完全清晰的，不会不断地被妄念所缠住。

父：威廉·詹姆斯对你这一段话不会有意见的。我想所有的心理学家和哲学家都一直承认以下的分别：可控制的有方向的意念，集中在某特定物体上，和完全没有纪律的意念，也就是无方向概念的自由联想。后者正是心理学家试图从病患身上引出的。但你说的并不是要完全打断意识。

子：没错，不是要打断意识，只是要暂时终止妄念以及概念的联想。

父：用什么取代？

子：一种纯粹意识的状态。

父：这种意识有没有对象？

子：没有，是一种没有对象的纯粹觉性的状态。通常这种纯粹的觉性和我们对客观对象的感受合并在一起，所以我们认不出它。它离我们很近，但是我们看不见。我们必须通过一个对象才能够了解到我们的意识。但是有方法可以让我们直接经验那种纯粹的觉性：当概念、回忆和期待在心中生起的那一瞬间，就让它们融入心的清晰空性中。刚开始的时候，为了要让自己的意念慢下来、平静下来，我们做一种“单点专注”的训练。就是把意念集中在一个外在的物件上，比如说一尊佛像，或者一个内在的对象，比如说慈悲的概念，或是一个观想中的意象。到后来你会到达一种平衡的状态，透明、清晰的觉性状态，客体和主体二元对立不再存在了。念头偶尔还会在这种觉性中生起，但在这个时候它自动会把自己解开，不留下任何痕迹，就如同飞过天空的小鸟，也同样不留下任何痕迹。像威廉·詹姆斯那样，只试着让自己的念头停止几分钟是不够的，这需要花很多年的个别训练才行。

有许多西藏喇嘛奉献他们一辈子的生命在修行上，像我的老师钦哲仁波切就花了十七年的时间在山洞和一些隐居处闭关。这些喇嘛之中，有些对自己心的掌握达到了不可思议的成就。我们怎么能印证他们的说法？只有通过间接证据，以及对他们人格多方面的评估。没有火，不会有烟。我和一些成就非凡的老师相处了二十年，他们说意识是非物质的，同时也说辨识出另外一个生命的意识河流是有可能的。这么

多年来，我没有听过这些人说过一次谎，他们也从没有误导过任何人，我没有感受过他们心中有任何害人的念头、语言或行为，所以相信他们要比认为他们在说大话来得更合理。同样的道理，佛陀说死亡只是生命中的一个阶段，而意识在死亡之后是延续的。我们没有能力看到这意识，但当我们看到佛陀所有能够被印证的话语和教义之后，我们认为他说实话的可能性大过说谎的可能性。佛陀的目标不是要误导众生，而是要让众生证悟，要帮助他们从苦痛中走出来，不是要让他们坠入更大的痛苦。

父：不管你怎么说，你还是在讲一种信心的问题，不是印证的问题。

子：佛法中，有三种条件使一句话成立：直接经历、不可推翻的演绎以及值得信赖的论证。以上我们谈的都是属于第三类。在此让我们回到可以认出钦哲仁波切死后意识河流的西藏老师。这种辨识能力是禅定经验的果实，让他们能够辨识出在谁的身上流动着某位喇嘛的意识河流。如果基督教允许这种说法的话，这就像圣方济的心灵影响延续在某位特定儿童之中。

父：你说的没错，可是我认识一些神父，甚至是一些非神职人员，他们都有你刚才所形容的道德特质，他们也都相信路德圣母的神迹，或者在葡萄牙显灵的法蒂玛圣母。对我而言非常单纯，这些都是幻想。一个人可以完全的诚恳，一辈子没有想要欺骗别人，但还是可能会看到幻象。

子：我们所谈论的并不是神迹，而是许多世纪以来许多喇嘛都共同经历的内在经验。这是不同的。

父：不，不是这样。对一个号称目睹神迹的人士来讲，这不是诠释的问题。他非常确定目睹了一个事实，他也绝对

可能是全心全意的，又拥有最伟大的道德特质，心中也没有半点要欺骗的意思。

子：让我们回到钦哲仁波切的特定例子。在他圆寂之后，有一位住在远离加德满都两百公里山上的喇嘛，是他最亲近的弟子和朋友之一。他写了一封信给我们说，在他的梦中，清晰地升起了钦哲仁波切新转世的父母名字、他的年龄，以及我们该去什么地方寻找他。

父：你能证明他之前不知道这个小孩双亲的名字，而且还能这么准确的告诉你们？

子：他没有理由知道父亲或母亲的名字。事实上，小孩的父亲本身是一位喇嘛，而别人一向只用他的法名称呼他。在西藏社会中，没有人会用家族名字称呼他或是他太太。至于名字的准确性，那封信传递到我们寺庙住持手上的时候，我也在场，我参加了拆信、念信的过程。我觉得在此最重要的一点就是要了解，我们说的这位喇嘛在寻找他自己老师的转世，也就是这个世界上他最尊敬的人。他的目的不是要寻找什么继承人，为的不是要霸占什么寺庙的宝座，也不是要用神奇的力量让人对他印象深刻，而是要找到一位伟大喇嘛的心灵延续，期望这位新转世能够成就他前世所成就的所有特质，然后像他前世一般救助众生。

父：到了这一点，如果要对佛教是宗教或哲学的问题下结论的话，我必须说，它两者皆是。不可怀疑的，也加上信仰的元素。就算有人接受你刚刚所解释的一切——我个人还没有被说服——并不代表没有信仰的因素，纯粹相信某些特定人士的话。你必须承认这与理性证据是不可相提并论的。

子：我承认，但绝不是盲目的信仰。我认为要接受教条式的陈述，远比接受心灵经验和实修上的证明要更难。

父：这当然。

子：事实上，在日常生活中，我们不断被一些我们认为真的概念和信念冲击着，因为我们相信那些资讯提供者的能力。他们是专业的，所做的行得通，所以他们说的必须是真的。这就是信心的作用。但是我们大部分人如果要单独去证明一些科学真理的话，是没有能力的。其实还有很多概念，好比说认为原子是许多微小的离子环绕着原子核心的概念，早就被科学家们抛弃了，但是这些概念仍然影响人们对事物的看法。我们愿意相信任何我们被告知的事，只要它符合一种大家接受的世界观；反过来说，我们会立刻怀疑不符合这种世界观的事。关于修行的道路，许多同辈对心灵价值观的怀疑，主要是因为他们自己并没有实践这些价值观。很多事物会被视为超自然，直到我们发现它们是怎样运作的，或者等到我们自己有这样的经验才会相信。如同西塞罗（Cicero）所说的：“不可能发生的事永远不会发生，可能发生的事就不是奇迹。”

父：无论如何，我觉得你所讨论的这些事情之中，有一种非理性的信仰元素。

子：我倒愿意称它为一种信任的元素，这样还比较准确一点，而这种信任是根据完全可被观察的因素而得到。这些年来和这些喇嘛在一起，最大的体会就是他们完全以身作则，他们的生活方式完全遵从他们所教导的。你提到了某些神父的神秘经验。在基督教的历史中不可怀疑的是：曾经有一些伟大的智者，像圣方济，但我不认为每一位神父或每一位修士，即使他用很大的诚意来修行，都能够达到心灵的完美。在西藏，人口的百分之二十是正式受戒的僧尼，而在本世纪之中，在那么多位全职修行的佛教徒之中，据说大约只有三十位达成了心灵的完美。于是当我做完对他们整个生活方式

的评估之后，我才能够下结论，当这些老师提供讯息如何寻找心灵继承者的时候，他们知道自己在说什么。他们干吗要骗人呢？他们大多以隐居的方式过活，本来就没有任何愿望要说服任何人相信任何事，更没有想要推广自己的利益。再说，为了让你了解佛教对任何不妥行为的严厉态度，我要让你知道破坏出家的四大戒之一，就是假装自己已经到达了高层次的心灵成就。事实上，那位找到钦哲仁波切新转世的喇嘛，是最杰出的寺庙传承执持者之一，他曾为成千的和尚授戒。如果他自己破了戒，他绝对不会替别人授戒。所以很合理的结论就是：他掌握了全部的事实，用完全的诚意说出他所看到的，为的是重新寻找他的老师。

父：我从来没有怀疑他的诚意。我想探讨的是这种自我信任的现象。这种大家都知的现象经常发生，也会在别的领域中发生。单纯地论及人类自我信任的能力而言（我绝不是要把佛教和那些庞大极权系统相比，正好相反），如果那些庞大极权系统是由一些笨蛋和流氓所维持的话，根本撑不了五分钟！所以一个人相信事情的十足诚意并不能成为真正的选择，你说的都没有办法改变佛教的这一面。而我以一种西方理性主义传统的代表而言，还是会把佛教的这一面当成一种无法证实的宗教性信仰，不能称之为哲学或是理性的智慧。

午：我想在下一个对谈中，等我们谈到身体和心理的关系，我有很多要补充的地方，可以借此增进我这方面的辩词。

父：我非常期待。

三、黑盒子中的鬼魂

当信仰离开理性，就变成迷信，当信仰背叛理性时更甚之。但当信仰与理性合并的时候，就能够防止理性变成一种纯粹知识性的游戏。

父：如果拿佛教心理学和西方心理学相比，尤其是 19 世纪以来发展的西方心理学，会令我们去探索身体和心理之间的关系。这其实是个很传统的问题。人类是一种混合体吗？是笛卡儿著名的所谓“混合式的人类”吗？换句话说，人类的构成是不是在身体里面住有一个心？还是说像所有物质哲学及大部分现代神经生理学所认为，心理和物质身体是分开的，而心理事实上只不过是一个幻象。

子：从 20 年代到 60 年代，西方心理学的主流思想认为，如果要研究心智的活动，必须要观察一个人外在的行为，绝不是要观察心智本身。当时的说法是心无法用任何客观的方式来了解自己。这么一说，当然就排除了任何禅定的方法。所有人的研究都局限在心理活动的外在呈现，这种研究方法排除了无法被转换成行为的心理活动。再说，大部分的实验都是在动物身上做的。这种方法逐渐被认知性科学取代，包括神经科学、认知心理学、语言学、人工智慧等等，而这些更强调了心理状态的研究，包括处理外界资讯的认知性行为（辨识、沟通、动作），以及独立的认知性活动（梦、回忆、心理意象、语言发展等等）。但就算如此，到今天所谓的内省——在看自己——仍然不能被视为探索的正规方法，因为我们暂时还无法把内省的结果转换成可辨识的物理现象。

再说，大部分的神经生物学家已经达成一种结论，我们可以完全放弃“黑盒子中的鬼魂”——也就是“意识”或“心”这个元素和神经系统分开的观念。他们的看法就是，神经细胞的网络结构和功能，加上这个网络之内的化学作用和电子现象，足够说明什么叫作“思考”。对他们而言，“心”的观念，甚至一种非物质性意识的观念，已经过时了。他们所呈现的模式，就是有许多复杂的神经细胞网络分布在脑的各部位，这些网络决定脑的整体意识和潜意识的活动。我们称这种态度为“简化主义”，因为它将意识简化为化学作用和生物性结构。

父：事实上在西方，这个辩论可追溯到更久远以前。在 19 世纪末期，行为主义前身的各实验心理学派已经成为主流，当时有些已经在实行所谓的“心理物理学”。他们主张意识只不过是一种附属现象，一种附属在脑神经系统上的微弱光线。照这种看法，一个人确实只不过是一套生理化学和生物性反应的组合。意识反映这些过程，但是意识无法影响这些过程。这种学说成为当时心理学的主流，而杰出的哲学家亨利·柏格森（Henri Bergson）所教导和撰述的一切就在反对这种学说。在他的著作之中，尤其是他发表的第一本书，1889 年的论文《时间和自由意志》，以及在 1900 年视野更广大的《物质和记忆》中，柏格森意图证明意识绝对不只是一套神经生理过程的反应。意识有自己的存在性，无法被简化成一些机械作用。

18 世纪其实已经存在同一个辩论，有些作者，像《机器人人类》作者拉美特利（La Mettrie），发展出人类只不过是一组机械作用的理论。许多 18 世纪物质主义者，包括爱尔维修（Helvetius）在他的《关于心》一书中，以及霍尔巴赫（Holbach）和狄德罗，都想证明这一点。在西方，这是一

个古老辩论，笛卡儿是始作俑者，认为人的身体，也就是生物性的层面，根本就不存在。这一切都属于“延伸的物质”，依附在外在世界的决定论上；虽然灵魂可以对身体起作用，但灵魂和身体是完全分开的。笛卡儿甚至独力去寻找灵魂在身体中确切的位置，找到大脑中的一个松果腺。所以伟大的后笛卡儿哲学家，包括斯宾诺沙、马勒伯朗士，和莱布尼茨，都一致嘲讽这个观念。他们都承认灵魂和身体是分开的，但是他们不认为灵魂对物质能够起作用。他们都发明了一些极为细微和复杂的理论，一个比一个不可思议，为的是要解释是意志驱使着身体，并不是灵魂指使了身体，而是因为两种平行的决定论正在运作中。这大致来说就是马勒伯朗士的理论。他们也都努力寻找解答来说明我们意志和动作之间的同步性。我用非常简化的方式提到这几位思想家，为的是想提醒你，这个问题绝不是新的。接着你提到了科学和神经生理学的进化，创造出人类更细致的一种观点，把人当成一套神经生理学的机能。所谓的心灵只不过是这些机能本身的组合，最多也就是一种反映、一种副现象，是附加在这些机能之外，但是无法对这些机能产生影响。

子：你认为身体和心理的问题就这样被解决了吗？

父：当代科学的新发展朝向证实一元论，认为一个人之中不可能融合心理和生理两种原理。而这个说法只是针对大自然中人类一种物种而已。二元论的理论认为宇宙本身涵盖着一种心理物质，同时也有一种物理物质，这已经属于形而上的假定了。柏拉图、普罗提诺、基督教哲学家，还有其他许多哲学家都有类似这种理论。在众生之中，这种奇迹式的碰撞，也就是心理和物质原理的结合，只有在人类之中才发生。整个西洋哲学耗尽所有的力量，一方面解释灵魂和身体之间的关系就是希腊文中的 *psyche* 和 *soma*，而另一方面又

想证明当身体死亡的时候，灵魂会离开，到别处去过更快乐的日子。

为了反对这些理论，便产生了整个一元论的、物质论的思想潮流。一元论的意思就是在宇宙间不可能有两种原理，只能有一种，就是物质。当然也可能假定心是唯一的原理，但刚巧这三世纪以来物质性一元论成为主流。于是人是一种物质性的存在，就像其他形式的生命，属于生物界。真正重要的划分是在物质和生命之间。生命是通过化学过程，从物质来的；意识是一些脑神经钽合产生的，尤其是进化论中最新的发展：语言。意识的主要母体组织就是语言——感受到事物和自身的意识——而语言就是思想的工具。如果认为意识和身体是分开的，那是一种幻觉。对一个非专业的旁观者而言，现代神经生理学的新发现似乎已经证实这第二个观点，也就是你所谓的“简化主义”的论点。对于这种主流思想，佛教的立场又是什么？

子：我觉得这些不同的观点，其实是在反映一些形而上的选择。科学无法接受一个非物质性的意识，因为在定义上，这种意识无法用任何物理性的方式来测量。这是一种试图让所有事情具体化的倾向，让一切降到物质层面，不论是意识还是现象。

根据神经生物学所建立的模式（任何人工智慧的系统中心更是如此），实在没有办法看出意识如何怀疑自己的本质。当神经生物学家说脑筋的运作方式其实并不是真的跟电脑一样，他们的意思是说脑筋更有弹性、更会互动、更会自我组织，但是两者真正的重点差异在于工作的方式，而不是基本上的差异。据他们说，人和电脑有一个共同特点，就是都没有意识。很明显的，电脑的意识不会超过一堆废铁。而人类这一边，神经生物学家会说，我们称为意识的，不但不是

神经系统的副现象，也不是独立于系统之外的个体，而只不过是脑筋的运作，一些神经细胞所产生的一些化学和电子作用。其实这样的说法之下，人跟电脑之间没有什么根本上的差别。

如果我们说人工智慧可以让机器下棋下赢一个人，这并不是证明电脑有意识，只是证明，进行数学性的计算是不需要意识的。也许我们更应该去看人工智慧做不到的事。它可以“玩”，但是它完全不知道玩耍的精神；它可以预估未来，可是它无法为未来忧愁；它可以记录过去，可是它永远无法为过去产生喜悦或悲伤；它不知道怎么哭，怎么笑，怎么对美或丑反应，怎么感受友情或慈悲。最重要的是，一套人工智慧系统怎么可能会怀疑自己是什么？自己死了以后会怎样？说得准确一点，电池没有了之后会怎么样？我是谁？心的本质是什么？就算是一个人工智慧系统，甚至是一个用血肉做成的电脑，都没有办法问出这些问题，更别说寻找答案。一个电脑，甚至说一套复杂的神经细胞，怎么可能会花很多年去找出意识究竟本质的谜？它何必这么做？在一个血肉组成的电脑中，就连非物质意识的这种概念都不可能产生，除非这种意识确实存在某一个层面中。意识本身有能力怀疑自己的存在。难道这不足以说明意识不可能只是一种纯粹的机械性功能——不论那个功能多么细腻？

最后，神经生物学家似乎否定意识具有任何做决定的能力。任何像决定之类的事是由神经细胞之间的复杂组合来决定的，在这样的一种模式之中，自由意志是没有位置的。在这个模式之中，自由意志只不过是一种幻觉。

父：我们不应该将两个问题混淆。第一就是人之中有没有一种精神原理，在外形和本质上不同于物质原理？换句话说，人类是不是由两种不同的实质所组合而成？第二个问题

就是关于人类的行为和自由。我个人相信人类是有程度的自由，但是我不相信灵魂的存在，也不相信灵魂的不朽。这两个问题是完全不同的。

子：那么请问自由会从哪里来？神经生物学的模式没有办法解释，好比说，某一件事情如何引起我们思想上或生命方向的巨大变化。有些罪犯一辈子被愤怒所主导，甚至在囚牢中互相厮杀，但是有可能突然之间，他们发现自己的生活方式是如此的野蛮；他们事后会说，之前的那种愤怒状态接近疯狂。还有一个例子，在 19 世纪末有一位喇嘛，在 30 岁之前当猎人和土匪（西藏人对猎人就像对土匪一样，对他们没有好感）。有一天他追踪一只被他射伤的母鹿。当他找到母鹿时，母鹿已经瘫痪在地上。它躺在那儿，体力已经耗尽，一直流血，而它刚刚生了一只小鹿。直到它最后一口气，这只母鹿唯一关心的就是它刚刚生下来的小鹿，它一直怀着爱心舔着那只小鹿。这个景象深深震撼了猎人，他当场决定不再打猎。不久之后，他觉得世俗中忙碌的一切对他没有意义，同时也很虚妄。于是他全心投入到对爱和慈悲的思考中，开始研读经文，后来变成一位有名的老师。

如果一个人只不过是一些神经细胞，我们很难了解某些突发事情，并且进行深省，或是内在真理的揭露，可以完全改变我们看待世界的方式和生活方式，以及产生内在喜悦的能力。如此重大的剧变，必须伴随同等深且突发的复杂神经细胞重组，才能决定我们的习惯和行为的改变。反过来说，如果意识是一个非物质的连续状态，应该很容易就可以进行重大变化，而这种变化的能力应该比通过漫长而复杂的过程所连起的物理网络更有弹性。

从神经生物学的模式看来，一个有意识的决定其实是神经系统评估的结果，面对外在的一个状况，如何用最有利的

方式反应，能够最有效地增进个人或物种的生存。当它在乎的是个人生存时，这是一种“自我为中心”的反应；当他在乎物种生存，而所要做的决定有可能是不利于个人生存时，这就是一种“利他”反应。我们别忘了，这一切都假定是在无意识的情形下发生的。照这个理论，我们有一种在表演的幻觉；而我们通常称之为意识的，只不过是一个观众，一个被动的见证人，既无法参与脑筋的运作，也无法影响神经细胞计算的结果。简而言之，意识是没有能力作决定的。

根据这样的观点，很难去了解，一个人如果要放弃一些自然冲动，特别是跟欲望有关的冲动，如何增进物种的生存？举例说，在 50 年代之前，西藏接近总人口的百分之二十是独身的修行者，在寺庙里受戒出家，或成为在山里生活的隐士。整个地区是低人口密度，但拥有丰富的自然资源支持。持进化论的人类学者曾提出一种信仰之间的竞争，认为得胜的信仰就是能让信仰者在繁殖上得到优势。但是在出家的状态之下，很难看得出这样的选择如何增进物种的繁殖！

父：我想西方称为“精神”的东西确实存在。它是脑神经生理进化加上语言的出现所造成的结果。在日常生活中，我们确实在众多可能性中做选择，这是事实，我们的行为并不像动物一样完全被情境、口味、欲望以及厌恶感所决定。我们一直意识到有许多不同的行为可以让我们选择。这是一种存在主义式的方式。我故意用这个形容词，是为了尊敬一位我其实不是全然接受的哲学家萨特。在许多可能性中做选择不该被视为一种抽象原理，决定是可变的。萨特说这种决定被放在一种不是你自己创造的“状况”中。决定的范围可能受限制，也可能被扩大。在某些情形、环境或状况下，我们拥有的可能性就非常少。当我们陷入战争，入侵的部队已经打到自己国家境内，你一无所有，所能做的选择实在非常有限，

不是吗？你只有一种选择：逃离或死亡。在其他状况之下你有更宽广的选择，这也是为什么我一向主张和平民主。在民主社会中，我们活在一个可以接受不同生活方式和伦理的社会中，原则上国家保障我们的安全。这样我们的选择就宽广多了，像你就选择做一个佛教僧侣，而不留在巴斯特学院当科学家。如果是第二次世界大战期间，你就没有这个选择，是不是？只有具体状况才能让我们想到，在最佳假定之下，人类的行为源自智慧。所以我们也可以辩论说，在某些限制之中，人类是有自由，人类是愿意遵守某些价值，唾弃其他价值，同时唾弃这些价值所产生的行为。虽然在这样的状况之中我们无法拥有无限的可能性，至少它允许我们选择这个或那个解答方式。但是说到这里，我还是不认为这一切一定表示在我们之中有一个不朽的心灵原理。

子：佛法不认为有任何不朽的个体，而是认为有一种不断在变化的连续状态，一种互相依赖的状态。但是让我们回到自由意志的概念。如果一个机械性系统被制造的目的在于针对某些特定状态使用某些特定方法来反应，就算这一个机械性系统有学习能力，它也没有理由“想要”任何特定的东西。

父：我不喜欢“自由意志”这个词，因为这是一个老观念，认为灵魂有无数可能性的决定权。我觉得我们还不够认识人类这个机器，不能确定人做决定的能力是哪里来的；但是就这方面的研究而言，我们是有进步的。脑细胞网络会探索各种不同的可能性，最后的“选择”总会让它有机会适应这个环境。我不晓得为什么不能接受这种可能性，就是选择的机能出现在神经系统进化的末期，而这种出现在尼安德特人和智人时代的进化，也导致了比较近期所发展出的人脑和语言功能。我们已经知道语言能力是脑和神经系统发展的延续，我们也知道这个时期允许着选择的可能性。身为生物有机体，

我们不可避免地受大自然决定论的影响,同时也受历史和社会所强加的决定论的影响。如果我们去分析一些个人生命,或是一些社会的历史,我们会发现,除非在极端的限制之下,在许多不同的行为中做选择的可能性一直存在着,这就是思想的目的,也就是理性和资讯的目的。动作暂时停滞,好让许多不同的假设在脑中呈现,像是一个下棋的人,想算出接下来几步的棋,想看到移一颗棋子所带来的后果,跟移另外一颗棋子的差别在哪里。

子:你说思想的目的是这样,是什么意思?难道我们是肉做的电脑吗?

父:能够做选择只是一种经验的事实。如果这不是事实,如果一切该发生的就要发生,没有任何法院可以判定任何人的罪,即使是那些残害全人类的罪犯。

子:说得对。如果一个民族在一夜之间突然决定要杀戮他们的邻居,只不过是因神经细胞之间的连接不好,像是在波斯尼亚所发生的悲剧,那我们唯一能做的,只要给他们终身的津贴就好了,判他们刑反而像在执行优生学。事实上,动机是决定行为是正面或负面的,而动机是意识河流的一部分。有人解释,我们认为自己有自由意志,这是一种共同幻觉,能让我们物种得到一种进化上的优势。诺贝尔医学奖得主克里斯汀·德·迪夫(Christian de Duve)在《精要灰尘》(*Vital Dust*)一书中说,这种辩论无法回答一个问题:是什么在经历这种自由感受的幻觉?他说:“如果自由意志不存在的话,那就不可能有责任,而人类社会的结构必须被更正。就连不妥协的物质主义者,也很少会愿意把这个辩论引导至合理的结论。”

父:所以我们回到讨论的重心:我认为我们绝对有可能不去否定个人自由的存在(广泛一点的说就是人类自由的存

在)，而同时未必在形而上的条件之下，接受人之中合并着两种不同的原理——精神和物质。

子：很好，让我们回头看一下，做决定的那一刹那是怎么样的。如果我们称为意识的东西只不过是个无能又没用的傀儡证人，那我们就处于最全然的决定论状态中。神经学告诉我们，大脑的活动大约有百分之九十都是潜意识。如果意识只是一个无法影响头脑运作的被动证人的话，那为什么这个数字不是百分之百呢？当神经系统在一种平衡状态之中，带来一些和其他神经细胞连接的可能性，这些可能性源自我们基因上的遗传，以及我们学习的经验。但这种平衡有可能会被破坏，而转向其他方向。

父：但假定这个系统还是有可能采取一个方向。

子：除了意识和思想之外，还有什么可以决定这个系统的方向？机率？如果真的是这样，那一切都是混乱、没有常态的，且随机的。必要性？那我们又回到全然的决定论。

好比说，经验告诉我们，人类可以放下所有欲望（即使这些欲望是自然生理所趋），然后出家当和尚；一个人可能决定花无数个钟头观察心的本性；一个人也可能决定既不具名也没有私心地捐一笔钱。

父：是，可是意志力永远不可能是无限制的，总有一些限制。智慧就是在衡量这些限制，也不断提醒自己，无论是自由或奴役，都不是全然的。“自由意志”这个名词，意味着一个人可以享受全然的自由，像一个有无限权力的神，可以随时在现实上加上自己的意志。可是事实并不是这样一回事。

子：我不是在谈全然的自由，我是在谈一种决定事物的能力是否存在，这能力事实上已存在了很长的一段时间，因为我们确实有能力掌握我们的生命。

父：这我都不反对，但对我而言，这样的辩论在回答那些神经生物学家时显得十分不足。他们认为不需要讨论身体之外有没有一个心灵，就可以解释一切。

子：他们就生理层面所描绘的人类神经系统的运作，佛法绝不反对。但是佛法认为把意识局限在生理机能之中，这算是一种形而上的信念，而不能算一种被科学证明的事实。举个例，可卡因（Cocaine）能够阻挡神经末梢重新吸收多巴胺（Dopamine），从而产生一种极乐状态。当毒品生效时，吸食者不做任何其他事，不再吃东西，不再工作或睡觉，停留在人为的极乐状态中。事实上，不论是来自毒品、烟草、性行为，甚至是吃巧克力，大部分令人舒服的感受都与多巴胺有关。我们的感官经验、感受、对世界观感的强烈程度，像是开心或不开心，似乎全部依赖脑中的化学作用。谁知道，或许有一位在放弃酒精和毒品之后受戒的和尚，受戒之后仍然那么快乐，而不可遏止的乐观，只不过是因为他先天多巴胺的量比其他人高而已！初步看来，毒品所制造出来的极乐状态只不过是某一种幸福，就像是模拟智者的喜悦。其实这种极乐就是痛苦的伪装。它带来疏离，带来不满足，终究是痛苦，永远都感觉少了什么。它会毁灭一个人的心理，并且把他带到生理的毁灭边缘。而另外一面，智者的平静和喜悦不需要通过外物，也不仰仗生命的各种状况，无论是有利或不利的。这种喜悦绝不是暂时性的，它会增长、会增强。它不会将人导向一个虚假的天堂中（说得更准确一点，应该是地狱），反而让人更为开放，这是一种可以被传达以及传递的平静。

但是对神经生物学者而言，毒品对我们的影响，能产生两种必然的结论。第一，虽然一个小小的物质可以大大地影响脑部，却很难看出它如何能干扰一个非物质化的意识；第

二，意识最多只能够用某一种方式来解读脑中所发生的事，它绝对没有办法参与决策。就这个主题，哈佛医学院神经生物学教授大卫·波特曾经和丹增仁波切一起参与过一个研讨会，他的结论是：“我们被引导去怀疑，意识有没有能力去做任何决定？我们怀疑，这么令我们骄傲的意识，在脑中是不是只不过扮演记者的功能。决定以及情绪难道是由一些无法将行为带入意识中的神经细胞所计算出来的？我们不能用任何有意识的机能来控制它们吗？”这就是我们所达成的极端观念。这是大部分科学家的意见，但是仍然没有被全面接受。例如克里斯汀·德·迪夫说：“我们对心的认识还是太少，无法逐条肯定它只不过是神经活动的投射，没有能力影响这些活动。”我过去的指导老师雅各布，在法兰西学院的演讲中做过以下的结论：“我们对有关的结构和机能的知识，是否足够来描写像是心这么复杂的东西？在未来，我们是否有机会，用物理和化学确切的名词来说明所有互动的行为，如何造成一个意念、一个感觉，或是一个决定？容许我们有一点怀疑吧！”

父：对于那些认为“意识”这个字毫无意义的人，你会提出何种看法？

子：我重申，意识拥有了解自己的能力。经验告诉我们，这是一个不容否定的事实。如果意识无法参与决定，那它在这个世界做什么？为什么它可以观察我们？到底是谁在观察？如果这样，换一群机械人来到世界上，可以做得跟我们一样好。这样的话，意识的存在完全是一种免费的奢侈品，是送给人类的礼物，让我们能够欣赏这场表演。这样就不叫“意识的活动”，这样叫“偷窥”。

父：你说的正是“机器中的鬼魂”的隐喻，也是柏格森的理论：意识超越脑。

子：机器中当然有一个鬼魂，那就是我们意识的河流。我一再强调，这条河流的存在并不意味有什么个体真正存在着，从一个生命传到另外一个生命。但它确实会保留过去的一些纪录。在生理所能允许的限制之内，这个意识允许意志影响身体。

父：那意识和脑的互动又是怎样的呢？

子：根据佛法，心和物质之间的冲突根本就是一个错误的辩论。大部分哲学家和科学家的脑中，“具体的”物质和“非物质”的心是相对的。但是今天的科学家主流的想法是，假定一个非物质化的物体能够影响一个物质化系统的话，这种二元对立论违反了物种能量保存的定律。这样的一个观点确实会提出一些无法解决的问题。也许更好的一个方式就是探索物质本身的“存在性”，因为只要我们把物质实质化，物质主义才会面对它无法理解心的本性的事实。根据佛法的说法，原子不但不可能“具体化”，它根本没有实质的存在。任何个体的总集，无论数目多大，也不会比它的组成部分更真实。在此不想跟现代物理做太多的吻合，但是很难不想起德国物理学家海森堡（Heisenberg）所说的：“原子，甚至于次原子粒子，都没有真实性。它们形成一个有潜能或可能性的世界，而不是一个物体或事实的世界。”等一下再让我们回到佛法对现象存在的分析。

对于现在所讨论的问题而言，我们只要根据这一个观点就能知道，心和物质之间的对立不是不能化解，因为两者都不是以独立和永恒的状态存在着。如此说，没有什么可以阻挡意识在脑中显现，通过化学作用影响身体的生物过程，也没有什么东西可以阻止这种过程再回来影响意识。只要身体和意识连接在一起，这种互动就存在。但佛法还接着说，是非物质的意识在指引脑工作和做决定。如果要否定这一点，

就属于神经生物学者形而上的抉择,就如同赞同这个说法是佛教徒形而上的选择。因为意识的本质永远躲得过物理学家所使用的探索方法。就如同如果你找不到一样东西,并不能证明它不存在。佛法的诠释是根据修行过程中所累积的经验,所以最后唯一解决这个辩论的方式,就是要探讨有没有任何间接的线索,可以说明与身体分开的意识可能存在?以佛教专有名词而言,细微的或非物质的意识是“无形”,但并非“不存在”,因为它有能力完成一个功能。意识本身含有与身体互动的能力,但身体本身却不是究竟实存的。

父:等一下。身为专业的哲学家,我一直很怀疑一些来来去去的思想潮流,其中有许多是人们希望通过某些科学发展,来解释一些形而上的理论,科学的目的是这个。海森堡的测不准原理就是一个例子。当我在研究哲学的年代,就是第二次世界大战开始的时候,量子物理中的非决定性是最重要的科学现象。所有的非物质哲学乘机跳上舞台说:“啊,看到了吧!自由意志绝对是可能的,因为物质本身就不能完全被确定。”我对这种逻辑并不以为然。我看不出量子物理所提出的非决定性如何让人类行为更能够确定自然现象。后来又出现很多用其他理论来支撑的学说,福柯用语言学以极不严谨的方式写出《事物的秩序》。像这样允许形而上学寄生在科学的现象在历史中周期性地出现,事实上从公元8世纪就开始了。这种做法对我而言是不严谨的。

子:我同意这种比较是很牵强的。佛教哲学本身就有足够的一致性,不需要这些。但话说回来,这种比较有时候可以帮助我们在佛法观念和西方哲学之间搭起桥梁,或起码一条小通道,让人的心更宽广。根据佛法,意识和它暂时连接在一起的身体是互动的。死亡之后,这个意识河流持续着,在每一次生和每一次死之间经历着不同层次的存在。借用法

兰西斯科·法瑞拉（Francisco Varela）的用语，这种“被身体化的心”正好可以定义意识河流和神经系统之间的关系，也可以称为意识的粗糙层面，因为是和形体相连的。微细层面则是意识的持续状态，从一辈子持续到下一辈子，这种持续性是无始无终的，因为意识不可能无中生有，也不可能从无生命的物质中生起。每一刹那的意识只能从前一刹那的意识中生起，结果也只可能是下一刹那的意识。物理学中提到能量不灭的原理：能量既无法被创造，也不会消失，只是被转换。用同样的道理，我们可以讨论到意识不灭的原理。每一个生命都有一个持续状态，意识的潮流是会改变的，就像是河水可以被污染或者被净化。通过转换，一般生命的混乱状态能够转成为佛陀的觉醒状态。

父：柏格森在《物质和记忆》中正好提到这种可能性，就是心的原理是挂在脑上的。这一点前面已经说过，柏格森写这本书的时期，正好是神经生理学家对失语症有兴趣那一段时期的末期，神经心理学家指出，失语症，也就是完全失去语言能力，和大脑中一些部位的受损有关。他们以为如此，就可以证明毁掉脑的某些部分就可以同时毁掉意识。所以他们的结论就是：意识只不过是脑。柏格森试图反对这个结论，花了六年的时间研究关于失语症的论述。他在书中说，“记忆”，也就是意识，“超越”脑。它挂在脑上，“像是衣服挂在衣架上”，但是意识不能被浓缩成脑，如同衣服不能被浓缩成衣架，如同超自然不能被浓缩成自然。

子：毒品或者脑的局部损害，对我们的念头和身体功能可以有如此大的影响，到最后还是不能证明任何事情。如果一个非物质的意识存在，很明显没有办法通过一个损坏的脑来表达自己的，就如同一个飞机驾驶员驾驶着一架损坏的飞机，也许无法在正确的航线上持续飞行。

父：能不能说非物质性意识的存在，对佛教来讲是不可少的，是因为基本教义中的轮回说？

子：可以，而事实上轮回的存在是唯一能够确定证明非物质性意识的事实，说得更准确一点，就是意识的持续性。我想先说几句话，关于意念的直接传递，这当然也是以非物质意识存在为前提。意念的直接传递实在有太多例子，不但经文里面有叙述，同时也有发生的显现。因为没有任何现象可以取代个人经验，我就来说一下我自己的经验。在我跟随这些伟大西藏老师的二十五年中，他们完全知道我或我的朋友正在想什么，这是我亲身经历到的。我只讲一个例子，是我觉得最震撼的：有一天我在老师康居仁波切附近的小茅屋中静坐，我开始想到小时候杀害过的所有动物。我以前常去钓鱼，直到十五岁的时候才突然觉悟到我的行为带给了这些生命痛苦和死亡。有一天我还用枪杀死过一只老鼠。想到这些，我心中交替着很深的悔意和错愕：我怎会这么盲目，看不到其他生命的痛苦？而且还这么不在乎？于是我决定去见康居仁波切，告诉他我所做过的一切，算是一种忏悔。我进去了，当时我不会讲藏文，刚好他儿子在那里……

父：为你翻译。

子：一看到我，康居仁波切就开始笑。在我还来不及开口忏悔之前，他就对他儿子说了几句话，他儿子翻译说：“你这辈子杀了多少动物？”

父：有趣。

子：当时，这件事对我来说是非常自然的，我的反应是微笑。那绝对不是超自然或奇特的经验，但是同时，这种经验足以让自己的心开放，就如同俗语说的：“尝到一滴海水，就知道海是咸的。”

父：我同意。某些心灵可以和其他心灵沟通，这样的沟通是一种很稀有的现象，虽然有些人，包括你自己，确实经历过。但这也不能完整地证明人之中有一个纯粹精神的原理。

子：不能证明，但是绝对是一个很强的假设。我想补充的是，一些西藏老师们的态度是非常谦虚的，他们也许随时都有这种经验，但是他们极少让人知道。他们不喜欢表现自己的能力，也绝对没有意思要让他们印象深刻。这些能力对很多伟大的西藏老师来说是很寻常的，永远是伴随着心灵的高度成就而来，在一般的修行者中，我没听说过有这样的能力。

同样就是这些伟大的老师，以他们自己的经验对我们说明死亡后的意识状态。我只能说，根据对他们能力的观察，以及他们日常生活中所显现的完美，他们说实话的可能性应该是大过说谎。

父：在柏拉图的对话中可以找到你所提出的这些论点。通过无私、谦虚、高贵等非凡人格而达成高度心灵发展的人士，似乎能够感应到超自然现象。这个说法，加上你的经验，足以让做这方面假设的人士愿意接受精神原理以及心灵不朽的说法。但是如果只谈严格的证据，而不加上任何信仰，就无法达成这样的结论。

子：如果我们所认为的信仰是经验中生起的信念，那为什么这种信仰不能被承认呢？当然，要让一个没有相同经验的人拥有同一信念是很难的。

父：这就是重点。这就是为什么唯一真正的证据就是抛开任何主观经验的独立证据。

子：为什么这才是唯一的真正证据？佛法的信心不是盲目的，也不是对某些教义的非理性信仰。安德列·米高(André

Migot) 曾在他写的《佛陀》*Buddha*) 一书中说: “当信仰离开理性, 就变成迷信, 当信仰背叛理性时更甚之。但当信仰与理性合并的时候, 就能够防止理性变成一种纯粹知识性的游戏。”我在这边谈论的并不是一种信任的举动, 反而是一种最可能以及最可怕的解释。

父: 说到这里, 我们回到了永恒的伟大哲学试验——在此我真的是说试验——就是努力让事实上非理性的东西理性化。在此我们又要搬出最基础的参考, 就是柏拉图或帕斯卡。这个试验就是要利用一种辩证(柏拉图式的, 不是黑格尔式的), 非常严谨的一场辩论, 逐字的结构极为理性, 最后可以通过理性来证明某些不靠理性而存在的结论。但是永远会碰到一个最终极限, 因为永远有一步跨越不过, 那就是不需要依靠证据的那一步。

子: 有些步骤是很值得跨越的。那些老师们过生活的方式是一种不变的完美, 没有半点虚假。这些不凡的人士, 拥有那么多可敬的特质, 有现在活在世上的, 也有不断出现在佛教历史中的, 他们为什么要突然发明一些谎言, 关于死亡之后经历的一种非物质的意识河流呢?

父: 我不是在说这个。信仰不一定是假的, 但是它也不是绝对的证据。它比较像是见证, 像历史知识。

子: 等一下, 我们在这里要小心一点。信仰的举动是我们创造的。对其他某些人士不同。像佛陀一样, 他们告诉我们意识是非物质的, 意识的河流在死亡之后会延续, 而这些意识河流之中, 某一条可以被辨识出来。对他们而言, 这不叫信仰, 这是直接经验的问题。

父: 西方神秘传统也有差不多类似的情况, 以十字架的圣约翰、西耶纳的圣凯萨琳, 以及号称他们一生中在忘我、

出神或狂喜状态中见过上帝的人士为例，他们非常确定自己经历了神圣的境界。绝大多数的基督徒相信他们，毫不怀疑他们的诚恳或谦虚。可是怎么说，他们的见证不等于理性的证据。我认为这类逻辑用了两种完全不同的道理：一种是利用科学的观点，试图通过理性的示范来证明不朽的精神原理存在着；另外一种就是通过一些人的超感官和超自然经验来证明，而这些人亲身经历了这些事情，是完全诚意的，也是完全值得尊敬的，绝没有要欺骗任何人的意图。可是这样是不够的，历史上充满了完全有诚意的人，而这些人是对的。

子：可是这种经验怎么可能会有错呢？

父：他们也许有了一个经验，认为这能证明一种可以持续到来生的原理，但事实上它可能只是一个印象罢了。难道他们不可能错吗？对于没有亲身经历的人而言，这不能算是真正的证据，只能属于可能或概率的范围。

子：唯一证实的方式就是自己有这个经验。

父：问题就在这里。为了试图用理性的方式来证明上帝的存在或精神的不朽，我们的图书馆充满了哲学和神学性的书籍。几个世纪下来，这种书累积了好几吨。唯一的问题是：没有一本可以理性地证明上帝的存在或灵魂的不朽！所以康德采取间接证据的方式，通过伦理和善的概念，他尤其不愿意通过理性来证明。

子：我在这里提出的是一种间接的证据，也就是见证的有效性。但是我们还要面对第二个问题：记得过世的人。这也许在最后可以澄清轮回的问题。

父：也许吧，只要这些人可以说服我们他们所记得的是真实的事件，而不是小说。毕达哥拉斯也曾经号称他记得所有前世的事。

子：关于这一类的案例有许多研究。索甲仁波切在他的著作《西藏生死书》中谈到两件非常有趣的案例。一个是印度旁遮普省的一位小女孩，她记得所有关于自己死亡的细节，以及她过去的家庭等等。在这一方面我是没有什么直接经验可以谈的，对于见证的有效性也无法达成什么结论。我比较熟悉而且有立场谈的，就是西藏世界中的特殊状况，有小孩被认为是刚去世喇嘛的精神持续。有许多例子，这类的小孩认出他们前世的弟子，也认出曾经属于他们的东西，以及他们曾经住过的地方。

父：这一些真的都被证实了吗？

子：在西藏历史中有数百个这种案例，我曾经听过第一手的报道，没有理由怀疑它们的正确性。我能够叙述其中一个无可质疑的案例，因为是我亲眼看到的。

父：可是当你说一位三岁小孩认出某人，是什么意思？向他们微笑吗？还是向他们招手？

子：有时候这些孩子会叫出前一世喇嘛侍者的名字。

父：没有人先告诉他们吗？那倒真是有趣。

子：我举两个例子。第一个不是我亲眼看到的，但却是我完全相信的人所说的。一位叫敦珠林巴的伟大老师在1903年过世。他住在西藏东北部安多县，在他死亡之前，他跟他的弟子说他必须离开，到南西藏贝玛可区。这个地区在印度边境，离安多县有两个月的徒步行程。他死了之后，一百多位弟子遵从他的遗言，出发到贝玛可，想在那边寻找他的转世。他们苦找了五年，没有成果，渐渐地一个一个放弃，回程的路上只剩下十五位弟子，他们特别固执，继续留在那里寻找。有一天，他们走到一个村庄旁边，看到一群小孩，在矮石墙上跳来跳去，其中有一位小男孩当天早上和他

的父母说：“今天有些朋友要来。我们必须准备吃的给他们。”

父：这个小孩多大？

子：五六岁。当那些和尚走近的时候，这位小孩不小心在一块大石头上绊倒，正要摔下来的时候，对他旁边的那一位喇嘛伸出手，叫着：“耶西，帮我！”耶西确实是那位喇嘛的名字。耶西非常惊讶，但当场不动声色。这一些旅行的喇嘛于是被请到房子里去吃饭。耶西喇嘛正好在脖子上挂了一个胸盒，里面有一撮头发。当那小孩看到那胸盒的时候，就喊道：“嘿，那是我给你的头发！”这撮头发确实是他老师留给他的。这个小孩就是敦珠仁波切，是我最主要的老师之一，于 1987 年过世。

下面我接着说我目睹的故事，就是我相处十五年的那位老师，钦哲仁波切的转世。

父：是不是 1973 年我在大吉岭见到的那一位？

子：不是。是你 1986 年在不丹见到的那一位。他后来是被他最亲近的一位弟子找到的，这位弟子本人也是一位伟大的老师，叫作楚西克仁波切，现年 72 岁，住在尼泊尔的山里，就是我昨天提到的那一位。他做了一些梦，有了一些预兆，最后找到这个小孩。寻找的过程我亲自参与了。当小孩找到了之后，大家决定要在尼泊尔东部一个神圣的山洞中为他办一个长寿仪式。于是我们就出发前往那个山洞。楚西克仁波切就在那个山洞附近闭关。那一次来了一百多位钦哲仁波切过去的弟子。在仪式过程中，楚西克仁波切向那小孩读出丹增仁波切送他的名字，献给他仪式用的袍子，为他修了长寿法。到最后一天，有一段仪式是主持的喇嘛给所有参与者饮用被加持过的甘露。主持这段仪式的应该是楚西克仁波切，可是那个当时只有两岁半的小孩一看到楚西克仁波切

开始进行时，却突然决定自己做。他非常平静而有耐性，在至少五分钟的过程中，请他母亲到他面前，给了她一滴甘露，接着再给钦哲仁波切的孙子，这两位是他所认识的。接着，他继续给了另外大约二十个人，这些人的名字他只听过一两次。当他叫出这些人的时候，非常明确地说出许多人的名字，而这些人他只在前一天见过。

父：两岁半！可是大部分的小孩在这个年龄几乎还不太会说话！

子：不太会说，可是会叫人家的名字。

父：这个小孩确实需要惊人的记忆力才能这样做。

子：前一天，我把这个孩子抱在手中，对他指着我的一个朋友路克，一位法国工程师。路克正在印度帮我们盖一个寺庙。我半开玩笑地说：“你看，那是路克，正替你在菩提迦耶盖寺庙。”第二天，他直接叫出路克的名字，给他加持。这确实是一位极聪明的小孩，拥有不可思议的记忆力，可是这不是最不可思议的事情。

在大约一百位参与者中，有一群来自不丹，他们从尼泊尔边境走了三天路才到达现场。其中一位曾经是钦哲仁波切的老佣人。当时那位小孩加持了所有周围坐着的人之后，一位喇嘛问他：“好了，就这样子了吗？”他回答说：“不，不。”他指向群众中的一位，另一位和尚走到他指的方向，问说：“这一位吗？那一位吗？”就一直问，直到他走到这位不丹老佣人前。在这个时候，那位小孩就说：“对！这一位！”于是那位老人被带到小孩旁边，坐在宝霞上的小孩加持了那位老人，老人立刻掉泪。

父：确实很惊人。不过我还是要再说一次，这些事情只能在自己经历之后才能算是证据，就算你认为那些说故事的

人拥有绝对的诚信。

子：我了解。我说这故事是因为是我亲眼看到。对我而言，它的真理分量远超过我从别人那里听来的——我应该补充说明，我听人家说过几十种类似的事情。

父：让我们把这一切当作佛教形而上的信仰吧。我认为佛教确实拥有一切形而上（非宗教性）信念的特质。理性思考的特质，就是所有的证据都可以向任何人解释，而这些人就算自己没有观察过一个实验，甚至无法亲自做这个实验，但还是必须承认它的真实性，也必须接受这个实验是永远可以被重复的。你提到的这一类经验只在一手资料时有可信度。它算是一种非常特殊的见证，属于神秘者的特殊经验，不管是宗教性的或者其他性质的。

子：我非常清楚理性思考的条件是什么，我知道它的证据必须能够向任何人传递，或者必须让每个人都能接受这些证据的真实性。我举个例，如果你相信一个数学的程式，这个信念会在心中生起，不是吗？如果这个数学程式能应用到物理上的话，我们可以用实验来证实它。修行的思索也会在心中生起信念。一辈子修行，或一辈子和心灵导师相处的信心，不会低于来自一个实验理论的信心。至于验证，唯一的差别是它通常属于内在，但这也不会减少它的真实性。它外在的层面——善良、容忍、慈悲、智慧，只不过是内在觉醒的外在“征兆”。

父：我不是在跟你辩论第一手经历者所感受的真实性。但是我们对话的目的是想从细节上了解佛教对西方人的意义，我只是在强调，除了实验层面，也就是纯粹心理智慧，还有另外一个层面存在，是属于形而上或超自然的。

子：我刚才叙述的事件跟神秘经验完全无关，而我自己

的见证一点也不“形而上”。这是我亲眼看到的事情，我并不处于任何兴奋状态，反而极为平静，我甚至说是在最平凡的状态中。既然你提到神秘经验，我想补充，许多人经常要贬低这种叙述，用可以称之为“医学性的唯物主义”，分析阿维拉的圣德瑞莎是个歇斯底里的病患，或说圣方济有遗传性的心理问题，说圣保罗在往大马士革的路上犯了癫痫症，说圣女贞德人格分裂等等。没有错，刺激脑的某些部分可以引起幻象和经验的干扰，病症对脑部造成的损伤也一样会导致这些。但是这种解释绝对没有办法涵盖上千位神智完全清醒和健康的修行者的心灵经验。不管要怎么说，关于我老师转世的这些叙述，我可以向你以及其他任何在场的人保证，绝对不是处在什么神秘状态中。我没有任何意思要把自己内在的信仰强加到任何人身上，但是我不得不信任自己的感官。

父：就算我们不引用你刚说的那些贬低甚至于轻蔑的解释，我们还是必须用正规的方法来分辨，哪些是能够传递给全人类的证据，哪些是所有人必须接受其真实性的证据，哪些又只是属于个人特殊的第一手经验。

子：这是方法论的问题。如果因为这个现象是特例且无法复制，而必须将它抛开，那么又从何了解它是否符合现实？

父：如果那不是你自己的经验，我想就必须抛开。

子：如果是这样，我们唯一能接受的真理，是所有人可以同时见到或经历的。

父：我认为你所叙述的事情是属于历史性的见证，而不是属于科学证明。历史性的见证也就是“某某某说了这个或那个，我在场，我听他这么说的。”这也是非常宝贵的证据。如果没有这样，就没有历史。但是它永远不是最后的证明。任何一位历史学家可以否定另外一位历史学家，说“我找到

另外一些资料，可以证明这个说法是假的或是不完整的”。于是，历史虽然算是一种科学，却并不是一门精准的科学。它完全是根据少数个人的见证，同时所见证的经验也无法再复制。但是比起你刚刚叙述的事情，历史还算是比较科学的，因为历史不只依靠个人见证，同时也依赖许多不同观点的非个人文件和遗迹。一谈到超自然经验，就只能自由心证。我不认为我们在这个主题上还能继续讲什么。我们应该坚持的是：除非你身处某一种宗教信仰的体系中，否则要证明一个在定义上属于形而上的观点，永远会发现少了点什么，形而上的观点是永远无法被完整证明的。两千五百年来，我们努力建立起一套形而上的系统，希望形上学能像数学一样严谨。但是一直没有成功，因为形上学的本质就在逻辑推理层面之外。

子：可是它并不在心灵领悟之外。这种领悟是发生在另外一个层面，是一种不容否定的现实；禅定的体验是直接见到心必须接受的真相，因为这种真相在那个领域中符合事物的本性。这并不会使得这种观点成为非理性的，只不过是超越概念性逻辑而已。

父：我们必须整理一下。有两种不同的看法。在这样一种智慧的传统里——我们绝对没有否定它次要性的意思——必须分辨什么需要依靠形上学的系统，什么不需要。佛教有什么教导，可以被不愿接受它形上层面的人所接受，同时可以帮助增进他们生活的方式？对我来说，这是最有趣的问题。其实这是任何宗教或哲学的问题，但是在佛教中，这问题更有趣，因为佛教两者都是，而又两者都不是。你不这样认为吗？

子：让我们从另外一面来讨论这个问题。让我们暂时假定前世记忆这种不寻常现象确实存在，但因为这样的事实是

一种特例，所以不被接受，那么我们怎样才能证明它们？

父：那就需要一个客观的观察者，语文能力通顺，能够被西藏人接受，而这位客观的观察者要用怀疑和严谨的态度来观察这些事情。

子：如果你只需要这样，可以考虑本人为候选人。其实我个人一向希望用最客观的态度，因为我知道不这样做的话，我很容易会成为一个目标，成为那些否定盲目信仰的人打击的对象。在我和西藏朋友谈话的过程中，我永远希望自己扮演唱反调的角色。为/让辩论更刺激，我永远会扮演唯物主义的观点。事实上如果我没有亲自经历的话，我也不可能完全相信意念的直接传递。我很高兴亲眼看到那一位小孩把老人叫到他面前，但我心灵道路上最深切的信念，绝不是因为这种外在事件而产生的。它是在一刹那间，因对某些形而上和修行真理的肯定而生根的。

父：在此我要下一个不具代表性的结论：跟比较不正统的方式接近佛教的嗑药嬉皮比起来，你见证的可信度只不过稍微高一点。任何严谨的历史学家都会这么说。历史的研究是这样进行的：某某人的见证很有分量，但这只不过是见证。我们需要再度分辨科学的种类，一方面是历史科学、心灵科学和人文科学，另外一边是“硬”的科学。后者得到的证据是任何人，不管他的意见是什么，都必须接受的。而前者不断累积见证，增加真理的可能性，但是有一个永远属于“绝对确定”的门槛，是没有办法跨越的。

子：我向你保证，我们无法让一位新几内亚热带雨林的居民相信百分之一的科学发现。我们说话的对象必须有一个相称的心理架构才行。我们必须许多年用一种特定的方式来教育他。同样地，没有打开自己的心来研究修行的人士，也不可能接受这样的成果。这也是需要教育的。“硬”的科学，

也就是需要可复制性证据的科学，目标其实不是要解决形而上的问题，也不是要让生命有意义，而是希望用最准确的方式来描述物质世界。如果现实可以被浓缩成物质，意识只不过是神经系统的一个作用，这只是在替科学的运作下一个定义。修行的生物也有它的规则，修行在心中所带出的深沉信仰力量，可以和物质世界进行的实验相当。从一个纯粹修行的观点来观察心的本性，所带来的确定性等同于观察一个因地心引力而坠落的物体。

四、心的科学

一位专业西方心理学家告诉我们，以这种疏离的、科学的方式来观察心理现象，根本不是西方独有的。这种探索已经存在了很久很久，尤其是在佛教里面。

父：我们现在谈到可以被称为“佛教心理学”的东西，就是对“心”的研究，以及如何能够掌控它。这是西方人对佛教最有兴趣的一个层面。19 世纪某些哲学家，像叔本华，被佛教智慧吸引的理由是认为它可以提供一种方法，通过忘记自我而达到某种宁静境界。最近反而是对心的掌控技巧引起了更多的注意力。比如说，1991 年在哈佛医学院有一个座谈会，由丹增仁波切和许多位科学家对谈。这次座谈非常有趣，那几位西方科学家熟悉西方所谓的科学心理学，和丹增仁波切交换并比较意见。其中几位科学家曾经亲自到东方来做修行研究，有一位《纽约时报》行为科学小组的丹尼尔·戈尔曼 (Daniel Goleman)，在一次座谈会中宣读关于西藏和西方心理健康模式的论文。从这一方面来看，佛教心理学是怎么样的？

子：佛教被称为“心的科学”，其中一个特征就是说，仅仅能够辨认出一个情绪或是一个潜在的倾向，把它引到表面上是不够的。我们必须懂得如何让这种念头和情绪得到解脱。念头解脱的意思就是要消除它在心中的任何痕迹，让它不要再被混乱所捆绑，不然它非常容易创造出连锁反应。好比说，一个“不喜欢”的念头可以转化成“敌意”，再成为“愤怒”，最后它会完全占据心，直到我们最后非要用行为或言语来对他人

做出负面的事，而同时自己内在的平静也被毁灭。欲望、骄傲、嫉妒、恐惧等念头都是一样，我们可以完全放纵自己的冲动，去毁灭、拥有、控制，但是这种方式之下所得到的满足都是短暂的，它永远没有办法带给我们深沉、稳定，以及长久的喜悦。

父：你不是在说所有伦理上的受苦都是由愤怒或欲望所引起的吧？

子：不，它可以来自各种可能的负面情绪。向自己的心下工夫的关键不只是在于辨识出自己的意念和情绪，更要让它们消融，在心的宽广空间中消失。这有很多技巧，最重要的就是不要专注在情绪的内容上，也不要专注在引发这些情绪的原因和状况上，而是要追踪这些情绪直到它们的根源。有两种禅定的方式，一种像狗，一种像狮子。你可以追踪自己的念头，就像一只小狗追踪掉在它面前的石头一样，一个接一个。这其实也是人们大部分时间在做的事情：当一个念头生起，我们就被它带走，第一个念头引出第二个，再引出第三个，然后引向一个永无止境的念头锁链，这只会让我们的心一直在混乱状态中。但是，另外一种方式就是像一只狮子一样，你只能对狮子丢一次石头，因为它会立即冲向丢石头的人，扑到他身上。这第二种比喻所描述的禅定是转向念头的根源，研究念头在心中生起的首要机能。

父：可不可以不要谈比喻，那机能到底是什么？

子：如果你想看到的话，你就必须暂时斩断意念的流动，不要延

长过去的念头，不要激起未来的念头，就停住在那儿，不管是多短的时间，停在此刻的感受中，不受任何妄念的束缚。慢慢地，你就会进步，可以在那种觉性中更持久。一面

湖如果一直有波纹，它的水就永远是朦胧的。但如果水波平息了，泥巴沉到底部，水的清晰度就又回来了。同样地，当妄念平息下来，心越来越清晰，到这个时候就比较容易发觉它真正的本性。

接着要开始研究妄念的本质。要这么做，你甚至可能要故意搅起自己内在的强烈情绪，也许可以想一想曾经伤害过你的人，反过来也可以想一想会引起你欲望的事情。让这个情绪出现在你意识的范围中，用你内在的辨识力把它定住——这需要轮流运用分析式的探讨和禅定两种方式。最开始这个情绪会控制你，令你执着，它会不断回来，可是你必须继续仔细地研究它：它的力量到底来自哪里？它本身并没有血肉的生命，本身不具有伤害我们的能力。情绪生起之前，它在哪里？当它出现在我们心中，有任何特质吗？有确定的位置、形状和颜色吗？当它离开我们意识的范围时，它会到别的地方去吗？我们越去研究它，这个似乎很强大的念头越是逃避着，根本不可能抓住或者指出它=我们会到达一种“找不到”的境界，然后在这境界下禅定•会儿-在技术上来讲，这个叫作“认识念头的空性”。是一种内在单纯的境界，一种清晰的心性和觉性，任何概念都被剥光。当你了解到念头只不过是这种觉性意识的显现，念头就会失去它们束缚的具体性。到后来，经过长期的勤劳修持，解脱的过程变得很自然。当新的念头生起，它自己就会解放自己，不再会干扰，也不再会控制你的心。念头生起的那一刹那，它们就自我释放，不再下扰和主宰心。念头的形成与消失一样快，像是用手指头在水上画画-样。

父：这整套逻辑的方式最令我印象深刻的是，你形容得好像整个外在的现实世界、我们所做的事、其他人，以及所有情境的重要性根本就不存在。一定有真正的危险威胁到你

的时刻吧？当你的生命受到威胁，并害怕那个危险，期望解除它。主动地对那个威胁采取对抗的态度，这不是一件对自己的心下工夫就能解决的事！正确的反应就是要做出明确的外在行动。

子：在任何状况中，根据内在的心境，我们会有许多不同的反应。行为起自意念。当我们不能掌控念头，就无法掌控行为。所以必须学会怎么解脱情绪……

父：我指的只是一些非常不寻常的状况……

子：平时学习掌握念头，为的是可以在不寻常的状况中利用这种控制力。在日常用语中我们会说某某人“控制自己”或是“完全失去控制”。通过认识心的本性，可以更稳定且更全面地执行这种控制。绝对不是说当你看到有人谋杀你的家人，你只是无助地、无动于衷地或者毫不相干地在旁观看，而是说用最低限度的必要手段制伏对手，同时不允许仇恨侵入我们，不允许自己在一种报复心下杀死侵犯者，因此心的控制是非常重要的。

父：但人的生命不只是念头，它是行动。

子：难道一个人的身和语不是受到念头的指使吗？心意告诉它怎么做，身体就照着做，语言也一样。它们不过是潜意识的反射而已。

父：对我而言，说身体完全遵照心意的指挥，是太乐观的说法。

子：乐观？我不是在谈身体的生理功能，我只是在说自愿的行动。如果我们有能力来控制语言和行为，人类之间大部分的冲突就可以解决。可是如果没有办法控制自己的心，这些冲突就无法避免。再说，心让你的行为染上色彩，因为根据动机的不同，两种完全一样的行为可以有完全相反的作

用，正面的或负面的。举个例来说，拿钱给一个人，或许可以帮助他，或许也可以腐化他。但回到具体状况之下，如何运用心的掌控能力，真正的耐心不是软弱的象征，反而是力量。这意思并不是让一切被动地发生。耐性给我们力量，让我们选择正确的行动，不因愤怒或渴望报仇而变得盲目，因为那样会剥夺我们的判断能力。就像丹增仁波切经常说，真正的容忍不是单纯地说：“来吧，伤害我吧！”它既不是屈服，也不是不在乎，而是伴随着勇气、心的力量和智慧，让我们避免不必要的心理痛苦，同时阻止我们掉入恶意中。

如何达到真正的耐性和非暴力，就是选择最利他的解决方案。如果甜言蜜语背后的动机是欺骗，看起来是善良，但事实上是非常暴力的。反过来说，一个母亲责骂或鞭打她的小孩，动机是爱她的小孩，看起来是暴力行为，但事实上是一种善良。重要的是行为背后的动机，以及行为的最后结果。我们如何选择，就看如何运用智慧。因而在理论上，使用暴力来达到善良的结果或许可以接受，但实际上，这是非常困难的。暴力会引起更多暴力，通常会产生灾难性的后果。所以最好要避免冲突，如果无法避免，只好试图制伏正要使出暴力的人，不用超出真正需要的手法，也不要加入任何负面的情绪。

父：你说的这些，有一些很合理，但对我而言，你说的似乎只能用在我会称为没用的或多余的情绪上——过度的烦躁，或是来自妄想自大狂的野心，或是情绪失控，像是展现出远远超过真正危险状态所需要的报复精神。你如此仔细地检查各种过度情绪，我觉得有一点无聊。我不是说你所说的很容易做到，而是你说的绝对不是什么惊人的发现，只不过是说我们大部分的情绪、欲望和野心，是根据面对现实的反应而运作的。

这意思是说我们大部分潜在的感受、欲望、野心、谨慎以及防备措施并不是多余的，也不是卑劣的或没意义的，因为它们和实际状况连接在一起。如果我想盖一栋房子，或者想做什么科学研究，应该说我需要某一种野心吧。这很正当，我心中没有愤怒，不想掠夺什么，也不会伤害任何人。可是如果我碰到障碍，或者有人干扰而破坏了我的研究计划的话，我可能会有一些属于失望的负面情绪。我没有办法不去管这些情绪，因为它们不单单在我心中生起，而且关系到实际状况，也就成了我所要面对的一部分。

子：没有错，这些情绪是被外在状况所引发，但是它们不专属于那个外在状况。某人很喜欢一个人，但对另外一个人来说，这个人可能很讨厌。政客努力累积权势，隐士努力抛开权势。所以说，情绪的模式决定于如何辨认现实。我要再次强调，我不是说要切除掉所有属于人性的情绪，而是要得到一个宽广而平静的心，令这个心不再成为我们情绪的玩物，不再被挫折所动摇，不再被成功所陶醉。如果一大把盐巴掉进一杯水里，这杯水就没有办法喝了，但是如果掉到一面湖里，跟之前几乎没有任何差别。大部分的人因为心胸狭窄，所以总是毫无目的地受苦，只是因为他们得不到他们想得到的，同时也不愿意面对他们不想要的。另外一种痛苦的根源就是以自我为中心。如果你一切的中心在自己身上，你所遭遇的困难和不平静就直接影响到你的福祉，你会感觉沮丧，没有办法接受这样的困难。从另外一方面说，如果你关心的主要是别人的福祉，在创造别人福祉的过程中如果碰到任何个人的问题，你会欢欣地接受，因为你知道别人福祉的重要性要超过你自己的。

父：可是有很多状况中，当一个人因得不到他所要的而不满，不是因为人为的因素，也不是因为他没有控制内在的

念头，也不是因为他所要的不合法，或主要动机是骄傲，而是因为客观现实中的理由，甚至包含利他在内。一个希望能治疗病人的医生，所经历的情绪和情感都是可敬的。如果他失败，所承受的失望也是可敬的。他不满足，但他不满足的理由是非常善良的。

子：没错，这种野心不只是合理的，而且是必须的。

父：那是不是该把野心分成值得敬佩的和应该敬而远之的？

子：当然可以。我们不想要的情绪就是会使我们判断力错误或瘫痪的情绪，当然不是能激励我们去完成大事业的情绪。希望减轻他人的痛苦是一个可敬的野心，而这个愿望也许可以激励一个人一辈子去努力。我们必须分辨清楚什么是负面的情绪，像是欲望、愤怒和骄傲，这些情绪会强化自我为中心的观点，而正面的情绪，像是利他的爱、慈悲和信心，这些情绪可以渐渐地让我们从那些负面的和自我为中心的习惯中逃脱出来。正面情绪不会干扰我们的心，它们会加强它，让它更稳定，更勇敢。

父：你是不是回到伊壁鸠鲁派者所分辨的“必要”和“非必要”的欲望？

子：正面的野心是佛教里面最重要的美德之一，也就是尽所有可能去追求他人的福祉，以及转化自己的虔诚愿望。事实上，佛教徒无止尽地在培养一个主要的野心，那就是排除全宇宙众生的痛苦。这种野心可以防止我们掉进无为，让我们意志坚强，信心坚定。所以说分辨正面和负面的野心，分辨利他和自我为中心的野心，是很重要的。我们可以说帮助别人就是正面的野心，这就是最简单的定义。反过来说，如果对他人是有害的，这种野心就是负面的。如果一个情绪

会毁灭我们自己和其他人内在平静的话，它也是负面的。

父：难道所有增进自己福祉的野心都是负面的吗？

子：绝不是。我们自己的福祉很重要，但是绝不可以因为这样而伤害他人。说起来很奇怪，增进自己福祉的最好方式就是去关心别人。8 世纪的佛教老师善地德瓦 (Shantideva) 曾说：

世界上一切的喜悦，

来自希望他人快乐。

世界上一切的痛苦，

来自希望自己享受。

需要很繁琐的解释吗？

幼稚的众生只管自己，

佛则为他人福祉而操劳；

看看这两者差别有多大！

我们要为前面所讨论过的下个结论，也许普通的说法就是金钱和权势无法带来快乐，嫉妒和骄傲毁灭生命中所有的喜悦等等。如果你觉得这个结论太平凡，也绝对没有办法阻止我们随时掉进这些平常熟悉的陷阱中——得与失、享受与痛苦、称赞与指责、出名与平凡——面对这些，我们是多么无助。虽然不是每天都有人想拿刀插在我们背上，但是每一刹那我们都成为自己负面情绪的牺牲品。多少不快乐的人，他们的生命被嫉妒所毁灭！只要他们能够真正认识到嫉妒是多么不真实，让它在心中自动消融，像是一朵云消失在空中，这样一来不但能够远离嫉妒而得到平静，同时也不会让嫉妒发展到促使他们犯罪的地步。俗语说：“小云不带雨。”当一

个念头刚起的时候，就是我们必须要处理它的时候，不能等到完全失去控制才去管它。如果我们不去处理一个火花，等整个森林燃烧起来的时候，我们还有什么希望呢？

父：所有的哲学对于这一点的看法都是相同的。东西方共同拥有一种实际智慧的根基，就是如何针对现实的关系来管理我们心理状态的艺术，如此方能避免所有会令我们痛苦和不满的过度行为。但是我们现在称为心理学的东西，就是研究心的科学，不只是提供这种实质性的忠告。心理学不像斯多葛派哲学家爱比克泰德的手册——这个手册的设计，就是为了要让我们在面对外在状况，以及生命中的不幸和自己的情欲时，能尽量减低自己的脆弱。今天心理学在提出任何实际应用的想法，以及所谓内在平静的指导之前，只是知识性现象的研究。在前面提到的那一次哈佛大学研讨会中，其中几位美国与会者说他们在佛教中找到一种心灵的科学，他们感到特别丰富。

子：请不要忘记，这种愿意和佛教对话的科学家数目绝不多。

父：“心灵的科学”到底包含了什么？

子：佛教心理学有许多层面。好比说，它探索当心感觉“我”本自实存，开始执着于这种感觉，然后把“自我”当作一个独立的、真正存在的个体时，各种心理因素如何生起；如瀑布般的心理事件就因为这种对“自我”的信念而产生。

父：等一下 D 你刚刚是不是说“自我”本自实存？

子：我是说我们都自然地有一种“我”的概念。叫我们的时候，会回答。热的时候，想“我热”，我们意识到自己的存在等等。这就是佛法中所谓的对自我本自实存的感觉。但是我们又在这种感觉之上重叠一种概念，认为自我是一种分开

的个体，它创造出个人的身份。这个概念只不过是心自己编出来的，一种简单的心理指定。如果你在意识河流或是身体之中寻找那个“我”，甚至在这两者的混合之中寻找，不论你用的是分析的方式或是禅定的方式，你绝对没有办法找出任何能够符合一个个别自我的个体，不论是心理的或生理的。

父：是，但是就算自我、个性、自我心，没有真正的位置，我们可能不完全感觉它们本自实存，因为这和文化差异以及个人差异有关。这种感觉在某些文化和个人之中特别强烈。自我的膨胀是有其文化上和个人上的因素。个别身份的感觉不只是本自实存的感觉，同时也是属于社会的产物，属于我们个人的故事。

子：就是这个意思。对“我”最基本的感觉是本自实存，所有重叠在它上面的，就是个人依着社会和自己个性的影响之下所创造出来的。让我们感觉自己存在的那个基本感觉，是所有众生都共有的，差别在于这种自我感觉的程度，以及我们相信这个自我是一个独立自存个体的不同程度。

父：到底是什么不对？什么东西那么有害？是自我本身？还是自我狂的极端作为？

子：不是自我本身，就算一个人对自我的概念已经没有任何执着，你叫他时他还是回答。有害的当然是自我的过度行为。其实还有很多种对自我执着的善良形式，是很难看得到的，但是一样成为许多痛苦的根源。关于这一点，我们在佛法中可以找到整个目录，关于执着或不执着自我所产生的心理事件。第一阶段有五十八种，接着有更多的变化。这些心理事件排列下来，从正面因素，像客观、自尊、关心别人、信任、不执着、警戒心等等，到负面的，像自大、昏沉、兴奋、虚伪、武断、不在乎及其他许许多多。

父：那所谓佛教内省的行为包含什么？

子：我们可以思考一些问题，像是“什么是意识？知觉是怎么引发的？心有没有办法知道自己？”例如最后一个问题的答案，就是从相对的观点来看，我们非常清楚自己的心，可以观察意念的活动和本质。说实话，如果没有办法觉察到意念，我们就没有办法运作。但是在最后的分析中，一个意念不可能同时思考又同时知道自己，就如同一把剑无法砍剑本身，一只眼睛也无法看到自己。所以在此，以及在这种类型的例子之中，我们必须分辨出两种不同的逻辑方式：第一种是根据相对真理，换句话说就是一般常识；第二种是根据绝对真理。以后者而言，最后的分析会指出，如果意识以一个独立的个体存在的话，它不可能同时存在而又知道自己存在。在佛教之中有不同的哲学学派，不同的层次。以这个例子来说，有些会说意识有一种究竟和独立的现实，它自己能够觉察到自己，而这觉察过程并不是一种主体和客体之间的关系，就像一盏灯能照亮自己而不需要外在的光源。其他有些人会回应，认为灯不需要照亮自己，因为它不蕴藏着黑暗，而如果灯能照亮自己，那么黑暗也能弄暗自己。

父：我不想否认佛教在这些领域中思考的原创性，但是就你刚才所说的，我看到西方哲学中一个经典的问题。比如说，心能不能知道它自己？我们称这个问题为内省思考的可能性问题=在知觉或知识上，我们是否能同时觉察被认知的客体，同时又觉察自己的意念？有些心理学家认为内省是可能的，有些则认为我们不是够资格的裁判，无法检查自己，于是我们对自己内在生活的观察是不可靠的。只有通过行为的观察才有可能了解行为来自哪里。

子：最后这个观点当然就排除了佛法最精华的、来自禅定的知识。如果你仔细想一想，区别任何个体是否具有意识

最重要的工作，就是这种自我检查的能力。这是心独特的特质。所以非要限制自己只去用物理方法来测量或侦测，而不愿通过内省来探讨心的本质，这会让自己注定失败。佛法以及其他道路中的修行者，已经运用这种内省方法超过两千年了。用机器来测量，不太可能会让我们知道任何有关心的本性，因为我们所测量和研究的，只不过是神经系统的输入和输出，这种探索会把意识抛在外面。只有心可以知道并且分析心。

父：你如何分析知觉？

子：在相对真理的观点之下，每一刹那的意识来自和物体的接触，因而引发一种知觉。可以说在知觉的那一刹那中，每一个客体都有一个主体。虽然在感觉上是连续的，但知觉与妄念在每一刹那中生起和停止，但在最后的分析中，就算是现在这一刹那中，意识也不以一个独立而独特的个体存在。它只不过是一种流动，一种连续状态，是短暂刹那所组成，而非个别独立存在。只有非二元论的“觉性”是不会变的，它超越妄念，因为它超越时间。

父：西方从希腊哲学就开始研究知觉和感觉的问题，从观念本身的探讨开始，一直到康德的时代以及之后，都在研究。传统中，这被称为“意识理论”的问题。它包含意象的形成、概念、感觉以及意念和推理的建构。在一般的层面上，它也是逻辑，是西方哲学最重要的支线之一。

子：东方哲学也是一样。有整体论文在讨论逻辑，有些甚至极为复杂。

父：逻辑作为一个过程，不只是代表我们思想如何展开，同时也是如何建立符号，如何组织符号，这些符号如何能够结合在一起而形成判断、推论等等。但逻辑也是一种纪律，

需要它来避免判断上的错误，它是连接观念的整体科学。从柏拉图的《泰阿泰德篇》到康德的《纯粹理性批判》再到笛卡儿的《谈谈方法》，中心主题都是这个。所以再一次，就日前我所看到最有趣的事情就是，佛教几乎是到近代才和西方有所接触，但它所处理的问题和西方非常相似。

子：佛教没有说自己发觉什么新的真理。“新”这个概念，对所有关于心灵的知识来说，当然是陌生的，而任何心灵知识的目标在于认识事物的究竟本性。这没有任何理由因东方或西方，古代或现代而有所差别。心灵知识和纯粹知识性分析有所区别的地方，就是它是对心的本性的直接体会。它是由经验得来的，不是来自概念性的思考。它也不只是一种停留在理论阶段的知识，好比医生开了药方，放在你床边，而你一直没有去领药。这些知识能实际地运用心意流，将一切掩盖真实本性的障蔽都消除。

父：柏拉图学说的核心也在区别意念和体验。直接的体验，所谓的“*theoria*”，对他来说就是哲学启蒙的最后阶段。

子：让我们回到知觉的问题。我们觉知一个物体是否具有吸引力，关键并不在于物体本身，而在我们如何感受它。一件美丽的物品中，没有任何固有的特质可以让心得到什么好处，在一个丑陋的物体中也没有什么可以伤害我们心的。如果人类消失了，现象界不一定会跟着一起消失，但是人类所认知的世界就再也没有存在的根基。其他生命所认知的“世界”会继续存在。经典例子就是一杯水：鱼认为它是居住的环境，人认为它是一杯饮料，神认为它是不朽的灵药，鬼界认为它是血和脓，地狱界认为它是融化的铜。有一首禅诗说：“一个美女对她的爱人而言，是喜悦；对一个苦行僧来说，是干扰；而对于一只狼，是一顿美餐。”虽然知觉是由物体所引发，但它终究是由心所建构起来的。当我们看到一座山，

第一个意象就是一个纯粹的、不造作的知觉。但是从第二刹那开始，有些人会想：“这座山看起来很危险，不适合人居住。”其他人会想：“这是一个闭关的好地方。”接着，会有许多不同的意念产生。如果物体能够“定义”自己，拥有固有的特质，同时又独立于能观察它的主体之外，每一个人应该都能以同样的方式来觉知它。

父：你这些观察都非常正确，可是我已经说过，对一个哲学家而言，这都是被讨论过的经典议题。这和可以在日常生活中被使用的智慧有什么关系呢？

子：如果我们通过静虑和分析来探索知觉，最后会慢慢不再相信它们的具体性，同时也会停止对这种具体性的执着。我们将会了解，好比说，“朋友”或“敌人”这两种概念之间不具有恒久的相对性。

我们今天视为敌人的，可能被其他人所喜爱，过几个月他也有可能成为最要好的朋友。我们必须找到方法训练自己的心，让我们对他人和无生命物体知觉和判断的坚实性，像一块冰溶化在水中一样。冰和水是同一种元素，但一个是坚硬而脆弱的，撞到它可以撞断骨头，另外一个却是柔软而流动的。我们可以视整个世界充满潜在的敌意，把它划分成具吸引力和不具吸引力的东西，或者我们可以把世界视为连续转化的过程，永无止境的变化，同时是非实存的。我们甚至可以在现象中辨认出一种无限的纯净，这和空性是相同的。用这种不同的方式来看世界，会创造出非常大的差别。

父：有两种面对现实和全人类的态度。第一种是伊壁鸠鲁派、佛教和斯多葛派共同拥有的。它认为世界和全人类的整体现实是没法改进的，唯一可以改进的是人的心灵。广泛地说，解答在于达成心灵上的特质和个人的智慧。论及我稍微熟悉一些的版本，伊壁鸠鲁派或斯多葛派的智者会对自己

说：“我必须尽量不被卷入世界的烦恼中，让人类的蠢事独立于我之外，这样我就有办法避免伤害，也不会让自己被卷入一些可能很严重的麻烦中。不管怎样，我不能相信我有能力改变任何事。我唯一能改变的就是面对这些状况的时候我的所思和所为。最坏的选择就是选择站边，或是去努力宣扬某件事。”另一种相反的态度就是说：“我们当然能够改变现实，我们可以让它进步，我们可以行动。哲学的目的不是要控制自己的意念，让自己无法参与任何客观状况，而是要通过技术和政治的方式转化那个状况。”柏拉图曾经试图合并这两种态度。

子：我认为佛法也建议结合这两种态度，但是这个结合需要根据一些原理。这些原理在我的观念中，一方面比不参与还要更深入，另一方面也比科技和政治更为基础化。首先，没有必要转化现实本身，或许我们应该说，没有必要去转化事物的究竟本性。根据佛法，当我们没有办法认识完美，也就是万物的原始纯净状态，这个状态并不被“矮化”，而当我们认识了它，它也不会因此而得到“进步”。我们能够改变的，且必须改变的，就是我们对事物本性的错误观感。在这转变的大架构之下，我们运用意念的控制和利他的观点，提供给他人的这种转化的方法。最后，佛法的道路就包含了一种新的方法来感觉这个世界，重新发现个人和现象的真实本性。它让我们不那么受生命高低起伏的影响，因为我们不但能够更“哲理性”地接受这些起伏，甚至能欢乐地接受，让困难和成功成为心灵修行中快速进步的催化剂。这绝不是退出世界，而是去了解它的本性；不是扭头不去看痛苦，而是寻找治疗方法，再去超越它-

父：什么样的治疗？

子：所有众生都拥有成佛的潜力，换句话说，就是达到

完美的解脱和智慧的潜力。所有掩盖这种潜力，同时阻止它自然显现的事物都只是短暂而不具有实体的。掩蔽它的面纱称之为“无知”或“心理屏障”。心灵道路就是要让自己除去所有的负面情绪和无知，在这个过程中，实现我们本来就拥有的完美。这个目标没有任何自私，让我们在这个心灵道路上进步的动机就是要转化自己，为的是让他人从痛苦中解脱出来。从这种利他的观点出发，我们必须先承认自己面对他人痛苦的时候是多么无能，然后心中生起一种让自己完美的愿望，为的是要能够有所作为。这绝对不是对世界呈现无所谓的态度。对外在事件，我们刀枪不入，这种能力成为我们解救他人痛苦战争中的盔甲。

父：哈佛研讨会的那本书中，心理学博士戈尔曼开始说：“身为一个哈佛大学的心理系学生，我以为，就如同西方整体以为，心理学是近一世纪以来，在欧美起源的科学议题。”

（在此我愿意补充一点说明，希腊哲学中也有心理学）他接着谈论 19 和 20 世纪所了解的科学心理学。他说，当他开始在亚洲旅行，他发现亚洲的心理学系统，尤其是佛教，非常丰富，非常多样化，非常发达。回头一看，他吓了一跳，想到他在西方的教授们，从来没有想到有必要教授这些心理学系统，他们甚至没想到把佛教和西方心理学派放在同一地位来教授。所以东方一定有过一种心理学，是根据我们在西方称之为科学心理学一样的标尺来定义的（其实，我一直觉得西方心理学，除了神经生理学之外，还没有到达可以被真正称为科学的地步）。这么说，一位专业西方心理学家告诉我们，以这种疏离的、科学的方式来观察心理现象，根本不是西方独有的。这种探索已经存在了很久很久，尤其是在佛教里面。

子：顺便补充一下，戈尔曼不是唯一一位见到西方学者

对东方思想那么不感兴趣而感到惊讶的。神经生理学家法兰西斯科·法瑞拉 (Francisco Varela)，也就是法国国家科学研究所主任，巴黎科技大学应用认识中心研究员，也写过：“我们认为重新发现亚洲哲学，尤其是佛教，是西方文化史中第二次的文艺复兴。这种重新发现的重要性，或许可以媲美在欧洲文艺复兴中重新发现希腊思想的重要性。我们在西方撰写的哲学史中完全忽略了印度思想。这是很虚假的，因为印度、希腊和我们之间共有印欧语系的传统，以及许多文化和哲学上的共同关注点。”

父：如果这些佛教心理学的探索，不是有关个人进步或达到平静境界的方法，而是有关精神和心理现象的纯粹研究，它到底包含什么？

子：我举个简单的例子，关于知觉的研究，因为这是研究心灵如何运作最主要的题目之一。当你觉知一个物体，就算是最简单的一种，好比说一个蓝色的方块，你可以区别出那方块的面、角、边等等。这些元素组合起来被认定成一个方块。这个过程是一种刹那间对物体，包括它所有部分的全面觉知，还是通过连续性的刹那，在这些刹那中，对物体每一个细节的觉察，而组合成一个完整的意象？如同快速转动火把，我们可以看到一圈的光，虽然这个光圈其实是一种复合性的觉知，是光点在连续移动中所组成的。在佛教经文中有一整套这种分析，也有数百页长篇的论文讨论这种现象。

父：什么时期的？

子：从公元前 6 世纪佛陀的开示中就有，一直到 19 世纪也有伟大的西藏评论家就这些经典来做评论。这些问题在我们寺庙里每天的形而上辩论中，都还用很活泼的方式来讨论和探索。

父：这的确非常有趣，因为这些问题跟 20 世纪最重要的心理学派所问的问题雷同。这叫作格式塔心理学（Gestalt psychology），20 世纪初在德国和美国发展出来的完形学说。格式塔心理学起自下列的观察：之前，心理学基本上是属于分析性的，换句话说，它认为我们是从物体的每一元素来建立起对物体的认知。我们应该是一步一步地认识到最完整的物体。但完形学说根据实验室的实验，却发现实际上，我们一开始就觉知到物体的整体。最近认识论中一些研究“复杂性”和“自组织”的理论中，也提出全面觉知的问题，这似乎可以和佛教的分析相比较。这么说，这个问题在公元前 600 年，佛教对知觉的研究上已经被问过了。

子：没有一个物体是永恒的。无常性是那么细微，物体每一刹那中都在改变。当意识受到物体的引发，有多少刹那的意识就有多少无常物体的状态。现象和心意瞬间的无常，这个概念很重要，它显示出如果现象世界就算有一个固定的、永恒的、具足的存在个体，意识就会被停留在这个物体上，像是被粘住了，会无限延长地停顿在那里。到最后，所有世界上的意识都会被这个物体陷住，无法自拔。就是这个微细无常的存在，令佛法将现象界比喻成一个梦，或是一个幻象，或是一个永远在改变的，无法抓住的流动体。就算是我们看起来实在的东西，像一张桌子，每一刹那都在改变。我们意识的河流是由一串极短的刹那组成，而这又是由外在世界无限小的变化所引发。只有当我们把这些刹那组合在一起，才能够有一种对总体现实的印象。

父：这个论点和柏拉图一个非常重要的概念相反。所有希腊哲学家，尤其是柏拉图，非常执着地认为我们不可能了解任何不断运动或变化的东西。对他们而言，现象（phenomenon）这个希腊字，你知道，就是“所显现的”的意

思，就是显现的世界——是在一个永恒的动态中，所以不可能成为任何稳定、确切知识的对象。所以说整个西方哲学的努力，不只是希腊哲学家，一直到康德，就是要在现象背后寻找一种永恒和稳定的元素，可以成为确切知识的对象。这个稳定性的模式来自数学。西方思想起步时，数学是第一个完全能满足概念性思考的模式。于是，西方哲学家寻找现象背后的永恒原理，以及主宰这些现象的原理。这些永恒原理就是定律。为了要逃避现象世界的混乱，必须找到现象世界背后的结构，这就是永恒的定律，因和果之间的关系。伊壁鸠鲁的拉丁诗人弟子路克雷修斯（Lucretius），称这些定律为“约定”（foedera），在这些约定之中，诸神保证人心与现象界之间的应对。这些约定就是动态现象背后的稳定元素。

子：请小心。定律的存在并不表示在现象背后有永恒的个体存在。佛法完全承认现象界不可避免地受因果定律主宰，但是定律或所主宰的现象不是永恒的、独立自存的个体。没有一样东西是独立自存的，一切都是通过因和条件的相互依存而显现。如果没有物体，地心引力的定律就不存在。石头由原子组成，这些原子本身等同于能量。彩虹的形成是因为一道阳光和一朵雨云之间的互动。它存在，但却不可捉摸。只要少了一个组成因素，现象就会消失。彩虹本身没有自存的本性，你也没有办法说明本来就不存在的东西如何消失或毁灭。这个“东西”如幻影般的显现，只是因为一些元素短暂地结合在一起，而这些元素本身也不是自存的个体。

父：你不能把所有的自然现象都简化成彩虹。

子：但是所有的现象确实都是短暂因素的组合。没有任何地方有永恒而独立存在的现象。有一种说法：“任何独立存在的东西不可能显现，就如同一朵花不可能出现在空中。”回到你说的那些西方定律，没有任何东西可以证明那

就是现象背后存在的“永恒原理”。只有通过心才能了解这些原理。当科学说，我们可以通过观念发觉现象世界的绝对本质，而这个现象世界存在于我们观念之外，科学在做一种形而上的选择。在这里佛法会同意亨利·庞加莱 (Henri Poincaré) 所说的，不管心如何看待独立于它的现实，我们还是永远没有办法了解现象。你也同样可以说，如果缺少了人类，人类所觉知的现实也会停止存在。

父：可是不管怎么说，数学定律还是存在的！

子：不见得能那么确定。我们好像可以假定现象世界背后的现实，可以通过数学语言来表达，而不是纯粹主观的想法。但是如同艾伦·瓦勒斯 (Alan Wallace) 曾经下的结论一样：“柏拉图和亚里士多德都同意，虽然是不同的理由，数学公理不需要被证明，因为它们的真理是不容质疑的……19世纪许多数学家认为欧基里德的假定既不是‘是’，也不是‘非’，只不过是游戏的规则而已……在本世纪中才开始发现数学公理其实是直接或间接地由经验而导致的……要相信数学中包含的真理，属于独立于经验之外的物理现实的定律，并没有多少证据。”反对现象背后有任何可察觉的稳定个体，同样也在反对某些印度教哲学中的“笼统原型”概念，好比说，有一种原型的“树”存在于每一棵树之中，甚至有一种“存在”的原型，它就是一切存在事物的精义。

父：这跟柏拉图所说的概念是一样的。

子：相当类似。佛法反对这种说法，因为如果有“树”的原型，它必须在每一棵树中都是一样的，于是所有的树都必须在同一时间用同样的方式生长，因为一个永恒不变的个体不可能成为任何复数和会变化事物的因。事实上，单单是生产或成长这种事实，就毁灭了任何个体的永恒性，因为它成长之后和之前是不一样的。

父：我们不要把公理和假定混为一谈，也不要将物理与生物的知识与数学的假定混为一谈，因为物理和生物是一种持续来回于观察、理论和实验之中的过程，而数学在本质上是一种“自原”的科学。但我们今天要做的并不是要陷入一种科学哲学的研讨。回到东西方之间的平行线，印度教哲学似乎比佛教更接近柏拉图的哲学，因为对柏拉图而言，在超感官世界中有“树本身”的存在，而存在于感官世界，也就是现象世界之中的树，可以说是那一棵“树本身”的翻版，那一棵“可辨识的树”的“可觉知”的翻版。于是所有的翻版都无法反映“树本身”的完美性。于是产生一种执着性的恐惧，可觉知的世界（因为有变动，所以不可知）和充满可辨识个体的超感官世界之间的对立。可不可以用这种方法看待印度教哲学？佛教的反应又是如何？

子：可以说柏拉图的“概念”和印度教的“笼统个体”是有些相像之处，因为两者在现象背后都设有固定的个体。佛法则会进入一个复杂的讨论，否定任何永恒个体存在的可能性。印度教认为宇宙有一个至高无上的创造者，像须瓦拉（Ishvara），这一点是佛教强烈反对的。关于这个题目，佛教和印度教主要哲学学派的传人曾经在公元前后都有过许多次辩论。这里论述到的是一个永恒创造者的概念，它是自足的、之前没有任何因的，以自发性的行动创造东西。佛教辩证可以一点一点地否定这种观念。以“全能”这概念为例，一个创造者必须是全能的。如果创造者并没有“决定”创造，在这个状况之下，他就不能算全能，因为创造在他意志之外发生了。如果不是他自愿地创造，这样也不可能是全能的，因为他的创造是受到“创造欲望”的影响。

父：这个说法很巧妙。像芝诺（Zeno of Elea）的悖论。

子：创造者可能是永恒的个体吗？不，因为他创造之后

和创造之前是不同的。他变成“创造的那个人”。再说，如果他创造出整个宇宙，我们必须认为宇宙之中所有的因都存在于他之内。因果律的基础之一是说，如果一件事情所有的因和条件没有组合好，这个事件不可能发生，而当这些组合好了，它不得不发生。这么说，一个创造者要不然永远不创造，要不然就必须一直不断地再创造。像这种推理方式以及其他类似的推理方式，可以应用到所有设定一个永恒、至高无上、独立自主存在的创造者传统的想法上。

父：我真是佩服。我像是在聆听古典时代怀疑论者的辩证，或是伊壁鸠鲁派、斯多葛派的辩证，否定有一个上帝创造者的概念。

子：这种哲学性的辩证形式在今日亚洲还继续存在。现象的相对层面，也就是现象世界，要和万物的究竟本质分清楚。从一个绝对观点，佛法认为一个真正存在的实体既不可能生起，也不可能消失。存在不可能从虚空中生出，因为无穷的因也不可能使一个不存在的东西变成存在的。它也不可能从已经存在的东西中生出，因为如果是这样的话，它就不需要生出。

父：我像是在聆听柏拉图《巴门尼德》中的答辩。

子：不管怎么说，当我们从绝对真理的观点剖析因果的过程，我们只能得到一个结论，那就是任何真实独立存在的个体都无法形成因果关系。它要不然就是因在果出现前就消失了，在这种情况下，因已经不存在了，也就不可能和果有任何关系。要不然就是果存在的那一刹那，因仍然存在，如果是这样的话，因就不可能产生这个果，因为两个同步存在的东西之间不可能有一种因果关系。

父：当然可以！

子：不可以！如果有两样东西真正同步存在，各有各的独立个性，一个不可能成为另一个的因。如果一粒种子和一棵植物都是实存的个体，那么种子不可能成为植物的因，因为植物，也就是果，在出现之前，种子必须被毁灭。两者之间不可能有连续性，于是不可能存在因果关系。同样的道理，如果同时存在一粒种子和一棵植物，那棵植物不可能是来自那颗种子。

父：种子和植物之间的因果关系是一种因在果之前的关系，一种时间性的顺序。但是有其他种类的因果关系中，因和果同时存在。

子：举例说？

父：我正在呼吸氧气的这个事实让我活着。因就是空气中的氧，果就是我身体在吸它。这两者同时存在。再说，阳光和吸收它能量的树叶同时存在。再说，一道梁撑起一个屋顶，造成这个屋顶不会垮下的因一因和果同步存在。我的意思是说，从一个古典哲学观点来看，有相伴的因果关系，也有连续的因果关系。每一个连续关系不见得是一个因果关系，每一个因果关系也未必是连续的。这是属于休谟和康德之间古老的辩论。

子：使树叶产生光合作用的阳光，当光合作用出现的时候，原来的阳光就已不存在了，即使更多的太阳能持续而来，更多的光合作用被产生出来，数个分子进入你肺部红血球的氧也是一样的。当然，在某一方面来说，氧是一个整体的现象，一直存在，但是同样的氧不是随时都存在着。氧不是一个永恒性的个体，它不断地在经过转换，阳光也是如此。种子和植物，梁和结构完整的屋顶，这些都不是永恒的，也不是完全独立存在性的个体。我想强调的是，在一个相对层面上，也就是我们大家所知觉的一般真理中，因果关系是无法

避免的。但是如果我们从绝对逻辑的观点来看事物，因果律不可能通过任何永恒和具体存在的个体来运作。所以说，在整个现象世界之中，没有一个地方有一个单独的、固定的、独立的且实质存在的物体。

父：你讲的是事件之间的因果关系，但是也有结构性的因果关系。我们拿一个整体系统举例：漂在水上的一艘船。水的密度是船浮起来的因，船和水同时存在。

子：我说的正是这个。实存个体之间没有因果关系，但是在短暂现象之间有这种关系。你称它们为结构性的，我们称它们为互相依赖性的关系：“这存在，因为那存在，这件事的产生是根据那件事。”没有一样东西是自己存在的，独立于其他的现象。因果链中的每一个元素本身属于永恒变动中一些短暂元素的集合。这个辩论可以显示独立、永恒现象的不真实性，不论是一个神圣的创造者还是一个原子，都不可能没有因或条件而独立存在，独立于其他现象之外。

父：又说到一个在西洋哲学史中不断反复的问题。有人说现象存在是现实，这是经验主义或现实主义的观点。有人说它是全然的幻象，这是绝对理想主义，像 18 世纪贝克莱（Berkeley）的哲学。有人说现象是一连串混乱的事物，之中的任何因果关系完全是一个幻象，这就是休谟的哲学。有人说现象根本不是现实本身，是某一种融合体，是一种人类大脑的建构活动与现实本身的接触，而这现实本身处于我们知识之外，在现象背后。这算是现实本身提供的原物，和人类大脑联想能力的某一种中间结果。换句话说，一方面是真的，一部分由外在世界提供，一方面是由人的脑筋建构起来的。这种宏观的说法，是康德在《纯粹理性批判》中的理论。所以说，在西方哲学中，差不多所有可能性都已经被设定。我的意见是这根本不是一个真正的问题。如果在佛教中，现

象不存在，那什么存在？

子：佛法走的是中间道路。它不否认在觉知的相对世界中，现象有其真实性，但是它否定现象背后有任何永恒的实体存在。这就是为什么我们称它为“中道”，而这种中道既不会掉进虚无主义中——也就是一切都是空虚的，我们的感觉之外不存在任何东西；也不会掉进“永恒主义”中，无疑就是你提到的“现实主义”——也就是认为有一个特殊的现实，独立存在于任何觉知之外，是由独立存在的实体所构成。不可分割的物质，不可分割的意识刹那，这一类的实质个体都是佛法否定的。这很接近现代物理学家的理论，他们已经放弃了粒子像小炮弹或无穷小体的概念。他们所谓的个体或物质，反而是一股凝聚的能量。佛法通过一种智识性的推理过程，引导我们了解到实质世界的非真实性。佛法不认为这个推理过程是一套科学理论，它就是用知识性推理方式检查原子存在的可能性，以及不可分割物体存在的可能性。

父：那佛教是否主张两种层次的现实？现象的层次，以及背后的某一种真实底质，即使它不是由物质性原子组成的，而是能被化为能量的？

子：当佛法谈到现象的“空性”，它说现象“现起”，但它并不以任何方式反映同定个体的存在。例如，现代物理告诉我们，一个电子可以被视为一个微物质或者一个波动。但依一般常识，这两种概念是完全不相符合的。电子造成的某些干扰现象，只能用一种方式来解释，就是电子在同一刹那中同时通过两种不同的洞。根据佛法，原子不能被视为同定的个体，以一种单一、已被决定的模式存在着。这么说，被这些微物质所组成的外在大世界，怎么可能有任何同定的真实性？这一切帮助我们毁掉我们对现象实质性的概念。佛法用这种方式肯定现象的究竟本质是空性，而这个空性之中包含

着无限的潜能。

父：关于物质的本质以及它的非实质化，是谁做出这些前瞻性的假设？

子：佛陀做的。后来两位最伟大的佛教哲学家，西元第二世纪的龙树菩萨（Nagajuna）和西元第八世纪的月称（Chandrakirti）把佛陀的话收集成论述，再加以评论。他们对原子的分析如下：我们就以一般的现象来说，比方桌子。如果你把它的组成部分拆开，它已经不是桌子，而是桌脚、桌面等等。如果再把它们全化为木屑，这些组成部分一个个也失去了它们的特色。如果你再检查一片木屑，你会发现有分子，然后有原子。原子的概念其实在德谟克利特（Democritus）时代就已经在东方被设定出来了。

父：没错，第一次出现原子的概念是在德谟克利特和伊壁鸠鲁的哲学中。但他们从来没有用科学的方式证明，西方古代物理的其他理论也是如此，这些纯粹是理论性的观点。

子：很有趣的是，希腊文中“原子”的意思是“不可分割的”。

父：确实。不可再被分割为二的最终核心。

子：佛法有着类似的说法：“没有任何部分的”，是不可分割的极小微粒。我们假定这些是物质最究竟的组成分子。现在我们拿出其中一个粒子，将它视为一个独立的个体。它如何去和其他粒子结合在一起组成物质？如果这些粒子互相碰到彼此，好比说其中一粒的左侧碰到另外一粒的右侧。但是如果它们有左右侧的话，它们就能够被分割，于是就失去所谓“不可分割”的特性。如果它们既无边也无方向，就必须像是数学定义中的点，没有大小、厚度或实质。如果你想结合两个没有大小的粒子，或者它们无法相碰触，于是无法相结合；或者它们有办法接触到彼此，然后融合在一起。所

以说，一整座山的不可分割的粒子，可以全部化入其中任何一个粒子之中！结论就是，不可分割、不连贯的、有实质存在的粒子是不可能存在的。

再说，如果一个原子有质量和大小，并且带电，它是否相等于它所有属性加起来呢？它能不能在它的属性之外存在？一个原子既不等于它的质量，也不等于它的大小，但是它也不是它质量和大小之外的东西。于是一个原子确实有一套特质，但却不是这些性质的任何一种。原子只不过是一个概念、一个标签，无法代表任何独立以及绝对存在的个体。它只能在相对的方式之下，以约定俗成的形式存在。

父：在德谟克利特和伊壁鸠鲁的论述中，有一种概念说，物质的最终组成分子，甚至于生物的最终组成分子，是一些原子，被组合成各种不同的组态，创造出我们眼前不同形态所显示的不同现象。这些显像只不过是一些幻象，因原子组合的不同方式而产生。但是要说明原子如何组织起来，为什么有些原子可以和某些其他的原子组合在一起，古典哲学家发明了一种理论——当然是完全凭想像的——就是“有钩”的原子。某些原子有钩，可以和其他原子连结在一起，有些没有。他们需要一种说法，解释为什么原子能够以一种特殊的方式组合在一起，来创造出特殊的现象。

子：其实他们所说的非常接近我们今天称为原子之间所发生的选择性互动关系。但是论及物质究竟的组成，佛法会说如果有钩子，那就会有钩子的部分——钩子的顶端、底端等。所以，他们称为不可分割的粒子其实还是可被分割的。

父：当然这么说也对。但不管你怎么说，东方和西方在这个阶段所发展出的精彩理论，都是属于形而上的领域，而不是物理的领域。

子：是的，但是重点是说，当佛法指出不可分割粒子不可能存在，不是以现代科学的方式试图解释物理现象。它所试图要做的，就是要打破我们日常经验中对现象世界具实化的概念。因为这个概念就是令我们执着于自我和现象，这也正是我们为什么用二元对立的方式分割着自我和他人、存在和不存在、执着和排斥等等的因，也是我们所有痛苦的因。

不管怎么说，从知性上，佛法在这一点上很接近当代物理学的某些论点，而它的贡献应该被写在思想的历史中。我们这个时代最伟大的物理学家之一，亨利·马吉诺（Henri Margenau）曾说：“19 世纪末期产生了一种观念，说所有的互动都和物体有关。这个观念目前已被认为不正确。我们现在知道有些是完全属于非物质性的领域。”海森堡说：“原子不是东西。”罗素（Bertrand Russell）说：“说电子是一个小硬块，从根本上违反了从触觉得来的一般常识……物质只是个方便的方程式，用来描写没发生事情的地方发生了什么事。”詹姆斯·吉恩斯爵士（Sir James Jeans），他在里德的演说中甚至说到：“宇宙越看越像一个伟大的意念，而不像一部伟大的机器。”

父：真惊人，不是吗？这些来自古典哲学的灵感，西方的德谟克利特、伊壁鸠鲁、卢克莱修，以及更早的佛教，他们想得非常透彻，也想得非常深。其中一些，虽然演绎自纯粹的思考，没有任何实验证实的可能性，却是现代科学很惊人的前兆。我想在中国哲学之中也可能找到一个惊人的例子。我要指出的是，在西方，这些灵感后来导致实验革命，创造出现代科学。为什么在佛教中没有类似的进化？

子：实验性的印证在佛教中当然也存在，但是我们不能忘记佛法的目标。这个目标是一种内在的科学，一种通过两千年的静虑和对心的研究所发展出来的科学。尤其在西藏，

自从 8 世纪开始，大部分人口主要关心的就是这种科学。目标从来不是要以物理的方式来转化外在世界，向世界下手，而是通过创造更好的人来转化这个世界，让人类发展出对自己的内在知识。这种知识有许多层面。形而上学处理的是究竟、超越性的真理，而在相对的现象界使用这种知识是为了要解开痛苦的绳索。不论是身体的或心理的痛苦，都是负面行为、语言和意念的结果——杀害生命、偷窃、欺骗、毁谤等等。负面意念的生起是为了珍惜以及保护自己，而这种态度自然流露自一个永恒和独特的“我”的概念。相信自我是一个独立的个体，只是将现象具体化的某一个层面。如果我们能够认识我们所执着的这个自我不是真正存在的个体，然后让我们对现象真实性的执着消逝，就有可能打断痛苦的恶性循环。所以说，用理论来否定独立粒子的概念，绝对能帮助我们减轻对现象实体的执着，以及对个别自我的执着，于是可以从负面情绪中解放出来。这种分析会带我们走向一种知识，虽然是一种内在知识，但对外在世界的影响极为巨大，对我们与外在世界关系的影响也不会小。

父：那怎么可能？佛教的理论不是认为外在世界是不真实的？至少它的特质……

子：……是显现的，但是空的。

父：换句话说，建构现实的原子没有究竟真实性的理论，其实从来没有经过任何实验性的印证。你不能那么确定这种说法是对的。所以你建立的这个心灵科学，是根据一个完全没有被印证过的物质理论。

子：这个理论的目的非常单纯，就是要毁灭我们真实的、永恒的现实观念，用的方法就是指出这些观念是不合理而没有根据的。在此，印证来自个人的转化。这种分析从来没有说要细述物理。它的目标不是要解开分子结构、解释星星的

运作等等，而是要以一种极为实际的方式，来对治我们因执着现象而产生的痛苦。

父：好，这还是一样，佛教目标的达成，并不是依据外在世界确实的科学事实，反而是根据一个纯粹的假设、一个方便的观点来看世界，从来没有被佛教徒用实验的方式印证过。

子：事实上，这个观点，在自己所属的领域里，已经被实验印证过。用实验的方式可以知道阿司匹林能够去除头痛，同样地，以这种方式对自己的内在下工夫，能够去除憎恨、欲望、嫉妒、骄傲，以及所有一切会干扰心的东西。对我来说这种实验的结果，最起码和阿斯匹林一样有效吧！

父：可是对我来说这种说法就像是：让我们拥抱某个针对现实的观念，因为这个观念对我们是方便的，让我们建立起一种合适我们的伦理哲学。

子：这不只是一种方便的现实概念。当我们用一种知识性的、逻辑性的分析来否定不可分割粒子的概念，我们能够去除我们心中对现象具实性的意象。我们想得到的是对痛苦的有效解药。如果这个目标达到了，心灵道路的目标也同时可以达到。射箭的时候，你不能忘记目标。成功的定义可以是登陆月球，或是控制物质到能够炸掉全世界的地步，但这种成功绝对是值得怀疑的。科学费尽了几世纪知识和物质的努力，世世代代的人类将一辈子奉献给它，达到了为自己设定的一些目标。佛法的目标不同，经过这么多代，也是奉献了同样巨大的努力。

父：佛教的想法是完全可以理解的。但这不能改变事实，它面对精神救赎的方式不是根据客观知识的基础，而是根据一个对它有幫助的假定。

子：那什么叫作客观知识？没有测量的系统，就不可能认识初级粒子。同理，脱离任何人为概念的宇宙也不可能被人的头脑所理解。到底是什么附着在现象的真实性上？就是心。那我们在对什么下工夫？就是心！如果我们成功地解除心觉知世界的具实方式，而这种觉知方式创造出无限的痛苦，那不可否认的，这就是客观知识，不是对自然世界物理的客观知识，而是对痛苦机能的客观知识，而同样不可否认的，这个结果是心灵科学的实验印证结果。

父：关于你所谓的实验印证，我还未完全被说服。

子：难道你认为实验印证只能应用在物理现象上面吗？如果采取这个观点，只有数学和物理科学能被称为真正的科学。准确地说，任何科学都必须从某些假设开始，然后从经验的领域中出发，为的是用经验来证实或否定这些假设。为什么这些条件一定要被局限在物理，所谓的客观领域中？再说，我也看不出你前面所提的必要性，要让心灵科学和个人进步分开来。达到平静的境界，当然是心灵科学的实验印证之一，就如同自由落体是地心引力实验的印证。

除了心本身，没有一样东西能够让我们知道心的究竟本质。如果内省作为一种科学方法在西方心理学中已经失败且被抛弃了，那是因为使用它的人没有适当的工具来进行实验。他们完全没有训练，完全没有心灵领域的知识，也完全不知道如何让心平静的技巧，让心背后的本性能够被观察出来。这像一个人用一个不稳定的电表来测电，最后得到的结论是：电是无法测量的。

心灵技巧的学习需要精进，你不能一挥手就不算，就因为它们不属于西方世界的主流思想——在此我们必须承认那大部分是物质的而不是精神的——也因为你没有意向去体验这些事。怀疑是容易理解的，但是缺乏兴趣，或

不愿去印证另外一种方式，这才是难以理解的。事实上，反过来说，也会遭遇同样的问题：我认识的一些西藏人绝对不愿意相信人类已经登陆了月球！

五、寻找实相

空性不但不是虚无，也不是现象之外或不同的空虚空间。它是现象的本质。这就是为什么最基础的佛教经典之一说：“空即是色，色即是空。”

父：我想我们不该再绕了，直接来谈佛教的中心主题。最主要的，我们必须回答最特别的问题：佛教是哲学吗？还是宗教？它是一个形而上学的系统吗？佛教的真正核心是什么？它如何看待世界以及人类处境？这种看法又如何解释佛教徒的生活方式，以及我们前面讨论中所提到的所有心理技巧？

子：我在此不得不引用密果的话。在他的《佛陀》一书中有了以上问题的完美答案：

“关于佛教究竟是宗教还是哲学有很多讨论，这个问题从来就没有被解决过。以它被问的方式而言，这个问题只对西方人有意义，因为在西方，哲学只是知识的一支，像数学或植物学。也只有在西方，哲学家是一个人，通常是一个教授，当他上课的时候，他会教导一些特定的学说，但是当他回家以后，他的生活和他的律师或他的牙医是一样的，而他所教导的一切对他的生活方式并没有任何影响。只有在西方，宗教对大部分的信徒而言，是一个小空间，在某些特定的日期、某些特定的时刻、或者某些约好的状况之下被打开，而在没有实际做什么之前又被牢牢地关上。东方也有哲学教授，但是东方的哲学家是一位以身作则的心灵导师，在他身边的徒弟希望追随他的典范。他所教导的从来不是对纯粹知识的

好奇，这些教导唯一的价值在于它的实践。这么看，去谈论佛教是哲学或宗教似乎没有多大意义。它是一个道路，一种救赎的方式，引导佛陀走向证悟。它是一个方法，一种向心灵强烈下工夫而得到解脱的方式。”

所以，我认为用最简单的方式来定义佛教，就是首先把它视为一条道路。这个道路的目标就是要达成我们所谓的“完美”：究竟知识、证悟，或者，用技术性的名词来说，佛的境界。

父：这个境界是不是要通过许多延续的生命来达成？

子：是的，但是当然必须在某一个生命中完成，像是释迦牟尼佛。他的证悟，有时也被称为“觉醒”，是许多世发展智慧、爱和慈悲的最终结果。

父：在达到完美境界的一刹那，我们会消失吗？

子：干吗消失？谁要消失？正好相反，达成证悟，完成自我福祉之后，佛陀便展开庞大的助人行动，教导他人，指引他们道路。他的教义是心灵成就的直接表现，像是导游手册，引领他人走向佛陀自己曾走过的道路。

父：这么说他的自我并不会消失？

子：唯一会消失的，而且是完全消失的，就是无知。相信一个自我的存在，是无知最主要的一种表现。当无知消失了，对自我错误的概念也跟着消失了。成佛的意义是对事物究竟本质的觉知，不是一种重新建立，而是一种发现。事实上，最基本的观念就是所有的众生都有佛性。这种达成究竟知识并内在转化的潜能存在于每一个生命中，像是一块金子，即使是埋在地底下，纯度也无法改变。在一般的众生之中，佛性的完美潜能被埋在众多障碍的层面之下，这些层面是由我们已经提过的负面心理因素所造成的。而这些心理因素的

生起，是因为执着于实质存在的自我及现象。于是“道路”就在于要化解掉所有掩盖真正本性的东西，让我们能够看到它真正的面貌。经文里说，如果我们没有这个潜能，成佛的愿望就像是要让煤炭变成白色一样困难。所以说，佛教的道路是一种发现的道路。

父：这令我想起很多柏拉图对于回忆的理论。对苏格拉底而言，学习是一种回忆我们所遗忘的事物的过程。

子：从另外一个角度，这也是一个净化的过程，不是要净化什么原罪或者什么本来的不干净，而是净化那些并非固有但却把我们深层本性隐藏起来的東西。就像飞机往上飞过云层。从地面上看来，天空可能是灰蒙蒙的，好像太阳根本不存在。但是只要你在飞机上，穿过云层，会发现天上太阳正在灿烂地照耀着。佛教的道路就是这样。

父：苏格拉底在许多对话中，提到关于这一点的论述，尤其是在《美诺篇》中。严格地说，对苏格拉底来说，所谓学习并不是学任何东西。当我们学习的时候，我们事实上在回忆。所有人都拥有一种在出生之前就存在于内的知识，一种与生俱来的知识。在生命的过程中，错误的知识、意见和人为的心理状态，会掩盖住你刚才称为核心金块的东西。苏格拉底为了表现学习基本上就是回忆的过程，带来了一位名叫美诺（Meno）的年轻奴隶，然后问他主人：“你能非常确定这个奴隶在你家出生？而且从来没有受过教育？”接着，他在沙上用一根棍子画出图案，只是用问问题的方式，让这个奴隶重新发现一个几何理论的证明，并且非常小心地不给他任何线索。这就是苏格拉底的方法：用问问题的方式来进行教育，不用教的，反而让一个人重新发现他本来就知道却没有意识到的东西。这个概念是说，我们已经拥有知识，我们只是需要把自己放到一个状况中，让那个宝藏显现出来。

可是在佛教里面似乎有另外一种假设。我对佛教非常好奇，有太多我不懂的，我想知道，佛教教导的是不是说众生从一个轮回转向另外一个，而最终快乐的目标是不再轮回，最后从连续轮回中被解放，然后让自己融化到非常的宇宙中？

子：并不是说要融入到某一种绝灭的地步，而是要发现自己内在究竟的智慧。目的不是要离开这个世界，而是不再被它奴役。世界本身并不是坏的，只是我们觉知它的方式错了。一位伟大的佛教导师曾说：“不是现象把你捆绑住，而是你对现象的执着把你捆住。”所谓“娑婆世界”，也就是“存在世界的恶性循环”，是由无知所撑起的，是一个痛苦、散乱以及混淆的世界。我们永无止境地在此娑婆世界之中游荡，被我们行为的力量，也就是“业”所带动。“业”的概念跟一般所谓的“命运”相当不同。它不像印度教里面，起自一个神圣的意志，也不是来自偶然。业就是我们行为的结果，我们种什么就收获什么。并没有任何力量强迫一个生命以某一种特定方式轮回，除了我们的行为模式所累积的力量。这里所谓的“行为”包括所有的意念、语言和作为，不论是正面或反面的。可以相当于善与恶的概念，但是必须记住，善与恶不是绝对的概念。我们的意念和行为被视为善或恶，应该根据它们背后的动机是为了要助人还是要害人，也应该根据它们的结果是否造成了我们和他人的快乐或痛苦。

父：我们事实上又回到伦理道德的问题。

子：你可以称它为伦理或道德的问题，但是它事实上是有关快乐和痛苦的运作机能。我们每一刹那都在经历过去行为的结果，而现在的意念、语言和行为正在塑造未来。在死亡的那一刹那，过去所有行为的模式，就会决定我们下一个存在的状况。我们所种下的种子发芽，成为花朵或毒草。另外一个比喻，有时会被用到，就是鸟在地上停歇。鸟的影子

一就是我们的“业”——本来是看不见的，这个时候突然出现。一个比较现代的比喻是说，在死亡的那一刹那，就等于在冲洗我们一辈子所拍摄的那卷底片，而这卷底片也包含了我们所有过去世所拍摄的一切。

父：我们所有过去世？

子：在即将要结束的这一生中，我们可以在所累积的“业”上增加或去除一些正面的或是负面的行为，改变我们的“业”，净化它，或是让它变得更糟。在死亡之后，我们会进入所谓“中阴身”的过渡时期。在这个过程中，下一个生命开始形成，并逐渐开始清楚。在“中阴身”中，根据我们正面或负面的行为，意识会像风中的羽毛一样被带动，结果则是一种快乐、不快乐，或者两者融合的状态。其实，这让我们对任何遭遇产生一种很冷静的态度。我们是什么样子，只有自己能够负责。我们是自己过去的结果，未来就在自己双手中。

父：这么说，真的有多重生命的观念，有轮回？

子：行为一旦被完成，迟早会带来结果，然后带动我们进入其他形式的存在中。所以说，除非有能力让自己解脱出来，轮回的循环几乎是无止境的。因为我们一直无法停止负面和正面行为的交替，所以就一直上上下下，从这一辈子到下一辈子，有时候快乐，有时候痛苦，就像一个水车上的水桶，轮流起起落落。整体而言，这个现象世界是无始无终，但是每一个个别生命有潜力打破这个恶性循环，通过净化自己意识河流的方式达到证悟，从此从轮回循环中解脱出来。换句话说，我们可以终止痛苦的原因。要到达此结果，必须切除问题的根，也就是它的因——相信自我为实存的无知。

父：这么说，你同意阿弗瑞德·福雪（Alfred Foucher）的话？他比较基督徒和佛教徒对灵魂不朽和死后生命的概

念说：“对基督徒而言，救赎和不朽的希望就是生存的希望。对佛教徒而言，这个希望是消失的希望。”

子：是不再被生的希望。

父：他说的是“消失”。

子：这个词是错的。这还是老观念，认为佛教是虚无主义！为什么说是“中道”，是因为佛法不走向极端的虚无主义和永恒主义。相信自我为实存的无知消失了，但在这个消失的同时，证悟的无限特质也会圆满地显现。没错，到了这个境界就不会因为负面“业”而被再生，但是因为慈悲的力量，为了他人，我们继续存在于现象世界中，而不会被陷在里面。“涅槃”在西藏翻译中是“超越痛苦”的意思。如果有任何东西会消失，绝对是痛苦以及痛苦所产生的混乱。

父：“业”、“娑婆世界”和“涅槃”不是藏文吗？

子：不是，是梵文。西方较常使用这些词，而不用相对等的藏文，因为梵文的音比藏文听起来更加熟悉。

父：因为梵文属于印欧语系。

子：是，而藏文是属于藏缅语系。直到 20 世纪中期，西方大部分的翻译把“涅槃”称为某一种最后的消灭。达尔曼把它称为无神主义和虚无主义的深渊，伯恩诺夫把它称为“毁灭”，黑格尔和叔本华把它称为“虚无”。最近罗杰·波尔·德华特 (Roger-Pol Droit) 在《虚无的跟随者》(*Le Culte du néant: The Cult of Nothingness*) 中，从历史的观点追踪了这个误解的过程。藏传佛法属于大乘佛教。根据大乘，“娑婆世界”或“涅槃”都是被认定为“极端”。达到佛的境界者不处于这两者之中。他不处于娑婆世界，因为他已经从无知中解脱出来，已经不是业的玩物，不被业无穷地带入轮回；他也不停留在涅槃的平静中，因为他对仍在受苦的众生生起了无限的慈悲。

父：那他怎么做呢？

子：他实践在证悟之初所发的誓，刻意继续显现——不是因业的约束，而是通过他慈悲的力量——直到现象世界解除了所有痛苦；换言之，只要还有众生被无知奴役着，他将继续显现。他从娑婆世界中解脱出来，但是他不停留在涅槃。就是因为这样，我们才会谈到诸佛菩萨以各种不同的形式显现，为的是成就众生的善，引导众生走向证悟的道路。在这些之中包含完全证悟的伟大老师们。

父：佛教中有没有“超越”的概念？

子：有。举例来说，我们说佛有“三身”。“法身”超越所有的限制和观念，“报身”是纯粹的爱和智慧，而“化身”就是佛的本人。好比说释迦牟尼佛，我们能够遇得到他的肉体。但是我们不应该在这里认为“超越”指的是在我们之外，居住于某处，至高无上的神。“三身”是每一位众生中存有的佛的本性层面。这是大乘的观点。

父：在历史中，小乘和大乘是什么时候分开？为何要分开？

子：我想你可以猜到，大乘和小乘对这些问题有不同的看法。小乘的教义全部包含在大乘之中，而大乘在这些教义上再增加新的层面。关于这一点，在佛教之中已经引起了很多讨论。根据大乘的跟随者，佛陀在一生中做了小乘和大乘的开示。但他是根据个人根器而教导的，所以他只传大乘给心量有足够开放性的人。我们谈的不是秘密性的教义，虽然这些在佛教中也存在，而是佛陀那个时代一些不同层次的教法。这些不同层次当时并没有被给予不同的名称。

大乘强调的是，只让自己从痛苦中解脱是一个极为有限的目标。当我们承诺走上这条道路的同一刹那，动机应该是

为所有众生而成佛。要转换自己，为的是得到能力来帮助其他人从痛苦中解脱自己。我们要想：“我只是一个人，而宇宙间有无穷数量的其他众生，任何发生在我身上的事，不论是好的坏的，跟他人的痛苦和快乐比较起来微不足道。”大乘的深度在于它对空性和绝对真理的观点。空性和虚无毫无关系，而是要去了解现象没有自主的存在。小乘的跟随者对这种观点有所争论，也对大乘传承的真实性有所怀疑。在此我应该提第三乘，这和其他两乘同样起源于印度，但是特别盛行于西藏，叫作密乘或者金刚乘，在大乘之上增加了许多修行道路上的秘密技巧。

父：当佛教徒谈到苦，我感觉他们只是在指负面情绪所造成的苦——嫉妒、憎恨、羡慕、权力欲望所造成的失望、狂怒及必然跟随而来的失望、失败、仇恨，以及对负面心态的服从。简而言之，我觉得这些都是属于我们自己的缺陷所造成的苦，做错的事、弱点、过度的傲慢。苦应该还有许多其他的起因吧？佛教如何解释营养不良的苦、饥荒、种族被歼灭，被暴君施以酷刑，被愤怒的群众刺死？在这种受苦的状态之下，我们是受害者，不是苦的起因。要解决和消除这种类型的邪恶，绝对需要比佛法证悟还要实际和实在的解药吧！

子：当情况失控时，重点必须放在实际的解药上。但是就算是这种状况，任何长久的和平终究只能来自态度上的转变。首先，我们不要忘记酷刑和战争最主要的起因还是憎恨，统治的主要原因是贪心；而憎恨和贪心两者都起于自私的膨胀，对一个“我”这个概念的执着。到现在为止，我们一直在强调这些主要起因——恶意、欲望、骄傲等。但是大部分缠住我们的其他邪恶皆源自这些负面的心态，以及这些负面心态的延伸。

父：可是在某种情况中，受害人并没有憎恨。

子：我们已经谈过如何去了解这些似乎不必负责任的痛苦，也就是别人硬压在我们身上的痛苦，还有天灾或疾病。这些不幸既非天意，也不是固定的命运和机遇，而是我们自己行为的长期后果。它们像是我们自己射出去的箭，又回到我们身上来。我可以理解，佛法中“业”的整个概念可以令人很不安。它教我们的是，任何发生在我们身上的事绝不是巧合。我们现在受苦的因正是自己创造出来的。以一个似乎完全无辜的人来说，好比说一个病危的儿童，或者一个有很多优点的人，却仍然要经历一些可怕的悲剧，这是特别令人不安的。我们是一组复杂因缘关系的结果，一些行为的融合，这些行为有时候是优秀的、正面的、利他的，有时候是不健康的或是毁灭性的。渐渐地，这些因会成熟为果，当我们连续生命展开时被表现出来。如果我们用另一种形而上的框架来看的话，就会很难看出我们现在的快乐和痛苦，如何是很久之前行为的结果。但是像在佛教这种接受轮回概念的宗教中，这一切是合理的。于是我们没有理由抗拒现在的遭遇。我们的态度也不该是屈服，因为现在有机会来弥补这个状况。正确的概念就是要认清需要做的事，或者不该做的事，为的是建立快乐，从痛苦中逃离出来。如果我们了解负面行为会导引自己和他人的痛苦，正面的行为会导引快乐，那就靠行动，播下“善种”的行为来建立自己的未来。有句俗语说：“如果你坚持把手放在火里，你就不该希望它不会被烧到。”这种行为的选择不是因为我们会被“嘉奖”或“处罚”，我们只不过是受因果定律的支配。佛陀举过很多关于业力的例子。举例说，如果一个人曾经减少其他众生的寿命，不论是减少人或动物的寿命，在未来世自己的寿命也不会长，或者会死于意外。但是如果这个人在其他时候也做过很多很正面的事，那一辈子，虽然可能很短，还是会快乐而发达的。这一种组合的可能性无穷，据说只有佛陀的全知才能辨识出任何个人

“业”的复杂性。

父：没错，但是也有其他自然类型的痛苦。比如衰老，或是死亡。

子：佛陀在他第一次开示就说明了“四圣谛”——现象世界痛苦的圣谛、痛苦泉源的圣谛（造成业的无知和负面情绪）、结束痛苦可能性的圣谛，以及走向结束痛苦道路的圣谛。这里所谓的痛苦当然包括生、老、病、死，也包括面对敌人、失去亲人等等。这不是对生命的一种悲观的态度，只是在强调我们更需要意识到痛苦，让我们可以用正确的方式去解决它。说实话，如果没有解决的方式，也就没有什么好为痛苦忧心的。

父：你说的痛苦是指人类的命运？还是动物的？还是任何的？

子：这里讲到痛苦的概念包含了一切的过去，过去世所受的苦，以及一切的未来，未来世所要受的苦，指的是所有众生。

父：但是最基本的痛苦——生，一个经历最负面的行为和无用激情的生命，再加上病、死，这些苦的体验都可以在不同层次的悲剧状况下发生。你可以控诉西方的科学——技术和物质化，说它们已经看不见某些价值，可是请你反过来看看加德满都街头上日常生活的情景！你可以一直谈论西方某些经济的失败、失业率的成长等等。但是怎么说，跟一位尼泊尔工人比起来，一位失业的法国工人算是百万富翁。在尼泊尔，一个月一百美元的薪水算是高薪，四十美元算一般。人类在西方社会生活的环境，就算有许多不足之处，至少已经为所有人，包括所谓的低下阶层，消除了某些痛苦：恶劣的环境、极端以及残酷的生理苦难。在东方，这些持续存在，

而且范围广泛。对我而言，佛教似乎已经失去了解答“实际”问题的概念。在哲学观点上，人类的命运就是人类的命运。我们很清楚，一位美国百万富翁的精神状态可能比不上一位尼泊尔苦力。你的名字可能是罗斯柴尔德（Rothschild），却照样因走投无路而自杀’这我们在 1996 年见识过。虽然如此，对大部分人来讲，日常的快乐和痛苦必须依赖另外一整套形而上之外的因素。

子：我觉得当我们看到加德满都街上肮脏的情况时，必须小心，不要太快下结论。这是大家都可以看得到的，当然很遗憾。加德满都就像东方很多都市一样，因为疯狂的扩展而产生了许多问题。一方面是因为人口爆炸，以及危险的工业化为乡下逐渐带来贫困；另外一方面，是因为都市居民期望得到更好的生活，而这种期望经常落空。我们见到印度和尼泊尔的贫困，感到震惊。这种震惊并没有错，但是在震惊的同时，我们经常会忽略这五十年来的进步。尤其是印度，仍然能够保持一个民主制度之下选出来的政府。种姓制度中许多低下种姓的印度人不但可以受教育，也可以做一些以前只为高等种姓保留的工作。印度还是有很多人生活在贫困标准之下，但是整个人口的四分之一现在已经有一个可以被接受的生活水准。你想到的是我们西方世界同胞所享受到的社会福利，但请不要忘记，这些也是最近的事情，是在两次世界大战之间发生的。对像尼泊尔和印度这么贫困的国家而言，很难想像在短期内可以提供负担整体人口这么昂贵的社会福利，而人口又那么快速地增长，他们的资源根本就不够。回想一下，17 世纪的巴黎和伦敦简直就形同大化粪池，但当时也没有人怪罪心灵信仰的问题。我不认为佛教忽视了实际的解答，但是东方比起西方所要面对的穷困，因为许多原因而更加庞大。这些原因属于地理上、气候上的，还有人口分布上的。印度苦难最大的原因绝对不是精神价值的问题。

为什么印度这么穷困，那是因为有 9.5 亿人口。在人口过剩的情况之下，还要加上极端气候的挑战。在欧洲不会年年受到这种旱灾之苦，然后灾难性的水患接踵而至。

至于战争之苦、受刑之苦、被压抑之苦，这些苦在各地随时都可以看到。它们是无知的后果，不幸的果实。面对如此的苦难，任何一位佛教徒，任何一位基督徒，任何一位有自尊的人，不论自己有没有宗教信仰，要对得起自己就要尽自己所能来帮助别人。对信徒而言，这也算把宗教运用到日常生活中的一种方式。对非信徒而言，这也算是一种自然的、由心而发的慷慨表现。一个好人会尽其所能来让饥饿的人吃饱，给寒冷的人居住的地方，给生病的人适当的药物等等。不这么做就是失去了人类的责任感。

父：这么说又回到伦理哲学的问题。你刚才形容的是一种非常高尚的行为，有一点像西方中世纪圣人和功德主的行为。在那个时代，面对如大海那么庞大的贫困和痛苦，以及极低的生活水准，一个人根据基督教慈善的精神尽其所能，安慰并解除穷人、乞丐、病人、麻风患者的不幸。另外的做法，也就是现代西方的概念，就是改革整个制度本身。必须创造一种社会让这种类型的贫困消失，不再需要依靠个人的行为来解决问题。所以，我感觉在佛教的观念里，人受苦的主要原因是因为他对自己的意念没有控制力。但是世界上有很多客观的苦难跟这些完全无关。

子：当然，我们也正在谈这些其他种类的痛苦。如果没有对立和仇恨的意念，一场战争如何爆发？

父：这样说也对。

子：为什么大家说西藏人，大体上是一个平和的民族？

父：也对。

子：因为除了战争之外，绝对有其他方法来解决冲突。这些方法有其明显的成果，甚至扩大到一个社会、一个国家的层面上。

父：从这个层面来说，你对了。

子：这就是某一种观点的实际结果，某一种关于生命是什么的观念。

父：对，但是南亚猖狂的贫困不只是因为那儿曾经发生了战争，是因为缺乏发展，是因为他们还不会操控经济结构，也可能是因为人们用一种怀疑的眼光看待科学技术的运作。西方社会中某些类型的痛苦已经消失了，这是因为客观的科学被运用到客观的现实上。拿疾病为例，你不能否认西方人平均寿命的增长是因为医疗越来越发达。病人，不论多穷，都在社会福利安排之下得到保护。这些安排，没错，非常昂贵，但是也能够代表西方道德中的团结和人性。这不需要依赖某一个个人行善或做出某一个决定，而是依赖一个制度，当任何人生病时，这个制度就会自动运行。这些源自科学知识的技巧，同时也减轻了人们生理和心理的痛苦。生理的疾病也会产生激烈的心理痛苦。在这一方面，我们针对可见的外相来对抗邪恶。

子：我不认为任何佛教徒会否定这方面的进步，不论是医学上的、赈灾组织上的、社会福利上的，或者物质和科学发展上的，只要这些有助于减轻痛苦。我举一些佛教社会中的例子。斯里兰卡是以佛教为主的国家。它有南亚最高的教育普及程度，以及惊人的保障制度。斯里兰卡也是南亚唯一一个成功抑止人口增长的国家，这是因为有赖于避孕措施的推广。虽然政府大部分的成员是佛教徒，但这些进步却来自一个非宗教性政府的作为。泰国有几位佛教和尚，以非常积极的态度对抗毒品和爱滋病，有些在他们寺庙中照顾被家人

唾弃的吸毒者和爱滋病带原者。不丹是一个佛教国家，百分之三十的总预算花在教育上，应该是全世界最高的比例。不丹也是少数在环境没有被破坏之前，就设立好非常严格的环境保护政策的国家。打猎和钓鱼被严格禁止，砍伐森林也一样。

掉进任何极端都是不好的。当物质性进步能有效减轻痛苦时，否定它或不信任它是荒谬的。但是另一个极端也不健康：忽略内在发展，纯粹去经营外在发展，很可能从长期来讲会造成更有害的结果，因为这就是不容忍和攻击性的来源、战争的来源、无法满足的占有欲望的来源，于是导致整体的不满足的、权力的追求，以及自私。理想中，我们应该非常有选择性地运用物质进步，让它不要侵犯我们的心和我们的活动。而我们自己应该把重点放在内在发展上，因为那样可以让我们成为一个更好的人。

父：你说得完全对。还有一个问题是宗教之间的距离，宗教领袖或许能彼此尊敬，但这种互敬不见得能够散播到大众信徒身上。这无法阻止基督教徒和伊斯兰教徒在波斯尼亚互相残杀，或者伊斯兰教徒和犹太教徒在巴勒斯坦相互毁灭。回到教义上的问题，我认为佛教不能视为一种一神论宗教。

子：不能，因为佛教之中没有创造世界和众生的造物主概念。这我已经提过了。但是如果当你说“上帝”的时候，你的意思是“绝对真理”、“存在的究竟本质”，或是“无限的爱”，这之间的差别只是在于文字的不同。

父：在宗教历史中，多神主义和一神主义之间的差别非常大。

子：佛教也不是多神主义。在西藏传统中有一整套“本尊”的形象，但这些和所谓的“神”，具有任何独立、真实存在

的个体，是没有任何关系的。它们是智慧、慈悲、无私等的显现，当成静坐的对象，能够让它们所代表的特质真正呈现在我们身上。这需要用观想的技巧。这方面我待会儿再谈。

父：在我们所了解的宗教历史中，一般的概念是说一神论比多神论进步得多，因为多神论代表的是各种形态的迷信。但是我又感觉主要的一神论宗教，不论是过去或现在，也有很多禁忌、仪式以及戒律，对我而言是荒谬的，并且有许多我认为完全属于迷信的作为。所以我看不出来一神论如何优于多神论，相反地，我愿意说多神论比一神论更有容忍性。

子：现今还是认为一神论优于多神论。在印度和尼泊尔，多神论仍存在。

父：褊狭是因为一神论而起的。当人们允许自己说：“只有一个真正的上帝，他是属于我的，所以我有权力毁灭所有不相信他的人”，褊狭的循环就开始了，宗教战争也就开始了。

子：很悲哀，但的确是这样的。

父：这的确是一个历史事实，是一种到今天还缠着我们的邪恶，即使今天我们谈的都是容忍和多重制度主义。

子：世界上仍有借宗教之名进行的种族大屠杀。褊狭有两种主要形态：第一种是当人们没有深入自己宗教的深层意义时，不用纯正的方式实践它，反而拿它作为一面旗子，用来煽动地方性、民族性或国家性的情绪；第二种就是诚恳实行自己宗教的人们深信所信仰的真理，到他们认为可以用任何方式把这些信仰强加到别人身上的地步，因为他们认为这样做是在帮助别人的情况。前面的部分，也就是他们对信仰的信心，是可敬的，但是随之而来的是错的。他们不知道如何尊敬其他人的宗教传统，以及人类本身的多元性。丹增仁

波切经常说：“我们应该对自己的心灵道路有完全的信心，同时我们对其他的真理也要有完全的尊敬。”

父：以神学和宇宙论而言，所有一神论宗教的共同点是创造神话。我们最熟悉的当然就是圣经创世纪中的神话，当然也有其他的，好比说柏拉图在《蒂迈欧》(*Timaeus*)中的造物者，它就是世界的创造者。在无数宗教中，都有世界被创造出来的概念，包括多神论。一神论的宗教更进一步有个人上帝的概念。犹太人、基督徒和伊斯兰教徒共同认为，上帝看着每一件事，监督着每一件事，而这个概念也被伟大的哲学家们所拥护。亚里士多德著名的《形而上学》第十二章中就提到这位创造世界的、全知全能的上帝。后来的伟大哲学家，尤其是笛卡儿和莱布尼茨同样也相信这一点。而根据笛卡儿，这个上帝创造永恒的真理，能为全部的现实负责。为什么佛教没有类似的概述？难道没有宇宙被创造这件事吗？没有一个个体的上帝，它的眼睛看着、耳朵听着全人类？

子：没有，完全没有。我已经提过佛教的论证。一个永恒、全知、独立的个体不可能创造任何东西，而同时不失去他永恒和全能的特质。世界的运作完全根据因果定律和相互依存定律。如果大家认为上帝是基督徒有时形容的“无限的爱和智慧”，那么佛教对接受这种神的概念不会有问题，这只是字眼的问题。

我想在此说几句关于佛法所说的究竟真理。我们必须分成两种的层面来看：我们所辨识的现象世界属于相对真理。而万物的究竟本质，超越任何存在或不存在的概念，超越显像或泯灭，超越动或不动，超越单数或复数，这属于绝对真理。于是绝对真理就是空性的体现、证悟，无二元对立，只能通过修行经验去理解，而不能通过分析性的思考。

父：那你所谓的空性是什么？是虚无吗？

子：很多人对“空”的概念不安，甚至害怕。他们认为不可能有东西从“空”中生起，任何东西在“空”中也无法正常运作。而在这样的“空虚”中，没有任何定律可以运作，包括因果律。他们想象的“空”是没有潜能显现任何东西的。这个想法令他们不安，那是因为他们把佛教所谓的“空性”和“虚无”混在一起了。“虚无”之中，一无所有。而“空性”事实上是“虚无”的反义词——它是一种宇宙性的潜能，宇宙、众生、动作、意识。任何现象，如果究竟本质不是空性的话，根本不可能显现。以下只是一个意象，但也是用同样的方式来说明，可观察的世界如果没有一个空间让它展现的话，它就不可能展现。如果空间有自足的实质，如果空间是永恒的，那么任何显现和转化都将成为不可能。所以经文里面说：“因为有空性，一切方能存在。”所以说，空性之中隐含了一切的可能性，而这一切的可能性都是互相依赖的。

父：你在玩文字游戏。你在这边引用的“空性”，并不是在说个人意识的消灭，反而是一种空的空間的意思，等待被现实充满的空间。

子：不，不是这样。用比喻说空间允许了世界的形成，只不过是一个意象，想表现现象世界中，包括自我或外在的世界，都没有任何东西是具体的、永恒的，或有具足的存在性，而正因为缺乏真实存在才能让现象无限制地被显现。所以说，“空性”不像一个容器中的空白空间，而是容器本身的本质，也是它所包含的任何东西的本质。

为什么要分辨相对真理和绝对真理？因为只要现象的究竟本质与现象显现的方式被混为一谈，只要我们认为现象本自实存，我们的心会被无数的意念、正面或负面情绪所充满。当然，我们可以试图针对每一个情绪下一种特定的解药，好比说，用同情来针对嫉妒，但是没有一个单一解药能够毁

灭无知，毁灭我们对现象真实性的执着。为了要切断那份执着，我们必须认清现象的究竟本质，也就是我们称为“空性”的东西。对任何一个达成佛陀全知境界的人，事物的究竟本质和它们显现的方式之间并没有矛盾。对于看似现象的东西的觉知仍然持续着，但这种觉知不再被无知所扭曲，不再把现象当做本自实存的个体。它们的究竟本质——“空性”同时也被觉知。

父：这到底如何发生？

子：空性并不是什么和现象分开的东西。它就是现象的本质。在相对真理的领域中，假如以佛法兴起时代的科学知识来看，佛法对世界的概念很接近自然科学的概念。根据佛法的宇宙论，世界首先由“空中粒子”的连续状态而形成，这些粒子收缩、变更，成为宇宙组成的其他四个元素，或者说四个原理——水、土、火和风——的个别组成粒子。然后再到一个极为广大而原始的海洋，被风刮起成为一种像奶油一样的东西，固化之后，产生了各大州和山脉等等。这整个过程遵循着因果定律。佛法说世界是没有“开始”的。事实上，我们没有办法说时间有开始，因为任何一个显像必须有一个之前造成它的因子，而在任何东西显现之前，时间的概念是没有意义的，时间只是一个观者赋予一连串刹那的概念。时间没有自足的存在，因为我们无法感受任何不属于刹那之外的时间。时间和空间的存在，是相对于某些特定的参考系统，以及我们自己的经验。

父：这很像康德所说的：时间本身没有存在性，它只是人类觉知现象的一种模式。

子：时间在现在之外不存在。当现象缺席，时间怎么可能存在？时间和变化有关。过去一刹那死了、过了，未来一刹那尚未诞生，而在当下一刹那中，时间的进行方向是无法

察觉的。佛教形而上学也谈到一种“第四时间”，超越另外三种——过去、现在、未来——代表的是不变的绝对性。

父：不变的时间？这本身在词义上就矛盾了吧。

子：其实不会。“第四时间”不是真正的时间，只是一种象征性，表达出“绝对性”是超越时间的，而时间是属于现象世界的相对真理。佛教宇宙论也谈到循环，宇宙的循环有四个阶段：形成的阶段、存在的阶段、被毁灭的阶段，以及什么都不显现的阶段。之后，一个新的循环便开始。

父：斯多葛派提出一个理论：宇宙的历史永远都要从“零年”开始，会阶段性地回归到这个点，而且是在一场大灾难之后开始。

子：佛法并不是说同样的事情会永恒地反复。那样就没有什么意义。反而是说现象永无止境地展现，根据因果的定律，根据“业”。

父：所以说，除了古老的面貌之外，佛教宇宙论的教义并不会在根本上反对科学发现？

子：当然不会，因为佛法的宇宙论是属于相对真理，一般真理。相对真理是根据历史中不同时代、不同种族所拥有的共同感觉。但是谈到意识的起源，佛法就和科学理论有相当大的出入。在我们过去的一次讨论中，我提到佛法认为意识不可能产生自没有生命的物质。现在这一刹那的意识是前一刹那所引发的，同时又引发了下一刹那的意识。我们说过，世界没有一个真正在时间上的开始，意识也如此。这也就是为什么我们认为在受精的那一刹那，给予新形成生命活动力的意识火花，只能由同样性质的事件引发。这种意识的产生，就算在我们能想像最原始的单细胞动物中，也是依靠同样的一种火花。

父：根据传统的形而上概念，任何属于意识的只能从意识中生起，物质也只能从物质中生起。这在柏拉图的理论中、在 17 世纪的哲学中、在笛卡儿的论述中，都可以找得到。笛卡儿说，果不可能大过因。但是整个现代科学，根据我们无法藐视或忽略的实验和观察，显示这一点是错的。这就是你以前的指导教授孟诺德在《机率和必要性》中提出的论点：生物界源自物质界，而意识源自生物界。这是一个进化的过程——从物质中生起生命，然后物种的进化渐渐走向意识和语言。我们可以说这是当代科学一般都能接受的说法。

子：根据佛法，意识并不只是无生命更复杂和完美的发展，必须有一个质上的变化，不只是一个量上的。当生命形式越高，神经系统组织越来越复杂，这和逐渐增加的智力有关。这一个观察本身没有问题。但是，佛法认为就算是最简单的生命形式也都有某一种形式的意识。或许是极为原始的意识，但异于物质本身。当你爬上进化的梯子，意识的功能越来越有效，越来越深，越来越被发展，最后形成人类的聪明才智。所以说，在不同环境之下，意识以不同程度显现在不同的形体中。

父：动物有灵魂的事实是被接受的，只有笛卡儿否定。现在有很多书是关于动物心理学的。很明显，动物是有意识的。然而，在比较基础的生命形式之中，不可能有自我意识，那不是一种有反映能力的意识。

子：但是就算如此，它们也是有生命的。至于高等动物，我在想那些还不愿意承认有动物“知性”的人，是不是潜意识被犹太—基督文明影响，因为犹太—基督文明不愿意接受动物可能有“灵魂”的事实。不要忘了，仅仅几百年前，西班牙天主教徒还在热烈地辩论南美印地安人有没有灵魂！

父：那意识会来自哪里呢？就算是某一种显微镜下才能

观察到的最原始动物，它的意识来自哪里？

子：佛法的答案是说，只可能来自前一世。这是根据“意识守恒定律”，和物质世界中“能量守恒定律”是一样的。

父：这绝不是科学的说法。科学把人当作动物之中的另外一种动物，而这种动物，因其脑筋的发展而使辨识性的意识特别发达。没错，最大的谜，也可以说是现代科学视野上的大跃进，就是从物质转换到生命的过程。当我们问自己，其他“太阳系”中、其他星河系中，甚至于火星上，可不可能会有生命，我们一直想了解的是，从物质中产生生命的化学作用，有没有可能在别的星球和别的“太阳系”中发生？对科学家而言，探讨物种从动物或植物生命中，通过进化而产生意识的过程，就没有物质转换成生命的过程这么神秘。

子：我想再谈下去也没办法减少我们在这一点上的差距。虽然佛法不会否定进化的过程产生越来越复杂的生命形态，以及越来越精细的知识，它却不认为意识可以从没有生命的物质中生起。这一点我已经提过了。科学认为当细胞有更复杂的结构时，它会以更有效率的方式反应外在刺激。这逐渐增强的复杂性可能会产生一个神经系统，从而导向意识。对佛法而言，意识不可能从一个化学作用生起，不管这个化学作用多么复杂或简单。

父：这说得很清楚。我们回到你称为绝对真理一空性的概念。

子：空性不但不是虚无，也不是现象之外或不同的空虚空间。它是现象的本质。这就是为什么最基础的佛教经典之一说：“空即是色，色即是空。”从绝对观点来看，世界没有真正或实质的存在，所以说现象世界就是相对层面，空性是绝对层面。

父：可是现象层面非常具体而有形。

子：空性的概念是拿来对抗将自我、意识和现象实质化的内在倾向。当佛法说“空即是色，色即是空”，这种说法和“物质即是能量，能量即是物质”没什么两样。我们并不是在否定我们对这个世界的一般觉知。我们想否定的是，在最终的分析下，世界具有真正实质的现实。如果我们回到海森堡的话，原子不是东西，那么许多原子聚集在一起一就是可见的现象——怎么可能变成东西？

父：佛教难道不是教人说世界没有自主的存在，因为它通过我们的辨识而产生的？这不是就是西方意识理论中的绝对理想主义吗？

子：佛教之中有一个“唯心”派，主张在最后分析之下，只要意识存在，其他一切都是意识的投射。但是这也算是一种一兀论，在佛教之中已经被否定了。

父：这完全等同于绝对理想主义。这就是巴克莱（Berkeley）或哈默林（Hamelin）所说的。

子：佛法的其他门派对这种观点的回答当然是：我们对现象世界的觉知是通过感觉器官，再由一串意识的刹那来感受这些器官送出来的资讯，并加以诠释。于是我们并不在觉知真正的世界，我们觉知的只不过是在我们意识中反映出来的意象。

父：那就是康德式的理想主义，我们称为“超越性理想主义”。

子：一个物体被一百个不同的人看到，就像在一百个不同的镜子中一百个不同的映像。

父：那是不是同一个物呢？

子：准确地说，它是同一个物。但这个物可以被不同的众生，以完全不同的方式辨识。这在一杯水的例子中已经说明过。只有证悟的人能够识出那物的究竟本质——它显现了，但是它并非本自实存。佛法最后的立场就是“中道”：世界并不是我们心的投射，但它也不完全独立于我们的心之外，因为要谈论一个特定的、同定的现实，独立于任何观念、心理过程，或者观者之外是没有意义的。这之中是一种相互依存的关系。因为如此，佛法就免于掉入虚无主义或永恒意义。现象通过一串相互依存的原因和状况的过程而显现，但是没有任何东西是自己存在的。到最后，直接体验绝对真理就超越任何知识性的概念，超越任何主客之间的二元对立。

父：那世界在我们之外有没有独立的存在性？

子：颜色、声音、味道、味觉以及质感，并不是客观世界本自实存的特质，这些并不独立存在于我们感官之外。对我们来说，所觉知的物好像全然在我们“之外”，但是它们有没有具足的特性能够定义它们真正的本质？在我们之外独立存在的世界，真正的本质是什么？我们无法知道，因为我们了解它的方式是通过自己的心理过程。所以根据佛法，一个独立于任何概念性指示的“世界”，对任何人来说都没有意义。举个例：什么是一个白色物体？什么是一个波长？什么是“色温”？什么是活动的粒子？粒子是能量、质量，还是什么？这一些特质都不是那个物之内本自实存的，这些特质只是我们用特定的方式探索那个物所得到的结论。佛经中说到两位盲人的故事，他们希望有人可以向他们解释什么叫作颜色。其中一位被告知白色就是雪的颜色。那一位手上抓起一把雪，下结论说：“白”就是“冷”。另外一位盲人被告知白是天鹅的颜色，他听到一只天鹅从他头上飞过，下结论说，“白”就是“哗！哗”翅膀飞过的声音。世界无法靠世界本身来定义，

如果能的话，我们应该以相同的方式觉知它。这并不是要否定我们所观察到的现实，也不是说我们的心之外没有现实存在，只是说“现实以它自己的身份不存在”，现象只有依靠其他现象才能存在。

父：这么说，好像这次已经说完了佛教的宇宙论、物理理论和意识理论。在此我不愿对这些理论和教义的原创性提出异议，因为它们都早于西方哲学，但我仍然被这些理论和西方哲学雷同之处吸引。这些雷同之处不是和某一个西方学派完全吻合，而是在西方哲学从亚里士多德到康德某些阶段的演化上比较吻合。

子：我想补充一点。佛法从来没有表示自己垄断真理，也从来没有说发现了什么新的东西。在佛法之中，问题不是如何建立教条，而且如何运用心的科学，通过修行，完成个人的转化和对事物究竟本性的认识。

父：不论如何，佛教的起源比我提到的这些理论还早，也比希腊哲学的源头还早，所以已经没有观念上借用的问题。有趣的是，看到当人思考什么叫作现实、意识和真理，以及如何诠释这个世界时，他们都会同样地采取一些可能的假设。在实验科学进来之前，人们不断地思考，不断地发明一些可能的解释，关于意识和现实之间的关系，以及关于如何以最好的方式管理人类的命运。在这个情况之下，能够想像的解答并不是无限的。在空间上，这些文明离得很远，不可能有机会影响彼此，但他们同样验证了相同的假设。佛教对西方是有些影响的，但是古典希腊哲学不可能对佛教的起源有任何影响。虽然如此，不同的思维体系仍然导引出一些数量极有限的假设。

子：从一方面来想，我们可以预期真正修行的传统会得到相同的结论，但我不那么确定古代的各种文明像我们认为

的那么有距离感。当然，当时旅行是要花比现在更长的时间，但是商人、公使以及探险者在古代跑了极惊人的距离。无论如何，我们都知道在古代从远东到西欧，就已经渐渐开始交换一些观念和货品。

父：我们一开始的问题是：佛教是宗教还是哲学？我觉得对我个人而言，现在答案已经非常清楚：佛教是哲学，而不是宗教。它是一门有其特别发展的形而上层面的哲学，但这种形而上学怎么说呢，包含一些类似宗教仪式的行为，是从哲学导引出来的，而不是从启示来的。这些仪式性做法在某些西方古代哲学，比如新柏拉图主义中也有。

子：佛法之中也可以说有启示，那就是佛陀证悟时所得到的关于“真理”的启示。这种对心和现象真正本性的觉醒，是逐渐深入内在经验的结果，单单通过哲学和知识性概念是难以达成的。虽然这是一种被启发的真理，却是精进追寻者能够自己发觉的真理，只要通过佛陀的例子和教导就可以。也有一些佛经是根据启发性经验而来的，但这些启发不被视为外在个体所赋予的启发，而是内在智慧的自然显现。

既然我们在谈东西雷同之处，在你所写的《哲学史》中，你引了亚里士多德对爱利亚学派（**Eleatic School**）的简述。这个学派和公元前第六世纪的佛陀同时期：“没有一样存在的东西可以变成存在或者消失，因为存在的东西必须起源于已经存在的东西，要不然必须起源于不存在的东西，而这两种过程都是不可能的。已存在的不能变成存在，因为它已经存在；而没有东西可以起源自什么都不是的状态。”接下来我再引一段佛经关于存在与不存在的话：“如果一个东西有真正的存在，那么何需有因？如果一个东西是完全不存在，它又何需有因？上亿的因也无法转换不存在的个体，因为如果不存在的个体保持它不存在的身份，那存在的个体又如何

生起？再说，又有什么是能起的？当起没有了真实和不真实，心没有其他可以做的，只好停住在完美的平静中，摆脱所有的观念。

父：这两段话确实很精彩，但是巴门尼德（Parmenides）的哲学其实采取了一个和佛教完全相反的立场。他想说的是变化是不可能的，进化是不可能的，动是不可能的。对巴门尼德而言，存在是现成而不动的，一次性永恒完成。而在佛教看来，存在是一个永恒的变化。爱利亚的芝诺所提出的“悖论”，目的就是要否定动力的存在。射出来的箭永远没有动作，因为如果你取出它飞行中每一刹那，那每一刹那中都是静态的。以同样的逻辑，兔子永远追不上乌龟，因为每当它跑到两者之间一半的距离，就算另外一半越来越小，永远还剩另外一半。这些“悖论”被设计的目的就是要摧毁动力，得出动力不存在的结论。

子：芝诺的悖论只不过在说，如果没有“连续性”的概念，就没有动作；限制在那组合之外，打破极限就会牵涉到一种非连续性。佛法用类似芝诺的逻辑来表现相对真理的观点，看起来像是因果互动的东西其实没有真正的存在。推算到一个绝对性的观点，事物不但无法生，也没有真实的存在，同样也无法泯灭。这目的并不是要否定我们所觉知的现象世界的存在——就是佛法所谓的一般真理——而是要表现出世界没有我们以为的那么真实。事实上，要变成存在似乎是不可能的，我再次声明，无中生有不可能，而一样东西如果已经存在，就没有必要生起，同时它也不会“停止”，因为它从来就没有存在过。这就是为什么佛教会说世界“如梦如幻”。这并不是说世界就是一场梦或者一种幻觉，因为这么说就会掉进虚无主义。根据佛法的“中道”，现象是空的，现象从空性中显现。

父：但是如果根据这种看待事物的方式，就算我们接受现象世界的相对真理，世界就像一个幻觉。这么说在最深处，世界根本不存在？

子：它自身是没有存在性的——没有真正的、独立的存在。

父：这难道不是走向无为的哲学？我们何必针对不存在的东西有所行动？

子：绝不是这样！反过来说，这个观念让我们走向更大的行动自由，让我们对其他人更开放，因为我们再也不会被自我的执着和现象的具实性所困惑。某些印度教哲学曾经用你刚才提出的观点来反驳佛教。如果一切如梦，如果你的受苦像一场梦，那从痛苦中解脱出来有什么意义呢？干吗还要努力去达成证悟？答案是，因为众生确实经历着痛苦的经验，所以就算是幻觉式的，要除掉这种经验也是对的。如果你这种与印度教相似的论点正确，那它同样可以被应用到科学身上。如果我们只是一群细胞，受一群神经细胞的指使，那我们何必采取任何行动？采取任何行动没有意义，因为我们是由原子和粒子所组成的，而它们“不是东西”。或者说，“它们”不是“我们”。

六、改造世界或改变自己

在你还没有转换自己之前，你想对世界有所作为，无法创造出长久或深刻的快乐。我们可以说对世界采取行动是好的，但是内在转化是不可缺少的。

父：我是个外行人。如果我的了解正确的话，佛教说平凡生活的本质就是痛苦，要从这个痛苦中解放出来，必须摆脱一种错误的感觉，认为自己是具实的、永恒的个体，认为我们和世界之间是明显分开的，认为我们在时间中连续存在着。这个幻象中的自我就是造成痛苦的欲望、野心和嫉妒的泉源，于是解脱的重点就是渐渐了解自我的幻象性本质。如此简短的一个说明，其实足以披露佛教和西方主流思想的对立性。虽然西方许多哲学家、道德家以及宗教导师，经常谴责权力欲望的幻象性本质，主张不执着和不参与的美德，但这无法改变一个事实，就是西方思想的主流建立在两个重要的相称观点上：第一就是独立自我的完成，个人特性的增强，个人判断力的增强，以及意志力的增强，而意志力确定是有意识的，是判断的主导中心。第二就是对世界采取行动。西方文明是一个行动的文明——通过政治而影响人类的行动，通过对自然法则的知识而对世界有所行动；西方充满着能够改变世界的信心，能够把大自然扭向人类需求的信心。我感觉这一切和佛教不执着的理想是相冲突的。这两种态度之间是不是存在着一个绝对无法和解的对立？

子：第一点，你刚才扼要说明佛教时，你说平凡生活的本质是痛苦，我们应该清楚地指明，佛陀在第一次转法轮时

所开示的痛苦的真谛，是属于相对真理，并没有形容事物的究竟本质。一位达成心灵成就的修行者，经历着不变的喜悦状态，感受所有现象的无穷纯净。对这样的人而言，所有痛苦的起因已经消失了。这么说，我们为什么要把那么多重点放在痛苦上？那是为了让我们意识到现象世界的缺陷是一个起点。在这个无知的世界中，痛苦一个接一个。你父母其中一人过世，过了几个星期，另外一位又过世。短暂的喜悦也会转变成痛苦。你快快乐乐和全家去野餐时，小孩却被蛇咬了。于是思索痛苦能鼓励我们走向智慧的道路。佛法经常被称为一种受苦的哲学，但事实上当我们越走近这条道路，这个痛苦越转向一种快乐，这种喜悦可以充满全身。从一开始就承认世界是不圆满的，其实在修行上反而会采取与悲观主义和冷漠相反的方向。当我们承认痛苦的事实，佛法就可以清晰地指出痛苦的起因，然后有力量地向它下解药。佛教徒把自己当病人，佛陀是医生，佛陀的开示是处方，心灵修行就是诊疗的过程。

父：或许佛教就是逃避受苦的方法之一，但西方难道没有不同的方式，改变外在世界和人类社会，达到相同的效果？

子：改变外在世界有它的限制，而外界改变对我们内在快乐的影响也有其限制。不可否认地，外在物质环境的进步或恶化对我们健康有非常重要的影响，但是在最后分析中，我们不是机器，是心在感觉快乐与悲伤。

父：佛教有没有说我们不该对世界采取行动？

子：丝毫没有。但是它认为在你还没有转换自己之前，你想对世界有所作为，无法创造出长久或深刻的快乐。我们可以说对世界采取行动是好的，但是内在转化是不可缺少的。

至于你提到西方世界一直重视强化个人特质的问题，这

确实是违反佛法揭开“自我的骗局”的目标。这个自我感觉上是那么强，又带给我们那么多麻烦，而它自己并没有真实的存在。虽然如此，还是需要让自我的感觉稳定住才能开始分辨它所有的特性。我们可以矛盾地说，我们必须先有一个自我，才能够去发现它不存在。如果一个人的个性不稳定，是支离破碎、没有组织的，他不太会有机会去认出“我”那个强大的感觉，于是也就缺乏了解自我并非真实独立个体的预备阶段。我们必须有一个健康而完整的自我，才能够去探索它。我们可以对一个靶射箭，但是在迷雾中是不可能射到的。

父：那是很简单的一步。最后，如同你所说，真正的目的是要了解到自我是一个骗局吧？

子：是，这就是目标，但是有一点很重要，就是不要认为当自我的骗局被揭发之后，自己会在一个内在的虚无状态中，不要认为你的个性被摧毁后，你再也没有能力行动或沟通。其实你并不会成为一个空洞的容器。正好相反，当你再也不是一个妄想独裁者的玩物，如同柏拉图山洞中的影子，你的智慧、你对他人的爱和慈悲就可以自由地表达出来。这是一种自由，从自我执着的限制中被解放出来，绝不是一种意志的麻药。“开了智慧之眼”后，你的意志力、你的勤勉，以及利他的能力全部都增强了。

父：莫里斯·巴瑞（Maurice Barres）曾发明一个名词，就是“自我狂族群”，就是“我执”的追随者。他们的目标和佛教是非常相反的。西方文明非常重视个性的强度，西方历史每一个精彩的阶段，都是各行各业强者留下的脚印。《意大利文艺复兴的文明》（*The Civilization of the Renaissance in Italy*）是瑞裔德籍历史学家雅各布·布克哈特（Jacob Burckhardt）1860年的经典书籍。他认为西方文明中极为重要的一个阶段，就是意大利的文艺复兴是因为一连串强大个

性而产生的，好比有文化教养的王子，像费德瑞克•得宾诺（Frederico d'Urbino），或是像艺术家兼科学家的达•芬奇。布克哈特对尼采的影响绝非偶然。不管好坏，以同样的方式，我们发现西方的偶像都是一些动作派的英雄，像亚历山大大帝、哥伦布和拿破仑，而不是像阿西西的圣方济。当然我们也钦佩伟大的哲学家、艺术家和作家，但他们绝对比不上行动派的男人，改变世界的男人，以及那些有组织能力而改变社会的人。我感觉在这个基调上有一个和佛教精神相对比的东西。今天这两种不同的观点又见面了，两种心态在基础定位上有这么大的差别，它们的接触能带给我们什么样的期待？

子：如果你所谓的“个性”就是“我执心”的膨胀，一个人单单因为有强烈个性而成功，这是非常值得怀疑的成功条件。希特勒就有很强烈的个性。

父：确实没错！

子：所以说，拥有不可改变的坚定决心，不可遏止的行动力，并不能算是一个正面的个性特质。一切都要看背后的动机是什么。

父：这种反对是有道理的。

子：我们不要把坚强的“个性”和强大的“心”混为一谈。我有机会接触到的伟大的心灵导师，都有不可屈服的坚强心智。你也可以说他们有很坚强的个性，从他们身上散发出一种自然的力量，任何人见到他们都能感觉得到。但这跟我们刚才说到的最大差别，就是在他们之中，你找不到“我执心”的痕迹。所谓的“我执心”就是鼓励一个人自私和以自我为中心。西藏大师的心的力量来自知识、宁静以及内在自由，而外在表现出一种坚定。他们和希特勒之辈是天壤之别，那些人的坚强个性源自没有被约束的征服欲，也源自骄傲、贪婪

或仇恨。这两种例子的人都有极大的能量，但在第一类之中，能量是一种建设性的利他主义，在第二类中是负面的，是毁灭性的。

父：没错，但西方思想之中对行动的欲望有两面：一面倾向死亡，造就了希特勒和墨索里尼之流；另一面倾向生命，造就了爱因斯坦、莫扎特、帕拉迪欧、列夫·托尔斯泰和马蒂斯，这些人为世界带来了真理和美。不管怎么说，有一种共同特质，大部分的伟大西方思想家都至少怀有一些欲望，希望他们的思想转化成行动。柏拉图在《共和国》中拟定了一个宪法，因为他想转化社会；笛卡儿说人必须让自己成为“自然的主宰和拥有者”；卢梭发展出社会公约的概念；马克思主张“行动”，意思是要把思想转换成行动，这也变成他心中所有教条的最高准则。回到我的问题：在佛教的概念中，活在世界上就是被奴役，为了要脱逃，我们必须想办法把自己抽出轮回之外。但是对西方人来说，人类要减轻痛苦，就要通过社会的改革和世界的转化。这两种论点不是很难相容吗？

子：如果一个囚犯想要释放和他同样受苦的伙伴，他必须先想办法挣脱自己的枷锁。这是唯一的方法。你必须增加自己的力量才能够真正的行动。艺术家必须先发掘他艺术的根，发展技术，发展他的灵感，让自己有能力把灵感投射到世界上。虽然智者的目标不同，但方法是类似的。在心灵道路上，一开始必须有一段时间从这个世界中隐退。像一只受伤的鹿，需要寻找一个宁静的地点来疗伤。这些伤都是来自无知。如果没有准备好就想帮助众生，就像麦田还在秧苗的状态中就收割，或者像一个失聪音乐家演奏着他自己都听不见的美丽旋律。如果要有能力帮助众生，你所教导的就是你所实行的。心灵道路上的初学者可能会有很强烈的欲望想要

帮助他人，但他通常都没有足够的心灵成熟度去应付。但有志者事竟成，无私的愿望所带来的力量总有一天会获取果实。米拉日巴尊者是西藏最伟大的隐士之一。他说，在十二年独自一人在山洞闭关的日子里，没有一秒钟的静坐、没有一个祈请文不是献给众生的福祉。

父：这我不怀疑，但这种无私是属于“体会”，而不是“行动”的领域。

子：西藏伟大的喇嘛有相当的影响力，不只对他们的弟子，也是对他们整体的社会。他们强烈的个性对于周遭的人看来是完全正面的。以我跟随最久的钦哲仁波切为例，他年轻的时候，花了十七年的时间独自闭关，只有偶尔的时间去拜访他的老师。当他三十五岁的时候，他的老师告诉他：“时间到了，你要开始把你的知识和经验传递给他人。”从那一刻起，他就没有停止过教导，一辈子永无懈怠地教导。他每天在天亮之前就会醒来，先花上好几个小时静坐和祈祷。接近早上8点钟，他会停止他的静默状态，开始接见川流不息的拜访者，这些人早就在他门前聚集着。根据他们的需求，他给造访者心灵上的指导，或者对他们生活给予实际的忠告，或者开示，或者单纯的祝福。他经常连月每日开示，可能对象是十几个人，可能是几千个人。开示结束后，他还会想办法完成其他个人的请求，直到深夜，他会对一个人或者对一个小团体开示。任何人永远都能够接近他，而他从来没有拒绝过任何开示的请求。这样的一个人当然对周遭社会有极大的影响力，而这样的人也可能成为社会的焦点。

父：但是这样的态度很难和西方科学家，甚至艺术家相比，因为他们不只局限于教导他人自己已理解的事。西方艺术家的特色不是在认为自我是一个幻象或一个骗局，正好相反——艺术家的原创力来自一种信念，认为他个人是非常独

特的，其他人都不能相比的，于是他有能力发明其他人根本没有办法想到的文学、艺术或音乐。所以在西方，我们可以说一切在两个特定目标上相会：第一就是以上所述自我价值的增进，这和佛教的教义是相反的，因为西方对自我的重视，不只是想要把知识传递给他人。第二就是在现实世界中运用政治、经济、艺术，以及认知上的创见和发明。在这点上，我认为有基本方位上的差别。

子：佛法之中与西方人所说的“个人价值增进”相等的，就是用最完美的方式使用人类生命中不可思议的潜能。所谓的“创意”就是运用所有可能获得智慧的方式。反过来说，过度强调自我，会使个人不择手段去发明任何原创的东西，要做出跟别人不一样的东西。在佛法中，这种过度强调自我被视为一种幼稚的事，在思想领域中尤其如此。就像是把手放在火里，却希望它能够冷却。消除心对一个真实自我的执着，确实算是一种毁灭，但是毁灭的是傲慢心、虚荣心、执着心、易怒心及刻薄心。当这种执着消失了，场地就清理干净了，可以让善良、谦虚和无私生起，当我们不再珍惜和保护自我，我们会对世界有更广更深的观点。有一个比喻说，智者像一条睁大眼睛游着泳的鱼，穿过现象界，大开智慧的双眼。执着于自我让一个人完全以自我为中心，让一个人认为自己比他人更重要，让一个人所有的反应都只根据自己的喜恶，让一个人永远想为自己的“名声”努力。这样的态度在个人行动的范围上增加了很大的限制。摆脱这种自我为中心的觉知者，能够对世界产生更广大的影响力。你说智者唯一做的事就是教导，但是他们的教导可以解决产生痛苦的真正原因，这比物质上的解药更为基础，因为物质性的解药只能暂时减轻痛苦。事实上，这也不排斥其他方式的行动。西藏文明的建筑、绘画和文学的成就非凡。以钦哲仁波切为例，他一生中写了25部诗作、有关修行生活的散文，以及过去大师们的传记。

当他兴建尼泊尔寺庙时，身边有时多达 50 位艺术家和工匠围绕着他——绘画家、雕塑家、金匠、服装师……

父：等一下。我想我们在“对世界采取行动”这个意思上有误会。你说一个喇嘛能够影响与他相同的人。让我们说得更具体吧。当我说西方是一个行动的文明，我想到的是运用世界定律的知识而转化世界。我想的是科技上的发明、蒸汽机、电、望远镜、显微镜、核能——不管是好是坏，虽然世界上有原子弹，但同时也有核能发电厂。所以说，改造世界不只对和自己一样的人做出心灵上的影响，而是对我们所生活的世界有实质上的改变，以及发明一些 500 年以前完全无法想象的器具。这些器具彻底改变了人们的生活。如果我的理解正确的话，佛教说对世界采取这类行动终究是多余的。是不是这样？不管怎么说，这些是佛教社会从来没有发展过的东西。

子：我已经说了，西方的效率是对小事情的大贡献。

父：小事情！你怎么可以这样说？

子：从某一个观点看来，是真的。科技进步带来生活条件的改善，所创造出的好处绝对不可忽视。但是经验告诉我们，这种进步只能解决次等问题。你可以以更快的速度旅行，你可以看得更远，你可以走得更高，也可以走得更低等等。

父：你可以活得更久，你可以治疗更多的疾病……让我们再举一个具体的例子。在印度，也就是我们现在谈话这个地方的邻国，人的平均寿命从 1900 年的 29 岁增加到今天的 53 岁。当然，你可以说，如果一个人活得很痛苦，也就没什么必要增长他的寿命。那样的话，他干脆 29 岁就死掉算了，不必等到 53 岁！但是对一个因为这些新发现而获益的人而言，他的生命不但更长，而且更好。这也引进了古代

哲学中不存在的一个层面：不生病，不在 29 岁死亡，也是一种逃避痛苦的方式。西方对快乐的概念，包括人类寿命的增长，更有效地治疗疾病，有办法旅行 500 公里而不必花两天时间在泥泞中挣扎，以及其他这一类的“小”事情，比如免于 10 岁时因盲肠炎而死亡，我说的是我自己，因为如果没有现代外科手术和消毒工具的发明，我可能就那样死了。如果西方的快乐是这么无趣，为什么东方要这么疯狂地拥抱和学习它？

子：通常正确的方法是中道。绝对地，让我们因为医学的进步而活得更长，也让我们因为心灵价值，而更有智慧地运用生命。我不是要贬低任何能减少痛苦的物质进步。在医药方面的进步以及人口平均寿命的增长方面，东方是感激西方的。这是所有人都欣赏的事情。但是从另一方面来说，如果一种文明整体采取世界导向的行动，这个文明很明显地缺乏一种物质进步永远无法带来的精要东西；而事实上，物质进步的设计也不是要带来这个。如何证明这件事，就是看到西方社会现在正感受到这种缺失，用一种有时看起来笨拙的狂热，去寻找各种智慧的食谱。在大都市猖狂的暴力事件中，在主宰人际关系的自私中，悲哀的老人院中，在自杀的绝望中，西方人很明显地有这种欠缺感。如果心灵价值不再成为一个社会激励人心的事，那么物质进步就变成一种面具，遮蔽了生命没有方向感的事实。当然，活得更长可以增加机会赋予生命意义，但如果你忽略这个机会，只希望过一个长而舒适的生活，那么人类生命的价值完全变成假的。在细胞的层面，科学家对老化过程的研究有相当的进步。线虫和苍蝇的寿命在实验室之中也已经可以加倍了。很可能有一天，人类的寿命也会变成现在的双倍，甚至于三倍。但是这种态度更加深了一种需求，就是生命必须有意义。要不然寿命增加反而是一个冒险，一个人可能要经历两百年或者三百年的坏

情绪。再者，科技进步有它毁灭性的一面，这方面的发展并不小于它建设性的一面，而在某些方面，以环境污染为例，早就已经超过了建设性的影响。

父：工业文明之中，科技社会已制造了很多污染，但我们同时也不断在解决污染的问题，这在过去是不可能的。现在是工业化国家花最大的力气在对抗污染，这甚至已经成为最大的成长型工业之一。

子：实在是难以令人感到欣慰！

父：但未开发国家反对这种作为，不愿采取有效方式保护环境，因为他们说这种保护反而遏止了他们的发展。

子：可惜的是他们没有能力。他们陷入无法控制的工业发展和无能力减轻的副作用之间。在印度和尼泊尔，一部汽车或卡车可以开上 20 年，直到车子喷出大量的恐怖黑烟，主人才有能力买新车。

父：我想进入一个更基础的问题。我完全接受对科技文明负面影响的这种评论。在西方，有很多作家也做过这样的评论。从卢梭到赫胥黎（Aldous Huxley）以及我们在欧洲称为“六八年五月”精神，以及美国 60 年代的反文化（Counter-Culture）。我举出一位在欧洲不为人知的法国思想家贾克·爱卢（Jacques Ellul），他的《科技制度》（*La technique, ou, L'enjeu du siècle*，英译名 *The Technological System*、在 60 年代的美国被广泛地阅读。他提出的批评跟你刚才说的一样。因为你是参与两种文化的人，我想问你，既然佛教已传到西方，我们有没有可能草拟一种妥协，让东方可以吸收某些西方价值观，让西方也可以吸收东方的？

子：我看不出为什么需要“妥协”。要妥协表示双方都必须抛弃自己的价值。为什么不利用物质进步之中所有益于人

类的东西,同时对一切保持一个更真实的观点?有人会不需要医学和卫生这些方面的进步吗?这种双赢的情况,就是我所说的“中道”的特色,也是佛教一再提的。举例来说,一个医生不断接受佛教无私的原则,只会更增进他专业的深度。但是如果一味冲向物质享受的方向,那就走错了路。西方已经迷上了这种倾向,过度寻找物质性的舒适和拥有巨额财产。有一句西藏俗语说:“如果你已经有一,然后你还要二,就等于敞开大门请魔鬼进来。”你说得对,像佛教传统的文明,重点放在改变自己,而不是对外在世界行动。

我举一个有趣的例子,19世纪有一位可以称得上是“西藏达·芬奇”的喇嘛,叫米潘仁波切。他留下的笔记本中有飞行机器和各式各样精彩发明的设计图。他解释说,他觉得自己奉献给内在转化比一辈子发明机器、迷失在日常繁杂事物之中更有意义。没错,这两世纪以来,西方为了运用和主宰大自然的力量,在科技的发明上做了很大的努力,可以登陆月球,也可以使人口平均寿命增长不少。在这一时期中,甚至于之前的许多世纪,西藏文明的重点在于修行的生活,它发展的是一种非常实际的知识,关于人心如何运作,可以让人们从痛苦中解脱出来。

西方发明了能够救人性命的抗生素,而西藏花了很多时间赋予存在以意义。医学的理想就是要让每一个人活到一百岁以上,而不掉一颗牙齿。心灵道路的目标就是要从意识的河流中消除任何傲慢、嫉妒、憎恨、贪婪等的痕迹,让人无法做出任何伤害其他众生的事。大体来说,西方社会已不再导向这种类型的追寻,这种追寻似乎已经超越我们的能力之外。为什么不想办法合并两种方法?一位智者不会不去享受医疗的好处,或者航空旅行的方便,但是他追求这些方便,绝对不会像对心灵追寻一样重视。我们可以用一种聪明而建

设性的方法来合并心灵和世俗,只要能够清楚了解到它们各自的重要性。

父:所以你觉得一种超越相互容忍的真正融合是可能的?对你来说,西方的佛教徒,或者说迁移到西方的西藏、日本、越南等地的佛教徒,有没有可能不只是一个被放到社会外围但值得尊敬的团体,而可以真正对西方社会有所贡献,不管多么缓慢,从内在方向转化西方社会的观念和行为,而同时不让西方社会抛弃这两千五百年所走的主要路线?

子:为什么不能?当然,一切要看西方对佛法的兴趣。是佛法的观念,而不是佛法的文化,才能有助于填满西方所缺乏的。西方不需要 15 尺长的西藏号角,不管这些号角多么新奇。但追寻如何探索和控制意识则是跟所有人相关的事,因为这个探索可以消除痛苦。

父:你的意思是说,要成为一个佛教徒,一个人没有必要拥抱佛教发源的东方文化环境?

子:我的意思是说佛教的精义不是“佛教的”,而是宇宙性的,因为它触及到人心的基本机能。佛法认为每一个人必须从他所站的位置开始,运用合乎他个性和能力的方法。这种弹性和丰富的可能性,在西方可以起很大的作用,而这个过程中也不需要佛法抛弃它基本的价值。问题不是要如何改编佛法的教义,而是要确定地了解佛法真正的精义。这个精义不需要改编,因为不管在哪里,佛法符合任何人最关切的事。

父:所以你认为佛教引起西方世界的兴趣,不只是时髦潮流,很快会遇到一些限制;你认为它可以与西方对生命的态度相容?

子:对我来说,佛法不同于流行的是,人们发现它能够

非常生动地解释生命的问题。佛法和每一个人最深层的愿望相容。整个西方的态度是把重点放在“拥有”，而不是放在“存在”。佛法能够改善这个态度，让西方了解这个态度是不健康的。这是建立新价值体系的问题，让内在健康的追寻变成最重要的事情。

我确定佛法的观念可以在西方文化中造成很大的回响，让我们有一种全新的方式来看待宗教。因为佛教是一个密切融合学习和内在经验的传统，可以帮助人们了解如何培养出爱、慈悲、容忍和耐性这些基本特质；也能够让人们主宰自己的心，足以降伏狂野的念头和情绪。但我不赞成简化游戏规则，创造一个让人很容易就可以参加游戏的西方佛教概念。不管我们喜不喜欢，目的是要消除“我执”。为了达到这个目的，有很多已实验成功、可以信任的方法。如果有人要修正这些方法，损失会非常大。如果有人认为佛法有某些基本观点是可以被改变的话，这很危险。如果我们把教义的某些部分渐渐地放到一边，只因为它不符合我们目前看待事物的方法，这是不会有结果的。

父：还可能有一个问题，一个比较世俗的问题：佛教必须在西方的土地上面对西方宗教，首先就是基督教的各种形式，包括正教，如果有一天正教国家接触到佛教的话——

子：这已经发生了。很久以前，在俄国，布里雅族和蒙古族的佛教徒与俄国正教徒比邻而居。

父：还有犹太教和伊斯兰教。伊斯兰教在某一个程度上已经变成西方的宗教。以法国为例，以教徒的数字而言，伊斯兰教已经是全国第二大宗教，伊斯兰教徒人数超过基督徒或犹太教徒。虽然我出生在天主教家庭，但不能算是信徒，所以对我而言，我问这个问题是完全客观的，纯粹是一种文化上的好奇。佛教不像西方的宗教，它既不承认在另外一个

世界中得到永生的实质心灵，又不承认一个我们可以向它祈祷，此生能够帮忙，来生能够迎接我们的上帝。在新来的佛教和已经建立的宗教之间，难道没有冲突的危险，没有竞争？

子：这种竞争根本没有真正的根据。两个手掌才拍得出声音。如果一方没有任何竞争的意图，对方的竞争就会自动终止。

父：我不那么确定。其他宗教的某些人士可能会有竞争性的反应，不高兴佛教的影响力，即使你不是在刻意扩大这种影响力。

子：一切看他们心的开放程度。佛教从来没有意思要改变任何人的信仰。被佛教吸引的西方人逐渐在增加，可能令某些人不安，但冲突的可能性很低。佛教徒很小心地避免冲突和摩擦，努力增进彼此之间的尊敬。

举个例来说，1993 年我有幸和尊贤的丹增仁波切一起参观法国大绿修道院（Grande Chartreuse）⁷，这座天主教的修道院源自 11 世纪。他们告诉我们，有史以来，除了修士之外，不超过 20 个人被允许进入修道院内部。当年我们坐着高速铁路，接近格勒勃市。丹增仁波切在那儿约好与当地科学家见面，也要在当地的大学参加一个会议。我跟他说，我们经过的山背后有许多天主教修士，生活在禁语的闭关状态中，他立刻很感兴趣。巧的是，格勒勃市的市长也恰巧问起丹增仁波切愿不愿意见这些修士，他愿意帮我们安排。于是，他们派了人带信到大绿修道院，那里的院长神父回答说，只要没有任何媒体参加，他很高兴能有机会见到丹增仁波切。为了逃避新闻界，市长于是假装在他私人住宅宴请丹

⁷ 法国天主教卡修西安教派的主要修道院，充满神秘色彩，里面的修行者必须经历“静语”的修行。

增仁波切吃中饭，而我们并没有去那里，反而搭了一架直升机直接飞到山里面。

院长神父和一位修士在门口迎接我们。我们到了修道院中一个小房间里说话，一个小时过得非常快。所有对话都是有关修行的生活，大绿修道院的修士以及西藏的修行者在闭关时做什么，祈祷的时间表，一位修行者过世时如何处理，如何将祈祷转换成纯正的静坐等等。我们发现两种传统之中，隐士的生活非常接近。院长神父甚至开玩笑的说：“我看天主教和藏传佛法修行者在一千年前就已经接触过，不然的话，他们一定都是同样得到上天的祝福。”那是一次精彩、充满欢乐的对话，我们讲的是同一种语言——修行生活的语言。之后，丹增仁波切问我们可不可以在教堂中静坐，于是我们在里面坐了十五分钟。之后，他欣赏了一本美丽的日课书，上面有漂亮的音符装饰。然后我们告辞了。

丹增仁波切后来告诉我，那一段访问是他在法国的旅行中最有趣的一件事情。在心灵修行者之间没有任何障碍，彼此十分了解。所以，我认为只有在忽略修行生活、拥抱知识性和分裂性观点的人之间才可能有冲突发生。

父：关于大绿修道院的访问你描述得非常吸引人，也给人很大的信心。但是要在修道院之外，消除人类行为之中的分裂点，一定是很困难的一件事。但愿你能成功。

子：丹增仁波切不管到哪里，都会请求主办单位邀请当地不同宗教的代表与他见面。在法国，当我们到格勒勃、马赛、图卢兹等地方时，我们首先见到的人，除了市长和县长以外，永远是主教、犹太教牧师、伊斯兰教导师或者正教神父。丹增仁波切会立刻拉住他们的手，于是也就破冰了。他认为把各个宗教隔离开来的壕沟只是因为缺乏沟通而已。

父：这是一个非常乐观的态度，但无论如何，还是值得尊敬。可惜的是，宗教以及哲学在人类历史上留下的痕迹，多数是属于门户之见的一面，而不是沟通和彼此容忍的一面。

子：就是因为这几世纪以来，人们对宗教的了解程度越来越差，才会让某些族群利用宗教来进行压制和征服的行为。耶稣基督个人讲的完全就是爱自己的邻居。我想他不可能赞成十字军以及宗教战争。至于大审判，参加的人怎么敢称自己为基督徒呢？

父：有一个问题你还没有回答。访问大绿修道院对我而言强调了一个事实，就是讲到最后，佛教的理想是属于寺庙生活。也许不是隐士的生活，因为那是流浪者的生活，不是吗？

子：在佛教的世界里，一个出家人，不管是男是女，都已经放弃了世俗和家庭生活。照字面的翻译，“出家人”就是从“有家”变成“无家”的人。但是寺庙是一个开放的社会，许多的在家众可以到寺庙里面拜访老师，接受开示。隐士则完全把自己生活奉献给修行，他们独居或者和一小群闭关者，居住在山中或森林里最偏僻的地方。隐士通常宣誓闭关三年、五年，或者更久，不见任何人，除了一起闭关的同修者。也有一种隐士不断从一个闭关的地方移到另一个闭关的地方，居无定所。

父：从我看的少许佛教经文，以及我到大吉岭、不丹、尼泊尔和日本旅行所看到的，我最后的分析是，不管是寺庙生活或是隐士生活，这种生活是佛教智慧的理想。这样会不会让佛教融入西方的世俗文明社会时，受到限制？佛教是不是注定要变成一种边缘的现象，变成某一种专科？

子：选择出家或者选择闭关，都代表一个人的心完全转

向心灵修行。当我发下出家誓言时，我心中充满了庞大的自由感。我终于可以奉献生命的每一刻，做我真正想做的事。那一天，老师告诉我：“你非常幸运，可以出家。”但是人不一定非要出家，在放弃世俗生活和过着西方人的生活之间，还有其他各种可能性。一个人不一定非要放弃他所做的事，佛法的观念还是可以充满他的心，带给他许多好处。我同意，我们不可能期待西方有同样的成绩。但同时我也认为出家的生活会造成西方国家对佛法的障碍。一个人可以有非常丰富的心灵生活，虽然他一天只花几分钟或者一个小时真正地修行。

父：如何把修行和一般生活之间做一个协调？

子：我们可以先区分“禅定状态”和“后禅定状态”。所谓的“禅定”并不只是坐下来几分钟，为了要得到一种圣人式的平静。禅定是一种分析和思考的方法，让我们去了解心的本性和运作，让我们去辨认事情真正的面貌。所谓的“后禅定状态”包含的是避免原封不动回到我们先前的习惯中。“后禅定”包括如何在日常生活中运用禅定所得到的了解，让我们有更开放的心，加强善良和耐性。简而言之，就是让我们变成更好的人。西藏在家众社会就是这样的。这样的社会、寺庙社会，以及心灵导师之间，形成共同体。这个社会被这种灵感所滋养，使得大家日常生活更加美好。

父：但是在理论上，西方的哲学和宗教同样也提供一种可能性，让人照自己选择的哲学或宗教活着，同时参与这个时代的活动。西方社会之中经常有政治家、作家、艺术家、哲学家或科学家是神父或修士，而他们同样对自己的宗教负责。柏拉图梦想就是“哲学人王”的理想。他认为这样的人，可以保证城邦的政府是一个善良的政府。如果像佛教所说，世界只不过是一个幻象，一串没有实质的意象，而自我也是

如此，那一个人何必去经营事业、参与政治，或者做科学研究？那将是没有意义的，那样做，只会让你变成一个误导幻象的共犯。

子：对一个隐士来讲，没有错，世界上一般的活动是没有什么意义的，感觉上像是儿戏。不过在此，我想更深入了解佛教之中对“幻象”这个词的意义，因为这是西方很难了解的。对于活在这个幻象中的我们来说，世界完全是真的。但就如同冰只是固化的水，我们所赋予世界的实质性并不是究竟的现象。虽然世界的本性是幻象，这也不能阻止因果定律的发生。物理学家认为电子不是小炮弹，而是聚集的能量。这样的一句话完全不能抑止医学发展和减轻人类痛苦的需求，以及解决人类日常生活问题的需求。就算自我只不过是一个骗局，就算个体所组成的外在世界没有真实的存在，但是用各种可能的方式减轻众生的痛苦，尽自己所能来增加所有众生的福祉，这完全是正当的。同样，即使是一个认为人类只是粒子构成的并可以被化为纯粹能量的科学家，对快乐和痛苦也不会是无感的。

父：这个理论和康德的观点雷同，我很惊讶。康德认为现象并非本自存在，但对我们而言，现象就是现实。你已经回答我的问题了。我现在要问你最后一个问题，我承认这个问题可能像是在狡辩，但这是佛教历史学者和评论者提出的经典问题：如果主动的自我，以及这个自我对真实世界产生的影响只不过是幻象，那道德责任在哪里？如果我什么都不是，我就不需要负责任。对我来说，这是一个矛盾，我希望只是看起来像一个矛盾，是佛教伦理道德系统和形而上之间的矛盾。

子：佛法修行包括三种互补的层面——“观点”、“禅定”和“实践”。“观点”等于形而上的观点，对事物、现象世界和

心究竟本质的探索。一旦这个观点被建立起来，“禅定”让自己更熟悉这个观点，通过心灵修行，让它融入意识的河流，让这个观点变成自己性格的一部分。“实践”的意义就是将“观点”和“禅定”所达成的内在知识表现在外在世界，也就是在任何状态下，时时运用这个知识。到了这个阶段，伦理也就是道德的问题就出现了。当我们认识到世界的幻象性本质，伦理不会因此而无效。开了智慧之眼的人可以更细微地看到因果的运作。他知道该做什么、该避免什么，才可以继续在道路上进步，继续把快乐带给他人。

父：很抱歉，如果我确定自我什么都不是，那我就不是一个道德的媒介。而如果不是一个道德的媒介，我如何为对别人的伤害负责？

子：如果要借用你刚才引用康德的话，我们可以说：“自我本身并非本自存在，但它就是我们的现实。”之前我们做了一个比喻：缺乏自我的意识河流就像是一条没有船的河。所以说，没有任何具实和永恒的自我，可以像船一般地在河上行进。但是这样并不能阻止河流被砒霜所毒化，也无法阻止它像山泉一样，纯净、晶莹、剔透，能解渴。所以，没有个人性，并不代表行为就不会产生结果。

父：但我们要小心一点。道德责任不是跟随着不可避免的因果定律。反之，一个媒介和它行为的后果之间，必须有一个关系才会生起道德责任的概念，而这是可逃避的。在那一刹那中，媒介有许多可能的选择。

子：意识的连续性，使行动的那一刻和产生后果的那一刻之间有一个连接，不管是快乐的或不快乐的。印度教哲学曾经用相同的辩论质问佛教。它说如果没有自我，那么引出行动后果的那一个人已经不是同一个人了。如果是这样，那为什么要避恶从善？面对这个挑战，佛教用一个故事来回应：

一个人在很高的阳台上点起火把吃晚饭。他把火把从阳台上丢下去，火把点燃了他自己屋檐的茅草，不久之后整个村庄的房屋一间间地着火。当他被指控是起火的主使者时，他对审判者说：“不是我的错。我吃饭用的火，跟烧掉整个村庄的火不是同一把火。”结果，他当然需要为火负责。所以说，虽然一个独立的自我，一个被视为独立存在的个体并不存在，我们现在是什么，仍然是依据过去的结果。行为一定会带来结果。最重要的不是身份的问题，而是连续性的问题。一个负面行为不可能转化成快乐，就如同一颗毒草种子不可能长成一棵柠檬树。于是，一个正面或负面的行为，有其快乐或痛苦的相对结果，就足以让我们拒绝去做，就算经历结果的那个人并没有一个永恒的自我。

七、佛教和西方

对未来的史学家而言，20 世纪最重要的一件事情很可能就是佛教和西方基督教文明的接触。

父：我们目前讨论的所有问题，佛教形而上学、意识理论、宇宙论，以及这些伟大哲学和形而上架构对人类行为的影响，仍然是今日佛教徒乐于辩论的主题。对佛教徒而言，这些不是哲学史或思想史的问题，而是现今活生生的哲学和形而上学问题。他们依佛法过生活，就如同在公元前第五和第四世纪苏格拉底和柏拉图的弟子一样。在西方，关于这种主题的公众辩论，不论规模大小，早就消失了。哲学仍在，但表达的方式早就不同了。虽然最近巴黎出现了所谓的“咖啡馆哲学家”，公开举行辩论，听众可免费进场，但是现场辩论的内容未必比吧台内进行的谈话高明。不可否认，西方在其他领域中非常成功，但是不是因为缺少任何值得讨论的话题，使得佛教现今在西方能引起这么多人的好奇心？这让我想起英国史学家阿诺·汤恩比 (Arnold Toynbee) 曾经说的，对未来的史学家而言，20 世纪最重要的一件事情很可能就是佛教和西方基督教文明的接触。

子：我认为今天西方对佛法的兴趣有许多不同的原因。首先，对于想走入心灵生活的人，希望心灵生活成为生命的主体，佛法不只提供一个活着的形而上和智慧系统，同时也提供让这智慧融到我们内在的方法。除此之外，不管你是不是信徒，佛法能提供所有人一种容忍的、开放的、无私的、沉静自信的视野，一种心灵的科学，让个人找到内在的平静，

让他人的内在平静能够开花。佛法提供观念，但从来不强迫这些观念，更不会想改变任何人的信仰。很单纯地，佛法就是愿意将经验分享给任何想参与的人。

父：佛教之中真的没有强迫性的信仰？没有传教的精神吗？

子：丹增仁波切经常说：“我来西方的目的并不是为了要多创造一两个佛教徒，而是要分享我的经验，关于佛教这几世纪来所发展出来的智慧。”他每一次演讲完都会说：“如果你觉得我说的任何话有用，请用它，不然就忘掉它吧！”他甚至劝告到其他国家旅行的西藏喇嘛们不要过度强调佛教的教义，而要以一个人的身份对另外一个人提供自己的经验。试图让人改变宗教信仰不但可能会失败，也可能无意识中减弱他们对自己原来宗教的信仰。更好的做法是鼓励有信仰的人更加深自己的信仰，目的不是要改变人家的信仰，而是要增进他的福祉。

如果一个人感到跟佛法特别有缘，愿意把佛法视为一条心灵道路，这也不能阻止他自由地走向这个道路，如果这是他要的。接下来他就应该精进地学习和修行，不断努力，像一个钻井的人，勤劳努力，直到他取到水。虽然对其他宗教要保持容忍和开放的心，但我们必须投入自己所选择的宗教。如果一个人钻了好多井，但每一个只钻一半，从来就没有见到水，这就没有意义了。

一次三年三个月零三天的闭关，是藏传佛法一项传统的修行方法，数百位西方人士已经完成这项闭关。在这三年的闭关之中，修行者组成小团体，与世界隔离，进行密集的修行。在这三年之中，他们每天花一两个小时研读哲学，以及跟修行生活有关的经文，有时会学习藏文。其他的时间，从清晨到天黑，他们试图把所学的一切融入他们最内在的存在

中。

父：存在？融入什么存在？

子：可以说融入到他们心意的流动中。重点是要确定这个哲学不会变成死的、纯粹的理论。我们已经举过试图让念头“解脱”的例子，当念头生起的那一刹那，让它们“解脱”，阻止它们结合成串，渗透并完全侵入我们的心。

父：解脱？应该更像是学习如何让自己的念头有纪律吧？

子：我们已经看到如何让念头有纪律，针对各种不同的负面情绪，使用特别的解药；但是同时一个更基本的方法，就是当念头生起时，观察它，追踪它的根，了解它完全缺乏实质性。如此一来，念头即得解脱。当你开始用这种方式来看念头的那一刹那，念头就像彩虹消失在空中。这被称为“解脱”或“解开”一个念头，意思是说念头不会再引起念头的连锁反应。念头不留痕迹地消失，不再被转化成表达情绪的语言和动作——愤怒、欲望等。不管状况是什么，我们不再成为念头的奴隶，我们可以成为一个最专业的骑士，起先可能连坐在马鞍上都困难，但慢慢地，像一个西藏骑士一样，我们可以骑在马上，让马全速向前奔跑，同时弯下身从地上捡起东西。

父：让我在此提出一小小的评论。我接受佛教用一种新的方式、一种西方觉得新奇的语言，来表现这种自我纪律。虽然如此，这种练习绝对不是我们所不认识的。在所有的西方哲学体系之中，无组织和有组织的意念之间分界非常清楚。我们非常明白，一方面有一种没有组织的思考方式，让意念的连接完全随意涌现；另一方面，有一种有组织的思想形态，是有目的、有纪律的。数学分析是一个例子，任何用正规建立的逻辑所做的推理也是。西方人在逻辑学方面的成就非凡。

从亚里士多德到莱布尼茨到罗素，这么多世纪以来，引导自己的思想，不让思想只变成随想的组合，一直是重要的纪律，也是哲学训练的主要目标之一。

子：可是你认为数学家和逻辑学家比较不容易产生负面的情绪吗？我倒希望是如此。无论如何，我已经强调过，佛法从来没有说过它能够引导我们走向什么新发现。不像这个时代其他哲学和宗教传统，佛法确实以一种非常有活力的方法将理论和知识加以实践。或许就是这种实际的方向吸引了很多人，这些人对形而上的观点有兴趣，但之前没有机会把这些观点运用在日常生活中，运用在寻找内在平静上。

父：佛教是不是跟所有人都有关？就算那些不愿或无法选择闭关生活或寺庙生活的人？

子：这又提出一个有趣的问题：因为家庭或工作的关系，没有多少人有能力或愿意把自己孤立起来参加三年的闭关，或者出家进入寺庙。但是转化心的技巧可以运用在生活中的每一刹那中，让过着完全平凡生活的人士能够得到非常大的利益。佛法首先以及最重要的，是一种心灵的科学，有赖于容忍的态度，对众生和环境非暴力的概念，也让佛法有能力回应今日社会中的许多问题。任何人，在家众也好，出家众也好，都有一条道路。在亚洲，佛教继续显现强大的生命力。

父：西方呢？

子：根据西方人对交流和开放的愿望，佛教逐渐引起了西方的兴趣，西方人研究佛教的目的未必是想变成佛教徒。有时是为了更了解自己宗教的实践方法，或者借用佛教提供的一些技巧，重新发现自己信仰的真理和内在力量。

父：这不是叫作“融合主义”——从各种不同教条的点点滴滴中，凑出一种教义吗？融合主义称不上什么高等的思想

形态。

子：不，绝对不是融合主义。“把牦牛的头硬装在羊的身体上”是与肖常没有意义的。融合主义只会让试图融合的传统变得乏味，或者扭曲。我指的不是融合主义，而是一些训练心的特殊技巧，这些修行技巧却有全宇宙共通的价值。1994年，丹增仁波切被邀请到英国一个星期，评论《圣经》的“福音”。开始的时候他怀疑：“我怎么做这件事？我又没有研读过福音。我怎么谈论一个神圣创造者的原理？这是佛教所不相信的，是很困难的一件事。但是不管，我们试试看，为何不？”于是他针对《福音》中的一些段落，对一群神父和一般人士做出评论。那次经验非常特殊，因为当他朗读那些段落的时候，或是下评论的时候，有些天主教的神父、修士以及修女感动流泪。虽然他们已经念了一辈子，却有一种第一次听到这些段落的感觉。为什么呢？因为当丹增仁波切谈到爱或慈悲的时候，所有人都感觉到那是他个人经验的直接表现，他真正体现了他所说的。西方人对佛教传统的生活很敏感。索甲仁波切的《西藏生死书》已经卖了近一百万本，也被翻译成二十六种语言。

父：《西藏生死书》是不是一个古老的经文，一个经典？

子：不是，不是那本经典的《西藏度亡经》，那本书解释的是死亡后中阴身的状态。而《西藏生死书》则是单纯而直接地诠释西藏智慧，中间插入索甲仁波切自传式的故事，关于他和他老师之间的事件。最重要的是，这本书是一个生活导读。我们如何正规地活着，如何面对死亡，如何帮助面临死亡的人，如何让生命有意义，如何让一个善终成为一世美好生命的句点？这是他讨论的主要问题。

父：法国年轻一代哲学家越来越常提到佛教，我觉得这一点很有意义。我正在看一本路克·斐伊（Luc Ferry）的书

《扮演上帝的人类，或生命的意义》。这是一本很值得注意的论文，1996 年出版，已广为流传。斐依一开始就引出你刚才提的这本《西藏生死书》，然后他阐述了几个从佛教而来的观念。作者对这些观念很有心，也很有兴趣。但是在几轮讨论之后，他就提了一个基本的抗议，大致是说：“一切都好极了，能够如此退到自己之内，逃离世界是很棒的，不是吗？但是，就算你对全人类有极大的慈悲，那样做也没有办法解决奥斯维辛集中营的问题，或者波斯尼亚的问题！”你对这种抗议如何回答？

子：首先要澄清一个重大的误会，这个误会同样致使教宗约翰·保罗二世⁸批评佛教。在他的《穿越希望的门槛》（*Crossing the Threshold of Hope*）这本书中，教宗说，根据佛教：“为了要从邪恶中解脱自己，个人必须要从这个世界中解脱自己，必须斩断把我们连到外在现实的绳索。”他继续说：“我们越从这些绳索之中解脱出来，越不在乎世界中发生的事情。”他还把“涅槃”形容是“对世界完全不在乎”。这些都是非常严重的误会，无疑是来自资讯的缺乏，让许多基督徒和佛教徒都觉得遗憾，因为事实上，佛教的目的是完整和究竟地理解内在和外在现象世界。从现实中除去自己，不能解决任何问题，而“涅槃”的意义其实和对世界不在乎相反，是无限的慈悲，对所有众生的爱。这种慈悲的力量更强大，因为它来自智慧，了解每一个个别众生与生俱有佛性的智慧。而这种慈悲也会更强大，因为它不像一般的爱，仅限于某些众生。我们唯一需要“斩断”的是幼稚而自我为中心的执着，

⁸ 约翰·保罗二世，原名卡洛·约瑟夫·沃提瓦（Karol Józef Wojtyła），生于波兰的瓦多维采（Wadowice），第一位出生在共产国家的教宗，罗马天主教第 264 任教皇，于 1978 年 10 月 16 日被选为教皇，也是自 1522 年哈德良六世后第一位非意大利人教皇。若望保禄二世自接任起共到其他国家进行教皇访问 102 次，是历史上出行最多的教皇。

执着于追逐享乐、财产、名声等等，一种永无止境的迷惑。

父：教宗还认为对佛教而言，“从感官世界中隔离开来”本来就是目标。

子：事实上，真正的目标在于不变成感官世界的奴隶，不再因它而受苦，不再像飞蛾扑火，被火吸引，最后却又要被火烧死。一个不受任何执着牵引的人，不但能够自由地享受世界和众生所有的美，同时还可以回到世界本身，发挥无限的慈悲，不再成为负面情绪的玩物。

父：教宗说，在佛教之中，“要救自己最重要的意义就是要从邪恶中解脱自己，方法就是渐渐不在乎世界，因为世界是邪恶的泉源。”

子：那就看你对“世界”的定义是什么。如果你指的是现象世界的受苦，因无知而被折磨的人们，谁不愿意解脱呢？但世界本身不是邪恶的。对一个证悟的佛而言，它是“无瑕的纯净”，也是“永远不变的完美”。

教宗又说：“佛教的终点就是卡梅尔派神秘主义（Carmelite mysticism）的起点。”这种说法似乎相当不恰当。一个人如何从外面判断佛陀证悟的深度？或许我们可以参考佛陀在刚证悟之后所说的：“我所寻找到的真理像甘露，深刻、平静、单纯、纯净、光明，超出所有知识性的阐述之外。”佛陀的证悟远超过我们一般混浊的心。它与绝对真理融合在一起，是最后的觉醒，之中没有任何无知所带来的黑暗痕迹，也不可能回到那种无知中。在此我不想摆出辩论的姿态，但是据我的了解，这和卡梅尔派神秘主义者的经验反差非常大，因为他们似乎在“灵魂的黑夜”经历一种深层的怀疑。不管怎么说，如果对两种神秘主义同时没有亲身经验的

人，不应该轻易地认为某一个优于另一个⁹。

教宗引用的关于佛教的一切，是根据 19 世纪和 20 世纪初第一批佛教经典翻译过时所造成的误会。因为知识不完整，这些初期翻译者以为，佛陀坚持认为现象世界的首要特性就是受苦，于是翻译者以为“四圣谛”中的“灭谛”指的是某一种“消灭”的过程。事实上“灭谛”非常单纯，就是当一个人完全了解“苦”的本质时所发生的。这对自己以及其他众生是有极大帮助和意义的。幸好有其他地位崇高的基督徒对佛教有高度的评价。托马斯·默顿 (Thomas Merton) 是一个例子。他是一位美国柴比士特派 (Trappist) 修士，其著作在世界上有相当的影响，被教宗约翰二十三世指派到东方来。默顿下了工夫寻找佛教真正的精义，在和许多佛教导师们共处长段时间后，他在《亚洲日记》中说：“现在看来，似乎只有在西藏的佛教徒之中，有许多真正的人士已经达成在禅定和沉思方面不可思议的成就。”

回到我刚才提到的那一场关于福音的精彩讲座，组织讲座的圣本笃教派神父弗里曼 (Laurence Freeman) 称那一次为“互相聆听对方的一次模范”。那一次丹增仁波切以他一贯的开放心灵说：“我感到佛教和基督教传统之间有一种特别的亲近感，通过对话能丰富彼此的潜能，尤其是在伦理和心灵修行方面，以及慈悲、爱、静坐的修持方法和容忍的培养。我同时感觉这样的对话能够走得很远，达到很深的层面。”但他同时警告观众不要受融合主义的诱惑，因为那永远是没有意义的。

⁹ 自从这本法文原版出版之后，从佛教现念仔细分析教皇的批评，以及直接的答辩已经陆续出版：见听列诺布仁波切 (Thinley Norbu Rinpoche) 的《回应教宗对佛教的批评》(Welcoming Flowers from across the Cleansed Threshold of Hope: An Answer to the Pope's Criticism of Buddhism)。

父：让我们回到刚刚对佛教的反驳，指责佛教对波斯尼亚一类的问题是无能的。如果你问我的话，事实上在这方面不只是佛教如此。

子：有人问起丹增仁波切如何解释在波斯尼亚所发生的事情。他说问题在于人们的负面情绪，尤其是憎恨，增长到完全失控的地步。

父：这个解释不是在说废话吗？这只能算一个形容，不能算一个解释。

子：那么面对波斯尼亚所发生的恐怖事情，要去指责佛教，说它无能，不是更大的废话吗？又不是佛教的价值观念导致了波斯尼亚所发生的事，是西方的。假定波斯尼亚数百年前已经采用了佛教的价值，如果这些价值深入了它的文化，那这种冲突是不太可能会爆发的。事实上，波斯尼亚冲突爆发的根源在于人们无法相互容忍。宗教被利用了，不是让族群间增进和谐，而是增进憎恨，让族群对立。当然战争也曾摧残过佛教国家，像越南、柬埔寨、老挝和斯里兰卡，但这些战争从来不是以佛教之名进行，也不曾得到佛教的祝福。我想可以很公平地说，这些战争的祸首就是远离佛教的人，甚至对抗佛教的人。

父：你不一定要接受我以下所要说的。我个人的判断是，波斯尼亚以及前南斯拉夫境内所共存的三种宗教——伊斯兰教、天主教和希腊正教，已经有无限的证据证明它们无法容忍其他宗教，也无法容忍自由思想者。这三种宗教是征服型的宗教，甚至于这些宗教在波斯尼亚的代表们所写出的文件中，也出现了一种半官方式的、想毁灭其他信仰的愿望。所以佛教徒可以确切回答说，如果波斯尼亚人全部是佛教徒，波斯尼亚冲突不可能走到今天这么可怕的地步！但我们还是要参考斐伊所说的，就是佛教没有实际的方法来解决波斯

尼亚的问题，或者其他类似的悲剧。话说回来，虽然西方自称是理性的、有效率的，我也看不出西方在这漫长的冲突中有什么作为。

子：在丹增仁波切参加的所有宗教交流会议中，他一向强调一点：利用宗教来压迫他人者，就是在扭曲自己信仰的真正精神。所有宗教都赞成爱自己邻居的论点，光是这一点，就足以把他们之间的问题降到次要的位置。

父：谈到爱的问题，世界上几个主导性的伟大宗教自从开宗以来都有两个憎恨的对象：无信仰者以及异教者。他们毫不害臊地消灭这两种人——用的是世界上全部的“爱心”。

子：根据佛教，藐视其他宗教是很不对的事，就算你不同意其他宗教形而上的概念。

父：这么说，你认为达成世界长期和平的唯一方法就是改变个人？

子：没错，但是另外一种选择就是从外在造成变化，然而长久以来无法实现，这从根本上就是有缺陷的，因为它必须在不愿服从的个人身上强加越来越多的限制性法规，到最后变成一种极权制度。在一定的时间之内，主政者可以锁紧螺丝，但是被压迫者永远会想办法表达他们的不满，然后不论是用和平或是暴力的方式，从枷锁中解放自己。他们会想办法取得武器，并使用这些武器。

父：可惜的是，不只是被压迫者如此！

子：对。人类不是完美的。就算在一个佛教盛行的地方，也不一定能够实行佛教的原则。但西藏文明基本上是和平的，旅行到西藏的人一直强调“佛教式的温和”。密果说：“那不只是一个空洞的名词。是可以在空气中呼吸到的温和，触及到所有生活在佛教国家中的人，是一种对所有众生善意的态

度。”

父：这确实能够说明佛教为何不愿意用暴力的方式强迫自己的观点，甚至防卫自己。我们所熟悉的伟大宗教经常违背自己的理想。举例来说，基督教是根据非暴力而建立的。耶稣基督不是说“如果有人打你的右脸颊，转头让他打左边”，以及“彼此相爱”？就算如此，教会花了很多时间消灭许多不愿把自己改变成基督徒的人，或者和教皇理论相左的异教分子。教会甚至干涉了它毫无概念的科学问题，好比说在伽利略时代关于地球是否自转的辩论。人类在历史中一直不断地要证明，绝对有能力做出与他假装信奉的理想完全相反的行为。我不知道这样会不会限制佛教在西方可能造成的影响。

子：未必。反过来说，在佛教中寻找灵感的人士，试着要把容忍的原则实践出来，也许是为什么他们在西方能够被接受的理由。所以说，我们在此所谈的其实相当远离传教士的精神。最近宗教极端主义和基本教义派的兴起，无可否认，是因为人们感受到我们的时代非常缺乏传统价值。但这种感受不应该让基本教义派人士残酷地排斥失去心灵方向的人。这种反应缺乏任何智慧，甚至一般常识。人是什么样的，我们就应该把他们当做什么样，不论他们身在何处，我们应该用爱心帮助他们，让他们欣赏生命的重要价值。消灭他们有何好处呢？

八、宗教和世俗的心灵性

真正的爱不应该走极端，不应该被局限于一两位特定的众生，也不应该被偏见所污染。而且，它应该是完全没有执着的，也不期待任何回报。

父：现在西方对佛教越来越有兴趣。有一个非常有趣，也是相当明显的地方，就是佛教和新一代哲学家著作之间的关系。我已经引用了斐伊。在此我还想提安德烈·康特斯庞威尔（André Comte-Sponville,）。他两年前出版一本名为《关于伟大美德的小小论文》（*A Small Treatise on the Great Virtues*）的书，是以短文集合而成，包括一些思考非常周密的实际忠告，在我们法国属于道德家的传统。作者发表他对人类行为和心理学的观察，然后提出如何过日常生活的实际忠告，有些地方比较接近陈词滥调。这样的一本书代表二十世纪最后十年人们思考的改变。专业哲学家一向非常瞧不起道德家，认为他们要说的只不过是一连串轶事，以及纯属心理学的一些观点。在我年轻时，主导哲学、建构伟大体系，把最伟大的道德家全贬入世界文学的领域，藐视他们的作品，认为他们不连贯，大多只凭经验且随意的观察，完全没有办法系统化。不过现在看来，社会大众虽然对哲学书籍的兴趣有限，却又开始喜欢上这种回归老道德家“食谱”型的作品，因为在这些作品中，他们可以得到谦虚而实在的忠告，关于人类这种动物的日常运作。

最有创意的现代道德家是西奥兰（Cioran）。他是文笔和风格上的大师，四十年来一直是个很边缘的作家，之前只有

两三千人看他的书。但是，突然在 1985 年左右，所有人都开始引用他的语句，康特斯庞威尔书籍的畅销同样反映了这个阅读变化。这显示了人们多么需要指引他们的原则，希望有人跟他们解释如何重新发掘生活的艺术，这是我们哲学长久以来未能满足的需求。康特斯庞威尔也经常提到佛教。以下的几句话非常有趣，因为在佛教和基督教之间，通过慈悲和慈善，可以造成一种平行和对称。康特斯庞威尔说：“慈悲是东方佛教伟大的美德。我们知道慈善——至少在理论上——是西方基督教的伟大美德。我们必须在这两者之中做选择吗？何必呢？其中一个并不排除另外一个。但是如果我们真的要选，我想应该这么说：毋庸置疑，如果我们真正有能力的话，慈善的价值比慈悲大，但慈悲比较容易做得到，它的温柔很像慈善的精神，也可以引导我们走向慈善。换句话说，耶稣基督爱的讯息比较高尚，但佛陀的讯息——慈悲，比较实际。”关于这几句话，我有两个意见。康特斯庞威尔说慈善是西方基督教伟大的美德，这是对的“至少理论上是如此”，因为基督教的慈善经常被诠释成消灭美国印第安人、在大审判中用火烧死异教徒，或者追逐犹太教徒和清教徒。第二点，虽然康特斯庞威尔向佛教的慈悲概念致敬，但在他的话尾似乎影射出这样的意思，慈悲终究只是基督教慈善的相等版本。你的感觉呢？到底佛教中的慈悲是什么？

子：关于你的问题第一部分，我想先说一点。为什么现在大家有这么多兴趣汇集这些从实际智慧引申出来的忠告？也许是要弥补一个事实，就是今天的教育几乎已经不再讨论如何使人变得更好。现在的教育越来越世俗，主要的目的就是为了培养知性以及累积知识。

父：就算在这个领域中，它也不能算是完全的成功。

子：知识是一把双刃剑。它可以创造那么多的善，也可

以创造那么多的恶，它可以用来建设，也可以用来毁灭。在过去，当宗教没有背叛自己的理想时，它会教导人们如何做更好的人，如何爱自己的邻居，如何善良、正直、慷慨、大方。今天如果你希望学校教这些美德，你将会碰到很大的反对声音，你会被告知此类事情属于个人发展的领域，也是家长的责任，或者是家长要教导孩子们学习的人类价值。但现在这一代的家长本身就是从不教这些事情的学校中成长的，他们很少接受过宗教性的教育，也很少进行任何心灵探索。有人甚至说，爱和慈悲是完全属于宗教的领域。因为现在没有任何心灵性，也就没有任何人可以教这些青少年人类价值是什么，这些价值是如何发展出来的，除非他们碰运气能够读到这类的书籍。所以看到大家对这方面的兴趣又被燃起，其实是非常令人欣慰的。

父：依我的观点，因为环境是世俗的，也就没有理由不在教育中教导道德。“世俗”意味着所教导的一切是中性的，不被任何教条所支配，不论是宗教性的或政治性的。但这不应该排除道德的训练，从尊重法律、尊重他人、尊重社会公约，以及正确运用自由做起一简而言之，就是孟德斯鸠所称的共和国美德，这一切反而更被需要。然而，最近的世俗概念已经偏离了主题。

子：很多国家已经完全废除了宗教性课程，但真正的世俗教育未必要如此做。好的教育应该让儿童在学校学习各种不同的宗教和哲学观点——为何不连不可知论的物质主义一起教呢？可以让学生自己决定愿不愿意上这种课。这样儿童和青少年起码有机会了解开的是什么课程。何必等到 16 岁才开始接触跟哲学有关的课程？在那之前，他们对基本的人类价值并没有得到启发。

父：你这种说法肯定会在国家教育官员之中引发激烈的

辩论！话说回来，你觉得佛教的慈悲和基督教的慈善比起来怎么样？

子：讲到“慈悲”，反映出把东方概念翻译成西方词汇所遇到的典型难题。在西方，“慈悲”的字面意思有时暗示着一种高姿态的怜悯，一种同情，但这种同情先假定自己和受苦的人之间有某一种距离。但在藏文之中，*nyingje*，也就是我们翻成“慈悲”的这个词，直译是“心之主”的意思，也就是说应该主宰我们思想的东西。佛教所谓的“慈悲”就是解除所有痛苦的愿望，尤其是要挑战痛苦的因——无知、憎恨、欲望等。所以说这种慈悲一部分是针对受苦者，一部分是针对那个兴起慈悲的心。

父：慈悲之中能不能包含慈善？

子：慈善是一种表达慈悲的方法。布施绝对是佛教之中最高尚的美德之一。布施也有一定的形式：有物质性的布施，食物、金钱等；有“免于恐惧”的布施，包含保护受难者，以及拯救生命；最后就是开示的布施，让众生可以从无知的束缚中得到解脱。这种不同形式的布施随时都在佛教社区里进行着，在西藏的历史中有很多例子。功德主把他们拥有的一切送给需要的人，有人被慈善的理想激励，为了救别人舍掉自己生命，这跟基督教的慈善相对等。而为了要消除长期的痛苦，我们必须思索痛苦的起源，然后才能够发现原来引起战争的是无知，是对报仇的饥渴、执着，以及一切令众生痛苦的东西。

父：慈悲和爱之间的差别在哪里？

子：慈悲必须伴随着爱。慈悲没有爱就无法生存，更不可能扩展。而爱的定义就是希望众生能够找到快乐，以及快乐的因。在此我说的“爱”指的是完全的、无条件的爱，对所

有众生没有分别心，没有偏见。男女之间的爱、对家人和朋友的爱，经常是霸占性的、排他性的、有限制的。其实这种爱中含有很多自私的感情，这种爱有一种期待，希望至少能够回收自己所付出的那么多。这种爱可能感觉非常深，但是当无法达到预期的时候，它也很容易就会消失掉。再者，对亲人的爱经常会同时附带一种感觉，觉得和可能威胁我们以及亲人的“陌生人”之间有距离，甚至敌意。真正的爱和慈悲可以延伸到我们敌人身上；掺杂执着的爱和慈悲无法包容我们视为敌人的人。

父：这么说，爱对佛教就像对基督教那么重要？

子：它是道路的根本。但是真正的爱不应该走极端，不应该被局限于一两位特定的众生，也不应该被偏见所污染。而且，它应该是完全没有执着的，也不期待任何回报。静坐的一个主要方法，就是先开始想像你非常爱的一个人，让那种爱和慷慨的感觉充满自己的心，接着就要挣脱把爱局限在一个人身上的牢笼，把爱延伸给所有你感觉中性或无所谓的人；最后，要让你的爱包含所有你认定中的敌人，这叫做真正的爱。如果你知道一个人想害你，这不应该会影响真正的慈悲，因为真正的慈悲根据一种很深的体验，了解这个“敌人”就跟我们所有人一样，他只是希望自己快乐，希望自己不要受苦。

父：那么佛教的慈悲和基督教的慈善之间，差别在哪里？

子：《圣经》里面所形容的“对邻居的爱”完全跟佛教中的爱与慈悲相衬。事实上，至少在理论上，所有伟大的宗教都是一样的。在佛教中，爱与慈悲要和另外两种美德合并在一起。第一就是当我们看到别人好、看到别人快乐时，我们要高兴、要许愿，希望他们的快乐能尽量持久而增长。能够对他人的快乐感到喜悦是针对嫉妒最好的解决方法。第二种美

德就是没有偏见，一视同仁，不只对我们亲人感到爱、慈悲和同情性的喜悦，同时也同样对待陌生人和敌人。如果我们拿自己的福祉和其他众生的福祉相比，很明显，我们是微不足道的。我们必须了解，我们的快乐和痛苦与其他人的快乐和痛苦是密切地连接在一起的。在日常生活中，我们可以看到两种人：完全执着于自己的人和经常把心转向他人的人。这两者之间的差别是多么大。前者永远不安、不满，狭窄的心造成他们人际关系上的障碍，他们很难从他人取得任何东西，因为他们不断地敲着各种被紧紧关闭的门。而后者心胸开阔，对自己不那么在乎，一直把焦点放在如何对他人更好。他们坚强的心使得自己的问题不太会影响他们，而其他人随时愿意听他们要说的话。

最后，我已经说过，佛教中的爱和慈悲与智慧是分不开的。换句话说，爱和慈悲与对事物究竟本质的知识是分不开的。爱和慈悲的目标，在于让其他众生从造成他们不幸的主要原因——无知——中解脱出来。为什么慈悲有这么大的力量，就是因为背后的这种智慧和知识。

父：我可不可以提出反对，认为你说的这一切都太抽象、太难以捉摸？今天世界上的人都很在乎所谓的社会问题：各式各样的不平等、青少年犯罪、毒品、堕胎、犯人的处罚方法——从一旦执行就无法挽回的死刑问题，到讨论该把青少年犯送进牢狱还是试图重新教育他们？大家也非常在乎你刚才提到的教育问题：教育需要义务性吗？还是根据学生自己的期望？

子：教育的问题在于要传授给年轻人他们想听的，还是他们真正需要听的？前者是简单的做法，而后者才是负责任的态度。

父：还有社会福利和社会保护，如失业、暴力、新移民

的融入问题，以及现代社会中种族之间的冲突问题。佛教有没有想过这类问题？有没有答案？

子：西方社会今天有许多方法面对外在的痛苦，但严重缺乏发展内在快乐的方法。面对生命和社会的真正问题，西方没有任何参考点，西方越来越少用心灵原则指引人生方向。有不少佛教老师在西方进行过多次演讲，每次演讲厅都会挤得满满的，外面还有几千名年轻人在站立聆听。这些演讲会讨论到各种问题：死刑、堕胎、节育、暴力、爱。我有一个印象，学生们终于找到了问这些问题的对象。

父：那老师们的答案是什么？

子：关于节育，他们说生命是我们拥有最珍贵的东西。每一个人的生命都是极为珍贵的，因为它就是带我们走向知识的船只。然而，当这些珍贵的生命过多，就开始成为全人类的问题，因为地球的资源不足，无法允许这么多的人口一直过着舒适的生活。唯一的解决方式就是通过节育来遏止人口扩张。

父：防止生育？

子：用尽可能的方式，用暴力的方法来避免人口太多的问题。

父：意思是并不太赞成堕胎？

子：是。佛教定义杀生的行为是“取走生命或者正在形成中的生命”。这是轮回概念下的合理结果，因为在受孕之后，前世的意识就已存在，即使是在一种非常原始甚至无法察觉的状态中。在某些个案中，当母亲的生命有危险，或者我们确定胎儿出生后会有极可怕的畸形现象，堕胎这项措施或许成立；但如果只是因为某些自私的想法，如父母没有采取避孕措施、有小孩会是一件非常讨厌的事等等，佛教自然

不能接受。继续发展出有效的避孕方式是很重要的，这样可以尽量避免任何堕胎的可能。

父：关于人口过剩的辩论，在发达国家中已经不成立了，因为出生率已经跌到维持稳定人口的程度以下。唯一要辩论的是个人自由的问题，就是选择的自由。另外一个社会问题就是死刑。在大部分的现代西方社会中，这个问题已经被讨论了很多。几乎没有一个国家还保留死刑，就算是在美国，也只有几个州还在保留。大体来说，西方社会对青少年犯罪和帮派犯罪都是用压制性的方式来处理，非暴力的方式本身不可能解决帮派犯罪的问题。如果我们不用暴力的话，如果我们不把罪犯送进监狱并确定他们无法再伤害我们，我们如何对抗黑手党，以保护自己？

子：非暴力并非软弱。非暴力的目的是不计代价来减轻他人的痛苦。用适当的方式来制止罪犯是必要的，但这不表示人应该因为憎恨而正大光明地、残酷地报复对方，处罚对方。我最近在收音机上听到一对父母说的一句感人的话。他们的小孩在一次恐怖分子的袭击中丧生了，在恐怖分子要被判刑的前一天，他们说：“我们不需要多一个人死亡。”无期徒刑可以防止罪犯再次伤害他人。相比之下，死刑看起来是一种报复行为。

1996 年，在美国阿肯色州，有一位犯人在被判死刑十二年后才施刑。在这过程中，他了解到他的犯罪行为是多么恐怖，他希望用剩下的生命奉献给别人，弥补他所犯的错。在被监禁的过程中，他也受戒成为修士。通过电话连线，他在当地的电台上说：“我已经变成另外一个人。请接受我的重生，不要杀我。我们愿意相信我们活在一个人性的社会中，但这不是事实。如果政府正式宣布死刑是一种报仇，也许会更好一点。但如果希望犯罪率有效地降低，对罪犯的处罚必须

有教导的作用。很明显，死刑做不到这一点。”他随着问：“你们为什么都是在三更半夜、别人不知道的时候处死犯人？如果你们做的并非不人性的事，如果你们心中没有罪恶感，为什么不在光天化日之下，在电视机前面把我们处死？”当年的阿肯色州长自己曾经也是个牧师，不但拒绝赦免他，还把他的死刑期提早了一个月，免得他继续趁机发出声音。

父：我想关于这一点已经有非常普遍的共识。美国是唯一还保存死刑的大型民主国家，而在美国也只有少数州如此做，于是导致了許多颇具争议的案例。死刑在欧洲几乎已经消失了。今天死刑只存在于完全极权的国家中，像一些非洲国家、马来西亚、新加坡，当然还有伊拉克、伊朗……

子：一些发展中国家每天处死约一百个犯人。更不可思议的是，监狱人员经常在黑市卖出已被处死的犯人的器官，好让医院有器官可以移植。处决的子弹费用还要死者家属负担呢。

父：每天处死一百个？不论怎么说，在大部分法治国家中，死刑的问题已经解决了。反之，还是有关防治犯罪的辩论。你不能一直只站在罪犯的立场看事情，有时候还要站在受害者那边。我的意思是说我们要保护大家，让大家尽量不受惯犯的伤害。在防止恐怖分子和帮派组织的努力中，尤其要注意这点。从这个观点看来，很难看出有什么完全非暴力的解决方式。

子：当然不是用一种不健康和不切实际的方式，去同情罪犯而不同情受害者。我的意思是要防止坏人继续为害。

父：如果那是一个有害的组织，便会如此。

子：非暴力的确切目标就是要减少暴力，这不是一种被动的看法，我们必须评估受害的状况。最佳的做法就是找到

某种方式，来制止那些造成巨大伤害的人，而不去增加更多的暴力形式。

父：像纽伦堡这类的审判本身不是那么大的问题，这种审判有它极具价值的教育目的。更大的问题是当这些人被确定有罪，如何处理？大部分在纽伦堡被判有罪的人都被处了死刑。需要这样做吗？现在正在海牙进行的审判，就是在审波斯尼亚冲突中战争罪犯的案子。我不认为其中任何人会被判死刑，甚至于被处死刑；事实上有关国家的法令中都不允许这个可能性。

子：我们必须原谅，但不能忘记。

父：对，不能忘记。这完全说对了。但这所有的道理都是针对个人罪犯，而今天世界上的犯罪基本上都是有组织的。有政治犯罪，像巴斯克独立运动组织或爱尔兰共和军的恐怖分子，或者前些年在印度的锡克教分裂主义者，另外还有黑手党的犯罪组织，不论是意大利的、俄罗斯的或是哥伦比亚的。这些组织里的人都认为他们有权利犯罪，不论是因为自私的理由或者是某一种疯狂的意识形态。在这种情况下，针对个人采取行动是不够的。当西西里岛黑手党头子托托·里纳在巴勒摩被捕时，意大利警察认为那是一次伟大的成功。但五分钟之后，托托·里纳的位子已经被另外一个人取代，成为黑手党的新头子。所以真正的对手是组织，不是任何个人。现在社会的倾向是继续造就犯罪帮派的兴起，他们被利益或政治影响力所诱惑。社会如何保护自己？几乎没有任何其他方法，除了用暴力，只能以暴制暴。

子：总之，有组织性的犯罪只不过是一群罪犯聚集在一起。确定罪犯无法再伤害人只不过是在缓和病情，压制症状。如果真正要对症下药，需要从个人本身开始改造，而这些人需要协助才能完成这个改造过程。

九、追踪暴力的根

人的真正本性可以被视为一种平衡状态，暴力是一种不平衡状态。暴力不但为受害者，同时也为始作俑者带来痛苦。

父：我们刚才谈到的令我们走向一个形而上的问题——想不到黑手党可以引出形而上学——就是邪恶的问题。我了解佛教对这个主题的立场。西方主要宗教和哲学的特色之一，就是接受邪恶的议题，把邪恶当作一个必须考虑的问题。换句话说，他们同意邪恶本身是一个存在的东西。这是所有主要的宗教和哲学中，最大的形而上学和伦理学上的问题；尤其在基督教中，邪恶的概念和原罪的概念是相连的。在主要的哲学派中，好比笛卡儿和莱布尼茨的古典哲学中，邪恶的存在造成了相当程度的困扰。这些哲学家都是基督徒，他们的哲学建立在一个神性的概念上，一个至高无上的上帝，它同时代表至高的智慧和至高的善。它怎么可以允许邪恶存在？这是大部分的哲学家必须面对的问题，神学家更是；邪恶像是一个无法超越的障碍，从来没有真正被解答过。关于这个与生俱来的矛盾，所有被提出的解答其实都是模棱两可的。佛教接不接受邪恶本身是一个存在的东西？

子：不接受。从基本上来说，邪恶存在的程度不会超过错误存在的程度。所有众生的本性是完美的。那个完美永远存在，埋在我们内在深处，即使被无知、欲望和憎恨掩盖住，它还是存在着。如果我们相信一切都是上帝直接创造出来的，那邪恶的问题就特别难解决，因为我们有义务认为上帝不但

创造了善，也创造了恶。但是根据佛法，佛性根本的完美，本自实存于每一个众生之中，就像油本自实存于芝麻之中。事实上，它是所有众生的本性。那个完美可能被隐藏起来，但是只要我们去遮蔽它的东西——一层一层的无知，以及无知影响下产生的负面情绪，它就可以显现出来。这些遮蔽的层面不属于佛性本身，它们遮住了佛性，但是没有以任何方式改变佛性。我们太容易忘掉这个本性，进入二元对立、负面的思考模式，这些又会被转换成负面的语言和行为，接而创造痛苦。

善与恶之间看似对立的状态，其实不是真正存在的，它只不过是我們看待事物的方式所造成的。对我们而言它存在，但只是为我们而存在。像是一个幻象，假象并没有真正的存在，也不是任何真实的元素。所以说邪恶只是一种错觉，就如同错误只不过是對现实的误认。我们活在相对的混乱中，那是因为真理被打碎，因为我们看不到所有众生和现象的原始纯净。所以说邪恶只是以一种幻觉的方式存在。混乱状态是一个可能性，但是当我们认识到佛性，会发现它是一个从来没有真正存在过的错误。

父：所以说佛教不像基督教一样认为人类一开始便掉入罪恶中？

子：没有。没有过堕落，也没有任何罪，只有对本性的遗忘，一种被催眠之后失去记忆的状态。当这个本性一被遗忘，自己与他人之间的分别心就会出现，随之而来的是吸引或排斥的感觉，因而生起强烈的自我中心，令我们内在爆发出负面的情绪和激烈的痛苦。

父：这些负面情绪从哪里来？如果人基本上是善的，这些怎么形成？

子：在实际的真理中，情绪和痛苦没有真正被“生产”出来，因为它们都没有实质的存在。可以说一切只是一种噩梦，当我们达成证悟的时候就会醒来。无知也从来没有存在过。像佛陀一样得到证悟的人，在看待众生的无知时，就如同解读一个睡眠者做噩梦时的思绪。他知道那个噩梦是什么样子，但是他自己不会掉进去。

父：以上当成比喻都没问题。但就算邪恶只是一个假象，我们还是深受其苦。你只是把问题从一个地方搬到另外一个地方。如果一切在现实中基本上是好的，那么邪恶如何出现？

子：它其实也只是这样而已一出现，但并不等于有真实的存在。当你误认为一根绳子是一条蛇，蛇并没有存在过。除了以幻象的姿态出现以外，蛇并没有在任何时候，以任何方式存在过。这个错误只有一种纯粹负面的存在方式，它自己本身并非本自实存。而因为无知的究竟本性是智慧，于是无知可以被消除。我们可以清洗一块金子，但是你无法让一块煤炭变白。

父：你这种说法和基督教的说法不一样，也和西方 17 和 18 世纪初古典形而上学的说法不同，但是问题很接近。我们西方哲学很辛苦地在解释，一位纯粹代表善的上帝当初如何允许恶存在。你可以说恶只是一个幻象，在某种状态下只有一个相对的意义，本身没有真正的存在，但这个答案还是无法令人满意。

子：当我们看不到事物真正的本性，会相信它们表面的存在模

式。自我和他人、美与丑、舒服与不舒服等等之间的二元对立，会引爆一整串负面的心理因素，这就是无知。它显现时就成了一个掩盖的层面，隐藏我们自己的真正本性，让

我们的行为违反本性。它像是一种离经叛道，像是一个海市蜃楼，吸引着心走向对自己以及对他人有害的事。

父：那这些负面因素，这些“邪恶的媒介”当初为什么要出现？如果人类基本上是善的，它们不应该有任何存在的形式。

子：这是一个错误的讨论。如果你在看月亮的时候用手压住你的眼睛，你会看到两个月亮。如果你还要花时间讨论第二个月亮是谁创造出来的，不是很没有意思吗？但请你想像一个永远压住自己眼睛的人，他被说服有两个月亮，对他来说这是真理，他会针对第二个月亮的起源和本质发展出各式各样的理论。如果另外一个人用正常的方式看月亮，根本就没有第二个月亮存不存在的问题，但这位正常人要让看到两个月亮的人了解事实上只有一个月亮，是很困难的事。唯一说服对方的方式，是让对方不要再压住自己的眼睛。我们可以说无知是邪恶和痛苦的真正泉源，是一个意外的误解，一种突然间的遗忘，对心的真正本性是没有影响的，但会引发一连串痛苦的经验。一场噩梦无法改变你原来舒舒服服躺在床上事实，但它还是能够在你心中造成极大的痛苦。无知是一个可能性，这就足以让它出现。无知出现在智慧之中，但是它不属于智慧究竟的本性。无知的本性就是幻象。这意味着说当智慧达成之后，事实上什么都没有发生过。这一解释可能听起来很离谱，但是它来自修行经验的细心观察。一个觉醒的人完全不需要解释，就可以了解他刚刚做的梦只是一个幻想罢了。

父：可是这些不存在的事件怎么说也让他受苦，不是吗？

子：当然是。在梦中经历痛苦的人是真正在经历痛苦，但我们不能说因为那痛苦本身是幻觉式的，所以我们就比较没有办法解决它。这就是为什么需要利他的行动——为了消除

众生的痛苦而介入——以及心灵道路，目的在解除憎恨和其他痛苦的起因。痛苦显现的方式被因果定律所主宰，就是我们行动、言语和思想的结果。不论痛苦是多么的悲哀，在最后的分析之中只有一样东西永远存在，那就是本自实存的完美性。金子永远没有办法改变它的本质，即使是被污泥涂满。太阳永远照耀着，即使是云所遮蔽。

父：好吧……但我还是认为这是一个满意的解答。有点像莱布尼茨想解决这个矛盾时说的。这个矛盾就是一个有邪恶存在的世界和创造这个世界却仅代表善的上帝之间的矛盾。有无数的扭曲说法被用来解释，世界上邪恶的出现不是因为上帝本身，而是因为各种偶发的因素。但是我们不能让两种解释同时成立：上帝要不然是全能的，于是他必须为邪恶负责，要不然他不是全能的，也就不是上帝。

子：这就是佛教用来否定一个全能创造者的推理方式。

父：莱布尼茨用了他无穷尽的形而上想象力，发展出“所有可能中的最佳世界”这个有名的理论。这就是伏尔泰在《憨第德》中所嘲笑的：里斯本刚被地震毁灭，都市的残骸冒着烟，在废墟之中，受害者呻吟着，莱布尼茨式的哲学家潘葛洛斯向他的徒弟憨第德说，我们活在所有可能中的最佳世界。这很讽刺，但却是很鲜明的描述，说明事实上无解的问题。摩尼的著名理论中，有两种独立而分开的力量存在——善与恶。这一教条被基督教否定而列为异端邪说，也被一般哲学家反对，尤其是康德。所以说这是个在语言层面上都难以解决的形而上问题。无论如何，佛教和基督教的不同点，是佛教否定罪恶的概念，尤其是原罪。

子：罪恶的伟大美德正是它没有真正的存在性。所以说，没有任何负面行为或思想是不能被消灭、净化或修正的。

父：从另外一方面看，佛教并不会去考虑邪恶是否为上帝的责任，因为根本就没有上帝！

子：没有“善”和“恶”这种东西，只有带我们走向痛苦的行为和意念，以及带我们走向快乐的行为和意念。我们必须为自己所遭遇的恶负责。我们继承了过去，我们创造着未来。但是比痛苦和邪恶的问题更重要的是消除痛苦和邪恶的方法。有一天佛陀捡起一把树叶，问他的弟子：“我手中的树叶多，还是森林中的树叶多？”弟子们回答说，当然是森林中的树叶多。“同样，”佛陀继续说，“我了解的事情多过我所教的，因为我们虽然能够知道许多事情，但这些事情未必能帮助我们从痛苦中解脱，而得到证悟。”

父：如果人类根本上是“善”的，那么你如何解释为何世界上有这么多的暴力？

子：人的真正本性可以被视为一种平衡状态，暴力是一种不平衡状态。如何证明暴力并不属于人最深的本性，就是看到暴力不但为受害者，同时也为始作俑者带来痛苦。人类最深的愿望是快乐。我们不是形容那些受憎恨影响的人已经“失去自己”，或者愤怒到“疯狂”的地步？世界上没有一个杀人犯在杀完人之后就不再对憎恨执着，这种行为也无法让他感觉到任何一点和平或满足，最多只有一种短暂而不健康的兴奋感。长期看来，事情经常是相反的；杀人犯经常处于一种混乱和悲痛的状态中，有时甚至会走上自杀的路。

人也可能对犯罪无感。有一些非洲小孩，被佣兵强迫去杀死自己家中的一分子，为的是除去他们心中所有的敏感度，把他们变成没有情感的杀人机器。有些塞拉耶夫的塞尔维亚枪手也曾说过，杀人对他们而言已经变成很自然的一件事，很难想象去做别的事。有人问他们，如果他们以前的朋友出现在面前，会不会扣下板机？他们回答说会。这些枪手很明

显已经失去了他们的本性。对于惯性杀人犯，有人说他们“已经完全没有人性。”反过来说，当长期彼此憎恨的世仇能够和好，他们会感觉到一种巨大的解脱，一种庞大的喜悦。这无疑是因为他们和自己真正的本性又重逢了。

父：谈到大罪犯因忏悔而走向自杀的边缘，我比你悲观很多。我很遗憾萨达姆没有自杀，反而多次下令杀人。他发明了一种新的疯狂整人方式一切掉他们的耳朵。好比说逃兵，就要遭到这种处罚，如果医生拒绝执行这件事，他们就被处绞刑。我很遗憾地说，罪犯因心中反悔而自杀的例子绝对是极少数。

子：这不是反悔的问题，而是受苦的问题，完全缺乏内在平静的问题。

父：关于消除邪恶，我也是非常悲观的。我跟卢梭不一样，我认为人根本上是恶的，是社会让他们变好，只要这个社会是根据法而创立的。有时，某些形态的社会能够让人变得不那么坏。为什么呢？因为邪恶是非理性的。

子：也违反自然。

父：如果有一种，怎么说，或许是“现实”的方法来利用暴力和实践邪恶，虽然这在道德上是错的，但是至少还有得讨论。我所谓“现实”的意思是说，人们使用暴力仅为自己的利益，用计算的方式来达成某一个特定的目标。这是一种自私和嘲讽式的暴力使用方法，但至少是理性的，而这样已经可以限制暴力的使用。最重要的是，它是根据某一种理性，无论多么地没有道德，而这种理性之上，或许有另外一种更“现实”的理性结果。然而，经验告诉我们暴力的用法几乎是完全的疯狂，远超过现实目标的追寻。暴力最可怕的用法就是属于精神病式的用法，像最近的例子：阿尔及利亚、前南

斯拉夫、卢旺达。如果要真正了解前南斯拉夫各族群真正的想法，就应该让大家一起参与现实的谈判。如果你综观大部分的战争，就会发现，发起这些战争的人远远超过了当初为自己设置的政治或战略上的目标。希特勒当年想收复莱茵河的左岸，或者收复捷克境内他认为是德国的土地。这一切都可以被视为“现实的政治”。但是对全世界发动战争，屠杀欧洲几乎所有的犹太人，对老伙伴苏联挑起愚蠢的战争，只能被视为自杀性的行为——而这是德国人民必须共同负责的。很明显，就算用最不理性的分析，这种做法也是不可能成功的。

使用暴力的人经常会远远超过他们初始的具体目标。法国 18 世纪末，当国民公会已经镇压了时代暴乱，边界已经没有任何军事危机的时候，才发生了最严重的百姓屠杀。中国历史中有许多叙述，关于皇帝或军阀下令砍下一万、一万五或者三万人的头。以现实的目标来讲，这没有任何意义，只是一种纯粹虐待的欲望，想要看人流血。我们可以再回到另外一个例子，也就是斐伊在他的书中谈到的，属于佛教绝对解决不了的一件事——卢旺达的种族大屠杀。

子：我们之前已经讨论过波斯尼亚。很明显，以现实的情况而言，佛教没有任何立场来防止卢旺达的屠杀！可是你必须同意，其他任何人都都无能为力。西方政权所谓伟大的现实政策、世界新秩序，都没有能力阻止屠杀的发生。发生后，也没有能力制止。

父：我觉得卢旺达的种族大屠杀之中，最惊人的一点就是我们绝对不可能看出任何意义。当罪犯的目的在于得到某种回报时，我痛斥他，但是我还可以理解他的行为，至少我可以解释他的行为是一种贪心，一种权利欲望，一种现实的算计。但当邪恶没有任何意义时，当人类被大屠杀，对任何

人都绝对没有好处，也没有增进任何人的利益时，我们被迫下一个结论，邪恶是可以自己存在的——至少存在于人之中。

子：你提的状况比较像是一个人失去所有参考点，也就是当我们偏离真正本性时所发生的。任何事情在这种情况下都变得可能。这是某种很深的误会或偏离。你所谈的和一些研究历史事件的人类学家所说的雷同，他们结论是：当一个族群完全没有任何约束的力量，无论是宗教性的原则或人性习俗，结果一定是互相残杀。

父：这怎么证明？

子：用波斯尼亚和卢旺达的例子来证明。当你接受你能杀死一个邻居的时候，你就会开始杀死所有的邻居，即使你当时跟他们还算是好朋友。船舰喋血案的幸存者，虽然当初是为了同一个目标而联合起来，最后却在落脚的小岛上互相残杀。也许在原始时代族群的状态中，有某种进化的理由，使得某些消灭彼此的族群形成，但在现代社会的条件之下，种族灭绝是一种完全不理性的行为模式。

父：为了证明自己行为正当，各方都号称自己行为是合法的防卫性行为。我们只能确定一点，在这种状况中再多的理性思考都没有用。

子：但就算这种暴力倾向存在，也是要依靠知性来解除它，不屈服于它的影响力。憎恨到底来自哪里？如果我们追踪它的根源，一切都是从一个念头出发。

父：没错，在卢旺达就是憎恨。以波斯尼亚为例，开始的时候，各方都有领土上的权利诉求。各方认为这些诉求因历史、地理以及之前的领土占有等而具有其正常性。所以说，在最开始，这是一个地缘政治学的典型例子，通过商量就可以解决的。但是没有人要商量，于是就变成战争。在战争初

期，还可以被称为是一个理性的战争——像克劳士威兹（Clausewitz）所描述的“用其他方式达成政治目的”。可是后来却演变成一场完全没道理的屠杀，不只是因为屠杀超过了原先定义的政治目标，同时也把这些目标变得不可能达成。屠杀的程度令人无法接受，使得国际社会插手干涉，试图稳定整个状况，因而派遣部队。但是接着而来的是完全血腥的无政府状态，克罗地亚人杀伊斯兰教徒，伊斯兰教徒杀克罗地亚人，塞尔维亚人杀所有人。多年下来没有人能够让这些不同的族群遵守任何和平协定。事实上我们所目睹的，就是相关族群的自我毁灭。

子：我想用心理过程来解释这种憎恨的爆发，比用政治和地理的因素去分析还更有用。

父：绝对是。我想说的是政治和地理因素无法解释任何事。如果这个问题是有关政治和地理，绝对可以找到一个理性的答案。

子：世界上所有战争的起因，不论是因为领土争论、分享灌溉水源的问题，或者任何其他的问题，最终是因为自己感到一种委屈，而从这种感觉中生起敌意，那是一种从自然状态岔出的负面情绪，于是成为痛苦的来源。结论就是，当这意念侵略和占领我们的心之前，我们必须想办法控制它们。失火时，火苗刚起时是扑灭火势的最好时机，不能等到整个森林都烧起来。其实要远离我们内在根本的善，是一件非常简单的事。

父：可是我们怎样解释这个事实：我们远离善的次数远超过我们忠于它的情况？

子：当你在山中小径散步的时候，很容易就可能走错地方，摔下山坡。心灵纪律的基本目标，就是随时保持完美的

观性。心灵生活能够帮助注意力和意识敏锐度这种基本条件的发展。

父：很好。但是如果我们要把邪恶从世界中消灭的话，我们必须等六十亿人走向这个心灵道路。这要等很久啊！

子：东方谚语说：“通过耐性，果园会变成果酱。”需要花很多时间并不改变一个事实，就是没有其他解决的方法。就算暴力不断地出现，唯一的解决方式就是个人的转化。这种转化可以从个人延伸到家庭、村庄，以及整个社会。在历史中，确实有某一些社会在某些时期能够保持和平。这是一个可以达成的目标，要看每一个人愿不愿意，以及能贡献多少。这样，人们对彼此的“宇宙性责任”才能展开真正的意义。

十、智慧、科学和政治

直到 17 世纪，哲学自始实践的两种层面都还存在，一方面是科学的层面，另一方面是智慧的层面，也就是如何发掘生命的意义，甚至生命之外的意义。

子：1933 年诺贝尔物理奖得主、伟大的物理学家埃尔温·薛定谔（Erwin Schrödinger）曾说：“科学所能描绘出的世界景象是非常不足的。它提供了许多资讯，也将我们的经验梳理成非常整齐的秩序，但是关于一切跟我们心相近的，一切对我们真正重要的，它的沉默是可怕的。”你对这段话感觉怎么样？

父：我觉得不怎么样。这种见解，认为科学并没有在个人追求快乐的过程中发挥作用，绝对不能算什么原创的见解。科学从来就没有说要提供这些答案，除了某些人文科学可能例外。西方的失败跟科学无关——反而恰恰相反，科学就是西方的成功要素。问题是光靠科学够不够？很明显，在另一个很大的领域中，科学是不足的。西方的失败首先是在西方文明非科学领域中的失败，尤其是哲学。哲学在哪一方面失败了？整体而言，直到 17 世纪，哲学自始实践的两种层面都还存在，一方面是科学的层面，另一方面是智慧的层面，也就是如何发掘生命的意义，甚至生命之外的意义。直到笛卡儿的时代，哲学这两种层面还存在。虽然笛卡儿称伦理学为“暂时性的”，但对他而言，哲学仍然涵盖科学和智慧。西方在斯宾诺莎的哲学中看到这两种哲学层面最后一次的融合，看到了在西方再也看不到的一种概念：在智者的喜悦中

可以有的智慧。智者了解现实的运作，于是他了解真正的快乐，至高的善。

子：为什么西方哲学再也没有办法提供生命的模式给我们？

父：这三个世纪以来，哲学已经放弃了它提供智慧源泉的功能，把自己局限在知识上。而同时，它渐渐被科学本身剥夺了它科学性的功能。当天文学、物理学、化学和生物学先后出现、发展，开始遵循一些与哲学思考方式无关的条件，哲学的科学功能便一样一样地被掏空。康德在他的《纯粹理性批判》中已说得很清楚，即使康德之后的哲学家并不怎么讨论这件事。基本上，哲学被它自己的成功杀掉了，因为它当初的目的就是希望能够生出这些其他的科学。至于哲学的另外一支——智慧，包含对正义和快乐的追寻，西方不再讨论个人智慧成就的问题，不像在蒙田或斯宾诺莎的时代。

子：这不就是西方最主要的问题吗？

父：未必，因为从 18 世纪开始，智慧问题被转移到政治的领域。如何达成正义和快乐，转变成如何组织一个正义的社会，由这个正义的社会，通过集体的正义，把快乐送达每一个个人的身上。换句话说，如何达成善、正义和快乐，全部加起来就变成“革命”这个词——社会革命、文化革命、政治革命。走到这一步，原属于哲学中伦理的一支，以政治体系的形式重生。到了 19 世纪，我们进入大乌托邦时代，大家希望从头到尾重新建立社会。

这些乌托邦思想中，最主要的就是社会主义，尤其是马克思主义；直到 20 世纪末期，马克思主义还驾驭着政治思想领域。从这个观点而论，哲学的伦理功能转向另外一个目标，就是从零开始重新建立一个完全正义的社会。第一次大

试验就是法国大革命，从中产生了“革命”的现代概念。从革命家构思出他们认为完美的社会模式开始，他们就认定自己有权力把这种模式强加在他人身上，必要的话，他们也有权力消灭任何反抗的人。这个道理在马克思—列宁式的理论实践出来之后变得很清楚。布尔什维克革命，以及后来毛泽东领导下的中国革命都是例子。这些体系都有一个中心思想，就是对善的追寻，建立“新人类”。这必须通过革命性的社会转化，通过权力的运作，是从乌托邦里进化的结

子：那么一旦自由的意义和个人的责任被政治制度抹杀之后，伦理学还能做什么？

父：伦理学就是要服务于这种理想，让绝对的革命能够实现。于是再也没有个人伦理，也没有个人对智慧的追寻。个人的伦理就是参与集体的伦理。人类重生的概念也同时存在于法西斯和纳粹主义中。对于墨索里尼和希特勒而言，他们所看到的中产阶级、资本主义社会，以及被金钱、财阀和犹太人所控制的议会制度，是一种不道德的社会。重建人类的方法就是从头到尾建立一个新社会，从零到永恒，肃清任何被怀疑的反动分子。于是革命的行动代替了哲学，甚至于宗教。

子：没错，这种类型的乌托邦不是根据人性特质的发展而建立。它们的问题是，就算它们主张平等主义——好比说财产的共享——人们很快就可以找到方法绕开这些理想，而掌权者也很容易就会把权力转移成压迫和利用自己“同志”的工具。

父：这些伟大制度都已经失败了，它们直接撞到绝对的邪恶。在制度死亡前，剩下最后一口气的时候，还掀出了最不可思议的人物，像柬埔寨的波尔布特，这些人把这种制度的逻辑推向极致。为了要创造一种新的人类，为了要消灭过

去，建立一个绝对正义的社会，第一件事就是要毁灭所有活着的人类，因为他们多多少少被过去的社会所腐化。这三百年来，大部分的知识分子虽然没有走向如此恐怖的极端，但都共同接受了一个观念：要让人类变得更有道德、更正义，唯一的方法就是创造一个更正义、更平衡、更平等的社会。

这些乌托邦式的政治制度，在实践上是失败的。它们的失败，以及道德扫地，就是 20 世纪末最主要的事件，也就是我认为西方文明在非科学领域上的失败。社会改革的原意，是要取代道德改革，但结果却制造出了一个灾难。我们现在发现自己完全无助，我们面对一个绝对的真空。所以人们最近才会重新燃起对现代哲学的兴趣，因为这些哲学能够提供一些实际的、知识性的、道德性的忠告，教导人们如何过日常生活。这也就是为什么像佛教这类智慧教条又吸引了人们的兴趣，因为佛教谈的正是人类的生活和慈悲，没有说要通过毁灭世界来重新建造世界，或是通过杀戮全人类来重新建立人类。人们对这些概念的新兴趣，就是因为我刚才形容的伟大政治制度、伟大乌托邦的伟大失败。科学不必为这个灾难负责，这完全是科学之外的极端主义所造成的。

子：我想每位佛教徒都会同意你的分析。但是容我补充一两点，不是要批评科学本身，而是想说明如果我们太快把科学当作万灵丹药，它的重要性很容易便会超越对人类智慧的追寻。科学基本上是分析式的，容易迷失在现象永无止境的复杂性中。科学涵盖的发现领域之广，深深抓住了现代社会最优秀的头脑。对科学的追求像是一场无穷尽的淘金热。心灵的道路非常不同，因为它处理的是知识和无知以及快乐和痛苦背后的原理。科学只承认可用具体或数学方式证明的事物，而心灵的道路承认禅定经验所生出的深刻信心。

父：我们在此必须小心分辨“科学”和“科学主义”。因为

科学这么成功,使得人们相信任何问题都可以用科学的角度来看。别忘了,我们刚才谈到的强制性乌托邦现象,当时被称为“科学社会主义”。很明显,这中间没有任何跟科学有关的事物,反而恰恰相反。但是很有趣的,人们号称引用科学的方法来进行人类社会的改革,这是对科学的一种变态扭曲,造成了极大的伤害。

子:科学的危险性——真正科学的危险一就是它很容易被分析式的冲力带走,跑得太远,让知识做过大的横向扩展。有一个阿拉伯谚语说,当你开始数,你就永远没有办法停止。当年在科学院研究地质学的时候,我们对沙粒的形态学做了一些实际研究:有的沙粒属于“光滑圆形”,有的属于“发亮圆形”,等等。从这些沙粒,我们可以推算一个河流有多老,沙是从哪里来的,是河沙还是海沙;这确实很迷人,但真的值得花那么多心血吗?

父:沙粒的研究确实很重要,因为它可以建构地球的历史、气候、温暖时期和冰河时期的交替等等。毋庸置疑,去了解自然界的定律是人类的愿望。所有的哲学就是从这一点开始的。

子:没错,但是我认为对这种事物的研究,不论多么有趣,重要性不应该超过对智慧的追寻。

父:科学——好的科学——变得超然时,反而会变成一种智慧的形式。有些科学家会听人家说,他们研究的领域一点用也没有,但是许多伟大的科学发现却由此而来。可是,研究必须首先有知的欲望,之后才想到这研究有没有实际用途。科学的历史告诉我们,人类单纯地跟随他们的知性好奇时,才会做出最有用的发现,但是他们开始的时候并没有在寻找任何有用的东西。科学研究之中存有一种超然感,这是一种智慧的形式。

子：但是求知的欲望必须运用到值得奉献一辈子的事情，而这种“智慧”应该能够促使科学家们做更好的人，也能够让他们帮助别人做更好的人。不然的话，这算什么智慧？无论多么超然，好奇心本身能成为目标吗？

父：你说的大概就是帕斯卡所说的。我认为，现代西方科技文明所给我们的限制在于，虽然大家都能够享受科技文明的好处，但事实上很少人参与它。只有极少数的人知道宇宙、物质和生命如何运作，但是每天上百万的人——包括我自己——服用阿司匹林，且对阿司匹林如何暂时解除我们的疼痛毫无概念。当我们说人类已经进入一个科技时代，这根本不是事实。人类活在一个与科技时代平行的时代中。一个文盲可以享受所有科学和科学副产品所带来的好处，程度就和顶尖科学家一样。但是在古典和现代科学诞生的西方，绝大多数的人无视于科学的内在运作，他们必须得到什么别的。直到最近，那个“别的”就是宗教以及那些政治乌托邦。除了伊斯兰教世界之外，宗教无法再完成这个功能，而所有的乌托邦已经在血腥和荒谬之中崩溃，于是出现一个真空。

子：想一想，我们这一辈子为什么选择做我们所做的？如何选择？我们是不是在选择？佛教对懒惰的定义在此似乎很切题：佛教谈到三种懒惰。第一种很简单，就是把所有时间用在吃饭和睡觉上。第二种就是告诉自己，“像我这样的人绝对不可能达到完美”。佛教的观点中，这种懒惰会让你觉得就算努力也没有意义，你永远无法达到任何心灵上的成就，这种懒惰让自己灰心，反而令自己试都不去试。第三种，也是在这里最切题的，就是把生命浪费在次等重要的工作上，永远不去面对最精要的问题，所有时间都花在解决次要问题上，一个接一个，在一个永无止境的顺序中，像湖上的涟漪一样。你告诉自己，当你完成了这件或那件事情之后，

你会开始寻找你生命的意义。我觉得现代世界中知识的过度横向发散与这第三种懒惰有关，就算在这种懒惰中，也有人一辈子都非常努力地在做一些事。

父：你用的词是“次要问题”，但对我而言那不是正确的分类。你说的应该是在分辨与心灵成就有关和无关的问题。一个问题可以和心灵成就毫无关系，但它还可以是一个重大问题。

子：那得看你怎么看。对一个有野心的银行家而言，破产是一个重大问题，但正对一个厌倦世俗事物的人士来讲，破不破产是一个很次要的问题。让我们回到懒惰。在佛法之中，针对第一种懒惰——只想吃和睡——的解法，就是经常去思索死亡以及万物的无常。我们永远不知道我们什么时候会死，也不知道什么状况会造成我们的死亡。我们应该得到的结论是：没有任何时间可以浪费，我们必须快速面对真正重要的事。针对第二种懒惰——信心不足，无法认真修行——的解法，就是要思索修行所带来内在变化的好处。而针对第三种——只顾细节而不顾重点——的解法，就是要认清唯一能结束一切做不完的事情，就是立刻把它们放开，转向真正给予生命意义的事。人生很短，要发展我们内在的特质，永远不嫌太早。

父：你说的正是帕斯卡所说的。在他的定义中，“岔题”就是使我们从最精要的事物中“岔”出来的事情。他也把科学研究（*Libido Sciendi*）当做一种“岔题”，虽然他自己在这方面有非常高的成就。但这是一个错误。我们不应该向科学要求心灵成就，同样地，我们也不应该认为心灵成就可以取代科学，科学和科技能够解答某些问题。首先，它们能够满足求知的欲望，而这终究是人类最基本的层面之一。在实际的运用上，科学和科技解决了人类许多的问题。我在这方面的

想法是属于 18 世纪的，我相信只要科技走向正确的方向，人类的处境可以通过科技而进步。但科学确实在我们大体称为伦理和智慧的领域中留下缺憾，无法解决人类寻找和谐与救赎方面的问题。

我认为这个缺憾可以用两种不同的东西填满。第一就是佛教这类的体系。这也可以解释为什么佛教在今日西方发展得这么快，而更有趣的是佛教不像伊斯兰教基本教义派，完全不用任何军事性的宣言，它被邀请到哪儿就传到哪儿。就我的观点，填满这个缺憾的第二个工具，应该还是用政治的手法重组社会。对我而言，这个 18 世纪的基本直觉还是健全的，只不过我们实行它的方式是错的。当每一位个人都被赋予参与民主责任的可能性，当被人民选出来的代表被迫负起责任，这里面就有一种深刻的道德感。我们不能因为社会主义的岔题以及极权主义的全面崩溃，而放弃建立一个正义世界的努力。我们反而应该想到，这个制度的建立已经拖太久了，我们让极权主义颠覆了民主的野心。

子：在这个领域中，我们缺少的是更广的视野。牺牲其他地区来使世界某些地方发展，这是无法被接受的。

父：没错，但世界各地都有自由做它想做的，包括犯下一些愚笨的错误。

子：回到现代哲学的失败。我非常惊讶，从 17 世纪以来，如果我们想在哲学中找到赋予生命意义的参考点或原则，哲学实在是没大用处的。任何心灵道路如果想创造出真正的内在转化，就必须有实际的实践方法。现代哲学已经切掉了实际的实践方法，放纵地让观念无限泛滥出来，玩一些极为复杂的知识游戏，实际用途非常微小。概念的世界和个人实际生活之间的差距，已经大到主张这些哲学体系的人士不需要以身作则。今天你可以是一个伟大的哲学家，同时你的生

活方式可以完全不被任何人视为榜样。这种情形已经完全被接受。我们强调过，真正的老师最主要的特质就是，在他倡导的完美中，他本身就是能反映出这种完美的最佳形象。这种完美不能只是一种概念系统的说明，它必须透明地从这个人的各个面中散发出来。一位哲学家可以陷在个人问题中，一个科学家可以在情绪中失去方向，但一个走向心灵道路的弟子，经过一段修行后，如果发现他的人性特质——善、容忍、自在一并未增长，反而衰减了，他会立刻知道他走错了方向。我愿意用这种方式来解释哲学的失败：有概念，但毫无作用，完全不对个人产生冲击力。

父：说得完全对。在西方社会到处都可以看到这样的例子。虽然科学成就极为珍贵，但它留下了很大的缺憾。其实我这辈子只认识一位思想家符合你的说法，就是他的生活方式可以完全符合他所写出来的东西，那就是罗马尼亚出生的法国伦理哲学家西奥然。西奥然的著作非常悲观，他对人生的限制有很敏锐的体会，生活完全遵照他所阐述的原则。据我了解，他没有做过任何正式的事，也不接受人家要颁给他的任何荣誉。有一次我打电话给他，希望他接受一个文学奖，那个奖能够让他领到为数不少的一笔钱。我知道他其实非常需要，以为他会很高兴。但是他立刻拒绝，说他完全没有任何意愿接受公家的奖赏，不管是什么奖。这是一个好例子，一位知识分子根据他的原则而活，至少根据他对人类处境的分析而活。

你刚才所描绘出的图像，概括说明了西方文明的基本伤痕。人可以得到知识和艺术的成就，但是他们的道德生活，或者说他们的伦理，经常是很匮乏的。这是一个基本的对比和矛盾。这就是哲学放弃个人寻找智慧之后所留下的缺憾。17世纪以来，这个位置被传统中我们称为“道德家”的人所填

满，比如说拉侯西富科（La Rochefoucauld）、拉布鲁耶（La Bruyere）和香福特（Chamfort）都大幅增进了我们对人类心理的知识。但是，他们并没有提供一条道路给我们，指导我们的行为。在他们的伦理观中，人要从世界退隐出来。他们看到人类的疯狂，世界上只有一些被野心所蒙蔽的人，因权力欲望而错乱的政治家、穷追利益、谄媚权力的人，以及认为自己是天才的伪善者，为了得到某种荣誉而不择手段，甚至让自己粉身碎骨。所以在这种情况下，最好就是拒绝和这些人来往，跳出来，嘲讽这场戏，同时小心不要掉进那些愚蠢的行为中。或许这是智慧萌发的起头吧，但不算是一种真正能帮助人的道德观念，只有建立一个正义的社会才能真正帮助人。

乌托邦和极权社会的崩溃，象征着现代政治思想的弊病。道德从现代哲学中消失了，造成一个真空。在这个情况下，今天的我们走向一个非常模糊的伦理系统，我们称它为人权，也称它为人性关怀。以一个系统而言，这已经算不错了，但是它还没有被定义清楚。如果我们说人性关怀的意义，就是去照顾那些有需求的人，让他们有充分的食物，这是值得尊敬的，我心中对做这些事情的人存有至高的敬意。问题是，面对一道伤痕，不去缝合它，反而只在周围清理流出来的血，是没有什么用处的。我们送医生到利比亚干什么？如果我们继

续让那个国家中不同派系的土匪为所欲为，还提供武器给他们，这还有什么意义呢？只有政治改革才能触及问题的源头，真正产生作用。从这个观点来看，民主社会的人权政策极为不完善，而这些所谓的“政策”，也只不过是当我们接见或拜访一位领袖时，所阐述的一些权宜的人权宣言，但我们同时又为了得到他们的生意而匍匐在他们面前。这样是不

够的！

子：你提供悲观哲学家西奥然，一个以身作则的哲学家如何过活的例子。但是对我来讲，这和一位真正有智慧的老师不太一样。要做一个智者，光是照自己思考的方式而活是不够的。这个思考方式必须对应上某种真正的智慧形式，能够让我们的心从所有混乱和痛苦中解脱出来，这种智慧必须反映在他人性的完美中，否则我们也可以举出很多小偷为例，说他们的生活符合他们的思想，同样我们也可以说很多独裁者也是如此。

至于政治体系，民主当然是我们这个时代最健康的政治体系，没有任何人会否认这一点，除了那些嘲讽民主价值而又从中获利的人。但是民主有点像一间空屋子，你必须知道是什么人住在里面，他们要如何用这间屋子。他们能好好保养这间屋子吗？他们是要让它更美丽，还是要渐渐让它残败？

父：很对。

子：人权概念中被忽略的，就是个人对社会的责任。我们的世界已经缩小到一天之内就可以到达另外一边。很明显，除非所有共享这个地球的人能够发展出一种责任心，否则很难实践任何民主理想。

父：你说的一般称之为公众精神，也叫作公民责任。

子：可能吧。但是我想起我小学的时候，学校教的公民道德是比较缺乏启发性的。所以我们终究又回到个人的改进上，这种改进必须来自智慧的价值，或者来自心灵道路的价值。在此我谈的不见得是宗教性的心灵道德，它也可以是世俗性的。

父：可不可以说清楚一点？

子：这就让我们谈到利他主义的概念，这是一个经常被误解的词。利他主义的意思不是说偶尔做一件对人有帮助的事情，它的意思是随时关心、随时想着他人的利益。这是我们社会中很少看到的一个态度。一个真正的民主制度，必须要在个人为自己取得最高利益上和大众共识间取得平衡，社会制定限度，超过限度的欲望就无法被接受。事实上，很少有人真正关心他人的需求，在政治领域中也是一样。政治家的工作是要照顾公众的利益，但他们经常把自己的任务视为一个事业，这个事业的中心就是他们个人的利益。在这种情况下，他们很难忽略现有的任期——尤其是他们的声望一去考虑公众长期的最佳利益。

父：这确实在政治家之中是很少的！

子：所有参与公众或政治生活的人，他们的目的不应该是去赢取别人的赞扬和认同，而是要诚恳地改进人类的处境。在这方面，环境保护是个很明显的例子，可以说明政治生态是多么缺乏责任感。虽然环境污染的严重后果、物种的灭绝、森林和其他自然环境的毁灭都已经是不争的事实，绝大部分的人一定要等到他个人忍受不了时才会有反应。以臭氧层的破坏为例，可能要等到一般老百姓再也无法做日光浴——在澳洲已经如此；或者要等到儿童不准看天空，因为放射性紫外线会严重伤害他们的眼睛——在巴塔哥尼亚已经开始了——才会出现任何严肃的应对决策。这些后果早已被预期，但是它们还没有对个人舒适度造成实际威胁。所以我认为，缺乏责任心是我们这个时代的大弱点之一。个人的智慧和心灵的修持可以在这方面帮很大的忙。

父：我完全同意你。虽然如此，现代西方世界中人权和环保议题经常会被变成“主义”，变成社会主义政治理想破产后的代用品。长期处于左派的人，再也提不出一转化社会

的合理方案。于是他们抓紧推进人性关怀行动以及环境问题，为的是可以继续向同辈进行独裁行为。

子：我们不要在环保运动正酝酿的时候扼杀它。它确实需要时间来增强力量和效果。我记得我 15 岁的时候，卡森（Rachel Carson）的《寂静的春天》出版了，在那个时候，少数几位狂热的自然保护者被大家视为古怪的疯子。

父：我全力赞成保护人权和大自然。但是真正的悲剧是看到这些旧的意识形态，这些已经破产的意识形态，还在继续对这些新的议题产生影响力。很明显，自命保护人权和环境的人士习惯引用一种双重标准。举例来说，大部分从事人性关怀行动的人都是左派，所以他们立刻会指责摩洛哥政治犯的问题。为什么？因为摩洛哥是一个传统的王国，一个资本主义国家，属于西方和美国的阵营。反过来说，它们花了很长的时间才去指责在阿尔及利亚发生的在程度上严重很多的人权侵犯。

子：非常正确。

父：我提阿尔及利亚的原因，是因为它本来给人的印象是一个进步的国家。环境问题也一样。当切尔诺贝利核能事件发生的时候，绿色和平组织正在向哪些核能厂示威？当然是西方的，但西方的核能厂事实上安全多了！绿色和平组织在前苏联却没有组织任何抗议活动。1995 年，绿色和平组织采取了行动，抗议法国在太平洋的核子试爆，这是绝对应该的。但是同一个组织面对其他更严重的污染——前苏联在北冰洋的核能废弃物，却沉默无声。这实在太过分了，令我无法继续相信这个组织的诚意。事实上，不知道有多少百万桶的原油从各国的油管中漏入北冰洋。如果人权奋斗或环保战争被旧意识形态和偏见所扭曲，只是因为“环保家”大部分是左派，我不认为会有什么成果。这一类的奋斗只有因实际

状况去执行，而不是根据实行者的偏见，才能赢得人们的尊敬。

子：我想在这里顺便提一下我们一再谈论的是“人权”，但是这些权利为什么仅限于人类呢？这反映出西方文明背后的犹太—基督教价值观，就算没有宗教性的民主国家也是如此。从这样的观点出发才会认为动物没有灵魂，它们存在的目的只是为了满足人类的肚腹。世界上有许多宗教都相信这一点，但现在以全世界论点而言，这是不被接受的。我们的基因百分之九十九和大猩猩等同。难道差的这百分之一，就可以允许我们在实验室或屠宰场中不经思索地对这些动物施以暴行，只把它们当作一种物体吗？

父：现在西方有一个保护动物权利的机构。

子：但它似乎没有足够的能力改变法律，而法律把动物视为“农产品”或“实验室材料”。让我引一句达·芬奇在笔记中说的话：

“这一天会来的，人们会像我一样，认为杀死一只动物就跟杀死一个人一样严重。”萧伯纳曾说：“动物是我的朋友，我不吃我的朋友。”我并不是要去否认动物和人之间智力的差异，但相对来说，我们也许会认为一个人的生命价值超过一个动物的生命。但为什么生命的权利仅属于人类？众生都希望快乐，都希望避免痛苦。我们毫不怀疑地认为，我们长年杀死数百万只动物，其实只不过是原始的丛林法则而已。才几世纪前，黑奴—“黑金”——的交易是完全被接受的。今天，印度、巴基斯坦、苏丹都还有奴隶存在，儿童被贩卖到工厂或农田里工作，少女被贩卖去做妓女，但一般而言，在其他地方，奴隶制度被视为无法接受的。当人被利用或压抑的时候，他们该怎么办？他们组织起来，成立工会，抗议甚至反叛。动物没有能力做出这种行为，于是它们被毁灭。我

觉得我们应该重新思考这个问题。我还想补充一点，最近“疯牛病”的问题特别突显了这种盲目。英国农业部和欧洲其他地方的同等机构宣布，他们已经准备好了，准备“销毁”——这是他们的用语——几百万头牛。如果当时有一千五百万头牛走上伦敦街头来保护它们生存的权利，政府绝对会改变他们的看法。

父：我不那么确定！

子：当时根本就没有人能确定，那 15 至 20 位死于神经系统疾病的人是不是因为吃牛肉而被感染到的。就算是，也不是牛的错，而是饲主喂它们人工食物的错。总而言之，一头牛的生命被视为比一个人的生命价值少一百万倍。

父：你这种逻辑好像是说只有人类在杀动物，但是动物也杀动物啊！你随便去看一个海洋生物的视频，就可以知道它们随时在互相吞食。它们时时活在恐惧中，害怕会被另一个吃掉！你如何从佛教徒的观点说明这个现象？

子：所有被锁在世界上的众生都在经历痛苦。这就是佛陀教导的四圣谛中的第一圣谛。其实经文中说的跟你刚才说的完全一样。其中提到：“大动物吞没无数的小动物，而小动物聚集成群，吞并大动物。”当大家不断谈论所谓文明世界的“进步”，我觉得在这个进步中，应该有些方案来减少我们为自己的利益而造成其他生命痛苦的行为。难道我们一定得去屠杀动物才能吃饭吗？

父：在你等待所有西方人变成素食者的同时（这似乎不太可能发生），我们最好先确定被饲养的动物能够活在比较好的环境中，而不是现今工业饲养的环境。这是一个刚起步的奋斗，还有很长的一段路。现在动物的处境比以前传统农业时代要悲惨很多。我小时候，在法兰西康特区，牛在草原

和平地上吃草，到了冬天，它们进入谷仓吃稻草，永远不会被喂人工化学食品，或者被处理过的羊尸体——就是号称造成疯牛病的东西。现在这些可怜的动物在极恶劣的环境中被饲养和运送。

子：工厂式的农业技术所创造的“进步”，其实加深了动物的痛苦，似乎也同时创造出人类的新型疾病，这真是一种可悲的进步。

父：这一点我相当同意。

十一、佛教的衰退与复兴

任何真正心灵道路必须包含两种精要的元素——让自己走向完美的方式，以及能够对他人有所贡献的方法。

父：公元前 3 世纪，在印度阿育王（他后来才变成佛教徒）的时代，佛陀涅槃一个半世纪之后，佛法已经传播到印度各地，以及印度邻近的国家。公元前 6 世纪到公元 12 和 13 世纪之间，佛教和印度教是印度最主要的两个宗教。之后，当伊斯兰教侵略印度之后，佛教便受到迫害。伊斯兰侵入印度对当时所有人都造成相当大的震撼。在 12 至 18 世纪之间，印度的部分地区在伊斯兰教的控制之下。虽然如此，印度教还是继续作为主要的宗教，但佛教却被扫地出门。为什么？

子：没错，大约在 1960 年左右，喜马拉雅山脚下的印度、不丹和尼泊尔聚集着西藏最伟大的心灵老师。如果他们留在西藏，想见他们就必须花上好几个月徒步或骑马才能找到他们，前提还得是你知道他们的存在。这也就是为什么德扎丹的记录片是那么的珍贵。

很笼统地说，佛教在历史中旅行了很长一段距离。其实佛教和尚从一开始就是流浪的和尚。佛陀本身不断地从一个地点旅行到另外一个地点，只有在夏天三个月，为了“结夏安居（雨季闭关）”才停驻在一个地方。在这段闭关期间，和尚们会住在一些由竹子和草叶组成的临时茅屋中，接着又继续流浪。几年过去了，佛陀的功德主起了一个念头，提供让佛陀和他的和尚可以每年暑期间闭关的地方。所以他们开始

建造具体的房屋，形式上还是很像那些竹屋。渐渐地，一些和尚开始全年住在这些“茅屋”中（当时是这么称呼的），然后开始建立整体的佛教社区。这就是最早的寺庙起源。当初，佛教很长期间留在马加达区中，也就是现今印度的比哈尔省。之后佛教传播开来，在整个印度盛行，一直传到阿富汗地区。佛教甚至和希腊有过对话。有一本非常著名的哲学文典，是一位佛教智者和公元前 2 世纪主掌巴克特里亚国的希腊国王莫南德之间的对话。

父：在此应该为非专业历史学家的读者附注，莫南德王所在的希腊时代自公元前 4 世纪末，也就是真正的希腊城邦时代结束之后，直到罗马帝国的胜利，也就是公元前 1 世纪中叶。

子：商业车队的来回一定促进了佛教与希腊文明之间的接触。而希腊文明一向很开放，容易接受外来的观念。

父：是的，而亚历山大大帝的征服使这些接触更加频繁，使得所谓“希腊—佛教艺术”兴起。

子：在 8 世纪，尤其是在 9 世纪，在西藏王赤德祖赞的邀请之下，佛教被莲花生大士带入西藏。这位国王本来就有一位佛教老师，他想建造西藏第一座伟大的寺庙。根据老师的劝告，他请了当时最受尊敬的智者莲花生大士到西藏去。莲花生大士被现在的西藏人民认为是“第二个佛陀”，因为就是他通过惊人的能量和智慧，让佛教真正在西藏生根。他监督了西藏第一座寺庙桑耶寺的建成，然后开始着手将佛经经典从梵文翻译成藏文的工作。他邀请了大约一百位伟大的印度佛教学者来到西藏，然后派了一群年轻的西藏人到印度去学梵文。之后，历经大约五十年，这些西藏翻译家和印度学者在桑耶寺中组了一个学院，翻译了佛陀自己的话，即“经部”的一百零三册，以及伟大的印度佛教老师所撰写的二百

一十三册评论，也就是“论部”。接下来的二到三个世纪，有其他的西藏老师旅行到印度，经常在那会待上 10 到 20 年，从印度带回在第一波翻译中没有被翻到的经文。许多佛教传承就是在一些特别伟大的老师的灵感下创立的，而现在有四个主要传承。

父：当时的印度又发生了什么事？

子：12 世纪末、13 世纪初，伊斯兰教在印度对佛教的破坏达到最高峰。其实佛教当时已经在衰退中。佛教的寺庙大学规模很大，显而易见，变成伊斯兰教军队的目标。他们经常把这些学院误认为是堡垒，但他们当时并不太在乎这些细节！在伟大的学院如那烂陀寺和比克拉马希拉寺中，好几千位学生在当时最伟大的老师膝下接受指导。这些学院中的图书馆藏书之丰富，可以媲美亚历山大城著名的图书馆。当时伊斯兰教徒破坏房屋，烧毁所有的书籍，屠杀僧人。

父：是不是因为当时佛教的姿态特别高？有那么多学院、图书馆、寺庙，使得它比印度教容易被消灭？印度教反而比较能够抵挡得住。

子：不只如此。当时佛教在印度已经开始衰退，原因到今天还不是很清楚。从 6 世纪开始，印度重新恢复了婆罗门教的传统。许多佛教的观念融入吠陀经中，是印度教最主要的形上系统之一。这使佛教的影响力开始逐渐衰退。当时佛教的地理分布包含了整个印度，后来缩小到又回到马加达区，以及今天的孟加拉。吠陀经强调的是“非二元对立”，其实从佛教哲学中吸取了许多重点，但同时它还是批评佛教。在某一个程度上，这种融合的过程使佛教和印度教教义之间的鸿沟开始缩小。但是印度极不愿意放弃种姓制度，而佛教刻意地不去在乎这个制度。

父：印度教中还有没有一些佛教概念？

子：有些被融入，但印度教哲学家不断地在教义的层面上攻击佛教。

父：所以佛教是宗教中非常稀有的例子——让我们为了方便起见称它为宗教好了一居然在它的发源地，在它上千年以来被实行和传播的地方被毁灭。这种状况的另外一个例子是前哥伦比亚的南美宗教。这些宗教在西班牙以及整个欧洲征服拉丁美洲的行动中被压抑、毁灭，乃至部分被消灭。

子：佛教也向南传播到斯里兰卡，然后向东传到泰国、缅甸和柬埔寨，被称为“小乘”佛教。后来它也往北，在2世纪到了中国，被称为“大乘”佛教。之后佛教又传到日本，演变成许多不同的形式，尤其是强调顿悟心本性的禅宗。

父：在五六十年代，西方最熟悉也最时髦的佛教派别是禅宗。加州大学伯克利分校的学生们在60年代反对西方文明的运动中，非常着迷于禅宗。其中有些甚至试图拼出一种合成主义，又是一种政治意识形态和佛教的融合，发明了他们所谓的“马克思禅主义”。很遗憾的是，它没撑多久。

子：禅宗在西方一直都非常盛行。但很有趣的是，在西藏，佛教所有不同层面和层次，所谓“三乘”，被非常细心而完整地保存和传递，让个人可以把这些不同层次的开示融入自己的心灵道路中。小乘——“长者的话语”——的修持是根据在家伦理和寺庙纪律，以及对一般世界的不完美和我们所作所为大部分无意义的思索。这一类的反省可以激励修行者，让他从六道轮回的痛苦中解脱出来，不再流入再生的恶性循环中。

小乘并不是对自己的邻居没有爱，对受苦的人没有慈悲心，但是在中国和日本所盛行的大乘中，重点被放在爱和慈悲上。根据大乘的教导，如果我们周遭的众生继续受苦的话，

我们自己解脱是没有任何意义的。于是道路的目标，精要地说，就是为了所有众生而进行个人内在的转换。在印度，尤其在西藏，发展出第三乘，称为金刚乘。金刚乘在另外两乘上面增加了许多种类的心灵技巧，让我们内在的佛性能够更快显现，让我们更快去体现现象的“原始纯净”。金刚乘的视野虽然是超越性的，但它不遏止慈悲，反而加强、加深它。所以，地理和政治情境的组合，使得西藏把佛教的三乘融合成一条道路。

父：因为过去的辛苦，佛教似乎发展出一种超越文化边境的能力。这可能会帮助它今日在西方的发展。虽然佛教并不和任何一个文化联系在一起，但在它的历史中，和许多不同文化的关系非常密切。西藏像一个地理上和心灵上的堡垒。一千年来，它能保存住佛教的三乘。但佛教的教义同时也传播到了像斯里兰卡和日本那样不同的文明之中。是不是佛教在什么国家盛行，就会染上那个国家的味道？

子：可以这么说。以西藏为例，本来有一种本地的原始宗教“本教”。本教和某些鬼神传统相似，但是它也具有相当复杂的形而上学体系，到今天还存在。在 9 世纪曾经有过本教和佛教之间的形而上辩论，后来有些本教的习俗被融入到佛教。在泰国、日本和其他国家中，也有类似的变化产生。西方无疑也会有。但是佛教的精华一直没有变，事实上也没有任何理由变。

父：佛教的传授和修行确实有一种宇宙性的使命，但是也有其他许多宗教号称有宇宙性的层面。基督教，尤其是天主教，当然如此，而“天主教”的名字源自希腊文“宇宙性”这个字眼，所以它经常认为自己有权以武力方式强迫人们变成教徒。伊斯兰教同时也有宇宙性扩张的企图，必要的话愿意用剑和枪的力量。在这些宗教中，要成为信徒的话，当初就

必须同意相信某一层面的教条。但是佛教不是这样的。我们可以说它全球性的使命让它延伸到发源地之外的文明,但它绝对没有任何意思要规定——甚至强迫——新接触的人士屈服于某一种信仰。

子：佛说：“不要因为对我的尊敬而相信我的教导。检查它，让你自己重新发掘出真理。”他又说：“我已经为你指出道路，要不要走下去是你的事。”佛陀的教导就像一本导游手册，解释他自己走向智慧的道路。真正要成为一个佛教徒，我们必须皈依佛陀，并不是要把他当作一个神，而是把他当作一个导游，以及证悟的象征。同时我们要皈依他的教导，就是佛法，但佛法不是教条，而是一条道路。最后，我们要皈依僧团，也就是所有陪伴我们走这条道路的人。佛教不会强迫，也不会试图改变人的信仰，那样是没有什么意义的。

父：佛教认为强迫性的信仰是没有意义的，正因如此，我们应该仔细研究一个现象，就是佛教与它发源地不同文明的融合现象。如果它可以持续保留下来，就很值得解释。

子：佛教一向不采取征服者的态度。它多是通过心灵上的影响力来产生作用。想更了解佛教的人必须自己跨出第一步，通过自己的经验来发现它。佛教能够在西藏盛行是非常有趣的事。伟大的老师们旅行到这些地方，他们的影响力自然吸引弟子到他们身边，就像花蜜吸引蜜蜂一样。

父：在我们对谈的整个过程中，我不断注意到佛教语言在引用比喻上是多么的丰富，我非常喜欢。同样地，柏拉图说话的时候也不断用意象、神话和比喻。我非常赞成哲学中引进诗的做法，但我不确定这样做本身能不能回答所有我们想问的问题。

子：那我用另外一个意象来回答你。“比喻”这件事就像手指指向月亮。我们该看的是月亮，不是手指。有时意象的沟通能力远胜过漫长的描述。

父：西方文明最重要的问题，就是需要知道它的文明无法满足心灵的需求，这种情况和佛教可能提供的答案之间有什么沟通的可能性。唯一的问题是，为了解决某些特定的需求而改编教义，这也是一个陷阱。西方有大量的人士属于邪教，而这些邪教完全是骗局，甚至是违法的。所以问题是，以一门心灵的科学而言，佛教的真理和纯正性如何？

子：关于纯正性，佛教主要探索的就是心的本性，在这一方面它只不过有两千五百年的经验而已！至于真理，我能说什么？也许是真理才能给佛教力量。我觉得这很明显，体现在事实和人之中，可以经历时间和状况的考验。这和邪教不同。邪教是纯正心灵传统的假版本。一有机会，它们的面貌就会崩溃。邪教虽然能吸引许多信徒，但是它欺骗性的本质表现在它各种内在的矛盾、丑闻，以及不可思议的事件上，也就是我们最近经常会听到的。反过来说，西方逐渐对佛教产生兴趣，态度就比较慎重。在西方成立的佛法中心，大体而言是你能在那里可以找到有相同期望的朋友，会想参与，你会想和他人互相学习、修行，把经文和评论翻译成西方文字。这些中心的目标，是希望一个纯正而活生生的传统能够得到更广泛的认识。这些佛法中心一般来说，在周遭的社区中都享有相当正面的评价。

父：我绝对不会把这样一个两千多年的智慧传统，和现在这些横行的邪教相比。这些邪教经常像怪物一样，通常都是极为荒谬的，存在的目的基本上就是要骗人。我完全没有想要做这个比较，但我一向对人性直觉持有怀疑，所以我只是很单纯地想指出，就因为某些人对某一种理论和倡导者有

一种狂热——这些倡导者在弟子眼中拥有相当的地位，但同时也可能是骗子——就因为如此，我们不能说这个教义就是好的，必须有更进一步的证明。

子：更进一步的证明只能来自长期心灵修持的结果。有句话说：

“学习的结果是更能控制自己；修行的结果是使自己负面的情绪减少。”

短暂的流行狂潮是毫无价值的。

父：这就是我的意思。很明显，如果你坚持用最纯净和最简单的方式观察事实，佛教和这些邪教之间根本没有办法相比。虽然如此，我们也不要忘记，有时连最优秀的头脑都可以被绝对无稽的话语所欺骗。我认识几位德高望重的医生，跑去参加一个完全属于骗局的机构，好多年来，充满信心地为这个团体做出各种牺牲。所以说，不要认为人们对某一种心灵体系的诚恳奉献就可以证明这个体系的纯真度。那个体系可能是假的，因为有一个很悲哀的事实，人类很不幸地有一种倾向，对各式各样奇怪的事物有强烈的喜好。就因为如此，提供证明的责任永远必须落在教导的人身上。

子：一条纯正的心灵道路当然意味着对自己有极大的要求，同时必须对其他的人非常容忍。可是在大部分的邪教中，里面的人对其他的人要求非常多，但又猖狂地违反自己号称的理想。只要有人有一点个人魅力，决定利用他的影响力，就会有人聚集在他身边，一秒钟都不犹豫地成为心灵上和身体上的奴隶。这之中有基本的差异：邪教的基础通常是一些不同元素的拼凑，一些伪传统的垃圾，这和真正的心灵传递没有真正的关系，也没有根据任何真正的形而上原理。于是它们无法造成长久的心灵进步，只能孕育出混乱和幻灭。任

何真正的心灵道路必须包含两种精要的元素——让自己走向完美的方式，以及能够对他人有所贡献的方法。在各个传统之中，有很多不同的方式来达成这两种目标，而这两种目标确实要达成。

十二、信仰、仪式和迷信

如果信仰违反理性，而且不去了解仪式中更深层的意义，那么就变成了迷信。

父：大部分的宗教对仪式有一种敬仰，这从外界看来常被视为一种宗教性的信念——天主教的圣水、念珠、手中的十字架，相信各式各样的事物以及圣礼的效用，抑或某些祈祷文的效用，或者点蜡烛的效用。但是在这方面，佛教却被认为相当不同，反而是被视为特别没有仪式和迷信的。佛教确实因此而吸引了很多人，包括知识分子，而这些人可能对其他宗教中似乎太戏剧化、太正式或者太不理性的层面感到反感。我现在觉得这些人对佛教的印象太过理想化。这种印象似乎是隔着距离观看才会产生的，他们对佛教教义有知识性的了解，但从来没有参与过实际的日常运作。当你到佛教国家去时，看到寺庙中所发生的事，你会发现一切正好相反，你会看到惊人的盛况：各种仪式、念诵、游行、跪拜等等。对我这样的不可知论者来说，这些似乎属于希腊正教、天主教、伊斯兰教或犹太教里的迷信或过度的仪式。我甚至愿意说，20 世纪的今天，我们目睹之下所进行的一些仪式，在精神上更接近中世纪的天主教，而不是现代的基督教。而这些佛教仪式之中也有不理性、表象的以及机械化的特质。会不会是这么多世纪以来，这些仪式被移植到佛陀智慧之上？

子：在佛教，就如同在所有的宗教传统中，我们首先必须在迷信和仪式之间划清界限。如果信仰违反理性，而且不去了解仪式中更深层的意义，那么就变成了迷信。但仪式确

实有深层的意义。拉丁文的“仪式”（*ritus*）一词事实上是“正确行动”的意思，蕴含着反省、沉思、祈祷和静思。所有被念诵词句的意义都应该引起沉思，在藏传佛法中尤其如此。如果我们仔细读仪式的内容以及所有被念诵的经文，我们会发现它很像一个导览手册，里面包含了佛教修行的不同元素——空性、爱、慈悲等等。一个仪式就变成一次心灵修行，背景是一座振奋人心的寺庙，神圣的音乐增添平静的氛围，而这个音乐被设计的目的不是要激起情绪，而是使这些情绪平静，再增进自己的觉察力。音乐在此比较像一种供养，而不是一种艺术表现的形式。有些仪式日夜持续，中间不休息，为时一个星期以上，主要的想法是希望所有参与者一起参加一段集中的集体修行。以“曼达拉”仪式来讲，重点在训练注意力集中的技巧，在仪式过程中引用极丰富的象征。

父：能不能多谈一点关于“曼达拉”的情况？它是什么？我只有一点很模糊的概念。

子：“曼达拉”是宇宙和众生的象征性图像，它的形式是一个完美的空间，展现居住在内的诸“本尊”。但“曼达拉”中的“本尊”不是神。我前面已经说过，佛教既不是多神论，也不是一神论。所谓的“本尊”是一些原型，是佛性的不同面貌。“曼达拉”的修行是一种“纯真觉”的训练，就是直接去感受众生中的佛性。“曼达拉”训练中所用的观想技巧，让我们对世界一般的辨识——纯净与不纯净、善与恶的混合——转化成对现象世界基本完美的体认。我们要观想自己，以及我们周围的其他众生，以藏传佛法“万神”的完美原型显现。如此，我们便开始习惯佛性具足于每一位众生之中的概念。也因为如此，我们会开始停止从外表来分辨事物——丑或美、朋友或敌人。简而言之，这些技巧是一些很精密的方法，让我们重新发掘我们以及所有众生之内原始的完美。在此我要指出

一点很重要，对西藏老师们而言，这种仪式只有相对的重要性。有些闭关者把自己的时间完全投入在禅定上，有时会放弃所有仪式。有些伟大的瑜伽师，好比说米拉日巴尊者，甚至会公开藐视仪式的用法。所以说心灵技巧的种类之多，相当于弟子种类之多，也相当于不同的心灵修持程度之多。

父：没错，但是前几天我们在加德满都看到一大群佛教徒，他们围着那个大纪念碑来祈祷叫什么？

子：“佛塔，”。

父：对。那么多人连续好几个钟头绕着佛塔游行，全都是顺时针方向。我上一次去不丹的时候，有人教我说，当我们绕着一个寺庙或佛塔的时候一定要顺时针方向，但我想不出理由，也没有人给过我一个满意的解答。这不就是纯粹的、简单的迷信吗？

子：这一点很重要。想一想，我们一般日常生活中所做的很多事难道不是很机械、缺乏更深的含意吗？通常走路只不过是尽快地到达某处，吃饭只是为了填满肚皮，工作只是为了尽力去生产等等。但是，如果我们居住在一个一切活动都蕴含着心灵生活的社会中，最一般的行为也都会有意义。理想中，我们所做的任何事都不再是一般的。好比说，走路时，我们可以想像自己在走向证悟；点一把火，我们心中许愿，希望所有众生的负面情绪就此被消灭；吃饭时，我们可以希望所有人都尝到静虑的味道；随手开一扇门，我们希望解脱的门就此开给所有众生，以此类推。以佛塔的例子，西藏人认为能够花一个小时绕这样的一个纪念塔，其充实的效果远超过去慢跑。佛塔象征着佛陀的心（经文象征他的语，佛像象征他的身）。因为身体的右边被视为荣耀的位置，他们绕塔的时候一直让佛塔在他们右手边的位置，以示对佛和他教义的尊敬。换句话说，就是顺时针绕转。而他们边走，

心边转向佛陀和他所教导的一切。

父：那为什么有那么多壁画好像是在描绘某种超自然的人种？我以为佛教中没有神。

子：我再次强调，这些画中的本尊不是本自实存的神，他们象征证悟的不同质地。“本尊”的单脸象征着一元性、究竟的本质。他的双手象征着空性的智慧和慈悲的方法连成一体。有的本尊有六只手臂，象征着“六波罗蜜”——布施、持戒、忍辱、精进、禅定以及智慧。生活中为什么要一直观看一些一般的形象？如果能够看一些极有意义的形象，让这些形象提醒静坐者心灵道路上不同的元素，不是更有帮助吗？而这些象征的形象同时让我们运用想象的力量作为心灵进步的因素，不会让我们被不受控制的念头带走。事实上，达成高度觉察性的一个主要障碍就是念头的疯狂泛滥。观想的技巧有一些精密的方法，可以让脑筋一直处于混乱状态的人，很难让自己念头静下来的人把念头导向一个单一对象。观想内容可以非常复杂，但它并不会加深脑筋的散乱，反而会使脑筋稳定，让它更平静。正确的观想需要三种特质：

第一，保持一个清晰观想意象的能力，意思是说必须不断地把注意力拉回到所观想的对象上；

第二，了解观想对象的象征意义；

第三，保持对自我原始佛性的认识。父：可是在庙里我也看到很多人到佛像前跪拜。这当然是属于人在神或是偶像面前的行为。

子：礼佛是表达敬意的一种方法，不是对一个神致意，而是对究竟智慧和代表究竟智慧的人致意。对于一个在佛面前跪拜的人，佛的智慧以及他所给的开示有极重要的价值。向这智慧致意同时也是一种谦虚的举动，可以对抗傲慢，而

傲慢形成任何深层转化的障碍。傲慢阻止智慧和慈悲的显现。有一句谚语说：“如同山顶上不可能积水，傲慢的顶上不可能累积真正的功德。”再者，跪拜不只是一种机械性动作，当我们用两手、两个膝盖和额头同时碰地，我们创造出五个点，表示我们期盼净化五毒一贪、嗔、痴、慢、疑——把它们转化成五种相应的智慧层面。在我们起身的过程中，当我们双手在面前滑向自己时候，我们想：“愿我能把所有众生的痛苦聚集在我身上，解除他们所有的痛苦！”用这种方式，让我们在日常生活中的所作所为能远离普通平庸，把我们带回到心灵修持的道路上。

父：在基督教修道院的生活中，唯一的现实就是上帝。我们所居住的世界——17世纪法国天主教徒称之为“世纪”，意味着我们选择住在“世纪”之内或“世纪”之外——只不过是把人的注意力从最重要的上帝身上转移开来。于是，宗教生活这种从世界退隐出来的生活，不论是在波尔罗亚尔社团的帕斯卡，或是卡修西安派修道院的修士们，都要去除所有的干扰——帕斯卡称之为“岔题”——意指把我们的注意力转移到一般所关注的无用事物之上，如成功的虚假价值、虚荣、财富等等。修道院生活就是让这个“世纪”所编织的所有时光被驱逐出去，让个人把所有的注意力集中在唯一有意义的关系上，就是与上帝的关系。大绿修道院的修士们从世界中退隐出来，为的是能不受干扰地把注意力集中在上帝身上。但佛教没有一个超越性的上帝。在这前提之下，寺庙生活，或者从世界中退隐出来的生活，又指向哪里？简而言之，佛教不是一个宗教，但它为什么那么像宗教？

子：我想关于这一点，我们这几天已经说了不少。到最后，不管我们称它为宗教还是一套形而上体系，并没有多大差别。佛教指向的精神目标是证悟，佛陀本人达成了证悟，

道路就是追随佛陀脚步的道路。这道路需要我们对意识的河流做出深层的转化。可以理解的是，所有渴望走向这条道路的人应该想把所有时间都奉献在这上面。同样可以理解的是，尤其对初学者来讲，外在的环境可以推动或阻碍这一追寻。只有达成证悟的人才能在任何状况之下都不受影响，因为他们来讲，现象世界是一本书，这本书的每一页就是他们所发现的真理的印证。一位达成心灵成就的人不会被大都市的喧哗所影响，同样也不会被山中静修的平静所影响，但初学者需要寻找出可以培养专注力和转化自己念头的有力条件。在混乱的平凡生活中，这种转化的过程需要更长的时间，在完成之前也有更多被干扰的危险。这就是为什么西藏修行者经常会花很多年的时间去闭关。他们的目的就是要把自己奉献给心灵道路，永远看着究竟目标，希望完成任务，为的是能够帮助他人。

父：那你怎么解释证悟？

子：就是对自己和现象究竟本性的发掘。

父：那你可不可以说清楚佛教所谓的信仰又是什么意思？

子：这个词在西方充满着各种联想。佛教有四种不同的信仰层面。

第一就是当我们听到一次心灵开示，或者佛陀的生平故事，或是一位伟大老师的生平故事时，心中被激起的清晰感和灵感，这是一种很强烈的兴趣。

第二层面多是一种期望，是一种愿望，想知道更多，想亲自去体现一个开示，想跟随伟大老师的榜样，然后一点一滴地达成同样的完美。

第三种层面就是当信仰转化成信心，一种确定性，来自自我印证佛法真理和心灵道路的效果，而从这个印证中，我

们得到日益增强的满足感和充实感。有点像是发现一个景观，我们越透视它，它越美丽。

到最后，就是我们发现不管状况是什么，我们的信心都永远不会改变，也不会被证明是错的。我们在修行中达成一种稳定性，生活中发生的任何事，不论是有利或无利的，都可以促进我们的进步。我们的信心成为性格的一部分，我们的信仰不可能回头。这就是佛教信仰的四种阶段，并不是一种知性的跳跃，而是阶段性发觉的果实，以及一种印证，心灵道路确实会有结果。

十三、佛教和死亡

这也就是为什么索甲仁波切的《西藏生死书》会这么成功。他说，死亡就是我们最执着的那个东西必然的毁灭，佛教关于自我不存在以及心本性的开示，是可以在这方面帮上忙的。

父：不论是从佛教还是基督教的观点，从世界中退隐出来都是一种对死亡的准备。像帕斯卡这么坚定的基督教徒很可能会下结论说，当我们了解到惟一的现实就是神性，我们会觉得继续住在这个世界里是没有什么意思的。在这一生中，我们必须让自己有正当的姿态，才能够站在造物者面前，这意味着我们应该永远活得像是只剩下几分钟一样。这样的观念不断出现在帕斯卡的《冥想录》中。事实上这个概念来自《福音》。我们永远无法知道主什么时候会点到我们的名字一十年之后，还是五分钟之后？就算哲学脱离了宗教意味，它也经常宣称是在对死亡做准备。蒙田《随笔》其中一章的题目是：“作为一个哲学家就是要学习死亡。”我了解准备死亡的概念，这个过程在佛教教义中也扮演着非常重要的角色。佛教谈论到死亡后的过渡状态，叫作“中阴身”。对于“中阴身”，有没有相关的论述？

子：有的。佛教徒应该随时想到死亡的念头。这绝对不是悲伤或悲观的想法。这种思想反而激励着佛教徒去利用生命的每一刻来转化内在，不要浪费珍贵的人生。如果你不去仔细思考死亡和无常，就很容易会对自己说：“我先来处理我现在该做的事，让我完成现在要做的所有事。当我做完了，

我就可以看得更清楚，就可以让自己转向心灵事务。”如果我们活着，认为面前有无限的时间，而不是活得像只剩下几分钟生命，这是最致命的陷阱，因为死亡随时可能会来临，毫无警告地，死亡的时刻以及造成死亡的状况是完全无法预测的。所有一般生活中的状态一走路、吃饭、睡眠一可以随时转成死亡的原因。一个修行者必须随时记住这一点。当一个隐士早上点起他的炉火，他会想一想，第二天他还在不在？还能不能再点一次炉火？他呼一口气之后，再吸气的时候就认为自己非常幸运。所以，思索着无常和死亡永远是一种对心灵修行的激励。

父：对佛教徒来说，死亡很可怕吗？

子：佛教徒对死亡的态度随着他的修行而改变。对修行还没有达到成熟地步的初学者而言，死亡是可怕的。他们会感觉自己像在陷阱中的鹿，想不择手段地逃离。接着，不再去无意义地想如何逃脱死亡，开始对道路有一点认识的人，就会去了解他们如何能自信而平静地度过“中阴身”。再来，他们会感觉自己像个农夫，耕好田，细心照顾好所种的农作物；不论气候如何，他也不会忧心，因为他已经尽力了。花一辈子工夫去转化自己的人，心中不会有遗憾，会以非常平静的态度面对死亡。最后，程度最高的修行者想到死亡，心中会感到喜悦。有什么好害怕的呢？所有对财产的执着、对个人自我概念的执着、甚至于对现象有任何真实和具体存在的执着，已经消失了。死亡已经变成一个朋友。它只不过是生命的一个阶段，一个简单的转折。

父：我的意思不是要轻视这种说法，但是这种对死亡的安慰性观点并不是很有创意。佛教没有更多要补充的吗？

子：死亡的过程以及死亡后的各种经验，在佛经中有极详尽的描述。我们一旦停止呼吸，就开始了一连串意识从身

体分离的过程。再者，当物质世界从我们眼中消失，我们的心就会化入究竟状态中——这和意识与身体相融合时，所见的现象世界不同。在死亡的时刻，有极短的一刹那，意识会被融入所谓的“究竟广大的透明空间”，之后，意识再升起，经历中间过渡状态，就是“中阴身”，这个状态会引向一个新的存在形式，也可以说投胎。在“中阴身”的各种经验显现之前，有一些修行的方法，为的是要在那一刹那觉悟事物的究竟本质。

父：是，但就算如此……哲学和宗教历史充满着各种关于死亡的说法，让人更可以接受死亡这件事。广泛地说，可以分成两类。

第一类是相信我们会继续存在。一旦我们认为死亡之后还继续有生命，灵魂不朽，这就足够让我们依据某些特定的规范生活。从基督教的立场，就是避免所有人类的罪恶，或是向神父忏悔。这样的话，我们可以确定在死亡之后能够继续处于相当舒适的状态中。于是死亡变成身体上的某一项历练，像一种病一样，然而带领我们这个世界到另一个更好的世界。神父可以帮助濒临死亡者在这种转折中减轻恐惧和紧张。这种类型的原则就是说死亡其实并不真正存在。唯一令人担忧的问题是我们会得救还是会被处罚？

第二种广义的逻辑纯粹是哲学性的，不相信死亡后还有生命。这种逻辑有赖于某种信服和智慧的培养，让我们告诉自己，我们称为“我”的这个生物事实，只不过是动物中的另外一只动物，必然会毁灭和消失。我们唯一的选择就是要学习接受这一点。在这个主题上，哲学家们展现出相当的创意，提供了一些很动人的辩论，让死亡变得更容易接受。举例说，伊壁鸠鲁用了一个著名的逻辑说明：我们不需要恐惧死亡，因为事实上我们永远不会碰到它。只要我们还在这儿，它就

不会发生；当它发生，我们就不在这儿，所以恐惧死亡是没有意义的。伊壁鸠鲁最关心的，就是希望能够让人类从不必要的恐惧中解放出来——恐惧神、恐惧死亡、恐惧如闪电、地震等自然现象——所以他试图用一种非常现代的方式来解释这些现象，说明它们是有原因的，遵行特定法则的。

但无论如何，关于死亡，我们无法逃避以上这两种主要的解释或安慰。我会把佛教的说法归为第一类。虽然佛教不是一种有神论的宗教，但佛教中的心灵技巧能令死亡变得可接受，是属于不把死亡当终点的形而上系统。而如果死亡是终点，它是一种良善的终点，因为它意味着个人已经逃脱了这个世界的无限轮回。在现今西方世界中，死亡常被隐藏起来，好像是什么可耻的事。在过去的时代里，死亡被视为一件正式的事情，整个处理过程需要好几天，全家围绕着濒临死亡的人，听取他最后的忠告和愿望；神父列队来来去去，进行圣礼。元首的死亡是要全朝大臣一同在旁观看的。今天大家都在逃避死亡，死亡变成一个禁忌的话题，但同时我们也开始了解，沉默是不够的。现在有治疗师协助濒临死亡的人士，让他们的离去变得更容易接受。

子：今天，通常人们面对死亡和痛苦的时候，习惯转头不去面对。

我们所遇到的窘况来自一个事实：死亡是西方文明理想中惟一无法克服的障碍。这种理想是希望让生命尽可能地延长，而且过得舒适。再说，死亡所摧毁的就是我们最关心的，也就是我们自己。没有任何物质的方式可以改变这必然的结果。所以我们宁愿把死亡放在我们所关心的事物之外，宁愿尽可能地保存一种人为的、脆弱的以及表面的幸福状态。这解决不了任何问题，只不过延迟了面对事物真正本质的时刻。或许我们能声称，这样做至少让我们没有活在痛苦中。没错，

但是在逝去的时间之中，我们的生命一天一天地耗掉了，我们没有有效地利用它去接近问题的症结，去了解痛苦的真正原因是什么。我们并没有让生命的每一刹那充满意义。生命的过程只不过变成时间的流逝，就像沙从手指中流去。

父：关于这一点，佛教有什么意见？

子：事实上看待死亡有两种方式。我们可以采取一种物质观点，认为我们的存在简单地结束，就像火烛的熄灭，或者是被干燥大地所吸引的水分；或者我们可以把死亡当作一种过渡时期，从一个状态到另外一个状态的过程。不论如何，佛教可以帮助人们以平静的方式死亡，不管他们相不相信意识的河流从身体中分离出来之后，会进入不同的存在状态。这也就是为什么索甲仁波切的《西藏生死书》会这么成功。书中很大的部分是关于对死亡的准备，帮助濒临死亡的人，以及死亡本身的过程。他说，死亡就是我们最执着的那个东西必然的毁灭，佛教关于自我不存在以及心本性的开示，是可以在这方面帮上忙的。所以说当死亡接近的时候，很重要的就是要培养不执着、利他主义和喜悦的态度。

父：我们能不能说佛教结合了两种对死亡的看法？子：在大部分的宗教中，意识或者说一种心灵原则，在死亡之后会永恒存在下去的观念，属于教条的一部分。在佛教中，不能算教条，更类似于一种直接经验，是经过一些人的经验印证出来的。当然，这些人并不寻常，但人数足以令我们用严肃的态度来看待他们的印证。不管怎么说，人生的最后几个月，或者最后几秒钟，当然应该在一种喜悦的平静中度过，而不是在一种痛苦中。我们为什么要在活着的时候一直痛苦，想到要留下亲人和财产，或者害怕身体上的历练，更成为心理上的酷刑。最重要的是佛教教我们，如果我们要面对死亡，等到最后一分钟是没有用的，因为濒临死亡的时刻并不是一

个开始心灵修行的理想时机。我们不断地关心未来。我们尽所有的能力使自己不会没有钱,不会没有食物吃,不会生病,但是我们宁愿不去想死亡,虽然那绝对是会发生在我们身上最重要的事情。如果我们思考死亡的时候,把它当作一种提醒,意识到生命的脆弱,而努力让存在的每一刻有意义,那么思考死亡就不会是一件沮丧的事情。一则西藏的开示教导说:“如果你不断地思考死亡,你的心会转向心灵修行,你会找到修行的新力量,你会看到,死亡将你和绝对真理结合起来”。

父:死亡的问题同时也带出了安乐死的问题。在西方有一个议题讨论我们有没有权利选择死亡的时间。我并不是在说自杀,那是另外一回事。但是当病人感到没有希望了,或者他们无法承受痛苦,他们有没有权利帮助病人死亡?这是伦理的问题,也是法律的问题,跟堕胎一样,属于我们前面提到的社会议题。事实上,这个问题已经严重到教皇 1996 年旅行到斯洛文尼亚的时候,发表演说攻击“死亡的部署”,意指赞成堕胎和安乐死的人士。佛教对安乐死有没有什么特定的立场?

子:对一个修行者来讲,生命的每一刻都是珍贵的。为什么呢?因为可以利用每一刻所发生的事来让自己进步,走向证悟。即使要面对极端的生理痛苦,也可以是思考事物究竟本性的好机会。因为在那个痛本身的底层中,心的本性,也就是清晰的觉察性与平和性还是完好的,心的本性不被喜悦和痛苦所影响。所以如果一个人意志力极强,在他心灵修持中非常稳定,都可以利用最激烈的苦痛来进步,走向证悟。

父:帕斯卡有一篇短篇论文,题目是“适当利用病痛”。他自己也病痛缠身。

子:痛也可以提醒我们,无数的众生正在经历痛苦,可

以帮助我们重新燃起爱和慈悲心。痛也可以作为扫除我们负面业的扫把。事实上，因为痛苦是我们过去负面行为的结果，最好能够用心灵修持的方式来还债。

根据以上这一切的理由，安乐死和自杀都无法被接受。但这并不意味着没有希望的时候，生命必须无意义地延长。如果硬性用维生系统来延长一个濒临死亡人士的生命，或者维持一个不可能从昏迷中醒过来的生命，其实害处比好处多，因为那个人的意识会在生命和死亡之间漂流很长一段时间。这可能对他造成很大的干扰。最好是让濒临死亡的人在有意识和平和的状态下度过他最后的时光。

父：如果这个人不是佛教徒呢？

子：如果痛苦对一个人而言是无法承受的压迫，已经破坏在生命最后所期待的一点点平静……

父：通常是这样子。

子：我们可以认定延长这样的生命是无意义的，只会造成一种酷刑。但是我刚才说过，佛教不认为痛苦是随机发生的，也不是因命运或神圣力量而来，很简单，痛苦就是我们过去行为的结果。最好的方法当然就是让我们的业烧尽，不要把它带到死亡的另外一边去，成为一种债。谁知道死亡之后会有什么新的生命产生？安乐死无法解决任何问题。

父：安乐死的伦理问题不仅牵涉到希望减少自己痛苦的人士，也牵涉到帮助他人死亡的人士，因为这种行为是在杀死一个生命。在这一方面，我觉得佛教是很清楚的。生命是绝对不能被毁灭的。

子：自己的生命不能毁灭，别人的也不能。事实上这是一个非常悲哀的状态。光是有人考虑安乐死的问题，就已反映出现在心灵价值几乎已经完全消失了。人们无法找到自我

力量，在本身以外也找不到。对西藏社会而言，这是不可思议的。在西藏社会中，死者因为这些教义，可以准备好面对死亡。他们拥有参考点和内在力量。因为他们让自己的生命有了意义，于是他们知道怎么让死亡有意义。

在这之外，通常他们还多了一种优势，就是他们的心灵导师会在场，为他们带来鼓励和温暖的心灵力量。这和美国出现的医生兼刽子手，像克瓦奇安医师 (Dr. Kevorkian)，是很不一样的。不论这些人的行为背后是什么样的动机，这是一个非常可悲的情况。东方对死亡的正面态度和西方人士死亡过程中所经历的悲痛而苦难的气氛，或生理与心理极端寂寞的情形，成了很明显的对比。

父：佛教徒对人死亡后捐赠器官有什么看法？

子：佛教的理想就是要尽可能用任何方式实践利他主义。能够捐赠我们的器官是一件可敬的事，可以使我们的死亡对他人有助益。

父：自杀呢？

子：不管你杀别人或者自杀，怎么说都是在夺取生命。再说，不愿继续再生存下去是错误的想法。虽然是毁灭性的，却也算是一种执着，反而会让你绑到六道轮回上，也就是痛苦的循环。当一个人自杀的时候，他只不过是转化到另一个状态中，而那个状态未必比现在这个状态好。

父：是。那就和基督教是一样的。是不是因为同样的理由，这些人被咒罚？

子：佛教里面没有任何所谓的咒罚。由业力产生的作用并不是一种处罚，而是一种自然的结果。你只不过是在收成自己播下的种。如果你把石头往天上丢，掉下来砸到你的头，你感到惊讶也没有用。这跟一般罪恶的概念不太一样。说到

此，弗里德曼神父对“罪恶”的解释非常有趣：“罪恶的希腊文原意是‘未达到目标’。罪恶就是使意识偏离真理。因为罪恶是妄念和自私的结果，它包含了对自己的处罚，上帝不做处罚。”（引自 *The Good Heart*）

我不知道是不是已经强调够了，但佛教中善与恶的概念不是绝对的，没有人规定做这件事或那件事是好的或坏的。所有的行动、言语和意念是根据动机和结果，也就是所创造的快乐和痛苦，才会有好坏之分。从这个观点来看，自杀是负面的，因为一个人在赋予生命意义上失败了，也因为自杀而剥夺了这一生完成内在转化的可能性。自杀者向绝望屈服，而我们知道，这是一种懦弱、懒惰的形式。当我们对自己说：“活着有什么意义？”我们已经剥夺了自己内在转化的可能性。如果我们能克服障碍，这个障碍就被转化成使我们进步的利器。通常在生活中克服庞大考验的人，都可从中得到学习，以及心灵道路上强大的灵感。自杀无法解决任何问题，只把问题转移到另外一个存在形态中。

父：我们回到“中阴身”。什么是“中阴身”的不同阶段？

子：“中阴身”这个词的意义是“中间”或“过渡”状态。有许多不同的中阴身。首先，有生命的“中阴”，就是生与死之间的中间状态；然后就是死亡时刻的“中阴”，就是意识从身体分离出来的过程所占的时间。这包含两种阶段的“分离”，一种外在形体和感官功能之间的分离，以及一种内在心理过程的分离。第一种就是身体从有机生命体转化成无生命体的过程。构成身体的五种元素分离了，先后融入外在无生命世界的五种元素中，与这些元素没有任何差别。当“地”元素，就是“实质性”分离的时候，我们的身体会感觉非常重，难以保持任何姿势，会感觉受重大力量压迫，像是一座山压在我们身上一样。当“水”元素，也就是“液态性”分离的时候，我们

的黏膜会干掉，会觉得很渴，心会感到很混乱，好像漂走了，被一条河流带走。当“火”元素，也就是“温度”分离的时候，我们的身体开始失去热量，越来越难以用正确的眼光辨识外在世界。当“风”元素，也就是“动作”分离的时候，我们呼吸会困难，再也没有办法行动，然后就会失去意识，幻象接着就显现，类似整个生命的过程会在心中放映。有些人在这个时候会感觉到很大的平静，会看到一种和平的、发光的广大空间。最后呼吸停止，但一种“内在呼吸”仍然持续着，一段时间之后，这也会停止。

在第二阶段的分离中，意识的持续河流会经历越来越敏锐的状态。

我们会经历一种极为清晰的状态，然后是一种极大的喜悦，到最后会经历一种完全没有意念的状态。就在这个状态中，有经验的修行者会认出所谓的“究竟本性中阴”，会持续待在里面而达到证悟。但是在大部分的情形中，这个经验一刹那就过去了，意识接着就进入“形成的中阴”，就是死亡和下一次投胎之间的中间状态。所经历的就要看个人心灵的成熟度。对心灵没有任何认知的人，他们这一生中一切的意念、言语和所作所为，将决定这个“中阴”会有多可怕或多不舒适的经历。他们像一根羽毛，被自己“业”的狂风扫走，只有相当心灵认识的人，才能够控制接下来要发生的事。渐渐地，另一个存在状态的细节才会开始出现。

投胎再生的过程，对一般众生和证悟的人是一样的，但是前者是因为过去行为的结果才会再生，而后者，完全没有负面的“业”，刻意在适当环境下再生，为的是要继续帮助别人。这也就是为什么我们有办法找到过去老师的转世。

父：我想我们在此不需要回到轮回的问题。但说到最后，西方人被佛教吸引的重点之一，就是佛教能教导人们如何掌

控自己，这也算是哲学史中的一个经典模式。

子：掌控自己是绝对重要的，但这只是一种工具。走钢索的特技师、小提琴家、柔道专家，甚至某些杀人犯，都有掌控自己的能力，但他们之间有非常不同的动机和结果。就像许多其他特质一样，掌控自己的能力必须配合正确的动机和形而上的原则，才能发挥真正的价值。根据佛法，掌控自己的意义是不屈服于负面意念，不失去对证悟本性的视野。说它是一种“心灵的科学”一点都不为过。

父：这么说，问题就是如何掌控自己的心灵，同时不失去对善的视野。学会掌控自己的念头、自己的情绪，掌控生活中所做的一切。从古代，这就被称为是智者的行为，而这种行为来自内在的修持和蜕变。从这个角度来看，现在西方对技巧非常好奇，尤其是瑜伽。能不能谈谈佛教和瑜伽之间的关系？

子：梵文“瑜伽”这个词的意思是“结合”，藏文 (*Naljor*) 是“与真正本性结合”的意思。也就是说我们的心和佛陀的心结合在一起，或是和老师的心结合在一起，把他们的心灵成就融入我们自己的经验中。印度教中也包许多种瑜伽。“拉加瑜伽” (*Raja-yoga*) 使修行者在行动道路中发展出强大的意志力。“巴克地瑜伽” (*Bhakti-yoga*) 是直觉的道路。在西方最有名的印度瑜伽叫作“哈达瑜伽” (*Hatha-yoga*)，用一些肢体姿势和运动，配合呼吸的控制，达到某些精神和生理效果。这些运动能够带来内在的平静和放松，容易用平静的态度来面对生命中发生的每一件事。藏传佛法也有很多修行方法运用肢体运动和气的控制。这些都是在长期闭关中教导的，从不开放给初学者，或不属于某种特定心灵修行的人士。虽然如此，我们还是能够听到一些客观的见证。在前面提过的哈佛会议中，班森教授 (**Herbert Benson**) 宣读了一篇名叫

“与西藏研究有关的心理—生理互动”的论文。班森教授这十五年来，研究了静坐和其他技巧对于生理的影响，他尤其研究“拙火”，也就是内在热量修行的效果。这种修行在亚历珊卓·大卫·尼尔（Alexandra David-Neel）的《拉萨之旅》（*My journey to Lhasa*）一书中被形容得最生动。

“我见到了许多位修持拙火的大师连续几夜在雪中静坐，全身赤裸，动也不动，深入他们的禅定中，冬天残暴的风雪像漩涡般环绕着他们，向他们怒吼。我在满月的灿烂光芒下，观看他们的徒弟接受不可思议的考试。许多年轻男人在最寒冷的冬天被带到湖边或河边，脱光所有的衣服，托着他们在身上披上冰水泡过的大布，通过他们身体的热量让布烘干。身上的一块布刚烘干，立刻被新的布取代。布从水中取出时当场结冰，一旦放在这些拙火修行人的肩膀上就开始冒烟，像是被放在燃烧的炉火上。我个人也曾经在冬天接受了五个月这种技巧的训练，在一万三千英尺的高度上，穿的只是初学者单薄的棉衫。”

班森在喜马拉雅山区中，研究西藏做此修行的隐士。他发现，在这种静坐的过程中，身体的用氧程度可以降到低于平时百分之六十四的地步，血糖降低，呼吸缓慢等等。他拍摄修行者烘干布的画面，他们不只烘干一块布，而是许多块，每块布都被浸入冰水中。他说任何一个正常人在这个状况下都会无法控制地颤抖甚至冻死，但是这些瑜伽师的身体表面不但不冰冷，反而是烫的。这不是某种表现狂。我个人就有好几位受过这种训练的西藏朋友。修行这些技巧的目的，是为了通过修行达到对身体和能量的控制。这些技巧本身不是目标，目的是要帮助修行者去了解自己的心。有一句话说：“苦行主义的目标就是掌控心。除了这个目标，苦行主义还有什么用处？”

十四、个人至上

佛法的目的就是要去除所有痛苦的形式，所以必须清楚正义社会的原则是什么，而这个社会的建立应该根据心灵价值、人权，以及个人责任的观念。

父：佛教徒有没有想过，西方人文科学这一两世纪的发展能不能对你们的心灵科学有所贡献？还是你认为佛教心灵科学在两千五百年前就已经建立起来了，没有什么可以向西方学习的？

子：佛教对所有的概念和期望保持完全开放的心，所以佛教不可能漠视西方的心灵科学。但是请不要忘记，整体而言，西方对任何静虑的科学越来越没兴趣，一直把注意力放在所谓的自然科学上。更有趣的是，一直到最近，甚至连心理学也完全避免了内省工作，认为它不够客观，甚至想将心理事件转化成可测量的现象。而心理学的名字本应意味着“心灵的科学”。这样说来，心理学在原理和实践上几乎完全忽略了禅定方法。但是佛法唯一认识心的方法，就是要直接去检查它，先用分析的方式，然后通过禅定，或者说静坐的方式。而“静坐”的意义远超过许多西方人心目中的意象，远超过模糊定义下的心理“休息”。佛法称为静坐的东西，其实是通过多年的练习，渐渐发现心的本性以及意念如何在心中涌现。这么看来，西方心理学的观点似乎很片面，也很表面化，因为所牵涉到的只是心外在的表皮。

父：就我们所论及的精准科学而言，我倒不认为佛教的态度是含混的。

子：没错。如果某一个数学或物理定律被清楚地证明出来，超过任何理性怀疑，唯一能做的就是接受它。佛法的态度就是要接受一种有实据的知识，排除一切被证明是错的东西。这也就是为什么佛法可以毫无困难地修正它原先辨识物理宇宙的方法，好比说可以接受现代天文学的发现，因为地球是扁的或圆的，其实对快乐和痛苦并没有太大的影响。

父：在西方哲学中，这叫作否定“权威的论证”。

子：佛教有一种古老的宇宙论，是佛陀的弟子建立的，反映出公元前 5 世纪到前 6 世纪印度对世界的意象：巨大须弥山，形成宇宙的轴心，环绕着山的是太阳、月亮以及诸洲。以宇宙论而言，这种观点属于相对或一般真理，也就是属于某一个特定时刻之下的真理。有趣的是，佛教的观点和亚里士多德不一样，认为宇宙不是有限、不变的球体，而是无穷、随时在变的。

父：对于物质和生命科学、生物、太空物理，以及进化论，佛教徒这些年来的态度，似乎比天主教教会和基督教更为开放。教会原先纳入教条而接受宇宙和生命创造的一些概念，渐渐被科学推翻。于是教会把科学当作敌人。甚至到了 19 世纪，物种进化论在基督教圈子里掀起了敌对的反应。之后花了很长的时间，教会终于接受了它。举例来说，20 世纪五六十年代，有一位试图把进化论和基督教教条合并在一起的神父泰哈德·德夏丹（Teilhard de Chardin），被列入天主教教会的黑名单，因为他在神学研究中把进化论当作起点。就算到今天，在美国有许多基督教团体反对在学校课程中不教创世纪，而教进化论。

子：事实上，佛教并没有把现象世界的概念当作教条，因为佛教认为我们辨识现象世界的方式变数太多，根据特定的时间，以及是什么样的众生在辨识这个世界，有各种不同

的辨识方式。一定是这种概念让爱因斯坦写下：“未来的宗教会是一种宇宙性的宗教。它应当超越个人上帝，避免教条和神学，包含自然界和心灵界。应该根据一种宗教性的情怀，把所有事物，包括自然的和心灵的，视为一个有意义的整体。佛教符合这个形容……如果有任何宗教可以应付现代科学的需求，那就是佛教。”今天我们对宇宙的描述，是我们这个时代中对宇宙的认识，佛教也就此接受。佛教不可能否定科学阐述事实或自然法则的功能，但反过来说，却也不能接受任何科学为了对物质层面、世界或心本性做出的究竟解释，所提出的半调子形而上理论。佛教没有任何理由，纯为追随正流行的科学发明而更正自己的基本观点。

不管怎么说，科学发明既不能印证也不能否定心灵生活的原则。利他主义是快乐的因，憎恨是不快乐的因。这些事实并不会因为世界是圆的，或宇宙是由大爆炸开始形成的而有所改变。基本上可以接受一个原则：科学理论的不断更新，能够对物理现象提供越来越准确的观点，但我们也必须记住，在历史的过程中，科学经常也会有一些和之前完全相反的概念，每次都宣称是“科学革命”，对不接受最新理论的人士表现出很深的蔑视。不是说我们一定要坚守过去，但是我觉得很重要的一点是，不应该对未来太快地下结论，也不应该随便去藐视其他对现实的观点。不要忘了，不到二十年前，科学家们还不确定宇宙到底是一个恒常状态，还是在原始的大爆炸之后不断地在扩张。你必须承认这两者之间有很大的差异。

父：让我们谈谈人文科学。你刚刚跟我说第一个引起你注意的人文科学是“政治科学”，也就是对政府体系的研究。

子：因为佛法的目的就是要去除所有痛苦的形式，所以必须清楚正义社会的原则是什么，而这个社会的建立应该根

据心灵价值、人权，以及个人责任的观念。

父：如何成立一个正义的政府体系？换句话说，如何组织一个社会，让政府的体系能够保证权力的合法性，也就是说让权力确实来自属于它的人民？如何让这个政府保障全民平等——至少首先保障全民法律上的平等？换句话说，如何建立一个所谓的法治国家？最重要的，如何保证人民的生活方式是真正平等的，包括经济条件、教育、健康保险，以及其他所有细节，从住宿到工作、休闲情况。

子：民主的基本原则——去除了不平等，保证每个人的福祉能够被平等对待，当然是非常可敬的。但是，社会组织原则必须被所有组成分子共同体认，认定这些原则是非常清楚、不会引起任何争论的。在理论上，共产主义的某些观念，好比说财富的共同分享，是非常可敬的。这完全看如何运用。

父：说得没错，现代民主的危机，就是在法治国家中，人民觉得自己的权利越来越多，对社会的义务却越来越少。关于这点，我有一个相当有趣的故事。1995 年有一位读者写信给我，问我知不知道在法国大革命的时候不只有著名的“人权宣言”，同时在 1795 年颁布了一个“公民义务宣言”。他很好奇，为什么没有人想到为这个宣言庆祝两百周年？他说的这个宣言确实是一个历史事实，也是我完全遗忘的一个事实。我在《观点》中写了一篇文章提醒读者这个纪念日，根本就没有人理睬，因为人们对公民义务的兴趣远不如对公民权利的兴趣。但这是同一件事情的两面。现在亚洲有理论说，人权和民主原则是相对的。好比说，像威权但并非极权政体的新加坡，西方老在呼吁人权和表达的自由、组织工会的自由，以及多党政治选举的民主，他们实在感到很烦。对他们来讲，每一个不同的文化都有人权的不同观念。他们认为有一种亚洲式的人权观念，和民主没有多大关系，同时也有一

种西方的人权观念，请西方人士管他们自己吧！这种怪诞的“人权相对论”尤其由著名的李光耀先生而来，但是他是一位伟大的政治家，因为他创造了现在的新加坡。

根据文化差异定义人权的概念，同样被法国总统希拉克所认同。1996年4月他访问埃及演讲时，认为每一个国家对人权有它自己的看法，也以自己的方式运用人权。他那一次演讲是为了帮助埃及总统穆巴拉克，重点是说，虽然埃及这个国家和大家一般所说的民主制度没有什么关系，但是不应该因此而谴责它的人权纪录。无论如何，不管你对这样的宣言有什么看法，确实很严肃地引出一个问题：是不是真正有一种亚洲式的或非洲式的人权观念，可以相异于伟大民主思想家一向维护的观念？佛教的立场又是什么？

子：根据佛教，所有众生都盼望增进自己的福祉，也同样拥有快乐的权利；所有众生都盼望从痛苦中解脱，同样也拥有不受痛苦的权利。这些盼望和权利当然有宇宙性的价值。所以说，人类的法律和政治机关的性质和效率，必须用这些条件来检查，看它们是在增进这些基本权利，还是在危害这些基本权利。东方比西方更倾向于一种思想，认为社会的和谐不该被利用人权概念而为所欲为的人士所破坏，而这些人士却认为他们可以在任何时间、用任何方式做他们任何想做的事，只要他被“允许”，人权的概念可以给他正名。这种态度事实上是一种无政府状态，引发了权利和义务之间的不平衡，以及个人的自由和责任之间的不平衡。西方社会是个人至上，个人只要在法律的架构之中，几乎可以任何事情。

父：就算不在法律架构之中也经常可行。某些个人和团体的权利经常远远超过合法性的程度。这是属于法律之外的权利。

子：是，这样的行为不但不能带给个人快乐或满足，还

经常扰乱社会。个人的权利就是要有意识地维护社会的和谐。要做到这样，只能通过个人尊敬法律，不是因为它是一种义务，而是因为它是一种心灵以及世俗上的道德感。所以很容易看出来，比较有心灵传统的社会，好比近代的印度和西藏，会不惜代价地把社会整体的福祉放在个人主义的前面。集权主义的失败和悲剧，在于他们盲目且暴力地侵犯个人主义、控制个人，用一种完全相反的方式，声称他们在保护人民的福祉。我认为重点不应该在约束个人的自由，而是在个人身上培养一种责任感。

父：这一点我绝对同意。让我们回到你刚才的问题，就是个人权利的滥用。这一类的事随时会在民主社会中发生，民主社会让各个相关团体渗入其中。这些团体维护着自己在社会上或专业上的利益，或者所享有的某些特权，打着民主的旗号试图从社会中取得特殊利益。

现在欧洲和美国的社會正在针对这种特殊利益提出辩论。这些年来，有些企业取得了一般民众无法享受的权利，通常是因为企业体在某一个时期发生特殊状况或困难，因而使该企业体得到利益。这些原属于合理的特殊权利和利益，经过岁月演变成了滥用权利之后所得的好处，他们坚决保护这些权利，就像是保护大众利益一样激烈。这类恶化的行为不断发生，在民主社会中是不可避免的。想更正它，必须定期检验，让一切在法律和公众的眼中平等。

某些特定团体和个人会聚集在一起，为的是在法律上取得特殊权利，让他们不需尊重法律。这是民主的老问题。柏拉图的《共和国》中描写得很清楚，当民主退化时，暴君就会出现。一旦所谓的“民主权利”融入各种相冲突的利益团体，它就只不过是一种马赛克，社会就会接近无法控制的无政府状态，必然会激起权威政府的兴趣。这正是 20 世纪

20 年代意大利和 30 年代西班牙所发生的事。一个独裁政体不是凭空而来的，总有一些特殊的状况使它孕育出来。所以说人权标准依不同文化和地域而有所不同，我认为这样的观念是错的。

子：让我们举一个不断受争论的例子：媒体如何利用性与暴力。在美国一旦有人提议立法限制电视或网际网络上的暴力或色情，立刻引起知识分子狂热的抗议，用的名目是“言论自由”。如果只论人权，而不去追究人的责任，这个问题是永远无法解决的。我们允许暴力变成每天都看得到的东西，严重到什么程度？一般的美国青少年在 19 岁之前，会在电视上看到 4 万次谋杀和 20 万次暴力事件。暴力所呈现的方式，让观众认为它是解决问题的最好方法，甚至是唯一的方法。暴力被光荣化，同时暴力已经脱离了肉体痛苦，因为它只牵涉到视觉画面。

这种态度会扩散到其他领域。拳王泰森曾是历史中收入最高的运动员年赚了 7500 万美金。凭什么？凭他揍了另外一个人。不可否认，媒体的态度使现实中的暴力事件增加，如果要用任何方式去限制这种过度行为，立刻会引起谴责，说是压抑言论自由。但如果我们不设法限制，只会看到越来越多的暴力。问题在于人们缺乏任何责任感。播放这些电视节目或举办这些拳赛的人非常清楚，他们所做的绝对对人类没有什么帮助。可是大众着迷于暴力与性，从商业的立场来看又非常成功。制作人只看到他可以赚到的钱，议员一想到要触及言论自由的问题就吓得一身汗，结果是完全对责任的无知，责任的观念也无法被转化成法律或习俗。到最后，责任感必须来自个人的成熟度，而不是来自限制性法律的效力。能够使内在转化的心灵原则必须在社会仍被运用着，不能像这样，残酷地缺席。

父：言论自由的概念出自三个层面：政治的、哲学-科学的和宗教的。从政治的层面而言，言论和表达的自由意味着在开放政体之下，所有人都有表达政治意见的权利，也有权利支持这种意见，把意见呈现给选民，为了维护这些意见创立政党，为了执行这些意见，让这些政党的候选人当选——只要这一切不妨碍他人的自由。从哲学的层面而言，言论和表达自由的树立可以对抗宗教性的审查，好比说，令基督教教会废除审查制度，例如烧毁与教条相左的书籍。近代在现代集权政体之下，也有非常类似的现象。这些集权政体烧毁了书籍和艺术品，囚禁了科学家，因为他们的研究和集权政体的哲学教条相左。从宗教的层面而言，问题和我们很接近，因为像伊朗之类的神权政治国家，基于极权政治意识形态的程度，其实超过真正的宗教程度。他们对其他信仰极不包容，会用残暴的手法强迫信仰、压制异类。今日所有的主要民主社会奠基于政治意见的自由、科学和哲学研究的自由，以及宗教的自由，但永远有一个条件，就是不去妨碍他人的自由。

关于言论自由还有一点非常重要，就是必须限于相关领域中。举个例子，言论自由不包含鼓励别人去杀人。如果我在协和广场演讲，说大家都应该去杀死某某人，这不叫言论自由。鼓励杀人是法律所禁止的，犯罪者要受重罚。相同地，立法也规定不准否定纳粹时代犹太种族被灭绝的事实。这种否认披上历史研究的自由，事实上与历史研究毫无关系，如果我们现在想挑战已经被上千名证人与上百位历史学家印证过的事实，是非常没有道理的。这种否认其实已脱离了真正的历史批评，背后隐藏的意图是，想要伤害某一特定的族群，违反了宪法中很明确的条文：禁止激起种族性或宗教性的憎恨。媒体中的暴力和污蔑人性的色情，可以说是对人权的一种侵犯，而不是该被言论自由保护的东西。

子：无论如何，我们迟疑不敢去立法，谴责这些纯粹因商业动机而做出的侵犯，就是因为我们害怕限制了言论自由。这些电影和电视节目的导演几乎已经在白热化地鼓动暴力。虽然在尺度之内，但是他们仍然把暴力光荣化或平凡化，就算是在推广暴力。这已经被说明得很清楚。为什么会有这种态度，基本的原因就是缺少利他主义。

父：但是伊朗的宗教领袖因门派对性与暴力做出禁令，不比这些更利他。

子：到目前为止，西方国家选择不去处理这些侵害，而像新加坡这样的东方政府决定以权威式的方式抑止。这两种解决方式都不能完全令人满意。权利和义务之间的平衡并没有达成。因为缺乏智慧和利他主义，缺乏伦理和心灵原则，就无法明确分辨言论自由可取的那一面，或直接、间接害人的那一面。

父：想让一些原则涵盖所有特殊例子是不可能的。举个例子，莎士比亚的有些悲剧中，每五分钟有一具尸体出现在舞台上。这种戏可能就因为太暴力而会被禁演。在 20 世纪 30 年代，卫道人士认为心理分析是色情的，所以加以攻击。为什么呢？因为弗洛伊德证明人类与性无关的行为，其背后形成的因素中还是有性的成分。说到这儿，就讨论到我称之为法律实行的诡辩。法律的实行需要相当的技巧。纯粹机械性、分类性的执法，根本是不可行的。但是，这也是所有文明的特色。如果一个文明非常单纯，就会非常无聊。

子：说来说去，主要动机是利润，而不是知识的增进。只要后果对人有害，还要去强辩言论自由的神圣原则，对我而言似乎是倡导言论自由者嘲讽的骗局，在知识分子的一方，又形成一种对新形式的迷信。

父：是，但请不要忘掉在民主国家中，民意是多么重要的因素，重点就是如何教育民意。任何议员都不能没有民意支持。这正是为什么言论自由和交换意见的自由那么重要。当前有一种民意潮流反对电视和电影中的暴力。这不是民意代表领导的，而是开始觉得恶心的观众所领导的。

我记得在 1975 年和法国当时的文化部长米歇尔·盖 (Michel Guy) 谈过话。当时文化部正在考虑，是否要允许 X 级色情片在一般戏院中放映，还是只准在特定戏院中的特定时间放映。部长问我意见的时候，我跟他说应该无限制放映这些影片（当然是给成年的观众）。为什么呢？因为片子实在太烂、太单调、太粗俗，大众绝对会对它们反感。当然，我不会认为我就是对的，但是接下来发生的就是我说的，巴黎一家一家色情电影院关闭，现在几乎没有一家存在，只剩下一些特定的色情商店，真正想去的人才会去。所以说，大众的行动远远超过任何禁令的效益。

子：是的，但是不要忘记最关键性的，就是我们要认为他人的利益和自己的利益一样重要。

父：我怀疑利他主义是否可以被写入宪法。危险的是乌托邦主义。在我们前面的对话中，我曾说过，有些乌托邦主义者试图从零拟定宪法；大家带着一种感动的心情看待他们，认为他们有些不实际，但意图是好的。事实上根本不是这样。乌托邦主义者就是集权体制的发明者。我们看看伟大的乌托邦——柏拉图的《共和国》、16 世纪摩尔 (Thomas More) 的《乌托邦》、17 世纪康帕内拉 (Campanella) 的《太阳之城》，19 世纪富瑞尔 (Fourier) 的著作，以至于马克思列宁主义者。从这以上，我们可以看得出来，乌托邦主义者全部都是极权主义宪法的作者。为什么呢？因为他们从一个抽象的概念出发，认为人类应该如何做，然后以不择手段的方式

去实践他们的想法，这不是真正的政治科学。乌托邦是一种公害。

真正的政治科学只能从观察人类社会如何运作得到教训，包括人类的社会学、经济、历史。到底在实践上，什么可以运作得好，什么运作得不好？必须从这些科学出发，绝对不能毫无前提地出发。如果我们非常小心的话，可以辨识出某些指导原则。

子：可是这些人文或政治科学的原则到底根据什么呢？

父：我应该马上澄清，如果我一个人可以做主的话，我从头就不会称这些是“科学”，因为对我来讲，用严格的定义，它们都不是科学。为什么？因为科学随时都面对两种危机：第一种就是我称之为哲学的危机，换句话说，就是想创造一个整体系统，一次就能解释人类社会如何运作。许许多多现代社会学家和人类学家都掉进这诱惑中。他们有一种想法，认为前人的理论毫无用处，自己可以取代前人的理论。对我而言，许多结构主义学派的社会学者正是已经掉进了这个陷阱中，为数不比马克思派社会学者少。第二种危机，也就是意识形态的危机。人文科学之中到处穿插着各种不同的意识形态，也经常塞进了很多闲谈和幽默感。在任何分类之下，这些不应该被视为科学。这些所组成的理论或著作了不起就是一些论文，虽然有其严谨度上的差异。这些差异来自作者的道德观、能力、工作习惯、研究才华，以及最重要的一诚实度，也就是坚持不投向任何学派或族群。

子：但你不能随便编造历史。

父：确实不能。现代历史发展的过程中，有些科学性的原则被凸显出来，起码变清楚了，但是没有一个所谓的历史科学。有些历史学家表现出科学的严谨度，有些并没有。我必须说，我发现公认的历史学家的著作中，经常有扭曲的描

述，引用资料错得离谱，只能让我认为他是故意的。我说这一切的目的是希望你能够完全理解，依我的观点，佛教徒应该如何面对西方人文和历史“科学”的态度。虽然如此，在这些人文科学之中，也累积了很多的研究和思想，同时也有错误和不可思议的扭曲，然而无可避免，那就是政治思想建立的根基。佛教徒对政治思想有没有好奇心？他们对西方历史有没有兴趣？

子：历史的目的是就要用最严谨的方式来观察人类的进化。最多只能够描述事件、指出倾向、分析原因，但是目的不是要指出人们生活的原则。当然大部分的西藏人对西方历史或社会学的细节并不熟悉，但是他们大部分都可以清楚分辨出，充满心灵价值和忽略心灵价值的文明，两者的差异在哪里。这些价值绝对不会成为民主制度的障碍，事实上，它可以增加民主的效率，因为这些价值会帮助人们去了解，法律依赖个人对社会的责任。佛教的基本价值可以使权利和义务之间更趋于平衡。

十五、佛教和心理分析

智慧之火让潜意识燃烧，让心的究竟本性——它的空性一显现出来，而同时让这些潜意识不留痕迹地被消灭，这一切在相当不同的层次之下运作。

父：让我们转向佛教一定会面对的另外一种西方学问：心理分析。

心理分析其实不是一门真正的科学，它更像是一个方向。虽然如此，近百年来，它在西方扮演着一个非常重要的角色，影响了洞察人性的方式。曾经有一段时间，甚至有我们已被心理分析的观念全面侵占的说法。以我们在这里所讨论的问题而言，佛教需要研究的心理分析层面即弗洛伊德的心理理论：无论人类多么努力地让自己内在清晰，无论多么谦虚，无论多么希望自己诚恳，无论如何想了解自己，改变自己，总有一样东西永远留在内省范围之外，就是弗洛伊德所谓的潜意识。简而言之，我们心中存留着一些心理形式、直觉，以及被压抑的记忆。我们并不会意识到这些东西，也无法和它们相通，但这些东西会对我们心理产生作用和影响，因而会影响我们的行为。心理分析就是我们唯一能发觉这些东西的方式，甚至是去除和掌控它们的唯一技巧。根据弗洛伊德的说法，这些心理力量因一道压抑性的屏障而被隐藏在我们潜意识中。弗洛伊德说，如果我们认为可以用一般的知识来冲破这道屏障，接触这些力量，这绝对是一种幻想。我们不可能只通过观看自己的内在，或者任何心灵练习来接触这些力量。这总是一个非纯理论的问题。因为心理治疗的经验已

经可以显示，潜意识确实存在，而这种潜意识是古典内省方式无法接触到的。

子：我觉得你说那道压抑性的屏障无法被穿透，可能言之过早。这就像威廉·詹姆斯的说法，认为心理联想的河流无法被制止，只因为他自己曾经试过而做不到。这类结论只能显示说话的人没有长期禅定的经验，没有长期去思索心的本性。弗洛伊德又是如何试图穿透那道“压抑性的屏障”呢？当然是运用他非凡的智力来思考，利用新的技巧来接近它。但是他有没有如同闭关的佛法修行者所做的，花上好几个月，甚至好几年的时间禅定，专注在对心的观察？心理分析师在自己还没有了解心的本性之前，如何帮助其他人去了解？事实上，佛法强调，要消融心理学家称为潜意识的东西。而心理分析的“潜意识”相当于佛法中说到的“习性”或是“心理状态层面”。这些并没有在意识中展现出来，但是它们会事前影响我们的行为模式。其实我们可以说佛法更加强调这些心理倾向的重要性，因为这些心理倾向不只源自童年，更是源自无数过去世。它们被比喻成在意识的河床上——也就是“基础意识”——渐渐残留下来的层面。事实上，佛法清楚地区分出八种不同的意识元素，但是在这里我想就不要进入太多细节了。

父：为何不呢？也许会更有趣。

子：“不可决定性的基础意识”是心最基础的元素，就是有意识的简单事实，对宇宙的存在有一种整体且无分辨的觉知。然后有五种意识层面与视觉、听觉、味觉、嗅觉和触觉有关。接着是和念头或心理联想有关的意识，最后是这些念头生起后所产生的正面或负面情绪。第一种意识层面：“基础意识”，就是携带习性的媒介。当我们用内省和心灵修持的方式检查心的本性，为的是净化意识的河流，我们同时也

在消融这些习性。而弗洛伊德却认为内省和心灵修行是无法达到潜意识的。事实上，习性比一般情绪难消除，因为它们经历了相当长的时间才会累积起来。像一张被卷起来放很久的纸，当你在桌子上把它摊平，只要你扶着它，它就是平的，但只要你一放手，它又卷起来。

父：所有说佛教接受潜意识的倾向和符号——如果潜意识符号有可能存在。事实上应该有，因为我们把某些潜在的回忆比喻成被压抑的符号。照你的说法，这种潜意识的行李不只源自我们的童年，而更要回溯到我们的前世？如果是这样的话，那么苏格拉底建议他弟子所做的“回忆”工作，必须远超过生命的头几年。这样确实会给我们的心理分析师们增加许多工作，一种崭新的研究领域……希望能够带给他们很多生意！

子：诞生的震撼伴随着过去所有回忆的毁灭，除了一些能够在“中阴”经验中，在死亡和再生之间有能力掌控自己意识河流的人。在一般人中，记忆力会全然消失，这可以和大人忘记童年事件相比，但是程度不同。顺便提一件很有趣的事：《中阴得度法》，也就是《西藏度亡经》，在弗洛伊德之前很久就说，当众生正要投胎的时候，根据他们会变成男或女，会受到双亲之中的异性的强烈吸引，而对双亲中的同性者具有排斥感。但是佛法看待潜意识的本性以及净化潜意识的方法跟弗洛伊德极为不同。以方法而言，佛法并不同意弗洛伊德所说的，认为心灵方法无法触及过去的习性，无法对这些习惯起作用。心灵道路的根本目的就是要消除这些习性，因为所有执着和排斥的念头，都起自于过去的缘。对心下工夫的过程包含要找到这些习性的根，检查它们的本性，让它们消融。这个过程可以被称为净化，并不是一种道德性的净化，而是一种实际性的净化，比较像是从一条不清澈、不透

明的河流中去除掉污染体和所有的沉淀物。

以我个人有限的经验,当我碰到曾经经历精神分析治疗的人士时,我总有一种印象,觉得他们可能已经成功地去除了问题中最戏剧性的成分,因为他们已经把问题追溯到童年,但是一直没有办法消除压抑他们内在自由最深沉的根源。经历这么多年的努力,他们似乎没有真正发出平静和满足的光泽,他们仍然脆弱、紧张、多虑。

父:可惜我不认为这种印象是你个人独有的。事实上,某些近代的精神分析学派已经否定弗洛伊德这种回忆等于治疗的观念,甚至否定潜意识可以完整地看见,可以被引入一种清晰的状态。

子:为什么那么难看到习性一也就是相当于潜意识一因为习性一直保持潜伏状态,像是已经曝光但还没有拿去冲洗的底片上的意象一样。精神分析所有的努力都在试图冲洗这个底片。但是佛法有更简单的方式,就是用智慧之火让这些燃烧,让心的究竟本性一它的空性——显现出来,而同时让这些习性不留痕迹地被消灭,这一切在相当不同的层次之下运作。光认出我们过去的问题是不够的,能够重新经历一些很久以前的事件,只是一种有限的治疗,无疑能让某些塞住的东西松动,但是无法消灭它们主要的起因。如果我们想净化湖水,不断地搅起湖底的泥巴是没有什么用处的。

父:没错,但心理治疗总比你说的要更微妙些吧!什么叫作一个精神病患者?理论上,精神分析就是为了有某些困难的人而设计的。我们举个例说,某人经常故意把自己放在要失败的状况下。他开始做某一件事,他快要成功了,当一切都非常顺利的时候,他犯下一个致命的错误,而因为他是一个聪明的人,这个错误大到根本没有办法用理性的方式来解释。我有些朋友,很有名的朋友,在他们生命的某些阶段

中，犯下一连串灾难性的错误，完全无法被外人理解，他们毁灭曾经用那么多技巧、智慧和奉献所建立的一切。根本没有任何理性的解释，要这些人以理性的过程来解释也没有什么用。他们还会把自己陷入到类似的状况中，完全没有察觉到自己在重复犯下同样的错误。他们没有办法用自己的力量通过内省的方式解开这些致命的心结。他们需要外界的干涉、分析、教导等方式提供帮助。

无论如何，弗洛伊德的假设经常被印证。他自己做的一些分析留下了完整的报告，也有其他分析师做的报告。我们的确经常发现一个人在童年的早期，有一个特别戏剧性的场景，举例说，他和母亲发生冲突。我们可以说，为了使她痛苦，他破坏了某一样东西，或者故意在学校考低分，为的是要报复母亲，令其收回爱的举动。这种缺少了什么的模式埋在潜意识深处，当这个人长大以后，这种潜意识还会继续决定他的行为。他用破坏刚建立好的东西的行为继续报复，但是他并不知道他在做这件事。理论上，当他了解到那原始的创伤，他就会从这潜意识的奴役中被解放出来。这不代表接下来他就会变成在各方面完全和谐的人，但是在某些案例之中，这可以让他逃离某些特定的精神异常模式。

子：我的意思并不是说佛法中的禅定可以取代精神治疗对精神病患的效用，我也没有说佛法修行者永远不需要精神治疗。有精神问题的人当然需要某种正当的治疗，来帮助他找到禅定本来就需要的稳定性。他们不应该认为禅定本身就可以治疗他们的问题。事实上，一个人需要强壮而稳定的心理状态，才能进行深入而持续的心灵修持。

佛教和精神分析得到解脱的方式是不同的。精神分析并没有错，它在自己的系统架构下运作，但是那个系统本身却被它所订出的目标所局限。我们拿性欲的问题举例。如果你

试图压抑所有欲望的能量，它必定会通过另外一种管道释放出来，会以一种不正常的方式表达。于是精神分析试图把它重新引导回正确的对象，还给它正常的表达。但是，根据佛法静虑的科学，我们既不需要压抑欲望，也不需要让它一般在状态之下毫无拘束地奔放，反而我们试图从它之中完全解放出来。为了达成这个目的，必须用一套渐进的方法：先用一些减轻欲望强度的“解药”，再去认识欲望本身内在的空性，最后把欲望转化成智慧。在这个过程的结尾，欲望再也无法奴役人心。它会让步，让一种内在的喜悦显现，这种喜悦是不变的，没有任何执着。

佛法试图让我们从念头的腐蚀中解脱出来，像是一只从都市的乌烟瘴气之中振翅起飞的鸟，飞向空气纯净的山中。精神分析带来的似乎是梦和意念的加剧——事实上完全是以我们自己为中心的念头。病人试图重整他们小小的世界，尽他们的能力来掌控这个世界，但是他们仍然被陷在这个世界中。跳入精神分析的潜意识有一点像找到某些睡眠中的蛇，把它们摇醒，把其中最危险的几条除掉，然后继续停留在其他蛇的陪同之中。

父：更严重的是，佛教徒还不准杀它们呢！……佛教对梦的看法是什么？

子：有一整套禅定修行和梦有关。首先，当我们沉浸在梦中的时候，我们先要让自己认清在做梦，接着训练自己，让自己有能力随时转化这个梦，最后就是让自己有能力随时创造不同形式的梦。这些修行的结果是，梦会全然停止。据说，一位极有成就的修行者不再做梦，除非是偶尔做出预言性的梦。举例说，伟大隐士米拉日巴的弟子刚波巴，有一天梦到他身体没有头，象征着他二元对立意念的死亡，这就是他所做过的最后一个梦。整个训练过程可以历经许多年。

用极简单的方式来说,精神分析的问题是它没有指出无知和内在奴役的基本起因。和自己的父亲或母亲冲突,以及其他痛苦的经验,并不是主要的起因,它们是因情况而产生的果。主要的起因是对自我的执着,从中又生起对事物的吸引和排斥心,以及迷恋自己和保护自己的欲望。所有心理的事件、情绪和直觉就像是一棵树的树枝,如果你把它们砍掉,它们只会继续长出来。但是如果你从根拔起这棵树,消融对自我的执着,所有的树枝、树叶和果实就会全部掉下。所以说,只是认出造成干扰的念头,认出它们毁灭性和压抑性的效果,不足以化解它们,也无法创造个人深层、完整的解脱。只有追踪念头的根本泉源,让念头解脱,直接透视心的根本本性,才能够解决所有心理的问题。

所有针对心本性的禅定技巧,都导向去发掘憎恨、欲望、嫉妒、不满足、傲慢等等,并没有我们误以为的强度。如果我们直接看着这些,先用分析的方式,然后通过纯粹的禅定,如果我们看着所有赤裸裸的念头,直到我们看到它们原始的本性,我们会发现,它们并没有我们当初以为的具体性和阻力。我们必须不断重复这种对心本性的检查,如果我们努力修持,我们会到达一个地步,心能够停留在自然的状态中。这需要多练习,时间久了,我们解放意念的功夫会越来越好。

开始的时候,认出念头兴起的那一刹那,就像是在人群中突然看到一个你熟悉的人。当一个欲望性或敌意性的意念一旦兴起,在它还没有造成其他意念的整体连锁反应之前,我们必须认出它。不管它以什么面貌呈现,我们知道它没有真正的具体性,没有真实的存在,但是我们还不太知道怎么去解放它。第二阶段就像是一条蛇,想解开自己身上的结,它其实不需要外力的帮助。另外一种比喻就是一匹马的尾巴形成一个结,自己就会解开自己。

父：这些只是比喻而已。

子：在第二个阶段中，我们开始对解放念头的过程有些经验，我们也越来越不需要用一些指定的方式来对付每一种不同类型的负面念头。念头自己生起，自己消失。最后到了第三阶段，我们完全学会了如何解放念头，念头再也不能造成伤害。它们像是空屋中的小偷——小偷没有任何可以得到的，屋主没有任何可以失去的。念头来来去去，再也不会奴役我们。到了这个地步，我们已经从现在念头的束缚中解脱出来，也从促成这些念头的过去习性中解脱出来。同样地，我们从任何痛苦中解脱出来，心保持在一种清晰而觉醒的觉察状态中，念头再也没有任何干扰性的影响。事实上，负面事物的唯一好处就是它能被净化和消融。潜意识中有那么多的沉淀物，这些不是石头做的。它们只不过像冰一样——能够在智慧在阳光下被化解的冰。

十六、文化影响和心灵传统

有一句西藏谚语：“不要只顾着梯子，要记得你要爬向哪里。”

父：佛教和精神分析的关系已经说得很清楚。接下来，我们谈一谈佛教能从西方历史和社会学中学到什么？这两者是探索社会结构的科学。所有的宗教和哲学都是在特定的文化环境中兴起，文化环境会把某些信仰当作永恒的真理，但事实上却只是一个特定社会中被公认的习俗。举例说，古代最伟大的哲学思想家都认为奴隶制度是完全公平而自然的，也接受女人次于男人的偏见，认为这是一种基本的真理。

子：同样也接受动物是更次一等的，好像人类生命的权利和其他生物是不同的。

父：你难道不觉得佛教应该自我检验一下，它发源于某一特定地理区域，有特定的社会性、家庭性以及其他的结构性，会不会佛教认为的某些宇宙性原则，只不过是当地习俗？

子：这么说：如果快乐和痛苦是当地习俗，那么就是各地普遍的当地习俗，换句话说，是宇宙性的！谁会不在乎这些原则？有人不在乎无知或智慧的后果吗？所有的众生都希望快乐，不要受苦。如果众生所做的有益或有害行为，不依其表面来判定，而以其背后利他或自私的动机，以及这些行为所创造的快乐或痛苦来判定，那么从这些原则演绎出来的道德系统不应该会被文化性、历史性或社会性所大力影响。

父：没错，但问题是，当我们自己被社会特定事物所影

响时，我们通常不会察觉。偏见的特色就是我们不会视它为偏见。事实上偏见也有好坏之分，从哲学家的观点来看，重要的是把偏见视为特定时代的产物。当具有宇宙性关怀的宗教或哲学企图融入它们源起或发展成当地的社会特色时，它们并没有意识到这是有局限性的，只限于那个特定社会或文化环境。

子：佛教传统中，不断努力除去这种影响。譬如说，一个慈善行为背后的动机必须仔细地被检验。我是出于对社会习俗的尊敬才慷慨？还是真正是一种自发的利他态度？如果要完美，任何付出应该完全不期待任何回报，不期望任何称赞或感谢，甚至不应该有任何“积功德”的概念。如果要成为真正的功德，甚至于智慧的泉源，施舍的举动必须免于三种观念：相信主体真正存在，也就是付出的一方；相信对象的存在，也就是接受礼物的一方；相信行为的真正存在，也就是给与本身。真正的给与是通过一种纯净的动机，完全没有任何执着。所以很重要的是不要被行为的外在层面吸引住，尤其是要免于特殊社会性和文化性的影响，因为就如同西藏人所说的：“就链子而言，金链子和铁链子是一样的。”这个成语在西方也出现在范内隆（Fenlon）的著作中。

父：可是这真的可能吗？难道不会幻想自己不受影响，但事实上却一直被这影响所俘虏？

子：这其实是一个非常佛法的说法。或许幻想自己是自由的总比幻想自己是俘虏要好吧！但是我们不开玩笑地说，确实是有这个危险。我们必须了解文化影响力和心灵传统之间的差别。心灵传统是根据深沉的、活生生的经验，不是根据任何习俗。而心灵传统一再强调一种危险性，就是被形式所吸引，而不是形式背后的基础。有一句西藏谚语说：“不要只顾着梯子，要记得你要爬向哪里。”

十七、进步与创新

真正的创造力意味着渐渐除去无知和自我中心所造成的遮蔽，揭开心和现象的究竟本性。这才是真正“新”的发现。

父：佛教和西方文明之间还有一个很大的差异，有关各个文明中人的行为，以及人如何看待自己。整个西方文明导向历史。它相信历史的发展以及时间的生产性，换句话说——用 19 世纪最常用的名词——它相信进步。有人常说，如此相信进步是很幼稚的。事实上，相信进步就是相信历史能给人类处境带来改善，通过技术发明、科学、道德修养的增进，以及民主制度的普及。帕斯卡把人类比喻为同一个人，永远活着，一世纪一世纪地永远学习。

我们现在越来越清楚，这种信仰不专指对进步的信仰，而是对任何向上的趋势，和所发生的历史事件尤其是 20 世纪的灰暗历史是矛盾的。这并没有阻止西方的一种倾向，把最高的价值放在“创新”上。在西方，最好的称赞就是声称一件事“是个新的想法”。从科学的想法，不用多做解释，发明当然是新的。而在艺术和文学中，你必须创新才能存在。对一本书、一幅画或一首音乐最坏的批评就是它过时了、过气了、很学院派，已经被别人做过了。在政治上也必须有新的或翻新的观念。以这种方式，西方社会把自己放置于时间之中，以时间来创造永恒变化，是人类进步不可缺少的因素。要走向完美就必须依赖历史进步，必须依赖人类创造新状况和新价值的能力。我在此大体描绘的价值观，是否和佛教以

及它在西方世界可能扮演的角色相符？

子：如果一项真理因为古老而引不起我们的兴趣，这讲不通吧。如果我们一直寻找新奇的事物，就接触不到最精要的真理。如果要寻求痛苦和摆脱我执的解药，就要追溯念头的根源，认识心的究竟本性。这样的真理怎么可能会老？有什么新奇的事物能让心性如何运作的教导“过时”？如果我们对这些真理厌倦，而追赶无数的新观念，只会离目标越来越远。被新奇事物吸引有一个好处，如果它造成想要寻求基本真理的欲望，去探索心之深处，以及世界之美，这是很正面的。但是在绝对的真理中，永远“新”的东西是指此刻、当下，清晰的觉察性，不是在回忆过去，也不是在幻想未来。对新奇喜好所带来的影响，就是不停地追寻变化，不论代价；而通常是徒劳无功充满挫折的。一般来说，迷上新奇和不同的事物是内在贫乏的反映。因为我们在自己之内找不到快乐，只好极度地向外找，在事物中、在经验中，在越来越奇怪的思考和行为模式中。简而言之，我们让自己离快乐越来越远，因为我们一直在不可能找到它的地方拼命找。这其中的危险就是我们可能会完全失去快乐的踪影。在最平凡的层面，不必要的东西对我们的吸引力使我们对新鲜事产生欲望，这侵蚀着我们的心，干扰心的平静；反而在让自己的需求加倍，而不是在学会不要任何需求。

如果佛陀和许多跟随他的人真的达成了究竟智慧，还能期待什么比这个还更好或更“新”的？对毛毛虫而言，新奇的事物就是蝴蝶。每一个人的目标就是发展内在完美的潜能。为了达成这个目标，我们必须利用已经走过这条路的人士的经验。这种经验比任何新观念的发明还要珍贵。

父：是，但我还是要在指出对比。在西方文明中，我们可以看到两种基本不同的倾向；一方面，某些思想家试图

形成一种智慧,可以让任何人在任何时间塑造出自己可以接受的生活方式,通常用的方法是远离自己的情欲、嫉妒和傲慢,这些也是西方智者点名要对抗的东西。另一方面,同时有一种信念认为道路——不是通往绝对救赎的道路,而是针对过去的相对救赎——存在于人类历史上连续或间断的进步过程。这种进步依赖着技术和科学领域的许多发明,以及法律、人权和政治体系的创新,就是我们不断在参与的事。今天我们活在一个电脑的世界中,电脑可以追踪我们私生活和集体生活所有的事。这是三十年前没有人可以想象的。这就是科技最明显的影响。

但是在其他的领域中,尤其是政治,在社会的转化上,和因逐渐增多的人口所做的组织性调整,西方人认为是一个目标和过程的问题,需要时间来处理。以文化为例,我们要认定一个艺术家是不是真正的艺术家,就看他是不是能创造一种新的作品,如果一个人抄袭中世纪的作品,我们会嘲笑他,因为现在机器就可以做这件事。不只如此,近五十年来,许多社会,尤其是在发达国家中,制定了许多文化政策,目的在于让逐渐增加的人口也能从文学、艺术和音乐中得到喜悦。在过去,这是极少数的精英分子才能够享受的。我记得小时候参观博物馆或展览馆时,空间好大,随时进场,想看画的时候也绝对不会被人群干扰。今天,有这么多人对展览有兴趣,经常需要排好几个小时的队才能进场。在巴黎和纽约,看画展事先订位已经变成很正常的事——好像去剧场看戏一样。所以一方面认为文化就是不断的创新,而另外一方面又认为文化应该推广给更多的人,是完全属于西方的态度。物质被利用来创造进步,日益增加的人群共享这种进步。换句话说,救赎是在时间之中,不是在时间之外。

子:在时间之中的救赎是菩萨的誓言,发誓为所有众生

努力，直到他们全部从痛苦和无知中被解放出来。菩萨永远不会放弃，也永远不会遗弃他对所有众生的责任，直到每一个众生都走上智慧的道路，达成证悟。再说，佛法完全接受，在人类历史中不同时代有不同的教导，从古代社会一直到现代物质取向的社会。根据某一个社会对心灵价值的重视，教义的不同层面会被特别强调。但是证悟心灵智慧的真正本性超越时间。心灵完美的本性怎么可能会变化？

我认为“新奇”的概念一不断发明东西的欲望、害怕抄袭过去一就是因为过度强调“个性”的重要性；在这种特性之下，个人应该不计代价地以原创的方式表达自己。对一个试图做相反事的人而言一去除对全能自我的执着一这种追逐新奇的比赛是很表面化的。举例说，现代艺术家的观念，认为自己的想象力应该随时自由奔放，明显地异于传统神圣艺术的理念。传统神圣艺术存在的目的就是要提供禅定和反省的材料。西方艺术经常试图创造一个幻想的世界，而神圣艺术帮助我们透视现实的本性。一般艺术的目的是要激起我们的情绪，神圣艺术的目的在于使我们情绪平静。神圣的舞蹈、绘画和音乐试图通过形式与声音，和心灵智慧产生相关的连结。这些艺术的目标就是要通过它们的象征，把我们连接到心灵知识和修行中。传统艺术家把他所有的技术放在艺术的品质中，永远不会只为创造出完全新的象征或形式，而让自己的想象力自由奔放。

父：这和西方看待艺术的方式完全不同，至少是从文艺复兴以来的西方。

子：虽然这种艺术是很传统的，但并不是停顿在过去中，心灵大师不断从他们禅定的经验中加入新的元素。西藏有些伟大的神圣艺术作品，艺术家为作品投入所有的心和才华，但是他们的个性完全不表现在作品上。因为这个原因，西藏

绘画基本上是不具名的。艺术也成为出家和在家社会之间的交换媒体。每一年在寺庙的庭院里，僧侣会多次表演极为美丽、代表不同内在禅定阶段的舞蹈。当地居民绝不会错过这种庆典。同样的，每一个西藏家庭里都有艺术品，因为他们会委托画家和雕塑家造出佛像、曼达拉和各种雕像。人民绝对没有跟艺术脱离关系，但是如果一位艺术家只沉醉在自己的幻想中，是不会被人欣赏的。我觉得在西方，当一个艺术家把整个画布画成蓝色，而因这位艺术家的“个性”使他的画被赋予极高的价值，挂在博物馆中，我认为唯一的问题就是没有人大喊：“国王没有穿衣服！”

我最近在杂志上看到一篇报道说，在马赛的当代美术馆中，展出了一位艺术家的作品，包含了三十几样被窃取的物件，物件上也都是如此标示的。后来这位“艺术家”被捕，美术馆因接受窃物而被起诉。我曾多次和西藏人参观博物馆和画廊。他们非常欣赏具有高度技巧的古典绘画，而这种技巧通常来自多年的努力。反过来说，一些很表面形式的艺术——挤压品的展览，或者用奇特的方式展示或包装日常物品——令他们想起西藏的伟大心灵大师，运用多年的禅定和反省的经验来教导，和今天没有多少自身经历的教导心灵道路的人士相比，这种差别是多么大。这些人的演讲就像是一种聊天，不是什么真正知识的传递。

不追求新奇不会让我们变得僵硬。我们还是随时准备好去面对新的状况。事实上，心里随时想着真理的人，比任何人都有更好的准备，去适应和面对世界和社会可能经历的变化。最重要的是要认识这些真理，更深入去体现，去“成就”。如果我们忽略这个，那用一切代价来发明新东西又有什么用？所以我的结论是，心灵生活跟追求新奇非常不同，它可以让我们又能够重新发现“单纯”种我们已经失去胃口的东西。它

可以让我们生活单纯化,让我们不为取得一些不真正需要的东西而继续折磨自己;让我们的心单纯化,让我们不再追回过去,让我们不再幻想着未来。

父:不是佛教徒也可以有这样的观察。西方也有很多人士,包括仔细留意艺术最新发展的人士,很清楚地知道西方艺术的一大部分就是在欺骗大众,让天真的观众晕头转向。幸好这不是唯一的一面。真正的创意和发明还是存在。

子:但经常被称为“创造力”的就是自发性表达一些亲密的感受,而这些只是在习性的竞技场中不断绕圈子,无法让我们从无知、欲望或者敌意中解脱出来。“创造力”并没有使我们变成更好的人,更有智慧,或者更慈悲。真正的创造力意味着渐渐除去无知和自我中心所造成的遮蔽,揭开心和现象的究竟本性。这才是真正“新”的发现。

父:为什么我要指出西方对新奇事物这么深沉的执着,部分原因是生活中应该有些部分不受对新奇变化渴望的影响,但实际上我们还是照样屈服于它。我们举宗教为例:宗教在原则上是和教条连结在一起的,我们假定跟随者跟随它的理由是因为宗教可以带来些不变的东西:永恒、超越性,或者神性。于是,我们认为这个意识层面应当可以挡得住世俗活动所带来的变化和创新。但是事实好像不是如此。我们拿天主教为例。我可以不带情绪地谈天主教,因为我自己不是信徒。天主教教会一再被现代主义者攻击,说它不够努力地革新,需要创新的神学家来让教会适应这个时代。所以,在这种情况下,我们应该要问,宗教的用途到底是什么?如果宗教不能成为人类意识中挡去短暂进化和创新需要的层面,那它存在的目的是什么?

我们对新奇事物的胃口之大,连上帝本身都不断被要求要更新自己,起码相信他的人如此要求。维护正统神学的梵

蒂冈和前卫神学家之间不停地争论,而那些前卫神学家在神学方面的创新,就如同其他领域中,比如绘画、音乐或时装的革新,其实“前卫神学家”这种概念十分具有喜剧性。永恒如何变得前卫或过时?于是梵蒂冈陷入两难。如果它接受这些新的神学理论,就必须接受教条某些基本原则的修正。但是如果不接受的话,就会被指控过时、保守、守旧,执着于过时的神圣形态。你认为佛教到了西方,会赞同这种对变化永无止境的需求,还是正好相反,佛教可以提供一个避难所,给那些再也无法忍受新奇事物压迫的人?

子:我当然希望是后者。佛法的原则是不会变的,因为这些原则和事物的真正本性相呼应。如果我们努力去分析对新奇事物的渴望,就会发现它似乎是来自对内在生命的不重视。我们不追究事情的根源,却兴起了一个念头,认为不断去试新的事物,可以填满那种缺乏什么的感觉。

父:但是我同时也要说,人类精神最大的威胁之一,就是陷入固定的模式。如果我们没有努力检视前人所留下来的观念,不满足于现成的观念,不接受事物的表面价值,而不去重新思考,根据理性和经验决定要保留什么、要抛弃什么,那么人类的思考只不过是一场懒惰的睡眠。

子:我完全同意,事实上这个论点对心灵追寻而言是非常重要的。如果你什么都不怀疑,根本不可能有心灵追寻。心灵追寻是不断的努力,要突破和摧毁所有包围自己的紧密幻象。心灵修持是根据经验和发现,向内在世界推进的程度跟科学向外探索的程度一样大。这个经验永远是新鲜的,也不断在更新。当然,它同时带来无数的障碍和各种状况。重点不是在运用现成的公式,而是如何在现在体验所教导的,了解如何去运用生命各种好和坏的状况,处理心中兴起的各式各样的念头,了解这些念头所产生的连锁反应,以及如何

从这个过程中解放自己。真正的创新就是知道如何运用生命中的每一刻，来完成自己锁定的目标。

父：我个人倾向你刚才所说的一个层面。但是，从另外一个角度来看，怎么去否认人类的创见呢？人类的一些问题，生命、历史、环境，很可能需要用我所谓的“世俗方法”来解决。同时，自从十八世纪以来，西方太依赖历史进步和创新能力来解决人类的问题。西方认为人类所有的问题一个人快乐的问题、个人发展、智慧、承受痛苦或解除痛苦的能力一能够如同黑格尔和马克思说的，通过历史辩证方法来解决。而所有关于内在经验和个人成就的问题，则被认为是意识形态的狂想，不相信个人可以达到快乐和平衡。马克思主义对个人智慧极为鄙弃，反过来拥抱集体的转化。虽然每一样东西都需要时间才能创造出来，但时间本身却创造不出任何东西。这两百年来，西方期待人类的救赎同时具有历史性和集体性。这是一种不妥协、教条性的态度，过度相信单纯的历史演进将为集体及政治带来解答。这也就是为什么这个思想体系的霸道，使现代人处处感到不满足。佛教在西方传播的程度，可能大部分是因为个人智慧和道德缺席所带来的缺憾。

子：我们必须使自己的生命有意义，达成某一个程度的内在发展，才能使自己与他人之间的关系并非出于自私。自私只能制造摩擦力和不协调。心灵转化过程的每一刻都必须根据一种观念，认为个人想发展出的特质能够更有效地帮助他人。

父：如果佛教能在西方实现长时期的成功，主要取决于两种因素。第一，佛教不是一个盲目信仰的宗教，不需要人们排除或谴责其他教条。佛教是一套智慧系统，是以容忍为特色的哲学。第一种条件已经具备了。第二种条件还没完全具备，那就是，佛教必须和西方这两千五百年来，在科学知

识和政治思想上的庞大发展相容。换句话说，佛教要符合在这个现象世界中人类生命的进步，而这个进步是通过社会以及社会之中各种关系的进步。我认为佛教如果无法符合第二种条件，就没有办法在西方产生长期的影响力。西方有根深蒂固的科学、社会政治，以及历史的思想，这些都很难动摇。

子：我再次声明，原则上佛法不太可能会反对科学知识，因为佛法的目标就在于认识各种层面的真理，不只是内在，外在也一样。佛法只是依事物的重要性划分出次序。物质发展如果缺少心灵发展，只能引导我们走向今天所能看到的不满足感。反过来说，当一个社会的教育在于发展智慧，而不是资讯，整个倾向就非常不同。虽然我这么说过度简化，但可以说第一个社会以“存在”为中心，第二个以“拥有”为中心。执迷于拥有更多的知识只会让我们远离内在转化。因为世界只能通过我们改变自己而改变，不断地拥有并没有太大作用。佛教徒认为：

“一个人满足于自己所拥有的，手中已经持有宝藏。”不满足的心态出自一种习惯，认为多余的东西是必要的。这不单只是财富问题，也是舒适、享乐，以及累积“没有用的知识”的问题。只有一样东西是我们永远不应该满足的，就是我们自己的智慧。也只有一种努力应被视为永远不足，就是努力走向心灵进步，实现他人的福祉。

父：我想引用艾曼纽·西奥然（Emmanuel Cioran）的话来做结论。他是我非常欣赏的作家，因为他的著作能够充分表现出佛教被西方引用的程度。这一段来自他为一本法国文学中角色侧写集锦所写的序。在这个序中，他受邀谈谈法国道德家拉侯西富柯、香福特，以及其他用角色侧写的方式表达人性弱点的作家。西奥然把帕斯卡分开来，把他放在道德家之上，明确地表达差别在哪里：“道德家和肖像画家描绘

我们诸多的烦恼，而帕斯卡描绘的是我们唯一的烦恼。”接着一令人惊讶地——他引用了佛教。谈古典法国文学时，突然插入这几句话：“当死亡之神魔罗，通过诱惑和威胁，试图从佛陀手上取走世界的帝国，佛陀为了让魔罗混淆，转开他的意图，问他：‘你曾经为获得智慧而受苦吗？’”西奥然继续说，这个问题“是魔罗无法回答的，但我们必须一直用这个问题来评断心灵的准确价值。”你对这段话的看法如何？

子：魔罗是自我的拟人化角色，因为“魔鬼”只不过是一种信念，相信一种真正存在的个体叫作“我”。夜晚，当佛陀坐在菩提树下，正要获得证悟的完美智慧，他发誓在撕去所有无知的面纱之前，不会站起来。魔罗，也就是“自我”，起先试图在他心中掀起怀疑，问他：“你有什么权利达成证悟？”佛陀回答说：“基于过去许多世所累积的智慧。我以大地为证人。”据说在这一刹那，大地震动。接着魔罗试着诱惑未来的佛，派遣他美丽的女儿——象征着欲望，试图干扰佛陀最后的禅定。但佛陀已经完全从任何欲望中解脱出来，魔罗的女儿变成全身都是皱纹的老太婆。魔罗接着试图在佛陀的心中激起憎恨，他派遣恐怖的鬼魂军队显现，射出火箭，同时嘴里叫嚷着污言秽语。话说当时佛陀的心中只要有一点点的憎恨之意，他就会被那些武器戳穿，自我将会战胜智慧。但佛陀已经变成爱与慈悲，武器的雨变成花之雨，侮辱转成歌颂。到了黎明时刻，最后一丝的无知消失了，佛陀完美地体悟到没有任何真实的存在，不论是个人还是现象。他了解到现象世界的显现是一种相互依赖的游戏，没有任何东西是同有和永恒的。

父：西奥然那一段话中最令我震撼的是，他提醒西方，智慧就是受苦，至少智慧是要通过受苦才能得到。接受这个事实之后，才能衡量一个人的心灵价值。对我而言，这对西

方人是非常有益的，因为西方人越来越以为可以铲除痛苦，通过对话、沟通、协调就可达到幸福，尤其认为教育本身以及学习这件事，可以不用努力或受苦就可以完成。

子：这很像是心灵道路的描述。乍一看来，世界所提供的享乐是非常吸引人的。享乐邀请我们享受，这些享受本身跟蜜糖一样甜美，我们也很容易就可以享受它们。一开始带来短暂和表面的满足，渐渐地，我们开始了解到这些享乐无法达到它们的诺言，一切的结果将是痛苦的幻灭。心灵的追寻是完全相反的。开始是一种很辛苦的事情，你必须对自己下很重的工夫，去面对西奥然所说的“智慧的痛苦”，或是经历“严厉的苦行”。但是当你越坚持这种内在转化的过程，你越发现智慧、平静和喜悦穿透到你的内在，充满你整个人，能够不受外在情况的影响，而这不同于世界所能提供的享乐。你可以随时随地感受它们，而你越利用它们，它们越会增加。根据一种说法：“心灵修持是先苦后甘，世俗事物是先甘后苦。”另外一种说法是：“开始，什么都不来；中间，什么都留不住；最后，什么都不会离开。”事实上，我想补充的是，严格说来，需要取得智慧的努力不是“受苦”，反而总是被定义为“以努力的形态所显现的喜悦”。

十八、僧侣对哲学家的问题

你刚刚说到，20 世纪末期，西方重新提出了智慧的问题。你觉得能带给所有人满足的智慧是什么？

子：有一点你已经抗议很多次了：如果佛法的目的是要揭开自我“欺骗”的面具，而自我本身没有真正存在，那一切的作为还有什么意义？有作为的话，又是谁来负责这个作为？这是你提出的辩论。事实上，虽然一个“人”的概念并不指向任何真实的个体，但行为必然会创造结果。现代物理不也是把我们简化成一些基本粒子的组合，比如著名的“夸克”？所以轮到我来问你问题。既然我们是一些粒子的组合，而这些粒子，据我们所知，并不包含个性的任何影子，那么，依你的意见，做任何事还有什么意义？何必要思考？何必爱？何必担心自己的快乐和痛苦？终究来说，不是夸克在受苦吗？

父：啊，这是很古老的一项逻辑，在一些西方哲学理论中也出现过。如果我们仔细研究像结构主义这种理论，也是类似的问题。结构主义反对存在主义，而存在主义把一切的焦点放在自由和个人选择，以及个人究竟的责任上面。结构主义者说，不，人本身不存在，在他身上有各种结构，这些结构通过他来行动。

子：他们把这些结构称为什么？

父：因为他们是哲学家，所以他们并没有定义得很好！我们可以粗略地说，这些结构是由一些定律所组成，由此引发有组织的行为。伊壁鸠鲁的学说中也有类似的反驳。他说，我们是由原子所组成的，我们称为“灵魂”的东西只不过是一

些原子的组合,所以不应该太严肃地面对我们所经历或感受的任何事、任何痛苦、欲望或恐惧。现象和背后另一世界,也就是唯一真正世界之间的辩驳,是个古老的争论。答案永远都是一样的,那一切无法改变人们经验某些的感官和感觉,对他们而言,那才是唯一具体的现实。

子:这也就是佛法所说的,即使痛苦是一个幻象,它还是被觉知为痛苦,于是要消除它的意图不但合法,也是可被期望的。我不了解对佛教所下的批评:一般我们视为恒常存在的“自我”,这个经历所有变化而仍然存在的个体,如果它事实上是一个幻象,为什么我们那么执着于快乐呢?

父:我来解释给你听。假使一块大石头掉到你家,把你家毁了,把你家的几个人压死了,你打电话请求救护支援队、医生或救护车,但是他们反而派了一个地质学家来。他说:“刚发生的事完全正常。你知道,地球不断在进化,地质一直不断在变动,板块不断在相撞。这没有什么反常。”事实上以几百万年为单位的话,他所说的是对的,而任何一位专业的地质学家都得考虑这样的时间单位。但双方谈的根本不是同一个现象。一方面,无动于衷的地质学家并没有错;另外一方面,这无法改变事实,就是你这位可怜的家伙,房子和家庭刚被毁灭,正在经历一种个人感觉上的悲剧。这两种态度都无法互相取代彼此。有人会被飓风吹走,飓风可以从气象学上来解释,说明大气层上的风向模式造成飓风,但这并无法减少人们住在飓风地带所遭遇的危险和不幸。这里有两种现实,其中一方无法驳斥另外一方。这两种经验的层面应该都放在一起,因为它们都是真的。

子:这么说,你同意当佛法认为自我只是一个傀儡个体,缺乏真实的存在,不需要去解读这句话,认为这句话证明佛法不在乎行动,不在乎自己和他人的快乐和痛苦。

父：跟佛教相同的各种智慧系统都有一个相同的观念，可以用以下方式概括地说明：“我对世界的影响力其实只是一种幻象，这个幻象带给我庞大的期望和失望，让我活在不断变换的喜悦和恐惧中，这使我的内在如受酷刑。如果我能够相信自我什么都不是，事实上，我不过是某一条现实河流中的渠道，我就能达到某一种程度的平静。”很多智慧系统都试图如此想。这也是斯多葛派和斯宾诺莎逻辑推论的目标。可惜的是，我们真实的经验和这类逻辑相反。

子：这正是造成我们痛苦的根本原因。我们对自我的执着严重到我们无法了解，只要能够消灭存在的幻象，就可以解决我们所有的问题。我们像是一个身上有伤口的人，不敢将缝线从伤口上拆下。斯多葛派似乎达成了某一种被动的接受，但是对佛教徒而言，没有自我才是一种解放性的经验。

父：你说得不对。斯多葛派要主动取得自然带来的一切。这不叫作被动。斯多葛派对所发生的事并不屈服于宿命论，他们认同世界的原始起因，也就是上帝。斯宾诺莎从这一点接过去，称之为“上帝或自然”。斯宾诺莎是一个泛神主义者。要获得智慧就是不再被动地变成宇宙的玩物，反而要以自己主观的意志力来信奉这个宇宙。

子：概括的话，这比较像印度教对“业”的解释：过生活和看世界最理想的方式，就是完全接受我们的命运，不去抗拒它。但是一个佛教徒会采取不同的立场。他会接受现在，因为所发生的事是过去行为的结果，但是未来完全要看他自己，他永远在一个十字路口上。能够看到自我不是真实存在，不会让我们毫无不在乎地接受任何发生在我们身上的事，反而会更自由地行动，不受“我”的拘束，不因这么喜爱自己而认为自己永恒具体地存在等等，不断制造出一连串吸引和排斥反应。从自我中心解脱出来，让我们能有更大的行

动自由。过去已经演过了，但是未来还没有。

父：我可以理解，如果采取行动的人有智慧让自己从主观性、情欲以及本身跳开来，去考虑他本身之外更广泛的事，这是非常有用的。这能保证他在所做的任何事中会享有更大的主控力，会更具有宇宙性，会对他人有更大的意义，他也更有能力了解世界，对自己下工夫。虽然如此，我认为如果摧毁自我的目的是让自己麻木，让自己不去面对不利、突发状况的感觉，不去做道德的选择，以及避免错误，不去面对人类行动并非永远有远见和有效这一事实，这种试验一向是失败的。

子：西方似乎很难了解，当我们认识到自我并非真实存在，完全不会妨碍我们的坚持力、意志力和行动，反而能够让我们眼睛张大，看到快乐和痛苦的因。这种认识能使我们的行动非常准确。相信自我并不能使判断力更有力量，反而会阻挡判断力。如果就你所说，我们的行动不是永远的清楚、勇敢、明确和有效，那是因为我们已经成为自我执着的玩物。俗语说：“智者的观点高过天，他对因果定律的觉知比面粉还细。”一个人无法反抗自己所种下的因，但是他可以建立未来，学会分辨什么事会引导他走向痛苦，什么事会使他从痛苦中解脱。这和宿命地去接受一个不可避免的未来是非常不同的。父：在这一点上我完全同意你。我的观点和斯多葛派及斯宾诺莎一样，他们让我们有更平静的方式，就是表示实际上已发生的事就是唯一可能发生的事。

子：我们谈了很多关于佛法如何赋予生命意义。我想问你，是什么让你的生命有意义？什么让你所代表的思潮有意义？

父：首先我要声明，我不代表任何思潮。我尽我的能力去了解现有以及过去曾经存在的思想体系，这已经够难了。

但我想补充一些关于西方思想不同方向的背景，试着来回答你的问题。西方文明的起点是古希腊文明。自从希腊文明的诞生，对于生命的意义这个问题有三种主要的答案。第一种是宗教性的答案，也就是一直处于主流的几个伟大的一神论宗教——犹太教、基督教和伊斯兰教。这个答案把存在的终点放在生命之外，或在超越的真理之中，于是生命的意义在于完成所有的步骤，遵循所有的法律，为的是保障个人灵魂不朽的救赎。根据每个人在此生中的功德，经历未来永恒的生命。广泛地说，这就是几千年来西方寻找生命意义所引用的根据，而这些宗教刚巧都是从中东起源。这并没有阻止每一个人在这个世界上通过各种现实的行为寻找快乐，从想丰收的农夫到试图解决任何侵犯或挑战的国王，或是试图赚钱的商人。我们可以说，除了严格定义下的宗教人士一日常生活都和救赎的理想结合在一起的修士或神秘主义者，其他人多多少少都在寻找实际经验上的快乐；这并没有排除宗教所谓的罪，但仍然希望在未来寻找永恒的快乐。这两种目标是可相容的，因为寻找永恒快乐的道路，隐含着为所犯的罪取得原谅和忏悔。

子：你不认为有可能让心灵价值渗入日常生活，再也没有任何所谓的“平凡”行为？

父：理论上，这就是基督教想做的。但人类似乎有无限的能力，可以做出完全和理想相反的举动。

子：但是宗教如果真正被遵循的话，应该不只是让你只为此生之后的生命而活，应该使你在这个生命中所做的一切都有意义。

父：理论上是如此。基督教最初是一套规范，教导人们如何过此生。一个人是否能得到永恒的救赎，就是根据他如何在此生中度过他的生命。

子：但是除了这些规范之外，难道没有一种形而上的观点，超越行为领域之外带给人启发？

父：等一等！我还在谈西方所发生的事。我并不是在说有了宗教的观点作为依据，你就可以随便过此生，到最后仍然可以得到永恒的救赎——虽然大部分的人都是如此。令人不可思议的是，两千年来欧洲人生活的方式和基督教伦理完全相反。他们相互谋杀，奴役彼此，发生婚外情，受到最可怕的罪所诱惑，同时还被上天堂的期望滋养着，因为只要他们在死前忏悔，一样能够赎罪，得到拯救。当然，我的意思不是说他们被鼓励这么做。身为聆听忏悔的人士，也就是引导人们良心的圣职人员，不断提醒信徒罪恶是什么，以及什么叫作完全根据主的法律过活。我想说的是，人们以宗教性的方式寻找生命的意义，并不会阻止他们在平凡的层面上寻找平凡的快乐形式，而这些快乐大多数都与基督教伦理相符合。教义并不反对建立家庭，养育子女，为丰收而欢乐，用合法的方式累积财富。仍有许多其他行为明显违反基督教教义，虽然如此，基督教是一个关于罪恶、忏悔和赎罪的宗教，运作的方式也是根据这种辩证。

子：既然如此，我们或许应该看看，世界上主要宗教和心灵传统在理论和实践之间的差距。没有人会否认人类是极不容易转化自己的，极不容易实现本性就有的完美。于是我们要评估一个心灵传统，不但可以评估它形而上的观点健不健全，同时也可以评估在实践上，内在转化方法的有效程度。

父：没错，言行一致总没有坏处！西方第二种赋予生命意义的方式，以古代的概念，称为“哲学的道路”。这就是追寻智慧和内在的平静，就是我们在对谈中经常谈到的观点。这个观点就是让自己从情欲和肤浅的野心中解脱出来，把自己所有的能量储存起来，能够用在更高的目标上，不论是知

识性的、心灵性的、美学性的、哲学性的还是伦理性的；使自己和他人的关系，以及社区的运作能够尽可能地合乎人性。这是我们从古代伟大思想家论述中经常看到的观点。好比说在柏拉图的论述中，这个观点有时候比较偏向宗教和形而上学；其他像是伊壁鸠鲁派或是斯多葛派中，比较偏向于一种永恒的平静和人类的内在平衡，以脱离对社会的参与兴趣、政治、爱，以及其他所有各式各样的欲望来达成。在古代，我们可以在塞内加 (Seneca) 的《给吕西立奥斯的信》(*Letters to Lucilius*) 中找到这种智慧，也可以在现代思想家中找到，好比说，蒙田给我们取得一种内在自由和不执着的方式。这种方法并不会完全阻止我们享受人生的乐趣，尤其是知性乐趣。从 17 世纪以来，这第二种属于哲学性的道路，差不多已经被放弃了。从那个时候开始，哲学和 17 世纪诞生的现代科学对话，越来越趋向于对纯粹知识以及历史做诠释，放弃了对生命的管理以及寻找生命的意义。

子：你的意思是说哲学日渐趋向“实用型”的知识。

父：是。因为科学的兴起，我们能够称为“客观”的东西确实存在。这是公开给所有人的知识，不只是给智者。

子：心灵知识也是公开给所有人的，只要你愿意花那个精神。那样才可能成为一个智者。不然，所谓“客观”的知识一人人不需花任何工夫就能立即得到的一只能成为知识的最低公倍数。我们可以把它称为一种“量”上的观点，而不是“质”上的。

父：让我们这么说，西方是从信仰的文明转向证据的文明。

子：心灵修行的果实：平静、觉性、清晰的心性，以及它外在的显现：善良、不执着、耐性——其实也比较算是一

种证据，而不是一种信仰。有人认为，利他主义和自我掌控代表一个人的知识成就，而没有任何负面情绪代表一个人的禅定成就。这些特性最后在我们心内生根，在行为中自然地表现出来。

父：以历史的角度来看，从 18 世纪以来，科学的信仰取代了对知识的信仰。那是第一步，启蒙运动的哲学。启蒙运动的“明灯”就是理性的明灯，让我们可以了解现实如何运作，以及驱逐所有的幻象、情欲、荒谬的信仰和迷信。从那个时候开始，个人如果要达到内在智慧，必须通过客观知识。借用当时的讲法，“理性的火把”照亮了人类幸福的问题。

子：佛法也谈到“知识的火把”。如果没有智慧，理性只能不着边际地对幸福做推论，无法真正实现达到幸福的境界。

父：“进步”的新观念在 18 世纪兴起，延续了整个 19 世纪。这是一个包含伦理和科学进步的模糊名词。“进步”来自“理性”，而理性可以解释宇宙背后的隐性动力，以及人类运作的功能。理性和进步加起来就会带给我们快乐。从某一观点来看，这并没有错。科学为人类生活带来相当的进步。我们不应该轻易忘掉，1830 年，法国人的平均寿命才 25 岁。几乎没有一样疾病可以被治好。如果人能活到 30 岁，他嘴里一般也剩不了几颗牙齿。18 世纪在英国发明了天花的预防针，掀起了很大的风波。多少人因为天花而死，伏尔泰在他的著作中有详细描述。事情终于有了变化。你当然会说这只是属于“量”上的变化，但是这些进步都是实际和物质性的，对大众来讲意义非凡。当时的讯息是：一个新时代来临了，世界不是像古人所说的永远重复同一件事。它是可以变的，这个进步来自科学，以及自然法则的揭露，可以完全改变人类的生活方式。

子：这种方向的目的比较偏重于改变生活条件，而不是

赋予生活意义。为何要发展其中一面，而伤害另外一面？

父：正因为生活环境的改变，每一个人现在有更好的机会可以得到个人智慧。如果你面对一大群不识字的农民大谈哲学性智慧，而他们一到了冬天，碰到寒冷就要死亡，或是像苍蝇一样，碰到任何流行性病症就要倒下，这并没有什么不好。但是如果他们要从塞内加的教义中获利，首先需要的就是能够活到可以运用这些智慧的年龄。如果你认为科学进步带来的物质好处，对一个人达成心灵成就有害，我认为这是反动的思想，是一个完全错误的辩论。当 18 世纪的人谈到理性带来的进步，他们绝对不是认为单靠科学会解决个人快乐的所有问题，他们想的是这会给他们更多的机会，有更好的环境来达成某种程度的平静，也许就是让生命多出一点时间。当年斯多葛派的智慧是很好的，但是是属于精英主义的智慧，因为只有罗马皇帝和少数几位宫廷里的人，或一些寄生在宫廷里的哲学家才能听到。

子：让我们回到要冻死的农民。你说的使我想到了西藏的游牧民族。他们活在非常简单的物质条件之下，在极为寒冷的气候之中。这些游牧民族的人生观带给他们生命的喜悦，这种喜悦绝不被限制在任何精英之中。就算在今天，这些受冻的农民可以从日常生活中的一切得到一种智慧，而这智慧触及他们日常生活中的一切。我个人曾经多次花好几个月的时间，在不丹和西藏的偏远山谷中居住。这些地方没有道路，没有电，没有任何可以让我们以为自己活在 20 世纪的东西。但是这些地方的人际关系和西方大都市中的人际关系有着强烈的对比。另一个极端是，当过度的物质发展出完全不必要的产品，所有人都被“多余”的系统缠住。如果没有心灵价值，物质进步只能带领我们走向灾难。我并不是在呼吁所谓“回归自然”的乌托邦思想——自然所剩也不多了——而是

希望大家了解，虽然我们的“生活水准”明显进步了（以“进步”这个词的物质层面而言），但生活真正的品质明显地恶化了，西藏游牧民族和不丹农夫可能收入不如美国生意人，但是他们的生活有一个层面，远超过任何会计师的收支平衡账单。

父：这种对消费社会的批判，在今日西方文明中经常被论及。但在这一辩论之中，必须承认这种社会形态在过去有它的成功之处。我再次强调，十八世纪的哲学家并没有说科学会解决人类命运或生命意义的问题。事实上，他们，尤其是卢梭，也呼吁回归更原始的自然，呼吁要更忠于自然。但是他们的观念伴随着对教育效率的信念，相信我们有能力学习关于所有的选择——不同的生活方式、不同的教条以及不同的宗教，然后从中自由选择。容忍的概念就是这个时候兴起的，并发展到极致。你谈到西藏农民，他们因为信仰佛教感受到快乐。问题是，没有人给过他们其他选择。他们没有办法走进一座图书馆，读一些书，决定把自己转变成基督教徒，或者跟随海格的哲学。他们就像中世纪欧洲农民面对基督教的情况，没有选择。或许西藏佛教的游牧民族很快乐，我为他们高兴，但是他们并没有自由去选择他们的智慧体系，只是接受社会所给他们的。如果这让他们快乐，那太好了，但那是不同的情况。

子：我不认为一个人需要试过一切，才能够了解事物的价值。我们拿纯净、新鲜、可以解渴的水为例。一个人喝了之后，不需要到附近试过其他的水，就可以欣赏到这水有多么的好。心灵修持和其价值所带来的喜悦也是一样的。尝过这些的人不需要任何其他的印证，他们自己的经验就足够了。从他们之中流露出的快乐，有一种力量和内在坚定性，不会是谎言。我想在此引用一首关于心灵成就的歌中的几段词。这是一位来自游牧家庭的西藏隐士所写的：

今天我爬山，
到了我美好的闭关处后面，抬起头，我向上看，
看着无云的天空。
我想到绝对的空间，超越一切限制，
然后我经历了一种自由，
没有中心，没有终点，
所有偏见全部被抛弃。

我低头看着前方，
看到这个世界的太阳。
我想到禅定光明得毫无遮蔽。
然后我经历了一种非二元，
空的清晰。
所有集中心的禅定
完全被抛弃。

我转头，向南看，
看到彩虹交织。
我想到所有现象——
同时显现，又是空的。
我经历了一种非二元，自然的清根。
所有虚无和永恒的观点

完全被抛弃。

就如同太阳的中心没有黑暗的存在，
对一个瑜伽士而言，宇宙和所有众生都像本尊一样生起
瑜伽士满足。

就如同一座金岛上没有平凡石头的存在，
对瑜伽士而言，所有的声音都像咒语一样回响着——
瑜伽士满足。

就如同一只飞过清晰、空旷天空的鸟不留下任何痕迹，
对瑜伽士而言，所有念头以究竟的形式生起——
瑜伽士满足。¹⁰

写下这几段诗的人绝对没有必要环游世界，尝试纽约低俗区域的享受，或者在一座基督教教堂中静思，才能清楚地印证他经验的真实。我其实也不那么确定，现代社会中可以选择的自由，有没有你以为的那么广。

父：西方现在对心灵智慧有一种新的热忱，这也就是为什么西方近来对佛教那么有兴趣，是因为佛教可以把过去和现在的经验拿来相比。启蒙运动的哲学一方面来自科学扩展所带来的希望，但同时也是来自教育普及的必要性。这也是为什么会产生义务教育的概念，一种世俗的、免费的、给所

¹⁰ 取自作者翻译的《夏巴客的一生：一位西藏瑜伽士的自传》(*Life of Shabkar, the Autobiography of a Tibetan Yogi*)，SUNY Press 1994 年出版。

有人的教育。这个理想确实在一个世纪之后达成了。所谓“世俗的”并不是指“反宗教的”，只是“非宗教的”，不代表任何特定的教条。这一切加起来，再加上容忍选择的自由，应该能够赋予生命意义。当然你说的没有错，应用科学和工业的物质文明创造出许多多余的、过分的以及人为的需求。在伊壁鸠鲁的时代，他已经说过，每一个需求被满足之后，会创造出新的需求，如此加深了我们无力的感觉。所以说今天西方对哲学的兴趣也增加了，不只是对佛教，大家又重新发展了古典哲学。

子：但教育不只是知识的累积，不论是科学的、技术的、历史的等等。教育应该是教导人们如何存在。

父：没错。西方从 18 世纪开始试图回答意义的第三个主要方式，就是各种乌托邦论调，如何重建社会，换句话说就是“革命”的念头。这是从法国大革命开始。在法国大革命之前，“革命”(*revolution*) 这个字是“环绕”的意思，只被用在记录行星“环绕”太阳的动作。

“革命”的概念——先毁灭一个社会，然后重建它所有层面：经济的、法律的、政治的、宗教的，以及文化的——主要是“1789 年的概念”，至少是 1793 年的概念。在这之中包含革命分子的一种信念：以最高理想之名，他们有权利用恐怖的手法肃清任何反对大整顿的人。他们并不是随时走向极端，但遗憾的是，这极端还是经常被运用。于是一种概念生根——人类的快乐只可能通过社会的完整转化才能完成。

从这个观点看来，没有必要去设计一种方式让每一个人变善良和睿智，必须以整体社会来整治，于是生命意义的问题再也不是个人的事情。

子：如果整体之中有部分不好，那么整体如何好呢？一

包铁钉不可能做出金块。

父：理论上，整体必须反映到局部上。这是所有乌托邦思想中共有的。所有这类的社会理论都是乌托邦式的，这些理论都认为人类的进步，或者说人类的生产，必须从头到尾改进社会，不是渐进的、不是局部的，而是突然的、全面性的。当社会整体变公正，它的每一个分子也会变成公正的、快乐的。在这些乌托邦之中，启蒙运动哲学的两种理想合在一起了：一方面，科学进步会保障物质繁荣，让人类从需求的所有烦恼中解脱出来的理想；另一方面就是公平和正义社会关系的理想。社会的每一分子都会因社会整体正义而得利，并且会运用更有道德的生活态度。个人道德标准和快乐指数的提升，都会通过整体社会的转化而完成。个人不再有真正的存在，他只不过是社会机器的零件。在列宁和斯大林的论述之中，有许多地方把人比喻成共产主义建造机器中的“螺丝钉”和“螺丝帽”。

子：现在到了 20 世纪末期。你的观点是什么？如果我们不那么想做一台机器的螺丝，那我们处于什么状态？

父：在寻找生命意义的三种方法之中，宗教，起码西方宗教，根本就没有被真正地实践。或许宗教还有广大的听众，宗教书籍还是被很多人阅读，也还是有很多人很尊敬某些其他教会领袖，向他们咨询很多事——虽然大部分不是宗教性的问题。事实上，神父是我们最后仅剩的马克思主义者。天主教教会之中有许多优秀的知识分子。但人们不再参加弥撒，不再想运用基督教的教条。他们想做基督徒，但是他们不想遵守教规，因为他们认为那些是反动的。现在越来越少的人想做神父，再也无法认为进天堂的希望可以弥补社会受难、失业以及年轻人失去方向的问题，再也没有神父会到国民住宅去把年轻人集合起来，告诉他们，如果他们行为检点的话，

可以省下两年的炼狱。这已经没有用了，结束了。

子：那我们可以给这些年轻人，甚至所有人什么东西？

父：大家还是相信科学，还是对科学有崇高的期望，尤其是在物质进步和医疗方面。但有些问题。一方面，科学带来有害的副作用，像是污染、化学和生化武器，以及各式各样的传染，越来越严重，越来越广泛，简而言之，就是环境的毁灭。另一方面，科学无法带给个人快乐。我们的世界被科学改造了，或许因为科学，世界变得更舒服，但个人生活和命运的问题和罗马时代还是一样的。顺便提一句，有趣的是，法国最近销售最好的一本古典文学再版书，就是赛内卡的全集。

最后就是社会乌托邦。它们的全面崩溃是二十世纪历史的主题。结论很简单：它们就是行不通，乌托邦只造成了有害的结果。它们的社会失败了。它们原来给大家的期望，就是能为人类引进最大的平等和快乐。所有实验的结果就是失败。共产社会中的生活水准比资本主义社会差了十到十五倍，虽然所有的不平等被掩饰了，但其中的差距还要更大。这些社会全然地失败了，无论是道德方面、人类自由方面，还是物质方面。

子：就如同乔治·奥威尔（George Orwell）所说的：“所有动物都是平等的，但某些动物要比其他动物更平等。”

父：没错，《动物农庄》里的这句话就在讽刺一个事实：某某领袖过着非常舒适而华丽的生活，而群众却没有。在贫困的社会之中，永远有贵族阶层活在奢侈之中。

子：我们多少同意，让生活有意义的不只是物质环境的进步，因为我们不是机器，也不是一套行为的法则，光有表面是不够的。生命的意义来自我们存在的转化，而这一转化

必须通过智慧。

父：不完全。我认为运用所有智慧系统的目的，就是能让生命过得下去，但这所有系统都有它们的限制，最大的限制就是死亡。很重要的一点就是要分清楚两种智慧教条：一种相信某种永恒的形式，死亡之后还有世界存在；另外一种一开始就认为死亡是存在的全面毁灭，绝对没有未来。我个人相信后者。在后者的架构中，智慧的寻找永远是危险而短暂的，因为只能在此生的限制中进行。此生是我们唯一所知道的，也是我们唯一认为真实的，而在这种条件之下寻找智慧，不可能期望有更高的解答。这永远让我们回到世俗性和宗教性对生命意义探索之间的根本差异。

子：对我来说这个差异没有你说的那么根本。即使你相信此生之前和之后有连续的生命，这些生命的本质基本上和此生是一样的。所以如果你找到此生的意义，同样的智慧会赋予未来的生命意义。从这个方向来看，知识和心灵成就必须运用在生命的每一刹那，不论生命长或短，不论生命是单次还是多次。如果你在生命之中找到一个意义，你不需要等到死亡也可以得到它的利益。

父：我确实认为智慧的问题是属于今天的，此时此地的。我必须任何状况之下，依我认为最有效的规则生活。这些规则来自经验、反刍，以及向伟大思想家们学习而来。但是我还是认为这种观念，和生命可以延续到未来世的想法之间有巨大的差距，那是一种完全不同的宇宙观。

子：当然，但是如果你说我现在快不快乐不重要，因为我在未来的生命中会快乐，这是不对的。如果一个人认为智慧的利益会延续到未来的生命中，这个人得到深层心灵成就之后，不管经历多少世，对自己和对他人的影响，远大过一个认为这成就只会影响他余生的人。虽然如此，在本质上是

属于同一件事情。让我们想一想所有得绝症的人。有的人不但没有失去所有勇气，反而在他们生命中寻找到全新的意义。这跟他们剩下多少的时间没有关系。通过智慧和内在转化赋给生命意义，是超越时间的成就，现在有效，不论未来是什么，也是有效的。

父：你所说的对佛教来讲绝对是真的，因为佛教不是一个只期待未来世的宗教。但很明显，一个伊斯兰教徒活着，就是相信如果他遵从神圣法律，他会上天堂。这和定义中的所有基督徒都一样，不论是天主教徒或是基督徒。相信灵魂的不朽也能说明苏格拉底式智慧原则的前提。苏格拉底和柏拉图所说的能够产生意义，是因为它根据一种形而上的系统，在这个系统中，虽然我们活着的世界只是一个幻象的世界，但我们可以直接通过哲学性的智慧、哲学性的思考，以及理论到达另外一个世界，而“理论”（*theoria*）的字根意义就是“思考”、“看见”的事实。达到那个世界之后，灵魂不朽的事实已经被证明，我们终于可以感到满足。这和原则上相信只有此生的智慧形式非常不同。

子：难道你不认为有一种智慧或知识，未来和现在同样有效？这个真理不会因为只考虑此生而减弱。说得更极端一点，不会因只考虑这一刹那而减弱。对我来说，了解存在的本质、心的本质、无知和知识的本质、快乐和痛苦的因，具有即时又永恒的价值。依你看来，有什么样的智慧，可以在任何时间限制之外赋给生命意义？

父：有些智慧可以有未来世的形而上观点，同时符合此生是我们唯一拥有的假设。佛教的某些部分属于这一类的智慧。斯多葛主义是另外一个例子。斯多葛主义的宇宙观是一种永远轮回的宇宙理论。但斯多葛主义者有其智慧和实用性，他们在所谓的秘密斯多葛主义和公开斯多葛主义之间有所

分别。秘密斯多葛主义仅传给精通宇宙论和物理学的少数思想家；公开斯多葛主义比较像一种食谱——我用这个词没有任何轻视的意思——内容包含如何好好过生活的原则。举例来说，爱比克泰德（Epictetus）的《手册》是一本实用的论述，关于生活中该运用的美德。这是为不可能奉献自己去深入研究整个宇宙的人所设计的。所以说这两种层次之间有差距。这样的教条如果要有你所想的双重功能，应该有相当多可以独立运用在任何不朽理论之外的原则。

子：秘密和公开的层次是大部分传统中共有的，包括佛教。这因应人们不同的需求、不同期望，以及不同能力。但你刚刚说到，20 世纪末期，西方重新提出了智慧的问题。你觉得能带给所有人满足的智慧是什么？

父：我不相信灵魂的不朽，所以我不认为有什么真正满足的可能性。我认为任何一个人，当他知道他会死，当他不相信死后还有生命的延续，这个人不可能经历完全满足的感觉。相对的满足是可能的，通过一些暂时性的目标，可以有某种程度上的满足。但我认为生命意义的完整解答根本不存在——应该说不存在于那些伟大超越性的解答中，不论是宗教的、超越宗教的，或者政治，而我个人无法相信这些。建立一个社会主义的乌托邦者对自己说：“我要死了，但是我为一个伟大理想而死。在我之后，会有一个美妙的世界。”那也是一种形式的不朽。

子：如果我们把“超越”定义为对事物本质的究竟认识，你不认为这个可以在此刻被觉知或认识吗？

父：我不认为。

子：为什么？

父：因为在定义上，“超越”表示生命没有界限。在你的

生理性及生物性死亡之后，你还继续活着。

子：对心本性的知识，好比说是究竟知识，因为是心在经验现象世界的所有可能存在状态，不论是现在还是未来。

父：那又回到科学能带来的快乐。

子：如果科学是用于对存在的认识，可以。你难道不认为了解心的究竟本性是一种具足的形式？

父：不，我觉得这里的解答依靠个人的态度以及个人的选择。我不认为这个解答可以强加在所有人身上。总是会有一个概念，不是倾向我们是连续状态之中的一个阶段，死了之后还要延续下去，不然就是死后不再存在。有一句话，我一直觉得非常荒谬，据说是马尔罗（Malraux）说的：“21 世纪如果不是很虔诚，就可能不会来。”不论如何，21 世纪会来的。

子：他说的应是“精神性的”，而不是“虔诚”吧？

父：如果是“精神性”，倒是没有错，但是这个词比较模糊。如果寻找精神而又不是寻找超越性，根本不通。没有用！有两种智慧。再说一次，一种是根据一种信念，认为我是流动性的，此生只是一个阶段。我愿意称另一种为投降的智慧，并不能说是悲观智慧，而是根据相反的概念——认为这有限的生命是我们唯一拥有的。它是一种“接受”的智慧，包含在此生中建立自己，用的方法是不合理中比较接近合理的，不正义中比较接近正义的，不道德中接近最道德的，但同时非常清楚，虽然如此，这一切只是暂时性的。

子：现象在本质上是短暂的，但对现象本性的知识是不变的。我认为通过知识，或者通过我们可以称为心灵成就的东西，有可能得到智慧、满足，以及平静。我认为当我们发现了心的究竟本质之后，这个发现便不具时间性了。我每次

看佛教大师传记的时候，最令我震撼的是他们都说死亡不造成任何差别。如同再生，死亡不会改变心灵成就。佛法确实相信存在连续性的概念，但真正的心灵成就也超越生和死，它是我们自身可以成就的不变真理，不再依赖未来而得到的满足。

父：说得好。因为你的假设比我乐观，我相信让你来下结论，会让读者感觉舒服一些。

哲学家的结论

和马修的对谈中,我学到了什么?这些对谈对我产生什么结果呢?以一个智慧系统而言,我越来越欣赏佛教;以一个形而上学系统而言,我越来越怀疑它。我们的对话也帮助我越来越了解,为什么佛教今天在西方世界可以引起那么大的兴趣。最主要是因为佛教填满了一个缺口,这个缺口是西方哲学遗弃了伦理和生活艺术的范畴而造成的。

自公元前 6 世纪到公元 16 世纪,西方哲学由两条主要支线组成:生活的方式以及对大自然的知识。到 17 世纪中叶,哲学对第一支失去了兴趣,放弃了它,把它丢给宗教去处理,而第二支又被科学取代。哲学领域所剩的只是研究大自然之外的事——形而上学,而这个领域也充满各种不确定性。

早期希腊哲学的重点并不在理论。如果我们研究赫拉克利特 (Heraclitus) 遗留下来的 B40 和 129 号片段,就会发现,对他而言学问本身不能使人有智慧。对当时哲学家而言,目标是要成为一个好人,过好的生活,从中得到救赎和快乐,同时通过教导和以身作则的方式,把智慧的道路指引给所有愿意步上这条路的人。古希腊人寻找智慧是为了智慧的实际价值。智者不只是好人,同时富有判断力,这种具洞察力的智慧就是“爱智者”(Sophist) 的象征,而“爱智者”这个词原先没有任何负面的含意。所以说,在古代,哲学并不是许多种学问之中的一种,甚至也不能算主宰所有学问的最高学问,它是一个人生活方式的内在蜕变。但这整个领域被西方哲学遗弃了,没有继承人。佛教现在所占据的就是这一块空地。

因为没有本地竞争者，所以来得更容易。

可以说从苏格拉底、柏拉图和亚里士多德之后，在公元前 5 世纪和前 4 世纪，理论开始主导西方哲学，成为智慧不可缺少的资源，也成为智慧的知识性印证。此时知识和智慧是同步走的，但前者存在的合法性在于它可以引向后者，而后者仍然是两者之中更重要的。美好的生活存在；真理的意义包含了对世界的了解，必要的话，也包含对世界之外事物的了解。对真理的知识性思考，以及通过智慧，达成快乐，达成心中的正义，这两者合并在一起。这种同步运行的智慧在斯多葛派和伊壁鸠鲁派之中仍持续着，直到 17 世纪末期，斯宾诺莎的《伦理》¹¹中，我们最后一次看到。从那个时候开始，西方就遗弃了苏格拉底的问题：“我应该如何过活？”现代哲学渐渐被浓缩成一个理论性的练习。这个领域虽然充满着说教式的傲慢，但绝对无法跟科学相比，而科学同时又走上自己的路，独立进化，可是在科学之中并没有产生任何伦理或智慧系统。不论科学如何被强迫要对这些事物发表意见，那一切都是胡说，大家可以看得见科学家的视野和道德感并没有比一般人要强。

从 17 世纪以来，政治便成为新著作的主要焦点，这些著作中出现关键性的见识，仍然在给予现代思想营养。但政治同时养育了教条主义和侵略主义的精神，成为哲学中某一种暴君倾向的避难所。在这个时候，哲学实际上已经让出了指导良心的角色，而身为所有知识的无上君主，哲学的王位也已经被篡夺。接着轮到唯一还残留在它范围之内的一正义、快乐和真理——来指导专制和独裁建造完全的社会。19 世

¹¹ 在此我应该强调我所谈的是知识性思索，不是神秘性思索。前者是“理论”一词的原始意义。希腊文中的 *theoria* 在柏拉图中意指对真理的“直接辨识”，笛卡儿的“直接辨识”一词也是一样的意思，这和猜测或占卜无关，那是来自拉丁文的 *intueri*，就是“看进去”的意思。

纪，人们荒唐地声称找到一种“科学性”的社会主义，这已经很清楚，根据某些模糊科学术语的印证，限制集体自由的观念，已经取代了社会自足和个人真正自我的完成。亚里士多德当年所谓的“政治动物”不再是一个人，而是一只可悲的猴子，在死亡的威胁下被训练成模仿主人的样子。在这些对谈中我提到数次，本世纪最灾难性的经验，就是那些庞大政治乌托邦的崩溃，在我的看法中也可以说明，为什么人们现在需要回头寻找个人智慧。

所谓“科学社会主义”的问题，并不是因为哲学试图改造社会。这一向是哲学的权利，甚至是哲学的义务，问题是“科学社会主义”是个乌托邦。在本质上，乌托邦让人类面对的模式是僵化的、现成的，用抽象的方式计划每一个细节，并非是根据任何经验规划出来的。于是人类突然发现，自己被乌托邦逼成对抗模范的角色，成为阴谋和背叛的角色。然而不论是在政治或伦理方面，佛教认为，无法容忍异己，是不可能成善的。佛教告诉我们要严格避免限制性、强迫性的传教，甚至于宣传。在我们现在所生活的后集权时代中，这也可能是另外一个理由，可以解释为什么西方对佛教那么着迷。

毋庸置疑，对古典思想而言，政治是哲学的一部分，而政治必须依赖道德和智慧，依赖正义和心灵的平静，这一切是融合在一起的。是康德把快乐变成美德的相反词。从前苏格拉底时代开始，“思想家试图满足人类的需求，同时也是社会的需求。”¹²我们所知道的古代智者形象是错误的样板，我们认为他自我中心，带着平静的心，无感于公众事物的一切混淆。在这些对谈中，我发现佛教的另一面，就是它投射到政治的方法。对我来说，佛教所用的方法很接近斯多葛派，

¹² 参见 Michael Frede, 《希腊知识》(*Le Savoir grec*), Jacques Brunschwig 和 Geoffrey Lloyd 编辑, 由巴黎 Flammarion—一九九六年出版。

斯多葛派相信有一种理性和道德性的宇宙定律存在，智者必须内化这个宇宙定律，形成“世界公民”的基础。这种大都会主义，直接地说，就是政治哲学的至高成就。但这并不代表智者对社会的日常政治可以不在乎或歧视。“克里西皮斯的智者对大众事物有深切的责任感。”¹³关于基督教早期文明，勒南写了一段动人的历史¹⁴。他生动地描写出罗马帝国文明最发达的安东尼时代，写到智慧如何和权利结合在一起，谈到“哲学促进人类社会的努力”。没错，不论是希腊还是佛教的智者，必须避免卷入今日政客的各种阴谋中。但智者要以什么程度来干涉？这是一个古老的辩论。“智者应该过问政治吗？”伊壁鸠鲁派的人回答：“不，除非被情境的急迫性所逼迫。”斯多葛派的人说：“要，除非因某种因素而被阻止。”

佛教在这个领域中有很多可以教我们的。许多人存有一种错误的概念，认为佛教的教义是无为，“涅槃”是一种植物般的缓慢状态。这是一个长久以来的误导，来自模糊的解释和错误翻译。事实上，所谓“佛教平静主义”只是一个神话。对我而言，这是我们对谈中没有预料到的发现。在此我愿意补充声明，如果能有证明，我愿意说佛教所表现的是一种谦虚、实际和勇敢的智慧。

反过来说，对谈中没有说服我的，就是关于佛教中形而上的部分。我用此称呼，因为佛教之中虽然包含宗教性行为，但它本身不是一个宗教。说得清楚一点，对我而言，佛教智慧似乎没有理论背景，也无法被证明。虽然我对这门智慧有高度的敬仰，它也及时出现在西方失去自己传统的这个良好

¹³ 克里西皮斯（公元前 280-207 年）是斯多葛派第三领袖。

¹⁴ Ernest Renan, 《基督教起源的历史》(*Histoire des origines du christianisme*), 1877 年, 由巴黎 Laffont 1995 年重新出版, 英文版 (*The History of the Origins of Christianity*) 由伦敦 Mathieson and Co., 1890 年出版。所引的段落出自关于马可·奥勒留 (Marcus Aurelius) 的那一册第二章的“哲学家当政”。

时机中，我倾向只愿接受它实际的形式，就如同我接受伊壁鸠鲁派和斯多葛主义一样。

对我来说，可以做以下的结论：西方在科学上胜利了，但是它再也没有有效的智慧和伦理系统。东方能带给我们伦理，能教导我们如何过得更好，但是这些缺乏理论基础——唯一的例外可能是在心理学方面，而心理学就像社会学，也不能真正被称为科学。如果我们定义智慧为快乐和道德的融合体，如果这个智慧被局限在纯粹经验的格局中，没有形而上学背景的协助，我们很难根据这种智慧过活。但是佛教必须接受这种限制，智慧永远只能是一种推论。自从佛陀和苏格拉底以来，人们努力把智慧变成一门科学，但都不成功。如果一定要从可以示范的知识中取出一种伦理系统或生活艺术，也是不成功的。智慧的根据不是科学印证，科学印证也不导向智慧。虽然如此，两者存在，永不可缺，永远分开，永远相称。

僧侣的结论

什么最能满足人类的需求？科学？心灵？金钱？权势？享乐？要回答这个问题的人必须先问自己，人类最深切的期待是什么？生命的真正意义是什么？佛法对这个问题的答案指出，所有人在生命中寻找的就是快乐。但是我们千万不能误会这句话表面上的简单性。在此，所谓的“快乐”不只是某一种舒服的感觉，而是一种满足，满足于我们的生活方式完全呼应我们最深的本性。这种快乐就是让自己知道，我们可以发挥每个人都具有的潜力，了解到心的真正和究竟本性。对一个懂得赋予生命意义的人，每一刹那就像一支射向靶的箭；不懂得赋予生命意义会感到挫败，会有无力感，甚至会令人走向最终的失败——自杀。

“快乐”的意义必然包含“智慧”。如果缺乏智慧，就不可能改正我们视为不快乐的主因——占据人心的持续不满足感。这种不满足感来自无法战胜心中的种种毒因——憎恨、嫉妒、执着、贪婪和骄傲。这些起自于自我为中心的世界观，以及对“自我”概念的强大执着。快乐另外的必要因素可以用三个词概括：利他、爱和慈悲。如果我们周围随时有别人在受苦，我们如何快乐？我们的快乐和他人的快乐是深切连接在一起的。

经过多世纪对彼此的互不熟知，这二十年来，佛法和西方思想主流之间的真正对话开始了。佛法现在可以在思想史和科学史中取得正当的位置。有趣的是，虽然佛法在过去曾发展出一种原子理论，比德谟克利特的理论更详细清楚，但佛法的价值绝对不只限于几个知识论的发现。佛法提供的是

心的科学，一种从来不曾这么吻合时代的静虑科学，而且它永远会吻合时代，因为它讨论的是快乐和痛苦最基本的心理过程。

为什么需要一种静虑科学？难道物质的方法无法充分地解决我们所有的问题吗？外在世界所提供的，对我们的福祉、舒适、身体、寿命，甚至于生命本身，是极为关键的。通过物质及外在状况运作的各种技巧和治疗方式，对于谋求某些形式的快乐是重要的，但是它们都无法带给我们真正的、内在的福祉。在此，心才是重点，因为心对于满足与不满足、快乐与痛苦、成功与失败，扮演着最重要的角色。心隐藏在生命的每一个经验背后，靠它来决定我们观看世界的方式。心就是我们看“我们的”世界之窗。只要我们心中看待人与物的方式起了一点点的变化，世界就可以被完全颠倒过来。

初看佛法，似乎带有很多异国的情调。佛法的道路像所有伟大的心灵传统一样，其目的就是要使我们成为更好的人。科学不但没有设定这个目标，也没有方法达到这个目的。科学的主要目的，就是要说明可被观察的现象，再根据这些发现，利用现象来为我们服务。于是科学能够改进我们的生活环境。人生的理想可以是活几百岁，而且有着完美的健康状况。但不论我们活三十岁还是一百岁，生命品质的问题仍然没有改变。唯一让生活过得真正有品质的根源，就是要让生命有内在的意义。

我们不应该期待西方修行佛法的情况会和东方一样，尤其是僧侣隐士的生活方式，在西方很难像在东方国家中那么盛行。虽然如此，佛法似乎能够提供一种方式，让所有人都能得到一种程度上的内在和平。问题并不在于能否创造出一种西方的佛法，因许多人士的不同需求而妥协，把佛法浓缩成一个枯燥平淡的“轻”版本。问题是在于如何运用佛法的基

础真理，让所有人都有的完美潜能实现出来。

当我们决心走上心灵道路，我们必须检查，通过几个月甚至几年的时间，我们有没有真正让自己从憎恨、执着、骄傲、嫉妒，以及最重要的，从制造这些自我为中心的无知之中解脱出来。这是唯一重要的结果。让这一切发生的学问绝对应该被称为一种“科学”，因为它是一种知识的形式，绝不是无用的资讯，而是真正的智慧。

说实话，我很惊讶佛法在西方会引起这么大的兴趣。当初有人建议我们对谈时，我很怀疑我父亲这种程度的自由思想家，会不会真的有兴趣和一位佛教僧侣对谈，即使对方正好是他的儿子。但我父亲很兴奋地同意了，选择了尼泊尔平静的环境来进行，于是对话所需的条件都具备了。在我们的对谈中，我想做的是分享和解释，我父亲想做的是分析和比较，所以大部分是哲学家问问题僧侣答，而非僧侣提问题哲学家答。但很重要的一点，僧侣应该询问哲学家，一位现代西方哲学思想家如何看待生命的意义。这是我们对谈的最后一章，是在法国布列塔尼海边进行的。

在我流浪的过程中，和父亲的亲密关系从来没有减弱过。虽然我们经常讨论到西藏，却从来没有机会深谈我们内心的观念。于是我们两个都很高兴有这个会花那么多时间，讨论生命的这些原理，以及比较这些概念。但是对话再有启发性，也永远不可能取代个人经验的安宁。如果我们要了解事情的真正面貌，那是不可缺少的。经验确实就是道路，而佛陀经常说：“是不是道路就看你走不走。”这样，有一天信使可能会成为信息。