

从《达摩流浪者》看凯鲁亚克对佛教思想的接受

陈 杰

内容摘要: 在“垮掉的一代”的信仰之路上,东方宗教思想,特别是佛教思想,占有举足轻重的地位。本文通过对凯鲁亚克的小说《达摩流浪者》的文本分析,考察凯鲁亚克对佛教思想的接受。凯鲁亚克宗教思想的来源主要是天主教、超验主义和佛教,他在这些不同的宗教或哲学思想中看到了相通之处。凯鲁亚克对佛教思想的吸收主要体现在三个方面:其一是佛教四圣谛(苦集灭道),其二是般若思想(般若“空”慧),其三是如来藏思想(众生皆有佛性)。小说《达摩流浪者》中雷·史密斯的求佛问道之路,实际上是凯鲁亚克的精神之路。“人生如梦”和“一切都是好端端的”这两个看似矛盾的命题,神奇地交汇于“空”,反映了凯鲁亚克精神追求中的深刻矛盾。凯鲁亚克对东方佛教思想的接受,已然是植根于西方思想传统中的一种“拿来主义”。

关键词: 凯鲁亚克 《达摩流浪者》 佛教 接受 “空”

作者简介: 陈杰,四川大学外国语学院副教授,主要从事美国文学和比较文学研究。

Title: Kerouac's Reception of Buddhist Thoughts in *The Dharma Bums*

Abstract: Oriental religious thoughts, Buddhism in particular, played a crucial role in the spiritual pilgrimage of the Beat Generation. This paper attempts to examine Kerouac's reception of the Buddhist thoughts through a close reading of his novel *The Dharma Bums*. Kerouac derived his religious ideas from Catholicism, Transcendentalism and Buddhism, and in these various beliefs or philosophies he found something in common. His absorption of the Buddhist thoughts mainly concerns the Buddhist ideas on suffering, void, and divinity. The Buddhist pursuit of Ray Smith in the novel *The Dharma Bums* represents Kerouac's spiritual quest. The two opposite statements Ray has drawn from his preoccupation with "void", namely "Life is a dream" and "Everything is all right", expose Kerouac's contradictions in his pursuit of spiritual truth. In conclusion, Kerouac's reception of Buddhism is a kind of borrowing rooted in the Western intellectual tradition.

Key words: Kerouac, *The Dharma Bums*, Buddhism, reception, "void"

Author: Chen Jie is associate professor of English at the Foreign Language School of Sichuan University (Chengdu 610064, China), with American literature and comparative literature as his major research areas. Email: jaychen18@163.com

凯鲁亚克曾说,“垮掉的一代”是“寻找”的一代。当记者问他在“寻找”什么的时候,他说:“我要上帝露脸”(Charters 298)。“这就是‘垮掉的一代’”一文的作者霍尔姆斯(Homes)也说过,“垮掉的一代”的疯狂举动的背后是一种精神追求,他赞同凯鲁亚克的说

法:“垮掉的一代根本上是宗教的一代”(Tonkinson 6)。在“垮掉的一代”的信仰之路上,东方宗教思想,特别是佛教思想,占有举足轻重的地位。

不仅是凯鲁亚克,“垮掉派”的核心作家都对佛教有所研究。金斯伯格虽然起步较晚,但佛教信仰却伴随了他的后半生。巴勒斯对禅宗和瑜伽早有研究,不过他的兴趣更多的是在知识上而不是在信仰上。由于地域的关系,“旧金山诗歌复兴”的诗人们,如施奈德、沃伦、韦尔奇、雷克斯罗斯,早在与“垮掉派”合流以前就已经开始了对东方宗教的研究。尤其是施奈德,他在佛教方面的造诣也许是这些诗人中最深厚的,他也是凯鲁亚克的小说《达摩流浪者》中贾菲的原型。如果不是因为他于1959年春天去日本开始长达十年的禅宗修习的话,可以预料他对佛教思想在美国传播的影响力还要大许多。

“垮掉的一代”对东方古老宗教和哲学思想的研究,涉猎很广,反映在作品中就既有印度佛教的思想,又有中、日的佛教禅宗思想,以及中国的道家思想。对东方思想,他们采取的是“拿来主义”的态度,取其对自己有用的东西,并对其进行改造,加入自己的理解,融会贯通。如我们在《达摩流浪者》中所看到的,在两个主人公之间,以斯奈德为原型的贾菲更倾向于禅宗,以凯鲁亚克为原型的雷更倾向于印度佛教;但在现实生活中,凯鲁亚克又深受施奈德禅宗思想的影响。在本文中,笔者将重点通过对凯鲁亚克的小说《达摩流浪者》的文本分析,来考察凯鲁亚克对佛教思想的接受。笔者将指出,凯鲁亚克对东方古老的宗教和哲学思想的接受,一开始就是同他的时代和个人的背景紧密相连的,其本质是在一个价值虚无的世界中对信仰的渴求。

一、凯鲁亚克与佛教的渊源

对凯鲁亚克而言,其宗教思想的来源主要有三:天主教、超验主义和佛教。他在这些不同的宗教和哲学思想中看到了相通之处。

天主教对凯鲁亚克的影响自不待言。他从小生长在信奉罗马天主教的家庭和社会中,受到的是传统天主教思想的熏陶。虽然从他离开家乡洛威尔以后他再也不去教堂做礼拜了,但他对笼统而言的基督教上帝的信仰从来没有终止过,他曾说:“我写的一切都是关于耶稣的”(Plimpton 118)。即便在他笃信佛教的那段时期,他也不刻意去区分佛陀和上帝。巴勒斯就曾经称他为“一个天主教佛教徒(斜体是巴勒斯自加——引者注)”(Tonkinson 17)。1954年夏天凯鲁亚克回到家乡洛威尔,在天主教教堂看到一个“景象”(vision),并因此发现“垮掉”(Beat一词的宗教含义“至福”(beatific或称“真福直观”),这个时候已经是在他开始研习佛教之后。他一方面主修小乘佛教,另一方面又十分看重大乘佛教中的“慈悲”(compassion)思想,认为“慈悲”与基督教强调的“爱”如出一辙。他不喜欢禅宗的一个主要因素,就是因为在在他看来禅宗过于追求神秘启悟而忽视了爱。基督教的原罪思想、耶稣的爱的思想、还有忏悔和救赎思想,不仅体现在他的生活中,也体现在他的作品里。我们甚至可以在他描写释迦牟尼生平的《觉醒》中,发现天主教的影子(Tonkinson 17)。凯鲁亚克的传记作者恰特兹(Charter)甚至认为,凯鲁亚克的自发式写作方法的根源在于天主教的忏悔传统,因为在忏悔中掩藏是一种罪过(142)。

梭罗、爱默生、惠特曼都是凯鲁亚克喜爱的作家。他从超验主义思想家那里了解到,宗教的实质在于个人灵魂与宇宙灵魂(即超灵)的沟通。1955年凯鲁亚克在写给金斯伯格的一封信中,对《在路上》中萨尔和迪恩追寻的“它”(It)做了解释:“真实的心,普遍的、合一

的[……]心就是“本身”(Kerouac: Selected Letters 461)。不难看出,这个“它”几乎就是“超灵”的翻版。梭罗在沃尔登湖边亲身体验摆脱物质文明羁绊的简朴生活,并在大自然中找到精神意义;他还积极学习东方的哲学思想,凯鲁亚克正是在梭罗的《瓦尔登湖》中发现了印度教,并进而认识了佛教。惠特曼虽然并不信奉基督教的上帝,但他认同超验主义关于“超灵”的思想,也认为万事万物,包括人,都是神性的化身;他讴歌自然、讴歌自我、讴歌日常生活,这一切对凯鲁亚克、金斯伯格等“垮掉派”作家都产生了深远的影响。

佛教对于凯鲁亚克的最直接的吸引力,来自于佛教的四字箴言“苦集灭道”的第一条“苦”。1953年凯鲁亚克开始接触佛教思想时,他正处于一个人生的低谷:个人感情受挫,作品得不到发表。在情感的极度低落时期,佛教“一切皆苦”的思想在他心中产生了强烈的共鸣。普罗瑟罗(Prothero)在《天地之心》中指出了凯鲁亚克吸收佛教思想的动机:“佛教之所以吸引凯鲁亚克是因为它不是否定苦难和死亡的存在,而是以一种直接的方式去对待它们。而且,通过把苦难和死亡归因于欲望和无知,佛教也提供了一种超越的途径。最后,也许是最重要的,佛教似乎在教导说,现象世界如同梦一样虚幻不实。所有这些教义都为凯鲁亚克提供了慰藉,尤其是现实世界只是“心”的反映的观点”(Tonkinson 16)。

1953年底,凯鲁亚克在阅读梭罗的《瓦尔登湖》时,偶然读到梭罗对印度哲学思想的讨论,他一下子就被吸引住了,特别是《薄伽梵歌》^①,于是他开始阅读印度教经书。那时他还弄不清楚佛教和印度教的区别,所以在阅读时他又偶然读到了马鸣^②撰写的《佛所行赞》^③。几个月后,当他居住在旧金山卡萨迪家中时,他在圣何塞图书馆读到了由德怀特·戈达德编写的《佛教圣典》(A Buddhist Bible)并被其深深吸引。这一时期凯鲁亚广泛借阅佛教及其他东方思想的书籍,包括帕坦伽利的《瑜伽佛经》(Yoga Sutras)和中国的道家、儒家著作。

自从在1954年夏天在家乡洛威尔的教堂中发现了“垮掉”与“至福”的联系以后,凯鲁亚克越发把佛教修习视为精神超越的途径。他念《金刚经》、打坐、尝试苦行僧的孤独和禁欲生活,记学习笔记,翻译法文佛经,写释迦牟尼传《觉醒》和《金色永恒铭文》。在自从他修习佛教以后写下的作品中几乎都可以看到佛教思想的影响。

随着《在路上》和《达摩流浪者》在1957和1958年的相继出版,凯鲁亚克的生活发生了巨大的变化。他成为媒体和“垮掉分子”(beatnik)的追逐对象,他们把他视作“垮掉之王”,只看见了他的作品中描写的疯狂的生活方式,而忽视了作品所表现的精神追求。同时,在文学领域的批评声也日趋严酷,评论家们不能理解他的创作主题和方法,看不到作品的文学价值。作为一个“名人”,他再也不可能随心所欲地“上路”,他和朋友的联系也越来越少。凯鲁亚克日益感觉孤独和绝望,于是陷入酗酒之中。同时,他对佛教也逐渐失去了兴趣,在他结识施奈德还不到两年之后他写信告诉施奈德说,他的佛教死了(Tonkinson 27)。在他生前的最后几年,他重归天主教的信仰。虽然他对佛教的兴趣最终消亡了,但佛教思想对他的影响却是不会消失的。

二、《达摩流浪者》中的佛教思想

凯鲁亚克对佛教思想的吸收主要体现在佛教的“三法印”中,即:诸行无常、诸法无我、一切皆苦。具体而言,凯鲁亚克的佛教思想主要体现在三个方面:其一是佛教四圣谛(苦集灭道)其二是般若思想(般若“空”慧)其三是如来藏思想(众生皆有佛性)。

凯鲁亚克研究佛教的直接动因是他在人生追求中遭遇到的苦闷和痛苦,这使他在佛教

中找到了情感上的共鸣。他倒是并不在意佛教门派的区别,在《达摩流浪者》中雷·史密斯(以凯鲁亚克为原型)这样说:

他〔贾菲〕对藏传佛教、汉传佛教、大乘佛教、小乘佛教、日本佛教乃至至于缅甸佛教的每一个细节都了如指掌,但我从来不屑这些神话和名号还有不同国家的佛教宗派的差别,让我感兴趣的只有释迦牟尼所说的“四圣谛”中的第一条,“所有生命皆苦”,另外就是对第三条,“苦是可以灭除的”,多少有那么点儿兴趣,但我那时也还是不太相信这种可能性(那时我尚未能理解《楞伽经》所说的:这世界除心外别无他物,因此一切皆是有可能的,也包括苦的灭除)。^①(The Dhama Bum §2)

在凯鲁亚克看来,佛教的吸引力不仅在于佛教与他信奉的天主教认为人生苦难的思想相契合,而且佛教提供了一种消除人生苦难的可能性。因此,凯鲁亚克对佛教的兴趣从一开始就是一种自觉的、知性意义上的精神追求,而不是一种赶时髦式的、盲目的信仰。这与后来50年代末开始的“垮掉分子”对佛教禅宗的盲从是有极大的不同的。

在对佛教“苦”的认同开始,凯鲁亚克继续在佛教思想中寻找“灭”苦的方法。他读了《楞伽经》了解到“这世界除心外别无他物,因此一切皆是有可能的,也包括苦的灭除”,但那时他“尚未能理解《楞伽经》所说的”。那么,他后来明白了这个道理了吗?他是如何理解的呢?凯鲁亚克对佛教思想的理解综合起来就是一个字“空”,它反映在两句话上:“人生如梦”与“一切都是好端端的”。

(一)“人生如梦”

凯鲁亚克在《达摩流浪者》中的化身雷·史密斯对此有深刻的理解:“[……]我在灰蒙蒙的黎明醒来,看着周围几乎一瞬间重新轮廓分明的景物,嗤之以鼻地哼了一声(因为我觉得这场景的切换就像是一个匆忙间重新搭好的舞台布景,好让我相信这一切都是真实的),转了个身,继续睡去。‘都是一回事情。’我听到自己的声音在‘空’(void)中这样说,而在睡梦中这个‘空’却仿佛可以被我搂抱到一般实在”(9)。“‘所有这一切——我的假寐、毛茸茸的棉球、还有摩押——不过是同一件事情的不同表相罢了,都是一个缥缈的梦。它们都归于同一个空,当颂赞!’接着我在脑子里反复念诵如下的话,用来规戒自己:‘我是空,我不异于空,空也不异于我;确实,空就是我’”(109)。

这也就是说,宇宙万物和人的肉体都是虚幻不实的。佛教主张“四大皆非五蕴空”,认为人就是四大五蕴的集合体,它是不实的、无常的,因此说“人无我”。只有洞悉四大本空、五蕴非有,才能不把幻影当作真实,也才有可能获得心灵的解脱。佛教中还有“外六尘、内六根、中六识”的说法。在小说中,雷专门给艾瓦(以金斯伯格为原型)讲解了“六识”为虚妄的道理(28—29)。在凯鲁亚克十分推崇的《金刚经》中有“金刚六喻”:“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电,应作如是观。”又有:“如来说一切诸相,即是非相。”雷从中得到的启示是:“我知道这一切纷扰不过是一场已经结束了的梦罢了,而我无需烦恼,因为我并不是‘我’”(29)。既然这个世界是不真实的,那么人生,包括人生的痛苦,也就像一场梦一样,是不真实的,而且是转瞬即逝的。雷在旷野中打坐时告诫我们:“相信这世界是一朵飘渺的花朵吧,那样你就能继续好好地活下去”(108)。

然而,这种把世界看作是虚幻不实的梦的思想,在遇到现实生活中的紧迫问题,如生死

问题的时候,立刻就显得不堪一击了。在小说中,雷与贾菲一起去攀登冰雪覆盖的马特杭峰,在接近山顶的地方,缺乏登上经验的雷吓得不敢站起来,他闭上眼睛,在心里想:“唉,难道生命就是这么一回事吗?我们为何要生到这个世界上来,难道就是为了把我们可怜的肉身置于高山、悬崖、虚空这样匪夷所思的大恐怖中吗?”(67)在面对死亡威胁的时候,他不再想肉身是否真实的问题了。所以,通过把世界设想为不真实而逃避痛苦的作法,是一种自我欺骗,而且也是没有用的,它在生死攸关时立刻就土崩瓦解。再有,这种作法也偏离了佛教的真义。在这方面,信奉禅宗的贾菲(以施奈德为原型)做的就要好得多。在登山结束后的一次摆谈中,他们谈到了这个问题:

〔贾菲:〕“我觉得很多禅师都有把世界当成一个梦的倾向,他们看花,抱的是梦里看花的态度。问题是这个世界却是真真切切的[……]痛苦或爱或危险可以让他们重新感到这个世界的真实。对吧,雷,就像你在山上感到害怕的样子?”

“对,当时我觉得一切都是真实的。”

“[……]真与假是没有分别的,正如《金刚经》上所说的:‘不要有真的概念,也不要假的观念。’”(77)

这正是佛教的教诲。雷研习过的《楞伽经》还指出,诸法既非有也非无,执有执无都是妄念,必须离绝思量分别,才能达到“如如”,即如其所是。为什么说执着于无是妄念?这里有两层意思。其一,执着于“无”说明你实际上是把“有”当成“无”的对立面,在你心里还是有“有”和“无”的对立观念,当你心里想着要认识空(起心向空)时,空已成为概念、名相,因此这个“空”不是“真空”。其二,执着于“无”表示沉溺于否定之中的无念无想心态,这是一种枯木死寂的状态,因而成为“顽空”。佛家《五灯会元》(卷11)载:“唤作竹篙即触,不唤作竹篙即背,唤作甚么?”这就是著名的“触背关”,也称“锁口问”。前者执于有,后者执于无,均未超越有无是非。唯一的办法是消除知性思量(包括语言),诉诸直觉感悟(即“不可思议”),才能达到“真空妙有”(“有”不是实有而是妙有)。

然而,雷有坠入“顽空”的倾向。这首先可以从他对“色即是空,空即是色”的理解中看出:“我是一个真空的存在,一个纯粹的无我,一种脱去任何属性的活动[……]‘色即是空,空即是色’,我们永远都会在这个或那个色身里流转,不过它们都不异于空”(11)。佛教《心经》上说:“色即是空,空即是色。受想行识,亦复如是。”这句话并不像雷理解的那样是用来强调“空”的,它实际上是用来揭示佛教的“不二法门”的。“不二法门”作为顿悟法门的重要内容,其根本点就是要求不能有观念的对立,所谓要“截断两头”。就色界与空界而言,我们不能执着于“色”或者“空”任何一头。从雷对任何色身都是空的强调,我们就知道,他实际上是执着于“空”,因而不是“真空”。再让我们听听他的计划:

我计划要为自己配备好所有登山所必需的装备,包括睡的、吃的、喝的,也就是把厨房和卧室背在背上,然后前往某个地方,寻找完全的孤独,审视心灵的空,让自己成为一个超然于一切观念之外的人。我也打算把祈祷——为所有生灵祈祷——作为我的唯一活动,因为在我看来那是世界上唯一剩下的高贵活动。我要到的地方,也许是某处枯干的河床,也许是旷野,也许是高山上,也许是墨西哥或阿迪朗达克山的一间小屋。我

要在那里保持安静与一颗慈悲的心，什么都不做，只修习中国人所说的“无为”。我既不想接受贾菲有关社会的看法（我认为最好是完全脱离这个社会或者说绕开它），我也不想附和艾瓦的想法——他认为，因为生活充满了酸甜苦辣，因为人总有一天会死，所以应该尽可能去把握和感受人生。（84）

雷希望寻找彻底的孤独和寂静，使自我孤立于社会的想法，体现了小乘佛教注重个人解脱的思想，同时也体现了小乘佛教与大乘佛教以及后来的禅宗的差别。禅宗里有著名的“见山三阶段”（《五灯会元》卷17）。载青原惟信禅师言：“老僧三十年前未参禅时，见山是山，见水是水。及至后来，亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水。而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。”如果说第一阶段的“见山是山，见水是水”代表的是“执迷”状态的话，第二阶段“见山不是山，见水不是水”则仅仅是“初悟”的状态，它执着于空和无，沉溺于否定之中。只有到了第三阶段才进入“彻悟”，达到“真如”。在认识论上这是一个否定之否定的完整过程。雷还只是处于执迷于“空”的“否定”的阶段，而且他的寻求完全孤独的做法正应验了禅的古训：“莫向白云深处坐，切忌寒灰煨杀人”（《古尊宿语录》卷8）。雷希望“什么都不做，只修习中国人所说的‘无为’”，但他忘了道家讲求的是“无为而无不为”。禅诗说：“无为无事人，犹遭金锁难。”如果执着于“空”，那么“空”就会变成束缚人的金锁。坐禅达到无念无想状态时，不是回到自己的本来面目，而是进入到灯火断灭的世界，是枯木顽空。因此，必须连无事无为的思想也舍弃掉，才能一切自然。

（二）“一切都是好端端的”

如前所述，凯鲁亚克对佛教思想的吸收主要是苦谛、空慧、以及关于佛性的如来藏思想。在讨论了苦谛和空慧之后，我们再来看看“众生皆有佛性”思想在《达摩流浪者》中的体现。这一思想集中反映在小说中多次出现的“一切都是好端端的”这句话里，它代表了凯鲁亚克对佛教超脱的体会，也代表了他修习佛教的成果。

佛教认为，人人皆有佛性，众生本来是佛。参禅悟道，就是明心见性，彻见本来面目。所谓“心”“性”，也就是如来藏的清净心，是每个人的“本心”和“本来面目”。“本心”类似于“道”，本是不可言说的，大致是指人的意识还未生起之时的、与万物合一的本源状态，其特点是超越性和超验性。超越，是指它超越一切相对观念，非空非有，无圣无凡。超验，是指它超出了经验和意识的范畴，只能直觉体悟。因此，修道和悟道就是要返本归源，彻见本心，也就是要实现自己的佛性。那么，悟境是怎样的一种境界呢？雷这样描述自己的心得：

过了一段时间以后，我的打坐和研习终于开花结果了。那是发生在一月下旬一个结霜的晚上。树林里一片死寂，但我却几乎可以听得见有声音对我说：“万事万物永远永远都是好端端的。”这让我忍不住大声地吆喊了一声“呜呢”（当时是午夜一点），几头狗都跳了起来，兴奋不已。我也很想对着星星引吭长啸。我双手合十，念道：“啊，智能而安详的觉者啊，我明白了，万事万物永远永远都是好端端的，谢谢你谢谢你谢谢你。阿门。”我何必操心生死呢？我感觉我是自由的，所以我就是自由的。（109）

春夜，在多云的夜空下修习“驮那演那”时，我看到了这个真理：“此时此刻此地，就是‘它’，这个世界，如其听是的样子，就是天堂。我一直东张西望，想在世界之外寻找

天堂,殊不知这个可怜的世界就是天堂。啊,如果我明白这一点,如果我忘记我自己,献身于为所有有生之物的解放、觉醒和得福而沉思祷告,我就会知道‘它’就是极乐。”
(112)

从这两段描述中,我们看到超脱之境(悟境)的两个特点。其一,宇宙万物是佛性的显现,触目皆是菩提。在此境界中,万物各居其位,而又圆融互摄,超越了时间和空间的限制。在时间上,“十世古今,始终不离于当念”;在空间上,“一花一世界,一叶一如来”。其二,自我是佛性的实现,成为“真我”。“真我”超越了分别思量,不羁于心,不束于物,一切自在受用,就如《金刚经》所言:“应无所住而生其心。”因此,人成为完全自由的。宇宙万物以最本真的方式显现自身,“我”不是一个观者,宇宙万物也不是被观的对象,“我”与宇宙万物的关系如同明镜映物般自然,“天地与我同行,宇宙与我共生”,这是一种理想的境界,也是一种超越的境界,在其中“无”和“有”的观念不复存在,没有主客体的对立,因而也就无所谓“觉悟”,不仅迷惑的心脱落了,甚至连觉悟的心也没有了。因此“觉”本身也成为了“空”,这就是“万事万物都是空与觉”。

对佛性的体悟为雷的人生赋予了新的意义和希望。在佛的世界中,他体会到了存在的永恒,似乎自己也成为超越时空流转的永恒。在这个境界中,他可以超越生死与烦恼,人生而受苦的问题不再困扰他了,他感到完全的自由、自在与超脱:“每件事情都是可能的。我就是上帝,我就是佛,我就是不完美的雷·史密斯,与此同时,我也是空,也是万物。我在时间中漫游,从一个生命活到另一个生命,以完成一切应该做的事情,完成一切过去、现在和未来的工作,完成一切无所谓过去、现在和未来的工作。我还有什么好哀哭、有什么好烦恼的呢?我的内在是无限完美的,完美得就像真如”(97)。

雷的求佛问道之路,实际上是凯鲁亚克的精神之路。“人生如梦”和“一切都是好端端的”这两个看似矛盾的命题,反映了凯鲁亚克精神上的深刻的矛盾性。一方面,他对人生苦痛的深刻体会、天主教思想根深蒂固的影响、窒息人性的社会文化等等,使他宁愿相信人生是一场已然结束的幻梦,从而很容易就接受了佛教的四大皆空的思想。另一方面,超验主义的“超灵”观、爱默生和梭罗等人的自由观和自然观,又使他执着地要去追求人生的意义和价值。而佛教的“众生皆有佛性”的思想以及禅宗崇尚自由和对自然的亲近,正好给他指引了一条精神超越之路。于是,“人生如梦”这个悲观的思想和“一切都是好端端的”这个乐观的思想,就神奇地交汇于“空”了。于是,我们也就明白了,凯鲁亚克对“空”的执着,实际上代表了他对精神追求的执着。但不可否认的是,对“空”的执着带着一股浓厚的虚无主义的气息。凯鲁亚克在摒弃资本主义社会文化价值观的同时,也表现出了孤立主义的倾向;他逐步地走进自己的内心深处去发现存在的真理和人生的价值,对生命采取了一种个人的、纯主观的阐释。如果说《在路上》代表着凯鲁亚克从对外在生活的体验中去寻找生命的意义,《达摩流浪者》则代表着他从对内在生活的体验中发现人生的价值。

真正的禅宗境界,是“真我”的境界,或者说是超越个体存在的境界,它还原了世界的本真模样。从“视角”的角度来看,任何对事物的认识都是“视角”的,因而是片面的。那么,禅宗就是希望用“无”的眼光来看世界,这样的认识(认识论)才是全面的。这就叫做“本来现成”,也就是对本心的回归。至于不二法门,那只是手段和方式,是必须在达到目的之后抛弃的。因此,禅宗要求不得执著于对“空”,对超脱的认识,而是必须转身而出,吃饭穿衣,时

时自在,否则就会落入新的执着。就“自我”而言,没有了语言和“思量”的意识,自我的确是不复存在了,它已经和宇宙万物融为一体。正因为它变成了“无”,它才能够包容一切的“有”。它对外物不是排斥而是包容,或者更准确的说,已经无所谓排斥还是包容,因为“我”就是万物了。“天地与我同行,宇宙与我共生”,这是一种理想的境界。

且不论这样的理想境界(已经属于信仰范畴了)是否能够现实化,这里笔者主要关注的是“自我”的安置问题。以海德格尔为代表的存在主义哲学同样注重个体与世界的关系,也强调自我的超越,但最终的落脚点还是在自我上。尽管海德格尔竭尽全力地化解人与其世界的主客对立,但是个体生存的印痕无论如何都无法从“此在”中抹去。而在佛教,特别是在禅宗,“不思量”从根本上消灭了个体的意识,从而将“自我”消融在万物一体之中。就拿“自由”来说,禅宗的自由可以从天衣义怀的禅语看出:“譬如雁过长空,影沉寒水。雁无遗踪之意,水无留影之心”(《林间录》)。它强调的是自我心灵的空灵自由,即无住生心。虽然在摆脱羁绊这一点上与存在主义的自由是一致的,然而它强调的是超脱,而不是责任。存在主义的自由观把生存的全部重任都压到了个人的肩上,就像萨特所言“人命定是自由的”,因而人必须对自己的人生进行筹划和选择,进而承担选择的责任。这样看来,前者的自由是空灵而飘逸的,后者的自由是具体而沉重的。

禅宗和存在主义的这些区别,实际上反映了中西方哲学思想在关注重点上的不同。前者是重视生活的艺术,重点在此生的安稳的幸福;后者是重视存在的哲学,重点在此生的意义和价值。在中国传统文化中,痛苦是需要千方百计去除的,以使得人生尽可能的甜美,而在西方,痛苦却可赋予人的存在以悲剧般的崇高。由此,我们可以理解凯鲁亚克为代表的“垮掉的一代”对东方佛教思想的接受,已然是植根于西方思想传统中的一种“拿来主义”。

注解【Notes】

- ①《薄伽梵歌》(Bhagavad Gīṭā)也简称为 Gīṭā 又译为“博伽梵歌”。字面意思是“被神保佑者(Krishna)的歌”,学术界认为它成书于公元前5世纪到公元前2世纪,是印度教的重要经典,印度两大史诗之一的“摩诃婆罗多(Mahabharata)”的一部分。
- ② 马鸣(Ashvaghoṣa),一作 Ashvaghoṣa 又译作马鸣菩萨,是公元1—2世纪印度梵文诗人和哲学家。
- ③ 《佛所行赞》(The Life of Buddha),英文名又译作 Buddha-Charita 叙述释迦牟尼一生事迹,在印度文学史上占有重要地位。《佛所行赞》现存有梵本十七章,西藏译本及汉译本五卷二十八品。
- ④ 本文中涉及的《达摩流浪者》引文的翻译,参照了梁永安译本以及“博客大巴”网站“幻龙炎的博客”(http://firedragon.blogspot.com)中的部分译文。

引用作品【Works Cited】

- Charteris Ann Kerouac: A Biography. New York: Warner, 1974.
- Kerouac, Jack. The Dharma Bums. New York: Signet, 1959.
- . Selected Letters, 1940—1956. Ed. Ann Charteris. New York: Viking, 1995.
- Plimpton, George, ed. Beat Writers at Work—The Paris Review. New York: Random, 1999.
- Tonkinson, Carol, ed. Big Sky Mind: Buddhism and the Beat Generation. New York: Riverhead, 1995.

责任编辑:苏晖