

從利他主義的演化看人間佛教與人類的未來



賴品超

香港中文大學文化及宗教研究系教授

兼香港中文大學宗教倫理與中國文化研究中心主任，研究範圍包括：宗教對話、基督教神學、宗教哲學、宗教與自然科學等。學術著作包括：編著《近代中國佛教與基督宗教的相遇》、著作《大乘基督教神學》、合著《儒耶對話與生態關懷》，及中西論文約二百篇。



導言

時下對未來學的討論，除了討論社會、經濟、政治等方面，更往往集中在科技革命對人類的未來的影響，例如生物科技革命有可能衍生出來的「後人類的未來」（posthuman future）。^①然而，最先引起公眾對未來學（futurology）廣泛關注的，是1972年出版的《增長的極限》（*Limits to Growth*）。^②該份研究報告是由羅馬俱樂部（Club of Rome）負責草擬，當中最具影響力的觀點是：經濟增長是需要消耗天然資源，而天然資源是有限的，因此經濟是不可能毫無限制地增長，因此人類需要思考「可持續發展」作為出路。^③俱樂部有成員補充說，雖然很多極限都是真實的，但這些極限可能是永遠達不到的，因為在達到這些極限之前會有很多的阻礙或限制，例如經濟、社會、文化和政治上，最後還有那在人性內的限制。^④

對於人類的未來，有兩個十分根本挑戰；其一是與《增長的極限》尤其相關的生態問題，另一是人類族群間（當中

① Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York: Picador, 2002)

② 參大英百科全書網上版「未來學」詞條：<https://www.britannica.com/topic/futurology>，2019.08.24瀏覽。

③ 參中譯本，李寶恆譯：《增長的極限》，成都：四川人民出版社，1983年。

④ Alexander King, “preface” to Ervin Laszlo, *The Inner Limits of Mankind*, London: Oneworld, 1989, p.1.

包括種族間、國際間及宗教間)的衝突。如果人類無法妥善處理這兩個問題，無論是生態浩劫還是另一次的世界大戰，都有可能導致人類的滅絕，之後是已經再沒有人類存在的「人類後」(post-human)地球。本文將會提出，這兩方面的挑戰都涉及人性的問題，尤其人類的利他主義(altruism)的演化。^⑤

生物演化與文化演化

要討論人類的未來，也許先要理解人類的過去與現在，尤其人類的演化歷程。在一般人的印象中，演化論是主張「物競天擇、適者生存」，而生物體之間的關係是一種充滿鬥爭的「弱肉強食」關係；然而，至少在表面上，生物體之間是有某種「利他」行為；能否及如何從演化論的觀點去解釋動物、尤其人類的利他行為，甚至利他主張，便成學界所

⑤中文的「利他主義」來自孔德(August Comte, 1798-1857)的“altruisme”，正如英語的“altruism”，它既可指一種道德立場或主張，但也可以指一種行為或現象；而生物學上講的「利他主義」，主要是指具有利他後果的行為，而不是像心理學的集中在動機上的利他。參劉鶴齡：《所羅門王的魔戒：動物利他行為與人類利他主義》，北京：科學出版社，2008年，頁vi。

關注的問題，而利他主義更成為跨學科研究的重要焦點。^⑥根據達爾文（Charles Darwin, 1809-1882）的「自然選擇」（natural selection）理論，那些在經歷外界環境發生變化後仍能倖存者，大多是擁有適應環境變化的個體，而那些有助生物體在競爭和生存的特性，將會得到保留。^⑦值得注意的是，達爾文講的「自然選擇」所涉及的，並不是只集中在生物遺傳的因素，而是也包括文化遺傳的因素。他說：

我們千萬不要忘記，一個高標準的道德，就一個部落中的某些成員以及他們的子女來說，比起其他的成員來，儘管沒有多大好處，或甚至完全沒有好處，而對整個部落來說，如果部落中天賦良好的成員數量有所增加，而道德標準有所提高，卻肯定地是一個莫大的好處，有利於它在競爭之中勝過另一個部落。一個部落，許多的成員，由於富有高度的愛護本族類的精神、忠誠、服務、勇敢與同情心等

^⑥詳參Stephen G. Post, Byron Johnson, Michael E. McCullough & Jeffrey P. Schloss, *Research on Altruism & Love: An Annotated Bibliography of Major Studies in Psychology, Sociology, Evolutionary Biology & Theology*, Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2003; Andrew Michael Flescher and Daniel L. Worthen, *The Altruistic Species: Scientific, Philosophical, and Religious Perspectives of Human Benevolence*, Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2007。本文部份資料引自賴品超：《廣場上的漢語神學：從神學到基督宗教研究》，香港：道風書社，2014年，頁263-309，尤268-276。

^⑦Charles Darwin, *The Origin of Species*, Harmondsworth: Penguin, 1968, p.115.

品質，而幾乎總是能隨時隨地進行互助，又且能為大家的利益而犧牲自己，這樣一個部落會在絕大多數的部落之中取得勝利，而這不是別的，也就是自然選擇了。^⑧

正如Boyd and Richerson的研究提出，生物上的遺傳固然在人類的演化中扮演重要的角色，但人類的演化也受到人類的文化影響，生物演化與文化演化二者之間可說是共同演化（co-evolution）。^⑨

生物演化與利他主義

一些生物學家提出，人類以及別的生物的利他行為，大部份可用以血緣關係（或遺傳基因的相似程度）為基礎的親緣利他（kin altruism）來解釋；此外，也可以及需要從互惠利他（reciprocal altruism）的觀點來解釋沒有親緣關係的生物體之間的利他行為。^⑩人類可以在物種間競爭中脫穎而出，不是因為個體的人本身的結構所具有的能力或適應力，而是

⑧【英】達爾文著，潘光旦、胡壽文譯：《人類的由來》，北京：商務印書館，2009年，頁204-205。

⑨Robert Boyd & Peter J. Richerson, *The Origin and Evolution of Cultures*, Oxford: Oxford University Press, 2005; Peter J. Richerson & Robert Boyd, *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.

⑩Natalie Heinrich & Joseph Heinrich, *Why Human Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation*, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp.89-132.

因為他們之間能夠合作。⑪正如著名社會生物學家Edward O. Wilson提出，人類能征服大地，基本上是因為人是一種樂群（eusocial）的生物，而部落主義（tribalism）是人的一項基本特徵（trait）。⑫

這種利他的傾向，一般是由家庭或有血緣關係者開始，再擴大到對國家民族。然而，無論是家庭、親族、民族或國家內的利他，很容易在強化對圈內的優惠（in-group favoritism）時，對圈外的則加以排斥，甚至是惡意攻擊。正如以血緣關係為基礎的親緣利他可以導致與裙帶關係（nepotism）有關的種種流弊；同樣地，以國族為基礎的愛國主義，既可以驅使人為了一些本來是非親非故的陌生人而自我犧牲，這可說是互惠利他，但也會帶來對自己及家庭的罔顧，甚至是對異類的仇恨以至殺戮。⑬換言之，以血親及互利為基礎的（對圈內的）利他，是可以引導出與利他的原則相違的（對圈外的）害他行為，因而形成一種利他的悖論（paradox）。⑭

⑪Samuel Bowles & Herbert Gintis, *A Cooperative Species: Human Reciprocity and Its Evolution*, Princeton: Princeton University Press, 2011.

⑫Edward O. Wilson, *The Social Conquest of Earth*, London & New York: Liveright Publishing Company, 2012.

⑬Flescher and Worthen, *Altruistic Species*, pp.144-148.

⑭對利他主義的悖論，可參林濱：《儒家與基督教利他主義比較研究》，北京：人民出版社，2011年。對此書的一個評論，可參賴品超：〈利他主義與儒耶比較〉，《天主教研究學報》4（2013），頁168-188。

利他主義的悖論

面對此一悖論，有學者提出，純粹的、不帶有任何歧視的利他主義，即使可能出現，也難以持續，無論是國族主義還是家族主義（familialism），都可以成為含有歧視性的利他主義；而一種否定對家庭或國家的愛的普世主義（universalism），也許並不是一個可以實現的目標，甚至不是一個可欲的目標。^⑮換言之，對於人性來說，這似乎是一項無可跨越的內在限制。然而，也有學者嘗試從一個積極正面的角度提出，如果真的要進一步提升人類的整體合作，以增強人類的適應力或競爭力，不一定要否定家庭或國家的存在價值，但卻需要進一步突破家族主義及國族主義的偏狹。Boyd and Richerson曾扼要地總結達爾文的觀點如下：

達爾文對人類的道德提出四個主要論點：（1）它是團體選擇（group selection）的產物；（2）人類的道德系統與其他動物的道德系統之間有著巨大的分別；（3）人的社會性本能是「原初」（primeval）的，並且在所有現代人中在本質上也是一樣；及（4）道德的進步（moral progress）是可以透過以同情（sympathy）的本能為基礎，來開發及便利那些

^⑮Garrett Hardin, "Discriminating Altruisms," *Zygon* 17.2 (June 1982), pp. 163-186.

經改良的社會體制的傳播。對文化演化的現代研究指出，達爾文有關道德演化的論點，在基本要點上大部份是對的。^{①⑥}

Boyd and Richerson 接續達爾文的觀點進一步討論利他主義，尤其是融情（empathy）及愛國主義的問題。他們對達爾文的解讀是：達爾文似在論證，超越自然選擇的道德進步是藉由擴大融情的範圍以取代狹窄的國族主義來達致。^{①⑦} Boyd and Richerson 依此將達爾文的理論加以現代化，並整理為四點：
（1）團體選擇是一個解釋人類道德衝動（impulses）的基本機制；（2）人類與他動物的道德官能（moral faculties）之間有巨大的差異；（3）道德官能由所有人類的共同祖先發展出來；（4）當人類創造擴大同情並控制愛國主義的社會體制時，正是道德進步的表現。^{①⑧}

從人類演化的視角看來，家庭與國家的出現可以是自然選擇的結果。雖然它們對人類的演化、尤其是利他行為的發展有一定的幫助與貢獻，但為了人類的進步，也需要予以批

^{①⑥}Peter J. Richerson and Robert Boyd, “Darwinian Evolutionary Ethics: Between Patriotism and Sympathy,” *Evolution and Ethics: Human Morality in Biological and Religious Perspective*, Philip Clayton and Jeffrey Schloss eds. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), p.50.

^{①⑦}Richerson and Boyd, “Darwinian Evolutionary Ethics: Between Patriotism and Sympathy”, p.60.

^{①⑧}Ibid., p.62.

判及突破。尤其面對人類前途的兩大挑戰，就是生態危機及人類族群間的衝突，更需積極思考：人類能否及如何將對本身所屬的家族或社群的利他，擴展至對其他社群的利他，並能妥善處理不同社群之間的差異以至衝突？能否及如何將對全人類的利他有效地擴展至對其他物種的利他？

宗教與利他主義

無可否認，有些宗教團體是支持甚或鼓吹狹隘的國族主義、軍國主義、種族隔離等，而在人類的歷史中，確有不少由宗教曾支持或挑起的仇恨、暴力及戰爭；從演化論的角度看，這些以宗教為名義的暴力有其生物演化上的根源。^{①9}那麼，宗教對於利他主義的提升又有甚麼正面而積極幫助呢？

現行的一些對宗教與利他主義的關係的研究，很容易會將焦點放在慈悲或憐憫等相關概念，事實上不少心理學家對利他主義的研究，也是集中在融情（**empathy**），就是在情感上對別人的痛苦或福祉的關懷。^{②0}一些神經科學的研究更指出，由於人類的大腦及神經的功能，會使人能對其他生物的

^{①9}John Teehan, *In the Name of God: the Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence*, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010.

^{②0}Daniel C. Batson, *The Altruistic Question: Toward a Social-Psychological Answer*, New York: Psychology Press, 1991; *Altruism in Humans*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

痛苦感同身受，繼而作出利他的行為。^⑲此外，在一些有關互惠利他的社會科學研究指出，在建立互惠的關係中，「慷慨的以牙還牙」（Generous Tit for Tat）比「以牙還牙」（Tit for Tat）更為有效，就是說，己方先採取合作態度，如果對方合作的話一定給予正面回報，但如果對方背叛的話，不要機械地必然寬恕，而是可以偶然地給予一次寬恕，這種做法會逐漸達至相對穩定而持久的互惠關係。^⑳人類社會在宗教及文化領域，演化出道歉及饒恕的主張及實踐，是有助族群間的和解、以至建立長遠的互惠關係。^㉑可以說，這些對人類的大腦及神經的生物學研究，以至人類社會文化的演化的考察，皆指向一種對人性、以至人類的未來較為樂觀的看法。^㉒

宗教學界對利他主義的討論，在慈悲或憐憫之外，也留意到寬恕的問題；^㉓此外更關注到，從演化論的角度言，宗教

⑲ Donald W. Pfaff, *The Altruistic Brain: How We Are Naturally Good*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

⑳ Martin A. Nowak with Roger Highfield, *Super Cooperators: Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed*, New York: Free Press, 2011, pp.21-49.

㉑ 詳參 Samuel P. Oliner, assisted by Piotr Olaf Zylicz, *Altruism, Intergroup Apology, Forgiveness, and Reconciliation*, St Paul, MN: Paragon House, 2008.

㉒ 詳參 Mary E. Clark, *In Search of Human Nature*, London: Routledge, 2002; Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York: Penguins Books, 2011.

㉓ 例如賴品超：〈公共領域中的寬恕與和解：一個跨學科的處境神學反思〉，《道風》第47期，香港：漢語基督教文化研究所，2017年7月，頁281-307；〈寬恕與和解：人間佛教與宗教對話〉，收入程恭讓、妙凡法師編：《人間佛教高峰論壇，二〇一八，輯六，人間佛教社會思想》，高雄：佛光文化，2019年，頁248-262。

對於建立合作和化解衝突的角色。^{②6}然而，有些宗教研究的學者對於利他主義的討論提出質疑，認為利他主義不適用於各大宗教傳統；而原因之一是，不同宗教一方面主張慈悲、憐憫、寬恕等與利他相關的主張，但另一方又期許作出利他行為者終將得到某種獎賞或回報，因此不再是純粹的利他。^{②7}這種質疑是假設了自利與利他在概念上的對立，而這種假設正是未有正視當代對利他主義的跨學科研究中，自利與利他並不一定是互相排斥的；^{②8}並且更忽視了一點，就是不少的宗教是主張自他不二，是根本上否定自利與利他的對立，這當中包括基督宗教，^{②9}但更重要的可能是佛教、尤其大乘佛教。

佛教與自利利他

參與利他主義的跨學科研究的學者，有一些是來自佛教研究。例如有佛教僧人Matthieu Ricard在討論利他主義時也討

^{②6}Ara Norenzayan, *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013); Martin A. Nowak & Sarah Coakley eds., *Evolution, Games, and God: The Principle of Cooperation*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

^{②7}參：Jacob Neusner and Bruce Chilton eds., *Altruism in World Religions*, Washington, DC: Georgetown University Press, 2005.

^{②8}對Altruism in World Religions一書的評論，可參賴品超：〈利他主義與比較宗教學：宗教研究的方法論反思〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》2012年卷第4期，合肥：安徽大學，2012年7月，頁47-54。

^{②9}賴品超：〈神愛、人愛與自他不二：一個漢語基督宗教的觀點〉，《道風》第49期，香港：漢語基督教文化研究所，2018年7月，頁197-222。

論了演化論的觀點，^{③〇}此外也有佛學研究者Ruben L. F. Habito提出，可以從佛教智慧而出的慈悲來看人類的未來。^{③一}眾所周知，佛教十分強調慈悲，尤其強調慈悲的平等性、普遍性以至超越人間情愛、甚至親情。^{③二}例如《大乘莊嚴經論》對悲心超越親情的強調，甚至是比基督宗教對上帝的愛與人的愛所作的對比更為徹底。^{③三}Habito也指出，《慈經》是以母親對子女的愛護來類比修行者應有的對待一切眾生的善意，但這是一個很有局限的類比；因為本能的母愛是局限於自己的子女，不一定能延伸至他人的子女，但佛教所倡導的悲心是以一切眾生為對象，因此是遠超本能的母愛，並且不會有偏愛自己子女多於別人子女的問題。^{③四}Habito特別指出，佛教的利他主義是結合著空觀為基礎，當中包含一種對實相的不二的

^{③〇}如Matthieu Ricard, *Altruism: The Power of Compassion to Change Yourself and the World*, Charlotte Mandell and Sam Gordon trans. (New York: Little, Brown and Company, 2015), pp.151-235.

^{③一}Ruben L. F. Habito, "Compassion out of Wisdom: Buddhist Perspectives from the Past toward the Human Future," *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy and Religion in Dialogue*, Stephen G. Post, Lynn G. Underwood, Jeffrey P. Schloss & William B. Hurlbut eds. (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp.362-375.

^{③二}詳參中村元著，江支地譯：《慈悲》，台北：東大圖書公司，1997年。

^{③三}參閱顧柔燕：〈佛耶對話——從基督宗教的角度看《大乘莊嚴經論》的菩薩悲心〉，《道風》第45期，香港：漢語基督教文化研究所，2016年7月，頁345-365。

^{③四}Habito, "Compassion out of Wisdom: Buddhist Perspectives from the Past toward the Human Future", pp.363-365.

觀點，尤其是自他不二。³⁵Habito更指出，中國佛教的天台宗的智顛（538-597）、華嚴宗的法藏（643-712），以至日本佛教的親鸞（1171-1262）、道元（1200-1253），皆是依循此進路，將悲心與利他延伸至一切存有，而這種發展對於面對生態危機有著重要的意義，並且也有助打破自我與他人的分離或對立。³⁶依此而言，佛教那種本於空智的慈悲，對自他不二的肯定，確定自利與利他實際上無法截然二分，並又否定「自利」與「利他」在概念上的虛假對立；這不僅能夠超越種姓制度、性別、國族間利益衝突，甚至可以將這「無緣大慈，同體大悲」延伸至人類以外的一切眾生。如此說來，佛教所倡的利他主義是有助解決人類前途的兩大挑戰。

Habito 提出的這種出結合空觀的利他主義，可見於對藏傳佛教以至西方佛學界甚有影響的寂天（Śāntideva, c.685-c.763）的《入菩薩行論》（*Bodhisattvacaryāvatāra*），³⁷只是Habito在這篇文章中沒有特別提及。有趣的是，Habito 在他的一部相關專著中，只輕輕提及寂天一次，但沒有討論《入菩薩行論》的慈悲觀；³⁸反而在另一篇相關短文中，討論了寂天的

³⁵Habito, “Compassion out of Wisdom: Buddhist Perspectives from the Past toward the Human Future”, pp.366-368.

³⁶Ibid., pp.368-374.

³⁷參閱Paul Williams, *Altruism and Reality: Studies in the Philosophy of the Bodhisattvacaryāvatāra* (Richmond, Surrey: Curzon, 1998).

³⁸Ruben L. F. Habito, *Experiencing Buddhism: Ways of Wisdom and Compassion*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005, p.69.

《入菩薩行論》第八章中空觀與慈悲緊密關係，尤其藉默觀自我與他者的互換，以實現空智與慈悲。³⁹

依此而言，佛教並非只是一套理論，在思想的層次處理自他不二的問題，而是有一套可供實踐的修行、包括禪修，是可以促進人類的利他行為。事實上，佛教的利他主義的思想和實踐是非常的豐富和多元，不同的傳統會有不同的側重點。例如中國佛教無差別地為沒有直接血親關係的大眾設立各種不同的救濟事業，將佛教原本較為側重個人在動機上的利他，進一步發展出利他的福利機構與制度，而這是突破儒家傳統那種由自身及血親擴展開去的進路，並又啟導日本佛教的仿效。⁴⁰

結語

人間佛教、尤其在台灣的發展，尤其在文教、社福以至環保事業上的成就是有目共睹的，很多法師大德的利他實踐樹立了無私奉獻的榜樣，然而人間佛教在利他主義理論上的貢獻也是不應忽視。

³⁹Ruben L. F. Habito, "Wisdom into Compassion: Buddhism in Practice," Divine Love: Perspectives from the World's Religious Traditions, Jeff Levin and Stephen G. Post eds. (West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2010), pp.108-130, here 113-114.

⁴⁰參閱Todd Lewis, "Altruism in Classical Buddhism," Altruism in World Religions, pp.88-114, especially 97-98, 107-108, 110.

在當代的跨學科的研究中，心理學上講的利他，基本上是從動機上講；但在生物學意義上的利他，是從行動的後果上看——無論利他行為的行動者有沒有利他的動機，都可能有利他的結果，也可以出現利己的後果。這兩種進路或論述看似對立，但其實並不互相排斥，並且可以用來梳理大乘佛教的利他的進路，就是既可在空智中肯定自他不二的互利後果，又可以在悲心上肯定利他的動機。這種情況是呼應著佛教對業報的一個基本觀點，就是出自利他動機所作的行為，是可以產生好的業報，而這種業報既可以利他，也可以利己。

在大乘的論述中，一方面在空觀中強調自他不二，利己與利他應是無法對立二分；但另一方面，由於歷史上針對「小乘」的「利己」傾向，大乘的論述傾向於強調利他，甚至可能「矯枉過正」，變成片面地強調「利他」而否定了某種「利己」的合法性。問題是，動機上「自度度他」是不是已包含了某種自利的動機？動機上的利己是否一定要排除，才可能有好的業報，繼而達至利他利己的後果？

星雲大師曾提出，人是可以「從自利到利他，做個大乘菩薩」^{④1}；依此，人不一定從一開始便要求只講利他不講自利，而是可以在修行上由「自利」開始慢慢演化成「利他」，這是更為有利於大眾的修行實踐，對於克服威脅著人類的未來的兩大挑戰尤有裨益。

④1星雲大師：〈從自利到利他〉，《佛教叢書·教理》，引自：<http://www.masterhsingyun.org/article/article.jsp?index=49&item=61&bookid=2c907d4945216fae014569962c35052c&ch=16&se=3&f=1> (2019.08.24瀏覽)。