

暮鼓晨鐘問到明

龍天翼  
釋繼傳

非賣品

**Mu Gu Chen Zhong Wen Dao Ming**

**A Book of Buddhist Studies**

**Lung, Tin Yick**

**Shi, Ji Chuan**

Not for Sale

## 暮鼓晨鐘問到明

初 版： 中文繁體字版  
出 版 人： 龍天翼  
版權持有人： 龍天翼  
版權登記年份： 公元二零一三年（加拿大知識產權局登記）  
初版出版年份： 公元二零一四年

作 者： 龍天翼  
加拿大亞伯達省卡加利（卡爾加里）市  
311 Pinetree Road N.E. Calgary, Alberta T1Y 1K4, Canada

釋繼傳法師（陳松文）  
馬來西亞檳城三慧講堂  
The Buddhist Triple Wisdom Hall  
5 Pangkor Road, 10050 Penang, Malaysia

初版印刷地點： 香港

此書乃非賣品，如欲索取贈閱本請與出版人聯絡。

## **Mu Gu Chen Zhong Wen Dao Ming** **A Book of Buddhist Studies**

Chinese text of the first edition printed in traditional Chinese characters  
Published by Lung, Tin Yick  
Copyright © 2013 by Lung, Tin Yick. All rights reserved.  
Copyright registered at the Canadian Intellectual Property Office  
First published in 2014

Authors: Lung, Tin Yick  
311 Pinetree Road N.E. Calgary, Alberta T1Y 1K4, Canada

Shi, Ji Chuan (a.k.a. Tan, Seong Boon)  
The Buddhist Triple Wisdom Hall  
5 Pangkor Road, 10050 Penang, Malaysia

First printing in Hong Kong

This book is not for sale. Requests for complimentary copies may be directed to the publisher.

僅以此紀念先師竺摩

In memory of our Buddhist Master Chuk Mor (Zhú Mó)



竺摩法師昔年為龍天翼（法名文程）繪製之摺扇——題詩一面



竺摩法師昔年為龍天翼（法名文程）繪製之摺扇——國畫一面

## 目錄

	頁數
竺摩法師詩書畫真跡	iv
序言	vii
第一章 世事是必然發生抑或偶然發生？	1
第二章 行善是否可以得到福報？	8
第三章 在道德標準參差的社會裏如何行善？	14
第四章 最早的生命是否由神創造？	29
第五章 宗教信仰是否起源自人類的軟弱？	46
第六章 佛教有什麼與別不同的地方？	63
第七章 如何修行佛教的六度法門？	85
第八章 佛教是否符合科學？	89
參考書目	113
作者簡介	120

## 序言

無論你是因為好奇或者其他正當原因而閱讀這本書，我都以作者之一的身分歡迎你。《暮鼓晨鐘問到明》的初稿是在公元二零一一年開始動筆，由於我的病情只容許我每天用很少的時間去寫作，所以前後花了兩年多才把全稿完成。

撰寫一本書是作者智慧的發揮，領略書中旨趣是讀者智慧的融會。你我可能並不相識，彼此的成長背景、生活環境、人世際遇可能相距很遠，但是我們有很多共通點，因為我們都是生活在一個不完美的世界，都曾經為生存而奮鬥，曾經受疾病折磨，身體會衰老，終有一日撒手塵寰。

假如你覺得自己是屬於幸福的一群，過著美滿的生活，你會因為自己快樂而希望所有人都得到快樂嗎？你怕不怕有朝一日會失去自己擁有的一切？你渴望得到的東西是否一定可以得到？你是否有時需要無可奈何地面對一些討厭的事物？你喜歡的人和寵物是否可以永遠陪伴著你？你心底的情懷是否一定有人了解？你想講的說話是否一定能夠向人傾訴？

若然你覺得自己命途坎坷，被重重的擔子壓得喘不過氣，又或者因為種種的煩惱而沒法子得到片刻的安寧，那麼你的命運就跟大多數人差不多吧。我深信你的潛質並不比任何人低，不過現實環境未必有機會讓你發揮。你辛勞所得的成果有時會被人剝奪，你的忠誠有時會被人利用，你的清白有時會被人抹黑，你信任的人有時會出賣你，你愛的人有時會辜負你，你表現好的時候有人會妒忌你，你身陷困境的時候有人會落井下石。你可能是生在一個是非之地，或者來自一個破碎家庭，或者孤苦伶仃，或者老弱無依，或者身患殘障，或者背負著歷史遺留下來的仇恨，或者經歷過血肉模糊的戰亂，或者每日都要為生存而飽受折騰，或者有其他更淒慘的身世和更悲痛的遭遇。一幕一幕驚心動魄的場面，一樁一樁的辛酸往事，一段一段的恩怨情仇，都可以在你的身心留下永難磨滅的烙印。面對生活的壓逼、感情的枷鎖、人事的蹂躪，你會覺得世界很不公平嗎？你會因為自己痛苦而希望所有人都脫離痛苦嗎？

如果你因為自己快樂而希望所有人都得到快樂，因為自己痛苦而希望所有人都脫離痛苦，這本書就是為你而寫，因為這本書是介紹一種可以令大眾離苦得樂的方法，而且是人人都可以實踐的。全書共八章，由兩位作者各自撰寫一部分，用科學、倫理學、宗教學、佛學的知識來探討宇宙人生，深入淺出地剖析疑難，掃除多種令人困惑的錯誤觀念，直指解脫生死煩惱的終極途徑。世事是必然發生抑或偶然發生？行善是否可以得到福報？在道德標準參差的社會裏如何行善？最早的生命是否由神創造？宗教信仰是否起源自人類的軟弱？佛教有什麼與別不同的地方？如何

修行佛教的六度法門？佛教是否符合科學？這些問題在書內都有詳盡的答案，希望你讀過之後有所得著。現在請先讀我為這本書寫的開卷詩：

萬語千言細訴傾。最難解讀此時情。  
亦恩亦怨徒傷感。疑是疑非總莫名。  
驟愛驟憎離合事。如歌如泣苦甜生。  
絲絲縷縷誰牽結。暮鼓晨鐘問到明。

——龍天翼——

公元二零一三年十一月



# 第一章

## 世事是必然發生抑或偶然發生？

龍天翼撰寫

這個問題十分有意義，活在世上的人當然想知道世間事物是怎樣發生，知道了便可以盡量助長對自己有利的事物，又可以盡量預防對自己有害的事物。人類的思考能力雖然比其他地球生物強，但是知識畢竟有限，所以有時把似是無法改變的事物當作必然發生，又把意料之外的事物視為偶然發生，甚至把自己的命運跟這兩種歸納出來的模式拉上關係，認為命中注定的必然發生，不是命中注定的偶然發生。什麼是命中注定？什麼不是命中注定？許多人都不知道。

「必然」和「偶然」都是我們的日常用語，不過每人心目中的詞語解釋卻未必盡同。按一般慣例，「必然」有必須、必定、必要、無可避免的意思，語帶肯定，給人一種絕對的和無可置疑的感覺；把它應用到科學理論上尚且可以，因為科學理論是陳述一種固定的關係，例如在某些條件下必然出現某些結果，不過用來形容世上所有的事物卻有誤導之虞，因為「必然發生」就等於要所有事物的出現過程都像播放電影一樣，一切情節預先安排好，無論重播多少次，劇情的一絲一毫都不會改變。說世間事物是必然發生，我們在餐廳點的菜、在服裝店選的款式、在家居放置的擺設便立刻變成定數，並非真正由我們自己來選擇。

「偶然」是「必然」的相反詞，它的歧義比「必然」多，應用時語意亦較為含糊。凡是意外的、僥倖的、沒有目的的、胡亂地做的、隨便地幹的、原因不明的，難以計算預測的，都會被人稱為偶然；它給人的印象是無規律可依，無根由可尋，極其量只可以用概率（或然率）來代表它出現的可能性。說世間事物是偶然發生，就近乎否定一切自然界的規律和法則，甚至連我們自己精心策劃的行動都變成任意胡為、漫無目的。

必然發生與偶然發生到底是世間事物出現的兩種客觀途徑抑或純粹是個人的主觀見解？世間事物可否有一部分是必然發生而另一部分是偶然發生？除了必然發生和偶然發生之外還可以用些什麼方式來發生？這些有哲學意味的問題值得我們探討，答案應該從現實生活那裏尋找。

以股市指數為例，你認為它是必然發生呢抑或偶然發生呢？按現時的做法，每個證券交易所都會選出若干種有代表性的股票作為計算指數的成分股（指數股），亦會制定用來計算股市指數的公式，把成分股的一些交易數據代入公式，便得出股市指數。股市指數可以按不同的計算方法來分類：用個別成分股的價格作為計算基

礎的指數稱為價格加權指數（price-weighted index），正如美國的杜瓊斯指數；用成分股的市值總數作為計算基礎的指數稱為市值加權指數（market-value-weighted index），正如香港的恆生指數；此外尚有其他類別。股價的高低與市值總數的大小是取決於經濟學裏面的供求原理，買賣股票的最終目的是牟取利潤，交易的詳情由投資者自行決定。買家和賣家當中有大機構與大財團，亦有個別的散戶。一般大戶投資的背後都有深謀遠慮的策略，有時甚至包括公司收購或者金融狙擊；小戶投資的動機通常比較單純，例如有人買股票保值，有人買股票準備日後養老，有人賣股票還債，有人賣股票送子女出國留學，原因亦不能盡言。足以影響買賣的因素有很多，例如國家經濟政策、銀行利率、能源價格、通漲率、失業率、消費者信心指數、上市公司業績、地區性債務危機、其他因素等，不勝枚舉。就在這眾多的投資動機和影響因素的推動下，股民進行了每個交易日的股市交易，股市交易決定了個別股價和交易額，相關數據被代入指數公式綜合計算，就得出股市指數來。雖然結果是事前難以預料，但是每個步驟都有根有據、絲毫不苟，所以用「必然」或者「偶然」來形容均屬不妥。

世間事物的出現就像股市指數的誕生一樣，每個微細步驟都有前因後果，既非必然，亦非偶然。我們之所以無法預知它們的結局，是因為無法操控它們在進度上的每一個細節，驟眼看來便會覺得結局很玄妙。許多人在分析世間事物時把它們形容作必然發生或者偶然發生，其實只是修辭學上的一種技巧而已，並不能代表事物的真正起因和發展過程。如果你認為股市指數一例未夠說服力，我們不妨多看幾個大家熟悉的例子。

當我們把骰子胡亂地擲到一個水平的桌面上，直覺告訴我們每個點數都有六分之一的機會出現，亦即是數學家所謂概率等於六分之一。如此判斷，出現我們想得到的點數應該是偶然的事了，為什麼說事非偶然呢？大家別忘記，骰子有一定的形狀和體積，人手和桌面有一定的相對位置，擲出骰子時有一定的力度和方向，空氣對骰子有一定的阻力，用來製造骰子和桌面的材料有各自的物理性質，骰子與桌面碰撞時以及在桌上滾動時都會損耗很多能量，如此彈幾彈，滾幾滾，動能耗盡，骰子便得停下來，有一面向上，整個過程都符合物理原理。假如我們能夠完全掌握其中所有的物理公式和物理參數，包括骰子的重量、外形、體積、彈性、離開人手時的線性速度、旋轉速度、原先運動方向、桌面與骰子運動起點的相對位置、桌面的彈性、各種相關的撞擊係數、磨擦係數、其他影響因素等，就可以用物理公式模擬擲骰子的整個運動過程，準確地計算出最終結果。事實上，有些工多藝熟的擲骰子高手就算不懂得物理亦能夠得心應手地擲出自己想要的數字。由此可見，擲骰子得出的點數並非事出無端，而那個六分之一的概率不過是個統計學的概念而已。所謂「胡

亂地擲」，其實並非怎樣的胡作妄為，只是故意忽略可以影響骰子運動的所有因素而已。中國的數學家和統計學家把擲骰子這類情況稱為「隨機」而不稱為「偶然」，實在相當精警貼切，因為「隨機」的意思就是隨著機緣和際遇來發展，並不表示無緣無故地發生，與「偶然」一詞的許多涵義均有明顯差別。

上述的兩個例子都是經過人手處理的事物，不經人手的又如何？且看與我們生命有不解緣的水，在自然界裏面是怎樣變化多端地出現。地面上的水可以有不同的形態，有覆蓋著地球大部分面積的汪洋大海，有滾滾而來的江河，有泛泛停蓄的湖泊，有涓涓婉然的溪澗。隨著地區季候和天氣的變化，水又可以變成雲、雨、雪、雹、霧、露、霜、冰等天氣產物。這些產物有時壯麗美觀，充滿詩情畫意；有時冷酷可怕，令人心膽俱寒。種種由水造成的氣象產物，你認為是必然發生呢抑或偶然發生呢？答案跟上面兩個例子一樣，既非必然，亦非偶然，而是由許多客觀的環境因素造成，兼且每次的出現都有前因後果。

向氣象學家請教與水有關的天氣現象，我們會得到很詳盡的答案。簡略而言，地面上的水吸收了太陽的熱力便會有一部分蒸發成為氣體，水汽上升到一定高度便會因為散熱冷卻而凝結成細小的水點或者冰粒，這些細小的水點或者冰粒懸浮在空中，就是我們看見一朵一朵的「雲」。有時乾冷的空氣與濕暖的溫帶氣旋在空中相遇，大量的水汽在連綿數百里的鋒面會凝結成一望無際的雲層。雲中的水點或者冰粒會因為繼續吸納水汽和互相碰撞而結集成更大的水點或者冰粒，一旦重量超過可以繼續懸浮的限度便會從空中墜下，如果墜到地面之前未完全被重新蒸發，地面上就有降「雨」或者降「雪」的現象。是雨是雪？要視乎當時環境的溫度而定。倘若雲中的冰粒是處於像雷暴一樣的不穩定氣團裏面，急速上升的潮濕空氣一方面會令它們加快增大，另一方面會在它們下墜時把它們重新推升，如是循環升降好幾遍，終於變成很大的冰塊掉下來，這就是「雹」。有時水汽不一定要升到天上才被冷卻成雲，在地面附近亦可以因為各種天氣因素和地形因素而冷卻成小水點，懸浮在空氣中成為「霧」。過了一個風靜雨止的晚上後出現的朝霧、潮濕的空氣慢慢飄過遼闊的雪地時造成的雪霧、潮濕的空氣飄上高山時形成的山霧，皆出自同一原理。如果徘徊在地面附近的水汽分量不足以凝聚成霧，但溫度在平靜的傍晚或者黑夜裏下降至水的露點，水汽便會因為熱力散逸而重新凝結成液態的水，水珠依附在地面的物體上就成為「露」。如果當時地面溫度降至水的冰點，露就不再是露，而是凍灼人手的「霜」。至於在地面形成的冰，就是較大分量的液態水在溫度降至冰點時出現的固體結構。這一切都有理據可依，有踪跡可尋，所以不能算是偶然發生；但是各種天氣狀況卻是由客觀的環境因素導致，毫無絕對性可言，所以也不能說是必然發生。

天氣現象跟其他自然界事物一樣，都有一定的變化法則，每次的變化都有前因後果。所謂「天有不測之風雲」，其實是因為人類未能完全掌握箇中道理，又或者因為氣象系統太龐大、太複雜、參數太多，超越了我們做天氣預測的能力範圍。為了彌補能力的不足，天氣預告常常會用概率多少去描述某些氣象出現的可能性，例如說某年某月某日的降雨概率為百分之三十，因此很容易令人誤會，以為下雨是偶然的事。

雖然概率的大小在某程度上可以顯示出事物發生的可能性有多高，不過經驗告訴我們，概率被認為是百分百的事可以不發生，概率等於零的事可以發生。有人喜歡用概率等於零或者近乎零的事去故弄玄虛，當概率等於零或者近乎零的事發生了便宣稱有神蹟出現，其實概率等於零的事不但可以發生，而且在某些系統裏面是時時刻刻都出現的。數學家和統計學家會告訴你，連續隨機變數（continuous random variable）得出任何一個數值的概率都是等於零，而室外的大氣溫度就是這樣的變數<sup>(1)</sup>。換句話說，室外的天然氣溫可以是多不勝數的溫度，但是出現任何一個溫度的概率永遠都是零。為什麼？因為連續隨機變數的概率計算方法只能針對一段數值，當這段數值縮短至單一的數字，概率也隨之縮小至零，例如計算室外氣溫出現在攝氏十八點五度與十九點五度之間的概率是可行的，但是計算室外氣溫剛好是十九度正的概率便會得個零。明白了有關概率計算的蹊蹺，今後大家再遇上有人用概率為零或近乎零的事做宗教宣傳的時候，不妨先了解整件事的本末，然後再作評論。

討論過一些似是變幻莫測的事物之後，我們回過頭來研究一下似是黃金定律的事物，看看它們是否真正的必然發生。一個人的生命到了盡頭就是死亡，這豈不是必然發生嗎？地球繞著太陽轉，這豈不是必然發生嗎？那些告訴我們在同樣條件下必定出現同樣結果的科學定律，豈不統統是代表必然發生嗎？這三個問題的終極答案只有一個：不是。理由如下：

（一）在這個世界上，一個人因為有出生才有死亡；假如沒有他的出生，世界上根本不會有這個人，也不會有他的死亡。出生是前因，死亡是後果，事情有先有後有，有因有果，要符合一定的客觀條件才會發生。這種有先決條件的事，是依據著先決條件來發生，而有關的先決條件卻不是絕對的，所以整件事的本末都不能稱為必然發生。我們慣於把生而後死這個過程視為必然發生，皆因一開始便把目光放在已經出生的人身上，卻沒有考慮到一個人的成孕和出生其實是可以不同的方法來避免，讓他的上一代吃避孕藥就是方法之一。

(二) 人的壽命與地球的壽命不可以同日而語，不過地球繞著太陽轉也離不開前因後果的道理。宇宙中先有我們太陽系的形成，才有地球環繞太陽轉這回事。太陽系的形成是前因，地球繞著太陽轉是後果，整件事都不是絕對的。一般人覺得地球繞著太陽轉是必然的事，皆因人的壽命與太陽系的壽命相比是微不足道，於是便覺得地球和太陽的關係屬於永恆，把地球繞著太陽轉當作必然發生。地球將來是否會因為外來因素而出軌？我們的太陽系是否有朝一日會整體毀滅？這些問題且留待天文學家和天體物理學家解答。

(三) 科學家研究自然界的各種現象和變化，發現有一定規律或者原則的時候便把它們歸納成科學理論，讓別人知道在同樣的條件下必定出現同樣的結果。長時間令科學家深信不移的科學理論會被尊稱為定律，不過科學定律有可能因為人類的知識增廣而被修訂或者推翻，在這本書的第八章會補述，現在為簡便起見，暫且把科學定律當作必然的法則來討論。請大家留意的，就是事物的發生與否跟發生時是否遵循一定的法則是兩個不同的議題，本章討論的「必然」與「偶然」是指事物的實際發生與否，而不是發生時所依從的法則，所以並無矛盾。為免搬出高深的科學理論去混淆讀者，我在此僅用水的物理性質做例。譬如說，純水在一個大氣壓力下的沸點是攝氏一百度，這個實驗無論在什麼地方做，無論做多少次，只要水是純的，只要壓力保持在一個大氣壓，只要溫度達到攝氏一百度，它便會沸騰，這一點應該是不爭的事實了，但是在實際行動上卻需要有人或者有其他天然因素把水先提純，再在恆壓下加熱到攝氏一百度，才能得到理論上可預知的沸騰結果。倘若沒有人或者沒有天然因素把整個過程付諸實行，理論上可預知的沸騰結果便不會出現。

為什麼這章書要花許多時間去討論世間事物的「必然」和「偶然」？原因有很多，在此列舉三個做例：一、錯誤的觀念會造成不良的人生態度；二、偏執的心態會妨害正常的人際關係；三、狹隘的思維會嚴重地削弱分析力和判斷力。

先談人生態度：除了令人惋惜的夭折事件之外，人生通常都是路途遙遠，並且要面臨多種挑戰，保持正確的人生態度有助取得美滿的成果。若然一個人把世間事物視為必然發生，他很可能聯想到冥冥中有主宰萬物的超自然力量，跟著便對這股力量敬畏和依賴，甚至終日疑神疑鬼，盼望神仙打救；又或者會把一切事物當作前生注定、不能改變，以為注定應得的可以不勞而獲、注定不應得的會徒勞無功，一旦事與願違便自悲福薄，自傷命苦。如果一個人把世間事物當作偶然發生，他很容易會變得輕率無悔，貪圖僥倖，甚至挺而走險。

再論人際關係：把世間事物當作必然發生或者偶然發生，都有可能對人際關係做成很大的損害。舉個簡單的例，假如一個人把別人對自己的愛護和關懷視為必然的事，他很容易會忽略自己被愛護和關懷的客觀原因，更會忘卻這份愛護和關懷是需要努力地維繫、好好地珍惜，最終可能做出一些忘恩負義的事，令人對他心灰意冷；一旦人事變遷，此情不再，自己既不能接受打擊，又無法理解現實，結果徒添沮喪，甚至飲恨終身。倘若一個人覺得別人對自己的愛護和關懷是偶然的事，他有可能用一種遊戲人間的態度去應對，於是把真情當作玩耍，把承諾當作虛哄，把誠信當作愚蠢，讓上好的福分白白糟蹋；又或者會因為覺得事出偶然而患得患失，讓本來是溫馨祥和的事變成煩惱的根源。

最後要講的是分析力和判斷力：譬如說，教師如果想幫助成績低劣的學生上進，就需要先分辨清楚學生成績低劣的原因。原因可以有很多，例如先天隱障、資質未啓、無心向學、健康問題、家庭糾紛、同學欺凌、學校環境欠佳、師生之間的性格矛盾、不適合學生的課本或者教學方法、學校與學生的宗教背景相異等，都足以對學生造成負面影響。如果一下子就判定學生必然愚鈍或者偶然疏懶而忽略其他因素，那麼老師就算多花幾倍工夫，恐怕都是空拋心力。又譬如說，一個新上任的公司總裁想為一家長期虧蝕的企業轉虧為盈，就需要先深入了解以往虧蝕的原因，其中需要考慮的因素甚多，由公司的企業文化、組織架構、管理模式、營運方法、技術應用、員工質素等內在因素，乃至市場需求、資源供應、客戶取向、同業競爭、銀行借貸、相關的政府法例等外在因素，都不容忽視。倘若不問根由地把凍薪裁員當作必然有效的措施，又或者心存僥倖地偶然嘗試一些新策略，縱使在會計數字上得到一時的業績改善，對公司及股東的長遠利益都沒有真正的保障。

總括而論，「必然」和「偶然」只不過是人類思考過程中產生的兩種觀念，與現實未必相符。讓這兩種不盡其詳的觀念混進我們的人生觀，可以造成很多不良後果。我們說某些世間事物是必然發生，有時是為了加重語氣，有時是為了遵循慣例，有時是為了相信某些先決條件已經兌現；說某些世間事物是偶然發生，有時是因為它們太過複雜，難以溯本追源，又或者未有足夠的科學知識可以精確地預測它們的來臨，所以找個折衷辦法，稱它們為偶然發生，並且用概率來代表它們出現的可能性。其實世間事物既非必然發生，亦非偶然發生，更不是必然與偶然的組合，而是由各自的促成因素締造出來，其間錯綜複雜，千頭萬緒，連綿交織，相牽相繫，糾纏不清。鑄造出我們目前處境的促成因素到底有多少？確實難以計算。這種種多到算數所不能及的起因和促成因素，有些明顯，有些不明顯；有些可以追尋，有些難以追尋；有些是我們有能力操控的，有些是我們沒有能力操控的；但一切既不荒誕無稽，亦非玄妙奧秘。

我們有時聽見佛教徒談論「因果」，可能覺得有點虛無縹緲、不著邊際、語帶迷信，其實因果就是指事物的前因後果，十分實際。「因」可以解作前因、起因、原因、誘因、成因，「果」可以解作後果、結果、效果、成果。「因」字有時又會與緣故的「緣」字並用，組成「因緣」這個詞語，讓「因」字代表直接地、強力地促使某事某物發生的因素，讓「緣」字代表某事某物在發展過程中所遇上的其他影響因素或者輔助因素。我們想自己的所作所為有良好的後果，想事物的發展得到自己祈望的結果，想某些方法和措施達到符合目標的效果，想付出的努力實現預期的成果，就必須盡量掌握自己有能力操控的所有因素，務求做到最好。亦即是說，想富裕就要努力賺錢理財，想健康就要調理好身心，想增廣知識就要用功勤學，沒有其他更好的辦法。

下一章會研究如何應用因果法則去改善自己的命運，現在請先讀我為本章寫的結語詩：

過眼風光過眼年。亦如金石亦如煙。  
空猜定數疑神鬼。一擲隨機望海天。  
成敗升沉人代代。吉凶禍福事綿綿。  
前因後果得明白。莫復沉吟思惘然。

——龍天翼——

### 第一章尾註：

1. Irwin Miller, John E. Freund, *Probability and Statistics for Engineers*, 2<sup>nd</sup> ed. (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1977), p. 99.

## 第二章 行善是否可以得到福報？

龍天翼撰寫

這是個很聰明的問題，倘若你能夠參透箇中道理，便有望改善生活，利己利人。上一章講過，任何世間事物都有它的前因後果，因果關係有時顯而易見，有時可以順藤摸瓜，有時卻是難以捉摸、不著邊際、惹人遐想。如果把行善當作前因，把福報（幸福的回報）視為後果，兩者之間的關係便成為一種因果關係。這種因果關係是否真正存在？答案是許多人都想知道的，不過他們更想知道的，就是：福報到底有多少？福報在什麼時候出現？

上一章提及科學定律，定律的意思就是在同樣的條件下必定出現同樣的結果。定律不一定要來自科學界，只要有充分證據令大眾深信不疑，誰都可以提出，不過由宗教界提出的通常不稱為定律，一般人只會把它當作宗教信念看待，尤其是那些建基在經驗事例上的經驗法則。「行善可以得到福報」這個信念並非任何一個宗教獨有，佛教人士講「種善因，得善果」，是對行善可以得到福報的一種直接陳述；基督教新約《聖經》【使徒行傳】第二十章三十五節說「施比受更為有福」，又是另一例子，因為施贈的「施」就是行善。如果我們翻閱其他宗教經典，大概會找到更多的類似主張，不過因為本章的宗旨並非比較各類宗教，所以僅舉出這兩個例作為參考，藉以證明信仰不同的古人亦會不約而同地宣揚行善可以得到福報這個道理。這個道理是屬於客觀存在抑或宗教人士一廂情願的想法？我們不妨看看無宗教人士是否都可以因為行善而得到福報，便有助尋找答案。

「種善因，得善果；種惡因，得惡果」這句口頭禪在中國舊社會屬於家傳戶曉，簡稱為「因果報應」。把「善果」寫作「樂果」，把「惡果」寫作「苦果」，會令現代人更易明白。行善可以得到福報，行惡可以得到禍害，這是兩個自然出現的平行法則，在日常生活裏面很易找到例證。以一個人為例，如果他勤儉持家，善用資源，就有機會積聚財富；忠厚寬大，和藹可親，便容易結交良朋；注意安全，小心駕駛，即可減少交通失事；求才若渴，知人善任，自然有利下屬歸心。相反地，倘若一個人揮霍無度，窮奢極侈，遲早會入不敷出；態度傲慢，盛氣凌人，結果往往被人疏遠；粗心大意，神不守舍，難免意外頻生；刻薄寡恩，過橋抽板，勢必眾叛親離。以一個社會為例，假如大眾重視公共衛生，可保持環境清潔；推行普及教育，便能掃除文盲；執法嚴明，有助阻嚇貪污。反過來說，若然大眾缺乏公德，很快便垃圾滿街；隨意棄置工業廢料，必定毒害生態環境；國民濫用憲法自



由，社會就有諸多磨擦。

參考過以上的正面事例，你很快便會聯想到日常生活中一些疑似反面的事例，譬如說，一些善良的人因為善良而受到欺壓，一些誠信的人因為誠信而遭受詐騙，一些奸狡的人因為奸狡而得到財富，一些惡毒的人因為惡毒而得到權勢。拿有關疑問向宗教界請教，有部分宗教人士可能會告訴你，做善事得不到好結果是因為魔鬼在作祟，又或者造物主要先試探某某人是否虔誠才賜給他美好的報酬。如果我們選擇接受這類解釋，生活就從此變成由鬼神支配，終日疑神疑鬼。當聽到魔鬼其實都是由同一個造物主創造出來的時候，有部分人可能不服。

佛教給上述反面事例的慣常解釋是「三世因緣」，過往許多愛情小說作家把因緣的「因」字寫成婚姻的「姻」字，是為了增添浪漫氣氛，不過由於姻緣是因緣的子集，所以一樣解得通。佛教的教義裏面有生死輪迴的現象，認為有意識的生命是具有週期性的，意識裏面有些成分不與肉體同死，並且可以隨著因果業力的牽引而與剛形成的新生物體結合，在一個新環境開展一段新的生命歷程，如此重覆不斷，永無止境。所謂三世，就是指無限的過去世、現在世、無限的未來世。「世」字與「生」字在這個場合意義相同，現在世就是我們日常所講的今生今世。佛教認為因果關係不會因為肉體的死亡而終斷，到了時機成熟便發揮作用，故此一個人今生今世的遭遇，除了是因為今生今世的努力而得到的成果之外，更受到過去世的所作所為影響，而今生今世的所作所為，又會打造未來世的部分命運。倘若由不同的因所造成的果同時出現，實際得到的就是加起來的淨得收益。這個淨得的收益可以是個正數，可以是個負數。

用「三世因緣」去解釋做善事與福報來臨的時差是很難驗證的。雖然世間事物的發展有快有慢，正如中國古諺所講的「立竿見影」與「十年樹木，百年樹人」，不過把時間和空間拉到生命的過去世和未來世就未必人人都可以接受。如果你認為生死輪迴只是一種宗教信仰，而自己又不是信徒，對三世因緣這個概念難免有所懷疑。現在我另外提供三個眼前的理由，解釋為什麼有時行善的人好像得不到福報或者福報的姍姍來遲：

（一）我們在深入探討「種善因，得善果；種惡因，得惡果」這個因果法則之前，必須就善、惡、好、壞、是、非、對、錯的標準達成共識，如果這些標準只是因人而異、因事而異，我們就不能用單一的標準去衡量世事的善惡，更不能用個別的或者片面的事例去否定因果報應的客觀存在。

（二）因果報應是自然發生的現象，與一般自然現象沒有本質上的分別，它並非一個精密的調控系統，所以不可能完全配合我們的生活節奏和期望。

（三）因果報應不是一種賞善罰惡的制度，我們不能利用它來取代一個國家的司法系統或者一個團體的紀律措施，更不能利用它來實現世人事事都得到公平、公正、公義的夢想。

### 第一個理由：道德觀點的差異

以下三個常見的事例是說明善惡好壞並沒有一定的標準：

#### 例一、城市發展

有一個發展商為了配合城市發展，購買了市郊一些農地和樹林，準備開闢作有十數幢住宅大廈及附屬商場的房屋村。認同該發展計劃的人會覺得發展商是在做好事，因為住宅大廈可以為許多人解決居住的問題，商場可以帶來商機，整個計劃會造就不少就業機會，當中涉及的資金流轉又可以幫助推動社會繁榮，帶來很大的經濟效益。反對該計劃的人會認為發展商是在做壞事，因為該計劃會破壞自然生態環境，減少本地新鮮農產品供應，奪去附近居民一個親近大自然的好去處，逼使原先依賴農地為生的人轉業，在樹林棲息繁衍的鳥獸昆蟲更會被趕盡殺絕。

#### 例二、街頭執法

有些地方例是不准小販在指定地區內作業的，原因是小販攤檔會損害市容，阻塞道路，更侵犯鄰近有牌照商戶的利益，不過觸犯相關法例的人亦可能有值得大家同情的地方。有些無依無靠的老人家因為找不到工作，又不能單靠微薄的政府津貼渡日，於是只好在自己住所附近充當小販謀生；又有些低收入家庭由於地區偏遠及交通費昂貴，主婦未能外出擔任半職，亦會嘗試在離家不遠的地方充當小販，幫補家計。如果一個執法人員依法阻止這類小販作業，他的行為是善行抑或惡行呢？贊成執法的人會覺得是善行，因為這樣是維持法紀，符合法治精神。不贊成執法的人會覺得是惡行，因為法律不外乎情理，小販幹的並非傷天害理的事，執法人員大可以網開一面，否則一些老人家就連買個飯盒充飢的錢都沒有。

#### 例三、自由戀愛

有一對年輕男女正在熱戀，更準備談婚論嫁，女方家長想阻止，認為該男子性格粗暴，兼且家境清貧，恐怕女兒一旦下嫁便會受丈夫欺凌，更會貧賤夫妻百事

哀。女兒卻不滿父母干預，認為自己已經成年，有權選擇配偶，又覺得這位英俊威猛的男子對自己的愛情是真誠的，有信心去改變他的缺點，與他組織一個幸福家庭，同諧到老。像這樣的例子古往今來實在太多了，對女方家長正反兩面的評價無須我多費筆墨吧！

上述三例清楚地告訴我們，世間事物不能用單一的道德尺度去衡量。如果你對一些事物的「善、惡、好、壞、是、非、對、錯」感到樸朔迷離，對隨著這些事物而來的因果報應又是否會百思不得其解呢？

## 第二個理由：自然進度與生活節奏的差異

如前所述，因果報應是自然現象的一種，正因為是自然現象，所以要時機成熟才發生，因此未必能夠完全配合世人的生活節奏。我們不能把行善得來的福報當作存放在銀行的活期儲蓄，有需要的時候便自動轉賬或者自動提款。下面的兩個實例可以引證這一點：

### 例四、農人耕作

大家都知道，農作物的生長是需要水的，不同品種的農作物對水有不同的需求，就算同一品種在不同生長階段的耗水量亦有所差異。農人不能光靠上天降雨來達到收成目標，皆因降雨是自然現象，由自然界裏面的多種因果關係推動而成，儘管有氣候上的雨季，也沒有固定的降雨時間表和固定的降雨量。農人要收成就要在雨水過少的日子汲取井水或者引來其他水源補充，在雨水過多的時候又要加以疏導，以防浸壞農作物。如果一個農人恃著自己平日行善積福，就懶於灌溉，終日等待上天按照農作物的生長進度而下雨，結果只會慘淡收場，因為他在這件事上的表現是愚蠢的、懶惰的、失職的，而他對因果報應的理解也是錯誤的。

### 例五、空調系統

當設計一幢數十層高的辦公室樓宇時，空氣調節是其中一個重要部分。空調系統的任務是令樓宇內部冬暖夏涼，清新空氣供應充足，氣流分佈平均。建造一般大廈的空調系統必須達到或者超過工程準則的最低要求，但並不是什麼高深學問，而且技術在業界早已成熟，理論上是不難達到目標，不過經常在高樓大廈上班的朋友會發現，在同一樓層裏面有些地方的空氣流通得比較好，有些地方的空氣流通得比

較差，有些地方的溫度比較高，有些地方的溫度比較低，這到底是什麼原因？其實除了在設計階段需要考慮的基本參數外，每日太陽方位的變化、風向的變化、樓層內部的個別間格與傢俬擺設、使用者人數的眾寡、個別使用者對樓層各處的恆溫器所做的調較等，都足以影響樓層各處的實際溫度和氣流。試問經人手精心設計的調控系統尚且未能處處滿足我們的個別需求，自然發生的因果報應又怎可以在日常生活中為我們洽到好處地趨吉避凶呢？

### 第三個理由：善惡回報與賞善罰惡的差異

如前所述，因果報應是自然現象，並非由外力操縱的賞善罰惡制度。它在世界上未出現任何宗教之前已經存在，將來也繼續存在，就算這個世界上從來沒有出現過任何宗教，它一樣存在。倘若把「種善因，得善果；種惡因，得惡果」這個現象當作一種宗教法力或者宗教神蹟來看待，那是世人的迷信；想倚靠它來維持社會秩序、除暴安良，就更加不切實際。為了說明這一點，我舉出一個常見的例子：

#### 例六、逍遙法外

在今日一些政治清明、法制完整、司法獨立的文明社會裏，一般的法律制定是由立法部門經過徵詢民意、專家分析、議會再三討論及審定，才能投票通過。一般的法律執行是由執法部門的紀律部隊維持治安，再由法院審理刑事和民事的訴訟；訴訟或由法官裁判，或由陪審團參與其事以臻週密。法律系統中又有許多律師可供聘用，以專業知識和經驗為事主提供服務，務求在法律範圍內令事主的利益得到最大保障。凡此種種，都是以申張正義、阻止罪惡、保護良民、懲治不法之徒作為使命，整個系統龐大而昂貴，負責操作的更是專業人士，但在這些金科玉律下面，大家不是常常聽到有不法之徒因為證據不足而逍遙法外嗎？由世人自己設計和操作的法律系統尚且未能滿足每一個人的合理需求，我們就更加不能完全倚賴因果報應來爭取眼前的公義了。

分析過上述三個理由之後，一些有關行善積福和因果報應的錯誤觀念應該消除了。我們身處的現實世界其實是個矛盾的合併體，世事不一定黑白分明，中間可以有很多灰色地帶。因此我們不應對因果報應的信念產生動搖，更無須為一些疑似反面的事例而感到氣餒。與其斤斤計較地點算自己今生今世做過些什麼善事，或者迷迷惘惘地揣測自己前生前世做過些什麼惡事，又或者戰戰兢兢地向鬼神求取福蔭，倒不如腳踏實地做人，好好地把握時光，好好地運用現有的資源，好好地珍惜已經

建立起來的人際關係。過往做對了的可以做得更好，做錯了的可以重頭做起。遇上順境時要多做利己利人的事，遇上逆境時要忍耐，遇上異見人士時要求同存異，盡量尋求兩全其美的解決辦法。有適當機會就改善環境，倘若不幸身陷困境，就用正當的辦法離開，切勿自甘墮落、同流合污。當你用無心之心去行善，歷久不懈，得到的福報將是最大的。

我在上一章把促成一個現象出現的所有因素籠統地稱為起因、原因、誘因、成因，其實只是為求簡便而已，宗教界和哲學界給因果關係所做的分類會更為詳細。佛教的做法是把因和緣分開，例如把種子稱為一株植物的「因」，把令種子萌發的水、空氣、適當溫度等輔助條件稱為「緣」。佛教對因果關係極之重視，為各類因果所下的定義非常詳細，所謂「六因」、「四緣」、「五果」，就是把「因」分為能作因、俱有因、同類因、相應因、遍行因、異熟因，把「緣」分為因緣、等無間緣（次第緣）、所緣緣（緣緣）、增上緣，把「果」分為等流果、異熟果、離繫果、士用果、增上果。傳統的分類法能否適用於今日複雜的社會？譬如說，一個國家的失業率降低，可能是新增的職位多了，又可能是找尋工作的人少了，兩者性質截然不同，背後各自有多種促成因素，那個因素是佛教術語裏面的因？是那一類的因？那個因素是佛教術語裏面的緣？是那一類的緣？這些問題需要用專門的學問來解答。在行善積福一事的初步應用上，只要明白因果關係的基本原則已經是個很好的開始了。

用什麼方法行善可以避過道德標準的爭議？行善的時候應該抱著些什麼態度？下一章自有交待。現在請先讀本章的結語詩，雖然只是我的舊作<sup>(1)</sup>，不過放在這裏亦頗為貼切：

默默蓮花遍地栽。不祈福澤不消災。  
有心有相情難解。無我無他結自開。  
幸有前緣沾法露。何惶急事抱如來。  
莫期舍利多顏色。世界三千亦渺埃。

——龍天翼——

## 第二章尾註：

1. 《嶺雅》第三十九期第四十八頁，二零一零年香港嶺雅詩刊編輯部出版。李國明、何乃文主編。

## 第三章 在道德標準參差的社會裏如何行善？

龍天翼撰寫

這個問題相當深奧，但是非常實際。想知道如何行善，必先要知道怎樣分辨善惡；想知道怎樣分辨善惡，必先要有一套道德標準。有鑒於此，我給這個問題的答案就以重溫一些道德倫理的常識作為開始。

「道德」用作名詞的時候，通常是指衡量人類行為是與非、對與錯、好與壞、善與惡、正當與不正當的觀念標準。所謂「行為」，就廣泛地包括了意念、思想、企圖、決策、語言、行動等有意識的運作。「道德」用作形容詞的時候，是形容行為的是、對、好、善、正當；與之相反的「不道德」，就是形容行為的非、錯、壞、惡、不正當。在有約束性的社會裏，「道德」是指應該遵循的理法，合乎理法的行為就是道德的行為，不合乎理法的行為就是不道德的行為。「道德」一詞有時亦會被應用在對其他動物的研究上，尤其是有社會組織的動物。

常常與「道德」相提並論的「倫理」，是指人類道德的原理，亦即舊說「倫類之理」。「道德」與「倫理」這兩個詞語在某些場合可以通用，在某些場合不能通用。倫理作為一種學問，就是倫理學，亦即是道德哲學（moral philosophy）。倫理學是一門相當高深的哲學，平常人以為可以用普通常識去理解的事物，在哲學家的世界裏未必如我們想像中那麼簡單，亦未必有統一的見解。

### 西學窺探

中西倫理過去大為不同，彼此在倫理學方面的發展都是歷史悠久、賢哲輩出、流派甚多。西洋倫理學可以分為三方面：一、規範倫理學（normative ethics），二、應用倫理學（applied ethics），三、後設倫理學（meta-ethics）<sup>(1)</sup>。此外還有些不屬於哲學範疇的倫理學科，例如描述倫理學（descriptive ethics）、道德心理學（moral psychology）等。規範倫理學的主要功用是給人一套立身處世的原則<sup>(2)</sup>，它的主要類別有後果論（consequentialism）、義務論（deontology）、德行論（virtue ethics）等。後果論集中考慮的是行為的後果，並且以後果的好壞作為衡量道德的標準<sup>(3)</sup>；義務論主張行為本身有一定的道德意義，所以行事者必須堅守一套道德規條<sup>(4)</sup>；德行論認為合乎道德的事就是由德行高潔的人按照自己本性做出來的事，因此著重德行的培養<sup>(5)</sup>。規範倫理學的每個大類別裏面又有多個層面的小類別，各自

持論不同。以後果論的其中兩個類別為例，利己主義（egoism）是把行事者自己的利益當作唯一需要考慮的後果<sup>(6)</sup>，效益論（utilitarianism）所考慮的後果卻是相關一千人等總括所得的利益<sup>(7)</sup>；到了效益論的層面又再有分類，當中的一種二分法是把效益論分為行為效益論（act utilitarianism）與規則效益論（rule utilitarianism），前者務求每次所作所為都獲取最大利益，後者把道德規則當作一種選擇，選出一套能夠提供最大利益的便跟著它來辦事，有需要時再修改規則<sup>(8)</sup>。「利益」泛指幸福快樂，不一定喻意物質和權力的分配。以上種種學說各有利弊，本章稍後會討論。

應用倫理學的功用是處理日常生活的各種道德問題。如何為它下個明確的定義？應該由誰來訂定相關的內容和標準？那種判斷模式最為適當？都是討論應用倫理學時經常遇上的問題<sup>(9)</sup>。應用倫理學沒有統一的分類法，議題會隨著社會的不斷複雜化和多元化而與日俱增。我們可以把議題按照某些共通性質分成較大的門類，例如向各類專業人士標示專業操守和專業精神的專業道德（professional ethics）<sup>(10)</sup>、教導工商界如何在利與義之間決擇取捨的商業道德（business ethics）<sup>(11)(12)</sup>、為各類機構規劃道德準則的機構道德（organizational ethics）<sup>(13)</sup>等，每個門類的覆蓋範圍都甚廣，難免有所重疊。除此之外，又可以就各行各業以及時興的道德議題作分支，例如銷售道德（marketing ethics）、農業道德（agricultural ethics）、傳媒道德（media ethics）、互聯網絡道德（Internet ethics）、生物道德（bioethics）、環境道德（environmental ethics）、種族主義（racism）、性別主義（sexism）等，令綱目顯得更加詳盡和細緻。由於應用倫理學往往採用規範倫理學的理论作為基礎，所以一旦遇上不同理論之間的矛盾，負責道德決擇的人就必須審情度勢地作出決定，不能單靠一派學說去處理問題。把重點放在個案分析（case analysis）的決疑法（casuistry），就是目前最常用的審情度勢處理方法之一<sup>(14)</sup>。應用倫理學能否為我們的行善棄惡提供有效的道德標準？本章稍後會探討。

後設倫理學由英國哲學家喬治·摩爾（G.E. Moore, 1873 – 1958）在上世紀初揭開序幕，是倫理學的后起門類。摩爾的名著《倫理學原理》（*Principia Ethica*）對現代倫理學家影響深遠，繼它之後的百餘年間出現了大量有關後設倫理學的著述，為倫理學界放一異彩。後設倫理學的功用不是教人如何做合乎道德的事，而是為規範倫理學做語義學、形而上學、知識學等各方面的分析<sup>(15)</sup>。換句話說，它是一種研究哲學的哲學，所以對一般人而言可能會比其他門類的倫理學更加高深。有學者把它處理的問題具體地劃分為三大類<sup>(16)</sup>：

（一）各種道德判斷及道德術語有何意義？（例如：「好」是什麼意思？「壞」是什麼意思？）

(二) 各種道德判斷是屬於什麼性質？(例如：這個道德標準是相對性的抑或普世適用的？)

(三) 如何為各種道德判斷提供理據？(例如：這種道德見解是經驗之談抑或純屬推理？)

在今日常見的后設倫理學課題當中，回應上述前兩類問題的例子有認知主義(cognitivism)、非認知主義(non-cognitivism)、道德實在論(moral realism)、道德自然主義(moral naturalism)、道德非自然主義(moral non-naturalism)、規約論(prescriptivism)、情緒論(emotivism)、道德虛無主義(moral nihilism)、倫理相對論(ethical relativism)、道德普世論(moral universalism)等。對治上述第三類問題的例子有理性論(rationalism)、經驗論(empiricism)、直覺論(intuitionism)、道德懷疑論(moral skepticism)的某些學說等。此外還有許多其他有趣的題目，實在不勝枚舉。

用一言以蔽之的方式來介紹，認知主義認為用來表達倫理意念的語句是一種陳述，陳述可以被證實為對的或者錯的；非認知主義不承認倫理語句是一種陳述，令倫理語句在邏輯上變成沒有是非真偽<sup>(17)</sup>。道德實在論屬於認知主義，它的立場是：無論我們意下如何，世事總有客觀存在的道德性質<sup>(18)</sup>。道德自然主義是道德實在論的一種，它的理論是：世事的道德性質可以用自然性質來釋義，例如效益論的「好」就是最大的幸福快樂<sup>(19)</sup>；與之相對的道德非自然主義卻指道德性質不能用自然事物來比擬，也沒法子用科學方法去探測<sup>(20)</sup>。規約論是非認知主義的一種，它把倫理語句當作指令或者敦促<sup>(21)</sup>。情緒論也屬非認知主義，它把倫理語句視為情緒上的宣示<sup>(22)</sup>。道德虛無主義的涵意是：世上根本沒有道德真相可言，所謂道德不外是一套虛假的規則或者建議<sup>(23)</sup>。倫理相對論的見解是：道德標準是源自個別社會的約定俗成以及個人認同，所以並非普世適用<sup>(24)</sup>。道德普世論則強調：有些道德法度是適用於不同的人士、民族、地域、司法區<sup>(25)</sup>。理性論的立論是：道德真理可以由推理得來<sup>(26)</sup>。經驗論的本義是：道德判斷全賴經驗和感受<sup>(27)</sup>。直覺論的主旨是：是非對錯可憑直覺得知<sup>(28)</sup>。道德懷疑論顧名思義地對各種道德議論持懷疑態度，當中有一部分學說更否定道德信念是一種知識<sup>(29)</sup>，甚至質疑道德知識的存在<sup>(30)</sup>。

上述的后設倫理學學說好像與我們應該如何行善這個問題沒有直接關係，我之所以在此粗略地引述其中一些辭彙和概念，是想藉此提醒讀者兩件事：一、如果學界精英對同樣的道德議題都可以眾議紛紛、各走極端，那麼普羅大眾在一念之間所做的道德決定又豈能保證終身無憾呢？二、倘若世上沒有絕對的道德標準，我們憑什麼去確定自己想爭取的「公平、公正、公義」就是真正的公平、公正、公義呢？



## 故里回眸

籠統地溫習過一些西洋倫理學的基本知識之後，我們反觀一些屬於國學常識範圍內的中國傳統道德倫理。所謂「傳統」，也就是部分人稱為「舊社會」的那一套。在這裏說傳統而不談現代，是因為中國大陸在一九四九年後文化意識急劇轉型，至今未成定局。加上近兩百年來中國不斷受西洋文化的猛烈沖擊，對近幾代華人的道德倫理觀念有不容忽視的影響。

中國是四大文明古國之一，文治教化發展得很早，道德倫理是其中一部分。中國傳統社會是個有約束性的社會，道德倫理是依從理法，這個理法就是中國的禮法。最早的禮法是由什麼人在什麼時候訂定？大家一定會想起周公（周武王的弟弟姬旦）的制禮作樂。周公以前的堯、舜、禹、湯被後世譽為道德典範，他們曾否大規模地做過類似周公制禮作樂的工作？答案應該由考古學家提供，不過目前已知影響後世最深的，要算是周公所作出的貢獻了。周公不是什麼哲學家、思想家，他只是封建社會裏面一個有才幹、有魄力、有遠見的貴族統治者。為了扶助繼承大統的姪兒周成王，他曾經東征三年，消滅由武庚、管叔、蔡叔等所領導的反叛勢力。周公知道軍事勝利可以消滅對國家政權的眼前威脅，但是想社稷長治久安便需要一套維持社會秩序、牧育黎民的妥善方法，他採用的方法就是制禮作樂。周公所制的禮不僅為國家定立典章制度，更把不同身分的人在不同場合應盡的責任和義務都列舉出來，性質上有點像為專業人士訂定專業守則，但是內容與應用範圍卻上達天子王侯，下至販夫走卒，普及男女老幼。禮不像國家刑法那樣冷酷，而且涵蓋著每一個人的日常生活，所以更加深入民間；它又不像神權統治那樣迷信，所以易於融入人情。樂可以陶冶性情，視乎樂章的性質而定，有些音樂可以令你頤悅，有些音樂可以令你衝動，有些音樂可以令你頹廢。根據《春秋左氏傳》裏面【季札觀周樂】一篇所記，周室的音樂是「勤而不怨」、「憂而不困」、「思而不懼」、「樂而不淫」。從這些歌曲流露出來的健康心態，顯然是禮樂教化的成果。

隨著周朝（1027 B.C.E. – 256 B.C.E.）的逐漸末落，中國老百姓在春秋戰國期間（722 B.C.E. – 221 B.C.E.）的生活是十分悲慘的。諸候之間為了利益衝突以及一己霸欲，導致數百年的社會動蕩、戰亂頻仍，不過黑暗紛亂的局面卻恰好造就了知識分子的百家爭鳴、百花齊放。亂極思治的渴望，加上貴族統治者競相羅致人才的吸引，促使有識之士紛紛為整治社會和改善民生提出自己的見解，遂令春秋戰國成為中國學術史上的一個黃金時代，著名的九流十家就在那個時候誕生。當時有一部分學說對重整社會秩序及道德倫理並無建樹，例如縱橫家之流只是為諸侯的形勢之爭提供一些立竿見影的策略，不過像儒家、道家、墨家、法家、農家等有一定意識

型態的流派卻都有自己全面或者片面的道德倫理主張。以孔子、孟子等為代表的儒家，就上承了周公禮樂教化的精神，表彰以仁、義為最高典範的道德觀念。根據《論語》【顏淵篇】記載，孔子給「仁」下的其中一個定義就是「克己復禮」。又同篇所記的「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，就明顯地以禮法作為道德行為的準則。至於在儒家道德觀念中亦具有極重要地位的「孝」，孔子同樣地用禮法為它下過定義，這就是《論語》【為政篇】所記的「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」。

孔子一生嚮往的，是在上古堯、舜禪位那個年代出現過的大同社會；他致力重整的，是像周朝興盛時期那種長幼有序、尊卑有分的小康社會秩序。不過他的學說並不局限於慕古，而是對個人的立心和修養，乃至家庭、邦國、天下的和諧運作，都提供一套合乎人情而又具體可行的淑世濟人辦法。由戰國到漢朝的儒家學者，一步一步地把孔子的學說發揚推廣，令儒家的典籍更加豐盛齊備。至於孔子崇尚的周朝禮樂，雖然樂經早已散佚，但禮經卻得以傳授後世。西漢時被重視的《儀禮》和東漢時被看重的《周禮》，就分別記載了周代的禮俗儀式和建國編制。由於社會的變遷以及生產技術的改進，許多上古的禮儀制度難免被時代淘汰，但曾經一度寄寓在這些禮儀制度裏面的精神理想，卻被儒家學者用《禮記》一書詳盡明晰地保存下來，歷千古而不衰。漢武帝劉徹採納了董仲舒「盡罷百家，獨尊儒術」的建議，令儒家思想成為二千多年來中國的文化傳統。三綱（君臣、父子、夫婦）、四維（禮、義、廉、恥）、五常（仁、義、禮、智、信）等道德倫理觀念，不管是知識分子抑或文盲，都深入人心，世代傳奉。

儒家的道德哲學渾厚穩健，包融極廣，而且合乎人情。且看西洋倫理學當中的一些重要流派，像亞里斯多德（Aristotle, 384 B.C.E. - 322 B.C.E.）的德行論<sup>(31)</sup>、伊曼努爾·康德（Immanuel Kant, 1724 - 1804）的義務論<sup>(32)</sup>、約翰·斯圖亞特·密爾（John Stuart Mill, 1806 - 1873）的效益論<sup>(33)</sup>，它們都各有偏重，美中不足，彼此有部分理論更背道而馳。反觀儒家敦品篤行、律已嚴正、以天下為己任的道德精神，已經蓋括了亞里斯多德德行論和康德義務論的神髓；孟子自小受孟母三遷那種德性培養，正好給德行論一個經典實例；《禮記》【禮運篇】裏面推崇的大同社會，不僅符合古典效益論判別善惡的原則，兼且是可以用效益論判別的道德事物中至高至廣的典範。【禮運篇】對大同社會的描述就是：

「大道之行也，天下為公；選賢與能，講信脩睦。故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜、寡、孤、獨、廢、疾者皆有所養；男有分，女有歸。貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出

於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。是謂大同……」

或者有人認為目前一些西方先進國家仍然與大同社會有一段距離，因此會懷疑中國在堯、舜的年代是否真正出現過如此高尚的民情和優厚的福利？其實答案很簡單，四千多年前發生的事物細節，有時是很難提供絕對證據去確認或者否定的。從客觀的角度推斷，中國在堯、舜的年代已經是農業社會，民生遠比當時其他生產形式的社會豐厚，況且農業社會慣於生聚有時、以穩為安，加上上古人口稀少、民風淳樸、耗用低微，在一些賢智愛民的領袖帶領下能夠做到守望相助、各盡所能、各取所需，並不是太困難的事。

漢朝以後，中國繼續與時俱進，透過與國外的交流，不但與世界各強國並駕齊驅，而且在許多方面的發展都曾經具有領導性地位。可惜到了十八世紀，由於滿清政府實行錯誤的閉關政策，變得固步自封，大大地限制了社會與文化的發展，科技尤其落伍。適值歐洲在十八世紀中葉開啓近百年的工業革命，當時停滯不前的中國到了十九世紀便無力與列強周旋。由鴉片戰爭到民國成立的大半個世紀裏，中國都是沉淪於半殖民地半封建的境地。有些痛失自尊的國民，把國家的厄運遷怒到中國的傳統道德觀和價值觀上面。這個現象持續到中國解放後的一段時間仍然未有舒緩，令孔子學說與儒家思想在近百年來屢屢成為批判對象，被指是在金字塔式封建奴隸社會裏面為貴族政權服務，並且壓抑婦女。這總總批判背後固然有一定的理據，不過當我們回顧世界歷史，在二千五百多年前孔子誕生的年代，有那個國家不是行著奴隸制度？有多少個文化體系裏面不是男尊女卑？今日先進發達的歐洲各地，過去何嘗不是被封建貴族統治過？愛標榜民主和人權的美國，何嘗不是到了十九世紀南北戰爭之後才解放黑奴？何嘗不是到了二十世紀才把帶有種族歧視色彩的法例全部廢除？美國婦女何嘗不是到了二十世紀仍然要為爭取男女平等而奮鬥？現時的西方民主國家除了施法獨立之外，政府編制和企業架構有那家不屬於金字塔形式？

在孔子生長的年代（551 B.C.E. – 479 B.C.E.），世界其他地方流行的不僅有君權統治，還有神權統治。孔子雖然支持君主制度，但他並不認同極權。他指出君臣的關係是一種各盡其分、互持互重的倫理守則，亦即是《論語》【八佾篇】所記的「君使臣以禮，臣事君以忠」。比孔子大約遲一個世紀的孟子，就把這個道理闡述得更加生動透徹。《孟子》【離婁下篇】說：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」這幾句話明確地告訴大家，倘若國君瀆職，人臣便無須把他當作國君看待。後世俗語

謂「你不仁，我不義」，就是相關哲學的演繹版。至於把統治者當作神或者受神差遣的神權統治（theocracy）<sup>(34)</sup>，更加不是孔子所提倡。根據《論語》記載，孔子從不談論神鬼怪異等事物；面對祭祀鬼神的習俗，他教學生只須務實地為國民做應該做的事，對鬼神則可以敬而遠之；至於人死後的旅程，孔子亦覺得並不比人生在世時的責任和義務重要，所以不加研究。以下三節是引錄原文：

【述而篇】：「子不語：怪、力、亂、神」

【雍也篇】：「子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』」

【先進篇】：「子曰：『未能事人，焉能事鬼？…未知生，焉知死？』」

由此可見，孔子的道德倫理觀與西洋神律論（Divine Command Theory）是截然不同，因為神律論教人依從神的旨意行事<sup>(35)</sup>，而孔子的哲學卻不跟鬼神拉上關係。後世有部分學者讀到《論語》裏面的「祭之以禮」，就斷定是宗教儀式；讀到「天」、「天命」等比較抽象的詞語，就當作宗教信仰；其實都是片面的見解。孔子說的「祭之以禮」僅是對祖先慎終追遠的一種感情表達，孔子說的「天」就是《易經》乾卦「天行健，君子以自強不息」的「天」。嚴復在十九世紀末把托馬斯·赫胥黎（Thomas Huxley, 1825 – 1895）的《進化與倫理》（*Evolution and Ethics*）<sup>(36)</sup> 譯寫成《天演論》，裏面說「物競天擇」的那個「天」，就是同樣意思。用現代辭彙來表達，「天」就是「大自然」；「天命」就是大自然運行的去向，所以不偏幫任何人；把單單一個「命」字應用到人生際遇上，就是指個人力量控制不來的事物。三者都沒有神秘詭異的成分，過去有人把「天」字神化起來，大概是故弄玄虛或者想為封建統治者的君權神授製造理據而已。既然孔、孟的道理是如此理性、開明、先進，而日後儒家的發展與中國的許多傳統道德觀念都是從孔、孟的思想一步一步地建立起來，為什麼到了兩千多年後會引起諸多爭議？是法久生弊？是部分知識分子曲解了孔、孟的道理？是歷代當權者為了鞏固自己的勢力而濫用禮教？這些問題很值得中華兒女反思。

## 何去何從

經過一輪中西道德倫理的漫談之後，我們試用本章討論過的一些倫理學去處理上一章用作舉例的前三個道德問題，看看實驗結果如何。假如用中國傳統的觀念來

衡量，「城市發展」那個例會令人想起「順得哥情失嫂意」，「街頭執法」那個例會令人想起「忠義兩難全」，「自由戀愛」那個例會令人想起「清官難審家庭事」。當我們退一步用「心之所安」那句古話去支持自己的道德決擇，又會發現每個人的「心之所安」都可能代表一個不同的狀態。如果拿有惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心的孟子跟殺人越貨的汪洋大盜相比，他們的「心之所安」就有著天壤之別。若然轉之異章，改用西洋規範倫理學來評審，你會發現德行論無濟於事；義務論能夠給你一個可以堅持的立場，但難以化解矛盾；後果論則會引起種種惹人爭議的問題，例如：要考慮誰的後果？那種後果？由誰來衡量？用誰的標準去衡量？效益論作為後果論的一種，除了要你面對一些後果論引發的問題之外，更要你為如何計算所有人的總括效益而傷透腦筋。倘若出動較複雜的應用倫理學，做道德決擇的人在理論上需要兼顧多幾方面的現實，有助減輕某些負面沖擊，亦易於為最終的決策辯護，但這樣做不等於受影響的每一方面都得到一個完美結局。總而言之，無論決策人的取捨如何，在影響深遠、牽連廣大、內涵複雜的事情上，總是有幸與不幸，有得益的分子亦有被犧牲的分子。如果被犧牲的人並非心甘情願，他們對決策人的道德理據會心悅誠服嗎？

找尋一套在任何場合都可以排難解紛的道德理論固然是極之困難，就算有，亦未必永遠適用。以中國婦女的道德規範為例，記得我童年時聽祖母輩的長者跟母親對話，仍然會很嚴肅地討論「三從四德」、「三貞九烈」等問題，不過這些古老觀念到了我們女兒或者孫女兒的一代，就算有人知道也只會引為笑談。又記得我移居加拿大之初，時值二十世紀七十年代中期，當時許多商戶為了遵守有主流宗教背景的《主日法案》（Lord's Day Act），每逢星期日都不營業，違例者除了受罰之外，更被部分人視為不道德；直到一九八五年的一次有關星期日購物訴訟，加拿大最高法院判定《主日法案》的宗教意味違反了聯邦政府於一九八二年頒佈的《加拿大人權與自由憲章》（Canadian Charter of Rights and Freedom），執行近八十年的《主日法案》才頓成歷史，星期日購物則改由省級暨市級政府根據憲法中賦予的酌情權自行處理。數十年後的今日，大部分省份都已經完全廢除或者放寬對星期日購物的限制，有關決定不再是涉及主流宗教信仰的道德議題，而是基於其他考慮。類似這樣的中外事例其實數不勝數，它們正好提醒我們，有些道德觀念是會隨著時代變遷或者文化交流而改變。

道德倫理的轉變過程可以很漫長、很坎坷，上述的星期日購物是比較容易處理的案例。環顧整個北美洲，有很多熾熱的道德議題均擾攘多時，例如墮胎、娼妓、安樂死、同性婚姻、吸食大麻等，它們與政治、經濟、法律、宗教、歷史、文化、社會等各方面的問題糾纏得難分難解，在部分地域尚無定論，甚至一些在某個國家

或者某個級別政府通過的准許法案，仍然會受到不同形式的挑戰。林林總總的道德爭議既令道德判斷的難度增加，同時亦為道德判斷的後果製造時間上的考驗，皆因今日被認為是合乎道德的事將來可能變成不道德，反之亦然。不過儘管如此，道德判斷是一般人每日都要面對的事情，由路人的隨地吐痰到國家大事，背後都有道德含義，我們不可能選擇「不走路，不摔跤」。有見及此，回答本章命題的最佳答案莫過於上一章談論過的布施。倘若處理得當，布施應該不會激發道德爭議，而且不一定要動用你的經濟資源。

### 清淨布施

用最淺白的語言來解釋，布施就是把有價值的東西無條件地送給有需要的人。有價值的東西可以是一筆款項、一件用品、一種物資、一類服務、一些知識、一套技巧、一個啓蒙、一段忠告、一宗拯救、一回寬恕、一輪照顧、一番愛護、一份關懷、一次禮讓、一念同情、一點安慰、一句祝福，甚至可以是你想想不到而又能夠在某種場合發揮功用的事物（以下一概簡稱布施物）。有需要的人可以是你的親人、朋友、鄰居、同事、同學、相識，又可以是陌路相逢的過客，或者是遠在天涯與你素未謀面的人，甚而是野生的或者人工飼養的動物（以下一概簡稱受施者）。需要與否以及需要的程度，就要視乎實際情況而定。「錦上添花」與「雪中送炭」這兩句成語，就正好說明按實際情況行事的重要性。如上一章所述，布施這類善舉是許多文明宗教所提倡，不過我覺得佛教在這方面的教義最為具體透徹，而且大部分內容並無宗教含義，最適宜一般人參考。下面說的是扼要部分，可以令布施的效果做到最好。

佛教給布施的分類法頗多，按照布施物的性質可以分為「財施」、「法施」、「無畏施」三種。財施包括了金錢財富、物質資源、人力資源等的捐贈；法施的本義是指對人講解佛法或者贈送佛經，同時亦引伸到其他方面的知識灌輸和技術分享；無畏施是給予情緒不安的人和動物一份安寧，或者幫助驚慌畏懼中的他（牠）們脫離恐怖。對於那些覺得自己沒有能力去做這三種布施的人，佛教給他們的布施辦法就是「隨喜」。隨喜的意思是：看見別人有喜慶事或者得到幸福快樂的時候，自己內心跟著替人高興，有適當機會便向人家祝賀，這種做法同樣是行善積福。如果按布施者的心態來分類，布施可以分為「淨施」與「不淨施」兩類，「淨」就是清淨的意思。淨施是無所求的布施，布施者並不祈求藉此得到福報或者其他利益；不淨施是有所求的布施，布施者是為了得到福報或者某種利益才會慷慨捐輸。沽名釣譽、拋磚引玉等有投資性質的奉獻，博取歡心、投桃報李、禮尚往來等為培植一

種關係而做的餽贈，都屬於不淨施。至於欠債還錢、破財擋災等逼於無奈的付出，就更加離題萬丈了。

按照佛教所說，法施的效力比財施的效力更大，淨施的功德又遠勝不淨施的功德，這兩個道理其實不難理解。對佛教徒而言，得聞佛法當然比獲贈財富和服務好，因為財力和人力耗盡即止，但得到佛理的啓蒙卻生生世世受用不盡；對一般人而言，得到一套可以用來謀生的知識或者技術又比收救濟品好；所以在這兩種情況下的法施都勝於財施。至於淨施與不淨施，它們所涉及的布施者、受施者、布施物、布施過程都可能是完全相同的，不過因為從事不淨施的人心中有所貪圖，一旦在布施後目的未遂便會後悔，而且有貪圖的布施者在選擇受施者與布施物時往往會因為自己的私心而諸多限制，所以對自己和對別人都未必有好處。

布施會帶來怎樣的福報？各派宗教人士意見頗多，可以在此舉例的有脫離貧困、消災延壽、福慧增長、家宅平安、事業猛進、健康愉快、心情開朗等。布施所得的福報之所以有多個不同的版本，原因之一是每次的布施都可能牽涉不同的背景、不同的人物、不同的心態、不同的過程，況且行善帶來福報這個現象又是一種不受人類操控的自然現象，所以累積起來有變化多端的結果實在不足為奇。布施帶來福報，對立心修行的佛教徒來說其實只是一種副作用，他們布施的真正意義是修行，因為布施既可以克服自己的貪念，又有助於普度眾生。為了實踐修行，佛教指出布施時有五件事是要切戒的，包括：一、不選有德無德；二、不說善惡；三、不擇種姓；四、不輕求者；五、不惡口罵。這五個「不」的用意，是避免讓自己的主觀見解、個人感情等雜念與清淨的布施混在一起，所以佛教徒對布施者與受施者之間的恩怨情仇、受施者的品流德行、受施者的身分地位都不加考慮，並且要消除自己的傲慢心和優越感，更加要保護受施者的自尊心。這五種對治布施者態度的守則，內裏蘊含著一種平等觀，是任何人都適宜採用的。

上文說過，若然處理得當，布施是不會激發道德爭議的行善積福辦法，怎樣才算「處理得當」？在此我亦想用佛教的道理來解答。佛教鼓勵人用「正法」和「淨錢」去布施，「正法」就是正當的方法，「淨錢」就泛指一切有正當來歷的財富和資源。這樣一來固然排除了用假公濟私、招搖撞騙、作姦犯科等無良手段得到的利益來捐贈於人，甚至連布施者的措置失當，也一樣有所警惕。舉例而言，把過期的罐頭食品送給人吃，把骯髒的衣服送給人穿，把失靈的機器送給人用，把危險物品送給沒有能力處理的人去打發，這是品質管理的失控，不但對人無益，更然有害；把家用的錢捐去做公益事業而令家人缺衣乏食，花時間為慈善機構當義工卻忽略對家人的照顧，這是資源分配的失衡，難免惹人非議；人家有需要的時候不布施，無需要的時候勉強要人接納，這是行動的失時，既令人失望，又給人麻煩。凡此種種

的失控、失衡、失時，都同樣有歪正法。讀到這裏，聰明的你可能想起英國民間故事裏面劫富濟貧的俠盜羅賓漢（Robin Hood），懷疑他的布施手段是否屬於正法？羅賓漢的歷史考證我不大熟悉，不過依照十九世紀沃爾特·司各特（Walter Scott, 1771 - 1832）的歷史長篇小說《艾凡訶》（*Ivanhoe*，又譯作《劫後英雄傳》）的情節<sup>(37)</sup>，羅賓漢確實是個匡扶社稷的正派角色。小說中羅賓漢劫富濟貧的年代，正值獅心王李察在第三次十字軍東征後被擄，而李察的弟弟約翰和他的部下又想乘機謀朝篡位。羅賓漢劫富的對象，正是這一夥意圖分裂國家的亂臣賊子、一群殘民自肥的貪官污吏。這種俠盜作風不宜與抱著仇富心態去打家劫舍的人相提並論，也不是生活在太平、法治社會的人需要仿效的。

## 五戒十善

總結了對布施的淺言，跟著介紹的是一些行善積福的其他辦法，不過這些辦法可能需要多做一點道德判斷，所以難度較高。受過中國傳統文化教育的人，多少總會學習過孔子、孟子等儒家聖賢所提倡的道理，選擇其中適用於現代社會的部分加以實行，已經是難得的善舉。如果你不喜歡孔、孟那一套，不妨參考一些文明宗教的戒律和訓示，當中沒有宗教色彩的部分，有時也可以用作行善的指南。談到宗教的戒律和訓示，我會提議佛教的「五戒十善」，因為它們完全不附帶宗教條文，任何人士都可以服膺。現在把最基本的內容列出，並且稍作註解，讓讀者參考：

### 五戒——佛教徒最基本的行善守則

（一）戒殺生——不殘害有感情、有意識的生命。目的是培養一份慈悲之心，繼而遠離暴力，避免冤冤相報。

（二）戒偷盜——不用任何手段去取得不屬於自己的東西。目的是控制貪念，增加誠信，並且杜絕由偷竊搶掠等罪行所引起的一切不良後果。

（三）戒邪淫——不縱慾，不濫交，不強暴，甚至與合法配偶的性事都在適當的時間和適當的場所進行。目的是保持身心潔淨，以及尊重文明社會的道德倫理。

（四）戒妄語——不捏造，不歪曲，不誤導，不毀謗，不講顛倒是非的說話。目的是秉持謹慎正直的言論習慣，同時減少由語言失誤所引起的不愉快事件。其他形式的意念表達，例如文字、手語、圖案等，亦屬此例。

（五）戒飲酒——不飲酒，不濫藥，不服用任何令人亂性的物品。目的是保



障身體健康，防止亂性後可能做出的荒唐行徑。因為二千五百多前佛教戒律制定之時，酒是最流行的可亂性物品，所以用「酒」來代表。

### 十善——在家佛教徒進深一層的行善辦法

- (一) 不殺生——解釋同上。
- (二) 不偷盜——解釋同上。
- (三) 不邪淫——解釋同上。
- (四) 不妄語——解釋同上。
- (五) 不兩舌——不挑撥離間，不播弄是非。
- (六) 不惡口——不辱罵，不詛咒，不恐嚇。
- (七) 不綺語——不出雜穢、猥褻、輕薄、戲謔、媚誘的語言。
- (八) 不貪欲——不作無厭之求，不存非分之想。
- (九) 不瞋恚——不生瞋怒、毒恨的情緒。
- (十) 不邪見——不納歪曲事實的見解，不起迷癡妄想。

要完全做到五戒十善的「不殺生」並不容易，一般佛教徒是以不殺人作為最低限度的守則，並且在環境許可下盡量不傷害其他動物。有些宗教就乾脆地貶低人以外一切動物的地位，從而在戒殺的教條上把範圍由「不殺生」縮窄到「不殺人」，令教徒在日常生活中易於辦事。佛教十善的第一至第三條是對治人身的舉動（統稱身業），第四至第七條是處理語言和其他形式的意念表達（統稱口業），最後三條是訓導人的思想（統稱意業）。身業、口業、意業合稱為「三業」，或者簡稱為「業」（karma）。從規範倫理學的角度看，佛教的道德倫理已經包涵了義務論、德行論、效益論三方面。以五戒十善為例，它們既是義務論講求的道德守則，又是德行論倡導的提升品格教育；以清淨布施為例，它的動機雖然不是利己，但效果卻可以利己利人，剛好與古典效益論的宗旨不謀而合。不過有一點必須留意的，就是這些聽來好像淺白易懂的道理，其實跟許多其他宗教及非宗教的人生哲學一樣，往往會牽涉到道德判斷。

十善裏面的「不邪見」，什麼是邪？什麼是正？就明顯地需要做道德判斷了。「不貪欲」，什麼是貪？一個租房子住的人想自置物業是貪嗎？擁有自己的物業之後想換一所更寬敞的住所是貪嗎？換了更寬敞的住所之後想搬進高尚地區的大宅是貪嗎？這些念頭本來無可厚非，但是當人人都想多賺些錢、多幾次晉升、多點享受，人與人之間的競爭便愈演愈烈，社會的耗用便愈來愈大，對生態環境及自然

資源的壓力便愈來愈重。界限應該劃在那裏？這又變成一個道德議題了。「不妄語」，基本上是教人不撒謊，不過當一個身患絕症、行將入土的朋友問你覺得他是否仍然有機會康復，你是否如實作答？一個國家領導人被輿論界追問到一些可以惹起社會動亂或者國際風波的敏感資料時，他應該和盤托出抑或有所保留？答案的背後都離不開道德衡量。「不殺生」，對可以傳播疾病和為患農作物的害蟲鳥獸如何控制？如果把水平降低到「不殺人」，警匪槍戰的時候怎辦？戰爭爆發的時候又怎辦？古往今來的許多戰事，參戰各方都振振有辭地說自己是為正義而戰，他們的正義與不正義，豈不就是道德層面上的爭拗嗎？

有人把行善可以積福的道理當作購物積分制度一樣，以為分數累積到一定程度便可以換取獎品，拿不到獎品便怨天尤人，其實世事並非那麼簡單。我們每做一件事的時候，都有可能影響到周圍的人和周圍的環境，影響的性質與影響的程度實在難以估計，在令到一部分人或者一部分環境受惠的同時，亦有可能對其他人或者其他環境造成損害，常言道「好心做壞事」或者「我不殺伯仁，伯仁因我而死」，都正好反映出這個道理。雖然世事的發展並非完全由我們支配，但是事情的後果總是要我們面對。明白了這些道理，我們若然在行善之後得不到自己覺得應有的福報，就應該知道原因未必是「時辰未到」或者「以往的惡業太多」那麼簡單，而是有些事情的善惡判斷根本沒有絕對的道德標準，又或者事情的後果與我們事前的動機相距很遠，令人遺憾。

佛教徒的行善具有多重意義，利益眾生固然是主要目標，但是對行善者本身而言，最高目標並非為自己求取福報，而是透過行善來淨化自己的意識，這一點在這本書的第六章會詳細討論，以下是我為本章寫的結語詩：

何勞借鏡問西洋。道德文章思故鄉。  
利害交鋒防義短。公私對決慎情長。  
是非善惡原難判。愛恨恩仇枉自傷。  
且學慈悲無業識。如棋世事莫牽腸。

——龍天翼——

### 第三章尾註：

1. Shelly Kagan, *Normative Ethics* (Boulder: Westview Press, 1998), p. 2.
2. Harry J. Gensler, *Ethics: A Contemporary Introduction*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: Routledge, 2011),

- p. 3.
3. Kagan, *Normative Ethics*, p. 60.
  4. Gensler, *Ethics: A Contemporary Introduction*, p. 125.
  5. Russ Shafer-Landau, *The Fundamentals of Ethics*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: Oxford University Press, 2012), p. 253 & p. 257.
  6. Kagan, *Normative Ethics*, p. 63.
  7. *Ibid.*, p. 61.
  8. H. J. McCloskey, *Meta-Ethics and Normative Ethics* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), p. 176.
  9. Tom L. Beauchamp, “The Nature of Applied Ethics” in *A Companion to Applied Ethics*, ed. R.G. Frey and Christopher Heath Wellman (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003), pp. 1-7.
  10. David Luban, “Professional Ethics” in *A Companion to Applied Ethics*, ed. R.G. Frey and Christopher Heath Wellman (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003), pp. 583-596.
  11. Patricia H. Werhane and R. Edward Freeman, “Business Ethics” in *A Companion to Applied Ethics*, eds. R.G. Frey and Christopher Heath Wellman (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003), pp. 537-551.
  12. Robert E. Frederick, ed., *A Companion to Business Ethics* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2002).
  13. Craig Johnson, *Organizational Ethics: A Practical Approach*, 2<sup>nd</sup> ed. (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2012), pp. 10-12.
  14. Beauchamp, “The Nature of Applied Ethics”, pp. 8-9.
  15. Terry Horgan and Mark Timmons, Introduction to *Metaethics after Moore*, eds. Horgan and Timmons (Oxford: Clarendon Press, 2006), pp. 1-15.
  16. Richard T. Garner and Bernard Rosen, *Moral Philosophy: A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-ethics* (New York: Macmillan, 1967), p. 215.
  17. *Ibid.*, p. 217.
  18. Paul Bloomfield, “Egoism and Eudaimonism: Replies to Khawaja” in *Metaethics, Egoism, and Virtue: Studies in Ayn Rand’s Normative Theory*, eds. Allan Gotthelf and James G. Lennox (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2011), p. 77.
  19. Eleni Kalokairinou, *From Meta-Ethics to Ethics: An Overview of R.M. Hare’s Moral Philosophy* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011), p. 10.
  20. Louis P. Pojman and James Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 7<sup>th</sup> ed. (Boston: Wadsworth, 2012), p. 228.
  21. Gensler, *Ethics: A Contemporary Introduction*, p. 56.
  22. *Ibid.*, p. 46.
  23. Shafer-Landau, *The Fundamentals of Ethics*, p. 306.
  24. Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 14 & p. 250.
  25. Henry S. Richardson, Introduction to *Moral Universalism and Pluralism*, eds. Henry S. Richardson and Melissa S. Williams (New York: New York University Press, 2009), p. 1.
  26. Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 123 & p. 249.
  27. *Ibid.*, p. 123 & p. 248.
  28. Gensler, *Ethics: A Contemporary Introduction*, p. 36.
  29. Walter Sinnott-Armstrong, *Moral Skepticisms*, pbk. ed. (New York: Oxford University Press, 2007), p. 13 & p. 16.
  30. *Ibid.*, p. 32.

31. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. and ed. Roger Crisp (New York: Cambridge University Press, 2000, 16<sup>th</sup> printing 2012).
32. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, revised ed., trans. and eds. Mary Gregor and Jens Timmermann, rev. by Jens Timmermann, (New York: Cambridge University Press, 2012).
33. J.S. Mill, *Utilitarianism*, ed. Roger Crisp (New York: Oxford University Press, 1998, reprinted 2011).
34. Mario Ferrero and Ronald Wintrobe, eds., *The Political Economy of Theocracy* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), p. 2.
35. Stuart Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, 7<sup>th</sup> ed. (New York: McGraw Hill, 2012), p. 51.
36. Thomas Henry Huxley, *Evolution and Ethics*, ed. Michael Ruse (Princeton: Princeton University Press, 2009).
37. Walter Scott, *Ivanhoe*, ed. Graham Tulloch (Toronto: Penguin Books, 2000).

## 第四章 最早的生命是否由神創造？

龍天翼撰寫

這個問題很古老，過去有很多人把它與世界的誕生混為一談。人類和其他地球生物都是在地球上土生土長，一代一代地往上尋根問祖，自然會想到「起源」這個問題，發現問題不容易解答的時候，有部分人會用「由神創造」作為答案。「神」到底是什麼？世上有數不盡的註解。

提到「由神創造」，大家會想起一些創世神話（creation myths）和宗教信仰。創世神話是許多古老文化的特色，例如：中國神話有盤古開天地，女媧氏用泥土造人；希臘神話有天地始於渾沌——卡俄斯（Chaos），諸神用數種不同的金屬造人<sup>(1)</sup>，普羅米修斯（Prometheus）用黏土造人<sup>(2)</sup>。創世神話一旦成為宗教信仰的一部分，信徒就會奉之為神聖莊嚴的真理，而不是茶餘飯後的笑談。一些從字面上看來似乎是荒誕無稽的故事，在信徒心目中可以是寄意深遠的寓言，又或者被繙成有意義的解讀。什麼是神話？什麼不是神話？誰的信仰是神話？誰的信仰不是神話？答案可以是極度主觀的，因此有識之士在討論這類問題的時候都格外謹慎，惟恐侵犯他人的信仰自由。我之所以把這個題目放在書裏面，主要原因有兩個：一、我們在人世間遇到諸多殘酷的現實和難以避免的紛爭，到底與「生命」這個現象有什麼淵源？這是關乎我們能否得到幸福快樂的切身問題；二、許多人因為相信生命起源是由神創造而信奉某些宗教，這是否聰明的選擇？值得大家借鑑。

### 何謂生命

「由神創造」這個意念不一定出自現存的宗教，遠古時候人類的力量比現在薄弱，知識比現在淺拙，在大自然掙扎求存並不容易，面對像地震、海嘯、颱風、火山噴發、洪水氾濫等威力強大的自然現象，固然會萬分畏懼，有時甚至對自己的夢境、季節的轉移、山川的起伏等，都可以因為不了解箇中道理而感到奇妙神秘。當這些恐懼感和神秘感與人類的幻想揉捏在一起的時候，便會令人諸多遐想，以為各種現象的背後必定有些無形的力量做主宰；越想越遠，便有可能把眼前的一切都當作是由某種無形的力量創造出來。時至今日，人類已經掌握了許多自然現象的變化法則，不會再為打雷閃電而感到困惑，不過仍然會有人在利用天文望遠鏡遙勘星河驚起的太空時覺得宇宙應該有個造物主，又或者在透過電子顯微鏡觀察生物的基因

分子時覺得微密細緻的編排應該是一種神蹟。這些現代人的聯想，跟遠古人看見打雷閃電時覺得應該有位神在施雷的聯想，到底有性質上的分別抑或只是程度上的差異？答案恐怕是仁者見仁，智者見智。

在人類漫長的發展路程上出現過許多不同的民族、文化、文明。可想而知，他們都可以有自己的宗教信仰和人生哲學。隨著世道的興衰，這些宗教信仰和人生哲學有不少已經式微湮沒，只有一部分流傳至今。在自然科學並未發達的年代裏，有些人會把超越自己知識領域的問題拿去請教宗教人士或者哲學家，那麼宗教人士和哲學家的資料又從何而來？我相信除了一些可以翻查的宗教經典與哲學古籍之外，其他來源恐怕難以稽考。至於那些被引用的宗教經典和哲學古籍是由誰人撰寫？如何撰寫？如何審定？如何核實？世代相傳時是否會出現訛誤？字義是否會因為時代變遷而與原意有所出入？從一種文字翻譯成另外一種文字時能否避免失真？被人解讀時是按照字面意思解讀抑或加入了解讀者自己的見解？解讀者意見不合時以誰的意見作準？這一連串的疑問都足以令人對宗教人士及哲學家所提供的意見有所保留。

我曾經嘗試用一個簡單的比喻去幫助朋友解除徘徊於宗教、哲學、自然科學之間的疑惑。比喻的內容是說：我生病時會到診所或者醫院求醫，需要貸款時會到銀行商議，汽車機件故障了會送到車間讓技師維修；倘若生病時找汽車技師，需要貸款時去見醫生，汽車故障了便送去銀行，那是個天大的笑話，因此我們不宜拿著屬於自然科學範疇的問題到宗教、哲學等領域去求取答案。這個比喻是否適用於有關生命起源的問題，就要視乎我們怎樣為「生命」下定義。如果把「生命」定義作自然界裏面的肉體生命，答案就應該從自然科學的角度去尋找；若然把肉體生命以外的概念加入定義裏面，例如某些宗教或者哲學所談及的「靈魂」<sup>(3)</sup>，議題就立刻被扯到宗教和哲學的領域去。有些宗教信仰和哲學見解並不似自然科學那樣客觀，它們的立論基礎和驗證原則往往比自然科學的標準要寬鬆，不過關鍵所在，乃是意見不合時應該以誰的宗教作為依歸？以誰的哲學作為準則？為了方便與科學知識相提並論，我在本章僅討論肉體生命，因為這樣做可以避免有關靈魂的爭議，而且單是肉體生命已經足以圈點出「由神創造」這個觀念所引發的問題。

所謂自然界裏面的肉體生命，就是由物質和能量構成的生命，亦即是現時生物學研究的「生物」或者「生物體」，但並不涉及自然界以外的事物。為生物下定義的方法跟為一般事物下定義的方法沒有多大分別，就是把該事物的主要性質刻劃出來，與其他事物以資區別。這些主要性質可以包括本質上的性質，亦可以包括功能上的性質。生物既是物質，又是持續的變化過程，因此下定義並不容易，況且地球生物的式樣極其繁多，地球以外的生物形式更屬未知之數，所以現在下的定義將來

可能被推翻。目前生物學教科書為生物下定義的其中一個辦法，就是以地球生物作為出發點，為他（牠）們的共通特徵提供一些概括性的描述，藉此區別生物與非生物<sup>(4)</sup>。已知的地球生物是以細胞作為結構上及功能上的基本單位，並且有下列七大特徵<sup>(5)</sup>：

- （一）身體有複雜的秩序和組織。
- （二）在一定限度內，任由外界環境不斷變化都能夠自我調節體內環境，例如恆溫動物可以在外界氣溫變化時保持固定的體溫。
- （三）利用遺傳基因所蘊藏的訊息來控制自己的成長模式。
- （四）向外界取得自己需要的能量，並將能量轉化成適合自己的形式，例如動物可以吸收食物中的化學能，以供新陳代謝（metabolism）及身體活動的需要。
- （五）受到外界刺激會有反應，例如捕蠅草在獵物進入後會收合。
- （六）能夠生殖繁衍，製造後代。
- （七）能夠藉著世代進化（或稱演化）而令後代更加適應環境。

以上七大特徵當中，成為當今生物學核心課題的大概是遺傳基因與生物進化這兩項，不過我想在這裏略加揣摩的卻是生物體內秩序跟能量需求的關係。生物必須倚賴外界的能量來生存，正如動物需要吸收食物裏面的化學能，行光合作用的植物需要吸收太陽的光能，如此類推。物理世界裏面的能量轉移是遵循熱力學的定律，根據熱力學第二定律（Second Law of Thermodynamics）的其中一個推論，除非一個系統所經歷的變化是個可以逆轉的過程，否則當它與外界隔絕的時候，內部的熵（entropy）必定增加<sup>(6)</sup>。熵的其中一個實體意義是一個系統的混亂程度<sup>(7)</sup>，所以被隔絕的系統在經歷不可逆轉的變化時會變得愈來愈混亂，難以維持原有秩序。生物是高度複雜的系統，生命是不可以逆轉的變化過程，正如人的自然生長是青春消逝不再，死後不能復生，因此生物是熱力學第二大定律的活例。當生物被隔絕的時候，他（牠）們便無法向外界不斷地取得能量；沒有足夠的能量供應，便無法維持體內秩序；無法維持體內秩序，生物就要死亡<sup>(8)</sup>。把一頭動物禁閉起來，不予食物，它遲早會餓死；把一株靠光合作用為生的植物藏在密封的黑房內，不供光線和養料，它遲早會枯死。如此種種事例，都證明生物不能真正地自給自足。

大自然的總體變化是趨向混亂，就像沒有人打掃的住宅會變得亂七八糟，日久失修的古老建築物會淪為頹垣敗瓦。生物能夠建設並且維持體內秩序，尤其是在遺傳基因裏面存放複雜的訊息，並非顯示他（牠）們可以違反自然，因為生物在建設

和維持體內秩序的同時，也令周圍的環境變得更加混亂，於是總計起來的自然界混亂程度仍然是有增無減。生物的有氧呼吸是令自然界更加混亂的一個典型例子，因為生物進行有氧呼吸時會把廢熱向體外發散，令周圍環境增加了能量形式的混亂，同時又會把數目較少的高能量化學分子轉變成數目較多的低能量化學分子，令周圍環境增加了物質形式的混亂<sup>(9)</sup>。換句話說，生物生存的代價是由周圍的環境代為支付<sup>(10)</sup>，這個現象有何哲學涵意？本章稍後會探討，現在先分析一些有關生物起源的構想。

### 三類構想

古往今來有關生物起源的論說十分龐雜，加之現世科學發展迅速，宗教流派與時俱增，嶄新的方案陸續面世，任何人都很難把它們逐一列舉而確保無漏。想做有系統的簡單分析，最佳辦法莫過於按性質來做些宏觀性的歸納；要做宏觀性的歸納，必先要弄清楚兩組概念，第一組涉及時間，第二組涉及界域。在時間方面，我們要朝著過去的方向來想，假如最早的生物是在過去的某一剎那出現，我們便可以說生物有起源或者有開始；倘若生物在無限遠的過去已經存在，我們便不能說生物有起源或者有開始，更不能說生物是被創造出來，因為有創造就表示有開始。在界域方面，若然生物是有起源或者有開始，我們尋找生物源頭的終極界域就只有兩個：第一個是自然界；第二個是自然界以外。「自然界」是指整個系列的物質宇宙，包括人類寄居的地球、地球所屬的太陽系、太陽系所屬的銀河系、銀河系以外的一切天體星系、一切天體星系以外的各種物質及各種能量，甚至是我們所屬宇宙以外的多重宇宙。「自然界以外」與「超自然」的意義大致相同，彼此都是歧義無窮的抽象概念；正因為它是自然界以外，所以無論人類的科學如何發達，我們都不能用科學來觀察它、解釋它。有些人把所有在目前未能用科學來解釋的現象都稱為超自然現象，實屬不妥，因為未能解釋只是遲早的問題，永遠不能解釋卻是性質上的差異。為了避免語義上的爭拗，我們不妨把「自然界以外」定義作超自然力量的來源地，而超自然力量就是指超越自然界而又能夠干預自然界的力量；所謂超越自然界，就是不屬於自然界，不受自然界的法則束縛，但又可以用不同的方法來自由進出自然界。如此道來，許多西方傳統信仰裏面的「神」都是代表超自然力量。

弄清楚了有關時間和界域的概念，我們便可以順理成章地把有關生物起源的構想分成三大類：

（一）生物本來不存在，他（牠）們是由某些超自然力量創造出來，即是上



文提到的「由神創造」。

(二) 生物本來不存在，但在適當條件下可以由自然界裏面的無生命物質（非生物）進化而成。

(三) 生物既非由神創造，亦非來自非生物的進化，而是永遠存在於自然界裏面，無始無終地世代相傳。

### (甲) 在自然界以外尋找生物起源——由神創造

在自然界以外尋找生物起源，就等於認同生物是由神創造。代表「由神創造」的學術名詞不止一個，除了「創世神話」之外還有「創造論」(creationism)，後者比前者嚴肅。創造論本來並非任何宗教的專有名詞，大如基督教(Christianity)、印度教(Hinduism)，小如北美洲原住民的一些傳統信仰，都有自己一套關於神創造生物的論說<sup>(11)</sup>；不過目前一部分北美洲主流人士對創造論的慣常理解就是對《聖經》【創世記】的深信不疑<sup>(12)</sup>，甚至有學者給創造論下辭典定義時亦僅僅提及對《聖經》的信仰<sup>(13)</sup>。有些創造論的內容會因為信徒的見識增廣而改變，以《聖經》【創世記】為例，雖然一般信徒在開始的一千多年都安於透過經文來認識世界，但是到了十八世紀後期就逐漸發現經文的字面解讀與自然科學有愈來愈多的不協調，在地質年代方面的差距尤其突出。到了十九世紀，甚至有身為基督教神職人員的地質學家公開譴責用經文來拼解地質現象所造成的流弊<sup>(14)</sup>。隨著信徒對不斷新增的科學知識產生不同程度的接納，以【創世記】為本的創造論在二十世紀就出現明顯的分支。目前的三大主要支派是<sup>(15)</sup>：

(一) 年輕地球創造論 (Young Earth Creationism)

(二) 年老地球創造論 (Old Earth Creationism)

(三) 進化創造論 (Evolutionary Creationism，又譯作演化創造論)

上述三大支派以年輕地球創造論與主流科學的距離最為遙遠，年輕地球創造論又被信眾稱為科學創造論 (Scientific Creationism)、創造科學 (Creation Science)、洪水地質學 (Flood Geology) 等，論者堅持把【創世記】按照字面解讀，漠視放射測年法對地球年齡的測證，宣稱地球是由神在距今不超過一萬年前用了六日的時間創造出來；他們又否定生物有進化現象，認為從不同地質層出土的生物化石原本是生活在一起的生物，可惜因為《聖經》舊約時代的一次洪水淹沒世界而埋藏在不同的地方<sup>(16)(17)(18)</sup>。相反地，進化創造論與主流科學最為相容，論者對【創世記】

的領略是完全不參照字面意義，而是把天體星系的演變和各類生物的進化視為神創造宇宙萬物的手法，所以又稱為神導進化論（Theistic Evolution）或者連續創造（Continuous Creation）<sup>(19)</sup>。至於介乎兩者之間的年老地球創造論，基本上是接受科學界對地球年齡的鑒別，又承認地球有數十億年的歷史，但反對生物在過去數十億年來有連續的進化歷程，因此對【創世記】的經文做出各種解讀，務求避免經文與科學之間有任何明顯的不協調<sup>(20)</sup>；日代論（Day-Age Theory）把「一日」解讀作「一個時代」，間隙論（Gap Theory）把「六日內創造世界」解讀為遠古世界毀滅後的重新創造<sup>(21)</sup>，漸進創造論（Progressive Creationism）把經文解讀成神在地質紀元交接時的介入，並且趁這些機會創造新物種，讓牠們散播繁衍，為人類的出現做好準備<sup>(22)</sup>，凡此種種，都是年老地球創造論的作風。年老地球創造論的學說雖然多，但是並非每個都堂堂正正地用宗教的形式出現，例如被認為是屬於漸進創造論的智能設計（Intelligent Design）<sup>(23)</sup>，它的信眾為了爭取宗教範圍以外的權利，就極少公開承認基督教的神是他們的「智能設計者」（Intelligent Designer）<sup>(24)</sup>，並且在美國掀起許多法律上的風波<sup>(25)</sup>。

上世紀新興一些崇拜不明來歷飛行物體的宗教（UFO Religion），其中有部分宣稱地球生物是由外星人創造<sup>(26)</sup>，這類主張應否與其他的創造論並列，就要視乎它們如何為「外星人」下定義。假若把外星人形容作自然界裏面的一種高等生物，而「創造」的過程又只限於用科學方法來製造或者培育，那麼外星人創造地球生物的論說極其量就只能算是一種科學假說（有假設性的科學學說），卻不能當作與神蹟有關的創造論看待。

## （乙） 在自然界的非生物裏面尋找起源——無生源論

歷史悠久的生物起源之說並不限于創造論和創世神話，主張有生物可以在偶然間不經上一代便突然形成的「自然發生」（spontaneous generation）就是另外一種<sup>(27)</sup>。「自然發生」的「自然」與中文日常用語的「自然」意義不盡相同，因為中文日常用語的自然乃指天然或者非勉強，而「自然發生」的「自然」則有偶然和突然的涵意，在被翻譯成中文之前根本是兩個不同的字。有西方學者把「自然發生」的最早學說追溯到亞里斯多德（Aristotle）的《動物史》（Historia Animalium），因為《動物史》說有些植物無須種子即可自發萌生，又說有些昆蟲無須宗親亦可從動物的身體和腐爛的泥土或者植物中長出來<sup>(28)</sup>。類似這樣的論調在中國古代也有，我一時想起的是唐朝陳廷章寫的《腐草為螢賦》，但猜想應該有更早的先例。「自然發生」的理論到了十九世紀初葉仍然盛行，通常被用來解釋纖毛蟲和寄生蟲的來源

(29)。直至一八五九年到一八七二年間，由於法國微生物學家路易·巴斯德（Louis Pasteur）所做的一連串實驗都顯示新生物必須由舊生物繁殖出來，「自然發生」的理論才難以立足<sup>(30)</sup>。

按照巴斯德的實驗來推理，今日世上的生物都是來自上一代的繁衍，正如人生子、母雞產卵孵小雞、稻米結子發芽成稻苗、單細胞生物一分裂為二，不過巴斯德的實驗雖然證明了當前生物的誕生是全賴世代相傳，卻難以解釋地球最早的生物是如何出現。鑒於地球本身亦有個開始，而且程序上是先有地球才有地球生物，所以最早的地球生物若非來自太空，就必定是從非生物處進化出來。主張非生物可以透過化學進化而發展成生物的理論稱為無生源論（abiogenesis），由俄國生化學家亞歷山大·歐帕林（Alexander Oparin, 1894 – 1980）和英國生物學家約翰·霍爾丹（J.B.S. Haldane, 1892 – 1964）在上世紀的二、三十年代豎立範例<sup>(31)</sup>。他們認為在原始地球上曾經出現過可以令非生物進化成生物的條件，不過進化是需要很長的時間<sup>(32)(33)</sup>。歐帕林更特別指出：生物與非生物均須遵守同一套的物理化學定律，彼此之間的差異僅在於不同的複雜程度而已，非生物難以在今日的地球進化成生物的原因，是今日地球的環境與原始地球的環境相差甚遠，況且今日就算有這種化學進化出現，進化過程中的產物亦會被現有的生物吸收，難以變成新生物<sup>(34)</sup>。

受了歐帕林的啟發，美國科學家斯坦利·米勒（Stanley Miller, 1930 – 2007）於一九五二年嘗試在實驗室內模擬原始地球的大氣層，先把氨、氫、甲烷等氣體與水混合，再把它們重覆地電擊（模擬閃電）、冷卻（模擬下雨）、加熱（模擬火山作用），從而製造出多種胺基酸來<sup>(35)</sup>。由於胺基酸是製造蛋白質的原材料，而蛋白質又是構成地球生物的一種主要成分，這個被名為米勒—尤列實驗（Miller-Urey Experiment）的嘗試遂成為令人哄動一時的經典之作。米勒的門生傑弗里·巴達（Jeffrey Bada, 1942 - ）在二零零七年把實驗重做，採用了當時科學界最新認定的原始大氣層成分（氮、二氧化碳），並且加入在原始地面存量豐盛的鐵與碳酸礦物質，以求逼真<sup>(36)</sup>。雖然巴達的再版實驗同樣能夠製造出多種氨基酸來，但實驗結果卻不如半個世紀前那麼轟動，原因是科學界在此之前已經發現了製造生物原材料的其他天然途徑。

透過觀察處於不同演變階段的天體星系，科學家可以在短短的一生中認識需時過百億年的星系演變過程<sup>(37)</sup>；利用頻譜分析的技術，科學家又可以判斷一些星際物體的化學成分<sup>(38)</sup>。隨著這些觀測技術的不斷進步和數據的陸續增加，現時科學界對生物起源的研究已經追溯到天上的星星<sup>(39)</sup>。按目前的主流科學模式而論，宇宙最初只有氫、氦等較輕的元素，其餘構成地球生物與非生物的較重元素都是由恆星製造出來的<sup>(40)</sup>。恆星之所以能夠在宇宙中發光發熱數百萬年到數十億年，是因為內部的

氫進行核聚變（nuclear fusion，又稱核融合），從而像核子反應爐一樣不斷地出產能量<sup>(41)</sup>。此外，恆星內部的高溫高密度環境與恆星爆炸時產生的龐大能量都可以推動核合成（nucleosynthesis）這種物理作用，從而製造出各種比氫和氦更重的元素<sup>(42)</sup>。核燃料耗盡的恆星會淪為白矮星（white dwarf）或者中子星（neutron star），又或者塌縮成黑洞（black hole），演變過程以及出產元素種類的多寡皆取決於恆星初生時的質量<sup>(43)</sup>。處於衰敗期的恆星會經歷紅巨星（red giant）甚至超新星（supernova）等現象，其間會猛烈地釋放出蘊含在內部的物料，令巨量的氣體與塵粒變成彌漫在宇宙一隅的分子雲（molecular cloud）。分子雲的高密度部分又會因為各種物理因素而漸漸凝聚，逐步演變成新一代的恆星系統。整個過程就是一種物質大循環，而我們這個可以孕育生物的太陽系就是這類大循環的一些過渡產品<sup>(44)</sup>。

分子雲除了可以孕育出新一代的恆星系統之外，它裏面的塵粒更可以助長星際間有機物質的合成<sup>(45)</sup>。依附在塵粒上面的元素和簡單化學分子得到紫外光等星際能源的幫助，會結合成有機物質<sup>(46)</sup>。隨著恆星及所屬行星盤的逐步形成，這些有機物質可以進一步進化成生物原材料<sup>(47)</sup>。地球形成之後，來自太空的生物原材料可以隨著彗星、小行星等的隕落而降臨地球<sup>(48)</sup>，增加生物在原始地球上出現的機會。綜合了各方面的相關知識，有科學家把非生物到生物的化學進化過程總擬成以下四個階段<sup>(49)</sup>：

（一）元素與元素之間因為化學作用而結合成簡單的化合物（例如氫與氧化合成水，氫與氮化合成氨）。

（二）簡單的化合物彼此再起化學作用，變成屬於生物原材料的單體有機化合物（例如甲醛與甲醛化合成糖（碳水化合物），氰化氫與甲醛化合成氨基酸）。

（三）單體有機化合物的物理性質及化學性質令它們組成囊膜或者聚合體（例如跟水與油都有親和力的兩親分子組合成囊膜，單糖凝聚成多糖，氨基酸凝聚成肽）。

（四）可以構成生物的一些囊膜與聚合體進一步合併，進化成單細胞生物。

在我撰寫這章書的時候，上述第四個階段是科學實驗仍然未能闖過的關口。闖過了這個關口，無生源論就可以順理成章地與查爾斯·達爾文（Charles Darwin, 1809 - 1882）的生物進化學說接駁起來，成為整套解釋非生物如何進化成複雜生物的理论<sup>(50)</sup>。在二十世紀末葉發表的眾多生物起源論說當中，有部分是主張先有自我複製（繁殖）的功能，才發展出新陳代謝，例如核糖核酸世界假說（RNA World

Hypothesis)<sup>(51)</sup>；有部分卻認為先有新陳代謝的現象，才跟著出現自我複製的功能，例如鐵硫世界假說（Iron-sulphur World Hypothesis）<sup>(52)(53)</sup>。這兩派見解誰是誰非？近年就有科學家指出，兩者從熱力學第二定律的角度來看都有問題，必須尋找一個合乎熱力學第二定律的方案<sup>(54)</sup>。無生源論能否為生物起源找到最終答案？答案何時蒞臨？這是許多人想知道的。

### （丙） 在自然界的生物裏面尋找起源——泛種論

受了巴斯德的影響，有部分研究生物起源的十九世紀學者把精力轉投到泛種論（Panspermia）上面，從而避免與生物世代相傳的概念有所抵觸<sup>(55)</sup>。泛種論的意思，是指生物的種子遍佈宇宙，落在適宜的環境便可長出生物。有西方學者把它的詞源和概念追溯到古希臘的阿那克薩哥拉（Anaxagoras, 500 B.C.E. - 428 B.C.E.）<sup>(56)</sup>，年份比亞里斯多德還要早。與泛種論意義相近的還有外源論（exogenesis），指的是地球生物乃源自太陽系的其他星球<sup>(57)</sup>。泛種論在二十世紀的代表人物可算是英國天文學家弗雷德·霍伊爾（Fred Hoyle, 1915 - 2001）和他的弟子錢德拉·維克拉瑪辛格（Chandra Wickramasinghe, 1939 -）。他們認為飄游在星際間的有機物質應該是細菌或者細菌殘骸，又強調細菌的生命力極強，連太空的高輻射與高溫差都不能將牠們完全消滅，因此當倖存的細菌或者孢子遇上由分子雲形成的新恆星系統時，便有機會藉著彗星、行星等環境大肆繁殖<sup>(58)</sup>。泛種論在二十世紀末葉的科學辯論中不容忽視的其中一個原因，是達爾文式（物競天擇）的生物進化理論未能給進化過程中的不連貫現象提供一個妥善的解釋；相反地，泛種論的方案就頗為直截了當，因為泛種論主張地球生物是源自太空，之後又不斷有新的生物基因降臨地球，促進地球生物的進化和突變<sup>(59)</sup>。泛種論對進化和突變的解釋在日後能否站得住腳？有待基因研究的進一步結果。

驟眼看來，泛種論只是把生物的源頭從地球轉移到地球以外的地方，並沒有解答生物起源的問題，不過霍依爾和維克拉瑪辛格的泛種論模式卻顯然是一種永存（無始無終）的生物循環，無須有起源。依照這兩位科學家的推論，由恆星、行星、彗星等衍生出來的細胞是可以隨著彗星或者其他機遇再度散播，在新的分子雲裏面周而復始、生生不息<sup>(60)</sup>。想這樣的學說成立，宇宙本身必須是永存，而且必須處於穩定或者類似穩定的狀態，倘若宇宙不是永存，又或者需要經歷一些令所有化學分子都瓦解的變化，那麼建基在化學基礎上的生物世系就不可能是永存的東西。事實上，霍依爾在二十世紀中葉曾經大力提倡穩態宇宙學（steady state cosmology）<sup>(61)</sup>，他甚至在逝世前的一年（2000）仍然為類似穩態（quasi steady state）的宇宙提出

論據<sup>(62)</sup>，可惜令他事與願違的，就是無法阻止大霹靂假說（Big Bang Hypothesis）成為宇宙學的主流。

大霹靂的意思，是指空間和時間（宇宙）本來並不存在，兩者都是從一個體積為零的奇異點（singularity）開始，此後空間便不斷地膨脹，變成今日宛若無垠的太空，而時間就從大霹靂開始的一剎那起計，一直流逝到現在<sup>(63)</sup>。換句話說，大霹靂並非太空裏面出現的巨型爆炸，而是太空本身用爆炸的方式出現<sup>(64)</sup>。這種令部分人費解的學說，是在一九二七年由身兼天主教神父的比利時天文學家喬治·勒梅特（George LeMaitre, 1894 – 1966）始創。勒梅特步俄國數學家亞歷山大·弗里德曼（Alexander Friedmann, 1888 – 1925）的後塵，用廣義相對論（General Theory of Relativity）來計算宇宙的變化，首先著眼宇宙的膨脹，再反過來推算宇宙的過去，認為過去的宇宙應該比現在的宇宙小，最終便得出宇宙開始時的狀態<sup>(65)</sup>。由於在奇異點上的體積為零，宇宙最初的溫度與密度便跟著變得無限大，不過這些駭人聽聞的數字並無實際意義，因為奇異點的物理涵義就是用作計算基礎的科學理論在此並不適用<sup>(66)</sup>，可是勒梅特並沒有因此而退縮，後來更將自己的見解出版成《原生原子假說》（Primeval Atom Hypothesis）一書<sup>(67)</sup>，並於一九五一年贏得天主教教宗庇護十二世（Pope Pius XII, 1876 – 1958）的正式認同<sup>(68)</sup>。霍依爾在一次電台廣播中稱這個宇宙誕生假說為「大霹靂」，原本可能有意嘲諷，可是「大霹靂」這個名詞卻因此被人沿用至今<sup>(69)</sup>。

原版大霹靂假說的時間觀與天主教的一些信仰非常敏合，因為中古神學家聖奧古斯丁（Saint Augustine, 354 – 430）是主張時間乃由神創造，而且在創造之前並沒有時間這回事<sup>(70)</sup>。大霹靂假說到了一九七零年代中期便成為宇宙學主流，原因並非宗教關係，而是下列三大科學理據<sup>(71)</sup>：

（一）天文學家愛德文·哈勃（Edwin Hubble, 1889 - 1953）在一九二九年已經證實遠方星系的紅移（redshift）是與各星系跟地球的距離成正比，紅移的意思是發光物體離我們而去時呈現的光波變長現象，意味著整個宇宙正在膨脹<sup>(72)</sup>。

（二）已知宇宙中氫、氦等輕元素的豐裕程度和存量比例，剛好跟大霹靂假說的太初核合成計算敏合<sup>(73)</sup>。

（三）有科學家在一九六四年發現宇宙的微波背景輻射（cosmic microwave background radiation），其性質與大霹靂過後的宇宙冷卻情況相符<sup>(74)</sup>。

撇開部分科學家對奇異點的不敢苟同，過去半個世紀以來的宇宙學大致上都是

圍繞著大霹靂的框架來發展，例如：給大霹靂開始時的極短一瞬補上各種暴脹理論（Inflationary Theory）<sup>(75)(76)</sup>，藉以解答一些由早期大霹靂假說所引起的物理疑難；為宇宙膨脹的終極後果推擬出像大凍結（Big Freeze）<sup>(77)</sup>、大撕裂（Big Rip）<sup>(78)</sup>等宇宙末日期式，把我們的宇宙形容得有始有終；美國在一九八九年發射的COBE衛星和二零零一年升空的WMAP宇宙飛船，任務就是搜集有關大霹靂遺跡的數據<sup>(79)</sup>。不過值得留意的，就是在踏入二十一世紀後有一班科學家矢志查探大霹靂以前的宇宙面目<sup>(80)</sup>。換句話說，他們並不相信大霹靂是時間和一切事物的開端。在新一代的學說當中，有無始無終的週期性宇宙（cyclic universe）<sup>(81)(82)(83)(84)</sup>，亦有各自具備時間方向的多重宇宙（multiverse）<sup>(85)</sup>。它們的理論模式既能夠配合上述紅移、氫氦豐裕、宇宙微波背景輻射等現象，同時亦不違反熱力學第二定律對不可逆轉變化的限制。大霹靂假說將來是否會被新一代的宇宙學取締？新一代的宇宙學是否會啓發更多的生物起源之說？在現階段是難以逆料的。

### 發人深省

點到即止地介紹過三大類有關地球生物起源的構想之後，一個隨之而來的問題就是：那一類構想最為合理？創造論是宗教信仰，無生源論和泛種論是科學假說，三者本來就不宜一併討論。宗教言論往往超越自然界，不過只要有人肯說，跟著又有人肯信，它們便有機會到處流傳。相反地，自然科學只談自然界的事物，它的發展是依循觀察、推理、假說、預測、量度、驗證等步驟，而且一切假說和模式都要經得起客觀和公開的重複驗證，方能贏取有識之士的信任。缺乏足夠證據的就始終都是未經證實的假說，證明是錯的就要被修訂或者淘汰<sup>(86)(87)</sup>。有些非宗教人士以為拿著證據確鑿的科學知識便可以挑戰一些傳統的宗教思想，可惜結果往往出乎意料之外。以地球的年齡為例，放射測年法（radiometric dating）顯示地球大約在四十五億至四十六億年前形成，在科學界已經是不爭的事實了<sup>(17)</sup>，可是過去在美國舉行的某些公開辯論中，年輕地球創造論者的代表卻比科學家贏得更多的觀眾支持<sup>(16)(88)</sup>，這豈不正正反映出宗教信仰並不在於追求科學證據那麼簡單！宗教有何奧妙之處？下一章再為大家探討。本章餘下的篇幅，會用一種非對抗性的方式把「由神創造」這個信念跟科學知識做些大眾化的對比。

上文討論生命定義時只談及肉體的生命，固然是為了避開因為宗教信仰不同而引起的爭議，不過尚有另外一個原因，就是肉體在這個世界上擔當非常重要的角色。相信生命有非肉體部分的人可以給這個非肉體部分不同的稱呼，例如「靈魂」、「魂魄」、「精神」、「元神」、「識」（或者「意識」）等，不過無論你怎樣

稱呼它、註解它，無論它是否屬於自然界的東西，這個非肉體部分通常都需要寄存在肉體裏面。肉體死了，儘管非肉體部分可以獨立離開，但原先的生命必須宣告死亡。事實上，我們日常說的「生」與「死」是根據肉體的生與死來斷定的，正如人會因為殺死別人的身體而受到法律制裁，卻很難因為傷害別人的靈魂而入罪。更須留意的，就是一般生物在這個世界上的所作所為基本上都是靠肉體來實踐和支持，而且這些所作所為的目的絕大多數都是為了滿足肉體的需求，包括自己的肉體，也包括別人的肉體。再以人為例，舉手投足、坐立顧盼、言語交談、聽聲辨色、嗅氣嚐味、比較冷暖、觸摸外物等，都是肉體的運作；閉目沉思，腦部依然活躍；臥牀鼾睡，心跳不可停止。至於衣食住行，則是肉體的需要；爭權奪利，是肉體的權與利；捍衛生存空間，是肉體的生存空間；吃喝玩樂、視聽之娛、合體交歡，是肉體的享受。由此可見，無論我們把生命的非肉體部分抬舉得如何重要、如何不朽，生命的肉體部分對我們日常生活的每個細節都有極其重要的影響，因此在物質世界裏面限制了肉體的發展，就等同限制了整個生命的發展。

談到肉體上的限制，每個生物所受的限制都不相同。單就人類而論，常見的限制就有時間與空間上的限制、性別與身分上的限制、體型與健康上的限制、財富與權力上的限制、政治與法律上的限制、風俗與習慣上的限制、道德與倫理上的限制，實在不勝枚舉，不過適用於一切已知生物的，就只有他（牠）們共通的生存法則而已。倘若所有生物都必須遵守同一套生存法則，這套生存法則便理所當然地成為他（牠）們的限制了。地球生物的共通生存法則是什麼？答案在上文討論生物特徵和熱力學第二定律時已露端倪，那就是：一、生物為了維持體內平衡和營養自己，必須把對身體有用的東西納入體內，把無用的東西排出體外；二、為了令自己生存和長大，必須耗用外界的能量和資源；三、為了建設自身的秩序，必須令外界變得更加混亂。這三種「與生俱來」的法則雖然聽來自私，可是卻不能違反，違反的後果就是死亡！隨著這三種法則的綜合發揮，物競天擇的生物圈便發展成鬭爭不絕的場所。動物為了生存便要對其他生物弱肉強食，行光合作用的植物為了爭取水和陽光便要鬭個你死我活，細菌、古菌等為了生活資源和生存空間亦不能與世無爭，就算被譽為萬物之靈的人類仍然擺脫不了這些原始法則的支配。弱肉強食固然是人類的營養方式，為了建築現代化設施，為了享受優質生活，人類更會大量消耗可再生和不可再生的能源，又向其他生態系統掠奪土地，截取水源，砍伐林木，挖掘礦物，製造垃圾，排放廢料，污染環境等。這些霸道的行徑並非「善」與「惡」的周旋，而是基本生存法則的驅使。生物的生存法則是由誰來訂定？答案有不同的版本。

從科學的角度來看，地球上的生物與非生物都是由化學物質組成，生物的各项



活動都涉及物質和能量的轉移，物質和能量的轉移就是一連串的物理變化和化學變化。對只相信自然科學而不相信神蹟的人而言，生物的生存法則歸根究底都是源自自然界的物理法則和化學法則。上一段指出三種生物與生俱來的自私表現，其實不過是熱力學第二定律在生物圈的應用而已。熱力學第二定律並沒有規定生物要自相殘殺，也沒有規定生物要自私自利，但當生物體內的物理變化和化學變化都在依循這個定律運作的時候，最終的後果便會如此。自然界的法則是出於自然，只有前因後果，卻沒有主宰亦沒有目的、沒有好亦沒有壞、沒有是亦沒有非、沒有善亦沒有惡，符合自然界的法則就可以在自然界運作，不符合自然界的法則就不能在自然界存在，而自然界的法則就是一切科學理論和科學定律的基礎。在漫長的生物進化里程上，人類是比單細胞生物進步很多的東西，人與人之間可以建立一些道德標準，藉以維持人際關係的穩定，在物阜民安的時候減少對抗，這是生物進化的成果，可惜到了有利益衝突或者資源枯竭的時候，明爭暗鬪便在所難免。這種可悲的現象只是提醒我們一件事：無論進化到什麼境地，我們的肉體始終是自然界的一部分，始終不能違反自然界的法則。

換上了創造論，生物的生存法則就很難與神的旨意脫勾了。創造宇宙萬物的神理應按照自己的旨意行事，不可能受命於被創造出來的東西。假如是唯一的神或者至高無上的神，更應無懼其他超自然力量的干預。不過誰是造物主尚屬次要，最重要的還是看創造的結果。想查看創造的結果，我們無須把目光放得很遠，看看人類社會就足夠了。倘若說人是由神直接創造出來，而命運又由神安排，那麼創造的結果就令人非常費解。有些人生來天資聰穎、健康活潑、人見人愛；有些人卻天生低能弱智，甚至身體殘缺不存。有些人出生在美滿家庭，備受呵護寵愛；有些人卻自出娘胎便失去父母，孤苦伶仃。有些人出生在豐都大邑，兼且是富貴人家，要風得風，要雨得雨；有些人卻出生在窮鄉僻壤，難得溫飽，無緣就學，連清潔的食水都沒有。那些出生不到數天便夭折的嬰兒，就更加令人惋惜了。這種種與生俱來的不平等現象是顯出神的公平、公正、公義嗎？若然說神只是創造了宇宙的開端和生物的生存法則，其餘一切交由被造物貴客自理，那麼宇宙的變化和人的個別際遇都不是神的意料中事了，神也無法時時刻刻地控制人的意念和選擇，這樣的神算得上是全知、全能嗎？最令人感到困惑的，就是神為什麼把生物的生存法則定得如斯冷酷無情？為什麼不給人一個與世無爭的選擇？依照上一段的分析，生物的三大生存法則基本上就是把生物推向鬪爭不絕。把人和其他生物放在一個鬪爭不絕的宇宙裏，跟古時羅馬貴族建造鬪獸場有何分別？

本章的討論到此為止，現在請大家讀我寫的結語詩：

尋根問祖到天河。萬物星塵本一窩。  
 各有前因成肉體。共隨時勢聚娑婆。  
 相爭對抗施凶暴。自顧誰甘付劫波。  
 死死生生皆化學。悲歡離合枉多磨。

——龍天翼——

#### 第四章尾註：

1. Edith Hamilton, *Mythology*, 1<sup>st</sup> Back Bay pbk. ed. (New York: Little, Brown and Co., 1998, reissued 2013), pp. 76-86.
2. Philip Freud, *Myths of Creation* (New York: Washington Square Press, 1965), pp. 123-125.
3. Stewart Goetz and Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011).
4. Jeffrey Bennett and Seth Shostak, *Life in the Universe*, 3<sup>rd</sup> ed. (San Francisco: Pearson / Addison-Wesley, 2012), pp. 151-152.
5. Neil A. Campbell et al, *Biology: Concepts & Connections*, 6<sup>th</sup> ed. (San Francisco: Pearson / Benjamin Cummings, 2009), pp. 4-5.
6. Gordon Rogers, Yon Mayhew, *Engineering Thermodynamics: Work and Heat Transfer*, 4<sup>th</sup> ed. (Harlow: Addison Wesley Longman, 1992), p. 72 & p.76.
7. *Ibid.*, pp.168-169.
8. Bennett and Shostak, *Life in the Universe*, p. 155.
9. Albert L. Lehninger, David L. Nelson, and Michael M. Cox, *Principles of Biochemistry: with an Extended Discussion of Oxygen-Binding Proteins*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: Worth Publishers, 1993), pp. 366-367.
10. Campbell et al, *Biology*, p. 81.
11. Robert T. Pennock, “God of the Gaps: The Argument from Ignorance and the Limits of Methodological Naturalism” in *Scientists Confront Intelligent Design and Creationism*, eds. Andrew J. Petto and Laurie R. Godfrey (New York: W.W. Norton, 2007), p. 310.
12. Jason Rosenhouse, *Among the Creationists: Dispatches from the Anti-revolutionist Front Line* (New York: Oxford University Press, 2012), p. 34.
13. Michael Proudfoot and A.R. Lacey, *Routledge Dictionary of Philosophy*, 4<sup>th</sup> ed. (New York: Routledge, 2010), p. 92.
14. Raymond E. Grizzle, *Science and Religion in Dialogue: Two Histories of Discarded Images* (Lanham, MD: University Press of America, 2012), pp. 28-31.
15. *Ibid.*, pp. 52-56.
16. *Ibid.*, pp. 63-64.
17. G. Brent Dalrymple, “The Ages of the Earth, Solar System, Galaxy, and Universe” in *Scientists Confront Intelligent Design and Creationism*, eds. Andrew J. Petto and Laurie R. Godfrey (New York: W.W. Norton, 2007), pp. 150-154.
18. Ronald L. Numbers, *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design*, 1<sup>st</sup> Harvard University Press pbk. ed. (Cambridge: Harvard University Press, 2006), p. 8.

19. Grizzle, *Science and Religion in Dialogue*, p. 78.
20. Ibid., pp. 76-77.
21. Numbers, *The Creationists*, p.7 and pp. 10-11.
22. Ibid., p. 210-211
23. Eugenie C. Scott, “Creation Science Lite: “Intelligent Design” as the New Anti-Evolutionism” in *Scientists Confront Intelligent Design and Creationism*, eds. Andrew J. Petto and Laurie R. Godfrey (New York: W.W. Norton, 2007), p. 70.
24. Frank S. Ravitch, *Marketing Intelligent Design: Law and the Creationist Agenda* (New York: Cambridge University Press, 2011), pp. 2-3.
25. Ibid., pp. 61-63.
26. Christopher Partridge, ed., *UFO Religions* (London; New York: Routledge, 2003), p. 25, p. 50, p. 202, and p. 281.
27. John Farley, *The Spontaneous Generation Controversy from Descartes to Oparin* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977), pp. 1-2.
28. Henry Harris, *Things Come to Life: Spontaneous Generation Revisited* (New York: Oxford University Press, 2002), p. 2.
29. Farley, *The Spontaneous Generation Controversy*, p. 31.
30. Ibid., pp. 103-107, p. 112, and p. 114.
31. F. Raulin-Cerceau, “Historical Review of the Origin of Life and Astrobiology”, in *Origins: Genesis, Evolution and Diversity of Life*, ed. Joseph Seckbach (Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004), pp. 22-23.
32. A.I. Oparin, *The Origin of Life*, 2<sup>nd</sup> ed., trans. Sergius Morgulis (New York: Dover Publications, 1953). (The 2<sup>nd</sup> edition is a republication of the original 1938 edition titled *The Origin of Life*, with a new introduction by the translator.)
33. J.B.S. Haldane, “The Origin of Life” [1929], included in Appendix I of *The Origin of Life*, J. D. Bernal (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967), pp. 242-249.
34. A.I. Oparin, “The Origin of Life” [1924], trans. Ann Synge, included in Appendix I of *The Origin of Life*, J. D. Bernal (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967), pp. 199-234.
35. S. L. Miller, “A Production of Amino Acids under Possible Primitive Earth Conditions”, *Science*, May/1953, Volume 117, Issue 3046, pp. 528 – 529.
36. H. James Cleaves, John H. Chalmers, Antonio Lazcano, Stanley L. Miller, and Jeffrey L. Bada, “A Reassessment of Prebiotic Organic Synthesis in Neutral Planetary Atmospheres”, *Origins of Life and Evolution of the Biospheres*, Apr/2008, Volume 38, Issue 2, pp. 105 – 115.
37. David Dreamer, *First Life: Discovering the Connections between Stars, Cells, and How Life Began* (Berkeley: University of California Press, 2011), p. 19.
38. Paolo Saraceno, *Beyond the Stars: Our Origins and the Search for Life in the Universe*, trans. David Goodstein (Singapore: World Scientific, 2012), pp. 100-106.
39. Jacob Berkowitz, *The Stardust Revolution* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2012), pp. 11-15.
40. Abraham Loeb and Steven R. Furlanetto, *The First Galaxies in the Universe* (Princeton: Princeton University Press, 2013), p. 95.
41. Saraceno, *Beyond the Stars*, pp. 81-85.
42. Frank Levin, *Calibrating the Cosmos: How Cosmology Explains Our Big Bang Universe* (New York: Springer, 2010), pp. 81-83.
43. Michael M. Woolfson, *Time, Space, Stars & Man: The Story of the Big Bang*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Imperial College Press, 2013), pp. 101-107.

44. Saraceno, *Beyond the Stars*, pp. 93-95.
45. Cecilia Ceccarelli and Jose Cernicharo, “Organic Molecules in the Interstellar Medium” in *Origins and Evolution of Life: An Astrobiological Perspective*, eds. Muriel Gargaud, Purificación López-García, Herve Martin (New York: Cambridge University Press, 2011), pp. 86-89.
46. Dreamer, *First Life*, pp. 74-76.
47. Paul G. Higgs and Ralph E. Pudritz, “From Protoplanetary Disks to Prebiotic Amino Acids and the Origin of the Genetic Code” in *Planetary Systems and the Origins of Life*, eds. Ralph Pudritz, Paul Higgs, and Jonathon Stone (New York: Cambridge University Press, 2007), pp. 63-71.
48. Pascale Ehrenfreund and Jan Cami, “Cosmic Carbon Chemistry: From the Interstellar Medium to the Early Earth” in *The Origin of Life*, eds. David Dreamer and Jack W. Szostak (Cold Spring Harbour, NY: Cold Spring Harbour Laboratory Press, 2010), p. 26.
49. Dreamer, *First Life*, pp. 76-78.
50. Addy Pross, *What is Life: How Chemistry Becomes Biology* (Oxford: Oxford University Press, 2012), p. 126.
51. Walter Gilbert, “Origin of life: The RNA world”, *Nature* 1986, Volume 319, Issue 6055, p. 618.
52. G. Wächtershäuser, “Groundworks for an Evolutionary Biochemistry - The Iron Sulfur World”, *Progress In Biophysics & Molecular Biology*, 1992, Volume 58, Issue 2, pp. 85 – 201.
53. Robert M. Hazen, *Genesis: The Scientific Quest for Life's Origin* (Washington, DC: Joseph Henry Press, 2005), pp. 205-214.
54. Pross, *What is Life*, pp. 104-108.
55. Antonio Lazcano, “Historical Development of Origins Research” in *The Origin of Life*, eds. David Dreamer and Jack W. Szostak (Cold Spring Harbour, NY: Cold Spring Harbour Laboratory Press, 2010), pp. 7-8.
56. Margaret R. O’Leary, *Anaxagoras and the Origin of Panspermia Theory* (Bloomington, IN: iUniverse, 2008), p.1.
57. Woolfson, *Time, Space, Stars & Man*, p. 387.
58. F. Hoyle and N.C. Wickramasinghe, *Astronomical Origins of Life: Steps Towards Panspermia* (Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000), pp. 4-14.
59. Saraceno, *Beyond the Stars*, pp. 145-148.
60. Hoyle and Wickramasinghe, *Astronomical Origins of Life*, pp. 15-16, pp. 335-336.
61. Jane Gregory, *Fred Hoyle's Universe* (New York: Oxford University Press, 2005), pp. 36-163.
62. F. Hoyle, G. Burbidge, and J.V. Narlikar, *A Different Approach to Cosmology: From a Static Universe through the Big Bang towards Reality* (New York: Cambridge University Press, 2000), pp. 189-228.
63. Woolfson, *Time, Space, Stars & Man*, p. 66.
64. Saraceno, *Beyond the Stars*, p. 23.
65. Brian Clegg, *Before the Big Bang: The Prehistory of Our Universe* (New York: St. Martin's Press, 2009), pp. 83-86.
66. Adam Frank, *About Time: Cosmology and Culture at the Twilight of the Big Bang*, pbk. ed. (New York: Free Press, 2012), pp. 255-256.
67. Chris Impey, *How It Began: A Time-traveler's Guide to the Universe*, pbk. ed. (New York: W.W. Norton, 2013), pp. 241-244.
68. Frank, *About Time*, p. 202.
69. Clegg, *Before the Big Bang*, p. 4.
70. Saraceno, *Beyond the Stars*, p. 14.

71. Frank, *About Time*, p. 220.
72. Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, pbk. ed. (New York: Bantam Books, 1998), pp. 40-41.
73. Dmitry S. Gorbunov and Valery A. Rubakov, *Introduction to the Theory of the Early Universe: Hot Big Bang Theory* (Singapore: World Scientific, 2011), pp. 21-22.
74. Impey, *How It Began*, pp. 246-253.
75. Alan Guth, *The Inflationary Universe: The Quest for a New Theory of Cosmic Origins* (New York: Basic Books, 1998).
76. Dmitry S. Gorbunov and Valery A. Rubakov, *Introduction to the Theory of the Early Universe: Cosmological Perturbations and Inflationary Theory* (Singapore: World Scientific, 2011), pp. 285-309.
77. Paul Halpern, *Edge of the Universe: A Voyage to the Cosmic Horizon and Beyond* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2012), pp. 192-195.
78. Gorbunov and Rubakov, *Hot Big Bang Theory* (Singapore: World Scientific, 2011), pp. 19-20.
79. Halpern, *Edge of the Universe*, pp. 33-38.
80. Frank, *About Time*, p. 250.
81. Paul J. Steinhardt and Neil Turok, *Endless Universe: Beyond the Big Bang* (New York: Doubleday, 2007).
82. Paul H. Frampton, *Did Time Begin? Will Time End? May be the Big Bang Never Occurred* (Singapore: World Scientific, 2010).
83. Roger Penrose, *Cycles of Time: An Extraordinary New View of the Universe* (London: The Bodley Head, 2010).
84. Martin Bojowald, *Once Before Time: A Whole Story of the Universe*, 1<sup>st</sup> American ed. (New York: Alfred A. Knopf, 2010).
85. Sean Carroll, *From Eternity to Here: The Quest for the Ultimate Theory of Time* (New York: Dutton, 2010).
86. Jane B. Reece et al., *Campbell Biology: Concepts & Connections*, 7<sup>th</sup> ed. (San Francisco: Pearson / Benjamin Cummings, 2012), p. 10.
87. Bennett and Shostak, *Life in the Universe*, pp. 33-39.
88. Robert T. Pennock, "God of the Gaps: The Argument from Ignorance and the Limits of Methodological Naturalism" in *Scientists Confront Intelligent Design and Creationism*, eds. Andrew J. Petto and Laurie R. Godfrey (New York: W.W. Norton, 2007), p. 309.

## 第五章 宗教信仰是否起源自人類的軟弱？

龍天翼撰寫

這個問題聽來雖然有點尖酸刻薄，但是極具實用價值。倘若人類真的是因為軟弱才信仰宗教，那麼只要找個適當的方法去糾正這個弱點，所有宗教都可以被取締，世界每年花費在宗教活動上的龐大人力、財力、物力、時間都可以改投其他用途，一切因為宗教引起的胡思亂想、荒唐行為、歪理制度、信仰衝突、恐怖活動、宗教戰爭都跟著一了百了地消除；至於由宗教機構負責的慈善工作，則大可以改由其他無宗派的慈善組織處理。

被譽為現代物理學之父的阿爾伯特·愛因斯坦（Albert Einstein, 1879 -1955）在逝世前一年曾經去信哲學家埃里克·家葛金（Eric Gutkind, 1877 - 1965），信中毫不諱言地說：「神這個字對我而言僅是人類軟弱的表現和產物，而《聖經》則是可敬但原始及幼稚的傳奇文集，無論多精巧的詮譯都不能改變這點。」這封信過了半個多世紀才被收藏者供諸於世，並於二零零八年在倫敦拍賣，結果以底價二十五倍成交<sup>(1)</sup>。愛因斯坦在較早時曾經說過神不擲骰子<sup>(2)</sup>，又說過「有科學而無宗教者跛，有宗教而無科學者盲。」<sup>(3)</sup>雖然這些語錄屢屢被傳教士斷章取義地用來引證他對《聖經》的信奉，不過根據一些資深學者對愛因斯坦生平言行的輯錄和研究，愛因斯坦其實是不可知論者（agnostic）<sup>(4)(5)</sup>，他跟十七世紀猶太哲學家巴魯赫·斯賓諾沙（Baruch Spinoza, 1632 - 1677）一樣，都不相信有人格化的神（personal God），也不相信神會對人賞善罰惡<sup>(6)(7)</sup>，他相信的，乃是宇宙運行的法則正好反映出一種神明的設計<sup>(8)</sup>。當有一次被問及科學家是否會祈禱的時候，愛因斯坦的答案是科學家很難傾向於相信祈禱可以影響世事，又說一切事物都必須依循自然界的法則，連人的行動也不例外<sup>(9)</sup>。由此可見，愛因斯坦的宗教觀跟《聖經》所倡導的信仰確實有很大差別。

驟眼看來，愛因斯坦的信已經直截了當地解答了本章的命題，不過我覺得有繼續探討的必要，原因是處事謹慎的人不應人云亦云地對任何人盲目附和，何況愛因斯坦信中針對的只是某一類的宗教，而且他的言論亦有可能是一己偏見。要嚴肅地解答「宗教信仰是否起源自人類的軟弱」這個問題殊不容易，首先面對的難題是如何為「宗教」一詞下個普世適用的定義。眾所周知，宗教的存在是與歷史、社會、文化、人性交織在一起，既有極多的抽象概念，又往往牽涉到人類內心複雜的感情和現實世界以外的事物，許多時候甚至跟政治、經濟、地理環境、風土人情都結下

不解緣；有些對於某個社群而言是牢不可破的宗教觀念，對於背景不同的社群而言可能是茫然空白，又或者是格格不入、詞同意非。為宗教下了定義之後，我們又得弄清楚「起源」一詞的含義。遠古時候人類最初的宗教意念是怎樣萌生？現存的宗教在歷史上是如何建教？今人為何開始信仰宗教？這三個都是有關宗教信仰起源的問題，但彼此的意義並不一樣。史前的事有多少可以從考古遺迹中發掘出真憑實據？有多少需要靠推測來砌圖併案？宗教在人類進化史上擔當些什麼角色？與社會、文化、歷史、政治、經濟、人性等元素是如何連結互動？比較來自不同文化源流的宗教時應該怎樣處理文化鴻溝？宗教所說的靈界事物能否用科學方法追蹤和驗證？個人的宗教體驗和靈修境界可否透過理性的分析來讓大眾領略？有誰願意把埋藏在自己心底的宗教情結赤裸裸地向人公開？這一連串的疑問都會增加探討本章命題的難度，也給龐雜繁紊的宗教學帶來無邊無際的研究天地。

## 何謂宗教

提起宗教，大家會想起一些像佛教、伊斯蘭教、基督教（廣義地包括了天主教、東正教、基督新教、其他派系的基督教會）等世界性的宗教，又會想起一些膜拜鬼神異物的民間信仰和習俗，甚至一些原始部落的崇拜活動和祭祀儀式。受過中國傳統文化薰陶的人，更有可能聽過一些有關儒家應否被當作宗教看待的辯論。為「宗教」一詞尋找比辭典定義更深入的解釋，有些人會向神學（theology）或者宗教學（religious studies）這兩方面入手，不過這兩門學問在本質上有很大的差異。神學建基在學者本身的宗教信仰<sup>(10)</sup>，為「宗教」下定義時側重學者本身的宗教立場<sup>(11)</sup>，而神學家的宗旨更是要證明自己的宗教道理是真的、其他一切的宗教道理是假的<sup>(12)</sup>，用這種治學方法取得的成果基本上只適宜與信仰相同的人分享。相反地，宗教學是以局外人的角度去學習和比較不同的宗教<sup>(13)</sup>，當中可以做設身處地的揣摩，但原則上不應該對任何宗教有所偏袒，因此宗教學為「宗教」所下的定義對普羅大眾會有較高的參考價值。雖然過去有許多宗教學者都與神學淵源深厚，但是在宗教學開宗明義的大氣候影響下，總不能明目張膽地以信仰不同作為理由去攻擊別人的宗教。過去百多年來的宗教學界是否有人能夠做到不偏不倚？本章和下一章會有討論，現在先用平常人的智慧為「宗教」一詞下定義，然後再引述一些宗教學者的著述以作補充。

「宗教」這個名詞給人的印象有時是很具體化和形式化的，有時卻顯得十分抽象。在具體方面，除了有明顯組織的宗教團體外，還有巍峨聳立的寺廟教堂、莊嚴肅穆的典禮儀式、情詞並茂的文憲經書、鎮懾心神的詩樂頌讚、巧奪天工的藝術創

作、制定道德的戒律規條、寓意深長的偈語金句、感人肺腑的故事傳奇、奉獻終身的教士僧侶，都是常人能夠耳聞目睹的事物；在抽象方面，宗教有超然物外的理想概念、虛無縹緲的靈界角色、玄妙奧秘的神怪力量、生前死後的來龍去脈，都是常人可以想像但難以觸摸的。宗教活動有時很公開，有時卻很隱蔽。像弘法大會、播道大會、神誕慶典等節目，都歡迎各界人士參加；道人閉關打坐，神父聆聽告解，諸多聖所裏面的聖事，都是與外界隔絕。宗教氣氛有時瀰漫著整個社區，有時卻純屬個人體驗。宗教節日的集會巡行、家家的宗教裝飾、響徹青雲的寺院鐘聲、政教合一的國家法律，都提醒了大家宗教的存在；參禪入定的經歷、了凡證聖的境界、靈修默想的領悟、與神同在的感覺，卻是「如人飲水，冷暖自知。」不過無論宗教給人的印象是如何變化多端、如何獨標一格，它們都必須倚賴信徒來生存。換句話說，一個宗教之所以成為宗教，皆因有人入教做教徒；一個宗教所說的道理之所以被奉為真理，皆因有人相信它是真理；一個宗教的典章文物之所以成為聖典聖物，皆因有人把它尊奉為聖典聖物。對沒有宗教信仰或者信仰不同的人而言，這一切的「真理」、「聖典」、「聖物」並沒有什麼超然的意義。倘若這個宗教不幸地被排他性極重的異教徒批判，它更有可能被形容作「異端邪說」、「魔鬼化身」。

從日常生活來看，有宗教人士與無宗教人士的日常需要及生活遭遇其實沒有多大分別，因為他們都要衣食住行，都有某種程度上的喜怒哀樂，都會生病，都有風光快活的日子和倒楣碰壁的時刻，都有令你欣賞的地方和令你不欣賞的地方，最終都會走到生命的盡頭。把同等級的有宗教人士與無宗教人士相比，似乎誰都沒有自然優勢，不過當你再仔細觀察，就不難發現信仰虔誠的人都是有點與眾不同的。他們對世事的發生，無論幸與不幸，都有一套來自宗教的獨特見解，令充滿矛盾的世界變得很有意義；他們的心靈上好像有一種由宗教給予的寄託，遇上苦難折磨的時候不會太過失落；他們的精神上好像有一股隨宗教而來的動力，一旦身陷逆境仍然有一份信心和堅持，甚至面對死亡都好像不太害怕。當你與他們進一步交流溝通，又會發現他們的人生觀、世界觀、價值觀原來是跟普通人不一樣的。雖然不同的宗教說不同的道理，有的說無神，有的說一神，有的說多神，有的說永恆不滅的靈魂，有的說隨緣變化的意識，有的說死後的善惡審判，有的說無始無終的生死輪迴，有的說救贖恩典，有的說梵我合一，有的說自淨其意，還有很多你聽過的或者未聽過的，但是這些五花八門的道理並非關鍵所在。關鍵所在，就是由不同宗教打造出來的人生觀、世界觀、價值觀都可以令信徒的精神生活發生重大變化，更給信徒一種與常人不同的信心和激勵，這彷彿是宗教的特殊功能。

從上文的字裏行間，你可能意會到一些為宗教下定義的辦法：第一個辦法是把各個宗教在義理上的共通點一語道破，作為「宗教」的定義，譬如說，一般人公認



為「宗教」的宗教都講求信仰，都說生命有不與肉體同死的部分，因此我們可以把宗教定義為對生命有非肉體部分的信仰；第二個辦法是拿所有宗教都具有的獨特功能做下定義的基礎，譬如說，一般人公認為「宗教」的宗教都能夠給信徒灌輸一套與別不同的觀念，改變他們對宇宙人生的認知，更把他們的情緒和鬪志維持在某種狀態，這是一般形式的教育做不到的，所以我們可以把宗教定義為一種能夠長期控制人生態度的精神教育；第三個辦法是罔顧宗教的內涵和功用，僅把各個宗教的表面形式列舉出來，然後找出一些共通的特徵，作為定義之用，譬如說，一般人公認為「宗教」的宗教都是有教主、有教徒、有制度、有信念、有經文、有戒律、有講道、有儀式、有聖物、有習俗、有神話、有體驗的，於是但凡具備這些條件的便可以稱為「宗教」了。以上的三個例子僅是我以常人審情度理的態度順手寫來做示範，宗教學者又有何高見？

現代宗教學始源於十九世紀的歐洲<sup>(14)</sup>，各學者一直以來對「宗教」的定義和解釋都意見分歧，彼此互相批判亦是司空見慣。有當代學者把下定義的方式分類為本質論者（*essentialist*）、本體論者（*substantialist*）、功能論者（*functionalist*）三種，又提到採用類推法或者辯證法為「宗教」尋求屬於開放式（*open-ended*）的定義<sup>(15)</sup>，可見單是下定義的方法已經不少。以下列舉為例的宗教定義皆出自名家手筆，旨在讓讀者一嘗風味。我在不侵犯他人版權的情況下會把節錄出來的部分直譯成中文，否則只會做釋義形式的介紹。又我的中文翻譯與其他中文譯本未必盡同，有疑問者請參閱原文或者英文譯本。

（一）英國人類學家愛德華·泰勒（*Edward Tylor, 1832 – 1917*）在他的《原始文化》（*Primitive Culture*）裏面說：「要有系統地研究較低等民族的宗教，必先要為宗教下一基本定義。倘謂宗教定義必須包括信奉至高神明、死後審判、崇拜偶像、血祭習俗、偏播的教義儀式等，則無疑有諸多部族被摒於門外。不過此等狹隘定義的缺陷在於偏重宗教的個別發展而忽略它們的內在動機，故此最佳辦法似乎是立刻溯本追源，把最低限度的宗教定義稱為對靈物的信仰。」<sup>(16)</sup> 泰勒是維多利亞女皇時期授封爵士的人物，他用上了「較低等民族」（*lower race*）這類帶有種族歧視意味的字眼，就有點像中國古時把外族稱為蠻夷戎狄一樣，讀者幸勿介意。我把泰勒的“*Spiritual Beings*”譯作「靈物」，是因為中文的「物」字可以用於人物、動物、植物、鬼物（鬼魅）、神物（神仙）等詞語，不一定解作物件。

（二）美國哲學家暨心理學家威廉·詹姆士（*William James, 1842 – 1910*）在他的《宗教體驗之種種》（*The Varieties of Religious Experience*）裏面說：「宗

教的涵意當為：眾人獨處時由領悟自己與所信奉神明的關係而得到的諸般感受、行為、體驗。……假如把定義中的『神明』理解得太狹窄，則仍然有機會引發爭論。世上有些思想體系通常被稱為宗教，卻不確認有神，佛教就是其中之一。當然，佛陀在大眾眼中的地位就與神無異；不過嚴格地說，佛教是無神論的。現代的先驗唯心論，例如愛默生主義，似乎都是把神昇華到一個抽象的理想境界。」<sup>(17)</sup>

（三）法國社會學家艾彌爾·涂爾幹（Émile Durkheim, 1858–1917，又譯作迪爾凱姆）在他的名著《宗教生活之基本形式》（法語：*Les formes élémentaires de la vie religieuse*；英譯：*The Elementary Forms of the Religious Life*）裏面說：「宗教是把對神聖事物的信仰和實踐融入一個稱為教會的道德團體。所謂神聖事物，就是被奉作禁戒和避諱的事物。……表明了宗教與教會是兩個不能分開的觀念，宗教就顯然是一種集體事物。」<sup>(18)</sup>

（四）美國人類學家麥爾福·史拜羅（Melford Spiro, 1920 -）在他的論文《定義與解釋宗教之困難》（“Religion: Problems of Definition and Explanation”）裏面把宗教定義為文化上的體制，而這種體制的目的就是讓人與文化上的假設超人者做文化上的摹擬互動<sup>(19)</sup>。史拜羅給「互動」的註解是：一、按照被認為是超人者的意欲來行事的活動，動機可以視作分屬本應或者出於對超人者有所求，又或者是為了避免超人者的神譴；二、行事者的自發活動，動機是想感動超人者而令超人者幫助自己如願以償<sup>(20)</sup>。他給「超人者」的描述則有三個特徵：一、被人相信為力量凌駕凡人；二、能夠操縱凡人的幸與不幸；三、與凡人的關係或多或少地受到上述兩類活動所影響<sup>(21)</sup>。

（五）美國人類學家克利弗德·格爾茲（Clifford Geertz, 1926 – 2006）在他的論文《宗教作為文化體系》（“Religion as a Cultural System”）裏面把宗教定義為象徵體系，而這種象徵體系的功能就是給人建立強力、充實、持久的情緒和動機，並且透過為某種存在秩序製造概念和賦予事實感而令該等情緒和動機顯得格外逼真<sup>(22)</sup>。由於「象徵」一詞歧意甚多，因此格爾茲在文中特別聲明，在他的定義裏面「象徵」是指要灌輸的概念，而「象徵體系」則包括任何用作概念媒介的物件、行為、活動、特色、關係等<sup>(23)</sup>。「存在秩序」（order of existence）一詞譯成中文後有點令人費解，本章稍後會舉例說明。

（六）美國宗教現象學家尼尼安·斯馬特（Ninian Smart, 1927 – 2001）認為尋找宗教的本質只會落得一片含糊，所以不贊成用宗教的本質作為下定義的基礎<sup>(24)</sup>。他在《世界之宗教》（*The World's Religions*）裏面主張透過觀察宗教的七個維度來了解宗教的類別和辨認宗教的模式，這七個維度包括<sup>(25)</sup>：

習俗與儀式的維度——各種慣常的宗教活動，例如崇拜、宣道、祈禱等。

體驗與情感的維度——因為信徒的親身經歷而得到的宗教感受與感情。

敘事與神話的維度——與教內的聖者、偉人、英雄等有關的故事，以及宗教的創世神話、醒世啟示、末世預言等。

教義與哲學的維度——把宗教信念作知識化、哲學化的陳述。

倫理與法律的維度——信徒需要遵守的道德規條，以及按照宗教標準來訂定的法律等，例如佛教的五戒、猶太教六百多條的律法、伊斯蘭教的教法等。

社會與制度的維度——把宗教社會化及制度化之後所得出的產物，例如羅馬天主教會。

物質的維度——與宗教有關的實物，小者有如宗教的藝術品、建築物等，大者有如宗教聖地或者有宗教意義的名山大川等。

又斯馬特所講的七個「維度」其實是指七方面，與自然科學的物理維度是兩回事，讀者幸勿混淆。

## 代入公式

觀摩過六位名學者為「宗教」一詞所下的定義之後，我們不妨拿中國的儒家做個實驗，看看那一位的定義能夠把儒家拉進宗教的領域。由於儒家以孔子為宗，而孔子既不語怪（異象）、力（暴力）、亂（失序）、神（鬼神），又不談現實世界以外的事，因此儒家的立場明顯地有違泰勒和史拜羅兩家的定義，所以在他們的定義之下不能算是宗教。詹姆士把重點放在個人與神明的關係上，儘管有人把孔子神化了，儒家那種極度重視社會及人倫關係的教化與詹姆士的定義亦屬南轅北轍。涂爾幹的定義縱然放眼到集體的事物上，但他所說的神聖卻是一種用禁戒規劃出來的價值觀，與儒家對仁義的崇尚不能相提並論，因為仁義既是發自內心，又是日常生活中事無大小都可以表現出來的。再看斯馬特用作定義的七個層面，顯然是從基督教的框架蛻變出來。倘若把儒家的思想體系分解，然後肢離破碎地代入斯馬特的公式，例如把《論語》、《孟子》、《易經》收入「教義與哲學的維度」，把《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《孝經》分別塞入「社會與制度的維度」、「習俗與儀式的維度」、「倫理與法律的維度」，把《春秋》三傳扔到「敘事與神話的維度」，把後世為紀念孔子而建的孔廟強充「物質的維度」，那就變得不倫不類、太過牽強，何況孔子的不語怪、力、亂、神已經足以證明儒家並非「敘事與神話的維

度」發育不全，而是反對用神話做修身、齊家、治國、平天下的根本。如是一輪過濾之後，剩下來的就只有格爾茲的定義了。

如果把儒家的十三經當作格爾茲所說的象徵體系，那麼儒家的倫理綱常（三綱、四維、五常）就是對某種存在秩序的一些概念，而中國兩千多年來傳統讀書人最重視的氣節就是由儒家思想教育出來的一種強力、充實、持久的情緒和動機；至於如何賦予事實感以及令情緒和動機顯得格外逼真？且拿文天祥來做例說明吧。宋朝末年，元兵大舉南下，保衛國家的文天祥戰敗被俘，在元人的威逼利誘下寧死不降，從容就義；文天祥為的並不是相信自己死後會進入天國享福，而是要做到由孔子和孟子提倡的以仁、義為最高典範的道德標準，讓自己問心無愧。他的絕命詩：「孔曰成仁，孟曰取義。惟其義盡，所以仁至。讀聖賢書，所學何事？而今而後，庶幾無愧！」正好為他的情緒和動機下一總結。他在獄中寫的《正氣歌》開頭幾句：「天地有正氣，雜然賦流形。下則為河嶽，上則為日星，於人曰浩然，沛乎塞蒼冥。」雖然沒有科學根據可言，但是甚有事實感；接著上的「皇路當清夷，含和吐明庭。時窮節乃見，一一垂丹青。」正是事實感令情緒與動機顯得格外逼真。因此依照格爾茲的定義，文天祥的儒家思想會頓然變成宗教信仰。不過話分兩頭，符合格爾茲定義的並不限於儒家這樣溫柔敦厚的思想體系，有些激進的政治意識型態亦同樣會中選。如果你怕談時政，不妨拿在上世紀已經蓋棺論定的德國納粹主義（Nazism）來細味一下，看看它的象徵體系是什麼？製造過些什麼存在秩序的概念？怎樣激發起納粹黨徒的情緒和動機？如何令第一次世界大戰後的德國在短短十數年間重新強盛起來？便自然明白。你願意把一些激進的政治意識型態當作宗教看待嗎？

## 尋找起源

考究至此，本章的初步結論浮現出來了：假如我們沒法子為宗教找到一個普世適用的定義，怎麼可以判定所有宗教都是起源自人類的軟弱呢？我在本章開頭提出了三個有關宗教信仰起源的問題，不過如無必要，餘下的篇幅不會談及個別宗教的歷史，因為：一、在此逐一撮述各大宗教的歷史對解答本章的命題沒有多大幫助；二、如果一個宗教告訴大家，它的起源是某某神給某某先知一些啓示，再由某某先知把真理傳授給世人，大家對這樣的陳述就只能選擇信或者不信，卻很難用客觀的事實去分辨它的真偽。以下介紹數種解釋宗教起源的學說，均選自父輩宗教學者的手筆，而且大部分都可以用客觀的事實來分析；它們對二十世紀的宗教學發展有著不容忽視的影響，對解答本章的命題亦有很大幫助。

### （甲） 古老殘存，諸多聯想

首先介紹的，是泰勒在《原始文化》裏面提出的理論。《原始文化》在達爾文發表生物進化論後大約十一年（1871）初版，當中洋溢著十九世紀的單向進化思維<sup>(26)</sup>。泰勒認為宗教的進程是由產生靈魂的概念發展到信仰多神的宗教，又由信仰多神的宗教發展到信仰一神的宗教<sup>(27)</sup>。換句話說，不同形式的宗教在他眼中僅是由蠻方世界進化到現代文明社會過程中先後出現的產物。泰勒對宗教發展的主要論點有三個：第一個是殘存定理（Theory of Survival），意謂今日有些無稽的觀念及落伍的習俗是來自歷史悠久的世代相傳，例如古時歐洲人相信打噴嚏時身體容易被邪靈乘虛而入，所以看見別人打噴嚏時會說些祝福的話，這個習俗在歐洲流傳至今<sup>(28)</sup>；第二個是聯想（Association of Ideas），意思是指初民觀察到一些相關的事物之後便會聯想到許多其他的事物都有所關連，甚至拿不相干的事物來相提並論，更藉此判斷世事和預測未來<sup>(29)</sup>；第三個是並非泰勒原創的泛靈論（Animism，又譯作萬物有靈論），泰勒相信它是一切宗教的根源<sup>(30)</sup>。依照泰勒的推斷，初民從夢境和死亡這兩個現象聯想到生命應該有可以進出肉體的非肉體部分，因而產生靈魂的概念<sup>(31)</sup>；愈想愈複雜，不但靈魂的類別多了，就連禽獸、植物、用具、河川、石頭等都當作是有靈魂的<sup>(32)</sup>；進一步地聯想，又覺得各種自然現象背後都是由精靈來操縱<sup>(33)</sup>；跟著把祖先的靈魂和操縱自己命運的精靈奉若神明，繼而分編等級，遂發展成多神的宗教<sup>(34)</sup>；最後認定崇拜一個至高無上的神明已經足夠，於是便演變出崇拜一神的宗教<sup>(35)</sup>。

### （乙） 巫術失靈，宗教興起

第二套要介紹的，是英國人類學家詹姆士·費雷澤（James Frazer, 1854 - 1941）的理論。費雷澤是泰勒的高足，所著的《金枝》（*The Golden Bough*）在一八九零年初版，參考資料極其龐博，包括世界各地的民間故事、傳奇、文學、神話，以及來至當時大英帝國遠方屬土的人士所提供的報導<sup>(36)</sup>。費雷澤認為在人類漫長的進化過程中是先有巫術，然後才逐步轉向宗教<sup>(37)</sup>。根據費雷澤的考據，初民是把巫術當作實用的技術，例如用來醫治疾病、解決不育、加害仇敵、增加漁獵收穫等<sup>(38)</sup>，而初民對巫術的理解就像我們今日對科學定律的理解一樣，同樣視為硬性法則<sup>(39)</sup>，不過日子有功，初民便從經驗中取得教訓，知道巫術其實很難幫助自己達到目的，於是卑微地承認自己的軟弱無知，認定自己的命運是由一些力量比自己更大的神明所操縱<sup>(40)</sup>；初民把這些神明想像得人格化和有意識，跟自己一樣有喜怒愛惡，因此

可以讓自己做些取悅神明的事來博取神明眷顧；有了這樣的信仰和實踐，宗教便應運而生<sup>(41)</sup>。費雷澤在《金枝》的結論中預測，由於人類的知識水平不斷提高，宗教最終會被科學取締<sup>(42)</sup>。

有當代學者稱讚費雷澤把人類從巫術轉向宗教的原因闡析得可圈可點，因為當巫術一旦失靈，旁人對巫術的信心難免大打折扣，但是在宗教的領域裏，神明的旨意卻是難以猜度，而且相信多神的宗教更有神與神之間的競爭，兩者都正好用來解釋人生際遇為何會時順時逆，以及拜神祈福為何會有時靈驗和有時不靈驗。故此從知識進化的角度來看，宗教是比巫術更進步，更能配合人類的生活經驗<sup>(43)</sup>。

### （丙） 戀母情結，神經失調

第三套要介紹的理論，是來自奧地利神經學家西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856 – 1939，又譯作佛洛伊德）。弗洛伊德是心理分析學的始祖，他的著述有很多都談及宗教，其中以宗教為主題的有《圖騰與禁忌》（德語：*Totem und Tabu*；英譯：*Totem and Taboo*）、《幻象之未來》（德語：*Die Zukunft einer Illusion*；英譯：*The Future of an Illusion*）、《摩西與一神教》（德語：*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*；英譯：*Moses and Monotheism*）三種<sup>(44)</sup>。由於第三種屬於個別宗教的歷史，而且與本章命題沒有直接關係，所以在此不加引述。

《圖騰與禁忌》，顧名思義就是談論原始部落的圖騰教（totemism）。弗洛伊德自認並非首個把圖騰教跟現代宗教拉上關係的人<sup>(45)</sup>，可是他對圖騰崇拜的見解卻非常獨特。弗洛伊德留意到圖騰上面雕刻著的動物是部落規定不准在平常獵殺的，也不准由個人單獨屠宰，只是到了祭祀的日子才讓族人一起抓來宰割分食；族人吃掉動物以後會先為牠哀悼一番，跟著便大事慶祝<sup>(46)</sup>。弗洛伊德為這些古怪的儀式進行了心理分析，認為原始人的群居是家長制的小群體，由強壯的父親做領導，並且由父親霸佔著群中所有的女性做配偶；兒子們長大後因為出於對這種專制的不滿和一種「戀母情結」（Oedipus Complex），就合力將父親殺死，以求奪取父親的地位和群中的女性，又把父親的屍體宰割分啖，以為可以藉此增加自己的力量，不過在父親死後卻出現種種的心理矛盾和內疚，於是在自責之餘更定下不准弑父和不准近親通婚等禁忌，以免日後出現類似的悲劇。弗洛伊德因此斷定：圖騰上面雕刻著的神聖動物就是代表死去的父親，圖騰宴就是弑父的重演和紀念，平常不許傷害這類神聖動物的族規就是象徵不許弑父<sup>(47)</sup>，而圖騰教所尊奉的神就是那位死去的父親<sup>(48)</sup>。弗洛伊德除了用這個心理分析來解釋圖騰教的起源之外，更把結論引伸到一些相關的事物，包括：社會組織的開始是基於人與人之間的串謀作惡，宗教的開始是

基於人類作惡後的內疚和懊悔，道德的開始是基於社會迫切的需要以及為解除內疚而做出的補贖<sup>(49)</sup>。總結一句，他是把宗教、道德、社會、藝術等事物的萌芽點都會聚到「戀母情結」這種心理現象<sup>(50)</sup>。

繼《圖騰與禁忌》之後，弗洛伊德在《幻象之未來》裏面又提出更多令某類宗教人士面目無光的理論，作為對前者的補充。按《幻象之未來》裏面的分析，小孩子的成長有賴父親的保護和提攜，長大後每當面對現實而感到無助的時候，那種小孩子的心態反應又濃起來了，於是心中渴望有個父神像父親一樣地眷顧自己、保護自己<sup>(51)</sup>。弗洛伊德把人類因為自己渴望它存在而相信它存在的事物稱為「幻象」，認為「幻象」雖然有別於「幻想」，但畢竟是一廂情願的事，因此宗教所說的許多事物不外是幻象而已<sup>(52)</sup>。弗洛伊德又指出，世人信仰宗教的原因是神經官能的失調（neurosis，又稱為神經症或者神經官能症），就像小孩子在長大成人的過程中所經歷的神經官能失調一樣<sup>(53)</sup>。弗洛伊德預期人類最終可以拋開宗教，更相信科學知識有助人類的成長<sup>(54)</sup>。

#### （丁） 劃分聖俗，振奮社群

第四套要介紹的學說，是來自涂爾幹的《宗教生活之基本形式》。涂爾幹主張宗教的首要條件是有神聖（sacred）與世俗（profane）這兩個並存但相對的觀念。他給「神聖」一詞的定義是被人用禁戒來保護和隔離的事物，而「世俗」則是因為這些禁戒而與神聖事物分隔開的其他一切<sup>(55)</sup>。為了表明神聖事物不一定與神明拉上關係，涂爾幹特別引用佛教為例，說佛教不拜神亦可以成為宗教，原因是把四諦（苦、集、滅、道）的道理奉為神聖的「四聖諦」<sup>(56)</sup>。此外，涂爾幹又相當重視「教會」這一類組織，斷言歷史上是沒有缺少教會組織的宗教<sup>(57)</sup>。

涂爾幹跟弗洛伊德一樣，都視圖騰教為最早出現的宗教形式，不過他選擇以澳洲土人的圖騰教作為研究對象，主要原因是澳洲土人的社會夠均一、夠原始，兼且相關資料齊備<sup>(58)</sup>。涂爾幹所做的研究是從社會學的角度出發，而且注重宗教的功能以及宗教與社會的關係，故此他並沒有因為社會的進化而覺得複雜的宗教比原始的宗教更為優勝<sup>(59)</sup>。涂爾幹認為宗教團體的成員會因為有共同的信仰和共同的神聖觀念而團結起來<sup>(60)</sup>，又指出澳洲土人的圖騰正好擁有姓氏、徽號、宗教聖物等多重意義<sup>(61)</sup>。按照《宗教生活之基本形式》裏面的分析，氏族對圖騰的崇拜，其實是對自己的崇拜<sup>(62)</sup>；所謂靈魂，其實是氏族的圖騰精神寄存在每個族人的意識當中<sup>(63)</sup>；所謂靈魂不滅，其實是寓意個人雖死，但氏族長存<sup>(64)</sup>；氏族的神，其實是族中顯赫的祖先<sup>(65)</sup>；宗教上的自我克制和禁欲修行，其實是象徵個人為了成全社會而做的犧牲

<sup>(66)</sup>；至於氏族的各種慶典和悼念儀式，功用是給族人凝聚一起的機會，藉以喚起他們的共同信仰和集體感情，令族群振作起來或者為族群彌補創傷<sup>(67)</sup>。涂爾幹更在該書的結論中提出，科學不足以完全取代宗教，因為宗教可以給人信念和激勵，而科學則流於零碎和片面，相對於人生而言更是發展得太緩慢、太永無止境<sup>(68)</sup>。這一點與費雷澤在《金枝》所下的結論有明顯的差距。

### （戊） 維護當權，顛倒意識

第五套要介紹的，是德國哲學家卡爾·馬克斯（Karl Marx, 1818 - 1883）的一些宗教觀。馬克斯相信經濟才是社會的基礎，其他像藝術、宗教、科學、法律等事物都是從這個經濟基礎衍生出來的上層建築，因此宗教並非必要的和獨立的東西，它的功用是為現有的經濟結構提供理據，異化民眾和製造錯誤意識，更為統治階層提供一種可以用來麻醉民心的手段<sup>(69)</sup>。馬克斯並沒有像泰勒和費雷澤那樣廣泛地搜羅世界各地的宗教資料作為參考，他跟弗洛伊德一樣，大致上是拿自己的宗教理論來批判猶太教和基督教等一神教，但又樂於把所得的結論加諸所有宗教的頭上<sup>(70)</sup>。以下的節錄是取自他的《黑格爾法哲學批判》（德語：“Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie” [1844]；英譯：“Critique of Hegel’s Philosophy of Right”）：

「就德國而言，宗教批判大致上已經完成，而宗教批判是一切批判的前提……。

無宗教者的批判理據是：人創造了宗教，並非宗教創造了人。宗教其實是那些未能夠成就自我或者已經喪失自我的人的自覺和自尊。不過人並非蹲在世外的抽象生物，人就是人的世界、人的國家、人的社會。由這個國家和這個社會製造出來的宗教，不外是一種顛倒的世界意識，因為這個國家和這個社會正是一個顛倒的世界。宗教就是這個世界的綜合理論，與及它的萬事綱領、它的通俗邏輯、它的唯靈名譽、它的積極熱忱、它的道德制約、它的莊嚴補足、它的慰值和理據的普遍來源。宗教是人類本質在夢幻中的實現，皆因人類本質根本沒有真正的現實性可言。因此為反對宗教而做的鬭爭，就是間接地與那個以宗教作為精神馨尚的世界所做的鬭爭。宗教所講的受難，既是現實苦難的表達，也是對現實苦難的抗議。

宗教是被壓迫者的舒歎，是無情世界裏面的溫情，是精神萎靡中的精神。宗教是民眾的鴉片！」<sup>(71)</sup>



## (己) 神學反擊，鎔鑄新辭

以上五家學說雖然持論不同，也不能代表所有有關宗教起源的論說，但有個共通點卻是十分明顯和別開風格的，那就是用宗教以外的事物來解釋宗教的起源和教徒信教的原因，並且用還原論（reductionism）的解讀方法把宗教貶降成知識、心理、社會、經濟等現實因素的產物<sup>(72)</sup>。這樣做無疑是把許多宗教的神聖感和獨立性都一掃而空，因此受到相關宗教人士的反擊是勢所難免。德國神學家兼宗教歷史學家魯道夫·奧托（Rudolf Otto, 1896 -1937）的《論神聖》（德語：*Das Heilige*；英譯：*The Idea of the Holy*；中譯又作《神聖者的觀念》或者其他書名）就是在這樣的背景下面世<sup>(73)</sup>。奧托的神學家習氣在書內表露無遺，書的一開始就揚言基督教勝過其他一切宗教。他又非常機靈，沒有在書裏面提出可以被還原論者拿來還原的理論。相反地，他在書的第一章就強調人不能單靠理性來認識神，須從非理性的一面下工夫<sup>(74)</sup>。為了突顯神的「神聖」與一般事物的「神聖」有所不同，他特別拿拉丁語裏面解作神明的“numen”那個字來鎔鑄新辭，造出了一個叫做“numinous”的字來形容神的「神聖」<sup>(75)</sup>；更為“numinous”這個字提供了整套的解釋，指它是純屬另類的體驗，包括言語不能表達的神秘感、被造者因為畏懼神明而引發的戰慄、一種難以抵擋的吸引和著迷<sup>(76)</sup>。有當代學者把《論神聖》稱為宗教現象學（phenomenology of religion）的典型<sup>(73)</sup>；又有當代學者指出奧托的學說是建基於個人在神學上的信仰和預先假設，而兩者都是不能驗證的<sup>(77)</sup>。至於奧托筆下的「畏懼」、「戰慄」、「著迷」是否就是愛因斯坦所指的人類軟弱表現？就有勞讀者自行判別了。

## 求深願達

把泰勒、費雷澤、弗洛伊德、涂爾幹、馬克斯五人的理論綜合起來解答本章的命題，得出的答案似乎是古往今來的一切宗教均來自人類的無知、軟弱、內疚、幻象、自我崇拜、逃避現實，又或者是領導階層為了糾黨聚眾和控制民情而製造出來的愚民工具。這些見解不但涵蓋了上文引述愛因斯坦對家葛金所說的話，更與我們日常生活的部分事例吻合。我們常常聽到一些不同宗教的教徒站出來為自己的信仰做見證，有時娓娓道來，有時引吭疾呼，有時聲淚俱下，但是大多數的故事內容總離不開幾個模式：一、見證者在危難當中求助無門，幸好得到某某神明打救或者某某宗教支持才可以絕處逢生；二、見證者由於鑄成大錯或者誤入歧途而不能自拔，幸好聽見某某聖靈的呼召或者某某宗教的真理才能夠重新做人；三、見證者的人生觀因為一些慘痛經歷或者重大挫折而徹底改變，之後便成為某某宗教的虔誠信徒；

四、見證者在未成為某某宗教的教徒之前總是為了許多原因鬱鬱不樂，但是成為教徒之後便豁然開朗，心中經常充滿喜悅。這些見證者過去的不幸遭遇固然值得大家同情，不過平心而論，他們的見證根本不能證明自己的宗教比其他宗教好。為什麼？因為其他宗教的教徒一樣可以有類似的經歷，一樣可以拿類似的經歷來為自己的宗教做宣傳。這些見證最能夠證明的，就是許多人在感情脆弱的時候會變得更容易接受宗教、更倚賴宗教，而他們對宗教的取捨往往是基於個人的恩怨情仇，其中感情用事的成分可能遠遠比理性決擇的成分高。

我少小時家在香港，記得信箱不時會收到一些傳單，說有什麼大災難將於某年某月某日降臨，呼籲人們盡快到些什麼地方捐錢消災或者買神符保平安，也看見到時真的有鄰人把符咒貼在門上。此外，報章雜誌亦久不久會報導一些有關江湖術士利用宗教幌子來騙財騙色的新聞，雖然手段層出不窮，但基本上都是從人性的貪婪和軟弱入手。面對未知之數和宗教恐嚇，有一部分人的反應是「寧可信其有，不可信其無」，令我誤會華人是特別迷信的一群。到了一九七零年代跟家人移居加拿大，當時蘇聯尚未解體，而美國和蘇聯正處於冷戰狀態，我除了依舊可以在信箱內檢獲一些宗教宣傳品之外，更遇上傳教士不請自來地登門造訪，說末世即將降臨，叫人盡快祈禱悔改。在電視上又可以看到一些宗教宣傳節目，除了用即場替人治愈頑疾的表演來誇張神蹟之外，更利用美蘇冷戰等話題繪聲繪影地製造世界末日的氣氛，呼籲人們早日信教，早日求取救贖。這種新經歷給我的啓示就是：宗教信仰與人性軟弱的關係並不是地區性的或者民族性的，而是世界性的。

討論到這裏，我們眼前好像只有兩個選擇：要嗎就是走還原論者的路線，用現實事物來把所有宗教都解釋到平平無奇或者一文不值；不然就是步神學家的後塵，讓自己變化多端的主觀感受引領自己相信一些永遠都不能理解的事物。這兩種選擇就是深入研究宗教的必然下場嗎？我絕對不同意。我覺得這個看來似是兩面對立的僵局，其實只是反映出一種時代性和地區性的學術研究極限。雖然上面引述的六種父輩宗教學作品有部分是到了二十世紀初才出版，雖然它們所持的宗教見解各有不同，但是表達出來的學術思想與意識型態似乎都未脫十九世紀的歐陸文化藩籬。十九世紀到二十世紀初，歐美的社會經濟、工業生產、學術文化都在飛躍發展，成果驕人。與此同時，歐洲殖民主義的擴張更加到達巔峰期，雄霸世界，傲視全球。當時歐洲學術界儘管有人對東方文化發生興趣，但整體上的學風學統都是以歐洲文化作為至高無上的核心，大多數歐洲人都不會把殖民主義者腳下的東方文化與西方文化等量齊觀。那年代的西方學者在分析東方文化的時候，一般都會慣性地採用西方的概念和價值觀作為準則，因此對東方文化有所忽略、曲解、貶低是很平常的事。宗教作為文化的一個重要層面，當無例外。如果所有父輩宗教學者都能夠正視

中國的儒家哲學及源自印度次大陸的佛教，他們有一部分的學說可能會改寫。由於中國人對應否把儒家列入宗教範疇這個問題尚存歧見，我在此僅以佛教為例，說明並非所有宗教都是起源自人類的軟弱。

「佛教」顧名思義就是佛陀（**Buddha**）給世人的教化，為了排除可能被視作迷信的敘事，本段介紹的佛陀僅是歷史人物而已，而且是取材自一本被某些西方大學用作宗教學教科書的書籍，它對佛教的介紹應該不會有所偏袒。依照一些印度學者及西方學者的考據，佛陀出生在今日尼泊爾的南部，住世約八十年，是公元前六世紀到公元前五世紀間的事<sup>(78)</sup>。那時候的北印度是最文明最活躍的社會之一，地介孟加拉灣與阿拉伯海中點，臨近橫跨印度次大陸的國際貿易路線，相當繁榮富庶。佛陀原名悉達多·喬達摩（**Siddhartha Gautama**），是釋迦族（**Shakya**）一個王國的太子，成佛以後的稱號是釋迦牟尼佛（**Shakyamuni Buddha**），簡稱佛陀<sup>(79)</sup>。太子天縱英明，文武兼資，自小受父王疼愛。由於曾經有婆羅門教士預言太子他日有可能建立一個更大的王國，亦有可能出家修行而得證登峰造極的境界，父王為了怕太子一旦受了刺激便會出家，遂下令宮中上下不得讓太子接觸任何不愉快事件。在春風快意中成長的太子，有一天坐馬車出遊，看見一個老人家的老態龍鍾，一個病人的痛苦呻吟，一個死人的橫屍地上，便頓然明白到生命除了有歡樂之外還有許多的痛苦。他跟著又看見一個修行者的脫俗安寧，於是決心出家修行，尋求可以為大眾解脫生、老、病、死的方法<sup>(80)</sup>。太子出家後曾經向當時兩位著名的修行者學習，很快便做到他們修行的最高層次，但總覺得未能完滿。接著又進行了六年的禁食苦行，依然未能夠實現宏願。最後捨棄苦修，回復適量飲食，在一棵菩提樹下打坐沉思，終於參透宇宙人生真諦，洞悉解脫生死輪迴的辦法就是修行成佛。成佛以後的悉達多·喬達摩知道佛法是可以教授給世人的，又是世人可以理解和學習的，於是到處為普度眾生而說法，四十多年間足跡遍佈古印度多國，信徒上有國王貴族，下有平民百姓，這就是佛教的開始<sup>(81)</sup>。

上面短短的一段歷史人物介紹，已經足以給本章的命題一個否定性的實例。悉達多出生在帝王之家，又是王位繼承人，他的國度、榮耀、權柄全是與生俱來，不必藉著宗教來謀取；他受的是皇室教育，本身是文化精英，絕非因為愚昧無知而嚮往宗教；他自小享盡宮庭式的逸樂，要風得風，要雨得雨，無須對任何事情內疚或者遺憾，無須背負種族間的仇恨，無須忍受被統治階層需要忍受的怨憤；他出家修行的動機並非為了贖罪，並非為了藉著宗教來團結起自己的族人，並非為了逃避現實或者追尋長生不老的幻象；他成佛之後，沒有回宮攪政教合一，沒有利用宗教作為政治工具，沒有自稱是神去博取世人的崇拜；他放下世人渴求的一切去普度眾生，在階級制度森嚴的社會裏面提倡眾生平等，在迷信神權的年代否定神是絕對的

主宰。這一切都證明了佛教的起源是純粹的大慈大悲、正思正覺、至勇至剛，毫無人性的軟弱可言。值得在此一提的，就是我認識的佛教徒當中，有很多人信奉佛教的原因都是出於慈悲為懷，就像這本書卷首語所說的，自己得到歡樂而希望他人得到歡樂，自己陷於痛苦而希望他人脫離痛苦，這並不是軟弱的表現。

我回答本章命題到此為止，現在送上為本章寫的結語詩：

古來靈異半迷離。擬託良巫益自欺。  
一柱圖騰招註解。幾重幻象透心期。  
忍拈鴉片興舒嘆。強鑄新辭起護籬。  
論盡蒼生神鬼物。好教回首向慈悲。

——龍天翼——

## 第五章尾註：

1. Alice Calaprice, ed., *The Ultimate Quotable Einstein* (Princeton: Princeton University Press, 2011), p. 342.
2. Ibid., p. 393.
3. Ibid., p. 335.
4. Walter Isaacson, *Einstein: His Life and Universe* (New York: Simon and Schuster, 2008), p. 390.
5. Calaprice, *The Ultimate Quotable Einstein*, p. 340.
6. Isaacson, *Einstein*, p. 84.
7. Calaprice, *The Ultimate Quotable Einstein*, p. 325.
8. Isaacson, *Einstein*, p. 335.
9. Ibid., p. 388.
10. Seth D. Kunin, *Religion: The Modern Theories*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003), p. vii.
11. Seth D. Kunin w/ Jonathan Miles-Watson, eds., *Theories of Religion: A Reader* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), p. 3.
12. Daniel L. Pals, *Eight Theories of Religion*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: Oxford University Press, 2006), p. 4.
13. Kunin, *Religion*, p. 3.
14. Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Duckworth, 1986, impression 2009), pp. 27-35.
15. Kunin, *Theories of Religion*, pp. 3-7.
16. Edward Burnett Tylor, vol. 1 of *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 6<sup>th</sup> ed. (London: John Murray, Albemarle Street, 1920; reproduction by Nabu), p. 424.

17. William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, ed. Martin E. Marty (New York: Penguin Books, 1985), p. 31.
18. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain (Mineola, NY: Dover Publications, 2008), p. 47.
19. Melford E. Spiro, "Religion: Problems of Definition and Explanation" in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. Michael Banton (London: Routledge, 2004), p. 96.
20. Ibid., p. 97.
21. Ibid., p. 98.
22. Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System" in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. Michael Banton (London: Routledge, 2004), p. 4.
23. Ibid., p. 5.
24. Ninian Smart, Introduction to *The World's Religions*, 2<sup>nd</sup> ed., by Smart (New York: Cambridge University Press, 1998, 5<sup>th</sup> printing 2011), pp. 11-12.
25. Ibid., pp. 13-22.
26. Kunin, *Theories of Religion*, p. 99.
27. Daniel L. Pals, ed., *Introducing Religion: Readings from the Classic Theorists* (New York: Oxford University Press, 2009), p. 3.
28. Tylor, vol. 1 of *Primitive Culture*, pp. 97-102.
29. Ibid., pp. 115-121.
30. Ibid., p. 426.
31. Ibid., p. 428.
32. Ibid., pp. 467-477.
33. Edward Burnett Tylor, vol. 2 of *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 4<sup>th</sup> ed., revised (London: John Murray, Albemarle Street, 1903; reproduction by Bibliolife), pp. 184-186.
34. Ibid., pp. 109-124 & pp. 247-251.
35. Ibid., pp. 334-336.
36. Pals, *Introducing Religion*, p. 37.
37. James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, a new abridgement from the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> ed., ed. Robert Frazer (New York: Oxford University Press, 1998, reissued 2009), pp. 52-53.
38. Ibid., pp. 28-31.
39. Ibid., p. 45.
40. Ibid., pp. 55-56.
41. Ibid., pp. 46-48.
42. Ibid., p. 805.
43. Pals, *Introducing Religion*, p. 38.
44. Ibid., pp. 71-72.
45. Sigmund Freud, *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*, trans. James Strachey (New York: W.W. Norton, 1952), p. 100.
46. Ibid., p. 140.
47. Ibid., pp. 141-145.
48. Ibid., pp. 147-148.
49. Ibid., pp. 145-146.
50. Ibid., pp. 156-157.
51. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, std. ed., trans. and ed. James Strachey, bio. intro.

- Peter Gay (New York: W.W. Norton, 1989), pp. 29-30.
52. Ibid., pp. 38-42.
  53. Ibid., pp. 54-56.
  54. Ibid., pp. 62-63.
  55. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, pp. 40-41.
  56. Ibid., p. 37.
  57. Ibid., p. 44.
  58. Ibid., pp. 95-96.
  59. Kunin, *Religion*, pp. 16-17.
  60. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, p. 43-44.
  61. Ibid., p. 119.
  62. Ibid., p. 206.
  63. Ibid., pp. 248-249.
  64. Ibid., pp. 268-269.
  65. Ibid., p. 290 & p. 295.
  66. Ibid., pp. 316-317.
  67. Ibid., pp. 348-349 & pp. 401-402.
  68. Ibid., pp. 430-431.
  69. Kunin, *Religion*, pp. 6-8 & p. 11.
  70. Pals, *Introducing Religion*, p. xxiii.
  71. Karl Marx, "Critique of Hegel's Philosophy of Right" [1844], included in *Karl Marx: Early Writings*, trans. and ed. T.B. Bottomore (London: C.A. Watts and Co., 1963), pp. 43-44.
  72. Ivan Strenski, *Thinking about Religion: An Historical Introduction to Theories of Religion* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006), p.176, p. 209, p. 234, and p. 295.
  73. Ibid., pp. 181-183.
  74. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the Divine and its relation to the rational*, 2<sup>nd</sup> ed. pbk., trans. John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1958), pp. 1-4.
  75. Ibid., pp. 5-7.
  76. Ibid., pp. 8-40.
  77. Kunin, *Religion*, p. 66.
  78. Roy C. Amore, "Buddhist Traditions" in *World Religions: Eastern Traditions*, 3<sup>rd</sup> ed., eds. Willard G. Oxtoby and Roy C. Amore (Don Mills, ON: Oxford University Press, 2010), pp. 182-183.
  79. Ibid., p. 180.
  80. Ibid., pp. 184-186.
  81. Ibid., pp. 186-189.

## 第六章 佛教有什麼與別不同的地方？

龍天翼撰寫

這個問題可以是學術性的，也可以是非學術性的。想知道佛教與別不同的地方，就要拿佛教與同類型的事物相比；想拿佛教與同類型的事物相比，就要先知道佛教是屬於那一類型的事物；佛教是屬於那一類型的事物？大眾尚未有共識。有人把佛教當作宗教，有人把佛教當作人生哲學，有人把佛教當作古代的宇宙學，有人把佛教當作一種解脫痛苦的終極辦法，可能還有許多其他因人而異的見解。如果把佛教純粹當作宗教看待，而發問的人是希望得到一個學術性的答案，本章的命題便成為一個比較宗教的學術問題。我在上一章引述過一些宗教學的著作，宗教學的前身有兩個不同的名稱，其中一個正是「比較宗教學」（comparative religion，又譯作「宗教比較學」），另外一個是「宗教科學」（science of religion），兩者都有人沿用至今。

### 比較宗教

宗教是人類思維的產物、文化的結晶、心靈的歸屬，有人拿不同的宗教來比較是很平常的事。比較所得的結論，往往取決於比較者的態度和比較的方法；比較者的態度和比較的方法，又往往取決於比較者的動機。動機可以是友善的，可以是中性的，可以是不友善的。最簡單的動機莫過於人類的好奇心，好奇心可以發展成為興趣，與興趣並行的可以是許多不同的東西，當中固然少不了利益。利益可以是單方面的或者多方面的，可以是個人的或者集體的，可以是敢於公開的或者不可告人的。倘若比較者有自己的宗教背景或者其他立場，而這個背景或者立場與所做的比較工作有利益上的衝突，比較所得的結論便會缺乏公信力。宗教背景可以是某種宗教信仰或者某種形式的反宗教主義，而「其他立場」的涵意就更加廣泛，比較者本身的優越感乃是個不言而喻的例子。

我在上一章曾經舉例說明，「宗教」一詞沒有標準的定義，而且涵意可以相當抽象；正因為如此，所以比較宗教亦沒有一定的準則。不過勉強要比，可以拿來比較的東西又確實很多，例如起源、宗旨、聖者、義理、經典、制度、戒律、規儀、文物、音樂、詩頌、習俗、傳奇、神話、派別、歷史、宇宙觀、世界觀、人生

觀、道德觀、價值觀、排他性、傳教手法，傳播路線、分佈地區、當今趨勢、有關信徒的各種人口統計等，都是可以拿來比較的表面事物。想做進一步的研究，又可以比較種種表面事物背後的促成因素，例如心理因素、歷史因素、地理因素、文化因素、政治因素、經濟因素、社會因素等。把這些豐盛的資料搜羅整理，再加以評論分析，就是一篇又一篇的論文、一冊又一冊的書籍，一學期又一學期的課程，十分多姿多采。

西方學者當中是那位最早拿不同的宗教來比較？有人考據到古希臘歷史學家希羅多德（Herodotus, 484 B.C.E. - 425 B.C.E.），因為希羅多德曾經在希臘諸神裏面找出與埃及諸神相等的角色，並且相信希臘的文化和宗教有大部分都是源自埃及<sup>(1)</sup>。到了公元初年，有關批判宗教和解釋宗教現象的學術研究在地中海一帶已經蔚然成風<sup>(2)</sup>，不過由於基督教（Christianity）繼承了猶太教（Judaism）的強烈排他性<sup>(3)</sup>，而基督教在公元四世紀又躍升為羅馬帝國的國教<sup>(4)</sup>，因此基督教的文化便順勢籠罩著整個歐洲，大大地局限了中古時代的宗教學發展。在這段時間內面世的比較宗教書籍，內涵淵博的反而是出自穆斯林（Muslim）學者手筆<sup>(5)</sup>。及後歐洲雖然經歷了文藝復興（Renaissance），但是宗教研究的領域並沒有因此而擴大<sup>(6)</sup>。及至十五世紀末年歐洲遠洋勘探興起，耶穌會的教士在十六世紀初開始隨著商船與戰船到遠東及美洲新大陸傳教，其間有像利馬竇（Matteo Ricci, 1552 – 1610）與羅勃托·德諾比利（Roberto di Nobili, 1577 – 1656）等飽學之士，在吸納異教徒皈依基督教之餘，亦將自己接觸到的當地文化輾轉介紹給歐洲學界，中國的一些儒家經典就在這時候被翻譯成外文，令當時慣於貶低異教徒的西方學者耳目一新，知道不談玄義和沒有《聖經》引領的中國人一樣有崇高的道德理念<sup>(7)(8)</sup>。

今日在許多專上學院都有教授的宗教學是起源於十九世紀的歐洲。那時候的中國正陷於半殖民地半封建的境地，所以在這方面的研究很難與歐洲並駕齊驅。二十世紀宗教學家埃里克·夏普（Eric J. Sharpe, 1933 – 2000）把「比較宗教之父」的美譽獻給德國文字學家麥克斯·繆勒（Max Müller, 1823 – 1900），並奉繆勒的《一個德國作坊的碎料》（*Chips from a German Workshop*）和《宗教科學入門》（*Introduction to the Science of Religion*）這兩本書為宗教學的奠基作，又稱讚他融會了德國浪漫理念論、印歐比較哲學、後黑格爾歷史哲學三派思潮於一身<sup>(9)</sup>。繆勒是虔誠的基督徒、德國浪漫詩人威爾凱姆·繆勒（Wilhelm Müller）的兒子，才華洋溢，著述琳瑯。他翻譯過古印度的《梨俱吠陀》（Rig-Veda）經卷；牛津大學出版社在十九世紀末葉出版一系列五十冊的《東方聖典》（*Sacred Books of the East*），把多種東方宗教經典與哲學古籍譯成英文，就是由他擔任主編<sup>(10)</sup>。繆勒在《宗教科學入門》裏面鼓吹用研究科學的態度去研究不同的宗教，並借用德國詩人歌德



(Johann Wolfgang von Goethe, 1749 – 1832) 的「知一為不知」那句名言來強調把宗教學習多元化的重要性<sup>(11)</sup>。他在《一個德國作坊的碎料》裏面就說得更加語意深長：「也許宗教科學注定是各門科學中最遲發展的一門，但發展起來，它會改變世界的局面，更給予基督教新的生命。」<sup>(12)</sup>

繆勒為什麼要鼓吹用科學方法研究各式各樣的宗教？答案跟他的時代背景有密切關係。繆勒活在十九世紀，那時候歐洲已經經歷了十四世紀到十七世紀的文藝復興、十六世紀到十七世紀的基督教新教改革 (Protestant Reformation)、十七世紀到十八世紀的啓蒙時期 (Age of Enlightenment)，因此宗教背景比中古時代複雜得多。由馬丁·路德 (Martin Luther, 1483 – 1546) 等發起的新教改革，令原本統一在羅馬教庭旗下的宗教版圖變得四分五裂。先是效忠羅馬教庭的基督徒 (天主教徒) 與支持新教改革的基督徒 (華人俗稱「基督徒」) 互相對立，其後更衍生出數目眾多的宗教團體。派系鬭爭由神學上的各持己見發展到自相殘殺，令人覺得很難在折騰異己的各派教會中認識真理<sup>(13)</sup>。踏入啓蒙時期，包括康德在內的一些十八世紀思想家反璞歸真地提倡自然神論 (deism)，認為世界各地萬教同宗，並且相信造物神在創造世界之後便任由它依循自己的自然法則來運作，另外又給人類一套道德法則作為依歸，在人死後再來個賞善罰惡<sup>(14)</sup>。這種把神靈啓示和宗教熱情視作等閒的論調惹來新舊各派教會的抨擊，一向對教會熱情澎湃的宗教浪漫派 (religious Romantics) 作家、學者、詩人更加反應激烈。在這種冷暖交鋒的時局下成長的繆勒，本身既是浪漫派人士，又是自然神論者，當然希望盡快找出所有宗教的遠古源頭，平息爭議<sup>(15)</sup>。適逢十九世紀中葉歐洲學術界盛事連番，例如有達爾文發表生物進化論，赫胥黎與英國大主教撒母耳·威伯福斯 (Samuel Wilberforce, 1805 – 1873) 為進化論公開辯論，泰勒提出以「泛靈論」作為一切宗教的起源，約翰·麥克倫南 (John F. McLennan, 1827 – 1881) 把圖騰教的研究引入學術界等<sup>(16)</sup>；前兩者顯示自然科學家已經敢於公然挑戰傳統的宗教勢力，後兩者代表社會科學家對宗教的研究已經直逼宗教的遠古源頭，因此繆勒提出用科學方法來研究宗教，只不過是大勢所趨而已。他那句「給予基督教新的生命」，端的是對自己學術動機的剖白。

我在上一章談論宗教起源時引述過泰勒的理論，卻沒有提及繆勒。繆勒把宗教的遠古源頭追溯到「語言疾病」那裏去，可惜他的學說在當時已經飽受批評<sup>(17)</sup>。繆勒與泰勒是同時期的人物，兩人同樣用社會科學的方法去研究宗教，但結論殊異，顯見科學方法並不限制學術研究的結論。繆勒是基督徒，泰勒沒有宗教信仰<sup>(18)</sup>，個人的宗教背景固然會影響他們在比較宗教上的取捨，但未必是唯一的影響因素。根據一些當代學者的分析，十九世紀的歐洲擁有雄霸世界的地位，令當時的西方學者在整體上偏向於以歐洲的文明作為衡量世界事物的最高水平，同時又採用西方的

意識型態和受過基督教文化洗禮的歐洲觀念來分析其他文化和宗教，因此父輩宗教學者的治學態度並非不偏不倚，而現代的宗教學則是建築在這樣的基礎上，既有宗教學者曲解別人的宗教，亦有神學家用宗教學者的姿態來魚目混珠<sup>(19)(20)(21)</sup>。由此可見，跨越文化界限的宗教學研究的確很難做到十全十美。

踏出學術界的範疇，比較宗教是更加敏感的議題。西方有句名言：「切勿在餐筵上談論政治、宗教、愛情。」為什麼？因為一般人對這三件事的取捨都不是出於客觀的選擇，而這三件事又可以瞬即挑起狂熱的情緒，倘若因為話不投機而有所爭拗，胃口固然會被打消，就連融洽進餐的氣氛都恐怕難以維持。過度的宗教狂熱可以觸發災難，歷史上已經有很多這樣的事例。中古時代歐洲和中東一帶爆發的一連串宗教戰爭，便是很好的證明。當中無論誰是誰非，結果都是生靈塗炭。最令人惋惜的，就是許多人都不曉得從歷史汲取教訓。時至今日，有些宗教人士仍然會為宣揚自己的宗教而詆毀別人的信仰，仍然會用醜化別人的手段去提升自己的地位，仍然會煽動自己的教徒去拉人入教，藉以滿足自己的征服慾和勝利感。這類行徑把原本是高尚的宗教靈修變成排除異己的激情運動，更會為他日的宗教歧視及宗教逼害播下種子。

## 佛教教義

解釋過比較不同宗教的困難，下一步是介紹一些佛教的基本概念和道理。佛教給人的印象或許是派別甚多，近兩千年來有大乘（Mahayana）與小乘（Hinayana）的區別，又有所謂南傳佛教與北傳佛教，在個別地域更可以發展出新的宗派，例如在中國境內始創的禪宗、淨土宗、天台宗、賢首（華嚴）宗等，均非古印度原有。佛教應否分宗派？先師竺公上人（竺摩法師）在上世紀謁見泰國僧皇時說覺得不應該<sup>(22)</sup>。佛教為什麼會出現不同的宗派？我相信其中一些可想而知的原因是教徒在解讀經文時各有不同的領悟，又或者對教義各有偏重，甚至是為了環境需要而開創一些新的修行方案。今日有西方宗教學者把佛教分成「三乘」，即是保留大乘，尊稱小乘為上座部（Theravada），把原本是屬於大乘的密宗金剛乘（Vajrayana）另外列作鼎足而立的一乘<sup>(23)</sup>。這樣做大概是想反映出藏傳佛教現時在西方的地位，不過姑勿論佛教徒如何識別自己的身分，外人如何列舉佛教的分支，佛教的根本教義不能更改，改了便不再是佛教。

### (甲) 所謂佛法，即非佛法

當一個城市人在風和日麗的時候到鄉間呼吸新鮮空氣，看見蔚藍的天空、綠油油的樹木，又看見農民在田間工作，飛鳥在迴翔覓食，他可能覺得大自然很可愛、很寫意。換上另外一個角度來看，他又可能覺得農民的耕耘與自己在城市的工作是同樣地辛苦，而飛鳥啄食小蟲就是弱肉強食的殘酷現實。同樣的客觀事實可以因為觀察者的不同觀點與角度而導致不同的理解和感受，這是人所共知的道理，那麼佛教徒是怎樣觀察世間事物呢？答案是「假」、「空」、「中」三觀，見《金剛經》的「所謂佛法者，即非佛法」以及「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴」，在不少佛教經典裏面都有類似的句式。轉化為數學公式，就是 $X \neq X$ 及 $X \rightarrow X$ ，驟眼看來既矛盾又滑稽。過去被小說家及劇作家套用作對白，看多了令部分讀者和觀眾感到故弄玄虛，甚至聽而生厭。其實三觀的道理早在一九四六年已經由一位名叫尤智表的中國工程師用茶杯為例闡釋過<sup>(24)</sup>，我現在再用另例詳細說明。

以一個三代同堂的男人為例，他在母親的眼中是兒子，在妻子的眼中是丈夫，在兒女的眼中是父親，僅僅在家裏已經沒有必然的名位或者單一的固定身分。當他走進自己辦公的地方，便成為僱主或者僱員；步入商店購物，便成為商店的顧客；超速駕駛時被警察攔截，便成為觸犯交通法例的疑犯。倘若他接受變性手術，就可以由母親的兒子變成母親的女兒；倘若他跟妻子辦妥離婚手續，就不再是妻子的丈夫；倘若他拋妻棄子，遠走天涯，他的兒女就失去父親。因此所謂「兒子」、所謂「丈夫」、所謂「父親」，只不過是別人對他的種種認知而已。佛教把這些認知稱為「假觀」，意思不是要否定這個男人的客觀存在，亦並非指他是個假人，而是這種種的認知都是建築在一些相對的關係和相對的功能上面，並無絕對的自我可言。

如果我們再深入一步分析，這個男人不僅在名位、身分、功能上可以是個變數，就連他整個人都是個變數。他在母腹成孕之前並不存在於這個世界上；他死了之後肉體亦隨之分解；他活在世上的時候，身體裏面的細胞不斷地進行新陳代謝，整個人不斷地成長，感情和意識不斷地變化；他的一些記憶、一些脫氧核糖核酸的複製訊息、一些像指紋等身體特徵雖然會在有生之年保存下來，不過十歲的他跟剛剛出生的他已經相差很遠，三十歲的他又跟十歲的他大大不同，八十歲的他就更不消說了。由此可見，他的一生不外是個變化過程，而他的身體不外是化學元素的組合，化學元素又不外是微小粒子的物理排列。假使這些排列和組合一旦重新編序，他家人眼中的「兒子」、「丈夫」、「父親」便頓然一掃而空，可以變成許多難以想像的東西。佛教把這種參透眼前事物的觀察方法稱為「空觀」，意思並不是把這個男人當作空無一物，而是指他的存在並非一種永恆的實體。

佛教徒第三個觀察世間事物的方法就更易理解，當一個人明白了眼前的事物是非絕對、非永恆之後，再用清醒、平衡、開明、客觀、冷靜、謹慎、溫和的態度去觀察現實和面對現實，便是佛教的「中觀」，因此假、空、中三觀是綜合並用的。再拿上述的男人做例，佛教徒會認清楚他在某時某地的相對身分和相對功能，亦會了解到他的外表和內裏都是以不同的速度在變化，所以與他相處的時候會因應他的身分、功能、變化而做出恰如其分的處理。倘若過度執著假觀，我們便很容易被種種情結困擾，甚至流於頑固或者自私；而母親喪失兒子時更會痛不欲生，妻子與丈夫婚變時更會愛恨交煎，兒女失去父親時更會落得一片愁雲慘霧。倘若過度執著空觀，我們便很容易變得飄忽不定，或者不知進退，或者各走極端。只有懂得三觀，保持中觀，才能夠在風平浪靜的時候做到母慈子孝、夫妻相敬如賓；在天翻地覆的時候做到沉著應變、轉危為機，又或者遭遇雖苦而內心不苦。

假、空、中三觀是佛教人生觀的一個重要部分，適用於世間一切可以被認知的事物，裏面顯然沒有任何消極厭世的成分。

## （乙） 大千世界，有情衆生

時間和空間是我們日常生活的兩個重要元素，由處理眼前事務到回溯歷史或者策劃將來，都離不開它們。一個人由出生時領受出生證明書，到入學讀書，到上班工作，到各種約會及活動，到離世時領受死亡證明書，都要指明時間和地點，地點乃是空間所在。中文詞彙裏面有「宇宙」一詞，「宇」是指四方上下（空間），「宙」是指古往今來（時間），組合起來就是時空（space-time）的意思。時空一詞在現代物理學和數學中都有用到，在天體研究方面尤其常見。人類應該很早便有時間觀念了，因為有昨日、今日、明日，所以不難知道有過去、現在、未來，不過對於空間的認識就進步得很慢。大地有多大？上天有多高？這是原始人摸不著頭腦的事。甚至在古代的文明社會裏面，絕大多數人仍然以為大地是平的，又以為日月星辰都是圍繞著大地運行。直到十六世紀斐迪南·麥哲倫（Ferdinand Magellan, 1480 - 1521）屬下的探險船成功環繞地球一周，人類才證明了大地並非一塊平板。又到了二十世紀愛因斯坦提出相對論（Theory of Relativity），人類才認識到時間和空間並非兩者獨立，才知道除了我們慣見的立體（長、闊、高）三維世界之外還有時間是第四維（俗稱第四空間）。此外，更因為愛因斯坦提出質能轉換的公式，人類才知道物質與能量是兩種可以互相轉換的存在形式。到底宇宙有多少個？一個宇宙最多可以有多少維？宇宙當中有那些地方可以找到生命？生命可否以非物質的形式存在？這些問題都在科學研究的範疇，應該用科學方法求取答案。

佛教有些經典是談及時空的。《俱舍論》裏面有所謂三千大千世界，指的是一個佛土裏面的世界數目。按字面釋義，大千裏面有一千個中千，中千裏面有一千個小千，小千裏面有一千，合計起來便是十萬億（ $10^9$ ）。《阿彌陀經》說：「從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂。」雖然數目並非確數，而所指的「西方」亦非今日地球上的西方，不過把這十萬億佛土乘上每個佛土的世界數目，已經是十的十八次方（ $10^{18}$ ），可見佛教的宇宙觀是包容很多很多的世界，而且並非以地球為中心。《楞嚴經》說：「於一毫端，現十方刹。坐微塵裏，轉大法輪。」這是透露出時空多維度的概念。另外有不少佛經都提到「三界六道」，聽來充滿神怪氣氛，其實只是按照有情生命的某些特徵和精神狀態來把他（牠）們分類而已。「三界」是指欲界、色界、無色界（「色」字在此解作形態），用作分類的特徵是：一、形態的存在與否；二、欲望的強烈程度；三、意識的淨化程度。「六道」是指欲界裏面的地獄道、餓鬼道、畜生道、修羅道、人間道、天道，除了考慮一些三界所採用的分類標準之外，更形象化地描述每處生活環境的總體氣氛。總的意思就是說：有情生命可以用不同的形式存在，生活在不同的環境裏面，受到不同的束縛和限制，有不同的精神狀態和不同的意識淨化程度，而眾多的環境當中有部分是比較平靜、頤悅、幸福，有部分卻充滿恐怖、痛苦、哀傷。為甚麼佛教說三界六道而不是六界十二道或者其他的分類數目？三界六道是否各自獨立的時空？本章稍後會再探討。

### （丙） 無常無我，緣起性空

如果我們留心自己和周圍的事物，不難發現許多事物的發展和運作都有一定的法則。單看自己的身體，呼吸系統有呼吸系統的運作法則，消化系統有消化系統的運作法則，神經系統有神經系統的運作法則。放眼四周，我們的電腦硬件要依照軟件的程序和使用者的指令做事，這是電腦操作的法則；我們處理商務的時候要依照合約、行規、商務法例等辦事，這是貿易的法則；我們去到一個新地方會入鄉隨俗或者入鄉問禁，這是風土人情的法則。做事講求法則並非文明人的專擅，原始人鑽木取火，就是利用磨擦生熱的原理和木材的可燃性做生火的法則。大自然的變化同樣有可以追尋的法則：地球上的風由高氣壓吹向低氣壓，河水最終由高處流向低處，熱能由高溫物體傳到低溫物體等，就是一些自然界最簡單的物理法則。當然，我們可以把事物分析得更詳細和更複雜，不過分析得愈詳細和愈複雜，所涉及的法則便愈多。當我們未知道法則的時候，許多事物都可以惹人遐想，令我們感到莫名其妙，不過當我們知道法則以後，由這些事物引起的神秘感便隨之消失，就算我們沒有能力去改變它們，亦可以用理性去面對。

眾多的宇宙和世界是依照些什麼法則去運作？佛教的答案是「因果」，在這本書的第一、二章都討論過。因果的寬義解釋，是指宇宙的一切現象都有前因後果。前因是導致一個現象出現的各種因素，後果是一個現象出現之後所引發的各項結果。思前想後，可知每個現象都是一個或者多個先行現象的後果；它出現之後，又成為一個或者多個後來現象的前因；因果關係就是這般縱橫交織、環節相扣、連綿不絕、無始無終。所謂「現象」，可以是一重宇宙、一個世界、一類物質、一團能量、一條生命、一件事情、一種感受、一段記憶、一些自然界的變化，式樣之多，不勝枚舉。正因為宇宙萬物是隨著因果來運作，所以世上沒有任何現象是永恆的或者完全由自我主宰的。用佛教的術語來形容，非永恆就是「無常」（impermanence），不是完全由自我主宰就是「無我」（no-self），即是《阿含經》說的「一切行無常，一切法無我。」許多佛教的口頭禪，例如「緣起性空」、「五蘊無我」、「四大皆空」、「生住異滅」、「成住壞空」等，雖然背後都有詳細的經文做根據，但最終想表達的不外是無常和無我這兩個概念。「緣起性空」裏面的「緣起」，是泛指世上各種現象都有它們出現的緣故；「性空」的「空」字跟上文所說空觀的「空」字解法一樣，亦有最終都會消失的意思。「五蘊」是：色（形態）、受（感受）、想（思想）、行（行動）、識（意識），喻意有形態的有情生命；他（牠）們都不是完全由自我主宰，所以說「五蘊無我」。「四大」是：地（堅性）、水（濕性）、火（暖性）、風（動性）等古印度人的物理元素概念，喻意物質世界裏面的東西；他（牠、它）們都要遵循「緣起性空」的道理，都是非永恆，所以說「四大皆空」。既然「五蘊」和「四大」都是非永恆，便有由開始到終結的一段變化過程，這個過程可以歸納為：生（誕生）、住（存住）、異（變質）、滅（滅亡）或者成（形成）、住（存住）、壞（敗壞）、空（消失），道理並不深奧。

無常和無我不應被解讀作完全沒有規律或者完全沒有法則，正如這本書的前幾章所講，自然界有自然界的法則，這些法則的存在與否跟事物的發生與否是兩回事。科學研究的目的，正是要找出各種自然界的法則，藉以了解自然現象、預測自然現象、利用自然現象。如果我們把佛教的因果道理視為大前提，科學研究就是在這個大前提下為各種因果關係製定具體理論和數學模式的學問，因此佛教與科學在因果的原理上可以完全配合。

#### （丁） 生死輪迴，業力牽引

「意識」（consciousness）一詞是日常生活用語，也是學術名詞。它的通義解釋是精神覺醒的狀態以及一切精神現象，例如知覺、感受、情緒、欲望、記憶、

想像、思考、推理、判斷、意志、造夢等。醫學界需要知道病人的覺醒程度及神經系統各部分的健康狀況，所以必須留意病人的意識，不過較深入的科學研究卻非常複雜，原因是意識牽涉太多精神方面的主觀事物，甚至有人因為宗教信仰的關係而拒絕承認飛禽走獸均具有意識。如何為意識下一個舉世公認的定義？意識是以物質的形式存在抑或其他的形式存在？意識是神經系統的產物抑或與神經系統互動的東西？生物進化到什麼程度才具有意識？植物是否有意識？鳥獸昆蟲的意識與人類的意識有何不同？意識的整套運作法則和機制是怎樣的？意識是否有一部分可以離開未死的人體？意識是否跟人體一起死亡？意識的不死部分在人體死亡後會跑到那裏去？意識在人的胚胎未形成之前是否有一部分已經獨立存在？這個原先已經獨立存在的部分是怎樣進入胚胎？肢體的部分斷截與神經系統的局部損壞對意識有什麼影響？由藥物引發的各類精神現象在意識的研究上有何含意？智能機械可否具有意識？這些問題大概是每個研究意識的人都揣摩過。

意識在佛教的教義裏面非常重要，倘若沒有意識這回事，生物和死物的區別便僅限於化學進化程度上的不同，而沒有本質上的差異。早期翻譯的中文佛經把有感情的生命（梵語：*sattva*；英語：*sentient beings*）譯作「眾生」，未免流於粗枝大葉，因為「眾生」顧名思義是指眾多的生命，但有生命者未必一定有感情；唐朝的玄奘法師（俗稱唐三藏）把「眾生」改譯成「有情」，方為貼切，蓋因有感情者必定有意識，不過因為「眾生」一詞亦沿用至今，所以在這本書裏面「眾生」、「有情」、「有情生命」等字眼會按文理交替使用。依照佛理，所有有情生命的意識都是依循因果法則來變化和流轉，意識的某部分不但在肉體死亡後可以繼續存在，更可以流轉到另外一個地方與新形成的生物體結合為一，在新生命的一生中與之並育並生。意識的不死部分蘊藏著舊生命的一些習氣和時間未能磨滅的意欲與感情，不停地經歷新的生命旅程，不停地受外界的熏染而變化，不停地在各處流轉，這就是「生死輪迴」（*samsara*）。一個有情生命的所作所為既在某程度上受到自身意識的支配或者影響，亦會反過來影響自身意識的未來發展。意識的不死部分在一個生命階段終結之後會轉生到那一處地方？會進入一個怎樣的新生命去再萌發？這是取決於現有生命階段以及過往許多生命階段的所作所為，即是這本書第三章解釋過的業（*karma*）。生生世世所累積的業會造成一種無形的「業力」（*karma force*），業力依從著因果法則把意識的不死部分牽引到新的地方，納入新的生命，更影響新生命一生的際遇，這就是生死輪迴的原理。這本書前幾章提到的因果報應，當然會隨著生死輪迴而繼續展現。

佛教把人的意識分類得頗詳細，南傳佛教（上座部佛教）一般把意識分成六種，包括眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，簡稱「六識」。因為第六識亦

叫做「意識」，跟日常用語的「意識」寫法一樣，所以應用時最好加以聲明。用佛教的術語來闡述，正常人的六識是因為「六根」與其相對的「六境」發生作用而不斷變化。六根是指正常人的五大感官以及腦部和神經系統的其他部分，即是眼根（視覺）、耳根（聽覺）、鼻根（嗅覺）、舌根（味覺）、身根（觸覺）、意根（知覺、其他感覺、腦部功能等）。六境又稱為「六塵」，是指能夠與六根起作用的現象，即是色境（形象與顏色）、聲境（聲音）、香境（氣味）、味境（味道）、觸境（引起膚感或者體感的物理性質及化學性質）、法境（可以與腦部起作用的一切現象，包括對前五識的處理）。六根和六境的作用總稱為「觸」，「觸」字並不單指觸覺的作用。漢傳佛教在唐朝玄奘法師編譯《成唯識論》之後，大部分教徒都在六識之後加上末那識（代表維護自我的部分）和阿賴耶識（代表蘊藏過去和現在的種子部分），合稱「八識」。其後又有人在八識後面再加上「阿摩羅識」（代表佛性的部分）而一共成為「九識」，又或者在八識後面加上「一切一心識」和「一心一心識」而合共「十識」。諸多佛教名詞及術語在《佛光大辭典》<sup>(25)</sup> 及一些同類的權威著作裏面都有詳細的註解，而且可以在互聯網絡上翻查。在我寫這章書的時候，人類對前五識的操作法則已經掌握得很充分，以眼識為例：眼球如何感應光波？視覺神經如何把訊息傳入腦部？腦部如何因應所得的訊息而產生顏色和立體影象的感覺？科學界都能夠解釋清楚，可惜對於第五識以後的研究卻因為腦部太過複雜而尚存很多未知的細節。我雖然慣於八識的概念，不過總覺得不宜為第六識以後的分類法太多爭拗。如果一定要甄別，不妨等到有足夠的科學數據時再作討論。

中國民間有很多關於鬼神的傳說，當中不乏「借屍還魂」和「轉世投胎」的故事。西方亦有很多講「靈魂」的宗教典籍和民間傳說，許多人信仰宗教的首要動機正是為了讓自己死後的靈魂進入天國享福。佛教在轉生一事上只談「識」而不講「靈魂」，據我所知是基於兩個主要原因：一、靈魂在許多場合都喻意一個永恆的實體，不能代表一些不斷變化的意識；二、像鬼魂等東西亦具有受、想、行、識等有情生命的一些特徵，不宜與純粹的意識泉流混為一談。不過意識的流轉也好，靈魂的轉世也好，似乎的確有些人能夠在清醒時或者被催眠後說出前生的事，又或者辨認出一些前生用過的物品，類似這樣的個案甚至被現代專業人士輯錄成書<sup>(26)</sup>。雖然許多人把這些隔世的記憶當作轉生的證據，但是我覺得這樣的證據只能算是間接的證據，因為不能夠排除記憶是來自自然界其他地方的磁場、電波等。要直接地證明轉生這個現象，最好是用科學方法追蹤剛剛離開壽終人體的意識，看看它是以怎樣的形式存在，以及用什麼方法進入一個新生物體。這種奇特的科技目前並不存在，就算有朝一日發展成功，亦未必是一件好事，因為你的仇家一旦測定你的轉生去向，便可以繼續對你趕盡殺絕，又或者用特製的容器把你正在轉生的意識困住，讓



你在容器破爛之前「永不超生」。

### （戊） 苦集滅道，十二因緣

上文介紹過無常和無我這兩個概念，難免會令人想起一些有關價值觀的問題。無常的意思是非永恆，與非永恆相反的就是永恆，把永恆與非永恆拿來比較，到底誰的價值較高？這個問題似乎充滿哲學意味，但我覺得應該是統計學的數據搜集，因為答案是因事而異、因人而異，並沒有一定標準。因事而異的日常生活例子很多，一般人對服裝、髮型、飾物等的選擇都喜歡時尚而不談永恆，但是對自己的青春、財富、權力卻希望永遠保存；又對公路、橋樑、堤壩等設施都希望歷久不用維修，但是對農藥的安全考慮卻是在使用後愈早分解成無毒物質愈好。因人而異的例子也不少，男女之間有很多時候會為一句「我永遠愛著您」而如痴如醉，不過我亦記得上世紀八、九十年代左右有鐘錶商在香港推出一系列廣告，其中有「不在乎天長地久，只在乎曾經擁有」這兩句對白，一時被視為經典之作，家傳戶曉。這兩句對白最動人心弦的地方，大概是大胆地說出從前許多人都不敢宣諸於口的話，更反映出永恆與非永恆的價值對比本來就是取決於當事人的滿足感。

無常和無我在現實生活中是否兩件可怕的事？答案似乎也是因事而異和因人而異。有些幸福家庭因為天災人禍而弄得家散人亡，有些恩愛夫妻因為第三者橫刀奪愛而反目成仇，有些青年才俊因為一次意外而前途盡毀，有些歷久風行的商品因為時代變遷而無人問津，有些興旺熱鬧的市鎮因為社會經濟轉型或者環境氣候劇變而荒廢，這都是無常和無我可怕的一面。反過來說，有人因為天災人禍的善後工作而找到賺錢的商機，有人因為一段感情的終結而遇上更理想的伴侶，有人因為被僱主解僱而走上成功創業之路，有人在局勢動蕩的年代時勢造英雄地成為偉人，有人甚至只是買彩票中鉅獎而頓成暴富，這一類的無常無我會令人羨慕。如果覺得這些偶發事件缺乏說服力，我們不妨拿股票市場做例，因為世界很多地方都有股市，股市在每個工作日都有交易，而且股市行情是大家有目共睹。

股市無常，因為整體市道和個別股價都是非永恆的；股市無我，因為證券交易不受由任何單一投資者控制。股民在無常和無我的股市環境下投資、作業、謀生，有人輸掉了身家性命，有人徒勞無功，有人找到生計，有人成了富豪。長遠計算，金融界波濤起伏，到底虧本的人多抑或賺錢的人多？賺錢的人有多少個可以純粹倚賴股市獲利而長時間富甲一方？當金融海嘯衝擊世界的時候有那位股民的資產不被大量蒸發？相信大家一定心裏有數。由此可見，無常和無我對人生的確可以有正面的作用，亦可以有負面的影響，至於總體上是受惠的人多抑或受損的人多？答案需

要一番統計考查。

金錢、名譽、地位、權柄、影響力不一定給人帶來快樂，不過都是世俗用來衡量個人成就或者優勢的東西，而且在現實生活中分佈得很不均勻。位居社會愈低層的人在這幾方所佔的優勢愈少，命運也相對地愈受他人控制。二零一一年美國紐約市爆發佔領華爾街的一連串活動，迅速蔓延到世界各地的一些城市，原因是社會低層的勞苦大眾對大企業及高踞社會頂尖的少數優越分子宣洩不滿。世界各地有不同程度的貧富懸殊，生命亦有幸與不幸。當我們觀察人類的社會，不難看到有能力「翻手為雲，覆手為雨」的高層人士確實很少；這群佔人口比例百分之一或者更少的人士無疑是比中產階級人士佔優勢，中產階級人士又相對地比勞苦大眾佔優勢，發達國家的勞苦大眾又相對地比貧窮國家的勞苦大眾佔優勢。如果把這個比較的程式推廣到整個動物世界，又把弱肉強食的「強」視為一種優勢，那麼食物鏈上的人類確實是比其他高等動物佔優勢，高等動物又相對地比中等動物佔優勢，中等動物又相對地比低等動物佔優勢。如果把每個等級的生物數目逐一比較，當然是佔優勢的少，處於劣勢的多。這個跨物種的金字塔，就是動物世界的其中一個特色。

單單的無常和無我對信心十足的人未必是一種威脅，正如一些「股神」不論股市是起是跌都有辦法賺錢，都有信心跑贏大市，不過當你將上文提及的生死輪迴計算在內，無常和無我的威力便截然不同了。在生死輪迴的法則下，儘管你今生今世手段高強，儘管你今生今世是金字塔頂的天之驕子，你都無法保證來生有同樣的本領和命運。你的業力可能把你轉生的意識牽引到一個非常可怕的地方，甚至在人類社會之外，讓你從頭做起。試想想，把電腦檔案從一台電腦轉放到另外一台電腦，都有可能因為軟件或者硬件未能配合而難以發揮功用，一生都跑贏大市的人在轉生之後能否風光如舊？相信就更加沒有保證了。

佛教把有情生命在這個世界裏面的遭遇總括為一件苦事（佛教術語：苦諦），因為在無常、無我、生死輪迴這三大原則下面，一切有情生命都是樂少苦多；就算有時相對地比他人佔優勢，自己亦未必感到快樂；感到快樂的時刻，又沒法子永遠保存。佛教針對這個現象，把苦惱的根源追溯到一些不良的因素（佛教術語：集諦），而這些因素就是有情生命對周圍事物的愛（戀棧）和欲（渴求），以及自己的貪（貪得無厭）、嗔（嗔怒氣盛）、癡（癡頑妄執）等內在習性。佛教又肯定生死輪迴是可以終止的（佛教術語：滅諦），終止生死輪迴的方法是修行佛法（佛教術語：道諦）。把苦諦、集諦、滅諦、道諦合併起來，就是佛教裏面最基本和最簡單的道理，簡稱「四諦」或者「四聖諦」（The Four Noble Truths）。

佛教的道理適用於一切有情生命，不過由於佛陀的說法在許多時候都是為了教誨世人，所以內容主要是針對人生。佛教把人生的痛苦歸納成八大類，簡稱「八

苦」，包括：

- (一) 生苦——出生、謀生、生存的痛苦。
- (二) 老苦——衰老的痛苦。
- (三) 病苦——生理疾病及心理疾病的痛苦。
- (四) 死苦——生理衰竭死亡或者意外死亡的痛苦。
- (五) 愛別離苦——與自己喜歡或者親愛的人、事、物分開時的痛苦。
- (六) 怨憎會苦——與自己怨恨或者憎厭的人、事、物相處時的痛苦。
- (七) 求不得苦——因為得不到自己渴望得到的人、事、物而引起的痛苦。
- (八) 五陰盛苦——由五蘊共同作用而導致的痛苦。

佛教又以人類等六根齊備的有情生命為例，把生死輪迴的典型週期按前因後果總結成十二個連環相扣的步驟，名為「十二因緣」。十二因緣有幾套不同的陳述方法，我慣用三世兩重因的釋意，即是把開頭兩個步驟歸入前世，末尾兩個步驟歸入來世。以下且試用現代語來淺述：

- (一) 無明——前世（過去諸世）對事實真相的不明白。
- (二) 行——前世由「無明」導致的各種行為和該等行為所產生的業力。
- (三) 識——前世的「行」塑造出轉生到今世的意識。
- (四) 名色——轉生到今世的「識」與新軀體組合成新生命。
- (五) 六處——新生命的六根發育完備（「六處」又稱為「六入」或者「六根」，六根在上文已經解釋過）。
- (六) 觸——新生命的「六處」與六境（六塵）在日常生活中不斷作用。
- (七) 受——新生命的「觸」引發各種感覺、感情、感受，繼續令新生命的意識不斷受到外界的熏染。
- (八) 愛——新生命因為有「受」而對某些人、事、物產生喜愛和渴求。
- (九) 取——新生命因為有「愛」而用各種手段去爭取和抓緊己所「愛」。
- (十) 有——新生命因為有「取」而繼續有業的積聚和隨之而來的果報。
- (十一) 生——新生命因為有「有」，所以在生命終結之後會再度受業力和果報的牽引而轉生。
- (十二) 老死——再度轉生之後的生命因為有「生」，所以又要重新面對衰老和死亡。

四諦、八苦、十二因緣等道理有時被人註解得很複雜，不過一般人只要活到一定年紀，自然許多苦頭都嘗過，就算未走到自己的生命盡頭，也見盡生離死別。當自己在痛苦中掙扎的時候，自然希望得到解脫。關鍵所在，是用什麼方法去解脫？怎樣才算是真正的解脫？

### （己） 自淨其意，是諸佛教

如果把三界六道當作一家工廠，十二因緣便是一條製造生死輪迴的生產線，產品乃是一期又一期的有情生命，以及生命過程帶來的痛苦。想終止生死輪迴，必須讓生產線停產。每個人都可以關掉自己的生產線，辦法是讓生產線的其中一個或者多個步驟停止操作。十二因緣的頭兩個步驟（無明、行）是已經發生的事，早成定局；最尾的兩個步驟（生、老死）是未來的事，言之尚早；第三、四、五個步驟（識、名色、六處）是與生俱來，應該好好地鍛鍊和運用；第六與第七個步驟（觸、受）涉及身體的正常運作，需要小心處理，不能說停便停；剩下來可以實際地修改的步驟，就只有第八、九、十（愛、取、有）三個了。有是隨著愛和取而來，而愛和取是世俗人生活的原動力，終結了便有點像生無可戀，驟然聽來是很悲哀的事，但佛教對此卻有一套溫和而具體可行的辦法。這套由佛陀親身歷證過的辦法，就是止惡行善，即是首先處理好自己的行為，繼而淨化自己的意識。當一個人的意識徹底淨化，便不再受業力牽引，到時既可了斷煩惱，又能超脫生死輪迴，謂之極樂。總結起來的口頭禪是：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」

佛教徒應該如何行善？如何停止作惡？如何淨化自己的意識？初步工作除了這本書第三章介紹過的清淨報施之外，當然是嚴守戒律。在家佛教徒最基本的戒律是這本書第三章討論過的五戒十善，出家人的戒律就更加多。除了嚴守戒律之外，佛教還有很多淨化意識的方法，最簡單的方法是奉行「八正道」（The Eightfold Path）。八正道是八種需要同時實行的做人做事守則，包括：

（一）正見——正當的見解：用佛教的假、空、中三觀去觀察世事，明白世事的無常、無我，明白生死輪迴的痛苦，明白四諦的道理。

（二）正思惟——正當的思考、正當的企圖、正當的志向：對一切貪婪、瞋怒、憎嫉、狐亂、害人的事連想也不想（「思惟」與「思維」兩詞通用）。

（三）正語——正當的表達：遵循五戒十善當中適用於語言、文字、手勢、符號等的道德規範，包括不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語，見這本書的第三章。

（四）正業——正當的行為（「業」本來是泛指意業（思惟）、口業（語言）、身業（行動）等「三業」，不過因為八正道裏面有專攻意業和口業的條文，所以在此解作五戒裏面的不殺生、不偷盜、不邪淫、不飲酒等較為適合）。

（五）正命——正當的謀生方法：盡量避免與五戒十善的宗旨有所牴觸的行業，例如屠宰、毒品、賣淫等。

（六）正精進——正當方向上的努力：努力於改革自己的邪惡腐朽，努力於學習佛法和增添福慧。

（七）正念——正當的常思、正當的專注：集中精神，去除一切雜念和妄想，經常觀察自己身（身體）的不淨、受（感覺）的痛苦、心（意念）的無常、法（現象）的無我，從而與佛教的道理互相引證，即是佛教術語「四念住」的主旨（「法」是佛經裏面常用的字，有多個不同的解釋，可以解作佛法、律法、法則、方法、現象、變化過程等）。

（八）正定——正當的禪定：切實遵循上述的七個守則，成就佛教的初禪、二禪、三禪、四禪。

像八正道與五戒十善這一類的修行方法，主要功用是成就修行者本身，修行成功的最終結果是「涅槃」（Nirvana）。涅槃是一種很特別的境界，如果一定要用文字描述，就是圓滿寂靜，斷盡煩惱，永離苦海，從此告別生死輪迴。說得再具體一點，就是完全淨化後的意識不會再受業力牽引，因此無須再經歷生死輪迴，不過由於人是物質世界裏面的有情生命，身體的變化要遵循這個世界的物理法則，所以不會因為意識的完全淨化而突然無緣無故地消失，而是整個人進入一種稱為「有餘涅槃」或者「有餘依涅槃」的狀態，直到身體因為既有的因果作用而壽命終結，不與肉體同死的意識部分才會進入一種稱為「無餘涅槃」或者「無餘依涅槃」的狀態，令整個涅槃過程完滿結束。如果你覺得這樣做有點像從此消聲匿跡，未能了卻你幫助其他人的心願，佛教亦有很多修行方法是自利利他的。做自利利他的修行，必先要培養自己「慈、悲、喜、捨」四種善良的發心，並且把它們向無限大的方向擴展，合稱「四無量心」，包括：

（一）慈無量心——對無量（無數）有情生命的仁慈、愛護、饒益（「慈」字的字典解釋是上對下的「愛」，適用於此，跟「慈愛」、「仁愛」、「博愛」的「愛」字意義相同或者相近，但與十二因緣裏面的「愛」字意義截然不同）。

(二) 悲無量心——對無量有情生命的憐憫、同情、濟拔（「悲」字的辭典解釋不止一個，在這裏並非指情緒上的哀傷，可以與「慈」字共用而組成「慈悲」或者「大慈大悲」等日用詞語，都是憐憫、同情、濟拔的意思）。

(三) 喜無量心——為無量有情生命的離苦得樂而喜悅（「喜」字在這裏是指禪悅、法喜、隨喜，是與自己的欲望及私心毫無關係的一份喜悅，所以與「悲無量心」的「悲」字並非相反詞）。

(四) 捨無量心——為平等饒益無量有情生命而放下自己的佔有欲，放下自己的恩怨情仇（「捨」字在此是帶有無私、忘我的意思）。

本著四無量心修行的佛教徒，除了要奉持先前提及的八正道與五戒十善等守則之外，更要修行多種慈悲濟世的佛法，「四攝」和「六度」就是其中兩種。四攝是為啓蒙他人而做的預備工夫，包括布施、愛語、利行、同事。六度又稱為「六波羅蜜」（The Six Paramita），包括布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若，是像八正道一樣的多面化修行方式，不過比八正道更廣達精深。由於六度有一部分內容相當深奧，而且不在我的宗教實踐範圍內，所以在下一章由一位有這方面修行經驗的作者撰述。以下僅是四攝的淺釋：

(一) 布施——布施的涵義與須知在這本書的第三章已有詳述。

(二) 愛語——愛語是本著誠懇務實的態度，在適當的場合用適當的說話去利益眾生，例如對傷心的人說安慰的話，對有喜慶的人說恭賀的話，對沮喪的人說勉勵的話，對迷惘的人說忠告的話，對行事的人說祝福的話。

(三) 利行——利行是指一切利益眾生的善良行為，與其他三個項目有某程度上的重複，為迷途的人引路，為受屈的人仗義執言，為朋友排難解紛，與鄰人守望相助，舉行各類賑災活動，興辦學校、醫院、孤兒院、安老院、職業訓練所，為國家推行利民紓困的政策，為社會改革歪風陋俗等，都是利行的大小例子。

(四) 同事——同事的意思是與你想度濟的人並肩行事，同甘共苦，更給他們一種彼此身分相似的親切感，藉以建立一份互信及友好的關係。

佛教的四攝法門可能令人想起其他文明宗教團體的慈善工作，因為其他文明宗教一樣會鼓勵自己的教徒做善事，它們的慈善團體一樣會派發救濟品，一樣會興辦學校，一樣會開設醫院，一樣會助養貧童和孤兒。這個做善事的共通點告訴我們，不同的文明宗教會採用類似的文明手法去感化大眾，親近大眾，贏取大眾的信任，

繼而灌輸自己認為是正確的宗教思想。由於做善事會得到福報（因果報應）是一種跨越宗教界限的自然現象，所以信奉不同宗教的人士都可以因為做善事而得到快樂，都可以因為做善事而改善自己的際遇，不過癥結所在，就是他們應否把做善事所得的回報歸功於自己的宗教？應否把片面的觀察去肯定一些可能是毫不相干的信念？須知世上任何一種因果報應都是非永恆的，你可以多做善事而多受福報，但不能做一段時間的善事而一勞永逸；一旦行善帶來的福報享用盡，你的宗教信仰會把你引領到什麼地方？答案就要由你自己去體認了，因為殊途未必同歸。

修行四攝六度的佛教徒，目的不是利用因果報應來改善生活，而是走佛陀在未成佛之前所走過的路，以佛陀作為修行的榜樣。因為「佛」是一個福德與智慧都修行完滿的覺者，並非任何金字塔架構上的頂尖角色，所以只要用正確的方法去修行，一切有情生命都有機會成佛。要福德與智慧都修行完滿，通常不是一生一世的時間便足夠，而是在生生世世的流轉過程中，不斷淨化自己的意識，不斷做利益眾生的事，令眾生與自己都離苦得樂。倘若能夠做到不離開世界亦可以超出世界，面對煩惱而不受煩惱困擾，身受痛苦而不被痛苦負累，普度眾生，利樂有情，就是漢傳佛教所講的「無住處涅槃」，是個比「無餘依涅槃」更高的境界。

我在這本書的第三章講過，善與惡的定義必須依附一套道德標準，可惜世上卻沒有一套道德標準可以保證在任何情況下都令所有人滿意，如果牽涉其他類別的有情生命，形勢就更為複雜。佛教徒雖然可以用戒律和八正道作為基本的道德規範，但是在競爭激烈的世界裏仍然有機會與眾生發生磨擦和抗爭，修行無住處涅槃的佛教徒更會因為接觸面廣而需要面對更多的道德難題。以我們的日常生活為例，無心嗜殺的人在公路上駕車飛馳，也難免撞死鳥獸昆蟲；仁者為他人捐棄自己的利益，又可能連累倚靠自己生活的人都蒙受損失；善者處處忍讓退避，遇上得寸進尺的惡霸便很難維持公正；治國者單方面放下軍火，國防和治安便頓時失去保障。類似這樣的種種矛盾，其實都在考驗佛教徒的智慧、能耐、毅力。當你知怎樣去化解世間矛盾的時候，你已經是個超凡近聖的人了。

有人以為佛教是消極避世的宗教，原因大概是淨化意識的修行在許多時候都需要忍讓，而脫離生死輪迴聽來就好像要放棄一切和離開這個世界，不過這些只是部分世俗人對佛教的誤解。事實上，佛教徒並不厭世，他們日常生活的「出世」是超出塵世而不是離開世界；修行無住處涅槃的佛教徒就更加不畏懼生死輪迴，兼且生生世世為改善自己所在的環境而努力，他們只是盡量避開世上損人利己的勾當而已。世上各種生物的明爭暗鬥時時刻刻都在發生，我們可以在熱力學第二定律那裏找到原因，在本書的第四章已經解釋過。儘管如此，我們現時居住的世界有苦有樂，畢竟是體驗佛教道理和與眾生結善緣的好地方，所以無論修行的目的是無餘

依涅槃也好，無住處涅槃也好，佛教徒都會珍惜眼前一切，不過只是珍惜而並非戀棧。

佛教淨化意識的修行方法聽來好像十分費時和吃力，甚至比孔子與孟子在春秋戰國的急功近利社會裏面提倡仁義更加困難，不過除此之外並沒有更好的方法。我們當然可以選擇維持現狀，隨著輪迴的方向生滅流轉，又或者選擇一些承諾給人諸多方便的宗教修行方法。有些承諾的確很具吸引力，例如只要一跪一拜便立刻得到福蔭，只要行禮入教便即時得到救贖，只要喊一聲「我信」便頓然脫離困厄。如果真的如此方便快捷，世界又怎麼會這般多災多難？

### 是名特色

以上六點的討論僅限於淺易的佛學常識，目的是介紹佛教的宗旨和佛教的基本修行方法。把這些基本教義說得再扼要一點，就是：意識不斷地累積業力，業力不停地牽引意識，於是造成沒完沒了的生死輪迴；生死輪迴是件苦事，所以要尋求解脫；解脫的辦法是淨化意識，因為意識在完全淨化的狀態下可以不受業力牽引，不受業力牽引便可以脫離生死輪迴，脫離生死輪迴之後的狀態就是極樂；世人淨化意識的最佳辦法是止惡行善，過程需要一點時間，時間的長短要視乎修行的效率和過往累積的業力而定，今生未能達到目標的人可以來世繼續努力；有些發願較大的佛教徒並不追求個人的解脫，亦不畏懼生死輪迴所帶來的痛苦，他們會順著生死輪迴的方向不斷地接觸其他眾生，一面幫助其他眾生認識佛法 and 脫離苦海，一面淨化自己的意識，甚至當自己的意識到了完全清純的境界仍然繼續做普度眾生的工作。

現代科學在佛陀說法的年代尚未存在，所以佛陀說法時不可能引用近世紀才出現的科學理論，不過佛教的教義裏面卻蘊藏著相當先進的科學精神。何以見得？現代科學只會用自然界的事物來解釋自然界的現象，不會加插超自然的因素<sup>(27)</sup>，而佛教則指出：宇宙萬物都要遵守因果法則，所有有情生命都不能豁免生死輪迴，因果關係和生死輪迴又是自然發生，不受任何外在力量主宰。從科學的角度來看，宇宙當中有什麼是誰都要遵守、誰都不能豁免、誰都無法主宰？答案只有自然界的法則！自然界的法則並非指某些似有節奏性或者似有重覆性的自然現象，因為自然現象的節奏性和重覆性可以因為受到其他自然因素的影響而改變；自然界的法則是指自然界裏面一切天然現象和人為現象都需要各自遵循的法則，也就是各種科學理論和科學定律的根基。自然界的法則有一部分僅適用於某些環境或者某些情況，有一部分可能適用於整個宇宙，並且要等到宇宙再生時才有機會改變。人類可以用科技來改變一些自然現象，例如在沙漠中建設綠洲，在本來不會降雨的天氣情況下弄出



人造雨，在繞過天然進化的程序下用基因工程來製造新物種，從而打破某些自然現象的原有秩序，不過這一切的人工改造並沒有違反自然界的法則，它們只是用人為因素來取代某些天然因素，藉以取得不同結果。人畢竟是自然界的一部分，人工改造只是自然界裏面的一種生物作用而已。

佛教視生死輪迴為不可改變的法則，但是又教人解脫生死輪迴，這豈不是自相矛盾？當然不是！佛陀發現了意識在完全淨化的狀態下有個特殊的自然性質，這個自然性質就是不受業力牽引，於是便教人用止惡行善的方法去淨化自己的意識，讓世人可以利用這個自然性質來脫離生死輪迴，整個過程都順著自然界的法則來辦事，並無半點詭異玄奧。換句話說，佛教的「解脫」與許多西方傳統信仰所講的「救贖」截然不同，因為這些西方傳統信仰所講的「救贖」是由「神」來進行，又把「神」形容作超越自然界而又能夠干預自然界的超自然力量，而佛教的教義裏面並沒有這樣的「神」，佛教所提出的「解脫」只不過是一種在自然環境下的自力更生。儘管佛教把有情生命分為三界六道，儘管有人把六道裏面的天人（天道）比擬作神，儘管有人相信鬼神等靈物可以具備超人的能力，但是在佛教的教義裏面他（牠）們全部都是眾生，各自的存在形式和各自所擁有的能力僅是生死輪迴的過渡產物，大家同樣沒有永恆的身分，大家同樣沒有永恆的優勢，大家同樣需要遵守自然界需要遵守的因果法則。

既然佛教有這樣先進的科學精神，為什麼佛陀說法時用上了三界六道這些帶有神怪色彩的觀念？三界六道有何根據？有何憑證？或者用現代科學的術語來問得再具體一點，欲界、色界、無色界是否代表三種不同的物理維度？天道、修羅道、人間道、地獄道、餓鬼道是否各自處於獨立存在的物理時空？天道、修羅道、地獄道、餓鬼道裏面的眾生是否像我們一樣都以物質作為軀體？除了畜牲道（畜牲、昆蟲等）的眾生可以與我們生活在一起以外，天道、修羅道、地獄道、餓鬼道裏面的眾生是否與我們有日常接觸？有現代科學背景的佛教徒大概都會考慮過這類問題，想知道答案就應該先了解佛教的歷史背景。

佛陀說法的對象是二千五百多年前的古印度人，為了順應聽眾的文化背景而借用一些當時的慣常觀念是很平常的事，因為這樣做有助聽眾對佛法的領悟和吸收。只要這些觀念不妨礙佛法的教授，只要這些觀念當中的關鍵性錯誤得到必須的糾正，那就無傷大雅。三千大千世界是古印度人的宇宙觀，他們用指數形式來喻意世界數目的極其龐大，思路的方向正確，在當時不妨照講。三界輪迴也是古印度人的傳統觀念，他們知道生命有週期性，又明白業力對輪迴有很大的作用，不過對整套輪迴法則的認識卻與佛陀的親身歷證有很大差異，所以佛陀在保留「三界輪迴」這個文化概念的框架之餘，更向他的古印度人聽眾闡述意識的非永恆和眾生在輪迴中

的平等本質，藉以糾正他們對輪迴的誤解，並教導他們脫離輪迴的正確方法。現代人開始學習佛法時只須記著世界可以有無數多，裏面可以有各式各樣的有情生命，這些有情生命可以有不同的生活環境和精神狀態，不過都需要遵守因果法則，都逃不過生死輪迴，那便足夠了。自然界有數不盡的事物和法則，當中有一部分是人類已經知道的，亦有一部分是人類尚未知道的，未知的肯定比已知的多，所以我們不必因為佛教有一部分教義暫時未得到科學驗證而減低對學習佛法的興趣。若然三界六道有實質上的物理涵意，日後的科學研究自有端詳；如果三界六道只是過去在某時某地為順應某種文化背景而借用的抽象觀念或者比喻，我們就不宜捨本求末、胡亂猜測，因為淨化意識的修行無須與眾生的分類法掛鉤。嚮往到地獄瀏覽的人不妨想像一下戰亂時的血肉模糊、大災難中的走投無路、惡勢力蹂躪下的痛苦深淵、長年貧病交煎的非人生活，那些都是人間地獄；祈望到天堂觀光的人可以想像一下春風快意、心想事成、無憂無慮、受盡溺愛的美好時光，便有如置身世上天堂。

介紹過一些佛教的基本教義之後，本來可以順理成章地圈點出一些佛教的特色，藉以解答本章的命題，譬如說：一、因為佛教沒有創造和操控宇宙萬物的神，所以沒有至高無上的神權，也不倚賴宣揚神蹟去震懾人心；二、因為宇宙萬物是依從因果法則來變化，所以世上就只有人類未曾知曉的事實真相，卻沒有人類永遠不能理解的事物；三、因為各類型的有情生命只是循著生死輪迴而呈現的過渡狀態，所以佛教主張眾生平等，更不會揀選某些人或者某些民族去接受特別的恩賜；四、因為佛教離苦得樂的方法是自力更生而不是祈求神仙的救贖和赦免，所以態度是非常務實和積極；五、因為佛教教人遠離暴力和仇恨，又不向教徒灌輸優越感和排他性，所以是十分和平友善的宗教。不過這樣形容佛教的特色有一定的風險，第一重風險是可能招致在比較宗教方面的爭議，因為特色是將一種事物跟多種同類型事物比較才突顯出來的，上述用作舉例的五點「特色」雖然沒有提及其他宗教，但無形中已經做了比較；第二重風險是沒有防盜功能，因為在有言論自由和宗教信仰自由的社會裏，任何人都可以拿佛教的道理來講，任何人都可以把佛教的教義吸納為自己宗教教義的一部分，任何人都可以宣稱他的宗教擁有佛教的特色，佛教徒對此很難加以阻止；第三重風險是沒有防偽功能，如果把我用作舉例的「特色」正式命名為佛教的特色，就會給人一個錯覺，以為凡是宣稱擁有這些「特色」的宗教便是佛教的一個宗派。經過這些風險評估，我覺得回答本章命題的最佳辦法就是讓讀者在認識佛教教義之後自行判斷。

在我年少氣盛、心雄萬丈的年代，先師竺公上人（竺摩法師）曾經親手繪製一把摺扇送給我。扇的一面畫上國畫和為我題的字，另一面錄有他的舊作《詠蘭》、《詠荷》兩首，是給我的開示和勸誡。我覺得這兩首詩很能表達出漢傳佛教的神

髓，在面對世事刁難、人際紛爭、環境折騰的時候念誦一下，有助安穩情緒、修攝心神。摺扇兩面的照片已經在這本書的開頭數頁刊出，現在把兩首題詩謄錄如下，希望大家讀了亦有所得。

竺摩法師的《詠蘭》詩：

「齊桓晉業不聲揚。佛孔門風源遠長。  
以力假仁難勝德。人多稱霸我稱王。」

竺摩法師的《詠荷》詩：

「自來時勢造英雄。出世還如入世同。  
心淨何方非淨土。在泥不染淤泥中。」

先師於公元二零零二年在馬來西亞的檳城三慧講堂圓寂，我特別邀請他在三慧講堂的衣服鉢傳人繼傳法師為這本書撰寫一章，用最簡短淺白的文字介紹六度的修行方法。下一章的篇幅，就先奉上給繼傳法師。我在這本書的第八章會與大家重聚，詳論佛教與科學的互相引證。

——龍天翼——

## 第六章尾註：

1. Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Duckworth, 1986, impression 2009), p. 4.
2. Ibid., p. 6.
3. Ibid., pp. 7-8.
4. Thomas A. Robinson and Hillary Rodrigues, eds., *World Religions: A Guide to the Essentials* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010), p. 84.
5. Sharpe, *Comparative Religion*, pp. 9-13.
6. Ibid., p. 14.
7. Daniel L. Pals, *Eight Theories of Religion*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: Oxford University Press, 2006), p. 6.
8. Sharpe, *Comparative Religion*, p. 15.
9. Ibid., pp. 35-36.
10. Ibid., pp. 36-38.

11. F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution, with Two Essays on False Analogies, and the Philosophy of Mythology* (London: Longmans, Green, and Co., 1873; reproduction by Nabu), pp. 15-16.
12. F. Max Müller, vol. 1 of *Chips from a German Workshop: Essays on the Science of Religion* (London: Longmans, Green, and Co., 1867; reproduction by Nabu), p. xix.
13. Pals, *Eight Theories of Religion*, pp. 6-7.
14. *Ibid.*, p. 7.
15. *Ibid.*, pp. 8-9.
16. Sharpe, *Comparative Religion*, p. 27.
17. *Ibid.*, pp. 41-43.
18. Pals, *Eight Theories of Religion*, pp. 20-21.
19. Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, trans. William Sayers (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007), pp. 147-150 & pp. 189-194.
20. Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, pbk. ed. (New York: Oxford University Press, 2003), pp. 33-53.
21. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005), pp. 12-13 & p. 256.
22. 竺摩法師《南遊寄語》第三十五頁至第三十六頁（馬來西亞檳城慧堂印經會發行，佛曆二五二八年再版）。
23. Roy C. Amore, “Buddhist Traditions” in *World Religions: Eastern Traditions*, 3<sup>rd</sup> ed., eds. Willard G. Oxtoby and Roy C. Amore (Don Mills, ON: Oxford University Press, 2010), pp. 201-224.
24. 尤智表《一個科學者研究佛經的報告》單行本正文第十四至第十五頁（原載一九四六年七月《漢口正信月刊》，繼有由王季同寫序的單行本出版。先後有多個佛教團體翻印。此處用作參考者乃香港法相三輪世佛佛學班同學會於一九七零年代製作的翻印本，確實翻印日期未有標明。）
25. 慈怡法師主編《佛光大辭典》（佛光山製作，二零一一年至二零一三年間於網上參閱。）（[http://www.fgs.org.tw/fgs\\_book/fgs\\_drser.aspx](http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx)）
26. Brian L. Weiss, *Many Lives, Many Masters*, 20<sup>th</sup> anniversary ed. (New York: Simon & Schuster, 2008).
27. Jeffrey Bennett and Seth Shostak, *Life in the Universe*, 3<sup>rd</sup> ed. (San Francisco: Pearson / Addison-Wesley, 2012), pp. 34.

## 第七章 如何修行佛教的六度法門？

釋繼傳撰寫

六波羅蜜又稱六度，是菩薩必修的項目，亦是菩薩度化眾生之法門。六波羅蜜即是布施波羅蜜、持戒波羅蜜、忍辱波羅蜜、精進波羅蜜、禪定波羅蜜、般若波羅蜜。所謂波羅蜜的意思，是從有煩惱的此岸到沒有煩惱的彼岸。學佛的目標，不管修任何方法或任何法門，目標都是破我執、破法執，斷煩惱。離開這個目標，任何方法或任何法門的學習，只是讓我們懂個方法或懂個法門而已，跟斷煩惱毫無關係的。所以學佛修行，就是讓智慧不停的在吾人內心萌芽，即是波羅蜜的熏習，也可以說修學波羅蜜，就是修學般若智慧，有般若智慧便能從迷的此岸到明覺的彼岸。此岸彼岸只是一個比喻，並不是離開這個煩惱地方而到達一個沒有煩惱的地方去，而是面對煩惱，心能不生煩惱，就是從此岸到彼岸的含義，亦是波羅蜜的意思。智慧是共世間，般若亦稱智慧，但不共世間，從世俗來說，很有智慧的人，還是有我執，有我執煩惱一定存在，佛法用般若智慧，表示這個人沒有我執，沒有我執，便沒有煩惱了。為何有般若智慧的人不生煩惱我執呢？因為他了解諸法都有其實在感，但沒有其實在性，即所謂的諸法實相，諸法皆是無常無我的，存在的一切是有因有緣的，存在的一切起了變化，也是有它的因緣，生與滅都離不開因緣，法是空性的，凡有相皆是虛妄，一切法都是如幻如化的，要如此的去了解，然後慢慢去體會，在日常中時時迴光返照，所懂的般若智慧之見解，真的能與空無我性相應嗎？這就看個人的修持了！

### 布施波羅蜜

布施波羅蜜。布施是共世間的，幫助他人做好事是很多宗教或民族都認同的，並不是佛教所獨有的，不共世間的是波羅蜜。有布施，能招感福報，般若智慧沒有生起，存在的我執，便障礙吾人解脫煩惱了！布施以佛法來說，含有捨與利的意思。等於布施要有捨心，能利益他人，布施無有捨心或不能利益他人，此種布施是有問題的。布施除了培養福報以外，通過布施也能把今生的福報帶到來生去，布施亦能對治吾人的貪念。布施是有幾重意思的，菩薩布施不單是修福，廣結善緣時也在學習修慧，因為菩薩在做布施時，要達到三輪體空，才能與般羅蜜相應。前面有提到布施是共世間，波羅蜜是不共世間的，菩薩的修福離不開世間，不共世間的是

菩薩了解到諸法是空性的，無我性的。能布施的我是無常無我的，布施的對象亦是無常無我，所施之物也是無常無我，一切都是緣起的，現象的存在，是因緣和合的假相，不長久的，暫時的，有其實在感，無有其實在性，如經所說，凡有相皆是虛妄，雖是假相，但借假修真。佛法離不開世間，就在如幻如化的世間裏，如蓮花長於污泥，卻不被污泥所污染。菩薩布施，因為有波羅蜜的智慧，對於布施時有正面或負面的反應時，菩薩都保持一顆清明心，不被這些正面或負面的反效果，引發情緒，生起我執煩惱，世間的布施，遇到好心沒好報時，一般上都會好事變壞事，或是說以後再也不幫他人了。菩薩不是這樣的，反而在逆境中接受磨練，歷境練心，只要還有煩惱，便是在此岸，未到彼岸，菩薩布施的目標很清楚，是布施波羅蜜，非布施而已！布施，除了種福田，還有法施與無畏施，法施，是指佛法的布施，廣義來說，包括了世間知識或技術上等的傳授。無畏施，在他人內心上有所徬徨時，給於精神的輔助，免於內心痛苦，菩薩不管做任何布施，遇到任何問題，都抱著從此岸到彼岸的精神來學習。

### 持戒波羅蜜

持戒波羅蜜。戒有在家的五戒乃至出家的比丘菩薩戒，戒的等類有好幾種，我們給予它一個定義，它是一種好的行為，防非止惡，在造作後能留下善業的。戒的範圍很廣，一般上以上不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語為根本戒，出家戒則以不淫欲有別於在家，其它大致都相同，四根本戒或是持戒者基本條件，主要是持戒者，即使煩惱不斷，也能保持人身不失。人往往都會落入分別比較，總覺得自己比別人好，持戒也不外如此，有些人持戒嚴厲，就會看不起他人，起慢心或去批評他人不持戒造口業，雖是持戒但在行為上我們不能防非止惡，因為我們認為有個我能持戒，有個他人不持戒，有我有戒讓我受持，生起我執法執等煩惱，這樣持戒不可能從此岸到彼岸了，所以持戒要有波羅蜜在引導，始能達到身心的淨化；反之，雖在持戒，但三輪不空，處處著相，反而自我障礙，可見持戒忽略了波羅蜜的學習，形式上是在持戒，其實還是有缺陷的，所以圓滿的持戒是要以波羅蜜結合的，始能自利利他。

### 忍辱波羅蜜

忍辱波羅蜜。對外來說，名與利、男女色、氣候寒熱等、都要能堪忍，對內來說，內心情緒、欲望等煩惱，同樣的要安忍，忍並不是弱者的表現，而是自己很清

楚，要加強心的忍耐力，不被塵境或自己的煩惱打倒，那是內心穩定，成熟的表現，所以只要不怕吃苦頭，忍是可以培養的。同樣的要達到忍辱波羅蜜，從此岸到彼岸，面對塵世間的對錯、善惡、苦樂、公平與不公平等境界，一律以無所求的態度來看待，世間本來就有對與錯、善與惡、公平與不公平等法。在波羅蜜的引導下，了知要到彼岸，心可求但不可執著所求，雖然面對塵境，但願心以無所求的心來接受塵境，不管是好是壞，都要忍耐它，如寒山拾得對話云：若人謗我、欺我、辱我、笑我、輕我、惡我、罵我、騙我時如何處治乎？只可忍他、由他、避他、耐他、敬他、不要理他，再待幾年你且看他如何？菩薩修忍辱波羅蜜，非是一朝一夕，而是生生世世在弘化事業中，從利他中完成自利的忍辱波羅蜜。

### 精進波羅蜜

精進波羅蜜。一般來說，精進指已生惡、令斷，未生惡、令不生，已生善、令增長，未生善、令增長，那精進就不單指努力用功而已，還要能去惡向善的，始符合精進的意思，精也指專一，不雜學，才會進步，樣樣都要好，樣樣都要學，自己的條件又不夠，最後是一事無成。精雖指專一，但也要精通，精而不通，進步亦有限。精進並不是一時拼命的用功，而是能持之以恆，細水常流，十年如一日，這種精進，實在難能可貴。很多人都很精進，都敗在不長久，那是一件很可惜的事情。精進波羅蜜，綜合上面所講的意思，精進用功，不但是要努力修行，一日復一日，還要有去惡向善的作用，雖有去惡向善的作用，還不夠，還要能破我執、法執跟波羅蜜相應，才是真正的精進波羅蜜。

### 禪定波羅蜜

禪定波羅蜜。修定的種類有定解脫、慧解脫、俱解脫，修定的方法很多，有安般念、參禪、念佛等等，修定的原則主要是讓妄心止息下來。妄心要止息，先清除雜念，要除雜念，須讓心有一個所緣境，這所緣境可以是看呼吸的進出，念佛菩薩聖號及持咒等，選其中一個所緣境，讓心不斷的重復又重復，專注著這個所緣境，當專注力越來越強的時候，相對的，雜念或妄念就愈來愈少，也表示定力凝聚起來，簡單的說，修習禪定，是不讓雜念妄念打擾吾人的心。平常吾人的心都有雜念，只是沒有修定，故不覺得，到了有機會學靜坐，始明白原來吾人的心是動個不停的，尤其是發生某些事情，而我們是很不滿意的，此時心就一直被這不滿事情影響著，心就會生起瞋恚等煩惱，可能的話，好幾天心情都不佳，只要過後這事

一重提，心就還是生煩惱，就知道內心那種妄想執著的無明是很可怕的，所以，修定不但要調伏妄念，其實對心還要產生覺察力，就是心看心，心能看到或觀照到心起了妄念，看到了也不代表問題解決，還要能把妄念除掉，心才能保持清明。靜坐修定，在遠離六塵的環境裏培養定力與觀照力量，修定如果是為得到定力而修定，那最高境界是四禪八定，未必跟斷煩惱有關係，因那是共世間，要解脫煩惱離不開修定，有定以後，還要作觀，才能淨化內心，作觀指心能觀心，心能觀心並非停留靜坐的時刻，在日常生活中用，能觀的心，照樣能生起來，始是修禪定的要求。有些人對禪定的修法起了誤解，認為在修定過程中有境界否，有瑞相否，有好的覺受否，其實在修定的過程中，這些可能是存在的，但只是保持知道就好，把心調回到所緣境上即可。重點是在看心，調伏妄想執著，等於說經過禪定的學習，能覺察到內心煩惱，進一步的慢慢把煩惱淨化掉，因此，離開捨掉妄念或煩惱來修禪定，只是學個修定的方法而已，修禪定，定是有實在感，但沒有實在性，心離開塵境的接觸，心就容易定下來，心若能不去染著任何事物，心也一樣的能定下來，菩薩修學禪定，了知一切法緣起性空，定亦是如此，所以因為有禪定而慢慢執著自己擁有實在的禪定，生起我慢，便在迷的此岸，反之便是在覺的彼岸。

### 般若波羅蜜

般若波羅蜜。一般稱為般若智慧，智慧前加般若，是分別與世間智慧與出世間智慧，世間人雖有智慧，修布施、持戒、忍辱、精進、禪定，是每個人都可以修的，但沒有般若智慧的引導，還是停留在迷的此岸，不能到達覺的彼岸，所以般若波羅蜜的學習，是佛法的特點，也即是說，六波羅蜜裏，般若智慧是貫徹始終的，雖然般若波羅蜜是排在最後。那般若智慧指什麼呢？其實就是指布施能三輪體空，持戒能破我執，忍辱能無所求，精進能破我執的，禪定能捨亦能觀一切法性空，緣起無我，般若波羅蜜即如《金剛經》所說的應無所住而生其心，另《金剛經》有說：「須菩提，我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提」，《心經》也說：「三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」。所以學佛最終目標，就是讓般若智慧從內心中流露出來，當然，這需要一段長時間的熏習，亦如《心經》所說：「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」。行深般若波羅蜜多時就是經過長時間的修行，功力深厚，才能用般若智慧照見五蘊諸法，皆無實在性。



## 第八章 佛教是否符合科學？

龍天翼撰寫

這樣問似乎是把科學當作一種可以用來衡量佛教的標準尺度，不接受這種尺度的人可以反問一句：科學符合佛教嗎？為了保持客觀和公正，最好把問題改為：佛教可否與科學相容？又或者改為：佛教可否與科學互相引證？對其他宗教的類似問題亦須作同樣處理。

### 情隨事遷

質疑一個宗教的教義是否符合科學，在今日的文明社會裏面是很平常的事，不過較早時候的慣常做法可能剛剛相反。十七世紀的意大利天文學家伽利略·伽利萊（Galileo Galilei, 1564 - 1642）就因為贊同地球圍繞太陽運行的「日心說」，被當時的羅馬天主教庭裁定違反《聖經》教義，輒禁餘生<sup>(1)</sup>。如果把年代追溯得更遠，譬如說兩三千年前的世界，科學革命尚未開始，科學的意識只是寄存在一些自然哲學當中，那時候的人會用些什麼尺度去評價宗教？可想而知，那時候大多數做宗教宣傳的人是不會標榜自己的宗教是如何符合科學，而是宣揚自己的聖者、先知是如何神通廣大，自己的宗教神蹟是如何驚世駭俗。神通愈厲害，神蹟愈不可思議，在民智未啓的年代就越受人崇拜。類似點石成金、呼風喚雨、得道升天、令癱子起來走路、令身患絕症的人痊癒、令死去的人復活等題材，在不少地方的宗教神話都會用到，所差異者，只是故事的人物和情節而已。

人類對神奇事物的趨慕是自古皆然。拿唐朝玄奘法師（俗稱唐三藏）到天竺（古印度）搜羅佛經一事為例，中國民間對玄奘法師記錄途中見聞的《西域記》所知有限，不過提起吳承恩的章回小說《西遊記》卻是津津樂道，家傳戶曉。《西遊記》是以玄奘法師取經的歷史做故事骨幹，作者用豐富的想像力大肆渲染，串連起一堆中國民間的神話和傳說，極盡曲折離奇與出神入化之能事，更若不經意地反映出中國舊社會的官場習氣和各種人事心態，令人讀來手不釋卷。《西遊記》的主角理應是玄奘法師，但事實上最膾炙人口的卻是孫悟空，因為他本身是個靈怪人物，而且神通廣大，既敢大鬧天宮，又能降妖伏魔。時至今日，人類的科學比從前進步多了，對宗教的倚賴遠不如對科學的倚賴，不過有一部分人對奇妙詭異的事物似乎興趣未減。以魔術表演為例，明知是假的，亦會花錢去看，觀賞像「瞬間轉移」、

「反地心吸力」等把戲，仍然會覺得精采絕倫。

我在這本書的第五章談論過宗教的起源，引用了不少先哲的學說和時人的著述，但是點到即止。現在按自己的經驗大胆地說一句，許多宗教其實是建基在人類對神蹟的信仰和追尋，以及當一個人覺得自己可以與神拉上關係時所產生的優越感。例如：說某某神創造了宇宙萬物，就是一個極大的神蹟；因為在世間得不到公義而寄望死後的善惡審判，就是對神蹟的渴求；在別人面前自稱為某某神的兒女，就是自豪的表現。死後的善惡審判並非某些西方宗教所獨有，中國一些民間信仰裏面的閻羅王、鬼判官，職務之一正是執行死後的善惡審判。倘若把神蹟這個元素完全抽掉，不少宗教的內容就所餘無幾了，因此每當有人用科學理據去挑戰宗教神蹟的真實性，便有可能惹來相關宗教人士的猛烈反應。

中國有句意味深長的古話：「此一時也，彼一時也。」從前有許多人把宗教的功用視為萬能，他們用宗教臆度太初，用宗教預測未來，用宗教解釋一切自然現象，用宗教作為政治理據，用宗教制定道德倫理，用宗教衡量社會價值，用宗教建立人生目標，甚至用宗教醫治疾病或者做些現代人引為笑柄的事。今日或許仍然有人這樣做，但是在科學倡明、教育發達、民權法制健全的自由社會裏，宗教的功用似乎不再是如斯的多元化。隨著大勢所趨，有些宗教團體對科學的態度在過去幾個世紀以來確實有明顯的改變。十六世紀到十八世紀的科學革命（Scientific Revolution），十九世紀的達爾文主義（Darwinism），二十世紀的資訊膨爆（Information Explosion），雖然不是針對任何宗教，但總體結果卻令不少人對宗教神話的信念產生動搖。像公然褻禁伽利萊的一類事件，很難在現今的西方文明社會歷史重演。目前對宗教神話依舊深信不疑的人似乎只有幾種選擇：一、作風保守，對疑似否定自己信念的科學新知堅決排斥；二、我行我素，避免談及宗教與科學之間的不和諧；三、態度開明，把自己的宗教經典重新解讀，順應潮流；四、從事科學研究，從中尋找可以支持自己宗教信仰的理據。

### 認識科學

宗教與科學並非同類型事物，彼此功用亦不一樣，所以很難放在同一個秤臺上比較，但是可以在對應的層面上互相引證。想拿一個宗教來跟科學互相引證，必須對兩者都有正確的認識。這本書的上幾章討論過宗教的定義和功能，並且介紹了一些佛教的教義，現在正好補充一點科學概念。

### (甲) 科學的印記

原版《辭海》在上世紀為「科學」一詞所下的定義有廣義和狹義兩種，廣義者乃指一切有組織有系統的知識，狹義者即謂自然科學<sup>(2)</sup>。科學的門類繁多，內容浩如煙海，其中一種分門別類的辦法就是把科學分為形式科學、自然科學、應用科學、社會科學四大類，每類裏面又再作詳細的分支。以一般大學的分科為例，數學、電腦等是形式科學；物理、化學、生物、地球科學、太空科學等是自然科學；醫學、工程等是應用科學；政治、經濟、社會學等是社會科學。各類科學之間有不同程度上的互相依賴，不過以自然科學與應用科學的關係最為密切，前者注重理論的發展和驗證，後者的首要任務是把現有的理論和技術應用到實際生活上。從事科學研究的人可以統稱為科學家，但是應用科學的從業員通常都按專業資格稱呼，例如醫生、工程師等。被譽為中國鐵路之父的詹天佑是土木工程師，被譽為中國航天之父的錢學森是機械工程師，稱他們為科學家是門外漢所為。以科學作為基礎的技術就是科技，科技的研究和發展通常由有應用科學背景的專業人士領導，按照他們擬定的計劃來施工、保養、維修的技術人員可以統稱為技師。

雖然科學的廣義定義十分寬鬆，不過並非所有分條析理的學問都稱得上是科學。那些學問稱得上是科學？有科學家用三大印記來回答這個問題。標誌科學特徵的三大印記就是<sup>(3)</sup>：

(一) 現代科學只會用自然界的原因去解釋觀察得來的現象（自然界的原因既包括天然的因素，也包括人為的因素，但是並不包括超自然的力量，因為人是自然界的一部分，而超自然的力量卻不是）。

(二) 科學會用最簡單的模式去解釋自然現象，並且藉著創立和驗證這些模式而進步（當有多於一個的模式與觀察相符的時候，科學會採用最簡單的一個，這種捨繁取簡的方法在西方稱為奧卡姆剃刀（Occam's Razor））。

(三) 科學模式必須為自然現象提供可以驗證的預示，而此等預示必須令我們在預示與觀察不符的情況下修改或者放棄該模式。

不帶有以上三大印記的學問就是科學範圍以外的學問，科學範圍以外的學問不一定有錯或者缺乏價值，因此科學與非科學的分界並不在於對與錯的判別或者價值的高低。所謂「偽科學」（pseudoscience），並非指有錯的科學，而是指那些似是透過科學觀察來蒐集證據但不用科學方法去分析證據的學問<sup>(4)</sup>。

## (乙) 科學的方法

科學方法不是取得知識的唯一途徑，但是比其他許多途徑更務實可靠。怎樣治學才算是科學方法？有科學家把科學方法總結成五個步驟<sup>(5)</sup>：

- (一) 觀察（反覆觀察一種現象）。
- (二) 發問（針對現象的成因來發問）。
- (三) 假說（又稱為臆說，即是在現有的知識基礎上建立一套有假設性的學說，藉以解釋現象的成因）。
- (四) 預示（利用假說來預示現象的未來及某些因素對現象的影響）。
- (五) 驗證（用實驗或者更多的觀察來斷定假說是否有錯，找不到錯處使用同一假說來做更多的預示和驗證，否則修改假舊說或者另立新假說，務必與實驗結果和觀察所得相符）。

代表科學方法的五個步驟在日常生活中經常有使用，有大學教科書以手電筒為例把它們逐一說明：當一個人發覺手電筒不能啟亮，就是觀察；心中問發生了什麼事？就是發問；懷疑電池耗盡，就是假說；估計換上新電池便可以解決問題，就是預示；看看換上新電池後會怎樣，就是驗證；換上了新電池後手電筒仍然未能啟亮，於是便懷疑燈泡壞了，這是放棄舊假說，採納新假說；估計新燈泡可以解決問題，是另外一個預示；看看保留原有電池和換上新燈泡後會怎樣，是另外一個驗證；換上新燈泡後手電筒亮了，就知道不是電池的問題，跟著又可以做更多的預示和驗證<sup>(6)</sup>。

手電筒的例子除了說明了科學方法的各個步驟，更加告訴我們科學假說必須是可以驗證的，而且必須有些辦法能夠證明它是否有錯。科學驗證的目的是要試探一個假說是否有錯，而不是想毫無疑問地證明一個假說成立，因為導致一個現象出現的原因可以極多，我們很難肯定任何一個假說是絕對正確。就像手電筒一例裏面的第一個燈泡，它可能並沒有損壞，只是因為鬆脫了而未能發亮，而第二個燈泡則因為安裝得妥善才亮起來，所以燈泡壞了的假說亦未必正確。一個假說要經得起多次的考驗，它的可信程度才會增加<sup>(7)</sup>。

自然界有許多變化都歷時甚長，跟人的壽命不可以同日而語，並非人類世世代代的觀察可以目睹始末。科學家面對這些情況時會怎樣實施科學方法的五個步驟？答案是本著科學方法的原則去隨機應變。譬如說，天文學家不可能在一生中看見太陽由誕生到死亡的過程，卻可以透過觀察銀河系其他同類型的恆星而做出判斷<sup>(8)</sup>；

地質學家沒法子令地層的形成歷史重演，卻可以用物理化學的原理和現時的同類型地質活動來解釋地層的成因，用放射測年法來計算地層的年齡，用生物化石來比對不同區域的地質等<sup>(9)</sup>。總而言之，科學方法的五個步驟缺一不可，只是有時未必循序漸進而已，就像以下的例子一樣：

### 例一、微波噪音帶來的運氣

二十世紀的宇宙學研究出現過大霹靂假說與穩態宇宙學的對決，在這本書的第四章已有提及。大霹靂假說勝出的關鍵原因，是科學界發現了宇宙的微波背景輻射；這種輻射在大霹靂假說裏面是天然成分，但是在穩態宇宙學裏面卻需要一種特殊的假設方才成立<sup>(10)</sup>。宇宙微波背景輻射是如何發現？一九六四年的時候，有兩位受僱於貝爾實驗室的天文學家名叫阿諾·彭齊亞斯（Arno Penzias）及羅伯特·威爾遜（Robert Wilson），他們在美國新澤西州測試一種原本用來反射衛星訊號的角型天線，發覺無論把天線指向任何一方都收到一些來歷不明的微波噪音。兩人用盡辦法把噪音消除，連天線上的鳥糞都清洗掉，仍然未能奏效；後來獲悉普林斯頓大學的羅拔特·迪克（Robert Dicke）教授正在研究宇宙微波背景輻射，並準備建造天線蒐集數據，才知道自己無意中發現了迪克想用實驗證明的東西。兩組科學家商議後遂以此題目同時於同一刊物各自發表論文，由迪克的一組提供理論，威爾遜及彭齊亞斯則陳述測量所得。十多年後威爾遜和彭齊亞斯因為發現宇宙微波背景輻射而獲頒諾貝爾獎，可惜在這方面下過許多苦功的迪克卻與此偉譽無緣<sup>(11)</sup>。這件事令人慨嘆之餘，也見證了科學方法的靈活性。

### （丙） 科學的客觀

要求把事物公開證實就是讓客觀取代主觀。科學的觀察必須屬於可以公開證實的觀察，不能光靠某人在某時某地的耳聞目睹，科學的驗證也不例外。一些自稱目擊外星人飛碟的報導，無論是真是假，無論目擊者有多少，都談不上是科學的觀察，因為整件事的過程難以由其他人去證實。相反地，一個科學家的實驗報告就可以當作科學證據，原因並非是科學家身分特殊，而是任何正常人都可以用功讀書成為科學家，並且在取得同樣的設備後都可以把實驗重做，從而證實報告的內容<sup>(12)</sup>。

科學的客觀性並非建立在個別科學家的工作態度或者科學界在某個年代的主流傾向，因為科學家都是人，人便會有人的偏見和執著。科學的客觀性是科學界長時間用科學方法治學所積累出來的成果，因為科學的進步是建基在不斷的觀察、發

問、假說、預示、驗證。個別的科學家可以主觀地提出一個假說，但是這個假說所提供的預示若然與觀察所得或者實驗結果不符，這個假說便不會被人接納。觀察和實驗對於科學界而言是愈多愈好，兼且每次都要在同樣的條件下得到同樣的結果才算有效，因此科學家不能光靠滔滔鴻辯去折服他人，更不可以用煽動民情的技倆來贏取公信。雖然有時科學家會主觀地設計一套實驗去證明自己的假說正確，但是其他的科學家會樂於用更多的觀察和不同的實驗步驟去挑戰他的設計。如此這般，科學的本質就是把大家從主觀導向客觀。

有那些因素可以影響科學的客觀性？跟隨範例和經費不足是兩種常見的因素。範例（paradigm）的意思，是科學界整體上在某一個時期的思考模式。與範例相距太遠的觀念無論合理與否，通常都不會被科學家考慮，而且需要很有力的證據才能令範例改變<sup>(13)</sup>。經費不足則是金錢上的問題，現在分別舉例說明：

### 例二、準晶體惹來的冷嘲熱諷

二零一一年諾貝爾化學獎得主是以色列裔科學家丹·舍特曼（Dan Shechtman），得獎原因是發現了準晶體（quasicrystal，又譯作擬晶體）。在此之前，科學家都相信物體結晶時內部原子必定作週期性的重覆排列，而且不可能具有五重、七重或者更高層次的對稱性，可是舍特曼發現的準晶體卻呈現十重衍射性的排列，而且並不重覆<sup>(14)</sup>。根據新聞媒體報導，當舍特曼在一九八二年觀察到準晶體的時候，他在華盛頓實驗室的同事不但不相信這個發現，還要求把他調離該研究組。舍特曼幾經波折地把有關論文在一九八四年發表，令整個科學界一片譁然，就連兩度諾貝爾獎得主萊納斯·鮑林（Linus Pauling）都向他反唇相譏。直到一九八七年較大的準晶體在法國、日本等地成功製造出來，並且可供X射線及電子顯微鏡再三驗證，準晶體的存在始成定論<sup>(15)</sup>。這件事固然反映出個別科學家的固執和偏見，同時更證明了範例不是客觀的東西。

### 例三、探測衛星和太空望遠鏡的公關宣傳

上世紀以直言不諱見稱的天文學家霍依爾在自己最後的一本宇宙學專論中透露，負責撥款給科學研究的機構對科學家治學的取向有莫大影響。他以美國太空署為例，指出由於建造探測衛星和太空望遠鏡等儀器的費用高昂，科學家必須事前把預計的收效鋪張宣傳，始能取得撥款，事後還須一再褒揚儀器達成任務，以示物有所值；在使用太空望遠鏡前又要按照同儕覆核的制度把預期的發現先行申報，令少

數想觀察未知現象的科學家難以取得使用時間。這些做法無形中把大家的研究範圍侷限在一些屬於意料中事的項目，所以會不利嶄新的發現和窒礙其他學說的發展<sup>(16)</sup>。霍伊爾的申訴不無道理，現今許多大型科學研究項目都所費不貲，並非像解剖小白兔或者在玻璃瓶內製造胺基酸那麼簡單，缺少了政府或者大財團的資助根本不能成事。今後科學的客觀性是否會因為經費不足而蒙受壓抑？這是個值得世人關注的問題。

#### (丁) 科學的更新

自我更新是科學的特色。科學研究會不斷為人類累積經驗和數據，現有的科學假說和科學理論在這個情況下最終只有兩種命運：一、由於與不斷增加的經驗和數據相符而變得愈來愈可信；二、因為與新添的經驗和數據不符而令自己的適用範圍縮小，甚至被修改或者推翻。倘若一個或者一系列的假說因為證據堆積如山而變得十分可信，它們賴以建基的科學模式就有機會晉升為理論，正如達爾文的生物進化論、愛因斯坦的相對論等。如果科學界經過一段很長的時間仍然對一套理論深信不疑，便有可能稱它為定律。不過定律亦未必永遠通用，以下是個著名的例子：

#### 例四、從牛頓的引力定律到愛因斯坦的時空皺曲

艾薩克·牛頓（Isaac Newton, 1642 - 1727）認為宇宙當中的任何兩個質量點都會互相吸引，而引力（gravity）與兩者的質量和距離有一定關係，於是便擬定計算這種引力的數學模式，成為後來的牛頓引力定律（Newton's Law of Gravitation）<sup>(17)</sup>。牛頓引力定律被稱為定律的原因，是科學界在過去的一段很長時間內相信它已成定論<sup>(18)</sup>。直至一九一五年愛因斯坦發表廣義的相對論（General Relativity），大家才開始明白引力並非物體與物體之間互相施加在對方身上的力，而是物體的質量會導致鄰近的時空皺曲；當自由運行的物體進入一個皺曲的時空，原有的最短直線航道便會順勢變成曲線，彷彿受到引力影響而偏離航道<sup>(19)</sup>。此後有科學家分別用太陽對遠方星光造成的折射和水星近日點的歲差來驗證相對論，發現它在這兩方面的計算結果均十分準確，反觀牛頓引力定律所提供的答案則有明顯誤差，於是牛頓引力定律在引力方面的範例地位便逐漸被廣義的相對論取代<sup>(20)</sup>。

愛因斯坦的相對論包括狹義的相對論（Special Relativity）和廣義的相對論，前者早在一九零五年發表<sup>(21)</sup>，兩者均與牛頓的物理概念有根本上的差異。在牛頓的眼中，時間和空間都是無限的、絕對的、直向的、各自獨立的；質量與能量是兩回

事；引力可以即時跨越空間起作用；質量決定引力的<sub>大小</sub>，引力的<sub>大小</sub>決定質量如何運動<sup>(22)</sup>。這一切都與我們的日常觀念相似，因為在我們的日常生活當中，一個人不可能於同一時間在兩個不同的地方出現，所以會覺得時間和空間是絕對的和各自獨立的；時間不斷消逝，太空一望無際，所以會覺得時間和空間都是無限的；拋高的東西總得要掉下來，火箭升空需要克服地心吸力，所以會覺得引力應該是施加在我們身上的力。相反地，愛因斯坦的物理世界就不易理解；譬如說，時間和空間是不可分割的「時空」；時空可以是有限的或者捲曲的；質量既能夠令時空皺曲，又可以在某些情況下轉換成巨大的能量；物體的速度愈快，自身體驗的時間愈慢，所以當一個人用光速若干成的速度漫遊太空數十年後會比留在地球上的孿生兄弟年輕很多<sup>(22)(23)</sup>。雖然愛因斯坦的概念聽來古怪，但早已付諸實用；令第二次世界大戰閉幕的原子彈就給狹義的相對論一個舉世矚目的見證<sup>(24)</sup>，現時的全球定位系統（Global Positioning System, GPS）就是按照廣義的相對論來設計<sup>(25)</sup>。相對論將來也許會遇上跟牛頓引力定律一樣的命運，在此拿兩者比較，是為了顯露科學理論非永恆的一面，同時亦證明我們的日常觀念未必可靠。

### （戊） 科學的進度

有不少文學家喜歡用「日新月異」一詞來形容科學的發展，其實用這個詞語來形容現時電子產品的推陳出新頗為貼切，但是應用在科學的整體進度上卻未免有點誇張。科學有時進展得很快，有時進展得很慢，要視乎多種因素而定，最重要的因素當然是人類的切身利益，且看以下兩例：

#### 例五、艾滋病的測定

後天免疫缺乏症候群（acquired immunodeficiency syndrome, AIDS）俗稱艾滋病或者愛滋病，是由一種被稱為人類免疫缺陷病毒（Human immunodeficiency virus, HIV）的噬菌體引起，傳染途徑是直接或者間接地受到帶病毒者體內液體的傳送，例如與帶病毒者進行沒有保護的性交、接受帶病毒者的輸血或者哺乳、與帶病毒者共用未經消毒的針筒或者插入體內的醫療用具、胎兒在帶病毒的母體內受到感染等<sup>(26)</sup>。艾滋病於一九八一年在美國爆發，起初只有少數醫學界人士相信它是傳染病，世人對病源和傳播途徑諸多揣測，遂令謠言四起；眼見病例與日俱增、迅速蔓延、無藥可治，大家都感到疑雲陣陣、觸目驚心。醫學界在逼在眉睫的情況下竭盡全力研究，終於在一九八五年一月把病毒鑒別出來；同年三月，美國開始使用第一套測



試HIV病毒抗體的方法來檢驗血庫中的血液；美國的醫療總監（Surgeon General）更於翌年十月就艾滋流行病發表地標性的報告，呼籲各界採取公眾衛生安全措施和推行有關方面的性教育，藉以減少傳染<sup>(27)(28)</sup>。雖然艾滋病在我執筆寫這章書的時候仍然是不治之症，但是知道了病源和傳播途徑，人類就可以採取預防措施。一般人對自己有切膚之痛的事會優先處理，科學研究通常亦不例外。

### 例六、黑洞的等待

在星光燦爛的太空裏，有些天體時空是完全不讓光線透過、反射、射出的，因此遠望時呈現黑漆一片，被人稱為黑洞（black holes）。科學家給黑洞成因的其中一個解釋就是質量巨大的恆星在死亡後發生引力塌縮；由於力場太大，所以令光線不能逃逸<sup>(29)</sup>。有關光線可以被重力場吸住的論說，早在公元一七八三年已經由英國地質學家約翰·米素（John Michell）提出。米素根據牛頓力學做推算，發現一個密度與太陽相同但體積大於太陽五百倍的球體便有足夠的引力把光吸住<sup>(30)</sup>。不過話雖如此，科學界對黑洞的研究要等到二十世紀初才開始，因為愛因斯坦發表了廣義的相對論，德國天體物理學家卡爾·史瓦西（Karl Schwarzschild）才能用相對論來分析有關黑洞的概念<sup>(31)</sup>。又到了一九六零年代，因為無線電與X射線的天文技術達到某個水平，科學界才能夠利用這種技術來觀察黑洞對周邊天體的影響，從而對黑洞現象進行更深入的研究，並正式確立了「黑洞」這個科學名詞<sup>(32)</sup>。把這個例子與研究艾滋病的例子相比，我們就不難知道當一些研究項目距離我們的日常生活太遠，而有關的理論基礎或者測量技術又尚未成熟，科學研究的進度便會放緩，甚至長時間停滯不前。

### （己） 科學的應用

科學是學問，學問通常要發展成為技術或者產品才能被應用到日常生活上。現代科技的發展往往需要大量資金和時間，所以必須有經濟效益作為誘因。經濟效益不一定限於商業投資的回報，它可以是民生福利，可以是政治籌碼，可以是軍事優勢，可以是其他被認為是有價值的東西。由於科學知識與時俱進，而社會需求與客觀環境亦不斷改變，因此不少科技或者科技產品都會隨著歲月的消逝而被淘汰，而一些曾經被認為是安全的、可靠的科技或者科技產品亦有可能因為同樣理由而變成危險的或者低效率的，有時甚至給環境造成很多後遺症。人類對科技和科技產品的取捨是基於多種因素，許多時候在權衡利害之後仍然會使用具有爭議性的東西，以

下舉出的例子就是要反映這一點：

### 例七、滴滴涕的是非功過

雙對氯苯基三氯乙烷（dichlorodiphenyltrichloroethane）簡稱滴滴涕（DDT），是二十世紀著名的農藥和家居殺蟲劑，進入二十一世紀後仍然有人使用。滴滴涕早在十九世紀研製成功，但是它的殺蟲藥性要等到一九三九年才被瑞士化學家保羅·穆勒（Paul Müller, 1899-1965）發現<sup>(33)</sup>。第二次世界大戰期間，滴滴涕分別被引進交戰中的同盟國和軸心國，納粹德國對它的利害評估有所猶豫，不過美國卻在歐洲及南太平洋地區廣泛使用，藉以撲滅傳播虐疾和傷寒斑疹的害蟲，成功阻止疫症的爆發和蔓延，挽回大量軍民的性命，保羅·穆勒亦因此在一九四八年獲頒諾貝爾生理學或醫學獎<sup>(34)</sup>。世界衛生組織更於一九五五年乘勢發起全球撲滅虐疾運動，辦法是用滴滴涕來撲滅傳播虐疾的虐蚊，但是該運動只是持續到一九六九年便告終，原因是蚊蟲已經逐漸對滴滴涕產生很大的抵抗力<sup>(35)</sup>。三年後，美國在環保人士的不斷抗議聲中停止在國內使用滴滴涕，只准外銷或者在國外使用，多個國家相繼效尤<sup>(36)</sup>。

經過多年的觀察，滴滴涕被證實對魚類和海洋生物毒性甚高，連在極地生長的海獅都受到它的威脅<sup>(37)</sup>；它又可以令某些品種的野生鳥類產下難以孵化的薄殼蛋，嚴重打擊該等鳥類的繁殖能力<sup>(38)</sup>；對人體的已知慢性損害則包括某些類型的癌症、神經心理機能失調、生殖方面的不良後果等，此外還有若干種健康上的問題到目前尚因數據不足而未有結論<sup>(39)</sup>。雖然近年仍然有人把全世界虐疫病死亡率的回升歸咎到滴滴涕的停用，但是有歷史學者指出，持這種見解的人只知比較一些表面數據，卻忽略了許多當年影響滴滴涕取捨的複雜因素，例如撲滅虐疾病運動的起因、蚊蟲的抗藥力、生態環境的息息相關、美國在冷戰期間的政治動機、推動科技現代化者的缺乏遠見、相關規管法例的極限等<sup>(40)</sup>。這個例子告訴我們，科技的應用不一定是乾淨俐落，有時亦會拖泥帶水、問題多多、遺患後世。如果有讀者覺得這個例仍然未夠代表性，不妨想想過去半個世紀以來有關核子發電廠的爭議，便自然明白。

### 如何引證

以上一大段的文字並沒有深入討論任何一門科學的專門知識，只是概括地交代了科學是怎樣的一回事。科學研究的對象僅限於自然界的事物，而且必須是可以公開觀察和公開驗證的，就這一點已經足夠為科學與絕大多數的宗教劃清界線，因為

一般宗教的內容或多或少都超越自然界，例如有超越自然界而又可以干預自然界的神明、魔鬼，又有存在於自然界以外的天堂、地獄。這些東西皆不能用科學方法來公開觀察或者公開驗證，因此都不在科學領域之內。既然科學與一般的宗教是屬於不同領域的東西，為什麼它們之間有時會出現互相競爭的場面？答案很簡單，有些內容豐富的宗教會嘗試解釋宇宙萬物的起源和預示宇宙萬物的未來，這剛好是科學要做的工作之一，因此當彼此意見不合的時候便很容易演變成對立，當任何一方想取代對方的時候便會出現惡性的競爭。

上述伽利萊被輒禁一案是歷史上著名的宗教與科學之爭，雖然伽利萊沒有否定神的存在，但是他的科學觀察卻不容於當時的天主教會。三百多年後的今日，再沒有幾許宗教人士敢於反對地球環繞太陽旋轉的理論，而天主教教宗若望保祿二世亦已經在上世紀為伽利萊事件道歉<sup>(41)</sup>，不過有些古老的宗教信念依然深入民心，令信徒把疑似跟自己信仰對立的科學理論當作異端邪說。達爾文在十九世紀提出的生物進化論，目前就仍然受到部分宗教人士的攻擊。以美國為例，過去數十年間就多次因為有基督徒想取締公立學校的進化論課程而引起法律訴訟<sup>(42)(43)</sup>，美國國家科學院為了以正視聽，遂於二零零八年推出名為《科學、進化、創造論》（*Science, Evolution, and Creationism*）的宣傳專冊，力陳反進化論信仰的謬誤，又指出生物進化這個觀念對現代科學非常重要，並且對多門科學的發展及國家決策具有深遠影響，因此必須給予學生正確的教育<sup>(44)</sup>。

《科學、進化、創造論》一書除了為生物進化提供科學理據之外，更節錄了一些不同門派的宗教領袖認同生物進化的宣言，以示科學可以與宗教並存。其中有部分的宣言是來自基督教人士的手筆，包括一段來自天主教教宗若望保祿二世在一九九六年寫的手諭，指出比自己早幾任的教宗庇護十二世已經確認生物進化與天主教的信仰沒有牴觸<sup>(45)</sup>。由此可見，基督徒對生物進化的立場並不一致，而天主教庭在二十世紀對待科學的態度亦與他們在十七世紀處置伽利萊的手法有鮮明的對比。這些趨於與科學相容的轉變可能令人想起中國古諺裏面的「見風轉舵」或者「識時務者為俊傑」，不過一個較為莊重而合理的解釋就是：信奉同一宗教經典的人可以對該經典有不同的解讀。其實不少宗教都有自己的創造論或者神話式的信仰，各教內部都有可能為這些議題出現意見不一的情況，在此引用《聖經》的創造論以及伽利萊事件來做例，是因為知道它們的人很多，而且相關資料易於搜尋。

世上有很多宗教都宣稱自己是永恆的真理和唯一的真理，既然如此，真理怎麼可以任由信徒解讀出不同的版本？倘若在不同的年代可以有不同的版本，這樣的教義是否還稱得上是「永恆」？假如教內各個派系可以有個別的見解，這些見解是否還稱得上是「唯一」？想回答這幾個邏輯上的問題並不困難，從簡易的一面入手，

宗教經典是由人寫給人看的，無論作者是在超自然力量的啟發之下動筆抑或僅是記錄某位聖者的言論，他們都需要依據自己的領悟、理解、記憶等人體功能來書寫或者背誦，日後審核和整理這些經典的人同樣需要按照自己的領悟和理解來行事，閱讀這些經典的人又需要倚靠自己的領悟和理解來消化吸收，領悟和理解是兩種由教育、見聞、經驗等環境因素培養出來的功能，環境有異，許多由環境衍生的東西都不會一樣。再說，有些宗教經典是用寓言的筆法寫成，寓言的本意就是讓讀者各自心領神會，因此可以歧義無窮。至於歷史悠久的經典在流傳的過程中可能出現散佚和訛誤，加上古時的文字不少在發音、字義、語法、句式上都與現代語有一段距離，所以有時很難用現代語按字面解讀。若然經典是從外語翻譯過來，又牽涉多一重的考證了。單是這些明顯的因素已經足以令世人對宗教經文有不同的釋義，假如想尋找更複雜的原因，我們便需要研究個別宗教的歷史。

在宗教與科學尚存對立的今日，有一部分宗教人士卻喜歡用科學知識來引證自己的宗教，這樣做有時是為了幫助自己在宗教上的進修，有時是為了向外界宣示自己的宗教能夠適應潮流，當然還可以有其他動機。在一些宗教聚會上或者電視節目上，我們偶爾會看到一些有科學背景的人出來為自己的宗教做見證，雖然他們的宗教信仰各有不同，但是常見的橋段大致上只有兩類：一、強調現時尚有許多科學未能解釋的現象，跟著便指出宇宙是何等奧妙神秘，所以背後必須有個造物神去主宰一切，又或者斷言只有自己的宗教才能代表箇中真理；二、把自己的學歷和專業資格押在臺上，對科學訊息輸打贏要，不利自己宗教的便刻意淡化，有利自己宗教的就極力鋪陳。這兩類演說如果是由信的人說給信的人聽，容或可以加強信心；對不信的人而言，前者給人的印象是換湯不換藥，後者給人的印象是強詞奪理、穿鑿附會。

利用科學知識做宗教宣傳未必一定奏效，有時甚至會招致反效果。近年出現的新興宗教因為可以事先參考科學資訊才擬定教義，所以就算與現代科學少有抵觸亦理所當然；古老宗教有某些經文章句與現代科學理論意義相同或者相近，亦未必值得我們大驚小怪，因為事情可能是個巧合而並非預示成真。假如我們看見兩者有近似的地方便認定一個宗教是真理，那麼同一個宗教有其他經文違反科學知識的時候應該怎辦？別的宗教同樣有部分經文與現代科學知識意義相同或者相近的時候又該怎辦？反觀科學本身，它是不斷更新的，如果有宗教經文因為與某些時興的科學模式意義近似而身價急升，那麼他日這些科學模式一旦被淘汰，我們是否連意義近似的宗教經文都一起摒棄？有見及此，世人只適宜用科學去幫助自己的宗教進修，又或者用科學去否定那些像「地平說」（地球是平的）、「地心說」（地球是宇宙的中心）等與物理世界有明顯相違的宗教見解，卻很難用科學去全盤肯定或者否定一

個源遠流長的文明宗教。

## 正視佛教

佛教是多性質和多功能的教育，它既具備宗教的性質，又有宗教的功能，而且在許多國家的法律上都擁有宗教的地位，所以把佛教當作一個宗教來跟科學互相引證並無不妥。

學佛的人不一定要懂得科學，不懂得科學的人一樣可以透過修行五戒、十善、八正道、六度等佛法來達到意識完全淨化的境界，不過科學可以是修行佛法的好工具，因為學佛的一個重要環節就是破除無明（消除因為對事實真相的不明白而引起的貪、瞋、癡），而科學正是教人認識自然界事實真相的學問。除此之外，科學更可以幫助發願慈悲濟世的佛教徒做好準備工夫，正如《瑜伽師地論》卷三十八說：「菩薩求此一切五明」，即是鼓勵修行菩薩道的佛教徒用稱為「五明」的學問來利益眾生。五明包括聲明（釋詁訓字）、工巧明（技術機關）、醫方明（藥石針艾）、因明（研覈真偽）、內明（五乘因果），內容有不少是古代的科學。

想拿科學來引證一個宗教，首要步驟是確認這個宗教是否有科學精神。假如這個宗教缺少科學精神，任何有關科學的引證都會做得很牽強。佛教的科學精神見於它對因果道理的重視以及對神蹟的不重視，在這本書的第六章已有評述。佛教重視因果並非如一般人所想像的「好心有好報」那樣簡單，而是要信徒在瞭解一切事物都有前因後果的大前提下去參透世情。參透世情即是參透世間現象，瞭解各種自然現象的前因後果正是科學的宗旨。佛教的修行方法是透過淨化自己的行為和淨化自己的意識來達到離苦得樂的境界，並非靠超自然的力量來打救，不追求超自然的力量就是科學的原則。佛陀主張眾生都可以跟他一樣修行成佛，並且把自己修行的方法和結果公開教導大眾，讓大眾有機會親自體驗和求證，這樣做就近乎科學方法的公開觀察和公開驗證。

科學界在維多利亞女皇時期已經有資深人士認識佛教的科學精神，赫胥黎的《進化與倫理》（*Evolution and Ethics*, 1894；嚴復譯寫為《天演論》）就是一個例證。赫胥黎是達爾文的摯友兼生物進化論的忠實支持者，他認為佛教是用宇宙學的眼光來看生死輪迴，並且把生死輪迴視作宇宙法（cosmic process）裏面一種自作自受的運作，因此生死輪迴與生物進化在他的眼中均屬源自現實世界的義理<sup>(46)</sup>。赫胥黎又指出：古印度哲學家所說的業力、因果、輪迴均無須外力安排，亦即是完全排除了西方超自然力量的觀念<sup>(47)</sup>，而佛教雖然承接了當時婆羅門教有關輪迴、諸天、人間、地獄、眾生、神魔等論說（即是三界六道那類論說），卻能夠化物質形

相的寄託於無有，把宇宙還原至感覺、情緒、意欲、思惟上的無形流轉，進而教導世人在非永恆的宇宙裏面用自力更新的方法來終結生死輪迴<sup>(48)</sup>。赫胥黎形容佛教的成就令人驚嘆，更強調佛教的道理與上帝、靈魂、禱告、獻祭等西方傳統宗教觀念截然不同<sup>(49)</sup>。

中國在現代科學方面的發展雖然比西方起步較遲，但是一些中國科學家對佛教與科學的相容性卻甚有見地。王季同在一九三二年發表的《佛法與科學的比較》、尤智表在一九四六年撰寫的《一個科學者研究佛經的報告》，就是二十世紀上半期在中國漢語區面世的代表作。在此特別討論尤智表的報告是基於兩個主要原因：一、他在研究佛經之前不是佛教徒，兼且相當輕視文學、藝術、哲學、宗教等學問<sup>(50)</sup>，因此我們可以很快地排除他是為了袒護佛教而寫報告；二、他的報告製作精嚴，是很好的參考材料。尤智表畢業於交通大學電機系，曾任商務印書館編輯，後來赴美國哈佛大學深造，回國後歷任浙江大學教授等職務<sup>(51)</sup>。說他的報告製作精嚴，是因為他在動筆之前的確用研究科學的態度深入研究過《楞嚴經》、《心經》、《金剛經》、《法華經》、《中論》、《百法明門論》、《因明入正理論》、《成唯識論》共八種漢傳佛教的重要經書和論典，而他的分析對象涵括了漢譯佛經的文字和外表、佛經的理論和內容、佛教的實驗方法、佛教的實驗結果等，並非像一般學者那樣隨便挑選一些佛教的概念來跟意義近似的科學理論相提並論。尤智表的報告指佛經證信序的標準相當科學化，而漢譯佛經注疏的精密、譯名和定名的嚴格就連與尤智表同期的中國科學家都未能做得到<sup>(52)</sup>；該報告又用現代事物來解釋佛教的空假中三觀、因緣和合論、因果律、三自性、宇宙觀、人生觀等，化深奧為簡易<sup>(53)</sup>。尤智表最別具慧眼的地方，就是能夠辨別出佛教沒有否定物質世界的客觀存在，並為佛教所講的唯心與一般哲學家所講的唯心（主觀的理念論）劃清界線<sup>(54)</sup>。

尤智表在他的報告中多次用與原子彈有關的事例來闡釋佛教的教義，這大概是因為美國在報告出版前的一年用原子彈結束了第二次世界大戰。這些事例從現時的角度來看可能有點陳舊，但是無損該報告的效用。如果要刻意尋找該報告的瑕疵，就是作者忘記了在狹義的相對論裏面光速是絕對速度，所以誤舉了一個快於光速旅行的比喻。至於作者把《心經》裏面的「色即是空，空即是色」解作物質可以與非物質的能力互相轉換，似乎是斷章取義的成分多於析理；把「空」字解作非物質的能力，除了與經文下面「受想行識，亦復如是」有點不銜接之外，與空假中三觀裏面「空」字的解釋亦不一樣，需要另作註解。

踏入二十世紀下半期，美國和蘇聯兩大陣營冷戰升級，中國社會亦開始經歷辛亥革命後的第二次急劇轉型，中國的科學家在那時候的當前急務並非鑽研宗教，因此像《一個科學者研究佛經的報告》這類作品在中土幾乎一度成為絕唱，幸好在海

外仍然有科學家研究包括佛教在內的古老東方哲學，並且為它們做些與科學互相引證的工夫。美國物理學家弗里喬夫·卡普拉（Fritjof Capra）於一九七五年初版的《物理之道》（*The Tao of Physics*）就堪稱是這類研究在冷戰時期的代表作之一。《物理之道》風行數十年，到二零一零年為止，單是英文版已經四度再版，暢銷程度可想而知。卡普拉在書中把印度教、佛教、道教等宗教哲學統稱為東方神秘論（Eastern mysticism）<sup>(55)</sup>，並且詳述他自己認為是東方神秘論與現代物理學不謀而合的地方。其中討論「色」（form）與「空」（emptiness）的一章，就拿質子、反質子、 $\pi$ 介子可以在物理真空中一併自由出沒的物理現象與佛教《心經》所講的「色即是空，空即是色」互相比較，結論是兩者意義最為相似<sup>(56)</sup>。卡普拉這樣解讀《心經》裏面的「空」字似乎都是斷章取義，而且與上述尤智表的解讀也不一致。想兩人對《心經》這節經文所持的見解並存，除非物理真空（卡普拉的解讀）可以代表非物質的能力（尤智表的解讀）。物理真空可否代表非物質的能力？這個轉接需要另外一番的科學考證。由此可見，當科學家斷章取義地用與自己同期的流行科學理論來引證佛教，結果可能是更多的疑問。

自美蘇冷戰結束到現在的二十多年間，出現了不少拿佛教與科學作合併討論的新增書目。如果有讀者請我在這段時間內出版的書目中隨便舉出兩三種做抽樣式的品嚐，我會舉洛賓·庫珀（Robin Cooper）的《進化中的心識》（*The Evolving Mind*）<sup>(57)</sup>、阿倫·華萊士（B. Alan Wallace）主編的《佛教與科學：拓展新領域》（*Buddhism and Science: Breaking New Ground*）<sup>(58)</sup>、藍志成（Chi-Sing Lam）的《現代宇宙學中的禪》（*The Zen in Modern Cosmology*）<sup>(59)</sup>，因為這些書目涉及生物進化、認知科學（Cognitive Science）、量子理論、現代宇宙學等時人較多用來引證佛教的科學題目，而作者的宗教背景並不限於佛教徒或者佛教的某一宗派。除此之外，我的抽樣沒有任何準則，各書的是非對錯也不是關鍵所在，因為對的地方可以做正面教材，錯的地方可以做反面教材。需要特別聲明的，就是華萊士主編的書有部分作者並非科學家，它的部分內容亦似乎帶有政治宣傳色彩，而我對各個作者的政治言論皆不附和。

把佛教與科學相提並論是個既龐博而又極具啟發力的跨學科題目，它比比較宗教教學更加複雜，有關的研究並沒有一定的規範和準則，而參與其事的人亦無須具備任何法律上的專業資格，因此它在賦予學者無限發展空間的同時，亦會惹來諸多爭議。以卡普拉的《物理之道》為例，有物理學家批評他採用的科學理論跟不上現時流行的標準模式量子場論（Standard-model Quantum Field Theory）<sup>(60)</sup>；又有諾貝爾物理學獎得主指他對量子物理穿鑿附會，更漠視科學理論與實驗的慎密交織及科學每進一步所需要的心血<sup>(61)</sup>。在受到一些同儕詬病之餘，卡普拉亦受到來自宗教學界

的抨擊。有宗教學者說他刻意挑選一部分與自己見解配合的佛教教義作討論，既不能代表整個佛教，又不能代表所有的東方思想或者所有的神秘論<sup>(62)</sup>。

除了對個別書目的批評，有些宗教學者更對佛教與科學的相容性作整體上的刁難，在美國從事佛教與西藏研究的唐納德·洛佩茲（Donald S. Lopez Jr.）就是其中之一。洛佩茲在他的《佛教與科學：給困惑者指南》（*Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*）裏面雖然自認沒有科學背景<sup>(63)</sup>，卻敢於用另類手段來立論，試圖向用科學引證佛教的人大潑冷水。他斷言佛經提及的須彌山是一種不符合科學的地平說<sup>(64)</sup>，並指信奉佛教的亞洲人是因為在殖民地時期接觸到基督教的傳教士才知道地球不是平的<sup>(65)</sup>。他又質疑生在鐵器時代的佛陀是否能夠預知相對論、量子物理、大霹靂等現代科學理論<sup>(66)</sup>，認為佛教與科學的相容完全是因為維多利亞女皇時期的西方學者用科學態度來研究佛教<sup>(67)</sup>，而現代的佛教徒則是為了自高身價和反擊西方傳教士的進逼才大談科學<sup>(68)</sup>。全書對許多著名的亞洲佛教人物都大肆醜化，連中國的太虛大師在他筆下都變成一個不自量力的和尚，妄想感化希特拉之後讓納粹德國派人到中國弘揚佛法<sup>(69)</sup>。洛佩茲大概忘記了一些重要的歷史事實，那就是基督教的《聖經》按照字面解讀時一樣有地平說<sup>(70)</sup>，歐洲的航海家是到了十六世紀才證明地球不是平的，而歐洲殖民地主義者賴以在亞洲大量建立殖民地的槍炮火藥技術則是源自中國的發明。洛佩茲這本書有些錯漏是相當明顯，例如說有關佛教與科學的討論在一九四零年代及一九五零年代較為岑寂，只有一些受了日本鈴木大拙（D.T. Suzuki）的啟發而做的禪學與心理分析學比較<sup>(71)</sup>，顯見他對一九四六年轟動中國佛教界的尤智表報告一無所知或者故意忽視。在此用他的書作為反面教材，是想提醒學習佛法的人需要小心處理有關神話和科學的問題，否則容易惹來反對佛法者的攻擊。

## 契機契理

佛教是否等同科學？佛陀是否預知今日的科學理論？佛教的神話能否與科學相容？這些都是排斥佛教的人愛用來揶揄佛教徒的問題，學習佛法的人不應迴避，而這些問題亦不難解答。

### （甲） 佛教是否等同科學？

科學假說和科學理論是不斷更新的，但是科學的定義卻不輕易改變。科學的定義建基於科學的性質和科學的功能，只要定義不改，我們便可以從性質和功能這兩



方面來斷定佛教是否等同科學。本章在介紹科學印記、科學方法、科學假說的時候已經把科學的性質解釋得很清楚，想一種論說成為科學假說或者科學理論，我們必須有科學方法可以證明它是否有錯。佛教像許多其他宗教一樣，有部分教義到目前為止都未有科學方法能夠證明它是否有錯，因此佛教在性質上有異於科學。從功能的角度的角度看，科學是憑經驗和推理來製造知識的學問，在具體上只是一套方法和一大堆理論、假說、數據的總彙，它到目前為止都未能像佛教那樣教人如何立身處世、如何定下人生目標、如何面對自己變化多端的感情、如何處理自己無窮無盡的欲望、如何為煩惱和痛苦尋求終極的解脫，因此佛教在功能上是超越科學的。由此可見，除非科學在性質上和功能上都出現革命性的變更，否則佛教與科學之間始終會存在差距。

### (乙) 佛陀是否預知今日的科學理論？

有人以為能知過去未來就是神通廣大，這個觀念其實頗具爭議。想知道一些過去的事並不困難，做人身調查便知道一個人的過去，做歷史考古便知道一個社會的過去，做地質勘探便知道地球的過去；想知道一些未來的事也不困難，物理知識讓我們預知潮汐漲退的時間，化學知識讓我們預知暴露在潮濕空氣中的鐵會生鏽，生物知識讓我們預知寒帶闊葉樹到降雪的季節會落葉。關鍵所在，是知道多少、知道多遠。譬如說，有些人能夠說出自己前生若干世的事，有些靈媒能夠說出別人前生若干世的事，佛教的《本生經》也記載了佛陀說出自己前生若干世的事，這有什麼特別？以一世一百年計，五百世合計只得五萬年，拿五萬年的時間跟地球的四十多億年歷史相比，就連我們一天之內眨一下眼睛的時間也比不上。如果有人說能夠預知未來的事，那是百萬年後的事嗎？十億年後的事嗎？如果說未來幾天會下雨，這只不過是天氣預告；說未來一百年內有戰爭和疫病，這是遲早都會發生的事。按照佛教的教義，世事並非必然發生，而是由數不盡的因果關係造成，如果當中涉及有感情有意識的生命，事情的發展在許多時候更取決於當事者的一念之間，不是單靠物理模式便可以預計詳情，所以未來的事與我們的時間距離得愈遠便愈難預料。世事包羅萬象，當然包括科學家提出科學理論。科學理論的誕生過程涉及多項複雜因素，更涉及意識可以千變萬化的人類，所以現代的科學家如何發展科學理論應該是兩三千年前的人很難知道的。就算兩三千年前曾經有人描述過一些近似某種現代科學理論的自然現象，亦不足以證明他對今日個別科學家在某時某地所提出的科學論說瞭如指掌。

在一些西方傳統信仰裏面有「無所不知」的神，大概因為這樣，許多西方宗教

學者很想考證佛陀是否同樣「無所不知」，其實這是自我誤導的嘗試，因為佛教的宗旨並非預示未來，而是教眾生如何掌握眼前的時光來學習超脫生死輪迴。學習成功，今後世事的變化對你再沒有損害，預知與不預知有什麼分別？反過來看，一些西方傳統信仰裏面所歌頌的「無所不知」似乎並不實際，《聖經》【創世記】的第六章第五至第六節就是個很明顯的例：

「耶和華見人在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡。耶和華就後悔造人在地上，心中憂傷。」

如果把【創世記】這兩節經文照字面解讀，上帝在創造世人的時候並未預知世人將來的動向會怎樣，只是事後才知道、才後悔。既然「無所不知」的上帝都並非真正的無所不知，西方的神學家與宗教學者又何苦對佛陀的預知能力妄加揣測！

佛陀是否預知今日的科學理論與我們能否用現代科學來引證佛教是兩件不相干的事，因為我們要引證的是佛教的義理，而不是佛陀是否無所不知。佛教的義理是不會隨著科學的進步而更改的，以物質世界的非永恆為例，我們可以用十九世紀的化學理論去引證它，又可用二十世紀的量子物理去引證它，無論科學將來怎樣突飛猛進，物質世界都是如佛教所講的非永恆。如果有人一定要知道佛陀是否無所不知，最佳辦法就是自己修行成佛，到時便自然明白。在自己未達到成佛的境界之前，不妨參考以下節錄自《金剛經》的經文：

「佛告須菩提：『爾所國土中，所有眾生，若干種心，如來悉知。何以故？如來說諸心，皆為非心，是名為心。所以者何？須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。』」

把這幾句經文按字面釋義，我們就不難知道當佛陀說洞悉眾生心意的時候，應該是指心意的性質，而不是心意的內容，這種性質就是佛教所講的緣起性空。「皆為非心，是名為心」，正是尤智表分析過的空假中三觀。

### （丙） 佛教的神話能否與科學相容？

驟眼看來，有一部分佛經的內容確實有神話式的敘事，它們的內容可能與現時的科學知識並不完全協調，令人置疑佛教與科學的互相引證是否屬於選擇性的配對，不過正如赫胥黎所講，佛教的許多神話都是來自婆羅門教義固有的論說，那

些「須彌山」、「四大部洲」等東西都不是由佛陀編造出來，佛陀只是在說法的時候把它們當作慣常的事例來討論，就像今日的中國人引用「專心工作」、「小心謹慎」、「心滿意足」、「心狠手辣」、「心甘情願」、「心不在焉」、「心悅誠服」、「雄心壯志」、「無心之失」、「心猿意馬」、「心理作用」等詞語的時候，並非真的把心臟當作神經系統的指揮中樞，而是繼承了中國古時用個「心」字來代表大腦功能的習慣。佛陀用古印度人熟悉的事例來向古印度人講解佛法，讓他們聲入心通，有需要的時候便更正他們的錯誤觀念，這一點在這本書的第六章已經說明。只要當時的聽眾學會如何淨化自己的意識，只要他們知道如何超脫生死輪迴，「須彌山」、「四大部洲」等東西是否對物理世界的精確描述實在無關宏旨。

竺摩法師在他的《佛教與人生的關係》裏面指出，佛陀的教育方法有兩種，一是契理，二是契機。契理的意思，是把真實的道理直接說出來，不加己見；契機的意思，是按聽眾的根機和程度而「對機施教，應病與藥」。為了說明契機是什麼，竺摩法師用《論語》【先進篇】的一段記錄做例，指出孔子有兩個學生分別問孔子一個相同的問題，卻因為背景和程度不同而各自得到較為適合自己的答案<sup>(72)</sup>。從這個例看，佛陀的教育方法與孔子的因材施教無異，正因為佛陀當時說法的對象是古印度人，所以順應古印度人的文化背景而講話是合情合理。我們是現代人，當然可以用現代的知識來理解佛法。倘若我們覺得古印度人的宇宙觀、地理觀是神話，那麼當兩三千後的人評價我們這些「現代人」的時候，一樣有可能覺得我們的知識水平是非常幼稚低劣。

有部分佛經的敘事雖然聽來與神話無異，但是當讀者把它們的神話成分過濾掉，就不難知道箇中傳達的是什麼訊息。以《盂蘭盆經》目蓮（目犍蓮）救母的故事為例，目蓮的母親因為作惡多端而墮入餓鬼道，不能進食，連神通廣大的目蓮都無計可施，最後還須集合眾僧的業力來拯救。這個故事的內容雖然瀰漫著神怪氣氛，但是故事的結局怎樣？結局是多厲害的神通也擺脫不了自作自受的因果報應，邪惡的業力必須用善良的業力來化解，而業力就是隨著我們日常所作所為而產生的效應。明白了佛教是反對使用神通，明白了神話式的敘事亦可以暗藏善喻，我們就不必因為今日的科學比兩三千年前的科學進步而輕視某種體裁的佛經。

神話式的敘事或者寓言對懂得從中汲取教訓的人而言是有幫助的，但是一本經書的神話色彩若然太濃厚，暗藏的道理就未必容易顯露出來。以讀來似是古印度神話的《世記經》（《長阿含經》卷十八至卷二十二）為例，它有一段內容是講述世界的形成和初民的生活，整篇經文或許有助古印度人把世界非永恆這個概念強化起來，但是現代讀者假如把它當作另類科學書來看，便很容易得出一些超現實的結論。譬如按字面解讀的時候，《世記經》好像是告訴我們地球人的祖先是來自光

音天的天人（天道裏面的一種眾生），如果有人執著這一點來推論，便會覺得佛教是反對生物有進化現象的宗教。事實上，生物進化論、生源論、無生源論、泛種論等科學理論或者科學假說跟佛教的因果道理並沒有不相容的地方，它們的成立與否應該循科學途徑來斷定；佛教所講的生死輪迴與這些科學論說並沒有牴觸，因為這些科學論說是針對生物的肉體，而佛教所講的生死輪迴是適用於不與肉體同死的那一份意識。竺摩法師的《佛學問答》有一則記載，曾經有人問他人類最初是怎樣來的，並指定要依據佛經作答，所以他只能就有關經典按字面略為解讀，答案記錄在他的《佛學問答》內，不過他在答案裏面亦有聲明，佛教並不重視這個問題，佛教重視的是為生死輪迴找到根本的解決<sup>(73)</sup>。

### 實驗方案

科學的領域很遼闊，從我們身體裏面的東西到距離我們過百億光年的天體星系，從只能用實驗室儀器辨認出來的次原子粒子到無邊無際的宇宙，從我們難以察覺的短短一瞬到只能用數學符號來表達的過去未來，都可以是它的研究範圍；科學的領域也很狹窄，但凡不能用科學方法驗證的論說便不屬於科學。佛教所講的道理雖然不離自然界的法則，但是有很多地方仍然未能用現有的科學方法驗證，看來就與崇拜超自然力量的宗教無異。有人嘗試用現有的科學知識來引證佛教，這是值得讚揚的事，不過在崇尚科學的年代把佛教的道理跟不相干的科學理論扯上關係，就等於在迷信神蹟的年代為佛教編寫神話，對學習佛法不但毫無幫助，反而會招人物議，貽笑大方。

想透過科學實驗來釋除世人對佛教的疑問，我們首先要確定疑問在那裏，然後再想想應該怎樣訂立實驗方案。佛陀曾經借用古印度的神話向古印度人講解佛理，所以我們明知是古印度神話的東西便無須花時間去做科學驗證，應該直指那些關係到佛教教義的根本問題，例如：如何證明有生死輪迴？如何證明意識完全淨化之後便可以超脫生死？如何證明有無形的因果報應？如何證明有隔世的因果報應？如何證明世上有功德迴向？看看能否用科學實驗證明它們的客觀存在。

生死輪迴在這本書的第六章已經討論過，要證明有生死輪迴就必先要證明意識可以轉世。間接證明意識可以轉世的方法是令一個人說出自己前生的事，讓大家驗證，但是這種辦法只能驗證停留在人世上的輪迴，而且年代久遠的事很難稽考，當中亦可能涉及天然的干擾因素，所以對一部分人而言未必夠說服力。想要更有力的證明，便需要直接追蹤正在轉世的意識，例如預先在某人的意識中留下可以一同轉世的實質標記，在他死後嘗試找尋帶有這個標記的人或者動物，又例如用科學儀器

追蹤離開剛死人體的可疑物質或者能量，看看它是否會進入一個新形成的生物體重新開展。不過這兩個追蹤方案同樣只能針對停留在人世上的輪迴，而且在目前有莫大的技術困難。在如夢如幻的意識中留下實質標記固然是對科學界的一大挑戰，而假設正在轉世的意識是可以被追蹤的物質或者能量亦未必合乎實際，因為它可能是不屬於這些形式的東西，又可能一閃而過，甚至可能在人體內直接進入另外一個時空維度，再從那個時空維度轉回到這個世界的另一地方。

因果的問題在這本書開頭的前幾章已經詳細討論過，物理世界裏面的有形因果關係較為明顯，除了有些量子物理現象令人感到古古怪怪之外，一般自然現象的前因後果都可以逐步追尋。佛陀洞悉因果關係同樣適用於眾生的行為與命運，即是一種無形的因果關係；又指出因果關係的有效期可以涵蓋眾生的前生及來世，成為一種無形的續世因果報應論，即是「三世因緣」。如果要嚴格地用科學實驗證明這種無形的續世因果報應論，第一個步驟是訂定一套無論在何時何地對任何人都適用的道德標準，藉以評審各種思想、言論、行為的好壞；第二個步驟是訂定一套無論在何時何地對任何人都適用的幸福標準，藉以衡量人生命運的優劣；第三個步驟是在世界各地選出一群可供有效統計數字的自願人士做觀察，把他們一生中每日事無大小都記錄下來，按道德標準給道德分數，又按他們的命運優劣給幸福分數，然後把每人所得的兩類分數各自累加；第四個步驟是把一生一世的觀察延續到若干次轉世，再看看若干世以後每人累積的兩類分數是否成比例，倘若幸福分數與道德分數大致上都成比例，佛教的無形續世因果報應論便得到科學實驗證明。不過這樣的實驗說來容易，付之實踐卻非常困難。自願者的招募、終身每日二十四小時的監視、轉世追蹤的技術、人世以外的輪迴等問題不消說了，恐怕單是圍繞著道德標準與命運標準的哲學爭議已經足以令實驗告吹。

以上短短的兩段分析已經把五個有可能成為科學實驗題材的項目排除了三個，只剩下現世的無形因果關係和功德迴向。功德迴向的意思是一個人做事（業）的好結果（功德）可以令他人受惠（功德迴向），即是把善因善果的果送給別人。類似這樣的事情在有形的物理世界裏面每日都有發生，例如：農人耕種，大眾便得到食物；工人生產，大眾便得到日用品；納稅人繳稅，大眾便得到社會福利和基建設施。佛教徒相信有些功德迴向是無形的，例如把自己做善事所積累的公德在無形中迴向給自己的親友；大乘佛教徒有時更會祈求借助諸佛與諸菩薩的功德，例如漢傳佛教徒奉頌觀世音菩薩的「千處祈求千處應，苦海常作渡人舟」。由於物理世界裏面的電磁場、引力場等都是無形的，而且效力可以很大，所以現世的無形因果關係和功德迴向有可能成為現時的科學實驗題目。在未設計這方面的科學實驗之前，有幾個概念是必須弄清楚的：一、功德迴向只屬輔助性質，不能完全取代個人的業

力；二、諸佛、諸菩薩的境界雖然並非常人所能冀及，但是任何人只要有恆心和毅力去修行佛法便有機會達到這些境界，所以諸佛、諸菩薩的功德並不代表超自然的力量；三、祈求借助佛力的人應該明白自己到底在求些什麼，是希望有無形的力量來為自己逢凶化吉？是希望自己在逆境當中得到處變不驚的信心和隨機應變的智慧？這兩個願望有莫大的差異。

佛教的教義不一定要用規模龐大或者技術複雜的科學實驗證明，假如目前的科技水平不足以應付我們想做的實驗，最簡單的方法就是自己修行佛法，等到修行成功便一切都明白。我討論佛教與科學的引證到此為止，以下是為本章寫的結語詩：

可曾相望不相聞。一遍空明留照君。  
 世似煉爐心似軸。情如流水事如雲。  
 毘盧有境容三界。學海無涯聽論文。  
 十地修成人去遠。隔牆猶在議紛紛。

——龍天翼——

## 第八章尾註：

1. Maurice A. Finocchiaro, ed. and trans., *The Galileo Affair: A Documentary History* (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 287-291 & p. 306.
2. 《辭海》（合訂本）第989頁（舒新成、沈頤、徐元誥、張相主編，香港中華書局出版，一九四七年初版，一九九八年重印）。
3. Jeffrey Bennett and Seth Shostak, *Life in the Universe*, 3<sup>rd</sup> ed. (San Francisco: Pearson / Addison-Wesley, 2012), pp. 34-35.
4. *Ibid.*, p. 38.
5. *Ibid.*, p. 33.
6. Jane B. Reece et al, *Campbell Biology: Concepts & Connections*, 7<sup>th</sup> ed. (San Francisco: Pearson / Benjamin Cummings, 2012), Fig. 1.9A.
7. *Ibid.*, p. 10.
8. David Dreamer, *First Life: Discovering the Connections between Stars, Cells, and How Life Began* (Berkeley: University of California Press, 2011), p. 19.
9. Stephen Marshak, *Essentials of Geology*, 4<sup>th</sup> ed. (New York: W.W. Norton, 2013), pp. 304-325.
10. Frank Levin, *Calibrating the Cosmos: How Cosmology Explains Our Big Bang Universe* (New York: Springer, 2007), p. 2.
11. Dreamer, *First Life*, pp. 12-14.
12. Bennett and Shostak, *Life in the Universe*, p. 35 & p. 38.
13. *Ibid.*, p. 38-39.
14. MRS Bulletin, Volume 36, November 2011, p. 849.

15. “Chemistry Nobel award for quasicrystals discovery”, Technology & Science – CBC News, last updated: Oct. 5, 2011, 10:49 AM ET  
(<http://www.cbc.ca/news/technology/story/2011/10/05/nobel-prize-chemistry.html>)
16. F. Hoyle, G. Burbidge, and J.V. Narlikar, preface to *A Different Approach to Cosmology: From a Static Universe through the Big Bang towards Reality*, by Hoyle, Burbidge, and Narlikar (New York: Cambridge University Press, 2000), pp. vii-ix.
17. Ferdinand P. Beer and E. Russell Johnston, Jr., *Mechanics for Engineers: Statics and Dynamics*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: McGraw-Hill, 1962), p. 5-7.
18. Jim Al-Khalili, *Black Holes, Wormholes, and Time Machines*, 2<sup>nd</sup> ed. (Boca Raton: Taylor & Francis / CRC Press, 2012), pp. 18-19.
19. Ibid., pp. 23-25.
20. Levin, *Calibrating the Cosmos*, pp. 117-118 & pp. 121-122.
21. Michael M. Woolfson, *Time, Space, Stars & Man: The Story of the Big Bang*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Imperial College Press, 2013) pp. 42.
22. Chris Impey, *How It Began: A Time-Traveler’s Guide to the Universe*, pbk. ed. (New York: W.W. Norton, 2013), p. 103.
23. Woolfson, *Time, Space, Stars & Man*, pp. 42-44.
24. Adam Frank, *About Time: Cosmology and Culture at the Twilight of the Big Bang*, pbk. ed. (New York: Free Press, 2012), pp. 177-178.
25. Ibid., pp. 236-242.
26. Howard Libman and Harvey J. Makadon, ed., *HIV*, 2<sup>nd</sup> ed. (Philadelphia: American College of Physicians, 2003), pp. 2-10.
27. Philip Elmer-Dewitt, “Time Man of the Year”, *Time* 12/30/1996, Vol. 148 Issue 29, p. 52 (4p.).
28. Christine Gorman and Alice Park, “The Disease Detective”, *Time* 12/30/1996, Vol. 148 Issue 29, p. 56 (8p.).
29. Impey, *How It Began*, p.100-101.
30. Al-Khalili, *Black Holes*, p. 60.
31. Levin, *Calibrating the Cosmos*, p. 96.
32. Al-Khalili, *Black Holes*, p. 63 & pp. 71-73.
33. David Kinkela, *DDT and the American Century: Global Health, Environmental Politics, and the Pesticide that Changed the World* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011), p. 15.
34. Ibid., pp. 17-31 & p.49.
35. Ibid., pp. 1-2.
36. Ibid., p. 4.
37. Juan José Alava et. al., “DDT Strikes Back: Galapagos Sea Lions Face Increasing Health Risks”, *AMBIO*, 06/2011, Vol. 40, Issue 4, pp. 425-430.
38. “DDT and Thin Egg Shells”, *Marine Pollution Bulletin*, 1971, Volume 2, Issue 3, p. 36.
39. John Beard, “DDT and Human Health”, *Science of the Total Environment*, 2006, Volume 355, Issue 1, pp. 78-89.
40. Kinkela, *DDT & the American Century*, pp. 182-183.
41. Edward Stourton, *John Paul II: Man of History* (London: Hodder & Stoughton, 2006), p. 276.
42. Ronald L. Numbers, *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design*, 1<sup>st</sup> Harvard University Press pbk. ed. (Cambridge: Harvard University Press, 2006), pp. 270-279 & pp. 386-394.
43. National Academy of Sciences and Institute of Medicine of the National Academies, *Science*,

- Evolution, and Creationism* (Washington: The National Academies Press, 2008), pp. xii-xiii.
44. Ibid., pp. 37-43 & p. 47.
  45. Ibid., pp. 13-14.
  46. Thomas Henry Huxley, *Evolution & Ethics*, ed. Michael Ruse (Princeton: Princeton University Press, 2009), pp. 60-61.
  47. Ibid., pp. 62-64.
  48. Ibid., pp. 66-68.
  49. Ibid., pp. 68-69.
  50. 尤智表《一個科學者研究佛經的報告》單行本正文第一頁（原載一九四六年七月《漢口正信月刊》，繼有由王季同寫序的單行本出版。先後有多個佛教團體翻印。此處用作參考者乃香港法相三輪世佛佛學班同學會於一九七零年代製作的翻印本，確實翻印日期未有標明。）
  51. 同上，王季同所寫的序文第一頁。
  52. 同上，正文第九至十一頁。
  53. 同上，正文第十四至十五頁、第十八至二十一頁、第二十一至二十三頁、第二十九至三十二頁。
  54. 同上，正文第二十七至二十八頁。
  55. Fritjof Capra, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, 35<sup>th</sup> anniversary ed. (Boston: Shambhala, 2010), p. 19.
  56. Ibid., p. 222-223.
  57. Robin Cooper (Ratnaprabha), *The Evolving Mind: Buddhism, Biology and Consciousness* (Birmingham: Windhorse, 1996).
  58. B. Alan Wallace, ed., *Buddhism & Science: Breaking New Ground* (New York: Columbia University Press, 2003).
  59. Chi-Sing Lam, *The Zen in Modern Cosmology* (Singapore: World Scientific, 2008).
  60. Peter Woit, *Not Even Wrong: The Failure of String Theory and the Search for Unity in Physical Law* (New York: Basic Books, 2007), 143-145.
  61. Leon Lederman w/ Dick Teresi, *The God Particle: If the Universe Is the Answer, What Is the Question?* 1<sup>st</sup> Mariner Books ed. (New York: Houghton Mifflin, 2006), 190-191.
  62. Richard H. Jones, *Piercing the Veil: Comparing Science and Mysticism as Ways of Knowing Reality* (New York: Jackson Square Books, 2010) pp. 139-140.
  63. Donald S. Lopez Jr., *Buddhism & Science: A Guide for the Perplexed* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010), p. 4.
  64. Ibid., pp. 42-45.
  65. Ibid., pp. 39-43, p. 45, p. 53, & pp.59-60.
  66. Ibid., p. 3.
  67. Ibid., p. 10-11 & pp. 153-155.
  68. Ibid., p. 24 & pp. 32-33.
  69. Ibid., pp. 73-75.
  70. Raymond E. Grizzle, *Science and Religion in Dialogue: Two Histories of Discarded Images* (Lanham, MD: University Press of America, 2012), p. 28-29.
  71. Lopez, *Buddhism & Science*, p. 25.
  72. 竺摩法師《佛教與人生的關係》第十二至十三頁（馬來西亞檳城三慧講堂行，佛曆二五二零年香港三版。）
  73. 竺摩法師《佛學問答》第一零零至一零二頁（香港佛經流通處印行，佛曆二五一九九年版）。



## 參考書目

### 中文部分：

- 尤智表。《一個科學者研究佛經的報告》。原載一九四六年七月中國《漢口正信月刊》，繼有由王季同寫序的單行本出版。先後有多個佛教團體翻印，此處用作參考者乃香港法相三輪世佛佛學班同學會於一九七零年代製作的翻印本，確實翻印日期未有標明。
- 竺摩法師。《南遊寄語》。馬來西亞檳城慧堂印經會發行。佛曆二五二八年（公元一九八四年）再版。
- 竺摩法師。《佛教與人生的關係》。馬來西亞檳城三慧講堂出版。佛曆二五二零年（公元一九七六年）香港三版。
- 竺摩法師。《佛學問答》。香港佛經流通處印行。佛曆二五一九年（公元一九七五年）香港版。
- 慈怡法師主編。《佛光大辭典》。佛光山製作。  
[http://www.fgs.org.tw/fgs\\_book/fgs\\_drser.aspx](http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx)
- 舒新成、沈頤、徐元誥、張相主編。《辭海》合訂本。香港中華書局出版。一九四七年初版，一九九八年重印。
- 李國明、何乃文主編。《嶺雅》第三十九期，二零一零年號。香港嶺雅詩刊編輯部出版。

### 英文部分：

- Alava, Juan José, Sandie Salazar, Marilyn Cruz, Gustavo Jiménez-Uzcátegui, Stella Villegas-Amtmann, Diego Paéz-Rosas, Daniel P. Costa, Peter S. Ross, Michael G. Ikononou, Frank A.P.C. Gobas. “DDT Strikes Back: Galapagos Sea Lions Face Increasing Health Risks”, *AMBIO*, 06/2011, Vol. 40, Issue 4, pp. 425-430.
- Al-Khalili, Jim. *Black Holes, Wormholes, and Time Machines*. 2<sup>nd</sup> ed. Boca Raton, FL: Taylor & Francis / CRC Press, 2012.
- Amore, Roy C. “Buddhist Traditions.” In *World Religions: Eastern Traditions*, 3<sup>rd</sup> ed., edited by Willard G. Oxtoby and Roy C. Amore, pp. 176-252. Don Mills, ON: Oxford University Press, 2010.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated and edited by Roger Crisp. New York: Cambridge University Press, 2000. 16<sup>th</sup> printing 2012.
- Beard, John. “DDT and Human Health.” *Science of the Total Environment*, 2006, Volume 355, Issue 1, pp. 78-89.
- Beauchamp, Tom L. “The Nature of Applied Ethics.” In *A Companion to Applied Ethics*, edited by R.G. Frey and Christopher Heath Wellman, pp. 1-16. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003.
- Beer, Ferdinand P., and E. Russell Johnston, Jr. *Mechanics for Engineers: Statics and Dynamics*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: McGraw-Hill, 1962.
- Bennett, Jeffrey, and Seth Shostak. *Life in the Universe*. 3<sup>rd</sup> ed. San Francisco, CA: Pearson / Addison-Wesley, 2012.
- Berkowitz, Jacob. *The Stardust Revolution*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2012.
- Bloomfield, Paul. “Egoism and Eudaimonism: Replies to Khawaja.” In *Metaethics, Egoism, and Virtue: Studies in Ayn Rand's Normative Theory*, edited by Allan Gotthelf and James G. Len-

- nox, pp. 74-84. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2011.
- Bojowald, Martin. *Once Before Time: A Whole Story of the Universe*. 1<sup>st</sup> American ed. New York: Alfred A. Knopf, 2010.
- Calaprice, Alice, ed. *The Ultimate Quotable Einstein*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Campbell, Neil A., Jane B. Reece, Martha R. Taylor, Eric J. Simon, and Jean L. Dickey. *Biology: Concepts & Connections*. 6<sup>th</sup> ed. San Francisco, CA: Pearson / Benjamin Cummings, 2009.
- Capra, Fritjof. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. 35<sup>th</sup> anniversary ed. Boston, MA: Shambhala Publications, 2010.
- Carroll, Sean. *From Eternity to Here: The Quest for the Ultimate Theory of Time*. New York: Dutton, 2010.
- CBC News. “Chemistry Nobel award for quasicrystals discovery.” Last updated: Oct. 5, 2011, 10:49 AM ET. Accessed October 7, 2011.  
<http://www.cbc.ca/news/technology/story/2011/10/05/nobel-prize-chemistry.html>
- Ceccarelli, Cecilia, and Jose Cernicharo. “Organic Molecules in the Interstellar Medium.” In *Origins and Evolution of Life: An Astrobiological Perspective*, edited by Muriel Gargaud, Purificación López-García, and Hérve Martin, pp. 85-97. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Cleaves, H. James, John H. Chalmers, Antonio Lazcano, Stanley L. Miller, and Jeffrey L. Bada. “A Reassessment of Prebiotic Organic Synthesis in Neutral Planetary Atmospheres.” *Origins of Life and Evolution of the Biospheres*, Apr/2008, Volume 38, Issue 2, pp. 105 – 115.
- Clegg, Brian. *Before the Big Bang: The Prehistory of Our Universe*. New York: St. Martin’s Press, 2009.
- Cooper, Robin (Ratnaprabha). *The Evolving Mind: Buddhism, Biology and Consciousness*. Birmingham: Windhorse Publications, 1996.
- Dalrymple, G. Brent. “The Ages of the Earth, Solar System, Galaxy, and Universe.” In *Scientists Confront Intelligent Design and Creationism*, edited by Andrew J. Petto and Laurie R. Godfrey, pp. 150-179. New York: W.W. Norton, 2007.
- Dreamer, David. *First Life: Discovering the Connections between Stars, Cells, and How Life Began*. Berkeley, CA: University of California Press, 2011.
- Dubuisson, Daniel. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. Translated by William Sayers. Pbk. ed. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2007.
- Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph Ward Swain. Mineola, NY: Dover Publications, 2008. (Unabridged republication of the work published by Allen & Unwin, London, in 1915.)
- Ehrenfreund, Pascale, and Jan Cami. “Cosmic Carbon Chemistry: From the Interstellar Medium to the Early Earth.” In *The Origin of Life*, edited by David Dreamer and Jack W. Szostak, pp. 21-34. Cold Spring Harbour, NY: Cold Spring Harbour Laboratory Press, 2010.
- Elmer-Dewitt, Philip. “Time Man of the Year.” *Time* 12/30/1996, Vol. 148, Issue 29, p. 52 (4 pages).
- Farley, John. *The Spontaneous Generation Controversy from Descartes to Oparin*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 1977.
- Ferrero, Mario, and Ronald Wintrobe. Introduction to *The Political Economy of Theocracy*, edited by Ferrero and Wintrobe, pp. 1-5. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Finocchiaro, Maurice A., ed. and trans. *The Galileo Affair: A Documentary History*. Berkeley,

- CA: University of California Press, 1989.
- Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. Pbk. ed. New York: Oxford University Press, 2003.
- Frampton, Paul H. *Did Time Begin? Will Time End? May be the Big Bang Never Occurred*. Singapore: World Scientific, 2010.
- Frank, Adam. *About Time: Cosmology and Culture at the Twilight of the Big Bang*. Pbk. ed. New York: Free Press, 2012.
- Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. A new abridgement from the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> ed. Edited by Robert Frazer. Pbk. ed. New York: Oxford University Press, 1998. Reissued 2009.
- Frederick, Robert E., ed. *A Companion to Business Ethics*. Pbk. ed. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2002.
- Freud, Philip. *Myths of Creation*. New York: Washington Square Press, 1965.
- Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*. Standard ed. Translated and edited by James Strachey (© 1961). Biographical introduction by Peter Gay. New York: W.W. Norton, 1989.
- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. Translated by James Strachey. New York: W.W. Norton, 1952. (©1950 by Routledge & Kegan Paul.)
- Garner, Richard T., and Bernard Rosen. *Moral Philosophy: A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-ethics*. New York: Macmillan, 1967.
- Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System." In *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, edited by Michael Banton. London: Routledge, 2004. (Reprint of the work published by Tavistock, London, in 1966.)
- Gensler, Harry J. *Ethics: A Contemporary Introduction*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Routledge, 2011.
- Gilbert, Walter. "Origin of life: The RNA world." *Nature*, 1986, Volume 319, Issue 6055, p. 618.
- Goetz, Stewart, and Charles Taliaferro. *A Brief History of the Soul*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.
- Gorbunov, Dmitry S., and Valery A. Rubakov. *Introduction to the Theory of the Early Universe: Cosmological Perturbations and Inflationary Theory*. Singapore: World Scientific, 2011.
- Gorman, Christine, and Alice Park. "The Disease Detective." *Time* 12/30/1996, Vol. 148, Issue 29, p. 56 (8 pages).
- Gregory, Jane. *Fred Hoyle's Universe*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Grizzle, Raymond E. *Science and Religion in Dialogue: Two Histories of Discarded Images*. Lanham, MD: University Press of America, 2012.
- Guth, Alan. *The Inflationary Universe: The Quest for a New Theory of Cosmic Origins*. Pbk. ed. New York: Basic Books, 1998.
- Haldane, J.B.S. "The Origin of Life." 1929. Included in Appendix I of *The Origin of Life* by J. D. Bernal. London: Weidenfeld and Nicolson, 1967.
- Halpern, Paul. *Edge of the Universe: A Voyage to the Cosmic Horizon and Beyond*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2012.
- Hamilton, Edith. *Mythology*. 1<sup>st</sup> Back Bay pbk. ed. New York: Little, Brown and Co., 1998. Reissued 2013. (Original work published in 1942.)
- Harris, Henry. *Things Come to Life: Spontaneous Generation Revisited*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Hawking, Stephen. *A Brief History of Time*. Pbk. ed. New York: Bantam Books, 1998.
- Hazen, Robert M. *Genesis: The Scientific Quest for Life's Origin*. Washington, DC: Joseph Henry

- Press, 2005.
- Higgs, Paul G., and Ralph E. Pudritz. "From Protoplanetary Disks to Prebiotic Amino Acids and the Origin of the Genetic Code." In *Planetary Systems and the Origins of Life*, edited by Ralph Pudritz, Paul Higgs, and Jonathon Stone, pp. 62-88. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Horgan, Terry, and Mark Timmons. Introduction to *Metaethics after Moore*, edited by Horgan and Timmons, pp. 1-15. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Hoyle, F., and N.C. Wickramasinghe. *Astronomical Origins of Life: Steps Towards Panspermia*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Hoyle, F., G. Burbidge, and J.V. Narlikar. Preface to *A Different Approach to Cosmology: From a Static Universe through the Big Bang towards Reality* by Hoyle, Burbidge, and Narlikar, pp. vii-ix. New York: Cambridge University Press, 2000.
- . *A Different Approach to Cosmology: From a Static Universe through the Big Bang towards Reality*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Huxley, Thomas Henry. *Evolution & Ethics*. Edited and with a new introduction by Michael Ruse. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Impey, Chris. *How It Began: A Time-Traveler's Guide to the Universe*. Pbk. ed. New York: W.W. Norton, 2013.
- Isaacson, Walter. *Einstein: His Life and Universe*. Pbk. ed. New York: Simon and Schuster, 2008.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Edited w/ an introduction by Martin E. Marty. New York: Penguin Books, 1985.
- Johnson, Craig E. *Organizational Ethics: A Practical Approach*. 2<sup>nd</sup> ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2012.
- Jones, Richard H. *Piercing the Veil: Comparing Science and Mysticism as Ways of Knowing Reality*. New York: Jackson Square Books, 2010.
- Kagan, Shelly. *Normative Ethics*. Boulder, CO: Westview Press, 1998.
- Kalokairinou, Eleni. *From Meta-Ethics to Ethics: An Overview of R.M. Hare's Moral Philosophy*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Revised ed. Translated and edited by Mary Gregor and Jens Timmermann, translation revised by Jens Timmermann. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Kinkela, David. *DDT and the American Century: Global Health, Environmental Politics, and the Pesticide that Changed the World*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.
- Kunin, Seth D. *Religion: The Modern Theories*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2003.
- Kunin, Seth D., w/ Jonathan Miles-Watson, eds. *Theories of Religion: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Lam, Chi-Sing. *The Zen in Modern Cosmology*. Singapore: World Scientific, 2008.
- Lazcano, Antonio. "Historical Development of Origins Research." In *The Origin of Life*, edited by David Dreamer and Jack W. Szostak, pp. 5-20. Cold Spring Harbour, NY: Cold Spring Harbour Laboratory Press, 2010.
- Lederman, Leon, w/ Dick Teresi. *The God Particle: If the Universe Is the Answer, What Is the Question?* 1<sup>st</sup> Mariner Books ed. New York: Houghton Mifflin, 2006.
- Lehninger, Albert L., David L. Nelson, and Michael M. Cox. *Principles of Biochemistry: with an Extended Discussion of Oxygen-Binding Proteins*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Worth Publishers,

- 1993.
- Levin, Frank. *Calibrating the Cosmos: How Cosmology Explains Our Big Bang Universe*. New York: Springer, 2007.
- Libman, Howard, and Harvey J. Makadon, ed. *HIV*. 2<sup>nd</sup> ed. Philadelphia: American College of Physicians, 2003.
- Loeb, Abraham, and Steven R. Furlanetto. *The First Galaxies in the Universe*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.
- Lopez, Donald S. Jr. *Buddhism & Science: A Guide for the Perplexed*. Pbk. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- Luban, David. "Professional Ethics." In *A Companion to Applied Ethics*, edited by R.G. Frey and Christopher Heath Wellman, pp. 583-596. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003.
- Marine Pollution Bulletin. "DDT and Thin Egg Shells." *Marine Pollution Bulletin*, 1971, Volume 2, Issue 3, p. 36.
- Marshak, Stephen. *Essentials of Geology*. 4<sup>th</sup> ed. New York: W.W. Norton, 2013.
- Marx, Karl. "Critique of Hegel's Philosophy of Right." 1844. Included in *Karl Marx: Early Writings*, translated and edited by T.B. Bottomore. London: C.A. Watts and Co., 1963.
- Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- Materials Research Society. "Materials Researcher Dan Shechtman receives Nobel Prize for discovery of quasicrystals." *MRS Bulletin*, Volume 36, November 2011, p. 849.
- McCloskey, H. J. *Meta-Ethics and Normative Ethics*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- Mill, J.S. *Utilitarianism*. Edited by Roger Crisp. New York: Oxford University Press, 1998. Reprinted 2011.
- Miller, Irwin, and John E. Freund. *Probability and Statistics for Engineers*. 2<sup>nd</sup> ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977.
- Miller, S. L. "A Production of Amino Acids under Possible Primitive Earth Conditions." *Science*, May/1953, Volume 117, Issue 3046, pp. 528 – 529.
- Müller, F. Max. *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution, with Two Essays on False Analogies, and the Philosophy of Mythology*. London: Longmans, Green, and Co. 1873. Reproduction by Nabu.
- Müller, F. Max. Vol. 1 of *Chips from a German Workshop: Essays on the Science of Religion*. London: Longmans, Green, and Co., 1867. Reproduction by Nabu.
- National Academy of Sciences and Institute of Medicine of the National Academies. *Science, Evolution, and Creationism*. Washington, D.C.: The National Academies Press, 2008.
- Numbers, Ronald L. *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design*. 1<sup>st</sup> Harvard University Press pbk. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- O'Leary, Margaret R. *Anaxagoras and the Origin of Panspermia Theory*. Bloomington, IN: iUniverse, 2008.
- Oparin, A.I. "The Origin of Life." 1924. Translated by Ann Synge. Included in Appendix I of *The Origin of Life* by J. D. Bernal. London: Weidenfeld and Nicolson, 1967.
- Oparin, A.I. *The Origin of Life*. 2<sup>nd</sup> ed. Translated by Sergius Morgulis. New York: Dover Publications, 1953. (The 2<sup>nd</sup> edition is a republication of the original 1938 edition titled *The Origin of Life*, with a new introduction by the translator.)
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the Divine and its relation to the rational*. 2<sup>nd</sup> ed. pbk. Translated by John W. Harvey. London: Oxford University Press, 1958.

- Pals, Daniel L. *Eight Theories of Religion*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford University Press, 2006.
- Pals, Daniel L., ed. *Introducing Religion: Readings from the Classic Theorists*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Partridge, Christopher, ed. *UFO Religions*. London; New York: Routledge, 2003.
- Pennock, Robert T. "God of the Gaps: The Argument from Ignorance and the Limits of Methodological Naturalism." In *Scientists Confront Intelligent Design and Creationism*, edited by Andrew J. Petto and Laurie R. Godfrey, pp. 309-338. New York: W.W. Norton, 2007.
- Penrose, Roger. *Cycles of Time: An Extraordinary New View of the Universe*. London: Bodley Head, 2010.
- Pojman, Louis P., and James Fieser. *Ethics: Discovering Right and Wrong*. 7<sup>th</sup> ed. Boston, MA: Wadsworth, 2012.
- Pross, Addy. *What is Life: How Chemistry Becomes Biology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Proudfoot, Michael, and A.R. Lacey. *Routledge Dictionary of Philosophy*. 4<sup>th</sup> ed. New York: Routledge, 2010.
- Rachels, Stuart. *The Elements of Moral Philosophy*. 7<sup>th</sup> ed. New York: McGraw Hill, 2012.
- Raulin-Cerceau, F. "Historical Review of the Origin of Life and Astrobiology." In *Origins: Genesis, Evolution and Diversity of Life*, edited by Joseph Seckbach, pp. 17-33. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Ravitch, Frank S. *Marketing Intelligent Design: Law and the Creationist Agenda*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Reece, Jane B., Martha R. Taylor, Eirc J. Simon, and Jean L. Dickey. *Campbell Biology: Concepts & Connections*. 7<sup>th</sup> ed. San Francisco, CA: Pearson / Benjamin Cummings, 2012.
- Richardson, Henry S. Introduction to *Moral Universalism and Pluralism*, edited by Henry S. Richardson and Melissa S. Williams, pp. 1-16. New York: New York University Press, 2009.
- Robinson, Thomas A., and Hillary Rodrigues, eds. *World Religions: A Guide to the Essentials*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010.
- Rogers, Gordon, and Yon Mayhew. *Engineering Thermodynamics: Work and Heat Transfer*. 4<sup>th</sup> ed. Harlow, Essex, England: Addison Wesley Longman, 1992.
- Rosenhouse, Jason. *Among the Creationists: Dispatches from the Anti-revolutionist Front Line*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Saraceno, Paolo. *Beyond the Stars: Our Origins and the Search for Life in the Universe*. Translated by David Goodstein. Singapore: World Scientific, 2012.
- Scott, Eugenie C. "Creation Science Lite: "Intelligent Design" as the New Anti-Evolutionism." In *Scientists Confront Intelligent Design and Creationism*, edited by Andrew J. Petto and Laurie R. Godfrey, pp. 59-109. New York: W.W. Norton, 2007.
- Scott, Walter. *Ivanhoe*. Edited with an introduction by Graham Tulloch. Toronto: Penguin Books, 2000.
- Shafer-Landau, Russ. *The Fundamentals of Ethics*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford University Press, 2012.
- Sharpe, Eric J. *Comparative Religion: A History*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Duckworth, 1986. Impression 2009.
- Sinnott-Armstrong, Walter. *Moral Skepticisms*. Pbk. ed. New York: Oxford University Press, 2007.
- Smart, Ninian. Introduction to *The World's Religions*, 2<sup>nd</sup> ed., by Smart, pp. 10-28. New York: Cambridge University Press, 1998. 5<sup>th</sup> printing 2011.

- Spiro, Melford E. "Religion: Problems of Definition and Explanation." In *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, edited by Michael Banton. London: Routledge, 2004. (Reprint of the work published by Tavistock, London, in 1966.)
- Steinhardt, Paul J., and Neil Turok. *Endless Universe: Beyond the Big Bang*. New York: Doubleday, 2007.
- Stourton, Edward. *John Paul II: Man of History*. London: Hodder & Stoughton, 2006.
- Strenski, Ivan. *Thinking about Religion: An Historical Introduction to Theories of Religion*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.
- Tylor, Edward Burnett. Vol. 1 of *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 6<sup>th</sup> ed. London: John Murray, Albemarle Street, 1920. Reproduction by Nabu.
- Tylor, Edward Burnett. Vol. 2 of *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 4<sup>th</sup> ed., revised. London: John Murray, Albemarle Street, 1903. Reproduction by Bibliolife.
- Wächtershäuser, G. "Groundworks for an Evolutionary Biochemistry - The Iron Sulfur World." *Progress In Biophysics & Molecular Biology*, 1992, Volume 58, Issue 2, pp. 85 – 201.
- Wallace, B. Alan, ed. *Buddhism & Science: Breaking New Ground*. New York: Columbia University Press, 2003.
- Weiss, Brian L. *Many Lives, Many Masters*. 20<sup>th</sup> anniversary ed. New York: Simon & Schuster, 2008.
- Werhane, Patricia H., and R. Edward Freeman. "Business Ethics." In *A Companion to Applied Ethics*, edited by R.G. Frey and Christopher Heath Wellman, pp. 537-551. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003.
- Woit, Peter. *Not Even Wrong: The Failure of String Theory and the Search for Unity in Physical Law*. Pbk. ed. New York: Basic Books, 2007.
- Woolfson, Michael M. *Time, Space, Stars & Man: The Story of the Big Bang*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Imperial College Press, 2013.

## 兩位作者簡介

這本書的第一至六章及第八章由龍天翼撰寫，第七章則由繼傳法師執筆。兩位作者都是馬來西亞檳城三慧講堂開山住持竺公上人（竺摩法師）的弟子，一僧一俗，各自修行，彼此見解雖然不盡相同，寫作時亦文責自負，但均受竺摩法師影響甚深。竺摩法師除了在佛法方面的成就受人景仰外，更以詩、書、畫三絕聞名於世，早年曾經追隨主張佛教現代化的太虛大師，秉承了太虛大師對漢傳佛教進行教理、教制、教產三方面改革的理想。龍天翼出版這本書的目的，正是要為教理方面的現代化做進一步的實踐，不過他認為佛教的教理經得起時間考驗，因此「現代化」的意思並非要改變佛教的義理來迎合潮流，而是把佛教的義理用現代人容易明白的語言陳述出來，並且去除那些因為古人對佛教的誤解而遺留下來的錯誤觀念。以下按照文章出現的先後次序，分別提供兩位作者簡歷。

### 龍天翼



龍天翼法名文程，一九五七年生于香港，與母氏陳若蘭（法名心慈）俱為竺摩法師俗家弟子。自小喜好科學與文藝，受母氏庭訓而尤愛國學及寫作。少年去國，與家人定居加拿大卡加利（卡爾加里）市。本擬立命大學校園，並終身致力尖端科技研究，及後看破學界紅塵，得機械工程碩士學位後改投工商界發展，曾以專業人士身分任職不同石油公司及顧問公司多年，於名利圈中參透世間煩惱，領悟佛法。舊作除科技論文外，尚有詩詞專集《如花集》及《如花續稿》。

### 釋繼傳



釋繼傳法師俗家姓陳名松文，一九六零年生于馬來西亞霹靂州怡保。幼懷貞敏，長契神情，求深內典。二十六歲即出塵入聖，依止檳城三慧講堂竺公上人披剃出家，法號繼傳，字號心法。越年復於臺灣臨濟寺受具足戒，返大馬後肩負三慧講堂財政、監院等行政重任。於一九九七年奉師命升座三慧講堂方丈，繼往開來，傳燈法海。繼傳法師多年來弘法不倦，為佛教界建樹良多。與信眾於二零零九年策動三慧講堂擴建計劃，歷時三載而功德完滿，光大祖庭。