

「迷信」「科學」與「因果報應」(二)

蕭輝楷

關於因果報應說的科學理據與哲學理據之說明

(四) 淺釋「科學原理」與「科學方法」

——解釋「整合」「假設」「學說」與「誤差」「蓋然」「拘砍刀」諸義

知識來自「知覺之合理的組織」，知識的組成不能不依靠邏輯理則，具如上說。但僅僅到此為止，我們仍不會有在「分析知識」(數學之類)以外的其他知識——僅僅「已有的知覺」的分與合，無分得如何精細或者合得如何龐大，它仍必只是在「原來已有者的範圍內打轉，因此，正如英國培根之所指，「邏輯是缺乏『生育能力』的！」它完全不能增加我們對事物的更多的了解；要有更多的了解，我們即不能不有「歸納知識」，不能再有藉此獲得各種「歸納知識」的「科學方法」。

「科學方法」，說起來當然同樣經緯萬端，不過此處可以簡單指出其最基本的一點：所謂科學，即對我們各種凌亂錯落的知覺之各色「完整、妥貼、嚴格、且最簡單的『組織方式』」之設想，是謂「整合」(integration)，期望此種設想為真能符合「事實」，亦即真能統馭全部有關事象(「知覺」)的一種「構思的努力」；從而所謂「科學方法」，即無非指的這種「構思的努力」所用的那一套「比較可靠比較有效的方法」，如是而已。

這段話對一般讀者顯然過分曲折抽象，我想這裏不妨即以上述「太陽從東邊出來」為例，畧作說明：我們在「每天早上無雲時，都可看見一個『好像完全一樣』的紅熱發光大圓球從東邊地平線上升起」，這便是「凌亂錯落的知覺」，我們希望有一「完整妥貼的設想」可把它們貫串起來，於是我們可以首先思想這是「扶桑十弟兄」(因此「相似」而且會「遵命每日準時而出的」

)，然後，這好像還不夠妥帖(弟兄都未必能如此相似而且齊心)，因此，設想遂簡化亦精化為「一個日神」，再然後，由於它過分有規律而根本不像是「神」在自由活動，設想乃再簡化精化為「天上一塊熾熱的大石頭」，謂之「太陽」，謂之「太陽從東邊出來」(然後，再貫串其他事象，如星月運轉，四季循環等，而曰「太陽繞地而行」，然後，再貫串更多事象，如星辰諸軌道間之關係，且更加簡化，乃曰「地球自轉並繞日而行」……一路下去)——這便叫做「科學」，此種構思設想之道便叫做「科學方法」，如是而已。

上面這些陳述當然極不充分，不過這對下面這兩個基本要點的說明也已大致足夠了：

第一、科學一定要從「局部的已知」去「推想全部」，科學的歸納通通僅能止於「局部的歸納」，對此局部以外，即只能出諸「想像的推測」，因此，「科學理論」中必然會挾帶上許許多多「未知的成分」(此後的「實驗」「證明」則等如人世間某些「突擊檢查」，終仍必止於若干極有限的「局部事例」而非全部，因此自始至終，必仍有其「未知成分」在)，因此，科學其實僅是對「局部已知者」之一種擴張的「大胆解釋」，此謂「假說」，「假說」而能獲得較多較複雜的証實者(按仍不可能為「全部証實」，因為再精確的實驗，都不能不設定某種「誤差率」，而較不精密者，往往還不能不乞靈於「蓋然率」茲不贅)，如是即曰「學說」或「比較可靠的理論」，因此，任何科學理論都在永遠等待「被修正」「被更好的解釋所取代或吸收改造」之中，而反過來說，任何對有關事象的「合理(合乎邏輯的)解釋」，那怕它胆子再大，假定再多，只要它沒有反証，而且沒有「比它更

好的解釋」（見下），則它即是一種「科學理論」，它即是「完全合乎科學精神」的。

第二、對於同一堆「有關的事象」，譬如上引「太陽」之例，「沒有反証的合理的推想解釋」可以許許多多以至無窮，人當然不能對這些解釋通通照單全收，而不能不去挑選其中「比較最好的一個」，是即「其所用的假定比較最少，因此道理比較亦最簡單的那一個」，其他那些即悉被視為「不夠合理」而通通不要，是謂「科學方法」中的「拘砍刀」（Occum's Razor）原理（按此中道理尚非「容易了解」「容易記憶使用」之類，另有其「假定較少者亦即較可能接近宇宙真相者」的蓋然率根據在，茲不贅），以是，「扶桑十弟兄」變成「羲和」，「羲和」變成「（無情的）太陽」，乃至（必須假定上許多複雜天體軌道的）「日繞地球而行」變成（所假定的軌道系統要簡單許多的）「地球繞日而行」……這些所謂「科學的進步」，通通由於「後者比較簡單」，通通是從「拘砍刀」的道理來的。

這裏，再牽回「因果」「迷信」這一問題，我們即可發現：在「靈魂不滅」的設想與「一個個新的靈魂（自我）在不斷出現又不斷消滅」的設想之間，在「一切行為都必有來源亦必有歸結」「這一「因果」設想與「一切行為都是偶然忽然而生又偶然忽然而滅」這一「萬事互不相干」的「絕緣斷滅」設想之間，究竟何者所需的「假定」更多，聰明的讀者應該可以思過半矣。

（五）淺釋「間接知識」之成立

——關於「信仰」在知識建構中的重大作用與「權威公見」的意義

上面這一點點對「科學方法」的介紹當然極度粗疏，而且連「粗枝大葉」都還夠不上，因此，這裏還必須立刻補上一段非常重要的另一重大了解：科學必須尊重「間接經驗」，科學必須尊重全人類（包括歷史上的古人們）的一切有關的報導與意見——科學絕對不能任意抹煞任何「不是親見親聞，親思親証」的間接經驗與間接知識，除非此種「經驗」業已證明為謬為偽，或

此種「知識」（意見）業已證明為根本站不住腳。

這是今日許多「知識分子」所幾乎完全不解的：今人習於「實踐」「實証」之教，以為科學的「無微不信」之「徵」，即必須是自己的「親見親聞」，卻從來不肯一思他的「爸爸的爸爸的爸爸」自己便極少可能「親見親聞」過，或者，在香港住了好幾十年者，對「太平山頂」究竟如何也極可能未曾「親見親聞」過，而他卻絕不能不相信他有個曾祖父或香港有座太平山——人類之能有文明，主因即在人類不像禽獸那樣僅把「所知」囿於「自己親見親聞的那一點點」，因而在橫的方面，可「集眾知以成大知」，在縱的方面，可「梯前人之所知而層樓更上」，因而禽獸始終只是「井蛙」，始終僅能「代代重複以往的學習」以至只好在原地進進退退，而人則可「集思廣益」「取精用宏」，在全體通力合作中自然形成知識的各種增廣、累積與超升，從而不斷「後來居上」，不斷獲得進步；不然的話，人就連「太陽從東邊出來」都未必準能了解，因為大概沒有人真能「天天親自去看日出」的。

因此，科學對「有關知識的組織」這一操作過程，必然要把「大致可信的他人（包括前人）經驗」收攝進去——這其間當然可能用上甚至必須用上某些「考証」的功夫，或「重複某些實驗」的功夫，但這全不外是某種「核對」（check）「測驗」（test）「抽查」（sampling）的工作，其基本意義仍然在看它是否「大致可信」，或者，是否「可以融入我的已知的一切中而無礙乃至非常有用」（如我從未到過美國却必須相信真有個美國），因而「即可視為我的所知的一部分」，如是而已。

這裏，關於形形色色來自他人的「間接經驗」「間接知識」究應如何審察、鑒別、考驗以決定其去取，當然又是「科學方法」中的大堆頭內容，本文當然又無從真正介紹。我在此主要打算說明的是：我們既不可能凡事親見親聞，也不應該自囿於自己那一點點親見親聞，則我們唯有建立各種「大致可信」「比較可信」的原則，去吸取他人的經驗與知識；我們對自己所能直接從事各種研究，固然需要這些原則，我們對自己無法或暫時無法從

事直接研究者，除非我們願採一種「多聞闕疑」的完全保留的態度，否則我們即必須「以他人之知爲知」「以他人之見爲見」，如是則尤不需要這些「甄別其可信度以定己之去取」的原則。（按：「多聞闕疑」這一出自孔子的話，一般僅是才高學富的學者，對其尚不詳知之事所採的態度，普通人則僅能在極有限的範圍內，對「特別緊要的事」始能採此態度，而絕不能擴張成爲「普遍懷疑」，否則此人將不能生活下去，這是當代哲學家桑特耶納 Santayana 論「本能之信」Animal Faith 時所特別討論過的，茲不贅。）

這種「甄別其可信度」的原則是什麼？這便是：大致接受（起碼也得特別尊重）「有關該一問題的權威人士的公見」——所謂「有關該一問題的權威人士」，即是內行、專家、親知者等人，亦即比普通入對該一問題「知道得應該更親切、更清晰、更翔實、更深刻」，因而「更有發言資格」者，如果「權威人士」的話都不足信，則「不是權威的普通人」那些非常可能出諸信口開河的話便應該更不足信；然後，所謂「公見」，即是「絕大多數乃至全部權威人士都這樣說」（或大體上都這樣說），這便大大排除了「少數人」「個別的人」由於主觀錯誤或別有用心而生的「誤解」以至「欺騙」的可能性，「共通同意者」愈多，則「錯誤」「詐欺」的可能性亦當然愈小，因此，如果「公見」都不足信，則「權威者」圈中的少數人甚至個別的人（而又並不比其他「權威」爲更「權威」者）的「私見」當然是尤不足信。（按：「權威人士」在個別情況下一樣可能犯錯誤甚至因成見而犯錯誤，如抗戰期間重慶首次公開表演「立春日雞蛋可以豎立」，雖然在場作証的已有許多美國高級知識分子，而愛因斯坦在美國却立刻斥爲「荒謬」，即是一例。）因此，「權威人士的公見」，即是我們對自己無從直接了解的「繁複深奧問題」之能有「所知」或曰「所取所擇」的唯一合理的原則；事實上，我們對於各種根本不會親自去研究過的高深的科學知識之能有所知所信，可說全是根據這一原則來的。

（未完待續）

更正：上期第五頁，倒數第九行「不能不歸結於孔子那種『爲善毋近名，爲惡毋近刑』式的」，「孔子係莊子之誤排，第七頁小標題（三）淺釋「合理的信仰」誤排爲「合理的迷信」。特此更正。

——編輯部

【上接第6頁】

註七：據法尊法師「西藏後弘期佛教」一文（載『現代佛學』一九五七年七月號）迦舉派共分十系。及我們說薩迦、迦舉二派爲半改革派，迦當派爲改革派，係依西方學者華德爾（L.A. Waddell）氏的說法（參照所著『The Buddhism of Tibet, or Lamaism, London, 1895.』）。如果依照慣用的新舊二派（或云紅帽派與黃帽派）的區分，則這三派皆應屬舊派。但迦當派與後來的格魯派（Dge-lugs-pa）在法統上有一派相通之處，故一般不視其爲完全的舊派。

註八：參照出於註二的「青史」的一段文。

註九：對於這點，筆者於四年前曾撰有「Hu-lan Deb-ther 的內容及其價值」一文刊於『華岡佛學學報』（一九六八年，台北），作較爲詳細的說明。

註一〇：參照 G. N. Roerich: "The Blue Annals." Calcutta, 1949 p. VII.

註一一：詳細參見稻葉教授「紅史研究序說」一文（載『印度學佛教學研究』十一卷一號，一九六五年，東京）。

註一二：關於中國佛教史的部份，與漢文佛教史籍如『出三藏記集』斷言「紅史」作者曾參照過這些史籍。其雷同處係由於從「支那紀事錄」的轉引，也未可知。但不論是直接的或間接的，滲入了許多漢文史料是無可置疑的。

註一三：注意這裏的原文係由蒙古語的 Hu-lan deb-ther 表示，且不以複數，與序言中的不同（參照註六）。

註一四：詳細參讀佐藤、稻葉二先生共寫的（紅史解題」（日譯本一八一—二三頁）。

附記：藏語 Rgya 或 Rgya-nag 係藏人對漢土、漢人的指稱，相當於天竺、西域等人所稱的支那一詞，與今日所云中國的含義，自有所不同，本文中，單獨使用時，用「支那」（如云支那紀事錄），與西藏並稱時，則用「漢」（如云漢藏紀事錄）表示。