

現代的宗教與科學

——它們的基本特徵與相互關係

阿部正雄 著
王雷泉 王雷波 譯

對全球時代的宗教與科學這樣一個重大問題，本書幾乎不可能進行全面深入的論述。不過，我仍願對這一問題提出自己的基本看法，並以佛教的觀點對此作番解釋。

現代科學可說是人類的一項偉業，它要對人和自然進行盡可能客觀而不是主觀臆斷的研究。從根本上說，它不受諸如價值、意義、目的等任何人類中心主義意向的束縛。這種科學的模式，在方法論上奠基於《數學原理》(Mathesis universalis)中笛卡爾觀念和培根在《新工具》中所描述的方法。它建立在數學和物理學基礎上，完全取代了亞里士多德的目的論——生物學立場。目前形態的科學就是這一方式的迅速發展。

在十八——十九世紀的西方，以圍繞着達爾文而展開的爭論

為主要標誌，在基督教與科學之間展開了嚴重的衝突。下述說法是大可引起爭論的：把上帝當作宇宙主宰的觀念使人相信萬物在上帝安排下秩序井然，只要人們努力探索，這些自然規律就會被發現，因此基督教神學對現代科學的發展起了一種重要的觸媒作用。不管怎麼說，上述若無神學觀念的刺激科學就不能興起的主張，却無法證明那些神學觀念事實上有何真實依據。①

在我們這一時代，那些依然堅持宗教與科學之衝突的人，有時簡直被看作缺乏判斷力和落後守舊者，因為通常已放棄《聖經》出自神諭觀點的現代神學家，完全傾向於在基督教和科學之間進行對話和調解。同時又有人認為，二十世紀科學的獨特性格，使得它對宗教的敵意大大低於十九世紀的科學。然而，我對上述說法實不敢苟同。雖然問題表面上似乎已經緩解，但從更深層面上

看，顯然科學仍是宗教的嚴重威脅。

且讓我們對科學與宗教的基本特徵作一考察。也許可以說：科學與回答「怎麼樣」(how)的問題有關，宗教則涉及到回答「爲什麼」(why)的問題，雖然這一說法有失之過簡的危險。就此而言，「怎麼樣」關涉因果過程或「手段」，而「爲什麼」則涉及意義、目的或存在的理由。科學能提供花是怎樣開的或人是怎樣來的答案，但不能回答花爲何而開、人爲何而來這種問題。它能解釋既定事實的起因，却不能解釋該事實的意義或根據。只有宗教——而不是科學——才能回答「爲什麼」問題。

建立在亞里士多德目的論——生物學方法基礎上的前現代科學，就它們對宇宙萬物作有機的理解(即把萬物視爲生命體)而言，對「怎麼樣」問題給予一個目的論的回答。而對「怎麼樣」問題的目的論回答，同宗教對「爲什麼」問題的回答並無二致。由古代物理學所提供的目的論世界觀，與基督教解釋人和自然的有神論觀點頗爲相似。但是，隨着現代科學的興起，情況發生了根本的變化。建立在數學和物理學基礎上的現代科學，給予「怎麼樣」問題以一個非目的論的、機械論的回答，這樣一種回答同宗教對「爲什麼」問題的回答是迥然不相同的。尤其像基督教這樣的一神教，它不可擺脫地植根於人格化上帝的觀念上，這個上帝是宇宙的創造者、救世主和最高審判者。現代科學的機械論世界觀完全漠視人類的存在。在這種機械論觀點中，不僅物理學上的物體，而且生物學上的生命乃至人的精神和心靈，都變成毫無生氣的機械現象。這明顯地表現在當代的分子生物學、實驗心理學和遺傳學中。

與前代科學的目的論的和生物學的自然觀不同，現代科學的機械論世界觀把宇宙萬物視若無生命的，即完全處於一種非人格

的、麻木不仁的狀態中。這樣一種機械論世界觀，不僅與致力於解決人在世界中的最終意義或終極根據的宗教格格不入，而且也是與其敵對的。它把宗教的意義、價值、目的和目標掃蕩殆盡。也許可以說，現代科學對「怎麼樣」問題的機械論回答，業已在「橫向上」與宗教對「爲什麼」問題的回答割裂開來。我對此倒有一個象徵性的比喻：宗教的垂直綫(表示探尋人類存在的終極根據)被科學的橫向綫(表示重在探尋宇宙萬物之間的因果聯系)所截斷。其後果遂使人懸在半空，失去了根基。宗教的當務之急是，首先得關懷人類生活的終極意義，去尋找一條道路，將流行於當今世界上取消人生意義的科學包攝在內。②

現代科學的機械論世界觀，已對宗教帶來愈益嚴重的問題。它產生了無神論和徹底的虛無主義。機械論的世界觀摧毀了迄今一切宗教目的論體系賴以爲生的「心靈」基礎，在摒棄上帝的世界上展現出一派鴻濛。這一虛無的深淵，亦揭開了人類存在的基礎。薩特堅持人的主體性只能建立在對虛無的認識上，他所創立的導因於現代科學的存在主義，即是領悟到虛無的直接結果。現代無神論不只是一種唯物主義的無神論，而且是更激進的、試圖以「無神的虛無」作爲主體性自由基礎的存在主義的無神論。關於這一點，尤其值得注意的是尼采，他通過對科學的本性與人類命運的敏銳洞察，大約在一個世紀以前就宣告了虛無主義的到來。

在《超越善惡》(Beyond Good and Evil)一書中，尼采提出了關於人類歷史三個階段的獨特見解：

從前，人們把人作爲犧牲獻祭給他們的上帝，也許唯如此才能表示他們對上帝的摯愛……然後，在人類的道德時代，他們爲上帝犧牲了自己最强烈的本能，他們的「天性」；這

種節日的歡樂，閃爍在那些禁欲主義者和「反天性的」狂信者們痛苦的眼神中。最後，還剩下什麼來作祭品呢？……不是必然地要獻祭出上帝本身嗎？——為虛無而獻祭上帝，這種最悲慘的背謬和不可思議之事，現在已在等待崛起的一代；如所周知，它現在已經發生了。③

在第一階段，尼采把獻祭歸諸一切原始宗教，亦包括開普利島上密斯拉岩室中台比留皇帝(Tiberius Claudius Nero Caesar, 公元二至三年為羅馬皇帝。——譯者註)的獻祭。可以說，第一階段相應於《舊約》的時代，《舊約》記載了這類獻祭事例，比如亞伯拉罕和以撒的例子。第二階段不妨說代表着《新約》時代和基督紀元以後的時期，在這一時期，耶穌的死和獻祭被視為對隱藏於人類天性中原罪的救贖。第三個歷史階段即以尼采的「為虛無而獻祭上帝」，宣告了虛無主義的到來。④

也許可以說，我們業已到達尼采所描述的第三個歷史階段。正如他所預告的，我們現在正經歷着「無神的虛無」，這種「無神的虛無」已由建基於傳統上帝觀念的現代科學所揭示。如何對付這種「無神的虛無」，是從科學與宗教的衝突中所顯露出來的最緊要問題。

就此而言，假如宗教要在與科學的對話和對峙中保持活力的話，下述兩點是必須強調的：

一、必須對每一宗教的世界觀基礎進行再考察。對每一宗教來說，它們的世界觀可不象人的衣服一樣可以隨意調換。世界觀之於宗教，猶如水之於魚。它是宗教賴以存在的不可或缺條件。水當然不是魚的生命本身，亦非魚的身體，却是魚賴以生存的

基礎。對於宗教來說，改變其世界觀的嚴重性，不亞於將一條魚從咸水轉換到淡水裡。

二、更關鍵、更重要的是，對每一宗教對上帝或「至上者」(ultimate)以及它與人和世界關係的傳統理解，進行再考察並作出重新解釋。關於這點，佛教的情況有些不同於基督教。佛教基本上是無神論的，基督教則恰恰相反。前面說過，宗教要回答「為什麼」的問題。基督教以「神的意志」、「神的統治」，以及創造、道成肉身、救贖和最後審判等諸如此類的觀念，給「為什麼」問題以一個有神論的回答。相反，佛教則以其強調「緣起」、「無我」、「空」、「如」等觀念，給「為什麼」問題以一個無神論的回答。

基督教用諸如「上帝的意志」及「上帝的統治」，對「為什麼」問題作出神學上的回答，這同現代科學回答「怎麼樣」問題，完全是兩碼事。因為前者竭力強調至上者的人格性，而後者恰恰是非人格性的。人格化的上帝以及上帝與人的個人關係，同機械論世界觀完全不同。為克服這種差異，基督教作了種種神學上的嘗試。其中最著名的，當數以科布(John Cobb)等人為代表的過程神學。

過程神學建立在懷德海哲學的基礎上，也就是說建立在現代科學和數學的批判性思考上。根據過程神學，至上者不是人格化的上帝，而是非人格的創造力。上帝和世界同被認為創造力的產物。兩者在共生中亦被理解為相互貫通，此中經驗的個別事件即為動力學上的生成活動。過程神學的至上者概念即創造力，它與現代科學的機械論世界觀幾無二致，却與傳統基督教的人格化上帝觀念大異其趣。但是，我對它與現代科學是否真的一致却表示懷疑。為使神學與現代科學完全一致，它必須具有一種完全的機

械論和人格化的性質，同時也完全保留目的論和人格化的性質。換言之，完全的機械論——非人格化性質和完全的目的論——人格化性質的辯證統一，乃為這樣一種神學之必需。雖然過程神學以有效而帶決定性的因果關係，顯示出它將機械論和目的論兼容並蓄，但它却是用一種平行的方法結合兩者，而不是用辯證的或二律背反的方法。也就是說，過程神學半是機械論的，半是目的論的。但須強調的是，過程由眾多轉瞬即逝的事件構成，在這根本的「過程」概念裡，目的論性質遠在機械論性質之上。當作爲至上者的創造力被認爲只能在現實的**多生**（many becoming one）過程中實現時，當創造力被認爲只能在開放的將來和封閉的過去（即只能通過不可逆的單向性時間）中通過時，這一點就很明顯了。不過，我仍懷疑過程神學能否令人心服地克服「無神的虛無」，這種「無神的虛無」根本上是因現代科學的機械論世界觀而爲現代人的生存所揭示的。

佛教以「緣起」、「無我」、「空」、「如」等概念，對「爲什麼」問題作了無神論的回答，這類似於現代科學以機械論回答「怎麼樣」問題，因爲佛教這些概念雖具濃厚的宗教色彩，却是帶有非人格化傾向的。說佛教非人格化，並不意味着佛教對人類事務漠不關心。恰恰相反，佛教本質上是個關心人類解脫的宗教。就兩大傳統宗教都關心人類解脫這一點而言，基督教和佛教並無什麼不同。但是，兩者對於使解脫賴以實現的**基礎**，却有着不同的理解。在基督教中，這一基礎被理解爲私人性的，即人與上帝間的個人關係。相反，佛教的解脫基礎不是私人性的，它是非人格化的，遍及一切有情的。人類的**解脫**與其**基礎**雖不可分割，却必須加以區別。這一區別非常重要，因爲目前科學與宗教的衝突，在很大程度上是與解脫的基礎相關的。

佛教的「緣起」觀念堅持萬物的相互依恃，此生則彼生，此滅則彼滅。沒有任何事物是不依賴於他物而單獨存在的。例如，大與小是相互依恃的；不存在離小獨存之大，也不存在離大獨存之小。大固然是大，小固然是小，但兩者是完全互相依恃的。善與惡亦如是。以爲有離惡之善或離善之惡，都不過是幻想。善與惡固有其區分，但兩者是密切相關的。絕對與相對也同樣如此。想像離開相對而獨存之絕對或離開絕對而獨存之相對，都是錯誤的。絕對是絕對，相對是相對，然兩者完全是相互依恃的。所以，萬物相互依恃，不存在獨立自存的東西。這就是佛教的「緣起」觀。據此而言，「緣起」本身既非絕對亦非相對。正因爲它雙遣絕對與相對，所以又稱之爲「空」。但這並非是指絕對的空無。恰恰相反，正因爲它們是相互依恃的，絕對遂爲真正的絕對，相對遂爲真正的相對；善爲真善，惡爲真惡；大爲真大，小爲真小。萬物皆如其本然而存在。既清楚地認識到事物之間的差異性，又認識到它們之間的相互依賴性：這就是爲什麼「空」又被稱爲「如」的原因。空不僅僅只是空，它是徹底認清每一事物差異性之上的大全。

我想現在可以明瞭：「緣起」、「空」、「如」，不過是對同一實在在詞義上的不同表述而已。在佛教中，至上者就是「緣起」，並非上帝或創造力。佛教是教導我們如何去覺悟這一緣起真理的宗教。覺悟到這一真理的人，就稱作佛。

在「緣起」、「空」和「如」中，萬物皆在相互依存、相互轉化中得到認識，不存在單邊的或單向性的事物。於是，作爲至上者的佛教「緣起」觀念，完全排除了目的論的特徵。就此而言，佛教同現代科學是相容的。而且，就佛教回答宗教的「爲什麼」問題而言，它也不是機械論的。總之，佛教既非目的論的，亦非機械論的。

註釋

基督教根據上帝的意志對「爲什麼」問題提供了一個明確的答案。母需人的理智去理解某事爲何非以一定的方式產生，信仰上帝就是了，因爲這一切都出自上帝的裁決或憐憫。佛教則相反，以「本來如此」或「如其本然」作爲對「爲什麼」問題的回答，這與現代科學以機械論回答「怎麼樣」問題非常一致。但是，佛教「本來如此」的回答並非意味着它是不可知論或虛無主義。拒絕追究「爲什麼」，並不意指消極的回答。就徹底探究事物的「爲什麼」並參透其來龍去脈而言，毋寧說它是一種積極肯定的回答。簡言之，佛教答以「本來如此」，並不會因其對「爲什麼」問題缺乏正面回答而意味着它是不可知論，而是意味着對實在的極大肯定，這一實在不可能爲「爲什麼」問題所分解，它超越了這種分解。

佛教的當務之急是：以「本來如此」爲其終極本原的佛教，怎樣才能爲道德和歷史的發展提出一個正面指向？換言之，怎樣才能提出一種建立在「如如」基礎上的、既非目的論的又非機械論的新目的論？在此我的建議是：與「智慧」密不可分的大乘「慈悲」精神和建立在「空」、「如」基礎上的「菩薩」觀念，能夠爲這樣一種佛教的目的論提供基礎。

科學若無宗教是危險的，因爲它必定要爲人類的徹底機械主義化承擔責任。宗教若無科學，在當今世界上也是蒼白無力的，因爲這樣就缺乏實現其宗教意圖的有效手段。科學和宗教必須和睦共處。面臨全球時代，對於正謀求使這兩者結合起來的我們來說，這是一項緊迫的任務。

① 愛德華(Paul Edwards)編·《哲學百科全書》第七卷，第一五頁。

② 在本章中，我不討論那樣一種能導致無神論和虛無主義的科學。我討論的只是那種產生無神論和虛無主義的、非人格化和機械論的**現代科學的世界觀**。自然科學並非與宗教格格不入，但那種執著科學真理爲**唯一真理**的唯科學主義則與宗教毫無共同之處。本章討論科學世界觀時，我主要涉及的是科學的思維方式與宗教的關係。

③ 利維(Oscar Levy)編·《尼采全集》第十二卷，第三頁。

④ 阿部正雄：《基督教與佛教——論科學與虛無主義》（《日本宗教》五卷三期，第四九—五〇頁）。

⑤ 西谷啟治：《宗教與無》第七頁，加里福尼亞大學出版社，一九三〇。寫作此章時，作者參考是書頗多，尤其是其中第四章，第七至二八頁。謹此志謝。

⑥ 懷德海(Alfred North Whitehead)·《過程與實在》，第三頁。

——譯自Masao Abe "Zen and Western Thought"第十四章，麥克米倫出版公司，一九五〇。

(完)