

新世紀佛學與科學對話的時代意義與精神

釋見見*

摘要

在科學引領全人類社會發展的時代趨向中，科學所導入的一種分裂的價值觀以及其進步與毀滅同具的雙刃效應，引起越來越多的關注，而宗教與科學間的衝突化解，則逐漸被視為一條解決危機的有效出路，為學者們所熱烈討論。其中，一向被學者認為對於科學具有智識與道德雙重矯治功能的佛學，由於其本具的理性特質以及教理上的完整與圓融性質，更曾被視為可扮演化解科學與宗教衝突的最佳角色。從過去的宗教或科學單一極權主導，發展至新世紀，從文明發展的因素看，信仰與理性調和的中間路線乃為眾所期待的一條新世紀出路；從佛學與科學所扮演的角色看，在新世紀科學不能再獨白，佛法應為科學文明所帶來的種種負面效應承擔起新的調和使命，二者的互動，應是以標立「理性尊嚴」並解決「靈性危機」的一種同謀。是故，佛學與科學共存同謀乃新世紀被期待要走的路，而對話，正是其中一個重要且有效的落實。顯然地，這個對話將具足化解前時代毀滅性與分裂性之危機以及為新時代確立價值與意義等時代意涵。然而，對話的成功則有賴二者在對話時，秉持一種尊重差異、異中求同與重視啟發性的精神進行交談，期以兩造對話激勵出時代性、啟發性的思想火花，為人類社會開創正向積極的發展路線。

關鍵詞：佛學、科學、對話、心靈危機

* 中台女眾佛教學院院長

在人類的文明中，科學的興起，標示著一種人類社會變革的強烈動因。科學改變了人類物質生活的模式，進而影響人類精神生活的趨向，全面深入人類生活的各個層面。當全世界從舊社會形態走向現代化，科學自始至終主導著這一脈絡的發展，成為時代發展的標竿。於是，任何一種在這個時代流傳的思想或文化必皆經過科學的洗禮，或以一種現代面貌繼續影響人類，或只能是一個時代階段性的產物。其中，從有人類文明便開始起關鍵作用的宗教，作為一種舊時代的主導，不論在東方或西方國家，與科學的這場歷史性的相會，必然會是最激烈且影響最深刻的一場。

近來，在科學引領全人類社會發展的時代趨向中，科學所導入的一種分裂的價值觀以及其進步與毀滅同具的雙刃效應，引起越來越多的關注，而宗教與科學間的衝突化解，則逐漸越被視為一條解決危機的有效出路，為學者們所熱烈討論。其中，一向被學者認為對於科學具有智識與道德雙重矯治功能的佛學¹，由於其本具的理性特質以及教理上的完整與圓融性質，更曾被視為可扮演化解科學與宗教衝突的最佳角色，更背負了挽救科學帶來毀滅的重大使命。

從歷史發展的角度看來，佛法與科學的互動是一種必然的趨勢，而其互動的方式卻有其深刻的社會歷史背景因素²，隨社會變化而呈顯其變動性。本文將從時代文明發展因素與佛學、科學二者在新時代的角色談起，推導出二者在新時代同謀的必要性；既然必須同謀共存，一種有效的互動模式則是必須的，而對話便是最佳選擇，因此，文中進一步推導出二者對話的時代需求與意義，並具體指陳進行對話時應秉持的精

¹ Jose Ignacio Cabezon, "Buddhism and Science: On the Nature of the Dialogue," in B. Alan Wallace ed., *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, New York: Columbia University Press, 2003, p.55. 一文中指出，如 Mansfield、Varela、Thompson 以及 Rosch 等學者都相信「佛法對於科學不僅只是理智上的有用，也是一種對於人類面臨大規模被科學引起或惡化的問題倫理道德矯正」。

² 詳見廖雪伶(釋見見):《佛學與現代自然科學對話之實質》，四川大學博士論文，2005年，第一章佛學與科學關係之歷史演變。

神，作為新世人兩造互動的依循與根據，期以為人類社會開創正向積極的發展路線。

一、新世紀佛學與科學同謀的必要性

(一) 文明發展因素 - - 新世紀的期望

1. 現代與現代危機 - - 科學所引起的危機

在歷史上佛學與科學間的關係，曾經歷了衝突、互補、相互含攝、獨立、相似、相即等論述，乃至亦有學者主張二者全然不同不應予以相評比之說。而在新世紀二者將如何互動，乃至於該如何互動，則取決於新世紀的思想趨勢與文明背景，以及雙方在這個時代所扮演的角色；想要了解這一個新的世紀，則必須對於上一世紀乃至人類整個文明的發展脈絡有所掌握。

科學從 17 世紀開始，由於其本身研究成果的大躍進，開始對於人類全體的思想文明有了嶄新且深刻的全面影響，不僅大幅度地改變了人類的思想與生活方式，更推翻了自 4 世紀以來主導西方文明發展的基督宗教信仰而成為主流世界觀，乃至在 19 世紀末此一波科學風亦吹至東方，甚而展開前所未有的革命思潮。科學對於人類文明的影響之所以能深刻且全面，就是在於其研究物質世界規律的發現，以及這些知識在許多層面的實質應用，為人類福利取得了持續不斷且廣受肯定、歡迎的成功與進展。³這個成功足以使科學風在全世界普遍吹起，一切背反科學精神、科學方法與科學結論的，皆被視為無存在之必然而被貶責乃至棄絕，科學的世界觀成為一切知識與生活的判準法則，而包括實體與精神二層面在內的科學產物更巨細靡遺地架構起所謂的現代生活。在這三、四百年中科學持續進步，整個人類社會被科學引領至高度科技的現代文明 - - 理性、物質、絕對、實用與高度進步的剛性生活。然而，19 世紀以後科學與技術過度發展以致與宗教、道德、藝術等脫節，直至 20

³ John Hick, *The Fifth Dimension—An Exploration of The Spiritual Realm* (Boston: Oneworld Publications, 1999), p.14.

世紀，人們才真正看清楚其全貌，真正認識到其為人類帶來巨大演進的同時，也帶來了浩劫。

當科學全面被認知，卻也是科學萬能的夢醒時分，有人更稱之為「科學破產」。關鍵時刻在於 20 世紀的兩次世界大戰，大戰不僅讓人們認識到科學的進步帶動科技的尖端發展其所埋下的毀滅性伏筆，人們也終於在偏重現世實用主義的文化脈絡中，感覺到生命的深度與內涵逐漸為技術成就與物質享受所替代，而愈來愈不安。終於，科學化世界的烏托邦幻想隨著核武、生態等毀滅事實而破滅，知識份子更對西方工業革命以來的政治、經濟、物質、科技的社會結構，喪失了信心，「失落的一代」稱號的出現代表的就是對於科學的高度期望破滅後的無所適從⁴，「文化危機」、「精神危機」、「心靈危機」之說日益流行。

這種無所適從的文化危機來自於一味地將價值與意義建立在物質現象層面，一旦在這個層面上無法圓滿，那些被物質導向所建立的規範排擠的其他層面，其意義亦無法即刻彌補，就如海德格(Heidegger)所言：

以一種科技產物作為典範的時代，這樣的典範並不提供行為的動機或指引，其導致的結果就是意義和目的的真空化。⁵

然而，此種真空化卻是在科學所建立的輝煌假像破滅後，才引起普遍的覺察，一種對現代文明危機的檢視於焉開始。美國宗教史權威休斯頓史密士(Huston Smith)稱 17 世紀至 20 世紀間這種為科學思想所啟蒙的世界觀為「現代心靈」⁶，他認為

現代的心靈是扁平的，因為它的引路者是科學，而科學是無法處理有垂直標記的經驗，也就是說，它無法處理有關價值的問題。⁷

⁴ 所謂「失落的一代」，最早源自於 20 年代葛楚德·史丹(Gertrude Stein)形容海明威(Ernest Hemingway)筆下角色所說的話。當時歐戰結束沒幾年，史丹用「失落的一代」指大戰影響下，傳統價值消頹，紛紛迷失在現代社會裡的人們。

⁵ 轉引自[美]休士頓·史密士：《永恆的哲學——超越後現代心靈》，梁永安譯，台北：立緒文化事業有限公司，2000年，第3頁。

⁶ [美]休士頓·史密士：《永恆的哲學——超越後現代心靈》，第6頁。

⁷ [美]休士頓·史密士：《永恆的哲學——超越後現代心靈》，第313頁。

崇尚科學的人總以為科學視野對水平看得夠遠，足以彌補它對垂直向度的盲目，其實不然。甚且，科學文明以物質為一切之根基，強調心物二元的分裂關係，以物質主導一切的世界將人這個「自我」和整個世界分裂，此種致命性的疏離世界觀，乃西方文明對現代科學的態度尤其應該負責任的部分，再加上全球性的生態危機，史密士歸結地說這一切「正逼令著我們重新檢視已當道了四百年之久的笛卡爾前提」。⁸美國哲學家肯恩 威爾伯(Ken Wilber)稱現代性的危機是一種分裂性的危機，因為現代性很快便讓科學蔚為強勢，借著全盤否定其他領域的真實存在，殖民和宰制其他領域，包括審美表達和道德宗教的領域，所有內省、詮釋的知識都被化約成外在經驗的僵硬世界，於是一種現代的精細分化熱烈地在 16、17 世紀開始，但到了 18、19 世紀初卻已轉變為令人苦惱的病態分裂，威爾伯最後稱此分裂為「宇宙的崩解」(the collapse of the Cosmos)⁹。英國知名神學大師約翰 希克(John Hick)界定這種以科學為導向的世界觀為自然主義，並指出此種自然主義「蘊涵了一種可悲的觀點」乃「多數人的噩耗」，人類為之絕望來自於其無法免除「實際的肉身痛苦以及心智與情感上所受的苦」且又造成「人類的潛能沒有獲得完全的實現」。¹⁰中國學者韋政通在分析進百年來中國思想發展時亦提出現代危機之所在，現代生活的專門化與分歧化，導致傳統制度與傳統價值的崩潰，於是代表社會病症的犯罪、少年問題、自殺、精神病以及人際疏離等問題日益嚴重，技術文明的過度膨脹，造成人類精神的萎靡，問題在於科學主宰了自然界和人事界，卻使人類喪失主宰自己的能力。¹¹

除了科學本身一種獨斷的世界觀所引起的思想危機外，另一方面，應用科學以及快速發展的科學技術，亦在造福人群的同時，也帶來了巨

⁸ [美]休士頓 史密士：《永恆的哲學 - - 超越後現代心靈》，第 302-303 頁。

⁹ [美]肯恩 威爾伯：《靈興復興 - - 科學與宗教的整合道路》，龔卓軍譯，台北：張老師文化事業有限公司，2000 年，第 105-109 頁。

¹⁰ John Hick, *The Fifth Dimension—An Exploration of The Spiritual Realm*, p.20-25.

¹¹ 韋政通，《現代化與中國的適應 - - 近百年來思想問題的剖析》，台北：牧童出版社，1977 年，第 27、47 頁。

大的破壞性。天主教神學家漢斯 昆(Hans Kung)從現代危機的檢視以推導世界倫理的必要性時提出：「過去的兩百年中被視為對『科學』的全面解釋，以及做為有魅力的準宗教來起作用的現代主要思想，已經因經營不善而破產」，這個破產呈顯在「科學進步的併發效應帶來人類自然環境的毀滅，以及隨之而來大規模的社會不穩定性」，明顯地，「技術上最偉大的勝利與最大的災難幾乎並列」。¹²

原本，一種理性的信念就是相信事物的終極本質是聚集於一種沒有任何獨斷情形的和諧狀態中¹³，然理性若走過了頭，便產生一種專斷的不和諧，顯然地，科學的唯物論主張使人們把事物和價值對立起來便是如此。因此，我們可以歸結地說，現代化危機來自於由科學所構設的世界觀其價值真空與過度分歧的特性，以及科學文明本身過度強權未受規範而濫用的結果。這個現代性災難，韋伯(Max Weber)說是「世界的除魅」，哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)說是「科學對價值領域的殖民」，詩人艾略特(T.S. Eliot)感歎「荒原已來臨」，曼福(Mumford)則說是「失根的宇宙」¹⁴而正值此時另有一種相當強的反對力量想將人類由過於科技化的生活方式下解救出來，所謂的後現代就是由此現代化危機的覺醒中所產生的。

2. 後現代發展

20 世紀，人類的世界進入了「後現代」時期，在崩潰的現代世界之後繼之而起，有人說這個轉捩點在 70 年代至 80 年代中，有人則認為應是在更早的第一次世界大戰後的 1918 年。無論何時開始，後現代皆代表了覺察到現代危機而欲掙脫其桎梏的逆反角色，它是對於現代的失望而出現的一些現象總稱。於是，如果說現代的危機來自於物質的科

¹²[瑞士]漢斯 昆：《世界倫理構想》，周藝譯，北京：三聯書店，2002年，第 16 頁。

¹³Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company, 1925), p.27.

¹⁴[美]肯恩 威爾伯：《靈興復興——科學與宗教的整合道路》，第 133 頁。

學，後現代則極力地想回歸心靈的信仰；如果說現代的危機在於思想價值的過度分裂與被掏空，後現代則致力於價值的網羅與整合；如果說現代危機乃西方文明稱霸的結果，那麼後現代人們則積極地探索東方文明；如果說現代危機來自於一種思想的專斷，那麼後現代則力主廣納一切。以逆向操作欲挽回平衡顯然是後現代的主要特色，然而它往往更突出地演出極端地對現代主義的反對，如哈山(Ihab Hassan)所說：

後現代主義是一個背反的運動，它致力於對西方心靈進行一場大規模的拆解(unmaking)。¹⁵

這個拆解即是對於由科學所建構的規範進行逆反。也因如此後現代心靈的特徵便是不相信實在界的秩序是可以被人所理解，後現代成了對於宇宙秩序、道德秩序以及主題秩序的解體。¹⁶史密士形容後現代心靈是模糊的和無定形的，它從根本否定有所謂真的世界觀，過去是信仰之間的戰爭(如科學與宗教)，如今變成對信仰本身的戰爭。¹⁷也就是說，現代心靈中科學理性主宰一切的世界觀到了後現代則被解構為「視實在為無序」，以及演變成「為了突破狹隘而囫圇認同其他意識形態」的現象，如果說現代心靈是一幅過度簡化、僵硬的世界藍圖，那麼極端的後現代心靈便是一幅過於複雜、模糊，反令人更看不清楚世界的藍圖，乃至於可能連藍圖皆不存在，因為「後現代主義的鐘擺太偏多元主義的一邊去了」。¹⁸於是，學者們紛紛提出警告，並對 21 世紀的發展實質建言。

3. 新世紀的期望

因此，在觀念上，對於未來，針對科學所帶來的偏頗世界觀，史密士建議以「智性」做為「理性」的根抵尋覓終極歸屬感，以「超越後現代心靈」；威爾伯則以道德、科學與藝術三者的整合，「在這片現代與後

¹⁵轉引自 Albrecht Wellmer, "On the Dialectic of Modernism and Postmodernism," *Praxis International*, Vol.4, No.4 (December 1984), p.338.

¹⁶[美]休士頓 史密士：《永恆的哲學 - 超越後現代心靈》，第 11、24 頁。

¹⁷[美]休士頓 史密士：《永恆的哲學 - 超越後現代心靈》，第 314 頁。

¹⁸[美]休士頓 史密士：《永恆的哲學 - 超越後現代心靈》，第 316 頁。

現代的荒原上，抵制其主流心態，引入內在世界，引入深度涵養，引入宇宙內在層次，引入神性的輪廓，達成「靈性復興」來超越後現代。無論「智性」或「靈性」，二人共同所指皆是宗教，皆將宗教的回歸與現代科學理性的整合視為現代與後現代的有效出路。希克更是直指科學與宗教對立是不幸的錯誤，主張人類生活除了物理學四度時空外，應須再加入第五向度——「靈性」——非理性亦非感性而是超越性的思惟，作為現代人超越苦悶空虛的安身立命之處，而這個靈性向度應在宗教中覺察¹⁹，講的仍是科學與宗教二者的協同路線。

在實質生活層面，針對應用科學、科技文明所帶來的負面衝擊，學者們則提出以倫理作為規範，讓人類得以無有後顧憂慮地享用科技文明的正向成果。積極為世界和平尋求世界倫理以為基礎的天主教神學家漢斯·昆，也強調後現代世界局勢應不是價值的喪失而是價值的轉移——將無倫理的科學與毀滅自然環境的工業轉向對倫理負責的科學以及增益人類與自然需求的工業；應是一種整體思惟——讓一種介於歐洲美國與亞洲思想之間的平衡得以實現；不是反現代也不是極端現代而是揚棄現代——非全然地拋棄現代思想亦非無視其失而繼續發揚現代思想，而是取其精華棄其糟糠地有效修整現代思想。²⁰於是他說現今這樣一個世界共同體無疑地不需要一種統一的宗教或統一的意識型態，但是，它卻需要一些相互有聯繫的、有約束力的推測、價值、理想與目標。由於新世紀的特點仍將通過高度危險的工業技術的經驗極限來決定，如原子能的運用、資訊技術之擴展及其所引起之資訊飽和、遺傳工程學的發展、藥物工程學的發展²¹，也正因如此，最後他則歸結出當前乃正應對於世界型宗教提出要求的成熟時機——在當前的世界時刻中，世界型各宗教面臨著為了世界和平所應承擔的一種特殊責任²²，這個責任便是解決當

¹⁹John Hick, *The Fifth Dimension—An Exploration of The Spiritual Realm*, p.26-43.

²⁰[瑞士]漢斯·昆：《世界倫理構想》，第 26-31 頁。

²¹[瑞士]漢斯·昆：《世界倫理構想》，第 20-21 頁。

²²[瑞士]漢斯·昆：《世界倫理構想》，前言第 4-5 頁。

前人類社會文明的危機與預防尖端科技帶來新危機之引導作用。中國科學院院長路甬祥亦曾在一次公開講話中提出：

科學技術在給人類帶來福祉的同時，如果不加以控制和引導而被濫用的話，也可能帶來危害。在 21 世紀，科學倫理的問題將越來越突出。科學技術的進步應服務於全人類，服務於世界和平、發展和進步的崇高事業，而不能危害人類自身。加強科學倫理和道德建設，需要把自然科學與人文社會科學緊密結合起來，超越科學的認知理性和技術的工具理性，而站在人文理性的高度關注科技的發展，保證科技始終沿著為人類服務的正確軌道健康發展。²³

綜言之，無論危機是來自於觀念上的不周全，或是技術上的濫用，顯然由宗教中去尋求解套的方法必然是一條可行的路，更是人類歷史文明向上發展的一個必然方向。歷史學家湯因比(Arnold Joseph Toynbee)也認為想要拯救瓦解中的西方文明，應將希望寄託在宗教精神的復活。²⁴

於是，21 世紀普遍被認知為將是一個統合型並回歸宗教的世紀，如陳兵教授所言：

自然科學與人文科學，東方文化與西方文化，將深層統合，從而使人類智慧大飛躍、文明大轉型，出現思想文化多元一體的空前繁榮的文治局面。²⁵

例如 1960 年代的西方與東方文明進行精神上的對話與溝通，1980 年代的東西方哲學與宗教交流的「新世紀的精神運動」，可謂為人類史上第一次全球性的精神運動，結合了古老的文化智慧與 20 世紀的科學、醫學、哲學、藝術與宗教等等，皆可預見 21 世紀的發展脈絡。

²³載 2002 年 12 月 17 日《人民政協報》，轉引自江曉原：《當代兩種文化衝突的意義——在科學與人文之間》，《上海交通大學學報·哲學社會科學版》，2003 年第十一卷第五期，第 7 頁。

²⁴韋政通：《現代化與中國的適應——近百年來思想問題的剖析》，台北：牧童出版社，1977 年，第 48 頁。

²⁵陳兵：《世紀之交中國佛教的回顧與展望》，《宗教哲學》，1998 年第四卷第二期，第 147 頁。

因此，如果說 4 世紀以來基督教信仰的統治西方文明，與 17 世紀以來科學理性的統治全球文明，一為極端的信仰，一為極端的理性，二皆曾造成人類社會許多負面成長的戰亂與價值混淆，那麼將信仰與理性調和的中間路線便是為眾所期待的一條新世紀的出路。

（二）角色因素 - - 佛學與科學在新時代的新定位

1. 科學不能獨白

明顯地，在新的世紀中科學與宗教皆需要被重新認識與定位。科學確實有其對於人類的貢獻，譬如對於生活方式提供便捷與效率，其訴諸理性的思惟亦帶領了人類擺脫封閉不健全的生活模式。然而科學非是萬能，不僅有其缺失的面向更須被謹慎運用，20 世紀著名古典自由主義分子哈耶克(F. A. Hayek)早在 1952 年出版《科學的反革命——理性濫用之研究》(*The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*)²⁶一書，就是表達其對科學過度權威的憂心忡忡，乃至於認為科學自身充滿著傲慢與偏見。書名中的「反革命」，表達了科學本應是創新，卻因其被濫用而導致壓抑創新，反走回頭路了，哈耶克的矛頭似乎並不是指向科學或科學家，而是指向那些認為科學可以解決一切問題的人。

湯姆生(J.A. Thomson)在疏導西方科學與宗教之間衝突的一本書中，曾就科學研究的範圍，說明科學的若干限制：科學只能使人知道一部分而非全部；科學上的分析和解剖，分析至終極不可再分析時，科學便不能知亦無法解釋；生物學家不能曉得生物最初的來源怎樣，只好擬以某種特定生物為所有生物的起源；在力學上，即便已知現象界種種因果的相互關係，但現在的科學家卻也逐漸發現在現象界因果之外，還有其他科學無法測知的因素。²⁷

²⁶[英]弗里德里希 哈耶克：《科學的反革命——理性濫用之研究》，馮克利譯，南京：譯林出版社，2003 年。

²⁷[美]湯姆生：《近代科學家的宗教觀》(*Science and Religion*)，米星如譯，台北：仙人

再者，科學家自己也發現科學對於人類自身了解上的限制，除了海森伯稱科學所建構的缺乏「精神」地位的「僵硬架構」有如十字軍般的蠻橫與權威外，如薛定諤在 *Nature & the Greeks* 一書中亦說道：

對於我們已經確定為可靠而又無可爭議的知識層面說，科學仍是最好的代表，但是對於環繞著我們的真實世界，科學所描繪的面貌竟又是非常不夠。因此，簡言之，我們並不屬於科學為我們建構的物質世界。我們不在它之中，我們相信我們在它之中，乃是因為我們的身體屬於它之故。此一不和諧的局面之造因何在呢？那是因為我們為著建構外在世界的圖畫已用極簡化的手段把我們自己人格從中剔除並除去了。²⁸

有學者認為最初確認整個西洋文化危機，並明白提出科玄問題的人，也許是尼采，在 1880 年代他就已看出科學因專門化，卻使知識界對人生大問題、生命之苦惱問題不但麻木不仁，而且無能解決。²⁹ 尤其是機械自然觀的普遍進展，使得「對科學方法和理性思惟的信仰代替了人類精神的一切其他保護物³⁰」，亦即，代表精神方面的宗教信仰徹底為代表物質發展的科學所否定，人們的新世界觀於是走向一種二元論思想，是身與心的二元化，亦是物質與精神、理性與信仰、事實與價值的二元化³¹，此中即隱含了將嚴重影響人類文明發展的心靈危機。

臺灣的巨克毅教授指出 20 世紀末人類精神與心靈的空虛焦慮，皆導因於吊詭(paradox)的存在，而在人類宗教信仰與科學發展中的吊詭現象，可說是人類當前面對的最大困惑，因為二者間的吊詭產生了心與物、意義與事實等的嚴重分裂，宗教被視為不過是非理性的情感經驗因

掌出版社，1970 年，第 22-23 頁。

²⁸Erwin Schrödinger, *Nature & the Greeks* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1954), p.93-96.

²⁹胡秋原：《西方文化危機與 20 世紀思潮》，台北：學術出版社，1981 年，第 32 頁。

³⁰[德]海森伯：《物理學與哲學》，第 132 頁。

³¹Martin J. Verhoeven, "Buddhism and Science: Probing the Boundaries of Faith and Reason," *Religion East and West*, Issue 1, June 2001, p.77-97.

素發酵的玄學，再加理性與物質主義的過度膨脹，不僅造成生態環境的破壞，更促使大部份人類其自身價值失落，甚而陷入生命虛無主義之中。故說，20 世紀現代文明的苦悶與空虛，皆導源於宗教信仰與科學對立的觀念。³²

因此，由科學的種種不圓滿 - - 非全知、否定心靈層次，以及強烈的排他性等特質，如果一味地任其獨白，只會更加突顯缺失、危及其既有的貢獻，乃至成為人類社會危機的源頭。如史密士的分析，科學的排他性再加上其唯水平無垂直向度的思考方式乃現代危機之源；而依威爾伯之見，科學擬以心智之眼去看那些只能以默觀之眼看待的東西，此種層級上的混淆特別具有毀滅性。³³前者分析出科學是導致世界觀窄化和帶來疏離的原因³⁴，於是從其反向找到了宗教的智性為超越的出路；後者則強調恢復靈性層次的整合方案，於是說現代世界的諸多爭議中，科學與宗教的關係可說是其中最為迫切待決的議題。³⁵顯然地，科學是不能再繼續獨白了，而更需要宗教的相輔，而這個需求則歷來有指，如美國物理學家暨宗教學家巴伯等人認為：

科學不是同宗教相對抗的，而是宗教信仰的一個雅典的基礎。³⁶

乃至連科學家亦如是說，代表者如愛因斯坦的名言：

沒有科學的宗教是盲目的，沒有宗教的科學是跛足的。³⁷

科學強調價值中立，但在科學領域外，仍要有價值判斷，宗教本質即在指引這種價值觀，使人自我反省，從偏狹的本位主義與自我中心超拔出來，故二者互助則雙美，缺一不可³⁸；英國物理學家戴維斯(Paul Davies)

³²巨克毅：二十一世紀的新神學系統理論 - - 科學與宗教結合之神觀分析，《宗教哲學》，1998 年第四卷第二期，第 16-17 頁。

³³[美]肯恩 威爾伯：《靈興復興 科學與宗教的整合道路》，第 59 頁。

³⁴[美]休士頓 史密士：《永恆的哲學 - - 超越後現代心靈》，第 138 頁。

³⁵[美]肯恩 威爾伯：《靈性復興 科學與宗教的整合道路》，第 34 頁。

³⁶[美]伊安 巴伯：《科學與宗教》，阮煒等譯，成都：四川人民出版社，1993 年，第 76 頁。

³⁷愛因斯坦，《愛因斯坦文集》第三卷，北京：商務印書館，1979 年，第 182 頁。

³⁸馮滄祥：愛因斯坦的宗教意識，見《文化哲學面面觀》，第六章。轉引自《宗教哲

也認為科學的研究必須結合關注善惡的宗教，如此才能正確的理解自己，以及認識宇宙³⁹；在中國孫中山先生更曾指出「佛學能救科學之偏」⁴⁰乃至於科學技術無所忌憚的應用與發展，更須宗教倫理予以規範。

由是可知，科學無須因其過去乃至今日仍持續為人類帶來破壞與毀滅而被全然棄絕，而是應被正確地認知與運用，它需要的是另一種世界觀或思想系統，來補其不足並且能作為科學應用之指導與矯正原則，宗教則普遍被認同足以扮演此一角色。於是可見，歷史的見證讓人們了解了科學獨白無法福利人類的事實，而科學與宗教的言和顯然是這一世紀要走的路。

2. 佛學的新世紀使命

近代世界由於科學特別強調可以用實物、數量加以證明或用數學演證的「真」為主導，遂使得對於人類的貢獻並不必然低於科學的信仰等事，被視為僅有間接的影響。⁴¹20世紀中期以後，宗教重新被認識，其超越之精神和倫理價值也被重新肯定，宗教應與科學並行互補，成為西方世界對宗教的普遍看法，隨之而出現了回歸宗教的思潮。⁴²之後，宗教與科學的互動模式不斷地被提出，代表性作品如伊安·巴伯(Ian Barbour)以衝突、分離、對話和結合四種模式⁴³，全面地敘述了宗教與科學的相互聯繫，儘管是對於二者可能關係的全面審視，作者的主要意圖仍是在於雙方在某種層面的可整合性。又如中國學者牟鍾鑒就曾從中國宗教的角度出發為科學斥責宗教一事申反：

宗教是立體化的、綜合的社會體系，有信仰的層面、哲學的層面、實

學》十周年特刊，1988年，第17頁。

³⁹[英]戴維斯：《上帝與新物理學》，徐培譯，長沙：湖南科技出版公司，1992年，第251頁。

⁴⁰徐文珊編：《國父遺教三民主義總輯》民族主義第四講，台北：中華叢書編審委員會，1969年，第164頁。孫中山先生於民國13年2月17日講。

⁴¹余英時：《歷史與思想》，台北：聯經公司，1976年，第342-343頁。

⁴²陳兵：《世紀之交中國佛教的回顧與展望》，第147頁。

⁴³[美]伊安巴伯：《當科學遇到宗教》。

體的層面、文化的層面，宗教有理智的成份，更有感情和心理的因素，宗教的這種複雜性和多重性，遠不是一種抱有敵對情緒的反宗教的人所能了解和把握的。把人類文化發展簡單二分為正確與前進一面，錯誤與落後一面，又把宗教歸結到後一面裡，認定它只有負面價值，這不僅與歷史事實不符，違背了學術研究的客觀性、合理性，也可以說是一種片見和偏執，與現代的寬容精神背道而馳。⁴⁴

因此，無論西方或東方宗教在新時代皆應重新定位，回復其社會定位，整個人類文明方能從中受益。雖然，這一類宗教與科學的論著，大多偏向於基督宗教，然而佛教在這一場科學與宗教的互動過程中，亦應是不容忽視的。

佛教作為一東方宗教，與西方之基督宗教有著全然不同的思惟體系，並非以一萬能的造物主為主要信仰對象，乃至將人世苦難的解脫完全寄託於其恩典的賜予。在佛法中，對於每一個個體而言，強調其本具自我提升的能力，「本自清淨，本不生滅，本自具足，本無動搖，且能生萬法⁴⁵」，強調「無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著，而不能證得。⁴⁶」於是開演一系列實踐法門，不論貧富貴踐皆可透過自我的努力超脫現實的限制與苦難，讓人們從日用中尋回根本、回復清淨。而這個努力的主軸則是在於本具自性上的如實認知與顯發，如禪宗指引學人契悟吾人「本來面目」，而此「自家寶藏⁴⁷」即是吾人之靈知靈覺⁴⁸，

⁴⁴牟鍾鑒：《中國宗教與文化》，台北：唐山出版社，1995年，第305-306頁。

⁴⁵《六祖大師法寶壇經》，收於《大正藏》第四十八冊，第349頁：「祖以袈裟遮圍，不令人見，為說金剛經，至應無所住而生其心，惠能言下大悟，一切萬法不離自性。遂啟祖言：何期自性本自清淨！何期自性本不生滅！何期自性本自具足！何期自性本無動搖！何期自性能生萬法！」

⁴⁶《大方廣佛華嚴經》卷五十一，收於《大正藏》第十冊，第271頁。

⁴⁷《景德傳燈錄》卷六，收於《大正藏》第五十一冊，第246頁：「祖曰：『來此擬須何事？』曰：『來求佛法。』祖曰：『自家寶藏不顧，拋家散走作什麼？我遮裏一物也無，求什麼佛法？』師遂禮拜問曰：『阿那箇是慧海自家寶藏？』祖曰：『即今問我者，是汝寶藏。一切具足更無欠少，使用自在，何假向外求覓？』」。

⁴⁸《阿彌陀經疏鈔》卷一，收於《卍新纂續藏經》第二十二冊，第331頁：「今云自性，且指佛性而言也。性而曰自，法爾如然，非作得故，是我自己，非屬他故。此之自

本具智慧與一切清淨性德，乃自我與一切諸法之終極依歸。然而，一般眾生卻是錯認主人，「由我執力諸煩惱生，三有輪迴無容解脫⁴⁹」，於是佛陀教導應放下對於個人的一種私心偏執，放下生命中的自我中心經驗以避免痛苦，回復原本無染的靈知靈覺。不僅其直覺知識與科學家所得的見解一致，更提供了各種修行方法，訓練心智尋回本根，使人類生命得以活在真實的和諧之中。就如同學者所分析：

就某種程度來說，佛教過去的成長與所謂反文化的一群年青人有關，不管嬉皮或傳統型的人物，都認為科技文明建築在貪婪的結構之上，對他們來說，佛教所強調的消除自我後，更可建立一個更好的世界，與他們不謀而合。⁵⁰

佛教於是曾經在歐美一度被視為從科學大夢醒來後的最適當選擇。

再者，佛學中主張心物相關且不排除物質面，心造萬法，萬法森羅林列如有，依俗諦，而立一切法⁵¹。所立乃以意識構築整個世界，這是大乘佛學中的主要主張之一。對整個世界的認知，佛法中有著全面且深入的解析與詮釋，如法相宗分析宇宙萬有可分類為五位百法、天台宗則說三千涵蓋諸法、華嚴宗則將萬有歸納為四法界等等，這些宗派依著佛陀的教誨從不同的角度切入分析，囊括世間所有一切詳盡詮釋，展現其思想體系的圓融與深密。法相宗從萬有的角度觀之，說「萬法唯識」：

眾生及瓶等，種種諸形相，內外雖不同，一切從心起。⁵²心識之所行，一切諸境界，所見雖差別，但識無有境，瓶衣等眾物，境界悉皆無，心變似境生，謂能取所取。⁵³

華嚴、天台宗等法性宗，主張「三界唯心」：

性，蓋有多名，亦名本心，亦名本覺，亦名真知，亦名真識，亦名真如，種種無盡。統而言之，即當人靈知靈覺本具之一心也。」

⁴⁹《阿毘達磨俱舍論》卷二十九，收於《大正藏》第二十九冊，第 152 頁。

⁵⁰鄭金德：《歐美的佛教》，第 80 頁。

⁵¹《修習止觀坐禪法要》卷一，收於《大正藏》第四十六冊，第 473 頁：「俗諦者，立一切法。」

⁵²收於《大正藏》第十六冊，第 735 頁。

⁵³收於《大正藏》第十六冊，第 681 頁。

三界虛妄，但是心作。⁵⁴

心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。⁵⁵

心之創造整個世界就好像畫師彩繪圖畫，「分佈諸彩色」，宇宙萬有由心之分別意想而安立，故而說世間所有一切皆是心的功用使然。因此，「欲得淨土當淨其心，隨其心淨則佛土淨⁵⁶」，每一個生命個體對整個大宇宙環境，皆有其巧妙關聯，「心淨則佛土淨」便道出了這層關聯的實質，不但賦予人類在整個宇宙秩序中其不可抹滅的位置與意義，更予以現代人類行為一個踏實的基礎與重要啟發。亦即，對於大環境種種問題的解決，佛法將指標迴轉至每一個個體的自我省思與調整。因此，如惠能大師言：「只此不污染，諸佛之所護念⁵⁷」，認知並護住如此一個不染污心，過程是一種覺性的落實，個人(正報)與所依之外境(依報)同時皆能獲得提昇。

另一方面，若從佛學探究宇宙一切的精神而言，佛學其本身與科學同樣強調一種不受主觀意識偏見主導的客觀精神與實證精神，如佛在南傳《羯臘摩經》(Kalama Sutra)中說：

不因傳說而輕信，不因傳統而輕信，不因謠言而輕信，不因經典記載而輕信，不因邏輯推論而輕信，不因學說推論而輕信，不因符合常識判斷而輕信，不因預設成見而輕信，不因說者外表而輕信，不因師長所言而輕信。⁵⁸

或如對於真理抉擇的客觀性亦為佛陀所強調：

如佛所說是諸比丘當依四法。何等為四？依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義經不依不了義經。⁵⁹

⁵⁴收於《大正藏》第三冊，第 558 頁。

⁵⁵收於《大正藏》第十冊，第 102 頁。

⁵⁶《維摩詰所說經》佛國品第一，收於《大正藏》第十四冊，第 538 頁。

⁵⁷《六祖大師法寶壇經》，收於《大正藏》第四十八冊，第 357 頁。

⁵⁸佛使比丘：《羯臘摩經的啟示》，收於黃國清譯：《啟開真理的智慧》，南投：大林靜舍，1994，第 125-137 頁。

⁵⁹《大般涅槃經》卷六，收於《大正藏》第十二冊，第 642 頁。

由此可知，佛學中不論是對於外境的認知或對於知識的追求，其所秉持的精神，皆是一種遠離個人情識的客觀精神。甚且，佛學與其他世間知識體系的關係上，佛學不僅不排斥包括科學在內的其他知識體系，反而更將世間一切學問技巧列為菩薩應學的五明⁶⁰之中，主張若要成就利他的菩薩行持，則必要向一切處學習。

於是，基於佛學之內容與精神的完備特質，近代佛學進入美國人的生活與校園，被喻為「為科學之宗教也」⁶¹，乃至在西方國家被選擇做為一種「科技影響下的解毒劑」，同時也是「解除病態社會的方式」⁶²。因此，不僅佛教被認為具有解決科學弊端之特質，乃至於其本身即具科學性，不應為科學所排斥。由是，佛教在新時代將被賦予更多的期望。

儘管在 20 世紀後期，科學與宗教的關係趨於緩和，但科學技術在 21 世紀仍會持續飛速進展，對宗教形成重大挑戰不可斷言不會發生，如陳兵教授所提醒，客觀上起碼會從兩個方面對宗教形成挑戰：一是受到科學文化水平普遍提高影響的人類，必然更為理性化，更普遍地用科學的尺度去衡量一切，包括衡量宗教，其次是人們普遍的人生態度與價值觀念，物質的充裕恐將使引導人類越是背離宗教所主導的心靈淨化路線。⁶³因此，具備理性基礎與主張心物相關的佛教，相信更能面對此一現代的挑戰與考驗，顯然地，在新世紀科學由其不周延性而不能獨白，亦使得與科學有效對話一事成為佛教在新時代應背負起的重大任務：以圓融周密的思想體系輔助科學的非全知；以「了悟自心」的教誡補科學只研物不研自心之失，從而尋得自我生命的真實定位；以圓融精神化解科學排他性所帶來的種種矛盾衝突；以「心淨則國土淨」喚起自我覺醒，停止科學繼續對環境與生態的破壞，並以慈悲平等情懷提供科學倫理之

⁶⁰《瑜伽師地論》卷十三，收於《大正藏》第三十冊，第 345 頁：「何等名五明處？謂內明處、醫方明處、因明處、聲明處、工業明處。」

⁶¹吳虞，吳虞日記選刊，《中國哲學》第八輯，北京：三聯書店，1982 年版，第 418 頁。

⁶²鄭金德：《歐美的佛教》，台北：天華出版事業股份有限公司，1984 年，第 80 頁。

⁶³陳兵：《世紀之交中國佛教的回顧與展望》，第 150-152 頁。

依據並軌範之。綜而言之，佛學的時代任務便是以一種智慧覺醒指引科學發展之方向，增益其對於人類之正向效應。

這或許也就是史密斯所說，軸心的宗教把人際的關懷加入宗教的內涵中，孕育出良知、憐憫、自知與寬恕這些德目，而現代的宗教則進一步把社會關切納入宗教的內涵中，為宗教創造了第三個向度。⁶⁴也就是說，到了現代，宗教的倫理向度則要兼顧人與社會、個人與集體。這個新向度其實早已存在於大乘佛學之中，「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角」⁶⁵，大乘佛法從不曾主張離開現世的環境而另有所追求，菩薩須勤修布施、持戒、忍辱、精進、禪定與智慧等六波羅蜜圓滿方成佛道，六波羅蜜圓滿便是對眾生最極致的付出與關懷。只是在新時代，需要由這個時代的語言與角度將佛法對於人世間的關懷重新表述，做更廣泛層面的發揮，如懷特海所說：

宗教如果不用與科學一樣的精神接受變革，它就不能恢復其固有的權威。宗教的原理或可永存，但此種原理的表現，需不斷的發展。⁶⁶

正是此意。

（三）小結

因此，我們可以用威爾伯的話來總結佛學與科學的時代角色：科學的價值，在於對研究對象，進行客觀精確的鑽研，這是現代性建立的「理性尊嚴」；宗教的價值，在於讓主體覺察森羅萬象，尋求生命整體意義，以得身心安頓，解決「靈性危機」。⁶⁷故而，在新世紀，佛學與科學的互動，應是以標立「理性尊嚴」並解決「靈性危機」的一種同謀。

二、佛學與科學的有效同謀 - - 對話

⁶⁴[美]休士頓·史密斯：《永恆的哲學 - - 超越後現代心靈》，第 256 頁。

⁶⁵《六祖大師法寶壇經》卷一，收於《大正藏》第四十八冊，第 351 頁。

⁶⁶轉引自[英]丹皮爾：《科學史及其與哲學和宗教的關係》下冊，第 638 頁。

⁶⁷[美]肯恩·威爾伯：《靈性復興 - 科學與宗教的整合道路》，第 23 頁。

(一) 何以要對話？

在歷經文明衝突教訓的新世紀裡，正如湯一介教授所言「文明共存」才是人類社會的出路，才是人類社會必須爭取的目標⁶⁸，而此種共存應是一種尊重差異的共存。有美國學者在 80 年代開始編著一套二十五大冊的《世界靈性》(*World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*)⁶⁹，為的正是尋求世界不同文化、宗教及信仰背後的某些普遍的信仰本根，此種尋求共同價值的語言，提醒我們一個重要的理念，亦即科學、經濟、政治與宗教之間存在著緊密的互動關係⁷⁰，現在的積極闡揚並面對這種互動關係為的便是彌補過去的漠視所引起的失衡。顯然地，科學與宗教正走到了一個必須同謀共存，必須尋求共同價值進而增益彼此的新階段。東方科學家也說：

要讓世界同心協力解決當前的危機，單靠科技的進步是無法克竟全功的，人類必須發展出更具協調性和合作性的政治及文化體系。⁷¹

懷特海也曾說，人類文明的發展端賴人類如何處理宗教與科學的關係⁷²，在 21 世紀，為將人類文明從過去一度走向信仰之極端或理性之極端，調整至二者的中間路線——科學與宗教彼此尊重差異的共存。共存的方式是多樣的，在此一多元文化衝擊的時代，「對話」於是成為尊重差異、發現共同核心價值並啟發雙方的有效交流模式，既可避免多元化的分裂與衝突，更具整合雙方的積極意義。

當不同的意識形態或思想體系乃至文化相遇時，如果用的是「比較」模式來處理二者的關係，難免會涉及價值論斷，也就是誰優誰劣，何者

⁶⁸湯一介：《文明的衝突與文明的共存》，2004年8月23日於《北京論壇》中的演講，<http://www.people.com.cn/BIG5/wenhua/22226/36688/36700/2732374.html>。

⁶⁹Ewert Cousins ed., *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, 20 volumes (New York: Grossroad Publishing Company, 1980s-1990s).

⁷⁰許志偉：《宗教對話的需要與形式》，《對話：儒釋道與基督教》，何光滬、許志偉等編，台北：世界宗教博物館基金會，2003年，第25頁。

⁷¹余海禮：《文明的危機——挑戰與回應》，《科文知識報》第八十八期，2003年，<http://scc.bookzone.com.tw/sccc/article.asp?ser=183>。

⁷²Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, p.260.

能如何如何，何者又不能如何如何的高低判定，此種「孰能孰不能」的模式往往是衝突的來源。即便是以「相似」或「互補」的模式論結，則亦僅止於關係中的互容，或表相上的相安，啟發性質的開創則顯淡薄。對話模式則可以為彼此開啟發展空間，既不論優劣，亦不統一於一，而是創造雙贏局面給予彼此一種新的激發。

（二）對話的目的

馬丁·布伯(Martin Buber)曾提出對話模式中的平等性與互惠性原則。依布伯所提之對話模式，其重點不在於對話的雙方本身，而在於雙方「之間」，因雙方關係的意義和精神的昇華就是在這「之間」確立的。⁷³透過「之間」這個概念，於是對話使雙方得以各自保持其特點而相互聯繫在一起，也由於這個中間張力，對話的雙方得以在相遇的過程中成長。在布伯看來，我們就生活於「互惠性」之中，「棲居於萬有互惠玉成的浩渺人生中」⁷⁴。

有些持科學與宗教相似立場的神學家以為，只要能找到並彰顯宗教與科學相似，宗教就可以分享到科學的可靠性進而得到認同。但，史密斯提醒要注意科學知識的性格本身，因為科學之所以能發展到現在這個所向披靡的地步，賴的就是一種「性格極端獨特而狹窄的知識」，因此，如果宗教愈想向科學靠攏，它就愈需要向科學的知識模式靠攏，屆時，它將要冒著被科學擦拭掉的危險。⁷⁵然而，這一席立基於為時代提供出路的宗教與科學的相遇中，重點並不在於讓宗教得到科學的認同，儘管這是一個可能的結果，但也絕不是主要目標，如果這一場相遇，我們以對話模式從二者「之間」開發出新的時代意義，相信不僅不會有靠攏的譏嫌或被擦拭掉的風險，反而更能讓雙方重新成長。如果宗教學者對新時代宗教的發展分析為：

⁷³[德]馬丁·布伯：《我與你》，陳維綱譯，北京：三聯書店，1986年，第57頁。

⁷⁴[德]馬丁·布伯：《我與你》，第32頁。

⁷⁵[美]休士頓·史密斯：《永恆的哲學——超越後現代心靈》，第120頁。

現在宗教想在新時代再居領導地位，它正要從混沌理論獲得啟示，不斷透過對話跟教內教外共謀公共問題的解決，以冀能擴大效應。⁷⁶

同樣地，科學亦然。也就是，對話模式乃是這個時代的需求，因為它提供了一種中間路線，讓當代諸文明找到一種共存的方式，遠離過去分裂與衝突的慘痛經驗，重新形成一種尊重差異的整合，但也不是無交流地一味包容的含混整合。過程中，在彼此相互了解後的有效對話相信將是使人類成為最大贏家的直接途徑。這也就是有心人士的認知，堅信「獨白時代」逐漸終結，「對話時代」正在來臨，全球意識覺醒，才能有效地面對地球村瀕臨毀滅的危機，「結合此兩股力量，以求人類心靈與物質均臻圓滿完美的最終境地」。⁷⁷

三、佛學與科學對話的時代意義

Matthieu Ricard 與 Trinh Xuan Thuan 二人曾在 *The Quantum and The Lotus* 一書中討論過佛法與科學對話的理由是什麼，他們認為要回答此問題必先了解其各自的追求是什麼，再看佛法是否能補充科學，最後的結論是二者的異同有助於加深我們對於世界的了解⁷⁸，此乃從對於世界的認知角度來看二者的互動，若從一個時代的角度來看，則其間的對話意義則不應僅止於此。從前節中之種種論述可知，佛學與科學的對話乃因應時代的演化與需求而生，二者若能成功對話，最明顯的成效應是破除長久以來心靈與物質對立的深刻印象，開展信仰與理性可以和平共存的時代新章，而此二重關係的和緩與躍進則更使得此一場對話具足時代意義，不僅應能由此而得以化解前時代危機，更能夠為今世代標立建設性的意義與價值。明顯地，過去由於科學引領的文明走過了頭，因其

⁷⁶周慶華：混沌與複雜的變合體——展望新時代的宗教，《宗教哲學》，1998年第四卷第二期，第41頁。

⁷⁷《第五屆佛學與科學研討會論文集》，台北：圓覺文教基金會，1998年，引言。

⁷⁸Matthieu Ricard and Trinh Xuan Thuan, *The Quantum and the Lotus: A Journey to the Frontiers Where Science and Buddhism Meet* (New York: Crown Publishers, 2001), p. 7-10.

本身的狹隘與不足而引起衝突與問題，而無法提供新世代一個涵蓋各層面的價值標準。於是，加入佛學與之對話，無疑地，重點在矯其偏並補其不足，試圖在不全盤抹煞科學的基礎上，不僅期望兩者能和平共存且能因對話而使得雙方原來之於人類社會的功能可以正向發酵並相互調和，達到一種具時代意義的新平衡點。因此，佛學與科學對話的時代意義也將建立在此解前危機與啟後時代的二基礎上，這一場對話的成功與否則視其能否為此二命題提出豐碩且革新的回應。

（一）化解前時代危機

就化解前時代危機而言，過去因於科學文明的過度膨脹，主要對於人類文明的破壞性有二，一為其世界觀所導致的一種分裂局面，一為科學應用之無所約束所帶來的毀滅性結果。

1. 科學主導之分裂價值觀 - - 心靈危機

而就科學世界觀所導致的分裂而言，科學的偏重物質、事實、絕對、量化以及其化約的特質，無形中將人類引入一種心與物分隔、事實與價值分離、漠視一切不明確或無法量化者，且以偏概全的世界觀中。於是，精神為物質所取代，價值與意義為事實所掏空，過度的理性讓生活逐漸剛化，當物質生活一如理想一一被建構後，人們方才警覺物質與空虛是一起被建築完成的，甚而也發現自我也早已被模糊化。心靈危機也是文化危機，個人心靈在無所定位時，純然的物質發展是無法啟發豐富的文化內涵，乃至於整個人類生存的定向亦趨於模糊，人類文明宛如懸空發展，面臨的是隨時有頃刻崩解的危險。漢斯·昆稱之為「定向危機」，簡言之乃一種思想意識上的價值與標準上的真空⁷⁹；著名哈佛大學政治學教授杭亭頓(Samuel P. Huntington)稱之為「認同危機」：1990 年代爆發了全球認同危機，幾乎我們所見的每個地方人民都在問：「我們是

⁷⁹[瑞士]漢斯·昆：《世界倫理構想》，第 12 頁。

誰？」，「我們屬於那裡？」以及「我們不是誰？」，為了因應認同危機，對人民比較重要的是血緣、信仰、信心和家庭⁸⁰。日裔美籍社會分析專家弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)也認為：

人類對科技所流露的最深層恐懼不是功利，而是擔心到最後生技會使我們喪失人性。亦即不管人類環境在歷史過程中發生多少明顯變化，始終有個支撐「我們是誰，要往何處去？」認知的基本本質。更糟的是，我們可能在渾然不覺自己已喪失重要東西之際，做了這種改變。人類與後人類歷史的分水嶺，很可能因為我們不知這本質為何物而遭到侵蝕，到赫然警覺時已身在大分界的另一端。⁸¹

其著作《後人類未來：基因工程的人性浩劫》一書，其主旨便是在於證明赫胥黎所言不虛，亦即現代生物科技構成最重大的威脅是，它可能會改變人性，從而把我們推入「後人類」歷史階段⁸²，並且指出赫胥黎曾暗示，宗教是界定為人意義的根源之一。科學家亦察覺此一問題：

科學祇是人類文明的一部分，只能增加我們在宇宙中存活的能力，奈何人類卻是充滿欲望與精神需求的生命，人心深處總有一些非實驗能力所能逮的情意，非得引入截然不同的人文觀察、詮釋與反思不可。⁸³

因此，宗教的引入在於一種意義的給予，原因即是在於科學的將事實孤立於意義之外、將物質獨立於精神之外的分裂手法終究會導致某種層面的危機。佛學今與之對話，便有一種賦予事實意義並將物質與精神整合的責任。

依佛學的主張，生命的真正本源乃人人本具的佛性，一種清淨妙明真心，而非物質與種種表相。若能找到這個根本，便能超越現實的物

⁸⁰[美]杭亭頓：《文明衝突與世界秩序的重建》，黃裕美譯，台北：聯經出版社，1997年，第166頁。

⁸¹[美]弗朗西斯·福山：《後人類未來：基因工程的人性浩劫》，杜默譯，台北：時報文化出版企業股份有限公司，2002年，第140頁。

⁸²[美]弗朗西斯·福山：《後人類未來：基因工程的人性浩劫》，第28-29頁。

⁸³余海禮：《文明的危機——挑戰與回應》。

我，生命自然被提升至較高的層次。於是，回歸自身的如實認知，將讓每一個生命個體真正成為自己的主人。再者，「萬法唯心」與「心淨國土淨」的心物相融主張，亦能為過去的分裂，找到和諧的真義。因此，科學應可由此對話中得到一種新的啟發，其內涵應是如何透視且加深了解科學所觀察到現象背後，人與萬物、人生而為人以及生老病死的生命深層意涵。

2. 科學技術濫用之危機 - - 文明終結

科學之濫用，或更準確地說是科技之濫用，儘管科學極度發展的輝煌成就並其技術的高度發展，為人類社會帶來前所未有的生活品質的提升，但，尖端科技武器對於人類的毀滅，不僅因高度科技發展提供更狡猾的犯罪方式，另一方面更造成大量的生態環境破壞乃至危及其他物種的延續，甚且最新的遺傳工程技術更直接干預生命的發生與演化，從根本上威脅生命存在的尊嚴與自由度。科學家也反視地說，科學的成就讓人類得以成功地繼續生存，然而「只要再過五百年，過度擠擁的人口密度將使人類在地球上再也找不到立足之地，到時光是人類活動產生的廢熱便足以把地球燒得通紅，人類除了利用核子戰爭自我毀滅之外，又有什麼辦法維持下去呢！難道科技造就文明的同時，就已積極地埋下毀滅的種子了嗎？」，這個危機演至極致將可能是一種「文明的終結」。⁸⁴不可諱言，科學對於人類物質生活的貢獻，確實有其極高的評價，其所同時帶來的毀滅性，關鍵則在於在運用這些科學成果時缺乏一種約束力或說是一種規範，這種能讓人們在運用科學成品的當時確實遵循不以破壞或侵擾他人為目的的原則，即是所謂的科學倫理。而這種約束或規範並非完全是法律所能解決，而應是一種透過教育或某種觀念的灌輸，由觀念的內化而形成對研究與應用的一種審慎態度與約束行為的自然力量，但此種規範或教育皆是科學本身所缺乏的，其原因也就在於科學僅

⁸⁴余海禮：文明的危機 挑戰與回應。

教導人們新知識與新工具，而不會也無法解答價值面的問題，也就是應該如何及不應該如何的問題。價值的誤解與闕如呈顯了科學的毀滅性，也使得原本的高度發展轉為一種負向的衝擊。因此，這個論及價值的觀念，則須借由宗教來教化，在這一場科學與佛學的對話中，便蘊含了佛學能在價值方面啟發科學，科學亦能從中解悟到一種發展的正確面向的意義與期待。

佛法之所以被認為具有導正科學的功能，主要原因不僅在於其具宗教色彩的倫理行為規範，更在於佛法中悲智雙運的精神，西方學者言：「若沒有一種利他的智慧作為基礎，科學將會像雙邊的劍(double-edged swords)，倫理會成為盲目的，靈性會變得虛妄而不實際⁸⁵」。佛學從不曾排斥科學，所秉持的是一種在慈悲的基礎上將一切智識做正向發展的信念。這種悲智雙運的精神，除了如經典中所闡釋，「悲智相導念念雙修，如車二輪，如鳥二翼⁸⁶」，且如赫胥黎在與西爾文·列維(Silvain Levi)亦皆把佛教描畫為一種維持三種基本人道主義價值——智慧、仁慈、同情——的體系。⁸⁷設想，如果一切的科學發展與應用皆能以慈悲心為前導，一切以尊重生命、尊重每一個個人，為人類帶來進步與繁榮並解決其困境，而以堅持不對人類生命、生活環境、社會各方面造成破壞的精神為基礎，那麼應不會有毀滅人類的武器、科技工業破壞生態的種種現象、濫用資訊科技詐取利益、以科學實驗為名的個體傷害⁸⁸等等。

儼然這需要一種教育，教育現代人，包括科學家與非科學家，一種對於生命的尊重的慈悲精神，而佛法中更提供了具體的基礎與實踐規範。Alan Wallace 在其 *Choosing Reality* 一書中便指出佛法可做為對於科

⁸⁵Matthieu Ricard and Trinh Xuan Thuan, *The Quantum and the Lotus: A Journey to the Frontiers Where Science and Buddhism Meet*, Introduction, p.1.

⁸⁶《華嚴一乘教義分齊章》卷三，收於《大正藏》第四十五冊，第492頁。

⁸⁷Vijitha Rajapakse, "Buddhism in Huxley's Evolution and Ethics: A note on a Victorian evaluation and its comparativist dimension," *Philosophy East and West*, Vol 35, No. 3 (July 1985), p.295-304.

⁸⁸[美]David B. Resnik:《科學倫理的思索》，第163頁：「塔司克的梅毒實驗，以及冷戰的輻射實驗，是人體實驗史上最黑暗的兩段故事」。

學道德性的補充，以道德責任感的精神使科學復甦。⁸⁹這當中包括了不殺、不盜、不妄等基本的道德規範，以及整個佛學中的從人人皆有佛性的平等論說而至救度一切眾生的慈悲精神，所強調的是一種「不為自己求安樂，但願眾生得離苦⁹⁰」的菩薩行持，其具體實踐途徑則在於「覺」，亦即由一種覺性的發起來保證悲智的貫徹，過程乃由覺察、覺知、覺照負面的心想而轉念化念以達科學研究的根本淨化。於是，從現象觀察、實驗、假說、論證，而至理論成立、學說形成然後產生科技應用於社會，皆以一種利他的覺性來發展，時時提醒自己依循利他的原則，省視心行不隨私心或個人好惡。此種覺性的觀照將成為科學走道德與慈悲道路的具體保證，因為這是一種自發性的自我規範，從根本淨化科學的發展與應用，而非如種種律法乃外加式的枝末強迫性規範。

因此，時時以覺知觀照發展出來的「覺的科學」必定是福利眾人的清淨科學，而此種隨順覺性，不僅是不攀越道德倫理規範的保證，更是發展利眾科學的究竟永恆準繩。佛學覺性一事作為現代科學的一種倫理導引，更是對於科學發展數百年後利損皆具的歷程一種新的啟發。

（二）開啟新世代價值

另一方面，若論及為今世代標立新的意義與價值，指的是當前與未來的路。科學發展肯定將持續突破其極限，為人開創不同的生活水平，而宗教則應提供一種足以負載此種開創的立基點，預防人類在文明的天平上再度失衡。尤其以佛法對於世界各層面的圓融調和與宏觀，如心物一如、事理無礙等見解，再加上強調「自覺、覺他、覺滿」的實踐歷程，必能給予科學一種挽其偏頗的啟發。史丹佛大學人口學與生物科學教授亦是美國國家科學院院士埃力克(Paul R. Ehrlich)曾分析人類透過科學那些簡化的綜合假設，造成了對於人性、行為以及環境等等的曲解，導致種種悲劇的上演，其實「我們是自己命運的演員，我們有意識且

⁸⁹ Alan Wallace, *Choosing Reality*, New York: Snow Lion Publications, 2003.

⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷二十三，收於《大正藏》第十冊，第 127 頁。

也能夠作謹慎的選擇⁹¹」，最後他提出建言：

要解決對環境的錯誤認知問題，就是去創造一個意識演化的過程(如果人類做得到的話)。這樣的過程會提高大眾對生物演化缺憾的警覺，也促使社會公開加快文化演進的腳步，以了解人類的演化背景及因而產生的偏見。同時，社會對話是必須的。社會對話的功能就是發展新標準，打斷人類在行動方面不顧後果的成就。⁹²

由是，如果可以，我們也冀望佛學與科學之對話能生產出這樣一個「意識演化過程」，提供一種新標準，讓人類能成功地自導自演這一場人生大戲。

(三) 小 結

綜而言之，在這個強烈需求同謀的新世紀，宗教與科學調和的中間路線乃是締造和平發展並遠離毀滅的主要途徑，雙方對話顯然是時代的發展趨勢，期以平等互惠共存而為人類造福。諸宗教中，又以佛學為最具理性與包容性特質，再加上其本身義理的圓滿性，故其與科學對話，不僅將化解長期宗教與科學僵裂的關係，亦將更具足包括化解前時代毀滅性與分裂性之危機以及為新時代確立價值與意義等時代意涵。

四、佛學與科學對話的精神

過去佛學與科學之間的關係演化之探討，儘管有獨立論⁹³、相似論⁹⁴、相即論⁹⁵、佛學統攝論⁹⁶、佛學以科學為本論⁹⁷、互需論⁹⁸等等來解

⁹¹[美]埃力克：《人類的演化 - - 基因、文化與人類的未來》，李向慈、洪佼宜譯，台北：貓頭鷹出版社，2003年，第400頁。

⁹²[美]埃力克：《人類的演化 - - 基因、文化與人類的未來》，第412頁。

⁹³如：吳銳堅，論科學與佛學的異同，《內明》153期，第14-17頁，1984年12月。文中指出以佛學與科學二者之結論相互對照則太過輕率，應顧及其精神與方法層面，認為二者是兩個不同的體系，各有其獨特的目的和方法，不宜輕易混同或衝突。

⁹⁴如：與章行嚴書，《中國佛教思想資料選編》第三卷第四冊，北京：中華書局，1981年，第322-325頁：「心理學有與唯識意識中之一部份相似者，物理學有與唯識色法中一部份相似者」。

二者衝突之窘境，無論以何種論述，皆難脫同異、廣狹、優劣等主題的評比，而往往遭科學人從根本地反駁此二異種學科的比較，或佛學人擔憂二者和諧關係的結論將矮化精神層次的信仰。⁹⁹因此，如此的討論總僅限於部份有心人士的獨白，無論其探究結果如何，總難以得到另一方的完全認同，更難能有其廣泛的效用。而今，期以從「比較」的格局走向一種具時代意義的「對話」模式，讓雙方以平等互惠的方式在新時代發揮其對於人類社會的正向引導，不僅化解彼此心結，更共同促成一種新的和諧局面，開闢人類文明發展的光明道路。於是，在這樣的新期待之下，保證對話任務有效達成的幾種精神，則必須小心翼翼地共同執守。

(一)尊重差異性：過去的比較關係中，往往為了化解衝突，而有含糊地忽略雙方差異性的比附情形，其結果總難讓人信服，因此一種有效的對話，務必要強調彼此對於差異的尊重。此種對於彼此差異的尊重精神，表現在不排斥亦不忽略，不因對方與己之相異而貶責，亦不為與對方交談而放棄自己獨特的立場。因為，差異性的相互包容保證了彼此的平等性，差異性的確立則保證雙方特色的不被抹滅，此亦正是對話內容豐富性的來源。其實，「真正有對話能力的人可能不是那些放棄一切的人，而是那些還樂意堅持己方立場的真理的人¹⁰⁰」，能堅持自己立場又能正視彼此的差異，對話才可能有異於平常的激發，如果選擇毫無差異的雙

⁹⁵如：王季同於《佛教與科學》、《唯識研究序》、《佛法省要》、《佛學與科學的比較研究》中論證佛法「是不折不扣的科學」；伍慧農在《海潮音》上著文指出：「佛學是一種科學，是自然科學與社會科學的綜合體。」

⁹⁶如：邢定雲：現今文明生活之徹底的觀察及提倡佛化之必要，《佛化新青年》，1923年第一卷第一號：「且三家者尤必侍佛法之調攝，方能植善於社會，而後世人乃得蒙其福利也」，其中三家者乃指科學、教育、哲學。

⁹⁷如：《太虛集》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第54頁：「建設以科學為基礎的佛學，成立科學上的最高信仰」。

⁹⁸如：劉天行：佛法與科學之爭，《海潮音》，1933年10月第十四卷第十號，第10-16頁。主張「科學亦必假佛法而始能盡其正當之用」，「佛法必資科學以為攝世之具」。

⁹⁹詳見廖雪伶(釋見見)：《佛學與現代自然科學對話之實質》，四川大學博士論文，2005年，第一章佛學與科學關係之歷史演變。

¹⁰⁰參閱[瑞士]漢斯·昆：對話堅定性与立場堅定性；談兩種有互補性的美德，轉引自漢斯·昆，《世界倫理構想》，第123頁。

方來對談，或抹除了雙方的獨特性來交流，則可能無任何建設性的意義可言。因此，佛學與科學對話將遵循此一精神，對話結果並非欲論結二者同或不同，佛學更非欲藉此來得到一種肯定，不僅因佛學本身原來就有其存在之價值，而且亦如伯恩斯坦(Jeremy Bernstein)在一篇書評中所說：

試著和同時代的科學攀關係，乃是一種宗教哲學步向廢弛的不二途徑。因為我們現在的科學，在後人看來，有可能如同 19 世紀科學在我們眼中一樣老舊。¹⁰¹

於是，雙方一種不卑不慢、謙虛的態度是需要的，彼此皆應正視「之間」的差異，仔細審視思考差異的內涵，從中找到有建設性的對話主題。以佛學與科學二者的差異而言，前者著重心靈層次的探究，後者則偏重物質層面的鑽研，雙方卻不必因此差異而分道揚鑣。除了佛學雖重心靈卻也不忽略物質的包容性，科學發展至今亦不得不承認精神與物質二者的相關聯，而人類生活與文明更是涵蓋此二層次缺一不可，顯然兩造皆應在彼此的差異上參究，尋求向上一著。

(二)異中求同：佛學與科學過去的衝突狀況¹⁰²，大多發生於未對表相上的差異進行深入的探究，於是忽略異中的同處，一味地排擠對方。然而，儘管差異是存在的，仍須盡力找到相似之處，因為相同處乃彼此間差異得以相互啟發的線索，雙方若是全然的相異，包括目的、精神與結論皆不同，當然二者難能有共同的話題可對談；反之，若能有某種層面的相似，或者是目的、精神、方法乃至是結果，便能以此為對話之所以可能

¹⁰¹*American Scholar* 48 (Winter 1978-1979):8, 轉引自[美]休士頓·史密斯：《永恆的哲學——超越後現代心靈》，第 210 頁。

¹⁰²詳見廖雪伶(釋見見)：《佛學與現代自然科學對話之實質》，第一章佛學與科學關係之歷史演變。第 23 頁：19 世紀日本「在西學衝擊、幕府瀕臨滅亡之際，被列為幕府封建制度中一環的佛教，便同為反幕府力量所攻擊，於是，以科學主義與合理主義觀念否定佛教的宇宙觀、來世觀與因果觀，形成一股排佛論潮流。」第 27 頁：中國「從 1898 年清末戊戌政變到 1919 年民初新文化運動與五四運動，... ..，知識份子逐漸地將科學作為一種教條來接受，認定科學是解決一切人類問題的萬能鑰匙，於是開始展開對包括佛教在內的傳統文化的批評與攻擊... ..」。

之基礎，由此同再看彼此的不同，自然會有一番新的視域。因此，異中求同的精神無論是在對話開展之前對於雙方基本立場的審視，或是在對話之中的找尋共同脈絡，對於一種有效對話而言皆是必要的。佛學與科學縱使有再多的差異，皆不可抹滅兩造欲造福人類社會的動機與目的，更何況一種所謂客觀實證的精神，皆是雙方所強調的，這些便充分構成兩邊坐下來互動對話的可能。

(三)著重啟發性：兩種思想體系相遇時，若是以一種論較高低的態度相對待，則往往錯失激發彼此交會產生火花的機會，因此一種相互切磋的精神是需要的。也就是說，對話中無論是對差異性的尊重或是異中尋求共同脈絡，二者皆不離一種啟發性的精神。一如前所說，有效的對話並非比較，而是在平等中達到一種互惠。正如詮釋學大師伽達瑪(Hans-Georg Gadamer)所揭示的對話深層精神，對話的主體不是兩造的對話者，而是對話本身所欲展現的主題或真理¹⁰³，因此，一種尋求啟發的精神也就是要將這個主題或真理時刻掛記，在對話過程中的每一異或同處，時而從同看異，時而從異看同，尋求可以增益的線索，思惟其中可能之新意涵。

五、結論

科學發展的過度與失控引發現代危機，遽然的警醒又有走向極端的反叛，於是出現了解構一切的後現代紛亂，新世紀也因此承負了許多人的盼望，盼望一種調和局面的出現。原始危機出現於科學與宗教的決裂，以是之故宗教普遍被認知為可以與科學剛性調和的主流，從衝突、被貶責的角色重新被認可，這一場調和不僅需要對話來達成，更需要對話來化解、澄清舊怨，以在新世紀展現劃時代革舊布新的意義。兼具包容性與理性的佛學與科學進行對話，顯然在新的世紀是必要的，秉持一

¹⁰³轉引自周慶華：混沌與複雜的變合體——展望新時代的宗教，《宗教哲學》，1998年第四卷第二期，第39頁。

種尊重差異、異中求同與重視啟發性的精神進行交談，期以推導出時代性、啟發性的深刻意涵。

六、參考文獻

- [美]David B. Resnik,《科學倫理的思索》,何畫瑰譯,台北:韋伯文化國際出版有限公司,2003年。
- 《大方廣佛華嚴經》,收於《大正藏》第十冊。
- 《大般涅槃經》卷六,收於《大正藏》第十二冊。
- 《六祖大師法寶壇經》,收於《大正藏》第四十八冊。
- 《太虛集》,北京:中國社會科學出版社,1995年。
- [英]丹皮爾,《科學史及其與哲學和宗教的關係》上下冊,李珩譯,張今校,北京:商務印書館,1997年。
- 巨克毅,二十一世紀的新神學系統理論--科學與宗教結合之神觀分析,《宗教哲學》,1998年第四卷第二期,第16-17頁。
- [美]休士頓 史密士,《永恆的哲學--超越後現代心靈》,梁永安譯,台北:立緒文化事業有限公司,2000年。
- [英]弗里德里希 哈耶克,《科學的反革命--理性濫用之研究》,馮克利譯,南京:譯林出版社,2003年。
- [美]弗朗西斯 福山,《後人類未來:基因工程的人性浩劫》,杜默譯,台北:時報文化出版企業股份有限公司,2002年。
- [美]伊安 巴伯,《科學與宗教》,阮煒等譯,成都:四川人民出版社,1993年。
- [美]伊安 巴伯:《當科學遇到宗教》,章明儀譯,台北:商周出版,2001年。
- 伍蕙農,我們往那裡住,《海潮音》,1948年第二十九卷第四期,第100-102頁。
- 江曉原,當代兩種文化衝突的意義--在科學與人文之間,《上海交通大學學報 哲學社會科學版》,2003年第十一卷第五期,第7頁。
- 牟鍾鑒,《中國宗教與文化》,台北:唐山出版社,1995年。
- 余英時,《歷史與思想》,台北:聯經公司,1976年。

- 余海禮，文明的危機 - - 挑戰與回應，科文知識報第八十八期，2003年，<<http://scc.bookzone.com.tw/sccc/article.asp?ser=183>>。
- 邢定雲，現今文明生活之徹底的觀察及提倡佛化之必要，《佛化新青年》，1923年第一卷第一號。
- [美]肯恩 威爾伯，《靈興復興 - - 科學與宗教的整合道路》，龔卓軍譯，台北：張老師文化事業有限公司，2000年。
- [美]杭亭頓，《文明衝突與世界秩序的重建》，黃裕美譯，台北：聯經出版社，1997年。
- 吳銳堅，論科學與佛學的異同，《內明》153期，第14-17頁，1984年12月。
- 吳虞，吳虞日記選刊，《中國哲學》第八輯，北京：三聯書店，1982年版，第418頁。
- 《第五屆佛學與科學研討會論文集》，台北：圓覺文教基金會，1998年。
- 周慶華，混沌與複雜的變合體 - - 展望新時代的宗教，《宗教哲學》，1998年第四卷第二期，第41頁。
- 《阿彌陀經疏鈔》卷一，收於《卍新纂續藏經》第二十二冊。
- 佛使比丘，羯臘摩經的啟示，收於黃國清譯：《啟開真理的智慧》，南投：大林靜舍，1994。
- 胡秋原，《西方文化危機與20世紀思潮》，台北：學術出版社，1981年。
- [德]馬丁 布伯，《我與你》，陳維綱譯，北京：三聯書店，1986年。
- [美]埃力克，《人類的演化 - - 基因、文化與人類的未來》，李向慈、洪佼宜譯，台北：貓頭鷹出版社，2003年。
- 徐文珊編，《國父遺教三民主義總輯》民族主義第四講，台北：中華叢書編審委員會，1969年，第164頁。孫中山先生於民國13年2月17日講。
- 許志偉，宗教對話的需要與形式，《對話：儒釋道與基督教》，何光滄、

- 許志偉等編，台北：世界宗教博物館基金會，2003 年。
- 韋政通，《現代化與中國的適應 - - 近百年來思想問題的剖析》，台北：牧童出版社，1977 年。
- 《修習止觀坐禪法要》卷一，收於《大正藏》第四十六冊。
- 《華嚴一乘教義分齊章》，收於《大正藏》第四十五冊。
- 陳兵，世紀之交中國佛教的回顧與展望，《宗教哲學》，1998 年第四卷第二期，第 147 頁。
- 湯一介，文明的衝突與文明的共存，2004 年 8 月 23 日於《北京論壇》中的演講，
<<http://www.people.com.cn/BIG5/wenhua/22226/36688/36700/2732374.html>>。
- [美]湯姆生，《近代科學家的宗教觀》(Science and Religion)，米星如譯，台北：仙人掌出版社，1970 年。
- 馮滄祥，愛因斯坦的宗教意識，見《文化哲學面面觀》，第六章。轉引自《宗教哲學》十周年特刊，1988 年，第 17 頁。
- 與章行嚴書，《中國佛教思想資料選編》第三卷第四冊，北京：中華書局，1981 年。
- 愛因斯坦，《愛因斯坦文集》第三卷，北京：商務印書館，1979 年。
- 劉天行，佛法與科學之爭，《海潮音》，1933 年 10 月第十四卷第十號，第 10-16 頁。
- 《瑜伽師地論》卷十三，收於《大正藏》第三十冊。
- 《維摩詰所說經》，收於《大正藏》第十四冊。
- 廖雪伶(釋見見)，《佛學與現代自然科學對話之實質》，四川大學博士論文，2005 年。
- [瑞士]漢斯 昆，《世界倫理構想》，周藝譯，北京：三聯書店，2002 年。
- 鄭金德，《歐美的佛教》，台北：天華出版事業股份有限公司，1984 年。
- [英]戴維斯，《上帝與新物理學》，徐培譯，長沙：湖南科技出版公司，1992 年。

- Albrecht Wellmer, "On the Dialectic of Modernism and Postmodernism," *Praxis International*, Vol.4, No.4(December 1984), p.338.
- Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, New York: The Macmillan Company, 1925.
- B. Alan Wallace, *Choosing Reality*, New York: Snow Lion Publications, 2003.
- B. Alan Wallace ed., *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, New York: Columbia University Press, 2003.
- Erwin Schrödinger, *Nature & the Greeks*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1954.
- Ewert Cousins ed., *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, 20 volumes, New York: Grossroad Publishing Company, 1980s-1990s.
- John Hick, *The Fifth Dimension—An Exploration of The Spiritual Realm*, Boston: Oneworld Publications, 1999.
- Martin J. Verhoeven, "Buddhism and Science: Probing the Boundaries of Faith and Reason," *Religion East and West*, Issue 1, June 2001.
- Matthieu Ricard and Trinh Xuan Thuan, *The Quantum and the Lotus : A Journey to the Frontiers Where Science and Buddhism Meet*, New York: Crown Publishers, 2001.
- Vijitha Rajapakse, "Buddhism in Huxley's Evolution and Ethics: A note on a Victorian evaluation and its comparativist dimension," *Philosophy East and West*, Vol. 35, No. 3(July 1985), p.295-304.

The Times Meaning and Spirit of the Dialogue between Buddhism and Science in the New Century

Jian-Jian Shih*

Abstract

Science has been leading the development of human civilization for the past few centuries, bringing not only tremendous progress to individual life and society, but also mass destruction and damage to natural environment. This double-edged effect and spiritual crisis triggered by science's overvaluation of material progress, as well as the schism between reason and faith thus created, is the focus of many scholarly studies. On another vein, during the last century, some have begun to regard religion as a correction and complement to science as people become disillusioned from the dream that science is able to perfect the world. In other words, some believe that religion can give humans what science could not. The more science disappoints people, the more popular this belief may become. Accordingly, reconciling the conflict between religion and science is seen to be an effective solution to the crisis triggered by science and this is therefore enthusiastically studied.

Among all religions, Buddhism, possessing the qualities of rationality, comprehensiveness and internal consistency, has been regarded as a rectification of science both in intellectual and moral aspects, and has the

* Dean of Chung Tai Buddhist Institute for Nuns

best potential to harmonize the relationship between science and religion. Therefore, the social and cultural background of today will be investigated in this paper to clarify the present and future stand of Buddhism and science, and the interaction between them. Based on historical experience and the situation today, a dialogue mode will be considered to be the best way of the interaction between Buddhism and modern science in finding a friendly one. Besides, the times meaning and spirit of the dialogue between Buddhism and science are inferred. Being able to solve the spiritual crisis, set up new and constructive values for the new era, and disengage the deadlock between religion and science will be the times meanings of this dialogue. In order to achieve an effective dialogue, the spirit of respecting each other's differences, finding similarities among differences, and sharing insights from each other are indispensable.

Keywords: Buddhism, Science, Dialogue.