為這世界有個最初的起點,如以大霹靂或大爆炸 (Big Bang),描述宇宙誕生之初始及其後續之 演化,以及有構成物質存在的最小粒子,如以夸 克(quark)作為構成物質的基本單元。但這些最 初起點及最小粒子等的探尋,試圖為「第一因」 (first cause)找答案,在佛教看來出發點即有 問題,而可能是做了錯誤的預設;因為在佛教看 來,「第一因」問題的探索,可說是事物「自性」 (svabhāva)實有之預設,與佛教「空無自性」的 基本觀點不同,而是薩迦耶見(satkāya-dṛṣṭi)驅使 下的引發和推動,而如此的「我見」,佛教視為為 生死流轉或煩惱的根源。

總之,在「科學化」的浪潮中,大致可說是去 神秘、去迷信的要求,而此去神秘、去迷信可說是 「理性化」的期許,而如此的「理性化」,在科學 的實證精神中表現的更具體。由此可知,幾個概念 間的息息相關,即「理性化」和「科學化」等,以 此擺脫人對世界愚昧迷盲的認識。但在佛教看來, 科學會有其限度或者盲點,34科學對於更高層次的 意義和價值問題,猶是束手無策的;而「佛教科 學化」要求佛教歸順、符合於科學要求,但卻忽略 佛教可能高出科學之處。再者,科學探索的背後是 否做了「自性見」的預設,也是佛法可能的遲疑所 在。

四、解釋系統整合之可能

對於佛學和科學間的關係,可說有五種不同立 場,特別就世界的解釋效力,對世界的正確理解與 否,可區分以下五種:

第一、佛學高於科學(佛學>科學)

這多半是傳統佛學信仰者、實踐者的立場,認 為佛法是世出世間的道理,圓滿極致的教法,將佛 學和科學相提並論可說是自貶身價、自降格調。35

第二、科學高於佛學(科學>佛學)

現今主流科學界的看法,強調實證態度,幾分 證據說幾分話,然而佛學仍是宗教信仰,對世界的 解釋、真相的把握,難以提出客觀基礎,只能聊備 一格,供作參考。

第三、佛學是科學(佛學=科學)

視佛學是科學的一種,雖然科學家未必這樣認 為,但有學者嚐試證明佛學所揭示的,許多皆已被 科學證實為真,或者科學所提出的觀點,早已在佛 典中被記載和描繪。36

第四、佛學和科學間不可共量immeasurable(佛學 ≠ 科學)

佛學和科學不可比較(incomparable),乃是 兩個不同領域、不同範疇的科目,有著不同的關懷 和價值取向,例如人文、藝術學門本與數理專業互 不相干,兩者相提並論有失恰當。

第五、佛學和科學整合(佛學+科學=>真實/ Reality)

- 34 知識社群本身亦有相關之反省,如《經濟學人》 (Economist)期刊報導2013年十月之報導即指出科 學之誤(How science goes wrong),認為「科學研 究改變世界,現在是它自身需要改變的時候了。」 (Scientific research has changed the world. Now it needs to change itself.) 此話更確切的說,我認為應是表示: 科學研究改變了我們對世界的認識,而現在是我們必 須改變對它的認識。(Scientific research has changed our understanding of the world. Now we need to change
- our understanding of science.) 35 此多是虔誠的宗教師為主,重信仰立場的實踐取向, 認為科學僅是世俗智慧、世智辯聰,僅依人感官的侷 限性,難以真正究明真理。學界亦有學者傾向此說, 相較於佛教作為「內道」的真理觀,直陳「科學是外 道」,此可見周貴華〈佛教與科學〉,收在《作為 佛教的佛教》(北京:宗教文化出版社,2010),頁
- 36 如李日章《佛學與當代自然觀》(台北:三民書 局,1998)一書,即試圖以當代物理學與哲學來印證 佛學對世界的看法。

佛學和科學各有特色、互有所長,難以言優劣 高下,而即便存在差異,卻也可以互動互補,來幫 助我們認識世界理解實相,其中達賴喇嘛明顯著重 此立場

以上五種可能的立場,彼此間可相通而未必 互斥,即有些人可能同時傾向兩種立場。37不管如 何,佛學與科學近來一直都是熱門課題,有著層出 不窮的討論與觀點。此外,以上五種立場可初分為 「對話」與「反對話」的兩類,其中一、二和四認 為兩者的對話無甚必要,科學高於佛學或佛學高於 科學的擁護者,視對話有礙其自身的優越性,或者 兩者既不可共量,對話僅會是雞同鴨講或者對牛彈 琴。而第三和第五以相通或互補來看待兩者可能含 括的關係,保持一定開放性,較樂見兩者的溝通對 話。

如前所述,現今科學主流對世界和生命等的種 種解釋,僅是「一種」觀點而非「唯一」觀點,例 如西醫對生命與疾病的研究有長足發展,但這不代 表流傳千年的中醫暨傳統醫學就沒有價值,相反的 中醫代表著另一個解釋系統,有其基本的前提和預 設,而如何對同一現象不同的解釋系統進行重構和 統整,成為「整合醫學」(integrative medicine)努 力的方向,而此已被視為是現在醫學發展的趨勢之 一。同樣的,佛學解釋系統的「介入」,亦可提供 世界不同認識的參考。

科學大致有兩大功能分別是解釋 (explanation)和預測(prediction),科學哲學家 Carl G. Hempel認為這兩者有相同的形式結構,從 邏輯上看是同一件事。38 解釋是從果去追問所成之 因,而提出一理論模型來說明釋疑之,而預測剛好 相對,乃是從因去預想果之可能產生。而佛學在精 神上相通於科學,其實不只是在精神上的契應,佛 學亦扮演一定的解釋與預測功能,而對因果關係進 行說明,畢竟因果是佛教很重要的概念之一。39

然而佛學和科學之因果解釋的差異,在於佛 教是從道德面向來著眼,所說的是善惡行為的因果 報應;意即當人為非作歹即是種下惡因,將在可預 見或不可預見的未來遭受果報;如此的道德因果律 又稱作「業力」法則。就佛教而言,因果業報具有 必然性,不是隨機任意、雜亂無秩序的,雖然會以 各種不同形式顯現(空性或業性本空),但終究仍 是「不增不減」,猶如物理學中表示質能間可互變 互換,但質能互換下依然遵守「質能守恆」定律一 樣。40 在因果之間,佛教更強調「緣」概念,而有 「因緣」之說,整體的因果順序可說是「依因」、 「待緣」、「成果」、「受報」的過程。而這樣的 道德業力觀,強調自作自受,不同於神教信仰之重 他力、重神力和重救贖

此外,佛教所說的業力法則是一種道德律 (moral law),然而這樣的道德律是否也是一種自 然的規律(laws of nature)呢?所謂的自然規律, 是依著自然法則所運行,沒有人為設置或人心建 構,例如一般條件底下水在100度C時會沸騰,0度 C時會結冰,如此的沸騰或結冰都屬自然現象,依 循自然律則而運行,不是由特定個人或群體來決 定的。相對的,道德律有時是人們集體意識下的產 物,例如中國人說孝順是美德以及重視長幼有序、 敬老尊賢的倫理價值,這是特別在華人傳統文化中 所著重的道德規範,而未必放諸四海皆準。

37 如十四世達賴喇嘛的觀點即可說近於第三和第五。 38 見陳瑞麟《科學哲學:理論與歷史》(台北:群學出

版,2010),頁73。 39 此因果機制的探索,告知我們「所有事情的發生都有 原因」(Every event has a cause/reason.),用佛教的 觀念就是「如是因得如是果」,佛學和科學一樣都試 圖去找到背後的原因或理由。

40 然而因果是否真具必然性,如近代英國經驗主義者 David Hume即認為因果是人心的期待與解讀,可說 大大挑戰人類既有的因果認知。意即就Hume而言, 我們未必是解釋事件的因果關係 (explain the causal relation),而是我們因果地解釋事件之關係(causally explain the relation)。關於Hume的因果觀和佛教思想 間的同異(特別是中觀學),應值得進一步探究。

如此,佛教之「善有善報,惡有惡報」的業力 觀,是否僅是特定群體內心構想而成的呢?只對信 者有效力而不適用於非信仰者?猶如「上帝存在」 此命題,以及依著對神的信仰所成的種種誡命,究 竟是僅適用於神的信仰者、追隨者?還是普及於 一切呢?就神教的觀點,當是所有人一體適用: 例如中世紀神學家聖多瑪斯的「自然法」(Natural Law)的概念,認為此是人依照神賦予的理性本性 而行動的法律,就實然面而言,自然法所說為「人 依其本性所追求的是善」,而應然面為「人應行善 避惡」,41 把道德律作為一種自然的規律(laws of nature)。相似的,佛教的業力觀或善惡業報說, 亦仍是自然的規律,法爾如是,而沒有宗教、種 族、貧富、性別、貴賤等之別,乃是先天自然而 有、自然之常,如荀子所說「不為堯存 不為桀亡」 ,而不是後天人為之施設。

以上只是對佛教因果觀做非常初步的說明, 諸多論點尚待釐清,其中旨在表達佛學和科學對因 果概念有共同關注。而科學和佛學對因果的討論: 分別對應到真與善的探求,亦即探索自然的兩大面 向。本文認為若能適切統合佛學和科學此兩者,重 整兩者的解釋系統,或可對自然的實相有更完善的

近年來佛教西傳歐美,佛教自然化、科學化的 風潮逐漸擴大,此一呼聲在西方學界不時傳出,可 知新的佛教理解型態已然形成;而這樣的佛教理解 型態,將有別於南傳、漢傳和藏傳等的佛教傳統, 而有其獨自的文化或思想特色,值得我們密切關 注,本文即在此脈絡下進行探討

佛教傳統的理性精神及主智(intellectual)態 度一直是如此,佛陀在世亦鼓勵弟子們自由思想, 否定迷信而教人常保懷疑,不輕易接受任何權威。 反對偶像崇拜、形象滿足及情感依賴等,而闡揚 以法為師」的核心信念。初期佛教確實認為,人 不是透過祭祀、祈求、膜拜而達到解脫,而是必須 透過自身的努力與修持,開啟智慧,才足以掃除無 明、達至正覺。而「佛教自然化」以理智、實證的 方式探問佛教真理,可說契合佛法的基本精神,也 符合「人間佛教」的信念。

但是佛教認為理性和科學是認識世界的「一 種」方式,但未必是「唯一」方式;佛教除重視論 理的智性判斷,亦重親身體證(「以身作證」)。 經論述及的「超自然」現象涉及到宗教經驗,而未 必能從「學者」之見看待「行者」之證;其中雖有 幻覺錯覺之可能,但未必能一概否定一定程度的真 實性。

再者,佛學除了是一知識系統,同時也是一套 價值體系,而是否能以自然科學的方式探究價值理 論和道德學說,亦有待商榷。佛教認為真實與美善 是人類價值追求的兩大面向,雖分為二,都有其連 續性,猶如身和心的關係。極端的唯心和唯物,都 容易忽略身和心間互動的可能和彼此作用之關聯。 若能適切統合佛學和科學兩者,重整各自的解釋系 統,或可對自然界的實相有更完善的認識,而避免 一昧地要求佛學歸順、符應於科學的規範,而需平 等的看待兩個系統對解釋世界、了解世界的貢獻, 如此才可能互惠於彼此的洞見。42

41 見沈清松〈多瑪斯自然法與老子天道的比較與會通〉, 《哲學與文化》第卅八卷第四期:85-105

42 相傳愛因斯坦(Albert Einstein)曾說:「科學沒有宗 教是跛腳,宗教沒有科學是盲目」(Science without religion is lame; religion without science is blind.) ,其 中佛學和科學間更可以形成一個相輔相成的作用,而 達賴喇嘛即是如此的態度,值得我們的重視和借鏡。

本文作者林建德老師,係國立臺灣大學哲學博士, 目前是佛教慈濟大學宗教與文化研究所副教授,學 術專長為「佛教哲學」、「人間佛教思想」及「佛 道比較宗教」等。

雜誌 中華郵政台北誌第 6 7 8 號 執 照 國內郵資已付 登 記 為 雜 誌 贈関

【無法投遞請會予退回】

靈山現代佛教月刊雜誌社 LINGSHAN MODERN BUDDHISM MONTH 中華民國七十年六月一日創刊 創辦人兼導師:釋淨行 發行人:釋行新(郭陳叡

編 輯:靈山現代佛教編輯委員會 發行所:靈山現代佛教月刊雜誌社 社 址:台北市忠孝西路一段21號7樓 7F., No.21 Sec. 1, Zhong xiao W. Rd.,

Zhongzherg Dist., Taipei City 100, Taiwan(R.O.C.) 電 話:02-23613015~6 傳 真:02-23141049 郵政劃撥帳號:19726167號 帳戶:靈山禪林寺

第367期 2014年12月出版 安寧療護與末期醫療的死亡品質

第1版

298期 禪坐健身班 開始招生了 啟建千佛大法會 靈山禪林寺藏經樓興建資金勸募 啟事 靈山講堂近期活動通啟(103年12月~ 104年2月) 靈山講堂定期活動表

第 367 期 2014年12月 出版

安寧療護與末期醫療的死亡品質

現代安寧療護起源於英國,自1990 年起,台灣是全球第八個提供安寧療護 的國家。安寧療護是指為減輕或免除末 期病人之生理、心理及靈性痛苦,施予 緩解性、支持性之醫療照護,以增進其 生活品質。在2010年的全球40個國家/ 地區的生命末期照顧品質評估中,台灣 的「死亡品質」排名第14,而居亞洲第

個人從事安寧療護實務十多年來, 覺得臨終陪伴是病人賜予陪伴者的恩 典。對醫療團隊成員而言,它是「以病 人/病苦為師」的生命學習歷程。如何 從病人的示現中,思惟與觀察諸行無 常、苦、無我,讓自己的心智成長,看 見生命實相與意義,進而能善生與善 終,是每一個成員的功課。茲將這些年 來從事安寧療護的所見所聞,略述幾 則,用以提供大家參考及感恩生命老師 (病人)的臨終示現。

安寧療護的理念與人權

有病人與家屬問我對安寧療護理念 的看法如何? 一般而言,安寧療護是每 個人對生命的態度,其核心哲理為尊重 末期病人自主性與個別性的全人照護: 也就是醫療團隊成員是以病人/家屬的 需要為主要原則,來緩解其痛苦,協 助病人活得有尊嚴、有品質(所謂的善 生),同時也對周遭人、事、物善別, 進而善終。

學者們認為緩解身心痛苦是醫學 與人權的共同目標。因此,首爾宣言

一(註1)。而國內醫院評鑑項目,也將 之列為病人的權利之一。

是否可以不必在死亡前作CPR呢?

人命關天,有的民眾會詢問有關心 肺復甦術(CPR)的相關事項,以及是 否可以在死亡前不必作CPR呢?

人性化的全人醫療,除了「醫生」 也要「顧死」。美國醫學會將心肺復甦 術(CPR)的目的,界定於「防止未預 期性的突發心跳、呼吸停止,而不應使 用於已無法恢復的末期瀕死病人身上。 」一般認為不適合作CPR的情況,包括 癌症末期臨終病人、愛滋病/漸凍人末 期臨終病人與無法器官移植的多重器官 衰竭臨終病人等。從實證醫學角度來 看,這些末期臨終病人因為器官敗壞衰 竭,作CPR後,能存活至出院的比率很 低(註2)。同時可能讓病人遭受不必要 的痛苦折磨:例如因壓胸而肋骨斷裂、 因插管而致牙齒斷裂或出血等,這時不 作CPR是符合醫學倫理與法律規範的。

由於台灣的全民健保與交通便利及 醫療法規等因素,CPR已是各醫院對瀕 死或無生命徵象病人的標準急救程序之

一。除非病人或家屬的自主意願表達 出具不施行心肺復甦術的意願書或同意 書,經醫師的專業判斷符合安寧緩和醫 療條例第七條:末期臨終病人不適合作 CPR或維生醫療的規定,可以不作CPR 或維生醫療

當自己的生命走到盡頭,是否能

施(例如使用呼吸器、CPR等),又能 緩解身心靈的痛苦而有尊嚴的辭世呢? 預先規劃與交代好末期醫療的選項與需 求,並且預立選擇安寧療護及DNR(不 作CPR)意願書,是安寧善終的重要選 項之一;也比較不會造成親屬陷入要不 要同意CPR或維生醫療的抉擇困境。

人命呼吸間

筆者於宣導安寧療護的理念時,有 的人雖認同,但不願預立選擇安寧療護 及DNR意願書,常認為時機還早或不會 得重病,殊不知無常餓虎隨時在等候吃 我們,甚可怖畏。若能儘早規劃與交代 好末期醫療的選項與需求,是有利而無 害的。

58歲的王大姊,是一位肝癌併肺、 骨轉移的末期病人。她已知自己的病情 與預後,也簽署選擇安寧療護與不作心 肺復甦術意願書,並交代好後事。因為 腹部脹痛、腹水與骨頭疼痛而入住安寧 病房治療。住院第3天下午,病人的症 狀有緩解。因為病人喜歡唱歌,而由其 兒子將她扶坐在輪椅,推往客廳唱卡拉 OK。唱歌約1小時後,病人心情愉快, 心滿意足,沒有不適的症狀。晚上吃完 晚餐後,由兒子在床旁陪伴看電視,有 說有笑。其兒子自述:約晚上7:30上廁 所小便,幾分鐘後,回到病人床旁,發 現媽媽已斷氣,臉色安詳往生。

王大姊的示現,誠如佛陀所教誡的 「世間無常,人命呼吸間」,也闡明了

安寧療護於末期醫療的死亡品質之重要

善終是五福之一,索甲仁波切於《 西藏生死書》呼籲醫界人士能允許臨終 者在寧靜和安詳中去世。因為「安詳的 去世,確實是一項重要人權。」「臨終 者的精神、未來和福祉大大地倚賴這種 權利。沒有哪一種布施會大過於幫助一 個人好好地死亡。」(註3)

因為世間無常,人命在呼吸間,要 安寧善終是需預先作好準備的。所以筆 者早已寫好遺囑以及預立好選擇安寧療 護及不作CPR意願書。更重要的是堅定 信願念佛的願生心,往生極樂世界見佛 聞法修行,才能究竟離苦得樂與自利利 他。

- 1. Brennan F. Palliative care as an international human right .JPSM 2007;33(5):494-499.
- 2. Reisfield GM et al. Survival in cancer patients undergoing in-hospital cardiopulmonary resuscitation: a meta-analysis.Resuscitation 2006; 71(2): 152-160.
- 3.索甲仁波切(1996) 西藏生死書(鄭 振煌譯)(初版,240頁),台北:張

本文作者許煌汶醫師係畢業於高雄醫學 院醫學系,目前是財團法人天主教若瑟 醫院胃腸肝膽科兼任主治醫師。工作之 餘,積極推動佛教臨終助念,幫助有情 眾生減輕痛苦,獲得安樂。並曾擔任台 灣安寧緩和醫學會專科醫師及台灣安寧 照顧協會監事。

298期 禪坐健身班 開始招生了

歡迎參加台北靈山講堂舉辦的「禪坐健身班」教學!! 透過禪坐,您可以更接近自己、更認識自己;知道如

何運用智慧來抒解生活的壓力以及解決生命所遭遇的問 題;而配合氣功的教學,使您學會如何舒通筋脈,健全 體魄,達到動靜皆宜,生活充滿喜悦與自在的人生。

一、時間:2015年1月8日(四)起 每週四晚上7:00~9:00 (為期二個月)

二、地點:台北靈山講堂 台北市忠孝西路一段二十一號三樓 三、內容:佛教禪坐與氣功健身教學

四、報名地點:台北靈山講堂 台北市忠孝西路一段二十一號七樓 五、電話:2361-3015、6

六、注意事項:報名請攜帶相片兩張。

壇法 師 淨 行老和 浩

靈山禪林寺藏經樓 興建資金勸募 啟事

本寺創辦人上淨下行上人,畢生重大志業之 一,為將漢文大藏經翻譯成越文大藏經,承上人 宏大願力及十方善信殊勝助緣,目前翻譯印經事 業已近圓滿,越文佛經及著作陸續出版。茲為安 置倡印之越文佛經,而興建藏經樓,以利流通。 勸募辦法

(一)募款以二百單位為募款目標

(二)靈山禪林寺擬於興建藏經樓募款目標達成後 啟建梁皇寶懺法會**,為功德主祈福消**災。

(三)藏經樓興建後廣泛使用於藏書、講經、僧寮 等…利益眾生。

靈山禪林寺新北市石碇區永定里大溪墘109號 釋清藏 0933-469-132

[靈山講堂近期活動通啟(103年12月~104年2月)

目次	活動名稱	活動時間	活動 地點	活動內容	報名時間及電
001	優婆塞戒經講 座	每月第一、三個星期 日上午09:00至11:00	台北講堂	敦請行新法師主講「 優婆塞戒經講錄」(太虛大師著)	1. 即日起報名 2. 報名電話: 02-23613016
002	禪坐健身班 第298期開課	2015.1.8(四) 晚上07:00至 09:00	台北講堂	禪坐及靈山氣功	3.報名地點:台 北市忠孝西路 一段21號七樓
003	歲末聯誼	2015.1.25(日) 上午11:00至下午 02:00	靈山 禪林	包括年度檢討報告、 行程簡報、師父開示 等	
004	釋迦法會(本 師釋迦牟尼佛 成道紀念日)	2015.1.27(二) 上午09:00至12:00	台北講堂	恭誦八十八佛、臘八 供眾等	
005	千佛大法會	2015.1.31(五)~ 2015.2.2(日) 上午09:00至下午5:00	靈山 禪林	禮拜千佛、懺悔罪 障、祈求風調雨順及 福慧增長	

靈山講堂定期活動表

台	名 稱	主 講 人	時間	
	梁皇寶懺法會	行河法師 主持	週二 晚上07:30~09:00	
北	梁皇寶懺法會	行河法師 主持	週四 上午09:30~上午12:00	
講	禪坐健身班	張文菘老師 主持	週四 晚上07:00~9:30	
堂	藥師經法會	每月第二週日	週日 上午09:00~12:00	
Æ	禪林出坡	每月第四週日	週日 上午09:00~	
	優婆塞戒經	行新法師	每月第一與第三個星期日上午	
	講座	1547112411	9:00至11:00	
	地址:台北市忠孝西路一段21號7樓(捷運台北車站3號或7號出口)			

電話: (02) 2361-3015~6

台	名 稱	主講人	時間		
中	藥師寶懺共修	行河法師 主持	每週 週四晚上07:00~09:30		
講	法華經法會	行河法師 主持	(每週第三週。週六、日)早上8:30~ 下午6:00週日下午甘露施食		
堂	地址:台中市進化路575號16樓之1(國產大樓) 電話:(04)3702-1688~9				

靈山現代佛教月刊雜誌社

靈山現代佛教月刊雜誌社

、前言:傳統宗教與科學的對峙

二、初期佛教的理性和科學情

(一)、人本主義

(二)、獨立精神

(四)、理智探問

(五)、多元包容

(六)、求真求實

(七)、實證態度

八)、主智傾向

■ 林建德

霊山現代佛教 第367期 2014年12月出版

佛教倫理」專輯第六課佛教的倫理觀念(二)夫婦倫理之6 淨行上人 _

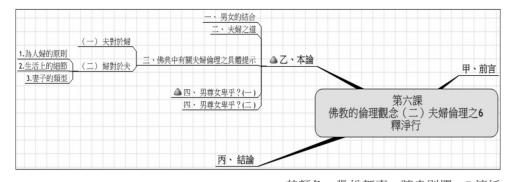
一、男女的結合

二、夫婦之道

三、佛典中有關夫婦倫理之具體提示 四、 男尊女卑乎?(一)

乍看之下,佛經中對妻子的規範 多於對丈夫的規範,而且要求妻對夫 之恭敬程度,遠在夫對妻之上,似乎 顯示其重男輕女、男尊女卑的傾向。

其實,在佛陀時代的印度,男 女兩性極不平等,男性宰制一切,女 人則是男人的附屬品,毫無與男人相 同的社會地位可言。佛經中的說法, 只是適應當時社會的實際情況,在父 權社會中,男主外、女主內,理想的 夫婦關係自然有如前述。現代女性擁 有的受教育權、工作權、經濟自主權 等,在古代乃是不可想像之事。在 佛說玉耶女經」中,佛陀就舉出當時 印度女子有「三鄣」——小時父母所 鄣、出嫁夫主所鄣、老時兒子所鄣, 這與我國「三從」之說雷同,皆表明 女性附屬於男性的事實;同經且載, 女人又有「十惡」:一、生時父母不 喜;二、養育無味;三、常憂嫁娶失



藥師消災祈福超薦大法會

禮;四、處處畏人;五、與父母別 離;六、倚他門戶;七、懷妊甚難; 八、產生時難;九、常畏夫主;十、 恆不得自在。此則更具體呈現了女性 所受的限制(註六)。(本課未完待

附註:

年度的大型法會之一藥師消災祈福超薦大法會,已於2014年10月19日舉

辦,至25日圓滿落幕,法會期間,講堂信眾參加踴躍。法會祈願國泰民安,檀

信解冤釋結,消災增福慧,身心安康,一切吉祥如意。

活

註六:「玉耶女經」中的「十惡事」為 1.託生父母甚難養育。2.懷妊憂愁。3. 初生父母不喜。4.養育無味。5.父母隨 逐不離時宜。6.處處畏人。7.常憂嫁 之。8.生已父母離別。9.常畏夫婿。10.

「玉耶經」中的「十惡事」為:1.女 人初生墮地父母不喜。2.養育視無滋 味。3.女人心常畏人。4.父母恆憂嫁 娶。5.與父母生相離別。6.常畏夫婿視

其顏色。歡悅輒喜,瞋恚則懼。7.懷妊 產生甚難。8.女人小為父母所檢錄。9. 中為夫婿所制。10.年老為兒孫所呵, 從生至終不得自在。

佛陀所舉諸「惡」,實際上是女性天 生生理上的負擔及父權社會阻礙女性 發展的負面因素。佛陀之意,正是要 點醒憍慢自大的玉耶,在兩性如此 不公平的社會裏,多有不利於女性之 處,若不能潔身自愛,則禍患無窮。 佛陀之言,就事論事,無關乎男女平 等問題。

又,佛教中有著名之女人「五障」 說,即女人不能作天帝釋、魔王、梵 王、轉輪聖王、三界法王(佛)(見 「中阿含經」卷廿八「瞿曇彌經」、 「佛說瞿曇彌記果經」、「增一阿含 經」卷卅八、「中本起經」、「大愛

道比丘尼經」等)。同樣地,此亦是 為反映當時時代潮流的說法,指出女 103年9月功德錄(續) 性修道的障礙大於男性,警惕激勵女 者執五障說為佛教重男輕女的根據 然而在大乘諸經典中,如「法華經」 卷四的龍女成佛,即否定了五障的觀 念。

此外,在「增一阿含經」卷四十一 載,女人有「九惡法」:1.臭穢不 淨;2.惡口;3.無反復;4.嫉妒;5.慳 語;9.所言輕舉。在阿含部的經典中 如此「污衊」女性之處甚多,可是吾 人自當明白,這是佛陀告誡比丘的言 語,旨在令修行者對女性生厭離心, 不起染著之念,並非有意輕賤女性: 倘若宣說女性之可喜可愛,使未離卻 者陷於欲, 豈不大謬!

本文作者淨行上人,係國立台灣師範 大學國家文學博士,創辦台北靈山講 堂、靈山禪林寺及靈山現代佛教月刊 等。目前擔任世界靈山佛教會僧統及 世界靈山大學創辦人。

500元 陳朱六妹、黃素 娥、郝政道、章 曉萍 200元 陳石連、陳淵池

103年10月功德錄					
〔禪林建設〕					
2,000元	蔡欽終				
50元	黃姿穎、黃奕晴、 黃妍熙				
〔禪林建設-藏經樓〕					

300元 【吳子清、吳林笑

200元 葉瓊鍈 〔護法〕 600元 呂國章、呂藍金枝

〔弘法教育-月刊〕 〔弘法教育-印經 .000元 楊明貴

〔救濟〕 2,000元 蔡欽終

[譯經] 90,000元 劉琇如 75,000元 朱明緯

20,000元 陳參、陳廷曜 6,000元 林淑瑜、張能聰 5,000元 周淑真王傳樹閤家 3,000元 林廷英

,000元 賴柏嘉

李佳紘、鄭書和李柏慷、李唯瑄 鄭敏江、【小白 300元 林歆惠、鄭立專 范昌健

陳德慧、邱奕修 許麗霜、林品儒

50元 黄姿穎、黄奕晴 〔譯經-台中講堂〕 1,000元 詹凱焱、黃莉雅 其他專款-尼伯爾鐘鼓

.000元 陳楷捷 300元 何燕娟、何燕蓓 何志勤、賴武村

〔隨喜-講堂〕 500元 蔡欽終 隨喜-禪林男眾漢白玉觀音像

5元 陳月美

[随喜-禪林男眾觀音亭] 3,000元 【林大介、陳瑜懿】 1,500元 張玟琪

,000元 徐新發、(故)王 龍、(故)陳直謙、 陳穆村 500元 余咪玲 林歆惠、鄭立專、 【吳子清、吳林笑 『『

200元 葉瓊鍈 100元 陳德生、程瑜

·、前言:傳統宗教與科學的對峙

、初期佛教的理性和科學性

三、佛教對科學之可能批判

(一)、「一種」觀點而非「唯一」

(二)、求真求實卻未必求美求善

佛學除了是一知識系統,同時也是一套價值體 系,而是否能以自然科學的方式探究價值理論和道 陳遠明、(故)韓陳 德學說,亦有待商権。就達賴喇嘛觀點認為,科學 1,000元 呂信雄、黃麗容、不只是對真相的理解,還句括人倫道德等價值性則 題的關懷。23 他關注人類生存與幸福的核心問題 也認為科學當以此方向進行探索,讓科學的發展朝 往慈悲與良善,以滿足全人類的需求,甚至滿足地 球上其他有情眾生的需求。達賴認為道德在科學 裡應有一席之地,科學僅是種工具,而作為工具的 科學,是否是載舟或覆舟,取決於當下一念之間而 定。24 而雖然科學家普遍認為,倫理道德只是科學 應用時的考慮因素,在追求科學真理的過程中不顧 及於此,科學家本人和科學家社群在道德立場上是 中立的,他們對自己發現的成果,為善或為惡不必 負起責任;但是達賴認為,科學的發現及技術上的 重大發明,常帶來倫理和心靈的挑戰,而不能讓科 學社群對新結果的產生置身事外。25 相似的觀點 達賴喇嘛亦曾致意再三,例如達賴喇嘛獲諾貝爾和 平獎的演講稿中,亦提到科學必須伴隨人文關懷一

正如同Flanagan所指出的,大多數的科學家會 認為科學是為「求真」,不管付出多大代價,²⁷即 寧可犧牲美善的價值,只為得到真實的答案,所 以科學家的主要關注未必在於人類終極意義和價 值的探索,而這樣的科學是否有所偏失或走錯了 路?科學究竟是否該關注人類美善的追求?這是 值得討論的問題,其中也涉及到價值取捨的兩難 類更多的苦痛,以及相對的,「假」的認識但卻帶 來真的快樂——在這兩者之間,我們應該選擇何者 呢?換言之,科學求真,但卻可能帶來破壞性乃至 毀滅性的傷害(如核武的研發運用);相對的,宗 教構築美麗世界,如天國和淨土的願景,此未必真 依靠

當然,最理想的情形是真實的認識,同時也帶 者為優先呢?本文初步認為,達賴喇嘛之反思科學 和佛學關係,所表現出不卑不亢的態度,值得吾人 重視。對於科學與靈性,科學與道德或者理性與靈

如達賴喇嘛說:「但我對科學,卻還有另一種更深切 的想法:科學不僅涉及了對實相(reality)的瞭解, 科學還涉及一個更重要的問題,就是它如何影響倫理 道德與人類價值。」Dalai Lama, The Universe in a Single York: Three River Press, 2005, p. 1.

Ibid., p. 10.

Ibid., p. 10-11.

達賴喇嘛說:「隨著科學對我們的生活不斷產生影 響,宗教和靈性有更大的角色扮演,藉以提醒我們的 人文關懷。這兩者沒有矛盾,相互之間提供了寶貴的 洞見。科學和佛法皆告訴我們萬物間的根本統一。這 種認識是至關重要的,如果我們要採取積極和果斷的 行動,來應付迫切的全球關注的環境問題。」With the ever growing impact of science on our lives, religion and spirituality have a greater role to play reminding us of our humanity. There is no contradiction between the two. Each gives us valuable insights into the other. Both science and the teachings of the Buddha tell us of the fundamental unity of all things. This understanding is crucial if we are to take positive and decisive action on the pressing global concern with the environment. 此外,達賴喇嘛在Ethics for the New Millennium(NY: Riverhead Trade, 2001)一書,亦 強調此看法。

性的關係,達賴喇嘛認為兩者並非毫不相干,相互 排擠,相反的同時都很重要,都是人類緩和生理與 心理苦痛之所必須。達賴喇嘛相信,靈性和科學都 追求一個更遠大的目標,那就是真理。在追求真理 的過程中,兩者應該是具有互補的作用,應該都能 從對方學到許多,所以若能充分合作,將更有機會 擴大人類知識和智慧的視野。不僅如此,經由兩大

學門之間的對話,科學和靈性將能對人類的需求和

福址,提供更好的服務。28

初論佛教與科學之交會(下)

初論佛教與科學之交會(下)

總之,幸福的實現與達成是人類生活共同的 目的,如此則必須具備真與善的價值追求,缺一不 可,僅僅是難以滿足人類對美善價值的探索。如達 賴喇嘛表示,科學和佛教有一共同目的,即為人類 服務以及創造一個更好理解世界的方式,其中包括 服務地球上的一切生命;然而,科學當為人類乃至 有情眾生服務及作出貢獻,這卻不是多數科學家共 同的看法。實際上,關於真與善的抉擇,也包括了 知與行間取捨的落差;如前所說,科學家和學者們 著重理性的聞思工作,很少有內在體驗的實踐關 懷,如此在「求真」的道路上似不免產生限制。

(三)、「科學化」走向「物質化」和「世俗化」

所有對世界的認識,可說都是人心擬議、建構 的結果,佛教性空學是這樣認為的,如《金剛般若 波羅蜜經》所謂:「凡所有相,皆是虛妄。若見諸 相非相,則見如來。」29 即在於此。而承認認識之 可能錯誤,也是所有科學探究者所需具備的心態; 如根據Karl Popper觀點,任何的科學理論都是某種 形式的「猜想」(conjecture),存在被否證的可能 (falsifiable),凡是不可能被推翻,絕對為真、必 然為真,就不會是科學理論。此外,Thomas Kuhn 之「典範」(paradigm)理論,亦告訴我們所有科 學研究的成果,都是在某個典範下進行的,一旦發 現「異例」(abnormality),不是既有的典範可解 釋的,則舊典範將鬆動,形成科學革命而有新典範 的塑立。如此,依Popper和Kuhn的觀點,科學理論 是在發展中產生,在不斷變革修正中,漸趨於事物 真相的發現,但都未及於全面真相的掌握。如此, 以開放態度思索不同的世界觀、自然觀,應有必

事實上,已有相關研究成果和報導,佐證 所謂的「超自然」現象,包括Ian Stevenson等 人對「前世記憶」和「輪迴」的研究等;30以及

²⁷ 頁64。Flanagan還表示,若問一般歐美人何謂科學探 索的推力,他確信大多數西方人會說是真理的探索, 自然的宰制以及利益。頁220。可知,達賴喇嘛所以 為的科學是宗教家下價值取向的科學觀

²⁸ Dalai Lama, The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science And Spirituality, p. 4.

²⁹(CBETA, T08, no. 235, p. 749, a24-25)

³⁰ Stevenson, Ian (1980). Twenty Cases Suggestive of Reincarnation, Virginia: University of Virginia Press. Stevenson, Ian (2000). Children Who Remember Previous Lives: A Question of Reincarnation, McFarland & Co Inc Pub. Story, Francis, (2003). Rebirth as Doctrine and Experience: Essays and Case Studies, Sri Lanka: Buddhist Publication Society. Tucker, Jim B. (2008). Life Before Life: Children's Memories of Previous Lives, New York: St. Martin's Griffin Press.

△ (二)、求真求實卻未必求美求善 ▲ (三)、「科學化」走向「物質化」和「世俗化 BBC、Discovery等曾記錄禪修者特殊的身心狀態(如Ram Bahadur Bomjon長達十個月不吃不喝等),

(一) 、「一種」觀點而非「唯一」

這些「異例」的呈顯理應得到重視。31 理性、求真是佛教可貴的價值,但卻也不是 唯一價值,反而認為有更高的價值,例如「涅槃」 的實現,因為「涅槃」不是單以理性所能達到的。 相對的,佛教也反思乃至批判片面理性所帶來的 限制,如佛教般若經教諸多出格的思維方式,旨在 表明這點;因為在某種概念框架下的理性運作,亦 是人類痛苦的原因之一,理性未必是我們想像中的 那樣理性,因此佛教發展出所謂的「空之邏輯」 (Empty Logic) • 32

此外,現今的「自然化」、「理性化」和「 科學化」,卻都走向物質化、客觀化,然這世界應 有些事物未必具物質性基礎,或者無法全然客觀 化,但卻又存在,例如心意識、業、勇氣、正義、 喜樂等。換言之,在佛教思想中承認一超越物質之 世界存在,稱之為「無色界」(巴arūpa-dhātu梵 ārūpya-dhātu),純以精神性的存在為主,而此和 現今自然科學的基本預設大相逕庭,可說是科學和 佛學世界觀、宇宙觀最明顯不同的一點。此外,佛 教接受六道輪迴說,以及接受(六)神通(雖未必 接受神蹟),此等都和科學主流立場迥異。就佛教 而言,現在所談的「科學化」很可能僅是「物質 化」(materialized)代名詞,甚而是讓宗教的神聖 性、超越性走向「世俗化」(secularized)過程。 換言之,佛教會認同「科學化」背後的理性、求真 精神,然而接受去神秘不代表接受去神聖,認同去 迷信也不代表認同去靈性;³³如何能讓兩者兼而有 之,神聖而不神秘、靈性而不迷信,可說是佛教的 態度。

此外,佛教並不認為科學的進路全然是正確 無誤的,在於科學仍是某種「自性見」下的產物。 如科學認為凡所有存在都一定有物理性基礎,認

(下接第四版)

|除非這些知名媒體報導(如BBC)造假,或未盡求證之 實,否則就有正視之必要。然而科學主流對所謂「異 例」多半保持冷處理,因為若「舊典範」鬆動乃至摧 毁,過往的研究難以持續,既得的利益也無法受到保 障,因此在科學研究背後龐大商機的考量,似也是科 學界堅守固有研究方法暨思維路徑的原因之

32 如鄭學禮所說:「龍樹思想與禪學皆質疑邏輯基本原 則的有效性。而禪本身也並非如此不理性,而是理性 本身也不如我們想像中那樣理性。」Cheng, Hsueh-Li, "Negation, Affirmation, and Zen Logic," in Exploring Zen, 1991, p.155. 此外, 鄭學禮以「空之邏輯」來說明 龍樹的思維路數,認為以純粹概念式或邏輯式的進路

來理解龍樹,正是龍樹所反對的,指出龍樹的邏輯形 式,具有一定的靈活性(flexibility of logical forms) ,而非固定不變的。Hsueh-li Cheng, Nagarjuna's Twelve Gate Treatise, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1982, p.36. Cheng, Hsueh-li, Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991.

3 如此,在佛教觀點下,神聖或靈性仍是自然的一部份 部份,反對神秘不代表反對神聖,例如印順的「人間 佛教」主張人文、人本的佛教、儘管對佛教的神秘走 向,包括神化、鬼化的佛教不以為然,但也不認同俗 化的佛教,認為佛教應堅守自身所含攝的宗教性暨神

靈山現代佛教月刊雜誌社

靈山現代佛教月刊雜誌社