

## 融攝與對話

### ——佛教與科學關係的兩種表現形式之比較

王萌

四川大學宗教學研究所博士研究生

**提要：**佛教與科學的關係，在當代主要表現為佛教對科學的融攝和佛教與科學間的跨文化對話兩種形式。這兩種形式有著不同的內涵，因此在文化功能上也有相應的區別。佛教對科學的融攝體現了佛教特有的宗教功能，它對於佛教在社會文化生活中發揮積極的宗教影響起著重要的作用；佛教與科學的跨文化對話則是以現代科學、文化的發展為前提出現的一種新的文化形態，佛教與科學的跨文化對話對於開發佛教的文化潛力、促進新的科學範式的形成有重要意義。在現實中，這兩種形式又不是截然分開的，而且可以相互借鑑和影響。

**關鍵詞：**佛教 科學 融攝 對話

隨著現代科學的發展，在佛教與科學之間出現了前所未有的密切關係。這種關係在當代主要表現為佛教對科學的融攝和佛教與科學之間的跨文化、跨學科對話兩種形式。這兩種形式的存在，既體現了佛教文化自身的價值，也顯示出科學的進展對佛教文化產生的深刻影響。對二者關係的探討有助於認識佛教與科學關係的實際內涵，為當代文化的發展和創新提供積極的借鑑作用。

#### 一、佛教對科學的融攝

佛教對科學的融攝是佛教從其教義系統出發，對現代科學的進展所作出的反應，它的主要目的是通過融通佛教教義與科學理論之間的關係，把科學的進展納入到佛教的解釋系統之中，保證佛教在科學時代發揮其特有的宗教功能。佛教對科學的融攝主要有以下幾種方式：

(一)以佛教經典的內容與現代科學發現進行比較，說明佛教宗教文化的殊勝

這種方式在佛教融攝科學的各個時期都是常見的。早在清末民初時期，就有改良派人士以佛學比附現代科學，認為「神仙之學，電學也；佛菩薩之學，以脫之學也」[註 1]。在他們看來，現代科學的假說以太的微妙難思，正好與佛菩薩不可思議的功德相類似。

主張佛教與現代科學相契合的信教人士，多列舉《治禪病秘要經》、《正法念處經》中的人身精蟲之說，《起世經》中的地圓觀念等，《華嚴經》中眾多世界相容相攝的思想，與現代科學相比附。以科學家身分宣傳佛法的王季同認為，佛教很少有與科學矛盾的地方，所謂的矛盾只不過是科學家的世界觀造成的。他認為，佛教與現代科學重疊的部分重要在天文學、生理學方面。佛教的「三千大千世界」之說完全符合現代天文學所認識的世界結構。佛教講世界生成的時候空中先起大重雲，注大洪水，然後有大風吹水生泡沫，成須彌山等，恰好和康德的星雲說吻合。佛教關於感覺生成機制的描述和現代生理學也不謀而合：佛教唯識學所說的「扶塵根」即指眼、耳等可見器官，「淨色根」則相當於不可見的感覺神經，二者結合產生人的感覺，完全同生理學一致。這些足以證明佛教對於世界的認識能力決不比現代科學遜色。[註 2]通過佛教與科學中的某些具體結論的比較以說明佛教文化的特殊價值這種方式本來就具有一定的局限性，受當時實證主義認識思潮的影響以及自身學識構成上的限制，王季同雖然也認為在佛教中存在和現代科學相矛盾的地方，但是並沒能就佛教與科學結論中存在的差異作出深入的解釋。

隨著科學新發現的出現，將其與佛教中的講法作比較以融通佛教與科學的關係，是佛教信仰者持之以恆的目標。當代以科學的最新進展論證佛教教義的著名人物有旅居加拿大的作家馮馮（馮培德）等人。在馮馮看來，現代科學的進展給神創論宗教造成了不可挽回的損失，而對佛教經典則是一種「印證」，因為「佛教是一種從理性進入的宗教，理入行入，這是與任何神權思想迷信的宗教都不相同的」[註 3]！在馮馮看來，佛典的科學內涵和它的超自然描述是相互聯繫的，它們同是佛教超越性的證明。

我們認為，佛教對於世界圖景的描繪不是一種科學的語言，用佛教自身的說法，它是宇宙實相的覺悟者用「內自證」的方式得到的對於世界的認識：它與佛教的宗教實踐密切相關，蘊含了某種前科學的認識範式。以此證明佛教的「殊勝」表現了信教學者特有的信仰心理和文化觀念。

## (二)將科學的最新發展與佛教理論作哲學上的疏通，以論證佛教教義的合理性

現代科學的發展，特別是相對論物理學和量子力學出現，成為佛教學者和信教科學家融通佛教與科學關係新的契機。通過哲學上的疏通，他們說明佛教與現代科學存在文化上的統一性，也因此將佛教思想的觸角延伸到現代科學的領域。在他們看來，現代科學的進展，越來越趨近了佛教關於世界實相的終極認識，完全可以與佛教的唯識理論、中觀哲學相融通，進而可以說明佛教義理對現代科學的包容性。

現代佛教思想家太虛大師主要致力於以唯識理論來融通佛教和科學的關係。在〈新物理學與唯識論〉中，太虛大師從唯識論的角度概括了現代物理學的成果。太虛大師驚歎當時最進步的科學與哲學之逼近於佛學，實為一種不可思議的奇跡，並謂現代物理學的新世界觀，深得法相唯識學之精髓。在太虛大師看來，英國科學家秦斯爵士（Sir James Hopwood Jeans，一

八七七—一九四六，英國物理學家、天文學家）文章中所說的自然界「並非由被我們覺知的東西所組成，而即由我們的知覺本身組成」，是佛教唯識論得以成立的證據；而秦文所言（在現代物理學中）「主觀與客觀間並沒有截然的區別，二者形成一不可分的整體」，便是唯識學所謂的「見分」、「相分」同為一「自體分」之識的三分義。[註 4]太虛大師以佛教唯識理論對於現代科學的融攝，成為其「人生佛教」思想體系中極富創見的組成部分。

當代的信教科學家以其專業的理論知識和其特有的佛學素養，在最新的科學理論與佛教義理之間做出溝通。曾任台灣清華大學物理系主任的王守益，採用了以現代物理學融通佛教義理的思路。他認為，佛教的空性論可以用量子力學來予以說明，因為表達微觀粒子在描述上的不確定性的波函數 $\Psi$ 是看不到、測不到的，因此，它可以看作佛教中「色不異空」思想在微觀世界的量子論基礎。[註 5]在〈從科學觀點提出哲學本體及其與佛教涅槃之等同〉中，王守益借用現代物理學的概念，說明進入佛教涅槃狀態的過程實際上是一種「相變」，即是從個別性存在的「相」（phase）或穩定態（stationary state），轉變為不具個別性或沒有私我存在的「相」或穩定態。這種穩定態雖然超越了人類的理念與知識，但是具有宗教實踐上的可證性。[註 6]

台灣東吳大學的物理系副教授陳昌祈認為，在量子力學和唯識學之間存在著對應的關係。他在〈種子與波函數〉一文中表示：「在量子力學裡，在未經實驗觀測之前，蘊含事件所有可測量資訊的波函數，可以對應唯識學中代表物質世界潛在狀態的色法種子；而實驗觀測，則相當於唯識學中，眾緣和合，種子轉而變現出物質世界的現行。」[註 7]作者認為，用唯識學來對應科學，則科學所討論的物質世界就涵蓋在唯識學色法的範圍裡。因此，量子力學的理論，正好可以來充實唯識學的現代內涵。

### (三)從認識論的角度論證佛教對於科學的超越地位

科學家出身的尤智表通過對佛教與科學的認識方法和認識對象等進行比較，認為佛學具有科學的原則與性質，同時佛學在研究範圍和研究手段上，佛教都超出了科學。他們認為，科學家所研究的是物質及其運動變化，以及變化中所發生的各種數量的關係，這僅涉及到《百法明門論》所說的「色法」，和時、方、勢速、次第等幾個不相應行法，並沒有研究到佛教所說的心王、心所等心法，而佛教的研究對象，則不限於色、聲等六塵，所有百法中之心法及無為法，皆在研究之列。科學的研究途徑是科學家用「六識」的「分別智」去推求六塵的生滅變化、依他緣起之理；佛學家則於分別智之外，復用「無分別智」作觀照的工具，用遠離煩惱、所知二障的淨智顯示事物的真相，因此，佛教中所用的研究方法，較諸科學更為嚴謹。[註 8]科學的目標僅在於獲得物質的真理，並利於它增加享受。從這條路走，只能擴張人類的物欲，引起人與人及人與物之間的矛盾對立。佛教的實驗目標，在於明心見性，認識宇宙認識的真相，解脫生死煩惱種種束縛，使人類和一切有情獲得最終自由。所以就目標的圓滿廣大而論，佛教也是超乎科學的。

在論及佛教與科學的關係時，太虛大師從認識論的角度提出了「科學之知識可為佛法之確證及假說而不能通達佛法之實際」[註 9]以及「科學之方法可為佛法之前驅及後施而不能成為佛法之中堅」[註 10]兩個命題，標明佛教高於科學。他認為佛法的「實際」，必須轉自心為佛智才能親證，並非靠科學的聲明、因明等手段所能得到的。現代科學的方法與結論，類似佛教的小乘學說，可以作為理解佛教內典的一條途徑，而科學的「法執」則無助於對人生實相的覺悟。[註 11]

許多當代科學家繼續從認識論的角度出發，比較佛教認識與科學認識的性質，說明佛教作為一種「慧學」與科學認識有著不同的實際功能：佛法的功能在於實際的利益和實際的功用，科學的認識結論仍然屬於眾生的執取，而並非對於世界實相的真切領悟，因此不足以認識人生之真理，亦缺乏提昇道德人心、安置信仰方面的功能。在〈真實的認識〉[註 12]中，作者楊新宇博士用「黑箱模型」予以說明了科學的認識模式。由於認知結構的局限，科學永遠不可能獲得對黑箱的真實認識，而只能獲得實用意義上的模型。佛教是通過修行者以直接經驗的方式如實了知一切事物的真實狀態，只有這種直接經驗才是真實的認識。在〈量子力學與唯了別學〉[註 13]中，他根據佛教的唯識理論提出，他認為，科學規律的產生在於眾生的執取，是眾生阿賴耶識的念念了別將一套和諧的規律賦予了自然界。自然規律的和諧性並不能證明科學規律的真理性，而恰恰表明科學規律只是一套充分優化而為眾生所接受的規則而已。

佛教對科學的融攝是一個內涵很廣的範疇，而且隨著科學的進展、社會文化基礎的變遷，它從形式到內容都在發生著變化。它一方面受到佛教信仰的支撐，論證科學時代佛教的生存理由；另一方面，也通過這種方式調整了佛教與現代科學之間的內在張力，為它們之間的共存與整合創造條件。它的發展軌跡，從總體上表現出由表及裡、由淺及深的趨勢。具體地分析，它的文化價值取決於作者對於佛教義理的把握程度，以及結合科學的發展和現實需要作出具有積極向度詮釋的能力。

## 二、佛教與科學的跨文化對話

現代科學的進展以及現代社會思潮的演變，刺激了佛教與科學在跨文化領域的對話。當代科學思潮所體現的深刻的整體性、有機性思想以及學科研究上的交叉性，超出了傳統的科學研究範式，現代科學與其他文化之間的跨文化對話成為科學發展的內在要求。近現代世界範圍內文化交流的大背景則為這一對話提供了思想上、文化上的基礎。由於佛教與科學在文化上的互補性，它們之間的跨文化、跨學科對話已成為一個極富文化價值的領域。

### (一)佛教與當代自然科學之間的對話

上個世紀下半葉，受西方世界「新時代」(New Age)思潮的影響，某些科學家提出了現代物理學與東方神秘主義之間的平行性問題，佛教也因此受到某些科學家的關注，用當代

最新的科學理論詮解佛教成爲其中的熱點之一。物理學家弗里喬夫·卡普拉 (Fritjof Capra) 在《物理學之道：現代物理學與東方神秘主義》一書中對佛教等東方神秘主義世界觀與現代物理學發現進行了比較引起很大的反響。他指出，對宇宙的基本統一性的表述是二者的共同特徵。量子力學中「參與者」的觀念可以在佛教的唯識理論中得到獨特的表述；現代物理學在認識論上對於力和物質、粒子和波、運動和靜止、存在和不存在等一系列概念的超越，也可以在佛教中觀思想中得到說明。卡普拉還對現代物理學的量子場論與佛教的「空」論進行了比較。按照量子場論，場是連續性與非連續性的統一，量子真空潛在地蘊含著粒子世界的所有形式，這些形式並不是獨立的物理實在，而是作爲其基礎的「空」的瞬時表現。卡普拉認爲，現代物理學的這種「真空」概念與佛教「色空不異」的思想是極爲相似的。同樣地，卡普拉提出，佛教《華嚴經》表達的宇宙因素相互滲透的觀念遠遠超過任何一種科學的靴襪理論。[註 14]

在當代，有更多的科學家加入到致力於現代科學與佛教文化對話的行列中。美國 Colgate 大學物理與天文學系教授曼斯菲爾德 (Victor Mansfield) 對佛教思想與現代科學的哲學基礎作出了具體的分析。他嘗試把佛教的「空性」教義和現代物理學觀念之間進行比較，希望這種比較和應用，能夠激勵在量子力學的哲學後果和關於解脫的古老教義的研究之間的對話：一方面中觀可能對理解量子力學有所幫助，同時量子力學也可以幫助理解中觀。曼斯菲爾德認爲，對於中觀思想不能僅作智力上的理解，慈悲精神的實踐是獲得「空性」必不可少的前提。因此，中觀哲學的相對性思想與現代物理學的相對性思想是有著根本區別的。儘管存在這樣的分歧，曼斯菲爾德認爲，中觀哲學與現代物理學的對話仍然是很有意義的。它能深化雙方對各自領域以及彼此之間的理解，特別是對西方科學家來說，這種對話有益於他們克服固有的笛卡爾式的認識模式。因此，「如果能充分地結合科學來認識空性原理，將會實際地促進科學事業的發展」[註 15]。

在當代總體文化思潮的影響下，探討佛教等東方宗教與現代科學之間內在互補性，尋求科學精神與宗教靈性上的超越，已成爲許多科學家以及思想界人士追求的目標。當代許多具有世界聲譽的科學家，都將自己的科學活動與古老的佛教思想作了某種聯繫。著名的量子物理學家玻姆 (David Bohm) 即是一個突出的例證。玻姆除了在量子物理學上的貢獻之外，還被認爲是一位深邃的思想家，他的整體性思想與隱秩序概念可以看作是一個深受東方傳統影響的科學家對於宇宙作出的哲學思考。當然，這種對話並沒有改變佛教文化作爲宗教文化的屬性，只是人們採取了與一般信仰相區別的態度看待它。人們承認佛教文化中永恆意義的智慧，但他們是以現代科學的理性精神去接受這一點的，佛教的宗教語言在很大程度上已被作了趨於現代科學的解讀。

## (二)佛教與現代心理學的交涉

從心理學的視點出發與佛教的跨文化對話反映了佛教文化更本質的意蘊。在佛教典籍中蘊含著可供現代心理學研究和汲取的內容，這已爲許多近現代學者所認同。隨著西方心理學

的發展，佛教研究成爲宗教心理學研究的重要內容之一，同時這種研究也成爲心理學自身發展提供了動力。

當代著名思想家、分析心理學的創始人容格（Karl Jung）以其「集體無意識」理論爲宗教的存在作出了新的詮解。容格理論認爲，集體無意識是人類心靈所擁有的一個超越所有文化和意識的共同基底，宗教即產生於人的集體無意識的創造；而「原型」屬於集體無意識的樣式或象徵，它體現在世界各種宗教之中。容格在解釋藏傳佛教的曼荼羅時，認爲曼荼羅產生於佛教修行者修煉過程中的精神投射，它是「原型的普遍性作用的一個最佳例證」[註 16]。容格還將其他一些佛教經典的內容以其心理學理論進行了詮解。他認爲：「實相中陰的狀態是由業力引發的幻覺，亦即從前世過去心之殘滓生起的幻覺狀態。」[註 17]而「業力」可以從廣義的角度將它看成是心靈的遺傳，也就是集體無意識的能動性再現。容格的心理學理論與東方宗教文化，特別是佛教、道教有著很深的淵源關係，這已是許多研究者的共識。容格自己也認爲他從佛陀的「玉旨綸音」中獲益良多[註 18]。儘管對於容格的心理學理論存在著不同的評價，但他的研究的確爲佛教文化與現代心理學之間的對話建立了一個更廣闊的平台。

對佛教文化的關注還體現在其他一些精神分析學派的代表人物身上。同容格一樣，精神分析社會文化學派的代表人物埃利希·弗羅姆（Erich Fromm）也深受佛教文化精神影響，並將從佛教文化中獲得的對於世界的洞察熔鑄於他的創造中。他在《精神分析與禪宗》中，對禪宗這一古老的宗教形態作出的富有創建性的現代解讀。弗羅姆指出，禪宗與精神分析雖然具有不同的文化背景和哲學基礎，但是二者可以形成文化上互補的關係：禪能從觀念與技術上帶給精神分析以豐富的啓示，深化精神分析對於人類本性的認識，精神分析則可以從現代心理學的角度幫助習禪者避免陷入假開悟的陷阱。[註 19]

人本主義心理學興起後，提出心理學的研究原則要從「科學的客觀」進入到「道家的客觀」，東方宗教文化及其及心理學資源因此進入到其研究視野之中。[註 20]特別是從人本主義心理學發展分離出來的心理學「第四勢力」——「超個人心理學」，主張通過對人體潛能、神秘體驗、自我超越的認識和實踐，達到自我實現之道，因此它以獨特的研究範式更深入地觸及到各種宗教文化的內部秘密。超個人心理學的代表人物格羅夫（Stanislav Grof）、威爾伯（Ken Wilber）等人對於佛教等東方傳統宗教的心理學意義都非常推崇，並在自己的理論體系中對其進行了整合。格羅夫認爲人的意識結構中包括具有超越功能的人格層面，它使人的自我意識能夠超越自我及時空界限，產生天人感應與物我合一的體驗，佛教以及印度教中輪迴轉世的經歷都可由此得到說明。格羅夫認爲，人的意識中這一超人格現象的發現，揭示了人與宇宙內在關聯的奧秘，窺探到了人的宗教世界觀產生的內在底蘊。[註 21]

威爾伯認爲，東方的禪修傳統與西方的理性思惟的結合將有助於人類追尋真正自由的心靈，他以此提出了「心靈人本主義（Spiritual Humanism）」的概念。[註 22]威爾伯的觀念既產生於他對現代科學發展（包括各種人文思想）的啓示，也體現了他借助傳統文化因素對現代主流研究範式的超越。他接受了現代科學關於生命與思惟系統的自組織與自我超越的演化觀

念以及現代發展心理學的人格理論，並結合傳統宗教，如佛教的止觀等的靈修實踐，提出了自己關於人類心靈的新譜系。這一心靈譜系超越了現代心理學的認識領域，將傳統上屬於宗教文化範疇的心靈圖式納入到他的理論體系之中。威爾伯認為，通過對科學與宗教的整合（integrating）可以實現人類感覺與靈魂上的統一。

隨著佛教與科學對話的不斷進展，某些研究者對佛教文化給出了全新的定位。當代佛教與科學問題的研究專家艾倫·華萊士（B. Alan Wallace）指出，不能以現有的學科畫分標準看待佛教文化，「佛教與其被看作一種先驗學說，不如被認為是一種經驗主義」[註 23]。佛教是一種探索人與自然的獨特方式：它建立了一系列關於精神現象及其物理關聯的假說和理論，如同科學一樣形成了關於自然界的系統性知識。佛教之所以難以被現代科學所接受，是由於在現代科學研究中客觀主義、還原主義、一元論等思潮佔據了主流地位。它們以哲學的教條代替了宗教的教條，形成了阻礙科學活動中進一步探索的形而上學假設。如果科學能從這些思想桎梏中解脫出來，那麼佛教的「科學」可以作為一種探索自然的方式與現代科學相補充，人們將在對於世界的精密描述和對意識的本性、生命的意義的領悟之間達成新的平衡。

### 三、佛教與科學關係的兩種表現形式之比較

佛教對科學的融攝、佛教與科學的跨文化對話屬於佛教與科學關係的兩種表現形態，它們都體現了佛教文化與科學可以和平共處、互為補充、彼此增進的關係，在現實功用上這兩種方式既有區別又相互聯繫。

佛教對科學的融攝是從佛教信仰者的視點出發對於現代科學的反思和回應，它立足於佛教信仰者的心理基礎，對科學的社會功能、利害得失以及它對人類存在的影響進行評判，並力圖保持佛教對科學的文化影響力。從宗教學的角度看，這種社會宗教行為有其特殊的存在價值。首先，佛教對科學的融通對佛教的現代化轉型發揮著特定的作用。科學的發展，對於夾雜在佛教文化體系中巫術迷信成分以及某些低俗的信仰形成了極大的衝擊，促使佛教從整體上提高信仰層次，在現代文明條件下重建其社會文化功能，因此，它對科學的融攝過程實際上是在現代科學基礎上對佛教文化的重新認識，也是對於佛教教義體系重新整理和詮釋的過程。從理論上融通佛教與科學關係，使佛教義理同現代科學理論及其哲學思想銜接起來，以融通「出世與入世」、「真諦與俗諦」的關係，從而為建立積極入世的「人間佛教」思想建立了新的理論根據。同時，從現實意義上看，它對於佛教信眾理順信仰與理性的關係，保持理性與信仰的平衡，也有積極的作用。其次，它從佛教的視點分析、認識科學活動，具有特殊的認識價值。佛教作為一種世界性宗教，涵括了幾千年來不同民族精神和智慧的結晶，已經積澱為圈內民族精神的「集體無意識」之一，這是它反思科學的社會功能特有的文化基礎。許多作者受佛教文化的深刻浸淫，對於科學的社會作用具有特別的感受力；有些作者對於佛教文化有精深的造詣和獨特的認識，他們對於科學文化的反思與批判具有相當的思想深度，值得宗教、哲學以及其他人文社會領域的研究者分析和借鑑。另外，許多作者是佛教文

化的深入實踐者，他們在文章中記錄了佛教文化中特有的宗教經驗以及其他宗教現象，並從佛教自身的解釋系統作出了解答，這也是佛教研究和一般宗教研究中不可或缺的素材。

從另一方面看，這種形式也表現出其特定的局限性。有些作者受傳統觀念的影響，以其特定的文化心理看待科學，往往對科學活動積極的一面認識不足，以至於將科學文化的獨立價值消解在佛教的精神氛圍裡。這種絕對主義的文化觀當然不利於客觀地評價科學的社會功能，也不利於佛教與科學力量建立更積極的建設性關係。但是，佛教對科學的融攝也表現出歷史的演進性。受當代科學進展和學術思想的影響，一些具有深厚專業素養的信教學者參與到這一領域的研究中來，他們以更加開放的心態和嚴格的學術態度對待這一課題，使之在一定程度上與當代宗教與科學的跨文化研究銜接起來。

佛教與現代科學的跨文化對話，是以文化間的平等對話為基礎的，它的目的是通過文化間的對話、協作與整合，致力於解決人類發展所面臨的共同問題。它的出現有著深刻的社會、文化方面的基礎。從一定意義上它是人類文化進化到一定程度必然出現的內在要求。當代科學的進展，在很大程度上突破了牛頓——笛卡爾的科學範式，在世界的辯證性認識上取得了質的進展，這為自然科學與人文領域的跨越式研究提供了必要的智力資源上的支持。另外，近代科學出現後一個一直沒有解決的矛盾是：科學的理性與人的靈性生活之間的割裂。科學在自然界逐步驅逐上帝的偉績並沒有在解釋人的精神生活上同等地體現出來，而現代社會生活的內在張力要求結束宗教與科學之間不確定的尷尬關係，以此彌合人類精神上的分裂狀態。當對話成為宗教與科學關係的主導話語時，佛教進入到當代科學的視野中是有其邏輯必然性的。當代跨文化研究表明，現代科學與來自不同傳統的文化進行對話是當代文化走出發展困境的必要途徑。[註 24]在這方面，現代科學與蘊含了東方智慧的佛教文化進行跨文化對話，對於人類超越發展困境、邁向澄明之境無疑具有積極意義。

佛教與現代科學之間的跨文化、跨學科對話是一種具有特殊意義的研究範式。在這種研究範式中，佛教作為人類文化大家庭的一員，處於與現代科學平等對話的地位。這種文化交流方式，秉承了現代科學的客觀精神，又揚棄了某些陳舊的科學教條，以開放的心態對待不同的文化形態，因此，它更接近於客觀的學術研究，容易形成客觀公正的研究結論。在這種跨文化、跨學科的對話中，佛教文化所特有的文化價值，有希望得到突破性的進展，並在與科學的對話中體現出其巨大的文化潛力。[註 25]從目前來看，宗教與科學的跨文化對話尚處於探索生長階段，它的各種研究範式受各種社會思潮的影響，表現出雜而多端的局面；同時，由於這一跨文化的對話要求研究者不但具備某一領域的專業知識，而且對於對方也有深刻的理解，這使得某些研究者表現出捉襟見肘的困窘。從這方面看，科學家與佛教研究專家以及佛教的宗教實踐者（practitioner）超越文化的隔閡，建立平等互信的新型研究範式是至為重要的。

佛教與科學的對話，既存在著現實的困難，也存在著歷史的機遇和希望。有學者認為：「宗教一旦從傳統的困境中走出來，真正深入人類文化，在社會發展和科學進步中不斷改變



自身，則有可能在一個更高的層次上重新與文化統一，促進人類社會的發展。」[註 26]這一前景的實現，需要教內外的研究者跨越思想的隔閡，進一步表現出學術探索的勇氣和智慧。我們相信，凝結了東方智慧的佛教文化與作為現代人類智力成果的科學之間的對話將會對人類社會的發展產生不容忽視的影響。

### 【註釋】

[註 1] 文廷式，《文廷式集》下（中華書局，一九九三年）第八三一頁。

[註 2] 王季同，〈唯識研究序〉，張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第六十三卷《佛教與科學·哲學》（台北：大乘文化出版社，一九七九年）第十八—十九頁。

[註 3] 馮馮，〈新太陽系的陸續發現印證佛說宇宙超越時代〉，香港《內明》雜誌第一六四期（一九九六年十一月）第七頁。

[註 4] 太虛，〈新物理學與唯識論〉，《太虛大師全書》第十三編四十二冊（台北：善導寺佛經流通處印行）第五九六—六〇一頁。

[註 5] 參王守益，《物理與佛學》（台北：慧炬出版社，一九八三年）。

[註 6] 王智益（王守益），〈從科學觀點提出哲學本體及其與佛教涅槃之等同〉，台灣圓覺文教基金會編，《佛學與科學》第二卷第二期（二〇〇一年七月）第八十八—九十六頁。

[註 7] 陳昌祈，〈種子與波函數〉，台灣圓覺文教基金會編《佛學與科學》第二卷第一期（二〇〇一年一月）第四十八頁。

[註 8] 尤智表，〈一個科學者研究佛經的報告〉，張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第六十三卷《佛教與科學·哲學》（台北：大乘文化出版社，一九七九年）第九十五—九十九頁。

[註 9] 太虛，〈佛法與科學〉，《太虛大師全書》第十三編四十三冊（台北：善導寺佛經流通處印行）第八〇七頁。

[註 10] 同 [註 9]，第八一〇頁。

[註 11] 參見同 [註 9]，第八〇九—八一二頁。

[註 12] 楊新宇，〈真實的認識〉，台灣圓覺文教基金會編，《佛學與科學》第一卷第一期（二〇〇〇年七月）第五十四—五十八頁。

[註 13] 楊新宇，〈量子力學與唯了別學〉，台灣圓覺文教基金會編，《第五屆佛學與科學研討會論文集》（一九九九年）第一〇八—一一五頁。

[註 14] 參卡普拉，《現代物理學與東方神秘主義》（四川人民出版社，一九八四年）。

[註 15] Mansfield, V. "Time and Impermanence in Middle Way Buddhism and Modern Physics" in Wallace, B. A. (ed.), *Buddhism and science: Breaking New Ground*. New York: Columbia University, 2003, p.317.

- [註 16] 拉·莫阿卡寧，《容格心理學與西藏佛教》（商務印書館，一九九九年）第一〇七頁。
- [註 17] 容格，《東洋冥想的心理學》（社會科學文獻出版社，二〇〇〇年）第十四頁。
- [註 18] 同 [註 17]，第一四三頁。
- [註 19] 參弗洛姆等，《禪宗與精神分析》（貴州人民出版社，一九九八年）第九十三—一六五頁。
- [註 20] 參楊鑫輝主編，《心理學通史》第五卷（山東教育出版社，二〇〇〇年）第二五三—二五四頁。
- [註 21] 參卓新平，《宗教理解》（社會科學文獻出版社，一九九九年）第二〇七—二〇八頁。
- [註 22] 樓宇偉，〈介紹威爾伯歸納科學與佛學的整合思惟與其學說的啓示〉，台灣圓覺文教基金會編，《第五屆佛學與空想研討會論文集》（一九九九年）第一一八頁。
- [註 23] Wallace "B. A. Introduction: Buddhism and science-Breaking Down Barriers" in Wallace, B. A. (ed.), *Buddhism and science: Breaking New Ground*. New York: Columbia University, 2003, p.8.
- [註 24] 參施舟人，〈文化基因庫：對於人文科學功能的反思〉，樂黛雲、李比雄主編，《跨文化對話(二)》（上海文化出版社，一九九九年）。
- [註 25] 同 [註 23]，第二十六—二十七頁。
- [註 26] 卓新平，《宗教理解》（社會科學文獻出版社，一九九九年）第一四〇頁。