

佛教文化与科学范式

——当代佛教与科学关系解读

王 萌

(四川大学宗教研究所,四川 成都 610064)

摘要: 佛教既是宗教,也是一种特殊的文化形态。随着现代科学的进展,在佛教与科学的关系中体现出更为丰富的文化内涵,佛教与科学形成了新的互补、互融的关系:科学成为佛教文化发挥作用的前提条件和动力,佛教文化则以人文的、异质文化的因素补偿和激励着现代科学。佛教与科学的跨文化对话,对于促进科学事业和人类文化的协调发展具有特殊的意义。

关键词: 佛教;科学;文化;科学范式

中图分类号: B913

文献标识码: A

文章编号: 1003 - 5680(2004)02 - 0013 - 04

我国对于宗教和科学关系的传统看法,主要得自于对基督教和科学关系史的研究结论。但是,正如英国科学史家约翰·布鲁克在其《科学与宗教》中指出的,对于宗教和科学关系的抽象表述和一般性的结论无益于认识二者之间异常丰富和复杂的关系。^[1]这是因为,一方面宗教与科学的关系体现了具体的历史性;另一方面它也受到一种宗教特定的文化内涵和文化性格的制约。由于佛教的教义体系、认识机制和解释系统等具有自身的特点,它在与科学的相互影响中既表现出一般宗教的性质,同时又表现出自身的显著个性。随着当代科学的进展,佛教与科学之间出现了前所未有的交流局面。通过对这一现象的考察,可以进一步认识佛教与科学关系的演变机制,现实地认识和把握佛教与科学关系中丰富的文化内涵,为当代文化的发展和创新发展提供借鉴和参照。

一 佛教与当代科学的跨文化对话

20世纪下半叶以来,许多科学家在“东方神秘主义”与现代物理学之间发现了的“惊人的平行之处”,以此为契机展开了佛教等东方传统文化与现代科学之间的跨文化对话。他们通过探讨这种不同文化之间的“平行性”所蕴含的意义,寻找现代科学文明与其他文化系统之间相互理解和整合的可能性。其中,现代科学与佛教之间的对话,已成为科学与宗教文化之间对话的一个热点领域。这一现象显示,现代科学的进展为佛教文化重新发挥积极的建设性作用提供了新的历史机遇与动力。

在现代科学与东方宗教文化的跨文化对话中,当代理论物理学家弗里乔夫·卡普拉(Fritjof Capra)是影响较大的一位。在《现代物理学与东方神秘主义》一书中,卡普拉对“东方神秘主义”的认识方式与现代物理学的认识方式进行了多维度的比较,并阐释了这两种认识方式对于人类社会的价值。卡普拉指出,宇宙的基本统一性是东方神秘主义世界观的根本特征,也是现代物理学最主要的发现之一。爱因斯坦相对论学说揭示了对时空的描述与观察者有关;而量子理论则表明人本身更深地卷入到了他要认识的世界中去:“量子理论……引进了用参与者代替观察者的概念,甚至发现了在描述世界时有必要把人的意识也包括在内。”^[2]而参与者的概念是东方世界观的核心,佛教的唯识理论即是这一观念的独特表述。他引用阿那加里卡·高宾达喇嘛(Anagarika Govinda)的话说明了这一点:“对于他(佛教徒)来说,外部世界和内部世界只是一块布的两个面,在这块布里所有的力和事件的线条,所有形式的意识及其对象,都被织进了一个无穷无尽相互有条件地联系在一起不可分割的网络。”^[3]卡普拉还指出,现代物理学的认识论特征还在于它对于力和物质、粒子和波、运动和静止、存在和不存在等一系列对立的或矛盾的概念的超越,这也可以在佛教思想中找到相应的说明:大乘佛教已经用它那高度复杂的辩证法论证了终极实在是对概念的超越,它是无法用概念或思想来把握的。卡普拉还对现代物理学的量子场论与佛教的“空”论进行了比较。按照量子场论,场是连续性与非连续性的统一,量子真空潜

【收稿日期】 2003 - 10 - 04

【作者简介】 王 萌(1965 -),男,四川大学宗教研究所博士研究生,主要研究方向为宗教与其它文化的相关研究。

在地蕴含着粒子世界的所有形式。卡普拉认为,现代物理学的这种“真空”概念与佛教“色空不异”的思想是极为相似的。

但是,卡普拉并不认为现代科学的发展是在简单地重复古代东方的智慧,我们可以把它们看作人类精神的两种互补形式。他认为,新物理学与东方神秘主义的趋近,表明西方世界传统的二元论世界观将面临危机。在《转折点》中,卡普拉进一步论述了东方神秘主义对于西方社会的启示性作用。在卡普拉看来,西方社会正面临一场极为深刻的文化变革,这场变革的前奏是以现代物理学——东方神秘主义的认识范式(paradigm)代替以笛卡尔——牛顿主义为特征的世界观。新的文明将把东方神秘主义的文化因子整合到自身中去,在认知模式、价值取向、文化观念上实现根本的转换,从而从根本上解决西方社会的矛盾。卡普拉虽然没有对佛教与现代物理学的结论相互契合的原因作出圆满的解释,但他对它们之间平行性的洞见仍表现出跨文化研究特有的价值。

对于佛教哲学与现代科学的哲学基础所作的更具体的分析体现在曼斯菲尔德(Victor Mansfield)的文章中。曼斯菲尔德是美国 Colgate 大学物理与天文学系教授,他的兴趣集中在佛教中观哲学与现代物理学的对话方面。他尝试把佛教的“空性”教义和现代物理学观念之间进行比较,希望这种比较和应用,能够激励量子力学的哲学基础和佛教理论之间的对话:一方面中观哲学可能对理解量子力学有所帮助,同时量子力学也可以帮助理解中观思想。在曼斯菲尔德看来,量子力学不象中观派那样把意识置于核心位置,尽管在量子力学中有反实在论的倾向,然而量子力学与经适当修正的非还原论的实在论是可以相容的。在以中观思想对相对论物理学所作的考察中,曼斯菲尔德也发现了二者在“相对性”上的差异。相对论物理学中的定律及其属性,对于中观哲学家来说只是一种精致的概念增益,它们本身都没有独立的存在,而相对论物理学则必须以某种不变性、实存性和绝对性的为基础。曼斯菲尔德认为,对于中观思想不能仅作智力上的理解,“空性”的获得与慈悲精神的实践是不能分开的。中观哲学与相对论理论对于人类生活有不同的意义,因此应该避免在它们表面相似的概念之间建立任意的、不准确的联系。曼斯菲尔德认为,中观哲学与现代物理学的对话扩展了对人类精神领域的理解,对于西方科学家而言,对话最明显的效果就是使他们认识到了传统的笛卡尔认识模式的内在缺陷。他认为,“如果能充分地结合科学来认识空性原理,将会实际地促进科学事业的发展。”^[4]

在当代,佛教与科学的关系不但得到当代科学家的关注,而且成为一个专业的研究领域。美国学者艾伦·华莱士(B. Alan Wallace)就是这一领域的代表人物。他由于藏传佛教与现代心理学方面的研究获得斯坦福大学的博士学位,在此之前,他曾长期在印度、欧洲等地学习藏文、佛教理论以及佛教的冥想实践。他的著作包括《物理学与心智的佛教视点》(1996)、《藏传佛教冥想实践》(1998)、《走向新的意识科学》(2000)等,他的最新著作是《佛教与科学:开辟新疆域》(主编者)。在此书的导言中,华莱士表达了对于佛教文化的独特认识。他认为,为了真实地认识和了解佛教,必须突破现代学术

对于“宗教”、“哲学”、“科学”的传统学科定义,按照西方已有的学科划分标准,佛教不能简单归类于其中任何门类。佛教显然带有很深的宗教性质,但它同样具有明显的哲学的、理性的成分。在长期的历史中,佛教发展了一套独特的探索人与自然的严密方法,它如同科学一样形成了关于自然界的系统性知识,建立了一系列关于精神现象及其物理关联的假说和理论。由于佛教的根本旨趣在于探求人生苦难的性质和起源,探索解脱的原因和可能性,因此佛教在处理主观心理现象时采取了与现代科学不同的原则。科学将主观经验因素从对自然的研究中排除出去;而佛教则将心理现象同物理现象置于同样重要的地位,并探讨了它们之间相互依存的因果关系。佛教注重对内心世界的省察,它在很多领域里超越了现代心理学的研究视野。从这种意义上,华莱士认为,“佛教与其被看作一种先验学说,不如被认为是一种经验主义。”^[5]

在华莱士看来,佛教之所以难以被现代科学所接受,是由于在现代科学研究中客观主义、还原主义、物理主义等思潮占据了主流地位。它们以哲学的教条代替了宗教的教条,是阻碍科学进一步发展的形而上学假设。如果科学能从这些思想桎梏中解脱出来,那么佛教的“科学”可以作为一种探索自然的方式与现代科学相补充,人们将在对于世界的精密描述和对意识的本性、生命的意义的领悟之间达成新的平衡。在佛教研究上,华莱士提出要充分考虑佛教实修者(practitioner)的亲身经历与感受,而不是作单纯的文本(textual)的研究。我们应该将佛教作为一种“自然哲学”(natural philosophy)来对待,通过严格的逻辑分析和经验调查去追寻问题的答案。华莱士认为,如果抛弃思想中的先入之见,科学和佛教之间的跨文化、跨学科的协作将会使我们在许多方面,包括宗教、科学、哲学的研究上走向澄明。

我们注意到,许多当代科学家,包括一些具有世界声誉的科学家,都将自己的科学活动与佛教等东方宗教思想作了某种联系,肯定这种哲学对于他们的科学活动的有益影响。著名的量子物理学家玻姆(David Bohm)即是一个突出的例证。玻姆除了在量子物理学上的贡献之外,还被认为是一位深邃的思想家,他由于在爱因斯坦和哥本哈根学派之外提出了量子力学新的哲学解释而著称。他的整体性思想与隐秩序概念可以看作是一个深受东方传统影响的科学家对宇宙作出的哲学思考。许多西方科学家认为,佛教文化与现代科学具有不同的文化价值,可以在它们之间建立平等的对话关系,这从整体上有益于人类文化的发展。当然,这种对话并没有改变佛教文化的宗教文化属性,只是人们对待这一文化的态度已经发生了根本的变化。人们承认佛教文化中包含有永恒意义的智慧,但他们是在科学理性的基础上去接受这一点的,佛教的宗教语言在很大程度上已被作了趋于现代科学的解读。毋庸讳言,有人仍然会对佛教怀有某种宗教信仰的心理,但是这种信仰心理更接近于爱因斯坦所称的“宇宙宗教”情感:这种情感以科学理性为基础,与他们的科学探索精神构成一种统一的、相容的关系。这一跨文化对话的持续活跃表明,在佛教的宗教外衣之下存在着丰富的文化内涵,可以为现代科学所认识和汲取。

二 “佛教心理学”对现代心理学的影响

在佛教与现代科学的关系中,从对话的深度以及取得的成果来看,佛教与心理学的对话占据着十分重要的地位。佛教典籍中蕴含着可供现代心理学研究和汲取的内容,这已为许多近现代学者所认识,近代著名学者梁启超就曾提出要从认识论和心理学的角度来研究佛教,认为“治泰西哲学及心理学者,必须兼治《婆沙》”^[6]。在西方学者中较早注意到佛教的心理学资源的是英国的佛教研究者戴维斯夫人(Mrs. Caroline Rhys Davids)。精通巴利文原典的戴维斯夫人敏锐地意识到佛教具有不同于西方观念的心理学体系,1900年,她将佛教的南传巴利语典籍《法集论》翻译为英文出版,并以《佛教心理伦理学手册》为之命名。随着西方心理学的发展,从心理学角度对宗教现象进行研究成为现代心理学重要内容,同时这种研究也成为心理学自身发展的动力之一。

20世纪初期,弗洛伊德(Sigmund Freud)提出了影响深远的精神分析学说,以无意识理论对宗教进行了心理学的解释。他认为,宗教是人类被压抑的本能和欲望的无意识创造,它是以想象的满足代替真正的满足,在科学的权威建立起来之后宗教已失去了存在的基础。精神分析学派的后继者、分析心理学的创始人容格(Karl Jung)则以其“集体无意识”理论对弗洛伊德的理论进行了改造,为宗教的存在作出新的心理学诠释。容格的心理学理论与东方宗教文化,特别是佛教、道教有着很深的渊源关系,这已是许多研究者的共识。容格自己也说过,“身为医生,我承认我从佛陀的玉旨纶音中深得启发,获益良多。我正在某条路上迈进,这条路线绝对可以追溯到2000年前的人类思想上去。”^[7]可以说,容格是通过东方文化的领悟实现其心理学“范式”转换的。他对佛教的看法,集中体现在他对《西藏度亡经》、《涅槃道大手印瑜伽法要》、《观无量寿经》佛教典籍的阐释中。他把“实相中阴”称为“集体无意识的领域”,认为“实相中阴的状态是由业力引发的幻觉,亦即从前世过去心之残滓生起的幻觉状态。”^[8]佛教中所说的“业力”可以从广义的角度将它看成心灵的遗传,也就是集体无意识的能动性再现。《西藏度亡经》的内容属于最高阶段的经验心理学,它向我们表述了终极的真理:一切诸神都是我们灵魂的假象和反光。容格还高度评价藏传佛教中的曼荼罗的意义,称它是宇宙实在性的一种表现方式,是“原型的普遍性作用的一个最佳例证”^[9]。

在容格看来,佛教的宗教实践过程具有深刻的心理学意义,可以为现代心理学所借鉴。容格的结论建立在他对包括东方文化在内的各种类型的文化文本的广泛研究,以及对这文化的现存形式进行实地考察的基础上。“集体无意识”理论正是他对人类文化统一性的一种心理学表述,从另一种意义上,也是对不同的文明类型平等生存权的肯定。在理论上,它是对弗洛伊德体系固有的片面性所作的反驳,但是,浓厚的神秘主义气息也成为容格理论遭受垢病的主要原因。

精神分析社会文化学派的代表人物埃利希·弗罗姆(Erich Fromm)同样深受佛教文化的影响。在《生命之爱》中,弗罗姆称接触佛教同他接受精神分析学说、接受马克思

主义一样,是他一生中最为重要的经历之一。在《精神分析与禅宗》中,弗罗姆对禅宗这一古老的宗教形态作出了富于创建的现代解读。弗罗姆认为,禅宗和精神分析分别是东方和西方精神的独特表现:禅宗是印度理性和抽象性同中国的具体性和现实主义相融合的产物,而精神分析则是西方人道主义与理性主义的产物。从本性说,精神分析本是对精神疾病的一种治疗方法,禅则是一条精神拯救之路。但是,对于人类精神现象的洞察使它们跨越了文化的鸿沟。精神分析理论承认内心深处的“无意识”是人类心灵更重要、更本质的部分。它所采用的自由联想的方法,超越了逻辑的、有意识的思维方式,同习禅者的精神历程上十分相似。弗罗姆十分推崇禅宗实践中的独创性,借用铃木大拙的话称“禅本质上是洞察人生命本性的艺术”^[10]。认为禅宗虽然具有与精神分析不同的文化背景和哲学基础,但是它能从观念上深化精神分析对于人类本性的认识,在技术上也能带给精神分析以丰富的启示。同时,精神分析则可以从现代心理学的角度帮助习禅者避免陷入假开悟的陷阱。

同容格一样,弗罗姆是作为当代卓越的心理学家、人文学者从佛教文化中获得了对于世界新的洞察,他们将这种洞察熔铸于他们创造中去,为人类文化增添了可贵的财富。这种由不同的“文化基因”间的相互作用创造出新的精神成果的情况,在许多精神分析学派的心理学家身上都有体现。

人本主义心理学的兴起,为认识和评价宗教文化提供了新的视点。人本主义心理学继承现代生物学、机体整体论与文化人类学的思想资源,力图创造一种有别于传统的自然科学范式的心理学研究方法。人本主义心理学的主要创始人马斯洛在吸收东方哲学思想的基础上,提出了心理学的研究原则要从“科学的客观”进入到“道家的客观”,在研究范式上表现出与东方传统的某种契合。^[11]当代人本主义肯定“灵性寻求”(spiritual quest)的价值与重要性,并认为这种“超个人的成长向度”和“个人的成长向度”同样重要,并认为禅与禅修是实现意识超越的最佳途径。许多心理学家通过对佛教等非西方传统文化的研究,促使西方心理学用一种更加开放的态度来对待东方文化及其及心理学资源,意识、冥思等范畴因此进入到现代心理学的视野之中。^[12]另外,从人本主义心理学发展分离出来的心理学“第四势力”——超个人心理学,以独特的研究方式更深入地触及了各种宗教文化的内部秘密。超个人心理学主张通过对人体潜能、神秘体验、自我超越的认识和实践,达到自我实现之道。由于超个人心理学超越常规的研究范式,它仍徘徊于主流心理学的边缘,但是作为宗教研究的新维度有理由得到人们的重视。

目前,一个基本趋势是,随着现代心理学的发展,它与佛教的对话日益深入到人类心灵的深层结构。现代心理学流派众多、日趋繁荣,已经能够为深入地研究佛教提供更多的理论框架和研究范式。与此同时,“佛教心理学”作为一种独特的心理学资源,也成为许多心理学家积极探讨的课题。与现代心理学的对话,将进一步体现出佛教文化作为“内在科学”的文化价值。人们期望,通过这种对话与交流,有助于现代心理学克服自身发展中的困境。同时,对话对于促进人类

的自我认识,培育健康的人格,也有着非同寻常的意义。

三 佛教与科学对话之反思

随着科学的发展,宗教在人类社会中的实际地位和影响发生了巨大的变化,但它并没有简单地从人类生活的历史舞台中退出,而是在自身的剧烈蜕变之后生存下来,在人类的社会生活——主要是精神生活中继续发挥着不容忽视的影响。宗教与科学之间的现实关系,不但取决于宗教与科学之间的总体形势,而且还取决于这种宗教的文化内涵、文化包容度和文化伸张力。这一点在当代佛教与科学的相互碰撞中可以得到清楚的表现。如果科学的产生是脱胎于宗教,那么科学在今天与佛教文化的对话仍具有不容忽视的价值。

佛教作为一种特殊的人类精神实践方式,凝结了有别于科学实践的特殊文化内容。在这一文化形态中,包含有信仰的、道德的、伦理的、审美的(艺术的)乃至科学的等各种因素。这一文化内容相对于现代科学而言,是以一种前科学、潜科学的形态存在着。这一存在方式与现代科学之间形成一种内在的张力,成为现代科学家对它产生强烈兴趣的原因。佛教以其特有的思维成果为他们突破固有的思维定式起了有益的催化作用,并以丰富的文化内涵影响了他们的精神世界。现代科学的高度发展,不但没有否认佛教文化的价值,反而为佛教文化发挥作用提供了新的历史机遇,同时也为挖掘这一文化宝库提供了前所未有的认识手段和研究基础。

科学是人类文化的一种,科学提供了人们把握世界的一种方式,但它不能代替哲学的、艺术的、宗教的社会功能。现代科学的迅猛发展,带来生活方式上的激烈变化,也造成了现代文化的分裂。某些学者认为,人们需要把目光投向更为广阔的人类文化图式,从佛教等东方文化中寻找生活的智慧与启示。从文化交流的角度讲,在佛教文化与现代科学进行对话是十分必要的。著名的宗教学家施舟人(Kristofer Schipper)曾提出“文化基因库”的概念,对于异质文化之间的交流在现代社会中的意义给予了高度评价。他认为,“人类渴望来自与其文化根本不同的文化对立物的心智的激发”^[13],并认为它对于人类文化的传承与创新至关重要。在现代生活中,科学具有无可置疑的权威性,但这并不表明科学可以成为一切文化的判定标准。现代文明应该建立在科学高度发展与深切的人文关怀的完美统一之上。在这方面,现代科学与蕴含了东方智慧的佛教文化进行跨文化对话,对于人类超越发展困境、迈向澄明之境无疑具有积极意义。

文化史的研究证明,科学的发展是与包括宗教在内的文化土壤存在着密切关系。对于现代科学来讲,佛教文化既是一种宝贵的认识资源,同时也构成了理论上的挑战。这表现在以现代科学为基础的佛教研究在很多方面还存在着理论的“黑洞”。特别是佛教的宗教修持问题,它的研究涉及到宗教学、心理学、生化科学等多学科的内容,是一种跨学科的研究课题,这方面的进展对于佛教文化的研究和利用具有非常关键的意义。但是,对某些佛教修持现象既要给出完善的科学说明,也要避免信仰主义的解释方式,在现有的理论框架内尚难以做到。当前,基于对当代科学以及人类文化的反思,某些

思想家提出了关于科学发展的“新范式”。在跨文化研究领域,广义进化论的创始人拉兹洛(Ervin Laszlo)及其同伴以对人类科学发展的历时态和共时态两个维度的考察,指出“当前科学的世界图景在一致性方面的最大漏洞出现在物理世界和生命世界之间,以及这些世界(自然界)和有意识的人类心灵之间。真正的跨学科统一理论也在这些领域之间建立起一致性。”^[14]拉兹洛等人认为,现代科学在容纳来自比较宗教学、人类学、实验精神病学、超心理学等领域里的材料上存在的困难,说明我们正处于一个重大的科学范式转型的前沿。目前,现代科学的范式确实存在变革的征兆,但是尚不构成根本的危机,因此,脱离现代科学的基本规范和理论框架来研究佛教无疑是不现实的。但是,也不能否认在某些方面突破原有理论框架的可能性,这是佛教文化(包括其他宗教)研究中的合理性选择,也是科学发展过程辩证性的体现。我们有理由相信,随着佛教与科学之间的相互联系和积极影响不断深化,它们的对话将为超越自然科学与人文科学的隔阂,促进科学事业的发展 and 人类文明的进化作出特殊的贡献。

【参考文献】

- [1]约翰·H·布鲁克.科学与宗教[M].上海:复旦大学出版社,2000.5.
- [2][3]卡普拉.现代物理学与东方神秘主义[M].成都:四川人民出版社,1984.115、116.
- [4]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. 317.
- [5]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. 8.
- [6]梁启超.佛学研究十八篇[M].上海古籍出版社,2001.328.
- [7][8]容格.东洋冥想的心理学[M].北京:社会科学文献出版社,2000.143、14.
- [9]拉·莫阿卡宁.容格心理学与西藏佛教[M].北京:商务印书馆,1999.107.
- [10]弗罗姆等.禅宗与精神分析[M].贵阳:贵州人民出版社,1998.137.
- [11]杨鑫辉.心理学通史(第五卷)[M].济南:山东教育出版社,2000.253-254.
- [12]钟秋玉.禅修、自我超越与自我成长[J].台湾圆觉文教基金会主编.第三届佛学与科学研讨会论文集.2001.195-196.
- [13]施舟人.文化基因库:对于人文科学功能的反思[J].乐黛云,李比雄主编.跨文化对话(二).上海文化出版社,1999.81.
- [14]拉兹洛.微漪之塘:宇宙进化的新图景[M].北京:社会科学文献出版社,2001.159. (责任编辑 许玉俊)